

통일과 민족적 자아의 정립

嚴 廷 植

- I. 머리말
- II. 민족적 자아와 일제시대
- III. 분단시대의 민족적 자아
- IV. 민족적 자아의 확인과 정립
- V. 결 론

I. 머리말

세계대전 이후 국제질서를 규정해 왔던 미·소중심의 냉전 구도가 와해된 오늘날 국제정세는 새로운 형태의 민족주의로 개편될 조짐을 보이고 있다. 이러한 현상은 구소련 지역과 동구권은 물론 서유럽과 아랍지역에 이르기까지 광범위하게 나타나고 있는 현상이다. 따라서 앞으로 세계질서가 어떻게 형성될 것인지를 가늠하기 위해서는 민족주의 문제를 먼저 이해하지 않을 수 없다.¹⁾

한편 우리나라는 바로 구시대의 유물인 냉전체제의 결과로 강토와 국가와 민족이 분단되었음에도 불구하고 반 세기가 지난 지금까지 분

1) "21세기 세계질서, 민족주의로 재편되는가", <전망>, 1993. 5월호 특집 참조. 여기서는 민족주의의 역사와 현황 뿐만 아니라 국제화 및 개방화 시대를 맞이하여 전개될 새로운 민족주의의 가능성에 관하여 심층적으로 논의하고 있다.

단의 시대에 좀처럼 종지부를 찍지 못하고 있다. 분단의 당사자들인 강대국들이 그 명분인 이데올로기의 문제가 더이상 첨예한 대립을 보이지 않고 있는 오늘날, 더구나 새삼스럽게 세계 도처에서 민족주의를 내세우고 있는 상황에서 민족국가인 조국의 분단상황이 더욱 더 고착화되어가고 있다는 사실은 심각한 아이러니가 아닐 수 없다.

본고에서는 이러한 민족적 현실을 간단히 살펴보고 우리가 당면한 문제의 핵심 개념인 '민족'이 인류학적이고 정치학적인 뿐만 아니라 동시에 형이상학적이고 존재론적인 측면이 있음을 지적한 다음 점차 분열되어가는 이른바 '민족적 자아'의 새로운 정립을 위한 방안을 모색해 볼 것이다. 이것은 조국의 분단이 강토와 국가와 민족의 분단임과 동시에 韓民族을 하나의 민족이게 하는 이념 혹은 통합의 원리인 민족적 자아의 분단일 수도 있음을 의미하는 것이다.

이러한 분단의 성격을 이해하기 위하여 우리는 먼저 일제 식민지 시대에 우리의 민족적 자아가 어떻게 도전받았고 또 상실되어 갔는지 조망하고 이를 준거로 하여 분단시대의 양상을 분석해 보기로 한다. 민족적 자아가 상처받고 분열되는 현상이 전시대에 못지 않게 심각하다는 점을 지적하려는 것이다. 그러나 이러한 부정적 현상에도 불구하고 그 명맥을 유지하고 자랑스럽게 존립해 있는 사실을 통해서 오히려 우리는 민족적 자긍심을 확인하고 이것이 곧 민족통일의 정초가 될 수 있다는 결론에 도달하고자 한다. 이와 같이 본 논문은 정치적 현상에 대한 분석과 역사적 사실에 관한 통찰에 민족적 자아라는 철학적 개념을 도입하여 우리의 시대적 사명이 무엇인지를 검토하려는 하나의 작은 시도이다. 이제 이 개념의 성격을 규정하고 그것이 일제시대에 어떻게 변질되고 있었는지 살펴보기로 하자.

II. 민족적 자아와 일제시대

민족국가인 한국은 민족적 자아의 확인을 전제로 하는 것이지만 일제 식민지 통치를 통해서 그것이 상실될 위기에 처해 있었고, 해방 후에도 거의 반세기동안 지속되고 있는 분단구조 속에서 극심한 분열의 현상을 나타낸다. 이러한 현상은 분단된 두개의 조국에서 정치, 경제, 문화 등 각 분야에 걸쳐 갖가지 부정적 징후들을 드러내 보이는데 이 징후들은 분열의 현상을 더욱 심화시키고 있을 뿐이다. 이러한 상황에 대한 총체적 대응은 민족적 자아를 확인하고 회복하려는 강력한 의지를 다짐하는 것 뿐이다. 그러나 '민족적 자아'란 무엇이고 우리 한민족의 경우 그것이 어떤 의미로 위기를 맞이하고 있는 것일까²⁾.

민족적 자아란 하나의 민족을 바로 그 민족이게 하는 원리임과 동시에 그 민족의 실체라고 할 수 있다. 그러므로 이 실체 때문에 그 민족은 다른 민족과 구별되는 개체성(individuality)을 지니며 그 민족의 성원들을 하나로 묶는 단일성(Unity)의 원리로 작용할 뿐 아니라 그것을 유지하는 한 정체성(identity)이 확보되지만 그것이 파괴(destruction)되는 순간 하나의 민족은 멸망된다고 할 수 있다. 이와 같이 민족적 자아란 하나의 민족이 형성되어서 멸망할 때까지 그것을 지속시켜주는 생명의 원리(psychē)인 것이다.

어느 특정한 시기에 어느 민족에게 민족적 자아가 어떠한 문제에

2) '민족적 자아'의 개념에 관한 보충설명은 필자의 "民族的 自我에의 의지", (東亞研究 10호, 서강대학교 동아연구소 편)을 참조할 것. 이 개념의 정립에 도움을 준 김태길, 이명현, 김광수, 이한구, 황경식 교수들께 감사드린다. 조혜인은 이 자아의 구조주의적 측면을 부각시켜 주었는데, 만약 그것이 논리적 의미가 아니라 인류학적 혹은 심리학적 의미라면 이 개념에 해당되지 않는다. 또한 강정인은 이 개념이 현실적으로 어떻게 적용될 것인지를 문제삼았는데, 그것은 경험적 개념이 아니기 때문에 적용의 규칙을 제시할 수 없지만 그 규칙들을 적용하는데 있어서 전체가 되는 개념이다.

부딪치는지 분석하고 해명하는 것은 정치학이나 역사학, 혹은 사회학이나 심리학 등 경험과학의 문제이다. 그러나 그러한 자아가 과연 존재하며 또 그 정체가 무엇인지는 선험적(a priori)인 문제이고 따라서 인식론 및 존재론적 과제가 된다. 그것은 어떤 개인의 자아를 문제삼는 것과 유사하다고 볼 수 있다. 내가 누구이며 어떠한 상황에 처해 있는지는 경험적인 문제이지만 내가 나로서 존재한다는 것을 전제로 해야 하기 때문에 나의 존재는 선험적인 문제인 것이다.³⁾

사실 민족적 자아의 존재를 전제로 하지 않으면 어떤 민족을 다른 민족과 구분한다는 것은 매우 어려운 일이다. 가령 독일민족을 다른 민족과 구분하여 개체성을 확보한다는 것은 단순히 인류학적인 문제도 아니고 정치학적으로만 규정할 문제도 아니다. 그 민족의 단일성이나 정체성도 마찬가지이다. 이것을 순전히 경험적 사실을 근거로 해서만 규정한다면 객관적이고 엄격한 기준을 설정하기가 어렵기 때문에 큰 혼란이 야기될 것이다. 오히려 독일민족을 독일민족이도록 하는 것은 선험적인 자아, 즉 독일인의 민족적 자아의 존재와 그 확인에 의해서 가능한 것이다. 그런 뜻으로 이 자아는 모든 의식을 하나로 통합하여 한 개인의 경험을 가능하게 하는 칸트(I. Kant)의 '선험적 통각(transzendente Apperzeption)'과 유사하다고 할 수 있다⁴⁾. 우리의 잡다한 경험들이 '나'의 경험이 될 수 있으려면 그러한 선험적 자아의

3) 이러한 맥락에서 자아의 확인이나 인격동일성의 문제를 다룬 것으로는 R. Frondizi의 *The Nature of the Self: A Functional Interpretation* (London: Feffer & Simons, Inc., 1953)와 G. Vesey의 *Personal Identity: A Philosophical Analysis* (Ithaca: Cornell University Press, 1974)를 참조할 것.

