

民族的 自我에의 意志

——그 科學性和 理念性的 哲學的 分析——

嚴 廷 植

- | | |
|-----------------------|-----------------|
| I. 머리말 | 과 理念性 |
| II. 科學性과 理念性的 문제 | IV. 民族的 自我에의 意志 |
| III. 韓國民族主義 論爭에서의 科學性 | V. 맺는말 |

I. 머 리 말

民族主義는 現代史를 추진한 원동력의 하나가 되어 왔다. ...그러나 민족주의는 나라나 시대를 막론하고 동일한 것은 아니다. 그것은 일종의 역사적 현상이므로 당연히 그것이 뿌리 박은 나라의 정치이념이나 사회구조에 따라 그 성격이 달라지게 마련이다. ...종교와 마찬가지로 민족주의도 성격을 달리하는 여러 형태를 취할 수 있다. 오로지 민족주의의 역사적 발전에 관한 연구와 그 서로 다른 여러 형태의 비교 연구를 통해서만 우리는 오늘날 민족주의가 미치는 영향과, 그리고 인간의 자유와 평화의 보전을 위하여 그것이 지녀왔고 또 끊임없이 지니고 있는 약속과 위험도 아울러 이해할 수 있는 것이다.

H. 코온의 「民族主義」 서문에서

캠퍼스에 최루탄 가스가 가득 차고 학생들이 외치는 갖가지 구호의 함성이 연구실을 뒤흔들면 아무리 절대적 진리 밖에 모르는 철학자라도 마음의 동요를 일으키지 않을 수 없고, 그리하여 때로는 사태의 전모를 오히려 체계적으로 파악해 보고 싶은 충동마저 일으키게 될 경우도 있을 것이다. 그러나 현실이란 원래 추상적인 관념의 세계보다 훨씬 더 까다롭고 복잡한 것이어서 선불리 철학적 분석의 칼날을 휘두를 수가 없으며 또

그렇게 해서도 안될 것이다. 바로 그렇기 때문에 오늘날 한국의 철학자들이 현실적인 문제에 대해서, 특히 조국의 분단과 통일, 공산주의와 자본주의라는 양대이념의 대립, 혹은 민족주의 논쟁 같은 것에 휩사리 뛰어들지 못하는 것이 아닐까. 더구나 한국의 철학자라면 이러한 문제에 대해서 함부로 논의할 수 없는 체제적 한계상황에 처해있기 마련인데, 그것은 어느 특정한 이데올로기를 자양분으로 해서 자란 학자로서 상충하는 양대이데올로기로 분단된 조국의 현실을 객관적으로 분석할 수 없는 능력상의 한계이며, 동시에 그가 반드시 어느 체제중에 하나를 옹호해야 하고 다른 하나를 비판해야 하는 체제상의 한계이다.

그럼에도 불구하고 철학자에게는 여전히 중립적인 연구의 영역이 있을 수 있는데, 경험과학자들과 달리 그는 경험적 정치현상이나 경제현상을 직접 취급하지 않고도 현실적으로 문제가 되는 주제의 개념분석이나 논리적 일관성 및 타당성여부의 분석을 통하여 간접적으로 참여할 수 있다는 것이다.

본 논문은 '분단의 시대'라고 불리우는 오늘날, 우리에게 가장 큰 관심거리가 되어 있는 "韓國民族主義"를 그 과학성과 이념성의 측면에서 고찰해 본 것이다. 우선 Ⅱ에서는 科學性和 理念性的의 개념을 필자가 사용하는 뜻으로 구분하고자 하였으며 科學論이나 이데올로기이론에 대한 본격적인 논의는 피하였다. Ⅲ에서는 현재 활발히 논의되고 있는 몇몇 社會科學者들의 견해를 근거로 해서 우리의 현실에서 언급되고 있는 '民族主義'의 실체가 무엇인지를 파악하고자 하였으며 논변과 개방성에 의존하는 과학적 접근과, 신념과 폐쇄성에 호소하는 이념적 접근을 통해 그 양면성을 부각시키려고 애썼다. 끝으로 Ⅳ에서는 민족주의에 관한 논의가 분단의 시대를 살고 있는 한국적 상황에서 논리적 일관성을 지니려면 필연적으로 '民族的 自我의 意志'라는 칸트적 개념에 부딪히게 된다는 점을 지적하고 이 意志의 상실이야말로 민족주의적 차원에서 가장 위험한 현상이라는 것을 역설하였다. 이제 분단시대의 철학에서 가장 핵심적 주제라고 불

수 있는 한국민족주의의 본질을 검토하기 전에 우선 과학성과 이념성의 개념을 먼저 정립해 보자.

Ⅱ. 科學性和 理念性的 문제

科學(science, Wissenschaft)이란 現象을 체계적으로 탐구하여 그 구조와 변화를 설명하고 예측하는 知的 作業이라고 볼 수 있다. 그러므로 어떤 현상을 탐구하느냐에 따라 자연과학이나 사회과학 혹은 인문과학 등의 구분이 생길 수 있고 이 현상들을 어떠한 방식으로 접근하느냐에 따라 다시 경험과학과 이론과학으로 나누어 질 수 있다. 어떤 현상을 어떤 식으로 접근하든지 간에 하나의 과학이 과학으로서의 구실을 제대로 수행하려면 현상에 대해 만족할 만한 설명과 예측을 해낼 수 있어야 한다. 그렇지 못하다면, 예를 들어 어떤 과학이 현상을 왜곡하고 따라서 사물의 변화를 전혀 예측하지 못한다면 우리는 그것을 아예 ‘科學’이라고 부를 필요조차 없을 것이다.

그러나 어떤 과학이 과연 과학다운지, 다시 말해서 科學性(the nature of science, Wissenschaftlichkeit)을 갖추고 있는지, 그리고 도대체 이 과학성이라는 것의 정체가 무엇인지 등의 문제는 항상 논란의 대상이 되어 왔고 특히 근세 이후에는 철학의 중요한 과제 중에 하나로 굳혀졌다. 그것은 구체적으로 認識論의 일부가 되어 科學批判(Wissenschaftskritik) 혹은 科學論(Wissenschaftstheorie)의 형태를 띄우게 되었고, 여기에는 분석적 방법 뿐만 아니라 現象學이나 解釋學 혹은 辨證法 등의 방법까지 동원되어 과학의 정체와 그 본질을 밝히는 작업이 수행되어 왔다.¹⁾ 그러나

1) 과학성의 철학적 논쟁에 대해서는 「哲學研究」(17호)의 특집에서 李初植의 “科學性이란 무엇인가?”와 孫鳳鎬의 “現象學이 理解하는 科學性”을 참조할 것. 車仁錫은 이 논쟁의 발제사에서 “Kant, Hegel 그리고 Fichte가 Wissenschaft를 체계개념으로 특징지우지만 이것은 자연과학의 경험적·분석적 통제를 통해서 이루어지는 것은 아님”을 지적하고 특히 과학철학이나 과학론 가운데서 어느 한 측면을 고집해서는 안된다는 점을 강조한다. *Ibid.* pp. 58~61.

과학성의 문제가 이처럼 본격적으로 거론되고 있다는 것은 科學的인 것과 非科學的인 것을 구분하기가 실제로는 얼마나 어려운 것인가를 오히려 입증해 주고 있는 것이다. 과학은 그것이 神들에 의해서 이루어지는 작업이 아닌 이상 비과학적인 요소, 즉 주관적인 판단과 허위로 가득찬 신념들이 개입될 수도 있기 마련이다. 더구나 연구의 대상이 사회현상일 경우, 그것도 특히 자기 자신이 몸담고 있는 祖國의 이데올로기적 현상일 경우 과학성의 문제가 제기되는 것은 오히려 당연한 현상일지도 모른다.

한편 과학성의 여부가 심각하게 거론될 때마다 점점 더 뚜렷하게 부각되는 것은 理念(Ideologie)의 문제이다. ‘이념’으로 번역된 佛語의 ‘idéologie’는 원래 트라시(A.L.C. Tracy)에 의해서 ‘觀念의 學’이라는 뜻으로 쓰였으나 널리 알려진 바와 같이 오늘날에는 마르크스(K. Mark)와 만하임(K. Mannheim)의 입장을 근거로 하여 과학과 대비되는, 혹은 비과학적이며 주관적인 요소를 담고 있는 신념의 체계를 지칭하는 것으로 되어 있다.²⁾

좀 더 정확히 말해서 마르크스는 어떤 계층의 사회적 경험을 바탕으로 해서 야기된 일단의 정치적 幻想들(illusions)을 한마디로 ‘理念體系的(ideological)’이라고 규정하였다. 그에 의하면 인간은 어떤 계층에 속해 있을 수 밖에 없고 따라서 어떤 사람이 지니는 世界觀은 그 계층의 편견을 반영하기 마련이라는 것이다. 이것이 사실이라면 누구나 어느 특정한 계층에 속할 수 밖에 없는 것이 인간적 상황이므로 결국 우리로서는 세계에 대해 정확한 概念을 갖는다는 것은 불가능한 일이 되고 만다. 다시 말해서 각자는 특정한 계층의 한 성원으로서 그 계층에 적합한 신념체계를 지니게 마련이고 이것은 결국 그 계층의 가치를 합리화하는 이념체제 혹은 이데올로기를 낳게 된다는 것이다. 이처럼 마르크스의 경우 이념체제란 어느 특정한 계층으로 하여금 그 계층 자체가 사회의 어디쯤에 자리

2) 필자는 이 논문에서 ‘이데올로기적’, ‘이념적’, ‘신념체제적’ 및 ‘이념체제적’이란 말을 동의어로 쓰고 있다.

