

동북아 문화공동체 형성을 위한 협력적 아시아 인식의 모색

오명석
한경구 장수현 최호립

*Korea
Institute for
National
Unification*

kinu

통일연구원

동북아 문화공동체 형성을 위한 협력적 아시아 인식의 모색

인 쇄 2004년 12월

발 행 2004년 12월

발 행 처 통일연구원

발 행 인 통일연구원장

편 집 인 협동연구팀

등 록 제2-2361호 (97.4.23)

주 소 (142-887) 서울특별시 강북구 수유6동 535-353

전 화 (대표) 900-4300 (직통) 901-2551, 2645 (팩시밀리) 901-2546

홈페이지 <http://www.kinu.or.kr>

가 격 5,500원

© 통일연구원, 2004

통일연구원에서 발간한 간행물은 전국 대형서점에서 구입하실 수 있습니다.
(구입문의) 정부간행물판매센터: ·매장: 734-6818 ·사무실: 394-0337

국립중앙도서관 출판사도서목록(CIP)

동북아 문화공동체 형성을 위한 협력적 아시아 인식의 모색 / 오명석...[등저].

— 서울 : 통일연구원, 2004

p. ; cm. -- (인문사회연구회 협동연구총서 ; 04-10)

참고문헌수록

ISBN 89-8479-267-5 93340

910-KDC4

950-DDC21

CIP2004002336

동북아 문화공동체 형성을 위한
협력적 아시아 인식의 모색 ▶▶▶

본 서는 「인문사회연구회 2004년도 협동연구사업」의 일환으로 인문
사회연구회 소관 9개 국책연구기관과 5개 외부단체가 협동으로 수행한
연구과제 중 하나입니다.

본 서에 수록된 내용은 집필자의 개인적인 견해이며 당 연구원의
공식적인 의견을 반영하는 것이 아님을 밝힙니다.

요약

최근 “동북아 문화공동체 형성”과 관련된 논의는 한국을 중심으로 활발하게 전개되고 있으며, 중국과 일본의 일부 학자들도 이 논의에 참여하기 시작하였다. 이 보고서에서는 동북아 문화공동체 논의에 초점을 두어, 이와 관련된 이론적이고 현실적인 쟁점을 다루고 어떠한 접근방법이 필요한 것인지에 대해서 검토한 후 실천적인 대안을 모색해보고자 하였다.

우리는 먼저 동북아 또는 동아시아 공동체 논의가 한·중·일 3국에서 어떤 방식으로 제기되었는지를 검토하여, 이들 간에 보이는 공통점과 차이점을 파악하고자 하였다. 동북아 공동체의 형성이 어떤 한 나라의 일방적인 주장에 의해 가능한 것이 아니고, 그것에 소속된다고 여겨지는 다수 국가들 간의 합의에 의해서만 진행될 수 있는 것이기 때문에 한·중·일 각국이 동북아라는 지역개념에 대해 어떠한 인식을 갖고 있는지를 살펴보는 작업이 우선 필요하였다.

역사적으로 ‘동북아공동체’와 직접적 혹은 간접적으로 관련된 구체적인 논의와 정책이 제시되기 시작한 곳은 일본이었다. 19세기 서세동점의 상황에서 비롯된 ‘아시아연대론’이 그 시발이었다고 할 수 있다. ‘아시아연대론’은 메이지유신 이후 탈(脫)아시아를 통해 아시아를 지배하고자 하는 일본의 침략적 대외정책으로 변질되었고, 한국을 식민지화하고 중국을 침략하게 되는 이념적 토대로 작용한 바 있다. 일본의 아시아 국가들에 대한 침략과 이를 미화한 ‘대동아공영권’의 유산은 전후에도 일본에 대한 의심과 불신의 원인이 되고 있다. 아시아 여러 국가에서는 태평양전쟁 패전 이후 고도성장한 경제력을 배경으로 일본의 보수 세력들이 정치적·군사적 패권을 꿈꾸고 있다는 의심이 여전히 존재하고 있다. 재무장과 자위대의 해외파병, 교과서 및 야스쿠니 신사참배 문제 등은 최근 일본 내에서 일부 비판적 인식이 확산되고 있음에도 불구하고, 주변국의 입장에서는 여전히 일본의 의도를 과거의 부정적인 역사와 견주어 파악하려는 시각을 거두지 못하게 하고 있다.

한편, 중국에서는 아직 동(북)아시아 공동체론에 대한 충분한 고민과 구체적인 논의가 시작되지 않았다고 할 수 있다. 최근 중국에서 동아시아 담론에 대한 관심이 조금 생성되고 있는 것은 사실이지만, 그것은 주로 한국이나 일본에서 제기된 문제의식에 대해 지식인간의 학술교류 차원에서 응답하는 정도에 그치고 있다. 그런 의미에서 중국에서는 진정한 동북

아시아론은 아직 출현하지 않고 있다고 말할 수 있다. 한국 문제에 비교적 관심을 많이 가진 지식인들의 경우에는 동아시아 국가들이 한자와 유교를 중심으로 하는 문화전통을 공유한다는 점을 지적하기도 하고 최근의 한류 현상과 관련하여 그것이 한중관계에 대해 의미하는 바를 언급하기도 한다. 그러나 이들에게 동아시아의 지역적 연대나 공동체 구상은 여전히 낮설고 실현 가능성이 매우 낮은 것으로 간주된다.

최근의 상황을 고찰해 보면, ‘동북아 공동체’와 관련된 논의는 한국에서 가장 활발하게 전개되고 있다. 실제 ‘동북아 공동체’의 형성을 위해서는 상대가 되는 주변국들의 공감대 필수적인 것인데, 중국과 일본의 상황을 비교해보면 ‘동상이몽’이거나 아니면 우리만 애를 태우고 있다는 인상을 갖게 된다. 기왕에 논의를 활성화한 바이고 진정으로 동북아 혹은 동아시아가 공감할 수 있는 ‘협력적 인식’을 마련하기 위해서라도, 그간 우리 사회에 축적되어 온 비판적인 시각과 논의에 대해서 심층적인 성찰이 필요하다고 판단된다. 관련하여 이 글에서는 동북아 공동체론에 내포되어 있는 서구중심적 사고, ‘문화적 동질성’의 전제, 그리고 국가중심적 발상 등에 대한 비판적 논의들에 주목하고자 하였다.

본 보고서의 본문에서 보다 중점적으로 다루고자 한 주제는 동북아 문화공동체 형성의 기반이 될 만한 문화적 동질성이 한·중·일 3국에 존재하느냐 하는 것이었다. 이와 관련하여 지금까지 동아시아 3국의 공통적 문화요소로 흔히 거론되어 온 가족과 친족, 유교사상, 조직문화 등을 중심으로 이것들이 어떤 점에서 유사하고 어떤 점에서 다른지를 좀 더 깊이 있게 검토하고자 하였다. 한·중·일 3국 사이에 문화교류의 역사가 오래되고 중국 문화의 영향도 분명하게 나타나지만, 우리들이 피상적으로 생각하는 것보다 전통 문화의 측면에서 서로간의 차이가 크다는 점을 밝히고자 하였다. 이들 3국이 유사한 전통문화를 공유할 것으로 보는 신화를 해체하는 작업이 선행되어야만 동북아 문화공동체에 대한 논의가 보다 생산적으로 전개될 수 있다고 보기 때문이다.

‘동(북)아시아문화공동체’가 전제로 하는 동아시아 세 나라간의 문화적 공통성이 사실상 불확실한 근거 위에서 논의되어 왔다. 물론 서구문화와 대비시킬 때 한국, 중국, 일본의 문화가 서로 근접성을 갖고 있다고 말하

는 것은 타당하지만, 그러한 근접성이 지역공동체로 발전할 수 있는 확실한 기반을 제공하는 것이냐에 대해서는 의문의 여지가 있다고 하겠다. 동아시아 3국의 국민들 사이에 어느 정도의 정서적 공감대 혹은 근접성이 있는 것 또한 사실이다. 가령 가족 중심의 가치관이나 서로의 정서에 관한 이해가 유럽이나 여타 지역 사람들에 비하여 상대적으로 훨씬 더 쉬울 수 있다. 한국에서 제작된 가정을 소재로 한 TV 드라마들이 중국에서 상당한 주목을 끌고 있는 현상이라든가, 동아시아 3국에서 서로를 찾는 관광객이나 방문객들이 한자 간판이나 건축물, 비슷한 외양과 관습 등을 보면서 느끼는 친근감은 그런 정서적 공감대를 보여주는 증거일 수 있다. 그러나 문제는 이런 정도의 공감대가 하나의 지역공동체를 지탱할 만큼 튼튼한 토대를 이룰 수 있는가 하는 것이다.

전통시대, 근대화 과정 및 그 이후에 있어서 문화적 차이와 함께, 동북아 3국 사이에는 아직 해결되지 않은 많은 문제점이 존재하며 현재도 생성되고 있다. 문화적 차이와 상호인식의 차이가 지금도 만들어지고 있는 것이다. 예를 들어, 중국에 진출한 한국 기업에서 현재 진행되고 있는 문화적 오해와 갈등은 단순히 국지적인 문제로 남는 것이 아니라 중국인들에게 한국에 대한 부정적인 이미지와 편견을 심게 되고 그것은 결국 서로 간에 존재하는 어느 정도의 문화적 공감대와 정서적 친근감을 침식하기 쉽다. 그렇다면 우리가 좀더 주목해야 할 것은, 흔히 동아시아 3국간에 존재한다고 믿는 그 근거가 불확실한 문화적 근접성이 아니라 서로 간에 오해를 불러일으키고 균열과 분쟁을 초래하는 문화적 충돌의 현상이다. 다시 말하면, 미약한 공통성에 기대어 거대한 공동체에 대한 논의를 하기보다는 서로간의 정서적 거리를 멀어지게 만드는 심각한 문제점들을 찾아 해결하는 것이 더 시급하고 중요하다는 것이다.

일본과 한국, 일본과 중국, 중국과 한국의 관계는 식민지 지배와 전쟁이라는 역사적 오점으로 얼룩져 있어서 서로 간에 신뢰의 관계를 회복하는 것이 무척 어려운 실정이다. 일본은 아직 과거의 잘못에 대해서 진실한 반성을 하지 않고 있으며 그에 따라 한국, 중국을 비롯한 아시아 여러 국가의 국민들로부터 깊은 신뢰를 얻지 못하고 있다. 동아시아의 문화공동체를 구축하는 것이 상호에 대한 신뢰로부터 출발해야 한다는 점을 고려할 때 이와 같은 일본의 태도는 공동체 구상에 가장 치명적인 장애로

작용할 수 있다. 유럽공동체(EU)의 경우, 독일이 과거의 잘못에 대해 철저하게 반성함으로써 공동체 형성에서 주도적인 역할을 할 수 있었다. 독일과 비교할 때 일본은 과거사에 대한 명확한 반성과 사과를 하지 않고 있을 뿐 아니라 최근에는 아시아 국가들에 대한 식민 지배로 빚어진 비극들에 대한 책임을 부정하는 우익의 목소리가 점점 더 높아가고 있다. 그에 따라 일본에 대한 주변국의 신뢰가 매우 약한 것이 현재의 실정이며, 이런 상황에서 동아시아 문화공동체를 서로 논의하는 것은 비생산적일 수밖에 없다.

동북아시아 문화에 존재하는 이질성과 상호인식의 차이라는 현실을 고려할 때, 우리에게 필요한 것은 동아시아의 문화적 공통성에 대한 신화를 만들어가는 것이 아니라 미래를 구상하는 데 장애로 작용하는 과거와 현재의 문제를 공동의 노력을 통해 진지하게 성찰하고 극복하는 작업이다. 이것은 국가 대 국가의 협상뿐 아니라 지식인간의 교류와 공동연구를 포함하여 다양한 구성원들 간의 네트워크 구축을 통해 장기적으로 추구되어야 할 것이다.

결론적으로 본 보고서에서는 현재 진행되고 있는 ‘동북아 문화공동체’ 논의의 문제점을 종합하고, 대안으로서 ‘문화네트워크’ 구축의 필요성과 가능성을 제시하고자 하였다.

동북아 문화공동체라는 개념은 동북아라는 지리적 경계 내에 문화적 동질성이 존재한다는 것을 전제로 한다. 즉, 동북아를 하나의 지역단위로 해서 그 내부의 문화적 동질성을 강조하고, 외부와의 문화적 차이를 인식하는 것을 동북아 문화공동체라는 개념은 내포하고 있다. 그러한 문화적 동질성은 이 지역의 고유한 것으로서 동북아를 넘어선 지역의 문화와는 뚜렷한 차이를 가져야 한다. 동북아 내부에도 문화적 차이와 이질성이 존재한다는 것을 인정하지만 그것은 부차적인 현상이고 어떤 기본적인 문화요소를 공유해야 한다는 전제 자체에는 영향을 미치지 않는다. 이러한 전제, 그리고 그 기본적인 문화요소는 전통문화에서 찾을 수 있다는 인식이 기존의 동북아 문화공동체의 논의에 깔려 있다.

이에 반해, 어떤 기본적인 문화요소를 공유하지 않으면서도 다양하고 이질적인 문화를 인정하고 공존하는 것에 의해서 문화공동체의 성립이

가능하다고 보는 입장이 있을 수 있다. 이러한 입장에 이름을 붙인다면 다문화주의적 공동체론이라고 할 수 있다. 동북아 문화공동체에 이 입장을 적용시켜 본다면, 굳이 어떤 문화적 동질성을 발견하거나 만들려고 할 필요가 없으며, 현재의 문화적 차이를 그대로 존중하고 인정하면서 우리 의식을 가지는 것으로 충분하다. 그러나 이러한 사유방식 또한, 앞서의 본질주의적 문화공동체론에 비해서는 보다 유연하고 개방적인 입장이라고 판단되지만, 여전히 타자와 구분되는 우리 의식을 제공하는 근거는 어디에서 찾을 수 있으며 공동체라는 표현을 유지해야 할 이유가 무엇인가 하는 문제가 남는다.

동북아라는 지역 범위에 대해 한·중·일 3국간에 상이한 인식이 존재하며, 이들의 전통문화에 있어서 우리가 일반적으로 생각하고 있는 것보다 차이가 크다는 것을 이 보고서는 강조하였다. 가령, 일상적인 생활문화의 측면만 고려하여도 3국간에 문화적 차이가 분명하게 존재하고 있으며, 이들을 유교문화권이라고 묶는 것은 현실을 지나치게 단순화하고 왜곡하는 결과를 낳을 수 있다. 물론 3국의 문화에 유사한 면도 찾을 수 있지만, 그것은 여전히 모호한 성격을 띠고 있으며 이러한 유사성만으로 서로간의 일체감이나 공동체 의식을 논하는 것은 현실적으로 상당히 무리가 따른다고 판단된다. 또한 공동체라는 개념은 타자를 우리로부터 배제하는 닫힌 공간을 어느 정도 상정할 수밖에 없기 때문에 동북아에 포함되지 않는 국가로부터 배타적인 내용을 담은 것으로 오해받을 소지를 갖고 있다. 동북아 문화공동체란 개념이 동북아 내부의 관점에서 보거나, 동북아 외부와의 관계라는 측면에서 보았을 때에 이러한 문제를 야기한다고 할 때 문화공동체란 개념에 계속 집착할 필요가 있는가 하는 의문이 든다.

이런 이유에서 동북아 문화공동체란 개념을 대체해서 동북아 문화네트워크라는 개념을 사용하는 것이 보다 적절한 접근방식이 될 수 있음을 제안하고자 한다. 네트워크란 개념은 개별 주체를 중심으로 맺어지는 연결망을 의미하는 것으로, 그 네트워크 안에 있는 개별 주체들이 모두 동일한 연결망을 가질 필요가 없으며, 또한 외부로 무한히 확장될 수 있는 개방성을 지니고 있다. 즉, 동북아 문화네트워크는 동북아 문화공동체와는 달리 폐쇄적 지역 경계를 상정할 필요가 없이 각국의 서로 상이한 연

결망에서 그 일부를 의미하는 것으로 열린 공간의 성격을 유지한다. 한·중·일 3국이 서로 다른 내용과 비중의 연결망을 갖고 있다는 현실을 고려할 때, 문화공동체 논의에서와 같이 무리하게 하나의 동심원을 만들려는 것보다 다원적 동심원에서 서로 중첩되는 부분에 공동의 관심을 기울이지는 수준에서 정책 제안을 하는 것이 당사국 사이에서 더 쉽게 받아들일 수 있다고 생각된다.

또한 문화네트워크는 어떤 본질적인 문화적 동질성과 고유성을 찾아야 한다는 부담에서 벗어날 수 있게 한다. 문화네트워크를 형성하기 위해서 반드시 어떤 문화적 동질성이 전제되는 것은 아니며, 문화적 차이와 유사성에 대해 보다 유연하게 대응할 수 있는 여지를 열어둔다. 또한 문화네트워크란 개념을 통해서 국가뿐 아니라 시민사회를 문화교류의 주체로 인식하고, 문화적 통합보다는 차이와 유사성을 동시에 인정하고 경험하는 과정을 강조할 수 있다.

‘문화네트워크’ 개념은 동북아 중심주의적 관점을 탈피하는 데에도 일정한 기여를 할 수 있다고 여겨진다. 동북아 문화네트워크는 여전히 동북아라는 협소한 지역 개념을 수식어로 달고 있긴 하지만, 네트워크란 개념이 외부로 확장되는 연결망을 내포하기 때문에 그러한 폐쇄성을 약화시키는 데에 도움이 된다. 동아시아 문화네트워크, 나아가서는 아시아 문화네트워크의 한 부분을 차지하는 것으로 동북아 문화네트워크를 위치시킴으로써 단절보다는 연결의 측면을 부각시킬 수 있을 것이다. 그것이 오늘날의 문화교류가 동북아라는 지역공간을 넘어서서 보다 넓은 지역으로 이동하고 있는 현상과도 부합하며, 최근 중국과 일본이 동남아와의 연계를 중시하면서 동아시아 협력체 구성에 적극적으로 나서고 있고 이에 대한 논의가 “아세안+3” 정상회의를 통해서 구체화되고 있는 국제정치적 맥락과 상치되지 않는 접근방법이 될 수 있다.

이 보고서에서 한국과 중국과 일본 3국 사이의 문화적 차이에 대해 강조한 이유는 진정한 협력은 차이를 제대로 이해하고 그것을 받아들이는 것으로부터 출발할 수 있다고 생각하기 때문이다. 물론 서로간의 문화적 유사성을 발견하는 것이 정서적 유대감을 키우는 데 중요한 계기가 되겠지만, 그러한 유사성이 피상적인 수준에 머무른다면, 사람들의 현실 인식과 괴리가 크다면 기대하는 것과 같은 긴밀한 정서적 유대감을 만드는

데에는 한계가 있을 것이다.

또한 협력적 아시아 인식을 모색하기 위해서는 문화공동체적 접근방법 보다는 문화네트워크적 접근방법이 필요하다고 생각된다. 그 이유는 문화공동체라는 개념이 집단 내부에서는 보다 강력한 유대와 협력을 표상하지만, 동시에 타자를 배제하는 성격을 내포하고 있고, 집단 내부에서도 어떤 문화요소를 중심적인 것으로 상정함으로써 집단 내부에 또다시 중심과 주변의 분화를 초래할 가능성이 크기 때문이다. 특히 동북아의 역사에서 중국문화의 위상이 압도적으로 크고, 중국과 일본이 서로 주도권 경쟁을 벌이며 경합하는 현실을 고려할 때 동북아 문화공동체론은 이러한 문제를 비껴나가기 어렵다고 생각된다. 문화네트워크는 문화공동체에 비해 느슨한 연대를 상정하는 것으로 정책목표로 덜 매력적으로 보일 수 있지만, 한·중·일 3국간의 관계나 동남아를 포함한 동아시아적 전망을 고려할 때 보다 현실적인 방안이라고 생각된다. 오늘날의 문화교류가 지역적 폐쇄성을 넘나드는 방식으로 진행된다고 할 때, 이러한 문화현상을 고전적인 문화공동체 관념으로 포착하고 고정시키기 보다는, 문화네트워크라는 보다 열린 개념으로 이해하고 활성화하는 것이 바람직하다. 협력적 아시아 인식도 반드시 공동체적 의식의 함양에 의해서만 확보되는 것은 아니며, 네트워크적 협력관계를 구축하는 과정에 의해서 만들어져 나갈 수 있을 것이다. 어떤 본질적인 문화적 동질성의 추구보다는, 다양한 차원에서 부분적으로 존재하는 문화적 유사성을 확인하고, 동시에 다양한 문화적 차이가 공존하는 양상을 인식하고 수용하는 방식으로 협력적 아시아 인식을 추구해나갈 필요가 있다. 문화네트워크는 개별 주체의 적극적인 역할을 인정하고, 쌍방 간에 또는 다자간에 다양한 채널을 통해 맺어지는 관계를 중시함으로써 이러한 의미에서의 협력적 아시아 인식을 형성하는 데 현실적인 수단을 제공할 수 있다. 이러한 새로운 인식틀 하에서 한국이 할 수 있는 역할을 찾는 것이 교량적 역할 또는 중심적 역할과 관련해서 계속 제기되는 중심과 주변의 이분법적 구도를 피해갈 수 있는 방법이 될 것으로 기대한다.

목 차

I. 서론	1
1. 동북아의 지역 범위	3
2. 문화공동체 개념	7
3. 보고서 구성	10
II. 동아시아 담론 및 한·중·일 삼국의 상호인식의 현황	13
1. 일본의 동북아시아공동체 관련 논의	16
2. 중국에서 동(북)아시아론의 위상	29
3. 한국의 동북아공동체 관련 논의와 문제점	39
4. 소결	56
III. 동북아시아의 문화적 다양성과 이질성	59
1. 가(家)의 개념과 구성 원리	62
2. 친족집단의 조직원리	70
3. 유교사상	73
4. 현대적 조직문화	85
5. 소결	94
IV. 결론 및 제언	97
참고문헌	105
최근 발간자료 안내	113

I

서론

최근 참여정부에서 “평화와 번영의 동북아 시대”를 장기 국정 과제의 핵심적인 화두로 채택하면서 “동북아 경제중심국 건설”, “동북아 문화공동체 형성” 등에 대한 논의가 한국을 중심으로 활발하게 전개되었고, 중국과 일본의 일부 학자들도 이 논의에 참여하기 시작하였다. 이 보고서에서는 동북아 문화공동체 논의만을 대상으로 해서, 이와 관련된 이론적이고 현실적인 쟁점을 다루고 어떠한 접근방법이 필요한 것인지에 대해서 검토해보고자 한다.

동북아 문화공동체 형성과 관련된 여러 가지 정책적 제안이 제시되고 있지만, 동북아 문화공동체가 과연 무엇을 의미하는지에 대한 개념적 검토는 아직 미흡한 상태라고 보여진다. 여기서는 개념적 정의와 관련된 문제부터 짚고 나가고자 하는데, 이를 위해 동북아는 어떤 지역을 지칭하며, 문화공동체가 함의하는 바가 무엇인지에 대해 살펴보고자 한다.

1. 동북아의 지역 범위

동북아라는 지역의 범위를 설정하는 작업이 매우 어려우며 모호할 수밖에 없다는 것이 이미 여러 학자들에 의해서 지적되었지만, 이 문제에 대해 좀더 천착해보도록 하자. 지역이라는 개념은 여러 층위의 지리적 단위를 표현할 수 있는 것으로, 국가의 영토를 의미할 수도 있고, 몇 개의 국가를 포함한 지리적 경계를 의미할 수도 있고, 아니면 한 국가 내에서의 작은 지역적 단위를 지칭할 수도 있다. 동북아라는 개념은 몇 개의 국가를 포함한 지리적 경계로서 지역의 의미를 사용하는 경우에 해당한다. 그럴 경우 국가의 영토를 지칭하는 지역의 개념과는 질적으로 다른 문제에 부닥치게 된다. 근대적 국민국가는 명확한 영토적 경계를 갖는 정치공동체라는 특징을 갖고 있기 때문에, 지역의 범위가 분명하게 설정되어 있다. 국가들간에 영토분쟁이 부분적으로 존재하지만, 국제사회에서 대체로 현재의 국경을 그대로 인정하는 경향이 강하며, 또한 한 국가 내에 소

속된 국민 사이에도 자신의 국가적 영토경계에 대해 분명한 인식을 갖고 있다. 하지만 국가를 넘어선 범위에서의 지역적 경계에 대해서는 이러한 합의를 찾아보기 힘들다. 국가의 경계를 넘어선 지역공동체에 대해 주권을 행사할 수 있는 정치적 기구가 부재하며, 그 안에 포함된 주민들 사이에서도 이러한 수준에서의 지역정체성은 잘 형성되어 있지 못하다. 긍정적으로 보아서 광의의 지역공동체는 형성 과정에 있으며, 부정적으로 보아서 그러한 논의는 일부 정치가와 지식인에 의해서 제기되는 공허한 상일 뿐이다.

동북아라는 지역 개념도 마찬가지로 이런 문제를 안고 있다. 동북아가 어떤 지역적 범위를 지칭하는 것인지는 매우 애매모호한 상태에 있다. 이는 외부자의 관점에서뿐만 아니라 내부자의 관점에서 보더라도 그러하다. 동북아에 포함된다고 간주되는 국가들이 동북아를 같은 지리적 공간으로 상상하고 있는지, 나아가서 동북아 공동체 형성을 제창하는 한국 내에서도 동일한 공간을 얘기하고 있는 것인지 따져볼 필요가 있다. 와타나베 히로시는 동북아의 범위에 러시아의 극동 부분인 사할린과 연해주가 포함되어야 할 것이며, 몽골과 베트남은 어떤 기준을 사용하느냐에 따라 포함될 수도 빠질 수도 있을 것이라고 언급하고 있다.¹ 한국의 동북아 논의에서는 별로 관심을 갖지 않았던 사할린과 연해주를 동북아의 범위에 포함시켜야 한다는 그의 주장은 일본의 관심을 반영하는 것으로 보인다. 와타나베 히로시는 <동북아시아 공동의 집>이란 저서에서 동북아는 남북한, 일본, 중국, 몽골, 러시아, 미국의 7개국과 타이완, 오키나와, 히와이, 사할린, 쿠릴열도의 5개의 섬을 포함해야 한다고 제안함으로써, 역시 한국에서 논의되는 동북아의 범위와는 상당한 차이를 보이고 있다. 그의 주장에는 일본에서 관심을 갖는 인근 도서들과 함께, 미국과의 연계를 중요시하는 일본의 입장이 반영되어 있다. 한국에서의 동북아 논의가 주로 대륙 쪽에 초점을 맞추고 있는 반면에, 일본에서의 동북아 논의는 해양을 통한 연계

¹ 와타나베 히로시, “동북아시아 문화공동체: 가능성을 검진한다,” 『평화와 변영의 동북아문화공동체 형성을 위한 정책 연구』, 인문사회연구회 주관 국제학술회의 (2004. 10. 25).

를 중시하는 차이가 나타나고 있다.

참여정부가 제기하는 동북아라는 개념은 기존의 군사안보적 함축을 지닌 동북아, 미국과 일본을 중심으로 하는 동북아 관념을 뛰어넘고자 하는 것으로, 남한과 북한, 중국, 일본을 위주로 하는 대륙아시아를 강조하며, 몽골과 극동아시아를 포함하는 것이다.² 하지만 동북아 경제공동체나 동북아 문화공동체의 형성을 위한 구체적인 정책을 논의하는 과정에서는 한국, 중국, 일본 3국이 그 중심이 되어야 함을 강조함으로써, 동북아라는 지리적 상상력은 실제로는 한·중·일 3국에 수렴하는 경향을 보이고 있다.³ 이러한 경향은 동북아라고 할 때 한국인들이 일반적으로 생각하는 것과 상당히 부합하는 것으로, 한국이라는 독특한 지점에서 바라보는 공간에 대한 상상력을 그대로 반영하고 있다. 이 점은 중국인에게 동북아라는 인식 자체가 매우 희박하다는 것과 큰 대조를 이룬다.

한국에서의 동북아 논의는 동아시아 논의와 맞물리면서 상당한 혼란을 야기하고 있다. 동북아와 동아시아는 서로 대체 가능한 개념으로 파악하고 있는 입장과 양자는 개념적으로 구분해야 한다는 입장이 혼재하고 있다. 특히 역사학자들 사이에서 동북아와 동아시아는 서로 동일한 본질을 공유하는 지리적 실체로 인식하는 경향이 있다. 이들의 동북아 또는 동아시아 개념에서는 공통의 문화유산을 갖는다는 점이 지역을 설정하는 중요한 기준으로 가정되며, 한자문화, 유교문화와 같은 중국 문화를 수용하고 이로부터 지대한 영향을 받았다는 점에서 공통의 문화유산을 찾고 있다. 동아시아는 동북아에 비해서 보다 확장된 지역개념이긴 하지만, 그것은 중국 문화가 미치는 영향권의 외연을 확대한 것으로 본질적으로 서로 상이한 것은 아니다. 예를 들어 한자와 유교의 영향이 뚜렷한 베트남과 싱가포르를 동아시아에 포함시킨다거나, 동아시아를 동남아까지 포함하는

² 이수훈, “동북아시대론,” 한국동북아지식연대 편, 『동북아공동체를 향하여』 (서울: 동아일보사, 2004), pp. 71-72.

³ 전영평, “동북아문화공동체와 한국의 역할,” 『평화와 변영의 동북아문화공동체 형성을 위한 정책 연구』, 인문사회연구회 주관 국제학술회의 (2004. 10. 25) p. 94; 송희연, “동북아 경제 중심국가 건설,” 한국동북아지식연대 편, 『동북아공동체를 향하여』 (서울: 동아일보사, 2004), pp. 40-41.

넓은 의미로 규정할 때 그 근거를 동남아가 “일찍부터 중국 중심의 독자적 지역체계를 구성했었다”는 점에서 찾는 입장이 그러한 태도를 반영하고 있다(백영서 2004: 16).

이와는 달리 동북아와 동아시아를 구분하는 입장에서는 동북아 중심적인 동아시아 개념 또는 중국 중심적인 동아시아 개념을 탈피해서 새로운 동아시아 개념을 지향하고 있다.⁴ 이러한 동아시아 개념은 최근 “아세안+3” 정상회담에서 채택하고 있는 것으로 동북아만 아니라 동남아 10개국을 포함하는 의미로 사용된다. 여기에서 동북아와 동남아는 서로 구분되면서 대등한 지위를 갖는 지역개념으로 동아시아의 하위 지역을 구성한다. 즉, 동아시아는 단순히 동북아의 외연적 확장을 의미하는 것이 아닌 새로운 지역개념이며, 더욱이 중화질서나 중국문화가 이 지역에 공통의 문화유산을 제공하는 것으로 인식되지 않는다.

지금까지 논의한 바와 같이 동북아라는 지역의 설정은 인식론적으로 많은 어려움을 안고 있다. 동북아라는 지역 범위를 설정하는 작업은 어떤 국가를 그 안에 포함시키느냐는 것과 동시에 어떤 국가를 배제시키느냐 하는 판단을 수반하는 것이기 때문에 관련 국가들 간의 이해관계와 인식의 지평이 서로 충돌할 소지를 충분히 갖고 있다. 한국이 한·중·일을 동북아의 핵심적인 국가로 상정한다고 하더라도, 중국과 일본에서 생각하는 동북아의 범위가 한국과 일치하지 않는다면 그것은 마치 한 손으로 손뼉을 치려는 것과 같은 결과를 낳을 수 있다. 더욱이 한·중·일 이외의 국가에서 동북아의 범위를 다른 방식으로 인식할 가능성이 더 크기 때문에 동북아라는 지역을 설정하는 작업은 그만큼 더 지난한 일이 될 수밖에 없을 것이다.

⁴ 신윤환, “동아시아의 지역협력: 탈동북아중심주의적 관점,” 한국동남아연구소 월례발표회 발표문 (삼성경제연구소, 2004. 5. 29).

2. 문화공동체 개념

다음으로 문화공동체라는 개념이 갖고 있는 의미에 대해서 살펴보도록 하겠다. 동북아 문화공동체가 제기되는 이유는 동북아가 경제적 이해관계나 정치적 이해관계를 넘어서서 정서적으로도 긴밀한 유대감을 갖는 지역공동체가 될 필요가 있다는 인식에서 찾을 수 있을 것이다. 같은 문화를 공유한다는 인식은 서로를 타자가 아닌 우리로 의식하게 함으로써, 단순히 이해관계에 의해서 맺어진 협력과는 달리 강렬한 정서적 동기를 유발할 수 있다. 문화공동체 논의에서 문화적 동질성의 발견을 가장 중요하게 여기는 이유가 여기에 있다고 할 수 있다.

현실세계에서 문화를 완전히 공유하는 집단을 찾기 어려우며, 국가와 같이 강력한 문화통합의 기제를 가진 사회 단위에서도 그 내부에 이질적인 문화가 공존한다는 사실이 상식처럼 알려진 상황에서, 동북아 문화공동체의 형성을 주장하는 사람들은 동북아처럼 광범위한 지역 단위에서 그 내부에 많은 차이가 있으리라는 점은 충분히 인식하고 있다. 그럼에도 불구하고 동북아 국가 사이에 어떤 문화적 동질성이 존재하고, 그것을 기반으로 문화공동체를 형성할 수 있다고 보며, 차이에 대해서는 서로의 문화적 개성을 존중하는 방식으로 해결할 수 있다는 주장을 하는 것이다.⁵

이러한 주장은 원론적인 차원에서는 일리가 있지만, 문제는 무엇을 동북아 국가들이 공유하는 문화적 동질성으로 파악하고, 어떤 차이가 서로 간에 수용할 수 있는 차이로 인식될 수 있는가에서 시작된다. 그리고 그러한 같음과 차이를 인식하고 평가하는 주체가 누구인가 하는 문제가 따라온다. 동북아 담론, 그리고 기존의 동아시아 담론에서 이 지역의 문화적 동질성을 부여하는 문화유산으로 흔히 지적된 것은 한자 문화, 유교 문화와 같이 중국에 뿌리를 둔 것이다. 이 지역의 국가들은 역사적으로 오랫동안 중국이 중심이 된 중화질서에 편입되어 있었기 때문에 중국 문화가 이들 지역의 공통된 문화유산으로 남게 되었다고 본다(백영서 2004:

⁵ 전영평, “동북아 문화공동체와 한국의 역할,” pp. 94-95.

21-24). 유럽에서 기독교 문화가, 서아시아에서 이슬람 문화가 이들 지역을 하나의 문화권으로 묶는 데 필요한 문화적 동질성을 제공하였다면, 동북아에서 한자와 유교 문화가 이에 견줄 수 있는 문화적 기반이 되지 못할 이유가 없다는 것이다. 동아시아 국가들의 괄목할 만한 경제성장을 유교라는 문화적 덕목에서 찾는 유교 자본주의론은 문화유산이 단지 과거의 잔재가 아니고 현재에도 현실적인 힘으로 작동하고 있음을 보여주려 한다.

