3111
340.911

Ⅰ. 이 책자는 國土統一院의 政策研究調査計劃에 依據한 特殊課題 研究報告書임.
Ⅱ. 收錄된 內容은 刊行處의 意見을 반드시 反映하는 것은 아니며 統一問題에 關聯된 研究에 資料로 提供되는 것임.

南北韓比較

南北韓 統一理念과 目標比較에 關한 研究

研究執筆責任 金 炯 孝

(略歷) 서울大學校 大學院 哲學科入學(1962)
벨지움 루벵大學 哲學科卒業 哲學博士(1963-1969)
西江大 哲學科 副敎授 겸 哲學科長(1974～)
韓國哲學會 理事(1975～)

刊行責任 金 德 信 (政策企劃室 補佐官)

통일이다
분단통일이다
한국통일이다
남북한통일이다

國土統一院 政策企劃室

目　　次

第一章　北傀의 統一理念과 目標에 대한 批判的 分析 …… 3

第二章　우리의 統一理念과 目標에 대한 分析 …… 29

第三章　平和統一로 향한 国民精神의 定立 …… 43

第一章 北傀의 統一理念과 目標에 대한 批判的 分析

천하에 분열이 오래면 반드시 통일이 뒤따르고, 또 통일이 오래되면 분열과 갈등이 잇따르는 법이다. 그 법칙은 역사의 현실이 우리에게 가르쳐 준 가장 기초적 지식이다. 우리의 韓半島도 우리 国民의 바램과는 정반대로 나누어지기 어언 30여개 성상을 지나면서 수많은 民族의 悲願을 안고 왔었다. 그 悲願은 동시에 역설적으로 통일에의 길을 巨族的으로 모색해야 한다는 당위적인 명제를 민족적 良識에 제의한다. 「우리의 소원은 통일, 꿈에도 소원은 통일, 이 목숨 바쳐서 통일, 통일이여 오라……」로 불리워지는 「우리의 소원」이라는 노래를 皆唱할 때에 느끼는 비창한 감동을 이 자리에서 되새기지 않더라도, 통일은 우리 민족의 가장 큰 염원임에 틀림없다.

그런데 이 통일을 우리 대한민국만이 갈망하는 것이 아니라, 北傀체제도 그들 나름대로 통일에의 의욕을 심어주고 있다. 그렇다고 볼 때에, 우리와 北傀가 다 통일에의 염원을 현실적으로 갖고 있다는 셈이 된다. 그러면 과연 진정한 民族的 統一이 무엇이며, 또 어떻게 통일에의 政策을 내딛는 것이 이성적인가 하는 問題가 필연적으로 제기된다. 이런 점에서 이 조그만 論文은 과연 民族의 念願인 통일의 바른 모습이 무엇이며, 또 그런 바른 모습에로 가까워지기 위하여 어떤 길을 選択하는 것이 가장 바람직스러운 것인가를 管見하려 한다.

그런 점에서 김일성 유일사상에 강점당하고 있는 北傀의 공인된 統一理念과 目標가 무엇인가를 한 번 알아 보는 것이 좋으리라. 그들 北傀 김일성 도당들에게 있어서 통일이란 곧 김일성 천하가 되는 것을 말한다. 오천만 민족의 의사와는 관계없이 暴力으로 군림하려는 김일성식의 통일방안을 저들은 조선革命이라고 부른다. 「朝鮮革命이야 말로 우리 당 사업의 주체입니다.」①라고 김일성은 외치고 있다. 그러면 김일성이가 말하는 주체사상은 어떤 성격을 지니고 있나? 統一戰略과 관계되는 한에서 그의 주체사상은 南朝鮮 革命理論과 그것을 위한 実践강령을 말한다. 그러면 例의 革命理論과 실천강령의 저수지가 무엇인가? 여기에 대하여 김일성은 분명히 그것은 「맑스-레닌주의의 朝鮮化」를 뜻한다고 못박고 있다. 그러면 김일성이가 말하는 그 朝鮮化의 正體가 무엇인가? 그의 입을 빌려서 옮기면, 그것은 조선 노동당의 유일사상이외에 다른 것이 아니다. 그리고 그 唯一思想은 오직 金日成主義의 公當化이다. 그리고 北傀의 조중학은 「北朝鮮 人民은 김일성 주의 이외는 다른 어떤 것을 알아서도 안된다」②고 괴이한 글을 쓰고 있다.

그런데 여기서 이른바 김일성이가 말하는 主體의 概念에 대한 正體를 한번 분석하여 볼 필요가 있다. 그는 그의 전집 속에서

---

① 「南朝鮮 革命과 조국통일에 대한 우리 당의 方針」, 조국통일사, 평양, 1969. p.2.

② 같은 책, p.3.

「주체란 자기의 문제를 어디까지나 자신이 책임지고 풀어 나가는 자주적 립장이다」③ 라고 사전적인 말풀이를 내리면서 槪念的 思考의 凍結을 전 인민에 대하여 강요한다.

김일성이가 그의 전집에서 結論 지은 주체의 槪念은 사전적인 말풀이의 기본에 지나지 않기 때문에 더 이상 曰可曰否할 필요가 없다. 그런데 그런 사전적 정의에 이어서 김일성은 그가 제창하는 주체사상을 다음의 네가지 단원으로 분류하고 있다. 첫째 단원은 「思想에서의 主體」, 둘째 단원은 「政治에서의 自主」, 셋째 단원은 「経済에서의 自立」, 넷째 단원은 「国防에서의 自衛」다. 이 네가지 단원들을 공통으로 가로지르는 것은 이른바 「맑스-레닌주의의 조선화」로 표현되는 김일성 유일사상이다. 그리고 우리 모두가 다 잘 아는 일이지만, 이 김일성 유일사상을 절대화하기 위하여 모든 北韓 民衆들은 김일성 우상화에 시달리고 있다. 그러면서 한 편으로 김일성은 자기의 유일사상이 事大主義도 教条主義도 아니라고 괴상한 観念적 冠形詞를 덧붙이고 있다. 이 점에 대한 비판도 곧 보겠지만, 아뭏든 김일성이가 밝힌 주체사상의 4대 노선인 「사상에서의 주체」「정치에서의 자주」「경제에서의 자립」「국방에서의 자위」등을 뒷받침 하는 김일성식의 주체사상이 과연 철학적으로, 理論的으로 정당한가를 検討해 볼 필요가 있다.

---

③ 같은 책, p.4.

물론 위의 4가지 四大路線은 그 자체에서 보면 조그만 瑕疵도 없다. 그러나 그 4대노선을 지탱해 주는 「맑스-레닌 주의의 조선화」가 바로 김일성 개인의 교조라는데 문제가 있다. 주체의식이 과연 김일성 개인의 教条化에로 환원될 수 있는가? 이런 의문에 답변하기 위하여 무엇 보다 우리는 主體意識의 바른 모습을 철학적으로 성찰할 필요가 있다.

우리가 우리 민족의 主體意識을 非辞典的인 각도에서 풀이하면, 그것은 민족의 문화력에 바탕을 둔 文化創造性과 関係를 맺는다. 그런데 例의 文化力은 그 民族의 知性力과 함수관계를 가질 수 밖에 없다. 그러면 한 민족 속에 縮積된 知性力은 어디에서 오는가? 여기서 우리는 현대의 後期 現象学派의 理論을 원용하는 것이 가장 적절하다고 생각한다.

아리스토텔레스의 知性論은 判断論의 論理에 依存한다. 그 판단은 구조적으로 주어와 술어로 구성된다. 그런데 現象学의 創始者인 훗쎄엘에 의하면, 例의 그 판단도 스스로 그리고 필연적으로 판단 이전에 (의식의 판단작용 이전에) 「미리 주어진 対象」 (ein vorgegeben Gegenstand)을 가정하고 있다. 그런 점에서 판단의 진리는 즉 意識의 판단작용은 판단 이전에, 의식이전에 「미리 주어진 대상」이 의식에 의하여 겨냥되고, 의식에 의하여 現前되는 方式에 依存할 수 밖에 없다.

이리하여 의식의 판단작용 이전에 우리에게 先意識的 知覚으로 주어지는 판단이전의 대상에 대한 연구가 인간의 知性을 좌우하는

하나의 先天的 결이 아닐 수 없다. 결국 판단 이전의 대상은 先意識的으로 주어지는 대상으로서 경험 또는 체험과 관계된다. 例를들면 우리가 무심코 두 손을 마주 잡았을 때에, 왼손이 잡히게 되었는지, 아니면 바른 손이 왼 손에 의하여 잡히게 되었는지 분별하기가 어려워진다. 그러나 의식의 판단을 통하여 두 손의 움동을 보면 어느 손이 能動的으로 行動하였는가를 분별할 수 있게 된다. 지금 우리가 고찰하려고 하는 것은 무심코 두 손을 마주 잡았을 때의 느낌현상이다. 그런 느낌 현상을 우리는 先意識的 經驗이라 부를 수 있고, 그러기에 인간의 知性力은 그런 先意識的 經驗에 의하여 좌우된다.

그러면 도대체 의식에 의하여 판단되기 이전의 경험이 무엇인가? 마르셀은 그런 경험을 「経験的 位置」(la position ewpirique) 라 부른다. 왜냐하면 우리의 모든 판단을 도와 주는 「데이타」 (data)로서의 경험은 그 자체가 출발하였던 위치와 상황에 따라 달라지기 때문이다. 이를테면 산악지대에 사는 사람들의 思考方式과 大平原에 살아 온 이들의 思考方式이 다를 수 있음은 그들이 뿌리를 박은 「삶의 세계」의 「경험적 위치」가 다르기 때문이다. 그러므로 자료나 데이타로서의 경험이 원초적이 아니라, 오히려 例의 「경험적 위치」가 더 시원적이다.

보통 사람들은 경험이 최초의 감각적 자료(data)와 같다고 생각한다. 경험이 例의 「데이타」의 성질을 지니고 있는 것은 사실이지만, 경험의 원초적 바탕이 자료인 것은 아니다. 오히려

자료로서의 경험은 일단 어떤 특수 목적을 위하여 추상화된 의미를 지닐 뿐이다. 그런 점에서 마르셀이 말한 「経験的 位置」는 객관적으로 思惟될 수 없다. 만약에 그것이 객관적으로나 悟性的으로 사유된다면, 그것은 수동적으로 주어지는 所与(le donné)와 能動的으로 정리하는 意識의 現行(l'acte)이 二元的으로 分離되어 원형이 뒤틀리게 된다. 마치 두손을 무심코 마주 잡았을 때에, 잡히는 所与와 잡는 現行이 구분되지 않는 것과 같다.

그러므로 마르셀이 지적한 「경험적 위치」의 각도에서 보면, 경험의 객관적인 내용의 所与와 思考의 주관적 형식이 따로 따로 나누어지지 않는다. 그래서 경험의 내용과 지성의 論理가 二元的으로 분리될 수 없다. 바로 이와 같은 原初的 経験에서 부터 인간의 知性的 思考가 자란다. 知性이 経験 밖에서 새로 생긴 것이 아니라, 그것은 순수 경험, 원초적 경험의 결에서 발전된 것이다. 그러므로 경험적 위치가 다를 때에 다른 나라에서 맹목적으로 수입된 思想과 資料는 현실적으로 생생한 뜻을 지닐 수가 없게 된다. 이래서 현대 프랑스의 철학자인 가브리엘 마르셀은 「思考는 자기 스스로가 경험 속에서 실현되어지는 정도에 따라서만 스스로에 대하여 思考로써 구성되어진다는 것을 인정해야 한다」④ 고 말하였다. 그런 점에서 하나의 생각이 얼마나 主體的이냐 하는 것의 기준은 그 생각과 사상이 얼마나 例의

註④ G.marcel;Journal métaphysique, Paris Aubier, p.75.

「경험적 위치」라는 원초적 경험의 자기 전개에 얼마나 성실하였는가에 달려 있다.

앞의 論理를 다시 집약시켜 보면, 순수한 原初的 經驗으로서의 「경험적 위치」는 우리의 모든 思考力에 벌써 내포되어 있어서 우리의 思考를 変形시키기도 하고 또 우리의 모든 思考 속에 계속 살고 있다. 그런 점에서 마르셀의 現象学에 비친 원초적 경험으로서의 「경험적 위치」는 우리의 주체적 思惟를 추진시켜 주는 「하나의 생생한 成長」(une accrétion vivante)이고, 또 그런 경험의 살아 있는 成長에 의하여 우리는 주체적으로 가치의 세계를 평가하게 된다.

이 것이 곧 主體的 思想의 바른 모습이다. 따라서 모든 主體的 思想은 분명히 모방적이 아니고 創造的인데, 그런 創造的 思想은 먼저 한 로칼 타임(local time)의 역사, 즉 특정한 「경험적 위치」에 軸을 박고 그 역사와 그 경험의 「생생한 成長」을 자신의 생각, 자신의 思惟, 자신의 論理로서 담는 데서 成立한다. 단적으로 主體的 思想은 經驗과 論理를 二元的으로 분리시키지 않는데서 움튼다. 우리 민족의 원초적이고 본원적으로 이 땅에서 영글어진 경험을 그대로 방치하여 두고 다시금 새로이 추상화된 論理를 外国에서 輸入하여 日可日否하는 일은 經驗과 知性을 분리시키는 結果를 반드시 빚는다. 그리하여 맹목적으로 수입된 思想은 民族의 고유한 경험의 下部構造와 대응되지 못하여 민족의 현실적인 응어리를 풀지 못한다.

그러므로 하나의 理論이나 思想이 主體的이기 위하여 그것은 「로칼 타임」의 역사 안에서 생긴 「경험적 위치」와 관계 없이 따온 것이라기 보다는 오히려 그 「로칼 타임」의 「경험적 위치」의 自己 展開에서 스스로 생기는 昇進과 解放의 文法이어야 한다. 물론 경우에 따라서 知性의 論理가 로칼 타임으로 주어진 「경험적 위치」의 세계와는 관계 없이 다른 곳에서 流入될 수 있다. 그러나 그 경우에도 例의 知性이 물과 기름 처럼 분리되어 따로 노는 것이 아니라, 로칼 타임의 歷史的 正統 속에서 용해되어 그 경험의 어둡고 깊은 심층을 밝혀 주고 의미화 하는데 보탬이 될 때에 우리는 輸入된 知性이 主體化하였다고 말하게 되리라.