4) 순수통각 혹은 의식일반이라고도 하는데 선험적이며 초개인적인 순수의식으로 Kant에 있어서는 객관적 인식정립의 근본조건, 즉 인식론적 주관이며 'Copernicus적 전환'을 가능하게 한 종합의 기초가 되는 초개인적인 자아이다. 그의 「순수이성비판」 A 107 - A 110 참조.

존재를 요청(postulate)하기 때문이다. 피히테(J. G. Fichte)가 나폴레옹의 침공 당시 독일 민족을 향해서 절규한 것은 바로 이 민족적 자아의 확인과 회복을 호소한 것이라고 해석해도 좋을 것이다.⁵⁾ 그렇다면 우리 민족의 경우 현대사에서, 특히 일본 식민지 시대를 거쳐 분단의 시대를 살아오는 동안 한국인의 민족적 자아는 어떠한 양상을 나타내고 있는가.

일반적으로 정상적인 상태에서 우리는 자기 정체성의 문제를 제기하지 않는다. 모든 것이 원만하게 진행될 경우에는 불안이나 소외, 혹은 자기 상실감 같은 것을 경험하지 않기 마련이다. 그러나 자기가 하는 일마다 실패를 거듭하고 다른 사람들의 비난의 표적이 되며 심지어 생명의 위협을 받는 경우 우리는 심각하게 자아인식의 문제를 제기하게 되는 것이다. 국가나 민족의 경우도 마찬가지일 것이다. 소크라테스가 “너 자신을 알라!”고 외친 것은 아마 이와 비슷한 이유였다고 판단된다.

고대 아테네의 몰락과 비슷한 상황이 우리 민족에게는 구한말 을사보호조약과 한일 합병을 계기로 갑자기 전개되었는데, 일본의 진보적 사학자인 渡部學은 당시의 억압과 속박의 상황을 이렇게 전하고 있다.

이렇게 꼼작도 할 수 없는 상황 속에 한국인을 감금하고 바깥 세계와의 연락을 완전히 차단한 뒤에 한국인을 일본인화하기 위한 교육이 행해졌다. 한국 식민지 지배에 있어서 교육이 담당했던 역할은 특히 중대하다. 그것은 일본의 한국 지배의 근본방침이 ‘内地延長主義’ 혹은 ‘文化政策’으로 불리워지는 것으로, 그 본질이 한국인의 민족성

5) I. H. Ficht의 *Reden an die deutsch Nation*과 *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*을 참조할 것.

을 말살하여 한국인을 일본인 아류화하는 것에 있었기 때문이다.⁶⁾

그는 또한 1911년 8월 23일, 칙령 제 229호로 공포된 이른바 '조선 교육령'에 관하여 이렇게 설명한다.

그 '국가백년의 대계'를 짚어본 '교육령'의 본질은, "교육은 특히 덕성의 함양과 국어(일본어)의 보급에 역점을 둠으로써 帝國臣民의 자격과 품성을 갖추도록 해야 한다"는 조선총독 寺內正毅의 말 속에 잘 나타나 있다. 결국 한국인을 일본 천황의 충실한 노예로 만드는 것이었다. 이를 위하여 한국인으로부터 그 민족혼을 말살하고 문화와 언어를 빼앗는다는 인간으로서는 허용할 수 없는 죄악을, 더구나 일본의 지배자는 일종의 사명감조차 갖고 단행했던 것이다.⁷⁾

한 민족의 실체인 민족적 자아가 주로 정치적 자율과 경제적 자립 및 문화적 자존이라는 속성에 의해 확보되고 또 확인된 것이라면 일제 시대에 우리는 분명히 민족적 자아를 상실해 갔다고 해석된다. 그 당시에는 정치적으로 타율적이었고 경제적으로는 예속되어 있었으며 문화적으로 자괴감에 젖어있었기 때문이다. 渡部學이 잘 지적한 바와 같이 3.1운동 이후의 "문화정치"는 "무단정치"의 본질적 개선 혹은 완화를 의미하는 것이 아니었다. 그것은 오히려 종래 이상으로 철저하고 체계화된 것이었고, "이것을 보다 교묘하게 행하기 위해 민족운동 분열을 위한 각양각색의 수단술책이 취해졌던 것이다."⁸⁾ 그러나 그는 당시의

6) 渡部學, 「한국근대사」, 김성한 역 (서울: 동녘, 1984), p.117.

7) 같은 책, pp.117-118.

8) 같은 책, p.149. 계속해서 그는 이렇게 그 이유를 설명한다. "당시 일본 제국주의

상황에서 다른 측면도 있음을 지적한다.

이러한 그들의 의도는 확실히 일면에서는 성공하여 지주계급·예속부르조아지 등 일부의 소위 ‘친일분자’를 식민지 통치에 협력시켰지만 그러한 술책에도 불구하고 진정한 민족주의자, 노동자, 농민을 중심으로 한 독립운동을 저지할 수는 결코 없었다.⁹⁾

확실히 일제말기의 식민지통치는 일본 측에서 보면 성공적인데가 있었다. 가장 대표적인 지성인이고 민족주의자이며 애국지사에 속하는 崔南善이나 李光洙까지도 친일파로 전락시킬 수가 있었기 때문이다. 그러나 개인의 경우와 마찬가지로 민족적 차원의 자아도 가장 위급한 상황에 처해졌을때 가장 절박하게 그 정체성에 대한 문제가 제기되기 마련이다. 민족적 자아는 지식인들을 더 이상 신뢰할 수 없고 경제적 압박과 비인간적 탄압을 이겨내기 어려웠던 노동자나 농민들에 의해 ‘저항민족주의’의 형태로 나타났고, 신채호의 민족사학, 주시경의 국어운동, 안창호의 국민교육, 한용운과 김교신의 종교적 계몽 등이 민족적 자아에의 의지를 표출한 대표적인 예가 될 것이다. 가령 신채호는 역사를 “我와 非我的 투쟁의 기록”이라고 규정하고 개인적 자아와 민족적 자아의 유기적 관계를 그의 논설 “큰 나와 작은 나”에서 다음과 같이 주장한다.

...내가 국가를 위하여 눈물을 흘리면 눈물을 흘리는

는 그 국제적·국내적 모순에 봉착하여 이를 극복하기 위해 한국에 대한 식민지 지배를 전반적으로 강화시킬 필요가 있었다. 대륙침략의 기지로서 한국을 유지하기 위해서는 필연적인 일이었다. 그리고 특히 한국에 대한 경제수탈은 이 시기에 한층 강화되고 한국인의 몰락은 더욱 촉진되었다.”(p.150)

9) 같은 책, p.150.

