



대한민국의 근대화: 국가와 사회의 분화

이 | 종 | 은 | 국민대학교 정치외교학과

대한민국은 국민국가라고 일컬어진다. 그런데 어떠한 의미에서 국민국가라고 볼 수 있는가? 이와 같은 질문을 던질 수 있는 이유는 대한민국은 국민국가가 되는 데에 서구와 같은 길을 걷지 않았기 때문이다. 서구에서의 근대 국가는 사회와 국가의 분화를 전제로 하며, 개인이 대두되어야만 사회와 국가의 분화가 있을 수 있다. 개인, 사회 그리고 국가라는 개념은 외래의 개념이며, 이 외래어를 수용하여야 하였던 당시에 우리에게서 그 외래어에 해당하는 실체가 없었다고 해도 과언이 아닐 것이다. 그 단적인 예가 'nation'이라는 용어에서 나타난다. 일상적으로 우리가 쓰는 'nation'은 'ethnic group'라는 의미가 강하다. 국민국가에서의 'nation'은 'ethnic group'에 속하는 사람들이 개인으로 일단 해체가 되었다가 정치적인 원칙에 합의함으로써 다시 '국민' (nation)으로 재결합하는 과정을 거쳤다. 우리는 개인이 된 이후에 시민이 되는 과정이 생략되었다고 하겠다. 개인보다 집단을 강조하는 'nation'이라는 개념에 익숙하여진 데다가, 국가가 개인 및 사회에 대하여 우위를 점하는 역사로 점철되었다. 그래서 대한민국의 정치적인 근대화는 국가와 사회의 분화를 의미하며, 이것은 대한민국의 민주화와 궤를 같이 한다고 본다.

주제어: 근대화, 개인, 사회, 국가, 국민국가, 국가와 사회의 분화, 민족, 네이션, 민주주의화

I. 서언

1948년에 공식적인 정치적인 주권을 가진 근대국가로서 대한민국이 성립되었다. 하지만 서구적 의미에서 볼 때, 실질적인 국민국가로 볼 수 없다. 대한민국은 비서구적이며, 근대성을 가진 것도 아니었기 때문이다. 그 무렵에 서구에서는 오늘날 달성된 유럽연합의 기틀에 열리기 시작하였다. 이렇게 보면, 서구에서 근대 국민국가의 해체의 조짐이 시작될 때에 대한민국이라는 근대국가가 탄생하였다.

바로 이 점에서 대한민국은 탄생할 때부터 문제를 안고 있었다. 외형적으로 근대국가의 모습을 가지게 되었다고 하여, 대한민국이라는 국가와 사회가 근대화된 모습으로 나타나지 않았기 때문이다. 그래서 그 후에 대한민국은 정치구조에 있어서 급격한 비연속성(discontinuity)을 경험하면서 국민국가를 형성하여야만 하였다.

전통적(traditional)인 것에 대비되는 것이 근대적(modern)인 것이다. 농업경제에 기반을 두는 전통사회는 산업화를 겪으면서 도시화가 이루어짐으로써 근대화되었다. 그런데 산업화 과정은 과학기술의 발전을 전제로 한다(Apter 1977, 456). 이렇게 보면, 농경사회에서 산업사회로, 미신에서 과학으로, 공동체(Gemeinschaft)적인 사회에서부터 원자적이며 관료적인 결사체(Gesellschaft)적인 사회로 변모하는 것이 근대화라고 하겠다. 결사체적인 사회로 변모한 것은 경제적인 합리성이 지배하는 시민사회가 성립하게 된 것이다. 이러한 사회를 전제로 하여 국가의 영역에서 정치적인 자치와 민주주의가 실행되고, 개인이 자유를 향유하게 되었을 때 근대화가 되었다고 말할 수 있을 것이다.

이렇게 보았을 때, 대한민국의 근대화라는 문제는 국가와 사회의 분화라는 문제에 봉착하지 않을 수가 없을 것이다. 이유는 건국 당시 서구인이 생각하는 개인, 사회 그리고 국가라는 개념을 가지지 않았으며, 더군다나 국가와 사회의 분화라는 개념이 확립되지 있지 않았다고 여겨지기 때문이다. 그래서 건국 후에 정치사는 파행의 길을 걸었다고 여겨진다. 그래서 필자는 국가와 사회의 분화하는 과정을 대한민국의 근대화 과정으로 보고자 한다. 그런데 국가와 사회를 분화하게 되는 과정에는 개인이라는 개념의 확립이라는 문제가 내포되어 있다. 따라서 국가와 사회의 구별이라는 문제를 근간으로 하되 개인의 확립이라는 문제도 다루고자 한다.

그렇게 하고자 하는 이유는 다음에서 찾을 수 있겠다. 근대 서양사상은 봉건주

의에서 자본주의로의 이행과 전통사회의 근대화와 같은 거대한 유형에 관심을 두었다. 그러나 전환의 세기(1500-1800) 동안에 경제적 논의에서 중심적 위치를 차지한 개념은 시민사회였다. 시민사회가 국가로부터 분리되었다는 점이 새로운 교환경제의 특색이었으며, 이것이 정치, 사회, 도덕적 조직에 상당한 영향을 미쳤기 때문이다(Gamble 1981, 41).

건국당시에 우리에게 주어진 개인, 사회 그리고 국가라는 정치적인 재료(political materials)가 어떠한 것이었나를 살피고, 그 재료를 가지고 우리가 어떻게 국민국가를 만들려고 노력하였는지를 살펴보고, 이를 반추하고자 한다.

II. 주어진 전근대

1. 개인

우선 개인이라는 문제에 대하여 검토하기로 하다. 서양이 중세의 유기체적인 사회로부터 근대국가 및 사회어로 이행하는 데에는 개인에 대한 의식 및 개인주의를 빠트릴 수 없기 때문이다. 문제는 한국인에게 개인에 대한 자각이 어느 정도 있었는가하는 점이다.

유교적인 전통사회에서 개인의 위상은 어떠하였는가? 개인은 사회에 대하여 권리를 주장하기보다 의무(duty or obligation)를 다하는 것을 중시하였다. 사회가 개인에게 무엇을 해줄 수 있는지를 묻지 않았지만, 개인은 사회가 없이는 선한 생활을 영위할 수 없다고 여겨졌다. 그러므로 다른 사람에 대한 의무에 헌신할 것을 강조하였다(Hsieu 1968, 277). 이것이 예이고 인이었기 때문이다.

유교 사상가들이 서구인들이 주장하는 것과 같은 인권에 관심을 가지지는 않았다. 그렇지만 각자에게는 침해할 수 없는 값어치(worth)가 평등하게 있다는 것을 인정하였다(Hsieu 1968, 271). 그러나 이것은 서구와 같은 개념으로 개인의 자유와 권리에 대한 평등보다는 인간이 인간으로서, 즉 仁을 실천할 가능성을 가진 존재로서의 인간의 평등을 명확히 인정하였다는 것을 의미한다(Hsieu 1968, 271-273).

유교에서는 오류이라는 인간사회에서의 다섯 가지 기본적인 관계는 주어진 것으로 가정하고, 개인이 이에 순응하여 처신하는 것을 극기복례라고 가르친다. 이

처럼 개인은 인간관계와 집단에서 정체성을 갖는다는 점을 유교가 강조하는 데에 비하여 근대의 서양은 사회로부터 분리될 수 있으며, 자신의 힘으로 우뚝 서있는 개인을 강조한다. 요컨대, 로빈슨 크루소와 같은 수많은 원자적인 개인들이 계약을 통하여 사회와 국가를 기계적으로 만듦으로써 개인이 사회와 국가에 대하여 새로운 관계를 형성할 수 있다는 관념은 우리에게 있었다고 말하기 어렵다. 따라서 이러한 관념의 근저에 있는 개인의 창의성이나 자율성이 우리에게 자리를 찾기가 어려웠다.

그렇다면 우리가 개인이라는 개념을 수용하는 데에 어려움이 없었는가? 아쉽지만, 우선 일본의 예에서 찾아보자. 개인주의라는 용어는 개인이 자체로서 충족되고 통합된다는 긍정적인 의미가 있다. 바로 이 점을 동양인으로서 이해하기 어려웠다. 게다가 ‘個人主義’라고 번역하면, 이는 ‘한 사람主義’라는 부정적인 의미를 가지며, 개인이 집단으로부터 유리되는 한 사람을 상정한다는 것이 분명해진다. 게다가 이 용어는 가끔 ‘利己主義’라고 번역되기도 하였다. ‘자신을 이롭게 하는 主義’라는 것은 경멸받을 만한 의미를 담고 있다(Ketcham 1978, 142-43). 그래서 가족, 마을, 藩과 같은 공동체가 개인에게 요구하는 인간관계라는 맥락에서 사회를 보는 일본인의 관점에서는(김용덕 1983, 22) 개인주의라는 이질적인 개념을 흔쾌히 받아들이기가 어려웠다.

즉 타인이나 사회와 대치적인 입장에서 서 있는 개인을 상정한다는 것을 수용하기가 어려웠다. 일본인들은 전통적으로 화(和)를 유지하는 것을 중시하였다. 화는 인화, 화합, 융합 등을 의미하며 일본의 정신과 문화를 나타낸다고 여겨진다(노성태 1995, 37). 그렇다고 해서 집단에 정향적인 사회에 사는 사람이 개인주의적 사회에 속하는 사람보다도 본래부터 덜 이기적이었다는 것은 아니다. 문화적이며 도덕적인 압력 때문에 개인의 이기심이 어떠한 방식으로 표출되는 것을 막았을 뿐이라고 생각된다. 서구에서도 중세로부터 근대로 넘어오는 과정에서 볼 수 있는 것은 이와 같은 문화적이며 도덕적인 압력을 제거하였다는 점이다. 그러나 오랜 기간 동안 집단정향적인 사회가 지속되면, 개인정향적인 사회와는 현격하게 다른 습관과 가치가 굳어져서 개인들이 어떻게 상호작용하며, 결정을 하며 정치체가 어떻게 작동하는지에 큰 영향을 미치게 마련이다.

어쨌든 이상과 같이, 명치시대로부터 개인주의가 비롯하게 됨으로써 일본사회는 변모를 겪게 되었다. 이를 마루야마 마사오(丸山眞男)는 무엇 ‘인’(である) 사

회 혹은 무엇'인' 도덕으로부터 무엇을 '하는' (する) 사회조직으로의 변모라고 표현하고 있다. 즉 그에 따르면, 일본의 사회는 서구와 같이 '하는' 사회가 아니라, 무엇'인' 사람들의 사회였다. 여기서는 무엇을 하는 사람인가보다도 지위와 신분 그리고 친척관계가 어떠한 지가 보다 중요시된 사회였다. 그래서 무엇인 사람들의 사회에서 무엇을 하는 사람들의 사회로 바뀐 것이 일본의 근대화이라고 하겠다. 즉 신분에 의한 공동체에서부터 자유 계약에 의한 결사로 바뀌지게 된 것이다. 이러한 점은 다른 아시아 지역의 근대화 과정에도 적용된다고 하겠다(丸山 1961, 154-180).

