

서울대학교 통일평화연구원 HK평화인문학연구단 주최 국내학술회의

한국인의 평화사상

2017.5.11(목) 오후 2:00~6:00

서울대 호암교수회관 수련홀



서울대학교 통일평화연구원
Institute for Peace and Unification Studies Seoul National University

일정 및 내용

인사말: 임홍배 교수 (HK평화인문학연구단 부단장)

1부. 전근대시기 평화사상

사회: 허남진 (서울대)

2:10~2:30 발표1 원효의 평화사상

이도흙 (한양대)

2:30~2:50 발표2 정약용의 평화사상

황병기 (서울대)

2:50~3:40 토론 이병욱 (고려대), 강희복 (연세대)

오항녕 (전주대), 안효성 (가톨릭동북아평화연구소)

2부. 근대시기 평화사상

사회: 김성철 (서울대)

4:00~4:20 발표1 한용운의 평화사상

박재현 (동명대)

4:20~4:40 발표2 안중근의 평화사상

김형목 (독립운동기념관)

4:40~5:00 발표3 조봉암의 평화사상

김태우 (한국외대)

5:00~5:50 토론 성해영 (서울대), 조형열 (고려대), 김보영 (서울대)

목 차

1부. 전근대시기 평화사상

폭력 유형별 화쟁의 평화론	09
이도흙 (한양대)	
정약용의 평화사상	29
황병기 (서울대)	

2부. 근대시기 평화사상

만해 한용운의 평화사상	49
박재현 (동명대)	
안중근의 '동양평화론' 논리와 현재적 의미	67
김형목	
조봉암의 정치노선과 '적극적 평화'	83
김태우 (한국외대)	

한국인의 평화사상

1부

전근대시기 평화사상

폭력 유형별 화쟁의 평화론

이도흙 (한양대)

정약용의 평화사상

황병기 (서울대)

폭력 유형별 화쟁의 평화론

이도흠 (한양대)

1. 머리말

21세기, 무자비한 폭력이 곳곳에서 자행되고 있다. 매년 47만 5천 명이 폭력에 의해 살인을 당한다. 평균 4명의 어린이 가운데 1명이 물리적 학대를 받으며, 평균 3명 가운데 1명의 여성이 파트너로부터 물리적/성적 폭력을 당한 경험이 있다. 노인 또한 평균 17명 가운데 1명이 폭력을 당한다.¹⁾ 종교, 이데올로기, 종족의 차이나 탐욕에 의한 전쟁과 대량학살이 끊이지 않고 있다. 나라마다 약간의 차이가 있지만 상위 10%가 국민 전체 소득의 절반을 차지하고, “국제구호기구 옥스팜은 … 지난해 세계 부자 8명의 재산 합계가 재산규모 하위 50% 인구의 재산 합계와 같았다고 지적했다.” 신자유주의 체제로 불평등이 심화하면서 구조적 폭력 또한 증대하고 있다.²⁾

이 상황에서 어떻게 평화의 길을 모색할 것인가. 불교는 이에 어떤 지혜를 줄 것인가. 아힘사를 최고의 계율로 삼고 팔이 잘려나가는 그 상황에서조차 자비와 인욕을 유지하라는 불교는 어떤 종교나 사상보다 평화의 지혜로 넘쳐난다. 하지만, 대다수의 논문이 경전에 나타나는 평화와 자비의 구절을 개인적, 당위적, 윤리적 차원에서 해석하는 것에 머물고 있으며, 이런 평화론은 한계가 뚜렷하다. 폭력이 개인의 문제에서 비롯되는 것이라면 대안 또한 폭력성을 누그러뜨리거나 소멸시키는 수행을 하고, 폭력행위에 대해 징계와 벌을 공정하고도 엄격하게 하고, 폭력의 해악성과 평화의 중요성, 생명 평화의 지혜와 사상을 가르치고 생명과 평화에 대한 체험을 늘리는 것이 방안일 것이다. 누구나, 폭력을 행하는 이조차 수사적 차원에서는 평화를 원한다고 주장하기에 당위적이고 윤리적인 평화론은 공허하다.

1) WHO, *Global Status Report on Violence Prevention 2014*, Luxembourg, 2015.

2) “슈퍼 갑부 8명의 재산, 세계인구 절반의 재산과 비슷”(경향신문), 2017년 1월 16일.

필자는 이런 한계를 넘어서고자 2001년에 요한 갈통의 평화론과 결합한 글을 발표하였지만,³⁾ 이 또한 한계가 많았다. 이에 갈통의 평화론과 재현의 위기론, 불교를 결합하여 폭력을 직접적 폭력, 구조적 폭력, 문화적 폭력, 재현의 폭력 등 유형별로 나누고 각각 불교적 분석과 대안을 모색한다.

2. 폭력의 유형

K. Moyer, T. Nardin 등 J. Galtung 이전의 폭력에 대한 정의는 “제도화한 행위유형에서 일탈하여 타인에게 물리적 피해를 가하는 공격적 행위”라는 데서 크게 벗어나지 않았다. 이런 정의는 배제나 소외, 왕따와 같은 정신적이고 심리적인 폭력을 다루지 못하며, 국가나 지배 권력의 폭력을 정당한 것으로 간주하며, 폭력을 낳은 근인인 사회적 제도나 불평 등 문제 등 구조적 요인에 대해서는 성찰하지 못한다.

요한 갈통은 직접적이고 물리적인 폭력과 함께 구조적 폭력(structural violence)과 문화적 폭력(cultural violence) 개념을 설정한다. ‘구조적 폭력’이란 “(인간이) 지금 처해 있는 상태와 지금과 다른 상태로 될 수 있는 것, 잠재적인 것과 실제적인 것 사이의 차이를 형성하는 요인”⁴⁾이다. 위암으로 병원에 가서 수술 실패로 죽는 것은 자연사이이지만, 제때 수술하면 살릴 수 있는데 수술비가 없다는 이유로 치료를 받지 못하여 죽는다면 이것은 구조적 폭력이다. 인간답게 존엄하게 살려 하고 모든 구속으로부터 자유롭고자 하는 인간에게 ‘피할 수 있는 모독’을 가하는 것이다. 자원을 불평등하게 분배하고 착취하는 것, 민중의 자율성이나 자치권 확보를 저지하는 것, 여성과 장애인, 성소수자, 이주노동자를 차별하고 탄압하는 것, 피지배계층을 서로 분열시키고 갈등하게 하는 것, 노동자를 사회에서 일탈시키고 소외시키는 것, 더 넓게는 강대국이 약소국을 종속의 관계로 놓고 수탈하는 것, 모두 구조적 폭력의 양상이다.

문화적 폭력이란 “종교와 이데올로기, 언어와 예술, 경험과학과 형식과학 등 직접적 폭력이나 구조적 폭력을 정당화하거나 합법화하는 데 사용될 수 있는 우리 존재의 상징적 영

3) 참고, 『현대사회의 위기와 대안의 패러다임으로서 화쟁사상4: 인간주체의 죽음과 폭력의 일상화와 구조화: 나와 타자는 어떤 관계인가: 차이의 철학 對 辨同於異, 『법회와 설법』, 대한불교조계종 포교원, 2001년 8월호.

4) Johan Galtung, "Violence, Peace, and Peace Research," *Journal of Peace Research*, Vol.6, No.3, 1969, p. 168.

역이자 문화적 양상”⁵⁾이다. “가난은 게으름 때문이다”, “경제 위기는 노동자 파업 때문이다”, “성소수자는 비정상이다”식의 담론, 십자가, 국기와 국가, 사열식, 지도자의 선동적인 연설과 포스터 등이 이에 속한다.

소극적 평화가 전쟁과 직접적 폭력이 없는 상태를 말한다면 적극적 평화는 경제적 복지와 평등, 정의, 자연과 조화 등이 달성되어 인간의 기본적 욕구가 충족되는 상태를 의미한다. 이는 거꾸로 이들이 주어지지 않는다면 평화는 요원함을 뜻한다. 그러니 진정한 평화란 구조적 폭력이 제거된 상태다.

갈통은 제1세계 및 지배 권력의 폭력, 직접적이고 물리적인 폭력만이 아니라 간접적이고 제도적인 폭력, 지배 권력의 폭력을 정당화하는 문화적 맥락, 구조적 요인에 대해서도 분석하고 비판할 수 있는 길을 열었으며, 평화에 대해서도 전쟁과 직접적 폭력이 없는 상태란 소극적 평화가 아니라 구조적 폭력을 제거한 상태라는 적극적 평화의 개념을 제시했다.

하지만 갈통의 이론 또한 한계가 있다. 무엇보다도 그의 이론은 대다수 서양 이론처럼 실체론을 넘어서지 못하며, 이분법에 얽매어 있다. 폭력은 강자(top dog)가 약자(under dog)에게 일방적으로, 정적(靜的)으로 행하는 것이 아니다. 폭력은 사람과 사람, 집단과 집단, 국가와 국가 ‘사이에서’ 발생한다. 처음 만난 사람끼리 나이나 학년을 물어본 후 연장자가 말을 놓고, 접촉 사고가 난 후에 상대방 운전자가 여성이면 남성 운전자의 목소리가 커진다. 이처럼 사람과 사람 사이에 나이, 지식, 사회적 지위, 자본 능력, 젠더 등이 권력을 형성하여 양자를 갑과 을의 관계에 놓이게 한다. 때로는 남성 운전자에게 면박을 받던 여성 운전자가 남성 운전자에 대해 나이도 어린 놈이 운운하며 삿대질을 하는 데서 보듯, 사람들은 자신의 불리한 권력 관계는 숨기고 유리한 권력 관계를 내세우며 갑의 입장에 서려 한다. 이렇듯 일상에 미시적 권력 관계가 스며 있다.

폭력은 또 일방적인 것이 아니라, 역동적이고 생성적이다. 나무젓가락도 약하게 힘을 주면 부러지지 않는다. 누르는 힘(압력)에 버티는 힘(저항력)이 맞서기 때문이다. 이처럼 힘은 누르는 힘과 버티는 힘, 억압과 저항의 역학 관계에서 발생한다. 말 그대로 지렁이도 밟으면 꿈틀한다. 아무리 약자라도 강자에 맞서 저항하면 강자는 움찔하기 마련이다. 권력이 있는 곳에 저항이 있기 마련이지만, 임계점 이하의 저항은 외려 권력을 강화한다. 개인과 개인 사이든, 지배층과 피지배층의 사이든, 국가와 시민의 사이든, 국가와 국가의 사이든, 누르는 힘과 버티는 힘 사이의 균형이 유지되는 임계점 이상의 저항을 해야만 권력 관계가 해체된다.

5) Johan Galtung, "Cultural Violence," *Journal of Peace Research*, Vol.27, No.3, 1990, pp. 291~295.

이에 폭력을 불교의 연기론에 따라 역동적이고 생성적인 관점에서 재정립할 필요가 있다. “폭력이란 사람이나 집단 사이에서 누르는 힘과 버티는 힘의 역학 관계에서 생성되는 것으로 한 개인이나 집단이 다른 개인이나 집단을 자신과 구분하고서 그를 타자로 배제한 채 동일성을 강화하거나 정신적이든 물질적이든 특정의 이익을 취하기 위하여 강제적으로 행하는 일탈행위이자 인간이 지금과 다른 상태로 될 수 있는 잠재적인 것과 실제적인 것 사이의 차이를 형성하는 요인이자 이를 정당화하는 문화적 양상”이다. 평화란 이 모든 폭력 및 폭력 관계가 제거된 상태를 뜻한다.

갈통의 폭력과 평화 이론에서 한 가지 더 아쉬운 점이 있다. 이를 디지털사회에 적용할 경우 한계가 발견된다. 그의 이론이 현실과 재현 사이에 괴리가 없으며, 규범이 현실을 인식하는 준거가 된다는 근대적 발상에서 출발하기 때문이다. 21세기 오늘, 우리는 실제 현실보다 ‘매체의 매개를 통한 현실(mediated realities)’을 더 체험하며, 가상현실은 일상에 스며들어 있다. 우리는 지금 ‘재현의 위기(the crisis of representation)’시대에 살고 있다. 두 남녀가 사랑하는 현실을 소설과 영화가 재현하는 것이 아니라 거꾸로 두 남녀가 소설과 영화 속의 사랑을 모방하여 사랑한다. 게임 중독에 걸린 아이가 친구를 살해하고 오랜 동안 게임 속의 악마를 죽였다고 착각한다. 대량살상무기가 있다는 허위 보도가 이라크전을 만들어 실제 최소 2만 명 이상의 사람을 죽였지만 아직 대량살상무기는 발견되지 않았다. 이처럼, 재현의 위기론은 구체적인 현실이 있고 이를 텍스트, 가상세계, 언론, 여론조사가 재현하는 것이 아니라 거꾸로 후자가 현실을 구성하는 현상을 분석하는 이론을 말한다.

재현의 위기는 재현의 폭력을 낳는다. 우리는 대개 9시 뉴스에서 방송사 리포터의 발언과 현장의 동영상을 듣고 보며 그를 믿지만, 그것은 조작인 경우가 많으며 조작이 아니라 하더라도 그 기자나 방송사의 이해관계와 이데올로기, 시선에 따라 구성된 것이다. 같은 현장에서 보도하더라도 전혀 다른 현실이 재현된다. 똑같은 시위장면이라 하더라도 경찰의 뒤에서 영상을 촬영하면 시청자 또한 경찰의 시선에서 ‘과격한 군중들의 행위’들을 바라보며, 군중의 뒤에서 촬영하면 군중의 시선에서 ‘공권력을 남용하여 무고한 시민에게 폭력을 휘두르는 경찰’로 바라보기 십상이다. 전두환 정권에 그런 것처럼, 보도지침에 의해 전자만 보도되도록 하면, 독재 체제에 맞서서 고문과 구속을 각오하고 민주화 운동을 한 학생들이 ‘빨갱이’로 매도되고 고문과 구속에서 왕따에 이르기까지 다양한 폭력을 당하기 마련이다. 이처럼 재현의 폭력(the violence of representation)이란 예술이나 언론을 통해 왜곡되어 재현된 것이 실제 현실에서 특정 집단에 대한 편견을 확대하고 이들을 타자화하고 배제하고 폭력을 행하는 것을 정당화하는 것을 의미한다. 미국의 드라마와 영화에서 흑인이 주로 악당 역으로 나오고 이것이 시청자에게 흑인이 실제 폭력적이란 거짓 이미지를 만들고 이

는 흑인에 대한 차별과 배제를 야기한다.⁶⁾ 이에 폭력을 물리적 폭력, 구조적 폭력, 문화적 폭력, 재현의 폭력으로 범주화한다.⁷⁾

3. 직접적 폭력과 눈부처-차이론

직접적인 폭력에는 물리적 폭력, 언어적 폭력, 정신적 폭력이 있다. 이는 개인 사이에서, 집단 사이에서, 국가 사이에서 벌어진다. 개인 사이에서 벌어지는 폭력에 대해 불교는 어느 종교나 사상보다 엄격하다. “분노가 분노에 의해 사라지지 않으며 오로지 자비에 의해 서만 사라진다는 것이 영원한 진리”라는 『법구경』의 가르침이 대원칙이며, “『맛지마 니까야』에서는 도적들이 톱으로 사지를 자르더라도 나의 마음은 그것들에 영향을 받지 않을 것이고, 추악한 말을 뱉지 않을 것이며, 자애의 마음을 가지고 미워하지 않고 안녕을 기원하며, 연민의 마음을 일으키리라”⁸⁾라고 하였다.

개인의 폭력에 대한 불교적 대안은 인욕하는 것, 폭력이 원인인 분노의 뿌리, 과거와 무의식까지 여여한 실상을 성찰하는 것, 분노는 요구, 욕구, 욕망의 좌절에서 비롯되기에 무엇보다 헛된 욕망에서 떠나 참된 존재를 회복하는 것, 모든 개인적 분노는 ‘나’에서 빚어지는 것이니 대대(待對)의 참구를 통하여 아만(我慢)을 제거하고 절실하게 무아(無我)를 깨닫는 것, 분노는 분노를 낳을 뿐이고 어떤 악업도 없애지 못하니 자비희사(慈悲喜捨)의 사무량심에 바탕을 둔 명상과 수행을 통하여 사랑과 자비의 마음을 내는 것이다.⁹⁾

6) 줄고, 『재현의 위기론의 타당성과 한계』, 『미학·예술학연구』, 제22집, 한국미학예술학회, 2005년 12월, 125~156쪽 요약함.

7) 재현의 폭력은 너른 범위의 문화적 폭력에 해당되는 것처럼 보인다. 하지만, 문화적 폭력이 직접적인 폭력이나 구조적 폭력을 정당화하는 문화적 맥락에 초점을 맞춘다면, 재현의 폭력은 현실과 매체에 의해 재현된 현실 사이의 괴리와 왜곡에 초점을 맞추어 분석하는 것이 다르다. 무엇보다 가상과 실재가 공존하고 ‘매트릭스식 실존’을 하는 디지털 사회의 폭력 양상에 대해 분석하려면 문화적 폭력을 넘어서서 새로운 개념 범주, 곧 재현의 폭력이 필요하다.

8) 『맛지마 니까야』, 전재성역(서울: 한국 빼알리선전협회, 2009), p.290, 김재성, 『초기 불교의 분노와 치유』, 『비폭력연구』, 제4호, 37쪽, 재인용.

9) 필자가 틱낫한 스님의 자비명상을 참고하되, 이를 비판적으로 극복한 분노 치유 명상을 정리하면, “1. 숨을 들이쉬며 분노에 휩싸인 나를 바라보고 내쉬며 그런 자신을 연민한다. 2. 숨을 들이쉬며 내 분노의 정당함에 대해 생각하고 내쉬며 부당함에 대해 생각한다. 3. 숨을 들이쉬며 내 분노의 원인을 생각하고 내쉬며 분노를 토해낸다. 4. 숨을 들이쉬며 내가 바라던 것은 타인의 욕망임을 성찰하고 내쉬며 욕망을 버리고 순수한 존재를 성찰한다. 5. 숨을 들이쉬며 분노로 추해진 나를 성찰하고 내쉬면서 그리 추해진 나를 버린다. 6. 숨을 들이쉬며 내 분노의 뿌리를 들여다보고 내쉬며 그릇된 판단과 무지에 대해 생각하며 지워나간다. 7. 숨을 들이쉬며 나라는 환상을 들여다보고 내쉬며 나를 형성하는 모든 것을 버리며 무아를 절실히 깨닫는다. 8. 숨을 들이쉬며 분노하게 한 사람의 고통과 상처를 생각하고 내쉬며 이해관계와 목적에 휘둘리는 나약한 인간 존재에 대해 연민한다. 9. 숨을 들이쉬며 분노하게 한 잘못된 구조와 사회에 대해 생각하고 내쉬며 개인과 사회의 연기적 관계에 대해 성찰한다. 10. 숨을 들이쉬며 서로에 대한 분노로 죽어가는 타인과 생명의 고통에 대해 성찰하고 내쉬며 그들에 대한 동체대비심을 갖는다. 11. 숨을 들이쉬며 고통 속에 있는 모든 사람과 생명에 대한 자비심의 종자들의 씨를 틔우고, 내쉬며 그 종자들이 꽃이 피고 열매를 맺어 모든 사람과 생명의 이고득락에 동참하리라는 서원을 한다.” 지금까지 개인적 폭력과 분노에 대한 대안은 줄고, 『한국사회에서 개인적·사회적 분노 치유의 길』, 『불교평론』 67호, 2016년 9월 1일, 요약함.

전쟁의 대안은 “자기정복, 방어전만을 제한적으로 인정하는 것, 외교나 무력의 과시를 통하여 전쟁을 피하는 것, 그래도 전쟁을 피할 수 없으면 자비심의 자세로 전쟁에 참여하는 것”¹⁰⁾, 국제 차원의 갈등조정기구를 만드는 것, UN을 넘어서는 헤게모니를 갖는 국제적 협의체, 더 나아가 화쟁의 세계 공화국을 건설하는 것이다.

집단과 국가 사이에서 인간이 행하는 폭력 가운데 가장 사악한 것이 집단학살이다. 이는 문명사회에서도 끊임없이 자행되고 있다. 나치와 일본 군국주의자들의 야만적인 학살과 그에 대한 성찰 이후에도 집단 학살이 끊이지 않고 있다. “2차 세계대전 이후로 집단학살은 거의 50여 차례 일어났고 대략 1천2백만 명에서 2천2백만 명의 시민들이 죽었으며, 이는 1945년 이후로 발생한 국지전이나 국제전의 희생자들보다 더 많은 수다.”¹¹⁾ 21세기에도 코소보, 체첸, 아체, 미얀마, 아프가니스탄, 이라크, 나이지리아, 수단, 시리아 등 세계 곳곳에서 집단학살이 자행되고 있다. 덜하기는 하지만 불교도도 예외는 아니다. 왜 교양과 상식, 이성을 가장 잘 갖춘 20세기가 외려 집단학살을 자행하는 ‘극단의 세기’가 되었는가.

“이기적 유전자의 목적은 유전자 풀 속에 그 수를 늘리는 것이다.”¹²⁾ 리처드 도킨스의 지적대로, 인간 또한 유전자 보존과 복제를 위해 프로그램된 생존 기계이며 유전자는 철저히 자신의 유전자를 복제하는 목적을 수행한다. 인간은 다른 인간과 싸워서 더 많은 양식, 양식을 키울 수 있는 땅, 생존을 보장하는 자원과 자본, 이를 확보하는 힘으로서 권력을 얻어 자신의 유전자를 늘리고자 하였다. 여기에 전쟁에 대한 공포와 스트레스도 학살을 부추겼을 것이다. 하지만, 평상시에도 집단학살이 벌어지기에 이것으로는 설명이 부족하다.

한나 아렌트(Hannah Arendt)는 더 심층적인 연구를 진행하였다. 아렌트는 600만을 학살한 주범인 아이히만(Adolf Otto Eichmann)을 재판하는 예루살렘 법정으로 달려가 재판을 참관하고서 “피고는 전쟁기간 동안 유대인에게 저지른 범죄가 기록된 역사에 있어서 가장 큰 범죄라는 것을 인정했고, 또 피고가 거기서 한 역할을 인정했습니다. 그런데 피고는 자신이 결코 사악한 동기에서 행동한 것이 아니고, 누구를 죽일 어떠한 의도도 결코 갖지 않았으며, 결코 유대인을 증오하지 않았지만, 그러나 그와는 다르게 행동할 수는 없었으며, 또한 죄책감을 느끼지 않는다고 말했습니다.”¹³⁾라고 결론을 내렸다. 한마디로 아이히만은 그저 별다른 생각 없이 조직의 명령을 성실하게 수행했다. 이를 통해 아렌트는 착한 사람들도 ‘순전한 생각 없음(sheer thoughtlessness)’의 상태에서 아무런 의식이 없이 모든

10) 이병욱, 『불교사회사상의 이해』(서울: 운주사, 2016), 114~130쪽 요약함.

11) 폴 애얼릭 · 로버트 온스타인, 『공감의 진화』, 고기탁 옮김(서울: 에이도스, 2012), 85쪽.

12) 리처드 도킨스, 『이기적 유전자』, 홍영남 · 이상임 옮김(서울: 을유문화사, 2010), 166쪽.

13) 한나 아렌트, 『예루살렘의 아이히만』, 김선옥 옮김(서울: 한길사, 2006), 380쪽.

것을 안이하게 수용하면서 주체적으로 생각하고 판단하지 않으면 언제나 아이히만이 될 수 있다고 주장한다. 이름하여 ‘악의 평범성(banality of evil)’이다. 악을 범할 수 있는 상황에서 주체적으로 생각하고 판단하고 이에 대해 소신 있게 말하고 행동하지 못하면 인간은 누구든 ‘아이히만’이 될 수 있다.

아렌트의 연구로 의문의 실타래 가운데 하나는 풀렸다. 하지만 집단과 개인 사이, 특히 권력과 상황이 개인의 행동에 작동하는 방식에 대한 의문은 풀리지 않는다. 이를 설명하는 것이 스탠리 밀그램 실험(Stanley Milgram experiment)과 이를 계승한 스탠퍼드 감옥 실험(Stanford prison experiment)이다. “징벌에 의한 학습 효과”를 측정하는 실험에 참여할 사람들을 4달러를 주고 모집하여, 피험자들을 교사와 학생으로 나누었다. 학생 역할을 맡은 피험자를 의자에 묶고 양쪽에 전기 충격 장치를 연결한 후, 교사 역할을 맡은 피험자가 학생에게 문제를 내서 틀리면 전기 충격을 가하게 했다. 밀그램은 교사에게 학생이 문제를 틀릴 때마다 15볼트에서 시작하여 450볼트까지 한번에 15볼트씩의 전기 충격을 가하라고 지시했다. 참여자들은 450볼트까지 올리면 사람이 죽을 것이라고 생각하고 있었다.¹⁴⁾ 하지만, “피험자 40명 가운데 26명은 실험자의 명령에 끝까지 복종했다. 즉 그들은 전기 충격기가 낼 수 있는 최고 전압에 도달할 때까지 희생자들을 처벌했다.”¹⁵⁾ 피험자가 4달러를 받은 데 대한 의무감과 약속에 대한 부담을 포함하여 당시에 실험받는 상황의 지배를 받았고 밀그램 교수의 권위에 복종한 것이 주요 요인이었다.

1971년에 스탠퍼드 대학교 심리학과 필립 짐바르도(Philip Zimbardo) 교수 또한 유사한 실험을 했다. 그는 “하루에 15달러를 받고 수감자의 심리를 연구하는 2주간의 실험에 참가할 대학생을 찾는다는 신문광고를 내고, 70명의 지원자 중 24명을 선발하여 대학 심리학과 건물 지하에 있는, 가로, 세로 각각 3미터, 3.5미터 정도인 사무실을 개조한 가짜 감옥에서 죄수와 교도관 역을 맡도록 했다. … 교도관들은 점점 폭력적으로 변모했다. 이들로부터 주먹으로 폭행을 당하고 거칠게 끌려가서 ‘구멍(독방)’에 감금되는 등 굴욕적인 대우와 가학적인 대우를 받은 죄수 역의 사람들은 고통스러워했고 엄청난 스트레스를 받았으며 이를 만에 반란을 일으켰고 탈출을 시도했다.”¹⁶⁾ 이후 만들어진 용어가 루시퍼효과(The Lucifer Effect)다. 천사장이었다가 타락천사가 되어 악행을 일삼는 루시퍼처럼, 선량한 인간도 특정 상황 속에서 상황의 지배를 받아 권위에 저항하지 못하거나 권력의 압력을 물리치지 못하고 복종하면 언제든지 악행을 저지를 수 있다. 이는 이라크의 아부그라이브 수용소

14) 스탠리 밀그램, 『권위에 대한 복종』, 정태연 옮김, 예코리브르, 2009, 62쪽.

15) 같은 책, 64쪽.

16) 필립 짐바르도, 『루시퍼 이펙트: 무엇이 선량한 사람을 악하게 만드는가』, 이충호·임지원 옮김(서울: 웅진씽크빅, 2010), 63~292쪽.

에서 차이는 있지만 유사하게 반복되었다. 전쟁 상황에서 강력한 명령 체계 속에 있는 군인들이 상관의 명령과 카리스마, 조국, 애국심, 군대 등이 어울려 형성한 권위에 눌려 민간인 학살을 자행하는 일은 흔히 있는 일이다.

한나 아렌트나 스탠리 밀그램, 짐바르도의 연구에 힘입어 인류가 집단학살을 자행하는 원인에 대해 많은 의문이 풀렸다. 하지만 이들의 책이나 보고서를 읽고도 풀리지 않는 의문이 있다. 아무런 생각이 없이 그저 조직에 충실한 아이히만에게 히틀러가 독일 우파 시민을 학살하라고 명령을 내렸어도 유대인에게 하듯이 별 거리낌 없이 이를 수행했을까. 일본 군인이 아무리 수직적 칼의 문화에 익숙하고 상관의 권위에 대한 복종심이 투철했다 하더라도 일본 우파 시민에 대해서도 별다른 죄책감 없이 이들을 처참하게 난장의 중국인처럼 살육하는 야만을 저지를 수 있었을까.

이를 푸는 실마리는 증오언어(hate speech)다. 학살이 있기 전에 반드시, 특정 집단의 사람들을 자신들과 구분하고 그들을 배제하고 악마화하는 증오언어가 동원된다. 서양 제국의 남미 정복 시대에 백인들은 유색인을 “하느님을 믿지 않는 짐승이나 악마”로, 히틀러는 유대인을 ‘절멸시켜야 할 빨갱이 반기독교도’로, 르완다의 후투족은 투치족을 ‘바퀴벌레’로, 관동대지진 때 일본인은 조선인을 ‘우물에 독을 탄 폭도’로 매도하는 증오언어가 소문이나 미디어를 타고 번졌고, 학살은 그 후에 진행되었다. 이처럼, 동일성이 강화할수록, 다시 말해, 지도자나 조직이 다른 인종에 대한 편견이나 증오가 클수록, 이를 증오언어로 표출시키고 언론이 이를 부추길수록, 시민들이 동일성의 감옥으로 들어가는 것 외에 다른 대안을 찾을 수 없을수록, 학살은 증대한다. 학교폭력도 대부분이 또래끼리 동일성을 형성하여 한 학생을 왕따를 시키면서 시작된다.

‘생각 없음’보다, 권위에 대한 복종보다 대량학살이나 집단적인 폭력을 야기하는 근본 요인은 동일성에서 비롯된 타자에 대한 배제와 폭력이다. 인류는 유전자의 번식 본능, 농경 생활, 문명과 비문명의 구분, 전염병, 언어와 문자, 종교와 이데올로기 등의 영향으로 동일성과 타자에 대한 배타적 태도를 형성하게 되었다. 아이히만은 독일인으로서는, 게르만족으로서, 독일군 장교로서 자부심을 가지고서 충직하게 명령을 수행했다. 아이히만에게 진정으로 부족했던 것은 ‘생각 없음’이 아니라 타자인 유대인의 입장에서 생각하고 그들과 대화를 하지 않은 것이다. 그가 무지한 자라 하더라도, 유대인의 입장에서 잠시만이라도 고통을 느껴보았다면 그리 서슴없이 학살을 주도하지는 못했을 것이다.

실험에서도 이를 뒷받침하는 결과가 나왔다. “마틴 루터 킹 목사가 암살된 바로 다음 날 초등학교 교사였던 제인 엘리엇(Jane Elliot)은 반 학생들을 파란색 눈동자 집단과 갈색 눈동자 집단으로 나누어 실험을 했다. 파란색 눈동자를 가진 학생들을 금방 알아볼 수 있도록

목에 두르는 천 조각으로 표시하고 이들의 기본적인 권리를 제한했다. 반대로 갈색 눈동자 학생들에게는 특혜를 제공했다. 그 후 파란색 눈동자를 가진 학생 중 똑똑하고 쾌활하던 학생들이 겁에 질리고 소심해지고 갈팡질팡하는 어린 바보가 되었으며, 파란색 눈동자 집단 은 시험에서도 낮은 점수를 기록했고 열정을 보이지도 않았으며 학급 활동에도 많은 적개심을 보였다. 반대로 행해도 결과는 마찬가지였다.”¹⁷⁾

이처럼 동일성이 형성되는 순간 세계는 동일성의 영토로 들어온 것과 그렇지 못한 것으로 나뉜다. 동일성은 ‘차이’를 포섭하여 이를 없애거나 없는 것처럼 꾸민다. 동일성은 인종, 종교, 이데올로기, 입장이 다르다는 이유로 이를 동일성에서 분리하여 타자로 규정하고 자신과 구분시키면서 편견으로 바라보며, 이들을 ‘배제’하고 이에 ‘폭력’을 행사하면서 동일성을 유지하거나 강화한다. 반대로 주류의 동일성에 의해 타자화한 개인이나 집단은 삶의 활력을 잃고 자기실현을 하지 못하며 주눅이 든다. 이에 대한 대안은 동일성에서 차이의 사유로 전환하는 것이다.

“같다는 것은 다름에서 같음을 분별한 것이요, 다르다는 것은 같음에서 다름을 밝힌 것이다. 같음에서 다름을 밝힌다 하지만 그것은 같음을 나누어 다름을 만드는 것이 아니요, 다름에서 같음을 분별한다 하지만 그것은 다름을 녹여 없애고 같음을 만드는 것이 아니다. 이로 말미암아 같음은 다름을 없애버린 것이 아니기 때문에 바로 같음이라고 말할 수도 없고, 다름은 같음을 나눈 것이 아니기에 이를 다른 것이라고 말할 수 없다. 단지 다르다고만 말할 수가 없기 때문에 이것들이 같다고 말할 수 있고 같다고만 말할 수가 없기 때문에 이것들이 다르다고 말할 수 있을 뿐이다. 말하는 것과 말하지 않는 것에는 둘도 없고 별(別)도 없는 것이다.”¹⁸⁾

동일성이란 것은 타자성에서 동일성을 갖는 것을 분별한 것이요, 타자성이란 것은 동일성에서 다름을 밝힌 것이다. 동일성은 타자를 파괴하고 자신을 세우는 것이 아니기 때문에 바로 동일성이라고 말할 수도 없고, 타자성은 동일성을 해체하여 이룬 것이 아니기에 이를 타자라고 말할 수 없다. 주와 객, 현상과 본질은 세계의 다른 두 측면이 아니라 본래 하나이며 차이와 관계를 통해 드러난다. 주와 객, 주체와 타자가 서로 비취주면서 상대방을 드러내므로, 스스로 본질이라 할 것은 없지만 상대방을 통하여 자신을 드러낸다.

이를 재해석하여 필자는 ‘눈부처의 차이론’을 펼친다. 눈부처는 상대방의 눈동자에 비친

17) 폴 애럴릭 · 로버트 온스타인, 『공감의 진화』, 고기탁 옮김, 에이도스, 2012, 88~89쪽.

18) 元曉, 『金剛三昧經論』, 『韓國佛教全書』, 제1책, 626-상: “同者辨同於異 異者明異於同 明異於同者 非非同爲異也 辨同於異者 非銷異爲同也 良由同非銷異故 不可說是同 異非同分故 不可說是異 但以不可說異故 可得說是同 不可說同故 可得說是異耳 說與不說 無二無別矣”

내 모습을 뜻하는 것으로 국어사전에도 나오는 낱말이다. 원래 있는 낱말에 철학적 의미를 부여하여 개념어로 만든 것이다. 아주 가까이 다가가서 상대방의 눈동자를 똑바로 보면 거기에 비친 내 모습이 보인다. 상대방의 눈동자라는 기관은 타인의 몸의 영역이지만, 거기에 비친 내 모습은 분명히 나라는 자아의 거울이다. 그 거울을 보며 내 안에서 타인을 해치거나 손해를 끼쳐 내 욕심을 채우려는 마음의 종자를 없애고 나를 희생하더라도 타인과 공존하고 더 나아가 그를 구제하려는 마음의 종자들, 곧 불성(佛性)들이 싹을 틔워 그 형상으로 꽃을 피운 것이다. 그걸 바라보는 순간 타인은 나를 담고 있는 자로 변한다. 나와 타자, 주와 객이 뒤섞이고 타자 속의 나, 내 안의 타자가 서로 오고가면서 하나가 되는 경지다. 극단적인 비유이지만, 누굴 죽이려 갔는데, 그 사람 눈부처를 보면 그 순간만큼은 죽일 수 없다. 정신분석학적으로 분석할 때, 햄릿이 클로어디스를 죽이지 못하고 갈등을 한 이유가 무엇이겠어요? 의식의 장에서는 클로어디스는 자신의 아버지를 독살한 원수이지만, 무의식의 장에서는 아버지를 살해하고 어머니와 결합하려는 욕망을 대변한 자신이었기 때문이다. 것처럼 눈부처는 주와 객의 이분법을 깨는 지점이며, 동일성의 폭력을 해체하는 ‘차이 그 자체’다.¹⁹⁾

이처럼 눈부처의 차이는 내 안의 타자, 타자 안의 내가 대화와 소통, 교감을 하여 공감을 매개로 하나로 대대적(待對的)으로 어우러지는 것이다. 이는 두 사람이 서로 감성에 의해 차이를 긍정하고 몸으로 상대방을 수용하고 섞이면서 생성되기에, 개념을 넘어서서 자비와 공감을 바탕으로 한 것이기에 동일성으로 환원되지 않는다. 들뢰즈의 ‘차이 그 자체’와 유사하다.²⁰⁾ 차이를 전적으로 받아들이는 자는 다른 것을 만나서 그것을 통해 자신을 변화시킨다. 나와 타자 사이의 진정한 차이와 내 안의 타자를 찾아내고서 자신의 동일성을 버리고 타자 안에서 눈부처를 발견하고서 내가 타자가 되는 것이 눈부처의 차이다. 이 사유로 바라보면, 이것과 저것의 분별이 무너지며 그 사이에 내재하는 권력과 갈등, 타자에 대한 배제와 폭력은 서서히 힘을 상실한다. 그 타자가 자신의 원수든, 이민족이든, 이교도든 그를 부

19) 이해하기 쉽게 허구적인 소설로 풀어 설명하면, 대학교 때 누이가 독일로 간호사로 가서 보내주는 돈으로 대학을 다녔는데, 어느 날 독일의사한테 성폭행을 당해서 자살했다고 설정하면, 당사자는 독일 의사를 원수처럼 생각할 것이다. 그 사람이 대학을 중퇴하고 입지전적 인물이 되어서 중소기업을 운영하는 사장에 올라, 고유명사 ‘독일의사’뿐만 아니라 보통명사 독일의사도 되지 않기 위해서 고용인 백 명 가운데 오십 명을 이주노동자로 쓰고, 그들과 저녁도 같이 자주 먹고, 축구도 같이 하는 등 가족처럼 대해주었다. 그런데 어느 날 아들이 와서 아빠야말로 독일의사라고 말하고는 집을 나가버렸다. 아들이 회사 노동자 가운데 흑인 여성 이주 노동자를 데려와 결혼한다고 하자 유학자의 자손으로서 검은 피부를 가진 손자가 조상님의 제사를 지내는 것까지는 받아들이기 어렵다고 말했기 때문이다. 아들이 집을 나간 후 그는 밤새워 성찰하며, ‘내 안의 독일인 의사’를 발견하고 다음 날 아침 전화를 해서 아들과 그 흑인여성 이주노동자와 소풍을 가서 자기, 자기 안의 독일인 의사, 그리고 여성 이주노동자, 이주 노동자 안에 있는 누이, 이 네 자아가 하나가 되는 경지가 ‘눈부처 차이’다.

