

동양의 평화사상에 대한 이론적 재구성: '세계관'의 구조와 특성을 중심으로

김 석 근(연세대학교 정치외교학과
BK21 사업팀 연구교수)

요약

20세기말 이른바 '탈냉전' 시대의 도래는, 새로운 세기로서의 21세기, 나아가서는 세 번째 천년대(Millennium)에 대한 낙관적인 기대와 전망을 불러 일으키기에 충분했다. 되돌아 보면, 20세기는 인류 역사에 있어, 전세계적 규모의 전면전을 두 차례 겪었을 뿐만 아니라, 전쟁이 종식된 후에도 이념에 기초한 '냉전'을 통해서 잠재적인 대립과 갈등을 내장하고 있었기 때문이다.

하지만 21세기 첫 머리를 장식한 9·11테러와 반테러, 그리고 그들의 악순환은 갈등과 폭력, 그리고 테러와 전쟁이 결코 구시대의 유물이 아님을 입증해보였다. '카인의 후예'로서의 인간의 본성과 폭력(전쟁)에 대한 재성찰을 필요로 하게 해주었으며, 동시에 '평화'에 대한 관심과 연구의 필요성을, 오히려 역설적으로, 느끼게 해주었다.

이같은 문제의식 하에, 이 글에서는 전통시대 동아시아의 사상계를 구성하고 있던 유교, 불교, 도교라는 세 갈래의 큰 흐름을 택해서 거기에 담겨 있는 평화 사상과 그 지향성을 살펴보고자 했으며, 나아가 그것이 갖는 현재적 의미에 대해서도 논의해보고자 했다.

무엇보다 개별 사상이 갖는 평화 지향성에 앞서 주목해야 할 특성은, 오랜 기간 동안 서로 상이한 세계관들이 '충돌'하기 보다는 오히려 '공존'과 '조화'를 유지해왔다는 점이다. 사상계의 헤게모니를 둘러싼 치

열한 갈등과 대립이 있긴 했지만, 타자의 존재 자체를 부인하는 데까지 이르지 않았으며, 나름대로 ‘관용’과 ‘포용력’을 지니고 있었다. 이는, 근래 화두가 되고 있는 ‘세계관 충돌’이라는 현상에 대해 시사하는 바 크다고 하겠다.

동아시아사상계의 대표 주자로 여겨지고 있는 유교의 경우, 시대와 국가에 따라 다른양상을 보여주긴 했지만, 그럼에도 이념적으로는 이상적인 유토피아 사회로서의 대동(大同) 세계를 상징하고 있었다. 하지만 현실에서는 존재할 수가 없다. 그래서 현실세계, 특히 국제정치 영역에서는 어쩔 수 없는 힘의 차이에 기초한 ‘사대’와 ‘자소’라는 쌍무적인 관계 설정을 통해서 폭력과 전쟁을 피하고자 했다. 현실적인 차원의 평화 관념이라 할 수 있지 않을까 한다.

그같은 주류의 유교에 대해서, 노장사상 내지 도가철학은 ‘도’(道)에 바탕을 둔 조화로운 세계를 구상했다. 거기서는 물과 같은 부드러움, 겸손 등이 미덕으로 여겨졌다. 또한 국제정치 영역에서는, ‘소국과민’(小國寡民)론을 내세웠다. 작고 소박하고 조용한 국가를 이상으로 설정했던 것이다. 그래서 “비록 무기와 병사가 있더라도 그들을 쓸 일이 없도록” 한다고 했다. 나아가 무기와 군대에 대해서도 장례의 예로써 대한다고 했다.

한편, 불교의 경우, 생명을 중시하고, 관계를 중시하는 연기(緣起), 자비와 보시, 업(業)과 윤회(輪廻) 관념 등을 기반으로 하는 비폭력과 평화의 철학을 근간으로 하고 있었다. 불교 경전에서 폭력과 전쟁을 질타하는 장면을 어렵지 않게 목도할 수 있는 것도 그 때문이라 하겠다.

하지만, 19세기 이후 서구의 물결이 전해움에 따라서 그리고 가깝게는 근대화, 서구화에 떠밀려서 동양사상이 가진 평화 지향성은 제대로 평가받지 못했다. 근래에 이르러서야, 다시 말해 서구의 근대성이 한계에 직면하게 되어서야 비로소 그동안 잊고 있던 동양사상을 돌아보게 되는 듯 하다. 떠들썩한 국가간의 분쟁과 전쟁을 바라보면서, 유교의 ‘사대자소’에 담겨 있는 지혜를 다시 한번 되돌아보게 된다.

아울러 한 가지 덧붙여둔다면, 동아시아 사상의 입장에서 보자면, 전지전능한 유일신을 내세운 강력한 종교에 바탕을 둔 세계관은, 그 구조 자체에 이미 대립과 갈등의 싹을 내장하고 있다는 점이다. '나 이외의 신'을 인정하지 않는 배타적인 관념이 도사리고 있기 때문이다. 거기서 관용과 포용력을 찾아보기란 어려운 일이다. 마찬가지로 비슷한 논리 체계와 구조를 가진 세계관과 정면으로 부딪히게 되면, 적대적인 사태는 건잡을 수 없게 되어버린다.

오늘날 세계는 점점 더 가까워지고 있다. 이른바 세계화 시대가 아니던가. '지구촌'이란 말이 더 이상 수사가 아닌 것이다. 그런 시대인 만큼 '다인종, 다종교, 다문화 사회'는 더 이상 외면할 수 없는 현실이 되고 있다. 유일신 체계에 대한 지나친 고집과 맹목적인 집착은 그야말로 시대착오인 것이 아닐는지. 더불어 살아가기 위해서는, 서로에 대한 이해와 배려가 필요하다. 다양한 종교와 문화의 존재를 서로 인정하지 않을 수 없을 것이다. 동양사상에 담겨 있는 평화 지향성을 새삼 되돌아보는 작업이 갖는 적극적인 의미의 일단 역시 거기서 찾을 수 있지 않을까 한다.

I. 머리말

20세기말 이른바 '탈냉전' 시대의 도래는, 새로운 세기로서의 21세기, 나아가서는 세 번째 천년대(Millennium)에 대한 낙관적인 기대와 전망을 불러 일으키기에 충분했다. 되돌아 보면, 20세기는 인류 역사에 있어, 전세계적 규모의 전면전을 두 차례 겪었을 뿐만 아니라, 전쟁이 종식된 후에도 이념에 기초한 '냉전'을 통해서 잠재적인 대립과 갈등을 내포하고 있었기 때문이다.

하지만 아는 바와 같이, 21세기 첫 머리를 장식한 9·11테러와 이라크전쟁, 그리고 그들의 악순환은 갈등과 폭력, 그리고 테러와 전쟁이 결코 구시대의 유물이 아님을 입증해 보였다. ‘카인의 후예’로서의 인간의 본성과 폭력(전쟁)에 대한 재성찰을 필요로 하게 해주었으며, 동시에 ‘평화’에 대한 관심과 연구의 필요성을, 오히려 역설적으로, 느끼게 해주었다.¹⁾

아울러 헌팅턴이 ‘문명충돌론’ (the Clash of Civilizations)을 제기한 이후, 그 주장에 동의하건 하지 않건 간에, 국제 관계에서조차도 ‘문명’과 ‘문화’를 중요한 변수로 여기게 되었다는 점 역시 주목된다고 하겠다. 종래 ‘이념’과 ‘이데올로기’의 자리를 ‘문명’과 ‘문화’가 대신하게 되었다고 해도 되겠다. 또한 한 문명의 근간이 된다고 할 수 있는 ‘종교’ 영역에 대한 관심이 어느 때보다 높아졌다. 그러다 보니, 한 때 종교학이 ‘미래의 사회과학’이 될 것이라는 예측까지 나오기도 했다.

그러면 과연 21세기는 평화의 세기가 될 것인가 아니면 또다른 갈등과 폭력으로 얼룩지는 시대가 될 것인가. 그 귀추는 현재로서는 그 누구도 예측할 수 없다. 지금까지 적어도 이념적으로는, 폭력과 전쟁보다는 공존과 평화를 선호한다고 누구나 다 그렇게 말해왔지만, 현실에서 전쟁은 사라지지 않았다. 그것은 지난 역사가 말없이 증명해주는 바라고 해도 되겠다.

그렇다면 갈등과 폭력, 그리고 전쟁으로 점철되고 확산되어가는 현실에 부딪히게 될 경우, 우리는 어쩔 수 없이 그대로 받아들여야 하는가, 아니 받아들일 수 밖에 없는가. 그렇지 않다면, 폭력과 갈등, 전쟁을 넘어서 전세계적인 평화로 나아갈 수 있는 방안과 모색은 없는가.

1) 이에 대해서는 하영선편, 『21세기 평화학』(서울: 풀빛, 2002)을 참조.

만약 있다면 또 그것을 현실에서 어떻게 실현해나가야 할 것인가. 평화의 정착을 위한 사상적, 철학적 기반을 구축해가기 위해서라도, 모두가 나서서 조금씩 지혜를 모아가는 작업이 필요하다고 하겠다.

이같은 관점에서 입각해서, 이 글에서는 거시적인 맥락에서 '동양의 평화사상, 다른 식으로 말하자면 동양 사상에 담겨 있는 평화적 사유에 대한 재구성 작업을 시도해보고자 한다. 그 호오에 관계없이, 동양사상은 인류의 지적 유산의 일환을 이루고 있다고 하겠다. 이같은 시도는, 19세기말 이후 서구화, 근대화 과정에서 한쪽으로 밀려나고 간과되어 온 동양 사상에 대해서 '평화'라는 새로운 시선으로 바라보려는 것이라 할 수도 있겠다.

이하에서는, 먼저 일종의 예비적 고찰로서 '동양'과 '평화'라는 개념에 대해서 살펴보고자 한다. 그렇게 함으로써 이 글에서 다루어야 할 범위와 대상이 좀 더 분명하게 드러나게 될 것이다. 이어 동양 사상을 구성하는 3대 사상, 다시 말해서 유교, 불교, 도가에 담겨 있는 '평화'관념에 대해 검토해보고자 한다. 특히 그들 사상과 사유가 지닌 '세계관의 구조와 특성'에 초점을 맞추어 보고자 한다. 그렇게 하는 것은, 세계관 그 자체에 이미 일정한 '평화'지향성이 담겨 있다고 보기 때문이다. 아울러 오늘날 절실한 화두가 되고 있는 '세계관의 충돌'현상에 대해 어떤 시사점을 얻을 수 있지 않을까 하는 기대 때문이기도 하다.

II. '동양'과 '평화' 개념: 예비적 고찰

여기서 동양의 평화사상이라 할 경우, 과연 우리는 무엇을 어떻게 다

루어야 할 것인가. 이 글의 대상과 범위, 그리고 방법론 문제라 해도 되겠다. 그것은 곧 ‘동양’과 ‘평화’라는 두 개의 개념(용어)을 살펴보게 되면, 자연스레 그 윤곽이 드러나게 될 것으로 여겨진다.

