

서울대학교 통일평화연구원 HK평화인문학연구단 주최 국내학술회의

# 한국인의 평화사상

일시 **2016.11.4(금)** 오후 2:00~5:30

장소 서울대 신양관 407호



서울대학교 통일평화연구원  
Institute for Peace and Unification Studies Seoul National University



## 발표 주제

14:00~14:10 인사말 조동준 부원장 (정치외교학부 교수)

### 세션1

사 회 김병로 (HK교수)

14:10~14:50 • 함석헌의 평화사상  
발표: 김대식 (대구가톨릭대) 토론: 이호재 (한빛선당)

14:50~15:30 • 장일순의 평화사상  
발표: 전호근 (경희대) 토론: 김용우 (무위당사람)

15:30~15:50 휴 식

### 세션2

사 회 이찬수 (HK연구교수)

15:50~16:30 • 전봉준의 평화사상  
발표: 박맹수 (원광대) 토론: 김정인 (춘천교대)

16:30~17:10 • 소태산의 평화사상  
발표: 원영상 (원광대) 토론: 김형수 (『소태산 평전』 저자)

17:10~17:20 종 합 정근식 원장 (사회학과 교수)



## 목 차

### 함석헌의 평화사상

발표: 김대식 (대구가톨릭대) ..... 09

토론: 이호재 (한밭선당) ..... 32

### 장일순의 평화사상

발표: 전호근 (경희대) ..... 37

토론: 김용우 (무위당사람) ..... 57

### 전봉준의 평화사상

발표: 박맹수 (원광대) ..... 63

토론: 김정인 (춘천교대) ..... 81

### 소태산의 평화사상

발표: 원영상 (원광대) ..... 87

토론: 김형수 (『소태산 평전』 저자) ..... 110



---

서울대학교 통일평화연구원 HK평화인문학연구단 주최 국내학술회의  
**한국인의 평화사상**

---

# 함석헌의 평화 사상

---



# 함석헌의 평화 사상

## -비폭력주의와 협화주의(協和主義)를 중심으로-

김대식 (대구가톨릭대학교 대학원 종교학과 강사)

### 1. 비폭력의 실천철학자로서의 함석헌

19세기 생철학자 니체(Friedrich W. Nietzsche)는 <전쟁과 전사에 대하여>에서 다음과 같이 읊었다. “너희들은 너희들에게 걸맞은 적을 찾아내어 일전을 벌여야 한다. 너희들의 사상을 위해! 설혹 전쟁에서 너희들의 사상이 패배하더라도 너희들의 성실성만은 그에 굴하지 않고 승리를 구가해야 하리라! 너희들은 평화를 사랑하되, 또다른 전쟁을 위한 방편으로서 그것을 사랑해야 한다. 그리고 긴 평화보다 짧은 평화를 더 좋아해야 한다. 내가 너희들에게 권하는 것은 노동이 아니라 전투다. 내가 너희들에게 권하는 것은 평화가 아니라 승리다. 너희들이 하는 노동이 전투가 되고 너희들이 누리는 평화가 승리가 되기를 바란다!”<sup>1)</sup> 니체가 실제적인 폭력이나 전쟁을 찬미하는 것은 아닐지라도 사상의 승리를 위해서조차도 적과의 전쟁을 불사하고 단발적인 평화만을 원할 뿐 경쟁을 마다하지 않는 인간의 폭력적인 생의 의지 혹은 힘의 의지를 반영하는 현실은 예나 지금이나 다르지 않을 것이다.

오늘날 폭력은 정신적 외상으로서 개별적 존재를 넘어 다수의 타자에게까지 영향을 주고, 그것은 급기야 사회적 신경증이나 정치적 테러의 형식으로 출몰하는 것을 볼 수 있다. 게다가 폭력의 승화는 은밀하게 법과 질서, 그리고 권력으로 위장되어 나타나고 있다.<sup>2)</sup> 이러한 폭력이 자행되는 현실을 목도하면서도 언어로는 폭력이라고 말은 하지만 실제로 그 폭력성을 어떻게 무화(無化)시킬 것인가 하는 논의와 실천은 미약한 것이 사실이다. 폭력 혹은 폭력성을 완전히 무화시키지 않는다면 음성적 발화만으로는 폭력을 막을 수 없다. 무

1) Friedrich W. Nietzsche, 정동호 옮김 『차라투스트라는 이렇게 말했다』 (서울: 책세상, 2004), p.77.

2) Terry Eagleton, 서정은 옮김 『성스러운 테러』 (서울: 생각의나무, 2007), p.109; Jacques Ranciere, 주형일 옮김 『미학 안의 불편함』 (서울: 인간사랑, 2008), p.177.

화시킨다는 것은 무력화시킨다는 것과는 다르다. 폭력은 인간에게 하나의 부정적인 힘이자 비생산적 힘이기 때문에 그것을 사라지게 만드는 것이 궁극적인 목표여야 한다. 폭력이 상상으로는 누구에게나 열려 있는 분노의 표출이 될 수 있을지는 몰라도 그것이 모방된 형태로서 재생되는 순간 자신뿐만 아니라 모든 타자들에게까지도 심각한 상처와 무력감(無力感), 생의 의지를 좌절하게 만든다. 그와 같은 폭력성을 무화시키는 것이 평화라면 그것이 함의하고 있는 바를 논하기에 앞서 폭력(暴力)은 아니 된다(非)는 비폭력의 양태가 무엇인가를 짚어 보아야 한다.

그것을 실천적 이론으로 접목시킨 인물이 바로 한국의 현대 사상가이자 실천철학자 함석헌이라고 말할 수 있다. 그는 단순히 이론적 토대를 구축하여 평화로 나아가는 인간의 존재론적 방향성을 모색한 것이 아니라 그 비폭력의 철학을 몸으로 구현한 인물임에 틀림이 없다. 그래서 그가 하는 말마다에 힘이 실려 있으면서 이론의 실천적 기반들을 언어로서 담아내는 특이한 형태의 서술 양식을 띤다. 따라서 폭력의 양상들을 극복하고 점차 폭력의 권력 주체들과 대상 사이가 해체되는 평(平, 고른 몫)-화(和, 화합과 일치의 몫)의 정착과 그 가능성을 함석헌을 통해서 살펴보는 것은 의의가 있다고 하겠다. 이를 위해서 함석헌에게 영향을 미친 간디의 비폭력 저항운동과 그로부터 저항철학의 실마리를 발견한 함석헌의 비폭력 저항의 핵심과 특징이 무엇인지 알아보는 것은 머드러기를 발견하기 위한 중요한 작업이다. 동시에 좀 더 적극적인 의미에서 함석헌에게서 새로운 평화의 철학 혹은 영성은 무엇인지를 훑어보고, 그 비폭력의 미학의 정수로서 함석헌의 아나키즘적 평화의 가능성을 살펴봐야 할 것이다. 더 나아가서 만일 함석헌의 비폭력주의가 한갓 도사리가 아니라면, 그것이 갖는 의미와 오늘날의 현실을 향해 주는 메시지의 울림의 깊이를 가늠해보는 것은 폭력이 만연한 세계의 방향타 역할을 해줄 것이라 본다.

## 2. 폭력의 무화와 삶의 형식으로서의 평-화

함석헌은 “이제 우리의 나아갈 길은 간디를 배우는 길밖에 없다”<sup>3)</sup>고 말할 정도로, 그의 비폭력주의 평화사상은 간디로부터 지대한 영향을 받았다.<sup>4)</sup> 게다가 그는 비폭력주의의 산

3) 함석헌, 『함석헌전집7-간디의 참모습: 간디자서전』 (서울: 한길사, 1984), p.9.

4) 사실 간디의 비폭력주의는 톨스토이로부터 영감을 얻었고, 함석헌에게 영향을 끼쳤던 우찌무라 간조도 톨스토이의 관련성을 빼놓고는 논할 수 없다.

실인 인도에 대해서 무관심하다는 것에 대해서 적이 놀라면서, 인도는 비폭력정신을 기초로 하여 국가가 운영된다는 데에 방점을 둔다. 그렇기 때문에 세계의 장래를 위해서는 인도를 알아야 할 뿐만 아니라 서로 교류하고 그 나라의 역할을 간과해서는 안 될 것을 피력한다.<sup>5)</sup> 이런 의미에서 그에게 있어 간디는 존경을 받을 만한 위대한 인물로 기억된다. 특히 함석헌은 3 1운동6) 직후 인도에서 사티아그라하(satyagraha, 진리파지; 진리를 단단히 붙들, 참을 지킴) 운동을 벌일 때 간디를 처음 알았다. 그뿐만 아니라 그는 로맹 롤랑(R. Rolland)의『간디전』을 읽었을 것이라고 추측된다. 하지만 보다 구체적으로 반국가적 평화주의에 관해서는 해방 후, 특히 6·25 한국 전쟁 이후에 본격적으로 관심을 갖게 되었다. 그러한 간디의 사상과 운동의 핵심을 잘 간파했다고 볼 수 있는 흔적은 1965년 4월호의 〈사상계〉에서 “간디는 목적보다 수단의 옳음을 외쳤다”는 기록에서 발견하게 된다.<sup>7)</sup> 이와 같은 근거 하에서 김삼웅은 함석헌을 아예 간디주의자라고 단정 짓는다. “... 비폭력저항, 불복종, 비협력주의, 불가촉민(씨오르)의 지위 향상, 민중교육운동, 인도 고유의 전통사상은 사티아그라하 운동의 절제된 생활원칙인 브라마차리아(bramacharya) 등 종교적 행위와 정치적 행위를 결합하여 ‘국가의 도덕성’을 실천한 간디의 사상과 철학을 실천한 간디주의자다.”<sup>8)</sup>

실제로 간디의 아힘사(ahimsa, 비폭력)는 사랑, 자비, 용서를 포함<sup>9)</sup>하는 것으로서, 그는 “비폭력주의는 가장 활동적인 힘이다. 거기엔 비겁이나 나약함이 들어갈 자리가 없다”고 말하였다.<sup>10)</sup> 더 나아가서 “사티아그라하의 목적은 악행을 저지르는 사람을 강요하는 게 아니라 개심(改心)시키는 데 있다... 사티아그라하는 부드러울 뿐, 절대로 상처를 입히는 법이 없다... 사티아그라하는 강제와는 정반대의 것이며, 폭력을 완전히 대치시킬 수 있는 것이라고 할 수 있다... 그것 사티아그라하는 사회뿐만 아니라 한 개인도 역시 사용할 수 있는 힘이다... 비폭력은 인류가 행사할 수 있는 힘 중에 최대의 힘이다”<sup>11)</sup>라고 역설했다. 이

따라서 간디나 함석헌의 비폭력주의 평화론은 톨스토이로부터 연원한다고 봐야 하고, 그런 의미에서 그 상관성에 대한 연구는 차후에라도 다루어져야 마땅하다. 박홍규, 『함석헌과 간디』 (서울: 들녘, 2015), pp.129-130.

5) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), pp.48-49.

6) 최근엔 ‘3 1운동’은 ‘왕’이 지배하는 나라에서 ‘민중’이 나라의 주인이 되는 민주사회[主權在民]를 지향했다는 점에서 ‘3 1혁명’으로 봐야 한다는 주장이 제기되었다. 윤경로, “평화와 연합운동으로서의 ‘3 1혁명’”, 한국종교연합『종교와 공동체문화』, 제86차 평화포럼(2016년 10월 25일), 9-21.

7) 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』 (서울: 현암사, 2013), pp.306-307; 박홍규, 위의 책, p.165, p.390.

8) 김삼웅, 위의 책, p.380.

9) Raghavan Iyer 편, 허우성 옮김, 마하뜨마 간디의 도덕 정치사상 권2, 『진리와 비폭력(하)』 (서울: 소명출판, 2004), p.283.

10) Mahatma Gandhi, 최혁순 역음, 『모든 인간은 한 형제』 (서울: 을지출판사, 1983), pp.153-154.

11) Mahatma Gandhi, 위의 책, p.151, pp.172-173.

와 같은 간디의 “진리 파악”이나 ‘비폭력’은 깊은 도덕의식과 종교의식에서 나오는 정신력으로, 그것의 본질은 상대방을 폭력으로 패배시키는 대신 정신력으로 상대방의 마음을 변화시키는 데 있고 스스로 고통이나 고난을 당함으로써 상대방의 마음속에 있는 사랑과 인간적 감정을 불러일으키는 데 있다”<sup>12)</sup>고 덧붙여 해석할 수 있다. 동일한 맥락에서 함석헌은 이렇게 말한다. “비폭력주의는 서로 경쟁이 아니고 문제가 있는 때에도 자기 희생에 의하여 서로 저쪽의 속에 숨어 있는 좋은 힘을 끌어내도록 하자는 노력이...다.”<sup>13)</sup>

이러한 간디의 사상적 기반 하에서 함석헌은 비폭력이란 진리라고 말한다. 진리를 행하는 데 예외는 없다. 비폭력적 진리는 보편적이어야 한다.<sup>14)</sup> 흔히 비폭력이라는 것이 약자가 강자에 대해서 이루어지는 약자의 진리인 양 인식되는 경향이 있다. 하지만 함석헌은 비폭력, 즉 폭력을 무화시키는 데는 강자와 약자, 지배자와 피지배자가 따로 없다. 약자가 강자의 폭력에 맞서 똑같은 행위의 원칙을 실행하는 것이 아니라 그것을 되레 무화시키려는 더 강한 의지의 저항임을 분명히 한 것이다. 그것은 시간성의 역행과도 맞닿아 있다. 지금까지의 역사, 인간의 시간은 폭력주의로 점철되어 왔다.<sup>15)</sup> 그 시간성의 흐름, 그 시간의 의지를 무화시키는 것이 폭력의 무화라는 것은 말할 것도 없다. 행동과 존재는 시간과 역사에 의해서 규정된다. 축적된 강력한 시간과 역사를 거슬러 새로운 형태의 삶의 양식, 곧 평화를 일구겠다는 의지는 비폭력저항 의식의 발로이다.

여기서 폭력의 무화는 폭력의 부정(negative, 否定)이 아니라 폭력의 부정(indefinite, 不定)으로서 제3의 차원을 뜻한다고 볼 수 있다. 즉 그것은 비-폭력으로서 폭력에 내재하는 과잉의 폭로인 것이다. 함석헌이 “비폭력이라니 단순히 주먹이나 무기를 아니 쓴다는 말이 아”<sup>16)</sup>니라고 한 것도 그렇게 이해를 해야 한다. 이것은 주디스 버틀러(Judith Butler)의 입장과 매우 흡사하다. 그녀는 레비나스(E. Levinas)의 철학적 윤리학을 빌려서 다음과 같이 말한다. “레비나스가 보기에 비폭력은 평화로운 장소보다는 오히려 폭력을 겪을 것이라는 두려움과 폭력을 입힐 것이라는 두려운 사이의 끊임없는 긴장으로부터 도래한다. 평화는 폭력과의 생생한 싸움이고, 평화가 저지하려 하는 폭력이 없다면 평화도 있을 수가 없다. 평화는 이런 긴장의 이름이다. 왜냐하면 평화란 항상 어느 정도는 폭력적인 과정이고,

12) 이재봉, “함석헌의 비폭력사상과 한반도의 비폭력통일”, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천2』 (파주: 한길사, 2012), p.198.

13) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.49.

14) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.34.

15) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.34.

16) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.40.

비폭력이란 이름으로 벌어지는 일종의 폭력이기 때문이다.”<sup>17)</sup> 흥미로운 것은 평화의 기표(signifiant)는 바로 “긴장의 이름”이라는 것이다. 평화란 상식적인 의미에서 폭력의 종식이나 폭력의 무화가 아니라는 것을 암시한다. 평화를 이루기 위해서는 폭력에 저항하기 위한 폭력이-아님, 폭력이-아닌 것으로서의 비-폭력이라는 수단이 강화되어야 되는데, 여기에서 발생하는 폭력인 것과 폭력이 아닌 것 사이의 긴장과 갈등이 발생한다. 어쩌면 그 ‘과정’ 자체가 폭력을 무화하는 것인지도 모른다. 비-폭력이라는 말 사이의 하이픈(-)이 주는 기표적 의미는 시간성의 고정과 지연의 양극단의 시차와 거리를 가능한 한 단절시켜서 비폭력이 폭력이 되지 않도록 하려는 의지의 표명으로 읽히도록 하려는 것이다. 동시에 폭력이 폭력으로서 확정되지 않도록 하려는 시니피앙을 통한 시니피에의 불확정성 혹은 알튀세르(Louis Pierre Althusser) 말한 이데올로기적 호명(interpellation)이 되지 않도록 하려는 강한 언명으로 봐야 할 것이다.

이것은 함석헌의 다음의 문장에서도 잘 드러난다. “그것은(비폭력은) 너 나의 대립을 초월한 것입니다. 차별상(差別相)을 뛰어 넘은 것입니다. 그러므로 인류 역사상 이것을 처음으로 큰 규모로 실행했던 간디는 이것을 참, 곧 진리파지(眞理把持)라 불렀습니다. 여기는 인격의 차별이 없는 것은 물론, 인축(人畜)의 차별조차도 없습니다. 생에 대한 절대의 존경을 그 도덕의 토대로 합니다. 그러므로 사람에서 버릴 사람이 없습니다.”<sup>18)</sup> 차별 없음 그리고 자아와 타자와의 대립을 초월한다는 것이 비폭력이라는 것이다. 비-폭력은 피아를 차별하고 구분하지 않는다. 폭력은 나와 너를 구분하고 차별할 때 발생한다. 폭력의 맥락은 지젝의 논리를 빌려서 말한다면, “타인의 과도한 향락”이 편중되는 데서 비롯된다고 말할 수 있다. 상호주관적인 평화를 해치는 이유는 지배자 혹은 폭력의 행사자가 과잉적, 잉여적 향락, 곧 주이상스를 소유하기 때문이다. 잉여적 향락이 동등성이나 평등성으로 분할되지 않을 때 그 향락을 즐기고자 하는 지배자는 힘의 균형과 향락의 분할을 깨버리고 만다. 차별은 그렇기 때문에 보편적 주이상스에 대한 독점과 강제에서 출발한다고 말할 수 있다. 민주주의 사회에서 보편적 주이상스에 대한 강제는 평화를 저해하는 요인이다. 앞에서 함석헌은 바로 이 점을 지적하였다. 보편성과 획일성, 그리고 다수성의 원칙하에 그 보편성과 다수성의 대중을 위한 주이상스를 확대하다 보면 소수는 그 주이상스의 동등성의 원칙에서 멀어지게 되고 차별과 차이, 구분과 구별이 생기게 되는 것이다. 그런 의미에서 평화는 향

17) Judith Butler, 양효실 옮김, 『자상에서 함께 산다는 것』 (서울: 시대의창, 2016), p.115.

18) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), pp.40-41.

락에 대한 접근성의 동등성 혹은 주이상스의 동등성을 확보하지 못할 바에야 동등하게 금지하는 방향으로 선회하는 것이 옳을 것이다. 지적이 말한 바와 같이 “동등한 금지의 공유”가 평-화(平-和), 평-화의 감성을 가능하게 하기 때문이다.<sup>19)</sup>

함석헌은 다수결 제도에 의한 민주주의에서도 폭력을 엿볼 수 있다고 말한다. 정치적 체제에서 다수가 소수에게 행사하는 지배적 폭력을 염두에 둔 것이라 생각되는데, 다수가 소수의 의견을 묵살하는 것조차도 타자를 자기와 동일화하려고 하는 전체성의 폭력이 내재해 있다. 한병철이 “이질적인 것, 낯선 것뿐만 아니라 같은 것도 폭력의 원천이 될 수 있”다고 말한 것은 그런 차원을 지적한 것이다. 민주주의와 연동하고 있는 자본주의 사회에서 인간이 얼마나 신경증적 폭력에 시달리고 있는가를 예리하게 분석한 그는 현대 사회가 “긍정성의 폭력”에 시달리고 있다고 주장한다. 과거에는 타자가 불러일으키는 부정성의 폭력에 의해서 인간이 공포를 느꼈지만, 지금은 “박탈(privativ)하기보다 포화(saturativ)시키며, 배제(exklusiv)하는 것이 아니라 고갈(exhaustiv)시키는” 긍정성의 폭력을 경험한다는 것이다. 부정성의 폭력은 거부할 수 있고 저항할 수 있지만 긍정성의 폭력은 내재화되고 부정(不定)할 수 없기 때문이다. 따라서 그는 “긍정성의 폭력은 적대성을 전제하지 않는다. 오히려 관용적이고 평화로운 사회에서 확산되며 그 때문에 바이러스성 폭력보다도 눈에 덜 띈다”고 말한다.<sup>20)</sup>

박노자는 이러한 타자에게 상처와 폭력을 안겨 주는 민주주의를 “형식적 민주주의”라고 꼬집으면서, 이와 같은 지배 권력이 피지배층을 억압하는 현실에서 스스로 ‘피통치민’으로서의 위치를 거부하는 행동을 하지 않는다면 그에 대한 극복은 어렵다고 진단한다.<sup>21)</sup> 그렇다면 함석헌은 이러한 폭력에 대한 해결을 어디에서 찾고 있는가? 그는 “새로운 세계관, 새로운 인생관, 새로운 윤리, 새로운 종교가 나와야” 한다고 강조한다.<sup>22)</sup> 새롭다고 하는 것은 지금과는 전혀 다른 형태의 삶의 양식들을 전제로 한다. 이것은 비-폭력의 현상학으로 나아가기 위해서 과거와의 단절을 의미하는 비(非)의 해석을 통한 새로운 질서와 삶의 양식으로서의 평-화 혹은 평화의 감성으로 봐야 하지 않을까.

19) S. Žizek, 박정수 옮김, 『How to read 라캉』 (서울: 웅진지식하우스, 2007), pp.60-61.

20) 한병철, 김태환 옮김, 『피로사회』 (서울: 문학과지성사, 2012), pp.17-21.

21) 박노자, “저신뢰 사회, 대한민국”, 『한겨레신문』, 2016. 10. 5. 25면.

22) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.40.

### 3. 평화의 영성을 위한 예수의 비폭력 투쟁과 퀘이커 사상

함석헌에게 있어 비폭력은 “모든 사람 속에 불멸의 영성(靈性)을 보는 것이요, 그것을 불러내자는 운동입니다. 그러기 때문에 다 죽은 것 같던 민족에서 새 창조가 나올 수 있었습니다”<sup>23)</sup> 에서 보는 것처럼 인간의 영성 문제와 관련이 있다. 영성이 도피가 아니라 현실을 초월하는 삶을 일컫는 것이라면, 현실 세계가 품고 있는 갈등과 폭력, 긴장과 지배의 감정들을 극복하기 위한 하나의 장치는 비-폭력이어야 한다. 국가 사이, 종교 사이, 집단 사이, 사람 사이에서 발생하는 현실적인 문제에 올바른 정신과 영성이 바탕이 될 때 현실의 욕망과 본능에 집착한 시각에서 탈피하여 새로운 삶으로의 도약이 가능할 수 있다. 이러한 사이성(betweenness)에 대한 통찰이 적극적인 평화의 길로 가는 지름길이 될 수 있을지 모른다. 이찬수는 바로 이러한 사이성의 전제로 “공감적 관계성”(empathic relationship)을 주장한다. 결국 폭력과 살인의 원인에는 인간이 사물화 되는 데서 비롯된다는 것인데, 이것을 극복하기 위해서는 파편화된 인간을 넘어서 사이성과 관계성에 토대를 둔 공감적 감수성을 회복하는 것이 중요하다는 것이다.<sup>24)</sup>

이와 같은 공감적, 공생적 평화의 영성은 반드시 ‘운동’의 성격으로 드러나야 한다. 현실에 고착화된 욕망에 매몰되어 민중을 기만하는 정치와 국가의 욕망, 자본의 이익을 위해 인간을 사물로 취급하는 기업의 욕망,<sup>25)</sup> 인간을 거세된 부속품 정도로 취급하는 교육의 욕망에는 공감적 감수성은 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 전쟁과도 같은 현실 세계에 대한 저항운동이 필요한 것이다. 적극적인 의미에서의 전쟁과 소극적인 의미에서의 전쟁은 이미 가상의 현실이나 증강현실처럼 실제와 가상을 넘나들면서 혹은 혼동을 일으키면서 전개되고 있는데, 이것은 평화의 사상적 인식만으로는 부족하다는 것을 깨닫게 해준다. 고착화시키려는 현실의 폭력적 사태에 대해서 생성, 변화하면서도 사람들 안에 있는 변하지 않는 진리, 곧 평화의 영성, 평화에 대한 공통 감각을 실천적으로 전개해야 한다. 그것을 잘 대변해 주고 있는 종교 공동체가 바로 퀘이커(Quaker)라고 볼 수 있다. 조직, 제도, 교리, 체제 등에 대해서 거부하면서도 개별적인 신앙의 단독자로서의 신자가 초월자의 영감에 따라서 자

23) 함석헌 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.41.

24) 이찬수, “자연의 타자와, 인간의 사물화, 그리고 ‘세월호’”, 김성철 편 『재난과 평화』 (서울: 아카넷, 2015), pp.60-61.

25) 함석헌 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), p.168, p.323. 함석헌은 “최고의 사치가 전쟁이다”는 말을 하면서 기업, 곧 자본이 사치품을 만들어서 판매를 하고 있다고 비판한다. 기업이 그 사치품을 통해서 유지하기 위해서 전쟁을 한다는 것이다. 그렇게 “사치 향락을 위한 대규모의 공장조직의 기업을 하면서 평화는 어렵다”고 보았다. 자본의 폭력성을 지적하고 있는 것이다.

신의 자유로운 신앙 표현을 한다는 것에는 초월자와 신자, 신자와 신자 사이의 공감적 영성이 자리 잡지 않으면 불가능하다. 더 나아가서 신자와 신자 사이의 신뢰와 확신, 개별적 보편성의 신앙은 제일 먼저 노예 해방의 문제를 제안할 수 있었던 기폭제 역할을 하였다. 지배와 피지배자, 정상과 비정상이라는 사이성의 윤리, 틈의 윤리적 차원을 평화롭게 해결하기를 바라는 그들에게는 반전운동(反戰運動)은 매우 자연스러운 일이다. 그래서 그들은 전쟁이라는 폭력 행위에 대한 사상적 갈등과 충돌에서 더 나아가서 폭력적인 전쟁에 불참하는 적극적인 태도로서 집총을 거부하는 적극적인 평화 운동을 전개하였다. 이러한 퀘이커 영성의 시작이 ‘농민’에게서 일어났다는 것도 주목할 만하다. 우리가 잘 아는 바와 같이 퀘이커는 조지 폭스(George Fox)가 창시한 것으로 알려져 있지만, 실질적인 운동의 주체는 농민, 즉 씨오르에게서 비롯되었다는 것을 간과해서는 안 된다.<sup>26)</sup>

프로이트(S. Freud)가 주창한 타나토스(공격의 충동, 죽음의 충동)와 에로스(사랑의 충동)에서 타나토스는 인간의 권력에의 의지, 다수의 권력을 상징한다. 전쟁과 폭력, 그리고 독재권력이라는 죽음의 충동은 에로스를 짓밟으려고 한다. 하지만 에로스는 권력과 폭력을 몰아내고 평화를 정착시키려고 노력한다. 프로이트가 볼 때 전쟁과 폭력은 에로스가 타나토스로 힘의 균형이 쏠리게 될 때 발생한다. 프로이트는 이에 대한 대안으로 폭력(권력)의 억압(Zwang der Gewalt)과 감정결합(Gefühlsbindung)을 제시한다. 감정의 결합은 특정 사회의 구성원들 사이의 의사소통을 통한 의견 일치를 가능하게 한다.<sup>27)</sup> 바로 이러한 감정의 결합 혹은 공감적인 감수성을 잘 보여준 집단이 퀘이커교도들이다. 종교친우회(Friends of Religious Society) 모임(meeting)의 회의 진행 방식만 보아도 그들은 만장일치제도를 따르고 있는데, 개별 신자의 소수 의견도 묵살하지 않고 끝까지 존중하면서 의사소통의 일치로 귀결시키려는 의지는 그들이 얼마나 평화의 정신을 수호하려고 하는가를 엿보게 된다. 이렇게 종교친우회, 즉 퀘이커가 평화주의자라고 하는 것은 상호주관적인 자기 희생을 통해서 타자를 존중하려는 의지에서 간취할 수 있다. 자기 희생이 없이 공동체가 유지될 수 없거니와 의사소통의 만장일치를 이끌어내기가 어렵기 때문이다. 이 자기 희생은 종교적 사랑에서 기원하는 “절대적인 자기 부정”으로서 “전체적으로 ‘자기’를 방기”(放棄)하지 않고 서는 어려운 일이다.<sup>28)</sup> 이렇듯 자기 희생인 자기 방기를 통해서 소수자에 대한 배려, 누구

26) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), pp.152-155.

27) 강영계, 『니체와 정신분석학』 (서울: 서광사, 2003), pp.322-323; S. Freud, *Gesammelte Werke* 16, Ffm., 1978, p.19.

28) 니시타니 게이이치(西谷啓治), 정병조 옮김, 『종교란 무엇인가』 (서울: 대원정사, 1993), pp.380-381.

라도 배제하지 않고 포용하려는 태도는 종교 공동체 및 그로 인한 세계 평화 운동을 펼치는 원동력이라고 해도 과언은 아닐 것이다. 여기에는 함석헌의 다원론적 철학 및 사상과도 맞물려 있다. 그는 우주의 법칙이나 생명의 법칙이 다원적이라고 말하면서 종교와 사상이 왜 동일성만을 고집하는가에 대한 의문을 제기한다. 그래서 다양한 생명, 다양한 생각, 다양한 종교, 다양한 의견, 다양한 사상이 중요하다는 것을 설파한다.<sup>29)</sup> 이렇듯 평화는 사태에 대한 정확한 사상적 무장과 인식에서 출발을 해야 하지만 그것이 운동의 성격으로 나타나기 위해서는 결코 소수의 타자를 배제하거나 무시하는 일이 없이 존중하는 데에서 출발을 해야 한다. 또한 소수의 타자를 포용하기 위해서는 그 무엇보다도 다양성과 다원성의 인식을 통한 평화의 공존을 모색해야 할 것이다.

우리는 여기서 퀘이커의 철학과 영성, 그리고 사상이 만나는 최초의 지점을 발견하게 된다. 함석헌은 예수를 통사람[全人]이라고 부른다. 예수는 산수이며 생명-참-길의 님이다. 그런데 그가 비폭력의 투쟁의 화신이 된 데에는 전체를 건지기 위해서, 전체를 살리기 위한 것이었다.<sup>30)</sup> 그래서 예수의 평화는 전체의식, 즉 우리는 하나라는 자각에서 비롯한다. 모든 존재는 생명적 존재이자 우주적 존재와 맞닿아 있다. 개별적 존재는 서로 떨어져 있는 것이 아니라 전체인 생명이다. 모든 씨오르른 전체가 하나의 생명인 까닭에 “역사는 하나”라는 형이상학적 선언에 통합된다. 역사속의 씨오르른 하나 됨의 완성을 향해서 나아가는 존재인 동시에 역사는 바로 그러한 씨오르른들이 하나 되기 위해서 노력해가는 과정이다. 그래서 ‘살아라’는 것은 평화의 인식이 아니라 평화의 행동이다. ‘살아라’는 것이 정언명령, 절대명령이 되어야 하는 이유는 모든 존재는 하나이기 때문에 삶과 생명은 자명한 것으로 평화적 공존도 역시 자명한 것이어야 한다. 그렇기 때문에 전체는 함께 살아야 하고 그 더불어 삶만이 평화일 수 있는 것이다. 이와 같은 정언명령에 의해서 목적으로서의 왕국, 혹은 타자를 인격체로 대하면서 상호 호혜적 삶, 유기체적 전체주의적인 삶을 살기 위해서는 비폭력적인 윤리공동체를 지향해야 한다.<sup>31)</sup>

29) 함석헌 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), pp.163-166, p.174.

30) 함석헌 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), pp.319-320.

31) 안병무, “비폭력 저항운동과 평화사상”, 함석헌기념사업회 편, 『민족의 큰 사상가 함석헌 선생』 (파주: 한길사, 2001), pp.387-395; 정대현, 『한국현대철학』 (서울: 이화여자대학교출판문화원, 2016), p.59; 함석헌 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), pp.42-43.