이러한 접근방식에 대해서 따져보아야 할 문제는 공통의 문화유산이라고 지적된 것이 과연 문화적 동질성을 담보해주는 것인지, 그리고 그 문화유산에 대한 평가와 기억이 공동체 의식을 불러일으킬 수 있는 성격을 가질 수 있는가 하는 것이다. 한·중·일 3국의 전통사회에서 한자와 유교 문화의 영향은 분명히 있었지만, 이들 3국에서 그것들이 과연 동일한 모습으로 받아들여졌는지, 나아가서 일상적인 생활방식에 있어서 3국간의 차이를 극복할 만큼 강력한 문화적 통합의 기제로 작동했는지 검토해 볼 필요가 있다. 한자문화권이나 유교문화권에 대한 논의는 이러한 차이에 대해 충분히 주목하지 않고 너무 쉽게 문화적 동질성을 강조함으로써 역사적 실체에 대한 허상을 만들어낼 위험을 안고 있다.⁶

역사적 기억과 관련해서 설령 한·중·일 3국이 공통의 문화적 유산을 갖고 있다고 할지라도 현재 그것을 어떤 방식으로 평가하고 기억하고 있느냐 하는 부분에 주목할 필요가 있다. 한·중·일은 모두 근대화 과정에서 심각한 역사적 단절을 경험하였으며, 과거의 전통을 극복하고 서구 사회의 모델을 각기 다른 방식으로 추구하는 시도를 해왔다. 중국에서는 과거의 전통이 봉건질서의 잔재로, 한국과 일본에서는 봉건질서의 잔재일 뿐 아니라 중화질서의 잔재로 청산 또는 개혁의 대상으로 간주되는 경향이 컸다. 이 점은 유럽과 아랍 지역에서 각각 기독교 문화나 이슬람 문화가 그들의 전통적 문화유산으로 현재에도 존중되며, 강한 정서적 유대감

⁶ 정문길·최원석·백영서·전형준 편, 고병익, “동아시아 나라들의 상호 소원과 통합,” 『동아시아, 문제와 시각』 (서울: 문학과지성사, 1995), pp. 23-24.

의 기반이 되고 있는 것과 큰 차이를 보이는 부분이다. 한·중·일 3국의 경우에는 전통에 대한 역사적 기억과 평가가 각국의 내부에서 논쟁적 대상이 되어 왔으며, 3국간에는 중화주의의 부활 문제와 맞물려 있어서, 공동체 의식을 낳을 수 있는 기반으로서 공유된 역사적 기억에 대한 합의에 이르기가 쉽지 않다. 이러한 문제는 한·중·일 3국이 어떤 공통된 문화 유산을 가졌는가를 발견하는 작업을 넘어서서, 그러한 전통이 이들 국가 안에서 어떻게 기억되고 평가되느냐에 대한 면밀한 검토가 반드시 필요하다. 즉, 공통된 문화유산의 발견이 곧 문화공동체 형성의 문화적 기반으로 연결되는 것은 아니라는 점을 분명히 인식할 필요가 있다. 동북아의 문화적 동질성을 과거의 전통에서 찾고자 하는 역사적 접근방식과는 달리, 동북아에서 새롭게 만들어지고 있는 문화, 즉 현대의 전통에서 그러한 문화적 동질성을 찾는 방안도 고려해 볼 수 있다. 관광, 인터넷, 영화, TV 드라마, 대중음악과 같은 현대의 대중문화와 소비문화가 한·중·일 간에 상호 유통되고 교류되는 현상에서 그러한 측면을 발견할 수 있다. 이러한 접근방법은 동북아의 일반 시민, 특히 그러한 문화의 주요한 소비자인 젊은 층에게 친밀하게 다가설 수 있고, 보다 현실적인 제안으로 받아들여질 수 있는 소지가 크며, 지구화 시대의 문화현상에 조응한다는 점에서도 미래지향적인 방식이라고 할 수 있다.

하지만 문화공동체 논의와 관련하여 이 현상에 주목할 때 고려할 부분은 현대의 대중문화와 소비문화는 그 성격상 서구 문화의 영향을 크게 받고 있으며, 또한 이질적인 문화 요소가 혼재하는 혼성적 문화의 성격을 띠고 있다는 점이다. 혼성적 문화는 다원적이고 개방적이라는 장점을 갖는 반면에, 어떤 뚜렷한 문화적 정체성을 표현하는 데는 취약하다. 또한 지구화 시대의 대중문화에 있어서의 혼성성은 특정한 문화와 특정한 지역공간간의 연계를 넘어서는 탈지역적인 성격을 갖는 것이기도 하다. 따라서 현대의 대중문화와 소비문화는 동북아 문화공동체와 같이 특정한 지역정체성을 상징하는 개념과는 불가피하게 충돌을 일으킬 수밖에 없다. 이 문제는 문화공동체라는 개념 자체를 새롭게 구성하거나, 아니면 이를

파기하고 새로운 용어로 대체하는 것에 의해서 해결을 시도해 볼 필요가 있다. 이에 대해서는 결론 부분에서 다시 언급하도록 하겠다.

문화공동체라는 개념은 공동체에 속한다고 보는 집단을 보다 강력하게 결속하는 포섭의 효과가 있는 반면에, 그 안에 속하지 않는다고 보는 집단을 명확하게 배제시키는 효과를 가지고 있다. 포섭과 배제의 경계를 분명하게 설정함으로써 상대적으로 닫힌 공간을 전제하게 된다. 문화공동체에 있어서 포섭과 배제의 기준은 문화적 동질성과 차이에 대한 인식이다. 그런데 무엇이 어느 정도 같아야 ‘우리’라는 인식이 가능할 만큼 같은 것이며, 어떤 차이는 여전히 ‘우리’ 안에 포섭하는 데 무리가 없는 반면에 다른 차이는 타자로 배제해야 할 충분한 이유가 되는지를 판단해야 하는 복잡한 문제가 발생한다. 동북아 문화공동체라는 개념은 바로 이러한 문제와 밀접한 관계가 있기 때문에, 문화공동체의 형성이 단순히 선언적 수준에 머무르지 않기 위해서는 이 문제에 대한 보다 세밀한 천착이 필요하며, 그것을 바탕으로 정책 목표로서 그러한 개념이 타당하고 필요한 것인지 따져보아야 할 것이다.

3. 보고서 구성

이 보고서에서는 먼저 동북아 또는 동아시아 공동체 논의가 한·중·일 3국에서 어떤 방식으로 제기되었는지를 검토하여, 이들 간에 보이는 공통점과 차이점을 파악하고자 한다. 동북아 공동체의 형성이 어떤 한 나라의 일방적인 주장에 의해 가능한 것이 아니고, 그것에 소속된다고 여겨지는 다수 국가들 간의 합의에 의해서만 진행될 수 있는 것이기 때문에 한·중·일 각국이 동북아라는 지역개념에 대해 어떠한 인식을 갖고 있는지를 살펴보는 작업이 선행되어야 한다.

보고서에서 보다 중점적으로 다루고자 하는 주제는 동북아 문화공동체 형성의 기반이 될 만한 문화적 동질성이 한·중·일 3국에 존재하느냐

하는 것이다. 이와 관련해서 지금까지 동아시아 3국의 공통적 문화요소로 흔히 거론되어 온 가족과 친족, 유교사상, 조직문화 등을 중심으로 이것들이 어떤 점에서 유사하고 어떤 점에서 다른지를 좀더 깊이 있게 검토해 볼 필요가 있다. 한·중·일 3국 사이에 문화교류의 역사가 오래되고 중국 문화의 영향도 분명하게 나타나지만, 우리들이 피상적으로 생각하는 것보다 전통문화의 측면에서 서로간의 차이가 크다는 점을 밝히고자 한다. 이들 3국이 유사한 전통문화를 공유할 것으로 보는 신화를 해체하는 작업이 선행되어야만 동북아 문화공동체에 대한 논의가 보다 생산적으로 전개될 수 있다고 보기 때문이다. 이 보고서는 이러한 해체 작업의 단초를 제공하는 것이 되었으면 한다.

II

동아시아 담론 및 한·중·일 삼국의 상호인식의 현황

동아시아, 그 중에서도 특히 동북아시아는 공동체의 건설 등 협력을 모색하기 위한 논의가 일각에서 등장하고는 있으나 사실은 갈등이 상존하고 있는 지역이다. 유럽에서는 평화적 공존과 번영을 위하여 국민국가의 경계를 넘어서는 제도화가 가속화되고 있으나 동북아에서는 지역 경제협력과 안전보장을 위한 제도적 장치의 발전은 커녕 지역 내 국가들 간의 적대관계와 의구심조차 해소되지 못하고 있는 실정이다. 최근에는 역사교과서 문제, 동북공정 문제 등 지역 내 민족주의의 첨예한 대립이 지속되고 있고, 중국과 대만의 통일문제, 남북한 통일 문제 등 민족건설의 과제와 함께, 일본의 북방 4개 도서, 남사군도를 둘러싼 긴장 등 영토분쟁의 위협성과 군비 증강 및 핵개발 도미노의 위험성도 상존하고 있다. 최근에 축구경기로 불거진 중국과 일본의 마찰 현상이 이러한 정치적 긴장 및 갈등의 위협성과 무관하지 않다.

따라서 최근 동아시아에서 일어나고 있는 경제적 협력과 안보 대화의 움직임이 유럽식의 안보와 평화 협력체로 연결될 것으로 보는 것은 현 시점에서 지나친 낙관론이라는 견해(장달중 2004)에 주목할 필요가 있다. 그 이유는 아직 지역 내 국가들 사이에 초국가적 질서에 대한 합의가 존재하느냐의 문제가 여전히 명확히 해명되지 못하고 있기 때문이다. 따라서 우선 한국, 중국, 일본 등 동북아 3국이 서로에 대해, 그리고 역내의 협력적 관계 혹은 ‘공동체’와 같은 새로운 질서의 필요성 및 가능성에 대해 어떠한 인식을 지니고 있는지 구체적으로 점검해 볼 필요가 있다.

이 장에서는 이러한 사실을 염두에 두면서 한중일 3국에서 지금까지 진행되어 온 동북아시아 공동체와 관련된 논의를 살펴보기로 한다. 먼저 일본에서 진행되어 온 논의들이다.

1. 일본의 동북아시아공동체 관련 논의

가. 역사적 관심

일본에서 동아시아 공동체에 대한 관심은 근대에 없었던 것은 아니다. 다양한 아시아주의적 연대의 발상이 있었던 것이 사실이지만⁷, 결국은 탈아론적 발상이 더욱 강하였고 또한 현실적으로 추구되었다. 2차대전 기간 중에 일시 대동아공영권 등의 모습으로 나타나기도 했으나 전후 이에 대한 반발과 의구심 때문에 공동체에 대한 논의는 극히 부진하였다고 할 수 있다.

동아시아를 지역주의라는 관점에서 보려는 시도는 중국이나 한국이 아니라 일본에서 시작되었다. 중국은 전통적인 화이관(華夷觀)에 입각한 '중국적 천하질서'라는 생각 때문에 동아시아라는 범주에 대해서는 관심을 갖지 않았으나 일본에서는 최소한 세 차례에 걸쳐서 공동체를 모색하려는 노력이 있었다고 할 수 있다. 그 첫 번째 시도로는 19세기 말에서 20세기 초에 걸친 '아시아연대론'(대아시아주의)이 있다.

아시아연대론이란 서세동점이라는 서양의 압력으로부터 아시아의 독립을 유지하고 동아시아가 공동의 평화와 번영을 누릴 수 있는 생활권을 설정하고 이를 위해 한국, 중국, 일본이 서로 긴밀한 연대를 맺어야 한다는 것이었다. 동아시아 3국은 서구의 위협 앞에서 일종의 운명공동체를 이루고 있으며 피압박적 상황에 있는 민족으로서 연대를 모색할 필요가 강조되었다. 이를 보강한 것은 지리적 근접성과 동종동문(同種同文)이라는 논리였다. 이는 중국과 한국은 물론 인도와 필리핀 등 주변 국가에서도 상당한 호응을 얻었으며 공감대가 형성되었다.

그러나 일본은 결국 아시아연대를 포기하고 독자적인 행보를 하게 된다. 일본에서는 메이지유신 직후에 조선을 정벌하자는 정한론 논쟁이 있

⁷ 한상일, 『아시아 연대와 일본제국주의』 (서울: 오름, 2002).

있는데 정한론에 대한 반대파도 조선 정벌 자체에 반대한 것이 아니라 시기와 방법에 대한 의견이 다른 것에 불과하였다. 근대화 과정에서 일본의 진로와 관련하여 중국과 조선을 같은 한자를 사용하는 동양인이라는 의미의 동종동문으로 간주하면서 중국과 일본과 조선이 연합하여 서구에 대항한다는 논의가 있었던 것은 사실이지만 결국은 탈아론이 우세하였던 것이다.

탈아론은 후쿠자와 유키치가 1885년 3월 15일 『時事新報』의 사설에서 주장한 것으로서 일본은 서구 열강의 아시아 침략에 대하여 문명개화로서 식민지화를 저지하고 조선과 중국 등 야만적인 동아시아의 나쁜 친구들과 결별하고 오히려 분할에도 가담해야 한다고 주장했다. 이러한 시각에서 청일전쟁은 문명진보의 옳고 그름을 묻는 전쟁이라 주장되었으며 탈아론은 이후 일본인의 주변 여러 국가들에 대한 대국 의식과 멸시의 부리를 형성하였다. 일본은 태평양전쟁 패전 후에도 미소의 냉전 속에서 미국을 추종하는 노선을 걸으면서 또 다시 탈아시아의 길을 걸었다고 볼 수 있다.

일본과 중국과 조선이 연합하여 러시아의 남진에 대항한다는 『조선책략』의 논의는 중국과 조선에서는 관심을 모았으나 일본에서는 그리 매력적인 제안이 아니었다. 조선책략의 원명은 『사의(私擬)조선책략』으로서 1880년(고종 17) 주일청국공사관의 참사관 황준헌(黃遵憲)이 지었다. 주요 내용은 러시아를 방어하기 위해 조선은 친중(親中)-결일(結日)-연미(聯美) 외교책을 써야 한다는 것으로서 1880년 수신사로 일본에 갔던 김홍집이 입수하여 고종에게 바쳤다. 고종은 조정에서 이 책을 검토하도록 하였고 조정에서는 개화에 반대하는 유생들을 깨우치고자 이 책을 복사하여 배포하였는데, 반대상소가 특히 영남 지방의 유생들을 중심으로 이어졌다고 한다. 중국과 조선의 기대와 희망과는 달리 일본은 일부 우익 세력을 제외하고는 동양이 힘을 합쳐서 서양에 맞선다는 구상에 무관심하였으며 조선을 식민지화하고 중국에서 세력을 부식하고 이권을 확보하는 일에 관심을 가지고 있었다. 안중근 의사가 거사 동기를 묻는 러시아

검찰관에게 “이토 히로부미가 한국의 독립주권을 침탈한 원흉이며 동양 평화의 교란자이기 때문”이라고 답변한 것은 바로 이러한 기대와 희망을 나타낸다.

결국 아시아연대론은 일본이 당면한 위기의 극복과 그 세력을 대륙으로 확장하는 수단으로 활용되었다. 청일전쟁과 노일전쟁을 거치면서 일본이 제창한 아시아연대라는 이상은 더 이상 설득력을 상실하였다.

일본 국가는 탈아론의 노선에 따라 조선을 병합하고 중국에 진출하려 기도하고 있었으나 일부 일본의 우익은 여전히 同文同種의 입장에서 서구에 대항하는 중국과의 협력을 모색하고 있었다. 물론 이러한 협력의 주도권은 일본이 행사하는 것이었으나, 중국의 많은 지식인들 또한 일본의 메이지유신을 모델로 생각하고 있었으므로 이를 당연시하고 있었다. 일본은 서구보다도 오히려 더 매력적이었다. 왜냐하면 동양의 국가로서 서구의 것을 재빨리 받아들이는데 성공했기 때문이었다. 손문이나 김옥균 등이 일본에 대한 기대와 희망을 갖고 일본의 이러한 세력들과 연계를 가졌던 것도 바로 그 때문이었다.

이러한 일본의 일부 우익들은 식민지화의 위기에 있는 ‘지나(중국)의 보전’ 등을 목적으로 동아동문회를 결성하기도 하였다. 동아동문회는 동아회와 동문회가 합병하여 1898년 11월에 설립된 흥아단체로서 이들은 정부의 원조아래 기관지 『東亞時論』등을 발행하였으며 난징에서 同文書院(1901년 상해로 옮겨 동아동문서원)을 경영하였다. 동아동문서원은 일중협력을 위한 인재양성을 위해 1901년에 중국 상해에 개설한 고등교육 기관이었다. 설립모체는 동아동문회로서 사립이지만 일본정부의 자금원조를 받았으며 학생의 반 이상의 일본 각 부현 파견의 공비 유학생이었다. 1920년부터 중국인학생도 받기 시작하였으며 1921년에는 전문학교, 1939년에는 대학으로 승격하여 상학부를 두기도 하였다.

이러한 구상은 그 후에도 종종 나타났는데, 1930년대에 나타난 동아협동체, 동아연맹 등이 그 대표적 사례이다. 동아연맹은 중일전쟁 기간에 이시하라 간지(石原莞爾)가 주창하였던 일중 제휴의 이념이다. 중일전쟁의

확대에 반대하였던 이시하라는 1938년 말에 국방의 공동, 경제의 일체화, 정치의 독립을 조건으로 일, 만, 중의 제휴를 주장하였다. 여기에 왕조명의 난징정부가 호응하여 1939년에는 동아연맹협회가 설립하였으며, 만주국협회 계열과 동방회 계열도 참가하였다. 그러나 세계최종전쟁을 강조하는 이시하라파에 반발하였던 동방회 계열이 탈퇴하였으며 1941년에 일본정부는 동아연맹론을 금지하였다.

이것 역시 위기적 상황에서 태동한 것으로서 19세기말의 위기가 서양 체제에 진입하려는 과정에서 태동된 것이라면 1930년대의 위기는 서양화의 모순과 서양으로부터의 고립에서 태동한 것이었다. 이는 서양의 자본주의와 의회주의를 극복한다, 즉 근대를 초극한다는 것을 표방하였으며 당대의 위기를 ‘동양 對 서양’의 위기로 설정하였다. 이에 대해서는 미키 기요시 등 당대의 일류 지식인들도 改造나 中央公論 등의 잡지를 통하여 철학적, 이론적 배경을 제공하기도 하였다.

한편 日鮮同祖論도 있다 즉 일본과 조선은 원래 선조가 같으며 본가인 일본이 몰락한 분가인 조선을 아래에 두는 것이 마땅하다는 사고방식이다. 조선민족은 본래 자기 힘으로 발전할 수 없다는 조선 정체사관을 근거로 하여 일본의 조선 식민지 지배를 정당화하는 논리로서 널리 유포되었으며 일보 역사가들은 일본민족이 복합민족임을 인정하면서 차별을 없애고 황실을 근간으로 동화융합을 해야한다고 주장했는데, 이는 동화정책의 이론적 지주가 되었으며 또한 만주사변후 황민화 정책의 근간이 되기도 하였다.

특히 미나미 총독은 내선일체와 더불어 滿鮮一如를 강조했는데, 이는 1937년 중일 전쟁이 발발함에 따라 더욱 강력한 전쟁체제를 구축하기 위해 조선지배를 재편 강화하는 과정에서 일어났다. 내선일체는 일본인들에게는 조선사람을 황민화시키는 수단에 불과했었지만, 현영섭의 『조선 사람이 나아가야 할 길』(1938) 등에서는 차별로부터의 탈출이라는 논리로서 강한 영향력을 발휘하였다.

사회학자인 다카다 야스마(高田保馬)의 ‘동아민족론’(東亞民族論) 등

도 일종의 공동체 발상으로 볼 수도 있으나 큰 영향력은 없었으며 오히려 유명한 것은 동남아까지 포괄하는 원대한 구상인 대동아공영권이다. 대동아공영권은 태평양전쟁 당시 일본이 구상하여 그 실현을 정치 슬로건화로서 내외에 주창했던 일본의 주도에 의한 동아시아 신질서를 의미한다. ‘대동아신질서’라는 용어는 1940년 8월경부터 공식적으로 사용되었다. 구체적 범위는 일본 본국과 그 식민지를 중심으로 만주사변과 중일전쟁기에 침략했던 중국과 동남아시아의 여러 지역을 추가한 영역을 지칭하지만, 장래의 목표로서는 극동 러시아, 인도, 호주, 뉴질랜드 등을 포함하고 있었다고 한다. 일본이 대동아전쟁을 태평양전쟁의 공식호칭으로 하였던 까닭에 대동아공영권의 실현이 일본의 전쟁목적인 것처럼 간주되기도 하였으나, 일본의 진의는 권역 내에서 자신의 패권을 확립하는 것이었기 때문에 식민지 및 점령지 지배의 가혹하고 잔학한 현실 때문에 ‘공영’이란 미사여구에 불과하였고 대외적인 슬로건으로서의 기능도 급속히 붕괴하였다. 전후 일본사회에서는 이 슬로건은 편협한 내셔널리즘의 상징으로 간주되고 있다.

그러나 이러한 구상에 따라 大東亞會議가 개최되었다. 대동아회의는 태평양전쟁 중 점령지역의 협력 체제를 강화하기 위하여, 일본의 도조 히데키(東條英機)내각이 개최한 회의로서 1943년 11월 5일에서 6일 간 동경서 개최되었다. 참가자는 일본, 만주국, 중국의 왕조명 정부, 자유인도 仮정부 등의 점령지역 정권의 대표들이었다. 회의는 공존공영, 독립존중, 호혜제휴 등 5개 원칙을 내용으로 한 ‘대동아공동선언’을 채택했으나 독립존중은 슬로건에 지나지 않았다. 1945년 4월에 제2회 회의가 예정되어 있었으나 전황의 악화로 중지되었다.

이러한 동아협동체의 제안은 결국 위기 극복을 위한 것으로서 일본, 만주국, 중국이 통합하여 서구제국주의에 대결할 수 있는 지역적 운명공동체를 만들어야 한다는 것이며 지역적 협력에 의한 국방과 경제체제의 건설을 시도한 것이었다. 결과적으로는 침략전쟁인 중일전쟁조차도 동양통일을 완수하기 위한 첫걸음으로 정당화하였고 동양의 항구적 평화의 틀

을 만들기 위한 작업이라 선전하였다.

일본의 아시아 국가들에 대한 침략과 이를 미화한 대동아공영권의 유산은 전후에도 일본에 대한 의심과 불신의 원인이 되고 있다. 아시아 여러 국가에서는 태평양전쟁 패전 이후 고도성장한 경제력을 배경으로 일본의 보수 세력들이 정치적·군사적 패권을 꿈꾸고 있다는 의심이 여전히 존재하고 있다. 국가적 자존심을 회복한다는 미명 아래 군대의 재무장을 통해 ‘신판 대동아공영권’을 내밀하게 획책할 것이라는 의구심이 존재하고 있으며 이러한 우려는 교과서 문제, 야스쿠니 신사참배 문제 등으로 확인되고 있는 실정이다. 또한 자위대는 군대의 창설을 불허하는 전후의 평화헌법에 비추어 위헌이지만 보통국가를 지향하는 가운데 이제는 평화유지군으로 해외에 파병되고 있으며 국방비도 증가하고 있다.

일본에서 동북아공동체론은 1990년대에 들어서면서 다시 나타나 현재에도 진행 중이다. 대표적인 논자로는 森嶋通夫, 西川長夫, 坂本義和, 和田春樹, 大沼保昭, 松本建一, 姜尙中 등이 있다. 1990년대에 들어와 이러한 논의가 다시 등장하게 된 배경으로는 냉전의 종식, 세계화 속에서의 지역화, EU, NAFTA 등의 지역공동체의 등장, 서구 중심의 근대성에 대한 회의 등에서 비롯된 아시아에 대한 관심 등을 생각할 수 있으며 특히 20세기를 마감하면서 일본이 인식하고 있는 세계의 변화, 아시아의 위상, 또한 90년대를 보내면서 일본이 직면한 위기의식(소위 ‘잃어버린 10년’) 등이 중요하였다. 이러한 국내외의 변화는 새로운 대안을 모색하도록 하였으며 그 연장선상에서 동아시아 공동체 담론이 대두한 것으로 볼 수 있다.⁸

나. 안보적 관심

전후 일본은 냉전의 시작과 점령정책의 급선회, 중화인민공화국의 성립

⁸ 한상일, “일본에서의 동아시아 공동체논의,” 일본국제화연구회 세미나 발제문(2004).

과 한국전쟁의 발발 등으로 미국의 대아시아정책의 중요한 부분으로서 체결된 샌프란시스코 강화조약을 통해 국제사회에 복귀하였다. 이후 소련이 붕괴하여 1989년 동아시아에서 냉전체제가 소멸하기까지는 동아시아 공동체 같은 것은 존립할 여지가 없었다고 해도 과언이 아니다.

그런데 냉전 종결 이후에도 각종 영토문제는 여전히 존속하고 있으며 또 종교적 대립이나 민족문제 등에 기인한 지역분쟁은 오히려 현실화되고 있다는 것이 일본의 1995년 ‘신방위대강’의 입장이다. 소련의 붕괴는 냉전은 종결시켰으나 동아시아에서의 군사적 긴장이 급격히 완화된 것은 아니다. 중국과 대만, 한국과 북한, 그리고 동남아 국가들은 탈냉전기에 더욱 많은 군사비를 지출하고 있다.

특히 한반도에서는 핵무기 확산의 위험을 내포한 채 군사적 긴장이 지속되고 있다. 북한의 로동1호 미사일 실험과 그에 이은 대포동 로켓 발사체 실험은 일본 사회 내에 북한 위협론을 팽배하게 만들고 있다. 나아가 중국의 경제적, 군사적 성장, 내륙부와 연안부의 경제적 격차에 따른 중국 내부의 갈등 문제, 대만을 둘러싼 긴장 역시 일본의 안보를 불안하게 하는 요인이 되고 있다. 동남아의 안보정세 역시 낙관만은 할 수 없는 상황이며 남사군도를 둘러싼 이해 당사국간의 분쟁이 군사충돌로 비화될 위험도 남아있다. 이는 탈냉전 이후 일본 주변을 포함한 아시아 태평양 지역의 안보정세가 완화되기는커녕 더욱 악화될 소지가 있음을 의미한다.

이러한 상황에서 일본 주변사태라는 개념이 일본의 안전보장과 관련하여 새로이 등장하였다. 과거 극동사태라는 용어보다 군사협력의 대상 지역을 더욱 넓은 것으로서 여기에는 한반도는 물론, 대만해협, 남사군도, 동남아 지역분쟁도 포함될 수 있다. 탈냉전으로 일본 본토가 공격을 받을 가능성은 줄어들었으나, 일본은 기존의 소극적인 안보정책에서 탈피하여 국제적 역할을 능동적으로 수행해 나갈 것을 모색하고 있다. 일본의 새로운 안보정책은 군사적 역할의 확대노선이라 압축할 수 있으며, 개정 가이드 라인의 책정과 주변사태법의 제정을 통해 한반도, 대만, 남사군도를 포괄하는 일본 주변사태를 최대의 안보위협으로 상정하였다. 일본은 주변사

태에 대해 미국을 매개로 한 적극적인 군사적 대응에 나서겠다고 선언했으며 이러한 적극적인 안보정책은 중국의 군사력 증강을 부추김은 물론, 동아시아 전체를 군비경쟁의 악순환과 지역패권의 대결구도로 빠뜨릴 위험성도 가지고 있다.

물론 이러한 대미동맹의 강화노선은 일본의 독자적인 군사노선을 견제하고 아시아 각국이 잠재적으로 우려하는 일본의 군사대국화를 억제하는 메커니즘으로 작용할 수도 있음을 의미한다.⁹ 이러한 상황에서 무엇보다도 필요한 것은 동북아 국가들 간의 안보차원의 대화와 교류, 안보정책의 투명성 제고와 상호 이해이다. 나아가 동북아 지역의 군사안보 문제가 더 이상 개별 국가 중심적 사고와 행동으로 규정되지 않도록 확고한 제도적 틀을 마련하고 이를 현실화해 나가는 노력이 절실하다. 동북아 지역에서도 유럽의 경우처럼 다자적 안보체제를 수립하기 위한 노력이 본격적으로 필요하다.¹⁰

다. 경제적 관심

동북아공동체에 관한 일본의 경제적 관심은 모리시마로 대변된다. 모리시마는 1994년 가을부터 동북아시아 공동체를 만들라는 것을 아사히(朝日)신문, 마이니치(毎日)신문, 닛케이(日經)신문 등에서 주장해 왔으며 또한 『일본의 선택』(岩波 同時代라이브러리, 1995)을 출판하기도 하였으나 일본 내에서의 반향은 놀랄 정도로 적었다고 하다. 오히려 한국, 중국 쪽이 훨씬 반향이 컸다고 할 수 있다.

모리시마는 동북아공동체가 단지 역사의 필연적 방향이라고 생각해서만이 아니라 버블경제 이후 일본의 몰락을 저지하는 유일하고도 유효한 타개책이라고 생각했기 때문에 이를 강조했다고 한다. 일본의 침체는 단순한 케인즈 형의 정책들만 가지고서는 이룰 수도 저릴 수도 없을 정도로

⁹ 이월덕 외, 『탈냉전기 한일관계의 쟁점연구』 (서울: 집문당, 1998).

¹⁰ 위의 책.

사태가 심각하며, 참신한 정치 이노베이션이 필요한데, 그런 종류의 가능한 구상 가운데 ‘아시아 공동체’ 안이 가장 낫다는 결론이다.

모리시마는 오늘날과 같이 발달한 교통(운수와 통신)과 생산력 아래에서는 동북아시아 각국의 영토로는 너무 좁다고 판단한다. 모리시마의 ‘동북아시아 공동체’에는 일본, 중국, 한반도, 대만, 오키나와 등 동북아시아 여러 나라들이 포함되지만 베트남 이남의 동남아시아는 포함되지 않는다. 이 동북아시아는 역사적·문화적으로 가깝고, 인종적으로도 가까운 이웃 국가들이기 때문에 공동 작업이 가능하다. 그것은 ‘건설 공동체’이며 처음부터 EU(유럽연합)와 같은 시장 공동체는 아니다. 우선은 건설이며, 그 다음에 시장개방이라는 수순을 생각하고 있다. EU도 독일과 프랑스의 ‘석탄철강 공동체’로부터 시작했었다. 우선 자원 개발을 하고 그것을 잘 조정해서 유효하게 이용하여 산업을 건설하는 것이다.

모리시마가 제창하는 ‘동북아시아 공동체’는 몇 개의 블록으로 나뉘어지는 것으로서, 중국을 예컨대 6개 블록, 한반도와 일본을 각각 2개 블록으로 나누며 대만을 1개 블록으로 하고 오키나와를 독립시켜서 거기에 수도를 둔다. 공동체의 수도는 EU의 경우 벨기에의 브뤼셀인 것처럼 소국에 두는 것이 좋다. 중국을 6개 블록으로 나누는 것은 중국 이외의 부분이 6개로 나뉘기 때문에 6대 6으로 하기 위해서이며, 대만을 중국에 포함시킨다면 7대 5로 되어 중국에 약간 유리하다. 건설 현장은 주로 중국이 될 것이기 때문에 그 정도가 균형에 맞는다고 본다. 공동체 정부 아래에서 건설 프로그램을 입안하여 일본이 자본과 기술을 제공하면 일자리는 대량으로 창조되고 고용은 점점 늘어난다. 물론 한반도에도 건설 후보지는 있을 것이다. 많은 사람들은 북한은 가입하지 않을 것이라고 할지 모르나 중국과 한국과 일본이 설득하면 머지않아 반드시 가입할 것으로 모리시마는 기대하고 있다.

일본 내에는 더 이상 건설 수요가 존재하지 않는다. 일본 내에 불필요한 건설을 하기보다는 중국의 내지 깊은 곳에는 잠자고 있는 자원이 아직 있다. 그러한 자원을 개발하여 철도를 건설하고 연안 도시들의 항만을 정

비하여 거기서 수송을 하게 되면 투자 효과는 엄청나다. 일본의 철도 소프트웨어 시스템은 세계 제일인데다 수출용의 선박은 일본이나 한국에서 만들면 좋다. 프랑스의 TGV가 일본의 신칸센보다 시속 10킬로미터 빠르다고 하지만 일본 철도운수의 소프트웨어가 좋으니까 하드와 소프트 전체로 보면 일본이 단연 뛰어나다.

모리시마는 아시아공동체가 만들어지지 않으면 일본은 고립되고 쇠퇴하게 될 것이라 경고하고 있다. 이미 미국과 중국은 접근하고 있으며 거기에 한국을 합류시킬지도 모르는데, 일본인은 백인을 좋아하고 아시아인을 싫어하는 악폐가 있어서 미국, 캐나다, 호주, 뉴질랜드와 함께라면 즉시 공동체를 만들 것이지만 아시아인이란 뒤로 물러나 버린다. 오늘날은 일본인이 납작 기세가 꺾인 때니까 아시아에서 기운을 차려서 비약할 절호의 기회이다.

그러나 모리시마는 아시아공동체로부터 베트남 이남 지역을 제외하고 있는데, 그 이유는 민족성의 차이가 너무 크기 때문이라 한다. 전시 중에도 점령 통치에 대체로 실패하였으며 성공한 것은 인도네시아 정도로, 버마, 필리핀에서는 크게 실패했다. 게다가 원래 그 종주국은 구미였던 경우가 많다. 동남 아시아나 남아시아 국가들은 과거 종주국이었던 국가와 함께 하는 게 일본과 함께 하는 것보다 잘해 나갈 것이라 생각한다. 또한, 많은 남아시아 국가들은 소승불교(상좌불교, Theravada Buddhism)이고, 북아시아는 모두 대승불교이다. 전자는 자기 자신의 구제를 중시하고 후자는 타인의 구제에 힘을 기울인다. 소승불교도는 대승불교도가 수양이 모자란다고 보며, 대승불교도는 소승불교도가 정신귀족적 에고이스트로 생각한다. 따라서 남과 북의 협력은 어렵다는 것이다.

공동체가 만들어지면 이윽고 아시아의 단일 통화 문제에 직면할 것이다. 공동체 내의 거래를 결제하기 위한 단일 통화를 조만간 갖지 않으면 안되기 때문이다. 그러나 거기에는 꽤 긴 준비 기간이 필요하다. 현재의 동북아시아 나라들 간의 외환 교환율은 안정치(安定値)와는 거리가 먼 듯하고 이들 나라들이 경제 건설을 추진해 나감에 따라 그 가치는 변화를

거듭해 갈 것이기 때문이다.

그러나 단일 통화가 중대문제로 되기까지는 공동체가 설립되고 나서도 20년은 더 걸릴 것이며 그 사이에 EU의 경험에서 많은 것을 배울 수 있을 것이다. 그러나 결국은 아시아 나라들의 통화는 통합된다. 그 때 아시아의 단일 통화는 달러나 유로와 함께 국제 통화의 지위를 얻겠지만 엔 단독으로는 그러한 힘은 없을 것이다.

군비 문제에 관해 말하자면, 자위대는 물론 공동체군의 구성원이 된다. 공동체군은 미국과 NATO와 제휴 관계를 유지하면서 행동하는 것이 당연하지만 아시아와 같이 유엔군과 싸운 국가가 있는 곳에서는 일본이 단독으로 유엔군의 일원으로서 행동하는 것에는 신중해야 한다. 우선 일본이 중개 역할을 하여 그러한 국가들과 유엔간의 의사소통을 도모할 필요가 있다.

라. 동북아시아 공동의 집 논의

한편 와다 하루키는 『동북아시아 공동의 집』에서 동북아 공동체의 건설을 요청하고 있다. 와다 하루키에 의하면 최근 세계사의 두드러진 흐름은 지구화와 지역화로서 과학기술 및 자본은 국경과 대륙의 경계를 넘어 지구적 차원에서 자유롭게 오고 간다. 한편 경제, 안보, 환경, 문화는 인접 국가들과의 관계가 점점 밀접해지고 있다. 유럽연합(EU)을 비롯해서 북미자유무역지대(NAFTA), 동남아시아국가연합(ASEAN) 등 인접 국가 사이의 벽을 낮추려는 움직임이 활발하게 전개되고 있다.

