

분단시대의 한국철학과 민족주의*

嚴 廷 植**

- I. 머리말
- II. 근대화와 개발 민족주의
- III. 민주화와 통일 민족주의
- IV. 맺음말

I. 머리말

우리는 1945년 일본 식민지 통치를 벗어나 오늘에 이르기까지 50여 년간의 역사적 상황을 '분단의 시대'로 규정해도 좋을 것이다. 그것은 분단적 상황이 우리의 의식과 가치관을 만들어내고 동시에 정치와 경제와 문화의 이질적 형태를 낳게 하는 시대임을 의미한다. 더구나 이러한 현상이 특징으로 나타나는 일정한 시기를 '시대'라고까지 규정하는 이유는 이 분단 상태는 일본 식민지 시대보다 더 길어지고, 더구나 그 종식을 당분간은 예측할 도리가 없기 때문이다.¹⁾ 그러한 예측은

* 이 논문은 1998년도 한국학술진흥재단의 연구비 지원에 의한 것임.

** 서강대학교 철학과 교수

1) 변형윤이 지적한 바와 같이 "일제하의 시대보다 더 긴 시간이 그 동안 흐른 셈"이며 "해방 당시에는 생각지도 못한 일"이다. 변형윤 외, 『분단시대와 한국사회』, 까치, 1985. 머리말 i. 이효재도 그

조선왕조의 종말이나 일본제국의 멸망을 가늠하는 것보다 훨씬 더 복잡하고 또 비관적이다. 분단현상은 극복되고 있는 것이 아니라 쌍방이 이것을 역이용함으로써 점점 더 고착화되어 가고 있을 뿐이며, 이념적 배경이나 국제관계의 복잡성으로 인하여 좀처럼 해결의 실마리가 보이지 않기 때문이다. 더구나 북쪽에서는 사회주의적 평등체제를 더욱 맹렬히 신봉하고 선전할 뿐이고 남쪽에서는 이와 정면으로 대립되는 자본주의적 자유체제를 더 굳혀가고만 있을 따름이다. 이상우(李相禹)는 그의 《민족통일의 과제》에서 조국통일의 어려움을 이렇게 설명한다.

분단된 조국의 통일은 분단 초기부터 오늘에 이르기까지 40여 년 동안 계속해서 민족의 염원으로 되어 왔다. 이것은 한국에서와 마찬가지로 북한에서도 마찬가지였다. 그럼에도 불구하고 통일은 쉽게 이루어지지 않을 뿐 아니라, 아직까지도 통일에 접근되어 가는 기미조차 보이지 않고 있다. 그 이유는 통일문제에 대한 남북한의 인식이 전혀 다르기 때문이다. 한국 정부와 한국 국민이 생각하고 있는 통일과 북한통치집단이 생각하고 있는 통일은 본질에 있어서 차이가 있기 때문에 양측 모두가 통일을 추구하면서도 한 치의 접근도 이루지 못하고 있는 것이다.²⁾

의 『분단시대의 사회학』에서 “분단된 시대에 살면서 25년 남짓 하계 이 사회의 연구에 세월을 바치며 한국 사회학에 종사해온 셈”임을 강조한다. 한길사, 1985. p.3. 철학도 결국 분단시대의 철학임을 부정해서는 안되며 그것을 극복하기 위한 철학이어야 할 것이다.

여기서 말하는 ‘차이’란 물론 정치·경제적 체제의 차이를 말하는 것이다. 그러나 그 차이의 근원과 범위는 우리의 민족의 차원을 훨씬 넘어선다. 역사적으로 인간은 한결같이 자유와 평등을 갈구해 왔는데 서구에서는 아마 고대 그리스에서부터 서로 이율배반적인 정치적 이념으로 고착화되어 현대에 이르기까지 계속 갈등을 일으키고 있다. 자유의 이념은 게르만 민족의 이동으로 붕괴된 로마제국으로부터 영국의 의회제도와 청교도혁명 및 프랑스의 정치혁명을 거쳐 미국에서 꽃피게 되었고, 평등의 이념은 산업혁명 이후로 표면화되어 마르크스와 엥겔스의 이데올로기적 주제가 된 이래 레닌과 스탈린에 의해서 소련에서 공산주의 형태로 열매맺게 된 것이다. 이것은 각기 양차 세계대전을 거치는 동안 한반도에 침투해 들어왔고 마침내 오늘날 조국을 분단시킨 현대의 양대 이념으로 군림하고 있는 것이다. 만약 이것이 사실이라면 남북한이 지니고 있는 통일관의 차이는 ‘본질적’이라고 밖에 달리 표현할 도리가 없다. 그 근원은 고대 그리스의 아테네와 스파르타에까지 거슬러 올라갈 수밖에 없고 그 범위는 거의 세계를 양분하는 영역에까지 미쳐 있기 때문이다.

여기서 우리는 새삼스럽게 역사적 소명의를 자각하지 않을 수 없다. 그 하구많은 세월 중에서 동서양의 문명이 만나 20세기 후반기를 살아가게 된 이유가 무엇이며, 그 드넓은 땅덩이리 중에서 이질적인 양대 이념이 격돌하여 첨예화된 대립을 보이고 있는 이 한반도에 태어난 사연이 도대체 무엇인가. 이러한 사실들을 단순히 우연으로 돌릴 수 있을 것인가.

2) 이상우 외, 『분단과 통일 그리고 민족주의』, 박영사, 1985, p.159

만약 우연이 아니라면 지금 여기서 살게 된 필연을 어떻게 이해할 것인가. 그러나 한편 생각해 보면 문화적 상충과 이념적 대립은 우리 한민족만의 문제가 아니기 때문에 한반도에 거주하는 사람들만의 지엽적인 문제가 아니다. 그것은 문화적 배경과 이념의 차이와 상관없이 현대인 모두가 당면한 시대적 과제이며, 따라서 보편적 성격을 띠고 있는 문제라고 볼 수 있다. 그리고 바로 이 점이야말로 한국의 철학자들에게는 오히려 철학적인 특권이 아닐 수 없다. 한 시대를 굶는 위대한 사상은 좀처럼 실마리를 찾을 수 없는 역사적 고난 속에서만 창출되었기 때문이다.

물론 우리가 살아가고 있는 이 분단의 시대에서 철학자들이 수동적으로만 사고하고 역사의 흐름을 방관하는 ‘미네르바’의 역할에 만족해 있다면 이 모든 고난은 무의미한 것이 될 수밖에 없다. 그러나 김여수(金麗壽)도 지적하듯이 우리는 여기서 뚜렷한 문제의식을 느낄 수 있고 또 느껴야 한다. 그는 이렇게 설명한다.

우리의 생활 세계를 규정하는 가장 두드러진 특성은 두 말할 것도 없이 이념 대립이라는 현실이다. 이념적으로 대립하는 두 개의 정체(政體)로 한 민족이 분열되어 있는 현실은 여러 가지 중요한 측면에서 민족의 삶을 제한한다. 그 중에서도 가장 중요한 제약은 각각의 분단된 체제 안에서 높은 수준의 이념적, 정치적 합의를 유지해야 할 필요성에서 생겨난다. 한국적 상황에 있어서 가장 예측하기 어려운 변수 중의 하나는 민족의 계속된 분단이 우리가 오랫동안 자랑으로 여기던 문화적 동질

성의 전통에 장기적으로 어떤 영향을 미치게 될 것이냐 하는 문제이다. 또한 이념적 대치 상황의 지속은 체제 유지를 위한 전통적 관념과 제도들이 왜곡을 가속화하고, 이러한 왜곡 현상의 표현이자 수단으로서의 언어는 보다 애매해지고 보다 은폐적으로 될 수 있는 가능성은 보다 높아질 것이다. 이러한 문제 의식은 언어비판으로서의 철학의 과제에 특별한 긴박성을 부여한다.³⁾

바로 이러한 종류의 긴박성이 오늘날 한국의 철학자들이 분단의 시대를 살면서 충분히 음미해 보아야 할 과제인 것이다. 여기서 김교수는 주로 분석철학을 염두에 두고 특히 언어비판으로서의 철학적 역할을 강조한 것이지만 현대의 다른 사조들인 실존주의나 사회철학, 혹은 현상학이나 해석학, 생활철학 등이 접근할 수 있는 철학적 과제는 우리의 분단 현실에 얼마든지 있을 것이다.

우리가 당면한 또 하나의 철학적 과제는 과학의 급속한 발달로 갖가지 기계기술이 출현하고 특유한 물질문명이 나타남으로써 파생된 온갖 비인간화 현상을 어떻게 하면 효과적으로 대처하는가의 문제이다. 이 점에 대해 이명현(李明賢)은 그의 《내일을 바라보는 철학의 실마리》라는 글에서 이렇게 말한다.

우리는 지금 과학과 과학기술로부터 커다란 힘을 얻어 운영되는 산업사회에 살고 있다. 과학과 과학기술은 근대 이후 서양 사람들에 의해 가동되고 발달되어 온 것이 사실이지만, 그렇다고 우리가 서양 사람이 아니

3) 김여수, 『문화 비판으로서의 언어비판』, 『언어와 문화』, 철학과 현실사, 1997, p.176

라고 하여, 과학과 과학기술과 담을 쌓고 살 수 있는 것이 아닌 것도 엄연한 현실이다. 그런 한 우리는 오늘의 과학과 과학기술이 인간의 삶에 대해서 지닌 문제로부터 회피할 수 없다. 오늘의 과학과 과학기술에 만일 문제가 있다면, 그 문제는 서양의 문제만이 아니라, 오늘 이 땅을 사는 사람의 문제가 아닐 수 없다. 그것은 온 인류의 보편적 문제이다.⁴⁾

이어서 이교수는 구체적인 예로 자원고갈의 문제와 자연공해의 문제, 그리고 인류 전체의 멸종을 초래할 수도 있는 핵전쟁의 위험 등을 열거한다. 그러나 사실 기계문명에서 파생되는 철학적인 문제점들은 오히려 그것이 현대인의 의식을 변질시켰고 인간을 수동적인 존재로 전락시켰다는 사실에 있다. 더구나 우리는 이러한 문제들이 온 인류의 보편적 문제이면서 군비의 과도한 경쟁과 무리한 경제성장을 시도하는 한국의 분단적 상황에서 더욱 심각한 문제점으로 대두되었다는 점에 주목해야 한다.

