

중국근현대사학회

2022년 9월 정례발표회

중국근현대사학회
2022년 9월 정례발표회



- ◆ 일시: 2022년 9월 17일(토) 14:00~18:00
- ◆ 장소: 서강대학교 김대건관(K관) 518호 국제회의실
- ◆ 주관: 중국근현대사학회 / 공동개최: 아시아천주교사연구회
- ◆ ZOOM 접속 링크: <https://zoom.us/j/6915820895>
(회의실 ID: 691 582 0895, 비밀번호: 없음)

중국근현대사학회

2022년 9월 정례발표회

- ◆ 일시: 2022년 9월 17일(토) 14:00~18:00
- ◆ 장소: 서강대학교 김대건관(K관) 518호 국제회의실
- ◆ 주관: 중국근현대사학회 / 공동개최: 아시아천주교사연구회
- ◆ ZOOM 접속 링크: <https://zoom.us/j/6915820895>
(회의실 ID: 691 582 0895, 비밀번호: 없음)

중국근현대사학회

일정표

■ 개회사 (14:00~14:10)

중국근현대사학회 회장 전인갑(서강대)

아시아천주교사연구회 회장 신의식(충북보건과학대)

■ 사회: 한상준(아주대)

■ 기조 발표 (14:10~14:50)

“**중국천주교사 연구동향과 아시아천주교사연구회**”

발표: 신의식(충북보건과학대)

■ 발표① (14:50~15:40)

“**1830년대 중국인 사제 여항덕 신부와 파리외방전교회 선교사제들과의 갈등
: 조선대목구의 관할 주체와 조선인 사제 양성 방안을 중심으로**”

발표: 이석원(수원교회사연구소) / 토론: 방상근(내포교회사연구소)

■ 휴식 (15:40~15:50)

■ 발표② (15:50~16:40)

“**미국 한학자의 청말 과거제도와 교육제도에 대한 인식 연구 :
사무엘 윌리엄스의 ‘The Middle Kingdom(중국총론)’의 내용을 중심으로**”

발표: 노재식(호서대) / 토론: 윤숙현(전남대)

■ 발표③ (16:40~17:30)

“**천주교인 마상백의 교육활동(1912-1925)**”

발표: 최병욱(강원대) / 토론: 김정현(가천대)

■ 임시총회 (17:30~18:00)

중국근현대사학회

목 차

■ 기조 발표

중국천주교사 연구동향과 아시아천주교사연구회	01
발표: 신의식(충북보건과학대)		

■ 발표①

1830년대 중국인 사제 여향덕 신부와 파리외방전교회 선교사제들과의 갈등 : 조선대목구의 관할 주체와 조선인 사제 양성 방안을 중심으로	09
발표: 이석원(수원교회사연구소) / 토론: 방상근(내포교회사연구소)		

■ 발표②

미국 한학자의 청말 과거제도와 교육제도에 대한 인식 연구 : 사무엘 월리엄스의 ‘The Middle Kingdom(중국총론)’의 내용을 중심으로	33
발표: 노재식(호서대) / 토론: 윤숙현(전남대)		

■ 발표③

천주교인 마상백의 교육활동(1912-1925)	47
발표: 최병욱(강원대) / 토론: 김정현(가천대)		

■ 임시총회	63
--------	-------	----

중국천주교사 연구 동향과 아시아천주교사연구회

신의식(충북보건과학대 교수/아시아천주교사연구회장)

중국근현대사학회와 아시아천주교사연구회가 상생적인 발전을 모색하는 차원에서 공동 학술발표의장을 갖게 된 것은 아주 고무적인 일이라고 생각합니다. 인문학 위기와 침체를 극복해내려는 모색과 시도는 분명 새로운 변화를 가져오는 발판이 될 것입니다. 이러한 새로운 변화는 중국근현대사학회 뿐만 아니라 아시아천주교사연구회도 신선한 발전의 터닝 포인트가 될 것입니다.

「중국천주교사연구 동향」: 연구동향은 비교적 최근에 발표된 논문, 단행본, 공구서 및 논문집과 논문 등을 소개하고, 유용한 사이트 인터넷 참고 사이트를 몇 가지 알려드리는 것으로 대신하고자 합니다. 유용하게 활용하시기 바랍니다. 이러한 자료를 공유하고 함께 연구할 때 역사연구는 발전하기 때문입니다. 특히 교회사 자료를 이용하실 때에는 반드시 크로스 체크를 해보셔야함을 명심해야 합니다.

陳開華, 「二十世紀漢語界的天主教傳華史研究綜述」『鼎』122期; 『中國天主教』2004年第3期(시기별 및 주제별 분석)

趙曉陽, 「建國以來中國天主教史研究綜述」『中國史研究動態』2015년 제5기

(4개의 카타고리분석. 첫째는 元明清 天主教 綜合性 研究

둘째는 의례논쟁과 중국문화연구

셋째는 중국 예수회의 역사 및 중국과 바티칸관계 연구

넷째는 중국인 천주교도 연구(서광계와 마상백 연구)

陳方中, 「臺灣與敎廷外交關係新展望一個臺灣教友的意見」24 Winter 2016 冬季 『鼎』183
Tripod

최근 간행된 단행본으로는 중국교무협진회(CCB)에 관련된 단행본

Bibiana Yee-ying WONG(黃懿縈), *The Short-lived Catholic Central Bureau:*

National Catalyst for Cultural Apostolate in China (1947-1951),

Taipei Ricci Institute, 2021.

최근 출판된 공구서(예수회 선교사 인물에 대한 사전류)

Olivier Lardinois SJ, Fernandos Mateos SJ(†), Edmund Ryden SJ. *Directory of the Jesuits in China from 1842 to 1955 耶穌會士在華名錄 1842~1955.* Taipei : Ricci Institute, 2018.

다음으로는 잡지 부분입니다.

2 중국근현대사학회 2022년 9월 정례발표회

논문으로는 홍콩 聖神研究中心의 『鼎』 잡지(<https://hsstudyc.org.hk/publication-chi/>) 가 도움이 될 것입니다. 199期(2021) 이전 논문은 다운로드 받을 수 있으므로 연구에 큰 도움이 될 것입니다. 『鼎』196期(2020)의 경우에는 잡지 핵심 주제가 ‘利瑪竇的傳教策略和中國教會’로 많은 논문이 발표되었는데, 특히 「2019年中國天主教教會主要統計數字和大事回顧」에는 2019년 중국천주교회 통계숫자가 나와 있어 중국천주교의 규모를 이해하는데 큰 도움이 된다. 흥미가 있을 것 같아 약간 소개하면 중국천주교 교우는 약 1천 만 명이며, 주교 100인(공개교회 69위, 지하교회 31위), 교구 수는 천주교회 자료에 근거하면 146개(115개 교구 및 31개 감목구)교구이나, 중국정부의 통계에 따르면 96개이다. 사제 수는 약 4,000명(등록을 거부한 지하교회 사제의 수는 알 수 없음), 대수도원 및 신학생 수는 12개 대신학교 및 470명 신학생으로 공개교회(관방) 6개 대신학교, 370명의 신학생, 지하교회(비관방) 6개 대신학교, 100명의 대신학생이 있으며, 수녀 수는 4,630명으로 공개교회(관방) 3,270명으로 87개 수녀회에 속해 있고, 지하교회(비관방) 1,360명으로 40개 수녀회에 속해 있다

정치대학 논문집인 『中國大陸研究』 2021년 편에 중국천주교 관련 논문 몇 편을 소개합니다.
梁潔芬(Beatrice Leung), 「何去何從：中臺梵三角關係中的人權與宗教自由」

『中國大陸研究』第64卷 第1期 01(2021. 03)

王韻, 「神聖與世俗：天主教與當代中國」專刊編輯導言」

『中國大陸研究』第64卷 第1期 01(2021. 03)

陳聰銘(Tsung-ming Chen), 「法國保教權對中國天主教會本土化之影響：問題與解決之道」

『中國大陸研究』第64卷 第1期 (2021. 03)

姚祺(Qi Yao), 「中梵關係是否因循「越南模式」：一種建構主義的觀點」『中國大陸研究』第64卷
第1期 (2021. 03)

涂京威(Thomas Ching-wei Tu), 「韓戰時期中國共產黨的天主教政策變化」

『中國大陸研究』第64卷 第1期 (2021. 03)

蔡至哲(Chih-Che Tsai), 「成為「怨國失志」之人：重探天主教會在朝鮮王朝的成立」

『臺灣宗教研究』第20卷 第1期 (2021. 06)

인터넷 주요 자료 사이트를 소개합니다.

* 華人剪報資料庫(<https://digital.lib.hkbu.edu.hk/newsclipping/>)

위 사이트는 1900년부터 1976년까지의 기간 안에서 주제어 검색으로 기사화 된 모든
신문자료를 제공하고 있습니다.

* 『中國天主教』(<https://www.chinacatholic.cn>)는 中國天主教愛國會와 中國天主教主教團이
창설한 잡지로 중국 대륙천주교 관방 잡지리거 할 수 있습니다.

* 天主教在線(<https://www.ccccn.org/>) 이 사이트에서는 중국천주교에 대한 자료를 온라인
으로 제공하고 있습니다. 이 사이트에서는 거의 실시간 최근 중국교회의 상황을 이해할 수 있
습니다.

* www.gcatholic.org. 이 사이트는 중국의 교계제도에 대해 표로 작성하여 제시하고 있습
니다.

* 臺北利氏學社(<http://www.riccibase.com>)

* 보인대학출판사(<https://www.press.fju.edu.tw>)

* 홍콩대학출판사(<https://hkupress.hku.hk>)

중국천주교사연구의 필요성: 중국사에서의 중국천주교사는 간과할 수 없는 부분입니다. 특히 중국근현대사에 관심을 갖고 있는 사람이나 연구자라면 중국 근현대에 있어서 천주교의 역할을 간과하는 사람은 없을 것입니다. 특히 지역적으로 중국 강남과 상해의 경우는 더 말할 것도 없습니다. 그렇다면 왜 활발한 연구가 이루어지지 않았는가에 대한 의문입니다. 한마디로 이러한 분야의 연구는 여러 가지로 복잡하기 때문일 것입니다. 중국에 도착한 선교사의 소속 수도회(예수회, 프란치스코회, 도미니크회, 선교수도회, 파리외방전교회 등), 선교사들의 소속 국가(포르투갈, 이탈리아, 스페인, 독일, 프랑스, 네덜란드 등) 또 같은 수도회 소속이라도 출신 지역에 따라 구분(중국에 1840년 이후 중국에서 활동하던 예수회도 구분해서 볼 필요가 있다 강남의 예수회는 프랑스 파리성 관할이고, 센현(獻縣)은 프랑스 양파뉴성 관할이었으며, 안후이는 스페인 예수회, 다밍(大名)은 형가리, 징현(景縣)은 오스트리아 예수회에 속해 있었다)되어 있었습니다. 특히 중국이나 우리나라에서 ‘보교권’(保教權 또는 保護權)으로 통칭해서 부르고 있는 것도 포르투갈 ‘선교관할권(Padroado)’, 프랑스 ‘선교보호권(Protectorate)’으로 구분해서 보아야 하는 등등 자료 수집에서부터 여러 난관에 봉착하게 될 것입니다. 한문과 중국어와 일어는 물론이고 영어와 프랑스어 그리고 독일어, 라틴어와 이탈리아어까지도 요구되는 상황이므로 쉽지 않은 것이고, 서양 인명의 중국어 이름과 서양의 중국식 명칭 등은 쉽게 이해하기 어려운 부분일 것입니다. 또 쉽지 않은 것은 전례 및 교리에 대한 내용 및 용어의 이해일 것입니다. 이러한 여러 이유로 인해 관심을 갖고 연구한다는 자체가 쉽게 엄두가 나지 않는 일일 것입니다. 그러나 이러한 공백 부분에 대한 역사연구가 있어야 보다 완정한 중국 중국근현대사 역사연구가 이루어질 것으로 보고 있습니다. 이러한 차원에서 부족했던 연구 공백을 조금이라도 채워 보려고 노력에서, 또 혼자 보다는 함께 서로 도움을 준다는 차원에서 아시아천주교사연구회가 출발하게 된 것입니다.

「아시아천주교사연구회」의 조직 및 구성: 「아시아천주교사연구회」는 2014년을 그 시작의 해로 볼 수 있습니다. 오래전부터 저는 중국교회사를 혼자 공부하고 연구하기가 쉽지 않다는 것을 느끼면서 막연하게나마 관련 연구자 모임이 있었으면 좋겠다는 희망을 갖고 있던 중, 2014년 조광 선생님(전 국사편찬위원장, 현 고려대 명예교수)과 중국교회사 연구 활성화에 대한 말씀을 나누다, 관련 연구모임의 필요성과 그에 상응하는 연구회 조직의 필요성을 구체적으로 말씀드리자 적극적으로 찬성하셨고, 이때부터 관련 분야의 전문가와 관심 있는 연구자들을 찾아내게 되었고, 그들의 동참으로 우리 연구모임을 결성하게 되었습니다. 이후 소모임 형태를 띠고 있다가, 2017년 7월 15에 연구회 명칭을 「아시아천주교사연구회」로 정하고 정식 연구회 형태를 갖추게 되었습니다. 현재의 조직은 제가 회장으로 있으면서, 조광 선생님과 장정란 선생님을 고문으로 모시고 총무 1명, 회원 16명으로 구성되어 있으며, 각 회원은 해외 국가 및 지역을 분담하여 담당하고 있습니다. 초기에는 새남터성당 순교영성아카데미 장소를 활용하여 모임을 가졌으나, 현재는 한국교회사연구소 대회의실에서 매월 마지막 주 토요일 정기적인 연구모임을 갖고 있습니다. 코로나로 인해 오랜 시간 휴지기를 거쳤으며, 현재 (2022.7.30.)는 52차 모임을 진행하였습니다.

「아시아천주교사연구회」의 활동: 본 연구회에서는 중국 예수회 구바오구(顧保鵠) 신부의 『중국 천주교사대사연표』(中國天主教史大事年表)를 번역하고 있습니다. 번역을 마치면 출간을 예정

4 중국근현대사학회 2022년 9월 정례발표회

하고 있습니다. 중국교회사 특히 중국천주교사를 연구함에 있어 가장 힘들고 어려웠던 것은 중국천주교사와 관련된 일목요연한 자료 하나 갖추지 못한 것 때문이라고 생각했기에 대사연표를 번역하는 것을 본 연구회의 첫째 과제로 선정하였던 것입니다. 또 연표이기 때문에 이를 통해 우리 역사와도 쉽게 비교 검토 및 활용할 수 있는 좋은 자료가 될 것입니다.

연표 번역 이외에 본 연구회에서는 가톨릭신문사가 기획한 「중국교회 역사이야기」 칼럼을 아시아천주교사연구회는 14명의 집필진을 갖추고 격주로 20회 칼럼을 연재했습니다. 연재했던 「중국교회 역사이야기」 칼럼은 중국의 전체 역사 안에서 큰 틀이 될 만한 내용을 주제로 중국 교회 역사이야기를 물 흐르듯 쉽고 재밌게 독자들에게 풀어냈다는 평을 듣고 있습니다. 독자들은 쉬우면서도 재밌는 중국교회 역사이야기를 접할 수 있었던 좋은 기회였을 것입니다.

중국천주교회사를 쉽게 이해할 수 있는 팁: 중국교회나 역사에 관심을 갖는 분들이 있다면 보다 흥미롭게 이해할 수 있는 약간을 팁을 드립니다. 아래의 방법을 유념해서 본다면 훨씬 중국역사나 교회사에 흥미를 느낄 것입니다.

첫째는 우리가 이전에는 보교권(保教權)이라고 통칭해서 부르던 용어를 구분해야 할 것이다. 중국에서는 통칭 보교권(保教權) 또는 보호권(保護權)으로 혼용해서 사용하고 있는데, 우리는 앞으로 ‘padorado’와 ‘protectorat’는 구분해야 할 것입니다. 아편전쟁을 기점으로 그 이전은 포르투갈이 선교권한을 갖고 있었으므로, ‘padroado’는 ‘선교관할권’으로, 아편전쟁 이후 선교에 관한 권한이 프랑스 쪽로 넘어오게 되어 붙은 ‘protectorat’는 ‘선교보호권’으로 구분해서 언급함으로 혼돈을 최소화해야 할 것입니다.

둘째는 우리나라와의 국토 크기 차이, 회수(淮水)가 경계를 이루는 남방과 북방의 차이, 해안가와 내지의 차이 그리고 본토와 변방의 차이, 소수민족 지역과 한족 지역의 차이 등을 구분해서 어떤 사건이나 역사적인 사실을 살펴본다면 훨씬 이해가 쉬울 것입니다. 이러한 것은 중국 역사나 중국천주교사를 쉽게 이해하는 중요한 가늠자가 될 것입니다.

셋째로는 중국천주교사를 접할 때 주의해야 할 점으로 중국에 왔던 외국 선교사들의 중국 이름에는 동명이인이 많습니다. 예를 들면 예수회 선교사인 페르비스트(Verbiest)는 남회인(南懷仁)이란 이름을 사용했는데, 후대에 중국에 온 라임베크호벤(Laimbeckhoven) 주교 역시 남회인(南懷仁)이란 이름을 사용하였으므로 누구를 언급하는지는 확실하게 구분해서 보아야 할 것입니다. 또 예수회 선교사인 바뇨니(Vagnoni)의 초기 중국 이름은 왕풍숙(王豐肅)이었는데, 남경교난으로 축출된 후 재입국 때에는 고일지(高一志)라는 이름으로 바꿨던 경우도 있고, 아예 다른 수도회 선교사의 이름을 그대로 차용하는 경우도 있었습니다. 스페인 도미니크회 선교사인 나바레테(Barreto)는 민명아(閔明我)라는 중국 이름을 사용했는데, 그 후에 중국에 들어온 이탈리아 예수회 선교사인 그리말디(Grimaldi) 역시 민명아(閔明我)라는 이름을 사용하므로 같은 이름을 쓰는 두 선교사에 대한 구분 역시 필요할 것입니다. 뿐만 아니라 강희제의 태자 선정에 관여를 했다고 알려진 포르투갈 사람인 모라오(Joannes Mourao)이다. 그의 이름을 목경원(穆敬遠)라고 알고 있는데, 이외에도 목경원(穆經遠), 목금원(穆金遠), 목근원(穆近遠), 목경원(穆景遠)으로도 불렸다는 것도 기억해야 할 것입니다.

넷째로는 지역 명칭에 대한 방언과 표준어 병음 표기의 구분 및 한글 표기 및 같은 명칭을 가톨릭 성인의 이름을 붙여 부르는 있는 경우도 생각해야 합니다. 대표적으로 상하이 지역에 대한 예를 들어봅니다. 상하이는 상하이 사투리를 많이 사용하다보니 같은 지명인데도 완전히 다르게 부르고 있음을 주의해서 보아야 한다. 상하이 쉬쟈후이(徐家匯)는 병음으로 쓰면 Xujiahui인데, 서양 선교사들이 주로 표기하였던 것을 보면 “Zi-Ka-Wei”로 표기한 것은 상

하이 방언을 병음으로 표기한 것이다. 『江南傳教史』 上冊 프랑스어 원본에서는 “헝탕(橫塘)”을 “Hoang-t'ang(Waong-daong)”으로 표기하고 있는데, 이것은 웨이드자일식 표기이고, 괄호 속은 상해 방언 발음으로 표기한 것이다. 달래, 『韓國天主教會史』(下), 분도出版社, 1980년판, 81쪽의 김대건 신부의 첫 미사 봉헌지를 상하이 萬堂 少神學校에서 첫 미사를 봉헌했다고 말하고 있는 것도 이러한 착오에서 비롯된 것이며, 이곳도 헝탕(橫塘) 소신학교를 지칭하는 것이다. 또 우리나라 최초의 신부인 김대건 신부가 사제 서품을 받은 장소인 진자샹(金家巷)을 “금가항”이라고 잘못 표기한 적도 있으나, 이는 김 씨들이 많이 모여 살았던 곳이라는 의미이므로, “김가항”이 바른 표기입니다. 뿐만 아니라 같은 지명에 대한 명칭도 다르게 부르는 경우가 있습니다. 뿐만 아니라, 쉬후이공학(徐匯公學)은 성 이냐시오 대학(St. Ignatius College)으로도 지칭하므로 혼동하지 말아야 할 것입니다.

다섯째로는 중국 지역에서 활동한 수도단체를 구분지어 보는 것도 중국교회를 이해하는 좋은 잣대가 될 것이다. 우리나라에서는 주로 파리외방전교회와 독일 베네딕트회 선교사들에 의해 주로 선교가 이루었지만, 중국의 경우에는 베이징, 허베이, 텐진은 선교수도회(나자로회로도 불림)에서, 베이징(예수회 해산 이전)과 아편전쟁 이후 상하이와 강남지역은 예수회가, 푸젠은 도미니크회가, 후광은 프란치스코회가, 마카오, 윈난, 둥베이는 파리외방전교회가 지역을 나누어 선교했던 것을 볼 수 있습니다. 또 더 구체적으로 들어가서 본다면, 같은 수도회도 어느 시기에 존재했었는지도 구분해서 보아야 할 것입니다. 예를 든다면 정말 청초 베이징을 중심으로 전교를 했던 예수회와 1840년 강남을 중심으로 전교를 했던 예수회를 구분해야 할 것이며, 예수회 해산을 기점으로 예수회의 중국내 모든 권한을 위임받았던 선교수도회(나자로회)는 선교사의 국적이 포르투갈인지 프랑스인지를 또 구분해서 볼 필요가 있습니다.

이상의 내용들과 함께 교리와 신학을 중시했던 도미니크회, 프란치스코회와 중국에서 적응주의 선교방침을 따랐던 예수회와의 차이점에서 야기된 의례논쟁을 생각하면서 앞에서 언급한 「중국교회 역사이야기」 칼럼을 다시 본다면 이전보다는 훨씬 흥미로운 내용을 발견할 것입니다.

현 중국교회의 문제와 「아시아천주교사연구회」의 역할: 1949년 이후 대륙이 공산화된 이후 중국교회는 상당한 시련을 겪게 됩니다. 특히 1955년 9월 8일 상하이시는 상하이교구의 궁핀메이(龔品梅) 주교와 판중량(範忠良), 진루셴(金魯賢) 그리고 다수의 신부 및 신자들을 반혁명 세력으로 투옥시키면서, 교회 탄압을 한층 강화했습니다. 1956년 7월 19일에서 25일까지 북경에서 36명의 발기인으로 구성된 중국천주교우애국회 준비위원회가 개최되었습니다. 1957년 8월 2일에 중국천주교 제1차 전국대표대회에서 “중국천주교우애국회”가 결성되어 피수스(皮漱石) 대주교를 주석으로, 양스다(楊士達) 교우를 부주석으로 선출했습니다. 1958년 3월 18일에는 프란치스코회 둉광청(董光清) 신부가, 19일에는 프란치스코회 위안원화(袁文華) 신부가 선후로 자선자성(自選自聖: 교황 승인 없는 주교 성성)의 중국 최초 주교로 한커우(漢口)교구와 우창(武昌)교구에 임명되면서부터 바티칸과의 갈등은 더욱 극렬해졌습니다. 바티칸에서는 이 두 비법주교(非法主教; 교황 승인을 받지 못한 애국회 주교)를 파문시키며 자선자성 주교를 인정하지 않았습니다. 이후 1962년 1월 5일에서 19일까지 개최된 중국천주교 제2차 전국대표대회에서 “중국 천주교 애국회”(이하 애국회)가 공식 명칭으로 사용되었습니다. 중국교회는 바티칸과의 단절 그리고 자체 독립을 표명하면서, 1980년 5월 30일 애국회 제3차 회의에서 “중국천주교주교단”과 “중국천주교교무위원회” 설립을 결정지어, 중국교회는 “兩會一團”[애국회, 교무위원회, 주교단]으로 형성되었고, 1992년 9월 천주교 제5차 대표회의에서는 교무위원회를

6 중국근현대사학회 2022년 9월 정례발표회

주교단 아래에 두었습니다. 이로써 현재 중국교회는 “一會一團”[애국회와 주교단]으로 구성되어 있습니다.

특히 2000년 10월 1일 요한 바오로 2세 교황이 거행한 중국교회의 120명에 대한 시성식에 중국정부는 강하게 불만을 표출했는데, 그 하나는 성인이 되어서는 안 된다는 파리외방전 교회 샹들렌(Chapdelaine, 馬賴) 등 같은 사람이 시성되었다는 것과 다른 하나는 자신들의 국경일(참고로 중국에서 國慶日은 10월 1일 하루만을 국경이라고 칭함)인 10월 1일에 시성식을 거행했다는 것입니다. 자격 미달 여부에 대한 문제는 앞으로의 연구에 의해 종식될 것이나, 10월 1일에 거행된 시성식 논란은 중국 측에서도 인정해야 할 것으로 생각합니다. 왜냐하면 이 날은 가톨릭의 전례력에 따르면 모든 전교자의 수호성인인 성녀 소화 데레사의 축일이기 때문에 교회입장에서 볼 때는 시성식을 거행할만한 충분한 타당한 이유가 있었다고 볼 수 있기 때문입니다. 그러나 시성식 이후 중국과 바티칸의 대립은 극에 달했고, 중국교회는 애국회, 지상교회, 지하교회[地下敎會 또는 忠貞敎會(지하교회 사람들이 자신들 교회를 지칭할 때 사용)], 공개교회 간에 더욱 첨예화되었고, 합법주교[교황이 승인 주교]와 비법주교[非法主敎; 교황 불승인 주교]의 갈등도 더욱 심화되었습니다.

그렇다면 바티칸과 중국의 갈등에 대한 해결책은 없는 것일까요? 우리는 상하이주교였던 진루센을 통해 그 가능성을 탐지해볼 수 있을 것입니다. 진루센은 1955년 9월 8일 탄압으로 17년간 옥고를 치르고, 9년의 노동개조형을 거쳐 1982년에 석방되었습니다. 석방 후 그는 애국회에 가입하고 사제 생활을 시작하면서, “나는 로마의 지시를 준수하지 않을 것이다. 나의 바람은 오로지 가톨릭교회를 살려야 한다는 것이다”라고 말했다. 그리고는 애국회에서 제시한 상하이 주교 임명을 받아들였습니다. 그러나 이후에 진루센 주교는 1989년 미사 중 교우들과 함께 교황을 위한 기도를 바침으로 바티칸과의 관계 개선을 추진했고, 바티칸과 중국 정부 두 기관에서 상해교구 보좌주교로 정식으로 인정받게 되었습니다. 바티칸에서 보좌주교로 승인했다는 것은 진루센의 주장에 일부 동의한다는 의미도 포함되어 있었을 것입니다. 당시 상해에는 바티칸에서 임명한 지하교회 주교단 단장인 판중량(範忠良) 주교가 교구장을 맡고 있었기 때문에 진루센은 보좌주교로 임명된 것입니다. 진루센 주교와 판중량 주교 사후, 현재는 바티칸이 인정한 합법주교인 마다친(馬達欽)이 상하이교구장을 맡고 있으나, 교구장직을 맡은 날 공개적으로 애국회 가입을 부정하였던 관계로 현재는 직무정지 상태에 있습니다.

중국교회의 일면만을 들여다보았는데도 이렇게 복잡다단한데, 앞으로 우리는 어떻게 중국교회와 함께 나아가야 하는가라는 질문을 받는다면 답변이 쉽지 않은 문제입니다. 이미 성인 품에 오르신 성 요한 바오로 2세 교황¹⁾께서 1984년 한국의 103위 시성식 강론에서 중국교회에 대한 특별한 관심을 한국교회에 위임하신다는 말씀은 우리에게 아주 큰 울림으로 남아 있습니다. 이는 우리 「아시아천주교사연구회」의 역할이자 사명이라고 생각한다.

이번 공동학술발표 발표문을 작성하고 있는데, 두 가지 기쁜 소식이 들려왔습니다. 먼저 하나는 바로 며칠 전인 8월 26일 방영된 KBS와의 인터뷰에서 프란치스코 교황께서 “북한의 초대를 기다리고 있다”고 말씀하신 것입니다. 인터뷰 중 4차례나 반복해서 북한의 ‘초대’를 요청하면서 “거절하지 않을 테니 초대하라”고 밝히셨습니다. 또 하나의 기쁜 소식은 8월 27일자로 교황청 성직자부 장관으로 유흥식 추기경 서임식이 있었습니다. 우리나라 최초의 교황청 장관으로 취임한 것입니다. 성직자부 장관은 세계 가톨릭교회의 모든 주교와 사제, 부제, 신학생, 신학생 지망자의 삶과 영성, 교육을 관할하는 중요한 직무를 수행하는 장관입니다. 유흥식

1) 2014년 4월 27일 프란치스코 교황의 집전 아래 바티칸 성 베드로 광장에서 요한 23세 교황과 요한 바오로 2세 교황에 의해 시성되었으므로, 이후로는 성인 호칭을 붙인다.

라자로 초기경의 성직자부 장관 취임은 또 우리에게 무엇을 제시하는 것일까요?

우리 연구회에서는 중국과 한국 교회가 올바른 방향으로 발전할 수 있도록 방향 제시에 작은 도움이라도 주려고 노력하고 있습니다. 이를 위해 우리 연구회에서는 올해 12월에 “중국교회의 어제, 오늘 그리고 내일”이라는 주제로 제2회 아시아천주교사연구회 학술발표(국제심포지엄)를 개최할 예정입니다. 우리의 바람은 우리 연구회가 아시아천주교사 연구 분야에 있어서는 명실상부한 국제적 허브(International hub)가 되는 것이며, 그리스도의 광명한 빛이 이 옷해 있는 중국 그리고 북한의 모든 대지를 비춰주기를 간절히 염원하고 있습니다. 여러분의 적극적인 관심과 격려 그리고 성원이 절실히 요구됩니다. 더 구체적으로는 많은 노력과 희생으로 갖춰진 우리 연구회에 아직은 많은 문제가 산재해 있습니다. 그중에서도 가장 시급한 문제는 우리 연구 인력(20명)들이 제대로 활동할 수 있는 실질적인 연구 공간과 연구할 수 있는 여건 확보입니다. 여러분의 기도가 있다면 모두 잘 해결되리라 생각합니다. 우리 연구회가 보다 큰 영광을 하느님께 돌릴 수 있는 날을 기대해 봅니다.

마무리: 중국근현대사학회와 아시아천주교사연구회가 상생적인 발전을 모색하는 차원에서 공동 학술발표의 장을 갖게 되었습니다. 이는 아주 고무적인 일이라고 생각합니다. 많은 연구자들이 함께 인문학의 위기와 침체를 극복해내려는 모색과 시도는 분명 새로운 변화를 가져오는 발판이 될 것입니다. 아울러 이러한 기회는 중국근현대사학회 뿐만 아니라 아시아천주교사연구회에도 발전의 모멘텀이 될 것입니다. 한국교회사 뿐만 아니라, 중국 더 나아가서는 아시아의 천주교사에 대해서도 많은 관심을 부탁드립니다. 이번 학술발표가 교우 여러분들의 아시아천주교사에 대해 흥미와 관심을 가져오는 계기가 되기를 바랍니다. 아울러 아시아천주교사연구회에 교우여러분의 많은 관심과 성원 부탁드립니다. 이번 학술발표회에도 많이 참석하셔서 많은 의견을 나눌 수 있는 좋은 대화의 장이 되기를 바랍니다.

1830년대 중국인 사제 여항덕 신부와 파리외방전교회 선교사제들과의 갈등

- 조선대목구의 관할 주체와 조선인 사제 양성 방안을 중심으로 -

이석원 (수원교회사연구소 연구실장)

- I. 머리말
- II. 중국인 선교사제 여항덕 신부의 조선 선교 ‘방침’ - 조선인 사제 양성과 조선교회 자치 지향
 - 1. 중국인 사제의 조선 파견 - 북경교구 소속 선교사제와 포교성 파견 선교사제
 - 2. 여항덕 신부의 조선 선교 방침 - 조선인 신학생 파견과 조선인 사제의 조선교회 관할
- III. 프랑스 선교사제와의 갈등 - 여항덕 신부의 조선 선교 중지와 중국 귀환
 - 1. 브뤼기에르 주교와 여항덕 신부의 갈등 - 여신부의 선교 방침 좌절
 - 2. 모방 신부, 샤클탕 신부, 앵베르 주교와 여항덕 신부의 관계 - 중국으로 귀환
- IV. 맺음말

I. 머리말

1784년 중국 북경에서 세례를 받은 이승훈을 중심으로 신앙공동체를 형성한 조선 천주교회는 한문서학서를 바탕으로 자발적으로 천주교를 받아들인 유일한 사례이다. 1790년 북경교구로 신자 대표를 파견한 조선교회는 1792년 북경교구장 구베아(Gouvea, 湯士選) 주교의 관할에 속하게 되었고, 1795년 중국인 주문모(周文謨) 신부를 입국시킴으로써 사제-신자로 이루어진 온전한 교회체계를 조직했다. 그러나 1801년(신유)의 천주교 박해로 주문모 신부를 비롯한 주요 지도자 신자들이 처형되었고, 이후 조선 천주교회는 한 명의 선교사제도 없이 신자들만의 신앙공동체를 유지해야 했다.

