

북한의 "생명체론" 의 사상사적 계보

Vladimir Tikhonov
Oslo 국립대학교 : 교수

<https://doi.org/10.15017/2197545>

出版情報 : 韓国研究センター年報. 7, pp.69-83, 2007-03-15. Research Center for Korean Studies,
Kyushu University

バージョン :

権利関係 :



북한의 “생명체론”의 사상사적 계보

Vladimir Tikhonov : 朴露子 (Oslo 국립대학교 교수)

1. 머리말: 문제 제기

“계급적대립이 청산된 사회주의사회에서는 민족이자 인민이고 인민이자 민족이며 그 통일단결의 중심은 당과 수령이다. 사회주의사회에서 민족적단결은 당과 수령을 중심으로 하는 온 사회의 사상의지적통일단결로 되어야 한다. 우리 당은 전체 인민을 주체사상으로 튼튼히 무장시키고 온 사회를 당과 수령을 중심으로 굳게 뭉친 하나의 사회정치적생명체로 전변시킴으로써 수령, 당, 대중이 혼연일체를 이룬 혁명의 자주적주체를 확고히 마련하였다. 수령, 당, 대중이 일심단결된 자주적주체의 위력은 제국주의를 반대하는 투쟁에서나 사회주의건설에서나 우리의 모든 승리의 근본담보로 되고 있다. 우리는 수령, 당, 대중의 일심단결을 더욱 공고발전시키고 그 위력을 높이 발양시킴으로써 원수들의 침해로부터 나라와 민족의 자주권을 철저히 수호하여 혁명과 건설을 힘 있게 다그쳐 나가야 한다” (김정일, “혁명과 건설에서 주체성과 민족성을 고수할데 대하여”, -〈로동신문〉, 1997년6월21일).

근대 내셔널리즘의 보편적인 특성 중의 하나는, 현실적으로 서로 대립적이며 모순적인 관계에 처해 있는 수많은 개인·소집단·계층·계급들을 하나의 확일적·초월적 존재로 묶는 데에 있다. 비교적 종족적인 구성이 단순하고 부르주아 혁명의 전통이 약한 곳에서는 이 초월적인 존재의 성격에서 문화, 언어 내지 혈통·종족적인 동질성이 부각되는 “민족” (ethnic/racial nation)의 형태를 갖는가 하면, 종족적인 구성이 복합적이거나 혹은 시민 혁명의 전통이 정치적인 질서의 확립·정당화에 크게 기여한 경우에는 “민족” 대신에 “국민” (political nation)으로서의 “우리 모두”의 동질성이 강조된다¹⁾. 종족적 구성이 다양한 중국이나 구 소련과 같은 국가 자본주의 (속칭 “현실적 사회주의”) 사회²⁾의 경우에는 국가에 대한 “국민적인” 정치적 충성 (loyalty)은 한편으로는 그 국가의 “중핵적” 종족 집단 (한족 漢族 내지 러시아족)에 대한 “민족적인” 내지 문화적인 충성에 암묵적으로—때로는 꽤나 노골적으로—입각하고 있으며, 또 한편으로는 지배 정당에 대한 이념적인 충성과 중첩되기도 한다. 그렇다고 해도, 이와 같은 국가들에서는 지배 이데올로기가 “대(大)러시아 쇼비니즘”을 경계하는 등 이념적인 충성이 “민족적” 내지 문화적 충성에 우선한다는 원칙을 내세우는 등 광의 (廣義)의 내셔널리즘의 이 세 가지 주된 구성 요소가 등가(等價)되거나 동의화(同意化)되지 않는다³⁾. 이외에는 근대적 내셔널리즘이 자주 가지게 되는 또 하나의 특성은 “민족적”, “국민적”, 또한 이념적 충성의 의인화, 즉 “국부 (國父)적” 존재를 내세우는 국가적 단위의 영웅 숭배다. 예컨대 미국의 워싱턴 (1732-1799)이나 제퍼슨

1) Craig Calhoun, “Nationalism and Ethnicity”, -〈Annual Review of Sociology〉, Vol. 19, 1993, pp. 211-239.

2) 중국, 소련, 그리고 동유럽 사회의 국가 자본주의적 본질을 최초로 체계적으로 파헤친 사람은 영국의 저명한 비판적 마르크스주의자 토니 클리프 (Tony Cliff)이다. 그의 〈State Capitalism in Russia〉 (Pluto Press, 1974) 참고 바란다. 클리프와 같은 “수정주의적 트로츠키주의자”들의 스탈린주의적 (“현실 사회주의적”) 사회들에 대한 이해에 대해 Tariq Ali (ed.), 〈The Stalinist Legacy: Its Impact on 20th-Century World Politics〉 (Penguin, 1984) 참고 바란다.

3) 예컨대 소련의 경우에는 특히 초기 (1920년대)에 “반동적인 대(大)러시아 쇼비니즘”이 극단적으로 폄하되는 반면 “피압박 소수 민족들의 방어적 민족주의”가 공식적으로 긍정되는 등 소련이라는 국민 국가에 대한 포괄적인 시민적 충성과 복수의 민족적 아이덴티티들이 공존할 수 있었다. Yuri Slezkine, “The USSR as a Communal Apartment, or How a Socialist State Promoted Ethnic Particularism”, -〈Slavic Review〉, Vol. 53, No.2, 1994, pp. 414-452.

(1743-1826)은 “국민”의 차원에서는 미 합중국의 창립을, “민족”의 차원에서는 앵글색슨 개신교도 집단의 해체모니를, 이념의 차원에서는 자유민주주의를 각각 동시에 상징하는가 하면, 구 소련의 레닌 (1870-1924)이나 현재 중국의 모택동 (1893-1976)은 역시 “민족적 궁지”의 의미를 내재하면서 “건국”과 그 이념적 배경을 상징화한다. 그러나 구 소련은 적어도 이론가로서는 레닌과 마르크스를 동격화 (同格化)시키고 현재의 중국은 모택동과 함께 등소평을 “국민 영웅”으로 만드는 등 대개 “민족”/“국민”/이념적 충성의 의인화는 복수의 인물에 의해서 이루어지고 절대적인 의미를 갖지 않는 것은 근대적 내셔널리즘의 일반 관례다⁴⁾.

얼핏 보기에는 인민, 즉 “우리모두”의 충성의 방향을 “민족” (종족 집단), “조국” (정치/“국민” 집단), 당 (지배 집단), 수령 (근대 국민 국가의 의인화)의 방향으로 돌리는 북한은, 위에서 이야기한 근대적 내셔널리즘의 일반적 법칙에 대체로 따르는 것이고, 일반론의 차원에서 그렇게 볼 수도 있다. 그러나 북한의 근대적 내셔널리즘은 이 일반적인 특성을 상당히 특수한 방법과 규모로 발전시켰다. 위의 인용문에서 보이듯이, 현재의 북한 지도자 김정일은 “민족”과 “인민”을 동일시하여 단수의 “국부”, 즉 수령의 역할을 소련·중국과 비교할 수 없을 정도로 절대시하는 것은 물론, 나아가서는 일체의 “민족/인민/혁명주체”를 하나의 “사회정치적 생명체”로 파악한다. 이 “사회정치적 생명체”란 “아버지 수령”과 “어머니 당”에 대한 “효성”을 근본 원리로 삼는 의사 (擬似) 가족적 관계를 의미할 수 있는가 하면, 전체 “인민/민족/혁명 주체”를 수령을 “뇌수”로 하는 하나의 의사 신체 (擬似 身體)로 보는 “사회유기체론적” 시각까지도 내포할 수도 있다. 물론 근대 내셔널리즘이 “민족/국민”의 통합을 “가족”에 비유하는 것은 특히 “국민”보다 “민족”이 강조되는 내셔널리즘의 경우에는 일반적이고 흔한 일이고, 전체 “민족/국민”을 “한 몸”으로 보는 것도 꽤나 잘 쓰여지는 수사법 (修辭法)이다. 그러나 북한의 “생명체론”은 단순한 의사 가족적, 의사 신체적 비유법의 차원에 머무르지 않는다. “하나의 생명체”인 “민족/인민/수령 령도 하의 조국”이 유일무이한 도덕의 원천이 되기에 “동지애와 혁명적 의리로 뭉친” 이 집단으로부터의 탈락은 곧 도덕적인 주체로서의 죽음을 의미하는가 하면, 수많은 다른 근대적인 내셔널리즘들과 달리 “민족”과 “인민 (국민)”이 완벽하게 일치되어 “민족” 전체가 최고의 진리를 의미하는 “수령”의 민족 (“김일성의 민족”)이 되기에 구 소련이나 중국과 달리 “쇼비니즘”에 대한 어떤 견제 장치도 현재로서 보이지 않는다. 그래서 소련·중국에서도 보지 못한 공식적인 역사 서술의 종족적 신화화 (種族的 神話化: mythologization)는, 1993년부터 단군이라는 신화적 인물의 “실재”를 인정함⁵⁾으로써 과학적인 사학을 사실상 포기한 북한에서 볼 수 있는 것이다. 즉, “조선민족 제일주의”의 논리에서는 종족적/문화적 의미에서의 “우리”의 존재가 절대화되고 “혁명”의 논리에서는 정치 공동체적 의미에서의 “우리”의 존재가 절대화되고, “수령론”의 논리에서는 “민족/인민”을 의인화하는 “수령”의 존재 역시 절대적 의미를 갖는다. 대체로 대다수의 근대적인 내셔널리즘들이 의사 종교적 성격을 갖고 “절대적 가치”를 전유하려 하지만, “생명체”의 이데올로기만큼 “민족/인민 - 당 - 수령”의 삼위일체가 절대화되는 경우는 아마도 없을 것이다. 특히 “집단적 신체”의 담론에서의 그 “뇌수” (腦髓)로서의 “수령”에 대한 종교적 숭배 이상 (以上)의 강조는, “국부” (國父)를 의인화한다 해도 주로 “국부”라기보다는 “국가” 내지 특정 이데올로기를 궁극적인 충성의 대상으로 삼게 하는 대다수의 근대적인 내셔널리즘 이데올로기들과 상당히 다르다⁶⁾. 소련에서는 1956년에 레닌 그 다음의 “제2국부”이었던 스탈린을 비판의 대상으로 삼았고 중국에서는 1981년에 모택동에 대해서는 “70%의 기여와

4) 예컨대 워싱턴 신화의 형성 과정에 대해서 Barry Schwartz, “George Washington and the Whig Conception of Heroic Leadership”, - <American Sociological Review>, Vol. 48, No. 1, 1983, pp. 18-33. 레닌 숭배의 (의사 擬似) 종교적인 차원에 대해서는 Nina Tumarkin, “Religion, Bolshevism, and the Origins of the Lenin Cult”, - <Russian Review>, Vol. 40, No. 1, 1981, pp. 35-46. 참조. 사후 (死後) 모택동 숭배에 대해서는 Geremie R. Barme, <Shades of Mao: The Posthumous Cult of the Great Leader> (N.Y.: M.E.Sharpe, 1996) 참조.