나의 눈만 내가 아니라, 천하의 유심한 눈물을 흘리는 자 모두 이 나이며, 내가 사회를 위하여 피를 토하면 피를 토하는 나의 창자만 내가 아니라 천하의 값있는 피를 흘리는 자 모두 이 나이며, 내가 뼈에 사무치는 극통지원의 원수가 있으면 천하에 한을 들고 일어나는 자는 모두 이 나이며...¹⁰⁾

한편 민족적 자아를 상실하게 된 원인이 민족의 성원인 국민 각자에게 있음을 역설한 安昌浩는 무엇보다도 수양을 쌓고 인격을 닦아서 민족사회의 책임을 절감하라고 가르쳤다. 민족적 자아를 회복하기 위해서는 주인의식을 가져야 하는데, 그것은 민족의 수난에 대해서 책임을 진다는 것을 의미하는 것이다. 그는 “동포에게 고하는 글”에서 이렇게 말한다.

자기 민족 사회가 어떠한 위난과 비운에 처하였는지 자기의 동족이 어떻게 못나고 잘못하든지, 자기 민족을 위하여 하던 일이 몇번 실패하든지 그 민족 사회의 일을 분초간에도 버리지 아니하고, 또는 자기자신의 능력이 부족하든지 다만 자기의 지성으로 자기 민족 사회의 처지와 경우를 의지하여 그 민족을 건지어낼 구체적 방법과 계획을 세우고 그 방법과 계획대로 자기의 몸이 죽는때까지 노력하는 자가 그 민족 사회의 책임을 중히 알고 일하는 주인이외다.¹¹⁾

그는 특히 이러한 의미의 ‘주인’을 ‘책임적 애국자’라고 부르는데

10) 신채호, “큰 나와 작은 나”, 송건호, 『한국 현대 인물사론: 민족운동의 사상과 지도노선』 (서울:한길사, 1984), p.308. 徐仲錫의 “民族史學과 民族主義”, 송건호, 강만길편, 『韓國民族主義』, (서울: 창작과비평사, 1982), pp.288 - 336참조.

11) 안창호, “동포들에게 드리는 글”, 1924, 상해. 송건호, 『한국 현대 인물사론』, 앞의 책, pp. 213 - 234.

그 당시에 이러한 애국자가 많지 않음을 안타까워 하였다. 그러나 한용운은 의견을 달리하여, “조선인은 당당한 독립국민의 역사와 전통이 있을 뿐만 아니라 현대 문명을 함께 나눌 만한 실력이 있는 것”이라고 주장하였다.¹²⁾

여기서 일제 말기의 민족주의자들이 어떤 태도를 취했고 또 어떤 입장에서 민족적 수난을 극복하고자 했는지에 한 가지 분명한 것은 우리가 정치적으로 자율성을 잃고 경제적으로 예속되었을 뿐만 아니라 문화적으로도 열등감에 사로잡혀서 사실상 민족적 자아를 거의 상실한 상태였음을 전하고 있다는 점이다. 역사학자의 입장에서는 끊어진 역사를 잇기 위하여 국가가 아니라 민족을 역사의 주체로 삼을 수도 있겠지만 이 민족이 명목상으로만 살아남아 있었다면 민족적 자아의 관점에서 볼 때 사실상 그 정체성을 잃어가고 있었던 셈이다. 이 점에 대해서 최창규는 다음과 같이 주장한다.

“국가는 사라졌지만 민족은 살아 남았다”로 요약되는 그 36년 간은 국가를 역사의 주체로 볼 때에는 더욱 강인하게 이어지던 역사였던 것이다. 그래서 그 36년 앞에서 한민족이란 철저한 역사 주체가 없었더라면 사라지는 국가(조선왕조)와 함께 역사도 끊겨져 오늘의 우리 앞에는 1910년 이전의 4천년 역사와 1945년 나라 광복 이후의 오늘날의 현실을 연결시킬 수 있는 그 어떠한 근거나 활력도

12) 한용운, “조선독립선언의 동기”, 송건호, 앞의 책, p.287.

그에 의하면, “국가는 모든 물질 문명이 완전히 구비된 후에야 꼭 독립되는 것은 아니다. 독립할 만한 자존의 기운과 정신적 준비만 있으면 충분한 것”이라고 한다. 여기서 안창호와의 입장 차이는 매우 심각한 것이다. 양자가 모두 민족적 자아의 확립을 주장하지만 안창호는 ‘도덕적’ 자아를, 그리고 한용운은 ‘정치적’ 자아를 염두에 두고 있기 때문이다. 그리고 전자를 너무 강조하면 정치적 자립을 저해하는 결과를 빚어낼 수도 있다.

있을 수 없었을 것이다.¹³⁾

그러나 정치적으로 완전히 민족 자결의 권리를 박탈당하고, 경제적으로 극심한 학대와 빈곤을 경험하였으며, 문화적으로도 열등감과 자괴감에 사로잡혔던 굴욕의 시대에 구태여 역사적 존속의 의미를 부여하고자 애쓸 필요가 있을까.¹⁴⁾ 오히려 그것을 역사의 단절로 해석했을 때 오늘날 우리가 당면한 분단시대의 문제를 이해하는데 더 많은 설명력을 지닐지도 모른다. 오늘날 우리는 단절된 역사 속에서 너무 크게 상처받아서 분열된 민족적 자아를 좀처럼 회복하지 못하는 형편이라고 판단되기 때문이다.

III. 분단시대의 민족적 자아

지금까지 우리는 '민족적 자아'의 개념을 규정한 다음 일제 시대에 그것이 어떻게 변질되어갔고 상실의 위기에 처하게 되었는지 살펴보았다. 그것은 해방 후 분단의 시대를 맞이하면서 오히려 더 심화된 느낌을 받게 된다. 물론 분단된 상태에서도 남북이 모두 국제적으로 무시할 수 없는 위치를 누리고 있고 서로 기준은 다르지만 군사적으로나 경제적으로 국위를 선양하고 있는 것이 사실이다. 사실 이러한 수준은 한민족의 역사를 통틀어 보아도 그 유례를 찾아보기 어려운 정도로 빛나는

13) 최창규, 「새韓民族史」, (서울: 금오출판사, 1975), p.40.

14) 최창규는 여기서 민족문화의 중요성을 강조하고 이렇게 주장한다. “역사는 그 역사의 민족이 자기 역사가 주는 고통이나 부담을 이겨내지 못하고 꺾일 때 최종적으로 단절될 수 밖에 없지만, 그러나 그 밖에도 주체 민족이 자기의 문화를 창조하거나 유지하지 못하고 다른 문화권의 그것에 완전히 동화되어 버릴 때도 똑같이 사라질 수 밖에 없는 것이다.” (같은 책, pp. 44 - 45.)

업적으로 평가되어야 할지도 모른다. 그러나 민족적 자아의 관점에서 보면 그것이 정체성을 위협받고 단일성을 잃었다는 점에서 일제시대의 상황과 조금도 나아진 것이 없다는 사실을 인식하지 않으면 안된다. 민족적 자아는 민족의 단합과 이것을 유지하고 발전시킬 수 있는 민족주의 세력에 의해 계승되어야 함에도 불구하고 비민족주의 세력의 반목으로 인하여 분단시대를 열었을 뿐만 아니라 그 주체인 '국민'의 의지를 억압하여 비민주적 성격을 띄게 되었기 때문이다. 이제 이러한 점들을 분단의 계기가 된 민족주의 개념을 중심으로 살펴보기로 하자.

해방후 우리 민족은 근대적 개념의 민족국가를 세우려는 것이 기본 입장이었다. 李用熙는 그 근간이 된 민족주의에 대하여 이렇게 설명한다.