이런 진리를 간결하고도 멋지게 프랑스의 現象学者인 레비나스는 「감성은 이미 理性을 품고 있다」⑤라고 표현하였다. 모든 감각적으로 원초적인 경험은 이미 理性化, 知性化의 씨앗을 스스로 안고 있다는 뜻이다. 그러므로 특수하게 주어진 「경험적 위치」의 결과 단절된 지성적 생각은 공허하기 짝줄 데 없다. 이래서 레비나스는 또 다음과 같이 말하기도 하였다. 「각각의 대상은 思惟의 規定된 형태에서만 接近될 수 있다. 그 대상이 다른 構造의 思惟 속에 주어질 수 없다는 것이 전혀 불합리하지 않다. (……) 각 대상은 그것의 特殊性에 있어서 規定된 형태의 思惟에서만 接近될 수 있다.」⑥ 이와 같은 레비나스의 말을 정리하면

註⑤ E.Levinas:La théorie de l'intuition daus la phénoménologie de Husserl, p.133.

⑥ E.Levinas: En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, pp. 27-28.

知性의 普遍化는 經驗과 体驗의 特殊性과 필연적으로 이어지게 된다.

지금까지 우리는 思想의 主体性이 어떤 哲学的 근거를 담고 있는가를 후기 현상학의 방법에 따라서 설명하여 보았다. 그런 설명의 결과는 김일성이가 말한 주체성이라는 개념이 얼마나 그 철학적 근거에서 虛偽意識으로 조작된 이데올로기인가를 여실히 보여준다. 왜냐하면 조중학이 억지를 맹물 마시듯이 쓰면서 김일성주의 이외는 어떤 것을 알아서도 안된다고 하였는데, 그 억지의 이면에는 民族史의 始源的이고 原初的인 体驗이나 「경험적 위치」를 덮어두고 또 그것을 昇進시키고 解放시킬 수 있는 새로운 논리를 가두어 두고 오직 虛偽意識으로 밖에는 여겨지지 않는 김일성의 교조주의를 지배 이데올로기로 하려는 술책만이 있기 때문이다.

김일성은 자기의 주체사상이 教条主義가 아니라고 하지만, 그의 이른바 唯一主体思想은 철두 철미 虛偽意識(false consciousness)으로 가득찬 教条主義다. 본디 虛偽意識의 개념을 클로즈·업 시킨 사람이 「독일 이데올로기 批判」을 쓴 마르크스다. 이 책에서 마르크스는 이데올로기를 虛偽意識의 체계, 支配계급의 思考를 정당화한 虛偽意識에 찬 관념의 뭉치라고 생각하였다. 그래서 마르크스와 엥겔스는 단적으로 이데올로기란 사회적 경제적 虛偽意識으로서 주어진 한 사회의 지배계급의 대다수에 의하여 나누어진 집단적 환상이라고 못박았다. 왜냐하면 虛偽意識으로

서의 이데올로기는 상부구조로서 하부구조인 경제질서의 반영에 지나지 않는다고 보기 때문이다. 사회경제적 관계는 사회계급으로 구체화한다고 마르크스가 생각하였다. 그래서 하나의 이데올로기는 집단적으로 지배계급의 虛偽意識으로 부상되어 대중을 조작하고 통제하며 자기 계급의 지배를 정당화한다고 본다. 그래서 마르크스와 엥겔스가 지적하였듯이, 한 시대의 支配계급의 觀念은 그 사회를 지배하는 이념이 된다. 마찬가지로 물질적으로 지배하는 계급은 동시에 정신적으로 한 사회를 요리하는 힘이 된다.

하여튼 마르크스와 엥겔스는 이데올로기란 지배계급의 위치를 정당화하기 위하여 의식적이든 무의식적이든 사실을 왜곡하며, 추리를 부정직하게 수행하는 관념의 체계로 보았다는데서 그들은 이데올로기를 극렬히 조소하였다. 여기서 우리는 분명히 看過할 수 없는 하나의 아이로니를 발견한다. 공산주의자들은 그들의 체제와 사상의 정당성을 변호하기 위하여 마르크스가 생각한 이데올로기의 개념을 非共産主義的 社会에 적용한다. 그래서 非공산주의적 세계의 이데올로기는 虛偽意識으로서 그들 공산주의자들에 의하여 고발된다. 바로 여기에 마르크스와 엥겔스가 보지 못한 이론적 아이로니가 발생한다.

왜냐하면 이데올로기를 지배계급의 虛偽意識으로만 여긴다면, 그것은 오늘날 공산주의 세계에서 지배계급이 된 공산당들의 바로 그 虛偽意識일 수 있기 때문이다. 바로 그 共産党들이 오늘날

새로운 방식으로 인간의 속박과 소외를 야기하는 무대가 되었다. 공산당은 인간의 창의적 충동을 억압하므로써 사회의 非人間化를 초래한다. 공산당의 이데올로기는 공산당원들이 속하는 계급의 虛偽意識을 대변한다. 그들은 그들 체제의 영속을 위하여 대중을 조작하고 통제한다. 요컨데 공산당은 현대 사회에 있어서 가장 대표적인 虛偽意識의 化身으로 등장된 계급이다.

그러므로 마르크스와 엥겔스의 이데올로기 개념은 자기 눈에 있는 티는 보지 못하고 마치 똥묻은 개가 겨묻은 개를 나무라듯이 남의 눈에 있는 티만을 흉보는 정치전술 이외에 다른 뜻을 갖지 않을 만큼 타락하였다. 이 점에서 이데올로기에 대한 사회적 접근에 과학적 시도를 한 이가 칼 만하임이다. 만하임은 베버의 영향으로 마르크스적인 이데올로기의 개념을 포기하고 이데올로기를 두가지로 분류하였다. 즉 「부분적 이데올로기」와 「전체적 이데올로기」다.

그런데 만하임의 이론에 의하면 「부분적 이데올로기」는 「심리적 이데올로기」와 同義語다. 우리는 이 「심리적 이데올로기」에 의하여, 적에 의하여 제시된 이념과 표상을 가차없이 비판하게 된다. 왜냐하면 적은 자기의 상황을 이롭게 선전하기 위하여 상황의 실제적 성질을 억지로 왜곡한다고 여기기 때문이다. 낱말의 만하임적인 「心理的 이데올로기」의 개념은 마르크스가 말한 虛偽意識의 개념과 직접 의미상 관련성을 맺는다. 그러므로 「부분적 이데올로기」의 개념은 정치전략의 한 부분이다.

김일성의 주체노선은 전적으로 民族의 主体性에서 어긋날 뿐만 아니라, 「맑스-레닌주의의 조선화」란 구실 아래 자기의 지배를 教条主義의 이름으로 정당화 하면서 대한민국에 대한 虛偽意識에 찬 정치전략일 뿐이다. 그러므로 김일성 주체사상은 만하임이 말한 「부분적」 「심리적」이데올로기로서 虛偽意識에 가득차 있다. 이미 앞에서 이론적으로 고찰된 바이지만, 우리 민족에게 그 이름을 받을 만한 가치가 있는 주체사상이 가능하려면 이 땅의 민족적「경험의 위치」에 뿌리를 박고, 그 민족적 순수체험, 순수경험을 昇進시키고 解放시키는 知性이어야 한다.

김일성과 그의 教条를 정치전략적으로만 유치하게 해설하는 似而非 知識人들은 한번도 主体思想에 따라 인식론적 접근을 시도하지도 않는다. 그냥 무턱대고 唯一思想의 신봉이 곧 주체성이라고 우겨댈 뿐이다. 그들의 학문적 深度가 얼마나 얕은가를 입증하는 증거가 이 보다 더 명백할 수가 없다. 요컨데 社会哲学的 입장에서 볼 때에 김일성 教条는 두가지 점에서 主体意識의 진실한 의미에 등록될 수가 없다. 첫째로 그의 주체성이 「맑스-레닌주의의 朝鮮化」로 이야기 되고 있지만, 그 이념은 만하임이 밝힌 지배계급의 虛偽意識임은 말할 필요도 없지만, 民族正統性의 理性的 要求와 일치되고 있지 않다는 점이다. 다시 말하자면 김일성 教条化의 唯一理念인 「맑스-레닌주의의 조선화」는 우리 민족이 오랜 옛적 부터 不変의 理念으로 여겨 왔던 韓民族의 「얼」이 형성한 正当性과 접목이 되고 있지 않다는

사실이다. 이 점을 우리는 제3章에서 자세히 이론적으로 검토하게 되리라. 다음 둘째로 그가 말한 주체성은 우리 민족이 아득한 옛날 부터 침묵의 공간 속에 퇴적시켜 온 순수체험이나 순수 경험의 活性化, 昇進, 自由化로 여겨질 수가 없다. 이 점도 우리는 제3장에서 더 자세히 성찰하여 보겠다. 하여튼 지금까지의 고찰에서 정리하여 보면, 한 사상의 주체성은 그 사상이 생기게 된 로칼 타임의 「경험적 위치」에서 집단적으로 형성된 경험의 결을, 침묵의 공간속에 퇴적된 경험의 무거운 결을 理性의 言語로 昇進시키고, 解放시키며, 自由化시킬 때에 가능하다. 그런데 김일성의 교조는 그런 결의 보편적 해방과는 하등의 관계도 없이 「심리적 이데올로기」로서 위에서 뒤집혀 씌워진 虛偽意識에 불과하다. 적어도 한 思想이 주체적이려면 현상학적으로 메를로-뽕띠가 말한 다음의 理念을 고려해야 한다. 「반성되지 않은 채 남아 있는 자기 삶의 現前 속에 있는 意識을 사물(사실)들 속에 넣어야 한다. 그리고 의식이 망각하여 온 자기 자신의 역사에서 그 의식을 일깨워 줌이 철학적 반성의 참다운 역할이다.」⑦ 이러한 메를로-뽕띠의 말을 다시 되새기면, 철학적으로 문화의 주체성은 특수한 「경험적 위치」의 理性化와 그것에 대한 방법론적 해명이외에 다른 것일 수가 없다. 좌우간에 철학적인 의미에서 정신의 주체성은 날조가 아님은 두 말할 필요도 없거니와, 그것은 전혀 새롭고 기이한 発明

註⑦ M.Merleau-ponty : Phénoménologie de la perception, p. 40.

도 아니요, 故鄕이 쌓아 온 경험의 확장이요, 자유화다. 前代未聞의 飛躍進이다. 그러므로 정신문화의 주체성을 이야기 할 때에, 그 주체성의 밑바닥에 하나의 원천적인 하부구조가 있음을 인정해야 한다. 그런 하부구조는 모든 정신의 자유로운 미래적 형성을 미리 어떤 주어진 틀의 構造 속에 豫置시킨다. 그래서 하나의 주체적 철학이나 주체적 사상은 이미 「경험적 위치」속에 匿名的으로, 共通感覺的으로 오래 전 부터 살아 왔을 뿐이다.

그런데 그 살아 온 존재방식은 마치 산기슭에 자욱하게 덮인 안개와 같다. 그러다가 어떤 새로운 기상 조건의 변화에 따라 그 안개가 이슬이나 비로 그 모습을 구체화시킨다. 이래서 이미 특수하게 주어진 한 「경험적 위치」에서 구체화된 사상이나 철학은 개인의 인격적인 창조로 역사에 등록된다. 그러나 개인의 창작으로 등록된 例의 철학이나 思想은 이미 안개 처럼 깔려 있던 故鄕의 先意識的인 경험의 한 특출한 表現일 뿐이다. 그런데 김일성이가 부르짖는 주체사상은 진실로 우리 민족의 고향에서 움튼 先意識的인 体驗의 한 특출한 表現일까?

하나의 정치전략으로 虛僞意識에 가득찬 김일성 유일사상이 「부분적이며 심리적인 이데올로기」에 불과하기 때문에 북괴는 「김일성 유일사상이 남조선 혁명의 기폭제요 담보」라고 떠든다. 그러면 어째서 김일성 교조주의가 「남조선 혁명의 담보」가 된다고 할까? 저들의 생각을 훑어 보면 참으로 단조롭고, 너무도 단순하다.

저들이 말하는 「남조선 통일」은 「조선 민주주의 인민공화국의 기치아래」 남조선에 혁명을 일으켜 赤化하자는 주장이다. 그러기 위하여 김일성은 통일전선전략을 위하여 「3대 력량」의 준비를 강조하고 있다. 이른바 그 「3대 력량」이라는 것은 다음과 같다.

① 공화국 북반부에서 사회주의 건설을 잘하여 우리의 혁명기지를 정치 경제 군사적으로 더욱 더 강화하는 것.

② 남조선 인민들을 정치적으로 각성시키고 튼튼히 묶어 세움으로써 남조선의 혁명력량을 강화하는 것.

③ 조선인민과 국제혁명력량과의 단결을 강화하는 것.⑧

이런 3대 역량을 증대시키기 위하여 김일성은 북한을 그의 唯一思想으로 획일화시켜 일체의 다른 思想의 胎動을 막을 뿐만 아니라, 또한 맑스-레닌주의에 있어서도 김일성 지배체제를 합리화시키는 부분만 허용하고 있다. 그것의 단적인 최초의 例가 南労党 계열의 박헌영 도당들을 숙청시켜 죽음으로 몰아 넣었던 일이다. 저들의 6.25 남침의 책임은 궁극적으로 김일성에게 있다. 그러나 한국동란에 있어서 실패의 책임을 저들은 박헌영 도당들에게 전가하였다. 즉 박헌영 도당이 美帝의 스파이 노릇을 하였기 때문에 실패했다는 것이다. 6.25 남침을 통한 제1차 남한 적화의 실패는 공산당의 정통 이론에서 볼 때에 매우

註⑧ 「남조선 혁명과 조국통일에 대한 우리당의 방침」, p. 40.

치명적 오류가 된다. 왜냐하면 공산당의 정책에 대한 真僞와 効用度의 評価는 중대한 행동의 결과에 의해서 좌우된다. 「인간의 사상이 객관적인 진리에 도달할 수 있는가를 아는 문제는 이론적 문제가 아니고 실천적 문제다. 오직 실천 속에서만 인간은 진리와 현실과 능력과 자기 사상의 정밀성을 입증해야 한다.」⑨ 그런 점에서 김일성의 실책은 그의 판단의 독단성과 非実在性을 의미하므로 공산당의 이론 상으로 그의 능력에 치명적인 타격을 입게 된다. 대한민국의 국민에 대한 의식구조와 사회구조에 대한 誤診은 그의 남침 야욕을 실패로 몰게 한 중요한 요인이다. 그런데 김일성은 自己思考의 非客観的 幻想을 호도하기 위하여 박헌영을 희생의 제물로 써버렸다.