그런데 동북아시아는 정치, 경제적으로는 강력하지만 이런 측면에서 보면 후진 지역이라 할 수 있다. 지역공동체 결성을 위한 본격적인 논의는 커녕 역사 분쟁, 영토 분쟁이 끊이질 않고 있다. 공동의 이익을 극대화하는 것은 고사하고, 군사적, 안보적 긴장이 계속되고 있는 실정이다. 동북아시아의 경우에는 국가 간 규모 차이가 심하고 정치적, 문화적으로 이질성이 크기 때문에 이 지역을 하나로 묶을 수 있는 연결고리는 눈에 띄지

않는다. 그러므로 동북아시아에서 지역공동체를 지향하는 목소리가 크게 들리지 않는 것은 어쩌면 당연한 일 일 수도 있다.

그러나 와다 하루키는 이제는 동북아 국가들도 지역공동체 수립을 위한 노력을 본격화해야 한다고 주장하고 있다. 와다 하루키는 10년째 동북아 지역 협력을 위한 구상을 가다듬고 있고, 학술회이나 신문과 잡지 기고 등을 통해 이를 발표해 왔다. 와다 하루키가 생각하는 동북아는 남북한, 일본, 중국, 몽골, 러시아, 미국 등 7개국과 타이완, 오키나와, 하와이, 사할린, 쿠릴열도 등 5개 섬으로 이루어진다.

문화적으로 이질적인 러시아는 물론 지역적으로 떨어져 있는 미국까지 포함시키고 있는데, 이는 동북아시아에 전략적 이해관계가 큰 미국을 빼어놓고는 지역공동체 논의가 진행될 수 없는 현실을 인정한 것이다. 또 섬들의 연결 역할에 주목하는 것은 문화적 이질성과 영토 분쟁을 완화하는 효과를 기대하고 있기 때문이다.

동북아 공동의 집은 먼저 평화 정착을 이루고 이를 통하여 환경, 경제, 문화 공동체를 형성하며, 나아가 정치 및 안보 공동체를 수립한다는 세 단계로 이루어진다. 첫째 단계의 당면 과제는 북한 핵 개발 문제 해결로서 와다 하루키는 동북아 평화 비핵화 조약의 체결을 해법으로 제의한다. 둘째 단계는 원자력발전소, 대기 및 해양오염의 공동 대처, 동북아 개발은행, 에너지공동체, 자유무역지역 창설, 문화교류의 활성화 등이다. 마지막 단계는 정상회의 및 외무·국방장관 회담의 정례화를 통해 공동의 안전 보장체제를 갖추는 것이다.

와다 하루키는 이러한 과정에서 한반도의 중심성과 한국의 주도권을 특히 강조하고 있다. 와다 하루키는 한국이 동북아의 지리적 중심에 위치해 있으며 또한 주요 국가들에 디아스포라(이주민)를 갖고 있기 때문에 한국이 동북아 공동체 형성을 선도할 것을 기대하고 있다. 와다 하루키는 남북한이 서로 접근하고 혁신된 나라를 만들어 이웃에 새로운 메시지를 보낸다면 동아시아, 나아가 세계를 통일하는 역할을 할 것이라고 주장한다. 이러한 구상은 와다 하루키 자신이 인정하듯이 개혁적 유토피아주의

라고 할 수 있다.

마. 재일한인의 목소리

재일한인으로서 동경대 교수인 강상중은 일본 국회에서 동북아시아 공동의 집이라는 구상을 발표한 바 있다. 강상중은 1980년대 후반부터 동북아시아 공동의 집 구상을 했으며 이를 통해 아시아에서 고립된 일본이라는 딜레마도 해소할 수 있지 않을까 생각했다고 한다.

강상중의 구상은 한국과 일본이 핵심이 되어 중국 대륙과 대만, 나아가 러시아의 극동지역까지 펼쳐지는 공동체의 구상이다. 일본은 한반도 문제라는 관문을 통과해야만 하고 한반도 역시 일본과의 관계를 정상화하지 않고는 결코 남북통일을 이룰 수 없는 상황에서 재일 한국인의 역할이 중시된다고 강상중은 생각한다. 또한 재일 한국인의 문제는 나라를 초월해서 해결하지 않으면 안되고 재일한국인의 문제는 실은 일본이라는 한 나라 안에서는 도저히 해결할 수 없기 때문이다. 그런데 일본의 최대 딜레마는 아시아에 속해 있으면서도 아시아에서 이반(離反)해 있다는 문제, 즉 미국과 밀착한 관계를 갖고 있다는 것이다.

한편 한반도의 공존과 통일이 현실적으로 구체화되면 중국이 주한미군의 존속에 단호히 반대할 것이며 오히려 북한을 완충지대로 하는 현상유지를 원하면서 통일을 바라지 않을 것으로 전망하고 있다. 따라서 주한미군 문제를 해결하기 위해서는 한반도를 영세중립화하고 이를 미국, 일본, 중국, 러시아 등 네 강대국이 국제적으로 승인하는 것이 필요하다고 본다. 즉 와다 하루키의 동북아시아 공동의 집을 실현하기 위해서는 영세중립화가 필요하다고 보고 있다.

2. 중국에서 동(북)아시아론의 위상

가. 근대 중국의 아시아 인식

중국인의 세계관을 얘기할 때 우리는 우선적으로 화이론에 입각한 중국 중심주의적 사고를 떠올리게 된다. 즉, 중국인들은 예로부터 중국이 인간 문명이 펼쳐지는 세상 전체, 곧 ‘천하’(天下)의 중심부라는 믿음을 가지고 있었으며 이 때문에 이들이 동아시아 이웃나라들을 동등한 지평 위에서 바라보는 데 익숙하지 못하다는 점을 곧잘 지적한다.

고대에 형성된 이 세계관에 따르면, 세계는 문명의 중심인 ‘중국’(華)과 문명화되지 못한 ‘오랑캐’(夷)의 세계로 구성된다. ‘화이론적 질서관’에서 야만적인 존재로 간주되는 오랑캐들은 중심에서부터 어떤 방향에 위치해 있느냐에 따라 이(夷), 만(蠻), 적(狄), 용(戎) 등과 같은 다양한 명칭으로 불렸다. 이 구도에서 정치적·지리적 범주로서 ‘화’가 차지하는 중심 위치는 대체될 수 없는 것이었다.¹¹ 중국이라는 지리적·문화적 중심과 주변부 국가 간의 위계적 격차를 상정하는 이와 같은 세계관은 청나라 말기까지도 존속하였다. 따라서 중국인들이 서로 평등한 위치에서 지역적 유대를 도모할 수 있는 상대로서 한국과 같은 이웃국가들을 생각하기는 어려웠던 것이다.

그러나 중국인들이 그 역사에서 아시아에 대한 수평적 사고의 경험을 전혀 갖지 못했던 것은 아니다. 수평적 사고의 시작은 청일전쟁으로 중국 중심의 질서가 와해되고 1898년의 개혁운동이 좌절된 이후 중국 지배엘리트가 극도의 위기의식에 사로잡혔던 때부터라고 할 수 있다. 중국이 더 이상 세계의 중심이 아니라 서구 열강의 힘 앞에서 무기력하게 당할 수밖에 없는 많은 약소국가의 하나임을 자각하면서 일부 중국 지식인들은 아

¹¹ 이에 비해 중국 명·청 시대 전환기 무렵부터 조선과 일본에서는 화이관계의 변화 가능성을 인정하는 시각이 서서히 형성되었다(김한규 1999: 648-58, 788-797; 최소자 1997; 쉰겨 2003: 69). 이것은 오랑캐가 세운 청나라가 ‘화’의 정통성을 대표할 수 없다고 하는 인식에서 시작되었다.

시아의 여러 민족을 제국주의에 대항할 연대의 대상으로 간주하게 되었다.¹² 량치차오(梁啓超)나 쑨원(孫文) 등의 주장에서 이와 같은 새로운 인식의 전형적인 예를 찾아볼 수 있다.

량치차오는 중국이 일본과의 전쟁에서 패배한 뒤 식민지로 전락할 위기에 빠지자 중국이 아프리카의 약소국가와 다름없는 처지가 되었음을 절감하였다. 그래서 그는 서구 제국주의의 침략에 맞설 수 있는 가능성을 아시아의 이웃 국가들과의 연대에서 찾게 되었다. 특히 일본이 서구 열강을 견제하는 데 중요한 역할을 할 것으로 기대하여 일본 주도의 아시아 연대를 주장하였다. 아시아 민족 간의 연대를 보는 그의 이러한 시각은 다분히 인종주의적 색채를 띠고 있었다. 그는 아시아와 서구의 대립을 황인종 대 백인종의 대립으로 간주하였고 흑인종, 홍인종, 갈색 인종 등에 비해 상대적으로 우수한 황인종만이 백인종과 경쟁할 수 있다는 생각을 가지고 있었다.¹³

쑨원은 1924년에 일본에서 ‘대아시아주의’라는 제목의 강연을 하면서 양계초와 비슷한 주장을 펼쳤다. 그는 이 강연에서 일본이 러시아와의 전쟁에서 승리함으로써 아시아 민족들에게 독립의 새 희망과 유색인종간 연대의 필요성을 제시해 주었다고 말한다. 그는 인의와 도덕에 바탕을 둔 동방의 왕도(王道) 문화가 무력에 의존하는 서양의 패도(霸道) 문화와 싸워 이겨야 한다는 점을 주창하면서 아시아 연대의식의 중요성을 강조한다. 결국 ‘대아시아주의’는 서양의 강력한 힘에 저항하기 위해 고통 받는 아시아 민족들끼리 단합하는 것, 다시 말해서 피압박민족들이 그 불평등을 타개하기 위해 연대하는 문제이다(쑨원 1997). 이와 같은 쑨원의 아시아 인식은 국민당 지도층이 공유하고 있었던 것으로서, 실제 피압박민족의 국제기구인 ‘민족국제’의 발족 구상이라든가 일본과의 공존공생을 도모한 왕징웨이(汪精衛)의 시도를 통해 구체화되기도 했다.

한편 민간 차원에서 아시아 연대를 도모하는 시도들도 나타났다.¹⁴ 20

¹² 백영서, 『동아시아의 귀환: 중국의 근대성을 묻는다』 (서울: 창작과비평사, 2000), p. 59.

¹³ 위의 책, p. 60.

세기 초 아나키즘의 영향 하에서 류스페이(劉師培)는 아시아의 약소민족들이 국가주의를 초월한 대동단결을 통해 백인종의 억압에 대항해야 한다는 주장을 펼치면서 일본의 야욕도 아시아인이 경계해야 할 것으로 규정하였다. 리다자오(李大釗) 역시 1차대전 직후에 일본의 아시아주의를 거부하고 아시아 피압박민족들이 ‘아주연방’과 같은 지역협의체의 구성을 통해 세계연방에 참여할 것을 주장한 바 있다. 일본에 망명하고 있던 아시아인들은 ‘아주화친회’와 같은 기구를 결성하는 구체적인 움직임을 보이기도 했다. 일본이 조선을 식민지화한 이후에는 중국과 조선의 활동가들 사이에 반제국주의적 연대가 활발하게 추진되었다. 또 만주에서 시작되어 국내뿐 아니라 세계로 뻗어나간 종교단체들의 이념과 활동도, 비록 일본의 국가주의에 이용당한 측면이 있긴 했지만, 국가 단위를 초월한 연대의 모색으로 평가될 수 있다.

나. 동아시아에 대한 현대적 인식

최근 중국에서 동아시아 담론에 대한 관심이 조금 생성되고 있는 것은 사실이지만, 그것은 주로 한국이나 일본에서 제기된 문제의식에 대해 지식인간의 학술교류 차원에서 응답하는 반응 정도에 그치고 있는 것처럼 보인다. 그런 의미에서 중국에서는 진정한 동아시아론은 아직 출현하지 않고 있다고 말할 수 있다.

중국 지식인들에게 동아시아공동체론과 같은 개념에 대해 질문할 때 흔히 듣게 되는 반응은 중국인들에게 동아시아라는 인식 자체가 매우 희박하다는 것이다. 한국과의 관계를 얘기하자면, 한국이라는 나라와 그 문화에 대해 익숙하게 아는 중국인이 많지 않은 상태에서 동아시아공동체를 논의하는 것 자체가 매우 비현실적인 것으로 받아들여진다. 한국 문제에 비교적 관심을 많이 가진 지식인들의 경우에는 동아시아 국가들이 한자와 유교를 중심으로 하는 문화전통을 공유한다는 점을 지적하기도 하

¹⁴ 위의 책, pp. 59-60.

고 최근의 한류 현상과 관련하여 그것이 한중관계에 대해 의미하는 바를 언급하기도 한다. 그러나 이들에게 동아시아의 지역적 연대나 공동체 구상은 여전히 낯설고 실현 가능성이 매우 낮은 것으로 간주된다.¹⁵ 심지어 동아시아공동체와 관련된 학술적 논의에 참여하고 있는 중국 지식인들도 대개는 동아시아공동체론의 인식론적 문제를 지적하거나 공동체 개념을 원론적으로 논의하는 데 그치고 있다.

전후 냉전체제의 형성 이후 자본주의 세계와 수십 년간 단절과 대립의 역사를 살아온 중국의 입장에서, 개방정책으로 서로간의 관계가 새로운 국면에 접어들었다고는 하지만 동아시아 국가들 간의 지역적 연대를 상상하는 것은 매우 어려운 일인 것처럼 보인다. 그리고 동아시아 지식인간의 소통과 연대를 모색하려는 노력을 지속적으로 기울여온 한국의 대표적인 지식인들이 토론했듯이¹⁶, 오늘날 중국의 관심은 미국을 비롯한 서방세계에 집중되어 있기 때문에 이웃하고 있는 동아시아 여러 사회에 대한 수평적 관심은 찾기 힘들다. 한 중국 지식인의 표현을 빌리자면, “중국의 시선은 태평양을 넘어 미국에 가 닿아 있을 뿐, 바로 자기 옆에 있는 나라들을 찬찬히 살필 여유는 갖고 있지 못하다.”¹⁷ 특히 동북아시아 이웃국가로서의 한국에 대한 관심의 정도는 상대적으로 매우 낮은 편이다.

중국과 북한은 냉전기간 동안 사회주의 형제국으로서 서로 상당히 긴밀한 관계를 유지하였고 공연이나 영화 등의 형태로 부분적인 문화교류가 이루어졌기 때문에 중국과 북한간에는 어느 정도 상호이해의 기초가 있었다고 말할 수 있다. 그러나 같은 기간 동안 적대국가들인 중국과 남한의 관계는 완전히 단절되었고 그 때문에 남한을 이해할 수 있는 기본적

¹⁵ 2004년 여름에 이 연구프로젝트의 일환으로 중국의 몇몇 지식인과 동아시아공동체론에 관한 인터뷰를 수행한 바 있다. 중화서국(中華書局) 편집부에 근무하면서 칭화대학 중문학과에서 강의를 하는 정런지아(鄭仁甲)씨, 베이징사범대학 중문학과 장더진(張哲俊) 교수, 칭화대학 사회학과 장샤오쥘(張小軍) 교수 등은 동아시아공동체 개념을 논의하는 것 자체가 아직은 그다지 적절하지 않다는 견해를 피력하였다.

¹⁶ 백영서, 『동아시아의 귀환: 중국의 근대성을 묻는다』 pp. 48-51.

¹⁷ 광신니앤, “한류속을 달리는 <지하철 1호선>,” 『Image of Korea』, 창간호 (2002), pp. 40-47

인 정보와 지식을 중국인들은 거의 가지고 있지 않았다. 중국인들에게 남한은 전쟁 직후의 피폐한 농촌사회의 이미지로 남아 있었다.

개혁개방 이후에는 양국 간 경제교류의 활성화와 공식적인 외교관계의 수립에 따라 서로 간에 인적·문화적 교류가 활발해지고 있기 때문에 남한에 대한 이해도가 점차적으로 높아지고 있다. 특히 서울에서 1986년 아시안게임과 1988년 올림픽을 개최한 것이 중국인들에게 남한의 실상을 알리는 데 크게 기여하였다. 이들은 TV 중계를 통해 고층빌딩과 자동차, 소비재가 넘쳐나는 현대화된 남한사회의 모습을 볼 수 있었다. 1992년에 공식적으로 외교관계를 맺은 이후 양국 간의 관계가 급속하게 발전하면서 다각적인 교류가 이뤄지고 있으며 그에 따라 한국에 대한 중국인의 인식도 점차 높아지고 있다고 할 수 있다. 관광, 사업, 유학, 학술 등을 목적으로 상대국을 방문하는 사람들의 숫자가 크게 증가하여 직접적인 대면이나 체험을 통해 한국을 이해할 수 있는 기회가 많이 늘어났다. 특히 최근에는 한국 TV 드라마와 영화 등이 중국인들 사이에 큰 인기를 끌게 되면서 이런 것들을 통해 많은 중국인들이 한국사회의 모습을 좀 더 친근하게 느끼게 되었다.

이와 같은 양국 간 교류의 급속한 증가에 따라 1980년대 후반부터 한국에 대한 관심과 연구 역시 비교적 빠른 속도로 증대하고 있다.¹⁸ 1980년대 중반부터 요녕성에서 광둥성에 이르는 연해지역에 한국학 연구기관과 단체가 많이 증가했고 북경대, 요녕대, 산둥대, 복단대, 항주대 등에 한국학연구센터가 설립되었다. 또 한국어 혹은 한국학을 가르치는 학과가 기존의 북경대와 낙양외대 외에 요동대학, 절강대학, 상해외국어학원, 북경외국어학원, 북경대외경제무역대학, 북경여유학원, 북경어언문화대학, 산둥사범대학 등 많은 대학에 개설되었다. 이처럼 한국학 연구기관과 학과가 늘어나면서 한반도에 대한 연구 역시 활발해지기 시작하였다. 특히 한국이 아시아의 네 마리 용 중의 하나로 부상하면서 1990년대 초반기에 한국경제에 대한 연구 열풍이 일었다. 최근 5년 간의 연구논문 저자들을

¹⁸ 임계순, 『중국인이 바라본 한국』 (서울: 삼성경제연구소, 2002), pp. 307-319.

보면 전국적으로 한반도 연구에 종사하는 전문 연구 인력과 연구 보조인원은 2백 명을 넘어선 것으로 나타난다.¹⁹

이처럼 한반도에 대한 관심과 연구역량이 과거에 비해 많이 증대한 것은 사실이지만 미국과 유럽 중심의 세계질서에 대항하는 동아시아 국가 간의 연대나 공동체의 형성이라는 시각에서 한국과의 관계를 고민한 본격적인 논의는 찾기 힘들다. 이 담론에 관심을 가진 중국 지식인이 많지 않을 뿐 아니라 이 논의에 참여한 사람들도 한국이나 일본에서 시작된 동아시아 담론에 대해 초보적인 반응을 보이는 수준에 머물러 있다. 최근 들어 중국에서 아시아 혹은 동아시아 등과 관련된 담론이 어느 정도 유행을 타고 있는 것은 사실이지만, 이런 유행이 중국 자체의 문제의식을 반영하는 것은 아니라고 할 수 있다.

여기서는 아시아 혹은 동아시아 담론에 개재된 근본적인 문제점으로서 동아시아 내부의 모순에 주목하고 있는 쑤꺼(孫哥)와, 동북아시아공동체를 형성하려면 우선 동북아시아 각국 간의 심리적인 거리를 좁히고 공동의 지식시장을 만드는 것이 필요하다고 말하는 자오팅양(趙汀陽)의 견해를 중심으로 중국 지식인들이 동아시아문화공동체에 대해 가지고 있는 인식의 일단을 살펴볼까 한다.

일본의 미조구찌 유우조오와 함께 중일 지식공동체 회의를 이끌고 있는 중국사회과학원 문학연구소 연구원 쑤꺼는 중국 지식인들에게 ‘아시아 의식’이 없다는 점을 인정하면서 다음과 같이 말하고 있다.

설령 오늘날 ‘아시아담론’이 점점 유행하는 상황일지라도 중국 지식계에는 여전히 아시아의식이 빠져 있다. 우리도 아시아에 대해 논한다. 그렇다고 반드시 아시아의식이 있다고 할 수도 없다. 서구의 이론을 자원으로 이용한다고 해서 서구중심주의를 고취한다고 볼 수 없는 것처럼. 내가 이렇게 생각하고 여기에 관심을 갖게 된 것은 상당 부분 동북아시아가 공유하는 지식상황 때문이다. 동·서가 서로 충격을 가하고 융합하

¹⁹ 위의 책, p. 319.

는 체제 내에서 자기의 역사과정을 토론할 때, 우리들은 이미 이른바 ‘순수한 본토’니 ‘타자와 구별되는 자’니 하는 분류로 확립된 주체성에 의지할 수 없다.²⁰

썬꺼는 현재와 같은 세계화 시대에 아시아를 토론하는 것은 피할 수 없는 일임을 인정한다. 세계화 추세와 동아시아의 급격한 부상, 그리고 아시아 금융위기는 동아시아와 동남아시아 등 각 지역 간의 관계를 긴밀하게 만들었고 더 이상 아시아가 서구를 향한 피동적 실체가 아니라는 점을 깨닫게 했다. 아시아 국가들은 민족국가 단위로 서구에 대항하는 구도가 더 이상 확실하지 않음을 인식하기 시작한 것이다.

그러나 동아시아 내부의 모순이 아시아 혹은 동아시아라는 탈민족국가적 범주의 중요성에 대한 공통적인 인식의 확산을 저해할 수 있다. 서구에 대항하는 아시아 혹은 동아시아를 상정한다고 해서 동아시아 내부의 모순 자체가 은폐되는 것은 아니기 때문이다.

일본의 ‘대동아공영권’ 이데올로기가 은폐한, 일본이 아시아 각 나라를 침략했다는 사실을 단지 ‘동·서’ 대항이라는 틀로 증명하려 한다면 역사상의 긴장관계는 해석할 수 없기 때문이다. 일본의 역사에서 ‘아시아를 대표해 서구에 대항한다’라는 구호는, 아시아의 일체화가 아니라 이웃나라를 참혹하게 침략하고 수탈하면서 조직된 것이다. 이 난처한 문제가 동아시아 지식인의 면전에 턱하니 버티고 서 있다. 사실 서구에 대항한다는 자세가 자기 자신은 패권에서 벗어나 있다는 논리를 반드시 보증하는 것은 아니다. 하물며 전후 동아시아는 냉전구도에서 분열상태였고, 이미 미국을 서구 패권의 상징으로 ‘내재화’했던 것이다.²¹

썬꺼는 동아시아 지식인들 간의 대화와 연대 노력이 일본의 전쟁책임

²⁰ 썬꺼 저, 류준필 외 역. 『아시아라는 사유공간』 (서울: 창비, 2003), p. 15.

²¹ 위의 책, p. 16.

이라는 걸림돌 앞에서 자주 좌초한다는 점을 강조한다. 그녀는 중국과 일본의 지식인들이 ‘지식공동체’라는 대화의 장을 통해 동아시아의 문제를 논의할 때 종종 발생한 오해와 실패에 대해 언급하면서 다음과 같이 말했다.

중국과 일본의 지식인 사이에 진정한 대화는 가능한가? 앞에서도 말했듯이 그 여부는 전쟁책임과 관련하여 솔직하고 유익한 의견을 교환할 수 있는가, 서로 교류를 함으로써 서로의 사고를 진척시킬 수 있는가에 달려 있다. 이러한 노력은 전쟁역사에 관한 다양한 공동연구나 토론회, 공동출판기획 등의 형태로 지금까지 여러 학자들 사이에서 이루어져왔다. 그리고 이 모든 시도들이 직면했던 기본난점에 우리들도 부딪혔다. 바로 그건 중일의 양심적 지식인 사이에 솔직하게 대화를 나눌 수 있는 가장 기본적인 조건이 결여되어 있다는 것이다. 그 조건이란, 전후 반세기가 지나는 동안 전쟁책임을 분명히 하기 위해서 지불했던 노력이나 희생의 역사를 ‘너와 내가’ 공유하는 것이다.²²

동아시아 국가들 간에 존재하는 전쟁에 관한 기억은 이 지역 지식인들 간의 교류와 대화에서 ‘주름진 곳에 도사린 침묵의 힘’이 되고 있다. 이처럼 역사적으로 형성된 은연관계는 단순히 약간의 어색함만을 초래하는데 그치지 않고 당면한 문제의 본질을 비껴가게 만들며 동시에 민족적 일체감을 강화시킴으로써 민족과 국가에 국한된 협소한 사유로부터의 해방을 어렵게 만든다고 본다.

썬꺼는 전쟁에 대한 일본의 진정한 반성과 책임의 문제가 동아시아라는 큰 울타리에서 세계를 바라보는 것을 어렵게 만드는 결정적인 장애물이 되고 있음을 지적하면서, 그와 같은 민감한 역사문제들에 대해 동아시아 지식인들이 서로 진솔한 대화를 나눌 수 있는 장을 계속해서 마련하는 것이 필요하다고 말한다. 그런 노력이 있어야만 서로의 역사인식과

²² 위의 책, pp. 125-126.

문화 차이를 발견할 수 있으며 “국경을 넘나드는 지식의 차원을 진정으로 이해하고, 그러한 차원이 초보적으로나마 실현되기를”²³ 바랄 수 있다는 것이다.

동아시아문화공동체에 관해 직접적인 언급을 한 것은 아니지만 쏘냐의 논의를 종합해 보면, 그녀는 동아시아 국가들 간에 존재하는 전쟁이라는 역사문제가 서로를 바라보는 렌즈로서 작용하고 있기 때문에 동아시아라는 지역을 중심으로 한 공통의 문화적 정체성이나 연대의 구축 가능성이 매우 낮다고 보는 것 같다. 결국, 동아시아적 사고의 중요성을 공감하고 서로의 입장 차이를 좁히려고 노력하는 지식인들끼리 지속적인 대화를 통해 공동의 인식 기반을 점점 더 넓혀 나가는 것을 제안하는 선에서 논의가 끝나고 있다.

최근 서울에서 개최된 동북아문화공동체 관련 국제학술회의(2004년 10월 25일)에서 중국사회과학원 철학연구소 연구원인 자오팅양은 동북아문화공동체의 형성이 동북아 국가들 간의 심리적 거리를 줄여나가는 데서 시작되어야 한다고 주장했다. 그에 따르면 동북아 국가들은 지리적으로나 문화전통에서 유사한 점이 많지만 상호간의 감정적 친화력이 매우 부족하여 공동체를 형성하는 데 큰 장애가 된다. 그는 이것이 현대화에 대한 공동된 욕망을 가진 이들 국가들이 고도로 현대화된 서양만을 바라보고 이웃나라에 대해서는 관심을 잃기 때문에 나타나는 현상이라고 생각한다. 따라서 동북아문화공동체 형성의 관건은 이들 간의 심리적 거리를 줄이는 데 있다.

동북아 각국 간의 관계는 먼저 각자 서양으로 이어진 다음에 다시 굴절되어 돌아오는데, 이렇듯 서방으로 우회하는 관계는 동북아 각국 간의 실제적인 거리를 아주 요원하게 만든다. 즉 동북아 각국 간의 거리는 그 나라들과 서양의 거리보다 훨씬 멀다. 그러므로 오늘날 우리의 임무는 바로 새롭게 지리적인 거리에 맞는 심리적인 거리를 새로 구축하는 것이며 이

²³ 위의 책, p. 139.

것이 바로 친밀한 문화와 심리적 관계를 구축하는 것을 의미한다.²⁴

자오팅양은 아시아 국가들이 서구적인 지식체계와 개념체계에 의존하고 있기 때문에 아직 현대국가의 이념, 사회이념, 완전한 가치관 등을 제대로 갖고 있지 못하며 지역공동체와 세계체계에 대한 창조적인 구상이 없다는 점을 강조한다. 아시아 국가들 간의 대화는 주로 한시적인 이익과 관련된 전술적인 것들에 국한되어 있고 이념이나 정신적인 협력은 전무하다. 따라서 동북아공동체 구상은 국가, 사회, 세계와 생활에 관한 이념의 설계로부터 시작되어야 한다. 이 이념이 없다면 위대한 공동체도 없을 것이다.

그는 현재 동북아 국가들 간의 심리적 거리를 좁히고 공동의 인식을 이끌어내기 위해서는 대화가 필요하다고 하면서 이 대화는 서구의 이성주의적 접근보다는 관계론의 관점에서 접근해야 한다고 주장한다. 관계론은 정감적 마인드(hearts)간의 관계를 중시하는데, 여기서는 심리적 거리를 고려하여 친소 및 원근 관계를 분석한다. 즉 동북아 국가들 간의 협력적 관계가 구축되기 위해서는 정서적 공감대를 형성하는 것이 우선적으로 필요하다.

이런 이론적 논의에 근거하여 자오팅양은 일차적인 실천과제로 공동의 지식시장을 구축할 것을 제안한다. 동북아 국가들이 장기적인 협력관계를 만들어나가기 위해서는 단순히 경제나 정치상의 전략적 협력에 머물러서는 안되며 하나의 공동 지식시장을 발전시켜야 한다는 것이다. 현재 아시아는 공동의 지식시장이 약하기 때문에 사상이나 이념 측면에서 충분한 영향력을 갖출 수 없다. 충분히 큰 지식시장이 만들어져야만 창조적이고 생산력이 있는 선순환 시스템이 형성될 수 있고 그에 따라 동북아의 지식, 문화, 가치가 충분한 힘을 가질 수 있게 된다. 그는 공동의 지식시장이 동북아공동체의 기초가 되어야 함을 역설한다.

²⁴ 자오팅양, “‘거리’개념을 논하며,” 『평화와 변영의 동북아문화 공동체 형성을 위한 정책 연구』, 인문사회연구회 주관 국제학술회의 (2004. 10. 25).

자오팅양의 주장을 바꾸어 말하면, 동북아 국가들은 아직 하나의 지역 공동체를 형성할 만한 공동의 철학이나 지식체계, 가치관 등을 제대로 갖추고 있지 못하다. 결국 현 단계에서 필요한 것은 서로간의 정서적 공감대를 넓힐 수 있는 공동의 지식 기반을 만들어가는 것이고, 그를 통해 이들 간의 지리적·문화적 근접성에 필적할 수 있는 심리적 근접성을 확보할 수 있다. 이렇게 동북아 국가들 간의 심리적 거리가 좁혀진 다음에야 공동체에 대한 현실적인 논의를 시작할 수 있다는 것이다.

이상에서 살펴본 바대로 중국에서는 아직 동아시아공동체론에 대한 충분한 고민과 구체적인 논의가 시작되지 않았다고 할 수 있다.

3. 한국의 동북아공동체 관련 논의와 문제점

가. 동북아공동체론 활성화의 배경

18-19세기 서세동점기 조선의 동도서기적인 사상에서처럼 근대 이전의 한국사회에서 동북아 관련 논의가 없었던 것은 아니지만²⁵, 이 글에서는 1990년대 이후 한국의 지식사회에서 전개된 논의를 개관해보고자 한다. 최근 동북아에서 ‘동북아공동체’ 관련 논의가 가장 성황을 이루고 있는 곳은 한국이다. 한국에서는 동북아 관련 논의가 범람하고 있다고 표현하여도 지나치지 않을 정도이다. 이렇게 넘쳐 나는 논의들 대부분을 분류하여 재고찰하는 작업은 용이하지도 않을뿐더러 이 글의 취지에 그다지 부합하지 않는다고 판단되므로, 이 글에서는 비판적 시각에서 전개된 논의들을 중심으로 개관하고자 한다. 먼저 ‘동북아시대’ 및 ‘동북아(문화)공동체론’의 주요 내용을 살펴보자.

현재 전개되고 있는 동북아공동체 논의는 참여정부의 출범과 함께 ‘평

²⁵ 고재광, 「‘동아시아 담론’에 관한 비판적 고찰: 역사적 전개과정 및 서구 담론과의 조응을 중심으로」 (서강대학교대학원 정치학석사학위논문, 2000), pp. 66-73.

화와 번영을 위한 동북아시대'의 구상이 국정 전면에서 부상하게 된 것과 직접 관련되어 있다. 노무현 대통령은 “지금의 유럽연합과 같은 평화와 공생의 질서가 동북아에도 구축되게 하는 것이 저의 오랜 꿈입니다. 그렇게 되어야 동북아시대는 완성됩니다.”라는 대통령 취임사를 통해 이러한 구상을 압축적으로 표현한 바 있다.²⁶(박제훈 2004 참조). 참여정부의 ‘평화와 번영의 동북아시대’ 구상은 ‘국민과 함께 하는 민주주의’, ‘더불어 사는 균형사회 발전’과 더불어 3대 국정 목표로서의 위상을 갖게 되었다. 또한 ‘동북아경제중심국가건설’은 12대 국정 과제로서 설정되었으며, 2003년 4월 16일, ‘동북아경제중심추진위원회’를 구성하여 경제 분야에서 동북아 정책을 추진하고 있다.

그러나 동북아시대 구상이 경제분야에 국한되지 않고, 경제 이외의 다양한 분야에도 적용될 수 있다는 맥락에서 ‘동북아문화공동체’ 구상의 필요성이 제기되었다. 전영평·박경하²⁷는 ‘동북아 문화공동체 형성의 비전’, ‘동북아 문화공동체 형성의 목표’ 및 ‘세부 과제’를 상세하게 제시하면서, 다음과 같이 동북아문화공동체 구상의 의미를 설명하고 있다.

동북아시대 구상이 경제 분야에 집중하여 추진되면 경쟁을 본질로 하는 경제활동의 특성상 동북아 국가들 및 미국 등 경제 강대국으로부터 부러움보다는 질서를 받을 소지가 있으며, 더구나 참여정부 출범 이전에 계획된 동북아시대 구상은 경제 이외에도 다양한 분야를 포괄할 수 있는 사상이었다는 점에서, 문화와 같은 인문적 주제를 포함시켜 동북아 구상을 상호 보완적인 작업으로 추진시킬 필요가 있다는 취지에서 ‘동북아문화공동체’ 추진이 필요하다는 주장이 강력하게 대두되었다. 또한 동북아시대 구상은 한반도의 중심성을 강조하기보다는 한반도를 둘러싼 주변 국가들과의 협력과 참여를 유도하는 공동체 사상으로 전개하는 것이 훨

²⁶ 박제훈, “동북아경제공동체, 쟁점과 제안,” 한국동북아지식인연대 편. 『동북아공동체를 향하여』, pp. 81-119.

²⁷ 전영평·박경하, 『평화와 번영의 동북아 문화공동체 형성: 동북아 상호이익과 갈등극복을 위한 방안』, 통일연구원 학술회의 발표문 (2003).

썩 더 유연하면서도 실용적인 전략이 될 수 있을 것으로 보인다. 이러한 인식을 토대로 ‘평화와 번영의 동북아 중심국가 건설’ 사상을 ‘문화’라는 포커스와 ‘공동체’라는 로커스에 접합시켜 “평화와 번영의 동북아 문화공동체 형성”에 관하여 논의하고자 한다. 동북아 문화공동체란, “한국, 중국, 일본 등 동북아 국가들이 문화적 동질성을 공통분모로 하여 보다 밀접한 상호 이해와 공동의 이익을 도모하는 공식적·비공식적 연대 체제”이다. 보다 구체적으로, 동북아 문화공동체는 동북아 국가들이 역사적으로 확인되는 상당 정도의 정신적 공통성을 기반으로 하고, 현대에 나타나는 서로의 문화적 개성을 존중하는 가운데, 세계 인류가 보편적으로 공감할 수 있는 가치관을 모색하면서, 보다 밀접한 상호 이해와 공동의 이익을 도모하는 공식적·비공식적 연대체제를 의미한다(이상 전영평·박경하 2003 재정리).

