

2024년 제65회 한국철학사상연구회 봄 정기 학술대회

K-민주주의는 가능한가?

: 한국적 민주주의의 보편적 가능성과 한계에 대한 성찰

6월 8일 (토) 13:00~18:00 | 경희대학교 호텔관광대학 1층 웨라톤위커킬 홀

1부

13:00~13:10 개회사, 축사

이사장

13:10~13:50 발표주제1

왜 'K-철학'인가?

사회자 강지은

- 유교와 철학 그리고 민주주의

발표자 김시천(숭실대) 토론자 진보성

13:50~14:30 발표주제2

탈식민과 탈분단을 위한 '저항의 철학':

함석헌의 민주주의적 기획

발표자 박민철(건국대 인문학연구원) 토론자 유현상

14:30~14:40 휴식

2부

14:40~15:20 발표주제3

한국적 근대의 정치적 상상:

사회자 박지은

민본의 민주적 요소

발표자 한길석(중부대) 토론자 김성우

15:20~16:00 발표주제4

지성과 공동체:

주체성의 위기와 공동체의 지성적 역량

발표자 한상원(충북대) 토론자 이지영

16:00~16:10 휴식

16:10~17:30 종합토론

사회자 이관형

17:30~18:00 총회

| 목 차 |

<발표 1> 왜 'K-철학'인가? - 유가/도가와 철학 그리고 민주주의	김시천 1
<토론 1> 「왜 'K-철학'인가? - 유교와 철학 그리고 민주주의」를 읽고	진보성 21
<발표 2> 탈식민, 반독재, 탈분단을 위한 '저항의 철학' : 함석헌의 민주주의 기획	박민철 25
<토론 2> 「탈식민, 반독재, 탈분단을 위한 '저항의 철학' : 함석헌의 민주주의 기획」을 읽고	유현상 45
<발표 3> 한국적 근대의 정치적 상상: 민본의 민주적 요소	한길석 47
<토론 3> 한길석의 「한국적 근대의 정치적 상상: 민본의 민주적 요소」를 읽고	김성우 59
<발표 4> 지성과 공동체: 주체성의 위기와 공동체의 지성적 역량	한상원 61
<토론 4> 한상원 선생님의 “지성과 공동체: 주체성의 위기와 공동체의 지성적 역량”에 대하여	이지영 79

왜 ‘K-철학’인가? - 유가/도가와 철학 그리고 민주주의

김시천 (송실대)

우선 고백할 것은, 이 글이 하나의 논리적 체계를 구체화한 논증 형식이 갖추지 못했음을 말하고 싶다. 여기의 각각의 절들은 쓰인 시기도 조금씩 다르고, 각각의 글이 논증하고자 했던 주제의 영역도 약간씩 상이하다. 그럼에도 불구하고 이런 절들을 모은 이 글 전체는 크게 보면 몇 가지 중요한 개념들을 염두에 두었다는 점이, 이런 발표를 가능하게 했음을 말하고 싶다.

크게 보면 여기에 실린 각각의 절들은 ‘동양철학’이라는 모호한 개념 대신 ‘한국철학’이라는 용어를 제안하고, 다른 한편으로는 ‘한국철학’이라는 개념이 갖는 의미를 조금은 더 다듬어진 형태로 생각해 보자는 생각을 담고 있다. 이러한 생각을 제시하는 과정에서, 나는 유교와 철학이라는 개념을 둘러싼 잘못된 편견과 오해, 나아가 20세기 이래 ‘민주주의’라는 새로운 요소가 어떤 관계를 맺고 있는가에 대해 몇몇 측면에서 생각해 볼 꺼리를 제공하려는 데 이 글의 목적이 있다.

따라서 이 글이 완성된 하나의 일관된 주제로 제시되지 못한 점은, 발표자의 학문적 한계를 미리부터 시인하는 것이기에 독자와 청중의 양해를 구하는 바이다. 더불어 이 글이 유교를 바탕으로 한 민주주의의 철학을 제시하려는 목적은 결코 아니다. 오히려 이 글은 현재, ‘한자-리터러시’를 바탕으로 한 ‘철학하기’ 활동의 영역에서 일어나고 있는 몇 가지 측면을 지적하려는 데에 주 목적이 있다는 점을 구태여 강조하고 싶다. 그런 조건 아래에서 이 글을 읽어주기를 거듭 부탁드립니다.

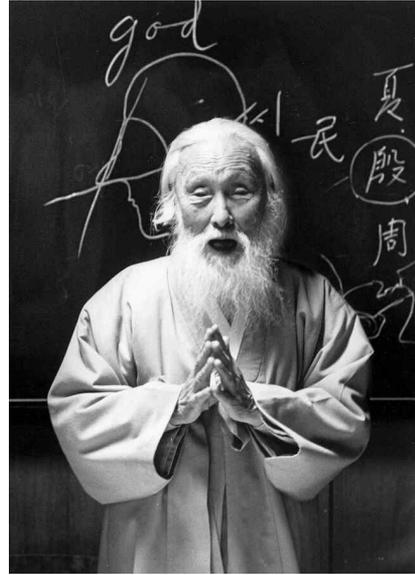
마지막으로 처음 의도했던 글의 제목이 “왜 K-철학인가?—유교와 철학 그리고 민주주의”였으나, 함석헌을 다룬 또 다른 발표자가 있음을 확인하면서 글의 내용과 방향을 수정하였고, 이 때문에 부제가 “유가/도가와 철학 그리고 민주주의”라는 제목과 내용으로 수정되었음을 밝힌다.

1. 사건, 장소, 언어

이런 상상을 해 보는 것에서 출발해 보자. 어느 20대의 대학생이 한자로 빼곡한 동양고전 『노자』(老子)와 『장자』(莊子)를 옆구리에 낀 채 거리를 거닌다. 널따란 도로는 이미 촛불 든 사람들로 가득하고, 저 멀리 광화문 쪽에는 온갖 조명으로 밝은 가운데 커다란 연단이자 무대에서 사람들이 번갈아 발언하는 모습이 보인다. 광화문에 다가갈수록 사람들로 붐비자 그 대학생은 중간에 방향을 틀어 청계천을 따라 걸어 인사동 골목의 어느 한 건물로 들어선다. 이미 강연장은 열띤 강연으로 뜨거운 열기가 가득하다.

하얀 백발에 긴 수염을 늘어뜨리고 두루마기를 걸친 한 노인이 강단 한 가운데 서서 철

판에 한자를 적어간다. ‘聞在宥天下，不聞治天下也.’
그리곤 차분한 목소리로 소리내어 읽는다. “문재유
천하, 불문치천하야. (번역하면) 천하를 너그럽게 뒤
둔다는 말은 들었어도 천하 다스린다는 말은 듣지
못했다.”¹⁾ 그리곤 이렇게 말을 잇는다. “이것은 장
자가 전국시대의 군주들과 선비들이 서로 부국강병,
인의예지(仁義禮智)를 내세워 국가주의를 경쟁해감으
로써 천하 민중을 괴롭히고 무참히 죽이기를 꺼려
아니하던 것을 꾸짖기 위해서 한 말이다.”²⁾ 이것은
우리 시대의 역사이다.



<그림1> 씨올 함석헌(1901-1989)

이번에는 다른 기록을 보자.³⁾ 공자(孔子)가 살아
있던 시절의 어느 날, 당시 천하를 지배하던 왕의
나라 주(周)의 수장실(守藏室) 사관이던 노자(老子)는
함곡관(函谷關)을 나서 서쪽의 변경으로 길을 떠난
다. 관문을 지키던 관리는 그가 기이한 인물임을 알
아보고 가르침을 청하자, 노자는 ‘도(道)’와 ‘덕(德)’
에 관한 두 편으로 된 5,000여 글자를 남기고 훌훌
떠났다⁴⁾고 한다. 이것이 한(漢)의 역사가 사마천(司馬遷)이 기록한 ‘노자’와 그가 지었다는
책, 『도덕경』(道德經) 혹은 그의 이름을 딴 『노자』(老子)에 얽힌 전설이다. 이것은 그 때
그 곳의 전설이다.

아마도 20세기 한국에서 『노자』와 『장자』라는 책에 대한 첫인상은 이 두 가지 서사적
이미지들의 결합일 가능성이 높다. 『사기』 「노자열전」(老子列傳)은 『도덕경』의 ‘저자’인 노
자가 함곡관을 나서는 이야기에 더해, 그가 공자에게 가르침을 주었다는 증언을 길게 서술
한다. 이는 「노자열전」이 기록되던 당시 유가에 대해 비판적인 분위기를 반영하는 것으로,
공자로 대변되는 유가(儒家)를 조소하는 ‘노자상’을 만들어준다. 『사기』 「장자열전」(莊子列
傳) 또한 낚시하며 유유자적하는 장주(莊周)가 재상이라는 높은 벼슬을 거부하며 평범한
삶을 선택하는 일화를 중심으로 전한다. 이는 오늘날 탈정치적 혹은 탈세속적 ‘노장’(老莊)
이라는 이미지를 형성하는데 커다란 영향을 미쳤다.

시간은 흐르고 흘러 한국의 종로, 1970년 4월 19일 『씨올의 소리』를 창간한 씨올 함석
헌은 1971년 7월부터 1988년 5월까지 오랫동안 『노자』와 『장자』를 주제로 공부 모임과
공개강좌를 진행했다. 이 강좌에서 함석헌은 “박정희가 유교의 충효를 강조한 데 반해 노
장(老莊)의 자유정신과 초월 사상을 강조했다.”⁴⁾ 특히 『도덕경』은 씨올의 삶에 최소한의
간섭만하는 최상의 통치자의 모습으로 ‘무위(無爲)’를 주장하는데, 이는 곧 함석헌이 보기
에 최소의 정부가 최선이며 소외된 소수의 존엄성을 존중하는 민주주의의 원칙에도 부합하

1) 함석헌, 『씨올의 옛글풀이』(함석헌전집 20), 한길사, 1988. 128.

2) 함석헌, 같은 책, 131.

3) 이하의 내용 가운데 일부는, 저자 가운데 한 사람인 김시천이 “네이버 열린연단”(2020년 7월 4일)에
서 강연한 내용을 포함하고 있다. 이 강연 내용은 『대학지성』(2020.08.02.)에 “20세기 한국의 ‘노장
전통’과 무위(無爲)-『노자』와 『장자』, 함곡관에서 종로까지”로 소개되어 있다.

4) 김성수, 『함석헌평전: 신의 도시와 세속도시 사이에서』, 삼인, 2001, 142. 또한 심의용, 「초월로의
충동과 씨올에 의한 自治-한국에서의 50, 60년대의 도가 연구 유형모와 함석헌을 중심으로」, 『동서철
학연구』 제37호, 한국동서철학회, 2005 참조.

는 것이었다.

강력한 권위주의 정부가 조선 성리학의 전통과도 맞지 않는 ‘충효(忠孝)’ 이데올로기를 강조하던 때에, 함석헌은 『노자』의 ‘무위’를 정치의 모범이자 씨울이 사회 정치적 참여를 가능케 하는 동시에, 자유와 민주주의를 넘어서서 서구 문명의 폐해를 바로잡을 수 있는 ‘동양적’ 대안으로 보았다. 따라서 ‘무위’는 무엇보다 치자들의 씨울에 대한 불간섭의 원칙이자 씨울의 저항의 토대였다. 텍스트적 근거에서 본다면 이런 무위는 『노자』에서가 아닌, 오로지 『장자』에서 찾을 수 있는 이념이자 실천논리였다. 우리는 바로 여기에서 ‘노장 전통’(老莊傳統, the Lao-Chuang tradition)을 조망하는 자리에 선다. 바로 그 ‘자리’에 함석헌의 『씨울의 옛글풀이』가 위치해 있다.

함석헌의 『씨울의 옛글풀이』는 『노자』와 『장자』라는 어떤 유구한 역사적 전통을 계승한 귀결물이 아니다. 그것은 다기한 역사와 당시의 사람들, 특히 함석헌이 ‘씨울’이라 지칭했던 사람들이 모인 ‘자리’(장소)에서 일어난 커다란 사건과 함께 등장한 외침이자 언어이다. 나는 이렇게 탄생한 외침과 그 기록으로서의 ‘텍스트’로서 『씨울의 옛글풀이』의 위치를 정위하고, 그것이 한국철학이라는 맥락에서 갖는 의미를 생각해 보고자 한다.

2. ‘한국철학’ 개념의 모호성

21세기를 살아가는 오늘날 한국 내에서는 물론 세계적으로 ‘한국철학’이라는 개념을 인정하지 않는 학자는 이제 있을 것 같지 않다. 실제로 지난 몇십 년간 ‘한국철학’이란 말은 사용되어왔고, 오늘날 한국에서 철학하는 사람들을 철학자라 부르는 사회적 현상은 설명의 여지 없이 자연스럽기 때문이다. 그러나 이 때 사용되는 ‘한국철학’의 의미와 내용은 여전히 논란거리이고, 누가 철학자인가에 대해서는 여전히 합의된 바가 없기 때문이다.

‘한국철학’이라는 개념이 여전히 모호한 상황에서 한국철학을 연구하고자 할 때 그 문헌 범위가 어디까지인가에 대한 논의는 불명확할 수밖에 없다. 이러한 모호성은 한국철학의 형성과정에 영향을 미친 역사적 조건에서 비롯된 것도 있지만, 몇몇 문제는 오해와 편견으로부터 비롯된 것들도 있다. 이 때문에 우리가 현실에서 접하는 ‘한국철학’ 개념은 전공 영역에 따라 다른 의미와 범위를 가지며, 같은 주제를 논하면서도 서로 다른 개념과 뉘앙스를 띄는 경우가 많다.

가장 대표적인 것은, 전공에서 서양철학을 전공했느냐 혹은 동양철학을 전공했느냐에 따라 ‘한국철학’이 의미하는 시대적 범위가 서로 다르다는 점이다. 또한 전통의 철학적 문헌에 대해서도 한쪽은 ‘철학적 해석’의 대상으로 보지만 다른 한편에서는 그 자체로 ‘철학’이라고 보는 입장으로 갈라진다. 문제는 이러한 문제를 놓고 공식적인 토론이나 논의는 매우 적다는 점이다. 그래서 전공 영역에 따른 대화나 소통이 부재한 까닭에 ‘한국철학’의 개념은 여전히 모호한 상태에 놓여 있다.

물론 이에 대한 논의가 없었던 것은 아니다. 앞서 열거한 여러 문제점을 명확하게 인식하고 ‘한국철학’의 개념을 진지한 철학적 주제로 다루어 보고자 했던 체계적 시도는 1986년 심재룡이 묶어서 펴낸 『한국에서 철학하는 자세들』을 통해 확인할 수 있다. 하지만 이 책에 실린 여러 논자들의 글 가운데 ‘한국철학’의 개념에 대한 본격적인 토론이라 볼 수 있는 글은 몇 편에 지나지 않으며, 몇 가지 점에서 아쉬움을 느끼게 한다.

예컨대 우리는 이 책의 저자 가운데 하나인 이명현의 「한국철학의 전통과 과제」에서 ‘한

국철학'을 정의하려는 하나의 시도를 찾아 볼 수 있다. 그에 따르면 한국철학 개념의 내포와 외연은 다음과 같이 설명된다.

한국철학의 전통-개념의 내포

가) 한국의 역사 속에서(고대에서 현재에 이르기까지), 나) 한국인에 의해 '비판적'으로 논의되었거나, 다) 새로 '창출된', 라) '이론화'된 철학사상.

한국철학의 전통-그 외연

위에서 말한 '한국철학'의 전통이라는 말의 내포에 들어맞는 사상적 사례들이 한국철학의 외연을 구성한다. 그 두드러진 사례들을 열거하면 다음과 같은 것이 될 것이다. 가) 한국 전통사상 중에 비교적 이론적 틀을 갖춘 토박이 사상. 나) 인도나 중국으로부터 유입된 불교사상에다가 비판적 논의를 거쳐 수정 보완했거나, 새로운 빛 아래서 불교적 메시지를 재구성한 이론들(예: 원효의 화쟁론, 지눌의 정혜쌍수의 사상), 다) 중국으로부터 유입된 유학, 도교, 양명학의 이론에 대해 비판적 논의를 한 이론이나 수정 보완한 이론들(예: 퇴계와 율곡의 이기론 및 사철론), 라) 수기치인을 위한 인성론에만 몰두한 주자학적 관심을 넘어서서 사회, 경제적 문제와 기술, 생산적 문화에 필요한 객관적 지식의 필요성과 그에 상응하는 새로운 가치관의 필요성을 제창한 실학사상가의 이론들, 마) 이조의 주자학이 지배이데올로기로 경직되어 민중으로부터 소외될 뿐만 아니라 새로운 사회구조적 변화에 대해 처방적 기능을 상실하게 되자 나타난 인내천의 동학사상, 바) 1920년을 전후하여 파종되기 시작한 서양철학의 씨앗이 반세기 동안 이 땅 위에서 맺은 열매들.⁵⁾

이와같이 '한국철학'의 개념을 명료하게 정의하고자 한 시도는 아마도 최초의 것이라 평가할 만하다. 특히 이명현은 한국철학의 개념을 한국의 역사와 한국인이라는 조건에 더해 '이론화'라는 세 가지 요소를 확정함으로써 나름의 객관적인 정의를 내리고자 했다는 점에서 높이 평가할 만하다. 하지만 그럼에도 불구하고 외연에 관한 논의에서 어떤 것이 철학 '이고' 어떤 것이 철학 '이 아닌가'에 대한 분명한 구분을 제시하고 있지는 않은 것으로 보인다.

그럼에도 이명현은 “한국철학의 역사는 한국역사의 시간 좌표와 궤적을 같이 한다”는 언명을 통해 그 다음 해인 1987년 처음으로 출간된 「한국철학사」(상중하)⁶⁾의 '역사'에 대해 긍정적 이론 기반을 마련했다는 점에서 매우 큰 의미가 있다. 하지만 이명현이 제시한 앞의 정의는, 「한국철학사」 발간 당시 한국철학회 회장 한전숙의 '간행사'에서 지적했던 것과 같은 한계, 즉 “여러 토속적인 사상과 종교사상 중에서 어디서부터가 철학사상인지 하는 기본 개념에 관한 문제들”⁷⁾을 판단할 기준과 근거가 되지 못한다.

다른 한편 이와 같은 한국철학 개념의 정의에는 매우 중요한 한 가지 조건이 빠져있다. 그것은 바로 언어의 문제 즉 '한국어'라는 문제이다. 이 언어의 문제는 매우 직관적으로 주어지는 기준임에도 불구하고 '한국철학'의 개념에 관한 논의에서 생략되어 있다. 예컨대 우리는 '그리스철학'의 경우 고전그리스어로, '로마철학'의 경우 라틴어로, 근대 이후의 영미철학이나 프랑스철학, 독일철학은 각각 '성서'의 번역과 더불어 체계화된 영어, 프랑스어, 독일어로 된 텍스트들을 먼저 떠올린다. 즉 독일철학은 독일어로, 프랑스철학은 프랑스어로 된 철학 텍스트와 일차적으로 관련된다. 그럼에도 한국어는 '한국철학'의 정의에서 생략

5) 이명현, 「한국철학의 전통과 과제」, 심재룡 편, 『한국에서 철학하는 자세들』, 집문당, 1986, 20쪽과 22-23쪽 참조.

6) 한국철학회 편, 「한국철학사」(상중하), 동명사, 1987.

7) 한국철학회 편, 「한국철학사」(상), 동명사, 1987. 한전숙의 '간행사' 세 번째 쪽.

되어 있다.

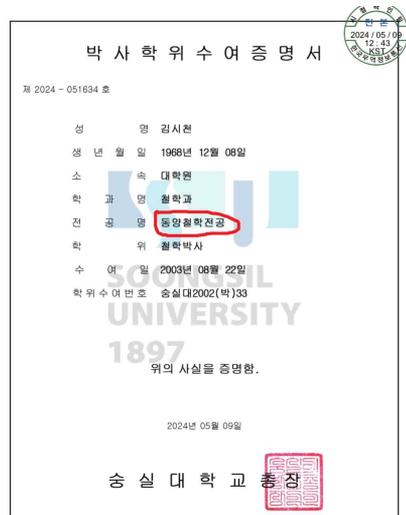
따라서 이명현의 한국철학에 대한 정의는 최초의 시도로서 의미를 갖는 것은 물론 원효의 화쟁론, 퇴계와 율곡의 이기론, 실학사상은 물론 동학사상에 이르기까지 역사상의 전통 사상 대부분을 이른바 ‘철학’의 영역에 포용하려는 매우 긍정적 의미를 갖고 있다. 그럼에도 그의 한국철학의 개념은, 어떤 개념이 기여해야 하는 가장 중요한 역할, 즉 어떤 것이 철학이고 어떤 것이 철학이 아닌가에 대한 분명한 기준을 제시한 것으로 보기는 어렵다.

‘한국철학’이 무엇인가에 관한 논의를 할 때, 가장 먼저 검토했어야 함에도 불구하고 다루어지지 않는 첫째 문제는 ‘동양철학’과 ‘한국철학’이라는 용어에 대한 것이다. 결론적으로 말하자면 ‘동양철학’이란 개념은 결코 한국철학과 같은 개념이거나 혹은 한국철학을 넘어서면서 상위에서 포괄하는 그런 어떤 개념이 아니라, 없는 개념이라는 점을 강조하고자 한다. 동양철학은 일제강점기의 식민지 유산으로서 청산되어야 할 개념이거나 혹은 전혀 새로운 차원에서 재정의 되어야 할 미래의 개념이라는 점이다.⁸⁾

오히려 한국철학이란 개념은 ‘동양철학’이라는 포괄 범주에서 벗어나 중국철학 혹은 일본철학과의 차별성 차원에서 정의되어야 한다는 것이 훨씬 상식적이지 않을까? 즉 한국철학은 ‘한국’이라는 장소, ‘한국어’라는 언어의 문제와 관련하여 일차적으로 정의되어야 마땅한 것으로 보인다. 그러나 이런 접근 또한 그리 간단한 것만은 아니다. 왜냐하면 ‘한국’이라는 개념 자체가 역사적이고 유동적이며, ‘한국어’라는 문제 또한 마찬가지로 때문이다.

그럼에도 불구하고 만약 우리가 ‘동양철학’이라는 말에 대한 제도적 승인을 유지하고자 한다면, 그것은 서양철학과 동양철학과 같은 그런 의미, 즉 ‘철학하기’(philosophizing)의 고유성의 차이가 아니라 ‘리터러시(텍스트)’의 차이로 이해하는 것이 보다 정확할 것이다. 즉 나는 플라톤이나 아리스토텔레스의 그리스어 문헌이나 푸코나 들뢰즈 같은 프랑스어 문헌을 연구 대상으로 철학을 한 것이 아니라 ‘漢文’이라는 언어에 대한 ‘literacy’를 통한 철학하기를 했다고 이해하는 것이 가장 적절할 것이다.

이는 달리 말하면 우리의 학위증명서에 명시된 ‘동양철학전공’ 혹은 ‘서양철학전공’이란 말은, 어떤 고유한 철학전통에 대한 규정이 아니라 철학을 하면서 연구의 주 대상으로 삼았던 텍스트의 언어에 대한 규정 즉 리터러시를 명시한 것으로 보아야 한다는 것이다. 즉 서양철학 전공이란 영어와 독일어, 프랑스어로 철학한 철학자의 텍스트를 주로 연구했다는 것이며, 마찬가지로 ‘동양철학전공’이란 주로 ‘漢文’ 텍스트를 중심으로 철학적 연구를 했다는 의미일 뿐이다. 이것이 가장 합리적인 설명이다.



<그림2> ‘동양철학전공’의 제도적 승인

8) 만약 동아시아의 여러 나라들이 공통의 언어로 철학하기가 가능하다면, 그것은 그러한 철학하기에 참여하는 공동체의 수를 포괄하는 하나의 개념으로 성립 가능할 수도 있다. 예컨대 과거 전통 사회에서 ‘漢字’를 통해 공동의 문제의식을 지닌 철학하기가 일정 수준에서 있었던 것처럼. 그러나 이는 과거에서도 현재에서도 미래에서도 논쟁해 내기 매우 어려운 것으로 보인다.

여기서 우리가 주목해야 할 것은, 언어와 ‘리터러시’의 문제를 철학의 문제로 환원해서 설명하려 해서는 안 된다는 점이다. 그것은 명백한 혼동이다. 더불어 함께 생각할 것은, ‘철학’이란 말의 수용 이전에 관한 것이다. 왜냐하면 전통 철학에 관한 논의를 할 때, 어떤 고유성을 강조하는 것은, 철학이란 말을 모르면서 철학을 했다는 이상한 논리를 낳기 때문이다. 이 문제를 따져보기 위해 우리가 건너야 할 또 다른 문제가 바로 ‘동양철학’이란 단어이다.

3. 다른 목소리: “동양철학은 없다!”

나는 어떤 고유성을 갖는 철학이란 의미로서 ‘동양철학’이란 용어를 받아들이지 않는다. 왜냐하면 앞에서 이야기했듯이 그것은 ‘리터러시’와 철학을 혼동에서 비롯된 명칭이기 때문이다. 현실적으로 우리가 이야기할 수 있는 것은 오로지 ‘한국철학’ 혹은 ‘K-철학’이다. 이야기를 쉽게 이끌기 위해, 몇 년 전 출간된 김재인의 도발적 주장을 담은 글 “동양철학은 없다”는 논의에서 시작해 보자.⁹⁾ 논의의 필요상 다소 길지만 여기에 인용해 보고자 한다.

동양철학은 있을까? 결론부터 말하자면 동양철학은 없다. ‘철학’이라는 말 자체가 만들어진 게 19세기 중엽 일본에서였다. 더 정확히 말하자면, 오늘날 우리가 사용하는 ‘철학’이라는 말은 메이지明治 시대의 일본 사상가 니시 아마네西周가 처음 쓴 말이다.

1861년 니시는 이렇게 말했다. 전래된 서양 학문 중에서 “격물, 화학, 지리, 기계 등 여러 분과에 대해서는 그것을 궁구하는 사람이 있지만, 오직 희철학希哲學(필로소피) 한 분과에 대해서는 아직 그런 사람을 볼 수가 없다.” 여기에서 ‘희철학’이라는 말은 ‘필로소피philosophy’의 번역어로 처음 등장했다.

(...) 네덜란드 유학(1862~1863년)을 마치고 돌아온 니시는 1866년 전후로 교토에서 행한 강의를 정리한 책 『백일신론百日新論』(1874)에서 이렇게 적는다. “교학의 방법을 세우는 것을 필로소피[ヒロンヒ], 번역하여 철학哲學이라 명한다.” 이제 ‘희철학希哲學’은 ‘철학哲學’으로 대체되며, 필로소피아의 본 뜻을 얼마간 잃게 된다.

사정이 이렇다면 가장 앞에서 던진 물음은 이렇게 바뀔 수 있을 것이다. 동양(동아시아)에도 서양의 필로소피아에 해당하는 활동이 있었을까? 동양에도 철학이 있었느냐는 물음은, 투박하게 표현하면 ‘서양의 필로소피아=동양의 ()에서 () 자리에 오는 것이 뭔가 있지 않겠느냐는 물음으로 바꿀 수 있다. 이 물음은 다음의 물음으로 연결된다. 서양의 필로소피아가 갖는 의미 내용에 상응하는 의미를 갖는 동양의 어떤 것이 있지 않을까?

(...) ‘철학’이라는 말을 발명한 니시의 입장을 보자. 사실 니시가 처음 번역어로 염두에 두었던 용어는 ‘희구현학希求賢學’이라는 의미의 ‘희현학希賢學’이었다. 성리학을 집대성한 주희朱熹에게 영향을 주었으며 『태극도설太極圖說』을 쓴 주돈이周敦頤가 이 구절을 썼는데 니시가가 이를 모방해서 만든 것이다. 그렇긴 해도 니시는 주돈이의 ‘희’에 주목했지 ‘현’은 피하려 했다. 그 까닭은 한자 문화권에서 ‘현’이라는 표현은 성리학을 연상케 하기 때문이었다. 그래서 니시는 ‘희철학’이라는 표현을 쓰기로 했다. 나아가 더 깊은 고민 끝에 ‘희’마저 버리고 ‘철학’이라는, 필로소피아 본래 의미와는 다소 거리가 있는 용어로 옮겨 가게 된다. ‘희’라는 말이 여전히 성리학을 비롯한 전통 한학漢學을 연상케 한다는 이유에서였다.

9) 이 글은 다음 저서에 실린, 짧은 독립된 글이다. 김재인 지음, 2020, 『뉴노멀의 철학: 대전환의 시대를 구축할 사상적 토대』(서울: 동아시아). 166-169.

(...) 동아시아 전통에도 철학이 있었을까? 동양철학이 있었을까? 적어도 니시의 고민에 따르면 동아시아에는 철학에 대응하는 그 어떤 활동이 없었다. 오히려 철학은 동양 전통의 핵심이라 할 수 있는 성리학과 대립되는 활동으로 이해되었다고 보는 것이 정확하다. 요컨대 동양철학은 철학의 반동이었던 것이다.

이 글에서 김재인이 말하는 핵심은 니시 아마네가 조어한 ‘philosophy’에 대한 번역어/대응어인 ‘哲學’(철학)은 의도적으로 ‘性理學’(儒學)을 회피하려는 의도에서 만들어진 말이라는 점이다. 따라서 유학이 곧 철학이라고 하는 것은, 니시 아마네의 의도를 왜곡하는 것이 된다. 따라서 ‘동양철학’은 없다! 매우 간결한 주장이며, 명쾌한 논의이다. 나는 여기에 전적으로 동의한다. 즉 동양철학은 없다! 그러나 나는 또한 이 주장에 동의하지 않는다.

내가 김재인의 주장에 동의하지 않는 까닭은, 그의 논의의 초점이 ‘철학’의 부정에 있다면 나의 초점은 ‘동양’에 있다는 점에서 다르다. 오히려 김재인의 주장은 유학을 철학과 동일시하는 전통에 대해 재검토를 요청하는 것으로 보면 충분할 듯하다. 즉 유학을 연구하는 것과 철학을 연구하는 것은 다른 것이며, 따라서 양자는 분명 다른 학문적 활동으로 보아야 한다는 것이다.

하지만 김재인이 이미 소개하고 있듯이 이는 서양파의 주장이며 동양파의 주장은 달랐다. 오늘날 중국과 일본, 한국의 전통 사회에서 ‘철학’이 없었다는 주장에 동의하는 학자는 거의 없다. 따라서 그의 주장은 역사적인 재검토와 더불어 새로운 설명 논리를 필요로 하는 것이지, 니시 아마네가 유학을 철학에서 제외하려고 일부러 철학이란 번역어를 만들었다는 사실로부터 철학이 없다는 것이 자명하게 증명되는 것은 아니다. 실제로 지난 20세기 내내 쓰인 수많은 ‘철학사’ 서술은 니시와 다른 선택을 했고, 오늘날 이러한 선택이 주류가 되었다.

오히려 김재인의 논의에서 매우 중요한 지점은 “동양철학에 대응하는 무엇인가가 있다”는 생각의 오류이다. 예컨대 『태극도설』은 중국철학의 문헌으로 있으며 『율곡집』은 한국철학사 서술에서 반드시 다루어야 하는 문헌자료이다. 그런데 ‘동양철학’은 그에 상응하는 문헌자료가 어디에 있는가? 실제로 ‘동양철학’이란 말의 상용화된 것은 일제강점기이며, 경성제국대학의 커리큘럼에서 ‘중국철학’ 혹은 ‘지나철학’과 혼용되었던 개념이다. 실제로 나 또한 대학시절 ‘동양철학사’라는 강좌를 수강할 때 그 내용은 ‘중국철학사’였다.

이와 같은 의미에서 나는 ‘동양철학은 없다’라고 생각한다. 달리 말해 우리는 이제 『태극도설』은 중국철학사의 연구 대상 문헌이며, 『율곡집』은 한국철학사의 주요 연구 대상 문헌이라는 인식이 훨씬 적절한 규정이 아닐까 싶다. 즉 한국철학은 동양철학이라는 맥락이 아니라 중국철학이나 일본철학과는 차이로부터 그 의미를 규정해 나가야 한다는 것이다. 이와 관련하여 우리가 생각해 보아야 할 것은 바로 고유성과 언어의 문제이다. 그 가운데 먼저 ‘고유성’의 문제를 생각해 보자.

4. 한국의 장자, 중국의 장자: 고유성과 장소성

동양철학에 상응하는 그 무언가가 없었다는 생각과 관련하여 나는 먼저 내 전공 영역에 관한 논의에서 이야기를 시작하고자 한다.

21세기를 사는 오늘날 우리에게 중국의 ‘장자’ 이해는 커다란 차이가 없어 보인다. 예컨

대 류사오간(劉笑敢)의 『장자철학』¹⁰⁾이나 왕보(王博)의 『왕보의 장자강의』¹¹⁾는 1990년대부터 2000년대에 널리 읽히며, 우리가 오늘날 이해하는 ‘장자상’과 멀지 않음을 보여준다. 그러나 1930년대나 1950년대를 되돌아 보면 어떠할까? 함석헌이 ‘옛글 풀이’를 하던 1970년대에는 또 어떠할까? 적어도 20세기 중국의 대표적인 장자상을 살펴보면 한국의 장자와 중국의 장자는 전혀 다른 철학과 의미를 가졌다는 점을 확인할 수 있다.

류젠메이(劉劍梅)의 『장자의 현대 운명』¹²⁾에 따르면, 20세기의 중국에서 『장자』는 현대 중국 지식인의 정신적 여정을 잘 보여주는 입구 같은 고전이다. 달리 말해 “현대 중국적 개인의 흥망성쇠와 관련된 『장자』의 파멸과 부활이라는 매혹적 이야기는 지금까지 한 번도 전해진 바가 없다”¹³⁾는 이야기에서 그의 20세기 장자의 운명에 대한 탐색은 시작된다.

1949년 신중국의 출현 이전에 이미 『장자』는 전통적인 ‘장자’와는 상당히 떨어진, 이른바 비웃어 마땅한 ‘교활한 철학’이었거나 또는 반드시 극복해야 하는 ‘아Q 정신’의 원류로 비판되었다. 일본 유학에서 돌아온 귀모뤄(郭沫若)는 초기에 개인주의와 범신론의 철학으로서 『장자』 예찬론자였다. 하지만 비극적인 그의 현실로 인해 사회주의로 개종하게 되면서 그의 장자에 대한 평가는 놀라울 정도의 변화를 보인다. 그에 따르면 장자와 그의 학파의 철학은 봉건지주 계급의 ‘교활한 철학’이라는 것이다. 이는 최초의 ‘중국철학사’ 가운데 하나를 저술한 후스(胡適)의 평가와 그리 다르지 않았다. 후스에 따르면 장자의 철학은 하찮은 인간을 길러낼 뿐인 쓰레기에 지나지 않는다고 혹평한다.

이와 같이 교활한 철학, 쓰레기 사상으로 평가된 장자상은 루쉰(魯迅)의 유명한 소설 속 주인공인 ‘아Q 정신’의 철학적 원류로 지목되면서 더욱 가혹한 비판을 받게 된다. 특히 1960년대 문화대혁명 기간 중에 關鋒은 마르크스주의를 적용하여 장자 철학을 재해석하고 비판하면서 장자 자신이 아Q의 정신승리법을 구현하고 있다고 결론지었다.

1950-60년대의 유명한 『장자』 연구자인 꾸안핑(關鋒)은 『장자』가 타락한 노예주, 봉건주의, 유심주의와 결부시켰다. 특히 문화대혁명 기간 중에 장자의 철학은 통치자의 정치적 도구이고 장자와 그 학파는 그런 통치자들의 공범자로 재판에 회부되곤 했다. 이와 같이 지극히 정치적이고 이데올로기적인 관점에서 장자의 철학은 아Q정신, 허무주의, 패배주의 등의 언어와 동의어처럼 쓰이곤 했다. 이는 1949년 신중국 이후 여러 철학사 서술에서, 장자 “사상의 본질은 현실 사회에 대한 절망적 반항이며 몰락 계급의 비명”¹⁴⁾이라거나, “소극적이고 퇴폐적인 자세로 오직 정신상의 자아해탈 사상을 추구하였으며, 이는 몰락한 노예소유주 계급의 비판과 실망, 신뢰감이 조금도 남아 있지 않은 패배주의자로서의 정신상태”¹⁵⁾와 관련되는 것이었다.

20세기 초 장자와 그의 저술로 알려진 『장자』는 서구의 철학과 조우하면서 개성의 해방의 상징이자 문학적 표현의 자유분방함의 모델로 예찬되거나, 스피노자와 같은 범신론적

10) 劉笑敢 지음, 『장자철학』, 최진석 옮김, 서울: 소나무, 2021.

11) 王博 지음, 『왕보의 장자 강의』, 김갑수 옮김, 서울: 바다출판사, 2021.

12) 내가 일차적으로 참고한 자료는 다음과 같다. Liu, Jianmei, *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York: Oxford University Press, 2016. 이 영문판은 본래 먼저 출판한 중국어판을 스스로 영역한 것이다. 劉劍梅, 『莊子的現代命運』, 北京: 商務印書館, 2012. 오히려 중국어판의 제목이 저서의 내용을 더 잘 보여준다고 판단하여 책의 제목은 중국어판을 참조했다. 다만 이 글에서 인용 표기는 영문판을 따른다.

13) Liu, Jianmei, *Zhuangzi and Modern Chinese Literature*, New York: Oxford University Press, 2016. 3쪽.

14) 侯外廬 主編, 『中國哲學史(上)』, 양재혁 옮김, 서울: 일월서각, 1988, 93쪽.

15) 任繼愈 편저, 『中國哲學史』, 전택원 옮김, 서울: 까치, 1990, 143쪽.

우주론을 통해 고상한 세계관의 소유자로 숭앙되었다. 그러나 1930년대를 거치면서 귀모립, 후스 같은 주요 『장자』 해석자나 루쉰 등의 작가와 비평가들은 그의 철학을 중국의 암울한 운명을 낳은 원흉이자 ‘교활한 철학’으로서 구국과 계몽의 적으로 간주되었다. 이는 1960-70년대에 문화대혁명이라는 거대한 역사적 소용돌이에서 정점에 달하였다.

이러한 역사적 맥락을 고려하면서 20세기 후반 중국과 한국에서 장자의 철학을 과연 같은 관점에서 서술할 수 있을까? 또한 장자의 철학을 말할 때 가장 빈번하게 동원되는 ‘정신적 자유’와 같은 말은 표현이 같다 해서, 그 장소와 사람들 사이에서 그 개념이 갖는 현실적 함축과 문학적 내포는 상당히 다를 수 있음을 우리는 고려해야 한다. 요컨대 한국철학의 『장자』와 중국철학의 『장자』는 함석헌의 『씨울의 옛글풀이』와 루쉰의 『아Q정전』만큼이나 그 맥락과 의미가 상이하다. 따라서 한국철학은 중국철학과 다르다.

5. 중국의 유교와 한국의 유교: 정치(statecraft)와 윤리(ethics) 사이에서

그렇다면 유학 혹은 유교의 경우는 어떠한가? 2018년 미국에서 출간된 후 국내에 번역된 『마이클 샌델, 중국과 만나다』는 원제 그대로 하면 “중국과 만나다: 마이클 샌델과 중국철학”(Encountering China: Michael Sandel and Chinese Philosophy)이다. 이 책은 주로 정의(justice), 공동체(community), 시민적 덕(civic virtue) 등 다양한 정치철학과 도덕철학의 주제들에 대한 중국학자들의 비평과 이에 대한 마이클 샌델의 토론을 묶어 펴낸 책이다. 이 책은 한편으로는 이른바 ‘중국철학’이 ‘서양철학’과 만나는 접면을 살필 수 있는 것은 물론, 다른 한편 중국의 학자들이 염두에 두는 ‘유학’의 내용과 그 논의 방식을 엿볼 수 있다는 점에서 의미가 있다.

이 책의 집필에 참여한 저자들은 모두 샌델(Michael J. Sandal), 에임스(Roger T. Ames)와 로즈몬트(Henry Rosemont Jr.)를 제외하면 대부분 중국인이다. 또한 저자들 가운데 이 책을 펴내는 데에 주도적인 학자는 담브로시오(Paul J. D’Ambrosio, 화동사범대 교수)로 보인다. 그리고 또 한 명의 주도자는 리첸양(Chenyang Li, 중국유미철학학회 초대회장)인 듯하다. 달리 말해 중국철학 연구자들 가운데 영어가 가능한 미국 유학생 출신 학자들의 이해관계가 중요한 작용을 한 것으로 보인다.

이렇게 볼 때 예외적인 경우는 천라이(Chen Lai), 로빈 왕(Robin R. Wang) 그리고 주후이링(Zhu Huiling)이다. 천라이는 그 지명도 때문에 초빙된 듯하고, 로빈 왕은 담브로시오와의 인연 때문에, 그리고 주후이링은 마이클 샌델 주요 저작의 중역자이기에 초빙된 듯하다. 이것이 저자들의 인맥 구성의 주요 배경으로 추측된다. 그런데 글의 논조는 각각의 논자마다 조금씩 차이가 있다. 달리 말해 이들의 ‘Confucian’이란 말을 쓸 때 비교적 균질적으로 드러나는 경우는 바이통동(Bai Tongdong), 천라이, 리첸양에게서 두드러지며, 이들의 공통분모는 『논어』(論語)와 『맹자』(孟子)라는 텍스트를 기반으로 하는 즉 ‘공맹’(孔孟) 텍스트 전통에 입각해 있다. 그리고 이를 ‘초역사적’으로 샌델의 철학에 맞상대시킨다는 점이 두드러진다.

대다수의 논자들이 샌델을 비판하면서 ‘중국유학’에 대해 예찬하거나 전통에 대해 계승적인 입장에서 논의를 진행한다. 특히 이러한 입장을 대변하는 듯한 천라이의 글은 매우 권위적 논조를 보인다. 하지만, 주후이링은 다른 저자들과 달리, 샌델은 공동체주의자가 아니라 공화주의자라며 다르게 평가한다. 특히 로빈 왕은 유가를 옹호하는 듯하지만 잘 읽어

보면 오히려 중국유학의 가부장제적이고 권위주의적이며 여성차별적인 전통을 은연중에 꼬집고 있다. 로빈 왕은 샌델이 아닌 중국 유학에 대해 은근하게 비판적이다.