하여튼 김일성은 남한 赤化만을 통일로 생각하면서 이른바 「남조선에 혁명력량의 강화」를 위하여 미쳐 날 뛰고 있다. 김일성 괴뢰도당들이 말하는 「남조선 혁명력량」의 강화란 무엇인가? 그것은 「남조선의 노동자·농민 계급+도시 小資産계급+民族資本家계급」을 한 뭉치로 보는 김일성 식의 「애국적 민주력량」세력과 계급적 반동세력으로 제국주의와 봉건주의의 앞잡아라는 「地主+매판자본가+반동관료」와의 사이에 流血 無血의 투쟁을 강화한다는 것이다.

그런 투쟁의 방안으로서 괴뢰도당들이 꾸민 방안이 두 가지로

註⑨ K.marx, Thèse sur Feuerbach II.,H.Lefèvbre, La Peusée de Karl Marx, P.44 에서 재인용.

분류된다. 그 하나는 민간사회에 대한 것이요, 그 둘은 군사회에 대한 것이다. 김일성의 하시를 받아 해설하는 김일남이라는 작자는 우리 모두가 월남전을 통하여 잘 알고 있는 통일전선전략을 다음과 같이 이야기 하고 있다. 이른바 남조선 혁명계급인 노동자 농민을 선동하고 이어서 남조선 인테리겐챠인 청년학생들을 선동하여 드디어 도시의 소시민들과 양심적인 민족부르죠와지의 환심을 사고 마침내 민주주의를 지향하는 각계 각층의 인사들을 간접적으로 조종하여 혁명을 유발한다는 것이다. 그런데 노동자 농민을 저들은 「하층 통일전선」이라 하고, 「하층 통일전선」을 「혁명의 주력군」이라 별칭하기도 하며, 인테리 청년 학생층과 도시의 양심적 小市民을 「상층 통일전선」으로 호칭하기도 하고 또 「혁명의 보조군」이라는 말을 쓰기도 한다. ⑩ 백길만이라는 작자는 「혁명의 주력군이란 혁명에 동원될 수 있는 기본 계급과 그 속에 뿌리박은 맑스-레닌주의당을 의미한다.」⑪ 고 정의하면서, 혁명 주력군이 통일전선에서 할 일은 「(남조선)에서 반혁명을 고립시키며 혁명력량을 장성시키는 모든 사업에서 선차적으로 제기되는 문제는 인민 대중을 정치 사상적으로 각성시키는 것입니다. 혁명은 대중을 각성시키는 것으로 부터 시작됩니다. 인민대중을 의식하지 않고서는 그들을 조직적으로 묶어 세울 수도 없으며 대중운동을 전개시킬 수도 없

註⑩ 「남조선 혁명과 조국통일에 대한 우리 당의 방침」, p.49. p.75 참조.
註⑪ 같은책, p.125.

읍니다.」⑫ 라는 개념으로 귀결시킨다.

또 한국의 군사회에서 저들의 혁명력량을 강화하는 방법으로서 국군의 상층 장교와 하층 장교를 이간시킨다는 것이다. 그래서 국군의 통수계통에서 계급관념에 의하여 고급장교 대 하급장교와 병사를 괴리시켜 결정적 무력 적화 통일의 시기에 하급장교와 병사들을 저들의 세창 혁명 대열에 참여토록 한다는 것이다.

이런 저들의 통일전선전략에 대하여 우리도 거기에 상응하는 전략적 조치를 강구하기를 게을리 해서는 안되리라. 그들의 통일전선전략에 의한 혁명이론을 霧散시킬 수 있는 우리의 相応革命 (counter-revolution) 은 새마을운동임을 우리가 제3장에서 살펴 보기로 하겠다. 그래서 여기서는 우리의 상응혁명 전략을 보지 않고, 그들의 혁명전략의 非科学的인 맹목성을 이론적으로 고찰하여 보기로 하자.

저들은 남조선 적화통일의 주력부대를 노동자 농민 계층에 두고 있다. 그런 전략은 공산주의의 적화과정에서 나타난 상식이다. 그런데 아세아 赤化과정에서 등장된 毛沢東이나 胡志明은 그들이 赤化대상으로 삼았던 國府軍세력 아래의 농민 노동자들과 월남의 농민 노동자들에 대하여 상대적으로 유리한 카리스마와 역사적 정통성과 현실적 정당성을 지니고 있었다. 그러나 김일성은 전혀 우리 국민에 대하여 그런 이점을 향유하지 못하고

註⑫ 같은책, p.140.

있다. 그것은 김일성의 권력장악 과정이 전적으로 民族史的 意志를 대변하고 있지 못하기 때문이다.

더구나 김일성의 唯一 우상체제와 그 권력은 한국 민족의 下部構造인 農民의 意識構造를 誤診하였다. 이미 마르크스도 서양의 인민 대중과 달리 아세아적인 인민 대중의 의식체계는 경제구조에 의하여 영향을 받기 보다는 오히려 親族体系에 의하여 영향을 받는다고 지적하였다. 그런 지적은 東아세아적인 農民意識이 儒教的 親族体系에 의하여 깊이 침투되었다고 볼 때에 매우 타당하다고 여기지 않을 수 없다. 이 점에서 서양의 親族体系와 동양의 親族体系를 비교한 構造主義者 레비-스트로쓰의 견해를 잠시 管見하여 볼 필요가 있다.

레비-스트로쓰의 이론에 따라 먼저 결혼제도 부터 설명하여 보기로 하자. 인도-유럽 계통의 결혼체제를 레비-스트로쓰는 「一般的 交換의 単純形式」으로 생각한다. 말하자면 그런 형식은 A그룹이 B그룹으로 부터 여자를 취하고, B그룹은 C그룹에서, C그룹은 처음의 A그룹에서 또 다시 여자를 취하는 순환논법 체제를 갖고 있다. 그런데 그러한 女子交換의 결혼제도는 사회조직의 구조와 대응된다. 가장 대표적인 사회조직이 이른바 「확장된 가족」의 개념이다. 「확장된 가족」이라는 것은 공동영역의 개발을 위하여 여러 방계적 혈통이 모인 사회조직이지만 그러나 결혼과 약혼에 관하여 상대적으로 많은 자유를 누린다. 이리하여 인도-유럽 계통에서 「확장된 가족」위에 세워진 사회

구조 안에서 여러 방계적 혈통이 가족을 구성하여서 그 혈통은 동질적인 결혼규칙에 얽매이지 않게 된다. 그와 동시에 인도-유럽 계통에서는 자연히 親族関係의 체계는 별로 그 수에 있어서 많지 않은 呼称을 쓰게 된다. 그리고 親族関係를 정립하는 呼称이 매우 주관적이다. 왜냐하면 親族関係가 自我와의 관계에서만 인지되기 때문이다. 그래서 한 主体로서의 개인과 별로 관계가 없는 먼 親族일수록 呼称이 애매하거나 거의 없게 된다.

西洋語에서 「아버지」「어머니」「형제」「자매」「아들」「딸」등과 같은 용어는 상대적인 정확성을 지닌다. 그러나 「아저씨」「아주머니」와 같은 개념은 이미 애매하고 막연해서 그 유연성이 매우 크다. 또 이외는 다른 親族의 명칭이 거의 없다. 이래서 레비-스트로쓰는 인도-유럽계통의 친족명칭을 「自己中心的 体系」라고 불렀다.

그와는 달리 동양의 티벳-중국 제열을 검토하여 보자. 동양의 결혼제도도 역시 순환적이라는점에서 서양의 것과 같다. 그런데 동양의 결혼제도는 서양처럼 다른 집단에서 임의의 한 数를 통합하는 것이 아니라 언제나 2, 4, 6이 라는 짝수의 집단과 함께 기능을 발휘한다는 것이다. 그래서 여자를 교환하는데도 언제나 2대2로서 집단화 한다. 그 보기를 들면, 결혼제도로 얽힌 親族관계가 늘 親家와 동시에 外家를 동시에 하나의 단위 요소로서 동양은 생각하고 있다. 그러므로 親族의 구성요소가 대칭적이다. 그와 함께 父系血統 뿐만 아니라 母系血統도 결혼의

교환체계에 반드시 고려된다.

그러므로 사회조직도 동양에서는 보다 자유스러운 「확장된 가족」으로 다양화되는 것이 아니라, 氏族의 単位的인 성격으로 기계화된다. 그래서 民族이 또 下位氏族単位로 세분화 된다. 그런 현상으로 말미암아 사회조직의 요소는 量的으로 증가하지만 사회구조 자체는 지극히 단순화 된다. 동양에서는 서양에서 와는 비교도 안되는 복잡한 親族의 呼称이 있다. 이래서 東아세아的 親族体系는 自我中心的이 아니기 때문에 客観的이다.

레비-스트로쓰는 이런 親族体系의 사회적 하부구조가 어떤 하부구조와 하나의 그물을 형성하는가를 類比的으로 설명한다.

	西洋	東洋
가옥구조	① 확장적 ② 개방적 ③ 개인적 ④ 자유분 위기적 ⑤ 주관적	① 폐쇄적 ② 은둔적 ③ 집단적 ④ 공동운명 체적 ⑤ 객관적
복장구조	① 개성적 ② 다원적 ③ 개방적 ④ 자유분 방적	① 일원적 ② 폐쇄적 (例 바지와 저고리) ③ 단순적

	西　　洋	東　　洋
요리구조	① 자기 양을 따로 가져감. ② 빵처럼 이동가능한 자유취사의 요리	① 집단적으로 같이 같은 그릇의 음식을 먹는다. ② 밥처럼 같은 솥에서 먹고 잔다는 공동운명체적 집단적 요리방법

이상의 긴 구조주의적 설명을 통하여 우리는 東 아세아의 農民들의 下部意識이 얼마나 親族体系에 의하여 多元的으로 영향을 받는가를 알 수 있다. 따라서 例의 親族体系는 衣食住의 체계에 깊은 類比的 상관관계를 형성하기에, 공산당 식으로 農民의 親族関係를 무턱대고 파괴하는 것은 그들이 伝統에 대하여 얼마나 無知하며, 또 그들의 이른 바 주체성이 얼마나 허위의식에 가득차 있는가를 단적으로 입증한다. 그러므로 김일성이가 우리 남한의 농민과 노동자 계층을 「혁명의 주력군」으로 선동하려 할때에, 우리는 수천년 동안 우리의 의식 구조를 형성하여 온 親族관념의 構造를 다시금 선명하게 인식시켜 주어야 한다. 최근 일본의 조총련 계열이 그들의 무장된 김일성 유일 사상에도 불구하고 남한의 先学앞에서 脫 공산화되는 것의 힘은 観念의 下部構造가 공산당의 「心理的 부분적 이데올로기」보다 더 뿌리깊음을 나타 낸 보기다.

또 김일성의 통일전선전략은 남한의 도시소시민을 포섭대상으로

삼고 있다. 이른바 都市小市民은 우리가 생각하는 쁘띠 부르조와(petit Bourgeois) 일게다. 그런데 그들이 이 都市 小市民의 사고방식에 대한 인식에서 얼마나 무지한가를 다시 한 번 실제로 노정한다. 도시 소시민은 자본주의 체제 아래의 중산층인데, 중산층은 안정성의 기반위에서 所有欲의 증대에만 치중하기에 私有財産의 박탈을 결코 원하지 않는다. 또 이 中産層의 의식구조를 우리도 김일성 도당에 대한 적극적 「상응혁명」(counter-revolution)을 위하여 재교육이 필연적이지만, 일반적으로 자연발생적인 도시 소시민의 의식은 프롬이 지적하였듯이 「市場志向的」人生觀을 갖는다. 「市場志向的」 人生觀은 인간의 市場化, 市場志向化를 말한다. 그래서 그들은 미래의 人力市場에서 성공할 수 있는 유효한 인간상품의 개발만을 생각하는 경향을 갖는다. 그런 점에서 김일성 적화혁명의 선도자로서 도시의 소시민을 생각한다는 것은 저들이 얼마나 사회과학적 측면에서 맹목적인가를 단적으로 입증한다.

다음으로 그들은 民族資本家를 포섭대상으로 생각한다. 이들을 저들은 남조선의 양심적인 부르조와 계급이라 称한다. 이미 만하임이 「이데올로기와 유토피아」에서 잘 지적하였듯이, 부르조와 계급은 西欧 合理主義의 사회적 결정체다. 이 계층은 모든 경영, 정치, 생활을 철두철미 合理的 토론과 계산에 의하여 영위하려고 생각하기 때문에 사회에 있어서 非合理的 激情과 「신바람」을 용납하지 않고, 또 그런 것들을 합리성과 개인주의의 사회적

조화에 의하여 극복할 수 있다고 믿는다. 그러므로 文化史的으로 西欧의 데까르뜨에서 이어지는 合理主義를 몸에 익히지 못한 東아세아에서 資本家계층을 西欧式대로 무조건 부르죠와계급이라고 부르는 것은 여러가지로 문제점을 야기시킨다. 과연 한국에 부르죠와 계급이 있느냐 없느냐 하는 것을 미리 객관적으로 따져 보는 것이 先決作業이리라.

그런데 김일성 괴뢰도당은 무조건 非主体的으로 맑스-레닌주의의 西欧的 개념을 도입하여 자본가를 부르죠와계급이라고 말한다. 그것만이 아니다. 자본가 계급은 사유재산의 합리적 관리를 가장 중요한 경영원리로 여기는데 어떻게 사유재산을 부정하는 공산당의 그물에 자진해서 걸려 들 수가 있는가? 또 그들은 민족적 자본가란 형용사를 덧붙인다. 그런데 김일성 괴뢰들이 광복 이후 30여년이 경과한 동안에 反民族的 行脚(金九, 曺晩植 선생등을 배반한)을 자행하였음은 너무도 명백하다. 그런 저들에게 어찌 民族的인 가치의 代名詞를 맡길 수 있겠는가?

