

敎會史研究

제52집

2018

 재단
법인 한국교회사연구소

지 례

研究論文

- 명말 예수회 신학(복음) 보수주의 : 롱고바르디의 재인식
- 예수회의 전례논쟁과 평민노선을 중심으로 - 전홍석 · 7
- 마누엘 디아스와 《聖經直解》 조현범 · 43
- 안정복 · 이규경의 이마두 《천주실의》 인용 양상 비교 검토
노용필 · 79
- 이벽, 황사영, 정하상의 천주교, 유교 인식의 동일성과 차이점
이경구 · 119
- 한국 천주교 활판 인쇄와 인쇄 장소에 관한 연구
- 코스트 신부의 인쇄 · 출판 활동을 중심으로 신의식 · 145
- 일제강점기 대구대목구의 유급 전교회장(Catéchistes Ambulants)
운영 김정숙 · 189
- 식민지기 천주교 교우촌과 그 지도자 연구
- ‘彥陽地方天主公敎協會’를 중심으로 - 손숙경 · 239

書評

- 기록의 선교사가 남긴 인간적이고 진솔한 이야기
《다블뤼 주교가 가족들에게 보낸 편지》
(유소연 역, 내포교회사연구소, 2018) 김규성 · 271

附錄

- 연구소 소식 (2018년 1~6월) · 285
- 간행 규정 · 297
- 집필 원칙 · 303
- 재단법인 한국교회사연구소 연구윤리 규정 · 309

연구논문

명말 예수회 신학(복음) 보수주의 : 롱고바르디의 재인식
- 예수회의 전례논쟁과 평민노선을 중심으로 -
전홍석

마누엘 디아스와 《聖經直解》
조현범

안정복 · 이규경의 이마두 《천주실의》 인용 양상 비교 검토
노용필

이벽, 황사영, 정하상의 천주교, 유교 인식의 동일성과 차이점
이경구

한국 천주교 활판 인쇄와 인쇄 장소에 관한 연구
- 코스트 신부의 인쇄 · 출판 활동을 중심으로
신의식

일제강점기 대구대목구의 유급 전교회장(Catéchistes Ambulants) 운영
김정숙

식민지기 천주교 교우촌과 그 지도자 연구
- ‘彦陽地方天主公教協會’를 중심으로 -
손숙경

명말 예수회 신학(복음) 보수주의 : 롱고바르디의 재인식 - 예수회의 전례논쟁과 평민노선을 중심으로 -*

전홍석**

- I. 이끄는 말
- II. 베이징 : 리치의 계승자
- III. 선교신학 : 반리치적 균형
- IV. 끝맺는 말

국문 초록

명말 ‘중국전례논쟁(천학분화)’이 발생하게 된 예수회 전교사(傳敎史)적 요인을 규명하는 문제는 줄곧 후대 학자들의 주요 관심사가 되어왔다. 그러나 기존연구의 관점은 마태오 리치와 니콜라 롱고바르디의 관계 설정을 주로 ‘대립구도’에 편중해 롱고바르디를 가톨릭 중국선교와 동서양 문화교류를 좌절시킨 부정적 인물로 치부한다. 이러한 인식은 예수회 ‘선교신학-천학’의 역사변천, 이를테면 민간노선의 출현 배경과 과정을 간과한 데서 기인할 것이다.

* 이 논문은 2017년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2017S1A5B5A07059956).

** 원광대 HK+ 연구교수.

본고에서는 ‘리치와의 계승성’에 무게를 두어 그동안 누락된 룡고바르디의 ‘평민영성선교노선’을 분석·고찰하여 그 역정에 내재된 숨겨진 역사진실과 그 의미를 복원하고자 했다. 실제로 예수회 내부로 한정해 보면 룡고바르디는 문화에 대한 ‘복음의 순결성’에 치중해 리치노선과의 ‘균형’을 모색하는 것이 핵심이다. 다시 말해 리치의 지적 선교학, 곧 ‘반이학 프레임’을 계승해 영성신학 지향의 ‘동태적 균형’을 강구하는 방향으로 관철시킨 것이다. 룡고바르디는 리치노선이 안고 있는 ‘단일적 지식선교방법’의 경직성을 깨뜨리고 ‘복수적 방법’을 제시해 ‘순수 복음화적 적응책략’을 수립하고자 했다. 따라서 비적응주의의 행보는 순수교의적 차원에서 실행되었고 이후의 선교회 간, 문명권 간 정치적이고 정고이즘(jingoism)적인 대결은 그의 본의에서 벗어난 별개의 문제다. 이런 사실들이 예수회 ‘평민영성선교’의 재발견, 아울러 두 노선을 양단하는 기존연구의 비판적 교정을 요망하는 것이다. 더욱이 룡고바르디에게 간직된 숭고한 그리스도교적 삶의 역사초상은 ‘적응주의의 본연성’을 재성찰케 한다. 룡고바르디는 이냐시오가 지도하는 예수회의 ‘영수(靈修)적 토착화(공감화)’, 곧 복음적 완덕과 박애주의 삶의 표본이었다.

주제어 : 예수회, 선교신학(천학), 룡고바르디, 리치, 전례논쟁, 신학(복음)보수주의, 평민선교노선, 비적응책략

I. 이끄는 말

가톨릭 중국선교단의 선교적 분열은 명대(明代) 말기 예수회(Society of Jesus) 내부에서 발발한 ‘중국 전례(典禮)논쟁’(Chinese Rites Controversy)이 발화점이 되었다. 이 ‘전례논쟁-천학(天學)의 분화’가 발생하게 된 예수회 전교사(傳敎史)적 요인을 규명하는 문제는 줄곧 후대 학자들의 주요 관심사가 되어왔다. 이 분쟁은 표면상 1610년 예수회 중국선교회의 수임(首任) 총회장 마태오 리치(Matteo Ricci, 利瑪竇, 1552~1610) 타계 직후, 그 직책을 승계한 제2대 총회장 니콜라 롱고바르디(Nicolas Longobardi, 龍華民, 1556~1654)가 리치의 ‘역명(譯名)·전례적응노선’에 대한 이의를 제기 하면서 불거졌다.

그러나 리치와 롱고바르디의 보다 근원적인 차이는 선교대상에 대한 가치설정이 다르다는 데 있었다. 롱고바르디는 리치와는 달리 사대부계층보다는 평민계층을 상대로 그리스도교의 영향력을 확대하는 데 더 적극적이었다. 하층영성(靈性, spirituality)선교를 지향했던 롱고바르디의 선교방향은 당시 예수회 중국선교구의 중심축이었던 리치의 상층학술(이성)선교방침과 합치되지 않은 부분이 많았다. 가령 음역(音譯)교리용어 주장과 중국교도의 제례(祭禮)문화 불허, 그리고 평민(민간)귀화운동이 대표적인 실례들이다.

롱고바르디가 주도한 이 일련의 신학보수(비적응)정책은 동서양 신권(神權)문명과 천권(天權)문명의 충돌로 비화된 중국전례논쟁의 발생요인과 무관하지 않다. 이 ‘중국전례논쟁, 곧 천학 분화’의 요인에 관한 쟁점은 리치와 롱고바르디 간의 관계설정이 관건이 된다. 아울러 그와 연관된 예수회 내부의 논란은 이후 교의상 전개된 모든 해당분쟁의 모체가 된다는 점에서 중요한 의미를 갖는다. 엄격히 말해서 선교학상 그리스도교를 교회, 신조, 윤리, 사조 등 어느 것으

로 정의하든지 간에 그리스도교 자체가 ‘그리스도(복음)’와 ‘문화’라는 양축 사이에서 움직인다는 사실은 자명하다. 그리고 그리스도는 ‘문화에 속한 존재(연속성)’이지만 동시에 ‘문화 위(밖)의 존재(불연속성)’이기도 하다.¹⁾

리치와 롱고바르디의 선교학적 갈림길은 이 ‘문화’와 ‘복음(신학 · 진리 · 신앙)’ 관계의 딜레마가 불러온 인식의 경계선상에서 촉발되었다. 리치가 문화에 대한 복음의 ‘연속성’에 방점을 두어 ‘이성화의 상층적응노선’을 확정했다면 롱고바르디는 ‘불연속성’에 치중해 ‘영성화의 평민보수노선’으로 나아간 것이다. 이와 같이 소위 ‘중국전례논쟁’은 야유(耶儒)대화에 있어 ‘문화적응’과 ‘복음보수’ 사이의 간극이 불러온 결과물의 다름 아니다. 이 사건은 이후 다른 선교회가 가세해 견잡을 수 없게 확대되었다. 결국 로마 교황청(Curia Romana)의 독단적 금례령(禁禮令)과 그에 맞선 청초(淸初) 황제들의 중국내 가톨릭 금교령으로 역사상 중지부를 찍었다.

그런데 현행 역사 · 사상논단에서는 이러한 비극의 결말을 일정부분 롱고바르디에게 전가시켜 그는 통상 ‘부정적인 인물’로 회고된다. 말하자면 중세 유럽식의 비타협적인 ‘신앙의 순정성’을 고수해 최초로 역명 · 전례논쟁을 야기해 가톨릭 중국선교와 동서양 문화교류를 좌절시킨 장본인으로 지목된다. 좀 더 진전시켜 보면 롱고바르디는 대부분의 예수회원들에게 발견되는 수학, 지리학, 천문학 방면의 교육을 받았다거나 어떤 과학기술 방면의 특별한 전문 지식을 가졌다는 구체적인 증명자료가 부재한 것으로 그려진다. 이것은 동서양 문화교류에 있어 그의 활약을 제약했고 직접적으로는 리치가 개창한 ‘학술(지식)선교’를 의심하고 경시한 이유로 거론된다. 또한 이로 인해 그가 주도한 선교사업과 본인이 모두 그 대가를 치르는 결과를 초래했다고 지적된다.²⁾

1) H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture*, New York : Harper Torchbooks, 1951 ; 리처드 니버, 홍명룡 옮김, 《그리스도와 문화》, 한국기독교학생회출판부, 2015, 84 · 123쪽.

2) 余三樂, 〈來華耶穌會士龍華民事迹〉, 《韶關學院學報》(社會科學) 33-9, 2012, 5쪽.

더 심각한 경우는 후리치(롱고바르디)시대를 폄하하여 “디에고 데 판토하(Diego de Pantoja, 龐迪我, 1571~1618)와 사바티노 데 우르시스(Sabatino de Ursis, 熊三拔, 1575~1620)가 중국에서 추방된 뒤에야 롱고바르디는 쉬광치(徐光啓, 1562~1633)가 구성한 역법(曆法)개정사업에 보다 적극적인 태도로 참여하기 시작했다. 그리고 1626년 《지진해》(地震解)라는 책을 써냈다. 그러나 끝내 역산학(曆算學)에 정통하지 못했기 때문에 나중에 수력(修曆)사업에서 물러나지 않을 수 없었다. 이로 인해 그가 중국사회에서 더 큰 역할을 할 수 있는 절호의 기회를 놓치고 말았다.”³⁾라고 기술된다.

이러한 무차별적인 재단과 오독은 리치와 롱고바르디의 관계설정을 주로 ‘대립구도(단절성)’에 편중해 규정하고 고착화시킨 소치일 것이다. 이 전통적 논리에 따르면 예수회 롱고바르디시대의 ‘민간전도방침’은 리치의 토착화 고뇌에 대한 진지한 성찰이 없는 성급한 착오이거나 이례적인 이탈로 단정된다. 심지어 롱고바르디가 야기한 반(反)리치적 도발은 청 중엽 가톨릭 중국선교에 치명적인 손상을 입히는 화근이 되었다고 말해진다. 그러나 이 부정적 인식에는 예수회 ‘선교신학-천학’의 역사변천, 이를테면 민간노선의 출현 배경과 과정이 간과된 면이 많다. 예수회 신학(복음)보수주의(Conservatism)에 대한 보다 객관적이고 실증된 연구와 공론이 필요한 대목이다.

실제로 명말(明末) ‘가톨릭선교사 동아시아학’ 지형에는 우리의 선입견과는 판이한 여러 역사실체가 목도된다. 예를 들어 예수회의 전체 중국선교역사로 보아 “롱고바르디는 리치와 가치 대립적이지 않으며 도리어 리치와 이상적인 선교의 완전한 형식을 이룬다.”⁴⁾라는 최근의 연구보고는 시사해주는 바가 크다. 본고에서는 ‘리치와의 계승성’에 무게를 두어 그동안 누락된 롱고바

3) 張鎔, 《龐迪我與中國：耶穌會‘適應’策略研究》，鄭州：大象出版社，2009，180쪽.

4) 柴可輔, 《晚明耶教“民間布道”之考察：龍華民路線的新定位》，《文史哲》6(總第351期)，2015，122쪽.

르디의 ‘평민영성선교노선’을 분석·고찰하여 그 역정에 내재된 숨겨진 역사 진실과 그 의미를 복원할 것이다. 그럼으로써 이 분야연구의 공백이 초래한 기존의 왜곡된 시각과 가치판단의 오류를 바로잡는 데 일조하고자 한다.

II. 베이징 : 리치의 계승자

1610년 마테오 리치는 자신의 죽음이 임박했음을 직감하고 묘지를 물색 하는 한편, 1608년 가을부터 집필에 착수한 회고록 《예수회와 그리스도교의 중국 진출》(*Della entrata della Compagnia di Giesù e Christianità nella Cina*)을 탈고했다. 그러나 가장 중요한 일은 중국전교단의 재화(在華) 활동을 총결산하고 차기 후임자를 최종 결정하는 것이었다. 1610년 5월 11일 저녁 무렵, 리치는 힘들게 버텨온 과중한 선교업무가 병이 되어 급기야 숨을 거두게 된다. 주변의 동료들은 선종시기에 “끝이 다가옴에 만족을 느꼈고 얼굴에는 내내 보기 드문 유쾌함을 보였다.”⁵⁾고 증언한다.

롱고바르디는 이때 베이징[北京]에 있지 않았다. 당시 리치의 유언을 받아 후사를 처리한 선교사는 판토힐, 우르시스였다. 또한 베이징의 고관(高官) 교우 쉬광치, 리즈짜오(李之藻, 1565~1630)가 옆에서 도왔다. 준비된 리치의 유언은 두 가지였다. 하나는 베이징 회원(會院, 전도소)의 일인데 베이징 전교구는 판토힐, 우르시스 두 신부에게 인계했다. 또 하나는 전체의 선교사

5) Matteo Ricci, *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina(1579~1615)*, edite e commentate da Pasquale M. D'Elia, Roma : La libreria dello Stato, 1942~1949 ; (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 文铮譯 · (意) 梅歐金(Eugenio Menegon) 校, 《耶穌會與天主教進入中國史》, 北京 : 商務印書館, 2017, 479쪽.

업, 즉 중국전교구에 관한 것이다. 이 계획은 ‘중국전교단 책임자 니콜라 롱고바르디 신부’가 수신자였다. 그리고 발신자는 “본 선교단 전(前) 책임자 마태오 리치 신부”라고 작성했다. 리치는 이 서류들을 서랍에 남기고 눈을 감았다. 그는 나중에 서랍을 열어보면 선교단이 처리할 일들을 알 것이고, 또 다른 문건은 롱고바르디 신부에게 전달해줄 것을 당부했던 것이다.⁶⁾

이렇게 롱고바르디는 리치가 임종 직전에 후임자로 지명하면서 예수회 중국선교회 제2대 총회장직을 맡게 된다. 모르긴 해도 1609년 9월경에 이루어진 베이징 회동 때 상층선교와 평민선교의 상호적 균형이나 통합된 체계 강구를 위한 모종의 합의가 이루어졌을 것이다. 적어도 1610년 5월의 후임결정은 ‘리치적 롱고바르디노션’과 ‘롱고바르디적 리치노션’의 수요가 불러온 결과임이 분명하기 때문이다. 리치는 최종적인 후임결정에 앞서 1609년 남방세 회원의 총책임자 엠마누엘 디아스(Emmanuel Diaz, senior), 李瑪諾(老瑪諾, 1559~1639)가 마카오(Macao, 澳門)로 가자 먼저 “롱고바르디에게 그의 직위를 대신하게 했다.”⁷⁾ 이 조치는 중국선교단에서의 롱고바르디의 지위를 강화시켜준 것으로 그 자신이 설계한 후계구도와 무관하지 않을 것이다.

그건 그렇고 현존하는 문헌사료를 조사해보면 롱고바르디는 베이징에서 리치를 만난 뒤 1609년 10월에서 1611년 5월까지 난징(南京)에 내려가 남방선교의 감독이자 난징 회원의 원장을 지내며 1년 남짓 머문 것으로 보인다.⁸⁾ 그리고 1611년 5월 3일에 베이징에 재입성해 얼마 후 리치 장례의 주재자 신분으로 나타났다.⁹⁾ 니콜라 트리고(Nicolas Trigault, 金尼閣,

6) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 같은 책, 481쪽 참조.

7) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 같은 책, 473쪽.

8) 롱고바르디가 난징에 체류했다는 역사사실은 《리치원전》(Fonti Ricciane)[멜리아 판본/ 원정(文箚)의 중문본]의 “1609년 5월말 — 10월 21일” 선교기록 중 “롱고바르디 신부는 난징 전도소의 책임자로 임명되었다”라는 내용을 통해 확인한 것이다. (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 같은 책, 471쪽.

9) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 같은 책, 485쪽; 羅光, 《利瑪竇傳》, 臺北: 光啓出版社, 1960, 231쪽 각각 참조.

1577~1629)는 “중국선교사업의 최고 책임자인 롱고바르디 신부도 베이징에 왔다. … 신부의 지도 아래 중국 가톨릭의 최초 묘지설계가 빠르게 진척되었다.”¹⁰⁾라고 전한다. 예수회 ‘선교신학-천학’의 분화를 예고하는 ‘롱고바르디 시대’가 열린 것이다.

그런데 리치는 왜 하필 자신의 노선과 방향을 달리하는 롱고바르디에게 전권을 넘겨주었을까? 이 문제는 예수회 ‘중국선교학-천학’의 변천사를 이해함에 있어 반드시 규명해야 할 난제 중의 하나다. 이 물음에 답하려면 리치의 ‘상층학술선교’에 감추어진 행간의 의미를 읽어내야 한다. 리치가 구상한 재화 선교의 시작은 앞서 언급했듯이 대규모의 민중이 아니라 중국 상층의 사대부와 지식인을 주요 대상으로 했다. 그러나 그는 중국 지식층과의 교제확대는 “점진적으로 광대한 면적에 씨앗을 뿌리기 시작한 것”¹¹⁾이라고 인식했다. 이를테면 베이징을 기점으로 하는 지식선교 강화를 전략으로 삼아 중국 전역에 걸쳐 식자층과의 친교망을 구축한다. 그런 다음에 대중에게 널리 그리스도교를 전파하는 것을 골자로 한다.¹²⁾

이런 의미에서 선교의 대상이 ‘상층(지식인)’에서 ‘민간(비지식인)’으로 옮겨가는 것은 리치노선에 내장된 자연적 추세라고 할 수 있다. 리치는 이 대중선교의 꿈을 생애 마지막까지 놓지 않았다. 트리코의 기록에 의하면, 1610년 “신부는 바쁜 와중에도 하층민들과 환담하는 것을 잊지 않았다. 그들은 신부가 아무리 업무에 시달리더라도 자신들을 대할 때는 중요한 인물이 찾아온 것처럼 항상 친절하게 보살핀다는 사실을 알았다. 이것은 신부에게 습

10) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 같은 책, 505쪽.

11) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 何高濟·王遵仲·李申 譯, 《利瑪竇中國札記》, 北京: 中華書局, 2001, 681쪽.

12) George H. Dunne, *Generation Of Giants : The Story Of The Jesuits In China In The Last Decades Of The Ming Dynasty*, Notre Dame : University of Notre Dame Press, 1962 ; 조지 룬, 문성자·이기면 역, 《거인의 시대 : 명말 중국 예수회 이야기》, 지식을 만드는 지식, 2016, 140쪽 참조.

관이 되어 방문한 신교우의 신분이 비천할수록 할애하는 시간은 더 많았다.”¹³⁾고 한다.

이로 보건대 리치가 단일한 노선만을 고집했다고 생각하면 옳지 못하다. 그는 하층노선과 직접선교를 결코 배척하지 않았다. 오히려 ‘상층학술선교’를 통해 황실, 사대부의 보호를 얻은 뒤에 가급적 빨리 평민교도를 확보해 가톨릭교회를 세우고자 했다.¹⁴⁾ 리치는 만년에 중국전교구에 당면한 ‘롱고바르디 노선’을 예수회 선교학적 방법상 ‘균형’으로 수렴하고자 했다. 두 가지의 가치 방향, 상이한 노선이 병존하고 그 사이를 균형적으로 안배해야만 선교사업이 각종 돌발적이고 뜻밖의 특수상황에 직면했을 때 신축적인 탄력성을 유지할 수 있기 때문이다.

이러한 인식 배면에는 리치노선의 재조정과 새로운 단계의 구상이 예비되어 있었다. 이 논단은 차이커푸[柴可輔]의 다음 말과 동일문맥을 구성한다. “선교사들이 추구한 ‘최대의 보상’은 전체 제국의 그리스도교화였다. 그러나 제국에는 오직 하나의 베이징뿐만 아니라 도리어 무수한 사오저우(韶州, 지금의 사오관[韶關]시를 말함)도 존재한다. 상층선교가 아무리 성공한다 하더라도 교단은 이 단계에서 멈출 수는 없었다. 반드시 민간 속에 들어가 엄청난 수의 ‘비지식인’에 관심을 갖고 복음의 불모지대인 그들에게 심령자원을 제공해야 했다. 이것이야말로 ‘보유’(補儒)의 유효성이 존재하는 곳이다. 그러므로 롱고바르디의 후임결정 그 자체에는 기존 선교단계에서 새로운 단계로 진입하려는 고려가 깔려 있었다. 리치가 롱고바르디를 통해 새로운 시스템을 가동하고자 한 것 역시 이해하기 어렵지 않다.”¹⁵⁾

이와 함께 리치가 롱고바르디를 후계자로 내세운 것은 또 다른 의미의

13) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 《耶穌會與天主教進入中國史》, 478쪽.

14) 李天綱, 〈龍華民對中國宗教本質的論述及其影響〉, 《學術月刊》 49, 2017, 167~168쪽 참조.

15) 柴可輔, 앞의 글, 122쪽.

‘균형성’을 함축한다. 그것은 선교사들의 개별적 상황과 역량, 더 나아가서는 동아시아 선교 차원의 국제정세, 국가(민족)적 안배 등이 고려되었다. 당시 중국에는 13명의 유럽 예수회원이 있었다. 그 가운데 이탈리아인은 6명으로 리치 외에 라차로 카타네오(Lazzaro Cattaneo, 郭居靜, 1560~1640), 룡고바르디, 우르시스, 알폰소 바노니(Alfonso Vagnoni, 高一志 또는 王豐肅, 1566~1640), 바르톨로메오 테데스키(Barthélemy Tedeschi, 杜祿茂, 1572~1609)다. 포르투갈인 역시 6명으로 디아스(老), 가스파르드 페헤이라(Gaspard Ferreira, 費奇觀, 1571~1649), 펠리시엔 다 실바(Félicien da Silva, 林斐理, 1578~1614), 피에르 히베이루(Pierre Ribeiro 黎寧石, 1572~1640), 조아오 다 로차(Joao da Rocha, 羅如望, 1565~1623), 헤로니무 호드리게스(Jerônimo Rodrigues, 駱入祿, ?~1650)였다. 그리고 스페인인은 판토하 1명이었다.

여기서 카타네오, 디아스[老], 룡고바르디, 판토하를 빼면 다른 선교사들은 내화(來華)기간이 짧고 경험도 부족해 전체 중국선교단의 중임을 맡기에는 역부족이었다. 유력한 4명 중에서도 카타네오는 ‘마카오사건’(1606)으로 중국 황위(皇位)를 빼앗고자 한 서양인으로 낙인찍혀 부적당했다. 디아스[老]는 예수회 내의 지위와 명망으로 볼 때 중국에 오래 머무를 수 없었고 과연 1609년 마카오로 되돌아갔다. 결국 룡고바르디와 판토하로 압축된다. 그러나 리치가 판토하를 배제하고 룡고바르디를 선임하게 된 것은 스페인을 둘러싼 국제정세와 국적요소가 중요하게 작용했다. 스페인의 ‘무력적 그리스도교화 정책’이 중국선교에 미치는 부정적 영향을 차단해야 했고, 포르투갈의 선교 관할권(Padroado) 아래서 이탈리아인과 포르투갈인이 절대다수인 재화 선교사 비율상 스페인인 판토하는 적합하지 않았다.

그 논거로 장카이[張鎧]의 분석이 신뢰할 만하다. 첫째, 리치는 동아시아의 국제정세를 고려했다. 스페인의 필리핀 주재 식민당국과 교회는 줄곧 무력

으로 중국을 공격해 그리스도교화 추진을 획책하고 있었다. 뿐더러 스페인의 식민지 개척자들은 1603년에 필리핀에 거주하는 2만여 중국인을 학살해 중국을 경악하게 만들었다. 리치는 스페인의 식민당국과 교회 세력의 대화(對華)정책이 중국선교단의 미래를 직접적으로 위태롭게 할 것이라고 생각했다. 이 때문에 중국선교단의 총책임자 선임은 필리핀의 스페인인과 관련된 사람은 적절하지 않았다. 둘째, 민족주의가 팽배한 동방선교 상황에서 스페인과 포르투갈 두 국가의 교회는 심각하게 대립했다. 이탈리아 선교사들은 감정상 포르투갈 측에 기울었다. 또한 포르투갈의 ‘선교 관할권’의 규정에 따라 이탈리아 선교사들은 포르투갈 국왕에게 충성할 의무가 있었다. 당시 재화 선교사 대부분이 포르투갈과 이탈리아 국적이었고 유일한 스페인 국적의 관토히가 이들을 통솔하기란 큰 어려움이 있었다.¹⁶⁾

이렇게 볼 때 리치가 최종적으로 롱고바르디를 선택한 데는 자신의 선교 프로그램을 포함한 여러 요소의 ‘균형성’을 염두에 둔 필연적 결정임을 알 수 있다. 리치는 일찍부터 “롱고바르디의 출중한 기증전교능력, 아직 그 자신이 발전시키지 못한 민중전교방법을 확인했고, 그에게 기대어 좌우 두 다리를 완비해 새로 생긴 교회를 지탱하고자 한 것이다.”¹⁷⁾

롱고바르디 역시 리치와의 역방향에서 균형성을 확보하고자 했다. 그는 1598년 11월 4일 서신에서 다음과 같이 논변한다. “장인(匠人)의 파견 외에도 총회장 신부에게 보낸 편지(10월 18일)에서 적은 바와 같이 우리는 매우 많은 ‘서적’과 ‘성상’(聖像, Sacred Image)이 필요하다. 중국인이 대단히 탄복할 만한 책들은 우리에게 대한 그들의 존경심을 더욱 불리일으킴과 동시에 전교에도 큰 도움이 되기 때문이다. 그래서 프리즘이나 기타 비슷한 물건들의 새로운 과학기물(器物)을 진상품으로 삼아 황제를 알현해 자유선교를 구하는 것

16) 張鑑, 앞의 책, 176쪽 참조.

17) 李天綱, 앞의 글, 168쪽.

외에 우리의 신앙 범위에 속하는 서적과 성상 역시 매우 중요하다. 이 서적과 성상을 통해 중국인과 교제하고 우리들의 신성한 신앙을 그들에게 알릴 수 있다.”¹⁸⁾

이처럼 롱고바르디는 ‘기물교섭’과 ‘지식선교’의 유효성을 결코 부정하지 않았다. 다만 리치가 입안한 적응책략의 요소들을 어떤 방향으로 이끌고 갈 것인가가 문제였다. 이것은 이후 리치노선이 안고 있는 ‘단일적 방법’의 경직성을 깨뜨리고 ‘복수적 방법’을 제시해 ‘복음화의 본연성’을 회복하고자 하는 방향으로 관철되었다. 이 사유방식은 그 정당성에도 불구하고 수많은 공격과 오해를 받게 하는 빌미를 제공했다. 기존연구는 주로 ‘리치와의 단절성’에 초점을 맞추어 롱고바르디가 리치의 지식선교를 반대하고 조롱했다고 인식한다.

이러한 부정적 시각은 예수회원 다니엘로 바르톨리(Daniello Bartoli)가 최초로 주입했다고 한다. 그리고 후대 연구자들도 그 뒤를 따랐다. 바르톨리에 의하면 “롱고바르디는 리치를 겁쟁이에다 자신감 없고 혹은 적어도 지나치게 조심스런 인물로 생각했으며 수학을 통해서 관료를 얻으려는 리치의 노력을 비웃고 조롱했다. 후에 리치와 친했던 관료들이 아니었으면 자신의 열정 때문에 중국에서 활동하던 선교사들이 줄줄이 추방당할 뻔한 불행한 결과를 초래하고 나서야 교훈을 얻고 현명해졌다. 그리고 그릇된 영감에서 비롯된 고집을 버리고 리치가 그려놓은 길을 충실하게 따라갔다.”¹⁹⁾

이 음울한 논조는 어떤 가치설정으로 고착화되어 최근까지도 무비판적으로 수용되고 있다. 비근한 예로 “선교활동 중에 롱고바르디도 부득불 프리즘 등과 같은 유럽물품의 도움을 받았지만 유럽의 과학지식을 중국인에게 소개

18) Matteo Ricci, *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I. (Le Lettere dalla Cina, 1580 ~ 1610)*, vol. II, Edite a cura dal P. Pietro Tacchi Venturi S. I., Macerata: Giorgetti, 1913 ; (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 羅漁 譯, 《利瑪竇全集 4 : 利瑪竇書信集(下)》, 臺北 : 光啓出版社(輔仁大學出版社), 1986, 522쪽.

19) Daniello Bartoli, *Del'istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell'Asia*, III, Ancona : Giuseppe Aureli, 1841, p. 233 ; 조지 둔, 앞의 책, 181~182쪽에서 재인용.

해 자신의 사회적 지위를 제고시키는 측면에서는 시종 리치와 판토히만큼 그렇게 중시하지 않았다. … ‘난징교안’(教案)(1616~1621) 뒤에야 그는 실패 속에서 교훈을 총괄해 만약 과학방면에서 공적이 없고 단지 그리스도교 교의의 선전에만 의지한다면 선교사들이 중국의 상층사회에 적응하기란 몹시 힘들다는 사실을 깨닫기 시작했다.”²⁰⁾

일반적으로 ‘난징교안’은 후리치시대 롱고바르디가 적응노선을 이탈해 발생시킨 대표적인 가톨릭 박해사례로 거론된다. 이 사건은 롱고바르디노선의 악영향이 서양선교사와 중국유생(儒生)의 관계를 불안하게 만들어 초래되었다는 것이다. 사실 사오저우의 경험을 무리하게 베이징에까지 확대한 것은 시기상 노선의 유효성 범위에서 벗어난 실수임에는 틀림없다. 그렇다고 이것이 ‘리치와의 단절성’을 정당화해줄 수는 없다. 더욱이 바르톨리류의 편파적 관점들은 리치의 후임결정이 결국 ‘불찰’이 빛은 결과리는 논거의 취약성을 드러낸다. 시행착오는 선교진행상 리치도 경험한 것으로 “롱고바르디가 상황을 지나치게 낙관한 점만은 두 사람의 유일한 차이점일 것이다.”²¹⁾

롱고바르디는 당대 중국선교사업의 성과가 대부분 리치의 공로임을 부정하지 않았다. 예수회 조지 둔(George H. Dunne) 신부는 바르톨리의 오류를 다음과 같이 지적한다. “롱고바르디가 중국에서 가장 초기에 보낸 편지 중에서 ‘유리 프리즘과 그 비슷한 물건들’을 선교도구로서 별로 대수롭지 않게 여기는 듯 무심코 언급한 대목에서 그의 조소를 읽어낸다면 모를까 예수회 문서보관소에 보관된 롱고바르디의 편지 어디에서도 그런 태도는 보이지 않는다. 소송을 하기에는 증거의 실체가 없는 형국이다. 아마도 바르톨리는 중국선교에서 독립적 지위를 구축하려는 롱고바르디의 시도에 격렬하게 반발하며 그를 헐뜯는 투서를 로마에 퍼부어뒀던 마카오의 예수회 보고서를 접하고서 그

20) 張鐵, 앞의 책, 180쪽.

21) 조지 둔, 앞의 책, 184쪽.

에 대한 선입견을 갖게 된 듯싶다.”²²⁾

더불어 룡고바르디가 난징교안의 발생 이후에야 리치의 지식선교를 재인식했다는 관점 역시 역사사실이 아닌 그릇된 정보임을 기억해야 한다. 후리치 시대 학술선교의 계승은 난징교안 이전부터 룡고바르디시대의 개막과 동시에 시작되었다. 룡고바르디는 높은 과학적 안목과 소양을 갖추었음은 물론 지적(知的) 선교의 중요성을 누구보다도 깊이 인지하고 있었다. 그는 예수회 중국 선교회의 총책임을 맡은 직후부터 리치의 방침을 계승해 학술선교를 전교사업의 흥망을 결정하는 최우선 과제로 삼았다. 동료 신부들에게 한문 학습에 매진하고 증화전적(典籍)을 깊이 연구하도록 거듭 주문하는가 하면, 중국 사대부들과 협력해 유럽서적을 번역하고 유럽의 과학문화를 전파하는 데 전력을 기울였다.

1613년 리즈짜오가 조정에 《청역서양역법등소》(請譯西洋曆法等疏)를 올려 서양과학서적의 전면 번역을 청원한 것은 룡고바르디의 방침에 호응한 대표적 사례다. 당대 쉬안우먼[宣武門]에 위치한 예수회 본부는 동서양 문화교류의 중심지였다. 중국 측에서는 쉬광치, 리즈짜오, 쑤위안화(孫元化, 1581~1632) 등이, 그리고 서양 측에서는 룡고바르디, 판토하, 우르시스 등이 참여했다. 룡고바르디의 지도 아래 이들의 협력은 아주 빠르게 큰 성과를 냈다. 《간평의설》(簡平儀說), 《만국지해전도》(萬國地海全圖), 《일구도설》(日晷圖說), 《태서수법》(泰西水法), 《동문산지전편》(同文算指前編), 《표도설》(表度說), 《천문략》(天問略) 등 대량의 한문과학역저(譯著)가 연이어 세상에 나왔다. 동시에 측천(測天), 망원(望遠), 급수(汲水), 기중(起重), 굴착 등의 수많은 측정기나 기계장치를 제작했고 일반인들에게도 이를 공개해 널리 보급했다.²³⁾

22) 조지 튜, 앞의 책, 182쪽.

23) 季宗, 〈西方地震知識首傳者龍華民〉, 《中國減災》 7, 2009, 42쪽 참조.

이런 점에서 롱고바르디는 동서양 문화교류를 기획하고 참여한 중추적인 인물임을 알 수 있다. 그의 적극적인 ‘학술선교방침’으로 인해 선교사들에 대한 신망이 크게 높아졌고 사회적 영향력이 갈수록 확대되어 신도수도 급증했다. 그는 여기서 그치지 않고 1613년 예수회도서관에 필요한 대량의 과학서적을 수집하기 위해 트리고를 유럽에 파견했다. 중국 각지의 예수회 회원마다 도서관을 열어 영성선교와 균형을 맞춰 지적 선교를 펼칠 계획이었다. 이 외에도 트리고에게 주어진 핵심임무는 로마 교황청에 중국전교구의 독립문제와 그에 합당한 인력, 자금 제공을 타진하고, 아울러 리치의 《예수회와 그리스도교의 중국 진출》을 라틴어로 번역해 유럽에 출판하려는 목적이 있었다.

트리고는 1613년 2월 마카오에서 출발해 1614년 10월 로마에 도착했다. 1615년 2월 21일, 예수회 총장 클라우디오 아콰비바(Claudio Aquaviva, 1543~1615)가 작고하고 무티오 비텔레스치(Mutio Vitelleschi, 1562~1645)가 새로운 총장이 되었다. 트리고는 로마에 있는 동안 신임 총장에게 50개의 요청사항을 제출했다. 그 속에는 신부들이 중국에서 미사나 종교 의례를 거행할 때 탈모의 불필요와 중국언어 사용 등을 허가해달라는 요구가 들어 있었다. 이것은 중국을 떠나기 전에 롱고바르디가 트리고에게 서면으로 지시한 것이었다.²⁴⁾ 그리고 트리고는 1615년 리치의 이탈리아어 저작 《예수회와 그리스도교의 중국 진출》을 라틴어로 번역해 《중국에서의 그리스도교 선교》(*De Christiana Expeditione apud Sinas*)라는 서명으로 출판했다.

1619년 7월, 트리고는 급기야 롱고바르디가 지시한 세 임무를 완수하고 마카오에 도착했다. 무엇보다도 교황의 지원을 받아 서양서적 7,000여 책을 가지고 온 사실은 동아시아의 서학사(西學史)에 큰 업적으로 기록된다. 이 서적들

24) Edmond Lamalle, S. J., “La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Romae : Institutum Scriptorum de Historia S. I., 1940, 9 : 49~120 참조. ;李文潮, 〈龙华民及其《论中国宗教的几个问题》〉, 《国际汉学》第二十五輯, 2014, 64쪽에서 재인용.

은 이후 여러 경로를 통해 수차례에 걸쳐 분할되어 마카오에서 중국내륙으로 운송되었다. 그 가운데 상당량이 동아시아 공동문어인 ‘한문’으로 옮겨져 가톨릭 ‘학술선교’의 원천이 되었다. 이 역사사건은 중국의 과학기술, 역사, 지리, 도서관 등 여러 영역에서 발전을 제고시켰다. 이를테면 서구의 선진적인 과학 기술이론은 말할 것도 없고 서양의 종교, 문학, 역사, 지리와 같은 인문지식, 또한 서양책의 정교하고 아름다운 인쇄와 장식, 서양선교사들이 계획한 도서관 등은 중세에서 근대로의 이행기 동아시아인들의 시야를 넓혀주었다.²⁵⁾

더군다나 7,000부의 서서(西書)수집은 ‘가톨릭선교사 동아시아학’ 발전에 큰 동력을 제공해주었다. ‘천학-서학’은 예수회 ‘학술선교’의 자각적 산물임은 주지의 사실이다. 이 ‘서학’ 개념의 공식적 제안과 공개적 전파, 특히 선교사들에게 종교적 형상으로 자리 잡고 명명된 때는 대략 1610년대 중후반부터 시작해서 1620년대 초반까지로 이해된다.²⁶⁾ 그런데 이 시기가 룡고바르디의 총회장직 재임기간(1610~1622)과 일치하는 것은 역사상 결코 우연한 일이 아니다. 줄리오 알레니(Giulio Aleni, 艾儒略, 1582~1649)의 《서학범》(西學凡, 1623)은 당시 룡고바르디가 입안한 대규모의 ‘역서(譯書)계획’을 설명해주는 대표적인 문헌 중의 하나다.

룡고바르디의 서서수집과 역서기획은 6과로 대별되는 서구교육(학술)규범에 따른 체계적인 사업이었다. 알레니는 《서학범》에서 그 대강(凡)을 ① 수사학(文科 = 勒鐸理加, Rhetorica), ② 철학(理科 = 斐錄所費亞, Philosophia), ③ 의학(醫科 = 默第濟納, Medicina), ④ 법학(法科 = 勒義斯,

25) 毛瑞方, 〈明清之際七千部西書入華及其影響〉, 《文史雜志》3(總第123期), 2006, 4-8쪽 참조. 트리코의 7,000부 서책은 이후 수차례의 재난을 겪었지만 최종적으로는 대부분 새로운 베이탕[北堂]의 유명한 장서가 되었다. 1958년, 베이징도서관이 베이탕의 책들을 접수한 뒤에는 제대로 점검되지 못했다. 그러다가 베이징도서관이 1978년 쑤주위안[紫竹院]신관으로 이전하고서야 이 귀중한 역사유산은 최상의 보호를 받게 되었다.

26) 黃興濤, 〈明清之際西學的再認識〉, 《明清之際西學文本：50種重要文獻彙編》第一冊, 北京：中華書局, 2013, 4쪽 참조.

Leges), ⑤ 교회법학(敎科 = 加諾擲斯, Canones), ⑥ 신학(道科 = 陡祿日亞, Theologia)이라고 소개한다. 알레니는 모든 학문은 ‘철학’을 기초로 삼아야만 깊이가 있고 정통할 수 있다고 강조한다. 특히 토미즘(Thomism)의 전통에 따라 철학과 신학을 불가분의 관계로 파악했다. 참고로 여기서 ‘철학’은 논리학(落日加, Logica), 자연과학(費西加, Physica), 형이상학(默達費西加, Meta-physica), 기하학(馬得馬第加, Mathematica : 산술[算法], 기하학[量法], 음악[律呂], 천문학[曆法], 윤리학(厄第加, Ethica)으로 세분화된다.²⁷⁾

알레니는 이 《서학범》의 마지막 부분에서 “여행자(트리고)가 구만리 멀리서 왔다. 앞서 소개한 유럽학문체계[六科]에 맞춰 동지들과 한문[華言]으로 번역하고자 한다. 십수년이면 순서대로 번역해낼 수 있다.”²⁸⁾고 명시하고 있다. 양팅권(楊廷筠, 1557~1627)은 이 일을 트리고가 반입한 서양책과 결부시켜 “이른바 6과의 서적이 대략 7,000여 부나 되지만 이미 바다를 건너와 갖추어져 번역되고 있다.”²⁹⁾고 덧붙인다. 그도 그럴 것이 롱고바르디는 베이징 선교사의 책임자(1623~1640)로 있으면서 이 서적들을 저본으로 하는 한문역저사업을 주관했다. 《직방외기》(職方外紀), 《원경설》(遠鏡說), 《원서기기도설록최》(遠西奇器圖說錄最), 《측천약설》(測天約說), 《천학초함》(天學初函), 《측량전의》(測量全義), 《할원팔선》(割圓八線), 《영언여작》(靈言蠡勺), 《환우시말》(寰宇始末), 《명리탐》(名理探), 《수신서학》(修身西學), 《인신도설》(人身圖說), 《숭정역서》(崇禎曆書), 《지진해》, 《공제격치》(空際格致) 등은 모두 이때 나온 책들이다.³⁰⁾

27) (意) 艾儒略(Giulio Aleni), 〈西學凡〉, 《明清之際西學文本 : 50種重要文獻彙編》第一冊, 北京 : 中華書局, 2013, 229~240쪽 참조.

28) “旅人九萬里遠來, 願將以前諸論與同志繙以華言. 試假十數年之功, 當可次第譯出.” (意) 艾儒略(Giulio Aleni), 〈西學凡〉, 240쪽.

29) “所稱六科經籍, 約略七千餘部, 業已航海而來, 具在可譯.” (意) 艾儒略(Giulio Aleni), 〈西學凡〉, “刻西學凡序”(楊廷筠), 231쪽.

30) 季宗, 앞의 글, 42쪽 참조.

이처럼 롱고바르디시대 서양책 7,000부의 중국전래와 그 한역(漢譯)사업은 동서교류사에 있어 서학동점(西學東漸)을 촉진시키는 중요한 역사사건으로 기록된다. 뿐더러 롱고바르디 개인이 수행한 역할도 적지 않았다. 요한 테렌츠 슈레크(Johann Terrenz Schreck, 鄧玉函, 1576~1630), 자크 로(Jacques Rho, 羅雅各, 1593~1638)와 함께 《인신도설》을 공역했는가 하면, 비록 중도에 그쳤지만 《숭정역서》의 편찬사업(1631~1634)에도 직접 참여했다. 또한 과학분야 단독 저술로는 《지진해》가 돋보인다. 1626년 6월 28일 산시[山西] 링추(靈丘)에 대지진이 일어났고[丙寅京師邊地大震] 베이징에도 영향을 미쳤다. 롱고바르디는 이 시기에 리즈짜오의 요청으로 이 책을 썼다. 이 저작은 중국역사상 서양의 ‘지진지식’을 처음 소개한 것이자 한문으로 된 첫 번째의 지진에 관한 전문서로 널리 알려져 있다.

더 큰 의미로 롱고바르디는 서양의 ‘지진지식’을 동아시아에 전해준 최초의 인물이라고 할 수 있다. 이 《지진해》라는 과학서는 주로 서양 중세 후기 과학을 반영하고 있기 때문에 현대 지진학의 과학성에는 미치지 못한 것은 사실이다. 그럼에도 지진학 영역상 동서양의 첫 교류와 융합이 일구어낸 결실로서 명말 이래 이 분야 발전에 크게 기여했다. 최근 중국에서는 이 《지진해》와 관련된 롱고바르디의 과학적 공헌을 재평가하려는 노력이 활발하게 진행되고 있어 고무적이다.³¹⁾ 이 제반 사항들을 고려해볼 때 그가 ‘과학(학술)선교’에 회의적이었다거나, 더군다나 이것이 보수노선으로 선회하는 요인이었다는 관점은 재고되어야 한다. 조지 둠이 “롱고바르디 역시 지적 선교의 중요성

31) (意) 롱바르디(Nicolas Longobardi), 《地震解》, 《明清之際西學文本：50種重要文獻彙編》第三冊, 北京：中華書局, 2013, 1105~1112쪽 참조. 《지진해》는 문답체 형식으로 집필되었는데 지진의 원인, 등급, 지형, 소리 등 모두 9절로 구성되었다. 명 천계 6년(1626)에 간행되었고 청 강희(康熙) 18년(1679)에 중간되었다. 이 분야의 연구물로는 채昭民, 《最早传入中国的西方地震学知识》, 《廣西民族大学学报》(自然科学版) 13-4, 2007; 黃興壽, 《西方地震知識在華早期傳播與中國現代地震學的興起》, 《中國人民大學學報》5, 2008; 徐光宜, 《明清西方地震知識入華新探》, 《中國科技史雜誌》33-4, 2012 등을 각각 참고하기 바란다.

을 과소평가하지 않았다.”³²⁾고 단언한 뜻이 여기에 있다.

Ⅲ. 선교신학 : 반리치적 균형

선교사로서 마태오 리치가 추구한 목표는 후대 신부들에게 길을 열어주고 미래의 선교사업을 위해 기반을 닦는 데 있었다. 특히 1601년부터 1610년 사망할 때까지 베이징에서 활동한 10년간은 그의 선교인생에서 가장 풍성한 수확기였다. 리치는 자신이 개발한 ‘선교 프로그램’의 발전을 위해서 생애 최후까지 혼신의 힘을 쏟았다. 그는 매일 대부분의 시간을 손님을 접대하거나 학술서적을 찬하는 데 썼다. 가령 한문저작 가운데 《기인십편》(畸人十篇), 《이십오언》(二十五言), 《기하원본》(幾何原本), 《재지》(齋旨), 《환용교의》(圓容較義), 《변학유독》(辯學遺牘) 등은 이 단계에서 완성된 것들이다.

트리고는 “리치 신부가 황도 베이징에서 사는 동안 하느님이 내리신 영예를 누렸고 중국인에게 깊은 사랑을 받았다. 이 영예는 얼마나 크고 뜻깊은 것인가! 이 천부적으로 총명하고 지혜로우면서 외국인을 ‘오랑캐’로 여기는 민족 속에서 리치 신부가 받은 명망은 보통사람들은 상상할 수도 없고 더욱이 바랄 수도 없는 일이다.”³³⁾라고 보고한다. 실제로도 ‘동아시아의 인문주의’를 표방하는 리치의 적응주의 프로그램은 베이징을 중심으로 사방에 뻗어나가면서 이중의 목표를 달성했다. 지식층 전반에 걸쳐 서서히 확산되고 있는 그리스도교의 영향력은 사회의 완만한 변화에 적절한 분위기 조성과 개종운동의 확산으로 이어질 길을 닦고 있었다. 동시에 아직은 깊이 뿌리박지 못한 교회를 박해와 붕괴의 위협으로부터 막아줄 힘을 지닌 수많은 중국인 친구들이

32) 조지 룬, 앞의 책, 183쪽.

33) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 《耶穌會與天主教進入中國史》, 477쪽.

성(省)마다 생겨나고 있었다.³⁴⁾

니콜라 롱고바르디는 1610년 예수회 중국선교구의 총회장직을 맡은 것을 시작으로 내륙에서 45년간 선교활동을 펼쳤고 무엇보다도 민간선교의 영향은 극히 컸다. 그리고 이 평민영성선교는 리치의 상층지식노선 기반 위에서 전개할 수 있었다. 정작 롱고바르디 자신도 “직접선교가 거의 전적으로 리치의 간접선교에 힘입은 것임을 누구보다 잘 알고 있었다.”³⁵⁾ 그는 리치의 업무를 인계받고 1610년 11월 23일 로마 예수회 총장 클라우디오 아콰비바(Claudio Aquaviva, 1543~1615년) 신부에게 보낸 첫 번째 편지에서, “리치 신부가 선종하고 나니 우리는 고아나 다름없게 되었다. 리치 신부가 생존했을 때 그의 권위와 명망은 우리들의 바람막이였고 보호날개였다. 리치 신부가 지금도 하늘에서 우리를 더욱 많이 도와주기를 기원한다.”³⁶⁾라고 적고 있다. 이 고백은 5년 전 알레산드로 발리냐노(Alessandro Valignano, 范禮安, 1539~1606)의 선종을 지켜보면서 리치가 “가장 큰 아픔은 중국전교구의 아버지 발리냐노 신부의 죽음이다. 이 때문에 우리는 고아가 되었다.”³⁷⁾고 한 말을 연상케 한다.

그러나 롱고바르디는 리치에 대해 “교회사업의 충실한 후계자였지만 또한 신학노선의 단호한 반대자”³⁸⁾라는 이중성을 갖는다. 예수회 ‘선교신학-천학’의 분화는 그리스도교 ‘복음’과 유교오리엔트 ‘문화’ 간의 선교학적 모순성이 기폭제가 되었다. 리치가 양자의 ‘연속성’에 무게를 두어 ‘상층지식선교방침’을 채택했다면 롱고바르디는 ‘불연속성’에 치중해 ‘평민영성선교방침’을 취한 것이다. 이를테면 리치는 복음의 장력(tension)을 문화에 투영시켜 ‘연속

34) 조지 둔, 앞의 책, 152쪽 참조.

35) 조지 둔, 같은 책, 182쪽.

36) (意) 리마竇(Matteo Ricci), 《利瑪竇全集 4 : 利瑪竇書信集(下)》, 543쪽.

37) (意) 리마竇(Matteo Ricci), 《利瑪竇全集 4 : 利瑪竇書信集(下)》, 319쪽.

38) 李天綱, 앞의 글, 166쪽.

성-선유(先儒) 톨레랑스(tolérance, 관용), ‘불연속성-후유(後儒) 앵톨레랑스(intolérance, 불관용)’라는 후고박금(厚古薄今)을 내세웠다. 반면에 롱고바르디는 문화에 대한 복음의 불연속성을 견지, 리치의 ‘후유-앵톨레랑스’를 계승·확장해 고금(古今)부정을 관철시켰다.

익히 알다시피 리치의 ‘보유론’(補儒論, The Accommodation of Christianity to Confucianism)은 원시유학(儒家, Confucianism)의 상제(上帝), 귀신(鬼神)을 각각 데우스(Deus), 영혼(Anima, 亞尼瑪)으로 파악하고 고대 상제·귀신론으로 정주학(程朱學)의 리(理)·기(氣) 개념을 비판하는 구조로 축성되었다. 리치는 원시유학의 종교성은 긍정적인 반면에 신유학(理學, Neo-Confucianism)에 대해서는 비판적인 태도를 견지했다. 원시유가의 ‘천(天), ‘상제’ 관념에서는 그리스도교적 ‘신’ 개념을 발견할 수 있지만 신유학의 ‘리’는 실체(自立者, substantia)가 아니라 속성(依賴者, accidens)에 불과해 ‘신’ 관념이 없다고 생각한 것이다.

그러나 롱고바르디는 가톨릭 신앙이 유교와 양립할 수 있다는 리치의 입장에 반대했다. 그는 그리스도교 교리를 중국고전과 연관시키고 유교적 전통과는 완전히 이질적인 신학적 의미로 해석하려는 리치의 선교전략을 대단히 위험한 것으로 단정했다. 나아가 중국제례(祭禮)는 미신이고 선유든 후유든 하나같이 ‘신’을 모르는 무신론자들이라고 주장했다. 즉, 신유학의 ‘리’뿐만 아니라 고대 경전의 ‘천’, ‘상제’의 실체 역시도 가톨릭 데우스와는 근본적으로 다르다는 것이다. 그래서 총회장 취임 초기 천, 상제는 물론이고 ‘천주’까지 거부한 채 라틴어 음역인 ‘더우쓰’[陡斯]의 사용을 제안했다. 또한 리치가 일종의 사회적 의례라 여겨 묵인한 중국의 전통적인 경천(敬天), 제공(祭孔), 사조(祀祖) 전례의 허용방침을 모두 철회했다. 그것은 그리스도교 계율에 저촉되는 종교적 이상승배라는 판단에서였다.

그럼에도 이 제반 ‘역명·전례보수노선’의 철학적 논거는 사실상 리치의

‘반이학(反理學)적 앵플레랑스’에 연원한다. 롱고바르디는 신학논설을 펼 때 기본적으로 ‘리’ 개념에 대해 ‘속성’, ‘형상인(模者, formal cause)’으로 치부했던 리치의 ‘반이학 기초’를 계승했다. 더 나아가 ‘리’를 물질적 성격으로 격하시켜 스콜라철학의 ‘제일질료’(materia prima)로 파악했다. 따라서 롱고바르디의 ‘유교 앵플레랑스’는 근원적으로 리치와 결이 같다. 예컨대 중세 스콜라적 입장에서 송명宋明 이학의 ‘태극(太極)-리’가 만물의 본원이 될 수 없다고 한 것이나, 본질상 영혼과 물질적인 ‘기·도체’(道體)는 상이하며 만물일체를 부인하는 등이 그것이다.

다만 리치와의 현격한 차이는 고대 유학에 대한 평가를 달리했다는 데 있다. 리치는 원시유학에 한정해서 ‘신’과 ‘정신’ 관념이 존재한다고 보았다. 반면에 롱고바르디는 중국인들에게는 무형적이고 비물질적인 존재에 대한 관념이 없어 신, 천사, 영혼이 알려지지 않았다고 인식했다. 따라서 원시유학이나 신유학을 막론하고 애초부터 ‘물질(질료)’과 구분되는 어떠한 [정]신적 실체도 부재함은 물론이다. 롱고바르디는 이러한 방식의 선교신학적 논증을 통해 유교문명에는 초자연적 신격(神格)이 내재한다는 리치의 비유론적 전제를 견어내고 그 균열된 지형에 ‘순수복음의 영성적 선교신학’을 제시함으로써 예수회 중국전례논쟁의 도화선을 당긴 것이다.

예수회는 롱고바르디가 공론화한 이 ‘역명·전례분쟁’을 해결하기 위해 1627년 12월부터 1628년 1월까지 자딩[嘉定]에서 회의를 소집했다. 이 회의는 중국의 가톨릭역사상 최초의 대표자 회의이자 동아시아역사상 동서양 문화교류의 국제학술심포지엄 격이었다. 개최된 장소는 상하이[上海] 자딩 거인(舉人) 쉰위안화의 집으로 지금의 러우탕[婁塘] ‘성베드로교회’(St. Peter’s Church, Loutang)다. 그리고 대표적인 참가자들로는 “11명의 예수회원, 즉 롱고바르디, 엠마누엘 디아스(Emmanuel Diaz junior, 陽瑪諾[少瑪諾], 1574~1659), 바노니, 트리고, 프란체스코 삼비아시(Francesco Sambiassi, 畢

方濟, 1582~1649), 카타네오, 디아스(老, 李瑪諾), 알바로 데 세메도(Alvaro de Semedo, 曾德昭, 1585~1658), 페헤이라, 알레니, 히베이루였다.”³⁹⁾ 또한 여기에는 4명의 저명한 중국인 교도 쉬광치, 리즈짜오, 양팅권, 쑤위안화가 포함되었다.

명 천계(天啓) 8년(1628) 로마 교황청 대표는 베이징에서 간단한 조사를 마치고 리치의 견해대로 사조, 제공은 종교적 미신이 아니라고 결정했다. 다만 데우스의 호칭문제는 ‘천주’의 번역명을 유지하며 ‘천’, ‘상제’는 물론이고 음역인 ‘더우쓰’[陡斯]의 사용도 금지한다는 절충안을 내놓았다.⁴⁰⁾ 그리고 이 ‘자딩회의’에서 선교사들이 30년 동안 착용해온 유복(儒服)차림을 재차 승인했고 목회사업에서 보여준 그들의 용기와 인내, 아울러 그리스도교 신앙에 대한 새로운 중국교우들의 경건성을 거듭 표창했다.

롱고바르디는 기존의 선입견과는 달리 이 ‘자딩회의’의 결정에 대체로 유연한 입장을 취했다. 전례문제상 차이커푸의 다음 말을 우선적으로 귀담아 들을 필요가 있다. “롱고바르디는 제공, 제조(祭祖)의 금지를 지지해 회장직 승계 초에 한때 금령을 반포한 바 있다. 그러나 그의 태도는 결코 ‘완고’한 선교방침으로 경도되지 않았고 변화된 상황에 맞게 탄력적으로 조정이 가능했다. 롱고바르디는 중국전례에 직면했을 때 실제로 아무런 어려움도 없었다. 그 개인의 ‘정태’적 이견은 어떤 ‘믿음’을 설명한 것에 더 가까웠지 ‘현실’을 규정하는 것이 아니었다. 그런 까닭에 예수회의 공통된 인식에서 이탈되지 않았다. 게다가 이 유동적인 현실태도는 그 자체가 두 노선 간의 ‘동태’적 균형을 고려했음을 나타낸다. 결국 그에게 ‘전례논쟁의 첫 번째 인물’이라는 라벨을 붙이는 것은 공허한 관점 속에서 ‘전례문제’의 역사실상을 무시하기

39) 徐宗澤, 《中國天主教傳教史概論》, 北京: 商務印書館, 2015, 223쪽.

40) 전홍석, <가톨릭선교사 동아시아학에 관한 비교문화학적 고찰: 천학의 성립과 분화 배경을 중심으로>, 《동서철학연구》 85, 한국동서철학회, 2017, 330~331쪽 참조.

쉬운 처사다.”⁴¹⁾

‘역명문제’에 대한 입장 역시 이와 크게 다르지 않았다. 물론 예수회 주류 파가 1633년 재차 상제, 천을 허용하자 리치의 ‘상제’, 심지어 ‘천주’조차 거부하는 집착을 드러내기도 했다. 그러나 그즈음에 집필된 저작 《영혼도체설》(靈魂道體說, 1630~1638)에는 정작 ‘천주’라는 명칭이 채용되고 있다.⁴²⁾ 이러한 롱고바르디의 중도적 태도는 두 노선 간의 ‘동태적 균형’을 고려한 것임을 보여준다. 그러므로 ‘역명·전례논쟁’과 관련해서 성급하게 그를 부정적인 인물로 낙인찍는 것은 역사적 실체와 괴리될 수 있다.

다만 상층노선은 양날의 칼과 같아서 제한적으로나마 유학자 공동체의 공감을 얻기도 했지만 한편으로 선교사들의 종교적 정체성을 약화시킨 것도 사실이었다. 그러니만큼 “롱고바르디가 창끝을 돌려 자신을 신임한 리치를 공격했지만 그의 인품을 의심한 사람은 없었다. 논쟁은 순전히 교의를 위한 부득이한 것이었다.”⁴³⁾ 이 ‘반리치 기획’은 베이징에서 총회장직을 수행하기 훨씬 이전부터 사오저우 지방의 민간선교에서 대면한, 곧 유교지식인 교도들의 사변적인 ‘이성화된 신앙’과의 괴리감에서 유발되었다. 그리고 이후 산시[陝西], 항저우[杭州], 산둥[山東] 등지에서 시행한 영성신학적 평민선교체험은 리치의 선교신학과는 다른 방향의 순수복음의 ‘영적 투명성’(spiritual transparency)을 제고시키는 예수회 ‘보수주의 천학’으로 결실을 맺었다.

더욱이 중국가톨릭교회나 동서문화교류에 미친 영향으로 볼 때 롱고바르디의 동서양어 저역서는 리치의 《천주실의》(天主實義, 1603)나 《중국에서의 그리스도교 선교》(De Christiana Expeditione apud Sinas, 1615, 트리코의 라틴어본) 등에 결코 뒤지지 않는다. 무엇보다도 롱고바르디의 서문(西文)저

41) 柴可輔, 앞의 글, 123-124쪽.

42) (意) 龍華民(Nicolas Longobardi), 〈靈魂道體說〉, 《明清之際西學文本: 50種重要文獻彙編》第一冊, 北京: 中華書局, 2013, 437-446쪽 참조.

43) 李天綱, 앞의 글, 166쪽.

작 《중국종교의 몇 가지 사항에 관한 논문》(*Traité sur quelques points de la religion des Chinois*, Paris, 1701)은 유럽 계몽주의 지식인들에게 광범위한 반향을 일으켰다. 이 책은 “처음으로 유럽사상의 ‘형이상학’(Metaphysics) 방식을 취해 중국인의 신앙과 철학을 논한 것이자 서양 최초의 개념체계를 갖춘 유학, 유가, 유교 연구물”⁴⁴⁾로 평가된다.

리치의 ‘적응주의 천학’이 ‘학술서적’ 형태로 개선되었다면 롱고바르디의 ‘보수주의 천학’은 ‘영성서적’ 위주로 구성되었다. 리치는 《신학대전》(*Summa Theologiae*)의 아퀴나스(Aquinas)주의에 근거해 신앙과 이성의 균형, 하느님 계시와 인류 경험의 융합을 강조했다. 그는 각기 상이한 민족역사상 형성된 지식, 전례, 풍속, 언어는 인성에 합치된 자연의 표현이자 세계 곳곳에 존재하는 하느님의 신비한 현현이라고 생각했다. 그러나 롱고바르디는 하느님은 고정된 형식으로 현현하므로 반드시 교회의 고유한 교의방식으로 이해해야 한다고 주장했다. 그에게 선교수단은 십자가, 성상, 복음서의 ‘서교’(西教)이지 ‘서학’(西學)이 아니었다.⁴⁵⁾

동일한 맥락에서 롱고바르디의 신학(복음)보수적 ‘영성서적선교’는 리치의 위로부터의 상층선교노선과 연결되는 ‘평민선교노선’을 포괄한다. 당시 중국의 민간선교에는 사대부의 학자계층을 위한 사변적인 논리구성보다는 그들이 배척하는 합법적인 ‘종교성’이 요구되었다. 더불어 유럽신부들이 중국의 하층민들에게 환영받고 신뢰를 얻으려면 기존 불교, 도교 등의 토착신앙을 능가하는 종교적 기능을 제시함으로써 그리스도교가 중국인의 생활경험에 부합되는 완전한 종교임을 증명해야 했다. 이 때문에 롱고바르디의 천학, 곧 헌문 저작은 가톨릭 기도문이나 의례 등을 직접 기술하는 대부분 종교서적임은 두 말할 나위도 없다.

44) 李天綱, 같은 글, 166쪽.

45) 李天綱, 같은 글, 168쪽 참조.

롱고바르디는 간단한 서한이나 종교 경전과 성경 문구의 역본이 주가 되는 20종의 글을 남겼다.⁴⁶⁾ 이 저작들은 재화 선교사업 발전에 크게 기여했음은 물론이다. 그가 견지한 중국선교책략은 “서적과 성상을 통해 중국인들에게 신성한 신앙을 알리고자 했다. 중국의 신도들이 가톨릭 교리를 더 잘 이해할 수 있도록 술선해서 한문으로 된 여러 초급교본을 출판했다.”⁴⁷⁾ 베이징에서 회장직을 승계하고 가장 먼저 시행한 것 역시도 지금도 전범이 되고 있는 세례용어를 편찬한 일이다.⁴⁸⁾

또한 중국 신자들의 기도서인 《천주성교일과》(天主聖教日課, 또는 《수진일과》(袖珍日課))를 편역한 치적이 크다. 명 만력 30년(1602)년 초판본이 사오저우에서 나왔고 재화 그리스도교 교리의 대중 보급에 중요한 역할을 했다. 리치는 롱고바르디가 사오저우에서 이 책을 집필하게 된 최초의 상황을, “수요가 급박한 관계로 신부에게 한문을 가르쳐주는 교우의 도움을 받아 책을 몇 권 써서 교우들의 환영을 받았다. … 이 책은 주로 루이스 데 그라나다(Luis de Granada) 수사의 저작에서 취했는데 교우들이 가장 필요하다고 생각한 것이었다.”⁴⁹⁾라고 전한다. 이후 이 문헌은 명 숭정(崇禎) 11년본(1638), 청 건륭(乾隆) 20년(1755) 개제(改題)된 《총독회요》(總牘彙要)에 나타난다. 그 뒤로도 증각본이 수차례 간행되었다. 이들 경문은 쉬광치, 리즈짜오 여러 사람들이 초역했고 증삭되는 과정에서 계속 늘어나 롱고바르디의 사후에 추가된 것들이 많다.⁵⁰⁾

롱고바르디의 단독 한문저서에는 ‘종교서적선교’의 일환으로 집필된

46) Louis Pfister, *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552-1773*, La Mission Catholique, 1932 · 1934. (法) 費賴之(Louis Pfister), 馮承鈞 譯, 《在華耶穌會士列傳及書目》上冊, 北京: 中華書局, 1995, 68-71쪽 참조.

47) 張鑑, 앞의 책, 174쪽.

48) (法) 費賴之(Louis Pfister), 《在華耶穌會士列傳及書目》上冊, 65쪽 참조.

49) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 《耶穌會與天主教進入中國史》, 329쪽.

50) 方豪, 《中國天主教史人物傳》, 北京: 宗教文化出版社, 2011, 69쪽 참조.

《사설》(死說), 《염주묵상규정》(念珠默想規程), 《성인도문》(聖人禱文), 《성모덕서도문》(聖母德敍禱文), 《급구사의》(急救事宜), 《성약슬법행실》(聖若瑟法行實), 《상장경서》(喪葬經書) 등이 전해진다. 이 저술들은 모두 1602년 사오저우에서 판각된 것인데 순수 종교적 교리, 계율, 의식 등의 내용을 담고 있다. 리치는 이 영성서적들을 읽었을 것이다. 그러나 선교신학상 자신의 적용노선을 배척하는 급진적 관점들을 포착했는지는 의문이다. 여하튼 롱고바르디의 한문저술들은 대체로 동시대의 재화 예수회원 리치, 판토히아, 알레니, 삼비아시 등에 비해서 수준과 깊이가 떨어진다는 평가가 일반적이다.⁵¹⁾ 그러나 이것은 롱고바르디의 ‘천학’이 기층대중과 동행하는 투박한 ‘영성선교’의 실천적 산물임을 간과한 데서 비롯된 편견으로 재검토와 수정이 필요하다.

그런데 그렇고 롱고바르디의 단독 한문저술 가운데 유교 앵플레랑스의 신학논설로는 《사설》을 포함해서 《영혼도체설》, 《답객난십조》(答客難十條)를 꼽을 수 있다. 《사설》은 예수회원의 인생관을 나타낸 것으로 해골이 죽음을 상징하는 뜻 등을 설명했고, 《영혼도체설》은 신유학의 도체설을 반박하면서 가톨릭 교의 중 신체와 영혼, 인류와 동물의 구별, 성삼합일(聖三合一)의 의미를 밝히고 있다. 이 저작 역시도 “영수(靈修)문자로 이루어진 것인데 롱고바르디가 당시의 재화 예수회원 가운데 확실히 별종이었음을 보여준다.”⁵²⁾ 그리고 《답객난십조》는 중국 학인의 의문에 대한 신학적 변증을 통해 정주이학을 비판한 내용을 담고 있다. 이 문헌은 현재 유실되어 남아 있지 않다.

롱고바르디는 1610년에서 1622년까지 예수회 중국선교구의 책임자를 맡았다. 그런데 이 과정에서 1616~1621년 난징 예부시랑(禮部侍郎) 선취[沈樞]가 주도한 난징교안으로 인해 일시 산시(陝西, 1619), 항저우(1621) 등

51) 夏伯嘉, 〈天主教與明末社會 : 崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題〉, 《歷史研究》 2, 2009, 52쪽 참조.

52) 李天綱, 앞의 글, 168쪽.

지로 피신하는 수난을 겪기도 했다. 이 가톨릭 박해사건이 진정되자 1622년 상경, 총회장직에서 물러나 1623년부터 1640년까지 예수회 중국선교구 베이징지구의 책임자로 있었다. 이렇게 강등된 데는 나이가 많아 민첩하지 못한 탓도 있었겠지만 더 분명한 것은 그 자신이 기획한 서양서적 7,000부의 한문 역저사업과 평민선교에 전념하고자 한 뜻이 반영되었을 것이다.

물론 일각에서 거론하는, 롱고바르디 그 자신이 “각지 농촌을 다니면서 기층교구의 개척에 투신해 많은 민교(民敎)분쟁을 야기한 것”⁵³⁾과도 무관하지 않을 것이다. 공개적 광장선교, 영성적 민간교화, 평민의 조직화 선교, 유교 제례문화 불허 등의 일련의 급진적 비적응(보수)노선은 과도하게 중국문화와의 이질성을 노출시켜 가톨릭 선교사업을 제약하고 풍파를 일으키는 주요원인이 되었다. 그래서 난징교안은 롱고바르디의 보수적 교무주관이 명 문인들의 반감을 고조시켜 초래한 직접적 결과라고 말해지는 것이다. 실제로도 선취가 추방상소 《참원이소》(參遠夷疎)에서 서양선교사들이 “조상제시는 필요 없고 오로지 천주를 떠받들기만 하면 천당에 오르고 지옥을 면할 수 있다.”⁵⁴⁾는 말로 “백성들을 현혹시킨다.”⁵⁵⁾고 공격한 것은 롱고바르디의 선교실책을 명시해준다.

그러나 투명한 그리스도교 신앙이 뿌리 내리는 것이 참된 토착화라면 롱고바르디노선은 진정한 ‘적응책략’임을 간과해서는 안 될 것이다. 롱고바르디는 1636년(송정 9년) 이전에는 경내(京內)에서 선교하는 시간이 많았지만 이후에는 병행하여 경외(京外)의 새로운 선교구 개척에 투신했다.⁵⁶⁾ 매년 몇 주씩 혹은 수개월 동안 산둥의 지난[濟南], 타이안[泰安], 칭저우[靑州] 등지를

53) 李天綱, 위와 같음.

54) “祖宗不必祭祀。但尊奉天主，可以昇天堂，免地獄。” 沈樞，〈參遠夷疎〉，《聖朝破邪集》[(明) 徐昌治 編，和刻本中國古逸書叢刊(金程宇 編) 32] 卷一，鳳凰出版社，2012，44쪽.

55) “誑惑小民。” 沈樞，위의 글，44쪽.

56) 方豪，앞의 책，69쪽 참조.

다니면서 괄목할 만한 성과를 거두었다. 어떤 때는 산둥지역에서 승려, 관리
를 포함해 500인을 입교시킨 적도 있었다. 심지어 선교활동이 안정적일 때는
2개월 사이에 무려 세례자가 800명에 달했다. 롱고바르디는 팔순 전후까지
늘 도보로 다녔다. 그 뒤로 고령으로 긴 여정의 피로를 더는 감당하지 못하게
되자 말을 탔다.⁵⁷⁾ 그러던 중 1654년(청 順治 11년) 9월 1일 99세를 일기로
베이징에서 생을 마친다. 별세소식이 전해지자 중국의 온 전교구가 큰 충격과
비통에 잠겼다.

롱고바르디는 임종 시 예수의 《수난기》(*Passio*)를 낭독케 하고 흐느끼
며 “죽음에 임박해 내 주의 사난(死難)을 듣게 되니 나는 행복하다.”⁵⁸⁾라는
말을 남겼다고 한다. 이 비장하고도 고결한 인품은 리치가 임종고해를 하면서
보여준 순결무구하고 신이 동반한 영혼에서 울려오는 유쾌한 모습⁵⁹⁾과 운명
처럼 겹친다. 롱고바르디가 일관되게 견지한 신앙은 혼합주의(*syncretism*)로
부터 분리된 ‘그리스도교성’ 그 자체였다. 그는 문화 밖에 존재하는 ‘그리스도’
의 수호라는 평생의 신념을 지키며 단 한 차례도 유럽에 귀환하지 않은 채
장장 58년 동안 ‘중화복음’에 헌신했다. 청조 순치제(順治帝)는 “평소 그의
인품을 흠모했고” 선종하자 “장례비용으로 은(銀) 300량을 하사하고 관리를
파견해 추도하고 초상화를 그려 궁중에 걸게 했다.”⁶⁰⁾고 한다.

57) (法) 費賴之(Louis Pfister), 앞의 책, 66~68쪽 참조. 산둥개교(開教)는 쉬광치와 관계가 있다.
그의 손자 중 한 사람이 지난부(府)에 있었고 롱고바르디의 방문을 요청했다. 롱고바르디는
1636년 지난에 가서 쉬광치의 손자에게 고해성사를 베풀었으며 그로 인해 관리 몇 사람이 입교
했다. 이를 계기로 타이안, 칭저우 등의 산둥개교가 이루어졌다. 徐宗澤, 앞의 책, 215쪽 참조.

58) (法) 費賴之(Louis Pfister), 앞의 책, 68쪽.

59) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 《耶穌會與天主教進入中國史》, 479쪽 참조.

60) Adrien Greslon, *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, Paris : Henault,
1671, pp. 13-14.

IV. 끝맺는 말

중국의 무수한 지역에서 지식인과 평민의 정신적 요구는 다양한 격차와 단열이 존재한다. 따라서 리치와 롱고바르디 두 노선의 ‘동태적 균형’ 속에서만 전체 제국에 대한 ‘복음화 사업’은 원활하게 진행될 수 있다. 롱고바르디도 이 점을 잘 알고 있었다. 리치의 ‘우회(간접)선교’가 여러 시행착오를 통해 정형화된 것과 마찬가지로 그의 ‘직접선교’ 역시 경험사실을 바탕으로 확립되었기 때문이다. 문화의 벽을 뚫고 그토록 도달하고자 했던 지난한 목표! 리치는 죽음을 앞두고 “나는 신부들을 이미 성공의 문턱까지 인도했지만 앞에는 아직도 많은 위험이 도사리고 있다.”⁶¹⁾라고 고백한다. 그가 보기에 ‘롱고바르디 노선’에는 정작 선교학 본연의 ‘그리스도교성’이 내재했다. 실행하기에는 여전히 위험하지만 그래도 포기될 수 없는 ‘순수복음화’가 그것이다.

물론 예수회 후리치시대 난징교안, 전례논쟁의 유발요인은 롱고바르디가 유학을 향해 가톨릭 종교적 요구를 직접적으로 드러낸 것과 무연하지 않다. 더구나 성상에 의지하고 하층민의 복음화에 중점을 두면서 예수회 적응주의에 첨예하게 맞선 도미니코회(Dominican Order), 프란치스코회(Franciscan Order) 등과의 선교선상의 유사성은 롱고바르디를 선교회 간 전례논쟁의 중심에 위치시켰다. 롱고바르디는 이들 선교회에 ‘반리치적 논거’를 제공해주었고 유럽적 대결구도를 가중시켰다. 유럽에서의 전례논쟁은 중국내 양극적인 논쟁에서 나타난 접근방식상의 근본적인 차이를 극대화했으며 중국에는 중국 선교의 동력을 소진시키는 결과를 불러왔다.

그러나 최소한 예수회 내 리치의 유명(遺命)을 받은 롱고바르디로 한정해보면 문화에 대한 ‘복음의 순결성’에 치중해 리치노선과의 ‘균형’을 모색하

61) (意) 利瑪竇(Matteo Ricci), 《耶穌會與天主教進入中國史》, 480쪽.

는 것이 핵심이다. 그리고 비적응주의 행보는 ‘순수교의’적 차원에서 실행되었고 이후의 선교회 간, 문명권 간 정치적이고 징고이즘(jingoism)적인 대결은 그의 본의에서 벗어난 별개의 문제다. 롱고바르디노선은 선교학적 선판단(Vorurteil)이나 배타적 절대주의의 소산이 아닌 선교지의 치열한 현실적 경험에서 결정화된 것이다. 그러니만큼 다른 선교회와 출발점이 다르다. 이런 사실들이 예수회 ‘평민영성선교’의 재발견, 아울러 두 노선을 양단하는 기존연구의 비판적 교정을 요망하는 것이다.

더욱이 롱고바르디에게 간직된 숭고한 그리스도교적 삶의 역사초상은 ‘적응주의의 본연성’을 재성찰케 한다. 그는 동아시아의 성직자로서 맑고 순백한 인격의 소유자였다. 항상 자신을 채찍하고 빈궁의 계율을 지키며 몸가짐은 청결했다. 가령 산동 전교구 개척시기에 그곳에서의 생활은 너무도 열악했다. 신부의 양식은 익히지 않은 좁쌀과 풀뿌리가 전부였고 소금, 기름이나 양념거리도 없었다. 그는 고령임에도 불구하고 아무런 영양이 없는 음식을 먹어도 재기(齋期)를 엄수했고 조금도 불평을 입에 담지 않았다. 자신에게는 엄격했지만 늘 다른 사람에게는 관대하고 온화해 ‘중국교우’들로부터 깊은 존경을 받았다.⁶²⁾ 롱고바르디는 로올라의 이나시오(Ignatius de Loyola, 1491~1556)가 지도하는 예수회의 ‘영수(靈修)적 토착화’(공감화), 곧 복음적 완덕과 박애주의 삶의 표본이었다. 그런 면에서 조지 튜은 “생을 마감하는 순간까지 노고로 점철된 그의 경이로운 삶은 헌신이라는 한편의 서사시였다.”⁶³⁾라고 기린다.

투고일 : 2018. 4. 26. 심사 시작일 : 2018. 5. 11. 심사 완료일 : 2018. 5. 29.

62) (法) 費賴之(Louis Pfister), 앞의 책, 68쪽 참조.

63) 조지 튜, 앞의 책, 180쪽.

참고문헌

Greslon, Adrien. *Histoire de la Chine sous la domination des Tartares*, Paris: Henault, 1671.

Ricci, Matteo. *Fonti Ricciane: documenti originali concernenti Matteo Ricci e la storia delle prime relazioni tra l'Europa e la Cina(1579 ~ 1615)*, edite e commentate da Pasquale M. D'Elia, Roma: La libreria dello Stato, 1942 ~ 1949 ((意)利瑪竇(Matteo Ricci), 《耶穌會與天主教進入中國史》, 文錚 譯 · (意)梅歐金(Eugenio Menegon) 校, 北京: 商務印書館, 2017. (意)利瑪竇(Matteo Ricci), 《利瑪竇中國札記》, 何高濟 · 王遵仲 · 李申 譯, 北京: 中華書局, 2001).

—————. *Opere storiche del P. Matteo Ricci S. I.(Le Lettere dalla Cina, 1580 ~1610)*, vol.Ⅱ, Edite a cura dal P. Pietro Tacchi Venturi S. I., Macerata: Giorgetti, 1913 ((意)利瑪竇(Matteo Ricci), 《利瑪竇全集4: 利瑪竇書信集(下)》, 羅漁 譯, 臺北: 光啓出版社(輔仁大學出版社), 1986).

(意)龍華民(Nicolas Longobardi), 〈靈魂道體說〉, 《明清之際西學文本: 50種重要文獻彙編》(黃興濤 · 王國榮 編) 第一冊, 北京: 中華書局, 2013.

—————, 〈地震解〉, 《明清之際西學文本: 50種重要文獻彙編》(黃興濤 · 王國榮 編) 第三冊, 北京: 中華書局, 2013.

(意)艾儒略(Giulio Aleni), 〈西學凡〉, 《明清之際西學文本: 50種重要文獻彙編》(黃興濤 · 王國榮 編) 第一冊, 北京: 中華書局, 2013.

沈樞, 〈參遠夷疎〉, 《聖朝破邪集》[(明)徐昌治 編, 和刻本中國古逸書叢刊(金程宇 編) 32] 卷一, 鳳凰出版社, 2012.

전홍석, 〈가톨릭선교사 동아시아학에 관한 비교문화학적 고찰: 천학의 성립

과 분화 배경을 중심으로), 《동서철학연구》 제85호, 한국동서철학회, 2017.

Bartoli, Daniello. *Del'istoria della Compagnia di Gesù, La Cina. Terza parte dell'Asia*, III, Ancona: Giuseppe Aureli, 1841.

Dunne, George H. *Generation Of Giants: The Story Of The Jesuits In China In The Last Decades Of The Ming Dynasty*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1962 (조지 둔, 《거인의 시대: 명말 중국 예수회 이야기》, 문성자 · 이기면, 서울: 지식올만드는지식, 2016).

Lamalle, Edmond, S. J.. “La propagande du P. Nicolas Trigault en faveur des missions de Chine (1616)”, *Archivum Historicum Societatis Iesu*, Romae: Institutum Scriptorum de Historia S. I., 1940.

Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*, New York: Harper Torchbooks, 1951 (리처드 니버, 《그리스도와 문화》, 홍병룡 옮김, 서울: 한국기독교 학생회출판부, 2015).

Pfister, Louis. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine, 1552~1773*, La Mission Catholique, 1932 · 1934 ((法)費賴之(Louis Pfister), 《在華耶穌會士列傳及書目》上册, 馮承鈞 譯, 北京: 中華書局, 1995).

羅光, 《利瑪竇傳》, 臺北: 光啓出版社, 1960.

毛瑞方, 〈明清之際七千部西書入華及其影響〉, 《文史雜誌》 第3期(總第123期), 2006.

方豪, 《中國天主教史人物傳》, 北京: 宗教文化出版社, 2011.

徐宗澤, 《中國天主教傳教史概論》, 北京: 商務印書館, 2015.

張鎧, 《龐迪我與中國: 耶穌會‘適應’策略研究》, 鄭州: 大象出版社, 2009.

- 季宗, 〈西方地震知識首傳者龍華民〉, 《中國減災》第7期, 2009.
- 李文潮, 〈龙华民及其《论中国宗教的几个问题》〉, 《国际汉学》第二十五輯, 2014.
- 李天纲, 〈龙华民对中国宗教本质的论述及其影响〉, 《学术月刊》第49卷, 2017.
- 刘昭民, 〈最早传入中国的西方地震学知识〉, 《廣西民族大学学报》(自然科学版)第13卷 第4期, 2007.
- 徐光宜, 〈明清西方地震知識入華新探〉, 《中國科技史雜誌》第33卷 第4期, 2012.
- 柴可輔, 〈晚明耶教“民間布道”之考察: 龍華民路線的新定位〉, 《文史哲》第6期(總第351期), 2015.
- 余三樂, 〈來華耶穌會士龍華民事迹〉, 《韶關學院學報》(社會科學)第33卷 第9期, 2012.
- 夏伯嘉, 〈天主教與明末社會: 崇禎朝龍華民山東傳教的幾個問題〉, 《歷史研究》第2期, 2009.
- 黃興濤, 〈西方地震知識在華早期傳播與中國現代地震學的興起〉, 《中國人民大學學報》第5期, 2008.
- , 〈明清之際西學的再認識〉, 《明清之際西學文本: 50種重要文獻彙編》(黃興濤、王國榮 編) 第一冊, 北京: 中華書局, 2013.

ABSTRACT

**Conservative theology(gospel) of Society of Jesus at the end of Ming
Dynasty : New understanding of Longobardi
- Centering on Rites Controversy and common people line of Society
of Jesus -**

Jeon, Hong-Seok
Wonkwang university HK+

A problem of investigating and revealing factors which caused Rites Controversy in China (differentiation of Cheonhak) at the end of Ming Dynasty in terms of missionary of Society of Jesus became a main concern among scholars. Previous studies described Nicolas Longobardi as a person who disturbed Catholic's missionary work in China and cultural exchange between the Orient and the Occident setting up relationships between Matteo Ricci(利瑪竇, 1552~1610) and Nicolas Longobardi(龍華民, 1556~1654) as conflicting one. Such viewpoint appears to have been caused by neglecting historical changes of mission theology – Cheonhak(天學) of Society of Jesus namely, background of appearance of civil line and its process. This paper analyzed and studied Longobardi's 'line of mission for spirituality of common people' which has been neglected centering on 'succession of Matteo Ricci' to recover truth and meaning which have been covered in its progress. Longobardi placed an emphasis on 'purity of gospel' over culture and sought 'balance' with Ricci line. In other words, Longobardi attempted to succeed to Ricci's intellectual missiology, namely 'anti Sung Confucianism frame' and sought for 'dynamic balance' aiming for spiritual theology. Longobardi tried to establish 'pure evangelization adaptation stratagem' by breaking inflexible tendency of 'single knowledge missionary work method' which Ricci had and presenting

'plural methods'. Therefore, non-adaptation move was implemented at a level of pure doctrine and political and jingoistic opposition between missionary unions and cultural spheres is against his real intention. Such facts require rediscovery of 'spiritual missionary work for common people' of Society of Jesus and critical correction of existing studies which splitted two lines. Longobardi's portrait of lofty Christian life led us to reflect on 'true character of adaptationalism'. Longobardi was an example of 'spiritual indigenization(sympathizing) of Society of Jesus guided by Ignatius, in other words a type of complete virtue and philanthropic life.

Keywords : Society of Jesus, mission theology(Cheonhak), Longobardi, Ricci, Rites Controversy, conservative theology(gospel), line of missionary work for common people, non-adaptation stratagem

마누엘 디아스와 《聖經直解》*

조현범**

1. 서론
2. 마누엘 디아스 신부의 생애와 활동
3. 《성경직해》의 번역 양상
4. 결론

국문 초록

1636년 중국 북경에서는 포르투갈 출신의 예수회 선교사 마누엘 디아스(Manuel Diaz, 陽瑪諾, 1574~1659) 신부가 불가타 성경의 번역 및 해설서인 《성경직해》(聖經直解)를 간행하였다. 디아스 신부의 저술은 매우 유려한 한문으로 되어 있어서 학식 있는 중국인 신자의 도움을 받았을 것으로 추정된다. 그리고 방대한 양의 성경 해설이 들어 있는 것을 보면 17세기 유럽에서 사용하던 성경 해설서들을 참고하였을 것이다. 또한 중국 역사책을 인용하거나 중국인들의 문화적 감수성에 맞춘 해설들도 발견된다. 그러므로 디아스 신부의 저술은 유럽 천주교 텍스트의

* 이 논문은 2016년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2016S1A5A8018678).

** 한국학중앙연구원

한역과 중국적 변용이라는 두 가지 요소가 복합적으로 작용하여 탄생한 것으로 해석해야 한다.

