

야나이하라 다다오(矢内原忠雄)의 조선인식 연구 : 그의 기독교 사상을 중심으로

박은영(성균관대학교 동아시아학 박사과정 수료)

논문초록

동아시아 각국에 근대화의 물결과 함께 전래되었던 외래종교인 기독교가 어떠한 방식으로 각 국가와 개인들에게 내면화되고 작동하였는지에 대한 연구는 근대화 규명에 있어서 꼭 필요한 작업이다. 특히 기존 질서와 전혀 다른 가치체계를 가지고 유입되었던 기독교는 그 사회 혹은 개인이 가지고 있던 전통적 인식체계 혹은 아이덴티티와 충돌, 변형, 융합 등의 다양한 여정을 보였다. 본고는 우치무라 간조(内村鑑三)의 제자로 무교회주의 제2세대를 대표하며, 도쿄제국대학의 식민정책학 교수로서 본격적으로 식민정책학을 개척한 인물로 알려진 야나이하라 다다오(矢内原忠雄)의 기독교 사상 형성과정과 그 기독교적 세계관 속에서 어떠한 논리구조를 통해 세계를 인식, 나아가 식민지 조선을 인식하고 있었는지를 검토하였다. 이를 통해 한 개인에게 내면화된 기독교의 발현양상, 그 이론적 의의와 한계 등을 논하였다.

주제어: 야나이하라 다다오, 우치무라 간조, 무교회주의, 일본 기독교, 식민정책, 김교신

I. 들어가며

야나이하라 다다오(矢内原忠雄)는 종교에 따른 신념을 기반으로 실천했던 대표적 지식인으로 우치무라 간조(内村鑑三)에 이은 무교회주의 2세대를 대표하는 인물이자 20대 중반의 나이에 도쿄제국대학의 식민정책학 교수가 되어 일본 식민정책학을 본격적으로 개척한 것으로 여겨질 만큼 이 분야에서 과학적인 정책을 제시한 것으로 알려져 있다. 그가 활동했던 시대는 만세일계의 현인신(現人神)으로서의 천황이라는 일본 국체 이데올로기가 이전 시기보다 강고해지고 파시즘 체제가 본격화되면서 태평양전쟁의 패망까지 국민적 정치신화로서의 역할을 담당하던 때였다.¹⁾

이러한 시대적 배경 속에서 야나이하라는 자신의 기독교 평화주의 사상에 입각하여 1937년 9월 『중앙공론(中央公論)』에 『국가의 이상(國家の理想)』이라는 논문을 발표하는데, 이로 말미암아 도쿄제국대학 교수직에서 축출됨과 함께 학계에서 물러나게 된다. 이 논문에서 야나이하라는 기독교인으로서 신앙에 입각하여 현실을 비판적으로 분석하고 개선책을 제시하는 한편, 일본이 ‘신의 나라’의 방향에서 벗어나 정의를 방기한다면 신의 심판을 받고 망국적 운명에 처할 수밖에 없다는 ‘예언자’적 자세를 취하고 있었다. 이 사건은 근대 일본에 수용되었던 기독교가 한 사람의 사상에 강력한 영향을 끼쳤기에 일어날 수 있었던 실천적 외침으로서의 ‘분출’이었다고 할 수 있다. 그러나 기존의 야나이하라에 대한 연구는 신앙/학문의 분절적 영역 속에서 행해지거나, 혹은 식민정책학과 관련된 분석에만 집중되어 단선적인 결론을 얻어낼 수밖에 없었다.

이에 따라 본고에서는 야나이하라 다다오에게 일생동안 영향을 미쳤던 기독교 사상의 형성과 이 기독교적 세계관 속에서 어떠한 논리구조를 통해 자국과 식민지 조선을 인식하고 있었는지를 확인하는 한편, 그의 이론이 지녔던 의의와 한계를 규명하여 그의 세계관을 전체적으로 조명해 보고자 한다.

1) 1935년 8월 정부의 국체명징(國體明徵) 성명발표, 1936년 2.26사건이후 외교문서상에서 종래의 ‘일본 국황제’ 대신 ‘대일본제국천황(大日本帝國天皇)’으로 바뀐, 1937년 문부성이 『국체의 본의』 출판하여 국체 이론 정비.

II. 기독교 사상

1. 성장과정 및 사상형성

(1) 학생시절 - 우치무라와의 만남

야나이하라는 1893년 1월 27일 에히메(愛媛)현 이마바리(今治)시의 작은 농촌마을에서 그 지방 최초의 서양의(西洋醫)였던 야나이하라 켄이치(矢内原謙一)의 넷째 아들로 태어났다. 아버지는 유학을 중시하였고 ‘성실’과 ‘정직’을 최고의 도덕으로 여겼다. 아울러 야나이하라의 종교심은 할머니에 의해 길러졌는데, 그녀는 독실한 불교신자로 마을의 가난하고 어려운 사람과의 교제를 중시했다. 이러한 아버지와 할머니의 모습은 그의 마음에 깊이 각인되었다.(全集, 26: 139)²⁾ 1905년 효고현립고베중학교(兵庫縣立神戸中學校)³⁾에 입학한 야나이하라는 “인간의 진면목을 탐구하고, 아버지의 가르침이었던 바로 성실한 사람이 되지 않으면 안 된다는 마음이 생겨났다(全集, 26: 140)”고 적고 있을 정도로 인격 수양의 열기가 왕성했지만, 아직 기독교에 대해서는 큰 관심을 가지고 있지 않았다.⁴⁾ 그러나 제일고등학교의 입학과 그의 일생의 스승인 우치무라 간조(内村鑑三)와의 본격적인 조우는 그의 인생에서 큰 전환점이 되었다.⁵⁾

2) 본고의 기본 자료인 『矢内原忠雄 全集』에서 인용된 경우, 이하에서는 다음과 같이 표기함. 예를 들어 矢内原忠雄, 『私は如何にして基督信者となつたか』, 『矢内原忠雄 全集』 제26권-私の歩んできた道, 139의 경우, (全集, 26: 139)로 표기하고 이 외의 상세 서지 정보 및 각권 부제를 참고문헌에 별도 정리함.

3) 당시 교장은 쓰루자키 구메이치(鶴崎久米一)였는데, 쓰루자키는 후에 야나이하라의 정신과 학문 양방면에 결정적 영향을 준 우치무라 간조, 니토베 이나조와 삿포로농학교의 동급생이었다는 점이 흥미롭다.

4) “나의 고향인 이마바리는 메이지 초년부터 기독교가 전해져 특히 요코이 도키오(横井時雄)씨의 전도지로 유명하였다. 그러나 부근의 농촌에는 거의 그 영향이 없어, 나의 마을에는 한 사람의 기독교신자도 없었다. 나는 고베에 왔었기 때문에 이후에도 기독교의 공기에 접촉될 기회가 없었지만, 어쩐지 마음에 안 든다고 생각하고 있었다(全集, 26: 140-141).”

5) 이 시기 사상적으로 니토베 이나조(新渡戸稲造)보다는 우치무라의 영향을 더 많이 받았던 것으로 보인다. 당시 니토베는 제일고등학교 교장 및 도쿄제국대학 교수를 겸임하고 있었기 때문에, 야나이하라가 고등학교 재학시절에는 니토베보다 우치무라와의 교통이 훨씬 수월했을 것으로 여겨진다. 대체로 니토베와의 인연은 도쿄제국대학 입학 후 그의 식민정책학 강의를 들으면서 본격화되었다. ; 다음을 참고할 만하다. “니토베 선생이 우리에게 인간의 자유에 대해, 또 자유와 책임에 대해 깊은 가르침을 주신 것은, 우치무라 간조 선생의 신앙에 근거한 가르침과 서로 나란히 되어 나라는 인간

입학 이후, 기독교를 여전히 인격 수양에 도움이 될 만한 것, 도덕정신에 입각한 규범의 연장선상에서만 파악하고 있었던 야나이하라의 우치무라의 성서연구회⁶⁾에 입문하면서 기독교에 대해 탐구할 기회를 갖게 되었고 본격적으로 종교적 감수성 및 기독교 사상을 형성해 나가게 된다. 특히 우치무라와의 관계를 통해 ‘속죄-죄사함’이라는 개념을 형성하고 있다는 점에 주목할 만하다.⁷⁾ 즉 자기의 죄인 됨을 알고 신에게 용서를 구하며 그리스도의 십자가에 의한 죄 사함을 믿는 것, 바로 ‘속죄’야 말로 죄에 대한 생각에서 벗어나기 위해 열심히 수양에 매달렸던 야나이하라를 자유롭게 한 그의 기독교관의 근원이 되었던 것이다(全集, 24: 332-333)⁸⁾.

이 시기 그의 조선에 대한 최초의 언급은 1911년 1월 26일자 일기에서, 하층사회의 위안이 되어야겠다는 정도로 등장하는데,(全集, 28: 19-20) 이후 기독교에 입문하고 1912년 7-8월에 만주여행단의 일원으로 만주와 조선을 방문하면서 그의 조선 인식이 좀 더 구체화 되었다. 즉 야나이하라의 신영토가 된 조선 교화의 책임이 일본인에게 있다고 말하며, 이를 위해서는 종교적, 도덕적으로 더욱 성숙하게 되어 이욕(利慾) 보다는 정의를 중시하는 하는 일본인이 되어야 한다고 주장했다(全集, 27: 133).