저들은 남조선 혁명을 김일성식의 통일을 위한 전단계로 보나, 속 셈은 너무도 분명하다. 류계환이 그의 상전 김일성의 어록을 해설하면서 「우리는 남조선을 해방하고 조국을 통일하며 공산주의를 건설하려 합니다. 그러자면 혁명전통교양을 더 심도있게 하여 사람들을 혁명사상으로 철저히 무장시켜야 합니다」⑬

註⑬ 같은책, p.113,

라고 기록하였다. 결국 저들이 남한에 대한 모든 감언이설에도 불구하고 궁극적으로 노리는 것은 이른바 「남조선의 赤化」「남조선의 김일성 유일사상화」, 이 하나 밖에 없다. 저들에게 있어서 통일은 半島全体의 金日成偶像化를 오직 뜻할 뿐이다. 저들이 공언하듯이 그 목표를 위하여 폭력의 사용도 결코 사양하지 않는다. 그러나 통일전선전략에 따라 폭력과 武力의 사용과 효용을 용이하게 하기 위하여, 공산주의와 김일성 교조주의의 책략이 아닌듯이 보이기 위하여 위장전술을 쓴다. 이미 우리가 보았듯이, 농민계층, 중산층계층, 자본가 계층이 정면에서 김일성 스타일의 공산주의를 맞이 할 가능성이 극히 희박하다. 그래서 그들은 이들 계층에 대하여 위장전술을 쓴다. 김일성의 말을 인용하여 보자. 「우선 조직의 명칭을 일률적으로 하지 말고 (남조선에서) 사회주의 계몽운동이 발전한 지역들과 민족주의 운동이 발전한 지역들을 서로 구분해야 한다. 그리하여 어떤 곳에서는 조국광복회, 어떤 곳에서는 민족해방 또는 반일동맹등 여러가지 명칭으로 조직하는 것이 좋은 것이다.」 ⑭

결국 김일성 도당들은 남한의 사회 각 계층을 민족주의로써, 계급주의로써, 우선 고무시키고, 각 계급의 독특한 존재이유를 존중시켜 주려는 것처럼 위장하면서 조심스럽게 그러나 신속하게 김일성 스타일의 공산주의를 삼투시켜 결정적인 시기에 무력과

註⑭ 같은책, p.163.

폭력으로 위압하여 韓半島를 赤化 또는 金日成偶像化로 만들려는 통일이념과 목표만을 갖고 있다. 우리는 저들의 위장된 민족주의, 위장된 계급민주주의를 각별히 경계하여 더 적극적으로 북한체제를 와해시키는 「상응혁명」전략을 개발해야 하리라.

第二章 우리의 統一理念과 目標에 대한 分析

한 민족이 통일하여 살려고 할 때에, 더구나 이질적인 정치이념을 가진 한 민족이 통일하려 할 때에는 무엇 보다 먼저 민족의 내부에 잔존하는 相互 異質性을 払拭하도록 실제적으로 노력한 다음에, 민족의 한 共同善이 무엇인가를 진실로 생각하는 民族主体者들에 의하여 수행되어야 한다.

이 점에서 프랑스의 詩人인 뽈 발레리의 귀절은 매우 함축적이다. 「자기의 눈이 자기 자신을 줄 곧 훔쳐 보는 他人들의 눈길에서 벗어나지 못하기에 아무도 자유스럽게 생각할 수는 없는 것이다. 서로의 시선이 겹치게 되는 순간 부터 벌써 사람은 둘로서 확실히 분리되어 있지 않기 때문에 홀로 지낸다는 것은 어려운 노릇이다. 그 순간에 이미 두 운명의 交叉가 얽혀지게 된다. 그러므로 그들 사이에 일종의 동시적 상호제한이 얽혀지게 된다. 너는 나의 모습, 나의 外形을 취하게 되고, 나 또한 너의 모습을 취하게 된다. 그렇지만 너는 내가 될 수 없으니 그 까닭은 너야말로 나를 바라 볼 수 있지만, 나는 나 자신을 바라볼 수 없기 때문이다.」⑮ 그러므로 통일의 주장은 민족전체의 共同善과 관계가 없이 자기 개인의 教条를 전 민족 위에 뒤집어 씌우려는 모든 독단을 배척해야 한다. 무엇 보다 韓半島 統一의 理念은 関与(ParticiPation)

註 ⑮ Paul Valéry; Tel Quel I, P. 42.

와 対話에 바탕을 두어야 한다. 어느 한 개인의 思考가 전체 민족을 지배하는 일은 関与일 수도 없으며, 또 한 계급만을 대변하는 것도 民族共同의 関与나 作品일 수는 없는 것이다. 무엇보다 統一의 理念은 말의 交応인 대화를 전제로 한다. 말의 交応은 공동의 관심이 없다면 성립되지 않고 서로 서로 異邦人으로서 느낄 뿐이다. 그 共同의 関心이 곧 民族의 共同善이다.

북괴집단은 자기들의 우상인 김일성 방식대로 말의 교응을 할 수 없기 때문에 대화가 안된다고 일방적으로 문을 닫아 버렸다. 그런데 그들 북괴집단은 참으로 대화의 철학을 이해하지 못하는 무리들이다. 아니면 대화를 할 생각이 아직 없는지도 모른다. 왜냐하면 대화는 동질적인 일치가 불가능할 때에 생긴다. 또 일치란 관념적 논리이지, 相対方을 전제하는 창조적 교육은 아니다. 이미 벨지움의 동멘느 교수는 이점에서 대화의 본질을 잘 밝히고 있다. 「내가 타인으로 부터 배우고 또 내 차례가 되어서는 그에게 무엇을 줄 목적으로 타인의 감정과 생각 속으로 내가 들어 갈려고 노력할 때에만 참다운 대화가 성립한다, 대화는 서로 서로 풍부해지기 위하여 서로 서로 귀담아 들으려는 욕구에서 생기는 것이다.」⑯

유식한 토론, 공개적인 논쟁, 또는 은밀한 회합등이라고 해서 다 대화가 되는 것은 아니다. 대화하는 것은 무엇보다 먼저 타인의 존재를 말살하지 않으려는 기본적 의지가 정립되어야 가능하다. 만약에 그런 기본적인 의지가 없이 만나려는 회합은 似而非 대화

註⑯ A. Dondeyne : La foi écoute le monde , p.13 , Louvain.

이거나 무력전쟁을 호도하고 은폐하려는 思考에 지나지 않는다. 우리는 한반도의 現代史에서 북괴가 벌려 온 모든 작태가 모두 羊頭狗肉의 이중 책략을 꾸며 왔음을 뼈저리게 체험하였다. 그런 점에서 우리는 統一의 理念으로써 対話와 関与의 철학을 善意에 입각하여 제시하면서, 한 편으로 저들의 赤化侵略根性을 포기케 하기 위하여 내부에서 강력한 힘을 키우지 않으면 안된다. 미친 개를 잡기 위해서는 몽둥이가 필요하다. 그러므로 統一의 理念으로서는 対話의 수단 밖에 없는데, 이 수단은 저들이 狂気를 회복하고 理性化될 때에 가능하고, 또 他方에서 저들의 狂気가 치유되지 않을 때에는 오직 自衛수단으로 튼튼한 몽둥이를 갖추는 수 밖에 없다. 저들의 골수 깊이 찌든 병은 「抽象의 精神」(l'esprit d'abstraction)이다.

무릇 전쟁은 상호간 말의 教育이 共同意識을 형성하지 못할 때에 터진다. 対話意識과 戦争意識과는 반비례한다. 이점에서 북괴의 김일성 도당은 지금까지의 행태로 보아서 철두 철미 反対話的이다. 그래서 우리는 저들 집단을 戦争 의식에 사로잡힌 狂気의 化身이라고 경계하지 않을 수 없다.

북괴의 그와 같은 戦争에로의 狂的인 집념은 어디에서 부터 오는가? 그것의 원인은 북괴에 감돌고 있는 「抽象의 精神」이다. 이 개념은 마르셀이 오늘의 세계를 非人道化하는 나치즘, 마르크시즘등을 고발하면서 사용한 의미다. 마르셀은 「抽象의 精神」이 「戦争의 요인」이라고 지적하면서 「抽象의 精神」은 정신의 세계

에서 제국주의적 이식으로 생각되어질 수 있다」고⑰ 언급하였다. 좀 더 이 개념을 풀이하여 보자.

①抽象의 精神은 원한을 담고 있는 思考방식이다. 요컨데 抽象의 精神은 精神의 제국주의를 말하는데 그 까닭은 모든 역사적 현상의 실재에 관한 다차원적인 가치를 무시하고 적의에 의하여 한 면만을 특별히 강조한다.

②抽象의 精神은 戰爭의 요인이다. 적의는 관념으로서만 남게 되는 것이 아니라, 행동으로서 표현된다. 따라서 抽象의 精神은 분열의 精神으로 탈바꿈되고 만다.

③抽象의 精神은 대중사회를 선동하고 대중의 무반성과 함께 더욱 그 힘을 키우게 된다.⑱

우리는 북괴의 열광적 집단이 그들의 적화망상 때문에 例의 「抽象의 精神」에서 쉽게 벗어 나리라고 기대하지 않는다. 그러므로 戰爭을 방지하는 최선의 보장과 담보는 우리 스스로가 북괴 보다 훨씬 강력한 국방력 즉 전쟁억제력을 갖는 것밖에 없다. 그러나 우리가 戰爭 억제력 만으로 남북통일을 위한 적극적 정신자세라고 보지 않기 때문에 일방에서 강력한 억제력을 갖고, 他方에서 남북통일에로 가는 理念을 제시함이 역사적 당위성이기도 하다.

이미 앞에서도 시사되었듯이, 統一에의 길은 남북사이에 共同善을

註⑰ G. Marcel ; Les hommes contre l'humain, P. 116, Paris La Colombe.

註⑱ 金炯孝者 : 「現実에의 철학적 접근」, P.155, 물결신서 5.

모색하기 위한 善意의 対話 밖에 없다. 그 対話의 참다운 뜻이 무엇인지 우리는 위에서 성찰하여 보았다. 그런 한에서 정치적 통일에의 대화는 무엇 보다도 각각의 정치사회가 서로 서로 이질적으로 형성하여 온 사회적 인간관계의 가치문제에 대한 실제적 토의에서 부터 시작되어야 한다. 왜냐하면 정치사회든 국가든 그것의 정치이념이나 원리는 결국 그속에 사는 인간들에게 행복의 봉사를 위하여 존재하기 때문이다.

우리의 남북한 対話가 가능해진다면, 원칙적으로 밟아야 할 이념문제에 대하여 프랑스의 네오 토미스트 (Neo-thomist) 인 쟈크 마리땡은 중요한 암시를 던져주고 있다. 쟈크 마리땡은 이념적 개념에서 서로 대립되어 있는 인간들도 순수하게 실천적이고 실제적인 점에서 의견의 일치를 가질 수 있음을 그의 저서 「인간과 국가」에서 경험적으로 밝히고 있다.⑲ 물론 우리는 어떤 일을 함에서 이론적인 정당성과 명목을 찾지만 그러한 이론적 입증은 인간들 사이에 실제적 화해를 가져 오게 하는데 방해가 되는 지극히 큰 응어리를 제공해 줄 수도 있음을 알아야 하겠다. 왜냐하면 그런 정당성이 예리하게 이론적으로 제시될 때에 쌍방은 다 각기 자기의 것을 진리라 믿고 상대방에 대하여 이론적 적의를 느끼게 하기 때문이다.

여기서 우리는 마리땡이 제시한 하나의 例를 보기로 하자. 유네스코의 프랑스 위원회 총회에서 각자는 인권의 문제를 논의하게 되었는데 서로 서로 극렬할 정도로 대립된 이데올로기의 옹호자들이

註⑲ J. Maritain : L'homme et l'Etat , PP. 69-73 참조.

이상스럽게도 人權憲章의 목록을 내용적으로 작성함에서 의견이 일치되었다고한다. 그런데 상반된 이데올로기의 수호자들이 異口同声으로 「우리는 그 목록에 찬성한다. 그러나 우리들이 왜 찬성하였는가 하는 이론적 배경을 묻지 않는 조건」에서라고 말하였다. 「왜?」라고 따지는 가운데 대화는 분열되고 그 만큼 相互硬化가 생기기 마련이다. 이어서 마리땡은 왜 그러한 의견일치가 유네스코에서 가능하였는가를 반문한다. 마리땡에 의하면 유네스코의 목적은 실제적 목적을 지닌 기구이기 때문에 정치원리에 대한 인식에서 파생되는 적의가 가장 누그러질 수 있음을 간파하였다.

여기서 분명히 언급하고 지나감이 후세의 역사기록에 도움이 되리라 생각한다. 지금 우리측의 능동적 발의에 의하여 남북한 적십자 회담이 개최되다가 지금 북괴측의 망동에 의하여 교착상태에 빠져 있다. 우리 측이 북괴에 제시한 것은 남북한 離散가족의 소식을 서로 알리자는 실제적 문제다. 또 적십자사라는 단체는 실제적 목적을 해결하기 위한 단체지 결코 정치선전을 위한 것이 아니다. 물론 북괴의 체제를 볼 때에, 적십자사라고 하여 정치와 분리되지 않음을 잘 알고 있다. 그러나 실제적이고 현실적인 내용을 非 정치적 각도에서 접근하고자 제의할 때에, 최소한도로 그것에 합의 될때에 대화가 가능하지 그렇지 않으면 모든 대화의 통로는 막히고 만다.

다시금 마리땡의 例를 우리의 남북한 경우에 성찰하여 보기로 하자. 마리땡의 例는 서로 이질적 이데올로기에 처한 쌍방은 実用

的 차원에서 접근을 시도함이 가장 현실적으로 성공가능성이 있다는 것을 생생하게 상기시켜 준다. 여기서 우리는 미국 実用주의의 의미를 다시금 생각해 보지 않을 수 없다. 오늘의 미국을 형성한 사람들은 우리의 남북한 처럼 서로 이질적인 이데올로기를 가진 동일한 민족이 아니라, 서로 서로 문화와 언어 그리고 사고방식이 각각 다른 배경을 가진 유럽의 백인들이 이주하여 구성된 것이다. 이들 이질적인 민족들이 한 국가를 형성하기 위하여 그들을 동질화 시키는 理念과 철학이 요청되지 않을 수 없다. 그런 요청으로 생겨 난 것이 미국의 実用주의다.

여기서 우리는 実用주의의 철학적 의미를 詳論할 생각은 없다. 다만 남북한 통일의 이념으로서 가장 먼저 크게 그리고 중요하게 생각해야 할 것이 실용주의적 측면이라는데로 촛점을 모으기 위하여 필요한 몇가지 근거를 밝히는데 그치겠다. 무엇 보다도 남북한의 통일방안도 현실적으로 남북한이 다 같이 실용적으로 실리를 느끼는 점에서 원칙적으로 접근이 되어야 한다. 이데올로기 문제를 먼저 논의하게 되면 대화는 자기 옹호의 벽을 두텁게 하는데만 기울어지게 된다. 이 점에서 지난번 7.4 共同 성명이후에 북괴에서 윤기복이 서울에 와서 김일성 교조사상을 광신적으로 선전하는 것은 전략적으로도 어리석기 짝이 없는 일이거니와, 또 오천만 민족을 위해서도 큰 불행이 아닐 수가 없다.