잡고 있는지를 제대로 이해할 수 없게 만드는 ‘幻想’ 외에 아무것도 아니다.³⁾

한편 만하임은 이 개념을 知識社會學的 및 政治的인 측면을 구분하여 고찰하는데, 하나는 특정한 연령층이나 계층이 지니고 있는 ‘정신의 전체 구조의 특성과 조직’을 지칭하는 소위 ‘전체 개념적 이념체제’이고 다른 하나는 ‘특수 개념적 이념체제’로서 “어떤 상황의 正體, 말하자면 자기 이익에 부합되지 않는 것을 제대로 파악하지 않고 어느 정도 의식적으로 숨기려 하는 것”이 상대방의 이념이라고 믿을 경우에 쓰이는 말이다. 요컨대 만하임에 의하면 이데올로기란 각자가 知覺한 情報의 덩어리를 의미하거나 다른 사람들의 이념만 잘못 파악한 환상이라고 간주하는 태도를 일컫는다.⁴⁾

이들의 견해를 종합해 볼 때 ‘이념체제적’ 혹은 ‘이데올로기적’이란 표현은 사물을 있는 그대로 보려고 하지 않는 태도 혹은 현상을 자기에게 유리하게 각색하거나 단순화해서 해석하려는 태도를 지칭한다고 말할 수 있다. 이데올로기라는 것의 본질이 무엇인지 또 그것이 어떻게 변질되는지를 설명하기 위해 싸전트(L. T. Sargent)는 西部映畵의 예를 든다.⁵⁾ 서부 영화에는 너무도 뚜렷하게 구분되는 소위 “正義의 사나이”와 “惡漢들”이 등장한다. 어떤 때는 이들을 더욱 분명히 구별하기 위하여 그 정의의 사나이로 하여금 흰 옷을 입고 흰 말을 타도록 설정하기까지 한다. 그것이

3) 물론 마르크스 자신도 이 개념을 일관성있게 같은 뜻으로 사용하지는 않는다. 그러나 이 사실은 우리의 논의에서 중요한 것이 아니다. 예를 들어 Clemens Dutt가 편집한 *Fundamentals of Marxism-Leninism: Manual* (Moscow: Foreign Language Publishing House, 1963) pp. 165~168 참조.

4) Karl Mannheim, *Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge*, trans. L. Wirth and E. Shils (N.Y.: Harcourt Brace Jovanovich, Inc., 1936) pp. 55~56. 이데올로기를 환상으로 본다는 점에서 G. Freud도 Marx나 Mannheim과 의견을 같이 하고 있다. Paul Roazen의 *Freud: Political and Social Thought* (New York: Alfred A. Knopf, Inc., 1968) 참조.

5) I. T. Sargent, *Contemporary Political Ideologies* (Homewood, Ill.: The Dorsey Press, 1975) p. 5.

과거의 전형적인 서부영화의 구조였다. 그러나 오늘날에는 좀 더 복잡한 양상을 띠는 것이 많아졌다. 주인공이라고 해서 항상 정의로운 일만 하는 것이 아니며 악한들도 자기가 저지른 일에 대해 회한의 빛을 나타내기까지 한다. 이렇게 함으로써 인간의 실존적 상황을 좀 더 잘 그려낼 수 있고 오히려 관객들에게 더욱 큰 감동을 주게 되기 때문이다. 싸전트는 이렇게 말한다.

우리는 어떤 신념체계 혹은 이데올로기 속에서 그 옛날의 바로 그 엄격한 善惡의 구분을 보게 될 것이다. 다른 것에서는 갖가지 요소들이 너무도 복합적으로 작용하고 있어서 누가 좋은 사람이고 누가 나쁜 사람인지 정확하게 분별하기가 어려운, 아니 불가능한 경우를 보게 될 것이다. 이 비교적 복잡한 이념체계들 속에서는 신봉자가 흔히 한개 이상의 이데올로기를 받아들이고 있음을 본다. 예를 들어 그는 政黨과 교회, 그리고 사업체나 노동조합에서 직책을 가질 수 있다. 이 직책들은 각기 부분적으로나 전체적으로 개발된 신념체계 혹은 이데올로기를 구성하고 있으며, 비록 이 체계들중에 어떤 국면은 개인 안에서 서로 상충되는 일이 없도록 완전히 혹은 충분히 일치하고 있으나 다른 국면들은 아주 이질적인 것이어서 그것이 의식되었을 경우 동시에 지니고 있는 두신념 간의 본질적인 차이 때문에 그 개인을 무기력하게 할 수도 있다.⁶⁾

요컨대 ‘이데올로기’란 복잡한 개념이다. 그것은 인간의 본질을 구성하는 요소가 될 수도 있고 어떤 사회의 진로를 규정할 수도 있으며 그것이 단순화되면 될수록 인간을 저돌적인 행동인으로 변모시킬 수 있지만 반면에 많은 이데올로기를 지닌 사람일수록 갈등과 자가당착에 괴로움을 느끼게도 해 준다. 이처럼 이데올로기가 복잡한 요소들을 지니고 있고 무수한 기능을 하는 것도 사실이다. 그러나 한가지 분명한 것은 그것이 價値의 개념과 밀접하게 연관되어 있다는 점이다. 그리고 바로 이 점이 사실의 객관적 서술만을 지향하고자 하는 科學性과 바람직한 세계의 출현을 목표로 삼고 있는 理念性의 차이가 무엇인지를 분명히 말해 주고 있다.

물론 과학성과 이념성이 현실적으로 항상 분명한 것은 아니다. 매버(M.

6) *Ibid.* p. 6

Weber)가 사회과학이 어느 정도로 가치의 중립성의 지킬 수 있는지의 문제를 거론한 이래 쿤(T. Kuhn)에 의해서, 심지어는 물리학자들조차도 가치의 세계에서 헤어날 도리가 없다는 사실이 지적될 때까지 가치 중립성의 문제는 科學哲學에서 가장 중요한 과제 중에 하나로 취급되어 왔다.⁷⁾ 그리고 이 문제가 이토록 심각하게 다루어지고 있다는 사실 자체가 과학성과 이념성의 구분이 얼마나 애매한지를 입증해 준다고 말할 수 있다. 그렇다면 이 양자 사이의 구분은 현실적으로 불가능한 것인가. 아마 현실적으로는 불가능할지도 모른다. 그러나 가치가 개입되는 정도에 있어서, 그리고 가치가 개입되는 현상을 어떻게 보느냐에 따라 우리는 원칙상 과학성과 이념성의 차이를 어느 정도 밝혀 볼 수 있을 것이다.

러셀(B. Russell)에 의하면 과학적인 태도란 ‘열려진 마음’의 자세를 취하는 것을 의미한다. 이러한 태도를 취하는 사람은 자기의 입장을 옹호하기 위해서 論辨이란 형식을 취하며 그 논변을 뒷받침하기 위해서 경험적 증거를 제시한다. 물론 이렇게 한다고 해서 가치의 개입이나 이념성의 요소가 완전히 배제된다고 볼 수는 없을 것이다. 왜냐하면 논변이라는 형식을 받아들이는 것 자체가 論理나 理性을 중요한 가치로 인정한 태도의 표명이며 경험적 증거에 호소하는 것도 그러한 것만이 과학적인 증거가 될 수 있다고 믿었기 때문이다.⁸⁾ 이러한 관점에서 본다면 과학도 일종의 이념성을 지녔다고 볼 수 있다. 그러나 이러한 태도 자체가 사물을 있는 그대로 서술하고 가능한 한 주관적인 요소를 배제해 보려는 노력의 한 표현이라면 이념성과 과학성의 구분이 어느 정도 가능하다고 볼 수 있다. 러셀이 지적하는 바와 같이 경험적 증거를 근거로 해서 신념을 형성하는 사

7) Max Weber, "Objectivity in Social Science" in *Readings in the Philosophy of Social Science* ed. by M. Brodbeck (London: The Macmillan Co., 1968) pp. 85~97 참조. T. Kuhn의 입장에 대해서는 *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970)와 *The Essential Tension* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977)을 참조할 것.

