

한국일본사상사학회 제23차 추계학술대회

“전쟁의 기억과 치유로서의 평화사상,  
그리고 21세기 동아시아 공동체”

일 시 : 2008년 11월 29일(토) 10:00~18:00

장 소 : 숙명여자대학교 진리관 101호

주 최 : 한국일본사상사학회, 숙명여자대학교

후 원 : 동북아역사재단

“이 발표논문 요지집은 2008년도 동북아역사재단의  
지원을 받아 발간되었음.”

## 한국일본사상사학회

Korea Association for Japanese Thought

발행일 : 2008년11월29일 / 발행인 : 정 형 / 발행처 : 한국일본사상사학회

주소 : 448-701 경기도 용인시 수지구 죽전1동 단국대학교 인문관 515호

전화번호 : 031-8005-3054 / 010-5310-1349

홈페이지 : [ttp://www.kajt.or.kr](http://www.kajt.or.kr)

한국일본사상사학회 제23차 추계학술대회

“전쟁의 기억과 치유로서의 평화사상,  
그리고 21세기 동아시아 공동체”

일 시 : 2008년 11월 29일(토) 10:00-18:00

장 소 : 숙명여자대학교 진리관 101호

주 최 : 한국일본사상사학회, 숙명여자대학교

후 원 : 동북아역사재단



## ◎ 학술대회 일정 ◎

◆ 등 록 ..... 접수처

10:00-10:20

◆ 개 회 식 ..... 사회:이창수(경희대)

10:20-10:30 개 회 사

정 형(한국일본사상사학회 회장, 단국대)

◎ 제 1 부 “동아시아 공동체의 가능성, 한일사상사에 나타난 치유의 평화론”

..... 사회 : 이시준(숭실대)

10:30-11:10 “日本の仏教と戦争——鈴木大拙を中心として”

○ 기조발표 : 스에키 후미히코(末木文美士, 東京大学 教授)

11:10-11:50 “진달래를 사랑한 아베 요시시게(安倍能成)

—경성제국대학의 설립과 폐교의 사상사적 의의—”

○ 발표 : 고사카 시로(高坂史郎, 大阪市立大学 教授)

○ 토론 : 전성곤(고려대)

11:50-12:30 “동아시아와 함석헌의 평화사상”

○ 발표 : 박재순(씨울사상연구소소장)

○ 토론 : 김성수(진실화해위원회)

12:30-13:30 중 식

◎ 제 2 부 “전쟁의 기억과 평화론, 그리고 동아시아 공동체”

..... 사회 : 박용구(한국외대)

13:30-14:10 “노일(露日)전쟁과 일본의 평화사상”

- 발표 : 이기용(선문대 교수)
- 토론 : 정혜선(성균관대)

14:10-14:50 “侵略戦争・植民地支配の記憶と忘却”  
-記憶の取り戻しとしての平和思想-

- 발표 : 고게쓰 아쓰시(瀨瀬 厚, 日本国立山口大 教授)
- 토론 : 박진우(숙명여대)

14:50-15:30 “일본의 군사대국화와 역사왜곡”

- 발표 : 김호섭(중앙대 교수)
- 토론 : 박영준(국방대)

15:30-15:50 휴 식

◎ 제 3 부 “동아시아 공동체의 가능성, 아시아의 생존과 번영을 위하여”

..... 사회 : 하우봉(전북대)

15:50-17:20 종합토론

- 토론 : 정 형(단국대), 박홍규(고려대), 김민규(동북아역사재단)  
하우성(경희대), 최재목(영남대), 임경택(전북대)

◆ 폐 회

17:20-17:30

## - 목 차 -

### ○ 학술대회 일정

#### 1. 日本の仏教と戦争——鈴木大拙を中心として

○ 스에키 후미히코(末木文美士, 東京大学 教授) ..... 11

※ <한글번역문> ..... 21

#### 2. 진달래를 사랑한 아베 요시시게(安倍能成)

—경성제국대학의 설립과 폐교의 사상사적 의의—

○ 고사카 시로(高坂史郎, 大阪市立大学 教授) ..... 33

#### 3. 동아시아와 함석헌의 평화사상

○ 박재순(씨울사상연구소 소장) ..... 47

#### 4. 노일(露日)전쟁과 일본의 평화사상

○ 이기용(선문대 교수) ..... 77

#### 5. 侵略戦争・植民地支配の記憶と忘却 —記憶の取り戻しとしての平和思想—

○ 고게쓰 아쓰시(巖瀬 厚, 日本国立山口大 教授) ..... 89

#### 6. 일본의 군사대국화와 역사왜곡

○ 김호섭(중앙대 교수) ..... 119



## ◆ 제 1 부

“ 동아시아 공동체의 가능성, 한일사상사에 나타난 치유의 평화론 ”

사회 : 이 시 준 (숭실대)

제1발표 “日本の仏教と戦争——鈴木大拙を中心として” 10:30-11:10

○ 기조발표 : 스에키 후미히코(末木文美士, 東京大学 教授)

제2발표 “진달래를 사랑한 아베 요시시게(安倍能成)  
—경성제국대학의 설립과 폐교의 사상사적 의의—” 11:10-11:50

○ 발표 : 고사카 시로(高坂史郎, 大阪市立大学 教授)

○ 토론 : 전성곤(고려대)

제3발표 “동아시아와 함석헌의 평화사상” 11:50-12:30

○ 발표 : 박재순(씨올사상연구소 소장)

○ 토론 : 김성수(진실화해위원회)



# 日本の仏教と戦争

—鈴木大拙を中心として

스에키 후미히코(末本文美士)

/ 東京大学 教授

.....

1. 戦争と知識人
2. 『新宗教論』の両義性
3. 日中戦争期における大拙の態度
4. 日米開戦以後の大拙
5. 日本的靈性論へ
6. 結びにかえて



# 日本の仏教と戦争

— 鈴木大拙を中心として —

末木文美士(東京大学 教授)

## 1. 戦争と知識人

近代の日本は、天皇絶対主義の体制下で、一方でアジアに対する侵略を進めるとともに、他方で国内の批判勢力に対して厳しい弾圧で臨んだ。とりわけ昭和の時代に入り、満州事変(1931)以来、このような傾向はますます強くなり、日中全面戦争への突入(1937)を経て、アメリカをはじめとする連合国との開戦(1941)から敗戦(1945)まで、日本ファシズムといわれるような軍部優先の強権的な政治体制の下で、言論の自由は極端に制約された。

そのような情勢の中で、一部の知識人は積極的に戦争に協力したが、戦争に批判的な知識人はきわめて困難な選択を迫られることになった。日本の知識人は、弾圧に屈せずに抵抗したり、あるいは海外に亡命するという選択をした人はごくわずかであった。アカデミックな研究に籠ろうとしても、その領域さえも危うくなった。そこで、何らかのメッセージを表明しようとする場合には、曖昧で韜晦的な表現を選ばなければならなかった。それ故、彼らの戦争期の言説を理解するためには、そのことを前提として、何を意図したか解明しなければならない。

例えば、京都学派の哲学者の中でも、高山岩男・西谷啓治ら、いわゆる「第二世代」の哲学者たちは積極的な戦争協力を選んだ。しかし、京都学派の創始者である西田幾多郎は一部戦争協力的な発言をしつつも、単純な戦争肯定ではなく、それを超越したより高い立場を目指した。また、田辺元は当初戦争を肯定したものの、やがてそのような自らの言動を自己批判するようになり、懺悔道の哲学へと進むことになった<sup>1)</sup>。

ここでは、仏教哲学者鈴木大拙(1870—1966)の場合を取り上げることにしたい。大拙に関しては、ブライアン・ヴィクトリアが『禅と戦争』<sup>2)</sup>において、戦争協力者として糾弾したのに対して、最近、佐藤平(顕明)がその論文<sup>3)</sup>において、全面的に反論を加え、大拙は一貫して平和主義者であったと論じた。ヴィクトリアと佐藤は正反対の見解を示しているが、両者ともに、大拙は一貫して同一の立場を保持し続け、時代による変化がなかったという点で共通している。しかし、はたして大拙の思想はそれほど一貫して変化のないものであったのだろうか。

それに対して私は以下のように考えている。大拙は日中戦争の頃までは日本の戦争についてそれほ

1) 拙稿「〈東洋的〉なるものの構築」(『岩波講座宗教』4, 2004)。

2) Brian Victoria: Zen at War, Weatherhill, 1997. 日本語訳: エイミー・ルーズ・ツジモト訳『禅と戦争』(光人社, 2001)。本書における大拙批判に関しては、拙稿「B・ヴィクトリア『禅と戦争』の提起する問題」(『鈴木大拙全集』新版第3巻月報、岩波書店、2000)参照。

3) 佐藤平顕明「鈴木大拙のまこと——その一貫した戦争否認を通して——」(『松ヶ岡文庫研究年報』21, 2007)

ど深刻に考えていなかった。しかし、アメリカとの開戦の頃から、かなり強い危機感を持って戦争批判的な態度を強め、戦争末期には『日本的霊性』において、限定された範囲ではあるが、当時の戦争遂行のイデオロギーである「日本精神」論を批判するに至った。それでも時代的な制約は免れなかった。

私は以上の趣旨を以前短い論文に記したが<sup>4)</sup>、紙数の制約で十分に論じ切れなかった。そこで、佐藤から批判を受けることになった。ここでは、私が以前発表した論文をもとにしながら、大拙における平和主義と戦争協力の問題をもう少し詳しく資料を検討しながら考え直してみたい。それによって、ヴィクトリアの論はもちろん、佐藤の論も成り立たないことが明らかになるであろう。それを通して、大拙の論が両義的な曖昧さを持つこと、そこに大拙の特徴があると同時に、言論の自由を封じられた困難な状況の中で、分かりにくい表現をとらざるをえなかった知識人の苦心があることを明らかにしたい。

それ故、本稿は一人の仏教知識人に関する個別的事例の研究であり、必ずしも戦争期の仏教全体に関して論ずるわけではない。しかし上述のように、戦争期の日本の知識人の言論は、一部だけを捉えて断定的な結論を下すことは困難であり、誤解に結びつくこととなる。一つ一つの事例を細かく検証していくことが必要である。その一例とご理解いただきたい。

## 2. 『新宗教論』の両義性

戦争期の問題に入る前に、大拙の若い頃、26歳のときの著作『新宗教論』（1986）に触れておきたい。本書には明確に国家のための戦争を肯定した箇所がある。それ故、佐藤平も、本書では大拙が戦争を肯定していたことを認めている<sup>5)</sup>。したがって、佐藤は、それ以後の大拙について戦争否定の態度が一貫しているというのであり、本書は若い頃の未熟な著作として例外視されている。

しかし、実は『新宗教論』の論調はそれほど単純ではない。確かに国家による戦争を認めるような表現がある一方で、最終的に宗教の立場からは国家が否定されるという書き方もなされている。このように両義性を持つものとして考えなければならない。こうした両義性は、後の大拙にまで引き継がれるものである。『新宗教論』については、以前別の論文で論じたことがあるので<sup>6)</sup>、ここではそれに基づいて簡単に触れることにしたい。

『新宗教論』の国家観は重層的である。一方では国家は決して絶対的なものではなく、不必要な場合には壊してよいと、ほとんど無政府主義、あるいは革命主義にも近い過激な主張が見られる。

人類は人類のために生存するものにして、国家のためにするにあらず。若し社会の進化にして必ずしも国家の組織を要せずとせば、直に之を打破して一層善良なる関係を案出するも亦不可なるべし。果して然らんには、宗教即ち人類の理想・希望を実行するに当りて、国家の存在の却て之を防遏する如きことあらんには、国家を改造するは当然の事なりと謂はざるべからず。（『鈴木大拙全集』23、136頁）

4) 拙稿「大拙の戦争批判と霊性論」（松ヶ岡文庫編『鈴木大拙』、河出書房新社、2006）。

5) 佐藤、前掲論文、8頁。

6) 拙稿「体験と社会——鈴木大拙」（拙著『明治思想家論』、トランスビュー、2004、第7章）。

しかし、もう一方では、「国家の存立は、人類の目的にあらずして手段なり、人類が進化の途上において経過すべきステーションに過ぎざるなり」(同)と、国家を手段としての範囲で認めている。手段だからといって軽視されてはならない。

所謂の方法なるものにしてその目的を達するには是非とも一たび経過せざるべからざるものとせば、たとひ此にして一時彼の実行に遠ざかる如き現象を呈せんも、吾人は之に依るより外なきなり。(同、137頁)

このように国家が本来の宗教的な問題へと進展する上で経過しなければならない段階であるならば、その段階では国家に従う他なくなる。そこで、しばしば批判を招く戦争肯定論に帰着することになる。

而して其一たび外国とを開くに当りて、海兵は水に戦ひ、陸兵は野に闘ふ、劍花閃き砲煙漲るの間に在りて、縦横馳騁、命を鵝毛の軽きに比して義を泰山の重きに見る、只斃れて已むを期せんのみ。之を有事の宗教と謂ふ。(同、140頁)

この点だけ見れば、確かに大拙は国家のための戦争を肯定していることになる。しかし、前述のような文脈からみれば、決して単純に全面肯定していたわけではなく、国家はあくまで方便的であって、最終的なものとは考えられていなかったことになる。ここには、このような両義性を見ることができる。

宗教を国家道徳よりも高く評価しながらも、世俗の次元では国家道徳をそのまま認め、国家のための戦争も是認するという態度は同じ時期の浄土真宗の思想家清沢満之(1863-1903)にも見られる<sup>7)</sup>。教育勅語の普及によって国家道徳を最高とする権力側の論調に対して、清沢はそれを超えるものとして宗教を打ちたてようとした。しかし、もう一方で世俗道徳に関しては積極的な原理を見出すことができず、国家道徳をそのまま認めることになってしまった。

同じことが大拙の場合にも言われるのであり、宗教と国家道徳の関係は近代の仏教にとって困難な問題として残された。この問題は、第二次世界大戦後に至っても大拙にとっては大きな問題であり続けたのであり、決して『新宗教論』が未熟なときの著作であって、後の成熟期の著作と無関係とはいえないのである。

### 3. 日中戦争期における大拙の態度

昭和に入って、満州事変以後、戦争が続く中で、大拙は戦争に対してどのような態度をとっていたのであろうか。佐藤平は前掲論文において、大拙は一貫して戦争反対の態度を取っていたと主張している<sup>8)</sup>。確かに後述のように、日米開戦の前後頃から、大拙が日本の敗戦を予想し、戦争を愚かしいことと見ていたことは確実である。しかし、それ以前、即ち満州事変にはじまる中国侵略戦争の時代

7) 拙稿「内面への沈潜——清沢満之」(拙著『明治思想家論』、トランスビュー、2004、第5章)。

8) 佐藤、前掲論文。

に、大拙はどこまで深刻に戦争に批判的な態度を取っていたであろうか。それに関しては、大拙自身、戦後『日本の靈性化』(1947)の中ではっきりと自己批判している。

かの満州事変の始るまで、又は満州事変が始つてからも、吾等は皆それを日本帝国の発展だとして謳歌したものであります。吾等のうちでそれに反論したもののなかつたらうと思ひます、あつても極めて少数であつたと思ひます。……私などもさう云ふことに対しては實際を申しますと余り関心を持つて居なかつた。(全集8、275頁)

佐藤は、この一節を、「この文章の流れは、日本国民の一人として、私たちにも罪があったとして、当時の一般的なものの考え方や感じ方を率直に反省している話し振りであつて、これによって大拙が戦争を肯定していると断じたり、これを戦争肯定の罪の懺悔だと見たりするのが正しくない」<sup>9)</sup>としてしている。

しかし、はたしてそうであろうか。確かにこの文章の中で「吾等」と言っているのは一般的な日本人のことを言っていると見ることができる。しかし、「私などもさう云ふことに対しては實際を申しますと余り関心を持つて居なかつた」という言い方は、決して一般的なことではなく、大拙自身の反省としか解釈できないであろう。

日本の中国侵略時代には、大拙がまだそれほど事態を深刻に考えていなかったことは、当時の彼の文章からも証明できる。大拙は1934年に中国を旅行し、『支那仏教印象記』(1934)を発表している<sup>10)</sup>。当時、「シナの仏教は衰へて居る」とか、「何等日本の仏教徒としては、学ぶべきところがないやうに思はれて居る」というのが「一般の批評」であり、大拙自身も「幾らかさう云ふやうな心持」を持っていた(全集26、99頁)。ところが、「行つて見てからの印象は中々さうではなく、期待を裏切られたところが少なからぬ」(同)ことになり、衰退というよりも、「將に起らんとする機運の徴候と云ふものを見た方が宜いと信ずる」(同)と、中国の仏教にきわめて好意的な印象を持つことになった。

その点では、大拙の偏見のない態度は評価すべきである。しかし、満州事変後の日中間の戦闘を含んだ緊張状態については、きわめて楽観的である。

日本と中華民国との関係が、今日は政治的に余程緊張して居ることは事実である。併しこれは一時の現象であつて、将来、或は近き将来に於て、何とか片附くことであらうと思ふ、またさう願ふ次第である。(同、153頁)

このように、日本の侵略についてほとんど問題視していない<sup>11)</sup>。まさしく、「さう云ふことに対しては實際を申しますと余り関心を持つて居なかつた」という後の反省の通りである。

また、1936年に大拙はヨーロッパを旅行しているが、ドイツではナチスに対して賛意を表している。ユダヤ人迫害に対しても、「これにも亦大いに理由があるやうである」(「ライン河畔の一隅から」、全集32、216頁)と認めている。まだヨーロッパの戦争が始まる以前の時期とはいえ、大拙の状

9) 佐藤、前掲論文、39頁。

10) また、英文でも”Impressions of the Chinese Buddhism” (The Eastern Buddhist, Vol.6, No.4, 1935)として発表している。その原文と和訳(「中国仏教の印象」)は、『松ヶ岡文庫研究年報』22(2008)に掲載されている。

11) この点に関しては、拙稿「鈴木大拙「中国仏教の印象」後書」(『松ヶ岡文庫研究年報』22、2008)に論じた。

況認識はあまり楽観的過ぎると言えよう。

大拙は早い時期から「日本精神」の押し付けには強い抵抗感を持っていた。1934年の「日本精神と禅の側面観」という論文では、「日本精神は道徳的なものに相違なからう。けれども宗教は、さういふ方面に拘束されない別な境界であるのであるから、日本精神とは関係はないのである」(全集32、52頁)と、宗教の問題は日本精神に捉われないということを明言している。ここには、『新宗教論』に見られた宗教と国家道徳の関係の問題が引き継がれている。

後には、「排他的な日本精神」(同、53頁)への批判から、「日本精神」に対抗する「日本的靈性」を主張することになる。しかし、この段階ではまだ、「併し或る心理の人は、もっと包括的な、寛容的な、自由な日本精神を云ふ。それで、日本精神を云ふ上に於て、余り片寄らぬやうにして欲しい」(同)と、「日本精神」という言葉を使いながら、偏狭な態度に陥らないことも可能と考えている。

1939年には、「七生報国」(7回生まれ変わって国恩に報いる)という国家主義のスローガンを論じている。そこでは、「何か物言はんとすれば、何処からか睨まれ、叱られると云ふ如何にも情けない生涯を送りつつある多数の日本人、東洋人の願行は何か」(同、276 277頁)と、自由に物が言えない状況に無力感を表明している。この頃になると、強い言論統制に危機感を強めていたことが知られる。そして、「「右向け右」で一緒に足並そろへるは、或時代場合には必要であるが、「七生報国」の工夫については、各自の決意に待つより外ない」(同、277頁)と、一方では「右向け右」で一緒に足並を揃えさせようとする国家の強制を批判している。しかしそれでも、「七生報国」という用語そのものは否定せずに使っている。

#### 4. 日米開戦以後の大拙

1941年12月、日本は真珠湾攻撃によって全面戦争に突入した。佐藤は同年の大拙の書簡を手がかりに、その頃、大拙が日本の戦争に批判的であったことを指摘している<sup>12)</sup>。例えば、同年8月8日付け岩倉宛の書簡で、「日本は此戦役で破滅に瀕する危機を味ふにきまつて居る、……東亜共栄圏も出来上らぬうちに崩壊するに決まつて居る」(全集37、25頁)と、はっきりと戦争に負けることを予言し、そのような見通しの下に厳しく日本の戦争を批判している。確かに日米開戦直前にこれだけはっきりした批判を示していることは、驚くべきことである。

後に1945年の敗戦直後、大拙は「今だから脱白に公言できるが、自分等は今度の戦争は始めから負けるものと信じて居た、また負けてくれれば日本のために好からうとさへ思つた」(『靈性的日本の建設』序、全集9、3頁)と振り返って言っている。この大拙の言葉は、少なくとも1941年以後に関しては真実を語っていることが、岩倉宛の書簡から証明される。日中戦争時代はまだ楽観視していたのが、次第に強まる言論統制の中で危機感を募らせ、日米開戦が間近となった段階では、はっきりとそのような戦争は間違いだという認識に達していた。

しかし、このように確かな敗戦の見通しを持ちながら、大拙はそれを公言することはしなかった。もちろん公言すれば、弾圧を受け、生命の危険さえ十分に予想できた。大拙自身、岩倉宛の書簡で日本の戦争を批判しながらも、「自分等は集団生活の業報に服しなくてはならぬ、わしの忌憚なき意見はまた面晤の日を期すべし」(全集37、25頁)と、「忌憚なき意見」はあくまでプライベートな面談の

12) 佐藤、前掲論文、32頁。

場に限り、公的な場では「集団生活の業報」に従うという二重性を自覚的に表明している。

その書簡の追伸ではまた、「試練と基督教徒は云ふ、忍従は封建的なり、無功用のはたらきでは余り超越的か、老人的か、若きものは何と云ふか」(同、26頁)と言っている。「無功用のはたらき」というのは、状況をそのまま受け止め、受け流すということであろう。大拙は社会的な態度表明に関しては、きわめて消極的な方向に傾いていた。

佐藤平はこのような大拙の二重性には触れずに、たとえ個人的な書簡であっても、明白に戦争批判の態度を示したという面だけを取り上げて高く評価している。しかし、戦争に反対で、戦争に負けることが分かっていたのならば、たとえ弾圧されてもそれを公言すべきではなかったか、という批判は当然ありうる。梅原猛は、「こんどの戦争がはじめから負けるっていたなら、思想家はやはりそれを公言すべきではないか」<sup>13)</sup>と疑問を呈している。ブライアン・ヴィクトリアもまた、2004年6月14日に東京大学で開かれたワークショップ「鈴木大拙と日本の軍国主義」で、大拙が戦争批判的な心情を持っていながら、それを表明しなかったことを、「道徳的な卑怯者」(moral coward)と批判した<sup>14)</sup>。

確かに、このような批判は心して聞くべきである。弾圧されても正しいことを主張すべきだという立場から見れば、「卑怯者」といわれても仕方ないであろう。もっともそのような言い方をすれば、当時の日本の知識人は大部分が「卑怯者」なのであり、みな否定されるだけになってしまう。そこに日本の知識人の弱さがあることは事実で、それは深刻な検討課題である。しかし、そのことを前提としながら、「卑怯者」であってもなお、彼らは何をなしえたか、ということを開くことはできるし、また必要なことである。正面からの戦争反対が言明できなかったとしても、消極的であっても何かをしたのではないか。その限界はどこにあるのか。それをしっかり検討することが必要である。

それ故、佐藤のような大拙全面肯定論も、ヴィクトリアのような全面否定論もともに一面的である。大拙の二重性を冷静に見据え、分析することが不可欠である。それはまた、大拙に限らず、日本の知識人のあり方を広く問うことにも通ずるであろう。

ここではそのような具体例として、佐藤が取り上げている「大乘仏教の世界的使命」(1943年)に触れておこう<sup>15)</sup>。ここでは、「今までの日本仏教は本当の意味での大乘仏教ではなかった。余りに島国的政治性を帯びて居る」(全集32、430頁)として、「大乘仏教の本来に還る」(同)ことを求めている。偏狭な日本主義への批判は、後の日本的霊性論に連なるものである。

しかし、それでは佐藤のようにそれを全面的に賛美できるかということ、いささか疑問である。例えば、「「大東亜」戦争と云ふが、その実は思想的に東亜文化の抗争であると見てよい。仏教者は此抗争に加はつて自らが持つ本来の使命を果たさなくてはならぬのである」(同、424頁)という一節がある。確かにそこでは軍事力による戦争ではなく、東亜文化を広めるところに「本来の使命」を見ているのであり、消極的ながら、軍事力による戦争を否定する心情に基づいているということではある。そうではあるが、それが十分な「大東亜」戦争の否定にはなっていないことも確かであり、文化的な拡張主義、侵略主義によって軍事的な戦争を補完することになってしまう危惧がないとは言えない。ここにも大拙の曖昧さが残されている。

また、「大乘仏教は近代的科学及び哲学の洗礼を受けなければならない」(同、431頁)というところは、確かに時代の偏狭性に対する厳しい批判である。しかし、そのような言説が直ちに「官憲に目を付

13) 梅原猛『美と宗教の発見』(ちくま文庫、2002)47頁(初版は1967)。

14) 拙稿「大拙批判をどう受け止めるか」(金子務編『追想鈴木大拙』、松ヶ岡文庫、2006)参照。

15) 佐藤、前掲論文、9-11頁。

けられれば、投獄拷問もあり得た」<sup>16)</sup>ほどのことかということ、そうでもないであろう。大拙の盟友西田幾多郎の『日本文化の問題』(1940)は、戦争協力的と評判が悪いが、その付録の「学問的方法」では、「我々は深く西洋文化の根柢に入り十分に之を把握すると共に、更に深く東洋文化の根柢に入り、その奥底に西洋文化と異なった方向を把握することによって、人類文化そのものの広く深い本質を明らかにすることができるのではないかと思うのである」<sup>17)</sup>と、「深く西洋文化の根柢」まで学ぶことを求めている。このような態度は、当時の知識人にはかなり共通するところがあったと思われる。

## 5. 日本的靈性論へ

上述のように、大拙は1934年には、「日本精神」に抵抗感を示しつつも、その言葉は認めていた。戦争末期になって、ようやく「日本精神」に代わる「日本的靈性」という新しい言葉を獲得することによって、はじめて「日本精神」という戦争遂行のイデオロギーを批判し、それを超越する思想的武器を手に入れることになった。

『日本的靈性』の初版は戦争末期の1944年に刊行され、翌年、敗戦後に第二版を出している。この後、引き続いて、『靈性的日本の建設』(1946)、『日本の靈性化』(1947)と、「靈性」をキーワードとする著作を矢継ぎ早に出版している。「靈性」は戦争末期から戦後へかけて、時代の断絶をつないで展開することになった。

戦争末期になると、それまでは戦争にある程度協力していた日本の知識人たちも、次第に疑問を持つようになった。国家主義的な立場に立っていた京都学派の田辺元は、1943年頃になるとそれまでの自らの説を廃棄し、同年第一高等学校の文化祭に呼ばれた時には、「自ら壇上に立往生し、倫理講堂の天井をみつめ、はてはハラハラと落涙して「すまぬ……もう何も言えぬ……私も近頃は毎日が懺悔なのだ」とキレギレに呟いて」終わったという<sup>18)</sup>。それが戦後直ちに展開される『懺悔道としての哲学』(1946)に結びつく。戦後における転換はすでに戦争末期に準備されていたのである。

大拙の場合はそのような劇的な転換はない。しかし、それまで心情的には戦争に否定的でも、それを直接表現できないという二重性に悩んでいたのが、戦争末期になって不十分ながら、戦争遂行のイデオロギーを批判することができるようになった。1948年に書かれた『日本的靈性』の「新版に序す」では、「靈性」という問題がどういう時代認識に基づいているかをはっきりと示している。

其頃は軍閥の圧力でむやみに押へつけられて居たので、これではならぬ、日本の将来はそのやうなものであつてはならぬと考へた。それから軍閥の背後にあつた思想——即ち国家主義・全体主義・国家神道など云ふもの、これはわが国のこれからの依つて立つべきところのものでないとの感じも強く出た。

それやこれやの考から、日本的靈性なるものを見つけて、それで世界における日本の真の姿を映し出すことの必要を痛感した。(全集8、9頁)

また、『靈性的日本の建設』の序では、次のように言う。

16) 佐藤、前掲論文、11頁。

17) 『西田幾多郎全集』12(岩波書店)、391頁(原著は1940)。

18) いいだも「田辺元の旧制一高文化祭講演」(『場』〔こぶし文庫月報〕18、2001)。

自分の主張はいつも、自らの内から出るものを主体として、物事を考へて行かなくてはならぬ、と云ふのである。それで日本的靈性的自覚を云ふのである。この自覚に徹するとき吾等は本当に日本的なものを攫み、兼ねて世界的なものに通ずることが出来るのである。今まで人々の口癖のやうにした「日本精神」とか、「日本主義」とか、「皇国第一」とか云ふものでは決してないのである。

(全集9、5頁)

これによれば、「日本的靈性」あるいは「日本的靈性的自覚」という原理は、「日本精神」とか「日本主義」などに対抗する原理として、戦争末期に持ち出されたことが明らかである<sup>19)</sup>。

『日本的靈性』は、冒頭の「緒論」で、「日本的靈性」という従来見慣れない言葉を説明している。そこではまず、「精神」の字義についてではじまり、続いて「靈性の意義」へと進んでいく。「精神」について、大拙は、「精神が話される場所、それは必ず物質と、何かの形態で、対抗の勢を示すやうである。即ち精神はいつも二元的思想をそのうちに包んで居るのである」(全集8、20頁)と、「精神」が物質と対になる二元性を脱しないものと見ている。それに対して、そのような二元論を超えるものとして「靈性」の概念を提示する。

靈性と云ふ文字は余り使はれて居ないやうだが、これには精神とか、又普通に云ふ「心」のなかに、包みきれないものを含ませたいと云ふのが、予の希望なのである。

……二つのものが対峙する限り、矛盾・闘争・相剋・相殺など云ふことは免れない。それでは人間はどうしても生きて行くわけにはいかない。なにか二つのものを包んで、二つのものが畢竟するに二つではなくて一つであり、又一つであつてそのまま二つであると云ふことを見るものがなくてはならぬ。これが靈性である。今までの二元的世界が、相剋し、相殺しないで、互譲し、交驩し、相即相入するやうになるのは、人間靈性の覚醒にまつより外ないのである。(同、21—22頁)

「靈性」が主客未分の宗教体験的なことを意味するのであるならば、それは内容的には新しいとはいえないであろう。にもかかわらず、それをここで「靈性」という新しい概念を持ち出して再定義するのは、明らかに「精神」を意識したものである。「矛盾・闘争・相剋・相殺など」を免れない二元対立の「日本精神」を批判し、「日本的靈性」によってそれを超え、「互譲し、交驩し、相即相入する」平和的な世界へと進み出ようと意図しているのである。

大拙は、「鎌倉時代になつて、日本人は本当に宗教即ち靈性の生活に目覚めたと云へる」(同、51頁)と言う。その靈性の目覚めは、禅と浄土系思想によってなされたと言われる。本書では、禅よりも浄土系思想が中心に論じられているが、これはおそらく禅については、『禅と日本文化』(英語版1938、和訳1940)などで、かなり詳しく論じているからであろう。

ここでは、『日本的靈性』の内容に立ち入って論ずることはしない。ただ、戦争の問題と関連して、「日本的靈性」の説が日本中心主義に陥らないか、という問題についてのみ見ておきたい。そもそも「靈性」と言うとき、そこに民族的な相違がありうるであろうか。

19) 「日本的靈性」が「日本精神」を批判するところに成立したことは、前掲拙稿「大拙の戦争批判と靈性論」に論じたが、筆者以前に、梅原猛が「当時流行していた国家主義的な日本精神論に対して、自己の精神論を区別するためであろう」と指摘している(梅原、前掲書、43頁)。

靈性は、それ故に、普遍性を有つて居て、どこの民族に限られたと云ふわけのものでないことがわかる。漢民族の靈性も欧州諸民族の靈性も日本民族の靈性も、靈性であるかぎり、かはつたものであつてはならぬ。しかしながら、靈性の目覚めから、それが精神活動の諸事象の上に現はれる様式には、各民族に相違するものがある。即ち日本的靈性なるものが話され得るのである。(同、25頁)

ここにも、大拙にしばしば見られる二重性が顕著にうかがわれる。即ち、一方で「靈性」は普遍的であるから、そこに民族による相違はないと言う。しかし、現実にはそれぞれの民族において現われるのであるから、そこに各民族の固有の靈性が認められることになる。このことは一応もつともと言えるであろう。どのように普遍的な宗教であっても、その展開において民族性の違いが生じないということとはありえない。その場合、いわば「靈性」が本質であり、民族の相違はその現象面の多様性ということになる。ところが、大拙が「日本的靈性」と言うとき、「日本的」はそれだけで済まない重さを持っている。

自分の主張はまづ日本的靈性なるものを主体に置いて、その上に仏教を考へたいのである。仏教が外から来て、日本に植ゑつけられて、何百年も千年以上も経つて、日本的風土化して、もはや外国渡来のものでなくなつたと云ふのではない。始めに日本民族の中に日本的靈性が存在して居て、その靈性が偶々仏教的なものに逢着して、自分のうちから、その本来具有底を顕現したと云ふことに考へたいのである。(同、63頁)

これによると、「日本的靈性」はいわば有史以前から日本民族の本質としてあったもので、それがたまたま仏教に触れることで顕現したということになる。それ故、外来の仏教が日本化したと見ることを否定する。鎌倉時代になってはじめて禅や浄土教に「日本的靈性」が顕現することになったのも、仏教がそれだけ土着化して成熟したからではなく、「日本的靈性」のほうに仏教の刺激でそれだけ深まったからだということである。

こうして仏教の主体は「日本的靈性」に奪われる。これは一見特異で奇妙な発想に見える。しかし、戦争中の日本主義を考えると、その一つのヴァリエーションに過ぎないとも言える。例えば、文部省の編纂になる日本文化論のエッセンスとも言うべき『国体の本義』(1937)では、「敬神崇祖の精神が、我が国民道徳の基礎をなし、又我が文化の各方面に行き互つて、外来の儒教・仏教その他のものを包容同化して、日本的な創造をなし遂げしめた」<sup>20)</sup>と述べている。即ち、「敬神崇祖の精神」である日本精神が儒教や仏教をもそのうちに取り込んでしまったので、儒教や仏教もそのような日本精神の一部だということである。

大拙の場合、決して最初から「日本的靈性」が露わとなっていたのではなく、従つて『国体の本義』に見えるような日本文化論、日本精神論と同一視はできない。しかし、はじめから「日本的靈性」が日本民族に固有のものとしてあったとする点では、当時の日本精神論の日本主義から全く自由にはなっていなかったと言わなければならない。

『鈴木大拙全集』など、現在多く用いられている『日本的靈性』は、1948年の新版によつてのために、もともとあった第五篇「金剛經の禅」が省かれている。しかし、初版に戻つて第五篇を含めて考えると、いささか奇妙である。第五篇は『金剛經』に基づく中国禅の思想が中心的に論じられてお

20) 文部省編『国体の本義』(1937)、107頁。

り、それが「日本的」と限定されなければならない理由は十分に説明されていない。これでは、インド的であれ、中国的であれ、日本的であれ、「靈性」は余り変わらないことになってしまい、あえて「日本的」と言わなければならない必然性がないことになる。新版で第五篇を除いたことによって、この点の矛盾は一応解消されることになったが、それに関するきちんとした説明はされないままであった。

戦後、『靈性的日本の建設』から『日本の靈性化』へと進むにつれて、歴史以前からある民族固有の「日本的靈性」という観点よりも、これから日本を靈性化しなければならないという未来的な方向に重点が置かれるようになる。『日本的靈性』が戦争中の日本主義にまだ捉われているところがあるのに対して、『靈性的日本の建設』や『日本の靈性化』では、日本を特殊視せず、靈性の普遍性のほうに重点を置くようになっていく。

本稿では、この点についてこれ以上立ち入る余裕はない。ただ一点だけ付記しておくならば、大拙には時代状況を見ながら、それに対応して発言するというオポチュニスト的なところがあった。例えば、戦争中は神道批判をある程度控えていたのに対して、戦後になると激烈に神道を批判し、戦争の責任があたかもすべて神道にあったかのように論じている。実は仏教にも同じような戦争責任があったはずであるのに、それに言及することはほとんどない。また、厳しい言論統制下にあったとはいえ、表立って戦争批判ができなかった自分自身への反省もほとんどなされていない。それらの点も含めて、今度は戦後の大拙の言説を検証することが必要となろう。

## 6. 結びにかえて

以上、本稿では鈴木大拙という一人の仏教知識人を取り上げ、その戦争中の言動を検討してみた。従来単純に全面的な戦争賛美者か、平和主義者かという二者択一でしか考えられてこなかったのに対して、実際の彼の言動には重層性があり、単純に一方に決めたいことが分かったであろう。

すでに述べたように、日本の知識人は、厳しい言論統制の中で、弾圧を覚悟してはっきりと自説を主張したり、あるいは亡命して闘うという道を選ぶ人はきわめてまれであった。それ故、曖昧な表現や、一見戦争協力的な表現であっても、慎重な検討が必要とされることになる。もちろん、なぜ日本の知識人は正面からの抵抗や亡命ができなかったのか、ということを開き直すことも必要である。

仏教に関して言えば、大拙はもっとも良心的というべきであり、ほぼすべての教団や指導的な僧侶・学者は無批判に戦争協力の道を進んだ。どうして仏教の中に現実を批判する態度が養われなかったのであろうか。これも今後の重要な検討課題である。

# 일본의 불교와 전쟁

— 鈴木大拙을 중심으로 —

스에게 후미히코(末木文美士)

번역: 정영식(동국대학교 불교문화연구원 연구교수)

## 1. 전쟁과 지식인

근대의 일본은 천황절대주의 체제하에서 한편에서는 아시아에 대한 침략을 진행하면서, 다른 한편에서는 국내의 비판세력에 대해서 엄하게 탄압하였다. 특히 昭和시대의 滿洲事變(1931) 이후에는 이러한 경향이 점점 강해졌고, 日中전면전쟁에의 돌입(1937)을 거쳐 미국을 비롯한 연합국과의 開戰(1941)에서 敗戰(1945)까지, 일본파시즘이라고 불리는 군부우선의 강권적인 정치체제하에서 언론의 자유는 극단적으로 제약되었다.

그러한 상황 속에서, 일부의 지식인은 적극적으로 전쟁에 협력했고 전쟁에 비판적인 지식인은 대단히 곤란한 선택을 하지 않으면 안 되었다. 일본의 지식인은 탄압에 굴하지 않고 저항한다든지, 혹은 해외로 망명한 사람은 몇 명 되지 않았다. 아카데미한 연구에 틀어박히려고 해도 그 영역조차도 위태로워졌다. 그래서, 뭔가 메시지를 말하려고 하는 경우에는 애매하고 신중한 표현을 사용하지 않으면 안 되었다. 그 때문에 그들이 전쟁기에 행한 언설을 이해하기 위해서는, 이를 전제로 해서 그들이 무엇을 의도했는가를 해명해야만 한다.

예를 들면, 京都학파의 철학자 중에서도 코우야마 이와오(高山岩男)·니시타니 케이치(西谷啓治) 등 소위 ‘제 2세대’의 철학자들은 적극적인 전쟁협력을 선택했다. 그러나, 경도학파의 창시자인 니시다 키타로(西田幾多郎)는 전쟁협력적인 발언을 하면서도, 단순한 전쟁공정이 아니라 그것을 초월한 보다 높은 입장을 지향했다. 또, 타나베 하지메(田邊元)는 처음에는 전쟁을 긍정했지만 마침내 자신의 언동을 반성하게 되어, 懺悔道의 철학으로 나아가게 되었다.<sup>1)</sup>

이 논문에서는 불교철학자인 스즈키 다이세쓰(鈴木大拙, 1870-1966)의 경우를 다루고자 한다. 大拙에 관해서는, 브라이언·빅토리아가 『禪と戦争』<sup>2)</sup> 속에서 전쟁협력자로서 규탄한 것에 대해서, 최근 佐藤平(顯明)이 반박논문<sup>3)</sup>을 써서 전면적으로 반론을 가하여, 大拙은 일관된 평화주의자였다고 논했다. 빅토리아와 佐藤은 정반대의 견해를 보이고 있지만, 두 사람 모두 ‘大拙은 일관되게 하나의 입장을 가졌고, 시대에 따른 변화는 없었다’고 하는 점에서는 공통된다. 그러나, 과연 大拙의 사상은 그만

1) 拙稿, 「東洋的なるものの構築」(『岩波講座宗教』4, 2004)

2) Brian Victoria: *Zen at War*, Weathrehill, 1997. 일본어역:에이미·리즈·쓰지모토 역 『禪と戦争』(光人社, 2001). 본서에 있어서의 大拙비판에 관해서는 拙稿 「B・Victoriaの提起する問題」(『鈴木大拙全集』新版第3巻月報, 岩波書店, 2000)참조.

3) 佐藤平顯明 「鈴木大拙のまこと一貫した戦争否認を通して」(『松ヶ岡文庫研究年報』21, 2007)

큼 일관된 것이었을까?

그에 대해서 나는 다음과 같이 생각하고 있다. 大拙은 日中전쟁 경까지는 일본의 전쟁에 대해서 그다지 심각하게 생각하지 않았다. 그러나, 미국과 개전하게 되자 상당한 위기감을 가지고 전쟁비판적인 태도를 취하고, 전쟁말기에는 『日本的靈性』에 있어서 한정된 범위이기는 했지만, 당시의 전쟁수행의 이데올로기인 ‘日本精神論’을 비판하기에 이르렀다. 그래도 시대적인 제약은 면할 수 없었다.

나는 이와 같은 취지를 이전에 단편논문에 쓴 적이 있지만<sup>4)</sup>, 지면의 제약 때문에 충분히 논하지 못했다. 그래서 佐藤에게서 비판을 받게 되었다. 본 논문에서는 이전에 발표한 논문을 바탕으로 하면서, 大拙에 있어서의 평화주의와 전쟁협력의 문제를 상세하게 자료를 검토하면서 고찰해 보고자 한다. 그것에 의해 빅토리아의 주장은 물론이고 佐藤의 주장도 성립하지 않는다는 것이 명확하게 될 것이다. 그것을 통해서, 兩義的인 애매함을 가진다는 점에 大拙의 특징이 있음과 동시에, 언론의 자유가 막힌 곤란한 상황 속에서 애매한 표현을 취할 수밖에 없었던 지식인의 고뇌를 밝히고 싶다.

그러므로, 본고는 한 사람의 불교지식인에 대한 개별적인 사례의 연구이며, 전쟁기의 불교전체에 대해서 논하고 있는 것은 아니다. 그러나 상술한 바와 같이, 전쟁기의 일본 지식인의 언동에 대해서, 일부를 가지고 단정적인 결론을 내리는 것은 곤란하고 오해하기가 쉽다. 하나하나의 사례를 상세하게 검증해 갈 필요가 있다. 그 일레라고 생각해 주기를 바란다.

## 2. 『新宗教論』의 兩義性

전쟁기의 문제에 들어가기 전에, 大拙의 젊은 시절인 26세 때의 저작인 『新宗教論』(1896)에 대해서 다루고 싶다. 본서에서 大拙은 분명 국가를 위한 전쟁을 긍정하고 있다. 그 때문에 佐藤平도 본서에서는 大拙이 전쟁을 긍정하고 있는 것을 인정하고 있다.<sup>5)</sup> 따라서 佐藤은 ‘그 이후의 大拙이 일관된 전쟁 부정의 태도를 취하고 있다’고 한 것이고, 본서를 젊은 시절의 미숙한 저작으로서 예외시하고 있다.

그러나, 『新宗教論』의 논조는 그 정도로 단순하지 않다. 분명히 국가에 의한 전쟁을 인정하는 듯한 표현이 있는 한편, 최종적으로 종교의 입장에서는 국가가 부정된다는 견해를 보이고 있다. 이와 같이 兩義性을 가진다는 점을 유의해야 한다. 이러한 양의성은 그 후의 大拙에게까지 이어지는 것이다.

『新宗教論』에 대해서는 이전에 다른 논문에서 논한 적이 있으므로<sup>6)</sup>, 여기서는 그것에 기초해서 간단히 다루고자 한다.

『新宗教論』의 국가관은 重層的이다. 한편에서는, ‘국가는 결코 절대적인 것이 아니며 불필요한 경우에는 없어도 좋다’고 하는 거의 무정부주의 혹은 혁명주의에 가까운 과격한 주장이 보인다.

인류는 인류를 위해 생존하는 것이지 국가를 위해 생존하는 것은 아니다. 만약 사회진화에 있어서 국가라는 조직을 필요로 하지 않는다면, 바로 그것을 타파해서 더 좋은 관계를 만드는 것도 좋을 것이다. 그렇다면, 종교 즉 인류의 이상·희망을 실행하는 데 있어서 국가라는 존재가 방해가 될 때에는, 국가를 개조하는 것은 당연한 것이라고 해야 한다.(『鈴木大拙全集』23, 136항)

4) 拙稿, 「大拙の戦争批判と靈性論」(松ヶ岡文庫編『鈴木大拙』, 河出書房新社, 2006)

5) 佐藤, 前掲論文, 8항

6) 拙稿, 「体験と社会-鈴木大拙」(拙著『明治思想家論』, トランスビュー, 2004, 제7장)

그러나, 또 한편에서는 ‘국가의 존립은 인류의 목적이 아니라 수단이며, 인류의 진화 과정에 있어서 경과해야 할 단계에 지나지 않는다’(同)고, 국가를 수단이라는 범위에서 인정하고 있다. 수단이라고 해서 경시되어서는 안 된다.

이른바 방법이라는 것이 ‘목적은 달성하는 데 있어서 반드시 경과하지 않으면 안 되는 것’이라고 한다면, 비록 일시적으로 그 방법이 제대로 실현되지 못하여도 우리는 그 방법에 의존할 수밖에 없다.(同, 137항)

이와 같이, 국가가 궁극적인 종교문제로 진전하는 과정에서 경과하지 않으면 안 되는 단계라면, 그 단계에서는 국가에 따르지 않을 수 없다. 그래서 종종 비판을 초래하게 되는 ‘전쟁긍정론’에 귀착하게 된다.

그리고 한 번 외국과 전쟁을 일으키면, 海兵은 물에서 싸우고 陸兵은 들에서 싸워서, 劍火가 번뜩이고 포연이 자욱한 속을 중형으로 내달려 목숨을 초개처럼 여기고 義를 태산처럼 무겁게 여긴다. 단지 죽어서 끝낼 것을 바랄 뿐. 그것을 有事의 종교라고 한다.(同, 140항)

이 점만을 보면, 확실히 大拙은 국가를 위한 전쟁을 긍정하고 있다. 그러나, 전술한 문맥에서 보면 결코 단순히 전면적으로 긍정하고 있었던 것은 아니고, 국가는 어디까지나 방편적이며 최종적인 것으로는 생각하지 않았다. 여기서는 그러한 兩義性을 볼 수가 있다.

종교를 국가도덕보다도 높이 평가하면서도 세속의 차원에서는 국가도덕을 그대로 인정하고, 국가를 위한 전쟁도 시인하는 태도는 같은 시기의 浄土真宗의 사상가인 키요자와 만시(清沢満之, 1863-1903)에도 보인다.<sup>7)</sup> 教育勅語의 보급에 의해 국가도덕을 최고로 하는 권력 측의 논조에 대해서, 清沢은 그것을 초월하는 것으로서 종교를 내세우려고 했다. 그러나, 다른 한편으로 세속도덕에 관해서는 적극적인 원리를 발견하지 못하고, 국가도덕을 그대로 인정하는 것으로 되어 버렸다.

같은 것을 大拙의 경우에도 말할 수 있고, 종교와 국가도덕의 관계는 근대의 불교에 있어서 곤란한 문제로서 남겨졌다. 이 문제는 제2차 세계대전 후가 되어도 大拙에 있어서는 여전히 큰 문제였고, 결코 『新宗教論』이 미숙할 때의 저작이기 때문에 후의 성숙기의 저작과 관계없다고는 할 수 없는 것이다.

### 3. 日中戦争期에 있어서의 大拙의 태도

昭和에 들어가서 만주사변 이후 전쟁이 계속되는 중에서, 大拙은 전쟁에 대해서 어떠한 태도를 취했던 것일까? 佐藤 平은 앞의 논문에 있어서, ‘大拙은 일관해서 전쟁반대의 태도를 취하고 있었다’고 주장하고 있다.<sup>8)</sup> 확실히 후술하듯이, 日美開戰의 전후부터 大拙이 일본의 패전을 예상하고, 어리석은 전쟁이라고 생각하고 있었던 것은 확실하다. 그러나, 그 이전 즉 만주사변으로 시작된 중국침략전쟁기에 大拙은 얼마나 심각하게 전쟁을 비판하였을까? 그것에 관해서는 스스로가 전후 『日本の靈性化』(1947) 중에서 확실히 자기비판을 하고 있다.

7) 拙稿, 「内面への沈潜-清沢満之」(拙著, 『明治思想家論』, トランスビュー, 2004, 제5장)

8) 佐藤, 前掲論文

저 만주사변이 시작되기까지, 또는 만주사변이 시작되고 나서도 우리들은 모두 그것을 ‘일본제국의 발전이다’고 노래했던 것입니다. 우리들 중에는 그것에 반론한 사람은 없었다고 생각합니다. 있어도 극히 소수였다고 생각합니다.....나도 그렇게 말하는 것에 대해서 사실 별로 관심을 가지고 있지 않았습니다.(全集8, 275항)

佐藤은 이 구절을 ‘이 문장의 흐름은 일본국민의 한 사람으로서 우리들에게도 죄가 있었다’고 해서, 당시의 일반적인 사람의 생각이나 느낌을 솔직히 반성하는 말투이다. 이것으로 大拙이 전쟁을 긍정하고 있었다고 단정한다든지, 이것을 전쟁긍정에의 참회라고 간주하는 것은 타당하지 않다<sup>9)</sup>고 하고 있다.

그러나, 과연 그럴까? 확실히 이 문장 중에서 ‘우리들(吾等)’이라고 하는 것은 일반적인 일본인을 가리킨다고 할 수 있다. 그러나, ‘나 等도(私なども)’ 그렇게 말하는 것에 대해서 사실 별로 관심을 가지고 있지 않았습니까’고 하는 말투는 결코 일반적인 것이 아니라, 大拙자신의 반성이라고 해석하지 않을 수 없다.

일본의 중국침략시대에는 大拙이 아직 사태를 그다지 심각하게 생각하지 않았던 것은 당시의 그의 문장에서도 증명할 수 있다. 大拙은 1934년에 중국을 여행하여 『支那仏教印象記』(1934)를 발표하고 있다.<sup>10)</sup> 당시, ‘중국의 불교는 쇠퇴해 있다’라든가, ‘어느 하나 일본의 불교도로서는 배울 점이 없다고 생각된다’라는 것이 ‘일반적인 견해’였고, 大拙자신도 ‘얼마간 그러한 생각’을 가지고 있었다(全集26, 99항). 그렇지만, ‘가 본 후의 인상은 그렇지 않고, 예상외의 것이 적지 않았다’(同)고 하여, 쇠퇴라기보다 ‘장차 일어나려는 기운의 징후라고 하는 편이 타당하다고 믿는다’(同)고 중국의 불교에 대해 극히 호의적인 인상을 가지게 되었다.