교회 재건에 성공한 조선 신자들은 1811년(신미) 이후 지속적으로 북경교구에 대표를 보내 선교사제 파견을 요청했다. 조선 신자들이 보낸 서한을 통해 조선교회의 재건을 확인한 북경교구와 로마 교황청에서도 선교사제를 조선에 입국시키려고 노력했지만, 번번이 실패했다. 그렇지만 조선 신자들의 염원을 바탕으로 동아시아 선교의 확산을 위해 1831년 조선대목구가 설정되었다. 그리고 1834년 여항덕(余恒德) 신부가 입국하고 1836년 파리외방전교회의 모방(Maubant, 羅) 신부가 입국함으로써 온전한 교회체제를 회복할 수 있었다.

주문모 신부에 이어 두 번째로 조선에 입국한 중국인 여항덕^{1)[유방제]}²⁾ 신부는 3년간 사목

1) 여항덕(余恒德, 파치피코, 1795~1854) 신부는 중국 섬서성 출신으로 1830년 12월 나폴리의 성가정 신학교에서 사제 서품을 받고 로마 교황청 포교성의 지시에 따라 1834년 1월 3일에 조선에 입국했다. 만 3년간 활동한 다음 1836년 말 김대간, 최양업, 최방제 세 신학생을 마카오로 유학 보낼 때 중국으로 돌아갔다. 이후 자신의 연고지인 섬서·산서 대목구에서 죽을 때까지 사목 활동을 했다. 전수홍, 「劉方濟 신부의 조선 선교와 그 문제점」, 『역사와 사회 架磚 宋基寅 神父 華甲紀念論叢』, 현암사, 1997, 78~81쪽.

활동을 했지만, 동시기 파리외방전교회 선교사제들에 의해 부정적으로 인식되었다. 브뤼기에르(Bruguière, 蘇) 주교는 여 신부가 북경에 있는 남경 주교와 같이 자신의 입국을 방해하고 있다고 보았으며, 조선으로 가는 도중에 사망한 브뤼기에르 주교를 대신해 입국한 모방 신부는 추문 등의 이유를 들어 여 신부의 성무 집행을 정지시키고 중국으로 돌아가게 했다. 이러한 동시기 선교사제들의 기록과 이후 파리외방전교회 사제들이 작성한 논저를 통해 여항덕 신부에 대한 부정적 평가는 통설적인 위치를 차지했다.³⁾

여항덕 신부에 대한 통설적 이해는 1990년대 후반 새로운 시각과 새로 발굴된 원자료에 기반한 연구에 의해 비판되기 시작했다. 프랑스 선교사제와 여항덕 신부의 갈등이 포르투갈의 북경교구와 파리외방전교회 사이에 있었던 반목의 연장선에 있으며, 프랑스 선교사제의 여항덕 신부 비난에는 편파성이 있을 가능성이 있다고 보았다.⁴⁾ 더 나아가 여항덕 신부가 천주교회의 토착화와 조선인 사제 양성에 각별한 관심과 강한 의지를 가졌다고 평가했다.⁵⁾ 또한, 여신부가 성무 집행 정지 죄목(추문)을 끝까지 인정하지 않았으며, 그 후에도 사목 활동을 계속했음을 근거로 성무 집행 정지의 타당성을 의심하기도 했다.⁶⁾

외국인 선교회(포르투갈 관할의 북경교구와 파리 외방전교회)와 여항덕 신부 외에 과거 주목받지 못했던 조선 신자들의 입장을 전면적으로 드러냄으로써 여항덕 신부를 둘러싼 시대 상황을 좀 더 복합적으로 이해할 수 있게 하는 연구성과도 진행되었다.⁷⁾ 여항덕 신부가 제시한 조선인 사제 양성 방안을 조선 신자들이 이해하고 자발적으로 찬동했으며, 서양인 사제로 유발될 박해의 위험을 피하기 위해 브뤼기에르 주교의 입국에 소극적이었다는 것이다. 이러한 연구들은 여항덕 신부의 사주를 받아 움직였다는 기존의 조선 신자 이미지를 불식시키고, 조선 신자의 주체적인 입장과 활동을 외국인 선교회나 선교사제와 함께 살펴보는 계기를 마련했다.

근래에는 여항덕 신부의 조선 내 사목활동을 구체적으로 분석함으로써 조선 천주교회가 사제 없이 신자들로만 유지되다가 파리외방전교회의 관할 아래 사제-신자로 구성되는 조선대목구로 넘어가는 시점에서 선교사제와 신자들이 구상했던 조선 천주교회의 지향점을 밝히려는 연구가 진행되었다.⁸⁾

이와 같은 연구성과의 축적에 따라 여항덕 신부의 사목 활동 특성, 조선대목구 설정을 둘러싼 로마 교황청 포교성의 동아시아 선교 정책과 선교회사와의 갈등 양상,⁹⁾ 브뤼기에르 주교와

2) 한국 천주교회사에서는 유방재(劉方濟), 혹은 유 파치피코 신부로 알려져 있었다. 여항덕 신부는 조선으로 들어와서 조선식으로 성명(姓名)을 바꾸었는데 원래 성인 여(余)의 중국 발음이 ‘유(yu)’이기 때문에 이와 유사한 유(劉)씨를 택한 것으로 추정된다. 이영춘, 「여항덕(余恒德, 파치피코) 신부에 대하여」, 『교회와 역사』 277, 한국교회사연구소, 1998, 15~17쪽.

3) 1874년에 편찬된 달례 신부의 『한국천주교회사』와 1930년대에 선구적으로 교회사 연구를 했던 피송 신부의 글들은 브뤼기에르 주교와 모방 신부의 시각을 이어받아 여항덕 신부에 대해 부정적이었다. 이석원, 「1834~1836년 여항덕 신부의 조선 대목구 사목 활동」, 『교회사연구』 54, 한국교회사연구소, 2019, 9~10쪽.

4) 金基協, 「劉方濟 신부 선교 활동의 배경 -적응주의의 시각에서-」, 『교회사연구』 10, 한국교회사연구소, 1995, 236쪽 ; 조현범, 「선교사들의 입국과 활동」, 『한국천주교회사』 2, 한국교회사연구소, 2010, 294~295쪽.

5) 김기협, 앞의 글, 237~240쪽.

6) 전수홍, 앞의 글, 101~104쪽.

7) 전수홍, 「조선인들의 서신과 여항덕 신부」, 『신앙과 삶』 3, 1999 ; 윤민구, 「조선 천주교 신자들의 서양 선교사 영입 운동과 파리 외방전교회의 조선 진출」, 『성 도리 신부와 손골』, 한국순교자연구회, 2007 ; 이석원, 『19세기 동서양 충돌과 조선 천주교』, 수원교회사연구소, 2018.

8) 이석원, 앞의 글, 2019.

모방 신부의 여항덕 신부 인식, 조선 신자들의 주체적인 입장과 활동이 드러나게 되었다. 그러나 여항덕 신부와 그와 관련된 자료들이 충분히 수합·소개되었다고 할 수 없으며,¹⁰⁾ 기존 연구의 주제들에 대해서도 심도 깊은 연구가 계속 진행되어야 한다.

이러한 연구 과제 중 발표자는 여항덕 신부와 프랑스 선교사제들의 갈등 문제에 초점을 맞추고자 한다. 이전 연구들이 주로 포르투갈 관할의 북경교구와 파리외방전교회의 갈등에 초점을 맞췄다면, 발표자는 여항덕 신부가 제시한 조선 선교 방침, 특히 ‘조선인 사제 양성 제안’이 브뤼기에르 주교와의 갈등을 격화시켰고, 모방 신부와의 대립도 그 연장선에 있으며 결국 성무 집행 정지 조치로 이어졌다고 생각한다.¹¹⁾ 이러한 갈등을 통해 선교사제로서 여항덕 신부의 자기 인식과 여 신부를 바라보는 프랑스 선교사제들의 시각을 엿볼 수 있다. 이는 당시 중국인[동아시아인] 사제와 서양인 사제 간의 동등하지 않은 관계, 포교성이 직접 파견한 선교사제와 조선대목구를 관할하는 파리외방전교회 선교사제와의 대립 문제와도 연결되는 것이다.

이러한 시각에서 여항덕 신부와 파리외방전교회 선교사제들과의 갈등 양상과 그 의미를 분석해 보겠다. Ⅱ장에서는 우선 조선 선교를 자원하여 포교성에 의해 파견된 여항덕 신부가 이전에 조선에 파견되었던 중국 사제와는 다른 위상과 임무를 가지고 있다는 점을 밝힐 것이다. 이어서 여 신부가 자신에게 부여된 역할에 국한되지 않고 조선 선교지를 위해 선교 방침을 구상하여 제시했다는 사실과 그 의의를 살펴보겠다. Ⅲ장에서는 여항덕 신부의 선교 방침에 대한 브뤼기에르 주교의 반응을 통해 두 선교사제 간에 격화된 갈등과 결국 여 신부의 제안이 좌절되는 과정을 살펴볼 것이다. 이어서 여 신부와 직접 대면했던 다른 파리외방전교회 선교사제들[모방·샤스탕 신부, 앵베르 주교]과의 관계도 살펴볼 것인데, 프랑스 선교사제들 간의 공통점과 차이점도 밝혀질 것이다.

이를 통해 1830년대 조선대목구의 설정과 파리외방전교회의 관할이라는 시대적 변화 속에 파리외방전교회 선교사제들과 갈등을 겪은 중국인 사제이자 조선 파견 선교사제로서 여항덕 신부의 자기 인식과 선교 방안, 그 역사적 의의가 밝혀질 것이다.

II. 중국인 선교사제 여항덕 신부의 조선 선교 ‘방침’ – 조선인 사제 양성과 조선교회 자치 지향

1. 중국인 사제의 조선 파견 – 북경교구 소속 선교사제와 포교성 파견 선교사제

여항덕 신부 이전에 조선에 파견되었던 선교사제들은 모두 중국인이었다. 실제로 조선 입국에 성공하여 사목 활동을 한 선교사제는 주문모 신부뿐이었지만, 외모가 조선인과 비슷하고 한자문화를 공유한다는 점에서 중국인들이 계속해서 조선 선교사제로 선택된 것이다. 물론 중

9) 브뤼기에르 주교를 중심으로 파리외방전교회와 포르투갈 선교사제들[마카오, 남경교구, 북경교구]의 갈등, 포교성과의 관련성 등이 새롭게 조명되었다. 조현범, 「브뤼기에르 주교와 포르투갈 선교사들의 갈등」, 『교회사연구』 44, 한국교회사연구소, 2014. 이 글에서는 브뤼기에르 주교와 여항덕 신부와의 갈등, 요동 분할을 둘러싼 포르투갈 선교사제와의 갈등을 연구 주제로 남겼다.

10) 김기협과 전수홍은 모방 신부의 비난 내용의 신빙성을 확인하기 위해 여항덕 신부가 중국에 들어간 후 어떤 활동을 했는지 중국 교회사의 자료를 검토할 필요가 있다고 지적했다 (김기협, 앞의 글, 244쪽 ; 전수홍, 앞의 글, 1997, 104~105쪽 ; 전수홍, 앞의 글, 1999, 143~144쪽).

11) 발표자는 이 문제에 대해 대략적인 내용을 소개한 적이 있다. 이번 발표를 계기로 관련 내용을 보충하고 좀 더 상세하게 논의할 것이다. 이석원, 앞의 글, 2019, 31~32쪽 참조.

국인 사제들은 모두 서양인 장상[교구장 주교]의 지시를 받고, 조선 관련 교무를 보고하는 위치에 있었다.

조선 천주교회가 공식적으로 북경교구장 구베아 주교의 관할에 맡겨진 것은 1792년이지만, 1789년과 1790년 두 번에 걸쳐 조선교회의 신자 대표 윤유일(尹有一)이 구베아 주교를 만났을 때부터 사실상 주교가 조선교회의 교무를 담당하였다. 당시 조선교회의 급선무는 사제의 영입이었고, 구베아 주교는 조선에 사제를 파견하기로 약속했다. 구베아 주교는 1791년 2월 마카오 출신의 중국인 레메디オス(Remedios) 오 신부를 파견했지만, 국경 지역인 변문(邊門)에서 조선인 신자를 만나지 못해 입국에 실패했다. 레메디オス 오 신부는 2년 뒤인 1793년에 북경에서 사망했다.¹²⁾

1793년 겨울 조선교회의 대표인 지황(池璜)이 북경으로 가서 다시 선교사제 파견을 요청하자 구베아 주교는 이를 수락했다. 강남 소주(蘇州) 출신으로 북경에서 사제서품을 받은 주문모 신부가 새로운 선교사제로 선발되었고, 1794년 12월 변문에서 조선 신자를 만나 얼음이 언 압록강을 건너 의주로 입국하였고, 이듬해인 1795년 1월 4일경에 서울에 도착하였다.¹³⁾

주문모 신부는 조선 정부의 추적을 피하면서 서울과 지방에서 사목활동을 했고, 1796년 겨울에는 북경교구의 구베아 주교에게 서한을 보내 조선교회의 상황을 보고하는 한편 조선교회의 보호와 발전을 위해 조선과 포르투갈이 우호 조약을 맺는 방안을 제안했다.¹⁴⁾ 신앙의 자유를 얻기 위해 서양국가와 조선이 외교 관계를 맺어야 한다는 ‘대박청래(大舶請來)’ 방안이 공식적으로 제기된 것이다.

조선 내 유일한 선교사제였던 주문모 신부는 명도회와 회장제를 실시하고 신자들을 조직화하여 천주교 전파에 앞장서게 하는 등 조선교회를 발전시키는데 크게 공헌했다. 하지만 1801년(신유)의 천주교 박해로 조선교회는 큰 타격을 입었고, 주문모 신부와 주요 신자 지도자들은 처형되었다.

사제가 없는 상황에서도 조선 신자들은 교회의 재건에 나섰고, 1811년(신미)에는 다시 대표를 북경에 보내 조선교회의 상황을 알리고 선교사제의 파견을 요청했다. 구베아 주교는 1808년에 이미 사망했고, 그 뒤를 이어 북경교구장이 된 수자 사라이바(Souza Sarava) 주교는 중국 내의 박해 때문에 북경에 가지 못하고 마카오에 머물러 있었다. 조선 신자들의 서한은 마카오의 포교성 대표부에서 번역되어 로마 교황청에 전달되었고, 조선교회의 사정이 유럽에 알려지게 되었다.

수자 사라이바 주교는 교황청 포교성[현재 ‘복음화부’]¹⁵⁾의 지시와 조선 신자들의 청원을 고려하여, 1817년 초에 남경 출신의 플로리아노 심(Florianus Xin) 신부¹⁶⁾와 요한 왕(Joannes

12) 조현범, 「초기 교회의 활동과 교세의 확산」, 『한국천주교회사』 1, 한국교회사연구소, 2009, 284~289쪽.

13) 방상근, 「주문모 신부의 입국과 조선교회」, 『한국천주교회사』 1, 한국교회사연구소, 2009, 312~313쪽.

14) 방상근, 앞의 글, 316~317쪽.

15) 교황 그레고리오 15세가 1622년에 설립한 ‘포교성’(Congregatio de Propaganda Fide)은 전 세계 선교 활동과 관련된 업무를 담당하는 교황청 기관이다. 교황 비오 10세는 1909년 6월 교황청을 개편하면서 ‘포교성성’(Sacra Congregatio de Propaganda Fide)으로 개칭했다. 1967년에 교황 바오로 6세의 교황청 개편 때에 ‘인류복음화성 또는 포교성’이란 이름으로 바뀌었다가, 1988년부터 간단히 ‘인류복음화성’(Congregatio pro Gentium Evangelisatione)으로 불리게 되었다. 2022년 3월 19일 프란치스코 교황이 반포한 교황령[6월 5일 발효]에 의해 교황청 조직이 개편되면서 인류복음화성과 새복음화촉진평의회가 교황 직속의 ‘복음화부’((Dicastero per l'Evangelizzazione)로 통합되었다.

16) 예수회 소속의 중국인 심칙관(沈則寬) 신부가 1900년 상해에서 저술·간행한 『고려치명사략(高麗致命

Vam) 신부¹⁷⁾를 조선으로 파견했다. 수자 사라이바 주교의 서한에 의하면, 29세의 ‘왕 요한’ 신부가 조선 선교지역 총대리를 맡았고 43세의 ‘심(재) 플로리아노’ 신부는 왕 신부의 부재시 그 직책을 이어받기로 했다. 그들은 조선 선교지의 모든 사목 관련 권한을 부여받았고 조선의 청년 몇 명을 신학생으로 선발할 예정이었다. 이들은 1817년 1월 4일 상해에서 배를 타고 출발했으나 조선 입국에는 실패하였다. 심(재) 플로리아노 신부는 국경지대에서 병사했고, 왕 요한 신부는 안내자가 없는 상황에서 조선 입국이 어렵다는 것을 알고 상해로 되돌아왔다.¹⁸⁾

1817년 입국 실패 이후 선교사제의 조선 파견은 이루어지지 못했고, 북경교구는 교구장이 부재하는 임시 관리(대행) 체제로 유지되었다. 수자 사라이바 주교는 1818년 1월 6일 마카오에서 사망했다. 이후 북경교구는 포르투갈 라자로회의 리베이로 누네스(Ribeiro Nunes) 신부가 총대리로서 관리하게 되었고, 누네스 신부가 사망한 1826년 이후에는 남경교구장 피레스 페레이이라(Pirés-Pereira, 畢學源) 주교가 1838년 사망할 때까지 북경교구장 서리로서 북경교구를 관할하였다.¹⁹⁾

조선 신자들은 계속해서 대표를 북경에 보내 사제 파견을 요청했는데, 정하상(丁夏祥)과 유진길(劉進吉), 김 프란치스코는 1824년(혹 1825년) 말에 다시 한번 사제의 파견과 조선교회를 위한 항구적인 조치[대박청래]을 요청하는 서한을 교황 레오 12세에게 보냈다. 조선 신자들의 서한은 이번에도 로마 교황청에 전달되었고, 이를 계기로 로마 포교성, 포교성 마카오 대표부, 북경교구는 각기 조선 선교를 위한 구체적인 방안을 구상했다.²⁰⁾

포교성은 북경교구의 선교사제를 파견하거나 북경교구에서 조선인 사제를 양성하는 기존의 방안을 고수하면서 대신 재정적 보조를 제시했다. 반면 마카오 대표부 움피에레스(Umpierres) 신부는 중국 산서 신학교나 나폴리 신학교 출신의 중국인 사제를 파견하고 동시에 조선 선교지를 전담할 전교회[예수회와 파리외방전교회]를 찾는 방안을 제시했다. 북경교구는 조선 신학생을 받아들여 사제로 양성하는 방안을 조선 신자들에게 제시했다.²¹⁾ 결국 움피에레스 신부가 제시한 두 가지 방안이 현실화되었다.

史略)에 의하면, 플로리아노 ‘신(Xin)’ 신부의 이름은 심재(沈梓)[자(字)는 허곡(虛谷)]이다. 심재 신부는 상해 출신[현재 상해시 봉현구 지역]으로 마카오에서 사제 서품을 받았다. 조선 선교지로 파견된 그는 동료 요한 신부[왕 신부로 추정]와 함께 상해에서 출발하여 요동반도 남쪽의 양하(洋河)[현재 요녕성 안산시 수암만족자치현 양하진 지역]에 도착했다. 중국과 조선 국경에서 무역하는 시기를 틈타 입국하려 했으나 조선인 안내인을 만나지 못해 실패했다. 이후 심 신부는 변문에도 가고 배를 타고 섬에도 나가보았으나 조선 입국 방법을 찾을 수 없었다. 결국 그는 양하 땅에서 사망했고 시신은 상해로 보내져 김가항에서 장례를 치렸다. 플로리아노 신, 심재 신부에 대해서는 이석원, 「1817년 조선 전교를 꿈꿨던 중국인 선교사제, 심 신부와 왕 신부」, 『상교우서』 81, 수원교회사연구소, 2022 참조.

17) 요한 신부의 성(姓)인 Vam은 ‘왕’을 가리키는 것으로 보인다. 당시 중국어의 알파벳 표기에는 V는 W로, m은 ng로 발음되기도 했다. 즉, Vam은 Wang(왕)으로 읽을 수 있다.

18) 최석우 저, 조현범 서정화 역, 『조선에서의 첫 대목구 설정과 가톨릭교의 기원 1592~1837』, 한국교회사연구소, 2012, 122~123쪽.

19) 피레스 페레이이라 주교는 포르투갈 출신 라자로회 선교사제로 북경에 거주하던 1804년 남경교구장에 임명되었다. 그러나 청 정부에 의해 선교사제가 새로 북경에 들어오거나 나가는 것이 금지되었기 때문에 피레스 페레이이라 주교는 남경으로 가지 못하고 계속 북경에 머물렀다. 조현범, 「19세기 전후 북경교회의 상황에 관한 소고」, 『신앙의 노래 역사의 향기』, 디자인흐름, 2014, 184~190쪽.

20) 전수홍, 앞의 글, 1999, 124~128쪽 ; 윤민구, 앞의 글, 2007, 29~42쪽.

21) 북경교구는 구베아 주교가 교구장으로 재직하던 시기부터 조선 사제 양성 방안을 제시했고, 남경 주교이자 북경교구장 대리 피레이이라 주교도 계속해서 이 제안을 조선 신자들에게 했다. 전수홍, 앞의 글, 1997, 70~71쪽 ; 윤민구, 앞의 글, 2007, 50쪽 ; 한국교회사연구소 역주, 『브뤼기애르 주교 여행기』, 한국교회사연구소, 2008, 375쪽.(남경 주교가 1835년 1월 21일에 브뤼기애르 주교에게 보낸 서한 인용)

1831년 7월 4일 포교성 회의에서 조선 선교를 자원한 브뤼기에르 주교의 요청을 승낙하면 서도 조선대목구 설정과 관할권 문제는 그가 조선에 입국한 이후로 미루었다. 또한, 브뤼기에르 주교보다 앞서 조선 선교를 자원한 나폴리 성가정신학교²²⁾ 출신 중국인 여항덕 신부를 파견하여 주교의 조선 입국 준비를 하도록 했다. 이러한 결정은 조선을 포르투갈의 ‘선교관할권(독점권)’(Padroado)²³⁾에서 분리하면서도 포르투갈 선교사제와의 갈등을 피하려고 한 것이며, 포교성 관할의 나폴리 성가정신학교에서 사제를 파견함으로써 조선 선교지와 교황청이 연계를 가질 수 있도록 한 것이다.²⁴⁾

1831년 9월 9일 그레고리오 교황에 의해 조선대목구 설정과 브뤼기에르 주교의 대목구장 임명이 반포되었다. 이때에도 브뤼기에르 주교의 입국 이후 조선대목구의 재치권(裁治權)²⁵⁾이 발동된다는 단서를 달았지만, 조선이 포르투갈의 ‘선교관할권’에서 벗어났음을 선포한 것이다.

이러한 상황 속에서 여항덕 신부는 1831년 조선으로 파견되었다. 과거의 사례와 비교해 보면, 사제가 없는 조선 선교지에 중국인 신부를 파견하여 조선교회를 관리하게 한 것은 비슷하다고 할 수 있다. 하지만 이전과 다른 점은 중국인 사제가 북경교구 소속이 아니라 포교성 파견 선교사제라는 것이고, 새롭게 파견되는 파리외방전교회 소속의 서양인 대목구장을 보좌하여 그의 입국을 돕는 역할²⁶⁾이 부여된 것이다. 그러나 여 신부에게 부여된 임무는 제때 전해지지 못했다.

여항덕 신부는 조선대목구 설정은 물론이고 포교성 회의 결정이 나오기도 전인 1831년 1월 27일 나폴리를 떠나 중국으로 향했다. 그가 7월 31일 마카오에 도착하여 포교성 대표부 움피에레스 신부를 만났는데, 움피에레스 신부는 포교성 회의의 결정을 알지 못한 상태에서 여항덕 신부를 조선으로 보냈다. 여항덕 신부 역시 자신에게 주어진 임무[주교 입국 준비]를 알지 못한 상태에서 움피에레스 신부의 지시대로 북경교구의 지원 아래 조선 입국을 준비했다.²⁷⁾

포교성에서 직접 파견한 선교사제로서 여항덕 신부는 북경교구 소속도, 파리외방전교회 소속도 아니었다.²⁸⁾ 1832년 12월 북경에 도착했을 때에도 그의 임무는 조선에 들어가 사목활동을 하는 것이었지 서양인 주교를 보좌하는 것이 아니었다. 북경에서 여 신부가 선교 교육을

22) 1732년 4월 7일 마태오 리파(Matteo Ripa) 신부가 이탈리아의 나폴리에 설립한 ‘예수 그리스도의 성가정 신학교’를 말한다. 이 신학교는 1868년까지 존속하면서 106명의 중국인 신학생을 받아들였다.

23) 선교관할권(독점권)이라는 국가 후원의 선교제도는 1493년 5월 3일 교황 알렉산데르 6세가 스페인과 포르투갈 국왕에게 부여한 특전으로, 선교사 선발권과 배치권 뿐만 아니라 식민지에서의 교회 설립권과 주교후보자 제청권 및 십일조를 징수할 수 있는 권한을 의미한다. 이영춘, 「중국에서의 포르투갈 ‘선교보호권’ 문제 및 조선대목구 설정에 관한 연구」, 『민족사와 교회사』, 한국교회사연구소, 2000, 163~165쪽; 이석재, 『중국 천주교회와 조선 천주교회의 연계활동에 관한 연구』, 한국학술정보(주), 2006, 102쪽. 각주224번. ‘파드로아도’(Padroado)라는 용어의 번역어에 대해 연구자 간에 여러 가지 용어가 사용되고 있는데, 본 발표문에서는 ‘선교관할권(독점권)’이란 번역 용어를 사용하였다.

24) 오근, 「초대 조선대목구장 브뤼기에르 주교 임명으로 인한 다양한 상황들」, 가톨릭대 석사학위논문, 2013, 32~33쪽, 36쪽.

25) 재치권은 교회 내의 입법, 행정, 사법을 포함하나 국가의 삼권분립 제도와는 달리 재치권자가 삼권을 모두 가지며 다만 그 행사의 편의상 기능의 분립이 인정되고 있을 뿐이다. 재치권자는 자기 구역에 상주하는 자에게뿐 아니라 그 구역 안에 여행, 기타의 이유로 잠시 들어온 자에게 행사할 수 있으며, 재치권에 복종하는 자가 다른 구역에 가 있어도 그 자에게 행사할 수 있다.

26) 1831년 10월 1일, 포교성에서 브뤼기에르 주교에게 보낸 서한에서 나폴리 성가정신학교 출신 중국인 신학생 2명이 조선 선교를 자원했으며, 이들을 조선대목구장인 주교가 지도하도록 했다. 아울러 신학생 중 한 명인 여항덕이 1월에 이미 나폴리에서 떠났음을 알렸다. 정양모 신부·윤종국 신부 옮김, 『브뤼기에르 주교 서한집』, 가톨릭출판사, 2007, 146~147쪽. 이 서한에서는 포교성은 여항덕을 신학생이라고만 치칭했고 ‘신부’(사제)라고 밝히지는 않았다.

27) 조현범, 「조선대목구의 설정」, 『한국천주교회사』 2, 한국교회사연구소, 2010, 240~243쪽.

28) 전수홍, 앞의 글, 1997, 75~76쪽.

받고 있을 당시인 1833년 2월 17일에야 브뤼기에르 주교의 대리인 왕 요셉을 통해 조선대목구의 설정과 브뤼기에르 주교의 대목구장 임명 소식[정식 통보]을 들었다.²⁹⁾

1833년 말 남경교구장이자 북경교구장 서리 피レス 페레이아 주교의 요청으로 왕 요셉은 여항덕 신부와 함께 조선과의 국경 지역으로 가서 입국 준비를 도운 다음 브뤼기에르 주교에게 돌아갔고,³⁰⁾ 여 신부는 정하상 등의 조선 신자와 만나 1834년 1월 3일 의주를 통해 조선에 입국했고 1월 16일 서울에 도착했다.

2. 여항덕 신부의 조선 선교 방침 - 조선인 신학생 파견과 조선인 사제의 조선교회 관할

조선 내 유일한 선교사제로서 여항덕 신부는 신중하게 사목활동을 전개했고, 10개월 만에 서한들을 작성하여 북경으로 보냈다. 9월 18일과 11월 18일자³¹⁾로 작성된 4통의 서한은 각각 포교성 마카오 대표부 움피에레스 신부, 포교성 장관, 남경교구장, 브뤼기에르 주교와 왕 요셉에게 보내는 것이었다.

[도표] 여항덕 신부가 조선 사목활동 시기에 작성한 서한 (총 6통)

순	날짜	수신인	문서	쪽번호	언어	비고 (번역 여부)
1	1834. 9.18	포교성 마카오 대표부 움피에레스 신부	APEO V.23	ff.243~244 ff.245~256	한문 라틴	여항덕 신부의 원본 한문의 라틴어 역본 *작성일자 : 18 Nov.(11월 18일)
	(1834.11.18)		APF. M. V.23	ff.236~247 (234~5 한문)	라틴 (한문)	번역 : 『교회와 역사』 326호 * 라틴어본을 번역. 한문본 참조
	1834. 9.18.		SC Cina V.8	ff.252r-255v	라틴	라틴어 역본을 국문 번역함 번역·판독 : 전수홍(1997), 2번 사료 [주교회의사료실 번호 ff.520-527]
	1834.11.18.		AMEP V.577	ff.255-264	라틴	라틴어 역본(필사본). [라틴어 번역의 전거] APM. V.23 *판독본 : 주교회의 자료집 114쪽
	2	1834.11.18.	포교성 장관	Acta CP V.22	p.4	인쇄본 번역·판독 : 전수홍(1997), 1번 사료 ³²⁾
3	1834.11.18.	남경 주교 (피レス 페레이아로 주교)	AMEP V.579	ff.109-111	라틴	필사본 번역 : 브뤼기에르 여행기

29) 교회법에 의하면 신설 대목구의 재치권을 확보하기 위해서는 신설 대목구장이 기존 재치권자에게 자신의 임명장을 직접 또는 대리인을 통해 제시해야 했다. 따라서 브뤼기에르 주교는 왕 요셉을 보내 남경 주교와 여항덕 신부, 북경을 방문한 조선 신자들에게 자신이 조선대목구장으로 취임했음을 통보한 것이다. 『브뤼기에르 주교 여행기』 해제, 22~23쪽.

30) 1834년 3월 10일, 브뤼기에르 주교에게 돌아온 왕 요셉은 1833년 11월자로 작성된 여항덕 신부의 서한을 전해주었다. 이 서한에서 여 신부는 조선에 들어가면 주교와 왕 요셉을 위해 무슨 일을 할 수 있을지 알아보겠다고 했다. 『브뤼기에르 주교 여행기』, 231쪽.

31) 여항덕 신부가 움피에레스 신부에게 보낸 한문 서한에는 작성 일자가 9월 18일로 되어 있으나, 라틴어 번역문에는 11월 18일[18 Nov.]로 적혀 있다. 라틴어 번역자가 여 신부가 쓴 '9월'을 '9bre'[Septembre, 양력 11월의 예전 표기법]로 이해한 것 같다. 다른 3통의 서한은 '18 nov.'[포교성장관] 또는 '18, 9bre'[남경교구장, 브뤼기에르 주교]로 나와 있다. 4통 서한의 내용을 보면 거의 비슷한 시기에 작성되었을 것으로 추정된다. 이러한 추정이 맞다면 움피에레스 신부에게 보낸 한문 서한처럼 다른 서한들도 9월 18일에 작성되었는데 라틴어로 번역되면서 11월 18일로 바뀌었을 가능성이 있다. 아니면 포교성 장관에게 보낸 서한이 11월 18일에 작성되었으므로 움피에레스 신부에게 보낸 한문 서한의 9월 18일을 11월[9bre] 18일로 보고 라틴어 번역자가 바꿨을 가능성도 있다. 한문 서한에서 여 신부가 쓴 9월 18일이 양력인지 음력인지도 명확하지 않다. 음력 9월 18일을 양력으로 환산하면 10월 20일이 된다.

