

함석헌의 세계민중철학과 교육: 보편성과 특수성의 긴장과 조화

김대식*

목 차

- I. 서론: 세계민중의 '자기 세계'를 위한 문제적 언어
- II. 세계민중의 감성의 뭉: 세계민중의 자기 세계의 '한계'를 넘어서
- III. 세계민중의 정신: 함석헌의 아나키적 성향과 생태적 민중공동체
- IV. 세계민중의 '자기교육': 인간의 진정한 '생활세계'(사유세계)를 위해서
- V. 세계민중의 종교세계: 무교회주의의 세계 이념적 성격
- VI. 세계민중의 '공동세계'를 위해서
- VII. 결론: 전체로서의 세계를 새롭게 일구기 위해서: 지금, 다르게 생각하는 민중되기

<국문초록>

본 연구의 목적은 함석헌의 세계민중교육의 보편성과 특수성을 드러내는 데 있다. 이를 위해서 세계민중의 감성적 인식이 필요하다. 그것은 세계민중이 주체가 되어서 자신의 감성의 뭉을 가질 수 있는 자유가 민주정체 안에서 가능해야 한다는 점에 있다. 이는 곧 민중의 주체적 정치참여와 민중의 주체적인 자기 고유의 목소리 내기야말로 함석헌의 세계민중의 자기 교육임을 밝히고자 하는 것이다.

* 숭실대학교 철학과 강사

본 연구에서는 함석헌이 국가주의나 민족주의를 비판한 논점을 토대로 그의 아나키적 성향과 생태적 민중공동체를 지향하고자 하였다. 이것은 국가와 민족의 경계를 넘어서는 작업으로서 보편적인 세계정신을 바탕으로 제시하고자 한 것이다. 함석헌은 세계의식, 곧 세계의 하나 됨으로서 인격적 연대를 강조한다. 또한 가다머의 진정한 교육이란 자기 스스로 교육하는 것이라는 입장에 근거하여, 논자는 함석헌의 세계민중교육이란 민중의 인격 도야 곧 자기 스스로 행위의 주체가 되는 자기교육이자 동시에 그 주체들 사이의 상호부조교육임을 드러낸다. 더 나아가 함석헌에게 있어 종교는 민중의 정신과 혼을 깨우는 교육종교였음을 적시하면서, 그가 말한 민중교육의 장으로서의 종교는 무종교주의 혹은 초종교성에 있음을 지적하였다. 그것은 열린 보편 종교를 향한 관용과 비판적 성찰이다.

본 연구의 결론은 다음과 같다. 첫째, 함석헌의 개별성 곧 특수성 아래에서만 전체가 있다는 생각, 자아는 전체 속에 있다는 생각은 전체주의적 발상이 아니라 개별 민중의 의사와 의지, 행동과 실천을 중시한 논리라는 것이다. 둘째, 획일성과 질서로 포장된 모든 폭력과 지배에 대한 강력한 비판과 저항으로 함석헌의 무정의주의, 무교회주의는 자기교육으로서의 민중교육과 연관되어 있다. 셋째, 교육은 결국 각자성, 자기 됨, 재주 체화와 다르지 않다. 따라서 각자 다르게 생각하고 또 그렇게 사유하는 민중의 자기교육이야말로 함석헌을 통해 배우는 이 시대의 참 세계시민 교육이라는 것을 깨달을 수 있다.

핵심어: 아나키, 함석헌, 자기교육, 감성, 세계민중

I. 서론: 세계민중의 ‘자기 세계’를 위한 문제적 언어

‘시민’(市民, citizen)이라는 말의 역사적 기원은 차치하더라도 그 말의 어의를 훑아보면 자못 불편함을 느끼게 된다. ‘citizen’은 라틴어 ‘civitas’에서 연원한 말인데, 영토와 소유에 기초한 부르주아적, 정치적 사회를 일컫

는 말이다. 여기에 더하여 시민은 ‘문명’이라는 뜻의 ‘civilization’, ‘도시’로 번역되는 ‘city’와 연동된다. 이를 토대로 생각하면 시민이라는 말은 실제로 도시적 감각을 지닌 적어도 자기 것을 갖고 있는 세련된 도시민이나 지식인을 연상시킨다. 더욱이 우리나라에서 시민이라는 말이 독일의 ‘교육받은 시민’(Bildungsbürgertum)이나 프랑스의 ‘대시민’(la grand bourgeoisie)의 전통이 없는 그저 소시민(petit bourgeoisie) 정도로 이해하고 있는 저간의 사정을 고려한다면 더더욱 낮설기가 그지없다.¹⁾

그렇다면 함석헌에게 이러한 시민 개념이 존재하는 것일까? 함석헌은 시민이라는 말 대신에 ‘씨울’이라는 말을 특화시킴으로써 역사를 주체적으로 이끌어갈 고난의 상징이자, 삶의 느슨한 연대가 가능한 전체적 인간상을 상정한다. 물론 씨울은 원자적 개인과도 같지만 그렇다고 자유를 꿈꾸는 시민, 도시인과는 사뭇 다르다. 필자가 ‘세계민중’²⁾이라고 의도적으로 제목을 붙인 것도 실상은 시민이나 도시계급을 지칭하는 특정어가 될까 저어해서다. 게다가 시민이라는 이 개념이 함석헌의 철학과 사상에 전혀 어울리지 않기 때문이다. 외려 함석헌의 세계민중은 씨울의 연대적 성격으로 봐야 마땅하다.³⁾ 하지만 시민의 대체 개념으로 씨울을 사용한다

1) 송두율, 『역사는 끝났는가』, 당대, 1995, 342.

2) “민중 개념에 대한 각이한 해석들이 70년대 이후 ‘민중문학’, ‘민중신학’, ‘민중불교’ 또는 ‘민중사회학’ 등의 분야별로 전개된 언술체계에 연달아 나타났지만, 우리 사회의 전체적인 삶의 양식의 유기적 부문으로서의 ‘민중’에 대한 이해는 일정한 정도의 제한성을 보여주었다고 할 수 있다. 이러한 ‘민중’ 개념에 대한 불완전한 논의마저도 (···) ‘시민’으로 각색되고 있는 모습조차 보여주고 있다. 그러면 ‘민중’은 이제 그 용도가 폐기된 무의미한 개념인가?” “‘시민’ 개념이 안고 있는 보편성, 효율성 또는 합리성 대신에 아직도 전근대적인 지역귀속주의가 민주주의의 장래를 가로막고 있다는 것을 아무도 부인 못할 것이다. ‘시민’이 ‘민중’을 완전히 대체할 수 없는 객관적 조건들이 여전히 많이 남아 있다고 할 수밖에 없다.” 송두율의 이러한 논변은 자기 모순을 초래하는 듯하다. 보편성을 넘어서 특수성을 강조하는 하버마스식의 의사소통합리성을 주장하는 듯하다가 다시 서구유럽사회의 개념이 마치 객관성을 담보하는 듯이 말한다면, 지리적, 자리, 위치에 대한 특수성의 곡해가 반복될 수밖에 없다. 송두율, 위의 책, 335-336.

3) 격월간지 『씨울의소리』 겉표지 뒷면을 보면 씨울의 개념이 어떻게 정의되고 있는지 잘 알 수 있다.

는 것도 문제가 아닐 수가 없다. 이미 현대 어법에서는 씨을의 아래 아(·)를 사용 안 하게 된 지 오래다. 또 다른 언어적 기능상의 문제도 있다. 함석헌의 문헌에서 등장하는 씨을이라는 개념은 다석 유영모에게서 왔다는 설과 함석헌 자신이 독자적인 언어로 만들었다는 설이 서로 충돌하면서 긴장을 일으킨다. 기원이야 어떻든 그 진영싸움이 소모적인 논쟁이라는 데에는 이견이 없을 것이다. 설상가상으로 씨을을 인터넷 검색창에 옮기면 흡사 이미지처럼, ‘ㅇ·르’은 늘어져 찢겨진 채 ‘씨’만 살아 움직인다.⁴⁾

이러한 언어를 통해서 과연 매체과잉시대에 세계민중주의가 가능할 수 있을까하는 의문이 든다. 세계 언어는 이미 영어가 대체다. 그렇기 때문에 씨을을 영어로 표기하는 것도 쉬운 일은 아니다. 국제공인 언어인 seed도 아닌 것은 말할 것도 없으며, 세계적이라고 하기에는 아직도 먼 ssial이라는 조어가 나오고 있는 상황이니 말이다. 마치 독일 작가 카프카(Franz Kafka)가 자신들의 독일어에 의문을 품었던 것처럼 “마우셸른”(Mauscheln, 이디시어화된 독일어 말하기)과도 것은 아닐까? 당시 유대인들의 독일어는 방언처럼 인식되는 것은 물론이거니와 유대인들을 낫잡아 보는 “마우셸른”이라고 했던 것이다. “마우셸른”은 히브리어 모셰(Mosche)에서 온 말로서 ‘독일어를 유대인처럼 말하다’는 뜻이자, 유대인 장사꾼을 경멸적으로 부르는 명칭이다. 그들의 독일어는 “다르게 쓰는 것의 가능성”과 “쓰는 것의 불가능성”의 사이에서 “절망” 속에 빠져버리는 변방어 같은 느낌은 아닐까?⁵⁾ 마찬가지로 아무리 세종대왕의 한글정신을 한껏 드높이며 거기에 의미를 부여하고, 그 언어가 어떤 것을 구별짓는 말이 아니라

4) 한 인터뷰에서 함석헌은 민중이나 국민이라는 말이 오염이 되어서 『대학』에 나오는 “大學之道，在明明德，在親民”을 순수 우리말로 풀이하면서 다석 유영모가 ‘씨을’을 ‘창안한 것을 함석헌 자신이 사용했다고 말한다. 그 이유는 씨을이 알, 얼, 을의 뜻을 함께 갖춘 기초모음이 힘이 있어 보이더라는 것이다. 그렇다고 함석헌이 민중이라는 개념을 아예 버리고 사용을 중지한 것은 아니다. 민중의 생각이 달라지려면 말을 고쳐야 하기 때문이라고 강변하면서도, 두 말이 혼용되고 있다. 함석헌, 함석헌전집17, 『민족통일의 길』, 한길사, 1984, 171, 397.

