

# 서학에 대한 후기 조선 지식인들의 대응

— 진산사건에 관련하여 —

신 행 철\*

〈 차례 〉

|                                 |  |
|---------------------------------|--|
| I. 머리말                          | III. 서학 배척에 관한 이론적 논의:<br>조선 유교사회에 있어서의 효,<br>그리고 제사와 신주의 문제 |
| II. 역사적 경험 사례로서의 진산사건에<br>대한 고찰 | 1. 제사의 문제  |
| 1. 진산사건의 개요와 의의                 | 2. 신주의 문제  |
| 2. 진산 사건에 대한 심문 내용과 그 성격        | IV. 결론   |
| 3. 다산 정약용의 입장                   |  |

## I. 머리말

17·8세기, 서구 제국주의 세력이 동양으로 몰려들 때, 일본은 성공적인 서구화를 이루어 이 후 제국주의의 대열에 합류한 반면, 조선은 제대로 서구의 문물을 접해보지도 못하고 결국 일본의 식민지로 전락하게 되고, 결과적으로 지금의 분단상황을 맞이하게 되었다. 조선 사회는 왜 서구의 문물을 자체적으로 받아들이고 소화해내지 못했는가?

이 문제에 대답하기 위해서는 우선 우리 사회가 서구의 문물을 접하게 된 그 최초의 시기에 있어서 외래의 문물에 대한 당시 지식인들의 반응 양상을 살펴봄이 좋을 것으로 생각한다. 이를 통해서 당시 한국 전통 사회의 모습을 어렵잡아 볼 수 있을 것이고, 이러한 역사를 살펴봄으로써 현재 우리 사회가 경험하고 있는 세계화의 문제를 제대로 볼 수 있는 시각을 마련할 수도 있을 것이라고 생각한다.

조선후기에 조선사회는 청나라를 통해서 서구의 문물을 접하게 된다. 서구의 문물로서의 '서학'은<sup>1)</sup> 실제적으로 두 가지의 부분으로 구성되어

\* 제주대학교 인문대학 사회학과 교수

1) “韓國史에 있어서의 西學이란 宣祖 이래로 明·淸으로부터 조선왕조로 導入 齋來 되는 漢譯西歐學術書와 西洋科學技術文物利器에 대한 학문적 연구를 뜻한다. ……

있는데, 하나는 천주교라는 서양의 종교이고 다른 하나는 서구의 과학과 기술이다. 이러한 서학에 당시 지식인들은 커다란 관심을 가졌었는데 그 대표적인 사람들이 실학자들<sup>2)</sup>이었다. 따라서 이 글에서 지식인들이란 주로 서학에 관심을 가졌던 실학자들을 지칭하는 것이다<sup>3)</sup>. 이들은 서학을 나름대로 비판하면서 깊이 있게 연구하였으나 후에는 천주교 교리에 대한 연구에 치우치게 되었다. 그래서 실학자들 중에 천주교신자가 나오게 되었고, 그 세를 확장해 나가다가 진산 사건이 일어나면서 대부분의 지도층이 천주교와의 관계를 끊게 되고 서학에 대한 연구도 중단되게 되며, 이후 천주교는 강력한 탄압을 받게 되었다. 결국 진산 사건으로 인해서 조선사회는 근대사회로의 진입 기회를 놓쳤다고 할 수 있으며, 이 글에서 그 사건을 다루는 이유도 그러한 역사적 중요성에서이다.

진산 사건을 다룸에 있어서 이 글은 두 가지의 질문에 기초하고 있다. 첫째로, 천주교 신자였던 당시의 지식인들(실학자들)은 왜 이 사건 이후 천주교를 버리게 되었는가? 둘째, 당시의 조정은 이전에는 천주교에 대해서 비교적 관용적인 정책을 펴다가 왜 이 사건에 와서 강력한 제재를 가하였는가? 이 글은 이 질문들에 답하려는 노력으로서, 진산 사례를 분석하고, 뒤르케임과 베버의 이론을 적용하여 이론적 논의를 하려한다. 뒤르케임이 종교를 연구하면서 내놓은 이론과 베버가 중국의 종교를 연구하면서 제시한 정통과 이단에 대한 이론은 이 사건을 분석할 수 있는 훌륭한 틀을 제공해 준다고 생각한다.

---

서학이라는 어휘는 明·淸에 활약하던 耶蘇會士들이 그들의 서구학을 漢譯論著化함에 쓰여졌던 것……. 따라서 그 서학은 증세적 스킴라 철학에 입각한 카톨릭적 크리스티교 사상과 야소회사라는 특수신분을 지닌 인사들이 소화 수용한 서양증세와 르네상스기의 서양 과학기술 문명을 포괄하는 서구 문명의 學的側面이라 할 것이다.” (이 원순 1994: 3-4)

- 2) 이 글에서 논의하게 되는 실학자들은 주로 성호학파의 학자들이다. 왜냐하면 성호학파 학자들 중 일부가 진산사건에 연루되면서 문제의 중심에 있었기 때문이다. 서학을 수용하기 위한 새로운 사상적 기틀을 개척한 성호 이익을 스승으로 하는 성호학파의 경우 우파와 좌파로 나누어져, 우파는 서학을 탐구하면서도 전통적 가치관을 갖는 사람들로서 신후담, 안정복, 이기경, 채제공 등이 이에 속하고, 좌파는 서학 탐구의 입장을 취하면서 더 개방적인 의식을 갖고 있는 학자들로서 권철신, 이벽, 정약전, 정약종, 정약용 등이 이에 속하는데 그 중 일부 학자들이 서교를 신앙의 차원에서 수용하였다. (강재연, 1990:107과 이성춘, 1994:322-323 참조)
- 3) 지식인들의 범위에는 이들 실학자들 외에도 진산사건에 연루된 후기 조선의 관료나 선비들도 포함된다.

## II. 역사적 경험 사례로서의 진산사건에 대한 고찰

### 1. 진산사건의 개요와 의의

진산사건은 이른 바 '신해진산지변'으로서(국사편찬위원회, 1975: 155) 정조 15년(1791) 전라도 진산 지방에서 일어난 사건이다. 윤지충이 모친상을 당하여 천주교의 지시를 따라 제사를 폐지하고 신주를 불사름으로써 유교식 주자가례를 어겼다는 죄목으로 처형된 사건이다.