### 3. 비폭력의 미학과 함석헌의 아나키즘적 평-화의 감성

아나키즘(anarchism)은 단적으로 “국가가 없는 상태”로서 “집단적 결정을 결코 강요하지 않는 사회”라고 정의를 한다.<sup>32)</sup> 어원적으로 두 가지의 해석이 가능한데, an(무)과 arche(지배자, 통치자)에서 유래하여 권위나 정부가 없는 상태를 의미하기도 하고, 아나르코스(anarchos), 즉 선장이 없는 배의 선원을 뜻하면서 상징적으로는 선장이 없는 선원들이 상호 대화, 상호 판단, 상호 결정, 상호 책임이라는 공동체성을 지향하는 것을 뜻한다.<sup>33)</sup> 그럼에도 이를 무정부주의라고 매도하고 폭력적이거나 불순한 테러 세력으로 몰아가는 경향이 있는 듯하다. 슈티르너(Max Stirner)와 같은 아나키스트는 “국가와 나, 우리 둘은 적이다”라고 말하였고, 크로포트킨(Peter Kropotkin)은 국가란 16세기 이후 자유 공동체가 파괴되면서 군대 권력, 사법 권력, 토지 소유자와 자본주의자 사이의 상호보험 사회가 창조되면서 등장한 집단이라고 본다.<sup>34)</sup> 근본적으로 이러한 아나키즘은 개인의 자유를 억압하는 지배와 체제, 조직 등에 불복종하고 거부 행위로 저항함으로써 자율적 공동체를 지향한다.<sup>35)</sup> 그래서 아나키스트들은 이렇게 말한다. “아나키즘은 권력이 드러나는 모든 현상 속에서 권력을 폐기하고, 종속을 강요하기 위한 법과 메커니즘을 폐기하며, 모든 문벌 조직을 부정하고 자유로운 협약을 옹호합니다... 우리와 함께 자유를, 그 결과 개인의 생명을 존중하기 원한다면, 형태에 상관없이 여러분은 인간에 대한 인간의 지배를 단호히 거부해야 합니다.”<sup>36)</sup> 또한 “아나키즘은 잘못된 결정이나 부당한 대우에 맞서 저항하고 싸울 때에만 나의 자치와 행복이 보장될 수 있다고 믿는다.”<sup>37)</sup>

이러한 아나키즘과 맥을 같이 하는 함석헌은 폭력이란 다름 아닌 자기만 옳다는 생각, 자기만 살자는 것이라 말한다. 타자성 혹은 타자에 대한 인식이 결여된 인간은 같이 삶, 더 붙어 삶이라는 유기체적 삶과 상호부조라는 삶의 근간을 뒤흔들게 된다. 폭력과 반대로 평화는 개인으로, 공동체로 존재하더라도 자유를 존중하면서 모든 존재는 유기적이면서 하나의 생명이라는 인식을 가질 때 가능한 것이다. 게다가 생명은 전체로서의 생명이고 서로가 전체를 위해서 봉사하는 존재가 되어야 한다. 이에 폭력을 극복하는 길은 오직 같이살기운

32) Michael Taylor, 송재우 옮김, 『공동체, 아나키, 자유』 (서울: 이학사, 2006), pp.13-16.

33) 하승수, 『아나키즘』 (서울: 책세상, 2008), p.26.

34) Daniel Guerin, 김홍욱 옮김, 『아나키즘』 (서울: 여름언덕, 2015), p.45; Peter Kropotkin, 백용식 옮김, 『아나키즘』 (청주: 충북대학교출판부, 2009), p.41.

35) James C. Scott, 김훈 옮김, 『우리는 모두 아나키스트다』 (서울: 여름언덕, 2014), pp.40-49; 하승수, 위의 책, pp.16-17.

36) Peter Kropotkin, 위의 책, p.53, p.69.

37) 하승수, 위의 책, p.19.

동으로서의 평화운동은 연대의식, 공동체의식, 무차별주의에서 비롯된다고 보았다. 개별 민중인 씨오이 어떻게 서로 잘 사는가하는 것이 평화요, 씨오이 평화의 담지자요 평화의 원천이라는 측면에서 이것이 현실이 되어야 한다. 함석헌은 예수가 바로 이것을 깨우쳐 주었다고 주장한다.<sup>38)</sup>

특히 이러한 예수의 평화사상에서 기원한 함석헌의 비폭력주의는 아나키즘과 많이 닮아 있다고 볼 수 있다. 그는 국가주의에 반대하고 폭력을 합리화하는 군사화와 정부지상주의에 강하게 반대를 하였기 때문이다. 정치의 최종 목표는 권력을 장악하고 그것을 유지하기 위해서 폭력 집단의 실체인 군대 병력을 양성함으로써 군사주의로 귀결된다. 또한 정부는 그의 폭력이 미치는 영역만큼 그 판도를 확장하려고 한다. 그리고 그 판도의 경계를 합리화하기 위해서 국가라는 것을 만드는 것이다. 더욱이 국가는 폭력으로 얻은 전리품을 지키기 위해서 국경을 확정짓고 타자가 국경을 넘보지 못하도록 전쟁을 하는 악순환의 전철을 밟는다. 이런 의미에서 국가는 애초에 폭력을 바탕으로 하고 있다.<sup>39)</sup> 이러한 근거 하에서 김삼웅은 함석헌을 평가할 때 그가 아나키스트로서의 성격을 갖고 있다고 주장한다. “함석헌은 누구인가? 첫째, 아나키스트다. 세계평화주의와 자연론적 사회관, 개인의 자주성을 부르짖고 부당한 권위에 저항한 아나키스트다. 일본인 계무야마 센타로(煙山專太郎)가 의도적으로 오역한 무정부주의자가 아니라 크로포트킨에 의해 체계화된 반봉건 반전제 반강권주의, 개인의 자율과 자치를 존중하는 아나키스트다.”<sup>40)</sup> 또한 “함석헌의 자아상... 아니 씨오르, 이단자, 아나키스트, 아웃사이더, 유목민, 풍류가의 진정한 모습이다.”<sup>41)</sup> 안병무도 “그의 평화사상은 반정치, 반폭력, 반국가로 이어졌다. 그는 한 번도 그런 용어를 쓰지 않았으나 결국 무정부주의(Anarchism)에 도달했다. 이것은 정부란 도덕성이 없고 폭력에 뿌리를 박고 있다고 단정한 것과 직결된다”<sup>42)</sup>고 주저하지 않고 말한다.

함석헌은 평화적 공존만이 살 길이라고 주장한다. 같이 삶, 그것은 가능태가 아니라 현실 태여야 한다. 그가 힘주어 말하고 있듯이, “같이 삶만이 삶이다.” 공존과 생존은 떼려야 뗄 수 없는 관계다. 평화적 생존은 단순히 생물학적 현상이나 자연적 현상만이 아니다. 평화적 생존은 인류가 생존하려는 의지, 자유로운 의지를 통해서 이루려고 하는 시급한 사안으로

38) 함석헌 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), pp.322-323; 유석성, “함석헌의 평화사상-예수 간디 함석헌의 비폭력지향”, 씨오르사상연구소 편 『생각하는 백성이라야 산다』 (서울: 나뉜, 2010), pp.442-445.

39) 유석성, 위의 책, p.443; 안병무, 위의 책, p.389.

40) 김삼웅, 위의 책, p.380.

41) 김삼웅, 위의 책, p.388.

42) 안병무, 위의 책, p.409.

서의 “윤리적 행동”이다. 그러므로 전쟁은 모든 존재가 망하자고 하는 것이요 반드시 사라지지 않으면 안 되는 것이다. 전쟁을 없애고 평화적 공생과 공존을 하기 위해서는 큰 인격을 갖춘 국가 도덕이 필요하다. 물론 국가가 도덕적인 존재가 아닌 것은 분명하다. 그렇게 전쟁을 하려고 하는 것은 국가와 국가 사이의 신뢰가 두텁지 못하고 오히려 끊임없는 경쟁을 하려고 하기 때문이다.<sup>43)</sup>

지금까지의 국가는 무력국가였다. 그것을 나타내는 것이 바로 나라 국(國)인데, 이는 입구[口, 사람], 하나 일[一, 땅], 창과[戈, 무기] 세 요소를 국경을 표시하는 경계선[口]으로 두른 것이다. 그러므로 국가는 강제적인 통일 기관이다. 함석헌은 전쟁이 나라를 만들고 군주를 만들었다고 말한다. 동시에 민중이 원하지도 않는데 지배자가 강제로 전쟁을 일으키기도 한다. 하지만 오늘날은 대립이나 원수지간이 아니라 상생과 상존을 통해서 살아야 한다는 것을 깨우치는 시대가 되었다. 이것은 일찌감치 생물이 생존경쟁을 통해서 진화하는 것이 아니라 서로 도우면서 살아간다는 것을 일깨워 주었다. 이것을 크로포트킨은 상호부조론에서 서로 협조를 해야만 생명의 목적을 성취할 수 있다고 명시적으로 말하고 있지 않은가. 여기에서 우리는 함석헌의 아나키즘을 짐작하게 될 뿐만 아니라 이미 아나키즘의 사상적 영향을 받았다는 것을 암시한다. 그러므로 이것을 부단히 밀고 나갈 수 있는 ‘정신’, 다시 정신이 요구된다. 정신은 배척이나 혐오나 대립이 아니라 무한히 주고 받는 관계에서 성숙되는 것이다. 정신은 평화적 나눔과 증여, 상호호혜를 통해서 확장되며 그것을 근본으로 한다는 것을 말해준다.<sup>44)</sup>

그런데 그러기 위해서는 세계 정신 혹은 민중의 정신을 통한 세계정부, 세계 연방을 수립하는 것이 필요하다. 하지만 이것은 강제성이나 보편성을 말하는 것은 아니다. 이러한 공동체가 실현되려면 민중의 평화정신과 평화사상이 더 성숙되지 않으면 불가능하다는 것을 염두에 두어야 한다. 함석헌은 여기에서 전쟁의 현실성에 주목하면서 전쟁 현상이 발생하는 동기가 바로 식량 문제와 인구 문제인데, 이것을 해결하는 것은 과학과 종교가 서로 연대함으로써 가능하다고 믿는다. 과학이 인류의 식량 문제를 해결하고, 종교는 과학과 대척점에서 있는 것이 아니라 종파적 관념과 광신적이고 맹신적인 신앙 태도를 벗어나서 더 넓고 깊은 시야를 가지고 노력할 때 인류를 포용적인 관점에서 바라볼 수 있다는 것이다. 그동안 종교가 인류에 대해서 편견과 당파심을 가지고서 바라보던 것을 과학적 이성을 통해

43) 함석헌, 『함석헌전집11-두려워 말고 외치라』 (서울: 한길사, 1984), pp.370-371.

44) 함석헌, 『함석헌전집11-두려워 말고 외치라』 (서울: 한길사, 1984), pp.366-377.

서 극복했다는 것이 함석헌의 생각이다. 그러므로 과학적 이성과 종교는 세계의 하나 됨과 평화를 위해서 순기능을 할 수 있는 충분한 도구가 될 것이라는 전망이다. 왜냐하면 과학적 인식과 종교로 인해서 우주와 인간의 근본적인 이치가 꿰뚫어지는 때가 나타날 것이기 때문이다. 그것이 바로 인간의 마음속에 염원하는 평화인 것이다. 함석헌은 이를 현실화할 수 있는 “새 종교”를 주창한다. “새 과학이라는 이 시대의 말을 잘 부러타고 정말 천마공행(天馬空行)의 형세로 새 우주적인 활동을 할 수 있게 하는 새 종교말이다.”<sup>45)</sup>

함석헌은 1968년 9/10월에 민중과 국가, 그리고 전쟁의 관계를 재조명하면서, 우선 정부와 나라가 동일한 것이 아님을 분명히 한다. 게다가 전쟁은 없어야 할 것, 없어야 할 것이라고 주장하는데, 이는 민중이 전쟁을 싫어하기 때문이다. 따라서 전쟁의 원흉이 되는 국가주의에 대한 강한 반감을 나타내면서 이를 완강하게 거부해야 한다고 본다. 특히 전쟁이 일어나게 되는 배경에는 교육이나 학습을 통해서 이루어지는 민족감정이 문제가 된다는 것을 지적한다. 그에 따라서 민중은 민족이 다르다고 해서 타자를 적대감을 가지고 대하면 안 되며 서로 더불어 살기, 같이 살기라는 인간성에 토대를 두는 삶의 민중, 곧 협화(協和)하는 민중이 되어야 한다고 언명한다. 지금까지 이렇게 되지 않은 까닭은 민중 자체가 결단해오지 못해서 폭력과 전쟁의 문제가 발생한 것이다. 그러므로 이제부터라도 남의 생각으로서의 정치, 남의 사상으로서의 종교인 지배의식으로 사는 것이 아니라 민중의 “자기 생각”으로 살아가도록 해야 한다. 그래야만 평화의 세계로서의 민중의 세계를 구현해 나갈 수 있을 것이다.<sup>46)</sup>

평화의 욕망은 누구의 것인가? 이 물음은 라캉의 문제의식인 자아의 욕망은 곧 타자의 욕망이라는 것과 통한다. 평화는 대타자(Autre)가 되어서는 안 된다. 다시 말해서 평화는 타자의 욕망이 아니라 주체적인 욕망의 실현을 위한 심리적, 행동적 장치여야 한다. 지젝(S. Zizek)은 “이 때문에 대타자는 어떤 단일한 대행자로 인격화될 수 있는 것이다. 내 뒤에서 항상 나를 지켜보고 있는 ‘신’이나, 내게 명령하며 내 인생을 바치도록 만드는 실제의 개인이나 대의(Cause, 자유, 공산주의, 민족) 같은 것”<sup>47)</sup>이라고 말한다. 이것은 달리 종교와 흡사한(religionlike) 이데올로기와 같은 성격을 지닐 수 있을 뿐만 아니라 충분히 오도될

45) 함석헌 『함석헌전집11-두려워 말고 외치라』 (서울: 한길사, 1984), pp.378-379. 이에 대한 자세한 논의는 황보윤식, “함석헌의 세계평화운동에 대한 역사인식론적 검토, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천2』 (따주: 한길사, 2012)를 참조할 것.

46) 함석헌 『함석헌전집9-영원의 뱀길』 (서울: 한길사, 1985), pp.366-369; 함석헌 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), pp.43-49.

47) S. Zizek, 위의 책, p.20.

가능성도 있다.<sup>48)</sup> 유아의 거울 단계에서 제일 먼저 대타자로서의 표상이 되는 사람이 바로 어머니이다. 그런데 이 어머니는 바로 초자아를 형성시키는 지대한 영향력을 가진 존재이다. 라캉에 의하면 초자아는 “주체의 원초적 경험에서 가장 파괴적이면서 가장 매혹적인 부분과 동일시되어 버리는 것”<sup>49)</sup>이다. 자기 생각으로서의 평화, 비-폭력이 아니라 대타자의 욕망에 의해서 인식되고 만들어진 것은 결국 또 하나의 폭력을 불러올 수 있기 때문이다.

평-화의 호명도 마찬가지다. 평화의 호명과 결핍 호명 이전의 관계와 호명 이후의 관계는 다르다. 호명은 대상 의존적 관계를 나타낸다. 호명은 가능성이다. 현실과 실제적인 관계를 맺는 것은 아닐지라도 상상적, 상징적 질서 안에서 어떤 가능성을 발견하게 된다. 호명함으로써 자기 세계를 구축하게 된다. 평화를 호명하는 순간 우리는 그것을 통해 자신의 현실을 인식할 뿐만 아니라 수많은 언어를 확장하여 그 평화를 정착시키고자 하는 의지를 갖게 된다.<sup>50)</sup> 더불어 평화는 그것 이외에 다른 어떤 목적도 갖지 않는 놀이와도 같다. 이 목적 없는 활동으로서의 놀이는 인간의 지성의 권력을 중지시킨다. 놀이는 지성, 이성의 계급적 권력을 해체시키고 주체와 대상 간의 지배와 차이를 거부하고 자유와 평등을 표현하고자 하는 데 있다.<sup>51)</sup> 이처럼 평화는 그것 자체가 목적이며 궁극적으로 인간의 자유와 평등에 기초한다. 평화가 또 하나의 수단으로 전락하는 순간 평화는 이데올로기가 되는 것이고 대타자가 되어 인간의 삶을 인위적이고 작위적으로 바꾸려고 할 것이다. 하지만 평화가 그 자체로서의 놀이와 같은 성격을 띠는다면 개별자의 영역과 공간 안에서 동등한 소리를 낼 수 있을 뿐만 아니라 주인과 노예의 관계에서 빚어지는 지배를 넘어서는 평화의 형이상학을 실재화할 수 있을 것이다.

평-화를 호명의 분할이나 대타자의 감성의 분할로 재분배되면서 타자와 균등한 몫[平]과 정당한 몫을 나누며 어울리는[和] 삶과 정치, 곧 협화[크로포트킨식의 상호부조]의 철학을 구상할 수는 없는 것일까. 평화를 (정치)미학적 측면에서 접근할 수 있는 가능성을 열어 놓은 사람이 프랑스 철학자이자 미학자인 자크 랑시에르(J. Ranciere)이다. 그는 정치적 감성의 분할과 정치미학의 상관성에 대해서 이렇게 말하고 있다.

“정치는 실제로 권력의 행사와 권력을 위한 투쟁이 아니다. 그것은 특수한 공간의 구성이

48) Timothy Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*(New York, Oxford: Oxford University Press, 2000), p.56.

49) J. Lacan, 맹정현 옮김, 『자크 라캉 세미나 1권-프로이트의 기술론』 (서울: 새물결 출판사, 2016), p.188.

50) J. Lacan, 맹정현 옮김, 『자크 라캉 세미나 1권-프로이트의 기술론』 (서울: 새물결 출판사, 2016), pp.152-158.

51) Jacques Ranciere, 위의 책, pp.62-65.

고, 경험의 특수한 영역의 분할이며, 공동으로 놓여 있고 공동의 결정에 속하는 대상들의, 이 대상들을 지칭하고 그것들에 대해 주장할 수 있다고 인정된 주체들의 특수한 영역의 분할이다... 정치는 시간을 “갖지 못한” 사람들이 공동 공간의 거주자로 자리 잡기에 필요한 시간을 가질 때, 자신들의 입이 고통을 표시하는 목소리뿐만 아니라 공동의 것을 발화하는 말을 내보낸다는 것을 증명하기 위해 필요한 시간을 가질 때 발생한다. 자리와 신분의 이러한 배분과 재배분은, 공간과 시간의, 보이는 것과 보이지 않는 것의, 소리와 말의 이러한 절단과 재절단은 내가 감성의 분할이라고 부르는 것을 구성한다. 정치는 공동체의 공동의 것을 규정하는 감성의 분할을 재구성하는 일을 하며, 새로운 주체와 대상들을 공동체에 끌어들이고 보이지 않던 것을 보이게 만들고 시끄러운 동물들로만 지각됐던 사람들의 말을 들리게 하는 일을 한다. 대립을 창조하는 이러한 작업은 정치의 미학을 구성한다.”<sup>52)</sup>

평화가 정착되기 위해서는 삶의 공동의 장 혹은 정치의 장에서 시민 혹은 민중의 목소리들이 발언될 수 있는 감성적인 배분, 분할이 선행되어야 한다. 평화가 한낱 구호나 호명으로 그치지 않기 위해서는 지배자와 피지배자와의 경험의 영역 안에서의 감성의 뭉과 분할이 이루어져야 한다. 그것은 결국 말을 할 뿐만 아니라 말이 들리게 하는 일이다. 정치와 평화가 공동의 방향성을 추구한다고 볼 수 있는 이유가 여기에 있다. 주체와 대상이 동일한 장 혹은 각기 특수한 공간의 장 안에서 주이상스를 동등하게 향유할 수 있어야 평화가 시작되는 것은 물론이거니와 존속 여부도 결정이 된다. 남과 북, 북과 남, 지구적으로 보아서 동북아의 평화의 정착이 요원한 것도 주체와 대상의 관계도 모호하거니와 설령 주체와 대상이 확정이 되었다고 하더라도 잉여의 감성의 뭉을 편중되게 분할함으로써 주이상스의 불균형을 낳고 있기 때문이다. 평화를 미학적 측면에서 분석, 접근하는 것도 소리라고 하는 청각의 감각적 차원이 적절하게 분할이 되지 않으면 심각한 폭력으로 발전될 수 있다는 반증인 셈이다.

이러한 평-화와 비-폭력의 정치미학적 차원을 인권의 뭉의 관점에서도 고찰해볼 수 있다. 근현대사에서 대두된 인권이라는 문제는 비단 어떤 특수한 권리를 지칭하는 것만은 아니었다. 랑시에르는 “인권은 새로운 민족전쟁들의 희생자인 사람들의 권리, 자신들의 파괴된 집에서 쫓겨난 개인들, 강간당한 여자들이나 살해당한 남자들의 권리가 됐으며, 또한 권

52) Jacques Ranciere, 위의 책, pp.54-55.

리를 행사하는 상태에서 벗어나 있던 사람들의 특수한 권리가 됐다”고 보았다. 하지만 그들이 인권을 가지려면 적어도 벌거벗은 상태로서의 인권, 인간으로서의 인권을 누릴 수 없었다. 그들은 인간이 아니라 시민이 되어야 했다. 시민은 인간을 비인간과 구분시키는 잣대였던 것이다. 타자의 법에 의해서 통제되어야 하는 비인간은 시민이 아니었다. 비인간 취급을 받는 그들은 동일성과 배제 사이에서 희생양이 될 수밖에 없었던 존재들이었고 존재론적, 인식론적 지위조차도 가질 수 없었던 존재였다.<sup>53)</sup>

마찬가지로 20세기 한국근현대사에도 동일한 균등화, 동일성, 배제라는 재앙의 함수를 설정했던 당시 함석헌은 존재론적, 인식론적 지위를 부여 받지 못한 여직공에 대한 인권과 권리에 대해서 입을 열었다. 함석헌은 평-화의 감성적 분할을 위해서 여성 노동자의 인권에 대한 관심을 가지고 있었던 것이다. 그들은 제대로 된 의식주의 기본적인 복지도 누리지 못하는 데다가 실질적인 연봉도 받지 못하는 열악한 환경에 있었다. 그런 상황적 인식과 인권을 빼앗긴 여직공의 실존에 대하여 타자의 인권을 유린하는 행위에 대해서 자신의 인권이 소중한 만큼 타자의 인권도 소중한다는 생각, 그래서 그 인권을 지키기 위해서 전쟁보다 더 과격한 싸움, 곧 훈련이 필요하다고 역설하였다. 인권에 대한 훈련이 되어 있지 않다는 것은 인권에 대한 교양적 지식, 정보, 습관이 형성되지 않았다고 볼 수 있는데, 자칫 훈련이 되지 않은 인간이 자신의 인권을 위해서 폭력을 행사하는 극단적인 행동을 취하게 될 수 있다는 것을 경계한다. 물론 인간의 인권에 대한 근거는 예수가 주장한 것처럼, 모두가 초월자(하나님)의 자녀요 다 영이기 때문이라는 논리에 토대를 둔다. 따라서 인권을 위한 투쟁 방식 또한 예수의 길, 곧 예수의 비폭력으로부터 나와야 한다. 함석헌은 그런 입장에서 예수를 정치적 혁명가라는 시각에 반대한다. 더 나아가서 민주주의라는 대의를 위해서도 결코 폭력은 용납할 수 없는 것이다. 예수가 말한 소금과 빛의 역할을 하면서 화해, 평화를 위한 존재가 되어야 하는 것은 물론이거니와 반드시 목적을 위해서 수단을 정당화하는 폭력의 투쟁은 있어서도 안 된다. 오직 참과 사랑의 비폭력만으로 인권과 민주주의를 실현하기 위해서 노력을 해야 한다.<sup>54)</sup>

53) Jacques Ranciere, 위의 책, pp.182-185.

54) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), pp.325-328.

## 5. 폭력이라는 언어와 실재에 대한 저항을 넘어 협화의 정신을 향하여

주디스 버틀러는 “우리는 언어의 힘에 저항하고자 할 때조차 언어의 힘을 행사하게 된다”고 말한 바 있다. 폭력이라는 말, 심지어 최근에 회자되고 있는 혐오라고 하는 말조차도 언어의 힘에 의해서 압도당하고 만다. 폭력이라는 말만 들어도 우리는 트라우마를 경험하게 된다. 온갖 개인적, 사회적, 국가적, 자본주의적, 정치적 트라우마를 안고 살아간다. 경험 이전에 이미 폭력이라는 말을 듣게 되면 몸과 의식이 경직되는 것은 언어가 갖고 있는 힘 때문이다. 동일한 지평에서 버틀러는 언어에 상처를 입힐 수 있는 권력이 귀속된다는 것을 확인한다.<sup>55)</sup> 우리는 여기서 그 언어가 가진 힘, 언어에 귀속된 권력으로부터 벗어나기 위한 또 다른 언어철학적 장치가 필요하다. 버틀러는 그것을 오스틴(J. L. Austin)의 언어철학에서 끄집아 들인다. “오스틴은 ‘발언내적’(illocutionary) 언어 행위와 ‘발언효과적’(perlocutionary) 언어 행위를 구별한다. 발언내행위는 말하는 순간에 말하는 것을 행하는 언어 행위이다. 발언효과행위는 어떤 효과들을 자신의 결과로 생산하는 언어 행위이다. 즉 무언가를 말함으로써, 어떤 효과가 따라 나오는 것이다. 글나 발언내적 언어 행위는 그 자체로 자신이 이야기하는 행동이지만, 발언효과적 언어 행위는 그 언어 행위 자체와는 같지 않은 어떤 효과들로 단지 이어질 뿐이다.”<sup>56)</sup> 다음의 문장이 더 중요하다. “발언내행위적 언어 행위는 발언의 순간에 행동을 수행하기는 한다... 의례 내에서의 그 ‘순간’은 압축된 역사성을 지닌다. 다시 말해서 그 순간은 과거와 미래의 방향으로 스스로를 넘어서는, 말의 사건을 구성하고 이를 벗어나는 인용의 효과인 것이다.”<sup>57)</sup> 발언내적 언어 행위에 의하면 폭력(비폭력) 혹은 폭력적(비폭력적) 발언은 행동이 수반되거나 행동을 하도록 추동한다. 언어가 억압하기도 하고 해방을 가져올 수 있다는 것을 방증하는 것이다.

아나키스트 촘스키(N. Chomsky) 역시 인간의 언어 사용에 주목한다. 인간은 자율적인 행동을 선택할 수 있고 거부할 수도 있다. 정치인들과 지식인들이 민중의 자유를 감추기 위해서 궤변을 늘어놓는 경우가 있는데, 그럴수록 민중은 창조적 방식으로 언어를 사용함으로써 인간 특유의 생각과 착상의 자유를 발견할 수 있어야 하며 동시에 의식의 각성을 가져와야 한다는 것이다. 왜냐하면 아나키스트는 어떤 개인과 사회로부터도 제약받지 않고 자

55) Judith Butler, 유민석 옮김 『혐오 발언』 (서울: 알렘, 2016), p.11.

56) Judith Butler, 유민석 옮김 『혐오 발언』 (서울: 알렘, 2016), p.14.

57) Judith Butler, 유민석 옮김 『혐오 발언』 (서울: 알렘, 2016), p.15.

유롭게 활동할 수 있는 여건을 만들어가야 하기 때문이다.<sup>58)</sup> 비폭력이나 폭력 혹은 저항이라는 언어를 사용한다는 것은 그만큼 민중이 깨어있고 또 자유로운 삶을 살고 싶다는 의지의 표현이다. 버틀러가 오스틴의 언어철학을 인용하면서 주장한 논변도 그와 다르지 않다. 발언을 하는 순간 행동을 하는 것이다. 미래를 향해서, 그리고 현재의 폭력적 상황에 대해서 넘어서려는 의지를 나타내는 것이라고 볼 수 있다.

이와 함께 평화를 정착시키기 위해서는 민중의 감각의 공동성을 확보해야 한다. 평화의 감성, 공통성, 공동체적 감각을 공유하기 위해서는 이성적인 소통과 합의를 통해서 평화가 하나의 형이상학적 가치를 지니고 있다는 것을 인식해야 한다.<sup>59)</sup> 칸트는 인간에게 있어 개별적인 보편성의 합의와 의사소통의 가능성을 지닌 선천적 인식 능력인 공통감, 혹은 공동체적 감각(sensus communis)을 확신하였다. 함석헌도 예수의 비폭력을 설명하면서 비폭력의 근저에는 바로 ‘양심’이라는 것이 있음을 적시했다. 양심은 하나다. 양심은 인종을 초월하며 언어의 장벽을 넘어서서 너의 양심, 나의 양심이 따로 없는 비폭력의 촉발제요 매개체라고 볼 수 있다.<sup>60)</sup> 따라서 이 양심은 비폭력의 감성과 비폭력의 윤리 공동체를 가능하게 만드는 보편적 알속이요 능력인 것이다. 또한 양심은 비폭력의 감성을 분할하며 공유하게 하는 인간 정신 기저에 깔린 선형적 장치이다.

하지만 역사 안에 나타난 예수의 인격을 통한 비폭력은 미완성이다. 아니 예수의 인격은 그렇기 때문에 영원히 자라나야 한다. 역사적 예수를 넘어서 예수의 인격은 폭력을 사용했는지 사용하지 않았는지 그런 차원에서는 이해할 수가 없다. 다만 그는 아버지 하나님의 뜻대로 한 인격이다.<sup>61)</sup> 그런 의미에서 향후 평화의 정신은 예수의 인격을 드러내는 비폭력에 기반을 두어야 할 것이다. 이에 대해 유석성은 예수의 비폭력을 자유의 비폭력이자 적대감을 극복하는 비폭력이라고 주장하면서 “예수의 비폭력정신은 간디에게로, 간디의 비폭력정신은 함석헌에게로 계승된다”고 보았다. 그뿐만 아니라 “예수 간디 함석헌의 비폭력사상은 비폭력무저항이 아니라 다같이 비폭력저항이다”라고 규정한다.<sup>62)</sup> 비폭력무저항과 비폭력저항은 분명히 다르다. 비폭력저항은 적대감과 폭력을 놓아버리는 대신에 자유를 향한 적극적인 저항의 의미가 담겨 있기 때문이다. 마찬가지로 우리가 일반적으로 알고 있는 비폭

58) N. Chomsky, 이정아 옮김, 『츨스키의 아나키즘』 (서울: 해토, 2007), pp.25-50.

59) 최신한, 『헤겔철학과 형이상학의 미래』 (서울: 서광사, 2015), pp.324-336.

60) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), p.324.

61) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), p.327.

62) 유석성, 위의 책, pp.452-462 참조.

력이란 것은 무폭력과 다르다는 것을 알아야 한다. 다시 말해서 비폭력의 반대는 폭력이 아니다. 폭력은 과격과 과능(過能)과 비진리이지만, 오히려 무폭력은 비겁과 무능(無能)과 진리라는 의미와 일맥상통한다. 폭력은 모든 사태에 있어 원칙의 후퇴이지만, 비폭력은 원칙이다. 따라서 우리가 반드시 알아야 할 것은 “비폭력이란 모름지기 폭력을 사용할 수 없는 약자의 무기가 아니라 충분히 폭력을 사용할 수 있음에도 불구하고 비폭력을 사용하는 강자의 무기”이다.<sup>63)</sup>

김삼웅은 시종일관 비폭력의 언어와 감성을 실천적으로 펼쳐왔던 함석헌을 평화주의자라고 평가하면서 이렇게 말한다. “그의 모든 탐구실천도전저항의 궁극적 목표는 평화에 있었다. 국가주의와 국수적 민족주의를 거부하고, 제국주의와 공산주의를 거부하고, 일체의 권위주의를 배격했다. 칼을 녹여 보습을 만들어야 한다는 고전적 평화정신으로 현대의 ‘무장된 평화체제’를 반대했다.”<sup>64)</sup> 평화의 언어, 비폭력의 언어, 저항이라는 언어를 발언한다는 것이 실재의 폭력에 대한 강한 부정일 수 있는지는 의문이다. 하지만 언어가 곧 행위라는 측면에서 볼 때 언어가 행위를 수반한 발화행위라고 말할 수 있겠다. 함석헌은 실제로 국가주의나 군사주의, 정부지상주의 등에서 강력한 저항운동을 펼쳤던 언행일치의 인물이었음을 부인하기 어려울 것 같다.

이러한 비폭력저항운동을 펼쳤음에도 불구하고 민중운동이나 인권운동 차원의 전개는 무력하기 짝이 없었다. 물론 함석헌의 철학과 사상을 언어로는 알아들었으나 실천력이 부족하였던 것이 사실이다. 함석헌의 비폭력저항운동은 결국 구호로만 그치고 정치경제적 혼란과 종교문화적, 교육, 통일 등에 대한 혼란한 시국에도 단지 ‘사랑의 폭력’이니 ‘방어적 폭력’이 하면서 폭력을 정당화하는 해석을 내놓기가 일쑤였다. 따라서 앞으로 함석헌의 비폭력평화주의 사상을 당대의 문제와 관련하여 일부분만 수용하거나 왜곡, 호도하는 소극적인 비겁한 해석학적 성격에서 적극적인 운동으로 전개해야만 할 것이다.<sup>65)</sup> 비록 간디와 같은 상징적 정치 행위, 곧 비폭력저항운동으로서 물레질이나 소금행진을 한 것은 아니었으나, 함석헌은 단식을 비폭력적인 정치적 압박의 수단으로 이용하였다. 이에 박홍규가 지적한 것처럼, 오늘날 함석헌의 사상을 미화할 것은 아니지만, 적어도 간디나 함석헌의 비폭력주의 평화주의를 단순히 사상으로만 받아들이는 것이 아니라 상징적 평화운동으로 구조적인

63) 황필호, “비폭력은 폭력의 반대가 아니다”, 『씨오의 소리』, 통권 166호(2002년 5/6월호), pp.29-30.

64) 김삼웅, 위의 책, p.381.

65) 박홍규, 위의 책, pp.152-153.

