

공자의 공감적 무위·현세주의와 서구 관용사상의 동아시아적 기원(下)

황태연

동국대학교 정치외교학과 교수, 동서 정치철학 전공
HWANG3244@unitel.co.kr

(上에 이어서)

V. 동아시아 문명의 충격과 서구의 '근대적' 관용사상의 탄생

VI. 결어

V. 동아시아 문명의 충격과 서구의 ‘근대적 관용사상’의 탄생

1. 피에르 벨의 동아시아성과 ‘무차별적 관용’ 사상

계몽철학자들은 18세기 내내 ‘로테르담의 철학자’ 피에르 벨(Pierre Bayle, 1647-1706)의 무진장한 논변들을 ‘계몽의 무기’로 활용했고, 이로써 유럽 사상계에 혁명적 변동을 일으켰다. 18세기 계몽철학자들과 19세기 사상가들은 벨이 ‘미개한’ 신학자들과 형이상학자들에 대항해 투입할 수 있는 아주 많은 ‘비관적 탄약’을 제공했기 때문에, 벨을 이미 17세기 후반에 18세기 중후반 계몽주의 성숙기의 ‘전위적’ 견해들을 선구적으로 공유한 선구자로까지 여길 정도였다. 그들은 벨을 앙시앵레짐의 이데올로기를 분쇄할 ‘비종교적·경험적·과학적 사조의 선각자’로 이해했다.¹⁾ 18세기 후반 동안 벨의 위치와 중요성이 19세기와 20세기 초에 이미 하락기에 들어간 것이 명백함에도 불구하고 그는 18세기 중반까지 몇십 년 동안 유럽대륙과 영국의 계몽주의에 대한 광대하고 삼투적인 영향력을 지속적으로 행사했다. 영국의 풍자철학자 맨드빌(Bernard Mandeville), 영국 이신론자 콜린스(Anthony Collins), 베를린의 위그노교도 조르당(Charles Étienne Jordan), 네덜란드 철학자 홀베르그(Ludvig Holberg, 1684-1754) 등 여러 중심인물들에게 벨의 저작은 단 하나의 가장 중요한 지적·문예적 자극물이었다.²⁾

1) 동아시아의 ‘무제한적 관용’에 대한 벨의 인식과 무신론적 중국관

벨은 자신의 광범한 동아시아 지식정보를 통해 중국과 동아시아의 오래된 ‘무제한적 종교자유와 관용’, 일상적 생활문화의 무신론적·탈주

1) Richard H. Popkin, "Introduction," In: Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*(2 vols., 1697; 4 vols., 1702), selected and translated, with an Introduction and Notes by Richard H. Popkin(Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991), p. xix.

2) Jonathan Israel, "Bayle's Double Image during the Enlightenment," In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006(Leiden · Boston: Brill, 2008), p. 135.

술적 세속화와 현세화, 그리고 중국에서의 유불선 삼교와 3,000종과의 평화공존에 대해 상호 융화를 잘 알고 있었다.³⁾ 이런 정신적 배경에서 벨은 동아시아 수준의 철저한 종교적 관용 정신에 근접하는 ‘완전한 종교적 관용’을 주장했다. 따라서 주로 『혜성에 관한 다양한 생각들』(1682·1683·1704)과⁴⁾ 『누가복음 14장 23절의 “사람들을 강제로 데려와 내 집을 채우라”라는 말씀에 대한 철학적 주석』(1686·1688)(이하 『철학적 주석』)에서⁵⁾ 전개된 벨의 관용론은 이 『철학적 주석』의 증보개정판(1688)이 나온 지 1년 뒤에 출판된 로크의 『관용에 관한 서한』(1689)보다 “더 포괄적이고 많은 점에서 더 심오한 관용의 주장에 대한 설명을 제공한다.”⁶⁾

17세기 내내 유럽에서는 트리코의 『중국에 대한 기독교 포교』(1618)가 출판된 이래 공자 관련 경전들과 선교사·외교관·군인·상인들의 동아시아 여행기들이 쏟아져 나왔다. 나바레테의 『중국제국의 평가』(1676)와 르 콩트의 『중국비망록』(1696)은 이 와중에 출간된 대표적 저작들이다. 상술했듯이 공자경전은 1660년대에 이미 라틴어로 다 번역된 상태였다. 특히 중국과 공자를 유럽인들의 극적 관심대상으로 만든 획기적 유교경전

3) 동아시아의 종교적 평화공존과 상호 융화는 19세기 초반까지도 경이로운 사실로 받아들여졌다. 가령 쇼펜하우어는 1836년 이렇게 말한다. “중국의 이 세 종교는 — 이 중 가장 널리 확산된 종교인 불교는 이 종교에게 이득이지만 국가의 어떤 보호 없이 자력으로 유지된다 — 서로 적대하기는커녕, 조용하게 서로 어깨를 나란히 존립한다. 아니, 정말 상호 영향을 통해 일정한 상호 합치성을 지니고 있고, 그리하여 ‘삼교는 하나일 따름이다(三教維一)’라는 속담 성구가 있을 정도다. 황제 자신도 이 삼교에 다 입교한다. 하지만 많은 황제들은 최근까지 불교를 특별히 아주 좋아했다.” Arthur Schopenhauer, *Über den Willen in der Natur*(1836), ‘Sinologie,’ p. 463, In: *Arthur Schopenhauer Kleine Schriften, Sämtliche Werke*, Band III(Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986).

4) Pierre Bayle, *Pensées diverses sur la comète*(1682·1683·1704). Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, translated with notes and an interpretative essay by Robert C. Bartlett(Albany: State University of New York Press, 2000).

5) Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14, 23, “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”*(1686·1687·1688), edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas(Indianapolis: Liberty Fund, 2005).

6) John Kilcullen and Chandran Kukathas, “Introduction,” In: Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14, 23, “Compel Them to Come In, That My House May Be Full”*(1686·1687·1688), edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas(Indianapolis: Liberty Fund, 2005), p. xxi.

번역서는 인토르케타·쿠플레·헤르트리쉬·루즈몽 등의 『중국철학자 공자, 또는 중국의 학문』(파리, 1687)(이하 『중국철학자 공자』)이었다. 영국 명예혁명 1년 전에 나온 이 책은 유럽 사상계에 가장 큰 충격을 가한 책이다. 벨은 이 『중국철학자 공자』에서 불교에 관한 해설을 직접 인용하고 있다. 따라서 벨의 『혜성에 관한 다양한 생각들』과 『철학적 주석』, 그리고 『역사적·비판적 사전』(전2권, 1697; 전4권, 1702)에는 음양으로 공자와 동아시아의 종교 상황 및 무신론의 영향이 강력히 반영되어 있다.

벨은 동아시아의 종교와 철학을 무신론적이라고 이해했다. 이것은 중국의 고대사상과 공자철학은 유신론적이지만 불교·도교·성리학은 무신론적이라고 비판한 예수회 선교사들의 영향과, 공자까지도 노골적인 무신론자라고 비판한 나바레테의 영향으로 보이기도 하고, 동아시아 문화에 대한 그 자신의 분석과 판단이기도 하다.

어느 프랑스 학자가 1685-1715년간의 30년을 ‘유럽적 양심의 위기(la crise de la conscience européenne)’의 시대라고 지칭했듯이, 이 시기에 세계주의가 고개를 들었다. 이때 유럽인들의 동아시아를 향한 항해는 개혁운동에 문헌적 자료를 제공해주고 있었다. 이 자료를 통해 피에르 벨은 반기독교 홍보의 병기고를 마련하였다. 벨의 중국 참조는 그가 ‘중국인들이 무신론자라는, 나바레테와 같은 도미니크파 선교사들의 입장을 받아들였기에 무신론의 존귀성에 관한 그의 이론과 긴밀히 연결되어 있다. 『역사·비판사전』의 저자인 벨은 – 이 중국에 관한 그의 진짜 의견들에 대한 인식이 간접적 참조 체계와, 무관한 주제들을 다루는 주석 속에 중요한 사실들을 감추어두는 그의 습관에 의해 방해받을지라도 – 중국 관련 서적의 독서를 통해 준비된 자료에 관한 광범한 지식을 가지고 있었음이 분명하다. 벨은 겉으로 보면 공자의 가르침보다 불교교리와 고대그리스 철학자들의 유사한 사상과의 연관성에 더 관심을 가진 것으로 보이지만, 여러 경우에 그는 불교철학의 적멸주의(寂滅主義)에 대해 ‘공자의 인본주의’를 대결시키고 있다.⁷⁾

벨은 『역사·비판사전』에서 『중국철학자 공자』에 소개된 불교지식을 바탕으로 ‘불교(Foe Kiao)’에 대해 다음과 같이 나름의 분석을 가하고

7) Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 231.

있다.

중국인들 사이에 불교는 서기 65년 왕의 인가에 의해 확립되었다. 불교의 창시자는 처음에 샤(Xe) 또는 샤카(Xe Kia)로 불리었으나, 30세가 되었을 때 부처(Foe), 말하자면 “사람이 아닌 존재”로 불린, 인 판 밤(In Fan Vam) 왕(슈도다나 왕?)의 아들이었다. 예수회 신부들이 파리에서 출간한 공자 서적(『중국철학자 공자』- 인용자)의 앞에 붙인 <예비논의(Prolegomena)>는 이 창시자를 상세하게 논하고 있다. 거기서 우리는 다음과 같은 것을 알게 된다. “그가 19세가 되었을 때 사막으로 인퇴하여 4인의 고행자로부터 철학을 배우기 위해 이들 아래 들어가, 30세가 될 때까지 이들의 훈육 아래 남아 있었고, 동트기 전 어느 날 아침에 일어나 새벽을 관조하다가 그것을 단순히 본 것이 그에게 한꺼번에 제1원리의 완전한 지식을 주어 신적 영감 또는 궁지와 광희(狂喜)로 가득 찼을 때, 그는 사람들을 가르치기 시작했고, 그 자신을 신으로 재현시(再顯示)했고, 8만 명의 제자를 모았다.

그러나 석가모니는 죽음에 이르러 그의 입장을 완전히 바꿔 갑자기 무신론 철학을 피력하고 생을 마쳤다는 것을 경탄 속에서 기술한다.

죽음이 가까워진 79세의 나이에 그는 그의 제자들에게 그가 세상에 설교한 40년 동안 그들에게 진리를 말하지 않았다고 고백했다. 그리고 그가 진리를 비유의 베일과 언어의 형상 아래 은닉했지만, 이제는 그것을 그들에게 말해줄 때가 되었다고 말했다. “그것은 모든 사물의 원리인 무(無)와 공(空) 외에는 구할 것도, 희망을 걸 것도 없다는 것이다.” 그는 말했다. 여기에 우리 자유사상가들과 아주 다른 한 인간이 있다. 우리의 자유사상가들은 생을 마감할 즈음에만 종교와 투쟁하는 것을 그친다. 이들은 세상을 떠날 시간이 닥쳤다고 생각할 때만 자유분방한 사상을 포기한다. 그러나 부처는 임종상태에 이르렀을 때 그의 무신론을 비로소 선언했다.⁸⁾

유럽의 재야 자유사상가들은 이성애 앞서 신앙을 강요하는 강단신학의 교조적 유신론과 평생 싸우다가 죽음을 앞둔 시점에는 마음이 약해져서 간절히 신을 찾는 반면, 부처는 40년 동안 신적 영감을 설교했다가 오히려 죽음을 앞두고 영웅적으로 무신론을 천명했다는 말이다.

이어서 벨은 석가모니 부처의 이 임종 철학이 “제자들이 교설을 두 부분으로 분할시킨 근거”가 되었다고 설명한다. 한 부분은 “공개적으로 사람들에게 설교하고 가르치는” 유신론적 외관의 “외경(外經)”이다. 다른

8) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 288-290(Remark B to the Article “Spinoza”).

한 부분은 “평민들이 알지 못하도록 조심스럽게 숨겨두었다가 비법을 전수받는 자들에게만 알려주는” 무신론적 “내경”이다. 이 ‘내경’은 ‘금강반야바라밀경(金剛般若波羅密經)’을 뜻하는 것으로 보인다. 승려들에 의하면 ‘외경’은 “아치가 건설될 때 뒷받침을 받다가 건물이 완성되면 제거되는 뼈대와 같은 것일 뿐”이다. ‘외경’은 “(1) 금과 은, 정의와 불의 사이에는 실재적 차이가 있다는 가르침”, “(2) 이승에서 하는 것에 대해 별하고 상 주는 저승이 있다”는 영혼불멸적 윤회의 “가르침”, “(3) 행복은 32개의 상(相)과 80개의 자질에 의해 획득될 수 있다는 가르침”, “(4) 부처(또는 사카)는 신이고 인류의 구원자라는 가르침, 부처는 인류가 처한 무질서를 동정하여 인류에 대한 자비심에서 태어났다는 가르침, 부처는 인류의 죄를 사해주고 이 사함에 의해 인류는 사후의 구원을 얻고 다른 세상에서 더 행복하게 태어난다는 가르침”으로 구성된다. 여기에 “오계(五戒)와 6개의 자비행(慈悲行)”이 추가되고, 이 의무들을 어기는 자들에게 질책이 예고된다. 이것은 대승불교의 가르침이다. 한편 “평민들이 지옥의 공포와 이런 유의 다른 이야기들에 의해 그 자리에 붙박이기 때문에 평민들에게 결코 드러내지지 않는 밀경”은 “건고하고 참된 교설”이다. 이것은 “일정한 공(空)과 진무(眞無)를 삼라만상의 원리(원인)와 목적으로 수립하는 것”이다. 불교철학자들은 “우리의 첫 부모가 이 공으로부터 왔고 사후에 그곳으로 돌아간다”고 말한다. 그리고 “죽음에 의해 이 원리 속으로 되돌아 들어가는 것은 만인에게 동일하고” 따라서 “우리, 모든 요소, 모든 생물은 이 공의 부분들을 이룬다.” 그러므로 “흡사 눈, 우박, 비나 얼음의 형태를 취할지라도 늘 본질적으로 물인 물처럼 모양과 질 또는 내부배열에 의해 개별적 존재자들과 구별되는 하나의 유일한 실체만 존재한다.” 이것은 소승불교의 가르침이다. 이 대목에서 벨은 불교를 비판한다. “식물, 동물, 인간이 실제로 동일한 것이라고 주장하는 것과, 모든 개별적 존재자가 자기들의 원리와 구별되지 않는다는 주장에 저 주장을 근거 지우는 것이 피기스럽다면, 이 원리는 아무런 사유도, 아무런 힘도, 아무런 덕도 없다고 단언하는 것은 훨씬 더 피기스럽다”는 것이다. 불교철학자들은 “이 원리의 최고 완벽화를 부동(不動)과 절대정지에 들어 있는 것으로 간주한다.” 그러나 “스피노자는 이렇게까지 황당하지 않았다. 그가 인정하는 유일한 실체는 언제나 행동하고 언제나 생각한다. 스피노자는 그의 가장 일반적인 추상에 의해서도 이 실체로부터 행동과 사유를

박탈할 수 없었다. 그의 이론의 기초 때문에 그는 그렇게 할 수 없었던 것이다.”⁹⁾ 벨의 이 말은 스피노자가 불교철학을 수용했지만, 원형을 변형시켜 수용했다는 말이다.

이어서 벨은 불교의 적멸주의를 설명하고 공자철학의 논리로 이를 비판한다. “중국인들은 적멸주의를 가르치고 실천한다.” 부처의 추종자들은 “참된 행복을 구하는 모든 이들은 지성을 전혀 사용하지 않고 완전한 무감(無感)에 의해 제1원리를 완전히 닳고 행복에 참여하는 참된 수단인 제1원리의 정지와 부동 속으로 침잠하는 심오한 참선 속으로 빨려 들어가는 데 헌신해야 한다고 말한다.” 그들은 또한 “이 적멸상태에 도달한 후에 대외적으로 일상적 삶의 행로를 따르고 남들에게 평범하게 전수받은 교설을 가르친다.” 그런데 “열락적 부동의 참선 원리를 실천하는 것이 필요한 것은 오로지 사적이고 자신의 내면적 용도를 위한 것”이다. 이 제1원리의 참선적 관조에 가장 열심히 달라붙는 이들은 “새로운 종파”를 형성했다. 이 종파는 “게으른 자들 또는 무위자(無爲者)들의 종파”다. 이것은 ‘소승불교’를 가리키는 것으로 보인다. 이와 같이 승려들 중에서 가장 엄격한 의전준수에 가장 많이 관심을 기울이는 이들이 새로운 단체 또는 새로운 종파를 형성한 것이다. “가장 위대한 군주와 가장 유명한 인물들도 이 적멸주의에 매혹되는 데 전심전념하여, 무감이 완벽화와 행복에 이르는 길이고 나무 그루터기나 돌의 본성에 많이 접근하면 접근할수록, 어느 날 되돌아가는 제1원리와 같이 된다고 믿었다.” 몇 시간 동안 어떤 신체적 움직임도 없는 상태인 것으로는 충분치 않았다. “영혼이 부동이고 사람이 모든 감각을 잃는 것도 필요하다.”¹⁰⁾ 이어서 벨은 이렇게 이해한 불교의 ‘공’ 개념을 수정하여 이 ‘공’ 개념에 유학적 기론(氣論)의 ‘운동’ 개념을 부가하도록 배치했다.

공자의 한 추종자(성리학자-인용자)는 이 불교 종파의 부적절성을 공박하고, ‘공으로부터는 아무것도 생겨나지 않는다’는 아리스토텔레스의 격률을 충분히 증명했다. 하지만 불교 종파는 계속 성장했고, 이 헛된 참선에 달라붙은 사람들이 오늘날도 많다. 우리가 적멸주의자들의 황당한 것들을 알지 못했다면, 우리는 이 참선적 중국인들

9) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 290-291(Remark B to the Article “Spinoza”).

10) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 291-292(Remark B to the Article “Spinoza”).

(불교도들 - 인용자)에 관해 우리들에게 전해주는 저술가들이 실제 벌어지고 있는 일을 제대로 이해하지 못하여 제대로 보고하지 않았다고 생각했을 것이다.¹¹⁾

중국 관련 서적들이 불교에 대해 기술한 내용들은 다 사실이라는 말이다. “기독교인들 사이에서 통용되는 것”에 사로잡혀, “불교 종파의 광기(狂氣)가 사실이 아니라고 여기는 것은 그릇된 것”이라는 것이다. 이어서 그는 자기 언어로 불교를 비판한다. “나는 이 사람들이 ‘공허(空虛, Cum hui)’라는 말로써 의미하는 것이 정확하게 표현되지 않거나 그들의 관념들이 자가당착적이라고 생각하고 있다. 이 중국어 단어가 ‘공무(空無, vacuum et inane)’를 뜻한다고 주장되고, 이 불교 종파는 ‘무로부터는 아무것도 생겨나지 않는다’는 공리에 의해 공격받았다. 그러므로 그들이 ‘공이 삼라만상의 원리’라고 가르쳤다는 주장은 틀림없는 사실이다. 그러나 나는 그들이 ‘공’라는 단어를 엄격한 의미로 취했는지 확신할 수 없고, 나는 그들이 이 단어를 사람들이 ‘빈 금고에는 아무것도 없다’고 말할 때 이 단어를 이해하듯이 이해했다고 상상한다. 우리는 그들이 그것을 액체(‘순수’, ‘투명’, ‘오묘’가 그들이 쓰는 어휘들이다)로 여긴다고 상정하는 속성들을 제1원리에 귀속시키는 것을 보았다. 그러므로 그들이 제1원리로부터, 물질 속에서 거칠고 감각적인 것을 제거했을 개연성이 있다.”¹²⁾ 이어서 벨은 다시 공자 제자의 불교비판도 다시 비판하면서 불교의 ‘공허’ 또는 ‘무’ 개념을 현대철학의 ‘공간’ 개념으로 해석하고 공자 제자의 ‘운동’ 개념과 공간적 ‘공허’ 개념을 종합하는 방향을 취한다.

이런 기초 위에서 공자 제자는 논점무지의 오류(ignoratio elenchi)로 불리는 궤변을 범했을지도 모른다. 왜냐하면 그는 실존이 없는 것을 nihil(무)로 이해하고, 그의 적수들은 같은 단어로 감각적 물질의 어떤 속성도 가지지 않은 것을 의미했을지도 모르기 때문이다. 나는 불교도들이 ‘공무(空無)’라는 이 단어로써 현대 사상가들이 ‘공간’이라는 단어로 뜻하는 것과 아주 유사한 것을 의미했다고 생각한다. 데카르트주의자나 아리스토텔레스주의자가 되고 싶지 않아서 ‘공간은 물체들과 다르다’고 주장하고, ‘공간의 분할할 수 없고, 만질 수 없고 침투할 수 없고, 움직일 수 없는 무한한 연장(延長)은 실재적인 어떤 것이다’라고 주장하는 현대 사상가들을 나는 말하고 있다. 공자의 제자는 이러한 공간이 참선적 중국인들이 주장하듯이 운동성을 결하고 있다면 제1원리일 수 없다는 것을 쉽사리 입증했을 수 있을지도 모르겠다. 당신이 원하는 만큼

11) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 292(Remark B to the Article “Spinoza”).

12) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 292(Remark B to the Article “Spinoza”).

실재적인 연장이 움직이지 않는다면, 연장은 어떤 개별적 존재자의 산출에도 기여할 수 없다. 어떤 운동자도 없다고 상정한다면, 무한한 연장이 있든, 무가 있든, 우주의 산출도 마찬가지로 불가능할 것이다.¹³⁾

이 말에 바로 잇대서 벨은 “스피노자는 이 명제를 부정하지 않을 것이다”라고 말함으로써 스피노자의 범신론적 존재론이 불교의 정적(靜的) ‘공’ 개념과 유교의 동적(動的) ‘기(氣)’ 개념을 통합한 철학으로 보이게 만들고 있다. “스피노자는 제1원리의 부동(不動)을 주장하지 않았기 때문에 그러한 난관에 빠지지 않았다. 스피노자가 제1원리에 일반적으로 귀속시킨 추상적 연장은 정확하게 말해서 오직 ‘공간’ 관념일 뿐이다. 그러나 그는 이것에 운동을 부가한다. 그러므로 물질의 다양성이 생겨날 수 있는 것이다.”¹⁴⁾ 벨은 스피노자 철학을 불교의 정태적 공허론에 중국전통적·유학적 기론(氣論)의 동적 성격을 부가하는 존재론적 통합물로 이해하여 슬그머니 긍정한다.

이어서 벨은 보통 라이프니츠의 단자론에 영향을 미쳤을 것으로 추정되는 중국전통의 기론에 대해서도 상론한다. 그는 일단 중국인들의 기론을 이해시키기 위해, 먼저 『부족들에 맞서(Adversus gentes)』라는 책을 쓴 교회목사 아르노비우스(Aronobius of the Sicca, ?-330년경)의 말로 말문을 연다.

한 교회목사가 철학자가 제기했다면 아마 용서받지 못할 인정을 했다. 그것은 신과 섭리를 부정하는 사람들로조차도 그 적대자들에 대하여 말할 때만큼이나 많이 자기들의 주의주장을 위해서도 그럴듯한 것들을 피력한다는 인정이다. “어떤 자들은 신이 존재한다는 것을 부인한다. 또 어떤 자들은 어떤 신이 존재하는지에 대해 의심스럽다고 말한다. 그러나 또 다른 자들은 신은 존재하지만 인간사를 보살피지 않는다고 단언한다. 또 다른 자들은 필멸적 인간들의 일에 간섭하고 이들을 관리한다고 말한다. 사태가 이러한 만큼, 그리고 이 중 하나만 참인 만큼, 그들은 논변으로 서로를 반대한다. 그들 각자는 그 자신의 견해를 방어하거나 타인들의 견해를 반대해서 주장하기 위해 그럴듯한 어떤 것을 지니고 있다. 그가 옳다면, 주로 우주 안에 서로 구별되는 거대한 수의 기(氣)들(souls)이 존재하고, 이 중 각 ‘기’는 독립으로 존재하며 하나의 내면적이고 본질적인 원리에 의해 작동한다고 상정하는 사람들과 관련하여 아마 옳은 것이다. 어떤 ‘기’는 다른 ‘기’보다 더 많은 권능을 가진다는 등등을 상정한다. 이것은 중국인들

13) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 292-293(Remark B to the Article “Spinoza”).

14) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 293(Remark B to the Article “Spinoza”).

사이에 아주 일반적으로 퍼져 있는 무신론이 근거를 두고 있는 상정이다. 여기에 중국인들이 참된 관념들을 조금씩 조금씩 모호하게 만들었다고 생각되는 방식이 근거해 있다.¹⁵⁾

벨은 루이 14세가 태국으로 파견한 외교단(1687-1688)을 이끌었던 프랑스 특사 라 루베르(Simon de la Loubère, 1642-1729)의 『삼의 왕국에 관하여(*Du Royaume de Siam*)』에서 인용하여 중국의 기론에 대한 설명을 대신한다.

신, 이 순수하고 완전한 존재자는 고작해야 전 세계의 물질적 ‘기(soul)’, 또는 가장 아름다운 부분인 하늘의 물질적 ‘기’가 되었다. 신의 섭리와 권능은 인간들의 권력과 현명보다 훨씬 더 넓게 확장될지라도 제한된 권능과 섭리에 지나지 않는 것이 되었다. [...] 중국인들의 교리는 언제나 기들(spirits)을 세계의 네 부분(신·령·혼·백? -인용자)에 귀속시키고, 별들, 산악, 강하, 식물, 도시와 해자, 집과 부엌, 한마디로 만물에 귀속시켜왔다. 중국인들은 모든 기가 선하다고 생각지 않는다. 어떤 ‘기’는 사악하고 인간적 삶을 덮치는 재앙과 흉액의 직접적 원인이라고 시인한다. [...] 그러므로 그들의 의견에 의하면 인간의 ‘기’가 인간의 생명 활동의 원천이기 때문에, 중국인들은 ‘기’의 속성과 운동의 원천인 태양에도 ‘기’를 귀속시켰다. 이 원리에서 ‘기’들은 도처에 흩어져 있고, 모든 물체 속에서 이 물체들에 본성적인 것으로 보이는 작용들을 야기한다. 이 이론에서, 자연의 전체적 조화질서를 설명하고 전능과 무한한 섭리를 대신하는 데는 이 이상의 것이 필요 없다. 중국인들은 이런 전능과 무한한 섭리가 어떤 ‘기’ 속에도, 심지어 ‘천기(天氣)’ 속에도 들어 있다고 인정치 않는다. 실은 인간이 자연사물들을 음식이나 편의를 위해 쓰므로 자연사물에 대해 약간의 권능을 가지기 때문에, 모든 기에게 비교적 유사한 권능을 부여하는 중국인들의 까마득히 오래된 견해에 의하면, ‘천기’는 인간의 현명이나 힘보다 비할 데 없이 더 큰 현명과 힘으로 자연에 작용을 가한다고 상정되었다. 그러나 동시에 이 이론은 하늘의 권능의 본성에 따라 독립적인, 각 사물의 ‘기’ 속에 들어 있는 내적 힘을 인정했다. 이 내적 힘은 종종 하늘의 계획과 반대로 작용을 가할 수 있다. 하늘은 강력한 왕의 방식으로 자연본성을 지배해왔다. 다른 ‘기’들은 하늘에 순종의 의무를 지고 있었다. 하늘은 이 ‘기’들을 거의 언제나 굴복하도록 강요하지만, 종종 어떤 기들은 순종하지 않는다.¹⁶⁾

라 루베르는 천신(天神)을 인간보다 비할 데 없이 위대하고 위력적이지

15) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 323(Remark X to the Article “Spinoza”).

16) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 323-324(Remark X to the Article “Spinoza”).

만 기와지봉의 '기왓장 세 장만큼 불완전한 존재자로 보는 중국의 전통적 신령론을 비교적 잘 요약해놓고 있다. 루베르의 이 설명에 대해, 벨은 신부·목사들의 부릅뜬 눈초리를 의식해서 '이 기론(氣論)이 부조리하다'는 립 서비스의 비평을 곁들이면서도 중국인들의 기론을 그리스의 원자론과 동일시하며 긍정적으로 논평한다.

나는 서로 독립된, 그리고 힘에서 불평등한 여러 영원한 '기'들을 상정하는 것이 부조리하다는 것을 인정한다. 하지만 이런 상정은 데모크리토스, 에피쿠로스, 그리고 기타 여러 대철학자에게서도 나타난다. 이들은 창조되지 않고 자율운동하는 상이한 크기와 모양의 미립자들의 무한한 수를 인정했다. 이 견해는 레반트 지역(Levant, 동부지중해 연안국들 - 인용자)에서 여전히 아주 일반적이다. 물질이 영원하다고 주장하는 사람들은 무한수의 원자들이 존재한다고 주장하는 경우만큼이나 합당치 않다. 왜냐면 공히 영원하고 독립적으로 존재하는 존재자들이 있을 수 있다면, 수천 억 개의 존재자들이 무한대로 존재할 수 있기 때문이다. 그들은 심지어 물질이 아무리 작을지라도 구별되는 부분들을 포함하기 때문에 원자들의 무한성이 실제로 있다고 말하는 것도 서슴치 않아야 한다. 모든 고대 사상가들이 '무로부터는 아무것도 생기지 않는다'는 공리에서 결코 벗어나지 않았기 때문에 물질의 창조를 몰랐다는 것에 주의 깊게 주목하라.¹⁷⁾

벨은 물론 "그들은 서로 독립적으로 실존하는 무한수의 영원히 공존하는 실체들(coeternal substances)을 시인하는 것이 부조리하다는 것을 알지 못했다"고 기독교적 창조론의 관점에서 중국인의 기론과 데모크로토스와 에피쿠로스의 원자론의 무신론 등에 비판적이지만, 근본적으로 그 장점을 인정한다.

이 가설은 아무리 부조리할지라도 스피노자의 가설을 파괴하는 끔찍한 난관에 빠지지 않는다는 점이다. 전자는 어떤 사물에 대해 더 강한 능동적 원리를 부여하고 다른 사물에 대해서는 더 약한 능동적 원리를 부여하는 식으로 각 사물들에게 능동적 원리를 부여함으로써 많은 현상을 설명할 것이다. 또는 이 사물들이 힘의 측면에서 똑같다면 승리하는 사물들은 더 많은 수의 동맹을 형성했다고 말하지 않을 수 없을 것이다. 나는 무로부터 산출되지 않은 인간의 영혼이 저절로 그리고 홀로 실존하고 행동한다고 말한 소시니언(Socinian)이 실제로 존재한 적이 있었는지 알지 못한다.¹⁸⁾

17) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, pp. 324-325(Remark X to the Article "Spinoza").

18) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 325(Remark X to the Article "Spinoza").

‘소시니언’은 예수신성설(神性說), 삼위일체설, 창조설과 원죄설, 전통적 구원론 등을 다 부정하고 단지 예수의 덕행을 따르는 것만으로 구원을 얻을 수 있다고 주장한 소시누스(Laelius Socinus, ?-1562)의 신학을 지지하는 사람을 가리킨다. 따라서 이 마지막 말 때문에, 그가 기독교의 창조설을 표방하면서 기론과 원자론을 비판하는 것은 그의 진심이 아니라, 무신론의 비난을 피하려는 전술인 것처럼 느껴진다. 그가 말미에 ‘소시니언’을 슬쩍 언급함으로써 기독교 사조 안에서도 중국의 기론 및 그리스의 원자론과 유사한 ‘창조되지 않은 독립적 영혼’을 말하는 신학이 존재했었음을 은근히 암시하고 있기 때문이다. 게다가 벨은 “스피노자가 중국인들 사이에서 아주 많이 유행하는 이론(기론)을 해명하는 데 그의 온 힘을 쏟았더라면, 그는 더욱더 굉장한 존재가 되었을 것이다”라고 말하고 있기¹⁹⁾ 때문이다. 이것은 스피노자가 중국의 기론을 불완전하게 받아들였기 때문에 얼마간 약점을 안게 되었다는 말이다. 이런 논의로써 벨은 기독교적 비판을 곁들이고 있음에도 불구하고 중국적 무신론의 기초이론으로 이해하는 ‘기론’을 – 아르노비우스의 의미에서 – ‘그럴듯한 것’으로 은근히 두둔하고 있다.

결론적으로 벨은 유교·불교·도교를 신봉하는 중국인들과 기타 동아시아인들을 ‘그럴듯한’ 논리를 갖춘 무신론자들로 보았다. 그런데 그는 이 ‘그럴듯한’ 논리의 ‘무신론’ 때문에 동아시아에 종교적 박해가 없어서 박해를 정당화하는 종파들의 논리와 투쟁할 일도 없다는 것을 잘 알고 있었다. 하지만 그는 이런 박해를 노리는 로마가톨릭이 선교사를 통해 동아시아까지 팔을 뻗어가고 있기 때문에 동아시아인들도 조만간 가톨릭의 박해논리와 투쟁해야 할 것이라고 하면서 박해와 싸우는 투쟁의 도식 속에서 동아시아까지 포함시켜 생각하겠다고 말한다.

나는 양 대륙(중국과 일본-인용자)의 신을 믿지 않는 민족들(Infidel Nations)을 나의 상상 도식 속으로 받아들였는데, 이는 상당한 이유가 없지 않다. 이 나라들은 박해를 정당화하는 시악한 논리를 철폐하는 데에 우리만큼 그렇게 직접적인 이해관계는 없지만, 두 나라 모두 선교사들이 변통을 부려 들어가는 장소로부터 많건 적건 떨어져 있는 정도에 따라 이 박해 논리의 철폐에 대한 원근의 이해관계를 갖게 되기 때문이다. 특히 그 무시무시하고 검은 기제가 중국만큼 광대하게 팔을 뻗고 있다. 교황과 그의 왕좌 아이들이 전 세계를 자기들의 멍에 아래 굴복시킬 계획을 가지고 있다는 것은

19) Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, p. 301(Remark X to the Article “Spinoza”).

의심할 여지가 없다.²⁰⁾

벨은 중국의 유교와 불교의 교리만이 아니라, 당시 네덜란드에 잘 알려져 있던 일본의 종교 상황에 대해서도 상세하게 묘사한다. 벨은 『역사·비판사전』의 일본 항목에서 일본에 대해 쓸 때 의도적으로 유럽의 공공생활과 비교하고 있다. 대부분의 유럽인은 단지 동방에서 돌아온 여행자들의 이야기를 단지 즐기지만 한 반면, 인간 행태에 관해 연구하는 학자들은 이 글들 안에서 유사한 성향과 유사한 정치적·종교적 제도들의 증거를 볼 수 있었다. 또 벨은 군인들과 선교사들이 동아시아와 미주의 토착백성들에게 자행한 최근의 유혈학살을 비판한다. 그가 일본으로부터의 기독교 추방을 다룬 한 예수회 선교사의 저작을 평가할 때는, 일본의 관점에서 쓰인 그런 역사를 보고 싶다고 논평한다.²¹⁾

벨은 일본을 “중국의 동쪽에 위치하고 많은 섬으로 이루어진 한 대국의 이름”이라고 하면서 다른 전거를 이용하여 일본의 정치사회, 다종교적 관용과 종교자유를 소개한다.

일본의 군주정은 두 신분으로, 성직과 세속으로 나누어져 있다. 첫 번째 신분은 승려들로 구성되고, 두 번째 신분은 귀족과 백성으로 구성되어 있다. 승려라는 이름은 일본 신(神)의 경배에 바쳐진 모든 목사에게 부여된다. 그들은 독신생활을 서약하고 종교단체에 들어가고 [...], 다른 모든 사람들에게 권위를 가지고 종교의 일들을 판단하고, 신들의 경배와 관련하여 실행되어야 할 것과 신들의 본성에 관해 믿어야 하는 것을 결정하는 – 그들이 이아코(Iaco) 또는 사코(Xaco)라고 부르는 – 수장을 승인한다. 이 수장은 덜 중요한 일들을 보살피는 툰데(Tunde)들을 선발한다. 이 툰데는 어떤 의미에서 우리의 주교와 유사하다. [...] 일본인들은 두 부류의 신이 있다. 첫째는 그들이 이 신들로부터 복을 받을 바람에서가 아니라, 이 신들에 의해 해져질까 두려워서 경배하는 신령들이다. 둘째는 그들이 신으로 지명한 왕, 정복자, 현자들이다. 주된 신들은 아마타불(Amida)과 석가모니다. 일본에는 12개의 종파, 또는 종교가 있고, 각 개인은 자기가 선택한 종교를 따를 자유가 있는데, 관념들은 육체들과 달리 서로 아무런 연관이 없다고 얘기되기 때문에 종교는 (인간 간에) 아무런 분열도 야기하지 않는다. 이 종교들 중에는 3개의 주요 종교신앙이 있다. 첫 번째 종교신앙(유교 - 인용자)은 내세에 대해 바라지 않고 감각으로 식별될 수 있는 것 외에 다른 실체를 인정하지

20) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 50.

21) Sally L. Jenkinson, 'Introduction' to the Text of the Article "Japan," In: Pierre Bayle, *Political Writings, Extracts from Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary*, ed., by Sally L. Jenkinson(Cambridge: Cambridge University Press, 2000) 참조.

않는다. [...] 영혼불멸과 내세를 둘 다 바라는 두 번째 종교신앙(神道?)은 최선의 사람들에 의해 추종되고 최고신의 사람들의 종파로 불린다. 세 번째 종교신앙(소승불교?)은 석가모니에 경배를 바치는 종파다.²²⁾

여기서 그가 “관념들은 육체들과 달리 서로 아무런 연관이 없다고 얘기되기 때문에 종교는 인간 간에 아무런 분열도 야기하지 않는다”는 일본인들의 관용적 종교관과 ‘종교자유’를 간과하고 있는 것을 보면, 벨은 우리가 다음에 상론할 그의 주요 논지, 즉 종교적 ‘지식’은 도덕적 ‘행동’에 영향을 미칠 수 없다는 핵심 논리와, 정부가 모든 종교 문제에서 손을 떼는 것으로써만 보장될 수 있는 무제한적 종교자유와 관용에 대한 그의 주장이 ‘극동산(極東産)’이라는 것을 알 수 있다. 또한 그는 일본에 12개 종파가 서로 존중하며 잘 지낸다는 사실을 주목하고 있는데, 이것은 그가 다른 맥락에서 ‘종교적 다양성의 이점’으로 들고 있는 주장 속에 그대로 녹아들었을 것이다. 그는 “종교의 상이한 다양성은 그 나름의 불편이 있지만, [...] 다른 한편으로 부패타락의 진전을 저지하고 여러 종파가 서로를 존경으로 대하도록 하는 의무를 지운다”고²³⁾ 천명하고 있기 때문이다.

이어서 벨은 포세빈에게 의거하여, 일본불교의 철학적 스펙트럼을 대승불교와 소승불교의 양극으로 갈리는 것으로 규정하고 그 본질을 고대그리스철학과 비교한다.

승려는 우리의 수도사(monks)와 비교될 수 있다. 일부 작가들은, 일본 종파들 간의 기본적 분열선은, 종교적 신앙고백을 현상들에서 그치도록 만드는 자들과, 물리적 감각들에 대한 인상을 만들지 않는, 진리라고 불리는 실재(實有)를 구하는 자들 사이에 그어져 있다고 주장한다. 현상을 신뢰하는 사람들(대승불교-인용자)은 선한 자들에 대한 영원한 보상과, 악한 자들에 대한 영원한 처벌이 존재하는 내세를 시인한다. 그러나 내면적이고 만질 수 없는 실재를 구하는 자들(소승불교-인용자)은 천당과 지옥을 배격하고 스피노자의 관념들과 아주 유사한 개념들을 가르친다. 세계통치가 그들에 의하면 신의 지락(至樂)에 해당하는 신의 지상(至上)평온과 배치될 것이라는 전제 아래 신이 세계 통치를 신에게 귀속시키지 않는 점에서 그들은 에피쿠리언들과

22) Bayle, Text of the Article “Japan,” In: Jenkinson(ed.), *Bayle’s Political Writings*, pp. 128-129. 본문은 *Journal of savans*(18 July 1689, p. 492)에 실린 M. l’Abbé de T.(실명: Jean Crasset)의 *L’Histoire de l’église du Japon*(Paris: 1689), 즉 『일본교회사』의 요약문에서 끌어왔다고 밝히고 있다.

23) Bayle, Article “Juno,” Remark (AA), In: Bayle, *Political Writings*, p. 146.

유사하다. 진정으로 그들은 신에게 이성이나 지성이 있다고 생각지 않기에 에피쿠로스보다도 더 나아간다. 그들은 이성적 추론 활동이 얼마간의 피로를 동반한다고 느끼기 때문에 의심할 바 없이 이런 자질들이 그의 휴식을 어지럽힐까 봐 두려워한다.²⁴⁾

이어서 그는 일본 승려들의 독신생활에 대하여 자세히 설명한다. 그들은 독신생활을 서약하고 종교단체에 들어가지만, 실은 그들이 방탕하다는 익명의 신부의 위선적 비방을 소개한다.

“그들은 독신생활을 항상 아주 정확하게 준수하지 않는다. 그들은 고기와 물고기를 삼가고 수염과 머리를 깎고, 금욕적 생활의 외양 아래서 방탕을 감춘다.” 그들의 가장 돈벌이가 되는 활동은 사자(死者)의 장례에서 나온다. 왜냐면 백성들은 그들의 친척의 영혼들이 저승에서 필요한 것이 있다고 확신하므로 그들의 기부금을 내면 승려가 약속하는 위안을 그들에게 마련해주도록 하는 데 아무것도 아끼지 않기 때문이다. 그들이 치부하기 위해 사용하는 또 다른 방도는 내세에서 실질적 이익으로 그것을 갚을 것이라고 보통 사람들에게 약속함으로써 돈을 빌리는 것이다. 그리고 그들이 이런 식으로 빌릴 때, 그들은 이 조건은 시세에 알맞다고 그들끼리 말한다. 동양과 서양 사이에 평행선 굵기를 모색하는 사람들은 내세에서 갚을 빚에 대한 등가물을 발견하기가 어려울 것이다. 그럼에도 불구하고 불량하게 준수되는 독신성, 엄격한 도덕 아래 감춰진 기만, 장례로부터의 돈벌이, 그리고 육체와 분리된 영혼에 붙여지는 위안은 아주 큰 비교를 제공할 것이다. 그러므로 나는 ‘이것은 우리도 그래’라고 속으로 외치지 않고 쿠쟁(M. Cousin)씨가 쓴 저작의 발췌문들을 읽을 수 있는 사람은 소수일 것이라고 확신한다. 유럽의 대도시에서 여러 해를 살아본 일본이나 중국의 어떤 주민이 쓴 서양 보고서를 읽어본다면 아주 재미있을 것이다. 그들은 우리 자신의 동전으로 우리에게 되갚을 것이다. 인도에서 돌아오는 선교사들은 그들이 이 이상승배적인 민족들의 예배에서 관찰한 기만과 사기에 관한 보고서를 출간한다. 그들은 그들을 비웃지만, 그들이 ‘왜 웃나? 바로 이름을 바꾸라, 그러면 같은 이야기가 너를 두고 얘기될 수 있다(quad ridetis? mutato nomine de te fabula narratur)’는 속담과, 그들이 자기 자신의 잘못을 무시하고 남들의 악덕을 고주알미주알 까발릴 때 그들이 처할 마땅한 비난과 욕설을 상기하게 되지 않을까 걱정해야 할 것이다.²⁵⁾

일본 승려들의 위선적 독신·금욕생활에 대한 비방은 기독교인들에게 ‘누워서 침 뱉기’라는 말이다.

벨은 동아시아 종교들에 대한 선교사들의 비방을 간단히 기각하고

24) Bayle, Text of the Article “Japan,” pp. 129-130. A. Posevin 인용은, *Bibliotheca selecta*, vol. I, bk 10, ch. 2, p. 410이다.

25) Bayle, Remark (A) to Text of the Article “Japan,” pp. 130-131.

그들이 동아시아와 미주에서 저지른 종교적 범죄에 대해 환기시킨다. 가령 유명한 자비에(Francis Xavier) 신부는 포교활동의 장애물로 불교를 지목하고 비방한다. 그러나 벨은 이것에서 일본 승려들을 두둔한다.

프란시스 자비에가, 그리고 이어서 많은 다른 선교사들이 일본인들에게 설교한 기독교는 최대의 장애물이 승려들에 의해 야기되는 장애물이라는 것을 발견했다. 그러나 승려들의 교리와 논변의 결과로서가 아니라 성직자들의 일상적 행태 때문에 야기되었다. 이것은 일본 성직자들이 전통 종교를 후원하고 왕과 백성들이 나서서 새 종교의 추종자들을 박해하도록 하기 위해 그 성직자들이 취한 단속조치와 세속권력에 대한 그들의 호소를 두고 하는 말이다. 그럼에도 불구하고 일본 성직자들이 기독교 성직자들과의 토의에 참가하고, 그들이 지성을 결여하지 않았다는 것을 증명하는 반론들을 그들에게 제기했다는 사실은 시인되어야 한다. 그들은 기독교가 아주 짧은 시간에 커다란 진보를 이루는 것을 막을 수 없었다. 하지만 최종적으로 그들은 황제를 강제하여, 기독교를 완전히 근절시키는 폭력에 호소하게 했는데, 이것은 순교열전을 상당히 확대시켰다. 포세빈 신부는 (기독교 포교를 금지한 - 인용자) 일본 입법부의 그 칙령을 강력하게 비난했다.²⁶⁾

그러나 벨은 기독교의 유혈낭자한 폭력성을 거론하고 일본의 '시마바라의 난'으로 인한 대규모 순교 사건을 기독교의 폭력성과 정복야욕이 야기한 것으로 판단하고, 이 난의 유혈진압은 일본정부의 의무였다고 정당화한다.

이 신부(자비에)는 “신의 판단의 심오성에 경탄하고, 그가 교회의 첫 세기에서처럼 새로운 기독교인들을 산출하기 위한 번식력 있는 씨앗으로서 그것을 활용함이 없이 그렇게 많은 순교자들의 피를 허용했다는 것에 경악했다.” 신의 지혜가 저때 불허하는 것을 이때는 허용하는 이유에 대해 깊이 파고들 자유를 활용하지 않은 채, 우리는 16세기의 기독교가 첫 세 세기의 기독교의 그것과 비교될 수 있는 신의 보호와 애호를 희망할 아무런 이유도 없다고 주장할 수 있다. 첫 세기의 기독교는 신민들에게 그들의 주권자에게 복종하기를 권고하는 온유하고 겸손하고 참을성 있는 종교였다. 더구나 첫 세기의 기독교는 반란의 방식으로 왕좌에 올라가기를 열망하지 않았다. 그러나 16세기의 비신도들에게 설교된 기독교는 그러한 것이 아니었다. 그것은 500-600년 동안 학살에 익숙해진 유혈낭자한 살인적 종교였다. 16세기 기독교는 기독교에 저항하는 모든 사람에게 검을 들이댔으므로 자기를 유지하고 자기의 영역을 확장하는 것이 굳어진 습관이 들었었다. 말뚝과 효수대, 끔찍한 종교재판 법정, 십자군, 신민들을 반란으로 선동하는 교황의 교서, 선동적 설교, 모반음모, 군주암살은 그들이 자신의

26) Bayle, Text of the Article “Japan,” p. 130.