5) 전영율, “위대한 수령 김일성동지께서 단군 및 고조선과 관련하여 하신 교시는 역사연구에서 새로운 전환의 계기를 열어놓은 강령적 지침”, - <단군과 고조선에 관한 연구논문집>, 평양, 사회과학출판사, 1994.

30%의 오류”라고 복합적인 평가를 내린 것⁷⁾과 달리, 북한에서는 건국 이후 지금까지의 최고 통치자의 일체 행위가 거의 종교적이다 싶은 “무오류”(無誤謬)로 돼 있다. “국부 신화”(國父 神話) 강조의 강도(強度)로서는, 북한을 따라잡을 만한 근대적 내셔널리즘이 없을 듯하다.

북한의 지배 이념인 주체 사상 그 자체도 그렇지만, 소위 “생명체론”도 특수한 역사적인 상황의 산물이며 특정한 정치·사회적 기능을 맡고 있다. 즉, “생명체론”에 대한 사상사적인 고찰의 전제 조건은, “생명체론”이 최초로 본격적으로 제기된 시기인 1970년대 이전까지 북한 사회가 어떤 발전의 여정을 거쳐왔는가, 그리고 1970년대에 접어들어 북한 지배 집단이 어떤 사회·정치적인 욕구를 충족시키기 위하여 “생명체론”을 발명했는가에 대한 이해다. 주지하다시피 “생명체론”에 대한 북한 최고 통치자 김일성의 최초의 언급은 1972년 9월17일자 일본의 〈毎日新聞〉과의 인터뷰에서 이루어졌다⁸⁾. 이 인터뷰에서 김일성이 [주체 사상에 의거한 수령 영도 하의 투쟁에서 발휘되는] “자주성”이 결여되는 사람을 “동물과 다름이 없는 존재”로 취급하여 바로 그 “자주성”을 육체적인 생명과 별도로 이해돼야 되는 “사회정치적 생명”으로 규정했다(김일성, “우리당의 주체사상과 공화국정부의 대내외정책의 몇 가지 문제에 대하여”, - 〈김일성 저작선집〉, 제6권, 273쪽). 결국 김정일에 의해서 1980년대부터 이 “생명체론”이 주체 사상 체제 전체의 하나의 핵심적인 요소로 부상했다. 김정일은, “영생하는 사회 정치적 생명은 많은 사람들로 이루어져 있는 것인 만큼 거기에는 사회적 집단의 생명활동을 통일적으로 지휘하는 중심이 있어야 합니다. 개별적 사람들의 생명의 중심이 뇌수인 것같이 사회 정치적 집단의 생명의 중심은 이 집단의 최고수령인 최고뇌수인 수령입니다. 수령을 사회정치적 생명체의 최고 뇌수라고 하는 것은 수령이 바로 이 생명체의 생명활동을 통일적으로 지휘하는 중심이기 때문입니다... 개개의 사람의 육체적 생명에는 끝이 있으나 자주적인 사회정치적 생명체로 결속한 인민대중의 생명은 불멸하다”(1986년7월15일자, “주체사상 교양에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여”, - 〈근로자〉, 제7호, 통권 543호, p.13. 1987년 7월)라고 이 “생명체론”을 정리하여 현재 북한에서의 “사상 교양”(이념 주입)의 하나의 중핵적인 테제로 만들었다. 1970-80년대에 북한의 최고 통치자들은 자신들과 통치의 대상물들이 “하나의 생명체”, “한 몸”이라고 강조한 사회·정치적 이유들이 무엇이였을까? 기존의 연구에서 밝혀져 있듯이, 1968년부터 일부 항일빨치산 계통의 가신들(“군사모험주의 노선”의 주인공인 김창봉, 허봉학 등)까지도 숙청하여 관료집단에게 “유일지도체제”라는 형태의 철저한 1인 통치 체제를 강요한 김일성은, 1970년대에 접어들어 30대 초반의 김정일의 점차적인 권력 기관에서의 등장을 합리화하기 위하여 “혁명 대(大)가정”이라든가 “생명체론” 등을 전근대적인 “군신일체적(君臣一體的)” 색깔을 띤 새로운 지도 이론들을 보편화하기 시작한 것이었다⁹⁾. 사실 일부 연구자들이 1973-74년에 정치적 실권이 이미 김정일과 그 주위 인물들에게 넘어가기 시작한 것으로 보고 있는데, 이러한 측면에서는 “생명체론”이 바로 김정일 중심의 권력 구조의 중요한 사상적인 뒷받침으로 이해될 수도 있다¹⁰⁾. 정치 분야에서 사회의 전반적인 문제로 안목을 좀 넓히자면, “생명체론”과 같은 최고 강도의 “통합” 통치 이념의 도입은 역(逆)으로 북한 사회의 깊어져 가는 위기를 “사상적으로” 봉합하는 하나의 전략으로 보이기도 한다. 1950-60년대에 체제 경쟁에서 대체로 남한을 압도할 수 있었던 북한은, 1970

6) 일부 연구자들은 이미 1970년대 초기에 “당”, “국가” 내지 “이데올로기”라는 추상적/조직적 존재들보다 김일성 개인의 절대적인 위대성을 무한히 강조하는 북한의 공식 담론에 대해서 “공산주의 이데올로기의 이론에 무지하여 이념보다 리더(leader)인 김일성이라는 개인을 충성의 대상으로 삼았던 1930년대 빨치산 그룹 출신의 가신(家臣)들의 의식 세계를 반영한다”고 지적하기도 했다. Cho Jaekwan, 〈A Comparative Analysis of the Communist Cadre System〉, PhD Dissertation, Berkeley: University of California, 1971, pp. 176-236.

7) Jean Robinson, “Mao after Death: Charisma and Political Legitimacy”, - 〈Asian Survey〉, Vol. 28, No. 3, 1988, pp. 353-368; Albert Parry, “The Twentieth Congress: Stalin’s Second Funeral”, - 〈American Slavic and East European Review〉, Vol. 15, No. 4, 1956, pp. 463-476.

8) 전미영, 〈김일성의 말, 그 대중설득의 전략〉, 책세상, 2001, 99쪽.

9) 이종석, 〈조선로동당연구〉, 역사비평사, 1995, 115-124, 315-334쪽.

10) 신일철, 〈북한 주체 사상의 형성과 쇄외〉, 생각의 나무, 2004, 137-165쪽.

년대에 접어들어 고속 성장의 가도를 달렸던 남한과 대조적으로 장기적인 침체에 빠지기 시작했다: “1965 년—1978년에 경제성장률은 조금 떨어지긴 했어도 연평균 14퍼센트로 높은 수준을 유지했다. 하지만 1978년—1984년에 경제성장률은 3-4퍼센트 수준으로 떨어졌고, 1985년-1988년에는 2퍼센트 이하의 지지부진함을 기록했다.” 일체 자원의 군수 공업, 중공업에의 집중과 소비재 생산·소비 경제의 저(低)발전, 물질적 동기가 없는 상황에서의 낮은 수 밖에 없는 노동 생산성, 상대적인 국제적 고립이 낳은 기술적 후진성 등이 가져다 주는 장기적 위기¹¹⁾를 북한이 1970년대 초반부터 서방 각국 등과의 대외 무역의 발전을 통해 해결하려 했지만 결국 자원이 부족하고 미국의 제재 등으로 인해 무역 조건이 원래부터 좋지 않은데다 1974년의 “오일쇼크” 등으로 추가적으로 악화된 상태에서 대외 무역 적자를 메우지 못해 채무 불이행 (default) 사태에 이르기까지 했다¹²⁾. 즉, “한 몸” 사상의 주술은, 실제 소득의 침체 및 하락에 대한 잠재적인 불만을 잠재우고 위기에 빠진 사회에 낙관적 관점을 부어 넣는 등 별도의 묘약이 없는 상황에서 오장육부 (五臟六腑)가 조금씩 고질병으로 가능 마비되어 찢겨지는 사회적 신체를 “정신주의적 (精神主義的)” 설득의 방법으로 고쳐야 했다. 이 사상의 도입은 지배 체제의 장기적인 위기 국면의 상태에서 개체에 대한 전체의 압력을 극대화한다는 차원으로서, 1930년대 말기의 일본에서 “국민총동원” 사상의 고취와 유형적으로 비교될 수 있는 측면도 있다¹³⁾.