주의로서의 민족주의는 역사적인 존재로서의 '민족'이 새로이 '국민'이라는 국가의 통합개념으로 상승하고 민족이 국가의 내재적인 존재 이유로서 공인된다는 가치 원리의 변모에 있었다. 이렇게 볼때 서유럽사의 근대전기는 '민족'이라는 기저의 형성기라고 한다면 이에 대하여 후기의 특색은 기저인 '민족' 개념이 마침내 '국민'이라는 공법개념으로 승화하고 또 '민족'이라는 개념이 지배적인 정치 이념으로 가능한데에 있다고 여겨진다.¹⁵⁾

그는 이어 이렇게 말한다.

15) 이용희, "한국민족주의", 「한국민족주의」, 노재봉 편(서울:서문당, 1977), p.70. 민족주의와 자유민주주의를 양립시키고자 했던 마찌니(Joseph Mazzini)의 *The Duties of Man and other Essays* (N.Y.: Dutton, 1936)은 우리나라의 상황에 비추어 볼 때 시사하는 점이 많다.

이에 따라 서유럽 사람들은 단순한 민족의 한 사람으로부터 마침내 민족주의적인 인간유형으로 변모하고 또 이러므로써 정치의 새로운 인간형이 발생하여 근대국가의 모든 양상에 끌고루 그 정치성을 반영시키게 되었다.¹⁶⁾

4천년간 동질성을 유지하며 지속되었다가 36년 동안이나 주권을 상실했던 한민족이 근대적 개념의 민족국가를 수립하고자 했던 것은 너무도 당연한 현상이었을 것이다. 더구나 민족주의는 이용희가 지적한 바와 같이 “근대 국제 정치의 기본 유형에 대응하는 이데올로기”이기도 한 것이다.¹⁷⁾

그러나 이미 언급한 바와 같이 이러한 의미의 민족국가를 수립하기에 우리의 민족적 자아는 너무 허약한 상태에 있었던 것이다. 민족주의 세력을 대표하던 金九가 마침내 거세되고 한반도에는 민족주의를 빙자한 이승만의 자유민주주의 정부와 김일성의 공산사회주의 정부가 외세의 영향을 받고 들어섰기 때문이다. 이러한 상황을 金泰吉은 다음과 같이 지적해 준다.

우리가 미국으로부터 받아들인 것 가운데서 가장 비중이 큰 것은 ‘자유민주주의’라는 이름으로 불리는 여러 제도가 되거니와, 해방당시의 한국이 ‘자유민주주의’라는 서구

16) 같은 책, p.71.

17) 같은 책, p.77. 그는 이어 이렇게 말한다. “근대국가는 나라 사이의 관계의 총화로서 또 근대국가가 있는 장(場)으로서 ‘근대 국제정치 질서’를 전제한다. 그리고 이 ‘국제 정치체제’는 근대국가의 성격 밖에 있는 것이 아니라 서로 매개됨으로써 일체를 이룬다고 해석된다. 이러한 근대 국제정치의 기본유형에 대응하는 이데올로기가 민족주의인 것은 주지의 일이다. ‘내 나라’ ‘내 민족’의 동가(同價)가 곧 ‘주권’ ‘독점권’에 통하고 또 주권의 연원으로서의 국민에 통한다. 이것이 또 내쇼널리즘이 때로 ‘국가주의’ ‘민족주의’ ‘국민주의’로 번역되는 이유이기도 하다.”

의 이데올로기를 수용할 준비태세를 갖추었던 것은 아니다. 한국인의 주체적 판단과 한국 내부로부터의 자주적 요구에 따라서 '자유민주주의'가 선택된 것이라기 보다는, 한국이 미국이라는 강대국의 세력하에 놓이게 되었다는 국제적 외부사건이 이러한 결과를 초래함에 있어서 결정적 작용을 했다고 보아야 할 것이다.

그는 이어 이렇게 말한다.

같은 시기에 소련의 세력하에 놓이게 된 38선 이북에서는 '자유민주주의'와는 정반대의 체제가 수용되었다는 사실을 아울러 고려할 때, 해방 전후의 우리나라가 외세에 의하여 크게 좌우되었다는 것은 의심의 여지가 없다.¹⁸⁾

이것을 우리는 민족적 자아의 상실로부터 야기된 현상이라고 밖에 달리 표현할 도리가 없다. 金九를 위시한 민족진영의 인사들이 단말마적으로 지켜보고자 했던 이 자아는 그후 개별성과 단일성 및 그 정체성을 유지하기가 어렵게 되었다. 따라서 민족의 염원인 민족국가의 수립도 한낱 물거품이 되고 만 것이다. 물론 독일이나 오스트리아와 마찬가지로 한국과 북한도 단일 민족으로 이루어진 민족국가들이라고 할 수 있을 것이다. 그러나 그것은 대외수술에 의해서 양분되어 한 인격체로서의 동질성을 유지하지 못하는 인간과 마찬가지로 본래의 모습의 민족국가는 아니었다. 따라서 양측이 모두 '반민족적인' 성격을 띠 수 밖에 없었고, 동시에 민족의 구성원 대다수의 의지와 상반되는 길을 택함으로써 '반민주적인' 구조를 드러낼 수 밖에 없었다. 북한에서는 스탈린의 몰락 이후 폐쇄적인 정책을 취하여 그러한 구조를 지금까지 유

18) 김태길, 「변혁시대의 사회철학」(서울: 철학과 현실사, 1992), pp.292-293.

지할 수 있었으나 남한에서는 형식적으로나마 자유민주주의체제를 택한 까닭에 갈등과 투쟁을 거쳐 끊임없는 변혁을 이루어왔다. 그렇다면 남북한 정부는 어떠한 경로로 각기 민족적 자아를 분리하는데, 혹은 분열된 민족적 자아를 형성해 오는데 공헌해 왔는가.

잘 알려진 바와 같이 북한의 金日成은 스탈린의 사주를 받아 ‘남진 무력통일’을 시도하였으나 여의치 않았고, 스탈린이 사망하고 또 흐루시초프에 의해서 격하되자 자구책을 구하여 “민족주체성”이라는 기치를 높이 들고 사상에서의 주체, 경제에서의 자급, 군사에서의 자위, 정치에서의 자율을 내세워 표면적으로는 민족적 자아에의 의지를 다짐하고 있었다.¹⁹⁾ 그러나 황성모에 의하면 그것은 “선택의 자유(사고의 자유까지 포함해서)가 없는 분위기 속에서 일방적으로 하강식으로 전개되는 정략 선전이고 보면 비록 그것이 진정한 ‘주체성’의 주장이라고 할지라도 아무런 민주적 근거를 발견할 수가 없는 것”이라고 한다.²⁰⁾ 이것은 민주주의적 기반이 없는 민족주의의 전형적인 예라고 할 수 있다. 황성모는 북한의 민족주의에 대해서 다음과 같은 결론에 도달한다.

“김일성 민족주의”의 압축된 표현으로서의 “주체성” 이론은 무엇을 의미하는가?... 우선 그것은 북한의 국제적 고립에 대한 보상 술어일 것이며, 다음으로는 과거 격렬 국제주의에 대한 자제와 반동일 것이다. 어쨌든 그것은 일인 지배를 변화하는 국내외 정세에서 합리화하는 작업에 불과한 것이다. 민족 “주체성”의 초점이 일인에게 집중되는 이론이 민족주의 이론이 될 수 있다고 믿는다는 것은

19) 북한 사회과학원 철학연구소, 「북한의 주체철학: 철학사전」, (서울: 도서출판 힘, 1988), “김일성 혁명사상”, pp. 110 - 120참조.

20) 황성모, “민족주의와 공산주의”, 「한국민족주의」, 진덕규 편(서울: 현대사상사, 1976), p.42.