5) H. Arendt, 이성민 옮김, 『발터 벤야민: 1892-1940』, 필로소픽, 2020, 95-96.

“말이 생겨나는 원천으로서의 세계본질”⁶⁾을 가리키는 것일지라도 씨올이라는 언어가 그 기능을 다할 수 있을지에 대해서는 여전히 회의적이다. 한나 아렌트가 말하듯이, “어떤 시대건 과거가 우리 시대 정도로까지 의심스러워진 시대는 언어라는 현상에 직면하게 된다.”⁷⁾

따라서 필자가 ‘민중’이라는 개념을 선호하는 까닭은 바로 “의심스러워진 시대”가 되어버린 바로 지금 문제의 그 언어를 되짚고자 하는 것이다. 함석헌이 씨올이라는 개념을 특정언어로 사용하였지만, 그가 대부분의 문헌에서 민중이라는 개념과 혼용하고 있다는 것도 ‘씨올만’이라는 설득력을 약화시킨다. 또한 함석헌의 철학과 사상을 잘 드러내는 개념이 씨올이라는 언어 속에 담겨있더라도, 그의 학문적, 시대적 속뜻을 보편적으로 잘 드러내려면 종래의 민중이라는 말을 사용하는 것이 일반 지식인들과 세계민중을 위해서도 훨씬 유용할 것이라는 판단이다.

함석헌에 의하면, 민중은 고난의 역사에서 주체이다. 민중의 고난이 역사를 이어왔고 후대의 역사도 그들에 의해서 만들어질 것이다. “민중으로서의 자기 발견을 하자”⁸⁾느니, “민중이 스스로 깨지 못했다”⁹⁾느니 하는 표현에서 볼 수 있듯이, 함석헌에게 있어 민중 개념은 무게감이 매우 크다 할 것이다. 따라서 파편화된 듯한 ‘씨올’이라는 언어보다는 원자적 개인들이 느슨한 공동체나 한무리를 이룬 것처럼 느껴지는 ‘민중’이라는 말이 더 세계의 민중을 하나로 모으는 개념이 되지 않을까 싶다.

II. 세계민중의 감성의 뚝: 세계민중의 자기 세계의 ‘한계’를 넘어서

“생각은 언제나 시작일 뿐입니다. 문지방 앞에 서는 것이 생각입니다.

6) H. Arendt, 위의 책, 137.

7) H. Arendt, 위의 책, 136.

8) 함석헌, 함석헌전집10, 『달라지는 세계의 한길 위에서』, 한길사, 1984, 41.

생각은 시작이요 생각은 나중입니다. 내가 생각을 하는 것이 아닙니다. 내 생각이란 것이 없습니다. 하고 나면 내 것이 아니고 나를 그 속에 빠치는 것이 생각입니다. 생각하므로 살았지만 또 생각으로 죽습니다. 생각이야말로 격전입니다. 누구와 무엇 때문에 싸우는지도 모르는 싸움입니다. 자랑 끝에 불난다지만 생각 끝에 싸움입니다. 아닙니다. 싸우면 생각하게 됩니다.”⁹⁾ 함석헌은 ‘생각’을 싸움과 비견(比肩)한다. 함석헌에게 있어 ‘생각’이란 누누이 강조해도 지나친 말이 아닐 정도로 그의 저서에서 단골 메뉴로 등장한다.

생각을 펼치자면 자기 생각이 있어야 한다. 자기 생각이 있기 위해서는 감성의 자기 몫(*le partage du sensible*)이 있음을 깨달아야 한다. 민중은 자기가 지닌 공통적 감각(시각, 후각, 청각, 촉각, 미각)을 수용적으로 받아들일 뿐만 아니라 능동적으로 반응할 수 있는 주체적인 존재여야 한다. 세계의 모든 민중이 하나의 보편성을 지닌 존재라는 것은 바로 이러한 감성을 타자에 의해서 발현되는 것이 아니라 주체적인 인식하에서 평등하게 표현되어야 한다[비슷한 개념으로 ‘평평한 존재론’(flat ontology)]. 선진국이라고 해서 그 나라의 자본이나 국가의 위상에 따라서 목소리가 크고, 후진국이라고 해서 그 나라의 민중의 목소리가 잦아든다는 것은 불평등하고 불공평한 것이다. 이에 대해서 깊은 문제의식을 인식한 철학자가 자크 랑시에르(*J. Ranciere*)다.

랑시에르는 노동자, 노예 등은 “주체의 자기 현존이었던 적이 없었다고 주장한다. 민주주의(*demos-kratia*)가 도래하면서 진정으로 데모스(민중)가 정치의 주체였는가에 대한 물음은 태동 당시의 문제일 뿐만 아니라 현재에도 동일한 문제이기도 하다.¹⁰⁾ 이는 “민주주의란 통치 형태도 사회생활 방식도 아니며, 정치적 주체들이 존재하기 위해 거치는 주체화 양식이다”라는 그의 명제적 선언이 뒷받침한다. 이러한 문제의 발생은 “지배가 자신의 정당성의 감각적 확실성을 부과하기 위해 쓰는 감각적인 것의 나눔(*le partage du sensible*; 감성의 분할)을 불일치되게 재편성하는 정치, 권

9) 함석헌, 함석헌전집10, 위의 책, 17.

10) J. Ranciere, 양창렬 옮김, 『정치적인 것의 가장자리에서』, 도서출판 길, 2013, 13.

력을 행사할 자격을 갖지 않은 자들의 역설적 권력인 민주주의가”라는 불완전한 문장 속의 물음 속에서 잘 드러나 있다.¹¹⁾

결국 세계민중은 정치의 자기 몫을 갖지 못한 사람들이다. 자기가 자신의 목소리를 낼 수 있고 보이는 것과 보이지 않는 것, 들리는 것과 들리지 않는 것, 말할 수 있는 것과 말할 수 없는 것의 감각 방식과 감각 형식은 선형적으로 작동해야 하는데, 지배자와 피지배자 사이에서 세계민중은 불평등하게 참여하게 된다.¹²⁾ 실질적인 세계민중의 문체의식과 그에 따른 교육은 바로 여기에서 시작해야 한다. 그것은 세계민중의 주체화되기와 감성의 평등한 몫을 가질 수 있는 자유가 민주정체 안에서 가능하다는 것을 일깨워주는 교육(education)이 되어야 한다. 물론 이 교육(e-ducere)은 어원이 의미하듯이, 어떤 주체가 교육의 대상이 지닌 역량을 바깥으로 이끌어내는 것이 아니다. 함석헌이 자신의 저서 속에서 입이 닳도록 말하고 있다시피 민중이 스스로 생각하고 깨어나서 행동하는 주체화의 교육이다.¹³⁾ 이것이 세계민중이 나아가야 할 방향이고, 여기에 부합하는 세계민중의 교육이 다양한 영역에서 이루어져야 한다. 세계민중이 주체가 된다는 것이 자칫 각 주체가 세계민중이라는 또 하나의 보편성에 매몰되는 것을 뜻하지 않는다. 랑시에르가 적절하게 설명하고 있듯이, 주체란 “사이에 있는 것(un in-between), 둘-사이에 있는 것(un entre-deux)”이기 때문이다. 다시 말해서 주체화 과정은 “자기(soi)가 아니라, 자기가 다른 자기와 관계를 맺어 하나(un)를 형성하는 것이다.”¹⁴⁾ 그런 의미에서 세계민중의 교육, 세계민중의 철학을 통한 공동체는 “함께-있음”을 통한 보편성과 특

11) J. Ranciere, 위의 책, 17-18.

12) J. Ranciere, 위의 책, 17.

13) 함석헌이 바랐던 민중 자신의 생각, 자기 계몽, 자기 행동, 자기 각성을 김진영의 뉘앙스로 말하면 더욱 이해가 쉬울 것 같다. 그는 발터 벤야민에 대한 해석학적 언어로 다음과 같이 표현한다. “그건 서로가 서로의 정신성을 깨워 내기입니다. 하지만 여기서 우리가 한 발 더 나아가 성찰해야 하는 건, 서로가 서로를 깨워주는 일은 그에 앞서 서로가 스스로 먼저 깨어날 때만 비로소 가능해진다는 사실입니다. 말하자면 스스로 깨어나지 않으면 그 무엇도 깨워 줄 수가 없다는 사실입니다.” 김진영, 『희망은 과거에서 온다』, 포스트카드, 2019, 22.

14) J. Ranciere, 앞의 책, 118-119.

수성의 조화를 이루는 데 있다고도 볼 수 있다.