참여정부가 사용하고 있는 동북아라는 관념은 일단 동아시아나 아시아 태평양과 차별적인 개념이다. 가령, 아시아태평양이라는 관념은 해양아시아 혹은 태평양 연안을 강조하는 용어로서, 미국과 일본에서 널리 사용되고 있고 APEC가 대표적인 예가 된다. 김대중 전대통령은 이 개념을 선호하여 ‘아태재단’을 설립하기도 하였다. 과거에도 동북아는 안보 분야와 연관 지어 흔하게 사용되었으며, 김대중 정부말기 ‘동북아 비즈니스 중심국가’ 구상이 제기되기도 하였다.²⁸ 그럼에도 참여정부가 내세우는 ‘동북아’는 한결 포괄적인 개념일 뿐만 아니라 새로운 가치관과 역사의를 담아내고자 하는 점에서 새로운 의미를 갖는다는 주장이 제기되고 있다.

참여정부의 동북아는 경제를 중시하지만 동시에 그런 협소함을 넘어서고자 하는 인지개념으로서 개방적이며 관심 영역이나 추진사업에 따라 유연하게 경계 지어지는 범주이다. 따라서 기존의 군사안보적 함축을 지닌 동북아, 미국 중심적이면서 일본 중심적인 동북아 관념을 뛰어넘고자

²⁸ 김원배, “동북아 중심 구상의 재검토,” 『창작과비평』 (2003년 여름호), p. 28.

하는 것이다. 이런 맥락에서 참여정부의 동북아 관념은 ‘새로운 공간적 상상력’(a new spatial imagery)을 표상한다고 볼 수 있으며, 미국 헤게모니 체제의 해체와 중국의 본격 등장이라는 거대한 세계사적 움직임에 부합하고자 하는 비전을 담고자 한다. 동북아는 한반도, 중국대륙, 일본을 위주로 하는 대륙아시아를 강조하며 몽골과 극동러시아를 포함하지만 그런 지리적 차원의 범주 설정을 부단히 경계하고자 하는 상상력이다.²⁹

동북아문화공동체론은 이렇게 참여정부의 출범과 함께 구체적으로 제기되고 있지만, 2001년 발족한 ‘한국동북아지식인연대’(NAIS Korea)는 현 정부 출범 이전에 이미 ‘동북아시대’의 도래의 발맞추어 ‘동북아공동체’의 결성이 필요하다는 점이 구체적으로 제기되어 왔음을 잘 보여준다. ‘동북아공동체’의 추진을 목적으로 한국의 333인의 지식인들이 모여 2001년 발족한 한국동북아지식인연대의 창립취지문은 다음과 같이 역내 지역통합의 필요성을 역설하고 있다.

우리는 21세기가 동북아의 시대가 될 것이라는 조심스러운 전망에 대해 인식을 같이 한다. 그 이유는, 새 천년의 다양한 변화에 대한 주도권을 놓고 열강들이 첨예하게 대립하는 지역이 동북아가 될 것이라는 데에 근거하고 있으며, 동북아는 21세기 세계사의 향방을 결정하는 데 ‘태풍의 눈’으로 작용할 가능성이 농후한 지역이기 때문이다. <중략> 20세기 후반 동북아지역 경제는 세계경제의 중요한 축으로 주목받고 있다. 그러나 동북아에는 냉전 구도가 완전히 가시지 않고 있는 가운데 한반도는 아직도 분단으로 인해, <중략> 과거의 유산이 정리되지 않은 채 역내외적으로 경제-정치-군사적 충돌 가능성을 배제할 수 없는 지역이 또한 동북아이다. 유럽과 북아메리카 지역에서는 유럽연합과 북미자유무역지대 등을 통하여 지역주의적인 경제통합이 활발히 이루어지고 있으나 동북아에서는 아직도 국가주의적 장벽과 문화적 편협성을 극복하지 못하면서 이렇

²⁹ 이수훈, “동북아시대론,” pp. 71-72.

다 할 지역통합 움직임이 보이지 않고 있다.³⁰

이와 같이 특히 참여정부 들어 부쩍 ‘동북아시아’라는 용어가 빈번하게 사용되고 있지만, 이 지역의 통합과 협력방안에 관한 논의는 이미 1980년대부터 ‘동아시아’, ‘아시아-태평양’ 등 다양한 통합적 지역개념으로서 대두되어 왔다.³¹ 한국에서 동아시아론이 본격적으로 제기되기 시작하는 것은 1980년대 초반부터이다. 당시 민족문화론을 중심으로 ‘제3세계론의 동아시아적 양식’이 거론되기 시작하였다. 1980년 김지하가 “서구로, 동구로, 중동-아프리카, 라틴 아메리카로 우회하지 말고 우리가 닫고 시는 동아시아로 귀환하자”라고 한 선언과 같이 ‘동아시아’가 화두로 제시되기 시작한 것이었다.³²

1991년 구소련이 해체되고 탈냉전시대가 도래하면서 동아시아적 시각의 필요성이 본격적으로 제기되기 시작하였다. 당시의 논의는 아시아에서 자본주의가 성장할 수 없다는 막스 베버의 판단을 뒤집고 일본에 이어서 타이완, 홍콩, 싱가포르와 함께 한국이 동아시아의 ‘네 마리 용’으로 부상하게 된 것이 주요한 배경으로 작용하였다. 동아시아가 세계무대에서 본격적인 역할을 할 수 있다는 기대가 팽배해지게 된 것은 세계체제론적인 맥락에서 주변부사회가 중심부에 진입하는 것이 불가능하다고 판단한 ‘중속이론’의 주장과 달리 아시아의 많은 사회가 반(半)중심적 ‘반주변부’로 뛰어올랐다는 인식에서 비롯된 것이었다. 최원식은 이에 대하여, 전후 폐허에서 부흥한 일본경제를 선두로 동아시아에서 자본주의가 성공적으로 출현한 반면에 시장주의적 미국 모델의 위기가 거듭되면서 국가주의적 아시아 모델 또는 일본 모델을 찬미하고 추종하고자 하는 움직임도 확산되기 시작한 것이라고 평가하였다. 이러한 움직임이 자본주의 진영뿐 아

³⁰ 한국동북아지식연대 편, 『동북아공동체를 향하여』.

³¹ 정문길·최원식·백영서·전형준 편, 『주변에서 본 동아시아』 (서울: 문학과지성사, 2004); 아리프 딜리, “아시아-태평양권이라는 개념,” 정문길·최원식·백영서·전형준 편, 『발견으로서의 동아시아』 (서울: 문학과지성사, 2000).

³² 정문길·최원식·백영서·전형준 편, 『주변에서 본 동아시아』. pp. 10-11.

나라 탈사회주의를 추진하며 옛 이름으로 복귀한 러시아와 개혁개방의 길을 선택한 중국에서도 은연중에 흥기하는 형국이었다. 이러한 배경은 아시아 각 국가들에게, 특히 한국에게 동아시아가 무엇인가 큰일을 낼 수 있을 것이라는 자신감을 부여하게 되었다.³³

이와 같이 한국에서 동아시아론이 1990년대 이후 비로소 활성화된 것 또한 한국사회가 이쯤이면 세계무대에서 강자가 되었다는 판단 혹은 곧 강자가 될 수 있다는 기대를 반영한 것이라고 볼 수 있다. 한국에서 엄격한 의미의 지역연구가 동남아연구에서 출발한 것이 그것을 반증해 준다.³⁴ 특히 ‘아세안 + 3’체제가 급속히 제도화되는 최근의 상황에서 한국의 주도적인 역할 혹은 매개적 역할과 동남아의 지지를 강조한다. 이수훈은 이러한 입장에 관하여, 중국과 일본은 서로 동남아를 자신의 주도하의 지역질서에 끌어들이기 위해 경쟁하고 있는 형편이고, 한국도 남북관계 진전이라는 과제를 감안하여 동북아를 표방하되 동남아지역과의 협력을 경시하지 말자는 의견이 다수라고 평가한 바 있다.³⁵

최근에 범람하고 있는 ‘동북아공동체론’은 답론의 내용의 측면에서 ‘동아시아론’과 그다지 다르지 않다. 다르다면 ‘동북아시아 중심시대’, ‘동북아 중심국가’ 등 ‘중심’이라는 말이 곧잘 붙어 다닌다는 점 정도일 것이다. ‘중심’과 관련된 문제는 차후에 논의하기로 하고, 우선 동북아공동체론에 대한 고찰에 직접 도움이 될 것으로 판단되는 동아시아 답론에 관한 비판

³³ 위의 책, pp. 13-14.

³⁴ 세계를 지리적 근접성을 기준으로 구분하여 연구하는 ‘지역연구’는 한마디로 강자의 약자에 관한 연구였다고 보는 것이 타당하다(이수훈 2004). 지역연구가 19세기 유럽에서 시작되어 2차 세계대전 중 미국의 세계 패권 장악과 함께 제도화되어 전성기를 구가하였고, 20세기 후반에는 아시아에서 처음으로 일본에서 활성화된 것은 이러한 입장을 잘 설명해 준다. 가령, 이 점과 관련하여 아리프 딜릭(1996)은 아시아-태평양이라는 지역이 팽창하는 ‘유럽 세계경제’의 역사적 창조물이며, 아시아-태평양이 하나의 지역으로 성립하는 과정도 유럽의 창안물이라는 인식을 보여준다(딜릭 1996). 딜릭은 이러한 과정에서 일종의 모순구조가 구축된다고 하였는데, 이 모순구조는 “지역 현실을 구성하는 인간 활동의 공간적, 시간적 움직임들을 물리적인 범주들 속에서 담아 들이고자 하는 하나의 추상적 표상”(딜릭 1996: 291)이라는 점을 감안할 때 포착이 가능하다. ‘동북아’ 개념에 대해서도 이러한 문제제기가 가능하다.

³⁵ 이수훈, “동북아시아대론,” pp. 68-70.

적인 접근을 개괄해보고자 한다.

나. 서구중심주의적 사고와 타자화의 문제

동아시아 담론에서 가장 많이 발견되는 접근방식은 동아시아를 지역성에 기반한 실재적인 지역권이라고 상정하고 이 지역을 묶을 수 있는 어떤 본질적인 범주가 무엇인가를 추구하는 논의들이 있었다. 즉, 동아시아를 동질적인 단위로 묶을 수 있는가에 관한 검토들이 있었다³⁶(진형준 1999; 한경구 1996 등).

이러한 논의 중 비판적인 입장에서는 ‘동아시아’가 근대 이후 서구 유럽세력의 전지구적 확장과 함께 하나의 지역으로 구성된 서구의 고안물이라는 점에 동의하고 있다. 이들 논의는 동아시아가 하나의 범주가 되는 것은 동아시아를 하나의 단위로 결정짓는 그 밖과의 경계에 의해서인데, 이러한 범주가 내부적으로 동일성을 지녀야 할 필연성은 정의상 없다고 본다. “문제는 이러한 경계를 구분 짓는 외부의 권력과의 관계에서 만들어지는 차이를 어떻게 내부적 동일성으로 만들어내는가이다. 따라서 우리가 특정한 지역을 하나의 동질적 단위로 묶어낼 때 밝혀야 하는 것은 바로 무엇을 동질성의 기반으로 어떠한 시점에서 그리고 왜 설정하고 있는 가라는 맥락성과 그것의 역사적 과정이다”³⁷ 그리고 동아시아의 연대 가능성에 대해서도, 동아시아 내에 개별 국민국가로 존재하는 일본, 중국, 한국, 대만 등의 특정 주체가 동아시아 지역권을 주장한다고 해서 동일한 의미의 동아시아 지역 혹은 동아시아 연대성이 생겨나는 것인지에 관해 의문을 제기한다. 즉, 한국에서 주장하는 동아시아성 혹은 동아시아 담론은 그 역사성이 다른 일본과 중국에서는 동일한 의미로 사용되지 않고,

³⁶ 김광역, “동아시아 담론의 실체: 그 분석과 해석” 정재서 편, 『동아시아 연구, 글쓰기에서 담론까지』 (서울: 살림, 1999); 김은실, “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기,” 정문길·최원석·백영서·전형준편, 『발견으로서의 동아시아』(서울: 문학과지성사, 2000). pp. 255-275; 정문길·최원석·백영서·전형준편, 『동아시아, 문제와 시각』 (서울: 문학과지성사, 1995).

³⁷ 김은실, “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기,” pp. 260-61.

사용될 수도 없다는 것이다.³⁸

이러한 문제의식은 ‘동북아문화공동체’에 대해서도 유사하게 적용될 수 있다. 역내 국가들이 ‘동북아문화공동체’를 동일한 의미로 사용하고 있는가의 문제에 대한 대답을 유보하더라도, 도대체 무엇이 동북아시아를 공동체로 만들어 주는 문화인지는 최소한 설명되어야 할 것이다. 즉, 무엇이 동북아시아를 공동체로서 묶어줄 수 있는 ‘동북아시아문화’인지 설명되어야 할 것이다. 많은 동아시아론자들은 이 지역을 중국문화권, 한자문화권, 유교문화권 등 문화적으로 통합된 지역으로 보며, 동아시아를 가로지르는 문화가 있다고 본다. 그러나 실상 그 내용에 관한 논의는 빈약하다.

이러한 관점은 ‘동아시아’ 인식이 서구라는 타자에 의해 제시된 것이면서 동시에 ‘동아시아 스스로 타자 만들기’가 될 수 있다는 비판적 인식과 직결되어 있다. 한편으로는, 한국의 지식사회에서 ‘탈식민주의’가 심각하게 제기되면서 ‘서구가 생산한 동아시아는 서구가 만든 타자’라는 관점에서 ‘동양’ 혹은 ‘동아시아’ 개념에 저항하는 시도도 계속되어 왔다. 그러나 ‘동아시아론’에서는 다시 서구에는 없고 동아시아에만 있는 ‘동아시아성’을 주체화(self-orientalism)하여 근대정신의 대안으로 볼 수 있다는 논의가 팽배해지고 있는 것이다. 대표적으로, 최근 거론되는 동아시아의 문화에 대한 논의는 대부분 (동)아시아의 자본주의 발전의 독특한 특징과 관련된 설명으로 시작하거나, 소위 ‘유교자본주의론’³⁹을 포함하고 있는 점을 보면 이러한 자기 타자화 과정을 알 수 있다. 즉 자본주의 발전을 가능케 한 것이 동아시아의 문화적 특징이 결합된 경영방식에 있다는 논의와 관련된다. 그러나 이러한 접근은 아시아 각국으로부터 제기되는 내적 문제에서보다는 서구 자본주의의 시각에서 동아시아의 발전의 특징을 설명하고 지형화하는 논의에서 기원한 것이다.⁴⁰(한경구 1996)

³⁸ 위의 글, p. 262.

³⁹ 유석춘 “유교자본주의의 가능성과 한계,” 『전통과 현대』 (1997, 여름), pp. 74-93; “동아시아 ‘유교자본주의’ 재해석 : 제도주의적 시각,” 『전통과 현대』 (1997, 겨울), pp. 124-145.

⁴⁰ 아리프 딜리, “아시아-태평양권이라는 개념”; 김은실, “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기.”

동아시아론은 여전히 이성에 기반한 서구 근대의 합리성과 과학주의, 그리고 감성에 기반한 비서구의 비합리성과 문화주의라는 서구 근대가 세계를 규정하는 인식론 위에 구축된 담론이다. 아시아의 문화동질성을 통해 근대의 대안적인 시각을 모색하는 아시아 담론이 근대를 초극하려는 시도에도 불구하고 한국의 ‘전통’ 문화를 아시아성, 혹은 동양적인 것으로 설명하는 모습이 마치 일본이 타자화된 자신을 정체화했던 과정과 유사한 것 아닌가? 끊임없이 “동아시아인들이 있다”는 담론은 단순한 문제가 아니라 바로 현실과 유리된 지식 만들기 그리고 그 위에 현실 쌓기라는 동아시아의 근대적, 서구 중심적 인식론에서 크게 벗어나지 않는다. 서구인들에게 자신의 것이 아닌 ‘동양’의 사상, 즉 타자의 사상이 그들로 하여금 현재를 다르게 보고 현재에서 탈출하게 하는 하나의 대안이라는 역사성과, 타자인 우리에게 동양 혹은 동아시아성이라는 타자성이 갖는 역사적 의미는 동일하지 않다. 서구가 가고자 하는 방향에 ‘동양적’인 것이 있다고, ‘동양’인 우리가 먼저 서양이 가고자 하는 방향에 ‘동양적’인 것이 있다고, ‘동양’인 우리가 먼저 말하는 것은 자민족중심주의이거나, 아니면 ‘우리’가 아니라 서구를 관객으로 하는 무대를 꾸미는 일이 아닌가 생각하다.⁴¹

다. ‘문화’ 및 ‘문화적 동질성’ 개념의 문제

최근 유행하고 있는 동아시아 담론에서 동아시아 각국이 정치(안보) 및 경제적으로 공동체 혹은 지역적 실체를 만들어야 하는 역사적 필연성과 당위성을 주장하는 사회과학적 언술들과, 서구의 지식과 논리의 틀 및 언어와 이념에 대하여 근본적인 질문을 제기하고 서구 담론에 의하여 상실됐던 아시아 혹은 동양의 것을 다시 찾아야 한다는 인문학적 논의들이 주류를 형성해 왔다. 이들 논의에 곁들여져 정치경제적 혹은 안보적 공동체의 가능성이 문화의 동질성에 바탕을 두고 있고 서구 담론에 대항하는 인

⁴¹ 김은실. “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기,” pp. 272-73.

문화적 언술들 역시 동아시아 특유의 문화를 전제로 하는 만큼 동아시아의 문화적 실체와 본질의 규명이 필요하다는 인식이 강하게 대두되어 왔다. ‘문화공동체’는 이러한 맥락에서 주창되고 있는 것이라고 볼 수 있다.

이에 대하여, 문화공동체를 주창하기 위해 전제하고 있는 문화적 동질성에 관한 인식과 그 근거에 놓인 문화 개념에 대하여 비판적으로 성찰하고 있는 논의들에 주목할 수 있다. 이러한 방향의 비판은 대부분 문화인류학자들에 의해 구성되어 왔다.⁴² 이들 논의는 공히 상상적 담론으로서 동아시아 정체성, 혹은 지역권이라는 개념을 비판하면서 동아시아 문화에 대한 연구는 상황적이고 역사적이어야 하며, 담론이 아니라 실천으로서 문화에 천착하여야 한다는 입장을 내포하고 있다.

김광익 교수는 동아시아 담론의 실체는 문화적 동질성과 역사적 필연성, 그리고 당위성에 대한 담론으로 수렴된다고 보았다. 또한 그것은 “동아시아의 정체성 추구 욕구에서 비롯된 것으로서 자기 문화 찾기의 한 행위”이자, “서구 문명권이 아닌 이 지역의 정치적, 경제적 성취가 서구적인 것 이외에서는 발전이나 성장이란 어휘의 실천이 불가능한 것으로 믿어 왔던 사람들에게 던져 준 신선한 충격에 대한 반응”이라고 분석하였다⁴³ (김광익 1999: 162-63). 동아시아 담론의 내용은 대개가 불교와 도가 사상을 포함하는 신(新)유학 전통, 커뮤니케이션의 매체이자 사상의 원천으로서의 한자라는 문자, 자연과 인간의 일체화, 세계에 대한 유기체론적 시각, 개인주의에 우선되는 공동체 윤리, 선형적 사고 방식 대신 나선형 혹은 순환적 사고 방식, 모순과 상극의 짝으로부터 상생(相生)을 실천하는 원리 등이 거론된다. 그런데 이러한 항목들은 기실 서구 담론에 의하여 비서구적인 것으로 분류되어 온 것으로서 새삼스러운 바가 아니다. 다만 최근 담론적 움직임들이 이러한 항목을 동아시아 문화의 특질로 서술하

⁴² 김광익, “동아시아 담론의 실체: 그 분석과 해석”; 김은실, “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기”; 문옥표, “일본의 가족: 전통적 제도와 현대적 변용,” 문옥표 외, 『동아시아 문화전통과 한국사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』 (서울: 백산서당, 2001).

⁴³ 김광익, “동아시아 담론의 실체: 그 분석과 해석,” pp. 162-63.

고 더 이상 열등, 낙후, 미개, 조야 등의 어휘로 설명되어질 것이 아니며 나아가 서구적인 것에 비하여 오히려 우월한 것으로 평가받아야 한다는 문화 평가의 대전환이라는 틀에서 말해지고 있다는 점이 특기할 일이다. 즉 서구인들이 동양적인 것에 대하여 휘둘러 온 언어의 폭력에 대한 깊은 성찰을 요구하게 된 것이다.⁴⁴ 이 점에서 김광익 교수의 논의는 서구중심적 담론에 대한 비판적 논의와 상통한다.

아시아 문화 담론 속에 전제된 문화개념을 비판하는 학자들은 대안으로서 문화는 삶의 양식이고 일상의 실천양식이라는 점을 강조한다. 즉, 어떠한 문화적 전통을 갖는다는 것이 곧 그러한 문화를 실천하고 있다는 의미와 동일한 것은 아니라고 본다. 따라서 아시아의 공통된 문화가 ‘유교문화’ 혹은 ‘한자문화’ 라는 식으로 마치 그런 문화가 동아시아의 일상에서 실천되는 것처럼 말하는 것은 오류이다. 이러한 비판은 ‘동북아문화공동체’ 논의에도 그대로 적용해 볼 수 있다. 즉, 동북아문화공동체의 전제로서 동북아의 동질적인 문화적 정체성을 논할 때 논의의 시작은 동북아시아가 아니라 문화여야하며, 무엇이 동북아를 하나로 작동케 하는 문화적 과정인가가 질문되어야 한다.

문화 논의가 어려운 까닭은 규범의 차원에서 말하는 윤리적인 언술과 실천 차원에서의 전략 사이에 질적인 차이가 존재하기 때문이다.⁴⁵ 동북아시아론도 같은 함정에 빠지기 쉽다. 동북아시아문화공동체 논의가 자칫 규범적이고 이상적이며 선언조의 문화 특징을 전제로 구상되면서 정작 그 실천의 다양성은 취급되지 않는 오류에 빠질 위험을 경계하여야 한다. 이런 점에서 동북아시아 문화공동체의 당위성과 가능성을 논하기 위해서는 먼저 동북아시아 내부의 이질성에 반드시 천착하여야 한다. 이 점은 이 글의 다음 장에서 구체적으로 다룰 것이다.

문화 및 문화적 동질성 개념의 문제와 함께, 동아시아에서는 상호 교류의 가능성이 이미 풍부하게 내재되어 있다는 인식에 대한 비판도 주목할

⁴⁴ 위의 글.

⁴⁵ 위의 글, pp. 166-68.

수 있다. 동북아에서는 역사적으로 부단한 교류가 축적되어 왔으며, 교류의 확대를 통해 필연적으로 문화적 동질성과 이해력의 증대가 수반될 것이라는 기대에 관해 재고할 필요가 있다. 관련하여, 한중일 3국이 서로를 배우기 위한 방문보다는 각자 자기 나라에만 충실하려 하였고 각각 폐쇄적인 역사 단위로서 존재하기를 고집하며 교류를 오히려 소원해 왔다는 사실을 지적한 고병익 교수⁴⁶의 견해를 심각히 받아들일 필요가 있다.

고병익 교수의 논의에 주목해 보면, 동아시아 담론, 동북아시아 중심국가론 등이 특히 한중일 3국의 역사적 관계와 교류에 대한 일종의 허상에서 비롯된 점이 다분하다는 점을 인식할 수 있다. 개괄적으로 보면, 동아시아는 역사상 오랜 시기동안 서로 접촉을 유지해온 지역이고, 다른 지역과 비교하여 문화권으로서의 장구성과 계속성이 다른 어느 지역보다 두드러졌다고 말할 수 있다. 그러나 이러한 지역적 통합성이 오래 지속되어 왔다는 사실로 말미암아 종래 우리는 하나의 착각 내지 허상에 사로잡혀 왔음을 인정해야 한다. 동아시아 세 나라가 근대에 이르기까지 계속해서 긴밀한 관계와 접촉을 유지하고 문화적으로 밀접한 교류를 지속해왔다고만 생각하기 쉽지만, 고대에 비하여 특히 근세 이전 여러 세기에 걸쳐서부터는 상황이 크게 달라져서, 오히려 서로를 멀리하고 소원한 관계가 되어왔다는 사실이 잘 인식되어 있지 않다는 것이다.⁴⁷

고병익 교수는 같은 글에서 19세기 중반까지의 근대 이전과 19세기 후반 근대 이후를 구분하여 동북아 3국이 실제 서로 소원하였다는 점을 지적하여, 서로 긴밀한 관계에 있었다는 주장에 반론을 제기하고 있다. 먼저 근세 이전에는 지리상의 격리와 엄격한 쇄국정책으로 인해 상호간의 접촉 기회가 근소(僅少)하였고, 구체적인 일상생활 방식이 다르고 서로에 관한 지견이나 관심도 결여되어 있었으며, 심지어 공통어도 결여되어 있었다고 지적한다. 이러한 생활상의 차이나 상호 무관심의 정도는 기후, 풍토의 차이가 오히려 컸던 유럽 각국의 사정과 견주어본다면 훨씬 심했다

⁴⁶ 고병익, “동아시아 나라들의 상호 소원과 통합,” 정문길·최원석·백영서·전형준 편, 『동아시아, 문제와 시각』 (서울: 문학과지성사, 1995).

⁴⁷ 위의 글, pp. 23-24.

고 할 수 있다.⁴⁸ 또한 19세기 후반 3국은 서구에 대한 개방과 더불어 상호 개방을 시도하였으나, 근대에 들어온 이후 2차 대전, 심지어 1990년대 초반에 이르기까지 3국의 교류와 공통의 문화적 성격은 변화와 불변의 양면을 모두 지니게 되었다고 지적하였다. 근대 이후의 변화와 불변의 양상을 여전한 상호 무관심 내지는 경시의 태도, 서구 지향성, 그리고 전통과의 단절 등의 요소로 설명되고 있다.⁴⁹ 3국의 주류 계층 대부분은 근대화 과정에서 뚜렷하게 서구 지향성을 나타내었다. 이러한 지배적인 태도는 일종의 오리엔탈리즘으로서, 결국 서방을 물질문화가 우월한 문화로, 동방을 정신문화가 우월했던 문화로 대비시켜서, 그것을 절충, 융합하는 방향을 모색하는 것이었다. 이들 절충논의도 기본적으로는 서방 문물의 수용의 전제 위에서 방어적인 태세에 불과한 것이었다. 고병익 교수는 세계 대전 후의 갈등과 화합의 양상이 교차되고 있음에도 불구하고, 여전히 문화적인 ‘공동체’를 위한 기반은 취약하다. 서구 열강에 의한 개발이 불가피한 시기에도 3국은 접촉증대와 함께 갈등과 충돌을 거듭하였다. 최근 공통의 경제 발전이 유교 문화의 덕택이라는 해석도 널리 이루어지면서, 유교문화권의 교류와 단결이 절실하다는 주장이 강력하게 제기되기도 하지만, 반대로 유교의 전통적인 가치관으로부터의 탈출이 경제 발전을 가져오고 있다고 말할 수 있다. 동북아시아에는 소원의 관계가 여전히 상존하고 있다.⁵⁰

김광익 교수는 이상과 같은 고병익 교수의 논의에 공감하면서, 동아시아와 관련된 신비화와 허구의 잔치가 가능한 이유에 대해 인류학자로서는 동아시아 담론 만들기에서 문화결정론적인 입장이 강하게 자리 잡고 있음을 지적하였다. 나아가, 또 하나의 동양 만들기에 탐닉하는 것이 아닌가 하는 우려도 표명하였다. 동양이라는 신비는 서구인들이 만든 원시성을 바탕으로 한 허구적인 것이지만 이제는 동양인들 스스로가 서구적 담

⁴⁸ 위의 글, pp. 25-27.

⁴⁹ 위의 글, pp. 29-34.

⁵⁰ 위의 글, pp. 36-37.

론을 넘어 우월성으로 장식되는 신비성을 만들어 내고 있다. 그리고 대안으로서, 동아시아의 보편성에 대한 담론이 어느 수준의 현실에 바탕을 두고 있는지를 밝혀야 할 것이라고 지적하였다. 단일 민족의 이념이 강한 한국에서는 국가와 민족이 구분되지 않는 측면이 많다. 그러나 중국은 56가지의 서로 다른 민족으로 이루어진 하나의 ‘상상적 공동체’이다. 현재의 중국을 구성하는 수많은 소수 민족의 실체를 사상시켜 버린 채 한(漢)족 집단만으로서의 중국을 전제로 동아시아라는 사회적 공간을 설정하는 것은 또 다른 형태의 제국주의적 폭력일 수 있다.⁵¹ 이러한 논의는 다음에 살펴 볼 탈국가적, 탈중심적 시각의 대안과 관련되어 있다.

라. 국가중심적 시각의 문제

참여정부 들어 ‘동북아시아’라는 용어가 더욱 빈번하게 사용되면서 이전의 ‘동아시아론’과 뚜렷한 차이를 보이고 있는 것은 지역적 연대 혹은 협력체로서의 공동체 구성의 필요성과 관련된 담론 내용 자체가 아니라, ‘동북아시아 중심시대’, ‘동북아 중심국가’ 등 ‘중심’이라는 말이 곧잘 붙어 다닌다는 점이다. 여기서 ‘중심’은 크게 두 가지 의미로 해석되는데, 첫째는 과거의 중심이었던 서구와 대등한 위치에 오르거나 나아가 그것을 대체하는 것으로서 동북아중심이라는 의미와 함께, 한국이 중심이 되어 동북아의 연대를 추진하자는 의미가 들어있다. 둘째는 동북아공동체의 실현 주체와 관련된 것으로서, 국민국가의 단위로서 한국, 중국, 일본이 지역통합의 중심이 되어야 한다는 의미를 내포한다. 이에 대하여 국가주의 및 중심주의적 지향을 재고하여야 한다는 비판적 논의들이 전개되고 있다.

먼저, ‘동북아문화공동체’의 모색을 위해서는 국가주의적 지향에 관해 재고하여야 한다는 지적에 주목할 수 있다. 학문 분야를 떠나서 대폭 확산되어 이제는 거의 유행이 되고 있는 동아시아론 혹은 동북아공동체론에는 수많은 상이한 관점과 입장, 방법들이 뒤섞여 있지만 다수에 공통적

⁵¹ 김광역, “동아시아 담론의 실제: 그 분석과 해석.”

으로 나타나는 것이 바로 국가주의적 경향이라고 할 수 있다. 역사학자의 동아시아 담론에 대한 비판 중에 특히 이러한 국가주의의 위협에 대한 경고와 문제제기는 의의가 크다. 동북아공동체의 추구가 국가를 단위로 한 사고를 올바르게 넘어서지 못할 때 본래의 의도와는 무관하게 국가주의와 공모하거나 타협하는 결과가 될 심각한 위협이 있다. 한 국가 안에는 얼마나 많은 이질적인 것들이 존재하고 작동하는가. 국가를 단위로 한 동아시아의 사고는 그 이질적인 것들을 균질화하고 동일화해버림으로써 대내적으로는 지배질서의 정당화에, 대외적으로는 타국에 대한 지배 욕망의 배양에 기여할 위험으로부터 자유롭지 못하다. 이러한 국가주의에 대한 대안으로 최근 ‘주변의 입장에서 동아시아를 볼 것’이 제안되었다.⁵²

관련하여 아시아-태평양권, 환태평양 등 다양한 이름의 지역 정의에서 생겨나는 문제에 관해 지적한 아리프 딜릭의 논의도 주목할 수 있다. 그런 정의들 밑에 깔려 있는 개념화 절차들에 초점을 맞추어보면 지리학적 편향을 지니고 있다는 딜릭의 지적은 ‘동북아 문화공동체’ 개념에도 그대로 적용해 볼 수 있을 것이다. 태평양 공동체라는 발상에 함축되어 있는 태평양권의 통합이라는 발상은 이 지역의 약소국가들이 보기에는 태평양권을 통제하려는 강국들의 시도를 알뜰하게 위장한 것에 불과하다.⁵³ 유사하게 동북아 문화공동체는 혹시 한 국가의 힘으로는 중심적 지위에 서기 힘들기 때문에 모여서 더욱 큰 힘을 만들 수 있고, 결국 인근 사람들을 주변화 할 수 있다는 욕망을 위장한 것에 불과하지 않는가.

그리고 흔히 지리적 개념으로 ‘동아시아 3국’이라고 할 때, 한·중·일을 의미하는 동아시아는 국민국가를 위주로 한 발상이자 다소 편의적인 용법이다. 게다가 북한과 대만의 존재를 설명할 수 없다. 반면에 문명을 기준으로 한자문화권 또는 유교문화권에 속하는 지역을 동아시아라고 할 경우, 과연 이들이 하나의 공통된 문화 내지 문명을 갖고 있는지도 논란이지만, 전통시대에 한자를 공유하고 유교문화가 상당 정도 영향을 미쳤

⁵² 정문길·최원식·백영서·전형준 편, 『주변에서 본 동아시아』.

⁵³ 아리프 딜릭, “아시아-태평양권이라는 개념.”

던 베트남을 어떻게 처리할 것인가 하는 문제가 있다. 즉 동아시아가 동남아를 포괄하는가 하는 질문이 따른다.⁵⁴

국가주의를 넘어서기 위해서는 동북아시아의 주변적 주체들, 즉 각 국민국가 안의 소수민족을 포함한 여러 민족과 지역들로부터 한국, 중국과 일본을 보는 관점이 필요하다. 그것은 일차적으로는 동아시아 내부의 중심과 주변으로 구성된 지배적 위계질서의 억압적 기능과 그로 인해 억눌린 다양한 주체의 역사적 가능성을 드러내기 위한 것인데, 그것만으로 불충분하다. 동아시아가 서구 중심의 세계 지도에서 주변적 위치를 차지한다는 것을 동시에 보는 것도 중요하다. 즉, 동아시아 안과 밖의 ‘이중적 주변의 눈’으로 새로운 지도를 그리는 작업이 필요하다.⁵⁵ 이렇게 세계 속의 동아시아와 동아시아 속의 세계를 동시에 보는 시각을 갖는다면, ‘동아시아’가 동북아중심적 지향에서 탈피하여야 한다는 지적에 주목하여야 한다. 관련하여 ‘아세안 + 3’의 탄생과 지역공동체로의 발전 가능성에 주의해야한다는 지적이 있었다.⁵⁶ 신운환은 동북아중심적 사고에 사로잡히면, 한국의 미래와 생존은 동북아 안보체제에 달려 있게 되고 결국 여기에 영향력을 미치는 강대국에 의해 결정될 수 있다는 점을 강조하였다. “지리적 위치는 어떠한 ‘장기지속적 구조’보다도 고착적이지만, 지리적 개념은 인간이, 국가가, 행위자가 만들어 내는 것이다. 한국땅이라는 물질, 한반도라는 물리적 위치, 동북아라는 지리적 환경 모두 변할 수 없는 것이지만, 이들을 어떠한 개념적 틀로 묶느냐 하는 것은 사회저그 정치적인 것이다. 동북아란 협소한 지역에 한국과 한반도를 묶어 두는 동북아중심주의는 강대국의 담론이자 프로젝트이다. 그 속에서 한국은 약소국에 불과하여 어떤 강대국에 붙어야 하나만을 생각하거나, 기껏해야 강대국 틈바구니에서 이리저리 눈치를 보며 줄타기를 할 뿐이다.”⁵⁷

⁵⁴ 백영서, “프롤로그: 주변에서 동아시아를 본다는 것,” 정문길·최원식·백영서·전형준 편, 『주변에서 본 동아시아』 (서울: 문학과지성사, 2004).

⁵⁵ 위의 글, p. 16.

⁵⁶ 신운환, “동아시아의 지역협력: 탈동북아중심주의적 관점,” 한국동남아연구소 월례발표회 발표문(삼성경제연구소, 2004. 5. 29). p. 15.

⁵⁷ 위의 글, pp. 15-16.