1790년(정조 14년) 북경에 밀파된 천주교 신자 윤유일이 북경 교주 고베아(Gouvea)로부터 조상에 대한 제사의 금지를 지시 받고 제사를 거부해야 된다는 천주교의 입장이 확인되자 “마음 약한 천주교인은 그것이 몹시 무서워 그날부터 천주교 신봉하는 것을 그쳤다”고 한다.(달래, 1987: 330) 그러나 1791년(정조 15년, 신해년) 5월 전라도 진산의 천주교 신자 윤지충은 그의 모친(권씨)상을 당하여 북경 교주의 지시에 따라 모친의 제사를 폐지하고 신주를 불살랐으며 윤지충의 외종형인 권상연은 이에 동조함으로써 친척과 친구들로부터는 불효한 아들이라고 불리어지게 되고, 동네 사람들로부터 배척을 받았으며, 국왕에 대하여는 반역자라고 고발을 당하게 되었다. 불효 불충의 죄를 저질렀다는 것이다. 이렇게 해서 진산 사건이 일어난 것이다.(한우근, 1981: 346 ; 류홍렬, 1976: 64-65)

이 당시 정조와 남인의 우두머리였던 좌의정 채제공은 주로 남인으로 구성된 천주교 신자들을 너그러이 보아주려고 하였다. 그러나 그해 11월부터 12월까지의 한달 동안에, 무려 30여통의 상소문이 올라오니, 채제공도 할 수 없이 윤지충과 권상열을 극형에 처하도록 아뢰어 정조가 이를 허락함으로써 사형이 집행되었다.

같은 해에 평택 현감 이승훈과 양근에 살던 권일신을 서학서적을 활자로 박아내었다는 죄목으로 잡아 가두고, 같은 달에 이승훈의 벼슬을 뺏는 한편, 전국에 명령을 내리어 서양 서적을 가진 자를 관에 자수하게 하고, 또 홍문관에 간수하여 두었던 서양 서적을 모조리 불살라버리었다.(류홍렬, 1976: 104) 이 진산 사건을 계기로 이어진 천주교

박해 사건을 '신해박해'라고 하는데 천주교 박해의 신기원이 되었다(한우근, 1981: 345)

이 사건을 계기로 조정은 전격적으로 강력한 천주교 탄압을 하기에 이르렀으며, 이후 당시 천주교 지도층을 형성하였던 대부분의 실학자들이 배교를 하게 되었던 것이니 이제 서학의 전래가 차단되는 상황에 이르렀던 것이다.

윤지충과 권상연은 일단 진산군에서 군수로부터 심문을 받은 후, 다시 전주로 압송되어 전라 감사로부터 심문을 받게 되는데 우리는 그 심문 내용과<sup>4)</sup> 이때 지도적인 실학자로서 배교를 했던 정약용의 입장을 통하여 당시 지식인들의 지배문화로서의 유교적 전례문제에 대해서, 그리고 '효'에 대해서 어떻게 생각하고 있는지를 살펴보기로 한다. 이는 당시 천주교가 박해 받았어야 했던 이유를, 더 나아가서 결국 당시 서학이 배척될 수밖에 없었던 이유를 밝혀보는 작업이 될 것이다.

## 2. 진산 사건에 대한 심문 내용과 그 성격

진산 군수 신사원은 우선 제사를 지내지 않는 것에 대해서 질책하면서, 공자의 말을 빌어 효를 실행함에 있어서 제사의 중요성을 다시금 강조하면서 윤지충 등에게 행실을 고칠 것을 간곡히 권고하였으나, 윤지충의 대답은 '천주교 책에는 그 모든 것이 쓰여있지 않다'는 것이었다. 윤지충 등이 '효'를 부정하는 것은 아니다. 천주교리에 따르자면 제사를 행하여야 효를 이룬다는 사실을 인정할 수 없다는 것이다. 신사원은 공자의 경서에 근거하여 말하고 행동하나, 윤지충 등은 천주교리에 따라 말하고 행동하는 것이다. 여기서 신사원과 윤지충 등 간의 근본적인 사고의 차이를 알 수 있다.

윤지충 등이 '효'를 여전히 중시하고 있다는 사실은 다음 심문과 진술에서 드러난다.

- 내가 부모에게서 받은 그 몸을 너는 어리석게도 형벌과 죽음을 당하게 하려느냐. 뿐만 아니라 너로 인하여 네 삼촌이 늙은막에 옥에 갇

4) 이하 심문 내용은 달래(1979: 337-352)를 참조함.

했으니, 그것이 효도의 본분을 다하는 것이나.

- 형벌과 죽음에도 불구하고 도를 닦는 것이 효도를 어기는 것입니까. 제 삼촌이 옥에 갇혔었다는 소식을 듣자마자, 저는 밤에도 쉬지 않고 달려와 사또에게 자수하였습니다. 이것이 효도의 본분을 지키는 것이 아닙니까.(달래, 1987: 338)

전라도 관찰사 정민시 역시 제사를 행하지 않은 문제로 윤지충 등을 취조한다. 정민시는 그것에 더하여 신주를 어떻게 처리했는지의 문제를 집중적으로 거론하고 있다.

정민시는 이미 금령이 있는데도 계속하여 천주교를 신봉함으로써 왕의 명을 거역하는 불충을 저질렀다고 윤지충과 권상연을 꾸짖고 있다. 그런데 정민시는 이러한 왕에 대한 불충은 예를 갖추어 부모의 상을 치르지 않은 것에 비하면 '비교적 가벼운 죄' 라고 말하고 있다. 관리의 입에서 이러한 말이 나왔다는 사실은 조선 사회에서 효가 충보다 앞서는 덕목이었으며, 곧 효는 조선 사회의 최고의 가치였다는 것을 증명한다 하겠다.

이러한 정민시의 논고에 대해서 윤지충은 제사를 지내지 않은 것과 신주를 부수었다는 것은 인정하였지만, 그 외의 부모에 대한 장례는 예를 다하여 치렀다고 변론함으로써 나름대로 효를 지켰다는 사실을 주장하고 있다.

한편 정민시는 제사와 신주에 대해 커다란 의미를 부여하고 제사를 폐지하고 신주를 모시지 않는 문제를 계속하여 추궁한다.

이에 윤지충은 자신이 비록 제사를 지내지 않고, 신주를 모시지 않으나 나름대로 효를 행하고 있다고 조리 있게 주장하고 있다. 다시 말해서, 그는 천주교의 교리에 따라 제사와 신주가 조상과 부모를 공경하는데 아무런 의미도 갖지 않는다고 생각하고 있다는 것이다. 특히 정민시는 신주에 대해서 극히 민감한 반응을 보이고 있다. 윤지충과 권상연도 신주의 중요성을 충분히 인지하고 있었고, 그래서 그들은 자신들이 신주를 불살랐다는 사실을 극구 부인해왔으나, 마침내 자신들이 신주를 불살랐다는 것을 자백하기에 이른다.