1. ‘동양’: Orient와 Asia

우선 ‘동양(東洋)’이란 용어를 보자면, 원래적인 어의(語義) 상으로는 ‘큰 바다의 동쪽(지역)’이라는 의미를 갖는 만큼, 일반적인 명사로 쓰일 수 있는 것이었다. 그런데 중요한 것은, 그 용어에 담기는 내용이 시대에 따라서, 지리학적 지식의 발달 여하에 따라서 크게 변해왔다는 점이다. 14세기의 문헌 『島夷志略』에서 확인할 수 있는 ‘동양’의 경우, 자바, 보르네오, 필리핀 등을 가리키고 있다.²⁾

핵심부터 말하자면, 오늘날 우리가 쓰는 ‘동양’이라는 개념과 용어는, 이른바 유럽(구라파, 구미) 세계(‘서양’)와 조우하게 되면서 거의 반사적으로 형성되었다는 점이다. 동양이란 용어의 의미가 변용되었다고 해도 되겠다. 흔히 중국, 일본, 한국을 가리켜 ‘동양 3국’으로 부르고 있지만, 그 역사는 그리 오래되지 않는다. 그 말은 19세기 후반에 등장해서, 이후 점차 일반화되었을 뿐이다.³⁾ 그리고 청일전쟁(1894)에 뒤이어

2) 명나라 시대의 『東西洋考』에서는 동양으로 루손, 몰라카, 보르네오 등을, 서양으로 안남, 타이, 자바, 수마트라, 말라카 등을 들고, 따로 대만 澎湖島를 小東洋, 남인도를 小西洋, 유럽을 大西洋이라 불렀다. 청대에 들어오면 동양과 서양은 합해져서 남양(南洋)이라 불리웠고, 동양은 일본과 오키나와, 대만을 가리키는 명칭이 되었다. 守本順一郎, 『東洋政治思想史研究』(未來社, 1967), p. 7, pp. 22-23 참조.

3) “아세아에 있는 각국들도 서로 한 대륙에서 사는 직무와 정의들을 생각하여 서로 도와 주고 서로 붓도두어야 할터이요 또 그 분이 아니라 별노히 대한과 일본과 청국은 다몬 곳치 한 아세아 속에서 살 뿐이 아니라 종조가 고향 종조인 고로 신테 모발이

4), 러일전쟁(1904)이 결정적인 계기를 제공해주게 되었던 듯하다.

그와 관련해, 동양을 가리키는 용어로 흔히 쓰이는 '오리엔트'(Orient)나 '아시아'(Asia)에 대해서도 세밀한 주의가 필요하다. 라틴어로 '뜨는 해'를 의미하는 오리엔트는 옥시던트(Occident)와 짝을 이루면서, 천문학적 술어로 출발했다. 해뜨는 지역과 해지는 지역을 가리키는 말이었다. 그 기준은 역시 서구라파의 기독교 문화권(Christendom)이었다. 로마 제국을 동, 서로 나누어 그렇게 부르기도 했다. 그럴 경우, 오리엔트(동양)라는 것은 주로 메소포타미아 문명권, 그러니까 오늘날 중동(中東)으로 불리는 지역에 해당하며, 아무리 동쪽으로 넓힌다 하더라도 인도에 이르는 정도에 지나지 않았다.⁵⁾

또한 '아시아(Asia)'라는 단어는 지리적인 뉘앙스가 강한 것처럼 느껴지지만, 실은 그렇지 않다. 왜냐하면 “서구 근대에 특유한 가치적 입장은 특히 ‘아시아’라는 단어와 깊이 관련되어 있다. ‘유럽과 아시아’라는 이분법이야말로 서구 근대의 역사의식을 근저에서부터 규정하고 있는 것”⁶⁾이기 때문이다. “‘유럽과 아시아’라는 대비적 사고가 정착되고 보편화된 것은 근대라는 시대였다. 근대의 형성과정에 있어서, 유럽

서로 낯고 글을 서로 통용하며 풍속에도 낯은 것이 만히 있느니라 이 세 나라이 별노히 교제를 친밀히 하여 서로 보호 하고 서로 도이주며 아모조록 구라파 학문과 교화를 본 밧아 어서 속히 동양 삼국이 룡히 구라파의 침범 흙을 동심으로 막어야 동양 양이 구라파의 속디가 아니될 터인되 청국이 이 형편을 모르고 그저 구습에 져져 잠든 자며 ……” 『독립신문』 1898년 4월 7일자 사설.

4) 일본에서 제기된 ‘동양맹주론’에서, 그리고 청일전쟁을 “동양의 평화를 위한 전쟁”으로 정당화하는 과정 등이 그런 인식을 강화시켜 주었다고 하겠다. 石田雄, 『日本の政治と言葉(下)』(東京大學出版會未 1899), pp. 23-24.

5) 김용옥, 『동양학 어떻게 할 것인가』(서울: 통나무, 1986), pp. 113-114.

6) 小谷汪之, 『歴史の方法について』(東京大學出版會, 1985), p. 108.

이 전 세계로 되었을 때, 자신의 바깥에서 발견한 자기와 이질적인 사회를 모두 ‘아시아’라는 관념 속에 흘려보내고, ‘유럽’의 대극에 ‘아시아’라는 것을 설정한 것이다. 그러므로 실체(實在)로서의 유럽과 실체(실재)로서의 아시아가 존재하고, 그 양자가 서로 대극적인 역사적 개성을 가지고 있다는 식은 결코 아니었다.”⁷⁾ 아시아라는 단어는 지극히 이데올로기적인 용어였던 것이다.

‘아시아’라는 단어가 갖는 이데올로기성을 완전히 배제해버리고서, 지역을 나타내는 단어로 생각한다면 하더라도 문제는 여전히 남아 있다. 지역적으로도 유럽 바깥에서 발견한 유럽과는 이질적인 사회, 구체적으로 말해서 유럽을 제외한 나머지 지역을 가리켜서 아시아라 부른 탓에, 그것이 포괄하는 범위가 너무나 넓은 것이다. 동아시아, 동남아시아, 서남아시아, 중앙아시아, 북아시아 등. 인도는 물론이고 중동(Middle East), 이집트까지 포함되는 것으로 보아야 한다.⁸⁾ 물론 아메리카, 아프리카 등의 지역을 나타내는 단어가 있어서 이들을 보조적으로 사용할 경우 나름대로 구분은 되지만, 역시 애매하며 특히 그 내부의 경계가 분명하지 않다는 점은 남아 있다.

따라서 ‘동양’의 범위를, 아시아라는 말을 빌어 표현한다면 “East Asia, Far East Asia” 정도가 될 것이다. 거기에 속하는 국가를 든다면, 흔히 ‘동양 삼국’으로 부르는 중국, 일본, 한국이 중심이 되고 거기에 그 주위의 일부 지역(예를 들면 이른바 북방 지역과 베트남 등)이 포함될 것이다. 흔히 ‘동아시아세계’라 부르는 지역이 거기에 해당된다고

7) 위의 책, pp. 143-144.

8) 참고로 덧붙인다면 나카무라 하지메(中村元, 1912-2001)의 대표적인 저작『東洋人の思惟方法』--영어로 번역되기도 했다--은 모두 네 권 즉 「인도, 일본, 중국, 티베트」의 사유방법으로 구성되어 있다.

하겠다.

2. '평화'와 'Peace': 번역과 의미 변용

사전적 정의에 의하면, 평화는 “1) 평온하고 화목함. 2) 전쟁, 분쟁 또는 일체의 갈등이 없이 평온함, 또는 그런 상태”를 가리킨다.⁹⁾ 그 연원을 따져보자면, ‘平和’ 역시 한자로 표기가 가능한 만큼, 한자 문화권에서는 이미 조합가능한 용어로서, 이미 오래전부터 존재했던 것으로 상정해볼 수 있겠다.

실제로 옛 문헌에서, 한자어로서의 ‘平和’를 확인할 수 있다. 일차적으로 그것은 “평온(平穩)함, 무사안일(無事安逸)”을 가리키며,¹⁰⁾ 또 그렇게 하다(만든다)는 동사로 쓰이기도 했다.¹¹⁾ 명나라 때는 현(縣)의 이름[고유명사]이 되기도 했다.¹²⁾ 평온함, 무사안일이라는 뜻을 가졌던 만큼, 오늘날 우리가 생각하는 ‘평화’ 개념과 일맥상통한다고 해도 되겠다. 하지만, 그 용어가 그렇게 익숙한 것은 아니었다.¹³⁾

9) 국립국어연구원, 『표준국어대사전』(서울: 두산동아, 1999), p. 6579.

10) 용례를 보면 다음과 같다. 『左氏』(昭, 元) 愔堙心耳, 乃忘平和. 『史記』「樂書」感滌蕩之氣, 而滅平和之德. 『新書』「道德說」道者無形, 平和而神. 『春秋繁露』「循天之道」故仁人之所以多壽者, 外無貪而內清淨, 心平和而不失中正, 取天地之美, 以養其身. (『大漢和辭典』, 卷四, p. 510).

11) 『管子』「形勢解」平和其法, 審其廢置. (上同)

12) 지금의 福建省 龍溪縣 서쪽 지역. 讀史方輿紀要, 漳州府, 平和縣(上同). 李紘, 王栢等修, 昌天錦纂『平和縣志』영인본이 나왔다(成文出版社, 1967).

13) 〈한국인의 평화철학 모색〉 발표(유교, 불교, 토속종교)에 대한 한 종교학자(정진홍)의 논평은 그 점을 예리하게 지적하고 있다. “먼저 평화라는 말 자체가 우리 전통문화의 맥락 속에서 보면 상당히 생경한 개념인 것 같다는 느낌을 받았습니다. 즉 지금 우리가 문제로서 제기하고 있는 평화라는 개념 자체는 서구적인 영향을 상당히

왜 그런가? ‘평화’라는 용어는, 어느 사회과학 용어들과 마찬가지로 근대 서구의 개념과 용어, 구체적으로 ‘Peace’가 번역되는 과정에서 새롭게 등장한 것이기 때문이다. ‘Peace’라는 단어는 다양한 기원과 의미를 가지고 있지만¹⁴⁾, 사회과학적 의미에서의 ‘Peace’라는 개념은 역시 「근대의 발명품」이라 할 수 있겠다.¹⁵⁾ 서양에서도 평화 개념이 정립된 것은 그리 오래되지 않는다. 따라서 ‘평화’라는 용어는 원래의 한자적인 의미에다 Peace의 의미가 덧씌워진 것이라 할 수 있겠다.

그같은 번역 작업과 더불어, Peace로 상징되는 서구의 근대적인 평화 개념이 소개되기에 이르렀다.¹⁶⁾ 그것이 ‘平和’로 번역되어 본격적으로 쓰이기 시작한 것은, 일본의 조직적 평화운동의 선구자 기타무라 토오코쿠(北村透谷)가 1889년 ‘일본평화회(日本平和會)’를 창설하고, 1892년 기관지 『平和』를 창간한 이후라 한다.¹⁷⁾ 그런 흐름은 자연스럽게 이웃 조선과 중국에도 영향을 미치게 되었다. 『독립신문』에서 ‘평

받은 것으로 생각되는데, 오늘 우리는 우리의 전통 속에 나타난 평화 개념을 그런 서구적 개념의 틀 속에서 바로 설명하는 것이 아닌가 하는 느낌이 들었습니다.” 이 호재(편), 『한반도평화론』(서울: 법문사, 1989), p. 347.