이처럼 동양에서는 개인이라는 개념이 수용되기 어려웠으며, 개인으로 하여금의 의(義)가 아니라, 이(利)를 추구하게 한다는 것이 한국인에게도 어려웠던 것은 마찬가지였다. 유길준을 예로 들어 보자. 그는 인간이 이기적인 경쟁심을 가졌으며, 사회가 진화할 수 있고, 정치와 윤리는 분리되어야 한다는 시좌를 가진 것으로 전제하였다. 그러나 그가 그렇게 한 것은 결국 부국강병을 위한 것이라고 볼 수 있겠다. 부국강병을 위하여 인간의 본성을 그대로 인정하고, 이 본성을 기반으로 하여 종전과는 다른 퍼스날리티(개성 혹은 인격; personality)를 인간에게 부여하여, 부국강병에 기여할 수 있는 한민족의 민족성(국민성; national character)을 형성하려고 하였고 했다고 보는 것을 적절할 것이다.

한말의 정황은 국가의 존속이라는 것이 급선무가 아닐 수가 없다. 국가로부터 분리된 개인을 발견하는 것보다는 개인을 보존할 수 있는 국가의 존속이 급선무였다고 하겠다. 요컨대, 개인의 발견이 아니라, '국가의 발견' (Discovery of the State)이 절박한 과제였다고 하겠다. 그런데 당시 民國의 보전은 그 구성원의 자발적인 참여가 없이는 불가능하다고 생각되었다. 그래서 유 길준은 한편으로는 자발적인 참여를 유도하기 위하여 인간에게 이기심과 천부인권을 인정하여 조선인을 민국의 보전에 동원(mobilization)하고자 하였다. 그런데 다른 한편으로는 전통적인 윤리와 전통적인 사회질서를 유지함으로써 부국강병을 달성하고자 노력하지 않을 수 없었다. 그 이유는 당시의 민중이라는 '정치적인 재료' (political materials)로써는 그렇게 할 수밖에 없었기 때문이다. 그래서 인간을 서구에서처럼 개인으로 만들겠다는 생각은 염두에 없었을 것이라고 보는 것도 무리는 아닐 것이다.

그 이유는 원래 "윤리체계로서 유교는 집단주의적이며 반개인주의적이다. 반개인주의적이 된 이유를 설명하는 한 가지로 초월적인 신의 부재를 들 수 있다. 개인

이 특별한 역할을 하는 데에 관련된 신이 없으며, 그리하여 신 앞의 평등이라는 개념이 없으며 피안의 세계에서 구원이라는 관념이 없다”(Abercrombie 1986, 129-30). 따라서 “유교의 윤리체계는 개체성이나 인성의 분리된 발전보다 ‘gentle humaneness’ 이 가지는 가치를 강조한다”(Abercrombie 1986, 72). 유교의 윤리체계는 인권사상과 계약사상이 부재하며 효와 가족에 대한 충성과 전통적인 공동체적 그리고 집단적인 가치와 사회적 조화의 강조하기 마련이었다.

2. 사회

‘society’ 라는 단어도 당시의 일본인에게 이해하기 힘들었던 단어였다. ‘society’ 라는 단어가 ‘individual’ 이라는 단어와 밀접한 관계가 있기 때문이었다(柳父 1982, 22). 두 단어의 수용에 일본인이 어려움을 왜 느끼게 되었는가? 번역어가 정착이 되기까지는 실로 40가지 이상의 번역어가 고안되었다고 한다. 그 중에는 世間이라는 말도 들어가 있었으나, 이 역어는 정착되지 않았다(阿部 1995, 175). 세간이라는 말로 정착이 되지 않은 이유는 ‘society’ 라는 말에는 개인의 존엄과 다시 말하면 ‘individual’ 이라는 용어가 가진 의미와 불가분의 관계가 있다는 것, 즉, 신분, 계층에서 벗어난 독립적인 개인의 집합체라는 의미가 있다는 것을 알았기 때문이다.

그렇다면, 世間(세간)이란 무엇인가? 세간이란 자신의 주위에 있으면서 자신과 이해관계를 가지고 있는 인간의 집단을 의미한다(阿部 1995, 50). 그런데 중요한 것은 세간은 개인이 만드는 것이 아니라, ‘주어진 것’(所与)일 뿐이다(阿部, 14). 그래서 세간에서 개인은 모습을 드러내지 않고, 집단 속에 매몰되어 버린다. 일본인은 늘 이 세간을 강하게 의식하면서 살고 있다. 말하자면, 일본인의 준거집단이라고 일컬을 수 있는 개념이다. 세간이 준거집단이라는 것은 인간은 자신을 행동의 절대적인 기준으로 삼는 것이 아니라, 타인과의 관계에서 기준을 삼는다는 것을 의미한다(阿部 1995, 137).

그런데 근대화되었다는 오늘날의 일본인이 사회가 아니라, 실제로는 이러한 세간에 살아가고 있는지 모른다는 자성의 소리가 나오고 있다(西尾 1999, 144). 이것은 개인과 사회관계를 유기체적인 입장에서 생각하고 행동하는 경우가 아직까지 많다는 것을 의미한다. 유기체적인 입장에서 보면, 사회는 개인의 행복을 위한

수단이 아니라 그 반대이다. 이러한 사회에서는 개인의 합리적인 타산을 기초로 하여 사회를 만든다는 것은 생각을 할 수가 없다. 개인은 사회에서 그저 태어나서 죽을 뿐이다(淸水 1935, 52-53). 세간이라는 용어는 한말과 일제강점 시대에까지 우리도 써왔던 용어였다. 우리도 아직까지 세간에서 살고 있는 것이 아닌가라는 반문을 제기할 만하다.

이상과 같이 보면, 개인의 자발적인 결사체로서의 사회라는 것을 의식하고 우리가 사회생활을 한 것이 언제부터 묻는다면, 이에 답하기는 지극히 어려울 것이다. 서구적인 의미에서의 사회라는 개념이 우리에게 소개된 것은 언제부터인가? 오늘날의 의미로 사회라는 개념을 사용하기 시작한 것은 19세기 말 일본유학생들의 글에서 나타난다고 한다.¹⁾ 그렇지만 사회라는 개념을 적극적으로 정착시키는 데에는 『독립협회』의 활동을 간과할 수 없다. 그 의미는 (1) 국가적인 일과 구별되는 새로운 공공의 영역을 가리키거나(박명규 2001, 2), (2) 각종 단체에 참여함으로써 공론을 형성할 필요가 있다는 것을 주장하기 위하여서는 사회라는 개념이 필요하였다(박명규 2001, 2). (3) '여러 사람이 서로 도와주며 교제하여' 사회력을 인위적으로 향상시킴으로써 공익, 진보 그리고 개화를 달성할 수 있다고 보았다. 이렇게 사회라는 용어가 쓰여 지기 시작하였지만, 사회를 지칭할 만한 전통적인 용어, 즉 '조선전국', '국중', '경향각처', '내지', '방곡', '국내', '세계' 혹은 '상하귀천 남녀노소', '하향 백성', '조선 사람', '조선 인민', '사사 백성', '사사 사람' 등의 용어가 오히려 더 많이 쓰여 졌다(박명규 2001, 4).

그 후 천도교가 발간한 『만세보』의 창간호의 논설을 '사회'라는 제목으로 이인직이 썼다. 여기서 사회는 '공간적 시간적 범위가 매우 광대한 범주로부터 일시적이고 소규모의 단체에 이르기까지를 모두 포괄하는, 다양한 인간의 집단을 의미한다' (박명규 2001, 5). 그 후 일진회의 취지서에서 보면, 사회를 '인민의 단체결성으로 이루어지는 공동의 장으로 파악' 했다는 것을 알 수 있다. 이로써 국가권력과 구별되는 자발적인 결사의 자유와 그 자율적인 활동을 정당화할 필요성이 당시에 있었다는 것을 알 수 있다.

여기서 일단 강조하고자 하는 것은 우리가 사회라는 용어를 쓰고 있지만, 서구에서의 사회가 가지는 의미를 실제 생활에서 체화하지 않고 사회인지 세간인지를

1) 여병현 1895; 박명규 1998, 2에서 재인용.

구별하지 않고 아직까지 살아가고 있는 것 같다는 점이다. 그래서 우리의 국가라는 것도 서구와 같은 의미의 국가, 즉 자발적인 개인의 집합인 사회에서 생성된 결사체로서의 국가라는 의미를 가지지 못 하였다고 말할 수 있을 것이다.

3. 국가

그렇다면, 우리에게 전국 당시에 국가라는 것은 무엇이었을까? 동양은 자아에 대하여 서양과 다른 개념을 가졌기 때문에 국가에서 개인이 차지하는 위치도 다르다. 가족이라는 모형이 생활의 전반에 걸쳐서 널리 퍼져 있기 때문에 국가는 대가족이라고 여겨졌다. 가족과 국가라는 집단에 도덕적이고 정의(情誼)적인 의미가 스며있다고 생각하며, 개인이 정치체와 무관하게 어떤 권리를 타고 났거나, 양식을 가진 독특한 존재라고 생각하지 않기 때문에 국가를 권리와 의무를 엄격히 규정된 계약의 산물로 여기지 않는다. 선한 생활을 위하여 국가가 존재한다는 점에는 공자나 아리스토텔레스가 동의할지 모르지만, 유교적인 문화에서는 개인이 그리스의 도시국가에서처럼 공공생활에 적극 참여한다는 개념은 없다. 평민은 그저 복종하는 일밖에 없다. 그러므로 동아시아에는 “인민을 위한” 정부는 있었지만 ‘인민의 인민에 의한’ 자치정부는 찾기 어렵다.

그리고 유교가 문명을 최고도로 구체화 한 것을 국가로 여긴다고 해서 서구의 전체주의와 비견하는 일은 적절하지 못하다. 국가를 지상에 존재하는 신적인 이념이라고 보는 헤겔의 관점은 너무 신비적이고, 추상적이다. 이에 반하여 유교의 국가관은 그 구성원의 관계를 너무나 당연시 하여 세속적인 것으로 본다. 그러므로 문명을 구체화한 것이 국가라는 점에는 헤겔과 공자가 같다고 하더라도 양자는 다르다.

마찬가지로 유교적인 국가는 전체주의적 국가와 다르다. 강제적이라는 점에서는 전체주의 국가와 동아시아의 관행에 유사성이 있을는지 모른다. 그러나 동아시아의 국가가 권위적이었는지 모르지만, 전체주의 국가처럼 이념적인 색채를 띠지 않았다. 개인은 집단적인 의무에 복속할 뿐이다. 사회에서의 사적(personal)인 관계에 최정상의 위치에 접하고 있는 것이 동아시아의 국가이다. 다시 말하면, 동아시아의 사회는 수직적이며, 이것이 국가의 영역까지 확장됨에 비하여 서양의 사회는 수평적이다(Ketcham 1978, 92).

국가에 대한 동아시아의 개념은 서양의 국가처럼 전체주의적이지도 않으며, 신비적이지도 않다. 예를 들면, 아브라함은 신의 명령을 따라 자식을 희생시킬 준비가 되어 있었다. 이에서 나타나는 것처럼 동양의 국가는 신의 의지가 역사를 통하여 구현되는 국가도 아니며, 끊임없는 계급투쟁에서 어느 쪽을 위한 도구도 아니다. 유교사상의 황제는 하늘로부터 위임을 받아 통치하며, 전체로 신민의 최고의 그리고 궁극적인 유대를 구체화 하는 것으로 여겨졌다. 그러면서도 황제조차도 자신의 덕성을 지키고 덕성에 따라 통치하게끔 되어 있다. 그렇지 않으면 하늘에 의하여 자격을 상실하게 된다. 이것을 천명사상이라고 부른다. 이는 존 로크가 표명한 저항권과 비슷하다고 하겠다. 그에 의하면, 지도자가 국가의 본연의 임무를 수행하지 않아서 도덕성을 상실하게 되면 이에 따라 정치적 권위도 상실하게 된다. 이렇게 보면 유사하지만, 로크의 국가는 개인의 편의를 위하여 구성되며 사회나 공동체와는 대치적인 입장에 있다고 여겨진다. 그러나 유교사상에서 국가는 공적인 양식에 기초를 두며 신성화되며, 모든 것을 망라하는 실체이다.

