

함석헌의 평화사상

비폭력주의와 협화주의(協和主義)를 중심으로

김대식 (대구가톨릭대학교)

국문요약

함석헌의 평화사상은 한마디로 비폭력주의이다. 간디와 퀘이커로부터 영향을 받은 함석헌의 비폭력주의는 폭력을 대치하는 힘, 저항하는 힘, 즉 비폭력저항이라고 말할 수 있다. 물론 더 근원적으로 거슬러 올라가면 함석헌의 비폭력주의는 그리스도교의 예수에게서 연원한다. 그의 이러한 비폭력주의의 구체적인 운동은 더불어 살기, 같이 살기라는 비폭력적인 윤리 공동체, 상호호혜적인 삶으로 나타난다. 그런데 이러한 비폭력주의는 아나키즘과도 잘 통한다. 어떤 지배와 강제로부터 자유로운 삶을 꿈꾸는 아나키즘은 상호부조론을 통한 연대의식, 공동체주의, 무차별주의로서의 평화운동과 연결된다. 함석헌의 아나키즘적 단초는 바로 국가주의를 폭력으로 간주하는 데서 발견할 수 있다. 국가는 애초에 폭력으로서, 정부, 군사화를 통해서 감성의 분할로서의 정치를 불가능하게 만든다. 함석헌에게 있어 이러한 폭력적 사태를 극복하고 구체적인 성격으로 표출시킨 것이 여성노동자의 인권운동과 단식투쟁에서였다.

모름지기 폭력적 상황은 언어의 힘을 통해서 극복해 나갈 수 있다. 아나키스트 언어학자 촘스키도 인간의 음성의 힘, 언어의 힘은 비폭력적인 해방을 가져다 줄 수도 있고 폭력적인 억압을 가져올 수도 있다고 본다. 이와 같은 함석헌의 비폭력주의의 힘과 근원은 예수와 간디의 언어와 행위로부터 영향을 받았다. 그는 단연코 언어와 행위를 일치시킨 실천철학자요 사상가였다. 향간의 평가는 그의 운동과 사상을 후대가 잘 이어가지 못하고 있다고 비판하고 있어서, 그에 따라 향후 그것을 넘어서는 운동의 전략적 수단을 강구해야 할 필요가 있다. 오늘날 그의 이론과 사상은 통일론(연방제, 중립화)에 중요한 시사점을 던져주고 있다. 그의 철학적, 사상적 핵심은 협화철학, 협화사상에 있다. 이는 전체를 위해서 서로 조화하고 공존하려는 아름다운 감성적 하모니를 일컫는 말이다. 우리

사회는 지금 성과사회로 자기를 착취하다 못해 자발적인 폭력으로 심각한 우울증을 겪고 있다. 따라서 함석헌의 비폭력주의를 통해서 더불어 살고 협화하면서 서로 격려하는 비폭력적인 윤리 공동체의 실현이 절실히 요구되고 있다. 이를 위해서 함석헌식의 아니키즘은 삶의 자유를 지배하는 모든 것으로부터 저항하고 반성하는 삶을 살라고 명령한다. 이른바 자기 생각, 자기 정신으로 말이다.

주제어: 평화, 협화주의, 간디, 퀘이커, 비폭력저항, 아니키즘, 같이 살기, 비폭력주의 윤리 공동체.

I. 들어가는 말: 비폭력의 실천철학자로서의 함석헌

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

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

오늘날 폭력은 정신적 외상으로서 개별적 존재를 넘어 다수의 타자에
 계까지 영향을 주고, 그것은 급기야 사회적 신경증이나 정치적 테러의
 형식으로 출몰하는 것을 볼 수 있다. 게다가 폭력의 승화는 은밀하게 법
 과 질서, 그리고 권력으로 위장되어 나타나고 있다.²⁾ 이러한 폭력이 자
 행되는 현실을 목도하면서도 언어로는 폭력이라고 말은 하지만 실제로
 그 폭력성을 어떻게 무화(無化)시킬 것인가 하는 논의와 실천은 미약한
 것이 사실이다. 폭력 혹은 폭력성을 완전히 무화시키지 않는다면 음성적
 발화만으로는 폭력을 막을 수 없다. 무화시킨다는 것은 무력화시킨다는
 것과는 다르다. 폭력은 인간에게 하나의 부정적인 힘이자 비생산적 힘이
 기 때문에 그것을 사라지게 만드는 것이 궁극적인 목표여야 한다. 폭력
 이 상상으로는 누구에게나 열려 있는 분노의 표출이 될 수 있을지는 몰
 라도 그것이 모방된 형태로서 재생되는 순간 자신뿐만 아니라 모든 타자
 들에게까지도 심각한 상처와 무력감(無力感), 생의 의지를 좌절하게 만
 든다. 그와 같은 폭력성을 무화시키는 것이 평화라면 그것이 함의하고
 있는 바를 논하기에 앞서 폭력(暴力)은 아니 된다(非)는 비폭력의 양태가
 무엇인가를 짚어보아야 한다.

그것을 실천적 이론으로 접목시킨 인물이 바로 한국의 현대 사상가이
 자 실천철학자 함석헌이라고 말할 수 있다. 그는 단순히 이론적 토대를
 구축하여 평화로 나아가는 인간의 존재론적 방향성을 모색한 것이 아니
 라 그 비폭력의 철학을 몸으로 구현한 인물임에 틀림이 없다. 그래서 그
 가 하는 말마디에 힘이 실려 있으면서 이론의 실천적 기반들을 언어로써
 담아내는 특이한 형태의 서술 양식을 띤다. 따라서 폭력의 양상들을 극복
 하고 점차 폭력의 권력 주체들과 대상 사이가 해체되는 평(平, 고른 몫)-

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

화(和, 화합과 일치의 뜻)의 정착과 그 가능성을 함석헌을 통해서 살펴보는 것은 의의가 있다고 하겠다. 이를 위해서 함석헌에게 영향을 미친 간디의 비폭력 저항운동과 그로부터 저항철학의 실마리를 발견한 함석헌의 비폭력 저항의 핵심과 특징이 무엇인지 알아보는 것은 머드러기를 발견하기 위한 중요한 작업이다. 동시에 좀 더 적극적인 의미에서 함석헌에게서 새로운 평화의 철학 혹은 영성은 무엇인지를 훑아보고, 그 비폭력의 미학의 정수로서 함석헌의 아나키즘적 평화의 가능성을 살펴봐야 할 것이다. 더 나아가서 만일 함석헌의 비폭력주의가 한갓 도사리가 아니라면, 그것이 갖는 의미와 오늘날의 현실을 향해 주는 메시지의 울림의 깊이를 가늠해보는 것은 폭력이 만연한 세계의 방향타 역할을 해줄 것이라 본다.