32) 전수홍, 앞의 글, 1997에는 수신인이 '남경 주교'라고 했으며, 문서는 Acta CP V.22 f.197 Num.V라고 했다. 주교회의 사료실 복사본 자료를 보면 이름을 알 수 없는 인쇄본 문서 4쪽에 Num.V 즉 5 번째 자료로 실려있다. 197이라는 쪽번호는 그 앞쪽인 3쪽에 누군가 손으로 쓴 번호이다. 그런데 『교

16 중국근현대사학회 2022년 9월 정례발표회

순	날짜	수신인	문서	쪽번호	언어	비고 (번역 여부)
4	1834.11.18.	브뤼기에르 주교와 양요셉	AMEP V.577	f.277	한문	여항덕 신부의 원본 (주교회의 자료집) : “목록에는 있으나 실제 문서는 없음” 한문판독 : 달리교회사 주석 번역 : 브뤼기에르 여행기
			AMEP V.579	ff. 112~114	불어	라틴어 역본(필사본) 판독본 : 주교회의 자료집 59~60쪽
5	1835.11.29.	브뤼기에르 주교	SC Cina V.8	ff.496rv	라틴	번역·판독: 전수홍(1997), 3번 사료 [주교회의사료실] 번호 ff.558-559]
			AMEP V.577	ff.467-468	라틴	필사본 판독본 : 주교회의 자료집 172쪽 *별선 연도가 1836년으로 쓰여 있음
			AMEP V.579	ff.131-133	라틴	필사본 *판독본 : 주교회의 자료집 63쪽
6	1835.11.29	움피에레스 신부	APEO V.23	f.257	한문	여항덕 신부의 원본 *작성 일자와 수신인의 없음 1835년 성사 통계 보고[5번 서한과 동일] 포함
				ff.258~259	라틴	한문의 라틴어 역본 *작성일자 - 29 9bre.(11월 29일)

여항덕 신부가 가장 먼저 작성한 서한은 움피에레스 신부에게 보낸 서한³³⁾인데, 위험했던 조선 입국 과정, 신중하게 추진한 사목활동의 내용, 조선의 언어와 문화, 교회와 신자의 열악한 상황, 신자들과 관련된 기이한 이야기, 일본 천주교 관련 일화 등 비교적 긴 내용을 서술했다. 그리고 마지막에 신학생 파견에 대해 언급하면서 서한을 마무리했다.

學生已備遣往澳地 未知畢牧差人邊門迎接否 若到澳地 望仁父經營料理 不可安置若瑟堂³⁴⁾

학생(들)을 마카오[澳地]로 보낼 준비를 이미 마쳤는데, 피レス 페레이이라 주교[畢牧]가 사람을 변문(邊門)으로 보내 (학생들을) 영접해줄지 여부는 아직 모릅니다.³⁵⁾ 만약 (학생들이) 마카오에 도착한다면 인자하신 (움피에레스) 신부님이 (직접) 맡아 돌보아 주시기를 바라며, (마카오의) 성요셉신학교[若瑟堂]에 맡겨 두어서는 안됩니다.

움피에레스 신부에게 보낸 여항덕 신부의 서한에 의하면, 조선에서 몇 명인지는 모르지만 후보신학생을 뽑아 마카오로 보낼 준비를 했으며 남경교구장 겸 북경교구장 서리인 피レス 페레이이라 주교의 도움을 받고자 한 것을 알 수 있다. 또한, 여 신부는 후보신학생이 마카오에 도착하면 움피에레스 신부가 직접 맡아주기를 바랐고, 문제가 많다고 생각한 성요셉신학교³⁶⁾에는 보내지 말라고 부탁했다.

회사사료실 문서목록』(제본자료집, CBCK 교회사사료실)에도 같은 방식으로 폴리오(f) 번호로 되어 있다. 또 전수홍의 글에는 서한 끝에 성사집행 통계가 덧붙여져 있는데, Acta CP V.22의 해당 쪽(4)와 그 다음 쪽에도 성사집행 통계는 없다. 전수홍의 글은 Acta CP의 인쇄본 서한이 아니라 SOCP의 원문을 참조한 것이 아닐까 추측해본다. 『교회사사료실 문서목록』에 실려있는 SOCP V.76의 'ff.197r-198v'를 확인해봐야 한다. 이는 수원교회사연구소 정혜정 연구원이 문서들을 검토해서 확인한 내용이다.

33) 여항덕 신부의 한문 원본과 라틴어 번역본이 ‘포교성 마카오 대표부 문서’에 정리되어 있는데, APF. M. V.23(『교회와 역사』 326, 2002, 18~19쪽)과 APEO V.23(수원교회사연구소 입수)이 동일 자료인지는 확인이 필요하다.

34) APEO V.23, f.244

35) 위 문장의 라틴어 역본을 한글 번역한 글에는 “두 제자들 중에 누가 마카오에 도착했는지 모르겠습니다.”(전수홍, 앞의 글, 1997, 89쪽). 또는 “학생 두 명이 마카오에 도착하였는지 모르겠습니다”(여항덕(余恒德, 파치피코) 신부의 보고서), 『교회와 역사』 326, 한국교회사연구소, 2002, 23쪽)로 나온다. 한문 원본의 내용과는 다른데, 라틴어 번역문 자체가 오역된 것으로 보인다.

36) 여기서 성요셉신학교는 프랑스 라자로회 선교사 라미오(Lamiot) 신부가 북경에서 활동하다가 1819년 추방되어 마카오에 왔을 때 포교성 관할로 세운 신학교를 가리킨다. 조현범, 앞의 글, 2014, 194~195쪽.

여항덕 신부의 조선인 사제 양성 계획은 모방 신부가 3명의 신학생을 마카오로 보내 파리 외방전교회 대표부 르그레주아(Legrégeois) 신부에게 맡기려 했던 것과 비슷하다. 그러나 1836년 당시 이미 사망한 브뤼기에르 주교를 대신해 조선대목구를 관할하던 모방 신부와 달리 브뤼기에르 주교의 보좌로 주교 입국을 돋는 임무를 띠고 있던 여항덕 신부의 사제 양성 계획은 예상 밖의 일이었다. 사제 양성은 교구(대목구)의 장상인 교구장(대목구장), 또는 그에 준하는 사제[서리, 직무 대행] 고유 권한이기 때문이다.

여항덕 신부의 조선인 사제 양성 계획은 남경 주교와 포교성 장관에게 보낸 서한에서도 확인된다. 더 나아가 여 신부의 계획에는 기존의 양성 방안과 달리 파격적인 내용을 담고 있었다.

확실히는 모르지만 조선 교우들의 숫자는 대략 2만 명이라고 말하는데, 모두 잣은 박해와 엄중한 정치적 속박과 다른 여러 가지 억압 때문에 거지처럼 매우 가난하게 되었을 뿐 아니라 영신 생활, 육신 생활에 있어 아무것도 할 수 없는 절망 상태에 빠질 만큼 매우 큰 두려움에 끊임없이 짓눌리고 있습니다. 이제 제가 그 구제책을 제시해 보겠습니다.

현재 수많은 교우들이 여기저기 멀리 떨어져 숨어 살고 있는데, 일꾼이라고는 무익하고 행동이 불편하며 외인[비신자]들에게 발각되기 쉬운 저 하나뿐입니다. 따라서 우리가 서로 보거나 함께 모이는 것은 불가능합니다. 설혹 가능하다 해도 그 중에는 간악한 유다스[배교자]들이 많아 감히 모이지 못합니다. 그러므로 유럽이나 중국 사제는 그들의 영혼을 절대로 도와줄 수 없고 오직 방인 사제만이 할 수 있습니다.

따라서 공정하게 잘 생각하시고 겨울에 안내자 전(cion) 요아킴을 국경으로 보내시어, 제가 이미 준비한 두 젊은 학생들을 데려가 주시기 바랍니다. 주교님께서 이 계획에 찬성하신다면 그 젊은이들을 보낼 여비를 이번에 보내 주십시오. 국경 통과와 여행의 어려움은 저나 안내자가 익히 알고 있으므로 오로지 주님께 우리 마음으로부터 의탁할 뿐입니다. 주교님께서 이 일을 찬성하시는지 반대하시는지 명확히 제게 대답하여 주십시오. ...

만일 제 의견이 무모하거나 어긋난 일이라면, 저는 꼭 그 젊은이들과 함께 조선에서 나가 관동(關東, 요동)에 머무르겠습니다. ...

주교님, 저의 제안이 주교님께 무례하고 무모하고 교만하게 보일까 실로 두렵습니다. ... 만일 저의 제안을 채택하신다면 지금이 그들[조선 신자들]에게 빛과 생명을 불어넣어 줄 때입니다.³⁷⁾ [남경주교에 보낸 서한]

조선인들의 교회 상황이 얼마나 비참하고 어려운지 아시는지요? 우리의 도움이 없으면 이곳 성교회[천주교회]는 사라지고 말 것입니다. ...

저는 이들의 치유를 위해 노력하지만, 이곳 그리스도인들은 소리 없이 이곳저곳에서 죽어가고 또 저는 단지 혼자이면서 언어까지 어려운 상태이고, 신자들은 이교에도 쉽게 관심을 가지기에 저의 선교가 과연 유용한지 모르겠습니다. 그러므로 신자들끼리 만나기도 어렵고 또 비록 모일 수 있다 하더라도 배교자들이 증가하기 때문에 서로 이야기하기도 어려운 상태입니다.

그래서 조선인들의 영혼을 돌보는 일은 유럽인이나, 중국 사제도 도와줄 수 없고 오직 조선인들만이 가능합니다. 또한 저는 두 명의 청년들을 보내려고 이미 준비해 두었습니다만 북경(교구장 서리) 주교님께서 어떻게 생각할지 모르겠습니다. 그렇지 않으면 포교성이 사정을 알아보시고 (북경교구장 서리 주교님에게) 명령할 필요가 있습니다.³⁸⁾ [포교성 장관에 보낸 서한]

*인용문의 밑줄(강조)은 발표자가 표시함.

37) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 351~353쪽 ; 「여항덕(余恒德, 파치피코) 신부의 보고서」, 23쪽. 각주 10. 번역본들을 인용하면서 발표자가 수정했다.

38) Acta CP V.22, p.4 ; 전수홍, 앞의 글, 1997, 82쪽 ; 「여항덕(余恒德, 파치피코) 신부의 보고서」, 23쪽. 각주 10. 번역본들을 인용하면서 발표자가 수정했다. 전수홍은 이 서한의 수신자로 '남경 주교'를 추정했으나, 그 내용을 보면 포교성 장관으로 보인다. 이는 수원교회사연구소 정혜정 연구원이 문서들을 검토해서 확인한 내용이다.

여항덕 신부가 남경 주교와 포교성 장관에게 보낸 서한 중에 나오는 조선인 사제 양성 계획은 내용상 거의 같다. 1835년 당시 조선교회의 비참한 사정을 알리면서 유일한 사제인 자신의 사목 활동이 어려울 뿐 아니라 ‘유용’한 것인지도 모르겠다고 했다. 그러면서 조선교회를 도울 수 있는 존재는 유럽인 사제나 중국인 사제 같은 외국인이 아니라 조선인 사제라고 강조했다. 따라서 조선인 사제 양성이 관건이 되며 이를 위해 여 신부 자신이 두 명의 후보신학생을 선발해 두었는데, 신학생을 조선 밖으로 보내 교육시키기 위해서는 남경 주교의 인적 물적 도움이 필요하다고 했다. 여 신부가 염두에 둔 교육 장소는 워피에레스 신부에게 보낸 서한에서 나오는 마카오였을 것이다.

여 신부는 남경 주교에게 조선인 신학생을 데리고 갈 안내자와 여행 자금을 지원해 줄 것을 요청했고, 이 계획이 어렵다면 자신이 조선인 신학생을 데리고 요동 지역으로 가 머물겠다고 했다. 요동에 신학교를 세워 신학생 교육을 시키겠다는 방안이었을 것이다. 여 신부는 자신의 계획이 ‘무례하고 무모하고 교만하게’ 보일지 모르겠지만, 어디까지나 조선교회와 신자들을 위한 것임을 강조했다. 한편, 포교성 장관에게는 조선인 사제 양성만이 유일한 방안이라고 강조하면서 남경 주교에게 명령을 내려 자신의 계획을 돋게 해달라고 했다.

여항덕 신부의 조선인 사제 양성 계획은 최종적으로는 조선인 사제와 신자만으로 구성되는 조선천주교회를 구상하는 것으로 파리외방전교회에 조선대목구 관할을 맡긴 포교성의 결정을 거스르는 것이다.³⁹⁾ 또한 포교성이나 교구, 대목구의 장상 차원에서 논의될 수 있는 선교지역의 재치권 여부를 신부가 언급했다는 것은 천주교의 위계질서에서 보면 충격적인 일이다.

여항덕 신부는 조선 입국을 위해 노심초사하던 브뤼기에르 주교에게도 서한을 보냈는데, 남경 주교와 포교성 장관에게 보낸 서한과 달리 성사 집전 통계도 사제 양성 계획도 알리지 않았다. 대신 자신이 겪은 조선 입국의 어려움, 서양 군함의 출몰을 계기로 증가하는 천주교에 대한 적대감, 서양인 선교사제의 입국이 가져올 위험성, 육지든 바다든 입국 방안이 사실상 없다는 것, 막대한 선교자금이 들어간다는 점을 들어 조선에 들어오려 하지 말고 돌아갈 것을 권유했다.⁴⁰⁾ 조선대목구장인 브뤼기에르 주교의 ‘보좌’로서 여 신부의 서한 내용은 ‘하극상’으로 보일 수 있는 것이었다.

여 신부는 남경 주교와 포교성 장관에게 보낸 서한에서 조선 선교지에서는 유럽인 사제이든 중국인 사제가 적합하지 않다고 했고, 그 연장선에서 프랑스인 브뤼기에르 주교의 입국이 조선교회에는 무익(無益)하고 오히려 해를 끼친다고 본 것이다. 주교의 입국 준비라는 임무를 받았지만, 주교의 입국이 조선교회의 유지와 발전에 방해가 된다고 스스로 판단을 내린 것이다.⁴¹⁾

포교성에서 직접 조선으로 파견한 선교사제로서 여 신부는 장기적으로 조선교회의 자치를 지향하는 사제 양성 계획을 세웠고, 남경 주교에게 자신의 계획을 ‘제안’하고 수용할지 말지를 묻는 한편 포교성의 명령을 통해서라도 남경 주교의 도움을 받으려고 했다. 또한, 조선교회

39) 1833년 8월 26일, 파리외방전교회는 포교성과 브뤼기에르 주교의 요청을 받아들여 조선대목구를 맡기로 수락했다. 이후 조선대목구는 파리외방전교회의 관할에 들어가게 되었다.

40) 달래 원저, 최석우·안응렬 역주, 『한국천주교회사』 중, 한국교회사연구소, 1980, 300쪽, 21번 각주. (한문본) : 『브뤼기에르 주교 여행기』, 359~363쪽.

41) 여항덕 신부는 조선에 입국하기 전인 1833년 11월에 브뤼기에르 주교와 왕 요셉에게 서한을 보내 조선에 들어가면 주교와 왕 요셉을 위해 무슨 일을 할 수 있을지 알아보겠다고 했다. 위의 각주 28번 참조. 주교의 입국을 위해 적극적으로 노력하겠다는 의미는 아니었다고 파악되며, 결국 여 신부는 주교와 조선 교회를 위해서 주교가 입국해서는 안된다는 결론을 내린 것으로 보인다.

사정을 누구보다 잘 안다고 자부한 여 신부는 자신의 판단에 따라 브뤼기에르 주교의 ‘무모한’ 입국 시도가 조선교회에 해가 된다고 판단하고 그에게 되돌아갈 것을 권유한 것이다.

III. 프랑스 선교사제와의 갈등 - 여행덕 신부의 조선 선교 중지와 중국 귀환

1. 브뤼기에르 주교와 여행덕 신부의 갈등 - 여 신부의 선교 방침 좌절

조선대목구장인 브뤼기에르 주교는 자신이 관할하는 조선에서 사목할 예정인 여 신부가 자신의 조선 입국을 예비하고 자신의 선발대로서 임무를 수행해야 한다고 생각했다. 그러나 조선대목구 설정과 별개로 조선 선교사제로 임명된 여 신부는 그렇게 생각하지 않았던 것 같다.⁴²⁾ 따라서 1834년 11월 18일자로 브뤼기에르 주교에게 서한을 보낼 때 주교를 왕 요셉과 공동 수취인으로 표기하고 장상의 칭호나 거기에 걸맞는 예의를 갖추지 않았던 것이다.⁴³⁾

브뤼기에르 주교는 자신에게 보낸 서한과는 달리 남경 주교에게 보낸 서한에서 여행덕 신부가 상당한 예우를 갖추고 성사 집전 내역까지 보고했다는 점에서 그가 자기 대신 남경 주교를 장상으로 인정하는 듯이 보였다.⁴⁴⁾ 이러한 ‘무례’에 덧붙여 여 신부와 조선 신자들이 제안한 조선인 사제 양성 방안⁴⁵⁾은 자신의 조선 입국에 여 신부가 장애가 될지도 모른다고 여기던 브뤼기에르 주교의 의심을 확신으로 바꾸게 했다.

저는 (여행덕) 파치피코 신부의 조선 입국이 내게 새로운 장애가 되지 않을까 걱정됩니다. … 중국인 신부를 모시게 된 데에 만족한 조선인들은 유럽인 선교사를 받아들이는 데 과거에 가졌던 열정을 아직도 가지고 있을까? 그리고 동양인의 공통된 결점이 되는 소심함과 무기력함을 지닌 파치피코 신부가 신입 교우들의 열정을 분발시키고 그들의 용기를 북돋워 주려고 과연 노력할까? 나는 그렇지 않으리라고 우려하지 않을 수 없었습니다.⁴⁶⁾

브뤼기에르 주교는 1832년 11월 23일에 남경 주교와 여행덕 신부에게 자신이 조선의 주교로서 파견되었다는 사실을 통보하는 편지를 보냈는데, 그 당시부터 ‘중국인’ 여행덕 신부에 대해 불신을 가지고 있었다. 만나본 적도 없는 여 신부에 대해 ‘소심함과 무기력함’이라는 동양인[중국인]의 결점을 가지고 있다고 단언한 것이다. 또한, 주교는 샹대목구에 있을 때부터 포르투갈 선교사제들과 남경 주교에 대해 경계하고 불신했다.⁴⁷⁾

42) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 357쪽.

43) 이 서한에서 여행덕 신부는 브뤼기에르 주교에게 파목(巴牧)이라고 불렸는데, 파(巴)는 ‘바르톨로메오’라는 주교의 세례명을 가리키는 것이다. 목(牧)은 감목(監牧) 즉, ‘주교’를 가리킨다. 위의 40번 각 주 참조. 브뤼기에르 주교가 왕 요셉을 통해 조선 신자 앞으로 보낸 1832년 11월 18일 서한에 자신의 이름을 파이다록무(巴爾多祿茂, 바르톨로메오의 한자음 표기)이라 했다. 조현범, 조현범, 「브뤼기에르 주교와 모방 신부의 관계에 대한 고찰」, 『교회사연구』 47, 한국교회사연구소, 2015, 28쪽.

44) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 355쪽. 포교성 장관에게 보낸 여행덕 신부의 서한에 덧붙인 메모를 보면, 포교성 역시 여 신부가 아직도 자신이 북경교구의 관할권에 속한다고 보는 것으로 파악했다. 전수홍, 앞의 글, 1997, 84쪽.

45) 남이관 등 조선 신자들이 남경 주교에게 쓴 1834년 말 서한에서 조선 신자들은 여행덕 신부와 상의하여 신학생을 국외로 파견하는 방안을 제시했다. 『브뤼기에르 주교 여행기』, 345~349쪽.

46) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 81쪽.

47) 1832년 8월 22일 브뤼기에르 주교가 싱가포르에서 포교성 마카오 대표부 움피에레스 신부에게 보낸 서한 : 『브뤼기에르 주교 서한집』, 152쪽. 주교 자신이 조선대목구장에 임명되었음을 알고 조선으로

처음부터 여항덕 신부를 불신하던 브뤼기에르 주교는 여 신부가 자신의 보좌라는 임무를 저버리고 ‘독단적으로’ 조선인 사제 양성 계획을 세워 남경 주교에게 보고하자 자신의 우려가 현실화되었다고 생각했다. 여 신부의 제안은 궁극적으로 외국인 사제와 전교회를 배제하고 조선인 사제만이 관할하는 조선 선교지를 지향하는 것이었기 때문에 브뤼기에르 주교를 비롯한 파리외방전교회 선교사제와의 갈등을 격화시켰다.

여항덕 신부의 ‘조선인 사제 양성 제안’은 세 가지 측면에서 브뤼기에르 주교를 격노케 했다.⁴⁸⁾ 첫째 제안의 주체, 둘째 제안의 방식, 셋째 제안의 내용이 그것이다. 사제 양성의 고유 권한은 선교지의 장상(조선 대목구장)에게 있는데, 브뤼기에르 주교의 보좌 역할을 부여받은 여 신부가 이를 제안하고 주도하는 것은 ‘월권행위’라 할 수 있다.⁴⁹⁾ 조선대목구장이 아닌 북경교구 서리인 남경 주교에게 제안한 것은 여 신부가 자신의 장상으로 조선 대목구장을 인정하지 않는다는 것으로 해석될 수 있다. 이는 브뤼기에르 주교 입장에서는 ‘불복종’이라고 할 수 있다. 현지인 사제 양성은 파리 외방전교회와 포교성성의 기본 방침이며 적절한 시점이 되면 현지인 사제에게 선교지를 맡긴다는 것이 규정되어 있었다. 그전까지는 전교회 소속 서양인 사제의 관할과 지도가 필수적이며 현지 사제에게 넘겨주는 시점도 결국 전교회가 결정하는 것이었다. 반면 여 신부의 현지인 사제 양성은 철저하게 서양 전교회와 선교사제를 배제하는 것이며, 중국인 사제 역시 조선 선교지를 담당해서는 안 되는 것이었다. 이는 파리 외방전교회와 포교성성의 방침과는 배치되는 것이며, 조선교회의 ‘자립’을 지향하는 것이었다.⁵⁰⁾

1834년 11월 18일 포교성 장관에게 보낸 여항덕 신부를 서한을 접수한 포교성도 그가 남경 주교를 여전히 자기의 장상으로 여기고 있다고 파악하고 그의 합법적인 장상은 조선대목구장이라는 사실을 공지해야 한다고 결정했다. 또한, 조선인 사제만이 조선 전교가 가능하다는 여신부의 주장에 대해 조선 신자들은 그렇게 생각하고 있지 않으며, 조선대목구장과 다른 선교사제를 영입하겠다는 서한을 보냈음을 근거로 제시했다.⁵¹⁾ 조선 신자들이 보낸 서한은 브뤼기에르 주교가 자신의 입국을 관철시키고 나서 신자들에게 작성하라고 지시한 것이기 때문에 조선 신자들의 원래 의도는 아니었다. 어쨌든 포교성은 조선 신자들의 서한을 근거로 조선교회의 ‘자치’를 지향한 여 신부의 제안을 묵살한 것이다.

이후 포교성은 여항덕 신부에게 그의 장상은 조선대목구장이라는 사실을 공지했고, 브뤼기에르 주교에게도 그가 여 신부의 장상임을 명확하게 확인시켜 주었다.⁵²⁾ 그러나 이 서한이 작성된 시점에서 이미 브뤼기에르 주교는 사망했고, 여항덕 신부는 모방 신부에 의해 성무 집행

출발하기 전에 보낸 서한이다. 당시 주교는 삼대목구의 부대목구장 자격으로 싱가포르에 왔는데 선교사제 파견 문제로 포르투갈 선교사제들과 갈등을 빚고 있었다. 이러한 경험이 포르투갈 선교사제인 남경 주교에 대해 부정적인 선입견을 가지게 한 것 같다. 또한, 주교는 다른 선교사제의 서한을 인용하면서 싱가포르에서 주교와 갈등을 빚은 포르투갈인 마이아 신부와 여항덕 신부를 동급으로 인식하고 있었다. 『브뤼기에르 주교 여행기』, 357쪽.

48) 브뤼기에르 주교는 서한을 통해 여항덕 신부에 대한 자신의 감정을 다음과 같이 표현했다. 1835년 2월 8일과 8월 7일에 작성한 서한을 보면, “(여 신부는) 조선에 머물러 있지 못할 것입니다”, “저를 장상으로 삼는 것을 할 수 있는 한 피하는 것처럼 보이니, 저는 그를 동료라고 부르기 힘듭니다”는 내용이 나온다. 『브뤼기에르 주교 서한집』 308쪽, 324쪽. 화가 난 브뤼기에르 주교는 여 신부를 조선에서 내보내고 싶어 했고, 동료 선교사제로 인정하고 싶어하지도 않았던 것이다.

49) 윤민구, 앞의 글, 2007, 57쪽.

50) 이석원, 앞의 글, 2019, 31~32쪽.

51) 전수홍, 앞의 글, 1997, 83~84쪽.

52) 1836년 6월 18일 포교성 장관 프란소니우스 추기경이 브뤼기에르 주교에게 보낸 서한 ; 『브뤼기에르 주교 서한집』, 371~372쪽 참조.

정지를 당한 상태였기 때문에 서한의 실효성은 사라지게 되었다.

여항덕 신부와 갈등을 겪으면서 브뤼기에르 주교는 자신에게 ‘불복종’하면서 ‘월권행위’를 하는 여 신부의 배후에 남경 주교가 있다고 믿었다. 브뤼기에르 주교는 여항덕 신부가 자진해서 남경 주교를 장상으로 여기고 그에게 순명을 약속했다고 보았다.

그런데 브뤼기에르 주교는 이러한 여항덕 신부 행동의 동기에 대해서는 서로 엇갈리는 두 가지 판단을 했다. 한가지는 여 신부가 남경 주교에게 주도적으로 해결해야 할 문제들을 제시하면서 그에 대한 권한과 비용도 요청했다는 것이다.⁵³⁾ 즉 여 신부의 동기는 남경 주교의 조선교회 재치권을 인정하면서 조선 선교지의 유일한 사제인 자기가 남경 주교에게 큰 권한과 많은 선교 자금을 얻으려는 했다는 것이다. 그렇기 때문에 여 신부가 정당한 장상인 브뤼기에르 주교를 인정하지 않고, 그에게 돌아가라는 말만 했다고 본 것이다.

또 하나는 여항덕 신부의 진짜 속내가 의심스럽다는 것인데, 그가 앞으로는 조선 선교지가 서양인 사제든 중국인 사제든 어떤 사제에게도 맡겨지지 않고, 조선인 사제들의 활동으로 운영되길 바란다고 했기 때문이다.⁵⁴⁾ 이 말대로라면 여 신부와 같은 중국 사제는 물론 포르투갈의 선교사제도 조선 사목에서 제외되어야 하며, 파리외방전교회의 조선 관할은 물론 포르투갈의 조선 관할도 용납될 수 없는 것이다. 이러한 여항덕 신부의 제안은 앞서 얘기한 남경 주교의 조선 재치권 인정과는 모순되는 것이었다.

두 가지 모순되는 판단 가운데 브뤼기에르 주교는 여 신부의 진짜 동기는 조선 사제 양성을 중국에서 하겠다는 것을 평계로 조선에 머무르려고 하지 않고 다시 나오려는 데 있다고 보았다.⁵⁵⁾ 이는 여 신부가 사정이 여의치 않으면 자신이 조선 신학생들을 데리고 중국 요동으로 나오겠다는 서한의 내용을 자의적으로 해석한 것이다.

또한, 브뤼기에르 주교는 여항덕 신부의 제안이 조선인 사제 양성을 평계로 자신을 포함한 서양인 선교사제의 조선 입국을 포기하게 하려는 계략이라고 보았다. 설사 중국인 신부가 선발한 조선인 신학생이 사제가 된다고 해도 그들이 과연 적합한 인물이겠으며, 서양인 선교사제가 한 명도 없다면 누가 신입 사제들을 이끌고 나가고, 무모한 방법으로 사제를 준비시키는 동안에 누가 조선 신자들을 돌보겠느냐고 반문했다.⁵⁶⁾ 서양인 선교사제의 지도 없이 동아시아 현지인 사제만으로 구성된 교회는 망할 수밖에 없다고 여긴 브뤼기에르 주교에게 여 신부의 제안은 용납될 수 없는 것이었다.⁵⁷⁾

브뤼기에르 주교가 여항덕 신부의 동기를 파악하는데 혼란을 겪었다면, 남경 주교 역시 여신부의 제안에 곤혹스러워했을 것이다. 수년 전부터 그 자신이 조선 청년의 북경 내지 마카오 유학을 권유하다가 조선 신자들의 비협조로 성사되지 못한 경험이 있었기 때문에 적극적인 자세로 바뀐 조선 신자들의 제안에 호응하면서도 실제적인 지원에는 난색을 표했다.⁵⁸⁾ 또한, 여

53) 브뤼기에르 주교가 1835년 8월 7일에 포교성 장관에게 보낸 서한 : 『브뤼기에르 주교 서한집』, 325쪽. ; 『브뤼기에르 주교 여행기』, 355쪽.

54) 브뤼기에르 주교가 1835년 8월 7일에 포교성 장관에게 보낸 서한 : 『브뤼기에르 주교의 서한』, 324쪽.

55) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 377쪽.

56) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 377쪽.

57) 브뤼기에르 주교는 1834년 9월 20일 포교성 장관에게 보낸 서한에서, 자기 경험상 적어도 처음에는 서양인 대목구장과 선교사제가 필요하며 만약 중국 사제에게만 선교 사업을 맡기면 망하게 될 것이라고 단언했다. 또한 조선 신자들의 염원인 외교 수립에 의한 천주교 공인[대박청래] 방안을 웃어넘겨야 할 불가능한 요구라고 치부해 버렸다. 『브뤼기에르 주교 서한집』, 282~283쪽.

58) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 375쪽.

신부가 남경 주교에게 조선 신학교 설립을 함께 의논하자고 제안하고 북경교구의 신심단체를 본따서 조선에 신심단체들을 만들 방대한 권한을 요구하자 남경 주교와 그 주변 인물들도 모두 놀랐다고 한다.⁵⁹⁾ 결국 남경 주교는 자신이 보관하고 있던 여 신부의 서한을 모두 브뤼기에르 주교에게 재발송하여 직접 확인하고 처리하도록 했다.⁶⁰⁾

이와 같이 남경 주교는 브뤼기에르 주교의 조선 입국이 현실화되는 상황에서 파리외방전교회가 관할하는 조선대목구와 관련된 일을 직접 처리하는데 부담감을 가지고 있었고, 여 신부와 조선 신자들이 제안하는 조선 사제 양성 방안에 간여하려 하지 않았음을 알 수 있다. 다만 조선교회의 어려운 사정을 호소하면서 지원을 요청하는 여 신부에게 선교 자금을 제공하는 선에 그쳤다.⁶¹⁾ 이를 통해 볼 때 남경 주교가 브뤼기에르 주교에게 비협조적이기는 했지만, 여 신부의 배후에 있으면서 브뤼기에르 주교의 조선 입국을 방해하고 조선대목구의 재치권을 놓치 않으려 했다는 것은 과도한 해석으로 보인다.⁶²⁾

이와 같이 브뤼기에르 주교는 여항덕 신부와 조선 신자의 제안에 대해 그 의도의 진정성과 실현 가능성을 의심했다. 즉 여항덕 신부와 그 배후에 있는 남경 주교가 조선 선교지를 놓치지 않기 위해 자신의 조선 입국을 방해하고 있다고 확신했다. 또한, 조선 신자들의 제안도 여 신부의 사주에 의한 것이었고,⁶³⁾ ‘신앙심도 약하고 겁이 많은’⁶⁴⁾ 조선 신자들이 남경 주교와 여 신부에게 조종당하고 있다고 보았다.⁶⁵⁾ 이러한 브뤼기에르 주교의 인식에는 음흉하면서도 무모한 중국 사제, 환상에 빠져 중국 사제에게 휘둘리는 순박한 조선 신자라는 편견이 자리잡고 있는 것을 확인할 수 있다.

이러한 판단 아래 브뤼기에르 주교는 1835년 2월 7일 여항덕 신부에게 그의 장상으로서 서한을 보내 자신의 조선 입국 준비를 지시하고, 조선인 사제 양성과 교회 재정 등 대목구 업무가 자신의 소관임을 분명히 밝혔다.⁶⁶⁾ 브뤼기에르 주교는 신학교 설립이 대목구장 권한에 속한 것이라고 환기시키면서 여 신부의 ‘월권행위’를 저지시켰고, 어디까지나 대목구장의 조선 입국을 예비하고 자신의 선발대로서 임무를 수행하는 ‘보조자’의 자리를 지킬 것을 지시했던

59) 브뤼기에르 주교가 1835년 8월 7일에 포교성 장관에게 보낸 서한 : 『브뤼기에르 주교의 서한』, 325쪽.

60) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 355~357쪽.

61) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 387쪽.