그 점에서는 大拙의 편견이 없는 태도를 평가해야만 한다. 그러나, 만주사변 후의 日中間의 전투를 비롯한 긴장관계에 대해서는 극히 낙관적이다.

일본과 중화민국의 관계가 오늘날 정치적으로 어느 정도 긴장하고 있는 것은 사실이다. 그러나, 이것은 일시적인 현상이고 미래 혹은 가까운 장래에 해결되리라 생각한다. 또, 그러기를 원한다.(同, 153항)

이와 같이 일본의 침략에 대해서 거의 문제시하고 있지 않다.<sup>11)</sup> 바로 ‘그렇게 말하는 것에 대해서 사실 별로 관심을 가지고 있지 않았습니까’고 한 後の 반성대로이다.

또 1936년에 大拙은 유럽을 여행했지만, 독일에서는 나치에 대해서 찬사를 보내고 있다. 유대인박해에 대해서도 ‘이것에도 크게 이유가 있을 것이다’(「ライン河畔の一隅から」, 全集32, 216항)라고 인정하고 있다. 아직 유럽의 전쟁이 시작되기 이전이라고 해도, 大拙의 상황인식은 지나치게 낙관적이었다고 할 수 있을 것이다.

大拙은 일찍부터 ‘日本精神’의 강요에는 강한 저항감을 가지고 있었다. 1934년의 「日本精神と禪の側面觀」이라는 논문에서는, ‘일본정신은 도덕적인 것에 다름 아니다. 그렇지만 종교는 그러한 방면에 구속되지 않는 다른 경계이기 때문에, 일본정신과는 관계가 없다’(全集32, 52항)라고, 종교는 일본정신에 구속되지 않는다고 명언하고 있다. 여기서는 『新宗教論』에 보인 종교와 국가도덕과의 관계가 계

9) 佐藤, 前掲論文, 39항

10) 또, 영문으로도 “Impressions of the Chinese Buddhism”(The Eastern Buddhist, Vol.6, No.4, 1935)로서 발표하고 있다. 그 원문과 일본어역(「中国仏教の印象」)은 『松ヶ岡文庫研究年報』22(2008)에 게재되어 있다.

11) 이 점에 대해서는 拙稿, 「鈴木大拙「中国仏教の印象」後書」(『松ヶ岡文庫研究年報』22, 2008)에서 논했다.

속 문제되고 있다.

후에는 「排他的な日本精神」(同, 53항)을 비판하면서 ‘日本精神’에 대항하는 ‘日本的靈性’을 주장하게 된다. 그러나, 이 단계에서는 아직 ‘그러나, 어떤 심리를 가진 사람은 더 포괄적이고 관용적이며 자유로운 일본정신을 이야기한다. 그래서, 일본정신을 이야기할 때 너무 한 쪽으로 치우치지 않기를 바란다’(同)라고 해서, 일본정신이라는 말을 사용할 때 편협한 태도에 떨어지지 않을 수도 있다고 생각하고 있다.

1939년에는 ‘七生報国’(일곱 번 다시 태어나서 国恩에 보답한다)라고 하는 국가주의의 슬로건을 논하고 있다. 그 곳에서는 ‘뭔가를 말하려고 하면 누군가가 노려보고 비난하는 너무나도 쓸쓸한 생애를 보내고 있는 수많은 일본인, 동양인이 있다’(同, 276·277항)라고, 자유롭게 말할 수 없는 상황에 무력감을 표명하고 있다. 이때가 되면 극심한 언론통제에 위기감을 느끼고 있었던 것을 알 수 있다. 그리고 “右向右”라는 구령에 함께 발을 맞추는 것은 어떤 시대에는 필요하지만, 七生報国에 대해서는 각자의 결의를 기다릴 수밖에 없다’(同, 277항)고, 한편에서는 ‘右向右’로 함께 발을 맞추게 하려는 국가의 강제를 비판하고 있다. 그러나, 그래도 七生報国이라는 용어 자체는 부정하지 않고 있다.

#### 4. 日美開戰이후의 大拙

1941년 12월, 일본은 진주만공습에 의해 전면전쟁에 돌입했다. 佐藤은 그 해의 大拙의 편지를 근거로, ‘그 즈음 大拙이 일본의 전쟁에 비판적이었다’고 지적하고 있다.<sup>12)</sup> 예를 들면, 그 해 8월8일자 岩倉政治에게 보낸 편지에서 ‘일본은 이 전쟁에서 과멸에 직면함이 틀림없다...東亞共榮圈도 성립되기 전에 붕괴해 버릴 것이다’(全集37, 25항)고 확실히 전쟁에 질 것을 예언하고, 그러한 전망 하에서 격렬하게 일본의 전쟁을 비판하고 있다. 확실히 日美開戰 직전에 이만큼 확실한 비판을 행했다는 것은 놀랄 만하다.

후에 1945년의 패전직후, 大拙은 ‘지금이니까 말할 수 있지만, 나는 이번 전쟁에서 질 것이라고 처음부터 믿고 있었다. 또, 지는 것이 일본을 위해서도 다행이라고까지 생각했다’(『靈性的日本の建設』序, 全集9·3항)라고 회고하고 있다. 이 말은 적어도 1941년 이후에 관해서는 진실을 말하고 있다는 것이 岩倉에게 보낸 편지에서도 증명된다. 日中전쟁기에는 아직 낙관시하고 있었던 것이 점차로 심해 지는 언론통제 속에서 위기감을 느끼고, 日美開戰이 임박한 단계에서는 확실히 ‘그런 전쟁은 잘못이다’고 하는 인식에 도달하고 있다.

그러나, 이와 같이 확실한 패전의 전망을 가지면서도 大拙은 그것을 공언하지는 않았다. 물론 공언하면 탄압을 받고 생명의 위협마저도 충분히 예상할 수 있는 일이었다. 大拙은 岩倉에게 보낸 편지에서 일본의 전쟁을 비판하면서도 ‘나는 집단생활의 業報에 복종하지 않으면 안 된다. 나의 기탄없는 의견은 다른 날을 기다려야 한다’(全集37, 25항)고 해서, ‘기탄없는 의견’은 어디까지나 개인적인 면담의 장에 한정하고, 공적인 장소에서는 ‘집단생활의 業報’에 따른다는 이중성을 자각적으로 표명하고 있다.

그 편지의 追申에서는 또 ‘시련이라고 기독교도는 말한다. 복종은 봉건적이다. 功用이 없는 활동은 너무 초월적이고 노인적인가? 젊은이들이 뭐라고 하겠는가?’(同, 26항)라고 하고 있다. ‘功用이 없는 활동’이란 ‘상황을 그대로 받아들여서 인정하는 것’일 것이다. 大拙은 사회적인 태도표명에 관해서는 극히 소극적인 방향으로 기울고 있었다.

12) 佐藤, 前掲論文, 32항

佐藤平은 이러한 大拙의 이중성에 대해서는 다루지 않고, 비록 개인적인 편지였다고 해도 명백히 전쟁비판의 태도를 보였다는 면만을 들어서 높이 평가하고 있다. 그러나, 전쟁에 반대하고 전쟁에서 질 것을 알고 있었다고 한다면, 비록 탄압을 받는다 해도 그것을 공언해야 했었다는 비판은 당연히 있을 수 있다. 우메하라 타케시(梅原猛)는 ‘이번 전쟁에서 질 거라고 처음부터 알고 있었다면, 사상가는 역시 그것을 공언해야 하지 않았는가?’<sup>13)</sup>고 의문을 제기하고 있다. 브라이언·빅토리아도 또 2004년 6월 14일에 동경대학에서 열린 워크숍 <鈴木大拙と日本の軍国主義>에서, 大拙이 전쟁비판적인 심정을 가지고 있으면서 그것을 표명하지 않았던 것을 ‘도덕적인 비겁자’(moral coward)라고 비판했다.<sup>14)</sup>

확실히 이러한 비판은 유념해서 들어야 한다. 탄압을 받아도 올바른 것을 주장해야 한다는 입장에서 보면 ‘비겁자’라고 불리어도 할 수 없을 것이다. 그런데, 그렇게 되면 당시의 일본의 지식인은 대부분이 ‘비겁자’로서 부정되어 버린다. 거기에 일본지식인의 나약함이 있는 것은 사실이고, 그것은 심각한 검토과제이다. 그러나, 그것을 전제로 하면서도, 비록 비겁자이기는 해도 ‘그들이 무엇을 이루었는가?’라는 것을 묻는 것은 가능하고 또 필요한 것이다. 정면으로 전쟁반대를 주장하지는 못하고 소극적이기는 하지만 뭔가 하지 않았던가? 그 한계는 어디에 있는가? 그것을 확실히 검토할 필요가 있다.

그 때문에 佐藤과 같은 大拙전면긍정론도, 빅토리아와 같은 전면부정론도 모두 일면적이다. 大拙의 이중성을 냉정하게 바라보고 분석하는 것이 필요하다. 그것은 또 大拙뿐만 아니라 일본지식인의 참모습을 찾는 것에 연결될 것이다.

여기서는 그러한 구체예로서 佐藤이 들고 있는 「大乘仏教の世界的使命」(1943년)을 다루고자 한다.<sup>15)</sup> 여기서는 ‘지금까지의 일본불교는 진정한 의미의 대승불교가 아니었다. 너무 섬나라적인 政治性을 가지고 있다’(全集 32, 430항)고 해서, ‘대승불교의 본래에 돌아갈 것’(同)을 요구하고 있다. 편협한 일본주의에 대한 비판은 후의 日本的 靈性論에 연결되는 것이다.

그러나, 그렇다면 佐藤과 같이 그것을 전면적으로 찬미하는 것에도 의문은 있다. 예를 들면 “대동아”전쟁이라고 하지만, 사실은 사상적으로 東亞文化의 항쟁이라고 해도 좋다. 불교도는 이 항쟁에 참가하여 자신이 가진 본래의 사명을 다하지 않으면 안 된다’(同, 424항)고 하는 구절이 있다. 확실히 여기서는 군사력에 의한 전쟁이 아니라 동양문화를 넓히는 것을 ‘본래의 사명’으로 간주하고 있어서, 소극적이면서도 군사력에 의한 전쟁을 부정하는 심정에 기초하고 있다고 할 수 있다. 그렇지만, 그것이 충분한 대동아전쟁의 부정이 아닌 것은 확실하고, 문화적인 확장주의·침략주의에 의해 군사적인 전쟁을 보완하는 것으로 되어 버릴 위험이 없다고 할 수 없다. 여기에도 大拙의 애매함이 남겨져 있다.

또, ‘대승불교는 근대적 과학 및 철학의 세례를 받지 않으면 안 된다’(同, 431항)라고 하는 것은 확실히 시대의 편협성에 대한 엄한 비판이다. 그러나, 그러한 언설이 바로 ‘官憲에게 찍히면 투옥과 고문도 있을 수 있는’<sup>16)</sup> 정도인가 하면 그렇지도 않다. 大拙의 盟友인 西田幾多郎의 『日本文化の問題』(1940)는 전쟁협력적이라고 평판이 나쁘지만, 그 부록인 「學問的方法」에서는 ‘우리들은 서양문화의 근저에 깊이 들어가 충분히 그것을 파악하면서도, 더욱 깊이 동양문화의 뿌리에 들어가, 그 속에 서양문화와 다른 방향을 파악함으로써 인류문화의 넓고 깊은 본질을 밝힐 수 있다고 생각한다’<sup>17)</sup>라고 ‘깊이 서양문화의 근저’까지 배울 것을 요구하고 있다. 이러한 태도는 당시의 지식인에게는 꽤 공통되는 것이었다고 생각된다.

13) 梅原猛 『美と宗教の発見』(ちくま文庫, 2002) 47항(초판은 1967)

14) 拙稿 「大拙批判をどう受け止めるか」(金子務編 『追想鈴木大拙』, 松ヶ岡文庫, 2006)참조.

15) 佐藤, 前掲論文, 9-11항

16) 佐藤, 前掲論文, 11항

17) 『西田幾多郎全集』12(岩波書店), 391항(原著은 1940)

## 5. 日本的 靈性論으로

상술한 바와 같이 大拙은 1934년에는 ‘日本精神’에 저항감을 보이면서도 그 용어는 인정하고 있었다. 전쟁말기가 되어 ‘日本的 靈性’이라는 새로운 말로서 처음으로 ‘일본정신’이라는 전쟁수행의 이데올로기를 비판하고, 그것을 초월하는 사상적 무기를 손에 넣게 되었다.

『日本的靈性』의 초판은 전쟁말기인 1944년에 간행되어 다음해인 패전 후에 제 2판을 내었다. 그 후, 계속해서 『靈性的日本の建設』(1946), 『日本の靈性化』(1947) 등 ‘靈性’을 주제로 하는 저작을 연달아 출판하고 있다. ‘靈性’은 전쟁말기부터 전후에 걸쳐서 끊임없이 전개된다.

전쟁말기가 되면 그때까지는 전쟁에 어느 정도 협력하고 있었던 일본의 지식인들도 점차로 의문을 가지게 되었다. 국가주의적 입장에서 있었던 京都학과의 田邊元은 1943년경이 되자 그때까지의 자신의 주장을 버리고, 같은 해에 第一高等学校의 문화제에 불려갔을 때는, ‘단상에서 꿈쩍 못하고 서서, 윤리강당의 천정을 바라보면서 끝내는 눈물을 뚝뚝 흘리면서 “죄송합니다...더 이상 할 말이 없습니다...저도 요즘은 매일이 참회의 날입니다”라고 중얼거리고 말았다’고 한다.<sup>18)</sup> 그것이 전쟁 직후에 전개되는 『懺悔道としての哲学』(1946)에 연결된다. 전후에 있어서의 전환은 이미 전쟁말기에 준비되고 있었던 것이다.

大拙의 경우는 그러한 극적인 전환은 아니다. 그러나, 그 때까지는 심정적으로는 전쟁에 부정적이어도 그것을 직접적으로 표현할 수 없다는 이중성에 번뇌하고 있었던 것이, 전쟁말기에 불충분하기는 하지만 전쟁수행의 이데올로기를 비판할 수 있게 되었다. 1948년에 쓰인 『日本的靈性』의 新版서문에서는, 영성의 문제가 어떠한 시대인식에 기초하고 있는가를 확실히 보이고 있다.

그 때는 군벌의 압력으로 터무니없는 강요를 받고 있었으므로 ‘이래서는 안 된다. 일본의 장래는 그러한 것이어서는 안 된다’고 생각했다. 그 때문에, 군벌의 배후에 있었던 사상 즉, 國家主義・全体主義・國家神道 등은 우리나라가 의지해서는 안 되는 것이라는 생각이 강하게 들었다....이런 저런 생각에서 일본적 영성이라는 것을 발견하여, 그것으로 세계에 있어서의 일본의 참된 모습을 비추어 낼 필요를 통감했다.(全集, 8·9항)

또, 『靈性的日本の建設』의 서문에서는 다음과 같이 말한다.

자신의 주장은 언제나 자신의 내면에서 나오는 것을 주제로 해서 생각해야 한다고 하는 것이다. 그래서 일본적 영성의 자각을 말하는 것이다. 이 자각에 철저히 참으로 일본적인 것을 알고, 나아가 세계적인 것에 통할 수가 있는 것이다. 지금까지 사람들이 입버릇처럼 말한 ‘일본정신’이라든가 ‘일본주의’라든가 ‘황국제일’이라든가 하는 것은 결코 아닌 것이다.(全集, 9·5항)

이것에 의하면, ‘일본적 영성’ 혹은 ‘일본적 영성의 자각’이라는 원리는 ‘일본정신’이라든가 ‘일본주의’ 등에 대항하는 원리로서 전쟁말기에 나온 것이 분명하다.<sup>19)</sup>

18) いいたも 「田邊元の 旧第一高文化祭講演」(『場』[こぶし文庫月報] 18, 2001)

19) 日本的 靈性が 일본정신을 비판하는 곳에서 성립한 것은, 前掲論文「大拙の戦争批判と靈性論」에서 논했지만, 필자 이전에 梅原猛이 ‘당시에 유행하고 있었던 국가주의적인 일본정신론에 대해서 자신의 정신론을 구별하기 위해서일 것이다’고 지적하고 있다(梅原, 前掲書, 43항)

『日本の靈性』은 첫머리의 <서론>에서 ‘日本の靈性’이라는 익숙하지 않은 말을 설명하고 있다. 거기에는 우선 「精神이라는 字義에 대해서」로 시작해서, 이어서 「靈性の意義」로 나아간다. ‘精神’에 대해서 大拙은 ‘정신이라고 말해지면 그것은 반드시 물질과 대항의 모습을 보이게 된다. 즉, 정신은 언제나 二元的 사상을 그 속에 포함하고 있는 것이다(全集 8, 20항)라고, 정신이 물질과 대립되는 이원성을 벗어나지 않은 것으로 보고 있다. 그것에 대해서, 그러한 이원론을 초월한 것으로서 영성의 개념을 제시한다.

영성이라는 문자는 별로 사용되고 있지 않는 듯하지만, 거기에는 정신이나 또 보통 말하는 ‘마음’에는 다 담을 수 없는 것을 포함시키고 싶다는 것이 나의 희망이다....두 개가 대치하는 한, 矛盾·鬭争·相剋·相殺 등을 면할 수 없다. 그래서 인간은 살아갈 수가 없다. 뭔가 두 개를 묶어서, 두 개가 결국은 두 개가 아니라 하나이고, 또 하나이면서 동시에 두 개라는 것을 아는 존재가 없어서는 안 된다. 이것이 靈性이다. 지금까지의 이원적 세계가 相剋·相殺하지 않고, 서로 양보하고 相即相入하게 되는 것은 인간영성의 자각을 기다리는 것 외에는 없다.(同, 21-22항)

靈성이 主客未分の 종교체험을 의미하는 것이라면, 내용적으로는 새로운 것은 아니다. 그럼에도 불구하고, 여기서 ‘영성’이라는 새로운 개념으로 재정의하는 것은 명확히 ‘정신’을 의식한 것이다. ‘모순·투쟁·상극·상살 등’을 면할 수 없는 이원대립의 일본정신을 비판하고, 日本的靈성에 의해 그것을 초월하여, ‘서로 양보하고 상즉상입하는’ 평화적인 세계로 나아가려고 의도하고 있는 것이다.

大拙은 ‘鎌倉時代가 되어 일본인은 참으로 종교 즉 영성의 생활에 눈떴다고 할 수 있다.’(同, 51항)고 말한다. 그 영성의 자각은 禪과 淨土系 사상에 의한 것이었다. 본서에서는 선보다도 정토계사상을 중심으로 논해지고 있지만, 그 이유는 아마도 선에 대해서는 『禪と日本文化』(英語版 1938, 日本語訳 1940) 등에서 상세히 논하고 있기 때문일 것이다.

여기서는 『日本の靈性』의 내용에 대해서는 논하지 않는다. 단지, 전쟁의 문제와 관련해서 ‘『日本の靈性』의 주장이 일본중심주의에 떨어지지 않는가?’라는 문제에 대해서만 이야기하고자 한다. 대저 靈性이라고 할 때, 거기에 민족적인 차이가 있을 수 있을 것인가?

그 때문에 영성은 보편성을 지니고 있어서, 어느 민족에 한정된다고 할 수 없다는 것을 안다. 漢民族의 영성도 유럽 제민족의 영성도 일본민족의 영성도 영성인 한 다른 것이어서는 안 된다. 그러나, 영성을 자각해서 그것이 정신활동으로 나타나는 양식에는 각 민족이 다르다. 즉, 日本的靈性이라는 것을 말할 수 있는 것이다.(同, 25항)

여기에도 大拙에 종종 보이는 이중성이 현저하게 보인다. 즉, 한편으로 영성은 보편적이기 때문에 거기에 민족에 따른 차이는 없다고 한다. 그러나, 현실에 있어서는 각 민족에 나타나기 때문에, 거기에는 각 민족고유의 영성이 인정된다. 이것은 한편으로는 타당하다고 할 수 있을 것이다. 아무리 보편적인 종교라 해도 그 전개에 있어서 민족성의 차이가 생기지 않을 수는 없다. 그 경우에는 영성이 본질이고, 민족의 차이는 현상적인 다양성이 된다. 그렇지만, 大拙이 ‘日本の靈性’이라고 할 때의 ‘日本の’이란 그 이상의 무게를 가지고 있다.

나의 주장은 우선 일본적영성이라는 것을 주체로 하고, 그 위에 불교를 생각하고자 하는 것입니다. ‘불교가 외국에서 전래되어 일본에 뿌리내리고, 몇 백 년 몇 천 년을 지나 일본의 풍토에 적응하여 이미 외국도래의 것이 아니게 되었다’고 하는 것이 아닙니다. 처음에 일본민족 속에 일본적영성이 존재하고 있었고, 그 영성이 우연히 불교와 만나서 자신 속에 본래 가지고 있던 것을 드러내었다고 하는 것입니다. (同, 63항)

이것에 의하면, ‘日本的靈性’은 소위 有史以前부터 일본민족의 본질로서 존재했던 것이고, 그것이 우연히 불교와 만나서 드러났다고 하는 것이다. 그 때문에 외래의 불교가 일본화했다는 것을 부정한다. 鎌倉時代가 되어 처음으로 禪이나 淨土教에 ‘日本的靈性’이 나타난 것도, 불교가 토착화해서 성숙했기 때문이 아니라 ‘日本的靈性’이 불교의 자극으로 그만큼 심화되었기 때문이라는 것이다.

이렇게 해서 불교의 주체는 日本的靈性에 의해 빼앗기게 된다. 이것은 일견 특이하고 기묘한 발상처럼 보인다. 그러나, 전쟁 중의 일본주의를 생각하면 하나의 양상에 지나지 않는다고 할 수 있다. 예를 들면, 문부성이 편찬한 일본문화론의 규범서라고도 할 수 있는 『国體の本義』(1937)에서는 ‘敬神崇祖의 정신이 우리 국민도덕의 기초가 되고, 우리 문화의 각 방면에 퍼져서, 외래의 유교·불교 등을 포용·동화하여 일본적인 창조를 이루었다’<sup>20)</sup>고 서술하고 있다. 즉, ‘敬神崇祖의 정신’인 일본정신이 유교나 불교를 그 속에 포함하며, 유교나 불교도 그러한 일본정신의 일부이라고 하는 것이다.

大拙의 경우, 결코 처음부터 日本的靈性이 노골적으로 드러난 것이 아니었으므로 『国體の本義』에 보이는 日本文化論·日本精神論과 동일시할 수는 없다. 그러나, 처음부터 日本的靈性이 일본민족에 고유한 것으로서 존재했다는 점에서는, 당시의 日本精神論의 日本主義에서 완전히 자유롭지는 못했다고 할 수 있다.

『鈴木大拙全集』 등에 들어있는 『日本的靈性』은 1948년 신판의 것으로, 초판에 있었던 「金剛經の禪」은 빠져 있다. 그러나 초판의 「金剛經の禪」을 읽어보면 좀 기묘하다. 「金剛經の禪」은 金剛經에 기초한 中国禪思想이 주로 논해지고 있어서, 그것이 ‘일본적’이라고 한정되어야 할 이유가 충분히 설명되어 있지 못하다. 따라서, 인도적이건 중국적이건 일본적이건 ‘영성’은 변하지 않는 것이 되어버리므로 굳이 ‘일본적’이라고 말할 수 있는 필연성이 없게 된다. 신판에서 「金剛經の禪」을 제외함으로써 이러한 모순은 해소되었지만, 그에 대한 설명은 없는 채로이다.

戰後에는 『靈性的日本の建設』에서 『日本の靈性化』로 나아감에 따라서 歴史以前부터 있었던 민족고유의 ‘日本的靈性’이라는 관점보다도, 지금부터 일본을 영성화해 가야 한다는 미래적인 방향에 중점이 두어지게 된다. 『日本的靈性』이 전쟁 중의 일본주의에 붙잡혀 있었던 것에 대해, 『靈性的日本の建設』이나 『日本の靈性化』에서는 일본을 특수시하지 않고 영성의 보편성에 중점을 두게 된다.

본고에서는 이 점에 대해서 더 깊이 논의할 여유는 없다. 단지 하나만 부기해 둔다면, 大拙에는 시대상황을 보면서 거기에 따라서 발언하는 기회주의적인 면이 있었다. 예를 들면, 전쟁 중에는 神道 비판을 자제하고 있었던데 비해 전후가 되면 격렬하게 신도를 비판하고, 전쟁의 책임이 마치 모두 신도에 있다는 듯이 논하고 있다. 사실은 불교에도 똑같이 전쟁책임이 있었음에도 불구하고 그것에 대해 언급하는 것은 거의 없다. 또 극심한 언론통제하에 있었다고는 해도, 공개적으로 전쟁비판을 할 수 없었던 자기자신에의 반성도 거의 없다. 이러한 점을 비롯해서 다음에는 전후의 大拙의 언설을 검증할 필요가 있을 것이다.

20) 文部省 編 『国體の本義』(1937), 107항

## 6. 결론을 대신하여

본고에서는 鈴木大拙이라는 한 사람의 불교지식인을 예로 들어, 전쟁 중의 언동을 검토해 보았다. 鈴木大拙에 대한 지금까지의 논의가 단순히 '전쟁찬미자 아니면 평화주의자'라는 양자택일적인 시각 밖에 지니지 못했다면, 본 논문을 통해 大拙의 언동에는 重層性이 있어서 단순히 한쪽으로 결정할 수 없다는 사실을 알 수 있었을 것이다.

이미 서술했듯이, 일본의 지식인은 극심한 언론통제하에서 탄압을 각오하고 분명히 자신의 견해를 밝힌다든지 망명해서 투쟁하는 길을 선택한 사람은 극히 드물었다. 그 때문에 애매한 표현과 전쟁협력적인 표현이라고 해도, 신중한 검토가 필요하다. 물론 '왜 일본의 지식인은 정면에서의 저항이나 망명이 불가능했는가?'를 추궁하는 것도 필요하다.

불교에 대해서 말하면, 大拙은 가장 양심적이라고 해야 하고, 거의 모든 교단이나 지도적인 승려·학자는 무비판적으로 전쟁에 협력하였다. '왜 불교에서는 현실을 비판하는 태도가 나타나지 않았는가?'. 이것도 지금부터의 중요한 검토과제이다.

# 진달래를 사랑한 아베 요시시게(安倍能成)

—경성제국대학의 설립과 폐교의 사상사적 의의—

고사카 시로(高坂史郎)  
/ 大阪市立大学 教授

- .....
1. 즘음하여
  2. 진달래꽃과 벚꽃
  3. 경성제국대학 교수·법학부 부장
  4. 경성제국대학에 재직했던 인사들의 전후
  5. 「평화문제담화회(平和問題談話会)」
  6. 결론



# 진달래를 사랑한 아베 요시시게(安倍能成)

— 경성제국대학(京城帝国大学)의 설립과 폐교의 사상사적 의의 —

고사카 시로(高坂史朗, 大阪市立大学 教授)

## 1. 즈음하여

고사카 시로입니다. 한국일본사상사학회에 초청해 주셔서 영광스럽게 생각합니다. 2005년에도 이 학회에서 발표했습니다만 그 때의 학회 주제가 <일본의 신국사상>이었고, 이번에는 <전쟁의 기억과 치유로서의 평화사상>으로 일본인에게는 무거운 주제입니다. 그래서 어떤 내용으로 발표할지 약간 고민했습니다. 다만 저는 지난 10년 동안 「동아시아 간의 사상적 대화」를 과제로 삼고 이광래 선생님을 비롯하여 이 자리에 계시는 여러 선생님들의 도움을 받으면서 꾸준히 연구해 왔습니다. 그리고 앞으로도 계속해서 노력해야겠다고 생각하고 있습니다.

최근에는 「1930년대 동아시아의 사상」, 또는 「경성제국대학의 설립과 폐교의 사상사적 의의」를 주제로 연구하고 있습니다. 그래서 이와 관련된 내용으로 이번 학회의 주제인 「전쟁의 기억과 치유로서의 평화사상」과 어울리는 이야기를 할까 합니다. 언제나 일본말로만 발표할 수밖에 없는 것에 대해 부끄럽게 여기고 있습니다. 용서해 주시기 바랍니다.

이번 제목은 「진달래꽃을 사랑한 아베 요시시게 —경성제국대학의 설립과 폐교의 사상사적 의의—」입니다. 아베 요시시게는 오늘날 일본에 있어서 학생들은 물론 대부분의 일본인에게도 이미 잊어진 인물입니다.

아베 요시시게(安倍能成, 1883~1966)는 1909년에 도쿄대학 철학과를 졸업했으나 그보다도 오히려 나츠메 소세키(夏目漱石)의 제자로서 널리 알려져 있습니다. 또 아와나미 서점(岩波書店) 창업자인 이와나미 시게오(岩波茂雄)와 친우였고, 이와나미의 경영에도 참여하여 「철학총서(哲学叢書)」를 편집하는 등 협력했습니다.

그는 제일고등학교(第一高等学校) 학생 시절의 친한 친구인 후지무라 미사오(藤村操)가 닛코(日光) 계곡 폭포(華嚴の滝)에서 자살한 사건으로 인해 마음에 큰 상처를 입고 철학적 사색의 길에 들어서게 되었으며, 졸업 후에는 여자영학숙(女子英学塾), 니치렌종대학(日蓮宗大学), 게이오기주쿠대학(慶応義塾大学)에서 강사를 하면서 문예평론가로 생활했습니다.

1920년에 호세대학(法政大学)에서 자리를 얻은 후, 1년간의 유럽 유학을 거쳐 1926년에 경성제국대학 교수·법문학부장(法文学部長)이 되었고, 1940년(昭和15) 5월에 제일고등학교 교장으로 전임했습니다.

일본 패전 후 1945년에는 귀족원(貴族院) 의원에 임명, 1946년에는 1월부터 5월까지 시데하라 기즈로(幣原喜重郎) 내각의 문부대신(文部大臣)이 되었습니다. 귀족원 의원으로는 헌법개정위원회(憲法改

正委員會) 위원장으로 오늘날의 일본국헌법 제정에 관여하였고, 1946년에 제실박물관(皇室博物館) 총장, 같은 해 가쿠슈인(學習院) 원장에 선출되었으며 가쿠슈인에 대학이 창설되자 학장을 겸임하여 평생 종사했습니다. 그가 대표를 맡은 “평화문제간담회(和平問題懇談會)”의 비무장중립론(非武裝中立論)은 전후 일본의 민주주의·평화주의를 사상적으로 뒷받침했습니다.

그의 약력은 이상입니다. 이것으로 마치도록 하는 것도 좋습니다만, 모처럼 서울까지 왔으니까 이 골자에 살을 붙여 그의 생애와 사상을 좀 더 자세히 살펴보고자 합니다.

## 2. 진달래꽃과 벚꽃

— 「경성잡기(京城雜記)」 「경성풍물기(京城風物記)」에서—

아베 요시시게는 1926년에 경성제국대학 설립과 더불어 교수로 부임하여 1940년까지 15년 동안 당 대학에서 철학을 가르쳤다. 그리고 초대 법문학부장도 지냈다. 그는 경성제국대학의 설립 초기부터 깊이 관여한 인물이지만 거기서 교직에 몸을 담고 있는 것에 대해 그다리 만족하고 있지 않았다. 이것은 그의 「경성잡기(京城雜記)」에서도 엿볼 수 있다.

나는 지금 조선의 학교에서 한 사람의 교수로서 조선에 관한 일의 일부분을 담당하는 당사자임을 강하게 의식하고 있다. 이 의식에 기쁨과 보람이 하나도 없는 것은 아니지만 고뇌와 부끄러움이 더 많다.<sup>1)</sup> 그가 말하는 “고뇌”와 “부끄러움”이란 무엇을 의미하는지에 대해서 당사자로서의 노력의 생활, 당위에 최측되는 생활”이라는 완곡한 표현으로 구사하면서 구체적인 언급을 피하고 있으나 경성제국대학의 일과 관련 된 것임은 분명하다. 그리고 “다른 한편으로 나그네로서 바라보는 생활에서 나의 해방을 구하지 않을 수 없다”는 기행문을 기술하는 것으로 마음의 위로를 찾았다.

그의 기행문은 단순한 여정(旅情)을 넘어서 조선인의 풍속, 가족의 양태, 기후, 자연, 건축에 이르기 까지 기술하는 등 조선문화에 대한 애착과 외경(畏敬)까지도 느끼게 하는 것이다.

「경성풍물기」에서 그는 다음과 같이 조선의 자연과 풍토를 찬미한다.

“경성(京城)에 봄이 찾아오기 시작하는 것은 대개 3월 중반 이후라고 하겠다. 그리고 봄을 알리는 개나리(連翹)와 진달래(玄海つづじ)가 피기 시작하는 것은 대개 4월 상순쯤이다. 진달래는 규슈(九州)의 일부와 츠시마(對馬) 등지에 있다고 하지만 나는 조선에서 처음으로 보았다.” 그것은 잎이 나오기 전 햇살이 겨우 따뜻해지기 시작하는 무렵에 조심스럽게 약간 보라색을 띤 엷은 주홍색의 꽃이 핀다.” 이 진달래꽃은 아무리 보아도 싫증나지 않는다.” 그리고 “진달래 외에 내가 사랑하는 조선의 척촉류(躑躅類)는 철쭉(くろふねつづじ)이라고 불리는 분홍색의 약간 석남꽃과 빛깔이 비슷한 꽃이다. 이것은 진달래보다 조금 늦게, 벚꽃이 한창인 시기를 지나서도 아직 피어 있다. 철쭉꽃은 도쿄(東京) 등지의 꽃가게에서도 볼 수 있을 것 같지만, 나무가 드문 조선의 바위산이나 모래산에 야생(野生)하고 있는 풍경은 각별하다. 옛날 조선의 사절은 일본에 가서 일본의 척촉을 몹시 칭찬했다고 한다. 일본 척촉의 밝은 색채도 꽤 괜찮지만 진달래꽃이나 철쭉이나 조선 척촉의 아름다움은 결코 일본의 꽃에 뒤지지 않을 것이다.”<sup>2)</sup>

그리고 아베의 수필은 자연 풍물에 대해 서술하면서 일본 식민지 지배의 문제점을 간결하게 지적한다. “여기에 와보니 일본인이 벚꽃을 사랑하는 마음이 꽤 뿌리깊은 것임을 더욱 절실하게 느끼게 되었

1) 『安部能成選集』第2卷, 小山書店, 1948년[昭和23], 73쪽 (집필은 1928년[昭和3])

2) 같은 책, 91~92쪽.

다. 조선의 이야기는 아니지만, 압록강(鴨綠江) 너머의 안동(安東)에 절을 지은 어떤 선사(禪師)가 벚꽃이 없는 곳에서 일본인은 마음이 편치 않다고 하면서 절 근처의 경사면에 벚나무를 가득 심어놓았다고 한다. ……일본인은 참으로 벚꽃을 사랑한다. 그렇기 때문에 어디에서나 벚꽃을 구경하고자 한다. 그리고 역지로 벚꽃을 심으려 한다. 여기에는 일본인에 의한 조선이나 만주에서의 행동 방식이 상징화(symbolize)되어 있다. 실제로 벚꽃은 조선의 방방곡곡에 이식(移植)되었다. ……지금 내가 살고 있는 남산 기슭의 일각인 왜성대(倭城台)에도 남산에서 흘러 내려오는 계류를 활짝 핀 꽃이 계곡을 만들며 꽃구름을 이룬다. 나는 20여년 전에 기온(祇園)의 밤벚꽃(夜桜)을 구경한 기억이 있는데, 이번 봄에 창경원(昌慶苑)의 밤벚꽃을 보면서 다시금 낮과도 같은 그 꽃의 아름다움에 감동을 받았다. 달밤의 검푸르고 맑은 하늘이 약간 어슴푸레해졌는데, 전등불에 비친 흰 비단과 같은 꽃구름이 빛나는 모습은 사물을 제대로 볼 줄 아는 사람이라면 누구나 아름다워하지 않을 수 없다. ……그러나 내가 느끼는 바로는 조선의 벚꽃이 약간 빛깔이 약해 보인다. 이것은 내 주관일까 싶어서 다른 사람들에게 물어 보았더니 그들도 역시 그렇다고 대답했다. 오랫동안 조선에서 살아서 조선의 사정과 역사를 잘 아는 어느 선배도 또한 이에 대해 이야기하면서 내지(内地; 일본)로부터 이식된 벚꽃은 빛깔이 안 좋을뿐더러 한기(寒氣) 때문에 껍질이 쉽게 갈라지고, 또 수명이 짧아 일찍 죽는다고 말하면서 어찌 이 토지에 맞는 토종 나무를 심지 않느냐고 했다.

내가 아는 어느 박물학자도 이 선배의 말을 뒷받침해 주었다. 경성 북쪽에 3리 떨어진 북한산(北漢山) 동쪽 기슭의 수석(水石)이 맑은 우이동(牛耳洞)은 옛날에 홍이계(洪耳溪)<sup>3)</sup>가 일본 벚꽃을 이식한 곳이라고 전해진다. 이번 봄에 친구와 함께 거기로 꽃구경하러 가보니 꽃의 빛깔은 주홍색이 강한 것과 흰 색이 강한 것 등 여러 가지가 있었는데 그 빛깔은 모두 경성 시내에 있는 꽃보다 아름답고 생생하며, 게다가 가지 모양이 나긋나긋하고 둥그스름하게 보였다. 또한 시내의 벚나무와 달리 나무줄기 끝에 작고 푸른 싹이 튼 가지가 보기 흉하게 튀어나와 있지 않았다. 식물학자의 설에 의하면 그것들은 모두 조선의 재래종으로 아마 홍이계가 가져온 일본 벚꽃이 모두 죽은 뒤에 자란 것이라고 한다.” “외국의 나무를 가져오는 것 자체가 나쁜 것은 아니라 불가불 그렇게 해야 할 경우도 있고, 그것이 필요한 경우도 있으며 유익한 경우도 있을 것이다. 다만, 그 땅과 기후를 생각해 신중한 연구를 거친 후에 하는 것이 바람직하지 않는가? 또 옛날부터 그 땅에서 자라고 그 기후에 의해 길러진 것을 보육하고 조성(助成)하는 것은 더더욱 바람직한 것이 아닐까?<sup>4)</sup>”

이것은 아베 요시시게가 벚꽃에 빚대어 일본의 식민지 정책의 문제점을 날카롭게 설파한 수필이라고 하겠다. 진달래를 사랑하고 한국문화를 경애하는 아베의 이와 같은 태도는 조선총독부가 싫어하는 바였다.

### 3. 경성제국대학 교수·법학부 부장

#### 1) 경성제국대학의 설립

1924년에 여기 서울시 땅에 경성제국대학이 설립되었다. '24년(大正13년)에 먼저 예과(予科)가, 이어서 '26년에는 경성제국대학 법문학부(法文学部)가 설립되었고, '28년에는 의학부(医学部)가, '41년에는 공학부(工学部)가 설립되었다. 경성제국대학은 일본의 제국대학령(帝國大學令)에 따라 도쿄(東

3) 율진이 주 : 조선후기의 문인 홍양호(洪良浩, 1724~1802)

4) 같은 책, 93~96쪽.

京), 교토(京都), 도호쿠(東北), 홋카이도(北海道), 규슈(九州) 다음으로 6번째로 설립된 것으로 학부의 규모와 강좌제(講座制) 등은 다른 제국대학과 동등 내지는 그것에 준하는 것이었다. 규슈제국대학(九州帝國大學; 법문학부·의학부·이학부·공학부·농학부의 총 158강좌)과 비교해 보면, 경성제대는 3학부 113강좌였으나 법문학부는 규슈대가 44강좌였는데 비해 경성제대는 49강좌가 있었다. 이 대학의 설립 운용에 관해서는 본질적으로 일본제국주의의 식민지·전쟁정책과 불가분하게 맺어져 있었다.

또 당시의 동화정책(同化政策)에 따라 내선일치(內鮮一致)를 내세우면서 일본인과 조선인의 공학(共學)을 실시했으나 실제로는 일본인 학생이 대부분을 차지했다. 1937년의 일본인 학생과 조선인 학생의 비율은 7 : 3이었고, 1942년에는 6 : 4이었다. 또 교원(敎員)은 거의 일본인이었다. 연구에 있어서도 식민지 정책에 관한 논문들을 볼 수 있어 “조선 통치의 충실한 대변자”라고 할 수 있는 것이었다.

아베 요시시게는 경성제국대학 법문학부 개설시에 일찍이 『경성일보(京城日報)』에 기고문을 보내면서 경성제국대학의 사명을 다음과 같이 밝혔다.

경성제국대학 설립에 이르기까지 여러 가지 말들이 많았다고 한다. 조선의 경제상태 혹은 문화상태를 보니 시기상조라는 의론에도 나름대로 까닭이 있었다고 해야 할 것이다. 그러나 어떤 연유로 인해 만들어졌다 하더라도 그것이 일단 설립된 이상 대학의 사명에 따라 나아가야만 한다. 이 대학은 조선 땅에 있고, 조선의 동포들의 재산에 의해 건설된 대학임은 말할 나위도 없다. 그런데 우리가 당국자들 및 조선의 인사들에게 주의해 주기 바라는 것은 오직 한 가지, 이 대학을 진정으로 조선을 위한 대학으로 만들기 위해서는 결국 이 대학을 되도록 좋은 대학으로 만드는 것 이외에 다른 길이 없다는 것이다. 그리고 그렇게 하기 위해서는 단지 조선을 위해서, 조선인을 위해서 라는 시야가 좁고 임시방편적인 사고방식에서 벗어나 대학의 사명인 학문연구라는 높고 큰 시각에서 모든 방면을 살펴보아야 한다. 우리는 모처럼 만들어진 이 대학이 그냥 지방대학으로 그치는 것을 원하지 않는다.

이 대학은 동양 연구에 주력하는 것을 표방하고 있다. 이것은 동방 문화의 근원인 지나(支那; 중국)가 가까이 있고, 또 지나 문화의 중개지인 조선에 있는 대학으로서 당연한 일이다. 동양인은 종래 너무도 스스로를 잘 알지 못했다. 그러나 스스로를 알기 위해서는 타자에 대해서도 알아야 된다. 그런 의미에서 동양문화의 자각(自覺)을 위해서 서양문화의 이해도 또한 필요한 것은 물론이다. 생각건대 일본의 내지(内地)<sup>5)</sup>가 격리된 섬나라라는 것은 내지의 문화를 특징짓게 만들고 동시에 그것을 제한해 왔다. 비근한 예를 들면, 우리는 내지의 가옥(家屋)과 음식과 의복에 일종의 독특한 미점이 있긴 하되 그 국제적 가치는 사실 지극히 적은 것임을 스스로 인정하지 않을 수 없다.

내지인이 이렇게 대륙의 일각에 나온 이상 그 지방적 문화로부터 국제문화에, 나아가 세계의 문화에 적극적으로 공헌하고자 할 각오가 있어야 한다. 우리는 이 점에서 내지인(內地人; 일본인)이 기후와 풍토를 달리하는 조선 땅에 내지의 방식으로 집을 짓고 쓸데없이 추위에 떠는 것은 어리석은 일이라고 생각한다. 대학은 학문연구를 목적으로 삼는 본래의 성질상 이미 국제적이다. 게다가 우리는 이 대학이 지나에 가깝고, 더욱이 구아대륙(歐亞大陸; 유라시아)의 철도교통이 발달됨으로써 내지보다 더 유럽 대륙에 가까운 점으로 보아 이 대학을 장차 조선의 지방대학으로 그치는 것이 아니라 조선의 동포들과 협력해서 우리 문화를 국제적으로 진출케 하는 근거지로 삼고자 한다.

우리 대학의 장래에는 여러 가지 고난이 있을 것이다. 그러나 원컨대 대학의 문을 활짝 열고 음

5) 였킨이 주 : 내지(内地)는 옛 대일본제국에서 홋카이도(北海道), 오키나와(沖繩), 대만, 조선, 카라후토(사할린), 만주 등의 식민지와 남태평양의 신탁통치령을 제외한 영토인 혼슈(本州), 시코쿠(四國), 규슈(九州)를 가리킴.

올한 의념(疑念) 속에 잠기는 일이 없도록 하며, 관부(官府)에 아부하지 않고, 대중에게 아첨하지 않으며, 조선인의 비위를 맞추지 않고, 내지인에게 아부하지 않으며, 중정(中正)의 길을 따라 진리 탐구를 위해 한 걸음 한 걸음 묵묵히 걸어갈 바란다. 만약 이와 같은 우리의 이상이 죽지 않고, 또 죽임을 당하지도 않는다면 우리의 작은 노력도 조선과 일본, 또한 동양과 세계의 문화를 위해 전혀 무의미하지 않을 것이다.<sup>6)</sup>

이 글을 오늘날의 한국 사람이 보면 식민지적·제국주의적 시점이 눈에 거슬리겠지만, 논자(일본인)의 입장에서 보면 당시의 많은 일본인들이 흔히들 말한 “일본제국을 위하여, “동아 공영(共榮)을 위하여”라는 말과 확연히 다른 아베의 시점을 볼 수 있다. 즉 경성제국대학을 일본의 제국대학으로서 일본식 고등직업교육을 중시하고 “한인(韓人) 엘리트 청년을 일본제국안에 흡수” 하는 방향으로 나아가려 하는 일반적인 경향에 대해 아베는 “최고 수준의 대학으로서 학문적인 면에서는 선진 학문을 도입하여, 그 학문적 보편성을 유지함과 동시에 경성제대의 특색을 살리는 의미에서 조선 및 동북아시아 연구의 근거지<sup>7)</sup>” 라는 방향을 지향했다고 할 수 있다.

아베 요시시게의 이와 같은 자유주의적인 태도를 못마땅하게 여긴 조선총독부는 아베를 법문학부에서 내쫓으려 했다. 1936년 미나미 지로(南次郎)가 총독으로 부임하자 그를 수행한 오노 로쿠이치로(大野緑一郎)가 총감(總監)으로, 시오바라 도키사부로(塩原時三郎)가 참사관(參事官)으로 착임했다. 시오바라는 당시 관동군(關東軍)에서 권세를 잡고 있었던 도조 히데키(東条英機)의 심복이었다. 그는 학무국장의 자리에 앉자마자 아베가 『文芸春秋』에 기고한 평론 「일인(日人)과 화인(華人)」(『文芸春秋』 16권 1호, 1938)에 대해 “자유주의·반군적(反軍的)”이라고 하면서 경성제대 총장인 하야미 스스무(速水滉)에게 “선처(善処)”를 요구했다. 그러나 하야미는 그것을 거절했다.

당시 법문학부 교수였던 야스다 미키타(安田幹太)의 회상에 의하면, 법문학부 교수회는 “대학의 자치”를 지키기 위해 시오바라 배척을 결의하려 했으나 결국 그 결의를 위해 열릴 예정이었던 8월의 교수회는 “칼은 뺏으나 그것을 내려치기는 곤란한 듯 유야무야하게 교수회가 무기한 연기되었다.”

이 사건에 대한 자세한 증언을 남긴 야스다는 그 사건의 책임을 지고 사직하여 서울에서 변호사가 되었다. 그런데 그때 아베는 변호사 사무소 개설을 축하하러 왔는데 그 연석에서 “자네는 사직해도 일할 수 있으니 부럽군. 내 경우, 갑자기 사직하면 당장 밥을 굶게 될 테니까 말이야”라고 토로했다고 한다. 야스다는 “그토록 배짱이 두둑하던 아베 선생의 뜻밖의 이야기는 지금도 잊지 못한다. 아베 선생이 제일고등학교로 전임하신 것은 그로부터 몇 년 후의 일이었다<sup>8)</sup>”고 밝혔다.

경성제국대학이 지닌 역할에 대해서는 다른 기회에 논하고자 한다.

과거에는 우마코시 도루(馬越徹)의 말처럼 “조선에서 처음으로 설립된 근대 대학임에도 불구하고, 또 일본이 식민지에 처음 설립한 본격적인 대학임에도 불구하고 경성제대는 독자적인 대학사(大學史)를 가지지 못하고 조선 교육사와 일본 교육사의 양쪽으로부터 무시당한 채 오늘에 이르고 있다고 해도 과언이 아닌” 상황이었다.

그러나 최근 한국에서도 일본에서도 연구가 진행되고 있다. 일본의 사례를 들면 『「帝国」日本の学知』(岩波書店 全8卷, 2006), 『近代交流史と相互認識』(日韓共同研究叢書, 慶応義塾大学出版会, 2005), 安田敏明, 『植民地の中の「国語学」時枝誠記と京城帝国大学』, (三元社, 1998), 『「言語」の構築 小

6) 『京城日報』 昭和2年2月27日付(『紺碧はるかに』京城帝国大学創立50周年記念誌, 1974[昭和49], 47~48쪽)

7) 金容徳, 「京城帝国大学の教育と韓人学生」 宮嶋博史・金容徳 編, 『近代交流史と相互認識Ⅱ』 慶応義塾大学出版会, 2005, 130쪽.

8) 『紺碧はるかに』, 114~115쪽.

倉進平と植民地朝鮮』(三元社, 1999), 일본식민지교육연구회(日本植民地教育研究会) 등이 바로 그것이다.

다만 논자의 관심은 식민지 정책과 식민지 교육이 일본의 지식인 또는 일본의 지적 활동에 대해 어떤 의미를 지녔는가 라는 점이다. 이것은 오늘의 주제이기도 한 아베 요시시게보다 먼저 타이베이제국대학(台北帝國大學)에 부임한 무타이 리사쿠(務台理作)의 철학을 연구하면서 가지게 된 문제 의식이다.

여기서 일전에 발견한 일화를 하나 소개하고자 한다.

니시다 기타로(西田幾太郎)의 서한 1496번(昭和6年[1931] 8월 3일차 기무라(木村盛)에게 보낸 편지)에는 다음과 같이 적혀 있다.

편지는 잘 읽었습니다. 지난날에 찾아오셨을 때에는 실례를 했습니다. 말씀하신 내용은 저로서는 감히 생각조차 못한 것이며, 저는 금후 일게 노서생(老書生)으로서 남겨진 일을 완성하는 것 외에 다른 생각이 없습니다.

요시노(吉野) 박사님께서 추천해 주신 것에 대해서 과분한 영광으로 여기고 있지만, 저에게 그 의지가 없다는 것을 분명히 말씀 드려 주시면 합니다. 간곡히 부탁드립니다.

八月三日 西田

신판(新版) 니시다 기타로 전집의 편집자인 후지타 마사카츠(藤田正勝) 교토대학(京都大學) 교수에 따르면 “쇼와 6년(昭和六年; 1931년) 요시노(吉野作造)는 니시다에게 경성제국대학 총장 취임을 타진(打診)했으나 니시다는 요시노의 추천을 사양하고 일게 학구(學究)임을 선택했다. 1496”(전집 인명 해설과 색인 53쪽, 요시노 사쿠조吉野作造의 항목)라고 있다. 만약 이때 니시다가 제3대 시가 기요시(志賀潔)의 뒤를 이어 경성제국대학의 제4대 학장(총장)으로 취임했다라면 어떻게 되었을까 라는 상상을 해 본다. 혹은 요시노 사쿠조가 경성제국대학의 학장 인사와 어떠한 관계를 가지고 있었는지에 대해서도 흥미는 끊이지 않는다. 부언하면 『니시다 기타로 전집(西田幾太郎全集)』 구판(旧版)의 편집자 중 한 사람이 바로 아베 요시시게였다.