II. 폭력의 무화와 삶의 형식으로서의 평-화

함석헌은 “이제 우리의 나아갈 길은 간디를 배우는 길밖에 없다”³⁾고 말할 정도로, 그의 비폭력주의 평화사상은 간디로부터 지대한 영향을 받았다.⁴⁾ 게다가 그는 비폭력주의의 산실인 인도에 대해서 무관심하다는 것에 대해서 적이 놀라면서, 인도는 비폭력정신을 기조로 하여 국가가 운영된다는 데에 방점을 둔다. 그렇기 때문에 세계의 장래를 위해서는

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

4) 사실 간디의 비폭력주의는 톨스토이로부터 영감을 얻었고, 함석헌에게 영향을 끼쳤던 우찌무라 간조도 톨스토이와의 관련성을 빼놓고는 논할 수 없다. 따라서 간디나 함석헌의 비폭력주의 평화론은 톨스토이로부터 연원한다고 봐야 하고, 그런 의미에서 그 상관성에 대한 연구는 차후에라도 다루어져야 마땅하다. 박홍규, 『함석헌과 간디』(서울: 들녘, 2015), pp. 129~130.

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

실제로 간디의 아힘사(ahimsa, 비폭력)는 사랑, 자비, 용서를 포함)하는 것으로서, 그는 “비폭력주의는 가장 활동적인 힘이다. 거기엔 비겁이나 나약함이 들어갈 자리가 없다”고 말하였다.¹⁰⁾ 더 나아가서 “사티아그

5) 함석헌, 『함석헌집2-인간혁명의 철학』 (서울: 한길사, 1983), pp. 48~49.

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

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

8) 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, p. 380.

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

라하의 목적은 악행을 저지르는 사람을 강요하는 게 아니라 개심(改心)시키는 데 있다... 사티아그라하는 부드러울 뿐, 절대로 상처를 입히는 법이 없다... 사티아그라하는 강제와는 정반대의 것이며, 폭력을 완전히 대치시킬 수 있는 것이라고 할 수 있다... 그것 사티아그라하는 사회뿐만 아니라 한 개인도 역시 사용할 수 있는 힘이다... 비폭력은 인류가 행사할 수 있는 힘 중에 최대의 힘이다”¹¹⁾라고 역설했다. 이와 같은 간디의 “진리 파악’이나 ‘비폭력’은 깊은 도덕의식과 종교의식에서 나오는 정신력으로, 그것의 본질은 상대방을 폭력으로 패배시키는 대신 정신력으로 상대방의 마음을 변화시키는 데 있고 스스로 고통이나 고난을 당함으로써 상대방의 마음속에 있는 사랑과 인간적 감정을 불러일으키는 데 있다”¹²⁾고 덧붙여 해석할 수 있다. 동일한 맥락에서 함석헌은 이렇게 말한다. “비폭력주의는 서로 경쟁이 아니고 문제가 있는 때에도 자기희생에 의하여 서로 저쪽의 속에 숨어 있는 좋은 힘을 끌어내도록 하자는 노력이...다.”¹³⁾

이러한 간디의 사상적 기반 하에서 함석헌은 비폭력이란 진리라고 말한다. 진리를 행하는 데 예외는 없다. 비폭력적 진리는 보편적이어야 한다.¹⁴⁾ 흔히 비폭력이라는 것이 약자가 강자에 대해서 이루어지는 약자의 진리인 양 인식되는 경향이 있다. 하지만 함석헌은 비폭력, 즉 폭력을 무화시키는 데는 강자와 약자, 지배자와 피지배자가 따로 없다고 주장한다. 약자가 강자의 폭력에 맞서 똑같은 행위의 원칙을 실행하는 것이 아

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

11) 위의 책, p.151, pp. 172-173.

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

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

14) 위의 책, p. 34.

나라 그것을 되레 무화시키려는 더 강한 의지의 저항임을 분명히 한 것이다. 그것은 시간성의 역행과도 맞닿아 있다. 지금까지의 역사, 인간의 시간은 폭력주의로 점철되어 왔다.¹⁵⁾ 그 시간성의 흐름, 그 시간의 의지를 무화시키는 것이 폭력의 무화라는 것은 말할 것도 없다. 행동과 존재는 시간과 역사에 의해서 규정된다. 축적된 강력한 시간과 역사를 거슬러 새로운 형태의 삶의 양식, 곧 평화를 일구겠다는 의지는 비폭력저항 의식의 발로이다.

여기서 폭력의 무화는 폭력의 부정(negative, 否定)이 아니라 폭력의 부정(indefinite, 不定)으로서 제3의 차원을 뜻한다고 볼 수 있다. 즉 그것은 비-폭력으로서 폭력에 내재하는 과잉의 폭로인 것이다. 함석헌이 “비폭력이라니 단순히 주먹이나 무기를 아니 쓴다는 말이 아”¹⁶⁾니라고 한 것도 그렇게 이해를 해야 한다. 이것은 주디스 버틀러(Judith Butler)의 입장과 매우 흡사하다. 그녀는 레비나스(E. Levinas)의 철학적 윤리학을 빌려서 다음과 같이 말한다. “레비나스가 보기에 비폭력은 평화로운 장소보다는 오히려 폭력을 겪을 것이라는 두려움과 폭력을 입힐 것이라는 두려운 사이의 끊임없는 긴장으로부터 도래한다. 평화는 폭력과의 생생한 싸움이고, 평화가 저지하려 하는 폭력이 없다면 평화도 있을 수가 없다. 평화는 이런 긴장의 이름이다. 왜냐하면 평화란 항상 어느 정도는 폭력적인 과정이고, 비폭력이란 이름으로 벌어지는 일종의 폭력이기 때문이다.”¹⁷⁾ 흥미로운 것은 평화의 기표(signifiant)는 바로 “긴장의 이름”이라는 것이다. 평화란 상식적인 의미에서 폭력의 종식이나 폭력의 무화가 아니라는 것을 암시한다. 평화를 이루기 위해서는 폭력에 저항하기 위한 폭

15) 위의 책, p. 34.

16) 위의 책, p. 40.

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

력이-아님, 폭력이-아닌 것으로서의 비-폭력이라는 수단이 강화되어야 하는데, 여기에서 폭력인 것과 폭력이 아닌 것 사이의 긴장과 갈등이 발생한다. 어쩌면 그 ‘과정’ 자체가 폭력을 무화하는 것인지도 모른다. 비-폭력이라는 말 사이의 하이픈(-)이 주는 기표적 의미는 시간성의 고정과 자연의 양극단의 시차와 거리를 가능한 한 단절시켜서 비폭력이 폭력이 되지 않도록 하려는 의지의 표명으로 읽히도록 하려는 것이다. 동시에 폭력이 폭력으로서 확정되지 않도록 하려는 시니피앙을 통한 시니피에의 불확정성 혹은 알튀세르(Louis Pierre Althusser)가 말한 이데올로기적 호명(interpellation)이 되지 않도록 하려는 강한 언명으로 봐야 할 것이다.