8) B. Russell, *Human Society in Ethics and Politics* (London: Allen and Unwin, 1954), pp. 207~208.

람만이 마음을 열어놓을 수 있으며 마음을 열어놓는 사람만이 과학적인 태도를 지니기 때문이다. 그리고 바로 이러한 태도가 信仰에 바탕을 둔 이데올로기와 과학이 구별되는 점일 것이다.

러셀에 의하면 정작 “중요한 것은 당신이 무엇을 믿느냐가 아니라 그것을 어떻게 믿느냐에 있다”고 한다.” 이것이 사실이라면 과학성과 이념성의 차이는 더욱 분명해진다. 그것은 믿는 대상이 아니라 믿는 태도에서 현저한 차이를 보여주기 때문이다. 러셀이 지적하듯이 증거에 바탕을 둔 논변에 의해서가 아니라 신앙에 근거한 신념만을 가지고 있는 사람은 자기의 신념이 神話의인 것임이 드러났을 때, 그리하여 그것이 여지없이 “논박되었을 때 별척 화를 내게 된다.”⁹⁾ 그러한 사람은 자기의 신념체계 혹은 이데올로기가 허황한 것으로 나타날 것을 몹시 두려워하며 비판자들을 억압하기도 한다. 이것이야말로 모든 이데올로기가 갖는 공통된 점이며 과학성과 명백히 구분되는 점이라고 할 수 있을 것이다. 러셀은 다음과 같이 말한다.

당신은 바이블이나 코란 혹은 마르크스의 「資本論」에 나타나는 언어상의 靈感을 믿을 수 있을 것이다. 그 어느 믿음을 향유하든지간에 증거에 접하지 않도록 마음을 닫아야 하며 어느 한 측면에서 닫았으면, 유혹이 강할 경우 다른 측면도 닫게 될 것이다.¹⁰⁾

이에 비해 이성과 증거에 바탕을 둔 믿음은 자기의 입장을 논변의 방식으로 옹호하고 논변이 비논리적인 것으로 나타나면 기꺼이 자기의 믿음을 포기한다. 그러나 자기의 믿음이 신앙과 감정에 바탕을 둔 것이라면 논변을 편다는 것은 쓸데없는 것이라고 주장할 것이며, “따라서 박해의 형식으로든지 혹은 젊은이들의 교육을 좌우할 권력이 있다면 언제라도 이들의

9) *Ibid.* p. 207.

10) *Ibid.*

11) *Ibid.*

마음을 현혹시키거나 왜곡하는 방법을 써서 강요하려 할 것이다.¹²⁾

이상에서 우리는 과학성과 이념성의 차이를 간단히 살펴 보았다. 그리고 그 차이는 概念이나 定義上的 차이라기 보다는 자기 자신의 입장에 대한 태도의 차이임을 지적하였다. 다시 말해서 과학성과 이념성은 모두 신념의 체계를 특징짓는 것이므로 어느 정도의 가치관이나 주관성을 내포하고 있다는 공통점을 지니지만 그 신념에 대한 태도에 있어서 양자는 서로 다르게 나타난다는 것이다. 요컨대 자기의 신념체계에 대하여 개방적인 태도를 취하는 데서 과학성이 나타나며 폐쇄적인 태도를 보일수록 이념성, 즉 마르크스나 만하임이 말하는 환상의 측면이 두드러진다는 것이다. 이제 이러한 현상이 분단의 시대를 사는 한국의 知的 風土에 어떠한 양상으로 나타나는지 살펴 보자.

Ⅲ. 韓國民族主義 論爭에서의 科學性和 理念性

아마 지난 100년 동안 韓半島의 知性界에서 가장 활발히 논의되어 왔던 주제는 民族의 主體性에 관한 문제였다고 말할 수 있을 것이다. 이것이 그토록 중요한 과제가 되었다는 사실은 우리 韓民族이 역사적으로 얼마나 심각한 위기에 처해 왔던가를 웅변적으로 말해 주는 것이다. 江華島條約 이후 이 민족이 마침내 그 주체성을 완전히 상실해 버리고, 소 잃고 외양간 고치듯 3·1運動의 피나는 절규를 거쳐 오늘날 외세에 의한 분단의 시대에 이르기까지 우리의 가장 절박한 문제는 韓民族의 主體性을 확립시켜 보자는 것이었다.¹³⁾ 오늘날 이 문제가 어떤 양상으로 전개되고 있는지를 李明賢은 그의 “民族, 歷史, 그리고 知性”이라는 논문에서 다음과 같이 묘사해 주고 있다.

12) *Ibid.* p. 208.

13) 姜萬吉의 「韓國近代史」와 「韓國現代史」(서울: 창작과 비평사, 1984)는 이러한 관점을 많이 강조하고 있다.

오늘 한국 땅에서 외쳐지고 있는 주체성의 구체적 내용은 무엇인가? 정치에 있어서의 민족주의, 민족문화의 확립, 국적있는 교육, 식민사관의 극복의 계기로서의 민족주의 史學에 대한 반성, 민족문학, 민족문화에의 관심 등이 겹쳐서 드러난 커다란 흐름이다. 물론 이 여러 흐름은 원천이 같지 않다. 어떤 것은 정치적 동기에서, 어떤 것은 학문적 관심에서 어떤 것은 순수한 한국인으로서의 자신에 대한 애정에서, 각기 發源에 차이가 있는 것 같이 보인다. 그 동기와 의도가 어떻든 그 내용이 앞뒤가 안 맞는 구호에 그치거나, 단순한 자자연민이거나 환상에의 도피거나 억지주장이 되면 그것은 참된 의미에서의 자기 결정력을 지닌 뚜렷한 개인과 민족이 되게 하는 데 공헌하지 못할 것이다.¹⁴⁾

여기서 李明賢은 오늘날 민족의 주체성이 얼마나 다양하고 광범위하게 논의되고 있는지를 잘 지적해 주고 있으며 그는 또한 주체성에 관한 논의나 부르짖음 자체가 주체성의 확립에 곧바로 기여하는 것은 아니라는 점을 아울러 지적하고 있다. 그것은 지금까지 우리가 논의해온 과학성과 이념성의 측면이 민족주의라는 이데올로기 혹은 신념의 체계에 어떻게 나타나는지 가늠할 수 있는 실마리를 제공해 주기도 하는 것이다. 민족주의가 무엇으로 정의되든 그것은 분명히 愛國主義를 전제로 하는 이념체제이고 애국주의가 폐쇄성이나 감정적 혹은 주관적 요소를 다분히 담고 있는 한 그것이 실제로 어떤 양상으로 나타나지는 충분히 검토할 필요가 있기 때문이다.¹⁵⁾

14) 李明賢, 「理性과 言語」(서울: 창작과 비평사, 1982), p. 179. 그는 이어 다음과 같이 역설한다. “우리가 민족의 주체성을 외치면서 주체적 인간의 탄생을 가로막는다면 이것은 너무나 자기 모순적인 일이 아닐 수 없다. 우리가 민족이란 집합명사를 실체화하여 신성화할 뜻이 없는 것이 사실이라면, 민족의 주체성의 확보란 결국 민족을 구성하는 개인들의 주체성 확보로 환원될 수 밖에 없다. 사실 우리가 민족국가의 주체성이 확보되기를 바라는 것은 그 안에 살고 있는 우리들 자신이 주체성을 지닌 창조적 인간으로 보람스러운 삶을 살기 원하기 때문이다.” 그는 여기서 민족주의 보다는 자유민주주의를 상위의 개념으로 받아들이고 있다. 민족주의자라면 ‘민족’이란 집합명사를 實體化하여 신성화할 수도 있기 때문이다.

15) Leonard W. Doob, *Patriotism and Nationalism: Their Psychological Foundations* (New Haven; Conn.: Yale University Press, 1964), pp. 6~7 참조. 그는 민족주의가 반드시 애국주의(Patriotism)에 바탕을 두고 있다고 말한다.