#### 4. 경성제국대학에 재직했던 인사들의 전후

1945년 8월 15일에 일본은 패전했다. 그 다음날 이후 경성제국대학의 여러 시설들은 모두 일본인의 손을 떠나 한국인의 관리로 이양되었다. 그리고 서울에서 연구와 교육에 종사했던 사람들은 거의 대부분 9월 이후 잇따라 일본으로 돌아갔다. 경성제국대학 자체는 남은 한국인 학생들이 제18회 졸업생으로 1946년에 졸업한 후 그 역사의 막을 내렸다.

일본으로 돌아간 교원들은 일본에서 새로운 생활을 시작했고 일본의 대학에 자리를 얻은 사람들도 많았다. 후지타 료사쿠(藤田亮策; 고고학)가 도쿄예술대학(東京芸術大學)에, 스에마즈 야스카즈(末松保和; 조선고대사)가 가쿠슈인대학(学習院大學)에, 아키바 다카시(秋場隆; 사회학)가 처음엔 규슈대학, 뒤에 아이치대학(愛知大學)으로, 시카타 히로시(四方博; 경제사)가 나고야대학(名古屋大學), 고노 로쿠로(河野六郎; 언어학)가 도쿄교육대학(東京教育大學)에 각각 새로운 활동거점을 확보했다. 여기서는 특히 1) 다카하시 도루(高橋亨), 2) 도키에다 모토키(時枝誠記), 3) 오제키 마사카츠(大関将一)의 세

명의 활동을 소개하고자 한다.

### 1) 다카하시 도루(高橋亨)

다카하시 도루는 경성제국대학에서 법문학부 설립시 간사(幹事)였고, 법문학부 조선어학 문학 제1강좌 교수(1926~1937)였다. 그 후 경성사립 혜화전문학교(惠化專門學校) 교장, 경성경학원(京城經學院) 제학(提學) 겸 명륜연성소장(明倫鍊成所長)을 역임했다. 1945년에는 이미 하기(萩)에 돌아가 있었으나 '49년에 후쿠오카상과대학(福岡商科大学), 그리고 이듬해 73세의 고령에도 불구하고 텐리대학(天理大学) 교수로 초빙되어 조선문학·조선사상사를 강의했다. 이후 1967년(昭和42)에 90세 나이로 별세할 때까지 다카하시의 텐리대학 문학부(외국어학부)와 “조선학회(朝鮮学会)”와 함께 활동하면서 패전 후의 한일 간의 단절기에 일본의 조선학을 인도하고 한일관계를 수복하는 데에도 노력을 기울였다. (부언하면 식민지시대의 다카하시의 활동은 “경성제국대학 설립 이전부터 핵심적 위치에 있었던 학자로서 사상사 연구에 획기적인 업적을 남겼으나, 그의 연구가 결국은 교화주의적(教化主義的)인 통치를 지원하는 방향이었다는 평가”(金, 135)를 면치 못하고 있으며, 조선총독부의 식민지 정책과 관련이 있었던 것도 사실이다.

### 2) 도키에다 모토키(時枝誠記)

도키에다 모토키(1900~1967)는 소쉬르(Ferdinand de Saussure)의 언어이론과 맞서 “언어과정설(言語過程說)”을 제창, 1927년에 경성제국대학에 조교수로 부임했다. '33년에 교수가 되었고, '43년에 도쿄제국대학(東京帝國大學)으로 돌아갔다.

도키에다에 대한 논자의 관심은 다음의 두 가지이다.

- 1) 도키에다의 언어과정설에 조선어·경성제국대학이 관련되어 있는가?
- 2) 도키에다의 국어정책과 조선총독부의 국어정책: “황국신민(皇國臣民)의 서사(誓詞)”에 관하여

(1)에 대해서는 서양 언어이론의 속박에서 해방되었다고 할 수 있으나 조선어 학습을 통해 문법의 근사성으로부터 새로운 이론을 구축했다고는 말할 수 없다. (2) 조선의 언어정책·언어문제”(安田, 44)에 착수하고자 의기양양하게 부임했음에도 불구하고 “상아탑을 지키는” 일 밖에 할 수 없었다. 또 “황국신민의 서사”에 관한 시오바라의 정책에 격노하여 대학을 사직하는 것까지 생각했으나 결국은 조선어에 대한 “국어(일본어)”의 우위를 주장했다.

전후에 그는 다음과 같이 회상했다.

돌이켜 보니 경성에서 살아온 16여 년 동안 나는 조선에 대해 아무것도 연구하지 않았고, 또 국어학도로서 조선 문화에 대해 아무런 공헌도 할 수 없었으며 다시 도쿄로 돌아가게 된 것을 미안하게 생각했는데 그것은 결코 조선을 잊었기 때문도 아니고, 또 조선이 싫증났기 때문도 아니다. 조선에서 사는 것, 그리고 조선에 대해 생각해야 하는 의무를 짊어지고 있는 것은 우리 동료들 모두가 아마 그렇겠지만 남다른 중압이었던 것이다. 조선을 떠났을 때 이 무거운 짐으로부터 해방된 편안함을 기뻐함과 동시에 당연히 직면해야 할 중대한 책임을 회피한 듯한 회한을 느낀 것이다.<sup>9)</sup>

9) 時枝誠記, 『国語研究法』三省堂, 1947, 48~49쪽. (安田 60)

### 3) 오제키 마사카즈(大関将一)

오제키는 1902년에 태어나 도쿄대학에서 철학을 전공하고 현상학(現象学)을 배웠다. 우여곡절을 겪으면서 1939년(昭和14)에 당시의 경성제국대학 총장 하야미 스스무(速水滉)에 의해 조선총독부의 황국신민화(皇国臣民化) 추진을 위해 설치된 교학연구소(教学研修所)의 국민과(国民科) 전임강사가 되었다. 이것은 소학교 교장들에게 “일본학”을 강의하는 직책으로 그는 거기서 내선일체(内鮮一体)·황국신민(皇国臣民)의 최전선에 선 것이다. 1941년(昭和16)에 경성제국대학 예과의 독일어 교사로 전임했다. 패전 후에는 학생들을 지키고 일본으로 귀환한 후에는 경성제국대학의 처리를 담당하면서 학생들의 취직을 확보하는 일에 분주했다. 1946년 오카야마(岡山)의 제육고등학교(第六高等学校)에 초빙되었으나 교직에서 추방당하고, 뒤에 오사카교육대학(大阪教育大学)에서 철학을 가르쳤다.

오제키 마사카즈는 『쇼와 사상사(昭和思想史)』 제3장의 「전시하의 쇼와 사상(戦時下の昭和思想)」, 「동아 신질서 이론과 그 반성(東亞新秩序理論とその反省)」에서 당시의 생각과 전후의 반성을 밝혔다. 반성문을 인용할 필요는 없겠지만 마침 이곳에 일본인 발표자가 있으니 한국인과 다른 일본인의 시각을 밝혀두고자 한다.

영미에 대한 선전포고 소식을 들었을 때 우리는 이길 수 있으리라곤 생각하지 않았다. 온몸이 덜덜 떨렸다. 그럼에도 불구하고 우리에게 썩어져 있던 항쇄를 뿌리치고 크게 안도의 숨을 쉰 듯한 느낌이었다. 얼마나 어리석은 일이었던가?

“물속으로 뛰어들어야 뜰 여율도 있다(身を捨ててこそ浮かぶ瀬もあれ)<sup>10)</sup>”란 일본인이 즐겨 입에 담는 말이다. 나도 자주 이와 같은 심경이 되곤 한다. 대동아전쟁이 터졌을 때에도 나는 입에서 이 말을 내뱉었다. 못말린 어리석음이다. 이와 같은 말이 사라지지 않는 한 패전의 교훈은 하나도 없다. 다시 전쟁을 일으키고, 또 다시 패전하게 될 것이다.

대동아전쟁이 일어났을 때 우리는 적에게 몰살당할 줄로 알았다. 우리는 질 수 없다고 생각했다. 최근 나온 책을 보니 대동아전쟁은 일본의 침략이었다고 적혀 있다. 청일전쟁, 러일전쟁도 마찬가지로 일본의 침략이라는 것이 정설(定説)로 되어 있는 모양이다. 그러나 메이지 시대(明治時代)의 사람들은 그것을 침략으로 여기지 않았을 것이고, 쇼와(昭和)시대의 사람들도 대동아전쟁을 침략이라고 생각하지 않았다. 우리는 국가가 멸망의 위기에 놓여 있었으므로 목숨을 걸고 방위해야 한다고 다짐했다. 청년들은 같은 나이의 친구들이 잇따라 죽어가는데 자기 혼자만 살아 있다는 것에 대해 미안하다고 생각했다. 이것이 바로 국민의 감정이었다.<sup>11)</sup>

## 5. 「평화문제담화회(平和問題談話会)」

아베 요시시게는 1940년(昭和15) 5월에 경성제국대학에서 제일고등학교 교장으로 전임되어 일본으로 돌아왔다. 그의 자유주의적 입장은 그 이후에도 일관되어 교육의 독립성을 군부로부터 지키는 자세를 견지했다. 전후에도 같은 반권력적 자세로 점령군에게 대처했다.

아울러 그의 문필활동은 더욱 활발해지고 일본은 패배했다. 세계를 상대로 해서 패배했다. 지금의 일본인에게 무엇보다 중요한 것은 바로 이 패배했다는 사실, 패전국이라는 사실, 패전국으로서의 실상을

10) 옴킨이 주: “사경(死境)에서 살길을 찾기”사중구활(死中求活)”과 비슷한 일본의 속담.

11) 大関将一, 『私の昭和思想史』理想社, 1968, 92~115쪽.

당당하게, 사내답게, 무사답게 인식하는 것이다. 그러한 정직한 진실의 인식으로부터 새로운 일본의 모든 새로운 출발이 시작되는 것이다.<sup>12)</sup>”라고 하면서 패배의 “굴욕” 속에서 “군인·관료·학자·사상가의 책임”을 물으며, “금후의 새로운 일본을 낳을 수 있는 원동력<sup>13)</sup>”이란 무엇인가를 제언한다.

패배의 원인에 대해 아베는 일본이 물질적인 힘이 약했을 뿐만 아니라 더욱 근본적인 의미를 지닌 도의적(道義的)인 힘이 약했기 때문이라고 지적한다. 국가의 도의성(道義性)이라는 그의 관념은 전쟁 전후를 막론하고 일관되고 있고, 점령정책에 대한 대응에 있어서도 이것이 토대가 되어 이루어졌다. 국가의 도의성이란 전전의 사상가, 특히 교토 학파(京都学派)가 전쟁 수행의 논거로 제시한 개념이었고, 전쟁 말기에는 국가의 “근원악(根源惡)”문제를 해결하지 못했던 다나베 하지메(田辺元) 등이 도리어 “참회도(懺悔道)”라는 개념을 제시하면서 그것을 종교적으로 부정하는 것에 대해 아베는 기존의 칸트 학자, 또는 올드 리베러리스트(Old liberalist)적인 인격주의(人格主義)의 입장에서 어디까지나 윤리적(moralisch)인 입장을 유지했다.

1945년(昭和20) 12월에 귀족원(貴族院) 의원에 칙선(勅選)된 그는 1946년 5월부터 열린 제90 제국의회(帝国議會)에서 대일본제국헌법(大日本帝国憲法) 개정의 의한 일본국헌법(日本国憲法) 제정에 관여했다. 그는 귀족원 제국헌법개정특별위원회의 위원장으로서 같은 해 10월 5일에 귀족원 본회의에서 위원회의 심의경과를 보고했다. 이 보고의 끝 부분에서 그는 현행 헌법인 대일본제국헌법의 개정이라는 절차를 거쳐서 일본국헌법을 제정해야 할 사태에 이른 것에 대해 일본국민들이 스스로 대일본제국헌법을 경시하고 파괴한 결과라고 지적하면서 그 책임은 “정부 당국자도 의원도 학자도, 그리고 관리들도” 모두 면할 수 없는 것으로 “새로운 헌법을 실현할 책임은 그러한 과오를 범한 일본국민 전체가 짊어져야 할 것”이라고 말했다. 이것도 역시 윤리적 입장이라고 하겠다.

또 1946년(昭和21) 1월부터 5월까지 시데하라 기주로(幣原喜重郎) 내각의 문부대신(文部大臣)을 맡았고 일본 민주주의를 이끌어 갔다. 특히 “평화문제 담화회(談話會)”대표자로서 논진(論陣)을 폈다. 전후 평화론(平和論)의 원류는 바로 이 “평화문제 담화회”에 있었다고 말해진다. 아베와 “평화문제담화회”에 의한 평화의 주장은 일본의 완전한 무장해제와 중립의 주장, 이른바 “비무장중립론(非武装中立論)”이었다.

그는 1948년(昭和23) 12월 12일 평화문제 토의회(討議會, 토론회)의 개회사에서 다음과 같이 발언했다.

우리 일본은 신헌법에서 군비의 철폐, 전쟁 포기를 선언했습니다. 이와 같이 지금까지 유래가 없는 철저한 평화주의를 헌법에서 표명하고 있다는 점에서 일본이야말로 진정으로 세계를 향해 평화의 선언을 할 수 있는 유일한 나라, 그 자격을 가진 오직 하나의 나라라고 할 수 있습니다. 그렇지만 이와 동시에 일본은 세계에서 유일한 군비가 없는 나라, 따라서 전쟁의 위협을 가장 많이 느끼는 약체(弱體)인 나라이기도 하기 때문에 일본이야말로 가장 많이 세계의 평화를 희구(希求)하는 나라라고 할 수 있습니다. 이와 같은 특수한 사정으로 인해 우리 일본인은 특히 평화를 절실한 문제로 여기지 않을 수 없는 것입니다.

그것만이 아닙니다. 지난번의 극동재판(極東裁判)은 평화와 문명의 이름으로 일본국민을 심판한 것입니다. 우리가 평화와 문명의 이름에 걸맞게 행동하지 않았다는 점은 우리가 감수하지 않으면 안되는 허물이며, 우리는 앞으로 평화와 문명의 이름에 걸맞는 행동으로 이 재판에 보답한다는 것이 이 재판에 대한 우리의 태도이어야 할 것입니다. 그러나 또한 연합국(聯合國)은 우리를 평화와

12) 阿倍能成, 「強く踏み切れ」(安倍能成, 『戦中戦後』白日書院, 1946, 46쪽)高橋文博, 「阿倍能成と平和論」岡山大学哲学倫理学年報『邂逅』第19号, 2001, 1~26쪽 참조.

13) 阿倍能成, 같은 책, 55쪽

문명의 이름으로 심판한 이상 반드시 우리에게 평화와 문명을 보장해 주어야만 합니다. 마땅히 그 의무가 있다고 생각합니다. 즉 평화의 문제는 우리에게 특별히 절실한 문제임과 동시에 또한 그 보장에 대해서는 마땅히 연합국이 책임을 져야 할 중대한 의무라고 생각합니다. 그런 의미에서 우리는 이와 같은 평화의 문제를 널리 국민 전체의 문제로 삼고 우리의 재기(再起) 문제와 관련시켜서 성실하게 생각함과 더불어 세계를 향해서도 열정적으로 호소해야 한다고 여겨집니다.

또 우리가 취할 방침으로는 평화에 대한 신념을 언제까지나 굳게 지켜 나가는 것 이외에 다른 길은 없습니다. 앞으로 우리가 대륙에서 활동의 무대를 찾는다고 해도, 그 밖의 세계에서 찾는다고 해도 우리가 평화를 견지하는 것으로 비로소 우리가 활동의 무대를 열어나가는 것이 허용되는 것입니다. 평화에 의해 비로소 우리 일본인은 자기 활로를 찾을 수 있다는 신념을 잃어서는 안 될 것입니다.

패전 일본이 새로운 건설을 이루기 위하여 그 바탕이 되어야만 하는 것은 평화의 원리, 평화의 신념밖에 없습니다. 이것을 바탕으로 하는 것 이외에 우리가 살 길은 없는 것입니다.

이것은 그 이후 평화운동 및 사회당(社会党)의 정치방침이 되었다.

## 6. 결론

아베 요시시게를 소개하는 것으로 제가 무엇을 말하고 싶었는가를 요약하고자 합니다. 국가주권을 빼앗아 식민지화시키는 것 자체가 오늘날의 역사적 반성에서 보면 범죄행위라 하겠습니까. 식민지 교육정책 위에 있는 인간은 어떠한 형태라도 그 범죄에 가담한 자로 평가되는 것은 여기 한국에서는 불가피한 일이겠지만 그렇다면 당시의 일본인은 모두 악인이 되고 맙니다.

저의 저서(역저)<sup>14)</sup>의 후기에 적어 놓았듯이 제 아버지도 중국 전선(戰線)에서 싸운 병사였습니다. 양철의 작은 훈장을 소중하게 간직하고 계셨습니다. 또 어머니의 유품인 녹슨 단도(短刀)는 진주군(進駐軍)에게 빼앗기는 것이 싫어서 기름종이에 싸놓고 숨기고 계셨습니다. 그런 저는 살육자·극악인의 자식이라는 말이 됩니다. 저의 아버지는 어디까지나 스스로 나라를 위해 싸웠다고 여기고 계셨습니다. 이야기가 복잡해지니까 아베로 돌아가겠습니다.

저는 아베가 조금 나은 인물이기 때문에 여기서 다룬 것은 아닙니다. 앞에서 국가주권이라고 말했습니다만 식민지라는 것은 국가주권을 유린하는 것입니다. 다만 그 중에서도 우리 학자·교사의 역할을 따지고 보면 문화에 대한 경의(敬意)를 표해야 한다고 생각합니다. 국가의 주권을 인정하는 것, 개인의 인권을 인정하는 것과 동시에 문화의 주체에 대한 경의를 가져야 합니다. 그리고 중요한 것은 아베 요시시게가 그것을 가지고 있었다는 점입니다. 그는“조선 문제 해결의 기초는 비록 소수라고 하더라도 서로 존경하고 신용할 수 있는 사람이 되는 것”(「日鮮協同の基礎」 『一日本人として』)이라고 말했습니다. 그리고 더욱 깊이 고찰해야 하는 것은 문화주체에 대한 경의가 어디서 나오느냐 하는 점입니다. 아베의 경우는 신칸트학과 인격주의의 입장이었습니다.

칸트의 도덕률(道德律)은 “존경”이외에 따로 없습니다. 칸트의 『윤리 형이상학의 정초(Grundlegung

14) 옮긴이 주 : 고사가 시로 지음, 이광래, 최재목, 야규 마코토 옮김, 『근대라는 아포리아』 (이학사, 2008) (원저: 高坂史朗, 『近代という躰き』 ナカニシヤ出版, 1997)이 이야기는 한국어 독자의 후기에서 소개되어 있다.

zur Metaphysik der Sitten)』에서 칸트는 수없이 존경을 바탕으로 그 도덕률을 정초합니다. 그는 “내가 이성의 개념을 내세우면서 문제를 분명하게 해결하지 않고 존경이라는 말을 핑계로 삼아 불명료한 감정 속으로 도피하려 할 뿐이라고 비난하는 자가 있을지 모른다. 그러나 존경은 하나의 감정이긴 하나 외부로부터의 영향에 의해 수동적으로 받게 되는 감정이 아니라 이성관념에 의해 자주적으로 일어난 감정이기 때문에 결국 경향(취향)이나 두려움에 귀결되는 모든 수동적 감정과 질적으로 다른 것이다. 직접 나에게 부과된 법칙으로 무언가를 인정할 때 나는 그것을 존경으로써 인정하는 것이다.<sup>15)</sup>” 그리고 이것은 양심의 문제와 관련됩니다. 일본인은 한국에서 양심을 가질 수 있었을지에 관해 생각해 보면 사회주의자도 종교인도 대부분은 실격이었다고 하겠습니까. 기독교도도 일본에 포교하려 오면서 3·1 독립운동 때에는 총독부의 간첩이 되어 한국의 기독교회를 탄압하는 편에 섰습니다. 그런 사례를 생각할 때 일견 불안정하게 보이는 존경감의 확실성을 상기하게 됩니다. 진달래를 사랑한 아베 요시시게는 경성제국대학 교수로서 “고뇌”와 “부끄러움”을 알고 있었습니다. 이것은 바로 한국 문화에 대한 경의를 가지고 있었기 때문이었다고 생각합니다.

---

15) 칸트(Immanuel Kant), 『윤리 형이상학의 정초』(野口叉夫 訳 『世界の名著 カント』 中央公論社, 1972, 243쪽)



# 동아시아와 함석헌의 평화사상

박 재 순 / 씨을사상연구소 소장

- 
1. 동아시아와 상생 평화의 철학
  2. 함석헌 평화사상의 배경
  3. 함석헌의 평화사상
  4. 동아시아의 평화 시대



# 동아시아와 함석헌의 평화사상

박재순(씨올사상연구소 소장)

## 1. 동아시아와 상생 평화의 철학

동아시아는 동북아 삼국인 일본, 중국(대만), 한국(북한)을 비롯해서 인도네시아, 라오스, 말레이시아, 브루나이, 싱가포르, 미얀마, 태국, 필리핀, 베트남, 캄보디아를 포함한다. 동아시아의 나라들은 일본을 제외하고 대부분 식민지 경험을 공유하였다. 동북아 삼국과 베트남은 유불도 전통종교문화를 공유하고 있다. 이와는 달리 다른 동남아 국가들은 종교와 문화, 정치와 역사에서 상당한 이질성을 가지고 있다. 동일한 기독교문명권에 속하면서 오랜 세월 역사를 공유한 유럽의 국가들에 비하여 동아시아 국가들의 종교문화역사적 이질성이 부각된다. 동북아 삼국 사이에도 역사적인 갈등과 상처가 남아 있다.

그러나 동아시아 국가들은 식민지 경험을 통하여 그리고 냉전시대의 이념대립과정을 거치면서 각기 공산주의 진영과 자본주의 진영에서 정치문화적 이질성을 넘어서 문화적 역사적 동질성을 강화시키게 되었다. 더욱이 냉전체제가 무너지고 자본주의 시장경제 체제 속으로 편입되면서 사회문화적 동질성은 확대·심화되고 있다.

동아시아에서 경제적 협력과 교류가 확대되는 속도만큼, 정치적 결속과 사회문화적 소통과 연대는 진전되지 않고 있다. 많은 이주노동자들이 국경을 넘고 있지만, 민중의 차원에서 국경을 넘는 새로운 문화와 질서는 형성되지 않고 있다. 국가들 사이의 경제적 격차는 동아시아의 공동체적 결속을 어렵게 한다. 유럽 국가들이 오랜 민족국가주의와 제국주의적 투쟁과 전쟁을 거쳐 민족국가주의를 넘어서 정치적 결합과 통합을 추진하는 것과는 달리 식민통치에서 벗어나 민족국가의 정체성을 확립하고 건설한 민족국가를 건설하려는 동아시아의 국가들은 정치적 연대와 결합을 진전시키지 못하고 사회문화적 교류와 통합에서도 진전을 보지 못하고 있다.<sup>1)</sup>

동아시아 국가들이 민족국가의 정체성과 민족국가 건설의 과제에 집착하는 한 동아시아 공동체를 구성하기 위한 노력은 성공을 거두기 어려울 것이다. 동아시아의 미래는 경제적 격차와 사회종교문화적 차이와 강력한 민족국가주의를 넘어서 동아시아와 세계인류의 정체성을 가지고 동아시아와 세계인류의 정치경제사회문화의 연대와 결속을 추구하는데 있다. 동아시아를 넘어서 세계평화공동체에 이르기 위해서는 먼저 유럽공동체에 준하는 동아시아의 공동체가 형성되어야 한다.

동아시아에서 경제적 격차와 사회종교문화적 차이 그리고 강력한 민족국가주의를 극복하고 상생과 공존의 동아시아 공동체를 실현하기 위해서는 근본적으로 두 가지 관점이 요구된다.

첫째 민족국가의 지평을 넘어서서 동아시아와 인류사회를 통합할 수 있는 심원한 평화공동체

1) 박사명, “동아시아 공동체의 의의와 과제”, 동아시아 공동체 연구회 지음, 『동아시아 공동체와 한국의 미래 -동북아를 넘어 동아시아로』 이매진 2008. 19~20, 30~31쪽.

의 관점이 요구된다. 특히 동북아시아 삼국은 각자 강력한 민족국가주의의 도전을 받고 있다. 중국은 중화적 민족주의 전통이 강력하고 일본은 팽창적 민족주의 성향이 살아 있고, 한국은 저항적 배타적 민족주의 경향이 남아 있다. 게다가 한국은 하나의 민족이 두 국가로 분단되어 국가주의적 대결 속에 있다. 동아시아의 미래와 평화는 이런 민족국가주의를 극복하고 상생평화의 공동체적 관계를 형성하는데 있다. 동아시아의 나라들과 세계의 국가, 민족들을 통합할 수 있는 참된 세계의식, 전체의식이 요청된다. 이질적인 종교문화와 경제적 격차 그리고 민족국가의 벽을 넘을 수 있는 전체의식과 인류의식에 기초한 평화의 철학과 이념이 제시되어야 한다.

둘째 민중의 관점이 요구된다. 동남아시아국가연합(ASEAN)에서도 1990년대말 경제위기의 공동대응에 실패한 이후 “시민사회와 민중부문의 광범위한 참여와 적극적 역할”을 강조하고 빈곤계층의 능력개발에 주력하는 정책을 내세우면서 “민중중심적 ASEAN”을 지향한다.<sup>2)</sup> 각 나라들의 민중으로부터 평화운동이 일어나고 국경을 넘어서 평화를 위한 민중의 연대와 조직이 형성되어야 한다. 경제정치적 이해관계에서 비교적 자유로운 민중의 관점에서 경제적 격차와 종교·문화적 차이와 국경을 넘어서 새로운 아시아적 평화공동체를 실현하는 길을 모색할 수 있다.

동아시아의 평화를 위한 역사 문화의 실마리는 무엇인가? 동아시아의 평화는 먼저 동북아시아의 평화에 대한 논의에서 시작할 필요가 있다. 오늘날 동북아시아는 세계화 속에서 동서정신과 사상의 만남과 종합을 경험하고 있다. 한중일 삼국의 인구만도 세계인구의 사분의 일에 이른다. 경제력과 산업화, 민주화가 상당히 진전되어 있다. 동북아시아는 오랜 세월 문화와 역사를 공유하였다. 동북아시아는 두 가지 점에서 동아시아의 평화를 위해 기여할 수 있다. 첫째 동북아시아가 공유한 유불도의 철학과 사상 속에는 자연친화적이고 합일적인 사유와 정신이 담겨 있다. 유교, 불교, 도교의 정신과 사상으로 훈련된 동북 아시아인의 정신과 영성은 깊어졌다. 동북아시아 전통사상과 문화의 자연친화적이고 전일적 사고는 상호공존과 상생 평화를 실현하기 위한 사상적 바탕이 될 수 있다. 둘째 서구의 정신문화와 물질문명을 받아들여 민주화와 산업화를 이루어냈다는 점에서도 동북아시아는 근현대의 세계사적 경험을 공유한다. 이런 공동 경험을 바탕으로 동아시아의 공동체적 평화를 모색할 수 있다. 침입해온 서구문화를 받아들여 주체적이고 창조적으로 산업화와 민주화를 이룩한 것도 상생과 평화를 지향한 동아시아의 평화적 심성과 역량을 나타낸다고 여겨진다. 문명충돌의 격랑 속에서 동서문명을 융합하는 창조적 역사와 문화를 형성한데서 평화의 가능성과 실마리를 찾을 수 있다. 오랜 역사와 문화 속에서 닦여진 동북아시아의 힘과 지혜가 동아시아와 세계의 평화를 실현하는데 기여할 수 있다.

그러나 동북아시아의 역사와 문화가 동아시아와 세계 평화를 이루는데 충분하다고 할 수 없다. 동북아시아의 종교문화적 정신과 사상은 생명친화적 유기체적 전일적 사고를 길러주었으나 아래로부터 변혁을 일으키는 민중의 관점은 결여되었다. 동북아시아의 전통문화는 상생 평화적 사고를 가지고 있지만 민주적 저항과 해방의 사고는 가지고 있지 않다. 예를 들어 유교의 왕도정치는 민본적인 덕치를 추구함으로써 지배층과 피지배층의 공생을 강조하였다. 맹자의 민본정치는 민을 왕도정치의 중심에 세우기는 하였으나 민을 정치의 주체로 삼지는 못하였다. 이에 반해 서구의 정치사는 끊임없이 아래로부터의 저항과 투쟁을 통하여 계급투쟁과 권력투쟁이 이루어짐으로써 민주사회

2) 박사명, “동아시아 공동체의 의의와 과제”, 같은 책. 25, 35쪽.

를 형성해왔다. 서구의 정치는 갈등과 투쟁 속에서 민주주의를 형성해왔다. 동아시아의 전통문화가 추구한 지배자와 피지배자 사이의 평화공존은 민을 중심에 놓고 민의 자유를 실현하지 못하였다. 따라서 동아시아의 전통문화 속에서 키워온 평화의 사상은 민을 주체로 놓고 민의 자유와 활력을 포함하는 새로운 평화사상을 발전시켜야 한다.

이 글의 목적은 동아시아 특히 일본, 중국, 한국의 평화공존과 공동체적 협력을 위한 평화의 철학을 모색하는데 있다. 동아시아의 전통문화와 역사의 성격을 평화와 관련하여 검토하고 한국의 역사적 고난 속에서 형성된 함석헌의 평화사상을 제시함으로써 동아시아의 평화 논의와 평화철학을 모색하는 실마리를 삼고자 한다.

오늘 경제문화적으로 급속히 전개되는 세계화과정은 동북아시아를 넘어서 동아시아 평화공동체를 지향하고 동아시아를 넘어서 세계평화공동체를 모색할 것을 요구한다. 동아시아와 세계의 평화를 이루기 위해서는 주체와 주체, 정신과 육체를 분리하고 대립시키는 이원론적이고 반신적이고 반공동체적인 서구기술문명의 경향성을 극복하고 통합적이고 영성적인 문명을 새롭게 형성해야 한다. 그러기 위해서는 과거의 식민통치와 정치문화적 주종관계를 극복하고 민중의 관점에서 국가의 벽을 넘어서 세계평화의 이념과 전체의식을 가져야 한다.

이런 맥락에서 함석헌의 평화사상은 주목될 필요가 있다. 함석헌은 일제 식민통치의 고통과 외세의 정치·문화적 지배를 극복하고 민중의 관점에서 세계평화와 인류의 전체의식을 추구했다. 민주화운동에 앞장섰던 함석헌은 비폭력 평화의 원칙을 견지했으며, 세계평화의 길을 탐구하였다. 2차 세계 노벨 평화상 후보로 추천되었고 한국의 간디로 알려지기도 했다. 민족국가주의의 갈등과 전쟁 속에서 평화사상을 형성하고 평화의 비전을 제시할 뿐 아니라 비폭력 평화의 원칙을 가지고 한국의 민주화운동을 이끌어왔다. 그는 동서정신문화와 사상의 만남과 종합을 지향하면서 민주적인 세계평화사상을 형성하였다.

함석헌은 한국의 식민지 백성으로서 제국주의적 민족국가주의를 극복하고 민족의 정신문화적 주체성을 강조하면서도 배타적 민족주의를 벗어나서 민족국가의 경계를 넘는 세계평화주의를 추구했다. 씨울<sup>3)</sup>(grassroots)을 평화의 주체로 세우는 함석헌의 평화사상은 침략적 민족주의와 저항적 민족주의의 갈등 속에서 형성 되었으며, 동아시아의 전통종교문화와 서구의 정신문화, 동아시아와 한국의 독특한 정치사회적 상황에서 형성된 것이므로 민족국가주의를 극복하고, 동아시아의 평화적 미래를 열어 가는데 기여할 수 있다.

## 2. 함석헌 평화사상의 배경

식민지해방운동과 민주화운동과정에서 함석헌의 생명평화철학이 피어났다. 함석헌이 배우고 가르쳤던 오산학교는 비밀독립운동조직인 '신민회'를 주도한 안창호와 이승훈이 설립한 학교였다.<sup>4)</sup> 민족독립정신을 고취하고 민주화운동에 헌신한 함석헌은 씨울사상을 펴냄으로써 생명평화

3) '씨울'은 유명모와 함석헌에 의해서 민중을 가리키는 말로 쓰였다. '씨'는 씨앗을 '울'은 알맹이, 알(egg), 맨(bare, net)을 뜻한다.

철학을 닦아냈다. 함석헌은 식민지 백성으로서 그리고 남북분단과 전쟁의 고통을 겪으면서 그리고 군사독재에 맞서 민주화운동을 벌이면서 고통스러운 역사적 민중적 삶 속에서 평화의 사상을 형성하였다. 그의 평화사상은 민주적이고 민중적인 삶 속에서 우러난 것이다.

#### 1) 한국근현대사와 세 겹의 폭력

한국근현대사는 세 가지 폭력의 구조 속에서 진행되었다. 첫째 한국은 외세의 정치문화적 억압과 폭력 속에 있었다. 한국은 오랜 세월 중국의 정치와 문화에 예속됨으로써 자유와 평등에 기초한 평화를 누리지 못했다. 또한 35년 동안 일본의 식민통치 속에서 한국은 억압과 수탈을 당했다. 중국과 일본은 한국사회에 구조적 폭력을 조성했다. 더 나아가 서구의 정치경제적 침입과 종교문화적 영향 속에서 한국사회는 혼란을 겪었다. 갑작스런 서구문화의 침입과 강요는 전통적인 문화와 심각한 갈등을 가져왔다. 동서 문명의 정치·문화적 충돌은 정신문화적으로 큰 고통과 상처를 안겨주었다. 이러한 외세의 구조적 폭력은 민족적 주체성을 유린하고 민족사회의 공동체적 관계를 파괴하였다.

둘째 남북분단과 전쟁의 폭력 속에 있었다. 소련과 중국의 세력권에 편입되어 공산주의를 표방한 북한과 미국의 세력권에 편입되어 자본주의를 표방한 남한으로 한 민족이 두 국가로 분단되고 전쟁을 치름으로써 같은 민족 사이에 깊은 갈등과 적대감이 조성되었다. 남북분단과 전쟁으로 한국사회는 정치군사의 폭력뿐 아니라 이념과 사상의 폭력을 겪게 되었다. 남북분단과 전쟁은 한국사회에 정치사회적으로 엄청난 폭력의 구조를 형성했다.

셋째 이런 분단상황에서 남한사회는 군사독재정부가 들어서고 경제성장정책을 폭력적으로 추진함으로써 정치사회적 폭력의 구조가 형성되었다. 지배층과 민중 사이에 자본가와 노동자, 농민 사이에, 지역과 지역 사이에 갈등과 폭력의 구조가 조성되었다. 일제의 군국주의적 식민통치에 이어서 남북전쟁과 군사독재를 거치는 동안에 한국사회에는 군사문화가 조성되고 폭력적 심정과 관계가 조성되었다.

한국의 근현대사는 이러한 삼중의 폭력적 구조를 극복하고 민주화와 산업화를 이루어온 과정이다. 여전히 남북분단의 폭력적 구조와 관계가 엄존함에도 불구하고, 동아시아에 조성되었던 여러 겹의 폭력적 구조와 관계를 극복하고 오늘의 민주화와 산업화를 이룩한 것은 평화의 실현이다.

함석헌은 한국의 근현대사에서 여러 겹의 구조적 폭력 속에서 민주화운동에 앞장서면서 비폭력 평화의 철학을 확립하였다. 그의 평화사상은 세 겹의 구조적 폭력을 극복한 것이다. 첫째 외세의 지배를 극복하고 동서 정신문화를 주체적으로 종합하였다. 중국에서 받아들인 유불도의 정신과 사상을 새롭게 해석하고 서구에서 기독교정신과 과학적 이성철학, 민주정신을 주체적으로 수용하였다. 유기체적 전일성을 강조하는 동양의 사상과 민주, 이성, 주체를 강조하는 서구사상을 융합하였다. 서로 이질적이고 갈등을 일으킬 수 있는 동서의 정신과 사상을 창조적으로 융합하여 대중합을 이루었다. 동서문명의 갈등과 충돌을 조화롭게 화해시켜 통합적인 정신과 사상을 형성했다는 점에서 사상과 정신의 차원에서 평화를 실현하였다.

함석헌은 일본의 우찌무라 간조로부터 기독교 신앙을 배웠다. 식민지배국가에 속한 인물에게서 신앙정신을 배워서 자신의 정신과 사상을 형성하여 민족의 독립과 해방에 힘쓰고, 민주화운동과 평화운동을 일으킴으로써 함석헌은 식민지 백성과 식민통치국가 지식인의 간격을 넘어서 평화적이고 창조적인 정신과 삶의 모범을 보여준다. 함석헌은 민족이 일본으로부터 해방된 후

4) 박영호, 『진리의 사람 다석 유영모』(上). 두레, 2001. 156쪽 이하.

일본을 방문했을 때 우찌무라에 대해서 충심으로 감사하는 마음을 표현했다. “우리가 일본에게 36년 간 종살이를 했더라도, 적어도 내게는, 우찌무라 하나만을 가지고도 바꾸고도 남음이 있다고 생각하기도 합니다.”<sup>5)</sup>

둘째 함석헌은 남북분단과 전쟁의 폭력을 넘어서 평화로운 민족통일을 추구하고, 공산주의와 자본주의를 아우르는 새로운 문명과 국가형태에 이르는 제3의 가운데 길(中道)을 모색하였다. 사랑 안에서 자유와 평등이 통합되는 사랑의 전체주의를 지향하였다.<sup>6)</sup> 사랑의 전체주의는 모든 당파와 집단의 폭력을 극복하고 씨울의 평화를 공동체적으로 실현하려는 것이었다. 셋째 독재의 억압과 불의에 맞서 민주적이고 평화적인 사상을 형성했다. 함석헌은 민주화운동의 중심에서 민주정신의 화신으로 살았다. 그의 평화사상은 민주와 정의에 기초한 사상이다.

## 2) 남강 이승훈과 3·1독립운동의 평화정신

함석헌은 고등학교 시절에 삼일독립운동에 참여하면서 민주적 역사의식과 평화정신을 가지게 되었다. 함석헌의 씨울사상은 이승훈과 삼일독립운동의 정신에서 짚든 것이다. 이승훈은 서민정신, 섬기는 지도력과 섬기는 씨울교육의 귀감이었다. 그는 사람을 이끌려고 하기보다 사람의 정신을 일깨워 주체로 세우는데 힘썼다.<sup>7)</sup> 이승훈은 이것을 오산학교와 삼일독립운동과정과 그 이후의 민족운동에서 보여주었다. 자신을 낮추고 섬김으로써 남을 살리고 키우고 앞세우는 지도력과 교육은 평화정신과 운동의 귀감이고 씨울정신과 철학의 기본이었다. 이승훈이 기독교대표로서 주도적으로 참여했던 삼일독립운동은 민중을 주체로 세운 평화운동이었다. 후에 함석헌은 삼일독립운동이 처음으로 민중을 주체로 인정하고 민중에게 호소한 첫 번째 국민운동이었다고 말했다. 지식인 지도자들이 민중을 그저 이끌고 민중에게 따라오라고 주장하지 않고 민중이 일어나서 독립만세운동을 일으키도록 호소하였다는 것이다.<sup>8)</sup> 민중의 관점에서 민중을 섬기고 앞세우는 오산학교와 삼일독립운동의 정신은 함석헌의 평화사상을 민주적이고 민중적인 것으로 만들었다.

## 3·1 독립운동의 평화적 유산

함석헌은 직접 삼일운동에 참여했고 삼일운동을 주도한 이승훈의 오산학교에서 공부하고 가르쳤다. 그는 이승훈의 오산학교 정신과 삼일운동의 정신을 충실히 계승하였다. 그의 삶과 운동은 이승훈으로 상징되는 오산학교와 삼일운동의 정신을 계승한다는 맥락에서 이해할 때 제대로 이해할 수 있다.<sup>9)</sup>

한국의 헌법 전문에 따르면 헌법의 정신은 3·1독립운동의 정신과 4·19혁명의 정신에 근거한다. 4·19혁명은 3·1독립운동을 계승하는 한 흐름이었다고 보면 3·1운동은 한국근현대사에서 중심적인 위치에 있다. 또한 3·1독립운동이 계기가 되어서 임시정부가 수립되었고 한국정부는 임시정부를 계승한다고 천명하였다. 3·1독립운동은 국가의 정신과 정통성의 근거가 된다. 그러나 3·1독립운동의 정신과 의미에 대한 철학적인 연구는 본격적으로 이루어지지 않았다.

특히 삼일운동에서 기독교, 천도교, 불교의 대표들이 서로 협력해서 거족적인 평화운동을 벌였

5) 함석헌, “하나님의 발길에 채어서 1”, 함석헌전집 4. 217쪽.

6) 함석헌, “民族統一의 길”, 함석헌전집17. 26쪽.

7) 이승훈의 서민정신에 대해서는 김기석, 남강 이승훈 한국정보학술 2005<sup>2</sup> 서문 참조. 또한 남강의 민족운동은 “백성 한 사람 한 사람을 덕스럽고 밝고 힘차게 만드는 운동이었다.” 같은 책. 93쪽.

8) 함석헌, “남강, 도산, 고당”, 함석헌전집4. 158쪽.

9) 박선균, “최후의 유언”, 박선균, 『1970년대 수난과 저항지 씨울소리 이야기』 도서출판 선 2005. 142~4쪽.

다는 사실은 인류의 평화와 종교적인 화해, 협력을 위해 중요한 의미를 지닌다. 천도교의 손병희와 최린이 기독교의 이승훈과 접촉하여 독립운동을 협의하고 이승훈은 기독교 지도자들을 끌어들이서 3.1운동의 중심적인 구실을 했다. 민족대표 33인 가운데 기독교인 16, 천도교인 15, 불교인 2인이 포함되었다. 세 종교 지도자들이 결합하여 독립운동을 일으킨 것 자체가 평화의 정신을 드러낸 것이다. 배타적이고 독선적인 생각에 사로잡혔다면 세 종교의 연대와 협력은 이루어질 수 없었을 것이다.

3.1독립선언서(三一獨立宣言書)에 평화적이고 도덕적인 원칙이 분명하게 드러나 있다. 독립선언서는 ① 평화적이고 온건하며 감정에 호르지 않을 것, ② 동양의 평화를 위하여 조선의 독립이 필요하며, ③ 민족자결과 자주독립의 전통정신을 바탕으로 정의와 인도(人道)에 입각한 운동을 강조한다는 등 손병희(孫秉熙)가 세운 선언서 작성의 대원칙에 따라 작성되었다.

최남선이 작성한 독립선언서는 28일 아침부터 전국의 배포 담당자에게 전달되어, 3월 1일 서울을 비롯한 전국의 주요도시에서 일제히 선포되었다. 한편, 민족대표들은 3월 1일 아침 인사동(仁寺洞)의 태화관(泰和館)에 모여 독립선언서 100장을 탁상에 펴놓고 찾아오는 사람에게 열람하게 하였으며 오후 2시 정각이 되자 한용운이 일어나 이를 낭독한 다음 일동이 대한독립만세를 삼창하고 축배를 들었다. 이날 같은 시각인 오후 2시 탑동(파고다) 공원에서는 각급 학교 학생·시민 약 5,000명이 모여 정재용(鄭在鎔)이 선언서를 낭독하였다.

지도자에 의존하지 않고 전국 각처에서 모든 계층이 맨 몸으로 만세운동을 자발적으로 벌인 것은 평화적 성격을 나타낸다. 온 겨레가 함께 떨쳐 일어나 맨 몸과 맨 손으로 일체의 총칼에 맞선 것은 세계사에 길이 남은 평화운동의 전형이다. 3.1운동에 기독교, 불교, 천도교의 평화정신이 바탕에 있었고, 한민족의 평화적 품성이 3.1운동을 통해 발현된 것이다.

독립선언서에는 일본에 대한 원한감정이나 복수심에서가 아니라 동양과 세계의 참된 평화와 민족의 자주권을 위해서 일어선다는 것을 분명히 밝히고 있다. 삼일독립선언서는 민족독립의 운동이면서 세계평화를 지향한다. "조선독립은 조선인으로 하여금 정당한 생영(生榮)을 이루게 하는 동시에 일본으로 하여금 사로(邪路 침략주의)에서 벗어나 동양을 지지하는 중책을 감당케 하고 중국으로 하여금 불안과 공포에서 벗어나게 하고, 동양평화로 중요한 일부를 삼는 세계평화, 인류행복에 필요한 계단이 되게 하는 것이다. 이것이 어찌 구구한 감정상의 문제겠느냐?...아 새 하늘, 새 땅이 눈앞에 펼쳐지는구나! 위력의 시대는 가고 도의의 시대가 오는구나!" 독립선언과 독립운동이 진리와 양심에 기초한 것을 밝히고 공약3장에서 평화적 원칙과 자세를 주장한다. 첫째 "정의, 인도, 생존, 존영을 위하는 민족적 요구이니 오직 자유정신을 발휘할 것이요, 결코 배타적 감정으로 하지 말라." 둘째 "최후의 1인까지 최후의 일각까지 민족의 정당한 의사를 떳떳이 발표하라." 셋째 "일체의 행동은 가장 질서를 존중하여 우리의 주장과 태도가 어디까지나 광명정대(光明正大)하게 하라."(삼일독립선언서)

삼일운동은 민족의 독립과 해방을 추구한 운동이면서 세계의 정의와 양심에 호소한 세계평화운동이었다. 3.1독립운동의 평화정신을 밝히는 일은 한국의 정신적 기초를 확인하는 의미가 있을 뿐 아니라 식민지 백성이 전 민족적으로 일으킨 평화적 저항운동의 사례 연구로서도 의미가 크다. 3.1운동은 평화정신을 표방했을 뿐 아니라 일본경찰과 군대의 총칼에 맞서 온 겨레가 떨쳐 일어 평화적인 시위를 벌였던 평화적 저항운동의 대표적이고 모범적인 사례이다. 그렇게 많은 사람들이 목숨을 내놓고 총칼 앞에서 독립만세를 부르며 오랜 기간 대체로 평화적인 독립운동을 했다는 것은 세계독립운동사에서 특별한 의미를 갖는다.<sup>10)</sup>

10) 3월 1일 이후 전국을 휩쓸었던 시위운동 상황을 살펴보면 집회 횟수 1,542회, 참가인원 202만 3,089명, 사망자수 7,509명, 부상자수 1만 5,961명, 피검자수 5만 2,770명, 불탄 건물은 교회 47개소, 학교 2개교, 민가 715채나 되었다(일본측 발표).(브리태니커) <http://enc.daum.net/dic100/contents.do?query1=b11s2042b>

독립선언서의 정신은 배타적 정신이 아니라 양심과 진리와 정의에 근거한 공존공생의 정신이며 자유롭고 평등한 광명정대함을 추구한다. 이런 평화적 포용정신과 광명정대함은 한민족의 '한'정신과 원리에서 닦여져 나온 것으로 보인다. 한민족의 정신적 원형질인 '한'(韓)='환'(桓)은 '크고 하나임'과 '밝고 환함'을 뜻한다. 하나로 끌어안는 마음과 밝고 환함을 추구하는 한민족의 정신과 자세가 3.1운동에서 분출되었다고 본다. 함석헌은 삼일운동에서 민족의 정신과 문화를 존중하면서 세계평화를 추구하는 세계평화사상과 비폭력 원칙과 정신을 이어받았다.

### 3) 기독교의 평화정신과 동아시아 종교문화전통 --주체와 전체의 일치

함석헌의 평화사상은 기독교의 평화사상과 동아시아의 평화적인 종교문화전통에 근거한 것이다. 함석헌은 소년시절에 기독교 신앙을 갖게 되어 평생 기독교신앙과 성경의 정신에 충실하였다. 그가 30대 중반에 쓴 『성서적 입장에서 본 조선역사』는 기독교와 성경의 기본 관점을 민족사에 적용함으로써 민족의 고난을 짊어지고 민족과 세계를 구원하여 정의와 평화의 세계를 이루자는 결론에 이르렀다. 외세에 의해 한민족에게 강요된 고난의 짐, 불의와 폭력의 짐을 짐으로써 민족과 세계를 평화로 이끌자는 것이다. 이것은 매우 적극적이고 평화주의적인 사고였다. 강대국들의 불의와 폭력으로 강요된 고난을 짊어짐으로써 정의와 평화의 세계를 이룬다는 것은 깊은 신앙과 원대한 비전을 갖지 않으면 꿈꾸기 어려운 일이다. 함석헌의 이러한 생각에는 기독교의 사랑과 비폭력 평화의 정신이 전제되어 있다.

기독교의 교리와 신앙을 민족사에 전면적으로 적용함으로써 주체적인 기독교신앙과 실천을 갖게 되었다. 이러한 주체적 기독교 이해와 수용은 동아시아의 종교문화를 바탕으로 기독교를 주체적으로 수용한 유영모의 영향을 통해서 더욱 심화되고 발전되었다. 함석헌에게 가장 깊고 큰 사상적 영향을 준 유영모는 예수의 말인 “내가 길이요 진리요 생명이다.”를 자유로운 인간의 주체선언으로 일반화하여 받아들였다.<sup>11)</sup> 길과 진리와 생명이 주체인 ‘나’에게서 생성되고 실현된다고 하는 강력한 주체적인 생명철학을 제시하였다. 유영모는 이 주체를 전체, 하나, 하나님과 소통시키고 관련지음으로써 주체와 전체의 일치를 추구하였다. 주체와 전체를 일치시키는 사상은 천인합일, 신인합일을 강조한 동아시아 종교철학의 전일적 사유에 영향을 받은 것이다. 유영모의 영향을 받은 함석헌은 주체적인 깊이와 전체적인 개방성을 가진 평화사상을 형성하였다.

유영모와 함석헌이 강조한 주체와 전체의 일치는 인간의 정신과 사상에서 실현될 뿐 아니라 역사와 사회의 현장에 있는 민중에게서 확인되고 실현된다. 유영모는 세상의 무거운 짐을 진 노동자 농민이 오늘의 예수(전체 생명)라고 했으며<sup>12)</sup>, 햇볕에 그을린 농부의 얼굴에서 진리의 최고 경지인 화광동진(和光同塵)을 보았다.<sup>13)</sup> 민중의 주체와 전체 생명(궁극적 진리)을 일치시킨 것이다. 함석헌도 이미 무거운 고난의 짐을 진 한민족이 세상을 평화로 이끈다고 함으로써 고난 받는 민중의 자리에서 평화를 이해했다. 식민지 백성으로서 평화를 추구한 함석헌은 아래로부터의 평화, 민주적이고 민중적인 평화를 추구했다.

11) 유영모, “자고 새면”, 김홍호편 『체소리: 다석 유영모 강의록』, 서울출판사, 2001. 397쪽.

12) 유영모, “집집”. 柳永模 先生 말씀 上, 789-92쪽.