20) 들뢰즈는 어떤 방식으로든 동일성으로 귀환하지 않는 ‘차이 그 자체’에 주목한다. “차이 자체는 절대적이고 궁극적인 차이로 감성과 초월적 경험에 의해서만 도달할 수 있다. 사실 반성적 개념 안에서 매개하고 매개되는 차이는 지극히 당연하게 개념의 동일성, 술어들의 대립, 판단의 유비, 지각의 유사성에 복종한다. 차이는 파국을 언명하는 상태로까지 진전되어야만 반성적이기를 멈출 수 있으며 효과적으로 실재의 개념을 되찾는다.”(Gille Deleuze, *Difference and Repetition*, tr. Paul Patton(New York: Columbia University Press, 1994), 34~35.)라고 말한다.

쳐로 만들어 내가 부처가 되는 사유다.

인류학적으로 볼 때는 유전자 번식 본능과 먹이에 대한 갈등으로 빚어지는 타자화의 싹을 없애야 한다. 전자의 대안은 “공동 육아와 공개적인 식생활과 함께 먹기다.”²¹⁾ 아울러 공감을 확대하고 인간 사이의 협력을 증진하는 공감·협력 교육과 지혜의 공유, 음악과 예술을 통한 감정의 공유 등도 필요하다.

4. 문화적 폭력과 네 가지 대안

직접적 폭력이나 구조적 폭력을 정당화하고 합법화하는 문화적 폭력은 종교, 이데올로기, 언어와 예술, 과학을 포함하여 기호와 상징으로 이루어진 문화 전반에 만연해 있다. 이에 대한 대안은 이데올로기의 허위성을 분석하고 비판할 수 있는 교육과 학습을 행하고, 모든 망상과 집착을 깨는 불교식의 명상과 수행을 하며, 문화적 폭력을 구성하는 지배이데올로기(ruling-ideology)를 전복하는 저항이데올로기(counter-ideology)를 형성하며, 이데올로기가 담론을 통해 전파되므로 기존의 담론을 전복하고 새로운 프레임을 창조하는 대항담론으로 다시 쓰기를 하는 것이다.²²⁾

문화에 대한 대안에 앞서 인간은 이기와 이타, 선과 악이 공존하는 이중적 존재이자 본성은 결정된 것이 아니라 연기적이라는 것을 인식해야 한다. 인간은 이기적 유전자를 담은 생존기계이지만, 사회적 협력을 하며, “혈연 이타성(kin altruism), 호혜적 이타성(reciprocal altruism), 집단 이타성(group altruism)을 추구하기 시작하였고,”²³⁾ “고도의 이성을 바탕으로 맹목적 진화에 도전하여 공평무사한 관점을 증진시키며 윤리적 이타성 또한 추구하였다.”²⁴⁾ 협력을 잘하는 자가 진화에도 유리한 탓에 몸도 변해, 인간의 두뇌신경세포에 타인을 모방하거나 타인의 고통에 공감하는 거울신경체제(mirror neuron system)가 형성되는 것으로 진화하였다. “거울신경체제는 언어 학습과 소통에 관여하고 도움을 주면서 인간이 다른 동물과 현격하게 다르게 사회적 상호작용을 하는데 관여한다.”²⁵⁾ 2013년

21) 야마기와 주이치, 『폭력은 어디서 왔나-인간성의 기원을 탐구하다』, 한승동 옮김(서울: 곰, 2015), 305쪽 참고함.

22) 『토끼와 거북이』 우화가 알게 모르게 경쟁의 논리, 더 나아가 이에 기반한 자본주의 체제를 정당화하는 이데올로기를 품고 있다고 보아 거북이가 토끼를 깨우고 토끼는 이에 감동을 하여 같이 어깨동무를 하고 들어가는 것으로 다시 쓰기를 하면, 아이들은 경쟁보다 연대의 가치를 품게 된다.

23) 피터 싱어, 『사회생물학과 윤리』, 김성한 옮김, 연암서가, 2014, 22~49쪽 참고함.

24) 위의 책, 280쪽.

25) Giacomo Rizzolatti, Leonardo Fogassi, & Vittorio Gallese, “The Mirror Neuron System: A motor-Based Mechanism for Action and Intention Understanding”, in Michael S. Gazzaniga (eds.), *The Cognitive Neurosciences*, Cambridge, Mass.: MIT press, 2009, pp.625~640.

에 페라리 등은 거울신경체제가 타인에게 자신의 표현을 더 쉽고 안정적으로 전달하려는 것을 선호하는 데서 기인한 자연선택의 결과라고 밝혔다.²⁶⁾ 결론적으로 인간은 선과 악, 이기와 이타가 공존하는 유전적 키메라(genetic chimera)다.

그러기에 중요한 것은 인간 본성의 선악에 대한 논쟁이 아니라 어떻게 인간의 선을 서로 증장하게 하느냐이다. 인간은 생물학적 존재, 실존적 존재, 사회적 존재, 미적 존재인 동시에 초월적 존재이기도 하다. 실존적 존재로서 인간은 세계를 인식하고 그에서 의미를 구성하고 진리, 선, 정의 등 더 나은 의미와 가치를 찾아 성찰하고 결단하면서 자신의 본성을 구현한다. 사회적 존재로서 인간은 노동과 소통을 통해 타인과 공감하고 상호작용하고 협력하면서 자기를 실현하고 세계를 변화시킨다. 미적 존재로서 인간은 물질과 현실을 초월하여 더 새롭고 더 아름답고 더 생명적인 것에 감동하고 이를 추구한다. 초월적 존재로서 인간은 과거에서 미래, 비속한 것에서 성스러운 것, 현실에서 이상과 유토피아, 과거에서 미래, 인간에서 신을 향하여 지향한다.

지극히 선한 자에게도 타인을 해하여 자신의 이익을 확대하려는 악이 있고, 악마와 같은 이에게도 자신을 희생하여 타자를 구원하려는 선이 있다. “필자가 지금까지 공부한 것을 종합하여 추론하면, 본성은 개인과 타자, 자연, 사회 사이의 역동적인 관계에서 구성되거나 발현되며 사회개인의 차원이든 집단의 차원이든, 선과 악의 비율을 결정하는 요인은 크게 ① 노동과 생산의 분배를 관장하는 체제, ② 타자에 대한 공감, ③ 의미의 창조와 공유, ④ 사회 시스템과 제도, ⑤ 종교와 이데올로기, ⑥ 의례와 문화, ⑦ 집단학습, ⑧ 타자의 시선 및 행위, ⑨ 수행, ⑩ 법과 규정, ⑪ 지도자 등 대략 열 한 가지다.”²⁷⁾

이 가운데 불교는 ②, ③, ⑤, ⑦, ⑨의 방편을 통하여 다른 종의 생명 및 인간과 공존하는 평화로운 삶을 증진시킬 수 있다. 하지만, 불교는 ①, ④, ⑥, ⑪의 면에서는 아직은 선을 증장하는 데 한계를 지닌다.

불교는 모든 중생에게 불성(佛性)이 있다고 본다. 세친보살은 『불성론(佛性論)』에서 “지혜로 말미암아 열반을 버리지 않고, 자비로 말미암아 생사를 버리지 않는다. 지혜로 말미암아 불법을 이루며, 큰 자비로 말미암아 중생을 성숙하게 한다.”²⁸⁾라고 하였다. 지혜가 있기에 모든 집착과 삼독의 원인인 나에 대한 사랑을 버리지만, 고통 받는 중생에 대한 자비로 말미암아 중생에 대한 사랑을 솟아나게 한다. 지혜가 있기에 모든 번민에서 벗어나 불법

26) P.F. Ferrari, A. Tramacere, A. Simpson & E.A. Irlki, “Mirror neurons development through the lens of epigenetics”, *Trends Cognitive Science*, 17/9(2013), pp.450~457.

27) 출처, 『인류의 위기에 대한 원효와 마르크스의 대화』, 자음과모음, 2015, 613쪽에서는 8가지를 제시했으나, 이 논문에서는 이를 보완하여 11가지로 체계화하였다.

28) 大正藏, 第31册, No. 1610 『佛性論』, 第1卷, 0787a08쪽: “由般若故, 不捨涅槃。由大悲故, 不捨生死。由般若故, 成就佛法。由大悲故, 成熟眾生。”

을 이루려 하지만, 자비가 있기에 설혹 불법을 이루었다고 하더라도 이를 미루고 중생을 깨닫게 하는 일에 머문다. 『유마경』의 「문수사리의 병문안품」은 “중생이 병을 앓으면 보살도 병을 앓으며, 중생의 병이 나으면 보살의 병도 낫습니다.”²⁹⁾라고 말한다. 아픔의 원인은 어리석음과 집착과 탐심, 그리고 대비 때문이다. 중생은 어리석음과 집착과 탐심으로 인하여 병을 얻지만, 보살은 중생의 아픔에 대한 대비 때문에 병이 생긴다. 보살은 중생이 아프면, 보살은 외아들처럼 중생을 사랑하기에 마치 자신의 외아들이 아픈 것과 같이 아프다. 이 아픔 때문에 열반에 이르렀어도 이를 미루고 생사에 머물 수밖에 없다. 그가 병이 나아야 자신도 모든 아픔에서 벗어난다.

인간의 삶은 고통의 연속이고 이 세상은 불난 집이다. 팔정도(八正道)를 실천하여 모든 탐욕을 소멸하고 불성을 보는 것이 깨달음이다. 원효는 진속불이(眞俗不二)를 논한다. 내가 지극한 정성으로 수행하고 정진을 하여 부처가 되었다고 하더라도 단 한 명이라도 고통 받는 중생이 있다면 나는 아직 부처가 아니다. 그를 부처로 만드는 순간 내가 부처가 된다. 불교는 모든 탐욕을 지멸하고 무소유의 삶을 살고 더 나은 의미를 찾아 길을 떠나라고 한다. “서로 말미암아 존재하고 서로를 말미암아 생명이 활동한다는 연기의 법칙이 ‘사실의 판단’이라면, 필연적으로 ‘사이 좋게’지내야 하는 것은 ‘가치의 판단’이다.”³⁰⁾ 이런 지혜를 깨달은 순간, 나와 깊은 연관과 인과관계 속에 있는 타자를 위하여 욕망을 자발적으로 절제하고 공존과 평화를 추구하게 된다.

불교는 지혜와 자비를 쌍으로 한다. 지혜를 통하여 갈등과 폭력을 야기하는 망상과 탐욕, 이데올로기를 비판하고 부정하며, 자비를 바탕으로 타자와 공존하는 삶을 추구한다.

불교와 공감의 뿌리 교육을 결합한 것이 공감과 협력교육이다. 캐나다의 교육자 Mary Gordon은 1996년부터 ‘공감의 뿌리(roots of empathy)’교육 프로그램을 진행하였다. 학교에 갓난아기를 데려와 초등학생들이 지켜보게 하였다. 이들이 갓난아기의 고통과 성취에 공감하는 체험을 한 이후 집단 괴롭힘이나 따돌림 현상이 90%나 줄어들었다. 공감의 뿌리 교육 프로그램을 실시한 집단에서는 적극적 공격을 보이던 아동의 88%가 사후검사에서 적극적 공격이 줄어든 반면, 비교집단에서는 9%만 줄어들었다. 공감과 협력 교육은 여기에 불교의 연기론과 자비론을 결합한다. 공감과 협력 교육은 학생들이 이 세계를 올바르게 해석하고 타자와 만나 서로 의지하고 생성하는 자임을 인식하여 욕망을 자발적으로 절제하고 타자의 고통에 공감하고 협력하면서, 인류가 온축한 지식과 지혜를 바탕으로 세계의 모순과 부조리에 대응하고, 타인과 부단한 상호작용 속에서 서로 깨닫고 이를 끊임없이 향상시

29) 『大正藏』, 第14冊, No.0475, 『維摩詰所說經』, 第2卷, 0544b20쪽: “維摩詰言: “眾生病則菩薩病, 眾生病愈, 菩薩亦愈.”

30) 법인, 『불교의 생명사상과 생명윤리』, 『2014월정사 워크숍: 생물다양성을 바라보는 불교의 생명가치』, 월정사 등 주최, 2014년 10월 9일, 9쪽.

키면서 완성에 이르고자 한다. 이 교육의 목표는 학생들을 눈부처-주체로 기르는 것이다. 눈부처주체는 소극적 자유, 적극적 자유, 대자적 자유를 종합한다. 소극적 자유(freedom from)는 모든 구속과 억압, 무명(無明), 탐욕에서 벗어나 외부의 장애나 제약을 받지 않은 채 생명으로서 생의 환희를 몸과 마음이 가는 대로 누리면서 자신의 목적을 구현하고 인간으로서 실존하는 것을 의미한다. 적극적 자유(freedom to)는 자기 앞의 세계를 올바르게 인식하고 판단하고 해석하면서 모든 장애와 소외를 극복하고 세계를 자신의 의지와 목적대로 개조하면서 진정한 자기를 실현하는 것을 뜻한다. 노동과 실천을 통해 세계를 변화시키거나 수행을 통해 자기완성을 이룰 때 도달하는 희열감의 상태가 이 경지다. 대자적 자유(freedom for)는 자신이 타자와 사회관계 속에서 밀접하게 관련이 있음을 깨닫고 타자의 아픔에 공감하고 연대하여 타자를 더 자유롭게 하여 내 자신이 자유로워지는 것을 의미한다. 이처럼 눈부처주체는 나의 삶이 다른 타자 및 생명과 긴밀하게 연관되어 있음을 깨닫고 그를 위하여 나의 욕망을 자발적으로 절제하고 노동과 수행, 실천을 통한 세계의 변화와 자기 변화를 구체적으로 종합하는 속에서 실존의 의미를 찾고 타인을 더 자유롭게 하여 내 자신이 자유로워질 때 환희심을 느끼는 존재다.³¹⁾

수행의 목적은 깨달음이 아니라 열반이다. “불교의 수행은 깨달은 내용을 실천하기 위한 수행이고, 부처로서 살기 위한 수행이고, 열반을 완성하기 위한 수행이어야 하”며,³²⁾ 그 열반은 너와 나의 동반 열반을 의미한다.

5. 구조적 폭력과 화쟁의 정의론

구조적 폭력을 제거하는 일은 쉽지 않다. 근본적인 대안으로는 세계 차원에서는 세계의 회와 세계공화국을 건설해야 하고, 국가 차원에서는 ‘뭉 없는 자’의 민주주의를 수용한 생명평화 복지국가로 전환해야 하고, 집단 차원에서는 갈마를 바탕으로 한 ‘자유로운 개인의 연합’으로서 상가를 구현해야 한다.

이를 위한 패러다임 내지 가치관으로 제기될 수 있는 것이 화쟁이다. 화쟁은 “개시개비

31) 상세한 내용은 [출고, 「공감하고 연대하는 시민을 어떻게 키워낼 수 있을까」, 시민행성/전국국어교사모임, 『교사 인문학』(서울: 세종서적, 2017), 108~153쪽.] 참고하기 바람.

32) 홍사성, 「깨달음이 불교의 목적인가」, 『불교평론』 18호, 2004 3월 10일.

(皆是皆非), 혹은 평화로운 다툼”³³⁾을 거쳐야 하지만, 거기에 머물면 양비론이나 양시론으로 기울며 실제로 권력이 비대칭인 장에서는 강자의 편을 들게 된다. 신병에 대한 자비심은 있었지만 신병과 고참 사이의 연기관계, 그 사이에 스민 권력을 미처 헤아리지 못한 소대장은 추워서 차마 씻지 못하고 있는 신병에게 식당에 가서 온수를 달래라고 하여 오히려 신병이 고참에게 혼나게 만들었지만, 이를 잘 헤아린 인사제는 자기가 씻을 온수를 떠오라고 하고 선 신병보고 그 물로 세수하라고 하였다. 8세기의 화쟁이 21세기의 사회적 맥락, 특히 권력 관계에 대한 연기적 성찰이 따르지 않으면 공허한 수사나 당위론적 주장으로 그치고 만다.

화쟁의 목적은 일심(一心)으로 돌아가는 것이다. 중용에서 ‘중(中)’이 산술적 균형이 아니라 올바름이듯, 화쟁은 양자에게 상대방 입장에서 생각해보라는 것만을 뜻하지 않는다. 정권이나 종단이 수많은 진실을 은폐하고 왜곡하는 상황에서, 아무리 동기가 선하더라도 시민 진영의 사람들에게 개시개비의 화쟁의 논리를 펴면서 진영의 감옥에서 벗어나 정부의 입장에서 보라는 것은 진실의 은폐와 왜곡을 수용하라는 결과로 귀결된다. 더구나, 진영실제를 제외하면, 진리건 정의건, ‘옳음’이란 늘 조건과 맥락의 연기 속에 있다. 그러기에 개시개비에 앞서서 수행되어야 하는 것은 파사현정(破邪顯正)이다.

원래 화쟁은 정적인 수평의 논리이고 불교의 쟁론을 아우르자는 것이었다. 하지만, 이를 모든 장에서 권력이 작동하는 현대사회문제에 적용하려면 역동적인 수직의 논리로 전환하여야 하며, 이럴 때 대립물 사이의 연기적 관계에서 가장 중요하게 따져보아야 하는 것이 권력이다. 진리에는 권력이 작용한다. 거꾸로 권력이 곧 진리이기도 하다. 권력이 비대칭인 곳에서는 서로 상대방의 입장에서 생각한다 하더라도 개시개비의 화쟁은 불가능하다. 대립물 사이에서 권력이 작용하기에 이것을 평등하게 만들지 않는 한, 공정하거나 객관적인 화쟁은 거의 불가능하다. 특히 자본주의 체제에서는 권력이 자본과 결합하고 모든 제도와 시스템 자체가 권력자에게 지극히 유리하게 작동되고, 권력의 행위나 담론을 정당화하는 이데올로기나 논리가 월등하기에 권력에 대한 고려나 대책 없이 가해자와 피해자, 자본가와 노동자의 사이에서 개시개비식의 평화로운 대화는 불가능하다. 이는 관념에서나 가능할 뿐이다. 자본가가 노동자, 특히 비정규직 노동자에 대해 압도적으로 우월한 권력을 갖고 실정법까지 어겨가며 정리해고를 하고 노동자들은 하루하루를 견뎌내기 힘들어 자살하는 상황에서 개시개비의 화쟁을 하라는 것은 선한 의도와 관계없이 실제로는 자본가의 폭력을 연장시켜주는 것으로 귀결된다.

그러기에 대립과 갈등의 현장에 가서 무작정 양자가 서로 상대방의 입장에서 생각하고

33) 조성택, 「경계와 차이를 넘어 함께 사는 지혜」, 고은 외, 『어떻게 살 것인가-세상이 묻고 인문학이 답하다』, 21세기북스, 2015, 85~87쪽.

평화로운 대화를 하라고 해서 안 된다. 모든 쏜 것들 혁파하고 무엇이 진실인가 가려야 하고 권력을 대칭으로 만들어야 한다. 사건을 투명하고 명징하게 바라보아 조작과 거짓과 망상을 걷어내고, 개인적인 관계에서는 아랫사람끼리 연대하여 권력에 저항하는 것과 윗사람이 아랫사람과 연기적 관계임을 깨닫고 권력을 자발적으로 절제하는 것이 함께 이루어져야 한다. 조직 속에서는 제도의 개선, 규칙의 공정한 제정, 대의민주제와 참여민주제, 속의 민주제, 뭇 없는 자를 위한 민주제가 모두 이루어져야 한다. 비화쟁적인 제도와 시스템을 해체하고 관계자 모두가 권력의 대칭을 유지한 채 철저히 민주적인 방식으로 토론을 하고 서로 눈부처를 바라보며 합의에 이를 수 있는 조건과 분위기를 조성해야 한다. 그런 후에 개시개비의 화쟁을 하라고 해야 한다.

이처럼 화쟁은 “서로 대립했을 때 대립물 사이의 조건과 인과, 특히 그 사이에서 작용하고 있는 힘과 고통에 대해 연기적 관계를 깨우치고 일심을 지향하여 파사현정을 한 후에 상대방의 조건과 맥락 속으로 들어가서 중도의 자세로 소통을 하여 고통을 없애고 서로 하나를 이루는 것”이다. 그러기에 화쟁으로 구조적 폭력을 없애려면 계급, 권력의 문제를 연기적 관계 속으로 밀어 넣어야 하며, 7세기 동아시아 불교계의 맥락과 조건을 자본주의적 모순, 제국주의적 모순 등의 맥락과 조건으로 대치해야 한다.

현대 사회의 맥락과 조건으로 대치할 때, 제국, 자본, 국가가 폭력을 독점하고 부당하게 사용하며 국민을 살상하는 상황에서 평화를 이루는 길에 대한 논리와 방편이 필요하다. 이병욱이 경전을 통하여 잘 고증하였듯, 불교는 “높은 수행의 경지의 사람이 자비의 마음으로 인해서 폭력을 사용하는 것, 바른 가르침을 말하는 비구를 보호하는 경우에 폭력을 용인한다.”³⁴⁾

『대방편경』에서는 500명의 선원 중의 한 사람이 나머지 499명을 죽이고 그들이 가진 것을 빼앗으려고 음모를 꾸미고 있다는 것을 알게 되자 선장이 세 차례나 그러지 말라고 그 선원을 설득했지만 실패하자 선장은 499명을 살리기 위하여 무기를 들고 그 선원을 죽인다, 그 선장이 바로 전생의 부처다.³⁵⁾ ‘정의로운 분노’는 이를 행사하는 개인이나 집단의 이데올로기의 소산일 수 있어 경우와 맥락에 따라 다르지만, ‘자비로운 분노’, 곧 중생의 고통에 대한 동체대비심의 자비에서 비롯된 분노, 죽어가는 중생을 지키기 위한 저항행위는 폭

34) 이병욱, 앞의 책, 177쪽. 이병욱에 따르면, 『대열반경』에서는 “칼과 화살과 창을 가지고서 계를 지키는 청정 비구를 수호해야 한다.”(『대열반경』/『대정장』12권, 383中: “應持刀劍弓箭鎗藥, 守護持戒清淨比丘”라며 계를 지키는 청정비구를 수호하기 위한 방편으로서 폭력을 용인하고, “오계를 받지 않았지만 바른 법을 수호한다면 이를 대승이라고 부를 것이다. 바른 법을 수호하는 자는 칼과 무기, 의장(儀仗)을 들고 설법자를 호위해야 한다.”(『대열반경』/『대정장』12권, 384上: “不受五戒, 爲護正法, 乃名大乘, 護正法者 應當執持刀劍器仗 侍說法)라고 말하면서 정법을 보호하기 위하여 폭력을 사용하는 것이 대승이라고 밝히고 있다.

35) 달라이 라마 · 스테판 에셀, 임희근 옮김, 『정신의 진보를 위하여』(서울: 돌베개, 2012), 51~52쪽.

력을 동반하였다 하더라도 불교적으로 정당한 것이다.

지혜 없는 자비가 맹목이라면 자비 없는 지혜는 공허하다. 수행을 통하여 고통과 분노가 일어나는 원인, 모든 것의 연기성과 공성(空性)에 대하여 통찰하고 중생의 고통에 자비심을 가져 이를 해결할 다양한 방안을 모색하고 실천하여 그를 구제하는 것이 모든 중생을 행복하게 하는 길이다. “뇌나 심장, 배꼽이 아니라 아픈 곳이 우리 몸의 중심이다.”라며 죽어가는 생명, 억압받고 수탈당하는 중생에 대한 자비심의 연장으로 발생하는 분노, 생명을 살리고 구성원의 분노를 줄이기 위하여 구조적 폭력이나 잘못된 국가와 세계 체제에 대한 분노는 정당하다. 단, 그 분노의 표출은 설득과 협상 등 평화적 방법이 무망한 상황에서 증오와 폭력이 없이 자비심을 잃지 않는 범위에 한정하여 행해야 한다.³⁶⁾

6. 재현의 폭력과 법계연기론

사이버 세계에서 남북통일을 수만 번 이룬다 해도 실제 통일은 이루어지지 않는다. 시뮬라시옹이 현실을 대체하는 한, 현실의 모순을 인식하고 이를 변혁할 가능성은 사라진다. 여실지견(如實知見)으로 현실과 가상, 원본과 복사본을 구분하고 거기에 현실의 구체성을 회복하는 것, 언론의 자유를 구현하고 확실하게 제도화하는 것, 기억투쟁, 담론 투쟁, 헤게모니 투쟁을 하는 것, 기표에 물질성을, 텍스트에 맥락을 부여하는 작업이 재현의 폭력을 줄일 수 있는 방안일 것이다.

불교적인 대안은 화엄의 사법계(四法界)로 현실을 바라보는 것이다. “사리무애법계(事理無碍法界)는 현상과 원리가 완전 스스로 존재하고 서로를 포섭하여 하나로 융합하는 경계, 구체적 사물의 구체적 현상(事)의 원리와 법이 드러나고 원리(理)는 현현하는 현상의 증거가 되는 세계다. 바다가 물결을 포용하고 물결이 바다를 포용하듯이 리(理)와 사(事)가 서로 방해함이 없이 서로 안과 밖에 존재한다. 사리무애법계로부터 사법계와 이법계를 유추할 수 있다. 사법계(事法界)는 현상의 경계를 뜻한다. 물과 산이 있고 산이 물이 아니고 물이 산이 아닌 것처럼, 현상, 개별적 사상(事象), 구체적 현실의 경계를 가리키는 것으로 모든 사물이 서로 다른 분명한 대상이나 형상으로 드러나는 현상의 세계다. 이법계(理法界)

36) 이는 평화적 협상을 먼저 시도하고 그것이 불가능할 경우에 분노하라는 것이 아니다. 종종 권력자들은 협상에 응하되 시간을 끌며 자기네 목적을 달성한다. 권력이 심하게 비대칭적이고 상대자가 절대 악으로 평화적 협상을 이용 대상으로만 삼으려는 의도가 명확할 경우 평화적 협상이 무망하다고 판단하는 것 또한 지혜다.

는, 본체, 혹은 원리의 경계를 뜻하며 현상과 현실의 기초를 이루는 추상적 원리 및 여러 법(法)을 떠받치는 실재(實在)가 드러나는 세계이다. 사사무애법계(事事無碍法界)는 현상과 현상이 완전 자재하고 융섭하는 경계로 사(事)가 리(理)의 도움 없이 다른 모든 사(事)속으로 자유롭게 들어가고 융섭하는, 사(事)와 사(事)가 무애할 뿐만 아니라 만유(萬有) 그 자체가 서로를 비추어주고 서로를 침투하여 하나가 곧 세계이고 세계가 곧 하나인 경지이다. 즉, 세계는 서로 방해를 하지 않고 서로를 비춰주고 포섭하여 하나로 융합하여 총체성(總體性)을 지향하는 것이다.”³⁷⁾

촛불이 무한대로 비추는 방 안에 수정 공을 가져다 놓으면 그 수정 공 안에 모든 것이 다 들어가 비춰진다. 시작도 끝도 없는 우주가 한 티끌 속에 있는 한 원자에 압축되어 있고 우주의 구조와 원자의 구조가 상동성을 갖기에, 천체물리학자들은 원자의 구조를 연구하여 우주의 비밀을 해명하려 한다. 전자가속기 등을 통해 원자 안의 작은 미립자에 대해 새로운 사실이 추가되면 우주의 비밀이 한 꺼풀 벗겨지고 허블 망원경 등을 통해 우주의 비밀이 밝혀지면 원자의 실체를 밝히는 연구도 한 걸음 진전된다. 망망한 우주가 곧 하나의 원자이고, 하나의 원자가 곧 망망한 우주이다. 하나의 세포를 채취해 배양하면 한 사람의 복제 인간이 만들어지듯, 체세포가 인간 몸 안의 수백조 개의 세포 가운데 한 부분이 아니라 한 인간의 모든 유전자 정보를 담고 있는 하나의 완전한 구조이다. 의상의 말대로 하나 중에 일체 있고 일체 중에 하나 있다[一中一切多中一].

465억 광년에 이르는 광대한 우주 전체[總相]는 각각의 소립자와 원자와 별들[別相]이 모여서 이루어진 것이며, 각각의 원자와 별들과 우주는 서로 연기적 관계에 있다. 각 원자와 별들은 각각의 작용[異相]을 하지만 중력의 법칙처럼 모든 물질과 우주에 공통적인 원리[同相]를 공유한다. 우주가 별들의 조합으로 전체 모습[成相]을 이루고 있지만, 각각의 별들과 원자들이 각각의 위상에서 에너지를 갖고 중력이 형성한 공간과 다른 물질 등 우주와 관계에 따라 자신의 모습[壞相]을 갖는다. 이 여섯 가지의 상이 서로 상즉상입한다. 연기적 관계 속에서 차이를 반복하면서 우주를 이루고 있다.

사회도 마찬가지다. 사회[總相]는 각 주체[別相]들이 모여서 이루어진 것이며, 각 주체와 사회 전체는 서로 연기적 관계에 있다. 각 주체들은 각자의 삶[異相]을 행하지만 모든 사회의 공통적인 원리[同相]를 공유한다. 사회가 구성원들의 조합으로 전체 모습[成相]을 이루고 있지만, 각 주체들은 나름대로 자신의 형상[壞相]을 갖는다. 이 여섯 가지 상이 상즉상입한다. 연기적 관계 속에서 차이를 반복하며 현실을 구성하면서 사회를 형성하고 있다.

37) 까르마 초앙, 『화엄철학』, 이찬수 옮김(서울: 경서원, 1990), 218~237쪽, 참고함.

그렇듯 주체는 실은 거울, 아버지, 타자들의 반영이다. 모든 존재는 상호생성자(inter-becoming)로서 서로 작용하고 인과관계를 미치면서 실재한다. 텍스트가 현실을 구성하고 현실이 텍스트로 재현된다. 과거가 현재에 되먹임되고 현재에 따라 과거가 새롭게 해석되어 존재하고, 미래를 지향하여 현재가 만들어지고 현재에 따라 미래가 달라진다. 상상계의 결핍이 상징계를 만들고 상징계의 괴리가 상상계를 구성한다. 이데올로기가 현실을 재현하고 현실을 은폐하려 이데올로기가 만들어진다. 세계가 완전하고 조화롭지 못하여 환상이 만들어지고, 환상이 세계가 완전하지 못하고 조화롭지 못하도록 한다.

그러니 현실이란 근원적으로 허상이고 집착이다. 현실은 허상이지만 연기를 드러내는 것은 실상(實相)이다. 현실을 완벽히 재현한다는 것은 불가능하지만 연기를 드러내면 그 텍스트는 현실에 담긴 진리를 비춰준다. ‘지금 여기에서 현실’은 ‘내가 무한한 연관 속에 있음을 깨닫는 바로 그 순간’이다.

현실과 해석, 진리의 관계를 화쟁으로 정리할 수 있다. 현실[참, 體1]은 알 수 없고 다다를 수도 없지만, 인간의 사건과 상징적 상호작용 행위[用]를 통해 일부 드러난다. 이는 텍스트[相]를 만든다. 이 텍스트가 몸을 품고 있기에 읽는 주체들은 텍스트를 해석하면서 텍스트에 담긴 현실[몸, 體2]을 읽는다. ‘몸의 현실’이 일상의 차원에서 감지하는 현실이라 할 것이다. 물론 실재 현실인 참의 현실[體1]과 텍스트를 통해 재구성한 몸의 현실[體2]은 동일하지 않다. 인간은 영원히 실재 현실에 이를 수 없다. 현실은 있지만 다다를 수 없다. 하지만 몸의 현실에서 연기와 일심(一心)을 발견하고 그로 돌아가려는 순간 우리는 실재 현실의 한 자락을 엿볼 수는 있다.

진정한 텍스트를 통하면 우리는 현실에 점점 접근해 간다. 모더니즘은 현실을 애써 회피하고 텍스트의 혁신에만 주력했고 리얼리즘은 텍스트를 통해 현실을 투명하고 올바르게 재현할 수 있다고 착각했다면, 포스트모더니즘은 현실을 알 수도 다다를 수도 없는 것으로 해체해버렸다. 이제 ‘지금 여기에서’ 몸의 현실의 재현을 통해 구체적인 현실 속에서 연기되지 않고 갈등하고 있는 것들에 대해 비판하고 부정하고, 이에 그치지 않고 그 현실 너머에 있는, 언어로는 드러낼 수 없는 일심(一心)으로 돌아가야 한다. 그럴 때 우리는 현실과 재현 사이의 거리를 인식하고 그를 지배하는 신화와 권력에 맞설 수 있으며, 연기의 구조를 갈등의 구조로 바꾸려는 세력에 저항하면서 역사의 진보를 이룩할 수 있으며, 현실을 구체적으로 인식하면서도 그 현실 너머의 실재 현실을 향해 다가갈 수 있다.³⁸⁾

38) 출처, 『인류의 위기에 대한 원효와 마르크스의 대화』(서울: 자음과 모음, 2015), 727~734쪽. 참고함.

7. 맺음말

“분노가 분노에 의해 사라지지 않으며 오로지 자비에 의해서만 사라진다는 것이 영원한 진리”라는 『법구경』의 가르침은 원칙적으로 타당하며 지켜져야 한다. “불교는 권력을 위한 무자비한 투쟁을 단념한 사회, 평안과 평화가 정복과 패배를 극복한 사회, 무고한자에 대한 박해가 맹렬하게 비난받는 사회, 홀로 자기 정복을 한 자가 군사적·경제적 힘으로 수백만 명을 정복한 사람보다 더욱 존경받는 사회, 친절이 증오를, 선이 악을 정복하는 사회, 원한, 질투, 악의와 탐욕이 사람의 마음을 물들이지 않는 사회, 자비가 행동의 추진력이 되는 사회, 가장 작은 생명을 포함해서 모든 생명을 공정과 배려와 사랑으로 대하는 사회, 물질적으로 만족한 세계에 있으면서도 평화와 조화로운 삶이 가장 높고 고결한 목표인 궁극적인 진리, 니르바나의 깨달음으로 나아가는 사회를 창조하는 것을 목적으로 한다.”³⁹⁾ 월폴라 라훌라의 이 말은 현대 사회에서도 금강석과 같은 가르침이다.

그럼에도 21세기 오늘 평화를 위협하는 세력, 이데올로기, 망상들은 집요하고 야만적이다. 촛불혁명이 없었다면 우리는 세월호에서 304명이 죽고 그 여섯 배에 달하는 비정규직 노동자들이 매년 산업재해로 사망하는 것을 아픈 가슴을 부여잡고 지켜보기만 할 수밖에 없었을 것이다. 그러기에 죽어가는 중생의 구제를 목적으로 하는 것에 한하여, 모든 협상과 설득이 불가능할 경우, 방편으로서 자비로운 분노와 저항은 타당하다. 다만, 상황에 따라 방편과 전략, 전술을 활용하여 폭력을 최소화하는 것과 중생구제와 평화달성의 목적을 달성하는 것 사이에서 어떻게 균형을 유지할 것인가에 대해 숙고하고 또 숙고하여야 하며,⁴⁰⁾ 시간이 허락할 경우 갈마와 같은 민주적 방식으로 집단지성을 도출해야 할 것이다.

39) Walpola Rahula, *What the Buddha taught: with a foreword by Paul Demieville and a collection of illustrative texts*, Revised Edition(New York: Grove Press, 1974), pp.88~89.

40) 예를 들어 테러리스트가 어린이를 납치하여 죽이려고 할 경우, 먼저 협상과 설득을 하고 그래도 안 될 경우라 할지라도 어린이를 구하는 목적을 달성하는 전제에서 테러리스트에 대한 폭력을 최소화할 수 있는 방안을 고민해야 한다.

정약용의 평화사상

황병기 (서울대)

1. 머리말

이 논문은 평화(Peace)라는 단일 주제를 가지고 정약용의 사상을 재구성한 기획논문이다. 정약용은 평화를 단일한 주제로 한 기획을 한 바 없기 때문에, 서구에서 근대 이후 형성된 평화학이라는 구체적인 방법론과 목적을 지닌 하나의 학적 체계로 그의 사상을 구성할 수는 없다.

평화라는 개념은 사용하는 사람에 따라 그 언어와 표현은 각각 다를 수 있지만, 그 목적과 취지에 있어서는 상통하는 점이 분명 있을 것이라는 전제 하에 정약용의 평화론을 구성해 보고자 한다.

평화라는 언어와 표현은 설사 동일하다 하더라도 평화를 이루기 위한 방법과 그 추구하는 목적은 각각 다르다. 누구는 도덕적 의미에서 또 누군가는 공리적 의미에서 평화를 논하고, 다른 한편으로 누구는 개인의 평화 또는 개인간의 평화를 주장하고, 또 누군가는 국가간의 평화, 또는 세계의 평화를 주장할 것이다.