- 네가 참말 위패를 보존하였느냐. ... 너는 신주를 그대로 물었느냐. 혹은 불살라서 물었느냐. 네가 그것을 불살랐던가 불살르지 않았던

가에 따라서 네 죄가 중하거나 덜 중하거나 할 것이다. ...

- 불살라 묻었습니다.
- 너는 죽은 부모의 신주를 불사른 바로 그것 때문에 판결을 받았다는 것을 인정하느냐.
- 만일 제가 부모님이 거기 들어 있다고 생각하면서 어떤 신주를 불살랐다면, 형벌이 옳을 것입니다. 그러나 저는 거기에 제 부모의 아무 것도 들어있지 않다는 것을 분명히 알고서 그렇게 하였으니. 무슨 죄를 범할 수 있었겠습니까.(달래, 1987: 350-352)

위의 심문 내용은 조선 사회에 있어서 신주의 중요성을 극명하게 드러내는 자료라 할 수 있다. 신주를 묻었는가 불살랐는가에 따라 사람의 생명이 좌우되는 것이다. 위의 내용에 따르면 윤지충과 권상연은 결국 신주를 불사른 죄목으로 판결을 받게 됨을 알 수 있다. 이 신주를 불사른 행위는 유교 전통에서는 불효·불충 그 자체로 보는 것이지만 윤지충에게는 전혀 그렇지가 않다고 생각하였던 것이다. 이 점은 다음의 전주 감영에서 이어지는 마지막 심문 내용에서 분명히 나타난다.

- 너는 부모도 모르고 임금도 모르는 놈이다.
- 저는 부모님도 임금님도 잘 알고 있습니다.(달래, 1987: 352)

위에서 살펴본 심문내용을 통해서 알 수 있는 것은, 두말할 것 없이 신산 사건은 제사문제에서 비롯된 것이고, 이는 곧 유교의 최고 가치인 효를 위배하는 행위로 당시 사회는 받아들이고 있었다는 점이다. 북경 주교 고베아가 윤유일에게 제사의 금지를 지시하고 이것이 조선에 알려진 직후의 상황에 대해서 달래는 「한국천주교회사」에서 다음과 같이 적고 있다.

그 때까지는 그들이 아는 천주교 규칙을 열심히 지키면서도 세상을 떠난 부모에게 드리는 미신적인 숭배를 여전히 계속하고 있었다. 무지와 선의로 인한 것이었으므로 그들은 용서받을 수 있었으나, 그때부터는 그와 같은 일, 즉 제사, 의식, 배례 등등에 참여하는 것은 일체 불가능하게 되었다. 교회는 북경 주교의 입을 통하여 조상숭배는 하느님 숭배에 반대되는 것임을 선언하는 것이었다. 공공연하게 선포된 이 선언은 조선 국민의 모든 계급의 눈동자를 찌른 셈이었다. 왜냐하면 조선

에서는 유교 즉 조상숭배가 국교였던 까닭이다. 이 숭배를 조금이라도 어기는 것은 전국의 여론에 의하여 맹렬한 반발을 일으키며, 필요한 예절을 꺾는 것은 엄한 벌을 받게 되어 있다. 그 기원은 매우 오래되었고, 대대로 충실히 전하여 내려오는 이 전통적 관습은 모든 사람의 눈에 사회의 기초가 되고 국가의 기틀이 되며 모든 자연관계의 거점으로 비치는 것이다. 그러므로 그것을 감히 말로라도 공격하다가는 큰일난다. 이로 비추어 볼 때, 머지 않아 일어날 폭풍과 천주교인들의 적들이 그 싹트는 교회를 파괴하고 말살하기 위하여 신자들의 행동에서 꼬집어낼 방침을 예측하기는 쉬운 일이었다. (달래, 1987: 329-330)

천주교회가 조상에 대한 제사를 천주 공경에 위배되는 미신행위로 낙인을 찍는 행위는 송조를 하나의 덕목으로 하는 유교원리를 정면으로 부정하는 것이었다. 윤지충의 행위는 가부장적 대가족주의의 거부이며 군주의 권위에 대한 도전이었던 셈이다.

그럼에도 불구하고 진산사건 이전에 정조와 채제공은 서학 문제에 대해서 관대하게 대하였다. 그러나 진산사건을 계기로 해서 자의든 타의든 강력한 처벌을 내리게 된다. 전국에서 빗발쳤던 상소문과 통문들로 효의 문제가 이 당시 조선사회에서 매우 중대한 사안으로 제기되었기 때문이다. 심문 내용을 분석해 보면 그 내용이 전적으로 효에 대한 문제로 이루어지고 있음을 알 수 있으며, 심문을 당했던 윤지충도 자신은 효를 지켰음을 조리 있게 극구 주장하고 있다. 그러나 효를 지켰는지 안 지켰는지의 여부는 철저히 제사를 지냈는지 안 지냈는지, 그리고 신주를 모셨는지 안 모셨는지의 여부로 결정이 되어지고 있다. 그리고 결국에 가서는 판결이 신주에 대한 문제로 귀착되고 있음을 보게 된다. 이러한 점을 볼 때, 당시 조선사회의 최고의 가치였던 효는 그 내용적인 측면보다는 제사를 행하고 신주를 모시는 등의 형식적인 측면에서 보다 더 중시되고 있다고 할 수 있다.

### 3. 다산 정약용의 입장

당시 대표적인 지식인이라 할 수 있는 정약용은 1784년부터 1791년까지 수년 동안은 서교에 몸담았으나 그 당시는 비록 신자라 하더라도 조상 제사를 폐지한다는 문제는 없었다. 그런데 1791년에 진산사건이

있을 후 서교와 결별하게 된다.

“다산이 천주교와 첫 만남은 그가 23세때(1784년) …… 이날 이 벽으로부터 처음으로 천주교에 관한 이야기를 들었고 천주교 서적을 보았다”고하는데 “이 벽의 천주교리에 대한 설명은 다산에게 신선한 충격을 주었고, 다산은 새로운 세계와 서양학문에 접할 수 있게 되었다”(김상홍, 1990: 13-14)고 하는데 정약용은 그 상제관이나 인성론에 있어서 마테오 리치로 대표되는 예수회의 천주교리와 상통되는 부분이 많았을 뿐만 아니라 천주교의 시사를 받아서 자기의 經學세계를 더욱 풍부하게 확충했다고 볼 수 있다. 그러나 그는 결국 효론과 전례의 문제에 있어서 천주교와 상충하게 되고, 여기에 그의 배교문제가 발생하게 된다.