14) *The Oxford English Dictionary*(Second Edition)의 Peace 항목 참조.

15) “전쟁은 인류의 역사 만큼이나 오래되었지만, 평화는 근대의 발명품이다.”(Henry Maine) “계몽주의 사상가들에 의해 발명된 평화 즉 전쟁이 어떠한 역할도 하지 않는 국제질서는 어느 시기에나 미래를 꿈꾸는 이들의 공통된 바람이었다. 하지만 정치지도자들에게 그러한 평화가 실현가능한 것으로 또 진실로 추구해야 할 목표로써 받아들여지기 시작한 것은 단지 과거 200여년 사이에 일어난 변화이다.” Michael Howard, *The Invention of Peace*(New Haven: Yale University Press, 2000), 안두환 옮김, 『평화의 발명』(전통과 현대, 2002), pp. 12-14.

16) ‘평화’의 관념은 언제 어디서나 중요한 개념이었다. 그리이스 시대에는 ‘eirene’ (평화의 여신), 구약성서에서는 평화사상으로서의 ‘shalom’ (shalom), 로마시대에는 정치적 평화를 나타내는 말로 ‘Pax Romana’가 있었다.

17) 이 부분에 대해서는 하영선, “근대 한국의 평화 개념 도입사,” 하영선편, 앞의 책, pp. 110-111을 참조했다.

화'라는 용어를 쓰기 시작했다는 것이 나름대로 증거가 된다.¹⁸⁾

그와 더불어, 19세기 후반 중국에서 번역, 소개된 『萬國公法』 역시 서구의 근대적인 평화 개념을 전파해주는데 크게 기여했다.¹⁹⁾ 그것은 종래의 동아시아적 국제질서와는 다른 근대적인 국제질서관이 도입, 수용되는 과정이기도 했다. 그 과정은 좁은 국면에서는 '개념의 충돌'로 나타났지만, 거시적인 차원에서는 '세계관 충돌'로 부를 수 있는 것이었다.²⁰⁾ 오늘날의 평화 관념 역시 그 연장선 위를 달려가고 있다고 해도 무방할 것이다.²¹⁾

Ⅲ. 동양의 평화사상:

유(儒) · 불(佛) · 도(道)의 지형도(地形圖)

'세계관 충돌'이란 표현이 시사해주듯이, 19세기 말 동아시아 세계

18) http://www.kinds.or.kr/in_index.html을 이용해서 확인할 수 있다.

19) 미국의 선교사 윌리엄 마틴(William A. P. Martin)은 국제법학자 헨리 휘튼(Henry Wheaton)의 저서 *Elements of International Law*를 『萬國公法』이란 제목으로 한역했으며, 그 책은 1864년 총리아문의 지원 하에 출판되었다.

20) 김용구, 『세계관 충돌의 국제정치학: 동양 예와 서양 공법』(서울: 나남, 1997); 김용구, 『세계관 충돌과 한말 외교사: 1866-1882』(서울: 문학과 지성사, 2001) 참조.

21) 지난 2004년 8월 16일, 필자는 베이징(北京)대학 철학과와 연세대학교 정치외교학과 BK21 사업단이 공동으로 개최하는 학술대회(주제는 East Asia and World Order, 東亞細亞與世界秩序)에 발표자로서 참석했다. 그런데 한국측에서는 '평화'라 했지만, 중국측에서는 계속 '화평(和平)'이라 했다. 그 점을 지적하면서 물어보았더니, 중국에서는 Peace가 ('평화'가 아니라) '화평'으로 번역된다는 것, 주로 19세기 이후에 쓰이게 된 용어라는 것, 따라서 전통 시대의 문헌에서 '화평'의 용례 역시 (전혀 없지는 않지만) 그리 많지 않다고 했다. 용어는 다르지만, 앞에서 말한 '번역과 의미 변용'이라는 점에서는 다를 바 없다고 하겠다.

와 서구 세계의 만남은 모든 국면에서 마찰과 갈등을 수반하게 되었고, ‘평화’ 개념 역시 예외는 아니었다. 오늘날 동양의 전통적인 평화 개념 내지 동양적인 평화에 대해서 그려내기 어렵다는 사실 자체가, 그같은 충돌의 결과를 상징적으로 나타내준다고 하겠다. 그만큼 국제정치를 보는 시선, 나아가 세상을 바라보는 눈 자체가 변했다는 것을 말해주는 것이다.

따라서 근대 국민국가를 행위자로 하는 서구의 근대적인 ‘Peace’ 개념을 염두에 두면서, 그것과 조우하기 이전의 동아시아 세계에서의 평화 관념 내지 동양 사상에서의 평화 관념에 대해 살펴보려고 한다. 그같은 관념은, 서구의 근대적인 평화 관념을 수용하는데 있어 때로는 일종의 징검다리 같은 것이 되기도 했으며, 다른 한편으로는 극복해야 할 관념적인 장벽이 되기도 했다.

그럼에도 문제는 여전히 남아 있다. 동양 사상을 서구 근대와 조우하기 이전의, 동아시아 세계에 고유한 전통 사상으로 본다고 하더라도, 구체적으로 다룰 내역은 과연 어떤 것들인가. 이에 대해서, 근래에 이루어진 논의를 통해서 시사를 얻을 수 있을 것이다. 앞에서 살펴본 ‘동아시아세계’의 경우, 지난날 급격한 경제성장과 더불어, 그 동력(dynamics)을 규명하려는 노력이 이어졌으며, 그것은 ‘유교자본주의론’으로 유행하기도 했다. 그같은 유행에 힘입어 이른바 ‘유교르네상스’를 구가하기도 했다. 갑작스레 밀어닥친 IMF사태(1997. 12) 이후, ‘유교’를 주창하는 목소리는 주춤해지긴 했지만²²⁾, 유교가 동아시아 세계의 주요한 사상의 한 갈래라는 점에 대해서는, 별다른 이의가 없을 것

22) 김석근, “유교 윤리와 자본주의 정신?: 베버테제에 대한 비판적 재검토,” 『동양사회사상』, 제 2집(1999) 참조.

이다. 이는 뒤이어 전개된 '아시아적 가치 논쟁(Asian Value Debate)'에서도 크게 다를 바 없었다. 그 핵심은 동아시아의 유교적 가치가 갖는 공능 여하를 둘러싼 것이었다.²³⁾

하지만, 동아시아 계의 전통 사상을 유교에 국한시키는 것은, 동아시아의 지적 유산의 범위를 지나치게 범위를 협소하게 만들 뿐만 아니라, 실제 상황에 들어맞는 것도 아니다. 흔히 유(儒)·불(佛)·도(道) 내지 삼교(三敎)로 통칭되고 있기 때문이다. 그들 이외에도 각 국가, 지역별로 고유한 원시적인 혹은 토착적인 사유로서의 토착신앙의 존재를 무시할 수 없고, 또 그래서 안될 것이다.²⁴⁾

그와 관련해, 이 글에서 말하고 싶은 하나의 포인트를 미리 말해둔다면, 전통시대 동아시아 세계의 경우, 토착신앙, 유교, 불교, 도교라는 각기 상이한 '세계관'이, 오랫동안 서로 충돌하기 보다는 오히려 공존과 조화를 유지해왔다는 점이다. 그 점에 주목하면서, 그들 사상 내지 세계관 속에 담겨 있는 '평화'의 사유에 대해 스케치해보고자 한다.

또 하나의 포인트는, 앞서 말할 것과도 관련되어 있지만, 서로 다른 세계관 사이의 '충돌'이라는 측면에 다름아니다. 19세기말의 '세계관 충돌' 현상을 그 단적인 사례로 들 수 있겠다. 헌팅턴의 문명충돌론에서는, 서구 문명과의 잠재적인 갈등을 내장하고 있는 문명권으로 유교와 이슬람 문명권을 거론한 바 있다. 하지만 직설적으로 말한다면, 유교 문명권에 대해서는 그야말로 기우라 하지 않을 수 없다. 유교는 불

23) 자세한 논의는 김석근, "아시아적 가치의 계보학: 기원과 함의 그리고 전망," 『오늘의 동양사상』, 제 2호(1999)를 참조.

24) 신라 말기를 살았던 최치원의 <난랑비서문>에는 유·불·도 삼교와 고유한 가르침으로서의 풍류도(風流道)에 대해 언급하고 있다. 그 자체 당시 사상계의 구도를 말해준다고 하겠다.

교나 도교와 더불어 오랜 기간 동안 공존해왔다는 사실을 역사가 증명해주기 때문이다. 하지만, 이슬람 문명권과의 갈등에 대해서는, 충분히 있을 수 있는 지적이라 생각한다. 9·11사태나 이라크 전쟁은 그같은 심증과 개연성을 한층 더 높여 주었다고 하겠다.

어째서 그런가. 동양사상의 입장에서 바라보자면, 기독교와 이슬람은 서로 상이한 종교임에도 불구하고, 그 구조와 원리라는 측면에서는 크게 다르지 않다. 유태교와 더불어, '유일신' (Le Monothéisme) 신앙 체계를 가지고 있다는 점도 간과할 수는 없겠다. 세계관의 구조와 특성에 주목해 보면, 유일신 체계는, 그 자체 세계 내에서는 한없이 '평화'로울 수 있다. 신들이 서로 싸우거나 갈등하는--예컨대 그리이스 신화를 보라--다신론적 세계관과는 확연히 구분된다. 하지만 다른 세계와 만나게 될 때, 특히 다른 유일신 체계와 부딪히거나 하면, 견잡을 수 없는 갈등을 빚어내게 된다. 더구나 순교에 가까운 그 무엇으로 되어버린다. 가장 단적인 예로 '종교전쟁'이 좋은 예가 된다. 이념과 종교에 바탕을 둔 적대적인 대립과 갈등은 그야말로 적절한 해결책이 없는 것이다.

필자는 기독교, 이슬람교, 유태교 등의 일신교, 특히 유일신 신앙에 바탕을 둔 세계관의 논리적 구조와 특성에 내포되어 있는 위험성을 조심스레 지적해두고자 한다. 돌이켜 보면, 기독교의 경우, 인류의 평화에 대한 요구를 최초로 그리고 강력하게 제기했으며, 평화주의 입장에서서 전쟁 자체를 부인하지 않았던가. 그같은 기여가 과소평가되어서는 안될 것이다.²⁵⁾ 하지만, 십자군이 이교도(異教徒)에 대해 감행한 전

25) 앞에서 본 키타무라 토오코쿠의 일본평화회의 설립은 퀘이커교도의 모임인 영국평화회(British Peace Society)의 윌리엄 존스(William Jones)가 1889년 도쿄에서 행한 연설에서 1871년 프랑스-프로이센 전쟁의 비참한 상황을 체험에 기반하여 영국

쟁은, 역설적으로 '평화를 위한 전쟁'이라는 논리적 모순을 드러내지 않았던가. 끝까지 밀고 나가면, 기독교에 교화될 때까지 '정의로운 전쟁' [正戰]을 계속해야 한다는 도덕적인 의무를 고취시킴으로써 도착적인 호전주의에 빠져버릴 수도 있다는 것이다. 이슬람교 역시 비슷한 논리 구조를 가지고 있다고 할 수 있지 않을까 한다.²⁶⁾

요컨대, 사상 내재적으로 평화에 대한 뜨거운 갈망을 갖추고 있더라도, 유일신 체계와 거기서 비롯되는 비슷한 논리 체계가 서로 부딪히게 될 때, 뜻하지 않은 갈등과 폭력, 나아가 전쟁이라는 극한 사태로까지 나아갈 수 있는 가능성을 배제할 수 없다는 것이다. 그 점을 염두에 두면서, 유(儒)·불(佛)·도(道)에 대해서, 특히 유교에 비중을 두면서 살펴보기로 하자.