폭력에 대한 의식과 행동을 변화시킬 수 있는 가능성을 모색해야 할 것이다. 더불어 간디의 비폭력주의를 계승한 함석헌의 평화주의를 단지 시민저항운동으로만 볼 것이 아니라 시대가 요구하고 문제에 대응하는 좀 더 능동적인 “전략적 수단”이 필요할 것이다.<sup>66)</sup> 그 비폭력의 전략적 수단들이 장애인, 성적 소수자, 외국인 노동자, 여성, 어린이 등의 사회적 약자이자 개별 민중으로서의 씨오르을 배려하고 하나의 생명, 서로가 연결되어 있는 전체로서의 인간을 어떻게 배려해야 하는가에 대한 인간으로서의 인권조건을 형성하는 데 기여해야 할 것이다.<sup>67)</sup>

또한 통일과 관련해서는 함석헌의 비폭력주의가 갖는 의미를 좀 더 현실적으로 구체화하고 정책적으로 이끌어 낼 수 있는 의지가 있어야 한다. 이를테면 남한의 폭력적 통일 방안(흡수통일이나 남한의 체제나 사상 우월성을 앞세운 통일)에서 화해와 협력에 근거를 두면서 서로 갈등과 긴장을 완화하여 전쟁의 가능성을 낮추는 이른바 ‘한반도 비폭력통일론’이라 할 수 있는 ‘연방제 통일론’이나 ‘중립화 통일론’에 대한 논의도 적극적으로 검토할 필요가 있다. 그러나 그 무엇보다도 함석헌은 이러한 모든 일을 전개해나가기 위한 정신력, 혼의 힘, 민중의 정신이 우선해야 한다고 강조한다.<sup>68)</sup>

모름지기 함석헌의 평화론은 절대명령, 곧 정언명령과도 같다. 그것은 당위와 의무이다.<sup>69)</sup> 더욱이 “함석헌의 신앙 철학 평화 비폭력 인권 역사 저항 교육 언론 시 예술 아나키즘과 이것의 통섭은 한 세기 우리 민족을 상징하고도 남는다.”<sup>70)</sup> 그런 측면에서 단연코 “함석헌과 간디는 우리에게 소박한 자유의 삶이 우리가 나아갈 삶이라는 믿음을 준다. 지금 우리를 둘러싸고 있는 세계나 국가, 사회나 제도가 그러한 믿음을 갖지 말라고 강요하는 대세의 분위기이기 때문에 더욱 그렇다. 그럴수록 우리는 더욱더 그들의 생각과 삶을 모범삼아 외롭게 걸어가야 한다.”<sup>71)</sup> 그러기 위해서는 함석헌의 교회관의 확장, 즉 화(和)의 사상적, 철학적 정착이 절실히 요구된다. 앞에서 필자가 말한 폭력의 무화 혹은 비-폭력은 결국 감성적 아름다움인 평화의 화로서의 타자를 동일화하려고 하려는 욕망을 제어하고 그렇다고 적당하게 절충하고 혼합하려는 것이 아니라 일치하되 상호 조화를 이루는 세계를 이루도록

66) 박홍규, 위의 책, pp.295-296, pp.303-304.

67) 정대현, 위의 책, p.63.

68) 이재봉, “함석헌의 비폭력사상과 한반도의 비폭력통일”, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천2』 (파주: 한길사, 2012), pp.206-218; 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), p.45.

69) 유석성, 위의 책, pp.440-441.

70) 김삼웅, 위의 책, p.393.

71) 박홍규, 위의 책, p.307.

노력해야 한다.<sup>72)</sup> 함석헌에게 있어 이와 같은 화는 평화와 동일한 개념으로서 알파와 오메가로 보았으며, 황보윤식은 폭력을 휘두르는 국가를 근본악으로 규정짓고 이를 극복하기 위해서, 함석헌은 하나 됨, 즉 획일성과 통제성에 바탕을 둔 전체주의가 아니라 타자와 공존하는 전체주의 혹은 세계주의를 표방했다고 주장한다.<sup>73)</sup> 결국 화의 사상 혹은 협화(協和)의 철학을 통한 일치나 상호조화는 서로 다르지만 하나가 아름다움을 드러내는 하모니와 같은 것으로서 더불어 삶이라는 함석헌의 연장선상에 있다고 해야 할 것이다.

마지막으로 함석헌의 비폭력주의는 우리 한국사회의 경쟁중심의 성과사회를 향해서 생존경쟁이야말로 삶의 전쟁으로 치달을 수밖에 없다는 냉혹한 현실을 적시하고 있다고 생각한다. 한병철이 신랄하게 풀어 밝히고 있는 것처럼 오늘날의 성과사회는 자기착취를 하면서 우울증에 빠지고 병리적인 인간으로 전락할 가능성을 내포하고 있다. 따라서 서로 더불어 살기, 협화하는 정신을 통해서 서로 돕고 격려하는 사회를 만드는 그런 비폭력적인 사회, 비폭력적인 윤리 공동체를 구체화해야 할 때가 아닌가 싶다. 그런 의미에서 비폭력적 저항운동으로서의 아나키즘은 그것이 anarcho-individualist가 되었든, 아니면 anarcho-communist나 anarcho-syndicalist가 되었든 삶의 자유와 자율성을 지배하는 모든 체제와 지배, 심지어 국가에 대한 저항과 반성이 절실하게 요구된다고 본다. 그것이 곧 함석헌이 말하고 있는 ‘자기 생각’, ‘자기 정신’으로 살아가는 길일 것이다.

---

72) 함석헌, 함석헌 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』 (서울: 한길사, 1983), p.18; 최인식, “함석헌의 교회관”, 『씨오의 소리』, 통권 163호(2001년 11/12월호), pp.73-87.

73) 황보윤식, 위의 책, p.237, p.270.

## 참고문헌

### 〈국문단행본〉

- 강영계, 『니체와 정신분석학』, 서울: 서광사, 2003.
- 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, 서울: 현암사, 2013.
- 박홍규, 『함석헌과 간디』, 서울: 들녘, 2015.
- 안병무, “비폭력 저항운동과 평화사상”, 함석헌기념사업회 편, 『민족의 큰 사상가 함석헌 선생』, 파주: 한길사, 2001.
- 유석성, “함석헌의 평화사상-예수 간디 함석헌의 비폭력저항”, 씨오사상연구소 편, 『생각하는 백성이라야 산다』, 서울: 나뉘, 2010.
- 이재봉, “함석헌의 비폭력사상과 한반도의 비폭력통일”, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천2』, 파주: 한길사, 2012.
- 이찬수, “자연의 타자와, 인간의 사물화, 그리고 ‘세월호’”, 김성철 편, 『재난과 평화』, 서울: 아카넷, 2015.
- 정대현, 『한국현대철학』, 서울: 이화여자대학교출판문화원, 2016.
- 최신한, 『해결철학과 형이상학의 미래』, 서울: 서광사, 2015.
- 하승수, 『아나키즘』, 서울: 책세상, 2008.
- 한병철, 김태환 옮김, 『피로사회』, 서울: 문학과지성사, 2012.
- 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』, 서울: 한길사, 1983.
- 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』, 서울: 한길사, 1983.
- 함석헌, 『함석헌전집7-간디의 참모습: 간디자서전』, 서울: 한길사, 1984.
- 함석헌, 『함석헌전집11-두려워 말고 외치라』, 서울: 한길사, 1984.
- 함석헌, 『함석헌전집19-영원의 뱃길』, 서울: 한길사, 1985.
- 황보윤식, “함석헌의 세계평화운동에 대한 역사인식론적 검토”, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천2』, 파주: 한길사, 2012.
- Butler, Judith. 양효실 옮김, 『지상에서 함께 산다는 것』, 서울: 시대의창, 2016.
- Butler, Judith. 유민석 옮김, 『혐오 발언』, 서울: 알렙, 2016.
- Chomsky, N. 이정아 옮김, 『츨스키의 아나키즘』, 서울: 해토, 2007.
- Eagleton, Terry. 서정은 옮김, 『성스러운 테러』, 서울: 생각의나무, 2007.
- Gandhi, Mahatma. 최혁순 역음, 『모든 인간은 한 형제』, 서울: 을지출판사, 1983.
- Guerin, Daniel. 김홍욱 옮김, 『아나키즘』, 서울: 여름언덕, 2015.
- Iyer, Raghavan. 허우성 옮김, 마하뜨마 간디의 도덕 정치사상 권2, 『진리와 비폭력(하)』, 서울: 소명출판, 2004.
- Kropotkin, Peter. 백용식 옮김, 『아나키즘』, 청주: 충북대학교출판부, 2009.
- Lacan, J. 맹정현 옮김, 『자크 라캉 세미나 1권-프로이트의 기술론』, 서울: 새물결 출판사, 2016.
- Nietzsche, Friedrich W. 정동호 옮김, 『차라투스트라는 이렇게 말했다』, 서울: 책세상, 2004.
- Ranciere, Jacques. 주형일 옮김, 『미학 안의 불편함』, 서울: 인간사랑, 2008.

Taylor, Michael. 송재우 옮김, 『공동체, 아나키, 자유』, 서울: 이학사, 2006.

Zizek, S. 박정, 옮김, 『How to read 라캉』, 서울: 웅진지식하우스, 2007.

### 〈외국어 단행본〉

Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*, New York, Oxford: Oxford University Press, 2000.

Freud, S. *Gesammelte Werke* 16, Ffm., 1978.

### 〈국문논문 및 잡지〉

박노자, “저신뢰 사회, 대한민국”, 『한겨레신문』, 2016. 10. 5. 25면.

윤경로, “평화와 연합운동으로서의 ‘3 1혁명’”, 한국종교연합, 『종교와 공동체문화』, 제86차 평화포럼(2016년 10월 25일), pp. 9-21.

최인식, “함석헌의 교회관”, 『씨오의 소리』, 통권 163호(2001년 11/12월호), pp. 56-87.

황필호, “비폭력은 폭력의 반대가 아니다”, 『씨오의 소리』, 통권 166호(2002년 5/6월호), pp. 25-31.

# 토론문





---

서울대학교 통일평화연구원 HK평화인문학연구단 주최 국내학술회의  
한국인의 평화사상

---

## 장일순의 평화사상

---



# 장일순의 평화사상

전호근 (경희대 후마니타스칼리지)

## 1. 어느 철학자의 삶과 죽음

1994년 5월 24일자 한겨레신문에는 ‘보이지 않는 가운데 민주화 헌신 재야원로 서예가 장일순씨 타계’라는 제목으로 아래와 같은 기사가 실렸다.

70년대 민주화운동을 음양으로 지원하면서 재야의 원로 구실을 해왔던 서예가 장일순씨가 22일 오후 6시 30분 강원도 원주시 봉산2동 929 자택에서 숙환으로 별세했다. 향년 66살.

83년부터 한살림운동 본부를 만들어 박재일씨, 김지하 시인 등과 함께 생명사상 실천운동에 전념해온 장씨는 20~30대에게는 잘 알려져 있지 않으나 70년대 초 민청학련사건을 경험한 40대 이상의 세대들에게는 민주화운동의 정신적 지주와도 같은 존재로 여겨지고 있다.

장씨는 71년 고 지학순 주교와 함께 박정희 군부독재에 반대하는 거리시위를 주도해 민주화투쟁의 물꼬를 튼 뒤, 이 시위에 자극받아 민주화운동에 나선 학생들이 73년 민청학련사건으로 대거 투옥되자 이들의 석방운동에 나섰다(...)

그 뒤 83년 민통련 발족 때까지 장씨는 계속 민주화운동에 참여하고 지원해왔으나 밖으로 이름을 내세우지는 않았다. 그 덕에 원주시 장씨의 집은 재야인사들이 지치거나 독재정권에 쫓길 때마다 찾아가 묵으면서 다시 의지를 가다듬는 ‘오아시스’와도 같은 구실을 했다.(...)

1928년 원주에서 태어나 서울대 미학과를 다니다가 6.25로 학업을 중단한 장씨는 53년 25살의 젊은 나이로 도산 안창호 선생의 평양 대성학원의 맥을 잇고자 원주에 대성학원을 설립해 초대 교장을 지냈다(...)

어릴 때 세례를 받은 장씨는 천주교를 우리 것으로 수용하고 유 불 선의 전통사상을 탐구

하면서 ‘더불어 함께 삶’을 중시하는 생명사상으로 나아갔다. 서예가로서도 뛰어난 실력을 발휘해 6차례 개인전을 가졌고(...)¹

무위당 장일순은 평생 스스로 무직(無職)을 자처하면서 살았던 사람이지만,² 그의 부고를 전하는 위의 기사에서 알 수 있듯이 독재정권과 맞서 싸운 민주화 운동의 정신적 지주로, 대성학원의 설립자이자 교장으로 학생들을 가르쳤다는 점에서 교육자로, 의인란(擬人蘭)이라는 독자적인 서화의 영역을 개척한 당대의 서예가로, 생명운동을 제창하여 ‘더불어 함께 삶’을 중시했다는 점에서 생명사상가로, 천주교를 수용하고 유불선의 전통사상을 탐구한 철학자로 알려져 있다.

뿐만 아니라 장일순은 1950년대 이래로 ‘중립화 평화통일이론’을 주장한 통일이론가로 알려져 있기도 하고, 신용협동조합운동을 펼친 공동체주의자이기도 했으며, 강단 중심의 한국 현대 지성사에서 함석헌과 함께 강단 밖의 공간에서 자신의 주장을 펼쳤다는 점에서 지성사의 이단아로 불리기도 했다.³

이처럼 그를 호명하는 지평이 한 마디로 아우를 수 없을 정도로 다양하다는 점에서 장일순이라는 인물이 지녔던 사유의 폭과 깊이를 짐작할 수 있다.

무위당 장일순에 대한 지금까지의 연구는 그가 서예가였다는 점에서 그가 남긴 서화작품을 중심으로 예술세계를 조명하는 경우가 가장 많았고, 독재정권에 맞서 싸운 민주화운동가였다는 점에 초점을 맞추거나 환경운동가, 생명운동가로서 면모를 살펴보는 것이 대부분이었다.

그러나 그가 남긴 말과 글, 서화 작품, 나아가 사회적 실천에 함축되어 있는 일관된 사유를 체계적으로 연구한 글은 드문 편이다. 그 때문에 이 글은 한국철학의 역사적 맥락을 중심으로 장일순의 사유가 어떤 점에서 한국의 전통적 사유와 긴밀하게 연결되어 있는지 고찰함으로써 장일순 사상의 기원을 체계적으로 밝히는 데 일차적인 목적이 있다. 그리고 한 걸음 더 나아가 평화사상가로서 장일순의 면모를 살펴봄으로써 현대 한국사회가 당면하고 있는 극심한 분열과 대립, 갈등 따위의 사회적 과제를 해결하는 데 조금이나마 도움이 되고자 한다.

1) 한겨레신문 1994.05.24. 18면 기사.

2) 장일순은 일찍이 청년들과 이야기를 나누면서, “직업이 불분명할수록 좋다.”, “어느 시기에는 화전이나 파먹으며 폭 썩는 게 좋다.”고 말한 적이 있다. 출고, 『한국철학사』, p. 참조.

3) 이창언은 사람들이 장일순을 두고 ‘우리 시대의 마지막 도덕 정치가’, ‘마지막 초야서가’, ‘문인화가’, ‘걷는 동학’이라고 호칭한 예를 소개하고, 그를 ‘남북한 근현대 지성사의 이단아’라고 기술했다. 이창언, 『모심과 살림의 삶과 사상: 좁쌀 한 알 장일순 선생』, 2015, 『7th Marx Communale 발표자료집』, p.88.

# 1. 장일순 평화사상의 형성 배경

## 1) 장일순 사상 형성의 시대적 배경

장일순은 1928년 10월 16일 강원도 원주시 평원동에서 태어났다. 아버지는 장복흥(張福興), 어머니는 김복희(金福姬)였는데, 어린 시절부터 할아버지 장경호(張慶浩)에게 한학과 글씨를 배웠다. 훗날 장일순은 생전의 할아버지에 대해 “아주 검소하고 겸손한 분이어서 곡식 한 알이라도 땅에 떨어지면 주워 그릇에 담아 모았고, 걸인이 오면 겨울에는 상을 차려 방에 모시고 여름에는 마루에 모셨는데, 그런 식으로 사람들을 정성껏 대했기 때문에 집에 늘 식객이 끊이지 않았다.”고 회고했다. 아마도 장경호의 이런 태도가 장일순으로 하여금 사람과 생명을 공경하며 살아가게 하는 데 큰 영향을 끼쳤을 것이다. 또 할아버지로부터 글씨를 지도 받으면서 할아버지와 절친했던 차강(此江) 박기정(朴基正)에게 정식으로 서화를 배웠다.

1940년에는 천주교 원동교회에서 영세를 받고 서울로 유학하여 배재중학교를 졸업하고 경성공업전문학교에 입학했는데, 1945년에 국립서울대학교 설립안 반대 투쟁에 참여했다가 제적당한 뒤 이듬해인 1946년에 서울대학교 미학과에 다시 입학했지만 1950년에 한국전쟁이 일어나자 학업을 중단하고 원주로 갔고, 1952년 이후부터 줄곧 원주에 머물렀다.

1954년에는 원주에 대성학원을 설립했고, 1955년부터 봉산동에 토담집을 지어서 살면서 1958년, 1960년에 국회의원 선거에 출마했으나 극심한 정치적 탄압으로 낙선했다. 1961년에는 중립화 평화통일론을 주장했다는 이유로 서대문형무소와 춘천형무소에서 3년간 옥고를 치른 뒤 1963년에 출소하여 대성학원으로 돌아왔으나 당시 대성학원 학생들이 한일굴욕외교반대운동으로 구속되자 학생들을 석방하는 조건으로 이사장직을 내려놓았다. 이때부터 정치활동정화법과 사회안전법 등에 묶여 철저한 감시를 받기 시작한다.

1968년부터 신용협동조합운동을 펼치기 시작했고, 1971년에는 지학순 주교 등과 함께 박정희 정권의 부정부패를 폭로하고 사회 정의를 촉구하는 가두시위를 주도했는데, 이후 민주화 운동에 직접 나서지 않고 뒤에서 조력하는 역할을 하면서 1973년에는 민청학련 사건으로 구속된 이들의 석방을 위해 노력했다.

1977년에는 노동 운동과 농민 운동만으로는 한계가 있다고 보고 공생의 논리에 입각한 생명 운동을 펼치기 시작하여, 1985년에 도농 직거래 조직인 ‘원주소비자협동조합’을, 1986

년에는 ‘한살림생협’을 창립했다.

1988년에는 한살림운동 기금을 조성하기 위해 다섯 차례에 걸쳐 서화전을 열었고, 1989년에는 동학의 2대 교주였던 최시형의 뜻을 기리고자 원주시 호저면 송곡에 비문을 쓰고 기념비를 세웠다.

1991년에는 위암 진단을 받고 수술한 뒤 생명 사상을 주제로 여러 차례 강연을 했고 강의를 들은 제자의 도움으로 책을 펴내기도 했는데, 1993년에는 병세가 악화되어 다시 입원했다가 1994년 5월 22일, 67세를 일기로 봉산동 자택에서 세상을 떠났다. 그가 마지막으로 남긴 말은 “내 이름으로 아무것도 하지 마라”였다고 한다.<sup>4)</sup>

장일순이 걸어간 삶의 궤적을 살펴보면 그는 어린 시절부터 가학으로 한학을 익히고, 박기정에게 서화를 배우면서 자연스럽게 전통적 사유의 혼습을 받은 것으로 보이는데, 이런 과정이 유불도와 동학 전반에 걸친 폭넓은 사유의 형성에 영향을 끼쳤다고 짐작된다. 이후 장일순은 1950년대에는 교육자의 삶을 살았고, 60년대에는 정치인의 길을 걸었다. 그리고 70년대에는 반독재 민주화 투쟁에 삶을 바쳤고, 70년대 말부터는 생명 환경운동에 매진했다.

장일순의 이 같은 삶은 동시대를 살았던 교육자나 정치인 대부분이 강한 국가를 만들어야 한다는 강박 아래 경제성장을 통해 민족과 국가의 운명을 개선하려고 했던 것과 비교할 때 크게 다를 뿐 아니라, 거둬드는 독재정권의 억압 아래 투쟁 중심의 정치운동을 지속해왔던 민주화 진영의 인사들과 비교해 볼 때도 참으로 특이한 행보였다. 장일순의 이 같은 특이한 삶과 사유를 보다 정확하게 이해하기 위해서는 한국의 전통적 사유에 대한 그의 깊은 통찰을 살펴봐야 한다. 그가 남긴 말과 글, 서화 작품에는 기독교뿐 아니라 동학은 물론이고 유교와 불교, 노자의 철학에 이르기까지 참으로 다양한 전통 철학적 맥락이 보이기 때문이다.

## 2) 장일순 사상의 철학사적 배경

필자는 즐고『한국철학사』에서 장일순의 사유를 다음과 같이 정리하고 평가한 바 있다.

---

4) 이상 장일순의 약전은 즐고『한국철학사』에 실린 내용을 요약한 것이다.『한국철학사』, pp.805~808.

장일순의 사유는 “좁쌀 한 알에 온 우주가 다 들어 있다.”라고 이야기했다는 점에서 ‘하나가 곧 전체’라는 화엄 불교의 세계관과 일치할 뿐 아니라, 아무리 하찮은 사람일지라도 똑같은 인간으로 대했다는 점에서 “한 사람의 가치가 천하와 맞먹는다.”고 이야기한 맹자의 정의론(正義論)과 상통하며, 나서서 무언가를 하려는 사람에게 ‘엎드려!’와 ‘기어!’를 강조했다. 5) 점에서 물러남을 중시한 노장(老莊)의 철학과 이어져 있다.

이 같은 정리에 따라 먼저 원효의 화쟁론과 의상의 화엄철학이 어떻게 장일순의 사유와 맞닿아 있는지 살펴보고 이어서 통일과 평화 등 한국 사회가 당면하고 있는 현실적의 문제에 대한 그의 이해를 분석함으로써 장일순 사상의 일단을 밝혀보고자 한다.

### (1) 원효의 화쟁론(和諍論)과 장일순의 평화사상

원효(元曉, 617~686)는 동아시아 불교사에 빛나는『금강삼매경론(金剛三昧經論)』과『대승기신론소(大乘起信論疏)』를 비롯한 숱한 명저를 남긴 불교 철학자로 그의 핵심 사상은 ‘화쟁(和諍)’이라는 두 글자로 압축할 수 있다. 원효의 화쟁 사상은 통일신라라는 배경에서 탄생한 화해의 철학이다.

원효가 활동했던 즈음은 신라의 26대 진평왕(재위 579~632)부터 31대 신문왕(재위 681~692)에 이르는 6대에 걸친 시기로, 신라는 30대 문무왕(재위 661~681)의 재위기간인 675년에 고구려와 백제를 멸망시키고 불완전하지만 삼국을 통일하게 된다. 통일신라는 이전에 서로 적대시하던 고구려와 백제의 유민, 그리고 신라인들이 함께 섞여 살아야 했기 때문에 숱한 국가적 과제를 떠안고 있었고, 그로 인한 외부의 위협과 내부의 대립 분열을 어떻게 극복하느냐에 따라 국가의 운명이 결정되는 상황이었다.

당장 한반도를 점령하려는 외부세력인 당나라와 5년여에 걸친 전쟁을 치러야 했을 뿐 아니라, 내부적으로는 백제와 고구려를 부흥하기 위해 봉기하는 유민들을 진압하거나 회유해야 했다. 또 각지에서 할거하던 호족 세력의 힘을 통제하기 위해 왕권을 강화하고 국력을 안정시켜야 했다.

이런 시기에 원효의 화쟁론은 단순히 불교내의 이론적 대립을 극복하기 위한 종교적 차원의 조정에 그치지 않고, 통일신라가 당면했던 외부의 위협과 내부의 분열을 극복하는 방

5) 참고『한국철학사』, pp.800~801.

안으로 제시된 사회 통합 이론이기도 하다. 곧 화쟁론은 과거 서로 적대적인 관계였던 다수의 구성원들이 평화롭게 살기 위한 방법을 철학적으로 모색한 결과이며, 지금에 이르러서도 사회의 분열이 극심할 때마다 ‘화쟁’을 화두로 삼아 논의를 시작하는 경우가 많다는 점에서 한국철학사에서 가장 오래된 평화이론이라고 할 수 있다.

원효의 화쟁론은 한 마디로 온갖 쟁론을 화해시키는 논리라고 할 수 있다. 문자 그대로 ‘화쟁(和諍)’이라는 말은 일체의 쟁론을 화해시킨다는 뜻이기 때문이다. 화쟁은 두 가지로 이해할 수 있는데, 먼저, ‘화(和)’는 화합, 통합한다는 뜻이고, ‘쟁(諍)’은 말로 다투는 것이다. 따라서 화쟁은 쟁(諍)을 화(和)한다는 뜻으로 온갖 논쟁을 화해시키는 논리를 말한다. 한편 화쟁의 ‘화(和)’와 ‘쟁(諍)’ 자체가 상반되는 뜻이다. ‘화(和)’는 평화의 상태이고 ‘쟁(諍)’은 분쟁의 상태이기 때문이다. 얼핏 보면 ‘화’는 분쟁을 평화의 상태로 만드는 것이기 때문에 절대적으로 추구해야 할 목표이고 쟁은 절대적으로 피해야 할 상태인 것처럼 보이지만 원효는 ‘화’조차도 ‘쟁’의 다양한 모습 중 하나일 뿐이라고 이야기한다. 원효는 여기서 더 나아가 화와 쟁 자체는 대립되지만 화와 쟁이 다른 것이 아니라 모두 진리를 찾기 위한 방편이라는 논리를 이끌어낸다.

원효는 화쟁의 논리를 사물에 비유하여 ‘파도와 고요한 바다는 둘이 아니다’라고 이야기한다. 이어서 화쟁은 모두 일심(一心)을 근본으로 하지만 그 양상은 여러 가지로 나타날 수 있다고 주장한다. 원효는『대승기신론소』에서 화쟁을 다음과 같이 이야기하고 있다.

바람 때문에 고요한 바다에 파도가 일어나지만 파도와 고요한 바다는 둘이 아니다. …… 우리의 마음 또한 이와 같아서 불생멸심(不生滅心)이 움직일 때 생멸상(生滅相)을 떠나지 않으며 생멸하는 상(相)도 참된 마음이 아님이 없기 때문에 생멸상 또한 마음을 떠나지 않는다.<sup>6)</sup>

‘파도’와 ‘고요한 바다’의 비유는 이 두 가지 현상이 비록 상반된 것처럼 보이지만 실은 모두 ‘물[水]’이라는 본체의 일부가 드러난 것일 뿐 애초에 다른 것이 아니라는 맥락을 함축하고 있다. 우리가 사물을 관찰할 때 감각으로 포착 가능한 것은 사물 자체가 아니라 사물의 응용형태에 지나지 않는다. 그런데 사람들은 자신의 감각이나 경험 안에 갇혀 사물을 각기

6)『대승기신론소(大乘起信論疏)』, ‘심생멸문(心生滅門)’.

다른 관점에서 파악하기 때문에 자신의 경험과 다른 주장을 그르다고 판단하는데 이것이 분쟁이 일어나는 1차적인 이유다. 따라서 화쟁의 첫 단계는 자신의 경험이나 감각이 특정한 조건에서 형성된 것이라는 사실을 반성적으로 사유함으로써 타인의 주장에 귀 기울일 때 가능하다.

그러나 분쟁의 근본적 원인은 외부에 있는 사물에 대한 정확한 이해가 부족한 데서 비롯되는 경우보다 각자 지니고 있는 가치관이나 삶의 목표가 다른 데서 기인하는 경우가 더 많다. 그 때문에 원효는 불생멸심과 생멸상의 비유를 통해 각자의 가치관이나 삶의 목표가 다른 것처럼 보이지만 기실은 서로 떼어낼 수 없는 것이라고 이야기한다. 예를 들어 ‘진여(眞如)’는 진실한 실상, 있는 그대로의 모습으로 깨달음의 경지로 보고, ‘무명(無明)’은 명지(明知)가 없는 상태로 깨달음은 커녕 자신의 모습을 제대로 알지 못하는 무식한 상태라고 하는데, 원효는 이조차도 둘이 아니라 하나라고 이야기한다. 파도와 고요한 바다의 비유에 이어 불생멸심(不生滅心)과 생멸상(生滅相)을 예로 든 것도 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 불생멸심은 진리이고 생멸상은 비진리라는 식으로 바라보아서는 안 되고, 그 둘이 서로 떠날 수 없으므로 둘이 아닌 하나의 마음, 일심이라고 주장하는 것이다.

원효는 깨달음을 얻기 위해서는 일심으로 돌아가야 한다고 주장하면서 만법귀일(萬法歸一)이라는 관점을 제시한다. 세상에는 만 가지 다른 법칙, 불법이 있지만 그 하나하나가 모두 깨달음을 얻기 위한 방편이고 그런 방편을 회통해서 설명할 수 있는 논리가 만법귀일이라고 본 것이다. 따라서 원효의 화쟁론이 지향하는 최종 종착지는 일심(一心)으로 돌아가는 환귀일심(還歸一心)으로 정리할 수 있다. 하나의 마음, 곧 일심으로 돌아가면 불국토가 되는 것이고 극락으로 갈 수 있다는 것이다. 이를테면 다 같이 불법의 세계로 가는 대승이든 혼자서 깨닫는 열반이든 모두 일심의 다른 이름에 지나지 않는다. 그 때문에 원효는『대승기신론소』에서 환귀일심이 바로 본각(本覺)이라고 강조하면서 본각에 도달하면 삼라만상의 각기 다른 모습이 둘이 아니라 같은 것이라는 ‘불이(不二)’의 통찰에 이를 수 있다고 강조하기에 이른다.

그런데 원효는 사물의 두 가지 상반된 양상이 다른 것이 아니라 같은 것이라고 이해하면서, 그것을 같은 것이라고 이해하는 걸 따로 독립적인 대상으로 보고 그걸 다시 사유한다는 점에서 철두철미하다. 예컨대 파도와 고요한 바다는 둘이 아니라 한 가지라고 주장하는데 그것도 하나의 견해일 뿐이고, 불생멸심과 생멸상이 둘이 아니라 하나라고 주장하는 것도 하나의 견해에 지나지 않는다는 식이다. 곧 분명코 정견(正見)이라고 확신이 드는 주장이라

할지라도 그 또한 여러 견해 중의 하나일 뿐이라는 사실을 도외시하지 않아야 한다는 데서 자신을 향한 치열한 반성이 화쟁론의 핵심임을 알 수 있다.

원효는 화쟁을 이루기 위해 ‘개합(開合)’, ‘여탈(與奪)’, ‘입파(立破)’의 세 가지 방편을 제시한다. 먼저, 개합(開合)에서 ‘개(開)’는 여는 것, ‘합(合)’은 합치는 것, 곧 닫는 것이다. 원효는 이 둘을 합쳐서 같이 이야기하는데 ‘개’는 하나의 불법을 여러 가지 방식으로 펼치는 것이고 ‘합’은 여러 가지 방식으로 펼쳐진 불법을 하나로 모으는 역할을 한다. 상반되는 두 가지 주장이 사실은 불법의 한 방편으로 모두 진리를 찾는 데 도움이 될 수 있다는 것이다. 여탈도 같은 논리로 풀이한다. ‘여(與)’는 주는 것이고 ‘탈(奪)’은 빼앗는 것이다. 주는 것과 빼앗는 것이 상반된 것 같지만 사실은 주는 것이 빼앗는 것이고 빼앗는 것이 주는 것이라는 논리다. 입파 또한 마찬가지다. ‘입(立)’은 세우는 것이고 ‘파(破)’는 깨는 것이다. 자기가 세운 논리를 자기가 깨는 것이다. 이런 논리가 바탕에 깔려 있기 때문에 자신의 견해를 철저히 하게 반성하는 화쟁의 통찰이 가능했던 것이다.

현대 한국사회에서도 사회 분열이 심각해지면 종종 원효의 화쟁론을 통해 서로 다른 의견을 통합하려는 시도가 있다. 그러나 서로의 이익을 다투는 입장을 지키는 한 화쟁의 길은 멀기만 하다. 이익을 다투는 사람들 간에 몫을 어떻게 나누는 것이 합당한지, 그에 대한 합의는 예나 지금이나 쉽지 않기 때문이다. 화쟁을 말하기는 쉽지만 실천으로 옮기는 일은 참으로 어렵다. 화쟁을 위해서는 먼저 상반되는 주장을 살피기 위해 상대의 이야기에 귀 기울여야 한다. 그리고 인내를 넘어 상대를 포용하고 용서해야 한다. 하지만 상대를 나와 같은 존재로 인정하지 않는 상태에서는 이것이 불가능하다.

지금까지 살펴본 것처럼 원효의 화쟁론은 신라가 불완전한 통일을 이룬 뒤 고구려, 백제 유민들과 함께 살아야했던 시대배경에서 탄생한 평화의 철학이다. 그런데 20세기 평화사상가 장일순의 사유에서도 같은 맥락을 찾아볼 수 있다. 장일순 또한 독재와 민주로 나뉘어 서로를 적대시하며 싸우던 현대 한국 사회를 배경으로 구성원들이 증오심을 넘어 평화롭게 공존할 수 있는 조건을 만들기 위해 동일한 고민을 했기 때문이다. 그는 민주화 운동과정에서 상대를 적대시 하고, 악으로 규정하면 할수록 그것이 우리 사회의 문제를 풀기 어렵게 하는 한계를 갖고 있다고 지적했다. 그는 일찍이 자신의 호를 풀이하면서 이렇게 이야기한 적이 있다.

내 호에 대해 이야기하자면 좀 길어. 나는 이십 대에 백두산 천지란 뜻이 있는 호암이란

자호를 썼지. 자네들이 알고 있는 청강(淸江)이란 호는 내 나이 서른일곱에 붙인 호야. 그 호와 인연을 맺게 된 것은 나로서는 핍박의 시대에 있어서의 한 원한 관계 같은 거였지.