다산은 26세부터 4-5년간 천주교를 마음을 다해서 믿어오다가 진산 사건이 일어나 국법으로 천주교를 엄금하게 되자 절의 하였다. 그러나 국법의 엄금이 배교의 원인도 되겠으나, 윤지충이 조상의 신주를 불사르고 천주교 의식으로 장례를 지낸 데 더 큰 충격을 받아 절연한 것으로 보인다. 그러한 사실은 정약용이 1797년 6월에 동부승지를 사직하는 글을 보면 알 수 있다.(김상홍, 1990: 16)

…… 이것은 진실로 그때의 취미가 아니었다면 하물며 관리가 된 뒤에 더욱 어찌 이단의 설에 마음을 둘 수 있겠습니까? 여러 해 동안 다시는 염두에 두지 아니하고, 막연히 옛날의 티끌과 그림자같이 여겼는데, 어찌하여 한 번 지목을 당함에 사람들이 사실을 명백히 구별하지 아니하고 미워하므로, 지금에 이르도록 벗어나지 못하고 있으니, 虛名을 사모하다가 實禍를 당한다는 것은 신을 두고 이르는 것입니다. 사학의 글 가운데 있는, 인륜을 해치고 도리를 거슬리는 말은 진실로 다시 헤아릴 것이 못 되며, 또한 감히 天聽을 더럽힐 수 없습니다. 제사를 폐한다는 말은 신이 예전에 본 글에서는 한 번도 보지 못한 것이며 …… 진실로 일본만큼이라도 인륜이 모두 멸하지 아니하였다면, 어찌 마음이 아프고 뼈가 떨리어 亂常의 싹을 끊어 물리치지 않겠습니까? 신 해년에 불행하게도 가까운 집안에서 나왔습니다. 신이 이 뒤로 분하고 원통하여 마음과 뜻에 맹세하길 원수같이 미워하고 역적같이 토죄하니, 양심이 이미 회복되고 이치를 봄에 스스로 밝아져서, 전날의 일찍이 기꺼이 사모하던 자를 돌이켜 생각함에 하나도 허황하고 괴망하지 않은 것이 없었습니다. …(이만채, 1984: 217-218)



전례문제, 조상의 제사를 지내지 않는 것은 다산에게 중대한 문제였다. 비록 그가 한때 천주교를 믿었으나, 그 당시에 본 천주교리서에는 제사를 지내지 말라는 글은 결코 본 적이 없었다는 것이다. 다산의 배교는 다산 경학의 효론의 성격으로 보아 당연한 귀결인 것으로 보인다.(김상홍, 1990: 17-18)

「천주실의」의 효론에 의하면 인간에는 天主, 國君, 家君이란 三父가 있어서 그중 천주가 上父이고 가군은 下父이다. ‘天下有道’의 경우에는 상부를 섬기면 동시에 삼부에 효가 되지만 ‘天下無道’하여 하부에 따르는 것이 상부를 거역하게 될 때 어떻게 할 것인가에 대해, 리치는 서슴지 않고 ‘若從下者逆其上者, 固大爲不孝者也’라고 단언하고 있다. 그에 의하면 효나 불효나 하는 문제는 내적인 마음의 문제이지 외적인 행위의 문제가 아니라고 한다. 특히 리치가 公父인 천주에 비하면 군신관계나 부자관계는 평등한 형제관계에 불과하다 할 때, 이것은 충효를 근본으로 하는 유교적 윤리를 밑뿌리부터 부정하는 것으로 된다. 그러나 정약용은 부자간의 효를 인륜의 가장 기본으로 본다. 그는 주자가 仁을 ‘愛之理, 心之德’이라고 매우 형이상학적으로 규정한 것을 비판하면서 부자간의 孝, 형제간의 悌, 군신간의 忠, 牧民간의 慈, 기타 夫婦·朋友간의 여러 가지 덕목이 있는데 그중 孝悌야말로 가장 근본이 된다고 하였다.(강재언, 1990: 219)

정약용은 일찍이 「천주실의」 등의 천주교 교리서를 보았고, 그렇다면 「천주실의」에 나타난 효론에 대해서도 잘 알고 있었을 것이다. 그렇다면 정약용은 그의 효론이 천주교의 효론과 대립되는 면이 있다는 것을 느끼고 천주교를 멀리해야 했을 것이다. 그러나 그는 천주교를 처음 접한 몇 년간 진산사건이 터질 때까지 천주교를 독실히 믿고 있었다. 그렇다면, 정약용의 효론이 진산사건이 일어난 시기쯤에 바뀌었다는 이야기인가? 정약용이 동부승지직을 사직하며 올린 상소에 의하면, 그는 서학을 서양과학에 대한 흥미에서 연구하였고, 천주교리에 대해서는 주의 깊게 살피지 않았다고 한다. 그러나 그의 경학이 「천주실의」 등의 천주교리서의 상당한 영향을 받고 있다는 사실을 받아들인다면, 그의 이러한 말을 별로 설득력이 없어 보인다. 그렇다면, 정약용의 입장에서 볼 때 「천주실의」의 효론이 그의 효론과 양립할 수 없다

는 사실이 그가 천주교와 절의 하게 된 데 있어서 그다지 중대한 원인이 되지 못한다고 볼 수 있겠다. 그러므로 정약용은, 그가 명백히 밝히고 있듯이, 제사폐지 문제에 부딪치게 됨으로써 결정적으로 천주교와의 관계를 끊었다고 결론적으로 판단할 수 있겠고, 여기서 정약용이 제사를 얼마나 중요하게 생각하고 있었는지도 알 수 있다. 그의 대표적 저서인 「목민심서」에서 다산은 제사문제를 강조하고 있다. 그는 이 책에서 수령은 문묘의 제사를 몸소 행하되 경건하고 지성스럽게 묵욕재계하여 많은 선비들의 선도가 되어야 한다는 것이다. 또한 서원과 사묘의 제수 공급과 중수도 수령의 책무라는 것이다.(김상홍, 1990: 56)

앞서 살펴본 윤지충과 권상연에 대한 심문 내용과 정약용의 입장을 살펴보면, 이 사건에 있어서 핵심이 되는 3가지의 요소가 추출이 된다. 이는 내용적 측면으로서 효라는 가치와 제사와 신주라는 형식적인 요소들이다. 제사와 신주는 효라는 가치와 밀접하게 결부되어 있는 형식들이다. 그런데, 관리들은 심문에서 제사와 신주문제를 집중적으로 거론하고 있고, 정약용의 배교도 효론에서의 불일치 점에서 보다는 제사폐지 문제에서 기인하는 것으로 보인다.

이제 기본적으로 조선 사회에 있어서의 유교와 효의 의미, 그리고 제사와 신주의 중요성에 대해서 살펴봄으로써 서학 배척의 이론적 근거를 제시해 보려 한다.