1. 유교: '大同'과 '事大字小'²⁷⁾

유교가 동아시아 세계의 주요한 사상의 한 갈래이자 동시에 대표적인 사상이라는 점에 대해서는 부인할 수 없을 것이다. 특히 그 대상 영역이 사회와 국가 영역, 나아가 국제정치나 국제질서 영역에서는 유교가 두드러진다. 한국의 독자적인 국제정치학을 정립하고자 했던 이용

평화회의의 활동을 설명하면서 기독교 평화주의를 주장하는 것에 자극받아 이루어졌다. 하영선, 앞의 글, p. 111.

26) 이슬람의 평화와 전쟁에 대한 인식에 대해서는 문정인, "이슬람의 평화사상," 하영선편, 앞의 책(2002)이 자세하게 다루고 있다.

27) 이 부분에 대한 논의는 김석근, "한국 전통사상에서의 평화 관념: '사대'와 '중화'를 중심으로," 하영선편, 앞의 책(2002)의 <3장 사대와 교린: 유교적 국제정치>를 많이 참조했다.

희 교수가 근세사에 뚜렷한 국제정치권으로 유교문화권, 회교문화권, 기독교문화권 셋을 든 것²⁸⁾ 역시 같은 맥락이라 하겠다.

그런데 근대에 들어서 Peace의 번역어로 ‘平和’가 채택된 만큼, ‘평화’라는 용어에 대해서 유교는 그다지 중요한 의미를 부여하지 않았다. 물론 평화라는 단어 자체는 있었지만, 유교는 다른 용어를 빌어서 ‘평화’에 대해 말했다. 이는 기존의 연구에 의해서도 충분히 뒷받침된다.

“유학에서의 평화의 의미는 결코 특이한 것이 아니다. 그것은 곧 國際間에 있어서는 戰爭없이 화해로운 交隣관계를 유지하는 상태이며, 국내적으로는 기존정부에 대한 叛逆 형식의 쟁투(革命, 民亂)없이 국민의 화합을 이룬 것을 의미한다. 이것이 유학에서 사용하는 평화의 기본적 의미이다. 國內外로 아무런 쟁투도 일어나지 않고 인간간에 和合의 분위기가 조성된 이른바 「태평」 세월의 상태가 儒學에서 사용하는 기본적이고 일반적인 평화概念이다.” “태평의 상태를 평화의 기본적이고 일반적인 의미라고 지적하는 까닭”은 “평화의 개념이 儒學 고유의 것이 아니기 때문이다.”²⁹⁾

그 논의를 더 따라가 보면, “유학적인 평화의 개념이 이와 같이 和合을 전제로 한 것이므로, 그 실제적인 양상은 「泰平」으로 이름지워지는 物心 양면의 安樂상태이다. 그것은 비록 개개인의 방종과 안일의 가능성까지 내포한 桃園境은 아니라고 하더라도, 개인간의 불평불만이나 집단간 계층 간의 불평불만이 없는 상태로서, 특히 人和가 반드시 실현

28) 이용희, 『일반국제정치학』(상)(서울: 박영사, 1962) 참조.

29) 윤사순, 앞의 글, p. 26.

되는 여건임에 틀림없다. 이러한 여건이 역사상으로 구현된 경우로서 유학에서 堯舜時代를 꼽는다는 것은 하나의 상식이다. 그러나 이보다 더 이상적으로 平和가 실현되는 상태를 유학에서는 도모한다. 그 이상적으로 실현된 平和의 典型的인 例가 바로 「大同」이라고 불리우는 것이다.” “이른바 大道가 행해지는 조건이 곧 大同이며, 이것이 또한 平和가 최대로 실현되는 가상적 理想世界이다.”³⁰⁾

그렇다. 유학이 그리는 이상사회, 다시 말해 평화가 구현된 유토피아 사회, 그것은 곧 '대동'(大同) 사회라 할 수 있다. 그 구체적인 모습은 어떤가. 우리는 『禮記』 『禮運』편을 통해서, 그 모습을 엿볼 수 있다.

“대도가 행해진 세상에는 천하가 모두 만인의 것이다. 사람들은 현한 이와 능한 이를 선출하여 관직을 맡게 하고, 온갖 수단을 다 하여 서로간의 신뢰와 친목을 두텁게 했다. 그러므로 사람들은 각자의 부모만을 부모로 섬기지 않았고, 각자 자기 자식만을 자식으로 여기지 아니하여 노인에게는 그의 생애를 편안히 마칠 하였으며 장정에게는 충분한 일을 시켰고 어린아이는 마음껏 성장할 수 있게 했으며, 과부와 고아, 불구자 등에게는 고생없는 생활을 시켰고, 성년 남자에게는 직분을 주었으며, 여자에게는 그에 합당한 남편을 갖게 했다. 재화라는 것이 헛되이 낭비되는 것을 미워했지만 반드시 자기에게만 사사로이 독점하지 않았으며, 힘이라는 것은 사람의 몸에서 나오지 않으면 안되는 것이지만 그 노력은 반드시 자기 자신의 사리를 위해서만 쓰지 않았다. 모두가 이러한 마

30) 위의 글, p. 27.

음가짐이었기 때문에 모략이 있을 수 없었고 절도나 폭력도 없었으며 아무도 문을 잠그는 일이 없었다. 이러한 세계를 ‘대동’ 이라 한다.”³¹⁾

유학에서는 이같은 비전을 가지고 있었으며, 따라서 그같은 이상을 실현하기 위해서 노력해야 한다고 했다. 정치의 세계에서는 그같은 이념의 실천이야말로 ‘인정(仁政)’ 내지 ‘왕도정치(王道政治)’ 에 다름아니었다. 거기서는 ‘형(刑)’ 과 ‘정(政)’ 이 아니라 ‘예(禮)’ 와 ‘덕(德)’ 에 의한 정치가 행해지는 것으로 상정되었다. 서구의 물결이 밀려오는 시점에서, 강유위(康有爲)가 ‘대동사상’ 으로 불리는 중국적인 유토피아 구상과 비전을 담은 『大同書』라는 저작을 남긴 것 역시 거기서 비롯한다고 하겠다.

그런데, 황금시대로서의 ‘삼대(三代)’ 는 그런 이상이 실현된 것으로 간주되었지만, 이후 그것은 한 번도 실행되지 못했다. 어디까지나 이상일 뿐이었다. 그러면 현실은 어떠했는가. 현실적으로 유학의 ‘평화’ 관념은, 특히 국가들 사이의 관계는 오히려 ‘사대’ 와 ‘교린’ 이라는 관념을 통해서 찾아볼 수도 있지 않을까 한다. 오래동안 국가들 사이의 질서를 규율해온 정책이자 동시에 원리이기도 했기 때문이다.

유교 문화권의 국제정치 질서는 나름대로 독자적인 구조와 체계, 그리고 명분과 이데올로기를 가지고 있었다.³²⁾ 가장 두드러지는 특징은,

31) “大道之行也，天下爲公。選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子。使老有所終，長有所用，幼有所長。矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨惡其棄於地也，不必藏於己。力惡其不出於身也，不必於己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作。故外戶而不廢。是爲大同。” 『禮記』 「禮運」.

32) “이 권역의 정치양식은 유교의 정교(政敎) 관념에서 유래하고 있으며 국내의 법질서

그 관계가 서계적(序階的) 구조, 다시 말해서 수직적인 불평등 관계라는 것이었다. 주변국들 사이의 수평적인 '교린' 관계도 있긴 했지만, 그것은 수직적인 '사대'를 인정한 위에서의 수평적 관계였다. 그것은 근대 서구 국가들 사이의 수평적인 관계, 적어도 형식상으로는 평등한 주권국가의 공존이라는 구조를 내세우는 서구의 근대 국제법 질서와는 확연히 구별되는 것이었다.³³⁾

심지어 그같은 패턴은 무력 충돌 같은 적대 행위에도 관철되고 있었다. 승패와는 차원이 다른 것이었다. “유교권에 있어서도 전쟁은 정(征)·토(討)·침(侵)·습(襲)·벌(伐)·전(戰)의 여러 문자로 표시되듯이 서계적 질서에 역시 규율되는 제도적인 것으로 인정되었다.”³⁴⁾ “원칙적으로 전(戰)은 동등한 정치집단 간의 무력 충돌을 지칭하며, 적국(敵國)이라는 용어도 제후간의 경우에만 사용하였다. 이적(夷狄)에 대한 무력 행위는 전(戰)이라 하지 않고 토(討), 벌(伐), 취(取), 정(征)의 용어로 표현하였다. 『孟子』에서도 “征이란 上이 下를 伐하는 것이고 征이라 말하는 것은 正을 일컫는 것”³⁵⁾이라 했다.³⁶⁾

평상시의 국제 정치, 다시 말해 국가들 사이의 외교와 교섭은, 원리

나 지배 질서가 唐, 明律戒나 충효사상에 입각한 가부장적인 전제이듯이, 국제정치적 질서는 禮敎를 본으로 하되, 권역을 막연히 「天下」라 하여 天命을 받드는 中朝의 天子의 덕이 미치는 범위로 관념된다. 이 「천하」는 그것이 중조의 문화가 미치는 「터」이며, 禮敎의 「명분」이 유지되어야 하는 곳이며, 또 신분적인 유교의 예 사상을 따라 그 구조가 序階的이 아닐 수 없었다.” 이용희, 앞의 책(1962), pp. 71-72.

33) “에당초 주변국은 중심세력에 의해 한낱 「藩籬」로 간주되었다. 말하자면 문화적, 종교 윤리적 상하질서가 바로 정치질서를 대신하였었다.” 이용희, 위의 책(1962), pp. 233-234.

34) 위의 책(1962), p. 61.

35) 「征者 上伐下也. 征之爲言 正也」. 「盡心章」 上篇.

36) 김용구, 앞의 책(1997), pp. 74-75.