62) 모방 신부는 남경 주교가 파리외방전교회 선교사제들을 적극적으로 도와주지 않는 것에 대해서는 불만을 가졌지만, 그 원인은 박해에 대한 두려움 때문에 주교에게 도와주지 말라고 설득한 중국인 신자들에 있다고 보았다. 모방 신부가 1834년경 가족에게 보낸 서한 (AMEP, V.1260, ff.75~76) 샤스탕 신부는 르그레주아 신부에게 남경 주교에 대한 편견을 모두 버리라고 했고, 브뤼기에르 주교가 자신이 보낸 남경 교구장을 비난하는 글을 취소해야 하는지를 질문하자 그렇게 해야 한다고 대답했다. 샤스탕 신부가 1836년 9월 16일 산동에서 마카오 대표부 르그레주아 신부에게 보낸 서한 (AMEP, V. 1256, f.71) : 수원교회사연구소 역주, 『샤스탕 신부 서한』, 수원교회사연구소, 2019, 313~315쪽. 샤스탕 신부에 의하면, 피레스 폐레이아 주교는 자신이 ‘방해자’로 오해받는 것에 한탄하면서 “나는 유럽인들이 조선에 들어가는 것보다 더 간절히 바라는 것이 없는 줄을 천주님이 잘 아실 것이요, 유럽인들이 조선에 입국하기만 하면 만족하여 죽어도 한이 없겠다.”고 말했다고 한다. 제2대 조선대목구장 앵베르 주교도 브뤼기에르 주교와 달리 남경 주교가 조선 입국을 방해했다고 보지 않고 반대로 북경교구와 파리외방전교회간의 오해와 갈등을 불식시키고자 노력했다. 이석원, 앞의 책, 2018, 257~258쪽.

63) 『브뤼기에르 주교 여행기』, 349쪽.

64) 브뤼기에르 주교는 ‘조선 사람들은 영육으로 극도의 비참한 상태’라고 표현하기도 했다. 『브뤼기에르 주교 여행기』, 377쪽.

65) 윤민구, 앞의 글, 2007, 12~13쪽, 57~58쪽.

66) 전수홍, 앞의 글, 1997, 93쪽.

것이다. 동시에 주교의 입국에 미온적이었던 조선 신자들에게 자신이 1835년 겨울에는 반드시 입국할 것임을 천명하고, 자신의 입국을 도울 것을 지시하여 이를 관철했다.⁶⁷⁾

결국 여 신부는 브뤼기에르 주교에 순명하여 그의 조선 입국 준비를 했으며, 조선인 신학생 파견 계획을 중지시켰다. 또한 1835년 11월 29일 자신의 사목활동 내역을 서한으로 보내면서 장상에 대한 예우를 갖추었다.⁶⁸⁾ 동시에 포교성 마카오 대표 움피에레스 신부에게도 사목활동 내역이 포함된 서한⁶⁹⁾을 보냄으로써 포교성 파견 선교사제라는 자신의 정체성을 유지하고 있었다. 그러나 여 신부의 서한이 전달되기 전인 10월 20일에 브뤼기에르 주교는 사망했고, 그 와의 갈등을 해소할 기회가 사라져 버렸다.

2. 모방 신부, 샤클팅 신부, 앵베르 주교와 여항덕 신부의 관계

여항덕 신부와 브뤼기에르 주교의 갈등은 주교를 대신하여⁷⁰⁾ 조선에 입국한 모방 신부에게로 이어졌다. 1836년 1월, 조선 신자들을 만나 의주를 통과하여 서울로 올라오는 여정에서 모방 신부는 안내인 신자들을 통해 여항덕 신부가 줄곧 브뤼기에르 주교를 비롯한 유럽인 사제 [파리외방전교회]의 입국을 막으려고 했다는 사실을 확인했다. 심지어 서울에 들어온 다음에도 신자들이 모방 신부를 방문하는 것도 방해했다고 한다. 모방 신부는 2월 신자들의 고해성사를 받았는데 여성신자[권진이]와의 추문이 드러났고, 여항덕 신부에 성무 집행 정지를 내렸다. 하지만 여 신부는 자신의 혐의를 부정하고 성무 집행 정지를 거부했다. 결국 모방 신부는 신자들에게 여 신부의 성무 집행이 정지되었음으로 알리고, 이 조치를 어겨 성사를 받을 경우 파문에 처해질 것이라고 했다. 이후에도 여 신부는 성사를 주려 했지만 신자들이 따르지 않자 모방 신부에게 찾아와 격렬하게 항의했다. 이후 여 신부는 따로 집을 마련해 살았다고 한다.⁷¹⁾ 이러한 사건이 있은지 몇 달 후에 모방 신부는 여항덕 신부의 유럽인 사제 입국 방해와 추문에 대해서 좀 더 자세한 내용을 적어 포교성에 보냈다.⁷²⁾

모방 신부는 여항덕 신부의 죄목으로 든 유럽인 사제 입국 방해와 여성 신자와의 추문이 모두 신자의 증언을 근거로 한 ‘사실’이라고 강조했다. 하지만 여항덕 신부는 이를 인정하지 않았고, 성무 집행 정지도 받아들이려 하지 않았다. 모방 신부의 지시로 신자들이 여 신부에게 성사를 받으려 하지 않았기 때문에 여 신부는 사실상 성무 집행 정지를 받아들이고 별도로 거주하게 되었다.

그런데 여항덕 신부의 1837년 서한을 보면, 위의 모방 신부의 글과는 다른 내용이 나온다.

67) 윤민구, 2007, 앞의 글, 2007, 57~58쪽 ; 이석원, 앞의 책, 2018, 80쪽.

68) 이 서한에서는 여항덕 신부는 브뤼기에르 주교에 대해 ‘지극히 존경하올 조선대목구 주교님’이라는 경칭을 썼다. 전수홍, 앞의 글, 2007, 89~91쪽.

69) APEO V.23, ff.257~259. 한문본과 그 라틴어 역본이 포함되어 있다.

70) 통설적으로 모방 신부가 ‘대목구장 직무대행’(Provicarius) 자격으로 조선에 입국했다고 이해되었으나, 근래에 브뤼기에르 주교로부터 정식으로 임명되었다는 명확한 근거가 없다는 연구가 있다. 조현범, 앞의 글, 2015, 30~37쪽.

71) 모방 신부가 1836년 4월 4일에 포교성에 보낸 서한 ; 전수홍, 앞의 글, 1997, 94~98쪽. 모방 신부 가 4월 6일자로 포교성에 추신으로 보낸 서한에 혐의 항목이 정리되어 있다.(모방 신부가 1836년 4 월 6일 서울에서 포교성 장관에게 보낸 서한 (SOCP, Vol.76, f.660r)

72) 모방 신부가 1836년 12월 초(추정) 서울에서 포교성 장관에게 보낸 서한 (SOCP, Vol.76, ff.664r~665v) 모방 신부는 여항덕 신부의 말이라면서 여 신부가 1833년 말 조선에 입국하려고 변문 으로 출발할 때에도 중국인 안내인에게 브뤼기에르 주교의 입국 계획을 만류하라고 지시했다고 한다.

모방 신부가 서울에 도착한 지 2일째 되는 날부터 매일 세 번씩 찾아와 여 신부에게 조선을 떠나야 한다고 말하고 중국으로 돌아가도록 강요할 구실을 찾았다고 한다. 또한, 모방 신부가 여 신부와 신자들의 조언을 구하지 않고 경솔하게 행동하여 천주교 박해가 일어났다고 나온다. 결국 모방 신부의 집요한 요구로 결국 여 신부는 중국으로 돌아가기로 합의했다고 한다. 중국으로 돌아와 북경 밖의 지역에서 서한을 작성한 여 신부는 자신의 유일한 희망은 조선대 목구장 앵베르(Imbert, 范世亨) 주교와 함께 조선으로 돌아가는 것이라고 했다.⁷³⁾

이와 같이 여 신부의 서한에는 자신이 성무 집행 정지당한 사정이라든가 추문에 대해서는 일체 언급이 없다. 오히려 새로 오는 조선대목구장 주교에게 자신의 사정을 해명하면 주교와 함께 조선으로 들어올 수 있을 것이라고 생각했다.

모방 신부와 여항덕 신부 서한을 비교해 보면 여 신부가 중국으로 돌아갈 것을 합의한 것 외에 일치하는 부분이 없다. 모방 신부가 안내인과 함께 서울로 올 때나 그 이전 조선 입국 전부터 여 신부를 중국으로 내보내려고 작정했을 개연성이 크다. 여 신부의 추문이 공개되고 성무 집행 정지가 내려지는 시기가 모방 신부가 서울에 들어온지 한 달여 밖에 되지 않는다는 점, 여 신부에게 변론할 기회가 충분히 부여되지 않았다는 점에서도 추문 사실 여부를 떠나 성무 집행 정지 과정에 문제가 있다고 생각한다. 이는 뒤에 언급할 샤스탕(Chastan, 鄭) 신부나 앵베르 주교가 지적한 부분이다.

포교성의 지시로 파리외방전교회 대목구장의 관할에 속하게 되었지만, 여 신부는 포교성이 직접 조선에 파견한 선교사제였다. 따라서 여 신부에 대한 처벌은 포교성과 파리외방전교회 간의 논란[갈등]으로 이어질 수 있었다. 실제로 뒤에 언급한 움피에레스 신부와 르그레주아 신부의 입장 차이는 그러한 논란의 양상을 보여주는 것이다.

모방 신부는 이러한 여파가 생길 수 있다는 것을 인지하고 있었지만,⁷⁴⁾ 브뤼기에르 주교와 파리외방전교회 선교사제들의 입국을 ‘방해한’ 여항덕 신부를 내보내는 것을 급선무로 삼았던 것 같다. 또한, 여항덕 신부가 파견하려다가 보류한 후보 신학생들을 면접한 모방 신부는 이들을 부자격자로 판정하고, 새로 신학생들을 선발했다.⁷⁵⁾ 이는 여 신부의 사제 양성 방안을 아예 부정하는 것이었다. 이는 브뤼기에르 주교와 여 신부 간의 갈등이 모방 신부에게로 이어진 것이고, 모방 신부에 의해 여 신부가 조선대목구를 떠나 중국으로 돌아갈 수 밖에 없는 상황을 야기한 것이다.

모방 신부 다음으로 1837년 조선에 입국한 샤스탕 신부는 1835년에는 남경 주교의 지시로 산동에 대기하면서 조선 입국을 모색하고 있었다. 그때 샤스탕 신부는 조선에 입국한 여항덕 신부가 브뤼기에르 주교의 입국에 비협조적인 태도를 보이고 있고, 많은 선교자금을 써버렸다고 했다.⁷⁶⁾ 샤스탕 신부 역시 여 신부에 대해 부정적으로 인식하고 있었던 것이다.

1836년 모방 신부에 의해 여항덕 신부의 성무 집행이 정지되었다는 소식이 전해지자 샤스

73) 여항덕 신부가 1837년 1월 26일[양력 3월 2일] 움피에레스 신부에게 보낸 서한 ; 전수홍, 앞의 글, 1997, 100~101쪽. 이 서한의 수신인인 포교성 마카오 대표부 대표는 움피에레스 신부를 가리키지만, 움피에레스 신부는 1835년에 이미 대표를 그만둔 상황이었다. 이 사실을 몰랐던 여 신부는 움피에레스 신부가 여전히 대표부의 대표라고 생각하고 위의 서한을 작성한 것이다.

74) 모방 신부가 1836년 4월 4일에 르그레주아 신부에게 보낸 서한 ; 제제구 신부 번역, 「모방 신부 서한 6」, 『상교우서』 57, 수원교회사연구소, 2017, 26쪽.

75) 모방 신부가 1836년 4월 4일에 파리외방전교회 지도신부들에게 보낸 서한 ; 제제구 신부 번역, 「모방 신부 서한 3」, 『상교우서』 54, 수원교회사연구소, 2017, 37쪽. ; 「모방 신부 서한 4」, 『상교우서』 55, 수원교회사연구소, 2017, 42쪽.

76) 샤스탕 신부가 1835년 4월 8일 산동에서 르그레주아 신부에게 보낸 서한 ; 『샤스탕 신부 서한』, 259쪽.

탕 신부는 크게 충격을 받았다. 여 신부의 추문이 수습하기 어려운 부끄러운 일일 뿐 아니라 추문을 일으킨 여 신부가 ‘마귀의 일꾼’으로 변했다고 걱정했다.⁷⁷⁾

1836년 12월 말 변문에서 샤스탕 신부와 여항덕 신부가 직접 대면하는 일이 발생했다. 당시 샤스탕 신부는 조선 입국 직전이었고, 여 신부는 3명의 후보신학생 소년과 함께 중국으로 들어온 때였다. 당시 여 신부는 모방 신부가 경솔한 짓들을 했다고 비난했지만, 샤스탕 신부는 이를 믿지 않았다. 조선에서 온 신자들을 통해 신자들 사이에서는 여 신부의 출국을 반긴다는 말을 들었다. 하지만 여 신부의 혐담이 요동의 중국인 신자 사이에 퍼지는 것을 우려했다.⁷⁸⁾ 샤스탕 신부는 여 신부 관련 소식을 들었을 때부터 모방 신부를 믿고, 여 신부의 ‘혐담’을 듣지 않았던 것이다.

1837년 조선 입국 후 샤스탕 신부는 사목활동에 바빴지만, 모방 신부의 여항덕 신부 조치에 대해 국외에서 논란이 있다는 사실을 알게 되었다. 여 신부를 조선으로 파견했던 움피에르스 신부는 여 신부를 옹호하여 ‘(신자들간의) 불화와 추측만 믿고’ “여 신부의 말을 잘못 이해 한” 모방 신부를 비난한 반면, 파리외방전교회 마카오 대표부의 르그레주아 신부는 모방 신부의 처사가 옳다고 칭찬하고 있었다. 이에 대해 샤스탕 신부는 모방 신부에 대한 비난이 잘못된 것이며, 자신은 모방 신부가 공정하게 일을 처리했다고 믿는다고 했다. 다만 좀 더 자비롭고 부드럽게 일을 처리했으면 좋았을 것이라고 약간의 아쉬움을 토로했다.⁷⁹⁾

이와 같이 샤스탕 신부는 브뤼기에르 주교와 비슷하게 여항덕 신부가 주교의 입국에 비협조적이며 자금을 낭비한다고 보았다.⁸⁰⁾ 또한, 그의 추문이 사실이고 모방 신부의 조처는 공정하고 합당했다고 평가했다. 이러한 샤스탕 신부의 인식은 당시 파리외방전교회[마카오 대표부]의 입장과 같다고 보여지며, 후대의 여 신부에 대한 부정적 평가와도 이어진다.

제2대 조선대목구장 앵베르 주교는 여항덕 신부에 대해 모방·샤스탕 신부와는 좀 다른 태도를 보였다. 12년간 중국 사천대목구에서 사목활동을 했던 앵베르 주교는 동아시아의 전교 경험이 거의 없는 다른 파리외방전교회 사제들과 달리 중국[동아시아] 문화와 중국 신자에 대해 이해도가 더 깊었다.⁸¹⁾

앵베르 주교는 자신의 서한에서 여항덕 신부가 저질렀다는 잘못에 대해 구체적으로 서술하지는 않았지만, 여 신부에 대한 주교의 인식은 파악할 수 있다. 브뤼기에르 주교가 지적했던 여항덕 신부의 ‘불순명’과 ‘불순종’에 질책하는 포교성 장관의 서한을 읽은 앵베르 주교는 파리외방전교회 사제들이 판단하는 것처럼 여 신부가 그렇게 심한 잘못을 저질렀다는 사실을 매우 의심스럽게 생각했다. 반면, 사제의 능력에 대해서는 여 신부의 한문, 라틴어 서한을 읽고

77) 샤스탕 신부가 1836년 10월 26일 산동에서 르그레주아 신부에게 보낸 서한 ;『샤스탕 신부 서한』, 343~345쪽.

78) 샤스탕 신부가 1836년 12월 16일, 30일 심양-변문에서 르그레주아 신부에게 보낸 서한 ;『샤스탕 신부 서한』, 353~355쪽.

79) 샤스탕 신부가 1838년 10월 10일 조선에서 르그레주아 신부와 바랑탱 신부에게 보낸 서한 ;『샤스탕 신부 서한』, 421~423쪽.

80) 당시 선교사제들은 돈 문제와 관련하여 중국인 신자에 대해 부정적인 인식을 가지고 있었는데, 샤스탕 신부도 그러한 인식을 공유했다. 샤스탕 신부는 중국인에 대해 복건대목구장 디아스(Diaz) 주교의 말은 인용하면서 “중국인들은 신자가 되기만 하면 선교사제들의 주머니의 밑바닥까지 손을 들이고 (돈을 다 긁어낼) 권리를 가졌다”고 했다. 1836년 9월 16일 산동에서 르그레주아 신부에게 보낸 서한 ;『샤스탕 신부 서한』, 317쪽. 이러한 부정적 인식이 여항덕 신부의 ‘재정 낭비’ 문제로 이어졌을 가능성이 있다.

81) 앵베르 주교는 21개월이라는 짧은 기간 동안 조선에 머물렀지만 조선 관습과 문화에 적응하고 이해하려고 노력했다. 이는 사천성에서 사목하면서 체득된 것일 것이다. 이석원, 앞의 책, 2018, 300쪽.

난 다음 처리 방법에 만족했다고 평가했다.⁸²⁾

앵베르 주교는 여 신부가 유럽인 사제를 받아들이는데 소극적이었던 것은 ‘중국인’의 겁 많고 결단성이 없는 성격 탓이라고 보았다. 자신이 사목활동을 했던 사천대목구의 예를 들면서 유럽인 신부가 한명도 없는 상황에서 중국인 신부가 혼자서 결단을 내리기 어려웠을 것이라고 추정했다. 즉, 여 신부는 ‘행동이 나빴던 사람이라고 탓하기보다 결단력이 너무 약한 사람으로 가련하게 생각’해야 한다고 판단했다.⁸³⁾

여항덕 신부는 1836년 모방 신부에 의해 성무 집행을 정지당하고 그해 12월에 중국으로 돌아갔는데, 당시 조선으로 오던 앵베르 주교와 만나 직접 대화를 나눌 수 있었다. 조선대목구장으로서 앵베르 주교는 초대 대목구장 브뤼기에르 주교의 직무를 대행하던 모방 신부의 결정을 존중하고 포교성 장관에게 그의 결정이 적법했다고 보고했다. 아울러 여 신부를 섬서·산서 대목구장인 살베티(Salvett, 景) 주교에게 부탁했다고 했다.⁸⁴⁾

그러나 개인적으로 앵베르 주교는 여항덕 신부의 처지를 동정하면서 ‘이중으로 가엾은 사람’이라고 표현했다. 자백을 강요받았고, 강요에 의한 자백을 근거로 하여 처벌하는 일은 ‘가증스럽고 부당한 일’이라고 했다. 모방 신부의 성무 집행 정지 조치가 문제가 있음을 지적한 것이다. 하지만 앵베르 주교는 이미 일어난 일을 되돌릴 수 없다고 판단하고, 여 신부의 바램과 달리 여 신부를 조선으로 귀환시키지 않고 대신 그의 고향인 섬서·산서대목구로 보냈다. 그러면서 주교는 “조선에서 여러 나라 출신의 신부들이 함께 있지 못할 것”이라고 했다. 즉, 파리외방전교회 관할의 조선대목구에서 서로 다른 국적[중국인]의 선교사제가 함께 할 수 없다는 것이다. 대신 서양인 사제에 의해 교육된 조선인 사제들이 활동할 것이라고 했다.⁸⁵⁾

이와 같이 앵베르 주교는 동료 선교사제들과 달리 여항덕 신부 개인에 대해서는 그 능력을 인정하고, 그에게 가해진 처벌이 부당하다고 여겼다. 하지만 파리외방전교회가 관할하는 조선 대목구의 장상으로서 중국을 포함한 다른 국적인 선교사제를 받아들일 수 없다는 점을 분명히 했다. 여 신부에 대한 동정심에도 그 저변에는 겁 많고 결단성이 없는 중국인 사제이라는 편견이 깔려 있었다. 이는 브뤼기에르 주교가 가졌던 음흉하면서도 무모한 중국 사제 인식과는 결이 다르지만, 유럽인에 비해 열등하고 부도덕하다는 당시 서양인 선교사제들이 가졌던 중국 [동아시아] 인식과 공유하는 것이다.⁸⁶⁾

여항덕 신부는 처음부터 서양인 대목구장의 보조자로 머물려고 하지 않았고, 조선 선교지의 사제로서 최선의 선교 방책을 찾고자 노력했다. 조선 신자들과 논의한 끝에 조선 사제 양성 방안이라는 결론을 도출하고, 신자들과 함께 남경 주교에게 그 방안을 제시했던 것이다. 그는 자신의 제안이 왜곡되고 거부될 수 있음을 알면서도 장기적인 안목 아래 조선인 사제 양성뿐 아니라 조선교회의 관할권 문제까지 언급했다. 조선 선교지를 현실적으로 지원해 줄 수 있다

82) 앵베르 주교가 1837년 6월 16일 포교성 장관 추기경에게 보낸 서한 ; 수원교회사연구소 역주, 『앵베르 주교 서한』, 천주교 수원교구, 2011, 107~109쪽.

83) 앵베르 주교가 1837년 6월 18일 르그레주아 신부에게 보낸 서한 : 『앵베르 주교 서한』, 151~153쪽.

84) 앵베르 주교가 1837년 (10월 10일 추정) 교황청 포교성 장관 추기경에게 보낸 서한 ; 『앵베르 주교 서한』, 171~173쪽.

85) 앵베르 주교가 1837년 10월 10일 르그레주아 신부에게 보낸 서한 : 『앵베르 주교 서한』, 179~181쪽.

86) 중국 최초의 신부이자 주교였던 나문조(羅文藻) 주교에 대한 서양인 선교사제들의 반발 역시 중국인 [사제]에 대한 서양의 편견이 기저에 깔려 있다고 할 것이다. 신의식, 「청대 천주교 선교사간에 발생한 약간의 문제」, 『중국근현대사연구』 40, 한국중국근현대사학회, 2008, 15~18쪽. 이처럼 중국인[사제]에 대한 부정적 인식은 중국 전교 초기부터 존재했었고, 19~20세기에도 이어지고 있었다.

고 믿은 남경 주교를 장상으로 받들면서 자기의 방안을 제시하여 의논하고자 했고 필요한 재원을 확보하고자 했다. 동시에 포교성 파견 선교사제로서 포교성의 명령을 빌어서라도 남경 주교의 도움을 얻고자 했다. 반대로 몰래 국경을 넘어서라도 조선에 오겠다는 브뤼기에르 주교에 대해서는 그와 같은 서양인의 존재가 오히려 조선천주교회 전체에 위험을 불러올 수 있다고 판단하고 그의 입국을 만류했던 것이다.

이러한 여 신부의 조선인 사제 양성 방안은 조선대목구장 브뤼기에르 주교와 포교성에게 받 아들여지지 않았고, 대신 장상인 조선대목장에게 순명하라는 지시를 받게 되었다. 여 신부는 조선대목구 소속 사제로서 브뤼기에르 주교를 ‘보좌’하는 위치에 있게 되었지만, 포교성에서 직접 파견된 선교사제로서의 정체성도 유지했다. 모방 신부에 의해 중국으로 돌아간 뒤에도 새로운 조선대목구장인 앵베르 주교와 같이 조선으로 들어와 조선대목구 소속 사제이자 포교 성 파견 선교사제로서 계속 사목 활동을 하려고 했다. 하지만 파리외방전교회가 관할하는 조 선대목구에서 중국인 포교성 파견 사제인 여 신부가 머물 자리는 없었다.

선교지역의 현지인을 신학생으로 뽑아 사제로 양성하는 것은 포교성이나 파리외방전교회에 서 추진하던 핵심 선교 사업이었고, 브뤼기에르 주교 역시 조선인 사제 양성을 위해 여러 방 안을 구상하고 있었다.⁸⁷⁾ 포르투갈 관할의 북경교구 역시 구베아 주교가 교구장으로 재직하던 시기부터 조선 사제 양성 방안을 제시했다. 여 신부를 조선으로 입국시킨 남경 주교이자 북경 교구장 대리 피레이라 주교도 계속해서 이 제안을 조선 신자들에게 했지만,⁸⁸⁾ 조선 신자들의 반응은 소극적이었다.⁸⁹⁾ 그러나 1834년 서한에서 조선 신자들은 여항덕 신부와 함께 조선 사제 양성을 제안하는 등 적극적인 자세로 바뀌었다. 여 신부의 사제 양성 방안이 신자들의 동의를 얻은 결과라고 할 수 있다.

여항덕 신부의 조선인 사제 양성 방안은 1836년 모방 신부의 신학생 파견과 유사하지만, 궁극적으로 조선인 사제와 조선인 신자로 구성된 ‘자치’ 교회를 지향함으로써 매우 파격적인 제안이었다. 실현되지 못한 제안이었기 때문에 현실 가능성과 실효성은 증명될 수 없었고, 여 항덕 신부의 독자적인 사목활동 역시 서양우월주의적 시각 속에 보조적 역할에 국한되었던 동 아시아인 사제라는 한계를 극복하지 못하고 좌절되었다. 그러나 여 신부가 중국으로 귀환할 때 세 명의 조선인 신학생이 동행함으로써 조선인 사제가 탄생할 수 있게 되었다. 여 신부가 뽑은 신학생 후보는 탈락되고 새로 뽑힌 신학생 후보였지만, 조선인 사제가 나와야만 조선천 주교회가 끊어지지 않고 천주교의 가르침을 전할 수 있다는 여 신부의 주장⁹⁰⁾이 조선인 사제 양성에 소극적이던 조선 신자들을 설득시킨 결과이기도 하다.⁹¹⁾

87) 브뤼기에르 주교는 만주 지역에 조선 신학교를 세우는 방안을 검토했지만 실현하지는 못했다.『브뤼 기에르 주교 서한집』, 308~309쪽.

88) 전수홍, 앞의 글, 1997, 70~71쪽 ; 윤민구, 앞의 글, 2007, 50쪽 ; 『브뤼기에르 주교 여행기』, 375 쪽.(남경 주교가 1835년 1월 21일에 브뤼기에르 주교에게 보낸 서한 인용)

89) 음피에레스 신부는 조선·중국 국경에 학교를 세우고 조선인 학생을 데려오려고 했으나 조선 신자들은 법과 장애물 때문에 중국에 갈 수 없다고 대답했다.『브뤼기에르 주교 서한집』, 282~283쪽. 공식적인 외교관계 수립을 통해 천주교를 공인받으려고 했던 조선 신자들은 조선인 사제 양성에는 큰 관심을 기울이지 않았다. 윤민구, 앞의 글, 2007, 51~52쪽.

90) 유진길의 1893년 8월 12일과 13일 심문 기록에 의하면, 유방제[여항덕] 신부가 입국했을 당시부터 조선이 위험해서 (자신 같은 외국인) 사제는 영원히 거주할 수 없다고 하면서 대신 천주교가 계속 이 어지려면 반드시 사람을 보내 사제로 만들어야 한다고 말했다. 그로 인해 신자들이 서로 의논하여 소년을 뽑아 신부와 함께 보냈다고 한다.(서종태, 「기해사학모반죄인양한진길등안」, 『추안급국안』 82, 흐름, 2014, 456~457쪽, 496~497쪽) 정하상의 8월 12일의 심문 기록에서도 조선인 사제 양성을 강조하는 여항덕 신부의 말이 있었기에 소년 3명을 외국으로 보냈다고 했다.(『추안급국안』, 462~464쪽)

91) 남경 주교에 의하면, 그전에는 북경이나 마카오에 조선 청년을 보내는 것이 불가능하다고 했던 조선

IV. 맷음말

조선 선교를 자원했던 중국인 여항덕 신부에게는 처음부터 조선대목구장인 브뤼기애르 주교의 입국을 도와주는 보조자 역할이 기대되었다. 그러나 여 신부는 보조자의 위치에 머물려고 하지 않았고, 조선 선교지의 사제로서 최선의 선교 방책을 찾고자 노력했다. 조선 신자들과 논의한 끝에 남경교구장 겸 북경교구장 대리 주교에게 조선인 사제 양성 방안을 제시했다. 또한, 장기적인 안목 아래 조선교회의 관할권 문제[조선인 자치]까지 언급했다. 한편, 서양인의 존재가 조선교회에 위험을 불러올 수 있다고 판단하고 조선대목구장인 브뤼기애르 주교의 밀입국을 만류했다.

이러한 여항덕 신부의 행위는 브뤼기애르 주교에게는 월권, 불복종으로 인식되었고, 여 신부가 지향하던 ‘조선교회의 자립’은 파리외방전교회와 포교성의 방침과는 배치되는 것이었다. 결국 여 신부는 조선대목구의 재치권을 행사하는 브뤼기애르 주교에게 순종할 수 밖에 없었고, 그의 제안들은 중지되었다. 여 신부는 파리외방전교회 사제들에게 ‘음흉하고 무모한 중국인 사제’, ‘방해자’, ‘마귀의 유혹에 넘어간 범죄자’로 인식되었고, 모방 신부 입국 이후 사목활동을 정지당하고 중국으로 되돌아갈 수 밖에 없었다. 여 신부의 독자적인 사목활동 역시 서양 우월주의적 시각 속에 보조적 역할에 국한되었던 동아시아인 사제라는 한계를 극복하지 못하고 좌절되었다.

그러나 여항덕 신부가 중국으로 귀환할 때 세 명의 조선인 신학생이 동행함으로써 조선인 사제가 탄생할 수 있게 되었다. 여 신부가 뽑은 신학생 후보는 탈락되고 새로 뽑힌 신학생 후보였지만, 조선인 사제가 나와야만 조선천주교회가 끊어지지 않고 천주교의 가르침을 전할 수 있다는 여 신부의 주장이 조선인 사제 양성에 소극적이던 조선 신자들을 설득시킨 결과이기도 하다.

이 발표문은 여항덕 신부와 파리외방전교회 선교사제들 간의 갈등 문제를 다루었지만, 여 신부의 생애와 활동 전반에 대한 연구는 미진하다. 여항덕 신부의 어린 시절과 가족, 신학교 수학 과정, 조선 입국 이전의 여정, 중국으로 귀환한 후 사목활동 등에 대해 사료를 수집하고 연구를 진행해야 할 것이다. 그러한 연구를 바탕으로 조선천주교와 관련된 여 신부의 활동과 그 역사적 의의가 더 심도 있게 밝혀질 수 있을 것이다.

신자들이 여항덕 신부가 입국한 이후 그 필요성과 가능성을 깨달았다고 한다. 『브뤼기애르 주교 여행기』, 375쪽. 『브뤼기애르 주교 여행기』, 375쪽.(남경 주교가 1835년 1월 21일에 브뤼기애르 주교에게 보낸 서한 인용)

참고문헌

1. 자료

- 달레 원저, 안응렬·최석우 역주, 『한국천주교회사』 중, 한국교회사 연구소, 1980.
- 방상근 각주, 「여항덕(余恒德, 파치피코) 신부의 보고서」, 『교회와 역사』 326, 한국교회사 연구소, 2002.
- 전수홍, 「새로 찾아낸 劉方濟 신부와 모방 신부의 서한」, 『역사와 사회 架譚 宋基寅 神父 華甲紀念論叢』, 현암사, 1997.
- 정양모 신부·윤종국 신부 옮김, 『브뤼기애르 주교 서한집』, 가톨릭출판사, 2007.
- 한국교회사연구소 번역, 『브뤼기애르 주교 여행기』, 한국교회사연구소, 2008.
- 수원교회사연구소 역주, 『앵베르 주교 서한』, 천주교 수원교구, 2011.
- 수원교회사연구소 역주, 『샤스탕 신부 서한』, 수원교회사연구소, 2019.
- 제제구 신부 번역, 「모방 신부 서한」, 『상교우서』 54~55, 57, 수원교회사연구소, 2017.
- 서종태, 「기해사학모반죄인양한진길등안」, 『추안급국안』 82, 흐름, 2014.