조금이라도 지각있는 사람이라면 할 수 없는 일이다.²¹⁾

만약 이것이 사실이라면 북한의 민족주의는 민족적 자아를 확인하고 실현하기 위한 시도라기 보다 김일성 일가의 이른바 '가족주의'를 정당화 하고 '가족적 자아'를 합리화하기 위한 술책에 지나지 않게 된다. 그러나 자유 민주주의 체제를 수호하는 남한의 상황은 어떠한가.

분단의 시대에 남한에서 민족적 자아가 분열된 채로 어떻게 변질되었고 또 그 상태로 고착되었는지를 이해하려면 먼저 자유민주주의의 특성을 기반으로 하여 정치적, 경제적, 및 문화적 측면을 고찰하지 않으면 안된다. 앞서 언급한 바와 같이 민족적 자아라는 실체는 정치적 자율과 경제적 자립, 그리고 문화적 자존에 의해 확보되는 것이기 때문이다. 자유민주주의는 잘 알려진 바와같이 인간의 개체성을 강조하는 철학적 입장을 전제로하는 이데올로기이다. 정치적으로는 시민적 자치 또는 대표제 이론으로 설명되는데, 시민들 각자가 스스로 선택하고 책임지게 하는 자치 체제의 확립과 그것을 제도적으로 가능하게 하는 의회주의가 핵심적 요건이다. 경제적으로는 개인적 이익의 확보를 통한 부의 축적이 궁극적으로 전체 사회의 복지로 직결될 수 있다고 생각하는 자본주의적 관점에 서 있다. 그리고 문화적으로는 개인의 다양성이 자유롭게 표현될 수 있고 그것을 변증법적으로 통합할 수 있는 사회의 제도화를 의미한다. 그러나 진덕규가 잘 지적해 주는 바와같이 그것은 남한에서 "한국적 민족주의"라는 형태로 변모되어, 정치적인 면에서 비자치적인 집단주의로 변모되었을 뿐만 아니라 경제적인 면에서 관주도형의 독점경제의 성격을 나타내었고 문화적으로도 다양성의 조화를 잃게 된 것이다.²²⁾

21) 같은 책, p.43.

22) 진덕규, "한국 민족주의와 민족교육의 방향", 「국민정신교육의 원리와 이념」(국

사실 남한에서 지난 반세기 동안 진정한 의미의 자유민주주의가 어느 정도 실현되었는지 우리는 의심하지 않을 수 없다. 가령 김태길은 이승만의 '제1공화국'이 자유민주주의와는 거리가 먼 또하나의 이씨 '왕국'이었음을 지적하고 이렇게 주장한다.

1948년에 이승만을 앞세우고 탄생한 '제1공화국'은 서구식 민주 헌법에 입각했으며, 서구식 총선거의 과정을 거치기는 했으나, 오직 형식만의 민주주의 정권이었다. 그는 대통령 선거에서 강력한 경쟁자가 될 만한 사람들을 미리 제거한 다음에 출마함으로써, 선거는 다만 형식에 불과한 것으로 만들었다. 그는 몇 차례의 정치 파동을 일으키면서, 민주주의 절차를 무시하고, 자신에게 유리하도록 헌법을 자주 뜯어 고쳤다. 그가 국무위원을 대하는 태도는 장성이 졸병을 다루는 방식에 가까웠으며, 일반 국민에 대해서는 '국부(國父)'로 자처하면서 가부장적 자세로 일관하였다. 짧게 말해서, 이승만 치하의 한국은 이승만의 왕국이었다.²³⁾

이승만이 이와 같이 민주국가가 아니라 또하나의 왕국을 건설하고 독재 정치를 펼 수 밖에 없었던 이유는 그가 민중의 의사를 외면하고 김구를 비롯한 민족주의 세력을 거세함으로써 필연적으로 야기된 결과인지도 모른다. 더구나 그는 정권을 획득하고 유지하기 위하여 친일인사들 까지도 서슴없이 동용하여 반 민주적임과 동시에 반 민족적인 성

토통일원, 1980), p.74. 그는 한국 민족주의가 "자유민주주의의 한국화"를 의도하였지만 실패하였다고 주장한다. pp. 75 - 76 참조.

23) 김태길, 앞의 책, p. 293 그러나 그는 "제 1공화국이 형식만의 민주주의로 흐른다는 국민들의 책임도 적지 않았다"고 하며, 특히 국민들의 민도가 낮았음을 지적한다. (같은 책, pp.293 - 294 ckawh)

격을 떨 수 밖에 없었다. 이러한 상황 속에서 피비린내나는 동족 상간의 남북전쟁이 일어나고 '반공'이라는 이데올로기가 고착되어 정치적 측면에서의 민족적 자아는 회복하기 어려울 정도로 손상을 입기 시작한 것이다. 한완상은 『21세기 위원회』에서 발표한 그의 논문 “지배권력의 문제점과 일탈범죄의 문제”에서 이렇게 설명한다.

우리는 해방된 뒤 새로운 민주 공화국을 수립함에 있어 반드시 청산해야 할 반 민족적 유산이 상당히 보존되었다는 사실을 부인할 수 없다. 이같은 유산의 보존은 곧 제1공화국의 정당성에 심각한 하자가 있다는 뜻이다. 비록 민주적 선거절차를 통해 제1공화국이 탄생되었다고 하나, 그 중심세력이 일제에 직접-간접으로 협력했던 반 민족적인 인사들과 무관했다고 할 수 없기에 제1공화국의 권력 정당성은 처음부터 비판받을 가능성을 지니고 있었다.²⁴⁾

그는 이어 “과거와의 철저한 단절없이 그것이 민족의 민주화를 보장한다는 것은 자가당착일 수 밖에 없다”고 주장한다.²⁵⁾

한편 이승만은 “몽치면 살고 흠어지면 죽는다”는 구호로 잘 알려져 있는데 이는 반공이라는 냉전의식의 산물로서, 이 점에 관하여 한완상은 다음과 같이 지적한다.

이때 몽쳐야 산다는 것은 공산주의자 이외는 과거 일제에 협력했건 안했건 간에 과거행적을 따지지 말고, 우익 냉전주의자들은 모두 굳게 몽치자는 뜻으로 해석된다. 이것은 일제 협력이라는 수치스러운 반민족적 요소가 반공

24) 한완상, “지배권력의 문제점과 일탈범죄의 문제”, 『철학과 현실』, (서울: 철학문화연구소, 1990), 겨울, pp.52-53.

25) 같은 책, p.53.

이라는 냉전 이데올로기에 의해 위로부터 용인되고 용서 받게 되었고 제1공화국에 와서 이 같은 용인이 확대재생산되었다는 뜻이다.

그는 이어, “바로 이 점이 권력 정당성 결핍증을 낳게 했던 것이다. 즉 민족적 정통성의 결핍이 권력 정당성 결핍으로 이어진 것이다”라고 요약한다.²⁶⁾

박정희 정권은 잘 알려진 바와 같이 쿠데타와 군사독재라는 형태로 권력 정당성을 결여하고 있었지만 또 다른 이데올로기, 즉 “국민을 절대빈곤(보릿고개)으로부터 해방시킨 경제성장 이데올로기”에 의해서 설득력있게 용인되고 정당화되기도 하였다. 이 점에 대해 한완상은 다음과 같이 주장한다.

사실 이것은 권력의 정당성 결핍증을 '치유'하기 위한 권력 효과성일 뿐이다. 정당성은 효과성에 의해 대치될 수 없는 것이다. 포로가 배가 부르다고 해서 자유를 포기하지 않듯이, 경제성장이라는 효과성 때문에 반민주적 정권이라는 제약이 근본적으로 정당화되는 것이 아니다.²⁷⁾

이와 같이 박정희 정권 이후 우리는 경제성장을 위해서 너무나 많은 것을 잃었다. 자유와 인권을 담보로 하였을 뿐만 아니라 분배의 정의를 상실했고 이 시대의 일반적 정후인 자기 소외현상과 무규범, 부도

26) 같은 책, p.54.