우리가 남북한 통일의 이념으로서 실용주의를 이야기 함은 미국이 異民族들을 모아서 하나의 합중국을 창조하였던 슬기를 일각에서 참

조하여 남북한의 同一民族国家를 형성하는 첫 걸음을 걷자는 것이다. 実用주의가 유일한 철학적 진리의 저수지라고 보는 좁은 견해를 갖자는 것은 결코 아니다. 우리가 간략하게 実用주의의 사상적 특징을 열거하자면, 첫째로 실용주의는 매우 상식적이라는 점이다. 여기서 常識이라는 개념을 우습게 여겨서는 안된다. 常識의 (common sense)는 공통적 감각을 말한다. 미국처럼 多数民族의 結合体에서 어떻게 例외 공통적 감각을 형성하느냐? 거기에는 실용적 이익과 실용적 생활감각 밖에 없다. 그렇기 때문에 둘째로 실용주의는 이론적이기 보다는 행동적이고 관념적이기 보다는 실제적이고 그래서 현실적이며 실제적이다. 세째로 실용주의는 낙천적이고 명랑한 철학이다. 새로운 사회를 새 땅에서 건설하자니 명랑하고 낙천적이 되지 않으면 안된다. 미국의 제임스는 자기의 실용주의를 다음과 같이 해설하였다.

「실용주의자들이 그 이전의 어느철학자들 보다 인간행동에 관하여 더 큰 강조를 하였다는 것은 사실이다. 그러나 현실에 대한 순전히 이론적인 지식과 진리자체가 도달될 수 없다는 신념에 의하여 그들의 첫 관심을 설명하는 것보다 더 괴상한 것은 없으리라」⑳ 요컨데 実用주의는 지식과 진리에 대한 새로운 해석이다. 그 진리란 관념의 체계가 아니고 유효한 일을 하게 하는 행동적 가치일 뿐이다. 미국을 하나로 만드는데 도움이 되는 것은 진리요, 그렇지 않으면 無記다.

註 ⑳ Pragmatism : the classic writings, Menthor Book, p. 131.

우리의 남북 통일의 첫 걸음이 정치적 이데올로기를 벗어나서 바로 남북한이 하나로 뭉치는데 유효한 実利性이 実用的으로 무엇인가에 먼저 집중되어야 한다. 그렇지 않고 김일성 식으로 자기 자신의 교조주의에 의하여 그리고 획일적 제국주의에 의하여 반도를 삼켜 먹겠다고 할 때에 결코 통일은 이루어지지 않는다. 「김일성 전집」을 보면, 남한 국민들이 김일성을 경배하고 있으나, 남조선 당국의 감시 때문에 김일성에 대한 충성을 유보하고 있는 것 처럼 저들이 생각하고 있다. 실제로 저들 집단이 진짜로 그렇게 생각하고 있다면, 저들이 미치광이가 아니면 정신분열증에 심하게 걸린 페인이 아닐 수 없다. 먼저 저들이 남한의 사정을 제대로 파악할 필요가 있다.

이런 모든 점을 감안하면 우리가 내 놓은 통일 이념과 과정은 대화의 철학에 바탕을 두고 있고, 실용주의적 접근으로 민족의 공리성을 찾자는 데로 겨냥되어 있다. 우리는 결코 김일성 도당식의 「제국주의적 방식」을 열광적으로 내놓지 않는다. 統一에의 理性은 먼저 実用性의 추구에 있다.

朴대통령은 統一의 원칙적 이념과 목표를 対話의 진실한 과정을 통하여 남북한의 5천만 민족의 実利와 実用性에 두었다. 그런 점에서 통일의 명분과 民族의 実利는 동전의 앞뒷면과 같다고 하겠다. 이 점에서 우리는 김일성의 우상화 강요와 제국주의적 통일방안에 대하여 우리측이 제시한 実利주의적이며 理性的인 통일 이념을 성찰하여 보자.

박정희 대통령은 1970년 8.15 경축사에서 최초로 「평화통일의 구상」을 선언하였다. 위의 선언은 단적으로 북괴 집단으로 하여금 理性의 명분과 実利의 추구에로 되돌아 올 것을 요청하는 善意의 초대장이다. 왜냐하면 「긴장상태의 완화없이는 평화적 방법에 의한 통일에의 접근은 불가능한 것이므로」무엇 보다 먼저 북괴가 남한의 赤化를 포기하겠다는 결의를 행동으로 표시할 것을 요구하였기 때문이다. 이 70년 8.15 「평화統一構想宣言」에서 박정희 대통령은 북괴집단에 대하여 다음과 같은 몇가지 善意의 공존성을 제창하였다.

①북괴는 무력에 의한 적화통일이나 폭력혁명에 의한 대한민국의 전복을 기도해 온 종전의 태도를 완전히 포기할것.

②북괴는 한국의 민주, 통일, 독립과 평화를 위한 「유우엔」의 노력을 인정하고 「유우엔」의 권위와 권능을 수락한다면, 「유우엔」에서의 한국문제 토의에 북괴가 참석하는 것을 굳이 반대하지 않겠다.

③북괴는 더 이상 무고한 북한동포들의 민생을 희생시키면서 전쟁준비에 광분하는 죄악을 범하지 말고, 보다 선의의 경쟁, 즉 다시 말하자면 민주주의와 공산 독재의 그 어느 체제가 국민을 더 잘 살게 할 수 있으며, 더 잘살 수 있는 여건을 가진 사회인가를 입증하는 개발과 건설과 창조의 경쟁에 나설 용의는 없는가?

이상의 70년 8.15 경축사에서 朴대통령이 하신 연설의 내용이다. 이상의 선언은 김일성이가 무력적화 혁명을 위해서 저들이 말하는 소위 혁명전사인 빨찌산을 고무하는 내용과는 너무도 다르다.

김일성은 다음과 같이 말하였다. 「빨지산은 단지 적과 싸우는 전사일 뿐만 아니라, 인민을 교양하고 선동하는 선전자며 인민을 조직 동원하는 조직자다.」㉑

결국 저들이 노리는 것은 폭력에 의한 빨지산 전략에 의한 남한의 김일성화이다. 우리도 저들의 적화 혁명에 대응하는 「相応革命」을 제3장에서 다루어 보기로 하겠지만, 무엇 보다도 우리는 統一에 대한 우리의 원칙과 善意를 역사에 남기기 위하여 일단 理性的이며 実用的인 원칙을 목표로 정할 필요는 있다.

「平和統一構想宣言」을 발표한 다음에 박정희 대통령은 다시 1971년 8.15 광복절 기념사에서 좀 더 실용적인 각도에서 「남북적십자회담」을 지원하는 특별 담화를 발표하였다. 이 담화는 故 최두선 적십자 총재가 남북한 1천만 이산가족 찾기운동을 제의한 이후에 그 운동을 거국적으로 후원하는 선언이다. 이 선언의 정신은 모든 이념적 정치적 신조의 차이를 넘어서 朴대통령의 말씀처럼 「5천만 동포들의 오랜 갈증을 풀어주는 福音의 提議」이다. 이미 현실적으로 가깝게 非 정치적인 문제에서 부터 실질적으로 해결하여 나가면서 차츰 이념적 同和를 찾는 길이 가장 理性的인 방안이다.

북괴가 1천만 離散家族 찾기 운동을 실질적으로 거부한 것은 결국 저들이 理性있는 対話를 하지 않는다는 저의를 나타낸 것에 지나지 않는다. 우리 모두가 다 잘 아는 「7.4共同声明」이 72년

註㉑ 「남조선 혁명과 통일에 대한 우리당의 방침」, P. 126.

도에한국의 발의로 남북한 사이에 이루어졌다. 이 「7.4공동성명」에 이어서 朴대통령은 8.15광복 기념사에서 "가급적 이데올로기를 초월하여 불변적인 民族의 번영을 위하여 북괴의 狂的 도당들이 허황된 남침 야욕을 버리고 民族 역량을 세계사 속에 雄飛토록 하는 民族意志에로 回帰할 것을 호소하였다. 이 「8.15」선언에서 朴대통령은 「우리는 비록 남북으로 갈라져 있다 해도 같은 말 같은 역사 그리고 하나의 피로 이어져 온 운명공동체 입니다. 이데올로기는 변해도 民族은 영원합니다. 하루 속히 한 민족으로서의 自我를 회복하고 북녘 땅에 民族의 양심이 소생되는 역사적 전기를 마련하는데 과감합시다.」 라고 호소하였다.

그런 善意志의 표현이 마침내 1973년 6.23宣言이라는 이른 바 「平和統一外交政策宣言」이 제창되어 韓半島 統一의 実用的이고 理性的인 좌표가 내외에 천명되었다. 이 宣言에서 우리의 평화통일에 대한 정책이 종합적으로 이념화 되었다. 이 「6.23 宣言」에서 ① 조국의 平和的 統一은 우리 民族의 지상과업 ② 조국의 平和的 統一이 성숙될 때까지 결코 남북한은 상호침략하지 말것. ③ 7.4공동성명의 정신은 계속 성실히 준수되어야 할 것. ④ 남북한의 긴장완화와 국제협조에 도움이 된다면 북괴의 U.N. 등 국제기구에의 가입을 반대하지 않음. ⑤ 우리는 적대시 하지 않는 모든 국가들과 이념을 초월하여 互惠平等 관계를 수립할 의사가 있음등 이와같은 정책 이념이 1974년 8.15 광복절 경축사에서 밝혀진 「平和統一 三大基本原則」으로 더욱 집약화 되었다. 이 「平和統一

三大 基本原則」은 「抽象的 精神」을 배격하고 「具体的 人道性」을 구현하는 非熱狂的 平和主義. 남북한의 民族 전체에게 제1차적인 공동선을 형성하기 위한 現実的 実用主義 그리고 마지막으로 民族의 자유의사 위에 統一을 수렴하려는 民主主義에 철학적 바탕을 두고 있다.

「平和統一 三大 基本原則」을 한 번 훑어 보면,

① 한반도에 平和를 정착 시켜야 한다. 이를 위하여 남북은 상호불가침 협정을 체결해야 한다.

② 남북간에 상호문호를 개방하고 신뢰를 회복해야 한다. 이를 위하여 남북대화를 성실히 진행시켜야 하며 다각적인 교류와 협력이 이루어져야 한다.

③ 이 바탕 위에서 공정한 선거관리와 감시 하에 토착 인구비례에 의한 남북한 자유 총선거를 실시하여 통일을 이룩한다.

요컨데 평화정착이 이루어지지 않은 곳에 平和統一은 空念仏일수밖에 없다. 그런점에서 이 三大原則은 具体的 平和主義→民族的 実用主義→統一 民主主義에로의 단계적 목표를 가장 이상적으로 제시하고 있다. 이 平和統一 原則을 김일성의 적화혁명 통일과 한 번 간단히 비교하여 보자. 우리의 삼단계 통일이념에 대하여 김일성 도당의 통일방안은 가브리엘 마르셀이 경고한 「抽象의 精神에 입각한 열광적 전쟁의 요인을 언제나 배태하고 있다. 저들이 남북의 연방공화제를 주장하지만 그것은 편법적인 통일전선전략의 작전에 지나지 않고 궁극적으로는 김일성이가 말한 다음의 결론에 귀착한다. 「우리는 남조선을 해방하고

조국을 통일하며 공산주의를 건설하려고 한다. 그러자면 혁명전통 교양을 더 심도있게 하여 사람들을 혁명사상으로 철저히 무장시켜야 한다.」 ㉒

통일은 一方이 원한다고 되는 것이 아니고 雙方이 다 같은 「공통적 감각」(common sense)를 기본적으로 구비해야 그것에의 문이 열리기 시작한다. 그런 점에서 우리의 「平和統一 三大基本原則」은 民族의 共同善을 民族的 양심에서 형성하기 위한 전단계로서 최소한도의 共同감각(common sense)을 갖추어야 한다는 것을 겨냥한다. 그런 공동감각의 결을 무시하고 「抽象의 精神」에 입각하여 平和統一을 논함은 제국주의적 침략과 지배를 곧 통일로 착각하는 熱狂主義(fanatism)와 같다.

註㉒ 같은책 · P.113.

第三章 平和統一로 向한 國民精神의 定立

이미 앞에서 훑어 보았듯이, 북괴는 한반도 통일을 오직 공산주의의 혁명으로만 여긴다. 이 공산주의의 혁명이 철학적으로 문제가 된다. 이른바 西欧社会에 있어서 공산주의의 혁명을 가장 신랄히 비판한 사람이 곧 프랑스의 人格主義 철학자인 에마뉴엘 무니예이다. 무니예의 공산주의 비판에 의하면, 마르크스의 思想이 실증적 과학주의에 못을 박고 있다. 그 결과로 과학과 기술의 합리성에만 맞추어 모든 인간을 평가하기에 그들의 인간철학은 철두 철미 非人間的 集団을 양성한다. 공산당의 대중조작은 사회의 非人間化를 촉진시킨다. 더구나 혁명의 「프락시스」(praxis)문제에도 공산주의의 한계와 부정적 요소가 있다. 왜냐하면 마르크시즘이 새 역사의 창조를 위하여 의지하는 곳이 정치적 경제적 변화를 바라는 미래적 결과이다. 그런데 무니예가 정곡을 찔렀듯이, 마르크시즘은 그들이 의도하는 혁명을 선구적으로 수행하는 革命戰士들의 人格的 価値에 대하여는 추호의 고려도 보내고 있지 않기 때문이다. 그러므로 공산주의적 혁명은 결국 인간사회의 非情과 非人道化만을 조장할 뿐이다.

무니예는 「마르크시즘은 하나의 教育이 아니고 訓練일 뿐이다」㉓라고 지적하였고 더구나 「공산주의는 인격의 근본적인 비관론을

註㉓ E.Mounier : Manifeste au service du personnalisme, p.60.

호도하는 추상적인 집단인간의 낙관론이다」㉔ 라고 설파하였다. 단적으로 마르크시즘은 「추상의 정신」에 의하여 추상화된 인간만을 허구적으로 생각하지 구체적인 인간을 구원하는 혁명이 아니다. 그들은 사회적으로 소외당한 자들을 해방한다 하면서 인간성을 타락시키고 그래서 더 큰 疎外를 사회에 조장한다. 이래서 무니예는 공산당과 그 주의만이 유일한 혁명 노선이라는 독단적이고 폐쇄적인 敎条를 넘어서서 인격혁명을 통하여 동시에 사회혁명을 겨냥하는 이른바 人格主義 革命을 편다.