담브로시오는 이 책의 작업에 주도적으로 참여한 듯한데, 아마도 그가 중국 소재 대학에서 활동하면서 샌델이라는 ‘인기’를 이용하여 중국학계 내부에서의 자신의 입지를 강화하기 위해 적극적으로 참여한 것이 아닌가 추측된다. 샌델로서는 이런 기획을 거부할 리가 만무하다. 그리고 답변의 글에서 샌델은 이런 명예를 만끽하고 있다. 이러한 출간 배경을 통해 짐작해 보면 이 책은 마이클 샌델이란 창을 통해 중국의 유학을 선양하기 위한 책에 가까운 것으로 보인다.

또한 이들이 구사하는 논의 방식은 내가 보기에 일종의 ‘성동격서’로 보인다. 즉 샌델의 철학에 대한 비판적 토론을 통해 “중국의 정의”를 토론하는 것이 아니라, 샌델의 “철학”을 비판, 보완하면서 실은 “중국의 현실과 전통”의 “독자성”과 “고유성” 즉 유가전통을 옹호하고 있다. 마치 병법에서 말하는 ‘성동격서’(聲東擊西)처럼, 마이클 샌델과 철학적 토론을 하는 것처럼 보이지만, 실은 세계적으로 인기 있는 샌델의 지명도를 이용하여 유가 전통을 옹호하고 선양하려는 데에 더 큰 비중이 있는 듯이 보인다. 이는 몇몇 저자의 논의와 논조를 통해 쉽게 확인된다.

첫째 글, 리첸양의 「조화 없는 공동체? 마이클 샌델에 대한 유가적 비판」은 단순한 주장을 담고 있다. 샌델이 말하는 공동체에는 ‘조화’를 말하지 않기에 ‘두텁지 않고’ 오히려 ‘얇다’는 공격이다. 이에 대해 샌델은 답변에서 웃는다. 미국에서는 자신이 너무 두텁다고 비판받는데 자신을 얇다고 말하니 조금 당황스럽다는 이야기이다.

그런데 리첸양은, 샌델이 롤즈를 비판하면서 논의한 대목, 즉 정의의 우선성에 대해 그것이 조건적이라는 데에는 전적으로 동의한다. 예컨대 가족과 같은 공동체에서 보살핌, 돌봄이 우선적이지 정의가 우선하지 않을 수 있다는 뜻에서이다. 그에 따르면 공자는 “정의가 일차적 덕이어야 할 필요가 없는 사회를 추구했다”¹⁶⁾고 하면서, 조화로운 공동체를 제안한다. 저자가 말하는 유가의 조화로운 공동체란, 지배가 없고 불화하는 사회가 아니며 예컨대 소수집단우대정책과 싱가포르의 선거제도 등과 같은 현실적 사례가 이러한 조화로운 사회의 예시라고 밝힌다.

그런데 리첸양이 말하는 조화로운 사회는 자기수양을 한 군자가 “국민을 대표하는 것”¹⁷⁾ 것이며, “개인들은 그 국가가 자신의 것이라는 느낌, 자신이 시민으로서 제대로 대접 받는다는 강렬한 느낌, 그리고 국민국가라는 공동체에 깊게 뿌리를 내린 강력한 정체성을 더욱 갖게”¹⁸⁾ 되는 그런 공동체라고 한다. 하지만 그의 서술에서 군자가 시민을 지배한다고는 말하지 않지만 자치(自治)를 인정하지 않는 것을 보면, 오히려 그의 조화로운 사회는 민족주의나 혹은 전체주의로 해석될 여지를 보인다. 조금 강하게 말하면, 19세기에 받아들인 국가유기체설처럼 한 몸으로 움직이는 공동체처럼 느껴진다.

바이통동의 「개인, 가족, 공동체 그리고 그 너머, 샌델의 정의란 무엇인가에 대한 유가적 검토」는 리첸양의 주장보다 한 걸음 더 나아간다. 샌델이 『정의란 무엇인가』에서 원자론적이고 자율적인 개인을 문제삼으며 내러티브 인간관을 제시하자, 바이통동은 “적합한 인간 관계”¹⁹⁾를 인간의 본질로 규정하고, 공자를 통해 “확장된 돌봄의 네트워크”²⁰⁾를 주장한다.

16) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 앞의 책, 31.

17) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 앞의 책, 44

18) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 같은 곳.

19) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 49.

20) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 51.

그런데 이 확장된 돌봄의 네트워크는 “위계적”이고 “동족을 우선적으로 돌본다”²¹⁾는 특징이 있다.

게다가 “돌봄 네트워크의 확장은 공적인 것과 사적인 것 사이의 경계선이 존재하지 않는”²²⁾ 것은 물론 “침대에서 일어나는 일을 공적 관심의 바깥에 놔두지는 않”²³⁾는다. 정부는 가치-중립적일 수 없고, 롤즈가 말하는 “중첩적 합의”²⁴⁾나 “여러 공동체를 횡단하는 가치”²⁵⁾는 “교육받은 소수가 말아야”²⁶⁾하며 “능력주의적(meritocratic) 요소를 정치에 도입하여”²⁷⁾, “상하 양원제 입법부”를 구성하여 “하원의원은 자신들의 의견을 정부에 표현하기 위해 일반인들이 선출하되, 이와 달리 상원의원은 그들의 능력, 특히 사람들을 돌볼 수 있는 도덕적 능력과 이러한 돌봄을 실현할 수 있는 지적 능력에 근거하여 선출되는 구조”²⁸⁾가 좋다고 본다. 아마도 공산당이 지도하는 민주사회를 꿈꾸는 듯하다.

후양용의 「덕으로서의 정의, 덕에 따른 정의, 그리고 덕의 정의, 마이클 샌델의 정의관에 대한 유가적 수정」은 논리적으로 이상하게 보이는 글이다. 그는 먼저 ‘덕으로서의 정의’(아리스토텔레스)와 ‘덕에 따른 정의’(샌델)를 구분한다. 그리고 앞의 것은 개인의 덕으로서의 정의와 사회제도의 덕이 어떤 관계인가를 물으면서, 그것이 일치하지 않을 수 있음을 말한다. 예컨대 무지의 베일 속의 개인들은 자기 ‘이익’ 때문에 ‘정의의 원칙’을 선택한다는 것이다. 그래서 롤즈도 어린 시절부터 ‘정의감’을 함양하는 것을 주장했다고 인용한다.

여기서 후양용은 유학의 경우 사회제도의 정의는 그 지도자들의 유덕한 품성을 반영한다는 슬로트(Michael Slote)의 견해²⁹⁾에 따라 내성외왕(內聖外王)의 전통과 연결시킨다. 샌델이 말하는 덕에 따른 정의가 정치적 직위의 분배와 관련되는 것이라면, 결국 “샌델의 덕에 따른 정의가 덕에 따라 특정한 것을 분배하는 것과 관련된 정의라면 유가에서의 ‘덕의 정의(justice of virtues)’는 덕 자체의 분배에 대한 정의”³⁰⁾이다. 그런데 그가 말하는 이 ‘덕의 정의’는 건강한 사람이 아픈 사람을 치료해야 하듯 “정치적 공직을 맡은 사람들이 자신들의 행위를 통해 보여주는 모범적인 덕이 사람들을 덕이 있게 만드는”³¹⁾ 즉 전통 용어로 교화(教化)를 의미한다.

제2부의 두 글 주후이링의 「시민의 덕에 관한 샌델의 관점」과 천라이의 「유가적 관점에서 본 샌델의 민주주의의 불만」은 주로 ‘시민의 덕’을 다룬다. 주후이링의 글은 이 책에서 거의 유일하게 샌델과 토론하는 글이다. 그에 따르면 “시민의 덕이 갖는 가장 전형적 특성은, 공동선을 인식하고 공동선을 개인적 이익보다 우선시하며 공동선을 증진하는 것”³²⁾인데, 어떻게 다원주의 사회에서 이 시민의 덕을 함양할 수 있는가는 “현대의 공화주의자들 모두가 직면하고 있는 문제”³³⁾로서 샌델 또한 “자유는 형성적 정치(formative politics), 다시 말해 시민들에게 자치에 필요한 자질과 특성을 계발하는 형태의 정치가 필요하다”³⁴⁾

21) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 53.

22) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 54.

23) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 55.

24) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 54.

25) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 57.

26) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 55.

27) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 56.

28) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 57.

29) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 69.

30) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 76.

31) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 96.

32) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 116.

33) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 117.

고 말할 뿐, “아직 이 도전을 해결하지 못했다”³⁵⁾고 비판한다.

천라이는 『민주주의의 불만』에서 샌델이 미국 국부들이 제안한 공화주의적 ‘시민의 덕’을 논한 것을 예로 들면서, 이를 유가가 제안하는 덕목들과 비교한다. 그리고 유가의 덕들은 사적인 덕과 공적인 덕을 포괄하면서 이런 덕목들이 “2,000여 년 이상이나 유가적 가치가 전통 사회와 문화의 지배적 가치”³⁶⁾였으며, “유가의 학자-관료는 이러한 문명의 계승자이자 담지자로서 복무하는 도덕교육자들이었다”³⁷⁾고 한다.

더 나아가 그는 서구가 개인의 권리와 자유를 우선시하는 데 있다면, “유가는 그런 권리의 우선성을 받아들일 수 없다”³⁸⁾고 단언한다. 그러면서 이렇게 말한다. “몇 천 년에 걸쳐 유학 사상은 대부분 학자-관리, 즉 사대부(士大夫)의 사상이었으며, 사대부는 지식인이자 정부의 구성원들이었다. 이 때문에 유가 사상은 본래부터 늘 사회에 대한 책임, 덕 그리고 공적인 일에 대한 관심을 요구하는 것을 우선시했다. 더욱이 유학의 ‘민본주의’(民本主義) 개념에 대한 믿음은 더 나아가 이들 학자-관리들이 ‘민생’(民生)에 대한 관심을 높은 수준으로 유지하도록 요구해 왔다. 국가와 백성에 대한 관심을 뜻하는 ‘우국우민’(憂國憂民)은 유가 지식인들의 본질적 관심이자 정신적 전통이 되어왔다.”³⁹⁾

천라이의 말로 보건대, 중국의 유가적 사회 즉 ‘유가천하’(儒家天下)는 사대부(士大夫)-민(民)이 조화를 이루며, 온정적으로 돌보는, 마치 서로 돌보며 공존하는 가족과 같은 공동체인 듯하다. 달리 말해 이들이 책에서 다양한 주제, 예컨대 정의와 시민적 덕, 공동체 등 다양한 주제들에 대해 토론하는 듯이 보이지만, 결국 이들이 지향하는 사회의 청사진은 『대학』(大學)의 수신(修身)-제가(齊家)-치국(治國)-평천하(平天下)를 달리 서술하고 있는 정도로 보인다. 다만 다른 점은 왕(王)의 천하일통(天下一統)이 아닌 유교-사대부(儒教士大夫)⁴⁰⁾의 협치(協治)에 해당하는 것으로 보인다.

과연 이러한 주장을 하는 중국 ‘대륙신유가’의 유교철학이 한국의 유교철학자들의 주장이나 논리와 같은 ‘유가’로 묶일 수 있을까? 나는 전혀 중국의 대륙신유가와 한국의 현대유가를 포섭하는 하나의 개념은 있을 수 없다고 생각한다. 동양철학이란 말로 이들을 묶으려 하는 것은 적절해 보이지 않는다. 왜냐하면 20세기 한국의 유교는 ‘민주주의’의 수용에 있어 전혀 다른 차원을 보여주기 때문이다. 이를 나는 김대중과 리관유의 ‘아시아적 가치 논쟁’의 일단을 통해 예시하고자 한다.

6. 민주주의와 인권: 맹자, 동학 그리고 김대중

1994년 봄 미국의 저명한 잡지 『포린어페어스』에 전 싱가포르 총리 리관유의 인터뷰가 게재된 적이 있다. 글의 제목은 「문화는 숙명이다-리관유와의 대담」으로서 파뤼드 자카리아(Fareed Zakaria) 편집장과의 인터뷰 전문을 실은 것이다.⁴¹⁾ 같은 해 김대중은 「문화는

34) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 113.

35) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 117.

36) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 136.

37) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 136.

38) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 137.

39) 마이클 샌델·폴 담브로시오 엮음, 같은 책, 138.

40) 아마도 이 ‘유교 사대부’는 유교를 지지하는 공산당원과 정부의 관료 및 지식인 등과 같이 이른바 신엘리트에 해당한다고 보면, 크게 차이는 없을 듯하다.

41) Fareed Zakaria, “Culture is Destiny: A Conversation with Lee Kuan Yew”, *Foreign*

숙명인가-아시아의 반민주적 가치라는 신화』라는 글을 통해 리관유의 주장을 정면으로 반박하는 논의를 펼친다.⁴²⁾

1970년대 이래 ‘아시아의 네 마리 용’으로 지칭되었던 두 나라의 정치 지도자로서 세계적 지명도를 지닌 두 인물이, 이른바 ‘아시아적 가치 논쟁’에서 대립했던 핵심 논점은 전통 문화와 민주주의의 관계에 관한 것이었다. 리관유에게 서구식 민주주의란 “제대로 작동하지도 않을 자신의 시스템을 다른 사회에 무분별하게 강요”⁴³⁾하고 있는 이데올로기라고 비판했다. 이에 대해 김대중은 민주주의가 인권을 보장할 수 있는 가장 우수한 체제라 보면서 전통 사상에 내재한 민주적 요소들에 주목하며 리관유를 비판했다.

2010년 김대중은 자신의 자서전에서 이 논쟁을 회고하면서 「문화는 숙명인가」라는 글의 핵심을 인용하는데, 이 인용문은 그가 말하는 ‘민주적 이상’을 이해하기에 적절해 보인다.

영국의 정치철학자 존 로크(John Locke)가 근대 민주주의의 기초를 세웠다고 널리 알려져 있다. 로크의 이론에 따르면 주권은 국민에게 있고, 국민들과의 계약에 의지하여 지도자들이 통치권의 위임을 받는데, 통치를 잘 하지 못했을 경우 이 통치권이 철회될 수 있다.

그러나 로크의 이론보다 거의 2000년 앞서 중국의 철학자 맹자는 그와 비슷한 사상을 설파한 바 있다. 맹자가 주장하는 왕도정치의 이론에 따르면 왕은 하늘의 아들로서 좋은 정치를 베풀어야 한다는 임무를 하늘로부터 위임받았다. 왕이 악정을 하면 국민은 하늘의 이름으로 봉기하여 왕을 권좌에서 몰아낼 권리가 있다고 하였다.

맹자는 심지어 옳지 않은 왕을 죽이는 것까지도 인정했다. 폭군을 죽이는 것이 정당한 것인가를 물었을 때 맹자는 왕이 하늘로부터 위임받은 통치권을 잃게 되면 백성의 충성을 받을 자격이 없다고 했으며, 백성이 첫째이고 국가(사직)이 둘째이며 그 다음이 왕이라고 말했다. 중국의 민본 철학은 “민심이 천심이다”라고 했으며, “백성을 하늘로 여기라”고 가르치고 있다.

한국의 토착 신앙인 동학은 그보다 더 나아가 “인간이 곧 하늘”이라고 했으며, “사람 섬기기를 하늘같이 하라”고 가르친다. 이 같은 동학 정신은 1894년에, 봉건적이고 제국주의적인 착취에 대항하여 거의 50만이나 되는 농민들이 봉기하는 데 동기를 제공해 주었다. 이같이 유교와 동학의 가르침보다 민주주의에 더욱 더 근본적인 사상이 어디에 있겠는가? 아시아에도 서구에 못지 않게 심오한 민주주의 철학의 전통이 있음이 확실하다.⁴⁴⁾

김대중은 로크의 근대 민주주의의 기초라 할 ‘주권재민’과 ‘사회계약에 바탕한 정부’에 대한 생각은 맹자(孟子)의 왕도(王道) 정치와 민본(民本) 철학과 통하며, 이에 더해 동학(東學)의 인내천(人乃天)의 정신은 서구에 못지 않은 “심오한 민주주의 철학의 전통”이라 보았다. 리관유가 정치체제로서 민주주의에 대해 신뢰하지 않는 ‘민주주의 유보론’에 서 있다면, 김대중은 철저히 민주주의와 인권의 관점에서 유교 문화를 바라본다는⁴⁵⁾ 점에서 양자는 극명하게 대조된다.

특히 동학에 대한 김대중의 인식은 “봉건적이고 제국주의적인 착취에 대항하여 거의 50만이나 되는 농민들이 봉기하는 데 동기를 제공”했다는 말에 집약되어 있다. 맹자의 폭군

Affairs, March/April, 1994. 이 글의 번역은 아래의 책에 실려 있다. 리관유. 자카리아, 「문화는 숙명이다」, 김대중 외, 『아시아적 가치』, 고양: 전통과현대, 1999, 15-50쪽.

42) Kim Dae Jung, “Is Culture Destiny?: The Myth of Asia’s Anti-Democratic Values”, *Foreign Affairs*, November/December, 1994. 이 글의 번역 또한 아래의 책에 실려 있다. 김대중, 「문화는 숙명인가」, 김대중 외, 같은 책, 51-64쪽.

43) 리관유. 자카리아, 앞의 글, 18쪽.

44) 김대중, 『김대중자서전 1』, 서울: 삼인, 2010, 642-643쪽.

45) 이황직, 『군자들의 행진-유교인의 건국운동과 민주화운동』, 서울: 아카넷, 2017, 573-574쪽.

방벌론에 대한 언급처럼, 김대중의 민본에 대한 인식은 배병삼이 “『맹자』 속에서 그려지는 인민은 군주와 마찬가지로 지혜롭고 자율적이며 성숙하다. (...) 실로 맹자에게 인민이란 군주의 시혜를 구걸하는 위민정치의 대상이 아니라 군주와 더불어 정치를 구성하는 동반자”⁴⁶⁾라는 해석과 같다. 배병삼의 2019년 『맹자』 삼부작은 이에 대한 적극적 옹호이기도 하다.⁴⁷⁾

1989년 5월 19일 천안문(天安門)에서는 본격적인 민주화를 요구하는 시위대에 탱크를 앞세운 인민해방군의 투입이 있었다. 이 천안문 사태가 몇 년 지난 후의 시점에서 자카리가 중국에 대해 묻자, 리관유는 이렇게 답한다.

베이징의 정권은 중국에 세워질 수 있는 그 어떤 정부보다도 더 안정된 정권입니다. 만약 학생들이 천안문에서 승리해서 정권을 잡았다고 생각해 봅시다. 그리고 천안문에 있었던 학생들이 프랑스나 미국에 갔다 와서 그들과 서로 계속 말다툼해 왔다고 가정해 봅시다. 오늘날 중국이 어떻겠습니까? 소비에트 연방보다도 더 못하게 되었을 것입니다. 중국은 광대하고 많은 차이점이 존재하는 나라입니다. 강력한 중앙권력에는 어떠한 대안도 없습니다.

리관유의 가정과 달리 천안문에서 승리한 것은 학생이 아닌 중국의 중앙권력이었다. 하지만 학생들이 승리했을 때 일어났을 법한 우려의 상황이 그대로 일어난 것은 아이러니하지 않은가! 21세기 특히 2008년 베이징 올림픽을 전후하여 중국의 ‘부상’과 더불어 중국에서 민주주의와 인권에 대한 논의는 한국의 방향과는 전혀 다른 길을 따르고 있다. 시진핑의 ‘중국몽’(中國夢)에서 공자(孔子)는 부활했지만, 그 공자는 ‘중국 특색 사회주의’로 걸어가는 유교이지 결코 21세기 한국의 ‘유교민주주의’의 길과는 전혀 다른 길이다.

이희옥은 ‘중국에서의 민주주의 논의’를 정리한 공동 연구서를 펴내면서, 중국 사회과학자들이 민주주의에 대한 태도를 이렇게 정리한다. 첫째 민주가 좋다는 것을 어떻게 증명할 것인가, 둘째 정치 제제로서 민주주의가 좋은 것으로 변화되었다 해도 그 좋은 것이 ‘민’(民)의 변화인지 ‘주’(主)의 변화인지 불명확하다, 셋째 다양한 민주주의의 존재방식이 있다, 넷째 민주주의의 작동원리에서 민주적 원칙에 부합하지 않는 것이 있다는 회의적 태도이다. 이러한 논의와 태도들은 모두 중국식 민주 논의의 대원칙인 ‘공산당 지배의 틀’ 안에서 이루어지기 때문이다.⁴⁸⁾

최근 중국 사상계의 흐름에 대한 주목할 저서를 펴낸 조경란은 이에 대해 ‘21세기 제국론’이라 부르며, 최근 중국 지식인들이 “펼치는 21세기 제국론의 배경에는 중국의 경제적 부상이 현실화하면서 ‘제국의 역사적 회귀’ 또는 ‘중국적 제국의 현전’이 눈앞에 있다는 의식이 깔려 있다”고 진단한다.⁴⁹⁾

1920년대 신문화운동은 서구로부터 ‘과학과 민주’의 수용을 표방했다. 하지만 1980년대 중국의 전통 계승 논쟁, 이른바 ‘문화열’은 비판적 계승이라는 논의에서 오늘날 유학부흥론의 입장으로 대체되었을 뿐이다. 같은 공자의 『논어』(論語)를 읽는 행위라 할지라도 천안문(天安門)의 『논어』와 광화문(光化門)의 『논어』는 과연 같은 유교 철학이라 할 수 있을까? 나는 21세기를 살아가는 현재 중국철학 속의 ‘유교’와 한국철학 속의 ‘유교’는 20세기를

46) 배병삼, 『우리에게 유교란 무엇인가』, 서울: 녹색평론사, 2012, 39쪽.

47) 배병삼 옮기고 풀어 씀, 『맹자, 마음의 정치학』(전3권), 서울: 사계절, 2019.

48) 이희옥·장윤미 책임편집, 『중국의 민주주의는 어떻게 가능한가—중국의 논의』, 서울: 성균관대학교출판부, 2013, 10-11쪽과 17쪽 참조.

49) 조경란, 『국가, 유학, 지식인—현대 중국의 보수주의와 민족주의』, 서울: 책세상, 2016, 11쪽.

거치며 전혀 다른 철학이 되었다고 말하고 싶다. 그런 의미에서 동양철학은 없다고 할 수 있지 않을까? 물론 나는 아직 그 한국철학의 ‘내용’을 체계적으로 서술할 상황은 못된다. 하지만 2020년을 겪으며 수많은 학자들은 이미 이런 태도로 방향을 전환하고 있는 듯하다.

그렇다면 ‘동양철학’이란 말은 어디에서 온 것일까? 근대에 들어선 20세기에 중국의 학자들은 서양철학에 대해 동양철학을 말하지 않았다. 오직 서양철학 대 중국철학 혹은 중서(中西)를 말했을 뿐이다. 실제 20세기 후반 한국의 철학과에 개설된 ‘동양철학사’는 주로 중국철학사로 채워져 있었다. 동양철학은 오히려 중국이 아닌 타지역의 학문 전통에서 더 많이 쓰였다.

예컨대 동양철학을 지칭하는 초기 영어 표현은 ‘Oriental Philosophy’였다. 서구를 기준으로 동쪽이었던 근동 지역 이동(以東)에 대한 말이었던 것이다. 거기에서도 인도는 또한 예외적으로 다루어져야 한다. 인도는 인도철학(Indian Philosophy)으로 오래전부터 독자성을 인정받고 있었다. 동양이란 표현이 널리 쓰이게 된 계기는 제국주의 일본이 만주, 중국의 일부, 동남아시아의 일부를 석권하던 시절로부터 비롯된다. 그런 의미에서 보면 ‘동양철학’은 부분적으로 식민지 시절의 잔재라고도 할 수 있다.

일본은 자신들이 지배하던 지역의 공통성을 강조하기 위해 서양에 대해 동양을 강조하였고, 이 지역의 공통성을 한자(漢字)와 유교로 설명하곤 했다. 한자문화권 혹은 유교문화권이란 이런 역사적 상황에서 비롯된 말들이기도 하다. 그런데 한국과 중국, 일본, 베트남의 유교의 역사와 문화 전통을 살피는 『다시 생각하는 유교(Rethinking Confucianism)』의 편자들은 이들 나라의 ‘유교’가 너무도 제각각 달라 어떻게 하나의 ‘유교’라고 묶을 수 있는지 의심스럽다고 주장한다.⁵⁰⁾

한국철학이 한국이라는 장소성에 기반한다면 중국철학은 중국이라는 장소성에 기반하는 철학이다. 동양철학은 이러한 철학의 토대가 되는 장소성을 함축하는 개념이 아니라 지정학적 개념이다. 그것은 정치와 외교, 국제질서와 같은 차원에서 의미를 가지지만, 철학의 토대나 조건과는 거리가 멀어 보인다. 지정학적으로 한국과 중국이 긴밀하게 묶일 수 있겠으나, 한국철학과 중국철학은 ‘동양철학’이란 말의 하위 범주로서 묶일 수 있는 그 어떤 것이 아니다. 그런 의미에서 동양철학은 없으며, 또한 동양철학의 고유성과 같은 것은 있을 수 없다.

7. 철학사 기술의 두 갈래: 수용사와 회고사

앞에서 논의했던 문제들과 함께, 한국철학이란 무엇인가와 관련하여 우리가 기본적으로 살펴야 할 점은 이미 출간되어 있는 한국철학사에서 기술의 대상이 되는 문헌들이 어떠한 것들인가와 관련된다. 즉 철학사 서술의 기점은 한국철학의 문헌 범위를 보는 여러 관점을 살피기에 유용한 자료가 된다.

그런데 여기서 우리가 생각할 것은 ‘철학의 기점’이라는 것이 하나가 아니라 여럿이라는 점이다. 즉 앞서 인용했던 김재인이 말하는 번역어 ‘哲學’의 성립과 사용을 기점으로 삼는 것은 말의 기점이다. 이러한 지적은 김재인이 처음도 아니며, 사실 대다수 서양철학 ‘전공

50) Elman, Benjamin A., John B. Duncan, and Herman Ooms, ed., *Rethinking Confucianism: Past and Present in China, Japan, Korea and Vietnam*, Los Angeles: University of California, 2002.

자들'의 공통된 관점이다. 예컨대 강영안은 『우리에게 철학은 무엇인가』⁵¹⁾에서 “초기 철학자들” 혹은 “한국의 첫 철학자들”이란 표현을 통해 번역어로서 철학이란 말의 성립, 그리고 1920년대 경성제국대학 철학과와 설치 등을 통해 우리에게 철학이란 무엇인가에 대한 물음에 답하고자 한다. 즉 철학은 수용된 서양철학에 해당하는 것이다. 따라서 말의 기점이 가장 중요하다.

이와 유사하지만 이광래의 『한국의 서양 사상 수용사』⁵²⁾는 조금 더 과거로 올라간다. 논의의 방향설정에서 큰 차이를 보이면서 ‘한역 서학서와 서교서의 도입’을 통해 문화라는 넓은 범위에서 접근하지만, 최초의 철학적 성과가 『연석산방고』(燕石山房稿)라는 문집에서 칸트를 소개한 글 ‘강씨철학설대략’을 쓴 이정직(1841-1910)인가, 1912년 『고대희랍철학교변』(古代希臘哲學攷辨)의 저자인 이인재인가에 관한 논의를 소개한다. 이광래는 ‘말의 기점’에만 한정하지 않지만 어쨌든 그의 서술은 서양철학의 ‘수용’이 한국철학의 기점이라는 점을 드러내는 듯하다.

하지만 철학이라는 말의 시작이 철학의 기점과 동일시하는 것은, 서양의 철학사 서술과도 맞지 않는다. 아리스토텔레스가 『형이상학』에서 자연철학자들에 대해 논의한 것이 오늘날 일반적인 철학사에서 받아들여지고 있기 때문이다. 이러한 관점은 ‘철학에 대한 역사-기술적(historio-graphical of philosophy) 기점’이 여럿일 수 있음을 보여준다. 나는 강영안과 이광래에게서 나타나는 철학의 기점은, 철학에 대한 수용사적 역사기술적 관점이라 부르고 싶다.

그런데 동양철학 전공자들의 관점은 이와 판이하게 다르다. 예컨대 단독으로 『한국철학사』를 펴낸 전호근은 서문에서 이렇게 말한다. “원효 이래 1300년에 걸친 한국철학의 거장들이 추구하고 실천했던 삶의 문법이 아직도 한국인의 의식 저변에 깔려있을 뿐 아니라 우리의 삶 곳곳에서 힘을 발휘하고 있다”⁵³⁾고 밝힌다. 이 책에서 ‘철학’은 부제에서 지성사와 혼용되는 듯하며, 또한 ‘삶의 문법’으로 지칭되기도 한다. 중요한 것은 동양철학 전공자들의 ‘한국’ 철학사의 구성에서 때로는 철학 외적인 영역까지 포함하면서 한국사의 전 영역과 일치시키려는 특징을 보인다는 점이다. 하지만 이 또한 철학에 대한 회고사적 역사기술적 관점이라 부르고 싶다. 이러한 회고사적 역사기술적 관점 또한 어떤 이는 동학에까지, 어떤 이는 원효와 같이 분명한 저술가에게까지 혹은 단군신화와 같은 신화적 기록에까지 포함시키기도 한다.

이러한 논의를 살펴다 보면, 동양철학이란 말을 둘러싼 무수한 논란꺼리 가운데 한 가지는 이제 달리 접근해야 할 때가 되었다. 적어도 한국에서 철학의 기점은 말, 제도, 텍스트와 같이 분명한 역사적 기점도 있지만 여러 가지 역사기술적 기점이 혼재한다는 것이다. 문제는 이러한 기점 가운데 어느 하나만이 유일하게 긍정될 수 있는 것이 아니라는 복잡한 문제가 얽혀있다는 점이다.

이와 관련하여 우리가 살펴 볼 문제는 ‘전통철학’과 1980년대 한국의 철학계는 ‘philosophy in korea’인가 아니면 ‘korean philosophy’인가 하는 두 입장을 둘러싸고 논쟁이 일어났다. 한 측은 철학의 보편성을 강조했다면 다른 한 측은 고유성, 역사성, 문화와 언어의 차이를 무시할 수 없다는 입장이다. 그런데 이 의미 있는 논쟁에서 아쉬운 점

51) 강영안, 『우리에게 철학은 무엇인가』, 서울: 궁리출판, 2002.

52) 이광래, 『한국의 서양 사상 수용사』, 서울: 열린책들, 2003.

53) 전호근, 『한국철학사: 원효부터 장일순까지 한국 지성사의 거장들을 만나다』, 서울: 메멘토, 2015. 7쪽.

은, 두 입장 가운데 어느 한 쪽이 옳은가를 따지는 선언적 논리에 지배되었다는 점이다. 나는 이 두 입장이 상호모순적인 게 아니라, 양립가능한 입장이라 생각한다. 오히려 논쟁에서 보다 따져 물었어야 하는 것은 양자의 관계를 어떻게 규정해야 하는가였다. 그런데 이 논쟁에서 이 핵심적인 논점은 주목되지 않았다.

또한 ‘philosophy in korea’를 지지한 철학자들은 여기서의 ‘in’을 보편과 특수 관계로 파악함으로써 서구의 철학적 언어와 개념을 보편적 기준으로 설정한 것은 아닌가 하는 의문을 지울 수 없다. 나는 여기서의 ‘in’을 앞 절에서 논의했던 장소성으로 이해하고자 한다. 우리가 고유성 대신 장소성이란 입장에서 논의하게 되면, 우리는 곤혹스러운 논쟁에서 벗어날 수 있기 때문이다.

다른 한편 ‘korean philosophy’를 지지하는 입장 또한 마찬가지로 ‘korean’을 보편과 특수 관계로 보면서 이를 통해 고유성을 강조하고자 했다는 것이 문제가 된다. 이러한 고유성의 강조는 유학, 도교와 같은 전통 사상과 종교를 무분별하게 철학의 영역으로 간주한다는 비판으로부터 자유로울 수 없게 만들어, 이후 철학계의 심각한 단절을 초래하게 되었다.

하나의 예를 생각해 보자. 20세기의 대표적 정치철학자 한나 아렌트의 『예루살렘의 아이히만』은 ‘평범한 악’의 개념으로 유명하다. 그런데 만약 아렌트가 유대인이 아니었고, 여전히 독일에서 활동하는 철학자였다면 이 저서는 가능했을까? 비록 아렌트가 같은 개념을 제시하는 저술을 했을 것이라해도, 저술의 형태와 논증의 구조는 매우 달라졌을 것이라 추정하는 것은 억측일까? 어쩌면 오늘날 우리가 보는 바 그대로의 『예루살렘의 아이히만』은 그의 활동 무대가 미국이라는 ‘장소’ 때문에 가능하지 않았을까?

그럼에도 불구하고 그이가 유대인이 아니라 그의 스승 하이데거처럼 게르만 혈통의 독일인이었거나 앵글로-색슨 혈통의 미국인이었다면 『예루살렘의 아이히만』은 어떤 형식과 내용의 저술이 되었을까 상상해 볼 수는 없을까? 달리 말해 한나 아렌트의 『예루살렘의 아이히만』은 그의 삶과 관련된 언어, 문화, 역사, 혈통(ethnicity) 등의 다양한 정체성을 배제할 때 설명되거나 이해될 수 없는 것 아닐까?

마찬가지로 거의 모든 저술이 한국어로 번역되면서 널리 읽히는 한병철 교수의 경우는 어떨까? 출간되는 책에서, 수많은 인터뷰나 기사에서 그는 ‘재독 철학자’ 또는 ‘독일에서 활동하는 한국철학자’ 라는 표기는 어떤 의미를 함축하는 걸까? 그이는 독일철학자인 걸까 한국철학자인 걸까? 1980년대 논쟁의 두 입장은 이에 대해 명료하게 설명하거나 이해하게 해 준다고 말하기 어렵다.

8. 한국어의 철학: 언어와 번역 그리고 ‘K-철학’

마지막으로 살펴 볼 논제는 언어의 문제이다. 상식적으로 볼 때 ‘언어’는 어떤 철학의 정체성을 설명하는 가장 일차적인 요소이다. 고전그리스 철학에 대한 연구가 고전그리스어로 된 텍스트를 대상으로 한다면, 프랑스 철학은 프랑스어로 된 텍스트를 통해 표현된다. 이와 같이 생각을 표현하는 일차적 수단인 언어는 한국철학에 관한 논의에서는 제외되어 왔다. 더불어 함께 논의되어야 할 것이 바로 ‘번역’의 문제이다. 이 번역의 문제는 서양문헌은 물론 전통 문헌까지 함께 문제가 된다.

나는 번역을 특정 언어에서 다른 언어로의 옮김이라는 의미에서의 ‘말의 옮김’을 넘어서

서 문자-매체를 통한 하나의 포괄적 문화 행위로 규정하고자 한다. 번역이 단어와 단어, 문장과 문장이 상응하며 옮겨지는 행위로 이해되는 것은 19-20세 동아시아 특히 한국에서 일어났으며 현재 진행 중인 '번역 행위'를 적절치 않다고 판단하기 때문이다.

한국에서의 번역은, 번역어의 의미-기생적 성격으로 인한 순환의 고리 속에서 이루어진다. 한 가지 사례를 보자. 한자 '德'이 의미체라면, 한글 '덕'은 소리글자에 지나지 않는다. 따라서 '德'을 '덕'으로 옮기는 것은 'virtue'를 '버추'로 표기한 것과 마찬가지로인데도 마치 번역한 것처럼 생각되는 경향이 있다. 재밌는 것은, 영어의 'virtue'가 '德'으로 번역되고 다시 '德'은 '덕'이라 표기된다. 이러한 번역의 관행은 언제나 다른 언어에 기대는 방식 즉 '덕(德)' 혹은 '덕(virtue)'처럼 '덕'은 소리글자일 뿐이고 의미체는 '괄호()' 안에 표기된다. 우리가 흔히 읽는 많은 텍스트에서 'XX(YY)'형식의 표기에서 XX는 단지 기호일 뿐이고 의미의 주체는 YY가 되기에 한글 번역은 일종의 '의미-기생적'성격을 갖게 된다.

이런 한국어 번역어의 의미-기생적 성격은 매우 복잡한 역사적 과정 속에서 형성된 것이다. 현대 한국어를 이루는 중요 단어들은 외국어(주로 서구)를 번역하기 위해, 동양고전에서 선택된 한자어의 조합에서 비롯된다. 예컨대 'reason'을 '이성'으로 옮겼다고 했을 때 한자어 '理'와 '性'의 동양고전적 의미를 모르는 이에게는 단지 'reason'의 음성기호의 대체적 성격만을 가질 뿐이며, 이해를 위해서는 다시 한자 '理'와 '性'에 대한 이해를 요구한다. 따라서 한글 번역에 대한 이해를 위해, 독자는 다시 동양고전의 개념어와 맥락을 살펴야 하는 순환 고리에 빠지게 된다.

이와 같은 한국어 번역의 의미-기생적 성격과 이로 인한 해석학적 언어 순환의 문제는, 텍스트의 범위를 확장할 때에만 그 현상을 바르게 포착할 수 있다. 예컨대 많은 동양고전 번역서에는 번역의 원문과 이에 대한 번역문에 더해 주석은 물론 해제와 해설 등 매우 다양한 텍스트로 구성된다. 발표자는 이와 같은 것들을 지칭하기 위해 서사학적 용어들인 곁 텍스트(paratext), 주변텍스트(peritext) 그리고 바깥텍스트(epitext)와 같은 포괄적 텍스트와 이와 관련된 행위를 모두 번역 행위에 포함시켜 이해할 필요가 있다고 본다.

1980년대 이래 한국에서 동양고전 번역은 여러 가지 논란을 낳고 있지만 아직까지 '번역'에 대한 나름의 이론이나 체계적 설명이 부재한 것은, 번역을 단지 말의 옮김으로 이해하는 것을 넘어서서 문자 매체를 통한 포괄적 문화 행위로 이해할 때 가능할 듯하다.

오늘날 번역의 행위는, 우리의 철학적 사유를 규정하는 하나의 중요한 조건으로 작동한다. 즉 우리는 '漢字'를 매체로 하던 언어생활에서 서구어 특히 영어에 기반한 새로운 언어를 창조해 가고 있다. 이러한 언어를 통해 표현되는 생각은 어쩌면 'K-철학'이라 불리는 것이 더 그럴 듯해 보이기도 한다. 이는 단지 언어에 국한되는 현상이 아니라 문화와 문명의 차원에서 벌어지는 거대한 전환의 일부를 이루고 있으며 또한 지난 100년간의 '서구화'가 빚어낸 결과인 것으로도 보인다.

언제부터인가 우리에게 한류(韓流, Korean Wave)는 매우 친숙한 말이 되었다. 대략 2,000년 이후 케이팝(K-pop)과 한드(한국드라마)에서 시작되었지만 요즘엔 K-뷰티는 물론 한식(韓食), 한복(韓服)까지 다채로운 말들이 언론과 인터넷에서 사용된다. 놀라운 것은 이런 말들을 단지 '한국인'만 사용하는 것은 아니라는 점이다. 2020년 초부터 세계적으로 유행하는 코로나19 팬데믹 상황에서 'K-방역'은 세계의 표준이 되었다. 과거 스스로를 '동(東)이라 표현하던 우리가 이제는 '케이'(K)로 바뀌어 자타가 사용하는 상황이 된 것이다.

한반도를 살아가는 이들에게 '동'은 우리가 사는 곳의 동쪽이 아니었다. 그것은 우리보다 서쪽에 있는 중화(中華)의 동쪽이었고, 다시 서구에 대해 '동양'이었다. 우리가 가진 동쪽은

단지 동해(東海)에 지나지 않았다. 예로부터 그러했다. 16세기 당시 의학의 최고봉에 있다고 할 『동의보감(東醫寶鑑)』의 ‘동’이나, 서학에 상대하는 동학(東學)의 ‘동’이나, 20세기 이후에야 사용된 동양철학(東洋哲學)의 ‘동’은 모두 우리 자신을 기준으로 하고 있지 않다.

‘케이’(K)는 이와 다르다. ‘동’이 어떤 중심의 동서남북 가운데 ‘동쪽’에 해당한다면, ‘케이’는 알파벳 가운데 ‘Korea’의 머릿글자에서 따왔을 뿐이다. 중심이나 주변도 없고, 그저 한반도의 대한민국이라는 나라에서 ‘만들어진’ 것들을 가리킬 뿐이다. 정치적 세계관으로 보면, ‘동’이 ‘천하’(天下)라는 중심(中)의 변방(東)을 가리키는 것과 달리 ‘K’는 근대 이후 주권국가 공동체를 가리킬 뿐이다. 즉, ‘K’를 ‘K답게’ 하는 것의 근거가 오로지 스스로에게 달려 있을 뿐이다.

따라서 우리는 이렇게 예측해 볼 수 있다. 한국철학이란 주로 한반도에서, 특정 시기에는 ‘한자’를 통해, 20세기에는 주로 한글을 통해 표현된 철학적 사유의 표현이라는 조건을 상정할 수 있다. 여기에는 고전그리스어와 라틴어, 프랑스어와 독일어는 물론 영어로 된 텍스트까지 번역을 통해 형성된 모든 문헌들이 포함된다. 핵심은 구어와 문어를 포함하는 ‘한국어’로 하는 철학적 사유의 산물이 한국철학에 해당할 수 있다. 특히 21세기 한국인들의 언어생활을 통해 표현된 한국철학을 나는 ‘K-철학’이라 부를 수도 있겠다 싶다.

우리의 현실을 상상해 본다면, 오늘날 우리가 사용하는 ‘한국철학’은 합의된 것이 아니다. 일차적으로 왜냐하면 거기에서 혼동과 선입견, 그리고 오해가 뒤섞인 채로 매우 복잡한 생각들을 지칭하는 것이기 때문이다. 이 글은 그렇게 뒤섞인 채로 존재하는 ‘한국철학’의 개념을 상대적으로 분명한 조건과 요소들을 지적함으로써 조금은 더 명료한 개념이 되도록 만드는 데에 필요한 조건들을 생각해 보았다.