오늘날 문명비평가들이 지적하는 바와 같이 기계들의 등장은 인간들을 단순한 도구나 수단으로 전락시키는데 결정적인 역할을 했음은 물론, 컴퓨터의 등장으로 이제는 우리의 사유기능에 영향을 미치는 등 인간의 사고방식 자체를 변질시키는 '위협스런 주인'으로 군림하기 시작하였다. 그뿐만 아니라 이러한 기계문명에 힘입어 거대한 대중사회 및 정보사회가 출현하였고, 여기에는 빈부의 격차를 더욱 심화시키는 경제구조, 대중조작이 점점 더 용이해지는 정치체제, 그리고 관능적

4) 이명현, 「내일을 바라보는 철학의 실마리」, 『철학과 현실』, 1988, 봄, p.103

패락만을 강요하는 문화현상이 그 특징으로 나타나 있다. 이러한 상황에서 전통적인 가치는 무너지고 도덕성이 땅에 떨어지며 어떤 종류의 권위도 인정되지 않는 세기말적 징후가 도처에서 나타나고 있다. 우리가 진정으로 우려하는 것은 과학기술의 발달에 따른 이러한 비인간화 현상인 것이다.

더구나 우리나라는 분단의 시대가 지속되면서 현대사회의 이러한 일반적인 병폐가 더욱 가중되고 있는 실정이다. 북한에서는 대중매체를 장악하여 어느 특정한 정치 지도자를 완전히 신격화시키는데 성공하고 있으며 국토를 요새화하고 국민을 무장시키면서 ‘조국의 통일’이라는 미명 아래 인민을 집단신경질환의 상태로 몰아가고 있다. 한편 남한에서는 끊이지 않는 정치적 혼란과 경제적 불평등, 문화적 나태 현상 속에서 불신과 무질서와 퇴폐의 소용돌이를 좀처럼 헤어나지 못하고 있는 실정이다. 특히 요즈음에는 어느 정도의 경제적 성공에 힘입은 민주화의 열기와 통일에의 염원이 뒤범벅이 되어 치안이 무너지고 민생마저 위협을 받는 심각한 과도기를 겪고 있음은 주지의 사실이다. 이것을 우리는 분단현상에 의해서 더욱 악화된 현대의 과학문명이 낳은 ‘아노미 현상’의 본보기라고 밖에 달리 해석할 도리가 없는 것이다.

그러나 우리는 여기서 오히려 적극적인 자세로 철학적 문제의식을 한층 더 고취시키지 않으면 안된다. 김여수는 이 문제를 다음과 같이 설명한다.

한국 철학에 부여된 또 하나의 과제는 오늘날 경제 발전의 주요한 촉진제가 되어진 서구 문화 즉 과학 기술

문명과의 창조적 대결이다. 발전의 시발점에 있어서의 당혹스럽고, 궁핍하고, 절망적 상황 속에서 우리는 서구 문화로부터 영감과 교훈을 구하고자 했다. 그러나 우리는 지난 수십 년 동안 과학과 기술을 바탕으로 하는 팽창주의적 물질문명의 원동력이 쇠퇴하였음을 감지하게 되었고, 또한 이러한 쇠퇴는 한낱 우연적인 역사적 사실들의 탓이 아니라 서구 문화의 핵심에 자리하고 있는 지적, 도덕적, 미적 관념들에 내재한 긴장과 모순에 기인한다는 것을 깨닫게 되었다. 따라서 문화적 사상과 도덕적 가치의 새로운 철학적 종합의 필요성이 대두하고 있으며, 이러한 철학적 과업의 출발점은 전통적으로 주어진 관념, 사상, 제도에 대한 근본적인 재검토와 계획이 되어야 한다는 것은 재론을 필요로 하지 않는다.⁵⁾

여기서 우리는 급속도로 발달하고 있는 과학기술문명이 분단의 시대를 살고 있는 우리에게 어떠한 문제를 던져주고 있는지 잘 이해할 수 있다. 우선 우리는 갑작스럽게 비대해진 몸집을 미처 감당하지 못하는 사춘기적 중세로부터 탈피하지 않으면 안된다. 오늘날 현대인은 일반적으로 그 어느 시대보다도 물질적인 풍요를 많이 누리고 있는 셈이다. 물론 상대적 빈곤이 국제적으로나 국내적으로나 문제거리가 되고 있지만 일반적으로 우리는 문명의 이기에 힘입어 전시대에 비해서 물질적인 풍요를 많이 누리고 있음을 부정할 수 없다. 그리고 이것은 서구에서 주도한 과학문명의 필연적 귀결임이 또한 사실이다. 그러나 욕심을 채우면 더욱 큰 욕심이 생겨나듯이

5) 김여수, 「문화비판으로서의 언어비판」, 앞의 책, pp.176-177

물질적 풍요는 관능적 쾌락의 광장으로 마구 휘몰아가고 있으며 퇴폐의 풍조를 더욱 부채질하고 있을 뿐이다. 더구나 우리나라 사람들은 오랜 세월 동안 분단의 고통과 전쟁의 참화 속에서 빈곤의 상태를 벗어나지 못했었기 때문에 더욱 맹목적으로 물질적 풍요와 관능적 쾌락의 추구에만 여념이 없는 실정이다. 우리가 동양의 전통적 가치를 되찾고 민족적 자긍심을 되살려, 물질문명의 맹목성에 휩쓸리고 있는 현대인 모두를 위해서 도덕의 재무장을 선언하고 나서야 하는 이유가 바로 여기에 있는 것이다.

지금까지 살펴 온 바와 같이 분단의 시대를 겪고 있는 우리의 조국에는 일찍이 그 유래를 찾아보기 어려울 정도로 많은 문제들이 산적해 있다. 여기에는 우리가 인간이기 때문에 생래적으로 지니고 있는 문제와 과학문명에 의해 야기된 현대 사회의 인간화 현상, 그리고 조국의 분단으로 인해 더욱 심화된 이 모든 문제들의 악화된 모습들이 광야에 퍼진 잡초처럼 한없이 널려 있는 것이다. 이렇게 어려운 시대를 살아가야 하는 우리 한민족에게는 분명히 고통스러운 일이고 또 반드시 극복되어야 할 과제이겠지만, 거둬들여야 할 이 고난의 땅에 던져진 한국의 철학자들에게는 오히려 위대한 사상을 잉태할 수 있는 절호의 기회이며 좀처럼 얻기 어려운 축복이 될 수도 있다. 의사들에게 질병이 필요하듯이 철학자들에게 난제(aporia)가 항상 주어져 있어야 하기 때문이다. 그리고 진정한 의미의 '현대한국철학'은 이러한 문제와의 정면적 대결을 통해서만 창출될 수 있다고 생각되는 것이다.

그러나 이 난제들 중에서도 우리에게 가장 구체적이고도

절실한 것은 분단을 종식시키는 민족통일의 철학을 정립하는 일일 것이다. 분단의 시대를 살아가는 철학자에게 그것을 바라지 않는 한 통일의 이상을 실현시킬 수 있는 이론의 정립은 당연한 욕구이고 동시에 시대적 사명이 아닐까. 그렇다면 이 시대의 가장 핵심적인 한국 철학의 과제는 분단을 극복하고 우리 민족의 정체성을 확립하는 통일 민족주의가 아닐 수 없다.

김여수가 지적하는 바와 같이 “철학적 사고가 구체적인 역사현실에서 출발해야 한다”는 데에는 의문의 여지가 없을 뿐 아니라 “철학 사상의 활력과 독창성은 그것이 현실을 해석해서 과거, 현재, 미래에 의미와 방향을 부여할 수 있게끔 실존적 장과 연관되어 있는 정도 여하에 달려있기” 때문이다. 그는 이렇게 주장한다.

한국철학이 창조적 발전을 모색하고 있는 실존적 장은 바로 이념적 대립이라는 현실이다. 이념적으로 대립하는 두 정제로 한 민족이 분단되어 있는 현실은 여러 가지 중요한 면에서 민족의 삶을 제한한다. 그 중에서도 가장 중요한 제한은 각각의 분단된 체제 안에서 높은 수준의 이념적·정치적 합의를 유지해가야 할 필요성에서 생긴다. 이러한 민족적인 문제의식은 인간 존재의 - 개인적인 인간에 있어서나 그 사회적 표출에 있어서나 - 정치적인 형태에 관한 기본원리를 밝혀내는 철학적 과업에 의의와 긴박성을 부여한다.⁶⁾

민족주의의 문제야말로 이러한 긴박성을 가장 실감나게 하는 주제임에 틀림없다. 그것은 역사적 상황을 이해하고 판단

6) 김여수, 「한국철학의 현황」, 앞의책, pp.436-437

하는 문제일 뿐만 아니라 어떤 유형의 삶을 선택할 것인지를 결정해야 하는 실존적 결단의 문제임과 동시에 정치적 태도를 규정하는 시민의 권리이기도 하기 때문이다. 이러한 점을 강조하여 이훈은 통일의 문제와 관련하여 이렇게 묻는다.

민족 동질성의 회복이 남북 어느 한쪽의 병합에 의한 것이 아니라면 이 과업은 어떻게 달성될 수 있을 것인가? 남북의 민중이 가장 바람직한 삶의 방식을 모색하는 가운데 민족 동질성이 자연스럽게 회복되도록 해야만 하지 않겠는가? 그런데 각각 자본주의적 삶, 사회주의적 삶이 몸에 밴 사람들이 어떻게 한데 어울려 새로운 민족적 삶의 양식을 창조해낼 수 있을까?)

이훈은 이어 “이러한 구체적인 당면 문제는 곧장 사람이 무엇인지, 어떻게 사는 것이 바람직한지, 어떠한 사회구조가 바람직한 삶을 보장해줄 수 있는지 등등의 근본적인 철학적 문제로 우리를 인도한다”고 주장하며 “오늘날 우리에게 가장 중요한, 그리고 가장 근본적인 철학적 문제는 민족주의의 문제”임을 강조한다.⁷⁾ 이 명제를 배타적 국수주의, 나치스류의 인종주의, 후진국의 우물안 개구리식 발상이라고 매도해서는 안된다는 것이다. 그것은 어떤 유형의 민족주의를 선호하고 역대 정권의 정책에 관하여 어떤 태도를 갖는지의 문제와는 직접적인 상관이 없다. 중요한 것은 분단의 시대에 민족의 통일에 관심을 갖고 이 주제에 대하여 철학적 입장을 적극적으로

7) 이훈, 「김상기교수, 칼 슈미트 그리고 민족주의」, 『철학과 현실』, 1990, 겨울, pp.219-230

8) 앞의 책

로 개진한다는 사실이다. 한편 분단의 시대에 한국은 근대화와 민주화라는 두 마리의 토끼를 동시에 잡으려는 시도를 감행하였다. 민족의 중흥과 조국근대화를 표방한 박정희 정권, 그리고 이를 계승한 전두환과 노태우 등의 군사정권은 근대화와 민생에 역점을 두었으나 궁극적으로는 민족주의를 표방한 것이므로 그것을 '개발민족주의'라고 할 수 있을 것이다. 한편 민주화와 개방화를 기치로 내걸고 반군사독재를 부르짖으며 민족통일을 위한 기초를 다지고자 했던 김영삼의 '문민정부'와 김대중의 '국민의 정부'는 '통일 민족주의'의 형태를 띠었다고 할 수 있다. 이제 이러한 점을 철학계에서 어떻게 반영하고 또 응답하는지, 근대화 및 산업화에 역점을 둔 개발민족주의와 민주화 및 개방화를 강조하는 통일 민족주의를 중심으로 살펴보자.