이러한 유교적인 이상은 서구의 정부이념과 차이가 난다. 명치시대(1868-1912)에 반유교주의자인 니시아마네(西岡)는 정치와 도덕을 연결시키는 유교적인 사상에서 악의 근본은 자신을 수양하고 타인을 다스리는 것이 같은 것이라는 가정이라고 기술하였다(Havens 1970, 121; Ketcham 1978, 93). J. S. 밀과 같은 이의 공리주의적 견해를 수용한 니시는 양자의 연관은 혼란을 가져온다고 보았다. 정치는 도덕과는 다른 현상이기 때문이다. 양자를 섞는 것은 객관성과 과학적인 분석 그리고 개인과 집단의 이익을 계산하는 것을 저해한다고 보았다. 그러나 유교의 입장에서 보면, 양자를 분리시키는 것은 사회의 도덕적 성실성을 손상시키는 것이다. 그 자체가 지극히 부도덕적인 일이다. 보기에 따라서 공리주의, 실용주의 그리고 과학적인 효율이라는 서양의 교의는 물질적인 가치와 서로가 적대적일 정도로 개인의 권리를 중시하기 때문에 결하는 것이 많다고 여겨졌다.

국가와 공동선에 대한 서양과 동양의 사고를 비교하여 보면, 동양에서는 국가가 아주 오래 전부터 지속된 전체로서의 인간의 포괄적인 가족이며, 그래서 문명을 최고도로 구체화한 것이라는 고래의 개념이 있다. 이러한 사고에서는 가족이나 국가라는 보다 큰 실체와 유리된 개인은 상정하기가 어렵다. 가족이나 국가에 대한 관계는 정해진 것이기 때문에 지울 수 없으며, 서양의 계약사상은 발붙일 여지가 없다. 즉 인간의 관계는 주어진 것으로 보고 개인 상호간의 자발적인 계약으로 새

롭게 형성해 나갈 수 있는 것이라고 보지 않은 데에 특징이 있다고 하겠다. 또한 명시적인 이념이나 추상적인 원칙에 집착하지도 않는다.

이에 반하여 서구의 사상은 보다 추상적이고 이념적이다. 예를 들면, 불란서 혁명 당시의 인권선언이나 미국의 독립선언에 나타난 계몽주의적 이상이 국가의 기초가 되었다. 자연권이나 천부인권이라는 개념으로 인권을 정당화한다는 점에서 서구의 사상은 추상적이며 이념적인 것이다. 개인과 개인, 그리고 개인과 집단의 관계가 선언이나 교의로 추상화될 수 있다는 데에 서구 사상의 핵심이 있으며, 그래서 국가를 초월하는 이념이다.

또 다른 측면에서 보면, 유교문화에서 가족, 친족, 마을, 작업 팀, 학교와 같은 집단은 본질적이고 명시적으로 규정하는 실체이다. 그러한 집단 내에서 촉진되며 충족되는 감정적이고 사회적인 관계로 개인의 존재가 이루어진다. 집단 내의 기반(羈絆)이 보다 간접적인 국가의 정책이나 개인의 양식 혹은 개인의 의지보다 우선한다. 집단 내에서 개인은 자신의 이기심을 극복하고 집단의 선에서 개인적인 완성을 찾으려 의무가 지워진다. 집단내의 정감과 연관이 깊고 우선시됨에 따라 서양에서 그렇게 부각되는 개인의 양식과 보편적인 원칙은 억눌러진다.

그러나 서양에서 개인의 양식, 내면의 신념, 선택 그리고 언질에 대한 감각이 공동선을 규정한다. 개인의 내부에서 이성이나 감각을 통하여 공유하는 가치와 필요를 이해하는 개인의 능력이 공공생활을 고귀하게 하는 결정적인 요소로 여겨진다. 양식에 대한 확고한 신념은 개인적이지만 보편적인 원칙의 부분이며, 이 보편적인 원칙이 공동선을 규정한다.

요컨대, 공동체와 결사라는 대비에서 본다면, 한국은 공동체의 전통이 오래 되었다고 볼 수 있을 것이다. 그렇다면, 결사로서의 국가라는 개념을 내면화하기가 어려웠을 것이라는 것을 쉽게 추측할 수 있다. 더군다나 종교의 영향을 서양만큼 받지 않았기 때문에 추상적인 원칙을 구체화하는 것이 국가라는 관념은 가지기 어려웠다.

이상과 같은 인간, 인간의 집단 나아가서 정치조직에 대한 관념을 가지고 대한민국은 건국되었다고 보아도 크게 잘못 되었다고 말할 수 없을 것이다. 그렇다면 이상과 같은 정치적인 재료로써 건국이후에 우리는 어떻게 국민국가를 만들어 왔던가?

4. 개인, 사회 그리고 국가에 대한 이해

이상에서 유교권에서의 개인, 사회 그리고 국가라는 개념은 서구와 달랐으며, 공동체적인 특질을 가진 동양에서는 서구의 개념 그대로 수용하기 어려웠다는 것을 살펴 보았다. 한국인이 언제부터 이러한 서구의 개념을 이해하기 시작하였으며, 이들의 관계를 어떻게 파악하였는지 살펴보자.

『만세보』에 국가와 사회의 연관에 대한 글이 게재되었다. 개인이 자신의 욕망에 따라 구성한 것이 사회이며, 다수의 개인이 서로 힘을 합하여 하나의 단체를 구성하여 협력하고 생활의 진보를 꾀하는 데에서 국가가 출현하게 되었다는 것이 기술되어 있다.

“국가가 법적인 범주로서 그 구성원들을 모두 평등하게, 동등하게 취급해야 하는 데에 반하여 사회는 역사적으로 형성된 범주로서 구성원들 간에 차이와 격차가 나타날 수밖에 없는 사적 영역이라는 것이다. 또한 국가는 법인과 같이 단일한 의지와 권리의무를 갖고 타 영역과 뚜렷한 경계를 갖고 있으나, 사회는 전체로서의 법률과 같은 것이 없이, 단지 예의와 역사적으로 형성된 관계 속에서 상호 작용하는 것이다. 따라서 개인의 자유도 국가와 사회에 대하여 각기 다른 의미를 갖는다고 한다. 국가와 관련하여 개인의 자유란 피치자 중인이 입법기관과 같은 기구를 통해 자신들의 의지를 정치적으로 표명할 수 있는 상황을 지칭한다. 반면 사회에 대하여 개인의 자유란 하층의 개인도 능력이 있으면, 상층에 올라갈 수 있는 것을 의미한다. 국가의 편성원리에는 사회적인 원리가 매우 큰 영향을 미치는데, 예컨대 사회의 상층부가 국가권력을 독점하여 자신들의 집단적 이익을 확보하려 할 때에는 정치상 자유가 없는 피지배자층이 형성된다. 그렇지만 인민이 점차 개명함에 따라 바로 이 국가와 사회 간의 긴장이 나타나고 그 결과 인민의 권력이 점차 확장되어 나왔다. 정치상 혁명이 권력집단의 변천을 의미한다면, 사회상 혁명은 인민의 개명이 진전하여 소수 상층집단의 사회적 특권을 타파하고 ‘國民同等之權利’를 확립하는 일이다.”²⁾

국가와 사회의 관계를 비교적 정확히 기술하였다고 하겠다. 그러나 이 글은 순

2) 『만세보』 1906년 9월 19일부터 26일까지 한문으로 연재된 글을 박 명규가 분석적으로 기술한 것을 재인용하였음(박명규 2001, 7).

한문체로 쓰여져 있으며, 서양의 책을 번역한 것을 옮긴 것 같으며, 현실의 구체적인 예가 없이 이론적으로 기술되어 있다. 따라서 대중에게 어느 정도 영향을 미쳤는지는 알 수가 없다.

그러나 국가와 사회의 관계를 위의 글에서 나타나듯이 긴장의 관계에서만 보지 않았다. 반식민지화하는 급박한 정세를 고려하고 사회진화론에 영향을 받아 국권을 회복하여 독립, 자강하는 것이 초미의 관심사가 되지 않을 수가 없었다. 그래서 애국계몽운동기에는 사회는 국가의 구성기반일 뿐만 아니라, 국가를 지키고 발전시키는 기반으로 인식되었다. 그래서 사회 전체가 단결하여 힘을 배양함으로써 국권 회복의 여지가 있게 되며, 나아가서는 강력한 국가의 형성하고 유지할 수 있다고 보았다(박명규 2001, 8-11). 이상과 같이 보면, 당시 지식인들이 사회를 강조한 이유는 조선의 민중을 사회에 참여하게 그들을 동원하여 부국강병을 달성하자는 데에 그 목적이 있었다고 볼 수 있을 것이다. 다시 말하면, 당시의 사회라는 개념은 “다양한 단체들이 조직되고 근대적인 변혁을 향한 자발적인 움직임이 활발했던 시대에, 바로 그러한 조직이나 조직화 현상을 지칭하는 용어로 자리 잡았다. 자발적인 단체, 조직을 통한 개인들의 결속과 집합적인 힘의 결합, 공론의 결집과 권력의 민주화 등이 모두 ‘사회’라는 개념을 자리 잡게 만든 현실이었다”(박명규 2001, 14). 이렇게 사회라는 개념에 의존한 이유는 여러 사람의 결집된 힘인 사회력으로 국난을 헤쳐 나갈 수 있다고 생각했기 때문인 것 같다. 따라서 당면한 과제를 해결하기 위해서라도 사회보다 국가를 우선시하지 않을 수가 없었다. 요컨대, 국가와 대립되는 사회가 있으며, 사회를 바탕으로 하여 국가를 건설한다는 사고를 한국인에게서 찾을 겨를이 없었다고 하겠다.

만약 이와 같이 보는 것이 옳다면, 문제는 개인과 사회는 무엇인가 라는 문제로 되돌아간다. 서구처럼 사회와 유리될 수 있으면서 사회를 구성하는 주체로서의 개인을 상정하지 않았다고 볼 수 있다. 이와 마찬가지로 독립적인 개인의 집합체로서의 사회, 즉 개인의 해방과 더불어 대두하였던 사회를 과연 가정하였는지는 의심의 여지가 있다.

한일 합방 전에 통감부가 간행한 수신 교과서에는 오늘날과 같은 의미의 사회에 대한 개념이 기술되어 있다(박명규 2001, 12-4). 그렇다고 하더라도 이 교과서에는 사회라는 개념을 조선의 현실과는 무관하게 추상적인 논리의 차원에서 쓰고 있다. 그렇기 때문에 서구와 같은 의미의 개인과 사회를 한말의 조선인이 가졌다고

생각하기 어려울 것이다. 그들에게 목전의 관심사는 국권회복이었을 것이기 때문이다. 그 이후에 “식민지 통치와 내전 그리고 분단으로 이어지는 20세기의 역사는 한반도 주민들의 집단적 생존 자체를 위협하는 것이었다”(임지현 2001, 113). 이렇게 본다면, 개인의 삶이 민족이나 국가라는 집단적인 삶에 함몰되지 않을 수가 없었을 것이다. 그런데 한 인간을 두고 개인이라고 부를 수 있으려면, 그 사회가 정치적·경제적으로 이에 적합하게 발전하고 있어야 하며 개체성을 강조할 수 있을 만큼의 문화적인 특질을 가지고 있어야 한다. 한말의 사회가 그러한 여건을 갖추지 못 하였으며 오늘날까지 개인은 그저 ‘한 인간’이라는 의미를 가진 것으로 여겨지고 있다는 생각을 갖지 않을 수가 없다.