그러나 우리는 지금 여기서 민족주의를 과연 어떻게 정의해야 할 것인지 또 어떤 의미로 그 이념의 옹호에 과학성과 이념성이 개입되는지를 논의할 필요도 없을 것이다. 왜냐하면 한반도에서는 이미 그것이 하나의 복합적인 이데올로기로서 받아들여지고 있는 실정이고 다만 그 이념을 어떻게 실현할 것인가를 문제로 삼고 있기 때문이다. 그러므로 우리의 논의는 오히려 민족주의 혹은 민족의 주체성을 내세울 때 거기서 나타나는 과학성과 이념성의 측면이 어떤 형식을 취하는지 살펴 보면 되는 것이다. 여기서 말하는 과학성과 이념성은 물론 전술한 바와 같이 단순히 태도의 차이, 즉 민족주의를 주장하는 태도에 있어서의 개방성과 폐쇄성의 정도를 말하는 것이다. 예를 들어 우리는 高柄翺의 다음과 같은 서술에서 민족주의의 과학성을 추적해 낼 수 있다. 그는 「韓國의 自己發見」의 서문에서 이렇게 말한다.

오늘날과 같이 여러 민족들이 서로 얹히고 여러 국가들이 서로 복잡한 관계를 이룬 속에서는 그리고 여러 갈래의 사상과 이념과 체제가 섞여서 전파되고 침투하는 가운데서는, 애국 애족이라는 것이 민족과 국민의 가슴 속에 단순히 선천적인 감정이 복돋운다 해서 이루어지는 것이 아니라, 머릿속에 깊은 생각과 분명한 논리가 심어졌을 때에 비로소 큰 힘이 이뤄지는 것이다. 민족과 국가가 처해있는 상황과 나아갈 진로, 그리고 국가의 이념과 체제에 대한 끊임없는 성찰, 그리고 민족과 국민에 대한 제도와 교육이 오늘날처럼 절실히 요구된 시기는 없었을 것이다. 더구나 국토의 분단과 이념의 대립, 그리고 항상 존재하는 남침의 위협 속에서, 동시에 현대 산업발전의 후발국가로서 세계에 응비하려는 민족사적인 시기에 있어서, 이는 더욱 필요하다고 아니할 수 없다.¹⁶⁾

이 서술에서 그는 민족주의의 당위성을 강력히 주장함으로써 그 이념적 측면을 솔직히 인정하는 한편 ‘국가의 이념과 체제에 대한 끊임없는 성찰’에 대한 필요성을 동시에 강조함으로써 그 이념의 개방성 혹은 과학성을

16) 金炯孝 편, 「韓國의 自己發見 : 우리의 理念定立을 위하여」(한국정신문화원, 1981) p. 1.

또한 제시하고 있다. 그는 “머릿속에 깊은 생각과 분명한 논리가 심어졌을 때에 비로소 큰 힘이 이루어진다”는 점을 지적함으로써 민족주의의 당위성과 동시에 합리성을 아울러 강조하고 있다는 것이다. 그러나 이러한 이념의 구체적인 실현단계에 있어서 민족주의의 두 측면, 즉 과학성과 이념성은 어떻게 나타나는가.

고병익이 방금 지적한 바와 같이 그리고 한반도에 있는 한국인 전체가 익히 알고 있는 바와 같이 우리는 지금 ‘국토의 분단과 이념의 대립’으로 인하여 몹시 고통받고 있는 실정이다. 그리하여 한국적 민족주의란 구체적으로 국토의 분단을 종식시키고 이념의 대립을 막을 수 있는 한 차원 높은, 혹은 공산주의와 자본주의를 동시에 포용할 수 있는 이념을 의미한다. 왜냐하면 南北韓 간에 대립되고 있는 주도적 이념이란 공산주의와 자본주의이기 때문이다. 그러나 실제로 쓰이고 있는 ‘민족주의’란 표현은 정치·경제체제로서의 자본주의나 공산주의를 포용하는 개념으로서가 아니라 상대방의 이데올로기를 제거하거나 무시하는 개념으로 쓰이고 있다. 다시 말해서 오늘날 실제로 통용되고 있는 민족주의라는 이념은 공산주의나 자본주의의 上位概念이 아니라 下位概念이 되어 있는 형편이다. 陳德奎는 이러한 역사적 현실을 다음과 같이 설명한다.

1945년 해방 당시만 해도 민족의 독립과 민족의 발전을 위한 민족성원의 투철한 의식이 민족정치로 결집되어야 함에도 불구하고 오히려 공산주의와 자본주의의 이데올로기적 갈등 속에 침잠되는 비민족적인 성격을 보여 주었다. 민족의 통합을 통한 민족국가의 완성 이후에 비로소 민족의 발전을 위하여 그것에 적절한 이데올로기적 수용이 이루어져야 함에도 불구하고, 실질적인 전개는 이와는 정반대의 성격을 보여주고 말았다.¹⁷⁾

진덕규는 이어 “공산주의자들의 반민족적인 분단회책은 그 당시의 민족주의자들로 하여금 자본주의적 이데올로기의 수용을 불가피하게 했음”을

17) 진덕규, “정치적 발전의 이념적 전제,” 「한국 사회의 발전논리」(서울: 홍사단 출판부, 1984), p. 49

지적하면서 “그 결과 분단의 비극을 가져 왔고 동족간의 전쟁의 참화까지도 경험할 수 밖에 없었다”고 주장한다. 이처럼 진교수를 비롯한 대부분의 정치학도들은 한반도에서의 자본주의와 공산주의의 이데올로기적 갈등이 비민족적이라는 점을 거듭해서 강조한다.¹⁸⁾ 아마 그것은 남한의 정치학도들 뿐만 아니라 북한의 정치학도(거기에 진정한 의미의 정치학이 있다면)들도 마찬가지 일 것이다. 사실 정치학도들 뿐만 아니라 한국인이라면 누구나 같은 생각을 가지고 있을 것이다.

그럼에도 불구하고 남북한의 많은 한국인들이 민족주의가 과연 공산주의나 자본주의 보다 상위의 이념인지에 대해서는 서로 다른 의견들을 가지고 있는 것 같다. 이것은 통일의 문제가 개입될 때 더욱 구체적으로 나타나는데 말하자면 모든 한국인이 민족의 통일을 염원하지만 그것이 어떠한 식으로 이루어져야 하는지에 대해서는 의견의 일치를 보지 못한다는 것이다. 심지어는 공산주의나 자본주의 어느 한 쪽으로 통일되는 것보다는 분단 상태가 오히려 낫다고 생각할 수도 있는데 이러한 경우에도 우리는 진지하게 민족주의를 상위의 이념으로 내세우고 있는지를 물어 보아야 한다는 것이다. 만약 여기서 부정적인 대답이 나온다면 우리는 민족주의라는 이념의 실현과정에서 또 하나의 이념성이 개입되어 있음을 인정해야 한다. 그것은 말할 나위 없이 공산주의나 자본주의라는 이념체제의 개입을 의미하며 이 경우 민족주의는 오히려 이 이념체제들의 從屬概念으로 쓰이게 된다. 따라서 ‘민족주의’라는 어휘가 실제로 지칭하는 것은 공산주의나 자본주의의 실현 외에 아무것도 아니며 그렇기 때문에 이 개념은 의사소통의 언어게임(language game)에서 그 기능을 상실한다.

金學俊은 남북한의 관제에서 실제로 그러한 현상이 벌어져 있음을 다음과 같이 지적한다.

남북분단의 해소를 위해 가장 높은 이념적 가치는 민족주의이다. 오늘날에 이

18) Ibid.

르기까지 남북한은 ‘분리적 국가주의’ 또는 ‘개별적 국가주의(separate nationalism)’를 발전시켜 왔다. 바꿔 말하여, 남북한은 각각 자신을 하나의 독립된 국가로서 과시하는 일종의 국가주의를 은연중에 표방해 온 것이다. 바로 여기에 문제가 있다. 독립된 국가주의의 강조는 결국 통일문제를 상대방 정복 또는 상대방 흡수의 논리로써 접근하게 만든다. 즉 자신이 통일의 주체가 되고 타방은 오직 통일의 객체로 간주될 뿐이다. 그러므로 상대방의 존재란 궁극적으로는 자신에 의해 정복되거나 흡수될 대상에 지나지 않게 된다.¹⁹⁾

김학준은 이러한 남북한의 관계를 한마디로 ‘零和競技(zero-sum game)’라고 부른다. 한 쪽은 완전한 승리자가 되고 다른 쪽은 재기불능의 패배자가 될 것을 전제로 해야 하는 관계이기 때문이다. 그는 이어 이 관계를 “진정한 민족적 통합으로 전환시킬 수 있는 이념 또는 원리가 바로 한국 민족주의이다”라고 말한다. 여기서 그는 실천적 차원에서 민족주의의 과학성에 대해 언급하고 있는 셈이다. 그는 이렇게 말한다.