적으로 유교적인 ‘禮’ 사상에 근거해 이루어졌다. 그 ‘禮’는 오늘날의 이른바 ‘法’에 가까운 것으로 볼 수도 있겠다. “禮”라고 하는 것은 오류에 의해서 대표되는, 이른바 국내의 정치적, 사회적 규범이며, 이것이 국제질서 규범이라는 의미에서 사용되는 것은 ‘예’의 확대된 의제(擬制, fiction)에 지나지 않는다. …… ‘동아시아 세계’의 제 국가간의 국제질서 관계는 기본적으로 그러한 ‘예’ 관념이 그 기초를 이루고 있었다.”³⁷⁾ “예는 유가 사상의 핵심인데 이것이 나라간에 적용되는 경우, 주실(周室)과 제후간, 제후와 제후간, 그리고 중국과 이적(夷狄) 간에 있어야 할 규범이 되며, 그 기본원리가 큰 것을 섬기고 작은 것을 어여삐 여긴다는 사대자소(事大字小)인 것이다.”³⁸⁾ 국제관계에서의 ‘예’, 그것은 곧 ‘事大字小’로 압축, 표현될 수 있다.

‘사대’나 ‘자소’(字小)를 보자면, 거기에는 ‘예’ 이전에 이미 대국과 소국의 차이, 어쩔 수 없는 군사적, 정치적 힘의 우열 관계가 상정되어 있다. 언제, 어디서나 그것이 현실이다. ‘사대자소’는 힘의 우열이라는 전제 위에, 그들의 관계를 규범 차원에서, 실현되어야 할 이념으로 윤리적으로 규범화하려는 것이었다. 직설적으로 말해서 사대는 자소와 개념적으로 짝을 이루고 있다. 일차적으로 작은 것은 큰 것을 섬겨야 한다. 사대해야 한다.

한편, 그같은 사대에 대응해 상국 혹은 강대국은 ‘자소’해야 한다는 일종의 의무 같은 것이 담겨 있다는 점이다. 큰 것에게도 마음대로 하지 말고 ‘字小’, 즉 작은 것을 어여삐 여기라 한다. 예에 의해 규율되어야 하며, 예를 따라야 한다는 것. 일종의 권리와 의무가 공존하는 것이다.

37) 박충석, 『한국정치사상사』(서울: 삼영사, 1982), p. 49.

38) 김용구, 앞의 책(1997), p. 80.

그같은 쌍무적인 권리-의무 관계가 무시, 단절되거나 군사와 무력이 횡행하게 되면, '자소'가 설 자리는 없어진다. 원칙적으로 “큰 것이 작은 것을 어여뵈 여기지 않는다면 작은 것은 큰 것을 섬기지 않는다.”³⁹⁾ 그렇게 되면 약육강식의 세계가 되고 만다. 작은 것은 살아남기 위해서, 어쩔 수 없이 '사대'하지 않을 수 없다.⁴⁰⁾ 그 때는 이미 '예'가 아닌 '힘'의 지배로 변하게 되며, 사대자소의 명분 자체가 어그러지고 만다.

그러면 사대는 어떻게 표현되는가. 그 실체는 곧 '조공'과 '책봉'에 다름아니었다. 사대 질서 대신 흔히 조공 질서나 책봉 관계라는 용어가 쓰이는 것도 그 때문이라 하겠다. '조공' 관계의 특징은 다음과 같이 정리할 수 있다. “①조공국의 국왕은 중국에 의하여 봉(封)해지고 조공국왕이 변경되려면 중국의 인정이 전제조건으로 되어 있었다. 조공국의 국왕들이 국왕으로서 자처할 수 있는 명분이 중국의 인정으로부터 나오는 것이다. 이것이 책봉(冊封)의 관계였다. ②조공국은 중국의 역법(曆法)을 받아 시행해야 된다. 이것을 봉삭(奉朔)이라고 하였다. ③조공국은 정기적으로 중국에 조공을 행한다. 여기에서 제후들의 국왕은 중국 황제에게 표(表)와 공(貢)을 바치며 황제는 이들 공사(貢使) 일행에게 답례한다. 이것을 조공회사(朝貢回賜)라고 한다.”⁴¹⁾

굳이 따진다면 책봉 보다는 조공의 의미공간이 더 넓은 것으로 볼 수

39) “唯大不字小, 小不事大,” 『春秋左傳』, 哀公 7年條.

40) 엄밀하게 보자면 「사대」와 「사대주의」 개념은 구별되어야 한다. 「사대」에는 힘의 우위라는 객관적인 지표에 따라 행위하는 것, 생존하기 위해 어쩔 수 없이 취하는 의례 내지 전략이라는 의미도 담겨 있다. 다시 말해 「以事大國, 所以存也」(左傳 襄公 27年). 큰 것에게 「자소」를 기대하고 또 (심정적으로 강하게) 요구하는 것으로 볼 수도 있겠다. 이에 반해 「사대주의」는 사대 그 자체를 '主義'로 삼으며, 그 자체를 목적시한다는 점에서 구분된다고 하겠다.

41) 김용구, 앞의 책(1997), p. 72.

있겠다. 진호(進號)와 가호(加號) 및 추증(追贈) 등을 제외한다면, 책봉은 한 사람에게 한 번이면 족하기 때문이다. ‘책봉’에는 중국의 황제가 주변국의 군장(君長)에게 특정한 관작과 그에 상응하는 물품을 내림으로써 그 군장의 지위를 공식적으로 인정해준다는 의미가 담겨 있었다. 명분론으로 말한다면 통치를 위임한다는 것으로 볼 수 있겠다. 조공에는 책봉 봉작 이외에 속국이나 제후가 종주국에 공물(貢物)을 바침으로써 이루어지는 물물 교역이라는 성격도 담겨 있었다. 예물로 바치는 공물에 대해 하사(下賜), 상사(賞賜) 명목의 답례물이 있었다.

이같은 원리 하에 운영되었던 사대 관계는—구체적으로는 조공과 책봉 관계—는, 흔히 유교적 국제정치 질서의 다른 축이라 할 수 있는 ‘교린’ 과도 밀접하게 연결되어 있었다. 주변국가들끼리는 중국에 대한 ‘사대’ (책봉)관계를 전제로 서로 우호적인 관계, 다시 말해 ‘교린’ 을 유지했기 때문이다. 수직적인 질서 내에서의 주변 국가들 끼리의 수평적인 관계라 해도 되겠다. 사대가 그같은 주변 국가들의 수평적인 관계를 지탱시켜주고, 또 보증해주는 역할을 했던 셈이다.⁴²⁾

2. 노장사상 혹은 도가(道家) 철학⁴³⁾

부정과 역설 그리고 우화로 가득차 있는 『老子』와 『莊子』, 그들을 통

42) “이러한 상하, 서계적인 국제사회에 있어서는 同班의 諸國間은 이른바 「교린」 「相聘」의 관계이며 상하관계는 이른바 「服屬」인데 그복속의 의미는 천명을 받은 王德에 복속한다는 것으로서 宗屬의 명분이 이로써 완결되는 것이며, 상국은 이 명분 위에 恩惠와 懷柔의 의미로 賜賚를 내리고, 互市와 交易을 허용하는 것이라고 自處하였으며 또 이 까닭에 事大·交隣은 禮部 所管의 국법으로 규율되었다.” 이용희, 앞의 책(1962), pp. 72-73.

해서 읽을 수 있는 사유(思惟)는 흔히 노장사상으로 불리고 있다. 그들은 기존의 상식과 지식 그리고 언어에 대해서 다시 한 번 깊이 생각해 볼 것을 권하는데, 그같은 기존의 상식의 집합체야말로 '주류'라 할 수 있는 유교에 다름아니었다. 그들은 유교에서 귀하게 여기는 덕목들을 뒤집는 형태로 율조리거나 역설적인 주장을 내세움으로써,⁴⁴⁾ 가리워진 혹은 드러나지 않는 사유와 그 가능성을 열어 보여준다.

때문에 필자는, 유교와 노장 사상은 중국 문명의 원초적인 두 축에 해당하는 것으로 읽고 있다. 유교는 양(陽)적인 측면, 도가사상은 음(陰)적인 측면이라 해도 되겠다. 음과 양처럼 서로 다르지만 보완적이라는 것.⁴⁵⁾ 그래서 “노장사상은 동양의 정신적 살인 동시에 피이며, 인류 공통의 어떤 정신적 양식이다”⁴⁶⁾라고 한 발언은 적실성을 갖는다. 그리고 훗날 낯선 세계관으로서의 불교를 이해해가는 과정에서, 노장사상이 그 언어와 개념을 기꺼이 빌려주었다는 사실은 잘 알려져 있다.

43) 엄격하게 말하자면, 노장 사상 내지 도가 철학과 '종교로서의 도교'는 구분되어야 할 것이다. 도교는 『老子』, 『莊子』를 높이 받들고 있으나, 차이점 역시 크다고 하겠다. 가장 두드러지는 것은 도가 철학이 자연을 따를 것을 지향하는 반면, 도교는 자연에 대항하는 일종의 반항 내지 자연을 정복하려는 정신을 추구한다는 점이다. 아울러 도교의 경우, 불교의 영향에 힘입어 종교적인 색채가 한층 더 농후해졌으며, 따라서 중국의 민간신앙 쪽에 가까이 갔다고 할 수 있겠다.

44) 대표적인 한 구절을 들어두기로 한다. “큰 도가 폐하고 나서 인이니 의니 하는 것들이 있게 되었다. 지혜가 있고 나서 큰 거짓이 있게 되었다. 욕친이 불화한 후에 효도니 자애니 하는 것들이 있게 되었고, 국가가 혼란스러워 진 후에야 충신이 있게 되었다.”(大道廢, 有仁義. 智慧出, 有大偽. 六親不和, 有孝慈. 國家昏亂, 有忠臣) 『老子』 제18장)

45) 실제로 노자 사상에서는 (흔히 유가에서 그다지 중시하지 않는) “여성과 암컷, 어머니, 유약함, 계곡, 낮은 곳” 등에 대한 적극적인 평가와 더불어 자리매김이 이루어지고 있다.

46) 박이문, 『노장사상: 철학적 해석』(서울: 문학과 지성사, 1980), p. 13.

이천년이 넘는 기간 동안, 그리고 지금도 노장사상이 많은 사람들의 사랑을 받고 있다는 사실은 시사적이다. 인간과 삶에 대한 통찰력을 담고 있기에, 시대에 따라서 읽는 각도에 따라서 다른 의미로 다가오기에 그러했을 것이다. 더구나 평상시가 아니라 격변의 와중이나 변화를 모색할 때에는 더욱 많이 읽혀졌다는 것 역시 흥미로운 측면이다.

그런데 노장사상, 특히 노자에 있어 핵심적인 개념은 바로 ‘도(道)’라 하겠다. 흔히 ‘도가(道家)’ 철학이라 부르는 것도 그 때문이다. 말하자면 도는 우주의 보편적인 원리라 할 수 있다. 인간 사회나 정치 질서 역시 거기에 따라야 한다. 문제는, 그것을 정확하게 알기 어렵다는 것이다. 유명한 『노자』 제 1장은 이렇게 시작된다. “도라고 말할 수 있다면 그것은 이미 언제나 그러한 도가 아니다. 명이라 이름할 수 있다면, 그것은 이미 언제나 그러한 이름이 아니다.”⁴⁷⁾ 도의 존재 자체는 인정하되, 이것이 도라고 한정시키려는 움직임에 대해서는 결코 동의하지 않는다. 말하는 순간, 벗어나버린다는 것이다.