우선 우리는 서양철학과 동양철학이라는 대비를 통해 한국철학을 규정하는 것은 ‘리터러시’의 문제를 철학의 문제로 혼동한 데에서 비롯된 것임을 생각해 보았다. 즉 서양철학과 다른 ‘고유한’ 동양철학이란 것은 실제로는 없다. 오히려 그리스어, 라틴어, 독일어, 프랑스어, 영어, 스페인어, 이탈리아어로 된 텍스트와 ‘漢文’으로 된 텍스트의 언어적 차이와 이러한 언어를 바탕으로 연구하거나 철학하기에 필요한 리터러시의 차이가 그 실제 내용일 뿐이다.

마찬가지로 ‘동양철학’이란 용어는 리터러시 이외의 용어로 사용하게 될 때, 그 역사적 실체를 거슬러 올라가게 되면 철학과는 무관한 일제 식민지 잔재로서의 성격을 드러낼 뿐이다. 왜냐하면 ‘동양철학’의 실제 내용은 ‘중국철학’을 지칭하며 오히려 한국철학이 존립할 공간을 지우기 위한 목적에서 사용된 용어이기 때문이다. 더 나아가 한반도라는 장소와 한글과 한국어라는 언어를 생각할 때 ‘한국철학’이라는 용어가 더 적절할 뿐이다. 왜냐하면 같은 문헌, 같은 사상 전통을 잇는다고 자처하는 중국의 유가와 도가, 그리고 한국의 유가와 도가는 전혀 상이한 정치적 지향을 갖는 별개의 철학을 지향하기 때문이다.

마지막으로 이러한 철학적 지향과 병행하면서, 새로운 의사소통 수단으로서 ‘한글’은 한자와 한문에 대한 의미-기생적 성격에서 벗어나 영어 등 서구 지역의 언어에 더욱 친연적인 언어로 변화되고 있다. 이러한 현대 세계에서 독립국으로서 존재하는 한국에서의 철학이 갖는 성격을 나는 ‘K-철학’이라는 말로 규정하는 것도 하나의 방법일 수 있음을 말하고자 했다.

「왜 ‘K-철학’인가? - 유교와 철학 그리고 민주주의」를 읽고

진보성(방송대)

발표자인 김시천 선생님이 제안하는 ‘K-철학’은 포스트 코로나 시대에 한국에서의 철학이 지니는 성격으로서 ‘한국철학’을 재규정하며 제시하는 용어입니다. 논평자가 알기로 K-철학/사상이란 말을 사용하는 학술 결과물이 본격적으로 나오기 시작한 것은 약 3~4년 전부터로 알고 있습니다. 발표자가 앞서 두 편의 논문을 썼고, 그 외에 전공자 논문이 한 편[「태극기의 원리와 易의 철학정신 - K철학을 전망하며」(이선경, 2021)], 단행본이 세 편[K-사상사: 기후변화 시대 철학의 전환』(조성환, 2023)], [『한국철학사(상):이기동 교수의 K철학 첫 단추 끼우기』(이기동, 2023)], [『개벽사상과 종교공부: K사상의 세계화를 위하여』(백낙청 외, 2024)], 그리고 비전공자의 단행본 저술도 한 편[『한글로 철학하기(K-philosophy의 탄생)』(박정진, 2023)]이 있는 것으로 검색됩니다. 이상의 문헌을 모두 검토한 것은 아니지만, 대체로 동아시아 유교문화권과 관련한 우리 인문학 자산의 세계적 가치를 이해하면서 한국 근현대의 역사 굴곡과 함께한 종교사상 및 철학적 개념의 근원을 재탐색하여 우리 사상의 고유성을 재인식하고 발양의 방법을 모색하고 있습니다. 한편으로 한국철학과 한국사상에 대한 규범적 정의와 성찰에 대한 논의는 발견하기 쉽지 않아 보였습니다. 오늘 발표에서는 오늘날 한국철학을 무엇이라 정의할 것인가, 어떻게 접근하고 새로이 규정할 수 있는지 다양한 경로를 상정하면서도 하나의 논점으로 집중할 수 있는 논의 거리를 제공했다고 생각합니다.

‘한국철학이 무엇이나?’는 문제 제기는 오래되었습니다. 『한국철학 에세이』(김교빈, 2008)에는 한국의 철학사상이라고 할 수 있는 조건을 몇 가지 들고 있습니다. ①한국적인 특징을 지니는 것으로 “한국적 특징이란 밖으로부터 똑같은 사상을 받아들여더라도 다른 나라가 받아들인 모습과 구별되는 특징”이 있어야 한다. ②“한국적 특징을 충족시키기 위해서는 구체적으로 한국인의 삶에 기초해야”한다. 중국_독일 철학이 아무리 뛰어나다고 하더라도 “우리 사회의 문제를 인식하는 도구인 동시에 그 모순을 해결하기 위한 대안이 될 수 있을 때 우리의 철학 사상으로 기능하는 것” ③“과거의 철학이든 오늘날 우리가 받아들인 외래사상이든 민족의 삶에 발전적으로 작용해야만” 한다. “오늘날의 서양철학 또한 반드시 주체적 입장에서 섭취, 수용되어 우리 민족의 삶에서 긍정적인 역할을 맡는 과정을 거쳐야 비로소 우리 철학사상의 범주 속으로 들어오게 될 것”¹⁾

이상의 조건들이 오늘 발표 내용에 적절히 반영되었다고 봅니다. 발표문 처음에 소개하는 함석헌은 노장사상을 중국 사상사 틀에 갇히거나 20세기에 조합된 탈 세속적 사상이라는 관념에서 벗어나 군부 독재 권력에 저항하고 서구 자본주의적 문명의 폐해를 극복할 수 있는 대

1) 김교빈, 『한국철학 에세이』, 동녘, 2008, 23~24쪽.

안적 사상으로 읽었습니다. 기독교 사상을 수용한 함석헌은 노장을 풀이하면서 ‘씨을’이라는 인간의 근원적 주제성을 발견하여 시대의 무게에 짓이겨져 가공된 충효-국가주의 논리에 저항하는 토대를 만들었습니다. 현대 우리에게 한국철학이라고 말할 수 있는 모형이 무엇이나고 묻는다면 함석헌의 씨을 사상을 얘기할 수 있을 것입니다.

그러나, 한편 동양철학(한국철학)을 전공하는 논평자는 대학원 과정에서 함석헌을 정규과목에서 접하지는 못했습니다. 대학원 수업은 전통철학으로 분류되는 중국의 역대 철학사상, 사서삼경(한문고전), 한국 유학사 등이 중심이 되었고 근현대사상사의 경우, 유가 위주의 텍스트나 역사 사료에 대한 분석이 주였습니다. 『장자』 역시 조선 시대 『장자』 주석서 원문에 대한 접근으로 이루어졌는데, 함석헌의 『씨을의 옛글풀이』나 루쉰의 『아Q정전』의 장자와도 그 맥락과 의미가 다른 내용입니다. 조선 시대 장자에 대한 이해가 중국철학의 장자 이해와는 어느 정도 차이가 있기는 하지만, 조선의 주석서는 대부분 고대 중국 학자들의 주석을 먼저 소개하고 있어 사실 우리는 『장자』에 대해서도 중국철학의 관점을 먼저 배우거나, 혹은 그게 전부가 되는 학습을 했습니다. 한국철학 개념의 모호함, 중국철학과 차이의 애매함은 전공 과정에서 이미 시작되고 있는지도 모르겠습니다.

발표자는 동양철학이라는 큰 범주 안에서 한국철학과 중국철학 차이의 애매함을 극복하기 위해 ‘장소성’을 강조했습니다. 동양철학의 영어 표현이 최초 ‘Oriental Philosophy’였다가 ‘Eastern Philosophy’로 표기하는 사례는 “번역어 ‘哲學’의 성립과 사용을 기점으로 삼는, 말의 기점”이 아니라, ‘누가 언제 어디에서 무엇을 철학하는가’라는 장(場, field), 즉 장소성이 중요함을 의미하는 것입니다. 본문에서 ‘philosophy in korea’의 ‘in’을 장소성으로 이해하고자 하는 발표자의 견해에 논평자도 동의합니다. 장소성을 강조하면 기존의 역사관도 달리 볼 지점이 생깁니다. 본문의 얘기는 아니지만, 중국 한나라의 고조(유방)부터 무제까지 흉노에 물자를 선심으로 제공하며 달렸던 북방정책을 일반적으로 ‘굴욕적’이라고 보는데, 이 관점이 우리의 관점일까요. 그것은 중국 중화의 역사관점에서 해석되는 것으로 우리의 장에서 본다면 오히려 중국을 대변하는 것이 될 수 있습니다. 우리가 아닌 그들의 장에서 만들어진 논리를 그대로 수용하는 것은 심지어 역사에서 침략자의 입장을 대변하는 것이 될 수도 있습니다.²⁾

동양학이 곧 중국학이라는 관념도 일제강점기라는 역사적 경험이 우리에게 영향을 미친 것으로 일제강점기 일본의 중국학 관심의 영향이 해방된 이후에도 고스란히 남아있었고, 1970년대 이후 한국에서 동양철학의 붐이 일어났을 때도 동양철학에 대한 관심과 접근은 서양 지식인들의 평가와 시각을 고스란히 이어받아 수행된 것³⁾은 잘 알려진 사실입니다. 예부터 지금까지 한국철학에서 고유성을 강조하고 찾으려는 노력이 있었으나, 한국어라는 언어(번역)와 함께 한국에서 일어난 사건에 주목하는 것이 시대정신의 정화(精華)라는 철학 함의 본령을 확보할 수 있다고 생각합니다. 니시 아마네가 조어한 ‘philosophy’는 보편적 동양철학을 의미하는 것이 아니라 당 시대의 일본 철학을 선언한 것으로 볼 수 있을 것입니다. 이 대목에서 발표자의 견해는 어떤지 궁금합니다.

발표문에서 제안하는 ‘K-철학’은 “과거 스스로를 ‘동(東)이라 표현하던” 고유성의 표현과는

2) 김덕삼, 『변화와 장의 탐구』, 한국학술정보, 2022, 6~7쪽.

3) 김교빈 외, 『동양철학산책』, 한국방송통신대학교출판문화원, 2020, 3쪽.

다른 결이 있습니다. “‘K’는 근대 이후 주권국가 공동체를 가리킬 뿐이다. 즉, ‘K’를 ‘K답게’ 하는 것의 근거가 오로지 스스로에게 달려 있을 뿐”이며, 그렇다면 한국철학이란 “주로 한반도에서, 특정 시기에는 ‘한자’를 통해, 20세기에는 주로 한글을 통해 표현된 철학적 사유의 표현이라는 조건을 상정할 수 있”습니다. 그래서 “서양철학과 다른 ‘고유한’ 동양철학이란 것은 실제로는 없다. 오히려 그리스어, 라틴어, 독일어, 프랑스어, 영어, 스페인어, 이탈리아어로 된 텍스트와 ‘漢文’으로 된 텍스트의 언어적 차이와 이러한 언어를 바탕으로 연구하거나 철학하기에 필요한 리터러시의 차이가 그 실제 내용일 뿐” 문자는 철학의 매개이자 기호로써, 매개인 기호 자체를 두고 철학의 문제로 삼을 수는 없습니다. 그래서 발표자는 “같은 문헌, 같은 사상 전통을 잇는다고 자처하는 중국의 유가와 도가, 그리고 한국의 유가와 도가는 전혀 상이한 정치적 지향을 갖는 별개의 철학을 지향”한다고 밝히면서 “한국에서의 철학이 갖는 성격을 나는 ‘K-철학’이라는 말로 규정하는 것”이 한국철학을 이해하는 바람직한 방법임이 될 수 있음을 주장합니다. 이 논평문에서는 발표문의 세세한 논의를 모두 담지는 못했으나 얼마 전까지도 서양 학자들 사이에서 ‘과연 중국철학이 있는가’라는 논란이 있었고, 이 논란 이전부터 있었던 한국철학의 정당한 자리가 무엇인지 모호했던 문제까지 더해져 ‘우리의 철학 함’을 과연 어떻게 규정할 수 있을지에 대한 막중한 문제를 풀어나갈 수 있는 하나의 돌파구를 마련했다고 생각합니다.

발표문을 읽고 난 논평자의 감상과 소회를 중심으로 논평문이 작성되어 부족한 점이 많습니다. 발표자에게 본문 내용 중 궁금한 부분을 간단히 질의하는 것으로 논평을 마칩니다.

1)

중국 현대 유학 전공자들이 서구의 공화주의적 ‘시민의 덕’에 비교하여 유학의 ‘민본주의’(民本主義)와 ‘우국우민’(憂國憂民)을 운운하면서 유교-사대부의 협치를 현대에 단순하게 풀이하는 면이 있는 것 같습니다. 사대부-민의 조화라는 명제를 두고 볼 때 조화의 주도적 힘을 중국의 인민 일반에게 두는 것이 아니라 전통의 사대부를 대신하는 공산당원에게 그 역할을 두는 것처럼 보이는데, 만약 그렇다면 이는 아시아의 가치라고 부르기도 어렵고 중국 정치철학의 현대적 해석에도 미치지 못할 것 같습니다. 이에 반해 김대중은 맹자의 왕도 정치론과 민본철학에 이어 혁명론을 긍정하며 동학의 인내천으로 연결하고 있습니다. 민본에 민주적 요소가 있다는 발상입니다. 발표자께서는 이를 두고 본문에 21세기 “한국의 ‘유교민주주의’의 길”이라고 말씀하셨는데, 전통적 유교의 개념이 민주주의에서 발양할 수 있는 통로가 있다고 보십니까? 있다면 어떤 것을 예로 들 수 있을까요?

2)

발표문에서 『한국철학사』(전호근, 2015) 서문의 일부를 인용하면서 “이 책에서 ‘철학’은 부제에서 지성사와 혼용되는 듯하며, 또한 ‘삶의 문법’으로 지칭되기도 한다. 중요한 것은 동양 철학 전공자들의 ‘한국’ 철학사의 구성에서 때로는 철학 외적인 영역까지 포함하면서 한국사의 전영역과 일치시키려는 특징을 보인다는 점이다. 하지만 이 또한 철학에 대한 회고사적 역사기술적 관점이라 부르고 싶다”고 기술하고 있습니다. 『한국철학사』(전호근, 2015)에서는 마지막 한국철학자로 장일순을 포함하고 있으며, 한철연 한국현대철학분과에서 쓴 『처음 읽는 한국 현대철학』(2015)에서는 그간 종교인, 역사가, 언론인, 행동가로 알려진 인물들이 특정 철학 텍스트 저술이 없다 해도 포함하였습니다. -저자들은 중국철학, 한국철학, 서양철학 전공자

로 구성- 또 논평문 서두에 소개한 연구서에도 종교사상을 중심으로 이른바 K사상을 논하는 내용으로 이루어져 있는데요, 일각에서 ‘이런 인물이나 종교는 철학의 범주에 들어간다고 말할 수 없다’는 견해가 종종 있습니다. 반드시 철학적 개념을 통해서 이러한 인물이나 현상들을 각색하는 작업이 필요한 걸까요? 발표자의 간명한 견해를 듣고 싶습니다.

감사합니다.

탈식민, 반독재, 탈분단을 위한 ‘저항의 철학’ : 함석헌의 민주주의 기획

박민철(건국대)

1. ‘한국현대철학’의 문제지평과 ‘함석헌’의 사유

자신의 학문적 존재근거와 본질적인 의미를 끊임없이 자문하고 그 답을 찾아간다는 점에서 ‘철학’은 독특하다. 이를테면 ‘철학함’을 둘러싸고 여전히 지지받고 있는 관점은 당대의 역사적 상황과 시대적 조건을 반영함으로써 그것이 본격적으로 발생한다는, 이른바 ‘사유의 존재구속성’이다. 철학이 역사적 현실과의 유기적인 접합 속에서 그 시대의 문제를 해결하기 위해 능동적이면서도 비판적으로 수행되는 사유활동이라는 점은 결코 부인될 수 없다. 즉 ‘철학(함)’은 시대의 모순에 대한 반역¹⁾이다. 물론 ‘한국의 철학’ 역시 이와 같은 구속성으로부터 자유롭지 않다. 이런 점에서 한반도 철학의 형성과 발전에 근본적으로 개입하는 어떤 계기들에 대한 섬세한 관찰, 동시에 그로부터 생성되는 철학함의 지향과 내용에 대한 교차분석은 반드시 필요한 과정이 된다. 그런데 이 조건을 대입할 때 가장 명징하게 그 필요성이 노출되는 한국철학사의 특정 시기가 존재한다.

급격한 외세의 진입, 망국과 식민, 분단과 전쟁, 독재와 민주화 등의 현실은 여러 학문분야에도 그랬겠지만 다른 무엇보다 한반도근현대사상사에 결정적인 영향을 끼쳤다. 그러나 아쉽게도 그러한 현실계기들과 유기적으로 연관시켜 한국현대철학의 고유한 문제의식을 해명하려는 연구는 실상 많지 않다. 한국현대철학의 문제지평과 그 의의는 여전히 회색대에 가깝다. 철학은 필연적으로 ‘보편성’과 ‘특수성’ 사이를 횡단한다. 한반도의 특수한 현실 속에서 출발한 철학은 그 지리적 제한을 넘어서 철학함의 보편성으로 돌입하지만 다시금 ‘지금, 여기, 우리’로 귀환함으로써 철학함의 구체성을 확보한다. 다시 말해 식민, 분단, 전쟁과 독재는 한국현대철학의 출발점이자 목적지이기도 했다. 그런데 이 모든 현실조건들과 즉각적으로 연결됨으로써 한국현대철학의 ‘보편특수한’ 지평을 드러내고 있는 사유를 만날 수 있다. 바로 ‘함석헌(咸錫憲, 1901-1989)’과 ‘민주주의론’이다.

함석헌은 자신의 글에서 ‘반항’, ‘저항’, ‘혁명’과 같은 단어들을 자주 사용했다. 그리고 그러한 단어들을 다시금 ‘철학’이라는 단어와 결합시켜 ‘저항철학’, ‘혁명철학’과 같은 개념들을 만들어낸다. 중요한 것은 이것이 단순한 관념적 조어의 제시가 아니라 식민해방과 분단극복, 독재타도 등의 강력한 실천지향이 담긴 사유의 압축된 언어화였다는 점이다. 함석헌은 ‘현실의 변혁’을 위한 ‘새로운 사유의 창조’를 자신의 철학적 임무로 자각하고 있었다. 마침내 1980년 그가 자신의 사상체계를 ‘씨울철학’¹⁾으로 표현할 때까지 그 안에 담겨

1) 함석헌, 「씨울 혁명의 꿈」, 『씨울의 소리』 94, 1980.5·6, 18쪽. 이하에서 함석헌 글의 인용은 출처를 확인할 수 있는 경우 원문의 방식 그대로 글을 옮기고 출처를 표기했으며, 그렇지 못할 경우 전집(咸

진 지향과 내용은 더욱 엄밀해졌으며 한반도의 시공간 속에서 자연스럽게 민주주의 이념과 접속되었다. 뒤에서 다루겠지만 함석헌의 민주주의에 대한 사유는 개인의 자유·자주·자존의 확립, 나아가 자유로운 민중의 자기통치와 평등한 연대, 궁극적으로 세계 평화와 사랑이라는 인류보편적 가치의 실현을 포괄하는 문명전환의 거대한 기획에 가까웠다.

민주주의를 자유롭고 평등한 공동체 형성의 정치원리로서 정립하는 한편, 소외되고 억압 받는 주체의 권리를 복원하기 위한 현실원칙으로 사유해야 한다는 지적은 일관되었던 문제 제기였다. 하지만 한반도 근현대사에서 민주주의는 그 자체로 논의되기보다 대체로 제도의 측면에서 다뤄지거나 또는 다른 이데올로기와의 적대적인 경합 속에서 부차적으로 접근되어 왔을 뿐이다. 예컨대 해방 이후 민주주의 담론은 ‘공산주의, 전체주의, 독재주의’와 대비되는 이데올로기로서 민주주의를 설명했던 방식 혹은 ‘대의제 민주주의, 의회 민주주의’의 실현과 같은 제도적인 고민이 주를 이뤘다. 여기서 민주주의에 대한 논의는 편협한 경로의존성을 갖거나 단순한 반사체의 의미만을 보유할 수밖에 없었다. 그러나 그와 대비되는 흐름 역시 한국현대철학의 지평 속에서 발생하고 있었다. 함석헌 사상을 일관된 흐름으로 정리할 수 있다면, 그것은 식민의 땅에서 시작해 분단과 독재를 거치며 억압받는 민중의 자유와 평등을 목적으로 한 ‘저항의 철학’으로서 민주주의를 기획했던 것이라고 할 수 있다.

함석헌의 민주주의 기획은 종교·역사철학적 관점 속에서 민주주의의 본질과 그 형이상학적 기초를 탐색하는 한편, ‘씨알’로 대표되는 민중론을 중심으로 정치철학적 실천을 요청한다. 그런데 함석헌의 민주주의 기획에 대해 한쪽에는 “결코 객관적 제도가 아니며 모든 제도가 누르는 중력에 저항하는 초월의 원리”²⁾와 같은 선언적 평가가 놓여 있다고 한다면, 다른 한쪽에는 “내부의 차이를 인정할 수 없도록 재현되고 있다는 점에서 치명적인 약점을 갖고 있다”³⁾는 강력한 비판이 놓여 있다. 특히 “九十九페센트라도 전체가 아닌 담엔 당파”⁴⁾라는 언급처럼 ‘전체(全體)’로 향했던 함석헌의 집요한 강조는 오히려 그가 주장하고 있는 민주주의를 모호하고 의문스럽게 만드는 효과를 수반했다. 하지만 그렇다고 해서 ‘민주주의를 제약하는 전체주의’ 등으로 함석헌의 사유를 단정 지을 수 없다. 함석헌이 민주주의를 설명하는 내내 민중의 집단적 저항권을 강력하게 요청했던 점 등을 배경으로 ‘전체에 대한 강조’를 전경화(前景化)할 필요가 있기 때문이다. 결국 다시 마주하게 되는 것은 함석헌 사상에 개입하는 현실조건들이 무엇이며 그것들이 그의 민주주의 기획을 어떻게 변화·발전시켰는가라는 질문이다.

이러한 문제의식으로부터 이 글은 출발한다.⁵⁾ 구체적으로 이하에서는 식민·분단·독재

錫憲, 『咸錫憲全集 1-20』, 한길사, 1983)을 대본으로 삼았다.

- 2) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 492쪽.
- 3) 이상록, 「함석헌의 민중 인식과 민주주의론」, 『史學研究』 97, 한국사학회, 2010, 151쪽.
- 4) 咸錫憲, 「非暴力革命: 暴力로 惡은 除去되지 않는다」, 『思想界』 142, 1965.1, 48쪽.
- 5) 함석헌의 민주주의론에 대한 연구는 적지 않다. 우선 형성 주체와 관련된 연구(심의용, 「초월로의 총동과 씨알에 의한 自治 - 한국에서의 50, 60년대의 도가 연구 유형모와 함석헌을 중심으로」, 『동서철학연구』 37, 한국동서철학회, 2005; 김상봉, 「함석헌과 주체성의 문제」, 『철학연구』 84, 철학연구회, 2009; 이상록, 「함석헌의 민중 인식과 민주주의론」, 『史學研究』 97, 한국사학회, 2010; 윤상현, 「1950년대 후반~1960년대 초 함석헌의 주체 형성 담론의 변화: 민중·민족·국민 담론을 중심으로」, 『사학연구』 112, 한국사학회, 2013; 고병철, 「함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획: 1960-70년대의 민족 담론을 중심으로」, 『정신문화연구』 37-1, 한국학중앙연구원, 2014.)가 있다. 또한 세부 원리와 관련된 연구(문지영, 「1970년대 민주화운동 이념 연구: 함석헌의 저항담론을 중심으로」, 『사회과학논집』 37-1, 연세대학교 사회과학연구소, 2006; 문지영, 「함석헌의 정치사상: 전통과 근대, 동양과 서양의 이분법적 대립을 넘어서」, 『민주주의와 인권』 13-1, 2013; 한규무, 『뜻으로 본

라는 한반도의 현실로부터 함석헌 사유가 어떻게 출발하게 되었으며, 그 구체적인 지향으로서 민주주의 기획이 어떠한 세부내용과 함께 구축되고 있는지를 추적할 것이다. 특히 그가 극복하고자 했던 ‘숙명철학’이 무엇이었으며 그로부터 제기되는 대안적 철학은 과연 어떤 지향을 내재했는지 살펴볼 것이다. 그 이후 ‘나라 없는 백성’에서 ‘생각하는 백성’으로, 다시 ‘꿈틀거리는 백성’으로 이행하는 함석헌 사상의 핵심원리들을 살펴보면서 민주주의 기획의 구체화 과정을 하나씩 검토해볼 것이다. 끝으로 함석헌이 최종적으로 제시하는 ‘씨울의 연속혁명’으로서 민주주의라는 주장에 담겨진 미시적 전략을 점검하면서 탈식민, 반독재, 탈분단을 위한 ‘저항의 철학’이 마침내 어떻게 구현되는지를 알아볼 것이다. 이때 이 모든 탐색은 함석헌 사유의 변화발전이라는 사상사적 맥락에서 접근될 것이다.

2. 민주주의 기획의 출발로서 역사철학

: ‘식민·분단·독재’ 그리고 ‘숙명철학’의 극복

함석헌의 사상에서 “민주주의 이념과 체제 자체를 상세하게 설명하거나 그에 대한 자신의 견해를 분명하게 피력해놓은 부분을 찾지 못한다”⁶⁾는 지적은 결코 틀린 것이 아니다. 하지만 그의 사유에 민주주의에 대한 고민이 없는 것은 아니며 매우 중요하게 지속되고 있는 것도 분명 사실이다. 이를테면 그의 민주주의에 대한 사유는 그의 삶 전체에 걸쳐 종교철학과 역사철학, 정치철학의 문제의식들을 민감하게 응축시켜 만들어 낸 거대한 담론처럼 보인다. 중요한 것은 식민, 전쟁, 분단과 독재라는 현실조건들이 ‘민주주의’라는 문제가 제기되도록 해주는 일정한 ‘문제들’로서 함석헌의 사유에 개입한다는 점이다. 함석헌이 역사에 집중했던 것도 이런 점에서 비롯한다. 함석헌에게도 과거 역사에 대한 탐구는 현재 현실인식과 본질적인 연관을 맺는다. 역사의 엄혹함은 좌절과 절망보다 그것을 어떻게 재해석해야만 하는가라는 철학적 문제의식을 그에게 촉발시켰다. 한반도의 역사는 ‘고난’으로 점철된 역사였음은 물론이다. 그러나 고난 해석의 기존방식은 제국 일본이 강제한 식민주의의 존속⁷⁾과 동일했기에, 함석헌은 다른 방식으로 조선 역사의 고난을 해석하고자 했다.

이미 1920년대부터 함석헌에게 핵심적인 단어는 ‘민족’과 ‘싸움’이었으며⁸⁾, 이 ‘민족을 위한 싸움’이라는 초기 문제의식으로부터 1930년대 함석헌은 본격적으로 역사진행 과정의

한국역사』와 1960년대 함석헌의 민주화운동, 『韓國史學史學報』 29, 한국사학사학회, 2014; 김대식, 「함석헌의 평화사상: 비폭력주의와 협화주의(協和主義)를 중심으로」, 『통일과 평화』 8-2, 서울대학교 통일평화연구원, 2016; 이상록, 1970년대 함석헌의 민주화 운동과 비판의 철학: 『씨울의 소리』를 중심으로, 『인문과학연구』 25, 덕성여자대학교 인문과학연구소, 2017)가 있다. 본 글은 ‘민주주의 기획’이라는 관점으로 함석헌 사유의 성립 및 변화, 발전을 추적한다는 점에서 차별적이다.

- 6) 문지영, 「1970년대 민주화운동 이념 연구: 함석헌의 저항담론을 중심으로」, 『사회과학논집』 37-1, 연세대학교 사회과학연구소, 2006, 6쪽.
- 7) 제국 일본은 식민지 조선을 ‘무시간의 장소로서, 변화 없고 정적인, 진보로부터 단절된 존재’(존 맥클라우드, 박종성 외 편역, 『탈식민주의 길잡이』, 한울아카데미, 2016, 74쪽)로 인식하게끔 하는 식민주의적 역사인식 논리를 조선사회에 유포했다. 결과적으로 ‘조선이 낙후, 정체되어 있어 결국 식민이라는 필연적 결과를 맞이할 수밖에 없었다’는 인식은 해방 이후에도 완벽하게 폐기되지 않았다. 문제는 이로부터 확대재생산되는 과거 식민지인들의 자기비하 감각이다. 함석헌에게 ‘고난을 고난으로만 이해’하는 것은 식민주의적 지배와 예속을 벗어나지 못한 자기비하 인식에 가까운 것이었다.
- 8) 한송희, 「1920년대 말 함석헌의 ‘신앙적 개조론’의 ‘사회운동’적 성격 고찰: <성서조선>(1927-29)을 중심으로」, 『한국철학논집』 79, 한국철학사연구회, 2023, 269-271쪽.

변증법적 원리에 주목하기 시작했다. 단적으로 함석헌은 한반도 역사가 ‘고난 경험의 역사’이자 동시에 ‘진리(자유) 실현의 역사’였다고 선언한다.⁹⁾ 그런데 문제는 인류의 역사가 진보의 역사이자 자유 실현의 역사였음에도 불구하고 피식민지인들에게는 이것이 일면적으로 이해될 뿐이라는 점이었다. 자유 실현의 역사를 온전하게 인식하기 위해 함석헌은 우리의 역사를 현재 안에 살아 있는 ‘과거’, 현재와의 관련 속에서 선택되고 의미가 부여된 ‘사실’, 그러한 사실들을 인과적으로 연결시켜 통일적인 체계로 만든 ‘기록’이 종합된 것으로 이해해야 한다고 역설했다.¹⁰⁾ 이는 ‘과거 사실’에 대한 ‘기록’으로서 역사를 거부하고 주체적인 해석의 중요성을 강조하기 위한 것이었다. 이런 맥락에서 함석헌은 당대의 유행인 유물사관과 영웅사관, 민족사관을 비판하고 동시에 조선의 고난을 필연적이고 불가피한 것으로 이해하는 결정론적인 역사인식에도 저항한다. 그가 강조하고자 했던 것은 오히려 “朝鮮의 歷史가 苦難의 歷史라면 그 根據를 地理에서만 아니라, (.....) 朝鮮사람에서 求하지 않으면 안된다”¹¹⁾는 자명한 사실이었다.

함석헌이 조선 역사의 고난 원인을 ‘주체’ 문제로 환원했던 것은 ‘고난의 원인이 우리에게 원래 있었다’는 식의 체념적인 귀결이 아니라, 오히려 역사적 주체를 가시화하고 나아가 이를 통해 고난 극복의 실천적 가능성을 이론화하고자 하는 적극적인 전략에 따른 것이었다. 이제 역사를 보는 의미와 관점들이 종합된 역사철학적 토대로부터 그는 역사발전의 주체 문제를 본격적으로 제기한다. 함석헌에게 역사서술은 “數十百卷의 納骨堂名錄”을 쓰는 것이 아니라 “究竟에 한 卷의 民衆의 歷史를 쓰는”¹²⁾ 것이었다. 이렇게 역사 주체로서 ‘민중’의 도입 이후 함석헌은 그들의 역량에 대한 설명을 추가한다. 조선의 고난은 조선인이 만들어낸 ‘운명’에 가까운 것이었으며, 그러한 운명의 극복은 다시금 조선인에게 주어진 ‘역사적 사명(使命)’과 다를 바 없다.¹³⁾ 함석헌은 이를 위해 요구되는 것이 우리들에게 원래 있었던 ‘자유 의지’¹⁴⁾, 그리고 ‘어짚(仁)과 용기(勇)’¹⁵⁾를 회복시켜 능동적인 민중으로 변신하는 것이라고 역설했다.

체념적인 역사인식을 거부하기 위한, 나아가 역사발전 주체로서 민중들의 역량을 확보하기 위한 논리적 장치로서 함석헌은 결정론적인 운명 개념을 ‘숙명(宿命)’으로 규정한다. 계속 살펴볼겠지만 함석헌 철학의 최종점이 결국 ‘저항철학’이라고 할 때, 그 반대에는 ‘숙명철학’이 위치했다. 함석헌에게 숙명의 철학은 곧 노예의 철학에 다를 아니다. 모든 억압과 예측을 어쩔 수 없는 숙명이라고 체념하는 태도, 또는 주인의 시선을 빌려 자기기만적인 인식과 최면 속에서 고정된 세계에 안주하려는 정서는 노예적 세계관에 다를 바 없다. 즉 “宿命觀은 壓迫된 者의 哲學이다. 生命의 籠城이다. 奴隸의 信仰”¹⁶⁾인 것이었다. 이처럼 함석헌은 ‘숙명관’을 위계적인 구조에서 나아가는 피압박인들이 자신들도 모르게 만들어

9) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 五. 朝鮮史의 基調」, 『聖書朝鮮』 65, 1934.6, 8-9쪽.

10) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 二. 史觀」, 『聖書朝鮮』 62, 1934.3, 9-10쪽.

11) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 七. 朝鮮사람」, 『聖書朝鮮』 67, 1934.8, 3쪽.

12) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 二. 史觀」, 『聖書朝鮮』 62, 1934.3, 11쪽.

13) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 五. 朝鮮史의 基調」, 『聖書朝鮮』 65, 1934.6, 9쪽. 이와 같은 ‘운명의 극복’은 함석헌 이외에도 많은 식민지 철학자의 역사철학에서도 공통적으로 나타났던 핵심주제였다. 이에 대해선 박민철, 「‘한국현대철학사’에 대한 탈식민주의적 이해의 가능성: 그 이론적 검토」, 『철학연구』 141, 철학연구회, 2023을 참고.

14) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 五. 朝鮮史의 基調」, 『聖書朝鮮』 65, 1934.6, 8쪽.

15) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 七. 朝鮮사람」, 『聖書朝鮮』 67, 1934.8, 4-5쪽.

16) 咸錫憲, 「聖書의 立場에서 본 朝鮮歷史: 十三. 生活에 나타난 苦悶相」, 『聖書朝鮮』 82, 1935.11, 6쪽.

낸 철학이라고 규정했다. 숙명철학은 따라서 무엇보다 중요한 극복대상이 된다.

“우리의 생명을 마비시키는 숙명철학을 몰아내기 위하여 최후의 반발을 찢어 일으키는 지독한 고통이 필요하다. 장차 오는 새 역사에서 우리의 사명을 다 할 수 있는 자격자가 되기 위하여 고난은 절대 필요하다. 보다 높은 도덕, 보다 넓은 진보적인 사상의 앞잡이가 되기 위하여, 우리가 가진 모든 낡은 것을 사정없이 빼앗아가는 고난의 좁은 문이 필요하다.”¹⁷⁾

하지만 아이러니하게도 숙명을 벗어나기 위해 필요한 것은 우선적으로 고통과 고난이었다. 기독교의 ‘대속(代贖)’ 신앙에 머물지 않고 함석헌은 이를 실천적인 저항철학으로의 전환을 위한 이론적 토대로 변화시켰다. 함석헌에게 고난은 인간의 자기실현으로서 ‘구원’ 뿐만 아니라 인류의 자유실현인 ‘해방’을 가능하게 하는 시작점을 의미¹⁸⁾한다. 한반도의 고난은 인간 개별의 존재성과 인류의 존재의미를 피동적으로가 아닌 능동적으로 성찰할 수 있게끔 하는 출발점인 것이다. 함석헌의 사유에서 망국과 식민해방의 경험은 진정한 자유가 무엇인지라는 성찰¹⁹⁾을 진행시킨, 분단과 독재는 다시금 해방의 의미에 대한 간절한 모색²⁰⁾을 촉발시킨 ‘철학함’의 계기였다는 점은 이를 방증한다. 이렇게 함석헌의 실천지향의 역사철학은 엄숙한 자기희생과 숙명극복에 기초한 인간의 자기실현 원리이자 역사의 진정한 변혁 원리로 집약되고 있었다.

훗날 그는 숙명 개념에 천명(天命) 개념을 대비시키면서 우리 역사를 천명으로 이해하길 제안했다. 구체적으로 전자는 ‘의미’가 없고 후자는 ‘의미’가 있으며, 그렇기에 전자는 ‘믿음’이 없지만 후자는 ‘믿음’이 존재한다. 또한 전자에는 ‘깨달음과 실천’이 없지만 후자에는 ‘깨달음과 실천’이 존재하며, 따라서 전자에는 ‘권리와 의무’가 없지만 후자에는 ‘권리와 의무’가 존재한다. 결론적으로 전자에는 ‘맹목적인 복종’만이 있을 뿐이지만 후자에는 ‘자각적인 저항’이 존재한다.²¹⁾ ‘의미와 믿음, 깨달음과 실천, 권리와 의무, 저항’의 원리들에 전제된 것은 ‘자유로운 세계’와 ‘그 주체’였다. 이제 역사적 사명 내지 천명을 깨달은 고난 극복의 역사적 주체로서 민중과 민족을 설정하고 있다는 점, 아울러 그들이 가져야 할 가치와 이념을 강조했다라는 점에서 함석헌의 역사철학은 정치철학과 윤리학의 문제의식을 포괄하는 사상체계로 확대된다.

함석헌의 역사인식이 “정신적 요소를 지나치게 강조함으로써 역사의 동인을 단순화”²²⁾시켰다고 할지라도, 그러한 인식이 숙명을 극복할 수 있는 집단적 주체의 요청과 그들의 소명의식으로 귀환한다는 점에서 결코 ‘닫힌 체제’로 국한되지 않는다. 실제로 함석헌 사상의 발전사에서 보자면 1930년대가 ‘역사적 주체들이 수행하는 고난 극복’을 역사철학적 핵심논리로 입안했던 시기라고 한다면, 1950년대 중후반 이후는 ‘자유에 대한 주체의 자각과

17) 咸錫憲, 「聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史: 一四. 苦難의 意味」(1935.12), 『咸錫憲全集 1: 뜻으로 본 韓國歷史』, 한길사, 1983, 317쪽. 원래 이 글은 『聖書朝鮮』 83호에 실려 있었으나 일제의 검열로 삭제되었다. 누락된 이 글은 함석헌이 『聖書朝鮮』에 실린 글을 모아 1950년에 발간한 단행본 『聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史』에서 복원된다.

18) 양현혜, 「역사 철학적으로 본 함석헌의 통일에 관한 사유」, 『神學思想』 188, 한신대학교 신학사상연구소, 2020, 138-140쪽.

19) 咸錫憲, 「나라는 망하고」, 『思想界』 68, 1959.3, 253쪽.

20) 咸錫憲, 「생각하는 백성이라야 산다: 六·二五 싸움이 주는 歷史的 校訓」, 『思想界』 61, 1958.8, 27쪽.

21) 咸錫憲, 「民族統合의 길」, 『씨울의 소리』, 1972.6·7, 24-25쪽.

22) 조광, 「1930년대 咸錫憲의 역사인식과 한국사 이해」, 『韓國思想史學』 21, 한국사상사학회, 2003, 545쪽.

실천'을 핵심논의로 마련한 시기였다. 해방과 전쟁 이후 함석헌은 본격적으로 역사적 주체의 근본원리로서 '자유'에 대한 모색으로 나아간다. 함석헌에게 자유는 일제강점기 뿐만 아니라 분단체제와 군사독재에 의해 억압된 것으로서 우리들이 반드시 회복해야 할 이념이었다. 물론 이때의 자유가 1950년대 공산주의에 대립되는 체제의 구성을 위한 이데올로기적 가치였던 '자유'와 그리 멀리 떨어져 있지 않았을지언정, 여기에는 주체와 그들이 만들어내는 역사, 반성과 자각, 종교와 정치의 초월 등이 함께 내재되어 있었다²³⁾는 점에서 차별적이었다.

함석헌은 '자유로운 인간의 본질은 반성'²⁴⁾이라고 규정했다. 이때 반성의 궁극 목적은 자각이었지만, 자각의 대상은 단순히 자아에게만 국한되지 않는다. 자각의 진정한 대상에 한편으로 '자기자신(자아 속 하나님)'이 놓여 있다고 한다면, 다른 한편으로 '자신을 둘러싼 역사의 구체적인 현실'이 놓여 있었다. '자기자신(자아 속 하나님)'과 '자신을 둘러싼 역사적 현실'로 향하는 반성적 자각을 동시에 추구해야 한다는 것은, 주체의 자유가 실현가능한 조건들을 내면(종교)을 넘어 외면(정치)에서도 탐색해야 한다는 의미였다. 함석헌에게 종교와 정치의 관계는 "평면적으로 나란히 있는 것이 아니요 계단적으로 입체적으로 혹은 유기적으로 되어 있는 것"²⁵⁾이며, 따라서 종교의 대상 역시 "역사적 사회적인 인간생활에 관한 그 원인을 찾고 그 해결방법을 연구실천하는 것"²⁶⁾에 있었다. 이처럼 함석헌은 내적인 성찰을 통한 자유의 획득만큼이나, 나를 둘러싼 외부적인 억압과 속박을 비판적으로 자각함으로써 그 극복의 방안을 모색하는 것을 중요시했다. 1950년 중반 함석헌의 연속된 글²⁷⁾에서는 주체들에게 주어진 비판적 자각의 대상이 진리인식을 가로막는 마음가짐으로부터 시작해, 한반도의 분단과 전쟁이 낳은 폭력성, 그리고 제국주의·자본주의와 같은 이데올로기 비판을 거쳐, 마침내 미국과 소련 주도의 냉전체제로까지 광범위하게 확대되기에 이른다. 무엇보다 이 글들은 함석헌의 말을 빌리자면 '나라 없는 백성'에서 '생각하는 백성'이 되어야 할 것을 역설²⁸⁾하는 것이었다.

1950년대를 거치면서 함석헌의 많은 글에서는 '반항', '항의', '저항'과 같은 단어들만 자주 등장한다. 함석헌 사유에서 역사적 현실과정에 대한 반성과 자각이 결국 하나의 실천으로 규정된다고 할 때, 그것이 '저항'으로 집약되는 것은 당연했다. 함석헌에게 자유를 위한 반성과 자각이 인간의 본질²⁹⁾이듯이, 저항 역시 인간 생명의 본질적인 속성이었다. 그런데

23) 장원석, 「1950년대 기독교 지성들에게서 '자유'의 문제: 김재준·함석헌을 중심으로」, 『구보학보』 35, 구보학회, 2023, 323-329쪽.