여기서 우리는 무니예의 인격주의 혁명을 논의하기 위하여 이 글을 쓰는 것은 아니다. 우리의 의도는 공산주의의 혁명이 결국 진정한 인간의 구원이 아니고, 하나의 세력 확장에로 타락되어 왔다는 것을 알리기 위해서다. 그런 점에서 김일성이가 밤낮 외치는 「남조선 적화 혁명」도 결국 인간구원과 사회구원에 있기는 커녕 자기 개인의 권력지배 확장, 세력 확장에 지나지 않는다. 이미 第一章에서 우리는 김일성의 赤化革命에 대응하는 「相応革命」(counter-revolution)의 필요성을 역설한 바 있다. 이 相応革命은 무니예가 지적한 정신을 담을 필요가 있다.

그러기 위하여 우리는 무니예의 견해를 좀 더 경청할 필요가 있다. 이미 管見한 바와 같이 무니예는 마르크시즘을 공격하면서 마르크시즘적인 혁명이 인간의 존엄성을 궁극적으로 경멸하게 되는

註㉔ 같은 책, p.60.

데 있다고 하였다. 그와 동시에 무니에는 자기 사상의 위험성을 자가 비판하고 있다. 자가 비판된 인격주의의 위험이란 바로 모든 인격의 가치를 지나치게 순수하게만 생각하려는 정신적 태도를 말한다. 가치의 순수성, 수단의 순수성만을 주장하는 청교도적인 태도에 대하여 무니에는 비판적이다. 그래서 무니에는 자기의 人格主義 哲学이 反清教徒的이라고 칭하였다. 지나치게 순수성의 도덕성을 고집함은 무니에의 멋진 지적처럼 「순수성의 악마」에 빠져 버리고 만다. 그는 「순수성의 악마」에 집착하기 보다 善惡이 交叉하고 있는 상황의 무게를 언제나 더 잘 체험하는 것이 중요하다고 여겼다. 이 점에서 그는 또 自由의 개념을 「순수성의 악마」에 홀려 해석하여서는 안된다고 보았다. 「우리는 우리가 온전히 자유롭지 않다는 범위 아래서만 오직 자유로울 뿐이다」㉕ 이러한 사상은 결국 모든 인간의 자유를 순수한 관념의 원칙에서 보는 것이 아니라, 善惡이 교차하는 사회조건속의 자유로서 자유의 개념을 구체화 시키는 뜻이다. 그러므로 무니에의 反清教徒思想은 관념적인 이상주의의 철학과는 다르다. 왜냐하면 청교도적인 이상주의는 모든 사회나 인생의 의미를 몇 개의 관념적인 원칙에서부터 출발하여 해석하려 하기 때문에 역사의 현실에서 벌어지는 사건을 실제로 읽을 수 없고 해석할 수도 없기 때문이다. 그러므로 청교도적인 이상주의의 결점은 세기의 역사적인 투쟁과 무관한

註㉕ E.Mounier, Le Personnalisme. P.U.F, P.81.

초시간적인 의식에서만 가치를 부여하려는데 있다. 그러므로 자유의 논리는 구체적인 상황속에서 구체적인 판단의 와중에서만 긍정되어질 수 있다.

이 점에서 우리가 흔히 이상주의가 범하는 「순수성의 악마」에 빠지지 않고 우리 한반도의 구체적 상황에서 이루어진 구체적 판단을 통하여 인격혁명과 사회혁명을 아울러 겨냥하면서 공산주의의 赤化공작에 대응하는 상응혁명을 생각하지 않을 수 없다. 그런 相応革命이 「새마을 운동」이다. 우리는 이 새마을 운동이 왜 그런 상응혁명의 가치를 지니게 되는가를 뒤에서 보기로 하겠다. 우선 우리는 「평화통일 三大 원칙」에 의한 民族的 実用主義와 理性主義를 한반도에 정착시키기 위하여 国力의 極大化를 생각하지 않을 수 없다. 왜냐하면 북괴의 무력도발과 적화공작을 붕괴시키고, 그들로 하여금 근거없는 김일성 교조주의의 제국주의적 성격을 포기케하고, 구체적 平和主義→民族的 実用主義→統一民主主義로의 이행을 통하여 民族力의 확장을 구현하기 위하여 우리는 国力의 開発, 国力의 有機化, 国力의 極大化를 위한 政治教育을 펴지않을 수 없다.

우리의 과거 정치교육은 그토록 필요한 国力의 極大化에 별로 정신적인 이바지를 하지 못하였다. 과거의 정치교육은 民主市民과 反共이 주요 과제였다. 이 民主市民教育이 合理主義教育에 바탕을 두고있다. 다시 말하자면 近代国家의 성립에 필요 요건인 개인의 합리적 사회화를 겨냥한다. 그래서 民主社会의 公民을 궁극 목적

으로 삼는다. 그런데 国民教育憲章이 제정되기 이전의 韓国国民教育은 애오라지 市民教育이었다. 그런데 한반도의 특수성에 있어서 이 市民교육만 강조되는 경우에 이 나라를 지키고 보위하는 정신이 영글지 못한다. 애국가의 4절처럼「이 기상과 이 맘으로 충성을 다하여 괴로우나 즐거우나 나라 사랑하세」와 같은 정신이 울려 퍼지지 못한다. 고난과 시련의 극복이 요청되는 한국에서 시민생활을 하지말고 우리보다 조건이 몇배나 좋은 미국이나 영국에서 시민생활을 영위함이 더 합리적이다. 그러므로 애국심의 원천은 민족의식에서 움튼다. 그러므로 우리의 政治教育은 市民教育과 民族教育이 균형을 이루게 해야한다.

다음 과거의 反共教育은 애오라지「공산당이 싫어요」라는 一次的 反共에 지나지 않은 감이있다. 그런 反共, 反金日成의식은 결국 美国으로 가려는 反共밖에 다른 적극성을 보이지 않게된다. 이제 우리에게 필요한 反共意識은 공산주의를 피하는 소극적 반공이 아니라, 오히려 김일성식 공산주의와 대결하여 길들이는「상응혁명」의 식으로서의 反共을 정착화 해야한다.

이런 두가지를 염두에 두고 우리는 우리의 政治教育이 統一力量을 강화하도록 하기 위하여 먼저 民族史의 思想的 正統性이 우리에게 있음을 절감케 하는 思想教育을 선행시켜야 한다. 그 다음 우리의 政治教育은 現代史의 허점을 보완하는 점에서「새마을 정신」과 깊이 연관되어야 한다.

이미 제 I 章에서 우리는 비판적 각도에서 김일성의 이른바 주체

사상을 「경험적 위치」의 각도에서 비판적으로 분석하여 보았다. 지금 우리는 북괴에 대하여, 특히 金日成 教条主義에 대하여 그들의 思想的 虛偽意識을 밝히고 民族史의 精神的 正統性을 유지하기 위하여 민족 정통성의 얼이 무엇이고, 또 그 얼이 어떻게 維新理念과 새마을 정신과 결부되어야 하는지를 음미하여 보기로 하겠다.

또 우리는 第1章에서 한국 정신의 주체성이 어떻게 발단되어야 하는가를 성찰하여 보았다. 그런 점에서 지금부터 보려고 하는 한국 정신의 정통적 얼은 이미 언급된 경험의 주체적 위치라는 개념의 연장으로 보아야 한다.

그러면 思想的 正統性을 어떻게 보아야 할까? 정통성은 民族의 共同体를 현재의 시점에서 과거의 얼을 연장하여 미래 지향적으로 확대 재생산할 때에 가능하다. 그런 정통성의 개념에는 과거의 굳은 살을 제거하고 참신한 새 살이 돋아나게 하는 임무도 지니고 있다. 요컨데 미래지향적 가치 창조는 우리의 역사에서 형성된 体質의 뜻을 재발견하고 그것을 확대재생산할 때에 정통성과 정당성이 성립한다. 그러므로 미래지향적 창조는 伝統의 새로운 昇進이외에 다른 것일 수가 없다. 따라서 우리 민족의 사상적 정통성은 김일성이가 날조한 내용없는 「맑스-레닌주의의 조선화」가 아니라 우리에게 집단 무의식으로 주어진 경험의 결에 뿌리를 깊이 박은 다음에 그 「경험의 위치」속에 퇴적된 힘을 희망의 혁명에로 승화시킴에 성립한다. 전통의 결을 프랑스의 철학자인 리피드는 「先形的 可能의 결」(le savoir-faire preforme)이라

고 불렀다. 한 민족은 그 민족의 독특한 可能性의 결이 先天的으로 형성되었다는 뜻이다. 그런 뜻에서 모든 위대한 계획과 이상을 공상으로 흘러 보내지 않기 위하여 미래적 정당성은 전통의 「先形的 可能의 결」이 지닌 힘의 흐름을 타야한다. 모든 민족에게 있어서와 마찬가지로 전통은 각 민족에게 自生的이며 自発的인 힘이되고 동시에 굳은 살일 수도 있다. 그러나 그 굳은살을 제거하기 위해서도 그 굳은 살을 형성한 결에따라 수술해야 한다.

그러면 우리민족에게 있어서 例의 「선형적 가능의 결」이 무엇일까? 崔致遠의 낙랑비서문에 의하면 「나라의 玄妙한道가 있으니 가로되 風流道다. 이 風流道는 민중과 접해서 민중을 생기있게 한다」 (国有玄妙之道 曰風流 接化群生)고 기록되어 있다. 여러가지 역사적인 문헌의 消失로 이 風流道가 무엇인지 자세히 알 수 없으나 여러가지 귀납법적인 추리에 의하면, 例의 風流道가 샤머니즘의 본질과 매우 유사한 성질을 지니고 있음이 입증된다. 그래서 우리는 그 風流道에 정확한 정의를 내릴 수는 없지만, 적어도 「신바람」이 없이는 風流道가 설명이 되지 않는다는 사실이다. 그런 점에서 이 신바람 속에는 수천년동안 축적된 우리민족의 自発的 自生的 힘이있고 동시에 우리의 모든 자유로운 思考의 解放을 막는 굳은 살이 있다.

그런데 이 신바람에는 現象学的 分析에 의하면 두가지의 성질이 깃들어 있다. 그 하나는 一点 没入性과 같은 것이요, 다른 하나는 一点溶解性과 같다. 前者는 맹목적 극렬성, 광신적 기질을 잉태하

기도 하고 때로 힘찬 활력소, 끈질긴 생명감을 빚기도 한다. 後者는 沒主体的 촛점 상실을 야기할 수도 있고 늘 살풀이 원풀이등과 같이 화해에의 숨은 요구를 갖고 있다. 그런데 한국정신의 경험은 이 신바람의 결을 운명적으로 안고 있다. 그런데 그런 한국정신의 경험이 창조적인 곳으로 갈 때에 신바람은 민족 중흥의 에너지로 고양되고, 정반대의 경우에 신바람은 민족력을 분산 쇠퇴시키게 되었다.

이 신바람이 民族의 大乘的이며 大局的 總和를 촉발할 때에 우리 민족은 중흥기를 맞이하였고, 그와는 반대로 신바람이 小乘的으로 十人十色으로 我執化할 때에 민족은 쇠퇴기를 당하게 되었다. 그런 점에서 신바람이 共同体 指向性을 띄웠느냐, 아니면 個人為主의 것이 되었느냐에 따라서 민족의 힘이 달리 표현되었다.

예를 들어보면 우리의 古代 사회의 놀이와 축제가 좋은 보기이다. 東濊의 舞天, 高句麗의 東盟, 扶餘의 迎鼓, 新羅의 한가위, 馬韓의 蘇塗등은 전부 공동적 놀이와 祭典으로서 이론적 분별력 이전에 한 사회에 통용되는 공통감각 (common sense) 과 신바람이 일으키는 狂気가 하나로 그 힘을 합칠 때에 성립한다. 그런데 그 놀이에 참여하는 사람들은 자발적인 결속력과 공동체의 규칙을 준수하기 때문에 자연히 일종의 共同体意識인 두레意識이 생기게 된다.

그런 두레意識이 政治化한 가장 대표적인 보기가 신라의 和白이리라. 또 그런 두레意識이 文化化한 것이 花郎道이리라. 唐의 蘇定方이 백제를 멸망시킨 연후에 신라마저 기회를 보아 합병하

려고 생각하였다. 그러나 신라 합병의 기회를 잡지못한 소정방은 귀국후에 唐帝 高宗에게 다음과 같이 고백하였다. 「신라임금은 어질어서 백성을 무척 사랑하고, 그 신하는 忠으로써 나라를 섬기며, 아랫 사람은 윗 사람을 父母같이 여기기에 비록 小国이지만 가볍게 칠 수 없다」 또 우리가 잘 아는 화랑도의 교육내용을 보면 「도덕으로 서로서로 가르치며, 歌舞로서 서로 기뻐하고 山水를 찾아 즐기면서 아무리 먼 곳이라도 가보지 않는 곳이 없었다」라고 三国史記에 기록되어 있다. 이와같은 보기들은 신바람이 共同体 지향적 성격을 갖게 되었기에 민족중흥이 형성된 보기다.

그와는 반대로 신바람이 十人十色의 我執으로 변하여 国力의 낭비와 소모를 가져 온 경우를 역시 신라史에서 찾아보기로 하자. 우리가 잘 알듯이 통일이후에 신라는 점차 사회기강이 해이하여져서 밤낮 歌舞와 酒興으로 사람들의 생활이 돌변하였다. 그래서 例의 신바람이 共同体的 결속을 가져오는 것으로 승화하지 못하고 각자가 자기 단위에서 폐쇄적으로 신바람의 化身이 되어서 나라에 맹목적인 분열이 도래되었다. 우리가 한국 민주주의의 자랑으로 여기는 和白制度도 신바람의 상승기류를 타면 만장일치의 조화를 이루하지만, 그렇지 못하고 신바람의 하강기류를 타게 될 때에 例의 和白制度는 黒白論理의 온상이 되고 만다.

지금까지 우리는 이 신바람이 우리 민족속에 어떤 기능을 하여 왔는가를 성찰하여 보았다. 그런데 이 신바람을 무조건 우리민족의 思想的 正統性이라고 고집하여서는 안된다. 왜냐하면 例의 그 신바

람에는 正機能的인 요소도 있고 逆機能的인 요소도 있기 때문이다. 그리고 우리가 오늘의 북괴집단을 평가할 때에 그 신바람이 理性化되지 못하고 沒理性化된데 그 깊은 병이 있다고 하지않을 수 없다. 단적으로 북괴의 병은 신바람이 理性的으로 昇進되지 못한 狂気와 같다. 우리는 민족 정통성을 사상사적으로 평가할 때에, 신바람의 경험이 共同体의 理性으로 해방되고 승진되었을 경우가 민족의 일이 된다고 말할 수 있다. 그러므로 우리가 북괴집단에 대하여 한반도 역사의 正統性을 굳게 확립하기 위해서는 현실적으로 신바람을 共同善의 理性으로 승진시켜야 한다. 그런 점에서 우리는 한국 精神史의 열을 창조한 元暁, 義湘, 退溪, 栗谷 네사람의 경우를 성찰하여 보기로 하자.