하지만 가까이 갈 수 있는 방법이 없는 것은 아니다. 찰떡찰떡하게, 마치 내뱉는 것처럼 노자는 이렇게 말한다. “성스러움을 끊어라! 슬기로움을 버려라! 못사람의 이로움이 백배가 될 것이다. 어짐을 끊어라! 옴을 버려라! 못사람이 다시 효성스럽고 자애로울 것이다. 교사스러움을 끊어라! 이로움을 버려라! 도적이 없어질 것이다. 이 셋은 문명의 장식일 뿐이며, 죽한 것이 아니다. 그러므로 돌아감이 있게 하라! 있는 그대로를 드러내고 통나무를 꺾안을지니 사사로움을 적게하고 욕심을 적게하라.”⁴⁸⁾ 인간들이 애써 만들어낸 문명의 그물로부터 벗어나라고

47) “道可道, 非常道, 名可名, 非常名”

48) “絕聖棄智, 民利百倍; 絕仁棄義, 民復孝慈; 絕巧棄利, 盜賊無有. 此三者以爲文不足,

한다.

조금 더 나아가면, 억지로 무엇을 하지 말라는 가르침, 즉 '무위(無爲)'의 명제로 이어진다. "어진 이를 숭상하지 않으면 백성들은 경쟁하는 일이 없어질 것이다. 얻기 어려운 재보를 귀중하게 여기지 않으면 백성들이 도둑질하는 일이 없어질 것이다. 욕망을 자극하는 것을 보지 않으면 백성들의 마음은 어지러워지지 않을 것이다. 그러므로 성인의 정치는 그 마음을 비우고 그 배를 채우며, 그 의지를 약하게 하고 그 기골을 강하게 하며, 항상 백성으로 하여금 지식과 욕심이 없도록 한다. 그리고 지혜로운 자로 하여금 감히 억지로 하는 것이 없도록 한다. 그렇게 하면 억지로 하지 않아도 다스려지지 않음이 없다."⁴⁹⁾

억지로 하려고 하지 않아도, 무엇하나 제대로 되지 않는 것이 없다는 것이다. 그같은 생각은, 급진적인 것으로 해석될 수 있겠다.⁵⁰⁾ 그래서 자연스러운 흐름—더 깊이 들어가면 '도(道)'—에 따르라고 가르친다. 특히 그것은 물[水]에 대한 중시나 강조와도 연결된다. "물은 좋은 선과도 같아서 만물을 이롭게 하지만 다투지 않는다. 많은 사람들이 싫어하는 곳에 처한다. 그래서 도에 가깝다.... 다투지 않기에 허물도 없

故令有所屬。見素抱樸，少私寡欲。”『老子』 제 19장.

49) “不尚賢，使民不爭。不貴難得之貨，使民不爲盜。不見可欲，使民心不亂。是以聖人之治，虛其心，實其腹，弱其志，強其骨，常使民無知無欲，使夫知者不敢爲也。爲無爲則無不治。”『老子』 제 3장.

50) “노장의 종교적 사상의 핵심을 나타내는 〈무위〉 역시 급진적인 생각이다. 그는 인간의 궁극적인 해방, 즉 종교적 해결이 인위적인 행동을 초월해서 대자연과 조화를 갖고 그 대자연에 따라감으로써만 가능하다고 주장한다. 이러한 생각은 문화가 인류의 발전과 궁극적인 행복을 가져온다는 역사를 통해 지배해왔던 생각과는 전혀 정반대이며, 그러한 주장에는 깊은 진리가 있는 것이다.” 박이문, 앞의 책(1980), pp. 138-139.

다.”⁵¹⁾ 본성적으로 물은 낮은 곳에 처한다. 부드러움과 겸손의 미덕이라 해도 좋겠다. 그런데 그런 물이 모두 모여드는 곳, 그곳이야말로 바로 강과 바다가 아니던가. 강과 바다가 모든 계곡의 왕이 되는 것은, 아랫자리에 잘 처하기 때문이다.⁵²⁾ 뒤집어 말하면 아랫자리에 잘 처하는 자가 왕이 될 수 있다는 것이다.

다소 개략적으로 살펴보긴 했지만, 대략 이같은 세계관 속에서 대립과 다툼, 폭력과 전쟁의 싹을 찾아내기란 어려운 일이 아닐까. 다시금 초점을 좁혀서, 국제정치 행위자로서의 국가에 맞출 경우, 노자가 주장하는 국가의 존재 양태는 ‘소국과민’(小國寡民)으로 요약될 수 있다. 나라를 작게 하고 백성을 적게 하라는 것. 노자의 시대가 그러했듯이, 국제정치 영역에서, 갈등과 전쟁의 싹은 대부분 국가이익의 추구하고 제국주의적인 팽창 욕구에 있었다. 하지만 노자가 꿈꾼 이상향은 소박하고 조용한 작은 국가였다.⁵³⁾ 거기서는 비록 무기와 병사가 있더라도 그들을 쓸 일이 없도록 한다는 것이다.

51) “上善若水。水善利萬物而不爭，處衆人之所惡，故幾於道。居善地，心善淵，與善仁，言善信，政善治，事善能，動善時。夫唯不爭，故無尤。”『老子』 제 6장.

52) “江海所以能爲百谷王者，以其善下者。故能爲百谷王。”『老子』 제 66장.

53) “나라를 작게 하고 백성의 숫자를 줄여라. 수많은 도구가 있더라도 쓸 일이 없도록 하고, 백성들로 하여금 생명을 소중히 여기도록 하여 먼 곳으로 이사가는 일이 없도록 하고, 배와 수레가 있더라도 탈 일이 없도록 하고, 비록 무기와 병사가 있더라도 그들을 쓸 일이 없도록 하라. 사람들로 하여금 새끼줄을 묶어 그것을(문자대신) 써도록 하면, 자신의 음식을 달게 먹고, 의복을 아름답게 여기며, 거처를 편안하게 여기며, 풍속을 아름답게 여겨서, 이웃나라가 멀지 않은 곳에 있고 닭과 개의 소리 서로 들리더라도 늙어 죽을 때까지 서로 왕래하는 일이 없다.”(小國寡民，使有什佰之器而不用，使民重死而不遠徙，雖有舟輿，無所乘之，雖有甲兵，無所陳之，使人復結繩而用之，甘其食，美其服，安其居，樂其俗，隣國相望，雞犬之聲相聞，民至老死不相往來)，『老子』 제 80장.

그래서 노자는 국가들 사이의 갈등과 대립, 나아가 무력에 의한 전쟁을(그 존재 자체를 부인하지 않지만) 기꺼워하지 않는다. 노장사상의 세계관으로 보자면, 당연한 것이다. 그는 이렇게 말한다. “무기(군사)라는 것은 상서롭지 못한 것으로, 사람들이 모두 싫어하는 것이다. 따라서 도가 있는 자는 그것을 쓰지 않는다. 군자가 평소에 거할 때는 왼쪽을 귀하게 여기지만, 군사를 쓸 때에는 오른쪽을 귀하게 여긴다. 무기(군사)라는 것은 상서롭지 못한 것이므로, 군자가 쓰는 것이 아니다. 어쩔 수 없이 쓸 때에는 욕심없이 담담한 것을 제일로 삼으며, 승리를 거두어도 아름답게 여기지 않는다. 그것을 아름답게 여기는 자는 사람 죽이는 것을 즐기는 자이다. 무릇 사람 죽이기를 좋아하는 자는 천하의 뜻을 이룰 수가 없다. 좋은 일에는 왼쪽을 귀하게 여기고, 흉한 일에는 오른쪽을 귀하게 여긴다. 이는 장례의 예에 따라서 처하는 것이다. 많은 사람을 죽이게 되기 때문에 슬프고 가련한 마음으로 임하며 전쟁에서 승리했다 할지라도 장례의 예로서 처하는 것이다.”⁵⁴⁾

이와 관련해, 우리 시대의 평화사상가 함석헌 선생은, 노장사상에 흠뻑 젖어든 바 있으며⁵⁵⁾, 노자를 가리켜 인류 최초의 평화주의자라 선언하기도 했다는 점을 덧붙여두고자 한다. “노자는 전쟁의 무익함을 강조했습니다. 그리고 폭력이 국가의 정책으로 쓰여서는 안되고, 국가간에 평화적인 해결 방법을 찾아야 할 것이라 경고했습니다.”⁵⁶⁾

54) “夫佳兵者，不祥之器，物或惡之，故有道者不處，君子居則貴左，用兵則貴右。兵者，不祥之器，非君子之器，不得已而用之，恬淡爲上，勝而不美，而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右。言以喪禮處之，殺人之衆，以哀悲泣之。戰勝以喪禮處之。”『老子』 제 31장.

55) 정지식, “함석헌의 평화사상: 반전평화주의,” 『씨울 의소리』(2004년 1·2월) 참조.

56) 『함석헌전집』 20(서울: 한길사, 1987), p.31.

3. 불교: 비폭력과 평화의 철학

흔히 불교는 반세속이며 반문명적인 종교로 여겨지고 있다. 그들의 관심사는 세간(世間)이 아니라 출세간(出世間)의 그것이며, 출가(出家)라는 행위가 그것을 단적으로 말해주고 있다고 한다. 또한 교리에서도, 불교는 인간의 근본적인 고통을 극복하고, 진정한 행복과 마음의 평정을 찾을 수 있는 길을 제시해준다고 한다.

이는, 그리 틀린 말은 아니라 하겠다. 개인적인 차원에서의 ‘마음’의 평화 역시 중요한 측면이라 해야 할 것이다.⁵⁷⁾ 하지만 이 글의 관심으로 보자면, 국가와 사회 영역의 평화에 대해 불교는 어떻게 생각했으며, 어떤 가르침을 베풀었는가 하는 것이다. 다시 말해서 전쟁과 평화에 대한 불교의 사회사상 내지 정치철학의 문제라 해도 되겠다.

인도에서 발생한 불교는 히말라야 산맥을 넘어 중국에 전해짐으로써, 그리고 중요한 불교 경전을 한자로 번역하게 됨으로써 새로운 장을 열게 되었다. 서구의 입장에서 보자면, 인도와 중국은 다같이 ‘동양’에 속하는 것처럼 보이겠지만, 그들은 독자성을 지닌 별개의 ‘세계’로 존재하고 있었다. 그래서 불교의 전래와 수용은, “서로 상이한 두 문명권의 교류와 대화”라는 의미도 동시에 지니고 있다. 이 글의 주제와 관련해 중요한 부분이라 하지 않을 수 없다.

57) “서양에서 사용하는 평화를 인도인은 산스크리트어 산티(santi)라는 말로 표현한다. 이 말은 한역 불전에서 ‘적정(寂靜)’이라 번역하고 있는데, 예로부터 불교는 평화를 이상으로 삼았다고 단적으로 말할 수 있다. 협화(協和, samaggi)를 목표로 하였다.” 中村元, 『宗教と社會倫理』(岩波書店, 1969), 차차석 옮김, 『불교정치사회학』(불교시대사, 1993), p. 81.