이와 더불어 랑시에르의 다음과 같은 통찰은 오늘날 민중과 민중의 자기 계도[한스-게오르크 가다머(Hans-Georg Gadamer)의 “자기교육”(sich erziehen)과 같은]에게 좋은 시사점을 준다. “해방된 자란 끊임없이 걷고 떠들고 이야기하고 의미를 전하고 해방의 운동을 나누는 사람이다. 한편으로 노동자 해방은 삶의 방식의 변화와 그의 삶의 감성화(esthetisation)를 거친다.”¹⁵⁾ 여기서 삶의 감성화를 위한 바탈은 무엇일까? 이른바 ‘탈정체화’다. 지배자가 피지배자에게 붙이는 정체성(꼬리표)은 세계민중의 고유한 목소리(말)를 낼 수 없게 한다. “노동자 해방은 탈정체화 작업을 통해서만, 지배가 버려놓은 노동자들의 행하고, 보고, 살고, 느끼고, 말하는 방식들에서 벗어나는 틈을 만드는 작업을 통해서만 하나의 집단적 주체를 버릴 수 있었다.”¹⁶⁾ 이처럼 감성의 다양한 표현방식과 토론, 그리고 논쟁은 세계의 지배계급만의 특권이 아니라 세계민중이 당연히 누려야 할 평등한 몫이라는 점을 지적한 것이라 하겠다.

함석헌은 이와 비슷한 논리로서 민중의 정치 참여의 몫을 설명하고 있다. “새 정치가는 반드시 낡은 정치세력을 스스로 싸워 물리친 민중 속에서만 나올 수 있다. 사람을 많이 죽여보고야 명의를 되듯이 실패를 많이 해본 민중만이 나라를 세울 수 있다. 민중을 정치에 참여시키지 않고 이따가 다 만들어 곱게 주마 하는 자가 있다면 그것은 바보든지 그렇지 않으면 무서운 도둑일 것이다. 이 의미에서 이 앞으로는 크게 어려운 날이 있을 것이다. 무사하게 곱게 파란 없이 시대의 나가는 걸음을 걷자는 국민은 영원히 종살이를 못 면할 것이다.”¹⁷⁾ 그가 정치적 노예에서 영원히 벗어날 수 없는 민중을 ‘국민’이라고 표현한 것은 추측컨대 씨올로서의 민중, 정치적 주체로서의 민중과 구별하기 위해서 사용한 언어유희라 할 것이다. 민중은 주체적인 자기 고유의 목소리를 내지 못하면서 오로지 듣버는 일에만 관심을 두기 때문에, 그나마 책 읽고 토론하고 논쟁하는 일

15) J. Ranciere, 양창렬 옮김, 위의 책, 96.

16) J. Ranciere, 양창렬 옮김, 위의 책, 26.

17) 함석헌, 함석헌전집10, 『달라지는 세계의 한길 위에서』, 한길사, 1984, 63.

을 게을리 한다면 노동자의 노예근성에서 벗어날 수 없다는 말이다. 따라서 세계민중교육, 특히 세계민중의 자기교육의 필요성은 그만큼 그 자신의 역사적 소명만큼이나 크다 할 것이다.

Ⅲ. 세계민중의 정신: 함석헌의 아나키적 성향과 생태적 민중공동체

앞에서도 언급했듯이 함석헌은 국가(지상)주의나 민족주의를 부정하고 비판한다. 일체의 권력이나 지배로부터 자유로운 인간상을 꿈꾼다. 낡아 빠진 국가주의, 국가 경계선, 민족주의보다 앞서는 것은 보편적인 세계정신이다. 함석헌은 “이제 남은 것은 사람의 정신뿐이다. 바른 정신 가지기만 하면 조상의 옛터에 평화롭게 살 수 있을 것이다”¹⁸⁾라고 역설한다. 조상의 지리적 삶의 회복을 이야기한다고 해서 함석헌이 특정한 공간과 장소(자리, topos; place)에 집착하는 국수주의자 같은 인물로 취급해서는 안 된다. 방점은 지리적 세계를 논하기에 앞서 정신이 중요하다는 데에 있다. 독특한 지리적 공간과 특수한 장소는 세계민중의 정신 혹은 세계정신의 공통성이 전제되어야만 한다.

정신은 지배나 피지배의 관계를 넘어서고 나의 소유적 공간이나 장소를 하나의 평화적 정신에 입각한 삶터라는 공통성을 지니고 있다. 정신은 저마다 각자의 정신(각자성, Jemeinigkeit)이자 세계의 보편적 정신이다. 우리는 이것을 함석헌의 다음과 같은 글귀에서도 읽을 수가 있다. “히로시마의 시체더미 속에서 ‘끄물거리면서도 꺼지지 못하는’ 일본의 마음이 돋아나온다면, 이 나라라고 아니될 법이 없지 않습니까? 일본의 마음, 한국의 마음이 따로 있지 않습니다. 그 마음이 그 마음입니다. ‘그 마음’이 있을 뿐입니다.”¹⁹⁾ 이렇게 세계민중의 정신과 마음을 나와 너를 구분하지 않고 보편적인 정신 안에 품으려는 생각은 그가 가진 아나키(anarchie)의

18) 함석헌, 함석헌전집10, 위의 책, 50.

19) 함석헌, 함석헌전집10, 위의 책, 53.

사유에서 나온 것이라고 본다.

2019년에 발생한 COVID19의 확산과 감염은 국가의 지리적 영토를 넘어서 초국가적인 문제라는 것을 잘 인식하게 해주었다. 이보다 앞서 제러미 리프킨(J. Rifkin)은 시민사회, 시민운동의 성격을 통해 국경이나 세계의 경계를 넘어서는 이른바 인간 정신의 변화에 초점을 맞춘 세계를 전망했다. 인간은 더 이상 영토적, 민족적 영역에 한정하지 않고 ‘생물권 전체’에 관심을 기울이는 시대가 되었다는 것이다.²⁰⁾ 하지만 현실은 철저하게 세계-내-존재인 낯선 생명에 대해서 “얼굴 없는 인간”의 모습으로 반(反)환대(hostis)하고, 국가주의적 권력과 지배를 통해서 개인의 절대 자유를 침해하였을 뿐만 아니라 자국의 경계적 배타성을 띠고 말았다.²¹⁾ 분명히 세계의 주인은 민중이고 민중은 하나의 세계 속에서 살아간다. 이것은 국가지상주의나 민족숭배사상을 넘어선 세계민중, 혹은 세계시민의 자명한 이치다. 따라서 교육의 목표는 “세계가 하나되는 세계국가에까지 가야 하는 것이요, 속으로 들어오면 내가 하나가 되는, 나와 하나님이 하나되는 인격통일에까지 이르러야 한다.”²²⁾

함석헌의 세계의식, 세계의 하나 됨은 인격적 연대에 있다. 영토적, 민족적, 혈연적, 지리적 통일이나 하나 됨이 아니다. 그가 정신의 문제, 윤리의 문제를 거론하면서 38선을 물리적 경계나 분계선이 아니라 정신적 선(線)이라고 본 것도 이러한 차원에서 이해할 수 있다. 따라서 교육은 ‘도덕적 정신’을 길러내고 자아를 통일하는 일이어야지 ‘민족과 국가의 신성’, ‘계급의 권리를 가르치는 일’에 그쳐서는 안 된다.²³⁾ 이러한 함석헌의 세계와 민중에 대한 생각도 아나키처럼 국가, 민족, 지배가 아니라 오직 세계 개인의 절대자유를 존중하는 것임을 알 수 있다.

아나키즘은 저마다 ‘한 명의 분과’인 듯이 행동한다. 다소 거칠게 표현하자면, 정부가 있어도 정부가 없는 듯이, 정부가 없어도 정부가 있는 듯

20) J. Rifkin, 이원기 옮김, 『유러피언 드림』, 민음사, 2005, 303-304.

21) G. Agamben, 박문정 옮김, 『얼굴 없는 인간』, 효형출판, 2021 참조.

22) 함석헌, 함석헌전집2, 『인간혁명의 철학』, 한길사, 1983, 379-382.

23) 함석헌, 함석헌전집2, 위의 책, 382-384.

이 살아간다. 절대적 개인의 해방을 부르짖는 사람들로서는 무슨 제도가 중요하지 않다. 자기 조직화, 자발적 결사, 상호부조와 같은 기본 원리를 모토로 하면서 국가나 구조적 폭력, 불평등과 어떠한 지배라도 거부한다. 아나키즘은 개인의 연대적 힘을 통한 합의과정을 중요하게 생각한다. 누구나 ‘반대할 권리’를 갖는다는 점, 그것은 획일성과 다양성, 개별성과 집단성, 특수성과 보편성 사이에서 각각의 분과가 되어 조화를 이루고자 하는 그야말로 절대 자유를 추구하는 정신이다.²⁴⁾

“세계라는 우연성(…) 세계는 우연성이지 고착화된 것이 아니다. 고착화는 부자유다. 세계 미학, 세계는 신의 상징이라는 차원을 보자면 세계는 까닭 없음의 결과이고 세계의 아름다움의 현실이다.”²⁵⁾ 최인훈의 말이다. 이와 같이 세계라는 보편성 안에 숨어 있는 특수성이 필연을 동반한 폭력이 되지 않고 인간의 인격과 도야를 모색하며, 자연과 더불어 ‘같이살기’ 위해서는 세계를 이성화하지 않고 감성화 해야 한다. 끊임없이 변화하는 세계에서 마치 인간이란 존재는 불변의 주체인 것처럼 착각하여 자연세계를 폭압적으로 대한다면, 인간과 인간이 만나는 세계도 분열과 다툼, 죽음과 전쟁의 연속으로 불행한 사건만이 일어날 게 뻔하다. 함석헌이 ‘같이살기’를 목표로 두고 교육의 목적은 인간으로 하여금 “참 사람, 곧 한 사람”이 되도록 하는 데 있다고 역설한 것도 그러한 이유이다. 국가나 민족, 가족주의, 국가주의 다 소꿩장난질을 지나지 않는다. 세계가 통일된 인격이요 각 개인이 참 사람이 된다면 전쟁과 같은 분열된 자아의 현상이 등장하지 않을 것이다. 따라서 함석헌의 “인격의 통일, 나라의 통일, 세계의 통일”은 민중이 세계를 대하는 윤리적·심미적 사유와 다르지 않다. 세계의 우연성 속에서 아름다움을 볼 수 있는 인격미와 심미안은 전체(보편성) 안에서 개별민중으로서의 개인(민중 속의 전체; 특수성)이 생명에 눈을 뜨고 자연세계 전체를 인격화하는 데서 비롯된다. 결국 함석헌의 아나키적 성격은 국가나 민족, 가족을 넘어선 개별 민중의 인격, 인간 존재의 자유를 통해서 어떤 노예화로부터 해방되는 교육이념인 것이다. 이는 더

24) David Graeber, 나현영 옮김, 『아나키스트 인류학의 조각들』, 2016, 20-23, 45.