그런데 사회의 상부구조에 속하는 지배 사상의 형태가 결론적으로는 사회적 토대, 즉 생산력과 생산관계의 추이에 의해서 결정된다 하더라도 그 형식의 선택에 있어서는 문화 헤게모니적인 차원, 즉 이미 권위 부여가 이루어지고 사회적인 아비투스 (habitus)로서 관습화(慣習化)돼버린 기존 사상과의 계보적인 관계도 그 나름의 역할을 하지 않을 수 없다. 쉽게 이야기하자면 위기의 국면에 봉착한 지배자들은 대개 과거의 지배체제에서 이미 사용된 적이 있어 그 효능이 검증된, 그리고 피지배자들에게 이미 익숙해진 “확실한” 사상적 무기를 택하는 경우가 보통 많이 목격된다. 예컨대 1970년대 후반 박정희 정권의 위기 속에서의 “충효사상”의 강조는 바로 이와 같은 논리로 설명된다. 이미 산업 부문이 농업 부문을 능가한 남한 사회가 유교 사상이 지배했던 전통 사회와 그 토대의 차원에서 본질적으로 달랐지만, 그 지배자들이 경제 성장에 전혀 뒤따르지 못하는 대다수 피착취 계층의 낮은 생활 수준과 폭압적 통치에 대한 불만을 녹이기 위해 의도적으로 일제시기 때까지 해도 계속 대민 (對民) 순치용으로 이용된 전통 시대의 “충효 사상”을 다시 한 번 꺼내 사회적으로 보급하기 시작했다. 즉, 남한의 지배자들이 이미 수세기 동안 검증돼 그 효능이 증명된, “위대한 과거”의 권위가 충분히 부여된 사상적 무기를 선택한 것이다. 그러면 비슷한 시기에 그들의 북쪽 경쟁자들이 선택하기 시작한 “생명체론”의 경우는 어떨까? 이 “생명체론”에 어떤 계보가 있고 어떤 종류의 권위가 이미 부여 있었기에 장기적인 위기 국면에 봉착한 북한 지배자들이 이를 새로운 사상적 중핵으로 선택했을까? 과연 사상 주입을 통한 헤게모니적 통치의 주된 매개체인 북한의 지식인들은 이 사상을 과거의 어떤 사상들과 연관시켜 이해하고, 통치의 말단적 대상물들에게는 이 사상이 과거의 어떤 관습화된 이념을 방불케 했을까? 이 질문에 답

11) 이미 1970년대 초반부터 장기 침체에 빠지기 시작한 소련 및 기타 동구권 국가에 비해서, 1980년대 초반에 접어들어야 성장률이 급격히 떨어진 북한은 국가 자본주의 사회의 후기적 위기를 비교적으로 늦게 맞았다. 이 위기의 복합적인 요인들 중에서는 안정화된 관료 체제 속에서의 지역적, 부문적 이익 집단들의 발전과 이들에 의한 파행적인 자원 배정 등의 제도적인 요소들도 많이 지적된다: Victor Nee, Peng Lian, “Sleeping with the Enemy: A Dynamic Model of Declining Political Commitment in State Socialism”, — 〈Theory and Society〉, Vol. 23, No. 2, 1994, pp. 253-296.

12) 김하영, “계급적 관점에서 북한 보기”, — 〈진보 평론〉, 제24호, 2005: <http://jbreview.jinbo.net/maynews/readview.php?table=organ&item=2&no=519>

13) 사실, 유형적으로 따져볼 때에 한반도 주민들에게 큰 영향을 미친 20세기의 근대 사상 중에서는 “생명체론”과 가장 흡사한 사상은 바로 1937-45년 전시 총동원 (戰時 總動員) 시기에 각종의 매체와 교육 기관 등을 통해 주입했던 “大日本 國體의 體現者로서의 萬世一系 天壤無窮의 天皇”의 신격화다. 그 당시의 어용 매체에서 이야기되었던 “一切 臣民들을 담아주는 天皇陛下의 仁慈한 心”이나 “天皇陛下에 대한 忠誠의 內面化” (예컨대 森田芳夫, “綠旗聯盟綱領解説 日本國體の精神に就いて”, 〈綠旗〉, 제1호, 1937, 4-9쪽 참조)은, 북한에서 이야기되어지는 “수령과 인민 관계”의 논리와 사실상 거의 그대로 일맥상통한다. 그러나 일본의 전시 파시즘 이데올로기와 김일성주의 이데올로기 사이의 상관 관계의 보다 자세한 연구를, 필자가 다음 기회에 하기로 하고 이 글에서 이 부분을 생략하기로 한다.

하기 위해서 필자는 “생명체론”의 전신(前身)으로 이해될 수 있는 사상의 계보를 간단하게나마 작성하려 한다. “생명체론”은 전통시대의 사상과 근대 초기의 사상을 동시에 여러 측면에서 계승하는 것으로 보이는데, 여기에서는 무엇보다도 근대초기의 “생명체론적” 색채의 사상적 전례(前例)에 중점으로 두도록 한다.

2. “우리 모두 한 몸, 지도자는 우리 두뇌”: “생명체론”의 계보.

—“생명체론”은 “수령, 당, 대중의 결합으로 이루어지는 사회정치적 생명체”를 “영생”하는, 즉 이 세속과 달리 영원한 생명을 갖고 있는 것으로 간주하기에 이 “생명체론”이 전통 시대, 또는 근대의 종교와 관계를 갖고 있지 않은가에 대한 의심이 절로 일어난다. 만약 이 뿌리를 전통 시대에서 찾자면 정영순이 지적한 것처럼, 생로병사(生老病死) 등의 고통이 충만한, 진정한 의미의 자아(自我)도 성립되지 않고 변화무쌍하기만 한 세속과 대조적으로 상락아정(常樂我淨: 늘 즐겁고 참된 자아의 성립이 가능하고 깨끗한)의 궁극적인 열반의 이상을 제시한 <열반경> 등의 대승 불교 사상과의 연결고리를 집중적으로 연구해야 할 것이다¹⁴⁾. 물론 원시 불교의 입장에서는 상락아정의 열반은 세속적인 의미의 “실체”가 없는 것이긴 하지만, 대승불교사상에서 “열반”의 개념이 “영생”과 같은 의미의 존재론적인 의미가 부여됐다는 지적이 이미 학계에 있어서 “영생철학”의 원천으로서의 대승불교적 “열반론”의 검토가 가능하리라 본다. “북한”과 “불교”의 관계를 언뜻 생각하기 어렵지만 실제로는 북한의 학술 엘리트는 불교에 대한 충분한 이론적인 지식을 갖고 있는 것으로 이해된다. 예컨대 북한 사회과학원 민족고전연구소 소속 한문학자들(50여명)이 1987년에 수년에 걸친 작업의 결과로 25권짜리의 <팔만대장경해제>를 내놓았는데, 거기에서 “영생”으로 인식될 수 있는 대승불교적 “열반”의 개념이 자세히 설해지는 <열반경>과 <대승기신론>, <금강삼매경론> 등이 포함돼 있다¹⁵⁾. 그런데, 북한의 최고 통치자의 개인적인 신앙적·사상적 배경을 염두에 넣는다면, 추상화의 수준은 민중이 이해하기에는 지나치게 높은 대승불교에 비해서는 훨씬 더 이해하기 쉽고 감성적 자극이 쉽게 되는 기독교(개신교)의 교리에 착안해 “사회정치적 생명체의 영생론”을 만들었을 가능성이 더 크다. 사실, 철학자로서 “집단적 생명체”에 대한 테제를 최초로 제기한 황장엽의 회고로 보서는, 그가 주체 사상이 주체사상이 기독교와 같은 종교만큼이나 “죽음의 극복”이라는 과제를 잘 수행하기를 원하는 의미에서 “신”과 “천당”을 “사회정치적 생명체”, 즉 인류 전체로 확산될 수 있는 “우리” 집단의 “영생불멸”로 대체시켜 이 “생명체” 아이디어를 제시했다고 한다¹⁶⁾. 황장엽도 일차적으로 주체사상이 “경쟁”해야 하는 “영생불멸”의 종교철학으로 기독교를 인식했지만, 그에게 통치 사상의 개발을 “주문”한 “고객”인 김일성-김정일의 일가의 관점에서 기독교는 특별한 위치를 점하지 않을 수 없었다. 이미 자세히 밝혀진 것처럼, 김일성이 사실상 기독교를 모태 신앙으로 가진 가정에서 출생하여 자랐다. 외할아버지 강돈육이 김일성 자신도 다녔던 장로교 계통의 대동군 용산면 하리 칠곡마을의 창덕학교를 세운 설립자 중의 한 사람이며 교회 장로이었고, 김일성의 어머니인 그의 딸 강반석(“반석”은 기독교적 이름인 Petra를 의미함: 康盤石; 1892-1932)은 정기적으로 교회 출석을 하는 독실한 신앙인이었다. 기독교 계통의 숭실학교에 1911-12년에 다니기도 하고, 나중에 유명한 기독교 반공주의자가 된 배민수(裴敏洙: 1896-1968) 등의 여러 기독교인들과 함께 독립운동단체인 조선국민회를 만들었다가 발각하여 옥고를 치르기도 하고, 기독교 학교인 명신학교에서 교편을 잡기도 한 김일성의 아버지 김형직(1894-1926)도, “신앙인”이라 하지 않아도 적어도 기독교의 한 명의 “관련자”이었을 것이다¹⁷⁾. 기독교의 매우 강력한 영향을 받았으면

14) 정영순, “북한의 주체 사상에 나타난 한국 전통철학에 관한 내용연구”, - <成大史林>, 12-13합집, 1997, 481-500쪽.

15) 이 책이 <팔만대장경: 선역본>이라는 제하에 1993-94년에 17권짜리로 남한의 고려대장경연구소에서 영인된 바 있다.

16) 황장엽, <나는 역사의 진리를 봤다>, 한울, 1999, -신일철, <북한 주체 사상의 형성과 쇠퇴>, 331-341쪽에서 재인용.

17) 주진오, “기독교, 김일성에게 어떤 영향을 미쳤나”, - <역사비평>, 1992년 제3호, 321-326쪽.