정의에 의해 뜻을 세우지 않을 때는 우리 식민정책은 결코 영원한 생명을 가질 수 없다. 일시 눈앞의 이익에 마음을 빼앗겨 움직이지 않는 견고한 진리의 방침을 세우지 못하면, 우리나라가 멸망하는 것은 명백하다... 군비보다도 진리를 중시하고, 정치보다도 도덕을 주로 하여...개인의 마음속에 진리를 심는 겸손한 사람이 많이 나올 때까지 일본의 나라도 열리지 않는다. 국민도 덕이 일반적으로 종교적 소양을 쌓아 우리나라로부터 크롬웰이나 링컨 같은 사람이 나올 때까지는 적어도 2-300년을 필요로 할 것이다...칼라일이 말했듯이 ‘국가를 구하는 것 같은 것은 어리석은 사람의 일로, 진정 지혜로운 자는 자기의 일에 충실하게 노력할 뿐’(全集, 27: 135-136).

을 짠 날실과 씨실이 되어 있다고 말해도 좋을 것입니다(全集, 26: 239).”

- 6) 성서연구회에 최초로 입문한 것은 1911년 10월이지만 그 전에도 몇 차례의 강연회에 참가했었다.(한편 당시 연구회에 출석하는 제일고등학교 학생들의 모임이었던 백회(栢會)에는 1911년 12월 입회)
- 7) ‘속죄’는 야나이하라가 이해했던 우치무라의 3가지 신앙의 기둥(속죄, 부활, 재림) 가운데 가장 중요한 가치였다. 우치무라가 ‘죄 의식’에서 벗어나 ‘그리스도의 대속(代贖)’을 깨닫게 되면서 진정한 회심에 이른 것처럼 그 역시 ‘속죄-죄사함’이라는 매커니즘을 깨닫고 난 후 비로소 기독교에 깊숙이 빠져들게 된다.
- 8) 우치무라는 야나이하라의 단행본 『基督者の信仰』(聖書之研究社, 1921.7 출판)의 서문을 써주고 있는데, 여기서 그는 야나이하라의 기독교에 대해 ‘십자가의 속죄교’라고 평가하고 있음이 주목된다(全集, 14: 5).

특히 우치무라가 기독교적 위인으로 존경해마지 않는 ‘크롬웰’과 ‘칼라일’에 대한 언급, ‘지혜로운 자는 자기의 일에 충실하게 노력해야 한다’는 구절의 인용 등을 통해, 야나이하라가 신에 의한 ‘자기개조’를 외쳤던 우치무라의 영향을 크게 받고 있음을 짐작할 수 있다. ‘만주여행’이라는 제목의 이 기행문의 마지막은 클라크의 “BOYS! BE AMBITIOUS!”를 인용하며 “세계는 넓고, (일본의-인용자) 책임은 크고, (기독교의-인용자) 진리는 하나인데, 단순히 만주의 경영, 지나 민족의 계발에만 그칠 것이 아니라 이 진리의 세계에 대해 큰 공헌을 해야 한다(全集, 27: 136-137)”고 끝맺고 있다. 이것이야말로 야나이하라가 우치무라의 두개의 J(Jesus=Japan) 논리의 연장선상에 서있음을 잘 드러내는 것이다. 한편 대학에 진학한 후로도 조선에 대한 언급은 여기저기에서 찾아 볼 수 있는데,⁹⁾ 기독교인으로서의 자각 및 그에 따른 문제의식을 가지고 있었던 것을 확인할 수 있다.

(2) 유학

야나이하라는 졸업을 앞두고 조선에 가서 전도에 투신하는 것과 취직하는 것을 두고 고민했으나 결국 가족부양 등의 문제로 1917년 3월 대학 졸업과 함께 4월 스미토모(住友) 벳시(別子) 광업소(鑛業所)에 입사하여 약 2년 간 근무한 후, 1920년 스승이었던 니토베가 국제연맹 사무국 차장으로 부임하게 되자 그 자리를 이어받아 도쿄제국대학 경제학부 조교수로 부임하게 되면서 본격적인 학자로서의 길을 걷게 된다. 그리고 부임 직후인 그해 10월부터 1923년 초까지 약 2년 반에 걸친 구미로의 식민정책 연구를

9) 다음의 글 들을 참고할만하다 『柏會所感』, 1916.1.23 ; 『十字架を負ふの決心』, 1916.2.27 ; 『余の最初の聖書』, 1916.5.7 ; 『試験前後』, 1916.6.22 ; 『就職に就て』, 1916.10.9 (全集, 27). ; “나는 막연히 조선에 가려고 생각했다...나는 조선 총독이 된다면 유쾌할 것이라고 생각했다... 예수를 알고 지금은 그와 같은 생각은 남아있지 않다...여러모로 생각하던 중에 그 사람들을 사랑하지는 생각이 떠올랐다. 그것은 조선인이었다. 이전에는 일본제국의 식민지인 조선반도의 통치를 생각했었지만 이번에는 인류 동포로서 나라가 망한 산하(山河)에 남겨진 조선인의 모습이 떠올랐다. ‘조선인을 위해 몸을 바치자’라는 생각이 들었다...나는 일본인에 대해서도 조선인에 대해서도 그 최고의 위하는 방법은 기독교라고 생각한다.”(『十字架を負ふの決心』, 1916.2.27), “나는 조선에 가려고 생각한다. 조선인의 친구가 되어야겠다고 생각한다. ‘조선인은 일본인의 통치아래에 있기 때문에 물질적으로는 심히 행복하지만 정신상으로는 그 차이가 큰 도량이 있다’고는 내외의 식자 등이 말하고 있다. 나도 그렇게 생각한다. 나는 그 도량을 배우는 인부 중의 한 사람이 되고 싶다. 나는 예수의 사랑으로서 그 도량을 배우는 사람이 되고 싶다. 조선인과 함께 그리스도를 믿고 싶다.”(『試験前後』, 1916.6.22)

위한 유학을 떠났다. 그는 유학 중 식민문제에 관계된 현지조사에 관심을 가졌고 여기에서 얻은 체험은 이후 그의 연구에 큰 영향을 주었던 것으로 보인다. 특히 유학 기간 중 그가 가장 깊은 인상을 받았을 것이라고 여겨지는 것은 무엇보다도 아일랜드 방문과 팔레스타인 지역 탐방이었다.

우선 야나이하라가 방문했을 당시의 아일랜드 더블린은 무의식중에 눈물이 흐를 정도로 가난했다. 이것은 영국의 압제에 의한 것이었기에 과감한 독립운동을 감행하고 있던 ‘신 페인’에게 박수를 보내는 것이 당연하며(全集, 28: 632-633), “자유! 독립! 획득하라 아일랜드인 너의 자유를(全集, 28: 634)”이라고 동정과 격려를 보낼 수밖에 없었다. 야나이하라에게 아일랜드가 유혈의 희생을 감수하면서까지 자유국을 건설했던 이유는 지리적·종교적·인종적 문제가 아니라 영국의 억압착취 때문이었던 것이다. 즉 식민정책이 억압적일 때 그에 대한 저항, 자치 운동을 거쳐 나아가 분리 독립까지도 가능할 수 있다는 인식은 영국-아일랜드의 관계를 통해 도출되었던 것으로, 이러한 인식은 그의 대조선 식민정책의 출발점이 되었다.

한편 그가 팔레스타인을 방문했을 무렵은 제12회 시온주의자 결의대회(1921년)를 계기로 유대인만의 National-home 건설로부터 팔레스타인인과 유대인이 협동하는 Common-home 건설 쪽으로 노선이 전환되었던 시기였다. 야나이하라는 유대인의 식민개시 당시 팔레스타인의 자연적, 사회적 조건이 식민에 유리한 상황을 가지고 있지 않았고, 토착인들에게 익숙한 약간의 농사만 진행되고 있었던 생활정도가 아주 낮은 지역이었다고 말하며(全集, 1: 564), 이 팔레스타인에 유대인 식민지가 창설된다는 것은 유대 자본에 의해 토착의 싼 노동력을 사용하는, 소위 투자식민지가 되는 것으로 이를 통한 토지의 회복이야말로 핵심적인 이상이 되는 것이었다. 따라서 팔레스타인의 유대인 입식(入植)운동이야말로 인구희박, 미개발 지역에 자본과 노동을 투하하고 토지개량이라는 식민 활동의 중국의 이상에 꼭 들어맞는 결코 반역사적이지 않는 필연성을 지니는 것이었다(全集, 1: 541-594). 야나이하라에게 있어 “유대민족은 유대민족으로 남고 팔레스타인은 팔레스타인으로서, 이스라엘의 신이 이스라엘의 신으로 남는 것(全集, 1: 594)” 이야말로 유대인의 민족향토건설운동의 본질과 의의, 즉 시온운동의 가장 이상적인 가치였던 것이다.