II. 근대화와 개발 민족주의

잘 알려져 있는 바와 같이 해방 후 김구를 비롯한 민족주의 세력은 몰락하고 남북한에는 자유민주주의를 표방하는 이승만 정권과 공산 사회주의를 실현하려는 김일성 정권이 들어서면서 분단이 고착화되었다. 5년 후 1950년에는 일찍이 그 유해를 찾기 어려운 동족상잔이 벌어져서 심정적으로도 민족이 두 동강 난 것이다. 이와 같이 한반도는 외세에 의해서 국토가 양단되고 물지각한 정객들에 의해 국가가 양분되었으며

동란으로 인하여 민족이 분열된 채 반세기를 넘긴 것이었다.

아마 이러한 현상이 바람직하다거나 또 분단 상태를 유지할 수밖에 없다고 주장하는 사람은 국내외를 막론하고 아무도 없을 것이다. 그러나 언제 어떠한 방식으로 통일을 해야 하는지, 혹은 어떠한 상태를 유지해야 바람직한 것인지에 대해서는 남북한 사이에는 물론, 남한 안에서조차 그동안 한 번도 합의를 본 적이 없다. 더구나 주변 강국의 이해 관계까지 얹히고 섞여서 통일과 분단의 극복은 좀처럼 그 실마리를 찾지 못한 채 반세기를 넘기게 된 것이다. 이러한 상황에서 한국의 현대사는 어떻게 전개되었으며 철학적 응답은 어떠한 형태로 나타났는지 검토하는 것은 매우 중요하고 의미있는 작업이 될 것이다. 지성계뿐만 아니라 민족의 거의 모든 성원이 이 문제에 관심을 가지고 있지만 그 중에서도 이데올로기를 창출함에 있어서 가장 핵심적인 역할을 하게 되는 철학자들의 동향과 태도를 살펴보는 것은 이 문제를 접근함에 있어서 결정적인 요소가 되기 때문이다.

잘 알려져 있는 바와 같이 해방 직후 합작을 포기하고 자유 민주주의를 표방하며 단독 정부를 수립한 이승만 정권은 단결과 반공, 그리고 복진 통일을 외치곤 하였다. 그러나 오랜 식민 통치에서 해방된 지 몇 년 되지 않은 상황에서 이념적으로 분열된 채 미국의 감시를 받아야 하는 국가를 통치하는 것은 결코 쉬운 일이 아니었다. 이승만 정권은 자유 민주주의를 실현하기는커녕 반공과 단결조차 제대로 이루어지지 않았을 뿐 아니라 국방의 소홀로 말미암아 오히려 엄청난 민족 상잔의 비극을 자초하기까지 하였다. 무엇보다 중요한 것

은 민생 문제였는데, 이를 외면하고 이승만은 독재를 자행했고 부정과 부패가 만연하기에 이르렀다. 일단의 지식인들과 학생들이 중심세력이 된 4·19혁명은 그러한 와중에서 일어났다. 그러나 적어도 표면적으로는 상황이 더욱 악화되었다. 장면 정권은 민주화를 표방하였으나 현실은 무정부 상태나 마찬가지였다. 1년이 조금 지난 후 5·16군사 쿠데타가 박정희를 중심으로 일어났고 모든 것이 동결되었으며 이때부터 생존을 위한 극약 처방이 시도되었다. 분단 이후 사실상 한국 철학계를 대표하던 박종홍과 박정희의 만남은 이러한 상태에서 이루어졌다.

박종홍은 4·19를 “측면의 혁명”으로 이해하였다. 그것은 한때 성공하는 듯 하였지만 그 혁명정신에 따라 약진하는 것이 아니라 “전날의 타습 그대로 눈앞이 어둡기만”한 것으로 그는 이해하였다. 아마 그것은 너무 조급하게 이루어진 거사인지도 모른다. 그는 “산은 여전히 빗겨 있기만 하고 농촌은 굶주림 뿐”인 현실에 대해 “무엇이 잘못되었나?”하고 묻는다. 그러나 이러한 한탄과 질문 또한 4·19혁명과 마찬가지로 너무 조급한 것일 수도 있다. 이규성이 지적한 바와 같이 이 절박함은 이제까지의 철학에 따라 비약적인 결단의 순간을 기대하는 애국의 심정이었을 것이며, 그러한 심정은 음울한 정의감을 가진 14년 연하의 박정희라는 군인에 의해 갑자기 현실로 표출되었다. 이규성은 “1970년 12월 열암의 정치적 참여는 근대화와 민족 자주성의 수립을 위한 실천의 순간으로 집약되는 그의 사상과 군사 정권의 입장에 공통 분모가 있었기 때문”이라고 주장하며 이렇게 말한다.

그러한 참여는 아시아의 전통적 참여 방식 중에 하나였으며, 그의 이론에 충실한 것이라는 점에서는 그 성실성에 흠은 없다고 할 수 있을 것이다. 다만 인류적 민족을 항외적 자각과 항내적 자각의 선행조건으로 전제하고, 그것에 제일의적 우선성을 부여함으로써 동서를 막론하고 근대화가 가지는 국가의 조직적 폭력성과 억압에 대한 문제를 유보한 것은 현실적 역사의 빈곤이었을 뿐만 아니라 사상과 그 보편적 이상성의 빈곤이었다.⁹⁾

여하튼 박종홍은 “金宏弼論: ‘賢景錄’ 발간에 즈음하여”라는 글에서 유학자들의 지조와 애국심을 찬양하며 그들을 본받아 지식인들이 일종의 사명감을 지니지 않으면 안된다고 역설한다. 그는 “바야흐로 민족 중흥의 새로운 역사를 창조하기 위해 총력을 기울여 조국 근대화에 일도매진하고 있다”고 선언하며 이렇게 말한다.

산업을 진흥시키고 민력을 배양함으로써 국토통일로의 실질적인 토대가 확립되어 있어야 하겠거니와, 국민도회의의 양양과 정신적인 단합이 얼마나 소중한 시급한 것인가를 자타가 절감하게 된 것이다. 경제 개발이 수단 방법을 가리지 않고 목전의 소리(小利)만을 탐하는데 있을리 없고, 근대화가 퇴폐적인 유행의 모방으로써 성취될 리 없다. 물신과 사치의 악습으로부터 선행되고 있는 한, 개혁과 건설은 사상누각과 허수아비 장난임을 면치 못할 것이다.¹⁰⁾

9) 이규성, 「열암 사상과 생의 문제」, 『현실과 창조』, 열암기념사업회, 천지, 1998, 각주 p.208.

그는 이어 “그러기에 우리의 지표를 밝히기 위한 「國民敎育憲章」 제정, 선포된 것”이라고 설명한다. 그는 계속하여 이렇게 주장한다.

우리는 길이 후손에게 줄 조국통일의 영광된 앞날을 내다보며 우리의 살길을 바로 찾고, 줄기찬 노력으로 개척해 나아가야 할 때다. 그러기 위하여 우리는 조상의 빛난 얼굴을 오늘에 되살려야 한다. 그러나 이것은 헛된 구호나 외치며 조상 자랑이나 한다고 되는, 그런 쉬운 일은 아니다. 마음과 몸으로 비근한 일상생활로부터 실천 강행함을 그의 산 정신으로 하여야 할 것이다.¹¹⁾

그는 “이처럼 일상적이며 평이 명백한 도리를 그대로 실천함으로써 덕을 쌓아 인격 완성에까지 이르려는 것이 유학의 본령”임을 특히 강조한다.¹²⁾

여하튼 「국민교육헌장」은 안호상, 이인기 등의 도움을 받아 다음과 같은 형태로 나타났다.

우리는 민족 중흥의 역사적 사명을 띠고 이 땅에 태어났다. 조상의 빛난 얼굴을 오늘에 되살려, 안으로 자주 독립의 자세를 확립하고, 밖으로 인류 공영에 이바지할 때다. 이에 우리의 나아갈 바를 밝혀 교육의 지표로 삼는다.

성실한 마음과 튼튼한 몸으로, 학문과 기술을 배우고 익히며, 타고난 저마다의 소질을 계발하고, 우리의 처

10) 박종홍, 「金宏弼論」, 『박종홍 전집』Ⅳ, 민음사, 1998, p.317.

11) 앞의 책

12) 앞의 책, p.317

지를 약진의 발판으로 삼아, 창조의 힘과 개혁의 정신을 기른다. 공익과 질서를 앞세우며 능률과 실질을 숭상하고, 경애와 신의에 뿌리박은 상부상조의 전통을 이어받아, 명랑하고 따뜻한 협동 정신을 복돋운다. 우리의 창 의와 협력을 바탕으로 나라가 발전하며, 나라의 융성이 나의 발전의 근본임을 깨달아, 자유와 권리에 따르는 책임과 의무를 다하며, 스스로 국가 건설에 참여하고 봉사하는 국민 정신을 드높인다.

반공 민주 정신에 투철한 애국 애족이 우리의 삶의 길이며, 자유 세계의 이상을 실현하는 기반이다. 길이 후손에 물려줄 영광된 통일 조국의 앞날을 내다보며, 신념과 긍지를 지닌 근면한 국민으로서, 민족의 슬기를 모아 줄기찬 노력으로, 새 역사를 창조하자.

-(국민교육헌장, 1968. 12. 5.)