서도 일단 주체사상의 현실적인 라이벌이 돼버린 기독교에 대해 “거리 두기”를 하지 않을 수 없는 김일성은 그의 만년의 회고록에서 김형직이 신앙인이 아니었다고 주장하는 등 애써 자신의 “모태신앙”의 중요성을 부정하지만¹⁸⁾, 그러는에도 “애국”이라는 최고의 가치가 부여되는 궁극적인 차원에서는 기독교인들에 대해 긍정적인 평가를 내리기도 한다:

“우리나라의 기독교신자들 속에는 일생을 독립운동에 헌신한 훌륭한 애국자가 많았다. 그들은 기도를 드려도 조선을 위한 기도를 드렸고 ‘하느님’에게 하소연을 하여도 망국의 불행을 덜어달라는 하소연을 하였다. 그들의 순결한 신앙심은 항상 애국심과 연결되어 있었으며 평화롭고 화목하고 자유로운 낙원을 건설하려는 그들의 염원은 시종일관 광복을 위한 애국투쟁에서 자기들의 보금자리를 찾았다”¹⁹⁾

신앙심에 대해서 “순결하다”라고 표현할 수 있는 사람이라면 “생명체론적” 주체철학을 만드는 과정에서는 기독교적 신앙의 중핵인 “영생론”을 완전히 무시하지 못했을 것이고 어느 정도 참고했을 것이다. 더군다나 특히 “생명체론”이 부상되는 1980년대에 북한에서 기독교에 대한 관용의 폭이 넓어져 기독교의 중심적인 문헌들의 출판도 속속 이루어졌다는 점은 의미심장하다. 6-25전쟁 과정에서 기독교를 “적”으로 간주하게 된 북한에서 1959년을 전후해서 “반종교 문헌”들이 마구 쏟아져 나왔으며 1960-70년대에 북한 개신교의 공식적인 대표 기구인 조선기독교도연맹의 활동이 거의 보이지 않았다가 1980년대에 상황이 크게 달라지게 시작했다. 1983년에 독자적인 번역으로 판단되는 신약성서와 찬송가가 약 1만부로 출판되고 1984년에 구역성서가 출판되고 1988년에 봉수교회라는 최초의 공인된 교회가 국가에 의해서 지어지는 등 사실상 기독교 (개신교)에 대해서 제한적인 국가적 공인 (公認)이 이루어진 것으로 봐야 할 듯하다. 1998년의 북한의 개정헌법의 종교자유 관련항목 (제68조)가 1972년의 헌법 (제54조)와 달리 “반종교 선전의 자유” (즉, 국가적 종교 탄압)을 일절 언급하지 않는다는 것도 위에서 언급한 일련의 조치들과 맥을 같이 한다²⁰⁾. 즉, 1980년대에 접어들어 머리말에서 언급한 장기적인 위기 국면에 봉착한 북한의 지배자들이 “민심 수습”, 일상 생활에서의 어려움의 “정신적 극복”의 차원에서 포괄적인 의미의 “종교적인 심성”을 전(全)사회적으로 활성화시킨 것으로 봐야 할 듯하다. 주변적인 소수인 진정한 의미의 종교인들은 국가에 일차적인 충성을 바치는 것을 조건으로 하여 명실상부한 종교 생활을 할 수 있게 됐지만, 다수의 북한 “국민”에게 “대용종교” (代用宗教), 즉 속화 (俗化)된 종교의 대체물이 된 것은 지배이데올로기의 “생명체론”과 같은 종교적 (특히 기독교적) 색채의 담론들이다. 피지배자들과 “한 몸”이 되어 그들의 “뇌수”이자 “생명의 은인 (恩人)”이 된 “수령”의 “성(聖)가족” (holy family)에 대한 “의사 종교적 (擬似 宗教的)” 이해, 즉 “수령”을 “영생하는 예수”와 같은 격의 “탈세속적 (脫世俗的)” 존재로 보는 시각은 놀랍게도 남한에서 살고 있는 탈북자에게까지도 가끔 가다 그 영향력을 유지한다:

“40대 중반의 (...) 탈북자는 “학교나 회사에 안보강연을 다니면 중학생 아들이 ‘북쪽 사회가 못살고 당 간부들이 부패한 것을 비판하는 것은 좋지만, 수령님과 장군님을 욕하지는 말라’는 당부를 하기도 한다”고 말했다. 탈북자들은 대다수 북쪽 사람들이 권력의 부자세습에 대해 당연하다고 생각하거나 ‘그럴 수 있다’고 받아들인다고 전한다”²¹⁾

18) 김일성, <세기와 더불어>, 제1권, 평양, 조선노동당출판사, 1992, 18-19쪽.

19) 위의 책, 355쪽.

20) 박완신, <평양에서 본 북한 사회>, 답게, 2001, 174-248쪽.

21) 권혁철, “황당한 차이 끌어안고 하나로”, - <한겨레21>, 2003년9월9일: http://news.naver.com/news/read.php?mode=LSD&office_id=036&article_id=0000002672§ion_id=114&menu_id=114

사회·정치적인 상황이 극단적으로 돌변함에도 불구하고, 즉 완전히 다른 체제를 가진 남한으로 탈출했음에도 불구하고 일부의 탈북자들이 김일성·김정일 부자에 대한 막연한 “믿음”을 갖고 있는 것으로 봐서는 이 “믿음”을 “정치적 신념”이라기보다는 “종교적 심성”으로 분류해야 마땅할 듯하다. 그러한 의미에서는, 이 “믿음”의 이론적인 배경인 “생명체론”이 기독교 등 종교의 논리가 참고되어 “속화된 종교”의 일종으로 만들어졌음은 의심할 여지 없을 것이다.

—“생명체론”의 기본 아이디어가 탈세속적(脫世俗的), 즉 개인의 생사를 넘는 신앙적인 차원을 주된 담론으로 삼는 기독교·불교와 같은 종교의 경험으로부터 도입되어 속화된 체 이용됐지만, “수령”을 “아버이” 내지 “뇌수”로, 당을 “어머니”로 각각 호칭·인식하여 “사회주의적인 대(大)가정”을 이야기하는 것은 분명히 세속적인 정치 및 윤리를 그 주된 영역으로 하는 유교(儒敎)의 영향에 의해 도입된 것으로 보인다. 이미 정영순이 지적한 바처럼²²⁾, 군주와 신하들의 “혼연일체”를 주장하는 것은 정통 성리학의 하나의 교조이었다. 퇴계 이황(1501-1570)의 유명한 정치론인 “무진육조소”(戊辰六條疏: 1568)에서 국왕이 “머리”(元首), 대신(大臣)들이 “팔다리”(股肱), 그리고 언론·감찰 기관인 대간(臺諫)이 “눈과 귀”(耳目) 등으로 각각 인체화(人體化)되어 이 세 가지의 “혼연일체”가 주장된 바 이미 있었는데²³⁾, 지배자와 그 밑의 “못 백성”을 하나의 “생명체”로 보는 북한은 이러한 맥락에서 볼 때에 정통 성리학의 사회·정치론을 이어나간다. 북한의 “전통 문화” 담론에서는 퇴계 이황의 정통 성리학보다 다산 정약용(1762-1836)의 “실학”이 훨씬 더 높이 평가되는데²⁴⁾, 국왕 주도의 개혁 정치를 유교적인 기본 신념의 입장에서 추구했던 다산도 “바퀴살이 바퀴통을 향하고 모든 물줄기가 큰 바다를 향하듯이 못 백성이 황극(皇極: 국왕)을 향하다”라고 국왕의 초월적인 절대성을 강력하게 강조하여 사적인 이해 관계를 추구하는 “종파”, 즉 “음성적 봉당”(淫朋)의 형성을 극구 경계했다²⁵⁾. 즉, 군주와의 불가분의 “인체적”(人體的) 관계라는 “생명줄” 없이는 진정한 의미의 사회·정치적 생명을 영위할 수 없다는 논리를, 궁극적으로 유교의 정치론을 근대적인 상황에서 새롭게 계승·발전시키는 정치철학으로 이해할 수도 있을 것이다. 그러나 그렇다 하더라도 북한의 “후기”(1980년대 이후)의 주체 사상의 핵심적 관념인 “생명체론”은 단순히 “전통의 잔영(殘影)”으로만 이해되어지지 않는다. 물론 “당기관은 다스리는 기관이 아니라 어머니가 자식을 가르치듯이 사람을 교양개조하는 기관이다”와 같은 김일성의 “명언”들²⁶⁾이 보여주듯이 주체이데올로기가 구축하는 “수령-당-군중” 관계의 구도에서는 유교적인 가부장주의적 훈육주의가 짙게 깔려 있지만, 그 전체의 구조와 기능으로 봤을 때에 주체사상은 분명히 대민(對民) 침투성(浸透性)이 높고 산업화·부국강병을 목적으로 하는 근대 내셔널리즘의 이데올로기다. “주체(主體)-자주(自主)-자립(自立)-자위(自衛)”를 골자로 하여 “민족의 혈통”이나 “인민의 체력, 지식, 도덕적 품성” 등을 강조하는 주체이데올로기가 20세기초반 계몽 운동의 내셔널리즘과 유기적인 계승 관계를 갖고 있다는 것은 이미 해외 한국학에서 어느 정도 통념화되기에 이르렀다²⁷⁾. 그렇다면, 주체사상의 후기적(後期的) 발전²⁸⁾의 중요한 이정표인 “생명체론”의 근대적인 “뿌리”를 어떻게 정리해야 할 것인가?

22) 정영순, 위의 글, 495쪽.

23) 박상주, “‘무진육조소’에 나타난 퇴계의 정치철학”, -〈퇴계학보〉, 제95집, 1997, 85-114쪽.

24) 김영수, “북한의 다산연구 시각”, -서강대학교 동아연구소 편, 〈동아연구〉, 19권, 1989, 37-53쪽.

