

평화재단 제14차 전문가 포럼

# 한국사상에서 찾는 평화와 통일

원효·최제우·함석헌 사상을 중심으로

2007 10 24<sup>(水)</sup> 14:00-18:00 pm

프레스센터 20층 국제회의장

 The Peace  
Foundation  
평화재단

## 프로그램

평화재단 제14차 전문가포럼

# 한국사상에서 찾는 평화와 통일

원효·최제우·함석헌 사상을 중심으로

- 14:00 개 회 사 회 | 최상용 (고려대 명예교수)
- 14:05 인 사 말 법 률 (평화재단 이사장)
- 14:15 발 표 1 “ 화쟁(和靜)과 일심(一心) : 원효사상에서의 평화와 통일 ”  
김석근 (건국대 정치외교학과 교수)
- 14:40 발 표 2 “ 동학에서 보는 생명과 평화 ”  
박맹수 (원광대 원불교학과 교수)
- 15:05 발 표 3 “ 함석헌사상에서 찾는 평화와 통일 ”  
김성수 (함석헌 평전 저자)
- 15:30 지정토론 배병삼 (영산대 매스컴학 교수)  
조 민 (통일연구원 선임연구위원)  
이동수 (경희대 NGO대학원 교수)
- 16:15 휴 식
- 16:30 종합토론
- 17:30 폐 회

한국사상에서 찾는  
평화와 통일

4 • 인사/말  
법 룬 | 평화재단 이사장

5 • 발표/문/1  
김석근 | 건국대 정치외교학과 교수  
화쟁(和諍)과 일심(一心) : 원효사상에서의 평화와 통일

32 • 발표/문/2  
박맹수 | 원광대 원불교학과 교수  
동학에서 보는 생명과 평화

52 • 발표/문/3  
김성수 | 함석헌 평전 저자  
함석헌사상에서 찾는 평화와 통일

83 • 질의/메/모

## 인사말

한국사상에서 찾는  
평화와 통일

안녕하세요. 바쁘신 중에도 이렇게 포럼에 참석해주신 여러분께 진심으로 감사드립니다. 그동안 우리는 한반도의 평화와 통일문제를 해결하는 과정에서 시기마다 현상을 분석하고 현실의 정책을 중심으로 접근해왔습니다. 이번 포럼에서는 우리가 추구하는 평화의 가치와 사상에 대해 보다 깊이 성찰하며, 궁극적으로 지향해야 할 평화의 좌표를 살펴보며 그 근거와 뿌리를 정립하고자 합니다.

전 세계적인 모순이 집약되어 있는 동북아시아, 거기에 속해 있는 이곳 한반도의 평화와 통일문제를 해결하려면 보다 깊고 풍부한 지혜가 필요합니다. 이를 위해 한민족 역사 속에 나타났던 우리 고유의 평화 사상에 주목하며, 이를 새롭게 인식하고 해석하여 21세기의 미래를 열고자 합니다. 더불어 전 세계의 평화를 구현하는 데에 우리 고유의 평화 사상이 보편적 세계사상이 될 가능성은 없는지 확인하고자 합니다.

이에 한국의 불교사상과 동학사상, 그리고 기독교사상을 대변하는 원효, 최제우, 함석헌 이 세 분의 사상을 통해 한반도의 통일과 동북아의 평화를 이룰 수 있는 지혜가 모아지기를 기대합니다.

오늘 이 포럼 발표를 맡아주신 김석근 교수님, 박맹수 교수님, 김성수 박사님, 그리고 토론을 맡아주신 배병삼 교수님, 조 민 박사님, 이동수 교수님께 깊이 감사드립니다. 더욱이 사회를 맡아주신 한국 평화학의 큰 학자이신 최상용 명예교수님께 감사드립니다.

무엇보다 이렇게 평화와 통일에 관심을 갖고 이 자리에 참석해주신 여러분에게 마음을 담아 감사를 드립니다.

2007년 10월

법 률 | 평화재단 이사장

한국사상에서 찾는  
평화와 통일

## 발표문 1

김석근 | 건국대 정치외교학과 교수

# 화쟁(和諍) 일심(一心) : 원효사상에서의 평화와 통일

1. 신화와 금기를 넘어서
2. 시대와 과제: ‘一統三韓’ 과 그 이후
3. 화쟁과 일심: ‘언어’와 ‘깨달음’ 사이
  - 1) 화쟁 : 방법과 논리
  - 2) 일심 : 목적과 근원
4. 시사와 함의

# 화쟁(和諍) 일심(一心) : 원효사상에서의 평화와 통일

김석근 | 건국대 정치외교학과 교수

## 1. 신화와 금기를 넘어서

7세기를 살았던 원효(元曉, 617-686). 오늘날 그는 ‘성사(聖師), ‘성스러운 스승’으로 불리고 있으며<sup>1)</sup>, ‘21세기의 대안’으로 여겨지기도 한다<sup>2)</sup>. 그가 한국사상사, 철학사의 ‘첫 새벽’을 장식하고 있다는 점은 누구도 부인할 수 없을 것이다. 그 자신 수많은 저작들을 남겼을 뿐만 아니라, 그에 대한 연구 역시 엄청난 분량에 이르고 있다.<sup>3)</sup> 그래서 언제부터인가 원효는 ‘신화’가 되어 있는 듯 하며 그래서 때로는 금기로 작용하기도 한다.

원효의 시대, 그 시대는 무엇보다 ‘불교’가 차지하고 있던 사회적 위상과 비중이 크게 달랐다. 불교는 단순히 오늘날 우리가 생각하는 의미에서의 ‘종교’가 아니었다. 인간과 사회를 전체적으로 아우르는 ‘사회철학’이자 동시에 일종의 거시적인 ‘이념’이기도 했다. 말하자면 그 사회의 ‘주선율’(主旋律)이었던 셈이다. 그런 시대에 원효는 선사(禪師)처럼

---

1) 원효학회, 원효학연구원, 학술잡지 「원효학연구」, 국제원효학회(International Association for Wonhyo Studies), 영문판 「원효전서」(Complete Works of Wonhyo) 5권 간행 등. 그리고 ‘원효로’와 ‘원효대교’를 통해서 생활 공간에서도 그를 만날 수 있다. 이광수의 <원효대사> 이후 소설의 주제가 되기도 했다. 그리고 1987년에는 국토통일원이 주관해서 대대적인 원효 학술회의를 열기도 했다.

2) 불교전기문화연구소 편 2000의 제 3장은 「21세기의 대안, 원효사상」이란 타이틀을 붙이고 있다.

3) 그의 저작들 중에는 제목만 있을 뿐 내용이 전해지지 않는 것들도 많다. 원효 사상에 대한 연구에 대해서는 고영섭 편저 2002의 부록 「원효 관련 연구물 목록」을 참조할 수 있다.

깊은 산사(山寺)에 틀어박혀 지내지도 않았으며 지배층과 유착된 승려로서 정치권력 주위를 맴돌지도 않았다. 독자적인 학문과 사상세계를 구축했을 뿐 아니라 한없이 낮은 곳으로 내려가 불교의 가르침을 직접 실천하는 모습을 보여주었다.

당시 신라 사회는 혈연에 바탕을 둔 ‘골품제’ 사회를 근간으로 삼고 있었다. 출신과 성분에 따라 출세의 상한선이 정해지는 일종의 단계 있는 사회였다.<sup>4)</sup> 원효는 6두품 출신이었다. 게다가 당시 신라불교를 이끌어가던 대당제국 유학과(入唐求法僧)가 아니라 말하자면 ‘국내파’ 승려였다. 당나라 유학을 시도했지만, 시련과 좌절을 맛보았다. 궁극적으로 ‘출세간’(出世間)을 지향했던 그에게는 무의미한 것이었겠지만, 어쨌거나 그의 ‘사회적’ 행동반경과 전혀 무관하지는 않았을 것이다.<sup>5)</sup> 단적인 예를 든다면, 당시 황룡사에서 행해지고 있던 국가적인 행사로 영광스럽게 여겨지던 ‘백고좌법회’(百高座法會)<sup>6)</sup>에 그는 초대받지 못했었다.<sup>7)</sup> 그의 아들 설총은 불교가 아닌 유학을 택했다.<sup>8)</sup> 원효에게 제자들이 없지는 않았지만, 같은 시대를 살았던 의상과 그의 제자들이 보여주는 만큼의 뚜렷한 학파나 계통을 이룬 것 같지는 않다.<sup>9)</sup>

원효는 그 시대의 역사와 현실에서 완전히 벗어나 있던[超越 超脫] 성스러운 스승이 아니라 그 속에서, 그 같은 사회적 제약 속에서 자신의 신념에 따라 흔들리지 않고서 온 몸으로 살아간 한 사람의 ‘선지식’(善知識)이 아니었을까. 다만 치열했던 삶과 쌓아 올린 공력에 힘입어, 만년에야 비로소 사회적 인정을 받게 되었던 것으로 보인다. 682년, 그러니까 죽기 4년 전쯤 「금강삼매경론소」를 짓고서 백고좌법회에 초청되어 사자

4) 6두품은 전체 17관등에서 6관등 아홉까지 오를 수 있었다.

5) 참고로 자장(慈藏)과 의상(義湘)은 진골 출신이었다. 그리고 원광(圓光)은 중국에서 유학한 승려였다.

6) 백명의 고승을 초청해서 갖는 호국법회. 인왕도량(仁王道場), 백좌강회(百座講會) 등으로 불리기도 한다.

7) “時國王置，徧搜碩德，本州以名望舉進之，諸德惡其爲人，諂王不納”(당시에 국왕이 백고좌 인왕경 대회(百高座 仁王經大會)를 개설하고서 대덕을 두루 구하였다. 본주[湘州]에서 명망으로써 그를 천거하였으나, 여러 고덕들이 그 사람됨을 미워하여 왕에게 참소하여 들여보내지 않게 하였다). 「宋高僧傳」 제4권 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.

8) 「三國史記」 권 46 열전 「설총」. “성질이 총명하고 예민하여 어려서부터 道術을 알았으며 방언으로 9경을 읽어 후배들을 가르쳤는데, 지금까지 학자들이 그를 존경하고 있다.”

9) ‘화엄십찰(華嚴十刹) 등을 보더라도, 당시 신라 불교계의 주류는 의상 계열이 차지하고 있었던 것으로 여겨진다.

후를 토하는 모습이 그것을 상징해준다.<sup>10)</sup> 오랜 기간의 함축과 공력에 의거해 빚어진 성과에 힘입어 비로소 ‘성스러움’을 얻게 되었다고 해도 좋을 것이다. 그리고 후세 사람들에게 의해서 그 이미지는 다시금 생전으로까지 소급되었으며, 이후 사람들은 줄곧 그런 눈으로 바라보게 되었다고 해야 하지 않을까.<sup>11)</sup> 원효의 삶과 사상이 갖는 시대적 의미를 적확하게 포착해내기 위해서는 오히려 한번쯤은 차분하게 바라볼 필요가 있다고 하겠다.

이 글에서는, 거의 선형적으로 원효에 따라다니는 신화와 금기, 내지는 아우라(후광)를 잠시 벗겨두고서, 그 시대를 온 몸으로 살아간 모습에 주목하고자 한다. 주어진 시대 속에서 그 시대와 더불어 살았던, 피와 살로 된 그야말로 살아 있는 원효를 만나보고자 한다. 그 시대에 그가 품었던 생각을 가능한 그대로 한번 느껴보고 싶으며, 특히 ‘화쟁’(和靜)과 ‘일심’(一心)이라는 핵심 개념을 집중적으로 검토해보고자 한다. 아울러 그런 사유체계가 그 시대에 어떤 사회적 의미를 가질 수 있었는지, 또한 그 시대와 관련해서 어떻게 ‘해석’될 수 있을지에 대해서도 생각해볼 것이다. 나아가 그것을 오늘날의 현재의 시각, 구체적으로는 ‘평화와 통일’이라는 관점에서 되새김질해보고 나름대로 시사점을 얻어낼 수 있기를 기대하면서.

## 2. 시대와 과제: ‘一統三韓’과 그 이후

원효의 젊은 날들에 대한 기록은 거의 남아 있지 않다. 「三國遺事」 「元曉不羈」 조와 「宋高僧傳」 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」을 통해서 단편적인 것을 알 수 있을 뿐이다. 어린 나이에 출가한 그는 “배움에 있어 특정한 스승을 따르지 않았다.”<sup>12)</sup> 수행과정

10) “曉復唱言曰, ‘昔日採百椽時, 雖不預會, 今朝橫一棟處, 唯我獨能’ 時諸名德, 俯顏慚色, 伏膺鐵梅焉.” (“예전에 백 개의 서까래를 고를 때에는 비록 그 모임[百高座]에 참석하지 못했으나, 오늘 아침 한 개의 들보를 놓는 곳에서는 나만이 할 수 있구나”). 「宋高僧傳」 제4권 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.

11) 779년(혜공왕 15년) 원효의 손자 설중업(仲業)이 일본에 사신으로 건너가 조부의 훌륭한 인품에 대한 소식을 들었다(「三國史記」 권 4 탐비); 785년 고선사에 「誓幢和尚塔碑」를 건립하였다. 1101년(고려 숙종 6년) 대각국사 의천(義天, 1055-1101)의 건의로 원효를 화쟁국사(和靜國師)로 추증하였다.(「고려사」 권 11) 1171년(고려 명종대) 분황사에 「和靜國師塔碑」를 건립하였다.



에서 한 수 가르쳐받은 선학(先學)이 없지는 않았지만<sup>13)</sup> 어디 한 군데 특별히 매이지 않고 노닐었다.<sup>14)</sup> 게다가 당나라 유학을 시도했지만, 뜻을 이루지 못했다. 당나라를 통해 다양한 불교 종파와 학설이 소개되고 있던 그 시절 그는 학파나 사승(師承)관계로부터 상대적으로 자유로울 수 있었다. 뒤집어 보면 다소 막막하고 고독한 입장에 처해 있었다고 할 수도 있겠다. 의상이 화엄의 대중사 지엄(智嚴, 602-668)의 제자가 되어 화엄사상에 깊이 침잠한 것과 좋은 대조를 이룬다.

훗날 의미심장한 ‘과계(破戒)를 하게 되지만, 『發心修行章』을 통해서 그가 철저한 금욕과 계율을 바탕으로 용맹정진했음을 확인할 수 있다.<sup>15)</sup> “세간의 시끄러움을 버리고 천상으로 오르는 데는 계행(戒行)이 훌륭한 사다리이다. 그러므로 계행을 깨트린 이가 남을 위하는 복밭(福田)이 되려는 것은 마치 날개 부러진 새가 거북을 업고 하늘로 오르려는 것과 같으니, 스스로의 죄업을 벗지 못한 이는 다른 이의 죄업을 풀어 줄 수 없다. 그러니 계행이 없는 이가 어찌 다른 사람의 공양을 받을 수 있겠는가.”<sup>16)</sup> “1백년도 잠깐인데 어찌 배우지 않는다 말할 것이며, 한 평생이 얼마나 되기에 수행하지 않고 그저 놀기만 할 것인가.”<sup>17)</sup> 그리하여 원효는 “의해(義解)의 세계를 용맹히 격파하고 문장의 진영을 씩씩하게 횡행하여 굳세고 흔들림 없이 정진하여 물러남이 없었다. 삼학(三學: 戒定慧)에 널리 통하여 저곳[신라]에서 그를 일컬어 ‘만인을 대적할 만하다’고 하였으니, 정밀한 의해가 신의 경지에 들어감이 이와 같았다.”<sup>18)</sup>

어느 순간 ‘깨달음’을 얻게 되었다지만, 원효로서는 그 시대의 ‘교학(敎學) 불교’라는

12) “學不從師” 「三國遺事」 「元曉不羈」.

13) 예컨대 혜숙(惠宿), 혜공(惠空), 대안(大安), 낭지(朗智) 화상 등을 들 수 있겠다. 「三國遺事」를 통해서 그들의 단편적인 행적을 볼 수 있을 뿐이다.

14) “隨師稟業, 遞處無恒” 「宋高僧傳」 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.

15) 그 외에 「菩薩戒本持犯要記」, 「大乘六情懺悔」 등을 통해서 당시 불교 승려들에 대한 신랄한 비판과 더불어 자신의 허물을 참회하는 모습 등을 엿볼 수 있다.

16) “乘空天上, 戒爲善梯. 是故破戒, 爲他福田, 如折翼鳥, 負龜翔空, 自罪未脫, 他罪不贖. 然, 豈無戒行, 受他供給.” 「發心修行章」, 「한국불교전서」 제 1권, 841쪽. 중.

17) “忽至百年, 云何不學, 一生幾何, 不修放逸” 위와 같음, 841쪽. 상.

18) “勇擊義圍, 雄橫文陣, 屹屹然, 桓桓然, 進無前却. 蓋三學之淹通, 彼土謂之萬人之敵, 精義入神, 爲若此也. 蓋三學之淹通, 彼土謂之萬人之敵, 精義入神, 爲若此也.” 「宋高僧傳」 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.

들 자체를 완전히 벗어날 수는 없었다. 불교 경전과 관련된 그의 많은 저작들이 나름대로 증거가 되기에 충분하다. 특별히 신봉하는 어떤 경전, 이른바 ‘소의경전’(所依經典)이 있었다라면 그렇게 하지 않았을 것이다. 그럴 필요가 없었을 테니까. 하지만 신라 땅에서 수행하는 원효로서는 전해오는 수많은 경전들을 접하게 되면서, 그들 사이의 불일치와 차이점, 나아가서는 인도에서 전해진 불교가 ‘중국화’(Sinicize)되는 과정에서 나타난 변용(變容)의 문제, 예컨대 불교와 국가(정치)의 관계 등, 게다가 불교 경전의 번역 문제(舊譯과 新譯) 등, 겹겹의 수많은 의문에 부딪히지 않을 수 없었을 것이다. 그런 의문을 어떻게 해결해야 할 것인가.

원효가 살았던 시대, 신라에 아직은 사상적 대립이나 종파의 분립이 나타나지는 않았던 듯 하다. 이는 ‘화쟁’(和)의 성격을 이해하는데 있어 중요한 측면이라 하겠다. 흔히 말하는 ‘5교9산’이 성립하는 것은 후대의 일이다. 하지만 중국에서는 이미 다양한 학파(종파)가 형성되어 독자적인 학설을 전개하고 있었다. 더욱이 7세기 중엽 현장(玄奘)이 인도에서 돌아와 신유식(新唯識)을 소개한 이후에는 신유식의 수용을 둘러싸고서 찬반을 불러일으키고 있었다. 특히 중관(中觀)과 유식(唯識) 사이의 논쟁은 두드러졌다.<sup>19)</sup> 그들에 대해서 어떤 입장을 취해야 할 것인가. 당장은 문제가 되지는 않았지만, 다양한 학파(종파)의 학설을 수용하는데 있어 진지하게 생각해봐야 할 중요한 문제가 아닐 수 없었다.

게다가 신라사회로서는, 불교의 수용은 기본적으로 ‘외래사상의 수용’이라는 형태를 띠고 있었다. 불교가 공인된 이후, 100여년이란 시간이 흘렀지만 ‘지식(학문)과 사상의 수입’이라는 기본 패턴은 크게 달라지지 않았다. 그런데 수입되는 교학불교에는 인도불교적인 요소와 중국불교적인 요소가 겹으로 중첩되어 있었다. 신라인의 입장에서 읽다 보면 다양한 경전의 불일치는 물론이고 학파간의 대립과 갈등을 충분히 감지할 수 있었을 것이다.

따라서 필자가 보기에, 원효로서는 적어도 두 개의 큰 과제에 부딪히지 않을 수 없었을 것이다. 첫째, 다같은 불교, 즉 부처의 가르침에 속하면서도 현상적으로는 서로 다르

19) 이에 대한 자세한 내용은 남동신(1995), 153-166쪽을 참조.

게 주장하고 있는 차이점, 다시 말해서 인도와 중국의 다양한 경전과 학파간의 차이를 넘어서 어떻게 부처의 본래 뜻에까지 나아갈 수 있을 것인가. 둘째, 동시에 자신이 발 딛고 서 있는 신라 사회를 어떻게 원만하게 ‘불교화’시킬 것인가, 다른 말로 하자면 신라 사회가 가진 사회적 제 문제를 불교를 통해서 어떻게 해결해갈 것인가 하는 것. 이른바 불교의 ‘토착화’의 문제라 해도 좋겠다.

개인적인 차원에서의 과제가 그러했다면, 그가 살았던 시대와 사회의 그것은 과연 어떠한가. 그는 617년(진평왕 39)년에 태어나 686년(신문왕 6)에 70세로 세상을 떠났다. 그러니까 진평왕, 선덕여왕, 진덕여왕, 태종무열왕, 문무왕, 신문왕에 이르는 여섯 왕들의 시대를 살았던 셈이다. 「三國史記」에 병렬적으로 서술되어 있는 삼국(고구려, 백제, 신라)의 기록을 년대별로 재조정해서 읽어보면, 그 시대는 곧 세 나라가 끊임없이 각축하고 항쟁하는 대립과 갈등의 시대에 다름 아니었다. 전쟁은 일상화되고 죽음은 현재화되고 있었다. 개인을 넘어선 ‘국가’의 존재가 절실하게 와 닿던 시대이기도 했다. 정치사적으로 보자면 백제 멸망(660년), 고구려 멸망(668년), 당나라 군대 축출(676년)로 요약되는 ‘일통삼한’(一統三韓)전쟁의 시대였다.

시대의 성격이 그러했던 만큼, 원효의 시대는 최고의 지식인이자 종교인이었던 승려들에게도 어쩔 수 없이 현실참여를 요구하고 있었다. 그만큼 불교의 사회적 위상이 높았다고 해도 좋겠고, 그만큼 불교가 해야 할 일이 많았다는 식으로 읽어도 좋겠다. 불교와 현실정치 사이의 거리는 그리 멀지 않았다.

원효에 앞서서 원광(圓光)은 수나라 황제에게 군사를 청하는 「乞師表」를 짓기도 했다.<sup>20)</sup> 그는 이렇게 말했다. “자신이 살기 위해서 남을 없애려는 것은 사문(沙門)이 할 일은 아니지만, 빈도(貧道)는 대왕의 땅에 살고 대왕의 수초(水草)를 먹고 있으니 어찌 감히 대왕의 명령을 따르지 않을 수 있겠습니까.”<sup>21)</sup> 나아가 자신을 찾아온 귀산(貴山)

20) 「三國遺事」 권 4. 「圓光西學」 참조. 원광은 중국에서 불교학을 배우고 귀국했다.

21) “求自存而滅他, 非沙門之行也. 貧道在大王之土地, 食大王之水草, 敢不惟命是從” 「三國史記」 권 4, 진평왕 30년 1월조.

과 추항(籌項)이 평생 지닐 계명(誡銘)을 구하자 ‘세속오계’(世俗五戒)를 일러주기도 했다. “불교에는 보살십계가 있지만 신하된 몸으로 능히 지키기 어려우므로 이제 세속오계를 주는 것이니 첫째 임금에게 충성을 다하고, 둘째 부모에게 효도를 다하고, 셋째 친구와 믿음으로 사귀고, 넷째 싸움에 나아가 물러서지 말고, 다섯째 살생을 가려서 하라.”<sup>22)</sup> 사문(沙門)임에도 ‘살생유택’(殺生有擇)을 말했던 것이다. 어쩔 수 없이 죽어야 한다면 가려서 죽이라는 것.

그 연장선 위에서 불교는 ‘호국’(護國)불교와 ‘일통삼한’(一統三韓)의 정신적 지주로서의 그 기능을 다하게 된다. 백제의 거센 공격으로 위기에 처하게 되자(642년), 선덕여왕은 당나라에 유학중이던 자장에게 귀국을 요청했다. 자장은 대국통(大國統)이 되어 불교계를 이끌었을 뿐만 아니라 신라가 곧 ‘불국토’(佛國土)임을 천명하기도 했다.<sup>23)</sup> 신라를 ‘부처의 땅’으로 만들자는 운동을 전개했다고 해도 좋겠다. 나아가 그는 ‘삼국통일’의 정신적 기틀을 마련하기 위해 황룡사 9층탑의 건축을 건의했다. 왜 9층탑인가. 오대산(중국)의 신인(神人)은 자장에게 이렇게 일러준 바 있다. “황룡사(皇龍寺)의 호법룡(護法龍)은 바로 나의 큰아들이오. 범왕(梵王)의 명령을 받아, 그 절에 와서 보호하고 있으니, 본국에 돌아가거든 절 안에 구층탑(九層塔)을 세우시오. 그러면 이웃 나라들은 항복할 것이며, 구한(九韓)이 와서 조공(租貢)하여 왕업(王業)이 길이 편안할 것이오. 탑을 세운 뒤에는 팔관회(八關會)를 열고 죄인을 용서하면 외적(外賊)이 해치지 못할 것이오.”<sup>24)</sup> 탑의 효험은 어떠했을까. “탑을 세운 뒤에 천하가 형통하고 삼한(三韓)이 통일되었으니 어찌 탑의 영험이 아니겠는가.”<sup>25)</sup> 이념과 믿음의 세계는 사실 입증을 필요로 하지 않는다.

그 무렵 원효가 등장하고 있다. 논자에 따라서는 정치적인 일통삼한 과정, 즉 삼국통일을 원효와 연결시켜 설명하려는 시도도 없지 않은 듯하다. 김유신이 고구려 공격하는

22) 「三國史記」 열전 제 5 「귀산」.

23) 「三國遺事」 권 4 「황룡사 장육」, 「황룡사 구층탑」.

24) 「三國遺事」 권 4 「황룡사 구층탑」. 강조는 인용자.

25) 「三國遺事」 권 4 「황룡사 구층탑」.

와중에 원효가 당나라 군대의 압호를 해독해냈다는 내용의 설화도 전해진다.<sup>26)</sup> 하지만 원효의 행적을 가늠해 보면, 백제가 멸망한 이듬해(661년) ‘깨달음’을 얻고 있으며(45세), 고구려 멸망(668년) 직전에 설총을 낳고서 스스로 소성(小姓)거사라 하면서 무애행(無碍行)을 펼치고 있다. 원효가 직면했던 현실은 역시 ‘일통삼한’ 전쟁과 그 이후의 상황에 다름아니었다고 해야 하리라.

그러면 ‘일통삼한’을 이룬 신라, 그 시대와 사회의 과제는 과연 무엇이였을까. 체제라는 측면에서 보자면 짧은 기간 내에 넓어진 영토와 많은 인구를 통치하기 위해서 일사불란하게 움직이는 행정체계의 정비, 이른바 ‘왕권의 전제화’가 이루어져야 했으며, 다른 한편으로는 어제까지 적으로 싸우다 오늘은 한 지붕 밑에서 같이 살아야 하는 사람들을 위한 이념체계, 즉 ‘통합의 철학’이 필요했다고 할 수 있지 않을까.<sup>27)</sup>

### 3. 화쟁과 일삼: ‘언어’와 ‘깨달음’사이

일찍이 원효는 의상과 함께 당나라 유학을 가고자 했으나 고구려 수비군에 발각되어 뜻을 이루지 못했다(34세, 650년경). 이론(異論)이 없지 않지만, 661년(45세) 재차 유학을 시도했다가 당주계(唐州界, 唐津?) 근처 땅막(土龕)에서 하룻밤을 보낸 후 돌아왔다 한다.<sup>28)</sup> 하지만 「宋高僧傳」에는 “현장 삼장과 자은의 문하를 흠모하여 당나라에 들어가고자 하였으나, 그 인연이 차질이 생겨서 갈 생각을 그만두고 여기저기 돌아다녔다.”고 적고 있을 뿐이다.<sup>29)</sup>

대체 무슨 일이 있었기에 원효는 마음먹고 떠난 유학길을 되돌아온 것일까. 원효의 전기(「宋高僧傳」 「元曉傳」, 「三國遺事」 「元曉不羈」)는 저간의 사정에 대해서 거의

26) 「三國遺事」 권 1 「태종 춘추공」.