우리의 역사에는 시민사회의 영역이 협소하였다. 협소할 수밖에 없는 원인을 찾자면, 조선왕조가 프랑스 혁명과는 다르게 우리의 손에 의하여 무너뜨린 것이 아니라, 일제의 한일합병에 의하여 무너졌다는 점이다. 그래서 왕조에 대한 일종의 연민이 있었다. 이 점이 중요한 이유는 ‘프랑스대혁명에서 볼 수 있는 바와 같이, 개인의 자기 발견과 전체화 또는 응집화 과정이 민족의식의 집단화 과정에서 원초적인 계기가 되기 때문이다’. ‘동학이 체제에 매몰된 인간성의 회복을 위해 투쟁 하였지만’(신복룡 1997, 199) 우리의 근대 역사에서 자아를 발견함으로써 시민사회의 영역을 넓혀주는 계기는 부족하였다고 하겠다. 게다가 중산계층이 형성되지 않은 것도 시민사회의 대두에 좋은 조건을 부여한 것이 아니었다.

III. 국민국가의 건설

우리가 서구를 반드시 따라야 할 이유는 없겠지만, 서구의 근대국가 형성과 견주어서 본다면, 우리는 서구에서와 같은 개인도 없었으며, 서구에서와 같은 사회도 없었던 상황에서 주어진 대한민국이라는 틀 내에서 국민국가를 만들지 않을 수가 없었다. 그런데 국가를 만드는 과정에서 서구와 마찬가지로 네이션(민족: 국민)이라는 개념을 이용하지 않을 수가 없었다.

1. 개인에 대한 자각

서구의 경우에는 종교개혁이후에 개인주의적인 사회가 나타남으로써 ‘추상적인 개인’ (abstract individual)이라는 개념이 나타났다. 이에 따르면, 개인은 추상적으로 주어진 것이며 사회는 개인들의 합의에 의하여 만들 수도 있다. 사회가 달성하여야 하는 목표는 개인이 정하는 것이며, 개인이 이를 어떻게 정하느냐 라는 것은 사회와 무관하게 자율적으로 존재하는 개인에게 주어진 것이다(Lukes 1973, 73).

그렇다면, 건국 후에 한국인은 언제부터 개인에 대한 자각을 가지게 되었는가? 이것은 시민사회의 성장과 민주화라는 문제와 연관이 되어 있을 것이다. 그러나 이 문제에 대하여 명쾌한 답을 하기는 지극히 어렵다고 하겠다.

그렇지만, 참고로 일본의 예를 살펴보자. 명치유신 이후로 일본은 국가지상주의와 충군애국이라는 도덕주의로 국민을 내몰았다. 이에 젊은 학생들 사이에 일본의 소박한 애국주의적인 군국주의에 회의를 품고, 자기에겐 침잠하려는 개인주의적인 성향이 나타났다(松本 1996, 212). 당시 청년들 사이에 보여지는 그러한 풍조를 상징하고, 또한 그 풍조를 일거에 폭발적으로 유행하게 한 사건이 있었다. 1903년 5월에 一高生 藤村操이 투신자살한 사건이다. 당시 18세인 그는 日光華嚴瀧에 몸을 던지고 「巖頭之感」이라는 이름을 붙인 글을 남겼다.

悠悠하도다 하늘과 땅, 멀고도 멀도다. 옛날과 지금, 오척의 단신으로 이(즉 시공을 초월한 우주)를 헤아리려고 하는구나. 호레이쇼의 철학, (그것은) 정말로 어떠한 권위를 가질 만 한가? 万有의 眞相은 오로지 한 마디로 다한다. 말하자면, 『不可解』. 나는 이러한 恨을 품고 煩悶 끝에 죽기로 결심하였다. 이미 바위의 위에 섬에 이르러 가슴 속에 어떠한 불안도 없다. 커다란 비극은 커다란 낙관과 일치하는 것을 처음으로 알았다.

이 문장은 많은 청년의 가슴을 고동치게 하였다. ‘人生, 가로되 이해할 수 없는 것’이라는 말은 그 후의 많은 사람의 입에 회자되는 유행어가 되었으며 華嚴瀧에 몸을 던지는 청년의 자살이 이어졌다. 그래서 藤村이 남긴 「巖頭之感」은 그의 죽음을 단순한 청년의 염세자살이라기보다는 사회적인 의미를 가진 사건으로 사상계에 논의의 대상이 되었다. 청일전쟁을 계기로 하여 국가주의에 반대하여 개인

의 자율적인 내면세계를 강조하는 움직임이 일어나게 되었다. 이러한 점은 노일전쟁 전후에도 이어진다. 청일전쟁 이후에 나타난, 사적인 내면세계의 자기주장이 다양한 형태로 사회에 확산되어 갔다는 것을 알 수 있다(松本 1996, 220-223).³⁾

여기서 与謝野晶子の 유명한 詩, 「아우여! 죽지마는 말아다오」가 국가에 대하여 저항의 목소리를 내기 시작하였다. 이는 그녀가 여순 공락전투에 참가한 남동생을 염두에 두고 쓴 시다. “아! 사랑하는 아우여! 너를 생각하면 눈물이 하염없이 흐른다. 막내로 태어난 너이기에 부모의 사랑은 더욱 깊었다. 세상이 그런 시대였기 때문에 너에게 칼을 들고 사람을 죽이라고 할 수밖에 없었고, 나도 그렇게 배우면서 언젠가 죽으리라는 생각으로 24살까지 살아왔다.” 이는 젓먹이 아이가 그 어머니를 기다리는 것과 같이 인성이 가지고 있는 자연적인 본능을 표현하였다고 하겠다. 이처럼 그녀는 가족의 사적인 그리고 자연적인 애정이라는 관점에서 국가의 전쟁행위가 가져다주는 잔혹한 비정을 강렬하게 한탄하였다. 이는 다른 말로 표현하면, 본능과 권위의 충돌이라고 하겠다(山路 1971, 424). 명치 이후로 국가 교육주의에 의하여 인간보다는 애국자, 개인보다는 국민을 만들려고 하였으나, 끝내는 국가의 존망을 앞에 두고도 극단적인 개인주의를 구가하는 인간이 생겼다는 것을 의미한다.

지상의 가치를 가졌다고 여겨졌던 국가에 대한 회의와 더불어 사적인 내면세계의 대두는 노일전쟁의 승리에 비등한 전후의 상황에 있어서도 같은 모습으로 나타났다. 徳富蘆花를 예로 들 수 있다. 그는 일로전쟁을 개전의 시점에는 전쟁을 지지하였다. 그러나 종전과 더불어 그는 이제까지 자신의 생각이 천박하였다는 것을 알게 되었다. 요동반도를 러시아에 환부하고 난 이후로 러시아를 불구대천으로 정하고 사력을 다하여 전쟁을 준비하였으며 치렀다. 그러나 승리 후에 남는 것은 정신적인 허탈감뿐이었다. 포츠담의 강화조약에 실망을 한 국민들 사이에는 이제까지의 부국강병형의 권위주의적인 가치질서가 이완되어 일종의 아노미 현상이 나타났다으며 그래서 사적인 내면세계를 추구하게 되었다고 하겠다(松本 1996, 223-224).

3) 일반적으로 청일전쟁 이후로 국민적인 자각이 높아졌다는 주장에 마루야마는 의문을 표시한다. 그 실상을 ‘본능적 감각의 행동의 해방’이었으며, 이와 동시에 퇴폐를 안에 품고 있는 비정치적인 개인주의가 만연하기 시작하였다고 논한다(本田 逸夫 2004).

2. 민족과 네이션

조선왕조를 두고 근대국가라고 부를 수가 없을 것이다. 조선왕조는 전통사회(traditional society)이었으며, 서구적인 의미에서의 국가와 사회의 구별이라는 개념이 없었으며, 더군다나 주권이라는 개념이 없었기 때문이다. 국가에 주권개념이 절대적이라고 보면, 르네상스와 종교개혁 이후에 나타난 근대국가만이 국가로 불려질 수 있는 독특한 정치체가 국가라고 말할 수 있을 것이다(Forsyth 1987, 503-5).

조선왕조가 망하고 일제의 지배를 받게 됨으로써 독립에 대한 열망을 가지게 되었다. 그 열망을 실현하는 데에 의존할 만 한 것은 민족이었다. 그렇다면 우리가 일컫고 있는 민족이라는 개념이 어떻게 형성되었는지를 살펴보는 것이 우리에게 국민국가가 가지는 의미를 파악하는 데에 도움이 될 것 같다.

조선 후기의 지식인은 화이론(華夷論)으로 세계를 파악하였다. 여기서 화는 현실적으로 중국을 지배하는 청국이 아니라, 문화의 중심지로서의 中華를 의미하였다. 그러나 이후의 사정은 이러한 문화론적인 화이사상에 안주하고 있을 수 없게 만들었다. 서세가 동점하였으며 이를 실제 피부로 느끼고 이에 대처하지 않으면 아니 되었기 때문이다. 그리하여 이제는 조선을 소중화로 간주하고 서양을 오랑캐로만 볼 수만 없게 되었다. 서양 제국과 조약을 체결하게 된 것은 조선도 국가를 단위로 이루어지는 국제질서에 편입되는 것을 천명하는 것 같았으며, 조선조도 국가의 틀로 인식해야 한다는 것을 의미하였다. 이리하여 전 세계가 동등한 자주권을 가진 국가들로 이루어져 있으며 국가들 사이의 관계는 만국공법으로 규율된다는 것을 인식하게 되었다. 이는 서양뿐만 아니라 중국에 대하여서도 동등한 자주권을 가진 국가라는 것을 연연중에 인식하게 된 것이다(신복룡 1997, 184).

그래서 “나라라 하는 것은 토지와 인민이 우회로는 임금의 계서고 정부와 백성이 있어 한 말을 쓰며 한 법률과 한 규칙으로 다스리는 것”이라고 독립신문은 주장하였다.⁴⁾ 이 주장은 조선왕조의 존재를 전제로 하는 것이지만, 나라(國家)라는 것은 문화적인 공동체인데다 동시에 법률적·정치적 공동체라는 인식이 있었다

4) 『독립신문』 1897년 8월 26일자; 박명규 1998, 124에서 재인용.

(박명규 1998, 124). 만국공법이 있지만, 국가는 현실적으로 강대국과 약소국으로 나뉘어 진다는 것도 인식하게 되었다. 그래서 국가간의 상호경쟁은 불가피한 것이며, 국가의 자율적인 권리가 침해당하지 않도록 하여야 한다는 인식이 확산되었다.