디아스의 저작 《성경직해》가 지닌 번역상의 특성은 다섯 가지로 간추릴 수 있다. 첫째, 미켈레 루지에리와 마태오 리치가 활동하던 시대에 없었던 새로운 번역어들이 탄생하였다. 연옥, 복음, 삼위일체 등이 그것이다. 둘째, 화체설이라는 독특한 교리를 가진 천주교를 중국인들에게 이해시키기 위하여 성체의 본질과 의미를 설명하는 노력을 보였다. 셋째, 종말과 심판의 교리 역시 중국인들에게 낯선 사교였는데, 그 의미를 해설하면서 연옥에 관한 가르침도 소개하였다. 넷째, 천주교에서 부정적으로 묘사하는 대상을 가리키는 낱말들의 경우에는 유사한 의미를 담은 한자로 옮기거나, 히브리어 발음을 그대로 적었다. 다섯째, 성경 구절을 해설하거나 예수의 생애를 연대기로 나열할 때에 유럽과 중국의 역법을 대조하면서 그 내용을 설명하였다. 이러한 내용으로 보자면, 디아스의 《성경직해》는 서양과 동양, 천주교와 유교, 이렇게 두 종류의 문명적 흐름이 교차하고 있는 텍스트라고 평가할 수 있다.

주제어 : 예수회, 마누엘 디아스, 선교사, 성경직해, 한역 천주교 서적, 신조어

1. 서론

1636년 중국 북경에서는 포르투갈 출신의 예수회 선교사 미누엘 디아스(Manuel Diaz, 陽瑪諾, 1574~1659) 신부가 불가타 성경의 번역 및 해설서인 《성경직해》(聖經直解)를 간행하였다. 디아스 신부가 한문으로 간행하였지만 이것이 그의 순수한 창작이었다고 보기는 어렵다. 우선 매우 유려한 문체로 되어 있기 때문에 디아스 신부의 개인적인 작업의 소산이라고 말하기보다는 주변의 학식 있는 중국인 신자들로부터 도움을 받았다고 보는 편이 나올 것이다. 또한 방대한 양의 해설이 들어 있는 것을 보면, 아마 17세기와 18세기 유럽에서 사용하던 라틴어 불가타 성경에 대한 라틴어 및 프랑스어 해설서들을 참고하여 만들었다고 해야 할 것이다. 또한 유럽 언어에서 중국어로 번역하는 과정에서 중국인들의 문화적 감수성에 맞추어 내용을 다듬은 부분도 분명히 있었을 것이다. 그러므로 디아스 신부의 한역 저술은 유럽 천주교 텍스트의 한역과 중국적 종교 관념의 수용이라는 두 가지 요소가 복합적인 혼효 현상을 일으키는 과정에서 탄생한 것이었다고 할 것이다.

2000년 이후 중국과 대만, 유럽 등지에서는 17세기 이후 중국에서 예수회 선교사들이 간행한 천주교 관련 서적들이 영인본으로 간행 보급되었다. 주로 중국 상해의 서가회(徐家匯) 장서루(藏書樓), 프랑스 국립도서관, 로마 예수회 문서고 등에 소장되어 있던 한문 자료들이다. 이 중에는 《聖經直解》, 《聖經廣益》, 《聖年廣益》을 비롯하여 성경 관련 저술들이 상당량 들어 있다. 그러므로 디아스의 《성경직해》를 연구하는 데 필요한 주변 자료들은 어느 정도 마련된 셈이다.

하지만 자료의 풍성함에 비하여 아직 관련 연구는 대단히 미흡한 편이다. 《성경직해》의 저술 목적, 간행 경위, 사용 방식 등에 대해서는 아직 많은 연구가 나오지 않았다. 한국의 학계에서는 《성경직해》 자체보다는 《성경직해》

의 한글 번역에 더 많은 관심을 기울이고 있다.¹⁾ 그래서 《성경직해》만을 독립적으로 다루는 연구는 희귀한 편이다.²⁾ 이것은 한국만의 상황은 아니다. 중국 내의 서학 관련 연구에서도 마찬가지로의 상황이다.³⁾ 아울러 유럽의 중국학 연구에서도 《성경직해》에 관한 연구는 그렇게 활성화되어 있지 않다.⁴⁾ 다만 최근에 들어서 중국 학계를 중심으로 불가타 성경의 한역에 관한 통시적인 연구들이 조금씩 제출되고 있다.⁵⁾

《성경직해》의 편성 체계는 주일과 주요 축일별로 해당 복음서 구절들을 번역한 경(經)과 이를 해설한 잠(箴)이 중심을 이룬다. 물론 경과 잠에 앞서서 머리말에 해당하는 자서(自序), 주일과 축일의 목록, 144개의 주요 용어들을 뽑아서 색인을 만든 잡사목록(雜事目錄) 등이 먼저 나오고, 이어서 ‘천주’, ‘예수’[耶穌], ‘그리스도’[契利斯督], ‘주일’, ‘성경’ 등의 용어에 대한 사전적 설명이 실려 있다. 이 부분은 《성경직해》 제1권의 대부분을 차지할 정도로 분량이 많다. 특히 129쪽으로 이루어진 잡사목록은 분량도 많을뿐더러 그 내용도 독특하다. 그 당시까지 중국 문헌에서는 색인이라는 항목이 존재하지 않았다. 그래서 《성경직해》 잡사목록은 중국 문헌에서 색인을 다는 관행의 효시를 이

1) 조화선, <《성경직해》의 연구>, 《최석우 신부 화갑 기념 한국교회사논총》, 한국교회사연구소, 1982 ; 조한건, <《성경직해평의》 연구>, 서강대학교 대학원 박사학위논문, 2011 ; 이승희, <《성경직해평의》에 대한 국어학적 고찰>, 《교회사연구》 41, 한국교회사연구소, 2013 ; 박순란, <《성경직해》의 형성 과정과 텍스트 수정 양상에 대한 국어학적 연구>, 국민대학교 대학원 박사학위논문, 2015.

2) 서원모, 광문석, <17세기 초 예수회 선교사의 복음서 한문 번역 연구>, 《장신논단》 49(2), 2017.

3) 康志杰, “一部由欧洲传教士编纂的索引 : 评阳玛诺的《圣经直解杂事之目录》”, 《辞书研究》, 2000 ; 郑海娟, “文白变迁 : 从《圣经直解》到《古新圣经》”, 《华文文学》, 2000.

4) 미누엘 디아스 신부의 또 다른 저서 《천문략》(天文略)에 대한 연구들은 찾아볼 수 있다. Henrique Leitão, “The Contents and Context of Manuel Dias’ *Tianwenlüe*”, and Rui Magone, “The Textual Tradition of Manuel Dias’ *Tianwenlüe*”, in Luís Saraiva and Catherine Jami, eds., *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science(1552-1773)*, World Scientific Publishing Company, 2008, pp. 99-138. 그러나 《성경직해》에 관해서는 독립된 연구를 찾기 어렵다. 다만 니콜라 스탠데르트가 편집한 중국 천주교 핸드북에 《성경직해》에 관한 간단한 언급이 실려 있다. Nicolas Standaert, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One : 635-1800*, Leiden : Brill, 2001, pp. 623-624.

5) 王碩丰, 《早期漢語《聖經》對勘研究》, 北京 : 社會科學文獻出版社, 2017.

룬다. 이런 이유로 인하여 《성경직해》 제1권의 구성 체계와 수록 내용만을 독립해서 다루는 별도의 연구를 기약할 만하다. 하지만 본고에서는 《성경직해》의 본문에 해당하는 경과 잠의 내용에 주목하고자 한다.

《성경직해》의 경(經)과 잠(箴) 부분에 들어 있는 복음서 구절들은 트리덴티노 전례(Liturgia Tridentina) 양식에 따른 전례주년과 축일의 독서 체계와 일치한다.⁶⁾ 그래서 트리덴티노 공의회(Concilium Tridentinum)의 결정에 따라서 비오 5세 교황이 1570년에 공포한 《로마 미사경본》에 실려 있는 주일과 주요 축일의 독서 가운데 복음서 구절들이 《성경직해》에 그대로 반영되어 있다. 《성경직해》는 복음서 구절을 경이라는 제명으로 번역해 놓았다. 그리고 나서 잠이라는 제명 아래에 복음서 구절을 해설하기 위하여 교부 문헌과 성인 전 및 라틴 고전 등 다양한 문헌들에서 발췌한 내용들을 실었다. 잠에 실린 내용들을 하나하나 검토하면서 어디서 가져온 구절들인지를 밝히는 것 역시 중요한 작업이 된다. 그러나 이는 연구 논문 한 편에서 모두 다루기에는 너무 방대한 분량이다. 따라서 본고에서는 《성경직해》를 지은 저자 마누엘 디아스 신부 개인의 선교 활동에 대한 탐구, 그리고 《성경직해》의 복음 해설에 나타난 특징적인 번역 양상에 한정하여 문제를 다루고자 한다. 이하에서는 먼저 마누엘 디아스의 생애 및 저술 활동을 간단히 살펴볼 것이다. 그런 다음에 《성경직해》의 복음 해설인 잠 가운데 일부의 사례를 들어서 번역상의 특징과 의미를 살펴보겠다.

6) 조현범, 〈유럽 천주교의 불가타 성경 사용 양상 : 트레토 공의회 이후부터 제2차 바티칸 공의회 이전까지〉, 《종교문화비평》 32, 한국종교문화연구소, 2017, 265~271쪽.

2. 마누엘 디아스 신부의 생애와 활동

17세기 중엽까지 중국에서 활동한 예수회 선교사 가운데 마누엘 디아스라는 이름을 가진 사람은 두 명이다.⁷⁾ 그래서 노(老) 마누엘 디아스(Manuel Dias, senior, 1561~1639)와 소(少) 마누엘 디아스(Manuel Dias, junior, 1574~1659)라고 구분해서 부른다.⁸⁾ 《성경직해》를 지은 마누엘 디아스는 젊은 마누엘이다. 디아스 신부는 중국에 입국한 뒤에 자신의 이름을 양마낙(陽瑪諾)이라고 지었으며, 연서(演西)라는 이름을 자(字)로 사용하였다. 마누엘을 음차하여 마낙이라고 한 것 같으나, 왜 성을 양 씨로 했는지는 알 수 없다. 그리고 자를 연서로 한 이유도 불분명하다. 서양 나라에서 왔다는 의미와 디아스의 음차를 혼용하여 연서라는 자를 사용한 것으로 보인다. 먼저 그의 생애부터 간단히 살펴보자.

1) 생애

디아스는 1574년 포르투갈의 작은 마을인 카스텔루 브랑쿠(Castelo Branco)라는 곳에서 출생하였다.⁹⁾ 디아스는 1593년 2월 2일 예수회에 수련자로 입회하였다. 1596년부터 1600년까지 그는 코임브라에 있던 예수회 학교에서 철학을 배웠다. 그리고 1601년 4월 11일 리스본에서 산티아고(Santiago) 호를 타고 유럽을 떠났다. 그는 1601년부터 3년 동안 인도에서 살면서 신학 수업을 끝냈다.

7) 예수회 선교사 마누엘 디아스는 문헌에 따라서 엠마누엘 디아스(Emmanuel Diaz)로 표기되기도 한다. 그러나 마누엘 디아스(Manuel Dias)로 나오는 경우가 더 많다. 그래서 본고는 마누엘 디아스라는 이름을 사용하였다.

8) 조지 튜, 《거인의 시대 : 명 말 중국 예수회 이야기》, 지식의 만드는 지식, 2016, 83쪽.

9) Henrique Leitão, *op. cit.*, p. 99.

디아스는 배를 타고 인도의 고아를 출발하여 1604년 마카오에 도착하였다.¹⁰⁾ 그는 6년 동안 마카오에 머물면서 신학교에서 철학과 신학을 가르쳤다. 그런 뒤에 예수회 동료 가스파르 페레이라(Gaspar Ferreira, 1571-1649)와 함께 1610년 중국 소주(韶州)로 갔다. 당시 소주의 상황은 천주교 선교사들에 대해서 매우 적대적이었다. 그래서 1612년 4월 13일 예수회원들의 거주지가 약탈당하는 바람에 어쩔 수 없이 떠나야 했다. 디아스와 페레이라는 중국 남부를 흐르는 주강(珠江)의 지류인 북강(北江)을 따라서 여행한 다음에 1612년 7월 31일 광동의 북쪽 경계 지역에 있던 남웅(南雄)이라는 곳에 도착하여 새로운 선교지를 세웠다.

1613년 5월 말 무렵에 마누엘 디아스는 북경으로 갔다. 디에고 데 판토하(Diego de Pantoja, 1571~1618)와 사바티노 데 우르시스(Sabatino de Ursis, 1575~1620)와 함께였다. 이 시기에 디아스는 중국인 개종자 몇 사람과 함께 《천문략》을 준비하였다. 당시 북경에 자리를 잡은 예수회 선교사들은 마태오 리치의 무덤이 있던 책란(柵欄) 묘지 근처의 거주지에서 생활하고 있었다. 디아스는 《천문략》을 1614년에 완성하고 1615년 북경에서 간행하였다. 디아스는 1614년 하반기에 중국 선교지 순찰사로 임명되었다. 그는 곧바로 이 직무를 수행하지 못하고 1615년 초까지 판토하와 함께 북경의 책란 거주지에 머물다가 북경을 떠났다. 중국 전역에 흩어져 있는 선교지역들을 순회 방문하여 상황을 점검하였다.

1616년 디아스가 남경에 있을 때 박해 사건이 터져서 마카오로 추방당했다.¹¹⁾ 중국으로 다시 입국하지 못하게 된 그는 1621년까지 마카오에 살았

10) 디아스의 중국 선교 활동에 관해서는 다음의 자료를 참고할 수 있다. Louis Pfister, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l'Ancienne Mission de Chine, Tome I*, Chang-Hai : Imprimerie de la Mission Catholique, 1932, pp. 106~108 ; 方豪, 《中國天主教史人物傳》, 北京 : 宗教文化出版社, 2007, 122~123쪽.

11) 1616년 남경에서 벌어졌던 천주교 박해 사건에 관해서는 다음을 참조할 것. 조지 튜, 앞의 책, 210~238쪽.

다. 1616년 8월 디아스는 중국 선교지 방문에 관한 보고서를 작성하여 예수회 중국 관구장이었던 발렌티 카르바요(Valentim Carvalho, 1559~1630)에게 보냈다. 몇 주 뒤인 1616년 9월 18일 디아스는 예수회 회원으로서 네 번째 허원식을 가졌다. 그리고는 1616년 12월 26일 마카오에서 예수회 제5대 총장 클라우디오 아콰비바(Claudio Acquaviva, 1543~1615)에게 보내는 긴 편지를 작성하였다. 이 편지에는 중국에서 벌어진 천주교 박해에 관한 소식들이 담겨 있었다.

드디어 1621년 디아스는 북경으로 돌아가는 것을 허락받았다. 북경으로 가서 서광계(徐光啓, 1562~1633) 등 중국인 개종자들과 함께 머무르면서 북경의 천주교 신자들을 방문하였다. 당시 예수회에 우호적이었던 인물들 가운데 명나라 황실에서 고위직을 갖고 있던 사람들은 유럽인들이 만주족의 침략에 맞서는 데 유용한 군사적 기술을 갖고 있음을 설득하였다. 그리하여 니콜로 롱고마르도(Niccolò Longobardo, 1565~1655)와 디아스는 명나라 병부(兵部)를 돕게 되었고, 그 대가로 북경에서 천주교를 전파하는 허가를 받았다.

1623년에 조앙 다 호사(João da Rocha) 신부가 사망하자, 디아스는 예수회 중국 부관구장에 임명되었다. 그때부터 1635년까지 디아스는 중국 내 예수회원들의 최고 책임자로 활동하였다. 이 시기 동안 디아스는 중국 전역을 다니면서 선교지 상황을 개선하고 성당과 신학교를 세웠다. 디아스는 남창(南昌)에 체류하던 시기에 예수회 제6대 총장이었던 무티오 비텔레시(Mutio Vitelleschi, 1563~1645)에게 보낸 1633년 11월 1일 서한에서 선교활동에 관한 소식을 전하면서 프란치스코회 탁발 수도사들의 중국 선교 활동에 대한 인상을 소개하였는데, 프란치스코회 선교 방식에 대한 반감을 보였다. 이것은 훗날 스페인 프란치스코회 안토니오 카바예로(Antonio Caballero, 1602~1669)와의 논쟁으로 발전하였다.¹²⁾

12) Henrique Leitão, *op. cit.*, p. 102.

1635년 부관구장의 직책에서 물러난 디아스는 유럽어로 된 천주교 묵상 서적과 신심 서적들의 한역본 출판 작업에 관심을 가지고 헌신하였다. 그래서 토마스 아 켐피스의 저작으로 알려진 《그리스도를 본받아》(*De Imitatione Christi*)를 《경세금서》(輕世金書)라는 제명으로 번역 간행하였고, 또 본고의 연구 대상인 《성경직해》(聖經直解), 그리고 《경교비전》(景教碑詮) 등도 세상에 내놓았다. 특히 《경교비전》은 781년에 세워진 이른바 ‘대진경교유행중국비’(大秦景教流行中國碑)에 대해서 유럽인이 쓴 최초의 연구서이기도 하였다.

디아스는 1639년부터 항주(杭州)에서 살았다. 1643년 중병에 걸려서 남창으로 거처를 옮겼다. 그 뒤에 1645년에는 복건의 건녕부(建寧府)로 가서 살다가 다시 연평부(延平府)로 갔다. 디아스는 1646년부터 1648년까지 그곳에서 살았다. 이 시기에 그는 다시 예수회 중국 부관구장에 임명되어 항주로 돌아왔다. 이때부터 디아스는 줄곧 항주에서 지냈으며, 노령에다 건강 상태도 좋지 않았음에도 불구하고 1654년까지 중국 부관구장의 직책을 유지하였다. 디아스는 1659년 3월 4일 항주에서 사망하였다.

2) 디아스의 묘지

디아스는 항주 성벽 밖에 있는 대방정(大方井)이라는 곳에 묻혔다고 알려져 있다. 그곳에는 디아스보다 먼저 세상을 떠난 동료 선교사들의 무덤이 있었다는 것이다. 항주 성벽 밖에 있었다는 대방정이라는 곳에 17세기 예수회 선교사들의 묘지가 들어선 내력에 대해서는 다음과 같은 설명이 있다. “명말 청초, 항주는 유럽 선교사의 주요 활동 중심이었다. 항주에 온 선교사는 복음 전파는 물론 저술활동도 하였고, 이곳에서 잠든 이들도 있다. 1622년 양정균(楊廷筠)이 항주 도원령(桃源嶺) 아래 대방정(大方井)의 토지를 선교사 묘지로 헌납하였다. 이후 그의 둘째 아들이 전방원(田房原)을 선교사에게 증정하

였고, 그의 첫째 아들이 다시 주변의 토지를 사들여 묘지 터로 만들었다. 1676년 이탈리아 선교사 프로스페르 인토르체타(Prosper Intorcetta, 殷铎泽, 1625~1696)가 묘지를 한층 더 확장하면서 항주 각처에 안장되어 있던 선교사들의 유골을 이곳으로 이장하고, 그곳에 작은 성당도 하나 세웠다. 이렇게 해서 대방정은 천주교 선교사들의 전용 묘지가 되었다. 이후 이탈리아 선교사 마르티노 마르티니(Martino Martini, 卫匡国, 1614~1661)가 이곳에 이장되었다. 항주 사람들은 보통 이 묘지를 ‘卫匡国墓’(마르티니 묘)라고 부른다.”¹³⁾ 마르티니의 유해와 관련하여 흥미로운 일화가 전해진다. 데이비드 먼젤로에 따르면, 1678년과 1679년의 예수회 연례 보고서에는 마르티니가 죽은 지 18년이 흘렀는데도 유해가 전혀 손상되지 않았다는 기록이 있다. 즉 머리카락, 수염 그리고 손톱이 생시와 똑같았으며, 악취도 나지 않았다는 것이다. 그래서 항주의 천주교 신자들이 매년 마르티니의 묘소를 방문하여 머리카락과 손톱을 손질했는데, 이 일은 1843년까지 지속되었다고 한다. 일종의 신이한 기적으로 받아들여졌다. 선교사들은 부지불식간에 이 일화를 천주교의 가르침과 도교에서 주장하는 육체적 불멸성 함양을 연결해 영적 훈련의 위대성을 나타내는 표지로 여겼다는 것이 먼젤로의 해석이다.¹⁴⁾

대방정 선교사 묘지에는 천주교 인사 20여 위의 유해가 안치되어 있다. 그중에는 유럽인도 있고, 중국인도 있다. 주요 인물은 다음과 같다. 먼저 다 호샤(João da Rocha, 罗儒望, 1591~1623)는 포르투갈인으로 서광계에게 세례를 주었고, 항주에서 사망했다. 저작으로는 《천주성상약설(天主聖像略說)》이 있다. 또한 프랑스인 니콜라 트리고(Nicolas Trigault, 金尼阁, 1577~1628)는 1601년 처음 중국에 왔고, 1613년 유럽으로 돌아갔다가

13) <http://www.vccoo.com/v/6d12m3?source=rss>

14) David Mungello, *The Great Encounter of China and the West, 1500-1800*, New York : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2013, pp. 60-61.

1618년에 다시 중국에 왔다. 1628년에 항주에서 사망했다. 저작으로는 중국어 발음을 로마자로 정리한 《서유이목자》(西儒耳目資) 등이 있고, 마태오 리치가 선종하기 직전에 이탈리아어로 남긴 선교 활동 보고서 원고를 정리하여 라틴어로 출판했다. 라자레 카타네오(Lazare Cattaneo, 郭居靜, 1560~1640)는 이탈리아인으로 1593년에 중국에 와서 마태오 리치를 도와서 상해와 항주에 천주교를 처음 전파했다. 1640년에 항주에서 사망했다. 저작은 《영성예주》(靈性詣主), 《회죄요기》(悔罪要記) 등이 있다. 인토르체티는 이탈리아인으로 1659년 중국에 왔고, 1671년에 로마로 갔다가 1674년에 다시 중국에 돌아왔다. 주로 항주에서 생활하였고, 항주 무림문(武林門) 안에 천주당을 세웠다. 대방정 묘지를 크게 확장하였고, 1696년 사망하였다. 마르티노 마르티니는 이탈리아인으로 1643년 중국에 왔고 유럽에 갔다가 다시 중국으로 왔다. 1661년 항주에서 사망했다. 유명한 중국학자이며 주요 저작은 《달단전기》(黠鞮戰記), 《중국신지도집》(中國新地圖集) 등이 있다.

청나라 강희제 연간에 대방정 선교사 묘지는 여러 차례 화를 당했으나 크게 훼손되지는 않았다. 옹정제와 건륭제에 의해서 천주교가 금지되었던 시기에 이곳은 점점 황폐해졌고 심지어 매각될 뻔했다. 건륭 원년(1736)에 생명의 위협을 무릅쓰고 묘지를 지켰던 중국인 신자들이 있었다고 전해진다. 1860년부터 1864년 사이에 태평천국 군대가 항주를 점령했을 때, 대방정 묘지가 크게 훼손되었다. 태평천국 군대가 물러간 후, 1874년에 사람들은 묘지를 새롭게 정비하였다. 그리고 돌을 깎아서 문을 세우고 정면의 상단에 ‘천주성교수사지묘’(天主聖教修士之墓), 그리고 돌문의 안쪽에는 ‘아신육신지부활’(我信肉身之復活)이라고 새겼다.

문화대혁명 기간에 대방정 묘지는 다시 심각하게 파괴되었다. 묘지의 일부분이 인접한 맥주공장에 들어가 버렸다는 것이다. 사람들은 묘역 안에 조성되어 있던 수목을 목재로 베어냈으며, 이와 함께 선교사 유해도 파헤쳤

다. 현재의 묘역에는 묘지는 사라지고 석조로 된 묘굴만이 남아 있다. 이것은 문화대혁명 기간이 지나간 후에 다시 건립된 것이다. 종전에 흩어졌던 유해가 다시 열 몇 기의 무덤에 새로 안치되었다. 따라서 파헤쳐진 유해들이 모두 섞여버려서 식별할 수 없다. 그래서 그 유골함들에는 이름이 없다. 긴 세월의 풍파를 겪은 선교사 묘역의 입구에는 ‘위광국(衛匡國) 전교사(傳敎士) 기념원(紀念園)’이라는 이름이 붙어 있으며, ‘절강성 성급 문물보호단위’로 지정되어 있다.

항주시(杭州市) 서호구(西湖區) 서계로(西溪路) 549호에 위치한 대방정의 선교사 묘역 내에 디아스의 흔적이 남아 있다.¹⁵⁾ 묘굴을 정면으로 바라보고 입구의 좌우에 같은 크기와 형태의 비석이 한 개씩 서 있다. 높이가 1m 가량의 작은 비석이며 아무런 장식도 없다. 비문은 해서체로 되어 있으며, 오른쪽에서 왼쪽으로 가는 순서로 세로로 새겨져 있다. 그 내용은 묘굴에 유해가 수습되어 있는 선교사들의 이름, 국적, 중국 도착시기, 사망한 해 등으로 되어 있다.¹⁶⁾ 일부 글자는 훼손되어 알아볼 수가 없다. 우측에 있는 비석에는 제일 첫 줄에 ‘천학야소회태서수사탁덕품급제공지묘’(天學耶穌會泰西修士受鐸德品級諸公之墓)라고 되어 있고, 이어서 여섯 명의 인물에 대한 기록이 새겨져 있다. 좌측 비석에는 네 명의 이름과 간단한 기록이 나온다. 그중에서 첫 번째로 새겨진 비문은 다음과 같다.

陽演西先生 諱瑪諾 聖名瑪努厄爾 (低亞斯) 玻耳杜嘉爾國人,
於萬曆庚戌年入中國 於順治己亥年 □月□日 卒 享年 □十□歲¹⁷⁾

15) 필자는 2018년 2월 6일 항주의 ‘위광국 전교사 기념원’을 직접 방문하여 디아스의 이름이 새겨진 비문을 확인하였다.

16) 沈堅, 〈衛匡國墓地的演變〉, 《杭州文博》, 2014 (1), 197쪽.

17) □로 표시한 부분은 글을 새기지 않고 비워두었다는 것을 의미한다.

위에서 연서 선생이라고 한 것은 디아스의 자를 가리킨다. 그리고 휘는 마낙인데 세례명은 마누엘 (디아스)라고 되어 있다. 포르투갈 사람으로서 만력 경술년에 중국으로 들어왔고, 순치 기해년 □월 □일에 사망했으며, 향년 □십□세였다고 새겨져 있다. 사망한 달과 날을 적어야 하는 부분, 그리고 사망할 당시의 나이를 적어야 하는 부분들이 빈 곳으로 남아 있다. 아마 정확한 날짜와 나이를 알지 못하기 때문에 비워 둔 것으로 보인다.

3) 저술활동

앞서 보았듯이 1635년 예수회 중국 부관구장 직책을 사임한 디아스는 중국인들에게 천주교를 알리는 데 필요한 서적들을 집필하였다. 17세기 중국에서 활동한 예수회 선교사들의 개인 이력과 저술 목록을 체계적으로 정리한 루이 피스터(Louis Pfister)는 디아스의 저술로 11종의 한문 서적들을 상세하게 열거하였다.¹⁸⁾ 먼저 한자 제목, 로마자 발음, 제목의 프랑스 번역을 나란히 적었다. 그런 뒤에 책의 판본들과 주요 내용을 소개하였다. 피스터가 디아스의 저술로 확인한 11종의 서적은 다음과 같다.

- ① 《聖經直解》 : 1636년 북경에서 14권으로 간행, 1642년 및 1790년 북경에서 8권으로 간행, 1842년 상해에서 8권으로 간행, 1866년 토산만(상해)에서 8권으로 재간행, 1915년 2권으로 간행.
- ② 《天主聖教 十誠 直詮》 : 1642년, 1659년, 1738년, 1798년 북경에서 2권으로 간행. 1798년 판본에는 구베아 주교의 출판 승인이 붙어 있다. 1915년 토산만에서 재간행.
- ③ 《代疑論》 : 1622년 1권으로 간행.
- ④ 《景教碑詮》 : 1644년 항주에서 1권으로 간행, 1878년 토산만에서 재간행.

18) Louis Pfister, *op. cit.*, pp. 109~111.

- ⑤ 《聖若瑟行實》 : 1674년 1권으로 간행.
- ⑥ 《聖若瑟禱文》 : 초간 연도 미상
- ⑦ 《天神禱文》 : 초간 연도 미상
- ⑧ 《輕世金書》 : 1640년 북경에서 2권으로 간행, 1757년, 1800년, 1815년에 북경에서 4권으로 재간행, 1848년 상해에서, 1856년, 1910년, 1923년 토산만에서 재간행.
- ⑨ 《默想書考》 : 초간 연도 미상
- ⑩ 《避罪指南》 : 초간 연도 미상
- ⑪ 《天問略》 : 1615년 북경에서 1권으로 간행.

위에서 보듯이 디아스는 1615년에 간행한 《천문략》을 제외한 나머지 저술들을 1635년 이후에 간행하였다. 그리고 디아스의 저술은 서양 천문 역법을 소개하는 《천문략》을 빼면 모두 천주교 신앙생활과 관련한 서적들이다. 아마 디아스와 동료 선교사들이 문서 간행 사업에서 각자의 역할을 분담하는 과정이 있었던 것으로 보인다. 그래서 디아스는 한때 중국의 지식인들과 황실에서 인기를 끌었던 역법, 수학, 지리, 철학 등의 저술보다는 직접적으로 중국인 천주교 신자들에게 보급할 목적을 띤 천주교 교리학습서나 신심생활 안내서를 지은 것 같다.

피스터는 그 외에도 앙리 코르디에가 작성한 유럽 선교사들의 한문 저서 목록에서 2권의 디아스 저작을 찾아내어 소개하였다. 프랑스 국립 도서관에 소장되어 있는 《천학거요》(天學舉要)와 《수진일과》(袖珍日課)가 디아스의 작품이라는 것이다.¹⁹⁾ 실제로 《천학거요》를 확인한 결과, 자서(自序) 다음에 본문을 시작하면서 “극서(極西) 야소회사(耶蘇會士) 양마낙(陽瑪諾) 술(述)”

19) Henri Cordier, *L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine: Bibliographie des Ouvrages Publiés en chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe Siècle*, Paris : Imprimerie Nationale, 1901, pp. 22~23.

이라고 명기하고 있으므로 디아스의 저작임이 확인된다. 그리고 프랑스 국립 도서관 소장본 《수진일과》에도 “양마낙 동정(全訂, 함께 바로 잡음)”이라고 되어 있는 것으로 보아서 디아스의 단독 저술은 아니지만 중국인 신자들과 함께 지은 것임은 분명하다. 그러므로 피스터에 의해서 확인된 디아스의 저술은 총 13종에 이른다.

디아스의 저서 가운데 가장 유명한 것은 《성경직해》이다. 특히 예수회 선교사의 수많은 저작 가운데서도 중국어에 대한 평가가 높다고 한다. 이 책은 1636년 북경에서 14권으로 출판되었고, 1642년과 1790년에 북경에서 중간되었다. 또한 《성경천해》(聖經淺解)라는 제명으로 관화본(官話本)이 간행된 적도 있다.²⁰⁾

3. 《성경직해》의 번역 양상

한문본 《성경직해》에 나타난 편성 원리를 검토하기 위하여 본고에서 사용할 판본은 1790년 북경 무염시대(남당의 주보) 주교좌성당[始胎大堂]에서 14권으로 판각한 중간본(重刊本)이다. 이 판본은 한국교회사연구소에서 1984년에 10책의 영인본으로 간행한 《성경직해 10冊》 속에 들어 있다. 앞서 루이 피스터는 1790년 판본이 8권이라고 하였다. 그러나 영인본을 통하여 확인한 결과 1790년 판본도 초판본과 마찬가지로 14권으로 되어 있다. 이하에서는 《성경직해》에 실린 내용 가운데 서양 문헌의 한역이라는 상황과 관련하여 주목할 만한 점들을 몇 가지 정리하여 소개하고자 한다.

20) 塩山 正純, 〈カソリックによる聖書抄訳 ディアスの《聖經直解》〉, 《文明》 21(20), 2008, 58쪽.

1) 새로운 용어들

《성경직해》는 사용하고 있는 한문 문장 자체가 수준 높다는 평가를 받기도 하였지만, 그 외에도 구성 체계의 면에서 특기할 만한 사항이 있다. 그것은 바로 《성경직해》의 서두에 색인이 있다는 사실이다. 책의 발문에 이어서 주일과 주요 축일 목록이 나온 다음에 <성경직해 잡사지목록(雜事之目錄)>이라는 부분이 들어 있다. 이것은 주요 용어들의 색인집이다. 중국 문헌에서는 색인이라는 항목이 책 속에 존재하지 않았는데, 《성경직해》의 간행에서 영향을 받아 책에 부록으로 색인을 넣는 일이 시작되었다고 한다. 이 색인은 주일과 축일 목록 뒤에 있으며, 지면이 많아 특정 구절을 찾기 어려운 독자를 배려한 것이다. 어쩌면 유럽에서 간행된 성경 관련 해설서에서 특정 용어나 구절을 빨리 찾을 수 있도록 색인을 달아두는 관습을 가져온 것인지도 모르겠다.

또한 <성경직해 잡사지목록(雜事之目錄)>은 성경직해의 주요 용어 해설집의 성격을 띠고 있다. 그래서 천주, 천주삼위일체, 천주성부, 천주성자, 천주성신, 오주(吾主), 오주지명, 성체, 제(祭), 십자가성, 성도, 천신, 마귀, 토신(土神), 영혼, 명사(明司), 의(意), 직리(直理), 사(思), 찰(察), 욕사(欲司), 주장(主張), 심(心), 사정(邪情), 구(懼), 육구(肉軀) 오사(五司) 삼교(三教), 성교(聖敎), 성경(聖經), 성회(聖會), 주일, 침례일, 종도(宗徒), 백탁라(伯鐸羅) 종도, 보록(葆祿) 성도, 성 약한(若翰) 종도, 성사(聖史), 성인, 치명자 등으로 시작하여 제일 마지막에 들어 있는 천당(天堂), 지옥(地獄)까지 총 144개의 용어를 나열하고 그 용어가 등장하는 장절을 표시한 다음에, 그 용어의 뜻을 풀어서 설명하였다. 여러 가지 뜻이 있을 경우에는 각각의 뜻이 등장하는 장절도 구체적으로 명시하였다. 전체 분량은 총 72장 142면이다. 그러니까 상당한 분량으로 천주교 주요 용어들을 나열하고 그 뜻을 소개하면서 관련 성경 구절들의 목록을 제시한 것이다.

디아스의 《성경직해》와 〈잡사지목록〉에 등장하는 용어 가운데에는 처음 만들어진 낱말들도 들어 있다. 예수회 선교사들이 번역 과정에서 처음 만들어냈거나, 과거에 있던 용어에 새로운 뜻을 담아서 사용하기 시작한 것을 세 단계의 시기로 구분하는 연구가 있다.²¹⁾ 이에 따르면 미켈레 루지에리 시대(1582~1588), 마태오 리치 시대(1588~1610), 마태오 리치 이후 시대(1610~1644)의 세 시기가 있는데, 세 번째 시기를 대표하는 인물이 마누엘 디아스와 조앙 다 로차라고 한다. 그러므로 《성경직해》에는 새로 등장하는 천주교 용어들이 상당수 있다고 하겠다. 이 용어들은 불가타 성경 및 성경 구절에 대한 주석들을 번역하기 위하여 만들어진 것들이다.

舊詞新用 : 聖父, 聖子, 聖誕, 聖迹, 教友, 罪惡

音譯新詞 : 基利斯多, 契利斯督, 둘 다 지금의 基督

意譯新詞 : 天主堂, 主日, 救世之主, 煉罪地獄(지금의 연옥), 教皇, 榮福, 福音, 三位一體, 告解, 割損, 新教, 信德, 望德, 愛德, 聖油, 聖佑, 聖殿, 聖歌, 聖爵, 聖會, 聖洗, 聖堂, 聖史

뿐만 아니라 《성경직해》의 주일과 축일 목록을 보면 삼왕내조, 봉재, 야소부활, 야소승천, 성신강림, 천주삼위일체, 야소건립성체 등 한자로 번역한 축일 명칭들이 다수 등장한다. 위의 인용문에 등장하는 천주교 교리상의 주요 개념들과 불가타 성경을 번역하면서 새로 만들어진 용어들은 《성경직해》를 통하여 중국 사회에 소개되었고, 천주교 신자들을 중심으로 널리 퍼졌을 것이다. 그중에는 교황, 영복, 복음, 삼위일체, 고해 등 오늘날에도 그대로 사용되는 경우도 있다.

21) 王銘宇, 〈明末天主教文獻所見漢語基督教詞匯考述〉, 《漢語學報》44, 2013, 59쪽.

2) 성체(聖體)

천주교를 처음 접하는 중국인들에게 가장 낯선 교리는 아마 성체에 관한 것이 아니었을까 한다. 밀짚한 밀가루 빵과 포도주를 구세주 예수의 살과 피라고 말하기 때문이다. 게다가 천주교의 맥락에서 떼어내어 성체라는 말을 전통적인 용어법으로 생각해보면 고귀한 군왕의 몸, 즉 옥체(玉體)와 같은 말이 아니었을까? 그러므로 천주교 교리에서도 가장 중요한 부분이면서 중국인들이 가장 이해하기 힘든 용어였을 성체에 대해서 《성경직해》는 어떻게 설명하고 있는지를 살펴보자.

트리덴티노 전례력에 따르면 삼위일체 대축일²²⁾ 후 목요일을 성체축일로 기념하였다. 그날 미사에서는 두 부분의 성경 구절을 읽도록 되어 있었다. 첫째 독서는 불가타 성경의 서한에서 구절들을 뽑는다. 성체 축일의 독서는 코린토 1서 제11장 23절~29절이다. 그리고 둘째 독서는 복음서에서 선택하는데, 이날에는 요한복음서 제6장 56절부터 59절까지를 읽도록 되어 있었다. 《성경직해》의 해당 축일 독서 부분에는 똑같은 구절이 번역되어 있다.

經 聖若翰第六篇

維時耶穌謂衆曰 予體眞食 予血眞飲 領予體 飲予血 伊懷予 予懷伊 生活聖父命予 予生繇父 領予一然厥神生繇予 此乃自天降食 汝等父者向過曠野 皆食瑪納 而皆死亡 領予弗爾 咸存生命 以迨無窮²³⁾

(그때에 야소께서 무리들에게 말씀하셨다. 내 몸은 참된 먹은 것이요 내 피는 참된 마실 것이다. 내 몸을 먹고 내 피를 마시는 자는 나를 품고 나도 그를 품으리니 살아계신 성부께서 나에게 명하신 것이다. 나는 성부로 말미암아 사니, 이와 같이 나를 먹는 자는 나로 말미암아 살리라. 이는 곧 하늘에서 내려온 먹을거리다. 너희

22) 성령 강림 대축일 후 첫 주일을 가리킨다.

23) 《성경직해》 권지구, 육십일~육십이.

조상이 광야를 지나면서 모두 만나를 먹었지만 모두 죽었다. 나를 먹는 것은 이와 같지 않다. 생명을 보존하여 영원히 살 것이다.)

성체 축일의 독서 내용을 설명하면서 ‘予體眞食 予血眞飲’이라는 구절에 대해서 디아스는 주석을 붙였다. 《성경직해》에는 경(經)이라는 항목에서 성경 본문을 큰 글자로 찍고, 유교 경전의 소주(小注)처럼 작은 글자로 짧은 해설을 붙인다. 그 다음에는 잠(箴)이라는 항목을 따로 두어서 약간 긴 주석을 첨부하였다. 이 잠 속에는 구절 풀이와 더불어 아우구스티누스, 토마스 아퀴나스, 바실리오 등 유명한 교부나 신학자들의 성경 해설들이 인용되어 있다. 그러므로 디아스의 독창성이 가장 두드러진 부분은 아마 이 잠 항목이 아닐까 한다. 디아스는 성체에 관련한 성경 본문에 대해서 다음과 같은 잠을 붙였다.

箴

聖體 靈性之食飲也 比之肉軀 飲食多故

一 飲食充解飢渴 性理家曰 飢渴飲食之欲是也 內熱恒延如火 令內空乾 空則飢 乾則渴 食充內空 飲潤內乾 飢渴乃止 但 飲食有眞假 繪味雖滿 不能充解飢渴 得眞者 飢渴則止 靈性亦然 惟所冀 或僞或眞 僞世物也 雖筵盛庫實 不能充解 惟聖體眞實飲食 充解靈性之飢渴焉.²⁴⁾

(성체는 영성의 음식이다. 육신의 음식에 비유하는 연고는 여럿이다.

첫째, 음식은 배고픔을 채워주고 목마름을 풀어준다. 성리가 말하는 배고프고 목마르면 음식을 탐한다는 것이 이 말이다. 속에 있는 열이 늘 끌어들이니 불과 같다. 그러면 속이 비고 마르게 된다. 비면 배고프고, 마르면 목마른다. 먹을 것은 속이 빈 것을 채우며, 마실 것은 속이 마르는 것을 적셔준다. 그러면 기갈이 멈춘다. 다만 음식에는 참된 것과 거짓된 것이 있다. 그림에 맛있는 것이 가득 차 있어도 배고프고 목마른 것을 채우고 풀어주지 못한다. 참된 것이라면 배고프고 목마른 것이 멈추게 된다. 영성도 이렇하다. 바라는 것에는 거짓된 것과 참된 것이 있다. 거

24) 《성경직해》 권지구, 육십이.

되던 세상 물건이 비록 상자에 가득하고 창고에 차 있어도 영성의 목마름을 충분히 풀어주지 못한다. 오직 성체만이 진실한 음식이어서 영성의 기갈을 채우고 풀어준다.)

위에서 보듯이 디아스는 성체를 영성(靈性)의 음식이라고 풀었다. 여기에 나오는 영성은 오늘날 흔히 사용하는 영성(spirituality)과는 다르다. 문맥으로 보면 영혼이라고 해야 할 부분에 영성이라고 표기한 것이다. 아마 디아스 당시에는 영혼과 영성을 섞어서 사용하였던 것인지도 모르겠다.

또한 성리가의 말을 인용하였다. 성리가란 성리에 대해서 식견을 갖춘 사람을 뜻할 것이다. 그런데 구체적으로 어떤 사람을 가리키는지 불확실하다. 17세기 초 예수회 선교사들이 중국의 유학자들을 성리가라고 지칭한 것인지, 아니면 성(性, 이 말은 자연의 번역어로 쓰인 적이 있었다) 또는 자연의 이치를 탐구하는 사람을 가리키는지 알 수 없다.

마지막으로 위에서 주목할 것은 세물(世物)과 영성(靈性)의 구별이다. 당시는 물질/비물질, 물질적/영적 등의 용어가 존재하지 않았다. 그 대신에 성체의 영적인 측면을 묘사하기 위하여 사용하고 있는 용어가 바로 세물(세상 사물=물질세계)과 영성(영혼=영적인 세계)이 아닌가 한다.

3) 종말과 심판

《성경직해》에 실린 성경 구절과 그 주석에서 눈여겨 볼만한 것으로는 죽음 이후의 세계에 대한 설명이다. 즉 종말과 심판에 관한 내용이 실린 성경 구절이 어떻게 번역되었고, 또 이에 대해서 디아스는 어떤 주석을 붙였는가 하는 점이다. 17세기 중국인들에게 사람이 죽으면 살아 있을 때의 행실에 따라서 천당이나 지옥을 가게 된다는 주장이 그렇게 낯설지는 않았을 것이다.

이미 불교 교리를 통해서 유사한 주장들을 보고 들었기 때문에 오히려 익숙한 내용이었으리라고 본다. 또 예수리는 인물이 신의 아들이고 사람들을 구해주려고 지상에 내려왔다는 주장 역시도 이질성의 측면에서는 그렇게 강하지 않다. 그렇다면 죽은 자들이 다시 살아날 것이고, 그들은 모두 예수에 의해서 선악 행실에 대해서 심판을 받는다는 주장은 어떠할까?

《성경직해》는 종말과 심판에 관한 성경 구절을 매우 특별한 축일에 배당하고 있다. 그것은 바로 천주교 신자로 살다가 죽은 사람들을 기억하는 축일이며, 날짜는 11월 2일이다. 오늘날의 표현으로는 위령의 날이지만, 《성경직해》에는 ‘推思聖教先人瞻禮’라고 나온다. 혹은 중국에서 나온 천주교 문헌에서는 ‘追思已亡’이라는 표현을 사용하기도 한다. 트리덴티노 전례력에서 위령의 날은 11월 2일이며, 이날의 성경 독서는 코린토 1서 제15장 51~57절과 요한복음서 제5장 25~29절이다. 《성경직해》에는 요한복음서의 구절이 다음과 같이 번역되어 있다.

經 聖若翰第五篇

維時耶穌語衆曰 確與爾云 有時死者聆天主子之音 命蘇而蘇 是時已至

聖父本有生活 與子同有生活 因子降世成人 父昇判世權

爾勿異予言 定有定時 瘞者聆天主子之聲 善者復活以享常生 惡者復活以受永苦²⁵⁾

(그때에 야소께서 우리에게 말씀하셨다. 진실로 너희에게 말한다. 죽은 이들이 천주 아들의 목소리를 듣고 깨어나라고 명령하니 깨어나는 때가 온다. 이미 그때에 이르렀다. 성부께서는 원래 생명을 가지고 계시고, 아들도 마찬가지로 생명을 가지고 있다. 또한 아들을 내려 보내어 사람이 되게 하셨으니, 성부께서 세상을 심판하는 권한도 주셨다. 너희는 내 말을 이상하게 여기지 마라. 정해진 때가 되면 무덤에 있는 자들이 천주 아들의 목소리를 듣는다. 선한 이들은 부활하여 영원한 생명을 누리고 악한 자들은 부활하여 영원한 고통을 받는다.)

25) 《성경직해》 권십사, 팔~구.

한편 디아스는 《성경직해》에서 위령의 날에 배당된 성경 구절을 제시하기 전에 위령의 날이 어떤 의미를 지니는지를 설명하는 내용을 삽입하였다. 그중에는 다음과 같은 구절이 실려 있다. 특히 영혼이라는 용어가 나온다. 이것을 보면 앞서 성체에 대한 설명에서 사용한 영성은 영혼과는 다른 의미를 담은 용어일지도 모르겠다. 그리고 천당, 지옥과 더불어 연처라는 표현이 나온다. 연옥과 같은 의미를 담은 용어이겠지만 《성경직해》는 아직 연옥이라는 고정된 용어가 정립되기 이전에 나왔기 때문인지 연옥이 아니라 연처라고 하였다.

聖教先人瞻禮之理

須信人人各有靈魂 各靈恒存不滅 後世有天堂以賞 地獄以罰 煉處以補也

教友尙勿急于行 獨特其信 信不及 其恃必負也.²⁶⁾

(마땅히 믿어야 할 것이다. 사람들이 각자 영혼을 가지고 있다. 각 영혼은 영원하며 불멸하다. 내세에 천당이 상으로, 지옥이 벌로 주어진다. 연옥은 기워서 갚는 곳이다. 교우들은 혹시라도 급하게 행동하지 말고 오로지 이 믿음을 지켜라. 믿음에 이르지 못하면 그것은 반드시 책임을 지게 된다.)

4) 사악한 영적 무리들

신약성경에서 예수와 대적인 영적인 존재들을 지칭하는 낱말들이 《성경직해》에서는 어떤 한자어로 번역되어 있는지를 살펴보는 것도 흥미로운 일이다. 마귀, 악마, 귀신 등과 같은 한자어가 천주교 교리의 맥락 속으로 끌려 들어가면서 새로운 의미를 부여받게 되었을 것이다. 이런 부분을 보여주는 대목은 《성경직해》의 사순 제3주일 성경 독서이다. 복음서로는 루카 복음서 제

26) 《성경직해》 권십사, 칠.

11장 14~28절이 여기에 배당되어 있다. 그중에서 일부를 보면 다음과 같다.

經 聖路加第十一篇

維時 耶穌命魔出人 渠瘖啞者 魔出瘖啞者言 衆愕 惟若而人曰 倚白爾責布 諸魔魁 驅魔²⁷⁾

(그때에 야소게서 사람에게서 마귀를 쫓아내시니 병어리 마귀였다. 마귀가 나가자 병어리가 말을 하였다. 군중이 놀랐다. 몇 사람이 말했다. 여러 마귀의 우두머리인 베엘제불에 의지하여 마귀를 몰아낸 것이다.)

먼저 성경 본문에서 사람이나 지명 등 고유명사를 번역하지 않고 그 음을 그대로 옮겨와서 한자로 적을 때에는 그 글자의 오른쪽에 줄을 그어서 표시하였다. 그래서 루카나 예수와 같은 이름 옆에 줄을 그었다. 또한 불가타 성경 본문에 다이모니움(daemonium)이라고 나오는 영적 존재를 마(魔)라고 번역하였다. 다만 거(渠)에 소주를 붙이면서 ‘卽 魔鬼’라고 하였다. 그러므로 마와 마귀를 섞어 쓰고 있음을 알 수 있다. 그런데 마귀 우두머리 ‘베엘제불’은 고유명사라고 보고 그 음을 옮겨와서 한자로 적었다. 한편 ‘베엘제불’에 대해서 다음과 같은 소주를 붙였다.

當時 近國 不知眞傳 不知眞主 土神甚多 其間有一 稱爲白爾責布 譯言蠅神

或云 神堂內 常殺多穢 以奉斯神 蒼蠅多至啄穢 謂之蠅神故

或云 當時 國忠于蒼蠅 國人立社 祝禳蠅災 謂之蠅神故

後人借名以名魔鬼之首 今所名露祭弗爾是也.²⁸⁾

(그 당시 가까운 나라들은 참된 가르침과 참된 주인을 몰라서 토신(土神)이 무척 많았다. 그중에 하나가 있었으니 베엘제불이라고 하였다. 번역하여 말하면 파리 귀신이다. 혹자는 말한다. 신당 안에서 늘 희생물을 많이 죽여 이 신에게 바쳤다. 그

27) 《성경직해》 권지사, 사십삼.

28) 《성경직해》 권지사, 사십삼(덧면).

때 파리가 많이 몰려와서 희생물을 쪼았다. 그래서 파리 귀신이라고 한다. 또는 이런 말도 있다. 당시 나라에 파리가 많아서 근심하였는데 사당을 세워서 파리 재앙을 피하기를 빌었다. 훗날 사람들이 그 이름을 빌려 마귀 괴수의 이름으로 삼았다. 요즘 이름으로는 루시퍼가 그것이다.)

《성경직해》에서 마, 마귀, 귀, 귀신, 악마 등 종교적으로 부정적인 의미를 담은 개념이나 대상물을 가리키는 번역어의 사용 방식에 대해서는 앞으로 좀 더 많은 연구가 필요할 것이다. 왜냐하면 그러한 용어들에는 번역어로 선택되기 이전에 한자 문화권 내에서 갖는 의미들이 있었을 것이며, 이 의미망과 천주교 교리의 의미망이 어떤 방식으로 연결되는지를 찾아내야 하기 때문이다. 특히 귀신과 같은 개념은 성리학에서 제사와 흠향의 원리와의 직결되어 있다. 그러므로 긍정적 의미와 부정적 의미의 일면적인 이해를 넘어서 초자연적 존재에 대한 지칭어들의 변화 과정이라는 측면에서 살펴볼 여지가 많을 것이다.

5) 동서 역법의 대조

《성경직해》의 성경 번역과 주석 양상과 관련하여 마지막으로 다룰 지점은 엄밀하게 말하면 성경 본문에 대한 번역의 문제가 아니다. 그 주석에 등장하는 내용이며, 디아스의 중국 문헌에 대한 이해도가 반영된 부분이다. 이것은 사순 전 삼주일에 읽게 되어 있는 복음 내용에 대한 주석에 나온다. 트리덴티노 전례력으로 사순 전 삼주일은 부활 대축일 전 70일이 되는 날이어서 칠순주일(七旬主日, Septuagesima)이라고도 부른다.

사순 전 삼주일의 복음 독서는 마태오 복음서 제20장 1절~16절이다. 그 내용은 포도밭 일꾼들에게 하루 샅을 치르는 발주인의 비유이다. 이른 아침 [卯時]에 만난 일꾼, 아침 9시[巳時 初]에 만난 일꾼, 12시[正午]와 오후 3시

[申時 初]에 만난 일꾼 그리고 오후 5시[酉時 初]에 만난 일꾼들에게 일을 시키면서 모두 동일한 하루 샅을 주었다는 이야기이다. 이에 대한 해석의 문제는 제쳐두자.

《성경직해》에서는 이 구절에 주석을 달면서 일꾼들이 일한 하루를 천지 창조로부터 종말까지 이 세상의 정해진 시간을 가리키는 비유라고 설명한다.²⁹⁾ 즉 묘시는 아담부터 노아 홍수 때까지의 첫째 시간인데 약 1,056년이라고 한다. 사시 초는 노아 홍수부터 아브라함 때까지의 둘째 시간으로 대략 922년이다. 그런데 이 연도를 중국의 역사와 대비하고 있는 점이 흥미롭다. 즉 둘째 시간은 중국 역법으로 따지면 하나라 괴왕(槐王) 17년 정축년이라는 것이다. 정오는 아브라함부터 모세까지의 셋째 시간으로 대략 425년이고 상나라 태술(太戊) 39년 임오년이라고 한다. 신시 초는 모세부터 예수 강생까지의 넷째 시간으로 대략 1,597년이고 한나라 애제(哀帝) 원수(元壽) 2년 경신년으로 본다. 마지막으로 유시 초에서 저녁까지의 다섯째 시간은 천주 강생에서 종말까지를 가리킨다는 것이다.

디아스는 어떻게 이런 역법 비교를 할 수 있었을까? 그가 참고한 것은 무엇일까? 《사기》(史記), 《통감》(通鑑), 《죽서기년》(竹書紀年) 등 다양한 중국 역사서가 떠오른다. 이 문제를 해명하려면 디아스를 비롯하여 17세기 초 중국에서 활동하던 예수회 선교사들이 읽었던 중국 역사서가 무엇인지를 밝혀야 한다. 이것은 선교사들에게도 중요한 문제였다. 왜냐하면 중국인도 아담의 자손이라면 중국인의 역사도 성경의 역사 속에서 설명이 가능해야만 하기 때문이다. 그래서 선교사들은 성경의 연대기와 중국 역사의 연대기를 맞추어 대조하는 작업을 벌였다. 그리하여 우왕의 치수 신화와 노아의 홍수 신화가 유사하다는 점 등을 주장하기도 하였으며, 본고의 주된 분석대상인 《성경직해》

29) 《성경직해》 권지삼, 이(뒀면).

에 나타나 있듯이 히브리 성경의 연대기와 고대 중국의 연대기를 대조하기도 하였던 것이다.

4. 결론

본고는 17세기 중국에서 활동한 예수회 선교사 마누엘 디아스 신부의 불가타 성경 번역본 《성경직해》의 특성을 밝히는 것을 목표로 하였다. 그래서 디아스의 간략한 생애와 선교 활동 및 저술 활동을 우선적으로 살펴보았다. 특기할 만한 것으로는 그의 유해가 묻혀 있는 것으로 알려진 항주의 대방정 선교사 묘역을 직접 방문하여 묘비를 확인하였다는 점이다. 아울러 디아스가 간행한 한문 서적들이 모두 몇 종인지, 그리고 어떤 내용들을 다룬 것인지도 밝혔다. 중국 본토에 상륙한 지 15년 만에 간행한 《천문략》을 제외하면 모두 천주교 신앙 서적들이었다. 디아스의 저술 활동과 관련하여 아직 해명되지 못하고 남은 점은 중국인 조력자들이 누구였느냐 하는 문제이다. 아무리 디아스가 중국어를 능수능란하게 구사할 수 있었다고 하더라도 한문으로 책을 짓는 데에는 한계가 있었을 것이라고 보는 것이 사리에 맞다. 그렇다면 지식인에 속하는 중국인 천주교 신자의 도움이 반드시 있었을 것이다. 따라서 디아스 신부가 구체적으로 어떠한 과정을 거치면서 한문 서적들을 편찬했는지를 밝히는 것은 아직 해결되지 않았으며 앞으로의 연구 과제이다.

디아스의 생애와 저술에 대해서 살펴본 다음에, 그의 최대 역작이라 할 수 있는 《성경직해》에 담겨 있는 번역 양상과 그 특징을 다루었다. 예수회 선교사들의 지적 활동을 통하여 새롭게 탄생한 개념과 용어들이 무엇이었는지, 중국인 신자들에게 어려운 문제로 다가갔을 것으로 추측되는 교리상의 요점들이 어떻게 서술되고 있는지, 그리고 중국 역사와 문화에 대한 디아스의 지식과

이해가 투영되어 있는 지점으로는 어떤 것들이 있는지 등을 서술하였다. 결론적으로 말한다면 《성경직해》는 예수회의 중국 선교가 정착 단계를 지나서 본격적으로 개화하는 시기에 성립한 것으로, 천주교의 교리를 전파하기 위하여 새로운 개념이나 용어가 만들어지고, 중국인들의 사유와 관습에 적합한 형태로 교리 내용을 다듬은 흔적을 보여주며, 중국에 관하여 습득한 지식들과 서구 사회의 종교적 및 사상적 원천들을 조화시키기 위한 노력을 담고 있다. 이러한 모습들은 《성경직해》의 복음 해설 부분인 ‘잡’에 가장 잘 드러나 있다.

하지만 《성경직해》에 관한 연구가 해명해야 할 과제들은 여전히 산적해 있다. 그 가운데에서 두 가지 사항만을 지적하고자 한다. 첫째는 《성경직해》의 저본이 되는 유럽 문헌에 대한 탐색이 필요하다는 것이다. 둘째는 《성경직해》가 지닌 번역상의 특징을 충실하게 드러내기 위해서는 서구어에서 중국어로 번역된 문헌과 중국어에서 서구어로 번역된 문헌을 교차 검토하는 작업이 필요하다는 점이다.

먼저 《성경직해》의 저본이 되는 유럽 문헌이 무엇이나 하는 문제가 아직 해결되지 않았다. ‘경’ 부분은 불가타 성경의 한문 번역이기 때문에 별도의 유럽 저본이 존재할 까닭이 없다. 《로마 미사경본》에 지정되어 있는 주일과 주요 축일에 읽어야 할 복음서 구절들을 정확하게 한문으로 옮기면 되는 일이다. 물론 주요 축일들이 늘 고정되어 있는 것이 아니어서, 시대에 따라서 새로운 축일이 지정되기도 하고, 또 옛 축일이 사라질 수도 있다. 그리고 로마 전례력에 들어 있다고 해도 대축일이 아닌 경우에는 지역 교회나 수도회에 따라서 주요 축일들을 선별하여 지내는 일도 가능하다. 그러므로 《성경직해》의 판본에 따라서 어떤 축일의 복음 독서가 실려 있는지를 살피는 작업도 필요할 것이다.³⁰⁾

30) 조한건은 한문본 《성경직해》와 《성경광익》에 없는 축일들이 한글본 《성경직히광익》에 들어 있는 경우를 지적한 바 있다. 조한건, 앞의 글, 43쪽. 따라서 중국에서 《성경직해》를 간행할 때

하지만 저본 탐구에서 가장 큰 과제는 《성경직해》의 ‘잡’ 부분이 어디에서 왔느냐는 것이다. 일각에서는 디아스가 《성경직해》를 지을 때에 같은 포르투갈 예수회원이었던 세바스티앙 바라다스(Sebastião Barradas, 1542~1615)가 1606년부터 1612년 사이에 프랑스 리옹에서 간행한 사복음서 공판 해설서³¹⁾를 주로 참고하였다고 주장한다. 로마 예수회 문서고에 소장된 한문 서적들의 카탈로그를 만든 예수회원 알버트 찬(Albert Chan)은 디아스의 《성경직해》가 바라다스의 저작 제3판의 일부를 번역한 것이며, 바라다스의 저작을 중국에 가져온 것은 니콜라 트리고였을 것이라고 하였다.³²⁾ 하지만 바라다스 저작이 《성경직해》의 저본이라는 주장에 대해서는 회의적인 견해도 있다.

디아스의 저작과 바라다스의 저작을 비교한 니콜라 스텐데르트는 다섯 가지 점에서 두 저작 사이에 차이가 있다고 말한다. 첫째, 바라다스의 저작은 그리스도의 생애에 따라서 연대기 순서로 성경 구절을 배열하였지만, 디아스의 저작은 주일 독서 체제의 순서로 성경 구절을 배치하였다. 둘째, 바라다스의 저작이 디아스의 저작보다 훨씬 더 방대하고 자세하다. 셋째, 바라다스의 저작에서 인용된 성경의 각 절들은 디아스의 저작 속에 들어 있는 것과 반드시 일치하지는 않는다. 넷째, 디아스의 저작과 달리 바라다스의 저작은 복음 독서의 인용 구절 속에 짧은 해설이 들어 있지 않다. 다섯째, 디아스와 바라다스는 모두 교부 문헌들을 폭넓게 인용하고 있지만, 인용 부분이 반드시 일치하지 않으며, 바라다스가 참고한 문헌이 디아스의 저작에는 나오지 않거나, 그 반대의 경우도 있다.³³⁾ 스텐데르트의 비교 분석을 신뢰한다면 디아스가

시대별 판본에 따라서 유사한 현상이 없었는지를 입증하는 것도 문헌학적으로 필요한 작업이다.

31) 책의 원래 제목과 서지사항은 다음과 같다. Sebastião Barradas, *Commentariorum in Concordiam et Historiam Quatuor Evangelistarum*, Lugduni(Lyon): Sumptibus Horatij Cardon, 1610.

32) Albert Chan, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV*, New York : M.E. Charpe, 2002, p. 123.

33) Nicolas Standaert, “The Bible in Early Seventeenth-Century China,” in Irene Eber, et.

《성경직해》를 지을 때 실제로 바라다스의 저작을 참고한 것인지에 대해서는 아직 분명하게 해명되지 않았다고 보아야 옳을 것이다. 따라서 《성경직해》의 해설 부분이 어떤 유럽 문헌을 저본으로 하였는지에 대해서는 여전히 연구 과제로 남아 있다.³⁴⁾

두 번째 과제와 관련해서 일화를 한 가지 소개하고자 한다.³⁵⁾ 로마 국립 중앙 도서관에는 사서(四書)의 라틴어 초역본이 보관되어 있다. 그 속에는 《대학》, 《중용》, 《논어》 그리고 《맹자》의 첫째 장 번역이 들어 있다. 이 초고의 저자는 누구인가? 서명을 한 미켈레 루지에리(Michele Ruggieri)가 필자이며, 실제 번역자인가? 아니면 마태오 리치(Matteo Ricci)의 번역 원고를 필사한 것인가? 이것은 하나의 논쟁을 이루었다. 사실 중국 경전의 첫 유럽어 번역본인 만큼 그 저자가 누구인지는 지대한 관심의 대상이 되었다.

마태오 리치가 유럽에 보낸 중국 선교 보고서의 원본이 발견되자 이를 판독하고 주석을 첨가하여 방대한 리치 저작집을 간행한 바 있던 파스쿠알레 델리아(Pasquale D'Elia)는 1935년에 리치가 번역자이고, 리치가 자신의 원고를 루지에리에게 보낸 것이라고 주장했다. 이 가설의 토대는 두 가지였다. 첫째, 날짜의 일치이다. 이탈리아로 돌아갔던 루지에리는 《대학》, 《중용》, 《논어》를 1591년 11월부터 1592년 8월까지 번역했다고 한다. 이 시기는 리치가 중국에서 번역을 시작한 시기와 일치한다. 그래서 리치가 루지에리에게 보낸 것이라는 주장이다. 둘째, 루지에리의 중국어 실력은 그런 과업을 이해할 정도로 충분하지 않았다. 그러므로 사서의 초역본은 중국에서 리치가 만 들었고, 그 뒤에 이를 건네받은 루지에리가 로마에서 필사했다는 것이다.

al., eds., *Bible in Modern China : The Literary and Intellectual Impact*, London : Routledge, 2016, pp. 44-45.

34) 앞서 본문에서 디아스 신부가 히브리 성경의 연대기와 중국 연대기를 대비한 부분을 소개하였다. 이런 점을 염두에 둔다면 《성경직해》 자체는 동서양 문헌이 모두 포괄되어 있는 대단히 복합적인 텍스트이며, 그 저본을 추적하는 작업은 그만큼 더 지난한 과제가 될 것임을 직감할 수 있다.

35) Thierry Meynard, *The Jesuit Reading of Confucius*, Leiden : Brill, 2015, pp. 4~6.

텔리아는 나중에 입장을 바꾸었다. 루지에리가 중국에 있을 때 사서를 번역했다는 것이다. 그리고 1591년부터 1592년에 로마에서 그것을 다듬었다고 하였다. 그러니까 리치의 번역과는 상관없이 루지에리에 의해서 독자적으로 이루어진 번역이라는 점을 강조되었다. 루지에리는 그것을 예수회 총장 아콰비바에게 보여주고 출판할 의향을 갖고 있었다. 하지만 1596년 발리냐노는 루지에리의 중국어 실력을 신뢰하지 않아서 출판을 중단하라고 아콰비바에게 편지를 보냈다.

그런데 1998년 이탈리아 학자 프란체스코 다렐리(Francesco D'Arelli)가 다른 주장을 제시하였다. 루지에리의 번역이라고 믿기 어렵다는 것이다. 첫째, 포세비노가 출판한 루지에리의 천주교 교리서에는 사서 가운데 《대학》의 초반부 번역이 첨부되어 있었다. 그리고 이것은 도서관 소장 초고와 일치한다. 그러나 포세비노는 루지에리 자신이 번역했다고 말하지 않는다. 루지에리 자신이 사서를 번역했다는 언급도 없다. 둘째, 초고에서 루지에리는 자신이 《대학》, 《중용》, 《논어》 번역을 모은 사람(collector)이라고 말했다. 나아가서 다렐리는 리치가 사서를 번역했음이 분명하다고 주장한다. 리치 편지를 분석한 다렐리는 리치가 1593년 2월부터 1594년 11월까지 사서를 번역했다고 주장한다. 게다가 1584년부터 리치는 중국인 학자와 사서를 읽기 시작했었다. 결국 다렐리의 주장은 리치가 초기 번역 초고를 완성하여 루지에리에게 보냈고, 루지에리가 그것을 1591년부터 1592년 사이에 필사했다는 것이다.

다렐리의 주장은 확증되지 않았다. 루지에리의 중국어 실력이 충분히 좋지 않았다는 가설도 틀린 것으로 판명 났다. 게다가 다렐리는 리치가 1593년 이전에 사서 번역에 착수했다는 증거를 제시하지 못했다. 단지 공부하고 있었다는 것뿐이다.

결국 논쟁을 종결시킨 최종적인 주장은 사서의 초고 번역자는 리치가 아니라 루지에리라는 것이다. 결정적인 증거는 ‘귀신’(鬼神) 개념이었다. 초고에

는 《논어》에 나오는 귀신이 악마적인 힘(diabolic force)으로 번역되어 있다. 따라서 귀신은 우상이나 미신 개념과 동일한 것이 된다. 그러나 리치는 《논어》의 구절을 설명하면서 귀신을 영적인 존재(spiritual being)로 묘사했다. 악마적인 힘으로 보지 않았던 것이다. 리치의 개념 체계에서 상제는 데우스(Deus)에 상응하고, 귀신은 엔젤(Angel)에 상응한다. 따라서 로마에 보관된 초고는 귀신을 악마적인 힘으로 번역한 것으로 보아, 리치의 것이 아니라 루지에리의 것이 확실하다는 결론에 도달하였다. 이로써 긴 논쟁은 종지부를 찍게 되었다.

로마 국립 중앙 도서관에 소장된 중국 경전 초고의 번역자가 마태오 리치 인가 아니면 미켈레 루지에리인가 하는 논쟁을 소개한 까닭은 번역 문헌의 교차 검토가 필요하다는 점을 지적하기 위함이었다. 《성경직해》를 번역할 때 디아스는 디아볼루스(Diabolus)를 마(魔) 또는 마귀(魔鬼)라고 하였다. 그러면 귀신이라는 말은 어떤 경우에 사용하였을까? 이처럼 《성경직해》의 번역어에 대한 의문을 풀기 위해서는 정반대의 번역서를 함께 검토할 필요가 있다. 즉 예수회 선교사들이 유교 경전들을 라틴어나 기타 유럽어로 번역한 것들과 대조하는 작업이 가능할 것이다. 인토르체타의 《중국의 철학자 공자》(1687), 프랑수아 노엘(François Noël)의 사서(四書) 번역(1784~1786) 등을 조사하여 《성경직해》의 용어들과 대조표를 만들어 본다면 17세기 중국을 무대로 하여 벌어졌던 동서양 사이의 번역과 개념 역사를 다시 조명할 수 있으리라고 본다. 이러한 작업 역시 동서양의 교차-문화적 텍스트로서 《성경직해》를 연구할 때 반드시 요청되는 부분이라고 생각한다.

참고 문헌

박순란, <《성경직히》의 형성 과정과 텍스트 수정 양상에 대한 국어학적 연구>, 국민대학교 대학원 박사학위논문, 2015.

서원모, 광문석, <17세기 초 예수회 선교사의 복음서 한문 번역 연구>, 《장신논단》 49(2), 2017.

이승희, <《성경직히광익》에 대한 국어학적 고찰>, 《교회사연구》 41, 한국교회사연구소, 2013.

조지 둔, <거인의 시대 : 명 말 중국 예수회 이야기>, 지식을 만드는 지식, 2016.

조한건, <《성경직히광익》 연구>, 서강대학교 대학원 박사학위논문, 2011.

조현범, <유럽 천주교의 불가타 성경 사용 양상 : 트렌토 공의회 이후부터 제2차 바티칸 공의회 이전까지>, 《종교문화비평》 32, 한국종교문화연구소, 2017.

조화선, <《성경직히》의 연구>, 《최석우 신부 화갑 기념 한국교회사논총》, 한국교회사연구소, 1982.

康志杰, “一部由欧洲传教士编纂的索引 : 评阳玛诺的《圣经直解杂事之目录》”, 《辞书研究》, 2000.

方豪, 《中國天主教史人物傳》, 北京 : 宗教文化出版社, 2007.

王碩丰, 《早期漢語《聖經》對勘研究》, 北京 : 社會科學文獻出版社, 2017.

郑海娟, “文白变迁 : 从《圣经直解》到《古新圣经》”, 《华文文学》, 2000.

沈坚, <卫匡国墓墓地的演变>, 《杭州文博》, 2014 (1).

塩山 正純, <カソリックによる聖書抄訳 ディアスの《聖經直解》>, 《文明》

21(20), 2008.

王銘宇, 〈明末天主教文獻所見漢語基督教詞匯考述〉, 《漢語學報》 44, 2013.

Barradas, Sebastião, *Commentariorum in Concordiam et Historiam Quatuor Evangelistarum*, Lugduni(Lyon) : Sumptibus Horatij Cardon, 1610.

Chan, Albert, *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome, A Descriptive Catalogue, Japonica-Sinica I-IV*, New York : M.E. Charpe, 2002.

Cordier, Henri, *L'Imprimerie Sino-Européenne en Chine : Bibliographie des Ouvrages Publiés en chine par les Européens au XVIIe et au XVIIIe Siècle*, Paris : Imprimerie Nationale, 1901.

Leitão, Henrique, “The Contents and Context of Manuel Dias’ Tianwenlüe”, and Rui Magone, “The Textual Tradition of Manuel Dias’ Tianwenlüe”, in Luís Saraiva and Catherine Jami, eds., *The Jesuits, the Padroado and East Asian Science(1552~1773)*, World Scientific Publishing Company, 2008.

Meynard, Thierry, *The Jesuit Reading of Confucius*, Leiden : Brill, 2015.

Mungello, David, *The Great Encounter of China and the West, 1500~1800*, New York : Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2013.

Pfister, Louis, *Notices Biographiques et Bibliographiques sur les Jésuites de l’Ancienne Mission de Chine, Tome I*, Chang-Hai: Imprimerie de la Mission Catholique, 1932.

Standaert, Nicolas, “The Bible in Early Seventeenth-Century China,” in

Irene Eber, et. al., eds., *Bible in Modern China: The Literary and Intellectual Impact*, London : Routledge, 2016.

Standaert, Nicolas, ed., *Handbook of Christianity in China, Volume One : 635~1800*, Leiden : Brill, 2001.

ABSTRACT

Manuel Dias and The *Shengjing zhijie*(聖經直解)

Cho, Hyeon-Beom

The Academy of Korean Studies

In 1636, in Beijing, China, the Jesuit missionary Manuel Diaz (1574~1659), a Portuguese priest, published the *Shengjing zhijie* “The Bible Literal Explication”, a partial translation and explanation of the Vulgate Bible. The writings of Dias were very fluent Chinese characters, so it is supposed to have been assisted by a learned Chinese believer. And the vast amount of the scriptural explanations contained the biblical commentaries used in Europe in the 17th century. There are also some commentaries citing the books of Chinese history and explanations that reflect the cultural sensitivities of the Chinese. Therefore, the writings Fr. Dias should be interpreted as a combination of two elements, the Chinese translation of European Catholic text and its Chinese transformation.

The purpose of this paper is to grasp the character of the *Shengjing zhijie*, as a Chinese translated book. I first traced the life and activities of Fr. Dias. Born in Portugal in 1574, Dias became a Jesuit missionary and arrived in Macao in 1604. He entered Beijing in 1613 and wrote a book introducing Western astronomy, *Tianwenlüe* “Summary of Astronomy”, while expanding his missionary activities for Chinese people in Beijing. Appointed to the position to oversee the Jesuit missions in China, he went around all the Chinese continent to understand the situation of the missionaries and promote missionary activities. In 1635, dismissed from the mission to administer the Jesuit missions in China, Dias worked mainly on translating Catholic meditation guide books and doctrinal books into Chinese, i.e. *Qing shi jin shu*

“Golden Book of World Denial” which was the translation of *De Imitatione Christi*, known for the work of Thomas à Kempis, *Shengjing zhijie* the subject of this paper, and *Jingjiao beiquan*, the history of Nestorian Church in China. There are 11 Chinese books published by Fr. Dias. He died in Hangzhou in 1659, and buried in the Dafangjing Missionary Cemetery which is located on the backside of Zhejiang University.

The translative characteristics of the *Shengjing zhijie*, can be summarized in five points. First, we can find the neologism that were not in the days of Michele Ruggieri and Matteo Ricci. That is, the Purgatory, the Gospel, the Trinity, and so on. Second, Dias tried to explain the essence and meaning of the Eucharist in order to make the Chinese understand the catholicism with its unique doctrine, such as the Transubstantiation theology, Third, the doctrine of Eschatology and Judgement was also an unfamiliar thinking to the Chinese, but Dias introduced the teachings of purgatory, explaining its meaning. Fourth, in the case of words that refer to the objects that are negatively depicted in Catholicism, Dias translated into Chinese characters containing the similar meaning, or the Hebrew pronunciations were written down. In the fifth, when he explained the passages from the Bible, or chronologically described the life of Jesus, he contrasted them in the light of two different calendar systems, Solar and Lunar. In this context, it can be considered the Fr. Dias’s Biblical Interpretation and Explication, is a text that crossed two kinds of civilizational sphere, the Western and the Oriental, or the Catholic and the Confucian,

Keywords : Jesuit, Manuel Dias, Missionary, *Shengjing zhijie*, the Chinese translated Catholic Books, Neologism

안정복 · 이규경의 이마두 《천주실의》 인용 양상 비교 검토

노용필*

1. 서언
2. 안정복의 《천주실의》 인용 양상과 그 특징
3. 이규경의 《천주실의》 인용 양상과 그 특징
4. 결어

국문 초록

이마두(Matteo Ricci, 1520~1610)의 《천주실의》를 인용하여 저술한 안정복(1712~1791)과 이규경(1788~1856)의 글에 나타난 그 인용의 양상을 면밀하게 분석하고 비교하여 검토하였다. 그럼으로써 이마두의 초기 저술들에 대한 조선 후기 수용의 역사 전반을 심층적으로 조망하는 작업의 일환으로 삼고자 한 것이다.

안정복은 그의 저술에서 《천주실의》의 내용을 직접 인용한 경우도 있지만 다른 저술에서 재인용한 경우도 있었다. 그 가운데 그 자신의 대표적 천주교 비판 저서로 정평이 나 있는 <천학고> 자체에서 《천주실의》를

* 한국사학연구소 소장.

유일하게 직접 거명하고 그 내용을 인용하였으나, 그 내용을 《천주실의》 원문 전체를 전산 입력 후 검색 기능을 통해 일일이 대조해본 결과 적지 않게 차이가 난다는 사실을 알아낼 수가 있었다.

한편 이규경은 〈척사교변증설〉에서 《천주실의》를 인용함에 있어서 그 양상은 3가지이다. 첫째는 중국 명나라 사조제의 《오잡조》를 인용하면서 《천주실의》를 재인용하고 있는 것이다. 둘째는 이수광의 《지봉유설》을 인용하면서 《천주실의》를 재인용하고 있음이다. 셋째는 정하상의 취조 내용을 인용하면서 《천주실의》의 내용을 재인용하고 있는 게 그것이다. 결국 이렇듯이 이규경은 《천주실의》를 한 번도 직접 인용한 적은 없었다.

비록 그림에도 《천주실의》의 전체 중에서도 ‘인혼’ 문제의 규명 및 설파에 설정된 제5편(23)항이 안정복과 이규경의 저술에서 유일하게 공통된 인용 항목이었다. 그리고 이는 특히 그 제3편의 전편에 걸친 핵심 주제가 다름이 아닌 ‘인혼불멸론’이었다는 사실과 직결되는 것이다. 따라서 이로써 안정복의 〈천학문답〉 등에서 전면적이면서도 정면으로 행해진 천주교 비판에 있어서나, 이규경의 〈척사교변증설〉에서 ‘척사교’의 실상을 자세히 소개함에 있어서나, ‘인혼’의 불멸 문제를 《천주실의》에서 인용해서 화두의 중심으로 삼았음이 확연하다고 하겠다.

주제어 : 천주실의, 오잡조, 인용, 비교, 이마두, 사조제, 안정복,
이규경, 인혼불멸론, 천주교

1. 서언

누구나 저술을 하자면 남의 글을 전혀 인용하지 않을 수는 없는 법이다. 더더군다나 특정 종교나 사상에 관해 비판하거나 소개하는 글을 저술하는 경우에는 더 말할 나위가 없겠다. 만일 비판하거나 소개하고자 하는 남의 저술 자체를 하나도 인용하지 않으면, 아예 그 비판이나 소개하는 글의 집필 자체가 불가능할 것이다. 다만 인용할 때 실제로 어떠한 방법을 취하느냐 하는 게 늘 관건이 되게 마련이다.

지금껏 특히 한자 문화권인 동아시아의 역사 연구에서 흔히 취해진 인용의 방법은 크게 나누면 2가지였던 듯하다. 중국의 한 학자가 역사학 연구법에 관해 논하면서 인용과 관련해서 언급한 다음의 대목에서 이러한 면모를 확인할 수가 있다.

책을 인용하는 데는 두 가지의 방법이 있다. 하나는 원문을 자유롭게 늘리거나 삭제하여 윤색하는 것이며, 하나는 한 글자 한 문구씩 원문을 인용하는 것이다. 전자는 출처를 주(注)로 밝히지 않을 수 있고, 후자는 비록 한 글자의 조각이라도 반드시 출처를 표시해야 한다. 전자는 그 원래의 의미를 잃을 수 없고, 후자는 손수 쓴 필적을 지니고 있는지를 귀하게 여긴다. 전자는 바로 인용한 책을 정화하려 하고 후자는 다만 바로 인용한 책의 출처에 낯날이 고스란히 의탁하는 것이다.¹⁾

요컨대 인용 방법 2가지의 하나는 원문을 늘리거나 줄이고 윤색하는 방법이고 다른 하나는 자구 그대로 원문을 인용하는 방법이라는 것이다. 그런데

1) 杜維運, 〈引書的理論與方法〉, 《史學方法論》, 初版, 1979; 修訂版, 1985; 增寫版, 1999; 北京: 北京大學出版社, 2006, 189~190쪽. 인용문의 한글 번역은 權重達 譯, 〈圖書引用的理論과 方法〉, 《歷史學研究方法論》, 一潮閣, 1984, 261쪽의 것을 참조했지만, 필자가 全文을 손질하여 改譯한 것이다.

이 대목에서 각별히 주목되는 문젯거리는, 윤색하여 인용하는 경우에는 그 출처를 밝히지 않을 수 있는 데에 반해 원문 그대로 인용하는 경우에는 ‘비록 한 글자 조각이라도 반드시 출처를 표시해야 한다.’고 강조하여 기술한 점이라 생각한다.

정말 이렇게 한다면 원문을 그대로 인용하는 경우에만 반드시 출처를 표기했기에 그 출처를 명확히 알 수 있을 뿐, 남의 글을 늘리거나 줄이고 윤색하면서 그 출처를 밝히지 않은 경우에는 인용의 내용 자체가 전부 혹은 일부가 조작될 위험성이 있으며,²⁾ 또한 마치 그 자신의 독창적인 글인 것처럼 독자들에게 비치게 될 것임이 자명하기 때문이다. 그래서 출처를 표시한 경우만 남의 저술을 인용한 것으로 여기기에 십상일 것이며, 그렇지 않을 때에는 실제로는 남의 글을 인용한 것이건만 전혀 그런 것을 알아차리지 못하고 간과하기 쉽다.

여기에서 먼저 다루려고 하는 安鼎福(1712~1791)의 <天學考>와 <天學問答>은 아예 서학을 ‘천학’이라 지칭하고 굳이 ‘천주’라는 용어 자체의 사용도 기피하면서 천주교의 교리에 낱낱이 비판을 가한 글이다. 그리고 뒤이어 다룰 李圭景(1788~1856)의 <斥邪教辨證說>은 천주교를 ‘사교’로 여겨 배척

2) 이런 점과 관련해서는 문자로 작성된 모든 종류의 기록에서 특히 고전학자들이 인용할 때 전부 혹은 일부가 이렇듯이 흔히 조작될 위험성이 있음에 대해서는 이미 독일의 역사가 에른스트 베른하임(Ernst Bernheim)에 의해 다음과 같이 지적한 바가 있음에 유념할 필요가 있다고 본다. “계보도 일찍부터 날조되고 보수되고 있었으며 이것은 일부는 국민적 명예욕과 가계를 자랑하려는 데서 만들어졌고, 일부는 무비판적이고 부정직한 학자적 열정에서 조작되었던 것이다. 문자로 기록되는 모든 종류의 보고, 전기, 각서, 연대기, 시대기도 그 전부 또는 그 일부가 위작된 경우도 있으며, 이것은 새로운 사료의 발견 또는 그의 인용을 과시하려는 학자의 허영심에서 나오는 때가 많으며 특히 이것은 고전학자 층에 있어서와 같다. 또 때로는 가정, 승원, 국민에게 오래고 유래 깊은 전래를 부여하기 위한 명문욕이나 존신의 마음에서 일어나기도 한다.”
 ベルンハイム 著, 坂口 昂・小野鐵二 譯, <史學の研究手段(方法論)>, 《歴史とは何ぞや》, 東京 : 岩波書店, 1935 ; 第45刷, 2015, 183~184쪽 ; 에른스트 베른하임 著, 趙璣濬 譯, 《史學概論》, 精研社, 1954 ; 《歷史學入門》, 正音社, 1976 ; 《史學概論》, 삼성출판사, 1993 ; E. 베른하임 저, 박광순 옮김, 《역사학입문》, 범우사, 1985 참조. 여기에서는 趙璣濬 譯, 《史學概論》, 精研社, 1954, 191쪽의 번역을 위주로 삼아 인용하였다.

하던 당시의 논란에 대해 문자 그대로 ‘변증’하는 데에 치중한 것으로서, 그런 후 백과사전적인 《五洲衍文長箋散稿》에 포함했으므로 당시에 구할 수 있는 자료를 모두 구비하여 이를 소개하는 성격이 더 강한 글이라 할 수가 있다.

이처럼 안정복과 이규경이 저술들 속에서 각기 비판을 위해서건 아니면 소개를 위해서건 利瑪竇(마태오 리치, Matteo Ricci, 1520~1610)의 《天主實義》 내용을 인용하였기에, 이 논문에서는 과연 그 양상이 각각 구체적으로 어떻게 드러나 있는지를 면밀하게 분석하고 비교하여 검토하고자 한다. 그럼으로써 이마두의 초기 저술들에 대한 조선 후기 수용의 역사 전반을 심층적으로 조망하는 작업의 일환으로 삼고자 하는 것이다.

2. 안정복의 《천주실의》 인용 양상과 그 특징

안정복의 〈천학교〉와 〈천학문답〉은 《천주실의》의 내용을 인용하면서 천주교에 대해 비판하였지만, 그것에 나타난 《천주실의》의 인용 양상은 1785년 같은 해에 저술한 글이건만 각기 달랐다. 우선 〈천학교〉에서의 《천주실의》 인용 양상에 대해서, 그리고 나서 〈천학문답〉에서의 그것에 대해 살펴보기로 한다. 그런데 안정복은 〈천학교〉와 〈천학문답〉 이외에 지인들에게 보낸 서찰 속에서도 천주교에 대해 비판하면서 《천주실의》의 내용을 인용하기도 하였으므로, 이에 대해서도 뒤이어 검토하지 않을 수가 없겠다.

1) 〈천학교〉에서의 《천주실의》 인용 양상

면밀히 살펴니 〈천학교〉에서의 《천주실의》 인용 양상도 일률적이지 않았다. 즉 《천주실의》의 내용을 직접 인용한 때도 있지만 다른 저술에서 재인용한 때도 있기 때문이다. 따라서 의당 직접 인용한 때와 재인용한 때를 구분

하여 분석해야 하겠다.

(1) 직접 인용

안정복이 <천학교> 자체에서 이마두의 《천주실의》를 직접 거명하고 그 내용을 인용한 유일한 경우는 ‘利瑪竇天主實義’로 시작되는 부분이다.³⁾ 그런데 이 인용을 《천주실의》의 원문⁴⁾에서 실제로 찾아보면 적지 않게 차이가 난다는 사실을 알 수가 있다. 그 차이를 보다 분명히 가시적으로 판별하기 쉽게 하려고, <천학교>의 ‘이마두천주실의’ 인용 부분과 《천주실의》 실제 내용을 비교하여 도표로 작성하여 제시하면 다음이다.