### Ⅲ. 서학 배척에 관한 이론적 논의:

#### 조선 유교사회에 있어서의 효, 그리고 제사와 신주의 문제

19세기 후반 그 구조적 모순과 외세의 도전에 의하여 뒤흔들리기까지, 조선 사회는 유교적 가치 또는 신념의 바탕 위에서 그 질서의 정당성을 지켜 왔다. 이미 잘 알려진 대로, 조선 사회의 구조적 단위, 제도, 구성원의 행동 유형은 모두 유교적 신념 내용과 조화를 이루면서 모양 지워져 존립하고 기능하였다. 백성을 깨우치고 가르치는 원리와 내용이 유교적 가치였으며, 지배 엘리트인 양반 신분 층의 이념뿐만 아니라 이들의 훈련과 계승의 내용과 형식이 유교적 가치와 떼어놓을

수 없는 것이었다(박영신, 1987: 249). 혈연적 가족 공동체는 국가 공동체보다 더 기본적이며 자연적인 가치의 영역으로 인식되었으며, 따라서 효가 충을 포함한 다른 인륜적 의무보다 더 우선시 되었다고 할 수 있다.

유교는 국민의 생활원리였으며 국가운영의 기본원리였다. 당시 조선에서는 종교가 개인의 일이 아니라 국가의 일이었다. 따라서 유교의 원리를 거부하는 천주교의 전래는 조선 국가체제에 대한 도전이었으며 유교와 천주교의 갈등은 종교적 차원에 머무를 수만은 없었던 것이다.<sup>5)</sup> 새로운 종교의 전래는 종교의 사회 통합의 기능을 고려해 볼 때 기존사회의 기틀을 흔들어 놓는 것으로 간주되는 것이다.(국사편찬위원회, 1975: 155)

벨라(1981, 172-173)는 '종교가 진보를 방해하는 경우 두 가지'<sup>6)</sup> 중 "종교적 상징의 세계와 현실 세계가 너무 밀접히 융해되어 있는 경우"를 그 하나로 들면서 "유교는 가족을 중심적인 숭배의 대상으로 삼음으로써 융해성의 경향을 가장 두드러지게 나타낸다"고 보았다.

당시의 조선사회는 벨라가 말하는 종교의 세 가지 경향성 중, 융해성의 특징을 보이고 있었다. 이 점에 관련하여 박영신은 다음과 같이 지적하고 있다.

높은 유교적 가치는 조선 사회의 구조와 과정을 통하여 유지되어 왔고, 뒤바꾸어 그러한 가치에 의하여 사회의 여러 제도적 수준과 영역이 정당화되었다. 모든 사회 영역이 유교라는 종교적 정당성을 띠게 되고 그것이 더욱 철저히 규정되어 오면서, 조선 사회는 이른바 '종교적' 영역과 '세속적' 영역이 구별되기 어려울 만큼 구조적으로 상호 침투·융해되어 있었던 것이다. 즉, 사회의 모든 영역과 제도가 유교적 가치에 따라 통제되고 규제될 뿐만 아니라 종교적인 정당성을 지니게 되어, 그것들 자체가 '신성시'되었던 것이다.(박영신, 1987: 250)

뒤르케임(1992, 81)은 종교를 "성스러운 사물들, 즉 구분되고 금지된 사물들과 관련된 믿음들과 의례들이 결합된 체계이다. 이러한 믿

5) 천주교와 유교의 갈등이 구체적으로 극명하게 드러난 것이 진산 사건인 것이다.

6) 하나는 이 글에서 인용하는 융해성(fusion)이고 다른 하나는 지나치게 분리(disjunction)되어 있는 경우이다.

음들과 의례들은 교회라고 불리는 단일한 도덕적 공동체 안으로, 그것을 신봉하는 모든 사람들을 통합시킨다” 라고 하고 있다.

그는 “모든 알려진 종교적 신앙들은, 그것이 단순하거나 복잡하거나 간에, 똑같은 공통적인 특성을 보여준다” 고 하면서, “이러한 신앙들은, 실제적이거나 이상적이거나, 인간이 생각하는 모든 사물들을 분류하는 것을 전제로 한다” 고 주장한다.(뒤르케임, 1992: 67) 즉 종교적 신앙이란 ‘속된 것’과 ‘성스러운 것’이라는 두 부류로 분류하는 것을 전제로 한다는 것이다. 바위, 나무, 샘, 조약돌, 나무조각, 집 등한 마디로 어떤 사물이라도 성스럽게 될 수 있는 것이다.

인간에게 알려져 있고 또한 인간이 알 수 있는 모든 세계는 두 개의 부류로 양분된다는 것을 전제로 하는데, 이 두 부류 속에 존재하는 모든 것이 포함되지만, 어느 한 부류에 속한 것은 결코 다른 부류에 속할 수 없는 배타적인 성격을 띠고 있다. 성스러운 것들이란 금지조항들이 보호하고 분리해 놓은 것이다. 속된 것이란 이러한 금지조항들이 적용되는 것이며 성스러운 것들과 멀리 떨어져 있어야만 하는 사물들이다. 종교적 신앙체계란 성스러운 것들의 본질을 표현하고 성스러운 것들이 서로서로 맺는 관계 혹은 속된 것들과 맺는 관계를 표현하는 표상들인 것이다. 결국 의식들이란 인간이 성스러운 사물들에 대해 어떻게 처신해야 하는가를 규정해 놓은 행동규범들이라 할 수 있다.(뒤르케임, 1992: 72)

뒤르케임에 있어서, 사회 결속의 심리적 연대와 사회 도덕의 상징적 코드는 근본적인 사회구조이다. 사회의 중심에서 뒤르케임은 집합적 도덕을 표상 하는 상징인 신념체계를 발견했다.(Alexander, 1988: 25) 이 상징체계는 상징을 ‘성스러운 것’ 과 ‘속된 것’ 이라는 대립적 유형으로 나눔으로써, 도덕을 강화시킨다. 애초에 ‘성스러운 것’ 과 ‘속된 것’ 의 구분은 종교에서 나타난다. 그러나 종교가 그 형태에 있어서 기본적으로 사회적인 것이라면, 사회적인 것도 역시 기본적으로 종교적이라고 말할 수 있는 것이다.

이와 같은 성스러운 것과 속된 것과의 엄밀한 구별 현상이 나타날 때에 신앙들의 총체와 그에 대응되는 儀式들의 총체가 하나의 종교를 구성하게 된다. 이와 같은 뒤르케임의 이론에 따르면, 조선 사회에 있어서 ‘효’ 와 이 가치와 연관되어있는 ‘신주’ 는 성스러운 것이었고,

천주교는 이 ‘성스러운 것’을 범하였다고 할 수 있겠다.<sup>7)</sup> 뒤르케임의 이러한 이분법적 견해는 베버에 있어서의 ‘정통과 이단’이라는 생각과 관련된다.