27) 이에 대해서는 김석근(2002)에서 시론적으로 다룬 바 있다.

28) 원효가 두 번씩이나 유학을 시도했다는 문헌상의 기록은 찾아볼 수 없다고 한다. 남동신(1995), 64쪽.

29) “嘗與湘法師入唐, 慕英三藏慈恩之門, 厥緣既差, 息心遊往.” 「宋高僧傳」 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.

말해주지 않는다. 깨달음을 얻고서 되돌아왔다는 이야기는 「義湘傳」(「宋高僧傳」)을 통해서 어렵듯이 알 수 있다. 두 사람(원효와 의상)은 심한 폭우를 만나서 길옆의 땅막(土窟)에 몸을 숨겨서 바람과 비를 피했는데, 다음날 날이 밝아서 보니, 해골이 있는 옛 무덤이었다. 곳은비는 내리고 땅은 질척해서 더 나아갈 수가 없었다. 다시 부근의 어느 무덤에서 하룻밤을 묵게 되었는데, 그만 탈(動土: 재앙, 귀신)이 나서 심히 놀랐다. 그때 문득 원효는 깨달아 탄식하면서 이렇게 말했다 한다.<sup>30)</sup>

“전날의 잠자리는 땅막이라 편안했는데, 오늘밤은 귀신의 집에 의탁하니 근심이 많구나. 알겠다. 마음이 일어나면 갖가지 법이 일어나고, 마음이 사라지면 땅막과 무덤이 둘이 아님을. 삼계(三界)는 오직 마음이요, 만법은 오직 인식일 뿐이다. 모든 법은 마음에 있다, 달리 어디서 구하겠는가. 나는 당나라에 가지 않겠다.”<sup>31)</sup>

이 같은 깨달음 장면은 한국불교사, 나아가서는 한국지성사에서 중요한 한 페이지를 장식하고 있다고 해야 하리라. ‘사실이나 아니냐’ 하는 차원을 넘어서 있다. 깨달음이란 합리적인 설명을 넘어서는 것이다. 따져 보자면 ‘三界唯心’은 「회엄경」의 한 구절이며, ‘萬法唯識’은 유식학(唯識學)에서 많이 쓰는 구절이다. 게다가 “心生故種種法生, 心滅故龕墳不二”라는 구절은 「대승기신론」의 “心生則種種法生, 心滅則種種法滅”에서 유래한다.<sup>32)</sup> 인용도 있고 패러디도 있다. 그렇다고 해서 “모든 법은 마음에 있다, 달리 어디서 구할 것인가”(心外無法, 胡用別求) 하는 외침의 울림이 약해지는 것은 아니다. 그래서 오히려 더 강해지는 것이 아닐까.

깨달았다고 하더라도 문제는 남아 있다. 깨달음은 순식간에 올 수 있지만, 그 깨달음을 전달하기 위해서는 역시 ‘방편’으로서의 언어가 필요하다. 언어가 깨달음은 아니지

30) 「종경록」(961년)에는 무덤 속에서 시체가 썩어 고인 물을 마신 것으로 설명하고 있다. 오늘날 많은 사람들 역시 원효가 해골에 고인 물을 마시고 깨달음을 얻었다고 생각한다. 설화가 사람들의 마음을 사로잡은 것이다.

31) “前之寓宿, 謂土窟而且安, 此夜留宵, 託鬼鄉而多嵩. 則之, 心生故種種法生, 心滅故龕墳不二, 又三界唯心, 萬法唯識. 心外無法, 胡用別求. 我不入唐.” 「宋高僧傳」 권 4 「唐新羅國義湘傳」.

32) 남동신(1995), 66쪽.

만, 언어를 통해서 깨달음은 구체화될 수 있다.<sup>33)</sup> 그렇다. “이치는 말을 떠나 있는 것은 아니지만, 그렇다고 말을 떠나지 않는 것도 아니다. 그런 연유로 이치는 역시 말을 떠나 있지만, 그렇다고 말을 완전히 떠나 있는 것도 아니다.”<sup>34)</sup> 원효 역시 수많은 ‘경전’과 ‘교학’ 불교에서 완전히 벗어날 수는 없었다. 그들을 넘어서서 자신의 깨달음을 보여주어야만 했다. 그런 만큼 말이 더 절실해지지 않을 수 없었다. 해서 그는 “언어에 의지해서 말을 떠나 있는 법을 보여주고자 했다. 마치 손가락에 의지해서 달을 보여주듯이.”<sup>35)</sup> 원효의 수많은 저작들, 특히 「十門和靜論」은 그런 맥락에서 읽어야 하지 않을까.

### 1) 화쟁<sup>36)</sup>: 방법과 논리

‘화쟁’(和靜)은 문자 그대로 불법(佛法)의 다양한 관점상의 쟁점들을 모순적 대립으로 보고 서로 옳다고 다투는 것이 아니라, 그 모든 쟁점들을 상응하는 관계로 보게 하는 이법의 발현 정도로 여겨져 왔다. 어떻게 정의하건 간에 ‘화쟁’은 원효 사상의 정수로 평가되어 왔다.<sup>37)</sup> 다른 저작에서도 화쟁을 찾아볼 수 있지만, 화쟁을 정면으로 다룬 체계적인 저작으로는 역시 「십문화쟁론」을 들어야 할 것이다.<sup>38)</sup>

33) 이해를 돕기 위해 굳이 굳이 표현한다면 ‘頓悟’ 이후의 ‘漸修’라 할 수 있을는지 모르겠다.

34) “理非絶言, 非不絶言, 以是義故, 理亦絶言, 亦不絶言”. 「大乘起信論疏記會本」 권 2, 「한국불교전서」 1권, 743쪽 중.

35) “我寄言說, 以示絶言之法, 如寄手指, 以示離指之月” 「十門和靜論」. 「한국불교전서」 제 1권, 838쪽 중.

36) 「한국불교전서 검색시스템」을 통해서 현전하는 원효 저작에서 ‘화쟁’을 검색해보면 세 군데가 나온다. 다소 의외라 하지 않을 수 없다. 더구나 제목과 서당화상비에서 따온 것을 제외하면, 「涅槃經宗要」에서 확인할 수 있을 뿐이다. 그것도 단독으로 쓰여진 것이라기 보다는 4문의 하나로 화쟁문이 설정되어 있다. “第六 四德分別, 略有四門. 一顯相門, 二立意門, 三差別門, 四和靜門”. 「십문화쟁론」에는 ‘如理會通, 如實和會’라는 구절이 보인다. ‘화쟁’은 ‘화쟁회통’의 반쪽이므로, ‘和會(화회)라 하는 것이 더 적확하다는 주장도 있다(김영태, 1998).

37) 「서당화상비문」(785)에서도 「십문화쟁론」을 강조하고 있다. 훗날 그가 화쟁국사(和靜國師)로 추봉된 것도 그와 무관하지 않다. 대각국사 의천은 원효에 대해서 “和百家異諍之端, 得一大至公之論”이라 높이 평가했다. 심지어 유학자 김부식(金富軾, 1075-1151)도 「和靜國師影贊」(「東文選」 권 50)을 짓고 있다.

38) 해인사 목판 장말(張末)에는 ‘十門和靜論 上’이라 새겨져 있다. 상하 2권이었음을 말해준다고 하겠다.

안타깝게도 「십문화쟁론」은 그 일부만이 전해지고 있다. 해인사 대장경에서 일부가 발견되었는데(1937년), 현존하는 것은 목판본 9장, 10장, 15장, 16장, 그리고 2/3 정도가 파손된 31장 뿐이다. 9장과 10장은 공(空)과 유(有)를 다루고 있고[空有異執], 15장과 16장은 불성(佛性)의 유무(有無)를 다루고 있다[佛性有無 혹은 無性有性]. 이를 통해서 그들 상반된 주장에 대해 원효가 어떻게 화쟁했는지 구체적인 양상을 엿볼 수 있다.<sup>39)</sup>

남아 있는 목판을 자료로 화쟁에 대한 연구가 진행되는 한편<sup>40)</sup> 그같은 잔결(殘缺: 殘簡)을 안타깝게 여긴 나머지 불심(佛心) 깊은 학자들이 그 ‘십문’을 복원해보려는 노력을 기울여왔다.<sup>41)</sup> 그 같은 노력이 전혀 무의미한 것은 아니지만, 적실성 여부와 전문적인 논의에 대해서는 일단 차치해두고자 한다. 다만 필자의 경우 “和百家之異諍, 合二門之同歸라는 文句가 和諍 二字의 출처이며, 십문화쟁론의 王旨다. 十門의 十은 복수의 多를 포함이오, 일정한 수량을 지시함이 아니다. 고로 百家나 十門이나 同意일 것”<sup>42)</sup>이라 한 조명기의 주장에 동의하는 입장이다. 불법을 어떻게 10개의 한정된 주제로 요약 정리할 수 있을까. 설령 그랬다손 치더라도 10개의 구체적인 사례 정도로 보는 것이 더 타당하지 않을까. 현재 전해지는 ‘공과 유’의 문제, 그리고 ‘불성의 유무’ 문제 역시 화쟁의 두 사례로 읽어낼 수 있을 것이다.

이렇게 본다면, 정작 우리가 이 글에서 문제삼아야 할 것은, 원효에게 (1)왜 화쟁이 필요한가, (2)화쟁은 어떻게 하는가, (3)그 범위는 어디까지인가, 그리고 (4)화쟁이 갖는

39) 「한국불교전서」 1권, 838-840에 수록되어 있다. 참고로 목판은 가로 23.5cm, 세로 55cm, 1장 27행, 1행은 27자로 되어 있다. 張末에 작은 글씨로 ‘十門和諍論 上 九’ 식으로 새겨놓았다.

40) 1995년까지의 연구 성과에 대해서는 김상현 1995를, 이후의 그것에 대해서는 박재현(2001), 최연식(2006)을 참조할 수 있다.

41) 최범술(1904-79)이 복원을 시도했으며, 그것은 한국불교전서 1권 840쪽에 수록되기도 했다. 이어 이종익(1977)은 십문을 ①三乘一乘和諍門, ②空有異執和諍門, ③佛性有無和諍門, ④人法異執和諍門, ⑤三性異義和諍門, ⑥五性成佛義和諍門, ⑦二障異義和諍門, ⑧涅槃異義和諍門, ⑨佛身異義和諍門, ⑩佛性異義和諍門으로 복원해냈다. 이같은 복원은 상당 부분 받아들여지고 있는 듯하다. 김운학(1978), 이만용(1983), 오법안(1992) 등을 참조.

42) 조명기, “원효종사의 십문화쟁론 연구”, 「금강저」 22, 조선불교동경유학생회(1937), 35쪽. 여기서는 김상현(1995), 337쪽에서 재인용.



성격과 의미는 무엇인가, 다시 말해 그것을 오늘날의 언어로 바꾸어 말한다면 어떤 것에 가까울까 하는 점들이라 하겠다.

(1) 왜 화쟁이 필요했을까. 다시 말해서 원효가 화쟁을 필요로 했던 이유는 무엇이였을까. 간단하게 답한다면, 현상적으로 ‘수많은 학파(종파)들의 서로 다른 주장들’(和百家之異諍)이 있었기 때문이리라. 그러면 그 같은 수많은 학파의 서로 다른 주장들은 어떻게 해서 생겨났는가.<sup>43)</sup> 원효가 직접 쓴 것은 아니지만, 「誓幢和尚塔碑」(고선사, 785)의 다음의 한 구절을 통해서 그 사정을 엿볼 수 있다.

“「십문화쟁론」은 여래가 세상에 계실 때에는 원음(圓音)에 의지하였으나, …(마멸)… 중생들은 비처럼 흩뿌리고, 부질없는 공론(空論)이 구름처럼 분분하였다. 혹자는 나는 옳은데 다른 사람은 그르다고 하였으며, 어떤 사람은 자신의 설은 그럴듯하나 타인의 설은 그렇지 못하다고 하면서, 마침내 큰 강물과도 흐름들을 이루었다.…(마멸)… 산을 버리고 골짜기로 돌아간 것과 같고, 유(有)를 싫어하고 공(空)을 좋아하는 것은, 마치 나무를 버리고 큰 숲으로 달려가는 것과 같다. 비유하자면, 청색과 쪽풀은 본체가 같고 얼음과 물은 근원이 같아서, 거울은 모든 형상을 받아들이고, 물이 나누어 지는 것과 같다.…(마멸)… 융통하여 서술하고 그 이름을 「십문화쟁론」이라고 하였다. 모든 사람들이 이를 칭찬해마지 않았으며, 모두 좋다고 하였다.”<sup>44)</sup>

부처가 이 세상에 계셨을 때, 그 때는 직접 그 말씀 즉 ‘원음’(圓音)에 의지할 수 있었다. 문제가 없었다. 그런데 부처가 세상을 떠난 이후 문제가 생겼다. 불교 경전 편찬을 위한 몇 차례 결집이 있었으며, 이후 다양한 경전과 종파가 생겨났다는 사실은 주지

43) ‘諍’의 구체적 내용은 무엇일까. 말씀 언(言)과 다툼 쟁(諍)이 합쳐진 만큼, 말로써 다투는 것 정도가 될 것이다. 그래서 ‘쟁’을 ‘주장’ 정도로 보아야 한다는 견해도 나왔다(박재현, 2001). 하지만 쟁에는 ‘주장’에서 ‘논쟁’에 이르는 다양한 의미가 담겨 있지 않을까 한다.

44) “十門論者, 如來在世, 已賴圓音, 衆生等 …… 雨驟, 空空之論雲奔. 或言我是, 言他不是, 或說我然, 說他不然, 遂成河漢矣. 大……山而投迴谷, 憎有愛空, 猶捨樹以赴長林. 譬如青藍共體, 冰水同源, 鏡納萬形, 水分……通融, 聊爲序述, 名曰十門和諍論. 衆莫不允, 僉曰善哉.” 이 부분은 「십문화쟁론」 「한국불교전서 1권」 앞부분에 수록되어 있다(838쪽 상단). 그래서 흔히 십문화쟁론의 ‘서문’처럼 여겨져 왔다. 하지만 원효가 직접 쓴 서문은 아니며, 서당화상비의 찬술자가 「십문화쟁론」의 줄거리를 요약한 것이다.

하는 바와 같다. 그러다 보니 중생들은 마치 “비가 뿌리듯 이리저리 흩어지고, 부질없는 공론(空論)이 구름처럼 분분하게 되었다. 서로 다른 주장들이 생겨나게 되었고, “나는 옳은데 다른 사람은 그르다” “자신의 설은 그럴듯하나 타인의 설은 그렇지 못하다”는 주장도 나오게 되었다. 마침내 “큰 강물과도 흐름들”을 이루었다. 서로 다른 주장을 하다 보면 그들 사이에 ‘경쟁’(논쟁)과 ‘다툼’도 충분히 생겨날 수 있다.

다양한 주장들은 각각 자기 견해의 옳음, 다시 말해 정통성을 내세우고 있다. ‘부처의 말씀’(圓音)과 ‘불법’(佛法)이라는 관점에서 본다면, 그들은 여래가 세상을 뜬 이후 세월의 흐름과 더불어 생겨난 주장들이다. 하지만 그들의 연원을 거슬러 올라가보면, 결국 그 ‘말씀’에 다다를 수 있지 않을까. 그 ‘근원’은 같다는 것. 마치 “청색과 쪽풀은 본체가 같고 얼음과 물은 근원이 같아서, 거울은 모든 형상을 받아들이고, 물이 나누어지는 것과 같다.” 이런 관계는 다음과 같이 간략하게 정리할 수 있을 것이다.

(표 1) 百家之異諍의 生起

여래의 원음(圓音) → 시간(세월) → 百家之異諍  
 수많은 경전  
 수많은 종파/학파의 서로 다른 주장들,  
 나아가서는 그들 사이의 다툼

그렇다면 (2)화쟁은 어떻게 하는가. 다시 말해서 수많은 종파(학파)의 서로 다른 주장들과 그 다툼에 대해서 어떻게 화쟁할 것인가. 수많은 불교 경전들이 존재하며, 특별히 어떤 경전을 부처의 참뜻이라 더러 주장하기도 한다. 위에서 본 바에 의하면 화쟁은 ‘얼음과 물’, ‘청색과 쪽풀’처럼 서로 다른 양상의 본래의 같은 ‘본체’와 ‘근원’으로 되돌아가는 것이라 할 수 있다. 수많은 경전에 적용시킨다면, 그들 사이의 차이를 넘어서 여래의 원음으로 되돌아가는 것이다. 여기서 미리 짚어두어야 할 것은 화쟁이 가능한 것은 그 본체와 근원이 같기 때문이라는 점이다.<sup>45)</sup> ‘여래의 원음’이라는 공통분모가 있기 때문이다.

45) 이는 뒤에서 보게 될 ‘일심’(一心)과 직접적으로 연결되고 있다.

그러면 그들 사이의 화쟁은 어떻게 하는가. 화쟁의 방법과 논리는 어떤 것인가. 이에 대해서 김형효는 “원효는 사고의 모든 양면(無/有, 立/破, 開/合, 理/事, 一/多, 同/異, 衆生/如來)이 相離할 뿐만 아니라 相通하는 면도 또한 보고 있다. 相離는 다양성을 전제로 해서 가능하고, 상통은 통일성을 기저로 할 때 가능하다. 이 두가지 다양성과 통일성을 보는 논리가 바로 화쟁 논리다. 이러한 화쟁 논리는 원효의 모든 저술에서 공통적으로 등장하는 ‘融二而不一’의 정신과 같다<sup>46)</sup>”고 했으며, 사토오 시게키는 한 마디로 ‘無二而不守一’이라 요약했다(사토오 시게키, 1996). 그리고 최유진은 ‘극단을 떠남’, ‘여러 이론에 대한 긍정과 부정의 자제’, ‘동의도 않고 이의도 제기 않으며 설함’, ‘경전내용에 대한 폭넓은 이해’ 등을 제시한 다음, 대표적인 예로써 「십문화쟁론」에서 목판으로 남아 있는 부분[공과 유, 불성의 유무]을 예로 들고 있다<sup>47)</sup>. 최근에 최연식은 “경전에 대한 절대적인 긍정과 다양한 가르침의 인정”(모든 경전에 대한 절대적 긍정: 부처의 가르침에 대한 절대적 믿음, 다양한 경전의 존재에 대한 인정: 중생들을 위한 다양한 가르침의 필요성) “학설에 대한 제한적 긍정과 相補性의 강조”를 들고 있다<sup>48)</sup>.

기존 연구에서 정리하고 있는 말들이 다소 어렵기는 하지만, 나름대로 간추려본다면 부처의 가르침에 대한 절대적인 믿음을 근간으로 하면서, 많은 경전들에 대한 폭넓은 이해를 바탕으로, 극단적인 견해를 피하고, 많은 경전들 사이의 부정과 긍정 그리고 동의도 아니고 이의도 아닌 검토를 통해서, 근원과 본체에 해당하는 부처의 원음으로 되 돌아가는 것 정도가 되지 않을까 한다. 원효의 저술에 ‘종요’(宗要)와 ‘요간’(料簡)이란 단어가 붙어 있는 저작이 많은 것 역시 그와 무관하지 않을 것이다. 원효는 「涅槃經宗要」에서 화쟁의 방법과 논리를 압축적으로 그리고 상징적으로 표현하고 있다.

“뭇 경전의 부분적인 면을 통합하여 온갖 물줄기를 한 맛의 진리의 바다로 돌아가게 하고, 불교의 지극히 공변한 뜻을 열어 모든 학파들의 서로 다른 쟁론을 화쟁(화회)시킨다.”<sup>49)</sup>

46) 김형효(1987), 653쪽.

47) 최유진(1998), 87-123쪽.

48) 최연식(2006), 425-430쪽.

이제 감히 말해 본다면 화쟁은 어떤 구체성과 체계성을 가진 특별한 사상체계라기 보다는 일종의 철학적 ‘방법’과 ‘논리’라는 것을 예감할 수 있다. 동시에 (3)화쟁이 가능한 범위는 어디까지인가 하는 물음에 대해서도, 어느 정도 답을 얻게 된 것으로 여겨진다. 일차적으로 화쟁은 역시 불교 교학 내부의 그것이라 해야 한다. 하지만 거기에 한정시키지 않고서 외도(外道), 나아가서는 세상의 모든 시비에 적용가능하다고 보는 견해도 있다. “원효의 화쟁이 노리는 바는 불교 집안의 시비뿐만 아니라 유교와 도교와의 관계까지를 포함한 모든 시비를 화쟁하는 것이었다”(박성배 1979, 64쪽)고 한다. 원효가 유학과 노장사상, 도교까지 아우르는 삼학(三學)에 달통하긴 했지만, 화쟁의 범위를 불교 너머까지 연장한 것으로 보는 것은 다소 무리이다. 하지만 화쟁의 논리와 방법이 갖는 성격을 분명하게 인지하고서 다른 분야에 ‘원용’ 내지 ‘응용’(재해석)할 수는 있을 것이다.<sup>50)</sup>

그러면 (4)‘화쟁’은 어떤 성격과 의미를 가지고 있는가. 화쟁은 당연히 ‘양자택일’(兩者擇一)의 사안은 아니다. ‘죽느냐 사느냐’(to be or not to be)의 문제가 아닌 것이다. 이분법적인 ‘흑백논리’(黑白論理)도 아니다. 당연히 ‘독단’과는 거리가 멀다. ‘획일화’도 아니다. 무엇보다 ‘다양성’을 인정하는 것이다. ‘다원주의’를 전제하고 있다. 하지만 ‘공존’(coexistence), ‘화해’(reconciliation), 그리고 ‘조화’(harmony) 그 자체는 아니다. 그들과 무관하지는 않지만,<sup>51)</sup> ‘중립’(中立)도 아니며 ‘중간치기’(中間)도 아니다. 어정쩡한 ‘절충’(折衷)이나 ‘타협’도 아니다. 그렇다고 단순한 ‘통합’(統攝, integration)이나 ‘종합’(綜合, syncretism)도 아니다. 묘하다고 하지 않을 수 없다. ‘둘을 융합하되 하나는 아니다’[용이이불일(融二而不一)], ‘두 극단을 떠나되 가운데도 아니다’[이변이비중(離邊而非中)], ‘둘짜귀에 들어맞듯 묘하게 계합한다’[묘계환중(妙契環中)]는 식의 표현이 화쟁

49) “統衆典之部分. 歸萬流之一味. 開佛意之至公. 和百家之異諍.” 「涅槃經宗要」, 「한국불교전서」 제 1권 524 쪽 상단.

50) “원효의 화쟁 관계 자료가 불교학에 관한 것이라 하더라도 그 화쟁의 논리 체계나 그 방법론은 세상사 모두에 적용시킬 수 있는 것이고, 현재에도 그 의미는 변함이 없다고 하겠다. 원효의 화쟁사상을 해석학적인 측면에서 접근할 수 있는 건거는 바로 이 점에 토대하고 있다.”(김상현 1995, 349쪽). 오늘날에도 많은 영역(예컨대 분쟁해결, 남북관계, 통일문제)에서 화쟁을 원용, 응용하려는 시도가 이루어지고 있다. 이에 대해서는 차후의 과제로 삼고자 한다.

51) 오법안(1992)는 ‘Wonhyo’s Theory of Harmonization’으로 적고 있다.

이 갖는 포함의 일단을 말해준다고 하겠다.

화쟁의 이같은 성격을 감안하면, 우리는 ‘변증법’(辨證法, dialectic)을 떠올릴 수 있겠다. 변증법은 ‘모순’과 ‘대립’(정과 반)을 끝까지 밀고 나가서 그들을 ‘지양’함으로써 제3의 존재인 합에 이르는 인위적인 논리의 구성이다. 김형효에 따르면, “화쟁의 사유는 불가양립적인 대립의 해결을 지양하는 논리학이 아니고, 우주의 모든 원초적 사실이 이미 그 자체 상관적 차이(pertinent difference)의 법칙으로 짜여져 있음을 기술한 우주의 로고스를 뜻한다. 화쟁은 인위적 논리학의 법칙이 아니고, 자연적 우주의 사실을 말한다. 화쟁은 무위법이고 무아의 마음에 조명된 우주적 사실의 자연성을 말하지, 당위적으로 그렇게 되어야 한다는 이치를 가리키는 것이 아니다. 논리학(logic)과 로고스(logos)는 다르다. 전자는 인간의 이성이 구성하는 사유법칙을 말하지만, 후자는 이 우주에 이미 그리고 늘 있어 온 사실의 법을 말한다”<sup>52)</sup>고 한다. 요컨대 화쟁은 인간 사회가 인위적으로 만든 이성의 논리학으로서의 변증법과는 확연하게 다르다, 굳이 말하자면 그것은 자연의 법칙이라 한다.<sup>53)</sup> “같은과 다름을 변증법적 모순관계로 보지 않고, 그렇다고 감상적으로 낭만적 통일을 위한 자기 분열로도 보지 않고, 오로지 세상의 근원적 사실이 상생과 상극의 이중성처럼 야누스적 존재방식으로 성립되어 있음을 밝히는 것이 화쟁사상이겠다.”<sup>54)</sup>

## 2) 일심<sup>55)</sup>: 목적과 근원

‘화쟁’에 해당하는 오늘날의 용어와 개념을 찾아본다면, ‘소통’(疏通, mutual understanding or communication)이 그래도 가장 가깝다고 할 수 있지 않을까. 박재

52) 김형효, “원효 화쟁(和靜)사상의 독법”, 『법보신문』 2005년 10월 5일 822호.

53) “원효의 화쟁은 불법을 설명하는 기본 사유의 방식이지만, 이 사유가 우주의 필연적 법칙을 일깨워주는 가르침에 다름 아니므로, 결국 화쟁적 사유는 우주의 필연적 법칙을 말하는 방식을 뜻한다.” 『김형효 교수의 테마가 있는 철학 산책』, 『서울신문』 2006년 4월 6일자.

54) 김형효, “원효 화쟁(和靜)사상의 독법”, 『법보신문』 2005년 10월 5일 822호.

55) ‘한국불교전서 검색시스템’을 통해서 현전하는 원효 저작에서 ‘一心’을 검색해보면 무려 269군데가 나온다. 앞에서 본 ‘화쟁’과는 지극히 대조적이라 하겠다. 하지만 현존하는 『십문화쟁론』에는 ‘일심’이란 용어가 보이지 않는다. 이점 또한 흥미롭다.

현은 ‘쟁’(諍)이란 단어는 서로 간의 소통이 단절된 채 자기 입장만을 고수하고 있는 형국[주장]을 말하며, 화(和)는 그에 대한 ‘소통’(communication)의 의미를 갖는다고 보았다. 그렇다면, 화쟁은 서로 다른 주장들을 모아서 서로 소통시킨다(會通)는 것으로 된다. 그래서 화쟁과 ‘회통’은 같은 의미를 갖는 상이한 언표에 지나지 않는다고 한다.<sup>56)</sup> 일리 있는 주장이며 주목할 만한 견해라고 생각된다. 하지만 화쟁을 소통으로 보게 될 경우, 화쟁의 고유한 특성을 희미하게 만들어버릴 위험과 우려가 없지 않다.