〈표 1〉 <천학교>의 ‘이마두천주실의’ 인용 부분과 《천주실의》 실제 내용 비교표

<천학교>	<제8편> 77항	공통	비고
漢	於一千六百有三年前 歲次庚申 當漢朝	漢	△
	袁帝元壽二年		○
庚申			△
	冬至後三日 擇貞女		○
×	爲母 爲所交感	×	×
	託胎降生 名號爲耶穌[蘇]		○
耶穌救世之稱	耶穌卽謂抹世也		△
×	躬自立訓	×	×
弘化西土三十三年	弘化于西土三十三年		△
	復昇歸天		○
此天主實蹟云云	此天主實蹟云		△

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 同一, △ : 類似, × : 有無

3) 安鼎福, <天學考>, 《順菴集》卷17, 1左 ; 《順菴全集》1 文集, 驪江出版社, 1984, 374上左.
 4) 利瑪竇, 《天主實義》, 杭州 重刊本(이하 ‘항주본’으로 표기), 1607, 下卷 69左~70右 ; 影印本(이하 ‘영인본’으로 표기), 마테오 리치 지음, 송영배 (등) 옮김, 《천주실의》, 서울대학교출판부, 1999, 564쪽 上左~下右 ; 上海 重刊本(이하 ‘상해본’으로 표기), 上海 : 土山灣印書館, 1935, 155쪽.

(2) 재인용

① 이수광의 《지봉유설》

안정복 〈천학교〉에서는 ‘芝峯類說曰’이라 하여 李睟光的 《지봉유설》 천주교 관련 내용을 재인용하고 있다.⁵⁾ 그런데 이 이수광 《지봉유설》 권2의 ‘諸國部 外國 歐羅巴國’ 項의 실제 내용⁶⁾과 일일이 대조해 보면 모든 게 꼭 일치하는 것만은 아님이 드러난다.

〈표 2〉 〈천학교〉의 ‘芝峯類說曰’ 인용 부분과 《지봉유설》 구라파국 항의 실제 내용 비교표

〈천학교〉	〈제국부諸國部〉 구라파국 항	공통	비고
大西國	歐羅巴國 亦名大西國	大西國	△
有利瑪竇者 泛海八年 越八萬里風濤 居東粵十餘年 所著天主實義			○
×	二卷		×
首論天主始制天地 主宰安養之道 次論人魂不滅 大異禽獸 次辯輪回六道之謬 天堂地獄善惡之報 末論人性本善而敬奉天主之意 其俗謂君曰教化皇 不婚娶故無世襲嗣 擇賢而立之 又其俗重友誼 不爲私畜 著重友論 焦竑曰 西域利君以爲友者第二我 此言奇甚云 事詳見續耳譚			○

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무

② 이익의 〈발천주실의〉

안정복의 〈星湖先生天主實義跋文略〉 내용 중에도 《천주실의》가 직접 거론되고 있음을 쉬이 알 수 있었으므로, 《성호선생전집》 소재 그 천주실의의 발문을 찾아 그 내용이 과연 일치하는가를 알아내고 싶었다. 그래서 안정복의 〈성호선생천주실의발문략〉 원문 내용⁷⁾을 이익의 〈跋天主實義〉 원문의 실제⁸⁾와 대조해보았다. 그랬더니 결과는 놀랍도록 둘 사이의 차이가 작지 않

5) 安鼎福, 〈天學考〉, 《順菴集》 卷17, 6右左 ; 《順菴全集》 1, 1984, 376쪽下右左.

6) 李睟光, 《芝峯類說》 卷2 〈諸國部〉 外國 ‘歐羅巴國’ ; 《芝峯類說》(全), 景仁文化社, 1970, 36쪽.

7) 安鼎福, 〈天學考〉, 《順菴集》 卷17, 6左~8右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 376쪽 下左~377下右.

8) 李漢, 〈跋天主實義〉, 《星湖先生全集》 卷55, 27左~30右 ; 《影印標點》 韓國文集叢刊》 199, 民族文化推進會, 1997, 516~517쪽.

았다. 그리하여 그 차이점과 공통점을 더욱 확연히 파악하기 위해 이 둘의 내용 비교표를 작성하였다. 아래의 <표 3>이 그것이다.

<표 3> 안정복의 <성호선생천주실의발문략>과 이익의 <발천주실의> 내용 비교표

<성호선생천주실의발문략>	<발천주실의>	공통	비고
天學	天主	天	※
	實義者		○
利氏	利	利	△
	瑪竇之所述也		○
×	瑪竇		×
	卽歐[邏/羅]巴人		○
×	距中國八萬餘里 自丑關以來未之與通也		×
萬曆間	皇明萬曆年間		△
與耶穌會朋友陽瑪諾, 艾儒略, 畢方濟, 熊三拔, 龐迪我等數人 航海來賓 三年始達 其學專以天主爲尊 天主者 卽儒家之上帝 而其敬事畏信則如佛氏之釋迦也 以天堂地獄爲懲勸 以周流導化爲耶穌 耶穌者西國救世之稱也 自言耶穌之名 亦自中古起 淳樸漸離 聖賢化去 從欲日衆 循理日稀 於是天主大發慈悲 親來救世 擇貞女			○
×	爲母		×
	無所交感 [托/託]胎降生於如德亞國 名爲耶[蘇/穌]		○
×	躬自立訓		×
	弘化		○
×	于西土		×
	三十三年 復昇歸天 其教遂流及歐[邏/羅]巴諸國		○
×	蓋天下之大州五 中有亞細亞 西有歐羅巴 卽今中國乃亞細亞中十分居一 而如德亞亦其西邊一國也		×
	耶穌之世 上距一千有六百有三年 而		○
利氏	瑪竇		△
	至中國		○
×	其朋友皆高準碧瞳 方巾青袍 初守童身 不曾有婚 朝廷官之不拜 惟日給大官之俸 習中國語 讀中國書 至		×
	著書數十種 其仰觀俯察 推[算/筭]授時之妙 中國未始有也		○

×	<p>彼絕域外臣 越溟海 而與學士大夫遊 學士大夫莫不斂衽崇奉稱先生而不敢抗 其亦豪傑之士也</p>		×
<p>然其所以斥空乾之教者至矣 猶未覺畢竟同歸於幻妄也</p>			○
×	<p>[A]其書云西國古有閉他卧刺者 痛細民爲惡無忌 作爲輪回之說 君子斷之曰其意美 其爲言未免玷缺 其說遂泯 彼時此語忽漏外國 釋氏圖立新門 承此輪回 漢明帝聞西方有教 遣使往求 使者半道 誤致身毒之國 取傳中華 其或有能記前世事者 魔鬼誑人之致 是因佛教入中國之後耳 萬方生死 古今所同 而佛氏之外 未有記前世一事也 中國先儒亦有此等說 唯以古今不同爲證 世之牴者 猶瞠焉以爲疑也 今以八紘之表 同勘虛實 尤可著見之也</p>		×
<p>但中國自漢帝以前 死而還生者 并無天堂地獄之可證 則何獨輪回爲非 而天堂地獄爲是耶 若天主慈悲下民 現幻於冥界 間或相告語 一如人之施教 則億萬邦域 可憐可悲者何限 而一天主遍行提警 得無勞乎 自歐羅巴以東 其不聞歐羅巴之教者 又何無天主現迹 不似歐羅巴之種種靈異耶 然則其種種靈異 亦安知夫不在於魔鬼套中耶</p>			○
×	<p>[B]抑又思之 鬼神者陰道也 人者陽道也 民生極熾 而神迹寢微 理即然也 以一日言則夜爲陰晝爲陽 故神見於夜而人作於晝 推之於一元之大 亦猶是也 其始未及生民 先有神理 逮夫民降之後 率多恍惚靈恠之事 或於傳記可驗 五帝三王之間 其迹猶昭昭然不可誣 ㉔善者福淫者禍 勸焉則趨 懲焉則懼 其見於詩書許多文字 定非幻語虛設 將有必然之應矣 以今論之 方當亭午之世 鬼神之理 亦已遠矣 人遂委曲解之 曰古所謂降祥降殃 特以理推言 初非一符於事也 殊不知古人亦據實以發之耳 何以明之 ㉕金縢聖人之書也 其禱也欲使先靈擇其才藝而備使役 則定非有是理而無是應之謂也</p>		×

	使今俗卒然聽之 豈非疑駭之甚耶 ㉔以是究之 西國風化之所由者 亦略可識取矣		
意者西國之俗 亦駸駸淪變 其吉凶報應之間 漸不尊信 於是有天主經之教 其始不過如中國詩書之云 憫其猶不率也則濟之以天堂地獄之說 流傳至今 其後來種種靈異之迹 不過彼所謂魔鬼誑人之致也 蓋中國言其實[跡/迹] [跡/迹]泯而愚者不信 西國言其幻迹 [跡/迹]眩而迷者愈惑 其勢然也 惟魔鬼之所以如此者 亦由天主之教 已寤人心故也 如佛法入中國 然後中國之死而復生者 能記天堂地獄及前世之事者也 彼西土之無理不窮 無幽不通 而尚不離於膠漆盆 惜哉		○	

〈비교관 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무, ※ : 상이

이익의 〈발천주실의〉 중 안정복의 〈성호선생천주실의발문략〉에서 제외된 부분 가운데서도 특히 ‘其書云’ 이하의 내용(이를 앞의 <표 3>에서 편의상 [A]라 표기하였다)을 분석해보면, 이 속에서 적지 않게 〈천주실의〉의 실제 내용을 인용하여 작성한 대목들이 포함되어 있음을 발견할 수가 있다. 그래서 《천주실의》 제5편 (6)~(18)⁹⁾ 및 제8편 (88)¹⁰⁾의 구절들과 낱말이 대조하면서 비교표를 작성하였으니, 다음의 <표 4>가 그것이다.

〈표 4〉 이익 〈발천주실의〉 A부분의 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교표

A부분의 인용 내용	《천주실의》의 실제 내용	공통	비교
其書云 西國古有閉他卧刺者	西士曰 古者吾西域有士 名曰閉他卧刺 其豪傑過人 而質朴有所未盡	제5편 (6) 閉他[卧/臥]刺	○
痛細民爲惡無忌 作爲輪回之說	常痛細民爲惡無忌 則乘已聞名 爲奇論以禁之	제5편 (6) 痛細民爲惡無忌	○
	爲言曰 行不善者必來世復生有報 或產艱難貧賤之家 或變禽獸之類 暴虐者變爲虎豹 驕傲者變爲獅子 淫色者變爲犬豕 貪得者變成牛驢 偷盜者變作狐狸 豺狼鷹鷂等芴 每有罪惡 變必相應	제5편 (7) △	
君子斷之曰 其意美 其爲言未免玷缺	君子斷之曰 其意美 其爲言不免玷缺也 沮惡有正道 奚用棄正 而從枉	제5편 (8) 君子斷之曰 其意美 其爲言未免玷缺	○

9) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주분, 下卷 1左~3右; 영인본, 530쪽上左~531上右; 상해본, 71~73쪽.
10) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주분, 下卷 71左; 영인본, 565上左; 상해본, 157쪽.

	乎			
其說滲泯 彼時此語忽漏外國 釋氏圖立新門 承此輪回	既沒之後 門人少嗣其詞者 彼時此語忽漏國外 以及身毒 釋氏圖立新門 承此輪迴加之六道 百端誑言 輯書謂經 數年之後 漢人至其國而傳之中國 此其來歷	제5편 (9)	彼時此語忽漏外國/ 釋氏圖立新門 承此輪回	○ △
	殊無眞傳可信 實理可倚 身毒微地也 未班上國 無文禮之教 無德行之風 諸國之史 未之爲有無 豈足以示普天之下哉	제5편 (10)		△
漢明帝聞西方有教 遣使往求 使者半道 誤致身毒之國 取傳中華	考之中國之史 當時漢明帝 嘗聞其事 遣使西往求經 使者反塗 誤值身毒之國 取其佛經 傳流中華	제8편 (88)	漢明帝/遣使/往求/ 使者[半道/反塗]/誤 [致/致身毒之國]/傳 /中華	○
	迄今貴邦爲所誑誘 不得聞其正道 大爲學術之禍 豈不慘哉		×	
其或有能記前世事者	西士曰 夫輪迴之說 其逆理者不勝數也 故惟舉四五大端	제5편 (13)		※
	一曰 假如人魂遷往他身 復生世界 或爲別人 或爲禽獸 必不失其本性之靈 當能記念前身所爲 然吾絕無能記焉 并無聞人有能記之者焉 則無前世明甚	제5편 (14)	有能記前[世/身]	○ △
	中士曰 佛老之書 所載能記者甚多 則固有記之者	제5편 (15)		※
魔鬼誑人之致 是因佛教入中國之後耳	西士曰 魔鬼欲誑人而從其類 故附人及獸身 詒云 爲某家子 述某家事 以微其謬 則有之 記之者必佛老之徒 或佛教入中國之後耳	제5편 (16)	魔鬼/誑人/佛教入 中國之後	△
萬方生死 古今所同 而佛氏之外 未有記前世一事也	萬方萬類 生死衆多 古今所同 何爲者佛氏而外 異邦異門 雖齊聖廣淵 可記千卷萬句 而不克記前世之一事乎 人善忘 奚至忘其父母 并忘己之姓名 獨其佛老之子弟 以及畜類 得以記而述之乎	제5편 (17)	萬方/生死/古今所 同/佛氏[之/而]外/ 未有/[不克]記前世 一事[也/乎]	△
	夫謔談以欺市井 或有順之者 在英俊之士 辟雍庠序之間 當論萬理之有無 不笑且譏之 鮮矣	제5편 (18)		※

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무, ※ : 상이

한편 이익의 <발천주실의> 중 안정복의 <성호선생천주실의발문략>에서 제외된 부분 가운데서도 특히 ‘抑又思之’ 이하의 내용(이를 앞의 <표 3>에서 이미 편의상 [B]라 표기하였다)을 분석해보면, 이 속에는 <천주실의>의 실제 내용을 인용하여 작성한 대목들이 극히 한정되어 있는 것으로 살펴졌다. 보다 확실히 가늠하기 위해 이 [B]대목의 기술 내용을 <천주실의>에 등재된 구절들과 대조하면서 검토하였다. 그 가운데서 (앞의 <표 3> [B]대목에 밑줄로 표시해놓은) ㉠‘善者福淫者禍’, ㉡‘金滕聖人之書也’ 대목들이 <천주실의>의 실제 내용과 대조해보면 ㉠부분은 그 제6편 (78)¹¹⁾ · (81),¹²⁾ 제6편 (109)¹³⁾ · 제5편 (73),¹⁴⁾ 그리고 ㉡부분은 제5편 (20)¹⁵⁾ 부분과 친밀성이 매우 높은 것으로 보인다.¹⁶⁾

<표 5> 이익 <발천주실의> B부분의 인용 내용과 이마두 <천주실의>의 실제 내용 비교표

연번	B부분의 인용 부분	<천주실의>의 실제 내용		공통	비고
1	善者福	西士曰 一曰 ... 所謂世間無全福 彼善於此 則有之 至于天堂 則止弗可尙 人性于是止耳	제6편 (78)	善者/福	△
		四曰 ... 然後取其善者之魂 而天堂福之 審其惡者之魂 而地獄刑之	제6편 (81)		
	淫者禍	吾生前爲淫樂之微 失無窮之福	제6편 (109)	淫	△
		必求淫者 無正樂 必尋邪者 得彼則失此	제5편 (73)		

11) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 29右 ; 영인본, 544쪽上右左 ; 상해본, 71쪽.

12) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 30右 ; 영인본, 544쪽下右 ; 상해본, 71쪽.

13) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 34左 ; 영인본, 546쪽下左 ; 상해본, 112쪽.

14) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 13左 ; 영인본, 536쪽上左 ; 상해본, 86쪽.

15) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 20左 ; 영인본, 510쪽下左 ; 상해본, 25쪽.

16) 물론 ‘善者福’ 대목과 관련해서는 이러한 제6편 (78)~(81) 이외에도 이와 유사한 구절은 편마다 허다하게 보이며, 특히 제6편에서 이와 근사한 구절을 자주 접할 수가 있다. 그리고 ‘淫者禍’ 대목과 관련해서는 특히 ‘淫’을 직접 거론한 경우만으로 한정할 경우로서 제6편 (109) 및 제5편 (73)을 주목한 것이다. 또한 ‘金滕聖人之書也’의 ‘金滕’과 연관해서는 오로지 단 1번밖에 천주실 의에서 거론된 바가 없는데, 제2편 (50)에서만 유일하게 그러하므로 여기에서 제시한 것이다.

2	金滕聖人之書也	金滕周公曰 乃命于帝庭 敷佑四方 上帝有庭 則不以蒼天爲上帝可知 歷觀古書 而知上帝 與天主 特異以名也	제2편 (50)	金滕	△
---	---------	--	-------------	----	---

<비고란 구분 표시> △ : 유사

이외에도 ㉔ ‘以是究之 西國風化之所由者 亦略可識取矣’ 부분에서 거론된 ‘西國’이 《천주실의》 전체에서 도합 8번이 거론되고 있어 애초에는 크게 주목하였다. 그러나 일일이 대조해서 검토해본 결과, 이 구절 중의 내용에서 ‘西國’과 관련해서도 직접적으로 연관이 되는 구절은 발견할 수 없어 논의에서 제외하였다.

2) <천학문답>에서의 《천주실의》 인용 양상

<천학문답>의 내용 중에 보면 《천주실의》의 서술 형식이 中土의 질문에 대해 서사(西士)가 답변하는 것으로 되어 있음에 대해 언급한 부분¹⁷⁾이 있는데, 매우 비판적인 논평을 하고 있지만 기실 <천학문답>이 그러한 형식을 취하고 있음에 유의해야 한다고 본다. 특히 “서사의 말에 대해 중시는 누구나 할 것 없이 옷깃을 여미고서 믿고 따르는 것”에 대해서 “만약 도리를 아는 유사(儒士)와 함께 더불어 말한다면 어찌 옷깃을 여미고서 믿고 따를 리가 있겠는가”라고 기술하고 있음이 그러한데, 그러면서 ‘서사가 물음을 만들고 자답(自答)한 것이므로 이런 것일 뿐이다.’라고 하여 상당히 불편한 심기를 숨기지 않았던 것이다.

그가 이와 같은 태도를 취하면서도 굳이 ‘문답’의 형식을 취한 것 자체가 똑같은 형식으로써 《천주실의》에 담긴 내용에 맞대응하면서 비판하고자 하

17) 安鼎福, <天學問答>, 《順菴集》卷17, 22左 ; 《順菴全集》1, 1984, 384쪽下左. 원문은 다음과 같다. “或曰 觀實義崎人等書 西士所言 中土莫不斂衽信從者何哉 曰 此等書 皆西士設問而自作 故如是耳 若與識道之儒士言之 豈有斂衽信從之理乎.”

는 의도였다고 가능된다. 그런데 《천주실의》의 내용을 인용하여 그 내용에 대한 비판을 피하면서도 정작 그는 ‘천주실의’라고 《천주실의》의 서명 전체를 〈천학문답〉에서 거론한 적도 없다. 단지 ‘實義’ 혹은 ‘或曰 利瑪竇言’ 등으로 적었을 뿐이다.

(1) ‘實義’라고만 표기한 경우

이렇게 ‘實義’라고만 표기한 경우에도 ‘實義云’¹⁸⁾ · ‘實義 中土曰’¹⁹⁾ · ‘實義言’²⁰⁾ 3가지 유형으로 되어 있음이 주목된다. 이들의 출처를 《천주실의》 원문을 색출하여 확인해보니, 제각각 제8편 (73) · (74),²¹⁾ 제6편 (71)²²⁾ · (74),²³⁾ 제8편 (73)²⁴⁾ · (77)²⁵⁾임을 알 수가 있었다.

〈표 6〉 안정복의 ‘實義云’ 등의 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

연번	‘實義云’ 등의 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용	공통	비고	
1	實義云 開闢初生 人無病 常是陽和 常甚快樂 鳥獸萬彙 順聽其命 循奉上帝而已 由人犯天主命 萬物亦反背于人 萬禍生焉	開闢初生 人無病天 常是陽和 常甚快樂 令鳥獸萬彙 順聽其命 毋敢侵害 惟令人循奉天主 如是而已 夫亂夫災 皆由人以背理犯天主命 人既反背天主 萬物亦反背于人 以此自爲自致 萬禍生焉	제8편 (73)		○
	爲其子孫者 相率而習於醜行	世人之祖 已敗人類性根 則爲其子孫者 沿其遺累 不得承性之全生而帶疵 又多相率而習醜行 則有疑其性本不善 非關天主所出亦不足爲異也	제8편 (74)		○

18) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 17右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 382쪽上右.
 19) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 17左~18右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 382쪽上左~下右.
 20) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 18右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 382쪽下右.
 21) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 69右 ; 영인본, 564쪽上右 ; 상해본, 154~155쪽.
 22) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 27左 ; 영인본, 543쪽上左 ; 상해본, 103쪽.
 23) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 27左~28左 ; 영인본, 543쪽上左~下左 ; 상해본, 103~105쪽.
 24) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 28左 ; 영인본, 563쪽上左 ; 상해본, 103쪽.
 25) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 69左~70右 ; 영인본, 564쪽上左~下右 ; 상해본, 155쪽.

2	實義 中士曰 善惡有報 不於本身 必於子孫 不必言天堂地獄	中士曰 善惡有報 但云必在本世 或不於本身 必於子孫耳 不必言天堂地獄	제6편 (71)		○
	西士曰 王霸之法 罪不及胄 天主捨本身而惟胄是報耶	西士曰 ... 非但王者即霸者之法 罪不及胄 天主捨其本身 而惟胄是報[也/耶]	제6편 (74)		○
3	實義言 亞黨自致萬禍 子孫相率以習醜行 淳樸漸漓 聖賢化去 從欲者衆 循理者稀 天主	開闢初生 人無病夭 常是陽和 常甚快樂 令鳥獸萬彙 順聽其命 毋敢侵害 惟令人循奉天主 如是而已 夫亂夫災 皆由人以背理犯天主命 人既反背天主 萬物亦反背于人 以此自爲自致 萬禍生焉	제8편 (73)	萬禍	△
	大發慈悲 親來救世 漢哀帝元壽二年 擇貞女爲母 無所交感 托胎降生 名耶穌 耶穌即救世也 弘化西土三十三年 復昇歸天云	於是大發慈悲 親來揀世 普覺羣品 於一千六百有三年前 歲次庚申 當漢朝哀帝元壽二年 冬至後三日 擇貞女爲母 爲所交感 託胎降生 名號爲耶穌 耶穌即謂揀世也 躬自立訓 弘化于西土 三十三年 復昇歸天 此天主實蹟云	제8편 (77)		○

〈비교란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사

(2) ‘或曰 利瑪竇言’이라 하고 인용한 경우²⁶⁾도 있었는데, 이를 《천주실의》의 원문 가운데서 찾아보니 제5편 (23)²⁷⁾을 활용한 것임을 살필 수가 있었다.

〈표 7〉 안정복의 ‘或曰 利瑪竇言’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘或曰 利瑪竇言’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용		공통	비고
利瑪竇言 魂有三 生魂覺魂靈魂	明道之士 皆論魂有三品	제5편 (23)	三	△,※
草木之魂 有生無覺無靈	下品曰生魂 此只扶所賦者生活長大 是爲草木之魂		草木之魂	△,※
禽獸之魂 有生有覺無靈	中品曰覺魂 此能扶所賦者生活長大 而又使之以耳目視聽 以口鼻嗅噴 以肢體覺物情 是爲禽獸之魂		禽獸之魂	△,※

26) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 24右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 385쪽下右.

27) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 4右 ; 영인본, 531쪽下右 ; 상해본, 74~75쪽.

人之魂 有生有覺有靈 生覺二魂 從質而出 所依者盡 則生覺俱盡 靈魂非出於質 雖人死而不滅自在也	上品曰靈魂 此兼生魂覺魂 能扶植長大及覺物情 而又俾所賦者能推論事物 明辨理義 是爲人類之魂		人之魂/ 靈魂	△,※
--	--	--	------------	-----

〈비고란 구분 표시〉 △ : 유사, ※ : 상이

(3) ‘瑪竇所謂’라 하여 인용한 경우²⁸⁾도 의당 《천주실의》의 원문에서 출처를 찾아보려 하였더니 딱히 고스란히 일치하는 구절은 없었고 ‘聖水’가 핵심어임이 분명하므로 이 용어를 전체에서 색출하니 전체의 끝 부분인 제8편(90)과 (91)²⁹⁾에서만 오로지 거론되고 있을 뿐이었다.

〈표 8〉 안정복의 ‘瑪竇所謂’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘瑪竇所謂’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용	공통	비고
瑪竇所謂 聖水所以洗心 垢者也	西士曰 祇因欲廣此經 吾從二三英友 棄家屏鄉 艱勤周幾萬里 而僑寓異土 無悔也 誠心悅受 乃吾大幸矣 然沐浴止去身垢 天主所惡乃心咎耳 故聖教有造門之聖水 凡欲從此道深悔前時之罪過 誠心欲遷于善 而領是聖水 卽天主慕愛之而盡免舊惡 如孩子之初生者焉	제8편 (90)	※△
	吾輩之意 非爲人師 惟恤世之錯 回元之路 而爲之一引于天主聖教 則充之皆爲同父之弟兄 豈敢苟圖稱名 導師之禮乎哉 天主經文字異中國 雖譯未盡 而其要已易正字 但吾前所談論教端 愈此道之肯綮 願學之者 退而玩味 于前數篇事理了已無疑 則承經領聖水入教 何難之有	제8편 (91)	聖水 ※

〈비고란 구분 표시〉 △ : 유사, ※ : 상이

28) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 23좌~24右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 385上左~下右쪽.
29) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주분, 下卷 70右左 ; 영인본, 565쪽下右左 ; 상해본, 158쪽.

(4) 그 밖의 사례들

① ‘或曰 西士謂’라 하고 인용한 경우³⁰⁾는 불교와 관련된 것으로 《천주실의》 원문 중 제3편 (9)³¹⁾에서 그 중심 내용을 엿볼 수 있겠다 싶었다.

〈표 9〉 안정복의 ‘西士謂’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘西士謂’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용		공통	비고
西士謂 佛氏偷其國之教	然則人之道 人猶未曉 況於他道 而或從釋氏 或由老氏 或師孔氏 而折斷天下之心於三道也	제3편 (9)		※
自立門戶	又有好事者 另立門戶 載以新說		立門戶	△

〈비교란 구분 표시〉 △ : 유사, ※ : 상이

하지만 이처럼 ‘서사’가 안정복의 〈친학문답〉 중 서술 구절 안에 명시되어 있다고 해서 그 인용 자체가 모두 이마두의 《천주실의》에서 인용되었다고 단정할 수는 없고,³²⁾ 그렇더라도 이와 같이 서명으로 《천주실의》를 제시하지 않았을지언정 그 내용 자체가 《천주실의》에서 비롯된 사례가 있음은 간과해서는 안 될 것이다.

30) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 20右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 383쪽下右.

31) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 25右 ; 영인본, 513쪽右 ; 상해본, 30쪽.

32) 방금 본바 ‘或曰 西士謂’와 유사하게 ‘西士之言 謂’라 하고 인용한 경우도 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 15右左 ; 《順菴全集》 1, 381쪽上右左에서 원문은 “西士之言 謂人有三仇 己身一也 以其聲色臭味怠惰放恣偷佚 閹溺我于內矣 世俗二也 以其財勢功名戲樂玩好 顯侵我于外矣 魔鬼三也 以其倨傲魅惑 誑我眩我 內外伐我 是言豈不切實乎”라고 있음이 찾아지는데 이는 《천주실의》에서 인용된 게 아닌 듯하다. 또한 ‘或曰 西士之言’이라 하고 인용한 경우도 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 20左 ; 《順菴全集》 1, 383쪽下左~384上右에서 원문은 “西士之言 自耶蘇之教行後 至今千七八百年 而化行鄰國 無纂弑之事 無侵伐之害 西國累萬里 至今猶然 中國聖人雖多 代興代滅 則可知中國之教 不探其本而然也”로 하여 검색되는데 이도 역시 《천주실의》에서 인용된 게 아닌 듯싶다. 그리고 ‘或曰 西士言’이라 하고 인용한 경우도 또한 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 20右 ; 《順菴全集》 1, 383쪽下右에서 원문은 “或曰 西士言 其國有開闢以後史記 至今皆存 凡三千六百卷 耶蘇之生 皆預言其期 不若中國史之泯滅不存 虛偽相雜”이라고 발견되지만, 이도 또한 일일이 대조해본 결과 《천주실의》에서 인용된 게 아닌 것으로 판단된다.

② ‘其言曰’이라 하고 인용한 경우를 자세히 살펴보면 ‘(或曰) 其言曰’³³⁾ · ‘其言曰’³⁴⁾ · ‘(試以西士之言言之) 其言曰’³⁵⁾ 3가지가 있는데,³⁶⁾ 이를 각각 《천주실의》 원문에서 찾아 대조해보니 제6편 (90),³⁷⁾ 제1편 (7)³⁸⁾ 및 제6편 (106)³⁹⁾ 그리고 제3편 (12)⁴⁰⁾ 대목에서 일일이 따온 것으로 판단되었다.

〈표 10〉 안정복의 ‘其言曰’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

연번	‘其言曰’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용	공통	비고
1	其言曰 西國古經 天主關天地	吾西國古經 載昔天主開關天地	제6편 (90) 西國古經/天主/關天地 卽生一男/名/亞黨/一 女名阨[穢/阨]/是爲世 人之祖	△
	卽生一男 名亞黨 一女 名阨穢 是爲世人之祖	卽生一男 名曰亞黨 一女名王阨伐 是爲世人之祖		○
2	其言曰 開關以後文字 至今皆存	自天主開關天地 降生民物 至今經傳授受 無容疑也	제1편 (7) 開關/至今	△
	謂之聖經而尊信之	太東太西諸大邦無疑之 天主聖經載之	제6편 (106) 聖經	△
3	其言曰	×		×

33) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 16右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 381쪽下右.
 34) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 18左 ; 《順菴全集》 1, 1984, 382쪽下左.
 35) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 14左 ; 《順菴全集》 1, 1984, 380쪽下左.
 36) 이와 동일하게 ‘其言曰’이라 하고 인용한 경우일지라도 그 내용이 《천주실의》의 것이 아니라 다른 책에서 인용한 경우로 여겨지는 경우도 있음에 반드시 유의해야 할 것이다. 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 19左 ; 《順菴全集》 1, 383쪽上左의 원문 “其言曰 每朝目與心偕 仰天籲謝天主 生我養我 至教誨我無量 次祈今日祐我 必踐三誓 毋妄念毋妄言毋妄行 至夕又俯身投地 嚴自察省 本日所思所言所動作 有妄與否 否則歸功天主 叩謝恩祐 若有差爽 卽自痛悔 禱祈天主慈恕有赦 其大體如斯而已”가 바로 이러한 경우에 해당된다고 보인다. 또한 ‘其友之爲此學者止之曰’이라 하고 인용한 경우 역시 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 24左 ; 《順菴全集》 1, 385쪽下左의 원문 “其友之爲此學者止之曰 凡假像設祭 皆魔鬼來食 豈有孔子之神來享乎 人家祭祀亦然 余則雖未免 從俗行之 而心知其妄 故必仰天嘿奏于天主 不得已爲之之意然後行之 悖禮毀教 孰甚於此”에서 찾아지지만, 이도 《天主實義》에서 인용된 게 아닌 듯하다. 그렇지만 이 ‘其友之爲此學者止之曰’에 곧 이어서 ‘曰’이 나오고 그 뒤에 아래의 ‘此亦西士之言 爲其言者曰 ...’ 부분이 나오는데, 이는 곧 분석하여 제시하는 바대로 《천주실의》의 것이다.
 37) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 31左~32右 ; 영인본, 545上左~下右 ; 상해본, 109쪽.
 38) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 1左 ; 영인본, 501上左 ; 상해본, 2쪽.
 39) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 34右 ; 영인본, 546下右 ; 상해본, 111쪽.
 40) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 25右 ; 영인본, 513上左 ; 상해본, 31쪽.

今世勞苦世也 又曰現世暫世也 又曰現世非人世也 禽獸之所本處也 又曰此世禽獸世也				
是以其國有賢士	古西國有二聞賢 一名黑蠟 一名德牧	제3편 (12)		△
黑蠟者恒笑 笑人之逐虛物也 德牧者恒哭 哭因憐之耳	黑蠟恒笑 德牧恒哭 皆因視世人之逐虛物也 笑因譏之 哭因憐之耳		黑蠟/恒笑/人之逐虛物 也 德牧/恒哭/哭因憐之耳	○

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무

이와 극히 유사하게 ‘其說言’이라 하고 인용한 경우⁴¹⁾도 있지만, 《천주실의》의 것이 아니므로 주의를 요한다고 본다.

③ ‘爲其言者曰’이라 하고 인용한 경우⁴²⁾도 역시 《천주실의》 제6편(74)⁴³⁾에서 집중적으로 언급한 ‘善’과 ‘惡’에 대한 내용을 정리하여 인용한 것임을 알기 어렵지 않다고 보인다.

〈표 11〉 안정복의 ‘爲其言者曰’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘爲其言者曰’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용		공통	비고
爲其言者曰 祖先之善者在 天 必無來享之理 惡墮地獄 者 雖欲來得乎	爾爲善 子孫爲惡 則將舉爾所當享之賞 而盡加諸其爲惡之身乎 可謂義乎 爾爲惡 子孫爲善 則將舉爾所當受之刑 而盡置諸 其爲善之躬乎 可爲仁乎	제6편 (74)	善/惡	△

〈비고란 구분 표시〉 △ : 유사

41) 〈天學問答〉, 《順菴集》卷17, 25左 ; 《順菴全集》1, 386쪽上左의 원문 “其說言 厥初天主命生純神 其性絕美 品分九等 以供王令 故曰天神 又有鉅神 傲慢自足 自絕於主 爲惡神之魁 天主使之墮在地獄 名曰魔鬼 天主暫放之 以煉善人之功 以禪惡人之罪 煉善人之功者 謂天主使魔鬼 誘善人使爲惡 以驗工夫之 (以下缺)”가 바로 그러한데, 여기에서 거론한 純神・鉅神・惡神 등에 관해서는 《天主實義》에는 전혀 언급이 없고, 天神만이 나오므로 이렇게 생각하기에 이르렀다.

42) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》卷17, 24左~25右 ; 《順菴全集》1, 1984, 385下左~386쪽上右.

④ ‘今此之間 似當曰’이라 하고 인용한 경우⁴⁴⁾도 또한 《천주실의》 원문 중 제4편 (72)⁴⁵⁾ 및 제6편 제목⁴⁶⁾을 종합한 게 아닌가 살펴진다.

〈표 12〉 안정복의 ‘今此之間 似當曰’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘今此之間 似當曰’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용	공동	비고
今此之間 似當曰 人之生 全受天主生養之德 當以事天主爲工 人之死 雖肉身漸滅 靈神長存	然以爲皆天主保存生養之民物 卽分當兼切愛恤之 豈若小人但愛己之骨肉者哉	제4편 (72)	△
生時善惡 死後靈神 受堂獄之報 以此明白言之 則豈不痛快乎	第六篇 釋解意不可減 并論事後必有天堂地獄之賞罰 以報世人所爲善惡	제6편 제목	△

〈비고란 구분 표시〉 △ : 유사

3) 서찰에서의 《천주실의》 인용 양상

① ‘天主實義’ 혹은 ‘實義’로 인용 사실을 확실히 표기한 경우는 〈성호선생께 올리는 별지 정축년(1757)〉이라는 글에서 찾아진다. 그런 가운데서도 ‘其天主實義曰’이라고 해서 《천주실의》 서명 전체를 온전히 밝힌 경우⁴⁷⁾는 딱 한 군데인데, 이는 제4편 (41)⁴⁸⁾의 원문을 인용한 것이다.⁴⁹⁾

43) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 28右左 ; 영인본, 543쪽下右左 ; 상해본, 104쪽.

44) 安鼎福, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17, 14右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 380쪽下右.

45) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 55左 ; 영인본, 528쪽上左 ; 상해본, 67쪽.

46) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 16右左 ; 영인본, 537쪽下右左 ; 상해본, 89~90쪽.

47) 安鼎福, 〈上星湖先生別紙 丁丑〉, 《順菴集》 卷2, 16下右 ; 《順菴全集》 1, 1984, 48쪽下左.

48) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 47右 ; 영인본, 534쪽上右 ; 상해본, 57쪽.

49) 黃德吉 整理, 〈順菴安鼎福先生年譜〉, 《順菴集》에서도 동일하게 “天主實義曰 天主怒輅齊拂兒 變爲魔鬼 降置地獄 自是天地間 始有魔鬼 始有地獄”이라고 인용하였음이 각별히 주목되는데, 이는 이럴 정도로 안정복 자신도 그랬지만 그 제자들도 그런 안정복의 지적에 따라 이 부분이 그의 天學 비판에 있어 핵심 구절이었음을 반증해주는 것이라 여겨진다고 하겠다. 이상하 역, 《순안안정복》, 심산, 2015, 118~119쪽. 참조.

〈표 13〉 안정복의 ‘其天主實義曰’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘其天主實義曰’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용	공통	비고	
其天主實義曰 天主怒輅齊拂兒	名謂輅齊拂兒	天主怒 / 輅齊拂兒	○	
	其視已如是靈明 便傲然曰吾 可謂與天主同等矣		※	
	天主怒		○	
×	而并其從者數萬神	제4편 (41)	×	
			變爲魔鬼	○
降置地獄	降置之於地獄			△
			自是天地間 始有魔鬼	○
始有地獄	有地獄矣			△

〈비교란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무, ※ : 상이

② ‘實義’라고 밝히고 이어서 ‘第二篇 又曰’이라 붙여 비교적 상세하게 그 출처를 제시한 경우,⁵⁰⁾ 그 원문을 찾기가 훨씬 수월하였는데, 찾아보니 《천주실의》의 제2편 (28)⁵¹⁾의 문장이었다.

〈표 14〉 안정복의 ‘實義’ 인용 내용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘實義’ 인용 부분	《천주실의》의 실제 내용	공통	비고	
實義 第二篇 又曰	西士曰		※	
×	無子則無父 而誰言子爲 父之原乎 相須者之物情 恒如此 本相爲有無者也	제2편 (28)	×	
			有君則有臣 無君則無臣 有物則有物之理 無此物之實 卽無此理之實	○
卽無此理之實 此所謂氣先於理之說 此果如何	若以虛理爲物之原			△

50) 安鼎福, 〈上星湖先生別紙 丁丑〉, 《順菴集》 卷2, 17上右; 《順菴全集》 1, 1984, 49쪽上右.

51) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 16左~17右; 영인본, 508下左~509쪽上右; 상해본, 20쪽.

×	是無異乎佛老之說 以此攻佛老 是以燕伐燕 以亂易亂矣			×
---	----------------------------	--	--	---

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무, ※ : 상이

③ ‘且言’, ‘其學曰’이라 하고 나서 《천주실의》를 인용한 경우⁵²⁾는 <권기명(권철신)에게 답함 갑진년(1784)>이라는 글 속에서 찾을 수 있다. 분석해본 결과 《천주실의》 제7편 (2)⁵³⁾ 및 제6편 (74)⁵⁴⁾의 실제 내용을 간략히 인용하여 설명하고 있음이 주목된다.

〈표 15〉 안정복의 ‘且言’ 부분 인용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘且言’ 부분 인용	《천주실의》의 실제 내용		공통	비고
且言 人之靈魂	此示人類靈魂	제7편 (2)	人/靈魂	△
終古不散	身後不滅			※
受善惡之報	更善惡之報	제6편 (74)	善惡之報	○
×	於他人之身			×

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무, ※ : 상이

④ ‘其學曰’이라 하고 인용한 경우⁵⁵⁾에도 역시 《천주실의》의 실제 원문을 인용하였음이 확인되는데, 그 원문은 제3편 (12)⁵⁶⁾와 (15)⁵⁷⁾ 그리고 제1편 (10)⁵⁸⁾이었다.

52) 安鼎福, 〈與權旣明書 甲辰〉, 《順菴集》 卷6~32左; 《順菴全集》 1, 驪江出版社, 1984, 144下左.

53) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 36左; 영인본, 547下左; 상해본, 115.

54) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 28左; 영인본, 543下左; 상해본, 105.

55) 安鼎福, 〈與權旣明書 甲辰〉, 《順菴集》 卷6~33左; 《順菴全集》 1, 驪江出版社, 1984, 144上左.

56) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 26右; 영인본, 513下右; 상해본, 31쪽.

57) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 26左; 영인본, 513下左; 상해본, 32쪽.

58) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 2右; 영인본, 501下右; 상해본, 2쪽.

〈표 16〉 안정복의 ‘其學曰’ 부분 인용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

‘其學曰’ 부분 인용	《천주실의》의 실제 내용	공통	비교	
其學曰 此世現世也	現世者非人世也	現世	○	
×	禽獸之本處所也 所以於是反自得之餘也	제3편 (12)	×	
現世之禍福暫耳	人之在世不過暫次寄居也		暫	○
×	所以於是不寧不足也		×	
豈若爲後世天堂地獄之禍福	中土曰 如言後世天堂地獄	제3편 (15)	後世天堂地獄	○
	便是佛教 吾儒不信			×
萬世之受苦樂乎	故能不辭今世之苦勞 以專精修道 圖身後萬世之安樂也	제1편 (10)	萬世之	○
			苦樂	○

〈비교관 구분 표시〉 ○ : 동일, × : 유무

안정복의 1785년 〈천학교〉와 〈천학문답〉 저술과 관련하여, 그의 연보 年譜 기록 가운데 그 사실에 대한 기술에 곧 이어서 “作有感詩一律. 其詩曰”이라 하여 그야말로 문자 그대로 ‘유감’을 표출한 그의 시가 게재되어 있음이 예시롭게 보이지 않는다. 그 당시 그의 심사를 너무나 잘 알고 있던 터였던 제자 황덕길이 나서서 주도하여 이 ‘유감시’를 게재한 것이 아닐까 싶기도 한 데, 여하튼 이 〈유감시〉는 분명 안정복이 〈천학교〉와 〈천학문답〉을 집필할 당시 그 자신의 심경을 고스란히 표출한 것임이 틀림없어 주목된다 하겠다.

학문의 갈래 나뉘어 저마다 따로 가는데 道術派分各自逃

서양에서 온 한 학파가 또 기세를 떨치누나. 西來一學又橫豪 …(중략)…

그릇된 학술 고칠 수 있는 비방이 없으니 丹竈烟消無可奈

백발이 힘이 다해 큰 소리로 통곡할 뿐 白鬚力盡但嘯咷 …(하략)…59)

59) 黃德吉 整理, 〈順菴安鼎福先生年譜〉, 《順菴集》; 이상하 역, 《순암 안정복》, 심산, 2015, 189~190쪽.

한마디로 그는 ‘서양에서 온 한 학파’가 ‘그릇된 학술’인데도 조선에서 득세하는 것이 못내 못마땅하지만 ‘秘方’을 내지 못함에 대해 ‘큰 소리로 통곡할 뿐’이었던 게 그 자신의 진솔한 심정이었다고 읽힌다. 이럴 정도로 말년의 안정복은 이념적으로 유학 일변도의 사상에 더욱 심취하여 ‘이념형’ 학자로 일관하며 《천주실의》의 내용을 다양한 방식으로 실로 自由自在로 인용하면서 결코 ‘正學’이 아닌 ‘天學’에 대해 正面으로 또 全面的인 비판을 일삼았던 것이다.⁶⁰⁾

3. 이규경의 《천주실의》 인용 양상과 그 특징

이규경이 집필한 《오주연문장전산고》의 〈척사교변증설〉에서는 《천주실의》 인용의 양상이 3가지로 나타나는 것으로 조사된다. 첫째로는 [明] 謝肇淪의 《五雜俎》를 인용하면서 《천주실의》를 재인용하고 있는 것이다. 둘째로는 이수광의 《지봉유설》을 인용하면서 《천주실의》를 재인용하고 있음이다. 셋째로는 〈丁夏祥供招〉의 내용을 인용하면서 《천주실의》의 내용을 재인용하고 있는 게 그것이다.

60) 안정복의 이러한 사상적 면모에 대해서 그를 ‘이념형의 학자’라고 평가하는 의견을 개진한 것은 이기백이었다. 그는 〈안정복의 합리주의적 사실 고증〉, 《한국실학연구》 1, 1999 ; 《韓國傳統文化論》, 一潮閣, 2002, 235~236쪽에서, “안정복은 말하자면 理念型的 학자라고 볼 수 없을 까 한다. 그의 사상적 밑바탕에는 유교적 이념이 확고하게 자리잡고 있다. 이러한 점은 그가 신화나 전설 따위를 비판하는 점에서 특히 두드러지게 나타나고 있다.”라고 하였던 것이다. 안정복의 사상적 밑바탕이 유교적 이념에 확고히 있었다고 하는 점을 지적한 것은 역사적 사실에 전혀 틀림이 없으나, 다만 그의 그러한 성향이 특히 두드러지게 나타나고 있는 것을 ‘신화나 전설 따위를 비판하는 점’에 있었다고 본 것이 매우 的確하다고만 볼 수만은 없는 게 아닌가 생각한다. 그가 1759년 《동사강목》을 저술하여 ‘신화나 전설 따위를 비판’한 것보다는, 되레 그가 74세가 되어 80평생 전체 생애 중 거의 말년인 1785년에 이르러 〈천학교〉와 〈천학문답〉을 저술하여 그의 용어 그대로 하자면 ‘천학’, 당시 회자되던 표현으로 하자면 ‘천주학’에 대한 비판에 힘을 쏟았던 점을 ‘이념형’의 학자로서의 면모로 꼽아야 마땅하다고 여겨지는 것이다.

(1) [명] 사조제 《오잡조》 인용에서 《천주실의》 재인용

[명] 사조제 《오잡조》에 게재된 기술 내용을 인용하여 《천주실의》에 대한 변증을 시도하였는데, 이규경의 그 인용 내용⁶¹⁾과 사조제 《오잡조》의 《천주실의》 관련 실제 내용⁶²⁾을 비교해보면 적지 않게 차이가 남을 쉬이 알 수가 있다.

〈표 17〉 이규경의 사조제 《오잡조》 인용 내용과 사조제의 《오잡조》 실제 내용 비교표

〈척사교변증설〉 인용 내용	《오잡조》 실제 내용	공통	비고
×	西南海外諸蕃 … 又有		△
		天主國	○
×	更		×
		在佛國之西	○
×	其人通文理，儒雅與中國無別		×
	有[利剛]瑪竇者，自其國來，經佛國而東，四年方至廣東界，其教崇奉天主		○
×	亦猶儒之孔子·釋之釋迦也		×
		其書有天主實義	○
×	往往與儒教互相發，而於佛·老一切虛無苦空之說皆深詆之，是亦逃楊之類耳。 琺瑪		×
	寶常言，彼佛教者，竊吾天主教，而加以輪回報應之說，以惑世者也。吾教一無所事，只是欲人為善而已。善則登天堂，惡則墜地獄，永無懺度，永無輪回，亦不須面壁苦行，離人出家，日用所行，莫非修善也。		○
×	余甚喜其說為近於儒，而勸世較為親切，不似釋氏動以恍惚支離之語愚駭庸俗也，其天主像乃一女身，形狀甚異，若古所稱人首龍身者。與人言，恂恂有禮，詞辯扣之不竭。異域中亦可謂有人也已，後竟卒於京師。		×

〈비고란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무

- 61) 李圭景, 〈斥邪教辨證說〉, 《五洲衍文長箋散稿》卷53 經史篇 釋典類 西學, 東國文化社, 1959, 703쪽下左~704上右.
- 62) [明] 謝肇淛 撰, 《五雜俎》卷4, 42~43쪽 ; 《續修四庫全書》1130 子部 雜家類, 421쪽. [明] 謝肇淛 撰, 《五雜俎》, 上海 : 上海書店出版社, 2009 ; 제2차 인쇄, 2015, 82쪽. 그리고 [明] 謝肇淛 著, 《謝肇淛集》影印本 (一), 南京 : 江蘇古籍出版社, 2003, 349~350쪽에서도 〈五雜俎二首〉가 찾아진다.

사조제 《오잡조》의 《천주실의》 인용 내용과 《천주실의》의 실제 내용을 견주어서 동일한지 아닌지를 관별하기 위해 살살이 검색하여 조사해보았더니, 그 내용이 일치하는 대목은 전혀 없었다. 특히 그 내용 가운데서 ‘琿瑪竇常言’이라 한 다음에 기술한 바가 그 표현대로라면 이마두의 《천주실의》에 나오리라 여겨져, 더욱 면밀히 대조하여 보았으나 역시 일치되는 구절이 전혀 찾아지지 않았다. 다만 《천주실의》의 실제 내용 가운데서 제5편 제목⁶³⁾과 제7편(85) 부분⁶⁴⁾의 ‘輪廻’, 제3편(81) 부분⁶⁵⁾의 ‘天堂/地獄’, 제6편(83) 부분⁶⁶⁾의 ‘登天堂/墜地獄’ 그리고 제8편(94) 부분⁶⁷⁾의 ‘修善’ 등이 핵심어로서 중첩되고 있음을 알 수 있었다.

〈표 18〉 사조제 《오잡조》의 《천주실의》 인용 내용과 《천주실의》의 실제 내용 비교표

사조제 《오잡조》의 《천주실의》 인용 내용	《천주실의》의 실제 내용		공통	비고
其書有天主實義， 往往與儒教互相發， 而於佛・老一切虛無苦空之說皆深 詆之，是亦逃楊之類耳。 琿瑪竇常言，	×			×
彼佛教者，竊吾天主之教， 而加以輪回報應之說，以惑世者也。	辯排輪廻六道成殺生之謬說 而揭 齋素正志	제5편 제목	輪[回/廻]	△
	吾今試指釋氏所論人道之事三四 處 其失不可勝窮也 曰四生六道 人魂輪廻 又曰殺生者靈魂 不昇 天堂 或歸天堂亦復廻生世界 以 及地獄充滿之際 復得再生於人間 又曰 禽獸聽講佛法 亦成道果 此 皆佛理之語 第四五篇已明辯之	제7편 (85)		△
吾教一無所事，只是欲人爲善而已。 善則登天堂，惡則墜地獄，	(西士曰) 四曰 天主報應無私 善 者必賞 惡者必罰 如今世之人 亦 有爲惡而富貴安樂 爲善而貧賤苦	제3편 (81)	天堂/地獄	○△

63) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 1右 ; 영인본, 530쪽上右 ; 상해본, 71쪽.
 64) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 53右 ; 영인본, 556쪽上右 ; 상해본, 135쪽.
 65) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 上卷 35右 ; 영인본, 518쪽上右 ; 상해본, 106쪽.
 66) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 30右左 ; 영인본, 544쪽下左右 ; 상해본, 107쪽.
 67) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 72左~73右 ; 영인본, 565下左~566上右 ; 상해본, 159쪽.

	<p>難者 天主固待其人之既死 然後取其善者之魂 而天堂福之 審其惡者之魂 而地獄刑之 不然 何以明至公至審乎</p>			
	<p>西士曰 設令善惡之報咸 待于來世則 愚人不知來世之應者 何以驗天上之有主者 將益放恣無忌 故犯禱者 時遇饑荒之災 以徵其前 而成其後 順理者 時蒙吉福之降 以酌于往 而勸其來也 然天主至公 無不盡賞之善 無不盡罰之惡 故終身為善 不易其心 則應登天堂 享大福樂而賞之 終身為惡 至死不悛 則宜墮地獄 受重禍災而罰之</p>	<p>제6편 (83)</p>	<p>登天堂/墜地獄</p>	<p>○△</p>
<p>永無懺度, 永無輪回, 亦不須面壁苦行 離人出家, 日用所行, 莫非修善也</p>	<p>所願天主佐佑先生仁指 顯揚天主之教 使我中國家傳人誦 皆為修善無惡之民 功德廣大 又安有量歟</p>	<p>제8편 (94)</p>	<p>修善</p>	<p>○△</p>

〈비교란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, × : 유무

이 가운데서 특히 ‘修善’에 대해서는 《천주실의》에서 유일하게 제8편(94)의 맨 마지막 문장에서만 거론하고 있음이 확인된다. 따라서 ‘수선’ 부분은 그것에서 인용한 게 거의 틀림이 없다고 보인다.

(2) 이수광의 《지봉유설》 인용에서 《천주실의》 재인용

이규경은 아울러 이수광의 《지봉유설》을 인용하여 그 안에 담긴 《천주실의》 관련 언급을 제시하고 있다.⁶⁸⁾ 그런데 이 부분을 대조하면서 검토해

68) 李圭景, 〈斥邪教辨證說〉, 《五洲衍文長箋散稿》卷53, 1959, 705쪽上左右. 원문은 “李芝峯[辟光]《類說》. 歐羅巴國, 亦名大西國. 有利瑪竇者. 泛海八年, 越八萬里風濤, 居東奧十餘年. 所著《天主實義》二卷. 首論天主始制天地, 主宰安泰之道. 次論人魂不滅. 大異禽獸, 次辨輪回六道之謬. 天堂地獄善惡之報. 末論人性本善而敬奉天主之義, 其俗君曰教化皇, 不婦娶, 故無龔嗣. 擇賢而立之. 其俗重友誼, 不為私蓄. 著重友論. 焦竑曰, 西域利君以為友者第二我. 此言甚奇, 詳見《續耳譚》. 此中國書籍之可考者也.”이다.

보면, 앞서 이미 제시한 바 <표 2> <천학교>의 ‘芝峯類說曰’ 인용 부분과 《지봉유설》 구라과국 항의 실제 내용 비교표에서 보이듯이 안정복이 <천학교>에서 ‘지봉유설’이라 하고 인용한 것과는 분명 차별이 있음을 간과해서는 안 된다고 생각한다. 안정복이 이수광의 《지봉유설》을 인용하며 이마두의 《천주실의》 내용을 재인용하면서 그 자신이 다소 손질을 한 것과 달리, 이규경은 이수광의 《지봉유설》 내용을 전혀 손대지 않고 그대로 제시하고 있음이 확연하기 때문이다. 다만 그는 이수광의 《지봉유설》 내용을 그대로 전부 인용하고서 그 끝에 덧붙이기를 ‘此中國書籍之可考者也’라고 했음이 눈에 띄는데, 이는 결국 이규경 자신이 이수광의 이 부분 서술 내용을 중국 서적에서 찾아 살펴 검증하였다는 사실을 전해준다고 가늠된다.

(3) <정하상공초> 인용에서 《천주실의》 내용 인용

이규경은 <척사교변증설>을 저술하면서 당시 ‘척사’의 실상을 제대로 전하고자 하여 <丁夏祥供招> 내용을 직접 인용하기도 하였는데, 그 가운데 정하상의 답변 내용 중에서 《천주실의》에서 ‘혼’(魂)에는 3종류가 있음을 언급한 대목⁶⁹⁾을 그대로 인용하고 있음이 크게 주목된다. 정하상의 ‘혼’ 3종류에 대한 이러한 언급은 사실은 이미 그 자신의 저술 《上宰相書》에 담겨 있는 내용으로⁷⁰⁾, 이마두의 《천주실의》 제5편 (23)의 내용⁷¹⁾에서 거의 전적으로 비롯된 것임에 거의 틀림이 없다고 보인다.

<표 19> 이규경의 ‘정하상공’ ‘혼’ 3종 부분 인용과 이마두 《천주실의》의 실제 내용 비교 사례표

이규경의 ‘丁夏祥供’ ‘魂’ 3종 부분 인용	《천주실의》의 실제 내용	공통	비교
蓋魂有三焉。一生魂。二覺魂。三靈魂。	明道之士 皆論魂有三品	제5편	※

69) 李圭景, <斥邪教辨證說>, 《五洲衍文長箋散稿》卷53, 1959, 706쪽 상右~下右.

70) 丁保祿, 《上宰相書》, 香港納臣助靜院印板, 1890, 7-8쪽; 丁夏祥 지음, 《上宰相書》 영인본, 성 황석두루가서원, 1999 참조.

71) 利瑪竇, 《天主實義》, 향주본, 下卷 4右; 영인본, 531쪽 下右; 상해본, 74~75쪽.

生魂者. 草木之魂. 能生長而無知覺.	下品曰生魂 此只扶所賦者 生活長大 是爲草木之魂	(23)	生魂	○
			草木之魂	○
			生/長	△
覺魂者. 禽獸之魂. 能生長能知覺而不知道理也是非也.	中品曰覺魂 此能扶所賦者 生活長大 而又使之以耳目 視聽 以口鼻嗅嗅 以肢體覺 物情 是爲禽獸之魂		覺魂	○
			禽獸之魂	○
			生/長/覺	△
靈魂者. 人之魂. 能知覺能生長能分別是非也	上品曰靈魂 此兼生魂覺魂 能扶植長大及覺物情 而又 俾所賦者能推論事物 明辨 理義 是爲人類之魂		靈魂	○
			人[類]之魂	△
			生/長/覺	△

〈비교란 구분 표시〉 ○ : 동일, △ : 유사, ※ : 상이

이외에도 한편으로는 이규경이 ‘聖水’에 관한 정하상의 자상한 언급도 인용하고 있음⁷²⁾이 주목되었는데, 이는 당시 한국에서 領洗 때 실행된 예식 과정에 대한 상세한 설명 및 정하상을 비롯한 한국 천주교인이 지니고 있었던 성수 자체에 대한 인식을 고스란히 드러내준 대목의 기록으로서 매우 중시되어 마땅하겠다. 그러나 다만 《천주실의》 제8편 (90)-(91)에 보이는 성수에 관한 이마두의 구체적인 설명 부분⁷³⁾과 언뜻 연관은 깊어 보이나 그렇다고 해서 그것을 직접 읽어 보고 인용한 것은 아니지 않겠는가라고 여겨진다.

72) 李圭景, 〈斥邪教辨證說〉, 《五洲衍文長箋散稿》卷53, 1959, 707쪽下右. 원문은 “有聖水者. 盛于瑠瓶. 其狀如油. 領洗之時. 塗眼一唾. 雖下愚目不識丁者. 靈慧忽發. 盡通邪書. 又爲蠱惑. 至死不改. 雖受刑血肉破綻. 不知痛楚者. 聖水使然.”이다.

73) 利瑪竇, 《天主實義》, 항주본, 下卷 70右左 ; 영인본, 565쪽下右左 ; 상해본, 158쪽. 원문은 다음과 같은데, 이 대목에서 ‘聖水’에 관해 통틀어 3번 언급한 게 《천주실의》에 보이는 전부이다. (90) “西土曰 祇因欲廣此經 吾從二三英友 棄家屏鄉 艱勤周幾萬里 而僑寓異土 無悔也 誠心悅受 乃吾大幸矣 然沐浴止去身垢 天主所惡乃心啓耳 故聖教有造門之聖水 凡欲從此道 深悔前時之罪過 誠心欲遷于善 而領是聖水 卽天主慕愛之 而盡免舊惡 如孩子之初生者焉.” (91) “吾輩之意 非爲人師 惟恤世之錯 回元之路 而爲之一引于天主聖教 則充之皆爲同父之弟兄 豈敢苟圖稱名 辱師之禮乎哉 天主經文字異中國 雖譯未盡 而其要已易正字 但吾前所談論教端 尙此道之肯綮 願學之者 退而玩味 于前數篇事理 了已無疑 則承經領聖水入教 何難之有.”

이상의 검토로써 이규경은 백과사전적인 성격을 지닌 《오주연문장전산고》 속에 〈척사교변증설〉를 집필하면서 당시에 구해볼 수 있는 모든 천주교 관련 문헌 기록들을 참조하고 그 구체적인 내용들을 인용하였는데, 그러면서도 한 번도 직접 인용한 적은 없었음을 확인할 수가 있게 되었다. 다만 그는 사조제의 《오잡조》, 이수광의 《지봉유설》 그리고 〈정하상공초〉 속의 정하상의 발언을 소개하면서 간접적으로 《천주실의》의 구절을 인용하고 있었을 뿐이었던 것이다.

4. 결어

안정복의 1785년 〈천학교〉·〈천학문답〉 및 1757년·1784년 서찰 등의 저술에서 천주교를 비판하기 위해 직접 인용하거나 재인용한 《천주실의》 인용의 양상을 규명하는 하나의 방법은 그 인용 빈도를 조사해보는 게 아닌가 생각하였다. 그래서 지금껏 앞에서 행한 검토를 토대로 그 인용 빈도를 조사해서 분석한 표를 작성하였으니, 아래의 〈표 20〉이다.

〈표 20〉 안정복의 저술 내용 중 《천주실의》 인용 빈도 조사 분석표

연번	편목	항목	빈도		비고
1	수편	제7항	1회	2회	
		제10항	1회		
2	제2편	제28항	1회	1회	
3	제3편	제9항	1회	4회	
		제12항	2회		
		제15항	1회		
4	제4편	제41항	1회	2회	
		제72항	1회		

5	제5편	제23항	2회	2회	☆
6	제6편	제목	1회	8회	
		제71항	1회		
		제72항	1회		
		제74항	3회		
		제90항	1회		
		제106항	1회		
7	제7편	제2항	1회	1회	
8	제8편	제73항	2회	8회	
		제74항	2회		
		제77항	2회		
		제90항	1회		
		제91항	1회		

이를 보면 안정복이 첫째, 《천주실의》를 전편에 걸쳐서 인용하였다는 사실을 가늠할 수 있다. 둘째, 그러면서도 제2·7편에서의 인용은 1회씩에 그치고 수편·제4편·제5편에서의 인용은 2회씩에 불과하였지만, 제3편에서의 인용은 4회, 그리고 제6편과 제8편에서의 인용은 8회나 하여서, 인용이 제3·6·8편 그것도 특히 제6·8편에서 집중적으로 이루어졌다고 하겠다.

이렇듯이 안정복이 위주로 삼아 인용한 제3·6·8편의 주제는 무엇이었기에 그랬는가 하는 점이 궁금해진다. 이를 제대로 가늠하기 위해 《천주실의》 각 편목의 제목을 제시하고 아울러 각 편목의 핵심 주제를 나름대로 구분하여 정리해 도표로 작성하여 제시하면 아래의 <표 21>과 같다.

〈표 21〉 《천주실의》 편목 제목 및 핵심 주제 구분 정리표⁷⁴⁾

연번	편목	제목	핵심 주제 구분
1	首篇	論天主始制天地萬物而主宰安養之	天主論
2	제2편	解釋世人錯認天主	天主 認識 錯誤 : 太極 · 上帝 解釋
3	제3편	論人魂不滅大異禽獸	人魂不滅論
4	제4편	釋鬼神及人魂異論而解天下萬物不可謂之一體	鬼神 · 人魂論 및 天下萬物一體 不可論 解釋
5	제5편	辯排輪廻六道戒殺生之謬說而揭齋素正志	輪廻 · 戒殺生 謬說 排擊 辨說 및 齋素 正志 揭示
6	제6편	釋解意不可滅 并論事後必有天堂地獄之賞罰 以報世人所爲善惡	意不滅 解釋 및 天堂地獄賞罰 · 賞善罰惡論
7	제7편	論人性本善 而述天主門士正學	人性本善論 및 天主正學論
8	제8편	總舉大西俗尚 以論其傳道之士 所以不娶之意 并釋天主降生西土來由	西洋風俗總論 · 傳道士不娶論 및 天主降生 西洋由來 解釋

여기에서 보듯이 핵심 주제가 제3편은 人魂不滅論, 제6편은 意不滅 解釋 및 天堂地獄賞罰 · 賞善罰惡論, 그리고 제8편은 西洋風俗總論 · 傳道士不娶論 및 天主降生 西洋由來 解釋이다. 그러므로 안정복의 《천주실의》 인용을 통한 천주교 비판은 그 전편을 인용하면서 전면적으로 행해졌지만 제3 · 6 · 8편 그것도 특히 제6 · 8편에 집중적으로 이루어졌기에 더욱 이런 주제에 대해서 심도가 강하게 이루어졌노라 할 수 있다고 하겠다.

한편 이규경은 순조 때 1800~1834년 (혹은 헌종 때 1834~1849년) 무렵의 저술⁷⁵⁾ 〈척사교변증설〉 속에서 [명] 사조제의 《오잡초》 등에서 《천주

74) 이러한 주제 구분과 관련하여 崔奭祐, <《天主實義》에 대한 韓國 儒學者들의 見解>, 《東亞研究》 3, 1982 ; 《韓國教會史의 探究》 2, 韓國教會史研究所, 1991, 109~132쪽에서 <수편 : 天主 天地萬物 制作 · 主宰論>, <제2편 : 太極論과 天主卽上帝說>, <제3편 : 靈魂不滅論>, <제4편 : 鬼神 · 人魂論>, <제5편 : 輪廻說>, <제6편 : 天堂地獄 · 賞善罰惡論>, <제7편 : 人性 · 德行論>, <제8편 : 天主降生과 絕色論>이라 정리한 바가 참조되었다.

75) 이 <斥邪教辨證說>을 포함한 《五洲衍文長箋散稿》 전체의 저술 시기에 대해서 李基白, <百科全書類>, <參考 古典 書目>, 《韓國史新論》 初版, 一潮閣, 1965, 409쪽에서는 ‘憲宗 時, 1834~1849’라고 적었다가, 李基白, <百科全書 · 辭典>, <參考書目>, 《韓國史新論》 新修版, 一潮閣, 1990, 579쪽에서는 ‘純祖 때, 1800~1834’라고 기술하였다. 이는 아마도 李圭景이 《五洲衍文長箋散稿》의 草稿를 이미 생애의 초기에 작성하기 시작하였다가 후기에 완성한 것을 감안한

실의》의 내용을 재인용하였는데, 앞에서 행한 검토를 토대로 그 인용 빈도를 역시 조사해서 분석한 표를 작성해보았다. 그것이 다음의 <표 22>이다.

<표 22> 이규경의 저술 내용 중 《천주실의》 인용 빈도 조사 분석표

연번	편목	항목	빈도		비고
1	제3편	제81항	1회	1회	
2	제5편	제목	1회	2회	☆
		제23항	1회		
3	제6편	제83항	1회	1회	
4	제7편	제85항	1회	1회	
5	제8편	제94항	1회	1회	

이 <표 22>를 통해서 이규경의 경우 안정복이 《천주실의》의 전편에 걸쳐서 원문을 인용하고 있는 것과는 달리, 제3·5·6·7·8편에서만 인용하고 수편 및 제2·4편에서는 전혀 인용하지 않았음을 알 수 있다. 이는 아마도 이규경이 안정복과 같이 낱낱이 서학을 비판하는 데에 주된 목적이 있었던 게 아니라, 백과사전적인 성격의 《오주연문장전상고》에 <척사교변증설> 부분을 집필하면서 ‘척사’의 실상을 서술함에 있었을 뿐이었기 때문이 아니었을까 싶다.

그런데 여기에서 결코 간과해서는 안 될 점은, 앞의 <표 20>과 이 <표 22>를 비교했을 때 《천주실의》 제5편 (23)항만이 유일하게 중복된다는 사실이다. 이 제5편 (23)항의 내용은 앞서 이미 원문은 제시하였으니 여기에서는 국역하여 제시하면 “세 번째 말하기를 도에 밝은 선비는 다 혼이 삼품이 있다 하니, 하품은 생혼으로 이는 생장하는 초목의 혼이요. 중품은 각혼으로 능히

게 아닌가 싶다. 이러한 점과 관련하여서는 최근 盧大煥, <五洲 李圭景의 학문과 지성사적 위치>, 《震檀學報》 121, 2014, 65쪽에서 《五洲衍文長箋散稿》가 “젊은 시절 이후 경험하면서 초록해 두었던 것들을 나중에 정리한 것”이라고 언급했음이 참조가 될 것이다.

생장하고 또 귀와 눈으로 듣고 보며 입과 코로 먹고 맡으며 지혜로 깨달으니 이는 금수의 혼이요. 상품은 영혼으로 이는 생혼과 각혼을 겸하여 능히 생장하며 깨달으며 또 능히 사물을 논리하고 의미를 분변하니 이는 인류의 혼이라.”이다. 이는 이것이 내포된 제5편의 제목이 ‘윤회의 육도와 살생 금계의 그른 말을 분변하여 배격하고 재계와 소식의 바른 뜻을 계시함’(辯排輪廻六道戒殺生之謬說而揭齋素正志)로 되어 있고, 또 그래서 그 핵심 주제가 ‘윤회·계살생 오류 배격 변설 및 재소 정지 계시’라 할 수 있지만, 그 속 내용에서 궁극적으로는 ‘인류의 혼’ 즉 ‘人魂’의 문제를 규명하여 설파하고 있는 것임을 알아차릴 수가 있다.

결국 이렇게 해서 《천주실의》의 전체 중에서도 ‘인혼’ 문제의 규명 및 설파에 설정된 제5편 (23)항이 안정복과 이규경의 저술에서 유일하게 공통된 인용 항목이었음이 저절로 드러난 셈이다. 그리고 이는 특히 그 제3편의 전편에 걸친 핵심 주제가 다름이 아닌 ‘人魂不滅論’이었다는 사실과 직결되는 것이다. 따라서 이로써 안정복의 <천학문답> 등에서 전면적이면서도 정면으로 행해진 천주교 비판에 있어서나, 이규경의 <척사교변증설>에서 ‘척사교’의 실상을 자세히 소개함에 있어서나, ‘인혼’의 불멸 문제를 《천주실의》에서 인용해서 話頭의 중심으로 삼았음이 확연하다고 말하지 않을 수 없다고 하겠다.

이들이 그럼으로 인하여 되레 《천주실의》에서 설파한 ‘인혼’의 불멸에 대한 세간의 관심은 더욱 깊어지게 되었으며, 자연히 천주교를 신앙으로 받아들이는 조선인의 숫자는 점차 증가되어 가기에 이르렀던 것 같다. 이러한 상황에 대해 순조(1800~1834) 때 신유박해 및 헌종(1834~1849) 때 병오박해 시기의 천주교 박해론자들은 ‘마치 요원의 불길과도 같다.’는 인식을 토로하며 위기감을 표출하게 되었던 것으로 보인다.⁷⁶⁾ 또한 이미 천주교에 입교한 한문

76) 노용필, <순교와 배교의 여울목에서 헤쳐 나오다 —순조(1800-1834)·헌종(1834-1849) 때—, 《한국천주교회사의 연구》, 한국사학, 2008, 296-298쪽.

해독이 가능했던 양반층 및 중인층의 신자들은 《천주실의》를 위시한 《敎要序論》과 같은 漢文 西學書들을 諺解하여 각기 《턴주실의》와 《교요서론》으로 제작하고 이를 필사하여 전파함으로써 언문밖에 모르는 양반층의 부녀자 및 중인층 · 평민층의 대중들에게도 천주교 신앙의 수용이 더욱 심화되었던 것이다.⁷⁷⁾ 그리고 그러한 천주교 신앙 전파의 대세는 전국적으로 확산되어 철종(1849~1863) 때에 이르면, 조선에 있어서 천주교는 이제는 ‘민중과 더불어 커가는 교회’로 자리매김을 차츰 하기에 이르르게 되었다고 하겠다.⁷⁸⁾

투고일 : 2018. 4. 24. 심사 시작일 : 2018. 5. 11. 심사 완료일 : 2018. 5. 30.

77) 《턴주실의》와 관련하여서는 盧鏞弼, <《天主實義》註釋目錄本の 中國에서의 出版과 朝鮮에서의 諺解筆寫本の 流行>, 《韓國史學史學報》 30, 韓國史學史學會, 2014 ; 노용필, <언해필사본 《턴주실의》 <목록> 분석>, 《敎會史學》 11, 수원교회사연구소, 2014 ; 노용필, <조선 언해필사본 《턴주실의》 주석의 특징과 그 역사적 의미>, 《敎會史學》 14, 수원교회사연구소, 2017. 그리고 《교요서론》과 관련해서는 특히 노용필, <《교요서론》의 내용상 특징과 그 역사적 의미>, 《釜山敎會史報》 2011 ; 페르비스트 지음, 노용필 옮김, 《교요서론—18세기 조선에서 유행한 천주교 교리서—》, 《한국사학》, 2013, 234~252쪽을 참조.

78) 노용필, <민중과 더불어 커가는 교회—철종(1849~1863) 때—>, 《한국천주교회사의 연구》, 2008, 301~336쪽.

참고 문헌

(1) 《천주실의》 원전 및 번역

利瑪竇, 《天主實義》, 杭州 重刊本, 1607.

——, 《天主實義》, 上海 重刊本, 上海: 土山灣印書館, 1935.

——, 《天主實義》, 影印本; 마테오 리치 지음, 송영배 (등) 옮김, 《천주실의》, 서울대학교출판부, 1999.

(2) 실학자들의 《천주실의》 연구

李晬光, 《芝峯類說》 卷2 〈諸國部〉 外國 ‘歐羅巴國’; 《芝峯類說》(全), 景仁文化社, 1970.

李瀾, 〈跋天主實義〉, 《星湖先生全集》 卷55; 《(影印標點) 韓國文集叢刊》 199, 民族文化推進會, 1997.

安鼎福, 〈天學考〉, 《順菴集》 卷17; 《順菴全集》 1 文集, 驪江出版社, 1984.

——, 〈天學問答〉, 《順菴集》 卷17; 《順菴全集》 1 文集, 驪江出版社, 1984.

李圭景, 《五洲衍文長箋散稿》, 東國文化社, 1959.

(3) 중국의 《천주실의》 연구

[明]謝肇淛 撰, 《五雜俎》 卷4; 《續修四庫全書》 1130 子部 雜家類.

[明]謝肇淛 撰, 《五雜俎》, 上海: 上海書店出版社, 2001; 2009; 第2次 印刷, 2015.

[明]謝肇淛 著, 《謝肇淛集》 影印本 (一), 南京: 江蘇古籍出版社, 2003.

(4) 역사학 이론 연구

- ベルンハイム 著, 坂口 昂·小野鐵二 譯, 〈史學の研究手段(方法論)〉, 《歴史とは何ぞや》, 東京: 岩波書店, 1935 ; 第45刷, 2015.
- 에른스트 베른하임 著, 趙璣濬 譯, 《史學概論》, 精研社, 1954 ; 《歷史學入門》, 正音社, 1976 ; 《史學概論》, 삼성출판사, 1993 ; E. 베른하임 저, 박광순 옮김, 《역사학입문》, 범우사, 1985.
- 杜維運, 《史學方法論》, 初版, 1979 ; 修訂版, 1985 ; 增寫版, 1999 ; 北京: 北京大學出版社, 2006 ; 權重達 譯, 《歷史學研究方法論》, 一潮閣, 1984.

(5) 한국천주교회사 연구

- 崔爽祐, 〈《天主實義》에 대한 韓國 儒學者들의 見解〉, 《東亞研究》 3, 1982 ; 《韓國教會史의 探究》 2, 韓國教會史研究所, 1991.
- 노용필, 〈순교와 배교의 여울목에서 헤쳐 나오다—순조(1800-1834)·헌종(1834-1849) 때—〉, 《한국천주교회사의 연구》, 한국사학, 2008.
- , 〈민중과 더불어 커가는 교회—철종(1849-1863) 때—〉, 《한국천주교회사의 연구》, 2008.
- , 〈《교요서론》의 내용상 특징과 그 역사적 의의〉, 《부산교회사보》 2011 ; 페르비스트 지음, 노용필 옮김, 《교요서론—18세기 조선에서 유행한 천주교 교리서—》, 한국사학, 2013.
- , 〈《천주실의》 주석목록본의 중국에서의 출판과 조선에서의 언해필사본의 유행〉, 《한국사학사학보》 30, 한국사학사학회, 2014.
- , 〈언해필사본 《턴주실의》 <목록> 분석〉, 《교회사학》 11, 수원교회사연구소, 2014.
- , 〈조선 언해필사본 《턴주실의》 주석의 특징과 그 역사적 의의〉, 《교회사학》 14, 수원교회사연구소, 2017.

(6) 안정복 연구

- 김시업, 〈서학에 대한 인식과 비판〉, 《순암 안정복》, 광주문화원, 1997 ; 순암 안정복 선생 기념사업회, 2015.
- 이기백, 〈안정복의 합리주의적 사실 고증〉, 《한국실학연구》 1, 1999 ; 《韓國傳統文化論》, 一潮閣, 2002.

ABSTRACT

Comparative Analysis on How An Jeong-bok and Lee Kyu-gyeong Quoted Matteo Ricci's *T'ien-chu Shih-i*

Noh, Yong-Pil

Director, Research Institute for Korea History

This study conducted an in-depth comparative analysis on the aspects of quotation in the writings of An Jeong-bok(1712~1791) and Lee Kyu-gyeong (1788-1856) authored by quoting Matteo Ricci's(1520~1610) *T'ien-chu Shih-i* (*True Meaning of the Lord of Heaven*). By doing so, the study sought to use the outcomes as part of work illuminating the overall history of how the late Joseon dynasty accommodated Matteo Ricci's early books.

In his writings, An Jeong-bok sometimes directly quoted the content of *T'ien-chu Shih-i* and in other times he requoted from other writings. Of these, Cheonhakgo - credited as his representing criticism on Catholic Church - directly mentioned *T'ien-chu Shih-i* uniquely and quoted its content. As a result of one-by-one comparison of the whole text using search function after putting it into the computer, the study found there were considerable differences between the original and quotations.

On the other hand, three aspects were revealed when the study examined how Lee Kyu-gyeong quoted *T'ien-chu Shih-i* in his 'Cheoksagyo-byeonjeungseol'. Firstly, he requoted *T'ien-chu Shih-i* while quoting *Fivefold Miscellany* of Xie Zhaozhe during the Ming dynasty. Secondly, he requoted *T'ien-chu Shih-i* while quoting Lee Su-kwang's *Jibong Yusool*. Thirdly, he requoted *T'ien-chu Shih-i* while quoting detail of interrogation of Jeong Ha-sang. As such, Lee Kyu-gyeong never

directly quoted *T'ien-chu Shih-i*.

Yet, what was in common uniquely in quotations of the writings of An Jeong-bok and Lee Kyu-gyeong was Part 5 Section (23) out of whole *T'ien-chu Shih-i* - investigating and elucidating the issue of 'human soul'. And this was directly related with the fact that the argument for 'Human soul never perishes' was the central theme throughout Part 3 in particular. So, it's certain that the issue of immortality of human soul was the central theme of the writings of these two scholars by quoting from *T'ien-chu Shih-i* whether from An Jeong-bok's all out and straightforward criticism on Catholicism in his *Cheonhak Mundap* or from Lee Kyu-gyeong's detailed introduction to the actual state of 'Cheoksagyo' in his 'Cheoksagyo-byonjeungseol'.

Keywords : *T'ien-chu Shih-i*, *True Meaning of the Lord of Heaven*, Matteo Ricci, Xie Zhaozhe, An Jeong-bok, Lee Kyu-gyeong, Human soul, Catholicism

이벽, 황사영, 정하상의 천주교, 유교 인식의 동일성과 차이점*

이경구**

1. 머리말
2. 이벽, 보유(補儒)의 가능성
3. 황사영, 증언과 정치 담론
4. 정하상, 통합과 새 가능성
5. 결론

국문 초록

이벽, 황사영, 정하상은 18세기 후반~19세기 중반까지 천주교를 대표한 지식인이자 신자였다. 그런데 그들이 처한 사회, 사상적 상황이 달랐으므로 그들의 천주교, 유교 인식은 다양하게 해석될 수 있다. 이벽은 천주교 수용을 주도했고 유교와의 보완을 꿈꾸었다. 그의 구상은 보유(補儒)의 흐름 안에 있었고, 그의 주장은 경학(經學) 해석을 통해

* 이 논문은 2018년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2018S1A6A3A01022568).

** 한림대학교 한림과학원 HK교수.

재생시킨 정약용에 의해 계승되었다. 황사영은 이벽과는 대척점에 서 있었다. 신유박해라는 미증유의 고난을 겪었던 그는 <백서>에서 순교자들의 전기를 저술하여 천주교의 도입과 활동을 정당화, 계보화했다. 특히 당론서 형식을 빌어 천주교를 옹호한 사실은 새로운 정치 담론의 등장을 보여주었다. 그러나 그 담론은 진영 논리로의 귀결을 의미하였고, 내외부의 반발을 일으켰다. 이벽의 주장을 계승한 정약용 또한 정치 담론을 빌어, 황사영에 대해 ‘붕당 내부의 잘못된 분파’라는 논리로 비판하였다. 이완된 세태와 긴박한 박해를 두루 경험했던 정하상은 두 사람의 면모를 고루 갖추고 있었다. 그는 보유의 기초를 유지하면서도 상소라는 정치 문서를 빌어 호교론을 설파하였다. 그런데 시간의 흐름에 따른 변화와 새로운 인식이 나타나고 있음은 주목할 일이다. <상재상서>가 교리 이해의 완숙함을 드러낸 사실은 잘 알려져 있다. 한편 <상재상서>에는 양명학의 개념이 수용되는가 하면, 재화와 유통에 대한 긍정적 인식이 자리잡고 있었다.

주제어 : 이벽, 정약용, 황사영, 백서, 정하상, 상재상서

1. 머리말

18세기 후반~19세기 전반 천주교가 조선에 뿌리내릴 무렵 천주교의 지도자들은 비교적 정체성이 뚜렷하였다. 잘 알려져 있다시피 그들 대부분은 기호남인 학맥에 속했고, 혈연적으로 매우 가까웠다. 천주교를 사학으로 배척하고 배교를 강요하였던 적대적 사회 환경 또한 비슷했다. 때문에 현대인은 그들에 대해 자연스럽게 동질성을 전제하는 경향이 있다. 그런데 조선 후기의 천주교, 적어도 정조대부터 병인박해 전후까지의 천주교는 동질성만큼이나 이질적인 요소들도 다분했다.

천주교 내에서 큰 단절을 가져온 사건으로는 고종 대 병인박해를 들 수 있다. 병인박해는 박해의 규모와 기간에서 유례를 찾을 수 없었다. 국내의 정치·사상적 요인이 주로 작용했던 앞 시기와 달리, 프랑스로 대표되는 ‘새로운 이적(夷狄)’과의 문명 충돌이 주원인이었다는 점에서 다른 시간대로 진입하는 계기성을 보여준다.

고종 대의 병인박해를 제외한 정조 중후반부터 철종 대까지는 상대적으로 균일해 보인다. 그렇지만 또 다른 변화 양상을 감지할 수 있다. 우선 물리적 시간이 꽤 길다. 1784년의 천주교 성립에서 철종 대까지는 대략 80여 년이다. 이 기간에 조선은 국가 기구의 이완, 세속화의 강화, 민심 이반의 가속화 등을 겪었다. 천주교에 대한 정부의 대응 또한 상황에 따라 이완과 박해를 오갔고, 천주교와 대척에 있던 유학 또한 기존의 춘추의리를 그대로 고수하는 흐름부터 대내외 변화에 조용하는 양상 등으로 다기하게 분화하였다. 따라서 우리는 여러 고민과 대응이 제각각이었던 양상들을 비교, 분석해볼 필요가 있다. 비교를 통해 그동안 별로 주목하지 않았던 모습들이 드러날 것이다.

본고는 이상의 문제의식하에 정조~헌종 대에 천주교를 대표하였던 이벽, 황사영, 정하상 3인의 삶과 관련 저작을 중심으로, 그리고 필요한 경우 정약용

을 소환해 비교하였다.¹⁾ 당시 천주교의 중요 인물이었던 이들에 대해서는 물론 많은 연구가 있었다. 하지만 직접 비교한 사례는 없었다. 본고에서 굳이 이들을 선택해 비교하는 이유는, 당시의 동질성과 이질성에 상응하는 공통점과 차이점을 보여주기 때문이다. 공통점은 그들 모두 천주교회의 지식인들로서 유교와 관련된 간접적(이벽) 혹은 직접적(황사영·정하상) 저술을 남겼다는 점이다.

그러나 그들이 처했던 시공간은 제각각이었다. 이벽(1754~1785)과 황사영(1775~1801)의 시기는 조금 겹치지만 사회 분위기가 전혀 달랐다. 이벽의 천주교 수용과 저술은 정조 대 상대적으로 유희적인 분위기의 소산이었다. 황사영의 문제작 <백서>는 순조 초반의 신유박해와 이로 인한 극단적 선택에 내몰린 상황이 반영되었다.

정하상(1795~1839)은 황사영의 죽음 이후 근 40여 년의 세월이 흐른 뒤에 순교하였다. 따라서 시간 변화가 저술에 반영될 가능성이 높다. 또한 그는 박해, 이완, 다시 박해가 점철하는 삶을 살았으므로 이벽, 황사영의 경험을 모두 체험했다고도 할 수 있다. 그의 경험은 또 어떻게 반영되고 있었는가.

한편 본고는 3인에 대한 현 한국 천주교회의 입장에 대한 다소의 질문도 겸하고 있음을 밝힌다. 이벽의 역할, 최후에 대한 교회의 논쟁은 진행 중이고, 황사영에 대한 교회와 일반 사회의 평가는 인색하다. 두 평가는 한국 평신도

1) 필자는 이벽, 황사영, 정하상에 대해 개념사의 시각을 대입하여 학술대회 발표문, 신문 기사, 해제 등을 저술한 바가 있다.(〈曠菴 李穡의 생애와 사상〉, 포천문화원 학술연구발표회, 2009 ; 《서울신문》 2012년 7월 23일 자, 21면, 〈선택 역사를 갈랐다〉(21), “조선 천주교 개척 이벽 & 황사영” ; 한림과 학원 편, 〈上宰相書〉, 《동아시아 개념연구 기초문헌 해제 Ⅲ》, 선인, 2015.) 이들 작업을 진행하면서 세 사람의 행적과 저서를 함께 비교할 필요를 느꼈다. 본고는 그 연장선에서 작성되었다. 다만 처음 이벽에 대해 발표한 글(위 발표문, 2009)에서는 <성교요지>, <천주공경가>와 정약용의 이벽 관련 저술을 주 텍스트로 삼았다. 본 논문의 초고에서도 이벽과 관련해서는 <성교요지>, <천주공경가>와 정약용의 이벽 관련 저술을 주 텍스트의 하나로 삼았다. 그러나 두 저작은 최근 진위가 논란 중이다. 애초 연구사 검토에 충실하지 못했던 것은 전적으로 필자의 잘못이고, 이 점을 적시해주었던 심사자분들께 지면을 빌어 감사를 전한다. 본고에서는 논쟁 중인 이벽의 저술을 제외하고, 정약용의 저술 등 이벽의 의견을 간접적으로 전하는 사료를 중심으로 수정하였다.

를 대표하는 성인(聖人)으로 추앙받는 정하상과는 대조적이다. 이 대조는 당대의 정황과 사유의 맥락을 일정 부분 배제하고, 이벽의 경우는 유럽의 역사문화적 시각을, 황사영의 경우는 민족주의적 정서를 기계적으로 대입한 결과가 아닌가 한다. 따라서 본고와 같은 다양한 해석을 통해 당시의 맥락을 복원한다면 그들에 대한 평가에도 조금 도움이 될 듯하다.