귀국 후, 야나이하라는 도쿄제국대학에서 식민정책학을 담당하게 되며, 이듬해 9월 조선과 만주로 조사여행을 떠나게 된다. 이는 그의 식민지 조선인식의 결정적 전환점이

되는 여행으로, 이를 통해 조선의 현실을 어느 정도 직접 경험하고 실증적으로 인식하고, 총독부의 식민지에 대한 동화정책을 본격적으로 정면 비판하는 계기가 되었다.

2. 기독교와 사회

야나이하라에게 사회는 그가 생활하고 있는 공간이며 모든 각 개인들이 서있는 곳으로, 사회는 개인이 있어야만 사회인 동시에 개인은 사회가 있어서 개인이 될 수 있다. 그러므로 그와 사회, 다시 말해 한 개인과 사회와의 관계는 당연히 밀접한 상관적 관계에 있다. 따라서 야나이하라는 개인의 생활을 영위해가는 사회 안에 있어서의 개인적 결정을 중시 하는데, 이 개인적 결정에 있어 중요한 요소는 그 사람의 인생관(人生觀)이라고 말한다.

개인적 결정에 있어 중대한 한 요소는 그 사람의 인생관이다. 무엇을 가지고 선이라고 할까 악이라고 할까, 무엇을 가지고 행복이라고 할까 혹은 불행이라고 하는가의 신념이다...이 신념에 기반 해서 자기의 행위를 결정하고, 혹은 자기 및 타인의 행위를 비판할 수 있다(全集, 16: 177).

야나이하라에게 있어 이 신념은 본질적으로 종교적인 것이었고 개인과 신(神)과의 직접적 관계에 기초해야만 했다. 왜냐하면 개인의 행위는 사회에 영향을 미치므로 각 개인이 어떠한 신념에 입각하여 결정할 것인가는 대단히 중요하며, 각각 자기의 신이 원하는 선(善)한 바를 성찰해서 결정한 이후에야 비로소 각 개인은 능동적으로 사회에 영향을 미칠 수 있게 되기 때문이다. 따라서 야나이하라에게 성경 속 예레미야나 이사야 같은 예언자는 사회·정치적 문제에 대해 신앙에 기반 하여 예언자적 자세를 지녔던 대단히 모범이 되는 사람이었다. 그들에게는 신을 향한 신앙적 직감이 있었고 이를 통해 사회의 부패를 공격할 수 있었으며 궁극적으로 신의 도(道)를 유지할 수 있었기 때문이다(全集, 16: 178).

이사야는 전(全)국민의 죄를 책망했으나, 그러나 국민 중의 모든 계급, 모든 부분을 향해, 모두 똑같이 평등하게 책망하지 않았습니다...이사야는 국민 중에서도 특히 관리와 유식자 즉 지배계급, 지도자 계급의 책임을 물었습니다...이 같은 일은 그의 정치가적 숙련이라기 보다는 오히려 신앙적 직감이었습니다...(그리고 이사야에게는-인용자)사실의 정시(正視)가 있었습니다. 그의 신앙이 그로 하여금 국내적이고 국제적인 정치 및 사회 정세의 진상을 알게 했던 것이라고 생각

합니다. 그것은 그가 정치가이기 때문이 아니고, 신의 마음을 알았던 자였기 때문이라고 생각합니다...바른 정치가 행해지도록 관심을 갖지 않으면 안 됩니다. ‘학대받는 자를 도와라’라고 하는 것은 ‘학대하는 자에게 바른길을 보여라’라고 읽을 수 있습니다. 학대하는 자란 억압자의 의미로서, 백성을 억압하는 지배계급에 대해 바른 정치의 길을 보이고, 고아와 과부를 그들의 억압으로부터 구하라는 것입니다(全集, 18: 234-235).

여기에서 그의 사회에 대한 ‘예언자적 정신’을 엿볼 수 있다.¹⁰⁾ 고아, 과부, 빈자, 노동자에게 공평한 정치를 행하지 않는 국내적 문제와 약한 국가에 대해 공평한 정치를 행하지 않는 국제적 문제가 존재하는데도 불구하고, 당시 대부분의 종교는 여전히 ‘개인적’이라고 하는 안위한 장소에 도피해 이에 무관심하여 ‘혼란스러운’ 현실에 대해 용기 있는 발언을 하지 않는 것이야말로 종교가 진전되지 않고 무력하게 보이는 하나의 큰 원인이었다. 사실 종교는 신과 개인과의 관계를 통해 개인을 구하는 것이다. 하지만 ‘신의 뜻’을 내포하여 현실의 모순을 비판하는 것에 무관심한 종교는 그 존재의 의미가 축소될 수밖에 없거나 더 나아가 종교의 타락마저도 여기에서 나올 수밖에 없다. 그러므로 예수가 ‘세상의 죄(罪)를 짊어진 신의 도구’가 되기 위해 이 세상에 태어나 인간의 일원이 된 후 비로소 사회의 죄의 책임을 떠안는 것이 가능했듯이, 사회의 일원인 우리 역시 사회의 죄를 전부 책임질 수는 없지만, 사회의 죄를 자기의 일처럼 슬퍼하고 나아가 자기의 죄를 사회를 위해 슬퍼해야 했다. 이러한 각 개인의 의로운 행위를 통해 궁극적으로 사회와 더불어 이익을 얻을 수 있기 때문이다(全集, 16: 179). 이것이야말로 사회와 신앙 모두를 중시한 야나이하라의 신념이었다.

야나이하라가 겪었던 ‘15년 전쟁(1930-45)’ 시기는 수백만의 사상자를 낸 일본 본국 뿐만 아니라 아시아 전체에서 엄청난 희생자를 만들어냈던 시기로, 인간 상호간의 연대성을 파괴하고 관계성을 단절해버렸다는 의미에서 ‘절대악(絶對惡)’이라고 말할만한 현상을 노정했던 시기였다고 말할 수 있을 것이다. 야나이하라는 그와 같은 시대상황 속에서 현실 정책에 추수(追隨)하여 매몰되거나 현실적 과제에 무자각적 이었던 사람들을 향해, 그리고 국가를 향해 그의 기독교적 이상을 드러낼 수밖에 없었다.

10) 한편 야나이하라는 당시 빈자, 약자에 대한 본능적 동정, 착취자, 억압자에 대한 격분을 계급적 편견으로서 한결같이 배척하는 일부 사회주의자들을 비난하며, 이 모든 일을 위해 가장 필요한 것은 기독교적 신앙의 직감이라고 말한다.

3. 기독교와 국가

(1) 이상(理想)의 개념

야나이하라는 1927년부터 1937년까지 “과란의 수년(數年)의 세월(全集, 26: 46)”에 직면하게 된다. 아울러 이 시간은 그의 평화론이 성숙해 간 시기이기도 하다. 그는 권력을 가진 자가 약자를 학대하는 것은 과학적인 연구로부터 보더라도 지식과 정의에 부합하지 않고, 진정한 인류의 발달을 가져오지 않는다고 여겼다(全集, 26: 46-47). 이것은 야나이하라의 기독교 ‘신앙’과 ‘학문’이 서로 모순되지 않고 잘 합해져 있는 지점이자 그의 평화론에 대한 기본 인식이었다. 그러므로 그는 본격적으로 교수로 재직하게 된 이후에도 우치무라의 성서연구회를 비롯한 각종 기독교 집회 및 강연에 참석하였고, 도쿄제국대학내의 ‘성서연구회’를 1925년 6월 발족시킨 한편, 그 자신 스스로 기독교 잡지 『통신(通信)』과 『가신(嘉信)』을 발행하여 기독교 복음과 평화주의 사상의 전파에 힘썼다. 그리고 이 정신은 그의 일생에 걸쳐 계속되었다.

신앙은 길게 지속된다는 것 자체에 의의가 없는 것은 아니지만, 그 기간의 활동과 효과가 한층 중요하다. 나의 과거를 되돌아보면, 항상 미래를 향해 한층 전진하기 위한 것이었다. 현대의 세계가 핵실험이나 군비확장이나 도덕의 몰락 등에 의해, 진실로 위험한 과멸 전에 있다고 생각된다. 어찌서 핵실험의 폐지나 군비철폐가 제창되지 못하는가는, 바로 기독교 정신이 세계에 일어나지 않고 있기 때문이라고 생각한다. 우리들은 지금 더 한층 힘을 다해, 각자의 행위를 바르게 하고, 전도에 열심히 임하고, 순전한 무교회 기독교의 복음을 강(強)하고 또한 널리 전해야 할 필요를 느낀다(全集, 26: 495).

야나이하라는 기독교 신자로서 자신의 행위를 바르게 하고, 그것을 통해 발생하게 되는 효과를 중시하고 있다. 때문에 지금의 위기상황의 극복 또한 기독교 정신의 흥기(興起)에 달려있고 그가 지내 온 세월 역시 마찬가지였던 것이다. 따라서 그는 끝까지 기독교와 현실의 문제를 합치시키려는 노력을 보였던 것인데, 스승이었던 우치무라가 말년에 현실의 상황에 절망하며 재림 사상에 몰두하고 점점 사회문제에 등한시 했던 것과 달리, 야나이하라는 기독교 정신에 기반을 두고 자신이 정의로 믿는 것에 대해 끝까지 밀고 나가려하는 저항적인 면모를 가지고 있었던 것이다.¹¹⁾ 이는 신앙적 진리

11) ‘일본적 기독교’를 통한 일본의 사명을 강조했던 우치무라에게 현실은 그의 예상과는 전혀 다른 것

에 대한 강한 구도적 자세임과 동시에 학문적 진리에 도달 가능하게 될 때까지 부단히 기다리는 철저함이었다. 야나이하라의 이런 정신은 어디에서 유래했는가?