27) 같은 책, p.55. 그는 “외형적으로 눈부신 경제 개발정책의 효과는 결국 억압적 박정권을 18년간 유지케 하는데 한 몫을 담당했다는 사실을 부인할 수 없다”고 설명한다. 그러나 경제 개발정책의 효과가 과연 ‘외형적’인지 의문을 제기할 수 있다. 우리는 이 기간의 경제성장을 파소평가할 것이 아니라 그것을 위해 다른 소중한 가치를 너무 많이 잃었다는 사실에 주목해야 할 것이다.

덕 현상을 분단구조 속에서 더욱 심화시켰다. 이 점에 대해 한완상은 또한 이렇게 지적한다.

우리는 경제개발의 이데올로기가 능률지상주의라는 부수이데올로기를 통해 권력 정당성 결핍증을 은폐 또는 정당화시켜 주었고 나아가 권력 도덕성 결핍증을 악화시켜 왔다는 사실에 주목할 필요가 있다. 이것은 권력 엘리트층의 이른바 적극적 사고와 능률 지상적 사고가 편법주의를 부추기고 확산시킴으로써 국민들에게 도덕적 불감증과 무규범 의식(anomie적 상황) 및 사회 무질서라는 부정적 현상을 안겨다주었던 것이다.²⁸⁾

만약 이러한 분석이 정당하다면 우리의 현실은 어떤 의미로도 자유민주주의의 이상과는 거리가 먼 것이다. 정치적으로는 갖가지 형태의 독재 정부가 등장함으로써 의회주의가 빛을 보지 못한 상태이고, 경제적으로는 정경유착의 결과로 독점 자본주의의 병폐가 심하여 사회 전체의 복지로 연결되지 못하고 있으며, 문화적으로도 퇴폐와 무질서, 무도덕 현상으로 개인의 정신력이 변증법적으로 통합되어 민족문화로 승화되기에는 요원한 느낌이 든다.

최근에 김영삼 정권이 들어서서 이른바 '문민정부'임을 자처하고 한완상 자신이 중심인물이 되어, 자유민주주의의 이상을 새롭게 다지며 '민족적 자아'에의 의지를 보여주고 있으나 과연 그것이 언제 어떤 방식으로 실현될 지 아무도 단언할 수 없는 실정이다. 앞서 언급한 바와 같이 그는 "과거와 철저한 단절없이 민족의 민주화를 보장한다는 것은 자가당착일 수 밖에 없다"고 했지만 그것이 가능하고 또 반드시 바람

28) 같은 책, p.55.

직한 것인지 스스로 음미해 볼 입장에 있고, 경제정책은 급작스럽고 과격한 개혁으로 그 성공여부를 판단하기에는 아직 이른 단계이며, 문화적으로도 프로이트의 용어를 빌린다면 그동안 이드(Id)가 압도적이던 상태에서 갑자기 초자아(Super ego)를 강요하여 자아(ego)와는 여전히 거리가 먼 상태라고 할 수 있다.

지금까지 우리는 분단 시대의 민족적 자아에 관하여 간단히 살펴 보았다. 한반도가 남북으로 갈리어 강토가 두 동강이 났고 서로 이질적인 이데올로기를 배경으로 두 개의 정부가 서서 국가가 쪼개졌으며 그 상태에서 미중유의 동족 상잔을 겪으면서 민족이 분열되었다. 더구나 이러한 상태를 반세기동안 지속시키는 동안 난파되어 표류하는 두 조각의 선체처럼 각기 다른 방향으로 변화하며 불신만 더욱 깊어져 가고 있다. 민족적 자아는 오늘날 치유가 매우 어려운 정도의 정신 분열증을 앓고 있는 것과 비유될 수 있는 것이다. 북한은 과대 망상증과 피해 망상증을 동시에 앓고 있어서 남북관계 뿐 만 아니라 국제 관계에서도 예측하기 힘든 '위험한 존재' 취급을 받는데 비해, 한국은 열등감과 우월감 사이를 오가며 자기 정체성 확인에 어려움을 느끼는 조울증 환자와 같은 인상을 준다. 한마디로 우리의 민족적 자아는 지금 정치적 자율을 위한 투쟁에서 표류하고 있고, 경제적 자립을 위태롭게 하는 상황에서 방황할 뿐 아니라 문화적 자존을 저해하는 아노미의 현상 앞에 현기증을 느낀다. 이 시점에서 동강난 강토를 다시 잇고 진정한 의미의 민족국가를 창출하며 한민족이 이웃으로서가 아니라 형제로서 다시 만나 화해할 수 있는 방법은 무엇인가.

IV. 민족적 자아의 확인과 정립

우리가 처해 있는 분단 상황에 대한 분석이 어느 정도 옳다면 우리는 다음과 같은 결론에 도달해도 좋을 것이다. 즉 분단 구조는 일제의 탄압 못지 않게 우리들 스스로 민족적 자아의 상실과 분열을 조장해 왔다. 물론 양상은 다르지만 통일을 실리적인 관점에서 조명하기 시작한다든가 분단 구조를 전제로 해서 현실에 안주하려는 경향이 증대되고 있다는 점에서 민족적 자아의 위기에 관한 한 일제말기의 상황과 조금도 호전되어 있지 않다는 것이다. 그러나 우리의 전 세대에게 식민지 시대를 극복해야 할 의무가 있었던 것처럼 우리 세대에게는 분단의 시대를 종식시켜야 할 역사적 사명이 있다. 우리가 식민지 시대를 물려받을 의무가 없는 것처럼 분단의 시대를 다음세대에 물려줄 권리가 우리에게 없는 것이다. 더구나 식민지 시대를 생활상의 불편이나 경제적 불이익 때문에 종식시키려 한 것이 아니었던 것처럼 분단시대의 종식도 그 이유를 공리주의적 혹은 동기주의적인데서 찾아서는 안된다. 이 산가족이 만나는데 이유가 없는 것처럼 통일은 무조건적이어야 한다. 민족적 자아는 다수결에 의한 합의를 통해 형성된 것이 아니라 이미 지적인 바와같이 '선험적'인 것이기 때문이다. 그렇다면 어떻게 이것이 가능한가?

식민지 시대에도 마찬가지로 였지만 분단의 시대를 종식시키기 위해 무엇보다 중요한 것은 민족적 자아를 확인하고 그것이 회미해졌다면 우선 그 정체를 선명하게 드러내도록 노력하지 않으면 안된다. 그러나 민족적 자아의 확인이란 무슨 뜻인가. 그것은 '민족적 자아에의 의지'를 다짐한다고 표현될 수도 있는데, 결국 그러한 존재를 향해 지향한다는 뜻으로서 다음 세가지로 분석될 수 있다. 첫째, 우리가 오랜 역사를 통해 동거동락했다는 사실을 근거로 하여 일체감과 동일성을 다시 확인

한다는 뜻이다. 둘째, 우리가 하나의 민족으로 동질성을 유지하면서 생존해 있다는 것은 우연한 사실이 아니라 우리들 자신의 강력한 의지와 능력의 필연적 소산임을 확인한다는 뜻이다. 셋째, 그러한 의지와 능력은 회귀하고 고귀하기 때문에 소중하며, 따라서 이에 대한 자긍심을 가져도 되는 이유를 확인한다는 뜻이다. 이제 이러한 점들을 좀더 자세히 살펴보기로 하자.