위의 네사상적 巨象들을 一以貫之하는 열은 한마디로 「妙」의 哲学이라는 개념에로 수렴된다. 먼저 「東文選」에 기록된 元暁評伝을 인용하는 것이 좋으리라. 「불교이론이 모순되어 상쟁한 적이 여러 해에 이르러 드디어 元暁가 신라에 탄생하게 되어 百家의 異諍을 조화시켰고 二門을 합하여 같이 돌아오게 하였다.[26] 요컨데 元暁의 哲学은 「玄妙之道」와 같은 妙, 「太極之妙」와 같은 妙를 中核으로 삼고 있어서 그의 仏教思想은 어느 한계보다 파벌을 옹호하지도 않고 또 지나치게 융통성이 없는 破邪顯正만을 주장하지도 않는다. 元暁는 신바람이 안고있는 狂的요소를 길들이고

註[26] 東文選 第二十七卷, 官誥 •

그 신바람의 힘을 共同体 안에서 帰合하기 위하여 調和의 妙를 仏法에 의지하여 찾았다. 그래서 모든 共同体가 共同善 아래서 「한 마음으로 돌아가기」(帰一心源)의 哲学理論을 元暁는 편다.

그의 「金剛三昧経論」上券을 열자 말자 우리는 다음과 같은 유명한 元暁哲学의 原理를 접하게 된다.

「이 経의 宗要는 有開有合인데, 合의 관점에서 말하자면 一味로 観照하고 行動함이 要諦가 되고, 開의 측면에서 말하자면 十重의 法門이 大宗을 이룬다.」㉗ 이어서 元暁는 또 「불법을 자유스럽게 열어도 새롭게 불어나는 것이 하나도 없고, 仏法을 합쳐도 많은 것을 감소시키는 것이 아니다.」㉘

이래서 「仏法을 펼쳐도 번잡하지 않고 仏法을 수렴하여도 협소하지 않으며, 仏法을 주장하고 세워도 얻을것이 없고, 仏法을 파괴하여 잃을것이 없는것」㉙ 을 的中하는 妙의 중요성을 그는 강조하였다. 이 開合之妙를 현대 철학으로 보면 開는 자유로운 개방이고 合은 求心点을 찾는 질서이리라. 신바람의 힘을 元暁는 확장과 수렴을 아울러 妙合하는 宗要의 논리에서 찾으려 하였다. 또 元暁는 仏法의 세계에서 영원한 긍정과 절대적 부정이 있을 수 없다고 말하면서 긍정과 부정이 상반되는 것이 아니라 두 팔의 행진처럼 왕복한다고 생각하였다. 이래서 元暁는 総和를 파괴하는 「所同所異」의 분파적 분열을 막기 위하여 「같음」은 「다름」이 있으므로 「같음」이고, 「다름」도 「같음」이

註㉗ 元暁 : 金剛三昧経論上巻.
㉘ 같은책.
㉙ 元暁 : 大乗起信論 疏上巻.

있으므로 「다름」이 형성될 수 있다고 보고 「같지도 않고 다르지도 않다」(非同非異)는 고차원적인 수준에서 「圓融二而不一」(둘을 융화시키되 하나로 획일하지 않음)의 妙를 선양하였다.

신라의 현실과 仏国土가 「不合不離」하기 때문에 元暁의 仏教哲学은 바로 신라의 「신바람」을 신라의 현실적 상황과 超現実的 仏法의 세계에도 기묘하게 왕래시켰고, 또 그런 왕래의 여행에 의하여 新羅人들의 求法修行과 기도가 동시에 호국적이고 실천적인 忠孝로 이어지게 되었다. 신바람이 쉽게 표현하는 극렬성과 狂気 그리고 黒白論理를 극복케 할 수 있었던 것은 元暁의 妙合 中道思想이다.

元暁의 思想과 마찬가지로 義湘의 哲学도 신바람을 共同体의 共同善으로 昇華시키기 위하여 「一乘法界図」를 창조하였다. 이 「法界図」의 시작은 「仏法의 본성이 원융하여 두 모습이 없고, 모든 법은 不動하여 본래 고요하다.」㉚ 로 부터 펼쳐져서 끝에가서 「마침내 실제 中道의 자리에 앉으니 옛부터 와서 움직이지 않는 것을 부처라 이름한다」㉛ 로 닫힌다.

이처럼 義湘은 元暁처럼 대립적인 二分法, 否定의 논리에서 마침내 中道의 思想을 드높이지만, 그 사이에서 우리는 義湘이 얼마나 「一」字를 사랑하였는가를 실감할 수 있다. 義湘이 사랑한

註㉚ 義湘:「華嚴一乘法界図」.
㉛ 같은 책.

「하나」는 획일적이고 지엽적인 小我的 「하나」가 아니고, 신라인들의 신바람을 共同善이라는 큰 저수지에로 집결시켜 이성화시킨 큰 하나다. 「하나 안에 모든 것이요, 모든 것 가운데 하나」 「하나가 곧 일체요, 여럿이 곧 하나」㉜ 라고 말한 귀절을 우리는 생각할 수 있다.

요컨데 元曉의 「妙合」思想, 義湘의 「하나」思想은 신바람의 저력을 小我的인 극렬한 편협성과 狂信的인 극단성에서 해방시켜 大我的 公共性과 생기 넘치는 民族的 活力素에로 탈바꿈시키게 하는 民族正統性이요, 民族的 理性이다. 仏家의 세계에서만 신바람을 理性化시키는 妙의 思想이 있는것이 아니다. 儒学에서도 中国 儒学과 다른 妙의 경지를 역시 개발하고 있다.

退溪는 気의 非理性的 표출을 아주 싫어하였다. 그래서 退溪의 思想은 朝鮮人으로 하여금 신바람과 같은 気의 편파적이고 「有欲」的인 세계에서 해방하도록 理尊精神을 강조하게 되었다. 그래서 退溪는 아예 신바람의 세계에서 부터 초연히 단절된 理性의 妙만을 생각하게 되었다. 이 점을 退溪는 「理의 주체가 됨은 気에 포위되지도 않고, 事物에 제한되지도 않음에 있다」㉝ 는 명제로 표현하였다. 그래서 退溪의 理는 모든 理性의 원천이 되는 原理로서 모든 인간이 천하에 마땅히 실천해야 할 가치다.

이렇게 退溪가 신바람과 거리를 취한 主理論者임에도 불구하고,

註㉜ 같은 책.

㉝ 退溪全書 上, p.808.

그의 「理」는 妙用이 없는 추상적 원리는 결코 아니다. 退溪시대는 이 民族의 신바람이 극도로 타락한 시대인 만큼, 그는 신바람의 理性化를 위한 妙의 思想보다 차라리 「理之妙」의 활력을 주장하게 되었다. 이래서 그는 理의 「至神妙用」(神에 이를만한 妙用)을 주장하면서 그당시 朝鮮人의 思考를 理의 共同善에 이르도록 생각하였다. 退溪는 「理의 본연한 주체는 能発能生하여 至妙之用하다. …… 그래서 理는 스스로 有用하기에 自然스럽고 陰陽을 낳는다」㉞고 하여 理之妙의 활력을 강조하였다. 그러므로 退溪의 理哲学은 元暁처럼 신바람을 理性化, 仏法化 시킨것은 아니지만, 역시 理의 妙用이 지닌 活力素를 共同体안에 심어 놓으려고 하였다. 그래서 그는 「理의 妙用之能이 나타나서 움직이는 것을 알지못하면 그것을 理를 死物처럼 인정하는것 같이 위태롭고, 진리가 또한 생활과 먼 곳에 있지 않다는 것을 제거하는 일과 같다」㉟고 단적으로 말하였다. 이 점에서 退溪는 理気를 분리시켜 気의 신바람이 아니라, 理의 活性化를 民族思想의 正統性으로 삼으려 하였다.

退溪와는 달리 栗谷은 元暁처럼 신바람의 気를 昇進시키고 理性化시키는 길이 民族中興, 民族正統性의 얼을 고양시키는 길이라고 생각하였다. 栗谷의 그런 철학은 「理通而気局」과 「気発理乗一途説」에로 요약된다.

註㉞ 같은 책 上, p.889.
㉟ 같은 책 上, p.465.

栗谷은 退溪와 달리 신바람의 気와 理性의 理를 二元論的으로 분리시키지 않고 그 둘은 「不雜不離」의 관계에서 円融하게 파악하려 하였다. 理는 形而上的인 「本然者」요, 気는 形而下的인 流行者인데, 이 理気의 관계는 栗谷의 말처럼 「본연자는 理之一이요, 流行者는 理의 分殊다」㉞ 이고 또 「理의 本体 가운데 気의 流行이 구비되어 있고 気의 가운데 理의 本体가 존재하게 된다」㊲ 는 방식이다.

이와같은 栗谷의 理論은 마치 義湘의 「一中一切多中一, 一即一切多即一」의 「큰 하나」사상을 儒学概念으로 옮겨 놓은듯 하다. 더구나 栗谷은 気의 신바람이 전제되지 않고서는 民族精神의 共同善指向과 理性化, 正統化는 불가능하다고 다음과 같이 말하였다. 「本然之性인 理를 은폐시키는 것도 気요, 그것을 부활시키는 것도 역시 気다」㊳ 그래서 栗谷은 退溪와는 달리 「신바람을 길들이기」로서 「矯気質」을 강조하였는데, 그의 그런 사상은 결국 民族的 経路인 신바람을 理性的으로 해방시키지 않고서는 民族中興을 기약하는 思想的 正統性이 성립될 수 없음을 알린다.

北傀와 대치하여 思想的 正統性을 수호해야 하는 우리는 元暁, 義湘, 退溪, 栗谷을 통하여, 例의 精神史的 正統性이 어떻게 이어져 왔는가를 보았다. 이들의 精神을 간단히 요약하면, 이미 第1章에

註㉞ 栗谷全書 上, p.194.
㊲ 같은 책, p.216.
㊳ 栗谷全書, p.757.

서 설명되었던 바와같이 이 民族의 심층속에 깊이 감추어져 있는 신바람을 우선 民族의 보편적 共同善에로 理性의 言語에 의하여 집결시키려 하였다는 점이다. 元暁의 「開合之妙」의 原理, 義湘의 「하나」 思想, 栗谷의 「理気之妙」의 철학등은 모두 다 민족의 집단 무의식인 신바람의 감정을 큰 하나의 저수지에로 모으는 妙를 강구하였다. 退溪의 哲学은 例의 신바람과 직접 관계를 가지고 있지는 않지만, 그와 좀 뉘앙스를 달리하여 理之妙用을 活力素로 찾았다는 점에서 역시 民族精神을 살아있는 理의 저수지로 모으려 하였다. 이렇게 볼 때에, 우리 민족정신의 정통성은 民族的集団形意識인 「신바람」의 힘을 民族共同의 善에로 理性化시키는데 성립한다. 이런 해석이 韓国思想史 속에 깃든 얼이다.

그런 점에서 북괴의 김일성 집단이 벌이고 있는 김일성 우상숭배운동은 결코 민족사상의 정통성에 등록될 수가 없는 異端이다.

저들은 이 민족의 신바람을 民族의 共同善을 위하여 理性化하려고 하지않고, 단지 김일성 우상숭배와 教条를 위하여 狂気化하려 한다. 그런 狂気가 늘 침략을 생각한다. 더구나 김일성이가 주체사상이라 내거는 「맑스-레닌주의의 조선화」가 이 민족사상의 정통적 얼이라 불리워질 수가 없다. 왜냐하면 「공산주의의 조선화」가 정확히 무엇인지 김일성과 그 일당이 단한번이라도 해석을 내린적이 없었다. 그런데 우리가 생각하기에 「맑스-레닌주의의 조선화」는 결국 계급투쟁에 의한 열광성과 「抽象의 精神」을 韓半島 속에 투입시켜 이 땅에 계급적 원한의식을 예리화 시켜 피

가 흐르는 계급적 복수극을 연출하겠다는 것 이외에 다르지 않다.

공산주의의 허위의식은 결국 원한과 복수의 심리를 조장하고 정당화 시키는 술책과 같다. 결국 이 반도에서 프로레타리아 계급만이 존재해야 하고 다른계급은 모두 숙청의 복수를 받아야 한다는 주장이다. 이 계급대립의 논리는 우리가 보아 온 民族正統思想의 줄기와는 너무도 다른 異端이다. 우리가 代表的으로 보아 온 元曉, 義湘, 退溪, 栗谷등의 정신은 모두 한결같이 민족 내부에 신바람을 狂気化시켜 한 계급만이 이민족을 지배해야 한다는 복수의 심리가 아니라, 共同善을 위하여 民族的 総和를 겨냥하고 있다. 統和의 思想은 계급적 원한에 의한 피의 복수가 아니다. 元曉의 和諍思想 義湘의 中道床思想, 退溪의 理尊思想, 栗谷의 矯気質思想등은 모두 한결같이 民族的「和」의 論理다.

이 正統的「和」의 논리에 의하면, 이 민족의 모든 계층은 서로 미워하기 위하여 존재하는 것이 아니라, 서로 도와주고 협력하기 위해서 존재한다. 이것이 곧 계층적 相補性의 原理요, 相互敎育의 논리다. 결코 우리의 정통사상은 김일성이가 충동질하듯 계급적 복수의 심리가 아니라, 계층적 조화의 논리다.

그러므로 우리는 결코 김일성식의 우상숭배와 교조주의, 그리고「추상의 정신」과 광기에 의한 대남 적화야욕을 조금이라도 수용할 수가 없다.

이런 점에서 우리는 우리가 알고있는 民族正統의 얼을 昇進 解放시키고, 우리의「평화통일 三大原則에 입각하여 한반도에 相互敎育의 原理에 의한 통일력을 신장시키며, 끝으로 異端的인 김일성

세력을 꺾기위하여 우리는 赤化革命을 無化시키는 창조적인 相応革命을 겨냥하지 않을 수 없다.

우리는 그 革命이 곧 「새마을 운동」이며, 그 운동을 뒷받침하는 理念이 「十月維新」이라고 믿는다. 또 維新体制의 正当性도 여기서 발단된다. 朴正熙 대통령은 새마을 운동과 維新의 理念을 政治制度와 결부시켜 말한 적이 있다. 이 維新과 새마을 운동이야말로 北傀의 南侵赤化를 革命으로 우겨대는 것에 대한 하나의 相応革命일 수 있다. 또 새마을 운동과 維新理念은 北傀의 狂的 신바람과 달리, 신바람의 理性的 昇進과 이념적으로 결부되어 있다.