25) 최인훈, 『서유기』, 문학과지성사, 1977, 239.

나아가서 군국주의, 자본주의, 주지주의에 의한 생태계의 착취와 유린을 멈추게 하는 감각적 자아를 회복하는 것이다. 뿐만 아니라 감사, 신뢰, 존경, 사랑, 인내를 가질 수 있도록 종교적 감성, 종교적 인격, 초월자에 대한 성스러운 느낌을 갖는 것이다. 그리고 보면 함석헌에게 있어 교육의 바탈은 혼(魂)의 개조다. 세계민중의 물력(物力)으로부터 영력(靈力)같은 혼력(魂力)으로 나아갈 수 있도록 해서 세계의 고통, 폭력에 대해 저항하는 힘을 갖도록 해주는 것이다.²⁶⁾

아나키스트 철학자 마르틴 부버(M. Buber)는 공동체(Gemeinschaft)와 사회(Gesellschaft)를 구분한다. 공동체는 나(Ich)와 너(Du)의 관계 속에서 사는 것을 나타내지만, 사회는 나(Ich)와 그것(It)이라는 관계에서 사는 사람들을 지칭한다는 것이다. 그러면 공동체적 삶을 살 때 나의 진정한 이웃, 진정한 세계민중이라 할 수 있는 존재는 누구인가? 부버는 가장 가까이 있는 인간으로서의 이웃을 말한다. 특히 이웃은 거기에 서 있는 존재로서 어떤 사건을 발생시키는 주체다. 이것은 우리가 서로 사랑하는 순간에 시공간적으로 가장 가까이 있는 존재(nighest)를 의미한다. 더 나아가 세계의 구원은 생명적 과정, 세계가 ‘함께 숨을 쉬는 것’으로 인식한다.²⁷⁾

이처럼 세계민중의 장은 서로 사랑할 때 무한히 열린다. 서로를 도구적 존재로 여기는 것이 아니라 함께 생명을 이야기하는 장, 그 장은 공동적(共土的/公土的) 장이다. 따라서 “현대 사회에서 보이는 인간과 인간 관계의 단절과 상품화는 인간과 자연 관계의 그것과 궤를 같이 한다. 생태체계의 일부로서의 인간 존재에 대한 재인식이 없이는 결국 공허한 물질주의로 귀착되고 말 것이다.”²⁸⁾ 이러한 우려 속에서 “타인을 이해하는 자연과정”이 교육이라는 가다머의 철학적 정의는 생태적 차원으로까지 확장되어야 한다. 민중의 상호 이해와 자연에 대한 생명적 이해는 뜻이 같기

26) 함석헌, 함석헌전집2, 앞의 책, 385-393.

27) Samuel Hugo Bergman, trans. Arnold A. Gerstein, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, Albany: State University of New York press, 1991, 207.

28) 김철규·장경섭, 「한국 발전모델의 재검토: 사회적 지속가능성을 중심으로」, 『비교사회』, 통권 제3호(2000), 114-136.

때문이다. 민중이 생명인 것처럼 자연도 생명이라는 감각적 인식은 교육의 보편적 가치로서 민중의 세계 이해의 지평을 무한히 확장시켜준다. 가다머는 계속해서 이렇게 말한다. “진정한 인식에 도달하기 위한 그 감각은 타인과 상호작용하면서 길러”진다.²⁹⁾ 국가나 민족, 가족이라는 민중의 특수한 세계의 지리나 자리에만 시선을 두고 전체 속의 민중, 민중개인과 자연 관계를 생명세계의 범주에 두지 않는다면 세계의 파국은 멀지 않을 것이다.

이를 극복하기 위한 민중교육과 시민사회(민중생명공동체)의 해방적 의사소통은 급박한 사안이 될 수밖에 없다. “한국에서의 경제발전이 시민사회의 합의를 거치지 않았다는 (...) 어떤 의미에서 우리에게 정말 시급한 것은 다양한 의견을 합리적으로 개진하고, 토론하고, 성찰할 수 있는 강력한 시민사회를 키워나가는 것이다.”³⁰⁾ 나아가 가다머의 “철학세계에서..... (...) 언어는 단지 대화 속에서 자신을 완성한다는 것”³¹⁾이라는 견해와 맞물린 함석헌의 교육은 전체로서의 생명이 사는 것, 곧 자기 자신으로의 생명세계에서 사는 것을 의미한다. “나만 사는 것 아니라 옹글게 하나[전체]로 사는 것이, 이제만 아니라 끝없는 자랑으로 사는 것이, 몸으로만 아니라 정신으로 사는 것이 사람이라면, 무엇보다 먼저 생각하고 무슨 일이 있어도 끝까지 지켜야 할 것은 교육이다. (...) 생명은 자라는 정신이요 진화의 과정은 자기교육의 과정이다. (...) 우리는 나를 건지고 나라를 건지고 세계를 건지는 교육을 더듬어보아야 한다. (...) 씨울(민중)은 과거의 총결산인 동시에 또 거기서의 비약이다. 그 비약은 내가 하는 것이 아니고 생명 자체가 하는 것이다.”³²⁾

29) Hans-Georg Gadamer, 손승남 옮김, 『교육은 자기교육이다』, 동문선, 2004, 26-28.

30) 김철규·장경섭, 앞의 논문.

31) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 29.

32) 함석헌, 함석헌전집5, 『서풍의 노래』, 한길사, 1983, 173-184.

IV. 세계민중의 ‘자기교육’: 인간의 진정한 ‘생활세계’(사유세계)를 위해서

독일 철학자 한스-게오르크 가다머는 “교육은 자기 스스로 교육하는 것이다”(Erziehung ist sich erziehen), “도야는 자기 스스로 도야하는 것이다”라고 주장한다. 여기서 간과하지 말아야 할 것은 자기교육 과정에서 교사란 단지 어머니로서의 교사로 참여할 뿐이라는 사실이다.³³⁾ 함석헌은 학교교육에 대해 회의적인 생각을 피력하고 있다. 학교는 빈말을 하고 있다는 것이다. 동무 관계, 벗의 관계, 우정의 관계가 아니라 우열의 관계, 교육자와 피교육자의 위계적 관계, 폭력적 관계로 일관하고 있는 교육을 수수방관하고 있는 현실을 개탄하면서 “교육은 아버지 마음이 하는 것이다. 아버지를 대신한 것이 선생이다”라고 말한다.³⁴⁾ 그런 면에서 가다머의 교육철학과 매우 유사하다고 볼 수 있다. 가다머의 교육철학에서 흥미로운 점은 세계 내에서 인간이 집에 있는 것과 같이 편안하게 지내는 것(sich

33) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 9-12.

34) 함석헌, 함석헌전집2, 앞의 책, 367-368; 이은진, 「지식인과 지역사회 발전」, 『비교사회』, 통권 제3호(2000), 45-61. 이은진은 대학교육을 다음과 같은 두 가지 방향으로 규정하고, 대학교육의 사회적 기여에 대해서 언급하고 있다. “하나는 기술교육을 시킴으로써 생산활동에 필요한 지식을 가르치는 것이다. 두 번째는 보다 효율적인 사회시스템 구축에 필요한 사회과학적 지식과 인문학적 지식을 습득케 하는 것이다. 이러한 인문학적 아니면 시민사회와 체계적 속성에 대한 교육은 1997년 12월 국제통화기금 체제로 접어든 한국사회에서 가장 필요한 분야로 지적된다. 여기에는 개인의 시민적 소양을 기르는 것도 포함된다.” 하지만 이 내용상으로만 볼 때, 과연 대학교육이 인문 사회과학적 지식을 얼마만큼 확장, 전달하며 인문적 인간, 인문적 민중을 위한 소임을 다하고 있는지에 대해서는 적이 의심스럽다. 그는 대학교육도 시장성의 논리에 따라야 한다는 것을 말하고자 함이 아닌가 싶다. 다른 한편 성경룡은 국가주의에 입각한 교육에 대해 날선 비판을 하고 있다. “이러한 국가주의적 인식에는 교육의 철학과 원칙이 설자리가 없다. 단지 산업시대를 지배했던 대량생산 공장의 논리와 양으로 재단되는 효율성의 논리만 횡행하고 있을 뿐이다. 국가 스스로 산업시대가 지나가고 지식정보시대가 도래하고 있다고 주장하고 있으면서, 또 새 시대에는 국가의 역할이 바뀌어야 한다고 하면서도 국가의 행태는 여전히 산업시대, 국가주의 시대에 매몰되어 있다는 것은 역사적 아이러니가 아닐 수 없다.” 성경룡, 「신자유주의와 대학개혁: 비판적 고찰」, 『비교사회』, 통권 제3호(2000), 62-71.

einhausen), 곧 그는 거주하다(hausen)와 편안하게 지내다(einhausen)의 같은 어근에 주목한 듯하다.³⁵⁾ 교육의 목적은 인간성, 인격의 도야인데, 그간의 교육은 지배계급을 정당화하기 위한 것에 지나지 않았다. 인격적, 윤리적 교육으로서의 민중의 교육이어야 하는데, 지배자의 교육을 통해서 세계 내에서 편안히 거주한다는 생각을 가질 수 있었겠는가.³⁶⁾ “학교에서의 교육은 인간이 된다는 것이다. 그것은 사회적 약속을 깨우치고 배우는 과정”이다.³⁷⁾ 결국 교육의 문제는 “자유냐 노예냐가 더 중요하다”³⁸⁾는 귀결에 도달하게 된다.