내가 일찍이 기독교 입신에 뜻을 두고 아버지의 승인을 구할 때 아버지는 ‘그것은 너의 자유이지만 네가 일본인이라는 것을 잊지 말라고 말했다. 또 나의 기독교 유일의 선생님이었던 우치무라 선생은 ‘나라를 위해, 예수를 위해’라는 것을 일생의 표어로 할 정도로 애국자였다. 그 같은 도(道)를 통해 복음을 배웠던 나는 처음부터 일본적 기독교의 공기 중에 있었다(全集, 15: 48).

야나이하라의 “기독교 진리는 세계적이며 동서고금을 막론하고 모든 인류에 대해 절대적인 것이지만 영미인이 영미인의 심정으로 이 진리를 배우듯이 일본인도 역시 일본인의 심정으로 이 진리를 학습해야 하는(全集, 15: 49)” 것, 즉 우치무라가 주장한 ‘일본적 기독교’의 핵심을 간파하고 있었던 것이다. 그렇다면 그가 생각한 신의 목표, 즉 ‘이상’은 과연 무엇이었는가?

이상(理想)이란 신에 의해 실현되는 성스러운 뜻으로 지상에서 아직 실현되지 않았고, 신에 의해 성립되는 경륜(經綸)의 종극(終極)으로, 지상에서 그 성취가 아직 진행 중이다. 이상은 사물의 본질이다...이상은 역사의 장래이다...이와 같이 이상을 인식하는 사람들의 능력이 신앙이다. 신앙은 역사의 종극을 현재화하고 사물의 본체를 실현하는 힘이고 이 통찰력에 의해 사람은 이상, 다시 말해 신의 성스러운 뜻에 있어서의 계획과 경륜을 알 수 있다. 곧, 신앙에 의해 신을 아는 것이다...신앙은 공상이 아니고 상상이 아니며, 그것은 이상의 현실적 인식이다. 따라서 신앙은 사람의 세계관, 인생관의 현실적 기초를 이룬다(全集, 15: 96-97).

개인의 구제, 사회의 완성 더 나아가 인류의 변형은 신의 의로운 뜻에 달려있는 것이었으므로 그의 신앙은 미래의 이상을 현실적으로 파악하는 의미를 담고 있었고, 현실에 대한 인식의 기초는 반드시 신의 뜻에 기반 해야만 했다. 그리고 이 현실을 인식할 수 있는 힘은 학문이었는데, 학문은 현상의 법칙적 파악이므로 현실의 법칙성을 식별할 수 있고, 이를 통해 현실의 진실한 의미와 동향을 파악할 수 있기 때문이다.

이었다. 따라서 이 ‘악하고 부패한 현실’은 오직 예수가 재림하여 고쳐질 때를 기다릴 수밖에 없게 된다. 이것은 현실세계에 대한 모든 행위주의와의 결별을 의미하는 것으로, 점차 현실적인 사회문제에 대해서는 등한시하게 되고, 오로지 ‘신앙중심’만의 그의 ‘무교회주의’에만 철저히 몰두하는 ‘재림신앙’에 이르게 된 것이다. 이는 그의 ‘일본적 기독교’의 마지막을 장식하고 있는 것인 동시에 그의 ‘기독교’와 ‘사회(현실)문제’의 결합에 있어서의 한계로 남는 부분이다. 아울러 이 점이야말로 야나이하라와 우치무라를 구분하는 가장 큰 경계점이기도 하다.

(이에 따라-인용자) 학문은 정치, 실업, 기타 어떠한 당면한 실제적인 정책에 대해 자기의 권위를 주장하지 않으면 안 된다. 즉 학문은 개개인의 현실 정책을 비판하고 지도하는 것에 의해 그 현실적 사명을 다하는 것이다. 학문이 현실 정책에 대해 법칙적 진실성을 주장하지 않고 구체적인 현실정책상의 요구에 이론화하기를 멈춘다면 그것은 맛을 잃은 소금과 같다...시국의 상황에 겁을 내어 현실정책에 추수(追隨)하여, 스스로 지도적 입장을 버리는 것은 학문의 자살로, 국가에 충성하기 위함이라 칭해질 수 없는 것이다...현실에 대한 학문의 권위는 이와 같다. 학문에 대한 신앙의 권위가 이것이다(全集, 15: 100-101).

다만 시류에 편승하는 것은 신앙인으로서 학문하는 자로서 자살행위이자 국가에 대한 거짓 충성이나 마찬가지로였다. 때문에 그는 충성해야 할 대상으로서의 일본에 대한 그의 '이상'을 말할 수밖에 없었다. 1937년 중일전쟁이 발발하고 태평양전쟁의 기운이 다가오고 있을 즈음 그는 『국가의 이상』을 발표한다. 이것은 야나이하라가 청년기 이래 축적한 평화론의 분출로 우치무라로부터 깊이 감화를 받은 기독교도로서의 신념이었다(麿野政直, 2004: 282).

(2) 국가의 이상(理想)

야나이하라는 다음과 같이 글을 시작하고 있다.

현실국가의 행동이나 태도가 흥미할 때 국가의 이상을 생각하고, 현실국가가 광란할 때에 이상의 국가를 생각한다. 이것은 현실로부터의 도피가 아니고, 도리어 현실에 대하여 가장 강력한 비판적 접근을 하기 위하여 필요한 비약이다(全集, 18: 623).

야나이하라는 현실에 의해서는 현실을 비판할 수 없고 현실을 비판하는 것은 '이상'이라고 말한다.¹²⁾ 앞서 살펴봤듯이 그에게 있어 '이상'은 신의 의로운 뜻에 의해 실현되는 것이고 그 원리는 '정의'였다. 또한 정의란 사람들이 자기의 존엄을 주장하면서 동시에 남의 존엄을 옹호하는 것, 즉 남의 존엄을 해치지 않는 한도 내에서 자기의 존엄을 주장하는 것이었는데, 이같은 정의야말로 인간이 사회 집단을 이루는 근본 원리로

12) 현실에 의해서 현실을 비판할 수 없는 이유를 다음과 같이 비유로 설명한다. “마치 지상의 물건을 폭격하기 위해서는 비행기가 이륙하지 않으면 안 되는 것과 같이, 또 적의 비행기를 떨어뜨리기 위해서는 그것보다 더 높이 날아올라 갈 필요가 있는 것과 같이, 현실을 비판하고 지도하기 위해서는 이상을 밝히고 이상의 세계에 발판을 두지 않으면 안 된다. 이상의 고도가 높을수록 현실비판은 강력할 수 있는 것이다(全集, 18: 623).”

국가는 전체사회를 기조로 하는 조직사회라는 점에서 본질적으로 정의의 원칙에 서야만 했다.(全集, 18: 626) 결국 야나이하라에게 있어 국가의 이상은 정의일 수밖에 없는 것이고, 이 정의야말로 국가를 존재하게 하는 근본원리였던 것이다. 또한 이 원리는 국가 상호간의 관계를 규율하는 ‘국제정의’로 확대되어 본질상 뿌리를 같이 하는 것으로, “강대국이 자기 나라의 생존상 필요하다고 하여 약소국의 권리·이익을 침해하는 것(全集, 18: 628)” 역시 정의의 원칙에 반하는 것이었는데, 이 둘의 필연적 정책은 평화였고, 궁극적으로 ‘정의’와 ‘평화’야말로 국가의 이상이었던 것이다.

국가의 이상은 정의이다. 그러므로 국가의 이상을 달성하는 것을 목적으로 하는 국책은 정의를 지표로 하지 않으면 안 된다. 즉 국내적으로는 국가를 구성하는 분자 중 약자의 권리가 강자에 의하여 억압되는 것을 방위하는 것, 국제적으로는 타국 특히 약소국의 권리를 강자가 꺾는 일을 하지 않는 것이 그것이다(全集, 18: 630).

야나이하라가 생각한 자국과 타국의 관계에 대해 좀 더 자세히 살펴보자. 주지하다시피 주권·인민·영토는 국가의 기본 요소이다. 만일 국가의 본질이 자연적인 것에 있다면, 국가의 이상은 이러한 요소의 확장과 유지, 물질적 세력의 증대에만 있고, 자국의 생존상의 필요를 국가적 행동을 규정하는 최고 원리로 여기기 때문에 타국의 권리나 이익을 침해하는 것은 다만 국가 목적의 수행상 부득이한 일일 뿐 아니라 오히려 상찬(賞讚)을 요청할 수 있는 애국적 행동이 된다. 이에 반해 국가의 본질을 정의에서 구할 경우, 인민의 증가, 영토의 증대, 자원의 획득과 같은 물질적 요소는 크게 고려될 일이 아니다. 인민, 영토는 단지 국가 존립의 기초로서 필요한 것일 뿐 국가 그 자체가 아니며, 더 나아가 이것들의 확대가 국가를 더욱 국가답게 하는 이유가 될 수 없기 때문이다. 따라서 야나이하라에게 국가의 이상이 물질적 추구에만 있는 나라는 궁극적으로 국가 자체의 붕괴로 귀착될 수밖에 없었다.