이 헌장은 전체적으로 분석해 볼 필요는 없으나 한 가지 주목할 필요가 있는 대목은 “반공 민주 정신에 투철한 애국 애족이 우리의 삶의 길이며, 자유 세계의 이상을 실현하는 기반”이라는 점이다. 이것은 강한 민족주의 표현이며 그 방법으로 반공 민주 정신을 택하지만 백종현이 지적하는 바와 같이 개인의 자유와 권리를 신장하는 ‘민주 정신’의 발로라기 보다는 공익과 질서를 앞세우고 협동 정신을 강조하는 ‘공화 정신’의 구현이라고 볼 수 있다. 백종현은 이 헌장이 “‘국민전체’내지 ‘국가’가 개개인에 우선하며, 개개인의 개성과 다양한 삶의 방식은 국가에 봉사하는 방식으로만 허용될 수 있다는 것을 함축한다”고 주장하며 이렇게 말한다.

이것은 더 이상 자유 민주주의 정신의 표명이 아니며, 그래서 그에 걸맞게 당시의 국가주의 이론가들에 의해 ‘한국적 민주주의’의 창달이 주창되었다. 그것은 이북에서 주장된 ‘우리식 사회주의’나 ‘사회주의 인민민주주의’가 과연 ‘사회주의’이며 ‘민주주의’인가를 반문케 하는 것처럼, ‘한국적 민주주의’가 과연 ‘민주주의’인가를 되물게 한다. 당시에 철학계가 살아 있었다면, 이것이 담론의 주제였어야 했을 것이다. 그러나 많은 철학계 ‘인사’들은 그들의 신념 탓이었는지 아니면 인세(印稅)가 탐나서였는지, 그것도 아니면 아무 생각 없이 시류에 따라서 그랬는지, 각급 학교의 전교육 과정과 모든 시민 교육 현장에서 필수 교재로 지정된 『국민윤리』 교과서의 저자가 기꺼이 되었고, 그들은 거기서 ‘한국적 민주주의’가 우리 한국 사람에게 알맞는 진짜 민주주의임을 역설하였다. 이 일에는 심지어 유럽에 유학하여 불란서권의 ‘후기 구조주의’를 연구하고 독일에서 프랑크푸르트학파의 비판 이론을 공부하고 귀국하여 우리 학계에 그것을 소개하고 유포시킨 사람들까지도 동참하였으니, 그들이 현지에서 철학을 공부한 사람인지 현지 사람들이 하고 있는 철학을 취재해온 ‘기자’들인지 분간하기가 어려웠다.¹³⁾

- 13) 백중현, 『독일과 20세기 한국의 철학』, 철학과 현실사, 1998, p.76
그는 또한 이 현장이 “자유세계의 이상 실현을 교육의 궁극 목표로 제시한 것으로 보이지만, 당시 상황을 회고해 보면 그것은 반공이데올로기를 정당화하기 위한 허사(虛辭)였고, 반공이데올로기의 주입을 공산주의 주변국의 침략 가능성을 끊임없이 유포함으로써 나라의 존폐가 위협을 받고 있음을 실감나게 하고, 그런 난국을 타개하기 위해서는 어쩔 수 없이 비민주적 독재정

백종현은 이어, “권위주의 체제의 문제점을 비판하고 그것의 타파를 주장하는 사상을 일반 대중에게 전파하던 사람이 권위주의 정치집단의 이론가가 된 것을 우리는 어떻게 이해할 수 있을까?”하고 묻는다.¹⁴⁾ 그가 구체적으로 누구를 염두에 두고 있는지 밝히지는 않았지만 한 가지 분명한 사실은 그 당시 한국 철학계의 대표적 인물들로 활약하던 이규호와 김형효가 박종홍의 이념을 계승하여 활발한 활동을 전개하기 시작하였다는 점이다. 그러므로 당시 한국 철학계가 분열되었었다고 말할 수 있을지언정 “살아있지 않았다”고 단언할 수는 없으며 그것은 점차 민주화 세력과 대립되는 이른바 근대화를 위한 “개발 민족주의”의 형태로 발전되었다.

개발 민족주의는 조국 근대화의 기치를 내걸고 군사독재를 자행한 박정희 정권과 그것을 발전적으로 계승한 전두환 및 노태우 정권을 지지하거나 동조한 이유로 비난을 받기도 하였으나 반드시 현지 사람들이 하고 있는 철학을 취재해 온 ‘기자’들로 매도하거나 그들의 사상을 정권적 차원에서 수동적으로 혹은 작위적으로 조작된 어용 이데올로기라고 보기는 어렵다. 이 입장을 주도한 철학자들이 워낙 유능하고 창의적이며 한국 철학계에 상당한 영향력을 행사한 인물들이기 때문에, 그리하여 일관되고 선명한 시국관을 견지한 최고 수준의 지식인이기도 하므로 한 시대를 풍미한 독립된 사조로서

치를 당분간 납득할 수밖에 없다는 합리화 작업의 일환이었다는 혐의를 떨쳐버릴 수 없다”고 주장한다. 그러나 역사적 상황에 대한 평가는 ‘혐의’ 이상의 증거를 필요로 한다는 점도 지적되어야 할 것이다. p.80 참조.

14) 앞의 책

충분히 음미할 가치가 있는 것이다. 특히 이규호는 이른바 제3세계의 신민족주의의 한 형태로 자기의 이론을 정립하였으며, 김형효는 그것을 정신혁명의 한 형태로까지 발전시키고자 하였다. 이러한 입장들을 좀더 자세히 살펴보자.

이규호는 한국 민족주의를 제3세계의 민족주의로 이해하고 그것을 개인주의나 계급주의와 구분한다. 특히 해방의 개념을 도입할 때 그것은 더욱 분명해진다. “자유주의에서는 해방의 대상이 개인이었고, 맑스-레닌주의에 있어서는 해방의 대상이 계급이었는데, 이제 제3세계의 민족주의에 있어서는 해방의 대상이 민족”이기 때문이다.¹⁵⁾ 그는 이렇게 주장한다.

자유주의에 있어서는 개인이 인간을 대표했고, 맑스-레닌주의에 있어서는 계급이 인간을 대표했다면, 이제 제3세계의 민족주의에 있어서는 민족이 인간을 대표한다. 물론 특정한 상황 아래서는 개인이 인간을 대표할 수가 있고, 또한 다른 특정한 상황 아래서는 특정한 계급이 인간을 대표할 수가 있다. 그러나 자본주의의 발전과 더불어 국제적인 관계에 있어서 국가가 상호작용의 주체로 등장하게 되었다. 따라서 오늘날 우리가 만약 세계주의의 입장에서 국가나 민족을 무시한다면 인간의 인간다운 생활의 문제와 직결되는 강대국들과 약소국들의 지배관계를 은폐하는 것이 된다.¹⁶⁾

그는 “특히 교통과 통신의 발전으로 인해서 세계가 하나의 생활권이 된 오늘날에 있어서는 보편적인 차원에서 서로 관

15) 이규호, 『제3세계에 있어서 민족적 정체성을 위한 투쟁』, 문우사, 1982, p.115

16) 앞의 책

계를 맺는 주체들은 민족국가들이기 때문”이라고 지적하면 이렇게 말한다.

초기 자본주의 시대에 있어서는 하나의 국가사회 안에서 계급들이 상호 지배관계를 가질 수밖에 없게 되었기 때문이다. 이러한 상황 아래서는 인간 해방은 첫째로는 민족해방이 아닐 수 없다. 민족적·국가적 해방을 떠나서는 인간해방을 생각할 수가 없다는 것이다.¹⁷⁾

이러한 관점에서 본다면 식민통치의 희생물이 되어 발전의 기회를 잃고 가난과 압제에 시달리던 제3세계의 민족들은 당연히 개인과 인권을 표방하는 자유 민주주의나 계급투쟁과 노동자 혁명을 목표로 하는 공산 사회주의를 지양하고 민족의 생존과 반영을 우선 과제로 삼는 신민족주의를 우선적으로 채택하지 않으면 안된다. 이것이 곧 그가 군사정권과 조우한 이유이며 후에 적극적으로 협력한 근거이기도 하다. 그러한 점에서 볼 때 이규호의 정치참여는 박종홍이 개발 민족주의의 핵심적 인물로 임무를 수행한 이유와 흡사하다.

한편 이규호는 민족주의가 일반적으로 가지고 있는 부정적인 인상에 대해서 많은 주의를 기울인다. 특히 독일이나 일본이 내세운 민족주의의 제국주의적 요소나 크고 작은 갖가지

17) 앞의 책, 그는 또한 민족해방이 식민통치의 종식에 의해 저절로 이루어지는 것이 아님을 지적하며 이렇게 주장한다. “경제적 빈곤과 물질적인 고통을 배제하고, 문화적인 사회적인 후진성을 극복하기 위해서 국가건설을 해야 하는데, 이러한 국가건설은 흔히들 낙관적으로 기대하는 것처럼 자연적으로 또는 진화적으로 이루어지는 것은 아니고, 계획적이고 그리고 투쟁적인 공동의 노력을 필요로 한다.” 앞의 책, p.115

국제적 분류에 대해서 신민족주의가 지닌 특징을 강조한다.

이규호에 의하면 신민족주의는 “대립을 일삼지 않고 협력을 추구하는 것이며, 전쟁을 도모하지 않고 평화를 지향”하는데, 국내적으로는 “민족적인 생사의 운명을 건 과제의 수행을 위해서 전국민의 모든 능력과 잠재력을 가장 효과적으로 통합하고 국제적으로는 신민족주의의 갖가지 작용들에 효과적으로 대결함으로써 인류사회에 이성적인 질서를 확립하려 한다”는 것이다.¹⁸⁾ 그는 신민족주의의 보편적 성격을 이렇게 설명한다.

인간 해방이란 인간이 인간다운 생활을 할 수 있는 공동체를 통해서만 이루어질 수가 있고, 인류 해방이란 인류가 모든 형태의 제국주의적인 억압과 식민주의적인 착취를 배제하고 인류 사회에 이성적인 질서를 확립했을 때만 가능하다. 그런데 인간 해방을 위한 공동체를 떠나서 인류 사회에 이성적인 질서를 생각할 수 없는 것처럼 인류 해방을 위한 이성적인 질서를 떠나서 인간이 인간다운 생활을 할 수 있는 공동체를 생각할 수 없다. 따라서 인간이 인간다운 생활을 할 수 있는 공동체로서의 민족국가와 이성적인 질서를 가진 인류 사회는 상호 의존하는 보충 관계를 가지고 있다. 인간 해방과 인류 해방은 상호 상대방을 전제하고서만 생각될 수가 있고, 상호 의존해서만 지향될 수 있는 성격의 것이다.¹⁹⁾

18) 앞의 책, p.122

19) 앞의 책

이와 같이 그는 민족주의와 보편주의는 양립이 가능할 뿐 아니라 보충단계를 지닌다고 보고 특히 개발도상국가에 있어서 공동체 정신의 중요성을 강조하였다. 그러나 이러한 주장은 필요에 따라서는 인권을 탄압하고 개인의 자유를 억압하는데 정당화의 근거로 악용될 수도 있는 것이다.