2. 이벽, 보유(補儒)의 가능성

이벽의 직접 저술로 단정할 만한 자료는 현재로서는 없다. 기존에 《만천유고》(蔓川遺稿)에 실린 <천주공경가>(天主恭敬歌)와 <성교요지>(聖教要旨)가 이벽의 저술로 인식되고 관련 논저가 이에 기반해 작성되기도 했지만 현재 위작임이 주장되었고, 결론이 나지 않았다.²⁾ 다만 정약용의 <중용자잠>(中庸自箴)과 <중용강의보>(中庸講義補)에 이벽의 글과 주장을 실은 대목이 있다. 이 저술에서 그의 사상의 편린을 알 수 있다. 그 밖에 이벽을 알 수 있는 자료로는 정약용의 또 다른 기록, 박제가 · 안정복 · 성대중의 기록, 황사영의 <백서> 그리고 조금 시간이 흐른 후에 작성된 달래 신부의 《한국천주교회사》 등이다. 여기서는 이벽과 동시대 인물이었던 정약용, 박제가, 안정복, 성대중의 기술을 통해 그의 지성사적 위치와 유교에 대한 인식을 가늠해본다.

2) 김양선 목사가 1967년에 《만천유고》(숭실대학교 한국기독교박물관에 소장)를 공개하였다. 이 책에는 이벽이 저술했다는 <성교요지>, <천주공경가>를 비롯한 초기 천주교 사료들이 수록되었다. 교회사 학계에서는 엄밀한 사료 비판을 거치지 않고 이 저술을 이벽의 것으로 인정하고 연구를 진행하였다. 최근 윤민구가 《초기 천주교회사의 쟁점 연구》(국학자료원, 2014)에서 <성교요지>를 비롯한 《만천유고》의 저술 그리고 《이벽전》, 《유한당언행실록》을 비롯한 초기 천주교 관련 사료에 대해 용어, 구성 등을 검토하여 위작임을 주장하였다. 이벽의 생전에 쓰이지 않았던 19세기 개신교 용어들이 사용되었다는 점이 근거였다. 아울러 윤민구는 1930년대 위작이 성행했던 정황까지 소개하였다. 이 점은 충분히 수용할 만하고, 또한 이 문제 제기과 관련한 연구가 현재 진행 중이다. 본고에서도 일단 논란 중인 사료는 보류했다.

이벽의 천주교·유교 인식을 가장 많이 전해주는 이는 정약용이다. 1784년(정조 8) 여름에 정조는 성균관 유생들에게 《중용》에 대한 제술을 부과했는데, 당시 정약용은 이벽과 함께 토론한 결과를 정조에게 올렸다.³⁾ 사실 그 일 직전에는 더 큰 영향이 있었다. 음력 4월, 정약용은 큰 형수의 제사를 끝내고 이벽과 함께 배를 탔다가 그로부터 ‘천지조화의 시작과 육신영혼의 생사에 대한 이치’를 듣고 큰 충격을 받았다. 정약용은 이로 인해 《천주실의》와 《철극》을 읽었고 혼연히 마음이 쏠렸다.⁴⁾ 정약용이 이벽으로부터 유학과 천주교를 망라해 지대한 영향을 받았음을 알려주는 유명한 일화이다. 안정복에 의하면 이 해에 ‘평소에 불교를 배척했던 후배들이 지금 천주학에는 꿈쩍 못 하는데 사람을 감동하게 하는 별다른 문자가 있을 터이다. 때문에 (천주학 관련 서책을) 청했는데 지금 이벽이 얼마간의 서책을 가졌는데 이곳을 지나면서 그냥 지나쳤다.’⁵⁾고 했다. 이벽은 당시 서교를 주장하여 성호학과 내에서 상당한 파문을 일으켰던 것이다.

그런데 이벽의 교유와 영향은 동문에게만 국한하지 않았다. 박학하고 천문학에 대한 조예가 깊었던 성해응, 서명응도 이벽과 교류하며 백두산의 북위도를 논했다.⁶⁾ 박제가와도 깊은 우정을 나누었다. 그의 이벽에 대한 추도시가 다음과 같다.

진인(晉人)은 명리를 숭상하여서 청담으로 그 시대 어지럽혔지.

덕조(이벽·필자)는 천지사방[六合] 논의했으니 어찌 실제에서 벗어났으리.

필부로 시운(時運)에 관심을 두고 파옥(破屋)에서 경제에 뜻을 두었지.

가슴 속에 기형(機衡)을 크게 품으니 사해에 그대 홀로 조예 깊었네.

사물의 본성을 깨우쳐 주고 형상의 비례를 밝히었다네.

3) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권4, 〈中庸講義補〉, 序.

4) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 권15, 〈先仲氏墓誌銘附見聞話條〉.

5) 安鼎福, 《順菴集》 권6, 〈答權旣明甲辰年〉.

6) 成大中, 《青城雜記》 권5, 〈醒言〉.

몽매함이 진실로 열리지 않아 이름난 말 그 누가 알아들으랴.
 하늘바람 앵무새에 불어오더니 번드쳐 새장 나갈 계획 세웠지.
 오두막집 남은 꿈을 접어두고서 푸른 산에 그 지혜를 파묻었구려.
 세월은 잠시도 쉬지 않으니 만물은 떠나가지 않음이 없네.
 긴 휘파람 거러기 전송하면서 천지간에 남몰래 눈물 흘리오.⁷⁾

박제가의 평가에 의하면 이벽은 세계의 진리를 궁구하였고, 현실의 변화와 경제에도 관심이 컸고, 천문학에 깊은 조예가 있었다. 정약용은, 이벽이 빛의 굴절 현상을 설명했던 논리를 빌어 일식과 월식을 설명하기도 했다고 회상한다.⁸⁾ 이벽은 천주교뿐만 아니라 서학 전반을 깊이 이해했고 북학 그룹을 비롯한 서학에 관심을 기울였던 지식인들과 폭넓게 교류했던 것이다.

이벽의 영향은 그의 사후에도 사라지지 않았다. 정약용은 이벽이 죽고 난 후 8년이 지난 1793년에 《중용》 관련 글을 탈고했다. 하지만 건강부회한 설이 많아 다시 다산에 유배된 지 14년이 지나서야 《중용자잠》 2권과 《중용강의보》 6권을 완성하였다.⁹⁾ 경학에 대한 공부가 정점에 이른 50대의 정약용이 30여 년 전에 사망한 이벽을, 그것도 20대에 불과했던 이벽의 견해를 잊지 않고 차용했던 것이다. 《중용강의보》의 서문에는 정약용이 이벽을 얼마나 인간적으로 그리워하고 학문적으로 신뢰했는지 생생하다.

표연히 구름처럼 사라져 옥음(玉音)을 영영 들을 수 없으니 이제 질문할 곳도 없습니다. 광암과 토론하던 때를 생각하면 이미 30여 년이 흘렀습니다. 그가 지금도 살아 있다면 그의 덕행과 학문에 어찌 저를 비길 수 있겠습니까. 옛 의견과 지금 의견을 합해보면 반드시 분명해질 터인데 한 사람은 살고 한 사람은 죽었으니 아아 슬픉니다. 책을 어루만지며 흐르는 눈물을 금할 수가 없습니다.¹⁰⁾

7) 박제가, 정민 등 역, 《정유각집》 1책, 돌베개, 2010, 519쪽.

8) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 권10, 〈碗浮靑說〉.

9) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권4, 〈中庸講義補〉, 序.

10) 丁若鏞, 遺稿.

정약용의 절절한 토로를 보면 이벽의 입장을 충실히 전하는데 모자람이 없어 보인다. 이벽의 유교 인식을 밝히는 첫 단추는 1784년에 《중용》을 논할 때, 이벽이 ‘이(理)는 도심(道心)이고 기(氣)는 인심(人心)이며, 심(心)의 성령(性靈)에서 발하는 것이 이발(理發)이고 심의 형구(形軀)로부터 발하는 것이 기발(氣發)이다.’라 하고 ‘퇴계가 옳고 율곡이 틀렸다.’라고 한 언급일 것이다.¹¹⁾ 이벽은 이황의 이기호발설을 평소 견지했던 듯하다. 이(理)의 주재성을 강조하는 이황과, 성리설에서 호발설을 계승했던 이익의 견해를 계승했음을 보여준다. 하지만 차이도 있다. 마음의 성령을 통해 주재성을 더 구체화한 것이다. 아마 이벽은 이(理)의 주재성이나 능동성을 보증하는 확실한 근거를 찾고자 했던 듯하다. 때문에 이벽과 정약용이 《중용》의 종지를 천명(天命)으로 강조한 점이 주목된다.

정약용은 ‘대저 《중용》은 구구절절 천명에서 시작하여 모두 천명으로 귀결하니 도(道)의 본말이 여기에 있다.’라는 이벽의 견해를 소개했다.¹²⁾ 만사의 근원이자 귀결처인 천(天)이 강조되고 있다. 이와 유사한 사고는 또 보인다. 정조가, 주자의 이론은 지(知) 일변도에 귀착한다는 단점을 지적하자, 정약용은 이벽의 논의에 의거하여 덕성은 천명(天命)이자 천덕(天德)으로서 지천(知天)이 중요하므로 먼저 덕성을 높이는 일을 선행한 후에 실천 방법으로 학문에 정진할 것을 강조하였다.¹³⁾ 성리학의 주류적인 주지주의(主知主義)적 경향을 배격하고, 마음의 근원인 천명·천덕·천의 존재를 이는 단계가 선행해야 한다는 것이다. 여기서 천명과 천덕을 도덕의 근원으로 체화하는 일은 천주의 존재를 마음으로 깨닫고 인정하는 과정과 크게 다르지 않다. 이벽에게 유교의 종지와 천주에 대한 신앙은 자연스레 연결됨을 알 수 있다. 또

11) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권4, 〈中庸講義補〉, ‘朱子序’.

12) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권3, 〈中庸講義補〉, ‘鬼神之爲德節’.

13) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권4, 〈中庸講義補〉, ‘故君子尊德性而道問學節’.

그러한 자세가 정약용의 유학 인식에 큰 영향을 미쳤음도 주지하는 바이다.

서학에서 자극받은 두 사람의 새로운 유학 해석은 유학의 다른 주요 개념들, 이발(已發)과 미발(未發), 귀신 등에서도 확인된다. 미발·이발은 심(心)의 정체와 관련한 유학의 핵심 개념으로, 주희 본인에게는 물론 18세기 노론 학계에서 활발했던 이른바 호락논쟁(湖洛論爭)의 주요 주제이기도 했다.¹⁴⁾ 정약용은 미발과 이발의 이상적 상태인 중(中)과 화(和)는 군자가 신독(愼獨)할 때 이를 수 있다고 하였다.¹⁵⁾ 특히 그 실천을 촉발하고 감시하는 존재로 상제(上帝)를 상정한 것은 일반적으로 정약용의 독특한 견해로 평가받는다. 그런데 두 견해를 밝히면서 정약용은 만약 이벽이 살아있었다면 반드시 의견이 합했으리라 예상하였다.¹⁶⁾ 정약용 경학의 핵심 명제 가운데 하나인 상제를 통한 도덕률의 확립에 이벽이 미친 영향을 알 수 있으며, 한편 이벽 또한 유교에서의 인격적 지고(至高)의 존재와 천주의 존재를 혼용하여 사용했음을 가늠할 수 있다.

정약용은 한때 몰입하였던 천주교를 버리고 고대 유학으로 회귀했지만, 천주관은 사고 저변에 남아 새로운 유교 이해의 밑거름이 되었다. 귀신관 역시 그렇다. 정약용은 정이가 말한 ‘귀신은 천지의 공용(功用)이요 조화의 자취이다.’란 말을 ‘천지는 귀신의 공용이요, 조화는 귀신의 자취이다.’라고 도치하였고, 장재가 말한 ‘귀신은 이기(二氣)의 양능(良能)이다.’라는 견해에 대해 이기는 단순히 음양의 현상일 뿐 스스로 능력을 갖는 존재가 아니라고 비판하였다.¹⁷⁾ 말하자면 귀신은 어떤 존재의 흔적이나 현상, 작용이 아니라 귀신 자체가 하나의 독립적 실체라는 것이다. 그렇다 해도 귀신의 존재가 증명되기란

14) 未發과 已發에 대한 주희의 舊說과 新說, 호락논쟁에서의 전개에 대해서는 《조선 유학의 개념들》(한국사상사연구회 편, 예문서원, 2002) 참조.

15) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권3, 〈中庸自箴〉, ‘喜怒哀樂之未發’.

16) 丁若鏞, 畧語.

17) 丁若鏞, 《與猶堂全書》, 2집, 권3, 〈中庸講義補〉, ‘鬼神之爲德節’.

매우 어렵다. 여기서 정약용은, ‘상천(上天)은 만물을 포괄하기 때문에 제사와 만물을 볼 때 징험할 수 있다, 상제에게 드리는 교사(郊社)를 통해 알 수 있다.’는 등 이벽의 주장 5가지를 인용하여 귀신을 징험할 수 있다고 하였다.¹⁸⁾ 이벽은 정약용과 함께 《중용》을 공부할 때 상제, 귀신 등의 존재를 요령 있게 증명했던 것이다.

대체로 이벽은 이의 능동성을 중시하는 퇴계-성호의 성리학설에서 출발해 서학을 통해 전래된 상제의 개념을 보합하여 유교의 주요 개념 즉 천명, 미발·이발, 귀신 등의 적극성과 실재성을 강조했다 할 수 있다.

한편 현실 정치 윤리에서는 이벽이 유교의 위민 사상을 견지했음도 발견할 수 있다. 이벽은 성인이 징험을 귀하게 여기는 것은 백성에게 얻는 신뢰를 말하기 위한 수단일 뿐이지 진실로 백성에게 신임을 얻는다면 징험이 없더라도 상관 없다 하였다. 중요한 것은 오로지 자신의 덕에 근본하여 신뢰를 얻는 것이고 그것이 바로 천명인 것이다.¹⁹⁾ 또 군주가 성역(聖域)에 이른 후에야 예악(禮樂)을 제작하는 것이 아니라 스스로 사람을 사랑하는 마음이 간절하여 부득불 제작하게 된 것이라 하였다.²⁰⁾ 두 대목은 이벽의 군주관을 알 수 있는 흔치 않은 자료이다. 군주의 지위나 자격 여부가 중요한 게 아니라 진정에서 우러나오는 애민(愛民)의 마음에서 군주다움이 배태되는 것이다. 그 점에서 천명이란 고원한 것이 아니라 애물제인(愛物濟人)의 자연스러운 마음의 발로였다.

이상을 보면 전체적으로 이벽에게 유학의 개념·정신과 서학의 개념·정신은 융합하고 있었다. 유교적 정치윤리 역시 천주교와 불화하지 않고 긍정적으로 재구성되었다. 천주교는 유학의 보완재였던 것이다. 그 배경에는 서학이 크게 탄압받지 않았으며 새로운 대안으로도 수용되었던 정조 대 지성사

18) 丁若鏞, 獄錄.

19) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권4, 〈中庸講義補〉, ‘子曰吾說夏禮節’.

20) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 2집, 권4, 〈中庸講義補〉, ‘子曰愚而好自用節’.

의 흐름이 있었다고 할 수 있다.

3. 황사영, 증언과 정치 담론

1801년에 터진 신유박해는, 최초의 대박해라는 종교적 성격만큼이나 정치적, 사상적으로도 복잡했다. 영조는 대체적으로 사상시비에 간섭하지 않았고, 정조는 온건하게 대응했기 때문에 제한적이거나 사상의 자유를 누렸던지라 박해의 충격은 더욱 컸다. 이벽과 같은 동·서 이상론자들의 입장에서 보자면 융합은 오지 않았고 대신 분열과 불화가 온 것이나 다름없었다.

박해로 인해 극단으로 내몰린 천주교 신자들 가운데는 반정부적 분위기가 전연 없지 않았다.²¹⁾ 황사영의 문제적 문건 〈백서〉(帛書)는 이런 분위기의 소산이었다. 그러나 〈백서〉 후반부의 이른바 ‘감호(監護)와 대박청래(大舶請來)’라는 파격적인 주장으로 인해, 당대는 물론 현재에 이르기까지 〈백서〉에 대해서는 ‘민족 vs 신앙 자유’라는 프레임에 기초한 논란이 첨예했다.²²⁾

그러나 ‘감호와 대박청래’는 〈백서〉 전체의 일부분에 불과하다. 일부 주장이 모든 연구와 판단의 종착지를 고정해버렸기 때문에 〈백서〉를 다양한 시각에서 조명하는 작업은 대체로 소홀해진 감이 있다. 여느 저술처럼 〈백서〉에서도 전통적 사고의 계승을 찾아볼 수 있다. 다음 구절을 보자.

성교(聖敎)가 천하에 널리 퍼져 만국의 사람들이 모두 성덕(聖德)을 노래하고 신화

21) 眞人을 대망하며 기성질서를 부정하는 하층의 문화, 사상이 면면했고 부분적이거나 천주교와도 영향을 주고받았다.(백승중, 《정감록 미스터리》, 푸른역사, 2012) 신유박해 당시에도 황사영은 교우들이 난을 일으킬 가능성을 염려하고 있었다.(황사영, 윤재영 역, 《黃嗣永帛書》, 정음사, 1981, 112~113쪽)

22) 〈백서〉의 평가에 대한 정리는 이장우의 〈黃嗣永과 朝鮮後期の 社會變化〉(《교회사연구》31, 2008)과 정성환의 〈황사영의 ‘백서’(帛書)에 대한 연구〉(《장신논단》33, 2008) 참조.

(神化)에 고무되었다. … 상주(上主)의 적자(赤子) 아닌 이는 없다.²³⁾

이 짧은 구절에 등장하는 ‘성교(聖敎), 성덕(聖德), 신화(神化), 상주(上主), 적자(赤子)’라는 용어는 흥미롭다. 조선의 학(學)·정(政) 방면에서 지고의 존재인 유학과 군주(와 백성)를 수식하는 ‘성학, 성덕, 교화, 주상, 적자’ 등의 용어와 대부분 겹치기 때문이다. 이미지의 중첩은 이중 작용을 한다. 하나는 익숙한 용어와 설명 체계에 포개어져 호감을 사는 효과이다. 그러나 보완하는 측면의 이면에는 균열의 가능성 또한 있다. 유학의 ‘가르침’[敎]의 권위와 결합한 군주의 이미지와 상징을 빌려 쓰는 차용의 효과 또한 있기 때문이다. 이런 중첩과 차용은 마태오 리치, 이벽 등으로 이어지는 보유(補儒)적 성격을 보여준다.

그렇지만 〈백서〉는 전반적으로, 보유의 전통을 계승하는 측면보다는 단절의 성격이 더 커 보인다. 내용 대부분을 차지한 교인들의 일대기가 정치적 긴장과 판단에 기초해 저술되었기 때문이다. 몇 가지 특징을 추출해 보자.

첫째, 가장 많은 분량은 신앙인들의 이력과 행적이다. 전기와도 같은 이 부분으로 인해 〈백서〉는 신앙인에 대한 풍부하고 실증적인 정보를 전해주는 첫 문헌이라 해도 과언이 아니게 되었다. 사실 이 특징만으로도 이전 서술과는 다른 단계라고 볼 수 있다. 그런데 이 부분에서도 황사영은 가급적 신분과 정파를 기술하여 개인들의 정치사회적 좌표를 나타냈다. 이 점은 두 번째 특징을 예고한다.

둘째, 〈백서〉 곳곳에서 황사영은 박해의 정치적 동기, 전개 과정, 천주교도의 동향 등을 정치적으로 분석하였다. 〈백서〉 초반부터 천주교에 호의적이거나 중도적인 정조, 노론 시파, 남인 신서파(信西派)와, 천주교에 적대적인

23) 《黃嗣永帛書》, 20쪽.

정순왕후, 노론 벽파, 남인 공서파(功西派)를 짧지만 간명하게 대비시켰다.²⁴⁾ 또한 신유박해 당시의 정황 등을 생생하게 정리하기도 했으며²⁵⁾ 때론 치밀한 정치 분석을 시도했다. 특히 을묘년(1795, 정조 19) 이후 상황이 나빠진 두 가지 이유를 들고 박해가 소강상태가 되리라는 분석이나, 조선의 박해는 당론과 긴밀히 연결되었고 주자학에 대한 맹신이 높아 이단 배척에 열렬하다는 분석 등은 당론서의 전형성을 획득하고 있다.²⁶⁾

셋째, 다양한 신분층이 참여하여 주도권을 행사하는 모습, 조정에서 중인 이하의 계층은 가급적 처벌하지 않는 분위기, 지방 천주교도의 동향 등²⁷⁾도 <백서>가 가진 정보 전달과 분석의 성격을 강화하였다.

이상의 특징을 종합하면 <백서>는 전체적으로 순교자의 전기와 당론서(黨論書)식 저술의 결합으로 봐야 할 듯하다. 다시 말해 <백서>는 이전의 종교 저술에서는 볼 수 없던 증언과 정치 담론의 영역을 개척했다고 할 수 있다. 특히 남인계 당론서가 《동소만록》(桐巢漫錄) 이래 거의 없는 상태에서 짧은 분량에 정치 상황을 압축적으로 잘 보여주었기에 남인계 당론서의 한 맥을 이었다고 평가해도 무리가 없다.

이상의 성격을 포착하면 문제의 내복(內服) 청원에 대한 이해가 좀 더 선명해질 듯하다. 잘 알려져 있다시피 황사영의 청원은 너무나 대담하고 몽상적이어서 교인들 사이에도 논란이 있었고 당시 북경 교회가 감행할 수도 없었

24) 정조에 대해서는 ‘聖教를 의심하고 두려워했지만, 본래 무슨 일이든지 크게 확대하지 않으려 했다.’고 평했다. 그에 비해 벽파인 정순왕후는 ‘정조 사후 정권을 잡자 벽파를 끼고 선왕의 장례가 끝나자 시파를 내쫓았다.’고 혹평하였다. 또 노론 시파는 임금의 뜻을 받들어 순종하여 정조의 심복이 되었고, 벽파는 정조에게 항거하였고 근래 대단한 위세라 하여 순조 초반 이른바 ‘정순왕후 수렴청정기’(1800~1803)의 동향을 생생하게 전했다. 남인의 동향 또한 천주교에 호의적인 신서파와 그렇지 않은 공서파를 나누어 전했다(황사영, 율책, 22~33쪽).

25) 신유박해 초기인 1801년 2월 초의 상황에 대해서도 새로 임명된 포도대장 신대현의 관대한 처리, 소북 박장설, 노론 이서구, 남인 최현중 등의 비난 상소, 정순왕후의 의금부 이관, 이가환·정약용·이승훈·홍낙민의 체포 등을 생생하게 전했다(황사영, 율책, 40~41쪽).

26) 황사영, 율책, 95쪽, 110쪽.

27) 황사영, 율책, 34쪽, 81쪽, 96쪽.

다. 황사영 역시 ‘성세(聲勢)를 빌려 전교에 도움을 받자.’²⁸⁾고 했듯이 압박 수단 정도로 생각했다. 그렇다면 초점은 왜 그가 극단적인 구상을 전개했는가에 맞춰야 할 듯하다.

박해에 맞서고 신앙을 옹호하기 위한 황사영의 선택은 정치 담론화였다. 그 담론에서는 피/아를 구분하고, 진영을 공고히 한다. 당론서에 가까운 <백서>의 내용은 천주교 교리와 교인을 이상화하고, 이에 맞서는 적대적 타자를 생생하게 묘사하였다. 박해라는 비상함 속에서의 울분, 정치적 해결에라도 기대야 하는 절박함은 십분 동감하지만, 종교의 보편 진리를 지향했던 그가, 피아의 구분을 명확히 하는 이분법에 기댄 일은 부조화이기도 했다. 그 고리에서는 상황이 어려워질수록 서양/서교의 이상화와 조선/유학의 부정성이 더욱 극명히 대립하는 악순환밖에는 길이 없다.

물론 이 책임을 온전히 황사영에게 돌릴 수는 없다. 예수회를 통해 굳어진 ‘서교가 다스리는 서양’이란 이미지는 약한 자에 대한 배려와 형제애가 실현된 ‘이상적 사회’였다. 현실의 고통이 강할수록 이상적인 바깥 세계에 대한 동경과 기대는 증폭되기 마련이었다. 기독교적 형제애에 대한 갈망이 커질수록 전통적인 유교 윤리, 혈통 의식, 국제 관계 등은 무력하거나 부정적으로 보였을 법하다. 신유박해에 처했던 황사영은 외재(外在)하는 진리 기준에 지나치게 경도되기도 했다. 그가 현실에 대해 냉철하게 판단하지 않고, 선교사가 청 황제, 기독교 국가의 군대를 움직일 수 있다는 지나친 기대를 할 수 있었던 데는 이런 복잡함이 내재해 있다.

이분법의 전략과 외재 기준으로의 경도라는 점에서 황사영은 유교와 서교의 긍정적 통섭을 시도한 이벽과는 구분된다. 부질없는 가정이긴 하지만 우리는 만약 이벽이 신유박해를 경험했다면 어떤 선택을 했을지 궁금하기도 하

28) 황사영, 율책, 113쪽.

다. 이 점은 이벽을 끝까지 추앙했던 정약용을 보고 간접적으로 판단할 수 있다. 정약용은 <백서>보다 조금 후대에 이른바 ‘비본(祕本) 묘지명 7편’을 저술하였다.²⁹⁾ 다급한 상황에서 <백서>를 통해 증언한 황사영이나, 잔파(殘廢)된 남인들의 억울함을 비본으로라도 증언한 정약용의 동기는 비슷하다. 그러나 정약용의 파악과 진단은 달랐다. 그의 시각은 이기양(李基讓)에 대한 묘지명 마지막에 잘 드러났다.

아, 정여립이 역적이 아닌 것이 아니나 사람이 기축옥사를 원옥(冤獄)이라 하는 것은 최영경·정인신 등 죄 없이 죽은 이가 많기 때문이고, 허견이 역적이 아닌 것이 아니나 경신옥사를 원옥이라 하는 것은 이원정·유혁연 등 죄 없이 죽은 이가 많기 때문이다. 그렇다면 비록 역적과 관련된 사람을 다스리는 옥사라 할지라도 억울하게 죄를 받은 사람이 있으면 사화(士禍)인 것이다.³⁰⁾

정약용은 옥사를 빌미로 억울한 이들마저 희생된다면 그것은 ‘사화’라고 규정하였다.³¹⁾ 그러나 정여립과 허견 등에 대한 판단에서 알 수 있듯이 옥사 자체의 불가피성은 수긍하는 입장이었다. 즉 남인 일부가 이단으로 추죄되었던 사실 자체를 부정하지는 않았다. 정약용은 천주교를 독실하게 믿었던 셋째 형 정약중에 대해서는 묘지명을 기술하지 않았고, 조카사위 황사영과 그의 <백서>에 대해서는 ‘역적 황사영’이자 ‘하늘을 뒤엎을 흉계가 담긴 <백서>’로 단정했다.³²⁾ 남인 내부에 정여립과 허견 등에 비견되는 이들을 인정하였던

29) 정약용이 ‘祕本’으로 작성한 묘지명은 自撰 2편을 포함한 총 7편으로 1935년에 공개되고 영인되었다. 대상 인물은 李家煥(《與猶堂全書》 권15, <貞軒墓誌銘>), 李基讓(권15, <茯苓李基讓墓誌銘>), 權哲身(권15, <鹿菴權哲身墓誌銘>), 吳錫忠(권15, <梅丈吳錫忠墓誌銘>), 丁若鏞(권15, <先仲氏墓誌銘>), 丁若鏞 2편(권16, <自撰墓誌銘壙中本>; 권16, <自撰墓誌銘集中本>).

30) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 권15, <茯苓李基讓墓誌銘>.

31) 묘지명에 나타난 정약용의 입장에 대해서는 김상홍의 <茶山の <秘本 墓誌銘 7편>과 天主教> (《동아시아고대학》 30, 2013) 참조.

32) 丁若鏞, 《與猶堂全書》 권15, <先仲氏墓誌銘>.

것이다. 그 점에서 정약용의 입장은 내부의 잘못을 인정하지만, 이를 빌미로 옥사를 부당하게 확대하는 일 또한 잘못이라는 양비론이었다. 일정한 한계를 넘지 않았던 온건한 태도였던 정약용의 입장은, 양 진영을 극단적으로 설정하고 대립적 관점에서 파악한 황사영과는 크게 달랐다.

4. 정하상, 통합과 새 가능성

정하상은 1795년(정조 19)에 태어났다. 1801년(순조 원년)의 신유박해 때 부친 정약종과 이복형 정철상이 순교하였다. 숙부 정약용의 집에서 살았고, 부친의 뒤를 이어 신앙을 돈독히 하고 학문을 연마하였다. 혹독했던 유년을 조성했던 사회 현실은 1804년 순조가 친정하고 안동 김씨를 비롯한 시파계 인사들이 정권을 담당하면서 조금 나아졌다. 사상에 대한 통제가 상대적으로 느슨해졌고 정치적 격변도 덜했다. 1818년에 정약용이 오랜 유배에서 풀려났고, 1823년에 체제공의 관직이 회복되었던 것도 그러한 분위기의 소산이었다. 정하상은 천주교 재건에 힘썼고 1831년에 조선교구 설정을 이끌어냈다.³³⁾

그러나 유화적 분위기는 오래가지 않았다. 헌종 즉위 후 벽파에 뿌리를 둔 풍양 조씨 측의 성장이 두드러졌고, 1839년(헌종 5)에는 조인영·이지연 등이 주도한 이른바 ‘기해박해’가 일어났다. 이때 정하상은 순교를 예감하고 탄원서이자 호교서인 <상재상서(이하 <상서>)>(上宰相書)³⁴⁾를 제출하고 순교

33) 정하상은 1816년 역관의 하인으로 위장해 북경에 들어갔고 이후 총 9차례에 걸쳐 몰래 왕복하면서 북경교구로부터 조선교구를 독립시키는 데 크게 기여했다.

34) 본서는 일찍부터 필사되어 알려졌다. 한국교회사연구소에 블랑(Blanc) 주교의 서명이 있는 한문 필사본과 임인년(연기 미상)에 필사된 한글 필사본 등이 전하고, 한국학중앙연구소에도 필사본이 소장되어 있다. 1887년 홍콩 納匠肋靜院에서 정하상의 약전인 <丁保祿日記>를 첨부하여 영인 출판되어 중국에서도 읽혔다. 1931년 서울 關衛社에서 출간한 <關衛編>(7권 2책) 7권에도 전문

하였다.

유년의 박해기, 35년 정도의 이완기, 다시 박해로 삶을 마감한 정하상의 일대기는 마치 이벽과 황사영의 두 상황이 고루 겹쳤다고 할 수 있다. 그리고 두 장면은 <상서>에도 투영되었다. <상서>는 우의정 이지연에게 올리는 3,452자의 <상제상서>와, 192자의 <우사>(又辭)로 구성되었다. 대체적인 내용은 이벽의 교리서처럼 천주교에 대한 요약·소개이면서, 황사영의 정치 담론처럼 박해의 부당함을 정치적으로 탄원하였다. 잘 알려진 내용이지만, 우리는 교리 해설과 정치 담론이 어떻게 계승되고 새로운 가능성을 열었는지 재examine할 수 있다.

<상서>는 서론, 천주 존재 증명, 십계명, 영혼론·천당지옥론, 천주교회의 정당성, 천주교 비판에 대한 반비판으로 구성되었다. 추신에 해당하는 <우사>는 제사와 신주(神主)에 대한 견해이다.

전반부는 천주교와 유학의 정신이 상통하므로 상호 보완한다는 보유(補儒)의 전통을 계승하였다. 서론에서 천주교가 일용상행(日用常行)의 도리라고 강조하였다. 본론에서 양지(良知)는 하늘을 두려워하는 본성이자 인간의 양심이고, 양지의 보편성으로 인해 천주의 존재를 알 수 있다고 했다. 또 《성경》은 경천(敬天)을 강조하는 유교의 경서와 지향이 같고, 고대 이래 동서양의 교류를 통해 이미 동양의 명현들도 알고 있었다고 하였다. 십계명의 핵심 역시 천주를 사랑하고 타인을 자기처럼 사랑하는 것으로 유교 윤리를 보완하거나 완성한다고 하였다. 영혼은 삼혼론(三魂說)에 입각하여 서술하였다. 모든 생물은 생혼(生魂), 각혼(覺魂), 영혼(靈魂)을 가졌는데, 그중 인간만이 영혼을 지니고 있으며, 유학에서 말한 '하늘이 명한 본성[天命之謂性]'이라고 하였다.

이 실려 있다. 국립중앙도서관에는 일본인 稻葉岩吉이 소장한 원본을 1930년에 필사한 필사본이 전한다. 번역본도 다수인데, 본고에서는 《상제상서》(윤민구 역, 성황석두루가서원, 1999)를 활용하였다.

물론 교리를 설명하거나 옹호할 때에도 논리 구성이 정연하고 압축적이며, 심화한 면모가 드러나기도 했다.³⁵⁾

전체적으로 <상서>는 더욱 정밀한 논리로 보유의 이상을 전개했다. 그러나 그 특징만으로 30여 년의 시간이 가져온 전진적인 면모를 다했다고 보기는 힘들다. 한 세대가 흐른 후의 달라진 모습이나 새로운 가능성은 어떤 것일까. 필자는 세 가지 특징을 주목해 보았다.

첫째는 천주교에 쏟아지는 비판에 대해 천주교 교리가 아닌, 유교 윤리를 들어 반비판을 전개한 점이다. 이것은 기해박해 당시 정부의 명분이었던 <척사윤음>(斥邪綸音) 및 개인들의 벽위론(關衛論)에서 천주교를 이단, 반인륜으로 비판하였던 상황에 대한 대응이기도 했다. 이단에 대해서는 서론에서, ‘역대의 유학자들은 의리를 따져 이단을 규정했는데 지금 천주교에 대해서는 의리 여부를 묻지 않고 외면만 보고 박해한다.’고 반박하였다.³⁶⁾

천주교가 반인륜적이라는 비판에 대해서는 <상서>의 후반에서 본격적으로 전개되었다. 가장 큰 비중은 천주교가 ‘무부무군(無父無君)’이고 ‘재화와 여색을 탐한다.’[通貨色]라는 정형화된 담론에 대해서였다. 정하상은 충효는 만고불변의 진리라는 점을 인정하고, 천주교 역시 ‘부모에게 효를 하라.’는 십계명을 들어 충효를 강조한다고 했다. 여색을 탐한다는 비난에 대해서도 십계명에서 강력히 금지하는 일이라고 반박하였다. 뜨거운 쟁점이었던 제사와 신주 사용에 대해서는 <우사>에서 적극적으로 변호하였다. 영혼의 양식이 도덕이므로 음식을 갖추어 제사 지내는 일은 형식에 지나지 않고, 신주 또한 부모

35) 정하상은 천주의 존재에 대해 萬物, 良知, 聖經을 통해 증명하였다. 이 중 만물에서는 4가지 속성[質·貌·作·爲]을 강조했다. 이 견해는 원래 아리스토텔레스의 질료인(material cause), 형상인(formal cause), 운동인(efficient cause), 목적인(final cause)을 토마스 아퀴나스가 신 존재 증명에 이용했던 것이고, 다시 마태오 리치의 《천주실의》(天主實義)에 인용되었다. 천주교를 매개로 조선의 일부 지식인이 서양의 스콜라 철학을 원용하여 인간, 만물, 초월자에 대한 유교의 인식을 수정하거나 탈피하고 있었음을 보여준다.

36) 정하상, 앞의 책, 12~13쪽.

의 상징물이 될 수 없다고 피력하였다. 대체로 유교 윤리가 절대적 권위를 지녔던 조선 사회에서 천주교의 효도, 금욕 윤리를 강조하여 방어했다고 볼 수 있다.

한편 <상서>의 후반부는 의미심장하다. 정하상은 천주를 천지의 대부모(大父母), 대군(大君), 대주재(大主宰)라고 강조하였다.³⁷⁾ 충효는 궁극적으로 천주에 대한 공경으로 귀속되었다. 유학이 이단을 공격할 때 썼던 ‘무부무군’이란 표현 또한 의미가 역전되어, 천주에 대한 불공(不恭)이 오히려 무부무군이 되었다. 이 논리에서는 천주교와 유교 윤리의 동질성이 아니라 천주교 윤리의 우위 속에 유교가 적극적으로 포섭되었다.

둘째는 유학의 개념, 시사 흐름을 활용한 점이다. 예컨대 양지에 대한 강조를 들 수 있다. 양지는 하늘을 두려워하는 본성이자 인간의 양심으로서, 그 보편성으로 인해 천주의 존재를 알 수 있다고 했다. 양지는 주지하다시피 양명학의 핵심 개념이다. 이는 마태오 리치가 양능(良能)·오성(悟性)·영성(靈性)을 전거로 활용했던 점과 취지는 비슷하나, 《맹자》와 양명학의 논리를 적극적으로 인용했다는 차이가 있다. 조선에서 성리학을 보완하기 위해 심학(心學)에 관심을 가졌던 지적 전통의 소산으로 추정할 수 있다.³⁸⁾ 영혼과 《중용》의 천명을 일치시킨 것도 활용의 일례이다.

재화의 유통을 옹호한 대목에서는 시사 변화를 수용했음을 알 수 있다. 앞서 본 바와 같이 <상서>는 대체로 보수 혹은 유교 윤리의 활용을 주된 논법으로 삼았다. 그러나 재화에 대해서는 사회에 필수적이므로, 금지가 부당하다고 반박하였다.³⁹⁾ 교리, 윤리와는 다른 방식의 반박이다. 사실 재화 유통은 유교 입장에서든 찬반이 가능하고, 천주교에서도 찬반이 가능한 사회경제적

37) 정하상, 앞의 책, 33~36쪽.

38) 조선후기 천주교와 양지설에 대해서는 원재연의 <조선후기 천주교 서적에 나타난 ‘良知說’에 대하여>(《양명학》 20, 2008) 참조.

39) 정하상, 앞의 책, 33쪽.

범주의 문제이다. 당시 정부가 관행적 논리를 그대로 인용했다면, 정하상은 시세 적응 또는 경제적 필요를 내세웠다. 이 점은 교리를 떠나서도 매우 설득력이 있다.

셋째는 사유 변화의 가능성을 예고한 점이다. 정하상이 천주교와 유교의 위계를 정하고 포섭한 논리는 사회 질서에 대한 파장을 의미하였다. 천주리는 존재 앞에서 군(君)·신(臣), 부(父)·자(子)의 수직적 위계가 사라지기 때문이었다. 천주교인들이 자신들은 충성과 효도를 어긴 적 없다고 아무리 강변해도, 대다수 지배층은 ‘천주 앞에서 만인이 평등하다’는 논리 속에 잠재한 현실적 파괴력을 알고 있었다. 백성 하나하나가 박해를 감내하면서 자신이 신앙을 결단했다고 한다면, 그것이야말로 유교적 명분 질서의 소멸을 예고했다. 그 점에서 <상서>에는 교회에 대해 ‘지성(至聖), 지공(至公), 지정(至正), 지진(至眞), 지전(至全), 지독(至獨)’의 수식어를 쓴 것은 범상하지 않다. 절대적 존재로 설정된 천주·교회의 등장은 19세기의 시점에서 예견되는 미래상을 은연 중에 반영하기 때문이었다.

필자는 이 동향을 당시 학문, 종교의 흐름과 일맥상통할 수 있다고 본다. 최한기의 학문에서는 유학의 천리를 대체하는 ‘운화기’(運化氣)라는 절대 개념이 설정되고, 동학(東學)에서는 ‘지기’(至氣)가 등장하였다.⁴⁰⁾ 19세기 중반 이후 유학의 틀을 벗어나 새로운 학문 체계를 구상한 최한기, 유학·서학을 의식하고 영향받았던 동학 등이 모두 새로운 절대성을 지향하는 용어를 사용하였다. 이것은 유학의 구심력을 벗어나는 사상적, 심리적 경향이 반영된 결과까 아닐까 한다. 물론 이 개념들의 관련성은 본고에서는 조심스러운 가정 수준이고, 심화된 비교는 앞으로의 숙제이다. 하지만 19세기에 가속화하는 탈

40) 최한기의 ‘운화’ 개념의 함의에 대해서는 박희병의 《운화와 근대》(돌베개, 2003), 동학의 至氣와 천주교·유교의 천주, 천리 등의 비교·同異에 대해서는 엄연석의 <天主와 理氣의 관점에서 본 동학과 서학의 사상적 접변 양상>(《태동고전연구》 34, 2015) 참조.

유학의 다양한 내부 동력을 가늠할 수는 있다.

5. 결론

이벽, 황사영, 정하상은 18세기 후반~19세기 중반까지의 천주교를 대표한 지식인이자 신자였다. 그러나 그들이 처한 사회, 사상적 상황이 달랐으므로 그들의 천주교, 유교 인식과 지향은 다양한 맥락 속에서 새롭게 읽힐 수 있다. 이벽은 천주교 수용을 주도했고 유교와의 보완을 꿈꾸었다. 그 입장은 마테오 리치 이래의 보유(補儒)의 흐름 속에 있었고, 사후 수십 년 후에도 이벽의 입장은 경학 속에서 그를 재생한 정약용을 통해 계승되고 있었다.⁴¹⁾

황사영은 이벽과는 대척점에서 있었다. 신유박해라는 초유의 상황에서 그는 전혀 다른 내용과 형식의 <백서>를 남겼다. 순교자들의 전기를 전면화하여 천주교의 도입과 활동을 정당화, 계보화했고, 당론서와 같은 진영 담론을 통해 천주교를 옹호했다. 파격적이고 한쪽 편에 경사된 그의 입장은 당국자는 물론 남인계의 온건한 지식인에게도 수용되기 어려웠다. 이벽을 그리워했던 정약용은, 황사영에 대해서는 내부의 그릇된 짝을 잘라내듯이 그를 부정하였다. 부정하는 형식도 비슷했다. 황사영이 <백서>에서 당론서를 차용했듯이, 정약용은 묘비명에서 봉당 안에서 잘못된 분파가 나왔다는 전통적 당론서 서술을 빌어 그를 비판하였다.

정하상은 두 사람의 면모를 두루 보이면서도, 시간의 흐름을 반영이라도 하듯 새로운 양상을 보여주는 사례였다. 다소 이완된 시대와 긴박한 박해를 두루 경험한 그는 보유의 기초 속에 상소라는 정치적 문서 형식을 빌려 호교

41) 마테오 리치와 정약용의 보유론적 이상주의에 대해서는 김선희의 《마테오 리치와 주희 그리고 정약용》(심산, 2012) 참조.

론을 설파하였다. 한편 교리 이해의 완숙함이 드러나고 곳곳에 새로운 개념을 또한 보였다. 양명학적 요소가 있는가 하면 재화와 유통에 대한 긍정적 인식이 드러났다.

마지막으로 세 사람의 선택이 현재의 우리에게 어떤 의미인지 재고해보려 한다. 조선 후기의 지식인들은, 천주교를 찬성하건 반대하건, ‘천리’(天理)와 ‘천주’(天主)의 대결이 가져올 파장을 본능적으로 알고 있었다. 서로 대결한다면 그것은 문명 사이의 가치관 전쟁이자, 그에 동반한 사유와 많은 개념들을 재조정하는 일이 될 터였다. 그 지점을 유희적으로 돌파했던 선구자들은 16세기 천주교를 동양에 전파했던 예수회 선교사들이었다. 천주교 설명에 유교의 텍스트와 개념을 빌린 그들의 전략은 중국에서보다 조선에서 더 큰 반향을 일으켰다.

유교적 이상 사회를 가장 진지하게 고민했던 조선의 지식인들은 천주교에서 유학과 일치하거나 때론 유학을 뛰어넘는 가능성을 보았다. 이벽과 정약용은 인격적 상제관에 기초한 새로운 유학 틀을 구상하였다. 정약용에게 영향을 미쳤던 이벽 또한 천주교를 축으로 유학의 미비점을 보완하려 하였다. 천주교와 유교의 보완을 꿈꾸었던 이벽의 노력은 정약종, 정하상 등으로 맥을 이어갔다. 조화로운 이상을 꿈꾼 이벽은 그 점에서 적극적으로 재고되어야 한다. 이 점은 이벽과 정약용의 이탈이 비록 아쉬운 점이긴 하다. 하지만 진리를 향한, 그 점에서 유(儒)도 서(西) 아닌 진리 자체를 향한 열정은 높이 사야하지 않을까 싶다.

황사영의 경우는, 이상을 향한 열망은 높았지만 대립에 기초한 이상이라는 점에서, 융합의 지점을 이탈했다. 그리고 결과는 비극이었다. 비극은 단지 그 개인과 가족, 당대 교인들에게만 끝나지 않았다. 지배층과 일반 백성은 〈백서〉 사건을 계기로 천주교인들을 정말로 무부무군의 무리, 나라를 팔아먹는 무리로 여기게 되었다.

현재의 우리는 세 사람의 선택에서 어떤 의미를 찾아내야 할까. 한국은 유교 전통이 강하게 남아 있으면서도 기독교[가톨릭과 개신교] 신자 수가 1위인 동아시아의 특이한 국가이다. 전근대의 보편 가치와 근대의 보편 가치를 상징하는 두 종교 사이에 현재의 우리가 놓여 있다. 그러나 인정과 대화 사이의 줄타기는 아슬아슬하다. 대화는 서로의 부족함을 드러내는 겸손에서 출발하지만, 나·우리 혹은 타자를 절대적인 기준으로 고정해버리면 성찰과 다양한 해석이 설 자리가 사라져버리기 때문이다.

그 점에서 극단적 선택을 한 황사영은, 박해라는 정황을 감안하더라도, 외재(外在)의 기준을 절대화해버렸다는 비판에서 자유로울 수 없다. 이벽과 정하상은 교회의 생명력과 관련해 꼼꼼이 생각할 거리를 던진다. 그들의 선택은 ‘내 안의 가치’와 ‘타인 안의 가치’를 동등하게 존중하고 서로 대화하는 자세였기 때문이다. 다원을 긍정하고 독선에 빠지지 않는 개방성은 세계화, 다문화, 정보화가 가속하는 지금에서 더욱 중요하다.

투고일 : 2018. 3. 12. 심사 시작일 : 2018. 5. 31. 심사 완료일 : 2018. 6. 5.

참고 문헌

1. 사료

- 朴齊家, 정민 등 역, 《정유각집》, 돌베개, 2010.
成大中, 《青城雜記》
安鼎福, 《順菴集》
丁若鏞, 《與猶堂全書》
丁夏祥, 윤민구 역, 《상재상서》, 성황석두루가서원, 1999.
黃嗣永, 윤재영 역, 《黃嗣永帛書》, 정음사, 1981.

2. 논문 및 저서

- 김상홍, 〈茶山의 〈秘本 墓誌銘 7편〉과 天主教〉, 《동아시아고대학》 30, 동아
시아고대학회, 2013.
김선희, 《마테오 리치와 주희 그리고 정약용》, 심산, 2012.
박희병, 《문화와 근대》, 돌베개, 2003.
백승종, 《정감록 미스터리》, 푸른역사, 2012.
엄연석, 〈天主와 理氣의 관점에서 본 동학과 서학의 사상적 접변 양상〉, 《태
동고전연구》 34, 태동고전연구소, 2015.
원재연, 〈조선후기 천주교 서적에 나타난 ‘良知說’에 대하여〉, 《양명학》 20,
한국양명학회, 2008.
윤민구, 《초기 천주교회사의 쟁점 연구》, 국학자료원, 2014.
이장우, 〈黃嗣永과 朝鮮後期の 社會變化〉, 《교회사연구》 31, 한국교회사연구
소, 2008.
정성한, 〈황사영의 ‘백서’(帛書)에 대한 연구〉, 《장신논단》 33, 2008.
한국사상사연구회 편, 《조선 유학의 개념들》, 예문서원, 2002.

ABSTRACT

Yi Byeok, Hwang Sa-young and Jeong Ha-sang's Recognition of
Catholicism and Confucianism

Lee Kyung-Ku
Hallym University

Yi Byeok, Hwang Sa-young and Jeong Ha-sang were the representative intellectuals and believers of Catholicism from the late 18th century to the mid-19th century. And their recognitions of Catholicism and Confucianism can be interpreted in various ways because their social and ideological situations were different. Yi Byeok led the acceptance of Catholic Church and dreamed of making up with Confucianism. His idea was under the stream of supplementing Confucianism with Christianity and was succeeded through Jeong Yak-yong. Hwang Sa-young, who experienced Sinyubakhae, was in contrast to Yi Byeok. He characterized Catholicism in the *Backseo* by increasing the proportion of biography of martyrs. He also justified Catholicism by asking for the form of ideological document. His radical arguments were hardly acceptable to moderate intellectuals. Jeong Yak-yong strongly criticized Hwang's. Jung Ha-sang showed new aspects, forming a balance between the two. Having experienced the relaxed social situation and acute persecution, he maintained the harmony of Confucianism and Catholicism also petitioning for the legitimacy of Catholic with the political document of Sangso.

Keywords : Yi Byeok, Jeong Yak-yong, Hwang Sa-young, Backseo, Jeong Ha-sang,
Sangjaesangseo

한국 천주교 활판 인쇄와 인쇄 장소에 관한 연구 - 코스트 신부의 인쇄 · 출판 활동을 중심으로

신의식*

1. 서언
2. 조선 선교사 배속(1875년 11월 21일) 전후 코스트 신부의 활동
3. 요코하마에서 코스트 신부의 활동
4. 나가사키에서 코스트 신부의 활동
5. 코스트 신부의 정동 및 증현에서의 활동
6. 결론

국문 초록

한국천주교 활판 인쇄 출판 및 인쇄 장소에 대한 코스트(Coste) 신부의 활약은 다음과 같다. 한국 최초의 활판 인쇄로 된 간행물인 《한불자전》은 코스트 신부에 의해 요코하마 예수성심당 인근의 외국인 거류지 183번(番)에 위치한 《레코 뒤 자퐁》신문사의 인쇄소에서 1880년 12월 11일에 발간되었다. 둘째는 요코하마 예수성심당에서 1881년 5월 21일에 조선어 문법서인 *Grammaire Coréenne*(《한어문전》)와 기도서인 《천주성교공과》가 활판 인쇄되었다. 셋째는 나가사키로의 인쇄소 이전은

* 충북보건과학대학교 교수, 아시아천주교사연구회 회장.

방인 성직자 양성과 문서 선교라는 과업을 실시할 수 있는 좋은 조건을 갖춘 곳이었다. 또 선교사들의 거점으로 요코하마보다는 편리하였기 때문이었다. 넷째로는 나가사키에서 정동으로 이전된 인쇄소의 위치는 현재의 정동 프란치스코 회관 자리라는 것을 확인했다. 다섯째로는 정동에서 종현으로 이전한 인쇄소의 위치는 현재 파밀리아 채플이 있는 자리였음을 확인할 수 있었다.

이상으로 한국천주교 활판 인쇄 및 인쇄소 위치 연구를 통해 코스트 신부의 역정을 간략하게 언급해 보았다. 본 연구는 향후 보다 완전한 역사를 기술하는 데 중요한 토대로 작용할 것이다. 뿐만 아니라 한국천주교회 인쇄 및 출판의 역사 연구에서 코스트 신부에 대한 연구는 지속되어야 할 것이다.

주제어 : 코스트, 《한불자전》, 레코 뒤 자퐁, 예수성심당, 인쇄소

1. 서언

코스트(Coste, Eugène Jean Georges¹⁾, 高宜善, 1842~1896) 신부라는 이름을 들으면 가장 먼저 생각나게 하는 것은 약현성당 건축²⁾, 명동성당 건축³⁾과 명동성당에 있는 코스트 홀⁴⁾이 아닐까 생각한다. 그러나 한국 천주교회의 활판 인쇄에 대해 언급을 시작하려면 파리 외방전교회의 노력, 특히 코스트 신부의 역할을 차치하고는 설명할 수 없을 것이다. 일찍이 교황 비오 10세는 “만일 교회가 출판 기관의 존속을 위해서 필요하다면 교황으로서의 제의와 지팡이와 가구까지라도 팔아서 바치겠다.”⁵⁾며 그 중요성을 언급하였다. 파리 외방전교회⁶⁾ 역시 새로운 전교지인 조선에서 효과적인 선교를 위한 방법 중의 하나가 교리서 및 문서를 통한 선교라고 생각하였다.

조선에서 파리 외방전교회 선교지침 교리서나 한문서학서를 번역·편찬하는 것은 초대 대목구장 때부터 진행해왔다. 특히 1862년에 목활자로 간행된 《천주성교공과》(天主聖教功課, 2판)를 시작으로 1881년에는 조선 내에

- 1) <http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/coste-1>[회원번호 987] COSTE, Eugène-Jean-Georges.
- 2) 1891년에 대지 매입, 1892년 9월 준공한 우리나라 최초의 근대식 벽돌집 성당인 현 중림동 성당을 설계, 완성시켰다.
- 3) 코스트 신부가 설계와 공사 감독을 맡아 진행하다가 1896년 코스트 신부 선종 후에는 프와넬 신부가 본당을 맡아 보면서 성당 건축을 마무리하게 되었다. 1898년 5월 29일 축성식과 함께 “원죄 없이 잉태되신 마리아”에 봉헌되었다.
- 4) 준공된 지 62년 만인 2002년 3월에 구 문화관과 성물판매소가 있던 옆 건물을 고쳐 명동성당을 건축한 코스트 신부를 기념하기 위해 문화관 내에 코스트 홀을 건립하고, 건물 앞 벽면에 “코스트 홀”이라는 이름을 붙였다. 필자 주.
- 5) 약현성당 100주년사 편찬위원회, 《약현본당 백년사(1891~1991)》, 가톨릭출판사, 1992, 131쪽.
- 6) 파리 외방전교회([프]Société des Missions Étrangères de Paris [영] Paris Foreign Missions Society, 巴黎外邦傳教會)는 1658년 7월 29일 창설되었다. 파리 외방전교회의 조선 진출은 교황 그레고리오 16세가 1831년 9월 9일 자 소칙서로 조선을 대목구로 설정하고, 파리 외방전교회 회원인 브뤼기에르 주교를 조선의 초대 대목구장으로 임명함으로써 시작되었다. 《한국가톨릭대사전 11》, 한국교회사연구소, 2006, 8787~8788쪽 참조.

있던 인쇄소에서 《천주성교공과》(4판), 《신명초행》(3판), 《천주성교예규》(2판)이 목활자로 인쇄됐다.⁷⁾ 이러한 목활자로 인쇄된 서책의 발행은 조선 천주교회 신자들이 교리에 대해 보다 정확한 이해와 전례에 대한 이해를 돕게 함으로써 더욱 굳은 신앙을 갖게 될 수 있었던 것이다.

《한불사전》과 *Grammaire Coréenne*(《한어문전》)⁸⁾의 발행에 대한 시작은 제5대 조선대목구장인 다블뤼 주교 때부터라고 할 수 있다. 다블뤼 주교는 《한한불사전》(漢韓佛字典)을 편찬하고, 교우들을 위해 교리서와 신심서를 번역·저술하였으나, 1863년에는 그의 집에 불이 나 조선말과 한문으로 된 치명일기와 주석책 등 귀중한 자료가 모두 타버렸다. 더군다나 1866년의 박해로 인해 소중한 문서가 소실되었고, 다블뤼 주교가 1866년 3월 30일 순교함으로써 《한불사전》의 출간은 부득불 그의 뒤를 이은 제6대 조선대목구장인 리델 주교로 넘어가게 되었다.

리델 주교에게 넘어간 자료는 리델 주교 자신이 조선 입국에는 성공하나, 곧 체포되어 결국 조선에서 추방당하는 등 일련의 사건으로 《한불사전》 발행의 임무를 조선에서는 수행할 수 없었다. 여러 제약으로 어려움을 겪던 리델 주교가 사전과 문법서의 인쇄 작업에 대해 달레 신부와 몇 차례 의견을 교환한 것 등을 통해서,⁹⁾ 리델 주교의 인쇄에 대한 열의와 열망을 엿볼 수 있었다. 리델 주교는 중국 차구¹⁰⁾에서 조선으로 재입국의 기회를 준비하는 동안에도

7) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 홍시, 2015, 272쪽.

8) *Grammaire Coréenne*에 대해 한글 제목은 표지에 나타나 있지 않으나, 유홍렬, 《한국천주교회사》(하권), 234쪽 등에서 《한어문전》이라 표기한 것과 같이, 이곳에서도 《한어문전》으로 표기하겠다.

9) {ff.29~32(*F) : Lettre de Mgr Ridet à M. Dallet[리델 주교가 달레 신부에게 보낸 서한(1875년 5월 12일, 차구 성모설지전)](원본)}.

10) 차구(岔溝)는 중국 요동(遼東)반도 남부의 장하(莊河)가에 있던 교우촌으로 만주교구 관할로 프랑스 파리 외방전교회 선교사들이 사목했었는데, 흰 눈이 덮인 산들로 둘러싸여 있어, 눈의 성모 마을(Notre-Dame des Neiges, 일명 聖母雪地殿)로 불렸다. 의주(義州)에서 300여 리 정도의 거리에 있었기 때문에 1866년 병인(丙寅)박해 이후 조선 전교의 전초 기지 역할을 하여, 조선에 잠입하려는 선교사들이 이곳에 머무르며 조선어와 조선 풍습을 익혔고, 최지혁(崔智爗) 등과 같

그 간행을 이어갔으나, 마침 조선 선교를 지원하여 중국으로 들어온 코스트 신부에게 이 증차대한 일을 맡기게 되었다. 문서 정리가 완성단계에 있던 《한불자전》과 《한어문전》의 원고를 지니고 간행할 장소를 물색하던 중 코스트 신부는 요코하마에서 적절한 장소를 찾아 발행하게 되었다. 이 요코하마에서 《한불자전》과 《한어문전》을 발행한 코스트 신부는 다시 나가사키로 인쇄소를 이전시켰으며, 나가사키에서 다시 서울 정동으로, 이후에는 다시 명동성당으로, 그런 연후에는 현재의 가톨릭출판사가 있는 중림동으로 이전하게 되었다는 것은 주지의 사실이다.

이러한 변천 과정에서 본고는 이전의 연구 성과¹¹⁾를 바탕으로 코스트 신부의 활동을 중심으로 일부 새로운 시각 및 구체적 장소를 언급하면서 한국 인쇄 출판의 역사를 재조명하고자 한다. 이를 위해 다음의 몇몇 내용을 살펴보는 것은 유의미한 일일 것이다. 첫째로 코스트 신부가 중국 상해에 활판 인쇄소가 있었음에도 불구하고, 일본 요코하마를 《한불자전》과 《한어문전》을 발행하는 장소로 선정한 이유를 밝히고자 한다. 아울러 간략하게나마 《한불자전》과 《한어문전》 및 《천주성교공과》의 출간 의의를 살펴보고자 한다.

은 조선 교회의 밀사들이 자주 왕래했던 곳이다. 이 차구(岔溝)는 중국어 발음을 따라 “차구” 또는 “차쿠” 등으로 불렸는데, “岔溝”의 한국어 독음으로의 표기는 ‘차구’이고, 중국어 한어병음식의 표기로는 “chakou”로 표기하므로, 현재 우리나라 국립국어원의 외국어 표기법에 의하면 “차커우”라 표기하는 것이 옳은 표기법이다. 그러므로 이후 한글 표기에서는 한자독음인 “차구”(岔溝)나 중국어 표기법인 “차커우”(岔溝)로 통일한다. 필자 주 ; “만주의 차구(岔溝, 성모실 지진)는 전체가 교우들이 작은 마을로 약 30호 정도가 살고, 수암(秀巖)군에 속해 있으며, 장하(莊河)의 작은 포구 서쪽 약 80리(중국단위로 1리가 500m) 지점에 위치해 있습니다.” <뫼텔의 편지> 서울 1930년 4월 16일 자, 김정환, 《뫼텔 일기 연구》, 내포교회사연구소, 2015, 213쪽.

- 11) 이러한 방편의 연구 성과로 볼 수 있는 것은 다음과 같다. 샤를르 달레 지, 안응열, 최석우 등 역, 《한국천주교회사》 상·중·하, 분도출판사, 1979 ; 李炳泳, <木版本을 中心으로 한 天主聖敎功課小考>, 《韓國天主教會史論文選集》 1, 1979, 289~321쪽 ; 柳洪烈, 《한국천주교회사》 상·하, 가톨릭출판사, 2004 ; 장동하, <가톨릭출판사 설립 기원에 관한 연구>, 《가톨릭출판문화의 어제와 오늘》, 가톨릭출판사, 2006 ; 장동하, <개항기 조선대목구 인쇄소 연구>, 《신학과 사상》 57, 가톨릭대학교출판부, 2006 ; 이은령 외 저, 부산대학교 인문학연구소 엮음, 《한불자전 연구》, 소명출판, 2013 ; 파리 외방전교회 등 저, 이은령 등 역, 《현대 한국어로 보는 한불자전》, 소명출판, 2014 ; 류현국, 《한글활자의 탄생》, 홍시, 2015 ; 류현국, 《한글 활자의 은하계 (1945~2010)》, 윤디자인그룹, 2017 등.

둘째는 일본 요코하마에서 다시 나가사키라는 곳으로 인쇄소를 이전하게 된 몇 가지 이유를 언급하고자 한다. 마지막으로 인쇄소가 한국으로 이전되어 정동과 종현성당에 정착되는 과정에서 인쇄소가 있었던 위치 및 출간 서적 등을 간략히 언급하고자 한다.

기존 연구 성과에 더하여 본 논문은 활판 인쇄 및 인쇄 장소를 여러 번 옮기게 된 이유를 밝혀 당시 상황을 보다 완정하게 이해하는 데 그 의의가 있다고 할 수 있다. 본 논문은 《한국 파리 외방전교회 필사문서 관독 자료집》(한국천주교 주교회의 문화위원회 편, 2011)¹²⁾을 중심으로 보면서, 일문 자료인 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》 1~3集과 프와넬 신부가 작성한 *NOTICE NÉCROLOGIQUE sur le PÈRE COSTE*(Gustave FIRMIN et MONTANE 출판사, MONTPELLIER, 1896), 《奉教自述》한문본(한국교회사연구소 소장) 및 한글 번역본(《만남과 믿음의 길목에서》) 그리고 《마오로 뜰안의 哀歡 85年》, 《한국 샬트르 성바오로 수녀회 100년사》를 함께 참조하였음을 밝혀둔다.

2. 조선 선교사 배속(1875년 11월 21일) 전후 코스트 신부의 활동

코스트 신부는 1842년 4월 17일 프랑스 에로(Hérault)주의 몽타르노(Montarnaud)에서 태어났다. 그는 벨몽(Belmont) 소신학교와 몽펠리에(Montpellier) 대신학교에서 학업을 마치고 그곳에서 소품을 받은 뒤, 1866년 12월 10일에 파리 외방전교회 신학교에 들어가 1868년 6월 6일에

12) A-MEP Vol.580(A) Corée 1875~1886, 580(B) 1875~1886, Corée, 581(A) 1887~1900, Corée, 581(B) Corée 1887~1900 필사문서관독자료편, 2011 참조.

사제품을 받았다. 그해 7월 15일 코스트 신부는 홍콩 대표부의 부대표(sous-procureur)로 임명받고, 프랑스에서 홍콩으로 떠났다.¹³⁾

코스트 신부는 홍콩과 싱가포르에서 경리부 대표 일과 건축 일을 담당하였다. 홍콩에서 2년간 업무를 보던 코스트 신부는 1870년 12월 30일부터 1872년 6월 22일까지 싱가포르 대표부(경리부)의 대표(procureur)를 맡아 보면서, 요양소 건설에 대한 건축 관련 일을 처음으로 하게 되었다. 그러나 1872년 6월 말부터 2년간 코스트 신부는 홍콩의 베타니 요양소(Sanatorium de Béthanie) 건설에 종사하기 위해 홍콩으로 돌아왔다. 홍콩에서 그는 이 건축을 위해 고딕건축에 조예가 깊은 기술자들과 교류하면서 건축에 대한 기술을 확보하였다.¹⁴⁾ 그리고 2년 뒤에 그는 상해대표부¹⁵⁾장(경리부장, procureur)으로 임명되었다. 그러나 오지에서의 복음 전파에 대한 열망을 지녀왔던 그는 1875년 9월에 조선 대목구 선교사로 지원하였고, 1875년 11월 21일 청원이 허락되어 조선대목구 신부로 배속되었다.

13) <http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/coste-1>[회원번호 987] COSTE, Eugène-Jean-Georges.

14) ff. 1371~1406(*F) : Notice Nécrologique de M. Coste, A-MEP Vol.581(B) Corée 1887~1900 필사문서관독자료편, 2011, 315쪽 ; 한국 샬트르 성마오로 수도회 85년사 편찬위원회 편, 《마오로 떠날의 哀歡 85年》, 가톨릭출판사, 1973, 196쪽.

15)



파리 외방전교회 상해사무소의 위치는 上海市 徐匯區 太原路 50號에 있었으며, 다른 이름으로는 삼덕당(三德堂)이라고 불렀다. 1872년(동치 11년)에 이곳 상해로 와서 사무소를 설립하였다(최초에는 프랑스 조계의 외탄에 있었다.)고 언급하고 있다. 《上海市宗教志》巴黎外邦傳教會辦事處 참조 ; 사진은 2014년 가을 北京 泰和嘉成拍賣有限公司에서 북경에서 거행한 2014년

가을 예술품 경매에 경매품으로 나왔던 파리 외방전교회 상해대표부인 삼덕당(三德堂)의 사진이다. 진귀한 자료로 참고할 만한 가치가 있으므로 이 기회에 게재한다.

출처 : <http://auction.artron.net/paimai-art0041400453> 재인용한 것으로 위치는 외탄 프랑스 조계 내라고 언급하고 있는 것을 볼 때, 상해에 있던 초기 파리 외방전교회 사무실의 건물이다. 이후 파리 외방전교회 대표부는 上海市 徐匯區 太原路 50號로 이전하였다.

코스트 신부가 조선대목구에 배속된 후, 당시 조선대목구를 담당하였던 제6대 조선대목구장인 리델 주교는 조선포교지의 선교사로서 차구로 오게 될 코스트 신부에게 서신을 보내 몇 가지 준비사항을 알리고 있다.¹⁶⁾ 1876년 4월 9일 리델 주교는 코스트 신부에게 《한불자전》을 인쇄할 인쇄소를 물색하라는 지시를 내렸다.¹⁷⁾ 1876년 4월 26일 리델 주교는 《한불자전》과 블랑 신부가 만든 《한어문전》의 원고¹⁸⁾를 탈고하였다. 또 리델 주교는 코스트 신부에게 조선에서 구한 책들의 사본들을 인쇄할 수 있는지 홍콩 인쇄소의 인쇄 작업이 가능한지 알아봐 달라는 내용¹⁹⁾과 또 “서적 인쇄를 위해 원판(planches)을 새기고 싶은데, 중국에서는 조선에서보다 비용이 많이 나가 이 문제와 관련해 지나는 길에 상해에 들러 알아보려 한다.”²⁰⁾는 내용의 서신을 보낸 것으로 보아 리델 주교 자신도 서적 인쇄 장소 물색에 대해 여러 가지로 고려하고 있음을 알 수 있다.

이후 리델 주교는 코스트 신부와 함께 1876년 9월 5일 상해를 떠나

16) 조선에서는 여권이 불필요하기 때문에 그 문제로 지체될 일은 없다고 하면서, 중국에서 사용하는 성과 별도로 조선에서는 새로운 성을 쓰게 될 것이라고 하며 코스트 신부에게는 페레올 주교의 성을 따라 고(高)씨 성을, 드게트 신부는 최양업 토마스 신부의 성을 따라 최씨의 성을 갖게 될 것이니 동봉하는 작은 쪽지를 살펴보라고 하고 있다. 아울러 코스트 신부에게 조선어에 대한 학습과 관련하여 언급하고 있는데, 코스트 신부에게 많은 저서를 보내긴 하나 초기 단계에서는 선생에게 배울 필요가 있음을 강조하고 있다. 먼저 한자를 배우고, 차구에서 기초를 가르칠 선생을 찾으려면 차구로 오면 된다고 하고 있다. ff. 65~68(*F):Lettre de Mgr Ridel à M.Coste[리델 주교가 코스트 신부에게 보낸 서한(1876년 4월 9일, 차구)](원본) A-MEP Vol 580(A)Corée 1875~1886 필사문서관독자료집, 2011, 53쪽.

17) 장동하, 앞의 논문, 11쪽 ; 류현국, 앞의 책, 56쪽.

18) 1869년에 리델(Ridel, 李福明 ; 右捕盜廳謄錄 제27책, 796쪽에는 李復明이라고도 지칭하고 있음.) 주교는 최선일(崔善一, 智燻, 요한), 김여경(金汝鏡, 프란치스코), 권지문(權致文, 타대오) 3명 등과 함께 《한불자전》(韓佛字典)을 집필하고, 블랑 신부는 *Grammaire Coréenne*(《한어문전》)의 편찬을 시작하였다. 柳洪烈, 《증보 한국천주교회사》 하, 2001, 233쪽.

19) ff.104~107(*F):Lettre de Mgr Ridel à M. Coste[리델 주교가 코스트 신부에게 보낸 서한(1876년 5월 16일, 차구)](원본) A-MEP Vol 580(A) Corée 1875-1886 필사문서관독자료집, 2011, 81쪽.

20) ff.112~115(*F) : Lettre de Mgr Ridel à M. Coste[리델 주교가 코스트 신부에게 보낸 서한(1876년 6월 5일, 체푸)](원본) A-MEP Vol 580(A) Corée 1875~1886 필사문서관독자료집, 2011, 86쪽. 이곳에서 원판을 언급하는 것으로 보아 활판 인쇄를 언급하는 것은 아님을 알 수 있다.

10월 19일 차구(岔溝)의 노틀담 데 네쥬[Notre-Dame des Neiges, 일명 성모설지전]에 도착²¹⁾하여 겨울을 보내게 되었다.²²⁾ 리텔 주교는 자신과 동료 선교사와 조선인 교우들²³⁾이 함께 저술하고 작업한 《한불사전》(*Dictionnaire-Coréen-Français*)과 《한어문전》의 마지막 작업 단계인 대조작업과 인쇄를 코스트 신부에게 맡겼다. 1877년 3월 3일 리텔 주교는 코스트 신부를 인쇄 책임자로 임명하면서, 《한불사전》과 《한어문전》의 원고를 넘겨주었다. 이러한 자료에 대한 출판의 의무를 지게 된 코스트 신부는 자료를 간행할 수 있는 지역을 물색하기 시작하였다. 뿐만 아니라 1877년부터 코스트 신부가 《한불사전》을 필사하고 조선어를 학습하는 데 몰두했다는 내용을 볼 때도 이러한 이유가 신빙성 있다. 그는 《한불사전》 및 《한어문전》의 인쇄를 위해 만주를 떠나 일본으로 향했다. 왜냐하면 차구에는 이

21) 코스트 신부가 차구 성모설지전까지 도착하는 여정을 자세히 언급하고 있다. “1876년 9월 5일 상해를 떠나 8일 지푸(芝罘; 현재의 煙臺를 지칭함.)에 도착했고, 지푸에서 산둥 포교지의 당가 신부의 미진한 환대를 받았다. 중략, 10월 12일 지푸를 떠나 13일 잉체(현재의 營口)에 도착하여 배를 주교의 극진한 환대를 받았고, 10월 17일 다시 말을 타고 짐은 수레에 싣고서 (차구)의 성모설지전으로 향했다. 가는 도중 양관에서 두 사람을 마중 나온 리샤르 신부와 이나르 신부(양관의 주임 신부)를 만났고, 리샤르 신부와 함께 19일 또다시 말을 타고 만주의 산들을 지나 마침내 성모설지전에 도착했다. 코스트 신부는 차구에서 지낸 지도 여드레가 지났고, 이제 이곳에서 머물며 지내는 것이 그리 나쁘지 않지만(조선포교지 소속 선교사들에게) 약속의 땅은 아니기에, 약속의 땅 조선에 언제쯤 들어갈 수 있을지 그날이 하루속히 앞당겨지기를 고대한다.” ff.167~170(*F); Lettre de M. Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 르모니에 신부에게 보낸 서한(1876년 10월 28일, 차구)](일본), A-MEP Vol. 580(A) Corée 1875~1886 필사문서판독자료집, 2011, 129쪽. 상해를 출발하여 약 42일 만에 차구 성모설지전에 도착한 것을 알 수 있다.

22) <http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/coste-1>[회원번호 987] COSTE, Eugène-Jean-Georges.

23) 조선 교우들이란 최선일(崔善一, 智嫻, 요한), 김여경(金汝經, 프란치스코), 권치문(權致文, 타대오)을 지칭하는 것이다. 특히 1871년 12월 2일자의 리텔 주교의 서신에서는 최선일 요한의 글씨를 동봉하고 있다고 언급하고 있으며, 최선일의 글씨를 볼 수 있다. 이 최선일은 《한불사전》의 한글 글자체인 한글 5도 활자체의 원도로 작용한 글씨를 쓴 인물로 인쇄 출판계에서는 최지혁체로 더 잘 알려진 최지혁과는 동일인물이다. 《右捕盜廳謄錄》第二十七冊, 796쪽에서는 崔智嫻으로, 1905년판 《치명일기》 三百四十에서는 최 요안 선일 회장이라고 지칭하고 있고, 《병인지명사적》 24, 64쪽에서는 최 요안 선일 회장으로 기록되어 있다; 후일 《한불사전》의 한글 활자체의 모형이 되는 최지혁의 글씨를 확인해 볼 수 있다. 천주교 서울대교구 순교자현양위원회편, 《기억 그리고 기념》, 한국교회사연구소, 2016, 189쪽.

렇게 두터운 저작물을 인쇄할 기재와 설비가 전혀 없었을 뿐만 아니라, 존재하지 않았던 활판을 주조해야 했기 때문이었다.²⁴⁾

코스트 신부의 위의 행적을 살펴볼 때 1877년 코스트 신부가 만주 차구에서 일본으로 향했다고 했는데, 차구에서는 바로 일본으로 가는 배편이 없었으므로 상해의 파리 외방전교회 상해대표부²⁵⁾와 홍콩을 거쳐 일본 요코하마로 들어간 것으로 파악된다. 1877년 10월 6일 코스트 신부는 《한불사전》등을 간행하기 위한 인쇄소 물색을 위해 홍콩, 상해, 요코하마, 나가사키 등에 도움을 요청하였고, 이후 요코하마로 들어가게 된 것이다.

24) NOTICE NÉCROLOGIQUE sur le PÈRE COSTE, Gustave FIRMIN et MONTANE 출판사, MONTPELLIER, 1896, p. 18.

25) 리텔 주교가 파리 외방전교회 상해대표부인 삼덕당(三德堂)에 있을 때 프랑스 조계지에 위치하고 있던 양경빈(洋溟濱) 천주당(예수회의 성 요셉 성당)과 서가회 천주당이 이웃해 있었으므로 자주 방문할 수 있었던 것을 알 수 있다. <봉교자술>, 《만남과 믿음의 길목에서》, 한국교회사연구소, 1989, 244쪽. 여기 내용에서 “차꾸 삼덕당(三德堂)”이라는 말이 나오는데, 문맥상 이곳에서 “차꾸”라는 말은 잘못 붙인 것으로 파악된다. 필자가 살펴본 <奉教自述> 한문본(한국교회사연구소 소장본)에는 “過陽子江午後二時般忽抵岸清國鐸德三位出待迎接各乘小車入三德堂”이라 하여 어느 곳에도 “차꾸”라는 말이 나오지 않음을 확인하였다. 이곳에 “차꾸”를 덧붙인 것은 한글번역본의 오기이다. 또 삼덕당 성당이라는 말로 번역이 되어 있는데, 삼덕당은 파리 외방전교회 대표부의 다른 명칭일 뿐, 그곳에 성당이 있기 때문에 그러한 이름을 붙인 것은 아니다. 그러므로 이곳에 삼덕당 성당이라고 지칭하는 것은 원본과 다르게 번역한 것이므로 삼덕당으로 표기하여야 한다. 이렇듯이 <봉교자술> 한글본을 자료로 활용할 때 주의해야 할 점은 오기가 많다는 것이다. 예를 들면, <봉교자술>, 《만남과 믿음의 길목에서》, 한국교회사연구소, 1989, 244~245쪽의 부분만 보더라도 간단한 내용으로 김은률(金恩律)은 김은진(金恩津)의 오기이며, 강희원년(康熙元年)은 동치원년(同治元年)이며, 각주 43의 1662년은 1862년이 맞으므로 여기서 바로 잡는다.

3. 요코하마에서 코스트 신부의 활동²⁶⁾

코스트 신부가 《한불자전》과 《한어문전》의 출판을 위해 왜 요코하마로 들어갔는지에 대해 궁금증을 갖게 된다. 당시의 상황을 볼 때, 요코하마 이외 지역의 출판 관계 상황을 살펴봄으로써 코스트 신부의 요코하마행을 쉽게 이해할 수 있을 것이다. 일부 학자는 요코하마에서 《한불자전》을 인쇄하게 된 것은 당시 동양에서 이러한 시설을 가지고 있던 나라는 그곳 요코하마밖에 없었기 때문이라고도 하였다.²⁷⁾ 그러나 이것은 사실과는 약간의 차이가 있다. 이미 상해에는 상해 미국 북장로회 인쇄소인 미화서관(美華書館)²⁸⁾과 예수회에서 운영하던 토산만인쇄소(土山灣印刷所)²⁹⁾가 있었음에도 불구하고 코스트 신부가 《한불자전》의 출판을 위해 요코하마로 들어가게 된 것은 다음과 같은 몇 가지 이유에서였다고 볼 수 있다.

26) 코스트 신부의 요코하마에서의 기간은 1878년 4월 25일부터 1881년 11월 20일까지였으며, 1881년 5월 21일에는 활판 인쇄소를 설립하였다.

27) 柳洪烈, 《한국천주교회사》 하, 234쪽.

28) 미화서관은 1844년 마카오에서 시작하여 1854년 영파(寧波)로 이전, 1860년 상해에 설립되었다. 중국의 근대 인쇄에 선구자 역할을 했다. 최초로 활자 모형(母型)을 공급하고 인쇄소를 개설하여 많은 중국인 기술자를 양성하였으나, 1931년 12월 31일에 폐쇄되었다. 宮坂彌代生, 〈東洋におけるプロテスタント傳道と印刷-美華書館(アメリカ長老會印刷所)を中心に〉, 《中國》 28, 2007. 12, 179~191쪽; 납활자의 인쇄술은 아일랜드의 미국 개신교 선교사인 갬블(William Gamble, 姜別利, ? ~1886)에 의해서 나타났는데, 갬블은 상해 미국 북장로회 인쇄소인 상해미화서관(上海美華書館, The American Presbyterian Mission Press:Shanghai) 관장으로 취임하여 ‘전태모형 활자 제작법을 발명’하였는데, 그 방법은 아주 정교하게 목각에 양각으로 문자로 새긴 후 납을 부어 글자를 만들었다. 글자를 작게 만들 수 있었고, 자체가 깨끗하고 아름답았으므로 “미화체”(美華體)라고도 불렸다. G.麥金托什, 〈美國長老會書館(美華書館)記事〉, 《出版史料》, 1984. 4; “1879년 상해 미국 북장로회 인쇄소 상해미화서관(上海美華書館, The American Presbyterian Mission Press:Shanghai)에서 발행한 《중국보고서》 10, 77쪽.

29) 예수회 선교사들은 토산만에 인쇄기를 들여와 인쇄업을 시작하였는데, 토산만 인쇄서관은 일찍이 비싼 값으로 출판되었던 이탈리아 예수회 선교사인 조틀리(Angelo Zottoli, 晁德蒞) 신부의 저작 《중국문학과정》(中國文學課程, Cursus Litterature Sinicae)을 저렴한 가격에 판매하였고, 또 다른 저작인 《라틴문법》(棘丁文規, Emmanuclis Alvarez Institution Grammatica) 역시 토산만 인쇄관에서 출판되어 수도원 수사들의 학습용으로 활용되었다. 方豪, 《中國天主教人物傳》(下), 北京: 中華書局, 1988, 260~262쪽.

첫째는 코스트 신부와 같은 파리 외방전교회 소속의 오주프(Osoup Pierre-Marie, 1829~1906) 주교³⁰⁾의 적극적인 지원 약속³¹⁾과 요코하마 외국인 거류지 80번(番)³²⁾에 지라르³³⁾ 신부가 건립한 예수성심당(1862~1873년)³⁴⁾이 있었기 때문이다. 이미 일본에서는 이 성심당 지하에 인쇄소를 설립

- 30) 코스트 신부와 오주프 주교는 이전부터 친분이 있었다. 8년 동안 오주프 주교의 지도 아래 홍콩 대표부의 부대표(sous-procureur)를 맡았으므로 오주프 주교와는 아주 잘 알고 있던 관계라고 할 수 있다. ff.1371~1406(*F):Notice nécrologique de M.Coste[프와넬 신부가 작성한 코스트 신부의 부고(1896년)](원본, A-MEP Vol.581(B), Corée 1887~1900 필사문서판독자료원, 2011, 315쪽.
- 31) “일본의 오주프 주교로부터 요코하마에서 조선어 문범서(조선어-불어) 사전의 인쇄가 가능하다는 연락을 받아, 차쿠에 있는 조선 포교지 소속 신부들이 코스트 신부를 보내기로 결정하였고, 이에 코스트 신부는 지금 일본으로 가는 길에 상해에 도착하여 서한을 보내게 되었다. 여제(1878년 8월 3일) 상해에 도착하였고, 앞으로 홍콩으로 가서 일본행 배를 탈 계획이다.” ff.392~394(*F) : Lettre de M. Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1878년 8월 4일, 상해)](원본, A-MEP Vol.(580A), 306쪽.
- 32) 1859년 9월 琉球에서 기회를 엿보던 지라르(GIRARD, ஜ라ール) 신부는 프랑스 총영사 구스타프 베르구르(Gustave Duchesne DE Bellecourt)의 통역겸 사제로 에도(江戸)에 도착한 후 에도에서 가나가와(神奈川)현을 왕래하면서 교회를 건립할 곳을 물색하였으며, 거류지 80번(番)에 예수성심당을 건립하게 된다. 中島昭子, 《テストヴィド神父書簡集》, 東京: ドン・ボスコ社, 2017, 19~20쪽 ; 현재의 주소는 横浜中區山下町80番이다. 《横浜もののはじめ考》, 1988, 211쪽. 현재 주소지에는 요코하마 성심성당 건립 100주년인 1962년에 예수성심 동상이 건립되었다. 동상 아래에는 “横浜天主堂跡”이라는 글이 새겨져있다. 천주당의 모습과 거류지 위치를 확인할 수 있는 그림을 볼 수 있고, 성당이 개축된 내용도 확인할 수 있다. カトリク山手教會, 《聖心聖堂百二十年史》横浜: カトリク山手教會, 1982, 사진ii, x ix, 6쪽 ; 横浜天主堂獻堂・日本再宣教150周年記念誌編纂委員會, 《横浜天主堂獻堂・日本再宣教150周年記念誌 交わりとしての教會をめざして》, 横浜: カトリク横浜司教區, 2013, 40쪽 참조 ; 거류지의 메인스트리트로 60番에서 80番 부근의 모습으로 왼쪽에는 바이블 하우스와 인쇄소인 치산 브라더스(致生 인쇄소)의 간판이 보인다. 《横浜もののはじめ考》, 1988, 226쪽.
- 33) Prudence Séraphin Barthélémy GIRARD, (ஜ라ール, 1821~1867). 파리 외방전교회 선교사, 1845년 사제로 서품되었고, 1848년 파리 외방전교회에 입회하였다. 1855년에 스페인의 나바레(Navarre)에 상륙하였으며, 1857년에는 일본 대목구의 선교지구 책임자에 임명되었다. 1859년에 에도[江戸]에 상륙한 후 교회건립 장소를 물색하다 1862년에 요코하마[横浜] 천주당을 건설하였으며, 나가사키[長崎], 하코다테[函館] 등에 재 선교 초기의 활동을 지휘했다. 1862년 한때 프랑스로 돌아가기도 하였으나 다시 돌아와 1867년 요코하마에서 서거함. 中島昭子, 《テストヴィド神父書簡集》, 東京: ドン・ボスコ社, 2017, 주19) 재인용 207쪽.
- 34) 요코하마 예수성심당은 1861년 12월 말에 완공되었고, 1862년 1월 12일에 헌당식이 거행되었다. 中島昭子, 같은 책, 20쪽 ; 스케치한 당시의 그림을 통해 거류지 80번(番)에 창건된 성심당 전경을 가늠할 수 있을 것이다. 坂垣博三, 《横浜聖心堂創建史》, 東京, エンゲルレ, 1987, 36~37쪽 ; 鳥居民, 《横浜山手》, 東京, 草思社, 2009, 87~88쪽 ; 그러나 리벨 주교와 코스트 신부가 요코하마의 예수성심당을 방문했을 때는 1862년에 건립한 성당이 아니었다. 코스트 신부는 1872년 대화재로 인해 새롭게 다시 개축한 성당(1874~1906년) 지하실을 사용했을 것이다

하여 일본인 신자들을 위한 교리서를 인쇄하고 있었다.³⁵⁾ 요코하마의 예수성심당에서는 코스트 신부가 도착하기 훨씬 이전부터 드 로³⁶⁾ 신부에 의해 교리서가 인쇄되었던 전력이 있었고, 드 로 신부는 1873~75년까지 이 예수성심당에서 인쇄를 담당하고 있었다.³⁷⁾ 뿐만 아니라 일본 천주교 재건³⁸⁾은 요코하마 예수성심당의 건축을 시작하면서부터라고 말할 수 있다.³⁹⁾ 요코하마 예수성심당을 건축하였고 재 선교 시기 교회의 책임자였던 지라르 신부는 프티장(Bernard Thadee Petitjean, プティジャン, 1829~1884)⁴⁰⁾ 신부를 나가사키로 보내 오우라 천주당 건립⁴¹⁾ 및 파리 외방전교회의 두 가지 선교방침인 신학교 건립과 인쇄소 설립을 하게 하였고, 이를 통해 일본 기리시당의 발전 등 일본 천주교를 발전시키는 데 공헌하였다.

; 류현국은 《한글 활자의 탄생》 122쪽에서 리델은 중국에서 《한불자전》의 원고를 가져와 요코하마 야마테[山手] 가톨릭교회(Yamate Catholic Church)라고 하고 있는데, 이는 사실과는 다르다. 당시의 이 성당은 EGLISE DU SACRE-COEUR[聖心聖堂]이라고 하고 있으므로 성심성당이라는 것이 정확한 표현이다. 야마테[山手] 성당은 1906년 야마테[山手] 44번(番)으로 이전하였으나, 지진재해로 인해 현재의 성당은 1933년 11월 23일에 다시 새롭게 지어 헌당식을 하였다. 坂垣博三, 앞의 책, 135~137쪽; 記念像除幕式(寫眞37~39) 《日本カトリク再建百年祭》, 1962 참조.