베버는(1993: 302-303) 유교사회에 있어서 어떠한 종교가 이단시 될 때 결정적인 요인이 되는 점들을 세 가지 들고, 그 중에서 “이단자들은 그들의 집에 있는 조상의 신주를 없애버리고, 수도승 식의 또는 비고전적인 생활방식을 위해서 그들 부모의 가정에서 이탈하고 있다”는 비난이 ‘모든 비난 중에서 가장 결정적인 것’이라고 하였다. 베버에 따르면 “조상숭배의 거부는 효라고 하는 정치적인 근본 도덕을 위협하는 것인데, 관직 위계서열에서의 규율과 신하의 복종이라고 하는 것은 이 효라고 하는 정치적인 근본 도덕에 의존하고 있다. 왕권으로부터 또 효제관계라고 하는 영원한 질서로부터 이탈하려하는 종교는 원칙적으로 참을 수 없는 것이다.” 이러한 이유로 해서 천주교는 조정에 의해 유교라는 정통의 이름으로 이단시되어 탄압을 받게 된 것이다.

베버(1993: 300)에 따르면, “결국 유교에서의 교의 및 실천 상에 있어서 정통과 이단의 실질적인 차이는 두 원천에서 기인한다. 하나는 유교가 문헌중시의 교육을 받은 관료계급의 신분윤리라는 점이고, 다른 하나는 가산제의 정치적으로 불가결한 기초로서의 효와 특히 조상숭배가 고수되고 있다는 점이다. 이러한 신분윤리 및 효도, 조상숭배 등을 지켜가고 싶은 관심이 위협받고 있다고 생각되기만 하면, 지도적 계층의 자기 보존의 본능은 이단의 낙인을 가지고서 반응” 하는 것이고, “유교국가의 실제적인 관용의 가장 중요한 절대적인 한계도, 가산제적 신하의 심정의 기초인 조상숭배와 현세적인 효의 기초적인 중요성 속에 존재하였다”는 것이다.

이러한 시각에서 보면 왜 천주교가 조선사회에서 ‘정통’으로서의 유

7) Lukes는 ‘속된 것’이 잔여 범주로 다루어지고 있다고 보고 뒤르케임의 이러한 이분법을 비판하고 있다. (Lukes, 1972: 26-27)

‘the profane’ is a residual category which in fact includes a number of quite disparate classifications: namely, ‘commonness(work is “an eminent form of profane activity”); minor sacredness(the less sacred is “profane” in relation to the more sacred); non-sacredness(the two classes have “noting in common”); and anti-sacredness(profane things can “destroy” sacredness)’.

교의 이름으로 '이단'으로 박해받았는지를 알 수 있는 것이다. 효와 왕조적 권위라는 영속적 질서를 깨뜨리는 종교는 용서받을 수 없었던 것이다.

## 1. 제사의 문제

진산사건은 제사폐지 문제에서 비롯되었다. 이 제사는 바로 종교의 커다란 부분을 구성하는 매우 중요한 활동인 '의식'(rite, ritual)에 해당하는 것이다.

조선 시대 당시에는 삼국시대 이전부터 내려오던 전통적인 토속 제사가 있는가 하면 유교가 도입된 이후에 들어온 수많은 유교식 제사도 있었고, 후에 불교와 도교가 전래되면서 그들이 가지고 있었던 각종 제사들이 함께 들어오기도 하였다. 유교 사회에서 "천에 대한 제사는 천자의 고유한 제사 대상이고, 토지 신과 곡물신인 社稷은 제후까지 제사드릴 수 있었다. 공자와 선현은 국가적으로 학교에서 제사되고, 지방단위의 선유는 그 지방의 祠廟에서 제사 드러진다. 그 중에 조상신은 모든 인간의 일반적인 제사 대상으로 가정마다 家廟에서 제사된다" (금장태, 1991: 241)

이러한 제례들은 유교 사회에 있어서 커다란 중요성을 지니고 있으며, 따라서 그 사회에서 제례 행위는 사회구성원들의 사회생활에 있어서 상당한 비중을 차지하고 있다. 특히 조선은 지배 이데올로기로 성리학을 채택하였고, 성리학의 중요 내용 가운데 하나가 바로 이 '禮'이다. 특히 「朱子家禮」는 일반인의 생활 규범 전반에 걸쳐 실천 항목으로서 절대적인 역할을 하였고, 조상에 대한 제례가 가장 발달한 시기는 조선후기였다.

뒤르케임은 신이란 단지 성스러운 것의 표본일 뿐이라고 하면서, 더 중요한 것으로 어떠한 종교적 관념도 의식(rites) 혹은 숭배(cults) 없이 존재하지 않는다는 사실이라고 주장한다. 그런데 의식은 정신적 에너지가 방출되고 강화되어지는데 필수적인 모임의 원형이다. 성스러운 것은 이것이 모임의 감정에 의하여 주기적으로 재 활성화되지 않는다면 그 힘을 잃을 것이다. 결국 의식은 창조와 재생의 기능을 하

는 것이다.(Alexander, 1982: 237) 그리고 뒤르케임(1992: 102)에 의하면, 숭배는 “의식들, 축제들, 예식들의 한 체계인데, 그것들 모두는 주기적으로 돌아오는 특징을 지니고 있다. 이러한 숭배의식들은 규칙적인 시간적 간격을 두고 신자가 의지하고 있는 거룩한 존재들과 그 자신을 결합시켜 결속을 견고하게 하고 다시 확인하고자 하는 신도들의 욕구를 충족시켜준다.”

뒤르케임은(1992: 484) 의식의 효과, 숭배의 효과는 그것이 실제적으로 인간이 의존하고 인간에 의존되는 도덕적 존재를 재창조한다는 사실이 입증되어야 하는데 그러한 존재가 바로 사회인 것이다. 인간의 종교적 행동이 갖는 사회적 의미에 대해서 뒤르케임은 다음과 같이 주장한다.