한편 근대화와 산업화에 어느 정도 자신감을 갖게 된 박정희는 1970년 1월 1일 “북한 동포에게 보내는 메시지”에서 이렇게 호소한다.

한핏줄을 이어받은 단일 민족인 우리들에게 과해진 강요된 분단이 결코 항구화될 수 없는 것이며, 민족의 재결합은 반드시 이루어진다는 역사적 필연성을 굳게 믿고 우리들의 노력하에 따라서는 그 시기는 더욱 단축될 수 있다는 신념 밑에, 70년대를 빛나는 통일의 연대로 장식할 수 있도록 과감한 전진을 개시합니다.²⁰⁾

박정희는 또한 조국의 통일을 위해서는 근대화 작업이 우선되어야 함을 강조하며 그 해 1월 9일 연두 기자 회견에서 다음과 같이 주장한다.

70년대 말에 가면 우리가 지금 추진하고 있는 소위 조국 근대화 작업은 일단 매듭을 짓게 됩니다. 근대화 작업이 일단 매듭을 짓고, 우리의 경제가 어느 정도 자립을 하게 되고, 국방에 있어서는 우리의 자립적인 능력을 갖추게 되고, 기타 모든 분야에 있어서 통일에 대한

20) 김형효, 김현길, 박석균 공저, 『국가보위와 정신혁명』, 금오출판사, 1977, p.24에서 인용

고지를 우리가 먼저 전부 점령해 버리게 되면, 그 다음부터는 통일 문제는 완전히 우리가 주도권을 장악하게 되는 것입니다.²¹⁾

김형효가 지적하는 바와 같이 그의 경우 “조국 근대화는 통일의 중간 목표”였다. 통일을 결코 서두르지는 않지만 “평화적으로 통일될 수 있도록 인내심을 가지고 통일을 위한 국제 정치의 여건이 형성되는 것을 기다려 때가 오면 이에 능률적으로 대처해 나아간다는 것이 그의 방침”이라는 것이다.²²⁾

박정희는 2년 후 무엇보다 ‘주체적 역량’과 ‘자주적 결단’을 새삼스럽게 강조한다. 그는 우리 한반도의 장래와 우리의 운명이 열강이나 국제 조류에 의해서 좌우되는 것이 아님을 지적하며 1972년 1월 11일 연두 기자 회견에서 이렇게 선언한다.

우리의 주체적인 역량과 자주적인 결단에 달려있다는 것을 우리 국민들이 확실히 인식해야 될 줄 압니다. 앞으로 국제 정세가 아무리 변천한다 하더라도 이 대원칙에는 변함이 없습니다. 이러한 주체적인 역량, 자주적인 결단없이 국제 정세가 이렇게 변한다고 해서 이렇게 따라가고 저렇게 변한다고 저렇게 흔들리고 좌우 고면 우왕좌왕하는 이런 외교라는 것은 있을 수가 없습니다.²³⁾

이와 같이 그가 민족의 주체성을 강조하는 것은 군사 독재를 정당화하기 위해 국제 정세를 자의적으로 해석하며 그것을 역이용했다고 평가할 수도 있겠지만 그것을 산업화의 단

21) 앞의 책

22) 앞의 책, p.25

23) 앞의 책, p.24

계에서 목적의식을 상실하고 표류할 수 있다는 경고로 받아들일 수도 있다. 김형효는 후자의 해석을 선택한 철학자인데, 이러한 관점을 실천으로 옮기려고 무엇보다 자기 혁신을 전제로 하는 이른바 ‘정신혁명’이 이루어지지 않으면 안된다고 그는 주장한다.²⁴⁾ 새마을 운동과 유신 체제는 이러한 맥락에서 추진되었던 것이다.

김형효에 의하면 우리의 정신혁명은 “우리나라를 전대미문의 찬란한 변형으로 새 나라를 만들자는 번영과 성숙의 의지에서 발달된다”고 한다. 그렇게 하기 위해서는 “한갓된 그리고 소아병적인 부정과 저항의 생활 태도에서부터 좀더 적극적이며 창의적인 주체적 자기 질서의 정립과 창조적 지성으로 조국의 토양을 탈바꿈시키려는 유신(維新)의 이념이 무엇보다도 긴급히 요청된다”고 주장한다. 여기서 그가 염두에 두고 있는 것은 조선조 중엽의 철학자이고 정치가인 조광조(趙光祖)의 이른바 ‘함여유신(咸與維新)’이다. 이 정신을 이어받아 “이 나라에 참답고 보편적인 유신의 이념을 내실화하고 극

24) 김형효는 주체성 개념에 관하여 다음과 같이 설명한다. “주체적으로 산다고 함은 그 시원적 조건에 있어서 하나의 환경과의 부단한 교환 상태에서 실존함을 뜻한다. 그러므로 주체적 삶이란 일차적으로 결코 관념적 자치와 관념적 자존을 요구하는 성질을 띌 수 없음을 이해하여야겠다. 그러므로 주체성의 일차적 뜻은 세계와 의식을 분리시킬 수 없는 근원적 지각의 통일성에서 이해되어야 한다. 이 단계에서는 주체성은 의식을 가지고 능동적으로 형성한다기 보다는 자기도 모르는 사이에 만들어지는 것이다.” 그는 이어 메를로-퐁띠의 말 같이, “우리는 하나의 풀 수 없는 혼란 속에서 세계와 타인에 섞여있기” 때문이라고 설명한다. 『한국사상 산고』, 일지사, 1976. p.220 참조.

대화시켜 나가야”하며 그것은 “정책 입안자들만의 것이 아니라 모든 우리의 민족적 양심들이 정성으로 추진해 나가야 할 역사적이고 당위적인 요청들”이라는 것이다.²⁵⁾

김형효는 유신의 이념과 새마을 정신에 입각한 정신혁명의 근거가 전통적인 유학의 이념에 있음을 강조하고 이 운동의 정당성을 역사적인 사실에서 찾고자 하였다. 그러나 현실적으로 그것을 자발적인 민의의 발동에 의존하지 않고 관주도적인 계몽운동과 매스 미디어에 의한 하향식 여론의 형성에 의존하는 것은 불필요한 거부 반응을 일으키게 하는 원인으로 작용하였다. 정권의 탈취와 유지의 방식에 부정적인 태도를 보이는 대다수의 지식인들에게 그 목적이 옳다고 하더라도 산업화 위주의 개발 민족주의에 대한 이러한 반응은 오히려 당연한 것이었다.

한편 김형효는 “정신혁명이 국시처럼 온 국민의 긍정적인 동의 위에서 성립하는 것은 사실이나, 거기 못지 않게 지도적 이념의 선구적 결단이 민중적 동의보다 앞서야”함을 강조하며 그 당위성을 사회화하기 위한 방안으로 다음 몇 가지 사실을 고려한다.

- 25) 앞의 책, p.77, 그는 그 실천방안에 대해서 이렇게 설명한다. “우리는 새마을 운동을 통한 정신혁명의 생활화로서 새로운 유신상을 정립하기 위하여 명예의식을 각 계층, 각 분야에 널리 교육 선양하고 그것을 토착화하는 명예제도를 운영해야 한다. 모든 명예의식의 가치기준을 새마을 운동의 이념이 근면, 지조, 협동의 정신에 각각 따라서 한 인간이 얼마나 섬김의 정신에 투철하였는가하는 문제의식에 직결되어야 한다. 그리하여 모든 국민들이 그러한 정신에 대하여 고마움을 실제적으로 표시할 수 있도록 매스컴들은 입체적 계몽교육을 하는데 자발적으로 참여해야 한다.”, pp.87-88

1. 정신혁명의 기반은 율곡이 말한 국시의 개념과 같은 사회를 지배하는 이성적 공론이어야 한다.
2. 그러한 공론은 부정적으로 저항하기 위한 여론에서부터 적극적으로 창조하기 위한 여론으로 제도되어야 한다.
3. 그러므로 유토피아 의식을 품는 정신혁명은 단지 대중의 호불호(好不好)의 수준에 머물러서는 안되고, 지도적 수준에 있는 지도자들의 창조적 상상력의 변화에 의하여 지도되어야 한다.
4. 그렇지만, 그러한 정신혁명이 몇 사람의 선구자들의 실존적 결단만으로 성립하지 않기 때문에, 동시대를 같이 사는 민중들의 사회적 의식 구조 속에 호소력을 지녀야 한다.
5. 그러한 호소력은 우리의 역사를 살아온 우리 민족의 뿌리깊은 소망이 무엇인가를 재정립하는 온고적(溫故的)인 민족사의 이해와 연결을 맺을 때에 현실화한다.²⁶⁾

이와 같이 유신의 정신이 민중들의 사회적 의식 구조 속에 뿌리를 내리고 결국 유토피아 의식과 관계를 맺어야만 “이 나라의 방방곡곡에서 신바람을 띄면서 모두의 자발적인 의식혁명으로 번지게 된다”는 것이다.²⁷⁾

김형효는 1970년에 나타난 새마을 운동이 지역사회 개발 운동에서부터 광범위하게 우리나라 전체의 사회개혁운동으로 점점 확장 심화됨에 따라서 국민의 “새마음 갖기 운동”으로 연결되어야 한다고 주장하며 이렇게 말한다.

26) 앞의 책, p.80

27) 앞의 책, p.81

새마을 운동은 이 나라의 사회개혁운동으로 국민화할 것을 고려하지 않고 아주 근시안적이고 물이론적인 정치 감정으로 그것을 생각하는 경직적 사고 방식을 우리가 시급히 탈피해야 한다. 왜냐하면 모든 사회인식을 오직 근시안적·정치적 인력의 범위 안에서만 고려한다고 한다면, 우리는 결코 우리나라를 위하여 경이적인 시야의 확대를 가져오는 정신혁명을 생각할 수 없을 것이고, 동시에 국민적 차원에서 새 출발을 하는 원리의 수정은 이루어지지 않으리라.²⁸⁾

결국 그는 새마을 운동이 이른바 “새 나라 만들기 운동”으로 승화 발전시켜야 한다고 주장한다. 이것이 곧 산업화와 근대화를 통한 개발 민족주의가 지향하는 목표이며 그 구체적인 실현 방안이었다.