35) 中島昭子, 같은 책, 20쪽.

36) Marc Marie de ROTZ(ドーロ, 1840~1914)는 1862년 파리 외방전교회에 입회하였고, 1865년에 사제서품을 받고, 1968년에 나가사키(長崎)에 도착하였다. 한때는 요코하마의 예수성심당으로 이동하였으나 이후에 다시 나가사키로 돌아와, 나가사키의 소토메(外海)에서 선교활동과 교육·사회사업에 종사하였다. 요코하마 거주 시기(1873~75)에는 예수성심당에서 교리서를 인쇄하였다. 中島昭子, 앞의 책, 210쪽.

37) 中島昭子, 앞의 책, 17쪽.

38) 필자 주. 1635년부터 1854년까지를 일본에서는 잠복 기리시당 시기라고 말하고 있는데, 이 잠복 기리시당 시기 이후의 교회 재건을 위한 노력의 시작이라는 것을 의미함.

39) 中島昭子, 앞의 책, 242쪽.

40) 프티장(Bernard Thadee Petitjean, プティジャン, 1829~1884)은 1853년에 사제 서품을 받고, 1859년 선교회에 입회하였으며, 1862년 요코하마에 상륙한 후 1863년에는 나가사키로 파견되어 오우라[大浦] 천주당을 건립하였다. 1865년에 잠복 기리시당(キリシタン)의 〈信徒發見〉을 하게 되었다. 1866년 일본대목구장에 임명되었으며, 1871년에 요코하마에서 작좌하였다. 1876년에는 南緯代牧區長으로 大阪에 작좌하였다. 1880년에는 나가사키로 돌아가 그곳에서 서거하였다. 中島昭子, 앞의 책, 207쪽.

41) 1865년 2월 19일 헌당식이 거행되었다. 中島昭子, 앞의 책, 20쪽; 오우라[大浦] 천주당은 프티장 신부 혼자 한 것이 아니라, 함께 부임한 휴레(Louis Theodore FURET, フュレ, 1816~1900)와 함께 하였다. 中島昭子, 앞의 책, 207쪽.

둘째는 일본에서 대외 개방된 개항장⁴²⁾이었으며, 홍콩에서 요코하마까지 운항하는 배편이 있었다는 것이다.⁴³⁾ 뿐만 아니라, 상해에서 요코하마까지의 연락선이 운행⁴⁴⁾되고 있었으므로 교통이 편리하였다는 것이다. 이 개항장에 외국인의 거류가 법적으로 허가된 거류지가 있어서 외국인들의 자유로운 거주와 활동이 보장된다는 것이 큰 이유였을 것이다.

셋째는 외국인 거류지가 있었던 이곳 요코하마에서는 활판업⁴⁵⁾과 인쇄기의 매매가 이루어지고 있었다는 것을 볼 수 있다.⁴⁶⁾ 인쇄기의 판매가 이

42) 일본은 다음과 같은 기간을 거치면서 개항장이 생겨나게 되었다. 1854년 3월 31일, 미일화친조약체결, 1858년 7월 29일 미일수호통상조약체결, 1858년 10월 9일 프일수호통상조약체결이 있었고, 1859년 7월 1일 요코하마와 나가사키 등 6개 도시(카나가와[神奈川], 요코하마[横浜], 니카타[新潟], 효고[兵庫], 고베[神戸], 나가사키[長崎], 하코다테[函館])가 개방되어 외국인의 거주와 외국인의 그리스도교 신앙을 인정하였다. 프랑스와는 1858년 10월 9일 수호통상조약 제4조에 〈日本に在るフランス人自國の宗旨を勝手に信仰いたし、その居留の場所に宮社を建てるも妨げなし〉 등이 게재되어 있다. 《幕末維新外交史集成》 4, 468쪽; 中島昭子, 앞의 책, 19쪽.

43) 필자 주. Pacific Mail Steamship Company 회사의 선박이 1868년에는 4월 11일에는 뉴욕, 파나마, 샌프란시스코, 요코하마를 운항하였으며, 1868년 7월 3일에는 샌프란시스코에서 홍콩까지의 운항을 시작하였으며, 1874년 12월 18일에는 샌프란시스코에서 홍콩을 거쳐 요코하마까지를 운항하였다. https://en.wikipedia.org/wiki/Pacific_Mail_Steamship_Company 코스트 신부는 Pacific Mail Steamship Company의 선박을 이용하였을 것으로 사료된다.

44) 코스트 신부가 요코하마에 도착한 것은 1878년 4월이었는데, 그 이전에 이미 요코하마 상해를 운항하던 배편이 있었음을 확인할 수 있다. 일본 정부는 1875년(明治 7年)에 기선(汽船) 13척을 미즈비시 상회(이름은 三菱汽船商會)에 위탁하여 Pacific Mail Steamship에 대항할 목적으로 1875년 1월 18일부터 상해항로의 개시를 명령하였다. 미즈비시 상회는 東京丸, 新潟丸, 金川丸, 高砂丸의 4척을 요코하마/상해 간에 투입하여, 주 1회로 해외정기항로를 개설하였다. 같은 해 10월에는 Pacific Mail社의 요코하마/상해 노선을 매수하였다. 홍콩선은 1879년 10월 4일에 개통이 되었다. 2http://jpnships.g.dgdg.jp/meiji01_kaigaikoro01.htm.

45) 〈横浜活版社閉社, 業務を新會社へ引き継ぐ〉(5월 16일), 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第二集(6年, 1873년), 昭和 62年(1987년), 横浜開港資料館, 56쪽.

46) 〈인쇄용기구 판매 상사의 광고〉(11월 4일)라는 내용을 보면, “一印刊機械 アルビヤン, コルンビヤン 一印墨, 一漆ワルニシ, 一鐵印棒, 一ワク類, 一其他印刊用諸具 위의 품목을 함께 매매합니다. 横浜百八十番(요코하마 180번) 堀割脇 刊印機械輸入人(간인기계수입인) フランクリン(프링클란—社中)이라는 광고가 게재되어 있다. 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第二集(6年, 1873년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館, 156, 157쪽; 〈인쇄기판매의 광고〉(12월 15일), 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第二集(6年, 1873년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館, 169쪽; 요코하마 本町 3丁目에서 인쇄와 제본을 해왔던 인쇄회사인 「景詒社」가 도쿄에 점포 설립하였다는 광고 기사(12월 26일)가 게재됨. 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第二集(6年, 1873년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館, 178쪽.

루어지고 있었다는 것은 인쇄기에 가장 관심을 갖고 있던 코스트 신부에게는 아주 큰 흥밋거리였다. 뿐만 아니라 활자와 식자공(植字工)에 대한 수요와 공급도 어느 정도 이루어지고 있었고,⁴⁷⁾ 활판 잉크와 활자 등도 판매⁴⁸⁾되고 있어서 구매가 용이하였으며, 또 외국인 거류지가 있어 외국인의 활동에 제약이 없었다는 것 등도 지역을 선정하는 중요한 이유였을 수 있다.

넷째는 한글 종자 조각사가 있었다는 것이다. 1878년 2월 도쿄츠키지활판제조소에 입사한 다케구치 쇼타로[竹口正太郎]가 1878년에 최지혁체(한글 5호)를 종자 조각사로 조각하였고, 이뿐만 아니라 성서체 한글 3호(1879년), 나가사키 성서체 한글 3호 활자(1881년), 한글 2호 활자(1882년), 한성체 한글 4호 활자(1883년)를 조각했다.⁴⁹⁾

다섯째는 요코하마에 프랑스 신문사가 있었다는 것이다. 특히 프랑스 신문사인 《레코 뒤 자푼》(*L'Echo du Japon*, 일본의 소리, 1875~1882)에서 프랑스 활자를 쉽게 활용할 수 있다는 것은 《한불자전》을 간행하는 데 아주 중요한 이유가 되었을 것이다.⁵⁰⁾ 특히 이 신문사가 있던 외국인 거류지 183번(番)은 요코하마 예수성심당이 있던 외국인 거류지 80번(番)과는 아주 가까운 거리에 있었던 것을 확인할 수 있었다.

47) <영자신문사에서 식자공 모집의 廣告>(6월 10일)로 “일본인 중에서 영어의 활자를 심을 수 있는 식자공을 구한다는 내용으로, 요코하마 저팬 메일[ジャツパン・メール]신문국에서 고용합니다. 희망하는 사람은 동 신문국에 신청하기 바랍니다. 横浜海岸通 三拾二番 新聞局白”, 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第三集(7年, 1874년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館, 63쪽; <영자신문사, 활판기계 경매의 廣告>(8월 11일), 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第三集(7年, 1874년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館, 90~91쪽.

48) “<活版インク, 活字など販賣の廣告>(12月 3日) 一活版インク 類種, 一活字 同, 一表紙同裏紙 右本國ヨリ取寄候ニ付格別下直ニ賣捌申候間御望の方者御來駕可被下候. 二拾八番 ウェトル商會, 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》第三集(7年, 1874년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館, 126쪽.

49) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 184~185쪽.

50) 장동하, 앞의 논문 23쪽을 보면, 요코하마의 일본인들이 프랑스어 모형(母型)조각을 매우 난감해 하였다는 것을 볼 때, 《한불자전》의 간행을 위해서는 한글 활자도 중요하였지만, 그보다 더 프랑스어 활자체의 확보가 더 중요하였으므로 요코하마를 인쇄 출간장소로 정한 이유가 될 것이다.

여섯째로는 조선 선교의 거점을 중국 만주의 차구(岔溝)에서 요코하마로의 이전을 염두에 두었던 것이다. 일본과 조선은 이미 1875년에 이미 조약을 체결하고 교류하고 있었으므로, 상선과 상인들이 조선에 드나들기 시작했기 때문에 이쪽을 통해서 조선에 잠입하는 길을 모색하는 것이 중국 만주의 차구(岔溝)보다는 훨씬 수월할 것이라는 판단이 크게 작용하였다. 조선과 일본은 이미 근대적인 교류가 이루어지고 있었으며, 일본에서의 조선 입국이 만주에서의 조선 입국보다는 훨씬 수월하게 이루어지고 있음을 간과하지 않았기 때문에 조선 입국의 거점으로 요코하마를 택하게 된 것이라고 볼 수 있다.⁵¹⁾

이러한 제반 여건을 고려한 코스트 신부는 1878년 4월 25일 리텔 주교 지시에 따라 요코하마 예수성심당에 거처를 확보한 후 즉시 《한불자전》 간행에 착수하게 된다.⁵²⁾ 프와넬 신부가 기록한 코스트 신부의 약전에 의하면, 요코하마에는 “그가 소망하던 모든 것이 다 있었다.”⁵³⁾고 말하고 있는 것으로 봐서 《한불자전》 간행에 어려움이 없는 곳이었다는 것을 알 수 있다.

요코하마에서 《한불자전》의 간행 과정은 아래와 같이 간략하게 언급할 수 있다. 《한불자전》은 그전까지의 필사본이나 목판인쇄본이 아니라 신식 서양식 활판 인쇄기술로 간행되었다는 것이다. 리텔 주교로부터 중국에서 《한불자전》의 원고를 가져온 코스트 신부는 예수성심당 지하 1층에서 수정작업을 진행하였다. 예수성심당에 교회부설 인쇄소가 설치된 것은 1871년부터였다. 이때는 나가사키 오우라[大浦] 천주당에 석판인쇄소(石版印刷所)를 설립한 드 로 신부가 요코하마로 이전·부임하였고, 이때 예수성심당에도 석판인

51) <http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/coste-1>[회원번호 987] COSTE, Eugène-Jean-Georges.

52) Le P. Coste au P. Armbruster, Hongkong, le 17 April 1878, A-MEP, Vol.H-12, Lettre du P. Coste(Procureur de la Mission de Coree au Japon(1878-1885), f.1; 장동하, <가톨릭 출판사 설립 기원에 관한 연구>, 《가톨릭출판문화의 어제와 오늘》, 2006, 22쪽 주)47 재인용; 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 56쪽.

53) NOTICE NÉCROLOGIQUE sur le PÈRE COSTE, Gustave FIRMIN et MONTANE 출판사, MONTPELLIER, 1896, p. 19.

쇄소가 설치되었던 것이다.⁵⁴⁾ 당시 성심당의 주임 사제는 펠릭스 미동(MEP. Felix Midon, ミドン, 1875~1885년 재임) 신부였다.⁵⁵⁾

요코하마에 도착한 코스트 신부는 도쿄[東京] 간다[神田]에 위치하고 있던 히라노활판제작소[平野活版製作所]⁵⁶⁾에서 최지혁의 한글 원도로 1878년 5월 11일 본문용 한글 5호 활자(3.68mm) 제작을 시작으로 같은 해 12월에 인쇄용 한글 활자를 완성시켰다.⁵⁷⁾ 그리고 프랑스 활자와 영어 활자는 《레코 뒤 자퐁》(*L'Echo du Japon*, 일본의 소리, 1875~1882) 프랑스 신문사⁵⁸⁾에서 구입하였다.⁵⁹⁾ 1879년 12월 5일 요코하마의 《레코 뒤 자퐁》 프랑스 신문사에서 《한불사전》의 식자, 문선, 인쇄 작업을 진행하게 되었다. 1879년 4월부터 《한불사전》의 인쇄 작업을 시작하여 1879년 5월 160페이지, 1880년

54) 森 禮子, 《神父 ド・ロの冒険》, 東京, 教文館, 2000, 223쪽.

55) 坂垣博三, 앞의 책, 137쪽 ; 미동 신부는 이후 주교로 승품되었다. 이후 코스트 신부는 미동 신부와 지속적인 관계를 맺고 있었음을 알 수 있다. 더 연구를 해 봐야 정확한 것을 파악할 수 있으나 미동 신부가 요코하마의 《레코 뒤 자퐁》 인쇄소의 상해 이전에 따른 판매대금에 대한 정산문제를 언급하고 있는 것으로 보아, 요코하마에 조선대목구 재산이 있었던 것으로 파악된다. 필자 주. ; ff.1366~369(*F) : Lettre de M. Coste à M.Martinet, A-MEP. 580(B), Corée 1875~1886 필사문서판독자료편, 2011, 510쪽 참조.

56) 구 막부시대에 나가사키에서 네덜란드 통역사에게서 제철과 서양식 항해술을 배운 활자제조자 모토미 쇼조(木本昌造, 1824~1875)와 그의 제자 히라노 도미지(平野富二, 1846~1892)는 자본금 8만원과 사장 이하 임원 15명, 주주 20명, 남녀 직공 115명, 주조기계 15대, 인쇄기계 26대로 나가사키 신주쿠슈쇼활판제조소(長崎新塾出張活版製造所, 1871~1938)를 창업한 후 나가사키 활판소는 도쿄 간다[新田]에 히라노활판제조소(平野活版所, 1872), 교토 덴린도활판소(點林堂活版所, 1872), 오사카활판제조소[大阪活版製造所]의 세 곳에 출장소를 두고 경영하였다. 이후 히라노 활판소는 1881년 사구마쵸로 이전하여 1883년부터는 쓰지활판제조소[築地活版製造所]로 명칭을 변경하였다. 이 활판제조소는 근대일본의 활판 인쇄 발전에 구심점 역할을 하였다. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 192쪽.

57) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 118쪽 ; 코스트 신부는 사전 인쇄 작업 중 조선어 활자 주조 작업자 일본에 와 있으며, 프랑스에서 유럽어 새 활자판을 보내오길 기다리고 있다. 그러면서 교토에서 조선어 주형틀과 조선어 활자 주조 작업을 준비하고 있다. 이 작업이 프랑스에서 유럽어 활자판이 도착하기 전에 마무리되기를 바라고, 16페이지 정도 첫 인쇄 작업에 필요한 모든 재료들을 모았고, 교정쇄를 수정하고 있다. [코스트 신부가 홍콩대표부 르모니에 신부에게 보낸 서한(1878년 12월 18일, 요코하마)](원본. ff.531~533(*F) : Lettre de M. Coste à M.Lemonnier, A-MEP Vol.580(A), Corée 1875~1886 필사문서판독자료편, 2011, 437쪽.

58) 이 신문사의 위치는 요코하마 야마테[山手] 183번(番)이라고 되어 있다. 류현국, 《한글활자의 탄생》, 122쪽.

59) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 56쪽.

3월 12일⁶⁰⁾에 480페이지 인쇄를 완료⁶¹⁾할 수 있었다. 더불어 《한어문전》 인쇄 작업도 병행하기 시작하였다.⁶²⁾

1880년 12월 11일 《한불사전》 500권이 간행되었다.⁶³⁾ 이 《한불사전》은 한국 최초의 다국어 사전이며, 한자를 병기한 다국어 혼식 가로조판⁶⁴⁾으로 프랑스 신문사 《레코 뒤 자퐁》의 시 레비(C. Levy) 인쇄소에서 간행되었다.

60) ff.784~786b(*F) : Lettre de M. Coste à M.Lemonnier[코스트 신부가 홍콩 대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1880년 3월 12일, 요코하마)](원본, A-MEP Vol.580(B) Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 26쪽에서는 3월 12일이라고 언급하고 있으나, 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 118쪽에서는 그 날짜를 3월 21일이라고 언급하고 있는데, 3월 12일이 더 신빙성이 있으므로 본문의 날짜를 3월 12일로 기록하였다.

61) 《한불사전》은 결표지 2쪽, 속표지 1쪽, 저작권표시면 1쪽, 서문 8쪽, 본문 615쪽, 부록 I 60쪽(부록 서문 4쪽 포함), 부록 II 23쪽(부록 서문 2쪽 포함), 후보 1쪽, 정오표 1쪽으로 총 713쪽으로 구성되어 있다. 강이연, <19세기 조선 파견 가톨릭 선교사의 한국어 연구 흐름 일편-최초의 한·불 이개어사전과 문법서를 중심으로>, 《한불사전연구》, 2013, 소명출판, 23~24쪽. ; 이곳에서 우리는 1879년 4월에 《한불사전》 인쇄를 시작하여 5월에 160페이지를 인쇄하고, 1880년 3월에 480쪽을 인쇄하는 데까지 약 10개월이 걸렸고, 《한불사전》을 출간한 1880년 12월 11일까지는 또 9개월이 걸렸던 것을 파악할 수 있다. 9개월이라는 시간은 인쇄에 필요한 시간뿐만 아니라 부록과 후보 및 정오표 등을 만들었던 것을 볼 때, 인쇄 후 교정과 제본을 위한 시간도 필요했기 때문이라고 판단된다.

62) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 118쪽.

63) “《한불사전》의 인쇄 작업이 마침내 끝이 났다. 다음 우편을 통해 리텔 주교가 가장 먼저 헌사하기를 바란 홍콩 대표부가 그 사본을 보내겠다. 상해 대표부와 그 인근으로 보낼 사본들은(상해 대표부의) 마르티네 신부에게 직접 보내겠다. 리텔 주교는 화제 등의 사고로부터 《한불사전》을 보호하고자 여러 곳에 분산하여 보관하기를 바라고 있다. 50부는 조선 포교지에서, 나머지 50부는 홍콩과 상해 대표부에서 각각 절반씩 나눠 보관하기를 바란다. ff.897~900(*F): Lettre de M. Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩 대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1880년 12월 11일, 요코하마)](원본, A-MEP Vol.580(B) Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 101쪽. 이상에서 보는 바와 같이 《한불사전》의 인쇄를 마친 날은 1880년 12월 11일로 기록하고 있다. 그러나 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 118쪽에서 《한불사전》의 간행일을 1880년 12월 12일로 언급하고 있는데, 이는 12월 11일이 올바른 표기라고 판단한다.

64) “참고로 ‘혼식’(混植)이란 한글과 로마자 또는 2개 이상의 서체가 혼합된 판을 써서 조판한 것을 나타내는 인쇄출판계 용어이다. 또한 일본어 히라가나와 가타카나 같이 종류가 다른 것을 섞어 사용하는 것을 ‘혼용’(混用)이라 하고, ‘혼합’(混合)은 성질이 다른 것이 서로 섞이거나 섞여 있는 것을 나타낸다.” 류현국, 《한글 활자의 은혜 1945~2010》, 64쪽. 1880년 한글 다언어 사전인 《한불사전》은 “한글, 로마자, 한자로 이뤄진 최초의 가로 혼식조판으로 만들어졌는데, 최초의 절충형 활자인 사각활자와 분합활자를 제작해서 사용했다. 류현국, 《한글 활자의 은혜 1945~2010》, 63쪽. 이후, 1883년에 국내 최초 관영인쇄국인 박문국 설립과 동시에 도쿄츠키지 활판제조소에서 제작된 한자 활자 4호와 각종 인쇄설비, 활판, 주조 기술자 등을 초청하여 《한성순보》가 창간되었다. 류현국, 《한글 활자의 탄생(1820~1945)》, 홍시, 2015, 334~337, 437쪽 참조.

《한불자전》이 간행된 1880년 12월 11일은 한국 근대 활판 인쇄와 출판이 시작된 기념비적인 날이다.⁶⁵⁾ 그러므로 한국 천주교 출판의 근대적 시발점 역시 이때로 보아야 할 것이다. 출판의 언어적 규정은 “서적이나 회화 따위를 인쇄하여 세상에 내놓음.”이라고 규정하고 있다. 한국 활판 인쇄 출판의 기원으로 보아도 무방할 것이다.⁶⁶⁾

《한불자전》의 발행자인 시 레비(C. Lévy)의 정식 이름은 서프 레비(Cerf Lévy)로 그는 요코하마에서 1870년 최초의 프랑스 신문사를 설립하게 되었다.⁶⁷⁾ 《레코 뒤 자풍》 신문사는 신문 발행 이외에도 명함, 안내장, 계약 서류 등의 인쇄, 서적 출판과 신간 서적 판매, 만년필, 펜, 잉크, 봉투 등의 문구류, 각종 종이류 등을 판매하였다. 《레코 뒤 자풍》이 폐간될 때까지 17년간 단 한 번도 신문의 지면 구성에 변화가 없었고, 직원들은 일본인을 중심으로 15명의 조판공, 5명의 기자, 1명의 통역으로 구성되었으며 경영은 어려웠던 것으로 추측된다.⁶⁸⁾

이 《레코 뒤 자풍》 신문사는 내부적으로 갈등이 있었던 것으로 볼 수 있다. 신문사 사장인 레비와 아르망(アルマン)이라는 편집장 사이에 업무 문제로 분쟁이 발생하였고, 이로 인해 아르망은 신문사를 퇴사하게 되었고, 퇴사한 후 동료인 앙트와네트(アントワヌ)와 함께 *Le Courrier du Japon*이라는 이름⁶⁹⁾으로 프랑스 신문사를 창간하였다.⁷⁰⁾ 이러한 문제로 결국 서프 레

65) 1880년 12월 18일 요코하마에서 프랑스 신문사 《레코 뒤 자풍》지에 8회나 게재된 《한불자전》 광고는 다국적기업인 세창양행 광고보다 무려 6년이나 앞선다. 이는 근대 활자인쇄사나 디자인사에서 누락된 부분으로서 국외에서 게재된 최초의 광고는 《한불자전》이라는 사실을 명확히 한다. 류현국, 《한글활자의 탄생》, 187쪽.

66) 우리나라의 활판 인쇄의 시작에 대한 일반적인 견해는 1883년 8월 박문국(博文局)에 인쇄기가 설치된 후 10월에 발행된 근대적 신문인 한성순보(漢城旬報)를 최초로 보고 있다. 필자 주.

67) 蛇原八郎, 《日本歐字新聞雜誌社》, 東京: 1980年版, 87쪽; 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 122쪽.

68) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 122~123쪽; 《레코 뒤 자풍》에서 발행한 신문 제3286호. 1880년 12월 13일 자 신문. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 123쪽.

69) 이 신문사의 이름을 우리말로 풀이한다면, 《일본의 우편물》이라고 표현할 수 있을 것이다. 필자 주.

70) 蛇原八郎, 《日本歐字新聞雜誌社》, 87~91쪽.

비는 그의 고향인 프랑스 알자스로 돌아가게 되었고, 그 후임으로 레옹 레비(Leon Lévy)⁷¹⁾에게 위임 대행권을 넘겨준다고 신문에 게재하였다.⁷²⁾

코스트 신부는 1881년 5월 21일 요코하마에 활판소를 설립한 후에는 다시 최지혁체를 이용한 한글의 새로운 활자체를 사용⁷³⁾하여 《한어문전》⁷⁴⁾ 500부, 《턴규성교공과》(3판) 등을 출간하였다. 이렇게 출간을 이어가던 중 1881년 6월 중순에 코스트 신부는 리텔 주교의 지시로 나가사키에 조선대목구 대표부와 인쇄소 장소를 물색하였다.⁷⁵⁾ 리텔 주교가 요코하마에서 나가사키로 인쇄소 이전 장소를 물색하게 한 이유는 무엇이였을까? 다음의 몇 가지가 그 이유가 될 수 있을 것이다. 그 첫째로는 몇 년 전부터 개설된 나가사키에서 부산을 잇는 정기 운항 항로이다. 이 항로를 통해 나가사키와 부산

71) 이는 서프 레비의 남동생이다. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 127쪽.

72) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 124쪽.

73) “요코하마에서 개발된 최지혁체 한글 5호 활자와 천주교 조선대목구가 나가사키로 이전한 후에 개발된 한글 2호 활자, 3호 활자, 4호 활자 그리고 서울 이전 후에 개발된 한글 1호 활자 자형의 특징을 비교해 보면, 총 다섯 종류의 활자가 개발된 사실을 알 수 있다. 특히 나가사키 조선대목구 인쇄소에서 사용된 한글 2호, 3호, 4호 활자의 원도는 코스트 신부 밑에서 심부름을 하던 조선인이 그렸을 가능성이 높고, 세 종류의 서체는 동일한 원도로 도쿄츠키지활판제조소에서 만들어졌다. 1880년대 천주교 선교사들 주도로 제작된 교리서 등의 간행에는 모두 한글 활자만 세로쓰기 조판방식으로 사용되었고, 이 전통은 해방 후까지 이어졌다.” 류현국, 《한글활자의 탄생》, 176~177쪽.

74) *Grammaire Coréenne*는 조선인 신자인 김여경(金汝經, 프란치스코, 최지혁(崔智赫, 요한), 권지문(權致文, 타대오) 등의 협력을 받아 리텔 주교에 의해 탈고된 것이었다. 서설과 품사론, 구문론, 부록 등으로 구성되어 있다. 천주교 서울대교구 순교자현양위원회편, 《기억 그리고 기념》, 한국교회사연구소, 2016, 177쪽 ; 인쇄 작업을 마친 *Grammaire Coréenne*가 담긴 소포를 보내야 할 곳의 상세 내역(제본책은 르모니에 신부 1부, 파트리아 신부 1부, 싱가포르 대표부 1부, 가제본 책은 패롱 신부 1부, 페낭신학교 1부, 보관용 7부 등 총 12부)을 전한다. 《한불자전》을 보낼 때보다 양이 많지 않은데, 이는 르모니에 신부가 전에 설명하고 코스트 신부가 동의한 이유(홍콩 대표부의 보관 시 문제가 있음) 때문이다. 주요 묶음들은 상해(대표부)에서 보관될 것이다. 문법서의 판매가격은 가제본은 6\$이나 선교사들에게는 4\$로 해도 무방하다. 문법서의 위탁과 광고는 르모니에 신부에게 전적으로 맡기겠다. 참고로 요코하마에서는 일주일 동안 영자신문 두 곳에 광고를 냈고, 인쇄업자가 *Echo du Japon*의 주간이라 매일 무료로 광고했다. ff.961~963b(*F) : Lettre de M. Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩 대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1881년 7월 15일, 요코하마)](원본), A-MEP Vol.580(B), Corée 1875~1886 필사문서판독자료편, 2011, 147쪽.

75) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 56쪽.

간 물품과 서신, 인적교류가 안전하게 이루어지고 있었다. 둘째로는 인쇄소의 확장 문제이다. 제대로 된 인쇄소를 갖춘다는 것은 조선대목구의 문서선교라는 입장에서는 아주 중요한 의미를 지니기 때문이다. 오우라[大浦] 천주당은 이미 드로 신부가 인쇄소를 운영하였던 곳이었고, 요코하마와 마찬가지로 개항장이었기 때문에 인쇄에 대한 제반 여건이 다른 곳보다는 좋은 조건을 갖추고 있었다. 셋째로는 파리 외방전교회 조선대표부에서 가장 중시하는 것 중의 하나가 문서선교와 조선신학사의 양성이었는데, 오우라 천주당에는 라전(羅典; 라틴)신학교가 있었기 때문에 조선교회에서는 이곳 신학교를 이용하여 조선 신학생을 양성하려고 하였기 때문이다. 넷째로는 요코하마는 영국과 미국 세력이 점점 프랑스 세력을 압도하는 상황⁷⁶⁾으로 이어졌고, 이어서 개신교 목사들의 세력이 확대되고 있었다. 다섯째로는 당시 나가사키는 파리 외방전교회 극동대표부격으로 프티장 주교가 거주하였기 때문에 조선대목구 대표부를 설치하는 데도 적격인 지역이라고 보았던 것이다.

이러한 상황에서 코스트 신부는 1881년 11월 6일부터 단계적으로 인쇄소를 나가사키로 이전하기로 결정하였다. 이러한 소식을 들은 요코하마 프랑스 거류지에 있던 《레코 뒤 자퐁》(*L'Echo du Japon*, 일본의 소리, 1875~1882) 프랑스 신문의 책임자인 스테판 살라벨르(Stephane Pierre Salabelle, 1860~1902)는 1881년 11월 19일 이 신문사의 인쇄 설비와 한글 세트를 코스트 신부에게 위임하였다. 살라벨르는 《한불사전》, 《한어문전》 간행⁷⁷⁾ 때부터 인쇄 등의 책임자로 활동하고 있던 코스트 신부에게 신문사 인

76) 蛸原八郎, 《日本歐字新聞雜誌社》, 91쪽.

77) 《한불사전》과 *Grammaire Coréenne*(《한어문전》)의 인쇄소의 소유주가 바뀌었다는 것을 알 수 있다. 《한불사전》은 YOKOHAMA C. LÉVY, IMPRIMEUR-LIBRAIRE 1880(요코하마 서프 레비 인쇄서점 1880)으로 되어 있고, *Grammaire Coréenne*(《한어문전》)은 YOKOHAMA IMPRIMERIE DE L. LÉVY ET S. SALABELLE(요코하마 레옹 레비 및 스테판 살라벨르 인쇄소 1881)로 되어 있어, 서프 레비 인쇄소에서 레옹 레비 및 스테판 살라벨르 인쇄소로 명명하게 된 것은 그 소유주가 바뀌었다는 것을 알 수 있다.

쇄설비와 한글 활자 세트를 넘겨주었던 것이다. 1881년 11월 19일부터 코스트 신부는 이 새로운 인쇄기계와 한글 5호 활자로 새롭게 한글 2호 활자와 한글 4호 활자의 개발을 준비하였다.⁷⁸⁾ 이 뿐만 아니라 앞에서 언급한 *Le Courrier du Japon*이 재정상의 이유로 1882년 1월 25일에 폐간되었다는 것에 또 주목할 필요가 있다. 《르 쿠리에 뒤 자퐁》신문사가 폐간하게 되면서 인쇄에 관련된 여러 기기 등이 어떻게 처리되었는지 궁금하다. 왜냐하면 《레코 뒤 자퐁》(*L'Echo du Japon*)은 1885년에 《레코 뒤 상하이》(*L'Echo du Shanghai*)라는 이름으로 신문을 속간하였으나, 2년 후인 1886년 10월 20일을 기해 폐간하게 되었다.⁷⁹⁾ 다른 문헌에서는 레옹 레비는 1885년 2월 프랑스로 돌아가고, 살라벨르는 이듬해인 1886년 12월 18일 상해에서 《레코 뒤 상하이》(*L'Echo du Shanghai*, 상하이의 소리)라는 새로운 신문을 창간하지만 단 기간에 폐간되었다. 이러한 상황을 살펴볼 때, 1881년 가을 코스트 신부가 요코하마에서 나가사키로의 이전을 전해 듣고 자기 회사의 인쇄기를 위임했다고 하는 부분은 살라벨르의 인쇄기도 이전했을 수도 있지만, 쿠리에 신문사의 인쇄기 역시 코스트 신부에게 이전시킨 것이 아닌가라는 의견을 제시해 본다. 왜냐하면 레비 인쇄소는 신문사가 그 후에도 지속적으로 신문을 간행하였기 때문에 인쇄기를 처분하기는 쉽지 않았을 것이라는 생각 때문이다. 그러나 코스트 신부가 상해 대표부의 마르티네 신부에게 보낸 서한(1886년 1월 18일, 서울)의 내용은 매우 흥미롭다. “중략, 미동(Midong) 신부가 전하기를, 《일본의 소리》(*Echo du Japon*)⁸⁰⁾의 편집주간 살라벨르(Salabelle)⁸¹⁾ 씨가 사무실

78) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 53쪽.

79) 鮫原八郎, 《日本歐字新聞雜誌社》, 91쪽.

80) 원래의 명칭은 《레코 뒤 자퐁》(*L'Echo du Japon*)이다. 필자 주.

81) 재미있는 것은 요코하마 인쇄소의 이 살라벨르 씨의 형제가 우리나라와 관계를 맺고 있다는 것이다. “프랑스 공사[플랑시]가 옛 왕궁터에 궁궐을 지어달라는 고종의 부탁을 받고 서울로 불러들인 사람이다. 앞으로 그는 프랑스 공사관을 짓고 대성당(명동성당) 건축을 위해 불랑 주교의 뜻에 따라 기꺼이 도움을 주겠다는 의향을 보였다.” ff.267~272>(*F):Lettre de M. Wilhelm à M.

을 상해로 옮길 것 같다고 하였고, 여기에 그에게 보내는 서한을 동봉한다. 그의 주소를 모르니 마르티네 신부가 전해줄길 바란다. 나는 서한에서 그에게 우리 회계를 이전에는 그가 미동 신부와 같이 했듯이 이제는 르모니에 신부와 해결하라고 일렀다. 르모니에 신부는 그가 판매금으로 건네는 금액을 받고, 관련 서류들을 우리에게 전달해주기만 하면 된다.”⁸²⁾고 말하고 있는데, 이곳에서 살라벨르와 코스트 신부가 어떠한 관계를 맺고 있었는지에 대한 궁금증이 더해지고 있다. 특히 코스트 신부가 홍콩 대표부 르모니에 신부에게 보낸 1888년 3월 18일 자 서한에서, “요코하마에 우리[조선포교지]가 갖고 있는 재산을 써야 할 것 같다.”⁸³⁾고 언급하고 있는 것을 볼 때, 인쇄소는 철수하였으나 조선포교지의 재산이 있었음을 확인할 수 있는 부분이다. 이러한 시기에 앞서 1884년 파리 외방전교회 홍콩대표부에 나자렛 인쇄소를 설립⁸⁴⁾하였다는 것에 주목할 필요가 있다. 당시 문서선교에 대하여 우리나라 선교사들뿐만 아니라, 홍콩의 파리 외방전교회 대표부에서도 많은 관심을 갖고 있었다는 것을 볼 수 있는 대목이다.

Lemonnier[빌렘 신부가 홍콩 대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1889년 3월 7일, 서울)](원본), A-MEP Vol 581(A) Corée 1887-1900 필사문서관독자료편, 2011, 217쪽.

82) ff.1366-369(*F) : Lettre de M. Coste à M.Martinet, A-MEP. 580(B), Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 510쪽.

83) ff.108~110.(*F) : Lettre de M. Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩 대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1888년 3월 18일, 서울)](원본), A-MEP Vol.581(A), Corée 1887~1900 필사문서관독자료편, 2011, 97쪽.

84) 파리 외방전교회 홍콩대표부에서는 1884년에 나자렛 인쇄소를 설립하였다. 이 인쇄관(印書館)의 건물은 비록 홍콩에 있었으나, 목적은 동아시아와 동남아시아 각국의 수요를 공급해주는 목적으로 하여 설립되었으며, 그 역할을 다하다가 1954년에 폐쇄되었다. 현재 홍콩천주교회의 출판 사업은 진리학회(眞理學會)에서 담당하고 있다.

4. 나가사키에서 코스트 신부의 활동⁸⁵⁾

코스트 신부가 나가사키에 정착하여 조선대목구 경리부를 설치하고 조선 대목구 대표부를 만들었던 오우라[大浦] 천주당은 이미 리델 주교가 선정을 한 곳이었음을 알 수 있다.⁸⁶⁾ 1881년 말 리델 주교는 나가사키에 도착하여 나가사키의 프티장 주교와 상의한 후, 나가사키에 조선대목구 대표부 설치에 합의를 보았다.⁸⁷⁾ 1881년 10월 5일 리델 주교는 나가사키에서 뇌일혈로 쓰러져 홍콩, 상해, 싱가포르⁸⁸⁾를 거쳐 프랑스로 돌아가기 이전에 이미 이곳을 조선대목구 대표부로 자리매김을 하였던 것을 알 수 있다.

이곳 오우라 천주당⁸⁹⁾에는 오우라 천주당과 라틴신학교[羅典神學校], 그리고 주교관을 갖추고 있었다. 드 로 신부는 1873년 2월에 기리시당이 해금(解禁)되자, 나가사키의 오우라 천주당의 본당 신부와 인쇄사업에 대한 임무를 맡게 되었다. 오우라 천주당 우측의 목재 양옥은 1875년 드 로 신부의

85) 나가사키에서의 기간은 1881년 11월 21일부터 1885년 11월까지로 볼 수 있다.

86) 부산-나가사키 연락망 구축 : 현재 모든 서신 연락은 부산을 통해 이루어지고 있어 나가사키에 거점(Poste), 가령 신학교 같은 시설을 마련하는 것이 중요해졌다. 나가사키 거점을 코스트 신부에게 맡겼고, 당분간 만주(차쿠의) 성모설지전의 거점도 그대로 유지할 작정이다. ff.954-957♣ [ff.964-967](*F):Lettre de Mgr Ridet aus Directeurs de Paris[리델 주교가 파리의 지도자들에게 보낸 서한(1881년 8월 5일, 홍콩 베다니 요양소)](원본), A-MEP. Vol 580(B), Corée 1875-1886 필사문서관독자료편, 2011, 149쪽.♣파리 외방전교회 문서 정리자의 착오인 듯 폴리오 번호가 ff.964-967이어야 하나 ff.954b-957로 표시되어 있다. 이후에도 계속 잘못 매겨진 상태로 정리되고 있어 불가피하게 폴리오 번호를 이중으로 표시하였다. 각주 재인용.

87) La lettre du P.Coste au P.Armubuster, Yokohama, le 14 Octobre 1881, A-MEP, Vol.H-12(Procureur de la Mission de Corée ai Japon 1878-1885), f.18.

88) 당시 나가사키에서 한국으로의 입국을 기다리고 있던 프와넬(Poisnel, Victor Louis (1885~1925) 신부가 리델 주교를 간호하다가 병이 악화된 리델 주교를 본국으로 송환시키기 위해 그를 따라가지 않을 수 없었으나, 다행히도 싱가포르에서 프랑스로 돌아가는 짧은 신부를 만나 주교를 그에게 맡기고 나가사키로 돌아와서 곧 드게트(Deguette) 신부를 따라 한국에 잠입하게 되었다. 첫 포교지는 황해도와 평안도였으나, 뮈텔(Mutel) 신부가 프랑스 파리 외방전교회 신학교로 발령을 받고 본국으로 돌아가자, 그의 후임으로 조선대목구의 경리임을 맡아 보게 되었다. 《한국가톨릭대사전》, 1991년판, 1228쪽.

89) 1865년에 프티장 신부에 의해 완성된 이 성당은 1597년에 나가사키에서 책형으로 순교한 26성인에게 봉헌된 곳으로 이곳의 정식명칭은 일본 26 순교자 성당이다.

설계로 완성된 라틴신학교이다. 이 라틴신학교는 일본인 사제 양성을 목적으로 설립한 신학교로 붉은 벽돌과 목재 골조를 사용해 지상 3층[1층은 병원, 생리, 위생, 과학 교실, 2층은 교실 및 교사 신부님 집부실, 3층 숙소]으로 구성되어 있고, 지하 1층[주교관 및 신부숙소 건물에서 보면 지하 1층이 아닌 같은 지상 1층의 형태로 되어 있다. 즉 이 건물은 비탈진 곳에 세워진 건물로서 위쪽에서 보면 지하이고, 주교관에서 보면 1층의 형태를 띠고 있다.]⁹⁰⁾에서는 인쇄를 담당하였다. 오우라 천주당의 인쇄시설은 프티장 신부와 함께 1866년 4월 19일 프랑스 마르세이유를 출발한 드 로 신부가 나가사키에 도착하면서, 오우라 천주당에 석판인쇄소(石版印刷所)가 설립되게 되었다.⁹¹⁾ 특히 조선대목구 대표부가 이곳 지하 1층으로 이전해 온 후로는 조선대목구 대표부 사무실과 인쇄소로 사용되었고, 지금까지 보존되고 있다.

1881년 가을 나가사키의 코스트 신부는 조선 신학생 4명을 오우라 천주교 성당 안에 설립된 라틴신학교[羅典神學校]에 넣어서 파리 외방전교회 회원인 초대 주임사제 베르나르 프티장(Bernard Thadée Petitjean, 1829~1884)에게 라틴어를 배우도록 했다.⁹²⁾ 이곳에서 1년간 라틴어 학습을 받은 신학생들은 1882년에 폐낭 신학교로 보내지게 되었다.⁹³⁾

코스트 신부는 1881년 11월 19일부터 새로운 인쇄기계와 한글 5호 활자, 새롭게 개발한 한글 2호 활자, 한글 4호 활자를 준비하였다. 이후 나가사

90) 주교관 건물과 같은 높이에 위치하고 있으나, 라틴신학교는 경사진 면을 한쪽 벽면으로 사용하여 건축을 하였기에 북쪽에서 보면 지하로 보이는 것이다.

91) 森 禮子, 《神父 ド・ロの冒険》, 東京, 教文館, 2000, 223~224쪽.

92) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 32쪽.

93) 유홍렬, 앞의 책(하권), 272쪽 ; 이때 나가사키에서 폐낭으로 출발한 학생들은 1882년 12월 20일에 폐낭에 도착한 학생을 역으로 추산해 보면, 이들 신학생이 아닌가 생각할 수 있다. 이들의 명단은 황 베드로(19세), 구 요한(26세), 전 안드레아(22세), 박 방지거(16세), 강성삼(라우렌시오, 16세), 방 바오로(22세), 이내수(아오스딩, 20세)로 이들 중의 몇 명이 아닐까 생각한다. 김정환, 앞의 책, 2015, 179쪽.

키에 조선대목구 대표부를 설립하여 회계 및 인쇄감독을 겸임하게 되었다.⁹⁴⁾ 1881년 11월 21일에 나가사키 조선대목구 최초의 인쇄소 시설 설치와 인쇄소(1881. 11~1885. 11)에 일명 ‘성서활판소’가 가동되었다.⁹⁵⁾

1884년 6월 제7대 조선대목구장 자리에 오른 블랑 주교는 나가사키 조선대목구 인쇄소⁹⁶⁾에 조선인쇄 기술자 3명(이승호, 문 필립보⁹⁷⁾, ‘조선의 청년’)과 목활자(대자 1,461개, 소자 1,201개)를 보냈다. 이렇게 조선대목구에서는 출판에 대해 지대한 관심을 갖고 있었다.⁹⁸⁾ 그러나 제본은 도쿄에서 하고 있었다. 한글 자모를 추가로 만들어 《성찰기략》, 《회죄직지》를 출간하였다.

나가사키의 활판소를 조선 내로 옮기는 것에 대해 블랑 주교는 리델 주교에게 의견을 묻는 한편, 경비 면에서 이제는 조선에서의 인쇄소 설립이 필요한 때란 것을 언급하고 있다.⁹⁹⁾ 나가사키의 인쇄소는 1882년 11월 6일 이미 가

94) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 53쪽

95) 조선대목구 인쇄소에 관해서는 코스트 신부의 편지(La Letter du P. Coste au P. Armbuster, Nagasaki la Novembre 1881-A-MEF), 블랑 주교 보고서(Mgr. Blanc au Card. Prefect de la Propagande(Envoi du CR pour 1884~1886), 파리 외방전교회의 일본과 조선 전도(Procureur de la Mission de Corée au Japon 1878~1885) 문서 등에서 확인할 수 있다. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 591쪽 재인용.

96) 블랑 : 1882. 7. 26 부주교(coajutor), 1883. 7. 8 주교품, 1884. 6. 20 대목 착좌. 블랑 신부는 1876년 조선에 입국한 후 전라도와 서울에 인쇄소를 설립하고, 1879년부터 최양업 신부의 셋째 동생인 최우경(바실리오)에게 인쇄 작업과 운영을 위탁하게 되었다. 많은 노력을 기울인 후 목판본 《신명초행》, 《천주성교공과》 등이 인쇄되었다. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 265~267쪽 ; “나가사키가 앞으로 연락의 중심지[거점]가 될 것이다. 중략. 나가사키에서 인쇄 작업을 계속할 것이며, 이미 계약도 체결하여 계약 상대자인 일본인이 조선어 활자를 주조하고 있다.” ff.977~978(*F) : Lettre de M. Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩 대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1882년 2월 13일, 나가사키)](원본), A-MEP. Vol.580(B), Corée 1875-1886 필사문서관독자료편, 2011, 171쪽.

97) 문 필립보는 대자 1,461자, 소자 1,201개로 활자 40개 당 1냥 꼴이다. 그 활자를 만든 사람이 바로 본 서한과 함께 가는 문 필립보이니 활자가 부족하면 그를 시켜 보충하면 될 것이다. ff.979~988(*F) : Lettre de M. Blanc à Mgr. Ridel[블랑 부주교가 리델 주교에게 보낸 서한(1882년 2월 22일, 전주 배재)](원본)A-MEP Vol.580(B), Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 175쪽.

98) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 55~56쪽.

99) 모든 신학생들을 폐당으로 보내는 게 낫다고 생각하는데 물질, 인적, 영성적인 면에서 일본보다는

동되기 시작하였다는 것을 알 수 있다.¹⁰⁰⁾ 나가사키에서 인쇄된 서적의 간행 목록은 다음과 같이 요약할 수 있다. 대략 12권이 인쇄¹⁰¹⁾되었는데 1886년에 인쇄된 《성상경》은 시기별로 보면 정동으로 이전한 때로 볼 수 있으나, 1885년 11월에 인쇄소의 일부가 정동으로 이전되었으나 《성상경》은 나가사키에서 인쇄되었음을 알 수 있다.¹⁰²⁾ 이로써 코스트 신부가 나가사키에서 1881년부터 1885년까지 4년간 소임을 다 하였던 것을 파악할 수 있었다.

5. 코스트 신부의 정동 및 종현에서의 활동¹⁰³⁾

코스트 신부는 1885년 10월경 블랑 주교로부터 나가사키 조선대목구 경리부 폐쇄와 인쇄소의 조선 이전 명령으로 짐을 옮기게 되었다. 별일 없다면 3주 후에 출발할 것이라고 하고 있다.¹⁰⁴⁾ 코스트 신부의 조선입국 및 입국 초기에 대한 상황을 다음과 같이 언급하고 있다. “1885년 말에 평신도 차림

페낭이 훨씬 낫다고 생각한다. 또한 인쇄소[활판소] 문제도 생각했는데, 코스트 신부를 활판 설비와 함께 조선에 오게 한다면(서울이나 전라도에 인쇄소를 차리게 한다면) 시간이나 비용 면에서 모두 절약될 것이다. ff.994~1010b(*F): Lettre de M. Blanc à Mgr. Ridet[블랑 부주교가 리델 주교에게 보낸 서한(1882년 5월 24일/6월5, 13일, 서울)](복사본)A-MEP Vol.580(B), Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 196쪽.

100) ff.1064~1066(*F) : Lettre de M Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩대표부의 르모니에 신부에게 보낸 서한(1882년 11월 6일, 나가사키)](원본), A-MEP Vol. 580(B), Corée 1875-1886 필사문서관독자료편, 2011, 272쪽.

101) 1882년에는 《회죄지지》(2판), 《성찰기략》(2판), 《신명초행》(3판, 상/하), 《영세대의》(2판)이 간행되었고, 1883년에는 《성교감략》, 1884년에는 《진교절요》, 《천당직로》(2판), 《주년첨례 광의》(2판), 《성교백문답》, 《성교절요》(1884년 간행한 것은 목활자였다)이고, 1886년에는 《성상경》이 간행되었다. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 273쪽.

102) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 273쪽.

103) 정동시기(1885. 11. 15.~1887. 11), 종현시기(1887. 11~1979. 8. 27.)를 거쳐, 1979년 8월 27일에는 현재의 중립동 성당 내의 가톨릭출판사 사옥으로 이전하게 된다. 필자 주.

104) ff.1350~1350c(*F):Lettre de M.Coste à M. Lemonnier[코스트 신부가 홍콩 대표부 르모니에 신부에게 보낸 서한(1885년 10월 12일, 나가사키)](원본),A-MEP Vol.580(B), Corée 1875-1886 필사문서관독자료편, 2011, 494쪽.

으로 일본 증기선¹⁰⁵⁾에 올라 서울에 도착하였다. 낮 동안에는 돌아다닐 수 없었기에 밤이 되기를 기다렸고, 마침내 [당시 조선대목구장이던] 블랑 주교의 거처에 잠입할 수 있었다. 당시의 성무활동은 밤에 행해졌고, 혹 낮 동안 임종대세를 주어야 하는 경우에는 상복 차림으로 다녔다. 1886년 한불조약 체결로 신부들의 상황은 조금 나아져 수단을 입고 낮에도 돌아다닐 수 있었다. 말 그대로 조선 교회의 ‘부활’이었다.”¹⁰⁶⁾ 1885년 11월 1일 주교의 지시에 따라 활자와 인쇄시설을 조선으로 이전하게 되었다.¹⁰⁷⁾ 나가사키의 조선대목구 대표부 폐쇄와 인쇄소 이전 명령은 여러 가지 이유에서였다고 볼 수 있다. 그 첫째는 조선이 대외 개방되었기 때문이다. 외국인들에 대한 제약이 이전에 비해 현저하게 좋아졌으므로, 굳이 일본에서 인쇄를 할 이유가 없어졌던 것이다. 둘째로는 많은 경비를 들여가면서 나가사키에서 출판한 서적은 당연히 가격이 상당히 비싸므로 신자들이 구매해 보기란 쉽지 않았다. 활판 인쇄를 한다고 하더라도 많은 수의 사람이 혜택을 보기가 쉽지 않았고, 조선 내에서 출판을 담당하게 하는 것이 보다 효율적이었기 때문에 나가사키의 조선 대표부와 인쇄소의 폐쇄를 명령한 것이다. 인쇄 기자재의 이동은 나가사키에서 제물포항으로 들어오는 것이었는데, 인쇄 기자재 등 상자 50개와 신자

105) 코스트 신부가 이용한 증기선은 히고마루(Higo Maru, 肥後丸)호일 것이다. 1885년부터 기선(汽船)인 히고마루호 1척이 3주에 한 번씩 일본 고베[神戸]-시모노세키[下關]-나가사키[長崎]-고도[五島]-부산-인천 항로를 운항하였다.

106) ff.1374-1406(*F): Notice Nécrologique de M. Coste[프와넬 신부가 작성한 코스트 신부의 부고(1896년)](원본), A-MEP Vol.581(B), Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 315쪽.

107) 지금까지 나가사키에 대표부와 함께 인쇄소를 갖고 있었으나 연락 소통의 용이함 등을 고려해 더 이상 나가사키 대표부가 필요 없어졌고, 오히려 포교지의 짐이 되어 그곳에 있는 인력과 동산을 서울로 옮기기로 결정하였다. 짐을 옮기던 중 세관에서 심각한 문제(옛 세관원장인 필렌도르프 씨 앞으로 보낸 물건들이 세관에서 반가톨릭, 반프랑스 성향을 지닌 한 이탈리아인의 증오심으로 [발각되어] 문제가 퍼짐)가 발생하였다. ff.1351~1358(*F) : Lettre de Mgr Blanc au Cardinal Préfet de la Propagande[블랑 주교가 포교성서 장관에게 보낸 1884~1885년 연말보고서(1885년 11월 1일, 서울)](복사본), A-MEP Vol 580(B), Corée 1875~1886 필사문서관독자료편, 2011, 496쪽 ; 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 55쪽.

1명이 제물포항에서 억류되는 사건이 발행하였다. 그러나 프랑스 공사를 통해 당시 외무협관이던 독일인 뮐렌도르프(P.G. Mölendorff, 1847~1901)의 도움으로 1885년 11월 15일에 물품이 통관되고, 억류된 사람도 풀려나게 되었다. 11월 8일에 코스트 신부는 이미 서울에 도착하여 현재의 이화여고 맞은편에 있던 프와넬 신부의 거처에 인쇄소를 설치하여 자리를 잡고, 파리 외방전교회의 도움으로 코스트 신부와 프와넬(V.L. Poinsel, 朴道行) 신부가 2년간 거주하게 되었다.

코스트 신부가 조선에 입국했을 때 그의 나이는 이미 43세였다. 지방으로 사목방문을 하러 가기에는 너무 나이가 너무 많았다. 그의 건강으로는 조선인들의 일상인 궁핍한 생활을 오래 견뎌낼 수 없을 것 같았다. 오히려 그는 서울에서 대단히 유용하고도 필요하게 쓰일 학식과 능력을 갖추고 있었다. 프랑스에서 선종한 리델 주교의 뒤를 이은 블랑 주교는 코스트 신부를 그의 곁에 두었고, 1886년에 그를 보좌주교(provicaire, 계승권이 없는 주교)로 임명하였다.

한불조약 체결 결과로 프랑스 선교사들에게 서울과 개항 항구에서 체류하고 건물을 지을 수 있는 권리, 국내 어디든지 자유롭게 여행할 권리 등이 주어졌다. 조선 천주교회의 새 시대가 열린 것이다. 그동안 숨어 지냈던 교회는 이제 교회 활동에 필요한 건물을 지을 수 있게 되었다. 교회, 경당, 주교관, 사제관, 신학교, 경리부, 고아원, 학교 등 … 코스트 신부의 인쇄에 관한 열정은 건축에서도 볼 수 있다. 코스트 신부는 10년 동안 교회의 주요 건물 건축의 책임자 역할을 수행하였는데, 무엇보다도 먼저 인쇄소 건물을 건축하였다. 그는 조선으로 입국한 이후 30여 종의 조선어 교리서를 출간했으며, 그중 몇몇 책은 쇄를 거듭하며 수천 권을 찍어냈다.

제7대 조선대목구장인 블랑 주교는 1886년 연말보고서에서 “코스트 신부는 나가사키에 설치한 활판 인쇄시설[요코하마의 레비 인쇄소에서 옮겨 와

설치한 활판 인쇄기]들을 조선 정동(지금의 이화여고 앞)으로 옮겨 와 성서 활판소를 차리고 일본에서 시작했던 인쇄 일들을 조선에서 계획하고 있다.”고 말하고 있다. 1887년에는 목판본 《성모성월》, 《성요셉성월》, 《주교요지》, 《턴주성교예규》 등을 활판으로 출간하게 되었다고 말하고 있다.¹⁰⁸⁾

인쇄소는 당시 당가(경리) 책임을 맡으면서 정동(貞洞)에 살던 프와넬 신부의 집 다른 채에 두게 되었다. 그때 일본으로부터 가져온 대, 중, 소의 세 가지 한글 활자는 일찍이 순교한 최지혁(최선일, 요한)의 글씨를 본떠 만든 것으로서, 이후 여러 출판소에서 쓰게 된 최초의 근대식 한글 활자이다.

코스트 신부와 프와넬 신부의 거처 자리에 대한 언급은 주로 많은 문서에서 정동 이화학교 맞은편에 있었다고만 언급하고 있다. 그러나 좀 더 구체적으로 언급한 것은 샬트르 성바로로 수녀회사(修女會社)에서의 언급이다. 1883년 7월 8일 일본 나가사키에서 주교 성성식 때에 그곳에 있던 “성 바로로 수녀원”을 참관한 적이 있던 것을 계기로, 블랑 주교는 이 수녀회의 본부인 샬트르(Chartres)에 수녀 파견을 요청하였다. 그들에게 한국의 고아원과 양로원 운영을 요청했던 것이다. 이 수녀회 수녀들이 처음 한국에 들어왔을 때, 코스트 신부와 프와넬 신부가 정동으로 떠나면서 그곳에서 수녀들이 거주하였다¹⁰⁹⁾고 하고 있다. 또 다른 곳에서는 이 인쇄소 자리가 현재의 정동 프란치스코 회관이 있는 자리라고 언급하고 있다. 그러나 이에 대한 자료는 샬트르 성바로로 수녀들의 역사에서 그 내용을 볼 수 있다. 프와넬 신부의 정동 거처인 정동 15-5번지, 구러시아 공사관 아래쪽 언더우드 집 맞은편으로 현재

108) 류현국은 《한글 활자의 탄생》, 273쪽에서 1880년대 정동 인쇄소의 간행 내용을 1886년에는 《성교요리문답》, 1887년에는 《천주성교예규》(3판)와 《성요셉성월》 세 가지로 언급하고 있다.

109) 1888. 7. 22. 블랑 주교의 요청으로 프랑스의 샬트르 성바로로 수녀회 수녀 4명이 프와넬과 코스트 신부의 정동 거처로 이주하여 거주 시작함. 프랑스인인 자카리아 수녀(1대 원장), 에스텔 수녀와 중국인인 프란치스카와 비르지니 수녀 거주. 자카리아 수녀는 6개월 후 장티푸스로 사망함.

샬트르 성바로로 수녀원 첫 집 자리 비석¹¹⁰⁾ 부근이었다고 말한다. 이와는 다르게 정동 17번지라고도 주장하고 있다.¹¹¹⁾ 정동 17번지는 현재 정동 프란치스코 수도회가 있는 자리로 당시는 황제 소유의 국유지였으나, 파리 외방전교회의 코스트 신부와 프와넬 박 신부가 2년간 거주하게 되었다고 하는데 그곳에 인쇄소 시설(1887. 11에 종현으로 이주)이 갖추어져 있었다.¹¹²⁾ 앞의 두 주장은 위치상 같은 지점일 수도 있다. 왜냐하면 수녀원 첫 집 비석 부근에서 더 프란치스코 회관 쪽으로 내려왔을 것이라고 말하고 있고, 김정신 교수의 논문에서는 프란치스코 회관에서 약간은 공사관 쪽으로 있었다고 말하고 있으므로, 사실상 양쪽에서 주장하는 장소는 거의 일치하는 부분이라고 볼 수 있다. 필자가 이렇게 주장할 수 있는 것은 다음의 전거를 근거로 들 수 있다. “수녀들의 첫 거주지는 조선대목구에서 주선힌 놓은 서울 정동의 임시 거주처였다. 이 집은 7~80간(間)에 이르는 비교적 규모가 큰 민가를 개조한 것으로 수녀들이 오기 전에는 프와넬 신부가 거주하고 있었다.”¹¹³⁾고 언급하고 있는 것에서 볼 때, 프와넬 신부의 거처는 상당히 규모가 컸던 곳으로 볼 수 있다. 따라서 위의 두 장소를 아우를 수 있는 정도의 규모였기 때문이다.

코스트 신부는 1887년 11월 종현[현재의 명동성당 자리]에 인쇄소 건물을 짓고 그곳으로 이주하였다. 이 기간 동안에는 이 거처가 인쇄소의 역할을 담당하였다. 이곳에서 인쇄된 서적으로는 1886년 6월 1일 한불조약의 체결로 인해 부분적인 포교의 자유를 얻은 후 조약문에 교회(敎誨)라는 단어를 사용하게 되었고, 이 해에 《성교요리문답》, 목판본 《성상경》이 출간되었다.

종현에서 가장 먼저 지어진 건물은 인쇄소 건물이었다. 그러나 1888년

110) 현재 구러시아 공사관에 조성된 공원에는 “한국 최초의 수도원인 샬트르 성바로로 수녀회 첫집 자리”라는 기념 비석이 세워져 있다.

111) 김정신, <구한말 서울 정동의 러시아 공사관에 대한 복원적 연구>, 《건축역사연구》 19-6(통권 73호), 2010, 12, 63쪽.

112) 김정신, 같은 글, 63쪽.

113) 샬트르 성바로로수녀회편, 《한국 샬트르 성바로로수녀회 100년사》, 분도인쇄소, 1991, 99쪽.

12월 15일에는 명동(옛 주교관 북쪽)의 2층 목조건물로 ‘성서활판소’를 이전했다.¹¹⁴⁾ 이 건물이 세워지면서 정동에 있던 활판소가 이곳으로 이전하였으며, 이곳은 종현성당이 건립되기 전까지 임시 성당 겸 사제들의 숙소가 되었다. 주교관 건물과 종현성당의 건립에 앞서 가장 먼저 인쇄소 건물을 세운 의미는 리텔 주교와 블랑 주교가 인쇄소에 대한 중요성을 인식하고 성경 및 교리서의 인쇄가 조선 선교에 가장 중요한 일임을 직시하고 있었음을 드러내는 것이라 할 수 있다.

이후 코스트 신부는 1889년에는 자신의 설계로 2층의 주교관 겸 경리부 건물(현 사도회관)을 건립하게 되었다. 명동성당 정지작업 사진에서 주교관이 이미 건립되어 있는 모습을 볼 수 있다.¹¹⁵⁾ 이어 블랑 주교가 장티푸스로 인해 1890년 2월 21일 사망하게 되자, 새 주교가 선출될 때까지 코스트 신부가 보좌주교 직분으로 대목주장직을 대행하게 되었다. 1889년 최초의 1호 활자를 사용한 《교회황륵음》을 시작으로 1890년 《성찰기략》(3판), 1891년에는 《권중회개》(2판), 《예수행적》(2판), 《상제진리》(2판), 《훈아진언》(2판)과 1892년에는 《성경도설》(2판), 《성경직해》(2판)¹¹⁶⁾를 비롯하여 교리서, 신심서, 묵상서, 성인전, 전례서 등 신앙 자유기의 교회 서적들을 출간하였으며, 1895년에는 《치명일기》, 1897년에는 《일과절요》¹¹⁷⁾가 출간되었다. 이후 꾸준히 교회서적이 간행되었다.¹¹⁸⁾

114) ff.242~245(*F): Lettre de Mgr Blanc à M. Martinier[블랑 주교가 상해 대표부의 마르티네 신부에게 보낸 서한(1888년 12월 15일, 서울)](원본, A-MEP Vol.581(A), Corée 1887~1900 필사문서판독자료편, 2011, 202쪽.

115) 가톨릭출판사, 《명동성당》, 68쪽의 사진자료.

116) 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 276쪽.

117) 《성교공과》의 내용 중에서 하루 일과에 필요한 기도문들이 발췌되어 편집된 것으로 내용으로는 성수를 찍을 때 하는 경(經), 성호경, 삼종경을 비롯하여, 조과(早課), 만과(晚課), 영광경, 성로신공(聖路神功), 연옥도문(煉獄禱文), 매괴경(玫瑰經), 찬미경 등이 수록되어 있고, 각 첨례날 미사에 참례하지 못할 때 어떻게 기도할 것인가를 설명한 ‘첨례하는 규칙’과 성가회 경문(聖家會經文)도 수록되어 있다. 《한국가톨릭대사전》 1985년판, 974쪽.

118) 조판의 특징이 있었던 것을 언급한다면, 1893년의 《중성지도》는 띄어쓰기 사용, 《의경문답》

1892년 당시 중현 지역을 담당하고 있던 프와넬 신부가 전하는 1892년의 상황을 보면, 성당이 완공되지 않아 신자들은 1888년에 건립된 인쇄소 건물(119)을 임시 성당으로 삼아 미사를 봉헌했고, 미사에 참여하는 신자 수에 비해 장소가 비좁아서 신자들이 많은 어려움을 겪고 있었다고 언급하고 있다.

그러면 중현 인쇄소 건물은 어디에 있었는가? 인쇄소 건물에 대한 정확한 위치를 찾기란 그리 녹록치 않다. 1921년 《경향잡지》에 크렘프(H.J-M. Krempff, 慶元善, 1882~1946) 신부가 서울에 상경하여 거주하는 학생들을 위한 기숙사 설립의 필요성과 진행상황을 알리면서 기부금을 요청한다는 글을 기고하였고, 1922년 5월 중순 이를 통해 크렘프 신부가 모은 5,000여 원으로는 기숙사 건물을 신축하기 매우 어려웠기 때문에, 건축을 신축하는 대신 성당 내에 있던 활판소와 잡지사의 지붕을 헐고 그 위에 한 층을 증축하여 기숙사로 사용하기로 결정했다는 기록을 통해서 활판소의 위치를 알게 되었다. 1922년 11월 1일에 뫼텔 주교의 주례로 축복식을 거행하여, 성가기숙사라고 명명하였다.¹²⁰⁾ 그럼 성가기숙사 건물은 현재의 어느 곳에 위치하고 있었는가? 현재로 보면 파밀리아 채플이 있는 자리이고, 이 건물이 들어서기 전까지는 주차장으로 사용되던 공터였던 곳이었다.

은 1884년의 츠키지활자를 사용한 것이며, 1894년의 《수세진전》(2판)은 표지 국한문을 사용한 것이며, 《훈아진언》(3판)은 최초 본문 5호, 2호를 사용한 서적이며, 1899년에는 《신명초행》, 1901년에는 《천주성교예규》(4판), 1902년에는 《천주성교십이단》, 1903년에는 《성경지해》(3판), 1905년에는 《기해일기》, 1907년에는 《천주성교공과》(4판)이 인쇄되었다. 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 276~277쪽.

119) 1888년에 건립된 인쇄소 건물의 사진을 확인할 수 있다. 천주교서울대교구 주교좌 명동성당 편, 《명동본당사》 I, 2007, 94쪽.

120) 천주교서울대교구 주교좌 명동성당 편, 같은 책, 153쪽.

6. 결론

한국 천주교 활판 인쇄와 인쇄 장소에 관한 연구-코스트 신부의 인쇄·출판 활동을 중심으로 살펴보았다. 이상으로 볼 때, 코스트 신부와 한국천주교 인쇄 출판의 역사는 뗄 수 없는 불가분의 관계를 맺고 있다는 것을 알 수 있었다. 코스트 신부는 요코하마에서 또 나가사키에서 그리고 조선에 들어와서는 정동과 종현에서 훌륭하고 충실하게 인쇄 및 출판 업무를 수행해내었다. 이러한 코스트 신부의 활동을 토대로 다음의 내용을 도출할 수 있었다.

먼저 요코하마로의 인쇄 장소 이전은, 한마디로 코스트 신부가 원하던 모든 것이 준비되어 있었던 곳이었으므로 그곳으로의 이전은 당연한 것이었다. 요코하마는 리텔 주교의 명령에 의해 코스트 신부가 《한불자전》을 편찬할 곳을 수소문해 찾은 곳이며, 한국 최초의 활판 인쇄로 된 간행물이 발간된 장소는 요코하마 야마테[山手] 183번(番)에 위치한 《레코 뒤 자퐁》신문사의 인쇄소라는 것이다. 아울러 《한불자전》은 ‘한글, 로마자, 한자로 이루어진 최초의 가로 혼식조판으로 만들어진 것으로, 최초의 절충형 활자인 사각틀 활자의 분합 활자를 제작해서 상용했다.’¹²¹⁾는 것을 알 수 있었다. 또 좌측부터 읽는 최초의 가로쓰기 인쇄인 《한불자전》이 출판된 1880년 12월 11일은 한국 활판 인쇄 역사의 기념비적인 날임에 틀림없다.¹²²⁾ 어떠한 형태로든 그것을 기념하고 축하하는 자리를 만들어야 할 것이다. 비록 프랑스 시 레비 인쇄소에서 인쇄되고 출간되었지만, 우리 스스로 그 위대함을 인정하지 않고 연구

121) 류현국, 《한글 활자의 은하계 1945~2010》, 63쪽.

122) “천주교 선교사들에 의한 가로쓰기·가로짜기 한글 타이포그래피에 대한 모색은 ‘종성의 활자 운영 방법’에 관한 새로운 한글 디자인의 방법론을 낳았다. 다시 말하면 한글 활자 제작 방식에 일대 혁명을 가져왔다고 해도 과언이 아니다. 그렇지만 이 사실을 알기까지는 136년(오늘로 계산하면 138년)이라는 기나긴 시간이 필요했다.”고 하면서 《한불자전》의 한글 보급에 대한 위대성을 언급하고 있다. 류현국, 《한글 활자의 은하계 1945~2010》, 65쪽.

하지 않는다면 그 빛은 퇴색될 것이다.¹²³⁾

뿐만 아니라 역시 요코하마에서 활판으로 인쇄 출간된 《한어문전》과 《천주성교공과》의 재평가 부분이다. 《한어문전》은 외국어 어법 형태에 맞게 저술된 최초의 한국어 문법 서적으로 서양인이 한국어를 배우는데 아주 귀중한 자료라고 할 수 있다. 뿐만 아니라 인쇄 장소는 《한불사전》과는 다른 소유자인 레옹 레비 및 살라벨르 인쇄소인 것을 알 수 있었다. 《천주성교공과》에는 또 나름대로 중요한 의미를 부여할 수 있다. 앞의 두 책은 외국인 소유의 인쇄소에서 인쇄가 되었지만, 이 책은 코스트 신부가 구입한 활판 인쇄기에 의해 예수성심당 지하에서 인쇄가 되었다는 것이다. 《레코 뒤 자풍》 신문사에서 인쇄기 구입 등이 이러한 것을 객관화시키는 내용이라고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 앞의 두 책은 선교사들이 한글을 학습하기 위한 서적이라고 한다면, 이 《천주성교공과》는 당시 조선시대의 일반인들에게 필요한 기도서였다고 할 수 있다. 이 책은 교회 안에서 공통으로 사용하는 기도서로

123) 《한불사전》이 중요한 이유는 “언더우드(H.G. Underwood)의 《한영사전》(*A Concise Dictionary of the Korean Language*)(1890), 스코트(J. Scott)의 *English-Corean Dictionary : Being a Vocabulary of Corean Colloquial Words in Common Use*(1891), 게일의 《한영사전》(*A Korean-English Dictionary*)(1897·1911·1935)의 모델이 되었고, 그 내용이 발췌 수록되었다는 점입니다.”라고 스스로 밝히고 있다. 그러나 이립에도 불구하고 《한불사전》이 크게 각광을 받지 못했던 점은, “국어학자는 프랑스어 해독력이 떨어져서, 프랑스어학자는 한자나 19세기 한국어 해독력이 낮아서, 가톨릭교단의 연구자는 사전의 내용 자체 보다는 사전외적 요소에 더 큰 의미를 두어 이 사전의 내용은 그리 잘 연구되지 못했습니다.”라고 언급하고 있다. 이은령 외, 《한불사전 연구》, 소명출판, 2013, 5쪽 ; 특히 게일은 《韓英字典》 초판에서 “이 사전에 가장 관심을 지닐 법한 사람들의 요구에 따라, 《한불사전》이 따르바의 알파벳 순서”를 따랐음을 명시했다. 이상현, <한국어사전의 ‘전범(典範)’과 ‘기념비(記念碑)’>, 《한불사전연구》, 2013, 70~71쪽 ; 1886년 언더우드가 엘린우드에게 보낸 서간(1886. 1. 31)을 보면, 그는 천주교와 개신교의 한국어학적 수준과 기법의 차이를 분명하게 의식하고 있었다. 개신교보다 이른 시기에 한국에 들어와 문법과 사전을 보유했던 천주교는 “한국어에 능통한 선교사”, “한글 천주교 문화관련 소재자”, “성당건축의 기회”, “천주교 신학교와 학생”등을 지니고 있었기 때문이다. 이는 “만일 개신교가 그 의무를 수행하지 않을 경우 이교도들 대신 천주교도들을 개종시켜야 할 지경”에 이르러라고 우려할 정도의 수준이었기 때문이었다.』라고 언급하고 있다. 이만열, 옥성득 편역, 《언더우드 자료집 I》, 연세대 국학연구원, 2005, 24~25쪽 ; 이상현, <한국어사전의 ‘전범(典範)’과 ‘기념비(記念碑)’>, 《한불사전연구》, 2013, 65쪽 각주 25)제인용.

활용되었으므로 그 중요성은 이루 말할 수 없을 정도였다. 제대로 된 교리서가 없어 세계에서 유례를 찾을 수 없는 가성직제도(假聖職制度)를 시행했던 나라에서 요코하마에서의 《천주성교공과》의 활판 인쇄의 의미는 남다른 것이다. 이러한 활판본 출간은 기존 목판 인쇄본과는 질적으로 차이가 있음을 불랑 주교도 인정하고 있다. 제본 자체의 아름다움과 눈으로 보기 편한 편리함 등은 활판본 《천주성교공과》가 갖는 장점이라고 할 수 있다. 뿐만 아니라 한국 천주교회의 중심이 되는 기도서로서 목판본에서 활판본으로의 출판으로 이어지는 역사적인 전통을 가진 것에 큰 의의를 둘 수 있을 것이다.

셋째는 나가사키로의 이전과 그곳에서의 인쇄 특징을 언급한 것이라고 할 수 있다. 나가사키로의 이전은 인쇄소를 가동할 수 있다는 장점과 신학생을 교육할 신학교가 있었다는 점, 그리고 조선으로의 입국에 나가사키가 요코하마보다는 더 편리했다는 점 등이 고려되었다고 볼 수 있다. 그러나 라틴신학교 교육은 생각만큼 효과를 보지 못하였고, 한불수교로 인해 조선에 종교의 자유가 선포되게 됨으로써 인쇄소를 나가사키에 둘 의미가 없어지게 되어 정동으로 이전하게 되었음을 언급하였다.

넷째로는 정동 인쇄소의 위치와 인쇄소가 있었던 기간에 대한 고증이였다. 인쇄소의 위치는 정동 이화여중 맞은편에 있던 프와넬(Poisnel) 박 신부의 집 별채를 인쇄소로 활용하였다고 많은 곳에서 언급했으나, 그 위치를 구체적으로 언급하고 있지는 못하였다. 인쇄소는 정동 구 러시아공사관 자리 공원에 세운 샬트르 성바오로수녀원 첫 집 장소 기념 비석이 있는 곳으로부터 조금 더 이화여중 쪽(현재는 도로임)에서부터 현재의 정동 프란치스코 회관이 있는 자리까지의 범위 안에 있었을 것으로 추정하였다. 그 이유는 프와넬 박 신부가 거처했던 집이 70~80간이나 되는 상당히 큰 저택이었음을 알 수 있었기 때문이었다. 그리고 인쇄소로 활용했던 시기는 샬트르 성바오로수녀들이 프와넬 박 신부 집을 숙소로 사용하기 이전까지로 볼 수 있다. 그러

므로 그 이전에 종현에 인쇄소 건물을 짓고 종현으로 옮겨가게 된 것이다.

다섯째로는 종현에 가장 먼저 지어진 건물은 인쇄소 건물이었다는 것과 종현성당을 짓기 이전에도 이 인쇄소 건물에서 신부들이 거주하고, 미사도 집전했다는 것을 알 수 있었다. 그 후에는 2층의 성가기숙사로 활용되기도 하였다는 것과 주교관 건물이 완성된 후에는 주교관 건물 2층 복층 건물로 인쇄소가 이전하였다는 것, 그 후에는 사도회관 건물로 이전되었다는 것을 알 수 있었다. 종현에 최초로 인쇄소가 있던 자리는 현재 파밀리아 채플이 있는 자리라는 것을 확인할 수 있었다.

이상으로 우리는 《한불사전》과 *Grammaire Coréenne*(《한어문전》)과 《천주성교공과》의 새로운 가치를 파악할 수 있었다. 다음으로는 상해에 있던 상해 파리 외방전교회 대표부의 위치를 확인하였고, 그다음으로는 요코하마와 나가사키의 인쇄소 위치와 정동, 종현의 인쇄소 위치를 확인할 수 있었다. 그러나 아직도 《한불사전》에 대한 추가적인 연구와 코스트 신부 개인에 대한 연구는 많이 이루어져 있지 않으므로 앞으로 지속적인 연구가 필요하다.¹²⁴⁾ 이러한 연구가 종합될 때, 코스트 신부에 대한 종합적인 평가도 이루어질 수 있을 것이다.

끝으로 코스트 신부는 종현성당 건축과 인쇄 업무에 매진하다가 장티푸스에 감염되어 1896년 2월 28일 오후 5시 45분에 사망하였다.¹²⁵⁾ 코스트 신부의 사망에 애도를 표하며 조선포교지의 큰 손실이라고 말한 드비즈

124) 더 연구해야 할 내용이지만 천주교인인 송순용(宋淳容, 字는 德祚)이라는 자가 《한불사전》을 편집하는 데 참여했으며, 그는 프랑스 신부의 한글 선생을 하였다고 하나, 천주교 자료에는 나타나 있지 않다. 언더우드(H. G. Grant Underwood, 元漢慶)가 한국에 들어온 뒤로 그가 자신의 어학선생이 되었다고 하고 있다. 언더우드는 송순용의 지도로 일취월장하고 있다는 것을 “이 나라 최고 스승의 도움을 받아 빠른 속도로 진전을 보일 정도”라고 하며, 송덕조를 “애초에 들은 소문대로 조금도 손색이 없는 사람”이라고 극찬하였다. 언더우드는 송덕조의 도움으로 요코하마에서 1890년에 《한영사전》(韓英字典)을 출간하였다. 이만열, 옥성득 편역, 《언더우드 자료집》 I, 연세대 국학연구원, 2005, 24~25쪽 ; 류현국, 《한글 활자의 탄생》, 149쪽.

125) 《위텔 주교 일기》 II (1896~1900), 52쪽.

(Emilius Devise, 成一論) 신부의 말로 이 글을 마무리한다.

“대성당 건축은 누가 끝마치고 또 인쇄일은 누가 맡아야 합니까?”¹²⁶⁾

투고일 : 2018. 5. 4. 심사 시작일 : 2018. 5. 11. 심사 완료일 : 2018. 5. 28.

126) 한국교회사연구소, 대전교구 홍보국 역편, 대전교구사 자료 제1집 《파리 외방전교회 선교사 서한집》, 한국교회사연구소, 1994, 324~325쪽.

참고 문헌

1. 1차 사료 및 사료성 자료

《병인치명사적》, 《右捕盜廳臚錄》, 《치명일기》, 〈奉教自述〉 한문본(한국교회사연구소 소장).

A-MEP Vol. 580(A), 580(B), 581(A), 581(B) 1887~1900 필사문서판독자료편, 2011.

NOTICE NÉCROLOGIQUE sur le PÈRE COSTE, Gustave FIRMIN et MONTANE출판사, MONTPELLIER, 1896.

《幕末維新外交史集成》第4卷, 《日本カトリク再建百年祭》, 1962, 《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》1~3集, 《横浜もののはじめ考》1988.

2. 단행본 자료

〈국문〉

김정환, 《뫼텔 일기 연구》, 내포교회사연구소, 2015.

류현국, 《한글 활자의 은하계(1945~2010)》, 윤디자인그룹, 영동상상, 2017.

——, 《한글활자의 탄생》, 동경 : 홍시, 2015.

샤트르 달레 지, 안응렬, 최석우 역, 《한국천주교회회사》 상·중·하, 분도출판사, 1979.

샬트르 성바오로수녀회 편, 《한국 샬트르 성바오로수녀회 100년사》, 분도인쇄소, 1991.

柳洪烈, 《한국천주교회회사》 상·하, 가톨릭출판사, 2004.

약현성당 100주년사 편찬위원회, 《약현본당 백년사(1891~1991)》, 가톨릭출판사, 1992.

李炳泳, 〈木版本을 中心으로 한 天主聖敎功課小考〉, 《韓國天主敎會史論文選

集》 제1집, 1979.

이만열, 옥성득 편역, 《언더우드 자료집》 I, 연세대 국학연구원, 2005.

이은령 외 저, 부산대학교 인문학연구소 엮음, 《한불자전 연구》, 소명출판, 2013.

천주교 서울대교구 순교자현양위원회 편, 《기억 그리고 기념》, 한국교회사연구소, 2016.

천주교 서울대교구 주교좌 명동성당, 《명동본당사》 I, 한국교회사연구소, 2007.

파리 외방전교회 등 저, 이은령 등 역, 《현대 한국어로 보는 한불자전》, 소명출판, 2014.

펠릭스 클레르 리텔 원저, 한국교회사연구소 번역위원회 역주, 《리텔문서 I》(1857~1875), 1994.

한국교회사연구소편, 《가톨릭대사전》, 한국교회사연구소, 1985.

한국교회사연구소, 대전교구 홍보국 역편, 대전교구사 자료 제1집 《파리 외방전교회 선교사 서한집》, 한국교회사연구소, 1994.

한국교회사연구소 역주, 《뫼텔 주교 일기(1890~1895)》 1, 한국교회연구소, 2009.

—————, 《뫼텔 주교 일기(1896~1900)》 2, 한국교회연구소, 2008.

한국샬트르 성바오로 수도회 85년사 편찬위원회 편, 《바오로 들안의 哀歡 85年》, 가톨릭출판사, 1973.

<일문>

カトリク山手教會, 《聖心聖堂百二十年史》, 横浜 : カトリク山手教會, 1982.

宮坂彌代生, 〈東洋におけるプロテスタント傳道と印刷-美華書館(アメリカ長

老會印刷所)を中心に一), 《中國》 제28호.

記念誌編輯委員會, 《思いを繋ぐ ドーロ神父没後100年記念 舊出津救助院活動報告》, 長崎 : 智書房, 2015.

蛭原八郎, 《日本歐字新聞雜誌社》, 東京, 1980.

森 禮子, 《神父 ド・ロの冒険》, 東京 : 教文館, 2000.

鳥居民, 《横浜山手》, 東京 : 草思社, 2009.

中島昭子, 《テストヴィド神父書簡集》, 東京: ドン・ボスコ社 , 2017.

坂垣博三, 《横浜聖心聖堂創建史》, 東京, エンデルレ, 1987.

《『横浜毎日新聞』が語る明治の横浜》 第二集(6年, 1873년), 昭和62年(1987년), 横浜開港資料館

《横浜もののはじめ考》, 1988.

横浜天主堂獻堂・日本再宣教150周年記念誌編纂委員會, 《横浜天主堂獻堂・日本再宣教150周年記念誌 交わりとしての教會をめざして》, 横浜 : カトリク横浜司教區, 2013년판.

<중문>

方豪, 《中國天主教史人物傳》(下) 北京 : 中華書局, 1988.

G. 麥金托什, 〈美國長老會書館(美華書館)記事〉, 《出版史料》, 1984年 第4期.

3. 논문

김정신, 〈구한말 서울 정동의 러시아 공사관에 대한 복원적 연구〉, 《건축역사연구》 제19권 6호 통권 73호, 한국건축역사학회, 2010.

이상현, 〈한국어사전의 ‘전범(典範)’과 ‘기념비(記念碑)’〉, 《한불사전연구》, 소명출판, 2013.

장동하, 〈가톨릭출판사 설립 기원에 관한 연구〉, 《가톨릭출판문화의 어제와

오늘》, 가톨릭출판사, 2006.

——, 〈개항기 조선대목구 인쇄소 연구〉, 《신학과사상》 57호, 가톨릭대학교출판부, 2006.

——, 〈명동주교좌 본당의 설정과 성장—리델, 블랑 주교 시대를 중심으로—〉, 《민족사와 명동성당》, 서울대학교 주교좌 명동교회, 2001.

4. 인터넷 자료

<http://archives.mepasie.org/fr/notices/notices-biographiques/coste-1>[회원번호 987] COSTE, Eugène-Jean-Georges.

<http://auction.artron.net/paimai-art0041400453>

https://en.wikipedia.org/wiki/Pacific_Mail_Steamship_Company

http://jpnships.g.dgdg.jp/meiji01_kaigaikoro01.htm.

ABSTRACT

**The study on Catholic typography and printing sites in Korea
-focused on the printing and publishing activities of Father Coste.**

Shin, Eui-Sik
Chungbuk Health & Science University

In this paper, the history of Catholic printing and publishing in Korea and Father (Catholic Priest) Coste had an inseparable relationship.

First, Yokohama was the place where everything the Father Coste wanted was ready, so it was natural to launch a printing press there. Yokohama is the place where Father Coste looked into suitable place to publish *DICTIONNAIRE COREEN-FRANÇAIS* at the order of Bishop Ridel. The place where Korea's first type-printed publication was the print office of the '*L'Echo du Japon*' newspaper, located at 183, Yokohama foreign settlement, near the Sacred heart of Jesus Catholic Church in Yokohama. In addition, the *DICTIONNAIRE COREEN-FRANÇAIS* found that the first horizontal writing made up of Hangeul, the Roman alphabet and Chinese characters. It was also the first horizontal writing to be read from the left and was published on December 11, 1880. It must be a monumental day for the printing history of Korea. We will have to create a day for celebrating it in any form. Although printed and published by the French city of Levi's Printing house, the light will fade if we don't do research without admitting its greatness ourselves.

Further, it is also part of the re-evaluation of *Grammaire Coréenne* and 《천주 성교공과》, printed in type in Yokohama. *Grammaire Coréenne* was the first Korean grammar book. This is the first Korean grammar book written in the form of foreign grammar, which is very valuable for Westerners to learn Korean. Besides,

the printing place was found to have been printed in the printing press of another owner. 《친주성교공과》 can also give important meaning to itself. It means a lot of the typography was be executed in the country without proper catechism so that implemented false priesthood system(假聖職制度).

Third, the relocation to Nagasaki was a place with good conditions for the purpose of fostering Korean priests and missionary work through documents. Therefore, It was natural the printing house moved from Yokohama to Nagasaki. Nagasaki is more convenient for training priests and teaching documents, which are mission purposes of the Paris Foreign Missions Society. In addition, it is easier to entry into Choseon.

Fourth, the printing office was moved from Nagasaki to Jeong-dong after the diplomatic ties between Korea and France. It can be assumed that the location of the printing house was within the current location of the current Jeong-dong Francis Center. The reason for this was that the house where Poinsel Park stayed was a quite fairly large mansion, which was made up 70 to 80 rooms.

Fifth is the relocation of the printing house from Jeong-dong to Jonghyun. The first place Jonghyun had a printing press was now the location of the Familia Chapel.

This is why we were able to identify the new values of *DICTIONNAIRE COREEN-FRANÇAIS*, *Grammaire Coréenne* and 《친주성교공과》. Next, he checked the location of the foreign missions to the Paris Foreign Missions Society Council in Shanghai, followed by the print locations of Yokohama and Nagasaki, and the print offices of Jeong-dong and Jonghyun. However, there is still not yet been studied on the individuals of Father Coste. Further research is needed. When these studies are combined, a comprehensive assessment of Father Coste can be made.