朴대통령은 1973년 11월23일 전국 새마을 지도자대회에서 다음과 같이 말하였다. 「첫째 새마을 운동은 한국적 민주주의의 실천도장입니다…… 즉 새마을 운동은 우리나라에 한국적인 참다운 민주주의를 뿌리박기 위한 하나의 실천도장 입니다. 왜냐하면 새마을 운동은 한두사람이 모여서 되는 것이 아닙니다. 온 부락사람들이 전부 참여해야 하는 것입니다.…… 모든 사람의 의견을 듣고 모든사람의 동의를 얻은 다음에 그 부락전체의 이익이 될수 있는 사업을 선택하고 그 다음에 男女老少가 참여하여 서로 협동하고 땀흘려 이 일을 추진해야 합니다.……

다음에 두번째로 우리가 지금 추진하고 있는 이 새마을운동은 참다운 애국심을 기르기 위한 실천도장이다 라고 강조하는 바입니다. 살기좋은 내고장을 만들자는 이 愛鄕心은 곧 愛国心과 직결되는 것입니다.

다음에 세 번째로 우리가 지금 추진하고 있는 이 새마을 운동은 10월 維新을 실천하는 생활철학이요, 또 그 실천도장이다 라고 나는 이렇게 강조하고자 합니다. 10월 維新의 목적과 기본 이념은 우리가 서로 서로 도와서 땀흘려 일하고 民族의 安寧과 번영을 이룩하며 福祉国家를 건설하자는데 있으며 나아가서는 祖国의 평화적 통일을 촉진하자는 것이 그 궁극적인 목적이라고 풀이한 바 있읍니다. …… 모든 비능률과 비생산적 요소를 과감히 시정하고 근면하고 自助하고 협동하고 단결하여 国力培養과 国力의 組織化에 우리의 모든 힘을 집중해야 하는 것입니다. ……」㊴

朴正熙 대통령의 上記 発想을 요약하면 ① 새마을운동은 한국적 민주주의 土着化를 위한 実践道場이요 ② 새마을운동은 참다운 愛国心을 함양하기 위한 実践道場이요 ③ 새마을운동은 10월 維新을 구현하기 위한 実践道場이라는 理念으로 수렴 정리된다.

韓国民主主義, 愛国心, 十月維新의 実践道場인 새마을운동이 民族史的 思想의 正統性 속에서 일어나기 전에 韓国現代史의 精神的 흐름을 잠시 개관할 필요가 있다. 우리가 잠정적으로 1876년 丙子修好条約에 의한 강요된 開港을 韓国現代史의 기점으로 잡는다면, 100년이 경과한 오늘 날까지 社会思想의 흐름을 어떻게 보아야 할까?

1876년 개항을 전후하여 한국의 사회사상은 대개 다섯가지로 분류된다.

註㊴ 朴正熙大統領 演説文集, 第10輯, pp.268～271.

① 衛正斥邪意識 ② 開化実学意識 ③仏教維新意識 ④ 東学革命意識 ⑤独立協会精神등이 그것이다. 이 다섯가지 歷史意識이 지닌 강점이 있었음에도 불구하고 그것들이 義湘이 말한 「큰 하나」의 저수지에로 수렴되지 못하고 각각 따로 따로 놀았다.

이렇게 볼 때에, 우리민족의 현대사는 거의 한 세기동안에 3번의 민족적 집합을 가졌다고 보겠다. 첫 번째의 민족적 집합은 3.1운동이요, 두번째의 국민적 집합은 6.25 항전이요, 세번째의 국민적 집합은 4.19革命이다. 이 세가지 역사적 운동의 공통적인 이데올로기는 모두 「~에 반대하는」 抵抗意識의 化身이다. 이 점에서 아마도 한국 現代史의 두드러진 이데올로기가 모두 抵抗史 였다는 바로 그 점 때문에, 우리에게 너무도 쉽사리 그리고 거의 반사적으로 오직 抵抗만이 산 意識의 象徵으로 여겨지게 되었으리라. 그래서 例의 抵抗的 이데올로기가 낳은 否定的 思惟만이 意識의 生命으로 여기겠금 우리자신의 생각을 유도하게 되었다.

그러나 바로 여기에서 우리는 허심탄회하게 자기 반성을 하지 않으면 안된다. 왜냐하면 한국 現代史에서 우리는 단 한번이라도 능동적이고 적극적인 의미에서 「~을 창조하기 위한」이데올로기의 모음을 결행하여 본 적이 없었기 때문이다. 우리의 이데올로기는 현실을 미리 발전적 각도에서 창조하기 위한 信念의 体系로 승화되지 못하였다. 늘 극한적 否定의 思惟에 의하여 미리 대비하지 못하고 큰 사건이 지나간 다음에 (après coup) 그 사건을 성토하기 위한 지각생의 운명에서 우리는 벗어나지 못하였다.

예컨데 己未年 3.1운동은 독립 쟁취후에 우리의 정치 경제 교육 국방등을 어떻게 창의적이고 능동적인 자세에서 형성할 것인가에 이어지지 못하였다. 또 6.25 항전을 통한 反共意識도 저항에서 창조에로 우리의 현실적 이데올로기를 전향시키는 계기가 되지 못하였다. 우리가 수행하여 온 反共教育은 金日成 教条主義를 부정하는 것 보다 더 높은 수준을 넘지 못하였다. 그래서 否定的 思惟에만 입각한 反共意識은 조국의 운명을 헌신짝처럼 버리고 공산주의를 피해 미국에 안주하려는 생각을 은연중에 방치하여 두었다. 우리가 国土統一院을 갖고 능동적이고 창의적인 평화통일의 모색을 시도하여 보려고 한것은 극히 최근의 일이 아닌가? 4.19 혁명도 같은 범주에 속한다. 이 혁명은 現代史에서 反독재 부패 무능의 정권에 대한 저항적 이데올로기의 상징으로 찬란히 등록되어 있다. 그런데 그런 民主意識이 형식적 보편주의에 치우친 나머지 이 나라의 特殊性과 限界経験에 대한 배려가 희박하였다. 그래서 4.19 혁명은 이 나라의 特殊性의 문제를 해결하고 극복하는 슬기에 다시 접목되어야만 하였다. 여기서 우리는 5.16혁명의 정당성을 본다.

그런 점에서 이 「새마을운동」은 한국현대사의 한 세기 이래로 최초로 등장한 본격적 창조혁명이다. 다시 말하자면 새마을 운동은 이 나라에서 「저항의 이데올로기」를 「창조의 이데올로기」에로 탈바꿈시킨 계기가 되었다. 왜 새마을운동이 최초의 창조적 이데올로기의 효시라고 불리워질만한가? 이 점에 관하여 韓昇助교

수가 잘 분석하고 있다㊵ 새마을운동은 韓国民主主義의 発展을 위한 공통감각(common sense)을 신바람의 결을타서 생성 발전시키자는 이데올로기다. 새마을운동의 母体인 10월 維新이 내 건 理念이 自己革新의 정신을 출발점으로 하여 国力의 잠재력을 각성시키고 国力을 조직화시키며, 능률을 극대화시키는데 성립한다. 그리하여 維新政治가 추구하는 궁극목표는 自主·自立·自助·自衛의 정신적 물질적 터전 위에서 나라의 운명을 빛나게 만들어서 安定번영 그리고 평화통일을 성취하여 世界史 속에 民族中興의 기치를 펼럭이자는 것이다.

그와같은 民族中興이 결행되기 위하여 우리는 元暁, 義湘, 退溪, 栗谷등 先覚者들이 그려 온 民族共同善의 普遍化를 생각하지 않을 수 없다. 그러한 정신적, 물질적 共同善은 새마을운동을 통하여 창조적으로 구현되어야 한다. 韓国民主主義의 이념은 우리의 「限界経験」과 전혀 무관한 「코기토」(cogito)를 수입하여 우리의 경험과 理性을 물과 기름처럼 따로 따로 놀게하지 말고, 民主主義의 理性을 우리의 特殊한 「限界経験」의 普遍化로 昇進시키자는 깊은 철학적 요구를 담고 있다. 그리하여 韓国 民主主義는 우리 속에 끈질기게 남아있는 否定的 要素를 척결하고, 우리의 思想史的 文化的, 民族史的 特殊性에 입각하여 우리의 힘을 理性化, 解放化, 普遍化, 昇進化시키자는 것이다. 그래서 우리의 「평화통일 三大原

註㊵ 韓昇助 :「韓国政治의 指導理念」, 書香閣, pp.122 ~ 145.

則」이 천명한 이상대로 우리는 스스로 내부에서 창조력이 넘치는 民族主体세력을 계급투쟁의 심리에서가 아니라, 계층적 相補性의 原理에 따라 형성하며 国力을 증대시켜 国家安保는 물론 김일성의 異端的 妄想을 길들이지 않으면 안된다.

한국의 현실 여건에서 北傀의 異端세력을 길들여 흡수하고 평화통일을 달성하기 위하여 우리가 취할 수 있는 최선의 論理는 우리 스스로가 相応革命을 일으키는 수 밖에 없다. 이 相応革命은 무엇 보다 신바람의 결을 타야 한다. 신바람의 결을 타되 狂的인 「추상의 정신」에 노예가 되어서는 안되고, 그 신바람의 결을 共同体 지향으로 理性化, 昇進化시켜야 한다. 그래서 그런 昇進이 가능하기 위하여 元暁의 「和諍」思想, 義湘의 「一中多」思想, 栗谷의 「気発理乗之」思想처럼 和之妙의 正統性을 다시금 우리의 現代史에 부활시켜야 한다. 그리하여 階級的 복수극이 아니라, 모든 사회계층이 自発的인 総和力으로 단결하여 相互教育을 실시할 수 있어야 한다. 그러한 相互教育의 유기성 위에서 강력한 民族主体세력이 国民的으로 결속되지 않으면 안된다. 바로 그런 주체세력이 곧 평화통일의 저력이기도 하다.

10월 維新이 전개한 새마을운동은 위에서 전개된 相応革命을 정신적, 경제적으로 전개하기 위한 実践道場이다. 그런 점에서 우리는 한국 현대사에서 비로소 나타난 창조적 이데올로기로서의 새마을운동을 우리 모두의 革命으로 확대 심화시켜야 한다. 이점을 朴正熙 대통령은 国民教育憲章 宣布에 즈음하여 다음과 같이 말하였다.

「지금 우리나라는 정치적 안정과 경제적 발전을 통하여 널리 온 세계에서 개발도상국가의 시범이라고까지 불리워지고 있지만, 国民精神의 自己革新 없이는 더 이상의 큰 전진을 기대하기가 어려울 것입니다. 물론 경제적 번영의 밑바닥에는 강인한 의지와 근면한 노력에 사는 국민이 있는 법이며 민족중흥의 노력은 국민정신의 자기 개혁에서 우러나는 것입니다. 나는 이 헌장의 공포에 즈음하여 과거 우리 선인들의 미덕을 계승하는데만 그치지 않고 보다 밝은 내일을 창조하는데 중점이 두어져야 할 것을 강조하고자 합니다」 이러한 思想은 우리가 여태껏 남북통일을 위해 필요하다고 생각한 相応革命(counter-revolution)의 정신을 집약적으로 표현하고 있다. 이제 우리는 赤化革命에 대한 守勢에서부터 相応革命에로의 능동적이고 진취적인 공세를 취해야 할 때에 이르렀다.

脚註原文

④ Il faut admettre que la pensée ne se constitue comme pensée pour elle-même qu'au fur et à mesure qu'elle se réalise daus l'exPerience.

⑤ La sensibilité est dejà susceptible de raison.

⑥ Chaque objet n'est accessible qu'à un type déterminé de la pensée (on dirait mieux de la conscence); il ne saurait, sans absurdité, être donné dans une pensée d'une autre structure. S'il est absurde que des sons soient vus ou des couleurs entendues, il est tout aussi obsurde que des formes catégoriales saisies comme des couleurs ou des sons; chaque objet n'est accessible dans sa spécificité qu'à une pensée de type déterminé.

⑦ Il faut mettre la conscience eu présence de sa vie irréfléchie dans les choses et l'éveiller à sa propre histoire qu'elle oubliait; c'est là l vrai rôle de la réflexion philosophique.

⑨ La question de savoir si la pensée humaine peut atteindre une vérité objective n'est pas une question théorique, mais une question pratique. C'est dans la pratique que l'homme doit démontrer la vérite, e est-à-dire la réalité, la puissonce, la

précision de sa pensée

⑯ Il n'y a de vrai dialogue que lorsque je m'efforce d'entrer dans la pensée et les sentiments de l'autre, aux fins d'apprendre de lui et de lui donner à mon tour. Le dialogue nâet du désir de s'écouter l'un l'autre pour s'enrichir l'un l'autre.

⑰ Se tromperait-on en disant que l'esprit d'abstraction peut á certains égards être regardé comme une transposition de l'impérialisme dans le mondé mental?

⑳ It is true that pragmatic writers have laid more stress than any previous philosophers on human action.
But nothing could be more ludicrous than to call this their primary interest, or to explain it by their belief that purely theoretic knowledge of realily, and truth as such, are unattainable.

㉒ Le Marxisme n'est pas une'education, mais un dressage.

㉓ Le Marxisme est un optimisme de l'homme collectif recouvrant un pessimisme radical de la personne.

㉔ Nous ne sommes libres que dans la mesure oir nous ne sommes pas entièrement libres.

㉕矛盾相争者有年　爰乃曉公　挺生羅代　和百家之異諍　合二門之同帰.

㉖比経宗要有開有合　合而言之　一味観行為要．開則説之，十重法門為宗.

㉗開不増一，合不減十，不増不減，為其宗要也.

㉘是以開合自在，立破無　碍，開則不繁，合則不狭，立而無得，破而無失.

㉙法性圓融無二相，諸法不動本来寂.

㉚窮坐実際中道床，旧来不動名為仏.

㉛一中一切多中一，一即一切多即一.

㉜理之為体，不囿於気　不局於物.

㉝本然之体，能発能生至妙之用　理自有用　故自然而生陽生陰也.

㉞不知妙用之能顕行，殆者認理為死物，其去道不亦遠乎.

㉟本然者　理之一也，流行者　分之殊也.

㊱本体之中流行具焉，流行之中本体存焉.

㊲本然之性，使之蔽者　気也，使之復者　亦気也.