정약용의 언설 속에서 평화의 개념을 정리한다는 목표는 애초 어려운 일이며, 본 논문의 목적도 아니다. 정약용이 살았던 18세기 후반과 19세기 초반의 조선사회는 평화학이 출발하여 정립되기 시작한 근대 서구의 다양한 국가들이 각축을 벌이던 사회와는 근본적으로 달랐다. 당시 조선에 국한한 관점에서 정약용만큼 사상적으로 서구의 영향을 받은 사람이 드물고, 종교적으로나 철학적으로 동서사상의 융합을 지향한 철학자는 없다고 할 수 있지만, 그래서 조선에서는 대단히 선진적인 사람이었지만, 국가들 사이의 평화를 논할 정도로 조선이라는 국가의 주변 상황이 그렇게 복잡한 것은 아니었다. 정약용이 중국적 천하관에 얽매이지 않고 조선천하를 주장하였지만 이것은 조선을 중심에 둔 지구적 천하관이었을 뿐

지구 내의 국가들간의 상호 평화를 전제로 하는 세계는 아니었다.

정약용이 조선이라는 국가를 재조하고 수호하기 위해 행했던 개혁 조치들과 주장들은 기본적으로는 사대교린의 구도 하에서, 대국과 소국의 틈바구니에서, 조선을 안전하게 지키려는 정책이었다. 따라서 조선사회에서, 그리고 정약용에 있어서, 평화학 내지는 평화사상을 논하고자 한다면 서구적 또는 한국의 현재적 프레임으로는 해소되지 않는 점이 분명 존재할 것이다. 다만 그 평화가 개인의 명상적 평화이든 개인간의 무폭력적 평화이든 또는 국가간의 전쟁 없는 평화이든 그 평화가 가져다 주는 경계(상태)는 동일할 것이다.

2. 다산 정약용이라는 인물에 대하여

1) 인물

다산 정약용은 1762년(영조 38) 대한민국 남양주시(현재)에서 태어났으며, 1836년(헌종 2) 그곳에서 서거하였다. 어릴 때의 이름은 귀농(歸農)이며, 15세에 관례를 치르고 받은 이름이 약용(若鏞)이다. 호(號)로는 다산(茶山), 사암(俟菴), 여유당(與猶堂) 등이 있다.

다산의 75년간의 생애는 크게 네 시기로 구분할 수 있다. 1789년 그의 나이 28세에 첫 벼슬을 하기 이전까지의 수학 시기와 1800년 39세까지의 관직 생활 시기, 1818년 57세까지 18년간의 유배 생활 시기, 그리고 1836년 서거하기까지의 고향 체류 시기로 구분하는데, 이것은 사상적 변화의 구분이기도 하며 그의 인생 자체의 부침의 구분이기도 하다.

수학 시절의 다산은 남인(南人) 계열인 가문의 영향과 천주학에 깊게 연루되어 있는 인척들의 영향을 동시에 받았다. 성호(星湖) 이익(李瀾)의 실학을 접하고 그것을 사상의 지표로 삼아 공부하였으며, 이승훈(李承薰)과 이벽(李蘊)을 통해 서양의 과학 서적과 천주학 교리서 등을 얻어 보고 서학을 깊이 있게 학습하였다.

28세에 관료생활을 시작한 다산은 여러 관직을 역임하였는데, 이 시기에 정조의 명을 받아 한강의 배다리 설계를 하였으며, 수원 화성의 설계를 맡으면서 거중기, 활차(滑車) 등의 기계를 제작하여 직접 건설에 이용하였다. 탁월한 재주로 정조의 총애를 받고 측근에서 보좌하였으나, 1795년 청나라 선교사인 주문모(周文謨) 밀입국 사건에 연루되어 잠시 지방관으로 좌천되기도 했다. 1800년 정조가 승하하기 직전까지 정조를 도와 정부요직에서 근무하였다. 이 시기에 그는 이상주의적이고 급진적이었으며 주자학에 대한 깊은 회의와 서학

에 대한 커다란 관심을 가지고 있었다.

1801년부터 1818년까지 18년간의 유배 시기는 저작 활동의 절정기였다. 이때에 사서(四書)와 육경(六經)에 대한 주석서를 비롯한 저작들을 만들어내는데, 주로 주희의 성리학(性理學)적 세계관을 극복 지양하고 새로운 세계관을 도출시킨 시기였다. 이 시기는 개혁의 주체와 방법 및 그 철학적 원리까지도 포함한 본격적이고 체계적인 대 저작이 이루어진 사상의 완숙기였다. 오늘날 ‘다산학(茶山學)’이라고 명명되는 대부분의 저작이 이 시기에 저술되었다. 주희 성리학에서는 우주자연의 원리인 천리(天理)가 인간 본성의 원천이자 근거라는 이른바 ‘성즉리(性卽理)’를 주장하였다면, 다산학에서는 송대에 형성된 사서(四書)보다 한대의 육경(六經)을 앞세워 본원유학(공자와 맹자의 학문)으로의 회귀를 주장하였고, 인간의 본성은 선천적으로 고정된 원리가 아니라 선을 즐기고 악을 미워하는 경향성이라고 보았다.

말년의 고향 체류 시기에는 이전 저작에 대한 개정 증보 작업에 치중했으며, 당색을 가리지 않고 당대 거유들과 서신 교환이나 왕래를 통해 학술토론을 자주 하였다. 1836년 결혼 60주년 기념일에, 본인이 태어난 마을에서 조용히 눈을 감았으며, 그의 유언에 따라 살던 집인 여유당 뒷동산에 안장되었다.

그후 1883년에 고종(高宗, 재위 1863~1907)의 명으로 다산의 저작들을 모아서 『여유당집(與猶堂集)』으로 필사하여 왕실 도서관에 수장하였으며, 1910년 문도공(文度公)이라는 시호가 내려졌다. 그리고 일제 강점기 1930년대에 국민성금으로 위당 정인보 등이 주도하여 『여유당전서』를 간행하였다.

2) 사상

다산의 학문은 크게 3가지의 지향성을 지니고 있다.

첫째, 성리학적 세계관을 해체하고 동서사상의 융합을 선도하는 것이었다. 다산의 사상은 당시 조선사회의 주류 학문인 주희(1130~1200)의 신유학과 아주 많은 차이를 보인다. 다산은 신유학의 핵심 용어인 리(理; 추상적 원리 또는 궁극적 실체)가 스스로는 절대로 존재할 수 없는 것, 즉 반드시 기(氣; 구체적 세계)에 의해서만 현상적으로 드러날 수 있는 속성일 뿐이라고 보았다. 주희가 인간 본성의 내용이라고 보았던 도덕과 인의는 다산에게 있어서는 선(善)에로의 지향성으로 대체되었다. 다산에게 인의도덕은 주희의 주장처럼 선형적인 것이 아니라 결과적인 것이다. 다산은 인간 본성의 내용을 ‘선을 좋아하고 악을 미워하는(樂善恥惡) 경향성’다시 말해 선에로의 지향성이라고 보았다. 다산은 인간의 도덕적 본

성을 논하면서 결정된 것, 운명적인 것, 피할 수 없는 것 등의 초월적 관념을 피하고, 자율성에 근거한 경험적 본성을 주장하였다. 대신에 인격적 하느님(上帝)을 존재의 최고 단계에 놓고, 그 하느님으로부터 인간이 영성을 본성의 내용으로 받았다고 보았는데, 그 영성이 바로 선에로의 지향성이다. 다산은 천주교의 하느님을 동양 고전에서 재발견해 냄으로써 서양종교의 신앙이 동양의 고대에도 같은 방식으로 존재했던 것임을 증명하고, 이를 통해 동서 사상의 융합을 시도했다고 규정할 수 있다.

둘째, 유학의 목표인 수기치인의 실현을 위한 경전 탐구(窮經)를 강조하는 것이었다. 다산의 학문은 수기치인(修己治人)으로 정의되는, 자기수양과 그것의 사회적 실천을 이론의 두 기둥으로 삼고 있다. 다산은 자신의 저작 중에서 『주역사전(周易四箋)』과 『상례사전(喪禮四箋)』을 최대의 역작으로 여겼다. 다산이 이해하는 『주역』은 신유학자들의 말처럼, 하늘의 이치와 인간의 윤리가 총체적으로 담겨 있는 절대 진리서가 아니라 중국 은나라 말기와 주나라 초기의 문화내용을 담고 있는 한정된 시공간의 텍스트였다. 그 텍스트에서 상제(하느님, 최고 절대자)를 경건하게 섬겼던 당대인들의 문화와 정신을 읽어낼 수 있다고 보았다. 또한 예서(禮書; 『주례(周禮)』, 『의례(儀禮)』, 『예기(禮記)』)에는 당시 인간사회의 질서정연한 모습을 읽어낼 수 있다고 보았다. 곧, 하느님을 경배하며 경건한 믿음의 체계를 지녔던 고대인들의 생활태도를 알기 위해서 학자들은 반드시 옛 경전을 탐독해야 한다고 생각했던 것이다.

셋째, 인문과학과 자연과학의 분리를 통해 동양 인문학의 재정리와 자연과학의 분과화를 시도하는 것이었다. 다산이 생각하는 유학의 내용은 ‘나라를 잘 다스리고 백성을 편안하게 하며 외적을 물리치고 국가의 재정을 넉넉하게 하며 학문과 무예를 잘하며 모든 분야를 담당하는 것’이다. 그러나 다산은 유학의 기본 경전들이 수기치인을 강조하면서도 실용성이 부족하다는 판단 아래 여러 실용서들을 저술했다. 대표적인 것이 1표2서(『경세유표(經世遺表)』, 『목민심서(牧民心書)』, 『흙흙신서(欽欽新書)』)이다. 1표2서는 세상경영을 위해 필요한 것으로서 현대적 의미에서 본다면 경영학서, 정치학서, 법률학서라고 표현할 수 있다. 다산의 저술작업은 여기에서 그친 것이 아니다. 음악, 의학, 언어학, 수학 등의 단독 논문 또는 저작 등을 남김으로써 근대적 분과학문의 선도적 분류를 시도했다. 이것은 다산이 서양 학문의 영향을 받아 종래의 유학을 도덕윤리의 학문으로 규정하고, 도덕학과는 다른 학문영역을 새롭게 자연과학적 분과화했던 것으로 말할 수 있다.

3. 분쟁의 조정과 평화의 수호

〈동아일보〉 1972년 11월 13일자 제3면에 “평화통일 지향의 유신적 개혁 중앙선위(中央選委) 국민투표 지도계몽 담당자 좌담”이라는 흥미로운 기사를 발견했다. 최덕신(崔德新, 天道敎 敎領), 김윤찬(金允燦, 大韓基督教聯合會 會長), 주관중(朱冠中, 前靑瓦臺政務秘書官), 용태영(龍太暎, 司會, 首都辯護士會會長)이 좌담한 내용 중에 박정희의 유신개혁을 정약용의 실학사상과 동일시한 부분이 눈에 띄었다. 그 일부를 소개한다.

金 : 얼핏 보아 대통령을 통일주체국민회의에서 뽑는 건 국민이 다 선거에 참여 않는 것 아니냐 하는 얘기가 나올지 모르지만 그건 계단 하나를 더 놓는 데 불과한 것이지 사실은 국민 전체가 참여하는 거나 마찬가지지 않습니까.

龍 : 그렇지요. 통일주체국민회의는 제도상 차원을 높인 것이지요.

朱 : 통일주체국민회의는 이번 개헌안의 중심 장(章)입니다. 그 속에 통일정신, 민족정신, 능률정신, 새마을정신 등이 모두 함축되어 있어요. 대통령간선제도 150년 전 다산 정약용 선생의 책을 보면 태고(太古) 때 간선제가 있던 걸 설명해 놓았어요. 나는 박대통령의 민족철학은 정약용, 박지원, 박제가, 이익 등 실학과 학자들의 사상과 통하는 신실학과(新實學派)로 규정하고 싶어요. 특히 다산의 경세제민(經世濟民) 사상은 박대통령의 사상에 그대로 부각되었어요.¹⁾

이 좌담은 해석과 관점의 다양성을 인정해야 한다는 철학적 다원주의가 과연 타당한가 하는 회의를 가져다 준다. 유신헌법에 의해 구성된 통일주체국민회의의 대통령 간선제를 정당화하기 위해 기획된 이 좌담회는 박정희의 민족철학을 정약용, 박지원, 박제가, 이익 등의 실학파의 사상을 계승한 신실학(新實學)이라고 강변한다. 주관중이 언급한 정약용의 간선제는 『여유당전서』 시문집의 「원목(原牧)」편에 나오는 말이다.

옛날에야 백성이 있었을 뿐 어찌 목민자가 있었던가? 백성들이 웅기종기 모여 살면서 한 사람이 이웃과 다투다가 해결을 보지 못한 것을 공언(公言: 공적인 발언)을 잘하는 어른이 있어 그에게 가서 해결을 보고 온 마을의 이웃들이 모두 감탄한 나머지 그를 추대(推戴)하여 높이 모시고는 그를 이정(里正)이라고 불렀다. 또 여러 마을 백성들이 자기 마을에서 해결 못한 다툼거리를 가지고 준수

1) 〈동아일보〉 1972년 11월 13일자 제3면. “평화통일 지향의 유신적 개혁 중앙선위(中央選委) 국민투표 지도계몽 담당자 좌담”

하고 식견이 많은 어른을 찾아가 그를 통해 해결을 보고는 여러 마을들이 모두 감탄한 나머지 그를 추대하여 높이 모시고서 당정(黨正)이라고 불렀다. 또 여러 고을 백성들이 자기 고을에서 해결 못한 다툼거리를 가지고 어질고 덕이 있는 어른을 찾아가 그를 통해 해결을 보고는 여러 고을이 모두 감탄하여 그를 주장(州長)이라고 불렀다. 또 여러 주(州)의 장(長)들이 한 사람을 추대하여 어른으로 모시고는 그를 국군(國君)이라고 불렀으며, 또 여러 나라의 군(君)들이 한 사람을 추대하여 어른으로 모시고는 그를 방백(方伯)이라고 불렀고, 또 사방의 백(伯)들이 한 사람을 추대하여 우두머리로 삼고서 그를 황왕(皇王)이라고 불렀다. 이렇게 황왕의 근본은 이정에서부터 시작되니, 결국 목민자란 백성을 위해 존재하는 것이다.²⁾

정약용의 시대에도 목민관은 임명직이었기 때문에 「원목」에서 말하는 선출직으로서의 목민관과는 엄연히 다르다. 그러나 「원목」편의 주장은 아주 오랜 옛날 최초로 어느 집단의 우두머리가 폭력이나 무력에 의해 된 것이 아니라 그 집단 구성원의 추대와 합의에 의해 세워진 것이라는 역사적 가정 하에 목민관뿐 아니라 군주, 황제에 이르기까지 목민의 정신과 취지를 분명히 하여 민본주의의 목표를 설파한 것이라고 할 수 있다.

의회제도가 없던 당시에 정약용이 말하고 있는 ‘목(牧)’은 목민관, 곧 지방 방백을 가리킨다. 오늘날의 시장, 군수, 지사 등이 이에 해당한다. 오늘날 추대의 형식은 고대와 다르겠지만, 선거에 의해 선발된, 아마도 추대된 것으로도 말할 수 있는, 선출직은 국가기관으로 보면 이런 방백뿐만 아니라 시의원, 도의원, 국회의원 등이 모두 해당된다.

이렇게 선출된 자들은 그 집단의 민의를 대변하는 자들이다. 이론적으로는 하급단계에서부터 최상급단계까지 민의가 수렴된 것으로 본다면 국회의 입법과 행정부의 법 집행은 그야말로 민의의 대변인 셈이다. 그러나 현실은 그렇지 않다.

유가의 민본주의(民本主義)는 백성을 근본으로 한다지만 실제로는 위민정치(爲民政治)이다. 민본(民本)과 정본(政本)으로 구별되는, 다시 말해 정치의 주체와 대상이 분리된 이념이다. 정약용의 말대로 목민자는 당연히 백성을 위하여 존재하는 자들이고, 그들이 비록 추대와 합의에 의해 세워진 자들이라 하더라도 정치의 무대에 서게 되면 백성과는 유리된 통치자로 변모한다. 형식적으로 백성 가운데서 통치자가 탄생하지만 통치자는 백성은 아닌 사람이다. 근대 서구의 사회계약론자들이 자연상태라는 관념적 지평으로부터 정치적 합의

2) 『定本 與猶堂全書』2, 文集 권10, 「原·原牧」206~207쪽. “邃古之初, 民而已, 豈有牧哉? 民于然聚居, 有一夫與鄰闢莫之決, 有叟焉善爲公言, 就而正之, 四鄰咸服, 推而共尊之, 名曰里正. 於是數里之民, 以其里闢莫之決, 有叟焉俊而多識, 就而正之, 數里咸服, 推而共尊之, 名曰黨正. 數黨之民, 以其黨闢莫之決, 有叟焉賢而有德, 就而正之, 數黨咸服, 名之曰州長. 於是數州之長, 推一人以爲長, 名之曰國君. 數國之君, 推一人以爲長, 名之曰方伯. 四方之伯, 推一人以爲宗, 名之曰皇王. 皇王之本, 起於里正, 牧爲民有也.”

를 이끌어낸 것처럼 정약용도 태곳적 원시상태라는 관념적 지평으로부터 이상적 정치의 모델을 설정했다. 따라서 이러한 구도는 관념적 정당성이 필요할 뿐 실증적 논리를 통해 논증될 수는 없는 것이다. 우리는 다만 정약용의 「원목」을 통해 통치자의 바람직한 행위가 피통치자의 민의를 대변하는 것이어야 한다는 이상을 취하면 된다.

정약용의 목민관은 개인 사이의 분쟁의 조정자로 등장한다. 한 마을의 분쟁의 조정자는 이정(里正)이 되고, 마을 간의 분쟁의 조정자는 당정(黨正)이 되고, 고을 간의 분쟁 조정자는 주장(州長)이 된다. 그런데 이 단계까지는 추대의 형식으로서 오늘날의 직접선거의 형식이지만, 주장(州長)보다 더 높은 단계의 통치자인 국군(國君), 방백(方伯), 황왕(皇王)은 간접선출의 형식으로 추대된다. 다시 말해 주장들이 모여 국군을 뽑고, 국군들이 모여 방백을 뽑고, 그 방백들이 모여 황왕을 추대하는 방식이다. 이정부터 주장까지는 직접 추대로 뽑고, 국군부터 황왕까지는 간접 추대로 뽑는다. 오늘날은 마을의 이장에서부터 입법부의 의원, 행정부의 대통령에 이르기까지, 사법부는 예외이지만, 모두 직접 선거로 선출한다.

그러나 실제로 역사의 무대에서 「원목」과 같이 지도자가 선출된 적은 동서고금에 없다. 정약용이 말한 ‘태곳적(太古)’은 관념의 산물일 뿐이다. 우리는 다만 정약용의 의도를 읽으면 그것으로 그만이다.

주목할 것은 통치자가 분쟁의 조정자로 등장한다는 점이다. 분쟁은 충돌과 갈등, 폭력을 수반한다. 평화를 갈등 없는 상태, 폭력 없는 상태로 규정한다면, 결국 지도자는 분쟁의 조정자이자 평화의 수호자인 것이다. 목민자의 탄생 목적이 분쟁 없는 상태라면, 평화의 상태라고도 할 수 있는, 정약용이 바라본 개인에서부터 집단, 사회, 국가에 이르는 모든 사회 조직은 평화를 목적하는 조직이다.

그러나 태곳적이 아닌 현실 속에서 어떻게 평화를 유지할 것인가?

「원목」에서 말하는 분쟁 없는 평화의 상태는 민의가 최대한 반영되어야만 가능한 상태이다. 만약 민의가 반영되지 않은 통치자가 추대된다면 어떻게 할 것인가? 「탕론」에서 그 해결책이 제시된다.

대저 여러 사람이 추대해서 만들어진 것은 또한 여러 사람이 추대하지 않으면 물러나야 하는 것이다. 때문에 5가가 화협하지 못하게 되면 5가가 의논하여 인장을 개정(改定)할 수가 있고, 5린이 화협하지 못하면 25가가 의논하여 이장을 개정할 수가 있고, 구후(九侯)와 팔백(八伯)이 화협하지 못하면 구후와 팔백이 의논하여 천자를 개정할 수가 있다. 구후와 팔백이 천자를 개정하는 것은 5가가 인장을 개정하고 25가가 이장을 개정하는 것과 같은 것인데, 누가 신하가 임금을 쳤다고 말할 수 있겠는가. 또 개정함에 있어서도 천자 노릇만 못하게 할 뿐이지 강등(降等)하여 제후로 복귀하는

것은 허락하였다. 때문에 주(朱)를 당후(唐侯)라 했고 상군(商均)을 우후(虞侯)라 했고 기자(杞子)를 하후(夏侯)라 했고 송공(宋公)을 은후(殷侯)라 했다. 완전히 끊어버리고 후(侯)로 봉(封)하여 주지 않은 것은 진(秦) 나라가 주(周)나라를 멸망시키고부터이다.³⁾

「탕론」은 중국에서 상나라를 세운 탕왕(湯王)이 하나라의 마지막 왕인 걸왕(桀王)을 추방한 것이 과연 옳은 일인가라는 질문을 통해 민의를 반영하기 위한 정권의 교체, 왕조의 교체 등의 정당성을 설파한 글이다.

탕왕은 걸왕의 제후로서 걸왕을 몰아내고 새로운 왕조를 연 사람이다. 그는 하늘의 명에 따라 도탄에 신음하고 있는 백성들을 구제하기 위해 군사를 일으켰으며, 그가 군대를 일으키자 나라 안의 온백성이 환영했다고 한다.

걸왕은 이미 세습된 왕이긴 하였지만, 형식적으로는 추대된 자로서 민의를 최상급단계에서 대변하고 있는 자이다. 따라서 정통성이 있는 왕이다. 그런 왕을 탕이라는 새로운 자가 폭력으로 전복시켰다. 이것을 정당화하는 것이 「탕론」이다. 새로운 평화를 위해 폭력을 사용한 것에 대해 그 정당성을 인정한 것이다. 평화적인 정권교체는 ‘선양(禪讓)’이라 한다. 동일한 왕조 내의 선위(禪位)뿐 아니라 왕조가 교체되는 역성(易姓)까지도 선양의 형식으로 무폭력 교체가 있을 수 있다. 반면에 폭력적 정권교체는 ‘혁명(革命)’ 또는 ‘방벌(放伐)’이라 하였다. 혁명은 천명이 바뀌는 것이므로 주로 역성혁명을 가리켰고, 방벌은 폭력적 또는 비도덕적 군주에 대한 정당한 교체를 의미했다. 요순우의 정권교체는 선양의 전범으로, 탕왕과 무왕의 왕조교체는 방벌의 전범이다. 탕왕과 무왕의 왕조교체는 역성혁명이기도 했다.

혁명, 방벌, 선양 등의 교체가 방법이냐 무엇이든 간에 정당한 것인가 하는 것이 다산의 질문이지만, 답은 의외로 간단하다. 「원목」편이 바로 답인 셈이고, 이것을 실제의 인물인 탕왕과 걸왕을 예로 들어 「원목」과는 반대의 방향에서 좀 더 구체화시킨 것이 바로 「탕론」이다. 추대와 꼭 같은 방식으로 퇴출도 가능하다. 협의에 의해 추대된 집단의 장은 마찬가지로 협의에 의해 장에서 퇴출시킬 수 있다는 것이 「탕론」의 핵심이다. 따라서 신하가 천자를 몰아낸 것이 정당한가 하는 문제는 협의에 의한 정당성을 확보하여 아무런 문제가 없게 된다.

3) 『定本 與猶堂全書』2, 文集 권11 「論·蕩論」, 304쪽. “夫衆推之而成, 亦衆不推之而不成, 故五家不協, 五家議之, 改鄰長, 五鄰不協, 二十五家議之, 改里長, 九侯八伯不協, 九侯八伯議之, 改天子, 九侯八伯之改天子, 猶五家之改鄰長, 二十五家之改里長, 誰肯曰臣伐君哉? 又其改之也, 使不得爲天子而已, 降而復于諸侯則許之, 故唐侯曰朱, 虞侯曰商均, 夏侯曰杞子, 殷侯曰宋公, 其絕之而不侯之, 自秦于周始也.”

한(漢) 나라 이후로는 천자가 제후를 세웠고 제후가 현장을 세웠고 현장이 이장을 세웠고 이장이 인장을 세웠기 때문에 감히 공손하지 않은 짓을 하면 ‘역(逆)’이라고 명명하였다. 이른바 역이란 무엇인가. 옛날에는 아랫사람이 윗사람을 추대하였으니 아랫사람이 윗사람을 추대한 것은 순(順)이고, 지금은 윗사람이 아랫사람을 세웠으니 아랫사람이 윗사람을 세운 것은 역(逆)이다. 그러므로 왕망(王莽)·조조(曹操)·사마의(司馬懿)·유유(劉裕)·소연(蕭衍) 등은 역이고, 무왕(武王)·탕왕(湯王)·황제(黃帝) 등은 현명한 왕이요 성스러운 황제(皇帝)이다.⁴⁾

「탕론」의 결론에 따르면, 탕왕의 반역은 오히려 순치(順治)가 된다. 이미 탕왕 이전에 황제가 염제(炎帝)를 방벌한 선례가 있을 뿐만 아니라, 탕왕 이후에는 상나라의 주왕(紂王)을 방벌한 주나라의 무왕(武王)의 사례가 있다. 아랫사람이 윗사람을 추대하는 것이 순(順)의 방향이므로 추대된 자가 추대되지 않은 자, 곧 퇴출되어야 할 자를 방벌한 것이니 통치의 정당성을 확보하는 것이다.

「탕론」의 “옛날에는 아랫사람이 윗사람을 추대하였으니 아랫사람이 윗사람을 추대한 것은 순(順)이고, 지금은 윗사람이 아랫사람을 세웠으니 아랫사람이 윗사람을 세운 것은 역(逆)이다(古者, 下而上, 下而上者, 順也. 今也, 上而下, 下而上者, 逆也)”라는 말은, 마치 오늘날의 상향식 민주주의는 옳고, 하향식 민주주의는 옳지 않다는 주장이다. 통치자(上)가 국민(下)을 통치의 대상으로 삼아 법을 제정하고 집행하며, 구미에 맞는 관료를 세워 하향식으로 명령을 국민에게까지 미치게 한다면, 그것은 「원목」에서 말한 것처럼 인간의 태곳적 자연상태에서 자연스럽게 형성된 순(順)의 방식, 곧 상향식 인물 추대와 정책 제안 등을 거스르는 행위가 된다.

그러나 「원목」과 「탕론」의 주장은 통치자의 선발과 퇴출에 대한 정당성을 논한 것일 뿐, 이러한 일련의 사태에서 발생하는 폭력을 정당화하는 것은 아니다. 일련의 사태에 행사된 무력과 폭력이 천명이라는 이름으로, 혹은 민의를 대변한 정치적 행위로 미화되고 결과적인 정당성만 부여된 것이다.

그렇다면 과연 평화가 폭력 없는 안정된 상태를 지시하는 것이라면, 어떻게 평화상태를 유지할 수 있는가? 조선이라는 국가의 평화유지를 중심으로 살펴보고자 한다.

4) 『定本 與猶堂全書』2, 文集 권11 「論·蕩論」 305쪽. “自漢以降, 天子立諸侯, 諸侯立縣長, 縣長立里長, 里長立鄰長, 有敢不恭其名曰逆. 其謂之逆者何? 古者, 下而上, 下而上者, 順也. 今也, 上而下, 下而上者, 逆也. 故莽·操·懿·裕·衍之等, 逆也. 武王·湯·黃帝之等, 王之明·帝之聖者也.”

4. 국가의 안정과 평화의 유지

정약용은 ‘신아지구방(新我之舊邦)’⁵⁾을 목표로 수많은 개혁정책을 주장하였는데, 그 실질적인 내용은 부국유민(富國裕民)이었다. 그의 여러 주장들을 재해석해 보면, 국가의 안정과 평화의 유지가 부국유민의 한 방편임을 알 수 있다.

정약용은 「군기론(軍器論)」에서 『자치통감(資治通鑑)』에서 인용하고 있는 병법의 “기계(器械)가 예리하지 못하면 그 군졸(軍卒)을 적(敵)에 내어주는 것이고, 군졸을 잘 쓸 수 없으면 그 장수를 적에게 내어주는 것이다”⁶⁾라는 말을 인용하여, 무기가 예리하지 못하면 군졸을 적에게 내어주는 것이고, 군졸을 잘 쓸 수 없으면 장수를 적에게 내어주는 것이라고 하였다. 군대의 무기가 비축되어 있지 않으면 마치 맨손으로 호랑이를 만난 것과 같아 결국 나라를 빼앗기기에 이를 것이다. 이처럼 ‘군기론’은 국가방비를 위한 가장 실체적 방안을 제시하고 있다. 대체로 군사는 기계를 손에 쥐고서 다른 사람을 방어하는 것이니, 비록 군사가 천 명 만 명이 있다 하더라도 그들에게 맨손으로 싸우게 한다면 이는 군사가 없는 것과 마찬가지이며, 그들에게 썩고 무디고 부서진 기계를 갖게 한다면 이 역시 군사가 없는 것과 마찬가지인 것이다.

국가가 가난하고 또 법이 없으면 군대를 양성할 수 없으니, 군대를 양성하지 못하면 무예(武藝)를 연습할 수 없고, 무예 연습이 폐지되면 기계(器械)를 창고에만 쌓아 두게 되고, 기계를 쌓아만 두면 썩고 무너지고 파손되어버릴 것이다.

지금 각 군현에 저장된 군기(軍器)로 말하면, 활을 들어보면 좀먹은 부스러기가 활활 쏟아져 내리고, 화살을 들어보면 새 깃[羽]이 수북하게 쏟아져 내리며, 칼을 빼어보면 칼날은 칼집에 붙어 있는 채 칼자루만 빠져 나오고, 총(銃)을 보면 녹이 슬어서 구멍을 꼭 메웠으니, 만일 갑자기 환난(患難)이라도 있게 되면 온 나라가 모두 맨손뿐인 것이다.

지금 비록 남방(南方)·북방(北方)에 아무런 경보(警報)가 없고 변경(邊境)에 아무런 근심거리가 없다 하더라도 군대는 제도(制度)가 있어야 한다. 제도가 없이는 군대를 양성할 수 없고 군대를 양성하지 못하면 군기만으로는 아무런 쓸모가 없게 된다. 비록 그렇다 하더라도 어찌 준비가 없어서야

5) 『定本 與猶堂全書』3, 文集 권16 「墓誌銘·自撰墓誌銘集中本」, 275쪽. “經世者何也? 官制, 郡縣之制, 田制, 賦役, 貢市, 倉儲, 軍制, 科制, 海稅, 商稅, 馬政, 船法, 營國之制, 不拘時用, 立經陳紀, 思以新我之舊邦也.”

6) 『定本 與猶堂全書』2, 文集 권11 「論·軍器論」, 279쪽. “兵法曰, ‘器械不利, 以其卒予敵也. 卒不可用, 以其將予敵也.’”

되겠는가.⁷⁾

정약용은 당시 조선의 무기들이 형편없이 낡고 녹슨 모습을 안타까워하였다. 활은 좀먹어 부스러기가 날리고, 화살은 새 깃털이 떨어져 있고, 칼은 녹아서 칼집과 한 몸이 되어 뽑으면 칼자루만 나오고, 총은 녹슬어 총구를 막고 있으니, 환난을 방어할 수단과 도구가 무용지물이 된 것이다. 무기는 공격과 수비의 도구인데, 공격은 고사하고 수비마저 어려운 상황이 되어버린 것이다. 한 국가의 평화는 거저 주어지는 것이 아니라, 철저한 방비가 있어야 한다. 아무리 외적의 침입 없이 평화로운 상태를 유지하고 있더라도 그 평화를 지속적으로 유지하기 위해서라도 반드시 군대의 양성과 무기의 정비가 절실하다.

애초에 정약용의 관념 속에는 칸트(I. Kant)가 『영구평화론』에서 언급하고 있는 “국가 간의 영구 평화를 위한 예비조항”⁸⁾ 같은 국가 간의 평화 관념은 존재하지 않는다. 어쩌면 칸트가 희망한 국제연맹 같은 조직체는 동양사의 관점에서는 무관심할 수밖에 없는 남의 얘기일 것이다. 단지 조선이라는 나라의 사대교린 외교정책 하에서의 평화가 중요했다. 과거나 지금이나 동아시아의 국가는 대등하고 평등한 관계라기보다는 위계적 질서가 압도한다. 최근 수십 년간만을 놓고 보면 서구식 근대국가로서 대등한 주권을 행사하고 있긴 하지만,

특정되지 않은 가상의 적의 공격에 대비해 군대를 양성하고 무기를 정비하는 것은 국가의 안정과 평화의 유지를 위해 필수적이다. 이를 위한 구체적 방법을 「군기론」에서 제기하고 있다.

무릇 백성들 가운데 백공(百工)의 기예(技藝)가 있는 사람에게는 그 호역(戶役)을 면제해 주고, 그 부역(賦役)을 견감해 주어, 그들로 하여금 읍(邑)에 모여 살게 하고 촌리(村里)에 흩어져 살지 못하게 하고서, 매월(每月) 한 사람의 양식을 대어주면서 그의 이름을 군적(軍籍)에 편입(編入)시키고, 수령(守令)이 때때로 그 기능(技能)의 교묘(巧妙)하고 서툰 것을 심사 비교하여 그 양식을 더 주기도 하고 덜 주기도 하며, 그 가운데 기능이 뛰어난 사람이 있으면 그를 선발하여 장관(將官)으로 삼아서, 그들로 하여금 각기 격려하고 권장하도록 한다면, 갑자기 어떤 환난이 있더라도 때에 맞춰

7) 『定本 與猶堂全書』2, 文集 권11 「論·軍器論」, 279~280쪽. “國家貧且無法, 無以養兵, 兵不養則無以練習, 練習廢則器械藏, 器械藏則朽鈍破缺已矣. 今郡縣所藏之器, 弓舉之則囊沙澹澹然, 矢舉之則羽簌簌然, 刀拔之則刀黏于室而徒柄出焉, 銃既之則鏽塞竅焉, 一朝有患, 通國皆赤手也. 雖然南北無警, 壘場無虞, 兵可有制, 不可徒養, 兵不養則徒器無爲也. 雖然惡可無備也?”

8) 임마누엘 칸트, 이한구 옮김, 『영구평화론』, 서광사, 2013년 개정판(초판 1992년), 15~23쪽 참조. 칸트는 “국가 간의 영구 평화를 위한 예비조항”으로 여섯 가지를 들고 있다. 1. 장차 전쟁의 확인이 될 수 있는 내용을 암암리에 유보한 채로 맺은 어떠한 평화조약도 결코 평화조약으로 간주되어서는 안 된다. 2. 어떠한 독립국가도 (크고 작고에 관계 없이) 상속, 교환, 매매 혹은 증여에 의해 다른 국가의 소유로 전락될 수 없다. 3. 상비군은 조만간 완전히 폐지되어야 한다. 4. 국가 간의 대외적 분쟁과 관련하여 어떠한 국제제도 발행되어서는 안 된다. 5. 어떠한 국가도 다른 국가의 체제와 통치에 폭력으로 간섭해서는 안 된다. 6. 어떠한 국가도 다른 나라와의 전쟁 동안에 장래의 평화 시기에 상호 신뢰를 불가능하게 할 것이 틀림없는 다음과 같은 적대행위, 예컨대 암살자나 독살자의 고용, 항복조약의 파기, 적국에서의 반역 선동 등을 해서는 안 된다.

군기를 제조할 수 있을 것이다.

장수(將帥)가 된 사람이 혹 모책(謀策)과 사려(思慮)를 내어 새로운 방법으로 기이한 군기를 만들어서 적(敵)을 방어하는데 있어, 백공(百工)들이 각기 그 기능으로 이바지한다면 적을 쳐부수는 데 무엇이 어렵겠는가. 이것이 무비(武備)가 되는 데 있어 어찌 주도(周到)하고도 세밀한 것이 아니겠는가. 그 썩고 무디고 파손된 무기를 쌓아 두고서 은연중에 이를 믿고 준비가 되어 있다고 여기는 자와는 서로의 차이가 매우 멀다.⁹⁾

외부의 폭력적 공격에 대비하기 위한 핵심적 방법은 기능인에 대한 처우개선이다. 기예를 가진 사람을 잘 대우하고 그 기능을 잘 권장하면 언제라도 무기를 제조할 수 있고, 신무기의 개발이나 신기술의 개발도 가능하다.

평화시에도 대비하지 않으면 곧 패망에 이르게 된다. 국가의 패망에는 다 이유가 있는데 평화에 도취하여 안락함을 추구하기 때문이다. 정약용은 고구려의 패망 원인을 긴장감 없는 평화에만 안주했기 때문이라고 보았다.