동아시아 내부의 주변적 존재의 시각에도 주목해야 한다. 국가의 역할에서 필요한 것은 살리면서도, 국가 본위의 좁은 사유 방식을 해체하는 이율배반적 과제 수행의 지적 긴장을 유지하는 주체들, 국민국가 형성 과정에서 주변적 존재로 무시되어온 국가의 틈새에 위치한 무수한 ‘국가 형태를 지니지 않은’ 사회, 그리고 국경을 넘나드는 디아스포라적 존재, 즉 ‘우리들’이면서 동시에 ‘우리들이 아닌’ 소수자들의 의의를 새롭게 발견하고, 그들이 뒹아놓은 국경의 이쪽과 저쪽을 매개하는 자유로운 공간을 자원으로 삼아 동아시아인의 공생과 공동 진화의 가능성을 찾아야 한다.⁵⁸ 유사한 맥락에서 보면, 민족-민주 운동을 통해 동아시아에서 가장 활기찬 시민 사회를 만들어 낸 남한에서 동아시아의 규범이나 질서 정립에 기여할 가치나 문화와 같은 ‘연성적 힘’을 동원함으로써 새로운 동아시아를 형성하는 과업에 적극 기여할 수 있을 것이라는 주장도 참조할 수 있다.⁵⁹ 그리고 국가주의의 극복과 관련하여 “동아시아 내의 다양한 연대를, 차이를 인정하는 우리의 성찰을 이야기하자”는 김은실⁶⁰의 주장에도 공감할 수 있다. 특히 한국의 근대화과정, 근대성은 국가주의와 연결되어 있다. 집합적 정체성이 부인되면서 개인성, 합리적 사고, 국가의 경계를 뛰어넘는 초국가적 자본과 개인들의 유목적 흐름에 대해 논의하지만, 그럼에도 불구하고 한국사회에서 국가를 매개하지 않는 개인의 정체성 구성은 여전히 쉽지 않다. 아시아와의 만남에서 국가를 매개하지 않은 관계 지음을 생각하지 어렵다. 문제는 국가를 매개하는 아시아정체성이 국민국가 내의 다양한 집단들의 이해와 어떠한 관계를 맺는가를 고려해야 할 것이다.

⁵⁸ 백영서, “프롤로그: 주변에서 동아시아를 본다는 것,” p. 36

⁵⁹ 우정은, “한국의 미래를 비추는 세 개의 거울,” 『창작과비평』 (2003년 여름호); 김원배, “동북아 중심 구상의 재검토,” 『창작과비평』 (2003년 여름호).

⁶⁰ 김은실, “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기,” pp. 255-275.

4. 소결

역사적으로 ‘동북아공동체’와 직접적 혹은 간접적으로 관련된 구체적인 논의와 정책이 제시되기 시작한 곳은 일본이었다. 19세기 서세동점이라는 서양의 압력으로부터 아시아의 독립을 유지하고 동아시아가 공동의 평화와 번영을 누릴 수 있는 생활권을 설정하고 이를 위해 한국, 중국, 일본이 서로 긴밀한 연대를 맺어야 한다는 ‘아시아연대론’이 그 시발이었다고 할 수 있다. ‘아시아연대론’은 메이지유신 이후 탈(脫)아시아를 통해 아시아를 지배하고자 하는 일본의 침략적 대외정책으로 변질되었고, 한국을 식민지화하고 중국을 침략하게 되는 이념적 토대로 작용한 바 있다. 일본의 아시아 국가들에 대한 침략과 이를 미화한 ‘대동아공영권’의 유산은 전후에도 일본에 대한 의심과 불신의 원인이 되고 있다. 아시아 여러 국가에서는 태평양전쟁 패전 이후 고도성장한 경제력을 배경으로 일본의 보수 세력들이 정치적·군사적 패권을 꿈꾸고 있다는 의심이 여전히 존재하고 있다. 국가적 자존심을 회복한다는 미명 아래 군대의 재무장을 통해 ‘신판 대동아공영권’을 내밀하게 획책할 것이라는 의구심이 존재하고 있으며 이러한 우려는 교과서 문제, 야스쿠니 신사참배 문제 등으로 확인되고 있는 실정이다. 또한 자위대는 군대의 창설을 불허하는 전후의 평화헌법에 비추어 위헌이지만 보통국가를 지향하는 가운데 이제는 평화유지군으로 해외에 파병되고 있으며 국방비도 증가하고 있다. 이러한 점은 최근 일본 내에서 일부 비판적 인식이 확산되고 있음에도 불구하고, 주변국의 입장에서는 여전히 일본의 의도를 과거의 부정적인 역사와 견주어 파악하려는 시각을 거두지 못하게 하고 있다.

한편, 중국에서는 아직 동아시아공동체론에 대한 충분한 고민과 구체적인 논의가 시작되지 않았다고 할 수 있다. 최근 중국에서 동아시아 담론에 대한 관심이 조금 생성되고 있는 것은 사실이지만, 그것은 주로 한국이나 일본에서 제기된 문제의식에 대해 지식인간의 학술교류 차원에서 응답하는 반응 정도에 그치고 있는 것처럼 보인다. 그런 의미에서 중국에

서는 진정한 동아시아론은 아직 출현하지 않고 있다고 말할 수 있다. 중국 지식인들에게 동북아공동체론과 같은 개념에 대해 질문할 때 흔히 듣게 되는 반응은 중국인들에게 동(북)아시아라는 인식 자체가 매우 희박하다는 것이다. 한국 문제에 비교적 관심을 많이 가진 지식인들의 경우에는 동아시아 국가들이 한자와 유교를 중심으로 하는 문화전통을 공유한다는 점을 지적하기도 하고 최근의 한류 현상과 관련하여 그것이 한중관계에 대해 의미하는 바를 언급하기도 한다. 그러나 이들에게 동아시아의 지역적 연대나 공동체 구상은 여전히 낯설고 실현 가능성이 매우 낮은 것으로 간주된다.

최근의 상황을 고찰해 보면, ‘동북아공동체’와 관련된 논의는 한국에서 가장 활발하게 전개되고 있다. 실제 ‘동북아공동체’의 형성을 위해서는 상대가 되는 주변국들의 공감각이 필수적인 것인데, 중국과 일본의 상황을 비교해보면 ‘동상이몽’이거나 아니면 우리만 애를 태우고 있다는 인상을 갖게 된다. 기왕에 논의를 활성화한 바이고 진정으로 동북아 혹은 동아시아가 공감할 수 있는 ‘협력적 인식’을 마련하기 위해서라도, 그간 우리 사회에 축적되어 온 비판적인 시각과 논의에 대해서 심층적인 성찰이 필요하다고 판단된다. 관련하여 이 글에서는 동북아공동체론에 내포되어 있는 서구중심적 사고, ‘문화적 동질성’의 전제, 그리고 국가중심적 발상 등에 대한 비판적 논의들에 주목하고자 하였다.

이상과 같이 서로에 대해서뿐만 아니라 모두에 대해서도 상호간 인식의 차이가 현저한 상황에서 협력적인 인식을 만들어 나가기 위해서는 무엇보다도 서로간의 의사소통과 신뢰가 중요하다고 생각한다. 동북아시아 각국은 특수한 역사적 과거를 가지고 있을 뿐 아니라 상이한 근대화 과정과 정치-경제제도를 경험해 왔으며, 무엇보다도 상처를 주거나 받았던 역사적 오명으로 인해 상호신뢰도 부족하다. 최근에는 일본의 ‘국민의 역사’를 둘러싼 한-일 및 중-일 간의 역사교과서 갈등과 함께, 한국의 과거사 규명과 청산을 위한 시도를 둘러싸고 일본에 대한 비판이 강화되고 있으며 동북공정을 둘러싸고 한중간에도 미묘한 민족주의의 문제가 등장하고

있는 실정이다. 이러한 역사와 현실에 천착하여야 한다. 동북아공동체가 필요하고, 가능하고 또 추진해야할 당위성이 있다는 주장을 반복하기 전에, 실제 역 내 국가와 그것의 다양한 구성원들이 상호간의 이해와 신뢰를 위해 무엇을 어떻게 해야 할 것인지에 관한 성찰이 우선되어야 할 것이다.

III

동북아시아의 문화적 다양성과 이질성

종래의 동아시아 문화에 관한 비교연구는 주로 문화의 이념형이나 담론수준의 분석에 한정되어 경험적 실천의 수준에서 발견되는 차이를 설명하는 데 한계가 뚜렷하였다.⁶¹ 무엇보다도 담론 차원의 논의는 동서양의 이분법적 구도에 입각하고 있다는 점에서 한계가 있다. 오늘날 증대하고 있는 동아시아 문화에 대한 관심도 동서양의 이분법적 비교구도에 입각해 있다. 그 근거에는 동양사회를 타자화하는 오리엔탈리즘적 사고가 깔려 있고, 나아가 동양사회 내에 존재하는 다양하고 이질적인 문화적 차이를 간과하게 되는 위험을 안고 있다. 특히 피상적인 비교문화적 시각에 입각한 이분법적 담론구조는 한편으로는 현실의 정치상황을 역사적, 문화적 해석에 역투영시키는 사후 합리화적 논리에 불과할 수 있다. 다른 한편으로 동양 고유의 전통적 문화요소가 발휘하는 결정력을 강조하는 시각도 최근의 ‘유교자본주의’ 논쟁에서 볼 수 있듯이 현실 국제정치의 역학관계에서 자유롭지 않다는 사실이 노정되고 있다.⁶²

서구 중심의 단순화된 문화비교의 시각 및 담론구조를 극복하고, 나아가 일면 그러한 서구 중심의 담론구조를 재생산하고 있다고도 생각되는 우리 학계의 ‘동아시아론’ 내지 ‘동아시아 문화론’의 경험적 취약성을 지적하고 극복하기 위해서는 좀더 면밀한 비교연구가 필요하다고 판단한다. 이러한 비교연구는 동아시아 3국 문화의 표면적 유사성의 기저에 어떤 원리적 차이가 깔려 있는지에 주목해야 할 것이다.

여기서는 동아시아 3국이 사회관계의 유형 및 문화적 성격에서 서구사회와 구분되는 공통적인 요소들을 가지고 있음에도 불구하고 사회조직의 기본 유형이나 원리에서 상당히 중요한 차이가 있음을 보여주고자 한다. 세 나라의 문화 전체를 체계적으로 비교하는 것은 현실적으로 불가능하고 이 연구프로젝트에서 의도하는 바도 아니므로, 흔히 동북아시아 세 나라에 공통된 것이라 말해지는 핵심적인 문화요소들을 중심으로 그 공통성과 이질성에 대해 살펴봄으로써 과연 동북아문화공동체라고 하는 것이

⁶¹ 문옥표, “일본의 가족: 전통적 제도와 현대적 변용.”

⁶² 위의 글, p. 5.

어떤 정도의 문화적 공통성의 지반 위에서 추구될 수 있는 것인지를 평가하고자 한다.

아마도 동아시아의 공통적 문화요소로서 가장 많이 거론되는 것은 가족과 친족의 구성원리, 유교사상과 그 실천, 조직문화 등일 것이다. 그럼 이 각 요소에서 동아시아 3국이 어떤 공통점과 차이점을 갖는지를 비교론적 시각에서 검토해 보기로 하자.

1. 가(家)의 개념과 구성 원리

동아시아 3국에서 가족을 가리키는 말로 ‘家’라는 한자가 공통적으로 사용되지만 그 개념의 내포와 외연에는 많은 차이가 있다. 크게 볼 때, 한국과 중국은 가(家)의 구성에서 전통적으로 부계혈연의 원리를 매우 중시하였다. 그러나 한국이 근대 직전까지 직계가족 중 종가 중심의 가족형태를 사회적 규범으로 정착시킨 데 비해⁶³ 중국은 ‘오세동당’, 즉 5세대가 함께 사는 합동가족(joint family)을 이상적인 가족형태로 간주하였다. 일본은 혈연의 계승이라는 원리를 넘어 가명의 계승에 역점을 두는 직계가족을 강조하였다.

전통적으로 한국에서는 가의 구성에서 부계혈연의 원칙이 아주 엄격하게 적용되었다. 장남상속이 제도적으로 확립된 후에는 아들이 없는 경우 자식 세대 중에서 가능한 한 가까운 부계 혈연자를 골라서 양자로 삼았으며 부계혈연이 없는 사람은 어머니쪽의 혈연자라도 인정받지 못했다. 그 결과 한국의 가족집단은 부계 혈연성원과 그 배우자만으로 구성되어 부계친족집단의 최소단위라는 성격을 가지고 있다. 딸 밖에 없는 가족의 경우 부모가 딸의 남편과 동거하는 사례도 있으나 딸의 자식은 딸의 남편의 성을 따르며 딸의 남편은 일본이나 중국의 일부에서 볼 수 있는 양자로서의 지위를 가지는 경우는 없다. 부모 사후에 딸이 제사를 모시는 것은 미

⁶³ 이광규, 『한국가족의 사회인류학』 (집문당, 1998).

답에 속하는 특례이며 부모의 부계친족 전체를 거슬러 올라가거나 자기의 부계혈통의 조상제사와 같이 영속화되는 일은 없다.

조선 건국 직후 주자학의 영향 하에 명의 법제를 도입하며 비남계친의 입양을 금지하는 법령을 선포하였음에도 불구하고⁶⁴, 17세기까지는 비남계친의 입양이 빈번하게 이뤄졌다. 입양 관습의 변화는 지역 종족이 형성되고 현재 한국에서와 같은 장자 상속의 유형이 확립됨과 동시에 나타난 현상이다. 한국에서는 비남계친의 입양이 거의 없어졌으며 이러한 관행이 존재하였다는 사실조차 아는 사람들이 드물 정도이다.⁶⁵

중국에서 ‘자아(家)는 맥락에 따라 다른 의미를 가질 수 있다. 가장 좁게는 ‘경제적 가족’, 즉 가부장을 정점으로 그의 부계친 자손들과 그 가족들이 같이 살면서 공동생산, 공동소비 생활을 하는 경제적인 단위를 가리킨다. 아주 포괄적으로는 조상에 대해 공동의 제사 의무를 지고 있는 사람들을 모두 포함하기도 한다(김광익 2000: 215-17). 이처럼 종교적 가족의 의미로 사용될 때 ‘자아’는 종족 개념과 크게 다르지 않다.⁶⁶

한국과 마찬가지로 중국 역시 부계혈통에 따른 계승에 역점을 둔다. 하나의 가족은 부계혈통을 통해 서로 연결된 사람들과 그 가족들로 구성되며 구성원의 충원 역시 부계혈통에 따라 이뤄지는 것이 보통이다. 아들이 없는 경우 입양을 통해 충원이 이뤄졌는데, 외부인을 입양하는 것은 원칙적으로 금지되었다. 특히 부계집단의 조직화가 잘 이뤄진 동남부 지역에서는 부계혈통의 전통이 상당히 엄격하게 지켜졌다. 새 구성원을

⁶⁴ Mark Peterson, "Adoption in Korean Genealogies: Continuation of Lineage," *Korea Journal*, Vol. 14, No. 1(1974); Martina Deuchler, "The Tradition: Women During the Yi Dynasty," Sandra Mattielli, ed., *Virtues in Conflict: Tradition and the Korean Woman Today* (Seoul: Samhwa. 1977).

⁶⁵ 조선 후기나 현대 농촌에서의 입양 관행은 흔히 주자학에 대한 헌신으로 해석되기도 하지만(Peterson 1974), 자넬리는 이러한 입양 관행은 형제애, 상부상조와 경제적 협력 및 사회적 이익의 증진이란 목표에 기초를 둔 산 남계친간의 연대 의식을 반영하는 것으로 보고 있다.

⁶⁶ 중국에서 가족(家族)은 우리처럼 서양의 ‘family’를 가리키지 않고 종족(宗族)의 의미에 가깝게 사용된다. 서양의 ‘family’에 해당하는 중국식 표현은 ‘자아팅’(家庭)이다.

받아들인다는 것은 곧 공동재산의 혜택을 받을 사람이 하나 더 늘어나는 것을 의미하기 때문에 엄격한 기준의 적용이 필요했던 것이다. 그러나 지역에 따라서는 이런 입양 원칙이나 부거제 등이 엄격하게 지켜지지 않는 곳도 있었다.

중국은 한국과는 달리 아들이 없으면 딸의 남편에게 가계를 잇게 하기도 한다. 이 경우는 데릴사위로 들이는 것이 보통인데 이때 딸의 자녀로 하여금 어머니쪽 성을 취하고 어머니쪽 조상의 제사를 지내게 한다. 북중국 지역에서는 입양을 하지 않고 조카에게 제사를 지내게 하는 겸조(謙祧) 제도가 더 일반적이다. 이 제도는 조카에게 토지를 물려주는 대신 당대에 한해 제사의 의무를 지게 하는 것이다. 이런 점을 볼 때 중국에서 자식을 두거나 입양을 하는 것은 한국과는 달리 대를 잇는다는 의미보다는 제사를 지내줄 사람을 확보한다는 의미가 강하다고 하겠다(김광익 1986: 111-112).

일본의 '이에'(家)는 도쿠가와 시대 사무라이 계급의 가족을 모델로 하여 메이지 시대에 법적 존재로서 규정된 것으로 법적으로는 전후에 소멸되었다.⁶⁷ 이에의 특징은 흔히 다음과 같이 요약된다. 첫째는 가산(家産)을 근거로 가업(家業)을 경영하는 집단이다. 여기에서 가업이 중심적 존재라는 사실은 매우 중요하다. 이에는 단순한 혈연집단이 아니라 가업을 경영하는 집단이라는 것이다. 둘째, 가계(家系)의 선조를 모시는 집단이다. 셋째, 세대를 초월하여 직계로 존속하며 가(家)의 번영을 중시하는 집단이다.

이에에는 보통 직계가족을 그 구성원으로 하며, 며슴이나 하인, 식모와 같은 비혈연자, 심지어 죽은 조상까지도 그 성원으로 인정한다. 일본에서는 한 집에서 사는 비친족 사용인에 대해서 친족성원과의 차별이 존재하고는 있으나 비친족 사용인이 독립하는 경우에는 토지나 가옥을 주고 동족집단에 영입하는 사례도 있었다. 심지어 야나기타 구니오(柳田國男)는

⁶⁷ 한편 '가족'은 영어의 패밀리(family)를 번역하기 위해 만들어낸 용어로서 당시로서는 새로운 개념이었다.

오야코(親子)라는 용어가 실제 부모자식이 아니라 ‘종의 관계, 즉 족장과 족인의 관계’인 노동조직을 의미하고 있었다는 주장을 했다. 이러한 견해에 따르면 분가-분가 관계가 혈연에 의해 결합되어야 할 필요성은 없으며 비친족성원도 친족관계의 의제(擬制)를 통해서가 아니라 정규의 성원이 될 수 있다고 한다.⁶⁸

일본에서는 이예를 계승하기 위해 비남계친을 입양하는 것이 허용되었다. 가장 흔한 방법은 ‘부처제’(婦處制) 혼인이라 불리는 관습이다. 이것은 사위가 부인의 집으로 혼입하고 부인 부모의 재산을 상속받거나 가장권을 계승하여 부인 부모에 대한 의례 의무를 수행하다가 자식 중 한 명 혹은 그 이상에게 부인의 성을 부여하는 방법이다. 일본에서는 전체 혼인의 약 5 퍼센트가 부처제 혼인이었다⁶⁹(Dore 1958).

분가와 재산상속 방식에서도 동아시아 3국의 가족제도에는 분명한 차이가 존재하였다. 한국의 경우, 부모 생존시 장남이 결혼하여 부모와 동거하며 차남 이하는 결혼한 지 일정 기간이 지나면 분가를 한다. 이때 토지 분할에서 대체로 장남의 몫으로 절반 이상을 남기고 차남 이하에 분할하는 불균등 상속을 한다. 가장권과 제사권은 부모를 모신 장남에게 단독 계승되며, 차남 이하가 분가를 할 경우 새로운 가장권이 발생하고 제사권은 잠재한다. 한국의 경우 거의 계승에서 중심이 되는 것은 명분과 연관된 제사권의 상속이며, 이에 따라 재산도 장자 우대 불균등 상속으로 정형화되었다.⁷⁰

⁶⁸ 이러한 야나기타의 주장은 아루가, 나카노, 나카네 등의 도조쿠(同族)에 관한 이론에 도입되었다. 스에나리는 이러한 주장이 외부자 관점(etic)에서 볼 때에는 명쾌한 주장이지만, 과거에 존재하고 있던 원형을 기초로 하고 있다는 점과 근세 이후의 사람들이 가족과 분가-분가 관계에 따른 혈연 연결을 중시하는 내부자 관점(emic)의 충위를 충분히 고려하지 않고 있다는 점에서 문제가 있다고 지적하고 있다.

⁶⁹ 일본의 유학자들이 비남계 입양을 폐지하고자 노력하지 않았던 것은 아니나 일본에서는 비남계친의 가장권 승계 금지로 정치적 권력을 가진 가족이 남계친을 입양할 수 없을 때마다 권력의 진공이란 잠재적인 위험이 조성되는 어려움을 겪었으며 그 결과 입양법이 자유화되어야 했다(Dore 1958).

⁷⁰ 이광규, 『한국가족의 사회인류학』, p. 39

중국의 경우, 분가는 윗세대의 사망을 계기로 이뤄지는 것이 보통이었다. 부친이 살아있을 때 아들들이 분가하는 경우도 있었지만 부친의 사망 때까지 기다리는 것이 보편적이었으며 어떤 가족은 홀로 된 모친이 사망할 때까지 분가를 늦추기도 하였다. 분가는 가구뿐 아니라 재산과 제사의 분할까지 포함하였다. 한국이나 일본과는 달리, 중국은 원칙적으로 형제간에 재산을 균등하게 분할하는 관습을 가지고 있었다. 재산권의 균분 상속원칙은 제사권에도 적용되며 부모 사후 형제들은 공동으로 제사를 지내거나 윤번에 따라 지냈다.⁷¹ 그러나 현실적으로는 장남에게 조상 제사에 대한 책임이 주어지는 경우가 일반적이었고, 재산 상속 역시 장남에게 재산의 일부를 먼저 떼어준 다음 그 나머지 재산을 모든 아들들에게 똑같이 나눠주는 것이 보통이었다. 일단 분가가 이뤄지면 형제들은 법률상 더 이상 하나의 경제단위가 아니었다. 그러나 분가 이후 곧바로 서로간의 협동관계가 단절되는 것이 아니라 시간을 두고 조금씩 멀어졌다. 이와 마찬가지로, 분가와 함께 각 아들이 독자적으로 제사를 지낼 권리를 부여받기는 하지만, 실제로는 부친이나 모친이 사망할 때까지 장남 집에 모여 제사를 지내는 것이 보통이었다.

일본에서는 가장권의 계승이 우선이고 재산은 1인 후계자가 단독 상속한다. 한국과 달리 장남이 반드시 가를 계승한다는 법이 없고 심지어는 혈연으로 연결되지 않은 사위도 서양자(婿養子)로 가장권을 상속받을 수 있고 같은 세대인 가장의 동생이 가장권을 상속하기도 한다. 가장의 상속자 1인은 가장권, 제사권, 가산권을 단독으로 계승하므로 분가(分家)는 본가(本家)에 의존하며, 분가와 분가 사이에는 지배-종속 및 상호의존 관계가 성립하기도 한다.⁷²

가장의 권한에서도 세 나라는 일정한 차이점을 드러낸다. 한국에서는 일본과 마찬가지로 가장권과 부권이 통합된 형태로 존재한다. 두 나라 공

⁷¹ 김성철, “한국 기업과 가족주의: 한국인의 가족에 대한 인식과 기업경영에의 적용,” 문옥표 외, 『동아시아 문화전통과 한국사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』 (서울: 백산서당, 2001).

⁷² 이광규, 『한국가족의 사회인류학』, p. 40.

히 가부장은 가내에서 절대적인 권력을 행사하는 엄한 존재이다. 한국의 경우, 가부장은 장자 상속의 제도화로 생득적인(ascribed) 지위를 갖기 때문에 상위자로서의 실력이 불안정하거나 심리적으로 자신의 지위를 유지할 실력이 없다는 불안감이 생길 때는 부당한 실력 행사까지 할 수 있었다. 일본의 경우, 가장은 이에의 성원의 안전과 생존에 대한 무한책임을 지며, 이를 뒷받침하는 절대적 권위를 갖는다. 이에의 성원들은 가장의 권위에 절대 복종하며, 이에의 영속을 위해 헌신하고 충성해야 한다. 그러나 일본에서는 가부장이 성취한(achieved) 지위이며 또 노후 은거제도가 보편화되어 있기 때문에 덕망이 없는 가부장이 부당한 권위를 행사하는 것은 어느 정도 견제를 받을 수도 있다. 일본에서는 가족성원이 가장권을 내놓은 아버지에 대해서 전과 다른 냉혹한 태도로 대할 수 있으므로 가부장권을 약점을 노출시킬 수도 있는 것이다.⁷³

중국의 경우 균분 계승 및 상속으로 형제 및 그 부인들간의 관계가 복잡하고, 가의 해체와 새로운 가의 형성이 대개 아버지 사후에 발생하는 것이 보통이므로 명실 공히 대가족을 통솔할 수 있는 가장이 필요하다. 따라서 대가족을 이끌고 있는 소가족의 아버지와는 관계없이 대가족의 의견을 모을 주체로서 부권과는 별개의 가장권이 필요하다. 중국사회에서 가장권자는 가의 최연장자가 맡는 것이 보통이다. 가족 내에 복잡한 인간 관계가 얽혀 있는 공동체 생활 때문에 중국에서는 한 가족 내의 생활을 규정한 부자 및 부부관계의 윤리를 넘어선 장유유서, 남녀유별과 같은 가족 윤리가 발생하였고, 이러한 윤리도덕 위에 가장권이 유지되었다.⁷⁴

일본의 이에에는 그것이 갖는 특수성 때문에 여기서 조금 더 자세히 검토할 필요가 있다. 이에에는 출계율의 부재, 비혈연자에 의한 계승가능성, 향렬의 무시 등 한국이나 중국의 종족(lineage) 기반 사회와 확실하게 구분되는 몇 가지 특징을 지니고 있다. 일본사회론자들 중에서는 일본의 소위 이에형(家型) 사회가 혈연관념에 기초한 종족형(宗族型) 사회보다 ‘발전

⁷³ 위의 책, p. 42.

⁷⁴ 위의 책, p. 41.

된’ 것이라는 주장을 제기하기도 한다. 그러한 주장은 이에적 조직원리가 동일한 가족의 틀 안에서 생물학적·생득적 지위관계를 넘어 계약적·성취적 지위를 인정하고 활용할 수 있는 가능성을 지니고 있다는 논리에 기초하고 있다. 그러나 그러한 종류의 비교와 평가는 매우 성급하고 자민족중심주의적이다.

첫째로, 그것은 소위 ‘혈연중심 사회’에 대한 매우 천박한 이해에 기초하고 있다. 사촌을 넘어가는 친족에 대한 개별적 용어가 발달하지 않았으며 인식 또한 애매한 서구사회나 이에형 일본사회와 달리 한국이나 중국사회는 혈연에 관한 매우 정교한 분류체계를 발전시켰다.⁷⁵ 또한 혈연이란 하나의 이데올로기로 반드시 생물학에 기초한 개념은 아니었다. 가령, 적장자(嫡長子) 상속제를 행한 조선사회에서도 가족의 계승은 반드시 생물학적 친자(親子)로만 이루어지지 않았다. 입양이 매우 널리 행해졌고, 부계종족이란 광범위하게 확장될 수 있는 개념인 만큼 동성(同姓)의 부계 혈연 내의 입양이라 하더라도 그 선택의 폭은 매우 넓었다.

또한 부계 중심 사회였음에도 혼인에 의한 정치적·경제적 동맹이 가족 지위상승의 주요 전략으로 활용되곤 하였다. 다만 일본의 이에와의 주요한 차이의 하나로 지적할 수 있는 것은 조선 전통사회에서 가족 계승의 중심 목표는 경제적인 것보다 정치적 지위상승에 있었다는 점이다. 조선 중기 이후 양반 가문에서 서출(庶出)에 의한 계승이 줄어드는 주된 이유 중 하나는 그들의 관직 진출 기회가 제한되어 있었기 때문이다.⁷⁶ 즉, 서출자는 관직에 나가더라도 지위 상승이 제한되어 있어서 그에게 집안을 계승시킬 경우 가족, 나아가 종족 전체의 사회적·정치적 지위가 하락할 가능성이 많았기 때문이다.

이런 점은 소위 ‘혈연중심 사회’에서 혈연의 개념은 생물학이 아니라 문화로 이해되어야 마땅하다는 사실을 의미한다. 즉, 생득적이고 고착된 관계가 아니라 신축적이며 확장 가능하고 정교한 분류체계에 의해 문화

⁷⁵ 문옥표, “일본의 가족: 전통적 제도와 현대적 변용,” p. 87.

⁷⁶ 정궁식, “16세기 첩자의 제사 승계권,” 『사회와 역사』, 통권 53 (서울: 문학과지성사, 1998).

적으로 구축되는 개념이었으며, 또한 고도로 추상화된 개념이었다. 반면에 성씨(姓氏) 제도와 종족 관념을 결여하고 근친상간의 범위가 직계가족을 넘지 않는 일본의 이에는 어떤 면에서 환경에 대한 즉자적인 적응의 한 방식에 불과하였을 뿐 아니라 시각에 따라서는 ‘문화적’이기보다는 ‘동물적’인 적응 양식이었다는 해석도 가능할 것이다. 그러나 이러한 시각 역시 자민족중심주의라는 비난을 면치 못할 것이다.

한국 가족과 일본 가족의 근대화과정에 대한 비교에도 동일한 지적을 할 수 있을 것이다. 같은 이에형이더라도 명치기(1868-1912) 이전과 이후에는 많은 차이가 있으며, 명치민법에 규정된 이에는 어느 면에서는 ‘근대가족’의 성격을 강하게 지니고 있었던 것으로 보는 주장들이 많이 있다. 그와 같은 논의들은 ‘전통형 가족’ 혹은 불변의 ‘문화전통’으로 이해되던 것이 실은 역사적 시기에 따라 그 성격이 크게 달라질 수 있음을 보여준다.

현대 한국사회에서 관찰되는 생물학적 혈연의 중시 현상도 문화전통의 지속이라기보다는 근대 이후의 현상으로 볼 수 있다. 즉 조선 전통사회에서의 혈연 개념이 문화적인 성격을 지니며 생물학으로 바로 환원되기 어려운 개념이었다는 점에 비하여, 현대 한국가족에서는 생물학적 친자관계가 더욱 강조되고 있는 듯이 보인다. 따라서 이러한 개념적 단절을 설명하기 위해서는 역사적 발전과정 및 문화의 내용적 변동에 대한 보다 면밀한 고찰이 필요하다. 생물학적 혈연관계의 중시는 친족이 더 이상 정치적 중요성을 지니지 못하게 된 현대사회에서 혈연 개념 자체가 변용된 결과로 해석될 수도 있고, 전쟁이 우리 사회에 미친 결과의 하나로도 생각되며, 혹은 식민지 시기 조선조 문화전통에서의 혈연개념을 충분히 이해하지 못한 식민정부가 그것을 단순히 생물학적인 것으로 축소, 왜곡하여 근대적 법조항의 형태로 고착화, 화석화시킨 결과로 해석될 수도 있을 것이다.

2. 친족집단의 조직원리

사회조직의 근간 중의 하나인 친족집단의 조직원리에서도 동아시아 3국은 일정한 차이점을 드러낸다.

일본의 도조쿠(同族)는 분가가 누리는 특별한 혜택에 대한 본가에의 충성을 핵심으로 하여 형성된 집단으로서 반드시 공동혈연을 집단 형성의 원리로 삼지는 않는다. 영속하는 본가에서 격이 낮은 분가들이 분리하는 과정을 거치므로 도조쿠는 내부의 격차가 생긴 이에들간의 연합체 형태를 취하게 된다. 또 종래에는 주목받지 못하였지만 일본의 동쪽에서는 선택된 자식만이 분가를 인정받으며 대를 잇는 아들 이외의 아들이 자동적으로 분가하는 것은 아니다.

하나의 본가를 중심으로 여러 분가들로 이루어진 도조쿠는 많은 경우 이에 상호간에 어느 정도 질서화된 상호작용이 유지되는데, 이를 ‘동족조직’이라 칭한다. 특히 본가와 분가 사이에 상하적인 지배와 피지배의 주종 관계가 인정되는 경우에는 이를 ‘동족단’이라 한다. 동북 지방에서 분가는 대개 본가 소유의 토지를 소작하므로 도조쿠는 지주-소작 관계와 겹쳐 나타나고 있으며 간사이 지역의 상가(商家)에서도 자본이나 명성, 경영 기법 등과 관련된 훈련 등의 형태로 나타나기도 한다.

도조쿠의 구성단위는 이에이며 이에의 확장은 원칙적으로 마을을 넘지 않는 것이 특색이다. 이에의 연결은 분가시의 상황에 의해 영향을 받으며 일부 사람만이 분가를 창출하는 것을 인정받는다. 또 남자뿐 아니라 ‘무코요시’(婿養子)나 딸 등 여계로 관련되는 사람이 분가하는 일도 있기 때문에 도조쿠를 반드시 부계혈연집단이라고 말하기는 어렵다. 족외혼 규정이 없다는 것도 그 증거라고 말할 수 있을 것이다.

중국의 종족(宗族)에서는 부계 혈연관계가 중요하며 그 공간적 범위도 일본에 비해 훨씬 넓은 편이다. 중국의 종족은 같은 부계조상을 가진 사람들로 구성되는데, 이들은 혈연적 유대를 바탕으로 종종 같은 지역에 거주함으로써 혈연과 지연으로 결합된 종족집단을 구성하였다. 동족촌락은

장가촌(張家村), 왕가장(王家莊)처럼 그 종족집단의 성씨로 이름을 정하는 것이 보통이었다. 대부분의 동족부락은 하나의 촌락이 하나의 종족으로 구성되어 있었고, 일부는 몇 개의 촌락에 걸쳐 거주하는 대규모의 집단을 형성하기도 했다. 한 촌락에 다른 성씨들이 공존하는 경우에도 대개는 각 종족의 거주 영역을 표시하는 경계비나 성벽이 있어서 거주지역이 분리되었다.

동족부락은 특히 광둥이나 복건 등의 동남부 지역에서 훨씬 더 발달하였다. 모리스 프리드만(Maurice Freedman)은 양자강을 중심으로 한 동남부 지역이 쌀을 주로 재배하기 때문에 노동력의 집약적 이용과 조직적 동원이 필요했다는 점, 풍부한 경제력으로 공동의 재산을 마련할 수 있었다는 점, 교통의 발달로 이웃과 자주 접촉하게 되면서 종족 정체성과 이익집단 형성의 필요성이 증대했다는 점, 그리고 집단간의 경쟁과 다툼에 대처하는 조직적인 투쟁이 일상적으로 필요했다는 점 등을 그 이유로 들고 있다. 북부는 건조농업의 낮은 생산력과 분산적 거주, 중앙정부의 직접적인 관여 등으로 인해 종족집단과 같은 사적인 조직의 성장이 저해되었다. 그러나 종족의 이념 자체가 북부와 남부에서 근본적으로 달랐던 것은 아닌 것 같으며, 그렇기 때문에 북부에서도 종족과 관련된 문화적 요소와 제도 등은 별 차이 없이 발견된다.