그런데 여기서 가다머는 민중(을 위한 학교: ‘위한’이라는 말 자체에도 가르치는 자와 학습하는 자의 위계적 표현이 내포되어 있다)교육, 민중(의) 교육 혹은 민중이 주체가 되는 교육으로서의 자기교육의 상호성에 대해서 이렇게 말한다.

“교육에서 결정적인 것은 궁극적으로 성장하는 세대로 하여금 자기 활동성을 통하여 자기가 지니고 있는 결함을 극복할 수 있도록 그러한 능력을 길러주는 일입니다. 자기교육은 무엇보다도 자신의 한계를 지각하는 그 순간 자신의 힘을 강화시키는 노력에서 찾아져야 할 것입니다.”³⁹⁾

교육이란 자기가 스스로 행위의 주체가 되는 그 개별적인 힘을 기르는 데 있는데, 여러 차례 ‘자기’라는 말을 언급한 것처럼, 스스로 자기 됨에 초점이 있다. 하지만 단순히 물리적, 의미적 세계 안에서 살아가는 데 민중 개인의 힘으로만 자기 한계를 극복해 나가기 어렵기 때문에 ‘상호부조’(mutual aid)가 필요하다. 자본주의적 경쟁관계에서 세계시민 혹은 세계민중을 논한다는 것이 어불성설일 수 있다. 그것은 이 세계가 생산관계에

35) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 16.

36) 함석헌, 함석헌전집2, 앞의 책, 368-370.

37) 최인훈, 『서유기』, 문학과지성사, 1977, 299.

38) 최인훈, 위의 책, 305.

39) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 39.

서 우위를 독점하는 자본가에게 ‘상품이나 만들어주는 기술자만을 요구’ 하였기에 아동은 공장과도 같은 학교에 들어가 기술직공의 역할에 지나지 않는 교사에 의해서 다수의 제품이 되고 상품으로 전락하게 된다. 그러므로 함석헌이 적시한 것처럼 ‘공장주(자본가)는 채산(採算)이 목적이지만 개체(개별자, 특수한 개인의 자유)의 운명에는 전혀 관심이 없다.’⁴⁰⁾

사회학자 김찬호에 의하면, 우리는 산업사회 이후에 합리적 개인화를 수반하지도 못한 집단적 에너지에 동원되었다. 공동체는 빠르게 해체되는 대신, 대안적인 공동체나 자발적인 결사체의 형성은 미미했다. 사회적 결속력도 느슨해졌다. 그로인해 그는 우리 사회의 개인과 공동체가 그저 천박한 통념과 허위의식에 사로잡혀있다는 지적을 하고 있다.⁴¹⁾ 어쩌면 민중이 처해진 서글픈 현실 속에서 공적 정신은 사라지고 영달주의, 출세주의의 교육이 판을 치고 지나친 생존욕에만 충실한 나머지 폭력주의, 책략주의, 고식주의만이 득세한 교육이 성행하는 것은 당연하다 할 것이다. 하지만 이러한 세계 상황일수록 민중의 인격 도야, 인간교육, 인간형성은 더욱 더 절실해진다. 민중은 제국주의의 잔존물인 경쟁적 시스템, 경쟁적 교육에서 벗어나서 서로 부족한 점을 깨닫고 상호 인격적 성장을 촉진하는 존재가 되어야 한다. 교사도 아버지와 같은 마음을 가지고 학생들을 대해야 한다는 것은, 그들은 배우고 연장자이기 때문이 아니라 민중, 새로운 민중 세대의 아픔과 고통에 공감하는 의미 세계를 향한 의미소통의 교육이 가능한 위치, 신분자리의 상징이라고 봐야 할 것이다.⁴²⁾

그렇다면 함석헌이 주장한 민중교육을 위한 처방은 무엇일까? 한마디로 사유요 생각이다.⁴³⁾

“(…) 이 나라는 국민정신국민도덕이 없는 나라다. 목표 없는 민중이다. 그렇기 때문에 교육은 형식뿐이지, 아무 이념이 없다. 그럼 국민정신이 부족한 것은 또 원인

40) 함석헌, 함석헌전집2, 앞의 책, 372.

41) 김찬호, 『모멸감』, 문학과지성사, 2014, 142-143.

42) Hans-Georg Gadamer, 앞의 책, 58; 61-63; 함석헌, 함석헌전집2, 앞의 책, 372-374.

43) 함석헌, 함석헌전집17, 앞의 책, 176, 357.

이 무엇인가? 생각이 없기 때문이다. 사람은 생각하는 동물이다. 생각하지 않는 사람은 사람이 아니다. 생각이란 다른 것 아니요, 물질을 정신화함이다. 없는 데서 있는 것을 창조해 냄이다. (...) 철학하지 않는 인종은 살 수 없다. 그런데 이 나라는 고유철학이 없는 나라다. 그러면 이 비참은 당연한 것 아닌가? 물질적 가난은 정신적 가난의 상징적인 표시일 뿐이다. (...) 우리의 가장 근본적인 결점은 생각이 깊지 못한 것이다. 생각은 생명의 자발(자발)이다. (...) 살려거든 생각해야 한다. 제 철학을 가지고, 제 종교를 가지고, 제 역사를 가지고, 제 세계를 가져야 한다. 이 어려움을 당하고 간절히 느끼는 것은 위대한 인격인데, 인격은 생각하는 민중 없이는 나지 않는다.”⁴⁴⁾

이렇게 함석헌이 애끊는 말을 내뱉듯이, 민중의 자기 교육은 자기의 세계를 갖기 위한 몸부림이다. 자기 교육이 되지 않는 민중은 인격이 될 수도 없다. 생각의 지평을 넓히고 깊이 들어파는 생각 없이는 인격도, 도야도, 자기 자신도 될 수 없다는 그의 철학과 정신은, 오늘날 물질과 부유한 삶에 경도되어 이기적 인간으로 굳어진 민중 자신에게 경종을 울리는 삶의 정향(定向, orientum)이 되어야 할 것이다.

V. 세계민중의 종교세계: 무교회주의의 세계이념적 성격

함석헌은 민중의 힘없음과 민중의 썩음의 궁극이 나라를 망치는 것이라 했다. 그런 민중을 살리는 데 있어 살림의 교육기능을 담당하는 사람이 종교가라고 한다. 하지만 종교도 못치는 힘이 없으며 서로 돕는 정신도 없다. 오히려 종교는 민중을 구속하고 정치적 압제자와 자본가에게 팔아넘기는 역할을 해왔다. 민중의 한 부분으로서 종교가가 그런 일을 했으니 민중과 함께 민중의 교육을 담당할 자격이 있겠는가. 종교와 교육의 임무와 과제는 ‘인격적 깨달음을 주는 것’과 ‘싸우는 정신을 일으켜주는

44) 함석헌, 함석헌전집2 앞의 책, 377-378,

것이다.’ 하지만 종교는 민중을 비겁하게 만들었다. 이제라도 종교는 민중의 정신과 혼을 깨우는 역할을 해야 한다. 민중으로 하여금 세계의 노예요 정치적 협잡꾼이요 물질의 종으로 만들지 말고, 민중을 존중하고 민중속으로 들어가 친구가 되어 민중 자신의 세계를 만들고 살아가도록 하는 ‘교육종교’가 되어야 한다. 민중 밖이 아니라 민중 속에서, 세계의 종이 아니라 민중의 한 부분(동일한 역사 참여/몫)으로서의 벗이 될 때 참 교육종교가 될 수 있을 것이다.⁴⁵⁾

그렇다면 지금의 종교적 상황에서, 과연 함석헌이 말한 교육종교의 기능을 자임할 수 있는 민중교육의 장으로서의 종교, 그리고 세계민중을 일치시키는 데 종교가 대안이 될 수 있을까? 다시 말해서 보편적 종교교육이 세계의 민중을 계도하거나 함께 할 수 있는 자양분 역할을 할 수 있을까? 필자는 이 가능성을 함석헌의 무교회주의 혹은 초종교성에서 읽을 수 있다고 본다. 종교공동체 안에서 민중의 교육 가능성을 내다본 그람시(A. Gramsci)처럼 오늘날의 종교공동체는 자신들의 특정 이념과 교파적 성격을 배타적으로 내세우지 말고, 세계 이념의 공간이자 장소로 확장시키는 교두보 역할을 해야 할 것이다.⁴⁶⁾ 서구 유럽에서는 이미 교회주의, 교파주의가 무색할 정도로 종교의 의례적 삶이 무너졌다. 한국의 현재 상황도 이와 별반 다르지 않다.