그런데 조선조가 외세의 개입과 내분으로 강한 힘을 가지지 못 하게 되자, 조선 조라는 국가를 전제로 하지 않고도, 범주화할 수 있는 새로운 공동체를 상정할 필요가 있었다. 이러한 필요에서 조선인이 공유하고 있는 동질적인 요소가 강조되었다. 같은 인종으로 같은 문화를 가지고 있다는 역사적인 특질을 공유한 공동체에 주목하게 되었다. 그리하여 전 세계를 움직이고 변화시키는 기본 단위는 역사공동체로서의 민족이라는 것과 '국가가 이미 민족정신으로 구성된 유기체'라는 인식이 나타났다.⁵⁾ 민족은 국민과는 다르게 그 자체가 하나의 공동체로서 뚜렷한 역사와 문화적인 정체성을 지니는 공동체로 인식되었다. 이에 '종족', '동포' 그리고 '민족'이라는 개념에 의존하게 되었다. 이렇게 변화하게 된 것은 '국가의 구성원을 단순히 국가에 속한 국민으로서가 아니라, 문화적으로 이미 독자적인 공동체를 이루고 있는 특수한 존재로 파악하기 시작한 것'이기 때문이다(박명규 1998, 138). 요컨대, 조선조의 백성(서구의 문맥에서는 국민)을 민족이라는 개념으로 아울러서 새로운 정치질서를 수립하는 기반으로 삼겠다는 사고에서 민족이라는 개념에 의존하게 되었다.

그런데 국민이라는 개념 대신에 곧바로 민족이라는 개념에 의존한 것은 아니다. 적어도 독립협회 시기(1896-1898)에 『독립신문』 등에는 민족이라는 용어가 쓰이지 않았다고 한다. 국가 체제 내의 일반 구성원을 지칭하는 용어로 '人民', '百姓', '同胞', '臣民', '朝鮮사람', '大韓사람'을 사용하였다(권용기 1998, 5). 이와 더불어 '大韓二千 萬生靈', '二千萬우리 同胞', '三千里內 生靈', '祖宗父母之邦', '五百年忠良之子孫', '我八域 同胞人' 등의 표현에서 보는 것처럼 혈연적인 공동체 의식을 강조하게 되었다(박명규 1998, 138).

이처럼 민족이라는 용어를 쓰지 않았다고 하더라도 '민족'을 대체할 수 있는 '동포'라는 용어가 어떤 의미로 사용되었으며 어떻게 변모하였는가를 파악한다면, 20세기 이후에 나타나는 민족이라는 용어의 의미를 알 수 있을 것이다(권용기 1998, 5). 조선시대에는 동포애를 실현하는 주체는 國王과 官人, 儒生들로 이루어

5) 신채호, 『독사신론』, 1908; 박명규 1998, 128 재인용.

진 지배층에 한정되어 있었다. 이 주체가 백성을 대상으로 동포애를 실현하고자 하였던 셈이다. 그러므로 백성은 동포애를 실현하는 대상(객체)에 지나지 않았다. 즉 가부장적인 온정주의의 혜택을 받게 되는 대상에 불과하였다. 이에 반하여 독립협회 시기에는 동포애의 실현주체는 문명 개화론자들이었다. 그런데 이 실현주체는 만민공동회를 거치면서 문명개화운동에 참여하는 인민에게 확대되었다(권용기 1998, 36).

동포애를 실현하는 주체가 인민에게 확대된 것은 개화론자들이 인민을 계몽하고 동원하지 않을 수가 없었기 때문이다. 당시 조선인이 가족이나 향촌을 중심으로 맺고 있던 사회적 관계를 동포애를 매개로 하여 국가 혹은 국제적인 관계로 확대시킬 필요가 있었기 때문이다. 이에 더 나아가서 인민은 계몽과 동원의 대상이 아니라, 동포애를 실현하여야 하는 주체로 부각되었다. 이러한 맥락에서 이제까지 정태적이며 수동적이며 도덕적인 책임이 강조되었던 동포가 동태적이며 주동적이며, 정치적인 동원이 개념인 운동체로서의 동포로 전환되게 되었다(권용기 1998, 36).

이러한 변화를 겪게 된 것은 국난을 당하여 국가의 독립을 지향하여야 하였으며, 이를 위하여 충군애국과 동포애라는 이데올로기에 의한 구성원간의 통합이 절실하게 요구되었기 때문이다. 게다가 문명국이 부강하게 된 이유가 정신적인 토양의 하나로서 동포애가 있었기 때문이라고 보고 이를 모방하여야만 국권을 지킬 수 있다고 보았기 때문이다(권용기 1998, 20-21). 그런데 여기서 유념하여야 할 것은 '동포애가 외국에 대한 배타의식으로 이어지지 못한 것은 문명개화론자의 문명관에 기인한다'는 점이다(권용기 1998, 37). 개화론자는 문명국의 동포애를 본받아야 하며, 문명국이 조선의 개화를 도와줄 수 있다고 생각하였기 때문이다(권용기 1998, 37).

그런데 동포를 강조한 데에서 나타나듯이 혈통이 민족의 가장 본질적인 구성 요소라고 이해되었다. 1900년경부터 민족이라는 단어를 간간히 사용하였으나, 자기 집단을 인식하는 기본적인 개념어로 이 말이 사용된 것은 여러 해가 지난 후이다. 1907년부터 적극적으로 사용되었다고 한다(박명규 1998, 139). 이 무렵에 '保種保國이 元非二件'이라는 표현에서 나타나는 것처럼 민족은 종족과 동일한 것으로 이해되기도 하였다.

그런데 개항 이후에 민족이나 민족주의라는 개념이 생성되는 과정에는 세계질서에 대한 인식과 관련이 있다는 점에 관심을 기울일 필요가 있다. 『『독립신문』에

나타난 세계질서 인식은 사회진화론적인 인식과 인종론적 관점에 기반을 두고 있었다. 특히 우승열패하던 당시의 세계질서를 인종경쟁의 시대로 인식하고 있었던 것이다. 이들이 인식한 세계질서가 바로 인종경쟁의 모습이었기에 자연스럽게 동양 삼국의 황인종의 연대를 주장할 수 있었다. 국제질서 인식에서 인종경쟁을 본질로 하는 질서로서 세계를 인식하고, 동양의 삼국이 공동 대응하자는 인식은 『황성신문』에서도 러일 개전 초기까지 의심할 바 없는 시세론으로 나타나고 있다. 이는 달리 표현하면, 이 시기까지도 국제질서의 참여는 동양이라는 단위를 매개로 설정하고 있다는 점에서 민족단위는 아니었던 것이다. 이때 동양주의와 조선의 독립과는 양립 가능한 구조 속에서 위치하고 있었다”(백동현 2001, 548).⁶⁾

그런데 이러한 사고에 변모를 가하기 시작한 것이 러일전쟁이었다. 러일전쟁이 후에 동일 문명권에 속한다고 생각되었던 일본이 침략성을 노골적으로 드러내었기 때문이다. 그럼에도 불구하고 동양주의는 1906~7년 시기까지 지속될 수 있었다. 그 이유는 유교라는 보편문화에 기반을 둔 정체성이 지속되었기 때문인 것 같다. 황인종이라는 인종이 경쟁에서 같이 이겨야 된다는 논리에서 알 수 있는 것은 ‘이 시기까지는 민족의식이 동양단위로부터 분립하지 못했으며 대외인식 역시 흔히 이야기되는 근대민족국가 상호간의 관계를 의미하는 근대적 국제질서에 이르지 못했다는 점이다(백동현 2001, 548)’.

개전 직후 1904년에 한일의정서가 체결되자, 이제 공동운명체로서의 한반도 주민집단의 생존의 위기가 절실하여져서 인종경쟁의 논리에서 벗어나서 종족보존의 논리가 등장하였다. 그래서 러일전쟁 이후 한반도의 주민집단을 의미하는 개념으로 ‘민족’이라는 용어가 사용되었다. 인종경쟁이 아니라 민족경쟁이 강조됨으로써 한국인종을 보존하자는 保種論과 保國論이 강화되었다(백동현 2001, 540-541). 이러한 사정에서 민족개념이 생성하였다고 볼 수 있다. 다시 말하자면, 민족이라는 개념은 동포 혹은 황인종이라는 다른 개념과 경쟁한 이후에 정착된 것이다.

이처럼 한말과 일제 강점기에 지도자들이 한민족이 문화공동체로서의 민족이었다는 것을 우선적으로 확인하여 인종적인 연대와 충성심을 강조하고자 하였다. 그

6) 여기서 말하는 동양주의는 종래의 연구에서는 ‘아시아연대론’, ‘동양삼국공영론’, ‘동아시아 삼국계휴론’ 등으로 불려진 것이다. 동양주의라는 개념은 이후에 신채호에 의하여 명명된 것으로 ‘동양제국이 일치단결하여 서방의 동점을 방어’ 하자는 논리이다.

래서 여기에서 우선 부각시키고자 하였던 것은 단군의 자손이라는 같은 배달민족이라는 점을 강조하였다고 하겠다(서영대 2000).

조선후기에 오면서 소중화(小中華)라는 자기인식에 안주하여 근대를 헤쳐갈 수 없다는 인식이 고조됨으로써 단군에 대한 인식이 드높아졌다. 근대의 한국민족주의는 제국주의를 반대하여 자주독립하고 봉건주의에 반대하여 근대화한다는 과제를 안고 있었다(정영훈 2000, 196). 이에 민족통합의 구심점으로 단군에 의존하여 한국인을 저항투쟁 대열에 동원하지 않을 수가 없었다(정영훈 2000, 208). 단군을 부각시켜서 같은 배달민족이라는 것을 강조함으로써 민족의식을 고양시키고자 하였다고 볼 수 있을 것이다.⁷⁾

그렇다면 국가라는 개념은 어떠한가? 조선조의 지식인이 중국의 문물과 사상을 중시하였다고 하더라도 문화적인 자의식이 있었기 때문에 소중화라고 자칭할 수 있었으며, 아울러 지역적인 범주로서의 한반도에 대한 자의식을 가지고 있었다. 만국공법이 통용되는 세계질서에 편입됨으로써 해결하여야 하는 문제는 청국과의 관계였다. '사대의 예'는 조선왕조의 독립성을 저해하였으며 동등한 독립국으로 국제관계를 맺을 수 없게 하였기 때문이다.

이 문제는 고종이 1897년에 건원칭제를 하여 대한제국이 성립됨으로써 형식상으로 종결되었다. 황제라는 국가의 상징을 통하여 대한제국의 자주성을 확산시킬 수 있었다. 그래서 '조선'이나 '동국'이라는 용어 대신에 '대한' 혹은 '한국'이라는 용어를 자주 쓰게 되었다(박명규 1998, 135).

그러나 독립적인 국가로 인식하고 주장한다고 해도 약소국이라는 현실을 인정하지 않을 수 없었다. 이러한 인식은 사회진화론에 의거한 약육강식의 논리를 받아들여지게 됨으로써 보다 절실하여졌다. 외세의 개입이 강하여지고 이를 방어할 수 있는 능력의 한계가 드러나자, 기존의 조선왕조라는 국가에 의존할 수가 없게 되었다. 그래서 전술한 것처럼 '동포', '민족'이라는 개념에 의존하지 않을 수 없었던 것이다. 특히 1905년 을사보호조약으로 인하여 국가에 대한 상징적인 매개물로서의 국왕에 대한 기대를 지속시킬 수 없었다. 이에 동포 혹은 민족에 더욱 의존하게 되었다. 다른 한편 개화지식인들은 민에 대하여 재해석을 하게 되었다(박명규

7) 이 문제는 민족이 영속적인 성격을 가졌는지 근대화의 부산물인가라는 문제와 주관주의적인 민족이론과 객관적인 민족이론과 관련이 있다(임지현 2001, 21-38).