고구려(高句麗)는 졸본(卒本)에 도읍을 정한 지 40년 만에 불이성(不而城)으로 옮겼고 여기서 4백 25년 동안 나라를 누렸다. 이때는 군사력이 매우 강성하여 국토를 널리 개척하였다. 한(漢) 나라와 위(魏) 나라 때 중국이 여러 번 군사를 내어 침략해 왔으나 이길 수 없었다. 장수왕(長壽王) 15년(427)에 평양(平壤)으로 도읍을 옮겼고 여기서 나라를 누린 지 2백 39년만에 멸망하였다. 비록 백성과 물자가 풍부하고 성곽(城郭)이 견고했으나 마침내 아무런 도움이 되지 못했다. 이것은 무엇 때문인가? 압록강(鴨綠江) 북쪽은 기후(氣候)가 일찍 추워지고 땅이 몽고(蒙古)와 맞닿았으므로 사람들이 모두 군세고 용감하다. 또 강한 오랑캐와 섞여 살기 때문에 사면(四面)으로 적국의 침입을 받게 되므로 방비가 매우 튼튼했었다. 이것이 나라를 장구히 누릴 수 있었던 까닭이다. ...

아, 평양은 믿을 수 있는 곳인가? 요동성(遼東城)이 함락되면 백암성이 위태하고, 백암성이 함락되면 안시성이 위태하고, 안시성이 함락되면 애주(愛州)가 위태하고, 애주가 함락되면 살수(薩水)가 위태하다. 살수는 평양의 울타리인바 입술이 없으면 이가 시리고 가죽이 벗겨지면 뼈가 드러나게 된다. 이런데도 평양을 믿을 수 있겠는가.

진(晉) 나라와 송(宋) 나라는 남쪽으로 양자강(揚子江)을 건넌 뒤 천하를 잃었으니 이는 거울삼아 경계해야 될 중국의 전례(前例)이고, 고구려는 남쪽으로 압록강을, 백제(百濟)는 남쪽으로 한강(漢

9) 『定本 與猶堂全書』2, 文集 권11 「論·軍器論一」 280쪽. “凡民之有百工技藝者, 復其戶蠲其庸, 令聚居于邑, 毋得散處村里, 月繼其一口之糧, 而編其名于軍籍, 守令以時考較其技能巧拙, 以增減其糧, 其有卓異者, 拔之爲將官, 令各激勵, 一朝有患, 器械可製也, 爲將帥者, 或發謀出慮, 製爲奇器新式以禦敵者, 百工各奏其能, 則其於破敵也, 何有? 斯之爲武備也, 豈不周且密矣乎? 與其藏朽鈍破缺, 而隱然恃之爲有備者, 相去遠矣.”

江)을 건넌 뒤 나라를 잃었으니 이는 귀감으로 삼아야 할 우리나라의 전례이다.

경전(經傳)에는, “적국(敵國)으로 인한 외환(外患)이 없는 나라는 망한다”했고, 병법(兵法)에는 이렇게 말했다. “죽을 곳에 처해야만 살게 된다.”¹⁰⁾

고구려는 북방의 거친 환경에서 425년 동안 강성하였고 국토를 널리 개척할 수 있었다. 대륙의 거대한 왕조들의 침략에도 대적할 수 있었다. 그러나 장수왕이 427년 평양으로 도읍을 옮긴 뒤 239년만에 멸망하였다. 평양은 저 북방보다 물자가 풍부하였고, 성곽도 견고하였지만 멸망을 피할 수 없었다. 그 이유는 바로 안락함에 도취하여 평화로움을 만끽할 뿐 비평화 상태에 대한 대비를 하지 않았기 때문이다. 국가를 유지할 수 있는 동력은 끊임없이 거친 환경의 도전에 응전하면서 국민이 단련되어야 한다. 고구려가 추운 지역에서 사나운 몽골과 늘 대치하고 있었을 때는 국가를 유지할 수 있었지만, 이를 피해 따뜻한 지역으로 옮겨서 안락한 평화를 즐기면서 패망의 길로 나아갔다. 안락한 평화는 진정한 평화 아니다.

평화를 전쟁이 없는 상태라고 정의한다면, 평화시나 비평화시나 간에 고구려는 지속적으로 전쟁 상태여야만 평화가 유지되었다. 고구려라는 국가 내지는 왕조의 존속 그 자체가 평화는 아니다. 평화는 고구려를 위해 있는 것은 아니기 때문이다. 거친 환경 속에서의 국가의 평화 유지는 조금 덜한 전쟁상태이며, 안락한 환경 속에서의 국가의 비평화 곧 패망은 아주 심각한 전쟁상태이다. 다시 말해 전쟁 없는 상태가 평화가 될 수 없다는 것이다. 평화는 상대적으로 전쟁이 덜한 상태일 뿐이다.

평화학자 요한 갈통(J. Galtung)은 평화를 ‘전쟁과 같은 물리적 폭력은 물론, 억압적 정치 시스템에 따른 구조적 폭력, 나아가 성차별이나 생태적 차별 같은 문화적 폭력마저 없는 상태’¹¹⁾라고 규정하였다. 갈통은 폭력을 물리적, 구조적, 문화적 차원으로 세분하여 해설한 것인데, 이러한 모든 폭력이 없는 상태를 ‘적극적인 의미에서의 평화’라고 규정하였다.

사실 갈통이 정의한 폭력 없는 적극적인 평화는 유토피아일 뿐이다. 소극적 의미에서의 평화가 있다면 그것만이 현실세계에 존재한다. 완전한 비폭력상태가 아닌 불완전한 비폭력상태가 현실적인 평화이다. 약간의 갈등과 충돌, 심각하게는 전쟁까지 포함하여 폭력이 존

10) 『定本 與猶堂全書』 2. 文集 권12 「論·高句麗論」 329~330쪽. “高句麗都卒本四十年, 【即紇升骨城】徙都不而城【即尉那巖城】厥享國四百二十有五年, 此時士馬強壯, 疆土恢拓, 漢·魏之際, 中國屢發兵侵擾, 莫之能勝. 至長壽王十五年, 徙都平壤, 厥享國二百三十九年而亡. 雖民物殷富, 城郭鞏固, 卒莫有補, 若是者何也? 鴨綠之北, 風氣早寒, 地與蒙古接, 其人皆雄劬驚悍, 又疆胡雜處, 四面受敵, 故其備禦深固, 此所以能長久也. … 嗟乎! 平壤其足恃乎? 遼東拔則白巖危, 白巖拔則安市危, 安市拔則愛州危, 愛州拔則薩水危, 薩水者, 平壤之藩籬也. 唇亡則齒寒, 皮剝則骨露, 平壤其足恃乎? 晉·宋南渡而亡天下, 此中國之殷鑑也. 句麗·百濟南渡而失其國, 此東邦之覆轍也. 傳曰, ‘無敵國外患者亡.’ 兵法曰, ‘置之死地而後生.’”

11) 이찬수, 『평화와 평화들—평화다원주의와 평화인문학』(모시는사람들, 2016) 35쪽에서 재인용.

재하는 평화, 곧 아이러니하지만 폭력적인 평화가 현실 속의 평화일 것이다.

이러한 맥락에서 보면 정약용의 반문이 이해될 수 있다. ‘안락함을 위해 평양성을 찾아왔지만, 과연 평양성은 안락하다고 확신할 수 있는가?’ 아니다. 결코 안락하다고 확신할 수 없다. 그것은 평화가 아니다. 중국의 진(晉)과 송(宋)은 남쪽으로 양자강(揚子江)을 건너 안락한 평화를 추구했지만 곧 나라를 잃었고, 고구려는 남쪽으로 압록강을 건너 풍요로운 평양에 도읍한 뒤에, 백제(百濟)는 남쪽으로 한강을 건너 뒤 나라를 잃었다. 이것은 평화를 유지하기 위해서는, 물론 이때의 평화는 갈통이 정의한 적극적인 의미에서의 평화가 아니라 소극적인 의미에서의 불완전한 비폭력상태이지만, 폭력이 상존하는 평화를 추구해야만 한다는 의미를 담고 있다. 거친 환경의 폭력, 거친 이민족과의 충돌과 전쟁 등의 폭력이 어찌면 영구한 평화를 가져다줄 수 있는 것이다. 나라의 이름을 유지하는 것이 영구한 평화는 물론 아니지만, 심각한 폭력에 의한 국가의 폐망과 같은 폭력상태는 벗어날 수 있기 때문이다. 심각한 폭력이 아닌 작은 폭력, 전쟁까지도 포함하는, 약간의 충돌 등이 국가의 평화유지의 필요조건인 셈이다.

정약용이 인용한 경전(經傳)의 “적국(敵國)으로 인한 외환(外患)이 없는 나라는 망한다”는 말이나, 병법(兵法)의 “죽을 곳에 처해야만 살게 된다”는 언급은 바로 갈통의 관점에서 보면 소극적인 평화이다. 죽을 곳에 있어야만 살게 되는, 곧 폭력 속에서만 평화가 유지되는 현실적인 평화의 내용을 잘 보여주고 있다.

사전적 정의의 하나로 평화를 ‘평온하고 화목함’이라고 정의할 경우, 동어반복처럼 평온과 화목은 무엇인가라는 질문을 던질 수밖에 없고, 또 다른 사전적 정의로 ‘전쟁, 분쟁 또는 일체의 갈등이 없이 평온함, 또는 그런 상태’라고 정의할 경우에도 동어반복은 계속된다. 전쟁은 무엇이고, 분쟁은, 갈등은, 평온함은, 더 나아가 그런 상태는 무엇인가라는 개념의 유희에 빠질 수밖에 없다. 평화를 정의하기 위해 술어로 기술된 언어들만 또 다른 정의를 기다려야만 하는 것이다. 게다가 평화가 ‘전쟁은 물론 일체의 갈등마저 없는 상태’라는 정의는 지나치게 이상적이어서 지상천국을 연상케 한다. 가장 간결한 형태로 ‘평화는 폭력이 없는 상태’라고 정의할 경우에도 폭력의 종류도 다양하고 범주도 넓어서 어떤 폭력을 의미하는지 알 수가 없다. 결국 평화를 논하려 하면 폭력의 문제를 다루어야 하는데 아주 복잡한 악순환에 빠지고 만다.¹²⁾

12) 이찬수, 『평화와 평화들-평화다원주의와 평화인문학』(모시는사람들, 2016) 32~35쪽 참조.

5. 소극적 평화주의자의 위안

정약용은 적어도 동아시아 사회를 어떻게 평화롭게 할 것인가 하는 문제에는 관심을 둘 수 없었다. 신아구방(新我舊邦)을 목표로 조선을 개혁하는 데에도 죽을힘을 다 쓰지 않으면 안 되는 상황이었다. 목민의 지침서는 마음으로 쓸 수밖에 없었고(牧民‘心’書), 경세의 정책 제안은 표문(表文)으로 임금에게 전달하지 못하고 유서처럼 남길 수밖에 없었다.(經世‘遺’表) 그는 동이족의 평화사상을 묘사하면서 자신의 소극적 평화사상을 담았다.

역사에서 동이(東夷)를 인선(仁善)하다고 칭찬함은 진실로 이유가 있는 것이다. 더구나 조선은 정동쪽 땅에 위치한 까닭으로 그 풍속이 예절을 좋아하고 무력을 천하게 여김은 물론 차라리 유약할지라도 폭력을 사용하지 않았으니 군자의 나라임에 틀림없다. 아, 이미 중국에 살 수 없을진댄 살 곳은 동이(東夷)뿐이다.¹³⁾

「동호론(東胡論)」에 따르면, 예절을 좋아하고 무력을 천하게 여기며 폭력을 사용하지 않는 민족이 동이족이다. 평화를 폭력 없는 상태로 규정할 경우, 동이족은 무력이나 폭력을 사용하지 않는 민족이므로 평화주의자들이다. 다만 ‘유약할지라도 폭력을 사용하지 않는 다’는 표현은 역사적 현실 앞에서는 매우 무기력하게 들린다. 과연 저렇게 하여 종족을 보존할 수 있을까 하는 의심이 들 정도이다.

정약용은 「동호론」에서 중국 동쪽지역의 민족들, 예를 들어 조선을 비롯하여 선비, 여진, 거란 등은 대체로 어질고 성실한 성품을 가진 반면, 북쪽이나 서쪽의 흉노, 돌궐, 몽골, 서강 등은 잔인한 일에 익숙한 패도의 무리라고 규정하였다.

북방 사람은 대체적으로 강하고 사나운 까닭에 흉노·돌궐(突厥)·몽골(蒙古) 등속은 모두 사람 죽이기를 즐기고 잔포(殘暴)한 짓에 익숙하다. 서강(西羌) 또한 간사하고 변덕이 많다. 유독 동방에 있는 오랑캐(東狄)만은 모두 인후(仁厚)하고 성실하고 신중하여 칭찬할 만하다.

척발위(拓跋魏)는 선비족(鮮卑族)이다. 이들은 중국에 들어가서 예악(禮樂)을 숭상하고 문화를 장려하여 제작(制作)이 찬란했었다. 거란(契丹)은 동호(東胡)이다. 아보기(阿保機, 요(遼)의 태조(太祖))는 천륜(天倫)에 돈독하여 자갈(刺葛)이 세 번 반역을 일으켰으나 세 번 다 석방했으니, 이는 우

13) 「정본 여유당전서」 2 권12 文集, 「論·東胡論」 340쪽. “史稱東夷爲仁善, 真有以哉! 況朝鮮處正東之地, 故其俗好禮而賤武, 寧弱而不暴, 君子之邦也. 嗟乎, 既不能生乎中國, 其唯東夷哉.”

(虞)나라 순(舜)임금 이후로는 없었던 일이다. 그 성대한 정치와 장구한 역년(歷年)은 2백여 년이다. 실로 중국으로 대우받는 나라로서도 드문 일이었다.

여진(女眞)은 두 번이나 중국에 들어가 임금 노릇을 했다. 그들이 금(金)나라로 있을 적에 송(宋)나라의 두 황제[휘종(徽宗)과 함종(欽宗)]를 사로잡았으나 끝내 살해하지 않았다. 장수와 정승이 서로 화합하여 규모가 크고도 원대했으니, 해릉왕(海陵王, 금나라 폐제(廢帝) 완안량(完顏亮)을 가리킴)이 그토록 광망하지만 않았다면 쉽사리 망하지는 않았을 것이다. 청(淸)나라는 천하를 통일할 때 군사가 칼날에 피를 묻히지 않았고 시장은 점포를 옮기지 않았었다. 그리고 귀영가(貴盈哥, 금 목종(金穆宗) 완안영가(完顏盈歌)를 가리킨 듯함) 이후로 태백(泰伯)·중옹(仲雍)의 기풍을 지닌 사람이 여럿이었으니, 또한 훌륭하지 않은가.¹⁴⁾

여기에서 우리는 오늘날 대한민국에서 교육하는 역사상식과는 배치되는 역사를 접하게 된다. 삼국시대에 선비족은 고구려와 전쟁을 하였고, 남북국시대 거란은 발해를 멸망시켰다. 여진은 고려와는 대치하였고, 훗날 조선을 굴복시켰던 민족이다. 우리에게겐 적국이었는데, 그들을 정약용은 평화의 민족으로 기술하고 있다. 선비족은 중국에 들어가서 예악을 숭상한 나라를 경영하였고, 거란은 천륜이 돈독한 인의의 나라로서 순임금의 나라인 우나라와 동급의 성인의 나라이다. 또한 여진은 금나라였을 때는 중국의 송나라를 침입하여 두 황제를 사로잡았으나 살려준 여진 나라였고, 청나라를 세웠을 때는 칼날에 피를 묻히지 않을 정도로 평화를 사랑한 민족이었다.

반면에 흉노와 돌궐과 몽골은 같은 무력을 사용하면서도 대단히 포악했고 폭력적이었다. 중국의 서쪽지역 민족은 폭력적이었고, 동쪽 지역 민족은 어질고 후덕했다.

아마도 정약용의 평화는 이런 것일 것이다. 무력을 사용하더라도 평화적으로 사용하고, 폭력을 행사하더라도 후덕하게 하는 것이다. 갈통이 언급한 국가간의 투쟁이 없는 적극적인 의미에서의 평화는 이상적이고 관념적일 뿐이며, 현실적인 평화는 무력과 폭력이 행사되는 불가피함 속에서의 소극적 평화이다.

이는 현재 대한민국이 남북으로 갈라져 대치하고 있고, 주변의 열강은 남북의 분단상황을 고의로 해소하지 않는 엄연한 현실 속에서 우리가 선택할 수 있는 평화의 길이 될 것이다.

14) 『정본 여유당전서』 2, 권12 文集, 「論·東胡論」, 339~340쪽. “北方之人, 大抵強悍, 故匈奴·突厥·蒙古之屬, 莫不嗜殺戮習殘暴, 而西羌亦詐薄多變, 獨夷狄之在東方者, 皆仁厚恩謹, 有足稱者. 拓跋魏, 鮮卑也. 其入中國也, 崇禮樂獎文學, 制作粲然. 契丹, 東胡也. 阿保機【遼太祖】敦於天倫, 刺葛三叛而三釋之, 此虞舜以來所未有也. 其制治之盛, 歷年之久, 【二百餘年】實中國之所慕獲也. 女眞再主中國, 而其在金也, 虞宋之二帝, 而終不加害, 將相和附, 規模宏遠, 非海陵之狂昏, 未易亡也. 淸之得國也, 兵不血刃, 市不易肆, 而貴盈哥以來, 有泰伯·仲雍之風者數人, 不亦難哉?”

6. 맺음말

지금까지 정약용의 언설들을 통해 오늘의 평화학(Peace Studies)과 동일한 언어나 개념은 아니지만, 평화(Peace)의 사상을 재구성해 보았다.

과거의 역사를 반추하여 18-19세기의 조선이 자존을 지키며 평화를 유지할 수 있는 정책을 제안하고 제도를 개혁하고자 했던 정약용의 헌신과 노력은 대한민국이 국제사회에서 어떻게 처신해야 하는지를 시사한다.

남북의 대치는 대선정국과 맞물려 극단으로 치달아가고, 미국의 대통령 트럼프는 북한의 김정은이 2017년 4월 29일 미국의 항모 칼빈슨호를 향해 발사했다는 중거리 대함 탄도 미사일 KN-17로 추정되는, 비록 공중폭발했지만, 미사일 발사소식을 접하고 4월 30일(현지시각)에 미 CBS 방송의 취임 100일 인터뷰에서 “삼촌이든 누구든 많은 사람이 그의 권력을 빼앗으려고 했지만, 그는 권력을 잡을 수 있었다”며 김정은을 ‘꽤 영리한 녀석(smart cookie)’이라고 비아냥거리는 일촉즉발의 상황이 전개되고 있다. 사람들은 반신반의하면서 당장이라도 전쟁이 터질 것 같은 불안감을 감추지 못하고 있다.

중국은 사드(THAAD; Terminal High Altitude Area Defense) 배치를 빌미로 롯데기업을 압박하고, 한국관광을 금지하면서 남한에 대한 경제제재를 가하고 있다. 상도덕에 어긋나는 행위임에도 중국의 일련의 조치들은 그들이 매우 조급하고 절실하다는 느낌을 주기까지 한다.

칸트(I. Kant)가 꿈꾼 지구적 차원의 완전한 영구적 평화를, 물론 이것은 순수한 관념의 소산일 뿐이지만, 대한민국이 이 시점에서 꿈꿀 수 있을 것인가? 가깝게는 남북의 평화가 절실하고, 좀 더 범위를 확장한다면 동아시아의 평화를 기약해야 한다. 100여 년 전 일제침탈의 역사적 국제환경이 재현되는 듯한 불길한 전조를 어떻게 타개할 것인가? 한민족과 대한민국의 자존과 안정, 그리고 평화를 무엇으로 기약할 것인가?

정약용의 평화사상에서 길을 발견할 수 있을 것이다. 고구려가 험지에서는 지속적인 투쟁과 갈등 속에서 스스로 강인해지면서 나라를 보존할 수 있었고, 풍요로운 남쪽으로 내려와 안락한 평화를 추구하다가 멸망에 이르렀다고 한다면, 오늘 남한의 현실은 정약용이 말한 험지 그 자체가 아니겠는가! 수신을 하기 위해서만 성성(惺惺)한 자각상태를 유지해야 하는 것이 아니라 진정한 평화를 위해서도 정신이 늘 깨어있는 성성한 상태를 요구한다.

지금 우리가 맞닥뜨린 거칠고 험한 국제적 환경을 평화의 유지와 수호를 위한 강인한 정신자세로 직시하면서 대응해 나간다면 능히 헤쳐 나갈 수 있을 것이라 믿는다. 정약용이 백

년 뒤의 미래전쟁에 대비하여 수원 화성을 것처럼 견고하게 설계하였듯이 미래의 평화를 위해 대비해 나가야 할 것이다.

〈참고문헌〉

『定本 與猶堂全書』, 다산학술문화재단, 2012.

김문식, 「정약용의 대외인식과 국방론」, 『다산학』 4, 2003.

서보혁·정욱식, 『평화학과 평화운동』, 모시는사람들, 2016.

서울대학교 평화인문학연구단 편, 『평화인문학이란 무엇인가』, 아카넷, 2013.

요한 갈통, 강종일 외 옮김, 『평화적 수단에 의한 평화』, 들녘, 2000.

이종우, 「추대한 자들과 그것을 받은 자간의 권력과 폭력 및 평화: 다산 정약용」, 『동서사상』 15, 2013.

이찬수, 「평화와 평화들 -평화다원주의와 평화인문학」, 모시는사람들, 2016.

임마누엘 칸트, 이한구 옮김, 『영구평화론』, 서광사, 2013년 개정판(초판 1992년).

정경현, 「19세기의 새로운 國土防衛論 -茶山の『民堡議』를 중심으로-」, 『한국사론』 4, 1978.

조성을, 「丁若鏞의 軍事制度 改革論」, 『경기사학』 2, 1998.

최진욱, 「정약용의 民堡防衛論의 성격」, 『사학연구』 87, 2007.

한국인의 평화사상

2부

근대시기 평화사상

만해 한용운의 평화사상

박재현 (동명대)

안중근의 '동양평화론' 논리와 현재적 의미

김형목

조봉암의 정치노선과 '적극적 평화'

김태우 (한국외대)

만해 한용운의 평화사상

박재현 (동명대)

1. 들어가는 말

평화는 어떤 상태를 의미하는 것일까. “전쟁, 분쟁 또는 일체의 갈등이 없이 평온함 또는 그런 상태”라는 사전적 의미로 평화를 이해한다면, 평화는 그것에 대해 직접 정의내리는 것은 불가능하고 네띠네띠(neti neti)의 화법으로만 겨우 말해질 수 있는 것이 된다. 그렇다면 평화롭지 않은 상황을 타개해 나가기만 하면 되는 것이다.

그럼에도 여기서 다시 평화란 무엇인지 묻지 않을 수 없는 이유는, 다음과 같은 의문들이 남기 때문이다. 총소리가 멈춘 것이 평화라면 정전(停戰) 상태는 다툼일까 평화일까. 정전상태가 다툼이라면 다툼의 현상은 어디에 있는가. 정전상태가 평화라면 왜 평화협정이 다시 필요한 것일까. 또 다툼의 당사자 가운데 어느 한쪽이 제압되어 다툼 현상이 사라진다면, 그 상태는 평화일까 평화가 아닐까.

본 논문은 평화에 대한 소박한 정의조차 내리지 못한 채 겨우 시작된다. 이 논문의 문제의식은 평화란 무엇이고, 어떤 상태를 평화라고 할 수 있을까 하는 남사스러울만치 단순한 질문이다. 그리고 “전쟁, 분쟁 또는 일체의 갈등이 없이”와 같은 말하기 방식 말고 좀 다르게 좀 더 적극적인 방식으로 평화에 대해 이해하거나 설명할 수 있는 방법을 모색하고자 한다. 그래서 그 구체적인 연구대상으로 일제강점기를 살았던 만해(萬海) 한용운(韓龍雲, 1879.8.29~1944.6.29)을 살펴보고자 한다.

만해는 평화란 무엇인가 하는 근본적인 질문의 해답을 찾아가는데 가장 좋은 단서가 될 수 있는 인물이다. 무엇보다 그의 생애가 근현대 전쟁사의 한 복판을 관통하고 있고, 그 속에서 그는 두드러지게 평화를 모색하고 말했던 인물이었기 때문이다. 동학농민전쟁, 청일

전쟁, 러일전쟁, 제1차 세계대전, 제2차 세계대전 등 놀랍게도 이 모든 전쟁이 만해의 생애와 겹쳐져 있다. 이 전쟁 한 가운데서 그는 평화사상을 다지고 그것을 근간으로 3·1독립선언, 신간회 활동 등 다양하고 폭넓은 정치사회활동과 문예활동, 또 승려로 활동 하면서 제국주의에 맞섰다. 평화의 의미를 쫓아가는데 만해 보다 더 좋은 연구 주제는 찾기 쉽지 않아 보인다.

본 논문에서는 만해의 평화사상 형성에 영향을 끼친 것으로 보이는 개인적, 시대적 배경을 먼저 살펴볼 것이다. 이어서 그가 남긴 절창 「님의沈黙」과 그 이외 몇 가지 문예자료를 통해 만해가 생각한 평화의 의미를 고찰해 볼 것이다. 그리고 끝으로 그의 평화관이 선명하게 드러나 있는 「朝鮮獨立에 對한 感想의 大要」를 살펴보는 것으로 마무리 하고자 한다. 본 논문을 통해 만해 한용운이라는 인물 개인보다는, 평화란 무엇이고 진정한 평화란 어떻게 구현되어야 하는지가 드러나기를 기대해본다.

2. 만해 평화사상에 영향을 끼친 개인적, 시대적 배경

만해는 그리 먼 시대의 인물이 아니다. 또 그의 개인사와 시대적 배경은 기존의 연구결과물에 충분히 피력되어 있고, 일부 상이한 점이나 가감의 차이는 있지만 그와 그 주변의 생애를 살피는데 별 어려움은 없다. 여기서는 그의 생애와 시대적 배경 가운데서 그의 평화사상을 규명하는데 단서가 될 만한 몇 가지 사실을 중심으로 확인하기로 한다.

만해의 생애에서 첫 번째로 주목해야 할 것은, 동학농민전쟁을 전후로 한 그의 청년기 경험이다. 관군과 동학군 사이에서 만해의 위치는 어중간했다. 그는 지역상, 시기상, 가계상으로 동학의 한 가운데 있었으면서도 평생 동학과 관련하여 어떤 심경도 글줄로 남기지 않았다. 만해의 나이 열여섯 되던 해에 동학군이 일어났으니, 감수성이 매우 예민했을 시기였음에도 불구하고 좀 뜻밖의 사실이다.

조상 가운데 공신(功臣)이 있었다는 사실을 늘 자랑스러워했던 그의 아버지 한응준(韓應俊)은, 동학농민전쟁 봉기 당시 홍주성으로 들어가 관군의 일원이 되었다. 1894년 4월에 조정에서는 승지 이승우를 홍주목사로 제수했다. 그는 24일에 홍주에 도착했고 닷새 후에 충청감영에 들어갔다. 한응준은 7월 6일에 참모로 발탁되었다. 10월 7일에 이승우는 호연초토사(湖沿招討使)로 거듭 임명되었다. 한응준은 홍주성을 수성해낸 그 해 12월에 참모관(參謀官)에 정식 임명되면서 호연초토진(湖沿招討陣)으로 가라는 순무사의 전령을 받았다.

동학군은 1894년 11월 우금치 전투에서 전멸하다시피 했다. 전봉준과 살아남은 농민군은 밀리면서 흩어지고 흩어지면서 다시 밀려났다. 전봉준은 옛 부하 김경천의 변절로 순창군 쌍치면 피노리에서 사로잡혔고, 1895년 3월에 사형 당했다. 같은 해 3월에 관군으로 활약했던 한응준도 세상을 떠났다. 만해가 열네 살 되던 해에 조혼하여 맞아들였던 아내는 공교롭게도 전봉준과 같은 집안사람이었다.¹⁾

동학농민전쟁의 한 가운데서 만해가 무슨 생각을 했을지는 남긴 글이 따로 없어 겨우 미루어 짐작할 수 있을 뿐이다. 이 전쟁이 보여준 분명한 사실은 전통과 근대의 부딪침이었다. 전통의 아들인 동시에 근대의 남편이었던 만해는 어느 한 쪽을 손들어 주지 못하고 난감했을 것이다. 그리고 양쪽이 부딪치는 경계 위에서 그는 모두가 편안하기만을 바랐을 것이다.

만해의 생애에서 두 번째로 주목해야 할 것은, 한반도 주변국을 넘다들며 그가 경험한 근대성과 제국주의다. 그는 세 차례 정도 마음먹고 국경을 넘었던 것으로 보인다. 출가 직전인 26세 되던 해(1904년)에 블라디보스토크까지 갔다가 되돌아왔다. 30세 되던 해에는 일본으로 건너가 6개월간 조동종 대학에 유학했다. 또 33세 되던 해에는 만주로 건너갔다가 피격당해 깊은 상처를 입었다. 이 세 차례의 만행길에서 그가 공통적으로 목격한 것은 거역할 수 없는 힘으로 다가오는 근대 혹은 개화의 물결이었고, 또 그 힘이 품고 있는 제국주의라는 거대한 폭력성이었다.

이런 배경 때문에 만해의 이력에는 근대성과 반 근대성이 동시에 포착된다. 일례로 만해의 이력에서 늘 논란거리가 되는 대처(帶妻) 문제를 들 수 있다. 만해는 대처를 옹호하는 주장을 폈을 뿐만 아니라 그 자신이 직접 대처하기도 했다. 대처는 만해의 이력에서 나타나는 개화 혹은 근대의 사례이다. 그는 더 나아가 ‘유신(維新)’을 외치며, 불교계 운영 시스템 전반에도 개혁이 필요하다고 역설했다. 유신은 당시 동양 3국을 가로지르는 근대와 개화의 정언명법이었다. 경술국치가 있었던 1910년 바로 그 해, 만해의 나이 32세, 법납 5세에 불과했던 때의 일이다.

그렇다고 해서 만해가 근대적 가치에 선뜻 편승한 것만은 아니다. “그 이유는, 근대의 양면성 때문이었을 것으로 짐작된다. 근대성은 이중적인 면모를 지니고 있었다. 법치주의, 신분차별의 해소, 여권신장, 아동의 인격성 확보 등 민주주의적 가치는 근대성의 양지이다. 이에 반해 제국주의는 근대성의 음지였다. …… 근대성을 수용하면서 민주주의와 제국주의 가운데 어느 한쪽만 취할 수 있는 것이 아니었다. 근대성을 추구한다는 것은 곧 땅따

1) 박재현, 『만해, 그날들: 한용운평전』 (서울: 푸른역사, 2015), pp. 17~29 참조.

먹기 게임에 동참한다는 것을 뜻하고, 동참한 이상 남의 땅을 빼앗거나 내 땅을 내주는 것 말고 다른 선택지는 없다. …… 따라서 근대의 양면성을 간파한 지성인이라면, 어떻게 제국주의를 배제하면서 근대적 가치를 이루어 낼 수 있을 것인가에 집중될 수밖에 없다.”²⁾

만해의 생애에서 세 번째로 주목해야 할 부분은 3·1독립선언과 신간회 활동이다. 만해는 41세에 3·1독립선언에 참여했고, 출소 후 49세 되던 해(1927년) 1월 19일에 신간회 발기인에 이름을 올렸다. 주지하다시피 신간회는 ‘민족 유일당 민족협동전선’이라는 기치를 내걸고 2월 15일에 창립했는데, 창립총회에서 만해는 중앙집행위원으로 피선되었고 6월 10일에 경성지회장에 피선되었다. 하지만 좌우익의 골은 다시 점점 깊어져갔고, 1931년 5월 16일에 신간회는 결국 해산했다.

이런 활동을 두고 정치활동이나 시민운동에 적극 참여한 정도로 정리할 수도 있겠지만, 이런 행적의 저변에 있던 만해의 사상은 좀 더 본질적이고 근본적인 데까지 닿아있었던 것으로 보인다. 그 즈음에 『삼천리』 잡지사 기자와 인터뷰 내용을 살펴보자. 기사는, “1931년도 저물어가는 12월 9일 冬雨가 장안 네거리를 즐퍽이 적시는데 기자는 壽松洞의 朝鮮佛教總務院을 차저 萬海 韓龍雲 선사와 더불어 標題를 이악이하다”라고 적으면서 시작된다.

기자 : 석가께서 먼- 2600여년 전에 印度에 태어나시지 말고 만일 오늘날 조선천지에 태어나셨더라면 우리들이 당한 이 현실을 바라보고 조선사람의 구제를 위하여 발을 벗고 나서지 안엇겟습니까.

韓 : 발을 벗고 나서다니요?

기자 : 열렬한 민족주의자가 되어서 무슨 결사운동을 한다든지 그러치 안으면 하다못해 길거리에서 연설 한마디 하거나 어두운 골목에서 빼라 한 장이라도 돌니거나...

韓 : 조선 일만을 아니하시겠지요?

기자 : 엇재서?

韓 : 부처님은 「生」과 「死」를 초월하셨거니와 또한 「生物」과 「非生物」이나 시간과 공간을 모다 초월하셨습니다. 말하자면 전우주의 혁명을 기도하는 것이 부처님의 이상이엿스니까 비단 조선 한곳만을 위하시어 분주하시지 안엇을 것입니다. …….

기자 : 석가철학의 진리는 엇지 하엿든 좌우간 그분이 오늘 이 시간에 조선 서울 종로 부근에 사신다면 조선인의 모든 현실생활을 바라보고 또 滿洲에서 이러나는 日中관계와 국제연맹 등 열국간의 정치관계를 바라보고 그러고도 손을 싸매고 안젓을 것이겟습니까. …….

2) 박재현, “만해 한용운의 선(禪) 의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성”, 『한국선학』 제41호 (2015), p. 86.

韓：그러나 이것은 정치운동을 한다거나 혁명사업에 착수하고 아니 하는 것이 문제의 초점 이 아닙니다. 부처님의 진리는 이 세상사람이 다 잘 살자는 거기에 있습니다. 그러니까 잘 살기 위한 행위를 누가 부인하리까만은 다만 부처님은 전세계 인류 중 유독 조선사람 만을 구제하여야 하겠다는 사상을 가지신 것이 아닐 것입니다. 또한 조고마한 국경이나 혈족에 구분을 지으실 이가 아닙니다. 천하의 모든 인류는 모다 평등하고 자유로운 거기에 이상이 있겠슬 따름이엇겠습니다. …….

기자：석가의 경제사상을 현대어로 표현한다면.

韓：佛敎社會主義라 하겠지요.

기자：불교의 성지인 印度에는 佛敎社會主義라는 것이 있습니까.

韓：업습니다. 그러치만 나는 이 사상을 가지고 있습니다. 그럼으로 나는 최근에 佛敎社會主義에 대하여 저술할 생각을 가지고 있습니다. 기독교에 基督教社會主義가 학설로서 사상적 체계를 이루 드시 불교 亦 佛敎사회주의가 잇서 오를 줄 압니다.

기자：佛敎社會主義! 장차 저술을 통하여 그 내용을 뵈고저 합니다만은 그러면 석가께서 2600여년 후인 오늘날 조선에 나섰더면 우리들이 늘 뜻는 共產主義者가 되기 쉬웠슬 듯합니다.

韓：…….

기자：석가께서 오늘 조선에 나섰더면 조선옷에 조선집신을 신고 조선말을 하시면서 조선산천에 떠러지는 雨露를 마지고 그리고 조선인이 직히는 법률과 의무를 직히고 게섯슬 터이니 역시 민족 사상이 그 머리에 업섯다고 할 수 업슬 줄 압니다.

韓：생활이야 부인할 수 잇겠습니까. 그러치만은 우주의 혁명을 日夜 염두에 두시는 분에게 무슨 지역적으로 국한한 특수운동이 잇섯겟습니까.³⁾

인터뷰 내용과 분위기를 보면, 기자는 머릿속에 뭔가 자기 나름대로의 그림을 그려놓고 물어보는 모양새고, 만해는 이런 기자의 모습을 그저 시큰둥하게 대꾸하는 모양새를 보이고 있다. 기자는 불교에 민족주의와 사회주의를 억지로 담아내려고 애쓰는 눈치다. 그는 좌익과 우익이 합작한 신간회에 출가 사문인 만해가 주도적으로 참여했다는 점에 착안했을 것이다. 하지만 인터뷰 과정을 보면, 만해는 이와 같은 기자의 생각에 번번이 제동을 걸고 있음을 알 수 있다.

먼저 민족주의 관점에서 불교에 접근하려는 기자의 태도를 마뜩찮아 하고 있다. 이어서 열강의 제국주의에 대한 불교계의 저항을 정치운동이나 혁명운동의 관점에서 이해하는 것 역시 마찬가지다. 그리고 불교를 경제적인 관점에서 보면 불교사회주의에 해당된다고 설명

3) “大聖이 오늘 朝鮮에 태어난다면?” 『삼천리』 제4권 제1호 (1932);

〈http://db.history.go.kr/id/ma_016_0220_0170〉. 이 내용은 『(증보)한용운전집 2』 (서울: 신구문화사, 1979), pp. 291~293에 현대어로 고쳐 실려 있다.

하고 있는데, 기자가 공산주의로 알아듣자 더 이상 대꾸하지 않는 방법으로 이야기를 마무리 지어버리고 있다. 이 인터뷰 내용을 보면, 불교에 기반을 둔 만해의 평화사상이 단순한 정치 사회운동도 아니고 민족주의에 기반 한 것도 아니며, 천하의 모든 인류가 모두 평등하고 자유로운데 그 이상을 두고 있음이 드러난다. 바로 그의 평화사상이 교두보로 하고 있는 지점이다.