24) 咸錫憲, 「韓國 基督教은 무엇을 하고 있는가?」, 『思想界』 30, 1956.1, 127쪽.

25) 咸錫憲, 「생각하는 백성이라야 산다」를 풀어 밝힌다, 『思想界』 63, 1958.10, 102쪽.

26) 咸錫憲, 「韓國 基督教은 무엇을 하고 있는가?」, 『思想界』 30, 1956.1, 128-132쪽. 인용은 132쪽.

27) 예컨대 함석헌은 「眞理에의 鄉愁」(『思想界』 39, 1956.10)에서 진리추구의 자세를 강조하고 있으며, 「새倫理 (上)」(『思想界』 33, 1956.4)과 「새倫理 (下)」(『思想界』 34, 1956.5)에서는 냉전과 분단의 폭력성을 비판하면서 민중들의 민주주의를 주장한다. 또한 「思想과 實踐: 社會에 剛健한 氣風이 서야만 滅亡에서 生을 保守할 수 있다」(『思想界』 41, 1956.12)에서는 제국주의와 자본주의 비판으로서 사상 실천을 주장하며, 「할 말이 있다」(『思想界』 44, 1957.3)에서는 지배권력에 대한 민중의 자유로운 저항을 역설했다. 특히 한국전쟁은 미국과 소련/중국에 의한 '꼭두각씨의 노름'(咸錫憲, 「생각하는 백성이라야 산다: 六·二五 싸움이 주는 歷史的 敎訓」, 『思想界』 61, 1958.8, 25쪽)에 불과한 것으로 비판된다. 비판의 대상이 된 모든 것은 민중이 '깨어있지 못하기' 때문에 발생한 결과인 셈이었다.

28) "그러면 우리의 역사적 숙제는 이 한 점에 맺힌다. 깊은 종교를 낳는 것. 생각하는 민족이 되자는 것. 철학하는 백성이 되자는 것" 咸錫憲, 「생각하는 백성이라야 산다: 六·二五 싸움이 주는 歷史的 敎訓」, 『思想界』 61, 1958.8, 31쪽.

29) 김상봉은 함석헌의 '반성'이 '기본적인 철학방법론'이자 '종교적 고백'이라고 평가하면서 그의 철학은 "철학과 종교 그리고 정치가 처음부터 공속"(김상봉, 「함석헌과 주체성의 문제」, 『철학연구』 84, 철학

저항은 개인적인 수준을 넘어설 때 진정한 저항으로 작동한다. 저항은 자유와 자주성의 회복을 위한 주체들의 근원적 활동으로 정의되고, 함석헌은 과거부터 이어져온 인간의 본질로서 반항, 항거, 저항을 ‘저항철학’이라는 규정으로 공식화한다. 그리고 그러한 저항을 민주주의라는 기표로 집중시키기 시작했다.

“반항, 항의, 생명의 바탕이 만일 자유에 있다면 그 자유를 구속하고 빼앗으려는 세력이 밖에서 오고, 말라붙으려는 제도·전통의 때가 안에 끼려 할 때, 거기 대해 일어나 결리대는 정신이야말로 가장 귀한 도덕이라 할 수 밖에 없다. 영어를 나는 잘 모르지만 그 중에 resist란 말처럼 좋은 것은 없다. resist, revolt, protest. 다 좋은 말이다. 만일 resist란 말이 없다면 나는 영어를 아니 배울 것이다.”³⁰⁾

3. 민주주의 기획의 입안과 구체화: ‘생각하는 백성’에서 ‘꿈틀거리는 백성’으로

한반도의 시간이 1960년대에 이르자 함석헌에게 역사는 ‘고난의 역사’라는 은유를 넘어서 자유실현을 위한 ‘저항의 시간’으로 구체화되었다. “때는 다가오고 있다”³¹⁾는 전망처럼 다음해 벌어진 1960년의 ‘4.19’는 그에게 역사가 결코 고난사가 아닌 투쟁사임을 증명하는 실제 사건으로 현전했다. 독특한 것은 함석헌이 ‘4.19’를 민주주의를 위한 투쟁으로 설명함에도 불구하고 ‘민주주의의 확립’으로도, ‘민중의 혁명’으로도 사유하지 않았다는 점이다. 오히려 “四·一九혁명은 실패”³²⁾했다. 함석헌에게 혁명이 ‘뒤집어엎음’, ‘잘라 버림’, ‘돌아감’의 구체적인 내포를 갖는 것이라고 할 때, ‘4.19’에서는 이러한 과정을 거쳐 확보되는 민중의 진정한 자유와 평등이 존재하지 않았기 때문이다.³³⁾ 대신 ‘4.19’에는 진정한 혁명을 위한 시작점의 의미만이 주어졌다. 하지만 이때까지도 함석헌에게 저항 내지 혁명의 핵심은 다른 외부적인 요소들보다 ‘자기자신’에게 더욱 더 맞춰져 있었다.

여전히 함석헌의 사유는 ‘반성과 자각’을 통한 주체의 내면적 완성이라는 문제의식이 주도했다. 이러한 상황은 한반도 분단극복의 인식에서도 고스란히 재현되고 있었다. 예컨대 함석헌은 당대의 통일론이 ‘민중의 정신’을 포함하지 못한 채 단순한 방법론의 논의에 머물러 있다고 비판한다. 남한의 ‘선건설 후통일론’이든, 탈냉전적인 ‘중립화 통일론’이든, 또 UN식의 통일론이든 이 모든 방안들은 한반도에 주어진 “역사적 질문”, “민족에 대한 한 개 시험문제”³⁴⁾으로서 분단을 사유하지 못한다는 지적이었다. ‘한반도의 분단과 통일을 역사적 질문으로 치환하여 접근하자’는 함석헌의 주장에는, 미소 열강에 의한 분단이라는 ‘원인 인식’, 열강에 종속되어 자주성을 포기한 채 분단을 체념해버린 것에 대한 ‘반성적 성찰’, 한반도 분단의 세계사적 ‘의미 파악’, 한반도 통일을 남북의 기계적 동화가 아닌 유기적 통합이자 실질적인 민주주의 실현으로 이해해야 한다는 ‘인식 전환’ 등이 총괄적으로

연구회, 2009, 37쪽)한다고 평가한다. 이러한 평가에 전적으로 동의한다. 다만 함석헌의 사유에 “데카르트-칸트적 주체성의 개념은 거의 육화되어 있다”(39쪽)거나 “데카르트와 칸트가 걸었던 길을 따른다”(41쪽)는 해석에는 동의할 수 없다.

30) 咸錫憲, 「겨울이 만일 온다면」, 『思想界』 66, 1959.1, 200쪽.

31) 咸錫憲, 「때는 다가오고 있다」(1959.8.20), 『咸錫憲全集』 11: 두려워말고 외치라, 한길사, 1983, 343쪽.

32) 咸錫憲, 「國民感情과 革命完遂」, 『思想界』 90, 1961.1, 30쪽.

33) 咸錫憲, 「國民感情과 革命完遂」, 『思想界』 90, 1961.1, 33-35쪽.

34) 咸錫憲, 「民族統一의 宗教」, 『思想界』 92, 1961.3, 38쪽.

담겨 있었다.³⁵⁾

여기서 문제는, 통일과 민주주의 실현을 유기적으로 연관시켜 이해했던 사유의 선도성에도 불구하고, ‘인식·반성과 성찰·의미 파악·인식 전환’ 등의 언급처럼 구체적인 실천과 연관된 함석헌의 고민은 엿보이지 않았다는 점이다. 분명 함석헌의 시각 속에서 한반도 통일은 ‘과거’ 식민해방과 ‘미래’ 민주주의 실현을 매개하는 문제로 설정되어 있었다. 동일한 논리에서 한반도 분단극복의 주체는 과거 식민해방의 주체였으며 미래 민주주의 실현을 위한 저항의 주체가 된다. 그런데 ‘5.16’ 쿠데타세력을 평가하면서 ‘하나는 각하고 하나는 이 자식’에 불과한 ‘거짓에 속지 않는 것’이 곧 민주주의라고 역설하는 동시에 “민중만이 혁명을 할 수 있다. 군인은 혁명 못한다.”³⁶⁾고 반박하면서도 함석헌은 결론적으로 “사람은 다 같은 사람으로, 다 自由를 그 本質로 삼는 것으로 아는”³⁷⁾ ‘인간개조’를 주장했을 뿐이다.³⁸⁾

그럼에도 불구하고 함석헌 사유에서 주체의 저항성은 이내 당시 시대적 조건과 맞물리면서 보다 날카롭게 그 구체성을 회복하게 된다. 이는 함석헌 철학의 변화에서 볼 때, 작게는 ‘주체의 반성과 자각’에서 ‘주체의 저항’이라는 문제의식으로서의 심화를, 크게는 역사철학으로부터 민주주의를 중심으로 하는 정치철학으로의 이행을 의미하는 것이었다. 물론 그 전환의 계기는 당대의 현실로부터 촉발된다. 함석헌에게 저항이 개인적 차원을 초월해 현실 속에서 구체화되는 것은 ‘5.16’ 쿠데타세력이 ‘혁명’이란 단어를 전유하고 그것을 위계화해 다른 가치들을 억압하는 것에 대한 반발로부터였다. 『思想界』의 다른 필진들이 ‘5.16’을 대체로 ‘4.19’ 이후 무패와 무능, 무질서 등을 바로잡기 위한 어쩔 수 없이 취해진 일종의 비상사태로 이해했다고 한다면, 함석헌에게 민중의 의사 및 실질적인 참여와 무관한 혁명은 결코 진리일 수 없었다.

‘빼앗긴 혁명’을 다시 탈환하기 위해서 함석헌이 몰두했던 것은 ‘주체의 반성과 자각’에서 ‘주체의 저항’으로의 전환, 즉 진정한 ‘인간혁명’을 이론화하는 것이었다. 그런데 이 이행과정이 결코 자연스럽게 진행되는 것일 수 없었기에 함석헌은 여기서 ‘초월’을 요청한다. 앞서 얘기한 함석헌의 ‘자각’ 개념이 내면(종교)과 외면(정치)을 매개하는 장치였다고 한다면, ‘초월’은 그러한 자각과 저항을 매개하는 논리가 된다. 우선 함석헌은 의식이 ‘나는 생각한다, 그러므로 나는 존재한다’와 같은 자기의식을 의미한다고 규정한다. 그러나 그는 이 자기의식에 내포된 ‘자기확신’을 ‘자기부정’으로 전복시킨다. ‘나는 생각하는 나’라는 자기확신의 진리는 의식의 절대인 하나님 앞에선 소멸한다. 함석헌에게 이러한 자기부정은 곧 다시금 ‘내 안에 절대자가 있음’을 체험하는 자기긍정의 필연적 계기이다. 즉 “의식은 자기긍정이면서 부정이 되어버리는 자기부정에 의하여 또 자기긍정을 하게 된”³⁹⁾다는 것이다. 이와 같은 인간혁명으로 돌입하는 자기부정과 자기긍정의 ‘변증법적 원리’⁴⁰⁾가 곧 ‘초월의

35) 咸錫憲, 「民族統一의 宗教」, 『思想界』 92, 1961.3, 39-42쪽.

36) 咸錫憲, 「五·一六을 어떻게 볼까?」, 『思想界』 96, 1961.7, 43쪽.

37) 咸錫憲, 「五·一六을 어떻게 볼까?」, 『思想界』 96, 1961.7, 44쪽.

38) 이와 비슷하게 윤상현은 이 시기 함석헌의 주제 담론을 추적하면서 그의 사유가 ‘4.19’를 거치며 국가와 국민, 정치와 종교, 민중과 민족으로 향했던 기존의 비판적 역동성과 긴장관계를 놓쳤다고 지적한다. 윤상현, 「1950년대 후반~1960년대 초 함석헌의 주제 형성 담론의 변화: 민중·민족·국민 담론을 중심으로」, 『사학연구』 112, 한국사학회, 2013. 390-396쪽. 이 지적은 일정하게 타당해 보인다. 다만 함석헌의 사유는 이내 그 고유한 방법, 역사적 상황에 조응하며 긴장관계를 회복한다.

39) 咸錫憲, 「人間革命」(1961.8), 『咸錫憲全集 2: 人間革命의 哲學』, 한길사, 1983, 94쪽.

40) 유현상, 「함석헌 철학에서 전통의 계승과 모색: 씨울철학의 변증법적 사유를 중심으로」, 『시대와 철학』 26-1, 한국철학사상연구회, 2015, 312쪽. 유현상은 함석헌의 변증법적 사유가 특히 ‘역사철학’과

논리'인 셈이다. 즉 의식의 본질은 자아의식으로서 인격이며, 이러한 “인격의 본질은 자기 초월이다.”⁴¹⁾

그런데 함석헌에게 인격의 자기초월이 절대자와의 만남을 동반하는 의식 차원에서만 전개되는 것이 아니라는 점은 매우 중요하다. 여기에는 당연히 현실적이고 실존적인 계기들이 존재한다. 생명은 ‘물리적 환경에 맞춤’, ‘물질과 물질적 조건에 맞섬’, ‘스스로를 새롭게 지어냄’의 구체적인 활동으로서 자기초월을 통해 비로소 자유로운 존재가 된다⁴²⁾는 것이다. 결국 초월은 “언제나 현실과 역사의 매개를 거쳐야 한다.”⁴³⁾ 자기 자신에게 저항하고 반발하는 것(자기부정)이야말로 진정한 자기긍정이며 이러한 초월적인 과정을 거쳐 인격이 완성된다는 논리는, 동시에 그 저항과 반발의 대상에 자기를 둘러싸고 있는 현실적이고 실존적인 계기들을 필연적으로 내포한다. 이는 절대자와의 충돌과 화해를 통한 자기초월이라는 종교적 사유가 다시금 정치철학적 사유와 결합하게 되는 논리적 근거인 셈이다.

이미 함석헌에게 “정치와 종교는 다 인간의 생활을 각각 두 면에서 한데 묶어놓는 묶음”인데, 특히 인간의 온전한 삶을 실현시키기 위해 “하나는 평면에서 하나는 수직에서, 하나는 땅에서 하나는 하늘에서, 하나는 현실에서 또 하나는 정신에서”⁴⁴⁾ 작동하는 계기였다는 점을 기억할 필요가 있다. 이제 초월 개념의 도입과 함께 함석헌이 사유하는 자유와 민주주의의 의미가 보다 선명해진다. 초월로서 도달하게 되는 혁명의 또 다른 의미는 곧 자유를 근본원리로 삼는 민주주의였기 때문이다. 함석헌은 ‘시대와 시대가 싸우고’ ‘사상과 사상이 투쟁하는’ 혁명의 과정, 투쟁의 역사를 통해 자유가 획득된다고 공식화했다. 민주주의의 실현 역시 단순한 주체의 자각을 넘어, 자기초월로서 생사를 건 자유의 투쟁을 통해 마침내 획득되는 것이었다.

“역사는 싸움이다. 시대와 시대, 사상과 사상은 싸운다. 어느 하나가 다른 하나를 삼켜 버리기 전은 쉬지 않는 싸움이다. 시대를 넘겨 주기를 초등학교 교장이 졸업증을 주듯이 할 줄로 생각하는 것은 망상이다. 이날껏 自由는 인사로 얻어진 일이 없다. 기성복처럼 입혀줌을 받은 일이 없다. (.....) 앞으로 민주주의가 이루어지려면 반드시 어려운 국민적 시련을 겪어야 할 것이다.”⁴⁵⁾

실제로 함석헌은 1963년 초 쿠데타세력을 ‘도둑’에 비유하는 한편, ‘깨어있지 못하고 스스로의 노릇을 하지 못한 민중’에게도 현재의 책임을 동시에 묻는다. 하지만 함석헌이 진정 주장하는 것은 “정치는 본래 싸움”이며, “역사는 민권투쟁의 역사”이기에 “죽음으로 자유 지키는 민중에 도둑”이 들어올 수 없으며, 따라서 “살고 싶거든 죽음의 입으로 들어가라”⁴⁶⁾라는 외침이었다. 이는 함석헌이 쓴 글의 제목을 차용하자면 ‘나라 없는 백성’에서 ‘생각하는 백성’으로, 다시 ‘생각하는 백성’에서 ‘꿈틀거리는 백성’으로의 이행에 다를 바

‘씨울의 존재론’에서 중요하게 작동한다고 주장한다. 분명 변증법적 원리는 그의 철학 전체에 적용되는 원리에 가깝다.

41) 咸錫憲, 「人間革命」(1961.8), 『咸錫憲全集 2: 人間革命的 哲學』, 한길사, 1983, 94쪽.

42) 咸錫憲, 「새 삶의 길」(1959), 『咸錫憲全集 2: 人間革命的 哲學』, 한길사, 1983, 208-210쪽.

43) 심익용, 「초월로의 충돌과 씨알에 의한 自治- 한국에서의 50, 60년대의 도가 연구 유형모와 함석헌을 중심으로」, 『동서철학연구』 37, 한국동서철학회, 2005, 168쪽.

44) 咸錫憲, 「정치와 종교」(1959), 『咸錫憲全集 3: 한국 기독교는 무엇을 하려는가』, 한길사, 1983, 300쪽.

45) 咸錫憲, 「受難의 女王께 드리는 遺言·豫言: 잠시 故國을 떠나면서」, 『思想界』 105, 1962.3, 43쪽.

46) 咸錫憲, 「民衆이 政府를 다스려야 한다: 自由는 감옥에서 알을 까고 나온다」, 『思想界』 120, 1963.4, 30쪽.

없었다. 이러한 과정 속에서 자연스럽게 함석헌의 민주주의 기획은 보다 엄밀해진다. 이 시기 그는 대의제 민주주의와 왜곡된 자유민주주의론을 비판했다. 전쟁 이후 심화된 냉전 체제와 분단국가주의의 영향에 의한 '5.16'의 목인처럼 당시 많은 지식인들의 지배적인 인식론적 구조가 민주주의에 일정한 제한이 가능함을 포함하고 있었던데 반해, 함석헌은 '다수가 소수를 제어해가는'⁴⁷⁾ 대의제 민주주의를 강하게 비판하면서 '인민의 자기지배'라는 민주주의의 핵심원리를 명확하게 강조한다. 함석헌의 정치의식에 내포된 "비판적 생동성은 한국전쟁 후 외세의 개입 하에 심어진 의회 민주주의와 만났을 때 더욱 첨예"⁴⁸⁾해진다는 평가는 그래서 매우 정확했다.

민주주의의 우선적인 의미는 함석헌에게 주권의 회복이라는 구체적인 목표로 제시되었다. 함석헌에게 '군정(軍政)'에서 '민정(民政)'으로의 변화는 민중들의 자기통치 권리인 주권의 회복과 마찬가지로 인식되고 있었음은 물론이다. 이때 이를 위해 필요한 것은 '깨어난 민중들'⁴⁹⁾의 '조직된 힘'⁵⁰⁾이었다. 여전히 비슷한 시기의 "우리 자신 속에 들어오는 악과 싸우는 것"⁵¹⁾이라는 언급처럼 함석헌에게 저항은 일정한 종교적 관념성을 탈각하지 못했지만, 그러한 저항은 종교성의 영역에서 고유하게 보존되는 것이지 저항의 의미 전체를 점유하지 않았다. 저항은 나로부터 시작해 역사를 통해 지속된다는 점에서 '존재적 저항'은 '역사적 저항'으로까지 확대⁵²⁾되는 것이었다. 저항은 인간실존과 결합된 일종의 본성적인 행위이자, 무한한 인간의 자유를 막아서는 무언가가 존재한다면 그에 맞서 싸우는 저항으로까지 넓혀지는 행위였다. 이처럼 함석헌 사상에서 저항은 '개체'들이 수행하는 자기혁명이라는 측면과 '전체'로서 민중이 수행하는 외적인 저항이라는 이원구조로 구성되어 있다.

1960년 중반 이후 저항의 구체적인 대상이 보다 분명해지고 있었던 상황도 저항의 이원구조라는 규정을 타당하게 만든다. 1963년 대통령 당선으로 시작된 박정희정권에 대한 인식은 베트남 전쟁 파병, 한일회담 등의 임계점을 넘어서자 독재화와 재식민화에 대한 우려로 급속하게 변화했으며 다각도의 비판이 함께 제기된다. 특히 "민주주의와 근대화에 대한 희망에 끼였어진 차가운 冷水"⁵³⁾라는 '5.16'에 대한 수정된 입장처럼, 1965년에는 박정희정권에 대한 비판에 있어서 '민주주의 후퇴'라는 이념적 평가기준이 제출되면서 중요한 변곡점을 맞이하고 있었다. 그런데 민주주의는 민중의 욕망과 결부되어 예측과 저항 사이에서 존재한다. '4.19'의 폭발은 인민 주권의 실현으로까지 나아가지 못했고 독재로 귀결되었듯이 정치적 이율배반은 함석헌에게도 매우 중요한 아포리아였다. 여기서 함석헌은 "민주주의가 결코 죽을리는 없습니다. 그것은 역사의 대세입니다."⁵⁴⁾라고 선언한다. 함석헌이

47) 咸錫憲, 「우리 民族의 理想: 우리 거래의 세워 내 놓은 뜻」, 『思想界』 118, 1963.3, 38쪽.

48) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 566쪽.

49) "이것을 하기 위해 우리는 민중을 깨워야 한다. 우리 자신을 가르쳐야 한다. 예배 시간이나 공부시간만 아니라, 일터에서나, 실 때나, 잡담을 하는 때에도, 우리 이상하는 바를 말하고 주장을 선전해야 한다." 함석헌, 「새 혁명: 싸움의 目的은 참 이김에 있다」, 『思想界』 126, 1963.10, 64쪽.

50) "혁명의 주체는 민중이지만 이 민중은 조직이 없다. 이론도 없다. 그 조직 없는 민중에 조직을 주어, 하나로 뭉치게 하고, 뜻이 있으면서도 생각을 못하고, 상각을 하면서도 말을 못하는 민중에게 분명한 이론을 주고 정정당한 말을 하게 하는 것" 咸錫憲, 「꿈틀거리는 백성이야 산다: 조직 아닌 조직을 가져라」, 『思想界』 124, 1963.8, 35쪽.

51) 咸錫憲, 「한 발걸음 바로 앞에서」(1963.10.14.), 『咸錫憲全集 17: 民族統一의 길』, 한길사, 1983, 320쪽.

52) 송기득, 「함석헌의 저항론」, 『씨을 · 인간 · 역사 : 함석헌 선생 팔순기념문집』, 한길사, 1988.

53) 閔錫泓, 「5·16의 歷史的 意味: 그것은 우리에게 무엇을 의미하는가?」, 『思想界』 146, 1965.5, 100쪽.

54) 咸錫憲, 「새해의 말씀」(1964.1.1.-10.) 『咸錫憲全集 17: 民族統一의 길』, 한길사, 1983, 290쪽.

찾았던 돌파구는 여전히 저항과 혁명이었다. 1960년대 중후반을 거치면서 함석헌의 민주주의 기획은 저항, 항거, 혁명과 같은 단어들과 강하게 흡착된다.⁵⁵⁾ 예를 들어 함석헌에게 1963년의 민중 자치의 민주주의는 1968년에 이르자 ‘저항과 투쟁의 민주주의’라는 의미를 더욱 강하게 내포하게 된다.⁵⁶⁾ 민주주의 이념은 고정된 목적지 또는 도달점일 수 없으며, ‘데모스의 자기지배’를 끊임없이 확인하는 ‘과정으로서의’, ‘운동으로서의 민주주의’여야 한다는 것이 그가 도달한 결론이었다.

함석헌이 내놓은 민주주의 기획의 최종형태는 ‘저항의 철학’으로 규정된다. ‘저항의 철학’은 무엇보다 ‘힘의 철학’과 대비적인 것이었다.⁵⁷⁾ 함석헌은 ‘힘의 철학’을 거부했다. 그에 따르면 역사는 생명과 같고 생명의 원리는 무한히 새롭게 자라고 번져가는 혁명적인 역동성을 갖는다. 이때 저항은 자유로운 생명들의 필연적이고 본질적인 행위, 그리고 그것을 막는 것들을 거부하는 것이라는 의미를 갖는다. 이를테면 물이 흐르는 것도 그 흐름을 막는 것들을 헤쳐나가는 일련의 행위이며, 생명체의 각 기관들도 척박한 자연에 맞서 생긴 진화적 결과물인 셈이다. 즉 “生命은 反撥이다. 抵抗이다. 自由하자는 뜻의 나타남이다.”⁵⁸⁾ 이렇듯 함석헌은 생명의 본질을 ‘저항할 수 있는 자유’로 설정했다. 따라서 자유로운 저항이야말로 인간을 인간답게 만드는 근본 요소인데, 함석헌은 여기에 자유의 의미에 ‘나는 나다’라는 자아성, ‘나는 나를 위한 것이다’라는 자주성, ‘나는 내 마음껏 나를 발전시켜 완전에게까지 이른다’라는 자존성을 구체적으로 부여한다.

“사람은 抵抗하는 거다. 抵抗하는 것이 곧 人間이다. 抵抗할 줄 모르는 것은 사람이 아니다. (.....) 人格이란 무엇인가? 自由하는 것 아닌가? 우선 나는 나다 하는 自我意識을 가지고 나는 나를 위한 것이라 하는 自主하는 의지로써, 내 뜻대로 내 마음껏 나를 發展시켜 完全에게까지 이르자는 것이 人格이다.”⁵⁹⁾

4. ‘씨울’의 연속혁명으로서 민주주의: ‘씨울’이 수행하는 ‘사상의 유격전’

이처럼 함석헌은 자아성, 자주성, 자존성의 원리를 내용적으로 포함하는 자유의 획득을 위해 ‘저항의 철학’을 내세웠다. 이로부터 인간은 자아의식과 자주적 의지에 기초해 자기를 완전에게 이르기 위해 끊임없이 외적 억압에 저항해가는 주체로 탈바꿈된다. 그런데 ‘저항의

55) 1965년 6월 급변하는 현실에 분노하고 좌절한 함석헌은 강원도로 은거했으며, 여기서 프랑스 사상가 ‘테야르 드 샤르댕(Pierre Teilhard de Chardin)’의 저작을 읽고 깊게 빠져들었다고 알려진다. 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, 현암사, 2016, 200쪽. 이를 통해 그는 “역사를 위한 투쟁을 좀 더 확실하게 인간의 미래를 위한 투쟁과 일치시켜서 생각”(이치석, 『씨울 함석헌 평전』, 시대의창, 2005, 504쪽)하게 된다. 이 시기의 경험과 사유들은 함석헌에게 저항의식이 구체적인 현실로 향하면서 더욱 예각화되었던 계기로 작용했으며, 마침내 ‘저항의 철학’이 공식화되었다.

56) 김지희, 「현대 한국 민주주의 담론의 계량통계적 내용분석: 장준하, 함석헌과 리영희의 민주주의관」, 『비교민주주의연구』 18-1, 2022, 121-129쪽.

57) 함석헌에 의하면 폭력의 관계는 국가 내부만이 아니라 국가 사이에서도 발생한다. 함석헌은 ‘힘의 철학’의 대표사례로 ‘공산주의’(북)와 ‘자유주의’(남)를 언급하면서, 전자는 당파주의의 폭력성에 노출되어 있고, 후자는 다수결주의의 폭력성을 간직한다고 비판한다. 이를 통해 함석헌은 좌우를 넘어서는 새로운 세계관과 인생관, 새로운 윤리와 종교에 대한 성찰을 주장한다. 咸錫憲, 「非暴力革命: 暴力으로 惡은 除去되지 않는다」, 『思想界』 142, 1965.1, 41-50쪽. 이렇듯 1960년대 중반 이후 함석헌 사상 속에서 탈분단의 문제의식과 함께 한국현대철학의 또 다른 가능성들이 탄생하고 있었다.

58) 함석헌, 「抵抗의 哲學」, 『思想界』 166, 1967.2, 11쪽.

59) 함석헌, 「抵抗의 哲學」, 『思想界』 166, 1967.2, 10쪽.

철학'은 1967년을 지나면서 다시금 '혁명의 철학'으로 변화한다. 단적으로 그 변화는 형식적인 측면에선 '씨울'이라는 주체의 본격적인 등장, 내용적 측면에선 자각·반성·자기초월을 포괄하는 '사상의 유격전'의 제시로 나타났다. 함석헌이 지속적으로 반복했던 것은 생명으로서 인간은 자유를 추구하지 않을 수 없고, 자유를 막아서는 것이 존재한다면 그에 대한 저항을 하지 않을 수 없다는 진리였다. 그런데 오늘날 '생각하는 자유'를 가진 자각된 민중은 그러한 저항을 자신에게 주어진 권리와 의무로 받아들여지게 된다. "이제 의식적으로 역사의 주인 노릇을 하기" 시작한 민중은 "역사를 질적으로 다르게 하는 정말 혁명"이자 "역사적 현재가 늘 새출발을 명령하는 [...] 끊임없는 혁명"⁶⁰⁾을 수행하기에 이른다. 여기서 함석헌은 혁명의 의미를 '정치를 달라지게 하는', '전체를 원통 뜯어 고치는', '정신적 구조를 달라지게 하는', '가치체계를 새로 짜는' 일 등으로 설명한다.

하지만 그에게 혁명의 가장 명확한 대상과 전략은 결국 "역사의 거름을 방해하는 악에 대하여 조직적으로 과학적으로 하는 투쟁"⁶¹⁾이었다. 여기에는 지배권력이 '대의제 민주주의'를 활용하여 민주주의가 실현되고 있다는 가상의 믿음을 민중에게 전파함으로써 '자기의 이익을 위해 과학적, 조직적으로 역사의 움직임을 방해하고 있다'⁶²⁾는 함석헌의 비판적 시대인식이 배경으로 놓여 있다. "5·16이후의 정치는 완전히 반민주주의적"임에도 "국민 투표 이후 국민이 아주 멍청이가 돼 버렸"⁶³⁾다는 진단과 동시에 함석헌이 주장하는 것은 그래서 '사상의 유격전'이었다. 이미 1966년 '대중이 조직적으로 참여하는 항거'인 레지스탕스적 저항, 1967년 '전차간에서나 뼈간에서나, 결혼식에서나 장례식에서나 때와 장소를 가리지 말고' 펼쳐야 할 '언론의 게릴라전'을 주창⁶⁴⁾했던 함석헌은 1970년에 이르자 '직장·다방·선술집·소풍 놀이터' 등 전선이 더욱 확대된 '사상의 게릴라전'⁶⁵⁾을 내세운다. 유격전 장소의 변화만큼 저항의 대상도 '부정의한 정치현실'로부터 '마비된 양심'에 이르기까지 확대되었음은 물론이다.

혁명철학의 의미는 1970년부터 본격적으로 제시된 '씨울' 개념의 공식화와 연동되면서 더욱 구체적으로 변화해나갔다. 함석헌의 사유에서 '씨울'은 "세계와 자아의 분열, 세계 내의 투쟁과 소외, 인간성의 분열을 사상적으로 극복"⁶⁶⁾하고자 하는 의도에서 시도된 개념적 선언에 가깝다. 무엇보다 '씨울'은 역동성과 주체성을 갖는 '자유로운 생명'이자 역사와 사회의 참된 주체로서 '민중'을 의미한다. 하지만 '씨울'은 함석헌 사상에서 가장 중요한 개념이자 동시에 많은 비판을 받아 온 개념이기도 했다. 실상 함석헌이 밝힌 '씨울' 개념 제출의 최초 의도는 단순했다. 우선 '씨울'은 "모든 삶의 밑뿌리면서도 무시를 당해 거의 잊어 버려졌던 데서 다시 제 모습을 찾아 제 소리를 내자는 하나의 씨불"⁶⁷⁾이었다. 이와 같은 상징언어로서 '씨울'에 함석헌은 '民'이란 단어의 주체적 번역, '民'에 담긴 지배와 피지배 관계의 거부, 집단적 주체의 의미 보존, 학문적 주체성 획득 등의 개념 창작 의도를 부여했다. 그래서 결론적으로 함석헌은 '더 나은 말이 있다면 고칠 때까지 한시적으로나마'

60) 함석헌, 「革命的 哲學」, 『思想界』 180, 1968.4, 24쪽.

61) 함석헌, 「革命的 哲學」, 『思想界』 180, 1968.4, 25쪽.

62) 함석헌, 「革命的 哲學」, 『思想界』 180, 1968.4, 25-27쪽.

63) 함석헌, 「나는 왜 이 잡지를 내나?」, 『씨울의 소리』 1, 1970.4, 8쪽 그리고 5쪽.

64) 함석헌, 「레지스탕스: 哲學的 人生論」, 『思想界』 157, 1966.3, 34-38쪽; 함석헌, 「言論의 게릴라戰을 提唱한다: 새해에 부치는 말씀」, 『思想界』 165, 1967.1, 20쪽.

65) 함석헌, 「나는 왜 이 잡지를 내나?」, 『씨울의 소리』 1, 1970.4, 4쪽. 잡지 『씨울의 소리』는 바로 이러한 '사상의 유격전'을 위한 '이론의 무기'와 다를 바 없었다.

66) 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012, 513쪽.

67) 함석헌, 「을: 왜 나는 '알'을 '을'로 쓰는가?」, 『씨울의 소리』 2, 1970.5, 44쪽.

이 개념을 쓰자고 제안한다.

함석헌의 의도는 ‘씨울’ 개념에 보다 명확한 의미와 가치를 담아냄으로써 저항의 실천적 지평을 새롭게 구축하는 것에 있었다. 즉 “민은 봉건 시대를 표시 하지만 씨알은 민주주의 시대를 표시합니다. 아닙니다. 영원한 미래가 거기 압축되어 있습니다. 우리는 한 씨알입니다.”⁶⁸⁾ 이렇듯 ‘씨울’이라는 개념의 전략적 선택은 현 시대를 ‘민주주의 시대’로 표상하면서 그 실현을 위해 필요한 여러 비판의식과 실천 등을 활발하게 추동하기 위해서였다. 물론 함석헌의 ‘씨울’은 그가 무수하게 반복하는 ‘전체’에 대한 강조 속에서 종종 개인이 무화되어 버리는 일종의 전체주의라는 비판을 받아왔다. 실제로 함석헌 사유에서 ‘씨울’과 ‘전체’는 동의어이다. 하지만 그에게 개체와 전체의 관계는 일반적인 인식을 넘어서서 섬세한 구상 속에서 마련된 것이었다. 함석헌의 ‘씨울’은 “‘개인’과 대립되는, ‘개인’의 존재를 부정하고서 성립되는 개념이 아니”⁶⁹⁾며, “개인이 무화된 집단적 정체성이라기보다는 맞섬의 순간에 인지가능한 정체성”⁷⁰⁾을 드러내기 위한 상징언어에 가까웠다. ‘전체’에 대한 강조만큼이나 함석헌은 많은 글에서 전체로 무화되지 않는 개체의 중요성과 개체들이 만들어내는 ‘다양성’을 역설했으며, 모든 타자가 사랑으로 연대하는 ‘전체’를 강조하거나, 민족과 세계를 넘어 우주로 확장된 ‘전체’를 주장하기도 했다. 따라서 ‘씨울’ 개념은 그 추상성에도 불구하고 고정된 민주주의 이해를 극복하고 그것의 자유로운 확장과 적용을 불러올 수 있었다.

‘씨울’로 집약되는 함석헌의 민주주의 기획은 작게는 실질적인 민주주의의 심화를 위한 구체적인 실천론을 마련하는 것, 나아가 크게는 식민주의와 냉전체제에 의해 왜곡된 민주주의의 회복을 위해 자유와 평등의 필연적 연관성을 재확인하는 것이라고 할 수 있다. 식민과 전쟁, 분단의 조건 속에서 여러 민주주의의 ‘론’을 절대적으로 수렴한 한반도의 ‘자유민주주의’가 자유와 평등의 상호성을 해체하고 민주주의 이해를 편협하게 만드는 부작용을 낳았음은 분명했다. 또한 ‘4.19’, ‘5.16’ 등의 역사적 과정을 거치면서 대의제 민주주의라는 방식만을 민주주의의 최대치로 이해하게끔 만들었음도 분명했다. 함석헌에게 이와 같은 민주주의에 대한 이해방식은 자유도 평등도 확보하지 못하는 자기부정과 제도적 억압에 다름 없었다. 이제 함석헌은 ‘씨울’의 특수한 존재방식과 자기운동성에 대한 근거로부터 ‘평등한 민중의 자율적인 자기통치’라는 기획을 어떻게 실현할 수 있을까’를 고민한다. 이것은 민중이 예속을 탈피하고 지배권력의 강고한 규정력에 포섭되지 않을 수 있는 출발점을 모색하려는 시도이기도 했다.

함석헌은 민주주의의 실현을 위해서는 체제, 제도, 조직의 변혁 이전에 ‘씨울’의 끊임없는 자기인식과 깨우침이 우선시되어야 한다고 강조한다. 이는 곧 ‘씨울의 연속혁명’과 다름 없었다.⁷¹⁾ 이러한 ‘씨울’의 연속혁명이 단순히 주체의 내면으로 귀속되는 혁명만을 의미할 수 없음은 당연했다. 따라서 ‘씨울’의 의미에도 보다 실천적인 의미규정이 더욱 추가

68) 함석헌, 「씨울」, 『씨울의 소리』 1, 1970.4, 15-19쪽. 인용은 19쪽.

69) 문지영, 「1970년대 민주화운동 이념 연구: 함석헌의 저항담론을 중심으로」, 『사회과학논집』 37-1, 연세대학교 사회과학연구소, 2006, 13쪽.

70) 윤상현, 「1950년대 후반~1960년대 초 함석헌의 주체 형성 담론의 변화: 민중·민족·국민 담론을 중심으로」, 『사학연구』 112, 한국사학회, 2013, 386쪽.

71) ‘씨울의 연속혁명’은 함석헌이 직접 말한 단어는 아니다. 하지만 그는 1980년 지속적으로 변화발전하는 시공간의 역사 속에서 운명공동체인 씨울들이 수행하는 끊임없는 자기성찰과 변혁, 종교와 정치의 종합, 평등한 이들의 연대와 사랑, 사회에 대한 적극적인 참여와 실천 등을 강조하면서 이를 곧 “씨울 혁명”(함석헌, 「씨울 혁명의 꿈」, 『씨울의 소리』 94, 1980.5·6, 15-39쪽)으로 규정했다. 이것은 곧 씨울들이 수행하는 연속혁명과 다름 없었다.

된다. 함석헌에게 ‘씨울’ 개념 자체는 하나의 완성된 개념이 아니라 미완의 동태적 개념에 가까웠다. 실제로 함석헌은 1970년 후반에 이르러 ‘씨울’의 ‘울’자는 대우주인 ‘하늘’을 표시하는 ‘ㅇ’과 소우주인 사람을 표현하는 ‘ㄱ’가 ‘연결되어 움직인다’는 ‘ㄹ’과 결합해서 만들어진 단어라고 해설⁷²⁾하면서 ‘씨울’의 실천성을 엄밀하게 규정했다. ‘씨울’의 연속혁명 은 독재와 분단을 거쳐 최종적으로 국가주의로까지 이행한다. 함석헌은 식민, 분단과 전쟁, 독재 이 모든 요소들의 근본에 바로 국가가 놓여 있다고 생각했다. 그에게 제국주의, 식민주의, 자본주의와 같은 이데올로기 뿐만 아니라 분단과 독재의 원인 역시 국가주의가 차지하고 있었다. 함석헌에게 국가주의는 ‘씨울’의 반대말이자 ‘씨울’의 연속혁명을 통해 반드시 극복해야 할 대상이었다.⁷³⁾ 민주주의 실현은 이러한 과정을 통해서만 도달할 수 있는 것이었다.

‘국가주의에 대항하는 씨울의 연속혁명’이라는 이념 속에서 함석헌은 1970년대 이후 반독재 투쟁에 적극적으로 참여하게 된다. 앞서 말한 ‘사상의 유격전’이란 선언처럼 함석헌의 민주주의 기획은 이 시기에 더욱 구체적으로 확장되고 있었다. 대표적으로 그가 수행했던 작업은 ‘오염된 민주주의’⁷⁴⁾를 상대화하는 전략이었다. 이는 독재의 정언명령이 민주주의로 대행되는 것을 내파하기 위해 민주주의를 공산주의와 동일하게 위치시켜 설명하는 방식이라고 할 수 있다. 함석헌에게 양자는 “한 끝에서 불이 불어오고 있는 두 개의 丹青한 서까래”⁷⁵⁾와 같다. 함석헌이 주장하고 있는 것은 “민주, 공산 두 주의 대결하는 태도를 버리고 그 둘의 대립을 지양한 보다 높은 자리를 찾자”⁷⁶⁾는 것이었다. 이렇듯 ‘씨울’이라는 민중적 주체의 설정과 함께 함석헌의 사유는 내적 한계를 극복해가고 있었다. 과거에 비해 배타적 반공 의식을 탈각한 함석헌의 사유는 1970년대 초반부터 분단극복과 평화의 실현을 강조하는 것⁷⁷⁾으로 나아간다. 이에 따라 다시금 함석헌에게 비판의 대상이 되는 것은 국가주의인데, 남한의 민주주의든 북한의 공산주의든 모두 국가주의가 낳은 결과물이자 그것이 개인의 목숨뿐만 아니라 인간의 이성과 양심까지도 지배하면서 끊임없는 복종을 강요하기 때문이었다.⁷⁸⁾

중요한 것은 이와 같은 국가주의 비판을 경유해 다시금 탈분단의 문제를 비판적으로 사유하는 함석헌의 감각이다. “데모크라시니 공산주의니, 兩極의 對立이니 多元的 共存이니 하지만 그것이 다 國家至上主義인 점에서 마찬 가지”⁷⁹⁾이기에 “새 한국을 위한 역사적 합창 수술에서 반드시 제거해야 하는 독소는 국가지상주의”⁸⁰⁾이며, “南北을 구별할 것 없이 지금 있는 정권들은 다스리려는 정권이 주인인 민중의 심부름을 하려는 충실한 정부가 아니”⁸¹⁾라는 1970년대 초반 일련의 비판들처럼 함석헌의 사유는 탈분단 평화라는 지향과

72) 咸錫憲·徐南同·韓完上·安炳茂, 「씨울의 意味와 民衆運動」, 『씨울의 소리』 76, 1978.9, 11-12쪽.
 73) 그의 글에서 국가주의를 설명하는 용어들은 대체로 ‘폭력주의’, ‘이기주의’, ‘분리주의’, ‘침략주의’, ‘집단주의’, ‘(생존) 경쟁주의’ 등이 사용된다.
 74) 이를테면 박정희는 1971년 12월 6일 국가비상사태를 선포하면서 ‘자유민주주의를 지키기 위해 자유의 일부를 제한할 수 있다’고 선언했다. 이에 대해 함석헌은 “민주주의 이해의 부족”(함석헌, 「非常事態에 대한 우리의 각오」, 『씨울의 소리』 7, 1971.12, 14쪽)이라고 비판한다.
 75) 咸錫憲, 「같이살기 運動을 일으키자」, 『씨울의 소리』 10, 1972.4, 13쪽.
 76) 함석헌, 「우리나라의 살 길」, 『씨울의 소리』 6, 1971.11, 21쪽.
 77) 특히 1971-72년 사이에 『씨울의 소리』에 발표된 함석헌의 글들은 ‘길’, ‘진로’ 등의 제목이 자주 달렸다. 이러한 글의 주제는 분단극복과 민족통일, 평화의 실현 등이었다.
 78) 함석헌, 「非常事態에 대한 우리의 각오」, 『씨울의 소리』 7, 1971.12, 17-22쪽.
 79) 咸錫憲, 「民族路線의 反省과 새進路: 八·一五를 基點으로」, 『씨울의 소리』 13, 1972.8, 24쪽.
 80) 함석헌, 「민족통일의 길」, 『씨울의 소리』 4, 1971, 9, 19쪽.
 81) 咸錫憲, 「民族統合의 길」, 『씨울의 소리』 12, 1972.6·7, 34쪽.