25) “尚書古訓”, 제4권, -〈與猶堂全書〉, 경인문화사, 1981, 제3권, 40쪽. 김문식, 〈조선후기경학사상연구〉, 일조각, 1996, 228쪽에서 재인용.

26) 〈주체의 사상, 이론, 방법에 관한 위대한 수령 김일성 동지의 교시(발췌)〉, 제5권, 평양, 조선로동당 출판사, 1982, 400쪽.

27) 예컨대, Michael Robinson, “National Identity and the Thought of Sin Ch'aeho: *Sadaejut'i* and *Chuch'e* in History and Politics”, -〈The Journal of Korean Studies〉, Vol. 5, 1984, pp. 121-142 참조.

28) 주체사상 전개의 시대구분론과 관련하여 이종석, 〈조선로동당연구〉, 65-101쪽 참조.

—한 정치적/종교적 집단을 인체(人體)에 비유하는 것은 이미 유교 철학이나 고대회랍철학, 중세유럽의 교회·국가관(觀)에서 나타나지만, 특히 18세기말부터 부르주아혁명과 내셔널리즘 정치에서 특별한 의미를 갖게 됐다²⁹⁾. 이미 헤겔(1770-1831)은 그의 역작 <법의 철학>(*Philosophie des Rechts*: 1820)의 제3부(“국가”)에서 “국가”를 하나의 “유기체”로 파악하여 이 “유기체”의 구성요소들이 “전체” 없이 자율적으로 존재할 수 없는 것처럼 전체로서의 “유기체”도 그 구성요소를 상실할 경우 치명적인 해를 입게 된다고 강조했다(제269條). 여기에서 이것은 개체(개인으로서의 국민)와 국가의 관계에 대한 서술이라기보다는 국가를 이루는 법적, 사회적, 정치적 하위(下位)제도와 “전체”로서의 국가 사이의 관계에 대한 이야기이지만, 근본적으로 국가를 “자유의 현실적인 구체화”, “세계에서의 정신의 구체화의 형태”로 생각했던 헤겔은 국가를 떠난 근대적 국민으로서의 개인의 존재를 상정하지 않고 있었다. 헤겔에게는 국가란 “기계”라기보다는 자체에 대한 목적 의식을 갖고 있는 “정신의 합리적 존재의 형태”로서의 “유기체/인격체”이었으며, 국가 이외에는 정치·사회적 세계에서는 보편적인 원칙에 의거한 자아의식과 목적 의식을 갖고 있는 존재는 아예 없었다(제270條)³⁰⁾. 즉, 헤겔에게는 국가란 자유주의적인 “구성원 개개인의 이해관계의 종합적인 대변자”라기보다는 개개인에 대해 초월적인 입장을 가지고 개개인에게 개인의 이해 관계와 정면으로 위반될 수 있는 “궁극적인 희생”(예컨대 전시戰時의 군 복무)을 요구할 수 있는 형이상학적 “정신”의 구현체(具現體)다. 이에 비해 “인민 대중은 당의령도 밑에서 조직, 사상적으로 결속함으로써 영생하는 자생적인 생명력을 지닌 하나의 사회정치적 생명체를 이루게 된다”³¹⁾는 북한의 정의(定義)는 다소 거칠고 현실 정치적인 이해관계가 철학적인 추상성을 압도하는 감을 주지만, 국가에 형이상학적 가치를 부여하여 그 가치와의 “유기적인 관계”를 국민 개개인의 진정한 의미에서의(근대적) 인간 생활의 전제조건으로 보는 차원에서는 사실 일맥상통하다. “생명체론”의 실질적인 철학적 개발자인 황장엽이 일제시대 말기인 1941-1944년에 일본의 중앙(中央)대학에서 공부하면서부터 헤겔 사상에 깊은 관심을 보여 나중에 해방 이후에 모스크바 유학 시절(1949-1953)에 헤겔을 심도 있게 공부했다는 점³²⁾은 헤겔의 “절대 정신의 구현체로서의 국가론”과 북한의 “생명체로서의 국가론” 사이의 계보적인 관계의 가능성을 보다 높인다.

꼭 황장엽과 김일성의 “생명체”로서의 국가관(觀)에 직접적인 영향을 미치지 않았을 수도 있지만, 식민지 시대의 상당수의 온건 “문화 민족주의적” 지식인들은 이미 그 당시의 “주류적” 표현 기관들을 통해 헤겔의 국가론을 충분히 접할 수 있었으며, 이와 같은 헤겔 국가론의 보편화는 “개인과 전체의 관계”에 대한 북한 초기 지성인 사회의 인식 형성에 그 나름의 영향을 미쳤으리라 본다. 예컨대 식민지 시기의 대표적인 기호 집안 계통의 온건 기독교 민족주의자 한결 김윤경(金允經: 1894-1969)은 일본 유학 시절(1926-1929)에 안창호(安昌浩: 1878-1938) 계통의 잡지인 <동광>에서 국가의 의미에 대해 다음과 같은 헤겔주의적 입장을 폈다:

“사람의 도덕적 의식으로 인하여 개발되어 일상의 생활이며 사회를 규정하는 습관의 각 부분에까지도 힘을 미치게 하고 있는 법률이야 우리의 요구하는 현실적 구성을 규정하는 것이며 이것이 자유의 객관적 표현이외다. 이 합리적 생활의 구성을 지탱하는 것이 국가외다. 그러한 고로 국가는 도덕적 의지의 실현이외다. 국가는 자기의 목적이외다. 그리하여 개인의 최고 의무(最高義務)는 국가의 한 사람되는 것이외다. 국가보다 높은 사회는 없습니다. 그러한 고로 국가는 다른 국가 혹은 인격에 대하여 아무 의무도 없는 것이외다 (필자 강조:

29) Antoine de Baecque (trans. by Charlotte Mandel), <The Body Politic: Corporeal Metaphor in Revolutionary France: 1770-1800>, Stanford University Press, 1997.

30) G.F.W.Hegel (trans. by S.W.Dyde), <Philosophy of Right>, Kitchener, Batoche Books, 2001, pp. 204-216.

31) “혁명을 하는 사람에게 있어서 가장 고귀한 것은 사회정치적 생명이다”, - <근로자>, 1973년8월호. 전미영, 위의 책, 101쪽에서 재인용.

32) 신일철, 위의 책, 423쪽.

박노자). 그러나 국가의 흥망성쇠는 우주역사(宇宙歷史)의 도정(道程)이외다. 이것이야말로 최고법정(最高法正)이어서 국가도 그 앞에서 재결(裁決)되는 것이외다. 이상이 헤겔의 학설의 요점이외다.”³³⁾

역사의 유일한 주체로서의 국가의 초월적인 위치를 애써 강조했던 김윤경은, 자신의 약간 더 이른 시기의 또 다른 글에서는 역시 개인과 (주로 국가를 의미하는) 사회의 관계를 “유기체적”인 것으로 파악하여 “한 몸으로서의 사회”의 그림을 그렸다:

“개인은 몸으로 보든지 정신으로 보든지 절대로 사회 없이는 있을 수 없고 살아갈 수 없는 것이외다. 또 반대로 개인 없이는 사회가 있을 수 없는 것이외다. 이럼으로 보아 사회유기체설(社會有機體說)은 수천 년 전 고인의 말이라 묵은 냄새 나는 듯하나 가장 밝히 설명된 질리(眞理)라 아니할 수 없습니다. 곧 사회는 한 생물체(生物體) 곧 개체와 같고 개인은 그 세포(細胞)와 같은 것이외다. 각 세포는 신경계(神經系)나 소화기(消化器)나 순환기(循環器)나 하는 여러 가지 기관을 이루고 그것들이 한 개체를 이루는 것이외다. 그리하여 그 세포들은 그 개체의 전체를 위하여 활동함으로 그 개체가 건전하여지는 동시에 그 세포도 건전하여지는 것이외다. 만일 한 세포가 그 개체를 떠나 독립으로 자기만 위하여 살아보려고 하는 동시에는 자기부터 죽고 또 그 개체도 죽게 될 것뿐 아니라 사실 그리할 수도 없는 일이외다. 또 개체도 세포를 위하여 통괄·지배하지 아니한다하면 곧 그 개체가 죽는 동시에 세포도 죽게 되는 것이외다. 그리하나 개체는 세포의 다만 모아놓은 것뿐만은 아니외다. 그 사이에 유기적 통일이 있고 열락이 있고 조직이 있는 것이외다. 개인과 사회의 관계도 이와 같은 것이외다. 개인은 전 사회를 위함이 목적이며 사회는 각 개인을 위함이 목적이외다. 그리하여 유기적으로 통일되고 열락되고 조직된 때문에 개인이 사회를 떠나서 살 수 없고 사회가 개인을 떠나서 있을 수 없습니다. 세포의 생명이 곧 개체의 생명인 것 같이 개인의 생명 이상(生命理想)의 종합(綜合)이 곧 사회의 생명 이상이외다. 또 반대로 사회의 생명 이상이 곧 개인의 생명 이상이외다 개인과 사회는 한 몸(一體)의 양면(兩面)에 불과한 것이외다.”³⁴⁾

개인의 “진정한 생명”은 바로 사회 전체의 생명이지만 실제로는 우리가 경험적으로 아는 개인들 중에서는 사회를 별로 염두에 두지 않거나 의식적으로 (“국가”를 의미하는) 사회보다는 자신과 자신의 주변을 챙기려는 사람, 또는 특정 계급, 계층, 집단의 이해관계를 우선시하는 사람들이 꽤나 흔하지 않은가? 김윤경이 이와 같은 개인들을 “신체의 아픈 부분”(病處)과 비교하고 이들의 “反/脫사회성”을 “사회 위주적 교육의 부족”으로 설명하는 동시에 그들이 득세할 경우의 “사회적 멸망”을 경고하지만, “사회·정치적 생명”을 부여 받으려 하지 않는 “탈주(脫走) 분자”에 대해서 북한의 이데올로기도 똑같이 절대적인 경멸과 부정을 나타낸다:

“만일 누가 자기 나라가 뒤떨어졌다고 하여 실망하고 자기 조국에 대하여 다른 마음을 먹거나 조국이 위험에 처했을 때 자기를 키워준 어머니 조국을 배반하고 자기 한 몸만 건지려고 한다면 어느 나라 인민도 그러한 인간을 양심을 가진 사람이라고 보지 않을 것입니다”³⁵⁾

“나를 키워준 어머니 조국”과 같은 수사(修辭)가 다소 통속적이지만, 한 개인의 “작은 몸”이 조국, 즉 국

33) 김윤경, “自由에 대한 一考”, - 〈동광〉, 제13호, 1927년5월, 34-46쪽.