동족부락은 대부분 벽돌이나 점토를 이용한 담벽이나 대나무 울타리로 둘러싸여 있든지 아니면 촌락 주위에 도랑을 만들어 외부인이 쉽게 접근할 수 없도록 하였다. 19세기에 중국 동남부의 광둥성과 복건성 일대를 방문한 외국인들이 남긴 기록을 보면 이 지역에는 요새처럼 보이는 동족부락들이 많이 있었다고 한다. 이 촌락들은 마치 주변의 다른 촌락들과 만성적인 적대관계에 있는 것처럼 높은 담이나 성벽으로 둘러싸여 있었고 외부인의 접근을 감시하는 망루와 출입을 통제하기 위한 쇠로 된 문이 있는 곳도 있었다. 이런 촌락들 간의 경계는 분명하게 그어져 있었고 외부인이 무단으로 경계를 침범한 경우에는 무력충돌이 발생하기도 하였다. 이처럼 상당히 견고한 조직체로 존재한 종족집단들은 종종 서로 살상에

까지 이르는 싸움을 벌였다. 흔히 계투(械鬪)라 불린 이 종족간 싸움은 특히 광둥과 복건 지역에서 매우 빈번하고 지속적으로 발생하였다.

중국의 종족은 자손에게 재산을 많이 물려준 조상이나 공동의 경제적 기반을 마련하는 데 상징적인 구심점이 될 수 있는 공동조상을 기점으로 분파가 형성된다.(김광익 1986 참고). 종족원들의 출자로 조묘(祖廟)와 위토를 마련하는데, 경제적 기여가 없는 사람들은 분파 내에서 아무런 권한이나 지위를 부여받지 못했다. 중국의 위토는 단순히 제사 비용을 마련하기 위한 것이 아니라 종족원들의 경제생활에서 큰 몫을 차지하는 대규모의 토지이다. 이 공동재산의 소유권은 그것을 마련하는 데 참여한 사람과 그 자손만이 가지며 거기서 나오는 수익은 출자 액수에 따라 분배하는 것이 보통이다. 이처럼 중국에서 종족 분파의 구성은 가계 계승의 원리보다는 재산 투자에 의해 이뤄진다. 공동재산에 대한 의존도가 크다는 것은 곧 구성원들의 분산이 제한됨을 의미하며 결과적으로 중국에서는 종족 분파가 지역화된 출계집단(localized descent group), 곧 지역을 바탕으로 하는 경제적인 단위를 이루게 되었다.

중국과 마찬가지로 한국의 종족 역시 부계혈연에 기반을 둔 집단이다. 한국의 종족에서는 장남이나 종손의 존재가 특별한 의미를 갖게 된다. 제사에 관한 의무와 권리가 장남에게 계승되는 것이 원칙이므로 부모로부터 재산을 상속받았는지, 다른 아들들에 비해 사회적·경제적 지위가 낮은지 여부에 상관없이 조상에 관한 의례와 관련된 권리는 장남이 최우선적으로 부여받게 된다. 그러므로 종족의 분파는 종손이 아닌 차남 이하의 아들이 뛰어난 사회적 지위를 얻었을 때 그를 기점으로 하여 형성된다.

한국 전통사회에 있어서 조상의 관직이나 사회적 지위는 그 후손들의 명예와 직결되는 것이었을 뿐 아니라 폐쇄적인 관료제 때문에 후손의 정치적인 출세나 사회적 지위의 획득에도 큰 영향을 미칠 수 있는 것이었다. 따라서 조상의 사회적 지위는 그 후손들에게 매우 큰 상징적·현실적 중요성을 지니는 것이었다. 한국의 종족 분파가 중국과 달리 후손들에게 공동의 경제적 기반을 마련해 줄 수 있는 사람이 아니라 정치적 지위나

학문적 명성이 뛰어난 조상을 중심으로 형성되었던 것은 바로 그런 연유 때문이다. 결국 한국에서 종족집단의 세력을 키우기 위해서는 관직을 획득하고 중앙정부에 대한 충성을 인정받는 것이 필수적이 될 수밖에 없었다. 그에 반해, 중국은 오히려 중앙정부로부터 멀리 떨어질수록 독자적인 경제력을 기반으로 종족집단의 세력이 더 커질 수 있었다.

한국 종족에서는 위토의 존재여부가 결정적으로 중요하지는 않았다. 위토가 있다 하더라도 그것은 조상에 대한 제사 비용을 마련할 수 있을 정도의 규모에 불과하였고 위토에서 나오는 잉여 수익금은 종족 공동목적을 위해 사용되는 기금으로 축적되었다. 결과적으로, 한국의 종족집단에서는 공동재산에 대한 구성원들의 경제적인 의존도가 높지 않았다. 그러므로 종족의 구성원들이 비교적 쉽게 타지역으로 분산되어 나갈 수 있었다. 타지역으로 나간 사람들은 훌륭한 조상과의 연줄을 끊고 새로운 분파를 만들기보다는 고향의 문중과 밀접한 관계를 유지하면서 조상의 위세에 기대어 이득을 얻고자 하였다. 그 결과 중국에 비해 한국의 종족은 지역화된 출계집단으로 발전하는 정도가 약할 수밖에 없었다. 지역적인 종족 분파는 활발하게 이뤄지지 않았으나 대신 지역 경계를 넘어서는 종족 조직은 발달하기 쉬웠다.

3. 유교사상

가. 유교사상의 해석

동아시아 3국에서 유교의 영향력이 강했던 것은 사실이지만, 유교사상에 대한 해석에서 세 나라가 크게 다른 기풍을 가지고 있었다는 점을 잊어서는 안된다. 예를 들어, 일본의 유교와 중국의 유교는 상당히 다르다. 일본 유교가 중국과 동일한 경전을 가지고 출발하였지만 해석에서의 차이점 때문에 중국과는 크게 다른 기풍이 생겼다. 일본식으로 유교의 교리를 수용하고 해석하면서 중국 유교는 크게 변형되었던 것이다.

공자는 인(仁), 의(義), 예(禮), 지(知), 신(信)을 중요한 덕목으로 간주 하였지만, 그 중에서도 인이 사람이 나아갈 길의 중심이 되어야 할 덕목 이라고 생각하였다. 공자는 인간의 성질이 근본적으로 선하다고 믿고, 특히 가족 내에 있어서의 육친간의 자연스러운 애정이 사회도덕의 기초라고 생각하였다. 사람들이 초월자의 섭리와 명령을 이행함으로써 도덕이 행하여진다고는 생각하지 않고, 가족 내의 자연스러운 인간애가 가족을 초월하여 가족 외의 사람들에게, 나아가서는 미지의 사람들에게도 증오감 없이 확산될 때 인간성은 완성되고, 사회질서는 잘 유지된다고 생각하였다. 이와 같은 완전한 인간애를 몸에 지닌 사람이 어진 사람 또는 인자(仁者)라고 불리었던 것이다.

공자는 “도덕으로 인도하고 예로 다스린다.”라고 말하였다. 그렇게 하면 “사람들은 도덕적 수치심을 갖게 되고, 올바르게 행동하게 된다.”고 믿었던 것이다. 공자는 특히 사회의 상층부에 속하는 사람들은 예의 가르침에 따라 행동하지 않으면 안 된다고 생각하였던 것이다. 군주는 그의 신하를 쓰는 데 있어서는 관습상의 규율에 따라야 하고, 부자들도 예의범절을 지켜 행동하여야 한다는 것이다.

그러나 일본에서 이해되고 유포되었던 유교는 이와 달랐으며 시간이 흐름에 따라 일본과 중국의 유교는 그 차이가 더 커지게 된 것처럼 보인다. 이런 사실은 1882년 일본군인에게 내려진 ‘군인칙유’를 보면 알 수 있다. 이것은 결코 군인이라는 한정된 사회계층에 주어진 윤리 규칙이 아니다. 메이지 정부성립과 더불어 전통적인 신분제도는 폐지되었고, 무사계급은 그 특권을 상실하였으며, 징병제가 실시되었다. 그 결과, 국민 전체가 국가방위의 의무를 갖게 되어 모든 일본인은 잠재적으로 군인과 같은 신분으로 생각하게끔 되었다. 이와 같은 생각에서 쓰여진 군인칙유는 전 국민이 지켜야 할 국민칙유이기도 하였다.

군인칙유에서는 유교적 덕목 중 충(忠), 예(禮), 용(勇), 신(信), 질소(質素, 검소)의 5개 항목이 강조되었지만, 중국에서 중심적 덕목으로 간주되는 인은 별로 고려되지 않았다. 이 칙유가 특별히 군인과 장차 군인이

될 사람들을 상대로 한 것이라는 것을 생각한다면 인의 경시는 당연하다고도 말할 수 있지만, 장개석 시대의 중국과 고대 한국에 있어서 군인정신 또는 무사정신의 핵심으로 생각되어 온 것과 비교하게 되면, 일본 유교의 특징 한 가지가 뚜렷하게 드러난다. 장개석군에게는 지(知), 신(信), 인(仁), 용(勇), 엄(嚴)이 군인정신 함양을 위한 주요 덕목이었고, 옛 신라 시대의 한국에서는 화랑도의 실천사항으로 충·효·신·인·용이 요구되었다. 세 나라에 공통되는 덕목은 신과 용밖에 없다. 인은 중국과 한국에서 공통적으로 나타나고 일본에서는 배제되어 있다. 충은 일본과 한국에서 공통적이지만 중국의 덕목 항목으로는 나와 있지 않다.

인에 대한 경시와 충의 중시는 일본 유교의 독특한 특징이라고 보아야 할 것이다. 유교의 영향을 받아 씌어진 604년의 쇼오토쿠 태자(573~621)의 17개조 헌법에 있어서조차도 인은 특별하게 중시되어 있지 않다. 일본 유교사를 통하여 인이 완전히 무시되어 왔었다고는 말할 수 없으나, 인의 경시는 메이지 시대에 들어가서 시작된 것이 아니고 매우 오래된 과정을 밟아 왔다고 말하여야 할 것이다. 일본에서는 인 대신 충이 가장 중요한 덕목이었고, 이는 일본이 근대기에 접근하여 갈수록 더하여졌다.

충의 뜻도 중국과 일본에서 같지 않았다. 중국에서는 충이 자기 자신의 양심에 대한 성실을 뜻하였지만, 일본에서는 그와 같은 뜻으로 사용되는 일도 있지만 보편적으로는 군주에게 전심전력한다는 성실성, 즉 자기 한 몸을 희생하여서까지 군주에 봉사한다는 것을 뜻하였다. 따라서 “군주를 섬기는 데는 충으로 행한다.”는 공자의 말씀을, 중국인은 “신하는 자기의 양심에 거리까지 않는 성실성을 가지고 군주에 봉사하여야 한다.”고 해석하였으나, 일본인은 “신하는 군주에게 전생명을 바쳐야 한다.”는 뜻으로 해석하였던 것이다. 결과적으로 일본에 있어서의 충은 효(孝) 및 제(悌)와 삼위일체의 관계에 있는 개념이었고, 이것들은 제각기 사회의 지배적·혈연적·연령적인 계층관계를 통제하였던 것이다.

이와 같은 일본의 충 개념은 도쿠가와 시대(1603~1867-역자) 이후 특히 그 말기에 있어서 명백해졌고, 일본국민 속에 널리 퍼져 갔다. 일본에

서는 이러한 모순은 심각하지 않았고, 1945년까지 양심적 반전운동이 허용되지 않았던 것과 같이(1945년 이후는 일본헌법은 명목상으로 전투병력의 보유를 금하였다), 옛날에는 개개인의 양심보다는 군주의 명령이 더 한층 중요시되었던 것이다. 일본 역사를 통하여 현재에 이르기까지, 개인주의가 팽배하여 본 일이 없었기 때문에 자유주의도 강력하게 그리고 심각하게 주장되어 온 일도 사실상 없었다. 군주에 따르고, 부모를 섬기고, 연장자를 존경하고, 사회의 다수파와 화합하여 행동하는 것을 일본인은 강요당하여 왔기 때문에, 그들은 양심문제를 맞대고 생각할 여유를 갖지 못하였던 것이다.

이와 같이 해석된 충은 효(孝)나 화(和)와 모순되는 일이 있었다. 이는 군주의 명령이 부모의 의사 또는 사회 다수파의 의견과 모순되는 일이 있기 때문이다. 예를 들어, 일본의 최초의 위대한 정치사상가인 쇼오토쿠 태자는 천황의 명령이 사회 다수파의 의견과 모순되는 일이 없게끔 천황의 독재를 금지하였다. 그렇게 하였어도, 천황의 명령은 여전히 부모의 의사와 모순되는 일이 있었다. 다이랴노 시게모리(平重盛, 1137~1179)는 이와 같은 이율배반적인 사태에 처하여 “충을 지키자니 효가 아니고, 효를 지키자니 충이 아니된다.”고 한탄하였지만, 시게모리의 사후 오랜 세월이 지난 후에도 일본인은 효보다는 충을 택하였을지도 모른다.

천황의 명령이 다수의견을 반영하고 있지 않은 경우라도 그러하였던 것이며, 천황의 명령은 불합리적이고 횡포한 것이라 할지라도, 자신의 양심과 사회의 다수의견에 따라서 군주의 명령을 거부하였던 신하보다는 자신의 양심을 억제하고 군주의 명령에 순종한 사람이 충신이었던 것이다. 일본인은 이와 같이 양심이 불충분한 사람을 비난하지 않고, 오히려 자신의 양심에 따를 수 없는 사태에 놓여 있는 딱한 사람을 동정하였을 뿐이다. 중국유교가 인 중심의 유교라면, 일본유교는 충 중심의 유교였던 것이다.

나. 유교사상의 실천

유교사상의 해석에서뿐 아니라, 그 현실적 실천에서도 동아시아 세 나라는 일정한 차이점을 드러내고 있다. 이것은 두 가지 점에서 살펴볼 수 있다. 첫째는 유교에서 강조했던 의례들이 각 나라에서 얼마나 충실하게 실천되었는지를 보는 것이다. 이와 관련해서는 주자학에서 강조한 가례(家禮) 중 조상숭배 의식을 중심으로 각 사회가 실제 얼마나 주자가례에 충실했는지를 검토할 것이다. 둘째는 세 나라가 현실적인 목적을 달성하기 위해 유교 덕목들을 어떤 식으로 활용해 왔는지를 보는 것이다. 여기서는 서구적 경제발전을 추구하는 과정에서 유교가 어떤 식으로 이용되었는지를 살펴보고자 한다.

1) 조상숭배 의식

많은 학자들에 의해 한국은 유교사상의 실천에 가장 충실했던 나라로 간주되어 왔다.⁷⁷ 한국의 촌락을 조사한 인류학자들도 현지의 정보제공자들로부터 자신들의 관습이 유교적인 영향을 많이 받았다는 이야기를 자주 듣는다. 이들이 이야기하는 유교적 영향은 주로 중국 주자학의 고전인 『주자가례』를 말하는 것이다. 그런데 주자학의 의례 규정이 동아시아 세 나라에서 적용된 정도나 방식은 동일하지 않았던 것 같다. 한국에 비해 중국이나 일본에서는 주자학의 규정들이 상대적으로 덜 엄격하게 지켜졌던 것으로 보인다. 이것을 조상숭배와 관련된 의례를 중심으로 살펴보기로 하겠다.

일본의 조상숭배를 집중적으로 연구한 인류학자인 로버트 스미스에 의하면 일본에서는 조상숭배와 관련하여 주자학보다 불교가 훨씬 더 큰 영향력을 행사해 왔다.⁷⁸ 예를 들어 일본에서는 장례식이나 제사 때 불교

⁷⁷ Cornelius Osgood, *The Koreans and Their Culture* (New York: The Ronald Press Company, 1951), p. 332; Mark Peterson, "Adoption in Korean Genealogies: Continuation of Lineage," p. 28.

⁷⁸ Robert J. Smith, *Ancestor Worship in contemporary Japan*.

승려를 불러 경을 읽도록 하고 또 각 가정의 제단은 불교 이미지로 장식되어 있다. 한편 중국에서는 수세기 간 불교가 지배적이지는 않았지만 유사한 관행이 보고된 바 있고, 도교의 승려와 다른 신들이 불교 이미지 대신에 발견되기도 한다.⁷⁹

중국의 조상숭배는 한국인의 시각에서 보면 지나치게 물질 지향적이며 또한 상업적인 색채를 띠고 있어서 정통 주자학의 정신은 찾아보기 어렵다고 할 수 있다. 집, 자동차, 선풍기, 밥솥 등 세속적인 상품의 모형과 엄청난 액수의 모조품 돈이 죽은 사람이 저승에서 사용하도록 제물로 태워진다. 종족원들은 자신들의 조상제사에 제물을 제공하는 계약에 경쟁적으로 입찰가를 제시하기도 한다. 또한 중국이나 일본의 민족지는 조상의례의 절차와 관련하여 주자가례를 언급하고 있지 않다.

한국의 조상숭배가 중국 주자학의 영향을 많이 받았다는 것도 다소 과장된 측면이 있을 수 있다. 조선 초기 한국의 유학자들은 주자학의 의례 절차가 한국 토속 전통과 일치하도록 수정하였으며,⁸⁰ 따라서 한국의 의례 관련 서적은 『주자가례』를 단순히 복제한 것이 아니라고 한다⁸¹(장철수 1973~1974: 80-81). 또한 현재 한국 농촌의 의례 관행 중 많은 부분들은 중국이나 한국의 주자가례와 같은 의례서에서 근거를 찾을 수 없는 것들이다. 특히 자넬리와 같은 학자는 조상의례의 무속적 측면 등이 주자학의 규정과는 거리가 멀다는 점을 지적하였다. 현대 한국 사회의 조상의례와 신앙은 대체적으로 유교적이기는 하지만, 가족의 발달 주기, 상속 관행, 종족의 구조와 기능, 남계친의 결속, 성에 따른 사회적 위치의 차이 등이 더 큰 영향력을 행사하고 있다는 것이다.

⁷⁹ Francis L. K. Hsu, *Under the Ancestor's Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in Village China* (New York: Doubleday, 1948), p. 52; Emily Ahern, *The Cult of the Dead in a Chinese Village* (Stanford: Stanford University Press, 1973), p. 164.

⁸⁰ Martina Deuchler, "The Tradition: Women During the Yi Dynasty," pp. 9-17.

⁸¹ 장철수, "중국의례가 한국의례 생활에 미친 영향," 『한국문화인류학』 6집 (1973-1974), pp. 80-81.

일본에서는 의례 의무가 출계(descent)를 따르지 않고 가구(household)에 부여된다. 가장권을 계승하는 사람은 가산도 모두 상속을 받는다. 이렇게 모든 가산을 상속 받은 사람이 속하는 가구의 구성원들만이 이전의 가구주들과 그의 배우자들 및 이들의 사망한 부양가족에 대한 의례를 올린다. 이러한 유형은 현대 일본 농촌 지역에서 널리 발견된다.⁸² 물론 가장권의 계승, 상속 및 의례 의무의 시간과 지역에 따라 커다란 다양성이 존재하는 것은 사실이다.

한편 한국에서 의례 의무를 분배하는 유형은 일본과 일부 유사하면서도 다르다. 각각의 아들은 부모로부터(따라서 남계 조상으로부터) 재산을 상속받는 대신 이들에 대한 의례를 수행할 책임을 갖게 된다. 하지만 장자가 조상들의 재산 중 가장 큰 몫을 상속받고 가장권을 계승하기 때문에 의례 비용의 대부분을 부담하고 자신의 집에서 의례를 수행하지 않으면 안 된다. 다른 후손들은 장자의 집에서 올리는 의례에 참여해야 할 의무가 있지만 사실상 참석을 할 수 없는 경우 따로 의례를 올리지 않을 뿐만 아니라 그럴 의무도 없다. 따라서 한국의 의례 의무 체계는 주자가례의 규정을 엄격히 준수하는 것은 아니다. 오히려 한국의 의례 의무는 상속과 가장권 계승을 반영하고 또한 균등 상속과 장자 단독 상속의 절충적인 입장을 반영한다.

방계친의 의례에 상호 참가하는 것은 한국의 독특한 전통인데 이는 주자학의 예서에는 규정되어 있지 않다. 일본의 경우 개인들이 다른 가구에서 올리는 기제에 참석할 수 있다. 하지만 이는 사자에 대한 정서적인 이유에서이며 방계친에 대한 결속 그 자체가 이유가 되지 않는다. 더욱이 이러한 의례에는 이웃이나 남계친 외의 친척도 참석할 수 있다. 이와 달리 한국에서는 남계로 연결된 지역 종족들은 각각의 시제에 정기적으로 참석하고, 한 지역 종족의 성원들은 종족 내의 조상들에 대한 시제에 참석하며, 가제를 같이 지내는 한 지파에 속하는 모든 성원들은 지파의 모

⁸² Chie Nakane, *Kinship and Economic Organization in Rural Japan* (New York: Humanities Press, 1967).

든 가구에서 올리는 가제에 참석하기도 한다.

현재 한국 농촌에서 장례 행렬과 가제에 여자가 제외되는 것이 주자학의 영향 때문이라고는 할 수 없다. 주자학의 이데올로기에 의하면 의례에서 가족 성원간의 적절한 사회적 정서를 고취하는 것이 출제 집단의 결속보다도 훨씬 중요시된다. 따라서 주자가례에는 장례 행렬과 가제에 여자들이 참가하는 것을 명확히 밝히고 있고 특히 가제에서는 여자가 아헌을 올리도록 규정하고 있다. 하지만 실제로 여자가 아헌관이 되는 경우는 보수적인 안동 지역의 엘리트 친족 집단 외에는⁸³ 거의 찾아볼 수 없다. 요컨대 한국 농촌 마을의 대부분에서는 가족의 결속보다 남계친간의 결속이 강조되었으며 이러한 불균형은 주자학 사상의 영향은 아니라고 할 수 있다.

2) 유교와 자본주의적 발전

이윤추구를 일차적 목표로 하는 기업은 서구적 합리주의 사상과 합치하는 생산조직으로 받아들여졌다. 그러나 1980년대 이후 아시아 국가들의 경제적 성공으로, 기업경영은 그 기업이 속해 있는 문화에 따라 달라질 수 있는 것으로 인식되기 시작하였다.⁸⁴ 서구적 합리성에 바탕을 둔 서구 기업과는 달리 아시아에서는 많은 기업들이 다양한 전통적 인간관계에 기반하여 기업을 성공적으로 경영해 왔다. 동아시아의 전통적 인간관계는 대부분 유교적 규범에 기초하기에 유교경제, 혹은 유교자본주의라 칭하고 있으며,⁸⁵ 여러 전통적 인간관계 중 가족주의가 가장 대표적인 것으로 받아들여지고 있다.

서구 자본주의의 선도적 발전과 함께 동아시아에서 자본주의가 발전하

⁸³ 이광규, “동족집단과 조상숭배,” 『한국문화인류학』 9집.

⁸⁴ 김성철, “한국 기업과 가족주의: 한국인의 가족에 대한 인식과 기업경영에의 적용,” p. 226.

⁸⁵ 국민호, “동아시아 경제발전과 유교,” 『한국사회학』 31집 봄호 (1997); 유석춘, “유교자본주의의 가능성과 한계,” 『전통과 현대』, 여름호 (1997), pp. 74-93; 유석춘, “동아시아 ‘유교자본주의’ 재해석: 제도주의적 시각,” 『전통과 현대』, 겨울호 (1997), pp. 124-145.

지 못한 이유를 설명하는 이론적 틀을 제공한 최초의 학자는 막스 베버이다. 그는 개신교만이 자본주의적 경제활동과 친화력을 가지고 있으며, 중국에서 자본주의가 발전하지 못한 가장 결정적인 이유는 유교 윤리가 개신교 윤리와 정반대로 기능하였기 때문이라고 강조하였다. 직업을 귀천으로 분류하고 질서를 상하의 위계로 설정하는 유교 가치체계는 시장에서의 이윤추구를 억압해 왔다는 것이다.

베버의 이분법적 설명은 유교문화권에서 경제적 번영을 이룩한 나라가 일본 하나뿐일 때까지는 타당한 것으로 받아들여졌고 일본은 예외적인 존재로 취급되었다. 하지만 한국 등 동아시아 국가들과 중국, 베트남 같은 사회주의 국가마저 시장경제를 도입하며 경제가 급성장하자, 교육열이나 엄격한 노동윤리와 같은 유교 가치체계가 동아시아 국가의 경쟁력의 근거가 되고 있다는 주장이 득세하기 시작하였다. 나아가 유교가 아니었으면 동아시아의 발전은 불가능하였으리라는 설명이 정설로 자리 잡고 ‘유교자본주의’라는 개념까지 등장하였다.⁸⁶

유교자본주의 논리는 동아시아에서 유교가 서구 개신교 윤리의 기능적 등가물로 자본주의의 발전을 이끌어 왔다는 것으로, 이는 동아시아 각국이 자본주의를 받아들이는 사회문화적 맥락을 무시하는 지나치게 단순화한 설명이다. 특정 가치체계의 존재 여부를 중심으로 자본주의의 발전을 설명하는 것은 지나친 논리 비약이며, 중요한 것은 특정 가치체계의 존재 여부가 아니라 그것을 가진 집단이 사회적으로 어떤 조건에 놓여있는가의 문제이다. 서구 개신교 윤리를 가진 집단은 봉건사회에서 주변적 위치를 차지하고 있다가 가톨릭의 지주 및 귀족계급과 투쟁하면서 개신교라는 이념적 근거를 기반으로 했던 부르주아임에 반해, 유교 윤리를 가진 집단은 기존 사회에서도 핵심적 지배집단이었다. 따라서 동아시아에서 자본주의 도입과정은 과거 학자 및 관료집단의 몫이었던 사회 통합과 질서 유지라는 사명이 자본주의라는 새로운 경제의 작동 방식으로 국가 관료에 의해 재가동되는 과정이었으며, 학자 및 관료집단의 후예인 국가 관료

⁸⁶ 김성철. “한국 기업과 가족주의: 한국인의 가족에 대한 인식과 기업경영에의 적용.”

는 동아시아에서 자본주의의 효과적인 실행 방법을 이미 알고 있었으며 그 수단도 확보하고 있었던 바, 이는 유교적 가치체계에 근거한 것이다.⁸⁷

유교자본주의라고 하는 것은 사실 매우 다양한 것을 의미할 수 있다. 유교의 가르침 자체가 여러 가지로 해석되고 있기 때문이다. 일본에서는 주군(主君)과 가장(家長)에 대한 절대적 복종이라는 의미에서 충과 효가 강조되고 중국에서는 좀더 보편적인 덕목인 인과 의가 강조된다. 국가나 기업을 위해 개인을 희생하는 것을 유교적이라 하기도 하지만, “자기를 위해 집을 희생할 수 있고 집을 위해서 향당(鄉黨)을 희생할 수 있으며 향당을 위해 국가를 희생할 수 있는” 중국 전통사회 역시 유교 경전인 대학(大學)의 가르침을 따르고 있는 것이라 웨이 샤오통(費孝通)은 지적하고 있다.

더구나 유교의 덕목이나 가르침은 구체적인 상황에서 구체적인 쟁점에 대해 다양하게 적용되고 해석되어왔다. 임금을 충성으로 섬긴다(事君以忠)는 공자의 가르침을 “신하는 자신의 양심에 거리까지 않는 성실성을 가지고 봉사한다.”는 의미로 해석한다면 때로는 왕의 뜻을 거스르는 것도 충이지만 “신하는 군주에게 전 생명을 바쳐야 한다.”고 해석한다면 왕의 명령에 무조건 복종하는 것이 충이다. 아버지가 아들의 버리(綱)가 되듯이 임금은 신하의 버리가 되는 것이지만, 한편 군신의 관계는 의로 맺어진 것이며 천명을 잃은 임금은 필부에 불과하니 신하로서 임금을 버리거나 이를 치는 것 역시 유교의 가르침을 따르는 것이다.

따라서 우리는 유교가 자본주의의 발전에 도움이 되었는지 아닌지, 또한 향후 경제발전에 도움이 될 것인지 아닌지를 논의할 때 먼저 ‘어떤 유교’에 대해 이야기하고 있는가를 분명히 해야 한다. 또한 우리는 유교의 덕목의 보편적인 의미에만 관심을 기울일 것이 아니라, 특정한 집단이 유교의 덕목이나 가르침을 강조할 때 이것이 구체적인 상황에서 과연 어떠한 선택을 의미하는가, 즉 어떠한 집단들이 유교의 덕목을 어떻게 사용하는가에 대해서도 주목해야 한다.

⁸⁷ 유석춘, “유교자본주의의 가능성과 한계,” pp. 78-79.

동아시아인들이 유교의 여러 가르침을 마음 깊이 새기고 있었던 것은 사실이지만, 침예하게 이익이 대립하는 구체적인 상황에서 특정 덕목을 창조적으로 해석하기도 하고 또한 상대적으로 더욱 강조하기도 하면서 자신의 입장을 유리하게 이끌기도 하였다. 유교의 가르침도 특정 목적을 달성하기 위한 도구로써 사용될 수도 있다는 점을 전제로 유교가 동아시아의 근대화 과정에서 어떤 방식으로 이용되었는지를 살펴보는 것이 중요한 것이다.

유교의 가르침을 통속적으로 해석하여 단지 가족을 중시하고 자녀의 교육에 힘쓰는 것이나 어른을 공경하고 신의로 벼를 사귀는 것을 유교라고 한다면 유교의 역할은 긍정적이라 할 수 있다. 그러나 유교가 기업이나 관료조직, 심지어는 대학에서 아랫사람에게 양보, 침묵, 복종을 강요하고 아랫사람이 능력을 발휘할 기회를 박탈해버리는 권위주의적인 태도를 계속 재생산하는 행위를 장유유서(長幼有序)나 군사부일체(君師父一體)라는 명목으로 정당화해왔다면 유교는 본래의 가르침과는 달리 부정적으로 사용된 것이다. 또한 노동조합의 결성이나 노동자의 정당한 요구를 기업이 가족이라거나 공동체라는 주장으로 억누르는 행위, 똑똑하고 유능하며 바른 말 잘하는 동료나 후배 또는 부하를 인화단결을 저해한다는 명목으로 조직에서 소외시키는 행위 역시 유교적 가치가 부정적으로 사용된 사례이다.

유교자본주의나 유교의 역할에 대한 강조는 세계화 논리나 신자유주의를 그대로 답습하여 경쟁과 효율만을 외치는 정부에 대한 좋은 채찍이 될 수도 있고 또한 사회적 약자나 환경에 대한 관심을 제고하는 데 기여할 수도 있다. 그러나 주의할 것은 차머스 존슨⁸⁸이 일본에 관하여 지적했듯이 독특한 문화에서 성공의 원인을 찾는 작업에는 민족주의적, 이데올로기적, 저널리즘적 동기가 포함되어 있다는 사실이다. 즉, 이러한 작업들은 (1)경쟁력을 원초적인(primordial) 특성들로 설명함으로써 정부

⁸⁸ Chalmers Johnson, *Japan: Who Governs? The Rise of the Developmental State* (New York & London: W.W. Norton & Company, 1995).

의 간섭을 배제하거나, (2)아시아의 노동자들로 하여금 자신들은 서구 자본주의 국가의 노동자들과 비교하지 말도록 하며, (3)새로운 슬로건을 발견하기 위한 민족주의적인 이유에서, 그리고 심지어는 단지 매우 복잡한 사회경제적인 발전을 신문 독자들에게 통속적으로 쉽게 설명하기 위해서일 뿐이다.

일본의 예를 들면, 유교는 (1)국가(또는 군주)에 대한 충, (2)부모에 대한 효, (3)친구에 대한 신, (4)연장자에 대한 경(敬)을 강조하고 있다. 따라서 유교의 이데올로기에 따라 연공서열임금제와 종신고용제를 기초로 하여 국가주의적 자본주의경제가 발전하여 온 것은 매우 자연스러운 것이다. 많은 메이지 자본가들은 정부의 특혜를 받아 형성되었고, 그 이유 하나만으로도 정부에 협조적이었다.

일본적 자본주의나 일본형 경영방식이 동아시아적(일본적)인 전통에 입각한 것이 아니라 오히려 서구적인 것이라고 볼 수 있는 측면도 있다. 예를 들어 ‘공동체’는 오늘날 일본 사회의 문화특질로 간주되고 있으며 전통적인 일본의 농촌이 그 모델인 것처럼 제시되고 있으나, 이 용어는 19세기에 이르기까지는 일본어(나아가 漢字 사용 지역)에 존재하지 않던 어휘라는 점에 주목할 필요가 있다. 이것은 게마인샤프트(Gemeinschaft)나 게마인데(Gemeinde)라는 서구적 개념을 번역하기 위하여 만들어진 것이다.⁸⁹

공동체에 대한 강조는 회사뿐 아니라 도시에서도 나타났다. 20세기에 들어와 산업화와 도시화가 급격히 진전됨에 따라 일본의 도시에서는 근린 조직으로서 초나이카이(町内會)가 조직되기 시작하였으며 특히 관동 대지진 이후에는 내무성의 지시에 의하여 초나이카이 조직이 전국적으로 확대되었다. 가미시마(神島二郎)는 이 조직이 농촌의 촌락 관계를 도시에 이식한 ‘니세무라’(가짜 촌락)라고 규정한 바 있다.

또한 가론(Garon 1987)에 의하면 산업 현장에서도 1930년대에 들어

⁸⁹ 한경구, 『공동체로서의 회사: 일본기업의 인류학적 연구』 (서울: 서울대학교출판부, 1995).

와 나치 독일의 ‘경영 공동체’(Betriebsgemeinschaft)를 수입하여 일본화하면서, 노사관계의 계급 대립적 성격을 부인하고 일본의 문화적 전통이 공동체적이라는 점을 강조하게 되었다. 이에 따라 마치 일본의 촌락은 아득한 옛날부터 공동체적 성격을 가진 것처럼 주장되기에 이르렀다. 또한 전후의 복구를 거쳐 고도 경제성장을 지속하는 가운데, 전쟁 전의 노동자 통제 수단을 상실했던 경영진은 ‘운명공동체’라는 이데올로기를 강조하였는데, 산업별 노조가 사실상 형해화(形骸化)된 상황에서 기업별 노동조합을 이끌던 노조 지도자들이 이런 경영진의 주장에 동의하기에 이르렀다.⁹⁰

결론적으로, 동아시아의 유교와 자본주의적 발전의 관계를 올바르게 이해하기 위해서는 흔히 동아시아 3국의 공통적인 요소로 거론되는 유교적 윤리의식이 각 나라에 따라 서로 상당히 다르게 해석될 수 있었다는 점, 그리고 각 국가가 현대 자본주의적 발전을 추구하는 과정에서 유교 이데올로기를 각자의 상황에 맞춰 도구적으로 이용하는 경향이 있었다는 점을 분명하게 인식할 필요가 있다.

4. 현대적 조직문화

가. 기업과 가족주의

동아시아 3국의 기업제도에 관한 사회학자들의 연구는 각국 기업집단의 조직형태에 분명한 차이점이 있음을 밝히고 있다.⁹¹ 한국 기업집단의 특성은 ‘위계적’ 혹은 ‘가산적’(patrimonial) 성격이 강한 것으로 본다. 즉 재벌로 대표되는 한국의 기업집단은 소유구조에서 창업자와 그를 이은 상속자의 존재와 역할이 두드러지고, 기업 활동에 필요한 의사결

⁹⁰ 위의 책.

⁹¹ 김성철, “한국 기업과 가족주의: 한국인의 가족에 대한 인식과 기업경영에의 적용,” pp. 229-231.

정도 충수를 중심으로 한 중앙집권적 모습을 보여준다. ‘문어발’식 기업 집단의 하위단위는 재벌 충수와 혈연 등으로 특별한 관계에 있는 책임자가 관리한다.

일본의 기업집단은 하나의 기업집단을 구성하는 기업간의 관계가 수평적이고 보완적이어서, ‘공생적’ 혹은 ‘공동체적’이라고 특징지을 수 있다. 기업집단의 구성은 한국과 같이 문어발식 형태를 보이지만, 창업자 혹은 소유자 개인의 영향력은 미미하고 대신 기업간의 상호출자 및 합작투자 형식으로 수평적으로 연결되어 있다.