이것은 함석헌의 다음의 문장에서도 잘 드러난다. “그것은(비폭력은) 너 나의 대립을 초월한 것입니다. 차별상(差別相)을 뛰어 넘은 것입니다. 그러므로 인류 역사상 이것을 처음으로 큰 규모로 실행했던 간디는 이것을 참, 곧 진리파지(眞理把持)라 불렀습니다. 여기는 인격의 차별이 없는 것은 물론, 인축(人畜)의 차별조차도 없습니다. 생에 대한 절대의 존경을 그 도덕의 토대로 합니다. 그러므로 사람에서 버릴 사람이 없습니다.”¹⁸⁾ 차별 없음 그리고 자아와 타자와의 대립을 초월한다는 것이 비폭력이라는 것이다. 비-폭력은 피아를 차별하고 구분하지 않는다. 폭력은 나와 너를 구분하고 차별할 때 발생한다. 폭력의 맥락은 지젝의 논리를 빌려서 말한다면, “타인의 과도한 향락”이 편중되는 데서 비롯된다고 말할 수 있다. 상호주관적인 평화를 해치는 이유는 지배자 혹은 폭력의 행사자가 과잉적, 잉여적 향락, 곧 주이상스를 소유하기 때문이다. 잉여적 향락이 동등성이나 평등성으로 분할되지 않을 때 그 향락을 즐기고자 하는 지배자는 힘의 균형과 향락의 분할을 깨버리고 만다. 차별은 그렇기 때문에 보편적 주이상스에 대한 독점과 강제에서 출발한다고 말할 수 있다. 민

18) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』, pp. 40~41.

주주의 사회에서 보편적 주이상스에 대한 강제는 평화를 저해하는 요인이다. 앞에서 함석헌은 바로 이 점을 지적하였다. 보편성과 획일성, 그리고 다수성의 원칙하에 그 보편성과 다수성의 대중을 위한 주이상스를 확대하다 보면 소수는 그 주이상스의 동등성의 원칙에서 멀어지게 되고 차별과 차이, 구분과 구별이 생기게 되는 것이다. 그런 의미에서 평화는 향락에 대한 접근성의 동등성 혹은 주이상스의 동등성을 확보하지 못할 바에야 동등하게 금지하는 방향으로 선회하는 것이 옳을 것이다. 지적이 말한 바와 같이 “동등한 금지의 공유”가 평·화(平和), 평·화의 감성을 가능하게 하기 때문이다.¹⁹⁾

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

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

다”고 말한다.²⁰⁾

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

Ⅲ. 평화의 영성을 위한 예수의 비폭력 투쟁과 퀘이커 사상

함석헌에게 있어 비폭력은 “모든 사람 속에 불멸의 영성(靈性)을 보는 것이요, 그것을 불러내자는 운동입니다. 그러기 때문에 다 죽은 것 같던 민족에서 새 창조가 나올 수 있었습니다”²³⁾에서 보는 것처럼 인간의 영성 문제와 관련이 있다. 영성이 도피가 아니라 현실을 초월하는 삶을 일컫는 것이라면, 현실 세계가 품고 있는 갈등과 폭력, 긴장과 지배의 감정

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

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

22) 함석헌, 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』, p. 40.

23) 위의 책, p. 41.

들을 극복하기 위한 하나의 장치는 비-폭력이어야 한다. 국가 사이, 종교 사이, 집단 사이, 사람 사이에서 발생하는 현실적인 문제에 올바른 정신과 영성이 바탕이 될 때 현실의 욕망과 본능에 집착한 시각에서 탈피하여 새로운 삶으로의 도약이 가능할 수 있다. 이러한 사이성(betweenness)에 대한 통찰이 적극적인 평화의 길로 가는 지름길이 될 수 있을지 모른다. 이찬수는 바로 이러한 사이성의 전제로 “공감적 관계성”(empathic relationship)을 주장한다. 결국 폭력과 살인은 인간이 사물화 되는 데서 비롯된다는 것인데, 이것을 극복하기 위해서는 파편화된 인간을 넘어서 사이성과 관계성에 토대를 둔 공감적 감수성을 회복하는 것이 중요하다는 것이다.²⁴⁾

이와 같은 공감적, 공생적 평화의 영성은 반드시 ‘운동’의 성격으로 드러나야 한다. 현실에 고착화된 욕망에 매몰되어 민중을 기만하는 정치와 국가의 욕망, 자본의 이익을 위해 인간을 사물로 취급하는 기업의 욕망,²⁵⁾ 인간을 거세된 부속품 정도로 취급하는 교육의 욕망에는 공감적 감수성은 존재하지 않는다. 그렇기 때문에 전쟁과도 같은 현실 세계에 대한 저항운동이 필요한 것이다. 적극적인 의미에서의 전쟁과 소극적인 의미에서의 전쟁은 이미 가상의 현실이나 증강현실처럼 실제와 가상을 넘나들면서 혹은 혼동을 일으키면서 전개되고 있는데, 이것은 평화의 사상적 인식만으로는 부족하다는 것을 깨닫게 해준다. 고착화시키려는 현실의

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

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

폭력적 사태에 대해서 생성, 변화하면서도 사람들 안에 있는 변하지 않는 진리, 곧 평화의 영성, 평화에 대한 공통감각을 실천적으로 전개해야 한다. 그것을 잘 대변해 주고 있는 종교 공동체가 바로 퀘이커(Quaker)라고 볼 수 있다. 조직, 제도, 교리, 체제 등에 대해서 거부하면서도 개별적인 신앙의 단독자로서의 신자가 초월자의 영감에 따라서 자신의 자유로운 신앙 표현을 한다는 것에는 초월자와 신자, 신자와 신자 사이의 공감적 영성이 자리 잡지 않으면 불가능하다. 더 나아가서 신자와 신자 사이의 신뢰와 확신, 개별적 보편성의 신앙은 제일 먼저 노예 해방의 문제를 제안할 수 있었던 기폭제 역할을 하였다. 지배와 피지배자, 정상과 비정상이라는 사이성의 윤리, 틈의 윤리적 차원을 평화롭게 해결하기를 바라는 그들에게는 반전운동(反戰運動)은 매우 자연스러운 일이다. 그래서 그들은 전쟁이라는 폭력 행위에 대한 사상적 갈등과 충돌에서 더 나아가서 폭력적인 전쟁에 불참하는 적극적인 태도로서 집총을 거부하는 적극적인 평화 운동을 전개하였다. 이러한 퀘이커 영성의 시작이 ‘농민’에게서 일어났다는 것도 주목할 만하다. 우리가 잘 아는 바와 같이 퀘이커는 조지 폭스(George Fox)가 창시한 것으로 알려져 있지만, 실질적인 운동의 주체는 농민, 즉 씨울에게서 비롯되었다는 것을 간과해서는 안 된다.²⁶⁾

프로이트(S. Freud)가 주창한 타나토스(공격의 충동, 죽음의 충동)와 에로스(사랑의 충동)에서 타나토스는 인간의 권력에의 의지, 다수의 권력을 상징한다. 전쟁과 폭력, 그리고 독재권력이라는 죽음의 충동은 에로스를 짓밟으려고 한다. 하지만 에로스는 권력과 폭력을 몰아내고 평화를 정착시키려고 노력한다. 프로이트가 볼 때 전쟁과 폭력은 에로스가 타나토스로 힘의 균형이 쏠리게 될 때 발생한다. 프로이트는 이에 대한 대안

²⁶⁾ 위의 책, pp. 152~155.