사회가 작용하고 있다는 조건에서만 사회는 그 영향력을 느끼게 할 수 있으며, 사회를 구성하는 개인들이 한데 모이고 공통으로 행동해야만 사회가 작용할 수 있다. 사회는 공동행위에 의해서만 자신을 인식하며 그 위치를 현실화시킨다. 사회란 무엇보다도 활동적인 협동이다. 집합적인 관념과 감정은 우리가 밝힌 바와 같이 그것을 상징화하는 외적인 움직임에 의해서만 가능하다. 따라서 종교생활을 지배하는 것은 행동이다. 그것의 기원을 이루는 것이 바로 사회라고 하는 단순한 사실 때문에 그렇다. (뒤르케임, 1992: 575)

그렇다면 조선사회에 있어서 제사의 의미는 명백해 보인다. 제사는 종교 행위의 가장 중요한 부분이라고 할 수 있는 ‘儀式’이며, 이 제사라는 의식에 의해서 조선이라는 사회가 유지된다고도 볼 수 있다. 특히 조선사회처럼 종교와 사회가 ‘융해’ 되어있는 사회에 있어서 의식의 의미가 더욱더 클 것이다. 조선사회에서 제사가 그토록 중시되었던 이유는 바로 제사가 ‘효’라는 성스러운 가치를 계속하여 재활성화시키고, 집합감정을 고취시켜, 나아가서 그 유교에 기반한 사회를 유지시키도록 하는 ‘儀式’이기 때문이다.

## 2. 신주의 문제

신주에 대한 문제는 뒤르케임의 ‘토템’에 대한 분석에서 실마리를

찾을 수 있을 것 같다. 뒤르케임은(1992, 248) “사실상 사람들이 숭배하는 것은 동물이라는 토템 그 자체가 아니라 ‘토템적 상징, 토템의 이미지’”라고 말하고 있다. 토템은 물질적인 형태에 불과하다는 것이다. 인간의 “상상력이 신이라는 비물질적인 실체를 토템이라는 물질적인 형태로 표현한다”(뒤르케임, 1992: 273)는 것이다. 그러므로, “최고의 거룩함을 지니고 있는 것은 이러한 식물 혹은 동물의 상징적인 표상들이며, 온갖 종류의 토템적 표지들과 상징들이다. 따라서 종교성의 근원이 있는 곳은 상징들의 내부이며, 이러한 상징들이 표현하는 실제적인 대상들은 종교성의 반영만을 받아들이고 있을 뿐인 것이다”(뒤르케임, 1992: 295)

토템이라는 구체적인 대상은 물론 토템 종교에서만 존재한다. 그러나 토템은 토템 종교에서만 의미를 갖는 것은 아니다. 모든 종교에서는 토템과 ‘같은 것’인 상징들이 존재한다. 뒤르케임은 이 상징에 대해서 다음과 같이 설명한다.

…… 용적이 크고 여러 부분으로 이루어져 있고 복잡하게 배열된 사물은 생각으로 포착하기 어렵다. 왜냐하면 우리가 노력을 기울여야 하고 혼합된 형태로 표현할 수밖에 없는 추상적인 총체를, 우리가 느끼는 강한 감정들의 기원으로 여길 수는 없기 때문이다. 우리는 이러한 감정들을 그 실체를 생생하게 느끼는 구체적인 대상과 연결시켜야만 이해할 수 있다. 만약 어떤 사물 자체가 이러한 조건을 충족시키지 못한다면, 비록 그 사물이 감정들을 불러 일으켰다 하더라도 느껴진 감정들의 부착 점으로 사용될 수가 없다. 따라서 그 자리를 대신하기 위한 어떤 기호가 생겨나게 된다. ... 하나의 군기가 적의 손아귀에 넘어가는가 그렇지 않은가 하는 것이 국가의 운명을 결정하지 못하는 데도 불구하고, 병사는 군기를 다시 탈취하기 위해 목숨을 내어놓는다. 군기는 기호에 불과하고 그 자체로는 아무런 가치를 가지고 있지 않으며, 그것이 표현하는 현실을 환기시키는 작용만 할뿐이라는 사실을 사람들은 잊고 있는 것이다. 사람들은 기호가 실제 그 자체인 것처럼 그것을 다루고 있다. (뒤르케임, 1992: 314)

뒤르케임에 따르면 우상은 매우 신성한 대상이며 인간에 의해 인식된 가장 높은 가치인 신성함이다. 그러나 우상은 대개 그 자체로는 아무런 의미도 갖지 않는 돌 조각이나 나무 조각에 지나지 않는다(뒤르



케임, 1953: 86). 이어서 뒤르케임은(1953: 94) “집합적 이상은 누구에게나 보여질 수 있고, 이해될 수 있고, 표상될 수 있는 물질적 대상에 구체적으로 실현됨으로써만 명시되고 스스로를 인식할 수 있다. 아무리 평범한 것일지라도 그 대상이 일단 선택되면 특별해진다”고 한다. 이 종교적 상징으로서의 우상이, 천주교 측의 입장에서 볼 때는 ‘아무런 의미도 갖지 않는 나무 조각’ 일 뿐이지만 그 당시 조선 사회에 있어서는 더 없이 신성한 대상이었던, 바로 ‘신주’ 였다. 결국 신주는 효를 최고가치로 하는 유교의 집합적 표상, 곧 조선사회의 집합적 표상으로써의 성스러운 상징이었던 것이다.

#### IV. 결론

진산사건을 계기로 국가에서는 천주교를 엄금하고 서학서들을 모두 금지하게 된다. 당시에 서학을 연구했던 실학자들은 여전히 유교적 기반을 갖고 있었고, 따라서 그들은 스승인 이익의 뜻과는 달리 서학에서 종교와 학문의 구분을 명확히 하는데 실패했다. 유학은 그 특성상 종교와 학문을 별도로 구분하지 않았고, 이러한 학문적 태도를 고스란히 가지고 있었던 당시의 대다수의 학자들은 서학을 천주교 교리 중심으로 연구하고 비판하였다. 그래서 단지 ‘속된 것’으로 남아 조선사회 속에서 계속 존재하며 연구되어질 수 있었던 과학 기술로서의 서학은, ‘성스러운 것’을 침해한 누명을 천주교와 같이 덮어쓰게 되었던 것이다. 이로써 서학의 연구는 단지 종교의 수준에서 지하로 숨어들어 명맥을 유지하게 되었고, 천주교에 대한 강력한 탄압이 계속되게 된다. 정조시대에 크게 융성할 호기를 맞았던 서학은 이렇게 해서 크게 위축되고 만 것이다.<sup>8)</sup>

그러면 왜 이런 식으로 서학의 전래에 대응하였을까? 그것은 전통적

8) 이후 서학은 실학의 학문 체계에 기여를 하면서 그 이후의 개화사상가들에게 영향을 미쳤고, 천주교는 종교로서 저변 계층에 널리 퍼졌다가 동학사상에 영향을 미치게 된다.(금장태 1991 참조) 조선 사회는 1876년 2월에 강화도조약을 시작으로 제국주의 국가들의 침략에 무방비상태로 던져지게 되었고, 그제서야 개화사상가들의 목소리가 높아졌지만 일본의 식민지로 전락하는 것을 막기에는 때가 이미 늦었던 것이다.