명령에 굴복하지 않는 사람들에 대해 투입한 통상적 방법들이었다. 그것이 하늘에 의해 원시교회, 평화와 인내와 점잖음의 복음에 하사된 천복(天福)을 깎아내릴까? 일본인들이 할 수 있는 최선의 선택은 참된 신으로 개종하는 것이었는지도 모른다. 그러나 그들은 자신의 거짓 종교를 버리기에 충분한 개명이 없어서 오직 기독교인들을 박해하는 것과 기독교인들에 의해 박해당하는 것 중의 선택밖에 남아 있지 않았다.²⁷⁾

일본인들은 기독교리는 ‘유혈낭자한 살인적 종교’의 내란음모에 직면 하여 이 양자택일적 선택으로 내몰렸다. 그들은 세계정복과 침략전술을 자랑하며 떠벌리는 가톨릭 선교사들의 ‘경술’을 통해 그들의 진의가 궁극적으로 선교가 아니라 일본의 침략적 정복에 있음을 알았기 때문이다.

일본인들은 오로지 기독교인들을 제거함으로써만 자기들의 전통적 정부와 전통적 정신(敬神)을 보존할 수 있었다. 왜냐면 기독교인들은 조만간 전쟁을 수행할 능력을 갖추자마자 이 전통적 종교제도들을 파멸시켰을 것이기 때문이다. 기독교인들은 자기들의 모든 개종자들을 무장시키고 그 나라 안으로 스페인 사람들의 지원과 잔학한 준칙을 도입했을 것이다. 그들은 아메리카에서처럼 죽이고 매다는 방법으로 전 일본을 그들의 멍에 아래 굴복시켰을 것이다. 그러므로 우리가 이 문제를 공공정책의 관점에서만 고찰할 때, 우리는 그 나라에서 기독교인들이 겪은 박해가 군주정의 전복과 국가의 치욕을 예견할 줄 아는 현명이 사용하는 수단들의 귀결이었다고 인정하지 않을 수 없다. 한 스페인 사람의 솔직한 고백은 저 이교도들이 취한 주의조치를 정당화해준다. 이 고백은 그들의 중요성을 발산하고 기독교인들의 근절을 재촉하는 그럴듯한 핑계를 승려들에게 주었다. 왜냐면 스페인의 왕이 어떻게 두 반구(半球)에서 그렇게 거대한 면적의 땅을 지배하게 되었는지를 도사(土佐)번의 다이묘가 묻자, 그 스페인 사람은 너무나도 천진하게 그가 외국 민족들에게 복음을 설교하도록 수도승들을 파견한 다음, 새로운 기독교인들과 한 통속이 되어 그 나라를 정복할 그의 군대를 보냈다고 대답했기 때문이다. 이 무분별한 언동은 기독교인들을 끔찍하게 희생시켰다.²⁸⁾

이어서 벨은 포세빈 신부의 일본정부의 조치와 일본종교의 교리에 대한 비난을 일단 자세히 소개한다.

27) Bayle, Remark (E) to Text of the Article “Japan,” pp. 131-132. 벨은 자세한 것을 알려면 *L’Histoire ecclésiastique du Japon*(1627), written by the Jesuit, Francois Solier, and *L’Histoire de l’église du Japon*(Paris: 1689), by M. l’Abbé de T.(실명: Jean Crasset)를 읽으라고 하고 있다.

28) Bayle, Remark (E) to Text of the Article “Japan,” pp. 132-133. 벨은 Henri Basnage de Beauval(1657-1710)이 1709년까지 발간한 역사잡지 *Histoire des ouvrages des savans*(September 1691) p. 13-14에 의거하고 있다.

일본정부의 칙령들 안에서 포세빈 신부가 발견한 첫 번째 잘못은 그들이 우상숭배를 명한다는 것, 그리고 특히 신들(Camus)과 부처(Fotoque)의 숭배와 예배를 명한다는 것이다. 포세빈은 우상숭배의 우월성에 대한 훌륭한 보고서를 제출했는데, 이 우상숭배를 신에 대해 저지를 수 있는 위반의 최고등급에 놓고 있다. 그는 반란(‘시마바라의 난’-인용자) 사례를 참고하여 이것을 논증한다. 왜냐면 그는 주권자에 대해 저지를 수 있는 최대의 범죄는 신의 권능을 빼앗아 다른 신에게 주는 것이기 때문이다. “주권자 왕을 그의 왕국으로부터 추방하고 그를 왕위로부터 끌어내려 다른 사람을 왕권적 영광의 정점으로 올리는 것보다 더 나쁜 어떤 범죄도 주권자 왕에 대해서는 저질러질 수 없다. 마찬가지로 하느님만이 받을 자격이 있는 종교적 영예와 예배가 임의의 다른 신에게 이전되는 경우에 하느님에 대한 최대의 위반이자, 최악의 사악성을 하느님에 대해 저지른 것이다. 이 영예와 예배는 하느님으로부터 훔쳐와 다른 신에게 주어지는 것이다.” 저 법률의 두 번째 잘못은 승려들이 여성들에게 의지하는 것을 엄격하게 금할지라도 남색을 허용한다는 것이다. 그들은 전자의 행위를 상스럽고 혐오스런 것으로 금하지만, 후자의 행위를 점잖고 성스러운 것으로 승인한다. “승려들 사이에서 여성과의 성교는 상스럽고 비열하고 혐오스런 것으로 지극히 비난받는다. 그러나 소년과의 향락은 허용된다. 사실, 이 동일한 사람들 사이에서 소년들과의 섹스는 영예롭고 신성한 것으로 간주된다.” 포세빈은 많은 논변으로 남색의 극악성을 입증한다. 이 법률들의 세 번째 잘못은 신들과 부처에 바쳐진 일정한 동물들의 도살을 금할지라도 사람들이 서로를 죽이는 것을 허용하고 심지어 자신의 생명을 끝내는 것을 허용한다는 것이다. 그 법률들은 그것이 이 신들에게 받아들여질 수 있는 행동일 뿐만 아니라 신격화로 통하는 참된 길이기도 하다고 상정한다. 그리하여 아주 수많은 일본인이 물에 몸을 던지거나 몸을 불사르거나 자기 몸을 매장하거나 높은 벼랑에서 뛰어내림으로써 자살하는 사태가 벌어지고 있다. 또한 많은 이들은 가벼운 구실로 할복한다. 포세빈은 이런 모든 행동의 발광(發狂)을 보여주고 있다. 그가 비난하는 마지막 잘못은 일본의 법률들이 “나무아미타불”의 주문에 의해, 또는 “포렌구엘로 (FORENGUELLO)”를 외침으로써 참회할 필요 없이 모든 종류의 죄악을 속죄한다고 선언하는 것이다. 그는 이어서 말하기를, 일본인들은 속죄적 벌이나 훌륭한 일을 전혀 언급하지 않는다는 것이다. 일본인들은 이러한 행동이 사람들의 범죄에 의해 충분히 상처 받고 이러한 수난을 통해 그들을 완전히 속죄해준 석가와 아미타불의 공덕에 해롭다고 주장한다. 이 교리는 죄악으로 통하는 길을 열어준다. 왜냐면 주문이나 외침을 발화(發話)하는 것 이상의 아무것도 하지 않는 것을 전제하면 우리는 우리가 그렇지 않으면 가장 흉악한 범죄에 빠져드는 까닭에 두려워해야 할 모든 처벌을 피할 거라고 쉽사리 확신하기 때문이다. 포세빈은 독트린의 철면피성과 이로부터 뒤따라 나오는 해로운 효과를 명백하게 보여준다. 이 독트린을 비난하면서 어떤 독자도 정당성의 문제에서 틀릴까 봐 두려워할 필요가 없다.²⁹⁾

29) Pierre Bayle, Remark (F) to Text of the Article “Japan,” pp. 133-134.

그러나 바로 이어서 벨은 포세빈의 사실보고를 ‘일방적인 것’이거나 역사사지하면 ‘피장과장인 것’으로 평가하면서 일본인들의 사실보고를 들어보고 독자들에게 나중에 판단할 것을 권한다.

그러나 어떤 독자가 이 정당성을 사실에 결부시키는 모험을 한다면, 승려들의 교리를 정확히 포세빈이 표현하는 것과 같다는 것으로 확인하는 모험을 한다면, 이 독자는 너무 서둘러 판단하고 있다는 것을 마땅히 두려워할 만하다. 왜냐면 우리는 사람들을 그들의 적들의 증언을 근거로 비난해서는 안 되기 때문이다. 먼저 사람들이 납득하기 위해서는 자신들의 독트린이 충실하게 재현되었다고 동의하는 것이 중요하다. 우리가 그들의 교리박사들의 해석을 고려하지 않고 어떤 법률의 자구적 의미에서 멈춘다면 그것은 충실한 표현이 아닐 것이다. 그런 척도를 쓰면, 우리는 풍부한 황당무계성을 가장 순리적인 종교에도 집어넣을 수 있다. 기독교인들의 법률로 간주한다면 그릇된 거친 것들이 성서 안에도 상당히 많이 존재한다. 왜냐면 그런 것들은 글자 그대로 받아들여지지 않기 때문이다. 그것들은 다른 구절들에 의해, 그리고 신앙의 비유에 입각하여 설명되고 유연해진다. 우리는 승려들이 자신의 입법자들의 일부 법률의 관점에서 동일한 것을 하는지 안 하는지를 알 필요가 있다. 나는 이상승매적 성직자들의 사기와 위선에 대해 말한 것을 믿는 데 아무런 어려움이 없지만, 그들이 할 수 있는 자기들의 행동 못지않게 자기들의 교조를 – 외적 엄격성을 약간 과시함으로써 – 감출 개연성이 있다고 생각한다. 그리하여 어쩌면 우리는 포세빈이 그들 종파 전체에 돌리는 것을 이 종파들 일부에게만 돌려야 할지도 모른다. 일부 수도사는 거친 난봉꾼들이 성스런 처녀의 간단한 기도로 구원되었다고 가르친다. 그런데 면죄부의 보전(寶典)을 말하거나 성자의 공적과 그들의 탄원기도 행각이 많은 숙명적 인간들의 참회의 부족을 매워준다고 말하는 기독교인들의 터무니없는 언행은 한 일본 여행가가 출판할 보고서 안에서 상당한 장절(章節)들을 제공할 것이다. 그가 이 모든 것을 기독교 신앙조목들로 진술한다면 불공정하지 않을까? 이 점에서 나는 승려들이 다음 질문에 어떻게 답변할지 알고 싶기도 하다. 당신들은 포세빈이 당신들에게 돌리는 것을 실제로 가르치고 있는가? 더구나 나는 그들의 섬에서 기독교의 이식과 근절에 대해 일본인들이 쓴 역사를 보기를 꺼려하지 않는다.³⁰⁾

500-600년 동안 학살에 익숙해진 ‘살인종교’ 기독교, 이것을 계승하는 가톨릭의 폭력성·비이성·위선·정복성·침략성과 ‘기독교제국주의’에 질린 벨은 ‘살인종교’의 신부들의 말을 전혀 신뢰하지 않고, 자신의 건전한 상식과 동아시아 지식정보를 바탕으로 그들의 모든 일본 비난을 물리치고 있다.

나아가 동아시아인들의 높은 도덕성에 대비되는 가톨릭 기독교도들의

30) Pierre Bayle, Remark (F) to Text of the Article “Japan,” pp. 134-135.

저열한 만행·종파성·교리위반 등에 대한 양심적 반성과 수치심에서 벨은 개신교도들은 동방선교를 자제하거나 포기할 것을 권한다. 그리하여 심지어 지금까지 개신교가 동방선교에 나서지 않은 것은 하느님의 섭리일 것이라고 생각한다.

이것이 신학적 논고라기보다 오히려 철학적 논고라고 생각하기 때문에, 여기서 나는 하느님이 숭배할 만하지만 비밀스런 섭리에 의해, 개신교도들이 이교도들의 개종을 위해 일하도록 목사들을 동양세계로 파견하는 것을 막고 있다고 말해야 할 것 같다. 왜냐하면 내 생각들을 자유롭게 말하자면, 교황의 선교사들이 선수를 치고 있기 때문에, 거기로 가서, 아주 많은 야수처럼 서로를 찢어발기는 1,000개의 종파로 분열된 기독교의 치부와 개탄할 만한 폐거리들을 까발리기보다는 교황의 선교사들로 하여금 홀로 계속 가서 그들이 할 수 있는 한 그곳에서 약간의 기독교인들을 만들도록 하는 것이 더 상책이다. 만일 런던과 홀란드의 동인도회사의 신용으로 우리의 목사들이 중국에서 채류하여 문답에 응할 허가를 얻는다면, 그 결과가 어떻게 될지 누군가 생각해보았는가? 목사들이 첫 면담에서 어찌 선교사들의 제자들로 하여금 이것을, 즉 기독교가 우상들(성모상 등 - 인용자)을 인정했다고 배웠다면, 그들이 지독하게 기만당했었다는 것을 알게 해야 하는 것일까? 이를 통해 그 제자들은 홀란드의 선교사들이 혐오할 만한 것으로 비난한 교리를 로마 선교사들이 가르쳤다는 것을 당장 인식할 수밖에 없을 것이다. 그리고 이것은 신·구 양 종파를 둘 다 공개적인 경멸에 동일하게 노정시키고 중국인들을 어느 쪽 말도 듣지 못하게 만들고 말 것이다. 왜냐하면 그 제자들은 기독교인으로 변하면 반드시 한 기독교 종파의 판단 속에서 비난받기 때문이다.³¹⁾

그는 거듭 개신교도에 동방선교를 포기할 것을 권한다. 중국인들이 기독교의 '잔혹사'와 종파적 잔학성을 다 알게 된다면, 기독교 선교사들은 이성적 방법으로 한 명의 중국인도 개종시킬 수 없을 것이기 때문이다.

그러므로 (당신들이 오로지 이성만을 수단으로 쓴다면 한 명의 중국인도 얻지 못할 것이므로-인용자) 나는 이교도들에 대해 '공격의 돌'이 되기 위해 중국까지 가는 것보다 가만히 있는 것이 훨씬 더 낫다는 것을 적극적으로 한 번 더 말하지 않을 수 없다. 이교도들은 이미 폭력 없이 거기에 정착한 개종전문가들의 열의를 효과적으로 좌초시킬 마음이 있다면 자기들의 비용부담으로 개신교 선교사들을 파견하여 기독교인들끼리 싸움을 붙여야 할 것이다.³²⁾

31) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 456-457.

32) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 462.

벨의 이 동방선교반대론은 훗날 볼테르도 강력히 대변한 입장이고, 또 도덕수준이 높은 중국인들이 오히려 중국선교사를 타락한 유럽으로 보내야 할 것이라고 생각한 라이프니츠의 생각과도³³⁾ 통하는 것이다.

한마디로 벨의 동아시아 종교에 대한 지식정보 수준은 스피노자나 로크의 수준을 크게 상회하는 것이었고, 동아시아의 무제한적 종교자유와 관용에 대한 그의 비밀스런 동조와 찬탄도 그가 비록 기독교적 박해 때문에 이를 내색하기를 꺼렸지만 스피노자나 로크보다 훨씬 깊었다. 이런 동조와 찬탄이 비밀스런 것에서 공개적인 것으로 변할 수 있기 위해서는 볼테르 시대까지 반세기를 기다려야 했다. 따라서 그는 동아시아의 공자철학과 종교철학을 무기로 삼지 못하고, 이전의 관용론자들과 마찬가지로 새로운 성서해석과 이성을 무기로 동아시아의 무제한적 자유와 관용의 목표에 도달하려고 시도했다.

2) ‘무차별적 관용’: ‘무신론사회’의 정당화와 기독교 비판

동아시아의 이 무제한적 종교자유와 관용에 도달하기 위해서는 일단 유럽 전역에 오랜 세월 미만해 있는 ‘신들린’ 종교적 긴장을 결정적으로 완화할 필요가 있었고, 두 번째는 내외적 신앙의 포교와 개종에 국가의 수직적 강제력이든, 종파들 및 개인들 간의 수평적 강제력이든 일체의 강제력을 사용하는 것을 금지하는 것이 필요했다. 전자를 위해서는 무신론적 현세주의 세계관의 강화를 통한 일상적 생활문화의 탈주술화와 세속화가 필수적이었고, 후자를 위해서는 무신론자와 불관용적 종파를 포함한 다른 종파와 다른 종교적 소신을 가진 자들에 대해서 강제개종을 용납하는 기존의 기독교 교리를 뜯어고쳐 종교적 자유방임을 정당화하는 것이 필수적이었다. 벨은 『혜성에 관한 다양한 생각들』에서 무신론자를 정당화하는 과제를 수행하고, 강제개종의 교리를 무력화시키는 과제는 『철학적 주석』에서 수행한다.

벨이 상술했듯이, 루이 14세의 칙령으로 출판된 인트로케타, 쿠플레 등의 『중국철학자 공자』(1687)를 직접 인용한 것을 볼 때, 그는 이 방대한 책을 탐독했을 것이다. 또한 그는 1688년에는 『중국철학자 공자』에

33) Georg(!) Wilhelm Leibniz, *Novissima Sinica - Das Neueste von China*(1697), hg. v. Heinz-Günther Neseelrath u. Hermann Reinbothe(Köln: Deutsche China-Gesellschaft, 1979), "Preface," §10 참조.

대한 중요한 해석서인, 드라브린, 쿠생, 푸세의 『중국의 철학자 공자의 도덕』도 읽은 것이 틀림없다. 따라서 이들이 쓴 서문의 “이 철학자의 도덕은 무한히 숭고하지만, 동시에 간단하고, 깨치기 쉽고, 자연적 이성의 가장 순수한 원천으로부터 끌어온 것이다. 분명, 신적 계시의 빛을 곁한 그런 이성이 이처럼 잘 전개되어 나타난 적도, 이토록 강력하게 나타난 적도 없었다”는 구절도 읽었을 것이다. 벨은 자신이 발간하는 『식자공화국의 새로운 것(Nouvelles de la Replique des Lettres)』(1688년 3월호)에서 “『중국의 철학자 공자의 도덕』을 읽는 데서 많은 기쁨을 발견하지 않을 독자는 거의 없을 것이다”라고 말함으로써 이 책을 칭찬하고 있기 때문이다.³⁴⁾

따라서 벨은 자연적 본성의 감정과 욕망에 의거하여 자신의 덕성을 갈고 닦은 공자와 동아시아의 무신론자들이 신에 의존하여 도덕을 추구하는 각종 이교와 유럽 기독교의 유신론자들보다 도덕적으로 더 숭고한 삶을 영위해왔다는 것을 알았을 것이다. 어떻게 이런 일이 가능할까? 스스로가 ‘무신론자’도 아니고³⁵⁾ 더구나 자신의 무신론을 위해 ‘순교’하는 무신론자를 ‘바보’로³⁶⁾ 여긴 벨은 『혜성에 관한 다양한 생각들』에서 — 종교적 긴장이 팽배한 당시에 그의 논변을 이단적으로 ‘자진신고’하는 꼴로 만들 — 공자와 동아시아에 대한 일체의 언급 없이 이 ‘위험하기 짝이 없는’ 물음에 답해야 하는 ‘불가능한 임무’를 누구보다도 탁월하게 수행한다.

1681년 나타난 혜성을 둘러싸고 당시 유럽은 들끓었다. 기성종단은 신·구과 가릴 것 없이 성경을 근거로 혜성의 출현을 신의 처벌이 가까이 왔음을 예고하는 신의 전조로 해석했다. 이에 대해 네덜란드 개신교파들 중 한 지식인 그룹에서 이를 부정하면서 이런 까닭에 천체의 혜성과 별들을 우상으로 숭배하는 이교적 우상숭배가 생겨난다고 반박한다. 이에 대해 종단은 신의 징조를 기화로 우상숭배에 빠진다면, 이것은 이교도들의 자책이라고 응수하면서, 무신론은 곧 “인간사회의 파멸이었

34) Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 227에서 재인용.

35) 상술했듯이, 벨은 『신학·정치론』을 “그가 자신의 *Opera posthuma*에서 명백히 드러낸 무신론의 모든 씨앗 속으로 슬그머니 미끄러져 들어가는 해롭고 가증스런 책”이라고 혹평했다. Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, the Article “Spinoza,” p. 293. 이 혹평이 자신의 무신론적 성향을 감추기 위해 남을 무신론자로 밀고하는 위선적 언사가 아니라면, 그는 남들이 뭐라고 하든 자신을 유신론자로 확신했던 것으로 보인다.

36) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §182(p. 229).

을 것이기” 때문에 무신론으로 전락하는 것보다 사람들이 우상숭배적으로 되는 것이 더 낫다고 선언한다. 우상숭배의 염려 때문에 혜성에 나타난 신의 뜻에 등을 돌리는 것은 곧 무신론자라는 투다.³⁷⁾

이 말을 고리로 하여 벨은 무신론자와 이교적 우상숭배자들의 우위성을 비교해본다. 그는 일단 “자기가 아는 한 훌륭한 기독교도인 프랑스의 영리한 사람들 중 한 사람”을 내세워 “무신론은 우상숭배보다 더 큰 악이 아니다”라는 말을 던진다. “우상숭배와 무신론을 평행하게 비교하여 우상숭배가 적어도 무신론만큼 역겹다고 입증하는 것”을 그만둔다.³⁸⁾ 오히려 그는 “우상숭배가 무신론보다 더 나쁘다”고 결론짓는다.³⁹⁾ 그다음 벨은 우상숭배에 대한 무신론의 우위성을 변호하려고 한다. 그러나 여기서 더 나아가 그는 이교적 우상숭배와 성경적 신앙 간의 근본적 유사성을 드러내는 데 관심을 집중한다. 우상숭배가 무너지면 성경적 신앙도 무너진다는 것이다. 그는 무신론이 이교적 우상숭배와 성경적 숭배 양자보다 우위라는 결론을 도출하도록 독자를 이끌어가고 있다. 뒤따른 논변의 아주 논란적인 성격을 그가 정확히 자각하고 있다는 것은 그가 자기 이름으로 논변을 전개하지 않고, ‘명석한 프랑스인’을 내세워 논변한다는 사실에 의해 입증된다.

벨은 이교도적 우상숭배나 기독교나 인간의 정욕을 억제하지 못하기는 마찬가지이고, 결국 무신론자, 우상숭배자, 기독교도인이 다 마찬가지라고 주장하면서, 인간적 법률이 정욕을 억제하는 데 더 효과적이라고 주장한다. 이로써 그는 동아시아에서처럼 종교와 유신론을 주변화시켜 유럽사회를 세속화하려고 시도한다. 벨은 “이교도와 무신론자”에게서 각각 전형적으로 나타나는 바의 가슴과 정신의 성격을 비교한다.⁴⁰⁾ 그는 “이교도와 무신론자”를 언급하면서 이 탐구를 개시했지만, 이 동일한 기준이 “우리의 종교”에도 마찬가지로 적용된다고 주장한다. “우리의 종교를 면죄해주는 유일하게 참된 수단은 선하지 않은 어떤 것도 관용하지 않는다는 것을 입증하는 것이다. 이것은 정통적 종교회의의 결정일

37) Robert C. Bartlett, “Introduction,” In: Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, translated with notes and an interpretative essay by Robert C. Bartlett (Albany: State University of New York Press, 2000), p. xxx 참조.

38) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §114(p. 144).

39) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §192, §183 참조.

40) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §122-128(가슴), §129-132(정신) 참조.

뿐만 아니라, 공식적으로 윤택된 숭배, 관행, 교리는 마찬가지로 정의롭고 신성하다.”⁴¹⁾ 이런 전제로부터 벨은 방향을 돌려 생생한 예증으로 신에 대한 믿음이 이교도를 끄찍한 범죄로부터, 무신론자들이 맛먹기는 하지만 분명 능가하지는 않을 범죄로부터 지켜주지 않았다는 것을 보여준다.⁴²⁾ 우상숭배의 관행은 이교도들로 하여금 점점 더 큰 희생을 바치도록 이끌었지만, “정욕을 억제하도록” 이끌지는 않았기 때문이다. 정욕이 “모든 범죄의 원천”이기 때문에 “우상숭배자들이 무신론자들처럼 온갖 범죄를 범할 수 있다는 것은 명백하다.” 무엇이 이교도 사회를 극단적 카오스로부터 지켜주는가? “무신론자들과 이교도들은 종교보다 더 강한 제어장치, 즉 인간적 법률이 그들의 편벽성을 억압하지 않는다면 사회를 형성할 수 없을 것이다.” 그렇다면 “인간적 법률들”만이 이교도들 사이에 존재하는 그런 질서를 책임진다. 그들의 종교는 이 점에서 잘해야 무용지물이기 때문이다. 이제 벨은 방향을 돌려 기독교를 제시한다. “오로지 인간을 신 쪽으로 개종시키고 감정에 대항하여 싸우도록 만들고 인간을 덕스럽게 만드는 직무를 수행하는 [...] 그런 참된 종교만 존재할 뿐이다.” 기독교는 그 어떤 건강한 정치의 본질적 부분인 것처럼 보인다. 그런데 아아, 슬프도다, “기독교는 기독교 신앙을 고백하는 모든 사람들과 관련하여 이 점에서 성공적이지 못하다.” 전혀 반대로 “최대 다수는 인간적 법률이 질서를 부과하지 않는다면, 모든 기독교사회가 파괴될 정도로 악덕에 빠져 있다.”⁴³⁾ 기독교도들의 사회도 이교도들의 사회나 마찬가지다. 신성한 종교가 아니라, 자기 안에 처벌의 이빨을 장착한, 완전히 세속적인 기원을 가진 법률이 인간의 ‘정욕’을 억제하는 주요 수단인 것이다. 여기서 벨은 공맹처럼 인간의 본성에 기초한 공감적 규범감각(공감미감적 시비지심)의 덕치·예치에 먼저 호소하는 것이 아니라, 최후수단인 ‘정형’의 법에 먼저 호소하는 오류를 범하고 있다. 따라서 공감감정으로서의 ‘명예심’은 나중에 거론된다.

벨은 ‘우상숭배’를 격하시키기보다 먼저 ‘무신론’을 격상시키고, 정신과 지식을 격하시키고 감정을 격상시킨다. “무신론은 반드시 도덕의 부패에 이르지 않는다.”

41) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §122(p. 151), §128(p. 159).

42) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §§129-130.

43) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §130(p. 162), §161도 참조.

무신론이 그가 처할 수 있는 가장 혐오스런 상태라고 우리에게 설복하는 것은 우리를 행동하게 만드는 참된 원천에 대한 적절한 검토가 결여된 경우 우리 행동의 규칙인 것으로 상상되는 ‘양심의 빛’에 관한 그릇된 편견일 뿐이다. 여기에서는 ‘인간은 본성적으로 합리적’이라는 추리가 이루어지기 때문이다. 인간은 지식이 없다면 결코 욕망을 형성하지 않는다는 것이다. 인간은 필연적으로 자신의 행복을 향한 욕망과 자신의 불행에 대한 증오로 기울어지고, 이것에 따라 그에게 가장 적절한 것처럼 보이는 대상들에 대해 선호를 부여하고 싶어 한다는 것이다. 그러므로 그가 세계를 다스리는, 아무것도 피할 수 없는 섭리, 덕성을 사랑하는 사람들을 무한한 행복으로 상 주고 악으로 넘어가는 사람들을 영원한 벌로 뒤쫓는 섭리가 있다는 것을 확신한다면, 그는 반드시 덕성으로 기울어지고 악덕을 피하고 싶어 하고, 그가 잠깐의 쾌락에 대한 대가로 끝없는 고통을 수반하는 반면, 이 일시적 쾌락의 결핍이 영원한 지락(至樂)이 따른다는 것을 잘 아는 육체적 기쁨을 포기하고 싶어 할 것이다. 그가 섭리가 있다는 것을 알지 못한다면, 그는 자신의 욕망을 궁극목적으로, 모든 행동의 잣대로 간주할 것이다. 그는 타인들이 덕성과 예의라고 부른 것을 조롱할 것이다. 그는 자신의 탐욕의 운동만 따를 것이다. [...] 그가 인간의 법 위로 자신을 위치시키는 지위에 있다면, 그가 자신을 양심의 가책 위에 위치시키는 것처럼, 그에게는 예상하지 못할 범죄가 없다. 그는 [...] 맹수보다 무한히 더 위험한 괴물이다. [...] 그러나 그들의 관념과 관련하여 사물들을 바라볼 때, 그리고 형이상학적 추상을 할 때, 이렇게 말하는 것은 모두 그럴듯하고 타당하다. 그러나 문제는 이것이 경험과 부합되지 않는다는 것이다. [...] 사람들이 기독교인들을 상세하게, 그리고 이들의 행동을 결정하는 모든 요인과 관련하여 고찰해야 한다면, 사람들은 진정으로 기독교인들에 대한 자기들의 좋은 의견을 줄이고, 이송에서 우리가 양심의 빛에 의해 안내되지 않는다는 것을 선언하는 데 [...] 단 2주일도 걸리지 않을 것이다.⁴⁴⁾

우리가 믿는 것과 우리가 하는 것 간에는 많은 차이가 있고, 인간은 자신의 원칙에 따라 행동하지 않는다.⁴⁵⁾ “우리의 행위를 결정하는 것은 정신의 일반적 의견이 아니라 가슴속의 감정이다.”⁴⁶⁾ 왜냐면 인간이 “저 행위가 아니라 이 행위에 착수하는 것은 자신이 무엇을 해야 하는가에 대해 가지고 있는 일반적 지식이 때문이 아니라”, 오히려 “그가 행하는 것에 즈음하여 각각의 일들과 관련하여 내리는 개별적 판단” 때문이다. “이 개별적 판단은 진정으로 우리가 해야 하는 것에 대해 가진 일반적 관념과 부합될 수 있지만, 지극히 빈번하게 부합되지 않는다. 이러한 개별적 판단은 거의 언제나 가슴의 지배적인 감정, 체질의 성향, 수용된

44) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §133-134(pp. 165-167).

45) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §135-136 참조.

46) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §138 참조.

습관의 힘, 그리고 일정한 대상들에 대한 취향 또는 감수성에 순응한다. [...] 양심은 메테아(그리스 신화의 여자 마술사-인용자)로 하여금 ‘나는 선을 알고 동조하지만 악을 행한다고 말하게 하는 시인은 양심의 빛과 우리를 행동하게 하는 개별적 판단 사이에서 조우되는 차이를 완벽하게 잘 표현했다.’⁴⁷⁾

가슴의 감정이 우리를 행동하도록 만드는 참된 원동력이다. 그리고 벨은 이 감정행동론을 이교도에만 적용하는 것이 아니라, 기독교도들에게도 바로 적용한다.

야심, 탐욕, 질투, 복수하고 싶은 욕구, 과렴치, 그리고 이 감정들을 만족시키는 모든 범죄가 도덕에서 발견되는 것은 왜인가? 유대인, 마호메트교도, 터키인, 무어인, 기독교인과 무신론자, 인디언과 타타르인, 물과 섬의 주민, 귀족과 평민, 말하자면 다른 관점에서 공통된 것이라고는 일반적 인간 개념밖에 없는 모든 종류의 사람들이 왜? 이들이 왜 이 감정들과 관련하여 우리가 이들이 서로서로 복제하고 있다고 말할 수 있을 정도로 유사한가? 인간 행동의 참된 원리가 [...] 체질, 쾌락을 향한 본성적 성향, 일정한 대상들에 대해 우리가 맺는 취향, 어떤 사람을 기쁘게 하고 싶은 욕구, 우리 친구들과의 교류 속에서 얻어지는 습관, 또는 우리가 어떤 나라에서 태어나든, 우리의 정신이 어떤 지식으로 채워져 있던 우리 본성의 근거로부터 결과하는 어떤 다른 성질들 외에 다른 어떤 것도 아니라는 사실로부터가 아니라면, 이런 일이 어디로부터 생겨나는가? 이것은 참으로 그럴 수밖에 없다. 믿을 수 없는 수많은 미신에 의해 압도되고 그들의 신들의 분노를 달래는 데 영구적으로 사로잡히고 신들이 그들이 이끈 삶에 따라 역경과 번영의 분배자라고 상상하면서 무한수의 불가사의에 의해 전율하는 고대 이교도들은 반드시 상상할 수 있는 모든 범죄를 다 저질렀기 때문이다. 이것이 그렇지 않다면, 그토록 많은 기적에 의해 뒷받침된 계시로부터 영원히 불행하지 않고 영원히 행복하기 위해 악을 포기하는 것이 필연적이라는 것을 그토록 명백하게 아는 기독교인들이 [...] 그들이 살고 있듯이 최대의 가장 악한 타락 속에 살고 있는 것이 어떻게 가능하단 말인가?⁴⁸⁾

이 모든 것으로부터 벨은 (1) “인간들이 도덕에서 아주 무절제하면서 동시에 종교의 진리, 심지어 기독교의 진리도 아주 많이 확신할 수 있다는 것”, (2) “영혼의 지식은 우리의 행동의 원인이 아니라는 것”, (3) “종교에 대한 믿음은 다른 감정을 가진 사람들에게 대해 종종 영혼 속에서 분노를, 어떤 위협에 위협받는다고 믿을 때 공포를, 그리고 다른

47) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §135.

48) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §136(p. 169).

비교 가능한 감정들을 일으키기 일쑤라는 것 외에, 무엇보다 이 외적 행위와 참된 신앙의 공적 고백이 우리가 자신을 내던지는 온갖 무질서에 대해 방벽 노릇을 하고, 결과적으로 어느 날 면죄부를 줄 것이라는 생각에서 외적 의식의 실행을 향한 어떤 열정을 일으키기 일쑤라는 것 외에 인간 행위의 수칙이 아니다”라는 것을 “원칙으로 수립한다. 이 원칙에 의해 우리는 우상숭배자들이 무신론자들보다 반드시 더 악하다는 믿음이 얼마나 착각인지를 똑똑히 알 수 있다”는 것이다.⁴⁹⁾

그렇다면 적어도 우상숭배와 무신론의 도덕적 우열관계 및 무신론자들의 도덕성 여부를 최종으로 결론지어야 한다.

역사와 보통 생활의 행정이 증명하듯이, 신이 죄인을 가혹하게 처벌할 것이고 선한 일은 거창하게 보상할 것이라는 사실을 가르치는 종교의 진리에 대해 인간들이 확신을 가지면서도 온갖 종류의 범죄에 흠뻑 잠겨 있을 수 있다는 것이 사실이라면, 우리에게 선한 삶의 증거와 보증으로 이 확신을 제시하는 사람들은 필연적으로 잘못 생각하는 것이라는 데 동의하고, ‘어떤 사람이 우상숭배자다’라는 사실로부터 그가 무신론자보다 어떤 식으로든 도덕적으로 우월하게 산다고 결론짓는 것은 서툴게 추론하는 것이라는 데 동의해야 한다. [...] 무신론에 흠뻑 젖은 민족의 도덕과 관습에 대해 우리에게 알려주는 연대기는 없다. 그러므로 우리는 이 주제를 개시하기 위해 하는 추정, 즉 무신론자들은 어떤 도덕적 덕성도 가질 수 없을 것이라는 짐작, 그리고 무신론자들은 호랑이와 사자들 사이에 있을 때보다도 우리의 삶 때문에 두려워해야 할 이유가 더 있는 맹수들이라는 짐작을 경험에 의해 반박할 수 없다. 그러나 이 짐작이 아주 불확실하다는 것을 입증하는 것은 어렵지 않다. 경험이 천국과 지옥을 믿는 사람들이 온갖 죄악을 저지를 수 있다는 것을 우리에게 보여주기 때문에, 나쁘게 행동하고 싶은 성향이 우리가 신의 존재에 무지하다는 사실로부터 생겨나는 것이 아니라는 것, 그리고 이 성향이 벌하고 상 주는 신에 대한 지식에 의해 교정되지 않는 것이라는 것은 분명하다. 이것으로부터 나오는 부가적인 결론은 나쁘게 행동하고 싶은 성향은 인간의 본성으로부터 나오는 것이라는 것, 그리고 이 성향은 감정의 원천으로서의 체질로부터 나오는 감정에 의해 강화되고, 다양한 삶의 우연들에 따라 많은 방식에 의해 결과적으로 수정된다는 것이다. 결과적으로 이것으로부터 나오는 결론은 동정심, 정심(正心), 선행 등에 대한 성향은 우리가 신이 있다는 것을 안다는 사실로부터 [...] 나오는 것이 아니라, 교육, 개인적 이익, 칭찬받고 싶은 욕구, 이성본능, 또는 다른 인간들에게서나 마찬가지로 무신론자들 안에서 만나는 유사한 동기들에 의해 강화된 체질의 일정한 배열로부터 생겨난다는 것이다. 그리하여 우리는 무신론자가 반드시 그 도덕에서 우상숭배자보다 더 무질제하다고 주장할 권리가 없다.⁵⁰⁾

49) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §143(p. 178).

여기서 벨은 “무신론에 흠뻑 젖은 민족의 도덕과 관습에 대해 우리에게 알려주는 연대기는 없다”고 말함으로써, 그가 무신론적 사회로 보는 중국·일본·동아시아 사회를 전혀 모르는 양 발뻘하고 있다. 그래야만 그는 동아시아의 무신론적 이교를 받아들인 이단자나 무신론자로 몰리지 않고 논변할 수 있기 때문이다.

나아가 벨은 기독교든 이교든, 종교란 단순히 악을 진압하는 데 불능일 뿐만 아니라, 덕성을 촉진하는 데에도 불능이라고 본다. 인간의 천성적 기질·명예심·영예욕·존경·교육 등의 감정적 동기만이 악을 억제하고 덕을 촉진한다. 따라서 기독교와 이교는 악의 억제에 대한 자극으로서도 쓸모없지만, 덕성에 대한 자극으로서도 그만큼 쓸모없는 것으로 입증된다. 왜냐하면 고대 역사에서 발견되는 모든 찬미할만한 위업들은 참된 신의 지식이나 이교적 신에 의해 설정된 끔찍한 전례들로 귀인(歸因)될 수 없기 때문이다. 그러므로 이 위업들은 “기질, 교육, 영광에 대한 욕망, 일종의 명성에 대한 취향, 예의 바르고 칭찬할 만한 것으로 보이는 것에 대해 사람들이 품을 수 있는 존경, 그리고 그들이 종교를 가졌든 안 가졌든 만인의 능력 안에 들어 있는 여러 가지 다른 동기들”로 추적되어야 한다. 이에 따라 “그의 기질의 성향을 통해서든 또는 그를 지배하는 감정을 향한 본능을 통해서든, 이교도들이 할 수 있었던 것과 동일한 모든 행동을 행하지 못하게 무엇이 무신론자를 가로막겠는가?”⁵¹⁾

그렇다면 종교 자체는 감정의 요구에 직면하여 이 감정이 덕성에 이롭든 악덕에 이롭든 불능인 것으로 입증된다. 우리는 감정과 종교적 경신(敬神)이 우연찮게 부합되는 경우에만, 사람들이 경신과 합치되게 행동하는 것을 볼 것이다. 종교의 힘보다 우위에 있는 감정의 힘의 궁극적 원천은 감정이 육체에 근거한 것이어서⁵²⁾ 인간에게 본성적인 반면, 모든 종교적 명령은 협약적인 것이어서 대부분 본성과 대립한다는 사실이다. 인간들 간에는 놀라운 감정의 보편성이 존재한다.

이것(모든 사회를 특징짓는 신법(神法) 위반은 본성으로부터 만들어지는 복제다. 우리는 이런 종류의 정신이 지옥의 공포와 양심의 가책에도 불구하고 인간을 죄악으로 끌어들이는 도처에서 여전히 지배하고 있음을 목도한다. 그 결과, 내가 주장하는

50) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §145(p. 180).

51) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §146.

52) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §139, §144 참조.

것을 반박하는 것은 어떤 운동도 존재하지 않는다는 것을 증명하고 싶은 철학자들처럼 ‘사실의 진리’에 ‘형이상학적 추론’을 대립시키는 것 외에 다른 것이 아니다. 나는 (‘운동’을 부정한-인용자) 제논의 미묘한 난문(難問)에 조목조목 응수하기보다 그의 면전에서 걸어 보여주는 것으로 만족했던 디오게네스의 방법을 이용하는 것을 허가받았다고 확신한다. 왜냐면 그가 경험에 대해 싸우고 있음을 보여주는 것이 그가 그릇된 가설의 토대 위에서 추리하고 있다는 것을 정직한 사람에게 확신시켜주기에 가장 적합한 방법이기 때문이다.⁵³⁾

따라서 죄악을 중지시키기 위해서는 종교적 진리의 지식이 아니라, 차라리 종교적 ‘은총’이 필요하다. 그러나 은총도 타락을 막지 못한다. 차라리 ‘감정’이 ‘은총’이 없더라도 단독으로 ‘인간적 덕성’을 촉진할 수 있다. “도덕의 타락의 기원이 (신에 대한) 회의”가 아니라 “그 밖의 다른 어떤 것”이라면, “우리의 신비적 교의의 진리에 대한 확신”이 죄악을 중지시킬 수 없다는 것이다. “대부분의 기독교인들은 신이 존재한다고 믿을 뿐만 아니라 우리의 모든 신비적 교의가 참이라는 것을 믿을지라도 혐오할 만한 방식으로 살고 있다.”⁵⁴⁾ 또는 “복음의 진리에 대한 지식과 상당히 다른 어떤 것”이 인간들을 다스리고 억제하는 데 필요하다는 것이다. 벨의 첫 번째 가장 확실한 치료책으로 “은총”을 제시하고⁵⁵⁾ 또 은총에 빈번히 호소하지만⁵⁶⁾, 이것이 그의 진심인지 의심스럽다. 그는 은총이 인간의 감정, 타락, 악덕 등을 조절하는 것이 불가능하다고 말하기 때문이다.⁵⁷⁾ 인상적인 모든 덕성이 감정을 토대로 설명될 수 있는 만큼, 은총에 대한 벨의 호소는 여기서 기독교를 포함한 종교적 믿음의 도덕적·정치적 무관성을 확인하는 또 하나의 논변에 불과한 것으로 입증된다.⁵⁸⁾

53) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §145(pp. 179-180).

54) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §142, §158(p. 197).

55) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §142, §157.

56) 가령 Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §131, §136, §146, §155, §164, §172 참조.

57) “신적 섭리는 우리 본성의 폐허 위에 그 은총을 확립하는 것을 적합하다고 느끼지 않아서 우리의 허약성을 후원하는 은총을 우리에게 부여하는 것으로 만족한다. 그러나 우리 본성의 토대가 무한수의 환상, 편견, 정열, 악덕에 취약한 채로 여전히 실존하는 만큼, 신이 기독교인들에게 뿌려주는 모든 계몽의 빛(lumières)과 은총에도 불구하고 다른 인간들이 빠져드는 것과 동일한 무질서 속으로 기독교인들이 빠져들지 않는 것은 온갖 의도와 목적 측면에서 불가능하다.” Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §92.

58) Bartlett, “Introduction,” p. xxxiii 참조.

나아가 벨은 기독교적 복음에 대한 기독교도들의 ‘지식’, 또는 ‘복음적 진리의 확산’을 역이용하여 기독교인을 복음에 무지한 무신론자보다 더 악하다고 논변함으로써 마침내 유·무신론의 도덕적 동등성 논리를 뛰어넘어 이 기독교적 유신론자들에 대한 무신론자의 도덕적 우위성을 입증한다. 이것은 동아시아 무신론 사회가 유럽의 기독교적 유신론 사회보다 도덕적으로 우월하다는 그의 함의를 담고 있다. 벨은 중국이나 일본의 우월한 도덕성을 찬양하기는커녕 전혀 언급하지도 않고 다음과 같은 천재적 논변으로 무신론자의 도덕적 우위성을 논증한다.

…… 내가 인간들이 복음적 진리의 확산을 간직하고 있을지라도 아주 악하게 살고 있다는 것을 증명하려고 애쓰기 때문에, 내가 이 인간들이 이 확산을 결한 자들의 악덕성보다 더 검은 악덕성을 가지고 있다고 고발하고 있다는 것은 의심할 바 없다. 우리가 무엇을 행하고 있는지에 대한 지식을 갖고 더 많은 죄를 지으면 지을수록, 우리는 자신을 더 많이 죄인으로 만든다는 것은 보편적으로 인정되는 원칙이다. 그렇다면 내가 보듯이 죄인들은 복음의 진리를 확산한다. 그러므로 내가 보기에, 그들은 [...] 그들의 최악이 신앙의 결여에서 생겨난다고 상상하는 자들보다 죄가 더 많다. 악의적 행위를 저지르는 자가 더 자유롭게 죄를 짓기 위해 기쁜 마음으로 자신의 개명의 빛을 질식시키는 그의 무지의 원인이 아니라면, 어떤 행위의 악의가 이 행위를 저지르는 자의 지식이 더 적은 정도로 감소한다는 것은 확실하다. 자, 신만이 순수한 악의로 스스로를 무지하게 만드는 자들이 누구인지를 아는 만큼, 우리가 거의 신앙이 없기 때문에 죄를 짓는 사람들이 여타 사람들보다 더 악하다고 말한다면, 우리는 너무 성급한 것이다. 그러나 우리는 성급한 판단을 삼간 채 복음의 진리에 대한 완벽한 확산을 갖고 죄를 지은 사람들에게 대해 이들이 더 악하다는 것을 아주 잘 주장할 수 있다. 결과적으로, 내가 제안하는 원칙을 따르는 사람들은 죄지은 사람들의 죄를 경감시켜주기is커녕, 이들의 죄를 더 악화시킨다. 마음의 악만이 복음적 진리를 어둡게 만들 수 있다고 말하는 것은 실은 우리의 구역 안에 들어 있지 않은 문제에서 자신을 재판관으로 세우는 것이다. 왜냐하면 신만이 인간의 속내에서 무슨 일이 벌어지는지, 그리고 지성의 성향에 대한 대상들의 비례를 확실하게 알기 때문이다.⁵⁹⁾

따라서 “우리는 인간의 타락(원죄설 - 인용자)에 기꺼이 동조하는 자유 사상을 거의 보지 못한다.”⁶⁰⁾ 이 성경적 가정과 합치되게 악덕을 향한 인간의 성향을 이해하는 열쇠는 바로 만인에게 공통된 본성적·육체적

59) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §160(p. 198).

60) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §160(p. 199).

감정 자체가 아니라, 오히려 신이 우리의 영혼에 부여해준 자유의 남용, 즉 아담 자신으로부터 시작된 남용으로 얘기된다. “우리가 인간의 타락을 더 많이 증명하면 증명할수록, 우리는 신이 아담의 추락에 대해 우리에게 제시해준 것을 믿도록 이성을 강제한다.”⁶¹⁾ 정확히 인간의 본질적 타락성의 신학적 가르침이 받아들여진다면, 인간의 행동에 대한 제어장치로서의 종교적 경계의 극한적 불능성도 받아들여져야 한다. 신이 바라는 것을 직접 알았던 순진무구한 아담조차도 금단의 과일을 먹는 것으로부터 자신을 지킬 수 없었다는 것이다. 그러나 벨은 원죄설을 유신론적 신도들 자체에 대항하는 무기로 활용한다. 원죄설은 누구든 ‘신을 안다’고 해서 방탕한 인간적 선(先)편향에서 벗어날 권능을 부여받지 못한다는 사실을 입증해주기 때문이다.⁶²⁾ 그렇다면 벨의 의도는 신을 모르고 신을 믿지도 않는 무신론자들의 죄악을 기독교인의 죄악보다 더 작은 것으로 만드는 것이다.

벨의 주장을 요약해보자. 이교도적 견해든 기독교적 견해든, 모든 종교적 견해는 우리의 특별한 행동을 결정하는 감정의 본성적 힘을 극복할 수 없고, 따라서 모든 종교적 견해는 결과적으로 인간적 도덕에 대한 확인기제로서 극히 무용하다. 더구나 이교도들의 잔학행위는 신에 대한 그들의 지식이 잘 행동하도록 이끄는 데 무용지물이라는 것을 보여준다. 이교와 기독교는 인간들이 종교적 열정으로 채워지지 않았다면 결코 저지르지 않았을 잔학행위를 저지르도록 인간들을 이끌었다. 그렇다면 종교는 악덕에 대한 제어기제가 아니라 자극기제일 수 있다.⁶³⁾ 종교는 덕성의 진흥에 불필요할지 모른다. 그러나 종교가 진흥하는 덕성은 종교가 자극하고 부추기는 죄악에 의해 거듭 상쇄되곤 했다. 앙리 4세의 개종을 둘러싼 내전에 대한 가벼운 논평에서 벨은 다음과 같이 갈파한다.

학살과 투쟁은 최종적으로 쌍방이 그들 간의 상호 파괴에 의해 물리기보다 소진되고 승리를 포기해서 그들이 할 수 있는 최선의 합의에 도달하기까지 할 수 있는 만큼 많이 계속되었다. 만약 프랑스의 공정이 무신론적이었더라면, 결코 이러한 행위를

61) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §160(p. 199). 또 §169, §176도 보라. 그리고 추락에 대한 다른 참조를 위해서는 §192를 보라.

62) Bartlett, “Introduction,” pp. xxxiii-xxxiv 참조.

63) Bartlett, “Introduction,” p. xxxiv 참조.

계속하지 않았을 것이다.⁶⁴⁾

이것은 가벼운 논평이지만, 본질적으로 중요한 논평이다. 여기에 벨의 진의가 담겨 있기 때문이다. 이것으로 미루어보건대, 벨은 유신론이 아니라, 잘 이해되고 정확하게 손질된 ‘무신론’이 지금까지 인간들과 그 공동체들을 괴롭혀온 말쟁들을 종식시킬 수단임이 입증된다고 생각한 것으로 보인다. 벨은 뒤로 스피노자를 무신론자로 비난하면서도 앞으로는 스스로 무신론을 향해 멀리 동아시아로까지 내달리는, 따라서 유신론과 무신론 사이를 자유롭게 오가며 신의 유무를 초월하는 이미지, 아니, 풀잎에 맺힌 물방울이 보는 각도에 따라 다른 빛깔로 아롱지듯이, 관찰각도에 따라 유신론자이기도 하고 무신론자이기도 한 ‘아롱진 이미지’를 띠고 있다. 그런데 이것이 바로 일상적 무신론과 간헐적 유신론이 융화된, 말하자면 유신론과 무신론의 구분에 초연한 동아시아 사회의 모습이 아니던가!

아니나 다를까 벨은 동아시아 사회 같은 ‘무신론자들의 사회’의 가능성에 관하여 논한다. 인간의 행동을 좌우하는 주요 감정은 나에게 대한 타인의 공감적 호평에 대한 열망이다. 벨은 이것에 의해 사회가 신이나 종교 없이 자율규제될 수 있다고 생각하기에 이른다. ‘무신론자들의 사회’의 도덕에 대한 벨의 묘사는, 건강한 정치생활을 위해 필요한 도덕성은 신에 대한 믿음 없이, 그러므로 십리나 영혼불멸에 대한 믿음 없이도 가능하다는 것을 입증하기 위해 의도된 것이다. 환언하면 그것은 인간의 감성과 이성만으로 구상되고 촉진되는 도덕성의 개요를 보여주기 위해 의도된 것이다. 이러한 도덕성은 바로 정치 목적의 재정식화와 범죄나 죄악에 대한 정련(精鍊)된 이해를 요구하는 것을 입증한다.⁶⁵⁾

그러나 벨은 공감 개념의 결여로 인해 여러 공리주의적 속단을 노정하면서 지론을 피력한다. 일단 인간본성의 기초는 그에 의하면 자부심·금지, 또는 자기애(amour-propre), 즉 “우리의 본성과 불가분적인 감정”이다.⁶⁶⁾ 그래서 각자는 본성상 먼저 자기의 안녕에 관심을 가진다. 만인을 고통이나 해악을 피하고 쾌락이나 좋은 것을 찾도록 강요하는 것은

64) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §155(pp. 193-194).

65) Bartlett, “Introduction,” p. xxxiv 참조.

66) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §171, 또한 §83 참조.

자기관심(self-concern)이다. 고통의 두려움은 크고, 감정들 중 가장 격렬한 감정인 죽음의 두려움은 훨씬 더 크다. 이것과 부합되게 모든 건강한 사회는 법적 위반을 엄격하게 처벌해야 한다.⁶⁷⁾ 이처럼 벨은 인간이 ‘사회적 동물’인 한에서 자기 관심에 못지않게 ‘타인에 대한 관심’도, 따라서 ‘공감능력과 공감감정(명예심, 수치심 등)’도 본능적으로 강하다는 사실을 자꾸 잊어버린다. 그래도 벨은 우리가 피하는 악보다 우리가 끌리는 선에 훨씬 더 큰 강세를 두면서, 제대로 공감감정으로 논점을 돌린다. “우리가 뭐라고 하든, 인간은 고통을 싫어하기보다 더 많이 희열을 좋아하고, 인간은 해악보다 좋은 것에 더 민감하다는 것은 확실하다.” 진정 “희열은 모든 인간사의 신경이다.”⁶⁸⁾ 그리고 희열 또는 쾌락이 육체와 대부분 연결되어 있을지라도, 우리가 가질 수 있는 최대의 쾌락은 사실상 다른 사람들이 우리에게 대해 가지는 의견에 의해 매개되거나 결정되는 의견으로서, 우리에게 대해 우리가 지니는 좋은 의견이다. 벨은 우리가 가장 열망하는 것은 타인들의 내면적 호평이라고 말한다. 이렇듯 벨의 본래 생각에서는 인간의 공감능력이 나타나지만, 이를 ‘공감능력’으로 포착하지 못하고 있다

사회 안에서 배신자와 사기꾼으로 받아들여질 거라는 두려움은 돈에 대한 그의 애착을 극복할 것이다. 아주 적은 증인들 앞에서 자신들에게 가해진, 이웃 사람들의 눈앞에서 치욕을 당할 것을 두려워하지 않는다면 용서해줄 수 있는 무례를 복수하기 위해 수천 가지 불편이나 위협을 감수하는 사람들이 있는 것처럼, 나는 같은 식으로 자신의 욕심의 반대에도 불구하고 무신론자가 기탁금을 부당하게 간직하고 있는 것으로 확신할 수 없을지라도, 그의 충성이 그에게 전체 도시의 칭찬을 벌여줄 것이고 그의 불충이 어느 날 그를 비난에 처하게 할 수 있다는 것, 하다못해 예의 바른 사람으로 받아들여지는 것을 가로막을 미심쩍은 어떤 것으로 의심받는 것에 처할 것임을 목도할 때 기탁금을 돌려줄 것이다. 왜냐하면 우리가 무엇보다도 열망하는 것은 다른 사람들의 내면적 호평이기 때문이다. 이 호평을 표시하는 손짓이나 언표들은 우리가 이 손짓이나 언표가 타인의 마음속에서 벌어지는 것에 대한 표시라고 상상하는 한에서만 우리를 기쁘게 한다. 경외감 속에서 우리에게 다가와 치켜세우는 언표들을 명확하게 발언할 수 있는 기계(machine)가 있다고 하더라도 이 기계는 우리 자신에 대한 호평을 우리에게 느끼게 하지 못할 것이다. 왜냐면 이 언표들이 우리의 공로에 대한 타인의 좋은 의견 표시가 아니라는 것을 우리가 알기 때문이다. 이것은 내가

67) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §161, §163 참조.

68) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §167 참조.

말하는 사람(무신론자-인용자)이 오직 기탁금의 신성한 법률을 위반한 것으로 의심받
는다고 믿을 경우에만 그의 탐욕을 자궁심에 희생시킬 수 있는 이유다.⁶⁹⁾

벨이 호평받기를 좋아하는 인간의 감정을 공감감정의 능력으로 파악하
지 못했기 때문에, “도덕”을 “영리하게 추구되는 이기성”으로 오해하는
그릇된 해석이⁷⁰⁾ 생겨나는 것은 어쩔 수 없는 것으로 여겨진다.

아무튼 벨은 인간의 두려움과 본성적 명예욕을 활용한 엄한 인간적
법률이 도덕을 만든다고 생각한다. 그리하여 “사형수단으로 사랑을 처벌
하는 법률은 애정 어린 가슴을 숨죽이게까지 만드는 법률이 아니다.”
그것은 오히려 “우려되는 풍문의 처벌이다.”⁷¹⁾ 결국 많은 사람은 영예를
위해 죽음의 공포를 극복했다. 무신론자들의 사회는, 인간적 법이 해악에
대한 우리의 본성적 두려움과 – 훨씬 더 중요한 것인바 – 타인들의
눈 속에서의 영예나 명성의 본성적 매력을 둘 다 활용한다면, 원칙적으로
가능하다. 무신론자들의 사회에 대한 벨의 묘사의 대반은 우리 본성의
다르지만 연결된 이 두 가지 성향을 철저히 활용하는 새로운, 보다
더 합리적인 입법의 개요이고, 무신론자들 사회의 가능성은 “본성적
성향에 굴복할 때 치욕에 노정시키는 엄격한 영예 법”을 신에 대한
믿음에 호소하지 않고 유지할 가능성에 의해⁷²⁾ 그 여부가 결정된다.

벨은 무신론자들의 사회와 관련하여 중대한 물음을 던진다. 기독교
사회가 무신론 사회로 점진적으로 진화할 수 있을까? 이 물음에 대한
답변을 먼저 말하자면, 벨은 유럽이 ‘완전히’ 무신론적으로 변하기를
바라지 않았고, 그렇게 되기도 불가능하다고 생각했지만, 동아시아처럼
종교와 종교적 신심이 ‘미적지근해져’ 종교 문제가 주변화되기를, 그리하
여 종교적 긴장이 결정적으로 완화되고 사회가 적당히 탈주술화·세속화
되고 결국 모든 종교·종파·무신론자들이 해방되어 무제한적으로 서로
관용하기를 기대했으며, 충분히 그럴 수 있다고 생각했다. 한마디로
유럽사회가 점진적으로 동아시아화되어야 하고, 또 그럴 수 있다고 생각
한 것이다. 그 동력은 종교의 점진적 무용지물화, 세속적 행동의 격상,
자연과학적 세계관의 확산 등이다. 이 대목에서는 바틀릿(Robert C.

69) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §179 참조.

70) Bartlett, “Introduction,” p. xxxvi.

71) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §164 참조.

72) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §162.

Bartlett)의 연구가 좋은 길잡이가 될 수 있다. 그에 의하면, 무신론적 정치의 가능성에 대한 벨의 평가가 악명 높을지라도 벨은 적어도 겉으로 보면 이러한 무신론적 사회가 생겨나기를 기대하지 않았던 것으로 보인다.73) 그에게 무신론은 아주 적은 사람들의 악덕이다. 여성들만큼이나 남성들, 평민들만큼이나 귀족들은 신적 예언에 대한 믿음에 깊은 애착을 가지기 때문이다.74) 그는 이것을 기성종단이 들으려는 듯이 여러 차례 강조하고 있다.75) 벨은 “전 국민이 한 신에 대한 믿음과 한 종교의 관행으로부터 반대의 믿음과 관행으로 넘어가는 것은 도덕적으로, 물리적으로 불가능하다”고 말한다.76) 그러나 벨은 “열정의 과잉”에 의해 종교의 헌신자들이 “용광로로부터 여전히 뜨겁게” 만들어지는 측면도 있기에77), 법조인과 의사들이 재판과 질병의 존재를 자신들의 이익을 위해 활용하듯이 교황, 목사, 점쟁이들도 자신들의 “이익”을 위해 “사람들에게 그들의 종교 안에서 미적지근해질(tiède) 시간을 허용하지 않도록 주의조치를 취한다.”78)

환언하면, 오래된 종교는 젊었을 때보다 ‘덜’ 강렬하게 준수될 것이다. 이것은 의식과 요구가 단순하면 특히 타당하다. 반대로 종교의 요구가 더 “사치스러우면 사치스러울수록” 종교에 더 애착을 갖게 되기 때문이다.79) 이리하여 여러 가지 이교적 의식(儀式)들을 기독교 안으로 받아들인 것이다.

고대 교회에서 사람들이 옛 사도들이 가르쳤던 지나친 소박성이 인간들의 열정의 열꽃이 약간 줄어든 시대에 부적절하다는 것, 그리하여 예배에 다양한 의식의 사용을 반입하는 것이 기독교적 현명에 속한다는 것을 지각했을 때, 사람들은 일반적으로 그 의식이 성스런 것들에 대한 존경을 백성들 안에서 고취하기에 적절하다고 여겨졌기

73) “이러한 무신론적 사회가 생겨나기를 기대하지 않았던 것으로 보인다”는 바틀렛의 판단은 겉으로만 본 것이다. 벨은 마음속으로 중국 같은 완화된 무신론 사회, 또는 미적지근한 유신론 사회를 꿈꾸었을 것이다. 왜냐하면 『철학적 주석』에서 벨은 자신의 관심을 끈 중국을 ‘무신론적 사회’로 여겼고, ‘신앙강제’에 관한 성경해석을 둘러싼 기성종단과 자신 간의 신학적 논란을 해결해줄 현명하고 중립적인 판관으로 ‘중국철학자들’을 여러 차례 호출하기 때문이다.

74) Bartlett, “Introduction,” p. xl.

75) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §21, §81, §151, §154 참조.

76) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §104 참조. 또 §121도 보라.

77) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §257.

78) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §109(마지막 문장).

79) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §184(pp. 189-190).

때문이다, 이것이 어떤 방식으로 지각되지 않을 변화를 통해 불신자들을 압도하여 사람들을 예수 그리스도에게로 끌어당길 수단이라고 믿어졌기 때문이다, 특히 이교도들 사이에서 가장 큰 유행을 누렸던 의식들에 관심을 집중하기에 이르렀다는 것은 사실이거조차 하다.⁸⁰⁾

이것은 역으로 어떤 종교든 점진적이라면 커다란 변화가 만들어질 수 있다는 것을 시사한다.⁸¹⁾ 아버지는 그가 승계받은 것과 정확히 동일한 신앙심을 그의 자녀들에게 넘겨준 것으로 잘못 믿을 수 있다. “왜냐면 이 일에서의 변화들은 감지될 수 없는 발걸음에 의해 수행될 수밖에 없고, 한 사람의 인생 동안에 거의 주목되지 않기 때문이다.” 하지만 이 “감지될 수 없는 발걸음은 여러 세기가 지난 끝에 사태를 아주 동떨어진 곳으로 끌고 간다.”⁸²⁾ 이렇게 ‘감지될 수 없을’ 정도로 점진적 변화들을 거쳐 기독교로부터 무신론으로 이동하는 것이 가능할 수 있는가?

벨은 지금까지 종교를 지탱해온 세 가지 힘을 열거한다. 첫째, 단순한 자연과정은 인간들을 어떤 더 높은 권력에 대한 두려운 경외감 속에 붙들어두기에 충분한 “기형괴물, 유성, 성난 폭풍, 홍수, 죽음, 끔찍한 기근”을 산출한다.⁸³⁾ 둘째, “민간의 일과 종교의 일을 다루는 치자들의 정치”는 “신에 대한 공포라는 제어장치를 통해 사람들을 종속상태에 붙들어두기 위해” 늘 인간들의 ‘자연의 무지’를 이용해왔다. 왜냐면 정치적으로 “종교가 사회의 결속요소 중의 하나”이고, “신민들은 사람들이 신의 성직자들로 하여금 간섭하게 만들 수 있을 때보다 더 잘 신민들을 복종상태에서 붙들려 있는 적이 없었다”는 것은 “모든 시대”에 인정되어왔기 때문이다.⁸⁴⁾ 마지막으로, 성직자들은 호구지책과 사회적 지위를 위해 인민의 계속적 헌신에 의존하고 있다. “재판과 게으름이 법조인과 의사의 이익인 것과 마찬가지로, (불가사의한 일들의 - 인용자) 이러한 뉴스들이 영구히 공표되는 것은 교황, 성직자, 점쟁이들의 이익이다.”⁸⁵⁾ 따라서 성직과 주권적 권위는 종종 또는 거의 언제나 통합되었다.⁸⁶⁾

80) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §85.

81) Bartlett, “Introduction” to Bayle’s *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, p. xi 참조.

82) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §112.

83) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §107.

84) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §108.

85) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §109.

그렇다면 세 가지 요소가 사라지면, 종교는 약화되고 신앙심은 저절로 ‘미적지근해질’ 것이다. 따라서 종교를 무너뜨리는 벨의 암묵적 비책은 다음과 같은 것을 포함한다. 인간의 두려움에 찬 경신성(輕信性, fearful credulity)의 주된 원인인 기이한 자연현상을 ‘설명’에 의해 없애버리는 자연과학의 확산, 그리하여 종교가 영혼의 위안요소로서나 사회의 결속 요소로서 무용지물이라는 인식, 그리고 사회 자체가 우리 영혼의 궁극적 운명과 우리의 교리적 믿음의 건전성에 대해서보다 우리의 신체적 안전과 시민적·세속적 행위들에 대해 더 관심을 가져야 한다는 인정, 그리고 마지막으로 세속적 권위와 “성직적 권위”를 분리하는 정교분리, 즉 무제한적인 종교의 자유와 관용 등이 그것이다. 『혜성에 관한 다양한 생각들』은 이 목적을 촉진시킬 수 있는 모든 논리적 무기를 다 제공하고 있다.⁸⁷⁾

첫 번째 ‘논리적 무기’는 그가 새로운 성서해석을 통해 “신은 곧 자연이고, 자연은 곧 신이다”라는 명제를 천명함으로써 스피노자의 자연관이나 동아시아의 기론(氣論)과 같은 자연철학적 자연관을 피력한다는 것이다. 두 번째 ‘논리적 무기’는 관념과 지식에 대한 행동의 우위성에 대한 반복된 논변과, 공감적 규범력에 의한 행위통제로 종교의 사회적 개입과 정치적 이용의 기회를 결정적으로 축소시키는 논변이다.

첫 번째 ‘논리적 무기’에 대하여 알아보자. 신의 “일반적 섭리”와 “성경의 신” 사이에 근본적 긴장이 있다는 것은⁸⁸⁾, 벨이 특히 민감한 문제를 다루는 그의 ‘고시(告示)’에서 우리의 관심을 끄는 항목으로부터 명백하다. 벨은 예수 탄생 이전에 신이 “모든 민족이 제 길을 가도록 놔두었지만” “우리의 마음을 먹을 것과 환희로 채워주는 하늘로부터의 비와 열매 맺는 계절”의 형태로 “자신을 증거 없이 놓아두지 않았다”는 바오로와 바르나바(Barnabus)의 논평을⁸⁹⁾ 활용하고 있다. 벨의 신학적 논변의 결론의 핵심은 ‘신은 비인격적 자연 외에 다른 것이 아니다’, 즉 ‘자연이

86) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §111.

87) Bartlett, “Introduction,” pp. xl-xli 참조.

88) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §234.

89) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §60과 §218 및 §234에서의 사도행전 14장에 대한 언급 참조. 「사도행전」 14장 16-17절. 바오로와 바르나바는 그리스의 라코니아인들에게 말한다. “신은 지난 시기에 모든 민족으로 하여금 제 길을 가게 놔두었으나, 그럼에도 자기를 증거하지 않은 것이 아니라 여러분에게 하늘로부터 비를 내리시고 철 따라 열매 맺게 하여 먹을 것과 기쁨으로 여러분의 마음을 채워주었다.”

곧 신이다(Natura sive Deus)라는 말로 정리될 수 있다. 이 자연은 일정한 아낌없는 하시품을 제공하면서도 “모든 민족이 제 길을 걷도록 놓아둔다.” 사도들에게 신의 치세의 세속적 표명이었던 것이 벨에게는 우리가 기대해야 하는 유일한 것이다. 신을 자연과 등치시킴으로써 벨은 ‘성경의 신을 자연세계 속으로 사라지게 만들고 있다. 이 자연세계는 원칙적으로 물리학자들과 철학자들의 과학적 분석대상이 되는 것이다. 벨은 이제 기적적 간섭과 특별한 섭리에 대한 부정과 합치되게 방향을 돌려, 자연이 제공하지 않고 제공할 수 없는 직접적 지배를 벌충하는 데 쓸 수 있는 유일한 수단으로서의 ‘현명한 세속적 정치’를 거론한다.⁹⁰⁾

두 번째 ‘논리적 무기’는 인간의 행동을 부드럽게, 그러나 확실하게 통제하는 공감적 규범력과 예법에 의한 종교적 규제력의 대체와 주변화다. 벨은 올바른 ‘인식’과 ‘신앙’에 대한 올바른 ‘행위’의 우월성을 강조함으로써 모든 종교, 모든 기독교 종파, 그리고 무신론자에 대한 무차별적 관용을 주장하고, 동아시아에서와 같이 무제한적 종교자유와 관용이 달성되기를 기대한다. 벨이 그의 신학적 논변의 출발점부터 정치적 효용의 척도를 염두에 두고 있다는 것은 고찰에서 명백히 나타난다. 그는 거기에서 무신론은 “인간사회의 파멸이었을 것이다”라는 비난에 답하는 과업을 스스로에게 설정하고 있기 때문이다. 더구나 벨은 일관되게 ‘교리’에 대해 ‘행위’를, 따라서 인식이나 신앙에 대해 ‘행위’를 강조하는 것이다.⁹¹⁾ 가령 벨은 예정(豫定)의 문제⁹²⁾, “축복받은 동정녀가 [...] 세계의 여왕인지”, 그리고 예수 그리스도의 신적 본성이 그의 인간적 본성과 분리될 수 있는지 하는 문제는 모두 실천적 중요성이 없는 문제들이라고⁹³⁾ 공개 논변하는 것으로 나아가려고 한다. 왜냐면 “이와 관련된 오류들은 모두 비자발적이고, [...] 우리는 자유도, 악의도 없이 이 덧없고 희미한 판단들을 형성하기 때문이다.”⁹⁴⁾ 그리고 섭리의 부정이 “아주 거친” 오류라고 벨이 용인할지라도, 그의 논변의 요지는 다른 것, 즉 훨씬 더 나쁜 것, 아니 무엇보다도 행위와 관련된 가령 프랑스 위그노의 박해가 있다는 것으로 입증된다. 따라서 ‘참된 교리’를 지키려고 사람을

90) Bartlett, “Introduction,” p. xxxix 참조.

91) Bartlett, “Introduction,” p. xxxv 참조.

92) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §176, §199.

93) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §199, §200 참조.

94) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §200 참조.

박해하고 죽이는 죄악을 저지르기보다 교리의 진위를 떠나 모든 종파를 무차별적으로 자유하는 것이 최선이라는 것이다.

랍비는, '유대인이 그들의 삶의 일상에서 어떤 기독교인들을 기만하리라는 맹세를 하고 유대인들이 이것이 좋은 행동이라고 주장한다고 말하고 쓰는 사람들은 유대인들을 더 밧살스럽게 만들기 위해 유대인들을 증상하는 것이라고 우리들에게 확인한다. 이 랍비의 불평이 그릇된 것이라면, 유대인들은 에피쿠로스의 오류보다 더 나쁜 원칙을 가지고 있는 것이다. 그러나 그가 옳다면, 증상자들은 이 철학자의 원칙보다 더 혐오할 만한 원칙을 따르는 것이다. 왜냐면 공통된 공평성 개념을 위반함으로써 우리가 신을 기쁘게 할 수 있다고 믿는 것보다 더 이단적인 것은 없기 때문이다. 그리하여 나는 우리가 치자들에게 위그노들의 순진무구성을 탄압함으로써 신에게 기분 좋은 서비스를 하는 것이라고 설득하기에 충분히 눈먼 프랑스 선교사들이 많다는 것에 아무리 놀라도 지나치지 않다 - 어떤 사원의 철거, 어떤 목사들의 망명, 또는 어떤 성직자들의 개종이 이것으로부터 나온다면, 그리고 이 불행한 준칙을 확산하기에 충분히 자의적인 치자들이 아주 많다면, 참된 종교를 편들어 불경한 열정을 갖느니 기독교의 모든 종파에 대해 무차별적인 것이 천 배 더 나을 것이다.'⁹⁵⁾

여기에서 이 '모든 종파'에는 '공통된 공평성 개념을 범하지' 않는 유대교도 들어 있고, 로크가 빼놓은 가톨릭도 들어 있다. 그리고 벨이 종파를 피해 명시하지는 않았지만, 그는 신앙·종교 문제가 '미적지근해진' 미래의 유럽사회에서는 모든 세계종교와 이교들이 무신론자들과 더불어 무차별적으로 종교적·사상적 자유를 누릴 것이라고 기대했다.

사회가 종교적 신앙보다 호평하는 영예나 영광의 성격은 어떤 것인가? 그것은 도덕적 상벌이다. 예양만으로도 천하를 다스릴 수 있다고 확신한 공자처럼, 벨은 "무신론자들의 사회는 만약 범죄를 엄하게 벌하고 일정한 일들에 대해 영예와 오명의 딱지를 붙여준다면 다른 사회가 그러는 만큼이나 시민적·도덕적 행위들을 수행할 것"이라고 주장한다. 왜냐면 "인간 행위들의 참된 추동력은 다 종교와 다르다"는 것이 주어졌으므로, 행위의 참된 동기들, 즉 "가령 상벌, 영광과 치욕, 기질과 교육"이 무신론자들 사이에도 실존할 온갖 이유가 있다.⁹⁶⁾ 그리고 '예의 바름'의 느낌은 신에 대한 믿음이 아니라 현세적 영예와 칭찬에 좌우된다. 예양과 품위(decency)의 관념이 신에 대한 믿음에 달려 있지 않다는 것을 증명하기

95) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §197(p. 143) 참조.

96) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §172 참조.

위해 벨은 기독교도들 사이에도 – 결코 신앙에 의해 비준되지 않은, 따라서 그 원천이 신앙과 다른 어떤 것이지 않을 수 없는 – 세속적인 영예가 통용되고 있다는 것을 보여준다.⁹⁷⁾ 벨은 무신론을 위해 순교한 이탈리아의 무신론적 자유사상가 바니니(Lucilio Vanini)의 ‘마보’ 같은 행동을 다루면서 “무신론이 그 순교자를 가지고 있다는 사실은 무신론이 영예와 예의의 품위의 관념을 배제하지 않는 증거다”라고 갈파한다.⁹⁸⁾ 또한 벨은 “우리는 기독교도들 사이에 존재하는 온갖 예의 관념들을 죽 훑어볼 수 있다. 종교로부터 들어온 것은 2개도 찾지 못할 것이다”라고 선언한다.⁹⁹⁾ 더구나 영혼불멸에 대한 믿음과, 더불어 영원한 상벌의 전망은 칭찬받을 만한 식으로 행동하도록 인간을 이끄는 데 극히 중대한 것이라고 가정하는 것은 “아주 잘못된 생각”이다. 왜냐면 “위대하고 숭고한 일들”을 시도하는 신도들은 오늘날 자신들이 – 다른 세대들이 그들에 대해 가질 – 높은 호평으로부터 어떤 감흥이나 쾌락을 거둘 것이라고 거의 믿을 수 없기 때문이다. 이러한 호평이 어떻게 지옥의 고통으로부터 뭔가를 덜어내 주거나 하늘의 축복에 뭔가를 보태줄 수 있겠는가? “영예심 속에서 더 견고한 것은 [...] 우리가 자신을 위해 우리가 한 일에 대한 찬미로 가득 찬 긴 대오의 세계들을 그리며 이승에서 우리의 마음속에서 굴리고 굴리는 기분 좋은 상상”인 것이다.¹⁰⁰⁾ 그리고 이 쾌락은 적어도 신도에게 가용할 정도로 무신론자에게도 가용할 만한 것이다.¹⁰¹⁾ 이 벨의 말을 나중에라도 칸트가 읽었다라면, 인간들의 궁극적 도덕생활을 신국의 ‘실천이성적 요청’과 사후의 상벌 협박으로 확보하는 그따위 『실천이성비판』 같은 것은 쓰지 못했을 것이다.

나아가 벨은 영예심이나 수오지심은 인간본성의 순수한 작품이고, 살인의 공포는 영혼불멸을 긍정하는 사회에서보다 영혼불멸을 부정하는 사회에서 더 강렬하게 느껴진다는 천재적 논변을 전개한다. 무신론자들이 영예에 의해 더욱 복돋워질 일들의 성격을 명확하게 하기 위해 벨은 ‘파렴치’의 주제로 되돌아간다.

97) Bartlett, “Introduction,” p. xxxvi.

98) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §182.

99) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §172.

100) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §173.

101) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §179.

선한 믿음 속에서 행동하기 위해서는, 순결이 선하다는 관념이 복음이나 모세보다 더 오래되었다고 고백하는 것이 필수적이다. 그것은 세계만큼 오래된 특정한 인상이다. [...] 그러므로 인간들 간에 순수하게 본성의 작용, 즉 일반적 섭리인 영예의 관념이 존재한다고 인정하자. 무엇보다도 우리의 용감한 인간들이 탐내는, 신의 법에 대립되는 그런 영예도 인정하자. 그리고 나면 복음의 지식이 본성과 대립하지 않는 곳에서, 본성이 기독교도들 사이에서 행하는 바로 그것을 무신론자들 사이에서도 행한다는 것을 우리가 어떻게 의심할 수 있는가?¹⁰²⁾

벨의 이 말에 의하면, 기독교적 복음의 대립과 방해가 없으므로 무신론자들에게 본성은 더욱 순수하게 가식 없이 작용한다. 벨은 나중에 이 테제를 더 잘 다듬는다. “구별되는 것을 좋아하는 것이 자연스런 만큼 사물들이 치른 값에 비례하여 사물들을 평가하는 것도 자연스런 일인 것처럼, 자연본성은 홀로, 여성이 자연스럽고 그리고 부지불식간에 사물들의 이치를 이것이 거의 모든 나라에서 보이는 상태로 이끌어주는 자신의 별애(別愛)를 허비하지 않는 것이 영예롭다는 것을 같은 마을의 주민들에게 곧 가르쳐주었을 것이다.”¹⁰³⁾ 이리하여 순수하게 자연본성의 작용으로서 사람들 간에 영예의 관념이 존재하는 것이다. 무신론자들은 인간본성의 명령에 대한 기독교의 혼돈된, 그리고 혼돈스럽게 만드는 방해로부터 벗어나 자유롭게 ‘파렴치’에 더욱 큰 치욕의 딱지를 붙일 것이다. 이렇게 하는 것은 적시된 이유에서 자연본성 자체에 의해 비준되기 때문이다. 그래도 파렴치는 덜 심각한 범죄다. 살인이 아마 최고의 범죄일 것이다. 그런데 살인에 대한 공포는 영혼불멸을 믿는 유신론적 사회에서보다 영혼불멸을 부정하는 무신론적 사회에서 더 강렬하게 느껴질 것이다. 따라서 무신론 사회에서 살인은 영혼불멸을 믿는 유신론 사회에서보다 더 적게 일어날 것이다.

벨이 그린 유럽사회의 궁극적 모습은 어떤 것이었을까? 그는 동아시아에서처럼 종교적 열정이 ‘미적지근해져’ 종교 문제가 주변화될수록, 종교적 관용이 커진다는 것을 잘 알고 있었던 것으로 보인다. 벨이 가톨릭 프랑스가 ‘완전히’ 무신론적으로 되는 날을 마음속에 그렸다는 것은 그럴듯하지 않지만, 그는 교리를 능가하는 세속적 ‘행위’의 중요성이 확립되면, 인간들이 그들의 종교에 대한 관심에서 훨씬 더 ‘미적지근해질’

102) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §172(p. 213).

103) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §180(p. 225).

것이라는 것, 그리고 이것은 무신론을 포함한 종교적 견해들에 대해 이전보다 훨씬 더 큰 관용을 허용할 것임을 생각했던 것 같다. 벨은 자신이 무신론자들로 분류한 사두개교도들(Sadducees)의 신앙과 같은 어떤 것을 수용 가능한 정통의 잔재로서 마음속에 품고 있었던 것으로 보인다.¹⁰⁴⁾ 왜냐면 사두개교도들은 신을 믿고 이승의 선을 신으로부터 기대하되, 영혼불멸, 따라서 천당과 지옥, 영원한 상벌의 전망을 부정했기 때문이다.¹⁰⁵⁾ 벨의 관점에서는 사두개교도들의 신앙이 엄격한 의미의 무신론에 대한 수락할 만한 대안이다. 벨은 예수의 견해를 바탕으로, 구약성서 전체를 믿었던 '바리새인'과, 모세5경 외에는 믿지 않았던 '사두개교도'를 비교하면서 예수 그리스도의 의견에 호소함으로써 사두개교도들을 방어하고 있지만¹⁰⁶⁾, 그가 대변하는 아주 제한된 믿음에 대한 그의 선호는 정치적 믿음과 종교적 믿음의 연관을 절단하여 관용을 촉진하려는 기도에 뿌리를 박고 있다.¹⁰⁷⁾

혜성이 불운을 예언한다는, 유럽에서 18세기까지 계속된 믿음을 벨이 문제 삼은 것은 사실상 기적의 가능성에 대한 믿음을 공격하여 종교 자체를 문제 삼기 위한 예음길이었다. 벨에 의하면, 우리가 신의 완벽성에 대해 가진 우리의 견해와 양립할 수 없는 귀결을 낳는 어떤 기적이든 사실상 기적일 수 없다. 그리고 기적은 명시적 계시에 의해 증명되는 경우에만 기적으로 알려질 수 있는 반면, 계시 자체는 진짜 계시로 알려지기 위해 어떤 기적을 요구한다. '기적과 계시'는 성경의 신에 대한 믿음을 확립할 좋은 이유라기보다 오히려 이 '신에 대한 믿음'을 전제한다. 계시적 예언은 기적을 보증하기 위해 필요하고, 기적은 예언을 보증하기 위해 필요하다. 그렇다면 이 순환논법 속에서 예언과 기적은 둘 다 본질적으로 불가지(不可知)의 것이고, 우리는 참된 신의 가장 확실한 표명인 자연법칙을 알게 되는 유일하게 신뢰할 만한 수단으로서의 우리의 감성과 이성으로 되던져지고 만다. 자연법칙으로 세계를 지배하는 신은 모든 개개 구성원의 행복이 아니라 기껏해야 인류 전체의 행복을 돌보는 일반적 섭리를 세계에 발휘한다. 그러므로 세계 안에서 우리 자신의

104) Bartlett, "Introduction," p. xli.

105) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §174.

106) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §185.

107) Bartlett, "Introduction," p. xli 참조.

길을 만드는 것, 자연의 다스림의 참된 성격을 처음으로 고려하고 이에 보답하려고 애쓰는 새로운, 보다 합리적인 정치를 창조하는 것은 우리가 할 일이다. 오히려 명백히 엄혹한 가르침은 사실상 희망의 원인이다. 왜냐면 종교는 악에 대한 제어장치로서 늘 부적절했고, 덕성으로 가게 하는 소몰이 막대기로서도 불필요했기 때문이다. 이 말은 무신론자들의 사회가 원칙적으로 가능할 만큼 참된 것이다. 벨에 의하면, 전적으로 인간적 방법에 의한 우리의 자연적 공포와 금지의 조작은 예의 바른 인간들을 창조하기에 충분하고, 이러한 무신론 사회는 이승에서 말할 수 없는 잔학행위를 범하도록 우리를 이끄는 저승에 대한 관심으로부터 자유롭다.

벨의 전략은 저승에 대한 관심 대신에 독자들에게 그가 묘사하는 세계관을 받아들일도록 하는 강력한 도덕적 또는 정치적 인센티브를 제공하여 일상적 생활문화를 탈주술화·세속화하는 것이다. 왜냐면 기적을 부정하는 벨의 논변의 궁극목적은 종교에 대한 관심을 격하시킴으로써 얻어지는 이익의 길고 강렬한 제시이기 때문이다. 한편으로 종교의 명의로 저질러진 잔학행위들에 관한 그의 명세서와, 다른 한편으로 예의 바른 무신론자들의 사회의 가능성에 관한 그의 묘시는 모두 삶의 보존과 타인의 호평으로부터 나오는 만족감을 얻기 위해 종교 격하를 수락하도록 자신의 청중을 유도하려는 의도가 있다.

벨은, 세계는 신이 결코 침범한 적이 없는 자연법칙으로 세계를 다스리는 신에게 “종속된 작은 것”에 불과하다고 시사한다.¹⁰⁸⁾ 이 말로 벨은 자신의 섭리로써 모든 개개인을 만지는 ‘성경의 신’을 배격하고 있는 것이다. 벨이 계속해서 기독교에 신앙고백을 했다는 것은 그가 무신론자라는 혐의를 해결하지 못한다. 벨은 대부분의 무신론자들이 언제나 지배적인 종교에 적응하려고 한다고 주장하기 때문이다.¹⁰⁹⁾

벨의 마음 깊은 곳에는, 유럽을 종교적 신앙에서 ‘미적지근하게’ 만들어 동아시아같이 무신론적으로 세속화된 일상적 생활문화와 간헐적 유신론의 주변화된 종교행위가 융화된, 즉 유·무신론에 초연하게 인간의 본성적 영예심(수오지심과 시비지심)과 품위 있는 예양의 예치(禮治)로 자율조절되는 ‘무제한적 자유와 관용의 사회’로 바뀌려고 “우리가 우리 자신을

108) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §231.

109) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §183 참조.

위해 스스로 한 일에 대한 찬미로 가득 찬 긴 대오의 세계들을 그리며 이승에서 우리의 마음속에서 굴리고 굴리는 기분 좋은 상상"을 즐기는 동아시아를 지향하는 꿈이 있었다. 따라서 마음속에 분명한 '영예욕'을 명백하게 지니고 있는 까닭에 무신론을 위해 순교도 불사하고 무신론 종파의 수뇌부에 있고 싶어 하는 "완고한" 무신론자들을 벨은 '바보'로 조롱한다. 또 벨이 완전한 무신론자라면, 그가 의무감에서, 심지어 이웃을 지옥의 공포로부터 해방시킬 의무감에서 행동한다는 것은 더 일관성이 없는 소리다. 무신론자는 신앙심 깊은 자들부터 더 잘 입신출신하기 위해 이 신앙심 깊은 자들을 홀로 있도록 건들지 말아야 하기 때문이다.¹¹⁰⁾ 벨이 마음속 깊이 품은 동아시아 지향의 꿈과 영예심을 놓쳤기 때문에, 바틀릿은 정통의 관점에서 본다면 무신론자로 심판될 벨이 "이 책과 그의 모든 책을 쓰는 데 그가 가진 동기는 영문 모를 것이 된다"고 당황하고 있다.¹¹¹⁾

이런 까닭에 바틀릿은 영똥하게도 벨이 무신론자로 비판한 스피노자의 음울한 철학적 기쁨을 추구했던 것으로 오해한다. 그리하여 그는 "모든 인간에게, 따라서 벨 자신에게 적용되는 것으로 가정되어야 할 벨의 심리학에 의하면, 우리가 무엇보다도 지향하는 기쁨은 비상하게 금욕적인 종류의 것 - 가령 철학하는 기쁨일 것이다." 바틀릿에 의하면, "벨은 '바보' 바니니가 아니라, '여태까지 존재했던 가장 위대한 무신론자' 스피노자에 대한 벨의 묘사가 벨 자신에게 가장 잘 들어맞는다고 시사했다"는 것이다. 스피노자와 벨은 무신론자들과 둘 다 친족이다.¹¹²⁾

벨이 동경하는 '동아시아'가 아니라, 그가 비판하는 '스피노자'가 그의 이상이자 기쁨이라고? 스피노자에 대한 벨의 이야기를 더 들어보고 판단할 문제다.

스피노자는 철학의 일정한 원리들에 아주 홀려서 이 원리들에 대해 더 잘 명상하기 위해 세상으로부터 물러나 은거하여 세상의 기쁨과 허영이라고 불릴 수 있는 모든 것을 물리치고 오로지 난해한 명상에만 전념한, 여태까지 존재했던 가장 위대한 무신론자다. 그는 임종에 가까워진 것을 알아채고 여주인을 불러 이 상황에서 어떤 목사도 그를 보러 오지 못하게 해달라고 청했다. 그 이유는, 그의 친구로부터

110) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §182 참조.

111) Bartlett, "Introduction," p. xlii 참조.

112) Bartlett, "Introduction," pp. xlii-xliii 참조.

알게 되었는데 그는 논쟁 없이 죽기를 원했고, 그가 자신의 원리에 반해 쓰일 수 있는 어떤 것을 발설하게 만들 지성의 취약성에 빠져들 것을 두려워했기 때문이다.¹¹³⁾

스피노자는 “쉽사리 믿지 않는 정신을 자기들의 역할로 삼고 합리적으로 의심하는 것을 자랑으로 삼는” 무신론자다. 그는 “술집에 거의 관심이 없고, 애교를 경멸로 대하고, 시무룩하고 앓고 창백하고, 밥 먹을 때도 기하학의 어떤 도형으로 되돌아가는” 사람이다.¹¹⁴⁾ 그러나 벨은 이와 정반대의 인물형이다. 그는 즐기차게 논쟁할 정열의 인간이다. 그는 가능하다면 죽는 침대 말에서도 논쟁을 벌이기 위해 목사와 신부를 다 불렀을 것이다.

차라리 벨은, 스피노자도 아니지만, 바틀릿이 스피노자와 동일시한 벨의 상을 보완하는 것으로 제시하는, 동아시아를 전혀 모르는 ‘세당의 아카데미(Academy in Sedan)’의 ‘애송이 철학자’¹¹⁵⁾ 아니라, 동아시아를 너무나도 잘 알아서 유럽의 급진적 변혁을 재촉하다가 교수직에 쫓겨난 52세 장년의 ‘로테르담의 철학자’다. 정치적 맥락에서 벨은 “인민은 가장 깊은 고요 뒤에 가공스런 소동을 일으키며 별떡 일어나는 바다와 같은 것이다. 세계의 절반을 고무하여 행운을 그 사람 쪽으로 가져오게 하는 데 필요한 사람은 종종 오직 단 한 사람뿐이다”라고 말한다.¹¹⁶⁾ 벨은 『혜성에 관한 다양한 생각들』의 끝 부분에 52세 때(1699) 추가한 한 소절에서 “현재의 사물의 상태에 대해 너무 확신하지 않아야 한다”고 경고하면서, “다음 20년 이내에 프랑스의 재앙이 되도록 예정된 어떤 젊은 대가가 바로 이 순간에 여전히 대학의 진흙더미 속에 파묻혀 있지 않다는 것을 우리가 어떻게 알겠는가?”라는, 동아시아를 향한 미지의 변화를 예고하는 의미심장한 수사적 물음으로¹¹⁷⁾ 끝맺음으로써 이 책을 ‘종교적 긴장’을 최고조로 끌어올려놓고 종파 간에 서로 으르렁대던 당대의 ‘신들린’ 유럽에 ‘진정 불길한 것’으로 보이게 만들고 있다. 벨이 자신을 이 “젊은 대가”로 이해한 것은 가능하다.

113) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §181.

114) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §175.

115) Bartlett, “Introduction,” p. xliii 참조.

116) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §257 참조.

117) Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, §261 참조.

『해성에 관한 다양한 생각들』에서 벨은 위태롭게도 무신론자를 정당화하고, 기독교도보다 덜 죄짓는 자로 논변하면서 공자나 중국, 또는 동아시아제국의 어느 나라도 거론하지 않았다. 만약 거론했다면 무신론적 이교를 도입한다는 치명적인 시비에 시달렸을 것이고, 교수직에서의 해임 정도로 그치는 것이 아니라, 1619년 혀가 잘린 채 처형된 바니니처럼 일급 국사범으로 몰려 목숨까지 내놓아야 했을지도 모른다. 그러나 그는 무신론을 위해 순교할 '바보' 무신론자가 아니었다. 그래서 무신론자와 가톨릭교도까지 포괄하는 무차별적 관용과 종교자유를 주장하는 이 책에서 그는 일체의 동아시아적 비교를 포기했다.