확실히 화쟁에는 ‘소통’적인 측면이 분명히 있으며, 그런 성격이 유난히 강하다. 하지만 단순히 소통에 머물지 않는 것은, 아니 소통에 머물 수 없는 것은 크게 두 가지 때문이라 하겠다. 우선 수많은 종파(학파)의 서로 다른 주장들과 그들 사이의 다툼이 있다 할지라도, 연원을 거슬러 올라가보면 같은 근원, 다시 말해 ‘여래의 원음’ 혹은 ‘부처의 뜻’(佛意)에서 비롯되고 있다는 공통분모를 가지고 있다. 동시에 화쟁에는 소통 행위를 통해서 궁극적인 목적지에 이르러자 하는 적극적인 에토스가 작동하고 있다. 소통은 화쟁의 일부분이자 동시에 지나간 과정의 한 단계라 할 수도 있겠다.

그러면 원효의 화쟁이 궁극적으로 지향하는 바, 다시 말해 ‘목적’으로 삼는 것은 무엇일까. 일찍이 그는 마음(心)이 갖는 위상을 깨닫고서, “모든 법은 마음에 있다, 달리 어디서 구할 것인가”(心外無法, 胡用別求)라고 갈파했다. 마음이 모든 것의 출발점이라는 것. 하지만 현실에서 사람들의 ‘마음’은 제 각각으로 나타난다. 각자 생각하는 것이 다른 것이다. 수많은 학파(종파)의 서로 다른 주장들의 밑바닥에는, 역시 것처럼 서로 다른 마음이 자리하고 있다. 서로 다른 제각각의 마음이 마침내 하나로 통일되는 것, 그것이 바로 ‘일심’(一心)의 세계가 아닐까. 여기서의 일(一)은 ‘전체성’과 더불어 ‘완전성’을 지니고 있다고 하겠다. 지금도 우리는 서로 ‘마음이 하나가 되어’라든가 ‘한 마음, 한 뜻으로’라는 식의 표현을 즐겨 쓴다.

화쟁을 거쳐서 도달하고자 한 일심의 세계, 그것은 곧 부처의 올바른 ‘진리’라 할 수 있을 것이다. 그 올바른 진리는 ‘일심(一心)에 관한 진리’라 해도 좋겠다. 그런데 일심은

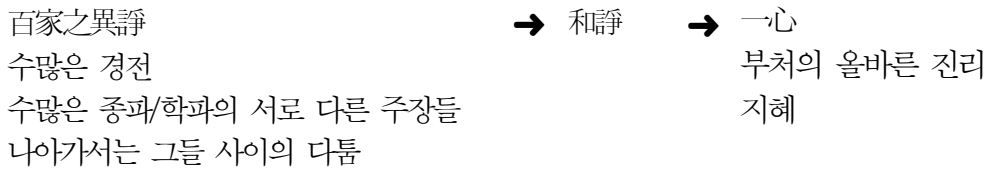
---

56) 자세한 것은 박재현(2001)을 참조할 것.

원효 사상의 핵심 개념으로 여겨지고 있다. “모든 경계가 무한하지만 다 일심 안에 들어가는 것이다. 부처의 지혜는 모양을 떠나 마음의 원천으로 돌아가서, **지혜와 일심은 완전히 같아서** 둘이 없는 것이다.”<sup>57)</sup> 따라서 일심은 모든 중생들이 도달해야 할 궁극적인 목적지라 할 수 있다.<sup>58)</sup> 화쟁의 목적 역시 거기에 이르는 것이라 하겠다.

그런데 흥미롭게도 남아 있는 「십문화쟁론」에는 ‘일심’(一心)이란 용어가 보이지 않는다. 역시 화쟁의 방법과 논리를 다루고 있기 때문일 것이다. 원효 사상에서 큰 비중을 차지하는 「금강삼매경론」이나 「대승기신론소」, 「대승기신론별기」를 검토해보면 어렵지 않게 확인할 수 있다. 예컨대 “여래가 설한 모든 교법은 일각(一覺)의 맛에 들지 않음이 없다. 일체 중생이 본래 일각이었지만 다만 무명으로 말미암아 꿈따라 유전하다가 모두 여래의 일미(一味)의 말씀에 따라 **일심의 원천**으로 마침내 돌아오지 않는 자가 없음을 밝히고자 한다.”<sup>59)</sup> 여기서 일심의 원천으로 돌아가는 것, 그것은 화쟁의 다른 이름이라 해도 되겠다. 화쟁을 거쳐서 일심에 이르는 과정을 표로 정리해보면 다음과 같다.

(표 2) 화쟁과 일심



‘일심’이란 다른 말로 하자면 부처의 올바른 ‘진리’이자 동시에 ‘지혜’라 할 수도 있겠다. 따라서 ‘일심’이란 용어나 개념에 사로잡힐 필요는 없을 것이다. 원효는 이렇게 알려준다. “무엇을 일심이라 하는가. 더러움과 깨끗함의 모든 법은 그 성품이 들어 아

57) “萬境無限，咸入一心之內。佛智離相，歸於心源，智與一心，渾同無二” 「무량수경중요」 제 3, 「한국불교전서」 제 1권, 562쪽 상.  
 58) 최유진(1988), 23쪽; 고영섭(1997), 196쪽 등을 참조.  
 59) “如來所說一切教法，無不令入一覺味故，欲明一切衆生 本來一覺，但由無明，隨夢流轉，皆從如來一味之說，無不終歸一心之源。” 「금강삼매경론」. 「한국불교전서」 1권, 610쪽 상.

니고, 참됨과 거짓됨의 두 문은 다름이 없으므로, 하나라 이름하는 것이다. 이 둘이 아닌 곳에서 모든 법은 실에 맞아서(中實) 허공과 같지 않으며, 그 성품은 스스로 신령스럽게 알아차리므로 마음이라 한다. 이미 둘이 없는데 어찌 하나가 있으며, 하나도 있지 않으니, 무엇을 두고 마음이라 하겠는가. 이 도리는 말을 떠나고 생각을 끊었으므로, 무엇이든 해야 할지 몰라 억지로 일심이라 하는 것이다.”<sup>60)</sup> “말을 떠나고 생각을 끊은 자리에 있는 것”(離言絕慮), 그것을 어떻게 이름 붙여야 할지 몰라서 ‘일심’이라 했을 뿐이라 한다.

그런데 주의해야 할 것은, 일심은 화쟁이 다다라야 할 궁극적인 목적으로서의 위상도 갖고 있지만, 동시에 아니 그에 앞서서, 모든 현상의 근원이 되고 있다는 점이다. 말하자면 서로 다른 주장들을 화쟁시킬 수 있는 근거가 되어주고 있다는 것.<sup>61)</sup> 일심은 모든 법의 ‘근본’이자 동시에 원천이기 때문이다.

“이와 같이 일심은 통틀어 일체의 더럽거나 깨끗한 모든 법이 의지하는 바가 되기 때문에 모든 법(諸法)의 근본인 것이다.”<sup>62)</sup>

“티끌(번뇌)의 통상(通相)을 완전히 파악하므로 이름하여 심왕(心王)이라 하는데, 그것은 본래의 일심이 모든 법의 기본적인 원천(總源)이기 때문이다.”<sup>63)</sup>

그렇다면 앞에서 서로 다른 학파(종파)의 다른 주장들(百之家異諍)이 생겨나는 과정에서 살펴본 ‘여래의 원음(圓音), ‘부처의 뜻’(佛意)을 ‘일심’(一心)으로 치환시켜 이해하

60) “何爲一心, 謂染淨諸法其性無二, 眞妄二門不得有異, 故名爲一. 此無二處, 諸法中實, 不同虛空, 性自神解, 故名爲心. 然既無有二, 何得有一, 一無所有, 就誰曰心. 如是道理, 離言絕慮, 不知何以目之, 強號爲一心也.” 「대승기신론소」, 「한국불교전서」 1권, 741쪽 상.

61) “화쟁이 아무리 절실하게 필요하다고 하더라도 그것을 가능하게 해주는 근거가 없어서는 화쟁은 불가능할 것이기 때문이다. 화쟁의 가능근거는 일심이다. 화쟁이 원효의 방법론적 특색이라면 화쟁을 가능하게 해주는 근거는 일심이다. 그는 화쟁을 통해 불교의 모든 異說들을 화해시켜 부처의 올바른 진리에 도달시키고자 하였다. 원효에 의하면 부처의 올바른 진리란 다름 아닌 일심에 관한 진리라 할 수 있다. 일심은 원효사상의 근본이다. 원효에 의하면 일심은 모든 현상의 근거이고, 또한 중생이 도달해야 할 궁극적인 목적지이다. 화쟁의 견지에서 보면, 일심은 화쟁의 가능 근거임과 동시에, 화쟁의 목적지이기도 하다.”(최유진 1998, 23쪽)

62) “如是一心, 通爲一切染淨諸法之所依止故, 卽是諸法根本.” 「금강삼매경론」 상. 「한국불교전서」 1권, 615쪽 하.

63) “了塵通相, 說名心王, 由其一本心, 是諸法之總源故也.” 「대승기신론소」, 「한국불교전서」 1권, 750쪽 하.



더라도 무리는 없을 것이다. 현상적으로 서로 다르게 나타난 주장들 밑바닥에는 역시 공통되는 최소한의 그 무엇이 있다는 것 정도로 생각해도 되겠다. 그것을 징검다리로서 삼아서, 드러난 차이를 넘어서 원래의 모습, 즉 부처의 뜻, 원음으로 나아가는 것 내지 되돌아가는 것 정도로 정리할 수 있겠다.<sup>64)</sup> 일심은 화쟁의 목적이기도 하지만, 화쟁을 가능하게 해주는 사상적 기반이기도 하다. 이제 그같은 양면성을 <표 3>으로 정리해 보기로 하자. 이는 「표 1」과 「표 2」를 합체한 것이기도 하다.

(표 3) 근원과 목적, 일심과 화쟁

근원	현상	방법	목적
여래의 원음(圓音) 불의(佛意) 일심(一心)	→ 百家之異諍 수많은 경전 수많은 종파/학파의 서로 다른 주장들, 나아가서는 그들 사이의 다름	→ 和諍	→ 一心 부처의 진리 지혜

일심은 ‘근원’으로서 수많은 현상들(諸法)의 근간 내지 출발점이 되고 있다. 그런 현상들 사이에는 차이가 두드러지지만, 같은 근원에서 비롯되었다는 최소한의 공통분모가 없지 않다. 하지만 시간의 흐름과 더불어, 무명(無明)의 횡행과 더불어, 외형상의 차이가 두드러지게 된다. 때로는 격렬한 모순과 대립, 나아가서는 열띤 논쟁이 야기되기도 한다. 그 때 필요한 것, 그리고 그런 사태를 해결해줄 수 있는 방안이 ‘화쟁’이라 하겠다. 화쟁을 통해서 ‘일심’이라는 궁극적인 목적에 다다를 수 있다는 것. 위의 표에서 근원과 목적은 양쪽 끝에 위치하고 있지만<sup>65)</sup>, 그들 둘은 실은 겹쳐짐으로써 원과 같은 모습을 구성한다고 볼 수도 있겠다. 깨달음을 통해서 바로 근원으로 돌아갈 수도 있겠

64) “모든 존재의 본질적인 동일성인 一心이 모든 존재들이 차별이 없고 동질적이라는 보법의 근거라는 점에서 **일심은 화쟁사상의 근거**이기도 했다. 모든 존재들이 동일하다는 것이야말로 모든 차이를 극복하는 기반이 될 수 있기 때문이다. 하지만 한편으로는 **일심은 화쟁의 목적**이기도 했다. 현상세계의 차별성에 사로잡혀 본질적이고 궁극적인 동일성을 인식하지 못하는 일반인들에게 인식적 반성을 일으켜 궁극적인 동일성 즉 一心을 깨닫게 하고자 하는 것이 원효가 생각하는 화쟁의 지향점이었기 때문이다.”(최연식 2006, 434쪽)

65) 일심의 두 측면, 즉 ‘근원’으로서의 일심과 ‘목적’으로서의 일심에 대해서 ‘즉자적인’ 일심과 ‘대자적인’ 일심이라 부를 수 있을는지 모르겠다.

지만-예컨대 선(禪)불교-, ‘교학’ 불교라는 틀 안에서는 화쟁을 통해서 ‘목적’에 도달할 수 있다. 그 때 비로소 ‘근원’을 깨달을 수 있을 것이다.

#### 4. 시사와 함의

역사적으로 한국 불교가 가장 큰 생명력을 떨쳤던 시대, 원효는 그 밝은 빛 한 가운데 서 있었다. 그는 새로운 불교의 첫 장(새벽)을 열어젖힐 수 있었다. 당시 불교는 시대와 현실 속에 살아 움직이고 있었다. 인도에서 동남아시아에 이르기까지 불교가 문명의 공통분모가 되어 있던 시절, 원효는 보편성(불교)에 입각해서 자신의 독자적인 학문과 사상을 구축할 수 있었다. 신라(주변부 사회)에 살면서도 학문(지식)의 ‘생산자’이자 동시에 ‘수출자’가 될 수 있었다. 중국을 거쳐서, 인도(천축)에까지 전해져 유포된 「십문화쟁론」이 좋은 예라 하겠다.<sup>66)</sup>

‘화쟁’과 ‘일심’의 사유를 담은 「십문화쟁론」이 독창적인 것은, 역시 원효 자신의 주체적인 (경전과 불교) 이해와 독해를 위한 저작이었기 때문이 아닐까. 진지한 고뇌와 문제의식이 담겨 있다는 것. 당나라에서 전해진 ‘수많은 학파(종파)들의 서로 다른 주장들’(和百家之異諍)을 어떻게 읽어야 할 것인가, 같은 부처의 뜻을 말하면서 경전들은 서로 왜 그렇게 다른가, 그들을 과연 어떤 의미를 가질 수 있는가 하는 의문들, 그리고 그같은 몇 겹의 두터운 층을 뚫고서 어떻게 부처의 본래 뜻에 이를 수 있을까하는 문제의식이 뇌리를 떠나지 않았을 것이다. 화쟁은 고뇌 끝에 생각해낸 처방전 정도로 보아도 좋지 않을까. 나아가서는 불교라는 보편성 위에서 자신이 발 딛고 서 있는 신라사회의 ‘특수성’과 ‘개별성’을 확보해내고자 한 노력의 산물이라 할 수도 있지 않을까. 인도와 중국불교를 넘어서 신라에 걸맞는 불교의 정립, 다시 말해서 불교의 ‘토착화’ 내지 명실상부한 ‘신라불교’를 정립하기 위한 전략적인 저작으로 볼 수도 있지 않을까.

---

66) 그 외에 일본과 중국에서 「금강삼매경론」에 대해 많은 관심을 가졌다. 「기신론소」와 「화엄경소」는 당나라 화엄학 승려들에게 많은 영향을 미쳤다. 일본인 승려 명혜(明惠)는 「보살계본지범요기」를 강의했으며, 8세기 지경(智憬)은 「무량수경중요」에 대한 소를 지었다(김상현 2000. 154-165; 367-372; 378-379쪽 참조).

원효에게 화쟁은 수많은 경전과 많은 학파(종파)의 주장들을 이해해가는 ‘학문의 방법’이자 동시에 부처의 참 뜻을 찾아가는 ‘구도(求道)의 수단’이기도 했다. 해서 단순한 ‘소통’을 넘어서 있었다. 화쟁을 가능하게 해줄 뿐만 아니라 모든 것의 근원인 ‘일심(一心)’을 향해서 나아간다는 적극적인 에토스를 지니고 있었기 때문이다. 원효에게 ‘일심’은 처음이자 동시에 끝이기도 했다. 근원이자 동시에 목적이었다. 그것을 ‘여래의 원음’, ‘부처의 뜻’(佛意), ‘지혜’, ‘진리’ 등으로 얼마든지 다르게 표현하더라도 달라지지 않는다. 화쟁에는 거기에 이르기 위한 ‘방편’으로서의 의미도 담겨 있다.

다소 이론(異論)이 없지는 않지만, 화쟁은 일차적으로 불교 내부에서의 그것이었다. 원효는 그 범위를 다른 영역(예컨대 유교나 도교 같은 외도)에까지 확장하려고 하지 않았다. 물증이 보이지 않는다. 그런데 화쟁은 어떤 구체적인 내용과 체계를 가진 사상체계라기 보다는 오히려 철학적인 ‘방법’과 ‘논리’에 가까웠다. 다른 저작에 비해서 비교적 어렵지 않게 이해할 수 있는 것 역시 그와 무관하지 않다. 게다가 ‘화쟁’을 통해서 ‘일심’으로 나아간다는 구도는, 다른 영역에 ‘응용’ 혹은 ‘원용’하고자 하는 욕구를 충분히 자극하고 또 나름대로 충족시켜줄 수 있는 것이었다.

원효로서도 자신의 시대와 사회의 과제에 대해서 완전히 무관심하지는 않았을 것이다. 그렇다면 그의 화쟁과 일심은 어떤 시사와 함의를 지니고 있었을까. 아니 지닐 수 있었을까. 나아가 어떻게 ‘해석’할 수 있을까. 그가 남긴 철학과 비전은 때와 장소를 넘어서 빛을 발할 수 있지만, 그로서는 한정된 시공간을 살았을 뿐이다. 좋은 삶과 좋은 삶 사이에 당시의 정치적 현실과 얽힐 수밖에 없었을 것이다. ‘신화’로서의 원효가 아니라 ‘시대의 아들’로서의 원효라 해도 좋겠다. 그 부분을 어떻게 볼 것인가. 이 글에서 감히 겨냥해보고자 했던 것 역시 그런 측면에 다름 아니었다.

다행히도 원효의 「십문화쟁론」의 정치적 사회적 함의에 대해서는 역사정치학자 진덕규가 다음과 같이 논평한 적이 있다. “그의 주장은 기본적으로 전체적 왕권강화의 이론적 기반으로 활용되었다. . . . 원효는 긍정적이면서도 스스로 부정하고 또한 부정하면서도 긍정하는 것이 바람직한 방법이라고 인식했다. 원효의 이러한 주장, 즉 긍정

에서 부정을 찾고 부정에서 긍정을 모색하려는 논의는 어느 한편으로 기울어지는 것이 아니라 전체성을 객관적으로 그리고 종합적으로 파악할 필요성의 강조였다. 이것이 모든 논쟁을 규합하여 한다는 의미의 그의 화쟁론으로, 널리 유포된 삼론종과 유식종의 이론적인 합일의 모색이었으며, 그것은 현실적으로는 전제적 왕권을 합리화는 것으로 이어졌다. 더 높은 수준에서 하나로 융화통일되어야 한다는 ‘십문화쟁론’은 그 당시 군왕의 전제체제가 갖는 모순을 사상적으로 해소해 보려는 의도를 담고 있었다. 여러 분파로 분열적인 경쟁체제를 지원했던 불교의 여러 종파를 군왕 중심의 단일체제로 결합해서는, 기존의 전제적 왕조체제를 지원하려 했던 일면을 보여주었다”고 평가했다. 이어 원효 사상의 핵심이라 할 수 있는 ‘일심(一心)’사상에 대해서도 이렇게 정리했다. “원효의 일심사상 체계는, 기존의 사회제도나 기구도 일심운동의 표현이기 때문에 이를 받아들여야 한다는 논리로 귀착했으며, 이것은 전제왕권에 대한 사상적 지지로 이어지게 되었다. 특히 그는 신라의 통치체제는 일심의 체현이기 때문에, 이에 맞서거나 불만을 갖는 것 자체가 죄를 짓는 것이 되며, 영원한 고통의 나라로 떨어질 것이라고 설교함으로써 그러한 성격을 강조했다<sup>67)</sup>.”

이 같은 자리매김은 ‘화엄’ 사상에 대해서 통일기 신라의 ‘정치이념’으로 볼 수 있을 것이라 보았던 불교학자 고익진의 견해와도 일맥상통하는 것이기도 하다. 그에 의하면 화엄사상은 독자적인 ‘정치이론’은 아니지만 ‘정치이념’은 될 수 있었다고 한다.<sup>68)</sup> 원광과 자장이 수행했던 정치적 역할을 떠올린다면, 원효에 대해서도 과감하게 한번쯤 정치적으로 해석해볼 수 있지 않을까. 체제 입장에서 본다면, 통일 이후 갑작스레 늘어난 영토와 인구를 원활하게 관리해나갈 수 있는 행정체계의 정비가 필요했다. 더구나 군사행위와 전쟁을 통한 통합이었던 만큼, 가능한 빠른 시일 내에 ‘안정’과 ‘평화’를 뿌리내릴 수 있는 정치체제 구축이 당면한 과제였을 것이다. 원효의 화쟁과 일심의 논리는 그 같은 정치적 목적에 기여할 수 있는 것이었다. 신라를 부처의 땅(佛國土)으로 건설한다

67) 진덕규 (2002), 224-225쪽.

68) “화엄사상이 신라 왕실과 관계를 맺을 수 있는 것은 . . . ‘신앙적인’ 면에서라고 봄이 낫겠다. . . . 통일기 신라의 교학이 화엄에 주도되는 이유가 이상과 같다면 그것을 당시의 정치이념이었다고 보는 것은 좋지만 정치이론과 혼동해서는 안될 것이다”(고익진 1984, 15-16쪽) 화엄종과 선종이 갖는 정치사상적인 기능과 함의에 대해서는 김석근(2004)에서 자세하게 다룬 바 있다.

는 예전부터의 이상과도 조화를 이룰 수 있었다. 그런 만큼 ‘일통삼한’ 이후 정치적으로 전제왕권을 구축하고자 했던 신라 왕실과 지배층에 의해서 적극 ‘활용’될 수 있었을 것이다.

아울러 다른 각도에서 보자면, 화쟁과 일심의 사유체계는 ‘일통삼한’ 과정에서 드러난 여러 가지 문제들, 예컨대 ‘전쟁의 일상화’와 ‘죽음의 현재화’를 통해서 한없이 고통 받았던 사람들의 마음의 상처를 부처의 가르침에 의거해서 치유할 수 있는 논리, 나아가서는 정치적 제도적 통일을 넘어서 ‘정신적인 통일’과 ‘마음의 통일’을 도모하고자 하는 거시적인 사회사상으로 바라볼 수도 있지 않을까. 정치적으로 제도적으로 통일되었다고 해서 하루아침에 모든 것이 다 해결되지는 않았을 것이다. 마음의 양금은 아주 오래 남을 수 있다. 그렇게 본다면 화쟁과 일심 사상은 “어제까지 적으로 싸우다 오늘은 한 지붕 밑에 같이 살아야 하는 사람들을 위한 이념체계, 즉 ‘화해의 논리’와 ‘통합의 철학’”(김석근 2002) 정도로 해석될 수도 있지 않을까. “이러한 논법(화쟁/ 인용자)을 통해 원효는 삼국의 통일을 인간들의 마음의 통일(一心)로부터 제시해가고 있다. 고구려와 백제, 그리고 신라의 통일도 삼국 인민들의 마음의 통일에서 비롯된다고 갈파하는 것이다.”(고영섭 1997, 214-215쪽)

그 같은 ‘마음의 통일’을 위해서, 원효는 왕실과 귀족 중심의 지배층 불교를 넘어서 한없이 낮은 곳으로 나아갔다. 그가 불교를 ‘대중화’하고자 했으며, 대중을 ‘불교화’하고자 했다는 것은 익히 알려져 있다. “사람들을 교화하는 데에 어떤 고정됨이 없었다”(化人不定). 일찍부터 그는 ‘파격’(破格)의 길을 걸었다.<sup>69)</sup> 게다가 학승으로 출발했던 그는 아들을 낳은 후, 세속의 옷을 입고서 ‘소성거사’(小姓, 小性居士)로 자처했다. 박을 만들어 두드리고 “일체 거리낌이 없는 사람은 한 길로 생사를 넘나든다”(一切無碍人, 一道出生死)는 내용의 무애가(無碍歌)를 부르면서 돌아다녔다. 노래하고 춤추면서 널리 교화를 펼쳤다. 그리하여 오두막집에 사는 아이들까지도 부처(佛)의 명호를 알게 되어 다

69) “얼마 안되어, 말하는 것이 사납고 함부로 하였으며 행적을 나타냄이 어그러지고 거칠었으니, 거사들과 함께 주막이나 기생집에 드나들었다. . . . 혹은 거문고를 어루만지며 사당에서 즐기기도 하였으며, 혹은 여염 집에 기숙하기도 하고, 혹은 산이나 강가에서 좌선(坐禪)을 하기도 하였으니, 마음 내키는 대로 하여 도무지 일정한 법식이 없었다.”(無何發言狂悖, 示跡乖疎. 同居士入酒肆倡家, . . . 或撫琴以樂祠宇, 或閨閨寓宿, 或山水坐禪, 任意隨機, 都無定檢). 「宋高僧傳」 「新羅國黃龍寺沙門元曉傳」.

같이 나무아미타불(南無阿彌陀佛)을 부르게 되었다. 그 모두가 원효의 교화에 힘입은 것이었다.<sup>70)</sup> 원효의 그같은 노력은 전란과 고난으로 상처받은 마음을 어루만져주고 부처의 가르침을 통해서 ‘마음의 통일’-‘일심’으로 나아가고자 한 ‘僧俗不二의 居士佛敎’<sup>71)</sup>임과 동시에 “중생이 없으니 보살도 않는다.”고 토로했던 유마힐(維摩詰)을 연상시키는 듯한 걸림없는(無碍) ‘菩薩行’이라 할 수 있을 것이다. (2007. 10. 19) (끝)

#### 참고문헌

元曉 「十門和諍論」  
 —, 「大乘起信論疏」  
 —, 「大乘起信論別記」  
 —, 「金剛三昧經論」  
 —, 「涅槃宗要」  
 —, 「發心修行章」 (이상 「韓國佛敎全書」 1책 수록).

「三國遺事」

「三國史記」

「宋高僧傳」

고영섭. 1996. 「원효」. 한길사.

고영섭 편저. 2002. 「원효」 (한국의 사상가 10인). 예문서원.

고익진. 1989. 「한국고대불교사상사」. 동국대학교 출판부.

국토통일원 조사연구실, 1987. 「元曉研究論叢: 그 哲學과 人間의 모든 것」. 국토통일원 조사연구실.

김상현. 1995. “원효 화쟁사상의 연구사적 검토”, 「불교연구」 11·12호.

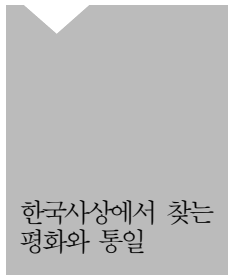
\_\_\_\_\_. 2000. 「원효연구」. 민족사.

김석근. 2002. “삼국 및 남북국시대의 정치사상: 토론을 위한 하나의 시론”, 이재석 외,

70) 「三國遺事」 「元曉不羈」 참조. 원문은 생략함.

71) ‘僧俗不二의 居士佛敎’라는 표현은 남동신(1995, 84쪽)에서 빌어 왔다.