만일 국가의 목적을 수행하는 데 있어서 자국의 물질적 이익을 최고원리로 하고, 그 요구를 타국의 주권이 거부할 때에는...타국의 주권을 침해하는 것을 국가의 정의라 하고 국책의 목표라 한다...자국의 주권을 강고하게 하기 위하여 타국의 주권을 박약하게 하는 것이다. 만일 이것이 국가의 이상이라고 하면, 국가라는 것은 정의의 이름에 값하지 않는 동물적, 물질적, 자연적 존재일 수밖에 없게 되고, 따라서 국가 자체의 붕괴로 귀착될 수밖에 없는 것이다(全集, 18: 629).

또한 국가의 이상을 달성하기 위한 정책 결정을 고려함에 있어서 국가 의사에의 복종 문제와 국가기관인 정부의 정책에 대한 비판의 문제를 구별해야 한다. 왜냐하면 정부와 국가는 동일한 것이 아니기 때문이다.

정부와 국민 중의 어떤 사람이 정책상의 의사를 달리하더라도 국가의 통일성을 해치는 것은 아니다. 국가의 의사로서 강제력을 가지는 것은 국가기관의 의사뿐이지만, 국가기관의 의사 결정에 대하여 국민 중의 개인 및 단체가 국가적 견지에서 소재를 제공하고, 비판을 가하고, 희망을 말할 여지가 있는 것이다(全集, 18: 632).

그러나 현실의 정부는 정책수행에서 비판자가 없는 것을 편리하게 여겨 결과를 인위적으로 조성하기 위한 수단으로 ‘탄압과 선전’을 사용한다.¹³⁾ 그에게 있어 정부의 정책이 국가의 이상을 분명하게 표현하는 것이 아닌 한, 일색도말적(一色塗抹的) 거국일치는 도리어 국가의 이상을 달성하는 것을 방해하기 때문에 국민 중 소수자의 존재 역시 국가의 이상을 달성하기 위해 근본적으로 필요했다. 따라서 국가가 이상과 상반된 길을 걷고 있을 경우 ‘이상’을 생각하며 이를 비판하는 것이 당연했고 이것이야말로 야나이하라가 생각하는 ‘진정한 애국’이었던 것이다. 따라서 그는 모든 사람들이 국가의 이상을 생각하고 현실의 비판자가 되길 원했고 그러기 위해서는 정의에 대한 감각을 가져야만 했다.

정의는 국가를 초월하여 존재하는 객관정신이다...국가가 정의를 지정하는 것이 아니고, 정의가 국가를 지도해야 한다...국가의 명령은 법적·정치적 권력으로서 국가 구성원에 대한 강제력을 갖지만, 현실국가 스스로가 정의라고 설명하는 정책이 옹당 과오가 없는 정의라고 할 수는 없다. 그것이 과연 국가의 이상인 정의에 부합되는 것인가, 혹은 도리어 국가의 본질에 반하고 국가의 품위를 스스로 더럽히는 것인가는, 철학적 직관 혹은 종교적 계시에 의하여 판단되지 않으면 안된다(全集, 18: 627).

즉 그에게 있어 이 역할은 ‘종교-기독교’의 임무였다. 이를 통해 국민 각 사람이 이상과 정의를 명확하게 깨달을 수 있게 된다. 따라서 흥미한 현실세계인 지금 필요한 것

13) 야나이하라는 ‘탄압’은 비판력 있는 반대자의 언론 발표를 금지하는 것이고, ‘선전’은 비판력이 결핍된 대중을 향해 일방적인 정보와 이론만을 공급하여 그 비판력을 무디게 하는 것으로, 이 둘을 대규모로 병용하여 표면적 거국일치를 이루고 정부의 정책이 국민적 열광 속에서 갈채를 받고 있는 현 상황에 대해 냉소적으로 비판하고 있다(全集, 18: 632).

은 외면적 분식(粉飾)보다도 내면적 용솟음침, 교양보다는 이상, 학자보다는 예언자였다(全集, 18: 644).

야나이하라에게 무비판은 지식의 결핍에서 오는 것이 아니라 이상의 결핍, 정의에 대한 감각의 상실, 직관의 빈곤, 계시의 고갈로부터 오는 것이었다(全集, 18: 645). 현실에 몰두하여 이끌려가는 자는 도저히 현실정책의 비판자가 될 수 없기 때문에, 끊임없이 옳고 그름을 판단하려는 노력과 이상과 정의에 대한 감각을 갖는 것이 필요했다. 이는 온통 혼미 중에 있는 현실 세계 속에서 외쳤던 그의 ‘예언자적’ 활동이었다. 그리고 이 글은 현실에서의 중일전쟁에 대한 비판으로 간주되었으며 전문 삭제 조치된다.

야나이하라에게 기독교는 다만 종교일 뿐이고, 정치의 문제는 정치가의 분야이므로, 정치가의 정한 바를 따라 하는 것이 하나의 답이 될 수도 있지만, 정치 비판, 이 세상의 문제에 대한 비판으로부터 떨어져 단지 기독교를 지키려는 태도는 맛을 잃어버린 소금이고, 결국 자신을 잃게 되는 결과를 낳을 뿐이었다. 왜냐하면 비판은 정의의 목소리이기 때문이다(全集, 18: 648).¹⁴⁾ 따라서 그 역시 스승인 우치무라처럼 사랑하는 ‘일본’을 위해 ‘정의’를 말하지 않을 수 없었던 것이다. 이런 그의 생각은 결국 군국주의 하에서의 엄청난 파장을 불러일으켰고, 그는 1937년 12월 도쿄제국대학 교수직에서 물러나게 된다.

III. 조선인식

1923년 2월 구미 유학을 마치고 귀국한 야나이하라는 이후 도쿄제국대학에서 ‘식민정책’ 수업을 담당하였고, 이듬해 9월, 조선·만주로의 조사여행을 떠나게 되는데, 이 조사여행이야말로 야나이하라의 조선인식의 결정적 전환점이 되는 사건이라고 여겨진다. 이를 통해 비로소 식민지의 현실과 직접적으로 만나며 일본의 식민통치의 모순을 통감하는 등 식민정책이 실제로 조선인에게 미치고 있는 영향 등을 어느 정도 사실적으로

14) 야나이하라의 다음의 글은 이상을 잃어버린 국가에 대한 역설적 수사로 인상 깊다. “오늘은 허위의 세상에 대해, 우리가 그렇게도 사랑하는 일본의 이상 혹은 이상을 잃어버린 일본의 장례식 석상에 있습니다. 나는 분노하지만 분노할 수 없습니다. 울고 싶어도 울 수 없습니다. 여러분 만일 저의 말을 이해한다면 일본의 이상을 살리기 위해, 먼저 이 나라를 장례해주십시오(全集, 18: 653-654).”

로 체험할 수 있었기 때문이다.¹⁵⁾ 이는 그의 『조선 산미증식계획에 대해』¹⁶⁾를 비롯하여 『조선통치의 방침』¹⁷⁾등의 저술에 영향을 미쳤으며, 단행본으로 출판된 『식민 및 식민정책』¹⁸⁾을 통해 더욱 구체적으로 드러났다.

야나이하라는 『조선산미증식계획』에서 총독부가 발표했던 산미증식계획 촉진의 이유를 반박한다. 당초 총독부가 발표했던 산미증식계획의 이유는 (1) 제국 식량문제의 해결을 위해, (2) 무역관계를 순조롭게 하기 위해, (3) 내지이민문제 해결에 일조하기 위해, (4) 조선에 있어서 농가 경제 나아가서 반도경제의 향상을 도모하기 위해, (5) 조선내의 수요증가에 대비하기 위해, (6) 일반 농사 개량의 시설에 좋은 영향을 주기 위해, (7) 사상 선도, 나아가서 조선통치 상에 다대한 공헌을 하기 위해서였고, 이 가운데 다이쇼 9년(1920년) 계획의 3대 중요 목적은 (1), (4), (5)번 이었다.(全集, 1: 697) 하지만 그가 보기에 일본의 식량문제를 해결하면서 조선농가의 경제적 향상을 도모한다고 하는 목적을 동시에 달성한다는 것은 실질적으로 불가능한 것이었다(全集, 1: 712). 이를 통해 직접적으로 이익을 받는 계급은 단지 자본가 계급 - 즉, 무역상, 비료 농기구상, 토지개량공사 시행담당자(토목업자), 금융업자, 지주들 - 뿐이었고, 조선인의 대다수를 차지하는 농민층은 오히려 토지를 방매하는 것에 의해 경제적 독립의 기초를 잃고 무산자화(無産者化) 되거나, 소작인의 경우 수리조합비 기타 토지 개량비를 전가 받을 염려가 있었고, 쌀의 이출(移出)격증은 곡물시가를 폭등시켜 소비자의 이익까지 해치는 결과를 야기했기 때문이다(全集, 1: 713).