Keywords : Printing, Coste, *DICTIONNAIRE COREEN-FRANÇAIS*, *L'Echo du Japon*, Sacred heart of Jesus Catholic Church, Oura Catholic Church

일제강점기 대구대목구의 유급 전교회장(Catéchistes Ambulants) 운영*

김정숙**

머리말

1. 대구대목구의 전교회장 설치와 그 성격
2. 1910년대 전교회장 제도의 배경과 활동
3. 1920년대 '전교회장 사업'
4. 1930년대 전교회장의 변화 양상
5. 전교회장 제도의 세부 운영 형태

맺음말

국문 초록

전교회장은 교회에서 선교를 위해 세운 최초의 유급 사무원이었다. 대구 대교구는 교구 출발부터 전교회장 제도를 적극 운영했다. 전교회장은 원칙적으로 주교에 의해서 임명되고, 사무처장 신부가 관리했다. 드망즈 주교는 전교회장을 각 사목 관할구 안에 한 명 이상 배치하고 그들에게 전교와 교리교육을 담당케 했다. 그 급료는 임무나 근무기간에 따른 차등 급여제였는데, 주교는 1920년대를 기준으로 월 40원을 지급하고 전담

* 본고는 2017년 9월 23일 한국순교복자성직수도회의 제3회 국내학술 심포지엄 <회장>에서 동일 제목으로 발표한 내용 중, 전교회장 제도의 설치와 활동, 그 변화를 논문화한 것이다. 대구대목구의 전교회장에 대하여는 주제도 중요하고 자료도 많아서 각 내용을 단계적으로 논문화하고자 한다.

** 영남대학교 문과대학 역사학과.

전교회장을 고용하는 것을 목표로 했다. 교구에서는 1933년부터 전교회장 신분증을 발급했는데, 이는 회장의 직책이 정지되면 취소되고, 직무가 끝나면 반납했다. 월급은 그날부터 정지되었다.

전교회장은 1910년대에 주로 신자들의 교리교육과 냉담자에 대한 회두를 담당했다. 1920년대에는 ‘전교회장 사업’의 시행으로 전교회장이 도시나 신자가 전혀 없는 지역에 파견되어 선교지 확대에 공헌했다. 드망즈 주교는 장차 독립시킬 전주감목대리구 지역에 전교회장 배치를 강화했다. 전주와 광주교구 설정 이후에는 전교회장 제도를 더욱 확대하여 이 무렵 유급 대세전담자가 대거 고용되었다.

전교회장은 1913년 5명으로 시작하여, 1930년대는 유급자가 총 113명이었다. 그러나 1937년부터는 침체되어 해방되던 해에는 전교회장이 34명뿐이었다.

한편, 여성 전교회장의 활동이 높은 성과를 거두었다. 여성 전교회장은 1915년 2명으로 출발하여, 1933년에는 남녀 전교회장 수가 26명으로 같아졌고, 이후로는 여성 전교회장이 남성회장보다 더 많아졌다. 그러나 1940년대 전교회장 숫자가 줄기 시작할 때에는 여성 전교회장부터 감소했다.

전교회장 제도가 침체된 가장 큰 원인은 재정문제였다. 1944년 교구에서는 전교회장에 대한 지원을 공식적으로 끊었고, 이 제도는 침체되었다.

주제어 : 드망즈 주교, 유급 전교회장, 전교회장 사업, 임명절차, 신분증, 급여, 정준수, 여성 전교회장, 유급대세전담자

머리말

‘전교회장’은 병인박해가 끝날 무렵 새로 운영된 제도였다. 그리고 이는 천주교회가 처음으로 설치한 유급 교회 직무원(職務員)이었다. 대구대목구(大丘代牧區)의 초대교구장 드망즈(Demange, 安世華, 1875-1938) 주교는¹⁾ 사목을 하면서 회장의 역할을 높이 평가했다. 그는 회장·복사는 교회의 협력자(collaborateur)²⁾이며 그들이 없다는 것은 선교사에게 ‘연장 없는 일꾼’과 같다고 했다.³⁾ 그가 택한 대표적인 선교방법 중 하나가 유급 전교회장 제도이다.

드망즈 주교는 한국이 일제에 의해 강제 병합된 직후, 새로 설정된 대목구를 맡아 교회 안팎의 변화를 감당했다. 일제강점기 35년은 정신적, 물질적으로 요동치던 시절이었다. 나라 잃은 백성의 생활은 나날이 어려워졌고, 젊은이들은 ‘신문화’라는 이름으로 밀려드는 비종교적 사조에 휩쓸렸다. 신자들도 종교적 기반이 된 교우촌을 떠나 외교인들과 더불어 살게 되었다. 더구나 신자들이 일제 통치를 피해서 이민을 가거나 거주지를 옮기는 경우가 많았다.⁴⁾ 그럼에도 천주교 신자들은 급변하는 상황에 직면하여 이에 상응하는 교

-
- 1) 한국 교회에서는 대목구, 대목을 각각 교구, 주교로 부른다. 본고에서는 당대 시간을 나타내는 경우 외에는 일반적 관례로 교구 등의 용어를 사용했다. 단 주교는 언제나 주교로 지칭했음을 밝힌다. 이하 선교사들의 약칭은 Robert Jézégou 신부가 정리한 《Manuscrits》에 근거함을 밝힌다.
 - 2) 드망즈 주교는 이들을 catéchistes prédicants, catéchistes servants, catéchistes-résidents이라고 했다(*Les Missions catholiques* 1922. 2. 3.). 이는 현재 용어로 전교회장, 복사, 공소회장으로 대치될 수 있다. 그러면서도 그는 전교회장에 대해 catéchistes prédicants과 catéchistes ambulants의 두 표현을 모두 사용했다.
 - 3) 드망즈 주교가 1927년 3월 14일 인도 Pondychéry의 Morel 대주교에게 보내기 위해 작성한 문서(*Les Missions catholiques* 1928, 347~351쪽 게재).
 - 4) 대구대목구 공문 9호, 1912. 9. 13.와 공문 18호, 1913. 10. 14. 드망즈 주교의 공문은 영남교회 사연연구소 편, 《Demange(안세화) 주교 공문집 : 대구대교구 초대교구장(1911~1938)》, 2003에 의거하여 근거를 제시한다.

리지식이 빈곤한 경우가 허다했다.

드망즈 주교는 이러한 당면과제에 대한 대안의 하나로 유급 전교회장직을 운영했다. 드망즈 주교는 대구교구를 시작하면서부터 전교회장을 두었고 사회 변화에 맞추어 이를 수정, 보완해 갔다. 전교회장직은 교회의 필요에 맞추어 운영된 특수 제도였으므로 전교회장의 설치와 운영은 교회의 상황을 잘 드러낸다. 무엇보다도 대구대교구의 전교회장 운영을 파악하는 일은 한국 교회 내 전교회장직 운영에 대한 체계적이고 종합적인 이해가 된다. 그럼에도 불구하고 아직까지 대구교구는 물론, 한국 교회 전교회장에 대해서도 본격적으로 연구된 바 없다.⁵⁾

기존의 회장에 관한 연구는 일반적으로 사목지침서와 회장문헌을 고찰하는 정도였다. 전교회장에 관해서는 문헌에 나오는 정도를 언급하거나 통계에서 다루어질 뿐, 이에 대해 별도의 주의를 기울이지는 않았다.⁶⁾ 다만 김진소, 장동하, 김정숙의 글 등이 전교회장의 일면을 다룬 바 있다.

장동하는 개항기 논문 속에서 전교회지를 사료로 하여 ‘순회 전교회장 양성학교’ 설치의 시대배경을 밝혔다.⁷⁾ 시기적으로는 이보다 앞서 김진소 신부가 《전주교구사》에 전교회장 항목을 설정하여 ‘전교회장 학교’부터 전주교구의 전교회장 설치와 운용을 찾은 바 있다.⁸⁾ 한편, 2004년 발표된 이종만의

5) 본고가 집필되는 동안, 2017년 함께 세미나에서 토론되었던 논문-최선훈, 〈한국 천주교회 전교회장의 활동과 의의 : 1923~1950, 평양교구 유급 전교회장을 중심으로〉, 《교회사연구》 51, 85~123쪽-이 탈고되어 소개되었다.

6) 이종만, 〈드망즈 주교의 선교활동(1911~1920년대를 중심으로)〉, 부산가톨릭대학교 대학원 신학과 석사논문, 2004 ; 윤선자, 〈일제 강점하 천주교 회장의 현황과 교육〉, 《한국사회와 천주교》, 2007, 369~397쪽 ; 이송섭, 〈한국천주교회의 회장에 대한 고찰-‘한국 천주교회 지도서’ 들을 중심으로-〉, 부산가톨릭대학교 신학대학 신학과 석사논문, 2013, 91~92쪽 등. 이종만은 드망즈 주교의 선교활동이라는 입장에서 전교회장을 짧게 언급했고(56~57쪽), 윤선자는 교구통계에 나와 있는 전교회장의 수를 집계했을 뿐이다. 이송섭은 회장문헌을 비교하면서 문헌에 보이는 전교회장을 언급했으나 본격적으로 주목하지는 못했다.

7) 장동하, 〈개항기 교회의 재건운동과 복음화〉, 《인간연구》 4, 2004, 145~165쪽.

장동하, 〈개항기 교회 재건운동과 교구장들의 선교정책〉, 《인간연구》 5, 2004, 88~115쪽.

8) 김진소, 《천주교 전주교구사》 1, 빅벨, 1998, 503~504쪽, 807~813쪽.

석사논문은 전교회장을 다룬 논문은 아니지만, 드망즈 주교가 전교회장 제도를 한국 교회에 안착시켰으며, 이 제도가 서울교구에까지 전파되었음을 지적했다.⁹⁾ 그러나 이종만은 전교회장의 실체를 주목하기보다는 드망즈 주교의 선교활동에 중점을 두었고, 더욱이 다루는 시기를 20년대로 한정하여 전교회장 제도 이해에는 한계를 지녔다. 2013년 발간된 대구대교구 100년사인 《사랑과 은총의 자취》에도 전교회장에 대해 짧게 언급했을 뿐,¹⁰⁾ 그 중요도나 역할 등에 대해서는 관심을 기울이지 못했다. 또 설치연대 등에 오류가 있다. 끝으로 김정숙은 대구교구를 중심으로 전교회장 제도의 시작, 성격, 전교회장의 활동 등 전반적인 흐름을 검토했다. 그러나 이 글은 분량이 짧고 주가 없는 글이었다.¹¹⁾

이에 본고는 신앙의 자유가 온 교회에서 중요한 역할을 수행했던 전교회장에 대해 본격적으로 논하고자 한다. 전교회장에 관해서는 《회장의 본분》 등의 회장문헌들과 《대구대목구 사목지침서》(*Directoire de la Missions de Taikou*, 이하 《사목지침서》라 칭한다), 《교구연보》 등과 선교사들의 사목보고서, 참사회의회록, 교구공문 등이 중요한 사료가 된다.¹²⁾ 특히 드망즈 주교가 전교회장에 대해 정리 소개한 편지는 이 제도의 기틀을 보게 한다.¹³⁾ 또한 교구에는 전교회장 관련 자료가 연대기적으로 남아 있으며 교구공문도 보존되어 있어 전교회장의 실제 운용형태를 상당 정도 파악할 수 있다. 이외 드망즈 주교 일기와 선교사 서한, 당시 신문잡지들도 참조된다.

9) 이종만, 앞의 논문, 56쪽.

10) 대구대교구, 《사랑과 은총의 자취》, 2013, 145~146쪽.

11) 김정숙, 〈전교회장의 길〉, 《빛》 354, 2012, 44~49쪽.

12) 천주교부산교구, 《교구연보》, 1984 ; 영남교회사연구소, 《Demange(안세화) 주교 공문집 : 대구대교구 초대교구장(1911~1938)》, 2003 ; 영남교회사연구소, 《교구장 공문 및 문서》, 2006 ; 영남교회사연구소, 《대구교구 사목지침서》, 2007 ; 영남교회사연구소, 《대구교구 참사·재무위원회 회의록》, 2007 등.

13) 드망즈 주교와 Morel 대주교의 서신. 이는 *Les Missions catholiques* 1928년에 게재됨.

유급 전교회장이란 자격을 갖춘 사람을 전교회장으로 뽑아 급여를 지급하며 활동시키는 시스템이다. 따라서 전교회장의 자격과 선택, 임명절차와 처우, 급여, 전교회장의 활동 등을 파악하는 일이 관건이다. 본고에서는 그 첫출발로서 일제강점기 전교회장 제도의 설치 상황과 전교회장의 활동을 파악하는 데 중점을 둔다. 방법으로는 일제강점기 35년을 10년 단위로 나누어 시기별로 고찰한다.

대구대교구는 일제강점기에 세 명의 주교가 이어갔다. 드망즈 주교는 1911년부터 1938년까지 교구를 이끌었다. 2대 교구장은 드망즈 주교 시절 당가 신부로서 주교의 의도를 실천에 옮겼던 무세 신부이다. 무세(Mousset, 文濟萬, 1876-1957) 주교가 일제에 의해 물러난 후 광복 때까지 2년간은 하야사카(早坂久之 : 1888-1946) 주교가 교구장이었다. 따라서 일제강점기 전교회장은 이 제도를 설치한 드망즈 주교의 결정에 따라 운영되었다고 하겠다.

또 드망즈 주교는 교구장 시절 거의 10년 단위로 유럽에 갔다. 1919년에는 로마에 회의참석차 출국하여 1920년에 귀국했다.¹⁴⁾ 1928년에는 병 치료차 프랑스에 가서 2년 반 후에 돌아왔다.¹⁵⁾ 그는 다시 입국한 후에 새로운 결단들을 내렸고 교구행정에는 큰 변화가 있었다. 물론 이 결단 중에 유급 전교회장 제도도 포함되었다.

본고에서는 우선, 드망즈 주교의 전교회장제의 성격을 검토하겠다. 이어 전교회장을 설치한 배경과 1910년대 전교회장의 활동과 효과를 검토하고, 이어 1920년대 전교회장의 심화와 ‘전교회장 사업’도 분석한다. 다음

14) 드망즈 주교는 파리 외방전교회 대표 전체회의 조선 대표로 뽑혔다. 그는 1919년 5월 29일에 대표 주교들의 소집장을 받고 준비를 마쳐 11월 24일 출발했다. 이 회의는 봄에서 가을로 연기되어 그의 유럽 체류가 더 길어졌다. 《드망즈 주교 일기》, 1919년 5월 29일, 1920년 1월 14일 일기 등.

15) 《교구연보》, 1931년도 보고서 및 《드망즈 주교 일기》, 1928년도, 1929년도, 1930년도 일기 참조.

1930년대 전교회장의 역할 분화를 보고 드망즈 주교 이후 이 제도의 침체 상황을 다룬다. 마지막으로 전교회장 운영에 나타나는 임명절차와 급여문제 등을 정리한다.

1. 대구대목구의 전교회장 설치와 그 성격

드망즈 주교는 교구장 취임 초기부터 전교회장을 구상했고 임기 내내 이를 운영하고 유지하는 데 힘썼다. 대구대목구에서는 1913년부터 유급 전교회장을 두기 시작했다. 드망즈 주교는 1914년도 선교사들의 보고서를 분석한 공문에서 “2년 전까지는 전교회장(유급)을 두지 않고 있다가 작년부터 5명이 있었고, 금년에는 10명”이라고 보고했다.¹⁶⁾ 사실상 대구대목구에서는 1913년 전교회장을 5명 임명했다. 이듬해에는 벌써 한 명을 해임하고, 전교회장이 없는 본당에 새로 4명을 채용했다.¹⁷⁾ 이는 해마다 발간되는 교구통계표로도 확인된다.

종래 대구대교구의 전교회장 설치에 대해 이종만은 1914년,¹⁸⁾ 대구대교구 100년사는 1920년 이후로 보았다. 대구대교구 100년사에서는 드망즈 주교가 《사목지침서》에 유급 전교회장을 언급했지만 재정 형편상 실시하지 못하고, 한국인 신부들에 의해 여성 전교회장만 두었다고 보았다. 이 책에서는 1922년 유급 전교회장 제도를 처음으로 도입, 1923년 미국의 회사로 전교회장을 한 명 두었다고 해석했다.¹⁹⁾ 그러나 앞서 본 바와 같이 교구공문에 근거

16) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12, 1913년~1914년도의 통계표와 활동보고서 및 지적사항.

17) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12. 이 공문에서 1914년 현재 전교회장이 10명이라고 보고하고 있는 점은 서울대목구에서 파견되었던 전교회장을 포함한 숫자로 파악된다. 이는 뒤에 언급하겠다.

18) 이종만, 앞의 논문, 56쪽.

19) 《사랑과 은총의 자취》, 145-146쪽, 아마도 교구사는 교구의 1930년도 보고서에 근거한 듯하다. 그러나 그것은 전교회장 제도를 강화한 ‘전교회장 사업’에 대한 보고였다.

하면 전교회장 제도는 1913년에 이미 운영되었고, 여성 전교회장 설치보다 선행했다.²⁰⁾

한편, 전교회장 제도의 이해를 위해 전교회장의 성격이 공소회장과 전혀 다른 개념으로 출발했음도 주목해야 한다. 드망즈 주교는 공소회장과 전교회장의 성격을 달리 규정했다. 이는 《회장의 본분》 발간과정을 통해 명확히 드러난다. 대구대목구는 출발 초기인 1913년 10월 14일 회장에 대한 문헌인 《회장의 본분》을 출간, 배포했다.²¹⁾ 그런데 이곳에는 전교회장에 대한 내용이 실려있지 않다.

《회장의 본분》은 《사목지침서》 제2편 중에서 회장에 관한 부분을 떼어 본당과 공소의 회장들을 위해 인쇄한 책이다. 그런데 《회장의 본분》의 원본이 된 《사목지침서》에는 201조부터 206조에 걸쳐 회장에 대해 논의하면서 204조에서 전교회장에 대해 규정했다. 즉 《사목지침서》에는 전교회장이 공소회장들과 함께 언급되고 있다. 그럼에도 불구하고 《사목지침서》에서 회장에 대한 조항만 추출한 《회장의 본분》에는 전교회장 조목이 제외되었다.

더구나 그 출발과정을 보면 드망즈 주교의 의도를 분명히 파악하게 된다. 드망즈 주교는 대목구장이 되면서 전라도를 시작으로 사목방문을 행했다. 이때 그는 새로 출발하는 대목구에 적합한 사목지침서를 만들어야겠다고 생각했다.²²⁾ 이어 1912년 1월 경상도 지역을 방문하면서 그는 일치와 화합을 위한 사목지침서 편찬을 서두르기로 했다.²³⁾ 그는 그해 2월 3일까지 지침서 초안을 작성해서 참사회의를 거쳐 모든 선교사들에게 보냈다. 드망즈 주교는 여러 번의 검토 과정을 거쳐 1912년 5월 26일 사목지침서를 완성했다.²⁴⁾

20) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12, 1913년~1914년도의 통계표와 활동보고서 및 지적사항.

21) 대구대목구 공문 18호, 1913. 10. 14.

22) 《드망즈 주교 일기》, 1911년 12월 31일 자.

23) 《드망즈 주교 일기》, 1912년 1월 25일~2월 18일 자 ; 《안세화 주교 공문집》, 23~26쪽.

24) 《드망즈 주교 일기》, 1912년 1월 24일 자, 주교는 교구지도서를 만드는 단계를 세웠다. ; 《사랑과 은총의 자취》, 115~118쪽.

이 지침서는 이후에도 계속 수정, 보완되어 1914년에서야 출간되었다.²⁵⁾

주교는 그 사이 회장에 관한 내용만을 추려 1913년 2월 12일부터 16일까지 열린 회장 첫 피정에서 검토했고,²⁶⁾ 그해 10월 《회장의 본분》으로 발간했다.²⁷⁾ 그런데 출간과정에서 저본에는 명시되어 있는 전교회장 항목이 제외되었다. 더욱이 《회장의 본분》 10편에서는 ‘전교에 있어서 유의사항’을 다루면서도 전교회장에 대하여는 언급하지 않았다. 게다가 이때는 이미 교구 내에서 전교회장이 활동하고 있었다. 그러므로 드망즈 주교가 《회장의 본분》에서 전교회장을 다루지 않은 점은 의도적이었다고 하겠다.

드망즈 주교는 전교회장을 공소회장과 달리 인식했다. 그의 이러한 인식은 ‘회장의 본분’이란 서명(書名)에 대한 설명을 참조할 수 있다. 그는 《회장의 본분》을 ‘회장회칙’이라고 명명하지 않은 것은 ‘보수를 받지 않는 회장’들에게 드리는 ‘권고’이기 때문이라고 했다.²⁸⁾ 당시 대구대목구에는 공소와 신부의 비율이 374 대 19여서 공소신자들은 1년에 3, 4일밖에 신부를 만날 수가 없었다. 나머지 기간은 공소회장이 전적으로 신자공동체를 맡고 있었다.²⁹⁾

25) 드망즈 주교는 들고 다닐 수 있는 크기의 대구사목지침서 부록을 임시로 인쇄하여 낱장으로 보낸다고 하면서 재정적인 어려움으로 인쇄가 늦어진다고 설명했다(대구대목구 공문 11호, 1912. 10. 19, 비오 10세의 자주 영하는 영성체와 어린이 영성체에 관한 두 가지 교령과 안내).

26) *Nouvelles de la Mission*, 1913. 2. 12~2. 16 ; *Compte Rendu de Taikou*, 1913 ; 계산동 본당 창립 100주년 기념행사위원회, 《대구본당 100년사》, 231쪽 재인용. 《드망즈 주교 일기》, 1913년 2월 12일 자.

27) 대구대목구 공문 18호, 1913. 10. 14와 《사랑과 은총의 자취》, 115~118쪽.

28) <이 책의 명칭에 두 가지 이유에서 ‘회장의 회칙’이라는 말을 붙이지 않았습니다. 첫째는 한국적 문서 작성의 관행상 너무 엄격한 표현이고, 공식적 표현에는 적합하지 않으며, 특히 부드럽지 못하고 명령적 형식이므로 적합하지 않다는 것입니다. 둘째는 사실 완전한 것이 되기 위해서 엄격한 의무에 관한 것뿐만 아니라, 권고적인 것까지도 수록하려고 했던 것입니다. 또한 우리 회장들은 보수를 받는 분들도 아니고 좋은 뜻 이외에는 달리 위대한 사람들이 아닙니다. 그분들이 해야 할 것과 필요한 모든 것을 부탁하면서, 과중하다는 인상을 주지 말아야겠다는 것이 핵심적인 생각이었습니다.>(대구대목구 공문 18호, 1913. 10. 14, “회장의 본분” 발송 건, 공문 번역집에는 ‘회장직분’으로 되어 있으나 이를 ‘회장의 본분’으로 수정한다).

29) 《교구연보》, 1916년도 보고서, 64쪽.

드망즈 주교는 회장의 중요성에 대해 절감하고 그 역할에 대해 통찰했다. 그는 공소 신자들의 자질 향상이나 공소의 교세 확산은 공소회장에 의해 좌우된다고 판단했다. 주교는 공소회장들에 의해서 선교사의 활동이 활발하게 되고, 그들이 없으면 선교활동은 감소되거나 아니면 정지상태에까지 이른다고 단언했다.³⁰⁾ 주교는 공소회장 직임이 공소의 모든 교회사무를 다루는 무거운 소임이면서도 그들이 ‘회장’이라는 이름이 주는 존경심 외에는 아무 보상도 없이 일하는 사실을 잘 알고 있었다. 이것을 그는 굳은 신념과 그리스도교적인 인생관에서 나온다고 평가했다.³¹⁾ 주교는 이러한 회장들에게 감사 어린 권고사항을 책으로 펴낸 것이다.

따라서 드망즈 주교의 회장 개념에 의하면, 《회장의 본분》에 전교회장이 제외됨은 당연하다. 그는 전교회장을 직업인으로 생각했다. 즉 공소회장은 무급봉사인 데 비해 전교회장은 교회에 의해 고용되며 급여를 받으면서 교회에서 기대하는 활동을 하고, 또 그만큼의 성과에 부응해야 하는 사람들이었다. 이같은 전교회장의 성격을 제대로 파악하는 일은 이 제도의 향후 변천을 기층하게 한다.

이와 같은 연유로 전교회장 제도를 보려면 《회장의 본분》이 아니라 《사목지침서》를 보아야 한다. 그리고 대구대목구의 《사목지침서》의 초안은 한국 교회 내 전교회장 제도의 기초가 되었다. 이 내용은 고스란히 1923년 《회장 직분》으로 이어졌다. 이후에는 같은 내용이 교회 내 회장문헌들에 반복적으로 이어져 나갔다. 결국 한국 교회 전교회장 제도는 드망즈 주교에 의해 체계화되고 문헌으로 다져졌다.³²⁾

30) 《교구연보》, 1913년도 보고서, 32~38쪽.

31) 《교구연보》, 1913년도 보고서, 38~39쪽.

32) 현재까지 회장에 대한 연구로 사목지침서나 회장 문헌을 비교 분석한 논문들이 있다(ex. 김승주, 〈韓國教會指導書들을 통하여 본 公所會長の 位置와 役割〉, 大建神學大석사논문, 1979나 이송섭, 2013, 앞의 논문 등). 그러나 기존의 회장문헌이나 사목지침서 분석 연구들은 전교회장을 따로 다루지 않았다. 더욱이 《회장직분》은 《대구대목구 사목지침서》와 드망즈 주교의 선교책을

물론 전교회장 제도는 드망즈 주교가 처음으로 고안한 제도는 아니다. 그는 대목구가 출발할 때부터 전교회장을 구상했지만, 대목구 내에는 이미 전교회장이 존재하고 있었다. 드망즈 주교가 첫 사목방문을 시작하면서 각 선교사에게 보낸 질문 중에 전교회장에 대한 인원파악이 포함되어 있었다.³³⁾ 또 교구의 1912년도 통계에서도 전교회장의 존재가 확인된다.³⁴⁾

본래 전교회장은 블랑(Blanc, 白圭三 ; 1844-1890) 주교가 1889년 ‘전교회장 학교’³⁵⁾를 설립하고 두세(Doucet, 丁加彌 ; 1853 - 1917) 신부를 교장으로 세움으로써 서울에서 시작되었다.³⁶⁾ 블랑 주교는 전교에서 효과를 거두려면 전교회장이 필요하다고 판단했다. 그래서 그는 두세 신부를 종현(명동) 본당 신부로 임명하고 전교회장 양성교육을 맡겼다. 1차로 선교사들이 지방에서 선발해 보낸 9명이 교육을 받았다. 이들은 교육을 이수하고 각자 전교 지역으로 돌아가 외교인들에게 전교했다.³⁷⁾ 드망즈 주교가 대구에 부임했을 때 대구대목구 관할에서 활동하던 전교회장은 서울의 전교회장 학교에서 양성된 사람일 가능성이 있다.

드망즈 주교가 전교회장을 구상한 이유는 명확하지 않다. 다만 분명한 사실은 선교사 대목구장 드망즈 주교는 선교에 대한 갈망과 계획, 실천을 전교회장 조직에 담았다. 그가 구상한 전교회장 제도에 관하여는 《사목지침서》를 통해 알 수 있다. 《사목지침서》에서 회장에 관한 내용은 201조부터 206조

바탕으로 했고 《조선교회 지도서》 등은 그가 편찬 책임자였다. 전교회장에 관한 문헌만도 방대한 양이므로 후고로 미루어 둔다.

33) 대구대목구 공문 4호, 1911. 8. 22, 전라남북도 1차 사목방문에 대한 계획과 설명.

34) 대구대목구 공문 9호, 1912. 9. 13, 파리 외방전교회 본부에서 보내온 통계표에 대한 분석 당부.

35) 김진소 신부는 이를 ‘순회 전교회장 양성학교’라고 했다. 원어는 ‘l’Ecole de catéchistes ambulants’이다. 따라서 ‘전교회장 학교’가 보다 간단명료하다. 김정숙은 〈전교회장의 길〉에서 ‘순회 전교회장 양성학교’라고 썼으나 ‘전교회장 학교’가 나올 듯하다.

36) 1889년도 보고서, 《서울교구연보》, I, 84쪽 ; 김진소, 《전주교구사》 1 ; 장동하, 〈개항기 교회의 재건 운동과 교구장들의 선교정책〉과 〈개항기 교회의 재건운동과 복음화〉.

37) 《서울교구연보》, 1890년 연말보고서, 102쪽.

까지에 걸쳐 있다. 201조에서 주교는 catéchiste들이 선교사의 가장 필요한 협조자들이며 이 때문에 251조에서 말하는 수입의 1/3을 우선적으로 이에 사용해야 한다고 명시했다. 주교는 catéchistes에는 공소회장과 전교회장이 있는데, 그중에서 202, 203, 205와 206조가 공소회장에 관한 것이고 204조가 전교회장에 관한 내용이라고 했다.³⁸⁾ 204조는 아래와 같다.

204. 선교사들은 자신의 관할구 안에 전교회장을 한 명 내지 여러 명을 두도록 힘써야 한다. 전교회장은 임지의 소득으로든 전교회가 제공하는 보조금으로든 혹은 개인적으로 그들 스스로 얻을 수 있는 수입원으로든 급료를 받는다. 전교회장의 직책은 두 가지인데 일반적으로 이 두 업무를 연령, 활동과 급료 등 서로 조건을 달리하여 두 사람에게 배당할 수 있을 것이다. 첫 번째 직무는 개종을 독려하는 전도사 직무이다. 두 번째 직무는 영세 지망자들의 마을에 얼마간 머물면서 그들에게 글과 교리를 가르치는 교사의 직무이다. 본질적으로 두 직무에서 여자들을 제외할 필요는 없다. 사정이 가능한 곳에서는 여자들이 아주 잘할 것이다. 임명과 일급, 계절급 혹은 연급 등 급료 원칙은 경우마다 선교사가 정할 것이며 주교에게 재가를 받는다. 일반적으로 규칙이란 통제하기 어려운 상황에서는 남용되기 쉽다. 그런 상황에서 전교회장은 까닥하면 한달 월급쟁이나 신자들의 식객이 되어버릴 수 있다. 예전에 이러한 (역할의) 남용으로 거의 시작 단계부터 이 일이 중단된 일도 있었다.³⁹⁾

38) 201. Avec un servant apte, des catéchistes remplissant bien leur office sont les auxiliaires du missionnaire les plus nécessaires, et dont l'action pour l'évangélisation est le plus efficace. C'est pourquoi dans l'utilisation du 1/3 des revenus dont il est parlé à l'art. 251 et qui doit être immédiatement affecté aux oeuvres des districts, la question du servant et des catéchistes sera mise en première considération. Du servant il est parlé au chapitre suivant. Les catéchistes sont de deux sortes: les catéchistes résidents ou catéchistes de kongso, dont il est parlé aux articles 202, 203, 205 et 206, et les catéchistes ambulants, dont il est parlé à l'art. 204(*Directoire de la Mission de Taikou*, p. 59). 영남교회사 연구소에서 간행한 번역서에는 공소회장을 '상임 전교회장'이라고 했는데 이는 공소회장으로 수정해야 한다.

39) <204. Les missionnaires s'efforceront d'établir dans leurs districts un ou plusieurs catéchistes ambulants, qui seront payés soit avec les revenus du poste, soit avec les subsides que la mission pourra fournir, soit avec les ressources que personnellement ils pourront se procurer. L'Office du catéchiste ambulant est double, et généralement gagnera à être réparti sur deux personnes les conditions d'âge, d'activité et de salaire

《사목지침서》 204조에는 위와 같이 전교회장의 수, 임무, 대우 등이 규정되어 있다. 전교회장은 각 사목 관할구 안에 적어도 한 명 이상, 다수를 두도록 권장했다. 그들은 전교하고, 또 새로 입교자가 생긴 곳에 살면서 교리교육을 한다. 이 두 업무, 전교와 교리교육을 분리하여 사람을 고용할 수도 있다. 그리고 전교회장은 원칙적으로 대목구에서 관리, 운영한다. 그런데 그 급료는 일정치 않다. 급료는 대략 선교사가 정하고 주교에게 재가를 받는데, 임무나 근무 기간이나 형태를 달리하여 차등제를 시행하는 편이다. 한편, 이 문헌에서 여성 전교회장을 따로 언급하며 어떤 지역에서는 여성이 더 탁월할 수 있다고 하는 주교의 인식은 주목할 만하다. 주교는 전교회장 제도의 악용에 대한 우려도 상기시켰다.

그러나 204조에서는 회장의 자격이나 훈련에 대해서는 언급이 없다. 이는 《사목지침서》에서 함께 논하는 공소회장과 공통되는 내용으로 간주하여 반복을 피했다고 보인다. 실제로 대구대목구에서는 전교회장과 공소회장이 함께 회장피정을 했다.⁴⁰⁾

지금까지 살펴본 바와 같이 전교회장에 대한 이 문헌은 매우 간단하다. 그러므로 실제 현장에서 전교회장이 어떤 역할을 담당했는지는 실례(實例)를

différant notablement pour les deux offices. Le 1er office est celui de **Propagandiste** excitant les conversions. Le 2ème office est celui d'**Instructeur**, résidant quelque temps dans les villages de catéchumènes, leur enseignant la lettre et la doctrine. En soi, il n'y a pas de nécessité d'exclure les femmes de ce genre d'office ; là chose est possible, elles peuvent être très utiles. Les règles concernant l'admission, le principe du salaire à la journée, à la saison ou à l'année, seront établies pour chaque cas par le missionnaire, et approuvées par l'Evêque. Les règles générales entraineraient facilement des abus pour une situation difficile à contrôler, et dans laquelle le catéchiste ambulante peut aisément devenir trop exclusivement un salarié et un parasite des chrétiens, abus qui ont amené autrefois la suppression de cette oeuvre presque dès son début(*Directoire de la Mission de Taikou*, p. 60).

40) 김정숙, 〈회장〉, 심포지엄 자료집, 2017, 81, 84~85쪽 참조. 드망즈 주교는 자신이 직접 회장피정을 지도하거나 또는 그 내용을 일일이 지시했다. 따라서 그 내용이 자세하고 분량이 많다. 회장피정은 후속 원고로 미룬다.

분석해야 한다. 공문이나 교세통계 등의 실제 사례를 분석하여 시대별로 전교회장의 운영 양상을 살펴보겠다.

2. 1910년대 전교회장 제도의 배경과 활동

교회에서 전교회장에 대한 기대는 자못 컸다. 드망즈 주교는 ‘전교회장이 새로운 신자들 사이에 살면서 법을 어긴다면, 이러한 그의 배교행위는 공소 전체를 망치게 만든다.’라고 했다.⁴¹⁾ 그는 교세통계를 작성할 때마다 전교회장의 활동과 업적을 자세히 보고했다.

전교회장 제도 초기, 주교는 전교회장을 활용한 성과를 알리면서 전교회장 고용을 독려했다. 이때 신부들은 해당하는 인적자원이 없다고 답했다.⁴²⁾ 그러나 신부들은 전교회장이 일반인에게 다양한 시도로 다가가고 효과를 거두면서 차츰 그 필요를 공감했다. 1913년 대구대목구에는 본당 18개소에 전교회장이 5명이었는데, 10년대가 끝나는 1919년에는 27명에 이르렀다. 27명은 당시 선교사 수보다 많고, 조선인 신부보다 5배 많은 수였다.

도표 1 : 1910년대 전교회장 수와 교회 상황⁴³⁾

연도	전교회장/명	비고
1913	5	주교 1, 선교사 15, 조선 신부 5, 교우 26,949, 공소 392
1914	10	주교 1, 선교사 18, 조선 신부 5, 교우 27,382, 공소 409
1915	10	주교 1, 선교사 17, 조선 신부 5, 공소 399
1916	9	주교 1, 선교사 17, 조선 신부 4, 교우 28,963, 공소 396

41) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12, 1913~1914년 통계표와 활동보고서 및 지적상황.

42) 대구대목구 공문 29호, 1915. 9. 23, 1914~1915년도의 통계표와 활동보고서 ; 김진소 신부는 그 이유를 봉급의 문제로 설명하고 있다(《전주교구사》, 809쪽 참조).

43) 《경향잡지》에 실린 교세통계표 활용.

1917	9	주교 1, 선교사 17, 조선 신부 4, 교우 29,356, 공소 384
1918	7	주교 1, 선교사 16, 조선 신부 5, 교우 29,703
1919	27	주교 1, 선교사 16, 조선 신부 5

1910년대 종교적 사회환경은 악화 일로를 걷고 있었다. 대구대목구는 출발하면서부터 일제총독부에 의해 종교적 체재를 받았다. 그리고 대목구가 기틀을 잡기도 전 제1차 세계대전이 일어났다. 전쟁으로 인해 유럽으로부터 오는 선교후원금이 대폭 감소했고, 보조금도 전쟁 발발 이듬해에는 기존의 3분의 1로 줄었다.⁴⁴⁾ 프랑스는 선교사들에게도 총동원령을 내렸고, 대구대목구에서도 성직자가 세 명이나 징집됐다. 더욱이 이후 5년간은 선교사가 파견되지 않았다.⁴⁵⁾ 이제 문을 연 유스티노 신학교에서 신부가 배출되기도 요원했다.

실상가상으로 사회에는 천주교회에 불리한 여건이 형성되었다. 당시 한국 내 일본인은 대부분 신도 신자였고, 불교를 옹호했다. 그들은 제1차 세계대전에서 가톨릭을 빗대어 ‘서로 물고 뜯는 국민들의 종교’라고 선전했다.⁴⁶⁾ 일본인들은 선교사를 위협한 인물로 보이도록 유도하며 천주교 신자들을 선교사를 편드는 불충한 국민으로 취급했다.⁴⁷⁾ 일본인 이주민이 개화라는 명목으로 한국문화에 나쁜 영향을 미치고 있는데다가, 학교 다니는 젊은이들은 신사조(新思潮)에 민감했다. 사회사조는 점점 비종교적으로 흘러갔고 법률은 교육을 종교로부터 분리시키고 있었다.⁴⁸⁾ 1915년부터는 총독부령 제83호 포교규칙으로 총독부의 허가 없이는 포교활동을 못하게 했다.

44) 《교구연보》, 1916년도 보고서, 60쪽 ; 대구대목구 공문 26호, 1915. 8. 18.

45) 《교구연보》, 1918년도 보고서, 75~80쪽.

46) 《교구연보》, 1916년도 보고서, 62~63쪽.

47) 《교구연보》, 1916년도 보고서, 62~63쪽.

48) 《교구연보》, 1916년도 보고서, 60~61쪽.

이와는 반대로 한국 사회에서는 신분변동의 진행, 총독부의 묘지법으로 야기되는 조상숭배에 대한 충격 등을 겪으면서 외국문화에 대한 인식이 변하고 있기도 했다. 전교에 유리한 기회일 수도 있었다.⁴⁹⁾ 이런 상황에서 드망즈 주교는 신자들이 보다 전교에 열정적이기를 바랐다. 신자들은 대부분 본당에서 멀리 살았기 때문에 성사도 자주 받지 못했다. 그들은 본당신부로부터 전교사명에 대해 듣지도 못했고, 또 전교에 무관심했다.⁵⁰⁾ 주교는, “구교우들은 전교에 대해 신경 쓰지 않으며, 비신자들과 사귀지 않는 습성을 가지고 있다. 마치 유대인처럼 자신들은 선택된 사람이고 다른 사람은 그렇지 않은 것처럼 생각한다.”⁵¹⁾고 걱정했다.⁵²⁾ 드망즈 주교는 조선이 새로운 변화를 시작하는 시기에 입국했다. 반면에 박해기 교우촌을 중심으로 신앙을 지켜온 신자들은 이제 막 디아스포라인 교우촌 신앙생활에서 성당 신앙생활로 옮겨가야 할 때였다. 첫출발의 에너지 넘치는 주교는 밀려드는 변화에 아직 적응하지 못하고 머뭇거리는 신자들을 이렇게 표현했다고 하겠다. 주교는 신자들이 임종대세 등 다양한 상황에서 엄격한 규정에만 얽매이지 않도록 교리교육을 새로 할 필요를 절감했다.⁵³⁾ 결국 주교는 전교회장을 이러한 인적자원 부족과 시대변화가 요구하는 선교 대안으로 선택했다.

49) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12, 1913~1914년도의 통계표와 활동보고서 및 지적사항 ; 《교구연보》, 1914년도 보고서, 46쪽.

50) 《교구연보》, 1916년도 보고서, 60~61쪽.

51) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12, 1913~1914년도의 통계표와 활동보고서 및 지적사항 ; 이외, 가실 본당의 투르뇌(Tourneux, 呂東直 :1879-1944) 신부도 옛 공소들은 외교인들을 개종 시키는 데 열성적이지 않은 반면, 왜관의 신교우들은 외교인을 개종시키려 열성을 다한다고 보고했다(《교구연보》, 1929년도 보고서, 170쪽). 이러한 보고는 1920년대도 계속되었다. 김찬-신자들은 이기적이며 열성적인 신자는 자기만 열성이고 전교 열성이 없다. 함양 본당-구교우는 전교에 열정이 없고 신입교우가 열성적이다(1925~1926년 대구교구 통계표 본당별 보고 분석).

52) 박해가 끝났을 때 선교사들의 보고에는 <하나씩 오는 신입교우들은 모두가 그 주위에 있는 교우들이 펼친 개인적인 개종 권유의 결과입니다. 하기는 이것이 아직 조선에서는 가장 좋은 신자획득 방식이고 가장 확실한 전교방법이라는 것이 증명되는 것 같습니다.>(1893년도 프와넬(Poisnel, 朴道行 ; 1855-1925) 신부 보고, 《서울교구연보》, 1, 140쪽)와 같은 보고가 이어지고 있다. 그러나 일제 강점기에 들어서면서 교우들이 선교에 관심을 쏟지 못한다고들 이야기하고 있다.

53) 《교구연보》, 1913년도 보고서, 32쪽.

1914년 전교회장들의 첫 순방활동은 직접적 효과를 크게 일으키지 못했다. 두 전교회장은 냉담자를 찾아다녀 네 가족을 회두시켰다. 다른 한 전교회장은 59명을 회두시켰다. 전교회장이 신자들에게 음주와 도박을 근절시켰는데, 이로써 미신자 가정들이 마을의 표양과 평화에 감화되어 천주교회에 나올 생각으로 공소마을로 이사오기도 했다.⁵⁴⁾

1917~1918년도에는 페랑(Ferrand, 1868-1930, 일본인 담당) 신부의 전교회장이 23명을 영세시켰다. 그리고 뤼카(Lucas, 柳嘉鴻 :1887-1964) 신부의 전교회장은 영세자를 10명 냈다. 더욱이 이 전교회장은 티푸스가 번져 25명이나 한꺼번에 사망한 가난한 마을에 들어가서 사랑을 베풀어 영세자를 얻었다. 그러자 마을에서는 그에게 마을운영도 맡길 만큼 호응이 높아졌다. 이는 자선활동으로 마을 전체를 신앙으로 인도할 수 있다는 선례가 되었다.⁵⁵⁾ 스테파노(김양홍, 金洋洪, 1874~1945) 신부도 전교회장이 열심인 20개 공소는 잘되고, 전교회장이 신통치 않은 10개 공소는 침체되었다고 보고했다.

물론 여성 전교회장도 초기부터 활동했다. 주교는 1914년경 조선 신부 2명이 자신의 본당에 유급 여성 전교회장을 두어 훌륭한 성과를 거둔 사례를 소개하면서 선교사들도 이를 고려해 보도록 권했다.⁵⁶⁾ 실제로 드망즈 주교는

54) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12, 1913~1914년도의 통계표와 활동보고서 및 지적사항.

55) 대구대목구 공문 40호, 1918. 9. 15, 1917~1918년도 통계표와 활동보고서 송부건 ; 《교구연보》, 1918년도 보고서, 79쪽.

56) 대구대목구 공문 29호, 1915. 9. 23, 1914~1915년도의 통계표와 활동보고서 ; 《교구연보》, 1915년도 보고서, 55쪽. <조선 신부 2명은 자기 본당에 유급 여성 전교회장을 두었는데, 그들은 많이 돌아다니지 않고 필요하고 할 만한 일이 있는 곳에 꽤 오래 머물러 있으면서 같은 여자 예비신자들의 영세 준비에 집중했습니다. 그런 일이 없는 곳에는 가지 않는 것입니다. 지난 사제 피정 때 회합에서 이 신부들은 조선의 많은 여자들은 12단을 배울 수 없고, 세 가지 문답의 글자도 모른다고 하면서 그들 자신은 읽을 줄도 모르는데 주변에 여교우도 없고, 또 글을 아는 여자들도 없는데다가, 그렇다고 남자들에게 배울 수도 없는 형편입니다. 이러한 상황에서 많은 미신자 여자들은 스스로 구원을 위해 아무것도 할 수 없다고 지적한 바 있습니다. ... 이 신부님들은 여성 전교회장을 통해 과부들과 할머니들을 모두 합치시켰는데 그 유지는 아주 미약한 예산으로 되고 있다고 합니다. 이러한 여성 전교회장 활용은 지침서에서도 말하고 있으니, 전교회 신부님들은 이 두 한국 신부님들이 하고 있는 것을 본받아 하실 수 있는지 판단에 맡깁니다.>

《사목지침서》 204조에 ‘두 직무(전교와 교리교육)에서 여자들을 제외할 필요는 없다면서 사정이 가능한 곳에서는 여자들이 매우 유용할 것.’이라고 명시해 두었다. 교구에서는 조선인 신부가 먼저 여성 전교회장을 채용했고 그 성과도 높았다. 이후 여성 전교회장의 활동은 점점 활발해져 여성회장만 두는 본당도 생겼다. 1934년부터는 여성회장이 남성 전교회장의 숫자보다 많아졌다.

1910년대 전교회장은 신자들에게 교리지식을 가르치고 냉담자를 회두시키는 역할을 했다. 그리고 새로 영세할 사람들을 찾아내고 교육했다. 자선 활동을 통해 외교인 사회에 들어가기도 했다.

3. 1920년대 ‘전교회장 사업’

1920년에는 교구 신자 수가 3만 명을 넘어섰다.⁵⁷⁾ 또한 1925년 7월 5일 기해·병오박해 순교자 79위 시복식이 있었다. 한국 교회는 이 큰 경사를 계기로 국내에 천주교에 대한 관심을 환기할 수 있었다. 더욱이 대구대목구에서는 1923년 드망즈 주교 사제 서품 은경축이 또 하나의 결집 기회를 만들었다. 그럼에도 1920년대에도 1910년대와 마찬가지로 조선인들의 삶은 나날이 황폐해지고, 신앙생활을 가로막는 장벽은 높아만 갔다. 세금이나 기부금은 매년 늘어나고 새로 제정된 법에 의해 백성들은 압류당하거나 토지를 빼앗겼다.⁵⁸⁾

1918년에 공포된 조선임야조사령과 1921년 선포된 조선연초전매령으로 말미암아 산속 교우촌이 와해되어갔다.⁵⁹⁾ 산간교우는 일반적으로 도시 주

57) 《교구연보》, 1920년도 보고서, 90쪽.

58) 《교구연보》, 1921년도 보고서, 93~94쪽.

59) 대구대목구 공문 62호, 1924. 7. 31, 1923~1924년도의 통계표 송부 건; 《교구연보》, 1922년도 보고서, 104쪽, 라크루츠(Lacrouts, 具瑪瑟: 1871~1929) 신부의 보고 및 1924년도 보고서,

민보다 훨씬 견고한 신앙을 지켜온 이들이었다. 박해 때부터 산간지역에서 화전과 연초재배, 옹기업을 주요 경제수단으로 삼고 있던 신자들은 생계에 타격을 입고, 고향을 떠나게 되었다.⁶⁰⁾ 산지 경작을 허락받은 사람들도 가꾼 담배를 손해 보고 팔아야만 했기 때문에 그들도 차츰 평야 지대로 내려왔다.

신자들은 도시로 이주하거나 간도로 갔다.⁶¹⁾ 그들은 만주로 가서 더 잘 살 수 있게 되는 것도 아니고 더 나은 신자가 되지도 못했다.⁶²⁾ 도시로 밀려오는 사람들은 더이상 잃어버릴 것이 없는 처지에서 쉽사리 공산주의에 빠져들었다.⁶³⁾ 일본인들에게 고용되어 산에서 내려오는 신자들도 계속해서 본분을 지키는 예는 드물었다.⁶⁴⁾ 한편, 일본으로 이민 가는 신자들도 많아 마산포 본당이나 제주도 흥로 본당은 심각한 상태였다. 그들이 해협을 다시 건너왔을 때, 물질적인 면에서는 얻은 것이 없고, 정신적인 면에서도 많은 것을 잃고 난 후였다.⁶⁵⁾

유럽을 다녀온 드망즈 주교는 이러한 시대의 대안으로 새로운 선교방법을 채택했다. 이는 ‘전교회장 사업’(Oeuvre des catéchistes prédicants)으로서 외교인 지역을 새로운 복음화 목표로 삼고 전교회장을 신부와 함께 묶어 외교인들에게 파견하는 방법이었다. 즉 선교사보다는 조선인 신부를 외교인 가운데로 보내 그들과 자연스럽게 관계를 맺도록 하는 선교전략이었

119쪽 등.

60) 《사랑과 은총의 자취》, 115~116쪽 ; 《교구연보》, 1919년도 보고서, 82쪽.

61) 《교구연보》, 1924년도 보고서, 116쪽 ; 대구대목구 공문 66호, 1926. 9. 24, 1925~1926년도의 통계표 송부건.

62) 《교구연보》, 1920년도 보고서, 90쪽.

63) 1925년도 문경 본당 - 지금은 공산주의가 생기고 있으나 구교우와 예비신자 중에 생활이 해결되면 공산주의에서 회개할 수도 있을 것이다(대구대목구 공문 66호, 1926. 9. 24, 1925~1926년도의 통계표 송부 건).

64) 《교구연보》, 1924년도 보고서, 119쪽 ; 나바위 본당 신자들이 대폭 감소한 이유는 일본인들의 눈을 얻어 부치려고 왔던 신자들이 다시 떠났기 때문이다(대구대목구 공문 66호, 1926. 9. 24).

65) 대구대목구 공문 62호, 1924. 7. 31, 1923~1924년도 통계표 송부 건 ; 《교구연보》, 1924년도 보고서, 119~122쪽 ; 대구대목구 공문 66호, 1926. 9. 24, 1925~1926년도의 통계표 송부 건 ; 대구대목구 공문 68호, 1927. 9. 24, 1926~1927년도의 통계표.

다.⁶⁶⁾ 그런데 주교는 조선인 신부 파견에 앞서 반드시 전교회장을 먼저 보내야 한다고 보았다. 주교는 ‘선구자’로서는 조선인 신부들보다 회장이 더 바람직하다고 판단했다. 그는 ‘지금으로서는 선교사에게도 조선인 신부들에게도 외교인 마을의 복음화를 기대할 수가 없다. 첫 접촉으로 조선인을 감화시키려면, 사회적인 조건이 같은 다른 조선인이 있어야만 한다.’고 생각했다.⁶⁷⁾

회장은 외교인 지역에 먼저 들어가 조사하고 그들과 교류할 방법을 모색했다. 그리고 이후 파견되는 조선인 신부들은 들어서 세 지역을 맡아 함께 여행하며, 함께 일했다. 드망즈 주교는 선교를 위해 특별한 교육을 받아 연구 검토된 방법으로 전교할 줄 아는 회장만 있다면 이 선교는 반드시 성공한다고 믿었다.⁶⁸⁾ 이렇게 전교회장은 선교 첩병으로 서게 되었다.

드망즈 주교는 1922년부터 인도 폰티세리(Pondichéry)의 모렐(Morel) 주교에게 대구대목구의 전교회장 제도를 소개했고, 그 내용은 1923년, 1928년 외방전교회지에 실렸다. 그는 기본적으로 개항 이후 개신교가 들어와서 급성장하는 것은 (개신교) 전도사의 역할이라고 보았다. 또한 천주교 신자들은 교우촌을 이루고 격리되어 살고 있어 일일이 방문하여 교리 교육을 시켜야 하는데, 이를 위해서는 전교회장이 적합하다고 강조했다. 아마 이러한 소개를 하면서 재정지원을 얻은 것 같다. 1927년에 뜻밖의 돈이 들어와 1927년과 1928년 전교회장 경비를 감당했다. 그리고 1927년에는 전교회장을 12명에서 두 배로 늘려 24명을 두었다.⁶⁹⁾ 전교회장의 월급도 올릴 수 있었다.

대구대목구의 1920년대 전교회장 숫자는 기복이 있었다. 전교회장은 1920년 24명이었는데, 이는 1919년보다 감소한 숫자였다. 이러한 추세는

66) 《교구연보》, 1930년도 보고서 참조.

67) 《교구연보》, 1927년도 보고서, 148쪽.

68) 《교구연보》, 1920년도 보고서, 92쪽.

69) 《교구연보》, 1927년도 보고서, 148쪽.

1923년 10명, 1926년 12명 등으로 계속되었다. 이를 살펴보면, 드망즈 주교가 ‘전교회장 사업’을 계획하고 소개하여 외국으로부터 지원을 받던 때는 대구대목구에서 전교회장 숫자가 줄고 있는 때였다. 아마도 재정상의 이유였던 것 같다. 그러나 앞서 본 바와 같이 드망즈 주교의 ‘전교회장 사업’이 추진되면서 1927년 12명이던 전교회장이 두 배로 늘어났고,⁷⁰⁾ 1920년 말에는 37명으로 늘어났다. 또한 주교의 적극적인 노력으로 전교회장 제도에 대한 호응이 높아져 각 본당에서 전교회장 요청이 쇄도했다. 드망즈 주교는 본당마다 적어도 남녀 회장 각 1명씩 들 수 있기를 희망했다.

도표 2 : 1920년대 전교회장의 숫자

연도	전교회장/명	비고
1920	24	주교 1, 선교사 16, 조선 신부 7, 교우 30,002, 공소 398
1922	15	주교 1, 선교사 16, 조선 신부 7, 교우 30,672, 공소 403
1923	10	주교 1, 선교사 15, 조선 신부 12
1924	11	주교 1, 선교사 15, 조선 신부 13
1925	13	
1926	12	주교 1, 선교사 16, 방인사제 12, 본당 26
1927	24	주교 1, 선교사 16, 방인사제 23
1928	41	주교 1, 선교사 17
1929	37	주교 1, 선교사 16, 방인사제 21

한편, 1920년대에 전교회장의 활약은 주교의 노력에 걸맞은 성과를 일구었다. 1920년 진안에서는 전교회장의 신자방문이 효과를 발휘해 냉담자 104명이 돌아왔다. 이듬해인 1921년에는 부산(페셀Peschel, 白鶴老, 1887~1972 신부 담당)에 콜레라가 만연했다. 이때 전교회장이 경찰의 경비

70) 대구대목구 공문 68호, 1927.9.24, 1926~1927년도의 통계표 송부.

를 뚫고 들어가 격리된 환자들에게 대세를 베풀었다. 불과 1개월 동안 열 명 넘는 병자가 대세를 받고 세상을 떠났다.⁷¹⁾ 1922년에는 보수적인 지역 진주에도 아담한 경당과 열성적인 회장을 둘 수 있었다.

1923년 진주 본당(김 스테파노 신부)에서는 전교회장이 세 읍(邑)에서 활동하여 부모들의 협력으로 새로운 입교자들을 얻었다. 또 퇴재 본당(파르트네 Parthenay, 朴德老 ; 1791~1969 신부)에서는 여성 전교회장의 노력으로 냉담자 15명이 회두했다.⁷²⁾ 그리고 미국의 회사 덕택으로 전주부(全州府)에 전교회장 한 명을 고용했는데, 이를 통해 김 스테파노 신부는 109명의 성인 영세자를 냈다.⁷³⁾

1925년 마산포 본당은 심한 홍수재해에도 불구하고 전교회장의 활동으로 성과를 냈다. 수류 본당 전교회장 중 한 명은 자기 대신에 신자 부인들을 여러 마을로 보내 예비신자들에게 교리를 가르치게 하고, 남자들에게는 청년들이 가서 가르치게 하여 어른 영세자 10명을 냈다.⁷⁴⁾ 이처럼 전교회장이 솔선수범하여 일을 나누는 현상도 시작됐다.

1926년에도 전교회장들의 활동은 눈부셨다. 거창에는 예비신자들이 많이 생겨서 집을 한 채 마련하여 전교회장이 예비신자들과 살기로 했다. 경주와 하양에는 여성 전교회장만 있었는데 이들의 활약이 컸다. 안동읍은 이전에 여관에서 신자들에게 성사를 주어야 할 정도로 신자가 드물었는데, 여건이 좋아져 서정도 신부와 전교회장이 파견됐다.⁷⁵⁾ 또한 마산포 본당(베르몽 Bermond, 睦世英 ; 1881~1967 신부)에서는 심한 가뭄에도 불구하고 여성

71) 《교구연보》, 1921년도 보고서, 98쪽. 공문에 의하면 이는 포항지역임(대구대목구 공문 48호, 1921. 8. 4, 1920~1921년도 통계표와 활동보고서 송부 건).

72) 대구대목구 공문 62호, 1924. 7. 31, 1923~1924년도 통계표 송부 건.

73) 《교구연보》, 1923년도 보고서 113쪽 ; 대구대목구 공문 62호, 1924. 7. 31, 1923~1924년도 통계표 송부 건.

74) 대구대목구 공문 66호, 1926. 9. 24, 1925~1926년도의 통계표 송부건.

75) 대구대목구 공문 68호, 1927. 9. 24, 1926~1927년도의 통계표 송부.

전교회장이 매월 15일 동안 예비자를 가르쳐 17명이 영세할 준비를 했다.⁷⁶⁾

특히 1927년에는 회장들의 조직이 두 배로 늘어났다.⁷⁷⁾ 그리하여 이주자가 많아 고생하는 제주도 이경필 신부에게 전교회장을 보냈다.⁷⁸⁾ 거창읍에는 전교회장을 파견하고 유선이 신부가 방문한 덕택에 복음이 싹뚫다.⁷⁹⁾ 또 새 사제와 전교회장을 보낸 경주에는 초기 신자가 300명 정도였는데, 얼마 지나지 않아 성당이 너무 비좁아 새로 지었다.⁸⁰⁾ 또한 낙산 본당 투르뇌 신부에게도 왜관의 전교회장이 전력을 기울이고 있었다.⁸¹⁾

1929년도에 들어서는 신부들이 전교회장의 활동에 칭찬을 아끼지 않고 있으며, 도처에서 주교에게 전교회장을 보내달라고 요청했다.⁸²⁾ 가실 본당 투르뇌 신부의 왜관에 대한 보고가 희망에 넘쳤다.

“올해 43명의 성인과 42명의 외교인 자녀가 임종대세를 받았습니다. 성실한 예비자들은 약 200명에 이릅니다. 12년 전에는 3명의 교우밖에 없었던 이 신생 교우촌은 이제 200여 명의 교우를 헤아리고 있습니다. 이 읍에는 한때 개신교도들이 많았으나 이제는 상당히 줄어들었습니다. 자신들의 잘못을 안 개신교 신자 여러 명이 벌써 세례를 받았고, 다른 많은 사람들이 예비자 명단에 등록되어 있습니다. 이러한 결과는 이곳에 거주하는 회장과 교구에서 보수를 받는 두 명의 회장 덕택입니다. 앞날은 기대에 차 있습니다. 왜관의 선교사는 생긴 지 얼마 안 되는 이 교우촌에 악습이 생기지 못하게끔 이끌어 갈 방법을 알고 있습니다. 따라서 그는 매년 많은 영세자를 보면서 위안을 받을 것입니다. 약 800명을 수용할 수 있는 아름답고 커다란 성당이 이곳 회장과 이웃 공소회장 2명의 회사로 지난해에 건축

76) 대구대목구 공문 68호, 1927. 9. 24, 1926~1927년도의 통계표 송부.

77) 《교구연보》, 1927년 보고서, 153쪽.

78) 《교구연보》, 1927년 보고서, 149쪽.

79) 《교구연보》, 1927년 보고서, 150쪽.

80) 《교구연보》, 1927년 보고서, 151쪽.

81) 대구대목구 공문 68호, 1927. 9. 24, 1926~1927년도의 통계표 송부.

82) 《교구연보》, 1929년도 보고서, 166쪽~167쪽.

되었습니다.”⁸³⁾

이와 마찬가지로 대도시이며 불교 세가 강한 진주에서 정영길 신부와 전교회장들의 노력으로 21명의 성인 영세자를 배출했다.⁸⁴⁾ 정읍 읍내에 정착한 전교회장도 전력을 다했고 많은 사람이 그를 찾아오기 시작했다.⁸⁵⁾

이러한 고유 업무 외에도 대목구에서는 전교회장들을 통해 공소와 교우의 연락을 취했다. 예를 들면, 주교는 신자들에게 보내는 비오 10세의 자주 영하는 영성체와 어린이 영성체에 관한 두 가지 교령을 전교회장 피정 때 전해주고 설명하도록 했다.⁸⁶⁾ 본당별로 모이는 공소회장보다는 순회하는 전교회장이 보다 더 신자 혹은 비신자의 매개 역할을 했다.

한편, 1920년대 대목구에서는 ‘전교회장 사업’으로 전혀 연고 없는 외교인 지역에 전초 기지를 구축하고 그 지역 복음화에 나섰다. 주교는 이런 사업을 위해 전교회장의 지식을 보완해 주려고 노력했다. 그는 1921년 전교회장의 교리 지식을 강화하고 전교에 참고할 교재를 발간했다. 이 홍보지는 국문, 한문 두 개의 언어로 발행되었다. 드망즈 주교는 이를 전교회장 각자에게 20부씩 주고 전교회장의 능력대로 더 분배하라고 지시했다. 그는 전교지를 미신자, 개신교 신자, 역사가, 학자 등과 어려운 문제나 이들의 반대를 논할 때 사용토록 했다.⁸⁷⁾

요컨대 1920년대 초반에는 전교회장 제도 운용이 부진했다. 그러나 ‘전교회장 사업’으로 전교회장의 수는 급증했고, 그들의 활동도 활발해졌다. 그러므로 여러 비신자 지역에 복음화 거점을 열었다. 그런데 주교는 향후 이 복음

83) 《교구연보》, 1929년도 보고서, 170쪽.

84) 《교구연보》, 1929년도 보고서, 172쪽.

85) 《교구연보》, 1929년도 보고서, 173쪽.

86) 대구대목구 공문 11호, 1912. 10. 19.

87) 《교구연보》, 1922년도 보고서, 100쪽 ; 대구대목구 공문 51호, 1921. 12. 20, 전교용 홍보지 발행과 활용에 관한 건.

화 지역으로 교우촌보다는 도시를 택해 나갔다.

4. 1930년대 전교회장의 변화 양상

1930년대는 교회의 의지를 다시 다지는 시기였다. 1931년 9월 13일부터 26일까지 조선대목구 설정 100주년을 기념하는 전조선지역공회회가 서울에서 개최됐다. 이듬해에는 조선교회지도서를 발간했다.⁸⁸⁾ 1937년 4월 13일, 대구대목구에서 1931년에 분리되어 독립을 준비하던 전주감목대리구가 지목구로 독립하고, 동시에 광주지목구가 설립됐다. 이로써 대구교구는 다시 교구 설립 때 정도의 규모가 되었다. 선교사 19명과 조선인 신부 25명이 신자 2만 5천886명을 사목하게 됐다.

또한 1930년대에 교리서, 사목지침서 등 교회문헌들이 새로 정리되었다. 특히 1935년에는 회장 생활지침인 《회장회칙》이 새로 발간되었다. 이 책은 드망즈 주교의 주도하에 이루어졌기 때문에 대구대목구에서는 이 규칙의 적용이 훨씬 활발하게 지켜졌으리라 생각된다. 주교는 이 책을 회장 인원수만큼만 인쇄하여 배분하면서 앞서 발행된 책은 없애고 회장피정 때는 새 내용으로 설명하라고 당부했다.⁸⁹⁾

한편, 드망즈 주교는 1920년대 말 병 치료차 프랑스에 갔다가 1931년 2년 반 만에 돌아왔다. 그는 귀국하여 1931년도 보고서를 제출하면서 ‘전교회장 사업’에 대해 되돌아보고 이 사업을 평가했다. 1922년 대구대목구에서 ‘전교회장 사업’을 발족했다. 특히 조선인 신부들의 조언을 많이 듣고 조직을 만들었다.

88) 《교구연보》, 1932년도 보고서.

89) 대구대목구 공문 110호, 1935. 9. 9, 회장회칙(Regula Catechistarum) 책 송부 건.

그런데 2년 후 이를 포기해야만 했다. 이는 ‘일정’ 봉급을 주는 데 따른 부작용 때문이었다. 적은 액수의 정액 봉급 때문에 회장을 지원하는 사람이 매우 적었다. 또 지원한 회장들도 주어진 상황과 기회가 다른데 같은 봉급을 주자 그저 면피 활동만 하고 안주하는 경향이였다. 결과적으로 봉급만큼 성과를 내지 못했다. 이때 주교가 데리고 있던 회장 두 명만이 일 년 내내 일을 계속해서 전 가족을 부양할 수 있었다.⁹⁰⁾ 결국 주교는 선교사들에게 자기 신자 가운데서 적당한 사람을 뽑아 전교회장으로 추천하고, 그들 스스로 지역 여건과 개인 형편에 알맞은 봉급을 제의하도록 했다. 이후 주교께 전교회장들의 선교 성과가 속속 올라왔다.⁹¹⁾

1920년대 말부터는 외교인의 개종 움직임이 두드러졌다. 또 천주교가 전래되지 않은 지방들도 새로 길이 트였다. 그러자 ‘전교회장 사업’ 초기에 회의적이었던 이들도 이 사업의 중요성과 필요에 대해 인정했다. 모든 신부들이 전교회장을 두겠다고 요청했다. 주교도 각 본당마다 최소한 남, 여 회장이 1명씩 있기를 바랐다.⁹²⁾

그리하여 1930년대는 전교회장의 수가 대폭 증가했다. 1931년 주교는 전교회장을 15명 더 늘렸다. 따라서 회장들의 급료예산이 8,000원에 육박해 주교는 일반적인 경비 외에 이를 따로 마련해야만 했다. 재정문제로 사업을 더 확장할 수 없었지만 그래도 그는 새로 설정되는 전주 지목구 본당마다 전교회장을 배치했다.⁹³⁾ 주교는 ‘전교회장 사업’이 궤도에 올랐기 때문에 그 수만 늘린다면 발전가도를 달리리라고 전망했다.

한편, 드망즈 주교는 일반적 예상을 깨고 아직 신자 수십 명밖에 없는

90) 드망즈 주교가 풍디세리의 대주교에게 편지를 쓰던 1927년에 전교회장이 30명이었는데, 그중 40엔을 받는 이는 두 명뿐이었고, 다른 여러 사람들은 이보다 훨씬 적었다.

91) 《교구연보》, 1931년도 보고서, 197~199쪽.

92) 《교구연보》, 1931년도 보고서, 198쪽.

93) 《교구연보》, 1932년도 보고서, 205쪽 ; <본인은 모든 본당에 전교회장을 두게 할 수는 없었지만, 전라도 감북대리구의 본당들에는 모두 배치되기를 원했습니다. 현재 이 소원은 이루어졌습니다.>

도회지에 본당을 창설했다. 당시 본당은 시골에 있었으며 시골 본당은 선교사 한 명이 3천~4천 명이나 되는 신자를 사목하고 있었다. 그런데 주교는 이런 본당을 분할하는 대신 새로 탄생하는 사제들을 도시로 보냈다. 처음에는 사람들이 의아해했으나, 차차 주교의 선견지명에 공감했다.⁹⁴⁾

임야조사령과 연초전매령 등으로 교우들이 계속 산골 마을인 오랜 교우촌을 떠났다. 또 산업화의 진행과 새로운 시대사조에 의해 조선인들이 주요 도시로 모여들었다. 결과적으로 전교회 대상이 훨씬 밀집해 있는 상태가 되었다. 그리고 도시에서는 전교회장이 활동하기가 보다 쉽고 통제도 가능했다. 또한 분산되어 있는 시골에서 불가능했던 교육, 가톨릭 운동, 강연, 자선사업 등도 수월해졌다. 더욱이 신입교우들이 구교우들보다 전교에 훨씬 더 열중하기 때문에 새 지역 운영은 효과를 배가했다.⁹⁵⁾ 전교회장 제도는 1930년대 중반에 오면서부터 또 한 번 변화했다. 교회에서는 유급 대세전담자를 활용하게 되었다. 교리 지식이 다소 떨어지더라도 업무를 나눌 수 있게 된 셈이다. 이렇게 전교회장의 직무가 분화되자, 1937년부터 교회에서는 전교회장을 전도사라고도 불렀다. 전교회장의 활동 중에 선교하는 일이 주로 남았기에 붙여진 명칭이라 하겠다. 교세통계에서도 전도사로 통계 잡혔다. 이후에도 전도사는 전교회장이란 명칭과 혼용되었다. 유급 대세전담자의 고용은 재정상의 이유라고 생각된다. 유급대세자의 급여는 전교회장과 동일하지는 않았을 것이다. 1934년 유급 대세전담자는 남자 5명, 여자 13명이었는데 1938년에는 남자 5명과 여자 16명으로 증가했다.

94) 《교구연보》, 1927년 보고서, 151~152쪽 ; <지난번 서품식에서 이 야고버 신부가 경주읍으로 배정되었을 때 대부분의 사람들은 놀라와 했습니다. 2천 명이 넘는 교우들로 힘겨워하고 있는 본당들이 여러 곳인데, 새 신부가 가봐야 교좌 300명가량의 교우가 모이게 될 지역에 본당을 설립한단 말입니까? …그런데 외교인들에게 영향을 미치게 되었으면 하는 희망이 현실로 나타나기 시작한 것이며, 또한 제가 건진성사를 베푼 그 조그마한 방안 성당(Chambre-chapelle)이 정말 너무나도 부족하게 되었기 때문입니다. 그래서 지금 성당을 건축하는 중입니다. 본인은 그곳에 간 그 젊은 신부에게도 회장을 한 사람 보내주었습니다.>

95) 《교구연보》, 1936년도 보고서, 254쪽.

1930년대에는 여성 전교회장 수도 대폭 증가했다. 1932년 전교회장 통계가 갑자기 늘어나는 때가 여성 전교회장이 대거 고용되던 때였던 것 같다. 전교회장의 급증가와 함께 이때부터 남녀가 분리되어 파악되기 때문이다. 그리고 1933년 드디어 남녀 전교회장 수가 26명으로 같아졌고, 이후로는 여성 전교회장 숫자가 남성 회장 수를 앞질렀다. 여기에다가 남녀 유급대세전담자가 나타나면서 총 유급자가 100명이 넘게 되었다. 그러나 1937년에는 전교회장이 감소, 100명 이하로 떨어져 88명을 기록했다. 이 무렵 드망즈 주교가 선종하고 전교회장의 활동에도 변화가 왔다.

도표 3. 1930년대 전교회장 숫자

연도	전교회장/명		비고
1930	34		주교 1, 선교사 19, 방인사제 28
1931	40		주교 1, 선교사 19, 공소회장 430
1932	남 30	여 25	주교 1, 선교사 18, 방인사제 33 (공소회장 남 422, 여 13)
1933	26	26	주교1, 선교사 17, 방인사제 34, 공소회장(남 446, 여 9)
1934	31	35	주교1, 대세전담(남5, 여자 13)/ 공소회장(남 496, 여 31)
1935	35	56	주교1, 대세전담(남 5, 여 16)/ 공소회장 (남 505, 여 20)
1936	37	56	주교1, 대세전담(남 6, 여 14) / 공소회장(남 538, 여 20)
1937	전도사(남/여)		
1937	22	50	주교1, 대세전담(남 10, 여 6), 성당 33, 공소 260

1930년대에도 전교회장의 활약상에 대한 보고가 이어졌다. 1930년에는 왜관 본당 카다르(Cadars, 姜達淳 : 1878~1950) 신부의⁹⁶⁾ 전교회장 두 명

96) 카다르 신부, 리샤르 신부, 빌토 신부 등은 모두 6.25 한국전쟁 순교자이다(〈순교할 이들과 살아 보았나요? - 왜관본당 역대 주임 신부들의 순교〉, 《빛》 9월호, 38~43쪽, 2015. 참조).

이 성인 93명에게 세례를 받게 했고 예비자를 상당수 모았다. 가사별 성당도 금산읍에 전교회장을 두어야 할 만큼 성장했다.⁹⁷⁾ 1932년에는 베르몽(Bermond, 睦世永 ; 1881-1967) 신부의 마산포 본당에서 전교회장이 외교인 마을에서 8명을 영세시키고 또 예비신자 10명을 얻어 새로 공소가 생겼다. 삼랑진 본당 내에 새로 들어간 파르트네 신부도 전교회장을 통해서 예비자들이 있는 3개 마을과 관계를 맺었다. 이를 바탕으로 마산포 철도 상의 요지인 진영공소에 회장이 상주하며 신부 거처와 경당을 마련했다. 또한 아직 수단을 본 적이 없는 풍기읍에 전교회장의 집을 마련해서 후일 신부 거처로 쓰게 되었다.⁹⁸⁾ 그리고 진영공소에서는 삼랑진 보좌 신부 파르트네 신부의 전교회장이 맹활약했다.⁹⁹⁾ 반면, 1933년 대구 인근 부근의 한 공소에서 전교회장이 떠났는데 후임자를 찾을 수가 없어 결국 공소가 부진해졌다는 보고도 있다.¹⁰⁰⁾ 이는 역으로 전교회장의 역할이 컸음을 알게 해준다. 교회에서는 외교인 집단으로 공소가 침투하는 데 성공하고 있었다.

대목구는 이때 전교와 무료진료소, 단체활동 등을 병행했다. 드망즈 주교는 자선은 이론을 앞지르며 종교가 무엇인지를 더 잘 알려준다고 강조했다. 뷔토(Bulteau, 吳弼道 ; 1901~1950) 신부도 자선활동과 함께 선교활동이 병행되어야 한다고 주장했다. 왜관의 리샤르(Richard, 李東憲 ; 1900~1950) 신부와 하양의 아몽(Hamon, 河濟安 ; 1899~1960) 신부, 또 부산의 뷔토 신부들은 전교회장의 활동에 만족했다. 전교회장들을 중심으로 가톨릭 단체 활동이 일어났고 이로 인해 신자 수가 크게 증가했다.¹⁰¹⁾ 마산포의 베르몽 신부, 함안의 뤼카 신부 등도 전교회장의 활동을 크게 주목하면서 회장을 늘

97) 《교구연보》, 1930년도 보고서, 181~184쪽.

98) 《드망즈 주교 일기》, 1932년 11월 14일 월요일.

99) 《교구연보》, 1933년도 보고서, 223쪽.

100) 《교구연보》, 1933년도 보고서, 218쪽.

101) 《교구연보》, 1935년도 보고서, 242~244쪽.

릴 수 있기를 희망했다.¹⁰²⁾ 1935년에는 프랑스인들의 도움으로 많은 교우들과 전교회장이 이민을 면할 수 있었다. 그리고 외교인들을 맡아보는 유급 전교회장의 수가 100명을 넘어 112명에 달했다.¹⁰³⁾

드망즈 주교는 새로운 기지를 개척하는 행복에 부풀었다. 전교회장들이 외교인들의 개종을 유도하는 일에 전념하면서 교우들에게도 무관심하지 않고, 매년 본분을 잘 지키지 않는 사람들을 인도해 왔다.¹⁰⁴⁾

그런데 1938년 이후 전교회장 제도는 크게 위축되었다. 1938년 2월 9일 드망즈 주교가 선종했다. 이후 광복 때까지 전교회장 운영은 침체 일로를 걸었다. 주교가 선종하던 해 대구대목구 보고서에는 전교회장을 따로 언급하지 않았다. 무세 주교의 사목 방향이 드망즈 주교와 크게 다르다고 생각되지는 않는다. 그러나 이때 이미 전교회장 운영에 차질이 생겼다.

1939년에는 복음화에 중대한 장애들이 막아섰다. 그해는 80년 만에 최악의 기근이 들었다. 무세 주교는 그 무렵 중일전쟁이 끝나기를 기대했다. 그러나 중국 포교지는 더욱 비참해졌고, 조선교회에도 그 영향을 미쳤다. 일제는 전쟁을 치러내기 위해 물질적, 정신적 역량을 총동원했다. 상당수의 사람들이 천주교를 믿고 싶어 하면서도 좀 더 평온한 시기로 교리공부를 미뤘다.¹⁰⁵⁾ 이때는 신부들이 보다 효과적인 선교를 위해 비신자가 많은 인구밀집 지역으로 거처를 옮기려 해도 교구로서는 양등하는 도시의 땅값, 집값 때문에 요청을 들어줄 수가 없는 형편이었다.¹⁰⁶⁾

1940년에도 전쟁은 계속되었고 공출은 더욱 심해졌다. 일상생활의 제약은 한층 강화되었다. 이태 동안 흥작이 계속된 데다가 70년 만에 보는 극심한

102) 《교구연보》, 1935년도 보고서, 245쪽.

103) 《교구연보》, 1935년도 보고서, 239쪽.

104) 《교구연보》, 1932년 보고서, 206쪽.

105) 《교구연보》, 1939년도 보고서, 271~272쪽.

106) 《교구연보》, 1939년도 보고서, 276쪽.

가뭇까지 겹쳐 나라 전체가 굶주리고 있었다. 생활비는 치솟았고, 이민을 떠나는 신자들이 늘어만 갔다. 교회는 그들이 멀고 낮은 고장에서라도 선교사나 교우를 만날 수 있기를 바랐지만, 많은 이주 신자들은 완전한 외교인 고장에 정착해 버렸다. 교회는 그들이 신자로서의 본분을 포기하게 될까 봐 전전긍긍했다. 또 집단 유출로 인해 교우 중에 행방불명자도 많이 나오고 있었다.

이런 상황에서는 유급 전교회장 및 대세전담자가 절대적으로 필요했으나 대목구에서는 이를 유지할 수가 없었다. 유급직이란 급여를 지급하고 사람을 고용하는 제도이다. 대목구는 재정마련에 시달렸다. 유급 전교회장의 활약이 빛날수록, 그 숫자가 증가할수록 이에 상응하는 재원마련은 더욱 어려웠다. 세계 제2차 대전 발발로 마침내 그 한계에 이르렀다. 무세 주교는 신학생을 굶기지 않기 위해 이를 맡을 수도회를 찾으려고 했다.¹⁰⁷⁾ 이런 상황이 닥치자 전교회장의 수는 대폭 감소하여 1945년에는 겨우 34명만 남았다. 전교회장 제도는 침체기로 들어섰다.

도표 4 : 1940년대 전교회장(전도사)의 수¹⁰⁸⁾

연도	전도사/명	비고
1938	47	주교 1, 공소회장(남 299, 여 13), 공소 260, 성당 32
1939	42	주교 1, 공소회장(남 267, 여 12), 공소 287, 성당 29
1940	48	주교 1
1943	34	주교 2, 교사(남 11, 여 29) 공소 243

107) 《대구교구 참사 재무위원회 회의록》, 241쪽.

108) 통계는 《경향잡지》에서 뽑았다. 연도가 없는 해는 잡지 내 자료가 없는 해이다. 이 자료들에서는 전교회장을 전도사라고 명명하고 있다.

5. 전교회장 제도의 세부 운영 실태

앞서 본 바와 같이 전교회장에 대한 기본 문헌인 대구대교구의 《사목지침서》에 실려있는 전교회장 내용은 간단하다. 전교회장 제도는 30여 년간 시행되면서 보완되었는데, 그 내용을 일부 파악할 수 있다. 우선 전교회장의 인사체계를 살펴보면, 이들은 교구청에서 직접 관리하는 사무원들임을 알 수 있다.

대구대교구에서는 교구설립 초기에는 거의 모든 일을 드망즈 주교가 결정하고 실행했다. 그런데 그는 1931년 프랑스로부터 귀국하고 나서 교구청 직제를 개편했다. 이때 무세 신부가 사무처장으로 발령받았는데, 그는 주교대리의 임무도 담당했다. 전교회장은 바로 그의 소임하에 있었다. 즉 전교회장 임명은 교구의 인사관리에 속했다. 전라도 감목대리구를 분리한 후 주교에게 원조를 청하는 일이 모두 감목대리를 통할 때도 전교회장에 대하여는 직접 사무처장과 상의하도록 했다. 이 체계는 당시 본당 재정보고 등이 감목대리의 서명을 받은 다음, 사무처장에게 제출했던 것과 비교해 볼 수 있다.

또한 본당신부가 타 본당 신자를 전교회장으로 고용하려면 사무처장에게 그 사정을 신고해야 했다.¹⁰⁹⁾ 전교회장 임명은 사무처장의 허락 없이 바꾸거나 사직시킬 수 없었다. 전교회장의 월급은 사무처장이 인준한 날부터 지급되고, 사직했을 경우에는 새 전교회장의 인준이 있을 때까지 월급은 정지되었다.¹¹⁰⁾ 요컨대 전교회장은 일반적으로 교구에서 고용하고 급여를 지급하며, 교구가 할 일을 결정하는 대목구청 소속 직원 위치였다.

1930년대는 회장 신분증도 발급되었다.¹¹¹⁾ 이 무렵 전교회장의 자격에

109) 대구대목구 공문 119호, 1936. 11. 25, 1937년도 교직회 계획서.

110) 대구대목구 공문 115호, 1936. 2. 23, 사제연수회 때 제출된 질문에 대한 해답들 ; 이외, 대구대목구 공문 72호(1931. 1. 5.), 대구대목구 공문 73호(1931. 5. 10.)도 참조.

111) 현존하는 가장 오래된 '회장 임명장'은 베르너 주교가 1865년 7월 17일 자로 평양지역 회장에

대해 《경향잡지》에 기고문이 실리는데,¹¹²⁾ 전교회장 관리에 어떤 조치가 필요했던 게 아닌가 싶다. 대목구에서는 1933년 전교회장의 직책을 인정하는 자격증을 주었다. 자격증에는 주소와 성명 정도가 쓰이는데 그 내용 파악과 보고는 본당신부가 했다. 신분증은 회장의 직책이 정지되면 취소되고, 직무가 끝나면 이를 반납해야 했다.¹¹³⁾

한편, 공소회장과 전교회장의 신분증이 별도로 관리되고 있어 관심을 끈다. 대목구에서 전교회장은 1933년부터 신분증을 받았는데, 본당회장과 공소회장은 1935년부터 신분증을 받았다. 그런데 공소회장의 경우에는 인원수만 파악하고 자세한 인적사항은 본당신부가 기재해서 발급했다. 물론 공소회장도 회장직무가 끝나는 대로 신분증을 반납해야 했다.¹¹⁴⁾ 전교회장과 공소회장은 신분증 부여 체계에 차이가 있을 뿐 아니라, 신분증도 구분되어 취급되었다.¹¹⁵⁾ 전교회장보다 적게는 5배, 많게는 10배 이상이나 되는 공소회장들을 직접 관리하기 힘들다는 점도 있고, 또 급여가 나가지 않으므로 달리 관리했을 수 있다. 1937년도 기준으로 대구교구에 전교회장은 76명인데 비해 공소회장은 305명이었다.¹¹⁶⁾

무엇보다도 전교회장의 급여는 중요한 요건이었다. 전교회장은 교회로부터 급여를 받고 특수한 임무를 수행하는 이른바 한국 교회의 첫 사무자였다. 당시까지 공소회장이나 교회 모든 활동이 봉사였던 것과는 다른 차원이었다. 그러므로 전교회장의 급여가 자신과 가정생활을 유지할 수 있도록 해결되었는지의 여부는 이 제도의 성패를 가르는 관건이었다.

게 주었던 것이다(한국교회사연구소 엮음, <장 주교의 서한 및 회장 임명장>, 《순교자와 증거자들》, 1983).

112) 《경향잡지》, 제28권, 1934년 7월 12일 자, 345~346쪽.

113) 대구대목구 공문 88호, 1933. 11. 20, 동계 교직원(사제연수회) 계획과 회칙.

114) 대구대목구 공문 114호, 1935. 12. 1, 질의응답, 공지사항, 신사참배에 관한 건, 교직원 계획.

115) 위의 공문.

116) 《교구연보》, 1937년도 보고서, 262쪽.

드망즈 주교는 초기 《사목지침서》에서 이미 임금의 차별화를 제안했다. 가령 일 년 내내 전교에 전념하는 전교회장과 농민이 쉬는 겨울 동안만 농민을 방문하는 회장 등으로 구별될 수 있었다. 그리고 전교회장 제도 운영 초기에는 그 운영비를 교구에서 마련했는데 나중에는 전교회장을 교구에서 선출하면서 본당에서 그 유지비를 교구와 조정하거나 배분하기도 했다.

당시 전교회장 급여는 생활을 유지하기에 넉넉지는 않았다. 1917년 부산의 페셀 신부가 전교회장이 아무것도 하지 않는데 이는 생활고 때문이니 어쩔 수가 없다고 보고했다.¹¹⁷⁾ 이는 생활을 해결할 수 없어서 전교회활동에 전념하지 못하는 전교회장의 사례를 보인 것이다.

전교회장 급여는 과연 얼마나 되었는가? 1920년대 주교는 전교회장 급여를 40엔으로 책정해야 최소한의 적정 금액이라고 했다. 그러니까 초기에는 이보다 적었을 것이다.¹¹⁸⁾ 주교는 1922년 ‘전교회장 사업’을 시작하면서 풍티세리의 모델 대주교에게 전교회장 제도를 소개하면서 월 40엔의 필요성과 적절성을 설명했다.

‘전교회장 사업’이 시작될 때는 고정급이었던 것 같다. 그러나 정해진 급여 때문에 제대로 된 성과를 얻지 못하자, 선교사들이 자신과 일할 신자를 추천해서 함께 일하고 봉급도 업무와 사정에 맞게 조절하도록 변경되었다. 이 방법이 효과를 내어 전혀 신자가 없던 마을들이 열렸고, 그 중요성도 인정되었다. 차츰 시일이 가면서 모든 본당이 전교회장 두기를 원했고, 또 주교도 본당마다 최소한 남녀 전교회장 한 명씩을 두기를 원했다.

물론 이 ‘전교회장 사업’을 시행하려면 재원이 충당돼야 했다. 드망즈 주교는 전교회장을 늘리기 위해 이 제도의 효과를 설명하고 해외의 도움을 얻고자 했다. 이것이 주교가 풍티세리의 대주교에게 편지를 쓴 계기인 것 같다.

117) 대구대목구 공문 40호, 1918. 9. 15, 1917~1918년도 통계표와 활동보고서 송부 건.

118) 김정숙, 앞의 글, 49쪽 참조.