그러나 『철학적 주석』에서 주관적으로 위험하다고 판단되는 종교나 교리, 나아가 사상을 막거나, 자기의 종교나 사상을 전파시키는 데 필요하다면 폭력을 쓸 수 있다는 당대 신·구 기독교중단의 일반적 교리와 투쟁할 때, 그는 중국과 일본의 비교를 충분히 공개적으로 활용했다. 이 종교폭력을 당하는 주요 대상국들이 유럽에 그치는 것이 아니라 동아시아 국가들이기도 했기 때문이다.¹¹⁸⁾

3) 강제포교의 비판과 '중국철학자들의' 가상법정

『철학적 주석』에서 벨이 대결한 문제는 한마디로 '종교적 진리의 보유가 종교적 박해를 정당화하는지'에 관한 것이다. 프랑스 가톨릭은 대부분 이런 박해의 정당성을 확신했고, 자기들이 진리를 보유하고 있다는 것도 전혀 의심이 없었다. 그러나 개신교도들도 문제를 동일한 방식으로 보았고, 다만 역으로 뒤집어 상대방에게 적용했을 뿐이다. 박해에 대한 그들의 항변은 이단적 가톨릭 종파가 성결한 칼비니스트들에 대해 박해를 가했다는 것이다. 벨은 양 종파 이 교리를 도덕적으로 지탱될 수 없는 것으로 논박한다. 벨의 『철학적 주석』은 이성과 부합되지 않는 모든 '종교적 강제'에 대한 비판이다. 나아가 『철학적 주석』이 '박해는 기독교와 양립할 수 없다'는 명제를 논증하려고 의도하고 있는 점에서, 그것은 신학의 철학적 토대에 관한, 그리고 진정 '이성의 주권'에 관한 논변으로 발전하기도 한다. 그의 테제는 이성과 자연법이 종교적 교리의 해석을 지도해야 한다는 것이다.

118) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 50 참조.

『철학적 주석』의 바로 첫 장에서 벨은 이성과 자연법이 종교적 교리의 해석을 지도해야 한다는 이 명제를 천명한다.

어떤 종교든, 성직자들 전체는 계시, 신앙의 유가치성, 신비의 심오성을 숨이 끊어지도록 치켜세운 후에 마침내 이성의 권좌의 발판 밑에 예를 표하기에 이르고, 입 밖에 내고 싶지 않을지라도 (그러나 그들의 행동이 충분히 명백하고 웅변적인 언어다) 자연적 빛의 공리나 형이상학적 진리에 의해 우리에게 말하는 이성이 인간정신에 제기된 문제가 무엇이든 이에 대한 상소 없는 최고의 범정이고 최종심의 재판관이라고 인정한다. '신학이 여왕이고 철학이 시녀라는 것이 주장되지 않도록 하라. 왜냐면 성직자들 자신이 그들의 행동으로 그들이 두 가지 중 후자, 즉 철학을 주권적 여제(女帝)로 간주한다고 고백하고 있기 때문이다. 이것으로부터 엄격한 논증에 반한다는 비난을 피하기 위한 슬기와 발명의 온갖 노력과 고뇌가 나온다. 스스로 이러한 스캔들을 당하느니 그들은 철학의 원리를 바꾸고, 어떤 체계 안에서 그들의 평가를 얻는 데 따라 이 체계 또는 저 체계를 불신할 것이다. 철학의 최고성(最高性)과, 이 철학에 비위를 맞춰야 할, 그들에게 부과된 불가결한 의무를 명백히 승인하는 온갖 절차에 의해 성직자들이 이성과 자연법의 최고범정에서 인증되지 않은 어떤 교리든, 또 내가 말할 수 있듯이 확인되고 기록되지 않은 어떤 교리든 아주 미치고 비틀거리는 토대 위에 서 있다고 생각지 않는다면, 성직자들은 철학의 아량을 배양하기 위해 결코 이런 온갖 애를 쓰고 이성의 법과 나란한 열을 지키려고 하지 않을 것이다.¹¹⁹⁾

벨은 이성의 빛에 의해 소위 '정당한 박해'를 세밀하게 정밀 검토하고 그것이 얼마나 심각한 결함을 가진 것인지를 보여주려고 한다. 그가 대안으로 제시하는 이론은 신앙의 문제에 동의하지 않는 사람들이 각자가 진리라고 생각하는 것을 서로에게 설득할 권리가 있지만, '강제력'으로 반대자의 '언필칭 그릇된' 양심을 '언필칭 참된' 믿음으로 개종시킬 권리는 없다는 '상호적 관용의 독트린'이다.

성 아우구스티누스(354-430)로부터 기독교 변호자들은 강제적 개종을 정당화하기 위해 「누가복음」 14장 23절을 닮고 닮도록 인용해왔었다. 이 23절에서 예수는 큰 잔치를 준비했으나 그가 초청한 많은 사람들이 초청을 거부했다는 것을 알게 된 어떤 집주인의 우화를 소개하고 있다. 이 주인은 노하여 "길과 산울타리 가로 나가서 사람들을 강제로 데려와 내 집을 채우라"고 그의 하인들에게 명했다. 하지만 벨은 이 23절을 강제적 개종을 정당화하는 것으로 해석하는 것은 옳지 않다고 주장한다.

119) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 67-68.

이 구절에 대해 그는 철학적 주석을 가한다. 자구적 의미의 논의로 바로 들어가는 대신 그리스도가 이 말로 ‘이성’, 즉 ‘자연적 빛’이 옳고 그릇된 것에 대해 우리에게 계시하는 것과 반대되는 어떤 것을 명하려고 했을 리 없다고 논변한다. 벨은 ‘자연적 빛’이 개종을 얻기 위한 강제력의 사용은 도덕적으로 잘못된 것이고, 그러므로 원문의 옳은 자구적 해석이 무엇이든 간에 그리스도는 그것을 박해 명령으로 의도했을 리 없다고 논변한다.

벨은 “사람들을 강제로 데려와 내 집을 채우라”는 23절의 자구적 해석을 9개 향으로 반박한다.

첫째, ‘그들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 해석이 ‘자연의 빛’과 모순된다면, 그릇된 것이다. “이 말의 자구적 의미는 자연적 이성의 가장 순수하고 가장 관명한 관념들과 모순된다. 그러므로 이 자구적 의미는 그릇된 것이다.”¹²⁰⁾ 벨은 자구적 해석이 자연의 빛, 십계명, 복음도덕과 배치되는 무언가를 명한다면, 이 해석은 그릇된 것이라고 선언한다.

나는 예수 그리스도가 왜 ‘강제하다(compel)’라는 표현을 선택했는지, 우리가 이 단어를 위해 얼마나 부드러운 해석을 가해야 하는지, 이 표현 밑에 감춰진 신비가 있는지를 탐구하지도 않을 것이다. 나는 박해자들이 주장하는 자구적 의미를 내던지는 것으로 만족할 것이다. 이것을 반박할 수 없이 수행하기 위해 나는 ‘부정(iniquity)을 저지르는 모든 자구적 해석은 그릇되다’라는 자연적 이성의 단일 원리에 따라 계속 논변할 것이다. 성 아우구스티누스는 이것을 비유적 의미와 자구적 의미를 분간하는 것대와 기준으로 제시한다. 그리고 예수 그리스도는 우리가 인간 아들의 살을 먹지 않는다면, 우리는 구원될 수 없다고 선언한다고 말한다. 이것은 그가 불경을 명하는 것처럼 보인다. 그러므로 이것은 우리에게 주님의 죽음에 참석하여 우리의 극적인 이익과 위안이 되도록 우리를 위해 그의 살이 십자가에 못 박히고 상처 내는 것을 기억 속에 간직하라고 명하는 비유다. [...] 아우구스티누스가 이런 근본적 원리, 즉 이 성서를 인식하기 위한 가장 확실한 열쇠로 추리하는 것으로 충분하다. 성서를 자구적 의미로 받아들임으로써 우리가 사람들에게 부정을 저지르도록 강제한다면, 내가 애매한 말을 위한 여지를 남기지 않는 것이, 자연의 빛, 십계명, 또는 복음도덕이 금하는 행동을 저지르도록 사람들에게 강요한다면, 우리가 그 구절에 준 의미가 그릇된 것이라는 것이 인정되어야 한다.¹²¹⁾

120) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 75.

121) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 66.

벨에 의하면, “자연의 빛, 또는 보편적으로 받아들여지는 이성의 제일 원리들은 성서의 모든 진정하고 본래적인 해석 규칙이다. 특히 관행과 도덕의 문제에서 그렇다.”¹²²⁾ 따라서 ‘사람들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 해석은 비이성적 해석이고, 정의의 도덕성과 배치된다.

둘째, ‘그들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 해석이 복음의 정신(가령 십계명, 예수의 말씀: “나는 온유하고 마음에서 나를 낮춘다”, 그러나 “나를 배워라” 등)과 모순된다면, 그릇된 것이다. “복음의 정신과 모순되는 모든 성서해석은 틀림없이 그릇된 것이다. ‘그들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 의미는 복음의 정신과 정면으로 모순된다. 그러므로 이 말의 자구적 의미는 그릇될 수밖에 없다.”¹²³⁾

셋째, 자구적 해석이 도덕적 변별을 혼란시킨다면 그릇된 것이다. 자구적 해석이 도덕적 변별을 혼란시키는 경우는 사회의 총체적 해체에 이르게끔 정의와 불의의 차이를 무효화하고, 덕성과 악덕을 혼돈시키는 경우다. “인간적 도덕이든, 신적 도덕이든 도덕성을 전복시키고, 덕성과 악덕을 혼란시켜 온갖 혼란에 문을 열어주는 성서의 자구적 의미는 필연적으로 그릇된 것이다. 그렇다면 이것은 ‘사람들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 해석이 저지르는 짓이다. 그러므로 이 해석은 그릇된 것이다.”¹²⁴⁾

넷째, 자구적 해석이 비신앙인들에게 복음의 설교자들을 추방할 구실을 준다면, 이 자구적 해석은 그릇된 것이다. 벨은 “기독교인들에게 비신앙인들의 영역 안으로 들어가는 것을 허가하지 않을, 그리고 기독교인들이 그들 사이에 정주하는 곳마다 기독교인들을 추방할 아주 그럴싸하고 아주 합리적인 구실을 줄” 자구적 해석에 반대한다. “복음 설교자들에게 그 영토 안으로 입국이나 거주를 거부할 정당하고 합리적인 근거를 비신앙인들에게 주는 성서의 그런 의미는 그릇되지 않을 수 없다. 그런데 ‘사람들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 의미가 그런 비신앙인들에게 이런 구실을 준다. 그러므로 자구적 해석은 그릇된 것이다.”¹²⁵⁾

벨은 소전제의 오류를 증명하려고 중국과 일본을 사례로 끌어들이

122) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 65.

123) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 82.

124) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 86.

125) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 92-93.

로마 교황의 선교사들이 중국에 들어간 것으로 가정하고 무려 10쪽에 걸쳐 길게 논한다. 그는 일단 “교황이 파견한 일단의 선교사가 처음으로 거대한 중국제국에 모습을 드러낸다고 가정하고, 또 그들이 자신에게 당연하게 제기되는 몇 가지 질문에 답할 만큼 충분히 진실하다고 가정한다.” 「누가복음」 14장 23절의 말을 자구적으로 해석한다면, “중국인들이 교황의 선교사들을 청문할” 때 다음과 같은 문답이 벌어질 것이다.

첫 만남의 대화에서 양편을 대변해보자. 우리는 중국황제가 내각 안에서 이 훌륭한 교부들을 그 앞에 출두하라고 명하고 그렇게 오랜 여행을 감내하도록 그들을 움직인 동기가 무엇인지를 처음으로 알고 싶어 한다고 가정해본다. 교부들은 의심할 바 없이 “하느님 스스로 그 자신의 자식을 통해 계시한 참된 종교를 설교하러”라고 답변할 것이다. 그러자마자 그들은 중국황제에게 예수 그리스도의 도덕에 대한, 그리고 그가 신도들에게 약속하는 지락(至樂)과, 이교에 의해 하느님에게 행해진 불경에 대한 천 가지 세밀한 것을 말해줄 것이다. 아마 [...] 중국황제는 그들에게 “그것이 참된 것일 뿐이라면 모두 아주 좋을 것이다”라고 답변하고, 그는 “그의 선조로부터 받은 것에 대한 더 많은 확신을 얻지 못한다면, 충심으로 그것에 몰입해볼 것이고, 그것을 참된 것으로 믿은 사람들이 그의 자유로운 허가로 그것에 대한 신앙을 공개 고백할 것이다”라고 답변할 수 있다. 그러나 중국 내각이 선교사들에게 다음과 같은 어려운 질문을 제기할 만큼 충분히 지혜롭다고 가정하자. “백 번 넘게 당신들의 설교를 듣고도 당신들이 말하는 것을 한파디도 믿지 못하는 사람들에게는 어떤 조치를 취할 것인가?” 그리고 앞서 가정한 대로 수도승들이 충분히 진실해서, “그 고집스런 자들, 즉 우리의 교리를 들은 뒤에도 세례를 거부하는 사람들을 강요한다”고 답변하고, “인간으로 만들어진 우리의 신으로부터 그런 명을 받았다”고 답변한다고 가정해보자. 그리고 이 명의 필연적 귀결로서 “우리가 권력을 우리 손안에 쥐고 있을 때는 언제나, 그리고 더 큰 악이 생겨나지 않을 때, 우리는 양심상 이상승배적인 중국인들을 감금하고 그들을 동양질을 하도록 내보내고 곤봉으로 두들겨 패서 우리의 교회 안으로 몰아넣고, 다른 사람들에 대한 본보기로 몇 사람을 목매달아 죽이고, 그들의 어린이들을 빼앗아 군인들의 재량에 내던지고, 그들, 그들의 아내, 그리고 재산을 빼앗아 가야 한다”고 답변한다고 가정해보자. “당신들이 우리가 양심상 이 모든 것을 해야 한다는 것을 의심한다면, 자 이것이 복음이다, 이것이 명백하고 명시적인 처방, ‘그들을 강제로 데려와라’라는 처방이 있다. 이것은 당신들이 사람들의 고집스런 저항을 극복하기에 가장 적절하다고 생각하는 어떤 폭력이든 사용하는 것이다”라고 답변한다고 가정해보자. 우리는 내가 선교사들에게 가정하는 이 진실성이 허깨비 같은 소리에 지나지 않음을 쉽게 느낄 수 있다.¹²⁶⁾

126) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 93-95.

벨은 교황의 선교사들이 이렇게 진실로 답변했을 때 중국에서 어떤 일이 일어날 것인가를 걱정한다. “우리는 이럴 경우에 중국의 내각이 무엇을 생각하고 무엇을 말할 것이라고 생각하는가? 그들이 상식과 통상적 현명도 없는 각로들, 즉 단순한 말하는 기계가 아니라면, 그들은 황제에게 이 사람들을 공언된 페스트균처럼 즉각 제국의 영토 바깥으로 나가라고 명령하고 그의 신민들에게 위협을 무릅쓰고라도 그들을 더 이상 들여보내지 말라고 명령하도록 진언하지 않을 수 없을 것이다. 누가 그들에게 설교할 자유를 허용하는 것이 도시와 농촌에서의 지속적인 학살과 황폐화의 기반을 놓는 것이라는 것을 보지 못하겠는가? 처음에 선교사들은 천국을 가르치고 감언이설로 피고 천국을 약속하고 지옥으로 위협하는 것 이상의 것을 하지 않을 것이다. 그들은 수많은 사람을 속여 획득하고, 왕국의 모든 도시와 항구에 추종자들을 가질 것이다. 그러나 머지않아 선교사들은 외국의 권력을 불러들이거나 그들의 새로운 제자들을 자기들의 낡은 종교를 고집하는 자들에 대항하여 쫓기하도록 선동함으로써 이들에게 노골적인 폭력을 가할 것이다. 하지만 고집 피는 자들은 자신들을 방어할 만큼 충분히 강력한 곳에서 쉽사리 흔들리지 않을 것이다. 그리하여 두 패거리의 노골적인 타격에 이르고 아주 많은 파리들처럼 서로를 죽일 것이다. ‘그들을 강제로 데려와라’라는 예수 그리스도의 명시적 명령을 집행하는 가운데 자기들의 목숨을 잃는다면, 갈등 속에서 죽는 것처럼 아주 많은 기독교인과, 선교사의 언어로 아주 많은 순교자가 죽을 것이다. 이런 끔찍한 비극의 생각에 몸서리치지 않을 만큼 충분히 교황적이고 수도승적인 영혼이 있는가?”¹²⁷⁾ 그러나 이것이 전부가 아니다.

벨은 그의 기독교도 신민들을 견제하기에 충분한 힘을 가지지 않는다면, 황제 자신은 조만간 원조를 받을 것이라고 가정한다.

왜냐하면 내가 이미 진술한 것처럼, 예수 그리스도가 그들의 개종이 교회의 경계를 넓히는 데는 거의 중요하지 않은 보통 시민들, 농민이나 기술공과 관련하여 강제를 명했고, 그 권위와 본보기가 종교를 확산시키는 데 그렇게 유용한 왕과 관련해서는 강제를 명하지 않았다고 생각하는 것은 황당하기 때문이다. 그러므로 선교사들이 국가가 두려워하기에 충분히 상당한 수준으로 중국인들 사이에 한 종파를 장악한

127) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 95-96.

뒤에 해야 하는 첫 번째 일은 황제에게 그 자신이 기독교인으로 바뀌지 않으면 그들은 그에게 더 이상 복종하지 않을 것임을, 그들은 그들이 할 수 있는 온갖 위해(危害)를 그에게 가할 것임을, 서방으로부터 십자군을 불러들여 그의 왕좌를 빼앗거나 그들이 교회의 충실한 아들일 것 같은 다른 왕을 선택할 것임을, 즉 내가 일단 가정하고 배격하는 자구적 의미를 이해시키는 일일 것이다.¹²⁸⁾

벨은 “결과적으로 온갖 이유가 첫 두 시간의 알현 후에 중국황제의 마음은 황제의 영토에서 선교사들을 나가라고 명하도록 이끌어질 것이다”라고 결론짓는다. 그러나 벨은 이 추방은 정당하고 황제의 의무라고 말한다.

이렇게 해서 황제는 이성과 정의로써 자신의 그릇된 종교 속에 영원히 계속 남아 있어야 할 것이다. 끔찍한 결과다! 그리고 이것은 자구적 의미로부터 당연히 생겨나는 것으로서, 그것이 그릇된 것이고 불경하고 혐오스럽다는 것을 보여준다. 나는 중국 황제가 이성과 정의로써 이 선교사들을 추방할 것이라고 말하고 있다. 왜냐면 첫째, 이성과 정의는, 이방인들이 새로운 종교를 설교하기 위해 그의 영역으로 들어오는 것을 보는 군주가 이 종교의 본성에 대해 그리고 신민들이 그들의 주권자에게 깊어지고 있는 충성을 신에 대한 의무와 화해시키는지를 알아야 한다고 요구하기 때문이다. 따라서 중국황제는 그것이 공공복리와, 그리고 주권자와 신민의 행복을 구성하는 기본법과 부합되는지, 이방인들의 교리의 본성을 바로 그 첫 대담에서 정밀 검토해봐야 한다. 나는 이것을 소홀히 하는 왕은 그의 책임에 맡겨진 백성의 공공복리에 대한 그의 파수를 요구하는 영원한 정의의 법에 대한 죄를 짓는다고 주저 없이 말한다.¹²⁹⁾

여기서 벨은 아직 기독교식으로 사고하고 있다. 왕은 정치적 행동에서 종교로 인해 문제가 발생하는지를 지켜보고 있다가, 문제가 발생하면 발생한 문제만 즉각 단속하면 되는데, 벨은 왜 ‘교리’를 따져봐야 한다고 말하는가? 교리와 행동이 분리되고, 그의 말대로, 동아시아식으로 행동이 관념에 대해 우월한 것이라면, 또 교리는 과격하데 말뿐인 것이라면, 교리는 아무래도 상관없는 것 아닌가? 이런 사고방식은 스피노자·로크의 관용론이나 다름없는 벨의 기독교적 관용론의 잔재다. 앞서 우리가 분석한 선교사들이 보고한 역사적 실제에 따르면, 강희제와 옹정제는 그들의 ‘교리’를 조사하지 않고 그들을 곁에 두고 이용했으며, 그들의

128) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 96.

129) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 96-97.

‘교리’를 알고 있었는데도 그들이 ‘행동’으로 문제를 일으키기 전까지는 관용했고, 또 이들의 ‘교리’에 물들지도 않고 선교사들과 이들의 ‘교리’에 대해 여유 있게 농을 주고받았다.

다시 벨의 논지로 돌아오자. 중국황제가 선교사들의 기독교의 강제성과 폭력성을 알게 된다면, 실정법뿐만 아니라, ‘양심’의 법에 의해서도 이들을 추방하는 것은 당연하다.

종파분리주의자가 아니기 위해서는, 우리가 어떤 교회를 그릇된 교회와 분리하는 것으로 충분한 것이 아니라, 추가로 그릇된 교회의 그릇됨에 대해 잘 근거 지어진 확신이 있어야 한다는, 한 현대적 저자의 준칙을 상기해보자. 유사하게 중국의 황제가 정의로써 자기 자신의 종교를 떠나기 위해서는, 참된 종교인 기독교를 그가 받아들이는 것으로 충분한 것이 아니라, 이것을 넘어 중국황제가 잘 헤아려진 건전한 정보에 의해 ‘기독교 종교가 참된 종교다’라고 확신해야 한다. 그렇지 않으면 그가 그것을 받아들이는 것은 신이 존중할 수 없는 변덕과 만용의 행동에 지나지 않을 것이다. 따라서 기독교가 명백히 기독교의 신을 느끼는 사람들이나 배울 기회를 가졌던 사람들만 구속한다는 것은 명약관화하다. 그러므로 그들을 가르칠 자격이 있는 사람들을 추방하지 않을 수 없으므로써 이 기회가 박탈된 사람들은 용서가 될 정도로 경계를 벗어나 있는 것이다. 따라서 우리는 자구적 의미에서 유출되는 치명적 결과로부터 자구적 의미의 탁월성을 더 많이 발견하게 된다. 둘째, 이 황제가 첫 대담에서 선교사들의 종교가 우스꽝스럽고 악마적이라고 판단했다는 이유에서 비난받는다면, 나는 이는 합당하지 않다고 주장한다. 이 비난이 한편으로 만민에게 겸손하고 온유하고 참을성 있고 냉정하고 무례를 기꺼이 용서하라고 요구하면서, 다른 한편으로는 그들을 따르지 않으려는 사람들을 때리고 감금하고 추방하고 채찍질하고 매달고 희생물로 군인에게 던져주라고 청하는 현대적 저자에 의해 근거 지어지는 만큼, 그런 비난은 우스꽝스런 것이다. 그리고 그런 비난이 이성의 빛과 모순되는 것 말고도, 선교사들의 종교 자체의 이익에 내맡겨질 때, 종교가 온갖 범죄를 공인하고, 정의와 불의의 규칙이 아니라 종교 자신의 손익을 인정하고 전 세계를 폭력과 유혈의 끔찍한 장면으로 전변시키는 경향이 있다는 것을 그가 알아야 하기 때문에 그런 비난은 악마적이다.¹³⁰⁾

벨은 다시 ‘양심’으로 관심을 돌려 ‘양심’ 면에서 온유와 폭력을 번갈아 구사하는 기독교의 본질적 ‘위선’을 규탄한다. 이것은 다 「누가복음」 14장 23절의 자구적 해석에서 빚어졌다는 것이다.

130) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 98. ‘한 현대적 저자’는 Pierre Nicole이고, 그의 저서는 *Les prétendus Réformés convaincus de schisme*(*The self-styled Reformed convicted of schism*, 1684)이다.

모든 것의 최후에, 모든 이교도가 그렇게 하는 것이 확실한 것만큼 이 황제도 신이 존재한다고 믿는다면, 그는 양심의 원칙, 즉 실정법적 제도에 선행하는 영원한 법과 규칙에 근거하여 모든 기독교인을 그의 영토에서 추방해야 한다고 나는 단언한다. 그리하여 나는 이것을 증명한다. 이 선교사들을 통해 황제는, 고문과 폭력에 의해 복음의 믿음을 고백토록 사람들을 강요하는 것이 기독교 근본법의 하나이고, 하느님 아들의 가장 명백하고 명시적인 명령들 중 하나라는 사실을 알아야 한다. 인간적으로 말해서 이제 이 방법은 범죄와 분리될 수 없고, 모든 법 중에서 가장 첫째가고 가장 필수불가결한 법에 대한 위반과 분리될 수 없다. 따라서 이 방법은 오해된 기독교에 대항하는 어떤 기도보다도 더 검은 성격의 것이고, 신에 대해서 더 도발적이다. 모든 군주는 양심상 이러한 준칙을 그의 강토 안으로 도입하는 것을 막지 않을 수 없다. 우리는 기독교인들이 그 준칙들이 무한한 범죄 덩어리의 도덕적으로 필연적 원인이라고 감지할 때, 기독교인들을 관용하지 않는 것에 대해 책임지라고 어떻게 신이 추궁할지 거의 생각할 수 없다. 신을 두려워하는 모든 사람은 자신의 모든 권위를 다해 최악의 범행을 막아야 한다. 그리고 종교적 위선, 즉 본능과 양심의 빛에 반하는 행동은 가장 주도면밀하게 막아야 하는 범죄다. [...] 자기 신민들의 타락과, 이들이 모든 죄 가운데 전능한 신에게 가장 도발적인 죄이자 가장 확실한 죄인 그런 죄를 짓는 것을 그 책임 안에 있는 만큼 막고 싶은 군주는 박해하는 원칙을 가진 모든 기독교인을 그의 영역으로부터 말끔히 청소하는 특별한 조치를 취해야 한다.¹³¹⁾

벨은 중국의 가상적 선교사 추방을 정당화하려다가, ‘교리’만을 근거로 선교사와 신도를 추방한다면 이것이 바로 종교적 박해요, 종교적 자유의 부정이라는 사실을 망각하고 있다. 이것은 벨이 ‘불관용적 종파는 추방해도 된다’는 로크의 제한적 관용론으로 회귀하는 것이 아닐까 하는 우려를 준다.

진정한 종교자유 의 한 측면은 가톨릭처럼 교리상 타국(바티칸)에 충성을 맹세하고, ‘여호와 의 증인’의 신도들처럼 자신들의 ‘교리’에 따라 가령 군복무를 거부하는 종파들을 그 교리를 빌미 삼아 박해하지 않는 데 있다. 어떤 신도가 교리에 입각한 실제적 행동으로 국방·안보 관련 현행법을 위반했다면, 이 범죄자만을 법에 의해 처벌하면 된다. 그렇지 않고 아직 위법행위가 없는데도 ‘교리 자체가 국가안보에 해롭다’는 이유로 이 교리를 신봉하는 신도들을 추방하거나 박해하는 것은 명백히 종교탄압이다.

그러나 벨은 양심과 관련해서 옳은 말을 하나, ‘추방’과 관련해서는

131) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 98-99.

다음과 같이 계속 실언한다.

어떤 사람도 ‘그것은 하늘에 들어 있는 사실의 오류다’라고 주장하도록 놔두지 말라. 왜냐면 절대적으로, 보편적으로, 그리고 일차적·원천적·불가류적 정직(正直)의 잣대이신 신에 대해 우리가 가진 영원한 관념에서, 우리가 대외적으로 맹세코 내동댕이치는 중국종교가 최선의 종교라고 황제의 양심이 간언할 때, 감히 주재님께 기독교적으로 변하라고 주장하는 것은 가장 극렬한 부정(不正)이기 때문이다. 그러므로 이 황제는 그의 신민들을 모든 죄악 중에서 가장 가증스런 죄악을 범하고 황제 자신의 양심을 위태롭게 하는 거의 극복 불가의 유혹에 노정시킴 없이 이 선교사들을 추방하지 않을 수 없을 것이다. 왜냐면 지금 제기되기로 한 새로운 종교가 황제에게 참된 것으로 현상할 거라고 아무도 확신할 수 없고, 또 일단 자신의 왕좌를 잃어버리든지, 아니면 그가 틀렸다고 생각하는 종교를 믿는다고 신앙고백해야 하는 양자택일에 몰린 왕이 당연히 그가 유혹 아래 침몰할 것을 두려워해야 할 거라고 아무도 확신할 수 없는 만큼, 황제가 잘못된 신앙 속에 들어 있을지라도 황제의 양심 위에 빛나는 진리와 신에 대한 그의 사랑은 가는 곳마다 ‘그들을 강제로 데려와라’라는 그들의 사이비 복음규칙 속에 자기들 주변에 위협들을 달고 다니는 사람들의 추방에 의해 그에게 이 위협들을 필수불가결하게 막아야 할 책임을 부과하기 때문이다.¹³²⁾

벨은 나아가 중국황제의 선교사 추방 권리를 거의 자연법과 신법의 삼단논법으로 정당화한다.

나는 나의 삼단논법의 두 번째 명제의 증명에서 더 많은 것이 필요하다고 생각지 않는다. 왜냐면 만인은 기독교 선교사들을 추방하는 군주가 그들을 세상의 온갖 이유와 정의로써 그들을 추방한다는 것을 알기 때문이다. 1. 황제의 군주적 직무는 그에게, 혼돈의 위협을 초래하는 모든 것을 그가 지키도록 요구하는 영원하고 불변적인 명령을 과하기 때문이다. 2. 자연종교와 순수도덕의 모든 관념은, 만인이, 특히 왕들이 종교의 경계를 넓히려는 의도에 직면할 때, 선덕과 악덕의 경계를 파괴하고 가장 혐오스런 행동을 동정의 행동으로 변화시키는 무슨 짓이든 피하려고 노력할 것을 요청하는 영원불변의 명령을 왕에게 부과하기 때문이다. 3. 직접 신 자신의 권리인 양심의 권리는 왕이 힘껏, 인간들을 그들의 양심과 신을 배신할 가까운 전망과 거의 피할 수 없는 위협에 빠뜨리는 모든 억측을 막을 것을 요구하는 영원불변의 명령을 왕에게 부과하기 때문이다. 상술된 것에 따라, 그의 선조의 태만 때문에, 또는 그가 기독교 나라를 정복했기 때문에, 그의 영역 안에 정착한 한 세대의 기독교도들을 발견하는 어떤 이교적 군주든 이런 해로운 준칙들로 말미암아 정당하게 그들을 추방할 수 있다는 것을 특별히 증명할 필요는 없다.¹³³⁾

132) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 99-100.

133) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 100.

벨의 친중국적 추방논리는 계속해서 ‘무제한적 관용론’의 경계를 넘나 들고 있다. 그의 중국지향성과 기독교적 한계성은 여기서 묘한 불협화음을 일으키고 있다.

그러나 벨은 갑자기 방향을 바꿔 다른 물음을 제기한다. 만약 선교사들이 「누가복음」 14장 23절의 지구적 해석에 의한 강제적 의미를 황제에게 감춘다면 어찌 될 것인가? 벨은 이것을 단칼에 마키아벨리적인 사기로 단죄한다.

나에게 대항해 주장될 유일한 것은 중국의 황제로 하여금 첫 대담에서 예수 그리스도가 강제를 명했었다는 것을 알게 할 필요가 없기 때문에 내가 중국황제에게 제공하는 구실이 황제에게 없을 것이라는 것이다. 그러나 나는 황제와 그의 내각이 이 새로운 도래자들을, 순용하지 않는 군주 및 신민과 관련된 그들 종교의 본성에 관하여 정밀 검사하지 않았다면, 이 아주 범죄적인 태만의 죄를 진 게 된다는 것을 보여줌으로써 반론을 막았다는 것 외에, 이것은 한번 제기된 문제인데, 우리의 선교사들이 나서서 이 문제를 솔직하게 설명해야 한다. 그렇지 않으면, 선교사들은 일단의 망나니들임에 틀림없다. 이 외에 나는 말하느바, 그것이 그 이야기의 지구적 의미가 그들이 부끄러워하는 교리를 뜻한다는 것을, 즉 그것은 종교 안에서 트릭이고, 복음을 설교하는 데서 — 그 사상이 공포를 주고 그것 홀로 기독교를 저주할 사기로 혐오되게 만들 — 마키아벨리의 정신에 의해 인도되는 것이라고 자인하는 것임을 누가 보지 못하겠는가? 훌륭한 온건함의 외양 아래 그들이 변통을 부려 중국 왕국 안으로 침투하고 아주 많은 여우들처럼 적절할 때 호랑이와 사자로 변하여 그들이 지나친 자선과 온유함의 쇼로 속인 이 선량한 백성을 물고 흔드는 것이 공정하다고 생각하면 어떻게
는가?¹³⁴⁾

벨의 친중국적 주장은 여전히 ‘사상경찰’, ‘교리감찰’ 임무를 황제에게 권하기 때문에 문제가 있지만, 그래도 추방논리와 달리 비교적 안전하고 공정하다.

이어 벨은 『혜성에 관한 여러 생각들』에서 ‘살인종교’라고 부른 기독교의 폭력적 역사를 다시 규탄하고, 가톨릭 선교사들이 중국, 일본, 타타르 등지에서 도모하는 ‘기독교제국주의’를 천재적으로 예언하고 탄핵한다.

기독교의 유아성과 초기 젊음은 힘들여 모든 운명의 방해물을 뚫고 나아가는데 발휘되었다. 기독교는 온유하고 신중하고 겸손하고 의무적인 주체, 자선적이고

134) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 101-102.

친절한 신민 노릇을 했다. 이 덕성들로 기독교는 가장 낮은 말단의 참상으로부터, 아, 참! 잘 싸워 올라왔고 아름다운 정점으로 올라섰다. 그러나 그 끝을 완전히 통과하면서 기독교는 그의 위선을 끝내고, 온갖 방식의 폭력을 공인하고, 감히 그것에 반대하는 모든 사람을 파괴했다. 십자군에 의해 황폐화를 멀리 드넓게 초래하고, 신세계를 경악스런 잔악행위로 적시고, 이제 마침내 아직 피로 오염시키지 않은 지구의 나머지 땅인 중국, 일본, 타타르 등지에서 그 잔악행위를 실행하려고 애쓰고 있는 것이다. 우리는 이교도들의 입을 멈출 수 없고, 기독교를 이런 것들로 비방하는 것을 막을 수 없다. 왜냐면 그들은 우리의 역사 속에서 그런 잔악행위들을 발견할 수 있기 때문이다.¹³⁵⁾

훗날 동아시아에 대한 십자군정신의 ‘기독교제국주의’와 관련된 얼마나 천재적인 예견이고, 얼마나 공정한 사태인식이고, 얼마나 들끓는 정의감인가! 그리고 벨은 가톨릭의 지구적 교리와 행태로부터 그가 죽은 뒤 청나라 옹정제 때 취해진 중국의 선교사 추방조치도 정확히 예견하고 있다. 중국에 대한 폭력적 포교행위는 선교사를 추방하라는 일종의 ‘경보’라는 것이다.

이제, 기독교인들을 그렇게 사납게 박해했던 사람들의 바로 그 후예들에 대한 폭력이 로마제국 안에서 정당성을 인정받을 수 없었다면, 훨씬 더 강력한 이유에서 지금 일본이나 중국의 그들에 대한 폭력은 비법적인 것이다. 그리하여 이 중 한 나라의 황제가 용케도 기독교인이 된다면, 또는 옛 고드프르와 드 부용(Godfrey of Bulloigne → 불어원명: Godefroy de Bouillon, 1061-1100)의 같은 십자군의 수장이 이 중 한 나라의 왕이 된다면, 온유한 설득과 가르침의 방법이 아닌 다른 방법으로 그의 신민들의 개종을 힘쓰는 것은 아주 부당할 것이다. 하지만 관용을 주는 것은 그의 권한 안에 들어 있지 않다. 왜냐면 교황의 선교사들이 황제를 개종시켰다면, 또는 왕좌에서 교황의 십자군의 수장을 보았다면, 그들은 죽음의 고통을 당하지 않으려면 세례를 받으라고 모든 신민에게 명령하는 칙령을 다음 순간에 발령할 의무를 황제에게 지을 것이기 때문이다. 중국인들에게 이것은 – 그들에게 성찬식을 남용하고 양심에 반해서 행동하도록 의무 지음으로써 이와 같이 중국인민의 4분의 3을 별주는 – 선교사들을 추방하라는 경보일 것이다.¹³⁶⁾

십자군정신의 ‘기독교제국주의’와 함께 중국황제의 호의를 악용하여 도처에서 기독교도들을 이용하여 소요를 일으키던 중국주재 선교사들은

135) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 101-102.

136) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 215.

1724년 중국백성들의 빗발치는 상소 물결 속에서 옹정제에 의해 추방되었다. 벨의 예견은 30년도 안 되어 적중했던 것이다.

다섯째, 불가피한 범죄를 범하지 않고는 자구적 의미를 집행할 수 없다면, 그 자구적 해석은 그릇된 것이다. “범죄의 연루 없이 실행될 수 없는 보편적 명령을 내포하는 성서의 모든 자구적 해석은 틀림없이 그릇된 것이다. ‘그들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 의미는 이런 종류의 것이다. 그러므로 그 자구적 의미는 그릇된 것이다.”¹³⁷⁾

여섯째, 자구적 해석이 기독교로부터 그릇된 종교에 대항하는 강력한 논변을 박탈한다면 그릇된 것이다. 기독교로부터 마호메트교의 폭력주의에 맞서는 주된 반박논리를 무력화시키는 ‘자구적 의미’는 버려야 한다. 마호메트교가 짧은 사이에 무수한 나라에 퍼졌다. 그러나 우리는 이것이 마호메트와 그 추종자들이 강제를 동원했기 때문에 이상하지 않다고 대꾸한다. 반면, 기독교는 폭력과 인공, 기독교를 절멸시키려는 온갖 기도에도 불구하고 수난에 의해 득세하고 승리했다. 이런 모든 논란 안에는 기독교들 편에서 아주 합리적이지 않은 것은 아무것도 없다. 그러나 예수 그리스도가 강제를 명령했다는 것이 일단 증명된다면, 어떤 것도 우리가 마호메트주의에 대항하여 반박하는 것보다 더 취약한 논리는 없을 것이다. 따라서 나는 다음과 같이 논변한다. 기독교로부터 그릇된 종교에 대항하는 가장 강력한 반박논리를 박탈하는 그런 자구적 의미는 그릇된 것이다. ‘사람들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 의미는 이런 박탈을 저지른다. 그러므로 그것은 그릇된 것이다.”¹³⁸⁾

일곱째, 자구적 해석이 초기 300년 교부들에게 알려지지 않은 것이라면 그릇된 것이다.¹³⁹⁾

여덟째, 자구적 해석이 로마의 박해자들에 대한 초기 기독교인들의 불평을 헛된 것으로 만든다면 그릇된 것이다. “이교적 박해자들에 대한 초기 기독교인들의 불평을 헛된 것으로 만드는 자구적 의미는 그릇된 것이다. ‘그들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 의미는 이런 것이다. 그러므로 이 자구적 의미는 그릇된 것이다.”¹⁴⁰⁾

137) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 102-103.

138) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 120.

139) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 121.

140) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 124.

아홉째, 자구적 해석이 폭력을 종식시킬 어떤 것도 단언할 가능성도 없이 참된 기독교인들을 지속적인 폭력에 노정시키면서도 박해자와 박해당하는 자 간의 싸움의 이유에 지나지 않는 것이라면 그릇된 것이다. 이 자구적 의미는 ‘답변되어야 할 문제를 답변으로 전제하는 가련한 논법’에 지나지 않는 만큼, 세계가 지속적인 유혈무대가 되는 것을 막을 수 없다.¹⁴¹⁾ “최후의 날에 각자의 주의주장에 선언되는 선고는 참된 의미 외에 그토록 큰 악을 종식시킬 아무런 가능한 해결책도 허용하지 않은 채, 기독교의 모든 상이한 종파를 그칠 날 없는 전쟁에 던져 넣는 경향을 지닌 자구적 의미는 참된 의미일 수 없다. ‘그들을 강제로 데려와라’라는 말의 자구적 의미는 이런 것이다. 그러므로 자구적 의미는 참된 의미가 아니다.”¹⁴²⁾

이 아홉 가지 논변으로 벨은 「누가복음」 14장 23절의 의미를, ‘종교적 진리를 보유한 종파 또는 종교는 이 진리를 모르는 사람들이나 종파들에게 정당하게 종교적 박해를 가하여 이들을 개종시키고 이들에게 포교할 수 있다’는 강제개종과 강제포교의 구실로 사용하는 기성종단의 신학논리를 근거 없는 것으로 철저히 분쇄했다. 벨은 내외신앙을 가리지 않고, 교리적 지위도 가리지 않고 종교적 신앙과 관련된 문제에서 개종과 포교의 대상이 누구든 — 다른 기독교 종파든, 이교도든, 무신론자든 — 철저히 강제와 폭력을 배격하고, 무차별적 관용을 정당화한 것이다.

최종적으로 벨은 신구 종파들로 사분오열되어 객관적 진위공박이 아니라 아전인수의 패싸움만 벌이는 기독교권의 바깥에 위치한 ‘제3의 공정한 눈’으로 「누가복음」 14장 23절의 ‘자구적’ 독해의 부당성과 이를 둘러싼 이단논쟁을 심판함으로써 인권유린적 강제개종과 제국주의적 강제포교를 정당화하는 기존의 ‘신앙강제’ 교리를 최종적으로 박멸하고자 한다. 이 기존의 ‘신앙강제’ 교리는 중세 십자군전쟁의 이데올로기적 근거였고, 수천 년 교황권의 근거였으며, 30년 종교전쟁의 근거다. 또한 흡스주의적 국가교권의 근거이며, 신구 기독교 종파들의 유·무혈 갈등과 합법적 박해·추방의 근거이고, 일반적 종교억압과 불관용의 근거이며, 근대 ‘기독교제국주의’의 이데올로기적 근거였다. 따라서 『철학적 주석』을 통해 「누가복음」 14장 23절의 ‘자구적’ 독해를 섬멸하는 것은, 『혜성에

141) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 131 참조.

142) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 132.

관한 여러 생각들』에서의 유럽적 생활문화의 세속화·탈주술화와 종교적 긴장완화 및 무신론의 정당화와 함께, 유럽에 종교의 자유와 관용을 가져다주는 변곡점이고, 나아가 무차별적 양심·사상·학문·예술·표현·언론·출판의 자유와 인권을 보장하는 관건이었다.

벨은 '제3의 공정한 눈'의 역할을 동아시아 유럽을 대표하는 '중국철학자들'에게 맡긴다. 이것으로써 그는 자신의 관용사상의 궁극적 출처를 간접적이지만 확실히 드러낸다. 그러나 벨은 '중국철학자들'의 동원을 통해 유럽의 종교 문제를 해결하려는 것이 아니라, 유럽의 종교 문제가 태도의 극적 변화를 통해 그 문제 자체를 없애버리지 않는다면 시비를 끝내 가릴 수 없는 난마라는 사실을 드러내는 데 중국철학자들을 '사심 없는 재판관'으로 활용한다. 벨에 의하면, 형사소송과 민사소송의 차이성은 "형사소송에서 모호성은 사물 자체에서 생겨나는 반면, 이단소송에서는 재판관들의 선입견에서 생겨난다는 데"에 있지만, 유럽의 이단논쟁의 종교적 갈등상은 "가령 중국철학자들처럼 선입견 없는 재판관들조차도 민사소송이나 형사소송보다 더 복잡하고 결정하기 어렵다고 느낄" 난마다.

인류에게 지나치게 수치스럽게도, 세상에서 가장 우스꽝스런 지각없는 종교(기독교)가 자기들 외의 나머지 모두가 가장 손에 잡히는 오류에 처해 있다고 사칭하려고 하는 것을 우리로 하여금 알게 만드는, 그리고 자기 측의 진리가 가장 명백하고 확실한 것이라는 것을 알게 만드는 선입견의 이 나쁜 효과들에 관해 내가 동의할지라도, 재판관들이 어느 쪽이 옳고 어느 쪽이 그른지를 명백히 분간할 수 있는 민사소송 사건들이 존재하는 것처럼, 선입견 없는 제3자들, 가령 중국철학자들의 결정에 맡겨지더라도, 이 중국철학자들이 우리를 우리의 분쟁에 그냥 내버려두고, 그리스 소피스트 프로타고라스가 그의 한 제자를 법정에서 고소했을 때, 그리스 재판관들이 '모든 논리학의 딜레마 절에서 맞보았기 때문에 여기서 사안을 진술할 필요가 없을 겁니다'라고 말한 것을 어찌하면 그대로 말할 정도로, 이 중국철학자들을 어리둥절하게 만들 특별한 분쟁들이 기독교인들 사이에 존재한다는 것은 더욱더 참이라고 나는 생각하지 않을 수 없다.¹⁴³⁾

벨이 기본적으로 이 종교논쟁이 신학적 논고라기보다 더 철학적 논고라고 생각하지만, 종교적·정치적 권력이익의 개입으로 논쟁은 난마가 되고 말았다.

143) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 456.

그럼에도 불구하고 벨은 개신교 목사들과 가톨릭 선교사로 하여금 “이 기회에 중국황제에게, 자기들이 송사를 공평하게 변론할 심판정을 구성할 재판관들을 부디 지명해주소록” 청원하게 하여, “중국철학자들 임석하의 목사들과 선교사들 간의 가상회의”를 여는 시나리오를 무대에 올린다. 그러나 신·구과 간의 중재법정은 몇 날 며칠이고 법규 다툼으로 해가 저물고, 얼마 지나지 않아 해묵은 과거사를 끄집어내는 상호 간의 격렬한 인식공격으로 변질된다.