곰곰히 생각하면, 우리 남북한이 서로를 이처럼 미워하며 살아야 한다는 것은 어처구니 없는 일이다. 우리 속담에 “남의 장단에 춤춘다”는 말이 있는데, 남북한의 경우에는 “남의 장단에 미워한다”는 말이 더 어울린다. 강대국의 권력놀음 때문에 분단을 강요당한 터에, 남북한이 힘을 합쳐 강대국의 권력놀음에 맞서기는 커녕 오히려 그 강대국과는 친하려고까지 하면서 한 뿔줄의 형제들끼리는 서로 싸우고 있으니 말이다.²⁰⁾

그는 이어 “남북한 사이의 증오와 불신의 악순환이 북한공산집단에 의해 시작되었음”을 지적하고, 그러나 정작 중요한 것은 누가 먼저 불신의 씨를 심었느냐의 여부가 아니라 “30여년이 흘러 온 오늘날에 이르기까지 증오와 불신을 확대·재생산시켜 왔다는 사실”에 있으며 이것이야말로 “민족적 차원에서 볼 때 커다란 비극이 아닐 수 없다”고 말한다.²¹⁾ 그렇다면

19) 金學俊, “南北韓 關係의 現在와 韓半島의 將來,” 「分斷과 統一의 民族主義」(서울, 소리출판, 1984) p. 121.

20) Ibid. pp. 119~120.

21) Ibid. p. 120. 진덕규나 김학준 같은 민족주의적 정치학도들은 분단과 불신의

이러한 점을 지적하는 것이, 다시 말해서 민족주의논쟁에서 공산주의나 자본주의이념들을 하위이념에 놓는 것이 왜 과학성의 표현인가.

앞서 지적한 바와 같이 과학성과 이념성의 차이는 자기반성적 태도의 유무에 있다고 볼 수 있다. 이제 민족주의를 논함에 있어서, 더구나 남북한의 경우에서 처럼 전혀 이질적인 두 개의 민족주의, 즉 자본주의적 민족주의와 공산주의적 민족주의를 거론해야 할 경우 자본주의적 요소와 공산주의적 요소를 극소화한다면 민족주의는 그 원래의 모습을 되찾게 되고 따라서 경험적 증거나 논리적 체계를 바탕으로 한 논변의 대상으로 개방될 수 있다. 그리고 이러한 개방성이 곧 과학성을 의미한다면 ‘零化競技’적 관계를 통탄해마지 않는 자세는 분명히 논의의 과학성을 드러낸 것이다. 민족주의를 자본주의나 공산주의 혹은 그 밖에 어떤 종류의 이데올로기와도 섞지 않고 원점에서 논의를 시작할 때 비로소 무엇이 과연 바람직한 한국의 민족주의가 될지 더욱 선명해 지기 때문이다.

물론 현실적으로 그것이 어떻게 가능할지는 전혀 다른 차원의 문제이고 과학성과 이념성의 구분만큼이나 어려운 과제이다. 더구나 어느 한쪽의 이념만을 강요당하며 살아가야 하는 입장에서 원점으로의 복귀, 예를 들면 3·1운동식이나 金九식 민족주의에로 돌아갈 것을 강조하는 것은 필연적으로 체제의 부정까지를 함축하기 때문에 위험한 일이기도 할 것이다.²²⁾ 그러나 자본주의나 공산주의가 아니라 민족주의를 더 높은 이념체제로 받아들이다면 미리 만들어 놓은 이데올로기의 옷을 강제로 입혀 놓고 몸을

책임이 북한쪽에 더 많이 있음을 틈틈히 지적하나 본질적으로는 남한에도 그 책임을 묻고 있다.

- 22) 예를 들어 宋建鎬는 그의 “白凡 金九의 民族路線”에서 대한민국 임시정부가 3·1운동의 민족적 염원이 집결되어 세워진 것이라고 지적하고 그 상징적 존재인 金九가 이승만 추종자들의 손에 쓰러진 것은 “바로 민족양심이 쓰러진 것이나 다름없었다”고 주장한다. 愼鍾慶 편, 「韓國現代社會思想」(서울: 지식산업사, 1984) p.363 및 p.376 참조. 그의 “八·一五 後의 韓國民族主義”는 이에 대한 구체적인 입장을 제시한다. 「韓國 民族主義論」(서울: 창작과 비평사 1982), pp.160~215 참조.

옷에 맞출 것이 아니라 몸에 맞게 서서히 옷을 만들어가야 하며 이것이 곧 민족주의의 과학성을 새삼스럽게 강조하는 이유일 것이다. 그럼에도 불구하고 이론적인 차원에서의 문제는 여전히 남아 있다. 그것은 “정작 옷을 입어야 할 民族의 實體는 무엇인가?” 하는 질문이다.

Ⅳ. 民族의 自我에의 意志

지금까지 우리는 한국 민족주의의 과학성과 이념성을 논의해 왔다. 그것은 이념성의 측면에서 본다면 확연히 둘로 나누어지는 현상에 직면하게 되는데 하나는 북한의 공산주의적 민족주의이고 다른 하나는 남한의 자본주의적 민족주의이다. 그러나 우리가 아는 한 북한에서 강요되고 있는 이념체제가 엄밀한 의미로 민족주의나 공산주의의 한 형태인지는 분명하지 않다. 한가지 명백한 것은 그것이 ‘反南韓的’이라는 사실 뿐이다.²³⁾ 따라서 남한과 북한에서 신봉하는 이데올로기들의 이름을 무엇으로 부르든지에 상관없이 남북한의 관계는 理念性에 있어서 서로 모순관계에 있다고 볼 수 밖에 없으며 이러한 관계에 있는 상황에서 양자를 묶을 수 있는 공통이념을 찾는다는 것은 ‘둥근 사각형’을 찾는 것만큼이나 허황된 일 지나지 않는다. 이러한 상황에서 ‘한국민족주의’라는 말은 이미 자본주의나 공산주의에 용해되어 있기 때문에 아무 의미를 지니지 않는다. 만약 이것이 사실이라면 예를 들어 7·4 共同聲明으로 돌아가자는 金學俊의 호소는 별로 설득력을 지니지 못한다. 그는 이렇게 호소한다.

1972년 7월 4일에 발표된 남북공동성명은 기본적으로 한국민족주의의 재확인이다. “외세에 의존하지 않고” 통일을 추구하겠다는 의지, 그리고 “민족적 대단결”을 통일의 목표로 파악한다는 합의는 확실히 남북공동성명이 그 최고의 이념적

23) “公式的 立場”은 대학교재용 「國民倫理」에 밝혀져 있듯이 “金日成主義”이며 이것은 소위 ‘主體思想’에서 이론적 근거를 찾고 있다. 「國民倫理」(형설출판사, 1984). p. 413 참조.

가치로 한국민족주의를 떠받들고 있음을 증명하는 것이다. 그러므로 남북한이 새삼 어떤 통일의 기본원리를 찾고자 노력할 필요 없이 이 7·4 공동성명으로 돌아가면 된다.²⁴⁾

이것이 호소력을 지니지 않는 이유는 예를 들어 “외세에 의존하지 않고”가 남한에서는 민족의 主體性을 의미할지 모르나 북한에서는 美軍의 철수를 뜻할 뿐이며 “민족적 대단결”도 자본주의나 공산주의를 자기 포기할 의도가 없는 한 북한에서는 “金日成의 영도하의 대단결”을 의미할 뿐이고 남한에서는 그것이 무엇을 의미하든 이러한 종류의 “대단결”만은 아니기 때문이다.

이러한 관점에서 볼 때, 우리가 구호뿐인 민족주의를 계속 부르짖기 전에 먼저 민족적 當爲앞에 직면해 있어야 함을 절감하지 않으면 안된다. 그것은 한국민족주의의 實體가 정치·경제적 이데올로기들을 제거했을 때 그것이 과연 어떠한 형태로 나타나는지를 확인하는 일이다. 지금 당장은 상상조차 하기 어려운 과업이다. 왜냐하면 자본주의나 공산주의에 오염되지 않은 민족주의, 예를 들어 東學革命이나 3·1運動 때와 같은 민족주의의 형태로는 돌아갈 수도 없거니와 돌아가서도 안되기 때문이다. 그렇다고 해서 현재의 상황에 머물러 있어서는 아무런 해결의 실마리도 찾을 수가 없다. 우선 理念性的 측면에서 볼 때 민족의 실체는 북한적인 것이거나 남한적인 것, 둘 중에 하나가 되어야 하는데 이것은 압도적인 무력에 호소하지 않는 한 확인될 가능성이 거의 없다. 한편 科學性的 측면에서 본다면 적어도 두개 이상의 논변을 허용해야 하고 이 중에는 상대를 서로 부정하는 논변을 동시에 받아들여야 하는 경우도 상상할 수 있으므로 심지어는 민족의 실체가 아무데도 없다는 결론이 나올 수가 있다. 예를 들어 북한에서 볼 때 남한은 美帝國主義의 식민지에 불과하고, 남한의 관점에서 볼 때 북한은 남침준비에 광분하는 괴뢰집단 외에 아무것도 아니라는 것이 사실이라면 한반도에는 진정한 민족의 실체가 없고 ‘식민노예’와 ‘괴

24) 金學俊, “남북한 관계의 현재와 한반도의 장래”, *op. cit.* p. 122.