1998, 144-5).

“이들은 유교적인 위민사상·민유방본 이념을 한 축으로 하고 다른 한편으로는 서구의 계몽적인 인간관을 수용하여 민의 권리에 대한 인식을 발전시켰다. 이들은 국가의 힘을 좌우하는 것은 결국 민이라는 것을 강조하였고 모든 개인들이 나라의 근본으로서, 일정한 권리를 지닌 존재로 변화해야 할 것임을 강조하였다”(박명규 1998, 145).

개화지식인들은 왕권지배체제를 입헌적인 군주제로 변모시키고 국가와 정부를 구별함으로써 왕을 국가로 보지 않을 수 있는 근거를 마련하였다. 그러면서도 그들은 개별적인 주체로서의 민이 국가와 대립하여야 한다고 보지 않았다. 양자가 결합되어야 한다고 보았다. 민이 정부의 활동에 대하여 비판적인 논의를 전개할 때도 민은 國家의 民, 즉 國民으로 이해되었다(박명규 1998, 146). 그래서 이 국민에게 개인적인 권리, 즉 민권이 주어져야 한다고 생각하였다. 그렇다면, 인권과 국권이 상호 대립되는 것이 아니라고 본 이유는 어디에 있는가? 지식인들이 민족이라는 개념에 의존하게 된 이유가 결국은 부국강병을 도모할 수 있는 방법으로 찾은 것이기 때문이다. 이렇게 하여 위에서 표현된 것처럼 민권과 국권은 조화를 이루어야 한다는 사고가 자연스럽게 생겨난 것이다.

여기서 알 수 있는 것은 처음에는 민족이 종족과 동일한 것으로 이해되었으며, 국가의 독립을 위하여 민족에 의존하게 되었으며 그리고 민족의 문화적인 측면이 강조되었다는 점이다. 한민족의 문화적인 우월성을 강조함으로써 일본의 제국주의가 가진 물질적인 우월성을 맞설 수 있다고 생각했기 때문일 것이다(임지현 2001, 120). 그리고 황인종의 연대를 통한 국가의 독립이 여의치 않다는 것을 깨닫게 되자, 인종이 아닌 민족에 의존하게 되었다. 어쨌든 이 과정에서 우리의 민족개념은 유기체적인 민족 이론과 결합하였으며, 국가의 독립이 우선과제였기 때문에 국권과 대립되는 민권은 상정하기 어려웠다. 이러한 역사적인 경험이 그 후에 국가가 개인이나 사회에 대하여 우위를 점하게 되었다고 볼 수 있을 것이다. 어쨌든 이상에서 한말에 우리에게 민족에 의존하게 된 과정과 국가에 대한 관념을 살펴보았다.

이상과 같은 과정을 거쳐서 우리에게 정착된 민족이라는 개념은 서구의 네이션과는 다르다는 것은 프랑스를 예로 들어 보면 선명하게 드러난다. 1789년 11월에 랑독, 도팽과 뵈로방스 지역에서 온 1,200명의 국민방위군이 발랑스 가까이에서

모였다. 그들은 네이션과 법률 그리고 국왕에 대하여 충성의 맹세를 하고, 더 이상 랑독 사람, 도팽 사람, 그리고 브로방스 사람이 아니라, 프랑스 인이라는 것을 선언하였다. 이로써 프랑스인이라는 민족이 '국민적인 일체성' (national identity)을 가지게 되었다. 이들이 정치적인 선택을 함으로써 절대주의 시대에는 생각할 수 없는 혁명적인 개념인 평등한 국민(nation)이 탄생하였던 것이다(Hobsbaum 1990, 87-88). 여기서 정치적인 선택이라는 것은 민족이 혁명을 거치면서 혈통이 아니라, 공민(시민; citizen)이라는 개념으로 결합되는 것을 스스로 결정하였다는 것을 의미한다.

요컨대 프랑스인들이 혁명을 거치면서 정치적인 선택에 의하여 그들은 하나의 네이션(nation)이 되었다. 그 좋은 예가 토마스 페인(Thomas Paine)이다. 그는 미국 사람인데도 프랑스 국민공회의 의원이 되었다. 이로써 그는 프랑스의 공민(시민, citizen)이 되어 프랑스의 네이션의 구성원이 되었다. 즉 같은 네이션이 되는 데에는 혈통이 아니라, 정치적인 의지가 더 중요하다(西川 1994, 48). 그리고 1789년에 신분에 의하지 않고 개인별로 투표하여야 한다는 요구가 삼부회에 받아들여졌으며, 이로써 삼부회는 국민의회(Assemblée Nationale)로 개칭되었으며, 봉건제적인 제 특권을 포기하고 국민주권을 선언하게 되었다. 이렇게 하여 프랑스는 신분차별의 철폐와 인민주권 사상으로 민중을 국민이라는 틀 속에 끌어들이 수 있었다.

요컨대, 프랑스 대혁명을 통하여 프랑스인이라는 문화공동체로서의 프랑스민중에 속하는 개개인들이 개념적으로는 개인의 자유와 권리를 보장받는 개인으로 분해되었다가 국민주권과 자유, 평등 그리고 박애라는 정치적인 원칙에 합의하는 재결합과정을 거쳐서 정치공동체로서의 국가의 구성원으로서의 국민(nation)이라는 집합체에 가담함으로써 각각은 시민이 되어서 국민국가를 형성한 셈이다. 그런데 이상과 프랑스인이 겪은 국민주의(nationalism)는 시민적이며, 개인주의적이라고 할 수 있다는 점을 유념하여야 한다. 역사적으로 보아, 프랑스가 유럽형의 국민국가의 전형적인 모형이 된다(Nettl 1994, 14).

그런데 우리가 말하는 민족은 이와는 다르다. 동포를 강조한 데에서 나타나듯이 혈통이 민족의 가장 본질적인 구성 요소라고 이해되었고, 민족은 언어, 역사 그리고 문화를 공유하는 인종집단(ethnic group 혹은 ethnos)이라는 의미가 강했다(木畑 1994, 5-6). 이것은 전근대의 영역에 속하는 인간집단으로 나중에 'nation' (국가를 구성할 자격을 갖춘 집합적인 공동체)을 구성하는 모체(鬼頭 1994, 220-1), 즉 민

족체(nationality)에 해당될 뿐이다. 기껏해야 인종집단이나 민족체에 해당하는 것을 네이션으로 간주하다 보니, 마치 민족(네이션과 일치시켰지만 실제로는 인종집단)이 초역사적인 자연적인 실재인 것처럼 부각시키게 되었다고 볼 수 있다(임지현 2001, 52-84).⁸⁾ 독일에서처럼 'nation' 이라도 문화적인 측면을 강조하면, 개인보다도 'Volk' 나 국가의 권리가 강조된다. 그래서 개인으로서의 자의식이 강조될 수가 없으며, 자발적인 결사체로서의 사회라는 관념도 희박할 수밖에 없었다.

3. 국가 우위론적 입장

이러한 여건에서 국민국가를 건설하지 않으면 아니 되었다. 한말에도 그러하였지만 건국이후에 가장 중요한 문제는 국가의 존속이었다고 하겠다. 국가를 존속시키기 위하여 민족에 의지하지 않을 수밖에 없었다.

이 과정에서 내셔널리즘은 서구에 비하여 보면 파행적으로 진행되게 됨에 따라, 한반도가 분단이 되고 국가가 주도하여 근대화를 추진시키게 되고 정치적인 민주화가 지체되었을 때, 국가주의적인 정치공동체의 논리가 지속될 수 있었다(김만흠 1998, 204). 즉 5·16 군사 쿠데타 이후로 국가주의가 등장하여 민족주의로 위장을 하여 민족(정확하게는 민족을 구성하는 개개인)을 억압하였다고 볼 수 있다. 국가주의의 등장으로 개인의 자유와 권리가 무시되어 정치적인 민주주의가 지체되었기 때문에 시민사회의 질서를 민주주의라는 원칙으로 확립하기는 어려워졌다는 것을 들 수 있다. 그러나 국가주의의 등장을 민족주의와 연계시켜 생각할 수 있는 것은 민족주의와 국가주의의 구분이 모호하게 되었다는 점을 들지 않을 수가 없다. 서구에서는 민족의 구성원이 산업화 혹은 국가 사이의 경쟁 등의 이유로 국가의 구성원으로 형성되었다. 그런데 한국에서는 민족이 이미 실제로 존재하고 이 민족을 정치적으로 개화하고 강화시키는 방법을 중점으로 논하게 되었다. 그래서 민족주의와 국가주의의 구분이 모호해지게 되었다는 지적을 할 수 있다(김동성

8) nation은 출생으로 연결된 집단이라는 의미의 라틴어에서 유래한다. people은 라틴어에서 유래하여 영어가 되었다. 영어와 프랑스어에서는 19세기 이후로 nation은 '국민'으로, people은 '주민', 혹은 '인민'으로 이해될 수 있었다. 그런데 people에 해당하는 독일어는 Volk이다. Volk가 가진 단어의 보수성을 긍정적으로 이용한 이가 비스마르크였다(西川正雄 1994, 44; 51).

1996, 54-5). 바로 이 이유에서 한국에서는 개인, 시민 그리고 시민사회의 등장이 지연되었다고 하겠다.

그리고 개인의 자발적인 결사체로서의 사회라는 관념이 체화되지 않는 상황에서 위정자는 주어진 습속을 이용할 수밖에 없었다. 즉 국가를 이끄는 이들은 주어진 유기체적인 사회라는 관념과 이로부터 연유하는 행동유형을 이용할 수밖에 없었다. 일로전쟁 이후에 일본은 가족국가론적 국체론을 일반화시켰다. 이러한 국가에는 권력국가(Macht Staat)와 共同態 국가(Gemeinschaft Staat)라는 측면이 있다. 전자는 국가를 정치권력의 장치(Apparat) 내지 특수정치적인 제도로서 구성하려는 것이다. 후자는 촌락공동체(Gemeinde) 질서가 국가지배에 불가결한 것으로 여겨져서 그 질서원리가 국가에 제도화된 것이다(藤田 1996, 27-46).

이러한 점은 한국에서도 마찬가지인 것 같다. 유교가 공식적인 정치적인 이데올로기로서 존속하지 않았지만, 건국 후에 한국인은 유교적인 생활습속을 가지고 삶을 꾸려 나갔다. 그래서 유교적인 덕목을 정치에 이용하지 않을 수가 없었다. 그 좋은 예가 박정희 시대에 충과 효를 강조한 것이라고 하겠다.

명치시대나 박 정권 시대에는 고유의 도덕과 전통, 혹은 공동체의 특질 등을 이용하는 수밖에 없었을 것이다. 그래서 국가와 사회를 구별할 필요도 여유도 없어서 가족국가라는 이상한 형태의 모습을 띤 국가도 나타날 수 있게 되었다. 그런데 국가는 어디까지나 결사체이지 공동체일 수가 없다. 그러나 동아시아에서 급격히 국가를 형성하는 과정에서 전술한 공동체 국가(共同態 國家)라는 이상한 모습의 국가가 나타난 셈이다.