13) “화기광 동기진(和其光 同其塵)”(빛을 부드럽게 하여 티끌과도 함께 함)은 老子 道德經 4장에 나오는 말로서, 도덕에 일치하는 이상적인 진인(真人)의 삶의 모습을 나타낸다. 박영호, 『진리의 사람 다석 유영모』 (上). 두레 2001. 42쪽.

#### 4) 간디의 비폭력 평화운동과 함석헌의 평화사상

함석헌은 간디의 비폭력평화운동에서 큰 영향을 받았다. 함석헌은 일본에서 유학할 때부터 간디의 비폭력 평화운동에 큰 관심을 가지고 그의 글을 읽었다. 1928년 오산학교 교사 생활을 시작하면서 간디의 주간지 『영 인디아』를 정기구독할 만큼 간디에게 집중했다. 후에 간디의 자서전을 소개했을 뿐 아니라 여러 차례 간디 기념행사를 하면서 간디를 한국에 소개하였다. 간디를 소개할 뿐 아니라 간디를 따라서 1961년 이래 비폭력평화운동을 선언하고 추구함으로써 한국의 간디로 일컬어지기도 했다.

함석헌이 청년시절부터 간디에게 관심을 가진 것은 식민지 백성으로서 나라의 독립을 위해 진리와 비폭력의 무기로 해서 비폭력 평화운동을 일으켰기 때문이다. 간디의 비폭력 운동은 민족의 해방뿐 아니라 식민통치를 하는 제국주의국가들까지 해방하여 새로운 평화세계와 문명을 이룩하려는 것이었다. 함석헌도 신앙인으로서 종교와 도덕의 힘으로 식민통치에서 벗어날 것을 추구하였다. 그가 1961년의 글에서 명시적으로 간디가 걸었던 비폭력 평화의 길을 선언하였으나 간디의 영향은 20대의 청년기부터 깊이 받았다. 간디의 정신과 사상의 영향은 그의 평생에 걸쳐 지속되었다.<sup>14)</sup>

함석헌이 간디에게 배운 것은 정치문제를 종교적으로 해결하는 자세였다.<sup>15)</sup> 간디는 정치문제를 정치적으로만 해결하지 않고 믿음과 사랑으로 해결하려고 했다.<sup>16)</sup> 진리와 사랑의 비폭력으로 정치적 해방을 실현하려고 했다. 함석헌도 민족독립운동과 민주화운동에 참여하면서 믿음과 사랑으로 정치문제를 해결하려고 했다. 그에게 민족의 독립운동이나 민주화운동 또는 통일운동은 참을 추구하고 사랑의 비폭력 정신으로 싸우는 평화운동이다.

간디와 함석헌에게 민족의 해방과 민주화운동은 민중 씨울의 혼을 불러 일으키는 일이며, 씨울에 대한 사랑과 봉사의 운동이다. 이들의 정치종교적 운동은 씨울의 집단적 자각과 운동이며 이러한 씨울운동은 씨울의 혼을 일깨울 뿐 아니라 적대자들의 이성과 양심을 일깨우는 비폭력 평화운동이다. 민족국가를 넘어서 세계평화를 지향했다. 혼의 정화와 고난의 짐을 짐으로써 상생적 평화를 실현하고, 남(적)의 짐을 짐으로써 나와 적을 함께 평화시키려 했다. 간디의 비폭력 사상은 인간의 영혼 아트만과 우주의 하나님 브라만의 일치를 강조하는 인도 종교철학에 근거한 것이다. 각자 인간의 속에 하나님이 계시고 작은 우주인 인간 속에 큰 우주인 하나님이 있다고 보았다. 간디는 민족해방운동을 비폭력 평화운동으로 전개했으며 비폭력 평화운동을 생명의 진리를 붙잡는 진리파지운동(사티아그라하)으로 보았다.<sup>17)</sup>

함석헌이 참과 비폭력을 중심으로 평화운동을 일으킨 것은 간디의 결정적 영향이다. 그러나 함석헌의 평화사상은 전적으로 간디에게 환원되거나 소급되지는 않는다. 간디에게 결정적 영향을 받고 평생 간디를 숭배하고 따랐으나 간디와 똑 같다고 할 수는 없다. 함석헌의 평화사상에는 한국역사와 한국의 기독교 신앙이 깊은 영향을 주었다. 한민족의 종교문화적 전통 속에 평화정신과 전통이 있음을 강조했다.

기독교신앙, 유교의 상생과 조화사상, 도교의 무위자연사상, 불교의 공사상 그리고 이승훈과 유영모의 영향이 있었다. 실천적으로는 간디에게 훨씬 못 미치지만 사상과 철학에서는 함석헌의 평화사상과

14) 함석헌과 간디의 관계에 대해서는 허우성, “역자서문”, 『문명·정치·종교』(上) 마하뜨마 간디의 도덕·정치 사상 권1. 라가반이에르 편, 허우성 역 소명출판 2004. 36~7쪽 참조.

15) 함석헌, “간디의 길”, 같은 책. 56~7쪽.

16) 간디, “성자인가 정치가인가?”, 같은 책. 58~61쪽.

17) 함석헌, “마하뜨마 간디”, 같은 책. 50쪽. “간디의 길”, 같은 책. 54, 57~8쪽.

철학이 간디에 못지않게 그 이상으로 풍부하다고 할 수 있다. 간디는 경전을 쓰는 것이나 체계적인 사상의 저서를 쓰지 않았다. 오로지 실천을 통해 그의 가르침을 보여주려고 했다. 그가 심오한 깨달음과 지혜를 담은 많은 글을 썼으나 실천과 행동, 삶을 통해서 그의 진리정신과 사상을 보여주려고 했다. 이에 반해 유명모와 함석헌은 동서정신과 사상을 통합하는 평화의 철학과 사상을 형성하기 위해 힘썼고 사상을 밝히는 글을 많이 남겼다.

### 3. 함석헌의 평화사상

#### 1) 생명철학적 평화이해, 씨울의 꿈틀거림

요한 갈통은 구조적 폭력이 없는 상태를 평화라고 하였다.<sup>18)</sup> 구조적 폭력은 기아, 빈곤, 의료 시설부족, 인종차별, 무질서, 환경오염, 여성차별, 종교갈등을 포함한다. 이것을 적극적으로 표현하면 평화는 생명과 정의의 충만한 실현이라고 할 수 있다.

함석헌이 살았던 시대는 여러 겹의 폭력이 구조적으로 짓누르는 시대였다. 외세의 정치와 문화, 남북분단과 전쟁, 군사독재와 같이 세 겹으로 민중을 억압하는 구조적 폭력이 지배하였다. 함석헌은 평화를 폭력의 구조적 현실 속에서 그 폭력의 구조를 깨트리고 일어나는 생명운동으로 파악하였다. 함석헌에 따르면 평화는 씨울(grassroots)이 자유로운 정신활동을 할 수 있는 것”이다. 평화의 평(平)이란 글자는 땅을 뚫고 하늘로 솟아오르는 모습을 나타낸다. 평화의 평(平)이란 글자는 “막힌 기운을 활짝 열어 젖혀서 쑥쑥 발산되도록 하는 뜻”을 가진 것이며 단순히 기계적 물리적 정지상태라기보다는 간히고 늘리는 기운을 헤쳐서 자유롭게 발산시킨 때에 오는 시원한 정신상태를 표시하는 것”이다. 따라서 평화는 격동 속에서 자기를 잃지 않는 것”, 속 정신이 활발하게 피어오르는 것”이다.<sup>19)</sup> 이처럼 함석헌은 평화를 ‘약동하는 정신의 활동’으로 보았는데 약동하는 정신의 중심을 양심으로 보았고, 양심을 천지정기, 호연지기라고 하였다. 이 양심과 천지정기에 의해 정신이 자유로이 활동하고 있을 때 온 우주가 대조화 속에 있다.”<sup>20)</sup> 함석헌은 평화를 생명과 주체의 관점에서 보았다. 씨울은 평화의 담지자요, 평화의 원천이다.<sup>21)</sup>

함석헌은 씨울의 바탕이 되는 흙과 자연세계의 존재와 활동도 평화적인 것으로 보았다. 인생과 자연을 통합한 우주 전체의 차원에서 볼 때 싸움이나 대립이 아니라 큰 조화와 협동이 지배한다. 자연의 조화와 협동에 근거한 함석헌의 평화사상은 씨울의 바탕인 흙에 대한 시적 성찰에서 잘 드러난다. “흙, 씨울의 바탕인 흙이 무엇입니까? 바위가 부서진 것입니다. 바위를 부순 것 누구입니까? 비와 바람입니다. 비와 바람은 폭력으로 바위를 부순 것이 아닙니다. 부드러운 손으로 쓸고 쓸어서, 따뜻한 입김으로 불고 불어서 그것을 했습니다. 흙이야말로 평화의 산물입니다. 평화의 산물이기에 거기서 또 평화가 옵니다.”<sup>22)</sup>

흙에서 나온 씨울의 생명활동은 평화적이다. 씨울을 총과 칼로 폭력으로 썩트게 자라고 꽃 피

18) Johan Galtung, "Violence, Peace and Peace Research", (ed.) Matthew Evangelista, Peace Studies. Critical Concepts in Political Science vol.1. New York. 2005. 27. Johan Galtung, Peace by peaceful Means. Peace and Conflict. Development and Civilization. London 1966. 2ff.

19) 함석헌, "세계구원과 양심의 자유", 함석헌전집9권. 293쪽.

20) 같은 글 294쪽.

21) 함석헌전집12권. 282쪽.

22) 함석헌전집 8. 110쪽.

게 할 수 없다. 햇빛과 물과 바람과 흙이 자신을 내어주고 감싸줌으로써 씨울은 생명활동을 시작한다. 흙이 자신을 낮추고 비우고 씨울을 감싸고 품을 뿐 아니라 자신을 녹여서 양분으로 내어줌으로써 씨울의 생명활동이 시작된다. 씨울도 자신을 낮추어 흙 속으로 들어가고 자신을 깨트리며 죽음으로써 생명활동을 시작한다. 이처럼 생명활동은 비폭력 평화의 방식으로 자신의 생명활동을 하고 생명을 실현하고 완성한다.

함석헌의 생명이해에서 평화사상이 나온다. 첫째 함석헌은 생명의 속알, 씨울을 사랑, 인, 자비로 보았다. 사랑과 인과 자비가 생명과 역사를 새롭게 창조하는 힘과 근원이다. “이것(사랑)이 우리의 알갱이요 또 인류의 알갱이 따지고 보면 우주 진화의 알갱이입니다.”<sup>23)</sup> 따라서 참된 생명의 꿈틀거림은 사랑의 꿈틀거림이며 그 자체가 평화운동이다. 생명은 정신이고 정기이고 양심이다. 그리고 양심은 사랑과 정의의 씨울이다. 생명의 참된 씨울을 사랑으로 보기 때문에 생명과 평화는 직결된다. “삶이란 하나밖에 없는 유일의 길이요 운동이다...여러 운동 중에 평화운동이 따로 있고, 여러 길 중에 평화의 길이 따로 있는 것 아니라 삶의 꿈틀거림이 곧 평화운동이요, 평화의 길이다.”<sup>24)</sup> 함석헌에게 평화운동은 생명운동이고 생명운동은 평화운동이었다.

둘째 함석헌은 생명을 개체와 전체의 통일, 전일성으로 보았다. 함석헌에게 전체는 우주 전체의 생명, 하나님과 동일한 것이지만 역사적으로는 시대와 사회에 따라 발전하는 것이라고 보았다. 전체는 역사적으로 시대에 따라 씨족, 부족, 민족, 인류세계, 우주로 나타난다.<sup>25)</sup> 생명의 핵심을 숨(天地正氣)으로 본 함석헌은 생명을 유기체적 전일체로 보았고, 인간을 하나님의 자녀들이고 형제들로 보았다. 따라서 함석헌에게는 ‘남’이 없고 ‘나’와 ‘남’이 하나의 생명이고 열이라고 하였다. 생명을 유기적 전일체로 본 함석헌은 자연생명세계를 공생과 상생의 조화로 보았다. 자연생명세계에도 현상적으로는 생존경쟁과 먹이사슬의 관계가 있으나 현상적인 생존경쟁과 먹이사슬의 바탕에는 생태학적 공존과 공생과 상생의 대조화(大調和)가 있다. 다양한 생명세계는 서로 이어져 있고 서로 감응하고 공명한다. “삶은 되풀이인 듯 하면서도 늘 새롭고, 한없이 많은 듯 하면서도 하나다.”<sup>26)</sup> 씨울 하나 속에 나무 전체가 담겨 있듯이, 생명체 하나 속에 생명세계 전체가 표현된다. 함석헌에 따르면 생명체 하나하나가 전체의 나타남이다. “생명은 아무리 작고 낮아 보이는 버러지의 것이라도 전체의 나타남입니다.” 그러므로 생명은 ‘나’, ‘나’의 구별 없는 ‘하나’이다. “생명은 하나입니다. 그러기 때문에 죽음을 보면 그것이 사람의 것이거나 짐승이나 버러지, 풀의 것이거나 할 것 없이, 저절로 슬퍼하고 놀라는 마음이 있습니다.”<sup>27)</sup>

생명을 하나의 유기체적 전체로 본 함석헌은 공명하고 감응하는 생명의 본질이 평화라고 보았다. 평화는 생명의 근본에로 돌아가는 것이며, 생명을 실현하는 것이다. 철학의 기본원리와 방향은 ‘하나됨’에 있다고 보았으면 이것이 전체를 살리는 진리라고 하였다.<sup>28)</sup> 더 나아가서 생존경쟁이란 거짓이라면서 생명과 역사는 ‘하나다’라고 했다. 생명과 역사를 사랑의 관점에서 그리고 전체의 자리에서 보았기 때문에 서로 협력하는 통일적인 것으로 볼 수 있었다. “생명은 하나다. 역사는 하나다. 서로 다투고 싸움으로 살아가는 것이 아니라 서로 돕고 붙들어서 살아가는 것이다...만물을 짓고 만물을 유지하

23) 함석헌, “서풍의 노래”, 함석헌전집 5권. 18-19쪽.

24) 함석헌, “평화운동을 일으키자”, 함석헌전집14권. 30쪽.

25) 함석헌, “뜻으로 본 한국역사”. 한길사 2005. 87쪽.

26) 함석헌, “새 삶의 길”, 人間革命의 哲學. 함석헌전집 2. 216쪽.

27) 함석헌, “삶의 고마움”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 60쪽.

28) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 오늘의 책 2003. 238-9쪽.

고, 뜻을 이루어 가는 것은 힘이 아니고 사랑이다.”<sup>29)</sup>

함석헌은 세계를 “하나의 유기체·인격·전체로 보았다. 세계를 인격적이고 유기체적인 전체로 보기 때문에 개체와 전체, 부분과 전체가 뗄 수 없이 결합되어 있다. 함석헌은 부분이 죽으면 전체도 죽고 개체를 전체에서 분리시키면 둘 다 죽는다고 보았다. 따라서 함석헌은 잃은 양 한 마리를 버려두고, 전체가 안전하고 평화로운 삶을 살 수 없다고 하였다. 이를테면 유다가 지옥에서 이를 갈고 있는 한 천국은 없다고 하였다.<sup>30)</sup> 잃어버린 사람이 적이든지 죄인이든지 잃어버린 사람을 구원하지 않고는 전체의 평화와 구원, 다시 말해 나의 구원과 평화가 없다. 잃어버린 사람을 구원하기 위해서는 잃어버린 사람을 소중히 여기고 잃어버린 사람, 버려진 사람의 자리에서 버려진 사람의 심정과 처지에서 생각하고 행동해야 평화와 구원에 이른다.

함석헌은 “인류 생명세계의 통일이 깨지고 한 몸의 지체들끼리 서로 싸우는 것이 세계의 위기”라고 하였다.<sup>31)</sup> 전체 생명의 통일이 깨지고 지체들끼리 싸우면 공동체가 깨질 뿐 아니라 지체들의 주체적 자유가 유린된다. 주체적 자유와 공동체적 삶이 유린 될 때 평화는 없다. 따라서 평화는 민주화를 통해서 주체가 확립되고, 주체와 주체의 자유롭고 평등한 공동체적 통합과 화해를 통해서 이루어진다. 함석헌은 개인의 주체적 자유와 민족의 공동체적 삶이 깃잡히는 역사의 현실과 구조 속에서 평화를 추구했다. 함석헌은 삼중의 구조적 폭력 속에서 민중의 자리에서 그러나 함석헌은 생명의 깊이와 전체에서 생명을 이해했다. 식민지 백성의 자리에서 삼중의 억압적 폭력을 뚫고 일어서는 민중의 생명 운동이 평화이고 평화운동이다.

## 2) 약함의 힘과 비폭력

### (1) 함석헌의 생명이해와 비폭력 평화주의

함석헌은 생명원리를 ‘스스로 함’, ‘자람’(새로움), ‘전체(큰 하나)를 이룸’으로 파악했다. 그는 생명과 역사와 신을 자란다는 시각에서 보았고 변화발전생성의 동적 성격을 ‘...려함’으로 나타냈다.<sup>32)</sup> ‘...려함’은 새로운 삶을 향해 솟구치는 생명의지를 나타낸다. ‘스스로 함’과 ‘...려함’으로 나타나는 생명의 주체성과 유기체적인 생명의 전체성에서 비폭력 저항의 평화주의가 나왔다.

**첫째로 생명의 기본원리를 스스로 함으로 보았기 때문에 비폭력 평화주의를 주장했다.** 생명과 정신의 근본원리가 스스로 함이기 때문에 남이 나에게 가하는 폭력과 강제를 거부하였다. 나뿐 아니라 남(상대, 적)도 스스로 하는 생명과 정신을 가진 존재이기 때문에 남에게도 폭력과 강제를 쓸 수 없었다. 이처럼 나와 남에 대해서 폭력의 사용을 철저히 거부했기 때문에 비폭력 평화주의를 견지할 수 있었다. 함석헌의 비폭력 평화주의는 이성과 양심에 근거한 것이면서 생물학적 진화의 과정과 목표, 방향과 일치하는 것이다. 인간의 신체에서 손톱과 이빨이 퇴화하고 말과 이성과 양심이 생겨났다. 이러한 생명진화의 방향은 폭력으로 문제를 해결하는 방식에서 말과 이성과 양심으로 문제를 해결하는 방식으로 전환한 것을 의미한다.

**둘째 생명은 주체이며 전체이다. 주체적 깊이와 전체적 하나 됨의 통합을 함석헌의 생명사상은 추구한다. 이것을 그는 스스로 함과 사랑의 전체주의로 표현하였다. 함석헌은 개체와 전체의 생**

29) 같은 책. 239쪽.

30) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집 9권. 289쪽.

31) 같은 글. 286쪽.

32) 함석헌, “인간혁명의 철학”, 함석헌전집2. 52쪽.

명을 직결시킴으로써 당파주의·집단주의를 철저히 배격했다. ‘내’가 전체(하나님)와 직결되어 있으며, 모든 인간이 ‘하나’라는 것을 부정하는 것이 당파요 집단이다. 당파주의나 집단주의는 ‘다른’ 사람들을 부정하기 때문에 필연적으로 폭력적일 수밖에 없다.<sup>33)</sup> 그에 의하면 실제로는 당파주의·집단주의이면서 전체를 표방하고 씨울에게 폭력을 휘두르는 게 국가주의이다.<sup>34)</sup> 이 국가주의가 개인과 전체를 희생시킨다.<sup>35)</sup>

폭력적이고 배타적인 집단적 당파주의에 대한 그의 비판은 비폭력 저항과 세계평화주의로 이어진다. 앞으로의 세계는 “어쩔 수 없이 유기적인 사회, 전체사회가 돼서 미워도 고와도 한테 살 수 밖에 없게 되었고, 그렇지 못하면 전체가 멸망하게 돼 있다.”<sup>36)</sup> 함석헌은 기독교에서 가장 미워하는 유다를 끌어들여서 “유다가 지옥 밑바닥에서 이를 바득바득 갈고 있는 한은 천국은 있을 수 없다.”<sup>37)</sup>고 했다. 전체와 직결되어 있고, 전체를 품고 있는 씨울은 비폭력 평화주의로 나갈 수밖에 없고 ‘하나의 세계’를 추구할 수밖에 없다.

## (2) 못남과 약함에서 오는 평화

함석헌은 생명을 실현하고 발현하는 운동으로 평화를 동적으로 이해했다. 그는 생명의 본질을 사랑과 양심 그리고 우주의 천지정기로 보았다. 생명 자체가 약하고 상처받기 쉬운 것이며 사랑과 양심도 연약하고 부드러운 것이며 상처받기 쉬운 것이다. 천지정기도 눈에 보이지 않는 약한 것이다. 생명의 본질은 다 약하고 부드러운 것이나 물질적 한계와 제약을 초월하는 것이며 개체와 전체를 하나로 통합하는 것이다. 생명은 이러한 본질 때문에 물질과 신체 속에 있으면서 물질적 한계와 제약을 초월하여 전체 하나로 이어진다.

함석헌은 세계가 생명의 통일성을 잃고 병에 걸려 앓고 있다고 한다. 통일성이 깨진 것은 평화를 잃은 것이다. 전체 생명의 아픔을 예민하게 느끼는 것은 민중이다. 민중의 생명은 폭력의 억압 속에서 짓밟히고 상처를 받지만 상처받고 고통당하는 약함 속에서 불의와 폭력을 이기고 생명과 평화의 길을 열 수 있다. 불의와 폭력 속에서 고통당하는 민중의 생명은 사랑과 양심과 정기를 더욱 질실히 경험하고 발현시킬 수 있기 때문이다. 불의와 폭력으로 억압하는 강한 이들은 먼저 자신의 생명의 본질인 사랑과 양심과 정기를 죽이고 불의와 폭력을 저지르는 것이므로 생명의 본질에서 멀리 떨어지게 되지만 불의와 폭력을 당하는 민중의 생명은 유린당한 생명의 본질에 더 가까이 다가서고 거기에 호소하고 그것에 힘입어 살 수밖에 없다. 평화운동은 평화가 깨진 것을 질실히 느끼고 아파하는 데서 시작된다. 생명과 인류세계가 통일성과 전체성을 잃은 아픔을 느끼고 아파하는 데서 치유가 시작되고 평화가 이루어지기 시작한다.<sup>38)</sup> 함석헌은 인류가 하나 됨에 이르느냐, 멸망에 이르느냐의 갈림길에 있다고 보았다. 하나 됨으로써 평화에 이르든가 아니면 분열과 전쟁 속에서 멸망에 이르든가 선택을 요구 받고 있다고 하였다.<sup>39)</sup>

함석헌은 강자의 심리로 세계의 아픔을 느낄 수 없다고 하였다. 부드러운 마음, 양심만이 세계의 병, 생명의 병, 하나님의 아픔”, 다시 말해 전체의 아픔을 느낄 수 있다.<sup>40)</sup> 함석헌은 식민지

33) 함석헌, “사랑의 빛”, 함석헌전집8. 379쪽.

34) 함석헌, “80년대 민족통일의 꿈을 그려 본다”, 함석헌전집12. 43쪽.

35) 함석헌, “인간을 묻는다”(대답), 함석헌전집4. 355-35쪽.

36) 같은 글, 340-341쪽.

37) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집 9권. 290쪽.

38) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집9. 284~6쪽.

39) 같은 글. 288쪽.

백성으로서 그리고 억눌린 민중의 한 사람으로서 상처받고 고난당하는 삶 속에서 평화의 길을 찾았다. 함석헌은 우수열패(優勝劣敗)를 주장하는 사회진화론자들과는 달리 힘으로 정복하고 지배하는 강대국들과 맞서 약한 것이 아름답고 힘 있는 것임을 역설하였다. 함석헌은 사랑이 생명진화의 동인이라고 보았고 못나고 약함을 아는 것만이 깨닫고 발전할 수 있다고 하였다. 강대국의 폭력으로 고통당하는 식민지 백성의 자리에서 또 민족분단과 군사독재의 폭압 밑에서 신음하는 민중의 자리에서 평화사상을 형성하였다. 함석헌에 따르면 사랑이 역사창조의 근원이고 못남과 실패가 생명진화의 동인이다. 물질적인 힘이 아니라 약함과 실패가 생명의 근원과 본질에 들어가 사랑과 양심과 천지정기로 새 생명운동을 일으킬 수 있는 계기가 된다.

개체와 전체를 통전시키는 사랑의 생명철학에 비추어서 함석헌은 약하고 병든 생명의 힘과 아름다움을 말한다. 함석헌은 대체할 수 없는 주체인 개체 안에서 전체를 보고, 사랑의 전체 안에서 개체를 본다. 개체 생명의 변동이 우주생명 질서의 변동을 일으킨다. 개체에서 전체를 보고 전체 안에서 개체를 보는 것은 사랑이다. 사랑 안에서만 아무도 소외되지 않고 버림받지 않고 전체를 하나로 아우를 수 있다. 사랑 안에서만 약하고 병든 이를 버리거나 소외시키지 않고 끌어안을 수 있고 약하고 병든 이를 끌어안음으로써만 전체 생명을 지킬 수 있다. 또 약한 마음으로만 생명의 본성을 온전히 실현할 수 있고 약하고 병든 이를 지킬 수 있다.<sup>41)</sup> 그러므로 함석헌은 약하고 부드러운 것이 강하고 아름답다고 한다.<sup>42)</sup> 사랑으로 보면 약함과 병에서 생명 전체를 볼 수 있다.

더 나아가서 함석헌은 고난과 병과 죽음을 삶의 일부로 받아들인다. “우리는 고난 없는 생을 상상할 수 없다. 죽음은 삶의 한 끝이요, 병은 몸의 한 부분이다. 십자가의 길이 생명의 길이다.”<sup>43)</sup> “병과 죽음을 사랑하지 않고 삶을 사랑할 수 없기 때문이다. 병·죽음은 삶의 한 부분, 한 면이다. 잘못된 이론도 진리의 한 부분, 한 면이다.”<sup>44)</sup> 개인이나 사회의 고난과 병도 평화로운 생명에 이르는 과정과 계기이다. 고난과 병을 겪으면서 절망하고 원망하면 갈등과 다툼에 빠지고 좌절과 죽음에 이르지만 고난과 병을 새로운 삶의 계기로 보면 평화로운 삶을 이룰 수 있다. 함석헌은 병을 앓음에서 앓이 나오고 알면 살 수 있다고 했다. 세계의 아픔은 연약한 사람들이 앓게 마련이고 세계의 병을 앓다 보면 나를 알게 되고 남을 알게 되고 “한 생명의 님”을 알게 된다. 나와 남과 한 생명의 님을 알게 되면 살 길이 열린다.<sup>45)</sup>

그런데 고난과 병에서 구원과 평화의 삶에 이르려면 깊이 생각해서 주체와 전체가 하나로 되는 삶의 근원에 이르러야 한다. 함석헌은 인류 생명의 운명은 생각하는 씨울에게 맡겨진 것”이라고 하였다. 그리고 함석헌은 씨울과 생각하는 것을 거의 동일시하였다. 생각하는 것이 씨울이다. 생각밖에 못하는 것이 씨울이요, 생각해야만 씨울이다.”생각하는 것은 사람의 본질이다. 함석헌은 생각하는 것과 못났다는 의식을 결합시킨다. 못났다는 의식을 가져야 사람이 될 수 있고, 바르게 생각할 수 있다고 했다. 잘났다는 의식에 빠지면 생각을 그치고 또 생각해도 거짓된 생각, 죽음에 이르는 생각이 돼 버린

40) 같은 글. 289쪽.

41) “사람이 최후까지 가지고 가는 보물이 뭐냐 하면 곧 자기의 약함 곧 자기 병입니다. 유쾌했던 행복은 다 있어도 좋지만 제 병은 마지막까지 놓을 수 없습니다. 그 병을 놓는 순간이 곧 자기의 최후인 동시에 새 생의 시작입니다.” 함석헌, “5찬만 동포 앞에 눈물로 부르짖는 말”, 함석헌전집 14. 194쪽.

42) 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 37쪽.

43) 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 145.

44) 함석헌, “새 역사로의 도약”, 함석헌전집9. 309쪽.

45) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집9. 284-5쪽.

다. 따라서 함석헌은 “생각은 못한 자리에 있어야 할 수 있다.”고 하였다. 못났다는 의식은 생각하는 자리일 뿐 아니라 인간이 인간으로 되는 자리이다. “인간의 인간됨은 스스로 못났다는 의식, 그래서 늘 알아차리고, 적응할 준비태세에 있고, 가르쳐주면 들을 수 있는 심정에 있다.” 따라서 항상 못한 줄 알아야 인간적일 수 있다. 그러나 “스스로 잘났다고 생각할 때는 사람에게서 멀어지고 발달을 그친다...도덕에서조차 악마의 지경으로 떨어진다.” 그러므로 “연약한 씨울만이 인간의 본면목을 가질 수 있고 따라서 인간 이상의 지경을 알 수 있다.”<sup>46)</sup>

따라서 함석헌은 약함의 힘과 아름다움을 강조했다. 그는 약함의 힘과 아름다움을 강조하기 위해서 “부드러움이 강함을 이긴다.”는 노자의 말을 내세우기도 했다. 더 나아가서 나라의 이기, 보물은 유약의 정신이라고 했다. “나라의 이기(利器)는 이 유약(柔弱)의 정신이다. 내로라 하지 않는 정신, 자랑하지 않는 정신, 힘과 돈은 믿지 않는 정신, 억지 하지 않는 정신, 결과를 내가 차지하지 않으려는 정신, 전체와 살려는 정신이다.”<sup>47)</sup> 유약의 정신은 탐욕과 폭력에 휘둘리지 않고 전체를 지키는 정신이다. 형제에게 폭력을 휘두르지 않고, 형제를 착취하지 않기 때문에 약하고 부드럽고 못한 정신이다.

함석헌은 약하고 못한 것이 아름답고 힘이 있다고 하였다. 폭력을 휘두르지 않고, 부드럽고 약함을 지키는 것이 나라의 보물이라고 하였다. 약하고 못남을 지키는 마음이 폭력을 쓰지 않고 사랑과 정의의 평화를 지키는 마음이다. 약하고 힘없는 씨울의 비폭력투쟁은 권력자들과의 투쟁이므로 고난을 감수할 수밖에 없다.<sup>48)</sup> 고난을 감수하는 이러한 투쟁은 부와 권력에 대한 두려움이 극복될 때 가능하다.

함석헌에 의하면 부와 권력에 대한 승배는 미신이다.<sup>49)</sup> 부와 권력(외적인 힘)에 대한 승배는 삶의 원리(자유=스스로 함)와 상반된 것이다. 부와 권력은 주체적인 삶과 그 삶의 중심인 하나님 안에 존재하지 않으므로 “참된 의미에서는 존재하지 않는다.”<sup>50)</sup> 사회적으로 객관적으로 존재하는 부와 권력이 씨울의 주관적 주체성(하나님 신앙)의 빛에서 보면 존재하지 않는다. 이처럼 비폭력 투쟁은 약하고 부드러운 마음과 강한 신념을 전제한다.

약하고 부드러운 마음과 진리에 대한 강한 신념을 가진 비폭력 투쟁은 고난을 겪기 마련이지만 고난은 삶을 정화하고 자라게 하며 진리에 이르게 한다. 함석헌이 고난을 감수하고 적극적으로 평가하는 것은 고난을 평화 실현의 계기로 삼겠다는 적극적인 태도를 반영한다. 고난 속에서 삶은 정화되고 자란다. 고난 속에서 영원한 보람과 뜻을 얻는다. “고난은 육에서는 뜰어가지만 영에서는 점점 더 닦아 낸다. 고난이 주는 손해와 아픔은 한 때나, 그 주는 보람과 뜻은 영원한 것이다.”<sup>51)</sup> 고난을 통해서 생명의 근원인 하나님을 찾게 된다. “인류는 고난을 통해서만 생명의 근원인 하나님을 찾았다...지옥에 가는 길이 선의로 포장되어 있다면 하나님에게로 나가는 길은 악의로 포장되어 있다. 눈에 눈물이 어리면 그 렌즈를 통해 하늘나라가 보인다. 사람은 고난을 통해서만 까닭의 실꾸리를 감게 되고, 그 실꾸리를 감아 가면 영원의 문간에 이르고 만다.”<sup>52)</sup>

**민중을 일깨우고 민중의 마음을 움직이는 민중운동자의 운동도 약하고 부드러운 방식으로 이**

46) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집9. 285~286쪽.

47) 김진 편, 함석헌 명상. 135쪽.

48) 함석헌, “독자에게 보내는 편지”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 14쪽.

49) 함석헌, “정치와 미신”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 91쪽.

50) 같은 글. 91쪽.

51) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 145쪽.

52) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 오늘의 책 2003. 145-6쪽.

투어져야 한다. 함석헌은 민중의 마음을 바위로 비유하고 민중운동자의 마음을 빗방울이라고 하였다. 빗방울같이 작고 겸손한 혼으로 그 바위를 때리면 깨지고야 만다. 바위를 정말 깨치는 것은 빗방울만이다..깨지면...나라의 터 되는 옥토가 아닌가?...민중은 완전한 자기희생의 사랑과 참을 보기 전에는 부서지지 않으나, 천만년이 들어서라도 그것을 보여만 주면 자기도 부서져 자기희생을 한다.”<sup>53)</sup>

### (3) 너와 나를 살리는 비폭력투쟁

함석헌은 생명과 진리를 전체에서 보고, 전체를 부정하고 파괴하는 것을 폭력으로 이해했다. 전체를 부정하고 이기적이고 개인적인 나만을 내세우는 것이 폭력이다. 지극히 작은 존재 하나라도 버리지 않는 전체심, 원수와 적도 하나로 끌어안는 전체의 마음이 생명이고 진리이다. 그것을 깨고 부정하는 것이 폭력이다.”<sup>54)</sup> 그러므로 폭력을 극복하는 것은 전체를 회복하는 것이다.

또한 함석헌은 인간의 내면과 사회를 통합적으로 파악했다. 인간의 내면에서 탐욕과 분노의 전쟁이 사회의 전쟁으로 분출된다. “사람과 사람 사이의 전쟁은 결국 각 개인 제 가슴속의 전쟁의 반영에 지나지 않는다. 땅 위의 평화가 온다면 그것은 사람의 가슴 속의 평화의 나타남일 것이다.”<sup>55)</sup>

따라서 정치문제는 정치적인 노선이나 방안으로 해결할 수 없고 인간의 내면을 새롭게 하고 전체를 살리는 새로운 세계관과 종교가 요청된다. 전체의 자리에 선 세계관과 종교의 시대적 표현이 비폭력이다. 비폭력은 새로운 세계관이고 종교이다. 그것은 “너 나의 대립을 초월한 것...차별상(差別相)을 뛰어넘은 것이다.” 비폭력은 “모든 사람 속에 불멸의 영성(靈性)을 보는 것이요, 그것을 불러내자는 것이다.”<sup>56)</sup> “삶이 곧 악과의 싸움인 이상 악에 협력할 수는 없다...싸우는 목적은 저쪽의 혼을 불러 일으켜 하나 되는 참에 가자는 데 있다...죄악의 값인 고통을 내 몸에 당하면서라도 미움 없는 참음으로 해야 할 것이다.”<sup>57)</sup> 비폭력운동은 너와 나를 포함한 전체를 살리는 운동이다.

‘너’와 ‘나’를 함께 살리려는 비폭력 운동은 치열하고 철저한 해방투쟁이다. 함석헌에게 해방운동은 사회적 저항운동이면서 자기해방운동이다. 이 둘이 결합될 때 비로소 참된 해방운동이 일어난다. “사회적 저항 없는 자아해방 운동은 싹트지 못하고 마는 종자요, 자아의 해방 없는 사회혁명은 뿌리 없이 꺾어다 심은 나무다.”<sup>58)</sup>

함석헌의 비폭력 투쟁은 적의 억압과 폭력으로부터의 해방일 뿐 아니라 자아의 탐욕과 편견, 폭력으로부터의 해방이다. 함석헌이 추구하는 혁명은 일반적인 정치혁명이 아니라 인간혁명, 자아혁명에서 시작하는 전체혁명이다. 나와 우리를 선한 편으로 보고 상대를 악한 편으로 보고서 상대를 제압하는 혁명은 폭력의 악순환에서 벗어날 수 없다. 이제까지 역사 속에서 반복된 폭력의 악순환을 벗어나는 길은 비폭력 혁명뿐이다. 그리고 폭력의 악순환을 끊고 너와 나, 전체를 살리는 비폭력 혁명은 자아에서 해방된 사람만이 할 수 있다.<sup>59)</sup>

53) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 128쪽.

54) 함석헌, “예수의 비폭력투쟁”, 함석헌전집 3권. 319-328쪽.

55) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 232쪽.

56) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 146쪽.

57) 함석헌, “사상과 실천”, 함석헌전집2. 124-5쪽.

58) 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 147-8쪽.

59) 함석헌, “예수의 비폭력투쟁”, 함석헌전집 3권 319-328쪽.

함석헌은 부분과 집단의 이해관계가 얽힌 정치경제문제는 정치경제적인 방식으로만 해결될 수 없다고 보았다. 정치와 사회경제의 문제는 이해관계인데 이해관계는 어느 한쪽이라도 이기심과 편견에 집착하면 해결될 수 없다. 이기심과 편견이 지배하는 자아를 넘어섬으로써만, 자아를 해방함으로써만 공적인 제3의 자리에 이르고 공적인 자리에서 이해관계가 공정하게 조정되고 해결될 수 있다. 공정한 제3의 자리, 전체의 자리는 자기를 비우고 초월하는 종교의 차원에서 주어진다. 함석헌은 전체의 자리에서 싸우는 비폭력 투쟁은 종교적인 눈을 가지고 믿음으로 싸우는 싸움이라고 하였다. “미래의 역사는 종교적인 믿음의 눈을 가진 자가 아니고는 알 수 없을 것이다. 미래의 싸움은 진리로 싸우는 싸움이요, 믿음으로 이기는 싸움이다.”<sup>60)</sup>

함석헌이 부드럽고 약한 마음을 강조하고 폭력을 쓰지 않고 사랑으로 싸울 것을 강조했지만 그의 비폭력 투쟁은 치열하고 철저하며 근본적인 싸움이다. 생명은 싸움입니다. 몸에서는 병과의 싸움이요, 정신에서는 악마와의 싸움이요, 그리고 생활의 역사에서는 정치와의 싸움입니다.”<sup>61)</sup> 사람은 자주적인 인격이고 스스로 하는 생명이기 때문에 “저항하는” 존재이다.<sup>62)</sup> 생명의 자유에서 생명의 진화가 나오고 생명의 진화에서 역사의 혁명이 나오고 역사가 혁명의 과정이기 때문에 인간은 저항적인 존재가 될 수밖에 없다.<sup>63)</sup>

스스로 하는 인간의 생명의지는 서로 충돌한다. 한 인간의 생명의지만 관철되고 다른 인간의 생명의지가 억눌리면 함께 사는 삶을 이룰 수 없다. 인간은 싸움으로써만 공동체적 삶을 유지할 수 있다. 밀고 당기는 싸움을 통해서만 사회적 관계와 질서를 유지하고 보다 나은 공동체적 삶을 실현할 수 있다. 사회적 싸움을 그치면 그 사회는 부패하고 경직되어 쇠퇴와 몰락의 길에 빠진다. 역사·사회적 생명의 씨울에게는 싸울 권리와 의무가 있다. 함석헌은 생명의 자유를 억압하는 세력에 맞서 싸우는 정신이야말로 가장 고귀한 도덕이라고 말한다.<sup>64)</sup>

인간에게 싸움은 필연적이다. 함석헌은 평생 폭력을 거부하고 비폭력저항을 추구했다. 그러나 그가 평생 추구한 비폭력 투쟁은 상대를 존중하고 신뢰하는 투쟁이다. 모든 인간에게 (상대에게도) 양심(하나님의 빛)이 있음을 전제한 싸움이다.<sup>65)</sup> 상대가 내게 비인간적인 행동을 하는데 싸우지 않는다면 상대를 인간으로 대하지 않는 것이다.<sup>66)</sup> 상대를 인간으로 대접하려면 싸워야 한다.

함석헌의 비폭력투쟁은 어떤 것인가? 싸움의 상대를 이성과 양심을 지닌 인간으로 인정하고 신뢰하는 싸움, 상대를 사랑하는 싸움이다. 함석헌은 원수를 사랑하라는 예수의 가르침이 생명의 가장 높은 봉우리에 핀 꽃<sup>67)</sup>이라고 한다. 함석헌은 원수사랑을 서로 사랑으로 싸우라”는 말로 이해한다.<sup>68)</sup> 그는 믿음과 사랑의 마음으로 보면 대적 자체가 없다고 했다. 비폭력투쟁은 ‘사랑하는 마음’으로, ‘이

60) 『너 자신을 혁명하라』 128쪽.

61) 함석헌, “정치와 미신”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 89쪽.

62) 함석헌, “저항의 철학”, 인간혁명의 철학. 함석헌전집2. 173쪽.

63) 생명의 근본바탕이 자유이기 때문에 생명은 “진화(to evolve)하는 것”이고 “생명이 진화하는 것이기 때문에 역사는 혁명적(to revolve)이 아닐 수 없다.” 함석헌, “抵抗의 哲学”, 人間革命의 哲学. 함석헌전집 2. 178쪽.

64) 함석헌, “겨울이 만일 온다면”, 죽을 때까지 이 걸음으로. 함석헌전집 4. 112쪽.

65) 함석헌, “이름도 없는 사람들”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 132쪽.

66) 함석헌, “독자에게 보내는 편지”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 14쪽.

67) 함석헌, “정치와 미신”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 90쪽.

68) 같은 글.

기고 짐을 초월한 마음<sup>69)</sup>으로 싸워야 한다. 이 싸움은 이기기 위해 싸운다기보다 마음 속에서 적을 이겨 가지고 싸우는 싸움이다.<sup>70)</sup> 그것은 ‘적과 나를 하나로 끌어안는 사랑의 하나님’이 인간의 마음 속에 살아 계심을 믿는 싸움이다. 이 싸움은 물리적 힘이나 제도적인 힘에 의존하지 않고 자기 속에 있는 혼의 힘, 사랑의 힘에 의존하는 싸움이다. 오직 자기 자신의 속에서만 얻을 수 있는 힘이란 점에서 이것은 가장 주체적이고 자유로운 힘이다. 그에게 싸움은 살아 있는 신앙(자유혼)의 본질적 표현이다.

사랑으로 싸우는 비폭력투쟁은 참된 원수 사랑이고 사람(상대와 나)과 하나님에 대한 깊은 신뢰에서 비롯된 것이다. 그것은 사랑과 평화의 삶에 대한 깊은 확신과 열망의 표현이다. 사랑으로 싸우는 비폭력 투쟁은 약한 것 같지만 폭력보다 강하다. “폭력엔 끝이 있다...그러나 사랑엔 끝이 없다...폭력엔 당장 알아보게 효과가 있다. 그러나 있기 때문에 없어지고 만다. 사랑은 비지 않는다. 없다. 그러나 없으므로 결코 없어지지 않는다.”<sup>71)</sup>

생명세계는 서로 공명하고 감응하는 ‘하나’의 세계이다. 그런데 사람은 ‘너’와 ‘나’의 분별과 대립과 적대 속에서 산다. ‘스스로 하는 생명’의 자유에 이르려면, 이런 분별과 대립의 적대관계를 넘어서야 한다. 함석헌은 역사와 사회의 삶에서 벗어나서 적대관계를 넘어서려 하지 않고, 이 세상의 삶 속에서 적대관계를 넘어서 자유에 이르려 한다.<sup>72)</sup> 적대관계가 지배하는 세상의 삶 속에서 적대관계를 넘어서려면 “마땅히 생사를 잊고 선악을 초월한 자리에서 권력관계를 떠나서 싸워야”<sup>73)</sup> 한다. 그럴 때 비로소 인간은 서로 울리고(共鳴), 함께 느끼고(感慮), 하나로 통하는 ‘하나의 생명세계’에 이를 수 있다.

함석헌의 사랑의 전체주의”는 자기를 내어 주는 기독교적 아가페 사랑, 개체이면서 전체를 나타내는 한민족의 한 사상, 인간과 자연(하늘과 하나님)을 통전하는 아시아적 합일사상에서 비롯된 것이다. 또한 이것은 역사 속에서 민중과 만나서, 온 몸과 마음으로 민주화 투쟁을 위해 자기를 비우고 버리고 헌신하면서 체득한 생명사상이다.

### 3) 국가주의문명에 대한 비판과 세계평화

구조적 폭력이 지배하는 역사의 현실에서 심오한 생명철학에 근거하여 평화사상을 탐구한 함석헌은 국가주의와 산업자본주의에 근거한 현대문명을 철저히 비판하였다. 그는 국가주의문명에 대한 비판과 씨울에 대한 신뢰를 바탕으로 세계평화사상을 제시하였다.

#### (1) 국가주의 문명을 넘어서 세계평화로

함석헌은 국가주의를 넘어서 세계평화를 추구했다. **첫째 패권적 국가주의를 극복하고 정의와 해방을 실현하는 평화세계를 지향했다.** 함석헌은 일찍이 1930년대 초반에 썼던 『성서적 입장에서 본 조선역사』에서 민족의 고난을 통한 세계의 구원을 말했다. 세계 강대국들의 불의와 폭력으로 겪고 있는 민족의 고난을 극복하고 **승화시킴으로써 제3세계의 국가들과 강대국들이 함께 정**

69) 함석헌, “정치와 미신”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 89-91쪽.

70) 함석헌, “인간을 묻는다”(대담), 죽을 때까지 이 걸음으로. 함석헌전집4. 353쪽.

71) 『너 자신을 혁명하라』 140쪽.

72) 함석헌은 긍정하는 초월과 부정하는 초월을 구분한다. 부정초월은 현실을 부정함으로써 초월하지는 것이고, 긍정초월은 현실을 긍정함으로써 초월하지는 것이다. “부정하는 초월에서는 세계가 나에게 대하여 죽어야 하지만 긍정하는 초월에서는 내가 세계에 대하여 죽어야 합니다.” 긍정하는 초월이 더 어렵다. 동양적인 도통(道通)이 부정하는 초월을 나타낸다면, 기독교적인 새로 남이 긍정하는 초월을 나타낸다. 긍정하는 초월의 대표자는 예수와 간디이다. 함석헌, “떠나는 마음 길는 마음, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 454-455쪽.

73) 함석헌, “정치와 미신”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 91쪽.

의와 평화의 세계로 들어갈 길을 추구하였다. 이 책에서 함석헌은 패권적 국가주의에 근거한 현대문명을 비판하였다. “(국가주의적) 약육강식을 그 근본원리로 하는 현대문명”이 자신의 목표가 허상임을 깨닫기 시작했다. “이제 장차 세계역사에 있어 180도의 전환이 생기려 하고 있다... 지금까지의 역사가 폭력쟁탈의 역사라면 금후역사는 도덕적 전쟁의 역사일 수밖에 없다.”<sup>74)</sup>

패권적 정복적 민족국가주의의 폐해를 절실히 체험한 함석헌은 나라와 민족을 잃은 아픔 속에서 나라와 민족에 대한 깊은 사랑과 열정을 지니면서도 국가와 민족의 경계를 넘는 세계평화의 열망을 품고 있었다. 함석헌은 국가주의의 낡은 관념과 관행을 버리고 새로운 평화 시대로 나아가 한다고 보았다. 따라서 생존경쟁의 애국심과 조국애, 심지어 동포애도 낡은 것이라면서 버리라고 하였다.<sup>75)</sup> 그러나 함석헌이 국가주의와 민족주의를 버리면서도 민족 자체를 버린 것은 아니었다. 개인주의를 버려도 개인을 버릴 수 없듯이 민족 자체는 소중하게 여겼다. 민족 자체는 전 우주와 뗄 수 없이 결합되어 있다. 한 민족의 “백성이 제 노릇 하여야 한다는 것은 권리의 주장이 아니요 진리의 주장이다. 한 민족이 무시당함은 신체의 일부분이 무시당하는 것 같이 전우주의 자살이기 때문이다.”<sup>76)</sup>

함석헌은 고난 받는 민족으로서 한민족이 세계구원과 평화의 사명을 지고 있다고 보았다. 이 세계사적 사명은 불의한 구조적 폭력으로 신음하는 세계의 민중이 함께 지는 것이다. 불의와 죄악의 짐을 지고 정화함으로써 구조적 폭력에서 해방되어 세계평화를 실현하는 싸움의 주역은 1세계에 속하는 강대국이 맡을 수 없고 인도, 유대인, 흑인, 조선과 같은 나라들이 맡아야 한다. “조선이나 인도나 유대나 흑인이나 이들이 그들을 덮어 누르는 모든 불의고난에서 이기고 나와서 제 노릇을 하는 날이면 인류는 구원 얻는 것이요, 그렇지 못하면 이 세계는 사형의 선고를 받는 것이다.”<sup>77)</sup> 함석헌이 추구한 평화는 개별 민족의 해방과 세계의 정의를 포함한다.

둘째 함석헌은 국가의 이념과 체제를 극복하고 공동체적 전체를 추구했다. 한민족이지만 두 개의 국가체제를 형성한 북한과 남한의 전쟁을 비판하면서 국가의 장벽과 이념의 대립을 넘어서 민족 전체의 공동체를 지향하였다.

『사상계』 1958년 8월호에 쓴 “생각하는 백성이라야 산다.”는 6.25전쟁에 대한 역사적 반성과 남북 분단의 민족적 모순과 부조리에 대한 통렬한 반성을 담고 있다. “전쟁을 치르기도 뜻도 모르면 개요 돼지다. 영원히 멧돼지를 메고 멧돌질을 하는 당나귀다.”<sup>78)</sup> 동포 형제끼리 서로 싸우고 죽였으면서 승전을 축하하고 훈장을 자랑하는 것을 함석헌은 인정할 수 없었다.<sup>79)</sup> 더 나아가서 남한과 북한이 두 개의 국가로 나뉘어서 서로 원수로 알고 비난하는 것에 대해서 함석헌은 근본적인 문제를 제기한다. “남한은 북한의 소련·중공의 꼭두각시라 하고, 북한은 남한을 미국의 꼭두각시라 하니 남이 볼 때 있는 것은 꼭두각시뿐이지 나라가 아니다. 우리는 나라 없는 백성이다.”<sup>80)</sup> 외세의 지배 아래 분단된 한 민족의 두 국가체제 사이에 조성된 국가주의적 대립의 모순은 국가 자체를 부정하는데 이른다.

**6.25 전쟁 자체가 꼭두각시의 놀음이었다고 본 함석헌은 한 형제, 동포인 민족 공동체의 자리**

74) 함석헌, 『聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史』 성광문화사, 1950.(단행본 초판. 다음부터 『조선역사』로 표기한다.) 265~267쪽.

75) 『조선역사』 273쪽.

76) 『조선역사』 274쪽.

77) 『조선역사』 270쪽.

78) 함석헌, “생각하는 백성이라야 산다”, 함석헌전집 14. 110쪽.

79) 같은 글. 118쪽.

80) 같은 글. 112쪽.