“불교는 가는 곳마다 그 지역의 특성에 적응하고 새로운 필요에 부합하는데 뛰어난 포용력을 발휘했다. 아마 다른 지역으로 전파된 종교들 중에서 그 어떠한 종교도 불교만큼 그러한 포용력을 보여준 종교는 없을 것이다. 불교는 무기에 의한 정복을 통해서가 아니라 사상을 통해서 다른 나라들로 성공적으로 전파되어 갔다. 불교는 가는 곳마다 새로운 땅과 새로운 사람들의 사상에 자신을 조화시킬 수 있었다. 그리고 그러한 조화의 과정에서 실제로 또 다른 하나의 새로운 종교가 되었다.”⁵⁸⁾

지엽적으로 어떤 국면에서 ‘대립’과 ‘갈등’의 양상이 없지는 않았지만⁵⁹⁾, 전반적으로 보자면 큰 충돌 없이 한역대장경(漢譯大藏經)에 기초한 ‘동아시아 불교’를 성립시킬 수 있었다. 뿐만 아니라 중국사에서, 3세기에서 10세기까지 ‘불교시대’(the Buddhist Age)를 구가할 수 있었다.⁶⁰⁾ 한 학자는 “The Buddhist Conquest of China”(중국의 불교화)라 간명하게 요약하기도 했다.⁶¹⁾

게다가 2500여년 동안, 불교는 시대와 장소에 따라 실로 다양한 모

58) Kenneth Ch'en, *Buddhism: The Light of Asia*(Baron's Education Series Inc., 1968), 김희성 외 옮김, 『불교의 이해』(분도출판사, 1994), p. 301.

59) 토착 신앙과의 갈등에 대해서는 김석근, “토착 민간신앙과 불교의 힘겨루기: 갈등과 습합의 역사,” 계간 『전통과 현대』(1998년 가을호), 그리고 유학측에서 가한 불교에 대한 비판에 대해서는 김석근, “대승불교에서 주자학으로: 불교 비판과 유학사의 재구성을 중심으로,” 『정치사상연구』(1999년) 참조.

60) Wm. T. de Bary, *East Asian Civilization: A Dialogue in Five Stages*(Harvard Univ. Press, 1989).

61) E. Zürcher, *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*(E. J. Brill, 1972).

습을 연출해왔다. 그럼에도, 어디까지나 ‘불교’라는 큰 테두리를 벗어나지 않았다. 일정한 공통분모를 지니고 있었다는 것. 그러면 그 내역은 무엇인가.⁶²⁾ 무엇보다 불교는 생명을 중시한다는 점이다. 단순히 인간만이 아니라, 살아있는 그 모든 것들(一切衆生)이 다 소중하다. 살생(殺生)을 금하는 계율에 잘 나타나 있다.⁶³⁾ 당연히 자연보호, 환경과의 친화, 그리고 생태학적 세계관과 강한 친화력을 갖는다.

그처럼 생명을 중시하는 사상은 개체를 넘어서 서로의 ‘관계’를 중시하는 ‘연기(緣起)’ 관념으로 이어진다. 존재는 곧 관계의 산물에 다름아니라 한다. 그래서 불교는 자신을 포함한 모든 존재를 관계 속에서 파악한다. “존재의 실다운 모습(實相)은 어떻다는 것인가? 그것이 다름 아닌 연기(緣起)이다. 연기란 팔리어의 Paticca-Samuppada의 역어로 ‘말미암아(Paticca) 일어난다(Samuppada)’, 혹은 ‘말미암아 일어나는 것’이란 뜻을 가진다. 붓다는 이 연기를 ‘이것이 있으므로 저것이 있고, 이것이 생기므로 저것이 생긴다(此有故彼有, 此起故彼起)’고 설명하였다. 즉 이 세상에 존재하는 모든 것은 홀로 있는 것이 아니라 서로 떼려야 뗄 수 없는 관계 속에 깊은 영향을 주고 받으면서 ‘더불어’ 있

62) 이하의 서술은 김석근, “‘아시아적 가치’와 불교: 새 문명의 모색과 지적 유산의 재발견,” 1999년 12월 동양대학 국제학술대회 발표논문(그 후 계간 『전통과현대』 2000년 여름호에 수록) 제 3장을 참조했다.

63) “기독교의 사랑은 어디까지나 인간본위다. 그래서 소나 개, 돼지, 노루나 사슴, 토끼 같은 짐승은 모두 사람들에게 잡아 먹히라고 하나님이 만들어냈다고 한다. 소나 개한테 가서 그런 사실을 확인할 것도 없이 유목사회에서 나옴직한 가설인 것이다. 그러나 불교를 비롯한 동양의 자비는 인간본위가 아니라 생명본위다. 살아 있는 모든 것들(一切衆生)은 생명의 큰 뿌리에서 나누어진 가지라는 것, 그러기 때문에 살아 있는 생명을 해치거나 괴롭히지 말라고 한다. 만약 산 목숨을 해치거나 괴롭히면 큰 죄가 된다고 규정하고 있다.” 법정, 『그물에 걸리지 않는 바람처럼: 숫타니파타 강론집』(샘터, 1990), pp. 184-185.

다는 것이다. 그러므로 고정 불변한 실체는 없으며(無我) 항상 흐름 속에 있을(無常) 뿐이라는 것이다.”⁶⁴⁾

서로간의 관계가 중시된다면, 상대방에게 아무렇게나 대할 수가 없다. 생각하고 배려하게 된다. 아울러 그 관계에 걸맞게 행동하게 된다, 아니 행동해야 한다. 거기서 윤리가 나오고 도덕이 출발한다. 그런데, 불교에서는 생명을 가진 그 모든 것들을 소중하게 여기므로, 불교의 윤리와 도덕은 인간들 사이의 윤리, 즉 ‘인륜(人倫)’을 넘어서는 ‘우주적이고 자연적인 그것’이라 할 수 있겠다.

그같은 도덕, 윤리관은 ‘업(業)’과 ‘윤회(輪廻)’ 관념이라는 교리에 의해 떠받쳐지고 있다. 나의 행위, 그것이 곧 ‘업(業, karma)’이 된다. 어떤 행위가 이루어지는 순간, 선과 악이라는 윤리적인 판단이 작용한다. 그 행위는 하나의 원인을 이루게 된다. 원인이 있으면 결과가 있다는 이른바 ‘인과(因果)의 법칙’이 성립된다. 좋은 행위는 좋은 결과로, 나쁜 행위는 나쁜 결과로 이어진다(善因善果, 惡因惡果). 업이 있으면 당연히 결과, 즉 과보(果報, phala)가 나타난다. 업이 씨앗(種子, bija)이라면, 과보는 거기서 맺히는 열매라 할 수 있겠다.

그 결과가 당장 드러나지 않는다 할지라도, 업의 에너지[業力]는 완전히 사라지지 않는다. 잠재되어 있다가 언젠가는 나타나게 되어 있다. 그런 논리가 가능하려면, 시간이 끊임없이 이어지는 것으로 상정되어야 한다. 그렇게 되면 미래는 현재의 인과관계에 의해 나타나는 그 무엇으로 된다. 그런 시간에 맞추어, 행위의 주체 역시 전생에서 현생으로, 현생에서 내생으로 이어진다. 삶과 죽음이 마치 수레와 같은 형상

64) 동국대학교 불교교재편찬위원회, 『불교사상의 이해』(불교시대사, 1997), pp. 341-342.

으로 뒤엎기어 무한히 전개된다. 윤회가 바로 그것이다.⁶⁵⁾

또한 그 언저리에서 불교는 윤리와 도덕, 다시 말해서 계율을 지키라는 소극적인 차원을 넘어서 보다 적극적인(positive) ‘자비(慈悲)’와 ‘보시(報施)’를 강조한다. 남의 괴로움을 어여뻐 여기는 마음이 자비라면, 보시는 “출가수행자, 불교 교단, 가난한 사람들에게 재물이나 기타 다른 것을 나누어주는 것”을 가리킨다. 춥고 배고프고 고통받는 사람들을 불쌍하게 여기고, 그들에게 기꺼이 베풀라고 가르치는 것이다.

그러니 불교는 비폭력과 평화의 철학이라 할 수 있겠다. 그같은 세계관 속에서는, 자신의 욕망을 채우기 위해 폭력을 휘두르거나 분쟁을 일삼는 태도는 나오기 어렵다. 그 범위가 국제 정치 영역으로 확대된다면, 행위자로서의 국가 역시 정복과 침략 전쟁을 일삼는 제국주의적 지향성을 갖기 힘들게 된다. 하지만 가르침과는 달리 예나 지금이나 현실에서 분쟁과 전쟁이 없을 수는 없다. 불교 경전에서는 부처가 폭력과 전쟁을 비판하거나 왕에게 전쟁을 그만둘 것을 설파하는 장면을 어렵지 않게 찾아볼 수 있다.⁶⁶⁾ 불법(佛法)으로 세상을 다스리는 성스러운 전륜선왕(轉輪聖王)의 존재를 설정한 것 역시 그같은 폭력과 전쟁을 넘어서고자 하는 갈망이 담겨 있다고 하겠다.

65) 「과거의 업, 현재의 행위, 미래의 응보」라는 형태로 끝없이 펼쳐지는 인과법칙의 사슬, 다시 말해 윤회의 쳇바퀴에서 벗어날 수는 없는가. 물론 있다. 불교가 상정한 종교적 삶의 목적은 바로 거기서 벗어나는 것이었다. 그것이 곧 「해탈(解脫)」이며, 부처가 되는 것이다.

66) 월간 『붓다』 2003년 4월호는 〈불교에서 보는 전쟁과 평화〉라는 주제로 특집을 꾸미고 있다. 거기에 실려 있는 글들에서 그런 사례를 확인할 수 있다.

IV. 맺음말: 동양사상과 평화

지금까지 동양의 평화사상에 대해 개괄적으로나마 살펴보았다. 이제 앞에서 논의된 부분을 요약, 정리한 다음, 동양의 평화사상이 오늘날의 세계에 시사하는 바를 간략하게 덧붙이는 것으로, 이 글을 마무리하고자 한다.

전통시대 동아시아의 사상계에서 유교, 불교, 도교라는 세 갈래의 큰 흐름을 택해서 거기에 담겨 있는 평화사상과 그 지향성을 살펴보았다. 개별 사상이 갖는 평화 지향성에 앞서 특히 주목해야 할 특성은, 오랜 기간 동안 서로 상이한 세계관들이 '충돌' 하기 보다는 오히려 '공존'과 '조화'를 유지해왔다는 점이다. 물론 사상계의 헤게모니를 둘러싼 치열한 갈등과 대립이 있긴 했지만⁶⁷⁾, 타자의 존재 자체를 부인하는 데까지 이르지 않았으며, 나름대로 '관용'과 '포용력'을 지니고 있었다.⁶⁸⁾ 보기에 따라서는 상호보완과 더불어 약간의 역할분담과 같은 측면도 전혀 없지는 않았다고 생각한다.

근래 동아시아 사상계의 대표 주자로 여겨지고 있는 유교의 경우, 시대와 국가에 따라 다른양상을 보여주긴 했지만, 그럼에도 이념적으로는 이상적인 유토피아 사회로서의 대동(大同) 세계를 상정하고 있었다. 하지만 현실에서는 존재할 수가 없다. 그래서 현실세계, 특히 국제정치 영역에서는 어쩔 수 없는 힘의 차이에 기초한 '사대'와 '자소'라는 쌍

67) 성리학을 구축해가는 과정에서 주자가 불교와 도교에 대해 가한 비판과 배척을 들 수 있겠다.