함께 민주주의의 확장을 예비하고 있었다. 함석헌의 민주주의 기획은 1970년대 후반 국내적으로는 분단극복과 평화, 소수자에 대한 관심으로 이행⁸²⁾했으며, 국외적으로는 세계주의로 나아간다. “나는 민족주의는 아닙니다. 세계주의입니다.”⁸³⁾는 1970년 함석헌의 짙막한 언급은 1970년대 후반에 이르자 ‘민족이나 국가는 영원불변하는 것처럼 생각하는 것은 잘못’이며, ‘우리에게 남겨진 구식적인 민족주의와 국가주의 모두 식민주의의 영향에서 만들어진 반동적인 현상’에 불과한 것이고 따라서 우리가 나가야 할 방향은 세계주의일 수밖에 없다는 선언으로 구체화된다.⁸⁴⁾

“나는 국가주의 아주 반대하는 사람인데, 세계 국가라는 것 때문에 이렇게 잘못되고 있어요. 이 국가주의, 이걸 청산하지 못하는 한은 인류의 구원 아마 없을 거예요. 지금까지는 나라 없이는 사람이 살 수가 없었지만, 지금은 나라 때문에 사람 살 수가 없지 않아요. 그러니까 이런 점을 믿음으로 어떻게 극복을 하느냐, 그런데서 아마 이게 많이 참고 될 수 있는 말씀 아닐까 합니다.”⁸⁵⁾

이러한 과정에서 함석헌의 혁명철학이 최종적으로 도달하게 되는 지점에 평화라는 이념이 놓인 것은 어쩌면 당연했다. ‘씨울은 본질적으로 평화’이며, ‘평화의 열매가 곧 씨울’이라는 언급처럼⁸⁶⁾ 평화는 그동안 함석헌이 저항했던 여러 모순들의 극복지향이 결집되어 있었던 이념적 고향인 셈이다. 함석헌은 ‘전쟁이 끝났음에도 긴장과 적의가 풀리지 않는’ 강대국의 냉전(冷戰)과 ‘이상하게도 전쟁 결과 해방이 돼서 자유를 얻었다는 아시아 아프리카 지역에서 끊기지 않는 전쟁’인 지역전(地域戰)을 교차시키면서 우리가 지금 겪고 있는 지역전은 냉전의 대리에 불과하다고 비판한다. 나아가 이를 넘어서기 위한 ‘씨울들의 세계적 연대’와 ‘비폭력 투쟁’을 제안했다.⁸⁷⁾ 함석헌에게 평화는 모든 생명에 내재된 절대적인 가치에 다름 아니었다. 자유가 생명에게 내재된 ‘스스로 함’의 원리였다면, 평화는 그로부터 가능하게 되는 ‘스스로 있음’의 원리로 정리될 수 있다. 함석헌에게 ‘스스로 함’으로서 자유, ‘스스로 있음’으로서 평화는 생명의 근본원리이자 진리(眞)이자 선(善)이었다. 평화를 위한 수단으로서 제시된 비폭력은 그래서 “단순히 주먹이나 무기를 아니 쓴다는 말이 아니”⁸⁸⁾며, 오히려 폭력을 무화시키기 위해 ‘스스로 함’과 ‘스스로 있음’의 원리로부터 마련된 가장 활동적이면서도 가장 적극적인 거부행위에 가까운 것이다. 그의 평화론에는 모든 위계와 차별, 권위와 배제에 대한 강렬한 거부감이 놓여 있었다.⁸⁹⁾ 그리고 그가 마침내 도달하는 아나키즘적 사유는 바로 이러한 문제의식들이 집약된 것들의 총괄적인 대안사유였다.

82) 이상록, 「1970년대 함석헌의 민주화 운동과 비판의 철학: 『씨울의 소리』를 중심으로」, 『인문과학연구』 25, 덕성여자대학교 인문과학연구소, 2017, 39쪽.

83) 함석헌, 「씨울」, 『씨울의 소리』 1, 1970.4, 18쪽.

84) 咸錫憲, 「歷史 속의 民族觀」, 『씨울의 소리』 73, 1978.5, 46-50쪽. 고병철은 이러한 함석헌의 세계주의 지향이 일종의 진화론적인 종교적 자각에 의한 전체(우주)로의 확장이라고 분석한다. 고병철, 「함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획: 1960-70년대의 민족 담론을 중심으로」, 『정신문화연구』 37-1, 한국학중앙연구원, 2014, 370-371쪽.

85) 함석헌, 「내 백성을 위로하라 -이사야서를 중심으로-」, 『씨울의 소리』 87, 1979.9, 100쪽.

86) 함석헌, 「世界 平和의 길」, 『씨울의 소리』 9, 1972.2·3, 32쪽.

87) 함석헌, 「世界 平和의 길」, 『씨울의 소리』 9, 1972.2·3, 34-38쪽.

88) 咸錫憲, 「非暴力革命: 暴力로 뾰은 除去되지 않는다」, 『思想界』 142, 1965.1, 47쪽.

89) 이런 점에서 함석헌의 정치철학의 핵심을 곧 ‘아나키즘적 평화론’으로 평가하기도 한다. 김대식, 「함석헌의 평화사상: 비폭력주의와 협화주의(協和主義)를 중심으로」, 『통일과 평화』 8-2, 2016, 48쪽.

5. 함석헌 사유의 사상사적 의의

함석헌 사유의 시작과 끝에는 자유와 평화가 위치한다. 결국 그의 민주주의 기획은 이와 같은 자유와 평화를 실현하기 위해 평생을 거쳐 온 종교와 역사철학, 정치철학적 탐색이라고 할 수 있다. 독재가 끝나고 또 다른 독재가 시작되었던 1980년대에 이르자 함석헌이 강조했던 저항은 외부에 대한 저항에서 내면으로 치환되거나 귀결된다.⁹⁰⁾ 그런데 이를 함석헌 사상에 내재된 저항성의 시대적 연성화로만 해석하기에는 석연치 않다. 다른 한편으로 연속혁명의 진정한 실현을 위한 일종의 도약으로 해석할 여지 역시 충분하기 때문이다. 지금까지 살펴봤듯이 함석헌의 저항철학은 막연하게 내면으로만 귀환되는 것은 아니고 다시금 외부로 발산되며 또 다시 내부로 수렴되는 변증법적 진행과정을 거친다. “자유가 과연 있느냐, 평등이 과연 있느냐, 평화가 과연 있느냐고, 나는 대들 수밖에 없었습니다. 그 부르짖음의 표시”⁹¹⁾라는 언급처럼 다시금 내부로 향했던 성찰은 다시금 외부에 대한 ‘부르짖음’으로 표출된다.

결론적으로 함석헌에게 한반도의 숙명으로서 ‘식민과 전쟁’, ‘분단과 독재’라는 현실조건들은 철학함의 출발점인 자각과 반성을 불러 온 계기였으며, 다시금 초월을 통한 저항의 과정이 완료된 이후 되돌아가 마침내 ‘탈식민과 평화’, ‘탈분단과 반독재’의 가치를 기입해야만 하는 최종의 목적지이기도 했다. 이 모든 과정들은 결국 민주주의라는 단어로 포섭된다. 즉 함석헌의 저항철학은 그 토대와 지향 안에서 수행된 민주주의 기획의 결과물에 가깝다. ‘자기(自)로부터 말미암는(由)’ 구체적인 행위들은 자율, 자주, 자치, 자존이었으며, 이것들은 다시금 민주주의 실현을 위한 세부적이고 현실적인 원칙들로 작동하기 때문이다. 함석헌은 생애 처음부터 끝까지의 무수히 많은 글에서 ‘스스로 함’이라는 자유의 원리와 ‘스스로 있음’이라는 평화의 원리에 생명, 진리, 선이라는 최고의 가치를 부여했다. 동시에 저항은 ‘스스로 함’과 ‘스스로 있음’을 가능하게 하는 근본 원리에 가까웠다는 점에서 분명한 종교적 목표이자 동시에 정치적 목표였다. 그가 말한 저항철학의 핵심은 제국주의와 자본주의를 비롯하여 그 정점에 있는 국가주의에 이르기까지 일체의 권위주의를 배격하는 것이었다. 그의 민주주의 관련 사유를 이 글에서 ‘기획’이라는 단어로 표현한 이유가 여기서 비롯한다.

그런데 함석헌 사상에 대해 그의 광범위한 주제 때문에 민주주의를 오히려 모호하게 만들었다는 지적이 존재한다. 하지만 민주주의에 대한 정치경제학적 관점, 사회과학적 탐구, 제도적 대안모색 등이 없었다고 해서 이를 곧바로 함석헌의 민주주의론이 갖는 한계로 단정할 수 없다. 오히려 함석헌의 민주주의 기획은 민주주의 실현의 미시적인 전략을 자유롭게 구성할 수 있는 상상력과 소구력을 제시하고 있기 때문이다.⁹²⁾ 한반도의 민주주의론이 과잉과 결핍 사이에서 부유했던 측면이 있었음을 고려할 때, 이와 같은 함석헌의 민주주의론은 중요한 참조점이 된다. 서구 민주주의 이론에 대한 ‘특정한’ 접근이 하나의 소실점으로 작동하면서 한반도에서 집적된 민주주의 논의를 일종의 이론적 풍경으로 소비하지 않았

90) 이치석, 『씨울 함석헌 평전』, 시대의 창, 2015, 372쪽.

91) 咸錫憲, 「정신 바짝 차려」, 『씨울의 소리』 63, 1977.4·5, 8쪽.

92) 이를테면 정대현은 ‘씨울’에 입각한 세계관과 인간관이 장애자, 외국인 노동자, 여성 등의 각론적인 소수자 관점들을 구체화시킬 수 있다고 주장한다. 정대현, 『한국현대철학: 그 주제적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016, 63쪽.

는가라는 고민이 필요하다는 것이다. 저항철학으로서 함석헌의 민주주의 기획은 민중 중심의 역사철학, 새로운 종교와 문명의 실현으로 나아갔던 종교철학, 비폭력과 민주화 및 국가주의 극복의 정치사회철학 등이 망라되어 있는 거대한 철학체계였다.⁹³⁾

이런 맥락에서 15년 전 ‘함석헌 현상’이라는 진단과 함께 함석헌 사유를 단순한 인식 속에서 재단할 것이 아니라 우리가 서 있는 장소 속으로 불러와 다시금 총체적으로 재조명해야 한다는 제안⁹⁴⁾이 제기된 바 있었다. 이렇듯 선형적으로 고정된 출발점이 아닌 이상에야 함석헌 사유에 대한 접근은 그 자체로 자유롭다.⁹⁵⁾ 다른 무엇보다 그러한 자유로움의 이유는 그가 비판하고 있는 것이 제국주의와 식민주의, 전쟁과 분단, 독재뿐만 아니라 물질문명 전체를 포괄⁹⁶⁾하고 있기 때문이다. “미국의 資本主義의 下水道가 우리다”⁹⁷⁾라는 비판이나, “이제 문명을 대표하는 것은 공장”⁹⁸⁾이라는 질타는 그의 정치철학적 사유가 한반도를 넘어 문명적 문제로까지 확장되고 있음을 실증한다. 이처럼 함석헌의 철학은 세계사적 ‘보편성’과 한반도적 ‘특수성’ 사이를 횡단한다. 그리고 그러한 횡단 속에서 우리들에게 또 다른 저항적 사유의 탄생을 강력하게 요청하고 있다.

93) 김영호, 「함석헌의 변혁(탈바꿈)론」, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천 2: 함석헌의 비교사상적 조명』, 한길사, 2012, 113쪽.

94) 정진홍, 「〈함석헌 현상〉의 논의에서 기대하는 것: 종교학 담론의 공간」, 『종교문화비평』 17, 한국종교문화연구소, 2010.

95) 함석헌의 텍스트는 개념과 문장의 모호함, 논리적 비약도 적지 않은 것이 분명 사실이다. 이를 함석헌도 잘 알고 있어서 “나더러 말이 곱다 밍다 말라. 글에 조리가 있느니 없느니 말라. 이 부조리를 깨치고, 이 짙은 어둠을 뚫으며, 이 수수께끼를 풀 때까지 나는 미친 듯이 아우성을 치며 회오리바람을 돌지 않을 수 없느니라.”(咸錫憲, 「말 끄트머리」(1964.3.1.), 『咸錫憲全集 4: 죽을 때까지 이 걸음으로』, 한길사, 1983, 10쪽)고 역설한다. 하지만 함석헌 사유에 대한 접근의 자유로움은 바로 이 때문에도 가능하다. 『思想界』 편집주간 안병무는 “언제나 피의 맥박과 生命의 리듬이 약동했다”(安秉燬, 「나와 咸錫憲先生」, 『思想界』 120, 1963.4, 272쪽.)고 함석헌의 글을 평가했다. 오늘날 함석헌의 글 쓰기는 “당대의 상업적, 자본적, 아비투스적 언어를 탈피하면서도 서정적, 사변적 언어가 아니라 이상적 세계를 그려내는 사실적 언어, 실천하는 언어”(김대식, 『함석헌의 평화론: 협화주의적 평화인문학』, 모시는 사람들, 2018, 34쪽)로 규정되기도 한다.

96) 여기서 그가 대안으로 내놓은 것은 서구 물질문명과 대립되는 동양의 정신주의, 비폭력주의, 생명사상 등이었다. 물론 이러한 문명 비판론은 옥시덴탈리즘과 멀리 떨어져 있지 않지만 여기에 담겨진 비판적 급진성은 훼손되지 않는다. 참고로 함석헌 사유의 문명 비판은 초기인 1927-29년 사이 『聖書朝鮮』에서부터 마련되어 있었다. 이에 대해선 한송희, 「1920년대 말 함석헌의 ‘신앙적 개조론’의 ‘사회운동’적 성격 고찰: <성서조선>(1927-29)을 중심으로」, 『한국철학논집』 79, 한국철학사연구회, 2023을 참고. 이러한 문명비판은 해방과 분단, 전쟁과 독재라는 역사적 현실에서 두드러지게 표출되지 않았지만 50년이라는 시간 동안 면밀히 이어져왔음은 물론이다.

97) 咸錫憲, 「思想과 實踐: 社會에 剛健한 氣風이 서야만 滅亡에서 生을 保全할 수 있다」, 『思想界』 41, 1956.12, 32쪽.

98) 咸錫憲, 「새 삶의 길」(1959), 『咸錫憲全集 2: 人間革命的 哲學』, 한길사, 1983, 219쪽.

▣ 참고문헌

1. 1차문헌

- 咸錫憲, 「聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史: 二. 史觀」, 『聖書朝鮮』 62, 1934.3.
- 咸錫憲, 「聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史: 五. 朝鮮史의 基調」, 『聖書朝鮮』 65, 1934.6.
- 咸錫憲, 「聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史: 七. 朝鮮사람」, 『聖書朝鮮』 67, 1934.8.
- 咸錫憲, 「聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史: 十三. 生活에 나타난 苦悶相」, 『聖書朝鮮』 82, 1935.11.
- 咸錫憲, 「聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史: 一四. 苦難의 意味」(1935.12), 『咸錫憲全集 1: 뜻으로 본 韓國歷史』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「韓國 基督教은 무엇을 하고 있는가?」, 『思想界』 30, 1956.1.
- 咸錫憲, 「새倫理 (上)」, 『思想界』 33, 1956.4.
- 咸錫憲, 「새倫理 (下)」, 『思想界』 34, 1956.5.
- 咸錫憲, 「眞理에의 鄉愁」, 『思想界』 39, 1956.10.
- 咸錫憲, 「思想과 實踐: 社會에 剛健한 氣風이 서야만 滅亡에서 生을 保全할 수 있다」, 『思想界』 41, 1956.12.
- 咸錫憲, 「할 말이 있다」(『思想界』 44, 1957.3.
- 咸錫憲, 「생각하는 백성이라야 산다: 六·二五 싸움이 주는 歷史的 校訓」, 『思想界』 61, 1958.8.
- 咸錫憲, 「‘생각하는 백성이라야 산다’를 풀어 밝힌다」, 『思想界』 63, 1958.10.
- 咸錫憲, 「새 삶의 길」(1959), 『咸錫憲全集 2: 人間革命의 哲學』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「정치와 종교」(1959), 『咸錫憲全集 3: 한국 기독교는 무엇을 하려는가』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「겨울이 만일 온다면」, 『思想界』 66, 1959.1.
- 咸錫憲, 「나라는 망하고」, 『思想界』 68, 1959.3.
- 咸錫憲, 「때는 다가오고 있다」(1959.8.20), 『咸錫憲全集 11: 두려워말고 외치라』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「國民感情과 革命完遂」, 『思想界』 90, 1961.1.
- 咸錫憲, 「民族統一의 宗教」, 『思想界』 92, 1961.3.
- 咸錫憲, 「五·一六을 어떻게 볼까?」, 『思想界』 96, 1961.7.
- 咸錫憲, 「人間革命」(1961.8), 『咸錫憲全集 2: 人間革命의 哲學』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「受難의 女王께 드리는 遺言·豫言: 잠시 故國을 떠나면서」, 『思想界』 105, 1962.3.
- 咸錫憲, 「우리 民族의 理想: 우리 겨레의 세워 내 놓은 뜻」, 『思想界』 118, 1963.3.
- 咸錫憲, 「民衆이 政府를 다스려야 한다: 自由는 감옥에서 알을 까고 나온다」, 『思想界』 120, 1963.4.
- 咸錫憲, 「꿈틀거리는 백성이야 산다: 조직 아닌 조직을 가져라」, 『思想界』 124, 1963.8.
- 함석헌, 「새 혁명: 싸움의 目的은 참 이김에 있다」, 『思想界』 126, 1963.10.
- 咸錫憲, 「새해의 말씀」(1964.1.1.-10.) 『咸錫憲全集 17: 民族統一의 길』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「한 발걸음 바로 앞에서」(1963.10.14.), 『咸錫憲全集 17: 民族統一의 길』, 한길사,

- 1983.
- 咸錫憲, 「말 끄트머리」(1964.3.1.), 『咸錫憲全集 4: 죽을 때까지 이 걸음으로』, 한길사, 1983.
- 咸錫憲, 「非暴力革命: 暴力으로 惡은 除去되지 않는다」, 『思想界』 142, 1965.1.
- 함석헌, 「레지스탕스: 哲學的 人生論」, 『思想界』 157, 1966.3.
- 함석헌, 「言論의 거리라戰을 提唱한다: 새해에 부치는 말씀」, 『思想界』 165, 1967.1.
- 함석헌, 「抵抗의 哲學」, 『思想界』 166, 1967.2.
- 함석헌, 「革命의 哲學」, 『思想界』 180, 1968.4.
- 함석헌, 「나는 왜 이 잡지를 내나?」, 『씨울의 소리』 1, 1970.4.
- 함석헌, 「씨울」, 『씨울의 소리』 1, 1970.4
- 함석헌, 「을: 왜 나는 ‘알’을 ‘을’로 쓰는가?」, 『씨울의 소리』 2, 1970.5.
- 함석헌, 「민족통일의 길」, 『씨울의 소리』 4, 1971, 9.
- 함석헌, 「우리나라의 살 길」, 『씨울의 소리』 6, 1971.11.
- 함석헌, 「非常事態에 對하는 우리의 각오」, 『씨울의 소리』 7, 1971.12.
- 함석헌, 「世界 平和의 길」, 『씨울의 소리』 9, 1972.2·3.
- 咸錫憲, 「같이살기 運動을 일으키자」, 『씨울의 소리』 10, 1972.4.
- 咸錫憲, 「民族統合의 길」, 『씨울의 소리』, 1972.6·7.
- 咸錫憲, 「民族路線의 反省과 새進路: 八·一五를 基點으로」, 『씨울의 소리』 13, 1972.8.
- 咸錫憲, 「정신 바짝 차려」, 『씨울의 소리』 63, 1977.4·5.
- 咸錫憲, 「歷史 속의 民族觀」, 『씨울의 소리』 73, 1978.5.
- 咸錫憲·徐南同·韓完上·安炳茂, 「씨울의 意味와 民衆運動」, 『씨울의 소리』 76, 1978.9.
- 함석헌, 「내 백성을 위로하라 -이사야서를 중심으로-」, 『씨울의 소리』 87, 1979.9.
- 함석헌, 「씨울 혁명의 꿈」, 『씨울의 소리』 94, 1980.5·6.

2. 2차문헌

- 고병철, 「함석헌의 민족 주체(씨알) 개념과 종교적 기획: 1960-70년대의 민족 담론을 중심으로」, 『정신문화연구』 37-1, 한국학중앙연구원, 2014.
- 김대식, 「함석헌의 평화사상: 비폭력주의와 협화주의(協和主義)를 중심으로」, 『통일과 평화』 8-2, 서울대학교 통일평화연구원, 2016.
- 김대식, 『함석헌의 평화론: 협화주의적 평화인문학』, 모시는 사람들, 2018.
- 김삼웅, 『저항인 함석헌 평전』, 현암사, 2016.
- 김상봉, 「함석헌과 주체성의 문제」, 『철학연구』 84, 철학연구회, 2009.
- 김영호, 「함석헌의 변혁(탈바꿈)론」, 함석헌학회 기획, 『생각과 실천 2: 함석헌의 비교사상적 조명』, 한길사, 2012.
- 김지희, 「현대 한국 민주주의 담론의 계량통계적 내용분석: 장준하, 함석헌과 리영희의 민주주의관」, 『비교민주주의연구』 18-1, 2022.
- 문지영, 「1970년대 민주화운동 이념 연구: 함석헌의 저항담론을 중심으로」, 『사회과학논집』 37-1, 연세대학교 사회과학연구소, 2006.
- 문지영, 「함석헌의 정치사상: 전통과 근대, 동양과 서양의 이분법적 대립을 넘어서」, 『민주

- 주의와 인권』 13-1, 2013.
- 閔錫泓, 「5·16의 歷史的 意味: 그것은 우리에게 무엇을 의미하는가?」, 『思想界』 146, 1965.5.
- 박민철, 「‘한국현대철학사’에 대한 탈식민주의적 이해의 가능성: 그 시론적 검토」, 『철학연구』 141, 철학연구회, 2023.
- 송기득, 「함석헌의 저항론」, 『씨얼·인간·역사 : 함석헌 선생 팔순기념문집』, 한길사, 1988.
- 심의용, 「초월로의 충동과 씨알에 의한 自治 - 한국에서의 50, 60년대의 도가 연구 유형 모와 함석헌을 중심으로」, 『동서철학연구』 37, 한국동서철학회, 2005.
- 安秉煜, 「나와 咸錫憲先生」, 『思想界』 120, 1963.4.
- 양현혜, 「역사 철학적으로 본 함석헌의 통일에 관한 사유」, 『神學思想』 188, 한신대학교 신학사상연구소, 2020.
- 유현상, 「함석헌 철학에서 전통의 계승과 모색: 씨얼철학의 변증법적 사유를 중심으로」, 『시대와 철학』 26-1, 한국철학사상연구회, 2015.
- 윤상현, 「1950년대 후반~1960년대 초 함석헌의 주체 형성 담론의 변화: 민중·민족·국민 담론을 중심으로」, 『사학연구』 112, 한국사학회, 2013.
- 이규성, 『한국현대철학사론: 세계상실과 자유의 이념』, 이화여자대학교출판부, 2012.
- 이상록, 「함석헌의 민중 인식과 민주주의론」, 『史學研究』 97, 한국사학회, 2010.
- 이상록, 「1970년대 함석헌의 민주화 운동과 비판의 철학: 『씨얼의 소리』를 중심으로」, 『인문과학연구』 25, 덕성여자대학교 인문과학연구소, 2017.
- 이치석, 『씨얼 함석헌 평전』, 시대의창, 2005.
- 장원석, 「1950년대 기독교 지성들에게서 ‘자유’의 문제: 김재준·함석헌을 중심으로」, 『구보학보』 35, 구보학회, 2023.
- 정대현, 『한국현대철학: 그 주제적 지형도』, 이화여자대학교출판문화원, 2016.
- 정진홍, 「<함석헌 현상>의 논의에서 기대하는 것: 종교학 담론의 공간」, 『종교문화비평』 17, 한국종교문화연구소, 2010.
- 조광, 「1930년대 咸錫憲의 역사인식과 한국사 이해」, 『韓國思想史學』 21, 한국사상사학회, 2003.
- 존 맥클라우드, 박종성 외 편역, 『탈식민주의 길잡이』, 한울아카데미, 2016.
- 한규무, 「『뜻으로 본 한국역사』와 1960년대 함석헌의 민주화운동」, 『韓國史學史學報』 29, 한국사학사학회, 2014.
- 한송희, 「1920년대 말 함석헌의 ‘신앙적 개조론’의 ‘사회운동’적 성격 고찰: <성서조선>(1927-29)을 중심으로」, 『한국철학논집』 79, 한국철학사연구회, 2023.

「탈식민, 반독재, 탈분단을 위한 ‘저항의 철학’ :
함석헌의 민주주의 기획」을 읽고

유현상(송실대)

박정희는 유신체제에 대해서 이른바 ‘한국식 민주주의’라고 포장하며 독재질서를 민주주의라고 포장함으로써 역설적으로 민주주의가 완벽하지는 않지만 현실적으로 일종의 보편적 정치체제임을 부정할 수 없었던 고충을 드러낸 것이라고 할 수 있다. 사실상 한국 현대사에서 독재정권의 시대는 권력을 움켜쥔 자와 저항하는 자들이 모두 민주주의라고 하는 가치를 표방하며 대립한 아이러니를 보여 준다고 할 수 있다. 그러나 박정희의 ‘한국식 민주주의’는 그 방점이 ‘한국식’이라고 하는 모호한 수식에 찍혀 민주주의의 보편성을 파괴하는 체제를 정당화하고 있음은 주지의 사실이다.

이에 비해 박민철 선생은 「탈식민, 반독재, 탈분단을 위한 ‘저항의 철학’ : 함석헌의 민주주의 기획」을 통해 함석헌의 철학이 동시대의 사회적 모순적 상황(한국 현대사의 특수한 상황)들을 어떻게 반영하고 있으며, 모순 극복의 과정을 통해 민주주의라고 하는 보편을 향해 나아가고 있는지를 잘 보여 주고 있다. 아울러 “ ‘나라 없는 백성’에서 ‘생각하는 백성’으로, 다시 ‘꿈틀거리는 백성’으로”의 이행을 통해 주변화된 존재들이 어떻게 주체의 지위를 획득하게 되는 과정이 함석헌의 민주주의 기획임을 분명하게 보여주고 있다.

평자는 역사철학에서 정치철학으로 이어지는 함석헌의 민주주의 기획을 설명하는 박민철 선생의 견해에 전반적으로 동의하면서도 이해의 부족을 채우기 위해 몇 가지 생각을 정리해 보았다. 박민철 선생의 노고에 대한 평을 하기에 미안한 마음이 들기도 하고 염치도 없지만 논의의 여지를 열어두기 위함이니 양해를 바란다.

1) 3. 민주주의 기획의 입안과 구체화: ‘생각하는 백성’에서 ‘꿈틀거리는 백성’에 등장하는 “나는 생각하는 나”라는 자기확신의 진리는 의식의 절대인 하나님 앞에선 소멸한다.”에서 ‘하나님’의 의미가 무엇인지 좀 더 논의가 필요할 듯하다. 일차적으로 기독교인으로서의 함석헌을 생각하면 종교적인 절대자로서의 신이라고 생각할 수는 있지만, 이후 전개되는 내용에서는 “결국 초월은 “언제나 현실과 역사의 매개를 거쳐야 한다.”고 하면서 초월의 의미가 절대자와의 만남의 계기가 구체적 현실임을 서술하고 있다. 이러한 현실과의 조우에서 ‘절대자와의 충돌과 화해’는 어떠한 계기로 이루어지는가에 대한 설명이 더 이루어져야 하지 않을까 하는 생각이다.

2) 4. ‘씨울’의 연속혁명으로서 민주주의: ‘씨울’이 수행하는 ‘사상의 유격전’에서 박민철 선생은 ‘씨울’이 전체와 동의어이기는 하지만 개인의 존재를 부정하는 것은 아니라는 점을 서술하고 있다. 이는 평자의 생각도 마찬가지이다. 사실 몇몇 단편적인 표현만을 가지고

함석헌의 ‘씨울’ 사상을 전체주의적이라고 평가하는 것은 논할 가치도 없다고 생각한다. 가령 “사람은 사람다워야 한다”라고 할 때, 이 경우에 사람은 전체인가 개인인가를 따질 필요는 없다. 여기서의 사람은 종(種) 전체를 의미하는 것이기 때문이다. 그런 점에서 인용한 “개인이 무화된 집단적 정체성이라기보다는 맞섬의 순간에 인지가능한 정체성”이라고 부연하는 것은 그 의미를 오히려 모호하게 하는 것은 아닌지 하는 생각이 든다.

3) 박민철 선생은 같은 장에서, ‘씨울’의 연속혁명은 독재와 분단을 거쳐 최종적으로 국가주의로까지 이행한다고 서술하고 있다. 이후 함석헌의 감각은 국가주의 비판을 경유해 다시금 탈분단의 문제를 비판적으로 사유하고 있음에 주목하고 있다. 이런 점으로 보아 함석헌의 민주주의론은 완성되는 것이 아니라 늘 새로운 사회적 모순을 사냥감처럼 노리고 있는 영원한 혁명의 과정을 담고 있다고 보는 것은 무리인지 의견을 듣고 싶다. 물론 박민철 선생의 논지에서는 궁극적인 지향으로 ‘세계주의’와 ‘평화’가 드러나지만 추가적으로 부연할 내용은 없는지 묻고 싶다.

4) 3)에서 제시한 견해가 설득력 있는 이해라고 할 수 있다면, 함석헌의 역사이해 역시 완결된 미래상을 그리는 것이기 보다는 문명과 역사가 존속하는 한 영원히 지속되는 저항의 역사이어야 하고, 무한히 진행되는 해방의 기획이라고 할 수 있을 것이라고 생각한다. 그렇다면 함석헌 사상의 현재적 의의는 그가 목도했던 현실을 넘어서는 미래(‘포스트- 자본주의’ 혹은 ‘포스트- 민주주의’)의 문명상에 여전히 유의미한 통찰로 수용될 수 있는 여지에 대해서도 논의해 볼 수 있지 않을까 하는 생각도 든다. 박민철 선생의 글에는 자본주의 단계에 대한 함석헌의 통찰을 소개하고 있지만 추가적인 전망에 대한 의견도 듣고 싶은 마음이다.

한국적 근대의 정치적 상상: 민본의 민주적 요소

한길석(중부대)

들어가며

제국주의적 침탈의 피해를 입었던 한국은 비슷한 역사를 지닌 나라들에 비해 비교적 성공적인 근대 사회로 진입했다. 이러한 성공에서 오는 자부심은 한국인으로 하여금 현재적 근대를 일종의 종착지, 과거의 역사가 목표로 삼아 전진해 온 것으로 이해하게 만든다. 근대성을 기준이자 발전의 목표로 삼아 역사를 해명하고자 하는 이러한 입장은 근대화 이전의 역사적 현상에 대한 평가절하를 야기하거나 어떻게든 그것을 근대(성)과 연관시키게끔 만든다. 식민지 근대화론과 내재적 발전론이 대표적이다.

나는 현대 한국의 근대화가 제국주의적 지배에 따른 식민지적 상황에서 시작되었다고 생각한다. 그렇다고 해서 내가 식민지 근대화론을 지지하는 것은 아니다. 식민지 근대화론은 근대 혹은 근대(성)을 전 인류가 당도해야 할 역사적 보편 단계로 전제하지만 나는 그러한 전제를 거부하기 때문이다.

나에게 있어 근대 혹은 근대성이란 서구라는 특정한 공간과 16세기를 전후한 특정 시간대에 발생한 시대이자 역사적 현상이다. 근대 혹은 근대성이란 서구의 고유한 사회 구조 아래 형성된 특정 문명권의 역사적 산물이지 결코 보편적 역사라고 생각하지 않는다. 따라서 나에게 근대화란 서구 문명권의 지류에서 시작되고 비서구 문명권의 지류와 합류하여 지구적 차원의 근대적 세계 체제라는 장강의 흐름을 잠정적으로 형성한 과정으로 이해된다. 즉 현재 지구적 차원에서 존재하고 있는 근대 문명 체제는 서로 분리되어 독자적으로 흐르고 있던 문명의 지류가 특정 시점에서 합류하여 거대한 세계 체제적 흐름을 잠정적으로 이루고 있는 것이다. 이 흐름에는 서구 근대적 요소 못지 않게 비서구 비근대적 요소도 담겨 있지만 현재적 헤게모니는 서구적인 요소가 휘어잡고 있다.¹⁾ 세계 체제적 근대 문명의 형성은 제국주의적 침략으로 인해 비서구 문명이 비자발적으로 편입되면서 이루어졌기 때문이다.

문제는 현대 한국인이 경험하고 있는 근대 혹은 근대성이 치욕감과 안도감이라는 정반대의 정서를 우리에게 선사하고 있다는 점이다. 우리의 근대(성)이 식민지적 피지배의 과거를 거치면서 근대적 세계 체제에 비자발적으로 편입하게 된 결과물이라는 점에서 그것은 치욕감을 느끼게 한다. 하지만 근대 세계 체제로의 편입을 통해 오늘의 발전과 풍요 그리고 안

1) 앞으로의 흐름은 어떻게 될지 불확실하다. 합류의 잠정적 흐름에서 이탈하여 각각의 지류로 분리될지 아니면 이전과 상이한 질을 지닌 후기 근대 혹은 탈근대 문명의 세계 체제를 형성할지 알 수 없다. 다만 강조하고자 하는 것은 오늘의 지구적 근대 문명이 서구적 지류와 비서구적 지류 간의 만남 속에서 순류와 역류를 거듭하는 거대한 흐름 속에서 형성·유지되고 있는 잠정적 현상이라는 사실이다.

정적 질서를 형성할 수 있었다는 점에서 안도감을 제공하기도 한다. 이러한 정서적 역설과 혼돈은 역사 이해에 대한 정파적 대립에 따른 이론적 소모전을 야기하기도 한다.

이론적 소모전의 배후에는 ‘보편적 역사 단계로서의 근대(성)’이라는 공통의 전제가 놓여 있다. 이 전제로부터 떨어져 나와 역사에 대한 자기 해명을 시도한다면 다른 그림이 그려질 수 있을 것이다. 나는 그것을 19세기 후반의 정치 변동, 특히 동학농민항쟁이라는 일대 사건을 중심 소재로 삼아 시도해 보고자 한다. 19세기 후반에 활성화된 민중의 정치적 각성 혹은 민중 공론정치는 비서구 비근대적 조건에서 이루어진 것이지만 그것은 단절적 전환의 과정을 거쳐 한국적 근대화에 비판적으로 이바지한 측면을 부인할 수 없다. 그런 점에서 오늘날 한국적 근대는 비서구 비근대적인 요소와의 비판적 긴장 속에서 전개되고 있다. 19세기 후반 민중 항쟁이 보유하고 있는 비서구 비근대적 요소는 오늘날 한국적 근대성의 지향들을 반성적으로 성찰하게 하는 비판적 척도로 기능할 수 있기 때문이다. 동시에 동학농민항쟁은 당대 사회의 이념과 구조를 받아들이면서 동시에 그것을 대항적으로 극복하려는 시도의 측면도 보유하고 있다.

19세기 후반 민중항쟁이 과거와 현대, 19세기와 21세기의 현실에 대한 이중적 비판 기능을 보유한 까닭은 그것이 양서류적(amphibian-like) 내지 양가적(ambivalent) 특성을 지니고 있기 때문이다. 당시 민중은 조선 왕조의 정치 원칙인 민본(民本)과 균평(均平)의 이념을 민중의 관점에서 재전유(re-appropriation)하였다. 재전유를 통해 탄생한 민중 민본주의는 ‘민본주의의 민주화’ 혹은 ‘민본주의의 평등화’로서의 ‘민주적 민본주의’라는 역설적 개념의 절합(articulation)을 상상하도록 자극한다. 그러나 민중 민본주의의 민주적 계기는 서구 근대 민주주의의 그것과 상이하다는 점을 유념해야 한다.

이 글에서 나는 19세기 후반 민중 공론정치와 항쟁의 역사에 대한 자기 이해를 시도할 것이다. 그것은 이 역사적 경험들을 규범적으로 재구성하면서 이루어진다. 이 시기 민중은 지배층의 정치 이념을 민중의 관점에서 재전유하여 질적 전환을 시도했다. 재전유의 과정에서 기존 민본주의는 윤리적 평등으로서의 민주적 요소와 절합되어 새롭게 제시되었다. 나는 근대적이지도 서구적이지도 않은 이러한 민중 정치적 성취가 당대의 현실에 대한 비판적 극복의 의의를 지니는 것은 물론이고, 서구 근대화로 인한 병폐와 모순이 극에 달한 한국적 근대(성)의 극복에 대한 새로운 상상을 제공해 줄 수 있다고 생각한다. 그런 의미에서 19세기 민중 정치는 근대화된 한국의 정치 현실에 새로운 상상력을 부여할 수 있는 ‘과거에 도래했던 미래적 공동체에 대한 꿈’이다.

서구적 근대(성)의 집착에서 벗어나기

근대성에 대한 논의는 혼란스러움의 정서를 동반한다. 그것은 우리가 직면하고 있는 근대성에 관한 자기 이해(self-understanding)가 풀기 힘든 난제라는 점에서 비롯된다. 이 난제는 우리가 현재 경험하고 있는 근대가 우리 스스로 이룩한 게 아니라 제국주의적 폭력을 통해 내면화되었다는 역사적 사실에 바탕을 두고 우리를 괴롭힌다. 근대화는 우리가 자발적으로 이룩한 역사의 성과물이 아니라 제국주의적 점령과 지배를 거쳐 강제적으로 유입된 문명화의 과정이었다. 이것이 우리의 마음을 불편하게 만든다. 물론 복종만 했던 것은 아니다. 제국주의적 양태로 강요된 서구 근대 문명과의 예기찮은 만남 속에서 우리는 한편으로는 복종하고 동조하기도 했지만, 다른 한편으로는 저항하고 부정하기도 했다.

이념적 단순화의 오류의 위험을 무릅쓰고 보자면, 서구 근대 문명과의 예기찮은 만남의 역사를 거쳐오면서 우리가 이르게 된 결과는 이념의 자유주의적 근대 체제와 이념의 사회주의적 근대 체제다. 이러한 역사적 과정은 공교롭게도 중국이나 베트남의 그것과 유사하다. 다만 이 두 나라는 사회주의적 근대 체제로 귀결되었다는 점에서 우리와 다르다. 한반도에서는 서구 근대 문명의 이념 체제적 두 양식이 팽팽한 긴장을 이루는 분단 체제의 현실이 지속되고 있는 것이다.

어찌되었건 분단 체제의 평화 아닌 평화 속에서 남과 북 모두는 각자의 근대화 열성을 다했다. 어느새 남쪽은 자유주의적 근대 선진국의 반열에 올랐다는 자부심에 중독되었고, 북쪽은 ‘미제국주의의 간담을 서늘하게 만들’ 핵무기를 보유할 정도의 사회주의적 근대화의 혁명적 위업을 달성했다는 자랑에 도취되어 있다. 공교롭게도 이러한 자부심과 자랑의 이면에는 한 가지 공통적 전제가 있는데, 양 편 모두가 서구 근대(성)을 우리가 지향해야 할 역사의 목적 혹은 모범으로 삼고 있다는 점이다. 이 점을 톺아본다면 우리는 제국주의의적 지배로부터의 정치적 독립은 이룩했지만 그러한 지배 양식을 통해 우리의 몸과 마음에 새겨진 서구 근대 의식의 지배로부터 벗어나 역사의 독자적 진로를 설정하는 데에는 실패하고 있다고 말할 수도 있다.