에서 전쟁 자체에 근본적인 물음을 제기했다. 서로 한겨레 동포이고 부모 형제로 알면서도 대적으로 여기고 싸울 줄만 알았지 부모 형제와 동포로 맞이하지 못한 것에 대해서 근본적인 반성을 했다. 쳐들어온 인민군을 향해 적으로만 알았지 형제와 동포로 맞이한 사람은 하나도 없었다는 것이다. “들어오너라. 너를 대항해 죽이기보다는 나는 차라리 네 칼에 죽는 것이 편하다. 땅이 소원이면 가져라, 물자가 목적이면 마음대로 해라, 정권이 쥐고 싶어 그런다면 그대로 하려무나. 내가 그것을 너하고야 바꾸겠느냐? 참과야 바꾸겠느냐?”<sup>81)</sup> 6.25전쟁과 관련해서 동포 형제의 사랑과 비폭력 평화의 정신을 가지고 인민군을 맞이해야 했다고 말한 사람은 함석헌밖에 없었다. 쳐들어온 북한 인민군을 동포와 형제로 끌어안자는 함석헌의 반전-평화주의적 주장은 북한에 대한 국가주의적 적대감과 원한이 사무쳐 있는 상황에서 매우 도발적이고 충격적이다. 이것은 국가주의에 대한 가장 강력한 저항이고 부정이었다. “우리는 나라 없는 백성”이라는 주장도 국가주의적 이데올로기적 대립을 넘어선 민족 주체적이고, 민족 공동체적인 관점에서 나온 것이다. 남한정부는 함석헌을 용공주의자로 몰아서 국가보안법 위반혐의로 구속했고 함석헌은 20일 동안 감옥에 갇혀 지냈다.<sup>82)</sup> 1950년대 후반에 씌어진 글들에서 함석헌의 민중적 관점, 민족공동체적 관점, 평화주의적 관점이 분명하게 나타났다.

셋째 함석헌은 패권적 국가주의 문명의 근거가 되는 물질적 힘의 철학과 산업자본주의를 비판하였다. 그는 과학기술이 우주를 물질덩어리로 파악하여 현대문명이 물질적인 힘의 철학에 빠진 것을 비판하였다. 물질적 힘의 철학에서 “나온 것이 군국주의·제국주의요, 생존경쟁철학이요, 공업주의요, 침략전쟁이요, 식민주의였다. 그래서 그 결과로 나온 것이 1차 2차의 세계전쟁이었다.”<sup>83)</sup>

물질적 힘과 자본에 근거한 현대문명의 근본문제는 생명과 역사의 통일성을 깨트린 데 있다. 함석헌은 생명과 역사를 사랑으로 보았기 때문에 생명과 역사를 하나의 통일체로 보았다. 생명과 역사, 민족과 세계는 처음부터 하나의 산 유기체로서, 전체로서 존재했다. “전체는 분자의 모인 것이 아니라 전체가 분자로 존재하고 있다. 그것이 곧 생명의 특성이다.”<sup>84)</sup> 함석헌은 우주와 생명을 하나의 큰 전체 속에서 큰 조화와 협동 속에 있는 것으로 보았다. 우주와 생명은 살아 있는 전체 하나이고 통일성을 가진 것이었다. 하나이며 전체인 생명세계의 통일이 깨어진 것이 현대문명의 위기이고 병이다. 물질적 이해관계와 갈등 속에서 국가주의문명이 생겨났고 국가주의문명의 충돌과 대립으로 1,2차 세계 대전이 일어났다. 함석헌은 우주와 생명이 본래 하나의 통일된 생명체라고 보고 우주와 생명이 다양성과 분열과 분화를 거쳐 다시 하나의 통일된 세계로 나가고 있다고 보았다. 함석헌은 오늘의 시대가 세계인류가 하나의 세계로 진입하는 직선 코스로 들어갔다고 보았다.<sup>85)</sup> 세계가 하나 되는 역사 속에서 국가주의문명은 극복되어야 할 대상이다. 국가주의정치와 문화는 인류가 극복해야 할 마지막 적이다.

81) 같은 글. 117쪽.

82) 이치석, 『씨을 함석헌 평전』 시대의 창 2005, 431쪽.

83) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집 9. 287쪽.

84) 함석헌, “세계 구원과 양심의 자유”, 함석헌전집 9. 287쪽.

85) 함석헌, “생각하는 백성이라야 산다”, 함석헌전집 14.114-116쪽.

함석헌의 평화사상은 폭력에 근거한 국가주의 문명에 대한 비판이며, 탐욕과 경쟁, 사치와 불평등을 강요하는 산업자본주의 문명에 대한 비판이다. 함석헌은 국가주의 문명과 산업자본주의 문명을 넘어서 세계평화를 추구하였다. 함석헌은 과학과 기술에 대해서 매우 적극적으로 평가했으나 후기에는 과학기술에 근거한 산업자본주의 문명을 매우 비판적으로 보았다. 이성과 과학기술에 대한 신뢰와 긍정을 버린 것은 아니지만 자연 생명과 영의 관점에서 현대 문명에 대해서는 매우 부정적으로 보았다. 그는 “사치 향락을 위한 대규모의 공장조직의 기업을 하면서 평화는 어렵다. 인간이 만일 사는 목적이 영의 사람에 이르는 데 있는 줄을 알아서 그것을 잊지 않았던들, 이런 복잡한 행복을 약속함으로 인류 전체를 지옥으로 끌어넣는 이런 문명병에 빠지게는 되지 않았을 것이다.”<sup>86)</sup> 함석헌은 문명의 위기에서 벗어나려면 사치와 전쟁 비판 꼭 필요한 것만 빼고 다 버릴 수 있어야 한다고 했다. 1970~80년대에 이르러 동양경전 특히 노장사상을 강의하면서 문명에 대한 비판적 부정적 관점을 예리하게 드러내었다. 특히 서구의 과학기술문명, 국가주의 문명을 통렬하게 비판하였다. 함석헌은 함석헌전집 20권 『씨울의 옛글풀이』의 머리글로 쓴 “예와 이제”에서 문명을 ‘사치’, ‘군더더기’로 파악하였다. 사람에게 물건이란 “의식주의 자료”일 뿐이며, 일이란 “생사(生死)의 문제”로 귀결된다. 문명에 의해서 군더더기, 사치가 늘어나서 인류는 “물질의 홍수”에서 멸망하게 되었다. 사치 문명의 가장 큰 사치는 전쟁이다. 이 죽음으로 치닫는 사치문명에서 살 길은 “살고 죽고 [자녀를 낳아 인간답게] 교육하고 뜻을 실현하는 데 [실질적으로] 필요한 것을 제하고” “모든 사치스러운 군더더기를 뽑아버리는 것”이며 “그 밖의 모든 사치품과 사치행동을 버릴 각오”를 하는 것이다.<sup>87)</sup> 현대 문명에 대한 함석헌의 근본적인 비판이 지나치게 급진적인 것으로 여겨질 수 있다. 그러나 인류가 앞으로 자연과 함께 200년 이상 생존하려면 삶의 양식이 근본적으로 바뀌어야 한다.

자연을 무시하고 파괴한 문명이 사치와 전쟁(생존경쟁)에 빠지고 병들게 된 것은 결국 대자연으로부터 복수를 당한 것이다. 함석헌은 이 문명의 병을 치유하기 위해서 자연에서 배울 것을 역설한다. 자연은 더불어 사는 전체적 삶의 조화이다. 이러한 자연의 삶을 배우려면 자연에 대해 겸손하고 자연적 삶의 원리(스스로 함)를 믿어야 한다.<sup>88)</sup> 인간의 삶의 뿌리인 자연(또는 하나님)에 대한 겸손은 들 사람다운 겸소한 삶으로 이어지며<sup>89)</sup>, 겸소한 생활은 사치와 전쟁, 빈곤과 소외라는 문명의 병을 치유하고 인간의 삶의 뿌리인 자연생명세계로 인도한다.

함석헌은 민족국가를 넘어서 세계평화를 지향하였으나 민족문화와 정신을 존중하였다. 오랜 역사 속에서 형성된 민족문화와 정신이 존중되고 실현됨으로써 다양하고 풍성한 세계평화시대를 열 수 있다고 보았다. 함석헌이 추구한 세계평화는 민족정신과 문화를 억압하고 말살한 획일적인 평화가 아니라 각 민족과 역사가 오랜 세월 키워온 다양하고 개성 있는 삶과 전통, 정신과 문화를 보존하고 살리는 상생과 공존의 평화였다.<sup>90)</sup>

86) 함석헌, “예수의 비폭력투쟁”, 함석헌전집 3권. 319-328쪽.

87) 함석헌, “예와 이제”, 『씨울의 옛글풀이』 함석헌전집 20권. 2~3쪽.

88) 함석헌, “자연에 배우자”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 358쪽 이하.

89) 함석헌, “백성의 기개를 길러줘야 해”, 民族統一의 길. 함석헌전집 17. 344-345쪽.

90) 함석헌, “민족 위에 나타난 신의 섭리”, 함석헌전집 9. 259쪽.

## (2) 씨울에 대한 신뢰와 국가주의비판

함석헌에게 국가주의에 대한 비판과 씨울에 대한 신뢰는 맞물려 있다. 국가, 민족보다 씨울이 크다. 함석헌은 씨울을 전체를 품고 사는 존재, 하나님을 품고 사는 존재라고 보았다. 따라서 민중과 하나님을 직결시키고 민중을 하나님과 동일시했다. “하나님의 구체적인 모습이 민중이요 민중 속에 살아 있는 산 힘이 하나님이다.”<sup>91)</sup> 민중은 전체를 품은 존재요, 무한과 하나님을 모신 존재이다. 민중과의 만남에서 그리고 민중과 민중의 소통에서 무한과 전체, 하나님이 그리고 무한한 전체, 하나님에 근거한 참된 평화가 실현되고 완성된다. 함석헌은 나라의 건강한 생명과 평화가 민중과 통할 때 실현된다고 하였다. “민중과 통하면 밝은 것이고 민중과 통하지 못하면 어두운 것이다. 맥이 발끝까지 통하면성한 사람이요, 목에서만 활짝거리면 죽는 사람 아닌가?...나라의 발꿈치는 어디요 목구멍은 어딘가? 대통령, 장관, 국회의원 하는 것이야말로 목구멍이요 두메산골 바닷가 강변에 풀처럼 모래처럼 깔려 있는 민중이야말로 발꿈치 아닌가? 목구멍으로 숨이 드나드니 거기가 중요한 듯 해 거기서만 활락거리면 죽듯이 나라가 정권 쥔 손에서만 놀면 망한다. 숨이 발꿈치에까지 드나들 듯이 정치가 민중에게 확 뚫렸을 때 나라는 튼튼하다.”<sup>92)</sup>

씨울(민중)이 나라의 주인이고 주체이다. 씨울은 평화의 담지자, 씨울 속에 영원한 생명, 사랑과 정의의 생명, 평화의 씨앗이 들어 있다. 씨울은 전체의 무한한 생명을 품고 있다. 김상봉은 함석헌의 철학을 논하면서 철학은 전체의 무한한 생명을 담고 있는 씨울들을 서로 소통하고 만나게 함으로써 전체 생명이 실현되게 하는 것이라고 하였다. “철학의 일은 피안에서 절대자를 몽상하는 것이 아니라 씨울 속에 숨어 있는 그 무한한 전체를 드러내고 씨울과 씨울 사이에 마음의 다리를 놓아 보다 큰 하나의 세계를 역사 속에서 실현해가는 것이다.”<sup>93)</sup>

함석헌의 평화사상은 씨울평화사상이다. ‘스스로 하는’ 씨울의 삶은 더불어 삶의 전제이다. ‘스스로 하는 삶’은 착취와 억압 없는 삶이다. 스스로 하는 삶만이 남을 돌보고 남을 살릴 수 있다. 역사는 ‘스스로 함’을 실현함으로써 자유롭고 평등하고 평화로운 공동체 세상을 이루어 가는 과정이다.

씨울에 대한 함석헌의 깊은 신뢰는 국가주의에 대한 비판과 맞물려 있다. ‘스스로 함’을 원리로 삼은 함석헌의 국가주의문명비판은 두 가지로 나타난다. 첫째 힘과 부를 추구하는 국가주의는 씨울에 대한 폭력적 지배로 귀결된다. 부와 권력이 집중된 국가주의문명의 특징은 사치와 권력 투쟁(전쟁)이다. 국가문명은 편리와 쾌락을 추구한다. 함석헌에 따르면 힘등고 괴로운 일은 남에게 떠맡기고 나는 편하게 쾌락을 즐기자는 것이 국가주의문명의 기본원리이고 이 원리를 관철시키기 위해서는 힘(폭력)에 의지할 수밖에 없다.<sup>94)</sup> 이것은 국가의 헌법적 원리인 국민주권을 부정하는 것이다. 함석헌은 국가주의에 맞서 풀뿌리민주주의를 추구한다. 씨울이 나라의 바탕이고 중심이다. “새 나라는 ‘나’에서 시작이다. 내(씨울)가 나라다. 루이 14세는 그 말하면 죄지만, 바닥에 있는 씨울이 하면 당당한 말이다.”<sup>95)</sup> 씨울이 나라의 주인이고 목적일 때 나라는 바로 선다.

91) 『너 자신을 혁명하라』 129쪽.

92) 함석헌, “사상과 실천”, 함석헌전집2. 129~130쪽.

93) 김상봉, “함석헌과 씨울철학의 이념”, 제2차 씨울사상포럼 자료집 한국철학과 씨울사상. 씨울재단 2008. 10.10. 93쪽.

94) 함석헌, “改悛의 情”, 함석헌전집 8. 447-448쪽. “민족의 비전을 기르자”, 같은 책. 458-459쪽.

95) “입금은 꽃이요, 그보다도 과일 따먹은 자요, 민중은 그가 다 먹고 땅에 던진 씨다. 인이다. 인(仁)은 인야(人也)라 참이다. 다 먹고, 먹을 수 없어서 버린 것 참 아니겠나? 진리는 밑에 있다. 나라는 아래(下)서 난다. 올(種子)에서 난다. 자라나라고 버리니, 나지 않겠나? 내가 나라하는데, 누가 막을 놈 있을까?” 함석헌,

둘째 부와 권력을 추구하는 국가주의는 자연과 다른 인간에 대한 정복과 파괴로 귀결된다. 특히 자본주의 사회에서는 끝없는 확대재생산을 통해 자연을 파괴할 뿐 아니라 인간의 이기적 욕망을 더욱 강화시킨다. 자연을 파괴와 수탈의 대상으로 만듦으로써 인간의 삶은 자연과 단절되고 자연의 조화를 잃게 되었다. 자연과 더불어 사는 삶은 생명친화적인 삶이다. 자연을 떠난 문명, 사치와 전쟁에 빠진 문명은 함석헌에 의하면 ‘병’이다.<sup>96)</sup> 이 문명은 인간의 자연적인 본성을 병들게 한다. 옛날에는 힘들기는 했지만 자연과 하나로 되어 편안하고 정다운 마음으로 살았으나 자연을 떠나 편리하고 안락해진 문명 생활은 근심과 불안으로 가득차고 서로 불신하고 적대하는 관계 속에 있다. 이것은 “남을 잡아먹고라도 나만 행복하게 살자”<sup>97)</sup>는 이기적이고 현실주의적이며 인본주의적이고 힘을 숭상하는 인생관에 근거한 삶이다. 이것은 자기파괴적인 삶이며, 인류뿐 아니라 지구전체를 파멸로 몰아가는 삶이다.<sup>98)</sup>

함석헌은 개인의 희생과 자기포기가 있듯이, 국가와 민족의 차원에서도 희생과 포기가 있을 수 있다고 하였다. 국가와 민족도 다른 국가와 민족을 위해서 세계와 인류 전체를 위해서 양보하고 희생하고 포기할 수 있다고 하였다.

### (3) 씨울의 연대와 협력

함석헌은 일관성 있게 씨울을 평화운동의 주체와 담지자로 보는 씨울평화론을 제시하였다. 평화주의적 성향은 지배층보다 민중의 삶에서 잘 드러난다. 지난 역사 속에서 남을 억압하고 수탈하는 지배 엘리트들이 전쟁을 일으켜서 죽이고 파괴했다면, ‘스스로 하는’ 씨울들은 농사짓고 건설함으로써 평화를 이루었다: “나라를 건진 사람은 사람 죽인 사람이 아니라 그 시체를 치우고 또 씨를 뿌리고 또 갈고 말이 없는 그들 이름도 없는 사람들입니다. 역사의 모든 짐을 다 지면서도 이름 앙탈도 사랑도 없는 이름 모를 사람들입니다.”<sup>99)</sup> 지배자들로부터 고난을 당하면서도 씨울은 지배자들이 파괴하고 더럽힌 공동체적 삶을 지탱하고 정화하는 구실을 했다. 오랜 역사 속에서 평화적인 삶을 몸으로 익힌 씨울은 비폭력 투쟁을 통해 민족과 인류의 평화 공동체를 실현할 저력을 지니고 있다. 그러므로 씨울만이 세계를 건설 자격이 있다.<sup>100)</sup>

함석헌은 오늘의 시대를 국가주의문명을 극복하고 평화로운 세계를 형성하는 세계혁명의 시대라고 보았다. 평화의 새로운 바람이 불고 평화의 새 역사가 시작하는 것이 씨울에게는 복음이다. 그리고 평화운동으로서의 세계혁명의 주체는 씨울이라고 하였다.<sup>101)</sup>

함석헌은 씨울이 국가주의의 암벽을 무너뜨리고 폭력주의의 사나운 짐승을 잡기 위해서 세 가지 방침을 제시하였다. 첫째 국경을 넘어서 세계의 모든 씨울이 될수록 빨리 손을 잡는 일이다. “칼로 죽이고 불로 태워도 이 올만은 남아서 국경선, 감옥을 넘는다. 혹독히 죽이면 죽일수록 우리 올은 더 큰 날개를 얻는다. 세계의 씨울이 하나로 되면 역사는 우리 것이다.”<sup>102)</sup>

둘째 국가의 권력주의, 집단주의, 정보의 독점에 맞서기 위해서 씨울이 과학과 이성의 철학을

“새 나라 꿈틀거림”, 人間革命의 哲學. 함석헌전집 2. 299쪽.

96) 함석헌, “민중적 비전을 기르라”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 458쪽.

97) 함석헌, “민중적 비전을 기르라”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 459쪽.

98) 함석헌, “민중적 비전을 기르라”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 458-459쪽.

99) 함석헌, “이름도 없는 사람들”, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집 8. 136쪽.

100) 함석헌, “세계구원과 양심의 자유”, 함석헌전집 9. 290쪽.

101) 함석헌, “서풍의 노래”, 함석헌전집 5. 18쪽.

102) 함석헌, “사상과 실천”, 함석헌전집 2. 122쪽.

체득하고 새 종교를 가져야 한다. 국가의 권력에 맞서기 위해서는 씨올이 국가의 권력과 돈과 조직에 대한 미신과 두려움을 극복할 수 있어야 한다. 함석헌은 미신과 두려움에서 벗어나 초롱초롱한 이성을 갖게 된 사람이 비폭력 혁명을 할 수 있다고 보았다.<sup>103)</sup> 초롱초롱한 이성을 갖기 위해서는 이성을 해방하고 고양시키는 새로운 종교를 가져야 한다.<sup>104)</sup>

셋째 비폭력투쟁은 조직적인 운동이어야 한다. 고도로 조직화된 현대사회에서 사회악과 맞서 싸워 이기려면 조직적인 운동을 펼쳐야 한다.<sup>105)</sup> 함석헌에 따르면 씨올의 조직과 연대, 꿈틀거림이 그대로 생명운동이요 평화운동이다. “씨올의 바탈이 평화요, 평화의 열매가 씨올이다. 그러므로 씨올의 목적은 평화의 세계 이외에 있을 수 없다...씨올이 스스로를 닦고 다듬으려 할 때도 세계평화의 이상을 잊고서 될 수 없다.”<sup>106)</sup>

#### 4. 동아시아의 평화 시대

함석헌에게 평화운동은 하나 됨에 이르는 운동이었다. 생명은 하나이고 전체이기 때문에 함석헌은 개체와 전체의 통일, 감성, 이성, 영성의 통일, 본능과 이성과 영의 통전, 몸과 맘, 정신과 육체의 통일, 자본주의적 자유와 사회주의적 평등의 통일, 인류역사의 하나 됨을 추구했다. 그는 또 하나 됨에 이르는 것이 인류역사의 목적이고 정치와 문화와 교육과 종교의 목적이라고 했다.<sup>107)</sup> 인류역사는 이미 “하나 됨의 과정”으로 진입했다.<sup>108)</sup> 함석헌은 생명 자체가 하나이고 전체라는 통찰과 함께 인류가 하나 됨의 과정으로 진입했다는 시대의식을 가지고 세계평화정부를 꿈꾸었으며 비폭력 평화운동에 헌신했다.

함석헌은 동아시아 연방과 세계평화정부를 꿈꾸었으나 그 내용과 실천방안에 대한 구체적이고 자세한 논의를 하지는 않았다. 다만 그것을 생각하고 실천하기 위한 실마리를 남겼을 뿐이다. 함석헌은 2차 대전을 겪고 나서 동아시아 연방을 꿈꾸었다. 세계가 한 나라가 되기를 기대하지만 그 이전에 몇 개의 연방이 만들어져서 연방협의체를 구성해야 한다고 보았다. 동남아 연방을 꿈꾸었던 함석헌은 중국의 강력한 민족주의를 경계하면서 만주지역을 평화지대로 설정할 것을 제안하였다. 만주는 한민족의 조상들이 살았던 곳이고 피땀 흘려 일군 곳이며 일본 군인들의 피가 흐른 곳이며 중국이 관장하는 곳이다. 만주를 동아시아의 평화지대로 설정하고, 동아시아의 평화를 추구하자고 제안했다. 그리고 각 지역의 연방체들이 크기에 관계없이 한 표의 권리를 가지고 연합하여 세계연방을 만들어가야 한다고 보았다. 그렇게 하기 위해서 동아시아연방은 패권을 추구하는 강대국이 아니라 군소국들이 주도적으로 연방을 형성해 가야 한다. 이렇게 함으로써 강대국을 제국주의와 패권주의에서 해방할 수 있다고 하였다.<sup>109)</sup>

함석헌에 따르면 동아시아와 세계의 평화를 위한 운동은 약하고 낮은 곳에서 시작해야 한다. 역사의 고통스러운 나라에서 새로운 평화의 역사가 창조되어야 한다. 정의와 생명과 평화가 깃

103) 함석헌, “예수의 비폭력투쟁”, 함석헌전집 3. 319-328쪽.

104) 함석헌, “사상과 실천”, 함석헌전집2. 123-4쪽.

105) 함석헌, “사상과 실천”, 함석헌 전집2. 125쪽.

106) 함석헌, “사상과 실천”, 함석헌전집2. 126쪽.

107) 함석헌, “새 교육”, 함석헌전집2. 394쪽.

108) 함석헌, “정치와 종교” 함석헌전집3. 301쪽.

109) 함석헌, “세계구원의 꿈”, 함석헌전집 9. 280~2 쪽.

밝힌 곳에서 정의와 생명과 평화의 길이 열려야 한다. 함석헌은 역사의 역설을 말한다. 역사의 희생자인 고통 받은 백성의 가슴 속에서 새 역사가 창조된다. “가장 미운 것이 가장 아름다운 것을 낳고, 가장 더러운 것이 가장 영광스런 것의 자궁이 된다.” 그러기 위해서는 모든 권력주의와 물질주의를 비워 버리고 역사의 방향을 근본적으로 바꾸어야 한다. 강대국들이 추구하는 패권주의의 역사, 전쟁과 정복의 역사 방향을 뒤집어 뒤로 돌아 거꾸로 가야 한다. 경쟁과 전쟁을 통해 지배와 정복을 추구하는 역사의 행렬에서 벗어나 거꾸로 상생과 공존의 평화 세계를 향해 돌아서는 것이 세계구원의 첫 발걸음이다.<sup>110)</sup>

21세기는 아시아 태평양 시대라고 한다. 태평양(太平洋) 시대는 말 그대로 ‘큰 평화의 바다’ 시대이다. 아시아 태평양 시대가 열리려면 역사와 사회의 바닥을 이루는 민중의 자리에서 아시아 인뿐 아니라 세계인류를 끌어안는 큰 평화의 바다와 같은 전체의식에 이르러야 한다. 함석헌은 일찍이 전체의식 없이는 평화운동이 일어날 수 없음을 깨달았다. 또한 국가의 벽을 넘는 평화운동은 민중, 씨울의 자리에서 씨울의 주체가 되어 일어나야 함을 역설하였다. 함석헌은 인류가 한 가족이라는 의식을 가져야 함을 강조하면서 “지구는 망망한 우주의 바다에 떠가는 한 개 배”라고 하였다.<sup>111)</sup> 인류가 사는 지구를 우주의 바다 속을 항해하는 한 개 배로 지구를 이해할 때 세계의식에 이를 수 있다고 본 것이다.

함석헌의 평화사상은 전체 생명의 관점과 민중 주체의 관점에 충실하였다. 함석헌의 평화사상에 대해서 두 가지 문제를 제기할 수 있다. 첫째 근본적이고 원칙적인 논의에 머물기 때문에 정치경제의 구체적인 현실에 대한 분석과 진단 그리고 실천 전략과 방안에 대한 논의가 부족하다. 둘째 초월적이고 원대한 성찰과 제안을 보통 사람이 실행하기 어렵다. 함석헌의 평화사상이 이런 문제를 안고 있는 것은 사실이다. 그러나 함석헌의 관점에서 함석헌을 옹호할 수 있다. 첫째 함석헌은 구체적인 실천방안에 대한 논의에는 관심이 없다. 죽을 각오를 하고 헌신하는 사람에게 어떤 상황에서든지 실천방안이 있기 마련이라는 것이다. 제삼자적인 방관자는 어떤 실천방안이 주어져도 실천하지 않는다. 둘째 현대문명과 사회 속에 길들여져 사는 사람에게 함석헌의 근본적인 문제제기는 감당하기 어려울 수 있다. 함석헌은 오늘의 문명과 생활양식이 근본적인 위기에 빠졌다고 보고 근본적인 변화와 실천을 요구한다. 함석헌과 현대문명에 길들여진 사람들 사이에 인생관과 세계관의 차이가 있다. 함석헌은 민중의 자리에서 그리고 초월적 영성의 관점에서 문명과 현실을 비판하고 변혁하려고 한다. 그렇지 않으면 현대문명의 근본적인 위기가 해결될 수 없다고 보기 때문이다.

함석헌의 평화사상은 매우 깊고 원대하면서도 구체적인 삶에서 시작하고 현실의 삶에 뿌리를 둔다. 민중의 삶에서 출발한 함석헌의 평화철학은 풀씨 하나로부터 자연생명과 역사와 영성, 몸과 정신을 꿰뚫고 있다. 함석헌은 삶의 나락에서 생명에 대한 절대긍정을 하게 되고 생명에 근거한 공동체적이고 통합적인 평화철학, 공존과 상생의 평화사상을 시사한다.

110) 함석헌, “세계구원의 꿈”, 함석헌전집 9. 282쪽.

111) 함석헌, “코이노니아”, 함석헌전집 19권 103쪽.

<참고문헌>

함석헌, 뜻으로 본 한국역사. 함석헌전집1. 한길사, 1983.  
 함석헌, 人間革命의 哲學. 함석헌전집2. 한길사, 1983.  
 함석헌, 한국기독교는 무엇을 하려는가. 함석헌전집3. 한길사, 1983.  
 함석헌, 죽을 때까지 이 걸음으로. 함석헌전집4. 한길사, 1983.  
 함석헌, 西風의 노래. 함석헌전집5. 한길사, 1983.  
 함석헌, 水平線 너머. 함석헌전집6. 한길사, 1983.  
 함석헌, 간디의 참모습/간디 自敘伝. 함석헌전집7. 한길사, 1983.  
 함석헌, 씨울에게 보내는 편지. 함석헌전집8. 한길사, 1983.  
 함석헌, 歷史와 民族. 함석헌전집9. 한길사, 1983.  
 함석헌, 달라지는 世界의 한길 위에서. 함석헌전집10. 한길사, 1983.  
 함석헌, 두려워 말고 외치라. 함석헌전집11. 한길사, 1983.  
 함석헌, 6천만 民族 앞에 부르짖는 말씀. 함석헌전집12. 한길사, 1983.  
 함석헌, 바가바드 기타. 함석헌전집13. 한길사, 1983.  
 함석헌, 생각하는 백성이라야 산다. 함석헌전집14. 한길사, 1983.  
 함석헌, 말씀/퀘이커 300년. 함석헌전집15. 한길사, 1983.  
 함석헌, 사람의 아들 예수/예언자. 함석헌전집16. 한길사, 1983.  
 함석헌, 民族統一의 길. 함석헌전집17. 한길사, 1983.  
 함석헌, 진실을 찾는 벗들에게. 함석헌전집18. 한길사, 1987.  
 함석헌, 영원의 벗길. 함석헌전집19. 한길사, 1987.  
 함석헌, 씨울의 옛글풀이. 함석헌전집20. 한길사, 1987.  
 五山學校 同窓會編, 咸錫憲先生 追慕文集. 재단법인 남강문화재단 출판부, 1994.  
 함석헌, 『聖書的 立場에서 본 朝鮮歷史』 성광문화사, 1950.  
 김기석, 남강 이승훈 한국정보학술 20052  
 김진 편, 너 자신을 혁명하라(함석헌명상집). 오늘의 책 2003.  
 박사명, “동아시아 공동체의 의의와 과제”, 동아시아 공동체 연구회 지음, 『동아시아 공동체와 한국의 미래-동북아를 넘어 동아시아로』 이매진 2008.  
 박선균, “최후의 유언”, 박선균, 『1970년대 수난과 저항지 씨울소리 이야기』 도서출판 선 2005.  
 박영호, 『진리의 사람 다석 유영모』 (上). 두레, 2001. 156쪽 이하.  
 박재순, 『한국생명신학의 모색』 한국신학연구소 2000.  
 박재순, 『다석 유영모』 현암사 2008.  
 씨울사상연구회편, 『함석헌의 철학과 사상: 씨울·생명·평화』 한길사, 2007.  
 유영모, “자고 새면”, 김홍호편 『제소리: 다석 유영모 강의록』, 술출판사, 2001.  
 유영모, “짐짐”. 柳永模 先生 말씀 上,  
 이치석, 『씨울 함석헌 평전』 시대의 창 2005,  
 함석헌기념사업회편, 『함석헌 사상을 찾아서』, 삼인출판, 2001,  
 함석헌기념사업회 편, 『민족의 큰 사상가 함석헌 선생』, 한길사, 2001.



## ◆ 제 2 부

### “전쟁의 기억과 평화론, 그리고 동아시아 공동체”

사회 : 박 용 구(한국외대)

제4발표 “노일(露日)전쟁과 일본의 평화사상” 13:30-14:10

- 발표 : 이기용(선문대 교수)
- 토론 : 정혜선(성균관대)

제5발표 “侵略戦争・植民地支配の記憶と忘却”  
-記憶の取り戻しとしての平和思想-

14:10-14:50

- 발표 : 고게쓰 아쓰시(瀧川 厚, 日本国立山口大 教授)
- 토론 : 박진우(숙명여대)

제6발표 “일본의 군사대국화와 역사왜곡”

14:50-15:30

- 발표 : 김호섭(중앙대 교수)
- 토론 : 박영준(국방대)



# 노일(露日)전쟁과 일본의 평화사상

이 기 용 / 선문대학교 교수

.....

1. 머리말
2. 노일전쟁 전의 일본국내 상황
3. 코토쿠의 반전평화사상
4. 우치무라의 반전평화사상
5. 반전평화사상의 특색
6. 맺음말



# 노일(露日)전쟁과 일본의 평화사상

이기용(선문대 교수)

## 1. 머리말

메이지(明治)유신(1868년)이후의 일본의 근대화는 전근대시기부터 이미 그 맹아를 가진 조선을 비롯하여 대아시아 팽창노선 속에서 추진되었다.

조선과 일본이 강화도조약을 체결(1876년)하자, 여기에 자극받아 전근대시기 형식적 종주국에 불과했던 청국이 뒤늦게 실질적 조선 속국화 정책을 추진하였다. 이런 청국과 조선을 둘러싸고 충돌한 것이 청일전쟁(1894~95)이었다. 일본은 이 전쟁의 승리 후 제국주의 노선을 확립하여 남하정책을 추진한 러시아와 만주, 조선의 이권을 둘러싸고 또 다시 충돌하였는데 이것이 노일전쟁이다. 이 전쟁은 시종일관 아시아 이권을 노린 구미열강의 대리전쟁 성격을 띠었다. 일본은 미국과 영국의 지원을 받았고 러시아는 프랑스와 독일의 배후지원을 받았기 때문이다.

특히 일본의 경우 미국과 영국의 금융지원 없이는 단 6개월도 전쟁을 지속할 수 없는 처지였다. 따라서 일본 국내에서는 청일전쟁과는 달리 큰 경제적 손실과 인적 희생이 예고된 노일전쟁에 대해 정부주도의 열광적인 전쟁찬미 여론이 들끓는 가운데서도 소수이기는 하나 강력한 반전평화사상이 전개되었다. 그들은 제국주의 자체를 비판한 사회주의자와 기독교적인 세계관에 입각하여 전쟁을 반대한 기독교 사상가들이었다.

여기서는 그들의 반전평화사상의 논리와 특색을 사회주의자 코토쿠 슈수이(幸徳秋水)<sup>1)</sup>와 기독교 사상가 우치무라 간조(内村鑑三)<sup>2)</sup>를 중심으로 살펴보고자 한다.

## 2. 노일전쟁 전의 일본국내 상황

### 1) 사회적 배경

청일전쟁 이후, 일본은 청국에서 얻어낸 막대한 배상금(3억5천만엔)을 군수 및 각 산업분야에 투입하였다. 그 결과 소위 제1차 산업혁명의 진행으로 일본의 산업구조는 크게 변화했다. 그 하나의 지표로서 1901년의 관영 야하타(八幡)제철소 개업을 들 수 있다. 당시 집권층은 일본제국의 형성을 일본적 근대화의 성공으로 간주했었다. 그러나 근대화의 달성은 근대화의 의미를 새롭게 정의하였고 근대화 때문에 구제 못한 부분이 부각되었다. 즉 근대화에 따른 특유의 모순이 본격적으로 지적되기 시작

1) 코토쿠 스스이(幸徳秋水, 1871~1911) 본명은 伝次郎, 高知県 출생, 『万朝報』 기사. 러일전쟁에 반대하여 平民社를 創立. 『平民新聞』을 간행. 그후 無政府主義者가 되어 大逆사건의 主謀者로서 処刑.

2) 우치무라 간조(内村鑑三, 1861~1930) 근대일본의 선각적 기독교 사상가. 잡지 『聖書之研究』를 창간.

하였고 그 모순이야말로 청일전쟁이 현재화시킨 모순이었다. 또 이 전쟁을 계기로 일본사회가 격변하면서 새로운 사회문제들이 발생하였다.

즉 자본제 생산 발전은 다수의 임금노동자를 발생시켰고 임금노동 수요의 증대는 농민층의 분할을 촉진했다. 그 결과 궁핍한 농민은 도시의 노동시장으로 유출되었다.<sup>3)</sup>

이같이 형성된 임금노동자의 지위는 몹시 낮았다. 특히 노동조건의 열악함은 섬유산업의 여성노동자에게 보였는데 대다수가 20세 미만의 젊은 노동자였고 또 그 반수가 기숙 여공이었으며 이들은 더욱 참담한 상황에 처해 있었다. 예를 들면 1901년 모범적 공장이라고 불리던 가네보(鐘紡) 3,000여명의 여공(女工)중에 결핵성 폐병환자가 속출하여 일대 사회문제가 되었다. 당시 경시청도 그 원인이 바로 여공들에 대한 대우가 가혹하고 공장 설비도 불안전해서 거의 감옥에서 수인(囚人)이 받는 대우보다 훨씬 못할 정도의 상황을 확인하고 있다.<sup>4)</sup> 또한 1896년부터는 각지에서 동맹파업이 성행하였고<sup>5)</sup> 이들 파업의 원인은 물가상승으로 인한 생활고에 기인한 임금인상 요구가 대부분이었다.

## 2) 帝國主義的 思潮의 확대

명치유신 후 일본의 서양문명화를 선도해 온 후쿠자와 유키치(福沢諭吉)는 조선에서의 갑신정변(1884년)이 실패하자 조선의 문명화는 어렵다는 결론을 내리고 그가 창간한 시사신보(時事新報)에 「탈아론(脱亞論)」이라는 사설을 발표하였다. 그 내용은 다음과 같다.

우리 일본의 士人은 旧套정부를 무너뜨려서 신정부를 세우고 전국 朝野의 구별 없이 일체 만사 西洋近時의 문명을 채택하여 스스로 일본의 旧를 탈출한 뿐만 아니라, 아시아 全州의 이름으로서, 새롭게 한 機軸을 이루어, 주의로 하는 것은 오로지 脱亞의 두 자가 있을 뿐이다. 우리 일본국토는 아시아 동변에 있다고 해도, 국민정신은 이미 아시아의 고투를 탈출하여 서양으로 옮겼다.……일본은 인국의 개명을 기다리며 함께 아시아를 일으킬 여유가 없다. 오히려 그 열을 벗어나서, 서양문명국과 진퇴를 같이 하여 중국 조선과 접하는 방법도 인국이라 하여 특별한 인사치레를 할 필요가 없고, 바로 서양인이 이들 나라와 접하는 방법을 좇아 처분할 따름이다. 惡友를 가까이 하는 사람은 함께 惡名을 면할 수 없다. 나는 진심으로 아시아 동방의 惡友를 사절하는 바이다.<sup>6)</sup>

이와 같이 후쿠자와는 일본을 탈아시아적 제국주의 침략노선으로 선도하였다. 그후 조선에 대한 이권을 놓고 청일전쟁이 발생하자 「日淸의 전쟁은 文野의 전쟁이다」<sup>7)</sup> 라는 사설을 게재하여 청일전쟁은 문명과 야만의 전쟁이며 일종의 종교전쟁이라고 규정하고 여론을 선동하였다. 일찍이 국권에 무게를 실어 강대국 실현을 평생의 목표로 삼아 온 그가 이 청일전쟁 승리에 아주 고취되어 훗날 다음과 같이 회고하였다.

청일전쟁에서의 관민일치의 승리는 유쾌하기도 하고 고맙기도 해서 말로 표현할 수가 없다. 살아 있었기 때문에 이런 좋은 구경을 하게 되는 것이다. 먼저 죽은 동지인 朋友가 불행하다. 아 참으로

3) 横井晴敬 「わが農業の基礎また憾揺せん」とず, 『太陽』 1897년 1월 20일호, p.209

4) 鐘淵紡績会社の女工虐待, 『万朝報』, 1901년 8월 1일자

5) 「新町絹糸, 紡織の同盟罷業」, 『毎日新聞』, 1896년 6월 12, 13일.

「郵船会社水夫の同盟罷業」, 『時事新報』, 1897년 5월 13, 15, 18일

6) 「脱亞論」(1885.3.16) 『続福沢全集』 제2권, pp.40~42

7) 「日淸の戦争は文野の戦争なり」(1894.7.29), 위의 책, pp.170-171

보이고 싶다고 나는 몇 번이나 울었습니다.<sup>8)</sup>

이렇듯 ‘탈아론’ 발표 이후 문명화의 미명 아래 제국주의적 침략 노선을 확립한 그는 청일전쟁 승리를 일대패거라고 표현하며 적극 찬미하였다.

후쿠자와에 이어서 제국주의노선을 선도한 자는 ‘대일본팽창론(大日本膨脹論)’을 펼친 도쿠토미 소호(徳富蘇峰)다.<sup>9)</sup>

그의 ‘대일본팽창론’은 청일전쟁 개전을 계기로 수립되었고 이 전쟁은 그의 생애의 일대전기가 되었다. 그는 “청일개전을 팽창적 일본이 팽창적 활동을 할 수 있는 절호의 기회라고 생각하였다. 그 목적은 동양에서 국민적 팽창근거를 만들고 팽창의 장애를 배제하며 세계를 향해 팽창적 일본을 인식시키는 데에 있다고 하였다. 또한 팽창적 일본을 건설하기 위한 자신감을 갖기 위해서 전쟁이 있는 것을 자각해야 한다.”고 전쟁옹호론을 펼쳤다.<sup>10)</sup>

또한 그는 일본이 국가팽창력을 규정하는 인구 증가율이 큰 것은 좋은 이점이라고 평가하며 인구증가에 따른 국토확장의 필요성을 강조하였다.

오늘날에도 다다미 여섯 장의 방에 2명이同居해야 하는 비좁은 국토에서, 해마다 40만명을 기점으로 증가하는 인구를 그대로 누적하면 결국 사람 위에 사람이 살 수밖에 없어진다.……즉, 今後 60년간 일본국 면적을 두 배로 늘리지 않으면 오늘날의 인구와 면적과의 비례를 유지할 수 없다.<sup>11)</sup>

따라서 인구증가에 따른 국력판도를 확대 하지 않는 것은 마치 국토를 타국에게 빼앗기는 것과 같은 것이기 때문에 인구증가에 따라 적극적으로 국토를 확장시키는 것이 선이고, 당연한 것으로 생각하였다. 이같이 도쿠토미는 국가의 대외팽창력을 그대로 ‘권리’로 인식하였다. 반면 이것은 일본 외의 다른 국가는 이로 인해 평등권리를 박탈 당하는 것을 의미한다. 그는 “일본국민의 해탈, 부활과 더불어 지금이야말로 300년래 수축적인 일본이 일대 비약하여 팽창적 일본이 되는 기회이며 전쟁은 승패 이상의 깊은 의미를 갖는다.”<sup>12)</sup>라고 국가의 생존과 팽창이라는 개념을 묶어서 전쟁수행을 강하게 주장하였다.

### 3. 코토쿠의 반전평화사상

1903년 10월 『万朝報』의 社主 쿠로이와 슈로쿠(黒岩周六, 1862~1920)가 主戰論으로 전향함에 따라 同紙에서 계속 노일반전론을 주장했던 우치무라, 코토쿠 등은 同社를 퇴사하였다. 코토쿠는 「우리들은 朝報社の 主戰論 방침에 대해 더 이상 침묵을 지킬 수 없는 입장이 되어 할 수 없이 퇴사를 요청하게 되었다.»<sup>13)</sup>라는 퇴사에 즈음한 입장을 誌上에 게재하였다.

이 『万朝報』는 당시 지식인의 관심이 매우 높았고 도내 최고의 발행부수를 자랑한 신문이었다. 우

8) 『福翁自伝』, 『続福沢全集』 제7권, pp617~618

9) 도쿠토미 소호(徳富蘇峰, 1863-1957), 메이지에서 쇼와시대에 걸친 언론인, 역사가, 평론가.

10) 「好機」 『大日本膨脹論』, 『徳富蘇峰集』, 『明治文学全集』 34권 (東京, 筑摩書房), pp.250-254, 1974.

11) 「日本国民の膨脹性」 『大日本膨脹論』, 위의 책, P248.

12) 「戦争と国民」 『大日本膨脹論』 앞의 책, pp.254-255

13) 「退社の辯」, 1903년 10월 12일 『万朝報』

치무라와 코토쿠는 퇴사 후 平民社를 만들어 『週刊平民新聞』을 발간하였다. 반전평화론은 평민사를 중심으로 전개되었는데 『週刊平民新聞』 제1호(1903. 11.15)는 초판 5천부가 모두 팔려 3천부를 増刷할 정도의 호평이었다.

平民社와 『平民新聞』은 1901년에 결성된 일본 최초의 사회주의정당인 ‘社会民主党’의 입장을 계승하여<sup>14)</sup> 자유, 평등, 박애정신을 이은 平民主義, 社会主義, 平和主義, 合法主義를 ‘宣言’으로 초판에 게재하여 새로 출발하였다. 코토쿠는 여기서 가장 중심적 역할을 하였다.

일본 초기 사회주의운동의 공통목표는 반전투쟁이었고 이 투쟁은 노일개전 직전부터 시작되었다. 전쟁기간 중 계속 간행된 『週刊平民新聞』에서 반전평화론을 주장하고 실제 반전운동도 지속하였다.

한편 코토쿠는 1901년 9월 제국주의적 확장에 관해 『20世紀之怪物帝國主義』<sup>15)</sup>라는 저서를 펴낸 바 있다. 본서에서 그는 청일전쟁 후 애국주의와 내셔널리즘이 강화되는 추세 속에 제국주의의 해독을 날카롭게 폭로하며 반제국주의적 반전론을 주장했었다. 그러나 그가 제국주의를 군국주의와 애국심의 두 축으로만 고찰하였는데 이는 아직 근대 자본주의 발전의 특정한 단계로서의 제국주의를 이해하지 못했던 부분이라고 사료된다.

그는 이후 1903년에 펴낸 『社会主義神髓』<sup>16)</sup>로서 그의 사회주의사상을 완성, 체계화하였는데 그는 이 사회주의이론을 가지고 ‘노일전쟁’이라는 시대적 실천장을 만나서 반전평화운동을 전개한 것이다. 1903년 10월 이후 사회주의 운동의 중심은 가타야마 센(片山潛)<sup>17)</sup>이 이끄는 ‘사회주의협회’에서 평민사로 옮겨갔다. 평민사를 중심으로 모인 사람들은 노일전쟁 발발 위기 및 전시에 대응하여 ‘반전평화를 위해 싸운다’라는 인도정신을 기축으로 결집된 운동을 전개하였지만 그 주장과 태도는 반드시 하나로 통일되지는 않았다.

平民社 同人들은 다방면에 걸친 사회주의 사상을 대변하였다. 예를 들면 아베 이소오(安部磯雄)<sup>18)</sup>, 이시카와 산시로(石川三四郎)<sup>19)</sup>, 기노시타 나오에(木下尚江)<sup>20)</sup> 등은 당시 모두 경건한 기독교인이었다. 이밖에 평민사 동인들의 사회주의 사상에의 접근 방법은 불교사상, 유교윤리를 비롯하여 수많은 사상적 계보와 얽히고 맞물리면서 형성되었다.

노일전쟁으로 일본국민 대부분이 열광과 흥분의 도가니 속에 소용돌이치고 있을 때 평민사 동인들은 다양한 배경이 혼재 한 가운데 꾸준히 반전평화론을 펼쳤다. 특히 코토쿠의 반전평화론은 전쟁과 자본주의와의 관계를 밝혔고 그 해독을 경제사회에서 정치, 교육, 문화면에 이르기까지 폭넓게 취급하였다. 즉 그는 러일전쟁의 위기가 눈앞에 닥친 1904년 1월 게재한 사설에 「나는 어디까지나 전쟁을 부인한다. 이것은 도덕적으로 무서운 죄악이고 정치적으로는 심한 해독이다. 또한 경제적으로는 심한 손실이다. 사회의 정의는 이 때문에 파괴되고 만민의 복리는 이 때문에 유린된다.」라고 반전의 이유를 밝혔다.<sup>21)</sup>

14) 遠藤之助, 『日本の民主社会主義のルーツ』(東京: 新有堂, 1982), p103

15) 『幸徳秋水全集』, 제3권(東京, 日本図書センター), 1952.

16) 『社会主義神髓』, 朝報社, 1903년 7월,

17) 가타야마 센(片山潛, 1859-1933), 메이지에서 쇼와시대에 걸친 사회주의운동의 선구자, 일본노동조합운동의 최초의 조직자, 1901년 코토쿠 등과 함께 일본최초의 사회주의정당인 社会民主党 결성.

18) 아베 이소오(安部磯雄, 1865-1949), 메이지에서 쇼와시대에 걸쳐 기독교적 인도주의입장에서 기독교사회주의를 주창함. 1900년 ‘社会主義協會’ 회장, 1901년 카타야마, 코토쿠와 함께 최초의 사회주의정당인 社会民主党 결성.

19) 이시카와 산시로(石川三四郎, 1876-1956), 메이지에서 쇼와시대에 걸친 무정부주의자, 기독교사회주의자, 코토쿠 등과 함께 平民社를 결성하여 러일반전운동을 전개함.

20) 기노시타 나오에(木下尚江, 1869-1937), 메이지시대의 사회운동가, 금주운동, 폐창운동을 추진함. 기독교사회주의자, 가타야마, 코토쿠 등과 함께 社会民主党 결성, 平民社를 도와 러일반전운동을 전개함.

#### 4. 우치무라의 반전평화사상

우치무라는 일찍이 삿포로 농학교에서 기독교에 입신한 후 미국 유학까지 다녀와 기독교적 일본근대사상을 확립한 메이지시기의 대선각자다. 그는 一高 재직시인 1890년, 메이지 정부가 천황 신격화의 일환으로 학생들에게 강요한 ‘교육칙어’ 진서에 대한 봉배를 거부하며 소위 ‘不敬事件’ 을 일으켰다. 이 사건은 교육철학 논쟁까지 번져 우치무라는 일본 고구타이(国体)에 반하는 기독교인물로 낙인 찍힌다.

우치무라는 당시 후쿠자와를 비롯한 문명사상가들이 서양문화에서 도외시한 기독교를 중시하며 기독교는 서양문명의 뿌리이자 근본이며 기독교가 빠진 서양문명은 영혼이 없는 육신과 같다고 지적하였다.<sup>22)</sup> 한편 그는 일본의 일방적인 기독교화와 서양문화화만 주장한 것은 아니었다. 우치무라는 1892년 리쿠고잡지(六合雜誌) 에 「日本国の 天職」 이라는 글을 실었다.

일본국은 참으로 공화적인 서양과 군주적인 중국과의 중간에 서서 기독교적 미국과 불교적 아시아의 중매인의 위치에 있다. 일본국은 동서양양의 중간에 서는 징검돌로서 귀납적인 서양과 연역적인 동양 사이에 있는 중매인이다.<sup>23)</sup>

즉 서양 기독교와 서양문명의 일본 도입만이 아닌 동양정신과 결합된 기독교의 서양 전파도 주장하였다. 일본은 바로 동서양양의 중개의 사명이 천직으로서 주어졌다고 본 것이다.

‘일본국의 천직’ 을 주창한 우치무라는 청일전쟁을 조선의 독립과 문명화를 위한 일본의 사명의식과 의리로서 옹호했었다. 그러나 전쟁이 끝나고 일본이 조선에 대한 노골적인 제국주의노선을 드러내자 그는 아주 실망하여 의전론을 펼쳤던 것을 후회하였다. 전쟁 후 그가 친구 벨에게 「의전은 약탈전에 가까운 것으로 변하고 그 정의를 외쳤던 예언자는 지금 지옥 속에 있습니다」 라는 내용의 편지를 보낸 데서도 알 수 있다. 그런 와중에 1895년 10월, 명성황후(1851~1895) 시해사건이 발발하자 크게 분노하며 “시세의 관찰” 이라는 글을 올렸다.

그들은 청일전쟁은 의전이라고 주창했었다. 그러나 나 같은 바보가 그들의 선언을 말 그대로 받아들여서 나의 서툰 영문으로 “청일전쟁의 의” 라는 글까지 써서 세계에 호소하니 일본의 정치가와 신문기자는 마음속에서 웃고 말하기를 「좋아 그는 아주 정직한 자다」 고 하면서 의전이라는 것이 명분뿐인 것을 그들 식자도 공언했던 바다. 전쟁이 끝나고 전승국이 되자 그 주안점이었던 이웃국의 독립은 뒷전으로 가고 신영토의 확보 신시장의 확장에만 전 국민의 관심을 집중시켜서 오로지 전승이익 챙기기에 급급하다.<sup>24)</sup>

이와 같이 그는 조선의 독립은 명분뿐이고 일본의 국익확대가 실제목적이었던 청일전쟁의 본질과 악을 못한 스스로를 한탄하였다.