2. 논저

- 金基協, 「劉方濟 신부 선교 활동의 배경 -적응주의의 시각에서-」, 『교회사연구』 10, 한국교회사연구소, 1995.
- 방상근, 「주문모 신부의 입국과 조선교회」, 『한국천주교회사』 1, 한국교회사연구소, 2009.
- 신의식, 「청대 천주교 선교사간에 발생한 약간의 문제」, 『중국근현대사연구』 40, 한국중국근현대사학회, 2008.
- 오근, 「초대 조선대목구장 브뤼기애르 주교 임명으로 인한 다양한 상황들」, 가톨릭대학교 석사학위논문, 2013.
- 윤민구, 「조선 천주교 신자들의 서양 선교사 영입 운동과 파리 외방전교회의 조선 진출」, 『성 도리 신부 와 손골』, 한국순교자연구회, 2007.
- 이석원, 『19세기 동서양 충돌과 조선 천주교』, 수원교회사연구소, 2018.
- 이석원, 「1834~1836년 여항덕 신부의 조선 대목구 사목 활동」, 『교회사연구』 54, 한국교회사연구소, 2019.
- 이석원, 「1817년 조선 전교를 꿈꿨던 중국인 선교사제, 심 신부와 왕 신부」, 『상교우서』 81, 수원교회사 연구소, 2022.
- 이석재, 『중국 천주교회와 조선 천주교회의 연계활동에 관한 연구』, 한국학술정보(주), 2006.
- 이영춘, 「중국에서의 포르투갈 '선교 보호권' 문제 및 조선 대목구 설정에 관한 연구」, 『민족사와 교회사』(최석우 신부 수품50주년기념논총 제1집), 한국교회사연구소, 2000.
- 이영춘, 「여항덕(余恒德, 파치피코) 신부에 대하여」, 『교회와 역사』 277, 한국교회사연구소, 1998.
- 전수홍, 「劉方濟 신부의 조선 선교와 그 문제점」, 『역사와 사회 架譚 宋基寅 神父 華甲紀念論叢』, 현암사, 1997.
- 전수홍, 「조선인들의 서신과 여항덕 신부」, 『신앙과 삶』 3, 부산가톨릭대학 출판부, 1999.
- 조현범, 「초기 교회의 활동과 교세의 확산」, 『한국천주교회사』 1, 한국교회사연구소, 2009
- 조현범, 「조선대목구의 설정」, 『한국천주교회사』 2, 한국교회사연구소, 2010.
- 조현범, 「선교사들의 입국과 활동」, 『한국천주교회사』 2, 한국교회사연구소, 2010.
- 조현범, 「19세기 전후 북경교회의 상황에 관한 소고」, 『신앙의 노래 역사의 향기』, 디자인흐름, 2014.
- 조현범, 「브뤼기애르 주교와 포르투갈 선교사들의 갈등」, 『교회사연구』 44, 한국교회사연구소, 2014.
- 조현범, 「브뤼기애르 주교와 모방 신부의 관계에 대한 고찰」, 『교회사연구』 47, 한국교회사연구소, 2015.
- 최석우 저, 조현범 서정화 역, 『조선에서의 첫 대목구 설정과 가톨릭교의 기원 1592~1837』, 한국교회사 연구소, 2012.

“1830년대 중국인 사제 여항덕 신부와 파리외방전교회 선교사제들과의 갈등” 토론문

방상근(내포교회사연구소)

1. 여항덕 신부에 대해서는 부정적인 평가가 통설적인 위치를 차지하다가, 1990년대 후반부터 객관적으로 평가하고자하는 흐름이 전개되었다. 이 글 역시 그러한 입장에서 여 신부가 조선에서 펼친 선교 방침에 주목했으며, 그를 통해 조선대목구의 설정이라는 ‘전환기’에, 선교사들 간에 벌어진 갈등 문제를 다루고 있다. 여러 선교사들의 서한을 활용하여, 자신의 논지를 잘 전개했다고 생각한다.

2. 다만, 부연 설명이 필요한 몇 가지 내용이 있어, 그에 대한 발표자의 견해를 듣고자 한다.
① 조선대목구 설정의 유효성 문제 : “조선대목구 설정과 관할권 문제는 그가 조선에 입국한 이후로 미루었다”(5쪽), “1831년 9월 9일 그레고리오 교황에 의해 조선대목구 설정과 브뤼기 에르 주교의 대목구장 임명이 반포되었다. 이때에도 브뤼기에게 주교의 입국 이후 조선대목구의 재치권이 발동된다는 단서를 달았지만.”(6쪽).

→ 위의 견해는 기존에 알려진 내용이다. 그러나 조현범 선생의 연구(‘브뤼기에게 주교와 모방 신부의 관계에 대한 고찰’, 『교회사연구』 47, 한국교회사연구소, 2015, 38~41쪽)에 따르면, 1831년 9월 9일에 반포된 조선대목구 설정 칙서를 통해, 조선대목구 설정의 교회법적 유효성은 이미 확정된 것이라고 한다. 토론자도 이 견해에 동의하며, 브뤼기에게 주교도 “제가 들어갈 때까지는 조선에 대한 재치권이 자기(남경교구장)에게 있다고 말하는데, 이것이 교회법에 부합하지 않는 것으로 보인다”는 견해를 포교성성 장관에게 표한 바 있다(1834. 9. 20 서한).

→ 발표자가 새로운 견해가 아닌, 기존의 통설을 따르는 근거가 무엇인지 궁금하다.

② 사제 양성 계획의 법적 근거 : “주교의 보좌로 주교 입국을 돋는 임무를 띠고 있던 여항덕 신부의 사제 양성 계획은 예상 밖의 일이었다. 사제 양성은 교구(대목구)의 장상인 교구장(대목구장), 또는 그에 준하는 사제[서리, 직무 대행] 고유 권한이기 때문이다.”(9쪽)

→ 여 신부의 사제 양성 계획은 이 논문의 핵심 주제라고 할 수 있다. 그렇다면 여 신부가 왜 이런 예상 밖의 행동을 했는지에 대한 설명이 있어야 하지 않을까 생각한다.

→ 토론자가 보기에도, 여 신부가 사제 양성 계획을 세운 것은 자신이 그러한 권한을 갖고 있다고 판단했기 때문이라고 생각한다. 즉 발표문에서도 언급했듯이, 여 신부는 처음부터 서양인 대목구장의 보조자로 머물려고 하지 않고, 독자적인 선교활동을 펼쳤는데, 이것은 자신이 포교성성에서 직접 파견한 선교사라는 생각에서 나온 결과일 가능성이 있다.

→ 따라서 여 신부의 행동을 이해하기 위해서는, 당시 포교성성에서 파견한 선교사가 선교지에서 어떤 법적 지위를 갖는지에 대한 고찰이 선행되어야 하지 않을까 생각한다.

→ 아울러 브뤼기에게 주교의 여행기(359쪽)를 보면, “그는 조선에 들어가지 못하는 한 갑사

주교가 조선 선교지에 대해 어떤 재치권도 가지지 못한다고 북경에서 결심했습니다. 그의 합법적이고 유일한 장상은 남경주교인 것입니다.”라는 내용이 있다. 여항덕 신부는 1832년 12월에 북경에 도착해서 1833년 말까지 1년 동안 선교 교육을 받았고, 그런 가운데 조선의 재치권에 대해 페레이이라 주교와 같은 인식을 하고 있었다. 이것은 여 신부가 북경에 있는 1년 동안 페레이이라 주교의 영향을 받았음을 보여주는 것인데, 그런 측면에서 여 신부와 페레이이라 주교의 관계에 대해서도 주목할 필요가 있으며, 이를 밝히기 위해 이 시기 페레이이라 주교가 남긴 기록(포르투갈 라자로회)에 대한 조사도 필요하다고 생각한다.

→ 요컨대 여 신부의 사제 양성 계획을 예상 밖의 일로 간주하기보다, 여 신부가 그렇게 행동한 배경을 찾아 설명하는 것이 본 논문의 취지에 부합할 것으로 생각한다.

③ 자치교회의 성격 : “여항덕 신부의 조선인 사제 양성 계획은 최종적으로는 조선인 사제와 신자만으로 구성되는 조선천주교회를 구상하는 것으로 파리외방전교회에 조선대목구 관할을 맡긴 포교성의 결정을 거스르는 것이다. 또한 포교성이나 교구, 대목구의 장상 차원에서 논의될 수 있는 선교지역의 재치권 여부를 신부가 언급했다는 것은 천주교의 위계질서에서 보면 충격적인 일이다.”(10쪽), “조선인 사제와 조선인 신자로 구성된 ‘자치’ 교회를 지향함으로써 매우 파격적인 제안이었다.”(19쪽)

→ 여 신부가 구상했다는 ‘자치교회’의 성격에 대한 설명이 좀 더 있어야 할 것 같다. 즉 조선인 사제와 신자가 구성원이라는 설명은 있지만, 자치교회의 관할권과 재치권이 누구에게 있는지, 조선대목구의 설정을 인정한 가운데 조선인 주교의 임명까지도 둔 개념인지 등.

→ 이 문제도 논문의 핵심적인 내용인 만큼, 명확한 개념 규정이 필요할 것으로 생각한다.

→ 토론자의 생각에, 여 신부가 구상한 조선 천주교회는 조선인 사제와 신자만으로 구성된 공동체는 맞지만, 여 신부가 페레이이라 주교를 장상으로 대 한 것으로 보아, 관할권과 재치권은 북경교구와 주교에게 둔 것이 아닌가 생각한다. 즉 신자 관리만 조선인 사제에게 맡긴다는 구상으로 추정된다.

④ 남경교구장과 조선 선교지의 재치권 : “남경 주교가 브뤼기에르 주교의 조선 입국을 방해하고 조선대목구의 재치권을 놓치 않으려 했다는 것은 과도한 해석으로 보인다.”(14쪽)

→ 브뤼기에르 주교가 포교성성에 보낸 1834년 9월 20일자 서한에 “제가 들어갈 때까지는 조선에 대한 재치권이 자기에게 있고 선교사들을 인정하는 것도 자신에게 속하는 것이라고 드러내놓고 말합니다.”라는 것으로 보아, 과도한 해석은 아닌듯하다.

→ 남경 주교의 입장은 브뤼기에르 주교의 조선 입국이 현실화되는 상황 이후에 변한 것으로 보는 것이 옳을 듯하다.

이상입니다.

19세기 미국 漢學者의 중국 과거제도와 교육제도에 대한 인식 연구

-사무엘 월리암스의 *The Middle Kingdom*(中國總論)의 내용을 중심으로-

노재식(호서대학교 중국학과)

목차

- I. 머리말
- II. 『中國總論』의 특징
- III. 월리암스의 중국 과거제도와 교육제도에 대한 인식
- IV. 월리암스와 19세기 말 선교사들의 과거제도에 대한 인식 비교
- VI. 맷음말

I .머리말

1807년 영국 선교사 로버트 모리슨(Robert Morrison)이 중국 廣州에 도착한 이후 개신교 선교사들의 중국 선교 역사는 이루어졌다. 하지만 당시 중국대륙은 만주족 清朝가 지배하고 있었고 엄격한 쇄국정책으로 외국과의 교역이나 외국 선교사들의 선교는 금지되어 있었다. 그리하여 로버트 모리슨을 비롯한 영국, 미국, 독일 등의 개신교 선교사들은 清朝가 유일하게 개항을 허락한 광주를 근거로 마카오 등지를 오고 가며 성경번역, 중국어 영어 사전 편찬 등 간접적인 선교를 진행할 수 밖에 없었다. 그 후 1840년 제1차 아편전쟁 이후 체결된 “南京조약”으로 중국의 문호가 개방이 되었지만 중국의 동남연안 지방을 중심으로 한 5개 항구를 개항하는 부분적 개방이었다. 그 후 1856년 제2차 아편전쟁 이후 체결된 “北京조약”으로 중국의 문호는 완전히 개방이 되면서 근대 중국 사회는 큰 변화를 맞이하였다.

그 변화 중 하나가 서양 국가들과 많은 서양인들이 중국에 진출한 것이다. 그들 중 일부 서양인들은 각자 다른 국적과 문화적 배경을 가지고 있었지만 중국이라는 새로운 세계에 대한 공통된 대상에 대해서 자신의 見聞을 기록으로 남기게 되었다. 이러한 기록들은 당시 중국 사회발전 양상을 이해하는 데 적지 않은 가치가 있는 것들로 중국 근대 사회사, 문화사 연구에 도움이 된다고 할 수 있다. 물론 서양의 중국에 대한 인식은 당시 그들의 현실적인 필요에 의해 변형되고 왜곡된 면이 없지 않았다. 또한 주관적이고 과장된 부분도 피할 수 없었을 것이다. 하지만 그럼에도 불구하고 그들이 서술한 기록들은 중서문화 교류상에 중요한 의의를 가진다고 할 수 있다.

사무엘 웰스 월리암스(Samuel Wells Williams, 1812–1884, 중국명: 衛三畏, 이하 월리암스로 약칭함)는 19세기 초 중국에 온 미국 개신교 선교사 중 한 명으로 1832년 10월 광주에

도착하였다. 그 후 1876년 미국으로 돌아갈 때까지 44년 동안 중국에서 활동하였던 인물이었다. 즉 월리암스는 19세기 초 중국이 개방이 되기 전부터 중국에 진출하여서 개방이 된 후 중국에서 생활하였던 서양인 중 한 명 이었다.

이 기간 동안 그는 문화선교 사업에 종사한 것 외에 中美 외교활동에도 적극 참여하였다. 미국 駐華公使의 직분도 수행하였고 중국의 문화, 역사 및 언어 등을 연구하여 적지 않은 저작들을 남겼다. 그 중 *The Middle Kingdom* (중국명: 中國總論)과¹⁾ *A Syllabic Dictionary of the Chinese Language* (중국명: 漢英韻府) 가 그의 가장 대표적인 저작이라 하겠다.

*The Middle Kingdom*은 1848년 출판된 월리암스의 중국 관련 백과사전식 서적이다. 이 책은 上, 下 두 권 모두 23章으로 구성되어 있다. 중국의 자연지리, 행정구역, 민족, 인구, 법률, 문학, 언어, 교육, 역사문화, 의식주, 사회생활, 상업, 종교, 과학기술 및 외교 등 다양한 방면에 걸쳐 상세하게 서술하고 있다. 이러한 의미에서 19세기 중반 중국에서 40여년 거주하면서 활동하였던 월리암스의 저작 *The Middle Kingdom*은 당시 서양인들이 중국을 이해하는데 큰 도움을 준 저작으로 평가된다.

이처럼 월리암스의 저작은 19세기 중엽 미국학계와 미국 사회에 중국을 소개하는 중요한 역할을 하였다. 그리고 中美관계상에서의 업적등 그 역사적 의의가 적지 않은 인물이었다고 할 수 있다. 월리암스는 원래 선교사의 신분으로 중국에 왔지만 중국에서 생활하면서 외교관, 漢學者로서의 역할을 더욱 크게 담당하였다. 그리하여 중국 학계에서는 그에 대한 연구가 적지 않게 이루어졌다.

월리암스에 대한 연구는 크게 그의 중미관계 및 문화교류상에서 역할,²⁾ 그의 漢學 연구 공헌에 관한 내용,³⁾ 중국어 연구에 대한 내용⁴⁾ 등으로 나누어진다. 최근에는 월리암스

- 1) *The Middle Kingdom*을 중국학계에서는 『中國總論』으로 번역하여 부르는데 그 원인에 대해서는 아직까지 정확히 밝혀진 곳이 없다.
- 2) 이에 대한 연구로는 李定一, 『中美早期外交史』, (北京: 北京大學出版社, 1997); 譚樹林, 「衛三畏與中美文化交流」, 『齊魯學刊』, 1998-6; 金偉婷, 「衛三畏與美國早期的對華退款興學計劃」, 『西昌學院學報』, 2007-1; 鄧紹根, 「美國在華早期宗教新聞事業的守戶者與“中國總報”」, 『新聞春秋』, 2013-2; 丁晚曉, 「衛三畏與早期中美外交(1855-1876)」, 四川師範大學碩士學位論文, 2017등이 있다. 그리고 吳義雄, 『在宗教與世俗之間-基督教新教傳教在華沿海的早期活動研究』,(廣州:廣東教育出版社,2000), pp.447-450 에서도 월리암스의 중미관계에서의 역할에 대해 논하고 있다.
- 3) 이에 대한 연구로는 林藝, 「早期美國傳教士在奧門的活動(1830-1844年)」, 『學術研究』, 1997-3; 陳君靜, 「傳教士與海外中國學的創立」, 『貴州文史叢刊』, 1997-4; 仇華飛, 「論美國早期漢學研究」, 『史學月刊』, 2000-1; 吳義雄, 「“廣州英語”與19世紀中葉以前的中西交往」, 『近代史研究』, 2001-3; 周密, 「美國傳教士的中國研究的特點及其影響」, 『寧波大學學報』, 2006-3; 卞東波, 「美國漢學的開山之作-讀衛三畏“中國總論”中譯本」, 『博覽群書』, 2006-4; 仇華飛, 「早期美國來華傳教士與漢學研究」, 『海外中國學評論』第1輯. 上海: 上海古籍出版社, 2006年; 顧鈞, 『衛三畏與美國早期漢學』, (北京: 外國教學與研究出版社, 2009); 孔陳焱, 「衛三畏與美國漢學研究」, (上海: 上海辭書出版社, 2010) 등이 있다.
- 4) 이에 대한 연구로는 何婷婷, 「‘拾及大成’與衛三畏的漢語教學」, 吉林大學碩士學位論文, 2008; 岳嵐, 「中國總論反映出的漢語語言學思想探微」, 『語文知識』, 2011-4; 王欣, 「衛三畏的漢語著作及教學思想研究」, 湖南大學碩士學位論文 2013; 方環海, 「美國漢學家衛三畏對漢字特徵的認識和研究」, 『國際漢語學報』, 2015-2; 韓英, 「衛三畏與漢字西傳研究」, 黑龍江大學碩士學

死後 그의 아들 윌리암스 프레드릭(Williams Frederick Wells, 중국명: 衛斐例)이 編著한 *The life and Letters of Samuel Wells Williams* 의 번역본이 출판되어서 윌리암스의 生平과 그의 행적에 중요한 자료들을 제공하고 있다. 5) 또한 그의 대표저작인 *The Middle Kingdom*을 완역한 번역본이 출판되어서 연구자들에게 큰 편리를 제공하고 있다. 6) 홍콩과 대만학계에서는 윌리암스와 *Chinese Repository*와의 관계, 그리고 그의 선교활동 측면에서 연구가 이루어졌다. 7)

그러나 국내 학계에서는 아직까지 윌리암스나 『中國總論』에 관한 연구가 거의 보이지 않고 있다. 필자는 지난 10여년 동안 19세기 말 중국에서 활동하였던 서양 선교사들의 중국의 교육, 정치, 사회, 문화등의 인식에 대한 연구를 진행하여 왔다. 그러던 중 19세기 초, 중엽 중국에서 활동하였던 미국인 윌리암스와 그의 대표적인 저작 『中國總論』에 대한 국내에서의 연구가 부진한 것을 발견하였고 이에 대한 연구를 진행하였다. 8)

본고에서는 그동안의 연구성과를 바탕으로 『中國總論』에 나타난 과거제도와 중국 교육제도 대한 인식을 고찰해 보고자 한다. 9) 그리고, 윌리암스 이후 19세기 말 중국에서 활동하였던 선교사들의 과거제도와 교육제도에 대한 인식을 같이 살펴봄으로써 양자간의 연관성을 살펴보고자 한다.

位論文, 2018 등이 있다. 이 외에도 王安, 「論衛三畏的中國觀」, 蘇州科技學院碩士學位論文, 2008; 李同法, 「衛三畏的中國觀」, 河北師範大學學位論文, 2009등 윌리암스의 中國觀에 대한 연구들이 있다.

- 5) (美)衛斐例著, 顧鈞等譯, 『衛三畏生平及書信—一位美國來華傳教士的心路歷程』, (桂林: 廣西師範大學出版社, 2004). (이하 『衛三畏生平及書信』으로 약칭)
- 6) (美)衛三畏著, 陳俱譯, 陳峰校, 『中國總論』 (上,下), (上海: 上海古籍出版社, 2005). 이하 본문에서는 *The Middle Kingdom*의 명칭을 『中國總論』으로 약칭함.
- 7) 楊森富, 『中國基督教史』, (臺北: 臺灣商務印書館, 1978); 李志剛, 『基督教早期在華傳教史』, (臺北: 臺灣商務印書館, 1985); 王樹槐, 『衛三畏與“中華總刊”』, 林治平編, 『近代中國與基督教論集』, (臺北: 宇宙光出版社, 1990) 등이 있다. 한편 Rubinstrin, Murray A, *The origins of the Anglo-American Missionary Enterprise in China, 1807-1840*, London: the Scarecrow Press Inc, 1996 에서는 윌리암스의 아편전쟁 이전까지 광주와 마카오 등지에서의 활동에 대해 기술하고 있다.
- 8) 2017년 9월부터 1년 동안 필자는 미국에서 연구년을 보내는 동안 윌리암스와 『中國總論』과 관련된 자료들을 모으고 연구를 진행하였다. 한국에 귀국한 후에 그와 관련된 연구를 계속 진행하였고 몇 편의 논문들을 발표하였다. 「19세기 말 미국 선교사의 中國觀 -사무엘 윌리암스의 The Middle Kingdom의 내용을 중심으로-」, 『중국학논총』 58집, (2018, 06); 「The Middle Kingdom(中國總論)에 나타난 사무엘 윌리암스의 中國觀- 清朝의 쇄국정책, 사회상의 내용을 중심으로-」, 『중국사연구』 120집, (2019. 06); 「19세기 중엽 서양인의 중국 科舉제도에 대한 인식- 사무엘 윌리암스의 The Middle Kingdom(中國總論)의 내용을 중심으로-」, 『중국학연구』 89집, (2019.08); 19世紀 西洋人の 著作에 나타난 중국 女性에 대한 認識 研究-사무엘 윌리암스(Samuel Wells Williams)의 *The Middle Kingdom* (中國總論)의 내용을 중심으로- 『인문과학연구』, 71집 (2021.12)등이 있다.
- 9) 이 주제에 대해서는 필자의 「19세기 중엽 서양인의 중국 科舉제도에 대한 인식- 사무엘 윌리암스의 The Middle Kingdom(中國總論)의 내용을 중심으로-」, 『중국학연구』 89집, (2019.08)에서 초보적으로 언급하였다. 본고는 위의 내용을 기초로 『中國總論』에 나타난 윌리암스의 과거제도와 중국 교육제도에 대한 인식을 추가 보충하였고 특히 윌리암스의 과거제도에 대한 인식과 19세기 말 개신교 선교사들의 인식을 비교 분석하는 내용을 추가하였다.

II. 『中國總論』의 특징¹⁰⁾

윌리암스의 『中國總論』은 1848년 처음 출간된 이후 당시 미국과 서양학계에 중국에 대해 전반적으로 소개한 지침서의 역할을 한 저작이 되었다. 사실 윌리암스의 『中國總論』이 출판되기 전에 이미 미국 내에서 중국 소개 저작들이 몇몇 있었다. 일찍이 서양에서 중국에 대한 비교적 명확하게 묘사한 최초의 저작은 13세기 중후반 마르코 폴로의 『동방견문록』일 것이다. 그 후 상당 오랜 시간동안 서양인들의 중국에 대한 인식은 일종의 신비의 대상으로 여겨졌다. 더욱이 17세기 말부터 18세기 중반까지 서양의 중국에 대한 인상은 고도의 문명과 과학기술을 가진 동경의 대상으로 인식되었다. 하지만 18세기 후반부터 세계정세 변화의 원인으로 이러한 인식들은 점차 바뀌기 시작했다.

특히 19세기 중반부터 20세기 초반까지는 서양의 중국에 대한 인식이 크게 전환되는 시기임과 동시에 적지 않은 중국관련 서적들이 서양인들에 의해 출판된 시기였다.¹¹⁾ 본 연구에서 살펴볼 『中國總論』은 이러한 역사적 배경에서 생겨난 저작이고 서양인의 중국에 대한 인식의 지평을 연 선구자적인 역할을 하였다고 할 수 있다.

윌리암스의 『中國總論』이 출판되기 이전까지 미국인들은 주로 서구 유럽인들의 저작을 통해 중국을 이해하였다. 하지만 『中國總論』은 내용이나 심도상에서 모두 기준의 서양에서 출판된 중국관련 서적들을 초과하였다고 할 수 있다.¹²⁾ 이전 서양인들의 중국 관련 서적들은 주로 2차 자료를 기초로 작성되었고 작자들은 중국어를 잘 이해하지 못하였다. 반면 윌리암스는 소위 “中國通”으로 중국어에 정통하였고 그가 직접 보고 들은 바를 기술하였으며 그 가치는 다른 저작들보다 더 높았다고 할 수 있다. 그리고 이전에 서양에서 출판된 중국 관련 서적들은 16세기 말 17세기 초 작성된 작품인 것에 반하여 『中國總論』은 아편전쟁 이후 중국변혁문제와 근대화 문제 등이 점점 관심이 높아지는 시점에서 작성되었다는 점에서 차이가 있다고 할 수 있다.¹³⁾ 『中國總論』은 1848년 처음 출간된 이후 여러 번 인쇄되었는데 1857년까지 제4판이 출판되었다.

윌리암스의 저작 『中國總論』은 당시 미국인들의 큰 관심과 주목을 받았다. 또한 『中國

10) 2장의 내용은 노재식, 「The Middle Kingdom(中國總論)에 나타난 사무엘 윌리암스의 中國觀 – 清朝의 쇄국정책, 사회상의 내용을 중심으로-」, 『중국사연구』 120집, (2019. 06), pp.128-129의 내용을 참고하여 재정리하였다.

11) 19세기와 20세기 초반까지 중국에서 활동하였던 서양 선교사들과 학자들이 남긴 근대 중국 관련 저작들은 중국어로 다수 번역 출판되었다. 예를 들어 미국 사회학자인 에드워드 로스 (Edward Ross)가 저술한 *The Changing Chinese*의 번역본 (美)E.A. 羅斯著, 張皓譯, 『變化中的中國人』, (北京: 時事出版社, 1998); 영국인 한학자 J.A.G.Roberts가 저술한 *China Through Western eyes the Nineteenth Century*의 번역본 (英)約. 羅伯次著, 蔣重天譯, 『19世紀西方人眼中的中國』, (北京: 時事出版社, 1999); 미국 선교사 Arthur. H. Smith가 저술한 *Chinese Characteristics*의 번역본 (美)明恩溥著, 陳悅譯, 『中國人的素質』, (北京: 學林出版社, 2001); 미국 한학자 Mary G.Mason의 저작 *Western concepts of China and the Chinese, 1840-1876*의 번역본 (美)M.G. 馬森著, 楊德山譯 『西方的中國及中國人觀念, 1840-1876』, (北京: 中華書局, 2006) 등이다. 이 저작들은 근대시기 서양인들의 중국에 대한 인식을 파악할 수 있는 귀중한 1차 자료라고 할 수 있다.

12) 周密, 「美國傳教士的中國研究的特点及其影響」, 『寧波大學學報』 2006-5,p.47 참조.

13) 閻宗臨, 『傳教士與法國早期漢學』, (鄭州, 大象出版社, 2003), p.48.

『總論』은 미국의 각 대학교의 중국학 관련 교재로 거의 한 세기 동안 사용되었다. 윌리암스는 초기 중미외교와 중미관계에 큰 영향을 준 인물로 평가되고 윌리암스의 『中國總論』에 나타난 중국관은 19세기 중국에 온 개신교 선교사들의 기본적인 견해를 대표하였다고 할 수 있다.¹⁴⁾ 즉 윌리암스는 중미관계상에서 중국의 문화와 중국사회를 소개하는 중요한 使者의 역할을 담당하였다.

1876년 미국으로 귀국한 윌리암스는 초판 『中國總論』의 오류를 수정하고 내용을 더욱 보완하여 1883년 수정판 『中國總論』을 출판하였다. 수정판 『中國總論』은 초판보다 세 장의 내용이 더 추가되어서 총 26장으로 구성되었다. 윌리암스가 중국에서 오래동안 생활한 풍부한 경험들이 추가되어서 내용이 더욱 충실했다고 볼 수 있다.

윌리암스의 저작 『中國總論』은 출판 이후 미국학계에 큰 관심과 주목을 받았다. 현대 미국의 한 학자 맥천제임스(McCutcheon, James)는 “『中國總論』은 중국인의 민족성격을 잘 반영하였고 당시 외국인들의 중국을 嘲笑하는 인상을 다소 감소시켰다”라고 평가하고 있다.¹⁵⁾

그리고 미국의 대표적인 중국사 연구자인 존. 페어뱅크(John. K. Fairbank)는 “윌리암스의 『中國總論』은 19세기 미국인들이 중국을 연구하는 필수서가 되었고 이 책으로 인해 윌리암스는 미국 내에서 중국과 관련된 권위적 지위를 얻었다”라고 평가하였다.¹⁶⁾

앞서 말한 듯이 『中國總論』은 총 26장으로 구성된 거대한 분량의 중국 관련 백과사전식 서적이다. 2005년 출판된 중국어 번역본 『中國總論』上,下 두 권 900여 페이지가 넘는 분량이다.¹⁷⁾ 이러한 방대한 양을 수록하고 있는 『中國總論』은 19세기 중엽 중국사회 전반에 관한 기록들을 담고 있어서 당시 중국사회와 생활상을 이해하는 귀중한 1차 자료가 된다고 할 수 있다.

III. 윌리암스의 중국 과거제도와 교육제도에 대한 인식

과거제도는 중국 역사상 중요한 제도중의 하나로서 隋 왕조부터 시작되어 唐宋발전기를 거쳐서 明清 시대까지 이어진 중국 역대 왕조 시기의 중요한 관리 선발 방식이었다. 과거제도의 근본 목적은 우수한 인재를 널리 등용하고자 함이었고 유일한 선발 기준은 시험 성적 이었다. 즉 유학적 지식과 소양이 있으면 관직의 길로 나아갈 수 있었던 것이다. 과거제도의 시행으로 중국 고대 교육기관인 官學, 私學, 書院등의 발전을 가져왔고 과거시험의 주요 과목인 유학의 학문적 발전과 연구를 촉진시켰다.

하지만 이러한 과거제도의 긍정적인 작용 이외에도 시간이 지날수록 과거제도의 여러 가지 폐단과 모순점들이 생겨나기 시작했다. 특히 명청 시대에는 팔고문이 과거시험의 주요 형식이 되었고 과거시험의 답안은 반드시 고정된 對句형식에 맞추어서 작성해야 했다.

19세기 중국에서 활동한 서양인들은 공통적으로 과거제도를 비롯한 중국의 전통교육 시스

14) 李定一, 『中美早期外交史』, (北京: 北京大學出版社, 1997), p.156.

15) McCutcheon, James M. "Review: The Unwelcome Immigrant" ,The Journal of American History, 57(1) Jun. 1970, p.123.

16) Fairbank, John K, Assignment for the 70's, The American Historical Review, 74(3), Feb.1969, p.864.

17) 본문에서는 윌리암스의 수정본의 번역본인 『中國總論』을 참고하였다. 그리고, 이하 『中國總論』(上) 또는 『中國總論』(下)로 약칭함.

템과 서양의 근대식 교육 시스템에는 큰 차이가 존재함을 인식하였다. 윌리암스도 『中國總論』에서 중국과 서양의 교육내용과 방법을 비교하면서 과거제도와 중국의 교육제도에 대한 자신의 견해를 나타내고 있다. 과거제도와 중국교육제도에 대한 윌리암스의 인식은 『中國總論』에 상당부분 설명되어 있는데 긍정적인 면과 부정적인 면이 공존하였다.

윌리암스는 중국의 전통교육이 중국인들로 하여금 고대 聖賢들에 대한 존경과 관심을 갖게 하고 많은 교훈들을 유교 경전중에서 배우게 하는 등 일종의 성과를 거두었음을 인정하였다. 하지만 동시에 중국인들의 지식체계를 매우 협소하게 만들었다고 지적하였다. 즉 중국의 교육은 단지 과거시험을 준비하기 위한 것이고 교육의 내용도 편협하고 협소하다고 말하고 있다.

중국의 교육내용은 매우 협소하고 모든 것이 과거시험을 위한 것으로 유교 경전과 역사적 내용외에는 다른 학문적인 내용이 없다. 또한 본국의 지리나 외국지리, 자연과학, 博物학, 기술공예 등의 과정을 배우지 않는다. 18)

그러므로 중국의 학생들은 균형적인 훈련을 받지 못하고 지식체계가 단일하게 되었다고 지적하였다.

중국의 교육방식은 단순 암기식의 교육이다. 서로 다른 학자들도 단지 하나의 학습 모형만 가지고 있고 자신이 배운 방식대로 그대로 학생들에게 전수한다. 그리하여, 결국 스승과 학생 사이에는 실질적인 차이가 없게 된다. 학생들의 천부적인 재능은 억제를 당하고 중국 학생들의 智力은 왜곡되게 된다. 19)

즉 유교경전의 학습을 중심으로 하는 중국의 교육방식은 학생들의 창조성과 다른 재능을 억제시키고 있다는 지적이다. 이는 결국 우수한 인재를 배양하지 못한다고 보고 있다.

유교경전에 대한 지나친 중시는 학생들이 균형잡힌 훈련을 받지 못하게 하고 과거시험과는 상관 없는 학문에 대해서는 輕視를 하게 만들었다..... 이러한 학습은 명석하고 유용한 인재를 만들지 못하게 하였다. 20)

윌리암스는 또한 “공자, 맹자등은 이미 중국인들이 지혜를 가질 수 있도록 최대한의 노력을 다하였다.... 중국의 교육은 중국인들의 지식을 확장하고 마음을 순결하게 하며 사상을 강하게 하는 기능을 하였지만 新지식을 받아들이는 교육목표에는 도달하지 못하였다”라고 말하고 있다. 21)

중국의 교육과 과거 시험제도는 타국의 신지식과 신기술을 받아들이는 것을 배척하고 있다. 그리하여 새롭거나 강한 적수를 만나게 되면 (과거 시험제도는) 도움이 되지 않는 상황에 빠지게 되었다. 22)

18) 『中國總論』(上), p.376.