으로 폭력(권력)의 억압(Zwang der Gewalt)과 감정결합(Gefühlsbindung)을 제시한다. 감정의 결합은 특정 사회의 구성원들 사이의 의사소통을 통한 의견 일치를 가능하게 한다.²⁷⁾ 바로 이러한 감정의 결합 혹은 공감적인 감수성을 잘 보여준 집단이 퀘이커교도들이다. 종교친우회(Friends of Religious Society) 모임(meeting)의 회의 진행 방식만 보아도 그들은 만장일치제도를 따르고 있는데, 개별 신자의 소수 의견도 묵살하지 않고 끝까지 존중하면서 의사소통의 일치로 귀결시키려는 의지는 그들이 얼마나 평화의 정신을 수호하려고 하는가를 엿보게 된다. 이렇게 종교친우회, 즉 퀘이커가 평화주의자라고 하는 것은 상호주관적인 자기희생을 통해서 타자를 존중하려는 의지에서 간취할 수 있다. 자기희생이 없이 공동체가 유지될 수 없거니와 의사소통의 만장일치를 이끌어내기가 어렵기 때문이다. 이 자기 희생은 종교적 사랑에서 기원하는 “절대적인 자기 부정”으로서 “전체적으로 ‘자기’를 방기(放棄)”하지 않고서는 어려운 일이다.²⁸⁾ 이렇듯 자기 희생인 자기 방기를 통해서 소수자에 대한 배려, 누구라도 배제하지 않고 포용하려는 태도는 종교 공동체 및 그로 인한 세계 평화 운동을 펼치는 원동력이라고 해도 과언은 아닐 것이다. 여기에는 함석헌의 다원론적 철학 및 사상과도 맞물려 있다. 그는 우주의 법칙이나 생명의 법칙이 다원적이라고 말하면서 종교와 사상이 왜 동일성만을 고집하는가에 대한 의문을 제기한다. 그래서 다양한 생명, 다양한 생각, 다양한 종교, 다양한 의견, 다양한 사상이 중요하다는 것을 설파한다.²⁹⁾ 이렇듯 평화는 사태에 대한 정확한 사상적 무장과 인식에서 출발을 해야

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

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

29) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』, pp. 163~166, p. 174.

하지만 그것이 운동의 성격으로 나타나기 위해서는 결코 소수의 타자를 배제하거나 무시하는 일이 없이 존중하는 데에서 출발을 해야 한다. 또한 소수의 타자를 포용하기 위해서는 그 무엇보다도 다양성과 다원성의 인식을 통한 평화의 공존을 모색해야 할 것이다.

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

30) 위의 책, pp. 319~320.

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

IV. 비폭력의 미학과 함석헌의 아나키즘적 평-화의 감성

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

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

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

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

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

인간에 대한 인간의 지배를 단호히 거부해야 합니다.”³⁶⁾ 또한 “아나키즘은 잘못된 결정이나 부당한 대우에 맞서 저항하고 싸울 때에만 나의 자치와 행복이 보장될 수 있다고 믿는다.”³⁷⁾

이러한 아나키즘과 맥을 같이 하는 함석헌은 폭력이란 다름 아닌 자기만 옳다는 생각, 자기만 살자는 것이라고 말한다. 타자성 혹은 타자에 대한 인식이 결여된 인간은 같이 삶, 더불어 삶이라는 유기체적 삶과 상호부조라는 삶의 근간을 뒤흔들게 된다. 폭력과 반대로 평화는 개인으로, 공동체로 존재하더라도 자유를 존중하면서 모든 존재는 유기적이면서 하나의 생명이라는 인식을 가질 때 가능한 것이다. 게다가 생명은 전체로서의 생명이고 서로가 전체를 위해서 봉사하는 존재가 되어야 한다. 이에 폭력을 극복하는 길, 오직 같이살기운동으로서의 평화운동은 연대의식, 공동체의식, 무차별주의에서 비롯된다고 보았다. 개별 민중인 씨올이 어떻게 서로 잘 사는가하는 것이 평화요, 씨올이 평화의 담지자요 평화의 원천이라는 측면에서 이것이 현실이 되어야 한다. 함석헌은 예수가 바로 이것을 깨우쳐 주었다고 주장한다.³⁸⁾

특히 이러한 예수의 평화사상에서 기원한 함석헌의 비폭력주의는 아나키즘과 많이 닮아 있다고 볼 수 있다. 그는 국가주의에 반대하고 폭력을 합리화하는 군사화와 정부지상주의에 강하게 반대를 하였기 때문이다. 정치의 최종 목표는 권력을 장악하고 그것을 유지하기 위해서 폭력 집단의 실체인 군대 병력을 양성함으로써 군사주의로 귀결된다. 또한 정부는 그의 폭력이 미치는 영역만큼 그 판도를 확장하려고 한다. 그리고

36) Peter Kropotkin, 백용식 옮김, 『아나키즘』, p. 53, 69.

37) 하승수, 『아나키즘』, p. 19.

38) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』, pp. 322~323; 유석성, “함석헌의 평화사상-예수·간디·함석헌의 비폭력저항”, 씨올사상연구소 편, 『생각하는 백성이라야 산다』 (서울: 나뉘, 2010), pp. 442~445.

그 판도의 경계를 합리화하기 위해서 국가라는 것을 만드는 것이다. 더욱이 국가는 폭력으로 얻은 전리품을 지키기 위해서 국경을 확정짓고 타자가 국경을 넘보지 못하도록 전쟁을 하는 악순환의 전철을 밟는다. 이런 의미에서 국가는 애초에 폭력을 바탕으로 하고 있다.³⁹⁾ 이러한 근거 하에서 김삼웅은 함석헌을 평가할 때 그가 아나키스트로서의 성격을 갖고 있다고 주장한다. “함석헌은 누구인가? 첫째, 아나키스트다. 세계평화주의와 자연론적 사회관, 개인의 자주성을 부르짖고 부당한 권위에 저항한 아나키스트다. 일본인 게무야마 센타로(煙山專太郎)가 의도적으로 오역한 무정부주의자가 아니라 크로포트킨에 의해 체계화된 반봉건·반전제·반강권주의, 개인의 자율과 자치를 존중하는 아나키스트다.”⁴⁰⁾ 또한 “함석헌의 자아상... 아니 씨울, 이단자, 아나키스트, 아웃사이더, 유목민, 풍류가의 진정한 모습이다.”⁴¹⁾ 안병무도 “그의 평화사상은 반정치, 반폭력, 반국가로 이어졌다. 그는 한 번도 그런 용어를 쓰지 않았으나 결국 무정부주의(Anarchism)에 도달했다. 이것은 정부란 도덕성이 없고 폭력에 뿌리를 박고 있다고 단정한 것과 직결된다”⁴²⁾고 주저하지 않고 말한다.

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

39) 유석성, “함석헌의 평화사상-예수·간디·함석헌의 비폭력저항”, p. 443; 안병무, “비폭력 저항운동과 평화사상”, p. 389.

40) 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, p. 380.

41) 위의 책, p. 388.

42) 안병무, “비폭력 저항운동과 평화사상”, p. 409.

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

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

그런데 그러기 위해서는 세계정신 혹은 민중의 정신을 통한 세계정부,

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

44) 위의 책, pp. 366~377.