1902년 2월 우치무라는 『万朝報』 紙上에 「영일동맹에 관한 소감」<sup>25)</sup>을 발표했다. 서양문명의 선진

21) 幸徳秋水, 「吾人は飽くまで戦争を否認す,」 『週刊平民新聞』, 1904년 1월 17일자.

22) 「日本国の大困難」 1903년 3월, 『聖書の研究』, 『内村鑑三信仰著作全集』 24, (東京, 教文館, ), pp.184-192.

23) 「日本国の天職」 1892년 4월, 『六合雜誌』, 『全集』, pp.20-22.

24) 「時勢の觀察」 1896년 8월, 『国民之友』, 『全集』 24, pp.63~66

25) 「日英同盟に関する所感」 1902년 2월, 『万朝報』, 『全集』 21. pp.235-240

국민 영국은 南阿전쟁에서 자유, 독립전사를 억압하여 不義한 나라가 되었으며 따라서 일본이 영국과 동맹을 맺는 것은 不義한 나라와의 동맹을 의미한다고 주장하였다.

전술한 바 『万朝報』는 정부 압박이 강해지자 결국 주전론으로 돌아섰다. 우치무라는 「小生은 노일전쟁에 대한 동의는 일본국 멸망에 동의하는 일이라고 확신했다.」<sup>26)</sup> 는 퇴사에 즈음한 입장을 신문에 게재하고 코토쿠 등과 함께 퇴사하였다. 특히 그의 반전평화론은 1903년 노일전쟁 개전 전의 ‘전쟁폐지론’에 잘 나타나 있다.

나는 노일 非開戰論者이자 전쟁 絶對廢止論者이다. 전쟁은 사람을 죽이는 것이다. 사람을 죽이는 것은 큰 죄악이다. 큰 죄악을 범하면 개인도 국가도 영원히 이익을 거둘 수 없게 된다. 세상에는 전쟁 이익을 설득하는 자가 있다. 그렇다. 한때 나도 이러한 우를 범한 사실을 시인한다.……일본국은 이 전쟁에서 무슨 이익을 얻었을까? 그 목적이었던 조선의 독립은 이 때문에 강화되기는 커녕 오히려 약화되고 중국 분할의 단서가 되고 일본 국민의 분담은 크게 증가되고 그 도덕은 크게 타락하며 동양 전체를 위태로운 지경에 빠지게 하였다.<sup>27)</sup>

우치무라의 전쟁폐지론은 자신의 청일전쟁의 역사체험에서 나온 것이다. 즉 전쟁은 쫓는 있어도리가 없음을 통감했었다. 청일전쟁의 목적인 조선의 독립은 오히려 위태롭게 되었고 전승국 일본의 도덕은 부패하여 교전상대국은 굴복시켰으나 국내의 荒亂者는 전혀 제어하지 못했기 때문이다. 청일전쟁 뿐만 아니라 미국 서반전쟁에서 이긴 미국도 현재 대외적으로 제국주의 강대국이 되었으나 국내에서는 그 사회의 부패와 타락이 현저하다고 본 것이다.

전쟁은 원래 파괴성을 갖는다. 他를 파괴하면서 동시에 자기도 파괴당한다. 전쟁에 의해서 국비는 소모되고 국민은 비참한 빈궁이 극에 달하고 우수한 인재를 많이 잃게 되고 덕성을 양성하는 교육은 미자격자에 맡겨진다. 이러한 상태에서는 국가의 참된 부흥을 이룰 수 없다. 인류 역사는 전쟁의 이익을 가르치지 않는다. 뿐만 아니라 전쟁은 전쟁을 낳으며 전쟁으로 평화에 도달하고자 하는 일본 및 세계의 정치가의 견해는 미신일 뿐이다. 이같이 우치무라는 전쟁은 반드시 폐지되어야 한다는 일념으로 반전평화론을 펼쳤다.

## 5. 반전평화사상의 특색

### 1) 기독교와 사회주의

반전평화론자의 기독교와 사회주의 인식을 명확하게 나타내는 사건이 있었다. 러시아의 문호 톨스토이는 1904년 6월 27일 런던 타임즈 紙上에 약 12장이나 되는 긴 논문을 발표했다. 이 논문은 전세계에 큰 파문을 던졌다. 일본의 반전평화론자는 당연히 관심을 가졌고 『週刊平民新聞』 제39호(1904년 8월 7일부)에 그 전문을 게재했다. 그는 러일전쟁에 대하여 러시아 국내에서 위로는 황제로부터 아래로는 교양 없는 대중에 이르기까지 한 목소리로 열광하고 있다며 이를 신랄하게 비판하였다. 이 호소는 당시 세계적 반향을 불러일으켰지만 일본에서는 『平民新聞』과 『東京朝日新聞』에서만 전문게재를 하였다.

26) 「『朝報』社退社に際し涙香兄に贈りし覚え書」, 『万朝報』, 1903년 10월 9일자. 『全集』 21, pp.43-44

27) 「戦争廢止論」, 1903년 6월, 『万朝報』, 『全集』 21, p.27.

『平民新聞』은 「톨스토이翁의 반전론을 비평한다」라는 표제로 「우리들은 이 내용을 읽고 마치 고대 성현이나 예언자의 소리를 듣는 것 같다.」<sup>28)</sup>고 극찬하였고 코토쿠도 「톨스토이翁 반전론에 대한 反響」 제하로 톨스토이를 비판하는 신문, 잡지를 공박하였다.<sup>29)</sup> 그러나 그는 톨스토이에 대한 전면적 동의는 하지 않았다.

우리는 원래 톨스토이가 전쟁의 죄악, 해독 그리고 이로 발생하는 일반 사회의 위험을 절언하는 것을 보고 감탄과 존경을 금할 수 없지만, 장차 이 죄악, 해독, 위험에 대한 구치, 방비문제에 관해서는 불행히도 그 소견을 달리 한다. <sup>30)</sup>

즉 코토쿠는 사회주의자의 입장에서 기독교인 톨스토이에 대해 비평한 것이다.

그러나 기독교 반전평화론자는 톨스토이의 주장에 전면적으로 공감하였다. 가시와키 기엔(柏木義図)<sup>31)</sup>은 톨스토이를 “반전주의의 모범으로서 톨스토이翁은 단지 러시아만의 예언자가 아니고 바로 세계의 예언자다.”<sup>32)</sup> 라고 극찬하였다. 또한 “혹시 세계의 종교가 모두 ‘뻘에 尙抗하는 인간’ 이라고 말하는 크리스토의 聖訓을 착실히 지키고 톨스토이와 같이 단호하게 전쟁을 부인하면 오늘이라도 세계에 평화를 가져올 것이 틀림없다.”<sup>33)</sup> 라고 그의 반전평화론을 기독교정신에서 나오는 희망적인 것이라고 적극 지지하였다.

이 시기 반전평화론자들의 특색은 거의 대부분이 기독교인이나 사회주의자였다는 점이다. 또한 이들 사회주의자의 대부분이 기독교를 신봉하고 있었다. 예를 들어 1901년 5월 18일에 창립된 일본최초의 사회주의정당인 社会民主党의 창립자 가타야마 센(片山潜), 코토쿠 슈수이(幸徳秋水), 아베 이소오(安部磯雄), 기노시타 나오에(木下尚江), 니시카와 미츠지로(西川光次郎), 가와가미 기요시(河上清)의 6명 중 코토쿠를 제외한 5명이 모두 기독교인이었다는 사실에서도 알 수 있다. 따라서 당시 사회에서는 기독교와 사회주의가 혼동되는 경우가 많았다. 이 점에 관해 우치무라는 다음과 같이 언급하였다.

기독교와 사회주의의 관계에 대해서 잘못 인식이 세상에 많이 전해지고 있다. 사회 일부에서는 기독교는 사회주의의 일파로 생각하고 있다. 이와 같은 생각을 하는 자는 주로 귀족이나 부호들이고, 그들의 無學과 貪欲은 무슨 주의에 상관없이 그들이 가진 특권으로 타격을 가할 수 있다면 사회주의라는 기괴성 명칭을 붙여서 이것을 배척한다.<sup>34)</sup>

우치무라는 코토쿠의 저서 序文에 기고를 할 정도로 사회주의에 대해서 호의적이었다. 그러나 그는 사상적으로는 양자가 결코 융합되지 못함을 인식했었다. 그 차이를 다음과 같이 지적하였다.

28) 「ト翁と日本の論壇」, 『平民新聞』, 40号, 1904년 8월 14일자.

29) 「トルストイ翁 非戦論に対する反響」, 『平民新聞』, 44号. 1904년 9월 11일자.

30) 「トルストイ翁 非戦論を評す」, 『平民新聞』, 40号, 1904년 8월 14일자.

31) 栢木義圖, (1860-1938), 메이지 초년에서 쇼와시대에 걸친 群馬県 安中教会牧師, 신앙으로 국가와 교회의 불의를 논박하였다. 특히 노일반전론, 사회주의소개, 조합교회의 조선전도비판, 패시즘비판 등 예리한 시론을 전개하였다.

32) 栢木義図, 1904년 9월 15일자. 「トルストイ伯の戦争論と日本の宗教家」, 『上毛教界月報』, 71号, 1904년 9월 15일자.

33) 栢木義図, 「非戦主義を宣明するは宗教の天職なり」, 『上毛教界月報』, 72号, 1904년 10월 15일자.

34) 内村鑑三, 「基礎教と社会主義」 1903년 3월, 『聖書之研究』, 『現代日本思想大系5』(東京 筑馬書房, 1963), pp.407-412.

첫째로, 기독교는 천국의 가르침이고 사회주의는 이 세상을 개량하기 위한 주의다. 이 점에 있어서 기독교는 사회주의뿐만 아니라 제국주의, 공화주의, 제왕주의 등 전부 이 세상의 경륜을 목적으로서 세워진 주의와는 완전히 다르다. 둘째로, 기독교는 반드시 재산의 공유 또는 국유를 주창하지 않는다. 기독교의 가르침에 의하면 재산이라는 것은 소수의 부자 또는 귀족들의 점유만 인정하지 않는다. 그렇다고 해서 빈자에게 전부 분배되는 것도 아니며 또한 국민 공동으로 소유해야 할 것도 아니다. 셋째로, 기독교와 사회주의와는 그 기능 방법이 다르다. 기독교는 어떤 일정한 사회제도를 정하고 사람으로 하여금 이것을 따르게 강압적으로 하지 않는다. 기독교는 단지 신이 무엇인가 사람이 무엇인가를 설득하여 모두를 천연의 형편에 맡긴다.<sup>35)</sup>

이같이 당시 사상계에서 기독교와 사회주의를 혼동하는 가운데 명확히 그 차이를 지적하였다. 이같이 차차로 사상적 본질차이를 서로가 인식하자 반전평화운동을 공동으로 전개해 온 사회주의자와 기독교인 사이에 점차 불협화음이 시작되었고 결국 양자는 갈라지게 된다.

## 2) 사상적 특성과 한계성

사회주의자들은 우선 반전운동을 위해 『平民社』를 창립하였고 『週刊平民新聞』을 통해 여론계에 나섰다. 그들은 노일전쟁의 본질은 자본가계급을 배부르게 하는 자본가와 일부 정치인을 위한 전쟁이라고 규정하고 이에 반대하였다.

그러나 코토쿠의 사회주의이론에도 문제점을 발견할 수 있다. 즉 제국주의의 기초를 경제이론적으로 분석하지 않고 애국심과 군국주의 그리고 영토확장이라는 차원에서 파악했다는 점이다. 사회주의 이론을 보다 상세히 논한 『社會主義神髓』에서 이 점을 다소 보완하기는 하였다. 즉 자본주의는 생산력의 발전단계 속에서 필연적으로 새로운 시장개척, 영토확장이라는 정책을 취하게 된다고 분석하였다. 그러나 이 지적은 논의 그 자체에만 그쳤고 제국주의 이론을 재구성하지 못하였다. 따라서 제국주의 이론과 사회주의 이론간의 관계를 제대로 연결시키지 못한 것이다. 그 원인으로 당시의 노동자의 무자각과 노동운동의 쇠퇴라는 현실상황이 사실 사회주의이론형성에 영향을 준 면이 있었다. 그래서 사회주의 혁명을 실현하는 주체도 노동자계급이 아닌 지식인을 찾게 된 것이다.

이처럼 일본의 사회주의운동은 대중적 기반을 가질 수 없는 상황에서 소수 엘리트의 사상운동으로 전개되었기 때문에 그들의 반전평화운동도 관념화하여 아래로부터의 운동보다는 소수 인텔리에 의한 '위로부터'의 운동성격이 강했다.

한편 기독교사상에 근거한 반전평화론자들은 사회주의자와 마찬가지로 노일전쟁을 제국주의자들의 충돌이라고 보고 제국주의를 격렬하게 비판하였다. 그러나 그 근거는 성경연구를 통해서 얻어진 역사관과 선악관, 그리고 청일전쟁이라는 현실적 체험을 통해서 배우고 얻은 통찰에 의한 것이었다.

이같은 기독교 반전평화론자의 주장은 그 용기와 도덕성에 있어서 높이 평가 받아야 한다. 그러나 '군비철폐' 주장에서 보이듯이 힘의 현실을 경시한 점에서 그 한계를 찾아 볼 수 있다. 약육강식의 국제정치 속에서 현실적으로 대처할 수 있는 대안을 제시하지 못한 데에서 국민여론을 형성하지 못한 큰 원인을 찾아 볼 수 있다.

35) 『基督教と社會主義』, 1903년 3월, 『聖書之研究』, 위의 책, pp.407-412.

## 6. 맺음말

코토쿠 등이 중심이 된 사회주의 반전평화론자들은 그 중핵이라고 할 만한 노동자계급을 지지기반으로 삼을 수 없었다. 과중한 노동, 권력적이고 신분적인 노사관계, 낮은 생활기준, 심각한 경찰의 탄압에 의해 노동자계급에게 노동자로서의 계급의식이나 노동조합조직은 육성되지 않았다. 그 때문에 사회주의 반전평화론자들의 대중적 기반은 약해지고 그들의 지도자 의식이 높아지면 높아질수록 대중들과 괴리된 운동으로 빠져 버렸다. 그 결과 소수 인테리에 의한 관념적인 ‘위로부터’의 운동으로서 반전평화운동이 전개되고 만 것이다.

기독교 반전평화론자인 우치무라는 당초 청일전쟁을 義戰이라고 주장했다. 그러나 이들은 전쟁의 결과에 크게 실망하여 자신의 주장에 대해 후회했다. 그 이유는 입으로는 조선의 독립을 주장하면서도 현실적으로는 약탈을 행하는 위선임을 알았기 때문이다. 또 전쟁의 승리는 국민을 오만하게 하고 타락시켜 오히려 일본을 안으로부터 붕괴시킨다고 판단하였다. 일본에 대한 비판은 일본이 모델로 삼은 서양기독교국가 영국의 위선에 대한 비판으로 이어졌다. 즉 청일전쟁의 체험을 통해 전쟁에 대한 보다 본질적인 통찰을 심화시킨 것이다.

우치무라는 정의로운 전쟁이나 정의롭지 못한 전쟁이나 전쟁이 가져오는 해악의 심각성을 분석하며 어떤 경우나 전쟁은 인류에게 불이익이며 “전쟁이 정의를 낳고 전쟁과 군비에 의해 평화가 온다”라는 주전론자의 말은 최대의 미신이라고 단언하며 戰爭絶對廢止論을 주장하였다.

반전평화론자들의 주장은 체제비판을 우려하는 정부의 탄압과 여론의 지탄으로 인해 사회변혁의 현실적인 힘이 되지 못하고 사회개혁에 실패하고 말았다. 그렇지만 힘의 논리로 아시아 諸國을 침략한 일본이 최종적으로 제2차세계대전의 패배로 일본제국의 멸망을 맞이한 사실을 생각해 볼 때 부도덕한 팽창일본이 언젠가는 멸망할 것이라고 예언한 우치무라 등 반전평화론자들의 주장이 정확했음을 알 수 있다.

21세기의 새시대 도래와 함께 아시아에서도 국가와 지역간 교류나 협력이 증진되어 있고 경제적, 문화적인 공동번영을 향한 아시아공동체 논의가 많이 거론되고 있다. 이런 시대를 맞이하면서도 아직 일본에는 민족주의에 대한 강한 향수와 더불어 제국주의적 팽창주의가 도사리고 있다. 또한 중국에서도 중화패권주의가 부상하고 있다. 이런 현실 가운데 과거 역사 속에서 제국주의 및 주전론과 맞서 싸웠던 일본의 양심인 반전평화사상을 오늘날 다시 재검토함으로써 앞으로의 아시아공동체 모색의 큰 디딤돌로 삼았으면 한다.



# 侵略戦争・植民地支配の記憶と忘却

—記憶の取り戻しとしての平和思想—

고계쓰 아쓰시(瀨瀬 厚)

/ 日本国立山口大 教授

.....

はじめに—歴史の忘却と記憶をめぐって—

1. 植民地支配の歴史を忘れ去った戦後日本人
2. アジア太平洋戦争の評価はなぜ分かれるのか
3. 植民地近代化論を超えるために



# 侵略戦争・植民地支配の記憶と忘却

— 記憶の取り戻しとしての平和思想 —

瀧 厚 (日本国立山口大学教授)

## はじめに

—歴史の忘却と記憶をめぐって—

「権力に対する人間の闘いとは忘却に対する記憶の闘いにほかならない」<sup>1)</sup>とは、ドイツの著名な哲学者ミラン・クンデラの言葉である。いま、歴史解釈の修正と歴史事実の歪曲の動きが世界史的な潮流として、この日本にも流れ込んで来ている。その一群が、自らを「自由主義史観」グループと称して、日本近現代史の修正作業を押し進め、それが一定の支持を集めている現実が深く進行している。

その一群の歴史叙述の内容と方法は極めてシンプルだが、若い青年層を含め、多くの支持と共感を得ている。流石に今日では、その歴史を封印し、忘却の彼方に追いやろうとする姿勢への批判が高まり、一時の勢いはない。だが、その極めて恣意的で都合主義的な歴史解釈や、歴史研究の基本である歴史事実の実証の点で、多くの疑問を内在させているもの、その動きは依然として根深い。

こうした歴史の事実と解釈をめぐる動きのなかで、私が特に問題にしたいと思うのは、歴史の認識に関わる点である。私自身、この間の歴史研究の目標を、歴史事実の実証とその事実から現在と未来の望ましき新たな歴史形成の素材を獲得することに置いてきた。

言い換えれば、ワルター・ベンヤミンが「過去を歴史的に関連づけることは、それを『もともとあったとおりに』認識することはでない。危機の瞬間に閃くような回想を捉えることである」(「歴史哲学のテーゼ」<sup>2)</sup>)と述べたように、歴史事実を正確に叙述すると同時に、実証により確認した歴史事実をどう認識するかの作業を通じて、現実の社会や世界をより良き方向に導く標しとして活用していくことである。そこでは、恣意的で都合主義的な歴史解釈は絶対に許されるものではない。

今日における歴史修正の世界史的潮流は、歴史事実そのもの否定・歪曲から、恣意的な歴史解釈、ある政治目的を達成するために様々な粉飾を凝らした歴史叙述まで、実に多様な形態を伴い表出している。それゆえに、今日の歴史叙述の基本が、ベンヤミンの言う歴史事実のストレートな認識に留まらないで、それをこの歴史の危機の時代に、どう危機克服の武器として活用していくのかという、課題設定なり問題意識の質が問われているように思うのである。

そうでないと、ただ単に歴史修正主義の潮流や、日本の「自由主義史観」グループの「歴史再定義」運動には、充分に対抗していくことができない。私は、歴史の危機の時代にあって、そのような危機を克服し、歴史を現在と未来を創り出していくための有効な手段とし、主体形成の拠り所として

1) ミラン・クンデラ(Milan Kundera) [西永良成訳] 『笑いと忘却の書』晶文社、1992年。

2) 野村修訳『ベンヤミン著作集1』(晶文社、1969年、所収)。

いくために、歴史の事実の確認と歴史認識の深まりを求めていきたいと考えている。

そうした問題の観点の具体例を踏まえて付記しておくならば、戦後一貫してアジア太平洋戦争の解釈と認識をめぐる二分立状態が続き、その一方の側から「侵略戦争論」の清算が意図されてきた。敗戦50年目に企画された「謝罪・不戦決議」の国会「決議」により、清算の動きは一層の拍車がかかった。極めて、穏当かつ不誠実とも言える国会決議の内容にさえ、清算を意図する人たちは焦燥感を抱き、その解釈づけにおける主導権把握を急ごうとしていた。

彼らにとって、戦後民主主義や平和主義が侵略戦争の敗北を契機に獲得されたものであり、日本の敗戦は中国をはじめとする、アジアの非侵略諸国家の人々によるファシズム国家日本への抵抗と反発により結果されたもの、という歴史事実や歴史認識は到底受け入れられないのである。なぜなら、戦後民主主義や平和主義は、天皇制に集約される戦前の価値観や政治社会制度の否定ないし克服を前提としたものであって、彼らの言う国家観や国家制度の復権の可能性を全面的に閉ざすものと理解されているからである。

それで、彼らが目指す国家や国家制度の復権を実現させるために、先ず戦後民主主義や平和主義の起点とも言うべきアジア太平洋戦争が侵略戦争ではなく、「自衛」のための戦争であり、「アジア解放」のための戦争であったという歴史解釈を持ち出してくるのである。

アジア太平洋戦争の研究レベルや戦争観から言えば、アジア太平洋戦争を侵略戦争と明確に規定し、また多くの日本人が、侵略戦争あるいは極めて侵略性の高い戦争との認識を抱いていることは間違いない。だが、それにも拘わらず、それが同時に戦争責任や加害責任の問題にまで意識化されている現状にはない。つまり、日本人の戦争認識が依然として確立されていないということだ。それが侵略戦争否定論者たちの格好の狙い目とされているのである。

歴史事実の隠蔽や忘却、そして恣意的な歴史解釈の押しつけは、現行憲法が示す歴史認識を否定し、ポスト冷戦時代に適合する新たな国民意識＝「帝国意識」の培養が試みられているとも理解される。ポスト冷戦の時代を迎えて、新世界秩序＝新体制創出の過渡期に入った現在、「相互依存体制」の深化と脅威の分散ないし拡散という矛盾した現象が最も先鋭化した形で表出するアジア地域で、あくまで日本が覇権主義を貫こうとすれば、国家組織の引き締めは強まることはあっても、弱まることは決してなからう。

この「帝国意識」の基盤は、すでに経済大国意識によって大枠が形成されたものだが、それは自民族中心主義（エスノセントリズムあるいはエスノナショナリズム）に支えられた歴史観念を特徴とする。そこでは民族の歴史総体が一貫し栄光の歴史として評価され正当化される。それゆえに、アジア太平洋戦争は日本民族の歴史にとって負の遺産ではあってはならず、その戦争目的において日本国家・日本民族発展のための大いなる試みであった、とする歴史解釈や認識が不可欠なのである。

同時に世界的な観点から見据えておくことも忘れてはならない。それは「歴史修正主義者」（révisionisme）、または「歴史否定主義者」（négationnisme）と呼ばれる歴史の〈見直し〉論者たちの世界的な動きとの、ある種の連動性の問題である。

ドイツにおける歴史事実の相対化の是非をめぐる「歴史家争論」は、ドイツ・ナチズムが犯した罪の絶対的悪から相対的悪への格下げを結果し、さらにナチスによるユダヤ人虐殺やガス室の存在の否定論を引き出した。歴史修正主義者たちは、実証的な歴史研究を専門的職業とする歴史家たちではなく、その限りでは学問上の論争の相手ではないにしても、その社会的な影響力は無視できるものでは決してない。

歴史修正主義者たちの基本的な目標は、歴史の創造主体としての個人の役割を否定し、歴史を管理・修正する主体としての国家を全面的に肯定することにある。従って、国家にとって不都合な種々の歴史事実は、意図的任意的に抹殺・隠蔽しようとする。歴史修正主義の本場とも言えるドイツでは、ナチズムの侵略の事実を隠蔽・歪曲し、アメリカでは「自由圧力団体」に支援される歴史修正会議などがその役割を担い、フランスでは国民戦線に終結した人々がフランス共和制の歴史の〈見直し〉を迫っている。

私たちに求められていることは、“歴史の管理”者として過去の歴史を歪曲・隠蔽しようとする国家や、そうした路線に忠実な政治家や歴史修正主義者たちの犯罪性を告発し、国家からの歴史〈取り戻し〉を急ぐことにある。その危険性を自覚しながら、歴史の〈見直し〉の動きを阻むためには、より遅い歴史意識や歴史認識を鍛えあげていくしかない。私たちは、いまや過去の克服と同時に、歴史の〈取り戻し〉と言う課題を背負うことになったのである。その場合、私たちは検討すべき課題をいくつか抱えている。

そのうちのひとつだけをあげれば、歴史の「忘却」と「記憶」の問題がある。前者については、過去を隠蔽しようとする国家と、過去を忘却しようとする国民とを、同時に「告発」することを通じて、歴史の〈取り戻し〉と歴史認識の共有こそが求められているのであり、それが被侵略国家および国民・民族との和解の第一歩であるはずである。

だからこそ、侵略の歴史事実を相対化し、侵略戦争を単なる「過去の出来事」に迫りやることで、「現在としての過去」という歴史を捉える重要な視点を完全に抹消しようとする試みには、異議を唱え続けなくてはならないのである。「過去の出来事」という場合、それは侵略戦争という、あくまで日本国家にとって都合の悪い歴史事実のみが選定されて忘却の対象とされたことは、極めて悪質な歴史解釈である。

そうした意図された歴史の忘却の進行に、被侵略国家の人々はますます不信感を募らせるばかりである。なぜ、広島・長崎への原爆投下、シベリア抑留などが強く記憶され、バターン死の行進、南京虐殺事件、シンガポール虐殺事件、マニラ掠奪事件、ベトナム1945年の飢饉などが忘却されるのか、という問題である。忘却と記憶によって歴史事実が都合よく再形成されていく事態こそ、極めて憂慮すべき事態である。

記憶と忘却の恣意的な操作のなかでは、歴史事実の確認と未来に向けた歴史認識の深まりは期待できない。侵略の歴史事実と加害の歴史事実を「心に刻む」(Erinnerung) ことによって、より社会的に加害の主体と被害の主体を明確にしていく作業を怠ってはならないのである。戦争責任問題が議論される場合、短絡的な加害論や被害論あるいは敵・味方論の議論に収斂させてしまうのではなく、まずどのようにしたら「現在としての過去」と、自分とを切り結ぶことが可能なのか、そして、どうすれば歴史の主体者としての自己を獲得するかという課題が設定されるべきであろう。

この課題設定が深刻かつ真剣に議論されてこなかったがゆえに、歴史の暗部を隠蔽し、過去の〈書き換え〉を強引に要求する国家による歴史の統制に、有効な対応ができなかったのではないか。同時に戦後の平和主義や民主主義の内実を深く問うことなしに、利益誘導型・利益第一主義的な「前向き課題」への無条件の礼賛のなかで、無意識的にせよ、過去の忘却に手を貸してきたのではないのか。

今日、アジア太平洋戦争であった歴史の事実は十分に論証されもしてきた。戦後日本人の戦争観や歴史解釈にしても、大方が日本の侵略戦争の歴史事実を真剣に学び取ろうとしている。また、侵略戦争を告発し続けることで過去を徹底して批判し、そのことによって「過去を克服」し、同時に侵略戦

争を引き起こした戦前期社会と多分に連続性を孕む戦後社会をも総体として批判することで、あるべき理想社会の構築を実現しようとする運動や思想が展開もされ、深められもしている。

それこそが「現在としての過去」を正面から正しく見据えることである。その点で「過去」を単に時間系列的な「出来事」として片づけてしまうのは、決して許されるものでない。それと同時に明らかに歴史事実の歪曲・曲解・隠蔽によって、ある政治的目的のために歴史を捏造する事は最も卑劣な行為である。いわゆる「米英同罪史観」、「自衛戦争史観」、「アジア解放戦争史観」、「殉国史観」、「英霊史観」などの”歴史観”が、これに該当しよう。

これらの歴史観に共通する事は、何れも他の人々によって行われた犯罪によって、別の人々の背負う罪が相対的に軽減されるとする認識に立っていることである。これこそ明らかに歴史責任を放棄する考え方であり、歴史の事実を真正面から見据えようとしないうる責任な姿勢である。これでは歴史のなかで生きる人々との間で、あるべき歴史認識の共有と理解により「平和的共存関係」を創造するという平和の思想は、到底生まれようがない。

そのような課題を念頭に据えながら、私は現代史研究者の一人として、とりわけアジア太平洋戦争とは一体どのような時代であり、どのような戦争であったのか、そこでは戦争に至るまで、これを受容していく侵略思想がどのような段階と思想的な変遷を経つつ、どのような思想家たちによって創出されていったのか、また、戦争に至る国内の政治動向、なかでも天皇周辺や軍部の動向はどのようなものであったか、を追い続けてきた。

それと同時に戦争という政治状況のなかに、これに関わらずにいられなかった人々、戦争による抑圧の体系のなかで人々がどのような運命を歩むことになったのかについても活写していくことが、今日における新たな「戦前」の始まり状況との関連からも不可欠に思われる。そして、アジア太平洋戦争の真実に迫る試みは、今後においてもあらゆる機会を通して続けなくてはならない。現在が歴史の危機の時代であってみれば、なおさらである。この戦争が私たちに問いかけている課題はあまりにも多い。

本報告では「戦争の記憶と治癒としての平和思想」と題する大会テーマに関連し、以上の問題意識を踏まえ、今日の日本を含めた各国における歴史認識の深まりを阻害する原因として、「戦争の記憶」に絡む記憶の封印や抹殺が横行する現状を批判する視点を提起すること、その前提として、とりわけ日本を現状課題としての戦争の記憶の喪失状況の原因と、戦後日本人の歴史認識に関する克服すべき課題を浮き彫りにすることを目的としている。

本報告の纏め（結論）は、最後の「過去の取り戻しとしての平和思想」の箇所整理しているが、先取りして言うならば、戦争の記憶を維持し、そこから教訓を引き出すためには、平和の思想を逞しく創造し、再生産し続けることが決定的な課題として強調していることである。戦争の記憶の封印や抹殺が強行されようとし、それが数多の民衆の歴史認識の深まりを阻害する状況を打破するためには、普遍的かつ継続的な平和思想の創造と実践が不可欠であり、そのことを念頭に据えつつ、国境を越えた課題意識の共有が求められている。

戦争の記憶を喪失しないために、また、戦争体験によって被害体験を強いられた人間総体を救済するためにも、まさにその意味において治癒としての平和思想の鍛え直しが急がねばならないのである。

日本の近現代史の研究者として、報告者（縑繭）は、先ず、植民地支配の歴史の記憶を喪失した戦後日本人の姿勢を批判的に論じ、次いで、そもそも日本がアジアを対象とする先に侵略戦争である、総称して「アジア太平洋戦争」呼ばれる先の戦争を未だに明確に総括し得ていない現実を浮き彫りにする。そこでは、台湾・朝鮮の植民地支配、「満州国」（満州帝国）の支配をも含めていることは当然

である。

そして、最後に加害意識を忘却する役割を担った植民地近代化論の非論理性を指摘していくことにしたい。そうした歴史の検証を進めながら、改めて戦争の記憶と平和の思想に関連する現代日本の思想史状況を展開していきたい<sup>3)</sup>。

## 1. 植民地支配の歴史を忘れ去った戦後日本人

### 植民地支配意識の希薄さの向こうに

戦後日本人の歴史認識の希薄さを、最も端的に示しているのが台湾及び朝鮮に対する植民地支配責任あるいは植民地支配意識の希薄さである。歴史事実として、日本がかつて台湾及び朝鮮を植民地としていたことを知っていても、どのような歴史の背景から植民地保有に至ったか、という関心は極めて希薄なのである。戦後の日本人は、被植民地の人々が、日本の支配や統治にどのような反応あるいは反抗を重ねてきたか、について関心を示そうとしてこなかった。

さらに、ここで問題としようとするのは、植民地支配が終焉を迎えた経緯についても同様に、ほとんど関心を向けなかったことである。もう少し正確に言えば、植民地支配の終焉という事実が、日本の敗戦事実と連動せず、切り離されて意識されてきたことである。この二つの問題は深く関わっているはずなのに、戦後日本人には、敗戦体験と植民地放棄体験とが、必ずしも同次元で把握されていないのである。

もちろん、その原因は戦後日本人の対アジア認識に連動している。直接的な原因としては、台湾にせよ朝鮮にせよ、被支配の時代に反日抵抗運動が存在し、いくつもの抵抗組織が形成されていた。だが、日本の敗戦により独立が獲得されたことから、例えば、フランスとアルジェリアのような植民地戦争の歴史体験を経由せず、そこには植民地の「自然消滅」にも似た感覚だけが残る、といった事態となったことである。

加えて、日本敗戦後における東西冷戦構造という、戦後の国際秩序のなかで、アメリカのアジア戦略において日本への戦後賠償問題が棚上げされた。その結果、植民地支配責任を問われないうまま、日本は植民地支配地域から「撤収」可能となったことである。さらに、朝鮮は分断国家となり、日本に対して植民地責任を問う体制ではなく、中国にしても蒋介石の国民党と毛沢東の共産党との間の内戦(1945～49年)により、これまた同様の状態下に置かれていた。東西冷戦体制の開始が日本をして植民地責任と向き合う機会を棚上げしたことは、その後の日本人の植民地支配の記憶の曖昧さに拍車をかけた。

そればかりか、日韓基本条約(1965年)締結前後から繰り返された朝鮮近代化論による植民地支配正当論や肯定論が登場する。曰く、日本は朝鮮植民地化によって、朝鮮の近代化に貢献したのであると。また、台湾にも半世紀にわたる植民地支配により、中国から分離独立に足る近代化を助勢したのであると。

この問題を考える場合、少々迂遠な方法かも知れないが、そもそもアジア太平洋戦争とは、一体何であったのか、という問いを発することから始めなければならない。なぜならば、台湾・朝鮮の植民

3) 以上の問題意識から藤原は、『侵略戦争歴史事実と歴史認識』(筑摩書房・新書、1999年)を出版している。同書は、韓国(凡友社、2005年)と台湾(高雄復文図書出版社、2007年)でも出版している。

地支配、あるいは「満州国」（満州帝国）の「建国」に象徴される傀儡国家の樹立やオランダ領インドネシアあるいは英領マラヤ、米領フィリピンなど、日本が軍政統治を強いたアジア諸国への関与の実体を問い直すなかで、やはり最後に残る課題は、アジア太平洋戦争の評価を何処に据え置くのかという問題であるからである。

「アジア解放戦争」とする評価が、現在大手を振って一人歩きし、一定の支持を獲得している現実をも念頭に据えて、この問題に触れてみよう。つまり、ここでは植民地支配意識の希薄さの原因として、戦後日本人のアジア太平洋戦争の総括の不十分さを指摘していきたいのである。

### アジア太平洋戦争とは何だったのか

戦後日本人の多くのは、「先の戦争」の言葉で、今日の歴史問題として俎上に上げられるのは、特に満州事変以後から日本の敗戦に至るアジア太平洋戦争である。しかし、アジア太平洋戦争は、先に述べたように暴力性と抑圧性を特徴とする日本の近代化のなかで引き起こされたものである以上、台湾出兵から始まる一連の日本の対外侵略戦争の全てに眼を向けるのは当然であろう。

結論を先に言えば、アジア太平洋戦争は日本の対アジア侵略戦争であり、対英米戦争もその延長線上に位置づけられる<sup>4)</sup>。だからと言って、この戦争の性格規定に関連して数多の位置づけが存在すること自体を否定するものではない。

多様な歴史認識や解釈が、一定の根拠に従って説明されることは当然である。但し、取り分け対英米戦争に限定して言えば、侵略と防衛という二項対立だけで捉えるのは単純過ぎる。そこでは帝国主義間戦争、ファシズム対反ファシズム戦争など多様な側面が指摘可能であり、戦後の内外における歴史研究の中で活発に議論されてきた内容である。

しかしながら、対中国戦争をはじめ対アジア戦争は侵略戦争以外の何物でもなかった点は、共通可能な歴史認識として確定されなければならない。同時に日本の植民地支配において、どのような形式的な融和政策が採用されていたにしても、支配と服従という関係は歴然たる事実であり、その統治過程において強圧的な軍事恫喝や文化移入が実施されていたことは間違いないことであった。

ところが、依然としてアジア太平洋戦争を「大東亜戦争」と呼称し、それが「アジア解放戦争」とする主張が存在する。今日の歴史問題と言われる政治争点化している議論のなかにも、そのような歴史認識を表明する人々や諸勢力が存在し、それは一定の政治勢力として目立った動きをなしている。この場合、先の戦争の性格規定をするうえで、アジア太平洋戦争は侵略戦争であったか、なかったかという二項対立的な判断の是非だけを問うのではなく、そもそもアジア太平洋戦争とは何だったのか、という最初は敢えて結論を保留する課題の設定も重要なアプローチとなってくるように思われる<sup>5)</sup>。

そのような課題設定からは、多義的かつ重層的な把握の試みが可能であり、同時に、なぜ「解放戦争」だと主張するか背景を探ることにもなる。確かに、この課題設定が「アジア解放戦争」論を許容する可能性を含むとしても、そのような結論をも最初から否定してはならない。むしろ、今日にお

4) 対英米戦争が日中戦争の延長であるとする筆者の主張は、瀧野『侵略戦争』（筑摩書房、1999年刊）の「第2章日中戦争から日米戦争へ」で詳述している。

5) その意味でクリストファー・ソーン（Christopher Thorne）の『満州事変とは何だったのか』、『太平洋戦争とは何だったのか』、『米英にとっての太平洋戦争』の三部作（草思社刊）は、アジア太平洋戦争を従来型の帝国主義諸国間のアジア市場の争奪をめぐる戦争、あるいはファシズム対反ファシズム（＝枢軸国対連合国）という既存の把握から、旧植民地主義対新植民地主義、あるいは脱植民地主義をめぐる植民地保有国間の戦争という解釈を提供している点で注目される。

いて具現されているように、「解放戦争」論が再生産・再浮上するような、戦後日本人の歴史認識や歴史環境の有り様を問うためには、不可欠な課題設定である、と言って良い。

私たちには、既に多くの「アジア解放戦争」論を否定する歴史研究の蓄積がある。勿論、その全てが共有されているとも限らないし、この国の歴史認識の不在状況を目の当たりにする場合、そのことをも自覚的に捉えておく必要もあろう。それゆえにこそ、最初に結論ありきではない課題設定が求められてもいる。

### アジア太平洋戦争を考えるための三つのアプローチ

アジア太平洋戦争が「アジア解放戦争」であったのか、あるいは、なかったのかの問題を論ずる場合には、少なくとも三つのアプローチが存在するように思われる。

第一には、当該期の戦争指導層（＝戦争主体）のなかで、戦争目的が何処に置かれていたのか、の解明である。すなわち、今日まで喧伝される「アジア解放戦争」論の根拠を探る作業である。そこでは、当然何故に「アジア解放戦争」論が提起されたのか、が重要な問題となる。後から論じるように、そこには指導層が戦争目的を「アジア解放」に置かざるを得なかった、当該期の国際的歴史環境が決定的な要素としてあったことを指摘する。すなわち、主体的かつ内在的なレベルではなく、客観的かつ外在的なレベルに、その論拠が求められるのである。

第二には、歴史研究者及びアジア諸国民によるアジア太平洋戦争の評価をめぐる問題である。そこでは、戦争主体が何処にあり、誰が戦争責任を負うのかと、いう戦争責任問題、さらには植民地支配・軍政統治支配に関わる責任が問われることになる。責任の主体を何処に求めるのかは、戦争の性格と評価に直結する問題であり、戦後歴史学研究の、ある意味では最大のテーマであった。そこから、日本ファシズム研究、天皇制研究、軍国主義研究など、戦前日本国家総体を解析する多様な研究成果が生み出されたことは言うまでもない。

第三には、「アジア解放戦争論」が繰り返し主張される戦後日本社会及び日本人の歴史認識に関わる問題である。現在の日本社会に具現される軍国主義化・右傾化の問題と連動させつつ、侵略・植民地責任をどのように克服していくのか、という今日的な問題への肉迫が要請される。この作業を進めていくなかで、歴史修正主義の克服と同時に、歴史問題の解決の糸口を掴み、侵略と被侵略、植民地支配と被支配という対立関係の歴史背景を学び取ることを通して歴史和解への途に進むべきであろう。そのことが結局は、信頼醸成への目標に到達する唯一の方法と言って良い。

日本人の加害意識の希薄さの原因は、多様な面で指摘可能である。戦後日本人は、欧米の植民地保有国との比較においても、植民地支配意識が希薄である。精々、植民地で働き生まれ、そこから引き上げてきた人々にとっては追憶の対象であり得ても、被植民地及び日本の軍政統治下で呻吟した、かつての被植民地諸国民にとって、支配の実際は耐え難い思いとして記憶されている。問題は、そのような被植民地地域の人々の思いとの乖離を戦後日本人の多くが無意識のうちに養ってきた。それが可能であったのは、外在的理由と内在的理由とに分けられる。

このうち私たちが問うべき外在的理由とは、言うまでもなく折からの東西冷戦構造のなかで、かつての被植民地諸国及び被軍政統治国で権威主義的政治体制が敷かれ、日本への不満が抑圧され続けてきたことである。取り分け、韓国では軍事政権下でかつての植民統治を批判し、補償を求める運動や声が、日本の経済支援を期待する軍事政権により圧殺され続けたことである。

日本はこれら権威主義的政権を支えることで経済的利益を引き出したばかりか、これらの諸国民が

蓄積してきた日本の戦争責任を問う声を、韓国では朴政権が、台湾では蒋介石、蔣経国政権が沈黙を強要したのである。つまり、朴・蔣両政権は、日本との経済関係強化の反面で政治的なレベルで日本の植民地支配責任を免罪してきたのである。こうして、実に1980年代後半に至る東西冷戦体制の終焉期まで、被植民地人としての彼等彼女らの怨念や反発を発揮する機会を悉く奪われてきたのである。

その間、日本人は、自らが植民地保有国であることは知っていても、植民地支配の実態については関心をさほど寄せてこなかった。それよりも、むしろ植民支配経験を積んだ台湾や朝鮮、そして、日本の軍政統治下におかれたインドネシアやフィリピンなど東南アジア諸国では、一定程度の近代化を果たしたのであり、それに日本の支配や占領は貢献したのだ、という言説を信じてきたのである。

そこで、次に植民地支配意識の希薄さに焦点を絞り、他者を支配する国民体験によって培養された帝国意識が、いまなお連綿として深層で続いていることを「植民地近代化論」などをキーワードに論じてみたい。

### 「アジア解放戦争」論の出所はどこか

日英米蘭開戦にあたり、陸海軍当局が戦争目的（開戦目的）に関して協議した結果、「対英米蘭戦争指導要綱」を作成したのが、1941年9月6日のことである。その内容は、現時点でも全面的に明らかになっていない。現在明らかになっている最も早い段階で、戦争目的が論じられたのは、同年11月11日の大本営政府連絡会議においてである。

そこでは「対英米蘭戦争名目骨子案」が検討され、「自存自衛」の用語が使われた<sup>6)</sup>。さらに、同年11月15日開催の第69回大本営政府連絡会議の席上、「対南方戦争名目ニ関スル件」が審議され、その結果として、翌16日に大本営政府連絡会議が「対英米蘭戦争終末促進ニ関スル腹案」が作成された。そこには、戦争目的を「速極東ニ於ケル米英蘭ノ根柢ヲ覆滅シテ自存自衛ヲ確立スル」<sup>7)</sup>ためと記されている。

「自存自衛」を戦争目的として強く主張したのは陸軍側であったが、一方の海軍側は、さらに、「大東亜共栄圏」あるいは「大東亜新秩序」の建設をも戦争目的とすることを主張した<sup>8)</sup>。要するに、対欧米蘭戦争と前後して開始された東南アジアへの侵攻をも踏まえ、その侵略戦争の内実を隠蔽するために、自給自足の確立による戦争国家体制の確立を内容とする「自存自衛」スローガンとしたのである。併せて、太平洋方面の戦面拡大の状況を踏まえ、「大東亜」という新たな地理的概念を用い、同地域における日本の覇権を確保するため、「大東亜新秩序」の用語が創出される。

その意味では、陸海軍の戦争目的をめぐる相克は、侵略主義の強行という選択において、相互に矛盾するものではなかった。但し、軍事史研究者が指摘するように、短期決戦を志向する海軍と、長期戦を覚悟していた陸軍との戦略上の相違から、海軍及び海軍系の指導者のなかには、「大東亜新秩序」の建設という膨大な国家戦略の構築には消極的の姿勢を採る者が少なくなかった。

それゆえ、日米開戦の後に開催された1941年12月12日の閣議（東条英機内閣）において、日中全面戦争（1937年7月7日）を起点とし、対英米蘭戦争に至る戦争を《大東亜戦争》と呼称することを決定

6) 藤岡厚「東条英機 独裁者になれなかった天皇の“幕僚長”」（藤岡厚・前田哲男『東郷元帥は何をしたか 昭和の戦争を演出した将軍たち』）掲載、高文研、1989年、193～194）を参照。

7) 参謀本部編『杉山メモ』（上巻、原書房、1967年、523～524頁）を参照。

8) 波多野澄雄『太平洋戦争とアジア外交』（東京大学出版会、1999年）の第1章「対英米蘭開戦と戦争終結構想」を参照。

した後でも、この戦争目的をめぐる陸海軍の角逐は必ずしも解消されなかった。しかし、総力戦段階に突入した後は、この問題が表面化することは無かった、と言ってよい。

こうした日英米開戦期における日本政府および日本陸海軍の戦略なきアジア侵略の結果、アジア民衆の反日運動と抗日戦争に敗北していく。しかし、戦後、日本のアジア侵略の歴史事実が戦後冷戦構造の背後に隠れ、その歴史事実を十分に精査する機会が奪われていくなかで、表に浮上してきたのは、ご都合主義的な日本の対アジア戦争観であった。それは1960年代における日本の対アジア貿易の活発となっていく過程で、経済関係の深まりが、歴史事実の掘り起こしの意欲を失わせ、歴史の精算よりも経済関係の強化が謳われていくなかで、日本のアジア侵略、加害の歴史が後方に追いやられていったのである。

それと入れ替わるように、日本との経済関係を強化することによって、復興と発展を期そうとするアジア諸国の指導者たちは、過去における日本の加害事実に沈黙し、逆に過去における戦争と、その後の日本との経済関係をワンセットにして捉え、喧伝する役割を演じていく。そのことによって、日本による加害の後遺症に苦しみ、生活苦を強いられる数多のアジア民衆の声が掻き消されていくことになった。

例えば、オランダによる長きにわたる植民地支配下にあったインドネシア（蘭印）を日本海軍が軍政下におき、数々の虐殺事件をも引き起こした歴史事実を全く無視して、「アジアの希望は植民地体制の粉砕でした。大東亜戦争は私たちアジア人の戦争を日本が代表して敢行したものです」（モハメッド・ナチール／インドネシア元首相）との発言や、「特にインドネシアが感謝することは戦争が終わってから日本軍人約1000人が帰国せず、インドネシア国軍と共にオランダと戦い、独立に貢献してくれたことである。日本の戦死者は国軍墓地に祀り、功績を讃えて殊勲章を贈っているが、それだけですむものではない」（サンパス／インドネシア元復員軍人省長官）とするインドネシアの独立に旧日本軍人が貢献したという事実を指摘することで日本とインドネシアが一貫して友好関係にあったような捉え方を吐露する例もある。

また、イギリスにおけるアジア最大の植民地であり、「宝庫」であったインドにおいても、インド独立と日本の対アジア戦争を絡めて、「ビルマ、インドネシア、フィリピンなどの東アジア諸国の植民地支配は一掃され、次々と独立し得たのは日本が育んだ自由への炎によるものであることを特に記さなければならない」（ハビブル・ラーマン／元インド国民軍大佐）とか、「インドは程なく独立する。その独立の契機を与えたのは日本である。インドの独立は日本のおかげで30年早まった。これはインドだけではない。インドネシア、ベトナムをはじめ東南アジア諸民族すべて共通である。インド4億（当時）の国民は深くこれを銘記している」（グラバイ・デサイ／インド弁護士会会長）という発言が記録されている。

このように、様々な思惑から戦後にアジアにおける日本の被軍政統治諸国からも、先の戦争が「アジア解放戦争」としての意義が存在した、とする主張がなされるようになったことは事実である。それで当時、日本がこれらの諸国や諸地域に一体どのような姿勢で臨んでいたかを吟味する必要がある。ここで第一に指摘すべきは、『杉山メモ』（下巻）によると当時外務省を中心に、「主権尊重の原則を貫くことによって英米流の植民地主義に陥ることを防ぎ得る」との判断から、形式的には極力「独立」や「自治」を与える約束をし、占領統治の円滑化や国際的批判の回避を意図していたことである。

そこでは英米流の植民地主義批判を展開することで、日本の植民地支配や覇権貫徹の意図を曖昧に

し、事実上は支配を確定していく方法を採用しようとした。日本政府は、これらアジア諸国から「戦略資源」を確保することが戦争目的であり戦争継続の手段という、赤裸々な帝国主義や侵略戦争の本質を隠蔽し、アジア諸国民からの反発を回避して、統治の円滑化を図るためには、相応のリップサービスを繰り返すことになる。

第二に、そうした政策を推し進めるためには、当地の指導者や名望家の取り込みが果敢に実行された。取り分け、第一次世界大戦を契機とする「民族自決主義」の国際的潮流を無視することはできず、それまでの植民地保有国は、被植民地者の独立志向を力で押さえ込む従来型の植民地統治の見直しを迫られていたのである。

そのような国際潮流への対応のなかで、日本は当地の指導者への「独立」や「自治」、さらには「解放」の約束をし、経済的支援を惜しまなかったのである。そうした日本の統治方針が根底に存在したのであり、本心から「独立」「自治」「解放」の機会を提供しようとした訳では決してなかった。このような植民地支配の方法を、「新植民地主義」と呼ぶ。

それで戦後において、日本の戦争が「独立」や「解放」に貢献したのだ、という言説は二つの意味からなされることになる。一つには、戦後における日本のODAを中心とする経済支援を確保する必要から勢い親日スタンスの表明が不可欠であったことである。かつての戦争を負う問題として精算の対象とするのではなく、そこに形式的な「意義」をも指摘することで「友好関係」の起点とし、日本との距離を縮めておくことは政策的にも必要なことであったのである。

二つには、これらの言説の持ち主は、多かれ少なかれ、かつての有力者であり名望家層に属する政治家たちであり、民族資本家たちであった。彼らは、直接に日本軍による犠牲を強いられた人々ではなく、日本との連権のなかで利権を獲得できた人々である。その人々が日本の貢献を口にするのは抵抗感がないばかりか、むしろ日本との親近感を表明することによって、自国内で一層有力な地位を占めようとする政治家たちであったのである。