이에 대한 대안과 지향성은 함석헌의 무교회다.⁴⁷⁾ 무교회는 보편성과 무한성을 내포한 최소 개념일 뿐이다. 그렇기 때문에 ‘무’(無)는 자구대로 단순히 ‘없다’는 개념이 아니다. 한국사회에서 무교회는 교회를 거부하거나 절대자를 부정하는 것으로 왜곡한다. 하지만 실제 무교회는 교권, 제도, 조직, 체제의 종교인 그리스도교보다 더 ‘그리스도’를 ‘본질’로 삼고 절대자유를 지향하는 개인주의를 뜻한다. 지리적 고착화, 지형적 특수성을 보편성으로 강제하려는 제도적 종교에 대해서 오히려 그 폭력적인 보

45) 함석헌, 함석헌전집3, 『한국기독교는 무엇을 하려는가』, 한길사, 1983, 287-291.

46) 송두율, 앞의 책, 23.

47) 함석헌, 함석헌전집3, 앞의 책, 109-133; 김대식, 『함석헌의 평화론』, 도서출판 모시는 사람들, 2018, 56-75 참조.

편성의 부정을 통해서 열린 보편의 종교를 지향하고자 하는 시도이다. 따라서 무는 없음이 아니라 무한이다. 열려있음이고 관용이며 비판이다. 그리스도교를 단순히 어느 특정의 종단이나 지리적 보편성의 위치(자리)로 아예 규정짓지 않으려는 교육지책이라는 해도 과언이 아니다. 함석헌의 사유로 보자면, 규정짓지 않는 것이 그리스도인이다. 장로교, 감리교, 침례교, 성결교, 가톨릭, 정교회와 같이 특수종교를 보편종교로 규정짓지 말아야 한다. 그것이 정체성이 아니다. 오로지 그리스도를 따라가는 것만이 특수한 정체성이고 그렇게 될 때 보편성이 담보될 수 있을 뿐이다.

본질적으로 종교경험이란 자발적이고 창조적이며 자유로운 것인데, 그것을 특수한 종교의 경험에 환원시켜서 마치 자신의 종교경험이 보편적이라고 억지소리하면 안 된다. 다시 말해서 종교를 일정한 규범에 의해서 판단하는 것을 중지할 뿐만 아니라 종교적인 것의 진리나 가치에 대한 판단 또한 중지함으로써 선언적(宣言的) 진리 표명, 교리, 의례 속에 담긴 의도가 무엇인지를 파악해야 한다. 그럼으로써 종교의 ‘당위’가 아니라 종교의 ‘존재’를 드러내고 종교현상이 스스로 말하도록 해야 한다. 이는 종교경험의 현상, 종교현상에 대한 선험적 규정을 배거(排去, Ausschaltung)하고 특수한 종교로 환원하거나 규범으로 규정짓는 것에 대해서 신중해야 함을 뜻한다. 요아킴 바흐(J. Bach)가 “종교 경험은 바로 인간이 궁극적 실재와 서로 교통하는 내면적 측면”이라고 말한 것의 진의를 파악해야 한다. 종교 간의 경험, 다양한 종교현상은 보편적이지만 동시에 특수한 현상이다. 따라서 개별 종교현상의 특수성의 상호성, 상호관계를 이해하고 받아들인다면 자신의 특수한 종교경험이 절대적이라는 어리석음을 넘어서 오히려 상호경험이 무한히 확대되며 삶의 지평 또한 넓어질 것이라고 본다.⁴⁸⁾

그런 의미에서 가톨릭(Catholic)이 보편성이다(universal)라는 것은 개별적인 신앙을 존중하면서, 개별적 감각, 개별적 이성, 개별적 문제를 보편적인 그리스도 안에서 해결할 수 있다는 것이지 전례의 보편성, 사도직의

48) 정용두, 류성민 공저, 『종교학10강』, 성광문화사, 1994, 164; 172-177.

보편성, 성직의 보편성을 말하는 것은 아니다. 따라서 이는 예외성이라는 것을 인정하는 이른바 일반성(*generality*) 안에서 보편성으로 열어두어야 한다. 함석헌의 무교회주의, 웨이커, 간디의 아힘사(*ahimsa*), 사티아그라하(*satyagraha*)는 규정짓지 아니함, 모두가 생명적 존재요 인격적 존재로서 대하겠다는 상징성을 띤 실천적 언어들이다. 진리를 움켜쥌다는 것도 타자를 포섭하고 규정짓거나 한정지움으로써 어떤 배타성의 기준이 되는 것을 의미하지 않는다. 진리는 싸움이다. 진리라고 말하는 보편성에 대해서 아니라고 말하면서 덩벼드는 것이 진리지향적 태도다. 종교인은 오로지 진리를 추구하는 각자성을 지닌 존재일 따름이다. 그러므로 함석헌이 말한 씨울은 개별적 존재, 개별적 인격으로서 라이프니츠의 모나드와 같은 특수성을 지닌 존재다. 모나드는 가장 근본적이고 본질적인 실체로서 창이 없으면서도 모나드와 모나드가 만난다. 다시 말해서 모나드로서의 씨울은 느슨한 연대를 통해서만이 개별적 인격이 손상되지 않는 범위 내에서 자기 자신일 수 있다.

미국의 탁월한 종교학자 조너선 스미스(*Jonathan Z. Smith*)가 신화적 자리의 ‘우연성’, ‘거기에 있음’으로써 생긴 자리 혹은 위치에 대해서 주목을 한 것은 종교의 필연성의 자리, 종교의 보편성에 대한 비판적 성찰에서 비롯된 것이라 볼 수 있다. 마찬가지로 세계, 세계의 편린, 민족의 조각도 우연한 분할과 분배의 산물이지 필연성은 아니다. 그에 따른 종교적 발생, 종교적 지형의 분배 혹은 분할이 주체를 설정(전제)하지 않는다 하더라도 그 종교로 인한 어떤 자리, 위치가 결코 우열의 자리일 수는 없다. 함석헌의 종교(철학), 종교학적 발화나 지형도는 어떤 위치나 자리에 국한해서 규정짓지 않는다. 다만 함석헌의 그리스도교적 정체성은 자신의 보편성과 특수성의 경계에서 모호한 자리를 노출시키는 사상적인 한 조각일 뿐, 반드시 그리스도교적 정체성(특수성)을 나타낸다고 볼 수 없다. 발터 벤야민(*W. Benjamin*)의 논법에 따르면, 모든 것이 “의심스러워진 시대”에 언어라는 현상에 직면하여, 세계라는 본질을 설명하는 방식으로서의 그리스도교적 자리에서, 그리스도교적 언어를 차용했다고 봐야 할 것이다.⁴⁹⁾

이를 위해 조너선 스미스는 ‘의미(뜻)의 위치’(locus of meaning)로서의 종교의 자리가 선험적인 것이지 구체적인 공간으로서의 자리가 선험적인 것이 아니라는 것을 풀어 밝혀준다. 그에 의하면 종교적 경험을 하는 민중의 몸이 자기 방위를 설정하고 의미를 부여해준다. 다시 말해서 종교의 자리는 “개인의 창조물이 아니라 개인을 형성하거나 개인에게 인상을 남기는 것이다.” 그가 “인간이 위치지어지는 것이 아니라, 인간이 자리를 존재하게 한다”(human beings are not placed, they bring place into being)라고 말한 것은 민중의 보편성과 뜻이 우선되어야 세계 공간(Erdstelle, 독특한 자리)이 성스러운 것의 가능성, 성스러운 해석의 가능성이 열리는 것임을 알게 해준다.⁵⁰⁾ 그는 세계의 중심으로 받아들여져서 독특한 자리, 위치(locus)로서의 특수성으로 인식하던 성전(temple) 자리의 임의성과 자의성이 어떻게 권력과 연결되어 특수한 장소(topos)로서 자리 잡는지를 흥미롭게 기술한다. 그럼으로써 종교의 경험과 사건이 일어난 자리는 자리를 잡으로써(emplacement) 독특한 자리, 위치로서의 특수성이 만들어진다(to take place, 발생한다)고 주장한다. 그러므로 물리적 공간에 부여한 의미는 개인적인 것이 아니라 사회정치적인 것이기 때문에, 독특한 자리 혹은 중심이라 믿었던 그 상징과 상실의 중요한 것이 아니라 그 종교성이 시간의 순서가 되어 어떻게 ‘내면화’되느냐가 훨씬 더 중요한 가치를 지닌다.⁵¹⁾ 즉 공간의 독특한 자리(이것이 보편적일 수는 없다)가 아닌 시간 안에서 시간에 의미가 부여되는 종교의 독특한 ‘내면적 체험’(이것이 보편적이어야 한다)이라는 시간성에 더 비중을 두는 종교의 변화가 일어난다는 것이다.

“생각하기”는 과거의 산물을 현재로 소환하여 사유의 조각들을 가지고 사유하는 바, 함석헌은 철저하게 과거의 심연 속을 뒤진 역사철학자요 종교가요 사상가이다.⁵²⁾ 그는 과거의 박제화된 사상, 철학, 역사를 분석하고

49) H. Arendt, 이성민 옮김, 『발터 벤야민: 1892-1940』, 필로소픽, 2020, 136-137.

50) Jonathan Z. Smith, 방원일 옮김, 『자리잡기』, 이학사, 2009, 69-75.

51) Jonathan Z. Smith, 위의 책, 150-157, 175-186, 196-198, 233-237, 256-269.

52) H. Arendt, 위의 책, 139-140 참조.