그러나 그 원한 관계를 원한으로만 생각하면 안 돼. 그렇게 되면 자신이 너무 초라해지고 추해져. 그래서 나를 핍박하고 욕되게 했던 이들까지도 사랑하자는 뜻에서 ‘푸른 강’이라고 지은 거지. 미운 감정을 푸른 물에 씻자는 것이었어.

지난 이야기 같지만 난 지금 그들을 사랑해. 그러니까 내 자신을 변화시키는 역할을 호가 해준 셈이야. 가정에서 말하면 가훈(家訓)이고 장일순 나에겐 ‘장일순훈(張壹淳訓)’인 셈이지.<sup>7)</sup>

이처럼 그는 자신을 탄압했을 뿐 아니라, 대부분의 민주화 운동가들이 도저히 타협할 수 없는 악으로 지목한 독재자를 용서한다고 말하는가 하면 심지어 민주화의 선봉에 서 있었던 사람들에게 “가서 엎드려 기어라”고까지 이야기했다. 그는 무엇보다 ‘나는 옳고 상대는 그르다’는 확신을 경계했다. 아무리 스스로 정의라고 확신하더라도 우리는 정의의 세력이고 저들은 악의 세력이라는 식으로 편을 갈라서는 어떤 일도 이룰 수 없다고 주장한 것이다. 독재정권 타도를 민주화 운동의 제1가치로 내세우는 시대의 한 가운데서 적대세력을 용서하고 “더불어, 함께 살아야 한다.”고 주장한 것은 화쟁의 현대적 실천이라고 할 수 있을 것이다.

그는 또 ‘도관유리불가사 회성삼가화일가(道冠儒履佛袈裟 會成三家化一家)<sup>8)</sup>’라는 부대사(傅大士)의 시구를 써서 작품으로 남겼는데, 이 또한 유불도의 서로 다른 이론을 하나의 이치로 꿰뚫어 일가를 이루고자 하는 회통의 관점을 취했다는 점에서 원효의 불이(不二)사상과 동일한 통찰의 결과라 할 수 있다.

## (2) 의상의 화엄철학과 장일순의 평화사상

의상(義湘, 625~702)은 중국에 유학하여 화엄의 2대 조사였던 지엄에게 화엄 철학을 공부하고 돌아온 정통 불교철학자로 파격적 주장과 기행으로 불법을 전파했던 원효와는 사뭇 다른 방식으로 자신의 화엄철학을 전개했다.<sup>9)</sup> 그러나 두 사람은 같은 시대를 살면서 동일

7) 1990년 원주여고 교지 ‘新明’, 채희승, “무위당 장일순의 서화세계”, 채희승 외, 『원주일』 제 18호, 원주문화원(2013), pp.282~283.

8) 무위당 장일순 서화집 | pp.66~67

9) 중국 화엄 철학을 연 사람은 두순(杜順)이고, 그 다음이 지엄이다. 의상은 지엄의 제자로『삼국유사』 「의상전」에는 의상이 중국에 가서 지엄을 만나는 과정이 기술되어 있다.

한 시대적 과제를 고민하고 해결책을 제시하고자 했기 때문에 두 사람의 사유에는 모두 화해의 논리가 바탕에 깔려 있다.

의상은 화엄 철학의 근간이 되는『화엄경』을 깊이 연구함으로써 자신의 시대적 과제를 해결하려고 했는데 이는 당시 당나라를 비롯해 국제적으로 유행하던 화엄 철학을 통해 자신이 당면했던 현실을 고민했기 때문이다.

지금까지 전해지는 의상의 저술 가운데 가장 중요한 것은 「화엄일승법계도(華嚴一乘法界圖)」다. 이 글은 80권이 넘는『화엄경』을 7언(言) 30구(句) 210자(字)로 간명하게 풀이한 일종의 계송(偈頌)으로 의상이 제시하는 통합의 논리가 담겨 있다.

「화엄일승법계도」는 ‘법성원융무이상(法性圓融無二相)’에서 시작해, ‘제법부동본래적(諸法不動本來寂)’으로 이어지면서 ‘구래부동명위불(舊來不動名爲佛)’로 끝나는 210자로 이루어져 있는데, 이 중에서 의상의 사유를 살펴보는 데 가장 중요한 계송이 ‘하나가 곧 전체이고 전체가 곧 하나다[一卽一切多卽一]’라는 대목이다. 해당 문구가 나오는 초반의 12구는 다음과 같다.

法性圓融無二相 법성은 원융하여 두 모양이 없고  
諸法不動本來寂 제법이 부동하여 본래 고요하다네  
無名無相絕一切 이름 없고 모양 없어 일체가 다 끊겼으니  
證智所知非餘境 지혜로 알 뿐 다른 경계로 알 수 없네

眞性甚深極微妙 진성은 깊고 깊어 지극히 미묘하니  
不守自性隨緣成 자성이 있지 않고 인연으로 만들어지네.  
一中一切多中一 하나 안에 일체 있고 일체 안에 하나 있으니  
一卽一切多卽一 하나가 곧 일체요, 일체가 곧 하나라네

一微塵中含十方 하나의 티끌에 온 세상(시방세계) 머금었으니  
一切塵中亦如是 온갖 티끌이 다 이와 같다네  
無量遠劫卽一念 셀 수 없는 무량겁(헤아릴 수 없이 어마어마하게 긴 시간의 흐름)이 한  
생각에 지나지 않고  
一念卽是無量劫 한 생각이 바로 셀 수 없는 무량겁이라

첫 두 구절인 ‘법성원융무이상 제법부동본래적(法性圓融無二相 諸法不動本來寂)’은 우주에 존재하는 모든 사물의 본성, 곧 법성은 그 자체로 완전하여 두 가지 다른 모습이 없고 모두 고요할 뿐이라고 규정하고 있는데, 만물을 하나의 존재로 귀일시켜 이해하는 화엄불교의 중지일 뿐 아니라, 원효가 화쟁론에서 사물의 두 가지 다른 양상을 다른 것이 아니라 같은 것이라고 파악한 불이사상과 궤를 같이하는 통찰이기도 하다.

이어지는 두 구절 진성심심극미묘 불수자성수연성(眞性甚深極微妙 不守自性隨緣成)은 존재하는 모든 사물의 참된 본성은 따로 있는 것이 아니라 다른 존재를 만날 때만 의미를 얻게 된다는 화엄불교의 연기설을 부연한 것이다. 여기서 ‘자성(自性)’이란 어떤 사물이 다른 사물과 구별되는 본성을 가리키지만 그 본성은 해당 사물만 따로 떼어놓아서 성립되지 않는다는 뜻이다.

우리는 어떤 사물을 관찰할 때 그 사물의 크고 작음, 많고 적음에 따라 차이가 있다고 구분한다. 그러나 그런 차이는 다른 사물과 비교할 때 생기는 것이므로 그 자체로는 본래 차이가 없다는 것이다. 예를 들어 농구공과 지구는 얼핏 보기에 전혀 상관이 없는 물건처럼 보이지만 구형이라는 점에서 같은 종류다. 또 선인과 악인은 전혀 관계가 없어 보이지만 실은 서로 만날 때 비로소 선인과 악인으로 나누는 구분이 가능해지기 때문에 단독으로는 선인도 악인도 될 수 없다. 일(一)과 십(十)의 관계 또한 마찬가지다. 일과 십이 있으면 일도 자기 정체성이 있고 십도 자기 정체성이 따로 있다고 생각하기 쉽지만 사실은 일과 십이 서로 만나야, 곧 연기(緣起)를 통해서만 의미가 생성된다. 말하자면 일은 단독으로는 의미가 없고 십이 있어야 의미를 지니고, 십은 일의 열 배이기 때문에 비로소 의미를 가진다. 결국 십이 없으면 일이 의미가 없고, 일이 없으면 십도 의미가 없다. 곧 일과 십은 같다. 이것이 바로 우주 안의 모든 존재는 각자의 자성이 따로 없고 다른 사물을 만날 때만 자성이 확인된다는 의상의 법계연기설이다.

의상은 이런 사유를 거쳐서 마침내 ‘하나가 곧 전체이고 전체가 곧 하나다’라는 유명한 통찰을 이끌어낸다. 이어지는 일중일체다중일 일즉일체다즉일(一中一切多中一 一卽一切多卽一)은 하나 안에 일체가 있고 일체 안에 하나 있으므로 하나가 곧 일체이고 일체가 곧 하나라는 뜻으로『화엄경』 전체의 핵심 명제라고 할 수 있다.

의상은 더 나아가 이 명제를 시공간적 지평에서 바라본다. 먼저 일미진중함시방 일체진중역여시(一微塵中含十方 一切塵中亦如是)라는 구절은 공간적 지평에서 하나와 전체의 관계를 정리하는 언명이다. 곧 세상에서 가장 하찮은 존재인 하나의 티끌에 온 세상 전체가

모두 들어 있을 뿐 아니라, 이 세상에 존재하는 모든 티끌이 다 그러하다고 풀이한 것이다.

티끌 하나에 온 우주의 이치가 있다는 말은 온 우주의 이치가 티끌 하나하나에 다 들어 있다는 이야기다. 공간적 지평에서 사물을 이와 같이 이야기할 수 있다면 시간 또한 마찬가지로 방식으로 이해할 수 있다. 하나의 티끌에 온 우주가 들어 있다면 찰나의 순간에 영원이 들어 있다고 말할 수 있기 때문이다. 그래서 의상은 무량원겁즉일념(無量遠劫卽一念)이라고 하여 영원의 시간이 일념의 짧은 시간과 같다고 이야기한 다음 다시 일념의 짧은 시간이 헤아릴 수조차 없는 무량겁과 같다고 마무리한다.

무량겁이란 헤아릴 수 없이 어마어마하게 긴 시간의 흐름을 말한다. 그런데 의상의 화엄철학에 따르면 이 무량겁은 일념의 짧은 순간과 같다. 곧 영원의 시간과 찰나의 시간이 같다는 뜻이다. 그리하여 한 순간에 영원의 시간이 들어가 있고 영원의 순간을 이루는 찰나의 매 순간이 다 그렇다고 한다.

물론 이런 통찰은 의상이나 화엄철학에서만 찾아볼 수 있는 독점적인 사유물은 아니다. 이를테면 윌리엄 블레이크의 시「순수의 예언」에서도 “한 알의 모래에서 세계를 보고 한 송이 들꽃에서 천국을 본다”고 했는데 이 시구는 “하나의 티끌에 온 세상 머금었으니 온갖 티끌이 다 이와 같다네[一微塵中含十方 一切塵中亦如是]”라고 한 「화엄일승법계도」의 법문과 동일한 통찰을 담고 있다. 또 ‘영원은 지금이 모여서 생긴 것’이라는 에밀리 디킨슨의 단호한 시구는 물론이고, ‘한 사람을 구하는 것이 온 세계를 구하는 것’이라는 탈무드의 오랜 경구도 모든 동일한 사유에서 비롯된 통찰이다.

화엄철학의 이 같은 통찰은 장일순의 사유에서도 발견된다. 장일순은 “세상 일체가 하나의 관계다.”라는 말을 자주했는데, 이 또한 기본적으로 의상의 법계연기설과 닮은 꼴 사유라는 점에서 화엄철학의 연장으로 이해할 수 있다. 특히 그가 한살림 운동을 펼치면서 소비자와 생산자의 관계를 아래와 같이 이야기하고 있는 데서 동일한 사유의 흔적을 찾을 수 있다.

우리가 모두 소비자인데 농사짓는 사람이 없으면 우리가 먹고 살 수 있어요? 또 소비자가 없으면 농사꾼이 생산할 수 있어요? 바로 그런 관계다 이 말이야. 이게 없으면 저게 없고, 이게 있으면 저게 있고 우주의 모든 질서는, 사회적인 조건은 그렇게 돼 있다 이 말이야. 그러니 누구를 무시하고 누구를 홀대할 수 있느냐는 말이지.<sup>10)</sup>

여기서 소비자와 생산자의 관계는 이익추구를 근간으로 형성되는 자본주의적 생활양식

10) 『무위당 장일순』, 무위당잡썰만인계, 2008, p.17

의 한계를 넘어 상대의 존재가 곧 자기 생존의 근거임을 확인하는 공존의 양식으로 확장되고 있다. 따라서 장일순의 소비자와 생산자에 대한 이해는 단순한 소비자 운동의 차원이 아니라 소비자와 생산자의 공동체적 관계를 회복하는 공존의 양식으로 이해해야 할 것이다. 생산자가 없으면 소비자도 없고 소비자가 없으면 생산자도 존재할 수 없다고 지적하고 있기 때문이다. 이 또한 의상의 법계연기설과 같은 논리에 근거하고 있다는 점에서 화엄철학의 연장으로 이해할 수 있다. 장일순은 이런 사유를 통해 온 우주의 사물을 다음과 같이 바라보아야 한다고 이야기한다.

해월 선생님의 말씀 중에 밥 한 그릇이 만들어지려면 거기에 우주 일체가 참여해야 한다는 말씀이 있어.

우주 만물 가운데 어느 것 하나가 빠져도 밥 한 그릇이 만들어질 수 없다 이거야. 밥 한 그릇이 곧 우주라는 얘기도 되지. 잡곡밥 한 그릇, 김치 한 보시기 같은 소박한 밥상도 전 우주가 참여해서 차려 올리는 밥상이라는 거야. 그러므로 거기에 고기반찬이 없다고 투정하는 건 무엇이 올바르게 사는지를 모르는 엉터리 짓이야.

사람도 마찬가지야. 요즘 출세 좋아하는데 어머니 뱃속에서 나온 것이 바로 출세야. 나, 이거 하나가 있기 위해 태양과 물, 나무와 풀 한 포기까지, 이 지구 아니 우주 전체가 있어야 돼. 어느 하나가 빠져도 안 돼. 그러니 그대나 나나 얼마나 엄청난 존재인가. 사람은 물론 풀 한 포기, 벌레 한 마리까지도 위대한 한울님인 게지. 밥 한 사발만 알면 모든 것을 알 수 있어. 해월도 그런 말씀을 하셨지. 우리가 평생 배워 아는 것이 밥 한 사발 아는 것만 못하다고. 대단한 말씀이지. 이 밥알 하나라도 하늘과 땅과 사람이 서로 힘을 합하지 않으면 생겨날 수 없는 법이야. 하찮게 보이는 밥알 하나라도 우주를 백그라운드로 삼고 있는 셈이야. 청와대 뺨 좋아하는데, 그런 건 아무 것도 아니야. 밥알 하나, 티끌 하나에도 대우주의 생명이 깃들어 있거든.<sup>11)</sup>

장일순은 자신을 ‘조 한 알’이라고 부르며 “좁쌀 한 알에 우주가 담겨 있다”고 자주 이야기했는데 이 또한 의상의 화엄철학에 보이는 ‘일즉다다즉일(一卽多多卽一)’이라는 체계 속에서 이해할 수 있다. 우리가 살아가는 찰나의 한 순간 한 순간이 영원과 맞닿아 있고, 한

11) 1988년 서울 한살림 월례강좌, 채희승, “무위당 장일순의 서화세계”, 채희승 외, 『원주열』제 18호, 원주문화원(2013), pp.289~290.

사람을 만나는 일이 온 우주와 대면하는 일이다. 사람만 그러한 것이 아니라 우리가 하찮은 사물 하나하나를 만날 때마다 온 우주와 마주하고 있는 것이다. 심지어 인간에게 해를 끼치는 존재라 해도 이런 통찰은 달라지지 않는다.

묵암선사라는 옛 스님 말씀에 이런 말이 있어요.

爲鼠常留飯 쥐를 위해 밥을 남기고

憐蛾不點燈 모기(나방)가 불쌍해 등불을 켜지 않노라<sup>12)</sup>

自從青草出 절로 푸른 풀이 돋아나니

便不下階行 계단을 함부로 던지 않노라

이건 옛날의 불가에서 말하는 계송이고, 곧 시인데, 생명을 존중한다는 그 도리에서, 모기도 남이 아니고, 쥐도 남이 아니고, 미물 전체도 남이 아니다. 그 말이에요.

묵암선사의 이 말씀은 다른 것이 아니라, 쥐는 곡식이라든가 이불이라든가 옷이라든가 이걸 다 쏘아대고, 모기는 여름철이면 봉 하고 날아와서 사람의 피를 빨아먹는 그런 미물이지만, 소중한 생명이란 말이에요. 그래서 쥐를 위해 항상 밥을 남겨놓고, 모기를 위해 등불을 켜지 않고, 풀이 나면 그 계단을 밟지를 못하겠다는 말씀이지요. 여지까지 산업 문명에서는 경쟁과 효율을 따지면서 일체가 이용의 대상이 되는데, 그렇게 해서는 살 수가 없어요. 생명이 존재하기가 어렵게 되고, 생명이 무시된다. 이 말이에요.<sup>13)</sup>

여기서 장일순은 경쟁과 효율이라는 말로 자본주의적 생활양식을 정리하면서, 나에게 이로운 존재는 선(善)으로, 해로운 존재는 악(惡)으로 규정하는 이런 식의 삶으로는 생명을 유지할 수 없게 된다고 비판하면서 모기나 쥐 같은 미물도 생명으로 존중해야 한다고 이야기하고 있다. 이어서 그는 우주 안의 모든 생명체와 유기체가 하나로 연결되어 있기 때문에 끊을래야 끊을 수가 없다고 말한다.

옛날에 어느 공부하는 중이 스승에게,

“부처님이 어디에 계십니까?”

하고 물으니까,

12) '憐蛾不點燈'에서 '蛾'는 나방인데, 장일순은 모기로 바꾸어 풀이했다. 그 까닭은 아마도 인간에게 해를 끼치는 존재의 비유로 쥐와 모기가 짝을 이루는 게 더 적절하다고 생각했기 때문인 듯하다.

13) 1991년 서울 한살림 연수회, 채희승, "무위당 장일순의 서화세계", 채희승 외, 『원주열』제 18호, 원주문화원(2013), p.292.

스승이,

“저기 문 앞에 있는 잣나무를 봐라.(庭前柏樹子)”

그러셨다는 얘기가 있어요.

그러니까 저 잣나무가 곧 부처다. 온 우주다. 그 말이지요.

일미진중합시방(一微塵中含十方)이라. 이걸 불교의『화엄경』에 있는 얘긴데, 티끌 하나에도 우주가 들어 있다는 이야기예요. 그러니까 날파리 하나도 우주가 없으면 존재할 수 없지 않아요? 지구가 없다면, 태양이 없다면, 달이 없다면, 별이 없다면, 어떤 조건 하나만 빠져도 존재할 수 없는 거다, 이 말이에요.

오늘 이 자리에서 하고 싶은 얘기는, 모든 생명체와 모든 유기체는 하나로 연결되어 있어 끊을래야 끊을 수가 없다는 것입니다.<sup>14)</sup>

선승의 문답을 소개한 뒤 장일순은『화엄경』의 법문을 인용하면서 티끌 하나에도 온 우주가 다 들어 있다고 이야기하고 있는데, 이 대목은 의상이『화엄경』의 종지를 압축하여 지은 「화엄일승법계도」가 장일순의 세계관에 직접적으로 영향을 끼쳤음을 확인할 수 있는 대목이기도 하다.

이처럼 거대한 존재와 하찮은 존재를 동일한 가치를 부여하는 사유는 일견 사회적 실천과는 무관해 보인다. 하지만 이 같은 통찰을 우리 현실에 적용하면 ‘대를 위해 소를 희생하는 것이 정당하다’는 전체주의적 발상이 들어설 자리가 없게 된다는 점에서 실천적 의미 또한 크다. 이를테면 「마태복음」에서 나사렛 예수가 99마리 양을 놔두고 한 마리 길 잃은 양을 찾아 나선다고 이야기한 것이 그런 실천에 해당하는다고 할 수 있을 것이다. 그 또한 길 잃은 한 마리 양이 전체와 맞먹는 가치를 지닌다고 생각했다는 점에서 화엄철학의 세계관과 상통하기 때문이다.

### 3. 통일과 평화의 시각에서 본 장일순 사상의 핵심과 특징

지금까지 살펴본 것처럼 장일순의 사유에는 한국 불교 전통의 화쟁론과 화엄철학이 깔려

14) 1991년 서울 한살림 연수회, 채희승, “무위당 장일순의 서화세계”, 채희승 외, 『원주열』제 18호, 원주문화원(2013), p.293.

있다. 이런 의미에서 장일순은 자신의 시대가 당면한 문제를 해결하기 위해 전통적 사유 속에 깔려 있는 오래된 통찰을 현대 한국 사회의 맥락에 맞게 재해석하여 실천한 철학자라고 할 수 있다. 따라서 그의 평화사상을 살펴보는 일은 현대 한국이 당면한 여러 문제를 해결하는 데 적잖은 시사가 될 수 있을 것이다.

일제 강점기에 태어난 장일순은 광복 후 세상을 떠날 때까지 한 마디로 격동의 시대를 살았다고 할 수 있다. 민족의 분단과 한국전쟁, 연이은 독재정권의 집권으로 민주적 가치와 인권이 탄압받는 어둠의 시대를 살았던 것이다. 이런 시대의 민주화 운동의 최우선 과제는 필경 독재정권과 맞서 싸우는 일일 수밖에 없기 때문에 불가피하게 투쟁적이고 영웅적인 삶이 요청되는 시대이기도 하다. 60년대 중반까지 장일순의 삶은 앞서서 민주화 운동을 펼치는 영웅의 모습과 크게 다르지 않았다. 하지만 70년대에 접어들면서는 투쟁일변도였던 민주화 운동의 한계를 지적하면서 평화 운동가의 길을 걸어갔다.

현재 우리가 살고 있는 한반도는 세계 그 어느 곳보다 평화의 가치가 절실하게 요구되는 정치적 공간이다. 우리는 아직 민족의 분단으로 인해 발생하는 온갖 구조적 문제를 해결하지 못하고 있을 뿐 아니라 오히려 적대적 공존이 고착화되어 가는 상황에 직면해 있기 때문이다. 분단 모순을 근본적으로 해결하는 유일한 방법은 말할 것도 없이 통일이다. 하지만 현재 통일에 관한 한 한국사회의 정서는 장일순이 생존했던 시대에 견주어도 퇴행적이다. 장일순의 시대에는 방법은 달랐을지라도 분단 문제를 해결하기 위해 남북의 통일을 추진해야 한다는 주장은 진영을 떠나 이론의 여지가 없을 정도로 명백한 공감대를 형성했다. 그러나 현재 한국사회에서 통일은 절대적인 명제가 아니라 선택의 문제로 전락한 것으로 보인다. 왜 이렇게 되었을까? 장일순은 일찍이 이런 상황의 도래를 예견이라도 한 것처럼 다음과 같이 말했다.

지금 더러 통일운동 하는 사람들이 온단 말씀이야. 그래서 내가 자네들 통일운동을 북쪽 하고 하는 건가? 하고 물었더니 그렇다고 해. 그래서 이렇게 말했지. 자네들 국민하고도 통일운동을 제대로 못하면서 무얼 북쪽하고 통일운동을 해? 또 나아가서 남한 내부가 지역감정으로 갈가리 찢어져 있는데 그 이해관계도 감정적으로 골이 깊은데, 그런 통일운동도 못하면서 뭐 어디하고 통일운동을 해? 나는 이해가 안 돼.<sup>15)</sup>

15) 「무위당의 글」, 『원주에서 세계의 공동체 정신을 돌아보다』 무위당사람들, 2015, p.17.

장일순은 통일이라는 민족적 과제를 해결하기 위해서는 먼저 우리 내부의 대립과 갈등부터 해소해야 한다고 주장한 것이다. 예컨대 한국사회가 진영의 논리에 매달려 있는 한 통일의 길은 멀 수밖에 없다는 이야기다. 따라서 내부의 지역감정이나 진영논리를 넘어 적대적 관계를 해소할 때 비로소 참된 의미의 통일이 가능하게 될 것이라는 전망이다. 이는 그가 분단의 원인을 외부 세력의 개입 탓으로만 돌리지 않는 이해에서 비롯된 것이다.

우리가 미국이나 소련, 그리고 그네들 욕심으로 만들어진 이데올로기에 관계없이, 남북이 스스로 내왕하고 우리 전통, 우리 살던 방식대로 살겠다고 했더라면 분단이 되었겠어요? 안 되었을 거란 말이에요. 지금까지 우리는 우리의 전통, 우리 사는 방식을 너무도 무시해왔어요.

하지만 이것은 비단 우리 한국만의 문제가 아니라 전 세계가 그런 형편이죠. 한마디로 주판을 잘못 놓고 있다 이 말이에요. 그런데 주판을 잘못 놓게 되면 완전히 털어버리고 다시 놓아야지요.<sup>16)</sup>

장일순의 이 같은 통일관은, 한반도 분단은 외세의 개입보다 내부의 분열이 더 크게 작용했다는 점을 중시한 합리적 주장이다. 물론 한반도의 분단은 외세의 개입이 작용한 것이 틀림없는 사실이다. 그러나 외세가 개입하게 된 근본적 원인은 내부에 있고, 지도자들이 직면했던 민족의 여러 문제를 스스로 해결하지 못하고 외세에 의존하는 방식으로 생존을 도모했기 때문에 분단의 비극을 초래한 것 또한 부정할 수 없는 사실이다. 장일순은 통일 문제를 이야기할 때 늘 “소련이나 동구라파가 써먹던 방법, 미국이 써먹던 방법을 가지고 이 땅의 문제를 해결할 수 없다.”고 했다.

일을 처리하는 데는 순서가 있어. 박정희가 아무리 무서워도 우리끼리 해결해야 할 상대거든. 근데 자기 탄압한다고 해서 그냥 기대는 모습은 옳지 않아. 외국 애들한테, 전부 저놈 좀 죽여 달라고 하고 말이지. 이건 자주적인 역량을 뿌리째 뽑아버리는 거야.<sup>17)</sup>

통일을 이루기 위해서는 먼저 자주적 역량을 갖추는 것이 필요하다는 주장이다. 분단의

16) 1988년 9월 19일 한살림 월례강좌.

17) 「무위당의 글」, 『원주에서 세계의 공동체 정신을 돌아보다』 무위당사람들, 2015, pp.18~19.

원인을 전적으로 외세에 돌린다면 통일 또한 외세의존적일 수밖에 없을 것이라는 점에서 장일순의 이 같은 주장은 타당해 보인다. 그러나 장일순은 통일을 한반도에 국한된 문제로만 보지는 않았다.

한반도 내부의 그 동안의 역사적인 환경 내지는 조건 속에서 어려움이 있기는 하지만 이 한반도는 세계 속에 있어서의 한반도이고 전 우주 속에 있어서의 한반도다 말아야. 그럼 이제 세계는 문명에 대한 반성과 문명이 우리에게 갖다 준 결과가 뭐를 가져오고 있느냐? 그것 속에서 우리 삶에 대해서 땅바닥서부터 다시 정착시켜가는 그런 시기여야 된단 말이야.<sup>18)</sup>

여기서 장일순은 한반도를 전 우주 안의 한반도로 보고, 작은 마을의 일을 전 세계, 전 우주의 일로 보아야 한다고 강조하고 있다. 이처럼 분단의 근본적 원인을 내부의 분열에서 찾는 장일순이 한반도의 문제를 한반도만의 문제로 보지 않는 통찰에 도달한 것은 그가 깊이 이해하고 있는 화엄철학을 통일이라는 현실적 문제를 해결하는 데 적용한 데에서 비롯된 것으로 보인다. 이에 따라 장일순은 통일의 목적을 국가적 가치에 국한시켜 이해해서는 안 된다고 주장한다.

통일을 국가 이익 내지는 국민국가 형태의 이익만 가지고 밀어 붙여서는, 엄청난 변화를 요구하는 이 상황 속에서 그건 효과가 없게 될 걸세. 문제는 이 땅과 그 이웃과의 관계 속에서 삶을 어떻게 제대로 처리해 가는 것이 중요하냐는 문제야(...) 남북의 통일문제도 생명에 대한 생각을 구축하는 속에서 얘기가 돼야지. 이것을 국민국가의 어떤 힘만 가지고 힘의 조정만 가지고 하려고 해서 안 돼요. 아무리 작은 한 마을의 일이라고 하더라도 그건 전 세계의 일이고요. 전 우주의 일 아닙니까.<sup>19)</sup>

이처럼 장일순은 남북의 통일 문제 또한 하나의 민족이나 한 국가의 이익에 국한된 문제가 아니라 전 세계의 평화와 온 우주의 생명을 살리는 운동의 일환으로 생각했다. 이 또한 하나가 곧 전체이고 전체가 곧 하나라는 화엄철학의 논리를 현실에 적용한 결과라고 할 수 있다.

18) 「무위당의 글」, 『원주에서 세계의 공동체 정신을 돌아보다』무위당사람들, 2015, p.14.

19) 「무위당의 글」, 『원주에서 세계의 공동체 정신을 돌아보다』무위당사람들, 2015, p.16.

#### 4. 장일순의 사상이 한국사회에 주는 교훈

장일순의 이야기에 따르면 한국 사회가 당면하고 있는 여러 문제를 해결하기 위해서는 먼저 내부의 적대세력을 포용하고 대화하는 일이 필요하다. 여기서 적대세력을 철학자들이 쓰는 말로 바꾸면 ‘타자(他者)’가 될 것이다. 타자란 단순히 나 아닌 타인을 가리키는 말이 아니라 나와 생각이나 가치관이 다른 사람, 그래서 말이 안 통하는 사람을 가리킨다. 장일순의 일화 중에는 그런 타자와의 관계를 어떤 식으로 풀어가야 하는지 시사해주는 이야기가 많다.

도둑을 만나면 도둑이 돼서 얘기를 나눠야 해. 도둑은 절대 섯님 말을 안 듣거든. 뭐냐 하면 저 사람도 나와 같은 도둑이다 싶으면 그때부터 말문을 열기 시작한다 이 말이야. 그때 도둑질을 하려면 없는 사람 것 한두 푼 훔치려 하지 말고 있는 사람 것 털고, 그것도 없는 사람과 나눠 쓰면 좋지 않겠냐고 하면 알아듣는다.

부처님은 마흔네 개의 얼굴을 갖고 계시다는 말이 있는데, 말하자면 이런 거지. ‘누구를 만나든 그 사람과 하나가 된다’ 이 말이야.<sup>20)</sup>

여기서 도둑은 타자의 다른 이름이다. 이 이야기는 그런 타자 또는 적대자와 공존할 수 있는 방법을 이야기하고 있다는 점에서 원효의 화쟁론과 닮은꼴이다. 화쟁을 이루기 위해서는 ‘나는 옳고 너는 그르다’는 식의 자의식을 넘어 상대와 온전히 같은 존재가 되어야 한다. 그렇게 하기 위해서는 나의 처지를 내려놓고 상대를 이루어 주는 과정이 있어야 함께 할 수 있다. 도둑의 경우도 마찬가지다. 흔히 도둑을 만나면 도둑이라고 욕만 하니까 그 사람에게 도둑은 도둑으로만 남는 것이다. 그런데 장일순은 도둑과 이야기를 나누기 위해서는 자신도 도둑이 되어야 한다고 이야기한다. 이는 실제로 도둑질을 한다는 뜻이 아니라 자신이 가지고 있는 일체의 도덕적 조건과 물질적 기득권을 내려놓고 상대와 같은 자리에 선다는 뜻이다.

똥물에 친구가 빠져 있을 때 바깥에 선 채 욕을 하거나 비난의 말을 하기가 쉽습니다. 대

20) 장일순, 『줍쌀 한 알 장일순』(도솔, 2004).

개 다 그렇게 하면서 살고 있어요. 그러나 그럴 때 친구가 몸담고 있는 동물에 내 몸을 함께 집어넣어야 합니다. 그렇게 들어간 뒤 “여기는 냄새가 심하니 나가서 이야기하는 게 어떨겠느냐”고 하면 됩니다. 그러면 친구도 금세 알아듣습니다. 바깥에 서서 손가락질하면서 소리를 치면 친구는 동통에서 나오지 않는 법입니다.<sup>21)</sup>

세상에는 수많은 타자가 있다. 그중에서 가장 멀리 있는 타자는 아마도 범죄자일 것이다. 범죄자는 그저 생각이나 가치관이 다른 정도가 아니라 그릇된 자로 지목되어 더럽다고 비난받는 사람을 가리키기 때문이다. 하지만 장일순은 그런 사람을 변화시키기 위해서는 손가락질할 것이 아니라 그와 같은 처지가 되어서 이야기를 나누어야 한다고 주장한다. 그러니 도둑을 만나면 도둑이 되고 더러운 자를 만나면 함께 더러운 자가 되어 이야기를 나누어야 한다. 장일순이 원주역의 소매치기를 설득하여 돈을 돌려주게 한 일도 이런 마음이었기에 가능했을 것이다. 일찍이 리영희는 장일순을 두고 이렇게 평가한 적이 있다.