지금까지 우리는 박종홍, 이규호, 김형효의 입장을 중심으로 이른바 개발 민족주의의 핵심적 사상과 그 실천 방안에 대해서 간단히 살펴보았다. 이미 지적한 바와 같이 이들은 그 당시 한국 철학계를 대표하는 인물들이었고 또 어느 정도 시류에 부합하는 내용도 많이 있어서 실제로는 일종의 시대 정신을 창출한 정도로 많은 영향력을 발휘하기도 하였다. 더구나 이들의 공통점은 정부의 권력과 밀착되기는 하였지만 강요당한 것은 아니었고 자발적인 민족의식과 국가적인 사명감에 의해서 이루어진 편이었다. 그러므로 그것은 관제 민족주의 국가 철학이라기 보다는 일부 철학계의 체계적 응답이었다고 해석해도 좋을 것이다.

28) 앞의 책, p.82

그러나 유감스럽게도 이들에 의해 주도된 개발 민족주의는 정치적 민주화와 개인적 인권의 신장, 그리고 균형있는 경제 발전을 위해서는 엄청난 부정적 효과를 낳은 것도 사실이다. 가령 홍윤기에 의하면 박종홍은 “자신의 철학적 발언들이 박정희 체제의 생산력 동원 구조 안에서 해석되는 의미로밖에 전달되지 못한다는 사실은 전혀 반성할 수 없었다”고 한다. 그는 또한 “이점은 그의 현실관과 창조관이 제국주의 지배와 민족 내전 속에서 고질화된 빈곤의 참상을 가장 가까운 자신의 감성적 현실, 즉 주도적 현실로 받아들이고, 그로부터의 해방을 가장 중요한 실천적 과제로 삼는 가운데 형성되었다는 데서 기인한다”고 주장한다.²⁹⁾ 이러한 점은 이규호의 민족 해방을 중심 개념으로 하는 이규호의 신민족주의나 그 실현을 위한 김형효의 정신혁명의 경우에도 마찬가지였다고 판단된다. 그러나 그들이 그러한 것을 반성할 수 없었는지 혹은 그보다 더 중요한 것이 민족 중흥의 문제라고 생각했었는지는 좀 더 면밀히 분석할 문제이다.

홍윤기는 특히 박종홍에 대해서 그의 철학적 탐구의 역량으로 비추어 볼 때 아직 그에 비견될 만한 폭과 열정을 갖고 모든 서양 철학의 수용에 열성을 발휘한 철학 교수가 하나도 눈에 띄지 않는다는 사실만 보더라도 그가 말하는 “우리의 철학”이라는 것을 국수적 민족 철학을 위한 기본 포석으로 만만하게 낙인찍을 이유는 전혀 없다”고 주장하며 이렇게 말한다.

‘우리’를 현실 그 자체와 동일시하고 변증법의 구도에 민족의 개념을 기본 범주로 장착시킨 열암의 발상은

29) 홍윤기, 『철학함의 철학』, 『이땅에서 철학하기』, 솔, 1999, pp.166-167

세계사의 흐름에서 후발국으로 또 피압박 식민지 국가로서 현대사를 시작한 한국과 같은 나라에서 선발 제국주의 국가를 추적하고자 할 때 그 추진력이 되는 '정신적·문화적 정체성'을 어떤 모양, 어떤 방식으로 규정하고 나아갈 것인가에 대한 일종의 철학적 포석으로 보여진다. 이와 같은 한국 특유의 현실적 욕구를 충족시킬 정신적·문화적 정체성은 철학 선진국인 서양 어느 나라의 철학에서도 사유된 바가 없기 때문에 그 문제 해결의 과업은 전적으로 우리의 몫이다.³⁰⁾

그는 이어 박종홍은 “이런 과업의 완수에 실패했다”고 지적하며 이렇게 평가한다.

무엇보다 중요한 것은 열암 자신의 철학 활동이 이런 과업을 독자적으로 수행하기에는 한국 현대철학 전반기의 기초 역량이 너무나 취약했다는 사실이다. 그리고 분단으로 인해 조성된 사상적 환경의 분열상과 혼탁함은 이런 기초 역량의 취약성을 더욱 조장하는 쪽으로 작용했다.³¹⁾

이러한 점은 비단 어느 정도 이규호나 김형효에게 적용되어도 좋은 것이다. 그러나 여기서 우리가 분명히 짚고 넘어가야 할 점은 철학과 현실의 관계이다. 정치적 현실이나 역사적 상황의 전개가 철학의 수준에 영향을 받아야 하는지, 혹은 철학에 책임이 있는지는 우리가 어떠한 철학관을 가지고 있는가에 따라 답변이 달라질 수 있을 것이다. 철학적 훈련을 받

30) 홍윤기, 「열암 박종홍의 변증법 사상 연구」, 『현실과 창조』, pp.310-311

31) 앞의 책, p.311

은 일단의 지식인이 보여준 현실 참여가 모두 ‘철학적’ 의미나 함축을 지니는 것은 아니기 때문이다. 그것은 그들이 즐기는 스포츠나 음식이 모두 철학적인 것은 아닌 이유와 같다.

끝으로 개발 민족주의가 현실적으로는 폐쇄적이고 국수적인 면모를 보이기도 하였지만 이론적으로는 상당히 개방적이고 국제적인 요소가 있었다는 점을 지적해야 하 것이다. 이러한 점은 특히 박종홍의 경우 현저하게 나타나는데, 차인석은 그 민족주의의 개방적 특징을 다음과 같이 요약해 준다.

열암의 후기 사상을 민족주의적 전회로 특징짓는 견해도 있지만, 그는 무엇보다도 폐쇄적 민족주의를 배격하였다. 1973년의 “한국 사상의 확립”에서 민족적 주체성을 ‘국수적인 독단주의’와 혼동해서는 안 된다고 경고하였다. 그리고 같은 해의 “한국 사상의 방향”에서 열암은 우리 민족의 세계시민으로서 지켜야 할 도리를 언급한다. 그리고 그는 “한국 사상, 오늘의 과제”에서 문명 발달과 더불어 우리의 시야는 넓어지고 따라서 세계적인 인간 관계를 갖게 된다고 언명한다.³²⁾

이러한 특징은 이미 살펴본 바와 같이 이규호와 김형효의 경우에도 예외가 아니다. 여하튼 일부 철학자들의 개발 민족주의는 통일 민족주의의 근간이 되는 근대화와 산업화의 임무를 어느 정도 수행하고 이론적 체계를 정립하는 데 공헌하였지만 군사정권의 종식 이후 더 이상 철학적 담론으로 존재하지 않게 되었다.

32) 차인석, 「열암과 실용주의」, 앞의 책, p.339

Ⅲ. 민주화와 통일 민족주의

분단의 시대에 한국의 철학계가 공식적으로 민족주의를 논의한 것은 1990년대에 들어와서였다. 물론 이전에도 간헐적으로 혹은 간접적으로 민족주의가 논의되지 않은 것은 아니었다. 특히 개발 민족주의에 대항해 젊은 사회 철학자들이 주체사상을 연구하여 각종 철학지에 발표함으로써 철학계의 관심을 불러일으키기도 하였고, 마르크시즘을 비판적으로 조명하는가 하면, 롤스(J. Rawls)나 노직(R. Nozick)을 검토함으로써 자유주의와 사회주의가 이념적으로 양립될 수 있는지의 가능성을 타진하는 학문 활동들이 활발하게 전개되기도 하였다.³³⁾ 그러나 90년대에 들어서기까지는 개발 민족주의에 대체할 만한 새로운 유형의 민족주의를 염두에 두기에 민주화와 인권의 신장에 대한 열기가 너무도 뜨거웠고 군사정권이 마침내 문민정부로 교체되는 과도기를 겪었으며 이러한 와중에서 남북 관계에 대한 새로운 전환점을 마련하지도 못하였다.

그러나 90년대에 들어와서는 갑자기 많은 변화가 일어났다. 특히 노태우 정권이 북방정책을 활발하게 펼쳐서 남북간에 새로운 화해무드가 마련되었으며 김영삼 정권에 들어와서는 비록 한시적이기는 하였지만, 한완상 부총리의 주도로 진보적인 통일 민족주의의 형성이 민주화의 분위기 속에서 그 실마

33) 이러한 움직임을 주도한 철학자는 김태길, 황경식, 남경희, 김형철, 박정순 등이 있다. 특히 황경식의 롤스의 사회철학에 관한 연구는 철학계에 새로운 담론의 지평을 열었다고 평가된다.

리를 찾기 시작하였다. 이러한 변화는 물론 김대중 정권 아래서는 더욱 가속화되었다.

신귀현은 한국적 상황이 민족주의를 논의할 만큼 성숙해 있다는 점 외에 국제적 현실도 그러한 추세임을 지적한다. 사실 90년대에 들어와서 남북한을 둘러싼 4대 강국간의 화해 무드 뿐만 아니라 중동과 유럽지역에서도 많은 변화가 일어났다. 그것은 얼핏보면 일종의 세계화의 과정이며 국제주의로의 전환인 것 같지만 자세히 보면 새로운 종류의 개체화이며 민족주의로의 개편이기도 하였다. 신교수는 이러한 세계적 변화의 흐름을 크게 두 갈래로 나누어 이해한다. 그는 “경제적으로는 대체로 통합의 경향을 나타내는 반면 정치적으로는 민족의 분리와 독립의 경향이 우세함을 보여주기도 한다”고 지적하여 이렇게 설명한다.³⁴⁾

경제적 통합의 경향 속에서도 아직 자원 민족주의, 기술 민족주의의 경향은 더욱 강화되는 역설적인 현상을 보여주기도 한다. 그리고 미국과 소련을 양극으로 한 냉전 체제에서는 자유주의 진영과 사회주의 진영으로의 정치적 통합의 경향이 우세하였으나 이라크의 쿠웨이트 침공으로 발발한 걸프전에서의 다국적 군의 승리와 구 소련의 붕괴로 말미암아 미국의 주도하에 진행되는 국제 질서의 재편성 과정에 있는 오늘에 있어서는 전세계적으로 민족주의가 다시 강화되어가고 있는 듯 하다.³⁵⁾

34) 신귀현, 「민족주의, 그 통합과 분열의 논리」, 『철학』, 한국철학회, 1992 봄, p.6

35) 앞의 책

그렇다면 이 땅의 철학자들은 이제 어떤 자세로 민족주의를 논의해야 하는가. 한국 철학회의 회장이던 소광희는 발문 “민족주의를 논하는 우리의 자세”에서 이 주제에 관한 철학적 의의를 이렇게 제시한다.