19) 『中國總論』(上), pp.360-361.

20) 『中國總論』(上), p.363.

21) 『中國總論』(上), pp.378-379.

22) 『中國總論』(上), p.396.

윌리암스는 과거제도에서 행해지는 종종의 폐단과 부정에 대해서도 지적을 하고 있다.

문장중의 암암리에 부호를 적어서 시험관으로 하여금 알게 하거나 대리인을 고용해서 시험을 치르게 하거나 증서를 위조하게 하는 등의 행위가 일어난다. 이러한 행위들로 인해 국가의 진정한 유능한 인재들이 관료의 길로 나아갈 수 없게 된다. ²³⁾

하지만 이러한 종종의 폐단과 부정 행위가 있음에도 불구하고 과거제도는 여전히 공평하고 효과가 있었다고 평가하였다.

금전이나 권력을 이용해서 관직을 사거나 관직의 길로 진출한다고 해도 학식과 재능이 없으면 높은 관직으로 나아가는 것을 기대할 수 없다. 과거시험의 실질적인 결과를 보았을 때 중국의 많은 관료들은 학식과 재능을 겸비하고 있다. 이것은 중국의 관리선발제도가 신중하고 효과가 있었음을 설명해 준다. ²⁴⁾

또한 윌리암스는 과거제도의 공개적이고 공평한 선발 원칙을 언급하고 있다.

과거제도는 중국의 통치자들이 다수의 治國 인재를 모으는 것에 기여하였다. 과거제도는 계급을 초월하므로 모든 계층의 사람들이 참여할 수 있다..... 과거제도는 모든 이들에게 지도층으로 나아갈 수 있는 길을 열어주었다. 만약에 이러한 공개적이고 평등한 원칙이 없었더라면 과거제도는 이미 없어졌을 것이다. ²⁵⁾

과거제도는 중국의 주요한 관리선발 방식으로 1300여년 동안 지속되었다. 객관적이고 표준적인 기준을 가지고서 시험의 방식으로 인재를 선발한 것은 관리 선발에 있어 큰 발전이 있다고 할 수 있다. ²⁶⁾ 윌리암스는 이러한 과거제도의 영향력을 인식하였고 중국이 아시아 지역에서 큰 영향력을 끼치고 있음을 인정하였다.

고대 시기부터 세계 어떠한 대국에서도 과거제도와 비교할 만한 제도는 없었고 (과거제도는) 아시아에서 중국으로 하여금 큰 영향력을 끼치게 하였다. ²⁷⁾

한편 윌리암스는 과거제도를 일종의 관리선발제도로 간주한 것 뿐 아니라 사회를 온전하게 지속시키는 하나의 구조로 인식하였다.

과거제도는 중국을 온전하게 연속적으로 유지시키는 어떠한 요소보다도 훨씬 더 큰 공헌을 하였고 중국이 많은 국가들로 분열되는 것을 면하게 해 주었다. 과거제도는 모든 사람들의 智力を 발휘할 수 있는 개방적 시험이었고 세습권력에 대해서도 중립적이었다. 실제로 세습 귀족집단에 타격을 주었고 중앙집권체제를 효과적으로 유지시켰다. 과거제도는 모든 사람들을 평등한 기초위에 올려놓았는데 인

23) 『中國總論』(上), p.381.

24) 『中國總論』(上), p.395.

25) 『中國總論』(上), p.396.

26) 楊齊福, 『科學制度近代文化』, (北京: 人民出版社, 2003), p.3.

27) 『中國總論』(上), p.385.

류 역사상 이런 제도는 없었다. 28)

또한 과거제도를 통해 선발된 관료들은 중국의 통치집단과 같이 공통적으로 국가의 안정적 유지를 위해 노력한다고 인식하였다.

과거제도의 합격률은 극히 낮고 이 과정이 어렵다는 것을 알기 때문에 보편적으로 영구적인 지위를 희망한다..... (관료들은) 정부가 영구적으로 안정되어야지 관직이 보장되고 자신들의 생활이 보장됨을 인식하고 있다. 그러므로 황제와 관료들은 모두 자신들의 정부가 온전히 유지됨을 바라고 있다. 29)

중국 교육의 주요 목표는 과거시험에 합격하여 관료의 길로 나아가는 것이라고 지적하고 있다. 30) 즉 중국교육과 과거제도의 목적은 통치계급에 복종시키게 하기 위함이라고 인식하였다. 31) 당시 중국의 교육제도는 “忠孝”的 유교사상을 중심으로 국가통치의 기초를 유지하기 위한 목적이 컸다고 볼 수 있다. 과거제도를 통해 황제와 국가에 충성하는 관리를 선발하고 중앙집권 체제를 강화시키고자 하였다. 한편으로 과거제도는 專制주의 정치를 유지하는데 사용되었고 사회발전의 기능을 상실하였다고 볼 수 있다. 이는 중국문화 요소 중 “과학”과 “민주”개념을 결핍되게 만들었다. 결국 과거제도는 근대 중국사회가 처한 위기상황에 적절하게 대응하지 못하게 하였고 사회변혁에 필요한 인재 부족의 현상을 초래하였다. 32)

이상에서 살펴본 듯이 윌리암스의 중국 과거제도와 교육제도에 대한 인식은 긍정적인 면과 부정적인 면이 공존하였다. 과거제도는 모든 이들에게 공평하고 공정한 관리선발 방식이었고 유학의 학문적 발전을 가져왔다는 점을 인정하였다. 동시에 편협한 과거시험의 과목들과 비실용적인 면을 강조하면서 창조성을 억제하고 있고 과거제도는 국가의 통치를 유지하기 위한 수단으로 이용되고 있음을 지적하였다.

IV. 윌리암스와 19세기 말 선교사들의 과거제도에 대한 인식 비교

앞에서 언급하였듯이 1860년 북경조약 체결 이후 수 많은 서양인들이 중국에 진출하게 되었다. 동시에 서양 개신교, 가톨릭 교회와 선교사들도 중국에 진출하였는데 이들은 유교로 대표되는 중국전통문화와 유교경전의 학습을 주된 내용으로 하는 과거제도에 대해 깊은 관심을 가졌다. 과거제도에 대해 관심을 가지고 의견을 낸 대표적인 인물로는 『萬國公報』의 창시자인 존. 알렌 영(John. Allen, Young, 중국명: 林樂知, 이하 알렌으로 약칭)과 독일 출신의 한학자이자 선교사인 에른스트 파버(Ernst Faber, 중국명: 花之安, 이하 페버로 약칭)가 있다. 33)

28) 『中國總論』 (上), p.390.

29) 『中國總論』 (上), p.390.

30) 『中國總論』 (上), p.381.

31) 『中國總論』 (上), p.361.

32) 林家有, 『政治. 教育. 社會-近代中國社會變遷的歷史考察』,(天津: 天津古籍出版社, 2004), p.129.

33) 이 두 인물 외에도 몇몇의 선교사들이 『萬國公報』에 과거제도에 대한 의견을 제시하였지만

1. 『中國總論』과 『萬國公報』에 나타난 과거제도에 대한 인식은 약간의 시간적 차이가 있었지만 공통적으로 과거 시험과목의 비실용적인 면에 대해서 언급하고 있다. 윌리암스가 과거제도의 편협한 시험내용에 대해 지적을 한 것처럼 알렌과 페버는 과거제도의 주요 형식인 팔고문의 폐단과 비실용적인 시험과목에 대해 언급하고 있다. 알렌은 다음과 같이 말하고 있다.

과거제도는 선비들로 하여금 진부한 유학과 空談한 팔고문에만 평생을 소비하게 한다..... 과거제도를 통해 선발된 관리들은 대다수가 對外교섭의 사무에 능통하지 못하여서 외국과의 교섭을 제대로 처리하지 못할 뿐 아니라 중국을 더 쇠약한 국가로 만들고 있다. ³⁴⁾

또한 중국 사대부들이 功名을 위해서 사서오경에 얹매여 있는 모습은 영혼을 속박하는 것이라고 여기었다. 그리하여 “과거제도는 개개인의 자유스러운 발전을 저해할 뿐 아니라 단지 墨守적인 인재만을 배양할 뿐이다”라고 비판하고 있다. ³⁵⁾

페버는 『萬國公報』에서 다음과 같이 팔고문의 폐단을 지적하였다.

중국의 문인들이 오직 팔고문에만 매달려서 기타 학문을 돌아볼 겨를이 없다. 팔고문에만 얹매여서 뜻을 제대로 펴지 못하고 있으니 이 어찌 병폐가 아니겠는가?.... 과거에 합격하는 자는 극소수에 불과하고 낙방한 많은 자들은 다른 일을 할 수가 없게 된다. ³⁶⁾

또한 팔고문으로 관리를 선발해서는 바르게 나라를 통치할 수 없고 “배운 것과 실제로 사용하는 학문은 별개의 것”이 되는 상황을 초래하였다고 말하고 있다. ³⁷⁾

그리하여 페버는 “나라와 국민을 병들게 하는 것은 팔고문보다 더 심한 것은 없다”라고 하면서 팔고문으로 관리를 선발하는 것은 중국 지식인들과 학자들의 학문 연구발전에 큰 장애가 되고 있다고 지적하였다. ³⁸⁾ 이처럼 『中國總論』과 『萬國公報』에서는 과거제도의 비실용적인 측면과 팔고문의 폐단을 공통적으로 지적하고 있다.

2. 앞장에서 살펴본 듯이 윌리암스는 과거제도의 부정적인 측면에 대해 비판을 하였지만 한편으로 과거제도의 긍정적인 면을 높이 평가하였다. 반면 19세기 말 알렌과 페버를 비롯한 개신교 선교사들은 과거제도의 부정적인 측면을 강조하면서 주로 비판적인 어조로 일관하였다. 특히 일부 문장에서는 지나치게 과거제도의 부정적인 면을 강조하면서 극단적으로 묘사한 부분이 있었다.

중국의 진정한 인재가 없고 재능이 있는 자들이 부족한 근본 禍根은 바로 과거제도 때문이다.³⁹⁾

비교적 체계적이고 영향력 있는 의견을 제시한 이는 알렌과 페버라고 할 수 있다. 본문에서는 알렌과 페버가 『萬國公報』 상에 발표한 내용을 중심으로 살펴보고자 한다.

34) 林樂知, 「中國專尚學論」, 『萬國公報』 704卷, 1882年 9月. (臺北:華文書局影印本, 1968).

(이하 『萬國公報』 O卷, O年 O月로 표기).

35) 林樂知, 「中西關係論略」, 『萬國公報』 358卷, 1875年 10月.

36) 花之安, 「養賢能論」, 『萬國公報』 554卷, 1879年 9月.

37) 花之安, 「續養賢能論」, 『萬國公報』 554卷, 1879年 9月.

38) 花之安, 「續養賢能論」, 『萬國公報』 555卷, 1879年 9月.

39) 花之安, 「續養賢能論」, 『萬國公報』 555卷, 1879年 9月.

과거제도는 중국 지식인들의 도덕성을 타락시키고 인격의 상실을 야기시켰다. 40)

중국 지식인들의 목표는 이익과 권세뿐이고 이는 과거제도가 조성한 것이며 과거제도는 중국 지식인들의 인성을 비뚤어지게 만들었다. 41)

과거제도는 정치적인 목적이 강하고 사대부들의 사고를 경직되게 하고 융통성이 없게 하며 사대부들의 耳目을 막고 있다. 42)

비록 당시 중국의 과거제도와 팔고문의 형식이 많은 문제점을 가지고 있었던 것은 사실이지만 위의 비판 내용들은 과거제도의 가치를 지나치게 부정하고 貶下한 지적이라고 할 수 있다.

양자사이에 이러한 차이가 생겨난 원인 중의 하나는 당시 시대적인 배경과도 관련이 있다 고 볼 수 있다. 윌리암스가 『中國總論』을 저술한 시기는 아직 서양 열강의 경제적, 정치적 간섭이 심하지 않았던 19세기 중반이었고 알렌과 페버가 활동했던 시기는 서양 열강의 중국에 대한 간섭이 본격화 된 19세기 후반이었다. 이러한 시대적 배경하에 19세기 후반 중국에서 활동하였던 서양 선교사들은 과거제도를 비롯한 중국 전통 문화에 대해 어느정도의 輕視하는 입장을 가지고 있었음을 알 수 있다.

동시에 윌리암스와 알렌과 페버를 중심으로 한 19세기 말 개신교 선교사들의 과거제도와 중국 교육제도에 대한 인식에서 나타나는 공통적인 현상은 바로 서양 문화 우월주의적 인식을 가지고 중국의 교육을 개조하려고 하였다는 점이다.

윌리암스는 중국의 교육제도는 서양의 교육제도와는 근본적으로 동일선상에 있지 않기 때문에 양자를 비교하기가 어렵다고 보았다. 그러면서, “문명화된 기독교 국가에서는 이러한 제도(과거제도)는 필요 없을 것이다”라고 말하고 있다. 43) 또한 “현재 중국의 교육 현황을 바꾸려면 오직 서양 기독교 국가를 보고 배워야 한다. 새로운 원칙과 정보는 중국인들에게 극히 필요하다”라고 주장하였다. 44)

이러한 서양 기독교문명 우월주의적인 표현은 『萬國公報』에는 더 명확히 표현되어 있다.

서양이 부강한 원인은 서양의 학문, 즉 西學과 관련이 있는데 이 학문은 바로 기독교를 근본으로 하고 있다. 45)

서양의 학문이 발전하고 인재가 많으며 군대가 장성한 것은 기독교를 근본으로 하기 때문이고 중국이 弱하고 富하지 않은 원인은 중국의 舊教가 잘못되었기 때문이다. 그러므로 중국이 舊教를 버리고 서양의 聖教를 따라야지 만이 비로소 부강의 길로 나아갈 수 있다. 46)

한편 윌리암스는 과거시험을 준비하는 과정이 매우 길고 복잡함을 지적하였다. 동시에 시

40) 花之安, 「續養賢能論」, 『萬國公報』 555卷, 1879年 9月.

41) 林樂知, 「中國孤立之關係」, 『萬國公報』 185冊, 1904年 4月.

42) 林樂知, 「中西關係論略」, 『萬國公報』 358卷, 1875年 10月.

43) 『中國總論』(上), p.379.

44) 『中國總論』(上), p.382.

45) 林樂知, 「中西相交之益」, 『萬國公報』 557卷, 1879年 7月.

46) 林樂知, 「基督教有益于中國說」, 『萬國公報』 83冊, 1895年 12月.

험을 치루는 동안 시종 엄격한 감독과 통제하에 진행이 되어서 응시자들이 인격의 상실감을 느낀다고 말하고 있다.

수험생들의 숙소는 매우 협소하고 조금도 편안함을 느끼지 못한다. 그들은 그곳에서 이를 동안 충분한 수면을 취할 수 없고 음식도 제대로 먹을 수 없다. 과거시험 기간 동안 수험생들은 이 협소한 숙소내에서 지내야 한다. ⁴⁷⁾

19세기 말 개신교 선교사들은 과거제도의 폐해에 대해 비판의 의견을 제시하였지만 과거시험장의 상황을 구체적으로 묘사하거나 시험 응시자들의 비참한 상황에 대해서는 깊게 주의를 하지 못하였다. 반면 월리암스는 북경, 광주, 福州 등지에서 과거시험의 장소와 준비자들이 머무는 숙소의 상황을 관찰하고 그 열악한 상황에 대해서 기술하였다.

V. 맷음말

월리암스는 1832년 처음 중국에 도착한 이후 잠시 미국에 귀국한 것을 제외하고는 40여년 동안 중국에 거주하면서 근대 중국 시기를 경험한 서양인 중 한 명이었다. 이 기간동안 그는 선교사, 외교관, 漢學者로서의 역할을 담당하며 중국과 관련된 적지 않은 저작들을 남겼는데 그 중 대표적인 것이 『中國總論』이었다. 『中國總論』은 중국의 지리, 인구, 법률, 행정, 교육, 문학, 예술, 역사, 종교 및 외교 등 각 방면에 대해서 상세하고도 비교적 객관적인 분석과 설명을 담고 있는 저작이었다.

오래 기간 동안 중국학계에서 19세기 중국에 온 서양 선교사들은 서구 제국주의 侵華세력의 선봉이었다는 의견이 지배적이었다. 그리하여 선교사들의 근대 중국에서의 활동은 소위 “문화침략” 혹은 “종교침략”的 행위로 부정 일면서 되었다. 선교사들이 侵華세력의 선봉이었는지는 좀 더 많은 역사적인 지혜와思考가 필요할 것이다. 하지만 중서문화교류상의 시각에서 보았을 때 19세기 중국에서 활동한 선교사들의 업적은 적지 않았다고 볼 수 있다. ⁴⁸⁾

이러한 의미에서 원래는 선교사의 신분으로 중국에 진출하였지만 후에는 한학자로서의 역할을 더 담당하였던 월리암스도 중미관계와 중서문화교류상에서 끼친 업적은 크다고 할 수 있겠다.

隋 왕조부터 시작된 과거제도로 인해 중국 고대 교육기관인 관학, 사학, 서원등의 발전을 가져왔고 과거시험의 주요과목인 유학의 학문적 발전과 연구를 촉진시켰다. 하지만 이러한 과거제도의 긍정적인 작용 이외에도 시간이 지날수록 과거제도의 여러 가지 폐단과 모순점들이 생겨나기 시작했다. 특히 明清 시대에는 팔고문이 과거시험의 주요 형식이 되었고 과거시험의 답안은 반드시 고정된 對句형식에 맞추어서 작성해야 했다. 이러한 과거제도에 대해 월리암스는 관심을 가지고 『中國總論』에 의견을 제시하였다.

월리암스는 과거시험 과목의 편협성, 비실용성 그리고 과거시험에서 종종 행해지는 부정적인 행위에 대해서 지적하였다. 또한 과거시험 제도는 중국의 역대 통치자들의 통치를 유지하기 위한 수단으로 이용되었다고 인식하였다. 하지만 이런 부정적인 측면이 있음에도 불

47) 『中國總論』 (上), p.382.

48) 胡瑞琴, 『晚清傳教士與儒家經典研究』, (齊南: 齊魯書社, 2011), p.215.

구하고 과거제도를 통해 선발된 관료들은 학식과 재능을 구비하고 있으며 1300여년 동안 지속된 것은 과거제도가 확실히 효과가 있었다고 인식하였다. 또한 시험이라는 공평한 원칙을 통해 관리를 선발한 이 제도는 세계 역사상 찾아보기 어려운 체계화된 관리선발 방식이라고 높이 평가하였다. 이러한 윌리암스의 견해는 19세기 말 일부 개신교 선교사들이 취했던 과거제도에 대한 부정적이고 편면적인 견해와는 차이를 보인다고 할 수 있다. 하지만 윌리암스도 결국은 중국의 교육제도는 서양의 교육제도를 본받아서 변혁을 해야 한다고 인식한 것처럼 서양 문화 우월주의적 사고를 가지고 있었다.

<19세기 미국 漢學者의 중국 과거제도와 교육제도에 대한 인식 연구
-사무엘 월리암스의 *The Middle Kingdom*(中國總論)의 내용을 중심으로-> 토론문

토론자 : 윤숙현

이 논문은 『中國總論(*The Middle Kingdom*)』에 서술된 과거제도와 중국 교육제도에 대한 사무엘 웨尔斯 월리암스(Samuel Wells Williams, 衛三畏)의 인식을 고찰해본 후에, 그와 19세기 말 중국에서 활동하였던 선교사들의 과거제도와 교육제도에 대한 인식을 비교하여 연구하였습니다. 서론에서도 언급하셨듯이 서양 선교사들에 대한 연구가 해외에서는 활발히 진행되고 있지만, 한국 학계에서의 관심은 상대적으로 미진한 가운데 노재식 선생님의 청말 선교사에 대한 연구는 매우 중요하다고 여겨집니다.

다음은 토론자가 이 글을 읽으면서 궁금한 점을 질의하도록 하겠습니다.

첫째, 서학동점이래 서양 선교사들은 정치, 경제, 교육, 법률, 의료 등의 서양의 근대적 사상과 제도를 소개하였고, 이를 전파하기 위해 언론과 잡지를 출판하고 근대식 학교와 번역관, 출판사 등을 설립하였습니다. 이로 인해, 선교사들과 그들이 출판한 각종 서적과 잡지, 사전 및 학교와 廣學會, 江南製造局 번역관 등에 대한 연구를 통해 신조어, 서양 사상과 제도의 영향, 심지어 명말청초까지 거슬러 올라가 선교사들의 동서 교류에 대한 연구도 활발히 이루어지고 있습니다.

이 글은 월리암스와 다른 선교사들의 중국 과거제도와 교육제도에 대한 인식에 초점을 맞추고 있습니다. 저자께서는 월리암스와 알렌과 페버를 중심으로 한 19세기 말 개신교 선교사들의 과거제도와 중국 교육제도에 대한 인식에서 나타나는 공통적인 현상은 바로 서양 문화의 우월주의적 인식을 갖고 중국의 교육을 개조하려고 하였다는 점이라고 하셨습니다. 그런데 이러한 청말 서양 선교사들의 중국 문화에 대한 서양 문화 우월주의적 사고는 당시에 전반적인 인식이었다고 할 수 있기에, 이 글의 소재의 선택에 비해서 문제의식이나 전개 방식이 좀 평이하지 않나 하는 아쉬움이 남습니다. 또한 이 글에서는 중국의 과거제도와 교육제도에 대한 인식을 연구한다고 하셨는데, 이 글은 과거제도에 대한 인식을 주요하게 다루고 있는데 반해, 교육제도에 대한 인식은 상대적으로 적다고 여겨집니다.

둘째, 정말 중국 독서인들의 과거제도와 교육제도에 대한 인식이 어떠하고 이들의 관점이 윌리엄스에게 어떠한 영향을 주었는지 궁금합니다. 본문에서 “윌리암스는 중국의 교육제도는 서양의 교육제도와는 근본적으로 동일선상에 있지 않기 때문에 양자를 비교하기가 어렵다고 보았다.”라고 서술하고 있습니다. 이러한 그들의 인식이 중국을 비롯한 동양을 경시하는 오리엔탈리즘에 근거하고 있다고 하지만, 다른 한편으로는 당시 서양 선교사들이 이른바 ‘계몽의 대상’으로서 중국(동양)에게 서양의 제도와 사상, 교육 등을 많이 소개하고 있기에, 윌리엄스나 다른 선교사들 역시 중국에 대한 비판과 함께 서구의 교육제도에 대한 소개나 구체적인 활동은 없었는지 여쭈어 보고 싶습니다.

마지막으로 선생님께서는 이미 「The Middle Kingdom (中國總論)에 나타난 사무엘 윌리암스의 중국관(中國觀) - 청조(清朝)의 쇄국정책, 사회상의 내용을 중심으로-」, 「19세기 중엽 서양인의 중국 과거(科舉)제도에 대한 인식 - 사무엘 윌리암스(Samuel. W. Williams)의 The Middle Kingdom(中國總論)의 내용을 중심으로 -」등의 논문을 발표하여서 『中國總論』과 사무엘 윌리암스(Samuel. W. Williams)의 과거제도에 대한 인식에 대한 자세한 연구를 하셨습니다. 그런데 윌리암스와 19세기 말 선교사들의 과거제도에 대한 인식 연구를 지속해 나아가시는 이유가 무엇인지 궁금합니다.

천주교인 馬相伯의 교육활동(1912-1925)

- 가톨릭 정신의 실천을 중심으로 -

최병욱(강원대)

1. 머리말
2. 民國 이전의 교육활동
3. 函夏考文苑의 설립 기획
4. 천주교 대학 설립 건의와 輔仁大學의 창건
5. 맷음말

1. 머리말

가톨릭 정신은 지역과 국가를 구분하지 않고 모두를 포용하는 ‘보편’을 추구한다. 또한 그것은 피부색, 종족, 젠더, 美醜, 문명과 야만을 나누지 않으며, 각 지역의 문화와 풍속을 존중하고, 누구나 차별 없이 대하는 사상과 태도이다. 이러한 가톨릭 정신은 원래 초기 그리스도 교회의 일관된 전통이다.¹⁾ 중국에서 ‘公教精神’으로 표현되는 이러한 가톨릭 정신을 근현대 중국에서 실천하고자 했던 인물이 19~20세기를 거쳐 백년을 살았으며, 한때 예수회 신부이기도 했던 중국 천주교 신자 馬相伯이다. 마상백은 천주교를 ‘公教’라고 했다. 그는 공교가 보편성을 가진 모두의 종교라고 했다. 또한 그는 모든 사람들이 조물주에 의해 똑같이 만들어진 평등한 존재로 보았다. 모두의 종교인 공교는 남성과 여성, 노인과 어린이, 부귀한 자와 가난한 자, 동양과 서양을 구분하지 않는다고 했다.²⁾

마상백은 근현대 중국 교회사를 연구할 때 매우 중요한 인물이다. 명·청 시대 중국 교회사 연구에서 徐光啟의 역할이 중요하다면 근현대 중국 천주교회 역사를 살펴볼 때 반드시 거론되어야 할 인물이 마상백이다. 마상백 관련 연구는 종교와 정치, 그리고 교육 등 다양한 방면에서 진행되었다.³⁾ 특히 종교활동이나 정치활동에서와 달리 실질적인 결과로 나타났던 교육활동

1) 德雷, 「宗座使華首任代表-剛恒毅樞機-」, 『恒毅』 19卷 2期, 1969, 11쪽.

2) 馬相伯, 「宗教在良心」, 朱維錚 主編, 『馬相伯集』, 上海: 復旦大學出版社, 1996, 153쪽.

3) 權赫秀, 「馬相伯在朝鮮的顧問活動(1882年11月-1884年4月)」, 『近代史研究』, 2003-3; 張繼才, 「清末至北洋政府統治時期馬相伯對國家結構的思考」, 『湖北社會科學』, 2009-10; 薛玉琴, 「民國初年有關制憲問題的爭論-以馬相伯的經歷為視覺的考察」, 『復旦學報』, 2012-2; 黃書光, 「論馬相伯在中國近代高等教育思想的地位」, 『高等教育研究』, 2003-6; 黃書光, 「馬相伯中西匯合的文化教育觀」, 『華東師範大學學報』, 2004-1; 劉正偉·薛玉琴, 「教育救國: 科學與人文并重-馬相伯大學理念與實踐考察」, 『高等教育研究』, 2006-7; 陳才俊, 「文化會通與中國教育現代化的嘗試-以馬相伯教育哲學理念為中心」, 『暨南學報』, 2010-6; 蔣純焦·杜保源, 「馬相伯大學教育思想探析」, 『大學教育科學』, 2012-4; 黃書光, 「馬相伯宗教價值觀與天主教中國化探索」, 『學術界』, 2004-1; 孫邦華, 「試論北京輔仁大學的創建」, 『世界宗教研究』, 2004-4; 謝麗莎, 「馬相伯宗教觀述評」, 『華夏文化』, 2010-4; 李天綱, 「馬相伯晚年宗教生活與思想」, 『史林』, 1995-3; 최병욱, 「천주교인 馬相伯의 종교·정치사상」, 『중국사연구』 118, 2019; 최병욱, 「천주교인 馬相伯의 교육활동(1898~1906)」, 『인문과학연구』 66, 2020 등이 있다.

으로 인해 그는 중국 현대 교육개혁의 선구자로 평가받고 있다. 그러한 측면에서 교육사상과 실천에 대한 연구들이 있지만 가톨릭 정신(公教精神)이 어떻게 그의 교육활동에 녹아들어 있음을 살펴본다면 천주교인으로서의 마상백의 진정한 교육사상을 확인할 수 있을 것이다.

이 글은 위의 연구주제를 위해 첫째, 民國 이전 神父로서의 마상백의 삶에 대해 간단히 서술하고, 교육가로서의 활동을 시작한 震旦學院의 설립과 운영, 그리고 復旦公學(현재의 復旦大學)을 세우게 되는 과정에 대해 서술하고자 한다. 둘째, 民國 이후 北京大學 총장 담임과 函夏考文苑의 기획과 설립에 대해 살펴보고자 한다. 셋째, 北京 천주교 대학의 설립 건의와 輔仁大學의 창건 참여를 통해 마상백의 가톨릭 정신의 교육적 구현에 대해 살펴보고자 한다.

2. 民國 이전의 교육활동

마상백은 아편전쟁이 발발한 1840년 江蘇省 丹徒縣의 천주교 집안에서 태어나 요셉이라는 세례명을 받았다. 그의 가족은 대대로 천주교를 신봉했는데, 명나라 말기까지 거슬러 올라간다. 마상백의 아버지는 젊은 시절 서당을 열어 학생들을 가르쳤고, 의술을 펼치는 등 儒醫 생활을 했다. 이런 이유로 전통 유교 사상도 마상백에게 자연스럽게 전해졌다. 또한 어머니 沈氏의 독실한 천주교 신앙과 그것에 바탕을 둔 교육관은 그의 세계관에 큰 영향을 미쳤다.

마상백의 어린 시절에 그의 어머니는 매우 엄격히 교육했다. 그는 모친의 영향으로 사람들에 대할 때 무례하지 않고 야박하지 않게 됐다고 한다. 또한 마상백은 덕행 교육 이외에 천주교 신앙에 바탕을 둔 지식 교육도 받았는데, 그의 인생관과 세계관이 당시 중국 사회의 전통적 관습에 얹매이지 않았다고 했다. 또한 그는 천주교의 계몽으로 유년 시절부터 天子도 일반 사람들과 같고, 이 세상의 모든 존재를 조물주가 창조하고, 삶과 죽음이 하나이며, 하느님 앞에서는 모두가 평등함을 알고 있었던 것이 어린 시절의 천주교 가정의 교육에서 비롯되었음을 밝혔다.⁴⁾

마상백은 1851년 고향에서 上海로 왔고, 예수회에서 운영하는 徐匯公學(Collège Saint Ignace)에 입학했다. 서회공학은 1850년에 예수회에서 상해에 설립한 최초의 서양 학교로써 중국 최초로 서양식 모델에 따라 설립한 학교였다. 마상백은 서회공학에서 8년의 공부를 마치고 예수회가 1862년에 건립한 신학교에서 일련의 과정을 거쳐 1870년에 신학박사학위를 획득했고, 사제로 서품됐다. 마상백은 서회공학과 신학교의 체계적인 교육과정을 통해 서양 고전 라틴어와 그리스어 그리고 서양 현대어인 프랑스어, 영어, 이탈리아어와 그들 문학에 정통했을 뿐만 아니라 자연과학, 심리학, 윤리, 음악, 철학과 신학에 대해서도 조예가 깊었다. 유년 때부터 중국 고전교육을 받았던 마상백이 다년간의 예수회 교육을 받고 30세가 되었을 때 이미 동서문화에 대한 조예를 갖추게 되어 후일 그가 중국 가톨릭의 대표 지성으로 발전하는 견실한 기초의 바탕이 됐다.

당시 중국의 강남 선교지를 관할하던 예수회는 프랑스 예수회 소속이었으나 비프랑스 국적 선교사들도 가입되어 있었다. 그러나 다양한 국적의 선교사가 함께 모여 있어 마찰이 일어났는데, 모순은 1870년대에 폭발되었다. 당시 프랑스는 선교 보호권을 가지고 있었기 때문에 중국 천주교에서 막강한 영향력을 행사하고 있었다. 프랑스 예수회는 당시 서회공학 교장을 맡으면서 중국인 학생들에게 중국 고전교육의 중요성을 강조했던 이탈리아인 조톨리(Angelo

4) 馬相伯, 「我的兒童時代與宇宙觀與家教」, 馬相伯 口述, 王瑞霖 筆錄, 王紅軍 校注, 『一日一談』, 桂林: 漓江出版社, 2014, 132-133쪽

Zottoli) 신부의 교육방식에 불만을 표출했던 상황이었다.

마상백이 1871년에 서회공학 교장에 임명된 후, 그는 스승 조톨리 신부의 신념에 따라 중국인 학생들이 반드시 먼저 중국 고전을 배운 후에야 서양 학문을 배우도록 했다. 그러나 그가 학생들에 대한 중국 고전교육을 중시할 때 이미 예수회에서는 이러한 정책이 허용되지 않았다. 결국 그는 한직으로 밀려났고, 후에 예수회와 여러 차례 충돌을 겪은 후인 1876년에 예수회를 탈회하였다. 이때 그의 나이 37세였다.