### 「民族解放」論の背景

戦争目的をめぐる陸海軍の相克の問題以上に、戦局の展開に伴い、重要な問題が浮上してくる。それは軍政統治地域における「独立」あるいは「自治」の容認の是非をめぐる判断を迫れてくるという問題である。この問題には、当該期における陸海軍部が東南アジア侵攻作戦の終了後、如何なる占領地施策を企画し、実際に実行したかを押さえる必要がある。

占領地施策は戦争終結構想と連動しており、軍事占領を行った後は、速やかに軍政統治に移行し、資源獲得と治安回復を確保し、基本的に軍政統治を実行するものの、インドネシア（蘭印）などは、対日協力の現状を評価したうえで主権の回復、すなわち、「独立」や「自治」を許容する方向を検討するとしている<sup>9)</sup>。このなかで、最も重要な文書として、参謀本部作成の「南方作戦ニ於ケル占領地要綱案」（1941年2月）がある。そこでは、東南アジアへの武力侵攻の目的が戦争資源の確保にあることを明記しており、ヨーロッパ植民地の「解放」は、全く触れられていない。

その後、多くの関連文書が作成されていく。そこではフィリピン、ビルマの「独立」が検討されたが、フィリピンは対米の、ビルマは対英作戦の遂行上、親日政権を樹立させ、反米・反英運動を「独

9) 最も重要な文書として、参謀本部作成の「南方作戦ニ於ケル占領地要綱案」（1941年2月）があり、東南アジアへの武力侵攻の目的が戦争資源の確保にあることを明記しており、ヨーロッパ植民地の「解放」は触れられていない。

立」との引き替えに喚起し、安定した対日協力を引き出すことが意図されていたに過ぎない。

ただ、そこでは「満州国」（「満州帝国」）統治に象徴される中国占領地での傀儡政権型統治の限界が露呈される段階で、形式的であれ間接的であれ、「独立」を容認することで統治の円滑化と国際的批判回避の必要性が、取り分け外務省側から強く打ち出されていた<sup>10)</sup>。当該期において、軍部と外務省との間で占領地の処遇をめぐる対立が表面化しつつあったのである。

外務省の基本スタンスは、フィリピンの独立、蘭印（インドネシア）は、「インドネシア連邦」（セレベス、ジャワ、スマトラで構成）、蘭印のボルネオ、ニューギニア、チモールは連邦の属領、シンガポールは帝国領土に編入、マラヤは帝国の属領というものであった。

これら外務省案に陸海軍部は基本的に反対であった。なお、外務省側の見解は、第95回連絡会議（1942年3月14日開催）における山本熊一・東亜局長の説明に示されている（前掲『杉山メモ』下巻）。外務省側が軍事戦略上、重要地域を除き、フィリピンやインドネシアなど、部分的ながら占領地の「独立」を提案していた最大の理由は、波多野澄雄がすでに指摘しているように、「主権尊重の原則を貫くことによって英米流の〈植民地主義〉に陥るのを防ぎ得る」<sup>11)</sup>からであった。

すなわち、外務省は、「戦略資源の確保」という戦争目的及び戦争継続手段という赤裸々な帝国主義かつ膨張主義的な侵略戦争の本質を自覚していたがゆえに、表向き大義名分なき対アジア戦争を遂行するうえで障害となる可能性の高い、アジア諸国民からの反発を回避するために、所謂旧態依然たる欧米流の植民地主義とは一線を画す必要に迫られていたのである。

同時に、取り分けアメリカの植民地であったフィリピンでは、Tydings McDuffie Act（1934年）によって独立が予定されており、日本の軍政統治が続行されるとなれば、日本の領土的野心が一層明白となることへの警戒感も存在した。加えて、日米開戦後、一年余を経過しての対米和平構想があり、そのためにも対米交渉の障害を解消しておく必要にも迫られていたのである。フィリピンのケースに特徴的であった軍部をも含めた形式的「独立」容認論は、しかし、対米和平の可能性が低下するに伴い、消滅することになる。そのことは、独立論や解放論が、アメリカを筆頭に、イギリスやオランダなど植民地宗主国への牽制以上のものではなく、所詮は日本側の戦争目的及び戦争手段の隠蔽措置として位置づけられていたことを意味している。

ここで留意すべきは、外務省が強く主張し、一時期の陸海軍部をも「独立」容認に傾かせた最大の理由が、第一次世界大戦を契機とする「民族自決」原則の確立という国際政治思想潮流であったことである。すなわち、第一次世界大戦は、帝国主義諸国家の資源や市場を求めての争奪をめぐる戦争であり、そのターゲットにされたのがアジア諸国家や諸国民であった。勝敗の帰趨とは別次元で、この世界大戦は、帝国主義国家が従来進めてきた植民地主義の根本的な修正を迫る一大契機ともなった。

すでに述べた通り、帝国主義国家の占領地域への統治形態として、従来型の植民地統治は許容されない反植民地主義の潮流が渦巻いており、ピーター・ドウス(Peter Duus)の言葉を借りるならば、文字通り、「植民地なき帝国主義」<sup>12)</sup>の時代に入っていたのである。ドウスは満州事変による「満州

10) 当該期において、軍部と外務省との間で占領地の処遇をめぐる対立が表面化しつつあった。外務省の基本スタンスは、フィリピンの独立、蘭印（インドネシア）は、「インドネシア連邦」（セレベス、ジャワ、スマトラで構成）、蘭印のボルネオ、ニューギニア、チモールは連邦の属領、シンガポールは帝国領土に編入、マラヤは帝国の属領というものであった。これら外務省案に陸海軍部は基本的に反対であった。なお、外務省側の見解は、第95回連絡会議（1942年3月14日開催）における山本熊一・東亜局長の説明に示されている。（前掲『杉山メモ』下巻、1987年、原書房、100～103頁参照）。

11) 波多野前掲書、20頁。

12) ピーター・ドウス「植民地なき帝国主義」（『思想』第814号、1992年）を参照。ドウスは「満州事変」

国」建国で「民族自決」を掲げ、日中戦争期に日本の軍事占領地においても「独立」や「自治」が統治政策として採用されたのは、第一地世界大戦を契機とする民族自決の国際潮流が背景にあった、と指摘している。

植民地領有が帝国主義国家の成立条件であったすれば、その条件を保守することが不可能となったとき、代替案として検討されたてきたのが「独立」、「自治」、「解放」という用語によって示された、新たな帝国主義存立への模索であったのである。満州事変によって日本の傀儡国家として建国された「満州国」とは、その意味において既存の植民地主義から、新たな植民地主義（新植民地主義あるいは脱植民地主義）の試みとしてあったとも位置づけることが可能である。この点については、最後に別の視点でもう一度取り上げる。

## 2. アジア太平洋戦争の評価はなぜ分かれるのか

### 「戦争目的」の視点から

「アジア太平洋戦争」の呼称は、「日中一五年戦争」や、「アジア・太平洋戦争」などと異なり、日本の対アジア侵略戦争と帝国主義諸国間の戦争である対英米戦争との接合性を重視した視点を強調している。但し、「太平洋戦争」の呼称は、日本敗戦後、連合軍最高司令部（GHQ）の通達によってそれまでの「大東亜戦争」に代わり、使用が義務づけられた。これによって、特に今回の戦争が事実上の「対米戦争」であるという矮小化が行われた。

このアジア太平洋戦争の性格を検討する場合、戦争主体の戦争目的がどこに置かれ、それが非当事者側にどのように評価されているか、について客観的に捉えることが要求される。私自身は、「大東亜戦争」と呼称されていたアジア太平洋戦争<sup>13)</sup>が、間違いなく侵略戦争だ<sup>14)</sup>と判断している。

また、多様な世論調査によっても、同戦争が侵略戦争であると断定的に回答する率は三、四割に達しており、これに「侵略的」な戦争、あるいは「侵略性」の高い戦争とする認識を抱く者も含めれば、六、七割の者が温度差は勿論含みながらも、ほぼ侵略（的）戦争とする認識を示している。こうした今日における戦争の評価を踏まえて、いま一度アジア太平洋戦争の戦争主体が設定した戦争目的は、一体何であったかを確認しておきたい。

---

(1931年)による「満州国」建国で「民族自決」を掲げたり、日中戦争期に日本の軍事占領地においても「独立」「自治」が統治政策として採用されたのは、第一次世界大戦を契機とする民族自決の国際潮流が背景にあったとした。また、有馬学は、「誰かに向かって語るのか<大東亜戦争>と新秩序の言説」（酒井哲哉編集『岩波講座「帝国」日本の学知 第1巻「帝国」編成の系譜』（岩波書店、2006年）において「植民地主義が正当性を喪失したことを前提にオルターナティブとしての民族自決主義を否定しようとした共栄圏は、「植民地なき帝国主義」のパラダイムに拘束されつつ、それを超えようとした広域秩序論であり、そこに理論的な困難も存在したといえる。」（260頁）と記した。

13) 「アジア太平洋戦争」の呼称は、「日中15年戦争」や、「アジア・太平洋戦争」などと異なり、日本の対アジア侵略戦争と帝国主義諸国間の戦争である対英米戦争との接合性を重視した視点を強調している。但し、「太平洋戦争」の呼称は、日本敗戦後、GHQの通達によってそれまでの「大東亜戦争」に代わり、使用が義務づけられたものであり、特に今回の戦争が「対米戦争」であるという矮小化を招くことになった。この呼称については、纏綿厚「アジア太平洋戦争」（『十五年戦争史3 太平洋戦争』青木書店、1990年、収載）を参照されたい。

14) 報告者は、アジア太平洋戦争が侵略戦争である、という歴史的事実を日本の近代国家化の過程を追究・論証しようとした『侵略戦争 歴史事実と歴史認識』（筑摩書房、1999年）を出版している。

すでに述べた通り、日本の戦争目的が「大東亜共栄圏」あるいは「大東亜新秩序」の建設及び「自存自衛」に概ね置かれていた。それは表向きの戦争目的であり、事実上の戦争目的は、東南アジア方面への武力侵攻を控え、大本営政府連絡会議が決定した「南方占領地行政実施要領」<sup>15)</sup>において明瞭に語り尽くされている。

例えば、「第一方針」として、「占領地ニ対シテハ差シ当たり軍政ヲ実施シ治安ノ恢復、重要国策資源ノ急速獲得及作戰軍ノ自給自足ニ資ス」とし、ボーキサイト、錫、石油、ゴム、タングステンなど重要戦略資源を獲得にあることを明確にしている。そして、現地住民への対応については、以下のように記している。すなわち、「原住土民ニ対シテハ皇軍ニ対スル信倚觀念ヲ助長セシムル如ク指導シ其ノ独立運動ハ過早ニ誘導セシムルコトヲ避クルモノトス」と。ここでは占領地における自発的な独立運動の高揚を警戒するとともに、独立運動自体をも日本軍が管理統制下におくことを明記しているのである。

このような独立運動への警戒感は、基本的に実際の占領地行政にも反映され、独立運動の管理・統制が徹底されていく。つまり、状況に応じて抑圧あるいは弾圧という手段が採用されることになったのである。フィリピンやビルマなどの「独立」許容論が、戦争資源の獲得と対米英和平交渉及び圧力という政治的かつ軍事的な判断を根拠としていたことは既述の通りだが、あらためて、ここでは「大東亜戦争」が「アジア解放戦争」だとする理由付けに繰り返し引用されるフィリピンとビルマの「独立」の実態を概観しておく必要がある。

例えば、「比島独立指導要綱」には、フィリピンの「独立」許容の条件が、日本への全面的な軍事協力、米英への即時戦争宣言にあるとしている。要するに、戦争国家日本を下支えする存在として、その協力を効率的に引き出すための方便として「独立」の許容が認識されていたに過ぎない<sup>16)</sup>。但し、「独立」許容のスタンスは表向き放棄する訳にはいかず、そこから従来の植民地統治機構とは異なった新統治機構の構築が検討されていく。フィリピンの場合には国政運営の担当者にはフィリピン人の意志を尊重しつつ、実際には立法権や行政権には厳しい制約を課す方針で臨んだ。

占領地における政党活動についても、「新比島奉仕団（カリバビ）」<sup>17)</sup>のような満州国共和会を見本とする大政翼賛型の一大国民組織が利用された。フィリピン人の自発的な独立運動や独立へのエネルギーが吸収され矮小化されるための組織であった。因みに、カリバビは最盛時約800支部と、約150万名を要する組織であった。一方、満州協和会は約400万名の会員を擁していた

### 「植民地経営」の視点から

次に帝国日本による植民地経営の観点から見ていくとどうなるであろうか<sup>18)</sup>。戦前期日本は、「本土」を基点として同心円的な拡がりを見せ、取り分け台湾と朝鮮の二つの直轄植民地を中心としながらも、アジア太平洋戦争が終わるまでには、日本、「満州」（中国東北部）、中国の結合による「東亜新秩序」の形成が目標とされた。さらにその「日滿華」を核とした「大東亜共栄圏」という、より広大な地域を対象とする経済圏が形成されることになった。

15) 防衛研究所戦史部図書館蔵『資料集 南方の軍政』1985年。

16) 波多野前掲書、114～115頁、参照。

17) カリバビは最盛時約800の支部と、会員数150万名を擁する組織であった。一方、満州国協和会の会員は約400万人であった。フィリピンの統治は、「満州国」をモデルとする研究上の視点がある。なお、カリバビについては、太田弘毅「日本軍政下のフィリピンと新比島奉仕団」（『政治経済史学』第145号）を参照。

18) この視点は、拙稿「台湾出兵の位置と帝国日本の成立」（『植民地文化研究』第4号2005年7月）の「5帝国日本の登場と植民地支配の開始」において触れている。

それは、イギリス、フランス、そして、アメリカなど先発の資本主義諸国がすでに形成しつつあった固有の経済圏との対抗関係のなかで模索されたものであったが、資本と技術において劣勢に立たざるを得なかった日本は、その劣勢を挽回するために軍事力への過剰な依存体質を身につけていく。帝国日本は日清・日露戦争を皮切りに、第一世界大戦後には南太平洋のミクロネシアを領有し、さらにアジア太平洋戦争下では東南アジアへの軍事占領政策を断行することで、当該地域をも実質的な植民地化に成功していったのである。

これに関連して、「帝国」日本の本体たる「本土」を基軸に、直轄植民地（台湾・朝鮮）—傀儡国家「満州帝国」および半植民地化された中国—軍事占領した英領マレー、蘭印（インドネシア）、フィリピン等の支配地域が、文字通り、円形的に二重三重に帝国日本を囲い込むように形成されていったのである。

これら支配地域は直接的な戦争や軍事力による威嚇によって獲得されたが、それら支配地域の持つ価値は決して一様ではなかった。日清戦争の「戦利品」として領有することになった台湾は、本土では充足できなかった砂糖や樟脳など一次産品の生産地としての価値が重視されることになり、朝鮮は将来的に大陸国家日本へと飛躍していくための進出拠点（橋頭堡）としての価値が意識されることになった。

つまり、それぞれの支配地域には、経済的価値、軍事的価値など多様な価値付けがなされていたのである。そのような価値付けが帝国日本の指導者あるいは国民意識において統一に行われていたとは言い難いものの、アジア太平洋戦争において獲得された東南アジアや太平洋地域諸島の価値付けが明らかにされていた。

例えば、1943（昭和18）年5月31日、御前会議において決定された「大東亜政略指導大綱」では、セレベス・スマトラ・ジャワ・ボルネオなどが、「帝国領土ト決定シ重要資源ノ供給源トシテ極力之カ開発並ニ民心ノ把握ニ努ム」と位置づけられていたのである。このように、多様な目的を掲げながら領有された支配地域は、同時に軍事的かつ経済的な利益を生み出す対象でもあった。その意味で、そのような利益を維持しつつ、さらに拡大するためにも支配地域の「経営」戦略が台湾・朝鮮の領有以降において構想されることになったのである。

ところで、帝国経営の内容は決して一様ではない。それは直轄植民地の台湾と朝鮮のように総督府を設置して、事実上の直接支配を軍政統治の形式によって行った所もあれば、「満州」のように表向きは満州族に政治運営を委ねつつ間接統治の形式を採りながらも、実質的には日本の「傀儡国家」として完全な支配を強行した地域、さらには表向きの「独立」を認めつつ、事実上の「保護国化」による支配を貫こうとしたビルマやフィリピンの例など多様である。

以上で簡約した歴史経緯のなかで、日本の統制・管理下において、一定の政治条件の変容によっては「独立」が許容される可能性が残されたものの、その政治条件が整わないと形式的な「独立」さえ許容されないのが現実であった。

特に、対英米戦争のなかで、和平交渉の可能性が消滅して、対英米牽制の切り札的な意味をも軽減するに従い、日本政府は、「独立」許容への関心を急速に低下させていった。まして、対英米交渉に置いて「独立」の意義を有しなかった台湾・朝鮮などへの「独立」許容の動きは全く不在であった。

「大東亜戦争」が本当に「アジア解放戦争」であるならば、台湾・朝鮮を含め、これらアジア諸国の独立を後押し、支援するはずであった。ところが、実際には独立機運を政治的に利用することはあっても、独立機運が本格化する兆しが見えてくると抑圧の姿勢を隠そうとはしなかった。それゆ

え、アジア諸国の被植民地あるいは被軍政統治地域の独立後における対日感情は、決して芳しいものではない。

### 歴史認識の希薄さの原因は何処にあるのか

アジア太平洋戦争が侵略戦争であり、日本の植民地支配及び軍政統治を保守続行するための国家の選択であったことは間違いない。それでは戦後63年目を迎える今日にあって、依然として「アジア解放戦争」論が説かれ、侵略責任や植民地支配責任が、国民意識として何故定着していないのか、という問題を考えておきたい。

本来は精算されているはずの「アジア解放戦争」論が依然として様々な場で持ち出され、再生産される現実がある。首相による靖国神社参拝と、これを支持する国民世論・国民意識の存在は依然として顕著である。そこで以下において、戦争責任意識の不在性という捉え方が可能な実態について探っておきたい。それなくして、「アジア解放戦争」論を克服することは困難と思われる。ここでは、戦争責任の不在性の主な原因を三点挙げておく。

第一に、アジア太平洋戦争の総括の誤りという点である。日本政府及び国民の多くが、アジア太平洋戦争における日本の敗北原因を英米との兵站能力や工業能力の格差に求め、アジア民衆の抵抗運動や反日ナショナリズムが実際上の敗北の原因であったことに無自覚であった<sup>19)</sup>。確かに、日本の敗北はアメリカによる原爆投下によって促進されはしたが、長期戦争によって国力を疲弊させ、国内に厭戦機運を醸成させていた最大の要因は、対アジア戦争、取り分け日中戦争による戦争の泥沼化であったのである。

しかしながら、日本政府及び日本人の多くが敗戦原因を物理的能力格差に求め、そこから二度と敗北しないために物理的能力の向上と強化を図るという結論に達する。その後高度経済成長の原動力となって発揮されはするが、そうした志向性の向こうで対アジア侵略戦争の忘却が同時的に開始されたのである。

今日まで連綿と続くアメリカとの過剰な同盟関係と、これを下支えする日本人の国民意識の背景には、アジア太平洋戦争の総括の決定的とも言える誤りを指摘できる。そのことは、戦後から現在にまで続く対アジア諸国民との関係性を強く規定しているように思われる。日本の侵略戦争がアジア諸国民によって失敗に帰したことを正面から受け止めることなくして、本来あるべき戦争責任も植民地支配責任も自覚することは不可能なのである。

こうした日本政府及び日本人の、敢えて言うならば宿命は、実は戦後の冷戦構造のなかで一層深刻化する。すなわち、中国革命（1949年）以降における冷戦構造のなかで、日本がアメリカの対アジア戦略の政治的かつ軍事的な要と位置づけられ、アメリカから庇護されることで、かつての日本の被侵略諸国からの放たれようとした日本の侵略責任や戦争責任を問う声が封殺されていったのである。

加えて、これらアジア諸国の多くには、冷戦構造を背景に軍事政権（インドネシア、韓国など）あるいは権威主義的国家（フィリピンなど）が自国民の戦後補償をも含めた戦争告発の機会を奪って

19) 1941年の段階で中国本土に投入された日本の陸軍兵力は、総兵力の65%（兵力数138万人）であり、日本本土に置兵力の27%（兵力数56万5000名）および南方地域の7%（兵力数15万5000名）を大きく上回っていた。さらにアメリカ軍との戦闘が主であった南方戦線（南太平洋戦線）では、1945年段階で南方戦線に投入された兵力数は164万名に達していたが、それでも同年に中国本土には198万名の陸軍兵力が投入されていた。この数字から、如何に中国戦線の比重が大きかったかが理解されよう。なお、これに関連した論文に吉田裕との共著「日本軍の作戦・戦闘・補給」（『十五年戦争史3 太平洋戦争』青木書店、1989年刊）がある。また、編纂『侵略戦争』の「第2章 日中戦争から日米戦争へ」を参照されたい。

いったのである。

このように冷戦構造によりアメリカによる対アジア戦略が起因するアジア諸国の内部的事情も重なって、日本は本来ならば戦争責任と向き合わざるを得ないはずの外圧を経験することなく、高度経済成長のみ奔走することが可能となった。この冷戦構造のなかで、日本政府や政治家達の多くが無頓着な歴史認識を表明し続け、いわゆる“妄言”を繰り返してきたのである。

また、あるべき歴史認識を深める機会を悉く逸してきた多くの日本人は、冷戦構造の終焉を契機にアジア諸国の民主化が進展するなかで、日本の戦争責任や侵略責任を問う声がようやく沸き上がってきた時、それに対し敵意の感情すら隠そうとしない歪な対応が目立つことになった。現役首相の靖国神社公式参拝という事態も手伝って、韓国、中国、フィリピン、台湾をはじめ、アジア諸国から日本の戦争責任や戦後責任を激しく糾弾する動きが活発となってきている。そのことは、日本政府及び日本人にとっても、アジア太平洋戦争をあらためて問い直す絶好の機会を提供するはずである。

第二に、台湾・朝鮮の植民地支配責任の不在性である。その不在性の原因は、最初に挙げた原因論と部分的には重複する。冷戦構造を背景に、台湾では蒋介石による国民党支配が長年続き、韓国では1961年5月の朴正熙少将による軍事クーデターから始まる30年近い軍事政権の下で、台湾や韓国の人々は開発独裁型の政治体制により日本の植民地責任を問う声を事実上封殺され続けた。

また、日本はインドネシアやフィリピンを含め、台湾や韓国など日本周辺諸国の開発独裁型の政治体制への経済支援をアメリカと共に厚くし、これらの政権を強化することを通して、間接的に過去の責任追及の可能性を削いでいったのである<sup>20)</sup>。そのことは、同時的に日本政府及び日本人において過去を問い直す機会を放棄することを意味した。かつて日本が植民地保有国であったことの記憶は存在したとしても、それは精々のところ郷愁の対象であり、さらには日韓基本条約（1965年）の締結前後に繰り返し表明された「植民地近代化論」の言説であった。

つまり、植民地支配を決して誤った歴史の選択として意識化されていなかったのである。日本の植民地支配においては、取り分け朝鮮において、朝鮮文化や朝鮮人のアイデンティティーの破壊や抹殺が強行された。台湾にしても、巧みな統治支配技術として、植民地支配開始直後から、日本の言語教育や美術教育などが持ち込まれ、台湾人の「日本人」化に向けた意識変容を迫る施策が半世紀もの間続行されたのである。

朝鮮や台湾では、「内鮮一体」や「一視同仁」などのスローガンが頻繁に使用され、被支配の意識から統一あるいは融合という意識や感情が用意されていくなかで被支配の現実や実体が隠蔽されていき、言わば植民地の「日本化」（＝大和化）の構造のなかで台湾社会では、植民地肯定論や植民地近代化論が植民地時代から、さらには今日まで再生産される現実がある。

すなわち、日本敗北時に派生するはずの被植民地諸国・被軍政支配諸国からの反発が冷戦体制のなかで黙殺されたことが、「アジア解放戦争」論を用意する重要な理由と考えられる。換言すれば、「アジア解放戦争」論を用意するために、歴史的には実証不可能な植民地近代化論が普及されているのである。

第三に、天皇および天皇制による戦争の開始と「終戦」であった、というアジア太平洋戦争の本質

20) 坂本義和は、日本の民主化が進められる一方で、これらアジア周辺諸国の軍事化が進行していく実態を「周辺軍国主義」あるいは「代替軍国主義」の用語を用いて分析している。日本の「民主化」は、実にかつての被植民地国を軍事化することによって担保されていたのである。この点は坂本『軍縮の政治学』（岩波新書）参照。

から由来する問題である。つまり、日中一五戦争と対英米戦争が接合した戦争としてのアジア太平洋戦争は、軍部による謀略（満州事変）として開始され、その延長である日中全面戦争は国際的孤立を回避するために宣戦布告なき戦争として、「事変」（日華事変）と呼称された。

そして、対英米戦争も超憲法的機関である御前会議（1945年9月6日）において、事実上その開始が決定された。さらに、1945年8月15日の日本降伏も、全く密室のなかで決定されていた。つまり、この戦争総体が国民の関知できない天皇周辺の閉塞された空間で決定されていたのである。正木ひろしが『近きより』にて、この戦争を「天皇によって開始され、天皇によって終えられた戦争」と喝破したが、この戦争は文字通り「天皇の戦争」であった<sup>21)</sup>。

そこから、この戦争は国民が徹底動員された戦争である一方で、同時に国民不在の戦争であったとも指摘可能である。つまり、戦争被害の歴史事実や被害者としての実感を強く抱く反面で、戦争加害者の意識も含めて戦争への関与意識は極めて希薄であった。戦後日本人の多くの心情の発露としての、天皇や軍部など指導者に「騙された」（＝所謂「騙された」論）に過ぎず、自らには戦争責任は存在しない、とする感情の根底にあるものは、天皇や軍部などへの戦争責任の転嫁意識である。しかし、そこからは日本人の戦争責任意識や歴史の克服は期待できようがないのである。

アジア太平洋戦争の特質ゆえに、加害者責任意識が生まれにくいという問題と同時に、さらに大きな問題は、この戦争が「アジア解放戦争」だと認識することで、潜在化している加害責任意識から解放されたいという心情である。「アジア解放戦争」論の是非をめぐる問題は、歴史事実の問題と同時に、冷戦構造の時代であって長らく封印されてきた加害者として糾弾の対象となることへの不安感と危機感を抱く日本人に共通する心情としてある。むしろ、歴史事実として侵略責任や植民地支配責任は回避不可能と認知していたとしても、それを受け入れることには躊躇する心情でもある。

勿論、このような意識や感情は免罪の理由にはならず、是正される必要がある。被侵略諸国民や被植民地の人々にとって、このような意識や感情は通用しない。ここでは、アジア大洋戦争が、例えば「天皇の戦争」であったとしても、その戦争になぜ「騙されたのか」を厳しく問い直すことが不可欠である。それなくして、歴史問題の克服も〈歴史の取り戻し〉も不可能であり、アジア諸国民からの信用を回復できないであろう。

また、そのような姿勢のなかで、戦争指導者への責任を迫及することが可能となろう。戦争責任を一部軍部急進派に負担させ、天皇を含めた政治指導者・エリート層の戦争責任を免罪し、本当の戦争責任の所在の曖昧化してきたことも、戦後日本人が歴史と真摯に向き合ってきた証明である。この点が、今日実にアジア諸国民からの糾弾の対象となっているのである。

### 「アジア解放戦争」論が繰り返される理由

ここでは別の視点から「アジア解放戦争」論が繰り返される背景に触れてみたい。それは、日本と同じ敗戦国となったドイツとの比較することで、日本の固有の歴史環境を探ることである。敗戦国ドイツの戦後において、日本と同様に、ドイツの戦争犯罪を隠蔽するか、さらにドイツが行った一連の侵略戦争を肯定したりする言論や研究は全く存在しないと良い<sup>22)</sup>。

21) 昭和天皇とアジア太平洋戦争に関わる実証研究として、繻繻は山田朗（明治大学教授）との共著で『遅すぎた聖断』（昭和出版、1991年）を発表している。これをベースにした『「聖断」虚構と昭和天皇』（新日本出版社、2006年12月刊）を出版している。

22) ドイツでは社会学者のハーバーマスと歴史学者のノルテによる「歴史家論争」が起きた。それは、ナチスの犯罪をめぐる、絶対的かつ恒久的な糾弾論に対しノルテが相対化を訴え、ハーバーマスがナチスの犯罪の格下げ

第一に、そのような言論や研究は、厳しく法的に制限されていること、そして、何よりもドイツの場合には、徹底した侵略責任の糾明やナチスの犯罪への謝罪を具体的な内実を伴って実行しなければ、ヨーロッパ諸国はドイツを許さないという政治環境に置かれたことがあった。

一例を挙げるならば、ヨーロッパでは、北大西洋条約機構（NATO）と言う並列型の集団自衛条約が締結され、ドイツがこれに参入するためには、被侵略国家への謝罪や戦争再発防止の宣誓が不可欠であったことである。これに対して、アジアでは日米安保、米韓安保、米比安保など、アメリカとの間に、個別かつ直列型の安保条約が締結された結果、取り分け日本は、ドイツと異なり戦後直ちにアジア諸国との関係改善を迫られないという政治環境にあった。

これを整理するならば、戦前においてドイツは〈ヨーロッパのドイツ化〉を、日本は〈アジアの日本化〉（より、具体的には八紘一宇のスローガンの下に大東亜共栄圏の構築）を戦争目的とした。だが、戦後においてドイツはいち早くドイツのヨーロッパ化〉を主体的に選択した。これに対して、日本は本来ならば〈日本のアジア化〉を目標とすべきところが、〈日本のアメリカ化〉に奔走してしまっただけである。

例えそれが戦後アメリカのアジア戦略から起因しているとしても、今日における米軍再編問題に絡めて、防衛庁の防衛省への格上げ（2007年1月）、階級呼称の戦前化、統合幕僚会議議長の認証官昇格要求（＝事実上の文民統制形骸化）、日本版海兵隊としての中央即応集団の創設（2007年4月）など、自衛隊の新日本軍化をめぐる目白押しの政治日程をも踏まえるならば、日本はアジアとの間の歴史問題の克服には極めて小国的な姿勢で臨む反面で、アメリカとの積極的な一体化は、同時に歴史に向き合おうとしない姿勢と言わざるを得ない。

この意味で、アメリカとの一体化が強化されるに比例して、日本政府及び日本人の植民地支配や侵略戦争の記憶が希薄化していくのである。

## 歴史の記憶と忘却

ここでは「アジア解放戦争」を依然として克服できない日本および日本人の歴史認識の深まりを阻むものが、一体何であるかを考えておきたい。その前提として、歴史の記憶と忘却という視点に立った場合、なぜ日本は被害の歴史事実（例えば、東京大空襲、原爆投下など）が強く記憶され、加害の歴史事実（例えば、植民地支配、南京大虐殺、平頂山事件、バターン死の行進、ベトナムの飢餓事件など）が忘却されるのか、という問題がある。

自国にとって、あるいは日本人にとって不都合な歴史事実、あるいは現在の価値観を否定するような歴史事実は敢えて忘却の対象としようとする。

より具体的に言えば、平和主義を基本原理とし、あらゆる戦争を否定する日本国憲法を骨抜きにし、さらには葬り去ろうとする人々や組織にとっては、アジア太平洋戦争を侵略戦争だと「認定」している日本国憲法の歴史認識が誤りである点を主張しなければならない。そのためには、私たちが記憶に留めるべき植民地支配の過酷さを無視し、南京大虐殺は存在しなかったと主張しなければならないのである。

すなわち、現在の意味での政治目的を達成するために、歴史事実が簡単に否定・歪曲・捏造され

---

は許容できないと反駁したものであった。ナチスの犯罪の絶対化と相対化をめぐる論争は、歴史認識のあり方を問う問題であった。

ていくのである。歴史事実、それが如何なる内容であれ消し去ることはできず、後付で恣意的に都合良く解釈することは許されない。同時に、日本の国民意識に内在する加害意識の解消を被害事実の反芻によって獲得しようとする傾向が顕著であることも指摘できよう。

言うならば、「歴史」は歴史を越えてはならない。歴史は人間によって創られたものであり、人間が忠実にその事実を継承することで、あるべき人間社会の構築に資するものである。歴史事実の修正は、あるべき人間社会の構築を試みる人々への挑戦であり、歴史の収奪に他ならない。そのような意味で、残念ながら戦後の日本においては、ここで言う歴史の収奪が続いているように思われる<sup>23)</sup>。

それで、報告者の言う〈歴史の取り戻し〉が果たされないうちに、戦後、歴史の否定と歪曲の作業が、保守勢力から実行に移され、《大東亜戦争》肯定論、植民地支配肯定論、南京大虐殺否定論、靖国神社賛美論などの噴出と容認の世論が形成され、そのこと自体がアジア諸国民から反発と不信を招く現状となっている。

### 3. 植民地近代化論を超えるために

#### 植民地主義をめぐって

それでは、なぜ、戦後日本と戦後日本人は、歴史を克服しようとししないのだろうか。アジア太平洋戦争の総括の誤り、戦後日本が置かれた国際政治秩序、すなわち、アメリカの軍事戦略に包摂されたが故に生まれた戦後保守構造の問題、日本の独特の政治文化など、既述した部分をも含め、そこには様々な理由を指摘できる。

それでも、依然として何故という疑問は残る。この疑問に解答を出すのは容易ではないが、戦後日本の植民地認識や、深まらない侵略責任・植民地責任の把握への問題性を指摘しながら、精算されない植民地主義の問題に触れておきたい。

日本の植民地統治の歴史を植民地主義の概念を用いつつ、整理すると現在にも大凡次のような主張が依然として健在である。すなわち、植民地支配によって、日本は植民地国及びアジア諸地域の近代に貢献したという、所謂、植民地近代化論である。それは、植民地住民の経済発展に寄与したばかりか、人権や民主主義の充実に貢献したとするものである。総じて、日本の台湾や朝鮮への植民地統治は「文明開化」と「殖産産業」を結果したのだと言う。

さらに、台湾や朝鮮に対する統治理念である「一視同仁」による皇民化運動は台湾人や朝鮮人の「資質」を「日本人レベル」にまで引き上げることで、差別や格差の“解消運動”であったとする。このような論理なり総括が依然として表出し続ける背景は、一体何であろうか。取り敢えず、二つのポイントだけ俎上にあげておきたい。

一つのポイントは、帝国日本の生成と展開のプロセスに具点された特徴において指摘できる。すなわち、帝国日本は、明治維新による国民国家形成から日清・日露戦争を得て帝国主義国家あるいは軍国主義国家となり、この二つの戦争の前後に台湾と朝鮮を領有する植民地領有国家となったことから、国民国家としての国民意識が形成される過程で植民地領有国意識が殆ど無意識のうちに内在化さ

23) 纏綿は先に拙著『侵略戦争』において、歴史の忘却と記憶の問題に触れ、ここで言う歴史の収奪に対抗して、現在我々に求められている課題が〈歴史の取り戻し〉にある点を強調した。

れていったことである。つまり、台湾や朝鮮は、植民地でありながら、日本の正規領土として意識化されていったのである。それは、国民国家形成と植民地領有との間に一定のタイムラグがあったイギリス、フランスをはじめ欧米の植民地保有国との差違として指摘できる。

欧米の植民地が本国と遠隔地に所在し、歴史も文化も慣習も、相当の乖離が存在しており、そこでは国民統合の対象外に位置づけられているのと異なり、台湾と朝鮮という日本との近接地域を植民地としたことは、領有地域が国民統合の対象か否かの判断が不明確であったことである。

しかし、台湾と朝鮮領有の主たる目的が当初においては経済的利益の奪取ではなく、軍事的な位置づけが強かったこともあって、一時検討されていた間接統治方式の採用や慣習温存論が否定され、総督府による直接統治と皇民化政策が採用されることになる。より客観的に言うならば、特に植民地台湾においては、正規領土と植民地との中間的な位置づけがなされたと言うことである。そのためアジア太平洋戦争開始以後、台湾人も総動員の対象とされるや日本語教育の徹底が図れることになるが、それまでの言語政策において日本語教育と併行して現地語教育も実行されたことの意味は注目される<sup>24)</sup>。

二つめのポイントは、日本人総体に内在する植民地主義と、さらには脱植民地化に成功した諸国民へのあらたな植民地主義（＝新植民地主義）への無自覚という問題である。近代日本の生成過程において、急速な国民国家化は欧米諸列強によるアジア植民地化への対応過程のなかで、封建遺制としての前近代性を克服し、近代化を実行に移すためにも、あるいは軍事的緩衝地帯を設定するためにも植民地保有への衝動を伴うものであった。

つまり、国民国家日本は近代化と植民地保有が同時に進行し、この二つの課題が相互に表裏一体の目標として設定された。国内の近代化と国外での植民地領有という国家政策が、同次元で認識されていくことになったのである。

それゆえ、植民地領有とその統治及び運営を推し進める過程で、日本は近代化にとって必須の前提となる近代性と植民地性という二つの性質を同時に孕み込んだ国家として発展していく。この二つの性質は、近代化にとって必須の条件としての植民地領有という観念として固着していった。そして、ここでの問題は、すでに尹健次が指摘した如く、近代化に孕まれた暴力性と植民地性である<sup>25)</sup>。

近代化の進展に比例して対内的暴力が法制化され、正当化されるレベルが上昇し、対外植民地の拡大が絶えず志向される。近代化あるいは近代性が、暴力を基盤として成立し、暴力を担保として実体化されるものであるがゆえに、取り分け急速な近代化を達成しようとした帝国日本の暴力性は際だっていた。統制・動員・抑圧の国内システムが起動し、それが絶え間ない戦争発動や侵略戦争に結果していったのである。

### 「植民地近代化」論とは何か

近年、特に植民地主義論において頻繁に適用される「植民地近代」の概念設定も多様な議論がなさ

24) 台湾において日本語教育の必要が説かれ、文部省内に「国語調査委員会」が設置されたのは1892年のことであり、対応の迅速性が注目される。以上の論点については、小熊英二「日本の言語植民地主義 アイヌ、琉球から台湾まで」（国際シンポジウム「言語帝国主義の過去と現在」（1999年10月）を参照。

25) 尹健次『ソウルで考えたこと—韓国の現代をめぐって』（平凡社、2003年）の「補論 近代性、植民地性、脱植民地主義に関するメモ」を参照。取り分け、尹は「近代が事実において侵略・戦争の時代であり、植民地主義と表裏一体のものであった」とし、近代化と植民地性が密接不可分の関係にあることを強調している。

れるなかで、日本の近代化とは、絶えず赤裸々な暴力性を内在化させた過程であった。つまり、同じ植民地主義を標榜した西洋近代とは一定の相違が存在することである。しかし、最大の問題は、そのような暴力性を内在化させた近代化のなかで、抑圧され統制されてきたはずの日本人の多くに、そのような「植民地近代」への批判精神が殆ど生まれなかったことである。その理由は天皇制ナショナリズムあるいは天皇制支配国家体系のなかに求める他ないように思われる。

尹が「天皇制はナショナリズムの形成に中軸的役割をになうことによって、日本の対外的独立と国内の近代化に少なからぬ力を発揮することにもなった」<sup>26)</sup>と指摘するように、天皇制は、植民地近代化の暴力性を正当化する装置として機能していったのである。

すなわち、天皇及び天皇制国家への帰属意識と所謂国体精神とが、植民地保有国民としての自負あるいは自覚に拍車をかけ、自らに課せられている暴力や抑圧を他者、すなわち被植民地者へ容易に転嫁させていったと言えよう。アジア諸国民への蔑視感情や差別意識の根底に存在する過剰なまでの暴力性は、抑圧移譲の原理に支えられたものであった。それがまた、帝国日本が繰り返した対外侵略戦争や植民地支配の過程で表出した数多くの虐殺事件の要因でもったのである。

既述の植民地近代という名の日本にとっての課題は、戦後の今日あっても精算されていない。それは、植民地近代の持つ暴力性に無自覚であることか理由であり、また、その暴力性を隠蔽する機能を果たしてきた天皇制自体の呪縛から解放されていないことによる。そこから、依然として、かつての植民地支配を正当化する妄言や、「アジア解放戦争」論などが繰り返し説かれる結果となって問題化する。

さらには、植民地統治によって被植民地の近代化を促したとする、いわゆる植民地近代化論が飛び交うことになる。こうした問題は、総じて歴史認識の問題として議論されるが、そこに、植民地主義や植民地近代の概念を用いての精緻な検証作業が不可欠であることは言うまでもない。

### 「アジア解放戦争」論の精算を

かつて、台湾の都市史・建築史の研究者である夏鏘九が『現代思想』に発表して注目された「植民地近代性の構築」<sup>27)</sup>において、植民地支配から脱した後も植民地者の価値や精神を模倣し、自己の社会の内に内的植民地化を進めていく状態を「植民地近代性」(colonial modernity)の概念を用いて鋭く指摘した。一例に過ぎないが、多様な意味を含めながら濫用される「日本精神」(リップン・チェンシン)なる用語も、仮にそれが肯定感を持って口にされるとすれば、夏の言う「植民地近代性」が表出したものであろう。

「日本精神」自体は、戦後高度経済成長を結果した資本主義の労働過程における徹底した労務管理方式を支えた労働規律のスローガンである。それが戦後日本の近代化と経済大国化をもたらした、文字通り日本人の精神の有り様であって、台湾人も近代化と経済発展を志向するならば模倣しなければならない、とする主張として登場する。しかし、夏が指摘するように、これも「植民地近代性」の発露とするならば、それは〈主体を欠いた植民地近代性〉ということになる。

そこでは、暴力性や抑圧性から解放された自由・自治・自立を基底に据えた市民社会の構築に不可欠な主体が欠落した社会のなかに、自らを閉塞させる結果となることである。如何なる理由であれ、

26) 同上

27) 『現代思想』2001年5月号。原著論文は、『台湾社会研究季刊』(第40期、2000年12月号)掲載の「植民地的現代性营造」。同論文については、森宣雄『台湾/日本連鎖するコロニアリズム』(インパクト出版会、2001年)、244頁、参照。

仮に台湾社会に日本の植民地支配への肯定感や日本の台湾植民地支配が台湾近代化の原動力となった（＝植民地近代化論）とする言説が振りまかれているとすれば、それは夏の言う「植民地近代性」と言えよう<sup>28)</sup>。

台湾と同じく日本の植民地支配下に置かれた朝鮮では、「日本精神」的な用語は存在しない。しかし、朴政権時代に常に日本の経済成長を手本に据えることで日本型近代化への無条件の受容が説かれた。その意味で韓国において日本の経済成長ぶりを意識した「克日」（극일）がスローガンとして頻繁に登場するが、これはその文脈で捉えるべきであろう。

そこでの肯定感や植民地近代化論が、近代化に孕まれた暴力性や抑圧性への無自覚ないし無理解であることを自己証明と受け止められよう。また、植民地朝鮮では併合以来、総督府による「武断政治」という絶対的な強権によって統治が実行されていたが、1919年の3・1運動を契機に、斎藤実朝鮮総督による「文化統治」という名の統治技術の近代化が図られた。そこでは各種の新聞の創刊・発行が相次いで許容されるなど、ある種の植民地近代性と指摘することができる<sup>29)</sup>。

つまり、「文化統治」とは、原敬内閣によって推進された内地延長主義による日本の近代的諸制度の植民地朝鮮への移入政策であり、朝鮮近代化の一環であり、当該期日本の疑似民主改革としての植民地改革あるいは植民地近代化であった。現実には多くの朝鮮語による新聞の発行がなされ、その過程で朝鮮の多くの知識人が日本の植民地支配を容認する。

金玉鈞、徐載弼ら開花思想家たちは、日本統治を容認しつつ朝鮮の近代化を図ろうとしたが、彼らに示された植民地近代性は、戦後における韓国社会において、徹底的に排除されることになる。それは、換言すれば植民地近代性と決別し、自らの主体形成において、自立した近代化をめざそうとした証である。但し、戦後韓国の政治過程においては、実際には、植民地近代性は十分に克服されたと言えず、軍事クーデターにより政権を奪取した朴政権成立以降には、開発独裁型の上からの権威主義的支配が強行された。朴政権の政治手法は、かつての植民地時代における日本の統治技術を多く模倣したものと指摘される。その意味では、朴政権から始まる三人の軍人大統領時代の韓国は、台湾と同様に内的植民地化の時代でもあった。

植民地国であった日本、被植民地国であった台湾や韓国（朝鮮）の相互の戦後の関係は、政治や経済の領域における支配と従属という関係ではなく、日本は両国に対し、かつての植民地支配意識＝植民地主義を依然として精算しておらず、また、韓国と台湾にしても内的植民地化への歯止めを充分にかけられないでいるのではないか。

繰り返しなるが、実際に多くの日本人が台湾は「親日感情」が強い国だと言うとき、それは自らの植民地主義の告白であり、台湾人が植民地支配を肯定的に回顧し、「良き時代」と語るとき、それは自らの内的植民地化への無自覚の表明でもあろう。

---

28) 台湾と同じく日本の植民地支配下に置かれた朝鮮では、例えば「日本精神」的な用語は存在しない。しかし、朴政権時代に常に日本の経済成長を手本に据えることで日本型近代化への無条件の受容が説かれた。その意味で韓国において日本の経済成長ぶりを意識した「克日」がスローガンとして頻繁に登場するが、これはその文脈で捉えるべきであろう。また、これに関連して宮本正明は「植民地と『文化』」（『季刊現代史』第10号、2005年）において、朝鮮植民地期に導入された抑圧的な近代の諸要素が解放後にも引き継がれたとして「植民地性」と「近代性」の双方から批判的に把握する「植民地近代」（植民地近代性でなく一報告者）の枠組みについては、その原型的発想を1970年代に見出すことができるようにおもわれる。」（208頁）とし、植民地支配肯定論の克服を阻む「内的根拠」「内的精神」の問題性を指摘している。

29) 「文化統治」とは原敬内閣による当該期日本の疑似民主改革としての植民地改革あるいは植民地近代化であった。この視点から植民地近代化をめぐる原内閣と朝鮮植民地官僚のせめぎ合いを論じたものに、李炯植「『文化統治』初期における朝鮮総督府官僚の統治構想」（『史学雑誌』第115編・第4号、2006年4月）がある。

私たちが希求するものが、自由・自治・自立を基本原理とする市民社会であるとすれば、先ず持って既存の近代化論への盲目的追従ではなく、その歴史の実体への批判精神である。私たちが植民地問題に拘り続けるのは、こうした悪しき近代化を越える論理を紡ぎ出すことであり、その作業を通して、私たちの自身の精神や国家社会に内在する植民地主義を解体することなのである。その批判精神を逞しくしてこそ、我が内なる植民地主義の呪縛から解放され、文字通り脱植民地主義の論理を獲得できるのである。

そのことを植民地国の視点から言えば、旧被植民地国は、ギリス、フランス、オランダなど西洋諸列強の後退や日本の敗退を好機とし、植民地国への従属関係や協力関係を絶つことで脱植民地化あるいは脱植民地主義に到達する。国際社会においても第一次世界大戦後に表れた民族自決の国際規範の成立を踏まえ、植民地独立運動が実現されるなかで、一層具体化していく。

しかし、既に別の表現で示したように、脱植民地化の一方で、旧被植民地国家のなかには依然として植民地支配当時の社会文化システムが形を変えつつも顕在化しているケースが少なくない。例えば、植民地時代の分割統治の結果としての民族対立、エリートと民衆の経済的格差、旧宗主国への経済的従属などであり、これに加えて既述した如く、そうした植民地システムを容認する内的植民地化の課題は依然として深刻である。

この内的植民地化あるいは植民地近代性が、植民地支配の肯定的評価あるいは、「アジア解放戦争」論の支持に結果していくのである。このような内的植民地化あるいは植民地近代性が、旧植民地国である日本において、「アジア解放戦争」論の拡がりに拍車をかけることに繋がっていると言えよう。それはまた、戦争責任が依然として未決であることと、換言すれば歴史認識の不在性が、「アジア解放戦争」論の再生産の根本的な原因であることは間違いない。

### 歴史認識の共有化は可能か

ここまで筆者は、歴史学研究者としての立場や視点から日本、中国、韓国の間には存在する歴史認識の乖離の実態と、その乖離が発生する背景を、主に日本の視点から追究してみた。そのような追究の過程でも依然として残るのは、果たして歴史認識の乖離は埋められるのか、埋められるとすれば如何なる方法によってか。また、反対に埋められないとすれば、その原因は何処にあるのか、さらに考察しなければならない。

歴史認識の共有化に不可欠なことは、自己愛的な「一國史観」を越えるための「歴史和解」の認識の深まりである。歴史和解とは、傷ついた人たちの心を癒し、特に世界を平和的に再結合することである。より具体的には、アジア諸国間、特に日本・中国・韓国との間の経済相互依存関係の緊密化、非核化をめざす地域共同体構想（「アジア共同の家」）実現のために、「歴史和解」が不可欠ということである。

戦後日本の歴史和解への取り組みが、全くなされなかった訳では勿論無いが、政策化される展望は依然として見だし得ていない。事実、冷戦時代においては、日本の高度経済成長と親米保守体制下で、被害回復問題は無視され続けた。表向きにはODA（政府開発援助）が戦争賠償に代わるものとの説明が浸透し、戦争補償は進められている、という受け止め方が多くの国民意識に形成されていた。

しかし、既に多くの議論が存在するように、ODAはアジア諸国に進出した日本企業のためのインフラ整備資金として使用されるケースが圧倒的に多く、それが事実上の戦争賠償として受け取られて

いるケースは極めて希であった。その資金はかつての戦争で傷ついたアジア諸国民を救済あるいは支援するのではなく、国家経済の発展に資するという大義名分を掲げながら進出日本企業の活動のために使用されたに過ぎず、歴史和解の基礎的条件としての戦争賠償の進展という課題に応えるものではなかったのである。

そのような問題が、脱冷戦の時代において、冷戦の解消とアジア諸国における自由化民主化に即発されて、歴史和解問題が浮上してくる。冷戦時代に権威主義的な支配体制のなかで、日本の戦争責任を問う声が封殺されてきたことへの反動として、自国政府をも突き動かし、日本の戦争責任や植民地統治責任を問い直す声が出される。

しかし、現在まで表向きの「謝罪声明」が繰り返されはしているものの、アジア諸国民を納得させるだけの行動を行っていると言い難い。そうした声に対し真摯に向き合う姿勢の欠落が、一段と責任を追究する声と行動とを呼び起こしている。それどころか、靖国問題に象徴されるように、むしろ歴史問題を軽視するか、一層複雑するかの発言や行動が日本政府関係者や国民世論、さらにはメディア関係にも露見される現実にある。

その意味で言えば、冷戦終焉後、歴史認識を深める中で、過去の克服や歴史の問い直しの絶好の機会を失いつつあり、日本への不信や疑念の感情を増幅させる現実にあることは否定できない。それでは歴史和解の機会は遠のくばかりである。歴史和解が困難となれば、当然ながら東北アジア諸国民との信頼醸成も困難となるのは必至である。歴史事実を率直に認め、再び不信や疑念の感情を起さないうために、過去の克服という課題設定を積極的に行い、あらゆる場で過去の清算に全力を挙げる姿勢と実績が信頼醸成への方途である。