세계연방을 수립하는 것이 필요하다. 하지만 이것은 강제성이나 보편성을 말하는 것은 아니다. 이러한 공동체가 실현되려면 민중의 평화정신과 평화사상이 더 성숙되지 않으면 불가능하다는 것을 염두에 두어야 한다. 함석헌은 여기에서 전쟁의 현실성에 주목하면서 전쟁 현상이 발생하는 동기가 바로 식량 문제와 인구 문제인데, 이것을 해결하는 것은 과학과 종교가 서로 연대함으로써 가능하다고 믿는다. 과학이 인류의 식량 문제를 해결하고, 종교는 과학과 대척점에 서 있는 것이 아니라 종파적 관념과 광신적이고 맹신적인 신앙 태도를 벗어나서 더 넓고 깊은 시야를 가지고 노력할 때 인류를 포용적인 관점에서 바라볼 수 있다는 것이다. 그동안 종교가 인류에 대해서 편견과 당파심을 가지고서 바라보던 것을 과학적 이성을 통해서 극복했다는 것이 함석헌의 생각이다. 그러므로 과학적 이성과 종교는 세계의 하나 됨과 평화를 위해서 순기능을 할 수 있는 충분한 도구가 될 것이라는 전망이다. 왜냐하면 과학적 인식과 종교로 인해서 우주와 인간의 근본적인 이치가 꿰뚫어지는 때가 나타날 것이기 때문이다. 그것이 바로 인간의 마음속에 염원하는 평화인 것이다. 함석헌은 이를 현실화할 수 있는 “새 종교”를 주창한다. “새 과학이라는 이 시대의 말을 잘 부려타고 정말 천마공행(天馬空行)의 형세로 새 우주적인 활동을 할 수 있게 하는 새 종교 말이다.”⁴⁵⁾

함석헌은 1968년 9~10월에 민중과 국가, 그리고 전쟁의 관계를 재조명하면서, 우선 정부와 나라가 동일한 것이 아님을 분명히 한다. 게다가 전쟁은 없어야 할 것, 없어져야 할 것이라고 주장하는데, 이는 민중이 전쟁을 싫어하기 때문이다. 따라서 전쟁의 원흉이 되는 국가주의에 대한 강한 반감을 나타내면서 이를 완강하게 거부해야 한다고 본다. 특히 전쟁

45) 위의 책, pp. 378~379. 이에 대한 자세한 논의는 황보윤식, “함석헌의 세계평화 운동에 대한 역사인식론적 검토”, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천2』 (파주: 한길사, 2012)를 참조할 것.

이 일어나게 되는 배경에는 교육이나 학습을 통해서 이루어지는 민족감정이 문제가 된다는 것을 지적한다. 그에 따라서 민중은 민족이 다르다고 해서 타자를 적대감을 가지고 대하면 안 되며 서로 더불어 살기, 같이 살기라는 인간성에 토대를 두는 삶의 민중, 곧 협화(協和)하는 민중이 되어야 한다고 언명한다. 지금까지 이렇게 되지 않은 까닭은 민중 자체가 결단해오지 못해서 폭력과 전쟁의 문제가 발생한 것이다. 그러므로 이제 부터라도 남의 생각으로서의 정치, 남의 사상으로서의 종교인 지배의식으로 사는 것이 아니라 민중의 “자기 생각”으로 살아가도록 해야 한다. 그래야만 평화의 세계로서의 민중의 세계를 구현해 나갈 수 있을 것이다.⁴⁶⁾

평화의 욕망은 누구의 것인가? 이 물음은 라캉의 문제의식인 자아의 욕망은 곧 타자의 욕망이라는 것과 통한다. 평화는 대타자(Autre)가 되어서는 안 된다. 다시 말해서 평화는 타자의 욕망이 아니라 주체적인 욕망의 실현을 위한 심리적, 행동적 장치여야 한다. 지젝(S. Zizek)은 “이 때문에 대타자는 어떤 단일한 대행자로 인격화될 수 있는 것이다. 내 뒤에서 항상 나를 지켜보고 있는 ‘신’이나, 내게 명령하며 내 인생을 바치도록 만드는 실제의 개인이나 대의(Cause, 자유, 공산주의, 민족) 같은 것”⁴⁷⁾이라고 말한다. 이것은 달리 종교와 흡사한(religionlike) 이데올로기와 같은 성격을 지닐 수 있을 뿐만 아니라 충분히 오도될 가능성도 있다.⁴⁸⁾ 유아의 거울 단계에서 제일 먼저 대타자로서의 표상이 되는 사람이 바로 어머니이다. 그런데 이 어머니는 바로 초자아를 형성시키는 지대한 영향력

46) 함석현, 『함석현전집19-영원의 뱃길』 (서울: 한길사, 1985), pp. 366~369; 함석현, 『함석현전집2-인간혁명의 철학』, pp. 43~49.

47) S. Zizek, 박정수 옮김, 『How to read 라캉』, p. 20.

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

을 가진 존재이다. 라캉에 의하면 초자아는 “주체의 원초적 경험에서 가장 파괴적이면서 가장 매혹적인 부분과 동일시되어 버리는 것”⁴⁹⁾이다. 자기 생각으로서의 평화, 비-폭력이 아니라 대타자의 욕망에 의해서 인식되고 만들어진 것은 결국 또 하나의 폭력을 불러올 수 있기 때문이다.

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

평화를 호명의 분할이나 대타자의 감성의 분할로 재분배되면서 타자

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

50) 위의 책, pp. 152-158.

51) Jacques Ranciere, 주형일 옮김, 『미학 안의 불편함』, pp. 62-65.

와 균등한 몫(平)과 정당한 몫을 나누며 어울리는(和) 삶과 정치, 곧 협화 [크로포트킨식의 상호부조의 철학을 구상할 수는 없는 것일까. 평화를 (정치)미학적 측면에서 접근할 수 있는 가능성을 열어 놓은 사람이 프랑스 철학자이자 미학자인 자크 랑시에르(J. Ranciere)이다. 그는 정치적 감성의 분할과 정치미학의 상관성에 대해서 이렇게 말하고 있다.

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

평화가 정착되기 위해서는 삶의 공동의 장 혹은 정치의 장에서 시민 혹은 민중의 목소리들이 발언될 수 있는 감성적인 배분, 분할이 선행되어야 한다. 평화가 한낱 구호나 호명으로 그치지 않기 위해서는 지배자와 피지배자와의 경험의 영역 안에서의 감성의 몫과 분할이 이루어져야 한다. 그것은 결국 말을 할 뿐만 아니라 말이 들리게 하는 일이다. 정치와 평화가 공동의 방향성을 추구한다고 볼 수 있는 이유가 여기에 있다.

⁵²⁾ 위의 책, pp. 54-55.

주체와 대상이 동일한 장 혹은 각기 특수한 공간의 장 안에서 주이상스를 동등하게 향유할 수 있어야 평화가 시작되는 것은 물론이거니와 존속 여부도 결정이 된다. 남과 북, 북과 남, 지구적으로 보아서 동북아의 평화의 정착이 요원한 것도 주체와 대상의 관계도 모호하거나와 실령 주체와 대상이 확정이 되었다고 하더라도 잉여의 감성의 몫을 편중되게 분할함으로써 주이상스의 불균형을 낳고 있기 때문이다. 평화를 미학적 측면에서 분석, 접근하는 것도 소리라고 하는 청각의 감각적 차원이 적절하게 분할이 되지 않으면 심각한 폭력으로 발전될 수 있다는 반증인 셈이다.