- 「한국정치사상사」. 집문당.
- \_\_\_\_\_. 2004. “나말여초의 정치변동과 정치사상: 선종을 중심으로”, 「한국정치연구」 제 13집 1호.
- 김영태. 1998. “「열반경중요」에 나타난 화회의 세계”, 「원효학연구」 3호.
- 김운학. 1978. “원효의 화쟁사상”. 「불교학보」 15호.
- 김지견편. 1989. 「원효대사의 철학세계」. 민족사.
- 김형호. 1987. “원효 사상의 현재적 의미와 한국 사상사에서의 위치”, 「원효연구논총」. \_\_\_\_\_, 2006. 「원효의 대승철학」. 소나무.
- 남동신. 1995. 「원효의 대중교화와 사상체계」. 서울대학교 국사학과 박사학위 논문.
- 동국대학교 불전간행위원회. 1979. 「한국불교전서1: 신라시대편 1」. 동국대학교 출판부.
- 박성배. 1979. “원효 사상 전개의 제 문제”, 「동서철학의 제 문제」(서강대학교 철학과 동문회).
- 박재현. 2001. “원효의 화쟁사상에 대한 재고”, 「불교평론」. 3호.
- 불교전기문화연구소편. 2000. 「원효사상의 현대적 조명 1」. 불교춘추사.
- 사토 시게키. 1996. 「원효의 화쟁논리」. 민족사.
- 오법안. 1992. 「원효의 화쟁사상」. 흥법원.
- 이만용. 1983. 「원효의 사상: 화쟁사상을 중심으로」. 전망사.
- 이종익. 1977. 「원효의 근본사상: 십문화쟁론연구」. 동방사상연구원.
- 이호걸. 2002. “원효의 화쟁사상에 대한 재검토”, 「불교학연구」 제 4호.
- 정영근. 1999. “원효의 사상과 실천의 통일적 이해 - 기신론의 이문일심사상을 중심으로 -” 「철학연구」 47권.
- 진덕규. 2002. 「한국정치의 역사적 기원」. 지식산업사.
- 최연식. 2006. “元曉의 和靜사상의 논의방식과 사상사적 의미” 「보조사상」 제 25집.
- 최유진. 1998. 「원효사상연구 - 화쟁을 중심으로 -」, 경남대학교출판부.



## 발표문 2

박맹수 | 원광대 원불교학과 교수

# 동학에서 보는 생명과 평화

- I. 동학에 대한 오해 풀기
- II. 동학 창도의 시공간적 배경
- III. '가문 날에 비구름'같은 수운의 생애
- IV. 동학의 핵심사상 (1) 시
- V. 동학의 핵심사상 (2) 다시 개벽



# 동학에서 보는 생명과 평화

- 수운 최제우를 중심으로 -

박맹수 | 원광대 원불교학과 교수

## I. 동학에 대한 오해 풀기

동학에서 바라보는 생명평화를 말하기 전에, 동학(東學)에 대한 세간의 오해 몇 가지를 비판적으로 검토하고 넘어가기로 하겠다.

첫째, 동학은 서학(西學)에 대항하기 위하여 성립한 일종의 대항이데올로기라는 견해이다. 동학이 서학에 대항하기 위해 성립 되었다고 보는 견해는 대표적으로 현행(現行) 중고등학교 국사(國史) 교과서의 동학 설명 속에서 잘 드러나 있다. 그러나 역사적 사실은 그렇지 않다. 19세기 말 서세동점(西勢東漸)의 시대에 등장하는 동학이 서학(西學)을 깊이 의식한 것은 사실이었다. 그렇지만 동학을 창시한 수운(水雲) 최제우(崔濟愚, 1824-1864) 선생은 동학과 서학에 대해 비교하여 말하기를 '운즉일(運則一) 도즉동(道則同) 이즉비(理則非)'라 하여 동학과 서학은 하나의 시운(時運)을 받고 나왔으며 추구하는 길(道)도 같지만, 다만 그 '이(理)' 즉 이치는 서로 다르다고 말하였다. 여기서 이치란 도(道)를 실현하는 구체적인 방법을 가리킨다. 수운 선생은 결코 무조건 서학을 배척하고 반대했던 것이 아니었다. 배척하기는커녕 서학이 지닌 근대성(近代性)과 보편성(普遍性)을 널리 인정하였다. 그러므로 동학을 그저 서학에 대한 대항이데올로기로써

성립된 사상이라고 보는 세간의 이해는 온당한 이해가 아니다. 그 보다는 오히려 서학이 지닌 근대성과 보편성을 두루 인정하고 받아들이면서도 그것이 지닌 제국주의적이며 침략주의적인 성격을 극복함으로써 조선 사람들에게 알맞으면서 조선의 역사와 전통에 어울리는 가장 주체적인 사상을 만들어 보고자 했던 민초들의 열화와 같은 소망을 집대성한 사상적 창조의 결과물이 바로 동학이며, 그것을 체계화한 인물이 바로 수운 선생이었다고 봐야 맞을 것이다.

둘째, 동학은 기존의 유불선(儒佛仙) 삼교사상에서 장점만을 따온 혼합사상이지, 그 자체로 독창적인 요소가 별로 없는 하나의 사이비 사상이라는 견해이다. 이 같은 견해는 유학(儒學=性理學)이나 불교, 도교를 연구하는 전문가들의 주장 속에서 자주 발견된다. 그들이 주장하는 것처럼 동학은 유불교 삼교사상으로부터 많은 영향을 받은 것이 사실이다. 포함삼교(包含三教)한 것이다. 그러나 동학은 유불선만 포함하지 않았다. 서학도 포함하였다. 서학뿐만 아니라 당시 유행하던 『정감록(貞鑑錄)』 사상을 비롯한 민간 신앙적 요소도 두루 포함하였다. 한 마디로 말하자면 19세기 중엽 이 땅에서 유행하던 모든 사상을 다 포함하여 성립된 사상이 바로 동학이었다. 그런데 동학은 기존 사상을 다 포함하면서도 그저 포함한 것이 아니었다. 생명을 살리고자 하는 즉 '접화군생(接化群生)'하고자 하는 뚜렷한 목적의식 속에서 포함하였다.

바로 이것이 동학의 독창적 측면이다. 봉건적 굴레와 외세의 침탈 때문에 죽어가는 수많은 생명들을 살리고자 하는 뚜렷한 목적의식 속에서 유불선 삼교뿐만 아니라 서학, 더 나아가 민간 신앙적 요소마저 포함하여 이 땅의 새로운 생명사상으로 정립해 낸 것이 바로 동학이었다. 그러므로 동학이 기존사상을 포함한 것만 주목하고, 기존사상을 넘어서 새롭게 창조해 낸 독창적 요소에 주목하지 못한다면 그것은 동학을 이해하는 온당한 태도는 아니라고 하겠다.

셋째, 동학을 서양의 'Religion(宗敎)'으로 이해하는 견해이다. 결론부터 말하자면 동학은 절대로 서양에서 말하는 Religion이 아니다. 다시 말하면 동학은 Religion의 번역어인 종교(宗敎)라는 말로 제대로 설명할 수 없다는 말이 되겠다. 구체적으로 동학은 Religion이라는 용어, 그것의 번역어인 '종교'라는 용어가 이 땅에서 대중화되기 이전인

1860년에 성립되었다. Religion으로써의 종교라는 용어가 우리나라에서 대중화되기 시작한 것은 대체로 1900년대부터인 것으로 확인되고 있다. 『독립신문』과 『황성신문』과 같은 근대적 신문들과, 대한자강회, 대한학회, 기호흥학회 등과 같이 신문화운동을 펼치던 각종 학회들이 퍼내던 잡지들이 속속 등장하면서부터 비로소 종교라는 말이 널리 쓰여 지기 시작하였다. 철학(哲學)이라는 용어와 마찬가지로 종교라는 용어 역시 일본을 통해서 수입되었던 것이다. 그러므로 동학은 종교가 아니다.

동학이 종교 즉 Religion이 아니라면 과연 무엇이란 말인가. 수운 선생님 말씀을 빌리자면 동학은 “도(道)로써 말한다면 하늘로부터 받았기 때문에 천도(天道)요, 학(學)으로써 말한다면 동쪽, 즉 조선 땅에서 받았기 때문에 동학(東學)”이라 했다. 이 말씀은 풀어 말하면 수운 선생께서 창시한 가르침은 서학(西學)이 아니라, 도라는 관점에서는 천도(天道) 즉 하늘의 길이라 할 수 있고, 학이라는 관점에서는 동학(東學) 즉 동쪽나라인 우리나라 학문이라는 것이다.

그렇다면 수운 선생께서 말씀하고 있는 ‘천도’와 ‘동학’은 무엇을 뜻하는 것일까? 도(道)란 사람이 마땅히 밟아가야 할 길이고, 학(學)이란 사람이 마땅히 배우고 익혀서 실천해야 할 학문이라고 해석하면 어떨까. 필자가 동학공부를 하면서 동학의 후계자라고 할 수 있는 천도교 교단의 원로(元老) 어른들로부터 들었던 이야기가 하나 있다. 일찍이 동학의 선배들은 동학을 ‘믿는다’ 하지 않고 ‘한다’고 했다는 것이다. 바로 여기에 동학이 Religion이 아닌 까닭이 숨어 있다. “동학을 한다”는 말은 동학이야말로 어디까지나 사람이 마땅히 배워야 할 길이고 실천해야 할 학문이라는 뜻이고, 이른바 유일신(唯一神)을 전제로 하는 종교와는 질적으로 구분된다는 뜻이 들어 있다. 그러기에 요약하자면, 동학은 그저 믿기만 하는 신앙의 대상이 아니라, 배우고 실천해 가야 할 도(道)이자 학(學), 즉 도학(道學)이라는 관점에서 이해하고 해석하는 것이 옳다.

결론적으로 서학이 지닌 근대성을 인정하면서도 그 문제점을 극복하여 자주적(自主的)이며 주체적(主體的)인 ‘조선(朝鮮)의 학문, 조선의 사상’을 지향하고자 했던 동학! 포함삼교(包涵三教)뿐 아니라 서학과 민간신앙마저 널리 포함(包涵)하여 못 생명을 다 살리기 위한 새로운 생명사상으로 등장했던 동학! 그리고 서양식 종교가 아닌 조선 땅 도학(道學)의 새로운 전개으로써 경상도 경주 땅에서 처음으로 등장했던 동학! 이렇게 이해

하는 것이 바로 동학을 온당하게, 객관적으로 이해하는 길이다. 이런 동학은 어떤 시공간적 배경 속에서 등장하는 것일까?

## 2. 동학 창도의 시공간적 배경

### 동세개벽의 진원지 경주 용담

1894년 내내 경상도, 전라도, 충청도 등 삼남(三南) 지방은 물론이려니와, 조선 팔도 땅을 휘감고 돌았던 혁명의 바람! 후천(後天)을 향한 동세개벽(動世開闢)의 소용돌이 속으로 조선 민중들을 대거 끌어들이었던 바로 그 바람! 그 바람은 바로 동학으로부터 불어왔다.

갑오년 동학농민혁명을 이야기하는 사람치고 동학의 사상적, 조직적 역할을 부정하는 사람은 아무도 없다. 그 역할이 외피적(外皮的) 역할이었던 중심적(中心的) 역할이었던 간에 동학이야말로 갑오년 혁명의 이념적 기반이요, 조직적 기반이었다는 점에 대해서는 견해가 일치하고 있는 것이다. 이 같은 사실은 갑오년 혁명의 진원지가 바로 동학이 창도된 경상도 경주 땅이요, 그 바람의 주인공이 바로 동학을 창시한 수운 최제우(水雲 崔濟愚, 1824-1864) 선생이러는데 우리 모두가 동의한다는 것을 의미한다. 그러면 동학농민혁명이 있기 30여 년 전인 1860년에 경상도 경주 땅 용담(龍潭)에서는 어떤 일이 일어났고 있었던 것일까.

1860년 음력 4월 5일, 경주 구미산 아래 용담정에서는 37세의 이름 없는 선비가 하늘님과 묻고 답하는 기이하고도 기이한 체험을 하고 있었다. 주인공은 바로 수운 최제우 선생이었다. 이 기이한 체험에 대해, 일찍이 “하늘 밑에서는 제일로 밝던 머리”로 불리었던 범부 김정설(凡父 金鼎壽, 1897-1966) 선생은 4.19학생혁명이 있던 해이자 동학창도 1백주년이 되던 1960년에 이렇게 말했다.

“금년으로서 백 년 전, 庚申 4월 5일(음)에 정말 어마어마한 역사적 대사건이 慶州 一隅인 見谷面 馬龍洞이란 肅條한 山峽에서 발생했다. (중략) 37세 되던 庚申년 4월 5일에 수운 최제우는 天啓를 받았다는 것이다. (중략) 그런데 역사도 왕왕 기적적 약동

이 있는 모양인지라 昏睡에 醉夢으로 支離한 천년의 적막을 깨뜨리고 하늘에서 외우는 소리는 웬 셈인지 馬龍洞 최제우를 놀래 깨운 것이다. 이것이 과연 '歷史的 大降靈'이며 동시에 神道盛時精神의 '기적적 부활'이라 할 것이다.

'國風의 재생'이라 할 것이며, '史態의 驚異'라 할 것이다. 정말 어마어마한 역사적 대 사건이었다." 「최제우론」, 1960

1958년부터 건국대학교 부설 동방사상연구소 소장으로 있으면서 당대의 석학들에게 동양사상을 가르치고, 불자를 만나면 선(禪)과 교(敎)와 수행에 관하여 말씀을 나누고, 유자를 만나면 그 유자에 맞는 경전의 내용을 가지고 말씀을 나누고, 가톨릭신부와 만났을 때는 스콜라철학이나 사회윤리를 가지고 담론하고, 목사를 만나면 실천적인 애공이나 종말론, 사회정의를 가지고 말씀을 나누는 등, 동서양 종교와 철학에 무불통지(無不通知)였던 범부 선생이 최고의 찬사(讚辭)를 동원하여 경탄해 마지아니한 1860년 4월 5일의 천계(天啓), 즉 하늘님과 문답을 통해 수운 선생은 마침내 동학을 창도하기에 이른다.

#### 동학을 낳은 사상적 배경

대해장강(大海長江)도 그 근원이 있게 마련이듯이, 새로운 사상이나 새로운 종교가 등장할 때도 반드시 뿌리가 되는 사상이나 종교가 있게 마련이다. 예컨대, 불교의 경우 고대 인도의 우파니샤드나 바가바드기타, 요가 철학 등으로부터 사상적 은혜를 적지 않게 받았다. 중국 송나라 때 새롭게 전개되기 시작한 성리학(性理學) 역시 원시유학(原始儒學)은 물론, 노장사상(老莊思想)과 선불교(禪佛敎)로부터 커다란 영향과 자극을 받은 가운데 성립되었다. 그렇다면 범부 선생이 '국풍의 재생이요, 사태의 경이라' 찬탄해 마지아니한 동학 탄생의 사상적 배경은 어떤 것일까? 자세하게 설명할 여유가 없기에 중요 내용만 열거하면 다음과 같다.

동학은 첫째, 우리의 고유사상이던 풍류도(風流道=國風)를 뿌리로 삼아 성립되었다. 풍류도는 '포함삼교 접화군생(包含三敎 接化群生)'을 지향한다. 모든 사상과 두루 소통하

면서 못 생명을 다 살려내는 것을 특징으로 하는 사상인 것이다. 동학은 이 같은 풍류도를 후천 시대의 개혁적(開闢的) 상황에 맞게 재정립하여 부활시킨 것이다. 범부 선생이 말한 ‘국풍의 재생’이란 바로 이런 뜻이다.

동학을 낳은 두 번째 사상적 원천은 바로 신라 천년 역사를 지탱해온 대승불교(大乘佛敎)의 전통이라 하겠다. 신라의 대승불교 가운데서도 원효(元曉, 617-686) 스님의 화쟁사상(和靜思想) 및 그 실천적 불교운동은 수운 선생의 사상적 고뇌 및 실천과 통하는 바가 매우 많다. 젊었을 때 화랑이었던 원효 스님은 삼국(三國) 간의 정복전쟁이 끊일 날이 없던 시대, 즉 피로 날이 새고 피로 날이 지던 전쟁시대를 살며 후일 위대한 생명평화사상이라 할 수 있는 화쟁사상을 창조해 냈다. ‘민무사이지안(民無四時之安)’ 즉 “백성들이 단 한 순간도 편안한 날이 없었던” 조선 말기 혼란한 시대 속에서 수운 선생 역시 원효 스님처럼 암울한 시대를 살았으면서도 동학이라는 새로운 사상을 창조해 내는 생명평화 사상가로 우뚝 섰던 것이다.

셋째로, 동학이 탄생되어 나오게 된 근원에는 부친 근암 최옥(近庵 崔鑄, 1762-1840)으로 이어져 내려온 퇴계학(退溪學)이라는 학문적 전통이 있었다. 수운은 어렸을 때 부친을 스승삼아 성리학 곧 퇴계학을 깊이 공부한 바 있는데 부친 근암공은 경주 일대의 선비 4백여 명과 교류할 정도로 유명한 학자이자 퇴계 선생의 학문적 전통을 정통으로 계승하고 있던 선비였다. (이 같은 수운의 학문적 전통 계승 과정은 김용옥 교수가 지은 『도올심득 동경대전』, 2004에서 상세하게 밝혀지고 있다.)

넷째, 동학 성립과 관련하여 가장 주목할 만한 사상은 바로 서학(西學)이다. 흔히들 서학을 천주교 즉 종교로만 이해하는 경향이 있는데 그것은 오해(誤解)다. 서학은 천주교만을 가리켰던 것이 아니라, 서양학문 또는 서양문명 전체를 가리키는 개념이었다. 서양의 종교인 천주교를 비롯하여 서양학문, 서양의 정치경제, 서양의 과학기술 등이 모두 망라되어 있는 개념이 바로 서학이었던 것이다. 이 같은 서학이 동학을 창도하는데 가장 강력한 영향을 끼쳤다 해도 과언은 아니다. 젊은 시절의 수운은 몰래 천주교 신앙을 지키며 사는 사람들과 교류한 흔적이 있고, 지식인들 사이에서 유통되고 있던 다양한 서학 서적을 탐독했었다.

이상과 같이, 동학은 그냥 저절로 솟아난 것이 아니었다. 유불선 삼교사상을 사상적 창조의 기반으로 삼았을 뿐 아니라, 당시 가장 첨단사상이던 서학마저 적극적으로

수용하였으며, 조선후기 민중사상을 대표한다고 볼 수 있는 『정감록』 사상도 포용해 마지아니하였다. 이런 사실은 동학의 사상적 기반이 매우 깊고도 다양함을 말해주며, 수운 선생의 학문적 축적이 상당했음을 보여준다.

### 3. ‘가문 날에 비구름’ 같은 수운의 생애

그렇다면 동학의 창시자 수운 선생은 과연 어떤 인물이었을까? 선생의 일생 간단히 살펴본다. 수운 선생은 대단히 ‘불우한’ 신분으로 태어났다. 선생은 1824년경주양반 근암공 최옥에게 재가(再嫁)한 과부 한씨의 소생으로 태어났다. 당시 과부의 자식은 아무리 재주가 출중해도 문과(文科)에 응시할 수 없었다.(『경국대전』 참조) 따라서 선생은 어려서부터 자신의 정체성에 대해 심한 갈등을 겪지 않으면 안 되었다. 집안에서도 따돌림을 당해야 했고, 문중에서도 면박을 당하기 일쑤였다. 기록에 의하면 동네 아이들로부터 “저 복술(수운 선생의 어렸을 때 이름)이 놈의 눈깔은 역적질할 눈깔이라”고 손가락질을 당하자 “오냐! 나는 역적이 되겠으니 너희들은 착한 사람이나 되라”고 되받아쳤다는 이야기가 전해 온다. 이 이야기를 통해 선생에 대한 당시 사회적 차별이 어떠한 것인가를 짐작하고도 남음이 있다. 그러나 비록 과부의 자식이긴 했지만 선생은 나이 열여섯, 즉 아버지가 죽기 전까지는 아버지 근암공의 두터운 사랑과 후광 덕분에 학문에만 전념할 수 있었다. 이 기간 동안 선생은 퇴계 선생으로부터 근암공으로 이어져 내려온 정통 퇴계학의 학풍을 충실히 계승할 수 있을 정도의 학문적 수련을 닦을 수 있었다.

하지만 정신적, 경제적, 학문적 후원자였던 아버지 근암공이 1840년(수운의 나이 만 16세때)에 사거(死去)하게 되자 수운 선생은 줄지에 모든 것을 잃어버리는 신세가 되었다. 버팀목 같았던 아버지가 떠나자 수운 선생은 더 이상 한가롭게 학문이나 하고 있을 처지가 못 되었다. 집안 살림을 꾸려가야 했고 아이들을 돌보아야 했다. 이에 선생은 한 때는 무과(武科)에 응시할까 하다가 그만두었고, 또 한 때는 경상도 남부지방에서 나는 원철(原鐵) 도매상을 열어 생계를 도모하려다 쫓딱 망하기도 했다. 아버지로부터 물려받은 얼마 되지 않은 가산은 거둬들인 사업 실패로 다 날려 버렸으며 물려받은 집마

저 불에 타 없어져 버렸다. 수운 선생은 이제 그 어디에도 안접(安接)할 곳이 없는 처지가 되었다. 그리하여 20세 이후부터는 마침내 바람 부는 대로 물결치는 대로 밭길 닿는 대로 전국을 방랑하며 삶의 돌파구를 찾고자 절치부심하였다. 그러나 이 모든 시도는 모조리 실패로 끝났다.

1859년, 그러니까 36세 되던 해에 선생은“보리 서 말만 있어도 처가살이는 안 한다”는 오랜 기간의 처가살이에 마침표를 찍고 마침내 경주 용담의 고향으로 돌아오게 된다. 적수공권(赤手空拳)의 신세로! 소업교위(所業交違)!“하는 일마다 어긋나고 하는 일마다 실패했다”이것이 바로 동학 창도 이전 수운 선생의 진면목이었다. 이하 수운 선생의 일생을 연표(年表)를 통해 개관한다.

### 수운 선생 연표

- 1824년 10월(1세) 경상북도 월성군 현곡면 가정리 마룡동에서 출생
- 1833년 (10세) 모친상
- 1840년 (17세) 부친상
- 1842년 (19세) 울산 박씨와 결혼
- 1843년 (20세) 화재로 가정리 생가 전소
- 1844년 (21세) 유랑 길을 떠남, 가족들은 처가살이
- 1859년 (36세) 경주 용담으로 돌아옴
- 1860년 4월 (37세) 상제와의 문답(降靈體驗)을 통해 득도  
 득도 후에도 1년간 수련 계속
- 1861년 6월 (38세) 「포덕문(布德文)」 지음, 포덕 시작, 해월 최시형 동학 입도
- 1861년 11월 경주일대 유림들의 박해로 전라도 남원 교룡산성 은적암으로 피신  
 「논학문(論學文)」(일명 東學論)을 지음
- 1862년 3월 (39세) 은적암에서 경상도 흥해 손봉조의 집으로 돌아옴
- 1862년 12월 손봉조의 집에서 접주제(接主制) 실시
- 1863년 7월 (40세) 최시형을 북도중주인(北道中主人:경상도 북부지방 포덕책임자)에 임명



1863년 12월           조정에서 파견한 선전관 정운구에게 체포당함  
1864년 3월 (41세) ‘좌도난정(左道亂正:그릇된 도로 정도를 어지럽힘)’의 죄목으로  
효수(梟首刑)을 받고 순교

### 수운의 종교체험과 동학 창도

1860년 음력 4월 5일, 수운은 경주 용담정(龍潭亭)에서 이상한 체험을 한다. 몸이 몹시 떨리고 한기(寒氣)를 느끼는 가운데 공중에서 무슨 말씀이 들리기 시작한 것이다. 일찍이 겪어본 적이 없는 일이라 처음에는 당황했지만 잠시 후 선생은 마음을 가다듬고 기운을 바로 하여(修心正氣, 守心正氣) 말씀의 주인공을 찾아 문답을 나누기 시작한다. 아무런 형체도 없이 공중에서 말씀을 하는 그 주인공은 바로 단군 이래 이 땅의 민중들이 늘 마음으로 모시고 받들어온 바로 그‘하늘님’이었다. 수운 선생이 이 날 하늘님과 문답을 나누며 기이하고도 기이한‘내림, 즉 강령(降靈)’을 체험한 과정은 동학 경전인 『동경대전』과 『용담유사』에 상세하게 기록되어 있으므로 여기서는 구체적인 설명은 생략한다.

‘내림’체험을 통해 수운은‘하늘님’으로부터 무극대도(無極大道) 즉 천도(天道)를 받았다. 또 21자 주문(呪文)과 영부(靈符:신령한 부적)도 함께 받았다. 하늘님은 특히 주문과 영부를 가지고 민중들을 가르치게 되면 스스로 장생할 뿐만 아니라, 천하에 널리 덕을 펼 수 있을 것이라고 하면서, 수운으로 하여금 포덕(布德: 布教와 같은 뜻)할 것을 권하였다. 그러나 수운은 아무리 믿으려 해도‘내림’체험 과정에서 나타난 하늘님의 존재에 대해 확신할 수가 없었다. 그리하여‘내림’체험으로부터 1년여에 걸쳐 하늘님이 말씀하신 내용대로 실행해 보면서 그 효과를 검증해 보기에 이른다. 내림 체험 후 1년여에 걸친 수련을 계속해 본 결과, 과연 하늘님 말씀은 하나도 틀림이 없었다. 이에 1861년 6월부터 본격적인 포덕활동을 시작한다. 동학 교단 최초의 역사책에는 수운의 포덕활동 개시에 대해 다음과 같이 쓰고 있다.

“신유(辛酉 1861)년 봄에 이르러 포덕문(布德文:德을 널리 퍼는 글이라는 뜻으로 수

운 최제우가 동학의 가르침을 본격적으로 세상에 널리 포교하겠다는 의지를 담아 지은 글:필자 주)을 지었다. 때는 마침 6월이 되어 덕을 널리 펴고자 하는 마음이 일어나 어진 선비들을 얻고자 하였다. 자연히 소문(득도를 한 수운 선생이 가르침을 널리 편다는 소문: 필자 주)을 듣고 찾아오는 사람들이 수를 헤아릴 수 없었다. ”

강시원, 『최선생문집 도원기서』, 1879

## 민중들의 반응

수운 선생이 포덕을 시작하자마자 지방수령들의 가림주구, 해마다 반복되는 자연재해, 콜레라 및 장티푸스와 같은 전염병의 주기적 유행, 이양선(異樣船) 출몰과 천주교의 전파에서 오는 위기의식 등으로 ‘사시사철 단 한 때도 편안할 날이 없는(民無四時之安)’나 날을 보내고 있던 민중들은 ‘용담에서 신인이 났다’며 다투어 선생을 찾아와 나아갈 길을 묻기 시작하였다. 경주 용담으로 물밀듯 찾아오던 민중들의 모습을 실감나게 전하는 기록이 있다. 여기에 한 대목을 인용해 본다.

물음: 그러니 말씀이지, 그 때에 대신사(大神師, 수운 최제우에 대한 천도교 내의 존칭:필자 주)를 찾아오는 사람이 과연 많기는 많았습니까?