이상에서 살펴본 만해의 생애에서 포착되는 사건과 시대적 배경을 통해 그의 평화사상이 형성된 과정과 그 내용을 짐작할 수 있다. 만해는 늘 경계에 있었다. 그의 청년기는 관군과 동학, 전통과 근대가 갈등하는 경계에 있었다. 또 주변국을 넘나들면서도 신문물과 옛 것이 부딪치는 경계를 경험했고, 민주주의와 제국주의가 동전의 양면처럼 붙어 있는 상황을 목격했다. 이런 경험들이 그의 평화사상의 밑거름 내지는 뿌리가 되었다고 봐야 하지 않을까 싶다.⁴⁾

만해는 제국주의가 내포하고 하는 ‘중심’의 질서를 비판한다. 강력한 중심주의는 수많은 주변들의 자유를 강탈할 수밖에 없기 때문이다. 같은 맥락에서 근대 제국주의만이 아니라 중화(中華)로 상징되는 봉건적 전통 질서도 비판한다. 또 우리 안의 제국주의, 마음의 제국주의도 염려한다. 사람이 국가나 사회를 위하여 희생한 것이라고 더 크고, 개인을 위하여 희생한 것이라고 더 작은 것은 아니라는 만해의 통찰에는 제국주의와 결부된 근대성에 대한 비판이 내재하고 있다. 이런 그의 평화관에 탈근대적 성격이 내포되어 있다고 봐도 무방하지 않을까 싶다.

만해가 살았던 시기는 여러 정치권력과 사조(思潮)가 각축하던 때였다. 어떤 하나가 다른 하나를 굴복시키고 강탈하고 점령하는 것이 용인되는 것을 넘어 자랑하던 시기였다. 이런 가운데 형성된 만해의 평화사상을 ‘경계(境界)의 평화사상’ 혹은 ‘다원주의적 평화사상’이라고 불러도 무방하다면 이렇게 명명해도 되지 않을까 싶다. 이는 모든 존재를 “살려고 하는 생명에 둘러싸인 살려고 하는 생명”으로 보는 관점이다. 만해가 일제에 항거한 이유도 일본정부가 이런 생명성과 정면으로 상치되는 제국주의라는 정치노선을 취하고 있었기 때문이다.

4) 박재현, 앞의 논문, pp. 100~101 참조.

3. 만해의 작품세계를 통해 본 평화의 의미

만해 한용운의 사상은 그가 남긴 문학작품을 통해 살펴볼 수 있다. 만해의 대표시는 단연 「님의沈黙」이다. 교과서에도 실린 탓에 수험용 시가 되어 시적 감상을 해치는 부분이 없지 않지만,⁵⁾ 그럼에도 불구하고 이 때문에 이 시가 한국인에게 가장 널리 알려진 시 가운데 하나가 된 것 또한 사실이다. 지금까지 「님의 침묵」을 연구하고 가르치는 과정에서 가장 많은 공력을 들이는 부분 가운데 하나가 ‘님’에 대한 해명이 아닐까 싶다.⁶⁾ 「님의 침묵」을 다루는 논문과 참고용 도서에서 ‘님’에 대한 설명이 빠지는 경우는 찾아보기 어렵다. ‘님’에 대한 해석이 다양하고 「님의 침묵」 자체가 난해한 이유와 관련해서, “식민지시대의 검열제도를 피해 자신의 시적 의도를 살리고자 하는 어려움 때문에 만해시가 난해하게 되었다.”는 재미있는 의견도 있다.⁷⁾

본 연구자는 「님의沈黙」에서 색다른 두 가지에 주목하고자 한다. 그것은 ‘단풍’과 ‘침묵’이다. 이 두 개념이 「님의沈黙」에서 차지하는 비중이 무척 크다는 사실은 부인하기 어려워 보인다. 그런데 이상하게도 「님의沈黙」을 설명하고 있는 여러 연구결과물을 살펴보면 이 두 개념에 대해 지나치게 소홀하게 다루고 있는 듯 하다. 단풍(나무 숲)을 두고서는, “푸른 산빛과 대조적으로 그 희망의 푸른 색이 소멸된 ‘절망, 조락(凋落)’의 뜻을 함축하고 있으며, 불교의 ‘공(空)’ 사상과 연결됨”이라는 수험용 참고서에 실린 설명 이외에 별 다른 의견을 찾아볼 수 없다. 또 ‘님’에 대해서는 다들 주목하면서도 정작 님의 ‘침묵’에 대해서는 별다른 설명이 없다.⁸⁾

본 연구자는 문학계에서 「님의 침묵」의 ‘단풍(나무 숲)’을 두고 왜 그것이 절망과 조락(凋落)의 뜻을 함축하고 있다고 설명하는지 그 근거를 추적해 보았지만 찾아내지 못했다. 이 설명을 그대로 받아들이면, 님은 절망의 숲으로 향하여 난 작은 길을 걸어서 차마 떨치고

5) “교과서에 수록된 한용운의 시 소단원 구성을 살펴보면, ‘당신, 님, 누구’가 중점적으로 다뤄지고 있으며, 이때의 의미를 한용운의 삶과 관련지어 독립운동가라는 점에서 ‘조국’, 승려라는 점에서 ‘부처’등으로 설명하고 있었다. 그러나 … 무조건적인 ‘당신=조국, 부처’라는 공식은 성립하지 않으며, 학습자에게도 이러한 공식으로 설명하고 암기하도록 하는 것은 매우 위험한 발상이자 주체적인 감상을 방해하는 가장 큰 요인이 되기도 한다.” 양해경, “한용운 시의 교과서 수록 양상과 교육방법에 대한 연구”(고려대학교 교육대학원 석사학위논문 2016), p. 66.

6) 배호남, “한용운의 『님의 침묵』에서 ‘님’의 의미 연구: 레비나스의 타자철학을 중심으로”, 『한민족어문학』 제68집 (2014), pp. 101~128; 박현수, “한용운 시의 ‘님’과 해석의 방향”, 『유심』 제68호 (2013).

7) 엄국현, “식민지시대 검열제도와 님의침묵의 수사학”, 『한국문학논총』 제51집 (2009), pp. 103~159.

8) 「님의 침묵」에서 님만큼이나 비중을 두어야 할 것은 바로 ‘침묵’이다. ‘침묵’에 대한 학술적 규명은 이상하리만치 드물다. 수험서에서도 ‘님’에 대한 해석과 설명은 있지만, ‘침묵’에 대해서는 따로 설명을 추가하지 않고 있다. ‘님의 침묵’에서 침묵은 우리에게 그냥 당연히 ‘말 없음’의 의미로 받아들여지는 것 같다. 만해의 작품세계에 대한 학계의 연구성과에 대한 평가는, 본 연구자가 문학을 전공분야로 하고 있지 않고 있는 관계로 일정한 한계가 있을 수밖에 없다는 점을 밝혀둔다.

간 게 된다. 「님의沈默」 속의 님은 과연 절망 속으로 걸어 들어간 것일까. ‘단풍(나무 숲)’을 어떻게 이해해야 할 것인지에 대한 단서는 의외로 가까운 곳에 있었다.

만해의 또 다른 작품 소설 「죽음」은 1924년에 탈고했지만 발표하지 못했다. 이유는 분명치 않다. 어쨌든 이 소설은 그의 전집이 발간되던 시점에서야 겨우 수습되어 빛을 보게 되었다. “이 소설(*『죽음』을 가리킴)의 사건전개나 인물을 보면 당대의 물질적이고 일회적인 사랑의 풍조를 비판하고, 진정한 사랑의 의미를 일깨우려는 충동을 불교적인 인연연기설에 기반을 두고 그려내었다. 이러한 점은 시집 『님의 침묵』의 창작동기와도 내밀한 연관성을 갖고 있는 것으로 보인다.”⁹⁾ 탈고시점 역시 「님의 침묵」(1925년 8월 오세암에서 탈고, 1926년 5월 회동서관에서 출간)과 비슷하다는 점은 소설 「죽음」에 대한 주목도를 더욱 높인다.¹⁰⁾

소설 「죽음」 가운데 ‘단풍(나무 숲)’에 대한 결정적인 단서가 될 만한 내용이 보인다.

초가을의 어느날 다 저물어 가는 저녁때였다. 종철과 영옥은 기약치 않고 파고다 공원에서 만나서 거북비가 있는 북편으로 나무 밑에 놓여 있는 긴 교의에 같이 앉았는데, 이른 가을 바람에 처음으로 붉은 적은 단풍이 나무 사이를 통하여 두 사람의 얼굴을 비쳤다.

영옥은 종철을 향하여,

『저 단풍은 곱고 좋기도 한데요.』

『단풍이 그렇게도 좋아요?』

『좋지 않습니까? 꽃보다도 더 고운데요.』

『단풍은 아무리 고와도 그것은 소슬하고 처량한 가을빛입니다. 나는 그런 단풍을 사랑치 않고 아름다운 봄에 피는 좋은 꽃을 사랑합니다.』

『봄에 피는 좋은 꽃을 사랑하는 것은 사랑하는 자기를 위하여 사랑하는 것이요, 꽃을 위하여 사랑하는 것은 아닙니다. 남은 날이 많이 있는 봄꽃은 사랑하는 사람이 없더라도 스스로 사랑할 수가 있습니다. 그러나 모든 빛을 거두어 가는 가을 바람에 마지막 빛을 내는 고운 단풍은 스스로 사랑할 수가 없습니다. 나는 스스로 사랑하지 못하는 가을 단풍을 사랑하고 싶습니다.』

『만일 단풍을 사랑하고 싶어서 사랑한다면 그것은 사랑하는 자기를 위하여 사랑하는 것이 아닐까

9) 이선이, “만해의 불교근대화운동과 시집 『님의 침묵』의 창작 동기”, 『한국시학연구』 제11호 (2004), p. 151.

10) 만해의 문체변화에서 주목해야 할 작품으로 소설 「죽음」을 꼽을 수 있다. “이 소설은 연보에 탈고한 날짜까지 명확하게 제시되고 있는 점(1924년 10월 24일 탈고한 것으로 되어 있음), 그 내용에 있어서 1930년대 창작된 소설에 비해 전근대적인 가치를 담고 있는 점, 시집 『님의 침묵』의 여성화자의 내면과 주인공 영옥의 내면이 상당한 유사성을 보인다는 점 등으로 보아 연보의 기록이 정확한 것으로 판단된다. 그 동안 이 작품은 미발표된 유고작이기 때문에 많은 논자들이 논외로 하거나 주목하지 않았다. 그러나 이 소설은 많은 점에서 시집 『님의 침묵』과 그 내용과 문체상의 연관성을 보여주고 있다.”이선이, 앞의 논문, p. 148.

요? 그러나 영옥씨가 단풍을 사랑한다면 나도 꽃을 사랑하지 않고 단풍을 사랑하겠습니다.』

『……』

그 사이에 해는 저물고 상현달이 비쳤다. …….¹¹⁾

인용문에서 보듯이 주인공 영옥과 그의 애인으로 등장하는 종철, 이 두 사람은 단풍을 두고 대화를 이어간다. 문맥상으로 봐서는 애인 사이에 서로 주고받는 험겁고 느슨한 대화의 품새가 아니다. 영옥이 단풍이 좋다고 말했다. 대개의 연인 사이라면 나도 좋다고 그냥 맞장구치고 말면 그만이다. 그런데 눈치 없는 종철은 자신은 단풍보다 봄꽃이 좋다고 반박 아닌 반박을 한다. 이 후로 두 사람의 대화는 논쟁으로 치달을 것처럼 아슬아슬하게 진행된다.

종철은 단풍이 소슬하고 처량한 가을빛이어서 좋게 보이지 않고, 자신은 봄꽃이 좋다는 의견을 피력한다. 이것이 단풍이 가지고 있는(상징하는) 일반적이고 상식적인 이미지라고 해도 좋을 것이다. 「님의沈黙」의 「단풍(나무 숲)」에 대한 해설은 바로 이러한 일반적인 이미지를 바탕에 두고 있는 것으로 보인다. 그런데 주인공 영옥이 다른 의견을 제시하고 있다는 점에 주목해야 한다. 영옥은, 봄꽃을 사랑하는 것 같은 그런 류의 사랑은 “사랑하는 자기를 위하여 사랑하는 것” 즉 자기애(自己愛)에 지나지 않는다고 지적한다.

영옥은 자기가 단풍을 좋아하는 이유가 단풍은 “스스로 사랑하지 못하”기 때문이라고 밝히고 있다. 현대어로 다시 쓰면 단풍은 자존감이 미약하거나 상실한 상태, 그래서 아무런 희망도 도모할 수 없는 상태를 나타낸다고 할 수 있다. 단풍은 자존감을 잃은 여리고 불우한 것들을 상징한다. 단풍은 레미제라블인 것이다. 이렇게 소설 『죽음』의 단풍을 통해 유추해 볼 때, 「님의沈黙」 속의 단풍나무 숲은 절망이나 조락의 숲이 아니다. 그 숲은 자존감을 잃은 여리고 불우한 존재들이 모인 곳이다.

결국 「님의沈黙」 속의 님은 여리고 불우한 존재들을 향하여 난 작은 길을 걸어서 차마 떨치고 간 것이다. 왜 작은 길일까. 남들은 안 가니까 작은 오솔길이다. 봄꽃을 향해 난 길은 사람들이 다 가는 길이니 당연히 넓고 큰 길이 될 수밖에 없다. 이에 비해 가을 단풍은 다들 외면하고 가지 않으니 작은 길이 된다. 또 남들이 다 말리는 것을 뿌리치고 가는 형국이니, 차마 떨치고 갔다고 표현한 것이다. 봄꽃을 찾아 떠난다고 하면 아무도 말리지 않을 것이다. 하지만 사람들은 단풍처럼 불민하고 허접해보이는 것들 속으로 떠나려고 하는 님을 선뜻 이해하지 못한다. 그러니 말리는 것이고, 님은 그 말림을 뿌리치고 끝내 떠난다.

11) 한용운, “죽음”, 『(증보) 한용운전집 6』 (서울: 신구문화사, 1979), pp. 322~323.

이러한 이해를 바탕으로 해서 다시 「님의沈黙」을 읽어보자.

님은갓습니다 아々 사랑하는나의님은 갓습니다

푸른산빛을깨치고 단풍나무숨을향하야난 적은길을 거러서 참여썰치고 갓습니다

(중략)

아々님은갓지마는 나는 님을보내지 아니하얏습니다

제곡조를못이기는 사랑의노래는 님의沈黙을 휩싸고돕니다.¹²⁾

만해의 사상이 소설 『죽음』의 주인공 영옥과 「님의 침묵」의 님에게 투영되어있다고 봤을 때, 그가 바랐던 바람직한 세상의 모습은, 소외된 것들에게 눈길 주는 세상, 모든 존재를 하나의 기준 아래 줄 세우는 것이 아니라 저마다 자존감을 갖도록 하는 세상, 그리하여 마침내 세상의 모든 존재가 각자의 삶에 주인공이 되는 세상이 아닐까 싶다. 적어도 만해가 생각한 평화는 이런 것이었다고 짐작할 수 있겠다.

‘경계(境界)의 평화사상’ 혹은 ‘다원주의적 평화사상’이라고 부를 수 있는 만해의 사상은 그가 남긴 장편소설 『薄明』을 통해서도 그 일단이 드러난다. 이 소설은 1938년 5월 18일부터 1939년 3월 12일까지 조선일보에 연재되었다. 소설 내용 가운데 가장 극적인 장면이라고 할 수 있는 부분이 바로 전통과 근대, 구습과 신문물이 부딪치는 장면으로 나타난다. 해당 부분을 요약해서 살펴보면 다음과 같다.

어느 날 멀찍이서 늙은이들 한 축이 의관을 벗어 나뭇가지에 걸어두고서는 그들 밑에 자리를 잡고 앉았다. 그리고 아편쟁이 부부 쪽을 쳐다보며 수군거렸다.

-저기 있는 저 여자를 좀 보더라고.

-어떤 여자 말이여?

-아따 저기 추자나무 밑에 아편쟁이하고 같이 있는 여자 말이여. 혹시 저 여자의 역사를 들어봤는가 모르겠네.

-아, 듣고 말고지. 여기 다니는 사람들이야 다 알지.

-그런데 지금은 내외간도 아니라네 그려.

-내외간이건 아니건 그거야 알 것 있나. 내외간은 고만두고 친부모라도 저렇게 할 사람이 누가 있

12) 시어의 변형을 고려하여 원래의 표기와 띄어쓰기를 살린 원문을 인용했다. 출처는 다음과 같다. <<http://biblio.endy.pe.kr/hanyongun/nimeuichimmug/nimeuichimmuk>>. 『님의침묵』에 실린 시어들은 오랜 세월 판본이 바뀌면서 일부 부정확하거나 오류가 있다는 지적이 있다. 자세한 내용은 김용직, “『님의 침묵』 판본(板本)과 본문 비평”, 『불교평론』 제40호 (2009 가을), pp. 353~363.

겠는가. 내외간이라 하더라도 놈팡이가 저 지경이 된 바에 남녀간 정리 같은 게 있거나 하겠는가? 어쨌든 저 여자의 천품에서 우리나는 마음씨가 아니고서는 저렇게 할 수 없는 뱀이지, 암 그 려고 말고.

-그런데 가만 보면, 저 여자 얼굴이나 외양이 그다지 볼품없는 여자가 아니여. 저 모양이 되었으니 그렇지, 화장이나 하고 꾸며 놓았으면 상당히 괜찮았을 모양이여.

-그러게 더 어려운 일이란 말이여. 여자가 아주 못생겨서 돌에도 나무에도 댈 데가 없다면 혹 몰 리. 여자가 저만하면 아무 데 가도 잡힐 손이 있단 말이여. 들으니까 피수는 사람도 꽤 있었다데. 저렇게 고생할 것 없이 마땅한 데 가서 잘 살라고 했지만, 그런데도 기어이 안 듣고서 저 아편쟁 이를 위해서 저러고 다닌다니, 그 속내는 모를 일이지만 하여당간 어려운 일이여.

늙은이들이 수군대고 있는 동안 아편쟁이 부부 옆으로 신여성 두 사람이 지나가고 있었다. 삼상 한 양장에 깨끗한 운동화를 신은 한 여자는 포도알처럼 검고 윤기가 도는 눈동자를 이리저리 돌 렸다. 또 다른 여자는 중기에 펴퍼짐하고 머리는 깎았다가 기르는 중인 것 같았는데, 깊은 회색 파라솔을 짚으며 걷고 있었다.

-언니, 언니, 저것 좀 봐요.

-응? 뭘 가지고 그러니?

-저런 것들 때문에 여권확장이 안 되거든.

양장한 여자가 입을 실룩거리고 혀를 킁킁 차면서 말했다. 알아듣지 못한 듯 능청을 떨던 다른 여 자는 사십이 넘어 보였다. 희뜩희뜩한 머리와 괴롭게 잡힌 주름살에, 만고풍상을 다 겪은 듯 형적 이 얼굴에 드러났다. 가름하고 무뚝뚝한 듯 애교 있는 눈에 웃음을 흘리면서 그 여자가 말했다.

-왜, 저 여자가 여권 확장을 하지 말라고 말리기라도 하든?

양장한 여자가 흘겨보고 입을 실룩거리며 말을 되받았다.

-왜 아무 것도 모르는 구식 여자들 말하듯 하시오. 여권확장이란 바꾸어 말하면 개성을 발휘하는 것이거든. 개성이 없어서야 무엇이 되겠어요. 구도덕으로는 여자는 남자에게 복종만 하는 것이 요, 손톱만한 권리도 없거든. 저런 썩은 물건들이 구도덕의 노예가 되어 가지고 개성은 한 톨어치 도 없이, 다 죽어가는 아편쟁이를 쫓아다니면서 가장 열녀인 체하고서 저 지경을 하니, 조선의 여 성운동이 될 수 있겠느냐 말ियो. 게다가 썩은 사내놈들은 또 그것이 좋다고 오며가며 돈까지 쥐 어주니 기가 막힐 노릇이 아니오. 나는 저 따위 인간을 보면 곧 죽이고 싶어서 못 견디겠어.

그들은 차디찬 웃음을 웃는다.

.....¹³⁾

13) 이 장면 묘사는 본 연구자가 소설 『박명』의 원의를 해치지 않는 범위에서 임의로 축약하는 등 여러 가지로 수정을 거친 것으로 박재현, 『만해, 그날들: 한용운평전』(서울: 푸른역사, 2015), pp. 127~131에서 가져온 것이다. 소설의 온전한 원문은 해당 날짜의 신문지상이나 『(증보) 한용운전집 6』(서울: 신 구문화사, 1979), pp. 266~270에서 확인할 수 있다.

좀 길게 인용한 감이 없지 않지만, 소설의 특성상 이야기의 전후 맥락과 장면묘사 등을 살피지 않고는 설명에 어려움이 있어 부득이하게 길어졌다. 위의 장면에서 나타나듯이 늙은이들로 상징되는 구습과 양장 여인으로 상징되는 근대가 여자 주인공 순영을 가운데 두고 첨예하고 맞부딪치고 있다. 노인들은 순영에게 안타까운 눈길을 보내고 있는 듯이 보이지만, 정조나 열녀 정도의 관념적 기준을 들이댄 결과일 뿐이다. 양장한 신여성은 순영을 향해 구습의 노예라고 멸시하며 차가운 눈길을 보낸다. 결국 순영은 구습과 근대 어느 쪽에서도 올바른 평가를 받지 못하고 소외된다. 이런 순영의 모습은 소설 「죽음」과 시 「님의 침묵」에서 나타났던 가을 단풍의 모습과 중첩된다. 그것은 안으로는 구습에 치이고 밖으로는 개화에 치이고 있었던 레미제라블, 조선 백성을 상징하는 것이 아닐까 싶다.

소설 『박명』은 만해가 환갑 무렵에 쓴 작품이다. 가난한 살림을 버터내기 위한 호구지책의 동기가 없지 않았을 것이다. 하지만 연재를 시작하던 첫날에 만해는 이 소설의 창작 동기와 집필 방향을 다음과 같이 진솔하게 밝히고 있다.

나는 내 일생을 통해서 듣고 본 중에 가장 거룩한 한 사람의 여성을 그려볼까 합니다. 대략 이야기의 줄기를 말하면 시골서 자란 한 사람의 여성이 탕자의 아내가 되어 처음에는 버림을 받았다가, 나중에는 병과 빈곤을 가지고 돌아온 남편을 최후의 일순간까지 순정과 열성으로 받드는 이야기인데, 이러한 여성을 그리는 나는 결코 그 여성을 옛날 열녀 관념으로써 그리려는 것이 아니고 다만 한 사람의 인간이 다른 한 사람을 위해서 처음에 먹었던 마음을 끝까지 변하지 않고 완전히 자기를 포기하면서 남을 섬긴다는 이 고귀하고 거룩한 심정을 그려보려는 것입니다. 이러한 이야기 줄거리를 끌고 나가면서 만약 곁가지로 현대 남성들의 가정에 있어서의 횡포하고 파렴치한 것이라든지 또는 남녀 관계가 경조 부박한 현대적 상모가 함께 그려진다면 작자로서 그욕이 만족하는 바이며 또한 고마운 독자 여러분에게 그다지 초췌하지 아니한 선물을 드렸다고 기뻐하겠습니다.¹⁴⁾

만해는 『박명』을 통해 열녀나 신여성을 그려내려고 하지 않았다. 이 소설은 권선징악 같은 고대소설의 주제의식을 계승하지도 반봉건 같은 신소설 혹은 계몽소설의 주제의식을 내세우고 있지도 않다. 만해는 구습과 근대 양쪽 모두를 안타까워하고 있다. 그리고 ‘다만 한 사람의 인간’과 ‘거룩한 심정’을 온전히 드러내고 싶어 하고 있다. 구습과 근대의 경계에서 만해는, 이념이 아니라 실존적 존재로서의 인간 그 자체에 주목하기를 바랐던 것이다.

이렇게 만해가 남긴 시와 소설 작품을 통해 볼 때 그의 사상이 보편적이고 실존적인 인

14) 한용운, “박명”, 『(증보) 한용운전집 6』 (서울: 신구문화사, 1979), p. 6.

간애에 바탕을 두고 있다는 것을 알 수 있다. 그의 작품 속에는 격동의 세월 속에서 소외되고 불우한 여자들이 주인공으로 등장한다. 또 가을 단풍의 쓸쓸함을 통해 시적 형상화를 이룬다. 만해는 이렇게 약하고 소외된 것들에 대한 관심과 애정을 전제로 하지 않은 한 어떤 이념이나 노선도 결국엔 폭력적이 될 수밖에 없음을 역설하고 있다.

만해는 봉건적 질서나 근대 개화사상 가운데 어느 한쪽에 선뜻 손들어주지 못했다. 그것들은 전통적 구습이나 제국주의의 형태로 폭력성을 감추거나 드러내고 있었기 때문이다. 약하고 소외된 것들에 대한 공감과 애정, 그리고 잠재되어 있거나 드러난 폭력성에 대한 비판, 이 두 가지가 만해의 문예 작품을 통해 드러나는 평화사상의 면모라고 할 수 있겠다.

4. 「朝鮮獨立에 對한 感想」에 나타난 평화사상

만해의 평화사상을 규명할 수 있는 대표적인 자료는 당연히 「朝鮮獨立에 對한 感想」이다. 내용 설명에 앞서, 이 문건과 관련된 서지학적 사실을 먼저 살펴볼 필요가 있다. 이 동일한 문건을 두고 명칭에서부터 혼용이 많기 때문이다. 이 문건은 「조선독립의 서」, 「조선독립에 대한 감상」, 「조선독립감상」, 「조선독립감상의 대요」, 「조선독립 이유서」, 「독립이유서」, 「3·1독립선언이유서」, 「3·1독립이유 답변서」, 「독립 이유서」 등으로 다양하게 불리고 있다. 따라서 문건에 대한 명칭부터 어느 정도 정리할 필요가 있을 듯하다.

이 문건이 최초로 활자화 된 곳은 1919년 11월 4일자로 발행된 〈독립신문〉인데, 여기에 실린 글의 제목은 「朝鮮獨立에 對한 感想의 大要」로 되어 있다. 하지만 신문 어디에도 이 문건의 작성자가 만해라는 사실은 적시되어 있지 않다. 단지 글의 앞부분에, “此書는 獄中에 계신 我代表者가 日人 檢事總長의 要求에 應하여 著述한 者 中の 一人대 祕密裏에 獄外로 送出한 斷片을 集畵한 者라”고 설명하고 있을 뿐이다.¹⁵⁾

어쨌든 〈독립신문〉에 나타나 있는 이 두 가지 단서를 통해 다음과 같은 사실을 짐작할 수 있을 것 같다. 첫째, 이 문건의 작성자는 3·1 독립선언에 참여했다가 검거된 민족 대표 가운데 한 사람이라는 점이다. “獄中에 계신 我代表者”라고 작성자를 밝히고 있기 때문이다. 둘째, 〈독립신문〉에 실린 것은 애초에 작성된 글 전체가 아니고 그 일부분이거나 핵심만 간추린 요약본일 것이다. “著述한 者 中の 一”이라고 설명하고 있기 때문이다.

15) 이 문건과 관련된 발견 경로 등 여러 서지학적 사실들에 대해서는 다음의 글을 참조. 김익균, “만해 한용운이라는 기념비”, 『大覺思想』 제25집 (2016), pp. 201~223; 김광식, 『춘성: 무애도인 삶의 이야기』 (성남: 새책, 2009).

이 문건과 관련해서 불교학계에서는, 만해가 1919년 7월 10일에 옥중에서 이 문건을 작성한 후 상좌인 춘성이 면회 온 기회를 이용해서 옥 밖으로 내보냈으며, 춘성은 다시 범어사 청년 승려인 김상호에게 전달하였고, 김상호가 이를 임시정부에 제공한 것으로 보고 있다. 이런 사실은 1970년대 춘성이 시인 고은에게 직접 털어 놓은 것이고, 불교계의 구술자료를 광범위하게 취합해 오고 있는 김광식 박사에 의해 학계에 널리 알려졌다.¹⁶⁾



그림1. “獨立宣言事件의 控訴公判, 韓龍雲의 猛烈的 獨立論”, 『동아일보』 1928년 3월 19일.

이러한 사실은 직접 당사자의 구술 증언이라 일단 믿을만하다. 또 비록 <독립신문>에서 한용운을 적시하지는 않았지만, 이 문건의 작성자가 만해인 것은 의심의 여지가 없어 보이는데, 왜냐하면 1920년 9월 25일자 <동아일보>에 실린 독립운동사건 공소공판 기사내용에 보면, 만해는 “내가 지방법원 검사장의 부탁으로 「조선독립에 대한 감상」이라는 것을 감옥에서 지은 것이 있으니 그것을 갖다가 보면 다 알 듯하오.”라고 답변했다는 보도가 있기 때문이다(그림1 참조).¹⁷⁾

이상의 정황을 모두 종합해 보면, 만해는 3·1독립선언으로 검거된 후 검찰에 일종의 진술서에 해당되는 장문의 글을 제출하였는데, 이 문건이 우여곡절 끝에 임시정부에까지 전달되었고, 독립신문 지면에 핵심[大要]만 추려 실린 것으로 볼

수 있겠다. 따라서 만해가 작성한 문건의 명칭은 만해가 공판 과정에서 직접 구술한 밝힌 「朝鮮獨立에 對한 感想」으로 칭하는 것이 적합할 듯 싶다.

「조선독립에 대한 감상」의 내용을 살펴보면, 여기에 기술된 만해의 평화관은 너무 분명하고 적확해서 부연해서 설명하기가 오히려 민망하다. 만해는 에둘러 말하지도, 말 하다가 그만두지도 않는다. 그의 글은 핵심을 곧바로 질러 들어간다.

16) 김광식, 앞의 책, pp. 42~43.

17) 국사편찬위원회 한국사데이터베이스: <http://db.history.go.kr/item/imageViewer.do?levelId=npda_1920_09_25_v0003_0470>.

自由는 萬有의 生命이요 平和는 人生의 幸福이니, 故로 自由가 無한 人은 死骸와 同하고 平和가 無한 者는 最苦痛의 者라 壓迫을 被하난 者의 周圍의 空氣는 墳墓로 化하고 爭奪을 事하는 者의 境涯는 地獄이 되나니 宇宙萬有의 理想的 最幸福의 實在는 處 自由와 平和라. 故로 自由를 得하기 爲하야는 生命을 鴻毛視하고 平和를 保하기 爲하야는 犧牲을 甘飴嘗하나니 此는 人生의 權利인 同時에 또한 義務일지로다. 그러나 自由의 公例는 人의 自由를 侵치 安이함으로 界限을 삼나니 侵掠의 自由는 沒平和의 野蠻 自由가 되며 平和의 精神은 平等에 在하니 平等은 自由의 相敵을 謂함이라. 故로 威壓的 平和는 屈辱이 될 뿐이니 眞自由는 반다시 平和를 保하고 眞平和는 반다시 自由를 伴할 진라. 自由여 平和여 全人類의 要求일지로다.¹⁸⁾

위에서 인용된 부분은 독립신문에 실린 「朝鮮獨立에 對한 感想의 大要」에서 첫머리의 개론에 해당되는 부분이다. 여기서 본 연구자가 주목한 특징은 두 가지다. 첫째, 위에 인용된 부분에 한정해 봤을 때, 총 95개의 낱말 가운데 ‘平和’라는 개념이 10번이나 등장하고 있다는 점이다. 이는 「朝鮮獨立에 對한 感想」이라는 글 전체의 핵심이 바로 ‘평화’에 맞춰져 있다는 것을 보여준다.

이 부분에 피력되어 있는 만해의 평화관을 한마디로 정리하면, 평화는 평등 위에 서 있어야 하고 반드시 자유를 짝해야 한다는 것이다. 여기서 평등과 자유가 서로 팽팽히 균형[相敵]을 이루으로써 진짜 평화가 유지되는 것이다. 만해의 말을 쫓아가며 정리해 보면, 평화는 고통과 반대되는 행복 상태이고, 그것을 지켜내기[保] 위해서는 희생이 따르며, 그 기본 정신은 평등에 있어야 하고, 반드시 상대방의 자유를 침해하지 않아야 진정한 평화일 수 있다는 논리로 전개된다. 이런 만해의 평화관에는 현상적으로 드러나는 대립이나 갈등의 유무는 드러나 있지 않다. 현상적인 드러남은 오히려 진정한 평화 혹은 평화의 본질적인 의미와는 어찌면 무관할지도 모른다. 현상적인 대립과 갈등이 있어도 평화일 수 있고, 그 반대의 경우도 얼마든지 가능할 수 있기 때문이다.

이렇게 「조선독립에 대한 감상」에 피력된 만해의 평화관에 따르면, 평화의 첫 번째 핵심적 기준 내지 가치는 평등이어야 한다. 이런 맥락에서 볼 때, 상대를 무릎 꿇려 얻는 평화는 평화가 아니다. 상대를 고개 숙이게 해서 획득하는 평화도 평화가 아니다. 만해는 제국주의를 강력하게 반대했는데, 그 이유는 제국주의가 끝내 평화를 향해 나가지 못할 것이기 때문이었다. 제국주의는 상대를 고개 숙이고 무릎 꿇게 하여 마침내 세상을 평안하게 하려는 정치노선이었기 때문이다. 만해의 평화관에 따르면, 당사자가 서로 대등하고 평등하지

18) 우리역사넷 사료로 본 한국사: <http://contents.history.go.kr/front/hm/view.do?treeId=010704&tabId=01&levelId=hm_141_0090>.

못한 위치에서 구현되는 평화는 일시적이거나, 위장된 거짓된 평화일 수밖에 없다고 결론 지을 수 있다.

「조선독립에 대한 감상」에서 평화와 관련하여 나타나는 두 번째 기준 내지 가치는 자유이다. 평화와 자유는 동반될 수밖에 없고, 만약 그렇지 못하다면 어느 쪽이 되었던 불완전하거나, 허구에 불과하거나, 위태로울 수밖에 없다고 만해는 보고 있다. 평화의 손짓은 대개 “내 너를 구해주겠다”거나 “내 너를 평안케 하겠다”거나 “내 너를 자유롭게 하리라”는 말로 다가선다. 그런데 문제는 그 손짓이 대개 상대의 자유를 허락하지 않는다는 사실이다. 다시 말해서 상대에게는 “괜찮다”거나 “이제 되었으니 돌아가도 된다”고 말할 수 있는 자유를 허락하지 않는 것이다.

이렇게 만해의 평화관은 분쟁 또는 갈등 상태의 현상적 드러남보다는 당사자 간의 ‘관계의 평등성’을 당사자 각각의 자유를 중요한 가치로 본고 있다. 이런 그의 평화에 대한 통찰은 단순히 사유의 산물이 아니라 전쟁이라는 극단적 폭력성을 평생에 걸쳐 겪어내고, 제국주의와 사회주의 그리고 민족주의 같은 다양한 이념 노선이 충돌했던 격동의 세월을 살아내면서 도출된 것이기에 더욱 절실하고 의미가 깊다고 할 수 있겠다.

「조선독립에 대한 감상」에 드러난 평화관을 한용운 개인의 의견이나 당시의 시대적 상황 속에서만 유효한 관점으로 치부하지 않는다면, 현대의 남북관계와 대북정책 기조를 살펴보고 점검하는 데도 하나의 기준으로 삼을 수 있지 않을까 싶다. 예를 들어 대한민국정부의 통일정책 기조를 보면, 민족공동체 통일방안을 공식방안으로 하고, 인간 중심의 자유민주주의를 통일의 철학으로 하고 있으며 자주, 평화, 민주의 3대 통일 원칙을 천명하고 있다.



이러한 현재 한국의 통일 방안을 만해의 평화사상에 입각해서 되새겨 볼 필요가 있다(그림2 참조).¹⁹⁾ 먼저 평등에 해당되는 내용이 약하거나 거의 없다는 점이 문제시 된다. 다시 말해서 통일이라는 대원칙은 있지만 남과 북의 ‘관계의 평등성’에 대한 천명이 없다.

그림2. 대한민국 통일방안.

19) “통일부 홈페이지”; <<http://www.unikorea.go.kr/content.do?cmsid=1561>>.

두 번째로는 평화의 개념을 ‘무력’의 사용 여부라는 지나치게 현상적인 맥락에 한정하고 있다는 점도 문제시 된다. 평화통일의 사전적인 의미 역시 “전쟁에 의하지 아니하고 평화적 방법으로 이루어지는 통일”이라고 되어있지만, 이런 좁은 의미의 정의로는 전쟁 내지 그 비슷한 갈등양상의 현상적 유무를 기준으로 평화에 대해 논하게 된다. 휴전선에 확성기 소리가 커지면 평화가 깨진 것이 되고, 특이사항이 없으면 평화로운 상태가 된다. 이렇게 되면 서로에게 완벽히 무관심하고 분단 상황이 고착화 될수록 오히려 평화에 가까워질 수도 있는 희한한 상황이 벌어질 수도 있다.

현재의 자주, 평화, 민주의 3대 통일 원칙에는 적어도 만해의 평화관에서 보이는 평등과 자유의 맥락이 좀체 발견되지 않는다. 만해의 평화관에 의거한다면, 평화를 논의함에 있어서 전쟁 같은 갈등 상황 보다는 평등과 자유라는 좀 더 본질적이고 근본적인 문제를 직시해야 한다는 것을 알 수 있다. 이런 기준에서 본다면, 설사 무력에 의거하지 않더라도 흡수통일이라는 생각은 기본적으로 평화와는 거리가 있어 보인다. 흡수는 서로간의 평등과 상대의 자유를 전제로 하지 않은 발상이기 때문이다. 흡수는 폭력의 한 양상이 되기 십상이다. 북한 인권법 역시 같은 맥락에서 평화를 담보하는 대북정책 내지는 법령이라고 보기는 어렵다.