내가 일면적이고 평면적인 사고나 사상과 정서로 인간적 포용력을 못 가진 데 비하여 그분(장일순)은 다면적이고 복합적이고도 중층적이면서 아무 모순 없이 이질적으로 보이는 제반 사상들을 하나의 커다란 용광로처럼 융화시켜 나가는 분이었어요. 그 인간의 크기에 압도되지(...) 그분의 생활양식은 노자적이면서 불교적이고, 오히려 비기독교적이라 볼 수 있었어요. 그분의 생활양식은 가톨릭의 규율이나 범주에는 전혀 매이지 않았어요. 어느 이념이나 종파에도 매이지 않았기 때문에 모든 것을 포용할 수 있었다고 봅니다.<sup>22)</sup>

장일순은 어린 시절 세례를 받고 천주교 신자가 되었다는 이유로 기독교 계열 사상가로 분류되는 경우가 많다. 하지만, 리영희의 이 회고에 따르면 그는 가톨릭의 규율이나 범주는 물론이고 어느 이념이나 종파에도 얽매이지 않았고 그 때문에 모든 것을 포용할 수 있었다고 한다. 실제로 장일순은 자신을 탄압한 독재자라는 커다란 악과 시골 아낙네의 혼수 돈을 훔친 길거리의 소매치기에 이르기까지 모든 사람을 용서하고 포용하는 삶을 살았다. 하지만 그의 이런 삶을 단순히 ‘탈이념’이나 ‘탈정치’의 결과로 이해해서는 안 될 것이다. 오히려 생명과 평화라는 가장 큰 이념 가장 큰 정치를 지향한 결과로 보아야 할 것이다.

21) 장일순, 『좁쌀 한 알 장일순』(도솔, 2004).

22) 리영희, 『대화』, 한길사, 2005

# 토론문







---

서울대학교 통일평화연구원 HK평화인문학연구단 주최 국내학술회의  
한국인의 평화사상

---

## 전봉준의 평화사상

---



# 전봉준의 평화사상

박맹수 (원광대)

## 1. 서론

전봉준(全琫準)은 1855년에 지금의 전라북도 고창군 고창읍 당촌 마을의 천안전씨(天安全氏) 집안에서 태어났다. 어렸을 때 이름은 철로, 자는 명숙이며, 동학농민혁명 당시에는 ‘녹두장군’이라는 애칭으로 불렸다. 전북 김제 일대에 전승되어 오는 구전(口傳)에 의하면, 전봉준은 어려서 금산사가 있는 김제군 금산면 원평(院坪) 부근의 서당(書堂)에 다녔다고 한다.<sup>1)</sup> 전봉준의 최후진술 내용을 담고 있는『전봉준공초(全琫準供草)』에는 거주지가 전라도 태인현(泰仁縣) 산외면(山外面) 동곡(東谷)으로 기재되어 있다. 이런 사실로 보아 전봉준은 한때 태인 동곡에도 거주한 것이 확실하다. 동곡은 원평에서 지근거리에 있으며 농민군 지도자 김개남(金開南)이 태어난 마을이기도 하다. 또한, 공초에 따르면 전봉준은 1880년대 후반 즉 그의 나이 30대 무렵에 태인 산외면 동곡에서 고부군 이평면 조소리(鳥巢里)로 이주했다고 한다.

19세기 후반, 고창 당촌 마을에서 태어나 청소년기에 김제 원평, 태인 동곡을 거쳐 동학농민혁명 수년 전에 고부 조소리에 자리를 잡은 전봉준이 거처를 옮겨가며 살아가는 동안 체험하고 목격했던 당대 현실은 과연 어떤 것이었을까? 그것은 바로 밖으로는 ‘서세동점’과 안으로는 ‘삼정문란’으로 대표되는 탐관오리들의 가렴주구에 시달리고 있는 민초들의 신산(辛酸)한 삶 바로 그 자체였다. 이는 동학 창시자 수운 최제우가 일찍이 ‘민무사시지안(民無四時之安)’이라고 지적한 현실 바로 그것과 조금도 다름이 없는 현실이었다.

‘백성들이 단 하루도 편안한 날이 없다’고 표현될 만큼 위기의 시대에 태어나 각지를 전전

1) 전봉준이 어린 시절에 서당에 다녔던 원평은 동학농민혁명 과정에서 군량 조달 등의 책임을 맡았던 김덕명(金德明) 대접주의 출신지이자, 동학농민혁명 최후 전투의 하나인 ‘구미란 전투’가 있었던 곳이기도 하다. 지금도 원평에 가면 전봉준이 다녔던 서당 터를 확인할 수 있다.

하며 전봉준이 목격한 현실은 당대 민초들의 생명, 생업, 생활이 전면적으로 위협받는 위기 상황, 이른바 반평화적 상황에 처해 있었다고 할 수 있다.

주지하듯이, 이러한 시대상황을 타파하여 민중의 생명과 생업, 생활이 보장되는 세상을 열고자 하는 아래로부터의 열망을 집대성하여 등장한 새로운 사상이 바로 1860년 수운 최제우가 창도한 동학이다.

동학은 1870년대에 강원도 산악지대에서 비밀리에 포교되다가 1880년대 후반부터는 전라도 일대(전주, 삼례, 익산, 고산, 부안, 태인, 고부, 정읍, 무장)에도 널리 전파되고 있었다. 전봉준은 동학이 전라도에 급격하게 전파될 무렵, 특히 태인 동곡에서 고부 조소리로 이사를 오면서 동학에 입도했던 것으로 보인다.

그렇다면 전봉준은 왜 당시 조선왕조 지배층이 이단사술(異端邪術)로 배척, 탄압하는 동학에 빠져들게 되었을까? 그 이유의 일단을 알 수 있는 내용이『전봉준공초(全琿準供草)』에 고스란히 남아 있다. 관련 내용을 인용한다.<sup>2)</sup>

문: 소위 동학이라는 것은 어떤 주의이며 어떤 도학인가?

(所謂東學 何主義 何道學乎)

답: 마음을 지켜 충효로 본을 삼고, 보국안민하고자 하는 것이다.

(守心 以忠孝爲本 欲輔國安民也)

문: 너도 역시 동학을 대단히 좋아하는 자인가?

(汝亦 酷好東學者耶)

답: 동학은 수심경천의 도이기 때문에 대단히 좋아한다.

(東學 是守心敬天之道 故酷好也)

위의 내용에 따르면, 전봉준은 동학의 가르침을 보국안민(輔國安民)과 수심경천(守心敬天)의 도학으로 파악하고 있다. 필자의 해석을 빌리자면 ‘개인의 영성(수심경천)’과 ‘사회 혁명(보국안민)’을 동시에 추구하는 동학이라는 도학이야말로 전봉준에게는 서세동점에 시달

2) 국사편찬위원회,『동학란기록』하, 탐구당, 1971, p.534.

리는 조선이라는 나라와, 탐관오리들의 가렴주구 및 빈발하는 자연재해와 전염병 등에 시달리던 조선의 민초들을 건질 새로운 도학이었기에 그는 동학을 ‘혹호’(酷好; 대단히 좋아함)할 수밖에 없었고, 그리하여 동학에 입도하지 않을 수 없었던 것으로 보인다.

한편, 이르면 1888-1889년경, 적어도 1890-1891년경에 동학에 입도한 전봉준이 동학 교단의 유력한 지도자로 부상하게 되는 것은 1892년 7월경부터 준비되어 전개되기 시작한 동학의 교조신원운동(敎祖伸冤運動) 단계부터이다. 구체적으로는 1892년 음력 11월초부터 전개된 삼례집회 단계부터 전봉준은 두드러진 활약을 보이기 시작하였다.<sup>3)</sup> 교조신원운동은 동학 교단이 중심이 되어 ‘교조의 신원(동학 공인 요구), 지방관의 가렴주구 금지, 척왜양’ 등 세 가지 요구를 내걸고 전개되었는데, 전봉준은 그 중에서도 특히 서양 열강과 일본의 경제적 침탈에 반대하는 척왜양 운동, 곧 사회 혁명운동을 적극 주도했던 것으로 알려지고 있다.<sup>4)</sup>

삼례집회 단계부터 지도력을 발휘한 전봉준은 1893년 2월의 서울 복합상소, 같은 해 3월 10일부터 이루어지기 시작한 충청도 보은집회에 호응하기 위하여 그가 어린 시절에 서당에 다녔던 원평을 중심으로 동학 도인(道人; 동학 신자)들을 결집하였다. 그러나 교조신원운동은 지배층의 강경 탄압책과 열강의 간섭으로 좌절되고 말았다.

교조신원운동 좌절 이후, 전봉준은 고부 조소리에 칩거하면서 고부군수 조병갑의 악정(惡政)에 반대하는 진정서를 여러 차례 제출<sup>5)</sup>했지만 번번이 거절당하였고, 진정서를 제출한 대표자들과 함께 탄압을 받았다. 이에 전봉준은 ‘사발통문 모의’를 해서라도 고부군수 조병갑으로 상징되는 조선팔도의 악정을 개혁하고자 했지만 이 역시 실패로 돌아갔다.

그러나 1894년 음력 1월 10일, 익산 군수로 전임 발령이 났던 조병갑이 다시 고부군수로 눌러 앉게 된 그 날, 전봉준은 고부농민들과 함께 무력을 통한 ‘악정’ 개혁의 길로 나아가는 첫발을 내디뎠다. 고부농민봉기를 주도한 것이다. 하지만 고부농민봉기 역시 2개월여에 걸친 장기간의 항쟁에도 불구하고 끝내 실패로 귀결되었다. 이에 전봉준은 자신과 운명을 함께 하고자 남은 5-6명의 동학 신자들과 함께 고부로부터 이웃 무장(茂長)으로 피신하여, 수천 명의 연비(聯臂; 자신이 동학에 입도시킨 제자)를 거느리고 있던 대접주 손화중을 설득, 1894년 음력 3월 21일에 마침내 동학농민혁명의 봉화를 힘차게 올렸다. 학력과 사회적

3) 崔炳鉉『南原郡 東學史』, 1924, pp.3-8.

4) 최병현, 위의 책, pp.3-8.

5) 『전봉준공초』에 따르면, 1893년 11월에는 고부군수에게, 같은 해 12월에는 전라감영의 전라감사에게 진정서를 제출했지만 투옥당한 후 퇴출당했다고 한다.(국사편찬위원회, 위의 책, p.526.)

경력이 보잘 것 없는 전봉준은 과연 어떻게 해서, 어떤 심정으로 동학농민혁명의 불길을 당겼던 것일까? 그리고 혁명 실패 뒤에는 어떤 심정으로 죽음을 맞이했으며, 후세에 무엇을 남기고자 했던 것일까?

본 논문에서는 동학농민혁명기 전봉준의 활동을 담고 있는 대표적인 1차 사료를 중심으로 전봉준이 추구하고자 했던 지향은 무엇이며, 그것은 평화의 측면에서 어떤 의미를 지니고 있는가를 해명해 보고자 한다.

구체적으로 우선 먼저 제 1차 동학농민혁명 당시(1894년 음력 3월) 전봉준이 작성하여 전국 각지에 포고한 것으로 알려진 「무장포고문(茂長布告文)」에 주목하여 그 내용 분석을 통해 전봉준이 말하고자 하는 평화의 의미를 드러내 보고자 한다.

다음으로는 모여든 동학농민군을 전면적으로 개편하고, 전봉준이 동학농민군 최고지도자로 추대되는 ‘백산대회’(白山大會; 1894년 음력 3월 25일경)를 전후하여 선포된 것으로 추측되는 농민군의 「사대명의(四大名義) 및 12개조기율(十二個條規律)」의 내용을 검토하여 그 속에서 드러나는 평화의 의미를 찾아보고자 한다.

세 번째는 제 1차 동학농민혁명 기간 내내 전봉준이 지휘하는 동학농민군 측에서 요구했던 각종 폐정개혁 요구를 집약한 「폐정개혁안(弊政改革案) 27개조」에서 읽을 수 있는 평화의 정신이 어떤 것인지를 밝혀 보고자 한다.

그리고 마지막으로 체포되어 재판과정에서 이루어진 심문내용을 담고 있는 「전봉준공초(全奉準供草)」에 드러나고 있는 평화 관련 내용을 제조명해보고자 한다.

## 2. 「무장포고문」과 보국안민

「무장포고문」은 1894년 음력 3월 20일 경에 전라도 무장현(茂長縣)에서 전봉준이 이끄는 동학농민군이 조선왕조 전체의 폐정(弊政) 개혁을 위하여 전면 봉기를 단행하기 직전에 전국 각지에 포고(布告)하여 재야의 유교지식인을 비롯하여 뜻있는 지방 수령 및 하급관리, 그리고 일반 민중들의 광범위한 호응을 촉구한 글이다.

일본 교토대 가와이문고(河合文庫)에서 발견된 제 1차 동학농민혁명 관련 1차 사료『수록(隨錄)』에 따르면, 전봉준이 이끄는 동학농민군은 1894년 음력 3월 21일에 무장현 동음치면 당산마을(현재 고창군 공음면 구암리 구시내 마을)에서 전면 봉기를 단행하여 북상하고 있

기 때문에, 이 포고문은 적어도 전면 봉기 직전 날인 3월 20일 아니면 그 이전에 포고된 것으로 짐작된다.

「무장포고문」은 전봉준이 직접 쓴 것으로 널리 알려져 있으나 일설에는 당시 농민군 지도부 내에서 전봉준 장군의 참모 역할을 했던 인물이 썼다는 주장도 있다. 그러나 작성자가 누구였든 포고문 속에는 전봉준을 비롯한 농민군 지도부의 당면한 시국인식(時局認識), 무장봉기(武裝蜂起)를 단행하지 않을 수 없는 필연적 이유, 민중의 삶을 파탄으로 몰아넣고 있는 조선왕조 지배체제의 모순을 개혁하고자 하는 강력한 개혁의지, 그리고 이 같은 취지에 공감하는 지지층의 광범위한 연대와 협조를 촉구하는 내용이 감동적인 문체로 서술되어 있다.

종래, 학계에서는 「무장포고문」을 농민군이 고부에서 전면 봉기를 단행한 뒤에 정읍과 부안, 흥덕을 거쳐 무장현(茂長縣)을 점령했던 1894년 음력 4월 12일경에 포고한 것으로 잘못 이해하여 왔다. 예를 들면, 후래 동학 연구자들에게 일정한 영향을 끼친 김의환의『전봉준 전기』(정음사, 1981)의 97-100쪽의 서술, 재일(在日) 사학자 강제언의『한국근대사연구』(한울, 1982) 168-169쪽에 실린 내용 등이 그것이다. 이 같은 잘못은 익산 지역 동학농민군 지도자로 활동했던 오지영(吳知泳)의『동학사』에서도 발견된다. 그는 자신의 체험을 바탕으로 쓴『동학사』에서 「무장포고문」의 포고 시기를 갑오년 3월이 아닌 1월에 포고된 것으로 잘못 서술하고 있다.(『동학사』, 영창서관, 1940, 108-109쪽)

이처럼 「무장포고문」의 포고시기를 3월이 아닌 1월 또는 4월로 오해한 이유는 첫째 1차 사료에 대한 엄밀한 검토 없이 농민군의 전면 봉기 장소를 무장(茂長)이 아닌 고부(古阜)로 오해한 데서 비롯되었으며, 둘째 갑오년 1월 10일의 고부민란(古阜民亂) 즉 고부농민봉기를 3월 21일의 무장기포(茂長起包) 즉 제 1차 동학농민혁명과 별개의 봉기로 이해하지 못하고 1월의 고부민란을 3월의 무장기포와 같은 전면봉기로 잘못 이해한 데서 비롯된 것이다.

「무장포고문」이 실려 있는 1차 사료로는 오지영의『동학사』를 비롯하여, 매천 황현의『오하기문』, 경상도 예천 유생 박주대의『나암수록』, 관변측 기록인『동비토록』, 1893년 보은취회 단계부터 1894년 무장기포에 이르기까지 충청도 보은 관아에서 농민군의 동정을 탐지하여 수록한 관변기록『취어』, 전라도 무주 관아에서 수집하여 남긴 관변기록『수록』(일본 교토대 가와이문고 소장), 동학농민혁명 당시 서울 명동성당에 주재하며 농민군 관련 문서를 광범위하게 수집했던 뫼텔 주교의 「뫼텔문서」(천주교 한국교회사연구소 소장), 제 1차 동학농민혁명 당시 전라도 즐포에 거주하고 있던 일본인 파계생이 쓴 「전라도고부민요일기」 등이 있

다. 이들 사료 가운데 오지영의『동학사』에는 국한문(國漢文)으로, 「전라도고부민요일기」에는 일본어로 실려 있으며, 나머지 사료에는 모두 한문(漢文)으로 실려 있다. 관변기록『취어』에는 405자, 『수록』에는 400자의 한자로 되어 있으나 내용은 거의 동일하다. 『오하기문』과 『동비토록』, 『취어』등에 실린 「무장포고문」을 서로 대조하여 원문을 소개하면 다음과 같다.

〈茂長 布告文〉

人之於世最貴者 以其有人倫也 君臣父子 人倫之大者 君仁臣直 父慈子孝 然後 乃成家國 能逮無疆之福 今我聖上 仁孝慈愛 神明聖睿 賢良正直之臣 翼贊佐明 則堯舜之化 文景之治 可指日而希矣

今之爲臣 不思報國 徒竊祿位 掩蔽聰明 阿意苟容 忠諫之士 謂之妖言 正直之人 謂之匪徒 內無輔國之才 外多虐民之官 人民之心 日益渝變 入無樂生之業 出無保軀之策 虐政日肆 惡聲相續 君臣之義 父子之倫 上下之分 遂壞而無遺矣

管子曰 四維不張 國乃滅亡 方今之勢 有甚於古者矣 自公卿以下 至方伯守令 不念國家之危殆 徒竊肥己潤家之計 銓選之門 視作生貨之路 應試之場 舉作交易之市 許多貨賂 不納王庫 反充私藏 國有積累之債 不念圖報 驕侈淫佚 無所畏忌 八路魚肉 萬民塗炭 守宰之貪虐 良有以也 奈之何民不窮且困也

民爲國本 本削則國殘 不念輔國安民之策 外設鄉第 惟謀獨全之方 徒竊祿位 豈其理哉 吾徒雖草野遺民 食君土服君衣 不可坐視國家之危 而八路同心 億兆詢議 今舉義旗 以輔國安民 爲死生之誓 今日之光景 雖屬驚駭 切勿恐動 各安民業 共祝昇平日月 咸休聖化 千萬幸甚 (고딕은 필자)

〈무장 포고문(한글)〉

이 세상에서 사람을 가장 존귀하게 여기는 까닭은 인륜이란 것이 있기 때문이다. 임금 과 신하, 아버지와 자식 사이의 윤리는 인륜 가운데서도 가장 큰 것이다. 임금은 어질 고 신하는 정직하며, 아버지는 자애롭고 자식은 효도를 다한 후에라야 비로소 한 가정 과 한 나라가 이루어지며, 한없는 복을 누릴 수 있는 법이다.

지금 우리 임금님께서서는 어질며 효성스럽고 자애로우며, 귀신과 같은 총명함과 성인과 같은 예지를 갖추셨으니, 현명하고 정직한 신하들이 보좌하여 돕기만 한다면 요(堯) 임금 과 순(舜) 임금 때의 교화(教化)와, 한(漢) 나라 문제(文帝)와 경제(景帝) 때의 다스림에 도

달하는 것은 마치 손가락으로 해를 가리키는 것처럼 그리 오래 걸리지 않을 것 이다. 그러나, 지금 이 나라의 신하라는 자들은 나라의 은혜에 보답할 생각은 하지 않고 한갓 봉록(俸祿)과 벼슬자리만 탐내면서 임금님의 총명을 가린 채 아침만을 일삼고 있으며, 충성스러운 마음으로 나라의 잘못을 충고하는 선비들의 말을 요사스러운 말이라 하고 곧고 바른 사람들을 가리켜 도적의 무리라 하고 있다. 또한, 안으로는 잘못되 어가는 나라를 바로잡을 인 재가 없고 밖으로는 백성들을 수탈하는 관리들만 많으니 사 람들의 마음은 날로 거칠고 사 납게 변해만 가고 있으며, 백성들은 집에 들어가도 즐겁 게 종사할 생업이 없고 집을 나오 면 제 한 몸 보호할 대책이 없건마는 가혹한 정치는 날로 심해져 원망의 소리가 끊이지 않 고 있으며, 임금과 신하 사이의 의리와 아버지와 자식 사이의 윤리, 윗사람과 아랫사람 사 이의 분별은 마침내 다 무너지고 남은 것이라곤 하나도 없는 실정이다.

일찍이 관자(管子)께서 말씀하시기를 “사유(四維), 즉 예의염치(禮義廉恥)가 떨치지 못하 는 나라는 결국 망한다”고 하였는데 지금의 형세는 그 옛날보다도 더 심하기 그지 없으니, 예를 들면 지금 이 나라는 위로 공경대부(公卿大夫)로부터 아래로 방백수령(方伯守令)들에 이르기까지 모두가 나라의 위태로움은 생각하지 않고 그저 자기 몸 살찌우 고 제 집 운택하 게 할 계책에만 몰두하고 있으며, 벼슬길에 나아가는 문을 마치 재화가

생기는 길처럼 생각하고 과거시험 보는 장소를 마치 돈을 주고 물건을 바꾸는 장터로 여 기고 있으며, 나라 안의 허다한 재화(財貨)와 물건들은 나라의 창고로 들어가지 않고 도 리 어 개인의 창고만 채우고 있다. 또한 나라의 빚은 쌓여만 가는데 아무도 갚을 생각은 하지 않고, 그저 교만하고 사치하며 방탕한 짓을 하는 것이 도무지 거리낌이 없어 팔도(八道)는 모두 어육(魚肉)이 되고 만백성은 모두 도탄에 빠졌는데도 지방 수령들의 가혹 한 탐학(貪虐)은 더욱 더하니 어찌 백성들이 곤궁해지지 않을 수 있겠는가.

백성들은 나라의 근본인 바, 근본이 깎이면 나라 역시 쇠잔해 지는 법이다. 그러니 잘 못 되어가는 나라를 바로잡고 백성들을 편안하게 만들 방안을 생각하지 않고 시골에 집 이나 지어 그저 오직 저 혼자만 온전할 대책만 도모하고 한갓 벼슬자리나 도둑질하고자

한다면 그것을 어찌 올바른 도리라 하겠는가. 우리 동학농민군들은 비록 시골에 사는 이 름 없는 백성들이지만 이 땅에서 나는 것을 먹고 이 땅에서 나는 것을 입고 사는 까닭에 나 라의 위태로움을 차마 앉아서 볼 수 없어서 팔도가 마음을 함께 하고 억조(億兆) 창생들과 서로 상의하여 오늘의 이 의로운 깃발을 들어 잘못되어가는 나라를 바로잡고 백성들을 편 안하게 만들 것을 죽음으로써 맹세하노니, 오늘의 이 광경은 비록 크게 놀랄 만한 일이겠으

나 절대로 두려워하거나 동요하지 말고 각자 자기 생업에 편안히 종사하여 다 함께 태평성대를 축원하고 다 함께 임금님의 덕화를 입을 수 있다면 천만다행이겠노라.(고덕은 필자)

위 포고문에서 필자가 가장 주목하고자 하는 내용은 바로 ‘보국안민(輔國安民)’ 네 글자이다. 『조선왕조실록』을 찾아보면, ‘보국안민’이란 용어가 제일 많이 사용되는 시대는 바로 세종조이다. 이른바 유교적 민본주의가 가장 이상적으로 실현된 시대로 알려져 있는 세종조에 ‘보국안민’이란 용어의 용례가 가장 많다는 사실은 여러 모로 시사하는 바가 있다. ‘보국안민’은 조선후기로 내려오면서 점차 그 용례가 줄어들다가 동학 창시자 수운 최제우의 저작 『포덕문(布德文)』(1861년)에 와서야 전격적으로 다시 부활한다. 수운은 「포덕문」말미에서 자신은 ‘보국안민지계(輔國安民之計)’로써 동학을 창시한다고 당당하게 선언했던 것이다. 그렇다면 세종조에 널리 사용되었고, 수운에 의해 다시 부활한 ‘보국안민’ 다시 전봉준이 포고한 「무장포고문」에서 거듭거듭 강조되고 있다는 사실은 과연 무엇을 의미하는 것일까? 필자의 결론부터 말한다면, 전봉준에 있어 ‘평화’는 ‘보국안민’ 네 글자를 빼놓고서는 말할 수 없다고 본다. ‘보국안민’에서 읽을 수 있는 평화의 의미를 필자 나름으로 해석하자면 민초들의 생명과 생업, 생활 전반이 안전하게 보장되는 이른바 ‘사회적 평화’를 뜻한다고 할 수 있다.

### 3. 「사대명의 및 12개조기율」과 불살생(不殺生)

종래 동학농민혁명 연구자들 대부분이 간과해온 중요한 문제 가운데 하나로 동학농민혁명 당시 농민군의 행동강령으로 알려진 「사대명의(四大名義) 및 12개조기율(十二個條紀律)」의 내용과 그것이 농민혁명 전개과정에서 어떤 역할을 수행하였는지에 대해 무관심했다는 것을 들 수 있다.

필자는 지난 30여년에 걸친 동학농민혁명 사료조사 및 현지조사에 바탕하여 1894년 동학농민혁명 당시 조선의 인구는 대략 1,052만 명 정도이며, 그중 적게는 4분의 1, 많게는 3분의 1의 인구가 참여한 것으로 추정하고 있다. 어떻게 오늘날과 같은 정보통신, 교통 등의 인프라가 부재했던 시대에 어떻게 그 많은 민초들이 혁명 대열에 참여할 수 있었을까? 그 이유는 다양하지만, 대표적인 이유 중 하나가 바로 농민군의 행동강령인 「사대명의와 12개조기율」이 민중들의 광범위한 지지를 끌어냈다는 데 있었다. 예를 들면, 동학농민혁명을 목

격했던 매천 황현(1855-1910)은 농민군에 대해 시종일관 비판적인 입장에서 서술한 『오하기문』(금년에 김종익 선생에 의해 『오동나무아래에서 역사를 기록하다』는 제명으로 재번역되어 나온 바 있다)에서, 1차 동학농민혁명 당시 농민군은 민폐를 전혀 끼치지 않은 반면에 서울에서 파견된 흥계훈의 경군(京軍); 중앙정부군-주)은 막대한 민폐를 끼쳤다고 서술하고 있으며, 또한 제 1차 동학농민혁명 당시 도쿄에서 간행되고 있던 『도쿄아사히신문』, 『시사신보』 등 일본측 신문은 조선주태 특파원이 보내온 기사를 연재하면서 조선 내지에서 각종 상업 활동에 종사하는 일본 상인 가운데 농민군에게 피해를 입은 상인은 1명도 없을 정도로 농민군은 규율 엄정하다고 보도하고 있었다. 뿐만 아니라, 동학농민혁명 당시 일본 중의원 의원이었던 다나카 쇼조(田中正造, 1841-1913)는 1896년에 쓴 「조선잡기(朝鮮雜記)」에서 동학농민군의 규율에 대해 ‘문명적(文明的)’이라고까지 극찬한 바 있다. 그러므로 이 장에서는 「사대명의와 12개조기율」의 내용을 상세히 검토함과 동시에 그 안에 담긴 평화 지향적 요소에 대해 살펴보기로 한다.

1894년 음력 3월 21일에 전라도 무장(茂長)에서 전면 봉기한 동학농민군은 3월 25일을 전후하여 오늘날의 전북 부안 백산성(白山城)에 결진(結陣)하여 진영을 확대 개편하고, 행동강령과 함께 12개조 기율을 발표한다. 그 내용은 소개하자면 다음과 같다. (원문은 일본 외무성 산하 외교사료관에 소장되어 있는 『조선국동학당 동정에 관한 제국공사관 보고일건』에 실려 있다. 이 논문 말미에 원본을 영인하여 게재한다)

동도대장(東道大將; 동학농민군 대장-주)이 각 부대장에게 명령을 내려 약속하기를,

“매번 적을 상대할 때 우리 농민군은 칼에 피를 묻히지 아니하고 이기는 것을 가장 으뜸의 공으로 삼을 것이며, 비록 어쩔 수 없이 싸우더라도 사람의 목숨만은 해치지 않는 것을 귀하게 여겨야 할 것이다. 또한 매번 행진하며 지나갈 때에는 다른 사람의 물건을 해치지 말 것이며(또는 민폐를 끼쳐서는 아니 될 것이며), 부모에게 효도하고 형제간에 우애하며 나라에 충성하고 사람들 사이에 신망이 두터운 사람이 사는 동네 십리 안에는 절대로 주둔해서는 아니 될 것이다”

(東道大將 下令於各部隊長 約束曰 每於對敵之時 兵不血刃而勝者爲首功 雖不得已戰 切勿傷命爲貴 每於行陣所過之時 切物害人之物 孝悌忠信人所居村十里內 勿爲屯住) 라고 하였다.

〈12개조 군호(軍號;기율-주)〉

항복하는 자는 사랑으로 대한다 곤궁한 자는 구제한다

탐관은 쫓아낸다 따르는 자는 공경하며 복종한다

굶주린 자는 먹여준다 간교하고 교활한 자는 (못된 짓)을 그치게 한다

도망가는 자는 쫓지 않는다 가난한 자는 진휼(賑恤)한다

충성스럽지 못한 자는 제거한다 거스르는 자는 타일러 깨우친다

아픈 자에게는 약을 준다 불효하는 자는 벌을 준다

이 조항은 우리(동학농민군-주)의 근본이니, 만약 이 조항을 어기는 자는 지옥에 가돌 것이라”고 하였다.

동학농민혁명 전개과정에서 농민군 측이 가장 빛나는 승리를 거두는 시기는 1894년 음력 3월 21일의 제 1차 동학농민혁명(=茂長起包)으로부터 동학농민군이 전주성을 무혈(無血) 점령하는 음력 4월 27일까지라고 할 수 있다. 이 기간 동안 동학농민군은 전라도 무장(茂長)에서 봉기하여 고부(古阜), 정읍(井邑), 부안(扶安), 흥덕(興德), 고창(高敞), 영광(靈光), 함평(咸平), 무안(務安), 장성(長城) 등 전라도 서남해 연안의 여러 고을을 파죽지세로 점령하였고, 황토재 전투(음력 4월 7일)와 황룡촌 전투(음력 4월 23일)에서 각각 전라감영군과 경군(京軍; 서울에서 파견된 군대--주)마저 연달아 격파하여 승리하였으며, 4월 27일에는 마침내 전라도의 수부(首府) 전주성마저 무혈점령하기에 이른다.

농민군이 제 1차 동학농민혁명 과정에서 빛나는 승리를 거두는 배경으로는 여러 가지를 들 수 있겠으나 가장 중요한 배경의 하나는, 앞에서 이미 설명했듯이 동학농민군 지도부가 내건 ‘보국안민(輔國安民; 잘못되어 가는 나라를 바로잡고, 도탄에서 헤매는 백성을 편안하게 한다)’이라는 혁명의 기치(旗幟)가 일반 백성들의 폭발적인 지지를 받았다는 데에 있다고 할 것이다.

그런데 ‘보국안민’이란 무엇인가. 그것은 바로 안으로는 부패한 조선왕조 지배층의 가혹한 수탈에 시달리고 있던 일반 민중들을 도탄으로부터 살려내고, 밖으로는 외세의 침탈로부터 일반 민중들의 생명과 생업, 생활을 보호하는 것을 의미했다. 일반 민중들의 입장에서 볼 때 농민군은 자신들의 목숨과 함께 생업과 생활을 보장하고자 하는 이른바 ‘백성의 군대’였기에, 그들은 동학농민군을 절대적으로 지지할 수 있었다.

3월 25일경 '백산대회 전후에 전봉준 등 농민군 지도부가 선포한 사대명의와 12개조기율은 바로 '보국안민'의 대의 실현에 필요한 행동강령을 구체화한 것이었다. 그리고 그 행동강령의 핵심은 불필요한 살생을 금하는 데 집중되고 있었다. 그리하여 농민군 측은 엄정한 기율(紀律)을 통해 일반 민중들의 목숨과 생활, 생업을 보호하는 '백성의 군대'로서 손색 없는 역할을 수행할 수 있었다. 제 1차 동학농민혁명 당시 농민군이 빛나는 승리를 거둘 수 있었던 데에는 '백성의 군대'로서 '보국안민'의 대의를 실현하고자 했던 농민군 측의 엄정한 행동강령이 자리하고 있었던 것이다.

“칼에 피를 묻히지 아니하고 이기는 것을 가장 으뜸의 공으로 삼을 것이며, 비록 어쩔 수 없이 싸우더라도 사람의 목숨만은 해치지 않는 것을 귀하게 여기는” 불살생의 정신을 최고 덕목으로 삼아 행동하는 농민군에 대해 제 1차 동학농민혁명 당시 각 고을 수령을 비롯하여 뜻있는 지식인과 부자들은 다투어 농민군 측에게 식량을 제공하였고, 잠자리를 제공하였다. 또한 각 군현의 하급 관리들은 자진하여 성문을 개방하여 농민군을 맞이했다. 그 덕분에 농민군은 40일이 넘도록 계속된 제 1차 동학농민혁명을 승리로 장식할 수 있었던 것이다. 이렇게 동학농민군이 지니고 있던 높은 도덕성과 불살생을 추구하고자 했던 배경에 동학이 있었고, 그 동학의 핵심 사상이 바로 '보국안민(輔國安民)'이었다.

#### 4. 「폐정개혁안 27개조」와 정도일신(政道一新)

동학농민혁명의 전사(前史)인 교조신원운동(1892-1983) 과정에서 동학 지도부는 '척왜양(斥倭洋), 가렴주구(苛斂誅求) 금지, 동학 교조의 신원(伸冤)' 등 세 가지 슬로건을 내세우고 2년여에 걸쳐 충청도 공주(1893년 10월), 전라도 삼례(1892년 11월), 서울 광화문(1893년 2월), 충청도 보은 및 전라도 금구 원평(1893년 3월) 등지에 적게는 수천 명 많게는 수만 명이 모인 합법적인 집회를 열었다. 이들 집회가 합법적이었던 것은 바로 『경국대전』형전(刑典)에 규정하고 있는 '신소(伸訴)' 제도에 근거하고 있었기 때문이다.