…… 홀란드 목사들은 재판관들에게 제일 먼저 설명할 것은 모든 기독교인이 성서라고 부르는 책이 지금 그들이 모여 논쟁하려는, 자기들과 선교사들 간의 차이를 판정하는 규칙이라는 사실일 것이다. 그러나 선교사들은 당장 자기편에서, 이 책은 기독교인들의 유일한 규칙이 아니라는 입장, 그리고 [...] 이 글로 쓰인 ‘신의 말씀’ 외에 마찬가지로 참조해야 할, 글로 쓰이지 않은 또 다른 규칙이 있다는 입장을 표명할 것이다. 그리하여 여기서 우리는 우리의 신사들이 모든 타인을 판정할 규칙에 관한 가장 멋진 논쟁 속으로 들어가는 것을 본다. 그들은 한편으로는 모호성과 불충분성, 그리고 이현령비현령의 말들로 채워진 일방의 성서를, 다른 한편으로는 무지의 보루, 무한한 모순과 어둠의 들판이라고 부르는 전통을 반드시 대충이라도 훑어보아야만 이 논쟁을 해소할 수 있다. 교회의 권위에 대한 논쟁이 그다음에 따라온다. 한쪽은 성서가 신적인 것인지를 우리가 아는 것이 아니라, 교회가 우리에게 그렇게 확신시켜주기 때문에 우리가 알게 되는 것이라고 단언한다. 다른 쪽은 그 반대로, 이것은 바로 명문 속에서 빛나는 신의 특성들에 의해서, 또는 신의 특별한 은총에 의해서 알려져 있다고 주장한다. 더구나 참된 교회를 알고 식별하는 것은 사적인 각 개인이 교회의 교리를 성서와 비교하는 것에 달려 있다고 주장한다. 이 비교는 농부와 상인들이 신앙조목들을 정밀 검토하는 데 온갖 어려움을 야기한다. 여섯 번의 회의가 열리기 전에 논쟁자들은 욕설과 인식공격을 퍼부을 것이다.¹⁴⁴⁾

중국철학자 재판관들은 논쟁이 이 단계에 이르면 이들의 낯선 과거지사를 고주알미주알 다 청취하면서 이들이 겪어온 복잡다단한 길고 긴

144) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 457-458. 서로 퍼부은 욕설은 이렇다. “목사들은 예수교도들을 프랑수아 라바야크(Fançois Ravaillac, 1578-1610)의 공훈을 들먹이며 조롱하고, 우리의 선량한 엘리자베스 여왕에 대한 온갖 음모, 화약 암살기도 등을 총괄할 것이다. 선교사들은 그들에게 프랑스의 내전, 찰스 1세의 공식적 罪狀認否(arraignment)와 단두대 참수를 제시할 것이다. 다시 그들은, 이것은 광신적 독립파의 작품이고 모든 참된 개신교 종파들에 의해 혐오감 속에서 받아들여졌다고 대꾸할 것이다. 그러면 마찬가지로 독립파는 이교적 왕들에 대한 암살기도의 죄과는 자기들의 전체 사회에 깊어지게 해서는 안 된다고 말할 것이다. 그리하여 논쟁은 사실논쟁으로 변할 것이다.” 프랑수아 라바야크는 프랑스 궁전의 잡역부로 일하던 가톨릭 광신도로서, 개신교에게 종교자유를 준 프랑스 앙리 4세를 암살한(1610년) 군주시해자다.

원한의 논쟁관계에 질려 끝없는 입씨름으로 생소한 사실들만 주워 삼키는 이 소송 자체를 물리치고 싶은 심정에 휩싸일 것이다.

우리는 이 차이를 판정해야 하는 중국재판관들이 이때쯤 어떤 상황에 처할지 상상할 수 있는가? 의심할 바 없이 생소한 당혹에 처할 것이다. 그들은 목사들이 전통의 불확실성에 대해 진술한 것을 아주 온당하다고 생각하지 않을 수 없을 것이다. 그러나 반대쪽이 종교회의가 부여하는 의미가 옳은지를 판정하기 위해 1500, 1600년 동안 내내 통용되어온 의미를 편들 필요 없이 사적인 각 개인에게 성서를 정밀 조사할 권리를 허용하는 것에 반드시 수반될 수밖에 없는 온갖 불편을 표명할 때, 필경 중국재판관들은 거의 틀림없이 의견을 바꿀 것이다. 왜냐면 모든 세속적 종교는 예배의 감독권을 가진 자들이 그 자체로서든, 국가를 다스리는 사람들과의 연관 속에서든 온갖 어려움의 자연적 판정자요, 해석자라는 것, 그리고 사적 개인들은 그들의 판정을 묵종해야 하는 것을 상식의 원리로 여기기 때문이다. 마치 중국인들이 이 준칙을 그들의 규칙으로 삼는 것이 옳다고 내가 생각하는 양 나는 이해받지 못할 것이다. 나는 다만 그들이 온갖 개연성에서 이 규칙에 의해 지배될 것이고 그것을 목사들이 자기들의 주장에 가장 비중을 갖는 것으로 제출하는 모든 것에 대해 균형을 잡기 위해 대입할 것이다. 그들이 자신들에게 확실한 것으로 보이는 것에 입각해서만 판결문을 통과시키기로 작정했다면, 그들이 회의를 중단시키고 이 분쟁을 판정하는 것을 완전히 거부할 거라고 믿을 이유가 있다.¹⁴⁵⁾

가톨릭 선교사들은 교회의 강한 측면을 옹호하고, 개신교 목사들이 화체설(化體說, Transubstantiation) 등 로마 교회의 약한 교리 측면을 공격하며 공방을 계속할 것이다. 목사들은 이 변덕스럽고 황당한 교리에 대해 수많은 지각과 이성, 성서가 제공하는 이른바 1,000가지 탁월한 논변을, 교황의 논증에 대한 1,000개의 튼튼한 답변을 가동시키고 나면, 중국위원들은 그들에게 이 항목에서 승소를 선고하고 그들이 청문한 반대편이 자기들을 변호할 단 한마디 말도 없었다고 믿고 싶은 강한 심정이 생기게 될 것이다. 그러자마자 중국위원들은 선교사들이 소시니 언들에 대해 삼위일체, 성육신 등의 미스터리를 주장하기로 할 때 이 선교사들의 적수들이 가장 명백한 '이성의 원리'를 포기한다고 표명하는 소리를 들을 것이다. 중국재판관은 가톨릭 선교사들로부터, 우리의 감각들, 가장 확실한 문제에서 우리를 매일 기만하는 감각들은 성서의 명백한 명문에 대해 승리를 거두지 못한다고, 요컨대 모든 일반 기독교

145) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 458-459.

도는 예수 그리스도의 시대부터 켈빈주의적 종파분열까지 “이것은 나의 몸이다”라는 말의 자구적 의미를 고수해왔다고 인표하는 것을 들을 것이다. 그러자마자 중국위원들은 이 모든 항변을 다 들어주겠지만, 어느 편으로 입장을 바꿀지 알 수 없어 생소하게 당황할 것이다. 왜냐면 중국위원들이 조금이라도 지각이 있는 것으로 가정한다면, 중국위원들은 고대 사도들과 대담한 사람들, 이 사도들이 직접 가르친 사람들, 이 사도들이 주는 영성체를 받은 사람들이 이 문구를 자구 그대로의 엄격한 의미에서 받아들였다고 이해하지 않을 수 없기 때문이다. 이것은 사도들 자신이 그것들을 그렇게 이해했을 만큼 충분한 예단이다. 그리하여 목사들이 단호하게 사실을 부정하지 않는다면, 어려움은 곧 끝날 것이다. 그러나 목사들은 그 자구적 해석을 단호하게 부정할 것이다. 그리하여 “동방의 가장 오묘한 철학자들마저도 이 지루한 논쟁 속에서 길을 잃고 극도로 헤맬 것이다.”¹⁴⁶⁾

그러나 ‘자구적 의미’가 옳은가, ‘비유적 의미’가 옳은가 하는 문제를 놓고는 신구 종파 간에만 나뉘는 것이 아니라, 켈빈파와 루터파가 또 나뉘어 논쟁관계는 — 중국철학자들 앞에서 부끄럽게도 — 그야말로 사분오열되고 만다.¹⁴⁷⁾

그러나 중국위원들은 중립적인 제3자라면 다 그렇듯이 이 대립적인 여러 분파의 이야기를 각 분파의 절박성 수준에서 듣지 않고 대개 건성으로 듣고 지루하고 곤란한 현장을 벗어나려고만 한다.¹⁴⁸⁾ 그리하여 중국재판관들이 다루는 당사자들에게 중국에서 그때위로 서로 싸우는 모습을 보인다면 중국인을 한 명도 신자로 얻지 못할 것이라는 조롱으로 중재재판을 종식시키려고 할 것이다.

이렇게 멀리까지 와서 당신들이 당신들끼리 의견일치를 보지 못한다는 것을 우리에게 알게 하는 기독교 개종전문가 신사 여러분들, 우리는 당신들의 온갖 논쟁을 끝까지 들어줄 시간적 여유가 없다. 당신들이 소시니언들, 독립파, 감독파, 당신들 사이의 그렇게 많은 다른 종파들을 언급했기 때문에, 우리가 그들의 말을 듣는 것도 합당할 것이다. 그들의 대표자들을 여기로 보내라고 그들에게 편지를 써라. 아마 그들은 이 문제에서 우리가 약간의 광명에 이르는 것을 도와줄 것이다. 그 사이에 우리는

146) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 459-460.

147) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 460-461 참조.

148) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 461 참조.

당신들이 편지를 쓰지 않을까 염려한다. 중국황제가 그의 모든 신민들에게 만약 서로를 엄격히 감시하는 목사와 선교사의 손으로부터 기독교를 받아들이는 것이 아니라면 기독교를 받아들이는 것을 금지할 경우에, 당신들은 이성만을 수단으로 쓴다면 결코 단 한 명의 중국인도 얻지 못할 것이다.¹⁴⁹⁾

중국에서 가톨릭 선교사들만 선교활동을 하니까 다행이었지, 만약 가상법정에서 거론된 종파들까지 중국으로 몰려와 선교를 두고 경쟁하며 서로 논쟁과 상호 욕설, 상호 비방과 인신공격을 일삼았다면, 군자유학의 문화 속에서 화합과 중용을 중시하여 싸움과 이단공박을 해로운 것으로 여기는 중국인들은 한 명도 기독교 개종을 하지 않았을 것이다. 그러나 선교사들은 ‘이성’과 거리가 먼 감언이설, 지옥과 천당의 교리적 헐박과 희망 주입, 그리고 의술시혜, 수학교학, 측량술, 지도제작, 천문학, 책력제작, 총포제작기술 등의 비종교적 방법으로 신뢰를 얻어 포교를 함으로써 명대에서 청대 강희제 때까지 상당수의 신도를 얻었다. 그러나 예수회 선교단을 이끌었던 마테오 리치가 죽자, 같은 가톨릭 선교사들 안에서 예수회파, 프란치스코파, 도미니크파 간에 로마 교황까지 개입된 제레논쟁, 적응주의의 이단화 등으로 불거진 치열한 다툼이 일어났다. 이것이 중국백성들 간에도 부정적 영향을 미쳐 중국인 신도들을 분열시키고 선교사들을 따라 서로 싸우게 만들었다. 이것은 — 볼테르를 다루면서 상론하겠지 — 옹정제가 선교사들을 추방한 두 가지 이유(중국의 종교 자유의 유린과 선교사들 간의 치열한 교리갈등) 중의 하나였다. 위 인용문에서 벨이 언급하는 핵심 내용은 가톨릭 선교사들의 중국포교의 미래를 정확히 내다본 천재적 예견에 속한다.

이런 예견력을 지녔던 벨은 상술했듯이 신규 종파들 간의 투쟁을 중국에서 노정시켜 기독교 전체에 누가 되지 않도록 하기 위해 개신교의 동아시아 선교를 자제할 것을 주장했다. 심지어 강제개종과 강제포교에 대한 자신의 반대와 저지 입장을 흔들림 없이 박음질해놓기 위해, 『철학적 주석』을 선교사들의 손에 들려 중국철학자들에게 전해주고 이 책을 읽은 중국철학자들이 제기하는 비판에 선교사들에게 답해보라고 도발하고 있다. 중국철학자들은 즉각 강제포교를 말하는 가톨릭 선교사들의 ‘교리 사기’를 즉각 간파할 것이라는 말이다.

149) Bayle, *A Philosophical Commentary*, pp. 461-462.

이 모든 귀결은 나의 『철학적 주석』에서 보일 수 있는 다양한 다른 논변과 함께 그 이야기의 자구적 의미를 부정하는 이러한 논증을 구성한다. 그리하여 나는 중국에 가 있는, 또는 중국으로 갈 모든 선교사에게 도전하기를, 수중에 입수한 나의 『철학적 주석』으로 선교사들을 공격하는 중국철학자에게 답해보라고 할 것이다. (그리고 나보다 더 유능한 팬이 쉽게 그에게 제공할 이 주제에 관한 더 좋은 책을 그 중국철학자가 제공받았다면 어떨까?) 나는 말한다. 예수 그리스도가 이 이야기로 공정한 방법에 의해서든, 또는 부정한 방법에 의해서든 자기의 교회를 사람들로 복적대게 하려고 의도했다면, 중국철학자가 예수는 그가 무슨 말을 한지를 몰랐다는 것, 크게 자기모순을 저질렀거나 ‘심부름 사기꾼’이라는 것을 증명하는 데 착수했다면, 철학자에게 답해보라고 할 것이다. Absit verbo Blasphemis!(이 말에 아무런 불경함이 없기를!) Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris(남이 네게 하기를 바라지 않는 것을 다른 사람에게 하지 말라)라는 자연종교의 저 현명한 준칙에 의해 그것이 타당성을 유지하도록 만들라. 이 준칙을 예수가 「마태복음」 7장 12절에서 똑같은 말로 사도들에게 진지하게 권하고 있는데, 그는 “사람들이 네게 해주기를 바라는 것을 너도 사람들에게 하라. 왜냐면 이것은 율법이고 예언자들이기 때문이다(for this is Law and Prophets).” 라고 덧붙인다. 이는 이 단 하나의 규칙이 모든 기독교 도덕의 실체를 포괄한다는 것을 보여주는 주목할 만한 격언이다.¹⁵⁰⁾

「누가복음」 14장 23절의 자구적 해석에 기초한 강제포교·강제개종의 교리는 예수의 「마태복음」 7장 12절과 충돌한다. 따라서 그것은 그릇된 것이다. 벨은 중국철학자들의 가상법정까지 무대에 올리는 동서횡단 차원의 세계적 논쟁을 담은, 깨알만 한 글씨로 쓰인 600쪽의 대저(大著)로 강제포교·강제개종의 교리를 최종 분쇄한다.

벨은 이렇게 강제포교·강제개종의 교리적 뿌리를 근절함으로써 국가의 공권력을 이용하여 특정 신앙을 강제하거나 금지하는 홉스주의적 국가교원의 교리적 근거만이 아니라, 선교사들의 모든 강제포교와 ‘기독교제국주의’의 뿌리를 아예 박멸해버렸다. 그리하여 홉스, 스피노자, 로크가 성서의 이 부분, 저 부분을 상이하게 인용하며 제각기 국가의 신앙강제와 관용의 논리를 제멋대로 만들어내던 신학·정치론적 담론구조를 깡그리 부숴버린 것이다. 그리하여 벨은 정부·종단·개인이 일절 이웃에 신앙을 강제하지 않고 모든 종파, 심지어 무신론자까지도 자유방임하는 유럽적 ‘무위천하’를 구상했다.

벨은 『역사·비판사전』을 위한 계획서(‘Project for a Dictionary’)에서

150) Bayle, *A Philosophical Commentary*, p. 553.

말한다. “우리는 완전한 확실성을 배격할 수 있는 많은 명제가 있다고 확신한다. 그리하여 역사연구는 이 점에서 보람 없는 일이 아니다. 왜냐하면 우리는 많은 명제가 거짓되다는 것, 많은 명제가 확실성을 결한다는 것, 그리고 다른 많은 명제가 참되다는 것을 의심할 바 없이 입증할 수 있기 때문이다.” 그럼에도 불구하고 “우리는 수많은 명제의 관점에서 역사적 피로니즘(historical Pyrrhonism)을 배격할 수 없다.” 따라서 그는 반문한다. “지금 성급한 판단을 하는 우리의 불행한 성향을 바로잡는 것은 아무것도 아닌가? 우리가 인쇄에서 보는 것에 가볍게 동의하는 것을 배우지 않는 것은 아무것도 아닌가?”¹⁵¹⁾ 공중에게 알리기 위해 글을 쓰는 사람들은 사건들에 의해 잘못으로 입증된 사상들을 종종 제기한다. 역사는 이러한 교훈으로 가득하다. 이것은 무엇을 증명했는가? “오직 오류를 범하는 것은 아무런 범죄가 아니라는 것만 증명할 뿐이다. 범죄는 펜이라는 보다 강력한 무기가 가용할 때 오류에 맞서기 위해 폭력을 쓰는 것이었다. 간단히 말해서 오류를 저지를 자유(the freedom to err)를 수호하고 폭력에 호소할 필요 없이 이를 교정할 자유를 수호하는 것은 정의롭고 자기 개혁적인 사회의 기초를 수호하는 것이었다.”¹⁵²⁾

『역사·비판사전』에서 벨은 과거의 잔학행위에서 배워 정치사상을 철저히 개혁해야 하는 “세 부류의 사람들”이 있다고 말한다. 그들은 (1) 국가를 다스리는 사람들, (2) 성직업무를 담당한 사람들, (3) “혁신에서 아주 많은 기쁨을 취하는” 요란한 개혁신학자들이다.

첫째, 국가를 주재하는 사람들은 모든 시기에 “종교적 의견 때문에 아무도 박해하지 말고 양심에 대해 검(劍)의 권리를 쓰지 말라”는 준칙을 존중해야 한다.¹⁵³⁾ 유럽 정치철학자들은 대다수가 “종교에서의 다양성은 항상 안보에 해롭다”는 망상적 확신에 시달렸다.¹⁵⁴⁾ 이 망상으로부터 흙스주의적 국가교권론, 공식종교론, 정교일체론이 나왔고, 또 17-18세기 까지도 오랜 세월 지나긴 수명을 이어온 것이다.

둘째, 전통적 종파들의 지도자들은 “관용”사상이 “가장 가공스럽고

151) Bayle, *Political Writings*, ‘Project for a Dictionary,’ §IX(p. 11).

152) Jenkinson, “Introduction: a defence of justice and freedom,” In: Pierre Bayle, *Political Writings*, ed. by Sally L. Jenkinson(Cambridge: Cambridge University Press, 2000), pp. xxxvi-xxxvii.

153) Bayle *Political Writings*, Macon (C), p. 176.

154) Jenkinson, “Introduction: a defence of justice and freedom,” p. xxxi.

도그마 중의 가장 악마적인 도그마”라는 망상을 내던지는 것이다. 그들은 이단을 뿌리 뽑을 권리와 의무가 “왕관의 가장 아름다운 꽃”이라고 잘못 생각한다. 또한 같은 이유로 그들은, 정의는 치자들이 “적어도 이교도들을 감금하고 추방해도” 된다고 요구한다고 주장해서는 안 된다. 자연적 정의만이 아니라 정치적 현명의 근거에서 치자들은 “종파주의자들이 그들의 교리에 대항하여 단순히 말하거나 쓰는” 대신에 그들의 억압자들의 불의에 대항하여 “검을 들어 답할” 것이라는 것을 인정해야 한다.¹⁵⁵⁾

셋째, 진실하게 그리고 정확하게 오류나 미신을 바로잡으려고 모색하는 개혁 종파의 지도자들은 전통 종파 못지않게 자신들의 의견을 진흥하기 위해 쓰는 수단과 방법의 관점에서 지혜롭고 분별 있어야 한다. 왜냐하면 “이러한 사람들이 자기들의 개인적 사상을 억제하기보다 차라리 공공평화를 어지럽혔다면 그들의 행동은 아무리 많이 개탄해도 지나치지 않을 것이기” 때문이다. 그들은 차라리 “자기들의 혁신의 귀결과 그들이 그것을 일으키는 데 쓰는 수단을 둘 다 고려해야” 할 것이다.¹⁵⁶⁾

벨이 주장한 ‘종교적 정의’의 공리는, 정리하자면 치자가 ‘종교 때문에 아무도 박해하지 않는’ 것이고, 전통 종파 지도자들이 ‘관용’의 개념이 ‘가장 가공스럽고 도그마 중의 가장 악마적인 도그마’라는 전통적 망상을 내던지는 것이고, 개혁 종파 지도자들은 자신의 의견을 진흥하기 위해 쓰는 ‘수단과 방법’의 관점에서 전통 종파 못지않게 지혜롭고 분별을 갖는 것이다. 이 마지막 공리는 미래의 자유주의적·공산주의적 혁명가들에게 진보적 혁신과 변혁을 위해 어떤 주변적 목소리를 억압하는 것도 필시 불의이자 오류라는 것도 가르친 것이다.

벨의 저작들은 유럽에서, 그리고 상식이 우세하게 지배하는 길을 갖는 것을 보여줌으로써 그가 새로운 심장을 줄 수 있는 신세계에서 흥기하는 반체제인사들의 세대를 위한 포럼으로 간주되어야 한다. 물론 벨이 종교적 자유방임의 유럽적 ‘무위천하’의 구상 때문에 개인적으로 치른 대가는 호된 것이었지만, 18세기 이후 미래는 벨의 시대였다. 벨은 “미래의 시민권은 받아들이는 신앙에 대한 대안을 제안하든, 정통을 포교하든, 모든 종파의 똑같은 자유에 기초해야 한다”고 생각했다. 목표는 “종교에 관한 어떤 법률도 만들지 않고 사상의 다양성이 만개하는 새로운

155) Bayle *Political Writings*, Macon (C), pp. 176-177.

156) Bayle *Political Writings*, Macon (C), p. 177.

사회”다.¹⁵⁷⁾

‘무신론적 무위’의 관용이라는 아롱진 혁신적 향내가 짙은 이러한 벨의 사상은 이미 동시대인들에게 충격적 각성을 가져다주었다. 벨은 그의 사상을 통해 영국인 앤서니 애슐리 새프츠베리 3세 백작과 “절친한 관계”를 맺고, 새프츠베리의 스승 존 로크, 그리고 존 톨란드, 앤서니 콜린스 등과 “절친한 관계”를 맺었으며, 프랑스인 데메소(Pierre Desmaiseaux)와도 “절친한 관계”를 맺었다. 로크는 이견에도 불구하고 벨로부터 막대한 감화를 받았고, 이런 영향으로 — 국가교권론으로부터 완전히 자유로워 지지는 못했지만 — 『관용에 관한 서한』을 썼다. 로크의 제자인 새프츠베리는 네덜란드 망명 시절에 벨과 같은 저택의 위아래 집에 살면서 긴밀한 친교를 맺고 영국으로 돌아가 벨의 강력한 대변인이 되었다. 나중에 벨과 새프츠베리의 우정은 계몽주의 초기 수십 년 동안 강력한 영향력을 휘두른 영국 사상가들과 정치가들의 네트워크로 통하는 가교가 되었다.¹⁵⁸⁾ 그리고 “진정 휘그당 세력가들과 귀족들”은 벨과 연결되는 “영예를 얻기 위해 줄을 섰다.”¹⁵⁹⁾ 영국에서 벨의 모든 저작은 늘 베스트셀러였다. 새프츠베리는 벨의 사상을 영국에서 백성의 계몽에 투입했다. 새프츠베리는 벨의 저작을 인식의 확장과 “인성(人性)의 영예와 개선”을 겨냥하는 “정부의 고귀한 목적”에 봉사하는 것으로 인식했다. 그는 “인간영혼을 꺾쇠로 속박하고 그릇된 두려움으로 사로잡고 어둠과 무지를 통해 영혼을 천박화함으로써 다른 정치를 실행하는 자들”은 참된 치자들이 아니라고 단언했다. “참되고 광범한 지식”의 보급은 “사회의 평화”에 근본적인 것이다. 그런데 그간 그릇된 지식과 무지는 근거 없는 공포와 선동적 행동들을 야기하여 늘 정치를 더럽혔다. 따라서 그는 “지혜로운 사람들을 다스리는 것은 쉬운 일이지만, 어리석은 자나 미치광이들을 다스리는 것은 부단한 고역이라는 것은 참된 말씀이다”라고 천명했다.¹⁶⁰⁾ 새프츠베리의 이 말은 “군자가 도를 배우면 못사람을 사랑하고, 소인이 도를 배우면 다스리는 것을 쉽게 한다(君子學道則愛人 小人學道則易使也)”는

157) Jenkinson, “Introduction: a defence of justice and freedom,” p. xli.

158) Justin Champion, “Bayle in the English Enlightenment,” In: Wïep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), ‘le philosophe de Rotterdam’: Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006(Leiden · Boston: Brill, 2008), pp. 180-181.

159) Champion, “Bayle in the English Enlightenment,” p. 193.

160) Champion, “Bayle in the English Enlightenment,” p. 195 참조.

공자의 말을¹⁶¹⁾ 상기시킨다. 또한 버나드 맨드빌(Bernard Mandeville)도 벨의 사상에 의존했고, 『종교, 교회, 그리고 행복에 대한 자유로운 생각 (Free Thoughts on Religion, the Church, and Happiness)』(1720)에서는 “책에 조예가 있는 사람들은 내가 벨 씨를 그에 대한 언급 없이 많이 활용하고 있다는 것을 금방 간취할 것이다”라는 말과 함께 약 70회에 걸쳐 벨을 까놓고 ‘표절’할 정도였다.¹⁶²⁾ 영국이 이 정도였기 때문에 프랑스 지식인들이 18세기 내내 벨을 ‘계몽주의의 무기’로 써먹은 것은 말할 필요가 없는 것이다.

한편 벨의 무신론과 ‘무신론자들의 사회’의 가능성에 대한 논변들은 신들린 유럽사회를 개화하는 데 19세기까지도 엄청난 영향을 미쳤다. 가령 칼 마르크스와 프리드리히 엥겔스도 벨의 간접적 제자라고 할 수 있다. 이들의 배후에는 『기독교의 본질』(1841)을 내기 직전 『피에르 벨(Pierre Bayle)』(1838)을 저술한 루트비히 포이어바흐가 있기 때문이다. 물론 칼 마르크스의 제자들로 자임하며 폭력으로 무신론을 강제하고 유신론자들을 순교시킨, ‘물구나무선 바니니’처럼 ‘바보’ 같은 20세기 폭군들인 공산주의자들은 애당초 공자와 거리가 먼 사람들이었지만, “자기들의 혁신의 귀결과 자기들이 혁신을 일으키는 데 쓰는 수단을 고려해야 한다”는 벨의 핵심 명제들 중의 하나를 어겼기 때문에 결코 벨의 제자일 수 없을 것이다.

벨은 공자철학과 동아시아 종교문화를 몰래 자기의 사상 속으로 밀수입하여 서양의 논리로 재가공하여 사용했다. 그는 적어도 로크식의 ‘무신론 진압’ 원칙의 서술이 시퍼렁던 당시의 종교적 긴장 상황에서 공자와 동아시아의 무신론적 이교사회를 ‘유토피아’로 내세워 무신론을 정당화하다가 순교하는 ‘바보’가 될 수 없었던 것이다. 이런 까닭에 대부분의 크고 작은 벨 전문가들은 ‘벨과 공자의 연관’을 알지 못한다.¹⁶³⁾

161) 『論語』〈陽貨〉(17-3).

162) Wiep van Bunge, “The Presence of Bayle in the Dutch Republic,” In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam,'* p. 203 참조.

163) 2006년 네덜란드에서 개최된 ‘피에르 벨 학술대회’에서 발표된 15편의 논문 중에서 단 1편의 논문도 ‘공자와 벨’, 또는 ‘동아시아와 벨’의 관계를 다루지 않았다. Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception. Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006*(Leiden · Boston: Brill, 2008) 참조. 다만, 이 중 단 한 학자만 볼테르와 비교하면서 “중국의 사회,

그러나 볼테르는 18세기 중반 유럽의 공자·중국열풍 속에서 공자·동아시아·중국·일본 등을 유토피아로 전면에 내걸고 공공연하게 공자를 찬양하며 종교의 자유와 관용을 외친다.

볼테르는 동아시아 문화의 '일상적 무신론과 간헐적 유신론의 융화' 상태 속에서 무신론적 측면만 보고 동아시아를 무신론 사회로 해석한 벨과 정반대로, 이 융화상태에서 유신론적 측면만 부각시켜 동아시아를 유신론사회로 간주했다. 따라서 중국사회, 중국정부, 중국철학이 근본적으로 '무신론적'이고 스피노자적이라는 벨의 견해는 볼테르의 중국관과 정면충돌하면서 볼테르를 분노로 몰아넣었다.¹⁶⁴⁾ 볼테르는 '무신론자들의 사회도 실존할 수 있다(une société d'athées peut subsister)'는 벨의 테제를 경멸했다.¹⁶⁵⁾ 그런데도 볼테르는 "벨이 스피노자의 단일 실체론과 형이상학 일반을 공격한 것"을 벨의 업적으로 치켜세웠고, 『리스본 재앙에 대한 시(Poème sur le désastre de Lisbonne)』(1756)의 서언에서 벨을 "글짓기를 하지 않은 가장 위대한 변증법적 논변가(le plus grand dialecticien qui ait jamais écrit)"로 극찬했다. 뒤에서 볼테르의 공자숭배와 관련하여 살펴보겠지만, '무신론자들의 사회'의 실험적 사변에 대한 볼테르의 경멸도, 그가 기독교에 특징적인 '계시'나 '예언'을 멀리하는 공자의 비종교적 면모 때문에 더욱 공자를 숭배한 것을 감안하면, 진실한 것이 아니고, 단지 경쟁심 표출에 불과한 것으로 보인다. 볼테르는 경쟁심으로 인한 극심한 애증에도 불구하고 부지불식간에 여러 가지 측면에서 경쟁대상의 사상을 계승했다. 이 점에서 가히 볼테르의 관용론은, 교회제도를 부정하는 유럽의 '신앙주의적 유신론'과 동아시아의 '일상적 무신론'의 아롱진 이중 베일에 감춰진 까닭에 행간을 읽어야만 알 수 있는 아이러니한 표현과 암호 같은 어귀들 속에 숨겨진¹⁶⁶⁾, 피에르 벨의 관용사

정부, 철학이 근본적으로 '무신론적'이고 스피노자적이라는 벨의 견해"라는 단 한마디로 짧게 언급하고 있을 뿐이다. Jonathan Israel, "Bayle's Double Image during the Enlightenment," p. 137 참조.

164) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, pp. 33-34 참조.

165) Israel, "Bayle's Double Image during the Enlightenment," p. 137.

166) Anthony McKenna, "Pierre Bayle in the Twentieth Century," In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), le philosophe de Rotterdam: Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006(Leiden · Boston: Brill, 2008), p. 253.

상의 ‘공개된’ 진상이라고 할 만하다.

2. 볼테르의 혁명적 공자주의와 ‘보편적 관용’ 사상

볼테르(Voltaire, 1694-1778)는 18세기 유럽 계몽사상의 대표자이자 중국문화와 공자철학의 예찬론의 대부다. 앞서 시사한 벨과 볼테르의 계속성은 볼테르가 『관용론』(1763)에서 벨을 파스칼, 데카르트, 가상디를 잇는 계몽의 서구자로 소개하고 변호하고 있는 것으로 분명해진다.¹⁶⁷⁾ 볼테르는 유럽 계몽주의 사조 안에서 벨을 잇는 친중국적·친동아시아적 계몽의 선두주자였다. 아돌프 라이히바인에 의하면, “몽테스키외는 루소처럼 중국을 그 자신의 도그마에 뜯어 맞추려고 애썼다. 이런 바탕으로부터 출발했기 때문에 그도 루소처럼 동방의 참된 정신 속으로 전혀 삼투해 들어갈 수 없었다. 반대로 볼테르는 역사가였다. 그의 시야는 넓고 자의적인 체계의 제한된 틀에 의해 방해받지 않았다. 그는 어떤 요구를 가지고 사실에 접근한 것이 아니라, 자신의 정신을 사실로 꼭 적셨다.”¹⁶⁸⁾ 그는 중국문화를 애호했고, 공자철학으로 유럽을 전변시키려는 ‘혁명적 공자철학’을 추구했다.

1) 볼테르의 공자 숭배

볼테르의 공자 숭배는 실로 지극했다. 『제 국민의 도덕과 정신에 관한 평론』의 〈서론〉에서 볼테르는 공자를 다음과 같이 소개한다.

우리가 ‘공자(Confucius)’라고 칭하는 중국인들의 공부자(Confitzée)는 새로운 견해도, 새로운 예(禮)도 지어내지 않았다. 그는 계시도 예언도 하지 않았다. 그는 옛날의 법을 가르치는 현명한 판관이었다.”¹⁶⁹⁾

볼테르는 본론에서 공자를 생전에 – 3,000명의 제자가 아니라 – ‘5,000명의 제자’를 얻은 성인으로 소개한다. “2,300년 전에, 즉 피타고라스보다

167) Voltaire, *Traité sur la Tolérance*(1763). English translation: *Treatise on Tolerance*, p. 21, In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*, edited by Simon Harvey(Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 85, p. 95.

168) Reichwein, *China and Europe*, p. 94.

169) Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations...*, Introduction XVIII.

조금 전에 살았던, 우리가 공자라고 부르는 공부자는 올바른 본질을 두는 종교를 부흥시켰다. 그는 영광스러운 때나 영락했을 때나 가르치고 실천했다. 때로는 황제의 제후의 총리대신이 되기도 하고, 망명하거나 도피하기도 하고, 곤궁하기도 했다. 그는 생전에 5,000명의 제자를 길렀다. 그리고 그의 서거 후에 황제들, 각로(閣老)들, 소위 만다린들, 선비들, 일반백성들이 아닌 모든 사람이 그의 제자가 되었다.” 이어서 볼테르는 공자의 가르침을 요약해서 전하고, 사람들이 공자의 법을 따랐던 시대를 ‘지구상에 존재한 적이 없는 가장 행복하고 가장 존경할 만한 시대’로 평하면서 공자를 극찬한다.

공자는 그의 책에서 치자가 되도록 정해진 사람은 누구나 “흐린 거울을 닦듯이 이성을 바로 닦아 하늘의 보증을 받도록 하고, 또한 자기 자신을 새롭게 하고 자기의 솔선수범으로써 백성들을 새롭게 하도록 해야 한다”는 가르침으로 시작한다. 모두는 이 목표를 지향한다. 그는 조금도 예언자가 아니고, 조금도 계시적인 것을 말하지 않는다. 그는 자기의 감정을 억누르는 지속적 관심 외에 어떤 계시도 인정하지 않는다. 그는 현자로서만 글을 썼다. 또한 중국인들에 의해 현자로서만 중시된다. 또한 그의 도덕은 순수하기도 하고 엄격하기도 하고, 동시에 에픽테토스의 그것보다 인간적이기도 하다. 공자는 남이 자기에게 하지 않기를 바라는 바로 그것을 남에게 하지 말라고 말하는 것이 아니라, “네가 남이 너 자신에게 해주기를 바라는 바로 그것을 남에게 해주어라”라고 말한다. 그는 가해의 용서, 은혜의 기억, 인애, 겸손을 권장한다. 그의 제자들은 동포임을 과시했다. 지구상에 존재하지 않는 가장 행복하고 가장 존경할 만한 시대(Le temps le plus heureux et le plus respectable qui fut jamais sur la terre)는 바로 사람들이 그가 말한 법을 따랐던 시대다.¹⁷⁰⁾

볼테르는 여기서 공자의 ‘인(仁)’ 또는 ‘사해동포주의’의 철학을 전달하고자 한다. 볼테르는 공자의 가르침이 기독교의 가르침과 상통함을 보여주고 있다.¹⁷¹⁾ 나아가 볼테르는 공자의 격률을 ‘우애와 인간애’의 의무 원칙으로 해석함으로써 기독교와 르네상스의 휴머니즘과 분리시켜 근대 휴머니즘을 공자철학적으로 정립하고 있다. 위 인용문에서 ‘그의

170) Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations...*, Vol. 1: Tome XI, Chap II.

171) 다른 곳에서도 볼테르는 공자의 ‘인’ 개념을 소개한다. Voltaire, “The A B C, or Dialogues between A B C - Tenth Conversation. On Religion,” In: Voltaire, *Political Writings*, edited by David Williams(Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge University Press, first 1994, reprinted 2003), pp. 143-144 참조.

제자들은 동포임을 과시했다는 구절은 『논어』에서 “군자가 공경스럽고 과실이 없고 다른 사람들에게 공손하고 예를 갖췄다면 사해가 다 형제다(子夏曰[·] 君子敬而無失 與人恭而有禮 四海之內 皆兄弟也)”라고 천명한 자하의 ‘사해동포주의’¹⁷²⁾를 말하고 있다. 볼테르의 휴머니즘은 ‘인’과 ‘박시제중’의 ‘사해동포주의’를 결합시킨 적극적 휴머니즘이다. 이런 점에서 볼테르의 적극적 휴머니즘은 “많은 점에서 결정적으로 공자주의(Confucianism)의 풍미가 가미된” 휴머니즘이다.¹⁷³⁾

볼테르는 공자를 중심으로 존경했다. 그는 기독교에 특징적인 ‘계시나 ‘예언’을 멀리하는 공자의 비종교적 면모 때문에 공자에 더욱 감화되었다. 그는 『철학사전』(1764)에서도 공자의 사상을 반기독교적 이미지로 요약한다.

공자는 예언자인 척하지 않았다. 그는 어떤 계시도 주장하지 않았다. 그는 어떤 새 종교도 가르치지 않았다. 그는 어떤 기만도 쓰지 않았다. 그는 그가 모시고 살았던 황제에게 아부하지 않았고, 황제를 언급하지도 않았다. 간단히 말해서 그는 여성 부대에 의해 추종되지 않았던 유일한 남성협회 창설자다.

볼테르는 여기서 기독교의 계시와 예언자 예수와 대립되는 공자의 면모와, 여성들이 주로 믿는 당시 기독교의 음습함에 대립되는 공자주의의 초연한 낙도(樂道) 풍모를 전면에 내세운 다음, 자기와 공자의 내면적 관계를 다음과 같이 토로한다.

나는 그의 서재에 있던 공자의 초상화 외에 어떤 초상화도 가지고 있지 않은 어떤 철학자를 알았다. 그 초상화 밑에는 다음 구절이 쓰여 있었다.

‘추정 없이 그는 정신을 탐구했고
인류에게 이성의 빛을 열어 보았다.
그는 현자로서 말했고, 결코 예언자로서 말한 적이 없다.
하지만 말하기에 이상하게도, 그의 나라는 그를 친애했다.’

나는 공자의 서적을 주의 깊게 읽었다. 나는 그 책들로부터 구절들을 발췌했다.

172) 『論語』〈顏淵〉(12-5).

173) Allen G. Grapard, “Voltaire and East Asia - A Few reflection on the Nature of Humanism,” In: *Cahiers d'Extrême-Asie*(Vol. 1, 1985), p. 67.

나는 그의 책들 안에서 조금의 혐잡의 기미도 없는 가장 순수한 도덕을 보았다. 그는 기원전 600년경에 살았다. 그의 저작들은 그 나라의 가장 학식 있는 사람들에게 의해 주석이 기해졌다. 그가 틀린 것으로 입증되었다면, 그가 그릇된 연대기를 소개했다면, 존재한 적이 없는 황제에 대하여 글을 썼다면, 유식한 나라 안에서 연대기를 개정한 누군가가 나타나지 않았을까? 단 한 명의 중국인만 공자를 부정하는 것을 선택했고, 그는 보편적 저주를 맛보았다.¹⁷⁴⁾

공자를 부정한 '한 명의 중국인'은 진시황을 가리킨다. 여기 공개저작에서 토로하고 있는 볼테르의 감동적인 어조를 볼 때, 그는 소개된 공자 번역서들을 섭렵하며 공자철학에 대한 연구를 깊이 진행한 것으로 보인다. 또한 그는 그리스철학자들을 공자와 나란히 인용하지 않았고, 가령 위 인용문이 '에픽테토스'처럼 인용한다면 공자보다 못한 것으로 평가절하했다. 볼테르의 이런 사상적 정확화는 바로 '공자철학의 혁명화' 또는 '공자철학의 혁명적 투입'을 준비하는 것이었다.

볼테르는 중국을 무신론적이라고 규정한 로마 교황청의 판정을 어리석은 것으로 비판하고 중국을 유신론적 나라로 변호한다. 볼테르에 의하면, 공자와 중국인들은 말끝마다 '신'을 떠벌리지도 않았고 신에 대해 판명한 관념을 형성하지도 않았지만, '참된 신'을 알고 있었다고 주장한다. 볼테르는 우선 르 콩트의 『중국비망록』에 의거하여 예언도, 계시도 하지 않았던 공자에 대한 중국인들의 특별한 경배와 제천(祭天)의식으로부터 그들의 '참된 신' 인식을 끌어낸다.

공자의 가계는 여전히 생존하고 있다. 실제적 기여에서 생겨난 것 외에 어떤 존귀성도 인정되지 않는 나라에서, 이 가계는 그 창설자를 영예롭게 하기 위해 다른 가계들과 특별히 구별되었다. 공자 자신의 추념을 위해 그들은 모든 영예를 표한다. 어떤 인간도 받을 권리가 없는 신적인 영예가 아니라, 인간정신을 함양할 수 있는 가장 건전한 이념들의 신의 자질(donné)이 있는 사람에게 마땅히 주어져야 할 영예다. 이런 이유에서 르 콩트 신부와 다른 선교사들은, 다른 민족들이 우상숭배에 함몰되었을 때 중국인들이 참된 신(le vrai Dieu)을 알고 있다고, 중국인들이 우주의 가장 유구한 사원에 사는 이 신에게 제사 지냈다고 확언한다.¹⁷⁵⁾

174) Voltaire, 'China,' *Dictionnaire philosophique*(1764). 영역본: *Philosophical Dictionary*, two volumes(London: W. Dugdale, 1843), p. 265.

175) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, p. 32. 불어 원문에 비추어 일부 손질했다.

볼테르는 마테오 리치의 ‘적응주의’를 따르는 루이 르 콩트 같은 예수회 신부들의 공자·중국인 유신론 주장을 적극 옹호한다. 그럼에도 불구하고 볼테르는 마치 피에르 벨처럼, 불관용과 독단에 빠진 기독교의 유신론보다 차라리 판명한 ‘신’ 인식을 거부하는 중국의 무신론적·간헐적 유신론을 훨씬 더 이성적인 것으로 수용하면서, 중국풍습을 서구의 잣대로 평가하려고 ‘중국인 무신론’의 독단을 펴는 서양인들의 편견을 옹변조로 맹박한다.

2) 동아시아의 종교자유에 대한 볼테르의 찬미와 유신론적 중국관

상술했듯이, 벨이 중국사회를 무신론적이라고 생각한 반면, 볼테르는 유신론적이라고 생각했다. 하지만 볼테르의 논변을 뜯어보면, 그가 벨의 ‘강한(strong) 신 개념보다 훨씬 ‘약한(weak) 신 개념을 가지고 작업하여, 세속화된 생활문화의 ‘일상적 무신론’과 주변화된 종교문화의 ‘간헐적 유신론’의 특징을 가진 중국사회의 두 측면에서 한 측면만 보고 중국을 유신론으로 변호하는 것을 알 수 있다. 볼테르는 중국의 성리학자들이 ‘판명한’ 신 관념을 가지고 있지 않다는 것을 인정하기 때문이다.

하지만 볼테르는 중국 성리학자들이 비록 판명한 신 관념을 가지고 있지 않더라도 그들을 무신론자로 보는 것은 자신의 ‘약한’ ‘신’ 개념의 관점에서 당치 않다고 생각한다.

이 서양 땅에서 의견이 우리와 다른 모든 사람에게 그토록 자유롭게 던지는 무신론의 비난은 중국인들에게도 마찬가지로 부추겨져왔다. 하지만 우리와 같이 모든 논란에서 사려 깊지 못한 사람들 외에 아무도, 거의 모든 칙령에 ‘영원한 정의 준칙에 따라 상 주고 벌주는, 그리고 자신과 그 피조물 사이에 기도와 은혜, 잘못과 징벌의 상응관계를 확립하신 최고존재자, 만백성의 아버지를 언급하는 정부를 무신론적이라고 감히 간주하지 않을 것이다. 그들의 종교는 완전한 영구성에 이르기까지 상과 벌을 주는 것을 허용하지 않는다. 바로 이 사정은 그 종교의 유구성을 표시하는 것이다. 모세도 『5경』에서 미래국가를 언급하지 않았다. 유대인들 가운데 사두개교도들은 영혼불멸을 믿지 않았다. 이 교설은 다행히도 성육신(成肉身) 이후 생사의 주님에 의해 확립되기까지 세를 떨치지 못했다. 중국인들 가운데 식자들은 불멸의 신에 대한 판명한 관념을 가지고 있지 않은 것으로 생각되지만, 여기로부터 그들이 무신론자라는 결론을 끌어내는 것은 당치 않다. 고대 이집트인들은 그들의 종교로 그렇게 유명했으나 이시스와 오시리스를 순수한 성령으로 믿지 않았다. 고대의 모든 신성은 인간적 형상으로 찬미되었다. 인류의 극악한 불의를 보여주는 것인데, 그리스인들 가운데도 유형적 신성들을 인정하지 않지만 신성 속에 알려지지 않은, 볼 수 없는, 이해할 수 없는

본성을 찬미하는 사람들이 무신론자의 호칭으로 낙인찍히지 않았다는 것이다. 유명한 대주교 나바레테는 중국경전의 모든 해석자에 입각하면 ‘영혼은 공기 같은, 불같은 입자로서, 육체와 분리되면 하늘의 실체와 재통합되는 것으로 여겨진다’고 말한다. 이것은 버질이 『아에네이드』 6권에서 찬미할 만하게 전개했던 스토아학파의 바로 그 견해다. 그런데 에픽테토스의 글도, 『아에네이드』도 무신론으로 오염되지 않은 것은 확실하다. 우리는 중국인이 형이상학 체계에서 우리와 다르다는 단순한 이유만으로 중국인들을 중상해왔다.¹⁷⁶⁾

나아가 볼테르는, 중국의 종교가 이상한 우화와 유혈낭자한 종교전쟁에 의해 더럽혀지지 않은 한에서 서양 종교보다 더 우월하다고까지 말한다. 그리고 그는 중국무신론 비방의 핵심적인 비밀관성, 편견, 그리고 중국의 무신론 비방에 담긴 유럽적 종파갈등의 중국 내 투사 등을 파헤친다.

오히려 우리는 중국인들이 이교도들의 미신과 기독교인들의 도덕을 비판하는 두 가지 항목에서 중국인들을 찬미해야 한다. 유교는 우화들에 의해 욕되게 만들어지지도 않았고, 싸움이나 내전에 의해 더럽혀지지도 않았다. 우리는 방대한 제국의 정부를 무신론으로 비난하는 바로 그 행위와 함께 그들을 우상숭배로 비난할 만큼 비밀관적이었다. 자기를 부정하는 허물 전가다. 중국인들의 제례에 관해 지배하는 커다란 오해는 우리 자신의 관습에 의해 그들의 관습을 판단하는 것으로부터 야기되었다. 왜냐하면 우리는 우리의 편견과 투쟁정신을 몸에 달고 다니며 지구의 극동지방으로까지 신고 가기 때문이다. 우리는 중국인들 간에 혼한 인사인 무릎 꿇고 하는 절을 예배로 간주하고, 마찬가지로 식탁을 제단으로 간주했다. 우리는 다른 모든 상황을 이와 같이 판단할 수 있다. 우리는 우리 자신의 분열과 분란으로 중국에서 쫓겨나게 된 경위를 적절한 장소에서 알아볼 것이다.¹⁷⁷⁾

‘우리는 방대한 제국의 정부를 무신론으로 비난하는 바로 그 행위와 함께 그들을 우상숭배로 비난할 만큼 비밀관적이었는데, 이것은 ‘자기를 부정하는 허물 전가’라는 구절은 중국인들을 무신론자라고 비난하면서 이와 모순되게 중국인들의 제사행위를 ‘우상숭배’로 비판하는 로마가톨릭의 핵심적 비밀관성을 지적한 것이다. ‘우상숭배’란 ‘옳지 않은 신’이더라

176) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, pp. 33-34. 사두개교도들(Sadducees)은 부활·천사·영혼의 존재를 믿지 않는 유대교 일파다. Isis는 고대이집트의 풍요의 여신이고, Osiris는 이시스 남편이다.

177) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, p. 34.

도 ‘신’을 믿는 것이기 때문에 적어도 유신론자이기 때문이다. 볼테르는 처음에 ‘중국유자들이 무신론자라는 관점을 받아들였으나, 더 많은 예수교 신부들의 저작을 읽고 나서는 이 무신론 관점을, 그 본질이 현대 유럽의 이신론이나 자연종교와 많이 다르지 않은, 퇴색한 고대적 유일신론이 대부분의 중국백성들의 정신 속에서 우세하다는 확신으로 대체했다.¹⁷⁸⁾ 이신론적 ‘신’ 개념은 ‘강한’ 신 개념이 아니라, ‘약한’ 신 개념이기에 중국인들의 ‘신’처럼 생활세계에서 인퇴하여 주변화된 신 개념과 부합되기 때문이다.

위 인용문의 마지막 부분에 예고하고 있는 선교사 추방 경위에 대한 설명은 두 번 이루어지는데, 한 번은 『관용론』(1763)에서, 다른 한 번은 『철학사전』(1764)에서다.

먼저 『관용론』을 보자. 다시 확인하지만, 중국과 동아시아 사람들은 수천 년 이래 생활문화에서의 ‘일상적 무신론’과 제사·복서 때의 ‘간헐적 유신론’을 겸용·융화시키는 가운데 무신론이든 유신론이든, 또는 어떤 종교든 허용하는 완전한 ‘종교의 자유’를 누려왔다. 이런 까닭에 로마 교황청과 예수회 사이에 ‘중국인의 유신·무신론’ 논쟁이 치열하던 그 시대에도 동아시아는 수많은 종교가 자유롭게 공존하는 다종교상태에 있었다. 따라서 중국인들은 서양인들이 자신들을 무신론자라고 하든 유신론자라고 하든 꽤넘치 않았고, 다만 ‘종교의 자유’를 모르고 18세기 말까지도 마녀사냥을 계속하던 유럽의 ‘미개한 무당들’이 유신론·무신론에 대해 심하게 다투는 것을 추잡스럽게 여겼을 뿐이었다. 동아시아 문명과 유럽문명 간의 이러한 수준격차에 대해서는 볼테르가 무제한적 종교자유와 관용을 외치는 자신의 책 『관용론』에서 – 당대의 모든 서양인들처럼 불교에 대한 종교적 편견이 없지 않을지라도 – 제대로 지적하고 있다. 볼테르는 벨이 우려했던 대로 선교사들이 중국에서 추방된 진정한 ‘두 가지 이유’를 ‘선교사들에 의한 중국의 종교자유 유린’과 ‘선교사들 간의 추잡스런 상호 분쟁’으로 밝히는 충격적인 폭로를 한다.

4,000년 이상 중국의 통치자들은 한 신의 단순한 경배를 공언하는 오직 하나의 종교를 채택해왔다. 다른 한편으로 그들은 백성들이 부처의 미신도 관용하고, 현명한

178) Rowbotham, “The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe,” p. 237 참조.

법적 장치를 통해 줄곧 억제하지 않았더라면 자칫 위협할 수 있을 불교 승려도 용인한다. 중국역사상 가장 지혜롭고 너그러운 통치자인 옹정제가 예수회 신부들을 추방한 것은 사실이지만, 그것은 이 황제가 불관용적이었기 때문이 아니라, 오히려 예수회 신부들이 불관용적이었기 때문이다. (비시에르 신부가 편찬한) 『신기한 서한들』이라는 자신들의 책에서 예수회 선교사들은 이 훌륭한 군주가 자신들에게 했던 말을 스스로 이렇게 읊고 있다. ‘여일인(余一人, 천자가 자기를 가리키는 말 - 인용자)은 당신네 종교가 다른 사람들의 종교를 인정하지 않는다는 사실을 알고 있소. 당신네들이 마닐라와 일본에서 무슨 짓을 했는지도 아오, 당신들은 선제(先帝)를 기만했소. 여일인 까지 속일 수 있으리라고 기대하지 마시오.’ 황제가 선교사들에게 했던 말을 처음부터 끝까지 읽어보면 그가 참으로 현명하고 관대한 사람이라는 사실을 깨닫게 될 것이다. 궁정에 온도계와 통풍기를 도입한다는 구실로 한 왕자를 피어내 달아난 적이 있는 유럽 의사들을 과연 그가 용인할 수 있겠는가? 그리고 이 황제가 만일 우리 유럽의 역사를 읽을 기회가 있어 가톨릭 동맹과 화약음모 사건이 있던 시대에 대해 알게 된다면 뭐라고 평할 것인가?¹⁷⁹⁾

볼테르는 이어 말한다. “옹정제는 세계 각처에서 자국으로 파견되어 온 예수회·도미니코회·프란체스코회 그리고 무소속 신부들이 자기들 끼리 벌이는 치욕적인 싸움에 대해 전해 듣는 것에 질릴 지경이었다. 이 성직자들은 진리를 설파하러 와서 서로를 혈투는 일에 열중했다. 황제가 취한 조치는 외국에서 온 이 훼방꾼들을 되돌려 보낸 것뿐이었다. 그 추방의 방식도 얼마나 온화했던가! 황제는 외국 선교사들이 편안히 귀국할 수 있도록, 그리고 도중에 성난 백성들에게서 봉변을 당하지 않도록 자상한 배려를 아끼지 않았다. 중국의 황제가 외국 선교사를 추방하면서 보여준 태도는 관용과 인류애의 한 본보기였다.”¹⁸⁰⁾ 이것은 그야말로 중국의 인본주의적 종교자유와 관용에 대한 극찬에 속한다.

이어서 볼테르는, 일본에서도 무제한적 종교자유와 관용의 상황은 중국의 상황과 유사하다고 분석한다.

일본인은 신앙에 대해 세상에서 가장 관용적인 국민이었다. 예수회가 13번째 종교를 보태러 오기 전에 12개의 평화로운 종교들이 이미 그들의 제국 안에 터 잡고 있었다. 하지만 이 예수회 신부들은 경쟁종교들을 거의 전혀 배려하지 않았고, 다른 종교들을

179) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*, edited by Simon Harvey(Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 21(제4장)

180) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 21-22(제4장).

억누르기 시작했다. 우리는 그 결과 무슨 일이 일어났는지 안다. 가톨릭동맹체의 종교전쟁에 못지않은 내전이 일어나 나라를 쑥대밭으로 만들었다. 중국에 기독교는 자신들이 쏜 피바다 속에 빠져 죽고 말았다. 일본인들은 우리 유럽인들을 영국인들이 브리튼 섬에서 몰아냈던 그 사나운 동물들보다 더 나은 게 없는 자들로 여기고 여타 세계에 대해 일본제국의 문호를 단연코 처단했다.¹⁸¹⁾

이런 까닭에 이후 일본과의 교류의 필요성을 뒤늦게 인식한 프랑스가 통상관계를 원했지만, 일본은 이것마저도 완강하게 거부하기에 이른다.

한편 볼테르는 『철학사전』에서도 동아시아에서 벌어진 선교사 추방의 경위를 상세히 설명한다. 이 논의로 들어가기 전에 무신론 논란을 먼저 마무리할 필요가 있다. 볼테르는 당시 '현대적' 유학자들 중에는 유물론자도 있고 무신론자도 있다는 사실을 알고 있었다. 그러나 그는 유물론자라고 해서 다 무신론자라고 생각하지 않았다. 그리고 이런 무신론자는 많지 않다고 생각했다. 또한 이들이 모두 덕성을 중시하는 군자이기 때문에 이들 앞에 유신론·무신론의 논쟁은 무의미한 것이라는 견해를 피력한다. 그는 『제 국민의 도덕과 정신에 관한 평론』에서 말한다.

많은 식자는 자신들이 유물론의 오류에 빠져든 것도 진정 사실이지만 그러나 이것은 그들의 도덕성에 영향을 전혀 주지 않고, 그들은 덕성이 덕성으로 애호되고 추종되게 만드는 데에 신의 지식이 필요 없을 정도로 인류에게 필수적이고 그 자체로서 찬미할 만하다고 생각한다. 게다가 우리는 중국 유물론자들이 모두 다 무신론자들이라고 상상하지 않는다. 우리 자신의 교회의 첫 신부들도 신과 천사가 물질적이라고 믿었기 때문이다.¹⁸²⁾

볼테르의 진심은 “덕성이 덕성으로 애호되고 추종되게 만드는 데에 신의 지식이 필요 없을 정도로 인류에게 필수적이고 그 자체로서 찬미할 만하다”는 문장이다. 여기에는, 인간에게 가장 필요한 것은 신이 아니라 덕성이라는 것, 환언하면 덕성의 필요성이 신의 필요성을 압도한다는 것, 성공적 덕행을 행하는 데는 신이 필요 없다는 것 등 다각적 의미가 숨겨져 있다. 나아가 볼테르는 종교적 관용의 관점에서 공자의 덕성주의를 수용하여 서구의 전통적 지성주의에 정면으로 맞서 마침내 “덕성이

181) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 22(제4장).

182) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, p. 36.

지식보다 더 훌륭한 것이다”라고 선언한다.¹⁸³⁾

『철학사전』에서는 무신론 비방을 더욱 준엄하고 예리한 풍자로 비판하고, 비방자들을 더욱 우스꽝스럽게 만든다.

우리 서방 신학자들이 세계의 다른 끝에 있는 중국정부에 대해 가한 무신론 비난은 종종 정밀 검토되었는데, 우리의 어리석음과 현학적 비밀관성의 가장 상스러운 과잉인동이라는 것이 인정되어야 할 것이다. 우리의 유식한 역량 중 하나로 종종 주장되었던 것은 중국의 각로들과 어전회의가 우상숭배적이라는 것이고, 또 종종 그들이 어떤 신도 인정하지 않는다는 것이다. 이 추론자들은 기회가 닿는 대로 자신들의 논리를 더 밀어붙여 중국인들이 무신론자이면서 동시에 우상숭배자라고까지 주장했다.¹⁸⁴⁾

볼테르는 중국 비난자들의 핵심적 비밀관성을 이렇게 반복해서 확인한 다음, 이런 비방의 전말을 풍자적 필치로 기술하면서 심지어 네르친스크 조약문까지 들이대며 반박한다.

1700년 10월 소르본 신학대학은 중국의 황제와 각로가 신을 믿는다고 주장하는 모든 명제를 이단적이라고 선언했다. 방대한 분량의 책은 신학적 논증체계에 부합되게 중국인들이 ‘물질적 하늘’만 경배한다는 것을 논증하기 위해 구성되었다. [...] 그러나 그들이 ‘물질적 하늘’을 경배한다면, 이 하늘은 신이었다. 그들은 태양을 숭배한다고 얘기되는 페르시아인들을 닮은 것이다. 그들은 우상숭배자도 무신론자도 아니었다. 그러나 유식한 박사는 자신의 삼각대 의자로부터 어떤 명제든 이단적인 것으로 비방하는 것이 목표일 때 아주 명백한 변별을 하지 못하는 법이다. 1700년 중국의 ‘물질적 하늘’에 관해 그런 소동을 일으킨 경멸할 만한 중생들은 1689년 중국인들이 두 제국을 나누는 니크프추(Nicptshou, 네르친스크 - 인용자)에서 러시아인들과 강화하면서 동년 9월에 다음과 같은 기억할 만한 말들이 새겨진 대리석 기념비를 세운 것을 몰랐다. “어느 누가 전쟁의 불꽃을 다시 켜기로 결정한다면, 마음을 이는 만물의 주권적 주재자에게 그들의 배반을 벌해줄 것을 기도합니다.” 이와 같이 근대 역사의 아주 작은 조각도 이런 우스꽝스런 논란을 끝내기에 충분하다. 그러나 인간의 의무가 성 토마스나 스코터스에 대한 주석을 쓰는 데 있다고 믿는 자들은 자세를 낮추고 세계의 대제국들 간에 무슨 일이 벌어지는지를 알 수 없다.¹⁸⁵⁾

볼테르의 종교론은 이와 같이 대체로 옳고 공정하다. 그러나 그의 종교론이 그렇게 완벽하기만 한 것은 아니다. 우선 그는 불교와 도교를

183) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 87-88(제21장).

184) Voltaire, ‘China,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 267.

185) Voltaire, ‘China,’ In: *Philosophical Dictionary*, pp. 267-268.

비방하는 편견을 고수한다.¹⁸⁶⁾ 그리고 그는 기독교가 이미 서기 635년에 중국에 들어와 오랫동안 번창했다는 사실을 나바레테처럼 믿을 수 없어, 동로마제국의 기독교 일파인 네스토리우스교(경교) 교도들이 당나라 때 세운 ‘대진경교유행중국비(大秦景教流行中國碑)’를 “경건한 사기 중의 하나”로 규정한다.¹⁸⁷⁾

이어서 볼테르는 중국선교폐지론을 전개하면서 혁명적 유럽비판을 이어간다. 종교적 억압 속에 신음하던 ‘미개한’ 유럽인들이 저들끼리의 종파갈등 속에서 평지풍파를 일으키고 증폭시킨 이 무신론 논쟁은 당시 중국인들이 수천 년 이래 누려오던 종교의 자유에 시비를 건 것이기 때문에 근본적으로 잘못된 것이다. 그러나 평지풍파는 설화로 그치지 않고 동아시아 선교의 전반적 발판을 잃는 ‘선교사 추방’의 종교적 참화를 빚어냈다. 그는 먼저 중국의 법치주의와 온화한 정치에 감화되어 공자의 사상이 지배하는 중국에 포교를 한다고 설치는 것을 실책으로 혹평했다.

중국에서 법이 균립한다는 하나의 증거는 이 나라가 유럽 전체보다 더 무겁게 인구로 채워져 있다는 것이다. 우리는 거룩한 종교를 중국으로 이송시켰고 그것은 실책이었다. 우리는 중국의 법률들을 교환으로 가지고 왔으면 하지만, 아마 우리는 이와 같이 어떻게 거래할지를 모른다. 로마의 추기경이 중국의 황제보다 더 전제적인 것은 절대적 확실성이다.¹⁸⁸⁾

볼테르는 이 선교사 추방의 전말을 『관용론』에서와 다른 각도에서도 대단히 정확하게 파악하고 있었다. 그는 사상·양심·학문·종교·출판의 자유와 관련된 동서문명 격차를 부각시키고 유럽에서 이런 자유의 실현을 주창하는 혁명적 관점에서 이에 대해 예리하게 논변한다. 동아시아에서 누리는 이런 자유가 당시 유럽에는 전혀 없었다. 상술했듯이

186) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, pp. 34-35; Voltaire, 'China,' In: *Philosophical Dictionary*, p. 269 참조.

187) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, p. 37.

188) Voltaire, "The A B C, or Dialogues between A B C - First Conversation," p. 98. 볼테르는 『제 국민의 도덕과 정신에 대한 평론』에서 중국이 '유럽 전체보다 더 무겁게 인구로 채워져 있다'는 사실을 통계수치로 제시했다. 당시 중국의 인구는 약 1억 5,000만 명(북경 400만 명), 유럽은 1억 명 남짓(프랑스 2,000만, 독일 2,200만, 헝가리 400만, 이탈리아 1,000만, 영국 800만, 스페인+포르투갈 800만, 러시아 1,000만 명 등)이 되었다. Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, p. 23 참조.

18세기 말까지 유럽은 다른 종교를 믿거나 신을 믿지 않을 ‘종교의 자유’를 꿈도 꿀 수 없었다. 물론 양심·사상·학문·출판의 자유도 없었다. 볼테르는 사상검열에 걸려 평생 망명상태에서 유럽의 여러 나라를 떠돌아다녀야 했고, 볼테르와 동갑인 케네는 1767년 검열을 피해 한때 자신의 전집 『중농주의(Physiocratie)』(1768-1769)를 심지어 북경에서 출판하려고 생각했을 정도였다.¹⁸⁹⁾ 따라서 ‘중국의 자유체제’와 ‘유럽의 억압체제’ 간의 문명격차는 볼테르의 눈에 너무나도 선명했다. 그리하여 볼테르는 18세기 유럽에서 그토록 오랫동안 탐독된 『철학사전』에서 ‘자유로운 덕성의 나라’ 중국에서 선교가 주체념은 짓이거나 해로운 짓이라는 관점에서 다음과 같은 질문으로 논의를 시작한다.

인간적으로 말해서, 예수회 회원들이 기독교에 이바지했을 기여를 별도로 하고, 그토록 먼 거리로부터 여행하여 세계에서 가장 광대하고 가장 잘 다스려지는 왕국에 골칫거리와 불화를 끌어들이는 점에서 이 예수회 회원들은 운 나쁜 인간부류로 간주되어야 하지 않을까? 그리고 그들의 행동은 특히 일본제국 안에서 그들의 손에 의해 흘리게 된 피의 격렬한 분출 후에 동양인들이 보여준 자유와 면죄부의 지독한 남용을 포함하고 있지 않는가? 공포의 광경의 귀결을 막기 위해 중국정부는 결국 외국에 대해 항구들을 폐쇄하는 것을 절대 필수불가결한 것이라고 믿게 되었다.¹⁹⁰⁾

“인간적으로 말해서 예수회 회원들이 그토록 먼 거리로부터 여행하여 세계에서 가장 광대하고 가장 잘 다스려지는 왕국에 골칫거리와 불화를 끌어들이었다”는 말은 볼테르가 선교사 파견을 실책으로 보고 이에 반대하는 의미를 표명한 것이다.

이어서 볼테르는 동아시아에서 선교활동이 폐절되는 전망을 기술한다. 강희제 시절에 선교사들은 가톨릭교를 “가르칠” 중국황제의 허가를 얻었다. 그들은 “이 허가를 이용해서”, 그들의 지도 아래 들어온 사람들의 소집단 속에 “지상의 신의 대리인이시고 이탈리아 티베르라고 불리는 작은 강의 언덕에 사시는 그분” 외에 다른 사람을 모시지 않는 것이 그들의 책무라는 것, 다른 모든 의견, 다른 모든 경배는 신이 보이면 질색하시는 것들이라는 것, 그리고 예수회 신부들을 믿지 않는 사람은 누구든

189) Emma Rothschild, *Economic Sentiments, Adam Smith, Condorcet, and the Enlightenment* (Cambridge · London · Massachusetts: Cambridge University Press, 2002), p. 67. Gerlach, “Wu-wei in Europe,” p. 28에서 재인용 참조.

190) Voltaire, ‘China,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 265.

신에 의해 영원히 벌 받는다는 것, 중국말에 'r'자가 없기 때문에 '크리스트'를 발음할 수 없었던 그들의 황제이자 은인인 강희제는 영원한 저주를 겪을 것이라는 것, 옹정제도 무자비하게 동일한 운명을 겪을 것이라는 것을 주입시켰다. 그리고 중국인과 타타르인(만주족)의 모든 조상은 다 유사한 벌을 받을 것이라는 것, 그들의 후손들도 나머지 세계와 마찬가지로 이것을 겪을 것이라는 것, 예수회의 “신부님들”은 그토록 많은 영혼이 저주받는 것을 진실로 붙잡히 여긴다는 것 등을 주입시켰다. 신부들은 마침내 만주족 혈통의 세 왕자를 개종시키는 데 성공했다. 그 사이 강희제는 1722년 말경 붕어했다. 그는 제국을 그의 네 번째 아들에게 물려주었다. 이 아들은 전 세계에 통치의 정의와 지혜로, 그리고 그의 백성들이 그에게 주는 애정과 예수회 신부들의 추방으로 아주 유명했다. 신부들은 세 왕자와 그들의 집안 식구들에게 세례를 줌으로써 시작했다. 이 신참 개종자들은 불행히도 “단지 군사임무와 관련된 몇 가지 점”에서 황제를 불쾌하게 하고 말았다. 바로 이 시기에 선교사들에 대한 전 제국의 분노가 불타올랐다. 모든 지방수령, 모든 각료가 선교사들을 탄핵하는 상소를 올렸다. 선교사들에 대한 탄핵이 빗발쳤고, 결국 예수회 신부들의 제자가 된 세 왕자가 체포되었다.¹⁹¹⁾ 이 대목에서 볼테르는 몽테스키외가 『법의 정신』에서 황제가 개종한 왕자들을 종교적인 이유로 탄압했다고 무고하면서 ‘중국전체제론’의 증거로 동원한 것을 염두에 두고 사태를 분명히 변별한다. “왕자들은 단순히 세례를 받았다는 이유로 이러한 가혹한 처벌을 당한 것이 아님은 명백하다. 예수회 신부들은 그들의 여러 서한에서, 자기들이 아무런 폭력사태도 겪지 않았고, 황제의 알현도 허용되었으며, 황제는 그들에게 상당한 선물을 하사했다고 시인하고 있기 때문이다. 그러므로 옹정제가 박해자가 아니라는 것은 분명하다. 그리고 왕자들을 개종시킨 자들이 그렇게 자유롭게 대우받는 반면, 왕자들이 타타르 변경의 감옥에 갇혔다면, 이것은 그들이 순교자가 아니라 국사범이라는 결정적 증거인 것이다.”¹⁹²⁾

황제는 이 일이 있는 직후 온 백성의 빗발치는 상소탄원에 양보했다. 백성들은 예수회의 폐지가 프랑스와 기타 나라에서 줄곧 요구되었으므로 예수회 신부들을 멀리 보내야 한다고 청원했다. 중국의 모든 조정대신들

191) Voltaire, 'China,' In: *Philosophical Dictionary*, pp. 265-266.

192) Voltaire, 'China,' In: *Philosophical Dictionary*, p. 266.

은 그들을 중국의 경계 밖에 있는 것으로 간주되는 마카오로 보내야 한다고 촉구했다. 마카오는 중국의 수비대와 함께 포르투갈인들의 관리에 늘 위임되어 있었다.

옹정제는 모든 예수회 신부들을 광둥지방으로 호송하는 것에서 어떤 위험이 따를지를 조정대신들과 지방수령들에게 자문하는 인간애를 보였다. 답변을 기다리는 동안, 황제는 세 명의 신부로 하여금 그를 알현하도록 명했다. 그리고 그들에게 다음과 같은 말을 했다. 대단히 정직한 파렌닌 신부가 이 말을 기록하고 있다. “당신 유럽인들은 복건성에서 우리의 법문을 철폐하려고 했고 우리 백성들을 어지럽혔소. 조정은 내 면전에서 유럽인들을 탄핵했소. 이러한 무질서에 대해 대항조치를 하는 것이 나의 적극적 책무요. 제국의 공공복리는 그것을 요구하오. [...] 중과 라마승 집단을 그들의 법문을 설하도록 당신네 나라로 보낸다면 당신들은 뭐라고 하겠소? 당신들은 그들을 어떻게 받아들이겠소? 당신들은 선왕을 기만했다면, 여일인(余一人)도 기만할 수 있을 거라고 바라지 마시오. [...] 당신들은 중국인들을 기독교도로 만들기를 바라오. 당신들의 법은 이것을 당신들에게 요구하고 있다는 것을 나는 잘 아오. 그러나 당신이 성공하는 경우에, 우리는 무엇이 되겠소? 당신네 왕들의 신하가 될 것이오. 기독교도들은 당신들 외에 아무도 믿지 않소. 혼란의 시기가 오면 그들은 당신의 소리 외에 누구의 소리에도 귀 기울이지 않을 것이오. 나는 현재 두려워할 것이 없다는 것을 아오. 그러나 수천 대, 아마 수만 대의 선박이 도래하는 날에는 거대한 동란이 발생할 것이오.”¹⁹³⁾

파렌닌 신부의 기록으로 전해지는 옹정제의 이 말은 그 허심탄회한 솔직함과 현명함에서 그 사실성을 매우 신뢰할 만하다. 볼테르는 이어서 대내외적 정치에 대한 옹정제의 우려를 더 소개한다.

중국은 북으로 결코 무시할 수 없는 러시아와 접해 있소. 남쪽으로는 훨씬 더 상당한 유럽인들과 그들의 나라를 가지고 있소. 그리고 서쪽으로는 우리가 8년 동안 전쟁 중에 있는 오랑케 왕국들이 있소. [...] 차르의 대사인 이마일로프 왕자의 일원인 로렌스 랑에는 각 지방에 공장을 설립하는 허가를 얻기를 청했소. 허가는 북경과 칼카스(Calcas, 어느 곳인지 불명임 - 인용자)의 경계 안에 한정되었소. 유사한 방법으로 나는 당신들에게 당신들이 불평의 어떤 소지도 만드는 것을 피하는 한 북경과 광둥에 남아 있도록 허용할 것이오. 당신들이 어떤 소지라도 만든다면, 나는 당신들을 여기서 광둥이든 남아 있는 것을 견디지 못할 것이오.¹⁹⁴⁾

193) Voltaire, 'China,' In: *Philosophical Dictionary*, p. 266. 옹정제의 이 말은 『관용론』의 옹정제 말과 많이 차이가 난다.

194) Voltaire, 'China,' In: *Philosophical Dictionary*, p. 266.

다른 지방에서는 신부들의 주택과 교회가 헐렸다. 그런데 마침내 신부들에 대한 아우성이 다시 배가되었다. 신부들에게 가장 끊임없이 제기되는 비난은 조상들에 대한 경배를 하지 않음으로써 부모들에 대한 자녀들의 공경심을 약화시킨다는 것, 젊은 남녀들을 그들이 ‘교회’라고 부르는 별도의 장소에 추잡스럽게 동석시킨다는 것, 신부들이 소녀들을 그들 앞에 무릎 꿇게 만든다는 것, 그들의 다리로 소녀들을 감싼다는 것, 이 자세에서 낮은 목소리로 소녀들과 담화한다는 것이다. 중국적 미묘성에 이것보다 더 혐오감을 일으키는 것은 없었다. 옹정제는 자세를 낮추고 신부들에게 이 사실을 통지해주었다. 그 후에 그는 중국인들만이 발휘할 수 있는 온갖 정중한 주의조치와 함께 대부분의 선교사를 마카오로 보냈다. 수학 실력을 가진 몇몇 신부는 북경에 잔류했다. 이들 중에는 우리가 언급한 그 동일한 파렌닌이 특히 끼어 있었다. 그는 중국어와 오랑캐어의 완전한 통달자였고 종종 통역관으로 고용되었다. 많은 예수회 신부들은 먼 지방에 숨었고 어떤 신부들은 광동에도 숨어 있었다. 그들의 활동은 묵과되었다. 마침내 옹정제의 붕어 후에 황위를 계승한 그의 아들 건륭제는 제국 도처에 숨어 있는 모든 선교사를 마카오로 이동하도록 강제함으로써 국민의 여망을 충족시켰다. 엄한 칙령이 신부들의 복귀를 가로막았다. 어느 신부가 궁전에 나타난다면, 어떤 재능을 가진 이유 때문에 궁정에서 부른 것이었다. 그러나 볼테르는 단언한다.

어떤 가혹성도, 어떤 박해도 없었다. 나는 1760년 어떤 예수회 신부가 로마에서 광동으로 파견되어 네덜란드 상인에 의해 밀고되었는데, 광동의 태수가 비단 몇 필, 약간의 식량과 노잣돈을 주어 그를 내보냈다고 들었다.¹⁹⁵⁾

이런 전말을 상세히 기술함으로써 볼테르는 황제에 대한 선교사들의 배신적인 기만행위와 중국의 종교자유와 황제의 호의의 악용, 다른 종교와 신념을 인정치 않음으로써 중국의 ‘종교·사상·학문·정치’의 자유를 부정하고 중국의 미풍양속과 충돌하는 종교활동을 강제하는 무리한 고답적 선교활동, 기독교 지역에서 다른 종교의 선교를 인정치 않으면서 다른 종교를 믿는 국민들에게 자기들의 시기심 강한 종교만 심으려는 기독교적 일방주의와 ‘기독교제국주의’ 등을 적나라하게 폭로하고 중국의

195) Voltaire, ‘China,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 266.

관용·자유·여론정치를 실감나게 잘 묘사해 보여주고 있다.

볼테르는 중국의 도덕·종교문화·정치철학(공맹철학)·정치문화·자유·법치·정치경제·생활양식 등이 유럽을 몇 곱절 능가한다고 확신했고, 이것을 받아들여 유럽을 혁명적으로 변혁시키고자 했다. 그는 중국을 정복한 야만족 정복자들이 오히려 중국의 문화에 항복해온 역사적 사실들을 중국의 문화적·정치적 우월성에 대한 가장 확실한 증거로 이해했다. 볼테르는 중국의 정치와 문화와 기술의 결정체인 만리장성에 탄복하여 “유용성과 방대함에서 이집트의 피라미드보다 우월한 기념비”라고 말하거나, 이에 비하면 이집트의 피라미드는 “한날 어린애 같은 무용지물의 돌 더미에 지나지 않는다”고 말할 정도로 만리장성을 찬미했다.¹⁹⁶⁾ 그러나 이 만리장성도 오랑캐의 침입과 정복을 막지 못했는데, 그 이유를 그는 내분으로 돌렸다. “이 장성도 타타르 오랑캐가 연쇄적으로 중국의 내분을 이용하여 중국을 정복하는 것을 막지 못했다.” 그럼에도 오랑캐들이 중국의 높은 ‘문화적 만리장성’은 넘지 못했다. “중국의 헌정제도는 허약해진 적도 없고, 바뀐 적도 없었다. 정복자들의 나라는 그들이 정복한 제국의 일부가 되었다. 그래서 지금 중국의 주인인 만주족들도 다만 그들이 침입한 나라의 법제에 — 손에 검을 들고 — 항복했을 뿐이다.”¹⁹⁷⁾ 볼테르는 이 역사적 사실들을 이용하여 중국문화의 우월성을 유럽에 알리고 억압적 유럽체제를 혁파하려고 했다.

볼테르가 열정적으로 확산시킨 중국도덕과 공자철학의 열풍은 18세기 중반 프랑스를 뒤덮고 전 유럽으로 확산된다. 볼테르는 세습귀족이 아닌 신사(紳士)제도의 합리적 바탕에 기초한 중국 정치체제와 중국 도덕철학의 우월성을 주장하는 그의 공자철학 관점을 누구보다도 명백히 밝히고 공자철학을 당대 프랑스 정치와 종교에 대한 전면공격의 혁명적 무기로 사용했다. 그는 동양에 가장 유구한 문명, 가장 유구한 종교형식, 그리고 모든 예술의 원형이 존재한다고 강력히 주장했다.¹⁹⁸⁾ 그는 중국의 자유·도덕·관용·정치·철학에 초점을 맞추었다. 볼테르는 중국을 활용하여 성서의 장애를 뛰어넘어 인류의 ‘보편사’ 개념을 구상했다.

196) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, p. 24; Voltaire, 'China,' In: *Philosophical Dictionary*, p. 265.

197) Voltaire, *Ancient and Modern History(Essai sur les moeurs et l'esprit des nations)*, pp. 24-25.

198) Clarke, *Oriental Enlightenment*, pp. 44-45.

우리는 볼테르를 자기 문화뿐만 아니라 멀리 떨어진 문명권들의 문화를 포함한 보편적 세계사를 시도한 최초의 인물로 평가할 수 있다. 18세기의 이러한 보편적 역사관은 사물의 우주론적 질서 안에서 유럽이 특별한 지위를 차지한다는 기존의 역사관을 완전히 전복시키는 것이다. 이 새로운 역사관에도 앙시앵 레짐과 기독교형이상학이 혁명적으로 전복되어야 할 근본적 이유가 들어 있었다. 볼테르는 모든 조직화된 종교가 본성의 소리를 질식시키기 때문에 불관용적이라고 생각했지만, 이것은 모든 기독교 종파에게 '특히' 타당하다고 생각했기 때문이다.¹⁹⁹⁾ 이것은 초기 3세기 이래의 기독교를 '살인종교'로 규탄한 벨의 기독교관과 직통하는 것이다.

3) '보편적 관용'과 '가장 불관용적인 인간들'인 기독교도에 대한 비판

이제 볼테르가 동아시아의 '무제한적 관용' 전통과 유사한 '보편적 관용' 사상을 최초로 전개하는 『관용론』을 분석해보자. 그의 온갖 반기독교성에도 불구하고 볼테르 자신은 무신론자가 아니었다. 그의 이상적 시민은 메카나 노트르담으로 성지순례를 떠나는 것을 비웃지만 가난한 사람들을 돕고 박해받는 사람들을 옹호하는, 『철학사전』의 그 유신론자다. 벨도 무신론을 변호했지만, 무신론을 위해 순교하는 자를 바보로 여기는 유신론자다. 벨과 볼테르의 관용론 간의 원리적 유사성은 첫눈에 두드러진다. 우선 그들은 공자처럼 실체인식을 부정하는 회의론적 세계관을 공유했다.

그러나 볼테르가 종교적 교리보다 세속적·시민적 평화에 필요한 조건들에 더 관심을 가졌다는 사실이 전제되면, 그의 접근법이 벨의 접근법과 다르다는 것은 놀랄 일이 아니다. 벨은 자신의 접근법에 따라 인간의 행동이 신앙의 유무나 지식의 유무에 의해 좌우되는 것이 아니라, 인간의 감정과 지질에 의해 좌우된다고 생각하고, 관용을 위한 그의 논변 전체를 인간적 본성의 감정과 욕망을 중심으로 조직했다. 이런 관점에서 그는 18세기 철학자들이 전통적으로 사회질서에 대한 위협으로 여겨 두려워하던 무신론자들에게도 자리를 부여했다. 참된 지식과 그릇

199) Simon Harvey, "Introduction," In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*, edited by Simon Harvey (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. xv 참조.

된 지식, 또는 참된 신앙과 그릇된 신앙의 관점에서 종교나 종파를 판단하는 것도, 또 종교가 참되다면 참된 신앙을 강제할 수 있다는 기성종단의 강제개종 논리도 벨은 성립될 수 없다고 했다. 여기로부터 강제개종과 강제포교에 대한 그의 맹렬한 성서해석학적 비판이 나왔다. 반면, 기독교적 신앙의 세부 측면에 대한 볼테르의 태도는 비꼬는 태도다. 그는 「누가복음」의 유명한 구절을 상세히 검토하는 대목에서 벨을 따르고 있지만, 이것을 평가하는 볼테르의 판단기준은 벨의 기준과 아주 달랐다. 볼테르의 판단기준은 훨씬 더 간결하고 외재적이며 공공복리적이다. 『관용론』 제14절에서 볼테르는 말한다. “내가 실수하는 것이 아니라면, 편견을 가진 정신이 불관용과 강제를 정당화하는 것으로 해석할 수 있는 복음은 아주 적다. 그중 하나는 하느님의 나라가 그의 아들의 결혼식에 손님들을 초대하고 그의 하인들을 이 메시지를 전하게 하는 왕과 비유된다. [...] 어떤 사람은 초대를 무시하고 시골의 집을 떠나고, 또 다른 사람들은 개의치 않고 그의 일을 보지만 또 다른 사람들은 왕의 하인들을 죽임으로써 왕을 모욕한다. 왕은 살인자들에 맞서 그의 군대를 보내고 그들의 도시를 파괴하고, 공로(公路)에서 그의 하인들이 발견할 수 있는 사람들을 한 사람도 예외 없이 결혼식에 초대한다(「마태복음」 22장 4절 - 인용자). 이 비유가 천국에만 적용되기 때문에 어떤 사람도 이것이 그에게 [...] 어떤 손님이든 교살하고 감금할 면허장을 주는 것이라고 생각하지 않을 것은 명백하다.”²⁰⁰⁾ 이에 이어서 볼테르는 벨이 성서해석학적 관점에서 다각도로 분석하여 기존 해석을 무력화시킨 「누가복음」 14장 23절(‘사람들을 강제로 데려와라’)을 다른 방식으로 재론한다.

다른 비유는 큰 잔치에 그의 친구들을 초대하는 사람과 관계된 것이다. [...] 이 비유가 천국과 관련된 것이라는 것은 사실 명백히 참이 아니다. ‘사람들을 강제로 데려와라’라는 말은 지나치게 중시되었다. 그러나 한 명의 남자 하인이 강제로 사람들을 그의 주인과 식사하게 하기 위해 그가 만나는 모든 사람을 힘으로 이길 수 없다는 것이 이치에 맞다. 게다가 이런 식으로 초대된 손님들은 이 기회의 친절을 즐기고 싶지 않을 것이다. 가장 신뢰할 만한 주석가들에 의하면, ‘강제로 데려오게 한다’는 것은 그들에게 들어오라고 ‘청하는 것, 애걸하는 것, 간청하는 것, 바라는 것’ 이상의 것을 뜻하지 않는다. 나는 묻는다. 세상에 이 간청과 이 식사가 박해의 주제와 무슨 관계가 있던 말인가? 우리가 이 이야기를 자구대로 해석하면, 그것은 우리가 교회의

200) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 64(제14장).

내부로 들어가기 위해 장님이 되고 질름발이가 되고 코가 잡혀 끌려가야 하는 것을 뜻한다. 예수는 같은 비유법에서 “너희가 정찬이나 야참을 베풀려거든 벗이나 형제나 친척이나 부유한 이웃을 청하지 말라”고 말했다. 누군가 이것으로부터 자기의 가족이나 친구들이 약간의 돈이라고 손에 쥐면 이들과 식사하는 것은 아주 잘못이라는 것을 도출했는가?²⁰¹⁾

볼테르는 벨의 성서해석학적 논법과 달리 이렇게 아주 실용적 비유법으로 자구적 해석을 간단히 물리치고 있다.

『관용론』 제4절에서 볼테르 자신이 못 박고 있듯이, 그에게 가장 큰 가치는 물질적이고 도덕적인 공공복리다. “결국 관용은 단 한 건의 내전에도 책임이 없는 반면, 불관용은 지구를 시체로 덮었다. 그러므로 두 대립적 인물, 즉 우리로 하여금 자기 아들을 베도록 하는 엄마와, 자기 아들을 살리기 위해 아들과 이별하려는 엄마를 판별하자. 나는 여기서 제 민족의 정치적 이익만 바라본다. 그리고 신학 논문들을 존중할 수밖에 없을지라도, 나는 이 논고에서 사회의 물리적이고 도덕적인 복리 이상의 어떤 것도 다루지 않으려고 한다.”²⁰²⁾ 이것은 기독교를 살리기 위해 기독교의 내재적 교리와 결별하여 ‘사회적 물리적이고 도덕적인 복리’를 판단기준으로 택하겠다는 말이다.

그리하여 관용론의 모든 의제가 종교적인 것에서 사회적인 것으로 변했다. 이것은 벨의 관용론(1690년대 전후)과 볼테르의 관용론(1763) 간의 70여 년 시대격차를 반영하는 것이다. 박해에 대한 볼테르의 논변은 전통적인 기독교적 개념들로 정식화되지도 않고, 관용을 위한 변호가 엄격한 기독교적 틀 안에서 논증되지도 않는다. 볼테르는 『관용론』에서 시야의 각도를 크게 벌려 우리에게 수많은 신앙과 종교적 관용의 광대한 현장을 포괄하는 인류의 세계적 시야를 제공해준다. “잠깐 우리의 좁고 작은 범위를 벗어나 나머지 지구에서 벌어지는 것을 검토하자.” 이 말과 함께 그는 터키, 콘스탄티노플, 인도, 페르시아, 러시아, 타타르를 거쳐 중국과 일본에 도달하여 시선이 여기서 멈춰서 이 두 나라의 종교의 자유와 관용을 논한다.²⁰³⁾ 상술했듯이, 동아시아가 “신앙에 대해 세상에서 가장 관용적인” 곳이었기 때문이다.

201) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 65(제14장).

202) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 22(제4장).

203) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 20-21(제4장).

이런 관점에서 볼테르는 『관용론』 제22절(‘보편적 관용에 관하여’)에서 공자와 동아시아의 ‘무제한적 관용’ 또는 벨의 ‘무차별적 관용’에 상응하는 ‘보편적 관용’ 이념을 피력한다.

기독교도들이 서로를 관용해야 한다는 것을 증명하는 것은 커다란 논증 기술이나 웅변 재능을 필요로 하지 않는다. 나는 여기서 더 나갈 것이다. 나는 당신에게 말한다. 우리는 모든 인간을 우리의 형제로 여겨야 한다. 뭐라고? 터키인도 내 형제라고? 중국인도 나의 형제라고? 유대인과 태국인도? 그렇다, 확실히. 우리 모두가 같은 아버지의 자식들, 같은 신의 피조물들이 아니던가? 그러나 이 사람들은 우리를 경멸하고, 우리를 우상숭배자들과 부른다! 아무런, 나는 그들에게 그들이 아주 실연한다고 말해줄 것이다. 내가 보기에는 내가 그들에게 다소 다음과 같은 취지로 말을 건다면, 내가 아마 이맘이나 불교 수도승의 거만한 완고성을 뒤흔들 수 있을 것 같다. “진짜 단지 한 점에 불과한 이 작은 지구는 아주 많은 다른 지구들, 즉 우리 모두가 길을 잃을 이 거대성의 온갖 부분과 함께 우주공간 속에서 돈다. 대략 5피트 크기의 인간은 방대한 우주 안에서 명백히 사소한 존재다. 이 작은 피조물들 중 하나가 아라비아나 아시아에 살지도 모를 같은 부류의 어떤 다른 피조물에게, ‘잘 들어라, 이 모든 세계의 신이 내게 진리를 보여주었다. 이 지구 위의 우리들처럼 9억 마리의 작은 개미가 있지만, 신이 오로지 나의 개미언덕만 마음에 품고 다른 모든 개미언덕을 절대적으로 영원히 싫어한다. 그래서 나의 개미언덕만이 유일한 행복한 개미언덕일 것이고, 나머지는 영원히, 영원히 비참할 것이다’라고 말한다.” 다른 사람들이 나를 중단시키고 ‘이런 헛소리를 써부렁대는 이 천치가 누구야?’라고 물을 것이다. 그러면 나는 “그것은 바로 너다”라고 대답해줄 수 없을 것이다. 그런 다음, 나는 그들을 진정시키려고 하지만, 그것은 쉽지 않을 것이다.²⁰⁴⁾

“우리는 모든 인간을 우리의 형제로 여겨야 한다”는 명제는 공자의 제자 자하(子夏)의 사해동포주의를 재탕한 것이다. 상술했듯이 그는 공자를 찬양하면서 “그의 제자들은 동포임을 과시했다”고 말하고 있다. 따라서 ‘보편적 관용’에 관한 볼테르의 구상은 오래된 것이다. 볼테르는 이미 그의 시 〈자연법에 관하여〉(1752)에서 모든 주민에게 종교적 예배와 의식 문제에서 완전한 자유를 허용한 프리드리히 대제의 프리시아를 언급하며 찬미했다. 볼테르는 이것을 ‘무차별성’으로 특징짓고 프리시아 백성들이 서로 평화 속에서 살 수 있는 주된 이유라고 생각한다. 그런데 이 생각은 이 시를 비판하는 어떤 정통파를 격분시켰다. 이 정통파의 견해에 의하면, 볼테르는 ‘종교에 대한 가장 치욕적인 관용과 무차별성을

204) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 89(제22장).

설교하고 있다는 것이다. '무차별성은 이 시기의 볼테르에게 핵심 개념이었다. 그가 '교리에 대한 무차별성의 증가'와 '관용의 진전' 간의 정비례관계를 명시적으로 강조하는 만큼, 무차별성이라는 말은 『관용론』의 집필과 관련된 서신들에서 빈번하게 나타났다. '교리에 대한 무차별성의 증가'와 '관용의 진전' 간의 정비례관계에 대한 이 논변은 가톨릭과 프로테스탄트를 동시에 격분시키게 되어 있는 논변이었다.²⁰⁵⁾ 볼테르의 이 논변은 벨의 '무차별적 관용론'과 많이 닮았다.

그러나 볼테르와 벨의 관용론 간에는 전술적 차이도 나타난다. 볼테르는 몽테스키외와 마찬가지로 종교를 사회질서를 공고화하고 시민적 덕성을 고취하는 중요한 수단으로 간주한다. 종교는 광신적이지만 않다면 중대한 세속적 역할을 할 수 있다.

인간종족은 종교 없이 사는 것보다, 명백히 살인적이지 않다면 생각할 수 있는 어떤 미신에든 굴복하는 것을 더 선호할 정도로 취약하고 도착적이다. 인간들은 언제나 영향을 제어할 필요에 처해 있고, 목신(牧神), 요정, 물의 님프들에게 제사를 지내는 것이 우스꽝스러울지라도, 신의 이 환상적 이미지들을 경배하는 것이 무신론에 빠지는 것보다 확실히 더 합리적이고 더 유익하다. 자기 확신에 사로잡힌, 광포하고 강력한 무신론자(a committed, violent and powerful Atheist)는 가장 피에 굶주린 종교적 고집불통만큼이나 치명적인 천벌일 것이다. 건전한 신 개념이 박탈당할 때, 그릇된 개념들이 그 대신에 들어선다. 이는 경제침체에 믿을 만한 화폐가 드물기 때문에 위조화폐가 유통되는 이치와 같다. 이교도는 그의 그릇된 신들로부터 벌받을까 두려워 죄악을 저지르는 것으로부터 저지된다. [...] 공동체가 어디에 뿌리를 내리든 종교는 본질적이다. 법률이 공공한 죄악에 재갈을 물리기 위해 제정되는 반면, 종교는 사적 죄악들을 다룬다.²⁰⁶⁾

볼테르의 이 유신론 개념은 상술했듯이 공자와 중국의 '일상적 무신론'과 간헐적 유신론의 융화 상태나 성리학적·불교적 무신론까지도 '유신론'으로 간주하는 광의의 유신론, 즉 '약한 유신론' 개념이다. 그리고 '자기 확신에 사로잡힌, 격렬하고 강력한 무신론자'는 동아시아의 융화적 무신론자도 아니고, 한낱 무신론을 위해 '순교'하는 바니니 같은 '바보'도 아니다. 이 '자기 확신에 사로잡힌, 격렬하고 강력한 무신론자'는 유신론자들을 배격하고 탄압하는 20세기와 오늘날의 집권 공산당의 공산주의자

205) Harvey, "Introduction," p. xviii 참조.

206) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 83(제20장).

같은 무신론적 독재자들을 가리킨다. 그래서 볼테르는 벨같이 탁월한 예지력을 발휘하여 이들을 '가장 피에 굶주린 종교적 고집불통'과 등치시키고 '치명적 천벌'로 규정하고 있는 것이다.

한편 “종교는 본질적이다”라는 명제는 개인들에게 타당한 명제가 아니라, 공동체에만 타당한 명제다. 『철학사전』의 ‘종교’ 항목에서 볼테르는 다음과 같이 말한다. “아무 종교도 없었던 에피쿠리언들은 공적 업무, 연구, 협정에서 인퇴할 것을 권했다. 이 학파는 친구들의 협회였다. 친구는 그들의 주요 교조였기 때문이다. 아티쿠스(Atticus), 루크레티우스(Lucretius), 메미우스(Memmius), 그리고 소수의 이런 사람들은 아주 평판 좋게 서로와 어울려 살 수 있었다. 우리는 이것을 모든 나라에서 본다. 당신들 마음대로 당신들끼리 철학해보라. 일단의 아마추어들은 세련되고 과학적인 음악 콘서트를 제공할 수 있을 것이다. 그러나 그들의 머리통 위에서 악기들이 부수어지지 않도록 하려면 이런 콘서트를 무식하고 잔인한 평민들 앞에서 공연하지 말라고 그들에게 주의를 주어라. 당신이 다스릴 마을만 갖더라도, 이 마을은 종교를 가질 수밖에 없다.”²⁰⁷⁾ 그러나 주체가 무식한 평민들을 포함한 마을이나 사회가 아니고, 그리스의 에피쿠리언들, 중국의 유학자들과 같은 철학자들이라면, 철학적 무신론과 무종교 상태는 충분히 가능하고 또 볼테르에 의해서도 용인된다는 말이다.

그런데 볼테르는 원리적으로 “시민 개개인은 자신의 이성이 그에게 말해주는 것만 믿도록, 그것이 개명되든 오도되든, 그의 이성이 명하는 것만 생각하도록 허용되어야 한다”고 생각하지만²⁰⁸⁾, 따라서 ‘자기 확신에 사로잡힌, 격렬하고 강력한 무신론’을 제외한 어떤 무신론도 존중되어야 한다고 생각하지만, 그래도 ‘유신론과 종교’는 위 인용문에서 보듯이 비(非)철학자적 무식대중 때문에 국가의 존립과 유지에 ‘본질적인’ 것이라고 생각한 것이다. 이런 의미의 연장선상에서 볼테르는 타 종교들에 대한 관용의 전제 아래 ‘공식종교’, 또는 ‘국교’를 정치적으로 가하다고 본다. 그러나 그는 국가가 유신론과 종교의 요구에 복속되는 것이 아니라, 역으로 유신론과 종교가 국가의 요구에 복속되어야 한다고 생각했다. 국가에 대한 유신론과 공식종교의 복속은 바로 국가가 정치적 필요에

207) Voltaire, ‘Religion,’ In: *Philosophical Dictionary*, pp. 396-397.

208) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 49(제11장).

의해서 다른 종교들에 대해 관용을 보장하는 조치에 공식종교가 복종하는 것이다.²⁰⁹⁾ 따라서 벨이 주장하는 ‘순수한 정교분리’는 공식종교의 필요성과 정치적 복속에 관한 볼테르의 이런 논의와 전술적으로 배치될 수 있다.

또 볼테르는 벨과 달리 종교적 관용 문제에 철저히 정치적으로 접근한다. 그래야만 주어진 시점에 정치적 이해타산에 밝은 어떤 ‘정치적 타협’을 도출하고 실현하여, 당장 종교적 피억압자들을 구제할 수 있기 때문이다. 가령 공식적 가톨릭 국가인 프랑스 안에서 개신교도들이 안전한 지위를 얻기 위해서는 먼저 어떤 정치적 이해타산을 따져야 하는가? 볼테르는 제일 먼저 추방되거나 망명한 위그노들이 귀국하는 데 따르는 현실적 국익의 정치적 관점에서 위정자들에게 호소한다. 그는 해외거주 위그노들 중 조국으로 돌아오기를 바라는 거부들에 주목하고, 이 돈 많은 프랑스 위그노들을 귀국시켜 국가의 “인력과 재정수입의 증가”를 통해 “국가를 번영하게” 할 수 있는 정치적 이익을 들어 위정자를 설득한다.²¹⁰⁾ 이들을 “유용하게” 활용하고, “이들이 국가에 위협이 되는 것을 막는 것”은 국익에 이롭다는 것이다.²¹¹⁾ 이 관점에서 그는 주류 종교가 비주류 종교를 허용할 만큼 자신감을 갖도록 이 주류 종교에게 ‘공식종교’ 또는 ‘국교’의 지위를 부여하는 것도 가하다고 생각했다. 이것은 영국 성공회의 사례를 따르는 것으로 보인다. 그리고 국가는 교육을 통해 공식종교 속의 편협한 가톨릭 고집불통들의 수를 줄이고, 위그노들도 프랑스의 공식종교인 가톨릭과 공존할 수 있도록 자기들 속의 광신도들의 수를 줄여 자신의 급진적 주장을 온건화할 필요가 있다고 생각한다.²¹²⁾ 가령 가톨릭진영의 “진동하는 안세니스트들”과 위그노진영의 “광신도들”의 “정신적 질병”을 동시에 “계몽을 향한 느리지만 틀림없는 유일한 루트”로 서의 “이성의 영향”과 “조롱”에 “노출시킴”으로써 “이 광신도들의 수를 감소시켜야” 한다. “이성은 점잖고, 인간적이고, 관용적이다. 이성은 불화를 진화하고, 선의를 강화하고, 이것을 유지하는 데 강요가 더 이상 필요하지 않을 정도로 매력적인 법에 대한 복종심을 만들어낸다.” 따라서

209) Harvey, “Introduction,” p. xvi 참조.

210) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 24-25(제5장).

211) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 25(제5장).

212) Harvey, “Introduction,” p. xvii 참조.

『관용론』 제5장에서 언급하는 소수종교를 위한 볼테르의 청원은 “특별한 종파에게 어마어마한 특권과 명예직을 부여하는 것을 전혀 생각하지 않는” 온건한 요구를 담고 있다. 프랑스에서 “평화를 애호하는 사람들”에게 결혼, 자녀의 안전, 상속 등이 보장되는 수준에서 “괴롭힘을 받지 않고 사는 것을 허용하는 것”이다.²¹³⁾ 개신교도들의 예배의 자유, 교회설립의 자유, 공직진출 등은 거론되지 않는다. 프랑스 안에서의 개신교도들의 이런 제한된 지위에 대한 볼테르의 정치적 기획은 성공회를 국교로 삼는 영국에서 가톨릭교도의 비주류적 삶을 모델로 삼은 것이다. 어떻게 해서든 “망명한 아들들이 겸손하게 그들 아버지의 고향으로 돌아오도록 하는 것은 국익이다. 인간애는 이를 요구하고, 이성은 이를 권고하고, 정치가들은 이것을 두려워할 필요가 없다.”²¹⁴⁾

이처럼 볼테르는 현재 ‘정치적으로’ 가능한 것을 중시하고 당장 ‘정치적으로’ 실현시키려고 한 반면, 벨은 좀 더 먼 미래를 바라보며 사색했다. 벨과 볼테르 간의 이론적 차이는 이 착안거리의 차이에서 생겨난 것이다. 그러나 원리적으로 둘의 견해는 완전히 일치한다. 볼테르는 말한다. “시민 개개인은 자신의 이성이 그에게 말해주는 것만 믿도록, 그것이 개명되든 오도되든, 그의 이성이 명하는 것만을 생각하도록 허용되어야 하는가? 그렇다. 진정으로 시민 개개인은 언제나 그가 공공질서에 대한 문란으로 위협하지 않는다면 그래야 한다. 왜냐하면 한 인간은 믿을 의무나 믿지 않을 의무에 처해 있지 않기 때문이다. 각 시민의 의무는 그의 나라의 법과 관습을 존중하는 것이고, 당신이 지배적인 종교를 믿지 않는 것이 최악이라고 주장한다면, 당신은 우리의 조상들, 즉 최초의 가톨릭들에게 손가락질하고, 이전에 이 최초의 가톨릭을 처형했기 때문에 당신이 비난했던 그 사람들의 행위를 당신은 정당화해주고 있다.”²¹⁵⁾ 여기에 볼테르는 로크의 『관용에 관한 서한』을 보라고 각주를 달아놓았다. 그러나 볼테르의 이 자유가 종교를 믿지 않을 자유, 즉 자기의 이성적 양심이 명하는 종교를 고수하면서 강요되는 특정 종교를 믿지 않을 자유뿐만 아니라, 아무 종교도 믿지 않을 무신론의 자유까지도 포함하는 그의 ‘보편적 자유’를 뜻한다면, 이 자유 개념은 불관용적 종파들

213) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 25(제5장).

214) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 27(제5장).

215) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, p. 49(제11장).

(가톨릭 종파)과 무신론자에게 관용을 거부한 로크의 관용론에 속하는 것이 아니라, 가톨릭 종파와 무신론자까지도 관용하는 벨의 ‘무차별적 관용’ 사상에 속한다.²¹⁶⁾ 볼테르의 이 작은 착각을 제거하면, 이성적 양심에 입각한 이 무제한적 종교자유와 관용은 벨과 볼테르에게 공통된 것이다.

『관용론』에서 볼테르는 벨처럼 중국인, 일본인, 인도인, 타타르인, 그리스인, 로마인, 헤브라이인들의 종교적 관용 및 공명정대성과 대비시켜 기독교의 억압성을 18세기까지 내리 상세하게 기술한다. 또한 볼테르는 상술했듯이 『관용론』 제4장에서 청나라와 일본의 종교적 관용을 세계 최고로 격찬한 데 그치지 않고, ‘중국에서 벌어졌던 논쟁에 대한 보고’라는 제목의 제19장에서 청나라 관리의 유학적 관용정신과, 중국에 와서도 그치지 않는 서양인들끼리의 극렬한 불관용을 극명하게 대비시킨다. 이 장에서 ‘서양 무당들의’ 기독교적 독단과 중국의 종교자유 사이의 문명격차가 극명하게 드러난다. 강희제 재위 원년(1661) 광둥(廣東)의 한 고위관리가 자기 집에 있다가 이웃집에서 터져 나오는 요란한 소리를 듣고, 이웃집으로 하인을 보냈다. 이웃집에 갔다 온 하인이 보고하기를, 덴마크 상사(商社)의 부속신부, 바타비아에서 온 네덜란드 신부, 예수회 신부 등 세 사람이 다투는 중이라고 했다. 그 관리는 세 신부를 불러와 차와 다과를 대접하고 다투는 연유를 물었다. 예수회 신부가 대답하기를, “자신은 언제나 옳기 때문에 늘 틀린 생각을 하고 있는 사람들을 상대하는 것이 참으로 괴롭다”고 했다. 자신도 처음에는 자제심을 가지고 논쟁을 했으나 결국 참지 못해 폭발하고 말았다는 것이다. 그러나 그 관리는 “논쟁을 할 때도 예의가 필요하며 중국에서는 의견 차이가 있다고 해서 화를 내지는 않는다”고 온유한 태도로 타일렀다. 그리고 논쟁의 주제는 덴마크 신부와 네덜란드 신부가, 1545년과 1563년 사이에 가톨릭과 개신교의 화해를 목적으로 소집되었으나 개신교 측의 불참으로 가톨릭의 단합대회로 변질되어 세 차례 열린 ‘트리엔트 공의회’의 결정에 “불복종한다”는 것이었다. 그 관리는 이 말을 듣고 덴마크 신부와 네덜란드 신부에게 말했다. “내가 생각하기에 당신들은 큰 종교회의에서 결정된 견해를 존중해야 할 것입니다. 나는 트리엔트 공의회에 대해 알지 못합니다만,

216) Harvey, “Introduction,” p. xvi도 참조.

한 사람의 생각보다는 여러 사람의 생각을 모았을 경우가 언제나 더 지혜로운 법입니다. 그 누구라도 자신이 다른 사람보다 더 많은 것을 알며 자신만이 바르게 추론할 수 있다고 생각해서는 안 됩니다. 이것은 옛 성현이신 공자의 가르침입니다. 내 말에 수긍한다면, 두 분이 트리엔트 공의회를 따르는 것이 좋을 듯합니다.” 그러나 덴마크 신부가 자기는 이미 철저히 따르고 있다고 대답했다. 그러자 네덜란드 신부가 덴마크 신부의 말을 ‘어처구니없는 말’로 치부하고, 관리 앞에서만 점잖은 척하는 예수회 신부의 표리부동함을 탄핵했다. 그러자 그 관리가 어리둥절해하며 “세 분 모두 그리스도교인 아닙니까? 세 분 모두 그리스도교를 가르치러 우리 제국에 오신 것 아닙니까? 세 분이 받드는 교리는 모두 같아야 되는 것 아닙니까?”라고 물었다. 그러나 예수회 신부는 덴마크 신부와 네덜란드 신부가 서로 철천지원수로 여기는데 자기의 견해는 이 둘과 다르니 자기만이 옳다고 변죽을 울렸다. 이에 대해 그 관리는 세 사람이 다 틀릴 수 있기 때문에 그 점은 분명치 않다고 대답하고 세 사람의 주장을 경청했다. 그러나 세 신부는 서로 자기주장을 하는 가운데 서로 끼어들다가 심한 욕설을 주고받고 말았다. 그러자 그 관리는 그들에게 매우 의미심장한 말을 던졌다. “이 나라 사람들이 여러분의 가르침을 관용하기를 원하신다면, 먼저 여러분 자신들이 상대방의 의견을 관용하고 또한 상대방으로 하여금 자신을 관용할 수 있도록 하십시오.”²¹⁷⁾

세 사람이 흩어져서 나오는 길에 예수회 신부가 도미니크회 신부를 우연히 만나 좀 전에 논쟁이 있었는데 자기가 이겼다고 말했다. 그러자 도미니크 신부가 자기가 그 자리에 있었으면 이기지 못했을 거라고 하면서 “당신이 거짓말쟁이에 우상숭배자임을 내가 입증해 보였을 것”이라고 쏘아붙였다. 이 둘의 말싸움이 더 격해져 폭력사태로 발전하고 말았다. 중국관리가 이를 알고 이 둘을 붙잡아 감옥에 투옥했다. 이 관리의 부하가 “얼마 동안 가두어둘 것인지”를 물었다. 이에 이 관리는 “그들이 서로의 견해에 동의할 때까지”라고 답했다. 그러자 부하가 “그러면 그 둘은 평생 감옥살이를 하게 될 것입니다”라고 응대했다. 이에 이 관리가 놀라서 “그럼 두 사람이 서로를 용서할 때까지”로 바꾸겠다고

217) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 80-81(제19장).

하자, 부히는 “그래도 평생 감옥살이를 할 것입니다”라고 답했다. 그러자 이 관리는 다시 “그러면 그들이 서로 용서하는 시늉을 할 때까지로 정하자”고 반복했다고 한다.²¹⁸⁾

볼테르가 소개하는 이 에피소드를 통해 당시 중국과 유럽 간의 종교적 관용 수준의 엄청난 격차가 명약관화하게 드러나고, 볼테르 자신이 이 격차를 아주 잘 인식하고 있었다는 사실이 분명하게 드러난다. 또한 동아시아의 무제한적 종교자유와 관용이 얼마나 볼테르의 뇌리와 심중에 큰 충격을 가하고 감동을 일으켰는지를 짐작케 한다. 이런 까닭에 볼테르는 동아시아의 무제한적 종교자유를 조감하고, 문명권적 자괴감 속에서 절박하게 보편적 ‘톨레랑스(tolérance)’를 부르짖었던 것이다.

그러나 볼테르의 기독교 비판은 1763년의 『관용론』 이후 오히려 더욱 격화되고 더 예리해진다. 『철학사전』의 ‘관용’ 항목에서 볼테르는 기독교적 불관용을 비판하는 자신의 여러 논의를 하나로 모은다. 첫째, 그는 인간적 취약성과 오류를 범할 성향을 강조하고, 이것들이 우리에게 겸손과 상호 인내의 필요성을 고취한다고 주장한다.

관용이란 무엇인가? 그것은 인간애의 귀결이다. 우리는 모두 취약성과 오류로 형성되어 있다. 서로의 어리석음을 상호적으로 용서해주자. 이것이 본성의 제법칙이다. 같은 의견이 아니라는 이유에서 한 인간을, 자기의 형제를 박해하는 개인이 괴물이라는 것은 명백하다. 이것은 어떤 어려움도 주지 않는 말이다. [...] 아주 많은 세기 동안 지속된 그 무서운 불화는 우리가 서로의 오류를 용서해야 하는 아주 두드러진 교훈이다. 불화는 인간들의 큰 병이고, 관용은 이 병에 대한 유일한 치료제다.²¹⁹⁾

인간의 이 취약성과 오류 가능성 때문에 서로 다른 의견을 가진 종파들이 생겨나고, 다른 종파들이 생겨나면 불화가 생겨난다. 따라서 오류가 없거나 적은 분야에서는 종파나 학파도 없다. “기하학자들, 대수학자들, 산술가들의 종파는 없다. 기하학, 대수학, 산술학의 모든 명제는 참이기 때문이다.” 그러나 “다른 모든 학문 분야에서 우리는 거짓으로 오류를 저지를 수 있다. 어떤 토미스트 신학자나 스코투스파 신학자가 감히 그가 자신의 주장을 확신한다고 진지하게 말할 것인가? 종교적인 문제에서 일관성 있게 추론하는 것이 허용된다면, 우리 모두가 유대인이 되어야

218) Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 81-82(제19장).

219) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, pp. 302-303.

히는 것은 명백하다. 왜냐하면 우리 주 예수 그리스도는 유대인으로 태어나 유대인으로 살았고, 유대인으로 죽었으며, 게다가 그는 자신이 유대교를 가르치고 유대교를 완성한다고 천명했기 때문이다. 그러나 훨씬 더 명백한 것은 우리가 서로를 관용해야 한다는 것이다. 왜냐하면 우리 모두가 취약하고, 일관성이 없고, 번덕과 오류를 범할 가능성이 있기 때문이다.”²²⁰⁾

볼테르는 이 ‘본성의 제1법칙’에 대한 설명은 이해하는 데 ‘어떤 어려움도 주지 않지만’, 정부, 치자, 군주는 ‘정치적 이해관계’에 따라 다른 종교를 가진 사람들을 박해하여 유럽 땅을 그야말로 생지옥으로 만들어 놓았다고 규탄한다.

그들은 자신들의 종교와 다른 종교를 가진 사람들을 어떻게 대하는가? 이 사람들이 강력한 이방인들이라면, 군주가 이들과 동맹을 맺으려고 하는 것은 확실하다. 프랑수아 1세는 아주 기도교적인 사람인데, 아주 가톨릭적인 찰스 5세에 맞서기 위해 이슬람교도들과 연합하려고 한다. 프랑수아 1세는 황제에 대한 봉기를 위해 그들을 지원하려 독일의 루터파에게 돈을 주려고 한다. 하지만 그는 관습에 따라 국내에서 루터파 기독교인들을 화형시키는 것을 개시하려고 한다. 정치적인 이유에서 그는 작센지방의 루터파에게 돈을 지불하고, 정치적인 이유에서 파리에서 루터파를 화형시킨다. 그러나 무슨 일이 나는가? 박해가 개종자들을 만드는가? (반대로 - 인용자) 곧 프랑스는 새로운 프로테스탄트로 가득 찰 것이다. 처음에 그들은 자신들이 교수당할 것이지만, 나중에는 그들이 자기 차례로 교수할 것이다. 내전이 발발하고, 성 바르톨로뮤의 날이 올 것이다. 그리하여 세계의 이 구석은 고대인들과 현대인들이 늘 지옥에 대해 말해온 모든 것보다 더 나쁜 곳이 될 것이다.²²¹⁾

‘성 바르톨로뮤의 학살(Massacre of St. Bartholomew)’은 1570년 4,000여 명의 신교도들을 학살한 데 이어 1572년 8월 24일 성 바르톨로뮤의 날에 다시 6,000여 명의 신교도들을 학살한 프랑스의 신교도대학살 사건을 말한다. 이런 학살자 군주들은 “자기들을 만들어준 신에게 결코 예배를 올릴 수 없는 미친놈들, 노아주의(Noachides)의 선례, 중국유학자의 모범사례, 바리새인들과 모든 현자들의 선례가 이끌 수 없었던 악한들, 까마귀의 내장이 썩은 고기를 필요로 하듯이 미신을 필요로 하는 괴물들”이다.²²²⁾

220) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 304.

221) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 304.

이들이 “자기들을 만들어준 신에게 결코 예배를 올릴 수 없는 미친놈들”이 된 이유는 자기들의 이익을 신으로 받드는 악한들이기 때문이다.

명정하게 그의 서재에서 명상하던, 아니면 그의 친구들과 이 진리를 평화롭게 검토하던, 관용이 불화의 치료제라는 이 진리에 동의하지 않을 사람은 아무도 없다. 그런데 도대체 사적으로 관용, 친절, 정의를 인정하는 동일한 사람이 왜 공석에서는 아주 큰 분노로 이 덕목들에 거역하는가? 왜? 그것은 그들 자신의 이익이 그들의 신이고, 그들이 섬기는 이 괴물에게 그들이 모든 것을 바치기 때문이다. ‘나는 무지와 경신(輕信)에 기초한 위엄과 권력을 보유했다. 나는 내 발밑에 엎드려 있는 사람들의 머리통을 밟고 걷는다. 그들이 일어나서 내 얼굴을 바로 본다면, 나는 어쩔 줄 모르고 당황한다. 그러므로 나는 이들을 땅에 쇠사슬로 묶어놓지 않을 수 없다.’ 이와 같이 편협한 신앙의 세기들이 강력하게 만들어준 사람들은 이렇게 추론해왔다. 그들은 자기들 밑에 다른 강력한 사람들을 데리고 있다. 이 자들은 다시 스스로를 빈자들의 약탈물로 치부하고 빈자들의 피로 살찌고, 빈자들의 어리석음을 비웃는 다른 자들을 데리고 있다. 이 모든 자들은 공공비용으로 부유해진 종교주의자들이 치부책을 넘기는 것을 두려워하는 것처럼, 그리고 폭군이 ‘자유’라는 단어를 무서워하듯이 ‘관용’을 중오한다. 그다음에 결국 그들은 광신도들을 고용하여 ‘주군의 황당무계함을 존중하라, 벌벌 떨어라, 돈을 내라, 너의 주둥이를 닦쳐라’라고 목청껏 소리치게 한다.²²³⁾

이렇게 기독교인들의 불관용의 근본원인을 빈자를 등치는 치자들의 정치적 이익으로 분석한 다음, 기독교도들이 모든 인간 중 가장 지독한 불관용적 종파성을 가지고 있다는 사실을 고대로까지 거슬러 올라가 밝혀낸다.

모든 종교 중에서 기독교가 의심할 바 없이 관용을 가장 많이 고취하는 종교일지라도, 지금까지 기독교도들이 모든 인간 중 가장 불관용적이었다. 기독교회는 요람에서 분열했고, 심지어 첫 황제들 치하에서 종종 겪은 박해를 받는 속에서도 분열했다. 때로 순교자는 그의 형제들에 의해 배교자로 간주되었고, 카르포크라테스파(派)(Carpocratian) 기독교회(알렉산드리아의 가지론 기독교회)는 에비온(Ebionite) 기독교회(초기 유대인 기독교회)에 의해 파문된 채 로마 처형자들의 검 아래서 숨통이 끊겼고, 이 에비온 기독교회는 다시 사벨리(Sabellian) 기독교회(이탈리아 중남부지역 기독교회)에게 저주받은 존재였다.²²⁴⁾

222) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 302. ‘노아주의’는 노아의 7법에 기초한 탈무드·유일신 이데올로기다.

223) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, pp. 303-304.

224) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 303.

‘같은 의견이 아니라는 이유에서 자기의 형제를 박해하고’ 하느님이 아니라 ‘자기의 이익’을 신으로 섬기는 이 괴물 같은 불관용적 기독교 종파들에게는 어떤 처방이 가능한가? 볼테르는 터키를 예를 들며 정치적 세력균형 개념으로 접근하여 종파들의 수를 늘려 이 다종교 상황에서 종파들이 서로를 무력화시키는 처방을 내놓는다. “당신이 당신의 나라 안에 종교를 2개 가지고 있으면 이 종교들은 서로의 목을 자를 것이다. 당신이 종교를 30개 가지고 있으면, 이 종교들은 평화롭게 살 것이다. 거대한 터키를 보라. 터키는 조로아스교도를 다스리고, 인도 바니아족을 다스리고, 그리스정교, 네스토리우스기독교도, 로마가톨릭교도를 다스린다. 소동을 일으키려고 애쓴 최초의 인물은 창에 찔릴 것이고, 만인은 평온할 것이다.”²²⁵⁾ 그리하여 “그토록 많은 종파가 세력균형을 이루는 오늘날, 이 종파들에게 어떤 방침을 취해야 할 것인가? 우리가 알고 있듯이, 모든 종파가 각기 오류의 한 근거다.”²²⁶⁾ 한 나라 안에서 종파의 수를 다수로 늘리는 길은 ‘모든 종파가 각기 오류의 한 근거이기’에 차별 없이 모든 종파를 보편적으로 자유화하는 첩경이다.

그러나 볼테르는 1760년대에도 칼라(Jean Calas) 사건, 시르방(Paul Sirven) 사건, 라바르(Chevalier de La Barre) 사건 등 종교적 학살을²²⁷⁾

225) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, pp. 302-303.

226) Voltaire, ‘Tolerance,’ In: *Philosophical Dictionary*, p. 304.

227) 칼라 사건은 툴루스 시당국이 시민들의 광기에 호응해 1762년 3월 9일 신교도 칼라(Jean Calas)와 그의 아들과 하인을 가톨릭교도였던 ‘자살한 아들’을 살해했다는 죄목을 씌워 찢어죽이고, 그의 아내를 화형시킨 사건이다. 볼테르는 이 사건을 『관용론』에서 상론하고 있다. Voltaire, *Treatise on Tolerance*, pp. 3-11(제1장), 12-13(제2장), 102-105(부록) 참조. 그리고 이에 관한 별도의 글들을 쓴다. Voltaire, “The story of Elisabeth Canning and Calas family,” 및 “An address to the public concerning the parricides imputed to the Calas and Sirven families,” In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings* 참조. 시르방 학살의 개요는 이렇다. 카스트레(Castres) 시의 신교도 장교인 시르방(Paul Sirven)에게 딸이 있었다. 이 딸이 1762년 어느 날 어떤 주교의 하녀로 들어갔는데, 이 주교는 그녀가 신교도임을 알고 나서 그녀를 수녀원에 집어넣어 폭력적으로 가톨릭신앙을 주입하게 했다. 그러던 중 미쳐버린 그녀가 수도원을 탈출하여 물에 빠져 죽었다. 시당국의 판사는 칼라 사건을 전거로 인용하며 시르방이 가톨릭교도인 딸을 때려 실신시킨 다음, 물에 빠뜨려 죽인 것으로 몰아 시르방과 그 가족을 처형했다. Voltaire, “An address to the public concerning the parricides imputed to the Calas and Sirven families,” pp. 119-120 참조. La Barre 사건의 개요는 이렇다. 피카르디(Picardy)의 한 작은 마을 아베빌(Abbeville)의 한 수녀원장이 라바르(Chevalier de La Barre)라는 조카를 아들처럼 키워 장교로 만들었다. 그런데 그녀에게 구애를 하다 거절당하고 복수를 노리던 벨레발(Belleval)이라는 자가 있었다. 이 자는 라바르가 종교행렬을 보고도 모자를 벗지 않은 실수를 빌미로, 때마침 술 취해 익사한 병졸들이 훼손한 나무십자가를 라바르가

자행한 ‘미친놈들’, ‘악한들’, ‘괴물들’ 때문에 더욱 분노하고 또 분노한다. 따라서 볼테르의 1760년대 저술들은 편협한 신앙과 사법적 불의에 ‘결사 항전’하는 일종의 ‘전쟁’이었다. 볼테르의 전쟁구호는 ‘치욕을 분쇄하라 (Ecrasez l’Infame)’였고, 이 구호는 1760년대에 쓴 그의 서신 전체에 걸쳐 발견된다.²²⁸⁾ 볼테르가 유럽인으로서 느끼는 이 ‘치욕감’은 다름이 아니라 동아시아인들의 무제한적 관용 및 종교자유와의 극명한 대비 속에서 느끼는 기독교문명권적 자괴감이었다.

종합하자면, 벨의 ‘무차별적 관용’ 사상을 계승한 볼테르의 ‘보편적 관용’ 사상은 동아시아문명과 공자주의의 충격 속에서 탄생했고, 이 관용사상들은 무제한적 종교자유와 관용에도 불구하고, 아니 이런 자유와 관용 덕택에 번영해온 동아시아에 관한 보고서들을 보증수표로 하여 “종교적 다양성은 항상 국가안보에 해롭다”는 유럽 전통의 오랜 망상을 해체시키고 서구에서 처음으로 스피노자와 로크의 관용론에 침전된 홉스주의 패러다임을 완전히 분쇄함으로써 유럽적 관용담론에서 혁명적 패러다임 전환을 감행하고 종교의 자유와 관용을 무제한적으로 확장한 최초의 ‘근대적’ 관용사상이었다. 볼테르의 혁명적 종교테제는 바로 저 망상을 정확히 뒤집은 명제, 즉 ‘종교적 다양성만이 국가의 안전과 번영을 보장한다’는 것으로 요약될 수 있다. 벨의 ‘무차별적 관용’ 사상은 18세기 계몽주의의 전반부와 19세기를 지배하고, 볼테르의 ‘보편적 관용’ 사상은 후반부를 지배했다. 당연히 유럽의 근대적 관용담론은 무신론 문제를 두고 벨과 볼테르 사이를 오가며 양자의 점진적 융합을 통해 전개되었고, 이후 19세기와 20세기의 200년 동안 종교영역을 넘어 정치사상과 이데올로기 분야로까지 점차 확산되었다.

VI. 결어

지금까지 필자는 공자와 맹자, 나바레테, 르 콩트, 뒤알드, 홉스, 스피노

훼손한 것으로 헛소문을 냈다. 시당국은 1765년 라바르를 붙잡아 참수하고 그 시체를 불태웠다. Voltaire, “An account of the death of Chevalier de La Barre,” In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*, pp. 139-148 참조.

228) Harvey, “Introduction,” p. xv 참조.

자, 로크, 벨, 볼테르 등의 정치철학과 종교사상을 관용론적 관점에서 상세히 분석했고, 이 학자들의 관용철학을 외눈박이의 앵글이 아니라, 동서를 아우르는 '두 눈'의 독자적인 앵글에서 새롭게 비교철학적으로 조명했다. 공자의 무위·현세주의와 자유·관용의 이념도 성리학 전통의 '소인유학적' 곡해를 물리치고 현대적 공감이론과 '군자유학'의 관점에서 완전히 새롭게 해석했다. 여기서 '군자유학'의 관점을 중시한 것은, 한때 일시적으로 권력을 쥐었다가 사라져간 '소인유학'과 달리 '군자유학'은 분과적이지 않고 독단적이지 않아 중단 없이 항구적으로 동아시아를 지배해왔으며, 오늘날도 영향력을 잃지 않을 만큼 강력하게 동아시아 각국의 일상적 생활문화를 주조했기 때문이다. 우리는 이를 통해 공감적 무위천하의 '무제한적 종교자유와 무제한적 관용', 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 분리와 융화, 그리고 이를 통한 생활문화의 세속화와 종교문화의 주변화라는 '무위·현세주의 문화 패러다임'을 추출하고, 이것을 다시 동아시아의 역사적 실재 속에서 확인할 수 있었다.

공자철학은 우주론적 '무위이성(無爲而成)'과 정치사회적 '무위이치(無爲而治)'의 틀을, 공동체의 안전한 균형발전과 개인적 행복의 자율적 실현을 극대화하고 이 양자의 관계를 최적화하는 조화 메커니즘으로 파악했고, 또 이 틀의 성공적 작동을 수천 년의 경험으로 확인했다. 따라서 공맹은 국가의 작위적 개입을 최소화하고 천하의 살림살이와 백성의 경제활동을, 가격운동의 '보이지 않는' 자연지험(自然之驗, 사마천)에 의해 자율조절되고 물자의 가장 효율적인 생산과 유통을 보장하는 '무위'의 '자유시장'에 맡기는 한편, 정치사회적 천하는 역시 국가의 작위적 개입을 최소화하고 치자와 백성 간의, 그리고 백성과 백성 간의 공감작용(惻)의 '보이지 않는' 공감미감적 시비지심에 의해 자율조절되는 자연발생적 인간감정과 예법의 무위질서에 맡겼다. 따라서 백성의 신앙과 사상의 발전도 당연히 국가의 작위적 개입 없이 인간들의 자연스런 공감작용에 의한 무위조절의 원리에 따라 저절로 '백도(百塗)'가 '동귀(同歸)'한다는 무위철학의 원칙에 따라 자유방임되었다. 따라서 공자의 현세 우선주의가 무제한적 관용을 위협하는 종교적 광신의 위험을 퇴치한 한에서, 동아시아의 '무제한적 관용'은 바로 '무위천하'로부터 자연스럽게 귀결되고 공고화될 수밖에 없었다. 그러므로 크게 보면, 서양이 종교적 신앙의 문제를 흡스주의적 국가통제 패러다임에서 근대적 관용 패러다임

으로 전환했다는 것은 한마디로 서구 전통의 '작위 패러다임'에서 동아시아 전통의 '무위 패러다임'으로 전환했다는 것을 뜻한다.

이 무위 패러다임에 입각한 공자의 무제한적 관용철학은 동아시아 유교국가들의 실재적 역사 속에서 완전히 구현되었다. 동아시아의 이 무제한적 관용과 종교자유의 역사적 실재성을 확인하는 데에는 주로 『사기』·『자치통감』·『염철론』·『케임브리지중국사』 등 대표적 사서(史書)와 사료·사학논집이 동원되었고, 또 17-18세기의 동아시아 종교 상황을 복원하는 데에는 당시 유럽의 사상계를 압도했던 3대 동아시아 연구서, 즉 나바레테의 『중국제국의 평가』, 르 콩트의 『중국비망록』, 뒤알드의 『중국통사』가 상론되었다.

또한 유럽 전통에 서 있는 흠스의 국가교권론을 분석하고, 이 흠스주의적 국가교권론의 패러다임에 사로잡힌 스피노자와 로크의 '제한적' 관용론을 알아보았다. 정치신학적 국가교권론의 작위적 패러다임을 견지하는 한, 내재적 발전을 통해 도달할 수 있는 극한치는 모든 기독교 종파와 유신론적 이교들을 관용하지만 불관용적 기독교 종파와 무신론자를 국법으로 배격하는 로크의 관용론이었다. 정치신학적 흠스주의 패러다임 안에서 관용의 범위를 넓혀보려는 스피노자와 로크의 몸부림조차도 동아시아적 영향을 받아 생겨난 것이지만, 이 영향을 흠스주의적 틀 속에 소화·희석시켰기 때문에 흠스주의 패러다임을 폭파하는 혁명성을 떨 수 없었다. 이 흠스주의적 작위 패러다임에 담긴 성서해석학적 정치신학의 기독교적·유신론적 한계와, '종교적 다양성은 국가안보에 위태롭다'는 흠스주의 절대주권론의 제약은 스피노자와 로크의 관용론을 새로운 '불관용론'으로 둔갑시키는 근본원인이었다.

19-20세기 서구 자유주의 세력이 정치적·교육학적 목적에서 구성해 낸, 서구문명의 정체성에 관한 '거대담론'은 서구문명이 고전적 그리스문화와 헤브라이즘으로부터 일련의 '위대한 사상들'과 '위대한 저서들'을 거쳐 플라톤과 예수 그리스도로부터 나토(NATO)까지 '내재적 발전'을 거쳐 생성된 것으로 '망상'하지만, 근대적 서구문명을 산출한 르네상스와 계몽주의는 실은 고대적 유럽문명과 마찬가지로 아시아 문명, 특히 동아시아 문명과의 패치워킹의 산물이었다. 유럽의 발전이 만약 이 거대담론에 의해 전제되는 '내재적 발전'을 그대로 따랐다면, 유럽은 오늘날도 중세 암흑의 정체상태나 신들린 종파갈등과 종교전쟁의 늪에서 헤어나지

못했을 것이다. 마찬가지로 유럽의 관용사상적 종교담론도 공감과 선망의 정신능력을 발휘하여 동아시아의 문화적 충격을 전면적으로 수용하지 않았다더라면 내재적 발전의 극한치로서의 로크의 관용론에 정체되어, 오늘날 동서에서 수십억 인구로 늘어난 가톨릭교도와 무신론자를 대대적으로 박해하는 전대미문의 불관용체제를 정당화하는 이데올로기로 남았을 것이다. 요는 칼 슈미트와 이링 페처가 주장하는, 흄으로부터의 근대적 관용사상의 내재적 발전 도식은 존재하지 않았다는 말이다.

그러나 벨과 볼테르는 공자철학과 동아시아의 문화적 충격을 완전히 수용하여 동아시아의 무제한적 종교자유와 관용사상을 패치워킹하여 흄주의 패러다임을 분쇄하고 제각기 ‘무차별적 관용론’과 ‘보편적 관용론’이라는 혁명적 관용 패러다임을 전개하였다. 그러나 벨과 볼테르는 얼핏 보면 동아시아의 종교 상황을 정반대로 이해한 것으로 보인다. 벨은 동아시아 사회를 무신론적 사회로 본 반면, 볼테르는 유신론적 사회로 보았다. 벨은 동아시아 전통과 공자철학의 ‘기론(氣論)’을 무신론으로 해독하여 동아시아의 세속화된 생활문화를 무신론적으로 이해했다. 그러나 볼테르는 고대 이집트의 물질적 성령(이시스와 오시리스), 영혼불멸을 믿지 않은 사두개도교 유대인들의 신 개념, 고대의 초기 교회 신부들의 물질적 신·천사 개념, 고대 그리스인들의 ‘알려지지 않은, 볼 수 없는, 이해할 수 없는’ 신 개념, 스토아학파의 ‘공기 같은’ 영혼 개념 등을 들어 동아시아의 ‘기론’을 유신론으로 해석한다. 그리고 그는 로마 교황청이 중국인들을 무신론자로 비난하면서도 모순되게 우상숭배로 규탄한 제사행위, 제천행사, ‘영원한 정의의 준칙에 따라 상 주고 벌주는, 그리고 자신과 그 피조물 사이에 기도와 은혜, 잘못과 징벌의 상용관계를 확립하신 최고존재자’를 언급하는 정부의 모든 칙령의 발문, “어느 누가 전쟁의 불꽃을 다시 켜기로 결정한다면, 마음을 아는 만물의 주권적 주재자에게 그들의 배반을 벌해줄 것을 기도합니다”라는 네르친스크 기념비문 등을 유신론의 증거로 들이댄다. 말하자면, 볼테르의 ‘신’ 개념은 대단히 이신론적인 ‘약한’ 신 개념이다. 벨과 볼테르는 동일한 개념과 현상을 보면서 자신들이 지닌 신 개념의 강약에 따라 무신론과 유신론으로 의견을 달리하고 있다. 다른 한편, 동아시아 사회를 두고 무신론과 유신론으로 갈리는 양인의 이 상반성은 근본적으로 ‘기(氣)’ 개념의 상이한 철학적 이해 때문에 생겨나기보다, 오히려 ‘세속화된

생활문화의 일상적 무신론과 주변화된 종교행위의 간헐적 유신론의 분리와 융화로 특징지어지는 동아시아 사회의 두 측면을 분리시켜 제각기 이 중 한 측면만 보기 때문에 생겨난 것이기도 하다. 또한 볼테르는 동아시아를 유신론적으로 이해하면서도 공자의 비종교적·비(非)선지자적 면모 때문에 공자를 더욱 숭배했다. 이것까지 고려하면, 벨과 볼테르의 동아시아관은 본질적으로 차이가 없다고 해야 할 것이다.

물론 벨과 볼테르 사이에는 동아시아 패러다임을 수용하여 활용하는 방법에서도 다른 면모를 보여준다. 벨이 동아시아의 ‘무제한적 관용’ 패러다임을 활용한 방식은 동아시아를 간접적으로 지지하는 은유법(가령 중국·일본을 비난하는 선교사들의 사실기술과 논리에 대한 의구심 표명과 판단유보, 일본의 종교적 관용과 자유를 특칭하며 ‘시마바라의 난’과 관련하여 기독교를 ‘살인종교’로 비판하는 것, ‘무신론자들의 사회의 가능성’에 대한 사유 실현, 유럽 종파갈등의 중재재판관으로서의 ‘중국철학자들의 가상법정 등)이었던 반면, 볼테르의 방식은 공자를 공개 찬양하고 동아시아를 직접 참조하고 인용하는 직설화법이었다. 가령 볼테르는 『관용론』에서 “잠깐 우리의 좁고 작은 범위를 벗어나 나머지 지구에서 벌어지는 것을 검토하자”고 제안하며 시야를 크게 넓혀 우리에게 수많은 신앙과 종교적 관용의 광대한 현장을 포괄하는 터키, 콘스탄티노플, 인도, 페르시아, 러시아, 타타르, 중국과 일본 등 전 세계로 시야를 넓힌 다음, 중국과 일본에 시선을 고정시키고, 중국과 일본의 종교의 자유와 관용을 논하고 이것을 유럽에 설파한다. 그리고 볼테르는 일부 서양 신부들이 동아시아를 비난하는 빌미로 종종 거론하던 중국과 일본의 선교사 추방의 전말을 정확하게 규명하고 이것과 관련된 선교사들의 부정과 비리를 고발한다. 그는 선교사들이 “신앙에 대해 세상에서 가장 관용적인” 동아시아 나라들의 종교적 자유와 관용을 역이용하여 백성들에게 ‘세상에서 가장 불관용적인’ 가톨릭 기독교를 주입함으로써 동아시아의 종교자유와 관용을 유린하고, 사회적 혼란과 내란을 일으키고, 동아시아에서도 저들끼리의 종파갈등을 계속하다가 추방당했다는 사실을 만천하에 폭로하고 있다. 이로써 볼테르는 자신의 ‘보편적 관용’ 패러다임의 이념형이 바로 동아시아의 ‘무제한적 관용’ 패러다임이라는 것을 직설화법으로 분명하게 밝힌 것이다.

결론적으로 이 글의 핵심 명제는 벨과 볼테르가 수행한 유럽적 종교·

관용담론의 혁명적 패러다임 전환이 동아시아 문명의 ‘충격’을 통해서만 가능했다는 말이다. 이런 혁명적 패러다임 전환 속에서 서구의 ‘신들린’ 생활문화는 급속히 세속화·탈주술화되고, 종교는 사적 영역의 한 모퉁이로 주변화되었다. 그리하여 오늘날은 유럽과 동아시아의 문화·종교담론의 패러다임이 거의 유사해졌다. 세속화된 생활문화와 주변화된 종교행위에 각기 대응하는 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 분리와 융화도 서로 비슷해졌다.

그리고 두 문명권에서 절대다수의 인구가 무신론자들이라는 것도 비슷해졌다. 그러나 서양에서든 동아시아에서든 완전한 무신론자들이라고 해서 유신론적 종교행위를 100% 배격하고 사는 것이 아니다. 동아시아의 이른바 ‘무신론자·무종교자들’이 설날(춘절)·한가위(중추절)·조상 제삿날에 제례를 올리고 심심하면 복서로 점을 보고 법령에 따라 공휴일로 정해진 ‘크리스마스’ 등의 종교행사를 즐기는 방식으로 ‘간헐적’ 유신론자 행세를 하는 것은 말할 것도 없고, 인구의 절대다수를 차지하는 오늘날 서양의 무신론자들도 국법에 의해 국가명절로 정해진 예수승천일, 추수감사절, 크리스마스 등을 어떤 형식으로든 따라야 한다. 아무리 기독교를 무시하는 무신론자라도 — 교회에 가서 예배를 보지는 않지만 — 휴일로 정해진 종교적 명절에 적어도 직장 일을 그만두고 명절을 ‘즐거야’ 하기 때문이다. 반대로 동아시아와 서구에서는 아무리 독실한 종교인이라도 — 성직자가 아니라면 — 일상적 시민생활 속에서 ‘특정 종교의 티’를 내는 것을 부적절한 것으로 느낀다.

유럽에서 불관용적 종파와 무신론까지 포용하는 ‘무제한적’ 관용담론의 ‘근대적’ 패러다임은 19세기와 20세기의 200년 동안 종교영역을 넘어 정치사상과 이데올로기 분야로도 점차 확산되었다. 그리하여 양심과 사상의 자유, 학문·예술의 자유, 표현의 자유, 종교의 자유, 정치적 관용과 인권, 다원주의와 다당제를 신봉하는 의회민주주의는 다른 정당들에게 정치적 관용을 허용치 않고 일당독재를 주장하며 일체의 종교를 배격하는 ‘불관용적 무신론 정당’까지 무제한적으로 포용하는 차원으로 발전한다. 유럽정치는 20세기 말 ‘근대적’, 즉 ‘무제한적’ 관용사상의 완성을 상징하는 세 가지 역사적 사건을 거쳤다.

첫째, 민주세력이 다른 이념세력을 불용할 뿐더러 물리적으로 박멸하려는 정치적 파시즘·나치즘 세력의 전쟁도발을 분쇄한 것이다. 공산당·

사회당·사민당·자유당 등 다른 정당들을 모조리 없애버린 히틀러와 무솔리니의 전쟁범죄를 단죄한 것은 서구에서 최초로 폭넓은 정치적 관용의 기초를 놓을 수 있게 해주었다.