대답: 많고 말고, 많아도 여간 많았다. 마룡동(馬龍洞: 수운 최제우가 살던 동네 이름: 필자 주)일판이 대신사 찾아오는 사람들로 가득 찼었다. 아침에도 찾아오고 낮에도 오고 밤에도 오고, 그래서 왔다 가는 사람, 하룻밤 자는 사람, 여러 날 체류하는 사람. 그의 부인하고 나하고는 그 손님 밥쌀 일기에 손목이 떨어져왔었다. 낮에 생각할 때에는 저 사람들이 밤에는 어디서 다 잘고 했으나 밤이 되면 어땡 게든지 다들 끼어 잤었다. 그 때 용담정 집은 기와집에 안방이 네 칸, 부엌이 한 칸, 사랑이 두 칸 반, 마루가 한 칸, 고간(庫間)이 한 칸이었는데, 안방 한 칸을 내놓고는 모두 다 손님의 방이 되고 말았었다.

그리고 이것을 보시오. 그 때 찾아오는 제자들이 건시(乾柿, 꾀감: 註)와 꿀 같은 것을 가지고 오는데 그 건시가 어찌나 들여 쌓였던지 그 건시를 노나 먹고 내버린 찌리

가지가 산 같이 쌓여서 그 밑에서 나무하러 오던 일꾼들이 산으로 올라가지 않고 그  
싸리 가지를 한 짐씩 가지고 가곤 했었다. (소춘, 「대신사 수양녀인 팔십 노인과의 문  
답」, 『신인간』 16, 1927년 9월호, 16-17쪽)

필자가 위에 인용한 내용은 수운 선생이 득도한 직후에 ‘노비해방’을 해서 수양딸로  
삼았던 주씨(朱氏)라는 노파가 1927년에 증언한 내용이다. 도대체 얼마나 많은 사람들  
이 곱감을 들고 찾아왔기에 지나가던 나무꾼들이 곱감 먹고 나서 버린 싸리가지로 한  
짐씩 나무를 해서 지고 갔을까? 다음의 기록과 비교해 보면, 주씨 할머니의 증언이 결  
코 거짓이 아니었음이 증명되고도 남는다.

문경새재(鳥嶺)로부터 경주까지는 4백리 남짓 되고 고을은 10여 개 정도 되는데 날  
마다 동학에 대한 말이 들려오지 않은 적이 없었고, 경주 근처의 여러 고을에서는 그  
말이 더욱 심하여 저자거리의 아낙네와 산골짜기 어린 아이들까지도 동학의 글을 외며  
전하지 않는 이가 없었습니다. 말하기를 ‘위천주(爲天主)’ 또는 ‘시천지(侍天地, 侍天主를  
잘못 쓴 것으로 보인다: 필자 주)’라고 하면서 부끄러워하지도 않고 또한 감추려고도 하  
지 않았사옵니다.

「정운구서계」, 『비변사등록』, 1863(癸亥)년 12월 20일조

정운구는 1863년 12월, 조정에서 수운을 체포하기 위해 파견했던 선전관(宣傳官)이었  
다. 그는 한양에서 문경 새재를 거쳐 경주로 달려 내려가 수운을 체포하는 전 과정을  
자세하게 기록한 서계(書啓)를 남겼는데, 위에 인용한 내용은 바로 그 서계에 실려 있  
는 내용이다. 동학을 탄압했던 관리가 남긴 기록에서조차 동학에 대한 민중들의 반응이  
가히 폭발적이었음을 증명하고 있다. 도대체 동학이 무엇이기에 민중들은 이렇게 폭발  
적 반응을 보이며 다투어 경주 용담으로 몰려갔을까? 필자의 결론은 동학이 바로 서세  
의 동점과 조선왕조의 봉건적 억압 속에서 그리고 그칠 줄 모르고 엄습해 오는 자연재  
해 등에 대해 무방비 상태로 죽어가고 있던 조선 민중을 살리기 위한 생명사상이었기  
때문이었다고 생각한다.

## 때 이른 선생의 죽음

민중들은 다투어 경주 용담으로 달려갔다. 그 결과 수운 선생이 도를 펴고 있던 경주 용담은“임금이 임금답지 못하고, 신하가 신하답지 못하며, 아버가 아버지답지 못하고, 자식이 자식답지 못하던”세상을 안타깝게 여기는 민중들의 귀의처가 되었고 수운은 그런 민중들의 마음을 위로해 주는 신인(神人)이자 진인(眞人)이었다. 그러나 지배층들은 이 같은 민중들의 마음을 헤아리기는커녕 도리어 수운을 체포하여 처형함으로써 민중들의 마음에 불을 질렀다. 수운은 그렇게 1863년 12월에 체포되어 이듬해 3월 10일에 경상 감영이 있는 대구 장대(將臺)에서 효수되고 말았다. 참으로 때 이른 죽음이자 가슴 아픈 죽음이었다. 그 죽음을 시인 김지하는 일찍이 이렇게 읊은 바 있다.

아아 꽃 한 송이  
이슬처럼 지네  
매운 눈보라 속  
철 이른 꽃 한 송이  
이슬처럼 지네  
비바람 눈보라 거둬 지나면  
영원한 봄 오리라 말씀하신 분  
오만 년 후천개벽 때가 왔으니  
이 땅이 먼저리라 말씀하신 분  
사람이 한울이니 사람 섬기되  
한울같이 섬기라 말씀하신 분  
수운 수운  
우주의 꽃 한 송이  
지네 지네  
아득한 고향 돌아가네  
가고 다시 돌아오지 않음 없는 고향  
온 세상 꽃 피어날

영원한 봄의 시작  
죽음이여  
수운의 죽음  
아아  
이슬처럼  
철 이른 꽃 한 송이  
눈 속에 지네

김지하, 『이 가문 날에 비구름』, 동광출판사, 1988, 92-93쪽

#### 4. 동학의 핵심사상 (1)

시(侍: 모심)

"동학은 우리 민족 특유의 민중적인 생명사상을 확고한 중심으로 하여 그 기초 위에서 유교, 불교, 노장(老莊)사상과 도교와 기독교 등 제 사상의 핵심적인 생명사상을 통일하되 특히 민중적인 생명사상, 민중적인 유교, 민중적 불교, 민중적 도교와 민중적 차원에서 새로 조명된 노장사상과 선사상(禪思想), 민중적 기독교사상 등의 핵심적인 생명원리를 창조적으로 통일한 보편적 생명사상이다."

김지하, 『남녘땅 뱃노래』, 1985, 110쪽

위와 같이 김지하에 의해 제(諧)사상의 핵심적 생명사상을 민중적 기반 위에서 창조적으로 통일한 보편적 생명사상으로 평가받고 있는 동학의 핵심사상은 『동경대전』에 집약되어 있으며, 그 중에서도 일명 「동학론(東學論)」으로 불렸던 「논학문(論學文)」속에 집약되어 있다. 「논학문」은 수운 최제우 선생이 친히 제정한 21자주문(二十一字呪文)에 대해 상세한 해설을 하고 있는데, 21자주문은 “시천주조화정 영세불망만사지(侍天主造化定 永世不忘萬事知)”라는 13자주문(十三字呪文)으로 집약되며, 그것은 다시 ‘시천

주(侍天主)‘석 자, 마지막에는‘시(侍)‘한 자로 집약할 수 있다. 그러므로, 동학사상의 핵심은 바로 시(侍) 한 글자, 즉‘모심’이란 말에 다 들어 있다고 할 수 있는 것이다.

누구에게나 열려 있는 시천주(侍天主) 체험

천도교 화악산 수도원에 들어가 처음으로 수련을 하게 되었습니다. 그곳에서 저는 제 인생의 전환점이 된 소중한 체험을 하게 됩니다. 대강령이 되어 온 몸과 마음이 떨리는 가운데‘영부’도 받고‘강화’의 말씀이 들려오는 등 상상할 수조차 없었던 신령한 마음상태를 경험하게 된 것입니다.‘시천주’를 체험하게 된 거죠. 그 체험은 지금까지 제 삶은 물론 모든 존재의 의미가 새롭게 다가오는 감동과 충격을 아우르는 말로 표현할 수 없는 것이었습니다. 체험은 다양하게 진행되었는데 지금도 그 순간의 감동이 고스란히 살아있어요. 안으로는 경외지심과 절대적인 고요함이 병존하고, 밖으로는 주체할 수 없는 역동적인 기운에 휩싸여 있는 그러한 경지에 도달 한 후 밖의 사물과 새로운 차원에서 소통하는 신비한 체험을 하였습니다. 수련 후 산책을 하다가 산기슭에 나리꽃이 피어 있는 걸 보았어요. 제가 무심코“애, 이리 와.”하고 말을 했는데, 그런데 나리꽃이“응!”하고 대답을 하더니 제 안으로 확 달려와 사라지는 것이었어요. 놀라웠죠. 그야말로 물아일체(物我一體)의 경험을 하게 되면서 생명과 자연에 대한 인식이 이전과 180도로 변하게 되었어요. 지금까지 대상으로서 바라보았던 자연이 나와 더불어 숨쉬고 웃고 노래하고 춤추며 또 울기도 한다는 사실을 처음으로 알았거든요. 그 날 이후 제 삶의 방향, 철학 공부의 방향이 모두 달라졌습니다.

「부산예술대학 김춘성 교수의 체험기, 2006년 2월 16일 필자와의 대담」

만민평등과 유무상자

“귀천과 등위를 차별하지 않으니 백정과 술장사들이 모이고, 남녀를 차별하지 아니하고 유박(帷薄, 집회소: 필자주)을 설치하니 흠아비와 과부들이 모여들고, 돈과 재물을 좋아하여 있는 사람과 없는 사람이 서로 도우니 가난하고 궁핍한 사람들이 기뻐하였다

(好財貨而有無相資 卽貧窮者悅焉)”

「동학배척통문」, 1863

이처럼, 동학은 초기부터 있는 자와 없는 자가 서로 도우며, 양반과 상놈, 남녀간의 차별이 없는 강력한 ‘공동체’로써 출발하고 있었다.

## 5. 동학의 핵심사상 (2)

### ‘다시 개벽’

1864년은 갑자(甲子)년이었다. 이 해 3월 10일에 수운 선생은 대구 장대(將臺: 경상 감영의 훈련장)에서 샳된 도로 민중을 현혹시켰다는 이른바 좌도난정(左道亂正)이라는 죄목으로 처형당한다. 만 40세였다. 이로써 선생은 득도한지 4년 만에, 그리고 1861년 6월부터 정식으로 가르침을 펴기 시작한지 만 3년도 채 되지 않은 아주 짧은 공적(公的) 생애를 죽음으로써 마감한다. 그런데 여기서 한 가지 의문이 드는 것은 왜 수운 선생은 갑자년인 1864년에 순교하지 않으면 안 되었을까 하는 것이다. 필자는 그 대답을 선생이 그토록 절절하게 외쳤던 ‘다시 개벽(開闢)’의 사상에서 찾고자 한다.(동학 연구자들은 ‘다시 개벽’ 사상을 일반적으로 ‘후천개벽’ 사상이라고 부르고 있다.)

수운 선생은 한국 근대에 성립된 신종교 가운데 처음으로 개벽(開闢)을 강조했다. 원래 개벽이란 말은 주역(周易)에서 유래하지만, 그것이 우리 한민족의 역사에서 새롭게 조명받기 시작한 것은 바로 수운 선생 덕분이었던 것이다. 그런데 선생은 개벽을 말하되 ‘다시 개벽’을 말했다. 왜 ‘다시 개벽’을 외치지 않으면 아니 되었을까?

선생은 일찍이 20세를 전후하여 10여 년 이상 전국을 방랑하며 세태의 변화와 인심 풍속의 해이현상을 목격한 바 있었다. 선생의 눈에 비친 당시의 세상은 한 마디로 “요순(堯舜)의 정치로도 부족하며 공맹(孔孟)의 말씀으로도 부족한”대 혼란의 시대였다. “부자유친, 군신유의, 부부유별, 장유유서, 봉우유신과 같은 기존 윤리가 있긴 있었지마는, 임금은 임금답지 못하고 신하는 신하답지 못하며 아버지는 아버지답지 못하고 자식은 자식답

지 못하는”, 그야말로 인심풍속이 괴이하기 그지없는 시대였다. 뿐만 아니라 세상은 상해(傷害)의 운수로 가득 차서 생명을 가진 모든 존재들 간에 크게 다치고 해로움을 당하는 시대가 되어 있었다. 다시 말해 잦은 민란(民亂)과 자연재해, 기문과 흉년, 횡포한 하급관리들의 가렴주구 등으로 풀뿌리 민중들이 목숨을 제대로 부지할 수 없던 시대였다. 십이제국(十二諸國: 온 세상이라는 뜻)에는 괴질(怪疾: 콜레라 또는 장티푸스)이 대유행하고 한 해에 수만 명이 목숨을 잃기도 하였으며 여기에 더하여 서양 제국주의열강이 동점(東漸)해 오면서 중국을 비롯한 아시아 여러 나라와 싸워서 이기지 않은 적이 없어서, 우리나라에 언제 순망치한(唇亡齒寒: 중국이 서양에 당하면 조선도 당하리라는 것을 비유한 말: 필자 주)의 민족적 위기가 찾아올 지 예측할 수 없는 불안한 시대 그 자체였다.

민중들은 혼란하기 그지없는 시대상황 속에서 막지소향(莫知所向), 즉 어디로 가야 할지 어디에 기대야 할 지 이리저리 헤매고만 있었다. 어떤 이들은 곧 일어날지도 모를 난리를 피하기 위해 십승지(十勝地)를 찾기에 바빴고, 어떤 이들은 괴질로부터 목숨을 부지하기 위해 영부(靈符)와 선약(仙藥)을 구하기 위해 눈에 불을 켜고, 또 어떤 이들은 무슨 일이 일어날지 모를 불안한 미래를 대비하기 위해 정감록을 비롯한 온갖 비결(秘訣) 구하기 위해 정신이 없었다. 여기에 생각이 좀 있는 지식인들은 자신을 진인(真人)이나 신인(神人), 이인(異人)이라 가탁함으로써 민중들을 끌어 모아 썩어 문드러져가는 세상을 바꿔보려는 시도를 벌이기도 하였지만, 결과는 언제나 실패로 끝나고 있었다. 이처럼 이리 하지도 못하고 저리 하지도 못하는 가운데 민심은 하루가 다르게 변해가면서 요동치고 있었고 무엇인가 결정적인 변화가 찾아오기만을 학수고대하고 있었다. 그야말로 폭풍 전야의 고요랄까 한 점 불씨를 기다리는 마르고 마른 대평원이랄까, 민심은 천지가 개벽되는 것과 같은 결정적인 변화 이른바 대개벽(大開闢)의 계기가 하루 속히 찾아오기를 손꼽아 기다리고 있었다.

#### 다시개벽 사상의 연원

젊은 시절에 전국을 방랑하면서 온갖 모순으로 가득한 시대상황을 온몸으로 체험하는 동시에, 고통의 나날 속에서도 개벽의 계기가 어서 빨리 찾아오기만을 손꼽아 기다



리는 민심을 읽을 수 있었던 선생은 마침내 1860년 4월 5일에 득도를 하고 나서, “십이 제국 괴질운수 다시 개벽 아닐런가(몽중노소문답가)”라 하여 ‘다시 개벽’의 새 세상이 오고 있음을 소리높이 외치기 시작했다. 이제 역사는 저 하원갑(下元甲)의 시대 즉 낡고 병들고 온갖 모순으로 가득한 선천시대는 가고, 상원갑(上元甲) 즉 새롭고 생명이 넘치고 모든 모순이 다 해결되는 후천시대가 오고 있으며, 상원갑 호시절에는 가난하고 천한 모든 사람들이 다 부자가 되고 귀한 사람이 될 수 있다고 역설하였다.

주지(周知)하듯이, 동양에는 고대(古代)로부터 갑자(甲子)라는 간지(干支)가 들어가는 해에 새 시대가 시작된다고 하는 사상이 있었다. 이 같은 사상을 구체적으로 체계화하여 제시한 이가 바로 중국 송(宋)나라 소강절(邵康節)이다. 그는 『황극경세서(黃極經世書)』라는 책에서 우주의 역사는 춘하추동의 생장염장(生長斂藏)의 이치를 따라 원회운세(元會運世)로 전개된다고 보았다. 그에 따르면 우주 1년 즉 1원(元)은 12만9천6백 년이요, 그 1원에는 다시 12회(會)가 있으니 1회인 1만8백 년마다 소개벽(小開闢)이 일어난다고 하였다. 또한, 1회에는 30운(運)이 있으며 그 1운은 360년이고, 또 1운에는 12세(世)가 있으니 1세는 30년이라고 하였다. 이렇게 보면, 1원은 12회, 360운, 4,320세, 129600년이 된다. 소강절에 따르면 우주의 역사는 첫 회(會)인 자회(子會)에서부터 시작되어 6회째인 사회(巳會)까지 성장하며 후반부 첫 회인 오회(午會)부터 해회(亥會)까지는 줄어드는데 우주의 가을에 해당하는 미회(未會)에서는 우주의 시간대가 새로운 질서로 접어드는 후천개벽이 일어난다고 보았다. 소강절은 또한 우주의 1원(元) 12만9천6백 년 가운데 인류 문명의 생존기간은 건운(乾運)의 선천 5만 년과 곤운(坤運)의 후천 5만 년이며 나머지 2만9천6백 년은 빙하기로 천지의 재충전을 위한 휴식기라고 보았다. 요컨대 소강절에 따르면 우주의 가을이 되면 우주의 봄과 여름인 선천 5만 년이 끝나고 후천개벽의 시대가 다시 시작된다는 것이다.

수운 선생이 득도 이전에 소강절의 사상을 깊이 공부했는지 여부는 현재로서는 확인할 길이 없다. 그러나 선생이 남긴 『동경대전』과 『용담유사』 구석구석에 소강절의 원회운세론(元會運世論)과 서로 통하는 내용들이 들어 있는 점에서 볼 때 수운 선생의 ‘다시 개벽’사상은 소강절로부터 적지 않은 영향을 받았다고 보는 것이 타당할 것이다. 그렇지만, 수운 선생의 ‘다시 개벽’사상은 소강절의 원회운세론과는 뚜렷한 차이가 있다. 그 차이란 수운의 ‘다시 개벽’의 가르침이 그저 말로만 외쳐진 것이 아니라는 점에 있

다. 수운 선생은 가르침을 얻기 위해 경주 용담으로 찾아오는 모든 제자들에게 일체의 차별을 없애고 모두 평등한 존재, 거룩한 하늘님과 같은 존재로 대할 것을 가르쳤다. 그런 정경은 수운 선생을 비방하고 탄압하는데 앞장섰던 보수유생들의 눈에도 가히 혁명적인 모습으로 비춰졌었던 것 같다.

"귀천과 등위를 차별하지 않아 백정과 술장사 같은 천한 이들이 다투어 모여들고, 남녀를 차별하지 아니하고 유박(帷薄 집회소)을 설치하여 가르침을 펴니 흠아비와 과부들과 같이 불우한 처지의 사람들이 모여들었으며 돈과 재물을 좋아하여 있는 사람과 없는 사람이 서로 도우니 가난하고 궁핍한 사람들이 기뻐하였다."

「동학배척통문」, 1863

위와 같이 기록했으니 말이다.

이처럼 수운 선생은 경신년(1860)에 하늘님으로부터 받았던 '그 무엇에 비길 바 없는 가장 크고 위대한 가르침(無極大道)'을 사람들의 일상적 삶 속에서 아주 구체적인 모습으로 실천 하도록 하였고 이 같은 가르침은 민중들의 삶 속으로 깊숙이 파고들기 시작했다. 그 이유는 아마도 다시 개혁의 새 시대가 오고 있음을 남 먼저 알았을 뿐 아니라 천지개벽과도 같은 근본적 변화를 갈망하는 민심을 제대로 읽을 수 있었던 전례 없는 가르침 즉 귀천과 남녀 등의 차별이 없는 평등사상을 당시 민중들의 눈과 귀를 사로잡기에 충분했기 때문으로 보인다.

또한 없는 자와 있는 자, 지식이 많은 자와 지식이 없는 자, 어떤 특별한 재주가 있는 자와 없는 자들이 서로 베풀고 나누도록 가르치는 유무상자(有無相資)의 동학 공동체 속에서 비로소 사람다운 대접을 제대로 받을 수 있었던 민중들은 수운을 신인(神人) 또는 진인(眞人)이라 생각하면서 다투어 모여 들어 끈끈한 공동체를 형성하기 시작했다. 바로 이것이 문제였다. 경주와 경상도의 보수유생, 나아가 조선왕조 지배층들은, 다시 개혁을 말하고 사람을 하늘처럼 모시라고 말하는 수운 선생 밑으로 꾸역꾸역 몰려드는 민중들의 모습에 두려움을 느끼기 시작했다. 특히 "갑자년에 새 시대가 시작된다"는 생각을 그 바탕에 깔고 있는 수운의 '다시 개혁'사상은 불온하기 그지없는 사상이었다. 이것이 바로 갑자년에 수운 선생이 처형당한 이유이다. (끝)



한국사상에서 찾는  
평화와 통일

### 발표문 3

김성수 | 함석헌 평전 저자

## 함석헌 사상에서 찾는 평화와 통일

### I. 들어가는 말

### II. 평화

1. 노장사상
2. 웨이커리즘
3. 노장사상과 웨이커리즘(동서)의 만남
4. 역사적 보편주의
5. 한국사, 평화의 전형

### III. 통일

1. 함석헌과 조봉암의 평화통일론 그리고 그 결과
2. 평화통일의 길

### IV. 마치는 말 : 인류는 유기체

# 함석헌 사상에서 찾는 평화와 통일

김성수 | 함석헌 평전 저자

## I. 들어가는 말

함석헌(1901-1989)은 20세기 ‘폭력의 세기’를 온몸으로 살다 간 한반도의 평화사상가였다. 그는 태평성대에 태어났으면 조용한 정원사가 되기를 바라던 수줍음을 많이 타던 시골처녀 같은 내성적인 사람이었다. 하지만 대외적으론 양차세계대전과 대내적으론 한국전쟁 등 국가폭력이 판을 치던 20세기 한반도에서 ‘조용함을 좋아하는’ 평화주의자가 자신의 소박하고 평화스러운 꿈을 키우고 가꾸어 나간다는 것은 거의 불가능에 가까운 상황이었다. 그럼에도 함은 좌우를 넘어서 끊임없이 이해관계가 다른 여러 이념집단과 종교적 배경이 상이한 집단사이에서 평화와 통일의 길을 추구하고자 노력했다.

“오늘날 세계인은 내나라 민족만 생각해서는 안 된다. 물론 역사를 통해서 한 개인의 인격뿐 아니라 민족전체도 민족의식과 민족주의, 민족정신이라는 자의식의 강물을 중심으로 자신의 존재를 인식해왔다. 그러나 이제 인류는 ‘선민의식’에 사로잡힌 민족주의를 극복하고 이타주의에 입각한 세계주의를 향한 큰 바다로 나아감으로서 타민족, 타문화를 포용, 이해하고 하나가 되어야 한다.

그래야 한반도뿐 아니라 궁극적으로는 세계평화를 이룰 수 있다. 전 인류는 하나라는 공동체정신과 전체를 품고 있는 보편적 가치와 정신만이 곧 평화를 이루기 위한 씨앗

역할을 할 수 있다. 일생을 오직 소외된 자들과 평화를 위하여 저항한 함의 가슴속에는 나와 너 가 따로 있을 수 없었을 것이다.”

자신은 물론 한국인이었고 기독교인이었지만, 함은 어느 특정한 국가나 종교에만 붙잡혀있지 않도록 힘썼고 그 민족과 종교의 경계를 넘고자 힘썼다.

9.11의 핑음과 함께 시작된 21세기 세계는 여전히 화합이나 조화로운 구도보다는 대결적이고 전투적인 분위기로 팽배해있다. 마치 폭발일보 직전의 시한폭탄위에 올려진 무기력한 한 인생의 모습처럼 인류가 당면해 있는 앞길은 전운과 어두운 기운마저 감돌고 있다. 그러나 그림자가 어둡다는 것은 그만큼 태양이 더 밝다는 것을 의미하고, 눈보라가 휘날리는 추운겨울이 깊어질수록 따사로운 봄날은 더욱 가까이 다가오는 것이다. 그래서 우리는 희망을 잃지 않고 오늘 함의 평화와 통일에 대한 생각을 다시 한번 살펴보고 음미해 봄으로써 극단의 세기를 살고 있는 21세기 현대인들이 처한 가치관 혼동의 난관을 극복할 수 있는 정신적 나침반으로 삼았으면 한다.

## II. 평화

1979년과 1985년 두 번에 걸쳐 함석헌은 한국인 최초로 미국 퀘이커회에 의해 노벨 평화상 후보로 추천되었다. 함이 그의 전 생애를 통해 비폭력을 통한 평화의 길을 추구한 것을 생각하면 결코 뜻밖의 일은 아니다. 함은 민족과 국가 간의 평화는 하느님 즉 역사의 ‘절대적 명령’이라고 믿었다. “평화는 할 수 있으면 하고 할 수 없으면 말 문제가 아니다. 가능해도 가고 불가능해도 가야하는 길이다. 이것은 역사의 절대명령이다. 평화 아니면 생명의 멸망이 있을 뿐이다. 그러므로 이것은 믿음의 길이지 계산의 길이 아니다.”<sup>72)</sup>

자신은 기독교사상가였지만 세계의 주요종교가 혼재에 있는 한반도에서 배타적 의미나 독선적 뉘앙스를 풍기는 특정종교의 특정표현보다는 좀 더 보편적이고 포용적인 표현을 많이 사용 하고자는 의도에서 함은 많은 경우에 하느님이란 표현을 역사라는 표

72) 함석헌, ‘평화운동을 일으키자’, 『전집 14』, p.29.

현으로 대치하기도 했다. 그러나 함의 보편적이고자 하는 노력과 모습은 종교적 근본주의자나 극단적 수구세력들의 눈엔 ‘무소속종교인’ 이나 ‘이단자’로 보일 때도 있었다.

함은 불의와 악에 묵묵히 순종하고 저항하지 않는 나약함이나 무기력함을 평화로 보지 않았다. 그에게 평화와 사회정의의 가치는 둘 다 떨어질 수 없는 관계였다: “구경의 목적은 세계평화에 있지만 평화는 정의 없이는 실현 되지 않는다. 사람은 근본이 사회적인 존재다.”<sup>73)</sup> 그래서 평화의 근간을 이루고 있는 사회정의를 이루기 위해서, 함은 자신과 가족의 안녕과 평안을 돌보지 않고 오히려 희생하며 불의와 부정에 저항했다.

함은 만약 자신이 혼미한 20세기의 한반도에 태어나지 않았더라면 그저 “조용한 정원사”가 되었을 것이라고 술회한 적이 있다. 난초 가꾸기를 끄찍이도 좋아한 것을 보면 그리 놀랄만한 술회도 아니다. 고요함과 평화스러움은 그의 삶의 최고의 가치였는지도 모른다. 그 자신이 이야기 했듯이 “그저 조용히 집에 홀로앉아 화초만 기를 수 있다면 얼마나 행복할까!”<sup>74)</sup>

그러나 불의와 부조리가 사회전반에 부패한 정치권력을 업고 판칠 때, 그래서 개인이 조용히 평화롭게 일상적인 삶을 살고자하는 소망을 박탈당할 수밖에 없을 때, 한 개인은 선택의 여지없이 그 사회의 ‘범법자’가 될 수밖에 없다. 함이 위대한 “민족의 메시아”라기 보다는 오히려 평범하고 조용한 성격의 이주 양심이 민감한 사람이었다. 그러나 난세에 한반도의 급격한 정치사회적 풍파가 그를, 지금은 표현도 사라진 “재야의 지도자” 이자 “한국의 양심”의 위치로 밀어 버렸던 것이다.