조선사회의 유지를 위한 반응이었다고 할 수 있다.

조선사회에 있어서 유교는 분명히 종교의 형태를 띠고 효는 성스러운 것으로 확고히 자리잡고 있었다. 그런데 조선사회는 종교로서의 유교가 전 사회체계안에 철저히 용해되어있는 상태였다. 따라서 사회체계 안에서의 성스러운 것은 유교에서의 성스러운 것인 효가 그대로 스며들어 자리잡고 있었고, 그 형태는 더욱 더 철저했다고 볼 수 있겠다.

따라서 진산사건에서 비롯된 박해는 단순히 종교 갈등의 문제만도, 정치적 음모의 결과만도 아니다. 성스러운 것을 주기적으로 재 활성화시키는 의식인 제사와 성스러운 것의 상징인 신주를 거부하는 윤치총과 권상연의 행동은 바로 조선이라는 한 사회를 유지시키는 중요한 메커니즘을 거부하는 것이고, 이는 천주교가 확산될 경우 한 사회의 존속이 위협받을 수 있는 문제인 것이다. 천주교에 의해 '성스러운 것'인 효의 가치가 위협받는 것을 조선사회는 용납할 수 없었다. 이러한 사실 때문에 유교의 담지자였던 지배층들은 천주교를 멀리하게 되고, 천주교를 탄압할 수밖에 없었을 것이다.

당시의 조정이 천주교를 탄압할 수밖에 없었던 이유는 표면적으로 천주교가 제사를 폐지하고 신주를 부정하였기 때문이었지만, 제사와 신주는 이상에서 살펴보았듯이 유교사회에서 정치적 근본 질서를 형성하는 효라는 절대적인 가치를 유지시키는 데에 필수적인 의식과 상징이다. 따라서 이것들을 부정한다는 것은 곧 조선사회의 정치 질서를 위협한다는 의미이고, 이는 자연스럽게 조정이 유교라는 정통의 이름으로 천주교를 이단시하여 탄압하게 하였던 것이다.

당시의 천주교 지도층 실학자들을 포함하는 지식은들도 결국에는 그 사회의 지배계급이었다. 이들은 누구보다도 효라는 가치를 깊이 내면화시키고 있었으며, 따라서 이에 기반한 정치적·사회적 질서의 핵심인 제사와 신주의 중요성을 그 누구보다도 잘 인지하고 있었다고 할 수 있다. 비록 그들이 천주교를 신봉하고 있었지만, 제사라는 의식을 폐지하고 신주라는 상징을 불사르는 행위는 그들 내면에 극심한 문화 갈등을 불러일으켰던 것이고 결국 그들은 천주교와의 관계를 끊는 선택을 하게 된 것이다. 이렇게 해서 결과적으로 조선사회는 성공적인 서학 수용에 실패하게 된 것이라고 생각한다.

결론적으로, 당시 실학자들을 포함하는 지식인들이 종교적 갈등을 극복하지 못했기 때문에 그들은 서구의 과학문명에 대한 그들의 관심을 능동적으로 추구할 수 없었고, 이로 인하여 조선사회의 근대화는 훨씬 지연된 것이라고 생각한다.

## 참고문헌

- 강만길 외. 1986. 「정다산과 그 시대」, 민음사  
 \_\_\_\_\_, 1990. 「다산학의 탐구」, 민음사  
 강재언. 1990. 「조선의 서학사」, 민음사  
 금장태. 1991. 「유교사상의 문제들」, 여강출판사  
 김상홍. 1990. 「다산학 연구」, 계명문화사  
 뒤르케임, 에밀: 노치준·민혜숙 옮김. 1992. 「종교생활의 원초적 형태」, 민영사  
 벨라, 로버트: 박영신 옮김. 1981. 「근대 아시아에서의 종교와 사회 진보」, 「사회변동의 상징구조」, 삼영사  
 박영신. 1987. 「역사와 사회변동」, 대영사  
 방희교. 1985. 「서학사상에 대한 조선 후기 사회의 대응 양식」, 한국정신문화연구원 부속대학원(석사논문)  
 달레, 샤를르: 안응렬·최석우 옮김. 1987. 「한국 천주교회사 上」, 한국교회사연구소  
 류홍렬. 1976. 「한국의 천주교」, 세종대왕 기념 사업회  
 이원순. 1994. 「조선후기 실학자의 서학인식」, 「한국 실학사상 논문 선집」 제20권, 불함문화사  
 이만채 편: 김시준 옮김. 1984. 「한국 천주교 박해사 (벽위편)」, 삼경당  
 베버, 막스: 이상률 옮김. 1993. 「유교와 도교」, 문예출판사  
 이성춘. 1994. 「다산 정약용의 서학 사상」, 「다산 실학사상 논문 선집」 제7권, 불함문화사  
 최동희. 1975. 「신후담·안정복의 서학 비판에 관한 연구」, 고려대학교 대학원(박사논문)  
 \_\_\_\_\_, 1988. 「서학에 대한 한국 실학의 반응」, 고려대학교 민족문화연구원  
 최석우. 1994. 「천주실의에 대한 한국 유학자의 견해」, 「한국실학사상 논문 선집」 제20권, 불함문화사  
 \_\_\_\_\_, 1975. 「천주교의 유교사회에 대한 도전」, 한국국사편찬위원회(편), 「한국사」 15.  
 최소자. 1987. 「동서 문화 교류사 연구: 명·청 시대 서학 수용」, 삼영사  
 한우근. 1981. 「조선 후기의 사회와 사상」, 을유문화사.

- Alexander, Jeffrey C. 1982. *Theoretical Logic in Sociology Vol. 2*, University of California Press
- \_\_\_\_\_. 1988. *Action and Its Environments: Toward a New Synthesis*, Columbia Univ. Press
- Bellah, Robert N. 1965. *Religion and Progress in Modern Asia*, The Free Press
- Durkheim, Emile; trans. Joseph Ward Swain. 1976. *The Elementary Forms of The Religious Life*, Allen & Unwin
- \_\_\_\_\_; trans. D. F. Pocok. 1953. "Value Judgement and Judgement of Reality", in *Sociology and Philosophy*, Glencoe.
- Lukes, Steven. 1972. *Emile Durkheim: His Life and Work*, Harper & Row
- Nisbet, Robert. 1974. *The Sociology of Emile Durkheim*, Oxford Univ. Press
- Weber, Max; trans & edit, Hans H. Gerth. 1951. *The Religion of China*, The Free Press