한국이나 일본에 비해 숫자가 적은 타이완 기업집단은 수많은 독립기업들이 가족관계와 같은 연결망 속에서 거래를 하여, ‘군생적’ 혹은 ‘가족 연결망적’이라고 분류할 수 있다. 새로이 기업을 창설하기 위한 투자는 주로 개인 단위 혹은 파트너 형식으로 이루어지며 이 수많은 기업들은 위계적이라기보다는 수평적으로 분화되어 탄력적이고 유연한 기업 활동을 수행한다. 한국과 일본처럼 거대 규모의 기업 집단은 타이완에 존재하지 않는다.

이러한 동아시아 3국의 기업집단의 차이는 유교적 사회질서의 상이한 측면을 강조하는 데서 비롯된다.⁹² 가산적’인 한국 기업조직의 특징은 혈연관계 및 소유자 개인의 역할과 위상이 강조된다는 의미에서 ‘가부장적’인 유교질서가 반영되며, ‘공동체적’인 일본 기업조직의 특징은 집단적인 의사결정을 존중한다는 ‘협동과 단결’의 유교 가치관을 수용한 형태이고, ‘가족 연결망적’ 타이완 기업조직은 시장이라는 상황에서 가족관계가 어떻게 지속적으로 기능할 수 있는가를 보여준다는 측면에서 역시 유교적 사회구성의 특성을 반영하고 있다고 할 수 있다. 거시적으로 보면 동아시아 3국의 기업집단이 공히 유교적 사회질서를 일정한 방식으로 수용하고 있는 것은 분명하다. 그러나 동아시아 3국의 기업들이 운영되는 방식은 각기 다르며, 거기에는 상당한 정도 가족문화의 차이가 반영되어 있다.

⁹² 유석춘, “동아시아 ‘유교자본주의’ 재해석: 제도주의적 시각,” p. 131; 국민호, “동아시아 경제발전과 유교.”

동아시아 3국의 가족제도의 차이는 각국의 기업형태나 경영방식에 여러 가지 영향을 미치고 있다. 우선 가의 계승과 관련하여 일본과 한국에서는 장자나 기타 1인의 상속자의 존재, 본가-분가의 의존관계 등으로 재벌이라는 거대 기업집단이 운영되고 있다. 반면 중국에서는 균분 상속으로 가가 영원히 지속되지 않고 가장이 죽은 다음에는 형제들이 각각 새로운 가를 형성하는 것이 정형이어서 기업조직의 측면에서도 거대 기업집단을 형성하지 않고 분절화하는 경향이 강하다. 분절화된 기업들은 ‘가족연망적’ 관계로써 서로 연결된다.⁹³(김성철 2001: 255-56).

한국과 일본의 기업경영의 차이는 훨씬 미묘하다. 동아시아 기업제도 연구자들은 한국의 기업은 혈연에 기반한 가산적인 조직이며, 일본은 은행의 소유를 통한 공동체적 운영으로 대표된다고 한다. 이는 물론 기업과 관련한 양국 법령 차이의 영향도 있으며, 또 일본 기업의 역사가 한국보다 훨씬 길기에 혈연에 의한 소유 의식이 그만큼 약화된 영향도 있다. 하지만 양국 가족제도를 보면 그 차이가 더욱 명확해진다. 한국에서는 장자 계승이 제도화되어 있고 가장권은 혈연을 통한 생득적인 지위여서 가족이란 혈연을 매개로 한 위계질서를 배제하고 생각할 수 없다. 반면 일본에서는 가장권이 대부분 장자를 통해 계승되지만, 비혈연도 가능한 성취 지위이며, 혈연을 통한 명분보다는 가라는 공동체 자체의 영속을 더욱 중요시한다.

요약하자면, 동아시아 각국의 기업 경영방식은 흔히 가족주의로 통칭되지만, 이 나라들에서 그것이 갖는 의미는 서로 다르며 각 국가의 가족에 대한 인식과 가족제도의 차이를 일정한 정도 반영하고 있다고 하겠다.

나. 조직문화

동아시아 3국간의 문화적 차이가 가장 분명하게 드러나는 지점은 아마

⁹³ 김성철, “한국 기업과 가족주의: 한국인의 가족에 대한 인식과 기업경영에의 적용,” pp. 255-56.

도 현대적 조직 내의 인간관계와 관련된 역학일 것이다. 이 나라들이 전통적으로 유교적 윤리관을 공유했던 사회들이라는 인식 때문에 이들 사회에서 조직 내 인간관계의 역학이 크게 다르지 않을 것이라는 가정을 하기 쉽다.⁹⁴ 그러나 동아시아 3국은 전통적으로 구체적인 문화적 실천에서 일정한 차이를 가지고 있었을 뿐 아니라 근대 이후의 사회적 격변 과정에서 그 문화들 역시 상이한 방향을 따라 변화해 왔다.

한국과 일본은 강력한 가부장제 가족문화의 모델 위에서 상하 위계가 확실한 조직체계를 발전시켰다. 우두머리가 중심이 되어 집단 구성원들에 대한 개인적 온정주의를 수단으로 집단에 대한 귀속감과 충성을 요구하는 동시에 상하의 수직적 위계질서를 강조하는 조직문화를 발전시켰던 것이다.

일본의 경우, 조직은 도조쿠와 같은 친족조직의 특성을 많이 공유하고 있다. 전통적으로 일본사회에서는 친족적 관계를 비친족적 관계에까지 확대해서 적용하는 경향이 강하다. 예를 들어 도조쿠의 특징인 위계적 조직, 지도자와 추종자간의 기능적 미분화 및 특수주의적 관계, 비호 및 원조와 충성 및 봉사, 은(恩)과 은을 갚는다는 의식 등은 얼마 전까지도 건설이나 광산, 부두 노동자 조직에서 뚜렷하게 나타났다. 회사는 노동자들에 대한 관리나 작업지시를 노무집단의 우두머리인 오야가타(親方)를 통해서 하며 노동계약의 내용 등도 오야가타와 협의한다. 노동자가 오야가타의 허락 없이 집단을 떠날 경우에는 심각한 문제에 봉착하기 마련이다. 왜냐하면 회사는 오야가타와 일종의 신사협정 같은 것을 맺고 있어서 오야가타를 거치지 않는 노동자를 고용하지 않기 때문이다. 이런 방식은 오야가타로 하여금 노동자들에게 강력한 통제력을 행사할 수 있게 하며 결과적으로 상하 위계질서가 확실한 조직문화가 형성된다.

중소기업의 경우에는 노사간에 계약적·법적 성격보다 특수한 개별

⁹⁴ 예를 들어, 한국과 중국은 서구문화가 비교의 준거점이 되기 때문에 서구적 개인주의와 대조되는 집단주의 문화를 가진 것으로 간주되며(최윤희·김숙현, 1997. 참고), 1저맥락문화(low-context culture)보다는 고맥락문화(high-context culture)에 속하는 문화를 갖는 것으로 분류된다(에드워드 홀 2000).

적 관계가 강력하였으며 대기업의 경우에도 적어도 이데올로기적으로는 이러한 의식이 강력하게 존재하고 있었다. 흔히 경영자의 온정주의(managerial paternalism)라고 하는 이러한 이상은, 회사가 전통적인 이에의 역할을 대신하여 구성원들의 충성심을 기대하며 이에 대한 반대급부로 종업원 개인 및 그 가족을 챙겨주고 책임져 주는 방식이다.

이러한 온정주의와 가족주의는 종업원의 충성심과 안정적인 노사관계의 유지에 매우 유리한 것으로 알려져 있으며 또한 일본 경제의 성장을 설명하는 문화적 요인으로도 강조되어 왔다. 소위 일본적 경영의 내용인 기업별 노조, 연공서열, 종신고용은 그러한 가족주의적 온정주의의 근대적 표현으로 간주되기도 하였다. 그러나 이러한 온정주의와 가족주의는 국가의 노동정책, 사회복지정책의 미비와도 관련이 있으며 또한 강력한 산업별 노조가 존재하지 않는 상황에서 경영자와 기업별 노조간의 타협의 산물이기도 하다는 점에 주목해야 한다.

회사나 정부 같은 조직의 내부에서도 소집단이 매우 중요하다. 대개 ‘과(課)’가 여기에 해당되는데, 일본에서는 개인이 아니라 ‘과’가 기본적인 일의 단위이며, 일의 배분이나 책임의 한계, 업적이나 능력 평가 등도 과를 단위로 하고 있고 권한도 과장에게 위임되어 있다. 과장은 부하직원에 대한 감독적 기능과 함께 온정적 배려에 의한 인간관계가 강조되며 마치 이에의 가장과도 같은 온정주의가 기대되고 있다.

이렇게 소집단인 과가 중요하므로 과를 단위로 한 구성원과의 화합과 연대의식은 ‘과’의 구성원들은 ‘과’에 대한 충성을 다른 모든 집단에 대한 충성보다 우선할 것이 요구되며 과원으로서의 아이덴티티가 다른 모든 아이덴티티에 비하여 강조된다. 이는 특히 자기가 소속된 ‘과’가 다른 집단과 경쟁이나 갈등 관계에 들어가게 될 경우 뚜렷하게 나타나기도 한다. 그리하여 일본의 자동차 노동자는 자동차 노동자라는 아이덴티티보다 도요타나 닛산의 직원이라는 의식을 가질 것이 기대되며, 회사나 관청에서의 경쟁이나 갈등에 따른 균열은 수평적으로 일어나는 것이 아니라 소속 집단에 따라 상하가 결합하면서 수직적으로 일어나게 된다.⁹⁵

한국 역시 일본과 비슷한 조직문화가 발달되어 있다. 현재 한국의 조직들을 지배하는 문화는 유교의 가부장적 가족문화를 모델로 하는 수직적이고 집단주의적인 조직문화이다.⁹⁶

한국은 가족이나 친족뿐 아니라 다양한 집단들 내에서 세대와 나이, 서열 등에 따라 상하 관계를 엄격하게 구분하고, 대화 시에 사용하는 용어와 용법, 말하는 태도뿐 아니라 음주와 흡연 등까지도 포함하는 다양한 상하관계의 행위규범을 만들어 까다롭게 적용하기 때문에 수직적인 상하관계가 강한 조직문화가 형성되어 있다. 혈연, 지연, 학연, 업연 등의 각종 연줄을 바탕으로 형성된 사적인 집단들 외에 학교나 직장 같은 공적인 조직들에서까지도 기수나 직책에 따른 엄격한 상하관계의 규칙들이 적용되며, 그 결과 상하급자간의 지위 차이는 일상생활 속에서 항상 인식되고 실천된다. 이처럼 강력한 상하관계의 위계적 기초 위에서 집단 전체에 대한 충성이나 희생을 요구하는 문화적 압력이 생성될 수 있다. 그에 대한 반대급부로서 개인적인 배려나 시혜 등을 제공하는 온정주의가 발달하여 조직에 대한 반발을 완화시키는 수단이 된다.

이런 수직적 조직문화가 형성된 데는 정부와 기업도 일정 부분 책임이 있다고 할 수 있다. 1960년대 이래 급속한 경제개발을 추진하는 과정에서 시민과 노동자의 순응적이고 협조적인 태도를 유도하는 데 권위주의적인 유교문화가 필요했고, 정부와 기업은 그 문화를 최대한 활용하여 정치적

⁹⁵ 현대 일본사회는 제조업을 바탕으로 한 자본주의의 경제성장체제에서 본격적인 탈산업사회와 소비사회, 정보화사회로 특징짓는 ‘후기자본주의사회’로 진입하였으며 국제화 움직임에 따라, 특히 아시아 금융위기 이후 소위 국제표준과 개방이 강조되고 있다. 이에 따라 회사조직도 일본형 경영의 근간인 종신고용제나 연공서열제를 포기하고 연봉제를 도입하는 사례가 늘고 있다. 정보화나 산업영역의 중복, 급속한 기술혁신 등 눈부시게 변화하는 현대사회에서 그 변화에 신속히 대응할 수 있는 능력을 가진 인재를 필요로 하기 때문이다. 개인과 회사와의 관계 역시 종래의 전인적, 몰아적(沒我的) 현신에서 기능적(부분적), 이해타산적 관여로 바뀌어가고 있다.

⁹⁶ 정수복, “한국인의 모임,” 일상문화연구회 엮음, 『한국인의 일상문화: 자기 성찰의 사회학』 (서울: 한울, 1996); 최준식, 『한국인에게 문화는 있는가』 (서울: 사계절, 1997).

순응의 바탕 위에서 개발독재 정책을 수행하고자 했다. 그 결과, 특히 기업과 공조직 내에는 엄격한 수직적 위계질서와 집단주의적 문화가 큰 변화 없이 유지되었다.

중국에서는 사회주의 혁명을 통해서 유교적인 봉건질서의 근본적인 해체를 시도한 결과, 한국이나 일본과는 엄청나게 다른 조직문화가 확립되었다. 권위와 수직적인 위계질서에 의존하기보다는 비교적 평등하고 개인적인 관계를 중시하는 문화가 형성되었다.

중국 공산당은 전통사회의 근간으로서 봉건질서를 지탱해온 가족문화를 고치는 데 많은 노력을 기울였는데 이것이 조직문화의 변화에 크게 기여하였다. 중국의 전통적인 가족은 세대, 연령, 성이라는 세 가지 관계의 축에 따른 엄격한 위계질서를 가지고 있었다. 자녀에 대한 부모의 권위와 통제력은 도전받기 힘들 정도로 확고했고, 그것은 혼인에 있어서 부모가 당사자의 의견을 고려하지 않고 일방적으로 배우자를 결정하는 관행에서 잘 드러났다. 형제간에는 균분상속으로 대표되는 평등성이 있긴 했지만 연령에 따른 위계질서는 가족 구성원간의 관계를 특징짓는 중요한 요소였다. 부부간의 관계에서 남편은 아내에 비해 우월한 존재로 간주되었고 그에 합당한 통제력을 행사했다. 삼종지도(三從之道)라는 표현에서 잘 드러나듯이 가족 내에서 여성은 가장 열등한 지위를 차지하고 있었다.

중국 공산당은 국민당과의 내전에서 승리하자마자 바로 혼인법 제정과 시행을 통해 전통적인 가족문화를 근원적으로 바꾸려 했다. 1950년 4월에 공포된 혼인법은 부모의 강압에 의한 결혼, 남존여비, 자녀의 이익을 무시하는 모든 봉건적인 혼인제도의 폐지를 명문화하였다. 남녀 혼인의 자유와 일부일처제를 법적으로 보장함으로써 남녀의 권리 평등, 부녀자와 자녀의 합법적인 이익에 대한 보호를 천명하였다. 이런 노력이 항상 성공적인 결과를 가져온 것은 아니지만 세대, 연령, 성에 따른 불평등을 크게 약화시킨 것은 분명하다.

가족문화의 변혁 외에도, 관계의 평등성을 높이려는 노력은 다양한 방면에서 이뤄졌다. 예를 들어, 전통시대에 가정에 얽매어 있던 여성들에게

일자리를 부여함으로써 남녀간의 불평등이 해소되는 결과를 가져왔다. 또 중국 공산당은 지주·신사·자본가 등 전통사회의 지배 엘리트들을 대신하여 조직의 지도자로 부상한 당간부들이 인민 위에 군림하는 새로운 권력자가 되지 않도록 하기 위해 간부와 인민대중간의 평등한 관계를 강조하면서 지속적으로 사상교육과 운동을 전개했다. 농촌의 집체나 도시의 직장 단위 내에서도 직책에 따른 소득 격차와 사회적 거리는 최소화되었다. 이와 같은 다양한 노력의 결과 중국은 한국이나 일본에 비해 훨씬 평등성이 강한 조직문화를 형성하게 되었다.

또 중국 공산당은 혈연, 지연, 학연, 업연 등의 특수한 개인적 관계에 따라 차별적인 기준을 적용하는 특수주의적 도덕관을 지양하고 보편주의에 입각한 동지의식을 강조함으로써⁹⁷(Madsen 1984, 김광익 2000 참고), 집단적 소속감에 기초한 관계 형성의 가능성을 크게 축소시켰다. 종족, 동향회, 동창회, 협회 등과 같이 개인간의 특수한 관계에 기초한 집단들은 해체되었고 그 대신 국가의 통제를 받는 집체나 직장 단위 등의 공식적 조직들이 사람들간의 관계를 지배하게 되었다. 이런 새로운 조직들이 집단적 소속감을 요구하지 않거나 공동체 의식을 고양시키지 않았던 것은 아니지만, 이것들은 과거 전통사회의 특수주의적 집단들에 비해 훨씬 더 합리적이고 개인주의적인 관계의 토대 위에 서 있는 것들이었다. 중국인들이 한국인이나 일본인보다 개인주의적 성향이 강한 것은 이런 구조적 변화와 밀접하게 연결되어 있는 것이다.

현대 중국인은 한국인이나 일본인에 비해 개인주의적 성향을 훨씬 더 강하게 드러내는데(센고쿠 다모쓰·딩치엔 1995, 왕효령 2002, 소노다 시게토 2002 참고), 그것은 중국의 ‘관시’(關係) 문화에도 잘 반영되어 있다. 한국과 중국을 비교할 때, 두 나라 모두 개인 대 개인의 특수한 관계를 활용하려는 경향이 있는 것은 사실이다. 그러나 한국의 경우 중요시되는 관계가 거의 선천적인 것에 가깝다면 중국인들이 ‘관시’를 만들 때는 후천적

⁹⁷ 김광익, “동아시아 담론의 문화적 의미,” 한국정신문화연구원, 『정신문화연구』, 21집 1호 (1998), pp. 3-26.

인 사귀이 상대적으로 더 중요하다. 중국에서도 친척이나 동향, 동창 등의 관계가 중요하긴 하지만 그런 관계에 있는 사람들이 한국처럼 자주 모이는 것도 아니고 또 모이더라도 견고한 집단을 형성할 수 있는 것도 아니다. 한국은 동향, 동문, 동창, 동기, 동아리 등과 같이 가정의 범위를 넘어서서 개인과 사회를 연결시켜 주는 매개적인 집단들이 많이 존재하고 같은 집단에 속한 사람들 사이에는 상당히 강한 결속력이 작용한다. 그런 점에서 한국사회는 준가족적 온정주의를 통해 집단으로 뭉치는 경향이 강하고 중국은 각 개인이 하나 하나의 독립된 원자로서 일대일의 관계를 통해 서로 연결되는 경향이 강하다고 할 수 있다.⁹⁸

중국은 한국이나 일본과에 비해 온정주의와 집단주의가 약하고 수직적 상하관계가 분명하지 않다. 이것은 서로 다른 조직문화를 가진 사람들이 하나의 집단을 이루게 될 때 확실하게 드러난다. 중국에 진출한 한국 기업의 노사관계가 좋은 예를 제공한다.(김윤태 1998: 167-197, 대한무역투자진흥공사 1999: 247-253 장수현 2001 참고).

중국에 있는 한국 기업들의 경우, 한국인 관리자와 중국인 직공 사이에 문화적 오해와 충돌이 자주 발생하는 편이다. 중국 회사는 한국 회사와는 달리 수직적 위계질서와 준가족적 온정주의가 거의 없는 편이며 회사는 경쟁의 장소로 인식되는 경향이 강한데, 한국 회사에서는 상하급자간에 뚜렷한 위계가 존재하며 연공서열적인 문화가 강하므로 갈등의 소지가 많은 것이다.⁹⁹ 예를 들어, 한국 회사에 근무하는 중국인 직원들은 상급자에 대해 깎듯하게 예를 지킬 것을 요구하거나 하급자들을 인격적으로 모욕하는 한국인 관리자들에게 많은 불만을 가지고 있다. 한국인 관리자들은 중국인 직원들의 잦은 이직을 회사에 대한 충성심이 약한 탓으로 돌리며, 자기 일만 끝내고 먼저 퇴근하는 중국인 직원들이 이기적이라고 느낀다. 그러나 중국인 직원들에게 회사는 경쟁의 장소이며 경력을 쌓는 곳이므로 부서 중심의 협동을 강조하고 회사에 대한 충성심을 요구하는 한국

⁹⁸ 왕샤오링, “한국과 중국의 문화적 차이에 대하여,” 『중국의 창』, 창간호 (2003), pp. 129-130.

⁹⁹ 위의 글, p. 132.

인 관리자들을 이해하기 힘들다. 이처럼 서로 다른 조직문화를 가진 사람들이 만나는 현장에서는 계속해서 문화적 차이에 뿌리를 둔 갈등과 충돌이 발생하고 있다.

결론적으로 말하면, 동아시아 3국 중에서 중국은 다른 두 나라와 뚜렷하게 차이가 나는 조직문화를 가지고 있고 이런 차이 때문에 서로 간에 심각한 오해와 문화적 충돌이 발생하기 쉽다. 동아시아의 문화적 유사성을 가정하는 논의는 현재 여러 곳에서 진행되고 있는 이와 같은 갈등의 고리들을 직시할 필요가 있다.

5. 소결

이상에서 살펴본 것처럼, 우리는 ‘동(북)아시아문화공동체’가 전제로 하는 동아시아 세 나라간의 문화적 공통성이 사실상 불확실한 근거 위에서 논의되고 있음을 알 수 있다. 물론 서구문화와 대비시킬 때 한국, 중국, 일본의 문화가 서로 근접성을 갖고 있다고 말하는 것은 타당하지만, 그러한 근접성이 지역공동체로 발전할 수 있는 확실한 기반을 제공하는 것이냐에 대해서는 의문의 여지가 있다고 하겠다.

동아시아 3국의 국민들 사이에 어느 정도의 정서적 공감대 혹은 근접성이 있는 것 또한 사실이다. 가령 가족 중심의 가치관이나 서로의 정서에 관한 이해가 유럽이나 여타 지역 사람들에 비하여 상대적으로 훨씬 더 쉬울 수 있다. 한국에서 제작된 가정을 소재로 한 TV 드라마들이 중국에서 상당한 주목을 끌고 있는 현상이라든가, 동아시아 3국에서 서로를 찾는 관광객이나 방문객들이 한자 간판이나 건축물, 비슷한 외양과 관습 등을 보면서 느끼는 친근감은 그런 정서적 공감대를 보여주는 증거일 수 있다. 그러나 문제는 이런 정도의 공감대가 하나의 지역공동체를 지탱할 만큼 튼튼한 토대를 이룰 수 있는가 하는 것이다.

동북아 3국 사이에는 아직 해결되지 않은 많은 문제점이 존재하며 현

제도 생성되고 있다. 예를 들어, 중국에 진출한 한국 기업에서 현재 진행되고 있는 문화적 오해와 갈등은 단순히 국지적인 문제로 남는 것이 아니라 중국인들에게 한국에 대한 부정적인 이미지와 편견을 심게 되고 그것은 결국 서로간에 존재하는 어느 정도의 문화적 공감대와 정서적 친근감을 침식하기 쉽다. 그렇다면 우리가 좀더 주목해야 할 것은, 흔히 동아시아 3국간에 존재한다고 믿는 그 근거가 불확실한 문화적 근접성이 아니라 서로간에 오해를 불러일으키고 균열과 분쟁을 초래하는 문화적 충돌의 현상이다. 다시 말하면, 미약한 공통성에 기대어 거대한 공동체에 대한 논의의 하기보다는 서로간의 정서적 거리를 멀어지게 만드는 심각한 문제점들을 찾아 해결하는 것이 더 시급하고 중요하다는 것이다.

일본과 한국, 일본과 중국, 중국과 한국의 관계는 식민지 지배와 전쟁이라는 역사적 오점으로 얼룩져 있어서 서로간에 신뢰의 관계를 회복하는 것이 무척 어려운 실정이다. 일본은 아직 과거의 잘못에 대해서 진실된 반성을 하지 않고 있으며 그에 따라 한국, 중국을 비롯한 아시아 여러 국가의 국민들로부터 깊은 신뢰를 얻지 못하고 있다. 동아시아의 문화공동체를 구축하는 것이 상호에 대한 신뢰로부터 출발해야 한다는 점을 고려할 때 이와 같은 일본의 태도는 공동체 구상에 가장 치명적인 장애로 작용할 수 있다.

유럽공동체(EU)의 경우, 독일이 공동체 형성에서 주도적인 역할을 할 수 있었던 것은 2차세계대전에서 독일이 저질렀던 잘못에 대해 철저하게 반성하였기 때문에 가능하였다. 독일은 시민교육을 통해 어두운 과거사를 정확하게 알리고 반성함으로써 동일한 잘못이 재발되는 일이 없도록 최선의 노력을 다했다. 그랬기 때문에 주변국들을 설득하여 협력적인 인식을 제고할 수 있었다. 독일과 비교할 때 일본은 과거사에 대한 명확한 반성과 사과를 하지 않고 있을 뿐 아니라 최근에는 아시아 국가들에 대한 식민 지배로 빚어진 비극들에 대한 책임을 부정하는 우익의 목소리가 점점 더 높아가고 있다. 그에 따라 일본에 대한 주변국의 신뢰가 매우 약한 것이 현재의 실정이며, 이런 상황에서 동아시아문화공동체를 서로 논의하

는 것은 비생산적일 수밖에 없다.

따라서 우리에게 필요한 것은 동아시아의 문화적 공통성에 대한 신화를 만들어가는 것이 아니라 미래를 구상하는 데 장애로 작용하는 과거와 현재의 문제를 공동의 노력을 통해 진지하게 성찰하고 극복하는 작업이다. 이것은 국가 대 국가의 협상뿐 아니라 지식인간의 교류와 공동연구를 포함하여 다양한 구성원들 간의 네트워크 구축을 통해 장기적으로 추구되어야 할 것이다.

IV

결론 및 제언

동북아 문화공동체라는 개념은 동북아라는 지리적 경계 내에 문화적 동질성이 존재한다는 것을 전제로 한다. 그리고 그러한 문화적 동질성은 이 지역의 고유한 것으로서 동북아를 넘어선 지역의 문화와는 차이를 가져야 한다. 동북아를 하나의 지역단위로 해서 그 내부의 문화적 동질성을 강조하고, 외부와의 문화적 차이를 인식하는 것을 동북아 문화공동체라는 개념은 내포하고 있다. 동북아 내부에도 문화적 차이와 이질성이 존재한다는 것을 인정하지만 그것은 부차적인 현상이고 어떤 기본적인 문화요소를 공유해야 한다는 전제 자체에는 영향을 미치지 않는다. 이러한 전제, 그리고 그 기본적인 문화요소는 전통문화에서 찾을 수 있다는 인식이 기존의 동북아 문화공동체의 논의에 깔려 있다.

문화공동체의 개념을 이와 다른 방식으로 사유하는 것도 가능하다. 어떤 기본적인 문화요소를 공유하지 않으면서도 다양하고 이질적인 문화를 인정하고 공존하는 것에 의해서 문화공동체의 성립이 가능하다고 보는 입장이 있을 수 있다. 이러한 입장에 이름을 붙인다면 다문화주의적 공동체론이라고 할 수 있다. 동북아 문화공동체에 이 입장을 적용시켜 본다면, 굳이 어떤 문화적 동질성을 발견하거나 만들려고 할 필요가 없으며, 현재의 문화적 차이를 그대로 존중하고 인정하면서 우리 의식을 가지는 것으로 충분하다. 앞서의 본질주의적 문화공동체론에 비해서는 보다 유연하고 개방적인 입장이라고 판단되지만, 여전히 타자와 구분되는 우리 의식을 제공하는 근거는 어디에서 찾을 수 있으며, 공동체라는 표현을 유지해야 할 이유가 무엇인가 하는 문제가 남는다.

동북아라는 지역 범위에 대해 한·중·일 3국간에 상이한 인식이 존재하며, 이들의 전통문화에 있어서 우리가 일반적으로 생각하고 있는 것보다 차이가 크다는 것을 이 보고서는 강조하였다. 가(家), 종족(宗族) 등과 같은 사회의 기본적인 단위에 있어서도 그 구성 원리와 실제 관계에서 뚜렷한 차이가 존재하며, 조상숭배나 조직문화와 같이 유교적 규범의 영향을 많이 받았을 것으로 간주되는 영역에서도 실제 관행에 있어서는 차이를 보이고 있다. 즉, 일상적인 생활문화에 있어서 3국간에 문화적

차이가 분명하게 존재하고 있다는 것으로 이들을 유교문화권이라고 묶는 것은 현실을 지나치게 단순화하고 왜곡하는 결과를 낳을 수 있다. 이러한 차이는 근대화 과정에서 비로소 나타나기 시작한 것이 아니고 그 이전의 소위 전통사회에서도 상당한 정도 존재하였다는 점을 분명하게 인식할 필요가 있다.

더구나 한·중·일 3국은 근대화 과정에서 서로 다른 방식으로 전통문화와의 단절과 서구문화의 수용을 경험하였기 때문에 그러한 차이는 더욱 심화되었으며, 전통문화에 대한 평가와 기억에 있어서도 큰 편차를 드러낸다. 물론 3국의 문화에 유사한 면도 찾을 수 있지만, 그것은 여전히 모호한 성격을 띠고 있으며 이러한 유사성만으로 서로간의 일체감이나 공동체 의식을 논하는 것은 현실적으로 상당히 무리가 따른다고 판단된다. 또한 공동체라는 개념은 타자를 우리로부터 배제하는 닫힌 공간을 어느 정도 상정할 수밖에 없기 때문에 동북아에 포함되지 않는 국가로부터 배타적인 내용을 담은 것으로 오해받을 소지를 갖고 있다. 동북아 문화공동체란 개념이 동북아 내부의 관점에서 보거나, 동북아 외부와의 관계라는 측면에서 보았을 때에 이러한 문제를 야기한다고 할 때 문화공동체란 개념에 계속 집착할 필요가 있는가 하는 의문이 든다.

이런 이유에서 동북아 문화공동체란 개념을 대체해서 동북아 문화네트워크라는 개념을 사용하는 것이 보다 적절한 접근방식이 될 수 있다는 것을 결론적으로 제안하고자 한다. 네트워크란 개념은 개별 주체 - 그 단위는 개인, 사회집단, 또는 국가가 될 수 있다 - 를 중심으로 맺어지는 연결망을 의미하는 것으로, 그 네트워크 안에 있는 개별 주체들이 모두 동일한 연결망을 가질 필요가 없으며, 또한 외부로 무한히 확장될 수 있는 개방성을 지니고 있다. 즉, 동북아 문화네트워크는 동북아 문화공동체와는 달리 폐쇄적 지역 경계를 상정할 필요가 없이 각국의 서로 상이한 연결망에서 그 일부를 의미하는 것으로 열린 공간의 성격을 유지한다.

한·중·일 3국이 서로 다른 내용과 비중의 연결망을 갖고 있다는 현실을 고려할 때, 문화공동체 논의에서와 같이 무리하게 하나의 동심원을

만들려는 것보다 다원적 동심원에서 서로 중첩되는 부분에 공동의 관심을 기울이지는 수준에서 정책 제안을 하는 것이 당사국 사이에서 더 쉽게 받아들일 수 있다고 생각된다. 그렇게 함으로써 각국이 갖는 상이한 지역적 관심을 그대로 인정하면서 공동의 관심 영역을 발굴할 수 있기 때문이다.

또한 문화네트워크는 어떤 본질적인 문화적 동질성과 고유성을 찾아야 한다는 부담에서 벗어날 수 있게 한다. 문화네트워크를 형성하기 위해서 반드시 어떤 문화적 동질성이 전제되는 것은 아니며, 문화적 차이와 유사성에 대해 보다 유연하게 대응할 수 있는 여지를 열어둔다. 문화공동체란 개념은 근대 서구에서 민족(국민) 국가를 모델로 해서 생겨난 개념으로 문화 통합을 성취하려는 국가 프로젝트와 밀접한 연관을 갖는 것으로 연상되기 쉬운데(니시카와 나가오 2004: 147), 문화네트워크란 개념을 통해서 국가뿐 아니라 시민사회를 문화교류의 주체로 인식하고, 문화적 통합보다는 차이와 유사성을 동시에 인정하고 경험하는 과정을 강조할 수 있다. 한·중·일 3국간의 문화적 차이가 단지 다르다는 인식을 넘어서서 서로 충돌과 갈등을 야기하기도 하는 현실 상황에서 차이를 서로 이해하고 관용하는 태도를 키우는 문화교류가 더 시급한 과제라고 할 수 있다.

문화적 동질성에 대한 무리한 추구는 문화동화나 문화통합을 강요하는 숨겨진 의도가 있는 것으로 인식될 가능성이 있으며, 중화주의와 일본의 아시아 식민주의에 대한 역사적 기억이 그런 방식으로 작동할 여지가 많다. 문화적 유사성에 대한 인식은 앞으로 다양한 채널을 통한 문화교류에 의해서 자연스럽게 형성될 수 있도록 유도하는 것이 더 바람직하다고 생각된다.

동북아 문화네트워크란 개념은 동북아 문화공동체란 개념에 비해서 동북아 중심주의적 관점을 탈피하는 데에도 일정한 기여를 할 수 있다고 여겨진다. 김대중 정부 때 동남아와 동북아를 포괄하는 동아시아 협력관계를 중요한 정책과제로 채택함으로써 종래의 동북아 중심주의적 동아시아 관에서 벗어나는 데 중요한 진전을 보였던 것에 반해, 현 참여정부에서는

한반도의 통일문제와 중국의 부상을 고려한 배경이 있긴 하지만 동북아 시대를 강조함으로써 협소한 지역 의식으로 회귀한 느낌을 들게 한다. 동북아 문화공동체라는 개념이 제기되는 상황도 이러한 일련의 동향과 무관하지 않다. 이에 반해 동북아 문화네트워크는 여전히 동북아라는 협소한 지역 개념을 수식어로 달고 있긴 하지만, 네트워크란 개념이 외부로 확장되는 연결망을 내포하기 때문에 그러한 폐쇄성을 약화시키는 데 도움이 된다. 동아시아 문화네트워크, 나아가서는 아시아 문화네트워크의 한 부분을 차지하는 것으로 동북아 문화네트워크를 위치시킴으로써 단절보다는 연결의 측면을 부각시킬 수 있을 것이다. 그것이 오늘날의 문화교류가 동북아라는 지역공간을 넘어서서 보다 넓은 지역으로 이동하고 있는 현상과도 부합하며, 최근 중국과 일본이 동남아와의 연계를 중시하면서 동아시아 협력체 구성에 적극적으로 나서고 있고 이에 대한 논의가 “아세안+3” 정상회의를 통해서 구체화되고 있는 국제정치적 맥락과 상치되지 않는 접근방법이 될 수 있다.

이 보고서에서 한국과 중국과 일본 3국 사이의 문화적 차이에 대해 강조한 이유는 진정한 협력은 차이를 제대로 이해하고 그것을 받아들이는 것으로부터 출발할 수 있다고 생각하기 때문이다. 물론 서로간의 문화적 유사성을 발견하는 것이 정서적 유대감을 키우는 데 중요한 계기가 되겠지만, 그러한 유사성이 피상적인 수준에 머무른다면, 사람들의 현실 인식과 괴리가 크다면 기대하는 것과 같은 긴밀한 정서적 유대감을 만드는 데에는 한계가 있을 것이다.