식민지 경제체제의 재편성을 위해 실시되었던 이 정책을 통해 조선의 농촌 경제의 몰락과 농민층 분해의 심화를 초래했다는 지적은 현지 조사와 실증적 연구에 따른 선구적인 작업이라 할 수 있으며, 여기서 얻은 지식은 이후 총독부의 동화정책을 본격적으로 정면 비판하는 계기가 되었다.

15) 실제로 3.1운동의 실상에 대한 증언을 듣거나 여러 도시를 순방하고 수차례의 ‘기독교집회’에 참가하여 강연하기도 했다. (5일, 6일, 12일 밤 집회, 14일 기도회, 종로청년회관 복음강연회 등에 참가)

16) 1926년 2월 5일 『朝鮮産米増殖計劃に就て』(『農業經濟研究』第2卷 第1號에 발표), 『植民政策の新基調』에 수록.

17) 1926년 6월 1일 『朝鮮統治の方針』(『中央公論』第41年 第6號에 발표), 『植民政策の新基調』에 수록.

18) 1926년 6월 15일 『植民及植民政策』, 有斐閣에서 출판 : 조선여행 후 약 1년 반여에 걸쳐 집필되었으며, 과학적 식민연구의 역할로서 일컬어지고 있다.

1. 동화주의 식민정책 비판

19-20세기에 걸쳐 제국주의 열강에 의한 식민지 쟁탈전이 벌어졌고, 후발주자로 여기에 참가하게 된 일본으로서 식민지에 대한 정확한 규정이나 정책보다는 전쟁 등을 통한 무력, 총독부의 독단 전제통치를 앞세워 식민지 건설에 매진한다. 일본의 조선병합 초기의 ‘무단통치’나 이어진 ‘문화통치’ 모두 이와 무관하지 않다. 이와 같은 상황에서 식민지 자체를 연구대상으로 삼고 사회, 과학적으로 접근을 시도했던 야나이하라의 연구방법은 큰 의의를 지니고 있다고 할 수 있을 것이다. 그의 ‘식민정책론’¹⁹⁾은 다음과 같다.

(1) 식민, 식민지, 식민정책

야나이하라에 의한 식민지 연구는 종래의 연구가 정치적, 법률적 측면에 편중되어 있었던데 대해 사회, 경제적 측면을 중심으로 한 것이었는데, 이는 식민지에 대한 본국의 경제적 욕구야말로 통치정책을 결정하는데 있어 가장 큰 요인이 되기 때문이라는 이유에서였다. 따라서 야나이하라는 지배국이나 세계경제의 활동형태를 명확하게 인식하는 것을 통해 식민지의 사회적 의미를 파악하고, 식민지의 ‘식민지성’을 인식하고자 했다.

야나이하라에게 식민, 식민지, 식민정책 가운데 가장 기본이 되는 것은 ‘식민’으로, 이에 따라 식민을 행하는 땅이 식민지이고, 식민에 관한 정책이 식민정책이므로, 인류사회의 식민적 제(諸)관계의 연구에 있어 선결과제는 식민의 본질을 파악하는 것에 있다는 것이다(全集, 1: 13).

19) 식민정책이 아카데미즘 속에서 발판을 구축하고 제도화의 첫걸음을 내디딘 것은 1909년 식민정책 강좌가 법과대학 과목에 추가되었을 때로 보는 것이 일반적이다. 이는 1910년 한국병합과 함께 ‘식민학회’의 탄생, ‘교과서적 저작출판’, ‘전문적인 식민정책학자 배출’등으로 널리 확산되게 된다.(강상중, 1997: 86) 그러나 니토베는 1894-1895년에 삿포로 농학교에서 식민사를, 1904년 5월부터 교토 제국대학 법과대학에 신설된 식민정책강좌를 담당하였다. 그리고 1887-1906년에 걸쳐서 삿포로 농학교에서는 농정학(農政學)과 관련하여 식민책, 식민사, 식민론이라는 과목을 가르치고 있었고, 삿포로 농학교가 제국대학으로 승격되기 이전에 식민사 담당자는 사토우 쇼스케(佐藤昌介), 니토베, 다카오카 구마오(高岡熊雄)로 알려져 있으며, 사토우가 남긴 강의노트에는 식민지 원주민정책으로서의 동화정책이 제기되었다(최석영, 1997 ; 田中愼一, 1982 참고).

식민은 하나의 사회 현상이다. 고로 식민의 본질을 구하는 데는 그것이 어떠한 특색을 가진 사회현상인가를 밝히는 데 있다. 그리고 한 사회현상의 본질적 연구에는...그 현상자체에 용해되어 있는 실질적 특성을 탐구하는 것을 정당한 태도라고 생각한다. 대개 인류사회는 종족·민족·국민 등의 사회군 혹은 사회집단의 교차와 병렬로부터 이루어진다. 각 사회군은 각각 일정한 지역에 거주하지만, 반드시 그에 속박되지는 않고 필요에 따라 지역적으로 이동한다. 그 새로운 거주 지역은 무주지가 되기도 하고, 혹은 다른 사회군의 거주하는 지역이 되기도 하는데, 어느 쪽이건 간에 새로운 자연적 및 사회적 환경을 제공하는 것에 의해 그곳에 이주하는 사회군의 집단생활에 특수한 취(趣)를 발생시킨다. 나는 이런 사회군이 새로운 지역에 이주하여 사회적, 경제적으로 활동하는 현상을 식민으로 해석한다(全集, 1: 14).

그는 식민을 사회군의 이동으로 정의하며, 이를 일종의 사회적 활동이자 사회군의 필연적 요구로 이해한다. 이러한 식민적 활동을 행하는 지역이 곧 ‘식민지’이고, 아울러 식민의 본질을 어떻게 해석하느냐에 따라 ‘실질적 식민’과 ‘형식적 식민’이라는 두 가지 식민개념을 제시한다. 우선 ‘실질적 식민’은 사회군의 이주에 수반하는 사회, 경제적 활동이 있는 지역은 모두 그 사회군의 식민지가 될 수 있으므로, 어떤 지역이 정치적으로 어느 국가의 영토에 속해 있는지를 문제 삼지 않고 식민을 다만 인간, 사회의 본질적인 활동으로 본다. 한편 ‘형식적 식민’은 식민을 정치적 종속관계를 동반하는 문제로 여기므로 식민지란 국가가 그 본래의 국토 외에 새로이 영유하게 되는 신(新) 영토, 새로이 편입된 지역, 즉 본국의 특별 통치에 해당하는 속령(屬領), 보호지, 조차지 및 위임통치지역 등을 가리킨다(全集, 1: 26-27).

야나이하라는 이 가운데 실질적 식민의 이익을 인류의 증식과 경제의 발전에 두고 그의 식민론의 근거로 삼고 있다(全集, 1: 197). 따라서 그의 식민론에서 주목할 만한 것은 식민을 당시 제국주의 열강이 보여준 정치적 침략이라는 이데올로기로 말하고 있지 않고, 어디까지나 식민이라는 행위로만 긍정적으로 파악하고 있었으며, 이러한 식민의 실질적 이유로 ‘이주’를 들고 있다는 점이다. 이같이 순경제적 개념으로서의 식민 활동을 효과적으로 전개하기 위한 과학적이고 합리적인 ‘식민정책’은 설정된 목적에 가장 합목적적인 결과와 최대의 가치를 획득하기 위한 사회적, 의식적 관여였다(全集, 1: 229-230). 그리고 구체적인 식민정책의 내용으로는 식민지(실질적 또는 형식적)의 설립과 유지, 식민지를 소유하는 것이 사회군의 생활에서 어떠한 가치를 가지며, 식민지의 통치와 식민지에 대한 사회적, 경제적 활동에 관해서 어떤 정책이 가장 합목적적인지 등의 문제를 포함하고 있었다(全集, 1: 230). 즉 야나이하라에 있어 무엇보다

중요한 것은 식민과 관련된 모든 활동에 있어서의 체계적이고 과학적인 사고였던 것이다.

야나이하라는 스스로 지적하고 있듯이 아담 스미스의 자유주의 경제학²⁰⁾과 맬서스의 인구론의 영향을 받았는데, 이는 결국 서구 자유주의 경제학의 자장 속에서 자신의 식민정책학을 완성하려고 한 것이었고, 그가 영국의 식민정책에 관심을 기울인 것은 당연했다. 따라서 그는 미국의 독립국가화와 근대화를 성공시킨 것은 영국의 식민정책 덕분이었다는 인식을 굳게 가지고 있었고, 그의 ‘식민’이란 개념 속에서 등장하는 모든 사회적 활동이란 것은 근대화를 목표로 한 자본주의의 확산이었던 것이다.

아울러 한 가지 더 지적할 수 있는 것은 영국인 이주의 주체가 기독교인이었다는 것으로, 이는 앞서 언급했던 유대인의 ‘시온운동’의 적극적 지지에서 볼 수 있는 것처럼, 기독교적 관점에서의 ‘이주’ 관념을 염두에 두고 있었음을 생각해 볼 수 있다(村上勝彦, 1993: 207-208). 때문에 야나이하라는 식민문제의 본질이 민족문제에 있다는 것을 꿰뚫어 볼 수 없었던 한계를 지니며, 니토베가 말한 “식민이란 문화의 전달”이라는 이론의 충실한 계승자이자, 이 ‘문화’는 다름 아닌 기독교 정신에 입각한 서구 자본주의 문명이었다는 지적이 가능하다(강상중, 1997: 107-108).