5. 맺음말

본 논문은 평화란 무엇이고, 어떤 상태를 평화라고 할 수 있을지 지극히 단순하고 무모한 문제의식에서 출발했다. 평화의 당위성을 얘기하거나 누군가의 평화관을 거론하기에 앞서 평화의 의미를 좀 더 구체적으로 정의할 필요가 있었기 때문이다. 만약 평화에 대해 직접 정의내리기 어렵고 부정적인 화법으로만 말해질 수 있는 것이라면, 평화에 대한 담론은 불가능하고 단지 수많은 평화롭지 못한 상황의 타개에 관한 담론만 가능할 것이기 때문이다.

여기서는 평화에 대해 좀 더 직접적으로 설명할 수 있는 방법을 모색하고자 했고, 이를 위해 일제 강점기의 인물인 만해 한용운을 연구주제로 삼았다. 만해는 평화란 무엇인가 하는 질문의 해답을 찾아가는데 가장 좋은 단서가 될 수 있는 인물이라고 판단했기 때문이다. 그의 생애와 「님의沈黙」으로 대표되는 작품세계, 또 정치 사회 종교계에 걸친 활동을 관통하고 있는 화두 가운데 하나가 바로 ‘평화’가 아닐까 싶다.

만해의 평화관은 그의 생애가 어느 한쪽에 전부를 걸 수 없고, 양쪽 혹은 여러 쪽을 모두 살펴야 하는 삶이었다는 경계성에서 비롯된 것 같다. 관군과 동학, 전통과 근대, 제국주의

와 민주주의가 부딪치는 현장에서, 그는 어떤 경우에도 양보할 수 없는 최후의 보루가 ‘생명’임을 통찰했고, 이에 반하는 모든 것에 항거했다. 이런 그의 평화관은 시『님의沈黙』에서는 ‘단풍’과 ‘침묵’두 가지 시어에 집중되어 드러난다. 또 소설『죽음』과『박명』에서는 이념이 아니라 거룩한 마음이라는 실존적 관점에서 가련한 못 생명들을 대표하여 여성을 상징화함으로써, 존재 전체에 대한 깊은 연민과 보편적이고 실존적인 인간애에 바탕을 둔 평화관을 보여주고 있다.

만해의 평화관은 「조선독립에 대한 감상」 같은 시사성 높은 글을 통해 보다 적극적이고 직접적인 방식으로 피력되었다. 여기서 그는 평화의 핵심적 기준 내지 가치로 ‘평등’과 ‘자유’두 가지를 꼽고 있다. 이러한 평화관에 따르면, 당사자가 서로 대등하고 평등하지 못한 위치에서 구현되는 평화는 일시적이거나, 위장된 거짓된 평화일 수밖에 없다. 상대를 무릎 꿇려 얻는 평화는 어떤 경우에도 평화가 될 수 없는 것이다.

〈참고문헌〉

『(증보)한용운전집 2』, 서울: 신구문화사, 1979.

『삼천리』 제4권 제1호, 1932.

김광식. 『춘성: 무애도인 삶의 이야기』, 성남: 새싹, 2009.

김용직. “『님의 침묵』 판본(板本)과 본문 비평”. 『불교평론』 제40호, 2009 가을.

김익균. “만해 한용운이라는 기념비”. 『大覺思想』 제25집, 2016.

박재현. “만해 한용운의 선(禪) 의식을 중심으로 본 근대성과 탈근대성”. 『한국선학』 제41호, 2015.

박재현. 『만해, 그날들: 한용운평전』, 서울: 푸른역사, 2015.

박현수. “한용운 시의 ‘님’과 해석의 방향”. 『유심』 제68호, 2013.

배호남. “한용운의 『님의 침묵』에서 ‘님’의 의미 연구: 레비나스의 타자철학을 중심으로”. 『한민족어문학』 제68집, 2014.

양해경. “한용운 시의 교과서 수록 양상과 교육방법에 대한 연구”. 고려대학교 교육대학원 석사학위논문, 2016.

엄국현. “식민지시대 검열제도와 님의침묵의 수사학”. 『한국문학논총』 제51집, 2009.

이선이. “만해의 불교근대화운동과 시집 『님의 침묵』의 창작 동기”. 『한국시학연구』 제11호, 2004.

국사편찬위원회 한국사데이터베이스. <<http://db.history.go.kr>>

우리역사넷 사료로 본 한국사. <<http://contents.history.go.kr>>.

통일부 홈페이지. <<http://www.unikorea.go.kr>>.

안중근의 ‘동양평화론’ 논리와 현재적 의미

김형목*

1. 들어가는 말

안중근은 위대한 선각자이자 사상가로서 널리 알려진 인물이다. 실천력을 겸비한 활동은 누구나 공감하는 동시에 존경심을 갖게 한다. 그는 사심을 버리고 대의를 위해 진정한 살신성인이 무엇인지 실천하였다. 생명을 초개처럼 버린 안중근의 인생역정은 세속에 물든 현대인에게 많은 감명을 불러 일으킨다. 특히 투쟁정신은 1920년대 후반 이후 민족정체성이 크게 훼손되는 상황을 반전시키는 ‘촉매제’나 마찬가지였다. 혈전(血戰)에 의한 독립운동방략 재정립은 이러한 역사적인 배경과 맞물려 있었다.

사형선고를 언도받고 생사의 갈림길에 처한 안중근은 자신의 삶을 정리하는 초연한 자세를 견지했다. 《안응칠역사》와 미완성인 《동양평화론》은 그의 인생역정과 현실인식을 엿볼 수 있는 ‘진수’이다. 1970년대 일본에서 자료가 발굴된 이래 안중근 관련 연구는 거의 여기에 의존할 정도였다. 물론 현존하는 유목이나 하얼빈의거 당시 언론 기사 등도 중요한 사료적인 가치를 지닌다. 이 글은 《동양평화론》의 주요 내용과 현재적 의미를 파악하는데 있다. 안중근 관련 연구 대부분은 이를 언급할 만큼 상당한 반향을 초래했다.¹⁾

청일전쟁·러일전쟁을 목도하면서 안중근 항일의식과 현실인식은 심화되는 계기를 맞았다. 러일전쟁에서 승리한 일제는 ‘시정개선(施政改善)’을 구실로 대한제국 식민지화에 본격

* 독립기념관 한국독립운동사연구소 책임연구위원

1) 안중근 연구 현황은 다음을 참조하라. 조광, 〈안중근 연구의 현황과 과제〉, 《한국근현대사연구》 12, 한국근현대사연구회, 2000; 조광, 〈안중근 연구 백년: 현황과 과제〉, 안중근의사기념사업회 편, 《안중근 연구의 성과와 과제》, 채륜, 2010; 신운용, 〈안중근연구의 현황과 사료〉, 〈안중근과 한국근대사〉, 채륜, 2009; 박보리스(신운용·이병조 옮김), 《하얼빈역의 보복》, 채륜, 2009; 서명훈 주필, 《중국에서의 안중근연구 논문집성》, 북경 민족출판사, 2010; 안중근의사기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채륜, 2010; 김형목, 〈안중근의 국내 계몽활동과 민족운동사상의 위상〉, 《송실사학》 29, 송실사학회, 2012, 77쪽.

적으로 착수하였다. 을사늑약 이후 고종 강제퇴위와 군대해산 등은 대한제국정부를 반신불수로 만드는 폭거였다. 시시각각으로 다가오는 일제 침략만행은 그로 하여금 한층 위기의식을 각성시켰다. 사립학교설립운동·야학운동·학회운동 등 계몽운동이나 국채보상운동 참여는 이러한 현실인식에서 비롯되었다.²⁾ 모친은 물론 제수 등 가족들도 모두 국채보상운동에 적극적으로 참여하였다. 삼흥학교 학생들 의연금 동참도 창학정신을 계승하는 일환이었다. 특히 청국인 진기남 학생 참여는 국제적인 연대의 중요성을 일깨우는 교육현장이었다.³⁾

다양한 경험과 신문·잡지 등을 통한 새로운 정보는 냉철한 현실인식을 일깨우는 요인으로 작용했다. 민족자본 육성을 위한 삼합의(三合義) 운영은 일제의 경제 침략을 직접 경험하는 소중한 계기였다. 2차에 걸친 만주와 연해주 등지로 외유와 국외항일활동 참여는 세계관 확대에 귀결되었다. 《동양평화론》은 19세기 말부터 법정투쟁까지 자신이 경험하고 인식한 바를 집대성한 ‘결정판’이라고 해도 과언이 아니다. 일제의 약속 위반으로 이를 완성하지 못했으나 〈청취서〉와 〈심문조서〉 등에서 궁극적인 지향점을 찾아볼 수 있다.⁴⁾ 이토 히로부미(伊藤博文) 격살은 무도한 개인적인 살인행위가 아니라 동양평화를 위한 의로운 전쟁으로 시작되었다.

현재 한국사회는 110여 전과 유사한 상황이라면 지나친 표현일까. 미국과 중국을 비롯한 패권주의 열강은 저들의 국익을 위하여 국제적인 관례를 무시한다. 이에 우리 정부는 ‘안보’라는 핏에 걸려 정당한 권리마저 행사하지 못하는 안타까운 현실이다. “도대체 역사는 진전하는가”라는 의심구마저도 든다.

2016~2017년 우리는 ‘국정농단’에 의한 극한 상황을 너무도 생생하게 체험하였다. 치안유지법으로 한민족을 분열·대립시킨 식민지시기 망령이 되살아난 느낌을 지울 수 없다. 그럼에도 “국정농단의 역사적인 진실이나 실체”가 무엇인지 오리무중이다. ‘남북공존’을 ‘중북좌파’로 몰아붙이는 현실이 그저 안타까울 뿐이다. 3·1운동 당시에도 식민지 당국자와 친일세력은 3·1운동정신을 왜곡하는데 주저하지 않았다. 《매일신보》에 나타난 보도기사·기고문이나 각지에 조직된 이른바 ‘자제단’은 이러한 사실을 분명하게 보여준다(자제단

2) 조광, 〈안중근의 애국계몽운동과 독립운동〉, 《교회사연구》 9, 한국교회사연구소, 1994; 윤선자, 〈안중근의 애국계몽운동〉, 《한국근대사와 종교》, 국학자료원, 2002; 정영희, 〈안중근의 현실인식과 국권수호운동〉, 《교육입국론과 항일독립운동》, 경인문화사, 2009.

3) 안중근, 〈안응칠역사〉, 157쪽; 《대한매일신보》 1907년 5월 29일자, 〈국채보상의연금수입광고〉; 1910년 1월 30일자, 〈잡보, 놀라운 부인〉; 국사편찬위원회, 〈복명서〉, 《한국독립운동사자료》 7, 337·540쪽; 김형목, 《대한제국기 야학운동》, 경인문화사, 2005, 290·320쪽; 김형목, 〈안중근의 국내 계몽활동과 민족운동사상의 위상〉, 《송실사학》 29, 송실사학회, 2012, 95~97쪽; 박용욱, 〈조마리아의 국채보상운동〉, 《여성운동-한국독립운동의 역사 31》, 한국독립운동사편찬위원회, 2009, 83~88쪽.

4) 서용, 〈안중근의 동양평화론의 역사적 의의〉, 안중근기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채문, 2010, 72~76쪽; 김형목, 〈안중근의 동양평화론과 그의 의미〉, 《군사연구》 128, 육군본부 군사연구소, 2010, 200쪽.

은 별도 논고를 통하여 규명하고자 한다). 안중근 《동양평화론》의 현재적 의미를 통하여 시대변화에 부응한 지렛대로서 활용되기를 바란다.

2. 법정투쟁과 《동양평화론》 집필

안중근은 뤼순감옥에서 1909년 12월 13일부터 《안응칠역사》 쓰기에 착수했다. 위협과 회유가 난무한 처절한 순간에도 흔들림 없이 집필에 전념하는 투혼을 발휘하였다. 그는 3개월 동안 검찰조사 11차례와 경찰조사 14차례 등 25차례 심사조사를 받았다. 초인적인 노력은 이듬해 3월 15일에 자신의 인생역정을 정리할 수 있었다.⁵⁾ 자서전을 탈고하기 이전부터 하얼빈의거의 정당성을 알리고자 《동양평화론》 집필을 구상하였다. 아마 본격적인 집필은 《안응칠역사》를 마무리 한 직후라고 생각된다.

지금 옥중에서 동양정책(《동양평화론》)과 전기(《안응칠역사》)를 쓰고 있는데, 이것을 완성하고 있다. 또한 나의 사형은 홍신부(홍석구)가 나를 만나기 위해 오게 되었다고 하나 그를 만날 기회를 얻은 뒤 내가 믿는 천주교의 기념스러운 날 즉 3월 25일에 집행해주기 바란다.⁶⁾

강렬한 의지와 소망과 달리 결국 미완성으로 끝나고 말았다. 일제는 형집행 연기 요청을 무시하고 1910년 3월 26일 사형집행을 단행하였기 때문이다.⁷⁾ 사형집행을 앞둔 상황에서도 그는 《동양평화론》 집필에 박차를 가하여 3월 18일경 〈서언〉을 완성하였다. 이후 〈전감〉도 일부 집필하다가 중단되었다. 짧은 시간에 자신의 삶과 《동양평화론》을 부분적이거나 집필할 수 있었던 배경은 철저하리만큼 자신의 경험이 소중한 밑거름이었다.

집필 배경은 옥중투쟁 일환으로 일제의 침략 실상을 만천하에 알리려는 의도였다. 이토 히로부미 포살은 인류의 공적(公賊)을 제거함으로써 동북아 평화는 물론 인류평화를 유지하려는 목적이었다.⁸⁾ 《동양평화론》은 인류평화를 위한 자신의 전범(典範)을 널리 알리는

5) 윤경로, 〈안중근의 공판투쟁안중근 의거와 〈동양평화론〉의 현대사적 의의-동아시아의 평화와 미래를 전망하며-〉, 《안중근의거의 국제적 영향(학술회의 발표문)》, 한국독립운동사연구소, 2009, 165~169쪽.

6) 국가보훈처, 〈살인범피고인안중근청취서〉, 《아주제일의힘 안중근》, 633쪽.

7) 윤병석, 〈해제〉, 《안중근전기전집》, 국가보훈처, 1999, 36쪽.

8) 김형목, 〈안중근의 동양평화론과 그 의미〉, 《군사연구》 128, 201쪽; 신운용, 〈안중근의 '동양평화론'과 이등박문의 '극동평화론'〉, 《안중근과 한국근대사》, 채륜, 2009, 333~336쪽.

등 식민지 분할에 광분하는 제국주의 열강에게 일침을 가하고자 했다. 약육강식을 강조하는 서구인에 대한 반감은 교육운동을 주장하던 당시부터 있었다.⁹⁾ 다만 이를 내면화시켜 표출하지 않았을 분이다.

안중근은 재판과정에서 이토 포살은 일제의 침략을 폭로·규탄하고자 독자적으로 계획·실행한 의병전쟁 일환임을 분명하게 밝혔다. 다만 우리 민족에게는 “언권(言權)이 금지되어 내가 목적인 바 의견을 진술할 도리가 없었다.”¹⁰⁾면서 통감부 설치 이래 일제 지배의 부당성을 지적했다. 당시 상황을 기본적인 언론권조차도 보장되지 않은 ‘창살없는 감옥’이라고 진단하기에 이르렀다.¹¹⁾ 신문 과정에서 계속 단독 행위라는 진술에는 동지들을 보호하여 항일투쟁을 지속시키려는 사려 깊은 의도가 숨어 있었다.¹²⁾ 이는 국외 특히 연해주 지역 항일투쟁 역량을 보존·유지함으로써 후일에라도 조국광복을 성취하려는 강력한 의지의 발로였다.

이토 포살은 모든 한국인들의 뜻이며 자신은 한국인의 뜻에 따라 직접 실행에 옮긴 것뿐이다.¹³⁾ 곧 침략원흉 제거는 한민족 국권수호를 위한 정당방위임을 재삼 강조했다. 이는 한국 침략의 원흉이며 동양평화를 저해한 이토를 처단해야만 한국 병합은 물론 만주침략을 저지할 수 있다는 논리와 맞물려 있었다. 그는 검찰의 심문은 물론 재판과정에서 국제공법·민국공법에 따라 자신을 전쟁포로로서 대우해 줄 것을 당당하게 요구했다.¹⁴⁾ ‘의병참모총장’의 자격으로 이토를 포살했다는 주장은 의거 자체를 독립전쟁 일환임을 강조하기 위함이었다.

법정투쟁은 자신의 정당행위라는 사실을 널리 알리려는 의도였다. 나아가 한민족 청소년에게 민족의식과 항일의식을 고취시키는 목적과도 무관하지 않았다.¹⁵⁾ 법정에서 관선변호사들은 “이토 포살은 오해에서 비롯된 범죄였다.”는 변론으로 재판부에 선처와 감형을 요구하였다. 이에 대하여 “이토 죄상은 천지신명과 세상 사람들이 전부 아는 일인데 무슨 오해란 말인가. 더구나 개인으로 타인(이토-필자주)을 살해한 범죄인이 아니다. 나는 의병

9) 김형목, 〈안중근의 국내 계몽활동과 민족운동사상의 위상〉, 《숭실사학》 29, 숭실사학회, 2012, 83~84쪽; 최복룡, 〈역사의 기억과 해석의 만남: 안중근 「동양평화론」의 현대적 의미〉, 안중근기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채륜, 2010, 194~196쪽.

10) 《황성신문》 1910년 2월 15일자, 〈잡보, 안중근의 최종공판〉·〈안중근의 공판(2)〉: 국사편찬위원회, 〈제1회 공판시말서(1910년 2월 7일)〉, 《한국독립운동사자료》 7, 311·386~396쪽; 《조선일보》 1979년 9월 21일자 〈속자서전〉.

11) 방광석, 〈메이지정부의 한국지배정책과 이등박문〉, 이성환·이토 유키오 편저, 《한국과 이토 히로부미》, 선인, 2009.

12) 반병률, 〈러시아에서의 안중근의 항일독립운동에 대한 재해석〉, 〈안중근 의거의 국제적 영향(학술심포지엄 발표문)〉, 한국독립운동사연구소, 2009 참조.

13) 《대한매일신보》 1909년 11월 21일자, 〈잡보, 이유15조〉; 《황성신문》 1910년 2월 16일자, 〈잡보, 안중근의 공판(삼국)〉: 국사편찬위원회, 《한국독립운동사자료》 7, 475~476쪽.

14) 국사편찬위원회, 〈제1회공판시말서(1910년 2월 7일)〉, 《한국독립운동사자료》 7, 386~396쪽; 김세민, 《한국근대사와 만국공법》, 경인문화사, 2002 참조.

15) 한상권, 〈안중근의 하얼빈거사와 공판투쟁(1)―검찰관과의 논쟁을 중심으로―〉, 《역사와 현실》 54, 한국역사연구회, 2004; 김형목, 〈안중근의 동양평화론과 그 의미〉, 《군사연구》 128, 192쪽.

참모총장으로서 소임을 띠고 하얼빈에 이르러 전쟁을 일으켜 습격한 뒤에 체포가 되어 이곳에 온 것”¹⁶⁾뿐이라면서 당당한 자세로 그들의 변론을 조목조목 반박하였다. 이는 관선변 호사들이 자신을 회유하려는 의도를 간파하고 있음을 의미한다. 공판과정에서 저들은 안중 근을 회유하기 위한 다양한 방안을 내놓았다. 생명에 대한 애착을 가진다면 자신의 정당행 위는 훼손된다는 해안을 가지고 있었다.

동양평화를 교란한 자에 대한 응징은 단순한 살인행위가 아니라 독립전쟁을 구현하는 문 제였다. “금번 거사는 자신 개인을 위함이 아니고 동양평화를 위함이였다.”거나 “만약에 이 토가 생존한다면 한국 뿐만 아니라 일본도 드디어 멸망하리라고 본다. 이토가 사망한 이상 앞으로 일본은 충분히 한국 독립을 보호하여 실로 한국으로서는 크게 행복하고 금후 동양 기타 각국의 평화를 보존하리라고 생각한다.”¹⁷⁾는 주장은 이를 반증한다. 이는 현실인식에 투철한 시대인식과 무관하지 않았다. 폭력은 또다른 폭력을 수반한다는 평범한 사실을 재 삼 강조하는 문제로 귀결되었다.

이토가 저지른 죄상은 무려 15개 조목에 달할 만큼 명실상부한 한국 침략의 원흉이었다. 구체적인 죄상은 명성황후 시해부터 일본은행권 발행·유통으로 재정적인 파탄을 초래하 는 등 전 분야에 걸쳐 있었다. 경제 침략은 독립국가 존립을 위협하는 최고 위험한 요인으 로 인식하였다.¹⁸⁾ 민족자본 육성에 관심을 기울인 이유도 여기에서 찾아볼 수 있다. 구체적 인 죄상은 다음과 같다.

- ① 지금으로부터 10여 년 전 이토의 지휘로 한국 왕비를 살해하였다.
- ② 지금으로부터 5년 전 이토는 병력으로써 5개조조약(을사늑약-필자주)을 체결하였는 데 그것은 모두 한국에 대하여 비상히 불이익한 조항이다.
- ③ 지금으로부터 3년 전 이토가 체결한 20개조의 조약은 모두 한국에 대하여 군사상 대 단히 불이익한 사건이다.
- ④ 이토는 결국 한국 황제의 폐위를 도모하였다.
- ⑤ 한국 군대는 이토로 인하여 해산되었다.
- ⑥ 조약 체결에 대하여 한국민이 분노하여 의병이 일어났는데 이 관계로 이토는 한국의 양민을 다수 살해하였다.

16) 《조선일보》 1979년 9월 21일자, 〈속자서전〉.

17) 국사편찬위원회, 〈공판시말서 제3회(1910년 2월 9일)〉·〈피고인 안응칠 제8회 신문조서〉, 《한국독립운동사자료》 6, 384~385쪽; 《동아일보》 1979년 9월 19일자, 〈안중근의사 동양평화론〉.

18) 김혜정, 〈경제침탈과 토지수탈〉, 《통감부 설치와 한국 식민지화-한국독립운동의 역사 3〉, 한국독립운동사편찬위원회·한국독립운동사연구소, 2009.

- ⑦ 한국의 정치 기타 이권을 약탈하였다.
- ⑧ 한국의 학교에서 사용한 좋은 교과서를 이토의 지휘하에 소각하였다.
- ⑨ 한국 인민에게 신문 구독을 금지하였다.
- ⑩ 하등 충당시킬 금전이 없는데도 불구하고 성질이 좋지 못한 한국관리에게 금전을 제공하여 한국민에게 아무 것도 알리지 않고 드디어 제일은행권을 발행하였다.
- ⑪ 한국민의 부담으로 돌아갈 국채 2천3백만원을 모집하여 이를 한국민에게 알리지 않고 그 돈은 관리들 자의대로 분배하고 또는 토지를 약탈하기 위하여 사용하였다. 이는 한국에 대하여는 대단히 불이익한 사건이다.
- ⑫ 이토는 동양 평화를 교란하였다. 그 이유는 러일전쟁 당시부터 동양평화 유지라고 하면서 한국 황제를 폐위하고 당초 선언과는 전부 반대의 결과를 보기에 이르러 한국민 2천만은 다 분개하고 있다.
- ⑬ 한국이 원하지 않음에도 불구하고 이토는 한국보호의 구실로 한국정부의 일부 인사와 의사를 통하여 한국에 불리한 시정을 행하였다.
- ⑭ 지금으로부터 42년 전 현일본황제의 부친을 이토가 없애버린 그 사실은 한국민이 다 알고 있다.
- ⑮ 이토는 한국민이 분개함에도 불구하고 일본황제나 기타 세계 각국에 대하여 한국은 무사하다고 기만한다.¹⁹⁾

즉 야만적인 명성황후 시해사건, 을사늑약의 불법적이고 강압적인 체결, 정미7조약의 기만성, 광무황제의 강제적인 퇴위, 구한국군대 해산, 의병전쟁 진압을 구실로 무고한 양민 학살, 산림채벌권·철도부설권·전신선가설권 등 각종 이권 약탈, 민족의식을 고취시키는 교과서 소각, 시세변화를 일깨우는 국내외에서 발행된 신문 구매 금지, 일본은행권 유통에 의한 민족자본 잠식, 국채 발행에 따른 경제구조 왜곡화, 구호에만 그치는 동양 평화질서 교란, 보호정치를 내세워 한국 식민지화를 획책하는 기만성, 현재 일본천황의 부친을 시해한 사건 등을 열거하였다.²⁰⁾

유묵에서도 이토를 격살할 수밖에 없는 의도를 엿볼 수 있다. “동양 대세 생각하매 아득하고 어둡도다. 뜻있는 남아가 어찌 남을 이루리. 평화정국 못 이루었으니 한탄스럽기 그지없다. 침략 정략 고치지 않으니 참으로 가련하다.”국권회복을 통한 한국 독립에만 그치

19) 안중근의사숭모회, 《안중근자서전》, 174~175쪽; 《대한매일신보》 1909년 11월 21일자, 잡보, 이유15조; 국사편찬위원회, 〈피고인 신문조서〉, 《한국독립운동사자료》 6, 3~4쪽.

20) 김형목, 〈안중근의 '동양평화론'구상〉, 안중근기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채문, 2010, 197~198쪽

지 않고 동양평화를 실현하려는 확신에서 비롯되었다.

3. 주요 내용과 논리적 구조

동양평화론 체제는 서언·전감·현상·복선·문답 등으로 구성되었다. 이 중 서언 전체와 전감 일부의 내용만이 전해질 뿐이다. 그런 만큼 구체적이고 전체적인 내용과 성격 등은 상당한 한계를 드러낼 수밖에 없다. 다행스럽게도 서언과 전감, 신문서·청취서 등에서 ‘동양평화론’구상의 일단을 엿볼 수 있다.²¹⁾

서언은 서문으로 글을 쓰게 된 목적에 해당된다. 전감은 선인들의 교훈적인 일을 거울삼아 스스로 경계하고 근신하자는 내용이다. 현상은 당시 상황과 정세에 대한 객관적인 내용을 담았다. 복선은 향후 발생할 사건에 대한 준비로서 그와 관련된 일을 예측하는 문제였다. 즉 동양평화를 유지하기 위한 방책을 서술하려는 의도였다. 문답은 어떤 문제에 대한 물음과 대답으로서 영구적인 동양평화를 유지하려는 방안이었다.²²⁾ 저술한 배경과 목적은 서언에 잘 나타나 있다.

지금 서양세력이 동양으로 뻗쳐오는 환난을 동양인종이 일치단결해서 극력 방어함이 제일의 상책임은 비록 어린 아이라도 익히 아는 일이다. 그런데 무슨 이유로 일본은 이러한 순연한 형세를 돌아보지 않고 같은 인종인 이웃나라를 깎고 우의를 끊어 스스로 방홀(蚌鷸)의 형세를 만들어 어부를 기리는 듯하는가. 한국과 청나라 양국인의 소망이 크게 절단되어 버렸다. 만약 정략을 고치지 않고 꾀박이 날로 심해진다면 부득이 다른 인종에게 망할지언정 차마 같은 인종에게 욕을 당하지 않겠다는 의론이 한창 양국인의 폐부에서 용솟음쳐서 상하 일체가 되어 스스로 백인의 앞잡이가 될 것이 명약관화한 형세이다. …(중략)…그래서 동양평화를 위한 의전(義戰)을 하얼빈에서 개전하고 담판하는 자리를 여순구(旅順口)에 정했으며, 이어 동양평화 문제에 관한 의견을 제출하는 바이니 여러분은 눈으로 깊이 살필지어다.²³⁾

서양세력 침략을 막는 대비책 강구는 곧바로 목적임을 알 수 있다. 동양평화를 유지하는

21) 김형목, <안중근의 '동양평화론'구상>, 안중근기념사업회 편, <안중근과 동양평화론>, 체문, 2010, 202쪽

22) 김호일, <구한말 안중근의 '동양평화론'연구>, <중앙사론> 10·11, 중앙사학연구회, 1998 참조.

23) <동아일보> 1979년 9월 19일자, <안중근의사 동양평화론>.

방안으로 이토를 처단한 의로운 전쟁은 하얼빈에서 행하고, 이와 같은 당위성을 선전하는 장소로 여순을 선택했다는 논리였다. 궁극적인 의도는 일제의 침략정책을 변화시켜 동양삼국의 상호협력에 의한 ‘세력 균형’에 있었다.²⁴⁾ 상호신뢰에 기초한 동양평화는 조성되리라는 전망이었다.

동양평화론은 장차 예상되는 서구제국주의 침략에 대한 문제의식에서 비롯되었다. 구체적인 방안은 일본을 맹주로 한중일 3국이 동심협력하는 일본맹주론을 제시하였다.

우리 동양은 일본을 맹주로 하고 조선·청국과 정립(鼎立)하여 평화를 유지하지 않는다면 백년의 대계를 그르칠 것을 감히 두려워한다. 이토 정략은 이에 반하여 함부로 한국을 병합하는 데 급급하여 다른 상황을 고려할 틈도 없이 동포를 살육하고 황제를 위박(威迫)하여 그 횡포가 이르지 않는 것이 없다. 그가 잡은 바 방침을 고치지 않고 이대로 추이하면 우리 동양삼국은 다 같이 쓰러지고 백색인종의 유린에 맡기지 않으면 안된다. 러시아와 청국 양국이 일본을 향하여 다시 싸우려고 하는 형세가 있음은 당연한 일이며, 미국 또한 일본의 발호를 좋아하지 않는다. 점차 세계의 동정은 한국·청국·러시아의 약자에게 결집하여 일본은 고립한 위치에 설 것은 지금부터 예상하여도 어렵지 않다. 이것을 생각하지 않고 일시 세력에 의지하여 우리 한국 독립을 박탈하는 것은 천견(淺見)으로서 지식인의 냉소를 초래하고 말 것이다.²⁵⁾

이는 당시 박은식이나 신채호 등과는 달리 일본에 대한 인식이 매우 호의적임을 의미한다.²⁶⁾ 적어도 러일전쟁 이전까지 일본에 대한 긍정적인 정세관을 피력하였다. 이는 인종주의에 입각한 대외인식과도 무관하지 않았다.²⁷⁾ “실제 한국 인민은 러일전쟁 이전까지 호개(好個) 친우로 일본을 좋아했고 한국의 행복을 믿었다. 우리들은 결코 배일사상 같은 것은 전혀 없었다. 그런데 러일전쟁 이후 일본이 러시아를 대신하여 한국을 탈취해 버리자고 주장하고 그 결과 한국에 이를 채용하게 되었다. 금일 내가 이와 같이 몸을 그르치게 된 것도 모두 이토의 행위에 기인한다. 러일전쟁까지는 2천여 만 동포가 종민(從民)임을 기뻐하였다.”²⁸⁾라고 주장했다.

24) 신운용, 〈안중근의 ‘동양평화론’과 이등박문의 ‘극동평화론’〉, 《안중근과 그 시대》, 경인문화사, 2009, 540쪽.

25) 국사편찬위원회, 〈경경시의 신문에 대한 안응철의 공술(제6회, 1909년 12월 3일)〉, 《한국독립운동사자료》 7, 421쪽.

26) 유영렬, 〈한말 애국계몽언론의 일본인식〉, 《한일관계의 미래지향적 인식》, 국학자료원, 2000 참조.

27) 최익현의 경우도 러시아 남하정책에 대항하는 자위수단으로 군사적인 관계 강화를 위한 삼국동맹론을 주장하였다. 한일의정서가 체결된 이후 한국지식인들은 일제 침략에 대응하려는 자세를 모색하기에 이르렀다(유영렬, 《한일관계의 미래지향적 인식》, 국학자료원, 2000, 32쪽; 김현철, 〈러일전쟁 전후 한국인들의 일본관〉, 《러일전쟁과 동북아의 변화》, 선인, 2006, 96~102쪽; 신운용, 〈안중근의 대일인식〉, 《한국민족운동사연구》 60, 한국민족운동사학회, 2009, 20~21쪽).

28) 국사편찬위원회, 〈피고 안응철의 제8회 신문조서(1909년 12월 20일)〉, 《한국독립운동사자료》 6, 244쪽.

을사늑약 이후 일제 ‘보호정책’이 제대로 시행된다면 한국 독립과 문명화가 동시에 달성 되리라는 낙관적으로 전망하고 있었다. 예상과 달리 일제는 백인종의 침략을 함께 방어해야 할 입장에서 오히려 한국과 청국을 침략·지배하는 등 동양평화에 대한 신의를 저버렸다. 광무황제 강제퇴위·군대해산·정미칠조약 체결 등을 묵도하면서 일본에 대한 강한 배신감과 아울러 반일적인 활동을 전개하지 않을 수 없었다.²⁹⁾ 국민과 국가를 보호하는 마지막 보류인 군대해산은 커다란 충격으로 다가왔다. 의병전쟁에 대한 관심과 의병진을 조직하려는 목적도 이와 같은 상황 변화와 무관하지 않았다. 식민지화에 대한 위기의식은 다양한 방략에 의한 독립운동을 모색하는 계기였다.

이런 점에서 동양평화론 서론은 안중근의 사상적 기반과 내면성은 물론 자주독립에 대한 구국 의지와 열정을 파악할 수 있다. 그는 재판장에게 “나는 옥중에서 동양정책(동양평화론)을 기록으로 남기고 싶다.”³⁰⁾면서 탈고할 수 있도록 사형 집행 연기를 요청하였다. 재판장은 이를 허락하는 ‘유화적인’ 자세였다.

전옥(典獄) 구리하라(栗原)씨의 특별 소개로 고등법원장 히라이시(平石)씨를 만나...(중략)...사형 판결의 불복 이유를 대강 설명한 후에 동양대세의 관계와 평화정략 의견을 말했더니 고등법원장이 다 듣고 난 뒤에 감개하여...(중략)...그대의 진술하는 의견을 정부에 품달하겠다고 하였다...(중략)...나는 만약 허가될 수 있다면 동양평화론 일책을 저술하고 싶으니, 사형집행 일자를 1개월 남짓 늦추어 줄 수 있겠는가 했더니, 그는...(중략)...몇 달이 걸리더라도 허가하겠으니 걱정말라기에...(중략)...공소권 청구를 포기했다...(중략)...고등법원장의 말이 과연 진담이라고 하면 굳이 더 생각할 것도 없어서였다. 그래서 동양평화론을 저술하기 시작하였다.³¹⁾

안중근은 동양평화론 저술에 심혈을 기울였으나 일제는 이를 완성하기도 전에 사형을 집행함으로써 완결된 저술을 남기지 못하였다. 즉 서언 전부와 전감 일부만이 집필되었을 뿐이다. 보완할 수 있는 부분은 1910년 2월 17일 관동부 고등법원장과 3시간 가량 특별문답에서 엿볼 수 있다. 통역과 서기가 배석한 가운데 진행된 특별면담에서 안중근은 ‘살인피고 사건’으로 판결한 사실의 부당성을 다음과 지적했다.

첫째, 한 번도 만나지 않았던 이토를 살해한 것은 오직 국가를 위하여 한 일이지 결코 개인의 자격으로 한 행위가 아니다. 보통 살인범으로 심리할 것이 아니라 점을 강조하였다.

29) 국사편찬위원회, <경경시의 신문에 대한 안응철의 공술(제3회, 1909년 11월 29일)>, 《한국독립운동사자료》 7, 405쪽.

30) 국가보훈처, <살인범피고안중근청취서>, 《아주제일의협 안중근》, 1995, 633쪽.

31) 《조선일보》 1979년 9월 21일자, <속자서전>.

둘째, 을사늑약과 정미7조약은 광무황제를 비롯한 한국민의 의사로 체결된 것이 아니라 강요된 조약이다. 셋째, 이번 거사는 ‘의병참모중장’으로서 실행한 일로 포로로 취급하여 만국공법 적용을 강력하게 요구하였다. 그런 만큼 “내가 설사 이 재판을 받아들인다고 해도 일본은 법질서가 없는 야만국으로 열강으로부터 조소를 받을 것임”을 언급하기에 이르렀다.³²⁾ 이어 자신을 일반 잡범과 같이 흉한으로 부르는 자가 있다고 불만을 토로하였다. 실제로 일본에서 발간된 언론은 ‘폭악무도한’ 무뢰한으로 표현하기를 주저하지 않았다.³³⁾

4. 정세관과 현재적 의미

여기에서 이해할 수 있는 그의 현실인식은 무엇이였을까. 계몽활동·경제활동과 의병투쟁 등 다양한 활동은 현실인식 심화와 더불어 국제정세에 대한 안목을 심화시켰다. 그럼에도 현실적인 상황은 스스로 의지와 달리 순탄하지 않았다. 동의단지회(同義丹脂會) 결성 등을 통하여 새로운 방향을 모색하였으나 역시 난간에 직면하였다. 이러한 체험은 결국 《동양평화론》을 탄생시키는 밑거름이자 에너지원이었다. 안중근 현실인식이자 정세관은 다음과 같이 정리할 수 있다.

첫째, 안중근은 당대를 동서대립의 시대이자 약육강식 시대로 보았다. “약육강식의 풍진 시대이다. 세계는 동서로 나누어져 있고 지금 서양세력이 동양으로 뻗쳐오는 시대”라면서 동양 민족의 위기론을 제기했다.³⁴⁾ 특히 서양세력의 침투와 환란을 극복하기 위해서는 먼저 한중일 3국이 평화를 유지하는 것이 무엇보다도 중요하다는 점을 강조하였다. 이는 의병들에게서도 인식되었던 바이지만, 서양세력의 침투를 한 국가 힘으로 방어할 수 없는 상황에서 동양 3국이 서로 뭉쳐야 한다는 논리였다.³⁵⁾ 3국 중 일본의 역할을 인정함으로써 기존의 의병들과 견해를 달리하였다. 이는 부국강병과 자주독립에 큰 비중을 두고 있었기 때문이 아닌가 생각된다.