둘째, 동서냉전과 민족분단이 중첩된 서독에서 동독공산당(‘사회주의 통일당’)의 위성정당인 서독공산당을 정치적으로 관용한 것이다. 1968년 구(舊)서독 법무부는 ‘방어적 민주주의(präventive Demokratie)’ 또는 ‘투쟁능력 있는 민주주의(streitbare Demokratie)’라는 제한적 관용론의 반공이데올로기적 구호 아래, 다당제와 종교의 자유라는 헌법적 기본가치를 부정하는 불관용적·반민주적 정당이라는 이유로 1950년대 불법화했던 서독공산당 ‘KPD’를 ‘DKP’라는 조삼모사의 명칭으로 다시 결성하도록 물밑조율을 한 다음, KPD를 복원한 DKP를 합법정당으로 공인해주었다. 이것은 과감하게 불관용적 서독공산당을 국민적 공감대의 시비지심에 내맡기는 무제한적 관용조치였다. 서독공산당에 대한 이 사소한 무제한적 관용조치는 1989년 말 통일 국면에서 동독공산당으로 하여금 미래의 통일독일에서 박해받을 우려 없이 평화의 길로 생존할 수 있는 희망을 갖게 함으로써 — 위성정당 서독공산당에 대한 정치적 관용이 미리 보장되지 않았더라면 동독공산당이 불가피하게 내몰렸을 — 사상결단의 무력저항을 통한 생존모색을 포기하도록 하고 진행되는 통일과정에 순응하게 만들었다. 즉, 서독공산당에 대한 정치적 관용이 훗날 평화속에서 수월하게 통일이 진행되도록 만들어준 것이다. (동·서독과 유사한 분단국가지만 동족상잔의 이데올로기전쟁을 겪은 점에서 동·서독보다 더 적대적인 분단한국에서 2000년 창당된 친북(親北) 성향의 민주노동당과 소위 ‘중북(從北)세력’에 대한 ‘사소한’ 정치적 관용도 훗날 남북통일에 유사한 기여를 할 것이다.)

셋째, 일체의 정치적 관용을 인정치 않고 일체의 종교를 관용하지 않는 “자기 확신에 사로잡힌, 광포하고 강력한 무신론”의 소동구권 일당독재체제가 1980년대 말과 1990년 초에 걸쳐 스스로 붕괴된 것이다. 이것은 미주에서 우랄까지 서양 전체에 걸쳐 무제한적인 정치적 관용을 궁극적으로 정착시켰다.

이 세 사건을 통해 서구와 동구에서도, 공자철학이 살아 있었던 17-18세기 동아시아에서처럼 무제한적 관용사상이 관철되었다. 서양의 민주세력은 진시황의 독재적 법가이데올로기와 유사한 20세기의 불관용적·호전

적 이념세력들을 그들의 전쟁범죄에 대한 단죄와 함께 박멸하거나, 이런 불관용적 정치세력을 관용조치에 의해 복속시키거나, 시범적 덕행을 통해 변화시킨 것이다. 이리하여 20세기 한때 중국에서 패배했던 공지는 세계에서 승리해 동아시아로 환향(還鄉)하여 다시 소생하는 중이다.

그리하여 그동안 서양과 동아시아 간의 문화·종교·정치담론의 패러다임은 많이 유사해졌다. 특히 종교문화적 패러다임의 유사성은 오늘날 서양과 동아시아 간의 신속한 문화적 동조현상을 가능케 하고 있다. 이 덕택에 다시 동서 간의 교류소통과 공감·선망·수용·모방 등을 통한 문명적 패치워킹이 유례없는 수준으로 가속화되어왔다. 또한 18-19세기 잠시 문명적 오만을 부리다가 지체되었던 동아시아의 근대화가 앞당겨졌고, 동아시아는 가장 짧은 기간에 경제·정치·생활수준·국력 면에서 서구와 대등한 수준에 도달했다. 서양과 동아시아 간의 교류속도와 동아시아의 발전수준은 서양과 이슬람·힌두·불교 문명권 간의 교류속도 및 이 세 문명권의 발전수준과 비교하면 그 차이가 금방 드러난다.

이슬람문명권은 일상적 생활문화가 하루에도 여러 번 기도를 드려야 하는 계율에 묶여 있어 충분히 세속화·탈주술화되지 않았고, 따라서 종교는 아직도 전혀 주변화되지 않은 채 삶의 한복판에 들어와 굳건히 군림하고 있다. 힌두문명권(인도)과 소승불교문명권(스리랑카·태국·미얀마·네팔·부탄·라오스·캄보디아 등)도 윤회신앙이 강력하여 내세의 의미가 시민적 생활문화의 현세적 의미를 압도하는 것으로 보인다. 말하자면, 이슬람·힌두·불교 문명권에서는 아직 생활문화의 세속화와 종교의 주변화, 그리고 일상적 무신론과 간헐적 유신론의 분립과 융화로 특징지어지는 ‘근대적’ 패러다임의 생활문화와 종교담론이 관철되지 못한 것이다. 이런 종교문화적 미개명(未開明)은 나머지 사회 분야의 근대화에도 커다란 장애로 작용하고 있다. 그리고 이 커다란 문화 패러다임적 장애로 인해 이슬람·힌두·불교 문명권은 동아시아보다 먼저, 더 직접적으로, 그리고 더 오랫동안 서양문명권을 접했으면서도 서양의 선진문명을 수용하는 데 뒤지게 되어 오랫동안 정체와 혼란을 겪어왔다. 이 3대 문명권의 생활수준과 경제발전 수준은 오늘날도 동아시아에 비해 턱없이 낮다. 물론 ‘종교적 관용’의 정도는 이 중 무신론적 불교문명권이 가장 높고, 다신론적 힌두문명권이 그다음으로 높으며, 유일신론적 이슬람문명권이 가장 낮은 것으로 느껴진다.

동아시아의 공자주의 문화에 고유한 종교와 사상의 무제한적 자유와 관용 전통 덕택에, 20세기 전반에 온갖 기독교 종파들, 공화주의·자유민주주의·사회민주주의·사회주의·공산주의·무정부주의 등 온갖 서구 정치이데올로기들이 동아시아 지역에 수월하게 전파되어 백가쟁명했다. 그뿐만 아니라 오늘날은 무제한적 자유와 관용 전통의 보이지 않는 압박으로 서구식의 '불관용적 공산당들'은 — 공자주의 전통을 다시 인정하고 활용하는 — '좀 더 관용적인 공산당'으로 변모하거나(중국과 베트남), 북한 노동당과 같이 경직된 '불관용적 공산당'은 미래적 존속기반이 나날이 협소해지고 있는 것으로 보인다. 이것은 서구의 근대적 자유시장과 복지국가 이론이 공자주의적 양민·무위시장론의 영향 속에서 형성되고 서구적 자유시장과 복지국가의 동아시아적 이식이 공자주의에 의해 뒷받침된 면이 있는가 하면, 최근 동아시아 각국의 민주화와 의회민주주의의 정착(한국·대만·일본)이 음양으로 공자주의적 '민본주의' 전통에 의해 뒷받침된 것과 유사하다고 할 수 있다. 동아시아의 '성공적 민주화' 명제는 이슬람·한두·불교 문명권에서 여전히 민주주의가 겪고 있는 수난과 비교하면 의미가 없는 것이 아니다.

서양의 '근대적' 관용사상에 대한 동아시아의 영향관계, 이 한 측면만 보더라도 동아시아 문명은 18세기까지 서양문명을 양·질 면에서 훨씬 앞서 있었다. 동아시아가 다시 부상하는 오늘날, 동아시아의 향후 발전 방향을 모색하기 위해서는 17-18세기 유럽과 동아시아의 철학적·사상적·문화적·예술적 교류와 상호 영향관계에 대한 연구가 철저하고 광범하게 이루어져야 할 것이다. 이를 통해, 서양의 거대담론에 의해 지난 200년간 가려졌던 동아시아 유교문명권의 과거 위상을 복원해야 한다. 동아시아의 본래 위상과 옛 영광이 제대로 인식된다면, 이제 막 흥기하기 시작한 동아시아 문명권의 향후 200년의 위상도 서구의 이데올로기적 거대담론 속의 '변두리'로서가 아니라, 200년 전의 옛 영광을 회복하는 새로운 '문명중심'으로 올바르게 '재정립될(re-oriented)' 수 있을 것이다.

글을 마쳐야 하는 마당에 동아시아 문명권의 전통적·역사적 우월성에 대한 새로운 연구를 굳이 강조하는 것은 동아시아의 정체성을 두고 나타나는 엄청난 견해 차이로 인해 동아시아인들끼리도 동아시아의 공동 미래를 구상하기 어렵기 때문이다. 가령 서양학자들은 대개 현재의

동아시아 사회가 역사적 전통에 대한 지식 없이도 이해될 수 있다고 생각하기 일쑤다. 근·현대 동아시아는 어떤 식으로든 서구의 영향과 동시에 시작되었으므로 동아시아적 전통이 근대화·서구화·세계화의 장애물이라는 것 외에 이 전통에 대해 더 알 필요가 없다는 것이다. 문제는 동아시아인들이 학력이 높을수록 그리스주의·헤브라이즘적 거대담론을 대변하는 서구인들의 이 동아시아관을 그대로 추종한다는 것이다. 이들은 서구인들과 마찬가지로 동아시아의 모든 것에 대한 서구의 우월성과 동아시아인들의 낙후성·게으름·미신·전제주의를 확신한다.²²⁹⁾

이에 대해 반박하는 권위주의적 동아시아인들은 소위 ‘국가주도적 유교자본주의’의 급성장을 뒷받침한 동아시아인들의 전통적 가치를 절제, 국가에 대한 순응, 가족중시, 권위·기율·사회적 유대의 존중으로 제시하는 반면, 서구인들은 개인주의, 이기주의, 가족적 외해, 무법성 등으로 묘사한다.²³⁰⁾ 그러나 생활문화의 세속화·탈주술화와 종교행위의 주변화, 일상적 무신론과 간헐적 유신론, 무제한적 관용과 자유, 민본주의, 양민교민, 자유시장, 인정론 등 공자주의 전통의 근본가치를 외면하고 권위주의적 관점에서 동아시아의 ‘전통가치’로 조작된 — 그러나 기실 모든 문명권에 공통된 — 전근대적 가치들을 열거하는 일부 동아시아인들의 권위주의적 ‘유사(類似)철학’은 가령 서구주의적 아시아 전문가 머피(Rhoads Murphey)의 세련된 ‘아시아정체론’과 상통한다. 동아시아 또는 아시아의 특징은 확장된 친족관계의 기본적 중요성과 그 다측면적 역할, 배움의 존중과 중시, 연장자와 그의 지혜와 권위에 대한 존경, 여성억압, 위계적 사회질서, 전통의 존중, 개인이익에 대한 집단이익의 우위성 등이라는 것이다.²³¹⁾ 물론 머피의 동아시아 특징론에 동조하는 동아시아 지식인들도 적지 않다. 그러나 특징들은 동아시아만의 특징이 아니라, 고대·중세·근세 초 유럽, 그리고 다른 문명권들의 전근대 사회에도 공통된 특징들이다.²³²⁾ 서구주의적 거대담론에서 묘사되는 동아시아는 그 전통이 발전의 장애물로 작용하여 낙후한 지역인

229) Aat Vervoorn, *Re Orient - Change in Asian Societies*(Oxford: Oxford University Press, 2006[3th ed.]), p. 1, 2.

230) Vervoorn, *Re Orient*, p. 2.

231) Rhoads Murphey, *A History of Asia*(New York: HarperCollins, 1992), p. 5.

232) Vervoorn, *Re Orient*, p. 3 참조.

한편, 이에 반발하는 자칭 동아시아론자들의 권위주의적 ‘유사철학’ 속에 서는 현대의 보편가치와 배치되는, 권위주의적으로 조작된 이상한 ‘전통가치들’이 역으로 소위 국가주도적 ‘유교자본주의’의 요소로 격상된다. 이에 대해 가령 페어포른(Aat Vervoorn) 같은 서양학자들은 공자주의적 전통의 ‘무위시장론’을 근거로 들어 권위주의적 ‘유사철학’의 국가주도적 ‘유교자본주의’를 부정하고, 대신 냉전시대 동아시아에 대한 미국의 적극적인 개입과 역할을 동아시아 발전의 핵심 요소로 든다.²³³⁾ 그러나 페어포른도 동아시아 국가들의 경제발전이 권위주의 ‘덕택에’ 이룩된 것인지, 권위주의에도 ‘불구하고’ — 무위시장론의 공맹적 전통 덕택에 — 이룩된 것인지, 또 유럽에서 자본의 원시적 축적기에 대응하는 경제 형태가 ‘고전적 자유시장 경제’였는지, 각종 ‘동인도회사’를 중심으로 한 ‘국가주도적 중상주의’였는지 등에 대한 선결적 답변 없이 사고하기는 마찬가지다. 게다가 미국의 냉전적 개입이 핵심 요소라면, 마셜 플랜이 시행된 유럽제국의 오늘날 경제발전과 문화향상도 다 미국 덕인가? 그리고 냉전시대 미국의 지원이 더 강력하거나 더 지속적이었던 그리스·터키·아프가니스탄·파키스탄·말레이시아·태국·필리핀 등은 왜 한국·대만·일본·싱가포르·홍콩처럼 발전하지 못했고, 미국의 지원은 커녕 미국의 냉전적 견제와 공세를 집중적으로 받은 중국은 공산주의적 ‘양물(洋物)’냄새를 좀 약화시키자마자 왜 갑자기 발전하기 시작했는가?

이런 논쟁을 벌일 곳이 아니기 때문에 중단하겠지만, 다시 분명히 해두어야 할 것이 있다. 동아시아의 특별한 발전과 진보를 촉진하는 것은 이런 서양중심주의적 거대담론과 동아시아적 ‘유사철학’의 국가주도적 유교자본주의론에서 조작된 ‘아시아적 전통가치’가 아니라, 무위지치와 공감적 무위천하, 현세우선주의, 생활문화의 세속화와 종교행위의 주변화, 일상적 무신론과 간헐적 유신론, 무제한적 관용과 자유, 민본주의와 민귀군경론(民貴君輕論), 역성혁명론과 폭군방벌론, 내각제, 양민·교민론, 무위의 자유시장, 인정론적(仁政論的) 국가관 등 공자주의 전통의 — 오늘날도 부지불식간에 작용하기도 하고 또 활용 가능하기도 한 — 근본가치들이라는 것이다. 따라서 페어포른이 서구의 고전적 자유시장경제론과 상통하는 전통유학의 무위시장론이 유사철학적 ‘유교자본주의’의

233) Vervoorn, *Re Orient*, pp. 154-156.

결정적 특징인 ‘국가주도성과 배치된다는 점을 지적한다고 해서 ‘진정한 의미의 유교자본주의’가 부정되는 것도 아닐 것이다. 왜냐하면 동아시아의 ‘국가주도적 경제가 동아시아에 고유한 것이 아니라, 고전적 시장경제 이전의 ‘원시적 자본축적기’에 유럽에서도 일반적으로 확산되었던 국가주도적 중상주의의 등가물이라면, WTO, OECD 등 세계경제기구에 가입한 오늘날의 동아시아 시장경제가 오히려 공자주의 전통의 무위시장론에 근접한 것이고, 지금의 동아시아 시장경제가 세계시장과 호흡을 같이 하는 저력을 발휘하는 것은 ‘공자주의적 자유시장 전통의 복원’ 차원에서 이해할 수도 있기 때문이다. 이런 이해는 ‘국가주도적 경제’가 실은 동아시아 경제에 고유한 특징이 아니라, 동아시아 경제부흥기의 ‘일시적’ 현상에 지나지 않는 데다, 오늘날 동아시아 경제가 1990년대 중반 이래 WTO, OECD 등 세계경제기구들의 시장경제적 가이드라인을 따라 성공적으로 세계시장에 완전히 편입된 점에서 그 신빙성이 간단히 부정될 수 없을 것이다.

동아시아 재부상과 관련된 정체성 논란이 이렇게 서구주의적 거대담론, 아시아정체론, 권위주의적 전통가치론, 아메리카니즘, 진정한 공자주의 전통론 등이 뒤엉켜 가치관적 논란을 혼잡스럽게 야기하고 있기 때문에, 필자는 ‘진정한’ 동아시아적 전통가치와 17-18세기 동서교류에 대한 심층적 탐구와 이를 통한 동아시아인들의 – 권위주의적 자존심 회복이 아니라 – ‘올바른’ 자존심 회복이 시급히 요청된다고 말한 것이다. ‘공자주의적 관용론과 그 유럽적 영향’에 대한 이 글은 이런 시대적 요청에 미력하나가 부응하려는 노력의 일환으로 집필된 것이다. 벨과 볼테르가 대변한 ‘무차별적 관용’과 ‘보편적 관용’ 패러다임이 동아시아 문명의 ‘무제한적 종교자유와 관용’ 패러다임의 ‘충격’ 속에서 탄생했다는 이 글의 근본명제는 어쩌면 동서양의 사상적 영향관계에 관한 연구주제에 친숙하지 않은 독자들에게 다시 ‘충격’일 수 있다. 이 ‘충격’이 오늘날 동아시아적 전통가치를 역사적으로, 그리고 미래지향적 ‘긍정하는’ 에너지로 승화될 수 있게끔, 필자의 한정된 식견과 능력으로는 최선을 다했다고 생각한다.

참 고 문 헌

1. 동양 고전 문헌

〈공맹 경전〉

『大學』, 『中庸』, 『論語』, 『孟子』, 『書經』, 『易經』, 『禮記』, 『孝經』, 『孔子家語』, 『馬王堆帛書‘要’』, 廖名春 釋文(續四庫全書編纂委員會 編), 『馬王堆帛書周易經傳釋文』. 上海: 上古籍海出版社, 1995.

〈조선왕조실록〉

『世宗實錄』, 『正祖實錄』.

〈그 밖에 동양고전〉

杜預 注, 孔穎達 疏, 『春秋左傳正義』. 開封: 欽定四庫全書, 宋太宗 淳化元年(976年).
司馬光, 『資治通鑑』. 사마광 著, 권중달 譯, 『자치통감(1)』. 푸른역사, 2002.

司馬遷, 『史記本紀』, 『史記世家』, 『史記列傳』.

王符, 『潛夫論』. 왕부 著, 임동석 譯주, 『잠부론』. 건국대학교 출판부, 2004.

伊藤仁齋, 『語孟字義』(宝永二年刊本). 『伊藤仁齋·伊藤東涯』. 東京: 岩波書店, 1971.

李澤厚, 『中國古代思想史論』. 北京: 人民出版社, 1985. 리저허우 著, 정병석 譯, 『중국고대사상사론』. 한길사, 2007.

丁若鏞 著, 全州大湖學研究所 譯, 『國譯與猶堂全書』 「經集 II·III·IV」. 전주대학교 출판부, 1989.

鄭玄 注, 賈公彥 疏, 『周禮注疏』. 十三經注疏編纂委會 간행, 北京: 北京大學校出版部, 2000.

朱熹 集註, 林東錫 譯註, 『四書集註諺解 - 論語』. 學古房, 2006.

陳淳, 『北溪字意』. 陳淳 著, 김영민 譯, 『북계자의』. 예문서원, 1993·2005.

何晏 注, 邢昺 疏, 『論語注疏』. 十三經注疏整理本, 北京: 北京大學出版社, 2000.

桓寬, 『鹽鐵論』(宣帝代 刊行). 환관 著, 김한규·이철호 譯, 『염철론』. 소명출판사, 2002.

2. 동양 현대 문헌

葛劍雄, 『千秋興亡』. 長春: 長春出版社, 2005. 거지안승 著, 이성희 譯, 『천추흥망』. 따뜻한손, 2009.

금장태, 『귀신과 제사: 유교의 종교적 세계』. 제인앤씨, 2009.

김한규, 『염철론 - 염철 논쟁을 통해서 보는 고대 중국사회』. <http://terms.naver.com> (최종검색일: 2012. 8. 27).

- _____, 「해제 - 염철론(鹽鐵論)과 『염철론(鹽鐵論)』. 환관(桓寬) 저, 김한규 · 이철호 역, 『염철론』. 소명출판사, 2002.
- 뤄양(駱揚), 「공자의 충서사상 논고」. 『동서사상』 제6집, 2009. 2.
- 박재주, 「유가윤리에서의 공감(sympathy)의 원리」. 『도덕교육연구』 제18권 2호, 한국도덕학회, 2007. 2.
- 尹貞紛, 「正統·天順 연간의 經史講論과 정국운영 - 經筵의 제도화와 내각제 운영에 관하여」. 『중국사연구』 제61집, 2009.
- _____, 「成化年間(1465-1487)의 經筵과 정국운영」. 『명청사연구』 제4집, 2010.
- 이상익, 「유교의 忠恕論과 自由主義」. 『哲學』 제80집, 2004.
- 이영재, 「현대공감이론을 통한 공맹철학의 재조명: 프란스 드발의 통섭적 공감」. 『정신문화연구』 제35권 제2호, 2012.
- _____, 「공자의 ‘恕’ 개념에 관한 공감도덕론적 해석」. 성균관대학교 유학대학 주최 2012년 유교문화권 국제학술회의 「유교 신르네상스」 제3분과(‘공자가 만든 서구의 근대’) 발표논문.
- 이태진, 『고종시대의 재조명』. 태학사, 2000, 초판 5쇄 2008.
- 朱謙之, 『中國思想對於歐洲文化之影響』. 上海: 商務印書館, 1940. 주검지 저, 전홍석 역, 『중국이 만든 유럽의 근대 - 근대유럽의 중국문화 열풍』. 청계, 2003 · 2010.
- 중국사연구실 편역, 『중국역사』. 신서원, 1993.
- 황태연, 『공자와 세계(1·2·3)』 제1권 「공자의 지식철학(상·중·하)」. 청계, 2011.
- _____, 『공자와 세계(4·5)』 제2권 「서양의 지식철학(상·하)」. 청계, 2011.
- _____, 「서구 자유시장론과 복지국가론에 대한 공맹과 사마천의 무위시장 이념과 양민철학의 영향」. 『정신문화연구』 제35권 제2호, 2012.

3. 서양 고전 문헌

- Aristoteles, *Die Nikomachische Ethik*, übers. u. hg. von Olof Gigon, München: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1986.
- Bayle, Pierre, *Pensées diverses sur la comète* (1682 · 1683 · 1704). Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*, Translated with notes and an interpretative essay by Robert C. Bartlett., Albany: State University of New York Press, 2000.
- _____, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14.23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"* (1686 · 1687 · 1688). Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas., Indianapolis: Liberty Fund, 2005.

- _____, *Political Writings, Extracts from Pierre Bayle, Historical and Critical Dictionary*. Edited by Sally L. Jenkinson., Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- _____, *Historical and Critical Dictionary* (Selections). Translated by Richard H. Popkin., Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 1991.
- Darwin, Charles, *The Descent of Man, and Selection in Relation to Sex*. In: Charles Darwin, *Evolutionary Writings*, edited, with an Introduction and Notes by James A. Secord., Oxford/New York: Oxford University Press, 2010.
- Du Halde, P., *The General History of China - Containing A Geographical, Historical, Chronological, Political and Physical Description of the Empire of China, Chinese-Tatary, Corea and Thibet*, Four Vols. Translated by Brookes., London: Printed by and for John Watts at the Printing-Office in Wild Court near Lincoln's Inn Fields, 1736; the second edition 1739.
원본: Jean-Baptiste Du Halde, *Description géographique, historique, chronologique, politique, et physique de l'empire de la Chine et de la Tartarie chinoise, enrichie des cartes generales et particulieres de ces pays, de la carte generale et des cartes particulieres du Thibet, & de la Corée*, 1735.
- Foucher, Simon, *Lettre sur la Morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Paris: chez Daniel Horthemels, 1688.
- Hobbes, Thomas, *Philosophical Rudiments concerning Government and Society*. In: *The Collected Works of Thomas Hobbes* collected and edited by Sir William Molesworth, Vol. II. London: Routledge/Thoemnes Press, 1992.
- _____, *Leviathan*(1651), p. 167. *The Collected Works of Thomas Hobbes*. Vol. III. Part I and II, Edited. by W. Molesworth., London: Routledge/Thoemmes Press, 1992.
- Hume, David, *A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to Introduce the Experimental Method of Reasoning into Moral Subjects (1739-1740)*. Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton, with Editor's Introduction by David Fate Norton. Oxford · New York · Melbourne etc.: Oxford University Press, 2001(1st Edition) · 2007(9th Press).
- _____, *An Enquiry concerning Human Understanding and Other Writings*. Edited by Tom L. Beauchamp, Oxford: Oxford University Press,

1999.

Intorcetta, Prosperi, Christian Herdrich, Francisci Rougemont, Philippi Couplet, *Confucius Sinarum Philosophus, sive Scientia Sinensis Latine Exposta*. Parisiis: Apu Daniele Horthemelis, via Jacoea, sub Maecenate, M DC LXXXVII(1687). **불역본:** Intorcetta, Prospero, Philippe Couplet, Christian Herdrich, Francois Rougemont(abstracted and translated by Jean de Labruné, Louis Cousin & Simon Foucher), *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Amsterdam: Chez Pierre Savouret, dans le Kalver-straat, 1688. **영역본:** Prospero Intorcetta, Philippe Couplet, Christian Herdrich, Francois Rougemont, *The Morals of Confucius, a Chinese Philosopher*. London: Printed for Randal Taylor, 1691; second edition, Printed for F. Fayram, 1724.

Le Comte, Louis, *Nouveaux mémoires sur l'état present de la Chine* (Paris: 1696). **영역본:** Louis le Comte[sic!], *Memoirs and Observations Topographical, Physical, Mathematical, Mechanical, Natural, Civil, and Ecclesiastical, Made in a Late Journey through the Empire of China*. London: Tooke & Buckley, 1697.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, *Discourse on Metaphysics*(1686). In: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Discourse on Metaphysics, Correspondence with Arnauld, and Monadology*. With an Introduction by Paul Janet, translated from the Original by George R. Montgomery. Chicago: The Open Court Publishing Company, 1902.

_____, *Novissima Sinica - Das Neueste von China* (1697). hg. v. Heinz-Günther Neseelrath u. Hermann Reinbothe. Köln: Deutsche China-Gesellschaft, 1979.

_____, "Discourse on the Natural Theology of the Chinese"(1716). In: Gottfried Wilhelm Leibniz, *Writings on China*. Translated, with an Introduction, Notes, and Commentaries by Daniel J. Cook and Henry Rosemont, Jr., Chicago · LaSalle: Open Court Publishing Company, 1994. 라이프니츠 저, 이동희 역, 「중국인의 자연신학론」. 라이프니츠 저, 이동희 편역, 『라이프니츠가 만난 중국』. 이학사, 2003.

Locke, John, *Two Tracts on Government* (1660). In: John Locke, *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing.

_____, "An Essay on Toleration"(1667). In: John Locke, *Political Essays*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing.

_____, "Atheism"(1676). In: John Locke, *Locke, Political Essays*.

- Cambridge: Cambridge University Press, 1997 · 2006, 6th printing.
- _____, *An Essay concerning Human Understanding*. In: *The Works of John Locke*, in Ten Volumes, Vol. VIII. London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963.
- _____, *The Second Treatise of Government, An Essay Concerning the True Original, Extent, and End of Civil Government*. In: John Locke, *Treatises of Government* (1689). Edited with an Introduction and Notes by Peter Laslett, Cambridge · New York · Port Chester · Melbourne · Sydney: Cambridge University Press, 1990.
- _____, *A Letter concerning Toleration* (1689). In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, vol. VI. London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963.
- _____, *The Reasonableness of Christianity* (1695). In: *The Works of John Locke*, in ten volumes, vol. VI. London: 1823; Aalen, Germany: Reprinted by Scientia Verlag, 1963.
- Lord Brougham, Henry, *The British Constitution: its History, Structure, and Working*. London and Glasgow: Richard Griffin and Company, 1861.
- Marx, Karl, *Das Kapital I. Marx Engels Werke (MEW)*. Bd. 23. Berlin: Dietz, 1979.
- _____, *Theorien über den Mehrwert*. Erster Teil des Bd. 26. *Marx Engels Werke (MEW)*. Berlin: Dietz Verlag, 1979.
- Navarrete, Dominick(Domingo) Fernandez, *An Account of the Empire of China; Historical, Political, Moral and Religious*. The First Publication in Spanish – *Tratados Historicos, Politicos, Ethicos, y Religiosos de la Monarchia de China*. Madrid: 1676; 영역본: London: H. Lintot, J. Osborn, 1681.
- Nieuhoff, John, *An Embassy from the East-Indian Company of the United Provinces to the Grand Tatar Cham, Emperour of China, delivered by their Excellencies Peter de Goyer and Jakob de Keyzer, At his Imperial City of Peking(1655)*. Hague: 1669; 영역본: London: Printed by John Moccock, for the Author, 1669.
- Platon, *Politeia*, In: Platon, *Werke*, Bd IV in Acht Bänden. Herausgegeben von Gunther Eigner. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. Plato, *The Republic*. In: *Plato* Vol. V(vol. 1-2) in twelve volumes, with an English Translation by Paul Shorey, Leob Classical Library. Cambridge · Massachusetts · London: Harvard University Press · William Heinemann LTD, 1975.

- _____, *Gesetze (Νομοι η Νομοθεσαι)*, *Platon Werke*. Zweiter Teil des Bandes VIII in Acht Bänden. Herausgegeben von Gunther Eigner. Bearbeitet von Heinz Hofmann. Deutsche Übersetzung von Friedrich Schleiermacher. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973. Plato, *Laws*. In: *Plato*. Vol. X in twelve volumes, with an English Translation by R. G. Bury. Cambridge · Massachusetts · London: Harvard University Press · William Heinemann LTD, 1967.
- Purchas, Samuel, *Purchas, his Pilgrimage. Or Relations of the World and the Religions observed in all Ages and Places discovered, from the Creation unto this Present*. London: Printed by William Stansby for Henrie Fetherstone, 1614.
- Semedo, Alvarez(Alvaro), *Imperio de la China y Cultura Evangelica en el por les Religios de la Compania de Jesus* (Madrid: 1641). 영문판: *The History of the Great and Renowned Monarchy of China*. London: Printed by E. Taylor for John Crook, 1655.
- Smith, Adam, *The Theory of Moral Sentiments, or An Essay toward an Analysis of the Principles by which Men naturally judge concerning the Conduct and Character, first of their Neighbours, and afterwards of themselves* (1759, Revision: 1761, Major Revision: 1790). Edited by Knud Haakonssen, Cambridge/New York: Cambridge University Press, 2002 · 2009(5. printing).
- Spinoza, Benedict de(Baruch de), *Tractatus Theologoco-Politicus* (1670). In: *The Chief Works of Benedict de Spinoza*. Translated from the Latin, with an Introduction by Robert H. M. Elwes, Vol. I. London: George Bell and Sons, York Street, Covent Garden, 1891.
- Temple, Sir William, "An Essay upon the Ancient and Modern Learning." London: First printed by J. R. for Ri, and Ra. Simpson under the title *Miscellanea, The second part in four essays* (1699). In: *The Works of William Temple*. London: Printed by S. Hamilton, Weybridge, 1814.
- Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations et sur les principaux faits de l'histoire, depuis Charlemagne jusqu'à Louis XIII* (1756). 영역본: *Ancient and Modern History*, Vol. I in seven volumes, *The Works of Voltaire*, in forty three volumes. With a critique and biography by John Morley, Vol. XXIV. Akron[Ohio]: The Werner Company, 1906.
- _____, *Dictionnaire philosophique* (1764). 영역본: *Philosophical Dictionary*. In two volumes. London: W. Dugdale, 1843.
- _____, *Traité sur la Tolérance* (1763). 영역본: Voltaire, *Treatise on Tolerance*.

Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*. Edited by Simon Harvey, Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 볼테르 저, 송기형·임미영 역, 『관용론』. 한길사, 2001.

_____, “The A B C, or Dialogues between A B C – Tenth Conversation, On Religion.” In: Voltaire, *Political Writings*. Edited by David Williams, Cambridge · New York · Melbourne: Cambridge University Press, first 1994, reprinted 2003.

Xenophon, *Memorabilia(Recollections of Socrates)*. Translated and annotated by Amy L. Bonnette, Ithaca and London: Cornell University Press, 1994.

4. 서양 현대 문헌

Adam, Ulrich, *The Political Economy of J. H. G. Justi*. Oxford, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Bern: Peter Lang, 2006.

Albrecht, Michael, “Einleitung.” Christian Wolff, *Rede über die praktische Philosophie der Chinesen(Oratio de Sinarum philosophia practica)*. Übersetzt, eingeleitet und herausgegeben von Michael Albrecht. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985.

Backhaus, Jürgen Georg, “From Wolf to Justi.” Jürgen Georg Backhaus(ed.), *The Beginnings of Political Economy: Johann Heinrich Gottlob von Justi*. New York: Springer Science+Business Media, 2009.

Bartlett, Robert C., “Introduction.” In: Pierre Bayle, *Various Thoughts on the Occasion of a Comet*. Translated with notes and an interpretative essay by Robert C. Bartlett, Albany: State University of New York Press, 2000.

Binney, Matthew, “The New Nature in the Language of Travel: Domingo Navarrete’s and John Locke’s Natural Law Rhetoric”(6 pages in A4, 10 Point). coolessay.org/.../index-60109.htm...(검색일: 2012. 8. 6).

Champion, Justin, “Bayle in the English Enlightenment.” In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), ‘le philosophe de Rotterdam’: Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.

Clarke, John James, *Oriental Enlightenment. The Encounter between Asian and Western Thought*. London · New York: Routledge, 1997. 클라크 저, 장세룡 역, 『동양은 서양을 어떻게 계몽했는가』. 우물이 있는 집, 2004.

Crawford, Robert B., “The Social and Political Philosophy of the *Shih-chi*(『史記』).” *The Journal of Asian Studies*, Vol. 22, No. 4, Aug., 1963.

- Cummins, J. S., "the Introduction." In: J. S. Cummins(ed.), *Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete: 1618-1686*. Cambridge University Press published for The Hakluyt Society, 1962.
- Darwall, Stephen, "Empathy, Sympathy, Care." In: *Philosophical Studies* 89, 1998.
- Davis, Walter W., "China, the Confucian Ideal, and the European Age of Enlightenment". *Journal of the History of Ideas*, Oct.-Dec. 1983, Vol. 44, No. 4, pp. 523-548.
- _____, *Eastern and Western History, Thought and Culture, 1600-1815*. Lanham: University Press of America, 1993.
- Demiéville, Paul, "Philosophy and Religion from Han to Sui," Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, The Ch'in and Han Empires. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- de Labrunne, Jean, Louis Cousin & Simon Foucher, *La morale de Confucius, philosophe de la Chine*. Amsterdam: Chez Pierre Savouret, dans le Kalverstraat, 1687.
- de Waal, Frans, *Our Inner Ape*. New York: Riverhead Books, 2005.
- _____, "Morality Evolved - Primate Social Instincts, Human Morality and the Rise and Fall of 'Veneer Theory'." In: Stephen Macedo and Josiah Ober(ed.), *Primates and Philosopher - How Morality Evolved*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- _____, *The Age of Empathy. Nature's Lessons for a Kinder Society*. New York: Three Rivers Press, 2009.
- Fairbank, John King and Goldman, Merle, *China: A New History*. Massachusetts: Harvard University Press, 1998. 존 킹 페어뱅크 · 멀 골드만 저, 김형중 · 신성곤 역, 『新中國史』. 까치, 2005.
- Fetscher, Iring, "Einleitung" zu Thomas Hobbes *Leviathan*. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Frank, Andre Gunder, *ReOrient*. Berkeley: University of California, 1998. 안드레 군더 프랑크 저, 이회재 역, 『리오리엔트』. 이산, 2003.
- Gerlach, Hans Christian, "Wu-wei in Europe - A Study of Eurasian Economic Thought." Copyright 2004 by Christian Gerlach(C.Gerlach-alumni@lse.ac.uk. 최종검색일: 2010. 3. 11.).
- Grapard, Allen G., "Voltaire and East Asia - A Few reflection on the Nature of Humanism." In: *Cahiers d'Extrême-Asie*, Vol. 1, 1985.
- Gress, David, *From Plato to Nato. The Idea of the West and its Opponents*.

- New York · London: The Free Press, 1998.
- Harvey, Simon, "Introduction," In: Voltaire, *Treatise on Tolerance and Other Writings*. Edited by Simon Harvey. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Hegel, Georg W. F., *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. G. W. F. Hegel *Werke* Bd. 7 in 20 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Hobson, John M., *The Eastern Origins of Western Civilization*, Cambridge · New York: Cambridge University Press, 2004 · 2008.
- Hudson, Geoffrey Francis, *Europe and China: A Survey of their Relations from the Earliest Times to 1800*. London: E. Arnold, 1931; Paperback Republishing, Boston: Beacon Press, 1961.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity, 1650-1750*. Oxford · New York: Oxford University Press, 2001.
- _____, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752*. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- _____, "Bayle's Double Image during the Enlightenment," In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*. Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.
- Jenkinson, Sally L., "Introduction: a defence of justice and freedom." In: Pierre Bayle, *Political Writings*, ed. by Sally L. Jenkinson, Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- Jensen, Lionel M., *Manufacturing Confucianism*. Durham · London: Duke University Press, 1997 · 2003.
- Kessler, Sanford., "John Locke's Legacy of Religious Freedom"(1985). In: Richard Ashcraft(ed.), *John Locke. Critical Assessments*, Vol. II. London · New York: Routledge, 1991.
- Kilcullen, John, and Kukathas, Chandran, "Introduction," In: Pierre Bayle, *A Philosophical Commentary on These Words of the Gospel, Luke 14, 23, "Compel Them to Come In, That My House May Be Full"*(1686 · 1687 · 1688). Edited, with an Introduction, by John Kilcullen and Chandran Kukathas, Indianapolis: Liberty Fund, 2005.
- Kramers, Robert P., "The Development of the Confucian Schools," In: Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press,

- 1986.
- Kraus, Hans-Christof, *Englische Verfassung und politisches Denken im Ancien Régime*. München: R. Oldenbourg Verlag, 2006.
- Lach, Donald F., "The Sinophilism of Christian Wolff(1679-1754)." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 14, No. 4, Oct. 1953.
- Loewe, Michael, "The Religious and Intellectual Background," Denis Twitchett and Michael Lowe(ed.), *The Cambridge History of China*, Vol. 1, *The Ch'in and Han Empires*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- Maddison, Angus, *Contours of the World Economy, 1-2030 AD. Essays in Macro-Economic History*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- Maverick, Lewis Adams, *China - A Model for Europe* Vol. I. San Antonio in Texas: Paul Anderson Company, 1946.
- McCormick, Ken, "Sima Qian and Adam Smith." *Pacific Economic Review*. 4: 1, 1999.
- McKenna, Anthony, "Pierre Bayle in the Twentieth Century." In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*. Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.
- Menzel, Johanna M., "The Sinophilism of J. H. G. Justi." *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 3, June 1956.
- Moore, J. T., "Locke on Assent and Toleration"(1978). In: Richard Ashcraft(ed.), *John Locke. Critical Assessments*, Vol. II. London · New York: Routledge, 1991.
- Murphey, Rhoads, *A History of Asia*. New York: HarperCollins, 1992.
- Ogg, Frederic Austin, *The Governments of Europe*. New York: The MacMillan Company, 1916.
- Peterson, Willard, "Confucian Learning in Late Ming Thought." In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 · 2007.
- _____, "Learning from Heaven: the introduction of Christianity and other Western ideas into the Ming China." In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 · 2007.

- Pinot, Virgile, *La Chine et la formation de l'esprit philosophique en France, 1640-1740*. Paris: Paul Geuthner, 1932; Republishing - Genève: Slatkine Reprints, 1971.
- Popkin, Richard H., "Introduction." In: Pierre Bayle, *Historical and Critical Dictionary*, 2 vols., 1697; 4 vols., 1702, Selected and translated, with an Introduction and Notes by Richard H. Popkin, Indianapolis · Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1991.
- Priddat, Briger, "Ist das 'laissez-faire'-Prinzip ein Prinzip des Nicht-Handels? Über einen chinesischen Einfluß in Quesnay's *Despotisme de la Chine* auf das physiokratische Denken." *Diskussionsschriften aus den Institut für Finanzwissenschaft der Universität Hamburg*, Nr. 16/1984.
- Reichwein, Adolf, *China und Europa im Achtzehnten Jahrhundert*. Berlin: Oesterheld & Co. Verlag, 1922. 영역본: *China and Europe - Intellectual and Artistic Contacts in the Eighteenth Century*. London · New York: Kegan Paul, Trench, Turner & Co., LTD and Alfred A. Knopf, 1925.
- Rowbotham, Arnold H., "The Impact of Confucianism on Seventeenth Century Europe." In: *The Far Eastern Quarterly*, Vol. 4, No. 3, May, 1945.
- Schmitt, Carl, *Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*(1938). Stuttgart: Klett-Cotta, 1982 · 2003.
- Taylor, Romeyn, "Official Religion in the Ming." In: Denis Twitchett and Frederick W. Mote(ed.), *The Cambridge History of China*, Volume 8, *The Ming Dynasty, 1368-1644*, Part 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1998 · 2007.
- Van Bunge, Wiep, "The Presence of Bayle in the Dutch Republic." In: Wiep van Bunge and Hans Bots(ed.), *Pierre Bayle(1647-1706), 'le philosophe de Rotterdam': Philosophy, Religion and Reception*, Selected Papers of the Tercentenary Conference held at Rotterdam, 7-8 December 2006. Leiden · Boston: Brill, 2008.
- Vervoom, Aat, *Re Orient - Change in Asian Societies*. Oxford: Oxford University Press, 2006(3th ed.).
- Wittgenstein, Ludwig J. Johann, "A Lecture on Ethics"(1929 or 1930). In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, Jan. 1965.
- _____, "Notes on Talks with Wittgenstein"(1929). In: *The Philosophical Review*, Vol. 74, No. 1, Jan. 1965.
- _____, *Tagebücher 1914-1916*. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band 1 in 8 Bänden. Frankfurt am Main: Suhrkamp,

1984.

_____, *Tractatus philosophicus*(*Logisch-philosophische Abhandlung*)[1918]. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band 1 in 8 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

_____, *Vermischte Bemerkungen*. In: *Ludwig Wittgenstein Werkausgabe*, Band 8 in 8 Bänden, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

Young, Leslie, "The Tao of Markets: Sima Quian and the Invisible Hand," *Pacific Economic Review* 1, 1996, pp. 137-145.

국 문 요 약

인권이념과 긴밀히 결부된 서구의 ‘관용’사상은 — ‘기술’을 제외할 때 — 아마 서양이 전 세계를 향해 자신의 문명적 우월성을 과시할 수 있는 유일한 가치일 것이다. 서구의 이 ‘관용’사상은 원래 ‘종교적 관용’ 사상으로부터 발전되어 나왔다.

근세 초 개신교 국가들의 정치사상가들에게는 교황의 교권(敎權)독점을 부정하고 이 교권을 분할·탈취하여 각국의 세속적 치자(治者)에게 부여하는 것이 모든 종교논의의 초점이었다. 이 사상가들이 주장한 것은 말하자면 ‘치자교권’ 또는 ‘국가교권’이었다. 그러나 국가교권도 로마 교황의 교권처럼 개인의 종교자유를 부정하기는 마찬가지였다. 이 ‘치자교권론’은 홉스(Thomas Hobbes)의 『리바이어던』(1651)에서 처음 가장 명시적으로 이론화되었다. 홉스는 “그 자체의 본성에서 불가시적인 것이고, 결과적으로 모든 인간적 관할권으로부터 면해지는 fides(내적 신앙)”와 “이 신앙으로부터 나오는 언동인 confessio(외적 신앙)”를 구분하고, ‘내적 신앙’은 주권자의 통치권 밖에 방치할 수밖에 없지만, 언표와 행동을 통한 신앙의 외적 표현인 ‘외적 신앙’은 주권자의 통치권에 확실히 복속시킬 것을 주장했다.

스피노자(Baruch de Spinoza)는 자유주의적 관점에서 국가교권의 통제대상이 되는 confessio를 신앙의 ‘행동적 표현’으로 축소시켜 — 홉스적 기준에서 confessio에 속하는 — ‘언어적 표현’을 자유화했지만, 홉스적 국가교권론의 골격을 그대로 이어받았다. 로크(John Locke)는 스피노자가 건드리지 않은 국가적 신앙선택권 자체를 문제 삼아 confessio와 fides의 구분 없는 신앙선택권을 개인의 ‘양심’에 귀속시킴으로써 개신교파, 유대교, 이슬람교를 내외신앙 구별 없이 자유화했다. 하지만 그는 가톨릭과 무신론자들에게 관용을 불허하고 이들을 국법으로 억압해야 한다고 주장함으로써 국가교권론의 핵심 요소를 답습했다. 이런 까닭에 스피노자와 로크의 관용론은 실은 홉스주의 패러다임에 의해 제약된 ‘불관용론’이었다.

이 패러다임을 넘어서는, 이런 의미에서 진정으로 ‘근대적인’ 종교자유론과 관용론은 비로소 피에르 벨(Pierre Bayle)과 볼테르(Voltaire)에 이르러서야 근본적으로 치밀하게 논변될 수 있었다. 이들은 종교의

선택과 신앙의 유무(有無)를 개인의 고유 권리로 규정해야 한다고 천명하고, 모든 종파와 무신론자들을 동등하게 허용하는 무차별적·보편적 종교자유와 관용을 주창했다. 이 ‘모든 종파’에는 ‘가톨릭 종파’도 포함된다. 그리하여 벨과 볼테르의 ‘무차별적·보편적 종교자유와 관용’ 패러다임에서는 로크가 관용대상에서 배제한 가톨릭 종파와 무신론자도 종교의 자유를 얻는다. 따라서 이 ‘무제한적 종교자유와 관용’ 패러다임은 스피노자와 로크의 흡스주의적 패러다임과의 혁명적 단절을 내포하고 있는 것이다.

벨과 볼테르의 이 ‘근대적’ 관용 개념은 동아시아와의 만남에 의해 일어난 ‘문화담론의 극적 변동’으로 묘사되는 단절적·혁명적 패러다임 전환을 통해 형성된 것이다. 벨의 ‘무차별적 관용’과 볼테르의 ‘보편적 관용’ 사상은 바로 공자의 공감적 무위(無爲)·현세주의 정치철학과 17-18세기 동아시아의 ‘무제한적’ 종교자유와 관용전통에서 유래한 것이다. 나바레테(D. F. Navarrete)·르 콩트(L. Le Comte)·뒤알드(P. Du Halde)는 동아시아의 무제한적 관용문화를 유럽에 전달한 당대의 대표적 저자들이다.

투고일 2013. 3. 5.

심사일 2013. 3. 10.

게재 확정일 2013. 5. 8.

주제어(keyword) 근대적 관용(modern tolerance), 국가교권(ecclesiastical authority of state), 공자의 공감(Confucian concept of empathy), 현세주의(secularism), 무위(Wuwei; excluding all compulsion and all prohibition), 무제한적 종교자유(unlimited freedom of religion)