집단으로서의 민족이나 국가를 강조하게 되면, 개인이 국가와 조화를 이루기 어려워진다. 한국인의 정치문화에 보다 적합한 국가는 유럽에서의 독일과 같은 대륙형의 국가라고 할 수 있을 것이다. 이러한 국가에서는 낭만주의자들이 주장한 민족의 독자성과 전통, 문화적인 정체감과 결합하는 국가에서 민족주의가 더 강하게 나타난다. 그래서 국가뿐만 아니라 민족이라는 집단이 개인에게 통제하는 정도가 더 강할 것이다. 특히 5·16 군사 쿠데타 이후로 국가주의가 등장하여 민족주의로 위장을 하여 민족을 억압하였다. 환언하면, 조국과 민족을 위하여 개인을 희생하게 하는 유기체적인 민족이론이 국가주의적인 동원 체제를 인정하였다고 볼 수 있다(임지현 2001, 362).

이상의 논의를 종합하여 보면, 국가는 개인과 사회에 대하여 우위를 점하게 되

었으며 이 과정에서 국가가 민족주의를 동원하여 민족주의와 국가주의의 구분이 모호하여졌다고 볼 수 있다. 국가가 우위를 점하게 된 것은 이상의 이유에서만이 아니라 국가가 주체적인 입장에서 경제발전을 추진시키다 보니, 국가가 사회(시장)를 장악하였기 때문이라고 하겠다. 오히려 이것이 우위를 점하게 된 보다 큰 원인이라고 볼 수 있겠다.

4. 민주화운동과 시민단체운동

건국과 더불어 제헌헌법에서 자유민주주의가 부과되었다. 부과되었다는 것은 시민사회의 이념적인 기초로서의 자유민주주의가 사회주의 계급의 헤게모니적인 이념으로 확립되지 않았는데도 불구하고 주어졌다는 것을 의미한다. 그 후 국가의 주도로 경제가 발전하였기 때문에 국가와 시민사회의 분리는 오랜 기간 유보될 수밖에 없었다(박광주 1986, 219).

그런데 역설적인 것은 박정희 시대의 근대화의 결과로 시민사회의 영역이 발달할 수 있는 조건이 성숙되었다. 즉 물적인 토대가 마련되었다(박호성 2005, 118). 이로써 자유민주주의에서 보장하기로 한 개인의 권리와 자유를 보장할 것을 주장하는 민주화운동이 일어나게 되었다.

여기서 민주화운동을 상술하지 않겠지만, 민주화운동도 1980년의 광주항쟁을 기점으로 하여 달라졌다고 볼 수 있다. 그전에는 반공주의에 의존하였던 군사정권의 정치적인 정통성을 문제 삼고, 자유민주주의의 실시를 요구하는 민주화운동이었다. 그러나 그 이후로는 급진좌파이념을 실현하려는 요구에 이르렀다. 자유민주주의가 유일한 대안이 아니라는 인식이 나타난 것이다(박호성 2005, 127; 137). 이것은 권위주의적인 국가권력의 정당성이 상실되었으며, 이와 더불어 자유민주주의가 가졌다고 여겨졌던 헤게모니의 기반을 상실하게 되었다는 것을 의미한다.

자유민주주의의 정당성이 상실된 것은 건국 이후로 겪었던 파란 많았던 정치사가 자유민주주의의 타도로 여겨졌으며, 특히 1987년의 6월 민주화운동이 반독재·민주화투쟁과 더불어 자유민주주의의 종주국이라고 여겨지는 미국에 대한 반외세 구호와 결합하여 전개되지 않을 수가 없었기 때문이었다고 하겠다.

그런데 6월 민주화 운동은 한국사회에서 새로운 전기가 되었다. 이를 계기로 중산층이 오랜 침묵을 떨치고 전면에서 부상하여 행동하는 시민으로 대행진을 시작하

였다(박호성 2005, 142). 그리고 “노동자의 생존권 요구가 민주화운동으로 발전하면서 각 분야의 운동이 하나의 전선으로 결집돼 ‘대중노선’의 기치 하에 대중조직의 강화, 대중운동의 고양이라는 성과를 획득했다”(김광운 2005, 218). 이리하여 이것은 중산층이 민주화운동 세력에게 정당성을 부여하는 상징이었으며, 그 후 중산층의 여러 집단이 조직화하여 민주화운동에 합류하게 되었다(박호성 2005, 151; 160).

다시 말하면, 시민단체운동이 본격적으로 시작되는 계기가 되기도 하였다. 물론 6월 항쟁이전 1983년에 시작된 유화국면을 계기로 시민사회영역에서 활발히 조직되기 시작한 자율적인 사회단체가 성장하였다(박호성 2005, 161). 1989년에는 경실련이 태동하여 시민운동이 본격화하기 시작하였다. 물론 시민단체 중심의 시민운동이라는 한계를 가지고 있지만, 시민이 한국사회에 대두하였다는 것은 커다란 의의를 가진다고 하겠다.⁹⁾

원래 시민사회의 생성과 발전은 부르주아의 등장과 밀접한 연관을 가지고 있었다. 서유럽은 프랑스혁명 이후 200 여 년간 시민사회가 성숙되었다. 여러 가지 시민권이 확대되고, 이에 따라 다원적이며 자율적인 사회생활이 확산되었다. 그런데 한국에서는 국가와 시민사회가 서유럽과는 다른 양상으로 전개되었다고 하겠다.

지난 십 수 년간 ‘시민사회’라는 용어는 흔히 NGO라고 불리는 시민단체들의 총합, 공간 차원에서는 이런 단체들이 활동하는 영역으로 이해되어 왔으며, 시민단체들은 1980년대 민주화운동의 주역으로 차지했던 사람들이 주축이 되어, 한국의 제도정치에 대한 대항적인 시민정치세력으로서 확고한 정당성을 담보하고 있다(서유경 2005, 223; 242). 이렇게 보면, 시민단체들은 자발적인 결사체를 통하여 국가의 부당한 침입으로부터 개인의 자유와 권리를 방어하는 것을 목적으로 삼는다고 볼 수 있다.

시민사회를 국가와 시장에 대치하는 것으로 본다면, 국가의 권력과 시장의 불평등의 문제를 해결하기 위한 토론의 장으로서 민주주의를 진작시키는 기능이 있다고 하겠다. 그렇다면 시민사회의 등장은 사회를 주어진 것이 아니라, 결사적인 삶

9) 일본에서 시민개념이 적극적인 의미를 획득하게 되는 것은 1960년대에 있어서 정치변동에 대응을 계기로 하였다. 미일안보투쟁, 베트남반전운동, 공해반대운동이라는 60~70년대의 대중운동·시민운동을 함으로써 일본형의 시민정치이론이 구축되었다고 볼 수 있다(寺島 2004).

의 영역으로 인식하기 시작하였다는 것을 의미한다고 하겠다. 이로써 서양의 시민이라는 개념에 이끌어 낼 수가 있을 것이다.

요컨대, 민주화운동과 시민단체운동으로 인하여 이제까지 국가가 개인과 사회에 대한 우위를 점하는 시대는 서서히 무너지고, 사회는 국가로부터 분화되기 시작하였다고 볼 수 있을 것이다. 그러므로 국가와 사회의 분화과정이 바로 대한민국의 근대화과정이라고 하겠다.

그런데 민주주의가 물질적인 평등만이 아니라 개인의 평등한 자유와 권리에 대한 요구라고 보면, 민주주의의 운동이란 결국 개인의 확립과 연관이 있다고 하겠다. 오늘날 실질적인 민주주의는 달성하지 못 하였다고 하더라도 절차적인 민주주의를 달성한 성과를 얻었다고 흔히 일컫는다. 그렇다면 현시점에서 제도적인 민주주의가 달성된 결과로 한국인이 개인으로 존속하고 있느냐라고 반문할 수 있다.

국가만이 아니라 사회가 민주화되었을 때, 우리는 대한민국이 정녕 민주화되었다고 할 수 있다. 더 나아가서 국민의 생활양식의 민주화도 필요하다. 그러나 국민의 정신구조의 내면적인 개혁에 이르지 않은 것 같다. 즉 '제도의 민주화' 추진에 급급하였지, '의식의 민주화'를 넘어 '생활의 민주화'로 이어져야 민주주의 정착이 가능한 것이다. 이에 이른 경우에만 우리는 완전한 개인이 되었다고 말할 수 있을 것이다(寺島 2004; 박호성 2005, 121). 예를 들면, 양심의 판단에 따라 군복무를 거부할 수 있으며, 국가는 군복무를 대체할 수 있는 제도를 마련하는 경우에 완전한 개인이 있게 되는 셈이다.

민주화운동과 시민단체운동을 사회를 국가로부터 분화시키고 개인에 대한 자각을 갖게 한 운동으로 보았지만, 양자는 어떤 의미에서는 다르게 볼 수도 있다. 개인과 시민은 다른 것이라고 볼 수 있기 때문이다. 개인이란 한 사람, 한 사람의 독립된 인간이 되는 것을 의미한다. 종교개혁을 거친 근대의 서구에 있어서 인간은 내면적인 독립성이라는 인식' 위에 서 있을 수 있게 되었다. 바로 여기에서부터 개인이 대두하는 것이다. 그래서 개인이 된다는 것은 모든 인류가 찬성을 하더라도 자신만은 반대를 주장할 수 있는 존재가 되는 것을 의미한다. 반면에 시민이라는 말은 도시공동체나 정치공동체의 구성원으로서도 사용되지만, '타자나 사회를 향하여 열려진 개인'이라는 것처럼 규범적인 개념으로서도 쓰여지는 경우도 많다. 즉, 시민은 국민이나 대중과는 달리 집단이 아닌 개인이다. 그렇지만 열려 있는 개인이다. 이런 점에서 개인은 시민과 다른 것이다. 그런데 서구에 비하여 보면, 한

국에서는 이 두 가지가 거의 동시에 표출되었다고 하겠다.

그리고 전술한 것처럼, 프랑스인은 개인으로 분해되었다가 네이션으로 재결합하여 시민이 되는 과정을 거침으로써 국민국가를 형성하였던 셈이다. 그렇다면 논리적으로 보아, 개인이 된 연후에 시민이 될 수가 있는 셈이다. 물론 유럽인들이 완벽하게 개인이 된 이후에 시민이 되었다는 것은 아니다. 그렇지만 우리에게는 양자가 뒤섞여서 나타났거나 혹은 양자의 차이에 대한 감각도 없었다고 말할 수 있을 것이다.

이 점은 개인의 자유와 권리에 대하여서도 마찬가지로 적용될 수 있을 것이다. 서구에서는 시민적·정치적인 권리를 향유할 소극적인 자유가 사회·경제·문화적 권리를 향유할 적극적인 자유, 다시 말하면 자유가 평등보다 우선하였다. 그렇지만 한국에서는 무엇이 우선되어야 한다는 것에 대한 합의가 없는 것 같다. 민주화 과정의 역사가 일천하여, 서열순위에 대한 감각을 가질 겨를이 없었기 때문인 것 같다.

뿐만 아니라 자유민주주의에 대한 불신에서도 그 이유를 찾을 수 있을 것이다. 올바르게 시행해보지도 않았던 자유민주주의는 친일파, 군사독재지지세력 그리고 외세에 의존하는 보수 세력의 이념으로 매도되는 상황에 놓여 있게 되었다. 그리하여 평등이 기림을 받게 되었다. 결국 이것은 정치적인 원칙에 대한 합의가 없다는 것을 의미한다고 보아도 잘못이 아닐 것이다. 이렇게 본다면, 민주화과정에서 정치적인 원칙에 대한 합의를 전 국민이 내면화내지는 체화하지 못하였다는 것을 의미한다고 하겠다.