이러한 평·화와 비·폭력의 정치미학적 차원을 인권의 몫의 관점에서도 고찰해볼 수 있다. 근현대사에서 대두된 인권이라는 문제는 비단 어떤 특수한 권리를 지칭하는 것만은 아니었다. 랑시에르는 “인권은 새로운 민족전쟁들의 희생자인 사람들의 권리, 자신들의 파괴된 집에서 쫓겨난 개인들, 강간당한 여자들이나 살해당한 남자들의 권리가 됐으며, 또한 권리를 행사하는 상태에서 벗어나 있던 사람들의 특수한 권리가 됐다”고 보았다. 하지만 그들이 인권을 가지려면 적어도 별거벗은 상태로서의 인권, 인간으로서의 인권을 누릴 수 없었다. 그들은 인간이 아니라 시민이 되어야 했다. 시민은 인간을 비인간과 구분시키는 잣대였던 것이다. 타자의 법에 의해서 통제되어야 하는 비인간은 시민이 아니었다. 비인간 취급을 받는 그들은 동일성과 배제 사이에서 희생양이 될 수밖에 없었던 존재들이었고 존재론적, 인식론적 지위조차도 가질 수 없었다.⁵³⁾

마찬가지로 20세기 한국근현대사에서도 동일한 균등화, 동일성, 배제라는 재앙의 함수를 설정했던 당시 함석헌을 인권과 평화론적 측면에서 중요한 사례를 거론할 필요가 있다고 본다. 그는 인간의 존재론적, 인식

⁵³⁾ 위의 책, pp. 182~185.

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

54) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』, pp. 325~328.

V. 나오는 말: 폭력이라는 언어와 실재에 대한 저항을 넘어 협화의 정신을 향하여

주디스 버틀러는 “우리는 언어의 힘에 저항하고자 할 때조차 언어의 힘을 행사하게 된다”고 말한 바 있다. 폭력이라는 말, 심지어 최근에 회자되고 있는 혐오라고 하는 말조차도 언어의 힘에 의해서 압도당하고 만다. 폭력이라는 말만 들어도 우리는 트라우마를 경험하게 된다. 온갖 개인적, 사회적, 국가적, 자본주의적, 정치적 트라우마를 안고 살아간다. 경험 이전에 이미 폭력이라는 말을 듣게 되면 몸과 의식이 경직되는 것은 언어가 갖고 있는 힘 때문이다. 동일한 지평에서 버틀러는 언어에 상처를 입힐 수 있는 권력이 귀속된다는 것을 확인한다.⁵⁵⁾ 우리는 여기서 그 언어가 가진 힘, 언어에 귀속된 권력으로부터 벗어나기 위한 또 다른 언어철학적 장치가 필요하다. 버틀러는 그것을 오스틴(J. L. Austin)의 언어철학에서 끄집아 들인다. “오스틴은 ‘발언내적’(illocutionary) 언어 행위와 ‘발언효과적’(perlocutionary) 언어 행위를 구별한다. 발언내행위는 말하는 순간에 말하는 것을 행하는 언어 행위이다. 발언효과행위는 어떤 효과들을 자신의 결과로 생산하는 언어 행위이다. 즉 무언가를 말함으로써, 어떤 효과가 따라 나오는 것이다. 그러나 발언내적 언어 행위는 그 자체로 자신이 야기하는 행동이지만, 발언효과적 언어 행위는 그 언어 행위 자체와는 같지 않은 어떤 효과들로 단지 이어질 뿐이다.”⁵⁶⁾ 다음의 문장이 더 중요하다. “발언내행위적 언어 행위는 발언의 순간에 행동을 수행하는 한다... 의례 내에서의 그 ‘순간’은 압축된 역사성을 지닌다. 다시 말

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

⁵⁶⁾ 위의 책, p. 14.

해서 그 순간은 과거와 미래의 방향으로 스스로를 넘어서는, 말의 사건을 구성하고 이를 벗어나는 인용의 효과인 것이다.⁵⁷⁾ 발언내적 언어 행위에 의하면 폭력(비폭력) 혹은 폭력적(비폭력적) 발언은 행동이 수반되거나 행동을 하도록 추동한다. 언어가 억압하기도 하고 해방을 가져올 수 있다는 것을 방증하는 것이다.

아나키스트적 언어학자 촘스키(N. Chomsky) 역시 인간의 언어 사용에 주목한다. 인간은 자율적인 행동을 선택할 수 있고 거부할 수도 있다. 정치인들과 지식인들이 민중의 자유를 감추기 위해서 궤변을 늘어놓는 경우가 있는데, 그럴수록 민중은 창조적 방식으로 언어를 사용함으로써 인간 특유의 생각과 착상의 자유를 발견할 수 있어야 하며 동시에 의식의 각성을 가져와야 한다는 것이다. 왜냐하면 아나키스트는 어떤 개인과 사회로부터도 제약받지 않고 자유롭게 활동할 수 있는 여건을 만들어가야 하기 때문이다.⁵⁸⁾ 비폭력이나 폭력 혹은 저항이라는 언어를 사용한다는 것은 그만큼 민중이 깨어있고 또 자유로운 삶을 살고 싶다는 의지의 표현이다. 버틀러가 오스틴의 언어철학을 인용하면서 주장한 논변도 그와 다르지 않다. 발언을 하는 순간 행동을 하는 것이다. 미래를 향해서, 그리고 현재의 폭력적 상황에 대해서 넘어서려는 의지를 나타내는 것이라고 볼 수 있다.

이와 함께 평화를 정착시키기 위해서는 민중의 감각의 공동성을 확보해야 한다. 평화의 감성, 공통성, 공동체적 감각을 공유하기 위해서는 이성적인 소통과 합의를 통해서 평화가 하나의 형이상학적 가치를 지니고 있다는 것을 인식해야 한다.⁵⁹⁾ 칸트는 인간에게 있어 개별적인 보편성의 합의와 의사소통의 가능성을 지닌 선천적 인식 능력인 공통감, 혹은 공

57) 위의 책, p. 15.

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

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

동체적 감각(sensus communis)을 확신하였다. 함석헌도 예수의 비폭력을 설명하면서 비폭력의 근거에는 바로 ‘양심’이라는 것이 있음을 적시했다. 양심은 하나다. 양심은 인종을 초월하며 언어의 장벽을 넘어서서 너의 양심, 나의 양심이 따로 없는 비폭력의 촉발제요 매개체라고 볼 수 있다.⁶⁰⁾ 따라서 이 양심은 비폭력의 감성과 비폭력의 윤리 공동체를 가능하게 만드는 보편적 알속이요 능력인 것이다. 또한 양심은 비폭력의 감성을 분할하며 공유하게 하는 인간 정신 기저에 깔린 선형적 장치이다.