마상백은 사제복을 벗고 세속의 길로 간 20여 년간 양무운동의 현장에서 활동했다. 그는 다양한 유럽 언어에 능통하여 양무파 고위 관료들에게 인정받아 외교가로서 활동했다. 일본 고베 주재 영사, 조선 국왕의 정치고문, 차관 문제 협의자 미국 파견 등의 외교 활동을 전개하였다. 청일전쟁 패배 이후인 1895년 마상백은 정치의 길을 떠나기로 결정했다. 그는 교회를 떠난 후에 결혼하여 아이도 있었지만 사제복을 벗은 것에 대한 회의가 자리 잡고 있었다. 1886년 그는 로마에 방문하여 레오 13세 교황을 알현한 후 교회를 떠난 것에 대해 더욱 회의하기 시작했다. 또한 1894년 그의 임신한 부인이 사고로 목숨을 잃었고, 다음 해에 모친이 세상을 떠났다. 부인과 모친의 죽음을 경험한 후에 마상백은 다시 교회로 들어갔다.

1897년 그는 서가회의 예수회에 들어가 지금까지의 죄를 인정하고 독신생활의 회복을 맹세했다. 비록 마상백이 신부의 직무를 회복하지는 못했지만 예수회 또한 이전의 죄를 묻지 않고 그가 교회에 다시 들어오는 것을 환영했다. 그는 교회로 돌아왔지만, 여전히 교회 밖의 영역에서 많은 일을 했다. 개혁과 혁명, 그리고 전쟁의 소용돌이 속에서 자신의 정치적 역할에 최선을 다했고, 그의 실천적 행동은 천주교 신앙에 바탕을 두고 있었다. 무엇보다도 마상백의 두드러진 업적은 그의 교육 활동이었다.

義和團 사건 이후 청 왕조는新政을 추진 중이었는데, 교육제도의 개혁 부분에서는 과거제를 폐지하고 學部를 설립하여 신식학교를 세우기 시작했다. 그러나 새롭게 개편된 학제는 기본적으로 일본식을 모방했을 뿐이며 근본적으로 교육에 대한 개혁과 체제의 건립에 대해 반성이 없었다. 무술변법 시기 이후 설립된 근대 대학인 京師大學堂은 이러한 추세에 맞추어 많은 일본인 교사를 초빙했지만 학문교육 기관으로써의 고등교육기관의 역할을 하지 못했다.

교회로 돌아온 마상백은 자신의 전 재산을 예수회에 기부하여 학교 창립의 용도로 쓰고자 했다. 1903년 예수회의 지원으로 진단학원이 설립되었고, 마상백이 교장이 되었다. 마상백은 프랑스어를 담당했고, 기타 각과 교수는 예수회 신부들이 의무적으로 담임하였다. 학교의 행정은 학생 스스로 맡게 해 자치의 분위기를 만들었다.⁵⁾ 진단학원은 徐家匯 천주당 내에 건립되었다. 마상백은 새롭게 성립한 학원이 중국 전통문화에 밑바탕이 있음을 표명하기 위해 학원의 이름을 ‘震旦’으로 정했다. ‘진’은 동방을 가리키며, ‘단’은 일출의 의미가 있다. ‘진단’은 중국이 장래 화려한 미래를 개척한다는 뜻이며, 영문 이름은 ‘Aurora Academy’로 하였다. 이는 서양 아카데미 성격의 중국 학원을 설립하고자 함이었다.

마상백이 진단학원을 설립한 취지는 바로 “널리 유능한 학자를 초대해, 번역 인재를 양성하기” 위함이며, 학교 운영의 방침은 과학을 숭상하고, 문예를 중시하며, 教理를 논하지 않는 것이다.⁶⁾ 진단학원 설립 취지는 분명히 번역인재의 양성이었다. 비록 목표가 좁은 것처럼 보이지만 마상백은 서양을 학습하는 것이 중국 현대화 성패의 관건임을 확신했다. 그래서 서양 서적을 번역하는 전문 인재의 양성은 필수적이었다. 진단학원은 1860년부터 이어진 양무운동 아래의 청 정부가 양성한 번역기관과는 다른 것이다. 그것은 서양 서적을 번역하는 학생의 훈련

5) 薛玉琴·劉正偉, 『馬相伯』, 石家庄: 河北教育出版社, 2003, 199-200쪽.

6) 「震旦學院章程」, 『馬相伯集』, 41쪽.

뿐만 아니라 서양의 새로운 시야, 새로운 가치, 새로운 이념을 중국에 가져오는 것이다.

마상백의 교육개혁은 당시 사람들이 상상하는 것보다 더욱 철저한 교육 현대화의 추진이었고, 상해의 젊은 개혁가와 혁명가들도 감복하였다. 마상백은 젊은 학생들에게 “혁명으로 나라를 구하고자 한다면 반드시 근대 과학을 연구하는 것에서 시작해야 하고, 근대 과학을 연구하고자 한다면 반드시 그 언어와 문자를 공부하는 것에서 시작해야 한다. 외국의 언어와 문자에 정통하고 싶고 근대 과학을 연구하고, 혁명으로 나라를 구하고자 준비하는 자는 나에게로 오라”⁷⁾고 얘기하였다. 이것을 보면 명확하게 그의 진단학원 창립 취지를 알 수 있다.

『진단학원장정』에 보면, 학원에는 보통과와 특별과로 나누었다. 특별과는 주로 학원에 갈 상황이 안 되지만 공부를 하고 싶은 사람들에게 교육의 기회를 주고자 함이었다. 입학조건은 문장의 수준을 보고 결정했다.⁸⁾ 이러한 점은 중국 전통 서원에서와 같이 가르침에 구별이 없음을 보여주고자 함이었다. 당시에 여러 신식 학교 중에 진단학원이야말로 매우 독특한 존재라 할만 했다. 마상백은 “옛날의 학자는 사람을 위하고자 배웠는데, 오늘날의 학자는 官을 위해 배우고자 한다. … 지금의 학교는 오로지 학위에 있다. … 내가 진단을 창립한 것은 여러 학생들이 실학을 배워 나라사람들에게 되돌려 주고자 함이요 … ”라고 했다. 확실히 진단학원은 입신양명의 길을 구하고자 하는 다른 교육 기관과 구별됨을 선포하였다.⁹⁾

진단학원은 배우려는 학생에게 더욱 적극적이었다. 배우고 싶어 하는 어떠한 사람도 모두 환영했고 그가 어디서 왔는지 어떤 배경인지 무슨 신앙을 가졌는지는 상관없었다. 학교의 수업이나 학습에 영향을 미치지 않으면 마상백은 학생의 신앙이나 정치적 견해에 간섭하지 않았다. 그런 이유로 그는 馬君武, 邵力子 등과 같은 혁명사상을 가진 젊은 학자를 등록시켰다. 그들은 이후 중국의 정치개혁에서 중요한 역할을 담당하였다.

또한 일반 학생에게 학비를 받는 동시에 가난하거나 뛰어난 학생은 장학금을 지급하였다. 진단의 행정관리에 대해 마상백은 완전히 새로운 방식을 취하였다. 그 형식은 학생이 대표를 선출하고, 하나의 위원회를 조직하여 학교의 모든 관리를 맡게 하는 것이다. 학교의 모든 성원은 자치와 자주를 누린다.¹⁰⁾ 이것은 마상백이 바랬던 것으로 학자들이 스스로 자유롭게 배움을 묻는 기구이며 그것이 바로 ‘Academy’이며, 중국식 書院인 것이다.

마상백은 천주교인이었지만 오히려 학교에서의 교리 선전을 허락하지 않았다. 그러다보니 자연스럽게 천주교회의 미움을 받았다. 원래 학교는 영문반과 불문반으로 나뉘어져 있는데, 예수회 신부들은 고의로 영문 과정보다는 불문 과정을 완벽히 가르쳐 학생들을 불문으로 유도하고자 하였다. 후에 학생들의 반대를 고려하지 않고 공공연히 마상백에게 영문을 듣는 학생의 수를 줄이고자 하였다. 당연히 마상백은 이를 받아들이지 않았다.¹¹⁾

예수회는 점점 더 마상백이 관리하는 진단학원의 방식을 받아들일 수 없었다. 1904년 신학기가 도래했을 때 예수회는 마상백을 설득하여 페랭 신부(Perrin, 南從周)에게 부감독 및 교무장을 맡도록 했다. 그러나 두 사람은 진단학원의 운영 문제를 두고 의견이 갈라졌다. 마상백은 동서양 교육이 결합된 학원을 원했지만 페랭 신부는 프랑스식의 대학 운영을 생각했다. 페랭 신부가 생각했던 대학은 예수회가 강한 지도력을 가져야 한다고 보았고, 관리하기 쉬운 학생들을 보유해야 된다고 보았다. 그는 마상백이 계속해서 학원관리에 학생들이 개입하는 것을 이상하게 생각했다. 또한 페랭 신부는 학생이 반정부활동에 참여하는 것을 반대했다. 페랭

7) 于右任, 「爲國家民族祝馬先生壽」, 『于右任先生年譜』, 臺北: 國史館, 1978, 89쪽.

8) 「震旦學院章程」, 『馬相伯集』, 43쪽.

9) 薛玉琴·劉正偉, 앞의 책, 201-202쪽.

10) 上海圖書館 編, 『汪康年師友書札』, 上海: 上海古籍出版社, 1986, 1568-1572쪽.

11) 宗有恒·夏林根, 『馬相伯與復旦大學』, 太原: 山西教育出版社, 1996, 226.

신부는 진단학원의 설립취지가 바뀌어야 한다고 생각했고, 학원이 보다 젊은 학생들이나 보다 순종적인 학생들을 받아들이고 정치에 급진적이지 않은 학생들을 받아야 한다고 보았다.¹²⁾

천주교인으로서 마상백은 학교의 운영에 예수회 신부들의 협조를 환영하였다. 이유는 예수회의 학술전통 및 초기 예수회 선교사들이 중국 사회에 대해 공헌한 것을 흡모했기 때문에 그는 진단학원에서 그러한 모습이 다시 나타날 것으로 기대했다. 또한 그 자신이 예수회 학교를 졸업하여 예수회 교육의 질이 매우 좋다는 것을 잘 알기 때문이었다. 더욱이 그 본인이 하느님을 믿기 때문에 비록 震旦 규정에 ‘교리를 말하지 않는다’의 원칙이 있지만 마상백 개인으로 보자면 종교만이 유일하게 인생 문제를 해결해 줄 수 있다고 하여 천주교 신앙이 그의 실천적 행동에 큰 자산임은 틀림없었다.¹³⁾ 또한 그는 그리스도교 교리를 중국 사회에 적극적으로 알리면서 종교의 역량이 중국인을 교화하여 좋은 풍속을 만들 수 있고 민심까지 단결할 수 있음을 역설하였다.¹⁴⁾ 따라서 그는 예수회의 협조 하에 진단학원이 정신적 지도의 중심이 되어 학교가 오랫동안 지속되기를 바랐다. 그러나 결국 충돌과 분열이 야기되었다.

당시의 기록을 통해 알 수 있는 것은 마상백의 심정이 매우 모순에 처해 있었다. 그는 청소년 시절의 19년 동안 종교학과 인문학이 바탕인 된 예수회 교육을 받았다. 그는 이러한 교육을 좋아했고 동서양 문화에 조예가 깊은 결과로 나타났다. 그러나 당시 그가 이러한 교육의 장점을 받아들이면서 진단학원의 중국화를 관철시키려 할 때 동일한 교육 사업에 헌신하며 동료로 간주했던 예수회 신부들이 오히려 그를 공격하였다. 그들은 그의 교육사상을 부정했을 뿐만 아니라 그의 학교를 프랑스화시키려고 하였다.¹⁵⁾ 아마도 그는 1870년대에 처음 교회를 떠날 때와 비슷한 상황으로 느꼈을 것이다. 예수회의 기율에 따라 복종하지 않을 수 없었지만, 예수회의 명령에 따른다면 그가 추구한 종교적 가치가 잘못된 것임을 승인하는 것이었다.

결국 마상백은 다시 한 번 교회와 결렬하려는 모함을 감행하여 새로이 학교를 건립하고자 하는 학생들의 요청을 받아들여 최종적으로 復旦公學을 창건하였다. 학생과 사회 각계 인사들의 지지이외에 그에게 힘을 준 것은 그의 종교적 신념이었다. 마상백은 사람이 ‘良心’을 가져야 함을 줄곧 강조했다. 그는 사람의 행동과 사고가 양심을 어겨서는 안 되며, 사람의 모든 행동과 사고가 종교 안에서 작용해야 한다고 보았다. 반드시 좋은 양심이 선행된 후에야 그 사람에게 좋은 종교가 있을 수 있다고 하였다. 그는 종교의 근본으로써 양심을 강조하였다.¹⁶⁾ 마상백은 바로 이러한 양심의 명령에 따라 행동했고, 바로 이점이 그로 하여금 사상적으로 경직되어 있는 상해의 예수회 신부들과 다른 점이었다.

마상백과 학교를 떠난 학생들은 적극적으로 다시 그들이 예전에 건립한 진단학원을 새롭게 세우고자 하였다. 그들은 예수회가 다시 세운 진단학원이 옛 이름을 그대로 쓰는 것을 알고 새로운 학교 이름인 ‘復旦’으로 대체했다. 그것은 ‘復興震旦’의 의미이다. ‘복단’이라는 글자는 진단을 다시 세운다는 의미이기도 하며 중화 부흥의 뜻이 함축된 의미이기도 하다. 또한 『尙書大傳』에 나오는 『卿雲歌』의 “日月光華，旦復旦兮”的 어구와도 자연스럽게 서로 맞았다.¹⁷⁾

그러나 復旦公學은 초기 학교 설립 자금의 부족으로 ‘各省 官紳이 모금하여 창립하였다’고 밝힌 것처럼 관료와 신사층들의 지원 하에 설립되어 앞선 진단학원의 부활이 아니라 새로운 일반적인 신식 학교였을 뿐이었다. 1905년의 『復旦公學章程』에 보면 학교의 체제는 1904년

12) 宗有恒·夏林根, 위의 책, 27쪽.

13) 馬相伯, 「宗教之關係」, 『馬相伯集』, 155쪽.

14) 馬相伯, 「樂善堂紀聞」“假如甘地在中國”, 『馬相伯集』, 1030쪽.

15) 復旦大學校史編寫組編, 『復旦大學誌』1卷, 上海: 復旦大學出版社, 1985, 52쪽.

16) 馬相伯, 「宗教在良心」, 『馬相伯集』, 154쪽.

17) 宗有恒·夏林根, 앞의 책, 29쪽.

청 정부가 반포한 ‘고등학당 장정’과 부합된다. 장정은 학과 분류를 두 종류로 규정했는데, 모두 대학 예비를 위한 것으로 하나는 政法, 文科, 商科이며, 다른 하나는 理科, 工科 그리고 農科이다. 이때의 복단은 대학이 아니라 당시 정부에서 관할하는 고등학당과 비슷했다.¹⁸⁾ 비록 복단공학이 관리상의 학생 자치 등 부분적으로 진단학원의 풍격을 계승했지만 진단학원에서 시행했던 학교의 규칙과 제도는 다시 재현되지 않았다. 복단공학에서도 외국어 학습을 중시했지만 서양 문화를 이해하고자 하는 기초가 아니라 서양 전문대학에 들어가기 위한 수단이었다.¹⁹⁾

3. 函夏考文苑의 설립 기획

復旦公學은 거의 시작하자마자 마상백의 교육적 이상에서 멀어졌다. ‘震旦’에서 ‘復旦’까지 그는 외부 간섭 없이 동서양 학문을 연구하는 아카데미를 추구했으나 그의 소망이 이루어지지는 못했다. 이로 인해 마상백은 건립 1년이 막 된 복단공학을 떠나게 되었고, 梁啓超의 요청에 응해 1907년 12월 일본으로 가서 입헌단체 政聞社의 대표를 맡았다. 마상백은 1910년에 다시 복단으로 돌아와 교장을 맡았지만 신해혁명 이후의 혼란한 상황을 피해 無錫으로 학생들과 피신했다가 후에 상해로 옮겼지만 학교 운영이 그의 뜻대로 되지 않았다. 1912년 8월에 袁世凱의 요청으로 북경으로 와 총통부 정치고문에 임명되었고, 교육총장 蔡元培의 요청으로 北京大學 교장에 취임했다.²⁰⁾

당시 학술적으로나 재정적으로 매우 어려웠던 북경대학의 교장을 맡은 마상백이 취임 연설에서 “우리들은 大學生이다. 대학생은 침실의 크고 작은을, 교수의 가격이 얼마인지를 따져서는 안 된다. 오히려 거꾸로 도덕과 학습에 관심을 가져야 한다. 大學에서 공부할 때 학생들은 행위를 단정히 하고 학습에 정력을 쏟아 ‘大學生’의 칭호에 부끄러움이 없어야 한다.”²¹⁾고 하여 당시 혼란스러운 정치적 상황 아래에서도 ‘大學生’으로서의 역할에 충실히 해야 할 것을 강조했다.

그러나 마상백의 북경대학 교장 재임은 그리 오래 가지 못했다. 학교 재정이 매우 어려워 학교 부지를 담보로 벨기에 은행에서 대출받아 운영하고자 했지만 학생들에 의해 학교재산을 매각한다고 지적되어 그해 말에 사직서를 제출했다.²²⁾ 당시 혼란스러웠던 북경대학을 재정비하고 대학의 학술 진흥과 학생들의 도덕성을 통해 북경대학을 재정비하고자 했던 마상백은 2개월 간의 교장 재직 기간이었지만 중국 교육사업의 부흥에 대한 열정이 식지는 않았다. 그는 정치고문의 직무를 이용하여 북경정부에게 중국 문화 학술 부흥의 웅장한 계획을 제출했다. 그것은 바로 프랑스 학술원을 모방한 函夏考文苑을 건설하는 것이었다.

마상백은 비록 그가 창립한 震旦學院과 復旦公學을 떠났지만 자신의 이상이 반영된 고등 교육기관 설립을 포기하지 않았고 동서양 학문을 자유롭게 탐색하는 하나의 아카데미를 만들려는 희망을 버리지 않았다. 마상백이 복단학원을 떠난 것이 또 다른 정치 활동을 위한 것은 아니었다. 당시 마상백에게 다른 고충이 있었던 것으로 보인다. 이 시기 그는 정치적 견해에

18) 「復旦大學章程」, 『馬相伯集』, 50-61쪽.

19) 『復旦大學誌』 第1卷, 57-63쪽.

20) 方豪, 「馬相伯先生事略」, 朱維錚 等著, 『馬相伯傳略』, 復旦大學出版社, 291쪽 ; 張若谷 編著, 『馬相伯先生年譜』, 北京: 商務印書館, 1939, 221쪽.

21) 薛玉琴·劉正偉, 앞의 책, 246-247쪽.

22) 李天綱 編, 『馬相伯卷』, 北京: 中國人民大學出版社, 2014, 570쪽.

서도 ‘神我憲政說’과 같은 다분히 그리스도교 배경 하의 이상주의 국가관을 표명한 것과 같이 교육사상에서도 그의 종교적 배경 시스템이 여전히 작용하고 있었음이 확실하다.

앞서 설명했듯이, 1907년 일본으로 건너가 입학파 단체 정문사의 대표를 임시로 역임했던 마상백은 당시 정문사라는 정당의 필요와 그 책임에 대해 장문의 연설을 발표했는데,²³⁾ ‘神我’의 국가학설을 강조했기에 사람들이 ‘신아현정설’이라고 했다. 그는 이 연설에서 ‘我’는 ‘形我’와 ‘神我’가 있는데, 인류는 形我의 안락함과 만족을 느낄 뿐만 아니라 반드시 神我의 즐거움 즉 ‘神我之愉快’를 찾아야 한다고 주장했다. 마상백은 ‘形我’를 쓰면서 인성 중의 ‘惡’의 일면을 제시했고, 여기서 야기되는 인류의 ‘경쟁’을 승인했다. 그러나 그는 더욱이 神我를 사용하여 인성 중의 ‘善’의 일면을 제시했고, 인류 간의 ‘합작’을 강조했다. 그는 ‘神我愉快’의 天性을 이용하여 인류는 세속이익을 초월하는 국가를 조직할 수 있다고 주장했다. 마상백이 신아현정설에 대한 천주교 사상 배경을 명확히 밝히지 않았지만, 이것은 분명히 그리스도교 배경하의 이상주의 국가관이라고 할 수 있다.

당시 서방의 실용적 지식에 관심을 갖고 있던 많은 교육가와 지식인들과 달리 마상백은 인생의 본질적이고 근본적인 의미에 대해 더욱 관심을 두었다. 그것은 아마도 그가 경건한 천주교도였기 때문일 것이다. 그는 “종교는 유일하게 인생 문제에 대한 답을 제시해 준다”고 하며 종교만이 “내가 어디에서 왔고,” “어디로 가는지”에 대한 근본문제에 대해 해답을 줄 수 있다고 보았다.²⁴⁾ 또한 종교는 개인 생활이면서 사회질서 그리고 문화 번영과 도덕 조성의 관건이라고 보았다.

復旦公學을 떠난 이후 마상백은 다시금 교육개혁에 대해 심사숙고했고, 교육제도가 설령 천주교 신앙을 보조로 하지 않더라도 반드시 도덕관으로 자양분을 주어야 한다고 생각했다. 그는 교육이야말로 국민의 도덕을 세우는 길이라고 보았다. 그래서 그는 “교육은 나라를 세우고 사람을 세우는 근본이고, 국가와 국민은 그래서 성립하고 그래서 존재한다. 하루도 없어서는 안 되며, 혁명과 같이 단지 일시적인 일도 아니고 하루 혹은 여러 날에 할 수 있는 일이 아니다”²⁵⁾라고 주장했다.

마상백은 도덕이 없는 사회는 이전처럼 부패하고 몰락할 것이기 때문에 교육의 사명은 인재의 배양에 있으며, 교육의 중심은 당연히 도덕의 건설에 있다고 보았다. 마상백은 당시에 애국주의와 교육, 그리고 도덕관은 불가분의 관계에 있음을 믿었다. 그는 정신 가치가 없는 애국주의는 견고한 현대화 국가를 세울 수 없음을 깨달았다.²⁶⁾ 마상백이 주장한 정신적 가치가 가톨릭 정신인지는 명확하지 않다. 다만, 경건한 천주교인으로서 종교만이 유일하게 인생문제를 해결해 준다고 믿었던 그는 인간의 궁극적 근본문제에 대한 해답은 종교에서 구할 수 있음을 확신했다.²⁷⁾ 바로 이러한 전제 하에서 북경정부에서 그는 函夏考文苑의 설립을 위해 고군분투했다.

1912년 10월 마상백은 章炳麟, 嚴復, 그리고 梁啓超를 공동발기인으로 하여 函夏考文苑 창립을 제창하였다.²⁸⁾ 函夏는 중국을 지칭하는 말이고, 考文苑은 『中庸』의 “非天子不議禮, 不制

23) 馬相伯, 「政黨之必要及其責任」, 『馬相伯集』, 70-76쪽.

24) 馬相伯, 「宗教之關係」, 『馬相伯集』, 155쪽.

25) 馬相伯, 「教育培根社募捐小引(殘稿)」, 『馬相伯集』, 398쪽.

26) Jean-Paul Wiest, “Ma Xiangbo: Pioneer of Educational Reform in China”, The Chinese University of Hong Kong, CSRCs Occasional Paper Series, No.9, 2002, p.37.

27) 馬相伯, 「宗教與文化」, 『馬相伯集』, 563쪽.

28) 函夏考文苑의 최초 발의 시기는 연구자마다 조금 다르게 기술하고 있다. 陸永玲은 1912년 10월(陸永玲, 「站在兩個世界之間 : 馬相伯的教育思想和實踐」, 『馬相伯集』, 1302쪽), 方豪는 1913년(方豪, 『中國天主教史人物傳』, 北京: 宗教文化出版社, 2007, 659쪽), 李天綱은 1913년 3월(李天綱 編, 앞의

度, 不考文”이라는 말에서 인용했는데, 직접적으로 말한다면 국가가 승인한 문장서적이 모두 모이는 곳으로 수준이 가장 높은 학술조직을 말한다.²⁹⁾ 함하고문원은 프랑스 학술원의 ‘아카데미 프랑세즈’(L’Académie Française)를 모방한 것이다. 고대 그리스 철학자 플라톤이 이 아카데미에서 철학을 강의하면서 명성을 떨친 이유로 점점 ‘Academy’가 일종의 연구 중심을 뜻하는 이름이 되었다.³⁰⁾ 프랑스 루이 14세는 아카데미를 창립하여 전국의 40명의 저명 학자들을 모집하여 프랑스의 문학과 학술을 고증하고 연구하고 문화를 선전하는데 종사하게 했다. 이러한 기초 위에서 잇따라 과학아카데미, 금석문아카데미, 예술아카데미 등을 건립하였다. 프랑스문화는 이때에 전성기에 이르렀다.³¹⁾

함하고문원의 설립 목적은 크게 4가지였다. 첫째, 전통 학문을 새롭게 하는 것이다. 전통학문의 잘못된 부분을 변모시키고, 후대 사람들에게 학문의 평坦함을 보이게 함이 목적이었다. 둘째, 서양 번역어에 대한 정리이다. 당시 西學이 번역의 형태로 대량 유입되었지만 일본어 저작의 번역이 주된 형태였기 때문에 중국어와의 차이와 혼란이 존재했다. 따라서 옛 번역을 교정하고 새 번역을 편찬하는 것이다. 셋째, 저술 활동의 장려이다. 이를 통해 국민을 교화시키고 국민을 슬기롭게 하는 것을 돋는다. 넷째, 일반 서민들을 장려하고 가르치는 것이다. 즉 서민들을 위한 교육적 지원을 강조하였다.³²⁾

마상백이 함하고문원 설립에서 강조한 것은 학문의 ‘자치’였다. 그는 함하고문원이 정치에 간섭받지 않고, 위로는 정부에 속하지 않고 아래로는 지방에 속하지 않으며 독립해야 함을 강조했다.³³⁾ 초창기 프랑스 아카데미에서 강조한 ‘자치’를 마상백은 함하고문원 설립에도 적용시키고자 했다. 따라서 함하고문원은 정치에 구애받지 않고 독립적으로 자유로이 동서양 학문을 연구하고 중국 전통문화의 발전을 촉진하는 학술 문화의 싱크탱크로 최고의 학술적 권위를 지니면서 학술적 표준을 이루고자 했다.

함하고문원의 설립 목적에 따라 학술연구를 전문으로 하는 ‘苑士’의 선출은 프랑스 아카데미와 비슷하게 40명을 정원으로 했다. 원사의 선출 척도는 뛰어난 저술이 있어야 했다. 뛰어난 저술은 원사에 당선되는 유일한 표준이며 권세나 청탁은 통하지 않았다. 또한 원사는 명예로운 평생직이며 종신직이며, 총통은 원사를 영예롭게 대해야 한다고 보았다.³⁴⁾ 발기인으로서 마상백은 자신을 포함한 19명의 원사를 추대했다.³⁵⁾

마상백과 장병린, 양계초 세 명은 상의하여 1912년 12월에 12명의 원사 명단을 확정했는데, 당시 다음과 같은 보도가 있었다.

장병린, 양계초, 마상백이 발기한 함하고문원은 아카데미를 모방한 체제이며, 40명을 정원으로 했

책, 570쪽) 등으로 기술하고 있는데, 최근 발표된 張劍의 논문(張劍, 「民初學術評議: 初前制度設計的失敗」, 『華東師範大學學報』, 2021-2, 62-63쪽)에 의하면 1912년 12월에 12명의 考文苑 ‘苑士’ 명단 확정에 대한 『新聞報』 보도에 대한 기사를 인용한 것을 보아 1912년 10월, 즉 마상백이 북경대학 교장에 재직했던 시기에 函夏考文苑을 발기한 것으로 추정할 수 있다.

29) 陸永玲, 앞의 논문, 1302쪽 ; 李天綱 編, 앞의 책, 570쪽.

30) 馬相伯, 「函夏考文苑議」, 『馬相伯集』, 124쪽.

31) 薛玉琴·劉正偉, 앞의 책, 248쪽.

32) 馬相伯, 「函夏考文苑議」, 『馬相伯集』, 126-128쪽.

33) 馬相伯, 「爲函夏考文苑事致袁總統條呈」, 『馬相伯集』, 129쪽.

34) 張劍, 앞의 논문, 63쪽.

35) 馬相伯, 「考文苑名單」, 『馬相伯集』, 136-137쪽. 원사의 명단은 다음과 같다. 馬相伯, 章炳麟, 嚴復, 梁啟超, 沈家本(法), 楊守敬(金石地理), 王闔運(文辭), 黃侃(小學文辭), 錢夏(小學), 劉師培(群經), 陳漢章(群經史), 陳慶年(禮), 華蘅芳(算), 屠寄(史), 孫毓筠(佛), 王露(音樂), 陳三立(文辭), 李端清(美術), 沈曾植(目錄)

다. 세 명이 劉師培, 沈家本, 陳慶年, 楊守敬, 陳三立, 黃侃, 陳漢章, 沈曾植, 李瑞清, 屠寄, 錢夏, 王露 12명을 고문원 원사로 추천했다. …… 算學 전문가로 無錫의 華衡芳을 추천했는데 애석하게도 그는 이미 죽었으며, 지금은 이 자리가 공석이다.³⁶⁾

마상백 등이 추대한 苑士 명단을 보면 경학, 예학, 금석학, 목록학, 사학 등 전통학문만 보여 당시 언론인들이 평가하기에도 후한시대 蘭臺東觀 같은 전통 재현에 불과할 수 있으며, 서양 과학기술에 대한 논의도 없으며, 진정한 학술연구 성과보다는 사회도덕 구현의 관점에서 函夏考文苑을 운영하고자 했던 점을 비판할 수도 있다.³⁷⁾ 다만, 프랑스 학술원의 설립 취지에 완전히 역행한 것이라기보다 마상백이 당시 사회현실이 “언행이 난잡하고 괴팍하며, 公私 도덕이 없고, 국가의 통치권이 쇠망한” 상태의 당시 사회 현실을 감안하여 순수한 학술연구도 중요하지만 사회도덕 구현의 관점을 보다 중요시한 것으로 보인다.

마상백은 公私 도덕이 남아있지 않은 당시의 상황을 비판하며, 국가와 민족의 문명은 民智에만 있는 것이 아니라 民德에 있다고 보았다. “民德은 더욱이 公德을 중시한다. 공덕은 대중의 필요를 위한다. 또한 公德이 성하면 私德 또한 흥해진다. 예를 들어 수해와 화재를 막다 죽거나 다치는 사람은 조사한 후 반드시 표창해야 한다”³⁸⁾고 하며 공적인 영역에서 발휘되는 도덕성을 강조했다.

진단학원이나 복단공학과 서로 비교하면 함하고문원의 특색은 중국 전통문화와 도덕관의 보존을 더욱 중시하였다. 마상백은 이 연구기관이 중국 현대화에 필요한 지식을 가르치는 것 이외에 더욱 중요한 사명은 출판을 이용하여 개인과 사회의 도덕관을 새로이 제창하는 것이었다. 마상백은 “도덕은 우리 국가의 영혼이다.” “한 국가가 문명국인지 아닌지의 여부는 얼마나 많은 지식이 쌓였는지로 결정하는 것이 아니라 그들 국민의 도덕적 수준을 반영하는 것이다”라고 하였다.

마상백의 강력한 요구와 끊임없는 노력으로 함하고문원의 설립은 袁世凱 등의 지원 약속을 받아내었지만 실제 상황은 그렇지 못했다. 사무처나 경비의 지출은 각종 잡음 속에서 제대로 얻어내지 못했다. 여하튼 1914년 3월 考文苑은 ‘조직법’을 반포하여 마상백을 원장으로 삼아 일이 성사된 것처럼 보였지만 그 이후의 효과가 전혀 없다는 것이다. 1914년 5월 이후 마상백 등이 발의한 함하고문원은 설립 기획만 존재했던 역사적 과정을 마치고 완전히 소멸되었다.

4. 천주교 대학 설립 건의와 輔仁大學의 창건

20세기가 되면서 중국에는 개신교에 의해 상당수의 고등교육기관들이 설립되었다. 따라서 중국 사회에 대한 개신교의 영향력은 수적으로는 약했지만 가톨릭보다 훨씬 넓었다. 당시 많은 저명인사들의 출신학교를 조사해 보면 개신교 교육기관에서 교육받은 것으로 나온다. 중국 가톨릭 신자의 대다수는 농민, 소상점 주인, 어부, 뱃사공 등으로 구성되어 있었다. 가톨릭교회는 20세기에 들어서도 현대교육 방식을 도입해야 할 필요성을 깨닫지 못했던 것이다.

마상백과 같은 일부 천주교 신자들이 가톨릭 고등교육 기관의 필요성에 대해 논의했던

36) 「推定考文苑員之姓氏」, 『新聞報』 1912年 12月 15日 第3版(張劍, 앞의 논문, 63-64쪽 재인용)

37) 張劍, 앞의 논문, 65쪽.

38) 馬相伯, 「倣設法國阿伽代米之意見」, 『馬相伯集』, 134쪽.