## 1. 노장사상

함은 본격적으로 평화문제를 깊이 생각하게 된 것은 2차 세계대전이 한창이던 1940년 이다. 그때 함은 후배 김두혁이 물려준 평양근교의 송산농사학원에서 교육, 농사, 종교를 혼합한 이상적인 공동체를 만들고자 일하던 중 후에 근거가 없는 사건으로 밝혀진 계우회사건에 연루되었다는 죄명으로 일본경찰에 의해 1년간 수감된다. 2남5녀의 가장인 맏아들 함이 속수무책으로 수감된 상태에서 그의 부친은 사망하고 함은 감옥에

73) 함석헌. 『전집 5』, p.142.

74) Ham, Sokhon. 『The Voice of Ham Sokhon』, *Friends Journal* February 1, 1984, p.8.

서 부친의 임종도 지켜 볼 수 없는 동아시아 유교적 국가의 가장으로서는 실로 뼈아픈 경험을 하게 된다.

그 착잡한 마음을 갖고 감옥에서 함은 『도덕경』과 『장자』를 읽으면서 도가(道家)의 평화주의 사상에 많은 감명을 받았다. 일본이 조선을 삼키고 미국은 필리핀을 삼키고 유럽은 아프리카대륙과 동남아 등지에서 군사적 패권경쟁을 일삼는 무자비한 약육강식의 ‘국제질서’를 지켜보면서 아마도 도덕경의 아래 구절들이 수감되어 몸조차 제대로 움직일 수 없었던 함에게 깊이 다가왔지 않았나 생각 된다:

“인류가 평화롭게 공존하는 것은 큰 나라의 태도와 무관하지 않다. ·중략· 큰 나라가 작은 나라에 겸손한 태도로 대하면 자연히 작은 나라의 신뢰를 얻어서 기꺼운 마음으로 복종하게 된다. 마찬가지로 작은 나라가 큰 나라를 겸손으로 대하면 큰 나라의 번영을 얻을 수 있어서 평등한 대우를 받을 수 있다. ·중략· 이 두 나라가 원하는 바를 성취하려면 큰 나라가 먼저 하류에 처해야만 천하의 모든 나라가 안정될 것이다.”<sup>75)</sup>

함은 기독교 국가들인 서구열강이 서로 잔혹한 전면전을 치루는 것을 보고 아마도 소위 서구문명의 진보나 이성적 발전이라는 것에 대한 가치체계에 회의를 느꼈을 것으로 판단된다. 그래서 서구문명을 대표한다는「성경」보다는 동아시아 문명의 산물인「도덕경」이나「불경」에 더 관심과 정신적 위로를 구했던 것으로 짐작된다. 그래서 그런지 그는 이때 감옥에서의 독서를 통해 기독교나 불교나 도교를 포함한 “모든 종교는 그 근본 에서는 하나라는 확신을 갖게 되었다”고 고백한다.<sup>76)</sup>

2차 세계대전을 겪으면서 함은 이제 인류가 전쟁을 그만두고 평화스런 세계를 가져 오지 않는다면 전쟁이 인간의 종자를 아예 지구상에서 멸종해 버릴 것이라고 직감했을 것이다. 산 정상에 올라간 등산객은 비로소 정상에 오르는 길이 한길만이 아니라는 것을 볼 수 있는 것과 같이, 함의 주요종교에 대한 총체적이고 포괄적 인식은 그가 서구 기독교와 동아시아의 주요종교를 사상적으로 융합하고 화해시킴으로서 평화로운 관계

75) 『도덕경』 61장. 이것은 임마누엘 칸트의 영구평화론(Perpetual Peace) 기본가정인 “강대한 나라가 작은 나라의 이익이나 의견을 존중할 때 평화가 가능하다”는 이론과 너무도 흡사하다. 칸트가 노자를 읽었던 것으로 의심된다.

76) Ham, Sokhon. *Kicked By God*, p.15



를 설정하는데 있어서 근본적 도움이 되었던 것 같다.

인간의 생명이 벌레처럼 경시되는 잔인한 전쟁을 지켜보면서 함은 평화스러운 세계와 국제관계를 더욱 그리워했을 것이다. 그리고 이러한 평화에 대한 깊은 애착 때문에 함은 감옥에서 노자의 평화사상에 매료되었고 급기야는 노자를 최초의 평화주의자라고 선포했다. “노자는 전쟁의 무익함을 강조했습니다. 그리고 폭력이 국가정책으로 쓰여서는 안 되고, 국가 간에 평화적인 해결방법을 찾아야 할 것이라고 경고 했습니다.”<sup>77)</sup> 그래서 나와 남을 구별하고 편 가르지 않는 전체의식, ‘우리는 하나다’ 하는 자각이 모든 가치의 근원이 되고 도덕정신을 통해서 인류는 평화운동을 전개 할 수 있다고 함은 역설한다.<sup>78)</sup>

노자가 살았던 중국 춘추전국시대의 여러 제후국 위정자들은 천하 패권을 차지하기 위해 끊임없이 전쟁을 벌이고, 이로 인해 무고한 씨알들은 말할 수 없는 고통을 겪어야 했다. 그래서 이런 참혹한 상황 속에서 노자는 누구보다도 철저한 반전평화사상의 중요성을 주장했다. 그래서 노자는 모든 군대와 무기는 근본적으로 사람을 해치는 좋지 않은 것이므로 되도록 멀리해야 한다고 역설하였다. 함의 평화사상이 노자를 통해서 더욱 절실하게 무르익어 가던 1940년대 제국주의 열강들이 판치던 한반도와 세계형편이 노자가 살았던 기원 5세기의 중국 춘추전국시대와 너무나 닮은꼴이었고 이런 절박한 상황 속에서 함은 노장의 평화사상을 절실하게 받아들였을 것이다.

일본제국주의와 서구패권주의, 그리고 이승만정권의 권위주의와 나중에 군사독재가 판을 치던 국내외 정세의 외적 혼란 중에서도 함은 더욱더 노장의 평화사상에 깊은 감명을 받았고 국제관계에서 평화의 절실함을 호소했다. 함은 그가 속했던 역사적 시대의 정치적 통제와 사회적 불의 그리고 구조적 악에 대항해 인간의 침해당할 수 없는 존엄성, 자유 그리고 평화주의를 부르짖었다. 그는 진지하게 노자와 장자가 주장한 도덕적 가치들이 보다 나은 인류전체의 향상된 질적인 삶을 위해, 물질과 군사력을 앞세운 제국주의나 물량주의를 맹신하는 자본주의 가치들을 대체할 수 있고, 대체 하여야 한다고 믿었다. 국제간의 분쟁을 넘어선 평화에 대한 애착 때문에 그는 이렇게 노장의 평화사상에 흠뻑 빠졌다.

---

77) 함석헌. 『전집 20』, p.31.

78) 『전집14』, p.42

더욱이 1971년 7월부터 1988년 5월까지 함은 일반 대중을 대상으로 『노자』와 『장자』의 공개강좌를 진행했다. 공개강좌를 통해 함은 사회적 신분이나 종교적 성향에 상관 없이 모든 인간은 존엄성을 지니고 있다는 것을 역설했다. 더불어 그는 인간의 가치를 “잘살아 보세”나 “부국강병” 보다는 “바르게살기” 나 “같이 살기 운동을 벌이자”고 주장하며 도덕제일주의의 가치를 내세웠다. 그럼으로써 함은 독재 권력과 국가폭력아래서 피폐해가는 씨알의 심성과 사회정치적 상황을 평화와 도덕성을 통해서 개혁하고자 했다. 그리고 이런 함의 시각에 도덕성을 상실한 종교는 미신이나 광신과 전혀 다를 바가 없었던 것이다.<sup>79)</sup>

함은 노장의 다툼을 싫어하는 평화사상이 또한 폭력의 시대를 살았던 그에게 건강한 영적생활과 낙관론을 유지 할 수 있도록 어떠한 공헌을 해 왔는지를 밝혔다: "이 몇 십년의 더러운 정치 속에서도 내가 살아올 수 있는 것은 날마다 노자, 장자와 대화를 할 수 있었기 때문이다. 내가 만일 '씩 잘함은 물과 같다. 물은 모든 것에 좋게 잘 해주면 서로 다투지 않고 누구나 싫어하는 (낮은) 곳에 있으려 한다. 그러므로 거의 도에 가깝다 (上善若水 水善利萬物而不爭 處衆人之所惡 故幾于道)<sup>80)</sup> 하는 노자의 말을 듣지 못했던들 씨알을 잊어버리고 낙심을 했을지도 모르고, 아침저녁으로 장자를 따라 무용(無用)의 대수(大樹)를 아무도 없는 동리나 넓은 광야(無何有之鄉 廣漠之野)에 심어놓고 그 옆에 한가히 서성이며 그 밑에 거닐며 누워 잘 줄을 몰랐던들<sup>81)</sup>, 이 약육강식과 물량 퇴폐의 독한 공기 속에서 벌써 질식이 되어 죽었을지도 모른다."<sup>82)</sup>

이렇게 노장의 평화초월사상은 20세기 흑백논리와 국가폭력이 난무하던 한반도에서 함의 평화사상을 공고히 하는데 정신적 안내자, 휴식처가 되었고 그의 영적인 숨통을 후련하게 터놓았던 것이다.

## 2. 퀘이커리즘

함은 우리나라 기독교 1세대로 어려서부터 서당이 아닌 장로교계통 미션스쿨과 주일

79) 『함석헌전집 12』, p.87

80) 『도덕경』 8장

81) 『장자』, [逍遙遊]

82) 『함석헌전집20』, p.26

학교를 다닐 정도로 특히 개신교의 영향을 압도적으로 받아왔다. 그러나 기독교에 대한 열정과 애정이 있는 만큼 동시에 이에 대한 그의 직선적 비판도 맹렬했다. 함은 서구기독교가 로마 콘스탄틴 대제 이후 지배 이념화되고 정치 제도권과 결탁함으로써 일반 씨알과 생활을 함께 했던 예수정신의 본래 의미를 상실했다고 보았다.

사전적 분류상으로도 퀘이커리즘은 비국교도<sup>83)</sup>에 속하는 개신교의 한 종파이다.<sup>84)</sup> 서구에 기독교가 국교<sup>85)</sup>가 됨으로써 그때부터 영의 종교였던 기독교는 교리의 종교가 되기 시작했고, 서구제국주의의 침략과 폭력정책을 묵인하는 앞잡이가 되었다. 이런 맥락에서 함은 국법에 의해 공인을 필요로 하는 국가종교는 늙은 종교, 침체된 종교로 믿었다. 함에게 있어서 교회가 세속권력으로부터 공인을 얻어서 국가교회가 되어가는 것은, 교회가 자체의 정신적 통솔력을 잃었다는 증거이고 결국 그것은 세속정치세력의 간섭을 받게 되는 시작이었다.<sup>86)</sup>

아마도 그래서 함이 국교가 아닌 비국교, 퀘이커리즘에 매료되었던 것이 아닐까 생각한다. 분명히 국교는 국가 통치이데올로기로서 국가정책과 충돌을 피하고 보조를 맞추거나 타협을 하려는 경향이 강하다. 함은 이런 세속권력과 결탁한 기독교인들에 대한 뜨거운 비판의 고삐를 한시도 늦추지 않았다. 그러나 본질적으로 함은 성전을 뒤엎은 예수에게서 사회정의를 바탕으로 한 평화주의에 영향을 받은 것은 물론이고, 구약성경에 등장하는 한시대의 예언자이자 사회비평가 이사야에게서 결정적인 영향을 받았다. 그래서 함은 1940년대 2차 세계대전 이래 국가주의와 제국주의에 염증을 느끼고 국가종교가 되어버린 기존의 기독교엔 거부감을 느꼈다. 반면 국가종교가 아닌 평화주의를 내세우는 비국교, 퀘이커교에 함이 한없는 친근감을 느낀 것은 지극히 자연스러운 현상이다.

비록 함은 퀘이커리즘의 무조건적 평화주의에 매혹되었지만 그는 절대평화주의자는 아니었다. 그는 때로 자기방어의 윤리를 순진한 절대평화주의 보다 더욱 중요한 가치로 믿었다.<sup>87)</sup> 평화주의자들도 자신의 가족이나 자신이 속한 민족이 불의의 세력에 의해

83) 영국국교회에 반대한 모든 프로테스탄트교회 교파, 즉 침례교·회중교회·장로교·감리회·유니테리언에게 사용되었으며, 퀘이커, 모라비아교회, 그리스도교회, 구세군과 같은 독자적인 집단을 가리키는 말로도 쓰인다.

84) "Protestantism", *Britannica Encyclopedia*

85) 대체적으로 남유럽 및 남미는 구교가 국교이고 북유럽 및 북미는 신교가 국교이다.

86) 함석헌, 『전집 3』, p.218.

공격받았을 때, 그 가족이나 민족을 방어하고 보호해야 할 의무가 있지 않을까. 함도 사회정의 없이 평화스런 사회는 이룰 수 없다고 믿었기에 유연한 평화주의자였던 것 같다. 신약성경에 나오는 예수 경우도 유사했다. 그가 별다른 대안이 없었을 때 그는 완력을 통해서 고리대금업자들을 성전으로 부터 내 쫓아버렸다. 물론 예수는 폭력의 사람이 아니었다. 그러나 악에 대항해서 선택의 여지가 없었을 땐 그런 예수조차 완력을 쓰기도 했다.

최초 웨이커 조지 폭스(1624-1691)가 17세기 영국 장인계층의 가문에서 태어나 엄격하고 근엄한 청교도적 분위기에서 성장했지만 그러한 종교적 분위기가 그의 영적갈증을 해소해 주지 못한 것처럼, 함도 20세기 상공업이 발달한 평안도지역에서 엄격하고 청교도적인 장로교인으로 성장했지만, 결국 그는 3·1운동이라는 정치사회변혁을 체험하고 경직된 장로교로부터 영적만족을 못 느끼게 되는 것도 폭스의 영적행로와 유사성이 있다. 고난의 삶을 살다간 조지 폭스와 마찬가지로 고난의 아들 함도 아무런 세속의 매개 없이 절대자와 직접 대면하려던 사람이었다.

함의 사상편력이 개혁성향이 강했던 것을 고려한다면, 17세기 영국교회의 세속적 권위에 대항해 폭스가 주장한 ‘내면의 빛’ 혹은 ‘성령’의 개념이 20세기 국가폭력의 시대를 살면서 노장의 비폭력 평화사상에 심취해있던 함에게 영감을 제공해 주고도 남았을 것이다. 웨이커들이 평화적인 ‘내면의 빛’을 교회나 소위 성직자들의 권위보다 중요시한 것을 보고 함은 “약으로 강을 제하는” 노장사상과 유사점을 보았을 것이다. 동시에 함도 폭스처럼 제국주의의 국가종교가 되어버린 기성교회의 절대적 권위에 대해 질문을 던질 수 있도록 탈권위적 성향의 웨이커리즘로부터 고무되었을 가능성이 크다.

함이 이렇게 평화를 중요시 하는 조지 폭스나 웨이커리즘을 처음 접한 것은 1919년 3·1운동 후 오산학교에서 면학에 힘쓸 때인 1921년이였다. 그 후 함이 유학차 일본에 있을 때(1923~1928) 그는 처음으로 일본 최초의 웨이커교도 니토베 이나조(1862~1933)와 함께 일본 웨이커 모임에 출석했다.<sup>88)</sup> 그러나 이 때 함은 웨이커리즘에 대해 약간의 호기심을 가졌을 뿐 깊은 흥미는 못 느꼈다. 그것은 아마도 후일 만주사변의 정당성을 서구사회에 옹호하는 니토베의 인격에 별 감동을 못 받아서 일수도 있겠다.

87) 함석헌. 『전집4』, p.343 : 『전집14』, p.384.

88) “웨이커와 평화사상,” 『함석헌 전집3』, p. 168.

하여간 그 후 함석헌의 퀘이커리즘에 대한 관심은 해방 후인 1947년까지 약 20년 동안 잠복기에 들어갔다. 1947년 함은 김일성과 소련군정의 국가폭력으로부터 죽음의 문턱까지 갔다가 북한에서 막 탈출한 상태에서 YMCA 총무 현동완으로부터 서구퀘이커들의 양심적 병역거부운동에 대해 듣는다. 함은 그 당시 미국퀘이커들의 평화운동을 듣고 놀랐다. 수많은 젊은이들이 사람 죽이기를 목적으로 하는 전쟁에는 같이 할 수 없다는 생각에 징병령을 반대하고 기꺼이 감옥행을 택하고 반면 남아있는 퀘이커교도들은 수감된 사람의 가족을 책임지고 뒤를 돌봐주며 계속해서 평화운동을 전개해 나간다는 비폭력공동체정신 이야기를 듣고 특별히 감동을 받았다. 그래서 함은 이렇게 고백하기까지 한다. “이때까지 기독교에서 자랐으면서도 전쟁은 온전히 잘못이라는 이야기는 못 들어 봤습니다. 전쟁은 당연한 것으로만 알았습니다.”<sup>89)</sup>

태평양전쟁을 겪으면서 함은 민족주의와 국가주의를 앞세운 무차별적 전쟁으로부터 세계평화를 지켜내는 것이 얼마나 소중한지 절실히 그 중요성을 실감했을 것이다. 더구나 북한에서 맞은 해방의 감격이 채 가시기도 전에 그가 소련군정하에서 겪은 야만적 폭력과 수감생활은 그에게 평화의 중요성을 온몸으로 깨우쳐 주었다. 더구나 그 후 함은 부모형제가 서로 총을 겨누고 죽이는 동족상잔의 절정인 6·25전쟁을 통해 총체적 국가폭력을 체험했다. 전쟁기간 중 하늘을 지붕 삼아 여기저기 피난생활을 하며 그는 온 세계와 민족이 이념을 넘어서 서로 다름을 인정해 주며 평화롭게 공존하는 것이 얼마나 필요한지 절박하게 느꼈을 것이다. 그래서 6·25를 겪은 그는 “이제 일을 결정하는 것은 국민도 아니요, 민족도 아니요, 계급도 아니다. 세계다”<sup>90)</sup> 라고 탈민족주의, 탈국가주의 곧 세계평화주의를 선포하게 된다.

함은 1953년 한국전쟁의 휴전협정을 20여일 앞둔 7월 4일 부패한 기독교정권의 대명사라고 할 수 있는 이승만 정권하에서, 특별히 기독교국가라는 미국이 지원한 한국전쟁을 겪으면서, “기독교는 위대하다 그러나 진리는 더 위대하다”는 「대선언」이란 시를 발표하고 탈기독교주의를 공식적으로 선언한다. 이런 와중에 함석헌이 그 생애에 처음으로 서양 퀘이커들을 직접 만나게 된 것은 6·25전쟁 직후 전북 군산에서였다.

1953년 6·25 직후 함은 전북 군산병원(현 원광대병원)에 한국피난민들을 위해 의료

89) 『함석헌 전집15』, p. 352.

90) “6·25,” 『함석헌 전집1』, p. 287.

봉사단으로 온 영·미 퀘이커교들을 만날 기회가 있었다. 이들은 20~30대의 젊은이들로 전후에 과부와 고아가 되어버린 한국피난민들을 돕기 위해 1953년부터 5년 동안 자원봉사를 온 의사와 간호사들이었다. 함은 서구의 젊은 퀘이커들에 대한 첫인상을 이렇게 술회했다. “6·25 직후 그들이 군산에서 파괴된 도립병원 복구공사를 했는데 거기 우리나라 젊은이들이 참가해 처음으로 퀘이커를 알게 되었지요. 나는 그 사람들을 만나게 되었고 그들의 신앙에 참 감동했어요. 그들로 인해 나는 퀘이커리즘에 흥미를 느끼기 시작했어요.”<sup>91)</sup>

함은 퀘이커에 흥미를 느끼게 된 계기가 문헌이나 어떤 사상에 감동해서가 아니라 그 역사 속에서의 직접적 행동 때문인 것은 주목할 만하다. 이것은 조지 폭스가 주장한 ‘네 삶으로 말하라’는 퀘이커의 핵심이 그대로 함에게 전달된 것으로 볼 수 있다. 함은 “행함이 불을 지피지 않으면 믿음의 향기는 없다”고 믿기에 비폭력과 평화를 위한 사회참여를 아주 중시한다. 그래서 그런지 「대선언」 발표 후 ‘조직기피증’이 있었던 함이 1967년 특별히 퀘이커 회원으로 가입한 핵심적인 이유를 퀘이커들의 평화운동에 가담하기 위해서라고 했다.

17세기 영국중부 랭카셔(Lancashire)지방에서 종교개혁의 한 운동으로 태동하게 된 이 퀘이커회는 현재 미국과 영국 등을 중심으로 평화를 중시하는 세계적인 종교기구로 자리매김해 있다. 특히 전쟁 및 핵무기반대, 적과 동지를 가리지 않는 전시 및 전후 구제사업, 교도소 및 정신병원 시설 개선운동, 노예제도 및 사형제도 폐지운동, 여성참정권운동, 인권운동 등을 비폭력과 평화적인 방법으로 활발히 전개하는 단체로 널리 알려져 있다. 이렇게 퀘이커회는 내세구원보다 정치사회적 개혁과 세계평화에 많은 관심을 갖고 활동해왔기 때문에 1947년 노벨평화상을 받기도 했다. 이렇게 퀘이커들이 삶으로 실현하고자 하는 신앙형태 중 중요한 것 중의 하나가 바로 사회참여다. 이들은 전적으로 평화를 옹호하고 그것이 절대자의 뜻이라고 믿기 때문에 역사적으로 여러 가지 평화운동을 벌여왔던 것이다.

함은 이렇게 퀘이커들의 평화에 대한 엄격한 실천에 감동받아 퀘이커가 됐던 것이다. 그리고 이때부터 더욱 적극적으로 퀘이커의 역사·의식, 공동체와 ‘내면의 빛’을 중시하는 전체의식, 평화사상을 열린 마음으로 수용한다. 그리고 함은 특별히 퀘이커들의 단체적

91) “퀘이커와 평화사상,” 『함석헌 전집3』, p. 152

인 명상을 인류의 새 종교를 위한 한 가능성의 씨앗으로 보았다. 그는 서구퀘이커들의 단체적명상인 침묵예배와 동아시아의 개인적명상인 참선과 어떻게 다른가를 지적했다: “퀘이커의 명상은 동양의 참선(參禪)과는 다르다. 퀘이커의 명상은 동양의 참선처럼 개인적인 명상이 아니라 단체적인 명상이다. 퀘이커들은 그들이 단체로 명상할 때 하느님이 그들 중에 함께 임재 한다고 믿는다. 동양의 참선은 비록 열사람이 한 방에서 명상 하더라도 개인주의적이다. 나는 내 참선이고, 저 사람은 저 사람 참선이기 때문에 모래알처럼 되는 것이다.”<sup>92)</sup>

이런 면에서 함이 퀘이커 역사가 하워드 브린튼의 『퀘이커 300년』을 읽었을 때 퀘이커들의 전체를 생각하는 공동체의식에 큰 감동을 받았다. 특별히 브린튼이 퀘이커들의 ‘내면의 빛’이 개인적인 것일 뿐 아니라 공동체적인 것임을 강조했던 것을 상기하며, 함은 퀘이커리즘이 그의 사상에 어떠한 영향을 미쳤는지 이야기했다. “내가 『퀘이커 300년』을 읽는 동안에 새로 얻은 것 중의 가장 큰 것은 공동체정신입니다. 나는 이날까지 대체로 자유주의 속에서 살았으니만큼, 개인주의적인 생각을 면치 못했습니다. 그래서 어리석고 교만하게도 ‘세상이 다 없어져도 나 혼자만으로도 기독교는 있을 수 있다’라고 했습니다. 못할 말이었습니다. 이제 전체를 떠난 개인이란 있을 수 없습니다.”<sup>93)</sup>

동아시아 사회가 역사를 통해 강한 집단의를 가지고 있었음에도 불구하고, 서구퀘이커리즘과 비교해 함은 동아시아 전통이 전체를 위한 시민의식과 자발정신이 부족하다고 보았고 이것을 동아시아의 결정적인 한계로 보았다. 퀘이커리즘을 통해 함은 전체 공동체의식이 없는 한 개인의 영향력이 얼마나 미약한 것인가를 깊이 깨달았다. 함이 갖고 있던 전체공동체의식이나 전체론(wholism)은 결국 독단적 통치를 견제하기 위한 씨알의 적극적인 참여정치를 예견했던 것이 아닐까.

### 3. 노장사상과 퀘이커리즘(동서)의 만남

이 땅에 상당수 기독교인들이 풍기는 선민의식을 바탕으로 한 배타적이고 독선적인

92) Ham, Sokhon. 『The Voice of Ham Sokhon』, *Friends Journal*, p.9.

93) 함석헌. 『전집 15』, p.357.

입장보다는 종교적 보편주의의 입장에 선 함은 또한 노장사상과 퀘이커리즘의 평화주의 사이에 동서의 공간과 역사적 시간을 뛰어 넘어 많은 유사성을 느꼈다. 비폭력, 페미니즘, 검소함, 초월주의, 신비주의, 현실개혁적면 등 퀘이커리즘과 노장사상사이에는 여러 가지 비슷한 면이 많이 있는 것만큼, 함은 퀘이커리즘을 ‘새로운 종교’로 이해하지는 않았다. 필자도 영국퀘이커회의회원으로서 퀘이커리즘이 근본적으로 타기독교 종파와 크게 다르지는 않다고 본다.

17세기 영국에서 내면의 빛 혹은 성령이 「성경」보다 더 근본적이라는 주장은 매우 위험한 생각으로 간주되었고, 그래서 종교 및 정치적 집권세력으로부터 퀘이커들은 가장 극심한 탄압을 받았다.<sup>94)</sup> 더욱이 1662년에는 퀘이커법령(The Quaker Act)도 공포되었는데 이 법령은 특별히 퀘이커들이 모든 인간은 평등하다는 믿음 아래 왕의 면전에서 모자 벗기를 거부하거나 맹세하기를 거부하는<sup>95)</sup> ‘괘씸죄’에 대해 제도적 박해를 집중적으로 가하기 위해서 만들어진 법안이었다.<sup>96)</sup>

역성혁명이 성공하여 618년 이연(李淵)이 당나라를 세운 후에는 중국에서 도교<sup>97)</sup>가 불교를 누르고 국교가 된 적도 있었지만, 대체로 노장사상은 중국사를 통하여 권력자로부터 이단 취급을 받아왔다. 반면 비권력층으로부터, 즉 노약자, 빈곤층, 억눌린 사람들, 반란자들 혹은 비밀결사회 등 사회의 기득권층에 의해 탄압 받는 이들에게 노장사상은 정신적 ‘피난처’ 역할을 해주고 저항력을 공급해 주었다.<sup>98)</sup>

한국역사를 통해서도, 도교는 유교에 의해서 많은 박해를 받아왔다. 전통적으로 유교는 통치이념과 관료, 학자의 종교였던 반면 도교는 상민들에 의해서 받아들여졌으며, 이러한 상민의 종교, 도교는 유교지도층에 의해서 역시 중국경우처럼 이단취급을 받았

94) Trevelyan, G.M. *English Social History*, p.266

95) 마가복음 5: 33-37이하 참조, “맹세하지 말라”

96) Gardiner, Juliet. 『Quaker Act』, *The History Today Companion to British History*, p.630

97) 중국에서는 보통 도가와 도교를 구분한다. 도가는 철학유파로, 도교는 중국의 전통적인 종교와 교단으로 인식되기 때문이다. 도가와 도교를 구분하는 데에는 3가지의 관점이 있다. 첫째, 중국학자들은 도교는 도가사상이 복잡한 다른 사상이나 신앙을 섭취함으로써 본래의 순수성을 잃은, 타락한 것으로 본다. 따라서 도가 속에 도교가 포함된다. 둘째, 프랑스학파를 중심으로 한 서구학자들은 도교는 도가의 발전 형태로 이해해야 하며 이러한 의미에서 도교가 도가의 타락한 모습은 아니라고 한다. 이러한 기준에 의거하여 도가와 도교를 구분하지 않고 다오이즘(Taoism)의 한 단어로 양자를 모두 호칭한다. 그러나 최근에는 도가를 철학적 다오이즘(Philosophical Taoism)이라고 불러, 도교(Religious Taoism)와 구분하기도 한다. 셋째, 일본학자들도 도가와 도교를 명확히 구분하여 도가를 철학, 도교를 종교라고 한다.