VI. 결어

왜 그렇게 되었을까? 유교적인 한국의 사회는 사회와 유리된 개인을 생각할 수도 없었으며, 해당 사회를 초월하여 적용시킬 수 있는 보편적인 원칙을 심각하게 생각한 것도 아니었다. 한국인은 어떠한 추상적인 원칙에서 행동의 지침을 찾지 않았다. 현실에서 인간과 인간의 관계를 중시하는 사회에서 살아 왔다. 이러한 사회는 윤리적인 사회는 될 수 있어도 서구의 사회처럼 종교적일 수는 없었다. 그 윤리라는 것도 인류에게 보편성을 가질 수 있는 윤리라기보다는 주어진 지역공동체

의 인간관계에 적합한 윤리라고 하겠다. 그리고 농경정착민으로 한 지역에 삶을 지속하게 됨으로써 사회가 하나의 가족의 모습을 띠게 되었다. 그러한 사회에서는 개인은 각자 밀접하게 연관을 가지며, 타 지역의 사람들과는 배타적인 인간관계를 맺기 쉽다. 그리하여 한국사회에는 개인이라는 관념이 정착되기 어려웠으며, 사회도 가족적인 사회(familial society)가 되었으며 사람들은 이에 적응하려고 노력하였기 때문에 서구의 개인에 필적할 만한 개인이 나타나기 어려웠다고 하겠다. 개항 이후 국민을 만드는 근대적인 기제가 결여된 상황에서 민족을 일제에 저항의 주체로 만들어서 국가를 보전하는 데에 급급하였기 때문에 민족을 정치적으로나 사회적으로 해방시킨다는 사상은 결여되지 않을 수밖에 없었다. 결과적으로 민족을 동등한 시민의 결사로 묶어줄 수 있는 하나의 정치적인 원칙이 제시되지 않았던 것이다.

그렇기 때문에 서구처럼 보편적인 원칙의 담지자가 국가라는 추상적인 이념을 가지기가 어려웠을 것이다. 그리하여 한국에는 국가가 정의나 공정성을 실현할 수 있는 여건을 가지지 못하였다고 볼 수 있을 것이다. 그래서 사회의 이익을 지속적으로 반영하는 비인격적인 주권체로서의 국가라는 관념이 희박할 수밖에 없다. 이러한 맥락에서 오늘날 동서 간의 지역주의가 대두한 것도 이해될 수 있을 것이다.

민주화운동도 서구처럼 보편적이며, 추상적인 원칙을 전면에 내걸고 진행시킨 것이라고 볼 수 없다. 권력자가 인간으로서 할 수 없는 짓을 한 것에 대한 분노, 반발 그리고 저항에서 표출된 것이라고 볼 수 있다. 게다가 민주화운동의 과정이나 민주화가 요구하는 내용에서 지역성이 있다는 것을 간과할 수 없다. 그래서 민주화가 추구하였다고 여겨지는 정치적인 원칙을 보편화하는 것에 대한 감각도 결여되게 되었다고 하겠다.

그 예로 북한의 인권상황에 대하여 방관하는 것을 들 수 있겠다. 북한에 대하여, 옳고 그름을 불문하고 민족은 민족이므로 감싸야 한다는 사고방식을 취하면, 이는 독선적이며 폐쇄적인 내셔널리즘이라는 입장을 취하는 것에 불과하다고 할 것이다. 그렇다면 이제까지 민주화운동을 한 이유가 무엇인가? 대한민국의 역사가 범한 과오를 비판하고 수정하여 새로운 통일된 국민국가를 만들려고 하지 않는다면, 일본이 전전에 폐쇄적인 내셔널리즘으로 인한 천황 파시즘의 병폐를 겪었는데도 이것을 반성하지 않는 것과 다름이 없을 것이다. 그렇다면 지금 대한민국이 친일청산을 하여야 할 이유가 없는 것이다. 천황 파시즘은 인류의 보편적인 기준

을 지키지 않아도 된다는 생각에서 나온 것이라고 볼 수 있다. 동양인이 서양인처럼 어떤 추상적인 원칙을 고수하려는 생활의 습성을 가지지 못 한다는 것은 이해하지만, 진정한 의미에서 친일청산은 이러한 태도를 청산하는 것이어야 할 것이다. 국가가 인권이라는 가치를 수용하여야 한다는 것이 오늘날의 보편적인 추세이다. 일본의 군국주의를 비난하는 이유도 바로 여기에 있는 것이다. 게다가 보편적인 원칙의 구현체로서의 국가라는 관념을 우리가 수용하기 어렵기 때문에 오늘날 권력을 사사화하는 행위가 횡행하고 있는 지도 모른다.

정치적인 원칙이 없이 정치생활을 하려고 한다는 점은 현시점에서의 남북한 민족공조라는 주장에서도 엿볼 수 있다. 지금 남북한 사람들이 같은 정치적인 내이션이 되지 않은 것은 분명하며, 살펴 본 것처럼 우리가 말하는 민족은 인종공동체 혹은 문화공동체로서의 민족에 지나지 않는다. 그렇다면 입으로는 민족이라고 말하면서 민족을 정치적인 내이션으로 혼동하면서 정치적인 원칙에 대한 합의를 이루지 않은 채로 인종집단 혹은 문화공동체로서의 민족의 공조를 통하여 하나의 국민국가를 만들자고 주장하는 것이 아닌가?

대한민국이 서구와 같은 국가형성(nation-building)의 과정과 시민사회 형성(civil society-building)과정을 밟을 수는 없었을 것이다. 그러나 서구가 국민국가의 틀을 넘어서려는 시점에서 대한민국이 과연 어떠한 의미에서 국민국가인가라는 문제를 되새기지 않을 수가 없다.

참고문헌

- 권용기. 1998. “『독립신문』에 나타난 ‘동포’의 검토.” 한양대학교 대학원 사학과
- 김만흠. 1998. “근대국가의 이념적 기반과 한국의 정치공동체.” 『한국정치의 개혁과 반개혁』. 한국정신문화연구원 연구논총, 98-14; 201-255.
- 김동성. 1996. 『한국민족주의의 연구』. 서울: 오름
- 김광운. 2005. “1987년 6월 민주화운동 연구.” 『1980년대 한국사회연구』. 서울: 한국학 중앙연구원, 209-232.
- 박명규. 1998. “근대 한국의 타자인식의 변화와 민족정체성.” 『사회사연구의 이론과 실제』. 서울: 한국정신문화연구원, 113-155.
- _____. 2001. “한말 ‘사회’ 개념의 수용과 그 의미체계.” 『사회와 역사』 투고논문

2001. 4. 14.

- 박호성. 2005. “1980년대 한국 민주주의의 전개: 제도, 의식, 생활의 측면에서.” 『1980년대 한국사학회연구』. 서울: 한국학 중앙연구원, 113-176.
- 백동현. 2001. “대한제국기 언론에 나타난 동양주의 논리와 그 극복.” 『한국사상사학』 17집. 서울: 한국사상사학회, 513-551.
- 서영대. 2000. “전통시대의 단군인식.” 노태돈 편. 『단군과 고조선사』. 서울: 세계절출판사, 157-182.
- 신복룡. 1997. 『정치사상사』. 서울: 나남출판.
- 여병현. 1895. “勸學說.” 『親睦會會報』 創刊號. 大朝鮮人日本留學生親睦會.
- 이택휘. 1999. 『한국정치사상사』. 서울: 전통문화연구회.
- 임지현. 1987. 『민족주의는 반역이다』. 서울: 소나무.
- _____. 2001. 『이념의 속살』. 서울: 도서출판 삼인.
- 전재호. 2002. “세계화 시대 한국과 일본의 민족주의: 지속성과 변화.” 『한국정치외교사논총』 제24집 2호, 33-62.
- 정영훈. 2000. “단군의 민족주의적인 의미.” 노태돈 편. 『단군과 고조선사』. 서울: 세계절출판사, 183-209.
- 阿部謹也. 1995. 『「世間」とは何か』. 東京: 講談社.
- 鬼頭清明. 1994. “國民國家お遡る.” 歴史學研究會 編. 『國民國家お問う』. 東京: 青木書店, 219-241.
- 木畑洋一. 1994. “世界史の構造と國民國家.” 歴史學研究會 編. 『國民國家お問う』. 東京: 青木書店, 3-23.
- 清水幾太郎. 1935. 『社會と個人』. 東京: 刀江書院.
- 寺島俊穂. 2004. “戰後日本の民主主義思想: 市民政治理論の受容と展開.” 日韓交流學術會議. 2004. 7. 19.
- 西川正雄. 1994. “19世紀後半ドイツ.” 歴史學研究會 編. 『國民國家お問う』. 東京: 青木書店, 44-69.
- 松本三之介. 1996. 『明治思想史』. 新曜社.
- 山路愛山. 1971. 『現代日本教會史論』. 隅谷三喜男 編. 東京: 中央公論社
- 藤田省三. 1996. 『天皇制國家支配原理』. 飯田泰三 宮村治雄 篇. 影書房.
- 西尾幹二. 1999. 『ヨーロッパの個人主義』. 東京: 講談社.
- 丸山眞男. 1961. 『現代政治の思想と行動』. 東京: 未來社.
- 本田 逸夫. 2004. “丸山眞男の自由主義論.” 日韓交流學術會議. 2004. 7. 19.

柳父章. 1983. 『翻譯語成立事情』. 東京: 岩波.

Abercrombie, Nicholas, Stephen Hill and Bryan S. Turner. 1986. *Sovereign Individuals of Capitalism*. London: Allen & Unwin.

Apter, David. 1977. *Introduction to Political Analysis*. Cambridge, Massachusetts: Winthrop Publishers, Inc.

Deutsch, Karl. 1980. *Politics and Government*. Boston: Houghtin Mifflin Co.

Duus, Peter 저 · 김용덕 역. 1983. 『日本近代史』. 서울: 지식산업사.

Edwards, Michael 저 · 서유경 역. 2005. 『시민사회: 이론과 역사. 그리고 대안적 재구성』. 서울: 도서출판 동아시아.

Forsyth, Murray. 1987. "State." David Miller, ed. *The Blackwell Encyclopaedia of Political Thought*. Oxford: Oxford Publishing Services, 503-506.

Gamble, Andrew. 1981. *An Introduction to Modern Social and Political Thought*. New York: St. Martin's Press.

Hall, John A., ed. 1994. *The State: Critical Concept*. vol I. New York: Routledge.

Havens, Thomas R. H. 1970. *Nishi Amane and Modern Japanese Thought*. Princeton: Princeton Univ.

Hsieu, Yu-Wei. 1968. "The Status of the Individual in Chinese Ethics." Charles A. Moore (1968).

Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and Nationalism since 1780*. Cambridge: The Press of the University of Cambridge.

Ketcham, Ralph. 1978. *Individual and Public Life: A Modern Dilemma*. Oxford: Basil Blackwell.

Liang, Chi-chao. 1960. *History of Chinese Political Thought*. trans. by L.T. Chen. Princeton: Princeton Univ.

Lukes, Steven. 1973. *Individualism*. Oxford: Basil Blackwell Ltd.

Moore, Charles A., ed. 1968. *The Status of the Individual in East and West*. Honolulu: University of Hawaii Press.

Nettl, J. P. 1994. "The State as a Conceptual Variable." Hall (1994), 9-36.

differentiating the state and the society, which in turn means the process of democratization of Korea.

Key Words: modernization, individual, society, state, nation-state, the differentiation of state and society, ethnic group, nation, democratization.