퇴집단'으로만 가득 차 있는 셈이 된다. 그러나 양측이 모두 이것을 긍정할리는 없으므로 민족의 실체를 확인하는 일은 다시 한번 난관에 부딪치게 된다.

그럼에도 불구하고, 민족주의에 관한 어떠한 유형의 논의도 일단 민족의 실체를 먼저 확인하지 않으면 아무런 의미를 지니지 않는다는 사실을 긍정해야 한다. 민족주의란 결국 민족적 가치의 실현을 의미하는 것이고 그 가치는 이 실체에 담겨 있는 그 무엇이어야 하기 때문이다. 나는 이 실체를 '民族的 自我'라고 부르고 싶다. 그것은 데카르트(René Descartes)의 "사유하는 것(res cogitans)"으로서의 自我와 흡사한 개념으로서 '나'를 민족과 동일한 것으로 확인했을 때 경험하는 自我이다.²⁵⁾ 그것은 또한 유클리드기하학에서의 "延長없는 點(extensionless point)"과 같은 것으로서 그 안에 아무것도 지니지 않은, 그러므로 그 존재의 동일성이 더욱 뚜렷한 자아이다.²⁶⁾ 요컨대 민족적 자아란 내가 한국인이고 한국인이 나라

25) R. Descartes, "Meditation on First Philosophy", *Descartes Selections* ed. by Ralph M. Eaton (N. Y.: Charles Scribner's Sons, 1955), p. 99. Descartes는 이렇게 말한다. "나는 내가 하나의 實體임을 알았는데 그 본질 혹은 속성은 온통 생각한다는 것이며 존재하기 위해 장소도 필요없고 어떤 종류의 물질적인 것에도 의존하지 않으니, 이 '나', 말하자면 나를 존재하게 한 영혼은 육체와 완전히 구분되며 후자 보다 오히려 알기 쉽고, 심지어 육체가 없더라도 영혼은 그대로 존재하기를 멈추지 않는다." 이와 비슷한 이유로 '民族的 自我(the national self)'는 민족이 나라를 잃어도 '民族魂'으로 존재할 수 있다. 실제로 우리는 유대민족에게서 그 예를 찾을 수 있는 것이다.

26) 이것은 민족적 자아가 심리학적 개념이 아니라 철학적 개념임을 시사하고 있는 것이며 이러한 뜻으로 쓸 때 민족적 자아와 민족이라는 집단 사이의 구별은 무의미해진다. Ludwig Wittgenstein은 철학적 자아를 "형이상학적 주제"라고 부르며 그것은 세계 속에 존재하는 것이 아니라 눈과 시야(視野)의 관계처럼 세계의 한계를 의미한다고 말한다. 이 비유가 옳다면 "민족은 나의 민족이다"라고 했을 때 민족적 자아는 철학적 의미를 지닌다. 그는 이렇게 주장한다. "사물들의 선천적(a priori)질서라는 것은 없다. 여기서 유아론(唯我論)이 함축하는 것들이 철학계 추적되었을 때 그것은 순수한 실재론(實在論)과 합일되어 있음을 볼 수 있을 것이다. 유아론의 자아는 연장없는 점으로 조그라들며, 거기에 실재는 그것과 나란히 남아 있게 된다. 이와같이 철학이 비심리학적인 방식으로 자아에 대하여 언급할 수 있는 의미는 실제로 있는 것이다. '세계는 나의 세계'라는 사실 때문에 자아는 철학에 도입된다.

는 것 외에 아무 내용도 담지 않은 공허한 개념이다. 그것은 또한 공허하기 때문에 모든 것을 포용하는 개념이다. 말하자면 민족적 자아로서의 한국인은 언제 어디서나 일단 하나가 될 수 있다는 것이다. 아니 그것은 하나가 되기 위하여 아무 한국인파도 만날 수 있게 하는 函數로서의自我이다.

‘민족적 자아’가 아무런 내용을 담지 않고 모든 것을 포용하는 공허한 개념이라는 것은 무슨 뜻인가? 우선 그것은 역사를 통해 지속되어 온 어느 민족을 자기 자신과 동일시 하는 경험적 개념이 아니다. 이러한 개념 속에서는 자기 자신과 다른 사람이 구분되는 것처럼 자기의 민족과 남의 민족이 구분되며 동시에 그 관계는 포용이 아니라 투쟁의 양상을 띠기 마련이다. 예를 들어 申采浩의 역사적 민족주의에서처럼 ‘我’와 ‘非我’가 뚜렷이 구분되어 배타적으로 투쟁하는 관계가 아니라는 것이다.²⁷⁾ 민족적 자아에서의 ‘我’는 내용을 담지 않기 때문에 ‘非我’와의 관계가 부분과 전체와의 관계일 수도 없다. 그것은 전체를 보는 하나의 시각이며, 그 시각이 한국적인 한 한국인의 “민족적 자아”로 확인될 수 있는 개념이다. 따

철학적 자아는 인간이 아니고 인간의 육체 혹은 심리학에서 다루는 인간의 영혼 같은 것이 아니며, 오히려 형이상학적 주제, 다시 말해서 세계의 일부가 아니라 그 한계이다”(5.64~5.641) *Tractatus Logico-Philosophicus* trans. D.F. Pears & B.F. McGuinness (London: Routledge & Kegan Paul, 1961) pp. 117~119.

- 27) 申采浩는 역사를 “我와 非我的 투쟁의 기록”이라고 선언하고 다음과 같이 말한다. “무엇을 ‘我’라 하며, 무엇을 ‘非我’라 하느냐? 깊이 팔 것이 없이 알게 말하자면 무릇 주관적 위치에 선 자를 ‘我’라 하고, 그 외에는 ‘非我’라 하나니……만드시 本位인 我가 있으면 따라서 我와 대치한 非我가 있고, 我의 중에 我와 非我가 있으면 非我 중에도 또 我와 非我가 있어, 그리하여 我에 대한 非我的 접촉이 煩劇할수록 非我에 대한 我的 분류가 더욱 맹렬하여, 인류사회의 활동이 휴식될 사이가 없으며, 역사의 前途가 완결될 날이 없나니 그러므로 역사는 我와 非我的 투쟁의 기록이니라.” 『朝鮮上古史』總論, 『改訂版丹齊申采浩全集』上卷 p.31. 安在鴻은 이러한 역사관의 영향을 받아 투쟁의 유형을 자연에 대한 인간의 투쟁, 민족 혹은 국가간의 투쟁 및 사회 발전 과정의 계급투쟁으로 나누어 설명하였다. (『韓民族的 基本進路』, 朝陽社, 1949, pp. 87~90 참조). 이러한 발상은 본질적으로 我와 非我的 관계를

라서 구태여 우리가 ‘我’를 규명해야 한다면 ‘非我’와의 대비를 통해서가 아니라 ‘非我’로 끊임없이 확대되는 과정에서 스스로의 위치와 크기를 확인하는 방법이 있을 뿐이다. 그리고 이러한 확인이 아무 의미를 지니지 못할 때 민족적 자아는 무의미한 개념이 된다. ‘我’와 ‘非我’를 포용하는 ‘無我’의 개념이 나타나기 때문이다. 거듭하자니와 우리에게서 한국민주주의에 관한 모든 논의를 의미롭게 하는 ‘알키메데스의 點’이 필요하고, 그것을 나는 ‘민족적 자아’라고 부른다. 이 관념론적 자아개념을 먼저 허공에 띄우고 우리는 모든 것을 시작해야 한다는 것이다.

왜 그토록 추상적인 자아가 우리에게 현실적으로 필요한지는 민족통일의 당위성과 연결시켜 볼 때 더욱 분명해진다. “통일은 남과 북의 동포가 다 같이 추구하는 통일이어야 하기 때문”이며 그렇게 되기 위해서 가장 중요한 것은 40년 이상 계속된 분단상태로 말미암아 “이질화되어 있는 남과 북을 다시 동질적인 민족사회로 통합시키는 일”이기 때문이다.²⁸⁾ 그러나 이념적 차원에서 볼때 동질적인 것이 현재로서는 거의 남아있지 않기 때문에 민족적 자아는 칸트(I. Kant)의 용어로 “질료적”인 것이 아니라 “형식적”인 것이어야 한다는 것이다.²⁹⁾ 실제로 남북한이 얼마나 이질적인 사회인지, 따라서 통일이 얼마나 어려운 과업인지 李相禹는 다음과 같이 지적해 준다.