둘째, 안중근은 인종적 갈등의 시대라고 규정하였다. “한 나라도 자주독립이 되지 않으면 동양평화라고 말할 수 없는 것”³⁶⁾이라면서 일본도 한국과 만주를 침략하여 동양평화를

32) 안중근, 〈청취서〉, 《21세기와 동양평화론》, 국가보훈처, 52쪽.

33) 이규수, 〈안중근의거에 대한 일본 언론계의 인식〉, 《한국독립운동사연구》 34, 한국독립운동사연구소, 2009.

34) 신용하, 〈안중근의 사상과 국권회복〉, 《한국사학》 2, 한국정신문화연구원, 1980, 352쪽.

35) 국사편찬위원회, 〈피고인 안응칠제6회신문조서〉, 《한국독립운동사자료》 6, 171쪽.

36) 국사편찬위원회, 〈피고인 안응칠제6회신문조서〉, 《한국독립운동사자료》 6, 174쪽.

바라는 양국 국민의 의리를 저버렸다고 질책하였다. 특히 그는 같은 인종간 대립과 갈등은 백색인종에게 침략의 명분만을 제공할 뿐이라면서 일본이 이웃 나라를 계속 침략하려 한다면 양국 국민들은 차라리 다른 인종에게 망할지언정 같은 인종에게 욕을 당하지 않겠다는 의기가 폐부에서 용솟음쳐 서양의 다른 인종과 결맹해서라도 일본 침략을 막을 수밖에 없다³⁷⁾는 논리로 한국 침략의 부당성을 지적하였다.

이런 점에서 안중근의 동양평화론은 일제가 내세우던 ‘동아제국과 연대론’과 외형적으로 같은 구조를 가진 것으로 오해할 수도 있다. 전자는 ‘진정한 동반자 관계’속에서 동양평화에 중점을 두었다. 반면 후자는 침략정책을 은폐하기 위한 기만적 수단이었다는 점에서 전혀 다른 역사적인 성격을 지닌다.³⁸⁾

셋째, 안중근은 러일전쟁이야말로 서양세력의 동양 침략과 동양 민족간 경쟁에서 비롯된 전쟁이라고 보았다. 특히 러일전쟁은 서양세력이 동양에 침투한 것이지만, 일제는 “동양평화를 유지하고 한국 독립을 공고히 할 것”³⁹⁾이라는 선전명분을 내세워 승리하였음에도 불구하고 스스로 명분과 약속을 저버린 ‘배신자’라고 규정했다. 사실 그는 “일제가 정미 7조약을 체결하여 침략성을 드러낼 때부터 반대하지 않으면 안되겠다는 것을 느끼게 되었다.”⁴⁰⁾는 회고했다. 1907년 이후 국권수호를 위해 본격적인 항일의병투쟁을 전개하였다.

넷째, 일제의 한국침탈과 대륙진출이 동양평화를 파괴하는 직접적인 원인이라고 지적했다. 한국의 국권을 회복시키고 만주에 대한 침략정책 포기만이 평화를 유지하는 첩경임을 밝혔다. 동양삼국은 상호간 동맹하여 세계로 진출해야만 동양평화는 물론 세계평화를 실현시킬 수 있다는 점을 강조했다.⁴¹⁾

안중근은 동양삼국의 진정한 평화를 위하여 동양평화론 집필에 착수하였다. 일제는 ‘이중적인’가식으로 안심시킨 후 서둘러 사형을 집행했다. 저들은 동양평화론 완간에 따른 사회적인 파장을 무시할 수 없었기 때문이다. 보편적인 가치관에 입각한 인류평화를 위한 그의 구상은 미완성인 채로 중단되었다. 서론과 전감에 나타난 내용만으로도 독자적인 사상 체계를 엿볼 수 있다. 더욱이 이론에만 머물지 않고 직접 실천한 활동을 논리적으로 정리하였다.

현실인식 심화는 상황 변화에 대한 적절한 대응책을 준비하는 동시에 이를 실천에 옮길 수 있었다. 유연한 사고는 특정한 활동에 집착하지 않고 스스로 생각한 바를 추동시키는 정

37) 신용하, 〈안중근의 사상과 국권회복〉, 《한국사학》 2, 한국정신문화연구원, 1980, 354~356쪽.

38) 현광호, 〈안중근의 동아시아 인식〉, 《한국 근대 사상가의 동아시아 인식》, 선인, 2009, 196~203쪽.

39) 신용하, 〈안중근의 사상과 국권회복〉, 《한국사학》 2, 한국정신문화연구원, 1980, 352쪽.

40) 국사편찬위원회, 〈사카이(境)경시의 신문에 대한 안중근의 공술(제3회, 1909년 11월 29일)〉, 《한국독립운동사자료》 7, 405쪽.

41) 국사편찬위원회, 〈제3회공판시말서(1910년 2월 9일)〉, 《한국독립운동사자료》 6, 386~387쪽.

신적인 지주였다. 다양한 방략에 의한 항일투쟁은 이러한 상황 인식과 무관하지 않았다. 그런 만큼 적에 대한 개념은 한국식민지화 과정에 따라 다양하게 설정되었다. 물론 단순한 범주로서 결코 인식되지는 않았다. 이토는 한국민을 억압하는 침략자일 뿐이었다.

안중근은 청취서에서 동양평화를 유지하는 방안을 여러 가지로 제시하였다. 이는 일본인 침략자들이 주창하는 아시아연대론이나 아시아공영론과 형식상으로 크게 다르지 않다. 다만 차이점은 진정성에서 찾아진다. ‘침략과 저항’이라는 이분법적 논리가 아니라 ‘권모술수와 평화’라는 관점에 주목해야 본질을 파악할 수 있다.⁴²⁾ 안중근 동양평화론이 갖는 현재적 의미는 다음과 같은 점에서 주목해야 하지 않을까 한다.

첫째는 세계 각국의 신의를 존중하는 가운데 신뢰를 회복하는 문제였다. “종래 외국에서 써오던 수법을 흉내 내고 있는 것으로 약한 국가를 병탄하는 방법이다. 이런 생각으로는 패권을 잡지 못한다. 아직 다른 강한 나라가 하지 않으면 안 된다. 이제 일본은 일등국으로서 세계열강과 나란히 하고 있지만 일본의 성질이 급해서 빨리 망하는 결함이 있다. 일본을 위해서는 애석한 일이다.”라고 평가하였다.⁴³⁾ 일본은 이미 국제사회에서 신용을 상실하였기 때문에 전면적인 대외정책을 수정해야 한다고 주장했다. 여순항을 청국에 반환하는 대신 동양삼국이 공동으로 관리하는 새로운 균형을 만들자는 제안은 이러한 인식의 발로였다. 삼국 대표로 구성된 ‘평화회의’와 같은 단체 조직은 이를 반증한다.⁴⁴⁾

둘째는 ‘평화회의’ 정착과 원활한 운영을 위한 ‘공동군대’조직이었다. 삼국 청년들을 모집한 군단 편성은 서양세력의 침략으로부터 동양평화를 보호하는 방패막이로서 인식되었다. 이들에게는 2개국 이상 어학을 연수시켜 상호간 의사소통은 물론 ‘형제애’로서 인식할 수 있는 기틀을 마련하고자 했다.⁴⁵⁾ 다른 아시아 국가들도 동참하는 가운데 국제적인 연대를 도모할 수 있다고 보았다. 이는 오늘날 국제평화군과 너무나 흡사한 군대임을 알 수 있다. 협력에 의한 새로운 국제질서 구축은 지배와 피지배라는 틀을 일순간에 제거할 수 있는 주장이었다.⁴⁶⁾ 신뢰에 기초한 상생적인 국제관계는 그가 궁극적으로 지향한 염원이나 마찬가지였다.

셋째는 삼국간 재정적인 지원과 협력 모색이었다.⁴⁷⁾ 그는 수억 명에 달하는 삼국 국민을 회원으로 모집하여 공동은행 설립을 주장했다. 회비 징수와 공통화폐 발행은 각지에 공동

42) 최봉룡, 〈역사의 기억과 해석의 만남: 안중근 「동양평화론」의 현대적 의미〉, 안중근기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채륜, 2010, 208~213쪽

43) 안중근, 〈청취서〉, 『21세기와 동양평화론』, 54~55쪽.

44) 김현철, 〈20세기초 한국인의 대외관과 안중근의 ‘동양평화론’〉, 안중근의사기념사업회 편, 《안중근과 그 시대》, 경인문화사, 2009.

45) 안중근, 〈청취서〉, 《21세기와 동양평화론》, 국가보훈처, 56쪽; 김호일, 〈구한말 안중근의 ‘동양평화론’연구〉, 《중앙사론》 10·11, 중앙사학연구회, 1998.

46) 김형목, 〈안중근의 동양평화론과 그 의미〉, 《군사연구》 128, 육군본부 군사연구소, 2009, 198쪽.

47) 김형목, 〈안중근의 ‘동양평화론’구상〉, 《안중근과 동양평화론》, 채륜, 2010, 203쪽.

은행 지점을 통하여 경제적인 교류 증대와 더불어 협력 방안을 모색할 수 있다고 보았다.⁴⁸⁾ 일제가 대륙침략정책을 추진하는 궁극적인 이유는 경제적인 궁핍임을 간파하였다. 일제의 침략정책 완화책은 바로 동양평화를 유지하는 비결이었다. 오늘날 경제적인 지역협력체 구상과도 일맥상통할 만큼 획기적인 제안이었다.

마지막으로 세계 각국으로부터 이러한 구상에 대한 지지를 얻는 문제였다.⁴⁹⁾ 세계인구의 2/3에 해당하는 천주교인을 대표하는 로마교황을 만나 함께 맹세한다면 해결된 사안이라고 주장하였다. 여기에서 천주교 신자로서 로마교황에 대한 절대적인 신망을 볼 수 있다. 이처럼 그는 서양인 전체를 침략세력으로 규정하지 않았다.⁵⁰⁾ “국가 앞에서는 종교도 없다.”라는 인식에서 벗어나 보편적인 인간관을 견지하기에 이르렀다. 일본천황에 대한 ‘비교적’우호적인 입장도 이러한 인식과 무관하지 않다.⁵¹⁾ 특히 의병전쟁 와중에 일본군 포로를 석방한 사실은 이와 관련하여 암시하는 바가 크다.

이런 점에서 이토 격살은 일제의 배신적인 행위에 일격을 가한 ‘나팔소리’였다.⁵²⁾ 하얼빈 역두에 울려 퍼진 총성은 동양평화를 갈구하는 외침이자 새로운 독립투쟁을 알리는 신호탄이었다. 하얼빈의거 재조명하는 이유도 바로 여기에 있다. 100년 前 단순한 과거사가 아니라 현재 한민족은 물론 평화를 애호하는 모든 인간과 함께 하는 정신적인 유산임에 틀림 없다.

5. 나오는 말

동양평화론은 한국 독립과 동양평화 유지를 위한 구체적인 실천방안이었다. 긴박한 국제정세는 자주적인 독립국가 유지를 위한 다양한 방법론을 모색하기에 이르렀다. 삼국공영론이나 삼국동맹론 등은 서구열강의 침략에 대응책이었다. 인종주의에 입각한 일본을 맹주로 한 논리는 당시 식자층에게 상당한 공감을 불러 일으켰다. 안중근도 이를 일정 부분 수용하는 등 민족적인 역량을 강화하는데 노력하였다. 각 변화의 시기마다 학회 참여와 사립 학교를 설립하는 등 근대교육운동, 민족자본 육성을 위한 삼합의 운영, 삼흥학교 학생과

48) 안중근, 〈청취서〉, 《21세기와 동양평화론》, 국가보훈처, 1995, 55~56쪽.

49) 안중근, 〈청취서〉, 《21세기와 동양평화론》, 국가보훈처, 1995, 56쪽.

50) 신운용, 〈안중근의거의 사상적 배경〉, 《한국사상사학》 25, 한국사상사학회, 2005, 69쪽.

51) 홍순호, 〈안중근의 동양평화론〉, 《교회사연구》 9, 한국교회사연구소, 1994, 46쪽.

52) 윤경로, 〈안중근 의거와 〈동양평화론〉의 현대사적 의의〉, 《안중근 의거의 국제적 영향(발표문)》, 한국독립운동사연구소, 2009, 169~170쪽.

전 가족의 국채보상운동 참여, 의병전쟁과 의열투쟁 등은 이를 반증한다.

동양평화론 집필 배경은 이등박문 포살을 정당화하기 위한 일환에서 비롯되었다. 궁극적인 의도는 ‘영구적인’동양평화를 위한 구체적인 실행방안 모색과 이를 널리 알리고자 함이었다.⁵³⁾ 그는 결코 개인적인 차원에서 아니라 의병참모총장으로서 독립전쟁 일환임을 강조했다. 심문과정에서 만국공법과 국제공법에 의한 대우 요구는 이러한 사실을 잘 반증한다. 이등박문 포살은 단순한 암살이 결코 아니라 한국 침략과 동양평화 교란자에 대한 ‘응징’이라는 논리였다. 15개 항목에 달하는 죄상은 인류의 보편적인 가치관에 입각한 인간해방을 방해하는 주범으로서 이토를 지목하였다.

체제 구상은 서언·전감·현상·복선·문답 등이다. 일제의 위약으로 서언 전체와 전감 일부만이 저술된 채 미완성으로 끝나고 말았다. 그런 만큼 구상한 《동양평화론》의 구체적이고 정확한 내용은 파악할 수 없다. 자신들의 추악한 죄악이 만천하에 폭로됨을 우려한 나머지 곧바로 사형집행을 단행한 결과였다.

전감은 일제의 침략전쟁으로 동양평화가 유지되지 못한 원인을 서술했다. 청일전쟁에서 러일전쟁까지 국제정세를 소개하는 중 청일전쟁에서 청국이 패배한 이유를 ‘중화대국’이라는 교만과 권신척족 천룡에서 찾았다. 반면 러일전쟁에서 일본이 승리한 원인은 한국과 청국이 일본을 원조하였기 때문이라고 보았다.⁵⁴⁾

청취서는 현실인식과 동양평화를 위한 다양한 방법론이었다. 동양 삼국간 상호 신뢰에 기반한 인식론은 시대를 앞선 선각자로서 면모를 보여주었다. 삼국공영론이나 삼국동맹론 차원을 넘어 ‘진정한’동양평화를 제시한 사실은 주목해야 할 부분이다. 인종주의에 부합하는 일본맹주론에 입각한 부분은 한계로서 지적될 수 있다. 국권회복을 위한 방략 중 하나로서 국제정세에 대한 낙관적인 인식을 반영하였다.

동양평화론의 현재적 의미는 동지로서 하얼빈의거를 도운 이강 글에 잘 나타나 있다. “선생은 대의를 추호의 사심도 없이 자기의 생명을 초개시하고 모든 명리(名利)를 초월하여 오직 일편단심 조국의 독립회복과 나아가 동양평화를 유지하기 위하여 웅지를 품고 만리이역으로 단신 망명하여 발분망식(發憤忘食)과 풍찬노숙하면서 자기의 결심한 대지의 일단을 실천하였다.”⁵⁵⁾

작금 한반도를 둘러싼 긴장의 파고가 고조되는 분위기이다. 남북한 고위당국자는 110년 전 침략자 일제를 향하여 일갈을 한 선열의 충정어린 고언을 주목해야 한다. 한반도 통일과

53) 현광호, 〈안중근의 동아세아 인식〉, 《한국 근대 사상가의 동아시아 인식》, 204~206쪽.

54) 윤병석, 〈동양평화론〉, 《안중근전기전집》, 국가보훈처, 195쪽.

55) 이강, 〈의사 안중근〉, 《안중근전기전집》, 640쪽.

영구적인 평화를 유지할 묘안도 동시에 모색할 시점이다. 동양평화론이 오늘날 우리에게 전하는 교훈은 여기에서 찾아진다.

〈참고문헌〉

- 국가보훈처·광복회, 《21세기와 동양평화론》, 1995.
- 김형목, 〈안중근의 동양평화론과 그 의미〉, 《군사연구》 128, 육군본부 군사연구소, 2010.
- 김형목, 〈안중근의 ‘동양평화론’구상〉, 안중근기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채륜, 2010.
- 김형목, 〈안중근의 국내 계몽활동과 민족운동사상의 위상〉, 《숭실사학》 29, 2012.
- 박보리스(신운용·이병조 옮김), 《하얼빈역의 보복》, 채륜, 2009.
- 박환, 《민족의 영웅 시대의 빛 안중근》, 선인, 2013.
- 서명훈 주필, 《중국에서의 안중근연구 논문집성》, 북경 민족출판사, 2010.
- 신운용, 《안중근과 한국근대사》, 채륜, 2009.
- 안중근의사기념사업회 편, 《안중근과 그 시대》, 경인문화사, 2009.
- 안중근의사기념사업회 편, 《안중근 연구의 성과와 과제》, 채륜, 2010.
- 안중근의사기념사업회 편, 《안중근과 동양평화론》, 채륜, 2010.
- 이성환·이토 유키오 편저, 《한국과 이토 히로부미》, 선인.
- 정운현·정창현, 《안중근가 사람들》, 역사인, 2017.
- 조광, 〈안중근 연구의 현황과 과제〉, 《한국근현대사연구》12, 2000.
- 한상권, 〈안중근의 하얼빈거사와 공판투쟁(1)〉, 《역사와 현실》 54, 2004.

조봉암의 정치노선과 ‘적극적 평화’

김태우 (한국외대)

1. 머리말

죽산(竹山) 조봉암(曹奉岩, 1899~1959)은 1950년대 한국의 대표적인 정치인 중 한명이다. 그는 1952년과 1956년의 대통령 선거에서 연속으로 이승만 다음의 차점자를 기록했다. 제헌국회의 의원이자 헌법기초위원회의 위원으로서 대한민국 헌정질서의 기초를 만든 인물이기도 했다. 인구 구성의 80%가 농민이었던 농업사회에서 초대 농림부장관을 맡아 구 지배체제를 허물어버리기 위한 농지개혁을 선도했다. 그리고 1956년 대선에서 대규모 민중의 지지를 확인한 후, 이를 기반으로 극우반공체제의 대한민국에서 평화통일론을 당론으로 내세운 진보당을 만들어 활동하다가 끝내 이승만 정권에 의해 죽임을 당하고 말았다.

조봉암이 살았던 20세기 전반기는 한국사에서 가장 폭력적인 시기 중 하나였다. 청일전쟁(1894~1895), 러일전쟁(1904~1905), 중일전쟁(1937~1945), 태평양전쟁(1941~1945), 한국전쟁(1950~1953)과 같은 전쟁들이 한국인들의 직접적 연루 속에서 지속되었고, 일본 제국주의의 학정과 수탈, 해방 이후의 제주4·3항쟁과 국민보도연맹사건과 같은 민간인 집단학살사건에 이르기까지, 20세기 전반기의 한반도 거주민들은 역사 속에서도 가장 폭력적인 세기를 그저 망연자실하게 견디며 살아가야만 했다.

조봉암은 일제의 식민지배와 냉전기의 양극적이고 폭력적인 질서에 지속적으로 저항했던 대표적인 평화운동가이자 평화사상가이기도 했다. 한국전쟁 이후 엄혹했던 극우반공체제의 이승만 정권 하에서 ‘평화통일’을 주장했다는 사실만으로도 그의 주장의 선도적 성격을 짐작할 수 있다. 북진을 통한 무력통일론이 정부의 공식적 통일론으로 운위되던 시절에 북한을 대화 상대로 인정하는 평화통일론은 그 자체로 당시에는 위험한 담론이 아닐 수 없

었다. 게다가 조봉암은 ‘피해대중’을 위한 정치, 차별 없는 사회민주주의 복지국가의 건설 등을 직접적으로 내세우면서 대중적 지지 기반을 빠르게 확장해가고 있었다. 그의 민주주의와 평화에 대한 담론은 적과 아를 분명하게 구분했던 1950년대 극우반공적인 ‘전쟁정치’¹⁾하에서 반드시 제거되어야만 하는 운명에 처할 수밖에 없었다.

1950년대를 대표하는 정치인인 조봉암에 대해서는 이제껏 다양한 관점의 연구들이 진행되어 왔다. 정태영과 박태균은 주로 조봉암과 진보당을 ‘민족적’사회민주주의 노선으로 파악하면서, 그 이념과 조직과정, 활동내용 등을 밝혀내는 데 성공했고, 서중석은 진보당의 창당 과정과 평화통일론, 사회민주주의를 광범하게 다루면서 ‘피해대중’이라는 사회적 기반에 대한 분석까지 연구영역을 확장했으며, 윤상현과 박진영은 조봉암의 사회민주주의의 계통적 형성과정과 내용을 구체적으로 분석했다. 이 모든 연구들은 조봉암의 민족주의적이고 사회민주주의적 성격을 드러내는 데는 분명한 성과를 거두었다.²⁾

이 글은 조봉암을 평화사상가이자 평화운동가라는 관점에서 바라보고자 한다. 특히 1960년대 후반 이래 평화연구에 커다란 영향을 미친 갈통(Johan Galtung)의 ‘적극적 평화론’의 관점에서 조봉암을 재조명해보고자 한다. 갈통은 1964년 *Journal of Peace Research*의 창간사를 통해, ‘평화’개념을 단순한 ‘전쟁 없는 상태’를 넘어 모든 종류의 ‘폭력 없는 상태’로 정의했다. 동시에 그는, 평화란 직접적이고 물리적인 폭력뿐만 아니라, 사회적 불평등이나 차별과 같은 간접적이고 구조적인 폭력까지 극복된 상태로 이해되어야 한다고 주장했다.

갈통은 위와 같은 폭력과 평화에 대한 이해 속에서 평화의 개념을 ‘소극적 평화(negative peace)’와 ‘적극적 평화(positive peace)’로 구분했다. 소극적 평화란 개인적이고 물리적인 폭력의 부재(不在) 상태를, 적극적 평화란 사회·경제적 측면의 구조적 폭력(structural violence)의 부재 상태라고 정의했다. 동시에 전쟁 부재로서의 소극적 평화 개념이 평화 논의를 오히려 제약한다고 비판하면서, 정치적 억압이나 경제적 착취, 사회적 차별 등과 같은 구조적 폭력이 없는 사회를 만들기 위한 ‘적극적 평화’개념의 중요성을 강조했다.³⁾ 또한 갈통은 적극적 평화와 관련하여 유럽연합(EU)의 형성에 영향을 준 ‘통합(integration)’의 중요성을 강조하기도 했다. 그에게 통합이란 “두 개 이상의 행위자가 새로운 행위자로 형성되는 과정이며, 이 과정이 완수되었을 때 그 행위자들은 통합되었다고 말할 수 있다”고

1) 김동춘, 『전쟁정치』(서울: 길, 2013).

2) 박태균, 『조봉암연구』(창작과비평사, 1995); 정태영, 『조봉암과 진보당』(휴머니티스, 2006); 서중석, 『조봉암과 1950년대(상·하)』(역사비평사, 1999); 윤상현, “조봉암(1899~1959)의 정치활동과 사회민주주의사상”, 『한국사론』, 52호(2006); 박진영, “조봉암의 사회민주주의론”, 『대구사학』, 123집(2016).

3) Johan Galtung, “Violence, Peace and Peace Research”, *Journal of Peace Research*, Vol. 6, No. 3, 1969.

규정했다. 그는 적극적 평화의 달성을 위한 교환과 커뮤니케이션의 개선, 집단간 혹은 국가간 기능적 협력의 도모, 입법·사법·행정기구의 융합을 통한 세계정부의 설립 등을 강조했다.⁴⁾

이상과 같은 갈통의 적극적 평화론은 조봉암의 사회민주주의 사상과 평화통일론을 이해하는 데 많은 시사점을 던져준다. 조봉암은 일제시기 제국주의의 폭력에 직접적으로 저항했던 조선의 대표적인 공산주의운동가 중 한명이었다. 본문에서 자세히 후술하겠지만, 그를 일생의 운동가이자 사상가로 이끈 직접적 원인은 일제의 폭력이었다. 그 폭력은 그의 신체에 직접적으로 가해진 고문이나 오랜 감금과 같은 직접적이고 물리적인 폭력일 수도 있고, 민족적 고난의 원인이 된 일제의 구조적 폭력일 수도 있다. 또한 조봉암은 해방 이후에는 극단적으로 갈등하는 세력들의 ‘통합’을 위한 좌우합작운동을 펼쳤고, 대한민국 정부 수립 이후에는 국회의원으로 민주주의와 평화의 기초를 이루는 중요한 제도적 장치들을 만들어내는 데 결정적으로 기여하기도 했다. 그는 공산주의의 압제도, 자본주의의 착취도 동시에 거부하고 저항했다. 또한 분단체제를 통해 개인적 영리를 독점하던 세력들에 저항하여 평화통일론을 주장했다. 이는 일차적이고 직접적인 폭력에 대한 저항이었을 뿐만 아니라, 정치적 억압이나 경제적 착취와 같은 ‘구조적 폭력’에 대항한 ‘적극적 평화’의 갈구였다.

2. 조봉암의 평화사상의 형성 배경

1) 일제의 폭력에 대한 저항과 사회주의의 수용

조봉암은 1899년 인천시 강화의 시골마을에서 사남매의 둘째 아들로 출생했다. 그는 유소년기 자신의 가정에 대해 “구차하기는 해도 평화스러웠”고, “아버지께서는 거의 절대적인 평화주의자”였다고 회고했다. 천성적으로 폭력을 싫어했던 아버지 덕분에 어린 조봉암은 “자유로운 가정 분위기 속에서” “구김살 없이 의젓하게” 성장할 수 있었다. 그는 자신의 어린 시절에 대해 굉장한 “장난꾼”으로 묘사하면서 다양한 일화를 소개했는데, 이 같은 자유분방함과 명랑함이 일제시기와 냉전기의 폭압적 상황 속에서도 자기 소신을 겁 없이 내

4) Johan Galtung, “Toward a definition of Peace Research and Criteria for the Selection of Institutions to be included in the Repertory”, in UNESCO, *International Repertory Institution specializing in Research on Peace and Disarmament* (Paris: UNESCO, 1966); Johan Galtung, “A Structural Theory of Integration”, Vol. 5, No. 4, 1968.

세울 수 있었던 기질적 바탕을 형성했는지도 모르겠다.⁵⁾

조봉암이 사상가이자 사회운동가로서 첫발을 내딛게 되는 계기는 1919년의 3·1운동을 통해서였다. 스무살의 청년 조봉암은 강화에서 유봉진의 지도하에 “철저한 평화적 시위”를 펼치다가 독립선전문을 배포한 혐의로 체포되어 서대문형무소에 수감되었다. 그는 형무소에 투옥된 이후에도 감옥 내 만세 시위를 전개했는데, 이 같은 행위는 응당 “온몸이 피투성이가 되어서 기절”할 정도의 혹독한 체벌과 고문으로 이어지곤 했다.⁶⁾ 조봉암은 1년의 수감생활 직후 YMCA 중학부에 들어가서 새롭게 학업을 시작하려 했으나, 얼마 지나지 않아 YMCA대동단사건의 연루자로 오해받아 평안남도 경찰부에서 또 다시 혹독한 고문을 감내해야만 했다.⁷⁾ 조봉암은 개인의 사회적 가치관 형성에서 매우 중요한 시기인 20~21살 시기에 일본 제국주의의 폭력이라는 거대한 힘과 직접적으로 대면했던 것이다.

당시는 제국주의의 폭력성이 그 정점에 달해있던 시기로 볼 수 있다. 1876년부터 1915년까지 세계 육지 면적의 1/4이 제국주의국가들에 의해 새롭게 복속되어 재분배되었고, 1914년부터 1918년까지는 제1차 세계대전을 통해 전장에서 수백만 명의 젊은이들이 목숨을 잃기도 했다. 유럽 제국들은 아시아와 아프리카에서 새로운 식민지를 확보하기 위해 경쟁하면서 서로 전쟁을 벌이기도 했고, 비유럽인들을 정복하는 과정에서 무차별적인 폭력을 행사하기도 했다. 유럽인들은 자신들의 폭력을 ‘개화의 사명’이라는 고상한 목적으로 포장했고, 일본 제국주의 또한 ‘아시아의 평화’를 위한다는 명분하에 자신의 침략과 폭력을 적극적으로 정당화했다.

일본의 한국 지배는 특히 더 노골적인 폭력성을 보여주었다. 3·1운동 이전 시기까지 일제의 소위 ‘무단통치(武斷統治)’는 물리적·직접적 폭력장치와 행위를 통해 지배를 관철하는 지배체제였다. 조선총독부의 총독은 육·해군 대장 출신의 무관만 임명될 수 있었고, 권력 견제 장치가 부재한 상황 속에서 입법·사법·행정의 삼권을 완벽히 장악했다. 또한 일제는 세계사에서도 유례를 찾기 어려운 폭력 장치로서의 ‘헌병경찰제도’를 실시했는데, 헌병경찰은 사법재판을 거치지 않고 조선인에게 벌금, 태형, 구류 등의 사법적 처벌을 개인적으로 가할 수 있었다. 조선인에 대한 개인적 폭력 행사가 합법적으로 허용되었던 것이다.⁸⁾ 일제는 제도 자체를 통해 조선에 강압적·폭력적·독재적으로 통치하고자 하는 의지를 직접적으로 표현했고, 약관의 조봉암은 이 같은 독재와 폭력에 맞서고자 하는 의지를 직

5) 조봉암, “내가 걸어온 길”, 『희망』 2, 3, 5월호(1957), 정태영 외 편, 『죽산 조봉암 전집』 1권(세명서관, 1999), pp. 325~326.

6) 위의 글, pp. 330~332.

7) 『동아일보』, 1920년 6월 18일자; 위의 글, pp. 333~335.

8) 세계자본주의체제 속에서도 한국에 가해진 외압이 어느 식민지국가보다도 더 폭력성을 띠게 된 이유는 상대적으로 자본주의적 성장이 미숙했던 일본에 의해 개항되었기 때문이라고 분석되기도 한다. 하원호, “근대사회성격론”, 『한국사 길잡이(하)』(지식산업사, 2008), p. 14.

접적으로 표출했던 것이다.

젊은 나이에 감당해야 했던 육체적 고문 또한 개인의 폭력 인식과 평화사상의 형성 과정에서 중요하게 살펴볼 수 있다. 조봉암 스스로 묘사한 고문의 장면은 실로 가혹하기 그지없었다. 소위 “주릿대 방망이에 학춤을 춘다”는 고문은 그의 두 팔을 뒤로 묶고, 그 묶은 손목을 끈으로 매어서 천정으로 끌어올렸다 내렸다 하는 가혹행위를 지칭했다. 그는 의자 위에서 혁대나 죽도로 마구 두들겨 맞기도 했고, 엉덩이를 담뱃불로 지지는 고문을 당하기도 했다. 이런 고문이 15일 내내 이어졌다고 한다.⁹⁾ 실제 1910년대 조선인 독립운동가들에게 행해진 일제의 혹독한 고문의 사례들은 조봉암의 묘사가 절대 과장된 것이 아님을 방증하고 있다.¹⁰⁾

젊은 날의 혹독한 육체적 고문의 경험은 개인사(個人史)에서 의외로 매우 중요한 부분을 차지할 수 있다. 제국주의, 국가, 폭력, 평화 등에 대한 인식에서는 더욱 그러할 수 있다. 예컨대 제2차 세계대전 당시 나치 독일로부터 혹독한 고문을 당했던 장 아메리(Jean Améry)는 자신의 저서 『죄와 속죄의 저편』을 통해, “고문은 한 인간이 내면에 간직할 수 있는 가장 끔찍한 사건”이며, “나의 모든 개인적 체험을 넘어 제3국에서는 고문이 우연한 일이 아니라 핵심이었다”고 역설했다.¹¹⁾ 환언컨대, 조봉암의 몸을 덮친 육체적 고문은 단순한 개인적 체험이 아닌, 일제의 본질적 속성을 보여주는 ‘핵심’일 수 있으며, 조봉암 또한 제국주의의 직접적 폭력으로서의 고문을 통해 그 이전과는 완전히 다른 유형의 인간으로 변했을 수도 있다는 것이다.

실제 그런 변화가 발생했다. 조봉암 자신의 표현에 의하면, 그는 과거와는 “전연 딴 사람”이 되어 있었다. “세상에 대한 눈이 떠졌고 애국심에 불타게 됐다.” “나라를 위한 일이라면 무슨 일이라도”하고자 했고, “안 하고는 못 배기겠고 몸살이 날 지경”이 되었다.¹²⁾ 그래서 그는 홀로 호랑이 굴로 들어간다는 심정으로 1921년 도쿄로 갔다. 그리고 그곳에서 만난 조선인 청년들과의 교류와 방대한 독서를 통해 사회주의의 세례를 받게 되었다.

당시 일본에서는 아나키즘, 생디칼리즘, 불세비즘, 페이비언주의 등과 같은 온갖 부류의 사회주의 사상이 풍미하던 시기였다. 1920년경 일본에 머물던 980여명의 조선인 유학생들 대부분은 당대 일본에서 유행하던 사회주의 사상의 영향을 받아 아나키즘이나 공산주의 관

9) 조봉암, “내가 걸어온 길”, 『죽산 조봉암 전집』 1권, pp. 333~335.

10) 1911년 105인사건 당시 일제는 민족운동가들로부터 허위자백을 받아내기 위해 대나무 못을 손톱과 발톱에 박기, 널빤지에 못을 박아 눕게하기, 온몸에 기름을 바른 후 인두와 담뱃불로 지지기, 거꾸로 매달고 코에 물 붓기 등의 무자비한 고문을 가했다. 윤경로, 『105인사건과 신민회 연구』(일지사, 1990).

11) 장 아메리 저, 안미현 역, 『죄와 속죄의 저편: 정복당한 사람의 극복을 위한 시도』(길, 2012).

12) 조봉암, “내가 걸어온 길”, 『죽산 조봉암 전집』 1권, p. 335.

런 사상단체에 몰려 있었다.¹³⁾ 조봉암도 중앙대학 전문부 정치과에 적을 두고, 이 같은 일본 유학생들의 분위기에 자연스럽게 동화되었다.

당시 사회주의 사상은 다양한 이론적·실천적 관점에서 제국주의 폭력의 본질에 대해 자세하게 해설해주고 있었다. 조봉암은 사회주의 서적을 탐독하던 과정에서, “이러한 진리가 있는 것을 모르고 살아온 것을 생각하니 서글프기도 했고 통분하기도 했다.”그래서 그는 제국주의 폭력에 직접적으로 맞서고자 사회주의자가 되기로 결심했다. “나는 사회주의를 연구하고 사회주의자가 되고 사회주의 운동을 하기로 했다. 일본 제국주의의 강도 같은 침략과 민족적 수탈이 어째서 생기고 어떻게 이루어지는가를 알게 되었고 우리 민족이 어째서 이렇게 압제를 당하고 무엇 때문에 이렇게 못살게 되었는데도 알게 되었다. (……) 모든 사람이 자유롭고 모든 사람이 잘 살고 호사할 수 있는 좋은 나라를 만들어야겠다고 결심했다.”¹⁴⁾

조봉암의 결심은 즉각 행동으로 이어졌다. 그는 1921년 아나키즘 계열의 흑도회를 조직하는 일에 참여했고, 무정부주의자 박열 주도 하의 박살단에서도 활동하며 사회주의자로 행세하기 시작했다.¹⁵⁾ 그러나 그 자신의 표현에 의하면 당시 활동은 “관념적 유희”에 머무는 한계를 지니고 있었다. 그는 모든 면에 부정적이고 파괴적인 성격이 짙었던 아나키즘에 회의감을 품기 시작했다. 그러던 중 조봉암은 현존체제의 파괴에만 머무는 것이 아니라 새로운 사회의 건설을 지향한다는 불세비즘에 매력을 느끼기 시작했다. 그리고 불세비즘이 일제의 조선 침략에 반대하여 조선인 항일운동을 지원한다는 사실을 알게 되었다. 이후 조봉암은 급속히 불세비즘으로 기울기 시작했다. 조봉암은 1922년 8월 서울로 돌아왔고, 10월에 러시아로 떠났다. 통합된 단일의 조선공산당 창당을 위해서였다.¹⁶⁾

이후 1927년까지 제1차 조선공산당 조직 활동에서 조봉암은 완전한 그 핵심적 인물로서 활약했다. 그는 1924년 조선공산당의 조직적 기초로서 조선노동총동맹, 조선청년동맹, 화요회 등을 발족시켰고, 1925년 4월 17에는 서울에서 김재봉을 책임비서로 하는 조선공산당 창당했고, 다음 날에는 박현영을 책임비서로 하는 고려공산청년동맹을 발족시켰다. 조봉암은 조선공산당의 감사위원과 고려공산청년동맹의 중앙집행위원으로 선출되었다. 이 두 조직에서 각각 중앙기관을 선출하는 3인 전형위원회 위원으로 동시에 선출된 사람은 조

13) 김명섭, “흑도회의 결성과 활동(1921~1922)”, 『사학지』, 12월호, 1998, pp. 479~484.

14) 조봉암, “내가 걸어온 길”, 『죽산 조봉암 전집』, 1권, pp. 337~338.

15) 윤상현, “조봉암(1899~1959)의 정치활동과 사회민주주의사상”, p. 133; 김학준, “진보당 평화통일노선의 재평가”, 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 6권 (세명서관, 1999), p. 178.