(2) 자유주의 식민정책론 제창

야나이하라는 식민통치정책에 종속주의, 동화주의, 자유(자주, 자치)주의의 3유형이 있고, 가장 초기단계의 종속주의로부터 점점 동화주의, 자유주의로 이동한다고 본다. 종속주의는 원주민의 이익을 고려하지 않고 오로지 본국의 이익만을 추구하는 것이고, 동화주의는 식민지를 본국화(本國化) 하려는 것으로 원주민의 자주성, 전통을 존중하지 않기 때문에 원주자 사회의 법제, 언어, 관습, 종교 등에 파괴적 간섭이 있을 수밖에 없으므로 원주자 사회의 혼란과 반란으로 이어져, 이를 진압하기 위해서는 무력을

20) 강상중은 야나이하라가 ‘실질적 식민’의 이익을 식민론의 기초적인 범주에 놓은 이유를 그가 아담 스미스의 식민지론을 ‘절대적으로 신뢰’하고 있었기 때문이라고 말한다(강상중, 1997: 107). 그는 실질적 식민론을 스미스의 식민정책론 안에서 읽어내고, 민중의 이익, 세계의 이익에 서는 식민론의 근거로 삼고자 했다. 하지만 그가 취한 스미스설은 아메리카 문제에 관해서였고 인도문제는 거의 없었다. 한편 야나이하라는 마르크스주의자들의 식민정책이 본국 및 식민지 민중의 이익을 옹호해야한다고 하고 결국 식민자 대 원주자의 사회관계만을 연구한 것에 그친 반면 아담 스미스의 연구는 주로 식민자 사회의 발전에 관한 연구였다고 지적한다(村上勝彦, 1993: 208-210).

사용해야 하는 경우가 적지 않다고 말한다(全集, 4: 290). 따라서 그가 보기에 3·1운동이나 5·4운동 등에 의해 드러난 내외 정세는 일본 식민정책의 모순 때문이었고, 이어서 새롭게 등장한 ‘문화통치’ 또한 “공존공영을 목적으로 하는(全集, 1: 737)” 것이 아닌, 앞서 산미증식계획의 비판에서 확인할 수 있었던 식민지 민중의 재정적 부담만 가중시키는 반(反)자본주의적 식민정책이었던 것이다. 그러므로 ‘문화통치’의 모순 역시 1926년 6·10만세운동을 통해 - 3·1운동은 정치문제가 중심이 되어 발생한 것에 비해 - 경제문제를 중심으로 정치운동화 되어 드러날 수밖에 없었던 것이다(全集, 1: 727).

문화 통치는 민중의 문화적 욕망을 향상시켰다...문화적 교육 아래 그들은 정치적 자유의 가치를 안다...(그러나-인용자) 그들은 어떠한 참정권을 부여받지 못한다. 교육은 장려되면서도 학교 졸업생에 대해서 충분한 사회적 활동의 지위는 열리지 않는다...그 결과는 불안, 절망, 무광명이다. 나는 조선사회의 저류에 그 절망적 불안이 울적(鬱積) 되어 있음이 느껴진다(全集, 1: 729-730).

즉, 표면적인 동화정책의 비판과 함께 총독부의 ‘독단전제’(全集, 1: 739)로부터 식민지 민의 참정권 문제 - 자유주의 식민정책 - 를 제기하게 된 것이다. 이는 식민자가 입법권에 의해서 자기의 이익을 옹호하는 것과 같이, 원주자도 식민자에 대해 유효한 자신의 이익의 보장을 위해서는 스스로 정책의 결정에 참여하는 권리를 얻지 않으면 안 된다는 것이다.

적어도 야만 미개의 종족이지 않은 한 주민의 참정권을 인정하는 것은 식민지 통치를 건전하고 공고하게 할 수 있는 제1요건이다. 대만 조선과 같은 인구도 많고 역사도 오래된 사회에 대해 주민의 참정권을 인정하는 것은 정의가 요구하는 것이며 또 동시에 제국적 결합의 공고를 기할 수 있다(全集, 1: 284).

실질적 식민을 중시하였던 야나이하라는 형식적 식민, 즉 제국주의적 독단전제로부터 실질적 식민의 성과를 해방시켜야 한다고 여겼던 것이다. 이것은 그 스스로 식민지 통치정책에 있어서의 믿음이었다고도 한 “먼저 정의를 구하라, 그러면 다른 필요한 것은 모두 이에 따라올 것(全集, 1: 743)” 이라는 신앙적 신념을 사회과학적 사고에 매개한 결과였다. 그의 참정권 논의를 좀 더 살펴보자.

2. 조선통치의 방침

(1) 조선의 참정권 부여 문제

1924년 조선여행 이전의 야나이하라는 대체로 기독교 정신에 입각하여 가련한 조선인들에게 힘이 되어야 하며, 이를 위해 먼저 일본이 도덕적, 종교적으로 성숙한 국민이 되어야 한다고 여겼다. 하지만 한 달여의 현지조사여행은 기존의 추상적인 생각들을 실증적 연구로 전환하는 기회가 되었다. 특히 3·1운동을 통해 전환되었던 ‘문화통치’ 역시 결국 6·10만세 운동의 발발로 이어지자 야나이하라는 그 통치의 실패에 대해 다음과 같이 말하고 있다.

조선에 있어서 중앙행정은 총독의 독단전제이다...특히 면적, 인구, 역사에 있어 소규모가 아닌 식민지에 대해서 본다면 아마 세계 유일의 전제적 통치제도이다...무슨 이유로 조선에 대해서는 총독의 전제정치인가? 조선인의 정치능력이 아직 발달되지 않았기 때문이라는 것인가?...현재 조선인의 정치능력은 필리핀이나 자바인에도 미치지 못했다고 말하는 것인가? 혹은 조선인은 참정희망을 갖지 않는다는 것인가?...조선에 가 보아라. 길가의 돌조차도 자유를 외친다...요컨대 조선민중에 대해서 참정을 인정하지 않는 것은 정부가 이것을 원하지 않기 때문인 이외에는 어떠한 적극적인 이유도 존재하지 않는다(全集, 1: 739-740).

3·1운동 이후 대부분의 식민정책학자들 역시 무분별하고 형식적 동화주의 정책을 비판하며, 2천년의 역사와 1800만 명의 인구를 가진 조선에 대해 ‘일시동인(一視同仁)’의 이름으로 특수성을 무시한 무단통치가 반일 기운을 일어나게 한 것이라고 주장했다.²¹⁾ 그러나 그들은 대체로 정책의 시정만을 주장하고 있었던 것으로 본격적인 참정권의 문제에 대해서는 먼 미래의 과제로 보고 있었다. 이는 참정권 부여로 인해 야기될 부작용에 대한 우려 때문이었다. 교토대학에서 식민정책연구를 이끌었던 야마모토 미오노(山本美越乃)는 조선에 의회를 설치하여 그들을 정치에 참여시키는 문제는 시기상조이며, 지금은 여전히 교육의 보급 등을 통해 훈련에 힘을 다할 시대라고 여겼다(강동진, 1980: 356). 그리고 참정권 부여문제는 그 훈련에 힘을 다하기 위한 일종의 ‘당근’의 역할로서 먼 미래의 사진으로 제시될 뿐이었다.

이에 반해 야나이하라는 무엇보다 먼저 조선 내정에 대한 조선인의 참여문제가 해결

21) 니토베 이나조(新渡戸稻造), 요시노 사쿠조(吉野作造), 야마모토 미오노(山本美越乃) 등

되어야 함을 주장하고 있다. 즉, 그는 우선적으로 조선이 조선인을 주로 하고 있는 사회임을 깨닫는 것이야말로 통치정책결정의 “제1의 요건(全集, 1: 736)”으로 보고 있었다. 따라서 그 구체적 형식으로 앞서 언급한 ‘식민지 의회개설’을 주장했던 것이다. 이는 근대적이고 과학적인 제도를 통한 식민지의 변모를 바라는, 그리고 이를 통해 식민지가 근대화, 문명화 단계에 도달할 수 있다는 그의 강력한 믿음 때문이었다. 이것은 전술한 야나이하라의 식민개념에서 ‘실질적 식민’의 범주 안에서 정치적 종속관계를 식민의 본질적 속성으로 간주하지 않았기에 주장 가능한 것이었고, 식민지에의 참정권 부여를 통한 부작용 - 독립에의 열망 같은 - 을 우려했던 여타 사람들과는 출발점이 다른 논의였던 것이다.