68) 예컨대 조선시대의 경우, 국가적인 차원에서 불교를 배척하기는 했지만 사대문 안에 들어오지 못하게 했을 뿐이다. 또한 한 집안에서 아버지는 유교, 어머니는 불교에 따랐지만, 큰 갈등 없이 아들 딸 낳고 잘도 살았다.

무적인 관계 설정을 통해서 폭력과 전쟁을 피하고자 했다. 현실적인 차원의 평화 관념이라 할 수 있지 않을까 한다. 그같은 주류의 유교에 대해서, 노장사상 내지 도가철학은 ‘도’(道)에 바탕을 둔 조화로운 세계를 구상했다. 거기서는 물과 같은 부드러움, 겸손 등이 미덕으로 여겨졌다. 또한 국제 정치 영역에서는, ‘소국과민’(小國寡民)론을 내세웠다. 작고 소박하고 조용한 국가를 이상으로 설정했던 것이다. 그래서 “비록 무기와 병사가 있더라도 그들을 쓸 일이 없도록” 한다고 했다. 나아가 무기와 군대에 대해서도 장례의 예로써 대한다고 했다. 한편, 불교의 경우, 생명을 중시하고, 관계를 중시하는 연기(緣起), 자비와 보시, 업(業)과 윤회(輪廻) 관념 등을 기반으로 하는 비폭력과 평화의 철학을 근간으로 하고 있었다. 불교 경전에서 폭력과 전쟁을 질타하는 장면을 어렵지 않게 목도할 수 있는 것도 그 때문이라 하겠다.

하지만, 19세기 이후 서구의 물결이 전해오에 따라서 그리고 가깝게는 근대화, 서구화에 떠밀려서 동양사상이 가진 평화 지향성은 제대로 평가받지 못했다. 근래에 이르러서야, 다시 말해 서구의 근대성이 한계에 직면하게 되어서야 비로소 그동안 잊고 있던 동양사상을 돌아보게 되는 듯 하다. 떠들썩한 국가간의 분쟁과 전쟁을 바라보면서, 유교의 ‘사대자소’에 담겨 있는 지혜를 다시 한번 되돌아보게 된다.

아울러 한 가지 덧붙여둔다면, 동아시아 사상의 입장에서 보자면, 전지전능한 유일신을 내세운 강력한 종교에 바탕을 둔 세계관은, 그 구조 자체에 이미 대립과 갈등의 싹을 내장하고 있다는 점이다. ‘나 이외의 신’을 인정하지 않는 배타적인 관념이 도사리고 있기 때문이다. 거기서 관용과 포용력을 찾아보기란 어려운 일이다. 마찬가지로 비슷한 논리 체계와 구조를 가진 세계관과 정면으로 부딪히게 되면, 적대적인 사태

는 견잡을 수 없게 되어버린다.

오늘날 세계는 점점 더 가까워지고 있다. 이른바 세계화 시대가 아니던가. '지구촌'이란 말이 더 이상 수사가 아닌 것이다. 그런 시대인 만큼 '다인종, 다종교, 다문화 사회'는 더 이상 외면할 수 없는 현실이 되고 있다. 유일신 체계에 대한 지나친 고집과 맹목적인 집착은 그야말로 시대착오인 것이 아닐는지. 더불어 살아가기 위해서는, 서로에 대한 이해와 배려가 필요하다. 다양한 종교와 문화의 존재를 서로 인정하지 않을 수 없을 것이다. 동양사상에 담겨 있는 평화 지향성을 새삼 되돌아보는 작업이 갖는 적극적인 의미의 일단 역시 거기서 찾을 수 있지 않을까 한다.*

| Abstract |

**The Peace Theory of East Asia Revisited:
Structure and Characteristic of its 'World View'**

The advent of the so-called post Cold War era in the late 20th century made it sufficient to say that we could call out for an optimistic anticipation and prospect about the Third Millenium. For during the 20th century, the experience of two great wars and the period that followed subsequently has displayed latent antagonism and conflict of a Cold War based on ideology.

However, recent events that have occurred in the beginning of the 21st century, such as the terror attack of September 11 and America's war on terrorism, have proved that antagonism, violence, terrorism, and war are not the remains of the past. It has not only brought about a negative reflection on human nature as "the de-

scendants of Cain,” but has also, paradoxically, evoked our attention on the research of ‘peace.’

Under these circumstances, this paper aims to reexamine the peace thoughts and its orientation in Confucianism[儒教], Buddhism[佛教], and Taoism[道教] which have constituted traditional East Asian philosophy, and argue about its modern implications.

Apart from the fact that they all share in common the aspiration for peace, what is the most distinct about each thought is that their different world views did not ‘conflict’ and maintained the state of ‘coexistence’ and ‘harmony.’ Although there had been trenchant antagonism and conflict surrounding the philosophical world, this did not reach a level in which one denied the existence of other, thereby implying that they shared a sort of ‘toleration’ and ‘inclusiveness.’ This gives out a strong implication to our present day in which people talk of the ‘clash of civilizations.’

For example, in Confucianism, which is considered to be the most influential thought in East Asia, ‘great harmony’[大同] was regarded as an ideological utopian society. But it could not exist in real world. Therefore Confucian kingdoms have shunned violence and war as they made a mutual relationship such as ‘loyalty to the great country’[事大] and ‘care for the small country’[字小] in accordance with the difference in power. We can interpretate it as a realistic peace theory.

Unlike mainstream Confucianism, Taoism or Lao Zhang Philosophy [老莊思想] designed a harmonious world based on the ‘Dao’[道]. They regarded the qualities of water, such as softness and modesty, to be important virtues. In international politics, they proposed ‘small kingdom and little people’[小國寡民] as their ideal

country. For that reason, they proposed that 'arms and soldiers should not be necessary even if they exist,' and 'they should be treated like they were in a funeral.'

On the other hand, Buddhism is rooted in the nonviolent and pacific philosophy based on the conception of dependent origination[緣起], compassion[慈悲], charity[報施], Karma[業] and reincarnation[輪廻], etc.. Thus, we easily find the paragraphs which harshly scold violence and war in the Buddhist scriptures.

Since Western culture has become known to the East after the 19th century, and more recently, owing to the hard pressure of modernization and Westernization, the tendency towards peace in East Asian thoughts have not been fairly evaluated. However, the recent realization of the limits embedded in Western modernity shed new light to East Asian thoughts. On observing recent international disputes and wars, we can find some implication in the Confucian maxim in 'loyalty to great country and care for small country.'

Additionally, from the perspective of East Asian thoughts, a world view based on strong religion of a omnipotent monotheism has a innate tendency towards confrontation and conflict, because its exclusive character does not approve other gods. We can hardly find toleration and inclusiveness here. Similarly, when they encounter a world similar to their view, it is almost impossible to avoid antagonistic confrontation.

In this globalized society, we cannot ignore the fact of 'multiracial, multireligious, multicultural society'. The excessive obstinacy and blind attachment to the monotheism seem to be outdated. To live harmoniously with others, we need to have mutual understanding and care. We have to admit the existence of diverse religion and

culture. It is at this point that we can find the modern implication of the tendency towards peace in East Asian thoughts.

〈참고문헌〉

- 국립국어연구원, 『표준국어대사전』(서울: 두산동아, 1999).
- 김석근, “토착 민간신앙과 불교의 힘겨루기: 갈등과 습합의 역사,” 계간 『전통과 현대』(1998년 가을호).
- _____, “대승불교에서 주자학으로: 불교 비판과 유학사의 재구성을 중심으로,” 『정치사상연구』(1999).
- _____, “‘아시아적 가치’와 불교: 새 문명의 모색과 지적 유산의 재발견,” 동양대학 국제학술대회 발표논문(1999년 12월).
- _____, “아시아적 가치의 계보학: 기원과 함의 그리고 전망,” 『오늘의 동양사상』, 제 2호(1999).
- _____, “유교 윤리와 자본주의 정신?: 베버테제에 대한 비판적 재검토,” 『동양사회사상』, 제 2집(1999).
- _____, “한국 전통사상에서의 평화 관념: ‘사대’와 ‘중화’를 중심으로,” 하영선편, 『21세기 평화학』(서울: 풀빛, 2002).
- 김용구, 『세계관 충돌의 국제정치학: 동양 예와 서양 공법』(서울: 나남, 1997).
- _____, 『세계관 충돌과 한말 외교사: 1866-1882』(서울: 문학과 지성사, 2001).
- 김용옥, 『동양학 어떻게 할 것인가』(서울: 통나무, 1986).
- 동국대학교 불교교재편찬위원회, 『불교사상의 이해』(서울: 불교시대사, 1997).
- 문정인, “이슬람의 평화사상,” 하영선편, 『21세기 평화학』(서울: 풀빛, 2002).
- 박이문, 『노장사상: 철학적 해석』(서울: 문학과 지성사, 1980).
- _____, 『문명의 위기와 문화의 전환: 생태학적 세계관을 위하여』(서울: 민음사, 1996).
- 박충석, 『한국정치사상사』(서울: 삼영사, 1982).

- 법정, 『그물에 걸리지 않는 바람처럼: 스타니파타 강론집』(샘터, 1990).
- 윤사순, “한국유학의 평화사상,” 이호재편, 『한반도평화론』(서울: 법문사, 1989).
- 이용희, 『일반국제정치학(상)』(서울: 박영사, 1962).
- 이호재(편), 『한반도평화론』(서울: 법문사, 1989).
- 정지석, “함석헌의 평화사상: 반전평화주의,” 『씨올의소리』(2004년 1·2월호).
- 智雲, “불교의 지혜와 평화운동,” <http://www.songchol.net/academic/budd-data>
- 하영선편, 『21세기 평화학』(서울: 풀빛, 2002).
- _____, “근대 한국의 평화 개념 도입사,” 하영선편, 위의 책(2002).
- 石田雄, 『日本の政治と言葉(下)』(東京大學出版會, 1989).
- 小谷汪之, 『歴史の方法について』(東京大學出版會, 1985).
- 守本順一郎, 『東洋政治思想史研究』(未來社, 1967).
- 中村元, 『宗教と社會倫理』(岩波書店, 1969), 차차석 옮김, 『불교정치사회학』(불교시대사, 1993).
- 『論語』.
- 『孟子』.
- 『老子』.
- 『독립신문』.
- 『大漢和辭典』.
- Bary, Wm. T. de, *East Asian Civilization: A Dialogue in Five Stages*(Harvard Univ. Press, 1989).
- Ch'en, Kenneth, *Buddhism: The Light of Asia*(Baron's Education Series Inc., 1968), 길희성 외 옮김, 『불교의 이해』(분도출판사, 1994).
- Howard, Michael, *The Invention of Peace*(New Haven: Yale University Press, 2000), 안두환 옮김, 『평화의 발명』(전통과 현대, 2002).
- Zürcher, E., *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaption of Buddhism in Early Medieval China*(E. J. Brill, 1972).