사람은 누구나 특정한 민족의 일원으로 세상에 태어나고 그 속에서 삶을 영위한다. ‘민족’의 구성 요소로서는 자연적 소성(素性)으로서의 핏줄과 그 민족성원의 역사적 공동체함의 산물인 언어·생활·관습 등 넓은 의미의 문화가 있다. ‘민족’의 개념에 대해서도 철학적으로 검토해야겠지만, 특정한 민족이 가지고 있는 이 핏줄과 문화는 그 속에서 그 민족의 일원으로 태어난 개인의 삶의 범주 내지 운명을 아프리오리하게 규정하고 있다. 바로 이점에서 민족주의는 근원적으로 철학의 주제가 되는 것이다.³⁶⁾

소광희 교수는 “민족주의가 민족 내의 결합을 넘어서 보편적 융화작용에 어떻게 기여할 수 있는가하는 것” 또한 철학자에게 주어진 과제가 아닐 수 없다고 지적하며 그 예를 다음과 같이 열거한다.

본질적으로 개별화를 지향하는 민족주의에서 어떤 요소 내지 계기를 발아시켜야 민족주의가 지니고 있는 생동성, 구체성을 손상시키지 않고 인류의 평화증진에 공헌할 수 있겠는가. 아니면 구체적이고 가장 내적인 정서의 원 고향으로서의 민족주의는 오직 체험될 뿐

36) 소광희, 「민족주의를 논하는 우리의 자세」, 앞의 책, p.1

설명이 가능하리만큼 객관화 될 수 없는가. 보편을 표방하는 객관적 질서는 과연 민족문제를 원만하게 해결할 수 없는가.³⁷⁾

그러나 정작 우리의 관심을 끄는 것은 그가 민족주의를 “분단을 청산하고 재결합을 위해 몸부림치고 있는 우리들 자신의 문제”로 진단했다는 점이다. 그것은 분명히 민족 통일의 문제이며 “더욱이 우리의 통일이 한반도 안에서의 재결합이 아니라, 만주와 동부 시베리아에 우리 민족의 자치구를 결성하여 정치적 국경선을 넘어 문화 공동체를 형성하고자 한다면 이 문제는 우리의 내일의 운명과 깊게 연결되지 않을 수 없기” 때문이다.³⁸⁾

이 선언에서 볼 수 있듯이 이제 민족주의는 산업화와 근대화를 위한 개발적 성격을 벗어나 민중에 의한 민주화의 맥락에서 통일 민족주의의 성격을 띄게 된 것이다. 그러나 통일 민족주의에는 어떠한 형태로 왜 우리 민족이 통일을 해야 하는지의 문제를 논의하는 이른바 통일의 철학이 요청된다. 그리고 이러한 논의는 예민하고 복잡한 현실 인식이 요구되고 추상적인 담론에 머무르지 않는 역사인식을 전제로 하지 않으면 안된다. 가령 가장 빠르고 효과적인 방법은 남북한의 어느 한쪽이 원하는 방향으로 다른 한 쪽이 따라가면 될 것이다. 그러나 그것은 현실적으로 가능하지도 않고 바람직하지도 않다. 더구나 전쟁이나 혁명의 방법으로 이 작업을 수행해서는 안된다. 그럼에도 불구하고 이 민족주의는 반드시 성취해

37) 앞의 책.

38) 앞의 책, p.2

야 되는 역사적 과제로 인식된다. 그렇다면 통일 문제에 관한 철학적 담론은 어떤 형태로 전개되는 것이 바람직한 것인가.

신일철에 의하면 철학이 통일 문제에 관하여 할 수 있는 일이 있다면 그것은 “과거의 냉전적 통일 이념에 대한 우상 파괴부터 선행해야 하며 탈냉전적, 탈이데올로기적인 통일 문제 접근이 철학 나름의 문제 영역과 탐구방법을 새로 개척”해야 하는 것이다. 그는 이어 이렇게 주장한다.

선불리 ‘통일 철학’이라는 새 이데올로기의 조작보다는 통일문제의 기본에 있는 반공주의적 고정 개념을 어떻게 극복하느냐의 학문적 노력이 요청된다. 근대 민족주의 운동은 한마디로 1민족 1국가의 ‘네이션(nation)’ 형성운동인데 그러한 근대적 민족국가에 시급한 달성이 우리 민족의 지상선(至上善)이라는 낡은 민족주의적 통일관의 극복이 탈냉전의 남북한 관계의 새로운 패러다임의 구성노력이며 통념화된 ‘통일’개념의 우상 파괴를 통해 열려진 대담한 발상전환을 감행하여 당면한 남북한의 관계개선의 문제는 통일보다는 평화가 선행되어야 한다는 평화의 제도화를 위한 철학적 탐구가 요청된다.³⁹⁾

여기서 그가 시사하는 몇 가지 중요 논점이 있는데, 하나는 과거에 논의되었던 주체성 개념과 달리 탈냉전적인 파격적인 새로운 민족 주체성개념의 정립이 시급하다는 것이며, 다른 하나는 통일의 방법으로 평화적인 방법 외에는 대안이 없다는 점 등

39) 신일철, 『한국 통일문제에 대한 철학적 점검』, 『한민족 철학자 대회 대회보』, 한국철학회, 1999, p.387

이다. 따라서 통일 민족주의의 성립에는 좀 더 성숙한 주체성의 철학과 평화의 철학이 보완 관계를 이루지 않으면 안된다. 이러한 점은 송두율과 이삼열의 입장을 통해서 간단히 살펴보자.

송두율에 의하면 주체성 혹은 '자주성'의 문제는 남북 정상 합의에도 불구하고 각기 다른 내용을 지닌 개념으로 사용되고 있다고 한다. 널리 알려져 있는 바와 같이 남한에서의 자주성은 주변국과 사이좋게 지내고 개방적인 자세를 유지함으로써 오히려 더욱 신장되고 확보될 수 있다고 믿는데 반하여 북한에서는 외세를 철저히 배격하고 민족의 의지대로 하나가 되고자 노력해야 보존될 수 있다고 믿는다. 송교수는 이러한 입장을 통일과 연관시켜 다음과 같이 요약한다.

북이 시종일관 '외세'의 간섭을 배격하고 우리 민족의 의지대로 하나가 되는 통일을 이야기해오고 있는데 대해서 남은 국제 정세에 조응·적응하면서 우리 민족 전체의 이해를 관철시켜나가는 것이 결국에는 민족 통일의 길이라고 보는데, 이는 현재 '주체화'와 '세계화'의 담론에서도 그대로 나타난다.⁴⁰⁾

이러한 입장을 그는 각각 '주관주의'와 '기능주의'라고 부르며 양자가 공존할 수 있는 가능성을 모색한다. 그것을 그는 '인식론적'가능성이라고도 부르는데 2000년 6월 15일의 남북 정상은 '주체적'으로 통일하겠다는데 인식을 같이 했기 때문이다. 그것을 그는 이렇게 설명한다.

40) 송두율, 「통일시대를 맞아 보내는 철학적 소록」, 『철학과 현실』, 2000 겨울, 철학문화연구소, p.31

‘주체-객체’를 중심에 놓고 보는 ‘주체화’와 ‘체계’와 ‘환경’의 관계를 기능적으로 보고 있는 ‘세계화’, 북의 ‘비동시성’과 남의 ‘동시성’의 인식론적인 전제, 그리고 이로부터 도출된 세계 파악이 한반도에서처럼 첨예하게 직접 부딪히고 있는 정치 공간은 없다. 그럼에도 불구하고 외세의 간섭 없이 자주적으로 통일한다는 데에 합의를 남북정상이 보였다는 점에서 주관주의와 기능주의가 만날 수 있는 인식론적인 가능성을 보여주고 있다고 할 수 있다.⁴¹⁾

그러나 주체성이나 자주성은 언어적 표현의 문제가 아니라 실제로 그것이 무엇을 의미하는지 좀 더 명확하게 분석되지 않으면 안된다. 실제로 지금까지 남북간에 민족의 통일이 주체적으로 이루어져야 한다는 형식적 규정에 있어서 한반도 의견을 달리한 적이 없었다. 그러나 북한에서 그러한 표현을 쓸 때에는 ‘외세의 간섭 없이’라는 뜻으로 써왔으며 특히 여기서 ‘외세’란 주로 미국을 가리키는 표현이다. 그러나 자기들은 그동안 중국이나 러시아와 끊임없이 의견을 나누고 지도를 받아왔음에도 불구하고 그것은 ‘외세’의 간섭이 아니라는 억지가 되는 셈이다. 더구나 ‘자주적’이란 말이 주로 ‘김정일 정권’의 입장을 대변하는 어휘라면 그 해석은 너무도 분명해지고 대화의 폭은 갑자기 좁아질 수 밖에 없는 것이다.

송두울에 의하면 북한의 ‘자주성’ 개념은 피히테(J.G. Fichte)의 자아 개념과 유사하다고 한다. 특히 「학문론(Wissenschaftslehre)」의 제일 명제 즉 “나는 나를 정립한다(Das Ich setzt das Ich)”

41) 앞의 책, p.34

라는 명제가 중요한데, 여기서 ‘나’는 북한의 경우 ‘집단적 단수(Kollektivsingular)’로서의 ‘민족’ 또는 ‘역사’를 의미하기 때문이다. 그는 피히테가 1808년 행한 ‘통일 국민에게 고함(Reder an die deutsche Nation)’에도 “‘나’는 단순히 개인적인 의미가 아니라, 독일 민족이라는 ‘집단적 단수’까지도 포괄하고 있다”고 지적하며 이렇게 주장한다.

주관 철학적인 ‘자주성’의 해석은 ‘민족’이나 그의 ‘역사’와 독립적인 그 무엇이 존재하는 것이 아니라 ‘민족’이나 ‘역사’가 이의 ‘객체’ 또는 ‘대상’으로서의 ‘외세’를 지향하고 이와 투쟁하는 것으로 이해하고 있다.⁴²⁾

그는 이어 이렇게 설명한다.