우선 우리가 민족적 자아를 의식함으로써 민족의 동질성을 확인한다는 것은 아무리 강조해도 부족하지 않다는 점을 지적해야 한다. 실제로 우리는 분단의 시대에 적응하고 익숙해져 있는 동안 회복하기 어려운 정도로 서로 이질성을 조장해 왔다. 이용희는 이미 1966년에 개최된 국제정치학회의 「기조연설문」에서 다음과 같이 경고하고 있다.

만약에 이렇듯이 자기 분열적인 양상이 그대로 진행되고 민족주의의 한국적 영토가 바야흐로 이대로 좁아진다면, 민족주의라는 이름하에 생기는 앰비발런스(ambivalence)는 마침내 분열적인 골짜기를 이을 다리가 없는 영(零)으로 들어간 것과 같습니다. 만약에 우리사회가 현대적인 '근대국가'로 나가는 이 마당에 있어서 민족주의의 민족적인 기저가 영점으로 돌아가고 말았다, 또는 기저가 넓지 않다, 또 혹은 한 민족으로써 뭉칠만한 광장이 없다고 한다면 남는 것은 강대국 정치의 지배가 압도하는 외적 조건만이 대세를 지배한다는 일일 것이며, 또 따라서 없어질 수 없는 민족주의적인 정치인간일 수 밖에 없는 한 민족의, 거의 본능적이며 전망없고 비전없는 또 하나의 저항의 민족주의가 홀로 무대를 차지할 것이 아니겠습니까.²⁹⁾

29) 이용희, 앞의 책, p.71. 이 인용은 1966년 10월 국제정치학회가 주최한 "한국민주주의" 회의의 기조연설문 중에서 일부분이다.

여기서 그가 이른바 '저항의 민족주의'를 거론하는 것은 민족적 자아를 망각하고 분열과 대립과 투쟁을 일삼다가는 다시금 남의 노예로 전락할 수 밖에 없음을 염려하는 것으로 해석된다. 사실 이러한 인식은 조금도 과장된 것이 아님을 오늘날 남북한 정부당국이 입증해 주고 있는 셈이다. 이상우가 잘 지적해 준 바와 같이 "아직까지도 통일에 접근되어가는 기미조차 보이지 않고" 있으며, "그 이유는 통일문제에 대한 남북한의 인식이 전혀 다르기 때문이다."³⁰⁾ 그러나 통일문제에 대한 인식이 다르다는 것은 무엇을 의미하는가. 그것은 공산 사회주의나 자유 민주주의 보다 민족주의를 하위 이데올로기로 취급하고 민족적 자아를 오히려 파생적인 개념으로 이해한다는 것을 뜻한다. 여기서 우리는 민족의 통일을 거론하고 있는 이상 민족적 자아가 원초적 개념이며 민족주의를 받아들이는 한 그것은 어떠한 이데올로기보다도 앞서 있는 선험적 개념임을 다시 확인하지 않으면 안된다. 이러한 점을 최창규는 다음과 같이 설명한다.

우리는 韓民族이다. 그러한 韓民族은 우리가 원하여 태어난 것도 아니고, 또 그것이 괴롭다고 하루 아침에 떠날 수 있는 것도 아니다. 이런 점에서 민족은 괴로우나 즐거우나 언제나 떠날 수 없는 '영원한 나'이다. 우리는 지금 韓民族의 主體性을 강조하고 있다. 그러나 우리는 그 주체성을 강조하기 이전에 이미 韓民族이란 주체로서 이 땅에서 살고 있다. 따라서 우리는 주체성을 강조하기 이전에 이미 韓民族이란 주체 노릇을 하고 있는 것이다.³¹⁾

그는 여기서 민족적 자아개념의 선험성을 역사적 측면에서 강조하

30) 李相禹, "민족통일의 과제", 「분단과 통일 그리고 민족주의」, 이상우 외(서울: 박영사, 1985), p.159.

31) 최창규, 앞의 책, p.14.

고 있는 것이다. 또한 그는 “역사 위에서 살펴본 한민족의 모습은 여하튼 4천년을 살아와 오늘에 살아남은 끈질긴 민족으로 확인된다”고 강조하는데, 이것을 우리는 민족적 자아라는 철학적 실체에 역사적 속성의 의미를 부여하는 것으로 이해할 수 있다. 최창규는 그 의미를 다음과 같이 설명한다.

첫째, “하여튼”으로 표현되어야 했듯이, 우리 한민족이 걸어온 역사의 길은 그 어느 민족이 걸어온 그것보다도 훨씬 어려웠다는 사실이요, 즉 크고 작은 다른 민족의 침략만 합쳐 약 1천회 이상에 달하는 고난과 시련의 역사,

둘째, “4천년 이상”으로 표현되고 있듯이, 괴로웠던 역사이지만 끈질기게 지켜왔기에 어느 민족보다도 긴 역사를 이루어왔다는 사실로, 즉 민족이란 주체가 바뀌지 않고 지켜온 역사로는 가장 긴 역사였다는 역사의 연속성과 장구성.

세째, “살아남은 민족”으로 강조되고 있듯이, 그러한 한민족은 중간에 사라지지 않고 오늘의 세계 속에 어엿하게 살아남아 있다는 사실등인 것이다. 즉, 끈질기게 역사를 지켜온 민족의 추진력과 민족을 오늘에까지 끊임없이 살게 한 역사의 활력.³²⁾

만약 이러한 해석이 정당하다면 이것은 민족적 자아의 두번째 요소를 확인하는 셈이 되는데, 우리 민족이 동질성을 유지하고 이렇게 오래 동안 그토록 수많은 수난과 절곡을 이겨내며 생존해 왔다는 것은 어떤 의미로든 행운이나 우연의 소산이라고 볼 수가 없기 때문이다. 그러므로 그것은 오래동안 축적된 강력한 의지와 능력의 필연적 산물이라고

32) 같은 책, p.10.

밖에 달리 해석할 도리가 없는 것이다.³³⁾ 이와 같이 민족적 자아는 실체로서의 선형성을 인정하고 역사적 속성으로 부터 객관적 사실을 이끌어 낸 다음 바로 이 객관성으로 부터 민족적 당위와 사명을 이끌어 내는 작업이 된다. 여기서 우리는 민족적 자아의 확인으로부터 한민족의 한 성원으로서 자긍심을 가져도 되는 합리적인 이유를 발견하게 되는 것이다. 이 점에 대해서 최창규는 다음과 같이 정리해준다.

첫째는 민족이 걸어온 역사의 길이 더 없이 어려웠다는 험난한 史實에 대한 솔직한 시인이요, 둘째는 그런대로 이 민족이 4천년 이상을 끊임없이 살아왔다는 유구한 역사의 활력에 대한 뚜렷한 확신이며, 또 앞으로 영원히 살아갈 수 있다는 영원한 역사의 주체(우리 한민족)에 대한 활기찬 긍지인 것이다.