98) Chan, Wing-tsit. 『Taoism』, *Encyclopedia Americana*, vol.26, New York: American Corporation, 1974, p.276



다.<sup>99)</sup> 특히 신유교, 성리학, 주자학이 조선왕조의 통치이념으로 받아들여지면서 유가에 서는 공식적으로 도교를 이교(異敎)로 낙인찍기도 했다.<sup>100)</sup> 그럼에도, 노장사상은 서민층에게는 민속종교의 형태로 환영받아 왔다.<sup>101)</sup>

함은 무력을 바탕으로 한 제국주의는 국제관계의 약육강식의 논리를 정당화 해주며 세계를 자국의 이익만 추구하는 국가주의로 몰아간다고 지적했다. 현대국가는 본질적으로 강한 군사력 위주의 전투적인 국가이다. 이것은 특별히 오늘날 미국 부시정권의 국제사회를 무시한 독선적이고 오만한 국제정책에 잘 나타나 있다. 오늘날 경제적 의미에서 이견 군사적 의미에서 이견 각 국가는 서로 긴장대치 되어있다. 이 긴장대치상황에서 승자가 되기 위해 현대국가는 끊임없이 거대하고 강력한 국가체제, 군수산업체제를 추구하고 있다.<sup>102)</sup>

결과적으로, 강한 국가주의의 사회에서는 전체민족과 국가가 철저하고 강력한 중앙정부의 통제아래 놓이게 된다. 오늘날 미국에서 국가안보라는 미명하에 씨알의 알권리가 무시되고, 언론자유보다 중앙정부의 통제가 국익의 미명으로 우선시 되는 현실의 작태가 그것을 명확히 반증한다. 이래서 강력한 국가주의의 근본은 이타주의라기보다는 강한 집단이기주의와 자국이익중심주의를 그 근본으로 한다.

이런 집단 이기주의를 근본으로 하는 국가주의에 대해 함은 일찍부터 경고하고 반기를 들었던 것이다. 이런 면에서 함은 국가주의를 반대했고 국가, 민족, 인종을 초월하려 국가 간 세계평화주의를 실현하고자 했던 노장사상과 퀘이커리즘에 인간이 추구해야 할 보편적 가치로서 공명을 느꼈다. ‘도덕적 인간’이 모여서 사는 사회는 ‘비도덕적 사회’ 일 수 밖에 없는 것일까?<sup>103)</sup> 함은 도덕적 인간이 모여 사는 사회도 도덕적 사회가 될 수 있다고 느꼈고, 그리고 그러한 사회를 이룩할 수 있는 실마리를 동아시아의 노장사상과 서구의 퀘이커리즘의 평화주의를 통해서 보았던 것이라고 생각한다.

99) 차주환 『한국도교사상 연구』, 서울대학교 출판부, 1983, pp.262-273.

100) de Bary, William Theodore. *The Rise of Neo-Confucianism*, New York, Columbia U.P., 1985, p.80.

101) 정병조 『한국종교사상 : 불교, 도교』 연세대학교 출판부, 1991, pp.190, 194, 195.

102) Bakunin, Michael. *Statism and Anarchy*, Cambridge U.P., 1990, p.13.

103) 참조, Reinhold Niebuhr. *Moral Man and Immoral Society: A Study in Ethics and Politics*.

#### 4. 역사적 보편주의<sup>104)</sup>

함은 민족의 자유와 평화를 위해 한평생을 동분서주한 덕에 일제강점기를 비롯해 전두환 독재정권 때까지 정권이 바뀔 때마다 교도소문을 들락거려야했다. 그런 그를 보고 “감옥에 가는 것이 일이야” 라고 비아냥거리는 사람들도 주변에 있었다. 그러나 일제강점기 독립 운동가였고 ‘민족주의자’였던 함이 어느 때부터인지는 우리에게 덜 민족주의적 냄새를 풍기며 다가오게 되는데 그 이유는 무엇이며 왜 그렇게 되었을까? 그리고 이러한 함의 탈 민족주의적 변모가 그의 평화사상과 관련하여 우리에게 의미하는 바는 무엇일까?

어려서부터 함은 독실한 기독교인이었고 철저한 민족주의자였다. 자아발견은 함뿐 아니라 어느 누구에게나 중요한 문제다. 그러나 자아발견을 이루면 그 후에는 자아실현을 해야 하는데 그 자아실현의 단계에서 필요한 것이 자아극복 즉 내 고정관념, 내 주관적 고정가치체계를 넘어선 좀 더 객관적이고 보편적인 가치의 정립이다. 나만 소중한 것이 아니라 타인도 최소한 나만큼, 때로는 심지어 나보다, 더 소중할 수 있다는 진리다.

각 개인이 나만의 문제만 생각하면, 내 종교, 내 문화, 내 전통, 내 이념, 내 관습, 내 민족, 내 국가만 생각하고 타인의 여러 다른 가치와 생각, 문화를 배척하거나 이해하고 받아들일 여유가 없다면, 결국 타인과는 싸움이나 전쟁밖에 할 게 없다. 이 처절한 깨달음은 필자가 영국여성과의 국제결혼생활을 통해서 사상이 생활에서 끊임없이 부딪히는 수없는 두 ‘문명의 충돌’ 과정을 통해서 몸으로 체험한 것이라 어느 정도 자신 있게 확신 할 수 있다. 결국 두 다른 문명과 문화의 만남에서 필요한 덕목은 대결 보다는 이해, 포용, 합의 즉 사랑이다.

국제결혼의 경험은 없었지만 함도 역시 민족주의(제3세계)와 민족주의(제국주의)가 충돌, 대결해서는 민족문제가 해결되지 않는다고 본다. 고난 받는 민족이 고난 속에서도 더불어 사는 지혜와 사랑을 배울 때 다른 민족들을 평화의 세계로 이끌 수 있다. 따라서 민족문제는 세계평화문제다. 함은 가해자인 제국주의 강대국은 민족문제를 풀 수 없다고 본다. 오직 피해자인 고난 받는 민족만이 사랑과 용서를 통해서 주체적 역량을 강화함으로써 민족문제를 풀 수 있다고 주장한다. 여러 전쟁과 혼란의 와중에서 함은

---

104) 국제결혼의 체험을 바탕으로

일찍이 민족문제를 세계평화와 직결되는 문제로 인식하고 세계가 하나의 공동체임을 확신했다. 함에게는 사람과 사람, 집과 집, 단체와 단체, 나라와 나라, 하늘과 땅 사이를 조화롭게 하는 것이 곧 평화였던 것이다.

세계사상사조와 국제정세를 예민하게 감지하고 고민한 그였기에, 전반기 생애에 기독교중심주의적 사고체계와 민족주의적 면모를 갖고 있었던 함도, 폭력으로 점철되어진 일제강점기를 거쳐, 양차대전과 6.25전쟁, 기독교편애주의 정책을 편 자유당정권을 겪는 동안 그의 사상은 점점 더 보편적 가치체계를 지닌 사고의 양상을 띄어가게 된다. 그래서 1960년대 이후 군부가 폭력으로 나라를 탈취한 뒤 자유와 평화를 총칼로 억누르자, 인간존엄성과 기본권을 빼앗긴 씨알과 하나 되어 함이 독재정권에 저항하게 된 밑바탕에는 그의 보편적 가치인 비폭력, 즉 평화사상이 있었다. 전 생애를 국가폭력과 반 평화적 현실에 응전하면서, 민족의 자유와 평화를 위해 노력한 저항하는 평화주의자가 함이었지만 그는 그래서 민족주의자라기보다는 탈 민족주의자였고 기독교이었지만 기독교의 틀에만 얽매이지 않았다. 그러나 이러한 함의 보편성을 추구하고자 하는 노력도 일각에서는 대중적 인기로 편승, 영합하려는 ‘포퓰리즘’으로 비판받기도 한다.

함은 지난 과거의 여러 권위주의 정권아래서도 인간에 대한 신뢰를 바탕으로 비폭력, 평화시위에 앞장섰다. 기독교교리에서 원죄설이나 성악설을 주장하는 것과는 달리 함은 근본적으로 인간본성이 평화적이고 선하다고 믿었고<sup>105)</sup> 각 인간 속에 하느님의 빛이 있다고 믿었기에 이러한 인간에 대한 낙관적 믿음이 함이 평화를 위해 일하는데 끊임 없는 원동력이 되었다. 함은 독재자와 권위주의적 정권에 눌려서 신음하며 체소리를 빼앗긴 불쌍한 역사의 주인인 씨알을 사랑의 눈으로 일깨우고자했다. 그래서 그가 1970년 4.19혁명 10주년을 기념하여 창간한 잡지가 월간 「씨알의 소리」이다.

조국과 씨알에 대한 애정과 낙관적 믿음이 부끄러움을 많이 타는 그를 두려움 없이 외치는 “광야의 소리”로 변화시켰고, 평화를 좋아하는 수줍은 촌색시 같은 그를 시대의 '독설가', '선동자'로 만들었고, 가정적이고 다정한 아버지일 수 있었던 그를 머리 들 곳이 없는 이산가족으로 바꾸어 놓았으며, 신사적이고 평범한 사람이던 그를 한시대의 '이단자', 저항자로 변화시켰던 것이다. 함은 끊임없이 하느님 나라를 추구하는 이상주의자였고 탈 민족주의자였지만 동시에 자기가 역사적으로 속한 사회와 민족이 어려움에

105) 함석헌. 『전집 14』, p.36 『전집 17』, p.112 『전집 20』, p.71.

처했을 때, 현실적 평화주의자로서 온몸으로 그 사회의 부조리에 대항하였다.

함은 가족의 생계와 병든 아내를 돌보아 줄 틈도 없이, 쉬지 않고 민주화의 전선에 앞장선 한편, 장준하가 창간한 잡지사 사상계(思想界)의 요청으로 글을 쓰면서 남한사회에 그 이름이 알려지기 시작했다. 그러나 그의 ‘유명세’는 호된 값을 치러야 했다. 함은 계속 권력의 감시, 사찰, 연금, 수감 되었으며 재판정에 서서는 ‘자유대한민국’의 이름으로 자유를 박탈당하고 정죄를 당하는 쓴 경험을 감수해야만 했다. 그러나 이런 고난에 찬 삶의 여정에서도 그는 일관되게 비폭력평화사상을 계속 주장해왔으며 때로 민주화의 전선에 선 젊은 청년들의 과격성과 상충되어 냉혹한 비난과 냉대를 맞보기도 했지만 비폭력과 평화는 그가 결코 버릴 수 없는 가치였다.

1988년 10월, 서울에서 올림픽이 개최되기 직전에 함은 서울평화올림픽위원장으로 추대되었다. 그는 입원 중인 중환자의 몸으로 88올림픽공원에 세운 세계평화문에 설치한 평화의 불 점화에 나섰다. 함이 그의 전 생애를 통해 항상 평화주의를 추구한 것을 고려할 때 그가 평화올림픽위원장으로 선정된 것은 조금도 놀랄 일이 아니다. 서울평화올림픽선언문은 올림픽을 통한 세계평화를 선언했고 함을 포함 600명의 전 세계 주요 민간지도자, 세계정치지도자, 세계노벨평화상 수상자들이 함께 이 선언서에 서명했다.

그러나 이러한 함의 평화를 위해 일하고자 하던 행동은 “노태우 정권에 이용당하는 노망난 함석헌” 이라든가 “거짓 평화주의자의 속임수에 넘어간” 행위로 조롱을 받았다. 어떤 이들은 “함석헌이 나이 들어 정신이 흐려졌다”고 비난했다. 그러나 함은 단호했다. “평화를 사랑한다면 싫어하는 사람들과는 악수도 하지 말란 말이냐” 며 그는 오히려 편 가르기를 옹졸하다며 거부했다. 그에 대한 혹독한 비판과 냉대, 조롱에도 불구하고, 함에게 평화는 “하느님의 절대명령” 이었던 것이다.

이런 함에게 노태우정권보다 더 큰 가치는 대한민국이었고, 대한민국보다 더 중요한 가치는 세계평화였다. 1980년 모스크바올림픽은 공산주의국가만 참여한 반쪽올림픽으로 끝났고, 1984년 LA올림픽은 자본주의국가만 참가한 절름발이 올림픽이었다. 그러나 서울올림픽은 공산진영과 자유진영이 평화롭게 함께 참여한 문자 그대로 평화올림픽이었다. 서울올림픽에는 소련을 비롯한 동구권 국가들이 다수 참가하였고, 이 제전은 한국이 사회주의 국가들과 평화스런 관계를 개선해 나가는 데 주요한 디딤돌이 되었다.

동서 양진영의 국가들이 모두 참가한 서울올림픽을 통해 한국과 동구권 나라들은

자연스럽게 접촉할 수 있는 기회를 갖게 되었던 것이다. 1988년 서울올림픽에 소련과 동구권을 포함함 공산국들 대부분이 참가함으로써 동서화합을 이루게 되었다. 특별히 동서진영의 선수와 관람객들은 실로 제 21회 올림픽대회가 1976년 몬트리올에서 열린 지 12년 만에 처음으로 스포츠를 통한 화합의 대축제를 벌였던 것이다.

88서울평화올림픽의 영향은 세기적인 대변혁을 불러왔다. 냉전으로 한국과 왕래가 없었던 중국과 구소련 등 동구권국가들에게 한국이라는 이미지는 6.25전쟁이었고 한국인은 비참하게 가난한 나라의 사람들로 새겨지고 있었다. 그러나 비행기로 서울시를 내려다 본 소련과 동구권사람들은 눈을 의심했다. 서울밤하늘이 휘황찬란한 각종 네온사인으로 빛났기 때문이다.

더구나 동구권사람들이 서울에 체류하는 동안 방문해본 한국선수들의 가정은 그들의 눈으로 볼 때 화려한 아파트, 자동차, 텔레비전, 냉장고, 세탁기 등 여러 가지 가전생활 제품을 갖추고 있었다. 동구권사람들의 눈에 보인 한국은 6.25의 빈곤보다는 현대적 생활기기를 갖추고 마냥 안락한 생활을 하고 있는 것으로 보였기 때문이다. 이런 면에서 노태우정권은 전시행정은 국제적으로 '성공'을 거둔 셈이다. -물론 이것이 서울의 전모는 아니었음을 우리는 기억해야 할 것이다-<sup>106)</sup>

하여간 동구권 사람들은 서울올림픽기간 동안 한국의 자유와 번영, 풍요한 듯해 보이는 모습을 목격하고 자기들의 가난한 조국과 억압일변도의 동구권체제에 회의를 느꼈고 이것이 그들의 마음에 동요를 일으키는 결정적 계기가 되었다. 결국 동구권사람들의 생생한 서울방문경험과 목격담이 동구권국가들의 민주화혁명과 몰락을 유발한 중요한 동기가 되었다는 것이 대체로 국제정치학자들의 공통된 평가다. 하여간 함도 예측하지 못했지만 서울평화올림픽위원장으로서 함은 자신도 모르게 비폭력을 바탕으로 한 좌우익을 넘어선 세계평화에 일조하는 결과를 초래했던 것이다.

## 5. 한국사, 평화의 전형

함은 한국사 자체를 근본에 있어서 평화의 전형으로 보고 있다. 전쟁이나 싸움이 없

---

106) 88서울올림픽을 앞두고, 서울 목동·사당동·상계동 빈민지역 재개발 과정에서 폭력적인 강제철거로 인해 보급자리가 파괴돼 대책 없이 쫓겨 갔던 도시빈민들은 전시행정을 앞세운 서울올림픽의 또 다른 모습이다.

는 평화스런 전통의 단군신화, 동북아의 평화를 가져온 고구려 온달신화, 아내의 정사를 평화스럽게 대처하는 처용, 수나라가 고구려를 침공하였을 때 을지문덕의 화해 제스처 등은 함이 한국사 평화전통을 해석 할 때 줄 곳 이야기 하는 부분이다.<sup>107)</sup>

또한 함이 30대 초반에 쓴 「성서적 입장에서 본 조선역사」<sup>108)</sup> 에서 그의 평화사상의 면모를 도처에서 찾아볼 수 있다. 함은 「조선역사」에서 우리민족의 세계사적 비전을 드는데, 그것은 유약하고, 무능하고, 이름 없이 음지에서 고난 받는 민중이 오히려 역사의 담지자로서 평화운동의 주역이 되어 온 세계에 평화를 불러올 수 있다는 신념이다. 1930년대 함은 우리민족이 그 시대의 전 세계 최악의 짐을, 마치 신약시대의 예수가 인류를 위해서 지었던 것처럼 지고 가는 “십자가에 매달리는” 평화의 제물이라고 이야기한다.

함에 의하면 예수가 인류전체의 죄를 뒤집어쓰고 죽음으로써 인류의 메시아가 되었다는 뜻이 씨알도 민족과 인류의 죄를 지고 스스로 고난과 죽음의 길을 기꺼이 감으로써 정의와 평화의 시대를 열 수 있다. 자발적 고난의 길, 희생의 길을 걷는 씨알의 평화주의는 패배주의가 아니라 인류역사와 우주생명에 대한 낙관적 비전에 그 기초를 두고 있다. 이렇게 함에게 한반도는 평화의 제단이고, 전 세계 모든 문제와 고통을 안고 여기까지 온 것이 조선민족이라고 해석함으로써, 1930년대 일본의 제국주의 아래서 패배주의와 열등감에 사로잡힌 조선민족에게 함은 역설적으로 자긍심과 자부심을 심어주었던 것이다.

이것이 고난 자체를 살았던 우리 민족에게 주어진 세계사적 사명이며, 세계평화를 위해 자신의 몸을 고난의 제단에 바치고 피를 흘리는 희생적 신앙으로 살라고 함은 역설한다. 수난의 여왕, 거지처녀 그리고 세계사의 하수구로 명명된 거부 할 수 없었던 민족의 고난사 속에서 함은 세계평화를 가져올 사명이 우리 민족에게 있음을 역설한다. 이렇게 함의 역사관이 최종적으로 이룬 결론은 “고난을 사랑으로 극복한 평화”이었던 것이다.

함은 또한 생명과 평화를 연결시키면서 생(生)은 명(命)이기 때문에 하나밖에 없는

107) 을지문덕이 수나라군 대장 우중문(于仲文)에게 보낸 시 : 神策究天文(신책구천문), 妙算窮地理(묘산궁지리), 戰勝功既高(전승공기고), 知足願云止(지족원운지). 특히 이 마지막 부분은 『도덕경』에 있는 구절 ‘만족함을 알면 욕되지 않고, 그칠 줄 알면 위태롭지 않다.(知足不辱 知止不殆)’를 암암리에 인용한 대목임.

108) 이하 『조선역사』

유일의 길ियो 운동이며 그것이 바로 대도(大道)인데 그 대도가 곧 평화의 길이라고 한다. 그는 산다는 것이 곧 하늘의 명령이고 그것이 곧 우리가 평화를 추구해야 하는 이유라고 본다. 이렇게 함에게 있어서 평화는 생과 마찬가지로 선택의 여지가 없는 인생이 가야만 할 유일한 길이다. 생은 '살아있다'가 아니라 '살아라'는 명령이듯이 함에게 평화는 어떤 사상의 대상이 아니라 행동이므로 이루어나가야 하는 사명인 것이다

함은 정부에 대해서는 작으면 작을수록 좋고 통치는 없어지면 없어지는 것만큼 평화가 온다고 본다. 소국이 더 잘 살아가고 있는 것이 현실로 들어나고 있는 점을 지적하며 특별히 유럽의 작은 나라일수록 높은 사회 안정성과 삶의 질을 향유하고 있는 면을 강조하며 함은 이렇게 이야기 한다. “지금은 대국주의가 없어지려는 시대다. 실지로 세계 여러 나라 중에 비교적 실속 있게 행복스럽게 사는 나라는 결코 강대국들이 아니고 모두 자그마한 평화주의의 나라들이다.”<sup>109)</sup> 아울러 함은 소국과민이 다른 나라를 탄압하는 것은 불가능하다고 보면서 대국주의가 세상을 망쳐 놓는다고 비판한다.<sup>110)</sup>

6.25전쟁을 일컬어 함은 “전쟁으로 두 동강 난 유일한 나라가 한반도”라고 지적하고 “이 나라 안에 평화가 이루어지지 않는 한, 이 민족은 망할 수밖에 없을 것”이므로 “시급한 것이 평화”라고 역설했다. 그럼으로써 민족분단이란 산통을 겪으면서 모두를 해방시키는 진정한 평화를 낳아야 한다는 것이 함의 고백이다. 함은 한국의 분단 상황이 대국, 즉 미국과 러시아의 전략적 산물이라고 본다. 또한 한국의 분단은 세계적으로 군수산업 자들이 정치인들과 서로 밀약, 흥정해서 만들어놓은 것이라고 역설한다. 이런 시각에서 그는 한반도의 평화를 파괴한 주범이 지금 6자회담에 열심히 나오고 있는 중국, 일본, 러시아, 미국임을 들고 있다. 그리고 중마일러를 대국주의라고 보며 이 대국주의가 없어지는 시대가 올 때 세계평화가 가능하다고 본다.

이렇게 함의 평화사상이 ‘강대국혐오증’ 내지는 ‘조직기피증’으로 보이는 이유는 그가 겪었던 20세기 세계대전과 한국전쟁이 곧 폭력, 광기를 바탕으로 한 비이성적인 시대였기 때문이었을 것이다. 이런 맥락에서 함의 평화사상은 자연히 반정치, 비폭력, 반국가로 이어졌고, 정권에 대하여 회의적인 무정부주의의 성향을 띄는 것이다. 이것은 함이 겪은 정부가 도덕성이 없고 폭력에 뿌리를 박고 있다고 단정했기 때문이다. 함의 이런

109) 함석헌. 『함석헌 전집14』, p.35.

110) 함석헌. 『함석헌 전집4』, p.340.

사상은 근대국가 형성을 폭력의 기원으로 보고 세계화와 탈냉전에도 불구하고 국제정치는 더 한층 군사화 되고 있다고 지적하며, 국가성립자체를 조직범죄로 평가하고 국가 행동양식을 조직범죄에 비교하는 사회학자 찰스 틸리(1929-)의 이론과도 정확하게 일치한다. 함이 고난과 통찰을 통해서 느낀 국가에 대한 속성이 학자의 체계적 연구결과와 일치한다는 것도 흥미로운 결론이다.

박정희의 반공과 부국강병 그리고 김일성의 주체사상에 비교해, 함이 주창한 씨알의 주도에 의한 평화사상이나 이타적 도덕주의는 오늘날 냉랭한 현실주의와 실익정책의 구호에 밀려 아주 무력하게까지 보인다. 약육강식, 무전유죄 유전무죄, 적자생존의 논리가 여전히 판을 치는 인간사의 일을 경험하면서 우리는 박정희가 주장한 단순한 물리적 힘의 가치관이 함의 평화주의가치관보다 좀 더 적절한 것이 아닐까 하는 착각도 하게 된다. 박정희는 이렇게 말한 적도 있다. “인간사에는 경제가 정치나 문화보다 우선한다.” 마찬가지로 인간은 우선 먹어야 사는 것도 사실이다. 그러나 동시에 인간은 또한 떡으로만 살수는 없다. 인간은 어쩔 수 없이 정신적인 존재다. 이제 우리는 이런 질문을 스스로에게 던져야 할 때가 되지 않았을까. “승자, 권력자, 부자의 가치보다 세계는 이제 다른 가치에 귀를 더 기울여야 하지 않을까?”<sup>111)</sup>

### III. 통일

1947년 2월 26일 함은 “내 생각은 말고 어서 가거라.”며 문간에 기대서 하시는 노모의 음성을 들으며 북한을 탈출했다. 그 후 함은 남한에서 실항민으로 살며죽을 때 까지 사랑하는 어머니와 만아들, 만딸을 다시 만나보지 못한다. 20세기 한국현대사 분단의 비극을 개인 가족사를 통해서 처절하게 체험한 것이다. 이런 분단조국의 직접적 희생자 함은 그래서 조국의 평화통일의 꿈을 한순간도 접어 본적이 없다.

이산가족의 당사자인 함은 평화가 전체의식에서 출발되어야 한다고 보며, 그래서 우리는 남남이 아닌 하나라는 자각이 곧 평화의 뿌리라고 본다. 더욱이 남북분단을 한반도평화를 가로막는 원인이며 구체적으로 극복해야 할 당면과제로 보고 있다. 오늘 함이

---

111) Dale, Jonathan. *Beyond the Spirit of the Age*, p.32.



살아 있다면 햇볕정책을 지지하고 소위 ‘퍼주기’ 운동을 지원 할 것이다, 한국인으로서 우리가 이 시대에 달성해야 할 구체적 목표가 있다면 그것은 한반도의 평화통일이라고 확신한다.

극단의 시대였던 20세기와는 달리 세계가 좁아지고 있는 21세기는 전 세계적인 전망을 지닌 사상, 타문화를 서로 이해하고 포용하는 생각이 하나로 뚫린 보편적인 통일된 사상이 필요한 시대다. 고향이 평안도였고 모친과 자녀를 남겨두고 불가피하게 월남 할 수밖에 없었던 고난에 찬 개인사 때문이었을 수 있지만, 함은 한반도의 평화통일에 대해서 항상 마음에 새기고 염원했다. 자유와 평화를 위한 그의 모든 노력은 한반도의 평화통일과 통일된 조국에서 자유와 정의를 맘껏 누리는 이상적인 씨알의 모습을 항상 그리워하고 추구하며 살았다고도 볼 수 있다.

### 1. 함석헌과 조봉암의 평화통일론 그리고 그 결과

함과 조봉암은 6.25전쟁 후 냉전 하 한반도에서 평화통일을 옹호한 1950년대 후반의 대표적 지성인들이었다. 조봉암은 진보적 정치인이었고 함은 종교사상가였다. 둘은 매카시즘이 날뛰는 비슷한 시기에, 그 당시로서는 금기였던 남북평화통일론을 주장했다.