통일은 이제 창조적인 과업이 되었다. 통일은 간단히 그 전의 정상적인 분단되

배타적인 적대관계로 간주하면서 비롯될 것이다. 그러나 “非我 중에도 또我和非我”가 있다면 非我和我의 관계는 반드시 투쟁의 양상을 띠지 않을 수 있고 따라서 역사를 “我和非我的 包容과 鬭爭의 기록”이라고 해야 더 정확한 정의가 될 것이다. ‘민족적 자아’는 포용의 단계에서 반드시 도입되어야 할 개념장치라고 보아야 할 것이다.

28) 김형효 편, 「한국의 자기발견」, *op. cit.* p. 506

29) ‘질료적’이란 Kant의 윤리학에서 인간의 경향성 혹은 욕구에 의해서 좌우되는 태도를 말한다. 이에 비해 ‘형식적’이란 인간의 實踐理性에 따라 의무를 이행하기 위해서만 좌우되는 태도를 의미한다. 그러므로 ‘민족적 자아’라는 개념이 형식적인 것이라고 할 때는 민족의 욕구가 아니라 의무를 규정하는 개념이란 뜻이 된다. I. Kant의 *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, tran. H.I. Paton (N. Y: Horpers and Row, Publishers, 1956) p. 14., p. 64., p. 80 참조.

지 않은 상태를 회복하는 것이 아닌데, 옛날의 분단되지 않은 한국이란 더 이상 존재하지 않기 때문이다. 두 한국이 서로 변했으며 지금은 우리가 기억하는 한 옛날의 한국이 아니다. 그리하여 통일이란 먼 장래에 다시 닮아진 두 개의 한국인들이 새롭게 만나는 것을 의미한다……敵對關係에 있는 두 한국이 서로 양립될 수 있는 사회로 전환하지 않고는 평화적 통일이란 이론적으로 불가능하다. 인내를 가지고 한국인들은 두 한국이 좀 더 어울릴 수 있도록 하는 同化計劃 속으로 첫발을 내딛음으로써 평화통일을 향한 기나 긴 여로를 시작해야 할 것이다.³⁰⁾

여기서 남북한이 하나의 민족국가로 통일되어야 한다는 신념을 굳게 하고 실제로 “同化計劃(the assimilation program)” 속으로 몰입하는 자세를 나는 “民族的 自我에의 意志”라고 부른다.³¹⁾ 그것은 民族主義理念의 구체적인 표현이며 공산주의나 자본주의, 혹은 그 밖에 어떠한 정치적, 경제적 및 종교적 이념도 상위의 이념으로 받아들이지 않는 태도이다. 도대체 어떤 사람이 민족주의보다 더 높은 이념을 가지고 있다면 어떻게 그를 민족주의자라고 부를 수 있을 것인가. 물론 싸전트가 지적한대로 인간은 많은 이데올로기들을 가질 수 있으며 상충된 이데올로기를 동시에 지님으로써 무기력해 질 수도 있다. 그러나 우리가 어떤 사람을 진정한 의미의 ‘민족주의자’라고 부른다면 그에게는 민족주의보다 더 높은 신념 체계는 없다는 뜻일 것이다. 따라서 적어도 그에게 민족주의란 이념은 行爲의 공리주의적 結果主義가 아니라 칸트가 말하는 意志의 動機主義임을

30) Sang-Woo Rhee, *Security and Unification of Korea* (Seoul: Sogang University Press, 1984), p. 193.

31) 필자의 “自我에의 意志”, 「人間理解」(서강대 상담실, 1980), 第2輯, pp. 65~72 참조. 여기서 삶이 自我에의 의지임과 동시에 無 혹은 神秘에의 의지라는 결론은 다음과 같은 논변에서 도출된다. “삶은 의지의 표현이다. 의지의 화살은 가치를 지향해 있다. 가치는 세계와 자아를 잇는 선상에 존재한다. 따라서 삶은 ‘세계에의 의지’임과 동시에 ‘자아에의 의지’이기도 하다. 그러나 세계와 자아가 합일되지 않는 한 의지의 旅程은 계속될 뿐이다. 세계와 자아가 합일되는 곳에 無 혹은 神秘가 그 모습을 드러낸다. 그러므로 삶은 궁극적으로 無 혹은 神秘에의 意志이다.” 여기서 민족적 자아가 왜 민족과 자아의合一상태인지, 그리고 민족적 자아에의 의지가 어떻게 해서 민족의 한 성원으로서의 삶을 의미하는 것인지 좀 더 분명해 질 것이다.

의미하는 것이다. 그런 뜻으로 우리는 民族的 自我에의 意志를 칸트의 ‘善意志(der gute Wille)’ 개념과 비교할 수 있다.

칸트에 의하면 어떤 사람이 선의지를 가지고 있다는 것은 그 사람이 순전히 “道德律에 대한 존경심으로 말미암아 행위한다”라는 뜻이다.³²⁾ 그리하여 그가 거짓말을 하지 않는 이유는 오로지 도덕율을 지키려는 동기에 있을 뿐이다. 이것은 功利主義의 입장과 확연히 구분된다. 예를 들어 밀(J.S. Mill)에 의하면 “진실을 말하는 것이 최선의 방책이기 때문에”, 다시 말해서 그렇게 하는 것만이 最大多數의 最大幸福을 구현하는 길이므로 거짓말을 하지 말라고 한다. 이것은 행위의 결과를 염두에 둔 입장이다.³³⁾

만약 우리가 민족주의라는 이념을 오늘을 사는 한국인이 지녀야 할 최고의 가치, 즉 이데올로기로 받아들이는다면 그것은 칸트적인 동기주의의 형식을 취해야 할 것이다. 만약 민족주의가 결과주의의 형태를 띠는 경우, 그것이 일단 민족전체에 이익을 가져오지 않는다고 판단되면 민족의 영원인 통일이 안되어도 좋다는 결론을 내릴 수도 있기 때문이다. 그렇게 되면 민족주의라는 이념의 옳고 그름의 문제를 떠나 그것은 소위 “民族主義의 逆理”를 모면하지 못할 것이다. 이것은 민족을 최고의 가치로 생각

32) Kant, *op. cit.* pp. 61~62, 81, 95, 98 참조. 그는 선의지 개념에 입각한 의무의 형식적 원리를 다음과 같이 서술한다. “의무로부터의 행위는 모든 경향에서 오는 영향 및 의지의 모든 대상으로부터 분리되어야 한다. 따라서 의지를 규정할 것으로서 남는 것은 오직 객관적으로는 법칙, 주관적으로는 그 실천 법칙에 대한 순수한 존경, 다시 말하면 자기의 모든 경향을 희생시키는 한이 있더라도 그 법칙을 따르려는 格律(maxim)이 있을 뿐이다.”(p. 67)

33) J. S. Mill, *Utilitarianism* ed. O. Piest (Indianapolis: The Boffa-Merrill Co., Inc. 1975) 참조. Mill은 인간의 본성에 대한 낙관주의적 견해를 가지고 있으며 이것을 근거로해서 Kant와 J. Bentham과의 조화를 꾀하고 있다. 그는 이렇게 말한다. “인간이, 자기 스스로의 보잘것 없는 개인을 아끼는 마음 밖에는 아무도 사랑할 줄 모르고 위할 줄도 모르는 단순한 이기주의자가 될 수 밖에 없다는 아무런 선천적 필연성도 없다. 제대로 자라난 사람이라면 누구나, 비록 정도의 차이는 있겠지만, 개인에 대한 참된 사랑과 公衆의 행복을 바라는 진지한 관심을 가질 수 있다.”(p. 19) 그러나 이러한 근거만을 가지고는 “民族的 自我에의 意志”라는 개념을 충분히 설명할 수는 없다.

하지 않는 민족주의자의 딜레마를 일컫는 표현이다. 이러한 여리를 피하려면 민족주의자는 필연적으로 동기주의자가 되어야 하고 그의 행위의 지침은 “민족적 자아에의 의지”이지 않으면 안된다. 이것을 칸트식으로 정의하면 순전히 “민족적 자아를 확인하려는 이유로 말미암아 행위한다”가 된다. 다시 말해서 민족적 자아에의 의지는 행위의 형식만을 규정하므로 행위의 내용에 관여하지 않으며 따라서 민족의 복지나 운명을 미리 계산에 넣지 않는다. 만약 이것을 엄두에 둔다면 행위나 제도에 대한 방법론이 강구되어야 할 것이고 이러한 요구는 우리를 이질적인 이념들로 다시 한번 물고 갈 수도 있기 때문이다.