34) 김윤경, “개인과 사회, 소아에서 대아로 部分心에서 全體心”, - 〈동광〉, 제9호, 1927년1월, 20-31쪽.

35) 김정일, “주체사상 교양에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여”, 1986, - 전미영, 위의 책, 103-104쪽에서 재인용.

가라는 “큰 몸”으로부터 떨어져서는 도덕적·정신적 (“양심적”) 생활을 할 수 없다는 주장은 한국에서 이미 식민지 시대부터 널리 받아들여진 헤겔의 국가론과 그 궤를 같이 한다.

—개개인에 대한 국가의 초월적, 절대적 성격을 주장한 독일의 보수적인 관념론과 함께, “생명체론”의 또 한 가지 기원은 개화기 이후의 한국 정치·사회 사상을 풍미했던 독일 보수 법학 계통의 “유기체론적 국가론”이다. 이 보수적인 국가론의 한국에의 전파는, 애당초에 무엇보다 이 이론을 “일본화(化)”하여 시민계급이 극도로 저발달(低發達)된 후발 근대 사회의 요구에 뜰어 맞춘 일본인 가토 히로유키(加藤弘之, 1836~1916)와, 개화기의 한국 신지식인들을 매료시킨 가토의 제자 격인 중국인 양계초(梁啓超·1873~1929)에 의해 이루어졌다. 1901~2년만 해도 손문(孫文: 1866-1925)과 교류하면서 사상적으로 루소(1712-1778)의 사회계약론을 긍정하는 ‘지적 모험’을 감행했던 양계초는 1903년 미국 여행에서 미 제국의 침략적 잠재력과 중국의 국가적 생존의 우선적 필요성을 절감한 뒤 루소에 대한 미련을 버렸다. 그 대신에 블룬칠리(Johan Kaspar Bluntschli, 1808~1881)라는 보수적인 독일 법 철학자를 새로운 ‘스승’으로 삼아 그에 대한 찬양 일변도의 에세이 <정치학 대가 블룬칠리의 학설(政治學大家伯倫知理之學說)> (1903)을 쓰는 등 그 학설의 ‘선양’에 힘쓰기 시작했다.

양계초의 관심을 끌었던 구미 철학자들이 거의 다 그랬듯이, 1903년 그 당시에 블룬칠리는 일본에서 이미 확고한 권위를 가졌던 사상가였다. 1895년에 영역되어 국제적인 법학의 교과서 대열에 끼어들어간 그의 <근대 국가학(Lehre vom modernen Staat)> (1875)은 1890년에 일본어로 완역돼 일본 법학도의 기본지침서가 됐다.

그러나 블룬칠리와 일본 근대사상의 인연은 훨씬 더 이른 시기로 거슬러 올라간다. <근대 국가학>에 보강되어 수록된 블룬칠리의 이전 저작인 <일반 국가법(Allgemeines Staatsrecht)> (1852)은 이미 1875년에 가토 히로유키에 의해 <국법범론(國法汎論)>이라는 제목으로 번역, 출간됐다.

중국과 조선에서의 블룬칠리의 수용은 늦기도 했지만, 처음에는 정치학 관련 저서보다 외교에 급히 필요한 국제법 저서 쪽으로 이루어지기도 했다. 즉, 중국에서 번역 활동을 벌였던 미국인 선교사 마틴(W.A.P. Martin, 1827~1916)이 1880~81년에 <공법회통(公法會通)>이라는 제목으로 한문 번역해 출간한 블룬칠리의 <국제법 교과서(Das moderne Volkerrecht der civilisierten Staaten als Rechtsbuch dargestellt)> (1867)를 1896년 5월 9일에 조선의 학부(즉, 교육부)가 그대로 인쇄하여 고종과 고관 등에게 배포했다.³⁶⁾ 그 중의 한 부가 한성 감옥에 1899~1904년 동안 갇혀 있었던 젊은 개화 정객 이승만(1875-1965)의 손에 들어가 그의 초기 국제법 이해의 기본을 제공해주기도 했다.³⁷⁾

이승만과 함께 옥고를 치르면서 러·일 전쟁에서 일제가 승리하여 개화파 계통의 정치범들이 풀려날 날을 학수고대했던 유길준의 동생인 유성준(兪星濬, 1860~1935)은 국제법 일변도의 블룬칠리 수용의 태도에서 한 발짝 벗어나 일어로 번역된 블룬칠리의 ‘국가학’ 관련 저서를 한글로 풀어 한국 최초의 <법학통론(法學通論)> (1905)을 내기도 했다.

즉, 양계초라는 매개체 없이도 일본의 보수적 학계에서 ‘지도서’ 위치를 차지한 블룬칠리의 저서들이 개화기 조선에 영향을 미치기 시작한 것이었다. 다만, 양계초에 의해서 조선에서의 블룬칠리의 ‘국가학’의 영향력이 훨씬 강해질 수 있었던 것이다.

왜 하필이면 스위스의 보수적인 법학자 블룬칠리가 가토 히로유키라는 메이지 일본의 ‘가족국가’ 이론의 ‘아버지’에 의해서 이 정도로 주목 받아왔는가?

36) 최종고, “한국개화기의 국제법학”, - <한국국제법학의 제문제>, 박영사, 1986, 243~248쪽.

37) 유영익, <젊은 날의 이승만>, 연세대학교출판부, 2002, 71~72쪽.

대의 민주주의가 ‘국민 단결’을 해칠 위험이 있는 제도로 ‘민도(民度) 낮은 지역’에서 실시될 경우에는 우중(愚衆) 정치로 변질돼 통치를 마비시킬 수 있다는 민주주의에 대한 블룬칠리의 ‘신중론’은 이미 1870년대 중반에 가토 히로유키에 의해서 입헌 정치 도입을 늦춰야 한다는 주장의 근거로 이용된 일이 있었다.³⁸⁾ 바로 그 때부터 가토 히로유키가 블룬칠리가 즐겨 사용했던 ‘계몽 전제주의(Der aufgeklärte Absolutismus)’라는 말을 일본어에 도입하여 메이지 번벌(藩閥) 독재를 합리화했다.

100여 년 전의 이 논리는 유신 독재의 ‘한국화된 민주주의’ 이야기를 예견한 것이었다. 블룬칠리의 주장대로 “무상의 위력으로 인민들을 복종케 하는 국가의 통치자는 신성불가침의 존재”³⁹⁾라고 서술했던 유성준의 『법학통론』도, 유성준을 1905년 이후로 군수와 내부(즉, 내무부) 관료로 적극적으로 발탁한 고종과 그 측근들이 듣고 싶어했던 이야기들도 많이 담아냈다.

마찬가지로 블룬칠리의 이야기대로 블룬칠리의 일어 번역판들에 의거하여 만든 <국가학(國家學)> (1906)이라는 교과서에서 ‘최상권(最上權)’을 가진 국가와 인민의 관계를 명확하게 ‘명령과 복종의 관계’⁴⁰⁾로 정리한 메이지대학 출신의 나진(羅璣)과 와세다대학 출신의 김상연(金祥演) 등도 그들을 법관양성소 교관으로 고용한 국가와 그들을 배출한 구한말의 유산층 사회의 요구에 충실히 따른 것이었다.

블룬칠리의 보수적 국가와 개인 관계의 이해야말로 위로부터의 개혁을 실시하려 했던 권위주의 국가 체제에 안성맞춤이었다. 거기다가 조선 개화적 지식계의 지배 담론이 된 양계초의 블룬칠리의 해석이 국가주의적 지향을 더욱 더 뚜렷하게 했다. 2년 전에 양계초 자신이 “루소의 학문에 대한 글(盧梭學案)” (1901)에서 ‘프랑스혁명의 씨를 종파한’ 루소의 사회계약론에 동감을 표시했지만, 미국에 갔다 와서 보수화된 뒤에 이 ‘불순한 과거’를 애써 블룬칠리 학설의 도움으로 지우려고 했다.

그는 “루소는 19세기의 어머니라면 민족제국주의 시대인 20세기의 어머니는 블룬칠리”라는 방식의 ‘시대적 배치’를 시도하여 루소의 의미를 어느 정도 살리기도 하였지만, 근본적으로 보편적인 국가론의 차원에서도 후발 주자인 중국의 특수성의 차원에서도 블룬칠리가 시사한 대로 ‘계약’과 ‘인권’이 아닌 ‘복종’과 ‘강제’에 의거한 ‘강경 국가’의 필요성을 역설했다.