16) 김창순·김준엽, 『한국공산주의운동사』 1, 고려대학교 아세아문제연구소, 1968, pp. 399~400.

봉암뿐이었다. 당시 조선 공산주의 운동에서 그가 차지하는 위상을 말해준다.¹⁷⁾

이후 조봉암은 모스크바와 상해 등의 지역을 오가며 공산주의 활동을 전개하다가, 1932년 11월 상해에서 검거되어 신의주형무소에서 7년간 복역한 후 1939년 출옥했다. 1926년 조봉암은 제1차 조선공산당 창립당원으로서 「조선공산당선언」을 통해 자신의 공산당 활동의 목적을 다음과 같이 밝혔다. “조선공산주의자들은 일본제국주의의 압박에서 조선을 절대로 해방한다는 것으로써 당면의 과업으로”삼는다는 것이었다.¹⁸⁾ 1919년 3·1운동 참여 이래 지속적으로 일제의 폭력에 저항하여 ‘조선의 해방’을 제일의 과업으로 간주했던 것이다. 그리고 그 같은 해방운동의 연장선상에서 일제의 폭력을 상징했던 형무소에서 무려 7년이나 장기복역하며 개인적인 고통과 회한의 시간을 보내야만 했다.¹⁹⁾

2) 해방과 ‘제3의 길’의 선택

조봉암은 1945년 1월 해외와 연락했다는 혐의로 서대문형무소에 재구금 되었다. 그리고 같은 해 8월 형무소에서 해방을 맞았다. 일제시기 조선공산당 창당의 중심에 있었고, 일제 감옥에서 해방을 맞은 인물이라면 의례히 해방 후 정치활동에서 중심적 역할을 담당할만했다. 그러나 조봉암은 중앙정계 활동 대신 인천지역의 건국준비위원회와 인민위원회 결성 등에만 참여했다. 그의 일제시기 경력을 놓고 보면 사실상 은둔에 가까운 활동이었다.

1946년 조봉암은 조선공산당 책임비서 박헌영에게 보내는 편지를 통해 “내가 양심적으로 진실로 죄로 생각하는 것은 일하지 못한 것”이라고 말하면서, “혁명가로서는 물론이고 인간적 양심으로도 도저히 할 수 없는 짓을 한 자들이 동지를 속이고 계급을 속이고 뻔뻔히 군중 면전에 나타나서 꺼떡대는 것은 참으로 용서할 수 없는 현상”이라고 말한 적이 있다.²⁰⁾ 그는 아마도 1939년 출소 이후 1945년 재구금 되기까지 일제말의 여러 해 동안 인천 비강조합(枇糠組合)에서 그저 자신의 생계를 돌보며 비루하게 살았던 이력에 대해 이렇듯 자기반성적으로 언급한 것으로 추측된다. 그는 일제 감옥 안에서 해방을 맞았음에도 불구하고 일제말기 약 5년 동안의 공산당 활동 부재에 대해 부끄럽게 여겨 중앙정치 활동을 삼갔던 것이다.

17) 김학준, “진보당 평화통일노선의 재평가”, p. 181.

18) “조선공산당선언”, 『불꽃』 제7호, 1926년 9월 1일.

19) 형무소의 생활은 그 자체로 생사의 경계를 넘나드는 일제 폭력과 사투였다. 조봉암은 일제 감옥생활에 대해 “사람으로서 건딜 수 없는 일이 많다”고 단언했다. 조봉암의 옥중생활에 대해서는 다음의 글이 자세하다. 조봉암, “나의 옥중 생활기: 눈물겹고도 감명 깊은 혁명가의 담담한 회상록”, 『죽산 조봉암 전집』, 1권(세명서관, 1999), pp. 503~519.

20) 『현대일보』, 1946년 5월 15일자.

그런데 조봉암이 박헌영에게 개인적으로 보냈던 앞의 서한은 지극히 개인적인 내용의 편지였음에도 불구하고 인천CIC에 의해 강제적으로 압수당한 후 여러 언론에 의해 일방적으로 공개되어 조봉암을 매우 곤란한 상황에 빠뜨렸다. 이를테면 『동아일보』는 조봉암의 서한이 “공산당의 무기력, 종파적, 봉건적인 점을 들어서 비판을 가하는 등, 독자 여러분의 참고할 점이 만키로 이에 전문을 소개”한다는 편집자의 소개문을 첨가해서 3회에 걸쳐 조봉암의 편지를 연재했다.²¹⁾ 실제 조봉암의 편지는 ‘① 민족통일전선 및 대중투쟁문제와 그 운영에 대해서, ② 당 인사문제에 대해서, ③ 반중앙파에 대해서, ④ 나 자신의 비판’등으로 구성된 장문의 조선공산당 비판문이자 자기비판문이었다. 조봉암은 신문에 등장한 자신의 편지가 대체로 윤곽은 같지만, “고의로 문구를 개악(改惡)하고 없는 것을 써넣은 것도 있다”고 말하면서 분노했다.²²⁾

이 편지의 실제 작성시점은 1946년 3월경이었는데, 당시까지만 해도 조봉암은 공산주의 노선을 완전히 버리지는 않았던 것으로 판단된다. 그는 편지를 쓰는 이유에 대해 “나 자신이 좋은 볼세비키가 되는 유일한 방법으로 믿기 때문”이라고 박헌영에게 말하고 있었다. 그러나 개인서한이 언론을 통해 대서특필된 후 약 한달 뒤인 6월 22일, 조봉암은 인천 도림동 공설운동장에서 개최된 민주주의민족전선 인천시민대회장과 여러 관공서, 신문사 등에 사실상의 전향 성명서를 배포하면서 자신의 정치적 전향을 공식화했다. 그는 전향의 이유로 “공산당이나 민주위원의 독점정부”가 아닌 “통일된 정부”의 수립이 필요하고, “지금 공산당과 같이 소련에만 의존하고 미국의 이상을 반대하는 태도는 옳지 않”기 때문이라고 비판하면서, “노동계급의 독재나 자본계급의 전제를 반대한다”는 문장으로 성명서를 마무리했다.²³⁾

그런데 이 전향 성명서는 조봉암이 6월 11일 인천CIC에 검거되었다가 6월 22일 석방된 직후에 발표되었다는 점에서 정황적으로 석연치 않은 부분이 많다.²⁴⁾ 발표 방식도 좌익 진영의 대규모 행사장과 신문사 등에 동시다발적으로 대량살포되는 점에서 더욱 그러하다. 그럼에도 불구하고 성명서 내용이 미군정 후원하의 민주위원을 공산당과 같은 수준에서 비판하고, 미국식 자본주의의 무조건적 수용을 반대하는 일종의 ‘제3의 길’을 직접적으로 제시하고 있다는 점에서, 미군정의 요구가 일방적으로 관철된 전향으로 보기 힘든 측면이 분명하게 존재하다. 그 스스로도 “독점자본가를 위해서 또는 모기관을 조종으로 일할 사람이

21) 『동아일보』 1946년 5월 7일자.

22) 『현대일보』 1946년 5월 15일자.

23) 『동아일보』 1946년 6월 26일자.

24) 『동일일보』 1946년 6월 25일자.

라고 믿는 분은 한 사람도 없을 게다”라고 말하기도 했는데,²⁵⁾ 일제의 모진 고문과 오랜 감금 속에서도 자신의 소신을 꺾지 않았던 조봉암이 미군정의 수일의 언어적 설득만으로 갑자기 전향을 발표했다고 보기 어려운 측면이 강하다. 박헌영에게 보냈던 ‘개인적’편지의 공산당 비판에서 볼 수 있는 것처럼, 조봉암의 전향은 일제시기부터 민족주의적 성향이 강했던 그 자신의 조선공산당 정책—소련 편향적 정책—에 대한 깊은 실망감의 표현으로 볼 수 있을 듯하다.

이후 조봉암은 비소비미(非蘇非美)의 민족주의적 성격이 짙은 중도적 ‘제3의 길’을 일관되게 걷게 된다. 1946년 8월 조봉암은 남북한의 지배세력으로 급부상한 극우와 극좌적 세력을 다음과 같이 동시에 비판했다.

한편에서는 시대도 국정도 고려 못하고 무산계급 독재를 꿈꾸며 그의 영도권이 아니면 전민족의 분열도 불원하는 태도를 취하고, 다른 한편에서는 지금 조선에 있어서는 전연 사회적 조건이 없는 자산계급 전정(專政) 즉 중국 국민당식 자산계급전정을 꿈꾸며 인민의 위에 군림하여 팽소적인 정권을 삼으려니까 필연적으로 반민족적인 민족분열적인 고집을 부리는 것이다.²⁶⁾

조봉암은 민족의 통일과 독립이 국제적으로는 미국과 소련의 협력을 통해, 국내적으로는 좌익과 우익의 협력을 통해서만 달성 가능하다고 믿었다. 그가 이러한 신념 아래 1946년 8월 말 좌우합작운동을 지지하는 성명을 발표한 것은 매우 당연한 순리적 과정으로 간주될 수 있다.²⁷⁾ 미군정은 1946년 12월에 남조선과도입법의원을 출범시키고, 조봉암에게 합류할 것을 요청했지만, 조봉암은 미군정의 요청을 거절한 후 직접 중도세력의 조직화에 나서 1947년 3월 조선민주주의독립전선을 발족시키기도 했다. 그러나 조봉암의 중도노선은 좌·우익은 물론 그의 공산주의 경력을 의심의 눈초리로 바라보았던 중도세력과의 연대에 있어서도 어려움을 감내해야만 했다. 그가 자신의 제3의 길을 현실정치에서 본격적으로 펼 수 있는 실질적 계기는 오히려 남북한 분단정부 수립 이후에 주어지게 된다. 김구의 한독당을 비롯한 중도세력의 상당수가 대한민국 초기의 현실정치 참여를 거부한 상황 속에서, 조봉암의 중도노선은 당대 국회와 정부의 제도적 장치와 정책들이 극우반공주의적으로 극단화되는 것을 제어할 수 있는 현실기제로 작용할 수 있었다.

25) 『대중일보』 1946년 7월 30일자.

26) 『대중일보』 1946년 8월 11일자.

27) 『미군정 정보보고서』, 3권(일월서각, 1986), p. 213.

3. 현실정치인 조봉암과 ‘적극적 평화’

1) 사회민주주의적 경제 정책의 법제화와 현실적 추구

1948년 제헌국회 구성을 위한 5·10선거를 앞두고 조봉암은 “김규식 등 여러 선배에게는 총선거에 참가함이 옳다”고 주장하면서 적극적으로 설득해 보았다.²⁸⁾ 현실정치 참여를 통해 사회를 개혁하고 통일을 도모하는 것이 옳다고 보았던 것이다. 그러나 주지하다시피 그의 설득은 실패했다. 그는 단독정부 반대 세력의 비난을 감수하며 선거운동을 전개할 수밖에 없었지만, 선거 결과는 성공적이었다. 조봉암은 일제시기 유력한 공산주의자라는 이력에도 불구하고 경기도 인천시 을구에서 무소속으로 당선에 성공했다. 수십 년 동안 자신의 이상을 실현하기 위해 분투했던 비합법적 투쟁가가 현실정치에 공식적인 첫발을 내딛는 순간이었다.

분단되긴 했지만 해방된 조국의 국회에서 국민을 위한 제도와 정책을 만드는 과정은 그 자체로 조봉암에게 커다란 희열을 안겨주었다. 그는 “확성기 달린 테이블 앞에서 국사(國事)를 말할 수 있었고, 내가 옳다고 믿는 일에 찬성의 거수를 할 수 있”는 상황 자체가 너무나 행복했다. 그에게 의사당은 “둘도 없는 활동무대요 낙원”이었으며, “하루라도 떠나고 싶지 않고 언어 이상으로 국회가 사랑”스러웠다.²⁹⁾ 그는 일제의 감옥이나 인천 비강조합에서의 은둔적 삶 대신, 해방된 조국에서 민중을 위해 헌신할 수 있는 현실정치인으로서의 자신의 역할에 대해 무한한 기쁨을 느끼고 있었던 것이다.

조봉암은 국회에서 자신의 정치적 이상을 현실화하고자 노력했다. 그 대표적 예로는 헌법기초위원으로서의 활약상을 들 수 있다. 국가수립기였던 당대 시점에 모든 법률의 기초를 이루는 헌법의 기본적 내용과 형식을 만드는 일은 실로 매우 중요한 정치적 과업이었다. 주지하다시피 한국 헌법의 초안은 대부분 헌법 문제에 관한 당대의 일인자 유진오의 구상으로 나온 것이었으나, 그 최종 산물은 여러 다양한 성격의 정치인들과 갈등하는 세력의 타협의 결과로 볼 수 있을 것이다. 그리고 이 중요한 역사의 현장에서 조봉암은 민주주의 문제와 함께, 주로 생활의 기본적 수요, 균형 있는 국민경제 발전, 토지개혁 등과 같은 ‘경제조항’의 정초에 주력한 것으로 알려져 있다.³⁰⁾

28) 조봉암, “나의 정치백서”, 『신태양』 5월호(1957)/『죽산 조봉암 전집』 1권, p. 391.

29) 조봉암, “5년간의 의회생활”, 『국회보』 제3호, 국회사무처, 1953, pp. 5~7.

30) 임흥빈, “죽산 조봉암은 왜 죽어야했나”, 『신동아』 1983년 3월호, p. 132.

실제 그가 헌법기초위원회 내에서 구체적으로 어떤 주장을 개진하여 어떤 성과를 획득해냈는지 직접적으로 보여주는 자료는 부재하다. 그러나 1948년 8월에 발표된 조봉암 개인의 경제 및 노동문제에 대한 생각을 보여주는 자료는 존재한다. 조봉암은 이 글에서 당대 노동문제 해결의 중요성과 그의 ‘제도화’에 대해 반복적으로 강조했다.

노동문제에 있어 우리가 최초로 가져야 할 것은 이러한 인간에 대한 차별 없는 세계관이고, 인생관이다. 인간을 하나의 노예로 만들지 말 것이며, 또한 인간이 자본의 제왕이 되지 못하게 하며, 각 개인이 국가 생활이나 사회생활에 있어 모든 문제는 일체의 영역에 있어 **아무런 정치적 계급적 권력적 차별이 없는 공동의 자유와 권리를 향수하고 주장할 수 있게** 하는데 있다. (……) 그러나 노동문제 해결에 있어 이러한 것은 하나의 이념에 불과하다. 이념만을 가지고 해결되지 않는 것이 또한 노동문제이다. 이념은 그것이 이해를 기본으로 하는 노동문제와 같은 것일 때, 그것은 **반드시 정책화되고 제도화되지 않으면 안 된다**. 아무리 인간을 동등히 바라보아도 무자본가는 자본가에게 노예가 되고 무권력자는 권력자에게 굴복치 않을 수 없는 것이기 때문이다. 그러므로 이것을 정책으로 방비하고 제도로써 해소시켜야 하는 것이다. 여기에 노동문제가 발생한다. 그러면 우리는 **인간에 대한 평등한 인생관을 어떠한 정책이나 제도로써 구체화하고 실현할 것인가**, 이것은 꼭 중대하고도 곤란한 문제이다. (……) 우리는 급진적으로서가 아니라 점진적으로 이 문제를 해결해가야 할 것이다.³¹⁾ (강조는 인용자)

조봉암은 이 글을 통해 일제시기 이래 자신의 사회주의적 민중관과 노동관을 직접적으로 보여주었다. 반면에 그 같은 현실의 ‘노동문제’를 실질적으로 해결하기 위해서는 기존 체제 내에서 ‘정책화’, ‘제도화’해내는 것이 중요하며, “급진적으로서가 아니라 점진적으로”문제를 해결해가야 한다는 사회민주주의적 문제의식을 직접적으로 드러내기도 했다. “농지는 농민에게 분배하며 그 분배의 방법, 소유의 한도, 소유권의 내용과 한계는 법률로서 정한다”³²⁾(강조는 인용자)는 제헌헌법 제86조의 토지개혁 관련 조항은 노동문제의 제도화를 추구했던 조봉암과 같은 헌법기초위원의 주도적 주장에 의해 관철되었을 것이다.

조봉암은 단순히 헌법기초위원으로서 토지개혁의 법률적 제도화에 그친 것이 아니라, 이승만 정부의 초대 농림부장관으로 임명되어 ‘농지개혁’이라는 이름하에 개혁을 현실화할 수 있는 기회까지 포착하게 되었다. 당대 인구 구성의 절대 다수가 농민이었던 농업사회에서 농림부장관은 권력의 실세 중에서도 실세였다고 볼 수 있을 것이다. 게다가 대한민국의

31) 조봉암, “노동문제의 이념과 정책”, 『대호(大湖)』, 1948년 8월호, pp. 63~64.

32) 유진오, 『憲法解義』, 명세당, 1949, p. 181.

초대 농림부장관은 헌법에 명시된 토지개혁을 진두지휘해야만 하는 인물이었다. 당시의 토지개혁은 단순한 경제정책의 추진을 의미하는 것이 아니라, 구 지배체제의 경제적 기반을 박탈하는 사실상의 정치변혁에 가까운 일이었다. 이승만은 이 막중한 업무를 일제시기 조선공산당의 핵심 인물 중 하나였던 조봉암에게 맡겼던 것이다. 파격적 조치가 아닐 수 없었다.

이승만의 조봉암 선임은 그의 정치적 의도의 반영이었다. 이승만 개인의 입장에서 토지개혁의 실시가 손해될 일이 없었다. 전국민의 추앙을 받는 국부(國父)를 꿈꿨던 이승만에게 토지개혁은 좌우대립을 넘어 광범한 국민적 지지를 확보할 수 있는 기회를 제공해줄 것이고, 제주4·3항쟁이나 여순사건과 같은 정치·사회적 불안정을 단기간에 안정화시켜줄 수 있는 최적의 장치였다. 당대의 미국 또한 한국의 공산화를 막기 위해 토지개혁을 최대한 빨리 성사시켜야 한다고 주장하고 있었다. 이승만은 이 같은 토지개혁의 강행을 위해 지주계층이 중심을 이룬 한민당 계열의 인물에게 농림부장관을 맡기지 않고, 헌법기초위원회 등에서 토지개혁의 필요성을 주장했던 조봉암에게 그 막중한 임무를 맡겼던 것으로 판단된다. 조봉암과 그의 비서 이영근의 회고에 의하면, 조봉암은 몇 차례 사양 끝에 이승만의 실질적 개혁 의지를 확인한 후 농림부장관의 직임을 맡았다고 한다.³³⁾

당시는 1946년에 실시되었던 북한의 무상몰수·무상분배 방식의 토지개혁에 대응하여 유상몰수·유상분배의 농지개혁론으로 일차 정리되는 주요한 분기점이었다.³⁴⁾ 이를 반영한 농지개혁은 헌법의 ‘농지는 농민에게 분배한다’는 대원칙을 어떤 핵심적 목표 하에, 어떻게 현실적으로 구현해내느냐가 중요한 관건이었다.

조봉암은 토지개혁의 핵심 사안을 소작제도의 철폐로 보았다. 그는 토지개혁의 핵심을 두고 논란이 분분하자 이를 ‘소작제 폐지’로 간단히 정리해 버렸다. 그는 국회에서 ‘농지개혁’의 의의에 대해 다음과 같이 설명했다. “소작제도라는 이 수천 년 내려오는 제도를 고치자는 것이요. 없애 버리자는 것이요. 이것이 개혁이요. 개혁이란 그렇게 무서운 것도 아니고 어려운 것도 아닙니다. 그 문자가 결코 무서운 문자가 아니요. 그런 까닭에 소작제도를 없애고 우리나라의 봉건적인 사회조직을 근대적인 자본주의제도로 발전시키기 위한 노력이요.”³⁵⁾

이 간략하면서도 거침없는 주장은 조봉암의 농지개혁에 대한 인식을 선명하게 보여준다. 그는 농지개혁의 목적이 단순한 봉건적 경제체제 해체가 아니라, 한국의 “봉건적인 사

33) 조봉암, “나의 정치백서”, p. 392; 정태영, 『조봉암과 진보당』, p. 165.

34) 방기중, “농지개혁의 사상 전통과 농정이념”, 『농지개혁연구』, 연세대출판부, 2001, p. 116.

35) 국회사무처, “제2회 정기회의 속기록 제69호”, 『대한민국 국회 제2회 정기회의 속기록』, p. 8.

회조직”의 해체의 문제이자, “근대적인 자본주의제도”의 형성의 문제라고 파악했다. 따라서 그 봉건적 제도의 핵심을 이루는 소작제도의 폐지가 가장 중요한 핵심 사안이라고 주장하고 있는 것이다.

초대 농림부장관 조봉암은 농지개혁 법안의 작성과 실행을 서둘렀다. 실무총책이었던 농지국장 강진국에 의하면, 조봉암은 정부 수립 직후부터 “농지개혁을 하루라도 서둘러야 겠으니 빨리 법을 만들어 내라”고 독촉했다.³⁶⁾ 그 결과 최초로 서둘러 계획된 농지개혁안은 강진국의 표현에 따르면, “농토의 유상매수도 아니고 무상흡수도 아닌, 즉 적당한 보상을 주고 공공의 복리를 위해서 수용하려는 것”이었다. 다시 말해 북한식의 무상몰수·무상분배도 아니고, 유상매수·유상분배도 아닌 또 다른 ‘제3의 길’을 채택하려는 것이었다.³⁷⁾ 조봉암은 무상분배 후 높은 세금을 부과하는 북한의 방식이나, 상환액이 15~20%에 이르는 유상분배 방식 모두 불합리하다고 주장하며, 지주와 농민에게 모두 유리할 수 있는 중간적 입장을 취하고자 했다.³⁸⁾

그러나 조봉암은 위와 같은 자신의 계획을 완전히 현실화하는 데는 실패했다. 1949년 2월 조봉암은 양곡수매에서 정부측의 강권발동초치에 대한 이견으로 결국 사임하게 되었던 것이다.³⁹⁾ 국회의원 최태규는 조봉암의 사임과 관련해 “토지개혁을 묵살시키려고 하는 음모가 있다는 것이 민중의 여론”이라고 지적했다. 그리고 실제 조봉암의 지휘 하에 작성된 최초의 농림부안은 정부의 공식정책으로 채택되지 못했다. 그러나 조봉암이 주장한 제3의 길이 완전히 사장된 것은 아니었다. 그는 국회의원의 신분으로 국회 내 소장파 의원들과 지주보상을 15할 개정 농지개혁법안을 1950년 3월 통과시키는 데 성공했다.⁴⁰⁾ 이후 한국정부의 농지개혁은 한국전쟁을 거치며 빠르게 유상매수·유상분배의 방식으로 완료되어 갔지만, 영농개혁과 이를 주도할 농민조직 창출을 법적으로 보장하지 못하는 한계 속에서, 지주제 농업체제를 자본주의 영세소농체제로 전환시키는 것에 만족해야만 했다.⁴¹⁾

조봉암 생전의 사회민주주의적 경제 노선은 1956년 11월 10일 진보당 창당대회에서 발표된 당 강령에 집대성되어 있다. 진보당 강령은 경제적 부분에서의 사회민주주의 지향을 분명하게 밝히고 있다. 강령은 제1차 세계대전 이후 세계 자본주의의 자기 수정 노력에 대해 지적함과 동시에, 이를 결코 과대평가해서도 과소평가해서도 안 된다고 강조했다. 과대

36) 동아일보, 『비화 제일공화국』, 1권(홍지출판사, 1975), p. 314.

37) 김성호 외, 『농지개혁사연구』(한국농촌경제연구원, 1989), pp. 474~476.

38) 국회사무처, “제2회 정기회의 속기록 제57호”, 『대한민국 국회 제2회 정기회의 속기록』, p. 15; 강진국, “남한농지개혁의 전망”, 『민성』, 1949년 3월, p. 16.

39) 김성보, “이승만정권기 양곡유통정책의 추이와 농가경제변화”, 『한국사연구』, 108호, 2000, p. 157.

40) 박진영, “조봉암의 사회민주주의”, 『대구사학』, 제123호, 2016, p. 19.

41) 정진아, “제1공화국 초기(1949~1950)의 경제정책 연구”, 『한국사연구』, 106호, 1999, pp. 252~259.

평가해서는 안 되는 이유는 “민주적 복지사회의 건설이 자본주의의 자기 수정적 노력에 의해서가 아니라 근로대중을 대표하는 변혁적 주체적 세력의 적극적 실천에 의하여 달성되어야”하기 때문이며, 과소평가되어서는 안 되는 이유는 자본주의의 자기 수정 노선이 “민주주의적 평화적 방식에 의하여 자본주의의 변혁을 달성하여야 할 우리의 근본적인 사회민주주의적 입장과 합치”되는 부분이 있기 때문이었다.⁴²⁾

진보당은 선진적 경제건설을 위해 “넓은 자유민주주의=자유자본주의적 방식은 무력하고 무효할 뿐만 아니라 도리어 유해하다”고 주장하면서, 폭력적이고 독재적인 불세비즘적 방식과 자유민주주의적 방식을 단호히 배격하여, “대중적이고 과학적인 ‘사회민주주의=계획적 민주주의’의 방식과 원칙에 의거하지 않으면 아니 되는 것”이라고 역설했다.⁴³⁾ 진보당은 자신의 최대강령으로 ‘진정한 사회적 복지국가의 실현’을 분명하게 내세웠고, 1950년대 후반 한국전쟁 직후의 극우반공주의적 사회분위기에도 불구하고 비자본주의적이고 비공산주의적인 ‘제3의 길’을 직접적으로 표방했다. 이를 통해 이승만 극우반공체제의 정치·경제적 한계를 한 번에 뛰어넘고자 했던 것이다. 물론 주지하다시피 그 같은 진보당의 이상은 진보당 당수 조봉암의 죽음과 함께 침몰할 수밖에 없었다.

2) 평화통일론의 전개

냉전과 남북분단이라는 양극적 질서 속에서 중도적인 ‘제3의 길’을 선택한다는 것은 온갖 사회적 비난과 죽음을 예고하는 행위나 마찬가지였다. 아마도 해방공간에서의 여운형은 그 대표적 사례일 것이다. 여운형은 좌우 양측으로부터 지속적으로 공격받다가 끝내 우익청년의 테러에 의해 죽음을 맞고 말았다. 그리고 조봉암 또한 양극적인 한반도 냉전과 분단체제 속에서 상대방의 존재를 인정하는 평화적인 방식에 의한 통일노선을 주장하다가 끝내 죽음에 이르고 말았다. 지금은 남북통일의 당연한 전제인 평화통일노선이 왜 조봉암 죽음의 결정적 이유가 될 수밖에 없었던 것일까?

조봉암은 원래 유명한 공산주의자였지만, 본질적으로 민족주의적 성향이 매우 강한 인물이었다. 1919년 3·1운동을 통해 사회와 민족에 대해 눈떴고, 일본 유학시절에는 아나키즘에 먼저 매혹되었지만 불세비즘이 한국 독립운동을 후원한다는 사실을 확인한 후에는 주저 없이 공산주의자가 되고자 했다. 해방 이후에는 남북한 공산주의자들이 지나치게 소련 의존적이라는 이유로 전향을 했고, 대한민국의 정치인이 된 후에는 1948년 시점부터 지속

42) “진보당 창당대회”, 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 4권, p. 64.

43) 위의 글, p. 96.

적으로 민족통일의 중요성에 대해 역설했다.

그가 통일 담론으로 대중의 주목을 받기 시작한 시기는 1956년 대통령 선거 과정에서부터였지만, 그는 이미 해방 직후부터 일관되게 좌우합작과 남북통일을 명확하게 주장해오고 있었다. 앞서 살펴보았듯이, 1946년 전향 이후 조봉암은 김규식 등의 중도세력의 배척에도 불구하고 지속적으로 좌우합작의 중요성을 강조했고, 대한민국 제헌국회의 국회의원으로 동참하긴 했지만 여전히 남북통일을 부르짖고 있었다. 이를테면 조봉암은 대한민국 정부 수립 직전인 1948년 7월 24일 국회의원 좌담회에서 다음과 같이 평화통일론을 개진한 전력이 있다.

우리는 무슨 방법으로든지 하루 속히 평화 리에 통일을 완성하여야 되겠습니다. 그런데 국회라는 것은 잘됐든 못됐든 각색 국민을 대표했다는 기관인 만큼 그 어느 기관보다도 진지한 통일에 대한 공작을 해야될 의무도 있는 것이요 권리도 있다고 봅니다. 국민의 통일에 대한 요구도 클 뿐만 아니라 국회 자체에 있어서도 이 통일을 요구하는 기운이 농후해져서 이 앞으로 국회 안에서도 통일 촉진기관을 따로 설치하여서 전적으로 그 문제를 취급할 것이고 동시에 국민으로서도 남북통일운동을 적극 추진하여 국회와 국민운동이 표리일체가 되어야 할 것으로 압니다. (……) 국민의 이런 운동을 적극 조장하고 협력하여 주어야 할 것입니다.⁴⁴⁾ (강조는 인용자)

위의 글은 조봉암의 5·10선거 참여가 결코 남북 분단에 대한 동의를 뜻하는 것이 아니라는 사실을 직접적으로 보여준다. 조봉암은 냉전이라는 국제적 갈등 상황 속에서 남북분단의 길을 걸을 수밖에 없었던 조국의 현실적 상황을 받아들이고, 그 대립적 현실에 직접 뛰어드는 ‘참여적 방식’을 통해 분단을 극복하고자 했던 것이다. 따라서 그는 국회 내의 통일촉진기관 설립을 주장했을 뿐만 아니라, 대중의 통일운동도 “적극 조장하고 협력”해야 한다고 역설했던 것이다.

1950년대 조봉암의 통일과 평화에 대한 인식에는 ‘한국전쟁’과 국제적 ‘냉전’질서에 대한 인식이 직접적으로 영향을 주고 있었다. 특히 한국전쟁이라는 직접적이고 파괴적인 폭력을 경험한 이후, 조봉암은 단순히 같은 민족이라는 당위성에 기초한 통일이 아니라 ‘반전(反戰)’에 기초한 ‘평화적 통일’을 강조하는 모습을 쉽게 확인할 수 있다.

우선 진보당 강령을 살펴보면, 한국전쟁은 “크레믈린의 적극적인 팽창정책으로 말미암아 점차로 격화되고 있던 양대 진영간의 냉전”이 “한국에서 국지적 열전으로 화하였”던 것

44) 『민정』, 1948년 9월호, 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 1권, pp. 51~52.

이고, “크레믈린은 그의 소위 평화정책을 내세우면서 그 자신의 평화 애호성을 극구 선전하였지마는 그는 최악적 한국전쟁을 야기 시킴으로써 소비에트공산주의의 잔인 무비한 폭력적 성격과 무력적 팽창주의 정책을 사실로 증시(證示)”하고 말았다. 또한 한국인들은 이 처참한 전쟁을 통해 “폭력적이고 독재적이고 팽창주의적인 소비에트 공산주의”의 실체에 대해 완전히 알게 되었다. 조봉암과 진보당은 소련과 북한의 전쟁 발발 책임에 대해 추호의 의구심도 없었고, 한국전쟁이라는 파괴적 현실의 경험을 통해 무력적 주장에 의한 남북통일의 가능성이 사실상 사라졌다고 주장한다. 따라서 조봉암과 진보당은 한국전쟁의 가장 중요한 교훈을 오히려 평화와 사회적 복지국가 건설의 필요성으로 연결시켰다. 진보당은 “한국 민중은 그들 자신의 처절 심각한 체험을 통하여 하나의 정치적 사상적 확신”, 즉 “사회적 민주주의만이 우리 민족을 자유와 진보와 행복으로 인도할 수 있는 유일한 길”이라는 확신에 도달했다고 주장하였다.⁴⁵⁾

국제적 냉전 상황에 대한 인식도 조봉암의 평화 인식에 직접적으로 영향을 주었다. 1954년에 작성된 “우리의 당면과업”이라는 조봉암의 글을 살펴보자.

소련측은 평화산업의 증강을 슬로건으로 내걸고 소위 평화공세를 취함으로써 전비 강화의 시간 획득과 철의 장막의 강화를 위하여 초려(焦慮)하는 꼴이 현격히 나타나고 있는 것이니, 최근의 백림사상(四相)회의에 있어서도 평화론과 소위 공존공영론을 입으로는 제법 장식했던 것이다. (……) 미국의 존재는 20세기 자유주의자들의 희망의 원천이 되고 있으나 크레믈린의 세계침략의 야망은 날이 갈수록 도를 가할 것이며 그자들의 평화의 ‘탈’은 내부정리와 전쟁에의 시간쟁취에 불과한 것으로서 정치적 해결이 요원할 것임은 자명한 일인 것이다.⁴⁶⁾

이 글은 조봉암의 냉전 인식을 명확하게 보여준다. 미국은 “20세기 자유주의자들의 희망의 원천”이고, 소련은 “전쟁에의 시간”확보를 위해 평화공세를 취하는 위선적이고 폭력적인 존재에 불과하다. 특히 1948년 이래 전세계 진보적 지식인들과 문화인들에게 커다란 영향을 주었던 소련의 ‘평화공세’에 대해 “전비 강화의 시간 획득과 철의 장막 강화”를 위한 조치라는 단정적 표현을 사용한 것이 눈에 띈다. “평화의 탈”이라는 표현도 흥미롭다.⁴⁷⁾ 조봉암은 소련과 북한을 포함한 공산주의진영을 완벽하게 불신하고 있었던 것이다.

그럼에도 불구하고 조봉암은 상호 인정을 전제하는 평화통일론만이 당대 시점에서 가장

45) “진보당 창당대회”, 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 4권, pp. 74~78.

46) 조봉암, “우리의 당면과업”(1954), 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 1권, p. 178.

47) 냉전 초기 소련의 평화공세에 대해서는 다음의 글을 참조하십시오. 김태우, “사회주의진영의 평화론과 북한”, 『평화인문학이란 무엇인가』(아카넷, 2013).

바람직하고 현실적인 통일론이라고 강조했다. 그리고 이렇듯 평화통일의 중요성을 강조하는 배경에는 전쟁이라는 직접적 폭력에 저항하기 위한 평화적 목적도 있었지만, ‘분단체제’라는 한반도의 구조적 폭력을 극복해야 한다는 문제의식도 중요하게 작용하고 있었다. 즉, 분단이 남북한 모두에서 정치·경제·일상생활까지 포함한 전반적 현실을 제약하는 하나의 체제로 작용하며, 분단 상황을 활용해 자신의 배타적 이익을 배가시키는 세력이 남북 모두에 존재하기 때문에 이를 극복하는 것이 중요하다는 문제의식의 발현이다.⁴⁸⁾

조봉암은 남북한에서 공히 자신의 정치·사회적 권력의 강화를 위해 사실상 통일을 원치 않는 세력이 존재한다는 사실을 강조했다. 조봉암은 공산주의자들이 약소민족의 해방을 부르짖고 분노계급의 이익을 위한다고 주장하면서도, “사실에 있어서는 독재 지배자들이 얼마나 흉포하게도 모든 인민들을 착취하고, 모든 인민들을 공포의 구렁텅이로 몰아가고”있다는 사실을 강조했다.⁴⁹⁾ 동시에 그는 남한지역에도 “대공 승리를 절규하면서도 공산당을 타도하기 위한 민주세력 강화에는 전연 관심이 없고”, “국가를 들어 편협한 파당의 싸움터로 만들기에 바쁘”며, “민주주의 수호를 부르짖으면서도 민주발전을 저해하는”이들이 있다는 사실을 강조하며, 이 같은 “권력의 무질서한 남용”은 부지불식간에 “민주주의를 거세하는 방향으로 흐르게”된다고 경고했다.⁵⁰⁾

이 같은 당대 한국 극우반공세력에 대한 조봉암의 비판과 평화통일론의 전개는 필연적으로 그를 죽음으로 인도할 수밖에 없었다. 그의 행위는 적대적인 적의 존재를 필요로 하는 ‘전쟁국가’의 존재의 이유를 뒤흔드는 것이었다. 당시 이승만은 여전히 현실적으로 실현 가능성이 없었던 군사적 수단을 통한 북진통일론을 공식적으로 주장하고 있었다. 그 같은 이승만에게 북한의 존재를 인정하는 통일정책이란 자신의 존립 기반인 분단체제 자체를 위기에 빠뜨리는 조치이기에 절대로 용납될 수 없는 것이었다. 양극적인 국제 냉전 질서 하에서 전쟁을 겪은 남한의 사회민주주의 수용도 불가능에 가까웠지만, 평화적 통일 주장조차도 당시에는 소통 불가능한 주장에 가까웠던 것이다.

48) 분단체제론에 대해서는 다음의 책을 참조할 수 있다. 백낙청, 『분단체제와 변혁의 공부길』(창작과 비평사, 1994).

49) 조봉암, “광복절 기념사”(1956), 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 1권, p. 158.

50) 조봉암, “우리의 당면과업”(1954), 정태영 외, 『죽산 조봉암 전집』, 1권, pp. 176~177.

4. 맺음말

- 경제민주화, 흙수저론, 헬조선론 등이 핵심적 사회 담론으로 운위되는 현대 한국사회에서 갈통의 적극적 평화론과 조봉암의 사회민주주의론이 지니는 의미
- 여전히 종북담론이 한국 보수세력의 핵심담론으로 활용되는 분단체제의 한계
- 분단체제의 한계를 극복하는 데 있어서 참조할 만한 갈통의 적극적 평화론으로서의 통합 담론과 조봉암의 평화통일론
- 적극적 평화사상가로서의 조봉암에 대한 재조명의 필요성