《전교회지》에 드망즈 주교가 제시한 전교회장 급여체계가 자세히 설명되어 있다. 그는 천주교회의 전교가 개신교에 비해 열등한 이유를 분석하며, 개신교는 토착인 선교사에게 돈을 넉넉히 주어 선교활동을 성공으로 이끌고 있다고 진단했다. 그렇기 때문에 전교회장에게 급여를 넉넉히 지급해서 그들이 가족과 자신의 모든 생활을 걱정하지 않도록 해야 한다고 주장했다.

드망즈 주교는 전교회장들의 생활을 보존해 주려면 월급여 40엔은 지급해야 하는데, 당시 학교 교사들 월급이 50엔이니까 이에 비하면 결코 과다한 것이 아니라고 했다.¹¹⁹⁾ 그 시기 1엔은 11.80프랑으로 40엔은 472프랑쯤 되었다. 이때 40엔(연 5,660프랑)을 받는 전교회장은 두 명 뿐이었다. 한 명은 목포 열도에, 다른 한 명은 전라도 지방에 있었다.¹²⁰⁾

당시 전교회장에게는 일하는 형태와 양에 따라 각기 다른 지급체계가 적용되고 있었다. 급여가 최소 3엔에서 20엔으로 차이가 났는데, 이는 일하는 양과 역할에 따른 것이었다. 어떤 전교회장은 농사철에는 농사를 짓고 농한기인 겨울 동안만 사람들을 방문하고 가르쳤다. 이런 사람은 겨울 동안만 급여를 받았다.¹²¹⁾ 이로 미루어 볼때 여성회장의 급여 차이도 성별의 차이보다는 분담하는 일에 의한 차이로 볼 수 있다. 드망즈 주교는 채용 지원 요청을 할 때 이러한 차등 월급제를 설명하면서, 40엔은 주어야 전교회장이 생계를 유지하기 위해 다른 일을 병행하지 않고 전교에 전념할 수 있음을 이해시키고자 했다.

주교의 노력과 유럽인들의 회사로 1926년에서 1927년 사이 전교회장을 배로 늘릴 수 있었다. 그럼에도 불구하고 교구에서 전교회장 급료로 월 40엔

119) cf. 대구대목구 공문 46호, 1920. 12. 20, 선교사들 생활비를 월 40엔으로 하고 있다.

120) *Les Missions Catholiques* 1928년, 347~349쪽.

121) *Les Missions Catholiques* 1928년, 349~350쪽 : 월급은 30엔에서 20엔으로 차이가 난다(드망즈 주교가 1928년 3월 14일 작성한 문서). 한편 드망즈 주교가 1935년에 작성한 문서에는 남원리 남성 전교회장은 300엔, 여성 전교회장은 240엔을 요구했는데, 각각 240엔, 180엔으로 조정된 내용이 있다.

을 유지할 수 있었던 것 같지는 않다. 대구대교구에는 매년 전교회장에게 지불한 총금액 자료가 남아있다.¹²²⁾ 그런데 총금액을 전교회장 수로 나누어 보면 각자에게는 상당히 적은 액수가 돌아가기 때문이다.

1932년 총 전교회장은 55명으로 남자 30명, 여자 25명이었다. 그때 주교는 회장들의 급료예산으로 8,000원가량 소모되었다고 했다.¹²³⁾ 여기서 8,000원을 55명에게 일정하게 지급했다고 가정한다면 대략 전교회장 1인당 145원, 월 12원 정도가 된다. 1934년에는 전교회장을 32명 더 고용해 총 84명이 되었다. 주교는 월급으로 8,000원 내지 9,000원의 돈을 지급해야 한다고 걱정했다.¹²⁴⁾ 9,000원을 84명이 나누어 갖는다면 1인당 107원으로 2년 전보다 적은 액수가 된다.

1935년에도 본당에서는 전교회장 요청이 쇄도했으나, 주교는 당시 전교회장들의 봉급 약 5만 프랑을 마련하는데 허덕였다.¹²⁵⁾ 5만 프랑이면 환율이 떨어졌다고 계산해도 어렵잖아 4,000원쯤 된다. 그런데 이때 전교회장은 남자 35명, 여자 56명, 대세전담자 남자 5명, 여자 15명 해서 총 유급자가 111명이었다. 차등제 급여제도이기 때문에 평균을 내는 일은 의미가 없다 하더라도 대략의 상황은 짐작할 수 있다. 이때의 경비를 전교회장 수로만 나누면 약 40원쯤 되어 한 달에 약 4원 정도라는 계산이 나온다.

물론 당시 전교회장의 급여는 동일하지 않았다. 앞에서 본 바와 같이 전교 지역에 가서 사는 회장도 있고, 농한기만 전교 나가는 회장 등 근무조건이 다양했으며 이에 따라 대우가 달랐다. 또 대세전담자들과 전교회장은 서로 차이가 나는 보수를 받았을지 모른다. 대체적으로 전교회장 수가 늘어나면서 월급은 적어지는 경향이 있는 듯하다. 다시 말하면, 당시 월 약 40엔 정도는 가져야

122) 교구문서, Les Catéchistes ambulants.

123) 《교구연보》, 1932년도 보고서, 205쪽.

124) 《교구연보》, 1934년도 보고서, 235쪽.

125) 《교구연보》, 1935년도 보고서, 245쪽.

한 가정의 생활이 가능했고, 주교는 전교회장의 봉급으로 40엔을 지급하여 전담 고용을 하고 싶어 했지만, 이만큼 받는 사람은 얼마 안 되었던 것 같다.

당시 40엔은 어떤 대우였는지 알아보자. 일반적으로 일제강점기 1엔은 현재로 치면 약 4만 원 정도라고 하는데 이는 별 의미가 없다. 물품마다 해당 시기의 고유가격을 가지고 있고 수요와 공급상황에 따라 가치가 달라지기 때문이다. 그러므로 당대 생활비를 드러내는 사례를 통해 단순비교해 보겠다. 일제강점기를 배경으로 한 소설 채만식의 《레디 메이드 인생》을 보면, 담배 한 갑 15전, 쌀 한 말과 호배추 몇 통에 5원,¹²⁶⁾ 방세 한 달 치 삼 원, 한 달 전기세 1원으로 나온다. 그리고 당시 사무직 월급이 보통 사오십 원이나 오륙십 원 정도라고 했다.¹²⁷⁾ 한편, 김구정의 연재소설 〈밀머느리〉에는 간도 지방 무학촌 광부들이 하루에 34전부터 78전까지 다양하게 받았다. 또 야학 하면서 민족운동을 하는 성혜학원 한홍국 선생에게 생활비 보조로 매월 청년회에서 10원, 학생 월사금조에서 5원, 천주교 신부 측에서 10원을 내어서 총 25원을 지원했다.¹²⁸⁾ 따라서 40원이면 넉넉지는 않으나 생활 유지는 되는 금액이었다고 생각된다.

드망즈 주교 이후 유급 전교회장은 침체를 면치 못했다. 전교회장 제도는 드망즈 주교가 교구장으로서 주력해 오던 선교사업이었다. 하지만 대목구에서는 그의 사후 급격히 악화된 사회환경에서 이를 이어나갈 힘이 없었다. 급기야 대구대목구에서는 1944년 교구참사회에서 유급 전교회장의 급여를 교구에서 담당하지 않기로 결정했다. 즉 기존 교무금의 5분의 1은 전교회장을 위해, 5분의 1은 신학교를 위해 배당하던 것을 전액 교구재정을 위해 사용하기로 했다.

126) 일제 강점기 원과 엔은 거의 동일하게 사용되었다. 본고는 원자료에 의한 표기대로 인용한다.

127) 채만식, 〈레디 메이드 인생〉, 《신동아》 1934년 5월호~7월호 연재.

128) 김구정, 〈밀머느리〉 2회, 《가톨릭조선》 6(2월호), 1937, 154~170쪽 참조..

그리고 자립하는 본당의 전교회장 월급은 교구에서 지급하지 않고, 자립 능력이 없는 가난한 본당의 전교회장에 대해서만 교구장이 필요하다고 인정할 때 월급의 일부를 전교회장 기금에서 지급하기로 했다.¹²⁹⁾ 이로써 전교회장을 유지하는 대목구의 지원이 공식적으로 끊겼다. 이 이후 본당에서는 전교회장의 월급을 마련하기 위해 여러 방법을 강구해야 했다.

전교회장 제도 침체의 1차적 원인은 경비였다. 대구대목구의 첫 회장과정이 끝난 후 이미 성직자 보고서에 경비 문제가 제기되었다. 그러면서 전교회장이 경비만큼 충분히 일했다는 보고가 있었다.¹³⁰⁾ 이후 전교회장들의 수고가 효과로 나타나자 수요가 급증했다. 1929년 주교는 도처에서 회장을 보내달라는 요청이 들어오지만, 재정적인 이유로 뜻대로 일을 추진하지 못한다고 한탄했다.¹³¹⁾

전교회장의 문제는 급여의 해결이 열쇠였다. 그러나 대목구에서는 처음부터 전교회장의 운영재원을 따로 마련하지 않고, 임지의 소득이나 전교회 보조금으로 충당했다. 그리하여 전교회장의 수가 늘어나면서 주교는 후원금을 얻기 위해 이 제도를 외국에 소개하며 호소했다. 전주부(全州府)에 미국에서 회사한 돈으로 회장을 임명한 것은 그 예이다.¹³²⁾ 그러므로 선교후원금이 끊어지고 교구재정이 어려워지면서 극단의 조치가 불가피했고, 전교회장 운영은 침체하게 되었다.

끝으로 교구 복음화의 첨병 역할을 했던 전교회장은 어떤 사람들이었을까를 보겠다. 아직 전교회장을 개별적으로 파악하기는 어렵지만, 드망즈 주교의 전교회장이던 정준수 회장의 삶을 살펴볼 수 있다. 정준수는 1917년 드망즈

129) 영남교회사연구소, 《대구교구 참사·재무위원회 회의록》, 284쪽, 288쪽.

130) 대구대목구 공문 23호, 1914. 10. 12.

131) 《교구연보》, 1929년도 보고서, 166~167쪽.

132) 《교구연보》, 1923년도 보고서, 113쪽.

주교가 경상북도 일대를 사목방문할 때 미리 나가 주교 영접준비를 했다.¹³³⁾ 이후 중국으로 건너가 독립운동에 전념했다. 1919년 북간도에서 천주교도가 중심이 되어 조직된 의민단(義民團, 단장 방우룡)에 가입하여 총무로 활동했다. 의민단은 흥범도와 제휴했으며 1920년 10월에는 청산리 전투에도 참여했다. 그 뒤 노령 자유시에 가서 참변을 겪고 해산했다.¹³⁴⁾

정준수는 의민단이 해체된 뒤 파리 외방전교회 선교사들이 사목하는 중국 흑룡강성 해륜시 해북진까지 갔다. 그곳에는 1920년대 인구가 1만 2천 명이었는데 천주교인이 8천 명이었다. 조선인도 많았다. 정준수는 조선인들이 일제에 의해 땅을 빼앗기고 쫓겨나 비참한 지경에 이른 현상을 도처에서 목격했다. 그는 재산을 정리하여 이곳에 농장을 열고, 조선인 교우촌인 ‘선목촌’을 일구었다.

정준수는 자신의 처남 김상교(김영환 몬시뇰 부친)를 초청해 함께 신자들을 모아 이상적 교우촌을 만들고자 했다. 그들은 선목촌에 성당을 건립하고 신부를 초빙했다. 서울대목구 김선영 신부가 부임했고, 그의 후임으로 천주교구 임복만 신부를 모셔 왔다. 성당과 학교를 갖춘 선목촌은 자연스럽게 그곳 교우들의 중심이 되었다. 그러나 해방은 모든 것을 바꾸어 놓았다. 1949년 신중국이 건립되고, 1966년 문화혁명을 거치는 과정에서도 많은 변화가 있었다.¹³⁵⁾

이처럼 전교회장 정준수는 주교 곁에서 일했고, 그리고 민족의 어려움에는 직접 행동에 나섰다. 그리고 교우촌이라는 신앙공동체의 지도자로서 생활했다. 그의 활동과 더불어 그 집안 신앙 열매들을 통해 전교회장으로 뽑혔던

133) 《위텐 주교 일기》, 1917년 12월 18일, “도착하여 나의 순회 전교회장 정 스테왕(鄭駿秀)에게 시위를 하기 위해서 취주약대, 환등기를 내게 청하는 그의 편지를 받고 내가 대석에서 쓴 답장 편지를 받았느냐고 물어보았다.”

134) 《가톨릭신문》, 1999년 9월 5일 자(제2167호), 2000년 10월 29일 자(제2223호); 2003년 6월 22일 자(제2353호); 2015년 11월 22일 자(제2970호) 등 참조. 1990년 정부는 정준수에게 건국훈장 애족장을 추서했다.

135) 김영환, 《물 따라 세월 따라》, 대건출판사, 2007 참조; 김정숙, 〈만주·간도의 조선인 천주교회, 그리고 선목촌〉, 《불꽃이 향기가 되어》, 도서출판 으뜸사랑, 2017, 131~133쪽.

사람의 면모를 볼 수 있다. 현재 활동하고 있는 정하권(마산교구) 몬시뇰과 정희순, 정하돈 수녀는 육촌 간으로서 정준수의 조카들이다. 대구대교구의 김영환 몬시뇰은 정하권 몬시뇰과 외사촌 간이다. 이렇게 정준수 집안 내에서 배출한 수도자 성직자 수는 지금까지 12명을 헤아린다.¹³⁶⁾

한편, 부산교구의 김성도 신부는 1924년 해북진에서 출생했는데, 그의 어머니가 안중근 의사의 친척이었다. 그런데 이들과 정준수 집안은 혼인관계가 있었던 것 같다. 최근 광복절 특집에서 홍영이라는 안중근과 정준수 집안의 후손과¹³⁷⁾ 정준수의 고손자 정소영¹³⁸⁾이 소개되었다. 정준수의 생애를 보면서 당시 5만여 명 신자 중에서 발탁된 전교회장의 신앙의 깊이와 지도력, 그 영향을 짐작할 수 있다. 앞으로 전교회장 개인들을 찾아내는 일도 교회의 맥락을 세우는 사료가 되리라 믿는다.

맺음말

전교회장은 교회에서 선교를 위해 세운 유급 사무원이었다. 실제로 전교회장은 가톨릭 신자들이 비신자들과 어울려 살게 된 사회에서 신자들의 신앙생활을 돕고 또 새로운 가톨릭 거점을 확보했던 사람들이었다. 그들은 교리를 교육하러 순회하는 사람들이었으므로 직접 신자들과 마주쳤다. 그들은 선교를 위해 비신자들과 토론했다. 또 새로운 지역을 개척하는 첨병이었다. 그들은 교리지식에 능할 뿐 아니라 지역사정, 자신이 담당할 공소들의 환경을 익

136) 베네딕도 수녀회 정가밀라 수녀 증언(2018.04).

137) <http://entertain.naver.com/read?oid=016&caid=0000217624> 광복절 특집 ‘한국을 꿈꾸는 아이들’(KBS1 2006-08-15 오후 5시 15분) ; 이외 김영환 몬시뇰과 이어진 사제, 수도 성소도 많다(불꽃의 향기 2, 참조).

138) <잠시 잊고 살아왔던 역사 뒤안길 따라...>, 《대전일보》 2007-08-13일 자.

히 파악하고 있었다. 그러므로 천주교회는 이들을 중심으로 지방사목을 했다. 전교회장이 밟은 길은 바로 교회성장의 동선이 되었다. 이들은 교회의 지방사목에 활기를 불어넣는 이들이었다. 그리고 그들의 단단한 신앙과 경험은 후손으로, 후학으로 이어져 대표적 평신도들의 맥을 형성했다.

대구대교구의 전교회장 제도는 한국 교회 전교회장의 근간을 이루었고, 《사목지침서》는 한국 교회 전교회장 문헌의 근간이 되었다. 그리고 드망즈 주교는 전교회장 제도를 체계화하고 문헌으로 작성해서 한국 교회에 안착시켰다. 그가 교구장으로 재직한 27년 동안 얻은 결과 중 가장 고무적이며 성공적인 성과의 하나는 유급 전교회장 제도였다. 드망즈 주교는 100명의 사제를 자신의 생존 기간에 서품할 수 있기를 바랐으나 67명을 서품하는데 그쳤다. 그렇지만 그는 전교회장을 100명 넘어 113명까지 고용하고 사제의 부족을 보충하며 전교활동에 매진할 수 있었다. 그러므로 대구대교구의 전교회장 제도를 제대로 파악하는 일은 대구교구사를 밝히는 데 중요한 열쇠이다. 그뿐 아니라 가장 오래 실시되었고, 체계적인 자료가 많이 보존된 대구대목구 전교회장에 대한 연구는 타교구 전교회장 파악에도 도움이 된다.

본고는 이러한 전교회장의 실체를 파악하는 첫 번째 시도로서 전교회장에 관한 내용 및 시기별 전교회장의 활동 조건과 그들이 이룩한 성과를 세세히 정리하고자 했다. 그리하여 대구대목구의 전교회장 운영의 주체와 구조를 살폈다. 그리고 교구공문 등에 나타난 실례를 통해 전교회장 운영의 실제적 상황과 변화를 추적했다. 물론 전교회장 제도는 35년간 일률적이지는 않았고, 드망즈 주교 선종 이후에는 침체하고 말았다. 마지막 장에서는 전교회장에 대한 세부적인 운영체계로서 그 임명절차와 자격증발급, 그리고 급여체계를 살폈다.

전교회장직은 교회의 필요에 맞추어 운영된 특수한 제도였다. 그러므로 전교회장의 설치와 운영은 교회의 상황을 잘 드러낸다. 드망즈 주교는 처음부터

공소회장과는 다른 입장에서 전교회장을 두었다. 그리고 주교는 교세통계를 낼 때마다 이들이 성취한 업적을 자세히 알렸다. 전교회장은 각 사목 관할구 안에 적어도 한 명 이상, 다수를 권장했다. 전교회장의 임무는 전교하는 일과 새로 입교자가 생긴 곳에 살면서 교리를 교육하는 일이었다. 그런데 이 일들을 분화하여 사람을 고용할 수 있었다. 전교회장은 공소회장과 달리 교구청에서 전체 급여를 받거나 일부 보조를 받고 교구청의 발령을 받는 사람들이었다. 그 채용은 전교회 보조금이나 그들이 얻는 수입원으로 마련했고 급여는 규정상 교구청에서 관여했다. 한편, 전교회장의 급여는 일정치 않았다. 임무를 달리하거나 근무기간을 달리하여 차등 급여를 지급했다. 전교회장은 원칙적으로 주교에 의해서 임명되었고 이들에 관한 관리는 사무처장 신부가 맡았다. 교구에서는 1933년부터 전교회장의 직책을 인정하는 자격증을 주었다. 자격증은 회장의 직책이 정지되면 취소되고, 직무가 끝나면 이를 반납해야 했다. 월급은 그날부터 정지되었다.

1910년대 전교회장은 주로 신자들의 교리교육과 냉담자에 대한 회두를 담당했다. 1920년대에 들어서면서 드망즈 주교는 외교인 지역에 전교회장을 파견하는 ‘전교회장 사업’을 구축했다. 이때 그는 공소가 사라지고 신자들이 도시화 될 것을 예상하여 도시나 전혀 신자가 없는 지역에 집중했다. 그리고 그는 전교회장을 적극 보완했다. 더욱이 그는 장차 독립시킬 전주감목대리구 지역에는 전교회장을 한층 강화했다. 그리고 1930년대 전주와 광주지목구 설정 이후 전교회장 제도를 더욱 확대해 나갔다. 이때 유급 대세자가 대거 고용되었다.

전교회장 숫자는 감소한 때도 있지만 실제적으로는 꾸준히 증가한 편이다. 즉 1913년에 5명으로 시작된 전교회장은 1910년대 말까지 27명, 1929년 말 37명으로 늘어났다. 1930년대는 유급대세자가 임명되어 1936년에 이르자 유급자 총합계가 113명이었다. 그러나 1937년부터는 그 숫자가 하강선을 그

리며 88명을 기록했다. 결국 해방되던 해에는 전교회장이 34명뿐이었다. 한편, 여성 전교회장의 활동이 높은 성과를 이루었다. 1915년부터는 여성 전교회장을 두었는데, 1930년대에 이르러서는 그 수가 대폭 증가했다. 1933년 드디어 남녀 전교회장 수가 26명으로 같아졌고, 이후로는 여성 전교회장이 남성 회장보다 더 많아졌다. 그러나 1940년대 전교회장 숫자가 줄기 시작할 때는 여성 전교회장부터 감소했다.

전교회장 제도가 침체되는 가장 큰 원인은 재정문제였다. 전교회장은 애초부터 유급 활동원으로 출발했다. 전교회장 급여는 일하는 기간과 역할 등에 따라 여러 단계로 나뉘었다. 본래 전교회장 급여는 교구에서 마련했는데 나중에는 전교회장을 교구에서 선출하는 외에 본당에서 뽑아 그 유지비를 교구와 조정하거나 배분하기도 했다. 드망즈 주교는 전교회장에게 1920년대를 기준으로 월 40원을 지급하려고 노력했다. 그러나 식민통치 막마지 중일전쟁, 태평양전쟁 등의 여파와 신자들의 궁핍 등으로 이 재원을 채울 수가 없었다. 결국 1944년 대목구참사회에서는 유급 전교회장의 급여로 지원되던 교무금의 5분의 1을 교구재정으로 전용하기로 결정함으로써 대목구지원이 공식적으로 끊겼다.

전교회장은 처음 출발 때부터 두 가지 요건이 갖추어져야 하는 제도였다. 전교회장은 일반 신자나 외교인보다 교리지식은 물론 인생문제를 월등하게 이해하고 설명할 수 있는 실력이 겸비되어 있어야 했다. 또 하나는 전교회장이 전교에 몰두할 수 있도록 생활비가 지급되어야 하는 점이었다. 그러나 대목구는 이 요건들을 채우기 어려웠다. 그리하여 전교회장 제도는 시기에 따라 그 성격을 달리하며 변용되었다.

현재 대구대교구의 70년 이상 된 역사를 가진 도시 본당들은 거의 다 이 전교회장들이 구축한 전초기지를 바탕으로 세워졌다. 이들의 역사를 찾아내는 일은 평신도 내에서 흐른 교회사를 찾는 지름길이 된다. 나아가 전교회

장 제도에 대한 연구는 과거를 정확히 이해하게 할 뿐 아니라 현대교회 내 얽힌 관계를 파악하는 해결책도 얻을 수 있다. 전교회장의 활동을 바탕으로 그 실마리를 풀어갈 수 있기 때문이다. 정준수와 같이 전교회장을 지낸 집안은 그들의 신심과 남다른 실력으로 교회 내 여러 방면으로 문화의 맥을 일구었다. 그러므로 전교회장 간의 인맥, 문화 등은 천착해야 할 과제이다. 더욱이 아직은 전교회장을 지낸 사람들이나 그 후손이 생존해 있다. 그들의 현장에서의 목소리를 들어 문헌의 공백을 메꾸는 일도 시급하다.

전교회장에 대한 본격적인 연구는 이제 시작이다. 본고는 대구대교구에서 전교회장 제도를 시기별로 운영한 내용만을 보았다. 이제 드망즈 주교가 작성한 문헌과 각종 회장 문헌과의 영향문제, 피정 등 전교회장의 교육은 물론 전교회장에 대한 개별연구 등도 진행되어야 한다. 물론 해방 이후 시기의 전교회장도 비교연구가 되어야 한다. 이 같은 내용은 후고로 미룬다.

투고일 : 2018. 5. 8. 심사 시작일 : 2018. 5. 11. 심사 완료일 : 2018. 5. 26.

참고 문헌

1. 사료

DIRECTOIRE de la MISSION de Taikou, Hogkong, Impri. Nazareth, 1914.

교구문서, Les Catéchistes ambulants, 교세통계표.

드망즈 주교가 1922년과 1927년 3월 14일 인도 Pondychéry의 Morel 대구 교에게 보내기 위해 작성한 문서.

〈대구대목구 공문〉, 《Demange(안세화) 주교 공문집 : 대구대교구 초대교구 장(1911~1938)》, 영남교회사연구소, 2003.

〈대구대목구 공문〉, 《교구장 공문 및 문서(초대~6대까지)》, 2006.

영남교회사연구소, 《대구교구 사목지침서》, 대건출판사, 2006.

—————, 《대구교구 참사 · 재무위원회 회의록》, 대건출판사, 2007.

《드망즈 주교 일기》, 가톨릭 신문사, 1987.

천주교부산교구, 《교구연보》, 1984.

《서울교구연보》 I, II, 한국교회사연구소, 1984.

Robert Jezegou, 《Manuscripts》.

2. 문헌

계산동 본당 창립 100주년 기념행사위원회, 《대구본당100년사》, 1986, 대건출판사.

김영환, 《물 따라 세월 따라》, 대건출판사, 2007.

김진소, 《천주교 천주교구사》 1, 빅벨, 1998.

대구대목구, 《회장의 본분》, 1913.

대구대교구, 《사랑과 은총의 자취》, 분도출판사, 2013.

한윤식 · 박선영 편역, 《조선교회 관례집》, 부산교회사연구소, 2013.

Mission Etrangère de Paris, *Les Missions Catholiques*, 1928.

3. 2차 문헌

윤선자, 〈일제 강점하 천주교 회장의 현황과 교육〉, 《한국사회와 천주교》, 2007.

이송섭, 〈한국천주교회의 회장에 대한 고찰—‘한국 천주교회 지도서’들을 중심으로—〉, 부산가톨릭대학교 신학대학 신학과 석사논문, 2013.

이종만, 〈드망즈 주교의 선교활동(1911-1920년대를 중심으로)〉, 부산가톨릭대학교 대학원 신학과 석사논문, 2004.

장동하, 〈개항기 교회의 재건운동과 복음화〉, 《인간연구》 4호, 2004.

———, 〈개항기 교회 재건운동과 교구장들의 선교정책〉, 《인간연구》 5호, 2004.

최선혜, 〈한국 천주교회 전교회장의 활동과 의의 : 1923~1950, 평양교구 유급 전교회장을 중심으로〉, 《교회사연구》 51, 2017.

4. 기타

김구정, 〈밀며느리〉 2회, 《가톨릭조선》 6집 2월호, 1937.

김정숙, 〈전교회장의 길〉, 《빛》 354, 2012.

———, 〈순교할 이들과 살아 보았나요?—왜관분당 역대 주임 신부들의 순교〉 《빛》 9월호, 38~43쪽, 2015.

———, 〈만주 · 간도의 조선인 천주교회, 그리고 선목촌〉, 《불꽃이 향기가 되어》 2, 2017.

채만식, 〈레디메이드 인생〉, 《신동아》 5월호~7월호, 1934.

《가톨릭신문》, 1999년 9월 5일 자(제2167호) ; 2000년 10월 29일 자(제 2223호) ; 2003년 6월 22일 자(제2353호) ; 2015년 11월 22일 자(제 2970호).

〈잠시 잊고 살아왔던 역사 뒤편길 따라…〉, 《대전일보》, 2007년 8월 13일 자.

<http://entertain.naver.com/read?oid=016&aid=0000217624> 광복절 특집
‘한국을 꿈꾸는 아이들’(KBS1 2006-08-15 오후 5시 15분).

정현재 베드로의 증언(2018. 3).

베네딕도 수녀회 정하순 가밀라 수녀 증언(2018. 4).

ABSTRACT

**Paid Catéchistes-Ambulants of Daegu Diocese
during the Japanese occupation**

Kim, Jeong-Sook

Department of History, Yeungnam University

The Catéchistes-Ambulants was the first paid clerical assistants for evangelization in the Korean church. And that of the Daegu Archdiocese was the basis of this system in the Korean Catholic Church, and *The Daegu Vicariate Apostolic Guide lines* became the typical and elemental document of the Catéchistes-Ambulants. Bishop Demange, First Bishop of Daegu Diocese, was very the one who systematized the Catéchistes-Ambulants system of the whole Korean Catholic church.

In this paper, as the first attempt to research on grasping the reality of the Catéchistes-Ambulants, I look at the establishment of the Catéchistes-Ambulants of Daegu Diocese and I synthesize the Catéchistes-Ambulants' social conditions and their activities during the Japanese Occupation. In the last chapter, I examine the appointment procedures, the identification and the pay system for the Catéchistes-Ambulants. In addition, through the life of the Catéchiste Ambulant Jeong Jun-soo, we measured the faith and social capacity of the Catéchiste Ambulant.

The Catéchistes-Ambulants was a special institutions, operating in accordance with the social needs of the church. Bishop Demange had a different standpoint about the Catéchistes-Ambulants measuring the Catéchistes-résidents. The Catéchistes-Ambulants was hired by the diocese and they were at least one or more in each parish district. Their main assignments were the mission and catechesis. Of course, the church could separately hire people differentiating these tasks. The Catéchistes-Ambulants received full or partial assistance from the

diocesan office, whose salary was a differential payment according to their duties. They were in principle appointed by the Bishop and were administered by the Vicar general. The Diocese, from 1933, issued the Catéchistes-Ambulants' ID card. The ID card was returned when the job was over, or canceled when their position was suspended. Their salary ceased from that day.

In the 1910s, the Catéchistes-Ambulants were primarily responsible for the catechism of the believers and for the rebellion of the apologists. In the 1920s, Bishop Demange organized a 'Oeuvre des Catéchistes-ambulants' project, which dispatched them to a diplomatic area, in the city and non catholic area, in anticipation of disappearance of catholic villages in the mountain and believers becoming urbanized. The Bishop has actively expanded the Catéchistes-Ambulants as he pursued the project. Moreover, he strengthened the placement of Catéchistes-Ambulants in the districts it would be independent from Daegu Diocese. After Jeonju Prefecture Apostolic and Gwangju Prefecture Apostolic were established in the 1930s, the Bishop ran more strongly this system. Around this time, a large number of paid baptizer were hired.

The Catéchistes-Ambulants began in 1913 with five members, 27 members by the end of the 1910s, and 37 members by the end of 1929. Thus, in the 1930s, the total number of paid employees was 113. However, from 1937, when the system of Catéchistes-Ambulants was becoming stagnated, there were only 34 Catéchistes-Ambulants in 1945.

On the other hand, the activities of Women Catéchistes-Ambulants have achieved high results. They had begun in 1915 with two, and by the 1930s, the number had increased significantly. In 1933, the number of male and female Catéchistes-Ambulants was equaled to 26, and thereafter more female than male Catéchistes-Ambulants. However, when the number of Catéchistes-Ambulants began to decline in 1940s, the female number decreased first.

The main cause of the recession of this system was financial problems. The salary of Catéchistes-Ambulants was divided into several stages depending on the

period of work and role. Bishop Demange tried to pay 40 won a month, in the 1920s, for hiring a full-time Catechist. Nevertheless, the parish could not fill this funding by reason of the Sino-Japanese War, the Pacific War, and the need of the believers, etc. in the end of colonial rule. Eventually, in 1944, the Diocese officially severed the subsidy and the system stagnated. In the future, more detailed historical facts of the this system should be supplemented through by the individual studies of the Catéchistes-Ambulants.

Keywords : Bishop Demange, Catéchistes-Ambulants,
‘Oeuvre des Catéchistes-ambulants’, appointment procedure, ID card,
Salary, Jeong Jun-Soo, Women Catéchistes-ambulants

식민지기 천주교 교우촌과 그 지도자 연구 —‘彦陽地方天主公敎協會’를 중심으로—

손숙경*

1. 머리말
2. 천주공교협회의 결성과 활동
3. 公所錢 운영과 그 실태
4. 맺음말

국문 초록

이 연구는 식민지기 언양 지역의 ‘언양지방천주공교협회’를 조직하여 끝
어간 지도자들의 활동과 역할을 주목하고 이와 관련하여 이 단체의 재정
실태를 보여주는 공소전의 운영 실태를 밝히고 있다. 식민지기 천주교회
의 유지 및 발전에서 공소들을 하나로 묶는 평신도들의 이 새로운 조직
도 중요했다고 추정하며 이 연구는 바로 이 같은 전제 아래 출발하였다.
언양지방천주공교협회는 언양 본당이 1926년 부산진 본당에서 독립된
이후 평신도들이 교회 운영 보조와 성당 건립을 위하여 1928년에 결성

* 동아대학교 석당학술원 조교수

** 이 글의 작성에 도움을 주신 부산가톨릭대학교 한윤식 신부님께 감사드린다.

하였다. 협회의 설립목적은 교회의 재정자립이었고 전교사업에 필요한 재원을 조성하는 것이었다. 당시 한국교회는 서양의 재정적 도움을 받고 있었는데 1차 세계대전의 어려운 상황에서 원조를 중단하였을 경우 어려움을 겪지 않으려면 재정의 독립이 필요하였다.

협회는 당시 언양 본당이 관할하던 지역의 공소들을 포함하였고, 임원은 각 공소의 회장들이었다. 협회는 1년에 한 차례씩 회장들이 피정하는 시기에 회의를 개최하였는데 임원 선출은 각 공소의 회장과 대표자들의 무기명 투표로 다득표자가 당선되었다. 이는 합의에 의한 공정성을 갖추었음을 말해준다. 또한 협회는 이 시기 천주교회가 시행하는 가톨릭 운동에 적극적으로 대응하여 참여하였다.

공교협회의 재정 기반인 공소전의 사용처와 이를 운영하는 것은 협회의 중요한 일이었다. 공소전을 신자들에게 대부하여 기금을 이식하고 전답을 매입하여 전답세로 재정 수입을 확보하였다. 이러한 공소전은 각 공소와 성당보좌금 등 교회의 전반적인 운영에 사용되었다. 이를 통해 협회의 재정운영 사항과 공소전의 사용처에 대한 구체적인 실례를 확인할 수 있었다.

이렇듯 이 연구는 식민지기 천주교회 평신도 지도자들의 조직 결성과 재정 운영의 실상을 통해 공소와 본당을 이끌어 나간 이들의 역할을 조명하는데 기여할 수 있을 것이다. 나아가 공교협회의 결성과 활동은 식민지기 토속신앙들과 종교가 확산되는 환경 속에서 천주교가 교세를 확장한 요인을 설명하는 데 중요할 것이다.

주제어 : 언양지역, 언양지방천주공교협회, 교우촌, 평신도 지도자, 공소, 공소회장, 공소전

1. 머리말

1928년 언양 지역에 ‘彦陽地方天主教協會’가 조직되었다. 현재 울산 시 울주군에 속한 언양은 한양에서 멀리 떨어진 지역이지만 조선에 천주교가 수용된 초기부터 신앙을 받아들인 인물들이 존재하였고 많은 신앙공동체가 형성된 곳이다.¹⁾ 이러한 배경은 천주교에 대한 중앙정부의 공식적인 박해가 종식된 이후인 식민지기에는 ‘언양지방천주공교협회’라는 지역 신앙공동체를 묶는 단체가 결성되는 기반이 되었을 것이다.

언양지방천주공교협회는 언양 본당이 1926년에 부산진 본당에서 독립 되고 담당 신부가 내정되면서²⁾ 평신도들이 교회 운영 보조와 성전건립을 위하여 그 2년 후인 1928년에 결성하였다. 3월 3일에 언양 지역 16개 공소의 회원 대표 20명이 참석하여 창립총회를 열고 전교 사업에 필요한 재원을 조성하기로 하였다.³⁾ 이에 앞서 부산지방천주공교협회와의 관계를 정산하였는데, 부산지방의 공교협회는 1916년에 결성되어 1931년에 해산한 반면,⁴⁾ 언양

- 1) 언양지역 천주교 수용과 관련하여 다음의 글이 참조된다.
손숙경, <조선후기 경남 지역의 초기 천주교 수용자들과 수용 형태-언양 지역의 사례 연구->, 《역사와 경계》 24, 부산경남사학회, 1998.
손숙경, 이훈상, 《조선후기 언양의 향반 창녕 성씨 가문과 천주교 수용자들, 그리고 이에 관한 고문서》, 부산교회사연구소, 1999.
- 2) 현재 언양본당 설립 날짜에 대해 여러 문헌에서 각각 다르게 기록하고 있다. 1926년 12월 5일은 드망즈 주교가 언양 본당에 에밀 보드뱅(Emile Beaudévin) 정 신부를 내정한 것을 중요시 하였고 (부산교구사편찬위원회·한국교회사연구소 편, 《敎區三十年史》, 천주교부산교구, 1990, 219쪽), 1927년 4월 4일은 정 신부의 임명날짜에 따른 것이다(대구교구사연대표), 《가톨릭대사전부록》), 같은 해 5월 25일은 본당 설립 미사에 초점을 맞춘 것이다(대구대교구사편찬위원회, 《대구 본당100년사》, 1986).
- 3) 《가톨릭신문》 1권, 1928년 9월 1일 자, 영인본, 35쪽.
- 4) 부산지방천주공교협회는 창립된 지 15년 만인 1931년 4월 30일 해체되었다. 다음 해 1932년 1월 17일에 협회 명의의 재산을 천주공교회의 재산으로 이관하고 이에 따른 새로운 조직으로 ‘부산지방 재산관리위원회’를 신설하여 업무 일부분을 이어 갔다. 이에 대한 내용은 1931년 4월 30일 임시총회 회의록에 기록되어 있다. 그것을 보면 다음과 같다.
‘본회를 해체하고 부산지방 천주공교회 재산으로 합이 가하다는 회장 최태홍 씨·김태일 씨 본회 해체 동의에 최목수 씨 재청과 이규환 씨 삼청으로 다음 조항에 의하여 해체하기로 가결하고 본회 재산 전부를 부산지방 조선인 교우를 관리하는 지방재산으로 정하다. 지방재산규칙(16개 항 이하

지방의 경우 1928년에 결성된 후 1947년까지 존속하는 등 거의 20년 동안 생명을 유지하였다.

이미 밝혀진 바와 같이 ‘부산지방천주공교협회’는 1915년에 부임한 페셀(Peschel, 白鶴老, 1887~1972) 신부가 주도하여 결성하였다. 이를 통하여 각 공소 회장과 평신도 대표들이 평신도 활동을 조직화하고, 교회의 재산 관리를 맡도록 하였다. 이 조직은 신자들에게 신용 대부의 편의를 도모하면서 동시에 기금도 마련하였으며, 나아가 각 지방에 토지를 매입하여 소작료 수입으로 재원을 확보하였다.⁵⁾ 이것은 교세의 확대와 발전의 기틀이 되었다.

이 협회의 임원은 대부분 각 지역 공소의 회장들이다. 부산지방에서 분리된 연양도 공교협회의 이러한 목적과 활동을 이어 갔다. 잘 알려진 바와 같이 공소의 회장들은 사실상 교우촌을 이끌어 나가는 지도자였다. 당시 한국교회에는 신부의 수가 매우 부족하여 각 공소의 회장들은 교우의 신앙생활뿐 아니라 일상생활까지 지도하였다. 이런 면에서 한국천주교의 신앙 유지와 관련하여 교우촌의 지도자였던 공소회장의 중요성은 오랫동안 연구자들의 관심을 모았다.⁶⁾

생략)’(《釜山地方天主教協會會錄》, 1931년, 4월 30일).

5) 천주교법일교회, 《釜山宣教九十年史-범일성당발전사》, 분도인쇄출판사, 1979, 129쪽.

6) 공소회장들은 박해시대뿐 아니라 개항기 이후에도 한국 천주교회사에서 빼놓을 수 없는 중요한 역할을 담당한 인물들이다. 이미 박해시대 회장제도는 한국 교유의 독특한 제도로 정착되었다. 천주교 박해로 각 지역으로 흩어진 신자들은 다양한 소규모 신앙공동체인 공소를 형성하였다. 그러나 사제들의 부족으로 전국 각지의 공소를 관리가 어려워지자 신부들은 자신들을 대리할 수 있는 지도급 신자들이 필요하였고 이 제도가 지속적으로 보완되면서 한국교회의 주요한 제도로 정착하게 되었다. 회장제도의 변천과 정착화를 역대 《한국가톨릭지도서》를 통해서 살펴보면, 1857년 〈장주교윤시제우서〉에서 최초로 회장의 직무가 어린이 세례, 혼인에의 입회, 성영회 운동 등으로 명기되었고, 1880년 〈회장규조〉에서는 회장의 교회 내의 위치를 밝혔고, 1887년의 〈한국교회지도서〉(《조선교회관례집》)에서는 회장의 교회 내에서의 중재자적 역할이 뚜렷이 나타나고 있다. 한국교회 회장의 역사와 교회 내의 위치와 역할에 대한 연구는 시기별, 사례별 등 다양한 면에서 이루어져 왔으므로 여기에서 일일이 다 열거할 수 없어 개략적인 내용을 알 수 있는 논문을 제시하면 다음과 같다. 김승주, 〈한국 교회 지도서들을 통하여 본 공소회장의 위치와 역할〉, 대건신학대학 대학원 석사학위논문, 1979; 최석우, 〈한국교회 회장의 위치와 역할〉, 《교회와 역사》 246호, 한국교회사연구소, 1995; 장동하, 〈개항기 교회의 재건운동과 복음화〉, 《인간연구》 4, 가톨릭대학교인간학연구소, 2003; 방상근, 〈한국교회의 회장〉, 《회장》, 한국교회사연구소, 2006.

하지만 공소의 회장들이나 대표들이 식민지기에 새로운 조직을 결성하여 다양한 역할을 수행한 사실은 잘 알려져 있지 않다. 식민지기 천주교회의 유지 및 발전에서 공소들을 하나로 묶는 평신도들의 이 새로운 조직도 중요했다고 추정하며 이 연구는 바로 이 같은 전제 아래 출발한다. 이를 위하여 먼저 언양지방천주공교협회 조직을 결성하여 끝어간 지도자들의 활동과 역할을 주목하고 이와 관련하여 각별히 이 단체의 재정 실태를 보여주는 공소전의 운영 실태를 밝히려 한다. 공소전은 교우촌이 신앙 조직으로 작동하는 근간이지만, 이 역시 분명하지 않다.⁷⁾

이 작업은 언양 성당에 전승되고 있는 천주공교협회와 관련 문서 성격 덕분에 가능하였다.⁸⁾ 이 기록물 가운데 1928년부터 1947년까지 언양지방천주공교협회의 회의 내용을 기록한 《彦陽地方天主公敎協會會錄》은 언양 지역 공소회장 및 대표자들의 조직인 협회의 재정운영과 활동을 보여준다. 특히 각 공소에서 거두어들이는 공소전의 사용과 운영에 대한 기록은 공소의 경영 및 유지의 실태에 대하여 생생한 모습을 담고 있어 공교협회의 제반 활동과 경제적 出입을 살펴보는 데 유익하다.

7) 공소전이란 공소에서 모아들이고 사용했던 돈을 일컫는 말로 공소 회장이나 본당 신부의 관리하에 공소 유지를 위한 기금으로 사용되거나 사제들의 순방 비용으로 사용되는 경우가 대부분이었다. 다시 말해서 공소전은 오늘날 교무금이 그러하듯이 19~20세기의 한국교회에서 교회의 중요한 재정수입의 원천이었던 것이다. 동시에 공소전은 오늘날 교무금 제도의 형성과도 직접적인 연관성이 있다. 그럼에도 공소전은 교회운영과 관련하여 언급하는 정도로 공소전과 그 운영에 대한 본격적인 연구는 부족한 실정이다. 공소전에 대해 언급한 글은 다음과 같다. 김진소, 《천주교 전주교구사 I》, 천주교전주교구, 1998, 857~859쪽; 구본식·마백락, 《옛공소의 어제와 오늘(1815~1910)》, 대구가톨릭대학교 부설 영남교회사연구소, 2000, 40쪽; 한국가톨릭대사전 편찬위원회 엮음, 〈공소전〉, 《한국가톨릭대사전》 1, 한국교회사연구소, 2006; 김정숙, 〈尙州 물미 敎友村 會長의 인적백과 그 영향〉, 《한국사회와 천주교》, 흐름, 2007, 273~275쪽; 조광, 〈교무금의 연원〉, 《경향잡지》 1676, 한국천주교중앙협의회, 2007, 81~82쪽; 한윤식, 〈뫼텔 주교의 《서울 대목구 지도서》 연구〉, 《敎會史研究》 37, 2011, 59쪽.

8) 언양 성당에는 언양지방천주공교협회와 언양지역 공소 및 공소회장들의 역할 등을 알 수 있는 귀중한 기록물들이 전승되고 있다. 이러한 기록물의 내용과 가치에 대해서는 다음의 글이 참조된다. 손숙경, 〈언양 일원 천주교 관련 기록물과 디지털 아카이브 구축을 위한 제언〉, 《석당논총》 70, 2018.

이 연구는 식민지기 천주교회 평신도 지도자들의 조직 결성과 재정 운영의 실상을 통해 공소와 본당을 이끌어 나간 이들의 역할을 조명하는데 기여할 수 있다. 잘 알려진 바와 같이 식민지기는 일제에 의한 神道의 광범위한 확산 뿐 아니라 천도교나 무속신앙과 같은 토속신앙들과 같은 외래 종교인 개신교들의 확산에 맞서 그 전에 박해로 교세가 박약했던 천주교회는 이들과 경합관계 속에서 교세를 확장하여야 했다. 공교협회의 결성과 활동은 이 같은 환경 속에서 천주교가 교세를 확장한 요인을 설명하는 데 중요할 것이다.

2. 천주공교협회의 결성과 활동

앞서 언급한 바와 같이 언양 지역 천주공교협회는 부산지방천주공교협회에서 분리되어 1928년에 결성되었다. 당시 언양 지역은 부산지역의 부산진 본당에 속해 있었고, 부산진 본당에서 경상도 동남부지역 일대를 관할하고 있었다. 이렇게 경상도 동남부 지역 일대를 부산진 본당에서 단독으로 관할하던 중 이 지역의 교세가 점차 확대되자 분할의 필요성이 제기되었다.⁹⁾ 이와 함께 1926년 5월 29일에 11명의 신부들이 새로 탄생하면서 이 지역을 분할하여 본당 신부를 새로 차정할 수 있게 되었다.¹⁰⁾ 이 시기에 경주 본당이 먼저 분

9) 경상도 지역 신자 수의 증가로 1889년 대구 본당 다음으로 제2의 본당설립의 필요성이 제기되었다. 부산과 언양 지방이 새로운 본당의 후보지로 논의 중 1889년 말과 1890년 초 사이에 부산지역으로 결정되었다. 그럼에도 언양은 계속 본당 설립을 위해 노력하였다. 1898년 언양 본당 설립을 위한 ‘지방찬조기성회’가 조직되어 본격적인 성당 설립을 위한 조직이 결성되었다. 이후 1926년 12월 5일 언양 본당이 분할 독립되어 경남 동부지역은 언양 본당이 관할하는 지역과 부산, 기장, 김해 일부를 관할하는 부산진 본당으로 양분되었다. 그리고 언양 본당 설립을 위해 각 공소 및 지역대표를 중심으로 ‘지방찬조기성회’를 다시 조직하여 재정적인 준비를 하였다. 당시 송대공소 옆의 친석꾼 김원이의 기와집을 매입하여 공소와 사제관의 기틀을 마련하고 본당 건립을 위한 준비를 하였던 것이다(《경향잡지》 30-843, 영인본, 1936. 12. 12). ‘지방찬조기성회’의 재정은 이후 언양공교협회에 속한 것으로 여겨진다.

10) 새로운 본당의 설정은 이 지역의 교회사에 있어 특히 두 가지 의의를 지니고 있다. 첫째, 본당의

할되었고, 1926년 12월 5일 언양 본당도 분할되었다. 그리하여 언양 본당 관할 지역은 언양과 양산 일대, 즉 월평, 대석, 범실, 양산읍, 금산, 가천, 언양읍, 송대, 순정, 살티, 상선필, 석길, 하선필, 탑곡, 울동, 굴화, 초정 등의 17개 지역 공소들이었다.

언양 본당 관할로 들어간 지역은 경남지역에서 최초로 공소가 설립되었고 일찍부터 천주교 신자들이 생활하던 곳이었다. 이곳에는 이미 선필천주당, 순정천주당, 대석천주당, 미호천주당 등의 공소성당들이 설립되어 있던 지역이었다. 이들 공소에서는 교육도 잘 이루어지고 교세도 확장되고 있었다.¹¹⁾ 이같이 언양 지역의 초기 천주교 수용에서부터 이후 이어지는 천주교의 기반과 교세확장으로 언양 본당은 부산진 본당의 관할에서 독립할 수 있었던 것이다.

언양지방천주공교협회의 설립 목적은 교회의 자립이었고, 부산진 본당에서 분리된 이후 앞으로의 전교 사업에 필요한 재원을 조성하는 것이었다. 한국 천주교회가 외국 교회와 단체들이 경비를 원조하여 유지 운영된 것에 대해 이제는 자립하고자 한 것이다.¹²⁾ 이러한 배경에는 당시 1차 세계대전으로 서

신설로 넓은 지역을 한 본당에서 관할하였던 것이 각 본당 관할지역으로 분할되었다는 것이다. 둘째, 세분화된 각 본당 지역에서 각자의 교세발전을 기약할 수 있게 되었다. 즉 담당 지역의 축소화로 선교사들의 부담을 덜어주게 되어 그 결과 선교활동이 더욱 활발해질 수 있었던 것이다. 《신앙전래이백년사》, 분도출판사, 1993, 79쪽.

- 11) 부산의 6대 본당 신부였던 르 장드르(Le Gendre, 崔昌根) 신부가 뫼텔 주교에게 해마다 보고하는 성무집행보고서를 보면 당시 언양지역 천주교의 상황이 잘 드러난다. “살티 공소는 조그만 곳이지만 훌륭하고 교육도 잘 이루어지고 있다. 살티와 언양 사이에 공소를 새로 설립해야 할 듯하다. 언양읍은 여러 곳의 신자들이 뒤섞여 있으나 읍내의 교우들이 가장 훌륭하다. 살티와 읍내 사이에 순정 공소가 신설되었는데 앞으로 발전할 가능성이 충분히 있다.” 1903년, 1904년 르 장드르 신부의 성무집행보고서 ; 부산교구사편찬위원회 · 한국교회사연구소 편, 앞의 책, 149쪽.
- 12) 언양지방천주공교협회는 부산공교협회의 취지와 목적을 계승하였으므로 그 창립 취지문을 통해 창립목적울 살펴볼 수 있다. 부산지방천주공교협회는 1916년 1월 21일 회장 피정 때 회장 김치옥(분도) 외 30인과 유지인 최유봉(마오로), 김영규(베드로), 김성준(요셉) 등 여러 사람이 받기하여 당시 본당신부인 페셀(Peschel, 白鶴老) 신부의 찬성으로 초량동 본당에서 창립회를 개최하고 취지 및 규칙을 토의한 후에 김성준이 임시의원을 선정하여 규칙과 취지서를 초안하게 하였다. 이렇게 창립된 부산지방천주공교협회의 취지서에 창립목적과 필요성이 설명되어 있다. 그 내용을 보면 다음과 같다.

양이 어려운 상황에 놓여있었던 것과 연관된다. 당시 서양의 재정적 도움을 받고 있던 한국교회가 서양의 원조가 중단되었을 경우 어려움을 겪지 않으려면 재정 운영이 독립되어야 한다는 것이었다.¹³⁾ 이러한 협회의 창립동기와 목적은 1928년 9월 1일 자의 《가톨릭신문》에도 자세히 소개되었다.¹⁴⁾ 공고

“조선에 성교 창립 이후로 지우금 막대한 경비를 전부 서양인에게 의탁하여 오더니 홀연 개혁 이후로 제일 큰 전쟁이 구주에 발생하여 지금 우리의 은인들이 참혹한 환난을 당하는 중이니 이리므로 우리 조선 성교회 경비도 점점 곤난지경에 이르는도다. 이때를 당하여 남의 은혜를 많이 입은 우리 조선 교우는 마땅히 어떻게 할꼬. 事主求靈하는 중대한 일을 항상 남에게만 의지 하였다가 남의 힘이 없을 때는 自破自滅하는 것이 어찌 가하다 하리오. 마땅히 은혜를 갚고 지주 자영하는 것이 사람의 떳떳한 본분이요 책임이로다. 이리므로 금번 회장 피정시 한 회를 조직하여 아래 규칙을 정하고 일각일시로는 할 수 없아오나 차차 그 목적을 달하게 하도록 힘쓰기로 각각 자기 공소 교우를 대표하여 아래에 기명 날인함.” <취지서>, 《釜山地方天主教協會會錄》, 1916년, 1월 21일.

특히 ‘부산지방천주공교협회 총칙’의 제3조 ‘본 회 목적은 본당경비 일부 혹은 전부를 보조 혹은 부담하기로 함’을 통해 설립 목적을 보다 분명히 알 수 있다.

13) 안양성당 200년사 편찬위원회, 앞의 책, 1993, 77쪽.

14) 안양천주공교협회 창립과 관련한 《가톨릭신문》에 실린 기사는 결성 동기와 목적을 보다 분명히 밝혀 주고 있다. 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

“장래의 전교사업 재원을 조성할 목적으로 지난 3월3일에 안양지방에서(송대 정 신부 본당)천주공교협회가 창립되었다. 우리는 충심으로 동회의 출생을 축하하며 전도응용하기를 빌고 아울러 동회의 목적과 취지를 반도전폭에 널리 소개하여 십여만 교형 제씨의 각성을 촉진하는 바이다. 이에 동회의 창립된 동기와 목적을 소개하자면 자연 10년 전 옛날 이야기가 되고 만다. 거금 십여 년 전 조선성교회가 이다지 발달되기 전에 부산지방에서 넘겨지 못한 우리의 경제는 날로 파멸을 당할 뿐으로 전교상 허다한 사업이 목전에 둔 채 되었으나 하등의 구책이 없음을 통탄하여 여기고 유지 제씨가 분기하여 장래의 사업자금을 조성하고자 본당 관할 소속 30여 공소 남녀 교우 전체를 회원으로 하고 부산협회를 조직하고 해마다 매 명에 일정한 금액을 각 공소에서 수합하며 일변으로 유지 제씨의 특연금을 수합하여 이래 십여 년간 저축한 금액이 만여원에 달하였던 바 작년에 안양본당이 설립되어 지방이 분할됨에 따라 두 지방이 협의한 결과 자금을 분배하여 협회가 분립하게 되었으니 이는 곧 십여년 역사를 가진 반도에 유일무이한 부산협회의 자매인 안양협회의 창립이다. 장하고 놀라운 동 회의 창립된 동기와 특수한 그 조직이며 철저한 그 주의와 열렬한 그 실현 모든 것이 기발하고 장함에는 누구나 다 감탄할 것이오 경하할 바이로다. 십만 대중이여 분노니 조선 성교회의 전교사업에 우리의 힘으로 담당할 것이 무엇인가? 사업은 고사하고 성교회의 1분자로 교우된 의무 부담을 얼마나 하였는가? 불과 1년에 30전 내외에 지나지 못하였고 이것이나마 충실치 못하였다. 이것으로 현재의 모든 시설과 막대한 그 비용이 될 것인가? 오늘날 반도 천지에 시설된 모든 전도 기관이 누구의 힘으로 되었는지 살펴보라. 전부가 파리외방전교회의 전력이요, 구미 각국 교우들의 조선을 사랑하는 애국으로 된 것이 아닌가? 우리의 힘으로 된 것도 다소간 있기는 하나 어디없이 항상 넉넉한 분들이 한 것이오 따라서 대소사를 물론하고 항상 넉넉한 모모씨가 하리라는 의뢰만 하여왔고 심하면 원망을 돌리었다.

목화에 교육시설의 부족한 것을 완비하여야겠고 자치도 하여야겠고 기타 무엇을 해야된다는 생각만으로 부르짖기만 하고 하등의 방책이 없어서야 될 것인가? 앞서서 것이 자금이니 십만 대중이 잠을 깨고 정신을 수습하여 남만 의뢰치 말고 우리의 손으로 힘써 재원을 만들자. 목전에 못할지언정 장래를 기하고 당대에 못할지언정 후대를 기하여 어떠한 방식으로든지 진환태상으로

협회의 결성 6개월 후에 작성된 이 기사에서는 협회가 조직된 것을 축하하면서 언양, 부산의 협회가 당시 전국 각 본당의 귀감이 된다고 하였다. 아울러 이러한 협회가 각 지방에서 빨리 조직되어 천주교회가 자립되기를 바라는 당부사항도 덧붙이고 있다.¹⁵⁾

언양 본당이 부산진 본당에서 분리된 직후 공교협회를 바로 조직한 것은 부산진 본당과 협의하여 분배한 자금을 유지·활용하기 위해서 필요했을 것이다. 더하여 1916년 부산지방 공교협회가 창립될 당시 서명날인한 회장과 대표들 30명 중 언양지역 공소 회장들이 14명으로 거의 반수가 될 만큼 언양지역 회장들의 역할이 두드러졌으므로 가능할 수 있었다.¹⁶⁾ 또한 언양 본당 분리 전 부산공교협회의 회의 개최장소로 양산 대석 공소, 길천 순정 공소, 송대 공소 등 언양 본당 관할 공소가 자주 사용된 것은 이 지역 공소회장들의 참여와 비중을 간접적으로 보여준다고 할 수 있을 것이다. 이것은 언양지방공교협회를 적극적으로 조직할 수 있는 배경이 되었을 것이다. 이렇게 조직된 협회는 이전부터 있어온 공소전의 재정을 지속적으로 관리하였다.

한편 언양의 천주공교협회는 정기총회의 형식으로 1년에 한 차례씩 회의가 개최되었다. 이 기간은 회장들이 피정하는 시기였다.¹⁷⁾ 회장들의 자질을

품문전전이 힘껏 모아보자. 이야말로 참으로 뜨거운 열정이요 무한한 힘이 있을 것이로다. 반도 교형자매여 선각자요 우리의 지도자인 부산, 언양 두 협회를 목표로 각 지방에서 한시바빠 이러한 조직이 있기를 기할진저.”(〈언양 천주공교협회 창립을 축하하며—십만 교형 제씨의 각성을 촉함—〉, 《가톨릭신문》 1928년 9월 1일 자 1면.)

- 15) 한국천주교회 남쪽 지방에서 천주공교협회가 제일 먼저 조직된 곳은 수류 본당이며 1911년에 설립되었다고 한다(《가톨릭연구》 1936년 7월호, 145쪽 ; 김진소, 앞의 책, 821쪽). 부산지방천주공교협회가 1916년에 창립되었으므로 수류본당은 부산보다 5년 전에 창설된 것으로 보인다. 그렇지만 이 회의 설립목적과 활동을 알 수 있는 자료가 전승되지 않아, 부산과 언양의 협회 자료를 통해 같은 조직이었음을 추측할 수 있다.
- 16) 1916년 1월 21일 부산지방천주공교협회 창립에 서명 날인한 언양 본당 소속 14명의 공소회장들은 다음과 같다. 언양 공소 정영복, 양정 공소 김명대, 내와 공소 최석주, 상선필 공소 박영숙, 순정 공소 김병의, 대석 공소 오봉재, 금산 공소 신석순, 덕현 공소 남의선, 순정 공소 김영휘, 탑곡 공소 박장하, 하선필 공소 김문익, 송대 공소 최석규, 가천 공소 허철, 호계 공소 안효선 등이다. 《부산지방천주공교협회회록》, 1916년 1월 21일.
- 17) 회장 중 특히 공소회장은 〈회장의 본분〉에 명시된 대로 1년에 한 번은 본당신부가 정한 날에

향상하기 위하여 교구에서 첫 번째로 시도한 것이 회장 피정이었다. 이 피정은 공소회장들의 열성을 유지시키고, 견고한 유대를 갖게 하고 동참의식을 주며 열성이 부족한 사람에게 자극을 주는 것과 더불어 그들이 전문적인 지식을 취득하기 위해 필요한 것이었다.

회장 피정이 열리는 시기는 선교사들의 첫 번째 순회방문(가을 판공)과 두 번째 순회방문(봄 판공)의 중간시기인 1월 아니면 2월 중이며 기간은 3일 정도이다. 공교협회의 회의는 회장들이 피정하는 이 기간 중 하루를 정하여 오전에서 오후까지, 아니면 오후에서 다음날 오전까지 열린 것으로 보인다.¹⁸⁾ 그렇지만 예상치 못한 일이 발생할 경우 다른 날짜를 정하여 개최하였다. 1940년 비상 시국으로 회장 피정이 임시 휴정되어 총회를 성령강림주일로 정하여 5월 12일에 13회차 회의가 개최되는 총회회록은 이를 잘 보여준다. 총회 장소는 당시 언양 지역의 본당인 송대 본당에서 개최되었다.¹⁹⁾

협회의 총회순서는 먼저 참석한 회원을 점검하고, 다음으로 이전 회의 회록을 낭독하고, 재정보고를 한 다음 임원을 새로 선출하고 그 외 재정과 관련한 기타사항을 논의하였다. 협회 창립일인 1928년 3월 3일의 회의에서는 먼저 협회의 창립 취지를 설명하고 임시 선출된 임원들이 회의를 주재하였고 임원들도 선출하였다. 회의 참석자를 점검할 때에는 공소명과 이름을 적었고, 결석한 공소회원대표도 명기하였다. 이를 통해 당시의 언양 지역 공소 회장과 대표들도 파악할 수 있다.

협회에 소속된 공소와 출석률 등을 현재 전승되는 1928년에서 1947년

반드시 피정에 참석하여야 했다. 이것은 주교의 명령일 뿐 아니라 법으로 정해져 있었다. 그리고 피정 강론은 주교가 직접 맡았으며, 회장 피정의 불참자는 주교에게 불순명하는 것으로 단정할 정도였다. 회장 피정의 참가대상은 공소회장과 본당 내의 모든 회장들이었다. 김진소, 앞의 책, 822쪽.

18) 부산지방 천주공교협회 총칙 제9조에 총회는 매년 1차씩 하되 회장 피정시로 정한다라고 명시되어 있다. 언양에서는 부산에서 분리되었지만 언양 또한 이 조항대로 시행한 사실을 알 수 있다.

19) 송대 본당은 1880년경 설립된 송대 공소가 1927년 본당 창설로 승격되었다.

까지 개최한 공교협회의 내용을 기록한 회록을 통해 살펴보면 다음의 <표 1>과 같다.

<표 1> 공교협회 회의에 참석한 공소의 연도별 현황

공소/ 연도	1928	1929	1930	1931	1932	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939	1940	1941 1.11	1941. 12.8	1942. 12.8	1943. 12.27	1944. 12.25	1946. 4.22	1947. 1.10	
언양	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○							
상선필	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○					○		○			○	
하선필	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○				
순정	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○		○	○		○	
서하	○	○	○	○	○	○	○	○	○		○			○	○	○	○			○	
탐곡	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○				○	○	○	○	○		○	
양산	○			○				○	○	○				○				○			
증산	○	○			○		○	○	○	○	○			○	○	○	○				
금산	○																				
호계	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○		○			○	
대석	○	○	○	○		○	○		○		○			○	○		○	○		○	
송대	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○	○		○	
살티	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○	○			○	○	○	○	○		○	
가천		○	○	○							개 최 되 지 못 함										
초정		○		○	○	○		○													
양정		○	○	○	○	○	○	○	○	○		○			○	○	○	○			
내와	○		○									○									
미호															○	○		○			
울산읍																○	○	○			
길천																	○				
화산																	○				
신암																					
대룡																					
참여 인원 수	16	21	22	22	20	22	19	20	17	17	15	24	20	27	13	14	8			13	

〈표 1〉에서 알 수 있듯이 공교협회에 속한 공소는 모두 23개이다. 이것은 1928년에서 1947년까지 개최한 공교협회에 참석한 공소와 회원 점검 때 결석으로 언급된 공소를 합친 것이다. 1938년, 1940년, 1946년에는 회의가 개최되었지만 참석공소가 기록되지 않아 공소를 파악하기가 어렵다. 1928년 창립일에는 14개 공소에서 16명이 참석하였다.²⁰⁾ 이때 출석 회원을 점검하면서 가친 공소와 양정 공소 대표의 결석을 언급하므로 16개 공소 대표들이 모여서 창립한 것으로 보인다. 협회에는 당시 언양 본당이 관할하던 양산과 울산 지역에 있던 공소들이 포함되었다. 초정, 양정, 신암, 화산 공소는 울산지역에 속하며 대석, 호계, 금산, 증산, 양산 공소는 양산지역이다. 창립에 참여한 공소들은 19세기 중반 이후부터 언양 본당 설립 이전에 형성된 공소들로서 이 지역에서 신자촌을 형성하고 있었던 곳이다. 협회창립 이후 7개의 공소들이 더 참여한다. 초정 공소와 같이 협회 창립 다음 해 바로 참여한 곳도 있지만 협회 창립 당시 존재한 언양지역의 미호와 길천 공소는 어떤 연유인지는 알 수 없으나 늦은 시기인 1940년 이후에 참석하였다. 그리고 울산지역에 속한 울산, 화산, 신암, 대룡 공소는 1940년 이후 늦게 참여하였음을 볼 수 있다.

협회의 총회가 개최될 때의 인원은 대략 20명 전후였으며 각 공소의 회장과 대표들로 구성되었다. 협회의 총회개회는 과반수 이상이어야만 가능하였고 그렇지 않을 경우에는 임시임원회로 변경되었다. 1944년의 경우에는 8인만 참석하여 인원수가 절반이 되지 않아 총회명칭을 임시임원회로 변경하였다. 또한 특별상황이 발생하였을 경우에도 정기총회가 임시위원회로 변경되었는데 1946년의 경우가 이에 해당한다. 1945년 해방 이후에는 각각 맡은 일에 대한 사무처리가 어려워 임시위원회가 개최된 것이다.

이처럼 1945년 전후 임시임원회가 빈번히 개최된 사실은 2차 세계대전

20) 《彦陽地方天主教協會會錄》，1928년 3월 3일. 협회 창립일 참여 인물을 확인하면 16명인데 회의록에는 이들 인물 수의 합이 20인으로 되어 있다. 참여 인물 수의 합이 오기인 것으로 보인다.

과 해방 그리고 미군정 시기의 혼잡한 국내의 사정으로 인해 협회의 운영이 원활하지 않았던 상황을 잘 말해준다. 역설적으로 이 같은 국내외적 혼란에도 불구하고 임시임원회로나마 그 명맥을 유지하였던 협회의 노력 덕분에 식민지 말기와 해방 전후 혼란기에도 언양 지역의 천주교 교세는 사그라지지 않았을 것이다. 즉 천주교의 성지로서 현재의 언양은 조선후기 박해기간 동안 신자들의 은신처로써 뿐만이 아니라 식민지기와 해방 전후 공교협회와 같은 이른바 풀뿌리 천주교 조직의 노력에 의해 만들어졌다고 볼 수 있을 것이다.

한편 협회 회의에서 주목되는 사항은 어떠한 일에 대한 보고나 규칙 등을 통과시킬 때에는 공소회장과 대표들의 만장일치로 가결되었다. 이러한 사실은 지난해의 재정보고나 의논사항에 대한 중요성을 인식하고 있었음을 말해준다. 또한 협회의 의논사항에 대한 절차를 일일이 기록한 사실은 제반 사항들이 매우 엄격하게 관리되었음을 알 수 있다.

공교협회의 임원은 회장, 부회장, 총무, 부총무, 재무, 서기 등을 두었다. 1946년에는 특별히 각 공소회장들로 구성된 간사를 새로 두기도 하였다. 부회장은 1928년에서 1931년까지, 부총무는 1928년에서 1930년까지 약 3년간만 존재하였다. 부산지방 공교협회가 처음 조직될 당시 임원을 회장 1인, 서기 1인, 재무 1인을 둔다는 조항을 마련했는데²¹⁾ 언양은 총무를 별도로 두고 인원도 서기와 재무는 2인에서 3인을 두었다. 아마도 재정과 사무 운영 전반에 대한 중요성이 좀 더 부각된 듯하다. 따라서 1928년에서 1947년까지 공교협회의 임원의 직임은 대략 회장, 총무, 재무, 서기로 구성되었다. 이들을 정리하면 다음과 같다.

21) 부산지방천주공교협회의 임원의 경우 1916년 창립 당시 이후에는 상황에 따라 의원, 재무, 간사 등의 임원을 둔 사실을 확인할 수 있다.

〈표 2〉 연양지방천주공교협의회 임원명단

연도(년월일)	회장	부회장	총무	부총무	재무	서기	간사
1928.3.3	박우양 (가브리엘)	오봉재 (베드로)	박정탁 (베드로)	한운필 (다두)	김문익 (안드레아) 오봉재(베드로) 박정탁(베드로)	박상식(바오로) 김영진(바오로) 변한준(방지거)	
1929.1.26	박우양	김문익	한운필	박정탁	김문익, 오봉재, 박상식	박상식, 최무상(말시알), 최성한	
1930.1.12	박우양	박정탁	김영근	한운필	박정탁, 김문익, 한운필	박상식, 최무상	
1931.1.11	박우양	박정탁			박상식(바오로), 박정탁	최무상, 최성한(라파엘)	
1932.1.9	박정탁		한운필		김문익, 한운필, 박상수	최무상, 김일선(시리노)	
1933.1.8	박정탁		한운필		최무상, 김일선	최무상, 김일선	
1934.1.14	박정탁		한운필			최무상, 김일선	
1935.12.29	김문익		한운필			김일선	
1936.1.17	박정탁		한운필			최무상, 조성줄(루카)	
1937.1.8	박정탁		한운필			최무상, 김일선	
1938.2.10	개최되지 못함						
1939.2.13	박정탁		최무상			최무상, 조성줄	
1940.5.12	박정탁		최무상			김영근	
1941.1.11	박정탁		최무상		최무상	김영근, 최무상	
1941.12.28	박정탁		이사만(미카엘), 이재길 (마르티노), 박수환(마티아)			최종선(가필로), 최무상	
1942. 12.28	박정탁		이사만, 박수환, 이재길			최무상, 최종선	
1943. 12.27	박정탁		이사만	박수환, 이재길	최무상	최무상, 김용호(바오로)	
1944.12.25	임시임원회						
1946.4.22	최무상		이사만, 이재길, 박수환		김영훈 (스테파노)	김용호, 김영환(그레고리오)	각 공소 회장
1947.1.10	최무상		이사만		김안호	김용호, 김영훈	

〈표 2〉에서 알 수 있듯이 총무와 서기를 2명에서 3명 정도 두었는데, 총무를 1명으로 두다가 1941년부터 3명으로 늘리면서 재무를 두지 않거나 1명으로 줄였다. 아마도 총무의 역할을 재무가 담당한 것으로 보인다. 협회의 창립부터 4년간 박우양은 회장을 맡았고 김문익은 5년간 재무를 맡았다. 언양 회장 박우양(가브리엘)과 선필 회장 김문익(안드레아)은 열성과 신망이 있는 사람이었다. 이들은 1902년에 18원이란 소액으로 24년 후에는 2,400여 원이라는 거액으로 증가시켜 이 금액으로 1926년에 현재 본당인 송대에 기지와 건물을 매수하고 신부를 맞이하여 본당설립 준비를 완성한 주역들이었다.²²⁾ 일제의 무단통치가 실시되었던 한일병합 초기 18원의 적은 소액으로 시작하여, 24년이라는 장기간 동안 천배 이상의 이식을 불렀다는 사실은 매우 놀랍다. 이러한 재정의 확충이 언양 지역 천주교 교세의 확장과 직결된다는 사실은 말할 나위 없을 것이다.

따라서 언양 지역에는 1927년 5월 14일 초대본당 보드뱅(Beaudevin, 丁道平, 1897~1976)신부가 부임함으로써 부산교구에서 두 번째로 본당이 설립되었다.²³⁾ 본당 승격 후 2년 뒤인 1928년 5월 25일에 성전 및 사제관

22) 언양 본당의 설립과 관련해서는 다음의 내용을 통하여 그 과정을 자세히 알 수 있다.

금번 언양지방 성당 낙성에 제하야 지방교회의 연혁과 현재 발전상황을 소개하려 한다. 언양지방은 40년 전부터 부산지방에 속하여 해지방의 혜택을 다대히 밟아 왔었다. 그러나 40년 이래 이 지방의 역사를 상고하여 보면 언제든지 이 지방이 분리 독립(독립)하리라는 추측을 가지고 있는(있는) 것은 사실이다. 38년 전부터 언양지방에도 신부를 피시기 위하여 지방찬조기성회를 조직하고 다소 기본금을 적립하여 운산(潤産)을 계획하였었다. 그러나 유감스럽게도 중도에 적지 안흔 실패를 당하여 잔존한 금액이 겨우 18원에 불과케 되었었다. 유지 제세는 이런 환경에도 낙심치 안코 더욱 분발하여 특히 열성과 신망이 유한 언양회장 박갑열 우양(遇陽)씨와 선필(善弼) 회장 김 안드레아 문익(文益)씨를 선택하여 위원을 삼고 사업계획을 위임하였었다. 양씨는 자기의 열렬한 성의로 진력하였던 바 18원이라는 소액도 24년 후에는 2,400여원이라는 거액으로 증가케 되었었다. 이런 금액으로 1926년에 현재 본당인 송태(宋台)에 기지와 건물을 매수하여 신부를 피실 만한 준비를 완성하였었다. (하략) 《경향잡지》 30권 제843호, 영인본, 1936. 12. 12.

23) 에밀 보드뱅(Emile Beaudevin) 정신부는 파리 외방전교회 소속으로 1922년 서품을 받고 1926년 한국에 입국하여 그해 12월 5일 드망즈 주교에 의해 언양 본당에 내정되었고, 그 다음해인 1927년 4월 4일 언양본당 초대 주임신부로 임명을 받아 5월 14일 정식으로 부임하였다.

신축 기공식을 가졌다.²⁴⁾ 이렇듯 사제관 신축 기공식에 앞서 1928년 3월 3일 공교협회를 창립하여 성당 건축을 위한 모금 운동을 계속해 나간 것이다. 이것을 주도한 사람들이 바로 박우양과 김문익이었다.

언양 협회 임원들은 1916년 부산지방에 협회가 창립될 때 임원으로 활동한 사람들이었다. 이들 중 오봉재와 김문익은 부산지방공교협회 창립 당시 30명의 서명 날인자에 속한다. 또한 언양 협회의 회장인 박우양은 1920년에는 부산지방공교협회 부회장에서 회장이 되기도 하였다. 그리고 오봉재, 박정탁, 한운필, 김영근, 변한준도 부산지방 협회의 서기, 재무, 총무 등의 임원을 맡았으며, 이들은 언양 및 경주지방 전권위원 대표들이었다. 이러한 협회 임원의 선출은 총회에 모인 공소회장들이 무기명으로 투표하여 최다득점자가 선정되었다.

한편 공교협회는 식민지기 천주교회가 시기별로 행하는 사업과 활동에 적극적으로 대응해 나가는 모습을 보여준다. 1934년 협회의 회의록에는 언양 지역 각 공소에 ‘가톨릭진흥회’가 발기되었고 이를 조직하여 교회가 향상되도록 해야 한다고 공소회장들과 대표들에게 주지시킨 사실이 기록되어 있다.²⁵⁾ 1930년대 한국교회에서는 가톨릭 운동을 장려하면서 각 지역에서도 이 운동에 적극 참여할 것을 촉구하였다. 이에 언양의 각 공소는 이를 실행해 나간 것이다.²⁶⁾

24) “부산 본당 관할지 중 북쪽 부분은 부산본당에서 갈려 나와 보드맹 신부에게 맡겨졌는데, 그는 언양읍에 새로운 거처를 정하지 않으면 안되었습니다. 그는 ‘물질적 면에서는 모든 일이 잘되어 가고 있는데, 빛도 짙고 부동산 등기부에도 등록을 마쳤습니다.’라는 글을 보내왔습니다. 자신의 거처에는 12명에게 영세를 주었으며, 22명의 예비자들을 준비시키고 있습니다. 지금부터 성당이 너무 비좁게 느껴져, 좀 더 나은 성당을 생각하게 되었습니다. 그래서 교우들은 아주 넓은 성당을 신축할 목적으로 돈을 모으기 시작했습니다.” 《교구연보》, 1928년 보고서, 162쪽.

25) 《彦陽地方天主教協會會錄》, 1934년 1월 14일.

26) ‘가톨릭진흥’은 여러 종류의 회와 단체를 조직하여 교우들이 신부들과 함께 교회를 위하여 하는 모든 종류의 일을 뜻한다. 1931년 전국 공의회에서 가톨릭 운동을 ‘가톨릭진흥회’라는 이름으로 가톨릭 운동을 장려하였다(《경향잡지》 26-745, 영인본, 1932. 11. 15). 그리하여 1933년 3월 18일 조선 주교단은 ‘가톨릭 진흥’에 대한 교서를 발표, 각 교구마다 가톨릭진흥회를 설치하고

3. 公所錢 운영과 그 실태

협회의 총회를 개최할 때 무엇보다 중요한 사항은 전년도의 재정을 보고하는 것이다. 이와 함께 회의 때 새로운 안건이나 기타사항도 대부분 재정 처리와 관련한 것이다. 이것은 공교협회 조직 목적이 한국교회의 재정자립으로 그 기반이 되는 공소전의 사용처와 이를 운용하는 것이 중요한 논의사항이었음을 말해준다. 따라서 협회의 총회 회록을 통하여 공소전 운영과 관련한 재정사항을 살펴볼 수 있을 것이다.

부산에서 분리되어 언양의 협회가 창립될 때 회비와 관련한 내용이 논의되었다. 창립회의 당시 회원에게 회비를 정액하여 연수입으로 징수하여 협회의 일부 경비라도 보충하자는 제의가 있었다. 그런데 전협회 의연금 모집 때에도 일반 교우들의 경제가 어려워 힘들었으므로 이번에는 회비를 정액하지 말고 1, 2년간의 분회경비는 적립금의 이자 중에서 지불하자고 결정하였다. 그리고 창립 시 전협회에서 10년 동안의 의연금 모집에서 10년분 전부를 내지 못한 것과 의연록에 기재했음에도 아직까지 내지 못한 것을 거두는 것도 결정하였다. 이는 아마도 언양이 부산에서 분리되면서 납부하지 않은 경비를 모아서 재정을 확실히 하려는 것으로 여겨진다.

한편 부산에서 분리되기 바로 직전인 1928년 1월 6일의 부산진 본당에서 열린 정기총회에서 재산 분할에 대한 논의가 있었다. 여기에서 언양은 부산진 본당에 속한 협회에 부산공교협회 창립 때의 1회분만 남기고 2회분부터 1928년 1월까지 협회 재산의 1/2을 분할한 돈 5,469원 67전을 가져왔다.

모든 신자들은 이 운동에 적극 참여할 것을 촉구하였다(〈조선五위 주교의 교서〉, 《경향잡지》 27권 제754호, 영인본, 1933. 3. 31). 이에 가장 적극적으로 호응한 것은 1934년 8월 교구 가톨릭 운동연맹을 결성한 평양 교구로서 이미 ‘평양천주공교청년회’가 중심이 되어 강연회·야학 운영·연극 공연 등 활발한 활동을 하고 있었다. 언양지역에서는 ‘가톨릭진흥회’라고 불렀던 것으로 보인다.

이러한 협회의 재산분할 과정에서 부산진 본당과 여러 가지 논의가 있었다.²⁷⁾ 특히 전협회의 재산분배에 대해 잘못된 계산이 있을 때는 간부에게 전권을 위임하자고 했는데, 이 같은 논의에서 간부들의 권한과 신뢰의 정도를 짐작할 수 있다. 언양공교협회 창립 이후 1928년 1월 19일부터 1944년까지의 협회의 자산 규모를 수입과 지출을 통해 살펴보면 다음과 같다.

〈표 3〉 1928년~1944년까지의 언양공교협회의 수입과 지출²⁸⁾

연도/내용	수입	지출	現在金
1928년 1월	5,469원 67전*	5,450원 73전	18원 94전
1928년 8월 20일	18원 94전	2원 27전	16원 67전
1928년 12월 24일	141원	74원 43전	66원 57전
1929년 1월 27일	8,271원 18전	7851원 41전	419원 77전
1930년 1월 12일	6,429원 44전	6,426원 83전	2원 61전
1931년 1월 12일	6,405원 12전	6,330원 73전	74원 39전
1932년 1월 9일	7,371원 72전	6,411원 48전	960원 24전
1933년 1월 8일	6,039원 1전	5,877원 16전	161원 94전
1933년 3월 24일~12월	3,391원 69전	3,373원 09전	18원 60전
1934년 1월 14일	1,411원 08전	1,340원 53전	70원 55전
1935년	876원 55전	41원 15전	835원 40전
1936년	1,783원 06전	1,777원 48전	5원 58전
1937년 1월 8일	226원 83전	221원 83전	5원
1938년 2월 10일	738원 45전	731원 87전	6원 58전
1939년 2월 16일	278원 46전	233원 81전	44원 65전
1940년 1월 7일	427원 48전	4원	423원 48전
1941년 1월 11일	423원 48전	423원 48전	0원
1941년 12월 28일	270원 80전	270원 80전	0원
1942년 12월 28일	282원 63전	282원 63전	0원
1944년 4월 16일	363전 24전	106원 95전	156원 29전

(*수입은 부산공교협회와 분리되면서 나는 금액)

27) 《부산지방천주공교협회회록》, 1928년 1월 6일.

28) 《現金出納簿》, 1928년 1월, 언양 성당 소장.

〈표 3〉에서 볼 수 있듯이, 1928년~1944년까지의 연양공교협회의 현금출납부는 창립해인 1928년은 1월에서 6월까지, 7월에서 12월까지 두 번을 나누어 수입과 지출을 기재하였지만 이후는 거의 1년 단위로 작성하였다. 그리고 총수입에는 전년도에 사용하고 남은 현재금이 포함되어 있다. 수입은 대부분 원금에 대한 이자에다가 회수된 원금이 합쳐진 것이다. 여기에 더하여 田畝稅가 있다. 그런데 1934년을 기점으로 회수된 원금과 대부하는 돈이 이전보다는 많지 않아 1934년 이후 협회의 재정규모가 이전에 비해 축소된 사실을 알 수 있다.

특히 1934년 이전에는 대부한 돈의 이자가 수입의 대부분이었고 회원들에게 대부해준 돈이 지출 항목의 대부분을 차지하였다. 반면 1934년 이후에는 주된 수입이 전답세였으며 지출항목에서 대부해주는 돈이 거의 없었다. 1934년 이후 수입은 줄었지만 전답 매입은 계속되어 1936년에는 전답 매입에 1,210원을 지출하기도 하였다. 이러한 전답 매입은 이후 주된 수입이 전답세가 바탕이 되는 사실을 말해준다.

공교협회의 경제기반인 공소전이 사용되는 곳은 회장 피정, 협회의 총회비, 본당보좌금, 주교보좌금,²⁹⁾ 각 공소 보좌금, 협회의 피정 등이었는데, 이에 소용되는 경비는 대부한 돈의 원금은 그대로 두고 이것의 이자와 전답세만을 가지고 사용하였던 것으로 보인다. 이것은 1929년 총회 때의 재정보고를 통해

29) 1941년 협회의 총회 기록에는 협회금 6할은 본당보좌로 4할은 대구로 지불하였다고 되어 있다. 주교에게 보내지는 교부금과 관련하여 《한국 교회 공동 지도서》가 참조된다. 1931년 한국 지역 공의회와 결정사항들을 담고 있는 한국교회의 사목지침서인 《한국 교회 공동 지도서》는 ‘다양한 세속 사안에 대한 공의회 결정들’에서 450조라는 별도의 조항을 마련하여 교부금(Denarius Cultus)에 대한 세부적인 규정들을 제시하고 있다. 그 내용을 보면 다음과 같다. “첫째 부분은 3/10을 차지하는데(예를 들어 전체 모금액 1,000엔 중의 300엔), 이는 선교지(교구)의 일반적인 사업을 위해 교구 관할권자(주교)에게 보내진다. 둘째 부분은 2/10을 차지하는데(예를 들어 전체 모금액 1,000엔 중의 200엔), 이는 사제들의 생활비에 사용된다. 셋째 부분은 5/10, 곧 전체 모금액의 절반으로(예를 들어 전체 모금액 1,000엔 중의 500엔), 이는 관할구역(본당)의 모든 필요한 사안, 예를 들면 공소 순방 비용, 회장 피정, 경당, 관할구역(본당) 사업 등을 위해 사용된다.” *Directorium commune Missionum Coreae iussu Con-cilii Regionalis 1931*, Hong Kong, 1932, n.450, 194.

서 알 수 있다. 당시 협회원금이 4,502원 40전이었는데³⁰⁾ 1년 이지는 746원 40전이였다. 그중에서 회장 피정 및 협회 총회비 81원 39전, 본당보좌금 399원 59전을 사용하였는데 원금은 그대로 두고 이자만 사용하였던 것이다.³¹⁾

한편 공소전을 대부하여 기금을 이식하면서 이에 대한 규칙을 정하였다. 하지만 처음부터 대부금 징수기간에 대한 규칙을 명확하게 정한 것은 아니었다. 그래서 대부금 상환 기간의 한도를 정하지는 의견이 제시되어 1929년 회의에서 기간을 명시하도록 결정된 것으로 보인다. 이와 함께 대부금과 그 징수 방식도 총회에서 중요하게 논의되었다. 그리하여 1929년 총회에서 기한이 지난 사람들은 대부금 징수를 하지는 의견이 가결되었다. 설정대부는 이자를 받은 이후에 연기해주고 설정토지는 감정 후 연기해주는 것을 결정하였다.

대부한 돈과 토지를 징수하는 것은 중요한 일이었으므로 이에 대해서는 총회 때 자주 논의되었다. 1931년 1월 11일의 총회에서는 설정대부일지라도 총회가 열리는 현재까지 이자도 납부하지 않고 연기신청도 없는 것에 대한 규정을 정하였다. 즉 설정이라도 1930년 음력 12월 말까지 이자도 납부하고 연기수속을 하는 사람은 연기해주고, 이 규정을 위반하면 최후수속으로 징수하자고 하였다. 신용대부는 기한에 이르면 받지는 것에 대해 신용대부에 대하여 이자도 납부하고 여러 가지 일반저당설정을 하는 사람에 한해서는 연기해주고 이 규정을 위반하는 사람은 징수하자고 하였다. 그러나 신용대부에서 일반설정을 받아도 조건 없이 설정물건을 받으면 설정물건을 신용할 수 없으므로 감정원을 선정하여 감정을 한 후에 설정수속을 받자고 하였다.

더하여 설정수속을 할 수 없는 경우엔 재정상 상당한 신용액을 검토하여 延期債務를 첨가하고 연기를 허락하지는 의견에 대해 신용대부는 1930년 음

30) 금전출납부에는 1929년의 수입이 8,271원 18전으로 기재되어 있는데, 여기에는 회원에게 대부했다가 회수된 원금이 포함되어 있어 협회원금보다 수입이 더 많은 것이다.

31) '1929년 제2회 정기총회회록', 《彦陽地方天主教協會會錄》.