“루소의 말씀은 약(藥)이지만 (...) 약이 병을 멈출 수 있어도 때로는 새로운 병을 유발시킬 수도 있다. (...) 국가는 국민 각자의 욕망에 따라 움직여지는 것은 아니고, 합의와 계약 관계를 바탕으로 하는 것도 아니고 강제성을 띤 조직이다. 사람마다 그 사상과 욕망이 다르기에 전국 인민들의 총체적인 의사에 의거하여 어떤 계약을 만들어 국가를 성립시킬 수 없다. 루소가 말하는 ‘계약’으로 일시적인 결집체인 회사를 만들 수 있어도 영구적인 국가를 만들 수 없다. (...) 국민이란 서로 원칙상 평등할 수 없으며 늘 명령하는 자와 명령을 받드는 자가 있기 마련인데 그들이 서로 ‘계약’한다는 것은 있을 수 없는 일이다. 실재하는 대다수의 국가에서는 무소불위의 위력을 가진 강력한 지도자를 중심으로 국민들이 뭉치는 형태로 국민적 조직이 이루어지며, 그것이야말로 국가의 기초다. (...) 지식과 현명함을 불문하여 전국의 모든 이들에게 동등한 결정권을 부여하는 국가는 어디에도 없다. (...) 블룬칠리의 말대로 루소의 사회계약론에는 ‘국민’과 ‘사회’의 구별이 없다. 루소가 ‘국민’을 단순히 ‘사회’쯤으로 착각한 것은 병폐이었다. (...) 사회는 변동 무쌍의 개인들의 집합체지만,

38) 가토 히로유키가 1874년에 유명한 계몽 잡지인 <명록잡지(明六雜誌)> 제4호에 블룬칠리의 텍스트에 의거하여 “민선 의원 개원의 시기 상조론”을 폈다. W.R.Braisted (transl.), <Meiroku Zasshi: Journal of the Japanese Enlightenment>, Harvard University Press, 1976, pp.44~47.

39) 유성준, <법학통론>, 박문사, 1905, 65쪽, 74쪽.

40) 나진, 김상연 역술, <국가학>, 1906, 12~13쪽. 회귀 도서인 이 책은, 1986년에 부산의 민족문화사에서 영인됐다.

국민이라는 것은 법률상의 고정불변의 범주이며 한 사람처럼 움직여지는 유기체다. …… 루소의 설이 천하에 공로도 많고 폐단도 적지 않게 나왔지만 과연 이 계약론을 중국에 적용한다면 이득이 폐단보다 많을 것인가? 중국이 지금 과도기에 있는 나라인데 이 과도기에 루소의 이론은 병을 유발시킬 뿐일 것이다. (….) 아직도 부민(部民: 지역 내지 씨족 공동체 일원 - 인용자의 주)일 뿐인, 국민의 자격이 없는 중국인들로서 그리스와 로마 시대의 정치적인 시민 단결의 전통을 이은 서구 사회들을 무조건 모범으로 삼으면 안 된다. 지금 중국의 급선무는 유기적인 통일과 강력한 질서지, 자유 평등은 그 다음이다.”⁴¹⁾

양계초가 강조한 만큼 블룬칠리가 정말로 국가 사회의 계약적 요소들을 완전히 부정하는 극우파이었던가? 사실 그렇지도 않았다. 그전에 가토 히로유키가 대의 민주주의의 문제점을 지적하는 블룬칠리의 텍스트만 일부러 골라 인용했듯이 - 그리고 오늘날 국내 극우 언론들이 외신을 의도적으로 ‘요리’해서 왜곡하듯이 - 양계초도 블룬칠리를 인위적으로 ‘극단화’시켰다.

블룬칠리는 ‘힘’이 전제되지 않는, 그리고 지속성·위계서열·국민 동원력이 없는 국가가 현실적으로 존재하지 않는다는 것을 지적하며 사회계약설이 현실보다 이상에 속한다고 판단했다. 그렇지만 동시에 국민 각자의 권리가 보장되지 않는 통치가 바로 폭정이라고 하는 등 ‘힘’과 ‘권리’ 간의 균형을 맞추려 했던 온건 보수였다.⁴²⁾

국가 존재의 목적으로 국민 각자 권리의 보호와 법 엄수, 그리고 법치에 기반 한 국력의 총체적 배양을 제시한 블룬칠리⁴³⁾와 달리, 그의 텍스트를 ‘창조적으로(?)’ 오역하거나 일부분만 인용했던 양계초는 그 반대로 개인의 권리를 애국심 배양의 수단으로밖에 보려 하지 않았다. 결국, 블룬칠리의 가장 유명한 학설인 ‘국가유기체론’도 양계초가 - 가토 히로유키의 선례대로 - 국가주의적 방향으로 ‘고친’ 셈이었다.

블룬칠리가 그 당시로서 국가 주권 관념의 두 축을 이루었던 ‘주권재민’의 공화적 원칙과 왕정주의자들의 군주 주권의 논리를 총괄시키는 의미에서 치자와 피치자를 포함한 일체 구성원들이 하나의 ‘유기체’를 이루는 주권 개념의 종합적 이해를 제시했지만⁴⁴⁾ 양계초는 이 ‘유기체 이론’을 맹목적인 ‘국민 단결’ 강조의 근거로 이용했다.

그는 1880년대 말부터 일본에서 써온 신조어인 ‘민족’을 중국과 조선의 개화기 사상사에서 최초로 적극적으로 이용해 ‘민족’과 ‘국민’의 차이를 규명함으로써 ‘국민의 일체성’을 강조했다.

즉, ‘민족’이란 혈통과 토지, 언어와 종교, 경제생활 등의 여러 요인에 의해 만들어진 자연 발생적인 공동체이지만 ‘하나의 인격이자 하나의 몸, 통합된 의지를 가진 국민’의 공동체를 국가의 국적, 국민동원의 법 등의 법률들이 만든다는 것이다.

이와 동시에 국가는 ‘국민의 활동 정신’, 그 ‘한 사람처럼 통합된’ 애국적 의지에 의존할 수밖에 없다. 즉, “국민이 없으면 국가도 없어지지만, 국가가 없으면 국민들이 만들어질 수 없다”는 것은 양계초가 블룬칠리의 텍스트를 상당히 ‘자유롭게’ 해석하면서 내린 정의였다.⁴⁵⁾

행동 강령의 차원에서는 양계초가 사실상 현존하는 국가에 국민통합, ‘국민’으로서의 주민의 의식화에 총력을 기울일 것을 주문하는 한편 ‘국민’이 돼야 할 백성들에게 개인의 무한한 희생을 요구할 수 있는 국가에 대

41) 梁啓超, “學說”, 《飲水室文集》, 上海, 廣智書局, 1907, 138~139쪽.

42) J.K. Bluntschli, 《The Theory of the State》, Batoche Books, 2000, pp.213~245. 인터넷에서도 열람이 가능하다:

<http://socserv.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/bluntschli/TheState.pdf>

43) J .K. Bluntschli, Op. sit., pp.249~270.

44) J. K. Bluntschli, Op. sit., pp.23~29.

45) 梁啓超, “學說”, 《飲水室文集》, 140~141쪽.

한 자발적 복종을 호소했다.

양계초를 추종했던 한국의 한 개화 논객이 표현했듯이 “내가 죽어도 사회는 살 것이고, 내가 죽을 수 있어도 사회는 불멸하고, 내가 유한해도 사회는 무한하다. 하지만 사회가 죽는다면 내가 산다 하더라도 죽는 것과 마찬가지다”는 논리였다.⁴⁶⁾

그 논객뿐인가? 양계초의 ‘적극적인’ 해석으로 국가주의자로 받아들여진 불륜칠리가 1900년대 후반의 조선 지식계의 최고 권위 중의 하나가 되고, 그 일어 번역판들의 내용이 안창화(安種和, 1860~1924)에 의해서 압축적으로 한 책으로 묶여져 국문으로 나온 뒤에 각급 학교 교과서가 됐다.⁴⁷⁾

김일성의 경우에는, “유기체론”을 처음 어떻게 접했을까? 계몽운동가로서 아마도 양계초의 저서를 접했을 법한 아버지로부터 가정에서 이야기를 들었을 수도 있었을 것이고, 기독교적인 계몽운동의 계통인 창덕학교에서 접했을 가능성도 농후하고, 그 뒤에 1920년대 중반에서 안창호의 추종자들과 어울리면서 자연스럽게 하나의 “상식”으로 익혔을지도 모른다. 김일성의 회고록 〈세기와 더불어〉(제3장 제6절: “안창호의 시국대강연”)에 의하면 그가 안창호의 “민족개량주의적 사상”에 대해 관심을 가졌다가 “선진적 공산주의 사상”과 “무장 투쟁의 방침”을 익힌 뒤에는 비판적으로 의식하게 된 동시에 “인격자”, “애국자”로서의 안창호를 늘 사모했으며 한 때에 1903년경에 김구(1876-1949)에게 청혼(請婚)을 받기도 한 안창호의 여동생 안신호(安信浩)를 해방 이후에 조선로동당에 입당시켜주고 여성운동에서의 명예직을 주는 등 각종의 방법으로 우대하기도 했다⁴⁸⁾. 그런데 안창호가 양계초의 저서를 평양의 대성학교(大成學校)의 교과서로 이용하는 등 양계초 계통의 “국민” 사상을 기반으로 해서 자신의 “국민/민족주의”를 구축했다⁴⁹⁾. “통합된 의지를 가져 하나의 몸처럼 되는 유기체로서의 국민”에 대한 양계초와 안창호의 열망은, 김일성에게 “애국”의 하나의 당위로 인식되어 뒷날의 “생명체론” 제기의 하나의 배경으로 작용했을 가능성을 충분히 생각해 볼 수 있다.

3. 나가며: 북한은 “반동적 근대주의”를 넘을 수 있을까?