물론 우리는 민족주의의 이념을 효과적으로 실현해야 할 방법론을 구상해야 할 것이다. 그러나 그렇게 하기 위해서는 민족적 자아의 확인이 논리적으로 선행되어야 하고 민족적 자아에의 의지가 경험적으로 실천에 옮겨져야 한다. 그렇게 되지 않으면 우연히 민족의 성원이 모두 행복해 질 수도 있겠지만 이것이 곧 민족주의가 구현된 결과는 아니며, 또 다른 방법으로도 심지어는 분단된 상태에서도 얼마든지 바람직한 사회를 이룩해 나가는 방법이 강구될 수 있을 것이기 때문이다. 이러한 뜻으로 민족주의는 “結婚至上主義”와 흡사하다고 할 수도 있다. 결혼을 최고의 가치로 생각하는 사람이라면 독신으로 남아있으려고 하지 않을 것이고 결혼을 한 다음에는 결코 별거 상태에 있으려고 하지 않을 것이며 혹시 별거상태에 있게 되더라도 그러한 생활에 익숙해지려고 하지 않을 것이다. 사실 결혼생활에서 가장 위험한 것은 별거의 상태에 익숙해지려는 태도이다. 물론 별거함으로써 더 행복한 사람도 있겠지만, 그러나 그는 이미 결혼지상주의자는 아니라는 것을 자인해야 한다. 마찬가지로 민족주의에 가장 위험한 것은 어떠한 형식으로도, 예를 들어 남의 도움에 의해서든 자력에 의해서든 민족이 분단된 상태에 익숙해지는 현상이다. 요컨대 이것은 민족적 자아에의 의지를 상실한 상태이기 때문이다.

사실 우리 민족은 외세에 의해 독립을 맞이했고 또 어느 정도의 자유를

누리게 되었지만 민족적 자아를 확인하는 일에 소홀했기 때문에 분단과 동족상잔의 비극을 겪었고 오늘날까지 일촉즉발의 대결상태를 지속하고 있다고 말할 수 있다. 만약 이것이 사실이라면 민족적 자아에의 의지를 새삼스럽게 불태우지 않는 한 분단의 시대는 당분간 계속될 수 밖에 없을 것이다. 일본의 사학자인 하마다(旗田 巍)는 그의 「한국사」에서 한국동란의 의미를 이렇게 풀이한다.

그것은 통일에 형언하기 어려운 정도의 난관이 개입되어 있음을 시사해주며 한국문제의 범세계적인 성격을 분명히 해 주었다……한국 문제의 해결은 이미 한국인들의 소망에만 달려 있는 것이 아니라 외부의 세계 열강에 의해 조작되고 있는 듯 하다……비록 미국과 소련의 한국점령은 한국인들을 노예의 상태에서 해방시켜 주었고 독립과 자유를 가져다 주었음에 틀림없으나 그것은 그들의 꿈을 산산히 부수고 강토를 폐허화했을 뿐이다.³⁴⁾

그러나 이러한 현실앞에서 우리는 남의 탓 만하고 있을 수는 없으며 또 그렇게 해서도 안된다. 우리의 운명은 결국 우리들 자신의 산물이며, 그렇기 때문에 우리들이 스스로 책임을 지고 개척해 나가지 않으면 안된다. 지금처럼 한국인의 의지가 그 어느 때보다도 심각하게 도전받고 있을수록 더욱 그렇다. 하마다는 이 점을 지적하며 그의 「한국사」를 다음과 같이 마무리 한다.

오늘날의 질곡이 한국인의 전통에 어떠한 영향을 미칠 것인가? 이 질문에 대답하기 위해서는 세계적인 상황이 한국에 어떻게 관련되어 있는지만을 관찰할 것이 아니라 한국인들 자신의 행위도 또한 주시하지 않으면 안된다.³⁵⁾

우리가 민족주의를 분단시대의 최고이념으로 받아들이는 한 나는 우리의 행위가 “민족적 자아에의 의지”에 의해서 유도되어야 한다고 믿는다.

34) Takashi Hatada, *A History of Korea*, trans. W.W. Smith, Jr. and B.H. Hagard (Santa Barbara, Cal. ABC-CLIO, Inc., 1974), pp.141~142.

35) *Ibid.* p. 143.

그러한 의지가 없다면 한반도에 사는 우리들을 하나의 민족으로 묶을 근거가 없을 것이고, 이러한 근거가 없다면 우리들의 행위를 일괄해서 '한국인의 행위'라고 간주할 이유조차 없게 될 것이기 때문이다.

V. 맺는 말

지금까지 우리는 韓國民族主義가 分斷의 시대에 사는 최고의 이데올로기여야 한다는 가정 하에 그 이념의 과학성과 이념성의 측면을 검토해 왔다. 여기서 우리는 과학성과 이념성의 구분을 먼저 시도하였는데 이 양자는 엄밀한 의미로 개념상의 구분이 불가능하므로 결국은 태도상의 구분에 의존할 수 밖에 없었다. 그리하여 우리가 찾아낸 양자의 차이는 자기반성적 태도의 유무로 귀착된다. 다시 말해서 어떠한 신념의 체계가 경험적 증거를 바탕으로 한 論辨의 형식을 통해서 옹호되고 있으면 그것은 과학성을 지녔고 증명되지 않는 信仰의 형태로 개선이나 수정의 여지를 남겨 두지 않고 받아들이는 것이면 이념성을 지녔다는 것이다. 따라서 모든 이념도 이념인 이상 이념성을 지니지만 논변의 대상으로 개방되어 있는 한 과학성을 지닐 수 있다는 것이다.

이러한 입장에서 볼 때 '한국민족주의'가 실제로 무엇을 지칭하는 어휘인지 비교적 분명해 진다. 우선 이념성의 측면에서 본다면 그것은 하위의 이념들인 자본주의나 공산주의와 뚜렷하게 구분되지 않은 채로 쓰이고 있다. 예를 들어 그 말이 공산주의자에 의해서 쓰이면 공산주의를 의미하고 자본주의자에 의해서 쓰이면 자본주의를 뜻하고 있는 것이 지금의 실정이다. 그러므로 이 하위의 이데올로기적 색채를 서로 제거하지 않는 한 한국적 민족주의의 실체를 찾는 것은 '등근 사각형'을 찾는 것과 마찬가지로 무모한 노력이 된다. 그러나 바로 이러한 사실을 받아 들이는 데서, 다시 말해서 하위개념의 이데올로기들을 극복하는 태도를 취하는 순간에 한국민족주의의 과학적 측면이 드러난다. 여기서 우리가 필연적으로 도

달하게 되는 것이 데카르트적 실체개념인데 그것을 나는 “民族的 自我”라고 규정하였고 이 자아에의 意志를 칸트가 善意志를 정의하는 방식에 따라 “오로지 민족적 자아를 확인하려는 이유로 말미암아 행위하는 것”이라고 하여 動機主義的 定義를 시도하였다. 거듭하거니와 이것은 모두 우리가 한국민족주의를 최고의 이데올로기로 받아들였을 때 나오는 결론이다.

그러나 철학적 관점에서 볼 때 민족주의란 최고의 이념이 아닐 수도 있고 한국인에게 이미 최선의 이념이 못될 수도 있다. 본 논문의 한계는 바로 이 점을 깊이 논의하지 않은 데에 있을 것이다. 만약에 이 문제에 대한 별도의 논의가 이루어져서 가령 한국민족주의보다는 한국자본주의 혹은 한국민주주의, 심지어는 한국공산주의 같은 것이 상위의 이데올로기로 받아들여져야 한다면 우리는 전혀 다른 종류의 결론에 도달해야 할 것이다.

끝으로 “민족적 자아”란 아직 충분히 체계화되거나 명료화되지 않은 개념이라는 점을 인정해야 할 것이다. 그러나 그것은 나를 민족의 한 성원으로 확인하고 싶을 때, 혹은 내 안에서 민족혼을 찾고 싶을 때, 그럼에도 불구하고 경험적으로는 이것이 여의치 않을 때 나를 그 ‘누구’(personal identity)로서가 아니라 ‘나’ 자신(self-identity)으로 확인할 수 있는 개념적 장치로 쓰이기에 충분하다고 생각한다. 여기서 우리는 지성사적 관점에서 볼 때 극도의 혼란기에 나타나는 사상의 형태는 관념론의 성격을 띠고 있다는 사실을 상기해 둘 필요가 있다. 더구나 오늘날 우리에게는 실체로서의 “민족적 자아”에 무디어져 있기 때문에 민족적 정신분열증의 증세를 나타내고 있을 뿐만 아니라 ‘민족적 자아에의 의지’마저 상실해 가는, 말하자면 민족적 무규범(anomy)의 상태로 떠밀려가고 있는 느낌을 쉽사리 떨쳐버릴 수가 없는 것이다.