교조신원운동의 꽃은 1893년 음력 3월 10일 경부터 4월 초까지 충청도 보은(報恩)에서 열린 보은집회였다. 당시 지도부는 집회 목적을 '척왜양창의(斥倭洋倡義)'라고 선언함으로써 동학 교조 수운이 제시한 바 있는 '보국안민(輔國安民)'의 구체적 방도를 '왜(일본)와 양(서양)의 침탈'로부터 국권을 수호하는 데서 찾고자 하였다. 보은집회에서 전면적으로 내

건 ‘척왜양’ 슬로건은 당시 민중들로부터 광범위한 지지를 받았음은 물론이려니와, 민중들의 정치의식을 배양하고 민족의식을 고취하는 데도 기여하였다. 그런데 최근의 연구에 의하면, 취회 지도부는 ‘척왜양’만이 아니라 지방관의 가렴주구에 대한 구체적 개혁까지 요구한 것으로 밝혀짐으로써 보은취회가 단지 반외세의 측면만이 아니라 반봉건의 측면까지도 포함하고 있었다는 사실이 밝혀졌다. 한편, 1893년 음력 11월의 이른바 ‘사발통문 모의’ 과정에서 전봉준 등 지도부는 “고부성을 격파하고 군수 조병갑을 효수하며, 군기창과 화약고를 점령한 다음, 전주영을 함락하고 경사(京師; 서울-주)로 직향하려는” 계획을 세우고 그 실행을 모의한 바 있었다. ‘사발통문 모의’는 한 마디로 조병갑의 악정 때문이었고, 그 악정에 대한 두 차례의 합법적 청원을 모두 탄압한 데서 비롯되었다. 그런데, 고부군수 조병갑의 갑작스런 전임(轉任) 소식에 이 모의의 실행은 일시 중지되었다가, 1894년 음력 1월 10일경 조병갑이 다시 고부군수에 임임(仍任; 계속해서 임무를 수행한다는 뜻-주)한다는 소식을 계기로 고부민란, 즉 고부농민봉기로 발전되기에 이른다.

동학농민혁명의 전사(前史)인 교조신원운동, 사발통문 모의, 고부농민봉기 등은 모두 지방수령들의 가렴주구에 시달리던 민중들의 생명과 생업, 생활을 보장하기 위해 조선왕조 전체의 폐정(廢政)을 개혁하려는 민중들의 움직임이라 평가할 수 있는데, 그 같은 움직임은 마침내 1894년 음력 3월 21일의 ‘무장기포(茂長起包)’, 즉 제 1차 동학농민혁명이라는 형태로 총괄(總括)되기에 이른다. 주지하듯이, 제 1차 동학농민혁명은 1894년 음력 3월 21일부터 ‘전주화약(全州和約)’이 체결되어 동학농민군이 전주성으로부터 자진 철수하는 음력 5월 8일경까지 전개되었는데, 이 시기에 동학농민군 지도부는 각종 포고문(布告文) 및 격문(檄文), 4대 명의(名義), 원정(原情) 등의 형태로 조선왕조의 폐정을 근본적으로 개혁하고자 하는 자신들의 요구를 지방수령 및 조선왕조 지배층에게 기회 있을 때마다 제출하였으며, 그 같은 요구는 마침내 전주화약 당시 초토사 홍계훈에게 전봉준이 제출한 ‘폐정개혁안 27개조’으로 집성(集成)되었다. ‘폐정개혁안’을 통해 농민군 지도부가 가장 역점을 두고 개혁하고자 했던 내용은 부패한 집권자(執權者)의 교체 바로 그것이었다. 즉 온갖 부정부패를 일삼으며 ‘안민(安民)’이라는 유가적 통치의 이상(理想)을 저버린 민씨(閔氏) 정권을 타도하고, 민심(民心)의 강력한 지지를 받고 있던 대원군(大院君)을 추대할 것을 희망하였다. 뿐만 아니라, 농민군 지도부는 민씨 정권에 빌붙어 아첨을 하며 ‘안민’과는 반대로 ‘학민’(虐民) 행위를 일삼는 조정(朝廷)의 부패한 관리, 가렴주구를 일삼는 지방의 탐관오리 숙청을 통한 ‘정도(政道)의 일신’, 즉 정치 개혁을 시도하였다.

동학농민혁명 당시 농민군 지도부가 지향했던 정치개혁의 궁극적 목표는 제 2차 동학농민혁명이 일본군의 개입 및 불법적인 탄압으로 인해 좌절된 직후 체포된 전봉준의 최후 진술에서 명료하게 확인되고 있다. 농민군 최고지도자 전봉준은 1894년 음력 12월 초에 전라도 순창에서 체포된 직후 나주를 거쳐 서울로 압송되어, 1895년 3월(양력) 말까지 전후 4차례에 걸친 심문을 받았다. 심문 과정에서 전봉준이 남긴 진술 내용은 앞에서 말한 「전봉준공초」로 남아 있으나, 정치개혁에 관한 내용은 당시 일본영사의 취조 내용을 자세히 보도한 『도쿄아사히신문(東京朝日新聞)』1895년 3월-5월분 기사 속에서 확인할 수 있다.<sup>6)</sup> 『도쿄아사히신문』1895년 3월 5일자 5면의 「동학당 대거괴와 그 구공(口供)」에 의하면, 전봉준은 “나의 중국의 목적은 첫째 민족(閔族; 민씨 정권)을 타도하고 간신들을 물리쳐서 폐정을 개혁하는 데 있었다”라고 하면서, 이어서 민심(民心)을 잘 아는 몇 사람의 명망가를 선출하여 임금을 보좌함으로써, ‘안민’의 정치를 이룩하고자 했다고 진술하고 있다. 이 진술에 의하면, 전봉준은 끝까지 왕조(王朝)를 부정하지는 않았던 것으로 확인된다. 다만 임금이 민심을 잘 파악하고 수렴하여 안민(安民)의 정치를 할 수 있는 ‘정도(政道)의 일신(一新)<sup>7)</sup>’, 요컨대 입헌군주제(立憲君主制)에 가까운 구상을 지니고 있었던 것으로 확인된다. 여기서 주목되는 것은, 비록 농민군 최고지도자 전봉준이 구상했던 정치 개혁이 조선왕조를 부정하지 않는 입헌군주제에 가까운 것이었다고는 해도, 제 1차 혁명 당시 이미 ‘집권자의 교체’를 목표로 한 정치개혁을 시도하고, 다시 제 2차 혁명에서는 안민(安民)의 이상을 달성하기 위한 구체적 방도로서 민심을 대변하는 명망가를 선출하여 임금을 보좌하게 하려 했다는 점에서 동학농민혁명 과정에서 전봉준이 추구하고자 했던 평화는 ‘정도의 일신’을 지향하는 정치개혁으로 드러나고 있다고 말할 수 있을 것이다.

## 5. 「전봉준공초」와 만국공법(萬國公法)

전봉준은 1892년 11월, 전라도 삼례에서 약 2개월에 걸쳐 전개되었던 교조신원운동<sup>8)</sup> 단

6) 『도쿄아사히신문』1895년 3월 5일자 「동학당 대거괴와 그 구공」, 3월 6일자 「동학당 대거괴 심문 속문」 및 같은 날자의 「동학 수령과 합의정치」, 5월 7일자 「동학당 거괴의 재판」, 5월 8일자 「동학당 거괴 선고 여문」등 참조.

7) 『도쿄아사히신문』1895년 3월.

8) 이것을 일러 삼례집회(參禮集會)라 부른다. 삼례집회는 1892년 음력 11월초에 시작되어 약 1개월 뒤에 공식 해산했으나, 일부 해산하지 않은 동학지도자 및 신자들에 의해 이듬해 1월까지 산발적인 집회가 계속 이어지고 있었다는 사실이 최근의 연구에서 밝혀진 바 있다.

계부터 동학 교단 내의 유력한 지도자의 1인으로 부상하고 있다. 전봉준이 지도자로 부상한 삼례집회의 특징 가운데 하나는 이른바 ‘척왜양(斥和洋)’이라는 반외세적 요구가 집회의 주된 요구로 등장하였고, 그 운동의 주도자 가운데 1인이 바로 전봉준이라는 사실이다. ‘척왜양’에 대한 지금까지의 이해는 ‘일본과 서양 세력을 배척하는’ 배외주의(排外主義) 또는 폐쇄적인 민족주의적 요구로 보는 경향이 지배적이었다. 그러나 이 글에서 필자는 동학 교조 신원운동 단계에서 등장한 ‘척왜양’, 특히 1892년 11월의 삼례집회 단계부터 1894년 동학농민혁명 기간 내내 일관되게 동학농민군들이 주장했던 ‘척왜양’이 단순한 배외주의적 요구이거나 폐쇄적인 민족주의적 요구가 아닌, 당시의 ‘만국공법(萬國公法)’ 즉 근대 국제법을 준수하는 가운데 주창되어진 ‘평화적’ 요구였다는 점을 전봉준의 최후진술을 통해 해명하고자 한다.

전봉준이 주도한 동학농민혁명은 제 1차 봉기(1894년 3월, 무장기포)와 제 2차 봉기(동년 9월, 삼례기포)로 대별되며, 1차 봉기는 주로 조선왕조 지배체제의 모순을 무력을 통해 제거하고자 했던 반봉건적 성격의 봉기이며, 2차 봉기는 일본군의 ‘불법적인’ 경복궁 점령(음력 6월 21일)으로 초래된 조선의 ‘국난’을 타파하기 위해 일본군 구축을 명분으로 봉기한 항일 봉기로 이해하는 것이 일반적이지만, 실제로는 1, 2차 봉기 모두 반봉건과 반외세라는 두 측면을 포함하고 있다. 어찌됐든 이른바 ‘항일봉기’로 널리 알려져 있는 2차 봉기와 관련하여 전봉준의 명확한 진술이 남아 있다. 아래 인용한다.<sup>9)</sup>

문: 다시 기포(제 2차 봉기-인용자 주)한 것은 무엇 때문이나?

(更起包 何故)

답: 그 후 들으니, 귀국(貴國-일본; 인용자 주)이 개화(開化-내정개혁; 인용자 주)를 한답시고 처음부터 민간에게 일언반구 알림도 없고, 또 격서(激書-선전포고; 인용자 주)도 없이 군대를 거느리고 도성(都城-서울; 인용자 주)으로 쳐들어와 야반에 왕궁(王宮-경복궁; 인용자 주)을 격파하여 주상(主上-고종 임금을 말함; 인용자 주)을 경동케 하였다는 말을 들었기 때문에 나와 같은 시골 선비와 일반 백성 들은 충군애국(忠君愛國)의 마음으로 분개를 이기지 못하여 의병(義兵)을 규합하여 일본군과 싸우되, 일차적으로 이러한 사실을 청문(聽聞)하고자 하였다.

9) 국사편찬위원회, 앞의 책, p.529.

(其後聞則 貴國稱以開化 自初無一言半辭傳布民間 且無激書率兵入都城 夜半擊破 王宮 驚動主上云 故草野士民等 忠君愛國之心不勝慷慨 糾合義旅 與日人接戰 欲 一次請問此事實)

위 인용에 따르면, 전봉준은 일본이 조선의 백성들에게 일언반구 알린 일도 없이 제 멋 대로 남의 나라의 내정개혁을 하겠다고 하고, 그것을 거부한 조선왕조 정부에 대해 ‘격서(檄書)’ 즉 선전포고도 없이 불법으로 군대를 동원하여 왕궁을 점령하고 임금을 포로로 삼은 사실에 대해 ‘충군애국’의 마음을 이기지 못해 ‘의병(義兵)’을 규합하여 일본군과 싸우되, 왜 불법을 저지르는가를 ‘청문’하고자 했다고 분명하게 말하고 있다. 전봉준이 당시의 국제법, 즉 만국공법(萬國公法)을 알고 있었다거나 또는 읽었다는 증거는 전혀 알려져 있지 않다. 하지만 위의 진술은 그 어디를 읽어보아도 당시의 국제법에 어긋나는 조항이 전혀 없다.

일본과 관련된 전봉준의 진술은 또 있다.<sup>10)</sup>

문: 재차 기포(제 2차 봉기; 인용자 주)는 일본군이 왕궁을 침범했기 때문에 다시 봉 기했 다고 하였는데, 다시 봉기한 후 어떻게 행동하고자 하였는가?

(再次起包 因日兵犯闕之故再舉云 再舉之後 於日兵欲行何舉措耶)

답: 왕궁을 침범한 이유를 따지고자 하였다.

(欲詰問犯闕緣由)

문: 그렇다면 일본군은 물론이고, 경성에 주둔하고 있는 다른 외국인도 모두 몰아내려 고 하였는가?

(然則 日兵與各國人留住京城者 欲盡驅逐耶)

답: 그렇지 않다. 다른 나라의 외국인은 다만 통상만을 할 뿐인데, 일본인만은 유독 군 대 를 거느리고 경성에 주둔하는 까닭에 우리 국토를 침략하고자 하는 것이 아닌가 의심 이 들었다.

(不然 各國人但通商而已 日人則率兵留陣京城 故疑誣侵掠我國境土也)

위 진술에서 전봉준은 2차 봉기를 한 후에 무엇을 하고자 하였는가 하는 질문에 대해, 불

10) 국사편찬위원회, 위의 책, p.538.

법으로 왕궁을 침범한 일본군의 행위를 따지고자 하였으며, 서울에 거주하는 다른 외국인에 대해서는 별도의 행동을 취하고자 하지 않았다고 대답하고 있다. 전봉준은 특히 일본만이 오직 군대를 서울에 주둔시키는 까닭은 조선의 국토를 ‘침략’하려는 의도가 있기 때문이라고 믿고 일본군을 ‘구축(驅逐)’하기 위해 2차 봉기를 단행했음을 명확히 밝히고 있는 것이다. 이미 널리 알려져 있듯이, 동학농민혁명 당시 메이지(明治) 일본정부는 외무성이건 육군성이건, 이토 히로부미(伊藤博文, 1841-1909) 총리대신을 필두로 한 여당이건 자유당(自由黨)을 필두로 하는 야당이건, 후쿠자와 유키치(福澤諭吉, 1835-1901)로 대표되는 지식인이건 일반 민중이건 간에 이구동성으로 일본군의 조선 출병과 조선왕궁 점령, 즉 일본군의 조선침략을 지지한 바 있다. 예컨대, 전봉준이 재판과정에서 그 불법성을 지적하고 있는 1894년 음력 6월 21일(양력 7월 23일) 미명(未明)에 일본군이 조선왕궁을 침범한 사실에 대해, 그것이 당시의 국제법을 위반한 행위였다고 그 부당성을 지적한 메이지 일본인은 단 한 명 없었다.<sup>11)</sup>

만국공법으로 대표되는 근대 국제법은 물론이고 조선의 국내법까지 여기면서까지 침략 행위를 일삼는 제국주의일본에 대해 전봉준은 사형선고를 받는 순간까지 어느 한 구석도 당시의 국제법에 어긋남이 없는 진술을 통해 동학농민혁명의 정당성을 당당하게 주장하였다. 요컨대, 전봉준은 자신의 행동을 만국공법, 곧 근대 국제법에 조금도 어긋남이 없는 행위였음을 강력하게 주장했던 것이다. 바로 이 점에서 볼 때 전봉준은 국제법에 근거한 조선의 평화 수호를 위하여 행동했고, 죽을 때까지 그러한 신념을 일관했다고 결론지을 수 있을 것이다.

## 6. 결론

전봉준은 동학을 ‘혹호’했다. 수심경천과 보국안민, 곧 개인의 영성함양과 사회혁명의 이념을 두루 갖춘 ‘도학’이 바로 동학이었기에 전봉준은 동학을 ‘혹호’ (목숨을 걸만큼 좋아함-주)했다. 수심경천과 보국안민을 평화와 관련하여 해석한다면 개인의 내면적 평화 실현

11) 1894년 동학농민혁명 당시 일본은 음력 6월 21일에 일본군이 경복궁을 불법 점령한 행위가 국제법 위반이라는 사실을 이미 알고 있었다. 그래서 사건 당초부터 은폐에 급급하였다. 경복궁 불법 점령 사실의 진실은 100년이 지난 1994년에 나카츠카 아키라 교수의 사료 발굴을 통해 밝혀졌다. (中塚明, 『歴史の偽造をただす』, 東京: 高文研, 1997.)

과 함께 사회적 평화 구현을 동시에 추구하는 사상이 바로 동학이었으며, 그렇기 때문에 전봉준은 동학을 목숨을 걸 정도로 좋아했다고 해석할 수도 있겠다.

전봉준의 평화사상은 어디까지나 동학의 사상과 동학의 집포 조직에 기반한 동학농민혁명 전개과정에서 극적으로 표출되었다. 그 첫째는 1894년 음력 3월 20일경에 포고한 「무장포고문」을 통해 ‘보국안민’의 이념으로 드러났다. 고문에서 강조되고 있는 ‘보국안민’의 이념은 일찍이 동학 교조 수운이 「포덕문」(1861)에서 제시한 ‘보국안민지계’로써 동학의 지향을 충실히 계승한 것이기도 했다. ‘보국안민’이란 ‘잘못되어가는 나라를 바로잡아 백성들을 편안하게 함’, 곧 서세동점과 삼정문란이라는 이중의 위기 속에서 생명과 생업, 생활을 위협받고 있던 민중들을 구제하는 것을 의미했다. ‘보국안민’을 통한 민초들의 생명과 생업, 생활 보장이야말로 평화 실현에 있어 가장 중요한 요소가 아니고 그 무엇이겠는가.

다음으로 전봉준의 평화사상이 가장 감동적으로 드러나고 있는 것은 바로 1894년 음력 3월 25일경 ‘백산대회’를 전후하여 발표한 「사대명의와 12개조기율」이다. 이것은 동학농민군의 행동강령이라고 할 수 있는데, 이 행동강령에서 가장 강조되고 있는 내용이 바로 ‘우리 동학농민군은 칼에 피를 묻히지 아니하고 이기는 것을 으뜸의 공으로 삼으며, 어쩔 수 없이 싸우더라도 사람의 목숨만은 해치지 않는 것을 귀하게 여기는’ 불살생(不殺生)에 있었다. 바로 이 같은 불살생의 정신 덕분에 동학농민군은 제 1차 동학농민혁명 당시 광범위한 지지를 받으며 빛나는 승리를 거둘 수 있었고, 그 같은 동학농민군의 규율 실천은 이웃 일본에게까지 널리 알려져 ‘문명적’이라고까지 극찬을 받을 수 있었다.

셋째로 전봉준의 평화사상은 교조신원운동 단계(1892-1893)에서 고부농민봉기 단계(1894년 1월)를 거쳐 제 1차 동학농민혁명 단계(1894년 3월-5월)에 이르기까지 일관되게 주장했던 폐정개혁 요구를 통해서 확인되었다. 전봉준을 필두로 한 농민군 측의 폐정개혁 요구는

1894년 음력 5월 7일경 초토사 홍계훈에게 제출한 이른바 「폐정개혁안 27개조」를 통해 ‘정도의 일신’ 곧 부패한 민씨정권 교체를 통한 민생의 보장이라는 형태로 집약되고 있는 바, 이것은 곧 정치개혁을 통한 나라 전체의 평화 실현을 지향하고 있었다고 말할 수 있지 않을까.

마지막으로 전봉준은 최후진술을 통해 자신이 1894년 음력 9월에 제 2차 동학농민혁명(삼례기포)을 주도한 이유로써 당시의 국제법인 만국공법을 어기고 심지어 조선의 국내법까지 어기면서 침략행위를 일삼는 일본군을 ‘구축’하기 위해 봉기했다고 진술했다. 전봉준은

자신의 행위가 국제법적으로 합법(달리 표현하자면 평화적)이었음을 당당하게 주장하였던 것이다. 이는 전봉준이 만국공법적 국제질서를 깨뜨리는 일본의 침략에 맞서 만국공법적 국제질서의 회복, 곧 만국공법적 국제질서가 준수됨으로써 찾아올 국제평화의 회복을 지향하고 이었다고 말할 수 있겠다.

# 〈전봉준의 평화사상〉에 대한 토론문

김정인 (춘천교육대학교)

〈전봉준의 평화사상〉은 ‘무장포고문’, ‘사대명의회와 12개조기율’, ‘폐정개혁안 27개조’, ‘전봉준공초’ 라는 네 가지 사료에 나타난 전봉준의 평화사상을 조명하고 있다. 첫째, 무장포고문에서는 “잘못 되어가는 나라를 바로잡고 백성들을 편안하게 만들 것”, 즉 보국안민(輔國安民) 이념에 주목하여 이것이 ‘민중의 생명과 생업, 생활이 안전하게 보장되는 이른바 사회적 평화’를 의미한다고 해석하고 있다.

둘째, 백산봉기 당시에 나온 농민군의 행동강령인 ‘사대명의회와 12개조기율’에 대해서는 보국안민의 대의 실현에 필요한 행동강령을 구체화한 것으로 파악하며 불필요한 살생을 금지하고자 한 대목에 주목한다. ‘칼에 피를 묻히지 아니하고 이기는 것을 가장 으뜸의 공으로 삼을 것이며, 비록 어쩔 수 없이 싸우더라도 사람의 목숨만은 해치지 않는 것을 귀하게 여기라’는 전봉준의 명령에서 동학의 불살생정신을 찾는다.

셋째, 1차 봉기 시에 나온 전봉준의 ‘폐정개혁안 27개조’에서 부패한 집권자 교체를 요구하는 대목에 주목하여 이를 정치개혁=정도일신(政道一新)이라 규정하고 있다. 전봉준이 2차 봉기의 목적이라 주장한 ‘안민(安民)의 이상을 달성하기 위한 구체적 방도로서 민심을 대변하는 명망가를 선출하여 임금을 보좌하려 했다’라는 대목 역시 정도일신을 추구한 것이라고 해석한다. 즉 동학농민전쟁 과정에서 전봉준이 추구한 평화가 정도의 일신을 지향하는 정치개혁으로 드러났다는 것이다.

넷째, ‘전봉준 공초’에서는 ‘불법으로 왕궁을 침범한 일본군의 행위를 따지고자 하였으며, 서울에 거주하는 다른 외국인에 대해서는 별도의 행동을 취하고자 하지 않았다’는 전봉준의 진술에 주목하여 전봉준이 만국공법을 근거로 삼아 조선의 평화 수호는 물론 국제 평화의 회복을 위해 행동했다고 해석하고 있다.

마지막으로 이와 같은 전봉준의 평화 사상은 수심경천=개인의 영성 함양=개인의 내면적

평화 실현과 보국안민=사회혁명의 이념=사회적 평화 구현을 동시에 추구하는 동학으로부터 비롯된 것이라 본다.

이상과 같은 요지의 발표에서는 보국안민, 특히 ‘안민’을 사회적 평화라고 해석하고 있어 주목된다. ‘안민’을 종전처럼 경제적 측면이 아니라 평화의 관점에서 인민의 생명·생업·생활의 보장, 즉 사회적 평화를 의미한다는 해석은 참으로 명쾌하다. 또한, 불살생의 원칙은 도덕적 평화의 추구요, 정도일신은 정치적 평화의 추구로 정리할 수 있다. 전봉준이 만국공법이라는 국제법을 준수하고자 한 사실에 주목하여 세계 평화를 추구했다고 평가한 점도 눈에 띈다. 무엇보다 발표자는 이러한 전봉준 평화 사상의 뿌리가 동학이라고 본다. 이와 같은 전봉준의 평화사상에 대한 재구성에 동의하면서, 몇 가지 짚고 넘어가고자 하는 것들을 제시하면 다음과 같다.

첫째, 전봉준은 이번 학술회의에서 주목한 함석헌, 장일순, 함석헌과 달리 무장봉기를 주도한 인물이다. 굳이 말하자면 혁명 혹은 전쟁이라는 폭력적 수단을 통해 평화를 추구한 셈이 된다. 독립신문은 이러한 무장봉기에 대해 다음과 같은 비판을 받았다.

백성들이 난을 일으킬 것이 아니라 정정당당하게 일심으로 수령을 수령 대접하여 가며 도리와 법률을 가지고 시시비비를 의논하면 그 수령이 그렇게 시비하는 것을 더 무섭게 여기며 다시는 못된 일을 못할 것이다.(독립신문 1897년 8월 12일)

동학당이나 의병처럼 야만을 행사하지 않고 만민공동회를 통해 러시아의 절영도 조차 요구를 철회시켜 나라를 사랑하고 백성을 사랑한다는 명예를 얻었고 나라는 자주하는 권리를 찾게 되어 생각할수록 기쁘고 다행이다.(독립신문 1898년 3월 30일)

무장봉기라는 폭력적 수단을 야만으로 치부하면서 만민공동회의 비폭력 평화 시위와 집회에 ‘문명’이라는 정당성을 부여하고 있다. 사실 오늘날에도 평화는 곧 비폭력이자 문명을 의미한다. 또한 ‘혁명적 평화론’에 따르면 혁명은 전쟁이라는 폭력적 수단이 아니라 정치운동, 즉 평화적 수단에 의해 이루어질 수 있다.

그렇다면, 전봉준이 평화의 실현을 위해 폭력적 수단을 사용한 것은 어떻게 봐야 할까?

물론 전쟁을 통해 평화를 추구한다는 입장에 선 ‘전쟁평화론’이 존재하기는 한다. 전봉준의 무장봉기처럼 지향으로서의 평화와 수단으로서의 평화가 불일치한 경우는 역사 속에 무수히 존재한다. 이 경우, 평화사상의 관점에서 어떻게 해석해야 할지 발표자의 의견을 듣고자 한다.

둘째, ‘폐정개혁안 27개조’의 해석이 정치개혁에만 쏠려 있는데, 조금 과하다고 본다. 전봉준이 전주화약 시 내놓은 27개조 중에 14개조가 현재 남아 있다. 그 내용은 ① 전운소를 혁파할 것, ② 국결(國結)을 가하지 말 것, ③ 보부상의 작폐를 금지시킬 것, ④ 도(道) 안의 환전은 옛 감사가 이미 거두었으므로 민간에게 다시 징수하지 말 것, ⑤ 대동미를 바치기 전에는 각 포구에서 잠상들의 쌀 매매를 금지시킬 것, ⑥ 동포전은 매 호마다 봄 가을 2냥씩으로 정할 것, ⑦ 탐관오리를 파면시킬 것, ⑧ 위로 임금의 총명을 가리고 매관매직을 일삼으며 국권을 농락하는 자들은 모두 쫓아낼 것, ⑨ 관장(官長)이 된 자는 그 관할지역에 묘지를 쓸 수 없게 하며 또한 논도 사지 못하게 할 것, ⑩ 전세는 전례에 따를 것, ⑪ 집집에 부과하는 잡역을 줄일 것, ⑫ 포구의 어염세를 혁파할 것, ⑬ 보세 및 궁방전을 폐지할 것, ⑭ 각 고을의 수령들이 민간 소유의 산지에 와서 녹표하고 투장하지 못하게 할 것 등이다. 이 중에 7항과 8항을 제외하고는 대부분 세금 문제에 국한되어 있다. 이 중 두 항목만을 뽑아 발표자의 표현대로 ‘부패한 집권자의 교체를 요구’하고, 온갖 부정부패를 일삼으려 안민이라는 유가적 통치의 이상을 저버린 민씨 정권을 타도하고 민심의 강력한 지지를 받고 있던 대원군을 추대’하고 ‘학민(虐民) 행위를 일삼는 조정의 부패한 관리, 가렴주구를 일삼는 지방의 탐관오리를 숙청’하고자 정치개혁이라고 해석할 수 있는지는 의문이다. 발표자가 ‘폐정개혁안 27개조’에서 굳이 정치개혁을 강조한 이유에 대해 듣고자 한다.



---

서울대학교 통일평화연구원 HK평화인문학연구단 주최 국내학술회의  
**한국인의 평화사상**

---

## **소태산의 평화사상**

---



# 소태산의 평화사상에 나타난 종교적 의미와 그 계승

원영상 (원광대)

## 1. 시작하는 말

2016년 10월 7일자 <원불교신문>에는 “성주성지에 사드는 물러가라…원불교는 평화·상생이다”는 표제어 아래 대한민국 국방부가 9월30일 사드(THAAD, 고고도 미사일 방어 체계) 배치 부지를 경상북도 성주로 확정된 것에 대한 원불교의 반대 입장과 그 이유로써 평화의 성자로서 존중받는 원불교 제2대 종법사인 정산 송규(鼎山 宋奎, 1900-1962, 이하 정산)의 탄생지이기 때문이라고 밝히고 있다. 합법적인 국가의 정책에 반대하는 이러한 기사는 원불교의 출현 이래 처음 있는 일이다.<sup>1)</sup> 평화, 전쟁, 국가 등의 단어가 일시에 전 교단적 핵심 과제의 언어로 부상한 것이다.

필자 또한 이에 앞서 원불교 서울교구의 <한울안신문>에 이와 관련된 칼럼을 게재한 일이 있다. 폭력을 정당화하는 국가에 대한 문제를 제기하는 동시에 국가와 종교의 대립 속에서 자신의 종교적 신념을 죽음을 무릅쓰고 관철한 역사상의 사건을 제시하며, 실천신학의 선구자인 디트리히 본회퍼(Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945)가 “달리는 기차에서 뒤로 뛰어간다고 해서 그 열차를 멈추게 할 수는 없다”<sup>2)</sup>고 한 말을 인용, “우리는 그 열차, 국가라는 열차, 자본이라는 열차, 그리고 욕망의 열차, 공멸의 열차에 타고 있습니다. 이 열차를 멈추게 하지 않는 한, 지구는 더욱 위험에 처하게 될 것입니다. 성주의 사드 배치는 결코 한 종교의 성지를 파괴하는 것에만 국한하지 않고, 선한 모든 종교의 궁극적 가르침을 파괴하게 될 것입니다”<sup>3)</sup>라고 주장했다. 이는 물론 필자의 의견이다. 국가를 선으로 볼 것인가, 악

1) 원불교의 전신인 불법연구회(1924)에서 당시 소태산은 정치에 관한 언급은 하지 않도록 하였다.

2) Eric Metaxas 지음 · 김순현 역, 『디트리히 본회퍼』(서울: 포이에마, 2011). 참고할 것.

3) 원영상, 「이제는 우리가 순교할 때」, <한울안신문> 2016년 9월 17일자.

으로 볼 것인가라는 이분법적인 논리를 넘어 종교적 신념하에 전쟁 그 자체를 부정하고자 한 것이다.

이러한 일들은 가장 최근의 일이지만, 원불교의 교당에는 어느 사이 평화의 종교라는 슬로건이 내걸리고, 그 이미지는 교단 구성원의 의식 속에서 순식간에 확산되고 있다. 그런데 이러한 과정에서 ‘원불교를 평화로 근거지우는 교의적 근원은 무엇일까’라는 생각이 들었다.

물론 원불교를 창시한 소태산 박중빈(少太山 朴重彬, 1891-1943, 이하 소태산)이 각고의 고행 끝에 깨달음을 얻은 1916년은 제1차 세계대전(1914-1918)의 소용돌이 속에 있었다. 이 세계대전으로 인해 인류는 역사 이래 최초로 과학에 의한 대량살상무기로 수천만 명의 인명을 살상하였으며, 이에 대한 반성으로 평화에 대한 사상이 싹트기 시작한 것도 사실이다. 소태산이 불법연구회를 세운 것도 이러한 인류의 고통을 목격하고, 그 고통을 줄이기 위한 것으로 해석할 수 있다. 그가 1943년 열반한 해도 제2차 세계대전(1939-1945)과 그 일부인 태평양전쟁이 진행되고 있었으며, 7년 뒤에는 한국전쟁이 일어났다. 소태산은 세계 전쟁의 참화 속에서 일생을 보냈으며, 그의 생애 후에도 전쟁은 20세기 내내 연속되었다.

이러한 측면에서 볼 때, 그가 얻은 깨달음을 기반으로 한 교의 체계 내에는 인류를 위한 평화사상이 기본적으로 내재되어 있다고 할 수 있다. 따라서 선행 연구는 물론, 사드문제를 통해 촉발된 원불교의 평화사상을 새롭게 정리할 필요성이 제기되었으며, 이에 따라 소태산의 일생의 경험과 그 경험의 체계인 교의를 통해 원불교의 평화사상이 무엇인지 그 구조를 종교적 차원에서 해명하고자 한다.

그런데 논의에 앞서 먼저 언급해두어야 할 것은 원불교의 정체성에 관한 점이다. 이는 연구자마다 다른데, 필자의 경우, 원불교는 불법승 삼보(三寶)를 개혁한 현대불교라고 본다.<sup>4)</sup> 따라서 원불교는 불교의 전통을 계승함과 동시에 근현대 문명에 대한 불법의 대응을 구체화한 교단으로 보고 있다. 본 연구는 이러한 기본적 관점을 배경으로 하고 있다.

4) Won Yong-sang, 「Dialogue between Buddhism and Won-Buddhism: With Special Reference to Won-Buddhism's Buddhist Reformation」, International Journal of Buddhist Thought & Culture Vol.23 International association for buddhist thought and culture, 2014. 대산 김대거는 원불교 입장에서 불법승에 관해 일체 불·일체 법·일체 승을 설하고 있다(대산종사법어 편수위원회, 『대산종사법어』, 원불교 출판사, 2014, p.229).