1956년 5월 대통령선거에서 야당의 조봉암이 216만 표를 얻자 이승만은 자신의 장기집권체제에 큰 위협을 느꼈다. 이에 이승만 정권은 1958년 1월 13일 진보당사건을 발표, 진보당 간부들을 구속하고 곧이어 정당등록을 취소하였다. 이승만 정권은 정적인 조봉암을 비난하며 “진보당은 북한의 주장과 유사한 국제연합 감시하의 남북한총선거를 주장하였고, 북한간첩들과 접선하여 공작금을 받았으며, 공산당 동조자들을 국회의원에 당선시켜 대한민국을 음해하려고 하였다”고 발표하였다.

그러나 재판결과 이승만정권이 주장한 대부분의 사실이 허위, 조작되었음이 밝혀졌고 한동안 씨알들은 사법부가 살아있다고 생각했다. 연이어 1958년 7월 선고공판과 1959년 2월 대법원 판결에서 대부분 진보당 간부들이 무죄를 선고받았다. 그러나 당수 조봉암은 사형을 선고받았다. 그 후 조봉암은 변호인단을 통하여 재심을 청구하였으나 기각되었고, 1959년 7월 31일 조봉암에게 사형이 집행되었다. 무고한 조봉암에게 사형이 집행되었다는 것이 명백한 오늘에서조차 그의 명예가 회복되지 않은 것은 이시대의 수

치다.

하여간 ‘조봉암 죽이기’가 한창 진행 중인 1958년, 함은 「사상계」 8월호에 “생각하는 백성이야 산다 - 6·25 싸움이 주는 역사적 교훈”이란 글을 발표한다. 이 글에서 함은 우리나라의 역사적 숙제를 통일정신, 독립정신, 신앙정신이라고 했다. 그는 일찍이 신라의 통일을 요절이라 보았고 외세의 힘을 빌려서 한 통일을 제대로 이룬 통일이 아니고 오히려 분할이라 지적하고 그때부터 한민족의 비극은 시작된다고 지적했다. 함은 이승만 정권을 비판하며, “내세우는 것은 북진통일의 구호뿐이요, 비위에 거슬리면 빨갱이니. 통일하는 것은 칼밖에 모르니? …칼을 가지고는 나라는 못 잡을 것이다.”며 이승만의 북진통일정책을 정면으로 비판한다. 그리고 이 필화사건을 계기로 함은 지금도 살아 있는 국가보안법 위반죄로 20일간 수감되어 곤욕을 치렀다.

동시대 평화통일론에 관련된 이 두 사건을 놓고 이런 생각이 떠오른다. 왜 조봉암은 사형 당했고 함은 무사했을까? 조봉암과 다르게 함은 정치인이 아니었고 조직된 정당의 지도자가 아니었다. 그런데 정치적 조직력이 전혀 없었던 함의 이런 무조직 능력이 바로 어떤 권력 하에서도 함의 목숨을 부지하게 할 수 있었던 요소가 아니었을까? 정치조직이 없는 함을 이승만 정권은 당연히 위협으로 느끼지 않았을 것이고 정적이 못 된다고 여겼을 것이다.

그런데 바로 이러한 함의 정치사회적 영향력에 대한 권력으로부터의 ‘업신여김’이 권위주의시대에 함의 다양한 활동을 지탱해 줄 수 있는 비결이 아니었을까. 그리고 결국 이승만 정권하에서는 평화통일을 옹호하는 한지성인의 생사를 갈라놓는 결정적 요인이었을 것이다. 비정치인에 대한 이승만 혹은 권력집단의 ‘차별’ 덕에 역으로 함은 그 글과 말을 통해서 사회정치적 영향력을 극대화 시켜 나 갈 수 있었다. 마치 ‘보이지 않는 손’처럼.

해방공간과 한국전쟁사이를 보더라도, 좌우익을 막론하고, 김구(1876~1949), 여운형(1886~1947), 장덕수(1895~1947), 송진우(1889~1945) 등 주요한 좌우정치지도자들이 권력집단에 의해 수시로 제거되는데, 함은 이때도 정치인이 아니었고 가지고 있는 정치세력이 없었기 때문에 다행히 권력집단의 살생부에서 빠질 수 있었다. 결국 함이 정치사회문제를 끊임없이 비판하는 사회비평가나 종교사상가가 아닌 정당인이나 정치지도자로 한국현대사에 등장했다면 그의 목숨을 89세까지 부지하기가 거의 불가능했

을 것이다. -우리는 70년대 박정희에 의한 김대중 납치사건도 기억한다- 이런 면에서 함은 “약으로 강을 제하는” 노장사상의 원리를 매카시즘이 창궐한 냉전시대 한반도에 적용한 가장 현실적인 평화주의자가 아니었을까.

평화통일론을 주장했던 고인이 된 정치지도자와 살아있는 사회비평가 혹은 종교사상이 그 두 그룹 중 현실정치사회에 영향을 더 미치는 집단은 누구일까? 정치인 김대중의 2000년 ‘6.15남북공동선언’이 가능했던 뿌리에는 1989년 김일성과 ‘통일3단계방안 원칙’에 합의한 문익환의 공로를 무시 할 수 없다.<sup>112)</sup> 평화통일에 대한 함의 사상이 남북통일의 물꼬를 트고 간 통일운동가 문익환에게 어떤 영향을 미쳤는지는 문익환이 함에 관해 손수 짓고 낭송한 아래 시에서 더욱 명료하게 나타난다.

“자주와 통일을 온 몸으로 외치신 당신이  
민족주의는 못마땅하셨죠  
국가주의는 더욱 질색이었고요  
그것은 평화의 적이었으니까요  
당신이 자유만큼 사랑한 것이 있다면  
그것이 평화였죠  
주의가 싫어 무교회주의마저 떠나신 당신이지만  
비폭력 평화는 당신의 신조였죠“<sup>113)</sup>

정치인이 아니었던 함이 20세기 한반도에 평화통일을 위해 미친 정치적 영향력에 대해서 혹자는 아주 회의적 평가를 내릴 수도 있다. 함이 비록 지금은 사라진 표현인 “재야의 지도자” 이었음에도 불구하고 함이 살아서 활동했던 당시 그는 정치인의 범주에 끼지도 못했고 정치적으로 말하자면 차라리 처절한 ‘실패자’였다. 그러나 한국의 민주화와 평화통일의 길을 위해 그가 어떤 의미로든 그 어느 누구보다도 막대한 영향력을 한국사회에 미쳤다는 것을 그 누구도 부인하기는 어려울 것이다.

---

112) 비록 단기적으로는 문익환의 무허가 방북이 공안정국을 초래했던 것은 사실이다.

113) 문익환 『우리의 멋쟁이, 겨레의 아버지, 만인의 벗, 함석헌 선생님!』 중

## 2. 평화통일의 길

함은 종교사상적으로 사회악이라고 한 것은 물론 불의한 정치권력의 탄압과 씨알에 대한 부정적인 경제적 착취였다. 그래서 정치적 조직이 없는 비정치인 함이 왜 ‘정치적 사안’에 대해 관여할 수밖에 없었는지 이렇게 말한다. “왜 정치에 관계된 말을 하나? 강도가 들어왔는데, 그럼 ‘도둑놈이야’ 하고 내쫓을 생각도 안 해야겠습니까? 이런 때, 정치가 온갖 사회발전을 방해하고 있는 때에 입을 닫고 중립을 한다는 것은 결국 정치 한패입니다. 도둑이 왔어도 ‘도둑이야’ 소리 안하는 놈은 도둑의 한패 아닙니까? 내가 바라는 것은, 정치가 아주 없어지는 것은 감히 못 바라도, 적어도 손에 무기 쥔 정치무리가 판을 치는 날이 어서 지나가는 것입니다.”<sup>114)</sup>

정치라는 구렁이가 씨알의 몸과 숨통을 질식할 정도로 눌러 감고 있던 시절, 비정치인 함의 보이지 않는 영향력으로 인해 씨알은 군부독재를 물리치고 민주정부를 불러들일 수 있었다. 촛불시 같은 함의 지나친 겸손이 정치적으로 그의 영향력을 축소시켰을 수도 있고, 어느 정당과도 철저히 손잡기를 꺼려한 그의 행동은 곧 그가 민족지도자로서의 책임감을 포기한 것 이라고 비난받을 수도 있다. 그러나 역사를 통해서 양심적 종교인 이자 사상가인 예수가 인류에게 보여준 현실적 영향력은 세속의 권력자인 총독 빌라도가 보여준 정치적 영향력보다, 시대를 넘어서 현실에 훨씬 막대한 영향을 미친다는 것을 역사가 증명했다.

평화를 무엇보다도 중시한 사상가 함은 남북한의 평화통일을 위한 방안으로 아래 세 가지 길을 제시한다.<sup>115)</sup>

첫째는 씨알의 자기교육, 즉 타율에 의한 것이 아닌 자율에 의한 ‘스스로 함’을 역설한다. 함이 ‘조직기피증’에도 불구하고 말년에 회원으로 몸담고 있던 전문목회자가 없는 웨이커교회에게도 이 스스로 함 (Do-It-Yourself)은 아주 중요한 가치 중의 하나다. 그리고 젊은 시절 함이 몸담았던 무교회주의 또한 이 ‘스스로 함’의 원칙을 강조한다. 현 정부가 ‘참여정부’를 강조하는 것도, 또 오늘날 UCC (User Created Content)가 창궐한 것도 또한 이 스스로 함의 원칙이 생활정치와 생활과학기술분야에 널리 퍼진 결과라고

114) 함석헌. “내가 왜 이 잡지를 내나”, 『씨알의 소리』 1970년 4월호 중

115) 함석헌. “80년대의 민족통일의 꿈을 그려본다”, 1980년 2월 6일 YWCA 수요강좌

평가한다.

함은 그래서 남북의 평화통일도 남북한 지도자들의 몫이 아니라 남북에 있는 씨알들의 책임이자 몫이고 이러한 씨알들에 의한 새 변혁의 대운동이 즉 참 혁명이라고 본다. 함은 지난 권위주의 정권하에서 남북이 평화통일을 이루지 못한 것이나 부패정치, 경제 파탄, 외세압박, 인권부재, 언론탄압 등의 원인이 다 역사의 주인이 되어야 할 씨알들을 권력자들이 죽였기 때문인 것으로 결론짓는다.<sup>116)</sup> 그래서 함은 남북통일은 호전적인 정권이 할 것이 아니라 남북의 씨알이 직접 해야 하고 또 씨알만이 통일을 구상할 수 있다고 본다.

남북의 평화통일을 위한 둘째조건으로 함은 국가관의 혁신을 말하는데 그것은 곧 국가관이 잘못되면 통일이 바로 될 수가 없다는 것이다. 함은 새 국가관을 세우는 문제가 곧 한국인들만을 위해서가 아니라 인류전체를 위해서 그렇다고 본다. 특별히 요즘과 같이 국익의 이름으로 모든 것이 정당화 되고 있는 국가지상주의, 국가주의 전성시대에 함은 국가도 국익이나 국가이기주의를 앞세우기 보다는, 개인이 이타주의를 최고의 가치로 삼는 것처럼, 타국의 이익을 자국의 이익보다 먼저 생각하고 배려하는 국가 간 이타주의를 최고의 가치로 삼는다. 그래서 이런 함에게 한반도의 통일방안이 문제 아니라 통일을 통해 새로 세우고자 하는 한반도의 국가가 어떤 국가냐, 즉 평화스런 국가냐, 하는 것이 더욱 중요한 문제였던 것이다. 결국 함이 생각하는 통일이란 국가주의나 민족주의를 넘어 세계 평화주의로 가는 길이었다.

셋째 한반도의 통일을 위한 조건으로 함은 정신주의를 강조한다. 정신이란 것이 만일 없다면 함은 삶, 죽음, 분열, 통일도 문제 될 것이 없다고 본다. 정신주의란 곧 물질물량주의나 이윤의 가치를 앞세우는 자본주의나 신자유주의가 아니다. 그렇다고 유물론에 입각하여 사유재산을 국가가 강제로 철폐하는 공산주의도 아니다.<sup>117)</sup> 함이 그린 정신주의는 아마 제 3의 길로서 약자와 소수자를 배려하는 사회복지에 입각한 복유럽과 같은 사회민주주의 같은 제도가 아닐까 판단된다.

이렇게 남북의 평화통일문제를 푸는 방법으로 공산주의 대 자본주의의 대결국면을 넘어서 남북이 평화를 국시로 삼아 화합할 때 비로소 함이 주창한 것처럼 남북은 평화

---

116) 상동

117) 상동

통일을 이룰 수 있을 것이다. 민중신학자 안병무가 함을 “민중적 민주주의의 선구자”로 표현한 것도 이런 맥락에서 이해 할 수 있다.<sup>118)</sup> 1963년 함이 독일에서 유학중이던 안병무가 직접 운전하던 ‘씨알의 수레(폴크스바겐Volkswagen을 말함)”를 타고 한달 간 북유럽을 여행하면서 “나의 생애에 가장 행복한 때”였다고 회상한 것도 자유와 평등의 가치가 적절하게 잘 이루어진 이상적인 북유럽사회에 대한 함의 소망이 반영 된 회상이 아닐까.

함은 민족과 씨알로서의 의무를 다하기 위해 하나, 즉 통일이 되어야 한다고 강변한다. 함은 전체를 자각된 인격들의 통일된 인격으로 보며 이제라도 민족이 다시 통일이 되려면 이념이란 가면을 쓴 집단주의, 이기주의를 물리치고 먼저 남북의 씨알 속에 강한 전체의식을 불러일으켜야만 한다고 역설한다. 함에게는 전체(whole)만이 거룩(holy)한 것이었다. 그래서 그는 완전한 전체가 하나로 있으면 그것이 깨끗하고 거룩하지만 전체에서 떨어지면 더러운 것<sup>119)</sup>으로 보았다.

그래서 그는 거룩한 전체의식을 회복하게 되는 것은 나누어진 남북의 평화통일로 가능하다고 주장하였다. 함은 분열된 인격을 가진 사람들이나 인격통일이 못된 사람들은 제대로 된 사람이 아니듯 통일된 나라를 못 이루면 제대로 된 민족이 아니라고 본다. 아울러 모든 민족 모든 문화가 전체에서 나왔고 전체를 목표로 나아가며 그래서 제국주의나 패권주의가 아닌 평화주의에 입각한 세계통일이 역사발전의 등허리 뼈라고 본다.

그래서 함은 평화가 아닌 폭력이나 전쟁에 의한 통일은 반대한다. 그는 삼국통일이 민족에게 비전이나 꿈을 보여줌이 없이 폭력만으로 이뤄진 일이라고 비판한다. 그런 폭력에 의한 강압적인 통일의 유물로 생긴 남북과 동서간의 지역감정은 지금도 한반도에서 정치와 시민의식의 발전에 걸림돌이 되고 있다. 조만간 다시 남북과 동서의 분단을 넘어 평화통일을 이뤄야 할 지금, 우리는 함이 보여준 사회정의를 바탕으로 한 다른 이념이나 이해관계가 다른 집단을 넓게 받아들이는 합의의 문화와 포용심이 절실하다.

함은 생각한 남북통일은 어느 한 체제에 의해 다른 체제를 삼켜버리는 흡수통일이 아니었고 우리민족만을 위한 비전을 제시해 주는 어느 민족주의적 통일이 아니었다. 함

---

118) 필자와 인터뷰 중 1992년 여름.

119) 함석헌. 『전집 2』, p.346.

이 꿈꾼 남북의 평화통일은 차라리 온 인류를 향한 새로운 혁명에 가까웠다. 제1차남북 적십자회담의 준비가 진행되던 1971년 함은 “북한 동포에게 보내는 편지”라는 글에서 자신의 남북통일에 대한 비전을 이렇게 제시한다.

“민족통일은 곧 혁명입니다. 이것은 민족혁명만도 아니요, 그보다도 더 크고 더 깊고 더 새로운 혁명입니다 … 지금 있는 정치기구들은 다 역사의 쓰레기통으로 들어갈 지난 시대의 물건입니다 … 통일은 결코 한 정치 주권 밑에 들어가는 일이 아닙니다 … 한 정권 밑에 강제로 묶는 것을 통일로 이는 그런 따위 역사의 유물은 죽은 시대와 함께 장사하십시오. 우리가 맡은 것은 내적통일, 정치에 상관없이 인정으로 이성으로 뜻으로 하나가 되는 새 나라입니다. 몸만 아니라 사상이 서로 달라도 같이 살 수 있는 나라입니다 … 정신의 높은 봉에 설 때 마음은 저절로 커져서 옛날의 원수를 무조건 용서할 수 있게 됩니다. 이것이 중요합니다. 이것 없이는 앞에 오는 통일 못합니다. 지옥이 한구석에 있는 곳이 하늘나라일 수 없습니다.”<sup>120)</sup>

종교적으로 함이 자신이 속한 종교인 기독교를 넘어서 자신의 종교를 객관화 하려고 노력한 것처럼<sup>121)</sup> 정치적으로도 함은 남북이 체제경쟁이나 좌우익 이념논쟁을 넘어서 사상이 서로 달라도 같이 살 수 있는 나라와 정치기구에 상관없이 인정으로 이성으로 뜻으로 하나가 되는 새 나라를 남북통일 방안으로 제시했다. 그리고 이 나라에서는 정신의 높은 봉에 서서 옛날의 원수를 무조건 용서할 수 있게 되는 나라다. 1971년 함이 이념과 정치를 넘어서 보여준 포용주의에 입각한 평화통일의 길에 비추어 보면, 요즘 한 대선후보자가 이번대선을 일컬어 “친북좌파와 보수우파의 대결”이라고 규정한 것을 보면 역사가 냉전이념을 바탕으로 한 대결의 시대로 후퇴해 가는 것 같은 현기증을 느낀다.

---

120) 함석헌. “북한 동포에게 보내는 편지” (1971)

121) 이 과정에서 함은 한국의 주류기독교 집단으로부터 ‘이단자’라고도 불리는 비난과 수모를 겪는다.

#### IV. 마치는 말 : 인류는 유기체

“앞으로의 세계는 어쩔 수 없이 유기적인 사회, 전체 사회가 돼서 미워도 고와도 한 데 살 수밖에 없게 되었고, 그렇지 못하면 전체가 멸망하게 돼 있다.” -함석헌

함에게 선이란 개체와 전체와의 완전한 통일이다, 즉 그것은 선에는 너나가 없는 유기체라는 말이다. 함이 지적했듯이, 아메바나 짚신벌레 같은 하등생물은 설사 몸통이 잘라지고 분리되더라도 생존할 수 있다. 그러나 인간과 같은 고등동물은 몸통이 잘라지면 더 이상 그 생명자체를 유지할 수 없게 된다.<sup>122)</sup> 마찬가지로 함은 고등동물인 인간은 기계체(機械體)가 아닌 유기체(有機體)로서 싫건 좋건 같이 살아야만 한다고 믿었다.

그래서 함은 "전체의 생각만이 참 생각 곧 진리요, 전체의 행동만이 참 행동 곧 선이요, 전체의 감정만이 참 감정 곧 정의다."<sup>123)</sup> 라고 믿은 것이다. 북한의 씨알이 굵어죽고 수재에 허덕이는 상황에서 남한의 씨알만이 자본주의의 단맛을 즐기기는 어렵고, 제3세계가 기아와 내전에 시달리는데 제1세계만이 평화와 풍요를 즐기는 것은 불가능하다. 그래서 미국의 일방주의는 결국 9.11을 초래 할 수밖에 없었던 것이다. 모든 사건에는 이유와 원인이 있다는 말이다.

인간과 그 인간들이 모여 사는 인류는 어쩔 수 없이 더불어 살고 함께 죽을 수밖에 없는 존재다. 그래서 함은 “파상공균이 들어간 것은 발가락이지만 죽는 것은 발가락만이 아니요, 전체”<sup>124)</sup> 임을 역설한다. 이처럼 함은 현대국가를 유기체적인 국가로 보았고, 그러므로 어느 한 개인이나 국가, 심지어 성인조차도 전체로부터 동떨어져서는 살아갈 수 없다고 느꼈던 것이다. 이런 면에서 현대인이 “우리는 하나”라는 보편적 세계관으로 통일되지 않는 한 세계의 통일과 평화는 결코 올 수 없다.

함은 민족정신을 일깨우기 위해 평생 힘썼으면서도 민족과 국가를 넘어선 세계주의자, 보편주의자로서 세계통일과 인류평화의 꿈을 그렸다. 그는 동서 문명이 통일되어

122) 함석헌. 『전집17』, p.49, p.72 『전집20』, p.248.

123) 함석헌. 『전집2』, p.68.

124) 함석헌. 『전집4』, p.40.



제3의 새로운 문명이 나올 것을 기대한다. 구리와 아연이 합쳐져서 전혀 새로운 제품 황동을 만드는 것처럼, 함은 동서의 장점을 융합해 인류를 위해 보다 한 단계 높은 이념과 이상을 추구했다. 동서의 장점을 합침으로서, 함은 이 융합된 사상과 가치가 인류의 장차 올 문명을 위한 어떤 새로운 길을 제시해 줄 것으로 믿었다.

그래서 함은 동서양이 다른 것은 서로가 보완, 보충해줌으로서 보다 높은 영적 단계에 인류가 도달하기 위해서라고 믿었다. 그것은 마치 인간의 두 다리나, 남과여, 혹은 음양의 원리처럼, 서로가 떨어졌고 반대되는 것 이지만, 서로가 협력해서 밀어줌으로서 몸체, 즉 인류전체를 함께 앞으로 밀고 나가는 근원적이고도 역동적인 힘이 된다고 함은 믿었던 것이다.<sup>125)</sup> 함은 이렇게 오늘세계문명이 막다른 골목에 이르렀고 인류가 살기 위해서는 새 길을 모색해야 하는데 동서 문명의 통일이 바로 새로운 길이 될 수 있다고 믿는다.

그래서 함은 한반도에 국한된 남북통일뿐 아니라 전 인류의 평화통일과 화합을 꿈꾼다. 이렇게 함이 평생을 통하여 추구한 남북과 동서의 평화통일 속에는 모든 가치 있는 것들이 다 들어 있다. 여기엔 공산주의와 민주주의, 자유와 평등, 번영과 복지, 이 모든 가치들이 남북과 동서의 평화통일 속에서 결합된다. 함은 역사와 문화의 근본이 하나 됨 즉 통일에 있고, 모든 통일의 근본은 정치보다는 종교 신앙에 있으므로 어떤 문화도 종교로 흥망성쇠가 되었으며, 그러므로 역사적 변동의 원인은 국익을 위주로 하는 정치가 아닌 이타주의를 그 근본으로 하는 포용적 종교에 있다고 본다.<sup>126)</sup>

아리스토텔레스는 “인간은 정치적 동물”이라고 보았지만, 함은 인간을 “종교적 동물”로 보았다. “종교는 함석헌의 시작과 끝, 함석헌의 전부다”<sup>127)</sup> 라고 해도 지나친 말이 아닐 것이다. 함은 인간이 어쩔 수 없이 엑스타시(ecstasy 황홀경)를 추구하는 존재로 보았고, 그 어떤 엑스타시도, 성(性)과 마약을 통한 엑스타시조차도 종교적 엑스타시만큼 인간이란 존재에게 기쁨과 만족을 채워줄 수 없다고 느꼈다. 이렇게 인간에게 기쁨과 만족을 채워주는 종교의 근본은 결국 사랑(agape), 자비(大慈大悲), 인(仁)이라고 생각한다. 그래서 함은 민주주의나 남북의 평화통일을 이루기 위한 근본방법으로 마치 친

125) Ham, Sokhon. *Queen of Suffering*, p.17.

126) 이런 면에서 오늘의 종교가 배타적이고 집단이기주의로 전락한 것은 종교의 본래 존재이유를 상실 한 것이다.

127) 장기홍, 2001년 3월 13일 서울프레스센터.

근한 부부관계처럼 무엇보다도 “용서와 사랑”의 가치를 강조한다.<sup>128)</sup>

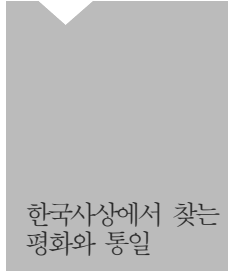
원효, 수운 그리고 함석헌이 공통적으로 우리에게 남겨준 정신유산은 어느 한 가지 사상이나 철학에 편향되거나 집착하지 않고 사람과 사물을 종합적으로 조명하며 포괄적 이해를 도모한 것이라 생각한다. 편식이 몸의 건강을 해치는 것처럼 편향적 사상이나 편견적인 생각은 인간의 건강하고 총체적인 정신발전을 저해한다. 함의 삶과 사상은 민족정신과 세계정신, 동양과 서양, 자유와 평등, 민주주의와 사회주의, 이성과 신앙, 과학과 종교, 세속도시 즉 종교의 세속화<sup>129)</sup>와 신의 도시 즉 정치의 영화(Spiritualization of Politics)<sup>130)</sup> 등의 가치를 크게 하나로 통일하는 총체적 종합을 추구하려는데 있었고 이러한 종합적 가치는 곧 한반도의 평화통일뿐 아니라 세계평화를 이루는 필수적 씨앗인 것이다. (끝)

---

128) 함석헌. “웃으면서 싸워봅시다”, 1979년 10월 14일 미국 워싱턴 한인교회강연 『씨알의 소리 1989년 10월호』

129) 하비콕스는 『세속도시』에서 하느님은 하늘에 계시면서 인간들과 동떨어진 분이 아니라, 세속도시 속에서 일하는 존재라고 하면서, 기독교인들도 사회참여를 통해 하느님이 세속도시 속에서 하는 일에 동참해야 한다고 하였다. 이는 세상과 교회를 구분하면서 세상과 단절되어서 사는 근본주의성격의 기독교인들의 이분법에 대한 신학자로서의 비판이다. 그의 세속도시 신학은 기독교인의 사회참여를 중요하게 생각하는 해방신학에도 영향을 주었다.

130) 어거스틴은 『신의 도시』에서 도시에는 하나님을 사랑하는 도시와 자기를 사랑하는 도시가 있다고 분류하고, 인간의 도시는 결코 만족을 줄 수 없으므로 신의 영원한 도시를 소망해야 한다고 역설했다.



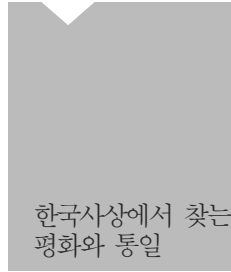
## 질문&메모

질문자 성함  
소속

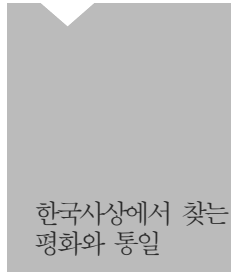
1. 질문하고 싶은 발표자나 토론자

2. 질문 또는 토론 내용

질문&메모  
질문자 성함  
소속



1. 질문하고 싶은 발표자나 토론자
2. 질문 또는 토론 내용

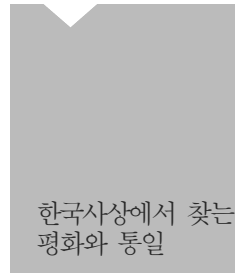


질문&메모  
질문자 성함  
소속

1. 질문하고 싶은 발표자나 토론자

2. 질문 또는 토론 내용

질문&메모  
질문자 성함  
소속



1. 질문하고 싶은 발표자나 토론자
2. 질문 또는 토론 내용