‘외세’의 간섭 없이 우리 민족이 ‘자주성’의 원칙에 입각한 통일을 시종일관하게 강조해온 북한의 입장을 ‘나(Ich)’의 절대적 자기 통일성과 자기 긍정성으로부터 ‘나’ 아닌 ‘타자’와의 관계를 설명한 ‘자주성’의 이해라고 할 수 있다. 특히 강대국들 사이에서 역사적으로 시달려온 우리 민족이 통일이라는 자기 완결적인 상태에 도달하기 위해서 ‘나’의 강조는, 비록 서구철학사에서 특히 후기 구조주의와 해체주의에 의해서 강하게 비판되고 있지만, 낡은 인식론적인 틀에 갇혀 있는 것으로만 볼 수도 없다.⁴³⁾

물론 이러한 의미의 자아 개념을 포기할 필요는 없다. 그러나 남한의 자아개념이 기능주의적이고 오히려 흄(D. Hume)

42) 앞의 책

43) 앞의 책

의 ‘다발설(bundle theory)’에 가깝다면 우리는 피히테와 흄의 입장이 양립될 뿐만 아니라 보완 관계를 이루는 제 3의 자아관이 등장할 때 까지 기다리지 않으면 안된다. 이제 ‘민족적 자아(national self-identity)’개념의 정립이 새삼스럽게 이루어져야 하는 것을 통일 민족주의가 확인한 셈이다. 철학적 통일 민족주의의 과제는 바로 이 개념을 설득력 있게 정립하고 그것을 효과적으로 활용하는데 있다고 할 수 있다.

통일 민족주의에서 그 다음의 과제로 등장한 것이 평화의 철학을 정립하고 그것을 통일과의 관계에서 구체적으로 적용하는 문제이다. 무엇보다 중요한 것은 통일보다 평화를 더 우선적인 것으로 보아야 하는지, 그러한 경우에도 그것을 여전히 일종의 민족주의라고 간주해야 하는지 의문을 제기할 수 있다는 것이다.

이삼열에 의하면 민족 통일의 근거와 방향은 평화의 철학에서 찾지 않으면 안된다.⁴⁴⁾ 여기서 평화는 전쟁의 부재라는 소극적 의미의 개념이 아니다. 그것은 “갈등과 적대관계가 해소되고, 억압과 차별과 소외와 같은 구조적 폭력이 제거되는 적극적이며 포괄적인 평화”를 의미한다. 그는 자기의 입장을 “평화는 통일의 방법으로서도 중요한 것일 뿐 아니라, 통일의 목적과 목표로서도 필수적인 것이어야 한다는 철학”이라고 설명한다. 그는 이렇게 말한다.

한민족은 때로 갈라져 살 수도 있고, 통일되어 살 수도 있다. 그러나 평화없이 살 수 없다. 분단되어서도 평

44) 이삼열, 『평화의 철학과 통일의 실천』, 햇빛출판사, 1991 참조

화가 유지될 수 있다면 굳이 어려운 통일을 할 필요는 없다. 그러나 우리의 분단은 결코 민족의 삶을 온전히 유지시키지 못하고 갈등과 대립과 전쟁위험을 제거할 수 없으며, 정의롭고 인간적인 사회를 허용하지 않기 때문에, 즉 평화를 보장하지 못하기 때문에 통일로 나아가지 않으면 안된다.⁴⁵⁾

그는 이어 이렇게 주장한다.

바로 통일의 근거와 목적을 평화에서 찾기 때문에 평화를 실현하거나 보장해주지 못하는 통일을 추구할 수가 없으며, 무조건 통일해 놓고 보면 된다는 통일만능주의도 찬성할 수가 없다. 통일해서도 온전한 민족의 삶이 보장되지 못하고 갈등과 투쟁의 살상이 계속되며 억압과 착취와 예측이 그대로 있는 통일이라면 구태여 통일을 지상의 과제라고 할 필요가 없을 것이다.⁴⁶⁾

그렇다면 통일을 언제까지 늦추어야 하는가. 세월이 갈수록 분단이 더욱 고착화되고 마침내 두 개의 다른 민족으로 변질될 우려는 없는가. 자연적으로 화해할 때까지 기다릴 수 밖에 없단 말인가.

이삼열에 의하면 우리가 “민족의 공동의 삶과 번영, 평화를 우선적으로 염두에 둔다면 남북의 체제나 이데올로기 그리고 철학의 적대관계는 극복”될 수 있을 뿐만 아니라 “각자의 특성과 장점을 살리면서 변증법적으로 통합해 나가는 것이 불

45) 이삼열, 「통일의 철학과 철학의 통일」, 『남북학술교류 발표 논문집』, 통일원, 1994, p.290

46) 앞의 책

가능하지도 않다”고 한다. 그는 이렇게 덧붙인다.

북쪽은 보다 더 민주적인 사회주의로, 남쪽은 보다 더 사회적인 민주주의로 변형 발전해 갈 때 우리 민족은 머지 않은 장래에 우리의 역사와 문화와 민족성에 맞는 하나의 새로운 이념과, 민주적인 사회체제를 창출해낼 수 있다고 믿는다. 통일의 철학과 철학의 통일을 위해서 남북의 철학자들이 해야 할 과제와 사명은 지대한 것이며 또 위대한 것이라고 확신한다.⁴⁷⁾

그러나 이러한 입장에는 현실적으로나 이론적으로 몇가지 문제점이 따른다. 첫째, 통일을 하지 않으면 평화를 유지할 수가 없는데 평화적인 방법이 아니라면 통일을 할 필요가 없다는 주장에는 분명히 순환적인 요소가 있다. 둘째, 여기서 민족의 통일과 민족의 평화 중에 우선적인 것을 선택해야 하는데 통일을 선택하면 평화를 보장할 수 없고 평화를 선택하면 민족주의를 포기해야 하는 경우가 생긴다. 셋째, 그러므로 평화를 우선적인 것으로 간주하면 통일평화주의는 될 지언정 통일민족주의라고 할 수는 없다. 결국 이삼열은 통일의 논리와 평화의 논리를 혼동하고 있거나 인간성에 대한 혹은 한국인의 민족성에 대한 지나친 낙관주의에 빠져 있다는 결론에 도달하게 된다.

지금까지 우리는 90년대 들어서 더욱 활발히 논의되고 있는 이른바 통일민족주의에 관해서 주로 주체성의 확립과 평화의 유지 가능성을 중심으로 논의해 보았다. 아마 이 두 개

47) 앞의 책, p.297

념은 통일 담론에 가장 중요한 주제로 남아있을 것이며 통일이 이루어질 때까지 그 개념들은 결코 구체화되지 않을 것이다. 결국 통일이 이루어져서 주체성이 확보되고 평화가 계속 유지되고 있을 때 비로소 그 개념은 좀 더 명료해질 것이다.

IV. 맺는말

지금까지 우리는 분단시대의 철학을 산업화의 시기와 민주화의 시기로 나누어서 각기 민족주의가 어떠한 양상으로 논의되었고 또 어떠한 결론에 도달하였는지 살펴보았다. 산업화 혹은 근대화의 시기에는 개발 민족주의가 박종홍, 이규호, 김형효 등에 의해 주도되었으며 대체로 집권 군사정권과 호흡을 같이 하는 동안 여러 가지 부정적인 결과도 초래하였지만 적극적인 개발을 통한 경제발전에 상당한 성과를 거둔 것도 사실이다. 그러나 빈부의 격차가 심해지고 계급의식이 격화되었으며 정부에 대한 불신풍조와 도덕적 타락 등은 분단을 극복하려는 통일환경에도 어느 정도 부정적 요소로 작용한 것이 사실이다.

그러나 군사정권때 이룩한 경제성장이 다소 늦추어지긴 했지만 민주화의 시기에 통일논의에서 능동적으로 대처할 수 있는 계기를 마련했다고 볼 수도 있다. 그러한 의미로 개발민족주의와 통일민족주의는 반드시 배타적인 관계에 있다고 할 수는 없을 것이다. 이제부터 어떠한 방향으로 이 논의를 전개

시킬 것인지가 우리의 과제로 남아있다. 이 문제에 효과적으로 대처하기 위해서는 무엇보다 우리의 민족문제를 어떻게 이해할 것인지를 먼저 명확히 하지 않으면 안된다. 특히 독일의 경우와 어떻게 다른지 주의깊게 살펴보지 않으면 안된다.

하버마스는 동서독이 한 민족에 속한다는 암묵적인 '전 정치적' 이유만으로 통일되어서는 안되며 명확한 정치적 의지에 기초하여 하나의 민족을 구성한다는 합의를 형성해야 한다고 주장하였다. 통일의 기초가 되는 것도 역사적 운명 공동체로서의 민족이나 언어 혹은 문화공동체로서의 민족도 아니요, 실질적 공동체로서의 사회보장제도 혹은 경제체제같은, 여하튼 정치 이전에 주어진 것이 아니라 가령 "시민권이 지닌 보편주의적인 정신, 보편주의적인 국민의 제 원칙"이라는 것이다.⁴⁸⁾ 야스퍼스(K. Jaspers)도 1960년 8월 어떤 인터뷰에서, 만약 동독에서 정치적인 자유가 보장된다면 통일을 포기해도 좋다는 의견을 제시한 바 있다.⁴⁹⁾ 이광주는 이러한 점에 대해 이들에게 독일의 민족 통일은 '본질적인 가치'를 의미하는 것은 아니었다고 지적하며 "그와 같은 인식의 배경에 우리들은 우리의 그것과는 다른 '민족' 내지 '민족문화'의 관념과 그리고 유럽적 법문화의 뿌리깊은 전통을 본다고 하지 않을 수 없다"고 주장한다. 이어 그는 이렇게 말한다.

전통적인 문화 공동체에 기초한 그리고 그것을 지향하는 민족주의의 존재 이유 내지 그 역사적 의미를 우리들은 잘 알고 있다. 그러나 그것은 독일과 같이 근대적

48) J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, 1990, S.208

49) K. Jaspers, 'Interview' in *Deutschland ein Vaterland*, 1990, SS.11-30

시민 사회와 시민 혁명을 체험하지 못한, 그리고 강대국의 지배에서 신음했던 중앙 및 동유럽의, 그리고 우리를 포함한 아시아 및 아프리카 제 민족에 있어서 특수적인 현상이요, 그만큼 그것은 보편적인 가치와 관련해서 끊임없이 검증되어야 할 것이다.⁵⁰⁾

아마 역사학자나 정치학자 혹은 경제학자나 사회학자들도 이 주제에 관해서 계속 연구하고 새로운 정보를 제공할 것이다. 그러나 여기서 논의되는 개념들을 명확하게 규명하고 그 관계들을 명료화함으로써 통일 민족주의의 특수성과 고유성을 부각시키는 것은 철학자들의 몫이 된다. 한마디로 문제의 실마리를 효과적으로 풀어가기 위해서는 그 문제의 핵심이 먼저 정확하게 개진되어야 하는데, 한국민족주의의 문제도 예외가 될 수는 없다.

50) 이광주, 「'민족'과 '민족문화'의 새로운 인식」, 『서양에서의 민족과 민족주의』, 까치, 한국서양사학회, 1999, p.46