## 2. 일원상 진리와 근대문명 비판

### 1) 일원상 진리의 구조

일원상의 진리는 소태산이 깨달은 진리를 언어로 표명한 것이다. 원불교의 모든 교의는 이 진리를 근원으로 하고 있다. 평화사상 또한 여기에 입각해 있다고 할 수 있다. 그 원문은 다음과 같다.

일원(一圓)은 우주 만유의 본원이며, 제불 제성의 심인이며, 일체 중생의 본성이며, 대소 유무(大小有無)에 분별이 없는 자리며, 생멸 거래에 변함이 없는 자리며, 선악 업보가 끊어진 자리며, 언어 명상(言語名相)이 돈공(頓空)한 자리로서 공적 영지(空寂靈知)의 광명을 따라 대소 유무에 분별이 나타나서 선악 업보에 차별이 생겨나며, 언어 명상이 완전하여十方三世(十方三界)가 장중(掌中)에 한 구슬같이 드러나고, 진공 묘유의 조화는 우주 만유를 통하여 무시광겁(無始曠劫)에 은현 자재(隱顯自在)하는 것이 곧 일원상의 진리니라.<sup>5)</sup>

이 일원상의 진리에 대한 해석은 다양하다. 기본적인 구조로는 여래장사상 계통의 논서인 『대승기신론(大乘起信論)』<sup>6)</sup>의 체상용(體相用)의 논리를 통해 해석하고 있다. 일심·이문·삼대(一心·二門·三大)<sup>7)</sup>의 맥락으로 이루어진 본서에서 삼대는 체상용을 말한다. 체는 본체나 본질, 상은 양상이나 덕상, 용은 작용이나 현상을 의미한다. 의미론적으로는 다름이 있지만, 신학의 성부·성자·성령의 삼위일체나 서양철학의 본질론·현상론·가치론과 유사한 구조라고 할 수 있다. 필자는 일원상의 진리 구조를 근원성, 원융회통성, 원만성의 입장에서 서술하고자 한다.

먼저 근원성은 일원상 진리가 우주 만유의 본원이자 깨달음을 얻은 제불 제성의 심인이며, 우리 중생들의 본성이라고 하는 것을 말한다. 제1원인으로서의 근원은 종교적 세계의

5) 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典) 제2교의편(教義編)』 『圓佛敎全書』(익산: 圓佛敎正化社, 1977), p.23.

6) 마명(馬鳴)의 저술로 알려져 있다.

7) 二門은 진여문(眞如門)과 생멸문(生滅門)을 말한다. 일원상 진리와 『대승기신론』과의 관계는 노권용의 『起信論의 一心三大思想을 통해 본 一圓相信仰小考』(『원불교사상과 종교문화』6호, 원광대학교 원불교사상연구원, 1982.12)를 참조할 것.

본질을 형성한다. 인간과 만물의 그 본질적 근원을 문화적 전통 속에서 찾아 해석해 주는 것이 종교의 역할이라고 한다면, God · 알라 · 신(神) · 공(空) · 법신불 등으로 표현되는 궁극적 지점이 곧 일원상의 진리라고 할 수 있다.

변선회환은 일원상의 진리에 대해 에크하르트(無相)의 신 개념과, 폴 틸리히의 God above God의 개념을 빌려, 유신론의 신을 넘은 익명의 신, 존재자체로서의 신이라고 하고 있다. 즉, “신의 존재론적인 근거인 무, 은 신과 인간의 자연이 거기에서 나와서 거기로 들어가는 근원적인 고향, 존재론적이 현실성(die ontologische Wirklichkeit)”<sup>8)</sup>이라고 한다. 근원과 존재가 순환하는 진리적 세계관인 것이다.

다음으로는 원융회통성인데 일원상의 진리가 곧 법신불(Dharma-kya-buddha)로써 세계의 모든 현상이 소통됨을 의미한다. 소통의 주제자인 이 법신불의 성격은 대승불교의 대표경전의 하나인 『유마경(維摩經)』에 잘 나타나 있다. 불타(佛陀)가 보낸 제자인 32보살에게 생과 멸, 주관과 객관, 더러움과 깨끗함, 하나의 상(相)과 무상(無相), 선과 불선, 죄와 복, 유루와 무루, 유위와 무위 등 모든 상대적인 것을 넘어 불이(不二)의 세계에 들어가는 법문을 설한다.<sup>9)</sup> 원불교 교의가 유와 무, 안과 밖, 음과 양, 영과 육, 이와 사, 물질과 정신, 과학과 도학, 생과 사, 성과 속 등의 분별을 회통의 관점에서 보는 것과 상통한다.

이러한 세계관은 모든 이원적인 대립을 지양(止揚)한다는 것에 의미가 있다. 유마가 “불신이 곧 법신이며, …(중략) 이와 같이 무량한 청정법으로부터 여래의 몸은 생기는 것”<sup>10)</sup>이라고 한 것에서 알 수 있다. 불타를 비롯한 모든 성현의 인격성, 중생의 불성(佛性)은 이 불이의 법신(法身)에 귀결된다. 그것을 원효는 일심(一心)으로 나타냈다. 소태산은 이 한 마음으로 유교, 불교, 도교를 회통시키고, 모든 종교의 진리도 포용하고자 한다.<sup>11)</sup> 신규택은 법신, 일심의 다른 표현인 법성(法性)이 모든 대승불교 사상의 근원이라고 보고 있다.<sup>12)</sup> 원불교 또한 그 전통을 계승하고 있다.

마지막으로 원만성이다. 현실 속에서 보는 관점이다. 소태산은 일원상의 진리가 인간에 의해 구체적으로 드러나는 상태를 원만구족(圓滿具足)과 지공무사(至公無私)로 나타내고 있다.<sup>13)</sup> 또한 모든 의식에서 사용되는 주송문인 「일원상 서원문」에서 법신불 일원상의 진리

8) 변선회환 「一圓相의 眞理와 存在 神秘主義」, 『한국종교』4 · 5호(원광대학교 종교문제연구소, 1980), p.466.

9) 鳩摩羅什譯, 『維摩經』(大正藏14, 551下).

10) 鳩摩羅什譯, 『維摩經』(大正藏14, 475下1-9): “佛身者即法身也…(중략)…從如是無量清淨法生如來身.”

11) 원불교 교서편수위원회 편, 『대종경』 제2교의품(敎義品) 1장, 『圓佛敎全書』(익산: 圓佛敎正化社, 1977), pp.111-112.

12) 신규택, 『규봉 종밀과 법성 교학』(서울: 올리브그린, 2013), 참조할 것.

13) 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典)』 제2교의편(敎義編), 앞의 책, pp.25-26.

로부터 심신을 원만하게 수호하고, 사리를 원만하게 아는 공부를 하며, 심신을 원만하게 사용하는 공부를 하여 진급과 은혜의 위력을 얻고, 그 진리에 합하도록 노력하자고 서원하고 있다.<sup>14)</sup> 이러한 일원상의 진리가 삶 속에서 구체화된 것은 불공의 논리이다. 기존의 유형한 불상(佛像)에게 올리는 기복적인 신앙을 철폐하고, 그 신앙성을 모든 존재에게 돌리고 있다. 그것을 처처불상 사사불공(處處佛像 事事佛供)의 교의로 확립하였다.

즉, 모든 존재는 불성이 있으며, 그 원만 평등한 불성으로 인해 존엄하며, 그 능력 또한 부처에 다름이 아니다. 따라서 모든 존재를 부처로 모심과 동시에, 모든 사건 또한 불공의 마음으로 대하게 되면 현실의 모든 일은 원만구족하게 성취될 것이라고 본다. 그 근처에는 윤회와 업의 논리, 인과, 믿음과 수행, 은혜와 정의 등의 교의가 기반이 되고 있다. 또한 원만한 사회는 일원상 진리의 교의가 구현된 정토(淨土) 세계라고 할 수 있다. 그것의 최종적인 세계는 미륵정토인 용화회상이다.<sup>15)</sup> 이 불국정토는 모든 존재가 완전한 주체로서 자신의 모습을 드러냄과 동시에 모든 존재로부터 존중받고 갈등이 사라진 평화 세계를 말한다.

이러한 일원상의 진리가 출현하게 된 것은 근대적 현실에 대한 소태산의 자각에 기인한다. 깨달음에 의한 세계 해석으로서의 진리적 텍스트(text)에는 시대와 사회라는 컨텍스트(context)의 이해가 따르고 있다.

## 2. 근대문명에 대한 비판적 대안

“물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”라는 개교표어는 바로 근대성에 대한 반성에서부터 시작하고 있다. 그것을 또한 소태산은 ‘개교의 동기’로써 내세우고 있다.

현하 과학의 문명이 발달됨에 따라 물질을 사용하여야 할 사람의 정신은 점점 쇠약하고, 사람이 사용하여야 할 물질의 세력은 날로 융성하여, 쇠약한 그 정신을 항복 받아 물질의 지배를 받게 하므로, 모든 사람이 도리어 저 물질의 노예 생활을 면하지 못하게 되었으니, 그 생활에 어찌 파란 고해(波瀾苦海)가 없으리요.<sup>16)</sup>

14) 같은 책, pp.24-25.

15) 원불교 교서편수위원회 편, 「대종경」 제14전망품(展望品) 1장, 앞의 책, p.390.

16) 원불교 교서편수위원회 편, 「정전(正典)」 제1총서편(總序編), 앞의 책, p.21.

여기에서 과학은 근대문명의 총체적인 상황으로 보아야 한다. 즉 근대적 사유로부터 시작하여 근대사회구축에 이르는 근대성에 관한 문제를 대표하는 것으로써의 과학으로 보아야 한다. 서세동점의 시기, 소태산이 경험한 것은 식민지와 전쟁의 고통만이 아니라 그것의 근인(近因)인 제국주의와 그 제국주의를 잉태한 근대문명의 한계와 그로 인한 위기적 상황이었다. 근대문명의 총아는 과학이다.

그리고 이 과학에 대해 균형을 잡는 세계가 정신인 것이다. 이를 달리 표현하여 도학(道學)이라고 한다. 소태산은 과학과 도학을 근대문명의 축으로 본 것이다. 그렇다면 근대성의 한계는 무엇인가. 소태산은 이를 전통 가치의 해체와 자기분열적 증상으로 보고 있다.

사실 자신의 깨달음을 대승경전인 『금강경』을 통해 확인한 후, 소태산이 시공을 초월하여 역사상의 석가모니불에게 연원(淵源)을 댄 것은 불교라는 전통가치의 현대적 복원을 염두에 둔 것으로 볼 수 있다. 조지 리처(George Ritzer)는 『맥도날드 그리고 맥도날드화』에서 근대적 합리성에서 발현, 현대문명의 대표적인 현상으로 자리 잡은 패스트푸드에서 규격화·편리성·효율성 등의 원리가 사회를 지배하는 과정은 물론 그것의 불합리성과 비인간화를 날카롭게 비판하고 있다.<sup>17)</sup> 세계의 맥도날드화는 전통의 해체 및 가치의 소멸 위에서 진행되고 있다.

소태산은 전통 종교를 대표하는 불교의 수행관, 윤리관, 종교성, 인격성 등에 있어 세계적인 보편윤리나 도덕으로서의 가능성을 높게 평가하고 있다.<sup>18)</sup> 그리고 현대적 결사운동체인 불법연구회라는 간판을 내건 것이다. 한편으로 그것은 철저히 서양의 사상에 대한 동양의 반격이라고 해도 좋을 것이다. 이미 유럽의 오리엔탈리즘이나 일본의 네오오리엔탈리즘의 이면에는 서구 근대문명 우위의 가치관이 지배하고 있었던 것이다. 거기에서 전통의 해체나 가치의 몰락으로 인한 인간 소외의 발생을 목격하고 있었다고 할 수 있다.

소태산은 물질문명에 대해 도덕문명을 대비시키고 있다. 그는 “도덕 문명은 원래 형상 없는 사람의 마음을 단련하는 것이므로 그 공효가 더디기는 하나 그 공덕에 국한이 없나니, 제생 의세(濟生醫世) 하는 위대한 힘이 어찌 물질문명에 비할 것이며, 그 광명이 어찌 한 세상에 그치고 말 것이리요”<sup>19)</sup>라 하고, 배우거나 가르칠 것도 부처님의 도덕<sup>20)</sup>이라고 한다. 도

17) George Ritzer 지음·김종덕 옮김, 『맥도날드 그리고 맥도날드화: 유토피아인가, 디스토피아인가』(서울: 시유시, 2003). 참조할 것.

18) 원불교 교서편수위원회 편, 『대중경』 제1서품(序品) 3장, 앞의 책, p.96. 소태산은 “불법은 천하의 큰 도라 참된 성품의 원리를 밝히고 생사의 큰일을 해결하며 인과의 이치를 드러내고 수행의 길을 갖추어서 능히 모든 교법에 뛰어난 바 있나니라”라고 언급하고 있다.

19) 원불교 교서편수위원회 편, 『대중경』 제2교의품(敎義品) 32장, 앞의 책, p.132.

20) 원불교 교서편수위원회 편, 『대중경』 제1서품(序品) 3장, 앞의 책, p.102.

덕은 동양적 가치의 패러다임을 의미한다.

울리히 벡(Ulrich Beck)은 현대문명의 위험성의 요인인 합리성에 대한 과학의 독점에 대한 주장을 비판하고, 더욱이 과학의 합리성에 대해 도덕적 관점을 전제해야 한다고 봄으로써 사회적 합리성과의 긴장관계를 놓지 않고 있다. 그리고 “사회적 합리성 없는 과학적 합리성은 공허하며, 과학적 합리성 없는 사회적 합리성은 맹목적이다”<sup>21)</sup>고 주장한다. 도덕은 곧 사회, 정치, 경제의 전제 조건인 것이다. 아담 스미스가 『국부론』에 앞서 『도덕감정론』을 주장한 것은 이것을 잘 보여주고 있다. 소태산이

만일 현대와 같이 물질문명에만 치우치고 정신문명을 등한시하면 마치 철모르는 아이에게 칼을 들려 준 것과 같아서 어느 날 어느 때에 무슨 화를 당할지 모를 것이니, 이는 육신은 완전하나 정신에 병이 든 불구자와 같고, 정신문명만 되고 물질문명이 없는 세상은 정신은 완전하나 육신에 병이 든 불구자와 같나니, 그 하나가 충실하지 못하고 어찌 완전한 세상이라 할 수 있으리요. 그러므로 내외 문명이 병진되는 시대라야 비로소 결함 없는 평화안락한 세계가 될 것이니라.<sup>22)</sup>

라고 하여 물질과 정신문명의 병진을 주장한 것은 앞의 맥락과 통하는 것이다.

다음으로 근대문명의 한계에서 나타는 증세는 자기 분열적 고통과 이를 통한 대립과 상극의 발생이라고 할 수 있다. 소태산은 인간의 고통은 욕심이 그 원인이라고 보고, 이로 인해 예의염치와 공정한 법칙은 생각할 여유도 없이 자기에게 있는 권리와 기능과 무력을 다하여 욕심만 채우려 하다가 결국은 가패 신망도 하며, 번민 망상과 분심 초려로 자포자기의 염세증도 나며, 혹은 신경 쇠약자도 되며, 혹은 실진자도 되며, 혹은 극도에 들어가 자살하는 사람까지도 있게<sup>23)</sup>

된다고 보고 있다. 이를 위한 정신수양은 “분별성과 주착심을 없이하며 밖으로 산란하게 하는 경계에 끌리지 아니하여 두렷하고 고요한 정신을 양성”<sup>24)</sup>하는 것에 있다고 한다. 여기서 말하는 분별성은 물아(物我)의 차별에서 나오는 것이다.

21) Ulrich Beck 지음 · 홍성태 옮김, 『위험사회: 새로운 근대(성)를 향하여』(서울: 새물결, 1997), pp.66-69.

22) 원불교 교서편수위원회 편, 『대종경(大衆經)』 제2교의품(敎義品) 31장, 앞의 책, pp.131-132.

23) 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典)』 제2교의편(敎義編), 앞의 책, pp.46-47.

24) 같은 책, p.23.

주지하다시피 외부 세계의 대한 불확실성으로부터 촉발된 데카르트의 이원론적 존재론은 근현대 사회에까지도 지속적인 영향을 끼치고 있다. 스피노자, 흄, 후설을 비롯한 많은 사람들이 비판했지만, 과학의 발전으로 이어진 그 그늘에서 여전히 벗어나지 못하고 있다.

비록 현대과학의 발전을 예상하지는 못했지만, 대승불교의 공(空)과 유식(唯識) 사상은 이러한 인간의 인식의 한계를 일찍부터 돌파하기 위한 노력의 산물이라고 할 수 있다. 용수(龍樹)의 공사상은 불타의 연기설을 무자성(無自性)을 통해 증명한 것이다. 또한 진리의 세계와 현상세계에 차별이 없음을 진속이제(眞俗二諦)로써 설명했다.<sup>25)</sup> 세친(世親)은 유식사상을 확립함으로써 모든 존재가 유식, 즉 오직 마음 하나로부터 발현되고 있음을 논증하고 있다. 유경무식(唯境無識)은 그 대표적인 표현이라고 할 수 있다.<sup>26)</sup>

소태산은 이러한 대승불교의 가르침을 계승하고 있다. 그는 세계가 자아분열의 단초인 개체의 욕망이 우주자연과의 분열을 낳고, 이 분열이 차별을 낳아 마침내 세계가 대립과 갈등으로 확산되어 가는 와중에 있음을 목격했던 것이다. 평화의 근본은 이러한 자아 및 세계의 분열을 어떻게 통합하고 치유하는가에 달려 있다고 할 수 있을 것이다.

이제까지 살펴본 소태산의 근본 테제인 일원상의 진리와 현대문명에 대한 비판적 대안을 시야에 넣고, 다음은 평화를 위한 종교적 이념을 파악해보고자 한다.

### 3. 박종빈의 평화사상과 종교적 의미

#### 1) 중도와 중용

소태산이 일원상 진리의 속성으로 본 것 중의 하나는 중도와 중용이다. 그것에 대해 직접적으로 언급한 것은 다음과 같은 교설이다.

일원의 진리를 요약하여 말하자면 곧 공(空)과 원(圓)과 정(正)이니, 양성에 있어서는 유무 초월한 자리를 관하는 것이 공이요, 마음의 거래 없는 것이 원이요, 마음이 기울어지지 않는 것이 정이며, 견성에 있어서는 일원의 진리가 철저히 언어의 도가 끊어지고 심행처

25) 김성철, 『중론, 논리로 부터의 해탈 논리에 의한 해탈』(서울: 불교시대사, 2004). 참조할 것.

26) 竹村牧男, 『唯識の探究: 唯識三十頌を讀む』(東京: 春秋社, 1992). 참조할 것.

가 없는 자리를 아는 것이 공이요, 지량(知量)이 광대하여 막힘이 없는 것이 원이요, 아는 것이 적실하여 모든 사물을 바르게 보고 바르게 판단하는 것이 정이며, 술성에 있어서는 모든 일에 무념행을 하는 것이 공이요, 모든 일에 무착행을 하는 것이 원이요, 모든 일에 중도행을 하는 것이 정이니라.<sup>27)</sup>

일원상 진리를 공·원·정과 양성·견성·술성으로 보고, 전자에 비추어 술성을 무념행·무착행·중도행으로 본 것이다. 불교에서의 중도행은 수행의 과정에서 파생된 것이다. 불타가 극심한 고행과 통상적 삶의 긴장 관계에서 체득한 것이 중도이다. 중화, 중용 또한 근본적으로 마음의 세계에서 발현된 것이다. 『중용(中庸)』에서

희로애락이 발하지 않는 상태를 중이라고 하고, 발하여 절도에 맞는 것을 화라고 한다. 중은 천하의大本(大本)이요, 화는 천하의 달도(達道)니 중화의 덕을 극진하게 하면, 천지가 자리 잡히어 만물이 화육되는 것이다.<sup>28)</sup>

라고 하듯이 중화는 인간의 덕목 중 하나인 것이다. 『정전』에서는 정각정행을 깨달음을 성취하여 행하는 육근의 작용이, 곧 불편불의하고 과불급이 없는 원만행(圓滿行)<sup>29)</sup>이라고 하는데, 이것이 바로 앞에서 본 중도행인 것이다. 결국 무념 무착의 경지에서 행하는 일체가 중도행이 될 수 있다. 중용은 이러한 술성(率性)이 나타난 상태이다.

원불교는 중도에 입각한 구세(救世)의 자세야말로 최선의 종교적 행위로 본다. 삼학의 작업취사 과목의 목표가 “정의를 취하고 불의를 버림”<sup>30)</sup>이라는 것은 중도가 삶 속에서 구현되는 술성의 도를 의미한다.

살생은 인과의 연쇄만이 아니라 중도적인 삶의 평정을 파괴한다. 불교나 원불교에서 전쟁의 근원을 탐·진·치(貪瞋痴)의 삼독심(三毒心)으로 보고 그것의 소멸<sup>31)</sup>을 최고의 경지로 보는 것은 이처럼 내적 평화가 외적 평화의 중심이 되기 때문이다. 원불교의 30계문의 최종에는 이 삼독심이 자리하고 있으며, 그것을 넘어서야 성자의 반열에 오를 수 있다.

27) 원불교 교서편수위원회 편, 「대중경, 제2교의품(敎義品) 7장, 앞의 책, p.115.

28) 차상원 역해, 『大學·中庸』(서울: 韓國敎育出版公社, 1985), p.167.

29) 원불교 교서편수위원회 편, 「정전(正典), 제2교의편(敎義編), 앞의 책, p.53.

30) 같은 책, p.49.

31) 정봉길, 「21세기 세계평화를 위한 불교도의 역할: 원불교인의 관점에서」, 『원불교사상과 종교문화』31호(원광대학교 원불교사상연구원, 2005.12), 참조할 것.

이 삼독심의 원인은 자신에게 집착하는 것으로부터 발현된다. 그것을 벗어나는 것이야말로 해탈이며, 열반(nirva)이다. 열반의 상태는 번뇌의 근본이라고 하는 탐욕·진에(瞋恚)·우치(愚癡)의 소멸 상태인 마음의 평화를 말한다.<sup>32)</sup> 이를 적멸(寂滅), 원적(圓寂), 멸도(滅度) 등으로 부르고 있다.

대승불교에 이르면 한 발 더 나아가 무주처열반(無住處涅槃)을 말한다. 이는 열반에 세계에도 들어가지 않고, 생사번뇌나 깨달음의 세계에도 머물지 않으며 중생 구제를 위해 보살의 도를 실천하는 것에 목표를 두고 있음을 말한다. 원불교 또한 이 열반과 무주처열반의 역사적 전개 과정을 계승하고 있다.

이러한 평화적 관심에 대한 불교 발전의 과정은 폴 틸리히가 인간의 세계 내에서 머물지 않고 세계 내로 확장되는 종교적 관심을 언급한 것과 같은 선상에 있다. 김팔곤은 이에 대해 폴 틸리히가 상대적 인간의 세계 내에서 우리의 궁극적 관심이 한정되어 버림으로써 타락해버리는 일이 없도록 해야 한다고 보고, “유한한 인간들의 생활이 무한한 영원의 세계를 향해서 끊이 없이 접근할 수 있도록 함으로써 인간의 바람직한 생활이 이룩될 수 있는 것”<sup>33)</sup>이라고 한다. 그리고 이를 절대적 윤리관과 상대적 윤리관을 종합 통일하는 원리로서의 일원상<sup>34)</sup>이라고 한다. 현실에서는 절대 세계 내 자비의 구제와 사회적 정의 사이의 긴장을 의미한다.

이병욱은 요한 갈통의 폭력에 대한 분석과 불교의 내적 평화관의 관계에 대해 “현대의 문화적 폭력의 방지에 크게 기여할 수 있으며, 직접적 폭력과 구조적 폭력의 방지에 대해서도 어느 정도 기여할 수 있다”<sup>35)</sup>고 보고 있다. 그럼에도 심재룡에 의하면 불교는 보살도의 실현을 위해 폭력을 정당화<sup>36)</sup>하는 점도 있다고 한다. 즉, 궁극의 종교적 가치 구현을 위해서는 현실에서의 전쟁이나 폭력이 정의의 전쟁으로도 해석가능하다고 보는 것이다. 물론 불교는 불살생의 계율에 의거, 전쟁을 근본적으로 반대하고 있으며, 그것은 최소한의 방편<sup>37)</sup>에 불과하다. 원불교에서는 자리아타의 구현을 궁극적 가치로 보는 동포회에서

32) Sir Monier Monier-Williams, English-Sanskrit dictionary, Lucknow: Akhila Bharatiya Sanskrit Parishad; [sole distributors: Munshi Ram Manohar Lal, Delhi], 1957. nirva 항목.  
 33) 김팔곤, 『平和世界 建設을 위한 새 倫理의 摸索: 一圓相 眞理를 中心으로』, 『원불교사상과 종교문화』1호(원광대학교 원불교사상연구원, 1975.11), p.231.  
 34) 김팔곤, 같은 논문 참조할 것.  
 35) 이병욱, 『불교의 평화관의 재구성: 요한 갈통의 평화개념을 중심으로』, 『大同哲學』51호(대동철학회, 2010), 참조할 것. 이병욱은 불교의 평화관에는 연기, 자비, 비폭력, 수행문화, 불성, 자연관, 화쟁사상 등 다양한 가르침의 요소가 있다고 본다.  
 36) 심재룡, 『불교와 전쟁』, 『불교평론』5-1(15)호(불교평론사, 2003.6), 참조할 것.  
 37) 이병욱은 앞의 논문에서 초기경전을 통해 분석하고 있다.

만일 전 세계 인류가 다 보은자가 되지 못할 때에, 혹 배은자의 장난으로 인하여 모든 동포가 고해 중에 들게 되면, 구세 성자들이 자비 방편을 베푸사 도덕이나 정치나 혹은 무력으로 배은 중생을 제도하게 되나니라.<sup>38)</sup>

라고 하여 정의의 전쟁에 관해 언급하고 있음을 알 수 있다. 이는 앞의 방편설의 연장이 라고 할 수 있다. 그렇다고 계문에서 “연고 없이 살생을 말며”라는 조항이 전쟁을 허용하는 것은 아니다. 단, 앞에서처럼 비평화의 요소를 제거하기 위한 하나의 방편이 될 수는 있다.

그 비평화의 요소를 김귀성은 물질에 의한 인간 정신의 노예화, 불평등 사회, 원망의 병, 강약의 공존공영을 해치는 자리타해의 구조, 제가(齊家)의 부재, 마음평화의 부재<sup>39)</sup> 등으로 가르침에서 추출하고 있다. 비평화를 제거하는 것이 평화라고 할 수 있으며, 이는 개인과 사회의 정의로운 중도행이라고도 할 수 있다.

현실적으로는 약육강식의 현실이 지배하는 것이 역사임을 목격하고 있다. 사회적으로 이러한 모순을 해체하고 평화를 세우기 위해서는 민주성과 공공성이 담보되어야 한다. 민주성을 시민사회의 덕성이라고 한다면, 공공성은 평화를 위한 하나의 사회적 덕목인 것이다. 그것을 지탱하기 위한 진리와 양심에서 발하는 중도로서의 덕성 또한 내재되어 있어야 한다. 내적 평화와 사회적 평화를 일치시키기 위한 긴장을 놓지 않아야 되는 것이다.<sup>40)</sup> 바로 이것이 중도, 중화, 중용의 평화적 요소가 된다.

## 2) 상생과 조화

이진수는 소태산 평화사상의 본질을 은(恩)적 상생사상, 긍정적 개혁사상, 비폭력적 진화사상, 조화적 병진사상<sup>41)</sup>으로 분석하고 있다. 앞의 은적 상생사상은 일원의 진리세계의 현현이자 신앙의 요소인 천지·부모·동포·법률의 사은(四恩)의 내적 성격을 말한다. 김영두 또한 원불교 상생정신에 근거한 통일방안으로써 은(恩)의 사상, ‘돌리자’ 사상, 강자약

38) 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典)』 제2교의편(敎義編), 앞의 책, p.36.

39) 김귀성, 「少太山의 平和敎育思想: 最初法語를 중심으로」, 『원불교사상과 종교문화』 1718호(원광대학교 원불교사상연구원, 1994.12), pp.139-146. 따라서 그는 평화교육을 강조하는 동시에 학교교육, 가정교육, 사회교육이 함께 이루어져야 한다고 보고 있다.

40) 이러한 점은 근대 일본불교계에서 선과 정토의 사상이 윤리적 긴장감을 놓음으로서 오히려 전쟁에 적극적으로 협력한 점이 있음을 상기할 필요가 있다. 종교가 관념화될 때, 역사 이탈의 현상이 초래된다.

41) 이진수, 「少太山의 平和思想 研究」, 원광대학교 일반대학원 박사학위논문, pp.138-170.

자진화상의요법<sup>42)</sup>을 들고 있다. 김팔곤도 마찬가지로 원불교 평화의 원리로서는 일원상 진리, 평화의 윤리로서는 사은윤리를, 평화 실천법으로는 강자약자진화상의 요법<sup>43)</sup>을 들고 있다.

이 은혜를 소태산의 친저(親著)이자 원불교의 핵심 경전인 『정전(正典)』에서는 “없어서는 살 수 없는 관계”<sup>44)</sup>라고 규정하고 있다. 이 언급은 불타의 연기론(緣起論)에 의거하고 있음을 알 수 있다. 연기론의 핵심은 무아론(無我論)과 관련, 현상의 원인을 설명하는 불타 최고의 깨달음에 해당한다. 불타는 이 연기를 이해하는 자는 자신과 진리적 세계를 이해하는 자와 같다고 보았다. 필자는 이 연기 사상이 대승의 과정을 거치면서 사회적인 연기론으로 전환된 것으로 본다. 즉 실상론(實相論)적인 연기론이 인간의 눈높이에 맞춘 사회적 관계론으로 조율된 것이다. 원불교에서는 이를 계승하여 윤리적 관점에서 은혜의 교의로 체계화한 것이다.

이러한 가치의 핵심이 상생과 조화라고 할 수 있다. 김귀성은 소태산의 평화교육사상은 “힘의 논리에 의한 투쟁이나 정복·갈등보다는 상생상화를 강조하는 이른바 자리이타(自利利他)의 구조, 대화를 통한 합리적 방법을 강조하는 특징을 가지고 있다”<sup>45)</sup>고 한다. 자리이타는 앞에서도 언급했듯이 동포은의 내적 성격을 의미한다. 자리이타는 대승불교의 사회구제의 원리이기도 하다. 모든 중생이 공존하는 상생의 방법이 자리이타인 것이다.

사실 이러한 자리이타의 윤리적 구조는 『대학(大學)』에서 말하는 혈구지도(絜矩之道)의 실천적 윤리가 보완이 될 때 종교적 윤리로서의 기능이 완성될 수 있다. 즉,

윗사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 아랫사람을 부리지 말 것이며, 아랫사람에게서 싫다고 느낀 것으로 윗사람을 섬기지 말 것이며, 앞 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 뒷사람을 먼저 하지 말 것이며, 뒷사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 앞 사람을 따르지 말 것이며, 오른쪽 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 왼쪽 사람에게 건네지 말 것이며, 왼쪽 사람에게서 싫다고 느껴진 것으로 오른쪽 사람에게 건네지 말 것이니, 이런 것을 일컬어 혈구지도라고 한다.<sup>46)</sup>

42) 김영두, 「圓佛敎의 相生思想과 統一方案」, 『원불교사상과 종교문화』1718호(원광대학교 원불교사상연구원, 1994.12). 참조할 것.

43) 김팔곤, 「平和實現者로서의 少太山」, 『원불교사상과 종교문화』14호(원광대학교 원불교사상연구원, 1991.12). 참조할 것.

44) 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典)』 제2교의편(敎義編), 앞의 책, pp.27-39.

45) 김귀성, 앞의 논문, p.155.

46) 차상원 역해, 앞의 책, p.75. 『중용(中庸)』에서 공자(孔子)는, 자식에게 바라는 것으로 부모를 섬기는 일, 신하에게 바라는 것으로 임금을 섬기는 일, 아우에게 바라는 것으로 형을 받드는 일, 친구들에게 바라는 것을 먼저 베풀지 못 했음을 고백했다고 한다. 혈구지도를 더욱 적극적으로 구현해야 한다는 가르침이다.

는 황금률이 전제되어야 하는 것이다. 종교가 황금율이 부정될 때, 독단이 되는 것을 영성운동에서 볼 수 있다. 일본의 종교학자인 시마조노 스스무(島藺進)는 20세기에 활성화된 영성운동의 문제를 사회적 관계의 결핍에서 찾는다. 심지어 그는 영성운동을, “타자와의 지속적이고도 깊은 관계를 인생의 주제로는 생각하지 않는 곳에 성립하는 운동”<sup>47)</sup>이라고 보고 있다.

상생은 은혜의 현실적 구현 방식이다. 상생을 공존에 의한 공영, 더불어 살리는 길, 공생(共生)의 조화라고도 할 수 있다. 조화는 물론 다양성이 존재하는 형태이기도 하다.

그것을 좀 더 인간사회에 적용한 것이 앞서서도 언급된 ‘강자·약자 진화상의 도’이다. 소태산이 최초로 한 법어 가운데 속한 이 법문은 『정전』에 실려 있다. 그 요지는 강자와 약자가 서로 의지해 있다는 점, 강자는 자리이타의 방법으로 약자를 진화시키는 것이 영원한 강자가 되는 것, 약자는 자리타해(自利他害)를 벗어나 어떤 고난이라도 무릅쓰고 강자로 진화해 가는 노력이 필요하다는 것이다.