### 信頼醸成の方途

信頼醸成の第一の方途が歴史和解の実現にあり、その前提として歴史事実の確認と歴史認識の深化にあることは、既述の通りである。だが、より今日的な課題に即して言うならば信頼醸成のための具体的で説得的な行動提起である。

その第一は、日本・中国・韓国のいずれの国家にも、「ナショナリズム」の用語で取りあえずカテゴライズが可能な国民意識が極めて過剰な内容を伴って表出している現実はどう向き合うのか、という課題がある。日本政府の政治指導者が靖国神社を参拝してみせる行為への中国や韓国の反発を直ちに内政干渉論で反応してしまうのではなく、反発理由の背後にある歴史事実を紐解きながら再検証する作業を国家や市民が同時的に実施していくことが求められている。

中国や韓国で台頭しているナショナリズムは、それぞれの国内的理由が存在したとしても、それは議論の第一の対象とするのではなく、日本に向けられた反発や批判の深層にある日本への歴史責任を告発する行為としてナショナリズムが表出している、との受け止め方をしていくことが肝要であろう。その意味では、ナショナリズムそのものの概念規定や政治主義的な判断は、ある意味で不用である。

重要な点は、日本の立場からは戦争責任や歴史責任への問いが、ナショナリズムという中国や韓国国民の意識として表出していると捉えることである。すなわち、日本への不信と疑念の声として反日ナショナリズムあるいは嫌日ナショナリズムとも呼称されるナショナリズムの実態である。その限り、アンケート調査結果が教えているのは、そのようなナショナリズムを緩和化する冷静な対応が日本に求められていることであろう。

それでは、これらナショナリズムを克服する方途は何処にあるのか。それには何よりも過去の克服と歴史和解の前進が不可欠であるが、同時に日本の立場からも、敢えて一国史を越えた「東北アジア史」についての共通のビジョンの構築が課題となろう。

これら三国は共有している文化の確認をなすことで、重層的かつ横断的な共通の文化を基盤としつつ、独自の文化が形成されていった歴史過程に注目することである。そこから共通の文化を基盤とする相似形の文化圏にあることによる同質のアイデンティティーを獲得していくことである。

この発想の根底には、既存の対外関係が政治や経済などの力を前提とする関係を建前とする限り、そこには格差あるいは差違だけが特化され、そこから政治力学として支配・従属という関係か、あるいは侵略対防衛という対立しか生まれてこないのである。そうではなく、「文化の力」（文化力）への期待を相互に確認することである。

そこに表れた独自の文化表現や文化財を尊重し、その相違や異質性への関心を抱くと同様に、相互の国家間に存在する相似性や同質性への関心を高めていくことで、文化を媒体とする国家間の信頼醸成への方途を真剣に論ずることも重要に思われる。

勿論、このような発想には危険性をも伴う。かつて日本は植民地統治を実行する場合に、統治対象国と日本との共通性を殊更に強調することで被支配者の反発を回避したり、懐柔したりすることで、「文化の融合」を解いた歴史がある。それは、例えば朝鮮文化を抹殺することによる「文化の融合」であったことは歴史が語る通りである。その意味で過去の克服も歴史の精算も未解決である現状からして、日本が率先して文化を媒体とする新たな関係性への着目といった視点を強調しても、直ちに理解と合意を得られるものではない。

そこからしても、信頼醸成のためにも歴史和解という思い課題が、非常に重要なテーマであることが再認識される。共通の文化圏に存在することからくる親近感は、相互の人的交流の得難い礎であろう。

### 過去の取り戻しとしての平和思想

最後に、今一度歴史の「忘却」と「記憶」の問題について触れ、本報告の纏めとしておきたい。

本学術大会のテーマ「戦争の記憶と治癒としての平和思想」に関連しつつ、以上の報告者の論点を整理すれば以下のようなになるであろう。すなわち、平和思想とは、過去を隠蔽しようとする国家と過去を忘却しようとする国民とを同時的に「告発」することを通じて、歴史の〈取り戻し〉と歴史認識の共有をもとめるための智恵と位置づけたい。

そこでは、侵略の歴史事実を相対化し、侵略戦争を単なる「過去の出来事」に追いやることで「現在としての過去」という歴史を捉える重要な視点を完全に抹消しようとする試みには、異議を唱え続けなくてはならないのである。「過去の出来事」という場合、それは侵略戦争という、あくまで日本国家にとって都合の悪い歴史事実のみが選定されて忘却の対象とされたことは、極めて悪質な歴史解釈である。

そうした意図された歴史の忘却の進行に、被侵略国家の人々は益々不信感を募らせるばかりである。なぜ、広島・長崎への原爆投下、シベリア抑留などが強く記憶され、バターン死の行進、南京虐殺事件、シンガポール虐殺事件、マニラ掠奪事件、ベトナム一九四五年の飢饉などが忘却されるのか、という問題である。忘却と記憶によって歴史事実が都合よく再形成されていく事態こそ極めて憂慮すべきである。

記憶と忘却の恣意的な操作のなかでは、歴史事実の確認と未来に向けた歴史認識の深まりは期待できない。侵略の歴史事実と加害の歴史事実を「心に刻む」(Erinnerung) ことによって、より社会的に加害の主体と被害の主体を明確にしていく作業を怠ってはならないのである。戦争責任問題が議論される場合、短絡的な加害論や被害論あるいは敵・味方論の議論に収斂させてしまうのではなく、まずどのようにしたら「現在としての過去」と、自分とを切り結ぶことが可能なのか、そしてどうすれば歴史の主体者としての自己を獲得するかという課題が設定されるべきであろう。

この課題設定が深刻かつ真剣に議論されてこなかったがゆえに、歴史の暗部を隠蔽し、過去の〈書き換え〉を強引に要求する国家の歴史の統制に、有効な対応ができなかったのではないか。同時に戦後の平和主義や民主主義の内実を深く問うことなしに、利益誘導型・利益第一主義的な「前向き課題」への無条件の礼賛のなかで、無意識的にせよ、過去の忘却に手を貸してきたのではないのか。

今日、アジア太平洋戦争であった歴史の事実は十分に論証されもしてきた。戦後日本人の戦争観や歴史解釈にしても、大方が日本の侵略戦争の歴史事実を真剣に学びとろうとしている。また、侵略戦争を告発し続けることで過去を徹底して批判し、そのことによって「過去を克服」し、同時に侵略戦争を引き起こした戦前期社会と多分に連続性を孕む戦後社会をも総体として批判することで、あるべき理想社会の構築を実現しようとする運動や思想が展開もされ、深められもしている。

それこそが「現在としての過去」を正面から正しく見据えることである。その点で「過去」を単に時間系列的な「出来事」として片づけてしまうのは、決して許されるものでない。それと同時に明らかに歴史事実の歪曲・曲解・隠蔽によって、ある政治的目的のために歴史を捏造する事は最も卑劣な行為である。いわゆる「米英同罪史観」、「自衛戦争史観」、「アジア解放戦争史観」、「殉国史観」、「英霊史観」などの”歴史観”が、これに該当しよう。

これらの歴史観に共通する事は、何れも他の人々によって行われた犯罪によって、別の人々の背負う罪が相対的に軽減されるとする認識に立っていることである。これこそ明らかに歴史責任を放棄する考え方であり、歴史の事実を真正面から見据えようとしないうる無責任な姿勢である。これでは歴史のなかで生きる人々との間で、あるべき歴史認識の共有と理解により「平和的共存関係」を創造するという平和の思想は、到底生まれようがない。

そのような課題を念頭に据えながら、私は現代史研究者の一人として、とりわけアジア太平洋戦争とは一体どのような時代であり、どのような戦争であったのか、そこでは戦争に至るまで、これを受容していく侵略思想がどのような段階と思想的な変遷を経つつ、どのような思想家たちによって創出されていったのか、また、戦争に至る国内の政治動向、なかでも天皇周辺や軍部の動向はどのようなものであったか、を追い続けてきた。

それと同時に戦争という政治状況のなかに、これに関わらずにいられなかった人々、戦争による抑圧の体系のなかで人々がどのような運命を辿ることになったかを活写していくことが、今日における新たな「戦前」の始まり状況との関連からも不可欠に思われる。

歴史の〈取り戻し〉のための、もう一つの方法は平和思想を基底に据えた平和の創造である。戦争は国家によって選択され、発動される。そして、その戦争の記録と記憶は国家によって管理されようとする。これを打破するのは、個人によって創造され、推進される平和の思想である。平和思想は、あくまで個人が望む自由・自治・自立の思想を、その特色とする。

それ故、ここで言う平和思想とは戦争の記憶を蘇らせ、戦争による被害意識(トラウマ)を治癒し、戦争を脅威と暴力の頂点と位置づけ、戦争を不定する論理をも用意する。戦争と平和の対極的関

係を同時に据え、人類史・世界史のなかに戦争を否定する積極的平和思想を創造していくためには、21世紀を生きる私たちには、新たな平和思想の創造が不可欠である。それが今日本を含めた思想史学会にも求められていることを、あらためて確認しておきたい。

**\* 額綱厚（こうけつ・あつし）略歴**

1951年生まれ。日本国立一橋大学大学院社会学研究科修了。日本近現代史、アジア現代政治軍事論専攻。山口大学人文学部教授兼独立大学東アジア研究科教授。山口大学研究特任教授。政治学博士。中国・遼寧師範大学客員教授、韓国平和統一研究所海外研究員など勤める。主著に、『日本海軍の終戦工作』（1996年、中央公論社）、『侵略戦争』（1999年、筑摩書房、台湾と韓国でも出版）、『近代日本政軍関係史の研究』（2005年、岩波書店）、『文民統制』（2005年、岩波書店）、『監視社会の未来』（2007年、小学館）、『부활하는 일본의 군국주의』（2007年、제이앤씨, 韓国）などがある。



# 일본의 군사대국화와 역사왜곡

김 호 섭 / 중앙대학교 교수

- .....
1. 서론 : 문제의 제기
  2. 역사인식과 군사대국화 가능성
  3. 세가지 국방론
  4. 일본의 군사대국화 전망



# 일본의 군사대국화와 역사왜곡

김호섭(중앙대)

## I. 서론 : 문제의 제기

일본이 군사대국으로 발전할 것인가에 대해서 대체로 두가지 견해가 있다. 하나는 일본이 군사대국으로 발전하고 있다는 견해이며, 두 번째 견해는 일본은 군사대국으로 발전하지 않을 것이라는 견해이다. 군사대국이 어떤 국가를 지칭하는지에 관해서 정치학에서 명확하게 정의된 바는 없으나, '자국 방위에 필요한 정도를 넘어서 다른 나라에 위협을 줄 정도로 강대한 군사력을 보유하고 있으며, 또한 그 군사력을 이용하여 다른 나라에 대해서 침략이나 위협을 가할 의사가 있는 국가'라고 정의할 수 있다.

가까운 장래에 일본이 군사대국이 되어 대외적으로 군사적 팽창노선을 채택할 것인가를 판단하기 위해서는 보유 군사력과 국가의사라는 두 측면을 고려해야 한다. 즉, 보유 군사력이 자국 방위에 필요한 정도를 넘어서 다른 나라에 위협을 줄 정도인가에 대한 판단과 함께, 군사력을 다른 나라에 대해서 위협과 침략을 목적으로 사용하려는 국가의사가 있는가에 대한 판단이 필요하다. 물론 일본 측은 현재 보유하거나 앞으로 보유할 군사력(방위력)이 자국 방위에 필요한 정도를 넘어서지 않으며, 또한 군사력을 다른 국가에 위협이나 침략을 목적으로 사용할 국가 의사가 전혀 없다고 주장하고 있다. 예를 들어, 군대 보유를 금지하고, 무력 행사를 국제적 분쟁해결 수단으로서 포기하도록 한 헌법 9조 조항을 지적하며 군사력이 방위를 위한 범위를 벗어나지 않으며, 무력행사를 국가간 분쟁 해결 수단으로 사용할 국가의사가 없다고 주장한다. 또한, 일본측은 방위성 및 자위대의 문민통제(시빌리안 콘트롤)가 확립되었으며, 핵무기 불보유, 불반입, 불생산의 비핵 3원칙을 견지하며, 방위비 GNP 1% 한계가 계속 지켜지고 있다고 주장한다. 무엇보다도 1945년 이래 60여 년간 일본의 국제관계 역사에서 국익을 위해서 군사력을 한번도 사용한 사실이 없다는 점을 강조하며, 일본은 지난 60여 년간 평화국가로서 세계 평화를 위해서 노력했다고 주장한다.

그러나 일본 군국주의에 의해서 침략을 받았으며, 인접국가이기 때문에 일본 방위력으로부터 위협감을 느끼지 않는다고 할 수 없는 한국으로서는 일본이 군사대국으로 발전하지 않을 것이라는 확신이 없는 것도 사실이다. 자국 방위에 필요한 군사력의 범위가 어디까지이며, 일본 군사력이 그 범위 내에 있는가에 대한 판단은 군사 및 안보 전문가라고 해도 판단하기 어렵기 때문이다. 더욱이 침략적 국가의사가 있는가 없는가 하는 판단을 자신있게 내리기는 거의 불가능하다.

자위적 군사력의 범위 판단과 침략의사 유무의 판단은 사실상 어렵기 때문에 일본이 군사대국으로 발전하지 않을 것이라는 견해가 성립되려면 그러한 일본측 주장에 대해서 한국민이 "믿어야" 성립될 것이다. 한국민이 믿기 위해서는 먼저 한일 간에 신뢰구축 및 신뢰회복이 필요하다. 일본 우익인사들의 침략행위 옹호발언이 한일간에 신뢰 형성에 결정적으로 부정적인 영향을 미치는 것은 그러한 발언이 일본을 믿고자 하는 신뢰감을 극도로 훼손시키는 행위이기 때문이다.

최근 일본에서 정치적 문제가 된 다모카미 (田母神俊雄) 항공자위대 막료장이 과거 침략행위를 전면적으로 긍정하는 내용의 논문을 발표한 것은 그러한 내용이 일본 국내에서 어떤 정치적 이해상관이 있는지 모르겠으나, 한국민들의 대일 불신감을 다시 한번 확인시키는 행위인 것은 틀림없다. 다행스럽게도 우익 정치인이라고 알려진 아소(麻生太郎) 수상은 문제된 논문이 공개된 당일 막료장을 해임했다. 또한 많은 일본 지식인들이 막료장으로서의 있을 수 없는 역사인식이라고 비판한 것은 일본 사회의 지적 건강성을 그나마 믿게 한다.<sup>1)</sup>

이글에서는 일본은 잠재적으로 군사대국이 될 국력과 기술을 보유하고 있으나, 현실 국제정치에서 인접한 국가를 군사적으로 침략할 의도가 있는 군사대국이 될 가능성은 거의 없으며, 군사력을 이용하여 인접국에 대해서 영향력을 행사할 가능성도 일본이 민주주의 국가체제를 유지하며, 미일관계를 중시하는 상황 하에서는 매우 낮다고 평가한다. 그러나, 일본이 군사대국으로 발전할 가능성에 대한 우려를 인접국가 한국이 갖고 있는 것도 사실이기 때문에 그러한 우려를 불식시키고, 한일간에 신뢰를 회복하고자 한다면 한일 근대 역사에 있어서 부정적인 경험이 있는 한국민을 자극하는 일본 우익 인사들의 발언과 행동은 억제되어야 한다고 주장한다.

## 2. 역사인식과 군사대국화 가능성

일본이 군사대국으로 발전하고 있다는 견해는 다음과 같은 일본의 움직임을 군사대국화 하려는 의도로 보고 있다. 첫째, 일본의 자위대가 해외에서 활동하는 것을 우려하고 있다. 1992년 일본이 캄보디아의 국제연합평화유지활동(PKO)에 자위대를 파견한 이래, 2002년 테러와의 전쟁 수행을 위해서 육상 자위대가 이라크에 파병되었다. 2008년 현재 테러와의 전쟁 수행을 위해서 해상자위대 함정이 인도양에서 미군과 영국 해군함정에 유류를 보급하고 있다.

일본의 방위와 직접적 관련이 없는 미국이 수행하는 전쟁에 개입하여 자위대를 해외파병하여 사실상 집단적 자위권이 행사되고 있다. 세계평화와 안전보장을 위해서 군사적 수단에는 의존하지 않으며, 경제적 수단에 한정시켰던 일본 외교정책노선에 큰 변화이다. 북한 김정일 체제가 불안정해져서 한반도 전체상황에 유사사태가 발생할 경우 주일 미군이 한반도에 개입하게 되는 경우 일본 자위대가 한반도 영역에 군사적 행동을 취할 경우도 상정하여야 하는 우리로서는 대비가 필요할 것이다.

둘째, 일본은 막대한 규모, 특히 80년대 후반부터 매년 거의 1,000억달러에 달하는 무역흑자를 배경으로 하여 경제력을 향상시켰으며, 80년대 후반부터는 세계 GNP 총액의 10% 이상을 생산하는 GDP 규모 기준으로 세계2위 경제대국이 되었다. 경제력은 군사력으로 쉽게 전환될 수 있으며, 또한 군사력 증강을 위해서 직접 및 간접 자원을 제공하며, 특히 일본이 가지고 있는 높은 수준의 기술력까지 생각한다면 일본의 군사력은 매우 막강하기 때문에, 일본이 결단만 하면 군사대국이 될 수 있으며, 일본이 군사대국이 되면 한반도가 다시 한번 피해자로 될 수 있다는 우려가 있다. 이러한 우려는 일본에 대한 전면적 불신감에 기초하고 있다.

셋째, 최근에는 제기되는 국제공헌을 하기 위해서 개헌을 하여야 한다는 주장을 우려한다. 개헌 움직임을 일본의 군사대국화 경향에 관련시키고 있다. 일본내 헌법개정 논의는 ‘전쟁이나 무력행사를 영구히 포기하며, ‘육.해.공군의 전력을 보지하지 않으며,’ ‘교전권은 인정하지 않는다’는 헌법 제9조의 개정문제가 핵심을 이루고 있다. 지금까지 개헌이 필요하다는 주장의 주된 논점이었던 ‘일본 방위

1) 北岡伸一, “トッパ”の条件欠如を露呈 『朝日新聞』(2008년11월13일).

를 위한 자위력의 합헌화'라는 논점은 자위대가 합헌이라고 공산당까지 현실 정치에서 인정하게 되어 거의 해결되었다. 냉전이 종식되고 소련의 위협이 없어진 후, 일본의 '국제공헌' 필요성에 대응해서 자위대의 해외 파병이 가능하도록 하자는 논점이 개헌론의 전면에 나오게 되었다. 이 논점도 헌법 9조 조항에 의해서 집단적 자위권의 보유 및 행사 가능성에 관련된 해석 문제가 중심에 있는 것은 마찬가지이다.

넷째, 일본의 국가의사라는 측면에서 과거 군국주의에 대한 반성이 충분하지 않기 때문에 미래에 일본이 군국주의로 재차 발전할 수 있다고 우려하고 있다. 군국주의적 제국주의 역사를 반성하지 않고 오히려 침력이 정당한 국가 권력의 행사라고 일본인들이 인식한다면, 앞으로도 인접국가에게 재차 침략적 행동을 할 수 있다고 정책결정자들이 다시 판단할 수 있을 것이기 때문이다. 19세기 말 이래 아시아 태평양 지역에서 팽창과 침략이 목표였던 일본 군국주의로부터 많은 피해를 입었던 한국 입장에서는 일본이 충분하게 역사를 청산하지 않았다고 본다. 일본에 대한 불신감이 잔존하기 때문에 과거 침략역사가 잘못되지 않았으며, 더욱이 침략전쟁이 아시아 민족을 해방시킨 '정의로운' 전쟁이라고 주장하는 정치세력이 일본 정치를 다시 주도하게 된다면 일본은 군사대국이 되어 침략국가가 재차 될 것이 아닌가 하는 우려가 있다. 역사반성이 충분하지 않기 때문에 일본은 다시 군국주의의 길을 선택할 국가 의지가 남아 있을 것으로 본다.

한국이 과거 역사를 청산하라고 일본에 대해서 요구하는 것은 미래에 일본이 침략적 군사대국이 되지 않겠다는 결의를 과거청산이라는 행위를 통해서 아시아 국가들에게 천명하라는 요구다. 한국측의 주장은, 과거를 잘못되었다고 반성해야 미래에는 그러한 잘못된 국가행위를 반복하지 않을 것이라고 더욱 신뢰할 수 있다는 것이다.

군국주의 과거 청산이라는 관점에서 다음과 같은 일본 보수우익들의 주장은 한국민의 입장에서는 받아들이기 어렵다. 즉, 태평양 전쟁은 자위전쟁이었으며, 아시아 피압박민족의 해방을 위한 전쟁이었다는 주장이다. 보수 우익들에 의하면 태평양 전쟁은 다양한 측면을 가지고 있으며, 그 전쟁을 침략전쟁이며 잘못된 전쟁이라고 주장하는 것은 '자학사관'이며, 일본의 어두운 역사를 강조하는 사관이라는 것이다. 일본의 청소년에게 자국의 밝은 역사를 가르쳐야 하며, 어두운 역사는 가르칠 필요가 없다고 주장한다.

또한 일본의 조선에 대한 식민지 지배는 조선을 수탈한 것이 아니며, 근대화에 도움을 주었다는 식민지근대화론을 받아들이기 어렵다. 일본은 '식민지 시절 조선에게 학교를 세우고, 근대화의 기초로서 인구조사, 토지조사, 관개, 농업개량 등을 실시하였으며, 사회간접 자본을 건설하여' 근대화에 도움을 주었다고 주장한다. 한일합방의 정당성에 관해서는, 1910년 당시 한일합방을 찬성한 조선인도 있었으며, 한일합방은 미국을 위시하여 영국, 프랑스, 이태리, 러시아 등 당시 강대국들이 승인한 국제조약으로 정당하고 합법적이었다고 주장한다. 식민지 지배에 의해서 조선이 수탈당하였으며, 조선 민족이 '다대한 고통과 피해'를 입었기 때문에 일본은 사죄하여야 한다는 '사죄사관'은 극복되어야 한다고 주장한다.

일본 우익이 편찬한 역사교과서는 강제연행, 일본어 강요, 창씨개명 등은 잘못 알려졌거나, 날조되었다고 주장한다. '새로운 역사를 만드는 모임'(새역모)가 역사교과서에서 가장 적극적으로 삭제하고자 하는 것은 종군위안부에 관한 사실이다. 즉, '새역모'에 의하면 종군위안부에 관한 기술은 역사적 근거가 없는 것이고, 종군위안부라는 것은 존재하지도 않았던 것으로서, 이는 일본 국민을 정신적으로 주눅들게 하고, 일본인으로서의 자각과 기개를 짓밟고, 일본이라는 국가를 정신적으로 해체하기 위한 국제적 음모라고 주장한다. 또한 1937년12월 난징(南京)대학살은 과장되었으며 조작된 영터리

라고 주장하며, 당시 난징의 중국인 시체는 학살당한 민간인이 아니라 전투에서 죽은 군인이라고 주장한다. 그러나, 많은 역사적 자료와 참전한 일본 병사들과 당시를 목격한 외국인들의 증언이 나타나면서 학살부정론이 사실상 허구라는 것이 밝혀진 바 있다.

우익 역사가들이 중학교 역사교과서에까지 황국사관을 주입시키려고 공공연하게 행동하는 것은 보수화되고 있는 일본 정치의 전반적인 분위기도 작용하고 있다. 전전의 군국주의를 비판하는 진보적 역사관을 정치적으로 대표하던 사회당이 1990년대 후반 이후 몰락했으며, 전쟁과 패전의 경험이 없는 비교적 젊은 세대가 새로운 정치세력으로 등장하고 있다. 이들 새로운 보수세력은 아시아 국가들을 침략했다는 속죄의식이 없다. 이들은 냉전 종식과 함께 경제대국으로서 일본의 국가지위 상승이라는 국내외적 환경변화에 대응하여 일본 국익을 새롭게 해석하며 국내 정치체제를 정비하여야 한다고 주장하고 있다.

### 3. 세가지 국방론

일본이 군사대국으로 발전할 국가의사가 있는가를 판단하기 위해서 일본의 국방정책을 분석할 필요가 있다. 왜냐하면 국가의사란 국가정책을 통해서 발현되기 때문에 군사대국으로 발전하려는 국가의사가 있다면 국방정책을 통해서 집행할 것이다. 국방정책에 관한 논의는 국가의사를 국방이라는 측면에서 어떻게 발현시키는 것이 국익에 합당한가 하는 논의이기도 하다.

일본 국내에서 1945년 제2차 세계대전 패전 이래 현재까지 자국의 안전보장을 확보하기 위해서 어떤 국가전략을 채택하여야 할 것인가에 관한 논의가 있어 왔다. 자국 안보를 확보하기 위한 일본 국방론에는 대표적으로 세가지 갈래가 있다.<sup>2)</sup> 첫째, ‘미일안보중심의 경군비’라는 보수분류의 방위론, 둘째, 우파의 ‘자주방위론’, 셋째, 좌파의 ‘비무장중립론’이다. 군사대국으로 발전하려는 국가전략에 가장 가까운 내용을 포함하고 있는 국방론은 자주방위론이며, 대체로 우익들이 제안하는 국방론이다. 우익들은 침략전쟁을 부인하고 있으며, 아시아 민족을 위한 해방전쟁이라고 주장하는 역사인식을 갖고 있어서 우익들이 일본 정치를 주도하게 되면 자주방위, 즉 미일동맹에 의존하는 일본 방위론보다는 자주적인 방위를 주장한다. 또한 미국과 국익충돌이 발생하는 경우 대립을 불사하려는 견해를 갖고 있다. 여기에서 역사인식과 군사대국이 연관을 가지게 된다.

보수분류의 방위론은 전후 일본정부가 실제로 채택하여 온 정책으로, 미일안보체제와 자위력을 두 개의 축으로 하여 일본의 안전보장을 확보하려는 방위정책이다. 이 정책은 군대보유를 금지하며 전쟁을 포기한 현행 헌법의 제한 내에서 ‘경제우선 및 경군비’노선을 채택하였다. 보수 분류의 방위론은 좌파의 비무장론과 우파의 자주방위론의 중간에 서서 극단에 치우치지 않고 균형을 취하면서 점진적으로 방위력을 강화해 온 정책이다. 전후 일본 정부가 경제성장을 우선시 했던 국가전략 속에서 보수분류의 방위론을 평가한다면, 일본의 국가자원을 국방부문에 투입하기 보다는 경제성장에 투입할 수 있도록 배경이 된 방위전략이라고 할 수 있다. 즉, 보수분류의 방위론은 미일안보체제를 이용하여 미국으로 하여금 일본의 전반적인 방위를 책임지도록 하였기 때문에 일본은 국가자원을 방위비에 투입해야 하는 부담을 경감할 수 있었다. 일본이 1950년대 이래 고도성장을 달성하여 경제대국이 된 배경도 이러한 방위정책이 중요한 국가전략으로 매우 성공적으로 수행되었기 때문이라고 볼 수 있다.

미일안보체제와 경군비 중심의 방위정책에 대해서 냉전 종결 이후 다음과 같은 비판이 제기되었다.

2) 室山義正, 『日美安保体制(上)』(東京: 有斐閣, 1992), 25--36.

첫째, 보수본류의 방위정책 즉 경제를 우선하고 경제성장에 부담이 될 수 있는 군사비를 가능한 적게 지출하자는 정책은 일본의 국력이 빈약하거나 여전히 경제성장을 위해서 국가자원의 동원이 필요한 시기의 정책으로는 적절하였다. 그러나 일본 국력이 상승하여 세계 전체 GNP의 10% 이상을 차지하는 경제력을 갖는 국가가 되었으며, 세계 여러 지역에서 주로 경제적 이익이지만 일본의 국익을 보호하여야 할 필요성이 발생한 일본에게는 더이상 걸맞는 정책이 아니라는 것이다. 일본의 번영은 세계 평화가 유지되는 것을 전제로 하기 때문에, 세계 평화가 교란됐거나 혹은 교란될 가능성이 큰 경우에는 일본도 세계적 차원의 안전보장을 위해서 일정 부분 역할하는 것이 이제는 자국의 국익을 보호하는 것이 되었다는 것이다. 즉 일본도 안전보장의 확보라는 국제적 공공재를 제공하는데 부담을 제공해야 하며, 이를 위해서 보수본류의 방위론은 국제적 역할이 가능한 방향으로 수정돼야 한다는 것이다.

둘째, 군사 외교정책의 자주성의 확보라는 관점에서 보수 본류의 방위론이 비판받기도 한다. 즉 미 일안보체제가 일본의 전반적인 방위를 책임지는 구조 하에서는 일본은 미국의 군사 외교전략의 틀 속에서 행동할 수밖에 없으며, 미국의 군사 외교 노선을 계속 지지할 수 밖에 없다는 것이다. 냉전시기에는 대미협조관계를 잘 형성하기 위한 외교활동이 일본의 외교 활동 대부분을 차지했다. 그러나, 미 일안보의 목표였던 소련위협이 사라지고 공산주의 위협으로부터 방위 필요성이 없어진 이후, 미일간에 군사외교 노선의 우선순위가 냉전시기와 같이 언제나 같다고는 상정할 수는 없다는 것이다. 미일 간 상이한 우선순위에 대비하는 외교정책을 실시하기 위해서는 자주성의 확보가 필요하다는 것이다. 이러한 비판은 보수본류에 대한 일본 우파 진영에서 지적하는 비판이라고 할 수 있으며, 노무현 정권 시기 제기된 자주외교론과 맥락이 같다고 할 수 있다.

셋째, 일본의 방위‘무임승차’론을 그 자체에 내포하고 있다고 비판받는다. 즉 일본 경제력이 빈약하고 미국 경제력이 압도적이었던 시기에는, 방위면에서 일본이 미국에 ‘무임승차’ 할 수 있었던 구조가 미일안보체제라는 것이다. 그러나, 이러한 논리는 미국의 국력이 상대적으로 저하되고 일본이 세계 제2의 경제대국이 된 이후에는 일본은 미국에 더이상 무임승차할 수 없다는 논의에 연결된다. 일본의 방위력 강화, 대미협력 확대는 군사적인 무임승차구조를 시정한다기 보다는, 지금까지의 무임승차에 대한 보상, 혹은 ‘빚갚음’이 되었다고 한다.

냉전종결 이후 보수본류의 방위론을 일본의 방위정책으로 계속 채택하려 한다면, 미국의 대일비판 즉, 미일안보 덕택으로 경제대국이 되었음에도 불구하고 ‘응분의 방위부담’을 지지않고 있다는 비판을 받아들여야 하며,<sup>3)</sup> 미국의 대일부담 증대요구는 지속될 것이다.

우파가 제기하는 자주방위론의 입장은, 일본은 완전한 독립주권국가에 걸맞는 군비를 가지고 자주 외교를 행하여야 한다는 주장이다. 자주방위론 입장에서 본다면, 보수본류의 방위정책은 주권을 포기하고 미국에 종속하는 것이며, 동 정책이 가능할 수 있었던 이유는 戰力을 포기한 평화 헌법과 미국에 의존하는 ‘미일안보체제’가 있기 때문이라는 것이다. 우파들은 미일안보체제의 본질은 일본이 ‘군사 외교권’을 포기한 것으로, 군사 외교면에서 자주권이 없다는 것은 미일동맹이 평등한 파트너쉽이 아니며, 미국에 종속되었다고 주장한다. 우파의 생각에 따르면 자주적인 외교를 시행하기 위해서는 재군비가 필요하며, 이를 위해서는 군사력 보유를 인정하지 않는 헌법도 개정하여야 한다고 주장한다.

자주방위론도 전후 일본이 미국에 의해서 안전보장 측면에서 ‘무임승차’하여 왔다는 기본인식에서 출발하고 있다. 일본은 미국의 보호덕분에 경제대국이 되었으나, 이것으로서는 진정한 독립국이라 말할 수 없으며, 일본의 국제적 지위, 경제적 실력에 걸맞는 군비를 가지고 자주적 외교를 추진할 필

3) 로버트.제.릭, “日本の外交政策: 經濟重視戰略には限界,” 『日本經濟新聞』(1994/1/31).

요가 있다는 주장이다.

자주국방론에는 다음과 같은 비판이 제기된다. 첫째, 일본이 군사적으로 자주외교노선을 택할 경우, 세계 평화에 공헌하기 보다는 역행하는 것으로 되어서 얻는 것보다 잃는 것이 많다. 자주국방론은 미국으로부터 독자적인 국방노선을 취하라고 주장하지만, 만약 미국국익과 배치되는 자주국방노선을 일본이 택하게 되면 대미관계가 악화될 것으로 일본 국익에 배치되는 외교노선이다. 또한 주변 제국로부터 지속적으로 의심받고 있는 일본의 국방노선이 실제적인 위협으로 아시아 국가로부터 간주될 것이다.<sup>4)</sup>

둘째, 개별국가 단위의 자주방위론은 자유주의 국가진영 처 공산국가 진영간 갈등이 기본구조였던 냉전하에서는 의미가 없었다. 또한 탈냉전시기에 있어서도 국경선을 초월하여 경제활동이 왕성하게 이루어지고 있으며, 기업과 개인의 활동이 국가간 국경을 점점더 무의미하게 할 것으로 예측되기 때문에 개별국가 단위의 자주방위론은 의미가 없다. 즉, 자주방위론은 근대적인 개념 하의 국가방위론으로서, 탈근대 시기의 국가방위론으로는 유용하지 않다는 것이다.

셋째, 자주방위론의 주장에 의하면, 자주방위를 위해서 군사력 증강이 필요하다고 하나, 일본이 자주외교를 할 수 없는 것은 군사력이 부족하기 때문이 아니라고 지적한다. 극동지역에서 일본의 GNP 1%라는 군사비는 그 군사장비의 질과 기술수준까지 고려한다면, 다른 국가에 비할 수 없는 규모로서 일본은 이미 태평양지역에 있어서는 '군사대국'이 되었다. 이러한 군사력을 자주적으로 사용할 수 없는 것은 외교정책상의 문제이므로, 군사력 증강과는 큰 관계가 없다는 것이다.

일본의 국방론으로서 세번째 대표적 방위론으로는 좌파가 주장하는 비무장중립론이 있다. 일본은 군사력을 보유하면 안되며, 미일안보조약을 파기하여 중립주의를 통해서 안전보장을 확보하여야 하며 이것이 일본의 헌법정신에 합당하다는 견해이다. 비무장중립론의 입장에 선다면, 보수본류의 방위정책은 평화헌법을 무시하고, 미제국주의의 앞잡이가 되어 미국에 종속되어 아시아 침략의 선봉에 서는 것이며, 본질적으로 반인민적인 것이다. 일본의 진정한 안전보장을 위해서는 미일안보와 자위대는 어떠한 공헌도 하지 않을 뿐 아니라, 오히려 일본을 전쟁에 끌어넣을 위험을 증대시킨다는 것이다. 즉, 미일안조체제에 의해서 일본이 미국의 앞잡이가 되어, 미국이 야기한 전쟁에 일본이 끌려들어가는 체제이므로 일본의 안전보장에 부정적인 요소라고 본다.

비무장중립론에 다음과 같은 비판이 제기될 수 있다. 첫째, 냉전시기 현실적으로미일 안보체제에 의해서 일본이 미국의 직접적인 앞잡이가 된 경우는 없다. 일본이 미국의 앞잡이가 되어 공동으로 대외전쟁에 출병한 경우가 없으며, 한국전쟁, 베트남전쟁의 양 전쟁에도 이러한 사태는 벌어지지 않았다.

둘째로, 전쟁에 끌려들어간다는 견해는 전면(핵)전쟁을 상정하는 것 이외에는 없을 것이며, 반대로 전면전쟁의 경우에는 미일안보체제의 유무에 관계없이 일본이 자유주의 진영의 지도적 국가의 하나인 이상 중립적 입장에 설 수 없으며, 또한 전쟁의 직접적 영향을 받지 않을 수 없다. 미국 중심의 집단안보체제에 의해서 움직일 수 밖에 없는 것을 '종속'이라고 부른다면, 동서 냉전구조라는 것은 다른 대부분의 국가가 소련과 미국의 세계전략에 '종속'되는 것을 의미한다. '종속'이 행동의 자유가 부분적으로 제약되는 것이라는 의미라면 냉전하에서는 당연하며, 일본만의 특징이 아니다.

세째, 비무장중립론의 근본적인 결함은, 일본이 침략받는 경우에는 다른 나라 혹은 국제연합이 당연히 침략을 배제하여 줄 것을 가정하고 있으면서, 다른 나라가 침략받을 경우에는 일본은 아무 일도 하지 않는 것을 당연하게 상정하고 있다는 점이다. 침략으로부터 국가를 방위하기 위해서는 공동방위 체제에 스스로 참가하여 상호방위하든가, 혹은 스스로 자기책임으로 국방을 맡는 것 이외에는 방법이

4) 衛藤瀧吉, 山本吉宣, 『綜合安保と未来の選択』 (東京: 講談社, 1993), 594-606.

없다. 어떠한 경우에도 비무장중립으로써는 목적을 달성할 수 없다.

비무장 중립론적인 방위론은 국제정치에서 일본의 역할확대에 가장 유보적인 견해를 표현하나, 국제사회에서 일본의 지위가 향상되는 것에 맞추어서 이러한 견해의 현실성은 소멸되어 가고 있다. 냉전구조 붕괴이후, 특히 걸프 전쟁이후 일본은 적극적으로 국제사회의 안전보장, 질서유지에 공헌할 필요성을 스스로 인식하고 있다. 여기에서 비무장론은 일본의 공헌은 군사면에서 보다는 비군사분야 및 경제분야에서 이루어져야 한다는 논의를 전개한다. 이러한 비군사, 경제분야에서의 공헌이라고 생각하는 자체가 미일안보의 간접공헌체제의 확대변형에 불과하다고 볼 수 있다.

#### 4. 일본의 군사대국화 전망

일본이 군사대국으로 발전하려면 위에서 분석한 세가지 종류의 방위론 중에서 현재 자민당 정부가 시행하고 있는 '미일동맹 중심의 경군비'라는 국가전략에서부터 우익의 국가전략인 '자주방위론'으로 전환해야 할 것이다. 이러한 방위론의 전환은 방위정책뿐만 아니라, 일본의 근본적 국가발전 전략의 전환이 전제되어야 할 것이다. 일본의 근본적 국가전략의 전환은 우선 미일관계가 파탄 및 일본의 국내의 정치적 리더십을 우익세력이 장악해야 할 것이다. 미국과 대립적 관계까지 감수해야 하는 국가 전략의 전환이 발생하기 위해서는 일본 국내의 정치체제가 민주정치에서 과격한 우익세력에 의한 정치 혹은 군부세력의 재등장이 먼저 이루어져야 할 것이다. 또한 일본이 대외 팽창적 국가전략을 시행하고 주변국가와 국익이 대립되면 군사적 수단을 통해서 주변국가에게 굴복하도록 하는 상황을 상정할 수 있다. 이러한 상황이 실제로 발생하기에는 일본이 민주정치를 유지하는 한, 또한 미일동맹을 유지하는 한 상상하기 어렵다.

일본의 군사대국화를 판단하는 중요한 요소들은 첫째, 동맹조약을 맺고 있으며 세계 경제 및 세계 정치에서 절대우위를 향유하고 있는 미국과의 관계가 어떠한가? 둘째, 방위정책을 결정하고 집행할 수 있는 국내 정치적 상황이 군부 및 우익세력이 장악할 것인가이다.

일본은 대외의존적 경제체제를 가지고 있기 때문에, 경제체제의 안전보장에 대한 방위정책으로 綜合安保政策(Comprehensive Security Policy)를 수립하였다. 동 정책의 주요 내용은 군사적 수단을 포함하여, 국가가 가지고 있는 모든 능력, 즉 경제력, 문화, 기술 등까지 국가 안보를 확보하기 위해서 사용하여야 한다는 것이다. 또한 경제적 안보에 변수가 될 수 있는 해외로부터 공급되는 자원에 대한 의존을 가능한 한 감소시키며, 경제적 자원의 안정적 확보를 위해서 해상 공급통로에 대한 방위의 필요성이 제기되었다.

냉전시기 둘째 요소를 구성하는 내용으로서는 미일안보조약을 기본축으로 하는 미일안보체제의 존속과 미국의 핵우산에 의한 핵위협으로부터의 보호가 될 것이다. 일본이 냉전시기 방위정책의 핵심으로 여겼던 專守防衛정책이란, 핵에 의한 침략을 포함한 전면전쟁은 미일 안보체제에 의존하여 격퇴시키고, 재래식 무력에 의한 한정적 소규모 침략은 자국의 방위능력으로 격퇴시킨다는 개념이다.

종합안보정책을 가능하게 한 국내 정치적 변수로서 방위력 확대에 관해서 사회당을 중심으로 하는 야당의 반대를 들 수 있다. 또한 군사력의 보유와 무력의 대외적 사용을 포기한 헌법, 특히 9조를 들 수 있다. 일본 방위력을 공급하는 일본의 군수산업은 국방비 삭감을 반대하며, 민족주의적 경향이 강한 정치세력은 자위대가 아닌 정식 군대를 보유하여야 한다고 주장하였다.

일본 입장에서 생각한다면, 군사대국이 될 국가의사가 있기 위해서는 군사대국화의 필요성이 있어

야 한다. 군사대국이 될 필요성을 발견하여 실제로 군사대국이 되자면, 현실적으로 국내 정치가 국가 체제를 군사대국으로 전환하는 것을 주도하여야 할 것이다. 그러나 역사적으로 보면 민주주의 체제를 유지하는 국가가 타국을 침략하기 위한 군사대국으로 된 경우는 찾아볼 수 없다.<sup>5)</sup> 일본이 민주적 정치체제를 유지하는가의 여부가 군사대국으로 국가발전 방향을 추구하는지 여부를 알 수 있는 하나의 지침이 될 수 있다.

군사대국화의 필요성 즉, 군사위협이나 침략의 필요성은 국가이익이 상충될 때 어느 국가가 다른 국가에 대해서 영향력을 강제적으로 미치기 위해서 발생한다. 냉전시기 일본은 미일안전보장체제 하에서 국제정치에 적극적으로 참여하지 않았고 미국의 보호 아래서 미국의 외교정책을 답습하여, 국내에서는 국방비 지출을 최소한으로 줄이고, 국력을 경제성장을 위한 부문에 집중하였다. 국제관계의 수립에 있어서도 해외투자 및 무역의 부문에 집중하여, 일본의 영향력은 경제부분에 의도적으로 국한시켰다. 대부분의 일본국민은 이러한 외교정책 때문에 경제성장에 성공하여 경제대국이 될 수 있었다고 평가하고 있으며, 일본 정부도 국익상충이 발생할 경우 경제적 수단을 이용하여 해결하고자 하고 있다. 러시아와의 북방영토 분쟁에 있어서 정치 군사적 수단을 통해서가 아니라 경제력 즉 많은 금액의 경제원조 및 투자제공의 거부 및 제공 약속을 이용하여 러시아에 대해서 영향력을 행사하고 있으며, 영토문제는 일본 측 주장대로 해결될 가능성이 점점 더 커지고 있다.

일반적으로, 냉전구조 붕괴 후의 국제관계에서 군사력의 필요성보다 경제력을 중심으로 외교정책을 수행할 가능성이 커지고 있다. 왜냐하면 냉전후 국제관계는 냉전시대에 비해서 질적으로 변화할 가능성이 높기 때문이다. 군사력과 이데올로기 상의 갈등이 중심이었던 냉전질서가 붕괴된 후 새로운 국제질서가 아직 형성되지는 않았으나, 적어도 군사력이 분쟁 해결의 수단으로써 강대국간에 실제 행사될 가능성은 매우 줄어든 것으로 거의 모든 국제정치학자는 예상하고 있다. 예를 들어 80년대 후반 매년 거의 500억불에 달하는 미일 무역불균형 문제를 군사적인 수단으로 해결할 수 있다고는 누구도 생각하지 않으며, 그것은 한일간 무역불균형 문제에 있어서도 같다.

이러한 문제를 군사력에 의해서 해결하려는 의도를 가지고, 일본이 국가발전 방향을 군사대국으로 결정하기 위해서는 지정학적 한계를 극복하여야 할 것이다. 일본은 지역적으로 인구와 산업시설이 매우 집중되어 있기 때문에, 러시아나 중국의 선제공격에 매우 취약하다. 군사기술의 고도화와 대량 파괴 무기의 사용 가능성이 일본의 취약성을 더욱 심화시키는 요인이다.<sup>6)</sup>

이렇게 생각한다면, 일본이 만약 군사대국화를 위해서 군사력 배양 목적으로 자원을 과도하게 사용하면, 장기적으로 그것은 일본의 국력배양에 부정적 효과를 거둘 것이다. 지금부터의 세상에서는 자위의 목적을 벗어나서 군사력 증강에 의해서 국력 증강을 하겠다는 생각은 점점 더 시대착오적인 생각이 될 것이며, 군사부문에 대한 투자는 국력의 효율적인 이용이 되지 않을 가능성이 매우 높다.

결론적으로, 일본의 영향력에 대한 우려는 군사적인 측면보다는, 경제적 측면에서 보다 현실감이 있다. 일본의 경제적 영향력 행사는 아시아 태평양 지역에 심화되고 있으며, 우리나라의 경제 및 사회에 있어서도 일본의 영향력은 심대하여 그에 대해서 현재 및 장래에도 매우 주의하여 한일 상호이익에 부합할 수 있도록 우리가 노력하여야 할 측면이 많다.

한편으로 일본의 경제적 영향력의 증대에 주의하여야 하나, 다른 한편 한국과 일본은 점점 더 경제적인 교류가 심화되어야 할 것이다. 그 교류는 물이 높은 곳에서 낮은 곳으로 흐르듯 경제력이 열세인 한국이 결코 유리한 입장에 서지 못할 것이나, 그 경제교류가 진정한 의미에서 상호의존적이며,

5) Joseph S. Nye, Jr., "Coping with Japan," *Foreign Policy* (Winter 1992-93), pp. 96--115.

6) Richard F. Ellings and Edward Olsen, "A New Pacific Profile," *Foreign Policy* (Winter 1992-93), pp. 120--30.

양국 모두에 호혜적인 결과를 낳도록 노력하며 주의를 기울여야 할 것이다.

방위정책의 변화를 발생시키는 변수로서 일본 국내정치상 변화를 들 수 있다. 국내정치의 주도세력이 자민당에서 다른 정치세력으로 변하면 새로운 정치세력이 보다 적극적인 방위정책을 채택할 가능성이 있다. 2008년 현재 일본 국내정치 상황에서 자민당 정권에 대한 국민의 지지가 약화되고 있는 것도 사실이다. 국가발전 방향을 무역과 산업의 발전이라는 경제적 측면을 강조하였으며, 방위비 부담은 되도록 경감하고자 한 보수본류의 방위정책을 실시하였던 자민당 정권이 약화되고 있다. 또한 1993년 정치개혁 정국 이래로, 헌법 개정에 대하여 강력하게 반대하고 방위력 증강에 대해서 정치적 반대세력이던 사회당이 중요한 정치적 세력으로서는 몰락하였다. 냉전종식에 의해서 국내정치상 좌우 이념대립이라는 이데올로기라는 축이 중요성을 상실하였다. 자민당이 정권을 계속 장악하고 있지만 정권을 구성하는 정치세력은 일본이 국제정치적 역할을 보다 적극적으로 수행하여야 한다고 주장하는 새로운 세대로 구성되었다. 2008년 현재 자민당이 계속해서 정권을 유지할 지 혹은 야당인 민주당에 의해서 정권교체가 이루어질지는 앞으로 일본 정치에서 매우 큰 연구대상이 될 것이다. 만약 정권교체가 이루어져서 민주당에 의한 새로운 정권이 어떤 방위정책을 수립할지는 불분명하나, 미국과 대립까지를 상정하는 국가전략 전환을 달성할 것으로 상상하기는 일본의 국제적 정치환경을 생각한다면 매우 어렵다. 또한 민주당 내의 정치적 이념 스펙트럼을 매우 넓지만 우익세력이 중심이라고 생각할 수 없다.

국내정치적으로 새로운 정치상황이 전개되더라도 일본이 취할 방위정책은 다음의 요소를 포함할 것으로 예상된다. 첫째, 냉전시기 일본의 안전보장정책을 구성하였던 두개의 축이었던 자위대와 미일안보체제를 중심으로 한 방위노력은 냉전종결 이후에도 계속될 것이다. 냉전후에 국제정세, 특히 아시아 태평양 지역의 정세를 불안정하다고 인식하고 있기 때문에 자주적 방위노력을 저하시키지 않을 것이다.<sup>7)</sup>

자위대는 냉전후 일본이 스스로 결정할 수 있는 유일한 방위수단을 구성하고 있으므로 그 규모를 증가하든지 삭감하든지 극단적 변화는 없을 것이다. 방위력의 적절한 수준을 나타내는 객관적 지표는 존재하지 않으나, 자위대는 위기와 위협에 대비할 수 있도록 그 능력을 정비하고자 할 것이다. 국제환경의 기조가 붕괴한 결과, 냉전시대의 무력분쟁의 사태에 대처할 수 있다는 이론을 새롭게 구성할 것이다. 새로운 이론의 모색이라는 관점에서 영토문제와 같은 아시아에서 불안정한 요인을 일본이 새롭게 강조하고 있다고 보여진다.

새로운 정치세력도 미일안보체제를 활성화하는 노력을 계속할 것이다. 미일안보체제는 미일협력관계의 기초가 되고 있으며, 안전보장의 측면뿐만 아니라 정치.경제.문화적 협력관계의 기반을 제공하고 있다. 또한 미일양국의 국민총생산을 합하면 세계 GNP의 약 40%에 상당한다. 이러한 양국이 안정적인 협력관계를 유지하는 것은 아시아.태평양지역 뿐만 아니라, 세계의 평화와 발전을 위해서 중요하다고 일본은 인식하고 있다. 양국의 협력관계의 기반이 되고 있는 미일안보체제를 실효있는 것으로 하기 위해서 냉전종식 후에도 그 활성화를 기하는 것이 필요하다고 보고 있다.

2008년11월 현재 세계적 금융위기 상황에서 미일 양국의 근본적 신뢰관계는 계속 유지되고 있다. 무엇보다도 일본의 입장에서 미일안보를 대체할 수 있는 대안이 현재로서는 별로 찾을 수 없다. 일본의 일부학자는 미일안보체제를 국제연합 중심체제의 안보체제로 변화시켜, 국제연합을 미국에 대체할 수도 있다는 견해를 피력하고 있다. 그러나, 국제연합의 기능은 국제연합을 구성하는 강대국의 합의가 있어야 하는데 그 합의가 장래에도 지금처럼 잘 형성될지는 의문이다. 또한, 국제연합이라는 국

7) “冷戦後の安全保障十項目提言:自民党安保懇談会政策提言,” 『国防』(1993年3月), 18--27.

제기구에서도 미국의 영향력과 리더십은 현재로서는 탁월하기 때문에 국제연합을 미국에 대체하자는 견해는 실질적으로 큰 의미는 없다고 보여진다.