하지만 역사 안에 나타난 예수의 인격을 통한 비폭력은 미완성이다. 아니 예수의 인격은 그렇기 때문에 영원히 자라나야 한다. 역사적 예수를 넘어서 예수의 인격은 폭력을 사용했는지 사용하지 않았는지 그런 차원에서는 이해할 수가 없다. 다만 그는 아버지 하나님의 뜻대로 한 인격이다.⁶¹⁾ 그런 의미에서 향후 평화의 정신은 예수의 인격을 드러내는 비폭력에 기반을 두어야 할 것이다. 이에 대해 유석성은 예수의 비폭력을 자유의 비폭력이자 적대감을 극복하는 비폭력이라고 주장하면서 “예수의 비폭력정신은 간디에게로, 간디의 비폭력정신은 함석헌에게로 계승된다”고 보았다. 그뿐만 아니라 “예수·간디·함석헌의 비폭력사상은 비폭력무저항이 아니라 다같이 비폭력저항이다”라고 규정한다.⁶²⁾ 비폭력무저항과 비폭력저항은 분명히 다르다. 비폭력저항은 적대감과 폭력을 놓아버리는 대신에 자유를 향한 적극적인 저항의 의미가 담겨 있기 때문이다. 마찬가지로 우리가 일반적으로 알고 있는 비폭력이라는 것은 무폭력과는 다르다는 것을 알아야 한다. 다시 말해서 비폭력의 반대는 폭력이 아니다. 폭력은 과격과 과능(過能)과 비진리이지만, 오히려 무폭력은 비겁과 무능(無能)과 진리라는 의미와 일맥상통한다. 폭력은 모든 사태

60) 함석헌, 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』, p. 324.

61) 위의 책, p. 327.

62) 유석성, “함석헌의 평화사상-예수·간디·함석헌의 비폭력저항”, pp. 452~462 참조.

에 있어 원칙의 후퇴이지만, 비폭력은 원칙이다. 따라서 우리가 반드시 알아야 할 것은 “비폭력이란 모름지기 폭력을 사용할 수 없는 약자의 무기가 아니라 충분히 폭력을 사용할 수 있음에도 불구하고 비폭력을 사용하는 강자의 무기”이다.⁶³⁾

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

이러한 비폭력저항운동을 펼쳤음에도 불구하고 민중운동이나 인권운동 차원의 전개는 무력하기 짝이 없었다. 물론 함석헌의 철학과 사상을 언어로는 알아들었으나 실천력이 부족하였던 것이 사실이다. 함석헌의 비폭력저항운동은 결국 구호로만 그치고 정치경제적 혼란과 종교문화적, 교육, 통일 등에 대한 혼란한 시국에도 단지 ‘사랑의 폭력’이니 ‘방어적 폭력’이 하면서 폭력을 정당화하는 해석을 내놓기가 일쑤였다. 따라서 앞으로 함석헌의 비폭력평화주의 사상을 당대의 문제와 관련하여 일부만 수용하거나 왜곡, 호도하는 소극적인 비겁한 해석학적 성격에서

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

64) 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, p. 381.

적극적인 운동으로 전개해야만 할 것이다.⁶⁵⁾ 비록 간디와 같은 상징적 정치 행위, 곧 비폭력저항운동으로서 물레질이나 소금행진을 한 것은 아니었으나, 함석헌은 단식을 비폭력적인 정치적 압박의 수단으로 이용하였다. 이에 박흥규가 지적한 것처럼, 오늘날 함석헌의 사상을 미화할 것은 아니지만, 적어도 간디나 함석헌의 비폭력주의 평화주의를 단순히 사상으로만 받아들이는 것이 아니라 상징적 평화운동으로 구조적인 폭력에 대한 의식과 행동을 변화시킬 수 있는 가능성을 모색해야 할 것이다. 더불어 간디의 비폭력주의를 계승한 함석헌의 평화주의를 단지 시민저항운동으로만 볼 것이 아니라 시대가 요구하고 문제에 대응하는 좀 더 능동적인 “전략적 수단”이 필요할 것이다.⁶⁶⁾ 그 비폭력의 전략적 수단들이 장애인, 성적 소수자, 외국인 노동자, 여성, 어린이 등의 사회적 약자이자 개별 민중으로서의 씨을을 배려하고 하나의 생명, 서로가 연결되어 있는 전체로서의 인간을 어떻게 배려해야 하는가에 대한 인간으로서의 인권조건을 형성하는 데 기여해야 할 것이다.⁶⁷⁾

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

65) 박흥규, 『함석헌과 간디』, pp. 152~153.

66) 위의 책, pp. 295~296, pp. 303~304.

67) 정대현, 『한국현대철학』, p. 63.

모름지기 함석헌의 평화론은 절대명령, 곧 정언명령과도 같다. 그것은 당위와 의무이다.⁶⁹⁾ 더욱이 “함석헌의 신앙·철학·평화·비폭력·인권·역사·저항·교육·언론·시·예술·아나키즘과 이것의 통섭은 한세기 우리 민족을 상징하고도 남는다.”⁷⁰⁾ 그런 측면에서 단연코 “함석헌과 간디는 우리에게 소박한 자유훈의 삶이 우리가 나아갈 삶이라는 믿음을 준다. 지금 우리를 둘러싸고 있는 세계나 국가, 사회나 제도가 그러한 믿음을 갖지 말라고 강요하는 대세의 분위기이기 때문에 더욱 그렇다. 그럴수록 우리는 더욱더 그들의 생각과 삶을 모범삼아 외롭게 걸어가야 한다.”⁷¹⁾ 그러기 위해서는 함석헌의 교회관의 확장, 즉 화(和)의 사상적, 철학적 정착이 절실히 요구된다. 앞에서 필자가 말한 폭력의 무화 혹은 비폭력은 결국 감성적 아름다움인 평화의 화로서의 타자를 동일화하려고 하려는 욕망을 제어하고 그렇다고 적당하게 절충하고 혼합하려는 것이 아니라 일치하되 상호 조화를 이루는 세계를 이루도록 노력해야 한다.⁷²⁾ 함석헌에게 있어 이와 같은 화는 평화와 동일한 개념으로서 알파와 오메가로 보았으며, 황보윤식은 폭력을 휘두르는 국가를 근본악으로 규정짓고 이를 극복하기 위해서, 함석헌은 하나 됨, 즉 획일성과 통제성에 바탕을 둔 전체주의가 아니라 타자와 공존하는 전체주의 혹은 세계주의를 표방했다고 주장한다.⁷³⁾ 결국 화의 사상 혹은 협화(協和)의 철학을 통한 일치나 상호조화는 서로 다르지만 하나가 아름다움을 드러내는 하모니

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

69) 유석성, “함석헌의 평화사상-예수·간디·함석헌의 비폭력저항”, pp. 440-441.

70) 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, p. 393.

71) 박홍규, 『함석헌과 간디』, p. 307.

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

73) 황보윤식, “함석헌의 세계평화운동에 대한 역사인식론적 검토”, p. 237, p. 270.

와 같은 것으로서 더불어 삶이라는 함석헌의 연장선상에 있다고 해야 할 것이다.