이런 인식은 우리로 하여금 비서구인으로서의 정체성과 그 문명에 대한 자각의 의지를 불러일으키는 동시에 비서구적 근대화의 역사적 자기 해명의 의지를 둔구었다. 그리하여 내놓은 이론적 대응이 내재적 발전론과 다중 근대성(multiple modernities) 이론에서 영감을 받은 중층근대론²⁾ 등이다. 그러나 내가 보기에 이러한 근대론은 본래적 의도, 즉 비서구적 사회에서 발생한 역사적 전환의 시점에 대한 자기 해명을 서구 근대화 이론에 의존하지 않고 자기 독립적으로 제시하려는 의도를 달성하지 못하고 있다. 이른바 근대성 이론을 제시한 막스 베버적 개념의 중력장에서 벗어나지 못한 채 그 주변을 맴돌고 있기 때문이다. 서구적 근대화의 맹아를 전통사회에서 발견하고자 했던 내재적 발전론은 ‘베버의 지구’에 묶여 한 뼘도 이룩하지 못했고, 근대성을 베버와 다르게 규정함으로써 비서구 문명이 이룩한 근대화의 특성을 해명하고자 했던 중층근대론조차 여전히 ‘근대’라는 서구적 역사 서술의 개념에 대한 집착을 놓지 못한 채 ‘베버의 대기권’에서 벗어나지 못하고 공전 중이다.

내 생각에 근대는 서구 사회에서 고유하게 찾아볼 수 있는 역사적 경험들에 대한 자기 이해의 과정에서 인식하게 된 역사적 특수 개념이다. 그것을 보편사적 이념형으로 일반화하여 서구 사회 이외의 역사적 상황에 적용시킬 수 없다고 생각한다. 서구인들은 자기네가 살고 있는 시대가 이전과 질적으로 다른 역사 단계에 진입했음을 인식하고 이에 대한 자기 해명의 과정에서 근대라는 개념을 생산했다. 이 개념을 통해 그들은 근대와 전근대를 구분하였고, 고대와 중세를 새로 발견하게 되었다. 이러한 시대 구분을 가능하게 한 이해의 배면에는 서구 근대에 내재한 고유한 사회 구조와 그것을 가능하게 한 의식의 발현이 존재한다. 문제는 비서구 사회인 우리의 역사에서 그러한 시대 구분이 가능할 수 있는 사회 구조와 의식이 존재하지 않았다는 데에 있다.

물론 우리에게도 서구 근대와 유사하거나 그에 버금가는 역사적 성취들, 즉 중앙집권적 국가 관리 체제와 능력주의에 기초한 관료 선발, 계몽 사상에 못지 않은 합리적 사상(성리학)에 따른 사회 기획과 운영, 토지 사유화, 유교적 윤리 의식의 내면화에 따른 자율성의 성립, 고도의 수학 지식과 과학 기술 등을 찾아볼 수 있다. 그러나 이러한 성취들은 서구

2) 김상준, 『맹자의 땀, 성왕의 피』, 아카넷, 2016.

가 이룩한 근대적 사회 구조와 의식을 바탕으로 이루어진 것이 아니라는 점을 간과해서는 안 된다. 서양의 양복이나 조선의 한복 모두 옷이라는 동일 개념으로 설명될 수 있지만, 양복이 한복일 수는 없다. 양복이 발생하고 착용될 수 있었던 물리적 환경과 문화적 경험 구조 및 의식은 한복을 가능하게 한 그것과 상이하다. 서양의 자연은 동양의 자연과 다르며, 서양의 자연법은 동양의 천명과 같아 보이지만 전혀 다른 문화 구조에서 형성된 것이다. 조선의 혼천의는 서양의 근대적 천체과학 기구 못지 않은 발전된 계측기지만 그것을 창조하고 활용한 문화의 구조와 의식은 서양의 근대적 구조 및 의식과 질적으로 상이하다.

그럼에도 불구하고 역사적 전환기를 맞이하던 조선 후기의 변화상들에 대해 서구 역사에나 통용될 수 있는 근대(성)이라는 개념을 적용하여 해명하려는 노력은 계속되고 있다. 하지만 조선 후기의 변화상들에서 서구 근대와 부합하는 면모도 발견할 수 있지만, 근대(성) 개념으로는 해명되지 않는 측면도 찾아볼 수 있다. 근대와 전근대가 교차하는 이러한 현상을 ‘비동시성의 동시성’이라는 관점에서 설명할 수도 있다. ‘비동시성의 동시성’의 관점에서 볼 때 이 현상은 근대라는 보편사적 목적지로 나아가는 과정에서 미처 제거하지 못하고 남겨진 전근대적 흔적의 일시적 잔존으로 간주된다. 그러나 내가 보기에 이 현상은 근대와 전근대의 이분법적 관점으로는 해명되기 어렵다. 조선 후기의 변화상들은 근대와 상관 없이 전개된 역사적 현상이다. 당시 조선은 독자적인 사회 구조와 의식을 유지하면서 서구의 역사 단계와 다른 경로를 밟아가고 있었기 때문이다.

민중 공론정치의 형성과 전개

19세기 조선의 일대 사건은 동학농민항쟁이다. 이 사건은 질적 전환기를 맞이한 19세기 후반 조선에서 새롭게 등장한 정치운동 형식으로서의 항쟁을 통한 민중의 정치적 개입 현상의 정점을 이루었다. 19세기 후반 조선에서는 소위 민란이 전국 각지에서 연이어 발생하였다. 주로 부세 수취의 불공정성을 이유로 시작된 소민(小民)들의 정치운동은 일반적으로 조선 왕조 쇠퇴의 징후로 해석돼 왔다. 그러나 소민의 관점에서 보자면 이는 조선이라는 국가의 질서를 어지럽히는 분란 행위라기보다는 정의로운 통치를 청원하는 민의 정당한 정치 운동이다. 소민들의 항쟁은 영·정조 시기 제시된 민국(民國) 이념에 바탕을 두고 허용되어왔던 민의 다양한 청원 행위들(정소, 상언, 격쟁 등)의 연장선 상에서 발생한 것이기 때문이다.

19세기 후반의 농민 항쟁은 민중이 자체적으로 조직한 정치적 공영역을 바탕으로 이루어졌다. 나는 그것을 조선 시대 공론정치 유형의 구조 변동이라는 관점에서 민중 공론정치의 등장으로 규정하고 이것의 정치적 의미에 대한 해명을 시도한 바 있다.³⁾

조선 초 중기 지방 사회의 통치는 수령을 중심으로 한 것이 아니라 향회(鄉會)를 중심으로 이루어졌다. 향회는 향촌을 실질적으로 지배하던 향촌 사족들의 모임으로서 수령의 행정을 보좌하고 관청과 상민의 갈등을 중재하는 동시에 사람들의 공론을 형성하여 지방관을 견제하는 기구였다. 그러나 18세기 중엽 봉당 체제가 붕괴되고 왕권이 강화되면서 향회의 역할은 점차 축소되었고 지방통치에서도 향중공론(鄉中公論)의 영향력은 점점 작아졌다. 신향(新鄉)이 등장하고 수령의 지배권이 확대되면서 구향(舊鄉)들이 기존 소임을 기피하는

3) 한길석, 「조선 후기 공론정치의 두 유형에 대한 규범적 고찰」, 『통일인문학』, 70, 2017, 234쪽 이하.

일이 찾아지자 소민들은 동리면을 단위로 자체적인 모임-里會, 洞會, 面會, 都會 등-을 정기적으로 열면서 마을 사람들의 공동 노동, 공동 의례, 조세와 군역 부과에 관련된 사안 등을 논의하였다. 이 과정에서 민중은 자기 계급의 이해관계를 공론화 하여 정치적 정당성을 갖춘 요구로 전환할 수 있었다.

항쟁은 소민들을 중심으로 자율적으로 조직하고 운영했던 모임과 그곳에서 형성된 정치 의식을 배경으로 집회를 조직하면서 이루어졌다. 그것은 주로 이회나 동회의 대표자들이 통문을 돌려 장시에서 집회를 열고 공의(公議)를 모아 수령이나 중앙 관리에게 소장을 제출하는 형태로 전개되었다. 그들은 조세 수납 행정의 시정, 이서(吏胥)층의 수탈 방지, 양반층의 무단 지배로 부터의 보호를 요구했다. 정소(呈訴) 운동은 탐학을 일삼던 이서를 폭력적으로 징벌하고 수령을 고을 밖으로 내쫓는 항쟁으로 번지는 일이 잦았다.

이러한 현상들은 조선 후기 정치 구조의 변화, 즉 사림 공론정치와 민중 공론정치의 분화라는 구조 변동과 이전과 상이한 새로운 형태와 내용을 담은 정치 행위와 정치 문화의 등장과 더불어 발생하였다. 민중 주도의 정치 행위는 수령이 향촌의 양반(주로 신향층)을 동원하여 조직한 사이비 공론을 무효화하고 수령-이향(守丞-吏鄕) 지배 체제⁴⁾에 제동을 거는 대항정치(counter politics)의 성격을 지닌다. 그러나 수령과 이서 그리고 향임(鄕任)에 대한 이들의 항쟁은 민유방본(民惟邦本)과 균평(均平)의 건국 이념에 호소한 것이었기 때문에 체제 변혁의 의지를 피력했다고 보기는 어렵다. 그것은 군주 정치 체제 내 개혁 정치 운동이었다. 근대민주주의와의 이념적 연관성을 찾기는 어렵다. 외견상 민중 공론정치는 민중이 자발적으로 정치 역량을 조직적으로 동원하고 그것을 무력 시위라는 형식으로 관철시키는 등 서구 근대의 역사적 정치 운동 사례와 유사한 특성을 보인다. 하지만 그것은 '인민이 국가의 주인'이라거나 '인민이 정치권력을 지니며 그것을 행사해야 한다'는 의식에 바탕을 두고 전개된 정치 운동이 아니었다. 민중 공론정치는 조선의 건국 이념인 민본주의 원칙에 근거하여 실천되었다. 그런 까닭에 조선 왕조도 이들의 요구를 반성적으로 숙고하는 대응을 보여 주었다.⁵⁾ 특이점은 민중이 민본주의 원칙을 거론하며 국정에 개입하였다는 점이다. 군주나 사족이 아닌 민중이 민본 이념에 의거한 윤리적 정치 행위를 적극적으로 실천했다는 사실에서 우리는 민본주의의 급진적 형태로서의 '민주적 민본주의', 즉 두 계기의 역설적 절합으로서의 민중 윤리 정치 이념을 상상하게 된다.

재전유와 절합으로서의 동학농민항쟁

동학농민항쟁은 19세기 민중 공론정치 운동의 핵심이자 절정이다. 이 항쟁은 이전 시기의 민중 항쟁이 갖고 있던 한계를 넘어섰다. 지역 단위에 머물렀던 이전의 민중 항쟁과 달리 그것은 전국적 규모로 전개되었으며, 지방 수령의 통치에 대한 이의 제기를 넘어 중앙

-
- 4) 조선 후기 정착된 중앙집권적 지방 통치 체제를 의미한다. 중앙에서 파견한 수령이 향회 운영의 소임을 신향에게 맡겨 기존 향반들의 향권을 무력화하고, 이서를 중심으로 지방 행정을 펼침으로써 중앙집권적 지방 통치 질서를 확립한 체제를 말한다. 이것이 세도정치와 맞물리면서 중앙정부의 관리가 소홀해짐을 틈 타 수령, 이서, 일부 양반이 평·천민을 수탈하는 일을 야기했다.
 - 5) 조선 왕조는 삼정이정청(三政釐整廳)을 설치하고 삼정(田政, 軍政, 選政) 문란을 해소할 방안을 과거 시험 문제로 출제하여 지식인들 간의 논의를 전국적으로 확대하였으며 그 의견을 폭넓게 수렴하였다. 기록에 따르면 그 시책이 만 여 장을 넘을 정도였다고 한다. 이러한 사례를 통해 우리는 조선 공론정치의 수준과 전통이 결코 과소평가될 수 없음을 인식하게 된다. 송찬섭, 「1862년 농민항쟁과 소동의 정책」, 『한국사연구』 제161호, 한국사연구회, 2013, 299쪽.

조정 의 통치 형식까지 문제 삼는 대국적 의제 설정의 수준까지 이르렀다. 무엇보다도 중요한 것은 동학농민항쟁의 주체들이 조선의 건국 원칙인 민본주의 이념을 민중의 관점에서 재전유하고, 조선의 전통적 정치 시스템인 위계적 윤리 통치 체제를 평등적 윤리 정치 체제로 전환시키려는 시도를 감행했다는 데에 있다.

민본주의의 민중적 재전유 과정에서 발견되는 민중의 주체적 정치 행위와 평등화는 우리로 하여금 서구 민주주의와 동학농민항쟁의 정치 이념적 친연성을 주장하고 싶게 만든다. 동학농민항쟁에서 나타난 위의 두 요소는 근대 민주주의의 핵심인 인민주권과 시민 평등의 원칙을 연상시키기 때문이다. 그러나 동학농민항쟁의 정치 이념과 지향은 근대 민주주의의 그것과 질적으로 다르다. 마치 침팬지와 보노보 원숭이의 관계와 같이 겉으로는 구분하기 어려울 정도로 유사하지만 그것을 탄생시킨 사회적 문화적 경제적 구조는 판판이다.

한 국가 혹은 한 사회의 정치 의식과 이념 그리고 지향은 그 나라 혹은 사회가 처한 구조를 반영하여 형성된다. 근대 민주주의는 서구 사회에 고유하게 조성된 사회 구조에 따라 형성·발전된 특정한 정치 유형이다. 그것은 전 인류가 지향해야 할 보편 역사적 목적으로서의 정치 체제나 이념일 수 없다.⁶⁾ 근대에 이르러 서구 사회는 이전과 질적으로 다른 사회 구조와 의식을 형성하였다. 이를 바탕으로 서구는 고대 및 중세 그리고 타문화권과 질적으로 상이한 새로운 사회를 구상하고 실현했다. 즉 공업적 생산물을 시장에서 교환 분배하고 근대적 입헌 민주 체제 하에서 개인의 권리와 이익을 보장하는 것을 가장 중시하는 사회 질서를 만들었다.

조선 사회는 서구 근대와 상이한 사회 구조와 문화를 가지고 발전해 왔다. 이 사회는 소농 경제 구조를 지니고 있었으며, 예치적 질서 하에서 백성의 평안을 윤리적 규범에 따라 보장하는 것을 중시하였다. 조선은 입헌치국(立憲治國)의 서구와 달리 윤리치국(倫理治國)의 사회로서 민본 이념에 따른 인정(仁政)을 모범으로 삼았다. 민본과 인정의 원칙은 백성의 생활을 치우침 없이 보살피 평안에 이르도록 하는 균평의 정책을 펼치도록 만들었다. 조선은 이념적으로는 시종일관 민주 아닌 민본의 원칙을 고수하였으며, 평등⁷⁾ 아닌 균평의 이상을 추구하고자 하였다.

이런 측면에서 볼 때 동학농민항쟁은 민본 사회적 구조에서 발생한 것이며, 그것이 지향한 사회 또한 근대적 민주 사회가 아닌 비근대적 민본 사회였다. 다만 유념해야 할 것은 사회 구조의 변동에 의해 민중 공론정치 운동을 펼칠 수 있는 구조로 변화하였고, 민본주의의 민중적 재전유가 가능해지면서 기존에 발견할 수 없었던 민중의 정치적 주체화의 요소가 솟구쳤다는 점이다. 그 의도와 달리 민중의 정치적 주체화는 결과적으로 비근대적 민본주의가 근대적 민주주의로 질적인 전환을 가능하게 하는 요소로 작동하였다. 그런 면에서 동학농민항쟁은 분리된 두 요소가 결합되어 있는 형국, 즉 민본과 민주주의 비서구적 결합(articulation)이라는 양가적(ambivalent) 특성을 지닌 것으로 묘사될 수 있다.

동학농민항쟁에서 민중은 자신들의 봉기를 유교적 통치 이념을 활용하여 정당화했다. 그들은 조선의 국가 질서를 어지럽혀 국가의 뿌리인 백성의 삶을 피폐하게 만드는 권신들을

6) 다만 근대 민주주의가 오늘날 보편사적 목적으로 보이는 까닭은 그 이념의 추상적 보편화 수준이 상이한 사회 구조 및 문화적 차이의 장벽에 가로막히지 않을 정도로 발전하였기 때문이다. 그러나 이러한 발전 수준은 오늘에 이르러 이룩한 것이지 당대에 달성한 것이 아니며, 나아가 그러한 발전의 성과도 서구 사회에 고유하게 내재했던 문화적 자원에 기초하여 이루어 낸 것도 아니다. 현대 서구 민주주의의 이념적 문화적 발전에는 입헌 민주 체제의 외피를 둘러싼 서구 제국의 침탈에 맞서 식민지인들이 전개했던 정치 투쟁의 몫이 엄연히 존재한다.

7) 정치 공동체 구성원들 간의 정치적 권력에 있어서의 평등을 의미한다.

제거하고 나라를 바로세운다는 목적을 분명히 하면서 그들의 요구가 유교적 통치 이념에 반하는 것이 아님을 강변하였다. 그들은 무장에서 발표한 포고문에서 자신들의 봉기가 국가를 위난에 빠뜨리려는 의도에서가 아니라 국가의 신민으로서 국군(國君)의 어진 통치(仁政)를 보좌하여 백성의 삶을 평안하게 하는 의로운 행위(倡義)임을 주장하였다. 또한 영광에서 발표한 통문에서 “우리가 오늘 의거한 것은 다른 뜻이 아니다. 탐관오리를 제거하고 … 위로는 중사를 보존하고 아래로는 백성을 보호하며, 이로써 부자의 천륜과 군신의 대의를 온전히 하여 난신적자가 자연히 사라지게 함”에 있다고 밝혔다.⁸⁾ 이와 같이 민중은 지배자의 개념과 언설을 재전유(re-appropriation)하여 자신의 정치적 행위를 정당화하고 그들의 정치적 주체화를 해명하였다.

동학농민항쟁을 정점으로 한 19세기 후반의 농민항쟁에서 민중은 민회와 집강소 등과 같은 새로운 정치 기관을 만들고 이 틀 내에서 주체적인 정치적 실천을 수행하였다. 특히 1894년 7월 무렵 개화파 정부의 개혁 조치(갑오개혁)가 농민군에게도 전달되자 민중은 전라도 대부분의 지역에 설치된 집강소를 중심으로 사회 평등화를 위한 실천에 적극적으로 나섰다. 사족과 평천민, 남녀, 장유 간의 차별을 거부하고 구성원 간의 평등적 관계를 일상 생활에 정착시키려 한 실천의 이념적 근거는 동학의 사인여천(事人如天)과 시천주(侍天主) 사상이었음은 널리 알려져 있다. 이 사상은 “도덕적 본성의 보편적 평등성”을 주장한 주자학⁹⁾적 학설이 민중 특유의 접신 의식적 관점에서 해석되어 형성된 것으로 짐작된다.

주자학의 천리적 평등주의는 민중에 의해 급진적으로 해석되어 기존 위계적 인륜 체제를 거부하고 만민평등주의적 인륜 체제를 시도하게 하였다. 주자학의 “도덕적 본성의 보편적 평등성”은 원리적 잠재력으로서의 위상을 지닌다는 한계가 있었다. 원리상 인간은 누구나 제 마음 속에 깃든 천리를 깨달아 유덕자가 될 수 있지만 누구나 그러한 성취를 이룰 수 있는 것이 아니라 엄격한 자기 수양과 학문 탐구를 조건으로 한다는 것이다. 수신(修身)의 노력 끝에 유덕자로 인정받은 이는 그렇지 않은 이들보다 우월한 지위에 올라 못 사람들을 교화할 수 있다. 이처럼 주자학의 천리적 평등주의는 유교적 덕망과 학식의 우위에 따른 위계적 윤리 통치 체제를 넘어서지 못한다. 향촌 사회의 사족들이 교화의 명목을 내세워 향회와 향약 등을 통해 평천민을 지배하고 통치하던 위계적 예치 질서는 이러한 원리를 배경으로 삼고 있다.

그러나 동학농민군은 위계적 윤리 통치의 질서를 만민평등적 윤리 정치의 질서로 전환시키고자 했다. 그들은 주자학에 내재한 천리적 평등주의의 요소를 시천주와 사인여천의 교리로 재전유하면서 신분 질서 해체의 정치로 나아갔다. 민중은 기존 향촌 지배 기구였던 향회와 유회(儒會) 등을 폐지하고 집강소를 중심으로 한 새로운 향촌 지배 질서를 형성했다. 여기서 동학농민군은 삼정의 업무를 관장하고 여러 소송을 처리하기도 했지만, 기존의 차별적 신분 질서를 고수하고자 하는 이들을 엄격히 징벌하고 노비 문서를 소각하는 등 평등주의의 사회적 실현을 위해 노력했다. 이 모든 정치적 실천을 민중 스스로의 힘으로 수행하였다는 점에서 우리는 민중 자치의 민주적 계기를 발견하게 된다. 하지만 여기서 발견되는 민중 자치의 민주적 계기는 비근대적 비서구적 문명의 조건 속에서 등장한 것이라는

8) <수록> 갑오 4월 16일 『사료대계 5』, 199쪽. 박찬승, 「1894년 농민전쟁의 주체와 농민군의 지향」, in: 한국역사연구회, 『1894년 농민전쟁연구 5』, 역사비평사, 1996, 137쪽에서 재인용.

9) 나종석은 ‘주자학의 철학적 근본 원리가 천리의 보편성과 평등주의라고 해석하면서 주자학은 누구나 배움을 통해 요순 및 공자와 같은 성인이 될 수 있는 잠재력을 지녔다고 믿었다’고 말한다. 이러한 해석을 통해 그는 유교에도 평등주의적 전통이 존재함을 역설하고 있다. 그러나 내가 보기에 이것은 원리상의 평등에 불과하다. 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 도서출판 b, 2017, 251~253쪽.

점을 유념해야 한다.

동학농민군이 수백 년 간 유지되어 온 강상(綱常)의 윤리에 기초한 신분 차별적 예치 질서를 거부하고, 민중 자치 활동을 통해 만민평등의 생활 규범을 형성하자 사족들은 격렬히 반대하였다. 농민군은 이러한 반시대적 반개혁적 준동을 획책하던 사족들을 엄하게 징벌하면서 평등주의적 윤리의 정착에 힘썼다. 당시 생활세계에 새롭게 등장한 평등주의적 윤리 규범의 면모는 황현이 『오하기문(梧下記聞)』에 언짢은 심경으로 기록한 내용에서 엿볼 수 있다. “그 법에 귀천과 노소가 없이 모두 동등하게 교제하는 예를 따랐으며, 포군(砲軍)은 포사접장(砲士接長)이라 부르고, 동몽(童蒙)은 동몽접장(童蒙接長)이라고 불렀으며, 노비와 주인이 모두 입도하면 서로 접장이라 칭하며 친구처럼 대했다.”¹⁰⁾ 목사 이승우에 따르면, 그가 동학 접주들을 하정배 취급하자 불만을 토로하였다고 참람스러워 했으며, 고성 부사 오형묵은 『고성총쇄록』에서 자신을 만나러 온 농민군이 죽장을 들고 붓짐을 짊어진 채 신발도 벗지 않고 공당의 대청으로 올라왔다는 사실에 통탄을 표했다.¹¹⁾ 관장과 백성 간의 위계적 서열을 합법화한 정치 질서를 거부하고 평등주의적 규범을 정착시키고자 한 가운데 발생한 대립 현상을 엿보게 하는 일화다.

이처럼 동학도들은 그동안 종교적 생활 영역에서 실천해 왔던 평등주의적 인륜성을 전 사회적으로 확대하려 했다. 민중은 자신들을 아랫 것으로 예측화하려는 윤리적 지배 공간의 위계적 배치를 깨뜨리고 평등주의적 인륜성의 정착을 위한 생활세계적 투쟁을 전개함으로써 평등 의식의 성장과 확산을 도모할 수 있었다(한길석 2016). 이들이 그러한 실천을 감행할 수 있었던 것은 민중이 자신을 사족들에 못지 않은 도덕성과 공공 의식을 갖고 있다고 자부했기 때문이다. 무장 포고문에서 동학 민중은 ‘시골에 사는 이름 없는 백성의 처지에 있으면서도 대신들과 수령들의 탐학에 따른 국가 존망의 위기를 우려하여 이를 백성 스스로 고치고자 의로운 깃발을 올렸다’고 주장하였다. 자신들이 우환 의식에 기초한 공공적 도덕성을 갖춘 존재이며, 국정의 소임을 맡고 있는 조정 대신과 지방 수령 등의 사족들보다 우월한 윤리 정치 의식을 지닌 존재임을 선언한 것이다.¹²⁾

조선과 같은 유교 국가에 있어서 국정의 핵심은 조화로운 인륜 공동체라는 도덕 공동체를 실현하는 것이다. 이를 위해 높은 도덕적 역량을 인정받은 존재(성현 혹은 군자)라는 덕망가가 예를 수단으로 통치 행위를 주관함으로써 도덕 공동체에 이르도록 해야 한다고 여겼다. 여기서 알 수 있는 점은 유교 국가의 목적을 달성하기 위해서는 무엇보다도 통치 행위자와 통치 방식의 도덕성이 중시된다는 사실이다.¹³⁾ 행위자와 통치 방식이 도덕적이지 않으면 도덕 공동체의 지속이 가능하지 않으므로 이러한 위기를 타개하기 위한 정치적 실천이 요청된다. 동학농민군은 이러한 시대적 위기에 응답하여 비도덕적 통치 행위자를 제거함으로써 나라를 바로 세우려 했다. 그들은 일반 백성도 군주 및 국가의 도덕적 통치를 보좌하는 현신의 역할을 담당할 수 있음을 주장하면서 군민공치(君民共治)의 연합 정치를 모색하였다.¹⁴⁾

10) “그 법에 귀천과 노소가 없이 모두 동등하게 교제하는 예를 따랐으며, 포군(砲軍)은 포사접장(砲士接長)이라 부르고, 동몽(童蒙)은 동몽접장(童蒙接長)이라고 불렀으며, 노비와 주인이 모두 입도하면 서로 접장이라 칭하며 친구처럼 대했다.” 박찬승(1996), 134쪽에서 재인용.

11) 김선경, 「갑오 농민 전쟁과 민중 의식의 성장」, 『사회와 역사』 제64호, 한국사회사학회, 2003., 219쪽.

12) 민중이 士 의식을 가지면서 도덕적 평등주의가 확산된 현상에 대해서는 조경달, 『민중과 유토피아』, 역사비평사, 2009.; 나종석(2017); 김상준, 『맹자의 땀, 성왕의 피』, 아카넷, 2016 등을 참고할 것.

13) 안외순, 「19세기 말 조선의 민주주의 수용론 재검토」 in: 강정인 외, 『민주주의의 한국적 수용』, 책세상, 2002, 79쪽.

이러한 구상이 의회의 권력을 인정한 서구 근대적 입헌군주정과 유사해 보인다는 이유로 근대적 정치의 모색이라고 해석되기도 했다. 하지만 동학농민항쟁에서 보인 여러 성취들, 즉 만민평등의 인륜성, 군민공치의 연합 정치를 서구 민주주의의 평등 개념과 유사한 의식에서 비롯한 것으로 오해해서는 안 된다. 서구 민주주의에서 평등이란 시민 공동체 구성원으로서 지니고 있는 정치적 권력의 평등성을 핵심으로 하기 때문이다. 반면에 동학농민항쟁에서 제기되는 평등은 정치적 권력의 평등한 소유와 행사에 맞춰져 있기 보다는 윤리 공동체의 구성원으로서 지니고 있는 도덕적 역량의 평등을 핵심으로 한다. 이러한 차이는 공동체의 운영 목적을 각기 달리 하는 정치문화 구조의 차이(서양: 시민들의 평등한 자유의 보장의 질서/ 동양: 백성의 도덕적 교화의 질서)에서 비롯된다. 이것은 입헌정치가 아닌 윤리정치의 차원에서 시도된 운동이다.

그들의 정치 운동이 근대성과 거리가 멀다는 사실은 동학농민군의 여러 문서들에 표현된 그들의 정치적 지향에서 찾아볼 수 있다. 농민군 지도부는 권신들이 임금의 총명을 가리고 사리사욕을 취함에 분노하여 종사의 보존을 위해 봉기함을 분명히 하였다. 그들은 유교적 정치 의식에 머무르고 있었다.¹⁴⁾ 군주의 통치 주권을 인민이 공유하려는 근대적 변혁의 의도는 보이지 않는다. 군주의 통치가 도덕성을 유지할 수 있도록 보좌하며, 그것을 가로막는 권신과 외세의 준동을 방지하고 백성의 평안한 삶을 보장하고자 하면서 전통적 통치 질서의 이상을 추구하고자 했던 것이다. 한마디로 그들의 정치 실천과 지향에서 근대적 인민주권의 계기는 찾아보기 어렵다. 다만 비근대적 민주주의의 계기를 발견할 수 있다는 점에서 의미를 지닌다. 그것은 윤리적 서열의 통치 체제를 정당화하던 민본주의 이념을 민중의 관점에서 재전유함으로써 민본주의의 급진화된 형태의 정치 모델인 민중 민본주의로 전환시킨 정치적 실천 운동 속에서 채취할 수 있다.

나가며: 한국적 근대의 정치적 상상을 위하여

현대 한국 사회는 서구 근대화의 길로 접어들면서 다양한 영역에서 커다란 성장을 이루었다. 특히 정치 영역에서의 성장은 괄목할 만 하다. 하지만 그것은 19세기 민중이 이룩한 정치문화적 성취와 직접적으로 연결되지 않는다. 19세기 민중이 자기 주체적으로 이룩한 정치적 성취는 서구 근대 문명과의 적극적 접촉 속에서 이루어진 것이 아니라 비근대적 조건에서 자체적으로 달성한 것이기 때문이다.

동학농민항쟁에서 나타난 민중의 정치 의식은 이 점을 잘 보여준다. 그들은 근대적 입헌

14) 군민(君民) 합의의 연합 정치적 구상은 체포된 전봉준의 다음과 같은 진술에서 알 수 있다. “국사(國事)를 들어 한 사람의 세력가에게 맡기는 것은 크게 폐해가 있는 것을 알기 때문에 몇 사람의 명사에게 협합(協合)해서 합의법에 의해 정치를 담당하게 할 생각이었다.” 『東京朝日新聞』 1895년 3월 6일자. 박찬승(1996), 139쪽에서 재인용.

15) “우리들도 선왕의 유민(遺民)이라. 어찌 부정한 마음으로 또 임금에게 반역하려는 마음을 가지고 천지간에 호흡할 수 있겠는가”(전주 초토사에게 보낸 「示招討使」); “夫子の 인륜과 군신의 의를 온전히 하고 아래로 백성을 평안히 하며, 위로 종사를 보전”할 것을 바란다(함평 초토사에게 보낸 글); “내가 하고자 하는 것은 …천하의 人臣으로 두 마음을 가진 자를 掃除하여 선왕조 5백 년의 遺育의 은혜에 보답코자 한다”(전봉준의 「示湖西巡相」); “임금이 어질고 신하가 곧으며 아버지가 자식을 사랑하고 아들이 효도한 연후에야 집과 나라에 無疆의 복이 미칠 수 있을 것이다. 지금 우리 임금은 仁孝慈愛하고 총명한지라, 賢臣方正한 신하가 있어서 그 총명을 도울지면 堯舜의 덕화와 文景의 善治를 가히 이룰 수 있을 것이다.”(「무장포고문」)

민주 체제를 지향하지 않았다. 그들은 자신을 공동체의 한 구성원 이전에 자연권을 지닌 개인이며 개인의 자연적 권리와 이익을 무엇보다 중시하는 존재라고 생각하지도 않았다. 그들은 자신을 군주의 지극한 보살핌을 받고자 하는 생민(生民)이자 군주의 인정(仁政)을 보좌하는 신민(臣民)으로 인식했다. 그들에게는 정치적 권력을 지닌 동등한 시민으로서의 정체성이 존재하지 않았다. 그들의 국가는 구성원들이 각자의 동등한 권력을 조화롭게 행사하면서 질서를 이루는 정치 공동체가 아니라 각자에게 잠재된 도덕적 역량을 육성하면서 질서를 이루는 윤리 공동체였기 때문이다. 한 마디로 그들은 근대인이 아니었으며 근대인이 되고자 하지도 않았다. 따라서 근대 한국의 정치적 성취와 19세기 민중의 그것 사이에는 일정한 단절, 나아가 긴장의 계기가 존재한다.

이러한 비근대적 요소를 전근대적 봉건성으로 폄하하면서 그것이 지닌 시대적 가치를 거각(拒却)할 필요는 없다. 민중의 언설에 나타난 소위 보수적 흔적은 그들이 ‘봉건적 근왕주의’를 추수했음을 보여주는 증좌가 아니다. 단지 실천 속에서 표출하고 있는 새로운 정치적 지향을 규명할 언어가 아직 계발되지 않았음을 보여주는 것에 불과하다. 그들은 미처 도래하지 않은 미래의 정치를 실천 속에서 구현했지만 그것을 언어로 형상화하는 데에 어려움을 느껴 기존의 이념을 차용하여 자신의 정치적 지향을 표현하였을 뿐이다. 19세기 민중 공론정치의 실천 현장에서 민중 정치 의식 및 지향은 당시 사회의 지배적 정치 의식과 문화 구조를 규정하는 정치적 체제와 이념의 한계 내에서 제기되었다. 기성 지배 질서가 강요하는 한계 속에서 민중은 한편으로 예측적 의식을 갖지만 다른 한편으로는 그것에 비판적 거리를 두게 하는 독립적 생활세계와 문화를 소유한다.¹⁶⁾ 민중은 이중적 의식의 정체성, 예측과 독립이라는 모순적 계기가 절합된 존재다. 19세기 민중의 정치적 성취도 이러한 역설적 주체의 절합이라는 여건을 신중히 고려하면서 파악해야 한다.

19세기 민중은 표면적으로는 조선 왕조 체제를 긍정하면서도 내용에 있어서는 그것을 극복하는 계기를 지니고 있다는 점은 이미 앞에서 서술했다. 문제는 이것이 근대로의 진입을 위함이 아니라 그와 상관없는 비근대적 문명 조건 아래에서 이루어진 극복 시도였다는 점이다. 그들은 인민주권 의식에 바탕을 둔 것은 아니었지만 도덕적 평등주의에 입각한 민중 자치를 모색했다. 그들은 기존 반상 차별적 예치 질서를 초월하는 평등주의적 인륜성의 도덕적 우월성을 입증하였으며, 그에 입각한 정치적 운동을 실천하여 비근대적 민주화의 정치적 사례를 역사 속에 제시하였다.

동학농민군이 보여준 비근대적 민주화의 급진적 의미는 그들의 경제적 지향에서도 발견할 수 있다. 동학 민중은 토지의 평균 분작을 주장하였다고 전해진다. 농민군 지도부가 이러한 지향을 공식적으로 채택했다는 기록은 명확하지 않고, 토지의 평균 분작이 의미하는 바가 무엇인지 분명하지는 않다. 하지만 토지 대장을 불태우는 등의 농민들의 움직임을 고려할 때 당시 민중의 경제적 지향은 경자유전(耕者有田) 원칙에 따른 토지의 균등 분배, 즉 균전론이었을 것으로 짐작된다.¹⁷⁾ 균전론은 국가가 토지를 수용하여 농민에게 균등하게 분배해 주어야 한다는 주장이다. 경자유전은 유가의 오랜 경제적 원칙이었으나 그것이 본격적으로 제기된 것은 토지 사유화의 병폐가 심화되던 17세기 조선 이후 부터였다. 19세기에 이르러서는 민중이 이것을 자신의 주장으로 삼으면서 그들의 경제적 지향을 표출했

16) Thompson, E. P.. *Customs in Common Studies in Traditional Popular Culture*. 1993.; 배향섭, 「동학농민군의 지향: 근대인가 반근대인가?」, 『내일을 여는 역사』, 55, 2014.

17) 강위는 소민(小民)의 바람이 균전(均田)이라고 했다. 강위, 『강위전집』 하, 663쪽. 박찬승(1996) 129쪽에서 재인용.

시도하고 있는가?

▣ 참고문헌

- 김상준, 『맹자의 땀, 성왕의 피』, 아카넷, 2016.
- 김선경, 「갑오 농민 전쟁과 민중 의식의 성장」, 『사회와 역사』 제64호, 한국사회사학회, 2003.
- 나종석, 『대동민주 유학과 21세기 실학』, 도서출판 b, 2017.
- 박찬승, 「1894년 농민전쟁의 주체와 농민군의 지향」, in: 한국역사연구회, 『1894년 농민전쟁 연구 5』, 역사비평사, 1996.
- 배향섭, 「동학농민군의 지향: 근대인가 반근대인가?」, 『내일을 여는 역사』, 55, 2014.
- 송찬섭, 「1862년 농민항쟁과 소통의 정책」, 『한국사연구』 제161호, 한국사연구회, 2013.
- 안외순, 「19세기 말 조선의 민주주의 수용론 재검토」, in: 강정인 외, 『민주주의의 한국적 수용』, 책세상, 2002.
- 오지영, 「동학사」(초고본), 『동학농민전쟁사료총서 1』, 경인문화사, 1996.
- 조경달, 『민중과 유토피아』, 역사비평사, 2009.
- 한길석, 「조선 후기 공론정치에 대한 규범적 고찰」, 『통일인문학』, 70, 2017.
- Scott, James C, 『농민의 도덕경제: 동남아시아의 반란과 생계』, 아카넷, 2004.
- Thompson, E. P.. "The Moral Economy of the English Crowd in the 18th Century". Past & Present (50), 1971.
- _____. Customs in Common Studies in Traditional Popular Culture. 1993.

한길석의 「한국적 근대의 정치적 상상: 민본의 민주적 요소」를 읽고

김성우

비서구의 현대인에게 서구의 근(현)대는 ‘안도감’을 선사하는 축복이자 ‘치욕스런’ 저주이다. 서구의 근(현)대는 따라가야 할 모범인가? 아니면 극복해야 할 문제인가?

한길석 교수는 서구 중심의 모델을 해체하고 다른 모델을 제시하고자, ‘한국적’ 근대(의 해체)에 대한 ‘정치적 상상’을 통해 탈출구를 마련한다. 물론 상상은 상상일 뿐이다.

기존 학설들에 대한 한 교수의 비판에 따르면 식민지 근대화론과 내재적 발전론은 근대성을 역사 발전의 절대 기준으로 삼고 근대화 이전의 역사 현상의 가치를 절하한다. 마찬가지로 “내재적 발전론과 다중 근대성(multiple modernities) 이론에서 영감을 받은 중층근대론은 근대성 이론을 제시한 막스 베버적 개념의 중력장에서 벗어나지 못한 채 주변을 맴돌고 있다.”

한 교수는 우리의 과거를 미래에 투사하는 정치적 상상을 통해 치욕스런 ‘한국적 근대의 해체’를 거론하며 서구적 근대성의 중력에서 벗어나고자 한다. 이에 동학농민항쟁(혁명)을 “민중 공론정치와 항쟁의 역사”로 보고 이에 대한 자기 이해를 시도한다. 이는 지배층의 통치 규범인 유교의 민본과 균평 사상을 민중적으로 ‘재전유’하여 질적 전환하는 역사적 경험을 규범적으로 ‘민주적 민본주의’로 재구성을 하려는 작업과 연결된다. 한 교수는 이러한 시도와 작업의 의미를 다음과 같이 규정한다.

“나는 근대적이지도 서구적이지도 않은 이러한 민중 정치적 성취가 당대의 현실에 대한 비판적 극복의 의의를 지니는 것은 물론이고, 서구 근대화론에 의한 병폐와 모순이 극에 달한 한국적 근대(성)의 극복에 대한 새로운 상상을 제공해 줄 수 있다고 생각한다. 그런 의미에서 19세기 민중 정치는 근대화된 한국의 정치 현실에 새로운 상상력을 부여할 수 있는 ‘과거에 도래했던 미래적 공동체에 대한 꿈’이다.”

한 교수는 동학농민항쟁(혁명)을 지극히 서구적인 민주 담론으로 평가되는 ‘공론 민주주의’라는 하버마스의 의사소통적 개념을 활용해서 민중이 자생적으로 각성한 서구적이지도 않고 근대적이지도 않은 ‘민중 공론 정치’로 읽고자 한다.

서구적 언어로 우리의 역사적 정치 경험을 해석하면서 근대화된 지금의 우리 현실을 해체하고 비서구적 탈근대화를 꿈꾸는 상상이라! 일종의 정신분열적 꿈이 아닌가? 주체성을 자각한 비서구 출신의 지식인이라면 그러한 정신분열적 고민에 사로잡혀 막스 베버가 처놓은 덫에서 헤어나오기가 쉽지 않음을 알 것이다.

막스 베버는 서구 근현대성에 있는 서구적 역사 경험이 비서구에는 없는가를 비교역사적으

로 탐구하는 연구의제를 설정한다. 이는 서구 근대현성의 제국주의적 우위론으로 전화되어 서구인에게 일종의 우월감과 비서구인에게 일종의 열등감을 조장하는 뜻으로 작용했다.

이러한 열등감에 짓눌린 나머지, 서구적 근대현성에 못지않은 역사적 경험이 우리에게 있음을 입증하려는 열망을 조장하기도 한다. 한 교수가 비판적으로 지적한 내재적 발전론 등이 그 대표적인 예이다.

이 열등감을 치유하고자 서구적 근대현성에 대한 일종의 대안이 우리의 역사 경험에 있음을 제시하려는 자부심으로 나타나기도 한다. 동양의 지혜가 서구의 근현대성의 비판적 대안이 되는 신과학 운동이나 뉴에이지 등이 있다.

그 중간 지점에 지금의 근현대로 오는 길의 다양성을 주장하는 중층적 근대현화론도 있다.

하버마스의 언어로 동학농민항쟁의 재전유하여 지금의 서구화된 근대를 해체하려는, 한 교수의 정치적 상상은 이러한 태도의 스펙트럼에서 어디쯤 있는 것인가?

왜 한 교수는 오늘날의 우리 현실을 한국적 ‘근대’¹⁾라고 명명하는 것일까? 근대라는 말 속에 서구 제국주의의 침략에 대한 저항과 비판 의식이 깔려 있음은 명확한 것으로 보인다. 그런데 오늘날의 우리 현실임에도 왜 현대라고 쓰지 않고 굳이 근대라고 쓰는가? 서구 근대성을 역사의 목적으로 삼는 종말론적 열등감도 문제이지만 이러한 서구 근대성과 ‘다른 것이자 더 나은 것’이 우리에게 있다는 발생론적 분노도 문제이다. 이 분노는 여전히 베버의 중력장에서 벗어나지 못한 증상으로 보인다. 오늘날 우리 현실에 대한 비판적 의식을 담고 있다는 점에서 한 교수의 작업은 마르크스적 역사의를 보여준다. 그런데도 우리 현실을 ‘한국’적 ‘근대’라고 명명함으로써 여전히 발생론적 분노감으로 ‘한국’을 해체해야 할 서구의 뒤편으로 규정하고 있다. 그러면서도 그 ‘한국’의 역사적 경험에서 하버마스의 서구적인 언어로 비서구적인 것을 찾고 있다.