또한 협력적 아시아 인식을 모색하기 위해서는 문화공동체적 접근방법보다는 문화네트워크적 접근방법이 필요하다고 생각된다. 그 이유는 문화공동체라는 개념이 집단 내부에서는 보다 강력한 유대와 협력을 표상하지만, 동시에 타자를 배제하는 성격을 내포하고 있고, 집단 내부에서도 어떤 문화요소를 중심적인 것으로 상정함으로써 집단 내부에 또다시 중심과 주변의 분화를 초래할 가능성이 크기 때문이다. 특히 동북아의 역사에서 중국문화의 위상이 압도적으로 크고, 중국과 일본이 서로 주도권 경쟁

을 벌이며 경합하는 현실을 고려할 때 동북아 문화공동체론은 이러한 문제를 비껴나가기 어렵다고 생각된다. 문화네트워크는 문화공동체에 비해 느슨한 연대를 상정하는 것으로 정책목표로서는 덜 매력적으로 보일 수 있지만, 한·중·일 3국간의 관계나 동남아를 포함한 동아시아적 전망을 고려할 때 보다 현실적인 방안이라고 생각된다. 오늘날의 문화교류가 지역적 폐쇄성을 넘나드는 방식으로 진행된다고 할 때, 이러한 문화현상을 고전적인 문화공동체 관념으로 포착하고 고정시키기 보다는, 문화네트워크라는 보다 열린 개념으로 이해하고 활성화하는 것이 바람직하다. 협력적 아시아 인식도 반드시 공동체적 의식의 함양에 의해서만 확보되는 것은 아니며, 네트워크적 협력관계를 구축하는 과정에 의해서 만들어져 나갈 수 있을 것이다. 어떤 본질적인 문화적 동질성의 추구보다는, 다양한 차원에서 부분적으로 존재하는 문화적 유사성을 확인하고, 동시에 다양한 문화적 차이가 공존하는 양상을 인식하고 수용하는 방식으로 협력적 아시아 인식을 추구해나갈 필요가 있다. 문화네트워크는 개별 주체의 적극적인 역할을 인정하고, 쌍방간에 또는 다자간에 다양한 채널을 통해 맺어지는 관계를 중시함으로써 이러한 의미에서의 협력적 아시아 인식을 형성하는 데 현실적인 수단을 제공할 수 있다. 이러한 새로운 인식틀 하에서 한국이 할 수 있는 역할을 찾는 것이 교량적 역할 또는 중심적 역할과 관련해서 계속 제기되는 중심과 주변의 이분법적 구도를 피해갈 수 있는 방법이 될 것으로 기대한다.

참고문헌

1. 단행본

- 강상중·이경덕 역. 『동북아시아 공동의 집을 향하여』. 뿌리와 이파리, 2002.
- 강태훈 외 편. 『동아시아 지역질서와 국제관계』. 도서출판 오름, 2002.
- 고병익. 『東아시아의 傳統과 近代史』. 삼화원, 1984.
- _____. 『동아시아사의 전통과 변용』. 문학과지성사, 1996.
- 국제한국학회 편. 『실크로드와 한국문화』. 소나무, 1999.
- 권희영. “한국 근대화와 가족주의 담론.” 문옥표 외. 『동아시아 문화전통과 한국사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』. 백산서당, 2001.
- 기시모토 미오·미야자와 히로시. 김현영·문순실 역. 『조선과 중국 근세 오백년을 가다: 일국사를 넘어선 동아시아 읽기』. 역사비평사, 2003.
- 김복수 외. 『문화의 세기 한국의 문화정책』. 보고서, 2003.
- 도이힐러, 마르키나. 이훈상 역. 『한국 사회의 유교적 변환』. 아카넷, 2003.
- 라오웨이. 이향중 역. 『저 낮은 중국: 인터뷰로 보는 중국 인민의 과거와 현재』. 이가서, 2004.
- 로이드 E. 이스트만. 이승휘 역. 『중국사회의 지속과 변화』. 돌베개, 1999.
- 마저리 울프, 문옥표 역. 『지연된 혁명: 중국 사회주의하의 여성생활』. 한울, 1988.
- 모리스 프리드만, 김광익 역. 『동남부 중국의 종족조직』. 일조각, 1996.
- 미야자와 히로시, 노영구 역. 『양반: 역사적 실체를 찾아서』. 강, 1996.
- 백영서·전형준·정문길·최원식 편. 『동아시아, 문제와 시각』. 문학과지성사, 1995.
- 백영서. 『동아시아의 귀환: 중국의 근대성을 묻는다』. 창작과비평사, 2000.

- 사회와 철학연구회 편. 『사회와 철학 5: 동아시아 사상과 민주주의』. 사회와 철학연구회, 2003.
- 새천년준비위원회 편. 『동북아시아 문화의 지역성과 세계성』. 새천년준비위원회, 2000.
- 성균관대학교 동아시아 유교문화권 교육·연구단 편(최영진·지준호 책임 편집). 『동아시아 유교문화의 새로운 지향』. 청어람미디어, 2004.
- 썬꺼. 류준필 외 역. 『아시아라는 사유공간』. 창비, 2003.
- 아마무로 신이찌. 양성모 역. 『여럿이며 하나인 아시아』. 창비, 2003.
- 양기웅 편. 『동아시아 협력의 역사·이론·전략』. 소화, 1999.
- 에드워드 E. 사이드. 박홍규 역. 『오리엔탈리즘』. 교보문고, 1991.
- 와다 하루키. 이원덕 역. 『동북아시아 공동의 집』. 서울: 일조각, 2004.
- 이광규. 『한국가족의 사회인류학』. 집문당, 1998.
- 이와부치 고이치·히라타 유키에. 전오경 역. 『아시아를 잇는 대중문화, 또 하나의 문화』. 2004.
- 이와사키 이쿠오. 최은봉 편역. 『아시아 국가와 시민사회』. 을유문화사, 2002.
- 이원덕 외. 『탈냉전기 한일관계의 쟁점연구』. 집문당, 1998.
- 임계순. 『중국인이 바라본 한국』. 삼성경제연구소, 2002.
- 임흥빈. 『인권의 이념과 아시아가치론』. 아연출판부, 2003.
- 자넬리, 로저·임돈희. 김성철 역. 『조상의례와 한국사회』. 일조각, 2000.
- 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『동아시아, 문제와 시각』. 문학과지성사, 1995.
- _____. 『발견으로서의 동아시아』. 문학과지성사, 2000.
- _____. 『주변에서 본 동아시아』. 문학과지성사, 2004.
- 정재서 편. 『동아시아 연구, 글쓰기에서 담론까지』. 살림, 1999.
- 조한혜정 외. 『한류와 아시아의 대중문화』. 연세대학교출판부, 2003.
- 최원식·백영서 편. 『동아시아인의 ‘동양’ 인식: 19-20세기』. 문학과지성사, 1997.

- 최준식. 『한국인에게 문화는 있는가』. 사계절, 1997.
- 한경구. 『공동체로서의 회사: 일본기업의 인류학적 연구』. 서울대학교출판부, 1995.
- 한국동북아지식연대 편. 『동북아공동체를 향하여: 아시아 지역통합의 꿈과 현실』. 동아일보사, 2004.
- 한상일. 『아시아 연대와 일본제국주의』. 오름, 2002.
- 한상희. “동아시아 공동체에 대한 한·중·일의 인식과 전략.” 『安岩法學』 제15호. 2003.
- Ahern, Emily. *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press, 1973.
- Hsu, Francis L. K.. *Under the Ancestor's Shadow: Kinship, Personality, and Social Mobility in Village China*. New York: Doubleday, 1948.
- Johnson, Chalmers. *Japan: Who Governs? The Rise of the Developmental State*. New York & London: W.W. Norton & Company, 1995
- Nakane, Chie. *Kinship and Economic Organization in Rural Japan*. New York: Humanities Press, 1967.
- Osgood, Cornelius. *The Koreans and Their Culture*. New York: The Ronald Press Company, 1951.
- Smith, Robert J. *Ancestor Worship in contemporary Japan*. Stanford: Stanford University Press, 1974

2. 논문

- 고병익. “동아시아 나라들의 상호 소원과 통합.” 정문길·최원석·백영서·전형준 편. 『동아시아, 문제와 시각』. 문학과지성사, 1995.
- 고재광. 『동아시아 담론에 관한 비판적 고찰: 역사적 전개과정 및 서구 담론과의 조응을 중심으로』. 서강대학교대학원 정치학석사 학위논문, 2000.
- 국민호. “동아시아 경제발전과 유교.” 『한국사회학』. 31집. 1997년 봄호.
- 김광익. “동아시아 담론의 문화적 의미.” 한국정신문화연구원. 『정신문화연구』. 21집 1호. 1998.
- _____. “동아시아 담론의 실제: 그 분석과 해석.” 정재서 편. 『동아시아 연구, 글쓰기에서 담론까지』. 살림, 1999.
- _____. “조상숭배와 사회조직의 원리: 한국과 중국의 비교.” 『한국문화인류학』. 18집. 1986.
- 김성례. “문화에 대한 사회적 관심의 고조와 인류학 교육.” 『한국문화인류학』. 27집. 한국문화인류학회, 1995.
- 김성철. “한국 기업과 가족주의: 한국인의 가족에 대한 인식과 기업 경영에의 적용.” 문옥표 외. 『동아시아 문화전통과 한국사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』. 백산서당, 2001.
- 김용복. “동북아시아, 위기인가 발전인가: 새로운 도전과 갈등, 경쟁 그리고 협력.” 『황해문화』, 2000년 봄호.
- 김원배. “동북아 중심 구상의 재검토.” 『창작과비평』, 2003년 여름호.
- 김은실. “‘동아시아 담론’의 문화 정체성에 대한 문제 제기.” 정문길·최원석·백영서·전형준 편. 『발견으로서의 동아시아』. 문학과지성사, 2000.
- 김현미. “‘한류’ 담론 속의 욕망과 현실.” 『당대비평』. 19집, 2002.
- 니시카와 나가오. “동북아시아 문화공동체의 가능성.” 『평화와 변영의 동북아문화공동체 형성을 위한 정책 연구』. 인문사회연구회 주관 국

- 제학술회의, 2004. 10. 25.
- 문옥표. “일본의 가족: 전통적 제도와 현대적 변용.” 문옥표 외. 『동아시아 문화전통과 한국사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』. 백산서당, 2001.
- 박제훈. “동북아경제공동체, 쟁점과 제안.” 한국동북아지식인연대 편. 『동북아공동체를 향하여』. 2004.
- 배궁찬. “ASEAN+3 협력과 동아시아 정체성.” 『동남아시아연구』. 13집 1호. 2003.
- 백영서. “프롤로그: 주변에서 동아시아를 본다는 것.” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『주변에서 본 동아시아』. 문화과지성사, 2004.
- 백원담·이춘길 외. “동북아시아 문화교류 협력 방안 연구.” 『국회문화관광위원회 보고서』. 2003.
- 사카모토 요시카즈. “동북아의 지성적 공동체 구축: 문제와 전망들.” 『황해문화』. 2002년 봄호.
- _____ · 최원식 · 박명규(좌담, 황해문화편집부 정리). “동북아 공동체의 구축, 이상과 현실.” 『황해문화』. 2002년 봄호.
- 송주명. “일본의 ‘새로운 아시아주의’: 그 사회경제적 기반과 성격.” 『국제·지역연구』. 11집 1호. 2002.
- 송희연. “동북아 경제 중심국가 건설.” 한국동북아지식인연대 편. 『동북아공동체를 향하여』. 동아일보사, 2004.
- 신용철. “동북아 지역의 문화공동체 구상: 동북아 지역의 문화와 조선족을 통한 문화적 교류 협력.” 『東洋學研究 6』. 2000.
- 신윤환. “동아시아의 지역협력: 탈동북아중심주의적 관점.” 한국동남아연구소 월례발표회 발표문. 삼성경제연구소, 2004. 5. 29.
- 아리프 딜릭. “아시아-태평양권이라는 개념.” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『발견으로서의 동아시아』. 문화과지성사, 2000.
- 와타나베 히로시. “동북아시아 문화공동체: 가능성을 검진한다.” 『평화와 번영의 동북아문화공동체 형성을 위한 정책 연구』. 인문사회연구

- 회 주관 국제학술회의, 2004. 10. 25.
- 왕샤오링. “한국과 중국의 문화적 차이에 대하여.” 『중국의 창』 창간호. 2003.
- 우정은. “한국의 미래를 비추는 세 개의 거울.” 『창작과비평』. 2003년 여름호.
- 유석춘. “유교자본주의의 가능성과 한계.” 『전통과 현대』. 1997년 여름호.
- _____. “동아시아 ‘유교자본주의’ 재해석 : 제도주의적 시각.” 『전통과 현대』. 1997년 겨울호.
- 이광규. “동족집단과 조상숭배.” 『한국문화인류학』. 9집. 1997.
- 이수훈. “동북아시아대론.” 한국동북아지식연대 편. 『동북아공동체를 향하여』. 동아일보사, 2004.
- 자오팅양. “‘거리’개념을 논하며.” 『평화와 변영의 동북아문화 공동체 형성을 위한 정책 연구』. 인문사회연구회 주관 국제학술회의, 2004. 10. 25.
- 장수현. “사회주의하 중국의 가족.” 문옥표 외. 『동아시아 문화전통과 한국 사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』. 백산서당, 2001.
- 장철수. “중국의례가 한국의례 생활에 미친 영향.” 『한국문화인류학』. 6집. 1973-1974.
- 전영평. “동북아문화공동체와 한국의 역할.” 『평화와 변영의 동북아문화공동체 형성을 위한 정책 연구』. 인문사회연구회 주관 국제학술회의, 2004. 10. 25.
- 전영평·박경하. “평화와 변영의 동북아 문화공동체 형성: 동북아 상호이익과 갈등극복을 위한 방안.” 통일연구원 학술 회의 발표문. 2003.
- 정공식. “16세기 첩자의 제사 승계권.” 『사회와 역사』. 통권 53. 문화과지성사, 1998.
- 정수복. “한국인의 모임.” 일상문화연구회 엮음. 『한국인의 일상문화: 자기성찰의 사회학』. 한울, 1996.

- 조병한. “동아시아의 역사 서술과 당면 과제.” 정재서 편. 『동아시아 연구, 글쓰기에서 담론까지』. 살림, 1999.
- _____. “90년대 동아시아 담론의 개관.” 정재서 편. 『동아시아 연구, 글쓰기에서 담론까지』. 살림, 1999.
- 조한혜정. “6일간의 시간여행: 글로벌, 아시아, 그리고...” 『당대비평』. 19집. 2002.
- 주영하. “젓가락의 닻음과 숟가락의 다름: 한·중·일 삼국의 일상생활사에 대한 역사인류학적 접근.” 국제한국학회 편. 『실크로드와 한국 문화』. 소나무, 1999.
- 지명관. “전환기의 동아시아: 지정학적 발상에서 지정 문화적 발상으로.” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『발견으로서의 동아시아』. 문학과지성사, 2000.
- 최원식. “탈냉전 시대와 동아시아적 시각의 모색.” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『동아시아, 문제와 시각』. 문학과지성사, 1995.
- _____. “한국 발(發) 또는 동아시아발 대안: 한국과 동아시아.” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『발견으로서의 동아시아』. 문학과지성사, 2000.
- _____. “에필로그: 주변, 국가주의 극복의 실험적 거점 - 동아시아론 보유(補遺).” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『주변에서 본 동아시아』. 문학과지성사, 2004.
- 황신니앤. “한류속을 달리는 <지하철 1호선>.” 『Image of Korea』 창간호, 2002.
- 한경구. “동아시아의 경영 문화: 가능성과 한계의 모색.” 정문길·최원식·백영서·전형준 편. 『발견으로서의 동아시아』. 문학과지성사, 2000.
- _____. “일본의 전통적 임의결사와 근대화.” 문옥표 외. 『동아시아 문화 전통과 한국사회: 한·중·일 문화비교를 위한 분석틀의 모색』. 백산서당, 2001.

한상일. “일본에서의 동아시아 공동체논의.” 일본국제화연구회 세미나 발
제문. 2004.

홍대식. “한국기업에서의 연고주의.” 김명언·박영석 편. 『한국 기업문화
의 이해』. 1997.

Deuchler, Martina. “The Tradition: Women During the Yi Dynasty.”
Sandra Mattielli, ed.. *Virtues in Conflict: Tradition and the
Korean Woman Today*. Seoul: Samhwa, 1977.

Jinguo, Wang · Smyth, Russell · Hwee, Tan Dai. “The Role of
Confucian Values in East Asian Development: Before and
after the Financial Crisis.” *Journal of International and Area
Studies*, Vol. 7, No. 1. 2000.

Peterson, Mark. “Adoption in Korean Genealogies: Continuation of
Lineage.” *Korea Journal*. Vol. 14, No. 1. 1974.

Thomas, Nick. “ASEAN+3: Community Building in East Asia?.”
Journal of International and Area Studies, Vol. 8, No. 2.
2001.

최근 발간자료 안내

연구총서

2002-01	통일한국의 비핵정책: 통일과정에서 통일이후를 바라보며	전성훈	저	8,000원
2002-02	남북 환경·에너지협력 활성화 전략 연구	손기웅	저	8,500원
2002-03	미국의 MD체제 추진 실태와 국제사회의 반응	이현경 외	공저	9,000원
2002-04	북한의 맑스-레닌주의와 주체사상의 비교연구	서재진	저	8,500원
2002-05	북한사회의 상징체계 연구	이우영	저	5,500원
2002-06	북한인권과 유엔인권레짐	최의철	저	6,000원
2002-07	김정일 정권의 외교 전략	박영규	저	4,000원
2002-08	북한의 대남 정책 특징	전현준	저	4,000원
2002-09	김정일 현지지도의 특성	이교덕	저	4,000원
2002-10	김정일총서	박형중 외	공저	10,000원
2002-11	“불량국가” 대응 전략	박형중	저	4,500원
2002-12	파키스탄-인도-북의 核政策	정영태	저	4,500원
2002-13	북한 종교정책의 변화와 종교실태	김병로	저	6,000원
2002-14	9.11테러사태 이후 미국의 대북정책과 북미관계 전망	최진욱	저	4,000원
2002-15	북한의 국가위험도 측정모델 개발연구	김규륜	저	3,000원
2002-16	남북한 관계의 제도적 발전 : 이론과 실제	김학성	저	5,500원
2002-17	북한의 대량살상무기 개발과 한국의 대응	홍관희	저	5,000원
2002-18	북한 협동농장 개편방향에 관한 연구	김영윤	저	7,000원
2002-19	북한경제의 변화 “이론과 정책”	오승렬	저	4,500원
2002-20	북한 농업의 개발전략과 남북한 농업협력	최수영	저	4,500원
2002-21	남북협력 증진을 위한 군사적 조치의 이행방안	박종철	저	4,000원
2002-22	북한핵문제와 남북관계의 진로	김학성 외	공저	8,500원
2002-23	남북한 및 미국의 3자 관계와 평화공존	박영호	저	5,000원
2002-24	북한의 핵개발계획 인정과 우리의 정책방향	허문영	저	4,500원
2002-25	화해협력정책과 남북한 미래상 연구	조민	저	4,500원
2002-26	남북한 사회문화공동체 형성 방안 연구	조한범	저	3,500원
2002-27	새로운 남북협력모델의 모색	임강택	저	5,000원
2002-29	통일시나리오와 통일과정상의 정책추진방안 (이론적 모델)	박영호	저	4,500원
2002-30	통일시나리오와 통일과정상의 정책추진방안 (점진적 시나리오)	조한범 외	공저	6,000원
2002-32	미국의 대·반테러 세계전략과 대북전략	이현경	저	6,000원
2002-33	일본의 대한반도 정책: 변화와 추이	김영춘	저	4,500원
2002-34	21세기 한국의 발전구상과 대북전략	배정호	저	5,000원
2002-35	韓半島 平和體制 構築과 中國	최춘흠	저	3,500원

2002-36	통일독일의 적극적 외교정책과 한반도	여인곤	저	7,000원
2002-37	미국의 동아시아 전략과 한반도	김국신	저	4,000원
2003-01	북한의 인권부문 외교의 전개방향	최의철	저	6,500원
2003-02	북한이탈주민의 지역사회 정착	이우영	저	5,000원
2003-03	「조선녀성」 분석	임순희	저	6,000원
2003-04	북한의 개인숭배 및 정치사회화의 효과에 대한 평가연구	서재진	저	6,500원
2003-05	21세기 미,중,일,러의 한반도정책과 한국의 대응방안	여인곤 외	공저	8,500원
2003-06	부시 행정부의 군사안보전략	이헌경	저	5,000원
2003-07	일본의 군사안보전략과 한반도	김영춘	저	4,000원
2003-08	중국의 한반도 안보전략과 한국의 안보정책 방향	최춘흠	저	3,500원
2003-09	한반도 평화정착 추진전략	박영호 외	공저	8,500원
2003-10	핵문제 전개 및 내부 정치변동의 항배와 북한 변화	박형중	저	7,000원
2003-11	미국의 대이라크전쟁 이후 북·미관계 전망	최진욱	저	5,000원
2003-12	북한의 후계자론	이교덕	저	4,500원
2003-13	김정일 정권의 안보정책: 포괄적 안보개념의 적용	박영규	저	5,500원
2003-14	북한의 사회통제 기구 고찰: 인민보안성을 중심으로	전현준	저	4,000원
2003-15	핵 문제 해결 과정에서 남북관계 및 북한 경제지원 시나리오	박형중 외	공저	10,000원
2003-16	통일예측모형 연구	박영호 외	공저	8,000원
2003-17	동북아 안보·경제 협력체제 형성방안	박종철 외	공저	10,000원
2003-18	국제적 통일역량 강화방안	황병덕 외	공저	10,000원
2003-19	북한 재산권의 비공식 이행	임강택 외	공저	5,000원
2003-20	북한 노동력 활용방안	최수영	저	3,500원
2003-21	대북 인도적 지원의 영향력 분석	이금순	저	5,500원
2004-01	인도주의 개입에 대한 국제사회의 동향	최의철	저	6,000원
2004-02	A CRITICAL JUNCTURE	최진욱	저	4,000원
2004-03	식량난과 북한여성의 역할 및 의식변화	임순희	저	5,000원
2004-04	통일 이후 갈등해소를 위한 국민통합 방안	박종철 외	공저	10,000원
2004-05	미·중 패권경쟁과 동아시아 지역패권 변화 연구	황병덕 외	공저	9,500원
2004-06	중국의 부상에 대한 일본의 인식과 군사력 강화	김영춘	저	4,000원
2004-07	주한미군 감축 및 재배치와 한국의 국가안보	홍관희	저	4,500원
2004-08	남북경협 실패사례 연구: 대북 경협사업의 성공을 위한 정책과제	김영윤	저	7,500원
2004-09	북한의 핵 폐기 가능성과 북·미관계	정영태	저	5,000원
2004-10	미국의 대북인권정책 연구	김수암	저	6,000원
2004-11	김정일 시대 북한의 정치체제	박형중 외	공저	10,000원
2004-12	미국의 한반도 정책과 통일문제	박영호	저	5,500원
2004-13	북한의 경제특구 개발과 외자유치 전략: 개성공업지구와 금강산관광특구를 중심으로	임강택 외	공저	6,000원
2004-14	7·1조치 이후 북한의 체제 변화: 아래로부터의 시장사회주의화 개혁	서재진	저	7,500원

2004-15	CSCE/OSCE의 분석과 동북아안보협력에 주는 시사점	손기웅	저	5,000원
2004-16	남북 사회문화공동체 형성을 위한 대내적 기반구축방안: 통일문제의 갈등구조 해소를 중심으로	조한범	저	4,500원
2004-17	국제적 통일역량 실태분석	여인곤 외	공저	9,000원
2004-18	대북지원민간단체의 남북교류협력 연구	이금순	저	5,000원
2004-19	<7·1경제관리개선조치> 이후 북한경제 변화 전망: 실질소득의 변화를 중심으로	최수영	저	4,000원
2004-20	1994 ~ 2000년 북한기근: 발생, 충격 그리고 특징	이 석	저	9,000원

북한인권백서

북한인권백서 2002	서재진 · 최의철 · 김병로 외	공저	8,500원
<i>White Paper on Human Rights in North Korea 2002</i>	서재진 · 최의철 · 이우영 외	공저	9,500원
북한인권백서 2003	서재진 · 최의철 · 이우영 외	공저	9,500원
<i>White Paper on Human Rights in North Korea 2003</i>	서재진 · 최의철 · 이우영 외	공저	10,000원
북한인권백서 2004	이금순 · 최의철 · 이우영 외	공저	10,000원
<i>White Paper on Human Rights in North Korea 2004</i>	이금순 · 최의철 · 서재진 외	공저	10,000원

연례정보고서

2002	통일환경 및 남북한 관계: 2002~2003	6,000원
2003	통일환경 및 남북한 관계 전망: 2003~2004	6,000원

학술회의총서

2002-01	한반도 평화정착의 현황과 전망	4,500원
2002-02	북한 체제의 현주소	7,000원
2002-03	남북관계 발전과 한반도 평화정착	6,500원
2002-04	북한의 변화와 남북관계	5,500원
2002-05	한반도 평화정착과 국제협력	6,500원
2003-01	신정부 국정과제 추진방향	5,000원
2003-02	한반도 평화변영과 국제협력	5,500원
2004-01	김정일 장권 10년: 변화와 전망	10,000원
2004-02	한반도 안보정세변화와 협력적 자주국방	10,000원
2004-03	한반도 및 동북아의 평화와 번영	8,000원
2004-04	남북한 교류(화해) · 협력과 NGO의 역할	7,500원
2004-05	한반도 평화회담의 과거와 현재	5,500원
2004-06	북한경제와 남북경협: 현황과 전망	6,500원
2004-07	한국 및 미국의 국내환경변화와 한반도 평화	10,000원

논 총

통일정책연구, 제11권 1호 (2002)	10,000원
통일정책연구, 제11권 2호 (2002)	10,000원
통일정책연구, 제12권 1호 (2003)	10,000원
통일정책연구, 제12권 2호 (2003)	10,000원
통일정책연구, 제13권 1호 (2004)	10,000원
<i>International Journal of Korean Unification Studies</i> , Vol. 11, No. 1 (2002)	8,500원
<i>International Journal of Korean Unification Studies</i> , Vol. 11, No. 2 (2002)	10,000원
<i>International Journal of Korean Unification Studies</i> , Vol. 12, No. 1 (2003)	9,000원
<i>International Journal of Korean Unification Studies</i> , Vol. 12, No. 2 (2003)	10,000원
<i>International Journal of Korean Unification Studies</i> , Vol. 13, No. 1 (2004)	10,000원

영문초록

2003-1 KINU Research Abstracts '02	10,000원
------------------------------------	---------

협동연구총서

2002-01 남북한 '실질적통합'의 개념과 추진과제			7,500원
2002-02 남북한 실질적 통합을 위한 교류·협력 제도화 방안			10,000원
2002-03 남북경제공동체 형성을 위한 대북투자 방안	김영윤 외	공저	9,000원
2002-04 남북연합기 북한 지역에 시장제도 정착 방안	박형중 외	공저	6,000원
2002-05 남북한 실질적 통합과 주변국 협력 유도 방안	배정호 외	공저	6,000원
2002-06 남북연합 하에서의 남북정치공동체 형성 방안	박영호 외	공저	6,000원
2002-07 남북한 실질적 통합과정에서 주한미군의 위상과 역할	허문영 외	공저	5,500원
2002-08 남북한 통합을 위한 종교교류·협력의 제도화 방안	김병로 외	공저	7,500원
2002-09 남북한 직업교육훈련체제 통합 및 운영방안 연구	강일규 외	공저	8,500원
2002-10 남북한 실질적 통합단계에서의 행정통합의 과제	양현모 외	공저	7,000원
2002-11 남북한 실질적 통합단계의 교육통합 방안 연구	윤종혁 외	공저	6,000원
2002-12 남북한 법통합 및 재산권문제 해결방안 연구	조은석 외	공저	10,000원
2002-13 남북한의 실질적 통합을 위한 청소년 교류·협력 제도화방안 연구	길은배 외	공저	9,000원
2002-14 남북한의 실질적 통합을 위한 여성정책방안	김제인 외	공저	10,000원
2002-15 실질적 통합대비 남북한 농업기술 교류협력 공동 추진 계획	신동완 외	공저	10,000원
2002-16 실질적 통합 단계에서의 남북 문화예술 분야의 통합방안	김동규 외	공저	8,000원

2002-17	2002년 협동연구 요약집			10,000원
2003-01	국내적 통일인프라 실태			10,000원
2003-02	통일정책 추진체계 실태연구	허문영 외	공저	10,000원
2003-03	남북관계의 진전과 국내적 영향	최진욱 외	공저	10,000원
2003-04	법·제도분야 통일인프라 실태 연구	제성호 외	공저	10,000원
2003-05	통일교육의 실태조사 및 성과분석	한만길 외	공저	10,000원
2003-06	국내적 통일인프라 구축을 위한 실태조사: 경제분야	이상만 외	공저	10,000원
2003-07	북한이탈주민 적응실태 연구	이금순 외	공저	10,000원
2003-08	종합결과보고서: 국내적 통일인프라 실태조사	박영규 외	공저	9,000원
2004-01	통일인프라 구축 및 개선방안			10,000원
2004-03	남북관계 개선의 국내적 수용력 확대방안: 분야별 갈등의 원인 및 해소방안	박종철 외	공저	10,000원
2004-04	통일관련 법제 인프라 정비 및 개선방안	제성호 외	공저	10,000원
2004-05	통일지향 교육 패러다임 정립과 추진방안	고정식 외	공저	10,000원
2004-06	경제분야 통일인프라 구축 및 개선방안	양문수 외	공저	10,000원
2004-07	북한이탈주민 분야별 지원체계 개선방안	이금순 외	공저	8,500원
2004-08	종합결과보고서: 국내적 통일인프라 구축 및 개선 방안	김영춘 외	공저	5,500원
2004-09	평화와 번영의 동북아 문화공동체 형성을 위한 정책연구			10,000원
2004-10	동북아 문화공동체 형성을 위한 협력적 아시아 인식의 모색	오명석 외	공저	5,500원

◆ 비매품 ◆

통일정세분석

2002-01	한·미 정상회담 결과분석	김국신, 이현경	
2002-02	북한 최고인민회의 제10기 제5차회의 결과분석	최진욱, 임강택	
2002-03	미국의 북한인권문제 관련 동향분석	서재진, 김수암	
2002-04	한반도 현안에 대한 중국과 미국의 입장	최춘흙	
2002-05	북한의 7·1 '경제관리개선' 조치가 주민생활 변화에 미칠 영향	서재진	
2002-06	후진타오시대 중국의 대내외정책 전망	신상진	
2003-01	중국의 통일외교안보정책 전망 -10기 전인대 1차회의 결과분석-	신상진	
2003-02	북한 핵문제의 경제적 파급효과와 향후 전망	임강택	
2003-03	북한 인권실태에 관한 미국과 국제사회의 동향	최의철, 임순희	
2003-04	한/미 정상회담과 공조방향	이현경, 박영호	
2003-05	일본의 안보개혁과 유사법제 정비	배정호	
2003-06	북한 병력제도 변화와 병력감축 가능성	박형중, 정영태	
2003-07	11기 1차 최고인민회의 개최 동향 분석	박형중	
2004-01	2004년도 북한의 신년 공동사설 분석	박형중, 전현준, 이교덕, 최진욱	

2004-02	최근 북한 변화 및 개혁 동향	북한연구실
2004-03	제13차 남북장관급회담 결과 분석 및 전망	조한범
2004-04	최근 북한의 주요 대남논조: 「민족공조」론 강조의 배경과 의도	박형중
2004-05	미 국무부의 '2004년 북한 인권보고서' 분석	최의철
2004-06	제2차 6자회담 분석과 전망	전성훈
2004-07	제4대 러시아 대선결과 분석	여인곤
2004-08	북한 최고인민회의 제11기 제2차 회의 결과분석	이석, 최진욱
2004-09	제60차 유엔인권위원회의 북한인권결의안 채택과 우리의 고려사항	최의철, 임순희
2004-10	김정일 국방위원장 중국방문 결과 분석	이교덕, 신상진
2004-11	2차 북·일 정상회담 결과분석	김영춘
2004-12	북한의 고농축우라늄(HCU)프로그램 추진 실태	전성훈
2004-13	2004년 상반기 북한 동향	정영태, 최진욱, 박형중, 서재진, 이교덕
2004-14	일본 참의원 선거결과 분석	김영춘
2004-15	남북한 전자상거래 추진방안	김영운, 박정란
2004-16	미의회 '북한인권법': 의미와 전망	김수암, 이금순
2004-17	2004년 미국 대통령선거 동향 분석(I): 케리 민주당 후보의 외교안보정책 방향	박영호, 김국신
2004-18	2004년 미국 대통령선거 동향 분석(II)	김국신, 박영호
2004-19	중국공산당 16기4중전회 결과분석	전병곤
2004-20	2004년 미국 대통령 및 의회 선거 결과 분석	김국신, 박영호
2004-21	중국의 동북공정과 우리의 대응책	전병곤

Studies Series

2004-01	The Successor Theory of North Korea	Kyo Duk Lee
2004-02	Nine Scenarios for North Korea's Internal Development	Hyeong Jung Park
2004-03	The Impact of Personality Cult in North Korea	Jae Jean Suh
2004-04	The Unofficial Exercise of Property Rights in North Korea	Kang-Taeg Lim and Sung Chull Kim
2004-05	A Study of the Social Control System in North Korea: focusing on the Ministry of People's Security	Hyun Joon Chon

통일연구원 定期會員 가입 안내

통일연구원은 통일문제가 보다 현실적인 과제로 대두되고 있는 시점에서 그동안 제한적으로 유관기관과 전문가들에게만 배포해오던 각종 연구결과물들을 보다 폭 넓게 개방하여 전국의 대형 서점에서 개별구입하거나 본원의 定期會員에 가입하여 구독할 수 있도록 하였습니다.

본원의 간행물 분량이 많아 일일이 서점에서 구입하기에는 번거로움이 있을 것이라는 점을 고려하여 定期會員制를 운영하게 되었습니다. 정기회원에게는 본원의 모든 간행물(연구총서, 국문 논총, 영문저널, 학술회의 총서, 판매되지 않는 수시 「정세분석보고서」 등)을 직접 우편으로 우송해드리는 것은 물론 학술회의 초청 등 회원의 권리를 부여하오니 많은 이용을 바랍니다.

1. 정기회원의 구분

- 1) 일반회원: 학계나 사회기관에서의 연구종사자
- 2) 학생회원: 대학 및 대학원생
- 3) 기관회원: 학술 및 연구단체 또는 도서관 등의 자료실

2. 회원가입 및 재가입

- 1) 가입방법: ① 회원가입신청서를 기재하여 회비를 납부하신 入金證과 함께 본 연구원으로 Fax 또는 우편으로 보내주심으로써 정기회원 자격이 취득됩니다.
② 본원 홈페이지(<http://www.kinu.or.kr>)에서 회원가입신청서를 작성하신 후 회비를 납부하신 입금증을 Fax 또는 우편으로 보내주심으로써 정기회원 자격을 취득하실 수 있습니다.
- 2) 연 회 비: 회원자격은 가입한 날로부터 1년간입니다
(기관회원 20만원, 일반회원 10만원, 학생회원 7만원)
- 3) 납부방법: 신한은행 온라인 310-05-006298(예금주: 통일연구원)
- 4) 재 가 입: 회원자격 유효기간 만료 1개월전 회비를 재납부하면 됩니다.(재가입 안내장을 발송)

3. 정기회원의 혜택

- 1) 본 연구원이 주최하는 국제 및 국내학술회의 등 각종 연구행사에 초청됩니다.
- 2) 본 연구원이 발행하는 학술지 「통일정책연구」와 International Journal of Korean Unification Studies를 포함하여 그 해에 발행되는 단행본 연구총서(연평균 30-35권), 학술회의 총서(연평균 5-6권), 정세분석보고서(연평균 5-10권) 등의 간행물이 무료 우송됩니다.
- 3) 본 연구원에 소장된 도서 및 자료의 열람, 복사이용이 가능합니다.
- 4) 시중서점에서 판매되고 있는 지난자료를 50% 할인된 가격에 구입할수 있습니다.
- 5) 저작권과 관련하여 DB서비스를 통해 압축한 자료는 제3자 양도 및 판매를 금합니다.

4. 회원가입 신청서 제출 및 문의처

서울시 강북구 수유6동 535-353 (우편번호: 142-076)

통일연구원 통일학술정보센터 (전화: 901-2559, 901-2529 FAX: 901-2547)