력 연말을 기한으로 모두 징수한다는 규정을 정하기도 하였다. 만약 이 기한을 넘기면 설정수속을 받거나 연기채무를 첨가하여 연기해주자고 결정하였다. 이렇듯 대부금액에 대한 여러 가지 처리 사항에 대해서는 해마다 개최되는 총회에서 각 회장들의 의견을 모두 수렴하여 만장일치로 가결되는 의견을 채택하였고, 그때마다 변경사항이 있었다. 처음부터 정해진 규칙에 맞추어 대부하고 징수하는 것 보다는 상황에 맞추어 규칙을 정하기도 하고 변경하기도 하였다. 이것은 돈을 대부해가는 사람들 거의가 신자였으므로 상황에 따라 인정주의가 통용된 모습을 보여준다.

대부 금액의 한도에 대해서는 한 사람이 최고 500원 최하 50원으로 하자는 의견에 대해 또 다른 사람이 제시한 최고 300원 최하는 무한도로 하자는 의견이 만장일치로 채택되었다. 그리고 이자에 대해서는 삼백 원은 연 2할로 백원 이하는 월 2할로 결정하였다.³²⁾ 한편 공소전의 사용처 중 하나인 공소회장의 路費도 정하였다. 10리부터 30리까지 매 10리에 5전 씩, 40리 이상은 매 10리에 10전씩 지출하였다.³³⁾

한편 《조선교회 관례집》의 규정을 보면 공소전이 조선 대목구의 공적인 재산에 속하는 사실이 확인된다. 여기에서는 공소전의 공적 운용 이후 남은 비용의 귀속처에 대해 매우 중요한 사실을 적시하고 있는데, 그것은 남은 공소전의 경우 선교지(조선 대목구)의 재산으로 환입시켜야 한다는 것이다.³⁴⁾

32) ‘1929년 제2회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》

33) ‘1930년 제3회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》

34) “공소전, 즉 신자들이 모은 봉헌금의 여분은 사제가 이를 관할구역(본당)의 수입으로 여겨 자신의 관할구역(본당)을 위해 사용하도록 한다.” “Pecunia Kongso, seu oblatio reliquiarum collectae a christianis factae, a presbytero in usum sumitur pro suo districtu ut ‘fructus districtus’.” (*Directorium Missionis Taikou*, Hong Kong, 1914, n.49). “공소전, 즉 방문한 공소의 신자들이 후원의 형태로 바친 일정한 금액의 봉헌금. 이 돈은 선교사가 아니라 선교지의 것이다. 이는 선교지 후원과 재원 창출 등의 목적으로 오래전부터 조선에 형성된 관습에 의한 것으로, 이 관습은 우리 회의 일반 규정과 온전히 부합한다.” 한윤식·박신영 옮김, 《조선교회 관례집》, 토비트, 2014, 67쪽.

그럼에도 언양 지역의 공소전 중 사용하고 남은 돈은 조선 대목구로 보내지 않고 본당에서 관할하여 식리를 하는 등 본당에 귀속되어 운용되었다. 이것은 언양공교협회의 공소전 또한 선교사의 생활비와 같은 사사로운 목적이 아닌 선교지를 위한 비용 즉 공적 목적에 의해 운영되었음을 말해준다.³⁵⁾

이러한 배경에는 《대구 대목구 지도서》에서는 공소를 위해 사용하고 남은 공소전을 대목구가 아닌, 선교사의 관할구역(본당)을 위해 사용하도록 규정한 것을 따른 것이다. 이것은 한반도의 유일한 선교지였던 조선 대목구가 서울 대목구와 대구 대목구로 나뉘면서 생기게 된 변화를 반영한 것이며, 공소전이 각 지역의 본당을 위해 사용해야 하는 비용임을 분명히 드러낸 것이라고 할 수 있다. 이렇듯 언양지역 협회의 공소전 운영은 공소전의 성격과 이것의 운용에 대한 실제적인 모습을 보여주고 있다.

한편 공교협회의 공소전 운영은 시대적 추세에 따른 변화 또한 드러난다. 잘 알려져 있듯이, 1941년 12월 일본의 진주만 공격으로 태평양전쟁이 시작되었다. 전쟁이라는 비일상적 상황에 따라 협회의 조직 운영 또한 불가피한 변화를 수반하지 않을 수 없었다. 1941년 협회의 총회에서 천주교회의 가치와 관련한 사항이 주된 안건이었던 것은 이를 잘 말해준다. 전쟁으로 인해 서양 각국에서 들어오던 선교자금과 물질의 유통이 어려워지게 되자 ‘자치의 노력’을 하자는 것이었다. 이에 따라 永定미사³⁶⁾, 戶當미사, 협회의연, 교무

35) “각 공소에서의 성무활동 후, 신자들이 선교사가 떠나기 전에 선물을 하는 관례가 있다. 그것은 보통 공소 경비로 쓰기 위해 신자들로부터 거둔 돈 중 남은 것이다. 이 돈은 앞서 말한 대로 선교지(조선 대목구)에 속하므로 전부 선교지에 환입되어야 한다. 따라서 공소 회장이나 공소 집주인은 선교사에게든 목사에게든 선물을 하기 위해 이 돈을 사용할 권리가 없다. 이것은 정의의 문제다 (…) 선교사들의 복사들은 더 이상 신자들로부터 공소의 모금에서 나온 돈을 선물로 받아서는 안 될 것이며, 받을 수도 없을 것이다.” <조선교회 관례집> 3장 1항, 한윤식·박신영 옮김, 위의 책, 87-88쪽. 여기서 ‘선물’은 ‘신자들로부터 거둔 돈 중 남은 것’, 곧 ‘남은 공소잔’을 일컫는다.

36) 1920년에 와서 영정미사 제도가 생기어 교회 운영에 사용되었다. 영정미사는 토지나 전답을 기증하여 거기서 나오는 수익금을 미사에물로 하여 봉헌되는 미사를 말한다.

금37)을 특별히 장려하기 위하여 당시 본당 신부인 정 신부의 사회로 이 안건을 임원들이 가결하였다.³⁸⁾ 이 안건의 실행방법으로 언양과 울산은 언양에 거주하는 임원이 담당하고, 양산은 양산임원이, 두서는 두서임원이 담당하여 실행하고, 자치실행은 2개년 내로 실천하기로 하였다.³⁹⁾ 그리고 신부의 생활비 부담에 대해서도 논의하였다. 1941년에 이어 다음 해 제16회 정기총회에서 ‘자치’에 대한 안건을 만들어 문답식으로 회의하기도 하였다. 이는 교회가 서양의 원조에 의존하는 것에서 벗어나 자립해 나가는 모습을 보여준다. 이것은 공교협회의 설립목적인 천주교회의 재정 자립을 통해 자주경영이 실현되어 가는 양상을 보여주는 것이다.

언양공교협회 설립의 가장 큰 목적 중의 하나가 바로 언양 본당 설립이었다. 이와 관련한 돈은 食米 중 쌀을 한 숟가락씩 모으는 것이었다. 이같이 건축비와 관련하여 특별히 공미모집도 있었지만 각 공소에서는 회비로서 공미모집이 일반적으로 이루어진 것이었다. 그리하여 공미모집에 관한 것은 회의 때 늘 기타사항으로 논의되었다. 빈부 관계없이 가가호호 조석으로 한술씩 저축해서 매주일 공소회장에게 위임하기로 한 것이다.⁴⁰⁾ 이렇게 모집된 공미는 공소별로 얼마씩 모아진 사실을 기록하여 두었다.⁴¹⁾ 그리고 공미모집이

37) 언양 지역에서는 언제부터 교부금이라는 용어를 사용했는지는 정확히 알 수 없으나 1941년부터 교부금이라는 용어가 사용되고 있다.

38) 1941년에 언양 본당에 재직하던 신부는 정수길 신부이다. 1940년 9월에 제4대 주임으로 부임하여 사목하였다. 언양 본당에 한국인 사제가 처음 부임한 것이다.

39) “其他事項-近年에 至하여 東西洋勿論 各國이 戰爭관계상 吾朝鮮은 元來 巴里外方傳教地方으로서 來來 西洋各國의 恩人德으로 教會를 維支하여오든 中 近年은 戰爭으로 因하여 物質及貨物의 融通이 不可能함으로 他人의 力을 依賴할 形便 可望이 無하니 然則 吾教會는 吾等이 自担自担 하면 前進키 極難한故로 不得已 自治의 努力을 提出하다.

題目一 永定미사, 戶當미사, 協會義捐, 教務金을 特別 獎勵키 爲하여 本堂 鄭神父 司會下에서 金文益氏 勳議 朴仁翼氏 再請 金文夏氏 三請으로 一致可決되었더라. 以上 四條 實行 方法은 彦陽, 蔚山은 彦陽 住在 任員이 梁山은 梁山任員이 斗西는 斗西任員이 自担 實行키로 林廷卓氏 勳議에 朴仁翼氏 再請 崔興壽 三請으로 可決이되 自治實施는 二個年內로 實踐키되다.”(‘1941년 제15회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》).

40) ‘1929년 제2회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》.

41) “공미모집금은 如左하더라. 상선필 10.97, 송대 49.47, 순정 42.53, 하선필 45.19 시현 30.86

1932년도 같이 부족할 때는 더 노력하지는 회장들의 노력도 엿보인다.

1931년의 회의록에는 언양 본당 보좌금을 본회기본금 이자 중 6할을 하였는데 이 해에는 대대적인 건축공사가 있을 예정이므로 1년 이자 전부를 보좌하자고 결정하는 모습도 보인다. 또한 원금 2천 원도 보좌하였다.⁴²⁾ 그리고 성당건축공사비의 의연은 각 공소에서 분담하기로 하였다.⁴³⁾ 그러다가 1932년부터는 성당건축에 대한 의연금은 적든 많은 1월부터 거두어들이자는 의견에 대해 협회 회장은 동의하였지만 각 회장들이 금년 봄 관공 때에 다소간 징수하고 잔액은 차차 형편에 의하여 거두어들이자고 하였다. 이에 대해 협회 회장이 다시 봄 관공 때는 분담금에 대하여 반액만을 징수하고 잔액은 다음 부활절때 때 다시 의논하여 거두어들이자는 의견을 내어 가결되었다.⁴⁴⁾ 또한 언양본당 낙성비용금을 공소에 분배하지는 논의에 대해 여러 가지 의견이 나왔으나 결국 각 공소에 분배하였다.⁴⁵⁾

이렇듯 언양 공교협회 재정의 기반이 되는 공소전은 주로 회원에게 대부해 주며 성당보좌금 등으로 운영되었다. 그리고 협회는 공미모집 등을 통하여 성당 건축비를 마련하기도 하였다. 한편 본당신부에게 전체 재정을 보관하게 하고 재무 3인은 보관자를 보좌하여 수입과 지출을 관리하였다.⁴⁶⁾ 이같이 언양 공교

답곡 10, 내와 4.04 가천 7.75 초정0, 언양 0, 양정 0, 서하 0”(‘1931년 제4회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》).

42) “본 회장 박정탁씨 제의에 연례히 본 회 재정 이식 중 6할로 본 성당건축비에 보좌하신줄은 다 아시는 바이로되 지난 해에는 원금 2천원까지도 보좌하였지만은 금년 이식도 6할로 보좌하자 함에 각 회장의 의견도 만장일치 가결되다.”(‘1931년 제5회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》).

43) “본회 기본금 이자 중 6할로 본 지방 성당을 보좌하여 오던 바 박우양씨 제의에 면위 각 회장 및 교유 제씨와 아시는 바와 같이 금년에는 대대적인 건축공사가 있음에 대하여 부득이 1년 이자 전부를 보좌하자 함에 안효선씨 재청과 삼청, 박인익씨 사청과 오형재씨 김원출씨 오청으로 일치가결되다(중략) 성당건축 공사비에 대하여 의연은 각 공소에서 부담하기로 승낙하다”(‘1931년 제4회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》).

44) ‘1932년 제5회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》.

45) ‘1937년 제10회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》.

46) ‘1930년 제3회 정기총회회록’, 《彦陽地方天主教協會會錄》.

협회는 평신도들이 자발적으로 조직하여 신자들의 효율성은 확보된 반면 신부들의 관리에 신

협회 공소전의 ‘공적’ 운용 사례는 천주교 신앙공동체의 발전이 ‘공공성’에 기반하여 성장하였음을 말해주며, 공교협회 지도자들의 활동은 이 같은 공공성을 드러내는 구체적 실례를 보여준다는 점에서 중요하다고 할 것이다.⁴⁷⁾

5. 맺음말

이 연구는 1928년 재정자립을 목적으로 연양지방천주공교협회를 조직하여 이끌어간 각 공소의 회장들과 대표들의 활동과 역할을 고찰하고 재정기반인 공소전의 운영을 통하여 재정상태를 살펴본 것이다. 이를 위해 연양성당에 전승되는 공교협회와 관련한 기록물을 분석하여 식민지기 천주교회 평신도 지도자들의 조직인 공교협회의 재정 운영과 활동 그리고 그 역할을 구체적으로 확인하여 그 의미를 밝히고 있다. 이러한 평신도들의 조직은 식민지기 천주교회의 유지 발전에서 중요한 역할을 수행했다고 할 수 있다. 이 연구를 통해 밝힌 사항을 정리하면 다음과 같다.

첫째, 공교협회의 설립목적은 재정자립이 우선이었는데 연양의 경우에는 1940년을 전후하여 재정의 자립에 대한 논의가 구체적으로 본격화되는 양상을 확인할 수 있었다. 물론 이전에도 협회에서는 기금을 마련하여 재정 자립

자들의 자율성은 위축된 모습을 보여주기도 한다. 따라서 재정과 관련하여 한국교회 내부의 권력 관계를 보여주는 점에서 중요하다고 할 수 있을 것이다.

47) 연양공교협회와 공소전 운영은 천주교회의 종교 관련 시설과 그 운영을 단순히 보여주기보다는, 식민지 시대 근대적 시설의 설립과 운영의 실재를 말해준다는 점에서 중요하다. 현실적으로 일본의 식민지 ‘지배’가 작동되는 억압적인 상황 아래, 근대적 규율과 제도 체계에 의해 연양공교협회가 설립·운영된 사실은 식민지 ‘공공성’의 실재를 확인시켜 주는 대목이라 할 것이다. 최근 억압적인 식민지 지배 상황 아래 식민국가의 자의적인 권력이 미칠 수 없는 영역 즉 ‘식민지 공공성’·‘식민지 근대’ 개념에 대한 논의가 활발히 진행되고 있다. 그 대표적인 연구 성과를 소개하면 다음과 같다. 윤해동, 《식민지의 회색시대》, 역사비평사, 2003 ; 《식민지 근대의 패러독스》, 휴머니스트, 2007 ; 윤해동·황병주 지음, 《식민지 공공성 : 실체와 은유의 거리》, 책과함께, 2010.

에 대한 노력을 꾸준히 해 왔다. 이후 태평양전쟁이라는 큰 사건을 계기로 서구의 원조를 더 이상 기대할 수 없는 상황과 함께 진전된 것으로 보인다.

둘째, 공교협회는 당시 언양 본당이 관할하던 지역으로 울산, 양산의 공소들도 포함하였다. 1년에 한차례씩 공소회장들이 피정하는 시기에 회의를 개최하였고 임원을 선출하였다. 임원이 선출되는 과정에서 각 공소의 회장과 대표자들의 무기명 투표를 통해 다득표자가 당선되는 사실은 나름대로 합의에 의한 공정성을 갖추었음을 말해준다. 또한 회의 안건을 가결할 때는 만장일치제를 채택한 것으로 보인다. 셋째, 1934년 회의록에서는 언양 지역에서 가톨릭진흥회가 조직된 사실을 알려주는데 이것은 식민지기 천주교회에서 시행하는 가톨릭 운동에 공교협회가 적극적으로 참여하는 모습을 보여준다.

넷째, 천주공교협회의 재정기반인 공소전은 각 공소와 성당을 보조하고 신부의 생활비를 부담할 뿐 아니라 주교를 보좌하는 비용으로 일부는 대구에 보내는 등 교회 운영의 전반에 사용되는 사실을 볼 수 있었다. 또한 신자들인 회원들에게 대부하여 기금을 이식하고 전답을 매입하여 전답세로 수입을 확보하여 재정기반을 마련해 나갔다. 이를 통해 천주공교협회의 재정운영 사항과 관련하여 공소전의 운영에 대한 구체적인 실례를 확인할 수 있었다.

요컨대 1928년부터 1947년까지 평신도 지도자들이 공소들을 하나로 묶는 공교협회를 조직한 것은 식민지기 천주교회의 유지 및 발전에서 중요하다. 또한 1930년대 일본의 제국주의화에 의한 전쟁 준비기, 태평양전쟁기, 해방과 미군정기의 격동기를 거치면서도 신앙공동체 평신도 지도자들이 공소전을 운영한 사례를 보여준다는 점에서 그 의미가 크다고 할 수 있을 것이다. 이것은 또 다른 의미로 천주교 수용 초기부터 이어져 온 언양 지역 천주교 신앙공동체의 굳건함과 지도체계의 조직화 정도를 말해준다.

참고 문헌

1. 자료

《가톨릭신문》, 《가톨릭연구》, 《가톨릭대사전부록》, 《경향잡지》

〈르 장드르 신부의 성무집행보고서〉(1903년, 1904년)

《釜山地方天主公敎協會會錄》(1928년)

《彦陽地方天主公敎協會會錄》(1928년 ~ 1947년)

《現金出納簿》(1928년)

한윤식 · 박신영 옮김, 《조선교회 관례집》, 토비트, 2014.

Directorium commune Missionum Coreae iussu Concilii Regionalis 1931,
Hong Kong 1932.

2. 저서

구본식 · 마백락, 《옛공소의 어제와 오늘(1815~1910)》, 대구가톨릭대학교
부설 영남교회사연구소, 2000.

김진소, 《천주교 전주교구사 I》, 천주교전주교구, 1998.

대구대교구사편찬위원회, 《대구본당100년사》, 1986.

부산교구사편찬위원회 · 한국교회사연구소 편, 《敎區三十年史》, 천주교부산
교구, 1990.

손숙경, 이훈상, 《조선후기 언양의 향반 창녕 성씨 가문과 천주교 수용자들,
그리고 이에 관한 고문서》, 부산교회사연구소, 1999.

언양천주교회, 《신양전래이백년사》, 분도출판사, 1993.

윤해동, 《식민지의 회색지대》, 역사비평사, 2003.

——, 《식민지 근대의 패러독스》, 휴머니스트, 2007.

윤해동 · 황병주 지음, 《식민지 공공성 : 실체와 은유의 거리》, 책과 함께,

2010.

천주교범일동 교회, 《釜山宣敎九十年史－범일성당발전사》, 분도인쇄출판사, 1979.

3. 논문

김승주, 〈한국 교회 지도서들을 통하여 본 공소회장의 위치와 역할〉, 대전신학대학 대학원 석사학위논문, 1979.

김정숙, 〈尙州 물미 敎友村 會長의 인적맥락과 그 영향〉, 《한국사회와 천주교》, 흐름, 2007.

방상근, 〈한국교회의 회장〉, 《회장》, 한국교회사연구소, 2006.

손숙경, 〈조선후기 경남 지역의 초기 천주교 수용자들과 수용 형태－언양 지역의 사례 연구－〉, 《역사와 경계》 24, 부산경남사학회, 1998.

장동하, 〈개항기 교회의 재건운동과 복음화〉, 《인간연구》 4, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2003.

조광, 〈교무금의 연원〉, 《경향잡지》 1676, 한국천주교중앙협의회, 2007.

최석우, 〈한국교회 회장의 위치와 역할〉, 《교회와 역사》 246호, 한국교회사연구소, 1995.

한윤식, 〈뫼텔 주교의 《서울 대목구 지도서》 연구〉, 《敎會史研究》 37, 2011.

ABSTRACT

**A Study of Catholic Community and the Leader of Catholic
Community in Colonial Korea - Focusing on Catholic Church
Association of Eonyang County-**

Son, Suk-Kyung
Dong-A University

This research is focusing on the role of leaders who organized and operated the Catholic Church Association of Eonyang County and reveals manage realities of Gongsojeon, which shows financial management of this organization during Colonial Korea. This research is started from premise that this new organizaion, which bonded Gongso, was also important for development and maintain of Catholic Church in Colonial Korea.

Catholic Church Association of Eonyang County was founded in 1928, after independent of Eonyang Catholic Church from Busanjin Catholic Church, to support operation and construct of church. The purpose of Association was financial independence of church and raising finance to support missionary work.

Korean Catholic Church, which was financially supported from Western, needed to be financially independent not to have trouble when Western, having hardship because of World War 1, stop financial support to Korean Catholic Church. The Association included Eonyang Catholic Church's Gongso, and executives were the president of each Gongso. The Association hosted meeting once a year, while the time when presidents were having retreat, and election of executives were secret vote and returned at the head of the poll. This shows that organization had fairness based on agreement. Also, Association actively participated in Catholic Movement held by Catholic church.

The place used in Gongsojeon which was financial base of Association and operation Gongsojeon was an important work for organization. They lent Gongsojeon to believers and bought farmland to secure financial income. These Gongsojeon's were used for overall operation of church, such as Church subsidy. Through this, we can identify one concrete example of the organization's financial operation and use of Gongsojeon.

This research can shed light on the role of people who led Gongso and Catholic Church through form of layperson leader's organization during colony era and fact of financial use. And it can explain how catholic extended the number of believers while the extension of religion and folk belief in Colonial Korea.

Keywords : Eonyang County, Catholic Church Association of Eonyang County, Catholic Community, Gongso(公所), Eonyang Catholic Church, The Chairman of Gongso, Gongsojeon(公所錢)

서평

기록의 선교사가 남긴 인간적이고 진솔한 이야기
《다블뤼 주교가 가족들에게 보낸 편지》
유소연(역), 내포교회사연구소, 2018

김규성

기록의 선교사가 남긴 인간적이고 진솔한 이야기 《다블뤼 주교가 가족들에게 보낸 편지》

유소연(역), 내포교회사연구소, 2018

김규성*

1. 들어가는 말

다블뤼 주교는 제5대 조선 대목구장이었으며 병인박해 이전 가장 오랫동안 조선에 체류했던 파리 외방전교회 선교사이다. 베르뇌 주교의 순교 이후 대목구장 직을 맡은 기간은 불과 23일에 불과하지만, 조선에 선교사로서 21년, 그중 9년 동안 부주교로 지낸 연륜을 지닌 사목자이다. 특히 다블뤼는 교리서 저술 및 출판뿐만 아니라 교회사 연구에도 큰 업적을 남겼다. 그는 박해 시대 조선에 체류했던 파리 외방전교회 선교사 중 가장 많은 기록을 남긴 선교사였다.

다블뤼 주교가 파리 외방전교회 본부에 보낸 문헌은 8권으로 분류할 수 있다. 그중 3, 4, 5권에 해당하는 《조선사 서설 비망기》(*Notes pour l'introduction à l'histoire de Corée*), 《조선 순교자 역사 비망기》(*Notes pour l'histoire des martyrs de Corée*), 《조선 주요 순교자 약전》(*Notice des principaux martyrs de Corée*)은 조선의 역사와 순교자의 이야기를 담은 기록이며, 달레의 《한국천주교회사》(*Histoire de l'Eglise de Corée*)의 기본 자료가 된 문헌이다. 그러나 이 자료들은 기해박해까지의 기록이며 다블뤼

* 인천가톨릭대학교

자신의 이야기를 다룬 것이 아니다. 이에 비해 8권에 해당하는 조선 입국 이후 가족들에게 보낸 편지는 다블뤼가 살았던 당시 조선 천주교회의 이야기뿐만 아니라, 그 개인의 이야기도 담긴 기록이다. 순교자 약전이나 비망기가 이야기하지 않은 부분까지도 상세히 이야기해 주는 중요한 문헌이다. 이 편지는 교회사에 대한 중요한 기록을 저술한 선교사가 본인이 생생하게 겪은 일을 기록하였다는 점에서 더 큰 가치를 지녔다.

최근에 내포교회사연구소에서 이 문헌을 《다블뤼 주교가 가족들에게 보낸 편지》라는 제목의 책으로 번역 출간하였다. 이 번역물의 구성과 내용을 파악한 후에 이에 대한 평가와 제언을 하고자 한다.

2. 구성과 내용

다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지를 번역한 이 책은 크게 3가지 부분으로 나눌 수 있다. 우선 편지 목록과 다블뤼 주교의 가계도 및 연표, 그리고 일러두기 등의 도입 부분이 있다. 이어서 본론이라 할 수 있는 편지 번역문이 나온다. 말미에 이 편지에 대한 해제가 있다. 도입 부분은 편지의 내용과 형태 및 번역 방식을 독자들이 이해하는 데 도움을 주고자 하는 목적을 가지고 있다. 편지 번역문을 다 소개한 이후에 나온 해제는 편지의 번역 과정과 내용 및 가치에 관해 서술한 부분이다.

다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지의 판본과 번역 사항에 대한 설명은 도입 부분의 일러두기와 해제 안에 있다. 우선 번역 대본이 원본이 아닌 필사본이라는 점을 밝히고 있다. 이어서 필사본을 판독하고 번역한 과정도 서술하

였다.¹⁾ 비록 필사본과 판독본 자체를 게재하지는 않았지만, 번역문 안에 필사본과 판독본의 표시를 그대로 실었으며, 파리 외방전교회 측에서 필사본에 부여한 쪽 번호도 그대로 넣었다. 필사본과 판독본은 차후 출판할 예정임도 밝혔다.²⁾

편지의 내용에 대해서도 해제에서 다루었다. 가족들과 나눈 사적인 내용보다 다블뤼 자신이 처한 현실이나 활동들, 조선의 문화나 풍습들, 조선 사람들과 순교자들에 관한 이야기가 더 많은 비중을 갖고 있음을 밝혔다. 또한 가족 간의 유대와 가족의 신앙에 대해서 알 수 있음도 밝혔다.³⁾ 그러나 이 책의 해제에는 이 편지의 구체적 내용에 대한 설명이 없다. 다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지를 통해 전달하고자 하는 바를 파악하면 다음과 같다.

1) 다블뤼가 박해받는 조선 천주교회 선교사로서 느끼는 기쁨과 희망, 고통과 근심 등을 솔직하게 표현하였다. 1847년 10월에 부모에게 보낸 편지의 다음 부분에서 그러한 면이 드러나 있다.

‘기쁨은 미래에 대한 희망 안에 있고, 희망은 인간의 삶이다.’라는 말이 있지요. 선교사의 삶은 얼마나 더 그렇겠습니까. 끝내 기다려보면, 어찌면 무엇인가 오겠지요.⁴⁾

이 구절에서 다블뤼는 어렵고 고통스러운 삶이지만 그 안에서도 반드시 기쁨과 희망이 있을 것이라는 표현을 하였다. 그의 편지 곳곳에 선교사로서 겪은 고통과 어려움이 나와 있다. 특히 박해받는 신자들의 고통을 해결해 주지 못하고 그냥 지켜볼 수밖에 없는 자신의 약한 처지에 대한 탄식도 나와

1) 〈해제〉, 《다블뤼 주교가 가족들에게 보낸 편지》, 내포교회사연구소, 2018, 485~487쪽.

2) 〈일러두기〉, 같은 책, 11쪽.

3) 〈해제〉, 같은 책, 485쪽.

4) 같은 책, 78쪽.

있다. 하지만 큰 박해가 없이 평온하게 시간이 흘러가는 것에 대해 하느님께 감사하는 표현과 더불어 더 나아질 것이라는 희망을 품고 있다는 말도 거듭하고 있다. 조선이라는 매우 열악하고 어려운 공간에서 선교사로 살아가는 이의 인간적인 부분이 솔직하게 드러나 있다. 하지만 이는 단지 나약한 인간으로서의 선교사를 표현한 것만이 아니다. 그럼에도 기쁨과 희망을 찾아가려고 애쓰는 선교사의 모습도 동시에 드러나 있다.

2) 프랑스 교회와 자신의 가족과의 유대를 끊임없이 표현하였다. 특히 가족들 중 부모에게 보낸 편지의 비중이 높다. 다른 가족과는 달리 부모에게는 매년 편지를 빼놓지 않았으며, 더 구체적이고 솔직한 내용을 담아 보냈다. 이렇게 가족에게 보낸 편지에서 다블뤼는 조선 천주교회의 어려운 상황에 대해 기도를 끊임없이 부탁하였다. 한편으로 프랑스 교회와 자신의 가족이 가지고 있는 어려움에 대해서도 우려를 표하면서 기도를 약속하였다. 19세기 중반에 끊임없이 이어진 혁명과 정변으로 인하여 혼란스러운 프랑스의 정세와 그 안에서 발생한 교회의 수난에 대해서 언급하였다. 그러면서 박해의 광풍이 잠시 멈춘 자신의 상황이 상대적으로 평온하다고 표현하면서 고국과 교회에 대한 기도를 잊지 않고 있다. 또한 가족의 대소사에 대한 소식이 전해지면 이에 대한 관심을 끊임없이 표하면서 어려움에 있는 가족 구성원을 위한 기도도 잊지 않고 있다.

다른 한편으로 자신의 가족 중 성직자와 수도자의 길을 걷고 있는 형제자매에 대한 특별한 애정과 관심을 표하고 있다. 가계도에서 나와 있듯이 다블뤼 주교의 누나인 테레즈(Thérèse)와 폴린느(Pauline), 여동생인 아델라이드(Adélaïde)가 수녀이며, 남동생인 이시도르(Isidore)가 신부이다. 큰 누나인 테레즈 수녀에게 매년 편지를 보냈으며, 남동생인 이시도르에게도 그가 신학교에 입학한 1856년부터 매년 편지를 보냈다. 이 편지를 통하여 가족이라는

부분을 뛰어넘어 성소자로서의 공감을 표하고 있다. 특히 자신과 같은 사제의 길을 걷는 이시도르에게 더 각별한 애정을 표하면서 선배 사제로서 조언도 전하였다. 특히 사제 서품을 앞둔 동생에게 다음과 같은 조언을 하였다.

좋은 벗이여, 이만 작별합시다. 하느님의 사업을 훌륭히 수행하게나. 부디 자네의 보살핌에 맡겨진 사람들이 주님의 선택을 찬양할 수 있도록 노력하고 그들을 구원함으로써 자네 자신의 영혼을 구원하시게. 왜냐하면 사제는 자기 혼자만으로는 자신의 영혼을 구원할 수 없는 법이니까. “너는 성품을 받음으로써 네 짐을 가볍게 한 것이 아니다.” 그러나 하느님은 좋으신 분이니 너무 겁먹지는 마시게.⁵⁾

이 글을 통해 다블뤼는 자신의 동생에게 가족의 정을 넘어 같은 길을 걸어가는 선배 사제로서의 조언과 격려를 아끼지 않았다. 사제로서의 길이 쉽지는 않지만 하느님께서 그 길에 늘 같이 계시며 도와주실 것임을 표현하였다.

3) 조선 천주교회 신자들의 미담을 소개하고 있다. 매년 보낸 편지 안에 미담이 없는 경우가 거의 없지만, 1864년 10월에 부모에게 보낸 편지에 더 많은 미담이 들어가 있다. 이 편지 안에는 4건의 조선 신자 관련 이야기가 있다. 첫째 미담은 예순 넘은 여성 입교자가 무당의 굿을 거부하고 하느님께 기도하였는데 천연두에 걸린 손자가 나은 이야기이다. 둘째 미담과 셋째 미담은 모두 미신을 거부한 신입 교우의 이야기이다. 넷째 미담은 자신의 기득권을 버리고 입교한 양반 신자의 이야기이다.

앞서 밝혔듯이 다블뤼 주교는 조선 천주교회사 저술에 대한 임무를 부여 받았으며 교회사 관련 저술을 남겼다. 그 교회사 저술은 다블뤼 주교가 조선에 들어오기 전에 있었던 박해의 순교자에 대한 기록이다. 그런데 이 기록은

5) 같은 책, 423~424쪽.

과거에 대한 서술로 다블뤼 본인이 조선에 체류했던 동시대에 관한 서술은 아니다. 그래서 다블뤼가 기해박해까지의 교회사만을 서술한 것으로 생각할 수 있다. 하지만 가족에게 보낸 편지를 통하여 그가 사목 활동을 하는 가운데 들었거나 보았던 미담들을 충실히 기록했다는 점을 알 수 있다. 편지를 보낼 당시에는 단순한 미담에 불과하였겠지만 시간이 지나면 중요한 역사 자료가 될 가능성이 있었다. 이렇듯 다블뤼는 그가 조선에 들어오기 전에 있었던 역사를 기록했을 뿐만 아니라, 그가 있었던 당대의 일에 대해서도 충실히 기록하였다.

4) 순교에 대한 다블뤼의 열망이 곳곳에 드러나 있다. 그는 자신이 순교하지 못하고 있는 상황에 대해 오히려 불안해하고 있는 심정을 표현하고 있다. 김대건 신부의 순교 이후 부모에게 보낸 편지에 이러한 표현이 있다.

저는 제가 받을 수 있었을 가장 아름다운 칼의 일격을 놓쳤습니다. 이 나라 국왕은 우리의 존재를 모릅니다. 그래서 우리는 당분간 작은 칼의 일격도 받지 않을 것입니다. 물론 저는 그것을 받을 자격도 없지만 말입니다. 그러나 우리는 희망해야 할지 아니면 절망해야 할지 모르고 있습니다.⁶⁾

이러한 심정은 그로부터 17년이 지난 후, 동생 이시도르에게 보낸 편지에 다음과 같이 강력하게 나와 있다.

그런데 우리는 언제쯤이나 어떻게 이 세상을 떠날까? 어쩌면 자네는 긴 칼날이 내 목숨 줄을 끊어놓은 것은 아닌지, 이런 생각을 하고 있을지도 모르겠지만 전혀 그렇지 않다네. 오히려 나는 순교의 은총을 받지 못했다는 생각이 더 굳혀지고 있어. 나는 그와 같은 은총을 받을 자격이 없다는 점을 인정하네만, 솔직히 자백하면 나

6) 같은 책, 59쪽.

는 그와 같은 은총을 자주 간구하지도 않았거든. 아무튼 그 은총의 시기는 지나가 버린 것 같네.7)

이를 통해 다블뤼는 순교하는 것도 자격을 갖춘 사람에게만 부여하는 하나님의 은총이라는 믿음을 가지고 있었다. 김대건 신부의 순교를 접하고 오랜 세월이 흐른 이후에도 순교하지 못하고 지내는 상황에 대해 아쉬워하는 표현을 하였다. 박해받는 지역 교회의 선교사로서 최선을 다해 살고 있지만 순교하지 못하는 것이 부끄러운 일이라는 자기 고백을 하고 있다.

다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지에는 조선의 선교사로서 살면서 가진 다양한 생각과 감정이 고스란히 드러나 있다. 이는 당시 조선에 체류했던 파리 외방전교회 선교사들이 공통적으로 가진 생각일 가능성이 높다.

3. 평가와 제언

다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지를 번역한 책을 보면서 그가 가진 생각과 감정을 현장감 있게 느낄 수 있었다. 아직 이 편지의 프랑스어 필사본과 판독본을 접하지 못했기에 번역이 어떻게 이루어졌는지 평가하기 어렵다. 하지만 역자가 다블뤼 주교의 어조를 현장감 있게 전달해 준 것은 분명하다. 프랑스어 원문을 확인하지 못해서 선불리 단정 지을 수 없지만, 대체로 원문에서 느낄 수 있는 어조와 감정을 거의 그대로 전해 주었다고 평가할 수 있다. 또한 주석을 통하여 당시 교회사에 관련된 일들이나 생소한 용어 설명을 적절히 한 것도 이 책이 지니는 장점으로 볼 수 있다.

7) 같은 책, 422쪽.

물론 원문 필사본이나 판독본이 없어서 연구자의 입장에서 볼 때, 다소 부족한 부분이 있는 것도 사실이다. 일러두기 부분에서 언급하였듯이 차후 출간될 원문본에 대해 기대를 걸어보고자 한다. 또한 다블뤼가 조선에 입국하기 전 시기에 가족에게 보낸 편지는 아직 번역하지 않은 상황이다. 엄밀히 말하면 이번에 번역한 책은 가족에게 보낸 전체 편지 중 절반에 불과하다. 그래서 다블뤼가 조선에 입국하기 전에 가족들에게 자신의 포부와 심정을 어떻게 표현했는지 파악하는 데 한계가 있다. 향후 이 부분에 대한 번역이 이루어지면 다블뤼의 진면목을 더 상세히 파악할 수 있을 것으로 생각한다.

가족에게 보낸 편지는 파리 외방전교회에 보낸 공식적인 편지와는 달리 선교사 본인의 삶에 대한 상세한 부분까지 나와 있다. 조선 입국 전에 보낸 편지까지 포함한다면 선교사로서 살아간 여정과 애환을 과감히 드러낸 자료로 볼 수 있다. 그래서 이 편지 전체를 모으면 사실상 자서전으로서의 가치를 가진 문헌으로 평가할 수 있다. 실제로 샤를 살몽(Ch. Salmon)은 《다블뤼 주교의 생애》(*Vie de Monseigneur Daveluy*)라는 책을 저술하면서 이 편지들을 인용하였다. 살몽은 이 전기의 서문에 가족과 친구들이 전기 발간을 원하면서 적극 협조하였다고 밝히면서 다블뤼가 부모에게 보낸 편지가 주요 자료가 되었음도 언급하였다. 다블뤼의 조선 입국 이후 별도의 자료가 없기에 편지에 많이 의존했음도 밝혔다.⁸⁾

이렇듯 다블뤼 본인이 자서전을 쓴 적은 없지만 매년 빼놓지 않고 쓴 편지를 바탕으로 다른 이가 전기를 써 주었다. 본인이 의도하지는 않았지만 일상적으로 보낸 편지가 자신의 역사를 기록한 사료가 되었다. 조선 천주교회와 순교자들의 역사를 기록한 선교사가 자신의 신상에 대해 편지를 썼으며, 그 편지가 자신의 역사를 기록한 자료가 되었다.

8) Ch. Salmon, *Vie de Monseigneur Daveluy*, Paris : Librairie Bray et Retaux, 1883, pp. xiii-xv.

다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지는 세 가지 면에서 활용할 수 있는 여지가 있다. 이제 이 세 가지 활용 방안을 언급하면서 이를 바탕으로 제언을 해 보고자 한다.

우선 영적 도서와 사목일지로서의 가치를 지닌 자료로 활용할 수 있다. 비록 조선 입국 이후의 편지만 번역본이 나왔지만 그 안에서도 선교사로서 다블뤼가 지닌 면모가 드러나 있다. 선교사로서 가지는 기쁨, 희망, 고뇌, 좌절 등을 솔직하게 표현하였다. 파리 외방전교회 본부에 보내는 공식 서한에는 표현할 수 없는 부분까지 서술하였기에 더욱 내면적인 부분이 들어갔다. 박해 시대 조선 천주교회 성직자의 서한으로 이미 김대건 신부와 최양업 신부의 편지가 책으로 편찬되어 보급되었다. 이 자료 역시 한국 천주교회의 사제와 신학생, 수도자 그리고 일반 신자들까지 읽고 묵상할 수 있는 영성 서적이다. 하지만 공식 서한의 성격이라는 한계를 가진 것도 사실이다. 그에 반해 다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지는 이보다 더한 영성 서적으로서의 가치를 가질 수 있다. 가톨릭교회 내에서 성인들이 남긴 편지나 자서전은 매우 중요한 영적 도서로써 평가를 받고 있다. 다블뤼의 편지 역시 그러한 가치 부여를 받을 수 있는 자격을 가졌다. 그래서 한국 천주교회 내 구성원들에게 널리 보급되는 영적 도서가 되기를 바라는 바이다. 또한 다블뤼 주교의 사목 활동이 시기 별로 드러나 있는 사목일지로서의 성격도 가지고 있기에, 한국 천주교회 사제들이 귀감으로 삼고 충분히 참조할 도서로 추천해 본다.

한편으로 교회사 연구 자료로 활용할 수 있는 가치도 있다. 다블뤼 주교에 대해서는 여러 가지 연구 성과들이 나왔지만 대체로 순교자 약전이나 순교자 역사 비망기와 같은 교회사 자료를 중심으로 이루어졌다. 다블뤼 본인에 대한 연구는 그리 많지 않다. 가족에게 보낸 편지 번역본이 나왔다는 것은 그만큼 다블뤼에 대한 연구 범위가 더 넓어졌다는 의미도 담고 있으며 교회사 연구자들에게는 더 큰 기회로 다가올 수 있다. 이미 살몽이 쓴 다블뤼 주교

전기의 한국어 번역본이 나온 바 있다.⁹⁾ 그런데 앞서 살펴본 바와 같이 이 전기는 부모에게 보낸 편지를 다수 인용하였다. 전기와 편지를 교차 검증하는 연구를 할 수 있을 것으로 생각한다.

마지막으로 이 편지는 교회사 관련 콘텐츠를 만드는 자료가 될 수 있는 잠재적 가능성도 가지고 있다. 특히 다블뤼 주교가 편지 안에 남긴 조선 신자들의 미담은 오늘날의 신자들에게 전해 줄 수 있는 중요한 이야기 소재가 될 수 있다. 병인박해 150주년을 지낸 2016년에 다블뤼 주교의 생애를 소재로 한 ‘양투완 사랑한다’라는 제목의 연극 공연이 이루어진 적이 있었다. 이번에 번역한 편지를 읽어 보면 연극에 나온 내용이 상당히 들어가 있다. 더 내면적인 기록의 한국어 번역본이 나왔다는 것은 더 자세하고 풍부한 콘텐츠가 나올 가능성도 담고 있다. 이 편지의 내용을 바탕으로 역사 소설, 영화, 연극 등을 만들 수 있는 가능성이 있다고 생각한다. 더구나 편지 안에 등장한 조선 신자들의 미담은 현대 한국 천주교회 안에서도 충분한 이야기거리로 만들 수 있는 자료가 될 것이라는 기대를 해 본다.

4. 나가는 말

다블뤼 주교는 교회사 관련 기록들을 서술한 기록의 선교사로 알려져 있다. 그런데 기록의 선교사가 타인의 이야기뿐만 아니라 자신의 이야기도 진솔하게 기록하였다. 다블뤼 주교가 가족에게 보낸 편지는 그러한 면에서 큰 의의를 가진다. 선교사로 활동하면서 가졌던 기쁨과 고통의 감정이 고스란히 드러나 있으며 프랑스에 있는 가족과 가진 신앙의 유대감도 숨기지 않았다. 조

9) Ch. Salmon, 정현명(역), 《성 다블뤼 주교의 생애》, 대전가톨릭대학교출판부, 2006.

선 천주교 신자들의 미담도 다수 소개하여 후대에 중요한 자료로 활용할 수 있는 여지도 남겼다. 어렵게 한국어 번역본이 나온 이 편지 모음집을 신앙인을 위한 영적 도서, 연구자들을 위한 자료, 교회 콘텐츠의 원천 자료로 활용할 수 있기를 기대한다. 차후 조선 입국 전에 보낸 편지뿐만 아니라 동료 선교사들에게 보낸 공식 서한까지 번역이 이루어져서 한국 천주교회사 연구 범위가 더욱 풍부해지기를 희망해 본다.

부록

연구소 소식(2018년 1~6월)

간행 규정

집필 원칙

재단법인 한국교회사회연구소 연구윤리 규정

연구소 소식
(2018년 1~6월)

1. 연구활동

1) 연구발표회

(1) 제195회(4월 7일 오후 1시 30분, 연구소 회의실)

① 제1 주제

제 목 : 한국 천주교 활판 인쇄 및 인쇄 장소에 대한 몇 가지 문제
-코스트 신부의 활동을 중심으로-

발표자 : 신의식(충북보건과학대학교)

토론자 : 강석진 신부(한국순교복자성직수도회)

② 제2 주제

제 목 : 명말 예수회 신학(복음)보수주의 : 롱고바르디의 재인식
-예수회의 전례논쟁과 평민노선을 중심으로-

발표자 : 전홍석(원광대학교, 동아시아문명연구소)

토론자 : 최영균 신부(수원교구 호계동 본당)

③ 제3 주제

제 목 : 개화기 천주교회의 연령회 연구

발표자 : 방상근(내포교회사연구소)

토론자 : 강영애(한국상장레음악연구소)

(2) 제196회(6월 30일 오후 3시, 연구소 회의실)

① 제1 주제

제 목 : 다블뤼의 《조선 순교자 역사 비망기》의 ‘기해박해’ 서술과 《기해일기》

발표자 : 김규성 신부(인천가톨릭신학대)

토론자 : 이석원(수원교회사연구소)

② 제2 주제

제 목 : 사말(四末) 관련 <천주가사>의 창작기반 고찰
—<선종가>, <사심판가>, <공심판가>를 비교하여—

발표자 : 김문태(서울디지털대학교)

토론자 : 조지형(인천가톨릭신학대, 인천교회사연구소)

2) 심포지엄

(1) 제3회 교우촌의 믿음살이와 그 지도자들 심포지엄

주제 : 교우촌 신앙 교육이 맺은 열매 : 교회 지도자들의 뿌리를 찾아서

일시 : 2018년 6월 23일(토) 오후 1시

장소 : 명동 성당 코스트 홀

① 인사말 : 한국순교복자성직수도회 총원장 진진욱 신부

② 축 사 : 염수정 추기경

③ 개회사 : 소장 원종현 신부

④ 제1 주제

제 목 : 황해도 지역의 복음 전파와 수안 교우촌

발표자 : 조한건 신부(한국교회사연구소)

⑤ 제2 주제

제 목 : 진천 새울에서 안성 노루목 옹기점으로 이어진 믿음살이

발표자 : 차기진(양업교회사연구소)

⑥ 제3 주제

제 목 : 연천공소 부부회장의 믿음살이와 신앙의 내력, 풍수원에서 원심
이까지

발표자 : 원재연(중앙대학교)

⑦ 제4 주제

제 목 : 교구장을 낸 교우촌 전통, 갈곡리 공소

발표자 : 김정숙(영남대학교)

⑧ 제5 주제

제 목 : 전교회장 김기호(1824~1903)와 그 가문의 믿음살이

발표자 : 금경숙(춘천교회사연구소)

⑨ 제6 주제

제 목 : 여산 성치골 김해 김씨 등의 입교와 교회 활동

발표자 : 서종태(전주대학교)

⑩ 종합토론

사 회 : 노길명(고려대학교)

3) 한국교회사연구소 2018년도 상반기 공개대학

제목 : 박해시기-일제강점기의 대목구장과 평신도들

(3월 8일~5월 31일, 매주 목요일 오후 7시~8시 30분, 연구소 회의실)

제1주(3월 8일) : 개강 미사 및 개요

제2주(3월 15일) : 조선 대목구 설립과 브뤼기에르 소(蘇) 주교

제3주(3월 22일) : 조선에 첫발을 딛다. 앵베르 범(范) 주교

- 제4주(4월 5일) : 라파엘 호를 타고 오시다. 페레올 고(高) 주교
제5주(4월 12일) : 병인박해로 순교하시다. 베르뇌 장(張) 주교
제6주(4월 19일) : 역사와 서적을 정리하시다. 다블뤼 안(安) 주교
제7주(4월 26일) : 감옥에서도 사랑하시다. 리텔 이(李) 주교
제8주(5월 10일) : 신앙의 자유를 향해서-블랑 백(白) 주교
제9주(5월 17일) : 《뫼텔 주교 일기》에 대하여-뫼텔 민(閔) 주교
제10주(5월 24일) : 한국인 사제에게 계승권을 넘기신 라리보 원(元)
주교
제11주(5월 31일) : 한국인 최초의 대주교 노기남

4) 한국교회사연구소 연구동인회 특별강좌

(1) 제1차(2월 24일 토요일, 오후 3시, 연구소 회의실)

제목 : 복자 유헩검 아우구스티노와 유섬이

강사 : 하성래

2. 간행물

1) 한국교회사연구소, 《교회와 역사》 제512~517호

3. 행사 및 동정

- 1월 1일 : 《교회와 역사》 제512호 발행
 2일 : 시무미사(장소 : 명동 성당)
 19일 : 연구소 후원회 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)
 27일 : 연구동인회 정기 총회(장소 : 연구소 회의실) 및 신년 미사
 (장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)
- 2월 1일 : 《교회와 역사》 제513호 발행
 23일 : 연구소 후원회 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)
 24일 : 연구동인회 제1차 특별강좌(장소 : 연구소 회의실)
- 3월 1일 : 《교회와 역사》 제514호 발행
 8일 : 공개대학 개강 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)
 및 개요 소개(장소 : 연구소 회의실)
 15일 : 공개대학 제1강
 16일 : 연구소 후원회 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)
 22일 : 공개대학 제2강
- 4월 1일 : 《교회와 역사》 제515호 발행
 5일 : 공개대학 제3강
 7일 : 제195회 연구발표회(장소 : 연구소 회의실)
 12일 : 공개대학 제4강
 20일 : 연구소 후원회 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)
 19일 : 공개대학 제5강

26일 : 공개대학 제6강

5월 1일 : 《교회와 역사》 제516호 발행

10일 : 공개대학 제7강

17일 : 공개대학 제8강

18일 : 연구소 후원회 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)

24일 : 공개대학 제9강

31일 : 공개대학 제10강

6월 1일 : 《교회와 역사》 제517호 발행

5일 : 연구소 전(前) 부소장 최승룡(테오필로) 신부 선종 1주기 추모 미사

15일 : 연구소 후원회 미사(장소 : 가톨릭평화방송 빌딩 10층 성당)

30일 : 제196회 연구발표회(장소 : 연구소 회의실)

4. 수증도서(2018년 상반기)

1) 국내도서

(1) 단행본

- 《2016 의정부주보》, 천주교 의정부교구, 2016
- 《2017 가톨릭부산》, 천주교 부산교구, 2017
- 《2017 고전번역연감》, 한국고전번역원, 2017
- 《2017 의정부주보》, 천주교 의정부교구, 2017
- 《2017 한국 도서관 연감》, 문화체육관광부, 2017
- 《2017 한국 천주교회 통계》, 한국천주교중앙협의회, 2018
- 《구의동 성당 40년사》, 천주교 서울대교구 구의동성당, 2017
- 《독립유공자공훈록》 23, 국가보훈처, 2017
- 《동학농민혁명 신국역총서》 9, 동학농민혁명기념재단, 2017
- 《서양인의 시선으로 본 동학농민혁명》, 동학농민혁명기념재단, 2018
- 《신학전망 총목차 : 제1호-제200호(1968-2018)》, 광주가톨릭대학교 출판부, 2018
- 《하늘과의 거리 한 자 다섯 치 운현궁》, 서울역사박물관, 2017
- 《혜화동본당 90년사》, 천주교 서울대교구 혜화동교회, 2017
- 교황청 성직자성, 《사제성소의 선물》, 한국천주교중앙협의회, 2018
- 김동규, 《구원을 향해 다 함께 가는 길, 동행》, 가톨릭출판사, 2018
- 김문태, 《현대인의 삶이 투영된 삼국유사 인문학 즐기기》, 페르소나, 2017
- 대구가톨릭대학교 영남교회사연구소 편, 《성 이윤일 요한 자료집-머나 먼 여로》, 천주교 대구대교구, 2018

- 로벨리, 유은희 옮김, 《선생복종정로》, 순교의맥, 2018
- 루이 델랑드, 유소연 옮김, 《루이 델랑드 신부의 선교 노트》 2, 예수성심
시녀회, 2017
- 말씀의 성모영보수녀회, 《선종완》, 나이테미디어, 2015
- 변주승 외 역, 《전라도 교안 : 구한국외교문서 법안》, 흐름, 2017
- 브워지미에서 레지오호, 고준석 옮김, 《나의 삶을 바꾼 사람, 요한 바오
로 2세》, 가톨릭출판사, 2017
- 아델레 스킨네라, 노성기·안봉환 옮김, 《4천년의 기도, 단식》, 가톨릭
출판사, 2018
- 안 소피 콩스탕, 고선일 옮김, 《장 바니에 언제나 우리와 함께》, 가톨릭
출판사, 2018
- 앤서니 치카르디, 강대인 옮김, 《믿음이 깊어지는 매일 시편 묵상》, 가톨
릭출판사, 2018
- 여진천, 《한국 천주교 역사에 대한 재조명》, 원주교구 문화영성연구소,
2017
- 오영환·박정자, 《순교자의 땅 이제는 순례자의 땅》, 가톨릭출판사,
2017
- 올리비에 드 베랑제, 프라도 사제회 옮김, 《슈브리에 신부의 비밀》, 가톨
릭출판사, 2018
- 와타나베 가즈코, 홍성민 옮김, 《걱정하지 마세요, 언제든지 웃을 수 있어
요》, 가톨릭출판사, 2018
- 유경춘, 정미연 그림, 《사순, 날마다 새로워지는 선물》, 가톨릭출판사,
2018
- 유안진, 《처음같이 이제와 항상 영원히》, 가톨릭출판사, 2018
- 윤해영, 《연민, 사랑으로 가는 길》, 가톨릭출판사, 2018

- 이마두, 노용필 엮음, 《벗은 제2의 나라 : 마테오 리치의 교우론》, 어진
이, 2017
- 이브 콩가르, 윤주현 옮김, 《나는 성령을 믿나이다》 3, 가톨릭출판사,
2017
- 이영호, 《독립군 의민단》, 이땅의얼굴, 2012
- 정진석, 《나를 이끄시는 빛》, 가톨릭출판사, 2017
- 정태현, 《부르심 받은 이들의 부르짖음》, 가톨릭출판사, 2018
- 조범수, 《아빠는 함께 걷자 했고 우리는 산티아고로 갔다》, 가톨릭출판
사, 2018
- 조지 아우구스틴, 최용호 옮김, 《기쁨의 삶 사제의 삶》, 가톨릭출판사,
2018
- 주교회의 시복시성주교특별위원회, 《‘하느님의 종’ 이벽 요한 세례자와
동료 132위》, 한국천주교중앙협의회, 2018
- 주교회의 시복시성주교특별위원회, 《‘하느님의 종’ 홍용호 프란치스코
보르지아 주교와 동료 80위》, 한국천주교중앙협의회, 2018
- 주교회의 한국가톨릭사목연구소, 《2018 한국 천주교회》, 한국천주교중
앙협의회, 2018
- 천주교 서울대교구 가톨릭사진가회, 《공소》, 가톨릭출판사, 2018
- 최성균, 《아직 천국을 준비할 시간이 남아있다》, 가톨릭출판사, 2018
- 통일성가집편찬위원회, 《가톨릭성가 : 혼성합창용》(수정보완판), 한국천
주교중앙협의회, 2018
- 통일성가집편찬위원회, 《가톨릭성가》(수정보완판), 한국천주교중앙협의
회, 2018
- 한국천주교주교회의 전례위원회, 《로마 미사 경본 총지침》, 한국천주교
중앙협의회, 2018

한국천주교주교회의 전례위원회, 《미사 독서 목록 지침》, 한국천주교중앙협의회, 2018

함재봉, 《한국 사람 만들기》 I, 아산서원, 2018

함재봉, 《한국 사람 만들기》 II, 아산서원, 2017

홍성남, 《나로 사는 길 깜박 했어요》, 가톨릭출판사, 2018

후루스 가오루, 유은주 옮김, 《유스토 다카야마 우콘》, 가톨릭신문사, 2018

(2) 연속간행물

《가톨릭 교회의 가르침》 57, 한국천주교중앙협의회, 2018

《가톨릭신학》 31, 한국가톨릭신학학회, 2017

《가톨릭신학과사상》 72, 신학과사상학회, 2013

《교회사학》 13~14, 수원교회사연구소, 2016~2017

《누리와 말씀》 42, 인천가톨릭대학교 출판부, 2017

《다산과현대》 10, 연세대학교 강진다산실학연구원, 2017

《동방학지》 181~182, 연세대학교 국학연구원, 2017~2018

《민족문화》 50, 한국고전번역원, 2017

《사목연구》 39, 가톨릭대학교 사목연구소, 2017

《서울학연구》 69~70, 서울시립대학교 부설 서울학연구소, 2017~2018

《숭실사학》 39, 숭실사학회, 2017

《신학과 철학》 32, 서강대학교 신학연구소, 2018

《역사교육》 144, 역사교육연구회, 2017

《역사학보》 236, 역사학회, 2017

《이성과신앙》 63, 수원가톨릭대학교 이성과신앙연구소, 2017

- 《인간연구》 35, 가톨릭대학교 인간학연구소, 2018
 《인문학연구》 46, 숭실대학교 인문과학연구소, 2017
 《인천학연구》 28 인천학연구원, 2018
 《정신문화연구》 149~151, 한국학중앙연구원, 2017~2018
 《종교문화연구》 29, 한신대학교 종교와문화연구소, 2017
 《종교외문화》 33, 서울대학교 종교문제연구소, 2017
 《종교학연구》 35, 한국종교학연구회, 2017
 《한국기독교와 역사》 48, 한국기독교역사연구소, 2018
 《한국민족문화》 65~67, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2017~2018
Catholic Theology and Thought 80, The Society of Theology and Thought, 2018

(3) 학위논문

- 박준환, 《본당 사목구의 관할구역과 속지성에 관한 교회법적 고찰》, 대구가톨릭대학교 대학원, 2018
 백동수, 《안중근의 유묵을 통해서 본 그의 천명살이》, 대구가톨릭대학교 대학원, 2018
 송정현, 《한국 내 토지 이용과 관련된 사회 문제들과 토지의 보편적 목적성 실현을 위한 신학적 고찰》, 대구가톨릭대학교 대학원, 2018
 이수환, 《어른 입교 예식의 공동체성과 그 실현방안 고찰》, 대구가톨릭대학교 대학원, 2018
 한지환, 《함경도 원산지역 교안사건에 대한 역사적 고찰》, 대구가톨릭대학교 대학원, 2018
 홍준표, 《한국사회의 사전연명의료의향서 및 연명의료계획서 적용에 관한 윤리신학적 고찰》, 대구가톨릭대학교 대학원, 2018

Joo Hyun Sheen, *Religious Hybridization and the Legacy of Jesuit Accommodationism in the Early Modern East Asia*, The Pennsylvania State University, 2018

2) 국외 도서

(1) 일본서

淺見 雅一 編, 《近世印刷史とイエズス会系『絵入り本』》, 慶應義塾大學文學部, 2014

간행 규정

제1장 (목적)

제1절 이 규정은 재단 법인 한국교회사연구소(이하 ‘연구소’라 한다) 정관 제4조 제3항에 따라 논문집인《교회사연구》(이하 논문집이라 한다)의 간행 기준을 정하는 데 목적이 있다.

제2장 (명칭)

제1절 《敎會史研究》로 표기한다.

제2절 영문으로는 Research Journal of Korean Church History라 표기한다.

제3장 (간행)

제1절 논문집은 연 2회(6월 30일, 12월 30일) 정기적으로 발간한다.

제2절 논문집은 매호 250쪽 내외의 분량으로 간행한다.

제4장 (편집위원회)

제1절 구성

- ① 논문집의 편집과 심사에 관한 사항들을 심의하고 결정하기 위해 편집위원회를 둔다.
- ② 편집위원은 해당 분야의 전문가를 추천받아 본 연구소의 연구소장이 위촉한다.
- ③ 편집위원장은 편집위원 가운데에서 선임한다.
- ④ 편집위원회의 활동을 위하여 필요한 인원으로 편집간사를 둘 수

있다.

제2절 임기

- ④ 편집위원장과 편집위원의 임기는 2년이며, 연임할 수 있다.

제3절 역할

- ① 투고 논문에 대한 심사위원을 선정하고 심사를 의뢰한다.
- ② 심사를 마친 논문들을 확인하고 처리한다.
- ③ 편집위원회는 필요하다고 판단할 경우 2차 심사를 요구할 수 있다.
- ④ 특집이나 서평 등을 기획하고 청탁한다.
- ⑤ 기타 《교회사연구》의 편집에 관련된 주요 사항들을 심의하고 결정한다.

제4절 편집 회의

- ① 연 2회 개최하는 것을 원칙으로 한다. 단, 편집위원장이 필요하다고 판단할 경우 소집할 수 있다.
- ② 편집위원회는 위원 과반수 이상의 출석으로 회의를 개최하며, 출석 위원 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.

제5장 (투고 원칙)

제1절 범위

- ① 교회사와 관련된 분야를 학술적으로 다룬 논문을 게재하는 것을 원칙으로 한다. 단, 필요하다고 판단되는 경우에는 인접 분야의 논문도 게재할 수 있다.
- ② 다른 출판물에 발표되지 않은 독창적인 내용이어야 한다.

제2절 종류

- ① 연구 논문
- ② 비평 논문(설립 · 회고와 전망 등)
- ③ 서평
- ④ 자료 소개
- ⑤ 그 밖에 본 연구소의 학술 연구 활동에 부합되는 글

제3절 분량

- ① 논문은 200자 원고지 150매 이내로 제한한다. 단, 편집위원회의 동의를 있으면 150매를 초과할 수 있다.
- ② 비평 논문(설립 등)은 100매 내외, 서평과 자료 소개 등은 30매 내외를 원칙으로 한다.

제4절 외국어 초록과 주제어

- ① 원고를 제출할 때 A4 용지 1장 내외로 작성된 외국어 초록을 첨부해야 한다.
- ② 원고를 제출할 때 국문 및 외국어로 작성한 3~10개의 주제어(keyword)를 첨부한다.

제5절 필자

- ① 필자가 2명인 경우에는 연구 공헌도에 따라 제1 필자와 공동 필자로 구분하여 명시한다.
- ② 필자가 3명 이상인 경우에는 제1 필자와 제2 필자 및 기타 공동 필자를 구분하여 명시한다.

제6절 (논문 투고)

- ① 《교회사연구》에 논문 등을 게재하고자 하는 사람은 ‘집필 원칙’에 맞게 작성된 원고를 본 연구소에 제출해야 한다.
- ② 《교회사연구》 발간일로부터 2개월 전인 4월 30일 · 10월 31일까지 원고를 본 연구소에 제출해야 한다.
- ③ 제출하는 원고의 끝부분에 소속 · 주소(주택 · 직장), 연락처(주택 · 직장 · 휴대 전화 · 전자우편 주소), 투고일 등을 기재해야 한다.

제7절 게재 · 심사료

- ① 논문을 게재하고자 하는 자에게 일정한 게재료와 심사료를 요구할 수 있다.

제6장 (심사 원칙)

제1절 심사 방법

- ① 편집위원회는 투고된 논문에 대하여 3인의 심사위원을 선정하여 심사를 위촉하며, 편집위원이 심사위원을 겸할 수 있다.
- ② 심사위원은 비밀심사를 원칙으로 하고, 그 결과를 규정된 양식에 따라 서면으로 정리하여 편집위원회에 제출한다.

제2절 판정 방법

- ① 심사위원은 주제의 독창성, 논의의 정확성, 자료 활용 및 연구 방법의 타당성, 학계 기여도 등을 종합하여 게재(A), 수정 후 게재(B), 수정 후 재심사(C), 게재 불가(D) 등으로 판정 처리한다.
- ② 심사위원은 B 이하를 판정할 경우, 그 사유를 구체적으로 명시해야 한다.

제3절 심사 결과 처리

- ① 게재 : A·A·A, A·A·B
- ② 수정 후 게재 : A·A·C, A·B·B, A·B·C, B·B·B, B·B·C
- ③ 수정 후 재심사 : A·A·D, A·B·D, A·C·C, B·C·C, C·C·C, A·C·D,
B·B·D
- ④ 게재 불가 : A·D·D, B·C·D, B·D·D, C·C·D, C·D·D, D·D·D

제4절 심사 결과 통보

- ① 논문 투고자에게는 심사 결과를 통보하며, 수정 후 게재 이하를 통보할 때에는 그 사유를 명시 한다.
- ② 수정 후 게재나 수정 후 재심사 판정을 받은 투고자는, 수정 또는 보완 요구를 존중해야 한다.
- ③ 심사 결과에 동의하지 않는 투고자는 심사 결과에 대하여 납득할 만한 이유를 갖추어 재심을 요청할 수 있다.
- ④ 투고자의 재심 요청에 대하여 편집위원회에서 타당하다고 인정할 경우 새로운 심사위원을 선정하여 재심사를 의뢰할 수 있다. 그 결과에 대해서는 더 이상 이의를 제기할 수 없다.

제5절 비평 논문·서평·자료 소개 등은 편집위원회에서 청탁 및 수록 여부를 결정하며, 별도의 심사를 받지 않는다.

제6절 심사 과정 및 심사 소견의 통지 과정에서 투고자 및 심사위원은 익명으로 처리한다.

제7절 심사 소견에 따라 투고자가 원고를 수정·보완하여 제출할 때에

는 투고자의 책임 아래 교정 · 교열을 마쳐야 한다.

제8절 기타 본 규정에 명시되지 않은 사항은 관례에 따른다.

부 칙

1. 이 규정은 1985년 5월 1일에 결정 시행된 내용을 수정 보완한 것으로, 1995년 1월 1일부터 시행한다.
2. 이 규정은 2001년 1월 1일부터 개정 시행한다.
3. 이 규정은 2004년 7월 1일부터 개정 시행한다.
4. 이 규정은 2012년 1월 1일부터 개정 시행한다.

집필 원칙

2003년 12월 30일 제정

제1장 본문 표기 방식

제1절 문체는 간결한 문어체를 원칙으로 한다.

제2절 문장은 한글 사용을 원칙으로 한다.

제3절 고유 명사 · 전문 용어 · 자료 · 논저명은 처음에만 해당 외국어로 표기한다. 단, 정확한 한글 발음을 표기하기 어려울 경우에는 계속해서 해당 외국어로 표기할 수 있다.

제4절 본문의 문장 속에 사용하는 부호는 다음과 같다.

- ① “ ” 인용
- ② ‘ ’ 재인용 혹은 강조 어구
- ③ 《 》 문헌 · 저서 · 정기 간행물(학회지 포함) · 신문
- ④ 〈 〉 논문 · 작품
- ⑤ [] 한글과 발음이 다른 한자 표기 ⇒ 예) 버들꽃나무[楊花津]
- ⑥ · 동일 사항의 나열

제2장 인용 방식

제1절 모든 인용문은 논리 전개상 어쩔 수 없는 경우를 제외하고는 번역하는 것을 원칙으로 한다.

제2절 본문 가운데에서 인용하는 경우에는 겹따옴표(“ ”)로 묶으며, 출처는 각주로 단다.

제3절 겹따옴표로 묶인 인용문 안의 인용문은 홑따옴표(‘ ’)로 묶는다.

제4절 문장을 이루지 않는 단어나 구절의 인용문은 홑따옴표(‘ ’)로

뭉으며, 인용자에 의해 강조되거나 변형된 인용구는 방점 또는 이탤릭체, 고딕체로 표기한다. 단, 강조의 경우, 한 문장 이내에서 별도 표시한다.

제5절 전략 · 중략 · 후략 등의 말줄임표는 … 으로 표기한다.

제6절 문단을 바꾸어 별도의 문장으로 인용할 경우, 글자 크기를 본문보다 한 포인트 줄이고 겹따옴표를 붙이지 않으며, 출처 표기는 제2장 제2절과 같이 한다. 그리고 앞 · 뒤의 본문과 각각 한 줄씩 띄어서 본문과 구별하고, 왼쪽 · 오른쪽의 여백도 한 칸 들여쓰기로 한다.

제7절 모든 종류의 인용문은 그 출처를 밝히고, 쪽수까지 제시해야 한다. 재인용의 경우, 원전(原典)과 인용서를 상세하게 밝혀야 한다.

제8절 인용문 안에서는 마침표를 사용할 수 없다.

→ 다블뤼 주교는 혹독한 형벌에도 굴복하지 않았다.라고 하였다. (X)

→ 다블뤼 주교는 혹독한 형벌에도 굴복하지 않았다고 하였다. (O)

제3장 각주 표기 방식

제1절 모든 주는 각주로 처리하는 것을 원칙으로 한다.

제2절 동양어로 된 논저인 경우에는 아래의 원칙을 따른다.

① 논문

A. 필자명 · 논문 제목 · 게재지명 · 권수 · 호수 · 간행처 · 간행 연도 · 쪽수의 순서로 표기한다. 단, 간행처가 널리 알려져 있는 경우에는 표기하지 않을 수 있다.

B. 논문은 〈 〉, 게재지는 《 》 안에 표기한다.

C. 논문과 게재지 사이에는 쉼표를 넣고, 인용 논문과 각주의 끝은 마

침표로 표시한다.

D. 게재지의 권·호·집 등은 숫자만 표기한다. 예컨대 제3권 제5호인 경우에는 3-5로 표기한다.

E. p·pp·면 등은 모두 쪽으로 표기한다.

⇒ 방상근, 〈병인박해기 천주교 여성 신자들의 존재 형태와 역할〉, 《教會史研究》 19, 2002, 75쪽.

F. 신문이나 잡지에 게재된 기사의 경우에는 문건(기사)명·신문(잡지)명·발행 연월일·면수의 순서로 표기하되, 필자가 있는 문건(기사)을 인용할 때에는 문건(기사)명 앞에 필자명을 표기한다. 단, 신문은 면, 잡지는 쪽으로 표기한다.

⇒ 〈교회와 정치〉, 《가톨릭시보》 1960년 6월 5일자 3면.

⇒ 노기남, 〈1950년 연두사〉, 《경향잡지》 1950년 1월호 7쪽.

G. 여러 차례 간행된 논문의 경우 필자가 구분하기를 원할 때 콜론(:)을 사용한다.

H. 여러 논문을 연속해서 인용할 경우에는 세미콜론(;)을 사용한다.

② 저서

A. 저자(편자·편집자·역자)명·서명·간행지·간행처·간행연도·쪽수 순서로 표기한다. 단, 간행지가 서울인 경우 생략할 수 있다.

B. 서명은 《 》로 표기한다.

C. 국내 도서로 서울에서 간행되었을 경우 간행지를 생략할 수 있다.

⇒ 차기진, 《조선후기의 西學과 斥邪論 연구》, 한국교회사연구소, 1986.

D. 번역서일 경우에는 번역된 현재의 서지 사항을 표기하되, 역자명 다음에 :을 붙인 뒤 원저자를 명시한다. 단, 필자의 필요에 따라 원

전의 서지 사항을 명시할 수 있다.

⇒ 김혜정 : Mark A. Peterson, 《유교 사회의 창출》, 일조각, 2000.

E. 인용 서적이 편저일 경우에는 편자의 이름 끝에 편 또는 編을 붙인다. 편저물 속의 논문을 인용할 때 편저자를 생략하고 해당 논문의 필자만을 표기한다.

⇒ 한국교회사연구소 편, 《순교자들의 전기》, 천주교 대구교구, 1991.

③ 중복의 경우

A. 동일인의 저서나 논문, 혹은 그 밖의 범주에 해당하는 글이 두 번 이상 인용될 경우 바로 앞의 것은 같은 책이나 같은 논문, 또는 같은 글 등으로 표기한다.

B. 바로 앞의 아니지만 이미 앞에서 인용된 경우에는 앞의 책이나 앞의 논문 또는 앞의 글 등으로 표기한다.

C. 재인용을 할 때 구분이 필요한 사항은 표기하되, 특별히 구분할 필요가 없는 서지 사항은 생략할 수 있다.

D. 같은 필자(저자)의 논문(저서)이 둘 이상 나올 경우에는 필자(저자) · 제목 · 쪽수를 표기하되, 논문의 경우에는 게재지를 생략한다.

⇒ 유흥렬, 《高宗治下 西學受難의 研究》, 34쪽.

⇒ 이원순, 〈한국 천주교 교육 사업의 교육사적 의의〉, 22쪽.

제3절 서양어로 된 논저인 경우에는 아래의 원칙을 따른다.

① 논문

A. 필자명 · 논문 · 제목 · 게재지명 · 권수 · 호수 · 간행처 · 간행 연도 · 쪽수의 순서로 표기한다.

B. 논문은 겹따옴표(“ ”) 안에 제목을 쓰고, 게재지는 이탤릭체로 표기한다.

- C. 권수는 Vol.을 붙이지 않고 아라비아 숫자로 표기한다.
- D. 호수는 No.를 붙이지 않고 아라비아 숫자로 표기한다.
- E. 권수와 호수가 같이 있는 경우에는 - 으로 연결하여 표기한다.
- F. 쪽수는 p.나 pp.로 표기한다.

② 저서

- A. 저자(편자 · 편저자 · 역자)명 · 서명 · 간행지 · 간행처 · 간행 연도 · 쪽수의 순서로 표기한다.
- B. 서명은 이탤릭체로 표기한다.
- C. 권수는 아라비아 숫자로 표기한다.
- D. 쪽수는 p.나 pp.로 표기한다.
- E. 인용 서적이 편저일 경우에는 편자의 이름 끝에 ed.을 붙인다. 편저물 속의 논문을 인용할 때 편자를 밝혀 준다.

⇒ Donal A. Baker ed., *Confucians Confront Catholicism in Eighteenth-Century Korea*, University of Washington, 1983.

③ 중복의 경우

- A. 동일인의 저서나 논문, 혹은 그 밖의 범주에 해당하는 글이 두 번 이상 인용될 경우 바로 앞의 것은 같은 책이나 같은 논문, 또는 같은 글(또는 *Ibid.*) 등으로 표기한다.
- B. 바로 앞의 아니지만 이미 앞에서 인용된 경우에는 앞의 책이나 앞의 논문 또는 앞의 글(또는 *op. cit.*) 등으로 표기한다.
- C. *Ibid.*와 *op.cit.*는 이탤릭체로 표기한다.

제4절 한적본(漢籍本)을 인용하는 경우

- ① 가장 큰 책의 범주는 《 》로 묶고, 하위는 < >로 묶는다. 하위를 다시 나눌 경우에는 중간 방점(·)을 사용하여 구분한다.

⇒ 정약중, 《유교요지》, <턴쥬온전이알으시니라>, 국학자료원, 2003.

- ② 서지 사항을 표기할 때에는 동양서의 일반적인 표기법에 따라 판본을 밝혀 둔다. 단, 판본을 특별히 구별하지 않고 사용하는 경서(經書)나 사료(史料)는 서명과 편명만을 표기할 수 있다.

⇒ 《정조실록》 권26, 정조 12년 8월 임진.

제5절 각주 안에서 서명을 인용하는 경우

- ① 인용 대상을 제외한 부수적인 서지 사항은 모두 괄호로 처리한다.
- ② 불필요한 서지 사항은 괄호 안에서 생략할 수 있다.

제6절 각주에서 참고 문헌과 인용문을 달 경우

- ① 각주에서 참고 문헌을 달 때에는 해당 문장의 끝부분에 괄호를 하고, 그 속에 표기한다.
- ② 각주에서 인용문을 제시할 경우에는 인용문을 겹따옴표(“ ”)로 묶어 주고, 전거는 그 뒤에 표기한다.
- ③ 각주에서 자신의 논문이나 저서를 인용할 경우 줄고(拙稿)·줄저(拙著)나 필자(筆者)·저자(著者)로 표기하지 않고, 자신의 이름을 그대로 표기한다.

제4장 본 지침에 명시되지 않은 사항은 《교회사연구》의 관례에 따른다.

재단법인 한국교회사연구소 연구윤리 규정

제1장 목적

- 1) 이 규정은 재단법인 한국교회사연구소(이하 ‘연구소’로 표기한다)가 수행하는 연구활동에서 발생할 수 있는 연구자들의 연구윤리를 확립하여 연구부정행위를 예방하는 데 일차적 목적이 있다.
- 2) 아울러 연구자들의 부정행위가 발생했을 때 이를 엄격하고도 공정하게 검증하여 합당한 조치를 취하기 위해 필요한 원칙과 기준을 규정하는 데 실질적인 목적이 있다.

제2장 적용 대상

이 규정은 본 연구소의 연구활동에 참여하는 연구자들을 대상으로 하는데, 구체적인 적용 대상은 다음과 같다.

- 1) 본 연구소의 연구발표회 및 심포지엄 발표자
- 2) 학술지 《교회사연구》에 연구논문·설립·서평·자료 해제 등을 투고한 연구자
- 3) 본 연구소에서 간행하는 연구서 및 이에 준하는 저서의 저자와 자료집의 편찬자
- 4) 본 연구소의 연구지원비를 지원받는 연구자

제3장 연구 부정행위의 범위

1) 표절

이미 발표되거나 간행된 논문·저서의 내용 또는 다른 사람의 창의적인 구상·개념·논리·자료·연구체계·연구 과정과 내용 등을 출처를 밝히지 않은 채 도용한 경우에는 ‘표절’로 간주한다.

2) 중복 게재

연구자가 국내외를 막론하고 이미 간행되었거나 게재가 예정된 자신의 연구물을 그대로 또는 약간의 문장과 내용만 수정·보완하여 투고한 경우에는 ‘중복 게재’로 간주한다.

3) 위조와 변조

존재하지 않는 자료나 논문·저서의 내용을 사용한 경우에는 ‘위조’로 간주하며, 이미 발표된 자료나 논문·저서의 내용을 임의로 변형·삭제함으로써 연구 내용이나 결과를 왜곡한 경우에는 ‘변조’로 간주한다.

4) 대필

다른 사람이 집필한 원고를 자신의 이름으로 투고하거나 발표한 경우에는 ‘대필’로 간주한다.

5) 태만

연구 내용이나 연구 결과에 기여한 사람에게 정당한 이유 없이 명기하지 않은 경우나 이미 발표된 연구 성과를 정당한 이유 없이 소개하지 않은 경우에는 ‘태만’으로 간주한다.

6) 기타

위에 규정되지 않았지만 본 연구소의 연구윤리위원회에서 자체적인 조사가 필요하다고 판단한 경우에는 이를 부정행위로 간주한다.

제4장 연구윤리위원회

제1절

구성 : 본 연구소의 연구윤리위원회(이하 ‘위원회’로 표기한다)는 다음과 같이 구성한다.

- (1) 위원장(1인) : 위원장은 연구소 소장이 겸임한다.
- (2) 위원(8인)
 - ① 당연직 위원(2인) : 연구소 부소장, 연구실장
 - ② 위촉직 위원(6명) : 연구소의 연구위원 · 편집위원 가운데에서 위원장이 위촉한다.
 - ③ 위원회의 원활한 운영을 위하여 연구실장을 실무 간사로 선임한다.
- (3) 연구자의 부정행위를 공정하게 조사하기 위하여 해당 분야의 전문가를 자문위원으로 위촉하여 위원회에 참여시킬 수 있다.
- (4) 위촉직 위원의 임기는 2년으로 하며, 자문위원은 필요에 따라 위원회의 의결에 따라 한시적으로 위촉한다.

제2절

기능 : 위원회에서는 다음에 제시된 사항들을 담당한다.

- (1) 연구윤리의 확립에 필요한 제도를 수립하고, 그 제도를 유지 · 운영한다.
- (2) 연구 부정행위에 대한 제보를 접수하여 조사 · 판정 · 제재에 관한 업무를 수행한다.
- (3) 연구 부정행위를 제소한 사람을 보호하고, 제소된 연구자의 인권을 보호하기 위한 조치를 취한다.
- (4) 그 밖에 위원장이 요청한 사항들을 처리한다.

제3절

소집 : 위원회는 다음에 제시된 부정행위 의혹이 제기되었을 때 위원장이 소집한다.

- (1) 연구발표회 및 심포지엄의 발표원고에 대한 의혹이 사전 또는 사후에 제기되었을 때
- (2) 학술지 《교회사연구》에 투고한 원고의 심사과정에서 의혹이 제기되었을 때
- (3) 학술지 《교회사연구》가 간행된 이후 수록 원고에 대한 의혹이 제기되었을 때
- (4) 본 연구소에서 간행 예정이거나 이미 간행된 연구서·자료집 등의 내용에 대한 의혹이 제기되었을 때
- (5) 본 연구소의 연구지원비를 지원받는 연구자의 연구계획서나 연구결과물에 대한 의혹이 제기되었을 때

제4절 회의

- (1) 위원장은 회의를 소집하고 주재한다.
- (2) 회의는 재적위원 2/3 이상의 출석(위임장 제출자 포함)과 출석위원 과반수 이상의 찬성으로 의결한다.
- (3) 위원회에서 필요하다고 인정할 경우 자문위원이나 그 밖의 관계자를 출석시켜 의견을 청취할 수 있다.
- (4) 해당 안전에 이해관계가 얽혀 있는 위원(위원장 포함)은 회의·조사·심의·판정에 참여할 수 없다.

제5장

조사 : 위원회에서 연구 부정행위 대상으로 의결된 경우 다음과 같은 조사를 실시한다.

- 1) 학술지 《교회사연구》에 투고되었거나 수록된 원고의 경우에는 편집위원장이 관련 분야 전문가 3인 이상의 자문을 받아 조사보고서를 작성한 다음, 위원회에 제출한다.
- 2) 그 밖의 경우에는 연구실장이 관련 분야 전문가 3인 이상의 자문을 받아 조사보고서를 작성한 다음, 위원회에 제출한다.
- 3) 조사는 신고 접수일로부터 15일 이내에 착수하고, 조사 시작일로부터 30일 이내에 완료한다.
- 4) 연구윤리 규정 위반으로 제소된 연구자는 위원회의 조사에 협조해야 한다. 협조하지 않을 경우 위원회의 의결을 거쳐 연구소의 모든 연구활동에 참여를 제한시킨다.

제6장

소명 : 부정행위 조사 과정에서 위원회에서 필요하다고 판단할 경우에는 제소자와 조사 대상자에게 소명의 기회를 제공한다.

- 1) 요청을 받은 제소자와 조사 대상자는 위원회에 출석하여 소명하는 것을 원칙으로 하며, 위원회는 제소자와 조사 대상자에게 동등한 의견 진술 · 이의 제기 · 변론의 권리와 기회를 보장해야 한다.
- 2) 위원회에 출석한 제소자와 조사 대상자는 구두 소명과 함께 서면으로 소명서를 제출해야 한다.
- 3) 불가피한 사정 때문에 출석할 수 없는 제소자와 조사 대상자는 서면으로 대신 소명할 수 있다.

제7장

제재 : 부정행위로 판정받은 조사 대상자에 대해서는 다음과 같은 제재 조치를 취한다.

- 1) 부정행위로 판정을 받으면, 연구소의 홈페이지와 《교회사연구》에 해당 사실과 제재 조치를 게시하고, 관련 기관에 통보하여 해당 연구물의 삭제를 요청한다.
- 2) 발표 또는 게재 · 간행 이전에 발생한 경우에는 발표 · 게재를 취소하고, 사유 발생일로부터 3년 동안 조사 대상자의 본 연구소 연구활동 참여를 제한한다.
- 3) 발표 또는 게재 · 간행 이후에 발생한 경우에는 사유 발생일로부터 5년 동안 조사 대상자의 본 연구소 연구활동 참여를 제한한다.
- 4) 조사 대상자가 위원회의 판정에 끝까지 동의하지 않거나 수용하지 않을 경우에는 본 연구소의 연구활동 참여를 영구히 제한한다.
- 5) 피해 연구자의 요청이 있을 경우에는 해당 사실에 대한 사과문을 연구소의 홈페이지와 《교회사연구》에 게재한다.
- 6) 조사 대상으로 선정되었지만 부정행위로 판정받지 않은 연구자에 대해서도 위원회는 원고의 내용에 대한 수정 · 보완을 요구할 수 있으며, 사안의 경중에 따라 한시적으로 본 연구소의 연구활동 참여를 제한할 수 있다.

제8장 제보자 및 조사 대상자의 권리 보호

- 1) 위원회는 제보자와 조사 대상자의 신원이 노출되지 않도록 모든 조치를 강구해야 한다.
- 2) 제보자나 조사 대상자가 부정행위 조사 과정에 대한 내용과 일정의 제공을 요청할 경우 위원회는 이에 성실히 응한다.

- 3) 부정행위에 대한 제보 사실은 최종 판정이 내릴 때까지 외부에 공개할 수 없다.
- 4) 위원회의 판정에 동의하지 않는 제소자 또는 조사 대상자는 판정 결과를 통보받은 날로부터 30일 이내에 위원회에 재조사를 서면으로 요청할 수 있으며, 거부할 수 있는 합당한 사유가 없는 경우에는 위원회가 이를 수용해야 한다.
- 5) 무혐의로 판정받을 경우 연구소는 조사 대상자의 명예회복을 위해 노력해야 한다.

제9장 관련 기록의 보관 및 공개

- 1) 조사 및 심의와 관련된 모든 기록은 조사 종료 후 5년 동안 보존해야 한다.
- 2) 결과 보고서는 판정 후 공개할 수 있으나, 제소자와 조사 대상자의 신원은 공개 대상에서 제외할 수 있다.

제10장 보칙

- 1) 이 규정에 정하지 아니한 사항은 <연구윤리 확보를 위한 지침> (과학기술부 훈령 제236호, 2007. 2. 8)에 따르거나 교회법·관계 법령 및 일반 판례를 존중하여 위원회에서 결정한다.
- 2) 이 규정은 재단 이사회의 승인을 얻어 개정한다.

부 칙

- 1) 이 규정은 2008년 2월 21일에 재단 이사회로부터 승인을 받았으며, 이날부터 시행한다.

《教會史研究》 원고 모집

재단법인 한국교회사연구소에서는 교회사 관련 논문을 모집합니다. 투고 논문은 공정한 심사를 거쳐 본 연구소 학술지 《教會史研究》 53집(등재지, 2018년 12월 30일 발간 예정)에 게재됩니다.

1. 주제 교회사와 관련된 분야. 단 필요하다고 판단되는 경우에는 인접 분야 논문 투고 가능
2. 원고 마감 2018년 10월 31일
3. 원고 분량 200자 원고지 150매 이내
4. 보내실 곳 rikch@catholic.or.kr
5. 이외 자세한 사항은 연구소 홈페이지를 참고하시거나 이메일 및 전화로 문의하시기 바랍니다.

한국교회사연구소 홈페이지_<http://www.history.re.kr>

연구소 메일주소_rikch@catholic.or.kr, history@catholic.or.kr

전화_02-756-1691(내선 110)

편집위원장

서종태(전주대학교)

편집위원

김정숙(영남대학교)

손숙경(동아대학교)

김정신(단국대학교)

신의식(충북보건과학대학교)

노길명(고려대학교)

이원희(강원대학교)

박찬식(제주대학교)

조현범(한국학중앙연구원)

명예 편집위원

장정란(동국대학교)

여진천(수원가톨릭대학교)

편집 간사

신혜림(한국교회사연구소)

편집

최소미, 박기웅(한국교회사연구소)

敎會史研究 제52집

2018년 6월 20일 인쇄

2018년 6월 30일 발행

편집 韓國敎會史研究所

발행자 鄭淳澤

발행처 재단 법인 한국교회사연구소

04552 서울 중구 삼일대로 330 가톨릭평화빌딩

전화 (02) 756-1691

지로 3000829

등록 1981. 11. 16 제10-132호

가격 20,000원