다음으로 한 교수는 동학농민항쟁의 하버마스적 재전유로 대안적 미래 한국을 상상하고 있다. 민본적 민주주의가 유교적 민본에 대한 동학적 재전유인지 아니면 동학의 인간존중에 대한 유교적 재전유인지가 불분명하다. 마찬가지로 민본적 민주주의가 조선 민중의 정치 경험의 서구적 재전유인지 아니면 서구 민주주의의 한국적 재전유인지도 애매하다.

마지막으로 동학농민혁명이 ‘조선’적인 농경사회라는 경제 구조를 바탕으로 하고 있는데 비해, 4차 산업혁명이라는 기술혁신과 금융자본주의라는 경제 구조를 바탕으로 하고 있는 현재의 세계체제에 대한 대안적 꿈이 되려면 공론 민주주의적 분석 외에 체제에 대한 유물론적 분석도 필요한 것은 아닌지 한 교수에게 묻고 싶다.

1) 근대와 현대는 역사학에서는 시대구분으로서 의미가 있다. 그런데 철학에서는 여전히 현대는 근대성에서 벗어나지 못한 것으로 보는 후기 근대론과 현대는 근대와 질적으로 다르다고 보는 탈근대론의 논쟁이 있다. 탈근대론도 현재를 탈근대로 보는 입장과 탈근대를 미래적 대안으로 보는 입장으로 나뉜다. 이러한 논쟁은 ‘근대현성’(모더니티)에 대한 해석 차이에서 기인한다.

지성과 공동체: 주체성의 위기와 공동체의 지성적 역량

한상원 (충북대)

1. 들어가며

민주주의는 데모스(demos)의 권력(kratos), 즉 인민의 자기통치라는 이념 위에 성립된 정치체제다. 따라서 오늘날 우리가 접하고 있는 민주주의의 위기는 주체적 역량의 위기, 데모스의 위기라고 말할 수 있을 것이다. 한편에서 장기적 신자유주의 질서 속에서 불안정과 경쟁 속에 고립된 개인은 집합적 연대의 능력과 타자에 대한 공감능력을 상실한 것처럼 보인다. 주디스 버틀러의 표현을 빌리자면, 오늘날 “느끼고 이해하는 우리의 능력이 위기에 처해있다.”¹⁾ 이러한 주체의 위기는 세계 곳곳에서 권위주의적 정치세력의 입지를 강화해주고 있다. ‘사라진’ 공동체를 복원하기 위한 배타적 민족주의는 지구촌 곳곳에서 힘을 얻고 있다. 타자에 대한 공격성과 권위적 정치 지도자에 대한 동일시는 전 세계적으로 목격되는 뚜렷한 흐름으로 자리 잡았다.

이러한 사실은 민주주의를 단순히 개인의 자유와 다수결이라는 형식적 원리로 환원할 수 없다는 점을 시사한다. 민주주의는 스스로 정치체를 이끌어갈 수 있는 인민의 통치역량이라는 뒷받침이 없이는 지배적 힘의 강화로 후퇴할 위험에서 벗어나지 못한다. 20세기의 나치즘과 전체주의는 그 극명한 사례를 보여준다. 그렇다면 오늘날 민주주의의 위기를 넘어서는 새로운 민주주의 정치의 발명이 가능한가? 이 글이 제시하고자 하는 테제는, 민주주의는 시민적 지성의 구성적 역량을 요청하며, 그것은 정치공동체를 내부로부터 파괴할 수 있는 집단적 정념의 힘을 공통의 숙의과정을 통해 극복해 나가는 집단지성의 형태를 가져야 한다는 것이다.

여기서 지성이란 개인이 지닌 특수하고 전문적인 지적 능력을 뜻하는 것이 아니다. 『미국의 반지성주의』의 저자 호프스태터는 지성(intellect)과 지적 능력(intelligence)을 구분한다. 명확한 목표의 실현을 위해 최적화된 수단을 한정지어 유용성을 확보하기 위한 “두뇌의 우수함”이라는 뜻에서의 지적 능력과 달리, 지성은 “두뇌의 비판적이고 창조적이고 사색적인 측면”을 지칭하는데, 그것은 “음미하고 숙고하고 의문시하고 이론화하고 비판하고 상상”하는 태도를 말한다.²⁾ 지성은 전문적인 지적 능력과도, 지식의 양과도 무관한, 비판적으로 사유하고 판단하는 태도를 일컫는 개념이다. 따라서 그러한 지성적 태도의 부재는 파시즘과 같은 형태의 권위주의 정치가 민주주의 내에서 자라날 수 있는 씨앗이 된다. 이 때문에 아도르노는 다음과 같이 말한다. “현대사회의 복잡성과 관련된 무지는 일반적인 불확실성과 불안의 상태로 향하며, 이것은 현대적 형태의 반동적 대중운동의 이상적인 번식

1) 주디스 버틀러, 『위태로운 삶』, 윤조원 옮김, 필로소픽, 2018, 20쪽.

2) 리처드 호프스태터, 『미국의 반지성주의』, 유강은 옮김, 고유서가, 2017, 49쪽.

토대가 된다.”³⁾

그러나 이 글은 ‘정념을 억제하는 합리성’이라는 시각에서 지성과 감성을 이분법적으로 분리하는 관점과 거리를 둔다. 이 글이 규명하고자 하는 시민적 집단지성이라는 개념은 오히려 개인을 고립시키는 공포나 불안과 같은 수동적 정념을 극복하고, 공동체의 연대감을 가능케 할 수 있는 공통의 정서적 토대(이를테면 ‘공통감각(common sense)’를 가능하게 만들 수 있는 역량의 관점에서 제시된다. 구체적으로 이 글은 『에티카』 4부 정리 73의 증명에서 스피노자가 말한 다음과 같은 명제를 현대 민주주의에 적용하고자 한다.

“이성에 의해 인도되는 사람은 공포에 의해 복종하지 않으며, 그가 이성의 명령으로부터 자신의 존재를 보존하려고 노력하는 한에서, 즉 그가 자유롭게 살아가고자 노력하는 한에서, 그는 공통의 삶과 공통의 이익의 원칙을 지키고자 욕망한다. 결과적으로 그는 국가의 공통의 결정에 따라 살기를 욕망한다. 따라서 이성에 의해 인도되는 사람은 더욱 자유롭게 살기 위해, 국가의 공통 법률을 준수하기를 욕망한다.”⁴⁾

문제는 이러한 ‘공통의 삶과 공통의 이익의 원칙’을 지키려는 욕망을 낳는 그러한 이성, 단순히 인간의 감정을 억압하는 방식으로 작동할 수 없다는 것이다. 그것이 스피노자의 통찰이기도 하다. 오히려 이성은 정서들 사이의 관계를 이해하는 것에서 출발해야 한다.

이 글이 말하려는 시민적 집단지성은 공포와 불안 등 집단정념의 원인을 현재의 사회적 관계에서 발견하고 이를 변화시키려는 지성적, 합리적 노력의 일환으로 이해될 수 있다. 그러나 그것은 단지 개인의 합리성에만 의존하는 것이 아니라, 개인들이 정치적 실천에 참여하여 집합적 공통감각을 형성하는 가운데 집단정념의 예측적 힘에 대항하는 방식으로 이루어질 수 있으며, 결국 이는 집단정념을 ‘공통감각’의 형성으로 전환하는 역량의 창출이 그러한 집단지성의 과제임을 뜻한다. 그리고 이러한 논의는 ‘정치적 감정’에 관한 이해를 전제로 한다. 우리의 감정, 정서, 정념 등은 정치공동체의 형성에서 어떤 역할을 하는가? 그리고 정치공동체를 구성하려는 지성적 노력은 이와 어떤 관련을 맺는가?

2. 정치공동체와 지성: 집단정념과 공통감각 사이에서

정치는 현저한 의미에서 인간 감정과 연결되어 있다. 그중에서도 정치적 삶에 가장 강렬한 영향을 미치는 감정 중 하나는 공포다. 스피노자는 『신학정치론』에서 이렇게 말한 바 있다. “미신을 낳고, 보존하고 키우는 것은 다름 아닌 공포다.”⁵⁾ 지난 코로나 팬데믹 국면에서 전염병에 대한 공포는 타자에 대한 혐오를 일상화했다. 팬데믹의 지구적 확산만큼이나 혐오의 지구적 확산 역시 눈에 띄는 현상이었다. 미국, 유럽 등 서구에서는 아시아인을 대상으로 한 ‘묻지마 폭력’이 불특정 대상에 대한 살해를 포함하는 ‘코로나 인종주의

3) Adorno, Theodor W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, Gesammelte Schriften 9.1, 2003, p.338.

4) Spinoza, Baruch: *Spinoza Reader. The Ethics and Other Works*, Ed. and trans. by Edwin Curley, Princeton University Press, 1994, p.238.

5) Spinoza, Baruch: *Complete Works*, trans. by Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett, 2002, p.388.

(Corona Racism)’로 나타났으며, 아시아 사회 내부에서도 예컨대 한국의 중국인과 조선족 동포에 대한 혐오에서 보듯 서로가 서로를 이질적 타자로서 용인하지 못하는 제노포비아의 확산이 확인되었다. 공포에 사로잡힌 주체는 타자의 다름을 용납하지 못한다. 그리고 이로 부터 확인되는 사실은, 공포와 불안과 같은 ‘집단정념’이 민주주의 정치공동체의 성립을 가 능케 할 시민들의 상호 유대감과 결속을 불가능하게 하거나 약화시킨다는 것이다.

이런 의미에서 공포는 극우파나 권위주의 정치세력의 무기가 되기도 한다. 아도르노는 1960년대 독일에서 재등장한 극우 세력의 무기가 “사회적 파국의 감정”⁶⁾에 있음을 지적했 다. 20세기 초의 나치즘과 마찬가지로, 극우 세력은 현재의 사회가 극단적인 위기에 처해 있고 그것이 극복되지 않을 것이라는 공포와 불안을 정치적 프로파간다에 동원한다. 그들 은 정념적, 감성적 측면을 적극적으로 활용해 지지를 끌어모으며, 이 때문에 위기 속에서 성장할 수 있었다. 아도르노는 “재앙에 대한, 파국에 대한 무의식적 소망이 이러한 운동 속에서 예찬되고 있다”⁷⁾고 지적한다. 즉 파국에 대한 두려움을 이용하는 극우 세력은 동시 에 그러한 파국에 대한 무의식적 소망을 자극하면서, 종말론적 열정을 정치적으로 동원하 게 된다. 즉 극우파 정치세력은 파국적 위기를 이용하면서도, 이러한 파국을 막기 위한 인 식과 그에 따른 대안도출의 노력을 하지 않는다. 이들은 파국적 상황이 만들어낸 공포의 정념을 이용하며, 몰락에 대한 예언과 그로 인한 불안을 조장하여 지지를 선동한다. 그리 고 이러한 방식의 대중 동원은 그러한 공포를 물리치기 위한 집단적 나르시즘으로 연결되 며, ‘우리’를 결속하기 위한 권위적 지도자에 대한 일체감을 조성한다. 그러나 그러한 집단 나르시즘을 통해 연결되는 ‘우리’는 동시에 ‘타자’에 대한 적대감 속에 형성된다. 그러한 ‘우리’는 결국 자기보존을 위한 ‘나’의 방패막에 불과하다. 그것은 공동체적 유대감이 아니 라, 공포와 혐오에 의해 형성되는 원한감정의 조직화다.

이런 맥락에서 우리는 근본적 수준에서 공포를 ‘반사회적 정념’으로 묘사하는 누스바움 의 주장에 귀기울일 필요가 있다. “두려움을 느끼기 위해서는 사회가 필요하지 않다. 오직 자신과 위협적인 세상만 있으면 된다.”⁸⁾ 그녀에 따르면, 자연 내의 모든 동물들은 생명 상 실에 대한 두려움을 경험하며, 학습을 통해 이를 공고화한다. 이러한 사실은 인간에게도 마찬가지로 적용되며, 여기서 두려움(공포)은 생명을 철저히 개체로서의 자기보존에 국한 되도록 만든다. 즉 공포에는 나르시즘적 요소가 잠재되어 있다. “두려움은 사실 지독한 자 기애적 감정이다. 어떤 형태로 뿌리내리든 타인에 관한 모든 생각을 몰아낸다.”⁹⁾ 동시에 공포는 정반대로 집단적인 형태의 공격적 정념 배출을 야기한다. 왜냐하면 철저히 고립 된 존재로서 두려움에 사로잡힌 개체는 집단적 정념에 동참함으로써 공포에서 벗어나는 듯 한 만족감과 안정감을 느낄 수 있기 때문이다. 누스바움은 공포의 이러한 효과를 신랄하게 비판한다. “두려움을 느낄 때 우리는 대상과 과정에 대해 차분히 생각해보지 않고 성급한 결론을 내린다. 대부분의 경제 문제들처럼 상황이 복잡하고 원인을 제대로 파악하기 힘들 때, 두려움은 진실을 파악하기 위해 노력하기보다 개인이나 집단에 비난의 화살을 돌리는 마녀사냥을 하게 만든다.”¹⁰⁾ 누스바움은 이러한 형태의 “투사적 혐오(projective disgust)”¹¹⁾ 메커니즘이 공포의 귀결이라고 지적한다. 그것은 혐오스러운 특성을 타인에게 투사하

6) Adorno, Theodor W.: *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin: Suhrkamp, 2019, p.19.

7) 같은 책, p.20.

8) 마사 누스바움, 『타인에 대한 연민』, 임현경 옮김, 알에이치코리아, 2020, 59쪽.

9) 같은 책, 같은 곳.

10) 같은 책, 120쪽.

여, 해당 집단이 내가 속한 집단과 다르다는 표지를 나타낸다. 그리고 이를테면 동성애자들이 혐오주의자에게 ‘항문성교’를 체화하는 대상이듯, 이러한 메커니즘 속에서 대상은 혐오스러운 존재로 묘사된다.

결국 누스바움은 “정치에서 가장 까다로운 문제 중 하나는 두려움이 우리를 분노로 이끌지 않도록 경계하며 단호한 자세로 해법을 찾아나가는 것”¹²⁾이라고 말한다. 구체적으로 그것은 “자기반성, 위협의 감수, 비판적 논쟁, 반대자들과 공동의 노력을 기울이기 위한 계획”¹³⁾이 필요하다는 사실을 암시한다. 사회 구성원들이 특정한 위기의 상황에 직면할 경우, 두려움과 분노에 사로잡힌 채로 특정 세력을 비난하거나 그들에게 보복해야 한다는 충동에서 벗어나 사태의 원인을 인식하고 이를 구조적으로 변화시키는 노력이 필요하다. 우리는 그러한 노력을 정치공동체의 지성적 노력으로 명명할 수 있을 것이다.

필자는 이렇듯 공포와 같은 ‘수동적 정념’에 사로잡힌 주체들의 집단 나르시즘을 통해 형성되는 ‘집단정념(collective passion)’은 결코 정치공동체의 유대감을 낳을 수 없으며, 오히려 공동체를 해체하는 힘이라고 주장하고자 한다. 동시에 필자는 이에 반해 정치공동체는 일정한 수준의 ‘공통감각(common sense)’의 존재를 요청한다고 주장하고자 한다. 그것은 공동체의 구성원들이 공유하는 공통의 감각적 틀로서, 이 구성원들이 느끼는 소속감과 유대감 같은 정서들의 근거이자 토대를 형성해 준다. 집단정념이 나르시즘적 자기보존의 원리에서 비롯하여 타자에게 공격적 혐오를 배출하는 방식으로 배타적 ‘우리’를 만들어낸다면, 공통감각은 구성원들이 공유하는 소속감과 유대감을 바탕으로 정치공동체를 구성하고, 위기의 순간에 그 위기의 원인을 인식하며 이를 함께 변혁하기 위한 공통의 노력을 창출하려는 노력으로 이어진다. 필자는 이러한 맥락에서 공통감각의 형성은 동시에 ‘지성적’ 실천을 요청한다고 주장하고자 한다. 그리고 그렇다면 우리는 지성을 감정이나 정서에 대립하며 이를 억제하는 인간의 능력으로 이해할 수 없다는 사실이 자명해진다. 지성은 감정이나 정서를 억제하는 것이 아니라, 그 방향을 전환하여 감정 또는 정서가 인간의 공동체 형성에 기여할 수 있도록 해주는 인간의 능력을 말한다.

나아가 이러한 맥락에서 우리는 민주주의와 지성의 관계를 사유할 수 있다. 민주주의 정치공동체는 집단정념의 예측적 힘을 극복하며, 이를 대체할 수 있는 공통감각의 형성을 가능케 해주는 지성적 노력을 구성원들의 참여를 통해 만들어가는 과정으로 정의될 수 있다. 이러한 의미에서 정치공동체의 지성적 역량은 민주주의의 성립가능성을 나타내는 지표이기도 하다. 그러한 역량을 우리는 시민적 집단지성이라고 부를 수 있을 것이다.

그러나 그러한 공통감각의 형성은 어떻게 가능한가? 집단정념을 공통감각으로 승화시키기 위한 지성의 노력은 구체적으로 무엇을 고려해야 하는가? 그것은 어떻게 정치적 주체화와 연결되는가? 이어지는 부분에서 이러한 물음을 계속해서 다뤄보기로 하자.

3. 공통의 정서와 정치공동체

1) 누스바움: 공적 감정의 중요성

11) 같은 책, 148쪽.

12) 같은 책, 127쪽.

13) 같은 책, 129쪽.

사회 통합을 위한 공적 감정으로서 공감, 사랑, 연대를 강조하는 마사 누스바움은 매우 도발적으로 루소가 다뤘던 ‘시민 종교’를 현대화해야 할 필요성을 제기한다. 물론 루소의 시민 종교 개념은 그 자체로는 현대사회의 다원주의에 부합하지 않지만, 세속화된 형태로, 그리고 자유주의 원칙과 양립 가능한 형태로 발전된 시민 종교 이념, 곧 공적 감정은 정치 공동체의 통합에 기여할 것이라는 것이 누스바움의 견해다. 그녀에 따르면, “각각의 정치적 이상은 특정한 감정들에 의해 지탱된다.”¹⁴⁾ 즉 군주정은 아버지와 같은 군주에 대한 의존적 감정을, 파시즘은 민족적 연대에 대한 자부심, 영웅 숭배, 반대파에 대한 공포, 특정 집단에 대한 증오의 감정을, 자유지상주의는 소유욕, 공포, 시기심, 수치심, 혐오 등 자기 애적 감정을 통해 유지된다. 많은 사람들은 감정을 동원하는 정치를 그 자체로 위험하다고 판단하지만, 누스바움이 보기에는 민주주의 정치 공동체에서도 정치적 문화의 안정성과 소중한 가치들의 보호를 위해서 시민들의 감정을 함양하는 것은 불가피한 일이다. 특히 “상실에 대한 연민, 불의에 대한 분노, 그리고 시기와 혐오를 제어하는 폭넓은 공감”¹⁵⁾은 사회 구성원들이 그들의 사적 이익이 아닌 공동선의 관점에서 사유하도록 만들 수 있는 정서적 토대의 역할을 할 것이다.

누스바움에 따르면, 전통적 정치철학은 이 문제에 큰 관심을 두지 않았다. 예컨대 국가의 가장 중요한 역할을 사유재산 보호에서 찾았던 로크는 당시의 주된 갈등이었던 종교 갈등을 치유할 수 있는, 관용을 위한 공적 감정이라는 문제를 제기하지 않았다. 로크에게 이러한 쟁점들은 가정이나 교회가 해결해야 할 사적 문제로 취급되었기 때문이다. 반면 누스바움은 대니얼 스텐, 도널드 위니콧 등 여러 심리학의 연구들을 참조하여 이렇게 주장한다. “나는 타인을 배제하거나 낙인찍는 경향이 인간 본성 자체에 존재한다고 생각하며, 역사적 결함이 만들어낸 인공물이 아니라고 주장하고자 한다.”¹⁶⁾ 그러나 만약 그러한 본성을 인정한다면 그것은 민주주의 정치와 정치공동체의 성립 가능성을 부정하는 것은 아닌가? 과연 누스바움이 지적하듯 타인에 대한 공격적 혐오에서 비롯하는 배제와 낙인이 적어도 부분적으로는 우리 안에 내재해 있는 본성적 경향에서 비롯한다면, 과연 그러한 배제와 낙인을 넘어서는 정치공동체의 구성은 가능한 일인 것일까?

이 물음에 대한 누스바움의 답변은 공적 감정을 통한 공동체적 유대감을 창조하는 것이 혐오와 낙인을 이겨낼 수 있는 유일한 방법이라는 것이다. 즉 구성원의 정서적 연대감을 강화할 수 있는 조건에 대한 고민이 필요하며, 여기에는 정치 공동체를 나 자신의 것으로 여기는 애국심이 포함된다. 링컨의 게티스버그 연설은 이를 보여주는 사례다. 그것은 고대 그리스의 애도가(epitapios) 혹은 페리클레스의 추모 연설과 같은 추도사의 형태를 모방하여, 죽은 자를 찬미하고 이들의 대의를 이어나가자는 호소였다. 이를 통해 링컨은 애도의 힘을 국가 건설의 역량으로 이뤄나가고, 이 과정에 시민들이 헌신할 것을 호소하면서 “인간의 평등에 헌신하는 국가로서의 미국의 재건”이라는 대담한 과업을 착수한다.¹⁷⁾

공동체의 공적 감성을 복돋우는 또 하나의 사례는 고대 그리스 아테네에서 축제 기간 이뤄진 연극 상영이다. 아테네에서 시민들은 직접 코러스나 배우로 참가하거나 작품을 관람하는 과정에서, 격한 감정을 동반하는 공연 속에서 시민적 교훈을 집단적으로 획득한다. 누스바움은 이에 대해 이렇게 논평한다. “이러한 감정은 숙의와 논의를 기초로 한다는 민

14) 마사 누스바움, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 박용준 옮김, 2020, 글항아리, 188쪽.

15) 같은 책, 18쪽.

16) 같은 책, 28쪽.

17) 같은 책, 364쪽.

주주의 개념에 상반되는 것으로 여겨지지 않았다. 오히려 그 반대였다. 그 감정들은 정치적 토론을 위한 중요한 정보로 여겨졌다.”¹⁸⁾ 따라서 아테네의 연극 상영은 단순히 피지배 계급에 대한 지배계급의 포섭을 위한 이데올로기적 기능을 수행한 것으로 볼 수 없다. 예컨대 에우리피데스의 작품 <트로이의 여인들>에서 그리스 연합군은 늪스럽고 용맹스런 군대로 묘사되지 않으며, 전리품인 여인들의 운명을 잔인하게 짓밟는 침략자의 모습으로 재현된다. 이것은 식민지 밀로스의 남성들을 모두 살해하고 여성과 아이들을 강간하거나 노예로 삼기로 한 당대 아테네의 결정에 대한 비판적 재현이었으며, 시민들에게 이에 관한 성찰을 촉구하고 있었다.

누스바움에 따르면, 우리는 타인의 입장이 되어보지 않고서는 타인의 운명이 가진 슬픔과 고통을 이해하지 못한다. 자신의 공동체가 지닌 잔혹함에 대한 자기반성을 촉구하는 ‘논증’은 타인의 고통에 대한 ‘상상력’을 요청한다. “상상력 없이는 논증이 제대로 기능할 수 없다. 이성적인 연역적 사고만으로는 여자들이 완전히 성숙한 인간인지 아닌지, 또는 강간이 상처가 되는지 아닌지에 관해 알 수 없다.”¹⁹⁾ 공동체의 숙의과정은 합리적 논증에 앞선 감정적 경험을 필요로 한다. 그러한 경험 속에서 비로소 자신의 공동체에 대한 비판적 성찰 역시 가능해진다. 이러한 의미에서 누스바움의 공적 감정에 대한 강조는 특정한 방식으로 정치공동체를 파괴하는 정념의 힘에 대한 현실적 인정을 바탕으로, 이러한 정념의 힘을 승화시킬 수 있는 공적 감정의 창출을 정치공동체의 핵심 역량을 규명했다는 점에서 정치와 감정이 맺는 복합적인 관계를 사유했다고 볼 수 있다. 그리고 이러한 논의는 누스바움과는 매우 상이한 관점에서 민주주의 정치를 사유하는 무페에게도 발견된다.

2) 무페: 집합 의지와 적대의 불가피성

개인주의적 합리주의를 통해 정치를 고찰하는 관점에 반대하는 무페는 “정치적 결정에 관한 합리적 합의의 불가능성”이라는 테제를 내세운다.²⁰⁾ 무페의 비판에 따르면, 모든 행위자들을 포괄하는 불편부당한(impartial) 입장을 전제하며, 이를 통해 모든 사람의 이해를 고려하는 잠정협정(modus vivendi) 설정하려 하는 정치적 견해는, 무페가 이해하는 정치의 본질을 고려할 때 불가능한 관점이다. 무페가 보기에, 정치는 합리적 해결책을 만들기 위한 중립지역이 아닌, ‘결정’의 영역이며, 현대사회에서 가치의 다원주의를 전제한다면, 이러한 결정은 불가피하게 적대의 요소를 함축할 수밖에 없다.

정치를 ‘합의를 도출하기 위한 절차’로 이해하는 접근방식에 대해 무페는 이렇게 비판한다. “절차들은 언제나 실제적 윤리적 책무를 포함하며, 순수 중립적 절차들과 같은 것은 결코 존재할 수 없다.”²¹⁾ 무페가 보기에 합의 도출을 위한 중립적 절차라는 관념은 현실에 존재하는 적대의 불가피성을 은폐하는 시도에 지나지 않는다. 정치는 특정한 결정을 둘러싼 적대가 펼쳐지는 지점이며, 이러한 적대가 정치에서 중요한 이유는 그것이 정치적 참여를 통한 주체화에 기여하기 때문이다. 인간은 분열된 가치와 이해관계들 중 한쪽을 지지하고 다른 쪽에 반대하는 근본 성향을 가지고 있으며, 자신이 지지하는 당파에 헌신하고 반대하는 당파에 대항하고자 하는 열정적 충동이 정치의 본질을 이룬다.

18) 같은 책, 408쪽.

19) 같은 책, 409쪽.

20) Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, London: Verso, 2000, p.89.

21) 같은 책, p.97.

무페의 관점에서 민주주의 제도의 승인과 관련하여 중요한 문제는 “민주적 시민들을 창출 가능성”을 만들어내는 실천들 전체를 구성하는 것이다. 이것은 “합리적 정당성”이 아니라, “민주적 형태의 개인성과 주체성의 적용 가능성”에 관한 물음이 더 본질적이라는 사실을 뜻한다.²²⁾ 이러한 주체의 형성에서 중요한 물음은 절차적 합리성을 뛰어넘는 ‘열정’의 요소다. 그녀가 보기에 합리주의적, 절차주의적 접근은 개별적 합리성을 특권화함으로써 민주적 가치들에 대한 확고한 신념을 만들어내는 데에 열정과 정서가 차지하는 중요한 역할을 배제한다. 그녀는 합리주의적, 절차주의적 접근방식은 정치적 주체화 과정에 대해 상대적으로 무관심할 뿐만 아니라, 권력의 물음을 제거하면서 사회적 질서의 헤게모니적 성격을 망각하게 된다고 말한다.

이에 반해 무페는 그녀가 (칼 슈미트를 따라) 특수하게 ‘정치적인 것’이라 이름 붙이는 것의 차원을 강조한다. 즉 무페에게서 정치의 목표는 우리와 그들 사이의 대립을 극복하는 것이 아니라, 이를 새로운 방향으로 설정하는 것이다. 이것이 무페에게 중요한 이유는, 그러한 대립과 갈등, 곧 적대 혹은 경합의 과정이 없는 정치적 주체성을 이해할 수 없기 때문이다. 정치적 주체는 합리적 개인이 아니라 공통의 의지를 형성해나가는 집합적 행위자다. 그런데 이러한 집합적 행위자의 구성이라는 관점에서 보면, 정치의 적대적 차원은 불가피한 것으로 나타난다. 물론 이때 적대(antagonism)의 구체적 형태는 상대방의 제거를 목표로 삼거나 폭력을 동원하는 방식의 충돌이 아니라, 승화된 적대, 곧 경합(agonism)이어야 할 것이다. 어쨌거나, 정치에서 이러한 적대적 차원이 중요한 이유는, 그것이 열정을 이끌어내며, 그리하여 집합적인 의지의 결합을 가능하게 만드는 결정적 요소이기 때문이다.

누스바움과 마찬가지로 무페는 인간의 도덕적 성향에 대한 과도한 낙관주의가 정치의 본질을 이해하는 것을 오히려 저해한다고 보며, “인간 본성에 대한 합리주의적 관점”이 “사회성에 내재한 부정적 양상을 부인”한다는 점을 지적한다.²³⁾ 그녀가 보기에 이러한 낙관적 주장에서는 인간 본성의 ‘어두운 측면’을 인정하기를 거부하고 있으며, 아무런 제약 없는 공적인 토론의 공간이 존재한다면 모든 사람을 포괄하는 단일한 결정이 도출될 것으로 가정되고 있다. 그러나 그러한 아무런 방해도 없는 토론과 합의의 공간은 현실에는 존재하지 않는다.

이러한 무페의 비판은 우익 포퓰리즘의 급속한 성장이라는 현실에 대한 진단으로 이어진다. 오늘날 우익 포퓰리즘 세력의 부흥이 보여주는 것 중 하나는 탈정치적 합의라는 절차 중심의 정치관이 대중의 정치적 참여를 봉쇄해버렸다는 불만이다. ‘인민의 목소리’를 주장하는 세력들이 성공을 거두고 있다는 사실은, 그만큼 인민의 목소리가 배제되고 있다는 현상의 반증이다.²⁴⁾ 이 과정에서 공통의 삶에 관한 결정에 대한 효과적인 민주적 참여라는 관점은 무시당했다. 공평함과 비당파성이 최고의 가치로 선언되면서, 정치적인 것의 고유성을 구성하는 정치적 갈등의 장이 사라진 공간을 ‘공평무사한’ 사법적 판단이 대체하는 현상도 펼쳐졌다. 사회적 갈등과 분쟁은 사법적 판단의 영역으로 간주되고, 법적 이슈가 정치적 이슈를 대체했다. 법원은 정치적 갈등과 투쟁의 공간이 무화된 자리에서 갈등을 중재할 중립적 최종심급이 되었다. 이러한 과정에서 민주주의에서 인민주권이 수행하는 결정

22) 같은 책, p.95.

23) 같은 책, p.132.

24) Mouffe, Chantal: ‘The ‘End of Politics’ and the Challenge of Right-wing Populism’, in: Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, London: Verso, 2005, p.51.

적인, 상징적 역할이 망각되었다. 이것이 엘리트 과두집단에 의해 박탈당한 인민의 권리를 되찾겠다고 말하는 우익 포퓰리스트 정당이 괄목할만한 성장을 거둔 원인이다.²⁵⁾

우익 포퓰리스트들은 정념과 집단 동일화의 효과를 활용해 대중을 집단적 주체로 만들어 낸다. 이 과정에서 ‘합리적으로 선택하는 개인’이라는 전통적인 정치 주체의 표상은 전복되며, 집단적 주체로서 인민이 호명된다. 정치에서 개인들의 합리적 반성능력과 합리적 동기가 우선시되어야 한다고 보는, 전통적인 합리주의적, 절차중심적 관점에서는 집합적 정념을 소환하는 이러한 우익 포퓰리스트들의 시도는 이해할 수 없는 낯고 병리적 현상일 따름이다. 그러나 무폐가 보기에, 이처럼 집합적 동일시의 창출을 불가능할 뿐만 아니라 부적절한 것으로 간주하는 절차중심적 정치관이야말로 오늘날 ‘잃어버린’ 인민의 집합적 동일시를 주장하는 포퓰리즘 정치가 출현하게 된 계기를 제공한다.²⁶⁾

이제 우리는 누스바움과 무폐 양자가 공통적으로 지적하는 두 가지 사실을 깊이 고민해 봐야 할 것 같다. 그것은 첫째로, 합리주의에 입각해 정치에서 감정의 역할을 무시해선 안 된다는 것이고, 둘째로, 인간의 어두운 본성에 대한 주의깊은 분석 없이 인간의 도덕성과 합리성에 관해 과도한 낙관주의를 전개하는 관점이 지닌 추상성이다. 첫째 측면에 관해서 누스바움은 (게티스버그 연설과 <트로이의 여인들>에 관한 설명에서 보듯) 지성적 숙의과정과 공적 감정을 대립시키지 않고 결합시키는 방법의 논의를 택한 반면, 필자가 보기에 무폐의 진단은 적대에 기반을 두는 정서적 결속력과 열정적 충동이 집합적 주체화의 형성에서 차지하는 구성적 역할을 주장한다는 면에서는 설득력을 갖지만, 동시에 정치적 합리성과 숙의과정 그 자체가 민주적 주체화에 어떻게 기여하는지에 대해서는 무관심하다는 한계 역시 갖고 있는 것 같다. 동시에 누스바움은 정치공동체의 ‘통합’을 위한 공적 감정을 강조하지만, 무폐가 강조하는 정치의 근본적인 수준에서의 ‘적대적’ 계기들을 이해하지 못한다는 점 역시 지적되어야 할 것이다.

이제 우리는 누스바움과 무폐가 지적한 두 번째 측면, 곧 인간의 ‘어두운 본성’에 관한 논의를 이어가고자 한다. 왜냐하면 바로 그러한 인간의 어두운 본성이 공동체를 해체하는 성향을 갖는다는 사실이 밝혀진다면, 이때 정치 공동체에서 지성이 수행해야 할 역할이 무엇인가에 관해서도 규명될 수 있을 것이기 때문이다.

4. 인간 본성과 공동체의 해체 경향

1920년 발표된 글 「쾌락원칙을 넘어서」에서 프로이트는 자주 집을 비우는 어머니의 부재가 초래하는 상실감에 대한 아이의 대응방식을 주목한다. 아이는 방의 한구석에 실패를 던진 뒤 이를 되찾는 과정을 반복하며, 실패를 던질 때는 ‘오오오오’ 하는 소리를, 되찾을 때에는 ‘다’라는 소리를 낸다. 포트-다(Fort-Da) 놀이로 알려진 아이의 이 반응은 어머니의 부재를 만회하고 자신이 통제가능한 상황을 만들어내려는 노력의 일환이며, 아이는 이 놀이를 통해 어머니의 부재에 상응하는 보상을 받는다. 그러나 동시에 이 놀이가 주목을 끄는 이유는, 아이가 실패를 던지는 행위를 반복함으로써, 어머니의 부재를 자꾸만 상기시키고 있다는 데에 있다. 이 놀이는 쾌락이면서 동시에 고통이다. 아이는 자신에게 고통을 유발하는 부재의 상황을 반복적으로 연출하면서, 이를 극복함으로써 쾌락을 느낀다.

25) 같은 책, p.53.

26) 같은 책, p.55.

여기서 프로이트는 다음과 같은 질문을 던진다. “그렇다면 하나의 놀이로서 이 고통스런 경험의 반복이 어떻게 쾌락 원칙과 일치한단 말인가?”²⁷⁾ 여기서 프로이트는 아이에게 반복 강박증이라는 진단을 내린다.

이처럼 반복적인 강박적 행동이 보여주는 바는 인간에게 내재된 쾌락원칙이 어떤 방식으로든 고통이나 무(無)와 같은 부정성의 요소를 자체 내에 포함하고 있다는 사실이다. 프로이트는 여기서 유기체를 더 큰 통일체로 결합시키는 에로스(eros)의 충동 외에도, “생명체를 죽음으로 이끌려고 하는 본능적 힘”²⁸⁾이 존재함을 밝히고 이를 타나토스(thanatos) 혹은 죽음충동(Todestrieb)으로 명명한다. 사랑과 증오가 같은 사람에게 동시적으로 존재하는 양가적인 감정인듯이, 인간은 에로스와 타나토스를 동시에 내포하고 있으며, 외부 대상과 결합하려는 충동만큼이나 외부 대상 혹은 자기 자신에 대한 공격성을 지니고 있다. 이 공격성은 고통과 동시에 충동의 만족이라는 쾌락을 자기 자신에게 제공한다.

인간에 내재한 죽음충동과 공격성은 인간이 지닌 폭력성의 원인이 우리 안에 존재하는 충동으로부터 설명될 수 있음을 보여준다. 인간은 그 본성상 폭력적 성향을 지니고 있으며, 인류의 도덕이나 종교, 사회 규범 등이 폭력을 제아무리 부정하고 인간의 폭력성을 억압한다 하더라도, 폭력성이 주는 만족감으로 인해 인간은 결코 그것을 포기하지 않는다. 다만 폭력성이 분출되는 방식이나 대상이 교묘하게 은폐될 뿐이다. “억압된 본능은 완전한 만족에의 추구를 절대로 멈추지 않는다. 그것은 만족의 첫 경험을 반복하는 데 있을 것이다. 어떠한 대리 표상이나 반동 형성도, 어떠한 승화작용(Sublimierung)도 억압된 본능의 끈질긴 긴장을 제거하는 데 충분하지 못할 것이다.”²⁹⁾

그렇다면 이러한 인간의 폭력적이고 공격적인 충동은 항시적으로 인간 공동체를 파괴할 것인가? 1932년 아인슈타인이 국제연맹의 위임을 받아 보낸 공개서신에서 프로이트에게 왜 전쟁이 인간사에서 중단되지 않으며, 과연 인간이 지닌 증오와 파괴에 대한 욕망이 과연 통제될 수 있는 것인가를 질문하자, 이에 답하는 과정에서 프로이트는 처음에는 매우 비관적인 방식으로 폭력의 불가피성을 언급한다. 폭력이 인간 본성의 한 양상의 표현이라면, 전쟁은 실은 불가피하며, 폭력적 성향이 문명의 진보에 기여했다는 사실 역시 인정해야 한다는 것이다. 나아가 그는 먼 미래에 전쟁이 인류 전체를 절멸시킬지도 모른다고 본다.

그러나 프로이트는 동시에 이런 사실이 평화주의자인 자신을 당혹케 한다고 고백한다. 그리고 글의 말미에 그는 전쟁을 완전히 사라지게 만드는 것이 불가능할지라도, 전쟁의 가능성을 줄이기 위한 노력의 필요성이 있음을 시인한다. 그는 이것을 문명의 과제로 규정한다. 문명의 발전 과정은 공격본능의 방향을 다른 데로 돌리고 본능적 충동을 조절할 가능성을 제시한다는 것이다. “문명의 심리학적 특징 가운데 두 가지가 가장 중요해 보입니다. 하나는 지성이 강화되어 본능을 지배하기 시작하는 것이고, 또 하나는 공격적 충동이 내면화하여 여러 가지 이익과 위험을 가져오는 것입니다.”³⁰⁾ 야만적인 폭력이 지배하는 인간의 근본적 조건을 문명화하는 방식은 지성의 강화와 이를 통한 공격적 충동의 방향전환이다. 그런데 이러한 설명은 인간의 폭력성을 약화시킬 수 있는 방식이 개인의 절제나 극기에 있

27) 지그문트 프로이트, 「쾌락원칙을 넘어서」, 『정신분석학의 근본개념: 프로이트 전집 11권』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린책들, 2004, 280쪽.

28) 같은 책, 323쪽.

29) 같은 책, 315쪽.

30) 지그문트 프로이트, 「왜 전쟁인가」, 『문명 속의 불만: 프로이트 전집 12』, 김석희 옮김, 열린책들, 2014, 353쪽.

는 것이 아니라, 공동체의 결속된 힘에서 비롯한다는 것을 전제한다.

프로이트는 역사적 과정 속에서 “폭력에서 정의나 법으로 가는 길”을 만들어낸 유일한 방법은 인간이 “다수의 약자가 단결하면 그들보다 우세한 힘을 가진 한 사람과 대등하게 겨룰 수 있다는 사실”을 인식하는 것이었다고 말한다. “폭력은 단결로 압도할 수 있고, 단결한 사람들의 힘은 이제 한 사람의 폭력과는 대조적으로 법을 나타내게 되었습니다. 그래서 우리는 정의가 공동체의 힘이라고 생각합니다.”³¹⁾ 이러한 공동체의 결속은 감정적 유대 관계를 만들어내며, 이것은 폭력성은 누그러뜨리고 그 방향을 창조적인 측면으로 전화시킬 수 있는 유일한 방안이다. “공동체가 이런 문제의 중요성을 인식하면, 단결한 집단의 구성원들 사이에 감정적 유대가 강해집니다. 공동체 구성원들이 공유하는 이 감정이야말로 공동체가 갖고 있는 힘의 진정한 원천입니다.”³²⁾ 여기서 프로이트는 공동체 구성원들의 집단적 역량을 통해 특정 개인(일종의 독재권력자)의 폭력에 맞선 연합적인 힘을 창출했을 때, 그리고 이것이 지속될 때의 공통의 유대감이 공동체의 정의의 원천임을 주장한다. 이를 통해 그는 공동체 구성원들 사이의 공통의 정서적인 역량을 통한 폭력의 극복 가능성에 대한 희미한 실마리를 풀어가고 있다.

주디스 버틀러는 이러한 프로이트의 주장 속에서 인간의 본래적 파괴충동과 증오의 힘을 전쟁 자체에 대한 증오의 방향으로 돌리기 위한, 파괴성에 맞서는 파괴성이라는 새로운 열정을 동원하기 위한 정치적 전략을 발견한다. 죽음충동이 생명에 대한 최종 결정권을 갖지 못하도록 하기 위해 필요한 것은, 유기체가 생명 세계에 존재하는 상호의존성을 인식하도록 만드는 일이다. 이것은 정서적 측면과 강하게 결합되어 있는 비판적 판단능력의 발전이 필요함을 뜻한다. “프로이트는 공동체 감각을 토대로 삼는 비판적 판단력 - 생명을 위태롭게 하는 공격성(그리고 그러한 공격성의 발편으로서의 비판성)에 맞서는 비판성 - 의 민주화를 상상하고 있다.”³³⁾ 이러한 버틀러의 프로이트 해석에서 지성이 지닌 합리적 측면은 인간의 충동적 요소를 억제하는 것이 아니라, 그로부터 거리를 두면서 이를 승화시킬 수 있는 공동체의 성찰적 역량을 뜻한다. ‘비판적 판단력’으로서의 지성은 생명의 상호의존성을 인식함으로써 공동체의 정서적 유대감을 강화하면서도, 우리에게 내재한 폭력성을 그 방향전환을 통해 완화시켜 공동체의 해체 경향에 저항한다.