근대 제국주의 시대 식민지와 관련한 착취자와 피착취자의 관계를 언급한 것으로 볼 수 있다. 이것을 확대해서 본다면 요한 갈통이 언급한 문화적 폭력, 혹은 구조적 폭력에 대한 대응이 가능할 것이다. 어떤 형태의 위계라고 할지라도 전체적 관점 내에서 양자의 평화로운 진화를 지향하고 있다. 진급과 강급이 순환되는 사회적 연기론에 입각한 갈등 해소의 평화적 모색이라고 할 수 있다. 이 점은 또한 다음 장에서 보듯이 보다 종교적인 방식이 필요하다.

### 3) 관용과 섭취불사(攝取不捨)

관용은 절대적 신앙 앞에서 이루어지는 종교적 행위이다. 불교와 원불교는 이것을 한 존재도 버리지 않는 섭취불사로써 표현한다. 소태산의 경우, 창부(娼婦)들이 불법연구회를 출입하는 것에 대해 제자들의 불만이 있었지만, 불법의 대자대비와 불성의 편만함에 의거하여 이들을 더욱 적극적으로 받아들여 제도해야 한다고 표명한다.<sup>48)</sup> 이러한 관용은 원융한 세계에 눈떴을 때 가능한 세계일지도 모른다. 그러나 한 반 더 나아가면 선악의 윤리와 결

47) 島藺進, 『精神世界のゆくえ: 現代世界と新靈性運動』(東京: 東京堂出版, 1996). 참조할 것.

48) 원불교 교서편수위원회 편, 『대중경』 제12실시품(實示品) 7장, 앞의 책, pp.328-329.

부되어 있음을 알 수 있다. 즉 선과 악은 그 어떤 것도 절대적이지 않으므로 법신불의 진리 하에서는 선과 악의 어떤 존재도 거부될 수 없다.<sup>49)</sup>

여기에는 근대적 의미의 도덕적 요청이 개입되어 있다고도 할 수 있다. 주지하다시피 옳고 그름을 판별할 수 있는 기준으로써 흔히 칸트의 정언명령을 든다. 그는 도덕적으로 옳은 것이 있다면, 그것이 보편적 법칙이 되어야 하고, 다른 사람을 수단으로 여겨서는 안 되며, 언제나 목적 그 자체가 되어야 한다고 한다. 칸트의 이 명제는 오늘날 평화학을 시작으로 여전히 모든 사회적 관계의 기준이 되고 있다. 그러나 그 보편성을 연장하게 되면, 결국 신을 요청하지 않을 수 없다. 불교와 원불교의 대승정신은 이 지점에서 만난다.

기독교인이자 평화주의자인 우치무라 간조(內村鑑三)가 비전(非戰)주의에서 의전(義戰)주의로, 의전주의에서 평화주의로 사상이 변모<sup>50)</sup>해 가면서 마지막으로 세계 평화는, “인류의 노력에 의해 이루어지는 것이 아니고, 그리스도 재림에 의해서만 이루어 질 수 있다”<sup>51)</sup>고 한 것의 의미가 여기에 있는 것이다.

이 점에서 이찬수가 평화학을 보는 관점과도 상통한다. 그는 “적극적 평화의 이념과 방법을 제시하고 구현을 추구하는 평화학은 하느님의 나라를 추구하는 신학적 세계관과 다르지 않다. … (중략) 신학자의 눈에 평화학은 ‘세속화 시대의 신학’으로 보인다. 평화학은 신학의 ‘세속적 변용’이라 함직하다”<sup>52)</sup>고 한다.

극단과 극단을 중화하는 데에 있어서는 포섭과 섭취불사라는 무한한 세계로부터의 신앙적 행위가 필요하다. 천황주의와 국가의 대외전쟁에 대해 비판하여 1911년 형장의 이슬로 사라진 우치야마 구도(內山愚童)가 모든 중생은 ‘나의 자식’이라는 불타의 가르침에 순응한 것도 이와 다르지 않다.

평화인문학의 필요에 대해 이찬수 또한 “평화에 대한 인문학적 성찰, 즉 ‘평화인문학’이 비평화의 근원을 분석하고, 전 인류의 형제자매성의 보편적 근거와 조건 및 가능성을 탐구해야 하는 것도 당연하다”<sup>53)</sup>고 한 것은 평화에 대한 종교성의 복원을 염두에 두고 한 언급

49) 『일월상서원문』의 “은생어해(恩生於害)로 혹은 해생어은(害生於恩)”이라는 말은 이러한 선악의 상대성에 대한 표명이다. 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典)』 제2교의편(教義編), 앞의 책, p.25.

50) 정응수, 「우치무라 간조(內村鑑三)의 ‘非戰論’의 향방」, 『남서울대학교 논문집』 6호(남서울대학교, 1999), 참조할 것.

51) 山本泰次郎 編, 『內村鑑三信仰著作全集』 第13(東京: 教文館, 1962), p.122.

52) 이찬수, 「대동에서 만나는 종교와 평화」, 서울대학교 평화인문학연구단 편, 『평화인문학이란 무엇인가』(서울: 아카넷, 2013), p.125.

53) 같은 논문, p.138.

으로 보인다. 이 점에서 일본 근대에 신흥불교청년회를 이끌었던 세노오 기로(妹尾義郎)의 반전주의는 불법의 사회화와 다르지 않다. 소태산이 불법연구회를 통해 문화적 폭력을 배제하기 위한 비폭력적 결사운동을 일으킨 것은 이러한 종교적 평화의 실천을 수행하기 위한 것이다.

원불교가 개혁을 사회 변혁의 논리로 도입한 것은 이 때문이라고 할 수 있다. 하느님 나라나 개혁이 ‘적극적 평화’에 대한 종교적 표현<sup>54)</sup>이라고 하는 것으로 후대에 평가되는 이유도 여기에 있다. 종교의 효용성이 여전한가 하는 물음에 대답할 준비는 되어 있지는 않지만, 종교적 가치를 사회화하는 것에는 여전히 가능성의 문이 열려 있다. 예를 들어 갈등문제의 이론과 실천가인 하워드 제어(Howard Zehr)의 ‘회복적 정의(restorative justice)’는 종교의 사회적 필요성을 더욱 절감하게 하는 기획이자 실천규범이다.

안옥선은 불교 및 원불교에 공통된 자비의 윤리에 대해 “초기불교의 ‘자비’의 의미규정에 ‘mett(慈)’와 ‘karu(悲)’를 핵심 의미로 취하여 자비를 ‘이롭지 않은 것과 괴로움을 제거하고 이로운 것과 행복을 가져오려는 의도와 행동’<sup>55)</sup>이라고 정의한다. 소위 보시(報施)·애어(愛語)·이행(利行)·동사(同事)의 사섭법(四攝法)은 이러한 대승정신의 최고봉에 해당한다. 이는 원불교의 수행 위계가 점진적으로 높아질수록 요구되는 덕목과도 일치한다.<sup>56)</sup> 종교적 가치가 현실에서 더욱 요구되는 이유는 이처럼 종교와 도덕의 긴장 관계를 회복하기 위한 것이기도 하다. 다음에는 이 평화의 요소가 소태산 사후 어떻게 계승되고 있는지 살펴보기로 한다.

---

54) 같은 논문, p.126.

55) 안옥선, 『불교윤리의 현대적 이해: 초기불교윤리에의 한 접근』 (서울: 불교시대사, 2002), p.244.

56) 특히 법강항마위(法強降魔位)·출가위(出家位)·대각여래위(大覺如來位)의 덕목에 포함되어 있음을 알 수 있다. 원불교 교서편수위원회 편, 『정전(正典)』 제3수행편(修行編), 앞의 책, pp.90-91.

## 4. 박종빈의 평화사상의 계승

### 1) 송규의 평화이념

정산은 소태산 사후 교단의 최고 지도자인 중법사로서 역할을 한 인물이다. 그의 노력으로 1948년에 불법연구회를 원불교로 개명하고 독립된 교단의 체제를 갖추었으며, 1960년 초에 원불교의 교의를 식민지 전의 기본교서에 근거에 새롭게 정비했다. 특히, 소태산의 행장과 어록인 『대종경(大宗經)』을 편찬하여 기본 경전의 반열에 올려놓았다. 그는 앞의 일원상의 진리에 근거하여 삼동윤리를 주장하고, 광복 후 혼란한 한국의 정치상황을 타개하기 위한 『건국론』을 저술했다. 삼동윤리와 건국사상에서 정산의 평화사상을 엿볼 수 있다.

삼동윤리는 동원도리(同源道理)·동기연계(同氣連契)·동척사업(同拓事業)이다. 동원도리는 모든 종교가 하나의 근원이며, 모두가 평화 안락한 세계를 위해 존재한다고 하는 것을 밝힌 것이며, 동기연계는 모든 인류는 한 동포이자 형제로서 대동화합과 상생상화의 길로 진급하자는 것이고, 동척사업은 세계의 모든 일들이 세계를 개척하는 한 가지 목표이므로 서로의 대립과 갈등을 지양하여 화합하자는 것이다.<sup>57)</sup> 종교적 사회윤리라고 할 수 있다. 그것은 물론 일원상 진리의 원융회통성에 기반한 것이다.

이 삼동윤리를 김용환은 맥락화용에 근거해 세계윤리의 차원으로까지 확대 해석하고 있다.<sup>58)</sup> 그러나 이 논의의 전제는 각각의 종교적 역사를 고려한다면, 보다 넓은 상상력과 도전이 필요하다고 할 수 있다. 종교 간의 문제, 종교와 정치의 관계들에 대해 보다 면밀한 판단기준과 관계의 재정립이 앞서서 요청된다.

그럼에도 이 삼동윤리는 식민지 및 전쟁의 반성과도 관련이 있다고 할 수 있다. 그리고 그 사상의 현실적 뿌리는 불교를 비롯한 동양의 전통에 입각해 있다는 점이다. 대동, 동원, 동근, 동포, 동기, 동척 등의 의미는 동양이 전통적으로 주장해온 사회윤리 확립을 위한 테제였던 것이다. 그것을 일원의 진리라는 프리즘을 통해 정립한 것이다.

삼동윤리의 선언 이전에 『건국론』에서 이미 그것을 구현하고자 하였다. 정산은 『건국론』에 대해, “정신으로써 근본을 삼고, 정치와 교육으로써 줄기를 삼고, 국방·건설·경제로써 가지와 잎을 삼고, 진화의 도로써 그 결과를 얻어서 영원한 세상에 뿌리 깊은 국력을 배

57) 원불교 교서편수위원회 편, 「정산중사법어」 제13도운편(道運編) 34-37장, 『圓佛敎全書』(익산: 圓佛敎正化社, 1977), pp.988-911.

58) 김용환, 「세계윤리와 삼동윤리의 맥락화용」, 『원불교사상과 종교문화』 43호(원광대학교 원불교사상연구원, 2009.12). 참조할 것.

양하자는 것”<sup>59)</sup>으로 요지를 설명하고 있다. 그 구체적 내용은 민주주의 정신, 중도주의, 시정(施政)간명, 헌법엄정, 훈련보급, 실력양성, 종교장려로 일관되게 서술되고 있다. 김영두는 이것을 압축하여 정신주체, 자력확립, 중도주의, 훈련사상<sup>60)</sup>으로 정리하고 있는데, 종교적 덕목의 실천을 중심으로 바라보고 있다.

삼동윤리 및 『건국론』의 사상과 더불어 정산종사는 평화사상을 스스로 일원주의, 공화제도, 십인일단으로 밝히고 있다.<sup>61)</sup> 십인일단은 대중의 참여를 전제로 다르마(Dharma)의 공동체를 의미한다. “평천하라는 정치사상의 관점”에서 십인일단을 “중도조화의 정치”<sup>62)</sup>로 보기도 한다. 또는 중도주의<sup>63)</sup> 또는 대동주의<sup>64)</sup>에 입각한 연성공동체<sup>65)</sup>로 바꾸어 보기도 한다. 백낙청은 이 평화사상이 1972년 7·4남북공동성명의 ‘자주·평화·민족대단결’의 3대 원칙 중 평화의 원칙과 일치하고 있다<sup>66)</sup>고 보고 있기도 하다.

박광수는 프리들리의 ‘부드러운(軟性) 종교형태’를 인용하여, “한민족의 문화가 체제 이념의 도구화가 아닌 문화 소통(cultural communication)의 연성적 형태를 유지함으로써 민족적 정서와 감정을 공유하는 탈정치적 유연한 문화교류가 이루어져야 한다”<sup>67)</sup>고 주장한다. 프리들리의 부드러운 종교의 예는 마하트마 간디의 샤틀야그라하나 틱낙한의 참여불교<sup>68)</sup>를 말하기도 한다. 이점에서 김영두가 한국종교계의 평화통일을 위한 일들로 남북이 다 함께 공감할 수 있는 이념 개발, 신뢰회복운동, 정부의 정보공개 및 북한바로알기 운동, 북한에 대한 상생적 자세, 경제적 지원, 공동체 의식과 공존의식, 원불교적 차원에서는 상생보은의 도와 북한돕기 운동<sup>69)</sup>으로 설정한 것은 남북한 종교공동체 형성을 위한 활동이라고 할 수 있을 것이다.

삼동윤리나 『건국론』의 평화사상은 앞에서 언급했듯이 대동의 사상에서 발현된다. 이찬수는 『예기(禮記)』의 소강(小康)과 대동(大同)의 개념과 요한 갈통의 소극적 평화와 적극적

59) 송규, 『건국론』, 원불교교종간 편찬위원회 편, 『圓佛敎教叢刊』제4권 부록(익산: 圓佛敎正化社, 1974)

60) 김영두, 『『建國論』사상의 재조명』, 『원불교학』1호(원광대학교 원불교사상연구원, 1996.2), p.233.

61) 김영두, 『원불교 통일노력의 상황과 平和統一思想』, 『원불교사상과 종교문화』19호(원광대학교 원불교사상연구원, 1995.12), pp.260-261.

62) 金仁喆, 『鼎山宗師 思想에서 본 世界平和의 三大要素』, 『원불교사상과 종교문화』15호(원광대학교 원불교사상연구원, 1992.12), p.656. 정산은 “종교의 귀일치는 일원(一圓)이요, 정치의 표준은 중도(中道)”라고 하고 있다.

63) 원불교 교서편수위원회 편, 『정산종사법어』 제13도운편(道運編) 9장, 앞의 책, p.980.

64) 이찬수, 앞의 논문, 참조할 것.

65) 박광수, 『한민족 문화공동체 형성 방안: 한민족 평화통일의 문화적 접근』, 『원불교사상과 종교문화』8호(원광대학교 원불교사상연구원, 2002.6), 참조할 것.

66) 白樂晴, 『統一思想으로서의 『建國論』』, 『원불교학』2호(원광대학교 원불교사상연구원, 1997.12), 참조할 것.

67) 박광수, 앞의 논문, p.75.

68) 같은 논문.

69) 김영두, 『圓佛敎의 相生思想과 統一方案』, 『원불교사상과 종교문화』17·18호(원광대학교 원불교사상연구원, 1994.12), pp.19-21.

평화를 도입, “전쟁까지는 일어나지 않는 ‘소강’이 ‘소극적 평화’에 해당한다면, 세상 전반이 공적 영역으로 작용하는 ‘대동’은 ‘적극적 평화’의 상태에 해당한다고 할 수 있다”<sup>70)</sup>고 한다. 남북통일과 평화의 정착을 위해서는 “남북한이 공유할 수 있는 동질적 문화체계로서 종교 및 사상에 있어서 도덕적 규범과 사회적 규범 등을 함께 만들어 가는 작업이 요구된다”<sup>71)</sup>고 할 때, 삼동윤리나 『건국론』 사상은 중요한 공동체 사상의 기원이 될 것으로 본다.

또 한편으로 삼동윤리는 한스 쾅(Hans Kng)이 “종교 대화 없이 종교평화 없고”, “종교 평화 없이 세계평화 없다”<sup>72)</sup>고 한 것처럼, 종교간 대화에 있어서도 중요한 테제가 될 수 있다. 김진은 쿠자누스, 바티칸 공의회, 한스 쾅에 이르는 종교간 대화의 역사를 살펴본 뒤, “소태산의 일원사상과 문명세계론, 그리고 정산종사의 삼동윤리는 종교대화의 시대를 주도했던 그 어떤 서구이론 못지않게 인상적이다”<sup>73)</sup>이라고 하며, “정산종사가 제시한 삼동윤리란 우리 한국종교가 제시한 지혜이자 종교 간의 해묵은 갈등과 반목을 해소하기 위한 긴급한 제안”<sup>74)</sup>이라고 본다. 이처럼 삼동윤리가 세계시민윤리, 남북 간 혹은 종교 간 대화의 원리로 확장될 수 있다는 점에서 세계평화 해결의 명제로도 자리매김할 가치가 있다고 할 수 있다.

## 2) 김대거의 평화운동

정산의 뒤를 이은 대산 김대거(大山 金大舉, 1914-1998)는 정산이 진행하던 교서 편찬과 종교연합운동을 계승하였으며, 원불교의 체제를 안정적으로 발전시켰다. 그의 평화운동은 소태산과 정산의 평화사상을 계승한 것이다.

대산은 세계평화의 3대 제언으로 심전계발운동·공동시장개척·종교연합창설<sup>75)</sup>을 주장했다. 1971년 원불교 반백주년 기념식에서 ①일체 종교와 세계 인류를 하나로 보아 세계 평화에 앞장서는 주인 될 것과 ②빈부의 격차, 종족의 차별 없는 평등으로 세계의 질서를 정립할 것과 ③유구한 민족의 전통적 슬기를 바탕으로 세계적 정신 운동을 이 땅에서 달성할

70) 이찬수, 앞의 논문, p.120.

71) 박광수, 앞의 논문, p.77.

72) 이찬수, 앞의 논문, p.142 주 56) 재인용.

73) 김진, 『종교의 미래와 상생의 정치신학-21세기, 종교는 어디로 가고 있는가?: 종교의 미래와 과제』, 『원불교사상과 종교문화』55호(원광대학교 원불교사상연구원, 2013.3), p.133.

74) 김진, 같은 논문, p.135.

75) 대산종사법어 편수위원회 편, 『대산종사법어』 제9동원편 9장(익산: 원불교 출판사, 2014), p.226.

것과 ④국제적 종교 연합 기구를 통하여 모든 종교의 융통을 토의하고, 진리적 종교의 신앙, 사실적 도덕의 훈련으로 종교를 생활화 할 것을 강조했다.<sup>76)</sup> 이 대회에서 그는 “진리는 하나, 세계도 하나, 인류는 한 가족, 세상은 한 일터, 개척하자 일원세계”<sup>77)</sup>라는 자신의 계송을 발표하였다.

그는 일원상의 진리와 삼동윤리를 구체화하여 종교연합운동(UR)을 추진하였다. 이를 위해 한국종교인평화회의(KCRP)의 창설과 운영에도 깊이 관여하였으며, 국제적으로도 종교연합운동에 대한 여러 종교의 참여를 이끌어내기 위해 노력했다.

대산은 정산의 세계평화의 3개 요소에 대해 일원주의(一圓主義)의 사상은 천하를 한 집안, 한 식구 만드는 대세계주의로, 공화제도의 체제는 낙원 세계를 건설하는 대평등 제도로, 십인일단의 교화법은 대도정법으로 고루 교화 훈련해 내는 대원만의 교화법이라고 한다.<sup>78)</sup> 종교적 이념, 사회적 체제, 교화의 방식을 세계평화를 위한 기본 조건으로 확립하고자 한 것이다.

다음으로는 대산은 정교동심(政教同心)의 사상을 제시하고, 남북평화의 구축을 위해 노력했다. 그는 1979년 「세계평화 삼대제언」에서 “①멸공(滅共)보다 승공(勝共)으로, ②승공보다 화공(和共)으로, ③화공보다 구공(救共)으로”<sup>79)</sup>라는 법문을 제시했다. 후에 그는 이에 대해 다음과 같이 언급했다.

극하면 안 되는 것이다. 멸공은 벌써 진리적으로 안 된다. 그러니 멸공해서는 안 되고 승공은 형제간에도 크게 되면 다투기도 하는 것이다. 그러나 이긴다고 하면 그것도 안 되는 것이다. 그래서 내가 화공(和共)을 이야기했다. 종교가에서는 그 사람들도 다 같은 인류이니 다 살려야 한다. 박 대통령 때에도 이북 지도자들과 언제 어디서나 서로 만나고 또 서로 넘나들면서 성묘도 하자고 제의하는 것이 화공이다. 그리고 화공에 앞서서 구공(救共)해야 한다.<sup>80)</sup>

이러한 언급이 이루어진 때는 1980년 북한은 고려민주연방공화국, 1982년 남한은 민족

76) 원불교 교서편수위원회 편, 『교사(敎史)』, 『圓佛敎全書』(익산: 圓佛敎正化社, 1977), pp.1157-1158.

77) 같은 책, p.1156.

78) 金大擧, 『1963년 3월 26일: 대각개교절 경축사』, 『대산종법사법문집(大山宗法師法門集)』제2집(이라: 원불교출판사, 1988).

79) 4월 6일, 영산성지 대법회 법문 초(草). 이 법문은 대산종사 법문수필정리를 담당하는 주성균 교무로부터 제공받았다.

80) 대산 종사, 「종로교당 청년들과 통일교에서 훈련을 마치고 온 청년으로부터 경과보고를 받으신 후」, 1983년 12월 19일. 이 또한 주성균 교무로부터 제공받았다.

화합민주통일방안이 제시되던 시기이기도 했다. 이러한 통일에 대한 방안을 종교적으로 바라보고 그 통일의 이념을 제공하고자 했던 것이다. 앞에서 본 일원주의나 공화제도를 양 체제의 통일 원리로 보고, 북한을 끌어안는 것을 택했던 것이다.

박광수는 “대산의 ‘화공(和共)사상은 소태산과 정산이 은과 상생의 원리를 구체화하여 북한과의 관계 또는 공산주의 이념을 추구하는 국가들과의 관계를 설정하였다. 즉, 대립적 구조의 관계가 아닌 조화의 원리로 이념의 갈등 문제를 해결할 수 있다고 본 것”<sup>81)</sup>이라고 한다. 소태산이 불법을 세계적 종교로서의 그 속성을 밝혔듯이, 대산도 불교를 주아주의, 무아주의, 중도주의, 평등주의, 자비주의<sup>82)</sup>의 5대주의로 정리하였다. 일원주의에 더하여 불교의 종교적 속성 또한 소위 구공·화공 원리의 근본을 이루고 있다고 할 있다.

후에 좌산 이광정 종법사는 1999년도에 통일대도 6가지를 발표하였다. 그것은 대해원, 대사면, 대화해, 대수용, 대협력, 대합의였는데, 이에 대해 “길의 선택은 가장 지혜로워져야 한다”<sup>83)</sup>고 하며, 남북간의 이성적인 대화와 평화통일로의 노력을 촉구했다. 이는 대산의 평화사상을 그대로 계승한 것이다.

정산도 그렇지만, 대산, 좌산으로 이어지는 평화통일 사상은 레비나스의 타자와 환대의 사상과도 관계가 있다. 레비나스는 세계를 동일자와 타자로 구분하고, 동일자는 지배자로 보는 동시에 타자의 특성은 무한함을 밝힌다. 우리의 삶은 타자에 근거해 있다. 그러한 타자가 우리에게 호소한다면, 우리는 응답해야 할 무한한 책임이 있다. 이러한 응답의 소통은 곧 타자를 내 집으로 맞아들임을 의미한다. 이것이 환대(hospitality)인 것이다.<sup>84)</sup>

이러한 철학은 일본 근대 정토진종의 승려인 키요자와 만시(淸澤滿之)의 무한철학을 연상시킨다. 정토사상의 절대타력에 의거, 무한 또는 무한자에 의해 우리가 존재하는 것이다. 그리고 무한자의 대자대비에 우리가 응답하는 것이야말로 신앙인 것이다.<sup>85)</sup>

원불교의 은혜 또한 법신불의 무한한 은혜의 덕상인 것이다. 레비나스의 무조건적 환대, 키요자와의 무한대비에의 대응, 법신불의 무한한 은혜는 우리가 본래부터 하나였던 남북한의 타자를 받아들이는 것에서부터 시작되는 통일의 단초인 것이다. 종교와 도덕적인 노력은 이렇게 해서 소통된다.

81) 박광수, 「한반도의 분단체제 극복을 위한 원불교의 평화사상」, 『원불교사상과 종교문화』24호(원광대학교 원불교사상연구원, 2000.12), p.462.

82) 대산종사법어 편수위원회 편, 앞의 책, p.227.

83) 이광정, 1999년 6월 9일 법문.

84) 김영한, 「레비나스의 타자 철학: 하이데거에 대한 비판을 중심으로」, 『哲學論叢』64호(새한철학회, 2011). 참조할 것.

85) 大谷大學 編 『淸澤滿之全集』第1卷(宗教哲學)(東京: 岩波書店, 2002). 참조할 것.

김진은 칸트가 요구한 인류의 도덕적 노력은 “지상에서의 하느님 나라의 점진적인 확대가 천상적 세계질서와 완전하게 일치하는 순간까지 무한하게 진행되는 경우에만 가능하다”<sup>86)</sup>고 한다. 그가 말하는 상생의 신학이 현실적으로 가능하기 위해서는 “진리 주장 대신에 사랑과 책임, 특히 자기희생을 강조해야 한다”<sup>87)</sup>고 한다. 종교는 이제 자신의 진리적 영역을 고수하기보다 타자를 어떻게 포용할 것인가를 확대의 차원에서 검토하고 있다.

박명규가 언급하듯 남북 관계에 있어 “평화의 문화와 심성, 영성의 고조가 한국사회에서도 시급”<sup>88)</sup>하다는 인식이 도래하고 있다. 즉 “생태적 차원의 협력은 기본적으로 사회 구성원들의 경쟁보다 공생의 가치를 존중할 뿐만 아니라 남북관계를 상생공영의 관계로 재조명하면서 함께 이루는 발전 전략을 키워나가는 밑거름이 될 수 있다”<sup>89)</sup>고 보는 점에서 원불교의 통일논리는 새롭게 조명 받을 가치가 있다.

## 5. 맺는 말

박명규는 평화인문학의 함의에 대해 “장기적이고 근원적인 평화, 사람의 구체적 삶과 내면을 존중하는 배려, 화해와 평화가 제도만이 아니라 문화와 심성, 내면의 정체성에까지 뿌리내리는 진지한 전망을 재확인하는 것이 필요하다”<sup>90)</sup>고 한다. 종교와 평화는 이 점에서 평화인문학의 구체적인 필드라고 할 수 있다. 물론철학, 역사학, 사회학, 지역학, 문화학, 생태학 등 학제 간의 연구에 의해서도 평화에 대한 논의가 보다 총체성을 지니며, 항구적이고 내구성을 지니게 될 것이다.

이미 지구를 몇 번이고 파괴할 수 있는 핵폭탄은 언제든 발사할 태세를 갖추고 있다. 종교 또한 이미 전쟁에 깊숙이 참여하고 있으며, 현실적으로 전쟁의 기폭제가 되고 있다. 최근 역사학자 유발 하라리(Yuval N. Harari)는 인류의 다양한 종 가운데 한 때의 인지혁명을 겪은 사피엔스가 다른 모든 인류의 종을 이미 복속 혹은 멸종시켰으며, 현재는 지구의 다른 생명체마저 절멸시키는 중이고, 마침내는 자신들마저 파멸시킬 것에 대한 우려를 표

86) 김진, 앞의 논문, p.130.

87) 같은 논문, p.141.

88) 박명규, 『녹색평화론의 문제의식과 쟁점들』, 서울대학교 통일평화연구원 편, 『녹색평화란 무엇인가』(서울: 아카넷, 2013), p.33.

89) 박명규, 같은 논문, p.39.

90) 박명규, 『왜 지금 평화인문학인가』, 서울대학교 평화인문학연구단 편, 앞의 책, p.40.

명하고 있다. 그 파괴적인 힘은 집단을 묶는 상상력에서 나왔으며, 그 대표적인 사례가 종교, 돈, 제국주의, 자본주의라는 것이다.

그는 『사피엔스』의 후기에서 “우리는 친구라고는 물리법칙밖에 없는 상태로 스스로를 신으로 만들면서 아무에게도 책임을 느끼지 않는다. 그 결과 우리의 친구인 동물들과 주위 생태계를 황폐하게 만든다. 오로지 자신의 안락함과 즐거움 이외에는 추구하는 것이 거의 없지만, 그럼에도 만족하지 못한다. 스스로 무엇을 원하는지도 모르는 채 불만스러워하며 무책임한 신들, 이보다 더 위험한 존재가 또 있을까”<sup>91)</sup>라고 한다. 유발 하라리가 말하는 위험한 상상의 유대는 근대에 더욱 고착화된 것이다.

이러한 역사학자의 우려에 대해 녹색평화론은 그 대안을 모색하고자 한다. 박명규는, “녹색은 환경적 가치과 대안적 생활양식을 상징하고, 지나친 인간중심주의나 과학주의를 비판하는 철학적 성찰을 표상한다. 또한 녹색은 전 인류를 파멸시킬 핵 기술을 통제하려는 문명적 지향을 드러내기도 하고, 포용과 관용, 연대와 평화를 지향하는 정치세력을 지향하기도 한다”<sup>92)</sup>고 한다.

소태산과 원불교사 지향하는 것은 이미 개교의 동기에서 밝혔듯이 낙원세계, 즉 평화의 세계를 이루는 것이다. 녹색평화론의 선구라고도 할 수 있는 “물질이 개벽되니 정신을 개벽하자”는 슬로건으로 탄생된 원불교야말로 유발 하라리의 걱정을 앞서서 고민해 온 것이다. 과학지식의 한계와 욕망의 한계를 식민지 시기 이미 파악했다. “특유의 근대적 성취가 초래한 삶의 불안정성”<sup>93)</sup>이 원불교의 태동으로 연결된 것이다. “기술 문명 차원에서 녹색과 평화를 고려할 때, 가장 핵심이 되는 쟁점은 과학기술의 양면성일 것”<sup>94)</sup>이라는 점을 소태산은 이미 지적하였다. 이제는 핵만이 아니라 유전공학, 인공지능, 지구온난화 등 더욱 많은 과학의 문제에 눈을 돌려야할 시점에 와있다.

이러한 점에서 앞에서 언급한 평화구축을 위한 세계보편윤리가 요청된다. 박광수는 “한국의 전통문화와 종교문화에 나타난 회통사상, 조화와 해원 상생(解冤相生)의 원리는 중

91) Yuval N. Harari 지음 · 조현욱 옮김, 『사피엔스』(파주사: 김영사, 2015), p.588.

92) 박명규, 『녹색평화의 문제점과 쟁점들』, 서울대학교 통일평화연구원 편, 앞의 책, pp.13-14

93) 박명규, 『간행사』, 같은 책, p.6. 박명규는, “갈등은 문명이 우주론의 형태로 집단적 잠재의식을 정형화하고, 또 실재에 대한 사회문화적 부호 체계로 작동하면서 갈등을 조정하는 문화적 폭력이 될 수 있다고 보았다. 이런 차원을 깊이 성찰하기 위해서는 폭력이나 갈등이 일어나는 장을 국가나 사회, 세계 같은 거시적 차원에 한정하여 상징해서는 안 되며, 개인의 내면, 가족과 집단, 학교나 시민사회 같은 미시적 공간에까지 확대하여 고찰할 필요가 있다. 그렇게 될 때 폭력 문화 갈등을 조정하는 심성의 치유나 함양이 가능해질 것이기 때문이다. 이 점에서 내면적 가치에 영향을 끼치는 윤리, 영성의 중요성을 강조하는 종교, 평화나 생태에 대한 철학적 사유 등을 주목하게 된다”(p.23)고 한다.

94) 박명규, 같은 책, p.20. “발전주의와 대량소비에 의존하는 우리 삶의 기본적 패러다임이 평화라는 가치와 어떻게 연결되고 어떻게 부딪히는가에 대한 깊은 성찰이 없는 상태에서 평화론 자체는 수사적이고 다우이적 차원을 넘어서기 어렵다.” 박명규, 『녹색평화의 문제점과 쟁점들』, 같은 책, pp.16-17.

교 또는 문명 간의 충돌을 극복하여, 인류에게 새로운 세계보편 윤리로 적용될 수 있으며, 전지구적 가치를 지니고 있다. 따라서 이러한 한국의 종교문화와 사상을 남북한 간에 서로 공유하고 세계의 보편적 가치로 전개되는 공동의 노력이 필요하다”<sup>95)</sup>고 한다. 이찬수 또한 “삶의 현장에서 대화와 협력을 통해 적극적 평화를 공동(共働)해가는 과정 자체가 종교적이다”<sup>96)</sup>이라고 하며, 활사개공(活私開公)의 공공철학적 자세와 공공성 구조를 확립할 필요가 있다고 한다. 따라서 원불교만이 아니라 세계의 종교적 가치를 새롭게 바라보고, 평화를 위한 세계보편질서의 확립을 위해 현실이 더욱 요청하도록 노력할 필요가 있다.

---

95) 박광수, 「한민족 문화공동체 형성 방안: 한민족 평화통일의 문화적 접근」, 앞의 책, pp.77-78.

96) 이찬수, 앞의 논문, p.143.

# 토론문