그는 이어 “이와 같이 史實들로 하여 역사 앞에 선 오늘의 우리들 가슴 속에는 ‘어려웠던 史實’과 ‘영원한 역사’와 그리고 끈질기게 살아남은 ‘자랑스런 민족’임을 함께 느끼게 한다”고 결론짓는다.³⁴⁾ 그리하여 우리는 민족적 자아의 세번째 요소를 확인하는 셈인데, 장구한 수난의 역사를 통해 자랑스런 모습으로 생존할 수 있는 의지와 능력을 지녔다는 것은 결코 흔한 일이 아니기 때문에 소중하고, 따라서 이러한 사실에 대해서 자긍심을 가져도 되기 때문이다. 여기서 확인된 것은 우리가 지금 살아남아 있다는 단순한 사실에 그치는 것이 아니다. 좀더

33) 강정인은 우리 민족의 생존과 우리 민족이 지닌 의지 및 능력 사이에는 필연적인 관계가 성립될 수 없음을 지적해 주었다. 물론 여기에서는 ‘논리적’ 필연성을 찾을 수는 없지만 그러한 것을 전제로 한다는 점에서 우리는 ‘역사적’ 필연성을 상정할 수 있을 것이다. 더구나 이 필연성은 비슷한 상황에서 다른 민족들이 소멸되었거나 민족적 자아를 유지하지 못하였다는 사실에 의해서 확인될 수 있다.

34) 같은 책, pp.10-11.

중요한 것은 이러한 사실이 논리적으로 함축하는 의미인데, 그것은 우리에게 무엇이든지 할 수 있는 무한한 가능성으로서의 잠재력이 있다는 점이다. 그리고 우리가 민족적 자아의 정립을 통해서 자긍심을 가져도 좋은 진정한 이유도 바로 여기에 있는 것이다. 이 잠재력이 분단의 시대를 종식시키고 우리의 오랜 숙원인 민족의 통일을 성취할 수 있는 능력도 포함하는 것은 말할 나위가 없다. 바로 그렇기 때문에 이것을 갈등과 대결과 투쟁으로 소모해서는 안되는 민족적 당위가 우리에게 있는 것이다.

V. 결 론

지금까지 우리는 민족적 자아라는 철학적 개념을 도입하여, 정치적 현상에 대한 분석과 역사적 사실에 관한 통찰을 근거로 우리의 시대적 사명과 당위가 무엇인지를 가늠해 보고자 노력하였다. 민족의 개별성과 단일성과 동일성의 원리인 민족적 자아의 관점에서 볼 때, 남북분단의 시대에는 일제식민지의 시대 못지 않게 민족의 선험적 실체인 이 자아가 심각한 손상을 입고 있음이 드러났다. 그것은 남북분단의 근거와 유지의 과정에서 비민족적이고 반민주적인 면모를 나타냄으로써 매우 명백한 것으로 분석되었다. 그럼에도 불구하고 우리는 장구한 세월동안 민족적 자아를 상실하지 않았고 비록 분단의 여건 속에서도 남북이 모두 지속적으로 발전하고 있다는 역사적 통찰을 통해서 민족적 자긍심을 가져도 좋은 합리적인 이유를 발견하게 되었다. 그리고 바로 이 자긍심이 곧 민족통일의 초석으로 작용해야 한다는 결론에 도달한 것이다.

물론 우리는 분단의 상황을 외면할 수 없고 또 하루 하루를 살아가야 하기 때문에 우리가 당면한 정치, 경제 및 문화적 현실에 대처하지 않으면 안된다. 그리하여 친일파를 비난하고 공산주의자들의 무모한 남침을 매도하며 군사독재를 타도하지 않으면 안되었다. 그러나 이러한 현실에 대한 집착이 분단구조를 더욱 심화시켜왔고 동시에 민족적 자아의 분열이 가속화되어 왔다는 부정적 측면을 결코 간과해서는 안된다. 그 동안 우리는 민족적 자아의 정립을 소홀히 해왔기 때문에 두동안난 선체가 각기 방향을 잃고 표류하듯 서로 평행선만을 달려왔던 것이다. 아마 이것이 바로 이상우가 “아직까지 통일에 접근되어가는 기미조차 보이지 않고 있다”고 호소하는 이유일 것이다.

그러나 이제 우리는 민족적 자아의 정립을 통해서 자긍심을 가져도 좋은 합리적 이유를 가지고 있다. 긍지를 가지고 있는 사람은 남의 책임을 묻거나 비난하지 않는다. 마찬가지로 자긍심이 있는 민족은 역사적 수난을 당하여 다른 민족을 탓하거나 회한에 젖지 않는다. 우리는 일본제국주의를 비난하거나 선열들의 무능과 비열함을 탓하고 있기에 너무도 할 일이 많고, 새삼스럽게 분단이나 남침을 따지고 군사독재를 원망하거나 과거와의 단절만을 주장할 겨를도 없는 것이다. 우리는 모두 비극적 시대의 피해자적이고 수난과 질곡의 역사 앞에서 희생자들이기 때문이다. 따라서 진정한 의미로 민족적 자아를 확인하기 위해서는 피해자 만류이나 가해자도 가엽고 불쌍한 사람들이라는 일종의 종교적 태도를 지니지 않으면 안된다. 물론 이것이 일체의 합병은 당연한 일이고 북한의 남침도 정당화되며 군사독제도 불가피했다고 주장하는 것은 아니다. 그것은 역사적 관점으로 보아서 옳을 수도 있고 그를 수도 있을 것이다. 그러나 민족의 통일을 지상과제로 여긴다면 그러한 논의는 이차적인 문제로 간주되어야 한다. 민족적 자아를 실현하기 위

해서는 일체감을 형성하고 동질성을 회복하는 것이 무엇보다 중요한데, 그것은 바람직한 미래를 창출하기 위하여 현재의 융화와 화합이 필요할 뿐 아니라 과거의 오욕도 불치의 환부처럼 자기 몸의 일부로 포용해야 하기 때문이다.

그러나 민족적 자아의 정립을 통해 확인된 자긍심은 피해망상증이나 과대망상증과 구별되어야 하며 열등감이나 우월감의 표현도 아님을 확실히 해야한다. 그것은 소크라테스적 자아인식의 민족적 표현으로서, 시대적 사명을 절감하여 이 민족의 소망과 능력과 당위를 확인하고 실현하는 작업 외에 아무것도 아니다. 이와같이 '민족적 자아'는 민족주의의 이념을 구성하는 선형적 개념이며 그 정립은 미래의 창조적 작업인 민족통일을 위한 전제조건이 되어야 하는 것이다. 이러한 조건을 갖출 때 우리의 현실도 새로운 모습으로 선명하게 비추어질 수 있으며 한민족이 함께 지향해야 할 목표도 좀 더 분명해질 것이다. 가령 북한에서 현실을 단순히 주체사상의 실험장으로 파악하고 인민을 그 실험의 도구로 취급하는 것이 바람직하지 않은 것과 마찬가지로, 남한에서도 자유민주주의의 진열장이나 되는 것처럼 정치적, 경제적 및 문화적 측면에서 지나치게 무모한 시도를 감행하고 있는 것은 아닌지 진지하게 검토해 보아야 한다. 그리하여 북한에 대한 정치적, 경제적 및 문화적 대응도 지금까지 행해졌던 것과는 달리 그것이 강대국들의 국익과 직결되는 국제관계의 일환임과 동시에 우리민족의 결속을 다지는 국내정책 수립의 일부이기도 하다는 것을 절감하게 될 것이다. 통일은 민족적 자아를 실현하기 위한 통시적 의지의 표현일 뿐이지, 어떤 개인의 영웅적 야심을 충족시키기 위한 목표가 아닌 것처럼 공리주의적 행복을 보장받기 위한 합의의 문제도 아니기 때문이다. 이러한 관점에서 볼 때 민족적 자아를 확인하는 궁극적 목표가 한반도에서 하나의 민족으로서

하나의 국가를 세우는 것이 아님은 물론이다. 그것은 민족적 자아를 선험적으로 받아들이는 한민족의 통시대적 및 통지역적 정체성 확인의 한 표현일 뿐인 것이다.