1910년대 北京에는 개신교 및 비종교적 고등교육 기관만이 존재했다. 더군다나 1차 세계대전으로 인해 지금까지 유럽에 의존해왔던 상당한 자금에서 단절된 가톨릭 선교단은 그들의 존재가 위협받고 있음을 알게 되었다. 그러나 경제적 지원보다 더 중요한 것은 가톨릭 신자들을 사로잡은 무기력함이었다. 성직자와 평신도 모두를 포함한 대부분의 가톨릭 신자들은 2세기 이상 동안 그들이 해왔던 그대로 남아 있는 것에 만족하고 있었다. 그들은 교육에 대한 취향이나 관심을 거의 보이지 않았다. 당시 중국의 천주교회가 맞닥뜨린 현장은 매우 어두웠다.

마상백은 이러한 천주교 내의 인재 부족과 고등교육기관이 부재한 상황을 타개하기 위해 1912년 9월에 천주교계 저명인사 英斂之와 연명으로 비오 10세 교황에게 천주교 대학 설립에 대한 건의서를 제출했다.³⁹⁾ 마상백은 이 글에서 우선 명나라 말기 이래 복음을 전하려 왔던 마테오 리치 등 선교사들의 학문 선교를 추앙하면서 현재 중국의 천주교는 이러한 학술 선교를 포기한 상황이라고 개탄했다. 그는 현재 중국 천주교는 개신교와 달리 학교 운영도 거의 하지 않고 있고, 북경을 예로 들면 대학도 없고 고등학교와 소학교만 조금 있을 뿐이라고 했다. 또한 일부 프랑스 계열 소학교는 학비가 너무 비싸고 프랑스인을 초빙해 공부할 수 있을 뿐이며, 학업을 마친 후에 졸업생들은 외국인에 의지해 생계를 꾸릴 수 있을 뿐이라고 했다.

이어서 “현재 우리나라는 정치가 불량하고, 과학이 발달하지 못하며, 實業이 정통하지 못하다. 또한 예술은 문란해졌고, 학교의 수준은 천박하다. 모든 것이 이러하다. 서양의 문화에 도움을 구하고자 하고, 국민의 도덕을 채우고자 한다면 종교를 버리고는 할 수 없다”⁴⁰⁾고 했다. 따라서 그는 교황청이 교회 인사를 파견하여 중국 북경에 천주교 대학 건립을 도와줄 것을 건의하였다. 천주교 대학 건립을 위해 학식이 넓고 겸손한 성직자를 교황이 많이 보내기를 원했다. 또한 이들 성직자들이 국가에 구애받지 않고 수도회에 국한되지 않고 파견되는 것이 바람직하다고 강조했다. 국가에 구애받지 않는 것은 정치적 의혹을 피하기 위한 것이며, 수도회에 국한되지 않는 것은 종교적 당파 다툼을 피하고자 함을 그 이유로 들었다. 또한 이 건의서에서 마상백은 천주교 대학이 중국 전역에서 천주교 內外의 학생들을 모집해야 한다고 주장했다. 그래서 천주교 대학이 나라의 모범을 세우고 교회 사람들로 하여금 학문으로 사회를 보좌유지하고, 교회 밖으로는 학문으로 참된 빛을 받아들일 수 있게 하도록 건의했다.

이 건의서의 핵심 내용은 첫째, 명·청 시대 예수회선교사와 같은 학문을 통한 선교의 중요성 강조, 둘째, 학식이 넓은 성직자들을 초청하여 대학을 설립하는 것, 셋째, 중국 천주교인들의 문화적 수준을 높이는 것, 넷째, 학문으로 천주교회 밖의 사회에 영향을 미치기를 바라는 것이다.

중국 천주교 대학 설립의 주장과 동시에 마상백은 적극적으로 중국 신학생의 로마 유학 파견을 주장했다. 그는 중국 선교가 효과적으로 되려면 중국의 밖에서 재능을 빌려오는 것은 힘들고, 스스로 라틴문헌의 재능을 키우고 과학의 재능, 교회법의 재능을 키우기 위해 로마로 학생을 파견해 공부시켜야 한다고 주장했다.⁴¹⁾

교황청에서 천주교 대학의 설립에 대한 답변이 오기도 전에 마상백과 영렬지는 이미 그들 마음속의 대학 설립을 착수하기 시작했다. 1915년에 영렬지는 마상백과 함께 소규모 아카데미

39) 馬相伯, 「上教宗求爲中國興學書」, 『馬相伯集』, 115-117쪽. 英斂之는 馬相伯과 달리 일반적으로 한국에 거의 알려져 있지 않지만, 근현대 중국 가톨릭교회의 위대한 인물 중 한 명이다. 그는 天津에서 창간된 『大公報』의 설립자이자, 천진의 ‘평신도 사도 운동’을 뻃상 레브 신부와 이끌었으며, 北京 가톨릭 대학, 즉 輔仁大學의 설립자였다. 언론인, 교육자, 나아가 사회개혁가로서 그는 중화민국 초기 중국의 가톨릭 운동(Catholic Action)에 직접적 역할을 담당했던 인물이다.

40) 馬相伯, 「上教宗求爲中國興學書」, 『馬相伯集』, 116쪽.

41) 馬相伯, 「致英華」, 『馬相伯集』, 343쪽.

를 창설했다. 이름은 ‘輔仁社’였다. 두 사람은 진단학원의 모델을 보인사에 응용하였다. 보인사의 학습 환경은 마치 하나의 아카데미와 같았다. 보인사의 일상 학습의 진행은 매 학생이 매 주제를 선택하고 주제를 둘러싸고 스스로 연구를 진행하는 것이다. 그런 후에 토론을 전개 한다. 國學 이외에 초기 예수회 선교사들의 논저를 연구하는 것이 당시의 주요 프로그램이었다.

당시 輔仁社에서 학생들을 모집하여 각 지역의 교구에서 젊은이들을 선발해 보냈지만, 20여 명에 지나지 않았다. 그러나 영령지는 젊은 학생들의 눈부신 발전을 목격하고는 매우 만족했고, 젊은 기간임에도 불구하고 학생들의 문학작품과 연구가 중국 신문과 정기 간행물에 자주 실리는 것을 보고 젊은 가톨릭 신자의 발전에 감탄하기도 했다. 영령지는 1918년까지 자신의 사재를 털어 보인사를 지원했지만 자금부족과 건강상의 문제로 폐쇄할 수밖에 없었다. 그러나 보인사의 설립은 1925년 북경 천주교 대학, 즉 公教大學 설립의 밀알이 되었다.

마상백은 직접적으로 보인사의 운영에 참여하지 않았지만 그는 보인사에 계속적인 관심을 보였고, 학술적으로도 영령지를 도왔다. 보인사에서 간행한 거의 모든 서적에跋문을 실었고 후에 보인대학 교장이 된 陳垣의 논저에도 서언을 썼다. 또한 1925년 교황 비오 11세의 비준을 받아 미국 베네딕도회의 주관으로 북경에 公教大學(이후 輔仁大學)이 설립되었을 때에도 지속적인 관심을 보였다.

마상백은 영령지에게 보낸 서신에서 “미국 선교사가 설립하려는 대학이 오로지 천주교 신자만을 위한 것인가? 교회 밖 사람도 포함되는 것인가? 만약 천주교 내외를 겸한다면 첫째, 종문 공부를 원하는 자제를 모집해야 한다. 예를 들어 전통집안 자제들은 필히 와야 한다. 둘째 중문을 읽으려면 독서인을 초빙해야 하며, 고전에 정통한 인사를 초대해야 한다. 셋째, 서양문화를 공부할 때 또한 관련 인사들을 초대해야 한다.”⁴²⁾고 얘기하며 새로이 설립되는 천주교 대학이 천주교 밖 자제들도 모집해야 하며 교과과정이 중국과 서양 고전이 바탕이 되어야 함을 강조했음을 알 수 있다.

이뿐만 아니라 마상백은 영령지의 요구로 <미국 베네딕도회 수사들이 창설한 북경 公教大學 선언서>를 썼다.⁴³⁾ 마상백은 우선 교황이 베네딕도회 선교사들을 선택하여 이러한 계획을 집행하는 것에 대해 찬양하였다. 그는 “중국은 역사가 오래된 나라이며, 베네딕도회 또한 오래된 수도회이다”라고 하면서, 유럽에 고대 문화를 보존하고 진흥하는 유구한 역사를 가진 베네딕도회가 중국 문화에도 관심을 가져줄 것을 기대하였고, 아울러 교육 운영에서 동서양 고전의 전통이 융합되기를 기대했다. 그는 천주교 대학 설립자가 미국에서 왔지만, 중국에 온 의미는 植民하려는 것이 아니고 인재를 육성하고자 함이며, 베네딕도회가 미국에 있고, 신부들이 그 나라의 신부들이지만 모두 공동의 목표로 함께 힘을 합치면 수십 년 후에 베네딕도회 신부는 중국의 신부가 되고, 公教는 중국의 公教가 되고, 대학은 중국의 대학이 된다고 하였다.

또한 마상백은 건의서에서 북경 천주교 대학이 반드시 구비해야 할 교과과정을 제시하고 있다. 神學과 哲學은 필수 과정이며, 그밖에 중국과 유럽의 언어와 고전문학, 자연과학, 사회학, 역사, 공학 등이었다. 그는 이러한 교과과정이 동서양의 문화를 학습하는 분위기를 만들고 현대화 중국의 정신적 초석을 닦는다고 생각했다.

그는 교황이 친히 10만 리라를 기부하여 대학 설립에 힘을 실어 주었으며 미국 베네딕도회 신부들이 친히 중국에 와서 조사한 후 교황을 알현하여 천주교 대학 설립에 대한 상황을 설명

42) 馬相伯, 「致英斂之先生書」, 方豪 編, 『馬相伯先生文集』, 北平: 上智編譯館, 1947, 292쪽.

43) 馬相伯, 「美國本篤會士創設北京公教大學宣言書稿」, 『馬相伯集』, 457-460쪽.

하였고, 1923년 8월에 全美 베네딕도회 회의가 개최되어 북경 천주교 대학 설립 시행을 통과 시킨 일련의 행위는 중국인에게 公教가 한 민족, 한 국가에 국한되는 것이 아니라 실로 전 세계의 종교이며 보편적 종교임을 명확히 보여주기 위함이라고 설명하였다.

마상백은 이 건의서에서 公教大學이 진정한 公教精神, 즉 가톨릭 정신을 가진 중국 대학으로 성장할 것을 기대하였다. 그는 북경 公教大學이 한 나라에 국한되지 않고 한 종족의 사람에 국한되지 않는 公教의 公을 보여주기를 기대했고, 그러한 정신에 바탕을 둔 인재 양성의 대학이 되기를 희망했다.

북경 公教大學은 1925년 공교대학 부속 ‘輔仁社’ 건립부터 시작된다. 보인사는 오로지 國學의 연구에 전념하도록 하고 학제는 2년이며 대학 예과의 성격을 지녔다. 그래서 輔仁大學은 대학 본과를 창립할 때 자연스럽게 문과대학(특히 국학)에서 출발했다. 1927년 북경 公教大學은 輔仁大學이라는 이름으로 중국정부로부터 정식 인가받았다.⁴⁴⁾

5. 맷음말

마상백은 『論語』 「衛靈公」편에 나오는 “가르침에 있어서 차별을 두지 않는다(有教則無類)”라는 공자의 말을 빌려 종교의 보편성을 설명하기 좋아했다.⁴⁵⁾ 마상백이 『논어』의 예를 들어 종교의 보편성을 설명한 것은 그가 천주교도로서 가톨릭 정신(公教精神)을 바탕으로 당시의 중국인에게 보다 쉽게 접근하기 위해서였다. ‘教’는 마상백에게 그리스도교를 위한 것이며, 모든 사람들에게 전파해야 하는 것으로 보았다. 또한 ‘類’는 각종 사람들 사이에서 세워진 사회적 속박으로서 하느님 앞에서는 당연히 배제되어야 한다고 생각했다. 역사에서 보았듯이 종교가 사회적 계급을 유지하는 도구이거나 혹은 일부 민족은 자신의 종교를 앞세워 자신들이 하느님 앞에서의 특수한 민족으로 본다. 그러나 마상백은 그것이 천주교의 본래 뜻과 맞지 않다고 생각했다. 마상백은 종교는 양심에 있으며 다른 것에 있지 않다고 주장했을 정도로 종교의 보편적 도덕성을 강조했다. 이러한 종교사상은 바로 마상백이 여러 곤경을 겪으면서도 중국 사회를 근본적으로 변화시키고자 한 교육사업 실천의 중요한 버팀목이었다고 할 수 있다. 궁극적으로 그에게 교육의 사명은 인재 양성이었다. 그것은 바로 동서양 문화에 대한 종합적 지식의 구비와 공동체 책임감 그리고 양호한 도덕을 겸비한 시민 양성이었다.

마상백이 생각하기에 大學의 목적은 덕행이 높고 학문이 깊은 인재를 양성하는 데 있다. 그러나 그는 중국의 도덕 체계가 개인의 독선적 발전을 중시하고 서구문명의 전통이념이 강조하는 윤리도덕, 사회정의, 민주사회 가치관, 兼善의 公德 가치체계를 간과하고 있다고 보았다. 따라서 그가 추구하는 대학 교육은 단순히 독선적인 私德을 기르기 위한 것이 아니라 중국 전통문화에서 소외된 公德의 사상을 기르기 위한 것이다. 마상백은 교육과 애국, 그리고 도덕이 밀접하게 연결돼 있다며 정신적 가치가 없는 애국사상으로는 높은 문화를 가진 근대국가를 만들 수 없음을 굳게 믿었다. 중일전쟁 기간 중 마상백 본인이 직접 실천했을 뿐만 아니라 진단대학과 복단대학의 많은 교수와 학생들은 봉사와 희생의 가톨릭 정신을 구현했다. 난민을 구

44) 孫邦華, 「北京輔仁大學的學科發展史論」, 『北京社會科學』 2018-12, 6쪽. 보인대학 역사 자료에 근거하면, 마상백은 ‘輔仁’의 이름을 정하는 데에도 참여한 것으로 나타난다. ‘輔仁’이라는 말은 『논어』 「安顏」편의 “군자는 학문으로 벗을 모으고, 벗을 통해서 仁의 덕을 수양한다(君子，以文會友，以友輔仁)”에 나오는 말이다(陸永玲, 앞의 논문, 1312쪽).

45) 馬相伯, 「書<利先生行蹟>後」, 『馬相伯集』, 222쪽.

조하고 환자를 간호하며 선교사, 신부, 수녀들과 함께 가난하고 어려운 이웃을 위해 자애를 실행했다.⁴⁶⁾

제2차 바티칸 공의회에서 요한 23세는 “교회 생활의 모든 분야가 현대 세계에 ‘적응’하는 차원을 넘어 완전히 의식 변화를 해야 한다”고 했다. ‘쇄신과 개혁’이라는 공의회의 주제에 따라 이제까지의 폐쇄적인 교회의 모습을 바꾸고 새로운 세상과 소통의 문을 여는 교회의 모습을 보이고자 했는데, 그것은 교육에서도 나타났다. 제2차 바티칸 공의회 선언문 중 하나인 ‘그리스도인 교육에 관한 선언’ 즉, <교육의 중대성>(Gravissimum Educationis, 1965)은 가톨릭교회가 현대 교육에 대한 관심의 방향을 보여주고 있다. <교육의 중대성> 선언은 교육이 모든 이에게 균등하게 주어져야 하며 인간의 궁극목적과 사회의 공공선을 위한 교육이 실시되어야 한다고 강조했다. 특히 학생들의 도덕적·영적 교육이 실시되어야 함을 강조했고, 그것은 보편적 가톨릭 정신에 바탕을 둔 전인적 교육의 모습이라고 할 것이다. 이러한 측면에서 보면, 가톨릭 정신에 바탕을 둔 마상백의 20세기 초 중국에서의 교육활동의 모습은 제2차 바티칸 공의회의 선구적 활동이었다고 평가할 수 있다.

46) 姜有國, 「文理並重 全人發展 - 論馬相伯的高等教育理念」, 『復旦教育論壇』 2011-4, 32쪽.

토론문

김정현 (가천대)

최병욱 교수님의 발표문 「가톨릭 정신의 실천으로 본 馬相伯의 교육활동(1912-1925)」은 가톨릭 정신(公教精神)이 어떻게 馬相伯의 교육활동에 녹아들어 있는지는 살펴봄으로써 천주교인 馬相伯의 교육사상을 확인하였습니다. 발표자는 본 발표문 외에도 「천주교도 마상백의 종교·정치사상」, 「충돌과 화합:馬相伯의 중국 천주교 토착화」 등 馬相伯 관련 연구논문을 여러 편 발표하였습니다. 馬相伯은 중국의 유명 교육자로 震旦학원, 復旦공학·復旦중학의 설립자겸 초대 교장이자, 예수회 신부, 신학박사로 중국 천주교회사 및 근현대 중국 역사에서 중요한 인물입니다. 馬相伯은 1862년 예수회에 가입하여 수도회 신부가 되었다가 1876년 탈퇴하였고, 양무운동에 참여했다가 말년에 다시 교회로 돌아온 이후 그의 일생의 작업은 그리스도교 정신에 입각한 근대 고등교육기관의 설립과 운영이었습니다. 이 발표문은 바로 馬相伯 말년의 일생의 작업인 교육활동을 분석하였고 이를 통해 그의 가톨릭 정신의 실천을 보여주는 의미있는 작업이라 하겠습니다.

토론에 앞서 용어 설명 두 가지 먼저 질문드리겠습니다. 하나는 ‘公教’입니다. 당시 천주교가 ‘洋教’로 불리는 데 대해 마상백은 보편성을 가진 모두의 종교라는 의미로 ‘公教’라고 했다고 서술하였는데, 중국에서 천주교가 公教로 불리게 된 것이 馬相伯의 노력과 영향인지 아니면 公教로 용어가 바뀌게 된 다른 구체적이 기록이 있는지 궁금합니다. 다음은 ‘혁명’이라는 용어입니다. 馬相伯이 震旦학원을 설립, 교육 현대화를 추진하여 ‘상해의 젊은 개혁가와 혁명가들도 감복하였다’고 하셨고, 젊은 학생들에게 “혁명으로 나라를 구하고자 한다면, 근대과학 연구와 언어와 문자 공부해야 한다. 혁명으로 나라를 구하고자 준비하는 자는 나에게로 오라”고 하였는데, 이때 ‘혁명’은 어떤 혁명을 의미하는지 馬相伯의 인식이 궁금합니다.

진단학원 교육활동으로 馬相伯이 젊은 학자를 등록시킨 결과 그들이 중국 정치개혁에서 중요한 역할을 담당하게 되었다고 하였는데, 진단학원이 교육시킨 번역 인재가 청 정부의 번역기관에서 교육받은 학생들과 어떤 차이가 있었는지, 당시 상해 젊은 개혁가와 혁명가들이 감복한 사례를 소개해주시고, 그것이 馬相伯의 교육활동, 가톨릭 정신 실천활동의 결과인지 설명해주시기 바랍니다.

馬相伯이 진단학원의 중국화를 관철시키려 하여 예수회 신부들의 공격을 받고 교회와 결별하고 새로이 復旦공학을 창건하게 된 것과 관련하여, 발표자는 ‘復旦대학은 자금부족으로 각 성의 官紳이 모금하여 창립하였기에, 震旦학원의 부활이 아니라 새로운 일반적인 신식학교 였을 뿐이다. 복단공학에서 외국어 학습이 서양문화를 이해하고자 하는 기초가 아니라, 서양 전문대학에 들어가기 위한 수단이었다. 진단학원의 학생자치 등 풍격을 계승했지만 진단학원에서 시행했던 학교의 규칙과 제도는 다시 재현되지 않았다’고 하셨습니다. 馬相伯이 학생들의 요청을 받아들여 진단학원과 다른 새로운 학교 건립하고자 했을 때의 구상과 복단대학이 규칙과 제도 어떤 차이가 있는지 보충 설명해 주시면 감사하겠습니다.

馬相伯이 상하이에 세운 震旦학원과 復旦공학은 그의 백년 인생 업적 중 가장 소중한 것으로 일컬어집니다. 본 발표문은 ‘가톨릭 정신의 실천’인 두 대학에 대해서는 민국 이전의 교

육활동으로 서술하고, 函夏考文苑의 설립기획을 별도의 장으로 자세히 다루고 있는데, 함하고 문원의 설립 기획을 별도의 장으로 구분할 정도로 그것이 馬相伯의 교육활동에 중요한 의의가 있는지, 프랑스 학술원을 모방한 函夏考文苑-고등교육기관 설립이 그의 가톨릭 정신의 실천과 어떤 관련이 있는지 궁금합니다. 특히 馬相伯이 ‘교육제도는 설령 천주교 신앙을 보조로 하지 않더라도 반드시 도덕을 바로 세우는 교육이 되어야 한다. 정신적 가치가 없는 애국주의는 견고한 국가를 세울 수 없다’고 한데 대해, 발표자는 그가 주장한 정신적 가치가 가톨릭 정신인지 명확하지 않다. 다만 인간의 근본 문제에 대한 해답은 종교에서 구할 수 있다는 확신, 이러한 전제 아래 북경 정부에서 함하고문원 창립을 제창하였다고 서술하였습니다.

函夏考文苑의 특색은 진단학원이나 복단공학과 비교하면 중국 전통문화와 도덕관의 보존을 중시하였고, 袁世凱 총통의 지원약속을 받았고 1914년 ‘조직법’ 반포하여 그가 함하고문원 원장이 되었지만 그 이후의 효과가 전혀 없이 소멸되었는데, 이에 대한 馬相伯의 반응은 어떠하였는지 궁금합니다. 函夏考文苑 설립기획은 발표문의 부제인 그의 ‘가톨릭 정신의 실천’이라기 보다는 신해혁명 이후 정치 상황에 대한 이해가 우선되어야 할 듯 합니다. 신해혁명기 훠손되어 휴교상태인 復旦대학이 于右任과 孫中山의 도움과 보조금을 받아서 1912년 새 교정에서 개교할 수 있었듯이, 馬相伯은 袁世凱 북경정부에도 같은 기대를 한 것은 아닌지, 그렇다면 그의 신해혁명과 정치 상황 인식에 문제는 없는지 궁금합니다.

馬相伯의 震旦학원-復旦공학 설립과 교육적 이상과 괴리로 인한 이탈, 새로운 시도, 북경 대 재임과 사직까지 반복된 교육사업의 열정과 실의는 본 발표문의 주제인 가톨릭 정신의 실천을 위한 馬相伯의 교육활동의 어려움으로 보아야 하는지, 아니면 당시 혼란스러운 중국의 정치교육 상황의 반영이라고 보아야 하는지 문의드립니다. 나아가 馬相伯의 교육활동과 가톨릭 정신의 실천은 동시에 함께 이루어진 것으로 보아야 할지, 아니면 그의 종교적 정체성과 교육적 정체성을 구분하여 상황을 설명해야 하는지 궁금합니다.

馬相伯 1912년 9월 英斂之와 연명으로 교황 비오 10세에게 중국에 천주교대학 설립에 대한 건의서를 제출하였고, 동시에 중국 신학생의 로마 유학 파견을 주장하였습니다. 그런데 신학생 유학 문제는 종교의 문제이지, 교육 차원의 문제로 보기 어렵습니다. 馬相伯의 종교적 정체성과 교육 정체성 간의 일치와 불일치를 구분해서 설명할 필요가 있어 보입니다.

1925년 북경 천주교 대학인 公教대학의 운영에 馬相伯은 직접 참가하지 않았지만 학술적으로 도왔고, 公教대학 설립과 관련 중국인들에게 公教가 한 민족국가에 국한되는 것이 아니라, 전 세계 보편적 종교임을 보여주기 위함이라고 설명한 것은 馬相伯의 종교적 정체성과 교육적 정체성이 일치한 것으로 보입니다. 이와 관련 중국학계에서 馬相伯의 이중문화적 정체성을 탐구하는 연구가 있는데, 발표자는 마상백에 대한 이러한 접근방식에 동의하시는지 궁금합니다.

마지막으로, 발표자는 맷음말에서 가톨릭 정신에 바탕을 둔 馬相伯의 20세기 초 중국에서의 교육활동 모습은 제2차 바티칸 공의회의 선구적 활동이었다고 평가하였습니다. 본문에 서술되어 있지 않지만, 馬相伯의 활동과 제2차 바티칸 공의회 간의 시대 차이를 이어주는 중간 단계를 설명하는 사례가 있으면 소개해 주시면 감사하겠습니다.

중국근현대사학회

2022년도 임시총회

- | |
|-----------------|
| I. 회칙 및 규정 개정 |
| 1. 회칙 개정안 |
| 2. 연구윤리규정 개정안 |
| 3. 편집규정 개정안 |
| 4. 투고논문작성요령 개정안 |
| II. 기타 토의 |

2022. 9. 17.

중국근현대사학회

I. 회칙 및 규정 개정

1. 회칙 개정안

기준	변경	사유
제5조(구분) 회원은 평의원회원, 일반회원, 축하원 및 기관회원으로 구분한다. 제1항 평의원회원은 본회의 목적과 관련된 연구·교육에 종사하는 자 및 본회의 목적에 찬동하는 자로 전임교원 및 차로 한다. 제2항 일반회원은 비전임 교원 및 태학원 채학·아상인 차로 한다. 제3항 축하원은 태학·학부과정에 재학 중인 차로 한다. 제4항 기관회원은 본회의 목적에 찬동하는 기관으로 한다. 제5항 평의원회원, 일반회원 및 기관회원의 회비는 총회의 회비는 총회에서 따로 정한다.	제5조(구분) 회원은 개인회원과 기관회원으로 구분한다. 제1항 개인회원은 제4조(자격)의 요건을 충족하는 자로서, 본회에서 정한 회원가입 절차를 이행하고 연회비를 납부한 자로 한다. 제2항 기관회원은 본회의 목적에 찬동하는 기관으로서, 본회에서 정한 회원가입 절차를 이행하고 연회비를 납부한 기관으로 한다.	1. 우리 학회에서는 현실적으로 평의회를 따로 두고 있지 않음. 2. 전임교원과 비전임교원/대학원생을 기준으로 회원 자격을 구분하는 것은 적절하지 않음.
제6조(권리) 제2항 평의원회원과 일반회원은 선거권 및 피선거권을 갖는다.	제6조(권리) 제2항 개인회원은 선거권 및 피선거권을 갖는다.	1. 제5조 수정에 따른 변경.

기준	변경	사유
<p>제10조(운영이사회)</p> <p>제1항(구성) 회장 및 총무부, 연구부, 편집부, 설외부, 정보부, 학술부 등 각 부서의 운영이사회로 구성한다.</p>	<p>제10조(운영이사회)</p> <p>제1항(구성) 회장 및 <u>부회장</u>, 총무부, 연구부, 편집부, 설외부, 정보부, 학술부 등 각 부서의 운영이사로 구성한다.</p>	<p>1. 부회장직 신설에 따른 수정.</p>
<p>제12조(회장) 회장은 본회를 대표하며 총 회와 운영이사회의 의장을 겸한다.</p> <p>회장은 총회에서 선출하여 임기는 2년으로 한다.</p>	<p>제12조(회장) 회장은 본회를 대표하며 총 회와 운영이사회의 의장을 겸한다.</p> <p>회장은 총회에서 선출하여 임기는 <u>1년으로 한다.</u></p>	<p>1. 회장 임기 단축에 따른 수정.</p>
<p>(신설)</p> <p>(없음)</p>	<p>제13조(부회장) 부회장은 회장을 보좌하며, 회장 유고시에는 그 역할을 대리한다.</p>	<p>1. 부회장직 신설에 따른 수정.</p>
<p>(신설)</p> <p>부칙</p> <p>(없음)</p>	<p>제27조(개정) 본 회칙은 2022년 ○월 ○일 부로 개정, 시행하며, 2022년 12월 정기총회에서 선출된 회장의 임기는 <u>2023년 3월 1일부터 시작되는 것으로 한다.</u></p>	<p>1. 개정안 시행 일자 명기.</p> <p>2. 신임 회장의 임기 개시 시점 명기.</p>

2. 연구윤리규정 개정안

기준	변경	사유
제4조(위원회의 위촉) 위원회의 위원은 회원 중에서 본회 운영이사회의 동의를 얻어 위원장이 위촉한다. 위원장은 본회의 회장이 말되, 유고시에는 <u>부회장이 대리하며, 부회장도 유고시에는 위원회에서 호선한다.</u>	제4조(위원회의 위촉) 위원회의 위원은 회원 중에서 본회 운영이사회의 동의를 얻어 위원장이 위촉한다. 위원장은 본회의 회장이 말되, 유고시에는 <u>부회장이 대리하며, 부회장도 유고시에는 위원회에서 호선한다.</u>	1. 부회장직 신설에 따른 수정.

기준	변경	사유
	<p>(신설)</p> <p>제10조(특수관계인 공동저자 연구부정행위 방지)</p> <ol style="list-style-type: none"> 1. 특수관계인이 공동저자로 함께 논문을 작성한 경우, 투고자는 논문을 처음 투고하는 단계에서 반드시 이 사실을 편집이사에게 알려야 한다. 아울러, 투고자는 특수관계인이 논문을 작성하는 과정에서 수행한 역할을 상세하게 작성하고 이를 입증할 수 있는 증빙자료를 편집이사에게 제출해야 한다. 2. '특수관계인'이라 함은 미성년자(만 19세 이하인 자) 또는 가족(배우자, 자녀 등 4촌 이내)에 해당하는 자를 지칭한다. 3. 편집위원회는 위의 사항을 참고하여 해당 논문의 투고 가능 여부를 1 차적으로 심사할 수 있으며, 향후 심사 절차를 진행하기 어렵다고 판단할 경우, 심사 절차를 중단할 수 있다. <p>(없음)</p> <ol style="list-style-type: none"> 4. 편집위원회의 1차 심사에서 판단을 내리기 어려운 경우, 또는 이미 개재된 논문에 대한 사후 심사를 진행하는 경우에는 회장이 본 위원회를 소집하여 연구윤리 위반 여부를 심의한다. 구체적인 심의 절차는 본 규정의 제7조(심사 절차)를 준용한다. 5. 심의 결과 연구윤리를 위반한 것으로 최종 판명되었을 경우, 제9조(징계와 사후처리)에서 정하는 절차를 이행한다. 아울러, 특수관계인 저자가 해당 논문으로 이익을 취한 관계기관(임시·전학 관련 학교, 연구 관련기관 등)으로 해당 특수관계인의 연구부정행위 사실을 통보한다. 	<p>1. 특수관계인 공동저자 연구부정행위 방지에 대한 규정 제정 필요(한국연구재단 학술지평가 요구사항)</p>

3. 편집규정 개정안

기준	변경	사유
(소설) 제6조(심사 결과의 확정)	<p>(1) 논문심사위원회의 평균점수가 80점 이상은 '개재 적합', 79점 ~ 70점은 '수정 후 당호 개재', 69점 ~ 60점은 '수정 후 차기 호 재심사', 60점 미만은 '개재 보적합'으로 정한다.</p> <p>(없음)</p> <p>(2) 논문심사위원회 간의 평가점수가 40점 이상의 차이가 있는 경우, 필요하면 재심사를 의뢰할 수 있다.</p>	<p>1. 그동안 논문 심사결과의 처리 방침에 대한 내용이 규정에 들어있지 않았음.</p> <p>'논문심사의전서'에 관련 내용이 있으나, 이를 규정에 삽입할 필요가 있음.</p> <p>2. 또한, 심사위원 평균점수로만 개재 여부를 판명할 경우, 심사위원 간 극심한 평가 차이가 발생하는 상황에 대해서도 보완 규정을 마련할 필요가 있어, (2)를 추가함.</p>

제10조(논문제재료) 연구비를 받은 논문을 게재하는 경우 소정의 제재료를 정 수할 수 있다.

제10조(논문제재료) 연구비를 받은 논문을 게재하는 경우 소정의 제재료를 정 수할 수 있다.

1. 오탈자 수정

4. 투고논문 작성요령 개정안

기준	변경	사유
<p>제1조 원고의 형식</p> <p>1.1 모든 원고는 한글(국한문·한글)을 사용하며, 원고말미에 외국어로 된 요약문과 국문 및 외국어 주제어(key-word)를 첨부하여야 한다.</p>	<p>제1조 원고의 형식</p> <p>1.1 모든 원고는 한글(국한문·한글)을 사용하며, 원고말미에 외국어로 된 요약문과 국문 및 외국어 주제어(key-word)를 첨부하여야 한다. <u>외국어 초록은 논문의 핵심 내용을 간명하게 이해할 수 있도록 요약하여 작성하며, 초록의 길이는 2,500자 내외임</u></p> <p>내외로 한다. (추가)</p>	<p>1. 외국어 초록의 적정 길이에 대한 지침이 그동안 없었음. (한국연구재단 학술지평가에 필요한 사항)</p> <p>2. 현재 게재된 논문들의 외국어초록 길이가 대체로 편집된 2,500자 내외임을 반영.</p>

II. 기타 토의