위에서 고찰한 것처럼, “생명체론”과 같은 북한의 주체사상의 후기적인 변용을 넓은 의미에서의 한국 근대 “규율 사회”(規律社會: disciplined society) 이념의 종합적인 결정판, 그리고 근대의 전체주의적 국가관의 “복고적 대중화”(復古的 大衆化)로 볼 수 있을 것이다. 이 사상의 중핵을 이루는 것은 19세기 독일의 보수적인 관념론이나 법철학으로 거슬러올라갈 수 있는, 그리고 보다 가까이 19세기 후반 - 20세기 초반에 가토 히로유키나 양계초에 의해서 “동아시아화(化)”된 근대적 국가 유기체론에서 파생됐다. 그런데 그 뿌리는 국가 유기체론으로 이어져 가지만, 대중적인 호소력이 높은 그 수사적 외피(修辭的 外皮)에서는 기독교적인 종교 심성도 쉽게 느낄 수 있고 유교적인 군신일체론(君臣一體論)이나 감상적인 통속적 애국주의 (“어머니 조국”)도 쉽게 분간할 수 있다. 그러한 차원에서는, 이 사상은 근대적인 국가주의가 갖고 있는 논리 정연한 “국가/국민적” 사고의 동원력과 기독교와 같은 종교, 유교와 같은 당위적 윤리관이 갖고 있는 대중적인 매력을 겸비함으로써 그 대민(對民) 효능을 극대화한다. 물론 하나의 “내셔널리즘적인 국민종교”로서의 특징을 갖게 된 “생명체론” 등의 후기의 주체사상이 과연 일반 북한 주민에게 어느 정도의 실질적인 설득 효과를 발휘하고 있는가에 대해 정확하게 알아보기가 쉽지 않다. 최근 북한 정권에 대해서 매우 비판적인 자세를 취한 일부의 탈북자들을 중심으로 북한 주민들이 이미 “탈(脫)주체사상화(化)”돼간다는 주장이 제기되기도 한다.

46) 李錫龍, “我和 社會의 關係”, 〈서북학회월보〉, 19호(1월), 1910.

47) 안창화 역, 김상만 발행, 〈國家學綱領〉, 1907.

48) 김일성, 〈세기와 더불어〉, 제1권, 285-301쪽. 이 내용은 <http://www.chongryon.com/k/mc/index.html#> 에서도 열람 가능.

49) 이광진. “구한말 진화론의 수용과 그 영향”, - 〈한국개화사상연구〉, 일조각, 1979.

예컨대 대체로 “강경 반복” 지향의 “탈북자 동지회”의 웹게시판에서 2006년10월27일에 한 탈북자의 다음과 같은 주장이 소개됐다:

“그 탁월하고 절대적으로 현명한 수령이 국가를 통치하는데도 수많은 사람들이 굶어 죽고 공개처형을 당하고 살 길 찾아 타국으로 불법 도주하는 현실을 보면서 사람들에게 주체사상은 한끼식사를 해결할 밥 한 그릇보다도 더 관심을 끌지 못하고 있습니다.

일반사석에서 주체사상이나 수령에 대한 충성심 같은걸 얘기하는 사람이 없으며 만일에 그런 사람이 있다면 싸이코 취급을 받기가 일쑤인 것이 일반적인 분위기입니다.

매주토요일이면 의무적으로 참가해야 하는 정치학습시간에 마지못해 주체사상이나 수령관에 대해서 받아적기도 하고 발언하기도 하지만 그건 강요에 의한 것이고 아직도 그걸 맹신하는 사람은 백에 하나도 없을 것입니다”⁵⁰⁾

아마도 1990년대 중반의 기근(飢饉) 이후에는 김정일 정권의 경제 정책에 대한 불만과 불신이 “주체사상” 전체에 대한 의문 제기의 보편화로 어느 정도 이어졌으리라 봐도 큰 억측은 아닐 듯하다. 그러나 그렇다고 해도 “아버지 수령” 김일성을 절정으로 하는 북한이라는 “사회·정치적 생명체”에 대한 보다 근본적인 의문들이 아직까지 적어도 대중적으로 제기되는 것 같지 않다는 것은 최근의 탈북자를 상대로 한 연구의 결과를 통해 알 수 있다. 예컨대 2005년에 발표된 163명의 탈북자들에 대한 여론조사의 결과에 따르면, 약 67%가 “북한의 일반 주민들이 김일성을 인류의 최고 위인으로 생각하고 있다”고 대답했다. 탈북자 자신들의 북한 체제와의 갈등을 감안하여 이 조사 결과를 생각해본다면 김일성에 대한 “절대적인” 숭배가 아직도 북한에서 현실적으로 존재하고 있는 현상이라는 생각을 하지 않을 수 없게 된다. 숭배의 근거에 대해서 물을 때에는 북한의 이탈 주민들이 대개 “항일 무장 투쟁에서의 승리” 등의 김일성의 “민족주의자로서의 업적”을 언급하는데⁵¹⁾, 그만큼은 적대적 타자 (“일제”, “미제”)와의 투쟁 속에서 생성되어 공고화되는 “우리 모두들의 사회·정치적 생명체”에 대한 집념이 북한 사회라는 “생명체”와의 현실적인 관계의 단절 이후에도 강하다는 이야기이다. 종교적인 색채가 대단히 심하고 구조상 매우 단순하고 통속성이 강한 “생명체론”이라는 국가 유기체론의 북한적 대중판(大衆版)은 그 통속성·종교성·명료성만큼은 강력한 대중적 호소력을 지닌다. 사회·경제적 토대의 차원에서 이 호소력을 뒷받침해주는 것은 두말 할 것도 없이 2005년 가을부터 부분적으로 부활된 것으로 판단되어지는 곡물 배급제⁵²⁾와 같은 중앙 집권적인 재분배 체제, 그리고 1990년대의 기근 이전까지만 해도 어느 정도 정상적으로 운영됐던 무상 의료·교육 제도의 남아 있는 골간적 부분들이다. 국가가 주민들로부터 수취한 잉여 가치의 일부분을 이용하여 하루 당 500그램 안팎의 최소한의 양식과 최소한의 의료⁵³⁾·교육⁵⁴⁾

50) <http://nkd.or.kr/board/view.php?id=board&no=6973>

51) 전우택, “북한주민들의 사회의식 및 김일성 부자에 대한 태도 조사”, -연세대학교 통일연구원 편 <통일연구>, 제9집, 제1호, 2005, 43-72쪽.

52) <http://www.hrw.org/reports/2006/northkorea0506/5.htm>

53) 물론 의료 서비스의 접근에 있어서는 소속 계층과 출신 배경, 거주 지역에 따른 차별이 매우 심각하고 특히 1990년대 중반의 기근 사태 이후에 의약품의 공급이 대단히 불안정하고 불만족스럽다. 그럼에도 불구하고 북한에서 기초적인 무상 의료 체제가 존재한다는 것은 북한을 수많은 제3세계 독재 정권으로부터 긍정적으로 차별화시키고 북한 정권 및 체제의 유지에 대한 최소한의 국민적 합의의 바탕을 만들어주는 데에 일정한 역할을 한다: 이미경, 정우곤, “북한사회보장제도의 실증적 연구: 의료보장제도의 운영실태를 중심으로”, - <북한연구학회보>, 제7집, 제1호, 2003, 209-236쪽.

54) 1990년대 중반 이후의 극심한 경제난으로 학용품 공급이 부분적으로 유료화되어 학부모의 부담이 되고, 학생들의 결석률이 높아지는 등 학교 규율 체계가 해이의 조짐을 보이고 있지만, 근본적으로 중앙집권적인 무상 교육 체제가 아직까지 정상적으로 운영되고 있다: 차우규, “북한 교육의 위기와 개발 전략”, - 韓國敎員大學校 統一敎育研究所 편, <논문집>, 제5집, 2006, 103-128쪽.

서비스를 제공하는 이상 피착취 계급의 대다수는 국가 체제 운영에 대한 국지적(局地的) 불만을 갖고 있어 도 국가의 근원적인 내셔널리즘적 이데올로기에 대해 완전히 환멸을 느끼기가 쉽지 않을 듯하다.

독립적·자율적 개인이나 대자적(對自的) 의식을 갖는 계급의 출현을 불허하는 “생명체론”은 그 속성상 유교적인 색깔이 강한 북한 지배계급 위주의 보수적인 지배이념의 범주에 속한다. 이 지배이념이 피지배자들의 자율적인 계급적 이익의 옹호를 불가능하게 만드는 이상 “반동적”이라는 성격 규정을 받지 않을 수 없다. 문제는, 미국을 위시한 제국주의적 외세와의 대외 투쟁이 계속 지속될 때에는 “생명체론”을 해체시킬 수 있는 계급적 의식의 발아(發芽)는 아마도 대단히 어려울 것이라는 데에 있다. 그 어려움이 어디에 있는가를 알려면, 중국 침략 및 태평양 전쟁 시기(1937-1945) 일본 공산주의, 사회주의, 아나키즘 운동의 몰락 내지 퇴장의 이유에 대해 생각해보는 것이 좋을 듯하다. 현실적 세력이 보다 우수한 외적(外敵)과의 투쟁을 위한 총동원이 이루어질 때에, 내셔널리즘 이데올로기가 내면화된 후발적 국민 국가 공동체에서 내부적 계급 투쟁 내지 자유주의적 운동의 발생을 기대하기가 어렵다. 더군다나, 위에서 이야기한 것처럼 지배 체제가 무상 의료·교육 및 배급제의 형태로 수취된 잉여가치의 일부분을 피착취민(被搾取民)들에게 매우 제한적으로나마 환원시켜주는 상황에서는 국지적인 불만이 정권에 대한 전반적인 환멸과 분노, 그리고 계급적인 세계관에 의거한 정권 반대로 이어져나가기가 매우 힘들 듯하다. 그러한 측면에서는 미·일의 대북 수교와 정상적인 관계 수립, 북한의 점차적인 세계 자본주의 체제에의 편입, 외국 자본의 유입, 그리고 외국 자본에 의한 이북 노동자의 착취에서의 북한 국가의 노골적인 친(親)자본적 참여 등만이 결국 총동원의 분위기를 녹이는 한편 북한 지배계급의 착취적·반동적 본질을 노골화시켜 북한 주민들에게 억압 정권에 대한 계급적인 투쟁의 길을 열어줄 수 있을 것이다.