종합하면서 자기 나름대로의 사유를 전개시켰다. 그렇다고 종교를 세계적으로 생각한다고 해서 보편성으로 특수성을 파괴하자는 주장이 아니다. 종교를 필연적 발생의 터(topos)에서 사유하는 신학적, 종교학적 해석의 자리(place)는 그 자리의 필연성을 정당화시켜주는 역할을 자임해왔다. 특히 계시종교일수록 그러한 입장은 매우 견고하게 강화되어온 것이 사실이다. 『뜻으로 본 한국역사』를 쓴 함석헌의 경우도 마치 우리나라 역사가 신의 섭리에 의해서 이루어진 것처럼 기술한 것은 이러한 맥락과 다르지 않다. 하지만 그것은 어디까지나 종교의 지형학적, 지리적 발생과 공간, 위치(자리)의 우연적, 자의적 조우에 지나지 않는다.

다시 말해서 종교의 자리 분할(분배)에 따른 토양 속에서 사유가 싹튼 위치—발터 벤야민이 자신을 가리켜 “난파선에서 이미 허물어지고 있는 돛대 꼭대기에 올라가 표류하고 있는 사람”이지만 조난 신호를 보내는 위치에 있는 존재라고 인식했듯이⁵³⁾—에서의 해석이다. 이것이(이 종교적 해석) 세계 보편적 종교의 역사관이나 초월적 존재의 지평에서 결정론적으로 고착화된 자리의 숙명처럼 독해해서는 곤란하다. 따라서 함석헌의 역사관은 또 다른 탈민족주의, 탈국가주의, 탈종교주의 지평에서 재해석해야 마땅하다. 이는 그가 1960년대 『성서적 입장에서 본 조선역사』에서 『뜻으로 본 한국역사』로 제목을 바꾼 이유를 서문에서 명시적으로 밝히고 있듯이, 특정종교에 경도된 채 배타적 자리에서 역사를 보지 않겠다는 의지에서도 엿볼 수 있다.⁵⁴⁾ 그렇다면 세계민중철학과 교육의 자리(위치)에 대한 숙고는 탈종교적 자리에서 자신의 특수종교를 보편화하려는 시도를 내려놓고 종교의 자리의 필연성에서 우연성으로 보는 사유(시각)의 전회가 필요하다.

53) H. Arendt, 위의 책, 67; 75-76.

54) 함석헌, 함석헌전집1, 『뜻으로 본 한국역사』, 한길사, 1986, 11-22, 381-396 참조. ‘뜻’의 보편성으로 한국의 역사(특수성)를 기술함으로써, 환원주의에 빠지지 않으려는 함석헌의 역사서술의지가 엿보인다. 이는 성서(그리스도교 중심의 신중의 섭리사관, 특수성에 의한 보편적 법칙을 강제함)에서 뜻(세계 전체의 혼이 담긴 보편성에 의해서 특수한 역사를 설명함)으로의 전회를 의미하는 것이라 볼 수 있다.

VI. 세계민중의 ‘공동세계’를 위해서

세계와 민중이라는 두 핵심어와 교육이라는 지향적 과제는 사실, 민중을 또 하나의 계도의 대상으로 볼 수 있는 가능성을 배제하지 않는다. 집단적 공동체보다는 개인, 전체보다 개별, 보편보다 특수를 더 중요하게 여기는 시대가 되어 마치 세계는 파편화된 무리들의 연합체인 것처럼 보이는 이 때에 세계를 운운하는 것이 자칫 세계화나 신자유주의의 굴레에서 벗어나지 못한 자본주의를 가장한 개념이 될 수 있다는 것도 간과해서는 안 된다. 물론 세계를 물리적 세계로 볼 것이냐, 아니면 의미나 관념적 세계로 볼 것이냐에 따라서 논의는 분명히 달라질 수밖에 없다. 그런 의미에서 세계시민이니 세계민중이니 하는 말 표현은 어찌면 신중해야 할지 모른다. 세계에 포섭되지 않으려는 원자화된 개인이나 절대자유를 갈망하는 아나키스트들에게 있어 세계는 여전이 폭압적 개념에 지나지 않을 수 있기 때문이다. 이에 함석헌은 민중 속에 파고들어가 민중교육을 해야 한다고 목울대를 세운다. 그는 민중이 “나도 사람이다”라고 하는 것이 민중주의(민주주의)인데, 아직도 민중이 초보적이라 각 개인의 자각, 곧 “개인이 굳게 주체가 되어 지켜야” 하는, “개인이 신념화할 정도로 개인화할 수 있는 정신적 기틀”로서의 민중교육이 이루어져야 한다고 본다. 이를 위해서 종교는 민중의 착취기관이나 정신과 마음을 마비시키는 도구가 되어서는 안 된다고 하면서 종교(교육)의 역기능을 비판했다.⁵⁵⁾

그런 의미에서 송두율이 과거 “분절된 개인의 부정과 집단주의적 채구성이 파시즘적인 발상과 거리가 멀지 않”다고 지적하면서, “‘민중’ 속에서 ‘나’의 극복이 ‘나’의 파괴로만 나타나지 않고 ‘민중’ 속에서 ‘나’가 승화되어 ‘나’ 없는 우리도, ‘우리’ 없는 ‘나’도 없는 그러한 ‘민중’을 창출해야 하는 과제를 우리는 안고 있다”⁵⁶⁾고 말한 것에 귀를 기울일 필요가 있다. 민중은 집단적 정체성을 일컫는 개념은 아니겠으나 한자의 의미상 무리를 나타내는 것이니 그럴 만도 하다. 다만 ‘민중’ 속의 ‘나’, ‘우리’ 속의

55) 함석헌, 함석헌전집17, 앞의 책, 364-370.

56) 송두율, 앞의 책, 53.

‘나’는 여전히 공동체의 보편적 법칙에 의해서 개인의 특수한 삶의 법칙이 외면당하거나 무시(구속)될 수 있는 여지가 있다는 것을 알아야 한다.⁵⁷⁾

따라서 세계민중 혹은 세계시민을 논하는 데 있어 개별민중을 교육이라는 방식을 통해서 다시 획일적이고 보편적 방식으로 계도하겠다는 발상을 거두고 민족이나 개인이 처한 특수한 상황들을 고려한 그 때 그 자리에서 민중의 자기 교육과 자기 계몽을 생각하지 않으면 안 된다. 지금 우리의 삶은 물리적, 의미적 세계를 고려하지 않을 수 없는 상황인 것은 분명하다. 이에 대해서 자신의 물리적, 의미적 세계 속에서 다양한 진리와 삶의 이해들이 충돌하지 않고 서로 ‘다름’이라는 ‘사실’과 ‘불일치’라는 ‘인정과 확인’을 할 것이냐는 우리가 처한 실존적 문제가 아닐 수 없다.⁵⁸⁾ 더욱이 송두율이 우려하고 있는 것처럼, 세계화가 주체를 강화한다고도 볼 수 있지만 반대로 주체를 해체시키는 역설이 숨겨져 있음을 간취해야 한다. 따라서 주체를 해체시키는 세계화, 세계시민교육, 세계민중교육이 아니라 민중의 주체를 강화하는 세계민중교육도 재고(再考)해야 할 것이다. 그렇다면 먼저 우리는 내부세계에 대한 그 세계가 어떤 세계인가에 대한 비판적 자기 성찰부터 시작해야 한다. 이러한 이유로 하버마스는 민족국가라는 특수성을 세계시민이라는 보편성으로 추상화시킴으로써 주체와 객체, 내부와 외부의 구별을 없앤 사회학자 니클라스 루만(N. Luhmann)의 ‘체계이론’(Systemtheorie)에 대해서 신랄하게 비판했던 것이다. 그리고 나서 하버마스(J. Habermas)는 “‘세계사회’ 대한 의사소통과정을 매개로 한 자기동일성이

57) 지금까지 보편과 특수를 아우르는 주체에 대한 고민이 서양철학적 흐름 속에 있었다면 앞으로는 보편과 특수를 해체하는 객체적 사유가 요청되는 시대라고 할 수 있다. 민중의 교육은 민중 자신을 위한 특수한 위치와 자리를 쟁취하기 위한 수단이기도 하지만, 보편적인 이성과 감성의 자리를 위한 것임을 놓치지 말아야 한다. 이것은 미국철학계에서 객체적 사유를 통한 폭넓은 연구가 진행되고 있는 것을 통해 어떤 (종교)교육이 필요한지를 잘 알 수가 있다. 객체적 사유에 대한 최근 논의는 레비 브라이언트(Levi R. Bryant)의 『존재의 지도』, 『객체적 민주주의』를 통한 독특한 시각에서도 신선한 자극을 받을 수 있을 것이다.

58) 송두율, 앞의 책, 53.

가능한 삶의 세계”를 제안한다.⁵⁹⁾ 여기에 대한 우리 나름의 대안은 함석헌이 말하는 실존들의 느슨한 연대, 개별성의 인정, 전체를 생각하는 민중에서 찾아야 할 것이다. 이를 통해서 하버마스가 말한 상호주관성을 토대로 의사소통적 합의를 이끌어내는 건강한 세계민중, 세계공동체성도 가능할 수 있을 것이다.