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

■ 접수: 2016년 10월 28일 / 심사: 2016년 11월 1일 / 게재확정: 2016년 12월 5일

【참고문헌】

국문 단행본

- 강영계. 『니체와 정신분석학』. 서울: 서광사, 2003.
- 김삼용. 『저항인 함석헌 평전』. 서울: 현암사, 2013.
- 박홍규. 『함석헌과 간디』. 서울: 들녘, 2015.
- 안병무. “비폭력 저항운동과 평화사상.” 함석헌기념사업회 편. 『민족의 큰 사상가 함석헌 선생』. 파주: 한길사, 2001.
- 유석성. “함석헌의 평화사상-예수·간디·함석헌의 비폭력저항.” 씨울사상연구소 편, 『생각하는 백성이라야 산다』. 서울: 나뉜, 2010.
- 이재봉. “함석헌의 비폭력사상과 한반도의 비폭력통일.” 함석헌학회 기획. 『생각과 실천2』. 파주: 한길사, 2012.
- 이찬수. “자연의 타자와, 인간의 사물화, 그리고 ‘세월호.’” 김성철 편. 『재난과 평화』. 서울: 아카넷, 2015.
- 정대현. 『한국현대철학』. 서울: 이화여자대학교출판문화원, 2016.
- 최신한. 『헤겔철학과 형이상학의 미래』. 서울: 서광사, 2015.
- 하승수. 『아나키즘』. 서울: 책세상, 2008.
- 한병철. 김태환 옮김. 『피로사회』. 서울: 문학과지성사, 2012.
- 함석헌. 『함석헌전집2-인간혁명의 철학』. 서울: 한길사, 1983.
- _____. 『함석헌전집3-한국기독교는 무엇을 하려는가』. 서울: 한길사, 1983.
- _____. 『함석헌전집7-간디의 참모습: 간디자서전』. 서울: 한길사, 1984.
- _____. 『함석헌전집11-두려워 말고 외치라』. 서울: 한길사, 1984.
- _____. 『함석헌전집19-영원의 뱃길』. 서울: 한길사, 1985.
- 황보윤식. “함석헌의 세계평화운동에 대한 역사인식론적 검토.” 함석헌학회 기획. 『생각과 실천2』. 파주: 한길사, 2012.
- Butler, Judith. 양효실 옮김. 『지상에서 함께 산다는 것』. 서울: 시대의창, 2016.
- Butler, Judith. 유민석 옮김. 『혐오 발언』. 서울: 알렘, 2016.
- Chomsky, N. 이정아 옮김. 『홉스키의 아나키즘』. 서울: 해토, 2007.
- Eagleton, Terry. 서정은 옮김. 『성스러운 테러』. 서울: 생각의나무, 2007.
- Gandhi, Mahatma. 최혁순 역음. 『모든 인간은 한 형제』. 서울: 을지출판사, 1983.
- Guerin, Daniel. 김홍욱 옮김. 『아나키즘』. 서울: 여름언덕, 2015.

- Iyer, Raghavan. 허우성 옮김. 『진리와 비폭력(하): 마하뜨마 간디의 도덕·정치사상 권2』. 서울: 소명출판, 2004.
- Kropotkin, Peter. 백용식 옮김. 『아나키즘』. 청주: 충북대학교출판부, 2009.
- Lacan, J. 맹정현 옮김. 『자크 라캉 세미나 1권-프로이트의 기술론』. 서울: 새물결출판사, 2016.
- Nietzsche, Friedrich W. 정동호 옮김. 『차라투스트라는 이렇게 말했다』. 서울: 책세상, 2004.
- Ranciere, Jacques. 주형일 옮김. 『미학 안의 불편함』. 서울: 인간사랑, 2008.
- Taylor, Michael. 송재우 옮김. 『공동체, 아나키, 자유』. 서울: 이학사, 2006.
- Zizek, S. 박정수 옮김. 『How to read 라캉』. 서울: 웅진지식하우스, 2007.

외국어 단행본

- Fitzgerald, Timothy. *The Ideology of Religious Studies*. New York, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Freud, S. *Gesammelte Werke 16*. Ffm., 1978.

국문 논문 및 잡지

- 박노자. “저신뢰 사회, 대한민국.” 『한겨레신문』. 2016년 10월 5일.
- 윤경로. “평화와 연합운동으로서의 '3·1혁명'.” 한국종교연합. 『종교와 공동체문화』. 제86차 평화포럼(2016년 10월 25일).
- 최인식. “함석헌의 교회관.” 『씨올의 소리』, 통권 163호(2001년 11/12월호).
- 황필호. “비폭력은 폭력의 반대가 아니다.” 『씨올의 소리』, 통권 166호(2002년 5/6월호).

Ham Seok Hyeon's Peace Theory Through the Doctrine of Nonviolence and Harmonism

Kim, Dei Seek (Catholic University of Daegu)

Abstract

In a word, Ham's peace theory is the doctrine of nonviolence. Ham's doctrine of nonviolence which got a significant influence from Gandhi and Quaker, is a force confronting to the violence and a resistance. In other words, his idea is a non-violent resistance. Tracing back to the root of idea, His theory is originated from the Christianity. The concrete movement of his doctrine of nonviolence appears as living together, community ethic and reciprocity. However, the nonviolence theory is connected to the anarchism. The anarchism of which the idea seeks the life of freedom from any forms of control and coercion is related to solidarity through mutualism, communalism and peace movement as a interracialism. Ham's anarchism regards the nationalism as a definite violence. From his point of view, the state is originally a violence which makes politics impossible through the government and military activity causing the distribution of the sensible. Women worker's civil right movement and hunger strike is one example of Ham's idea in overcoming the violence.

The doctrine of nonviolence is achieved through the power of the language. Chomsky, an anarchist linguist also says the language is a predominant force of liberating human from the violence by the aid of nonviolence. The poser of Ham's nonviolence theory stems from the Jesus

and Gandhi's language and action. He is a practical philosopher and thinker who reconciles the language with the action. People criticize Ham's movement and theory lacks durability. On that reason, Ham's idea should find out the strategic ways for overcoming the criticism. Today, his theory casts great implications on the theory of Unification(Federalism, neutralization). The essence of his ideology lies on the philosophy of harmony and idea of harmony. It means a beautiful harmony between the individuals for the whole. The Korean society is exploiting itself and its people through the performance-based pay systems. This not only causes voluntary violence but also serious depression. Therefore, the realization of ethical community without violence should be achieved based on the Ham's idea. For achieving this purpose, Ham's anarchism orders a life that resists all forms of oppression against the freedom and knows how to regret. This is only made possible by one's own thought and spirit.

Key Words: Peace, Harmonism, Gandhi, Quaker, Non-violent Resistance, Anarchism, Living Together, Non-violent Ethical Community.

김대식(Kim, Dei Seek)

김대식(金大植)은 1967년생으로 서울신학대학교 신학과를 졸업(B.A.)했다. 서강대학교 대학원 종교학과에서 석사학위(M.A.)를 받은 뒤, 대구가톨릭대학교 대학원 종교학과에서 생태종교학을 연구하여 박사학위(Ph.D.)를, 숭실대학교 대학원 철학과에서 칸트철학을 연구하여 박사학위(Ph.D.)를 받았다. 가톨릭대학교 문화영성대학원, 서울신학대학교, 성공회대학교 등에서 강사를 역임했고, 지금은 대구가톨릭대학교 대학원 종교학과, 숭실대학교, 원광디지털대학교 등에 출강하면서 종교문화연구원 연구위원, 한국종교연합(URI-Korea) 지도위원, 함석헌평화연구소 연구원, 함석헌평화포럼 공동대표로 활동하고 있다.

저서로는 『영성, 우매한 세계에 대한 저항』, 『함석헌의 철학과 종교 세계』, 『함석헌과 종교 문화』, 『종교근본주의: 비판과 대안』(공저), 『생각과 실천』(공저), 『식탁의 영성』(공저), 『영성가와 함께 느끼게 살기』, 『함석헌의 생철학적 징후들』, 『함석헌과 이성의 해방』 등이 있다.