이러한 버틀러의 논의는 인간의 취약성에 대한 인정을 토대로 한다. 그녀에 따르면, “취약성’은 어떤 주관적 상태로 간주되기보다는 우리가 함께 살아가고 있는 상호의존적 삶의 속성으로 간주되어야 한다.”³⁴⁾ 버틀러는 상대적으로 운동능력과 신체의 완전성을 갖추고 태어나는 동물과 달리 인간이 취약하게 태어나며, 생후 몇 년 동안 자기 혼자 힘으로는 아무 것도 할 수 없는 상태에 머물러 있어야 한다는 사실을 인간의 존재론적 조건으로 간주한다. 생의 전반기와 후반부에 인간은 혼자 힘으로 먹고살거나 심지어 서 있을 수조차 없을 정도로 취약하다. 이런 맥락에서 모든 인간은 존재론적으로 취약함을 가지고 태어나며, 취약함을 삶의 계기로 포함한다. 인간은 다른 누군가에 의존하지 않고서는 생존할 수 없는 근원에서 취약한 존재인 것이다. 즉 인간은 자신의 존재를 가능케 해줄 ‘세계’를 전제하며, 이 세계의 상호의존성은 인간에게 윤리적 의무를 부과한다. 바로 이러한 이유에서, 인간은 공동체를 필요로 한다. 우리가 인간의 복합적 본성을 이해하며 인간의 파괴성을 넘

31) 같은 책, 340쪽.

32) 같은 책, 340-341쪽.

33) 주디스 버틀러, 『비폭력의 힘: 연리학-정치학 잇기』, 김정아 옮김, 문학동네, 2021, 231쪽.

34) 같은 책, 65쪽.

어서 공동체를 형성하려는 노력을 해야 하는 이유 역시 인간의 취약성에 있다. 그리고 인간의 근원적 취약성은 인간이 상호 유대 속에서 공동체를 형성해야 할 분명한 이유를 보여 준다.

필자는 이러한 프로이트와 버틀러의 논의를 이어받아, 오늘날 ‘파괴적 충동과 폭력에 대항하는 공동체의 공통감각을 형성하는 지성의 역할’이라는 물음을 제기해보고자 한다. 지성의 힘은 인간의 정서적 측면을 무시하거나 억제하는 것이 아니라, 오히려 인간으로 하여금 자신의 폭력적 충동과 정념적 예측의 힘으로부터 벗어나 공동체의 정서적 유대감을 형성하도록 만드는 데 도움을 줌으로써 공동체에 기여한다. 그것은 자신의 충동을 반성할 수 있는 ‘비판적 판단력’이면서, 동시에 개인적 합리성의 수준에서가 아니라, 인간의 폭력적 충동을 억제할 수 있는 공동체와 정의의 형성이라는 집합적이고 연대적인 노력에 의해 표출되는 능력이다. 이러한 의미에서 집단지성은 ‘공동체의 결속된 힘’을 창출하는 과정과 분리될 수 없다. 그리고 그것은 정서를 억제하는 합리성이라는 이분법적인 차원이 아니라, 내면의 파괴적 충동을 승화시킬 수 있는 연대성의 구축이라는 관점에서 이해되어야 한다. 이제 필자가 보기에, 이러한 지성 개념을 민주주의의 맥락에서 그려보기 위해서는 대중적 지성의 가능성에 관한 추가적인 논점이 필요하다.

5. 지성과 민주주의

1) 그람시: ‘모든 사람은 지식인이다’

이탈리아의 혁명적 지식인 안토니오 그람시는 지식인과 대중의 관계를 규명함으로써 민주주의와 지성의 관계를 사유했다. 그람시는 ‘지식인의 경계는 무엇인가’라는 질문을 던진다. 육체노동자는 손과 육체만을 사용하기 때문에 지식인과 구분되는 것일까? 그는 그렇지 않다고 말한다. 그는 “순수하게 육체적인 노동은 존재하지 않으며, [...] 가장 격하되고 기계적인 어떠한 육체적 노동에도 최소한의 기술적 자질, 즉 최소한의 창조적이고 지적인 활동은 존재한다”는 사실을 지적한다.³⁵⁾ 이로부터 “모든 사람은 지식인”이라는 명제가 도출된다. “모든 형태의 지적인 관계를 배제할 수 있는 인간의 활동이란 존재하지 않는다. 즉 호모 파베르는 호모 사피엔스로부터 분리할 수 없다. 결국 모든 사람은 그의 직업적인 활동 이외의 부분에서도 어떠한 형태로든지 지적인 활동을 한다.”³⁶⁾ 모든 사람은 자신의 철학과 예술적 감각을 가지고 있으며, 세계의 구성에 참여하고 또 세계에 대한 우리의 관점을 변화시켜 새로운 사고방식이 창출되는 데 각자의 방식으로 기여한다. 따라서 비판적 지식인의 과제는 대중을 특정한 기준에 따라 가르치거나 대중의 인식 능력을 재단하는 것이 아니라, “일정한 발전 단계에서 모든 사람에게 존재하는 지적인 활동의 비판적 정교화”라고 할 수 있으며, 이를 그람시는 “새로운 지성주의”라고 부른다.³⁷⁾

이러한 그람시의 관점은 여러 장점을 갖는다. 그것은 첫째로, 모든 사람을 지성인으로 규정함으로써, 지성주의적 관점이 대중과 지식인을 분리하거나, 합리적 사고 혹은 소통능력을 지닌 사람과 그렇지 못한 균등을 위계적으로 구분함에 따라 빠지는 엘리트주의의 위

35) 안토니오 그람시, 『옥중수고 II』, 이상훈 옮김, 거름, 1993, 17쪽.

36) 같은 책, 18쪽.

37) 같은 책, 19쪽.

험에서 벗어난다. 그러나 둘째로 그람시는 그럼에도 불구하고 대중의 즉자적 의식형태를 그 자체로 무결점의 것으로 미화하거나 예찬하는 태도를 취하지 않는다. 대중이 기존 사회의 권력구조로부터 내면화하고 있는 관습적 사고에 맞서 비판적 사유활동을 정교화할 수 있는 새로운 지성주의적 운동과정이 필요하다.

비판적 의식에서는 개인이 자신이 속한 집단 속에서 물려받은 세계관과 그로 인한 자기 인식을 넘어서는 것이 출발점을 이룬다. “비판적 작업의 출발점은 자신의 참된 모습을 자각하는 데, 곧 ‘너 자신을 알라’는 데 있다.”³⁸⁾ 이러한 맥락에서 그람시는 사회적으로 통용되는 기존의 사유체계에서 나타나는 ‘상식’과, 비판을 통해 재구성되는 판단력으로서 ‘양식’을 개념적으로 구분한다. 그리고 그는 철학의 의미를 상식에 대한 비판에서 찾는다. “철학은 종교와 ‘상식’에 대한 비판이며 대치물이다. 이런 의미에서 철학은 ‘상식’과 대립되는 뜻에서의 ‘양식’(good sense)과 일치한다.”³⁹⁾ 상식에서 양식으로의 도약, 혹은 발전은 의식이 스스로 수행하는 운동이지만, 그것은 결코 순수 자생적인 것이 아니며, 대중 자신과 유기적으로 결합된 지식인의 역할을 요청한다.

그러나 이는 대중이 비판적으로 사유하도록 지식인이 그들을 가르치고 훈육하는 과정이 아니라, 대중이 자기 스스로를 사회의 주인이자 주체로, ‘시민’으로 자각할 수 있는 길을 열어 민주주의를 그 참된 의미에서 실현하는 과정이다. 이러한 그람시의 생각은 민주주의에 대한 다음의 정의에서도 드러난다. “민주주의란 본래 미숙련노동자가 숙련노동자가 됨을 의미하는 것만은 아니다. 모든 ‘시민’이 ‘통치’에 참여하고, 사회는 추상적일지라도 각 개인이 그렇게 할 수 있는 일반적인 조건을 마련해주는 것이 민주주의다.”⁴⁰⁾ 이러한 그람시의 관점은 민주주의에 필요한 시민적 집단지성을 이론화해줄 수 있는 발판을 마련한다.

그러나 물음은 여전히 남는다. 상식에서 양식으로의 발전이라는 의식의 운동과정을 촉진하는 지식인은 어떻게 어떤 이들이 지금 현재 받아들이고 있는 편견으로부터 벗어나라고 그들을 설득할 수 있을까? 흔히 목격되듯이 사람들은 합리적인 추론을 접한 뒤에 숙고 과정을 거쳐 자신의 생각을 바꾸지 않는다. 사람들은 그의 이성애 앞서 신념에 따라 판단한다. 어떤 사람이 자신보다 지적으로 우위에 있는 사람을 만나 논쟁에서 패배했다고 해서 자신의 사고를 수정하고, 논쟁상대의 의견을 받아들이는 것은 아니다. 왜냐하면 신념은 개인적인 논쟁과정에서 형성되는 논리체계가 아니며, 그와 별도로 형성되는 것이기 때문이다. 신념의 형성은 그가 속한 집단적 경험과 연관된다. 오늘날 그람시의 이러한 주장은 ‘확증편향(confirmation bias)’이라고 일컬어지는 현상과 관련된 것처럼 보인다. 그것은 합리적인 논리적 사유와 무관하게, 자신이 속한 집단의 신념을 무비판적으로 긍정하며, 그리하여 비합리적인 판단을 정당화하고 그에 따라 정당한 근거가 제시되어도 자신의 신념을 수정하려 하지 않는 심리적 편향의 기제를 말한다. 그렇다면 그람시는 대중의 확증편향을 용인해도 된다고 말하려는 것일까?

그러나 오히려 그람시는 신념의 변화가 단순하게 논리적 설득으로 가능한 것이 아니라는 진단 속에서, 과연 어떻게 상식에서 양식으로의 신념의 변화가 이루어지는가를 구체적인 방식으로 설명하고 있는 것으로 보인다. 인간은 의지를 가진 존재이며, 자발적인 의지에 따른 것이 아닌 외부로부터 주입된 의식에 의해 자신의 신념을 변화시키려 하지 않을 것이다. 그렇다면 그람시가 보기에 신념의 변화는 어떻게 가능한가? 그는 첫째로 다시금 “모든

38) 같은 책, 162쪽.

39) 같은 책, 같은 곳.

40) 같은 책, 55쪽.

사람이 ‘철학자’라는 원칙”에서 출발해야 함을 강조한다.⁴¹⁾ 교사와 학생이 서로 가르치며, 따라서 “모든 교사가 곧 학생이며 모든 학생이 곧 선생”⁴²⁾이 되는 수평적 관계가 아니면 그 누구도 자신의 신념을 변화시키려 하지 않을 것이다. 신념의 변화는 자발적 동의에 기초해야 한다. 이는 지성적 운동과정 역시 헤게모니적 관계를 전제로 해야 함을 의미한다.

이것은 이데올로기론에 입각한 전통적 비판이론의 문제제기 방식을 넘어서야 함을 의미한다. 로빈 첼리카테스에 따르면, 전통적 비판이론은 무비판적 대중과 비판이론의 지식인을 비대칭적으로 분리하며, 따라서 참여자의 시점이 아니라 관찰자의 시점에 서서 과학주의적이고 객관주의적인 독단에 빠지게 되었다. 그렇다면 외부적 관찰자의 시점에서의 비판이 아니라, 참여자의 시점에서 도출되는 비판이 가능한가? 그것은 “모든 필수적 비판은 참여자들에 의해 자신들의 일상적 실천 속에서 스스로 획득된다”는 관점을 전제한다.⁴³⁾ 새로운 비판이론의 관점은 “비판적 실천의 이론” 혹은 “비판의 사회적 실천”이 되어야 하며, 이는 비판이 과학적 토대를 포기하고 하나의 사회적 실천이 된다는 것을 의미한다.

그람시의 모델은 이러한 요구에 부합한다. 그람시가 말하는 “민주적 철학자”는 가르치는 지식인이 아니다. 그는 주변 환경에 의해 배우기도 하며, 끝없는 자기비판을 수행하는 지식인이다. 그람시는 이처럼 가르치지 않고 상호 지도하는 관계에서 대중의 삶에 대한 신념의 변화를 촉진하는 유기적 지식인, 곧 “새로운 유형의 철학자의 ‘역사적’ 출현”에 대한 기대를 표현한다.⁴⁴⁾ 그러한 유형의 지식인은 랑시에르적인 의미에서 ‘해방하는 스승’, 곧 일방적으로 가르치는 ‘설명하는 스승’이 아니라, 고립된 개체로서 자신의 얇이 한계를 갖는다는 사실을 일깨워줌으로써 스스로 알아나가도록 만드는 스승을 의미한다.⁴⁵⁾ 결국 그람시가 말하는 유기적 지식인, 민주적 철학자의 역할은 대중과의 유기적 통합 속에서 ‘민주적 교육학(democratic pedagogy)’의 상호관계를 형성해나가는 것에 있다.⁴⁶⁾

이러한 그람시의 관점은 다음과 같은 당대의 지식인들에 대한 비판으로 이어진다. “지식인의 오류는 이해나 심지어 느낌 및 열정 없이도 (지식 자체뿐 아니라 지식의 대상에 대해서) 알 수 있다고 믿는 데 있다. 바꿔 말하면, 지식인은 민중·민족으로부터 분리되더라도, 즉 민중의 기본적 열정을 느끼고 이해함이 없이도 (순수한 현학자가 아니라) 지식인일 수 있다고 믿는 데 있다.”⁴⁷⁾ 통속적 지식인은 느낌(feeling) 없이도 앎(knowing)이 가능하다고 믿으며, 따라서 이해(understanding)에 도달하지 못한다. 그래서 그들은 대중을 일방적으로 가르치려 한다. 그러나 그람시가 보기에 “대중의 열정을 느끼고 이해함으로써 지식인은 특정한 역사적 상황 속에서 갖는 그 열정의 의미를 설명하고 정당화”해야 한다. 그는 “이와 같은 열정 없이는, 지식인과 민중·민족 간의 이러한 심정적 유대 없이는 역사와 정치를 만들 수 없다”고 잘라 말한다.⁴⁸⁾ 유기적 지식인으로서 민주적 철학자란, 느낌과 앎의 동맹, 곧 느낌과 열정을 통해 앎과 이해에 도달하는 역사적 블록을 만들어내는 과제를 갖는다.

41) 같은 책, 191쪽.

42) 같은 책, 194쪽.

43) Celikates, Robin: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt: Campus Verlag, 2008, p.24.

44) 안토니오 그람시, 『옥중수고 II』, 195쪽.

45) 자크 랑시에르, 『무지한 스승』, 양창렬 옮김, 궁리, 2008, 29쪽.

46) Thomas, Peter: ‘Gramsci and the Intellectuals’, in: David Bates (ed.): *Marxism, Intellectuals and Politics*, London/New York: Palgrave Macmillan, 2007, p.80.

47) 안토니오 그람시, 『옥중수고 II』, 283쪽.

48) 같은 책, 283-284쪽.

2) 아도르노: 민주적 리더십과 집단지성

무솔리니 파시즘의 시대에 자신의 지성론을 전개한 그람시의 사유는 “홀로코스트의 지식인”⁴⁹⁾ 아도르노와 일정부분 공명한다. 아도르노 역시 “민주적 교육학(demokratische Pädagogik)”이라는 표현을 언급한 바 있다.⁵⁰⁾ 그람시의 유기적 지식인 개념과 마찬가지로 아도르노는 지식인의 역할을 강조한다. 세계사는 그 안에 살아가는 주체들에게 자신의 과정을 온전히 투명하게 드러내지 않는다. 고립된 개별 주체들은 사회와 역사의 진행과정을 온전히 인식하기 어렵다. 이처럼 자기 자신을 은폐하는 세계의 존재는, 세계를 경험되는 그대로의 모습으로 긍정하지 않고 비판적인 거리를 두면서 전체의 연관성 속에서 인식할 수 있는 사유능력을 키워나가는 과정이 필요함을 일깨워준다. 그러나 아도르노는 동시에 “교육자의 교육”이 필요하다고 말한다.⁵¹⁾ 민주적 교육학은 특정한 지식을 갖춘 간부집단이 대중에게 계몽을 확산하는 과정으로 이해되는 것이 아니다. 문제는 지식의 확산이 아니라 비판적 자기반성이라는 지성적 자세의 확산이며, 이는 교육자(지식인) 자신이 교육받아야 함을 보여주는 것이다.

정치적으로 말하자면 그것은 ‘민주적 리더십’의 역할을 말한다. 아도르노에 따르면, “민주적 리더십의 기능은 민주주의의 주체들, 곧 인민으로 하여금 그들 자신의 소망과 욕구를 그들의 머리에 주입된 이데올로기에 대항하는 것으로 의식할 수 있도록 해주는 것”⁵²⁾이다. 그는 여기서 중요한 사실이 “매우 생생하게 살아 있는 대중의 자율성과 자생성의 잠재력을 간과”⁵³⁾하지 않아야 한다는 것이라고 말한다.

이러한 표현 속에서 (‘엘리트주의자’라는 오명을 지금까지 받고 있는) 아도르노는 역설적으로 ‘모든 사람은 지식인’이라는 명제를 내세우는 그람시에 근접한다. 아도르노는 계몽의 필요성을 부인하지 않지만, 그것을 지식인에 의한 지식의 주입으로 이해하는 것이 아니라, 비판적 문제설정을 통해 자신의 앞의 한계를 제기하는 태도의 확산으로 이해하며, 지도력(리더십)의 필요성을 부인하지 않지만, 그것이 대중의 자율성과 자생성을 억압하는 원리가 아니라는 점을 강조한다.

나아가 그람시와 마찬가지로 아도르노는 지성과 감성의 분리를 경계한다. 합리적 사유를 감각이나 정서의 요소로부터 분리하는 이분법적 사고방식은 고대에서 근대에 이르기까지 전통철학의 합리주의에서 두드러지게 나타나는 특징이었다. 아도르노는 『미니마 모랄리아』에서 이러한 전통철학의 관점을 비판한다. “최후의 감정적 흔적이 제거되고 나면, 사유로부터는 오로지 절대적 동어반복만이 남게 된다.”⁵⁴⁾ 사유의 합리화 과정에서 철학은 상상력의 요소를 망각하고, 정보 저장과는 다른 의미에서, 경험하는 의식의 기억이라는 요소가 사물화되어버린다. 이는 세계의 객관화, 대상화 과정에 상응하는 것으로, 이에 따라 점증하

49) Delanty, Gerard: ‘T. W. Adorno as Critical Intellectual’, in: David Bates (ed.): *Marxism, Intellectuals and Politics*, London/New York: Palgrave Macmillan, 2007, p.126.

50) Adorno, Theodor W.: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt/M., 2003, p.568.

51) 같은 책, p.569.

52) Adorno, Theodor W.: *Democratic Leadership and Mass Manipulation*, Gesammelte Schriften Bd. 20.1, Frankfurt/M., 2003, p.268.

53) 같은 책, p.272.

54) Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt/M., 2003, p.139.

는 감성과 지성의 분리 경향이 나타난다. 그러나 이러한 사물화 과정은 지성의 물신적 자기숭배를 낳을 뿐이다. 그것은 자신의 타자와 관계 맺고 그로부터 자신을 반성하는 지성의 능력을 희생시킨다. 달리 말해, 이러한 사물화는 지성을 희생시키는 지성(Intellectus sacrificium intellectus)을 야기한다. “사유가 점증하는 객체성에 의한 감정의 붕괴로부터 이익을 얻을 것이라거나 이에 대해 단지 무관심하게 남아 있을 것이라고 가정하는 것은 그 자체 우둔화 과정의 표현이다.”⁵⁵⁾ 감정으로부터 지성의 분리는 사유의 우둔화 과정일 뿐이다. 이 과정은 결국 ‘합리성’의 이름으로 감정의 소멸을 추구하는 객관적 생산의 체계와 지배질서 속에 사유능력이 종속되고, 그러한 지배를 위한 도구로 전락한다는 것을 의미한다. 오늘날 사유와 지성의 역할은 오히려 그러한 감정의 소멸에 저항하는 것에 있다.

이러한 그람시와 아도르노의 논의를 통해 우리가 알게 되는 사실은 다음과 같다. ‘모든 사람은 지식인’이라는 그람시의 명제, 그리고 그의 고유한 민주주의의 이해는 민주적, 시민적 집단지성의 형성 과정이 어떻게 엘리트주의적인 형태의 ‘지식인의 우위’에 대한 표상 없이 이해될 수 있는가를 보여준다. 아도르노의 ‘민주적 리더십’이라는 표현은 그람시의 평등주의적 지성 개념과 융합될 수 있는 개념적 장치로 분석될 수 있다. 나아가 인간의 삶과 생산, 감정과 복합적으로 얽혀 있는 지성에 대한 그람시의 이해방식, 그리고 합리성과 감정에 대한 이분법적 분리에 대한 아도르노의 비판은 감정에 대립하면서 감정을 억누르는 지성이 아니라 감정과 결합되어 있는 형태로 공통성을 창출하는 지성에 대한 관념으로 이어진다. 이러한 그람시와 아도르노의 지성에 대한 이해방식은 공통적으로 민주주의 정치공동체가 구성원들의 공통으로 형성되어야 할 지성적 결합을 통해 구성될 수 있음을 지적한다.

6. 결론: 공동체의 지성적 역량과 민주주의

이 글은 민주주의 정치 공동체에서 지성이 수행하는 역할을 규명하려 하였다. 여기서 필자는 지성을 개별적 지적 능력으로 이해하는 것이 아니라, 공동체의 결속과 유대감을 형성하기 위한 토대로서의 합리적 태도로 이해해야 한다는 점을 제시하고자 하였다.

이러한 논의는 고립된 개인들로 해체된 사회에서 타자성에 대한 공격적 혐오와 연대의 상실로 나타나고 있는 현재의 상황에 대한 진단에서 출발한 것이다. 따라서 시민적 집단지성의 원리를 규명하려 했던 필자의 시도는 다음과 같은 카롤린 엠케의 관점을 공유한다. “혼자서 ‘우리’를 결정할 수 있는 사람은 아무도 없다. ‘우리’는 사람들이 함께 행동할 때 생겨나고, 사람들이 분열할 때 사라진다. 증오에 저항하는 것, ‘우리’안에 한데 모여 서로 이야기를 나누고 행동하는 것, 그것이야말로 용기 있고 건설적이며 온화한 형태의 권력일 것이다.”⁵⁶⁾

함께 우리를 만들어가는 과정에서의 시민들의 지성적 참여를 중시하는 필자의 관점은, 정치 공동체의 운명을 결정하기 위해 직접 참여하는 시민들의 집합적 토론과정을 중요시하는 공화주의의 몇몇 주장들과 공명한다. 공화주의자들에게 자기 통치란 “공동선에 관한 동료 시민들과의 숙의”를 통해 “정치 공동체의 운명을 형성하는” 과정을 말하며, 그것은 “공적 사안들에 대한 지식과 소속감, 전체에 대한 관심, 공동체와의 도덕적 유대감”을 필요로 한다.⁵⁷⁾ 이러한 통찰은 정치공동체에서 시민권이란 개인이 획득하는 지위만을 의미하지 않

55) 같은 책, p.138쪽.

56) 카롤린 엠케, 『혐오사회』, 정지인 옮김, 다산초당, 2017, 250쪽.

는다는 사실을 의미한다. “시민적 공화주의 내에서 시민권은 활동 또는 실천이며, 단순히 지위가 아니다.”⁵⁷⁾ 정치 공동체의 일원으로서의 시민권은 시민다움의 발현, 곧 시민적인 활동에 참여함으로써 공적 사안의 주체가 됨을 의미한다. 이는 “시민이 된다는 것은 정치적으로 능동적이 된다는 것이며, 정치적 능동성은 공적 영역에서 발생한다”는 사고방식을 포함한다.⁵⁸⁾ 자신이 속한 정치적 공동체의 공적 관심사에 관해 논의하기 위해 모인 공화국의 시민들은 그러한 논의 속에서 공동체에 대한 헌신을 강화하고 서로에 대해 시민이라는 의식을 부여함으로써 역량의 강화(empowerment)를 얻을 수 있다. 공적 사안에 대한 논의 과정에 참여하는 것은 그 자체로도 시민의 역량을 강화하는 것이다. 왜냐하면 “심의 자체가 교육적인 기능을 수행”⁶⁰⁾하기 때문이다.

이러한 통찰들로부터 이 글이 제기하고자 하는 내용은 다음과 같다. 시민적 집단지성은 모든 사회 구성원들의 참여 속에 형성될 수 있으며, 공통의 속의 과정에 대한 시민들의 참여는 정치적 효과를 낼 것이라고 기대해볼 수 있다. 특히나 시민들이 속의 과정에 대한 참여를 통해서 자신이 공동체의 일원임을 확인하는 소속감과 연대감을 경험하는 과정이 무엇보다 중요하다. 이것은 정치 공동체와 민주적 공적 체계를 가능하게 만드는 힘으로 작동할 것이다. 왜냐하면 정치 공동체는 구성원들 사이의 정서적 유대감과 연대의식 속에서 비로소 유지되고 발전할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 시민적 집단지성과 공적 속의과정 이 갖는 의미는 그것이 도달할 수 있는 합의의 결과에 있는 것이 아니다. 지성적 논의과정에 대한 시민들의 참여 속에서 생겨나는 소속감과 연대감은 정치적 주체화를 촉발할 것이고, 그 결과가 합의가 아닌 새로운 적대로 이어지더라도, 그러한 적대는 공동체를 분열시키는 증오의 힘이 아니라, 구조의 변화를 통한 해방적 이행을 만들어낼 건설적 힘으로 작동할 수 있을 것이다.

이러한 방식으로 우리는 급진화된 공론장의 관념에 도달할 수 있다. 그것은 밀실에서 이뤄지는 전문가들의 토론과 합의가 아니라, 또 정치적 정서와 유리된 이분법적 합리주의에 의해 표상되는 절차적 정당성이 아니라, 광장에 모인 시민들의 집합적 속의과정과 이를 통한 시민적 역량의 증대가 만들어낼 정치 공동체의 자기해방 과정을 추구한다. 이러한 방식으로, 시민적 집단지성은 민주주의 정치 공동체의 근본 조건으로 기능한다.

57) Sandel, Michael J.: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, London: Belknap Press, 1996, p.5.

58) Oldfield, Adrian: *Citizenship and Community. Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge, 1990, p.5.

59) 같은 책, p.8.

60) 앤드류 피터슨, 『시민 공화주의와 시민교육』, 추병완 옮김, 하우, 2020, 233쪽.

▣ 참고문헌

- 안토니오 그람시, 『옥중수고 II』, 이상훈 옮김, 거름, 1993.
- 마사 누스바움, 『정치적 감정: 정의를 위해 왜 사랑이 중요한가』, 박용준 옮김, 글항아리 2020.
- 마사 누스바움, 『타인에 대한 연민』, 임현경 옮김, 알에이치코리아, 2020.
- 자크 랑시에르, 『무지한 스승』, 양창렬 옮김, 궁리, 2008.
- 주디스 버틀러, 『위태로운 삶』, 윤조원 옮김, 필로소픽, 2018.
- 주디스 버틀러, 『비폭력의 힘: 연리학-정치학 잇기』, 김정아 옮김, 문학동네, 2021.
- 카롤린 엠케, 『혐오사회』, 정지인 옮김, 다산초당, 2017.
- 지그문트 프로이트, 「쾌락원칙을 넘어서」, 『정신분석학의 근본개념: 프로이트 전집 11권』, 윤희기, 박찬부 옮김, 열린책들, 2004.
- 지그문트 프로이트, 「왜 전쟁인가」, 『문명 속의 불안: 프로이트 전집 12』, 김석희 옮김, 열린책들, 2014.
- 앤드류 피터슨, 『시민 공화주의와 시민교육』, 추병완 옮김, 하우, 2020.
- 리처드 호프스태터, 『미국의 반지성주의』, 유강은 옮김, 고유서가, 2017.
- Adorno, Theodor W.: *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Gesammelte Schriften Bd. 4, Frankfurt/M., 2003.
- Adorno, Theodor W.: *Studies in the Authoritarian Personality*, Gesammelte Schriften 9.1, 2003.
- Adorno, Theodor W.: *Was bedeutet: Aufarbeitung der Vergangenheit*, Gesammelte Schriften Bd. 10.2, Frankfurt/M., 2003.
- Adorno, Theodor W.: *Democratic Leadership and Mass Manipulation*, Gesammelte Schriften Bd. 20.1, Frankfurt/M., 2003.
- Adorno, Theodor W.: *Aspekte des neuen Rechtsradikalismus*, Berlin: Suhrkamp, 2019.
- Celikates, Robin: *Kritik als soziale Praxis. Gesellschaftliche Selbstverständigung und kritische Theorie*, Frankfurt: Campus Verlag, 2008.
- Mouffe, Chantal: *The Democratic Paradox*, London: Verso, 2000.
- Mouffe, Chantal: 'The 'End of Politics' and the Challenge of Right-wing Populism', in: Francisco Panizza (ed.), *Populism and the Mirror of Democracy*, London: Verso, 2005.
- Oldfield, Adrian: *Citizenship and Community. Civic Republicanism and the Modern World*, London: Routledge, 1990.
- Sandel, Michael J.: *Democracy's Discontent. America in Search of a Public Philosophy*, London: Belknap Press, 1996.
- Spinoza, Baruch: *Spinoza Reader. The Ethics and Other Works*, Ed. and trans. by Edwin Curley, Princeton University Press, 1994.
- Spinoza, Baruch: *Complete Works*, trans. by Samuel Shirley, Indianapolis: Hackett, 2002.

Thomas, Peter: 'Gramsci and the Intellectuals', in: David Bates (ed.): *Marxism, Intellectuals and Politics*, London/New York: Palgrave Macmillan, 2007.

한상원 선생님의 “지성과 공동체: 주체성의 위기와 공동체의 지성적 역량”에 대하여

이지영

한상원 선생님의 “지성과 공동체: 주체성의 위기와 공동체의 지성적 역량”은 ‘민주주의는 시민적 지성의 구성적 역량을 요청하며, 그것은 정치공동체를 내부로부터 파괴할 수 있는 집단적 정념의 힘을 공통의 숙의과정을 통해 극복해 나가는 집단지성의 형태를 가져야 한다는 것이다’로 요약할 수 있을 것이다. 이를 논증하기 위해 한상원 선생님은 스피노자, 누스바움, 무페, 프로이드, 버틀러, 그람시, 아도르노를 넘나든다. 비교적 긴 논문이고 내용이 다소 복잡하므로 요약이 필요해 보인다. 이 자리에 참석한 다른 선생님들의 날카로운 질문에 도움이 되길 바란다.

한상원 선생님은 우선 호프스태터를 빌려 지성(intellect)과 지적 능력(intelligence)을 구분한다. 명확한 목표의 실현을 위해 최적화된 수단을 한정지어 유용성을 확보하기 위한 “두뇌의 우수함”이라는 뜻에서의 지적 능력과 달리, 지성은 “두뇌의 비판적이고 창조적이고 사색적인 측면”을 지칭하는데, 그것은 “음미하고 숙고하고 의문시하고 이론화하고 비판하고 상상”하는 태도를 말하는 것이다. 무비판적 태도를 벗어나 사유하고 판단하는 태도를 일컫는 개념이다. 따라서 따라서 지성적 태도의 부재는 파시즘과 같은 형태의 권위주의 정치가 민주주의 내에서 자라날 수 있는 씨앗이 된다.

또한 한상원 선생님은 스피노자의 논의될 빌려 정치는 현저한 의미에서 인간 감정과 연결되어 있다고 말한다. 그중에서도 정치적 삶에 가장 강렬한 영향을 미치는 감정 중 하나는 공포다. 현대적으로 말하자면 즉 극우파 정치세력은 파국적 위기를 이용하면서도, 이러한 파국을 막기 위한 인식과 그에 따른 대안 도출의 노력을 하지 않는다. 이들은 파국적 상황이 만들어진 공포의 정념을 이용하며, 몰락에 대한 예언과 그로 인한 불안을 조장하여 지지를 선동한다. 그리고 그러한 일종의 집단 나르시즘을 통해 연결되는 ‘우리’는 동시에 ‘타자’에 대한 적대감 속에 형성된다. 그것은 공동체적 유대감이 아니라, 공포와 혐오에 의해 형성되는 원한감정의 조직화다.

이어 정서와 정치와 관계에 대해 누스바움은 (게티스버그 연설과 <트로이의 여인들>에 관한 설명에서 보듯) 지성적 숙의과정과 공적 감정을 대립시키지 않고 결합시키는 방법의 논의를 택한 반면, 무페의 진단은 적대에 기반을 두는 정서적 결속력과 열정적 충동이 집합적 주체화의 형성에서 차지하는 구성적 역할을 주장한다는 면에서는 설득력을 갖지만, 동시에 정치적 합리성과 숙의과정 그 자체가 민주적 주체화에 어떻게 기여하는지에 대해서는 무관심하다는 한계 역시 갖고 있는 것 같다,고 판단한다. 동시에 누스바움은 정치공동체의 ‘통합’을 위한 공적 감정을 강조하지만, 무페가 강조하는 정치의 근본적인 수준에서의 ‘적대적’ 계기들을 이해

하지 못한다는 점 역시 지적되어야 할 것이라고 말한다.

그렇다면 정치 공동체의 ‘통합’을 위한 공적 감정을 이끌어내면서도 정치의 근본 수준에서의 ‘적대적 계기’들을 이해하는 방법을 찾아야 할 것이고 한상원 선생님은 해법을 프로이트와 버틀러에서 1차적으로 찾는다. 프로이트에 따르면 인간이 “다수의 약자가 단결하면 그들보다 우세한 힘을 가진 한 사람과 대등하게 겨룰 수 있다는 사실”을 인식하는 것이었다고 말한다.

주디스 버틀러는 이러한 프로이트의 주장 속에서 인간의 본래적 파괴충동과 증오의 힘을 전쟁 자체에 대한 증오의 방향으로 돌리기 위한, 파괴성에 맞서는 파괴성이라는 새로운 열정을 동원하기 위한 정치적 전략을 발견한다. 버틀러는 프로이트 해석에서 지성이 지닌 합리적 측면은 인간의 충동적 요소를 억제하는 것이 아니라, 그로부터 거리를 두면서 이를 승화시킬 수 있는 공동체의 성찰적 역량을 뜻한다. ‘비판적 판단력’으로서의 지성은 생명의 상호의존성을 인식함으로써 공동체의 정서적 유대감을 강화하면서도, 우리에게 내재한 폭력성을 그 방향전환을 통해 완화시켜 공동체의 해체 경향에 저항한다.

이러한 버틀러의 논의는 인간의 취약성에 대한 인정을 토대로 한다. 우리는 서로 의존해 살아갈 수밖에 없다. 이 세계의 상호의존성은 인간에게 윤리적 의무를 부과한다. 바로 이러한 이유에서, 인간은 공동체를 필요로 한다. 우리가 인간의 복합적 본성을 이해하며 인간의 파괴성을 넘어서 공동체를 형성하려는 노력을 해야 하는 이유 역시 인간의 취약성에 있다. 그리고 인간의 근원적 취약성은 인간이 상호 유대 속에서 공동체를 형성해야 할 분명한 이유를 보여 준다.

우리의 약함, 우리의 상호 의존성에 기반한 비판적 판단력의 증진은 대중이 자기 스스로를 사회의 주인이자 주체로, ‘시민’으로 자각할 수 있는 길을 열어 민주주의를 그 참된 의미에서 실현하는 과정으로 그람시에게서는 드러난다. 아도르노에게 “시민이 된다는 것은 정치적으로 능동적이 된다는 것이며, 정치적 능동성은 공적 영역에서 발생한다”는 사고방식을 포함한다. 자신이 속한 정치적 공동체의 공적 관심사에 관해 논의하기 위해 모인 공화국의 시민들은 그러한 논의 속에서 공동체에 대한 헌신을 강화하고 서로에 대해 시민이라는 의식을 부여함으로써 역량의 강화(empowerment)를 낳을 수 있다. 유기적 지식인으로서 민주적 철학자란, 느낌과 앎의 동맹, 곧 느낌과 열정을 통해 앎과 이해에 도달하는 역사적 블록을 만들어내는 과제를 갖는다. 정치적으로 말하자면 그것은 ‘민주적 리더십’의 역할을 말한다. 아도르노에 따르면, “민주적 리더십의 기능은 민주주의의 주체들, 곧 인민으로 하여금 그들 자신의 소망과 욕구를 그들의 머리에 주입된 이데올로기에 대항하는 것으로 의식할 수 있도록 해주는 것이다.

이러한 통찰들로부터 한상원 선생님은 시민적 집단지성은 모든 사회 구성원들의 참여 속에 형성될 수 있으며, 공통의 숙의 과정에 대한 시민들의 참여는 정치적 효과를 낳을 것이라고 기대해볼 수 있다. 특히나 시민들이 숙의 과정에 대한 참여를 통해서 자신이 공동체의 일원임을 확인하는 소속감과 연대감을 경험하는 과정이 무엇보다 중요하다. 이것은 정치 공동체와 민주적 공적 체계를 가능하게 만드는 힘으로 작동할 것이다. 왜냐하면 정치 공동체는 구성원들 사이의 정서적 유대감과 연대의식 속에서 비로소 유지되고 발전할 수 있을 것이기 때문이다. 따라서 시민적 집단지성과 공적 숙의과정이 갖는 의미는 그것이 도달할 수 있는 합의의 결과에 있는 것이 아니다. 지성적 논의과정에 대한 시민들의 참여 속에서 생겨나는 소속감과 연대감은 정치적 주체화를 촉발할 것이고, 그 결과가 합의가 아닌 새로운 적대로 이어지더라도, 그러한 적대는 공동체를 분열시키는 증오의 힘이 아니라, 구조의 변화를 통한 해방적 이행을 만들어낼 건설적 힘으로 작동할 수 있을 것이라고 주장한다.

철학자로서, 자신의 통찰을 보여주하고자 한 이 논문은 한 편의 논문이 아니라 한 권의 책으로 나오는 것이 나왔을 것이라는 생각이 든다. 물론 이 글이 토대가 되어 한 권의 책으로 발전할 수도 있을 것이다. 논평을 맡게는 되었지만 논평자의 역할을 제대로 할 수 없을 것도 같다.

정치 공동체의 ‘통합’을 위한 공적 감정을 이끌어내면서도 정치의 근본 수준에서의 ‘적대적 계기’들을 해소할 수 있는 해법을 제시하고 있는 것으로 보이는 본 글은 결국 속의민주주의로 결론이 난 것 같다. 선생님은 비판의 역량을 기를 수 있도록 가르치고, 시민들은 공론장에 나와 토론함으로써 주체성을 확보하고 설사 서로에 대해 적대적일지라고 한 공동체의 일원으로서 공동체의 문제를 함께 논의하고 있다는 점에서 소속감과 연대감을 확보하고 파멸로 나아가지 않을 것이라는 것이다.

이 글은 철학의 최대 장점이자 단점인 추상성의 성격을 가지고 있어서 어떻게 보면 공허하다. 감정의 반발도 이끌어내지 않는 무리가 없는 도덕적 결론, 당위적 결론으로 나아간 것은 아닌가 하는 생각이 든다. 혼술, 혼밥을 넘어 영화도 혼자 본다는 뜻에서 혼영이 유행하는 대한민국의 상황에서 정치의 위상은 과연 어디에 있을까. 개인화와 타자에 대한 무관심 및 정치에 대한 무관심이 오히려 이 시대의 키워드가 아닐까. 우리 나라의 경우 파시즘을 선도할 만큼 강력한 우파 지도자가 등장한 것도 아니다. 현상황은 무폐의 서로 대립하는 정치 세력들 사이의 집단 의지와 적대가 첨예화되고 있다고 볼 수도 없어 보인다. 공중파마 있던 시절인 90년대만 해도 인기 있는 드라마의 시청률은 무려 6,70프로를 찍기도 했었다. 그러나 온갖 미디어 플랫폼이 난무하며 너무 많은 볼거리가 매일같이 쏟아지는 요즘 같은 영화, 드라마를 본 사람들을 만나는 일이 힘들기까지 하다. 말하자면 고통 받는 타자의 삶을 보여주고 공감을 끌어내려고 해도, 다수 사람들에게 같은 영화, 연극을 보게 하는 것이 불가능해졌다. 80년대와 90년대 초반까지 민주화 대투쟁의 시대를 기억하는 50대 후반 이후 시민들에게 강자에 맞서는 약자들의 연대로서의 민주주의의 힘에 대한 가슴 벅찬 기억이 있을 것이다.

나의 주장은 이러하다. 이제 우리가 걱정해야 할 것은 정치적 쟁점에 대한 50대 이전 젊은 세대의 이 차가운 무관심, 개인화가 아닐까. 집단의 문제, 정치의 문제를 개인의 취향과 선택과 능력과 무능력, 그런 것들의 결과의 문제로 받아들이며 무너져가고 사라져가는 많은 것들에 무관심하다. 공론장에 나와야 할 필요성을 느끼지 못하는 이들에게 속의민주주의는 너무 먼 이야기가 아닐까.

공감 능력을 상실하고 연대의 필요성을 절감하지 못하는 이들을 이런 시대에 어떻게 공론장으로 이끌어 낼 것인가. 속의하자며 광장으로 모두 나오란다고 나올 것 같지 않다. 이 ‘어떻게’가 속의민주주의는 아닐 것 같다.

논지의 일과성과 논리를 끌어가는 힘이 좋은, 훌륭한 논문 자체에 대해서는 할 말이 많이 떠오르지 않았다는 점을 덧붙인다. 논문의 내용에 대한 질문은 참석하신 선생님들의 몫으로 돌려야 할 것 같다.