함석헌이 무교회주의를 내세운 것은 각 개별민중이 지닌 종교성과 신앙의 존중에서 비롯된 것이다. 특정종교나 교리, 체계, 제도, 조직에 얽매어서 마치 그 특정종교가 우월한 보편적인 자리에 있는 것처럼 호도해서는 안 된다는 의지의 발로라고 해야 할 것이다. 더 나아가서 탈민족주의, 탈국가주의, 탈가족주의 등을 외치면서 세계민중론, 혹은 세계국가론을 천명한 것은 아나키즘의 논조와 크게 다르지 않다. 개별성과 특수성 아래에서만 전체가 있다는 생각, 자아는 전체 속에 있다는 생각, 전체를 생각해야 한다는 것은 전체주의적 발상이 아니라 개별 민중의 의사와 의지, 행동과 실천을 중시한 논리라고 봐야 할 것이다. 알다시피 무정부주의(아나키즘에 대한 일본인들에 의한 악의적 번역)는 폭력이나 무질서, 혼란의 상태를 지칭하는 정치적 개념이 아니다. 획일성과 질서로 포장한 모든 폭력과 지배에 대한 강력한 비판과 저항의 운동이다.⁶⁰⁾

이러한 입장에서 세계와 민중의 관계, 그리고 민중교육을 접근하지 않으면 여전히 개인의 절대자유를 무시한 채 세계공동체나 세계민중의 보편주의에 입각한 획일적 교육이 이루어지고 만다. 국가/정부주도의 교육, 입시위주의 교육, 엘리트 교육, 세계자본시장의 노예로서 재생산이 가능한 노동자에 대한 지배 교육, 종교 확장과 종교 체제 유지를 위한 교리교육 등이 그렇다. 그래서 그 무엇보다도 함석헌이 말한 민중 자신의 자기교육이 중요한 의의를 지닌다. 여기에 함석헌의 종교에 대한 애정 어린 말을 덧붙인다면, “교육은 다시 옛날처럼 종교교육으로 하자는 말은 아니다. 종교적인 신앙을 가지고 하자는 말이다.” 이러한 민중의 혼, 세계의 혼, 인격적 혼의 개조는 오직 몸짓으로서 보여주는 종교의 모범으로 하는

59) 송두율, 위의 책, 145-149.

60) 송두율, 위의 책, 56.

것밖에 다른 방법이 없을 것이다.⁶¹⁾

VII. 결론: 전체로서의 세계를 새롭게 일구기 위해서: 지금, 다르게 생각하는 민중되기

민중은 개별적인 자유이기 때문에 특수성을 지닌다. 동시에 민중은 자신의 지리적 자리를 넘어선 탈경계적이기 때문에 보편적 존재이다. 따라서 교육, 특히 종교교육은 민중의 특수성과 보편성을 아우르고 조화를 이루는 탈교과, 탈종단, 탈교리, 탈교권을 지향하면서 초종교적 민중교육의 도구, 혹은 장(자리, *champ*)이 되어야 한다. 종교는 세계의 중심으로서 어떤 특정종교의 지리적 배경의 필연성을 상정하고 그에 따른 권력과 권위를 끊임없이 강제하고 강요하면서 이어져왔다. 이것은 비단 중동지역 태생의 그리스도교나 이슬람교에만 국한되지 않는다. 불교의 포교 역사도 그 전과 과정에서 보자면 기원의 지리적 특수성과 보편성을 세계 장소, 위치 자리에 전위하고자 하는 노력이 있어 왔던 것이 사실이다. 그러나 이제는 종교의 자리잡기에 대한 필연성과 우연성 사이에서 우연성의 물리적 공간을 넘어 필연성의 내면의 자리로 전환할 때, 민중의 교육, 민중의 종교성을 더욱 고취시킬 수 있을 것이다.

“생각하는 백성이라야 산다”고 외쳤던 함석헌에게 생각은 민중의 강력한 무기다. 순수한 무기, 원초적 무기를 지닌 생각하는 민중은 저마다 깨달은 사유행위자다. 프랑스 철학자 들뢰즈(G. Deleuze)는 “사유란 체험하는 것이며 문제화하는 것”이라고 주장하면서 “사유란 보기와 말하기로 하여금 각자 자신의 극한에 도달하도록 만드는 것이다”라고 말한 바 있다.⁶²⁾ 생각 혹은 사유는 어떤 보편적이고 지배적인 경험(*Erfahrung*)을 지칭하는 것이 아니다. 그것은 각자성, 자기 됨, 재주체화와 다르지 않다. 들뢰즈는, “사유는 자신의 고유한 역사(과거)를 사유하지만 그것은 오직 자

61) 함석헌, 함석헌전집2, 앞의 책, 394.

62) G. Deleuze, 허경 옮김, 『푸코』, 그린비, 2019, 197.

신이 사유하고 있는 것(현재)으로부터 스스로를 해방시키기 위하여 그리하여 결국에는 “다르게 사유하기”(penser autrement)(미래)위한 것이다”⁶³⁾라고 단언한다.

그가 말한 사유행위가 없다면 민중은 죽은 것이다. 제도, 조직, 규범, 체제, 지배, 강제, 억압 등의 세계 안팎의 모든 기제들에 의해서 획일적이고 보편적인 민중(das man)이 되는 것이기에 말이다. 그리하여 개별, 개인, 각자성을 자각한 실존적 민중은 불가능한 것이 아니겠는가. 하지만 다르게 사유한다면, 다르게 생각하고 또 생각하는 민중의 교육, 교육하는 민중으로 하여금 민중되기 위한 자기교육이 방편이 된다면 불가능한 것도 아니리라. 그것을 종교세계, 학교세계, 생태(환경)세계의 장에서 느슨하게 책임있는 역할을 해주면 어떻겠는가.

63) G. Deleuze, 위의 책, 202.

참고문헌

- 김대식. 『함석헌의 평화론』, 서울: 도서출판 모시는사람들, 2018.
- 김진영. 『희망은 과거에서 온다』, 서울: 포스트카드, 2019.
- 김찬호. 『모멸감』, 서울: 문학파지성사, 2014.
- 김철규·장경섭. 「한국 발전모델의 재검토: 사회적 지속가능성을 중심으로」, 『비교사회』, 통권 제3호, 2000, 114-136.
- 성경룡. 「신자유주의와 대학개혁: 비판적 고찰」, 『비교사회』, 통권 제3호, 2000, 62-71.
- 송두율. 『역사는 끝났는가』, 서울: 당대, 1995.
- 이은진. 「지식인과 지역사회 발전」, 『비교사회』, 통권 제3호, 2000, 45-61.
- 정용두, 류성민 공저. 『종교학10강』, 서울: 성광문화사, 1994.
- 함석헌. 함석헌전집1, 『뜻으로 본 한국역사』, 서울: 한길사, 1986.
- 함석헌. 함석헌전집2, 『인간혁명의 철학』, 서울: 한길사, 1983.
- 함석헌. 함석헌전집3, 『한국기독교는 무엇을 하려는가』, 서울: 한길사, 1983.
- 함석헌. 함석헌전집5, 『서풍의 노래』, 서울: 한길사, 1983.
- 함석헌. 함석헌전집10, 『달라지는 세계의 한길 위에서』, 서울: 한길사, 1984.
- 함석헌. 함석헌전집17, 『민족통일의 길』, 서울: 한길사, 1984.
- Agamben, G. 박문정 옮김. 『얼굴 없는 인간』, 서울: 효형출판, 2021.
- Arendt, H. 이성민 옮김. 『발터 벤야민: 1892-1940』, 서울: 필로소픽, 2020.
- Bergman, Samuel Hugo. trans. Arnold A. Gerstein, *Dialogical Philosophy from Kierkegaard to Buber*, Albany: State University of New York press, 1991.
- Deleuze, G. 허경 옮김. 『푸코』, 서울: 그린비, 2019.
- Gadamer, Hans-Georg. 손승남 옮김. 『교육은 자기교육이다』, 서울: 동문선, 2004.
- Graeber, David. 나현영 옮김. 『아나키스트 인류학의 조각들』, 서울: 포도밭출판사, 2016.
- Ranciere, J. 양창렬 옮김. 『정치적인 것의 가장자리에서』, 서울: 도서출판 길, 2013.
- Rifkin, J. 이원기 옮김. 『유리피어인 드림』, 서울: 민음사, 2005.
- Smith, Jonathan Z. 방원일 옮김. 『자리잡기』, 서울: 이학사, 2009.

<Abstract>

Ham Seok-Heon's World Minjung's Philosophy and Education: Tension and Harmony of Universality and Particularity

Kim, Dei Seek

The purpose of this study is to reveal the universality and specificity of Ham Seok-Heon's World Minjung Education. For this, the world minjung's sensitive awareness is needed. It lies in the fact that the freedom for the people of the world to become the subject and have their share of sensibilities must be possible within a democracy. This is to reveal that the people's subjective political participation and the people's subjective and unique voice are Ham Seok-heon's self-education of the people of the world.

In this study, Ham Seok-Heon tried to pursue his anarchic propensity and ecological community based on the points of criticism of statism and nationalism. This is a work that transcends national and ethnic boundaries, and is intended to be presented based on the universal world spirit. Ham Seok-Heon emphasizes personal solidarity as world consciousness, that is, the unity of the world. Also, based on Gadamer's position that true education is self-education, the author reveals that Ham Seok-Heon's world minjung education is the development of the people's character, self-education in which oneself becomes the subject of action and at the same time mutual aid education among the subjects. Furthermore, it was pointed out that for Ham Seok-Heon, religion was an educational religion that awakened the spirit and soul of the people, and pointed out that the religion as a place of popular education that he said was non-religious or super-religious. It is tolerance and critical reflection toward an open universal religion.

The conclusions of this study are as follows. First, Ham Seok-Heon's idea that there is a whole only under individuality, that is, under particularity, and that the self is in the whole, is not a totalitarian idea, but a logic that emphasizes opinion, will, action and practice of individual people. Second, as a strong criticism and resistance to all violence and domination wrapped in uniformity and order, Ham Seok-Hun's anarchism and non-churchism are related to people's education as self-education. Third, education is not different from self-individuality, self-becoming, and re-subjectification. Therefore, we can realize that the self-education of the people who think differently and reason like that is the true global citizenship education of this era that we learn through Ham Seok-Heon

Keywords: anarchic, Ham Seok-Heon, self-education, sensibility, world minjung