그런데 여기서 다시 생각해 볼 점은 아담 스미스에 강력하게 근거하여 ‘실질적 식민’을 강조했던 야나이하라의 한계로서 제시되는 ‘민족인식’의 결여문제이다. 과연 야나이하라가 ‘민족’개념을 인식하지 못하고 있었던 것인가? 아사다 고지(淺田橋二)에 의하면 야나이하라의 ‘실질적 식민’ 개념은 당시의 정책비판으로서의 강력한 증거점이었지만 동시에 그의 식민정책을 제한하는 가장 큰 걸림돌이었고, 식민지에서의 참정권, 의회개설 논의 역시 당시의 현실 속에서는 시행되기 어려운 ‘이상’일 뿐이었다고 말한다. (淺田橋二, 1988: 52) 하지만 전술한 바와 같이 야나이하라에게 있어 현실을 비판할 수 있는 도구는 ‘이상’에 다름 아니었다. 따라서 조금 덜 현실적으로 보일지언정 자신의 메커니즘 안에서 최선의 논의였으며, 애초에 여타 비판들과 다른 차원의 논의라는 점을 인식할 필요가 있다.

그러면 이러한 정황을 어떻게 봐야 하는지의 문제가 남는다. 즉 과학적 식민정책학자로서 야나이하라가 실천했던 사상적 근거 역시 그의 기독교 사상에 깊이 연관되어 있었다. 따라서 그에게 있어 비판해야 할 것은 지식의 결핍이 아니고 오히려 신에 의해서 종극에 실현되어야 할 ‘이상’의 결핍이며 바로 그 신의 ‘정의’에 대한 감각의 상실이었던 것이다.

민족이란 혈족공동체 및 문화공동체를 기초로 하는 운명공동단체 혹은 생활공동단체라고 말할 수 있다. 포괄적으로 생존의 운명을 공동으로 하고 생활을 공동으로 하는 것이 민족이라는 공동체의 중심개념이다. 그러므로 민족은 역사의 소산이고, 따라서 그것은 자연적 개념이라기보다 오히려 사회적 개념이고, 혈족적 개념이라기보다 오히려 문화적 개념이다. 문화공동체 즉 언어·종교·풍속·습관 등을 공통으로 하는 사실이 민족의 주요 특징이지만, 그것이 곧 민족인 것

은 아니다...혈족공동 그 자체는 민족이 아니고, 또 민족의 절대 필요조건도 아니다...지역공동은 민족의 필요조건이 아니다...민족의 중심개념은 하나의 역사적 소산으로서의 사회적 결합이다(全集, 18: 15-16).

따라서 야나이하라에게 민족은 ‘인구’의 개념과 동일한 것이었다. 이는 자연과 사회와의 교착으로서 그 범위 및 특색은 역사의 소산이지만 자연적으로 고정된 것은 아니므로 민족의 범위나 특색은 변할 수 있다. 따라서 민족의 특색은 사회적인 생활공동체이므로 국가주권이 꼭 그 구성요소인 것은 아니며, 궁극적으로 민족의 본질은 문화에 있는 것이지, 국가에 있는 것이 아니었다(全集, 18: 16-17). 때문에 그는 “조선인은 일본 국민이지만, 일본민족은 아니다. 그들은 일본국민이고 조선민족이다(全集, 18: 44-45)”라는 명백한 인식이 가능했다. 즉 그에게 하나의 국가 내에 몇 개의 민족이 병존하는, 즉 ‘복수민족국가’ 자체는 전혀 문제가 없었고, 다만 이를 불안하게 만드는 것은 지배관계상의 민족적 자유의 결합에 있었다.²²⁾ 이것이 그가 식민지 조선의 ‘참정권 부여’, ‘의회개설’을 강력하게 요구했던 이유였다.

따라서 야나이하라에게 일본 민족의 이상이란, “국내에 있어서는 국민 모두가 자유롭고 평화롭게, 국외에 있어서는 국제적 관계가 자유롭고 평화롭게(全集, 18: 70-71)” 사방의 동포들과 교류해야 하는 것이었으므로, 식민지 조선에 대해 자유를 주는 것은 당연한 것이었다.

사실상 동화정책은 피동화자된 자에 대해서는 강제지배가 뭘을 피할 수 없다...‘도(道)’로서 접근하는 것은 인격의 자주독립의 존중이다. 사회군의 접촉에 관해서 본다면 집단적 인격의 존중이다. 이것에 의해서 협동융화도 가능해 지는 것이다...조선의 자주적 존재를 인정한다면 조선은 일본에 반항해야할 심리적 이유를 잃게 된다. 그리고 경제적 군사적 이해관계의 공통은 그 결합력을 유효하게 발휘할 수 있다. 요컨대 조선에서 사회상 및 정치상 자주적 발전을 성취시켜 자주적 지위를 용인하는 것은 정의가 요구하는 바이다. 그리고 이것은 또한 조선과 일본과의 제국적 결합을 공고하게 하는 유일의 길이다(全集, 1: 742-743).

정치적 종속관계를 지향하는 형식적 식민이 아닌 실질적 식민을 지향했던 야나이하라에게 있어 현실 속에서 식민지의 상황을 개선하는 한편, ‘평화적인 공존의 조건’을 받

22) 야나이하라는 “스위스 국민은 프랑스, 독일, 이탈리아의 세 민족으로 구성되어 있고, 캐나다 국민은 영국, 프랑스의 두 민족으로 이루어져 있지만 이들 국가적 혹은 국민적 기초에 차이의 불안정함이 전혀 없다(全集, 18: 63).”고 언급한다.

견해 내는 것은 중요한 일이었다. 그리고 이것이야말로 식민정책의 신기조라고 여기고 있었던 것이다.

(2) 아일랜드와 조선

야나이하라에 있어 영국-아일랜드 문제 연구의 실제적 흥미는 이를 통해 일본과 조선의 정치적, 경제적, 사회적 관련성을 파악하기 위해서였다(全集, 3: 654-655). 야나이하라의 아일랜드에 대한 본격적인 인식은 유학중 방문을 통해서였음은 전술한 바와 같다. 주지하다시피 그가 목도했던 아일랜드와 영국과의 관계는 750여 년간에 걸친 ‘동화주의’ 정책에 의한 식민지배의 궁극적인 실패였다. 그는 영국의 무자비한 착취가 궁극적으로 아일랜드의 국민운동을 격화시켰다고 말한다(全集, 3: 699). 따라서 이렇게 식민 본국의 억압과 착취가 계속된다면, 저항을 통한 식민지의 분리 및 독립까지도 예상할 수 있는 일이었다. 그러나 야나이하라의 시각은 특히 경제적인 방면에만 한정되어 있었기 때문에, 영국의 착취에 의해 ‘빈곤’해진 아일랜드 사람을 가엾게 여기고 있었던 것이고, 식민지 조선을 보는 시각도 마찬가지였다. 『산미증식계획에 대해서』에서 언급했듯이 조선인을 고려하지 않은 무리한 계획은 조선 농촌 경제의 몰락과 농민층의 분해를 초래하고, “조선인구의 약 8할”을 차지하는 농업에 문제가 생기며, 이것은 결국 식민지 조선의 ‘빈곤’으로 이어지게 되므로 시정을 요구하지 않을 수 없었던 것이다.

가령 자주 조선이 완전히 일본으로부터 분리 독립을 하고자 하여도, 그것이 일본이 정말 슬퍼해야만 하는 일인가. 도(道)로서 영유관계가 평화적으로 종료될 경우에는 그 후의 우의적 관계의 유지가 기대된다. 가령 조선이 우리나라로부터 분리하더라도 당연히 우리나라의 적국이 되는 것은 아니다...우리나라 통치 하에서 활력을 얻어, 독립국가로서 설 실력을 함양할 수 있다면, 이는 우리 식민정책의 성공이고, 일본국민의 명예가 아닌가. 조선통치의 책임을 완수한 것으로서 만족할 수 있는 것은 아닐까(全集, 1: 742-743).

이 부분은 어찌됐건 주목해볼만한 대목이다. 비록 ‘최악의 상황’으로서의 가정이었을 지라도 ‘참정권’ 부여조차 꺼리던 상황 속에서의 이 같은 주장은 역시 ‘자유롭고 평화로운 방법으로 사방의 친구들을’ 대해야 한다는 그의 신념이었고, 또한 과학적 식민정책학자로서 우치무라를 계승한 독실한 기독교신자로서의 야나이하라의 모습이었던 것이

다. 그리고 여기서의 ‘도(道)’는 말할 것도 없이 그의 ‘정의’나 ‘이상’과 부합하는 개념이 있을 것이다.

3. 조선 인식의 종착점

(1) 기독교와 조선

야나이하라의 1937년 말 필화사건으로 공식적인 학계에서 물러나게 된 후, 무료신앙 잡지였던 『통신』을 폐간하고 다시 유료 잡지인 『가신』을 창간하여 기독교와 사회문제 등에 대해 활발한 저술활동에 몰두하는 한편 많은 기독교 관련 집회 및 강연회에 연사로서 참가한다. 이는 그가 본격적으로 ‘전도자’로서의 삶을 보여주는 것이라고 인식할 필요가 있다.²³⁾ 이즈음 그의 조선에 대한 인식은 어떠한가? 다음은 그의 신앙에 입각한 조선인식을 잘 드러낸다. 그는 한 조선인 여학생과의 대화에서,

당신이 당신의 민족의 구원을 위해 노력하려는 것은 지극히 당연한 것입니다. 그러나 그것은 무엇보다도 일본을 원망하고 증오하는 마음에서 출발해서는 안 됩니다. 조선민족은 많은 점에서 자유를 가지고 있지 않습니다.(그러나-인용자)기독교도인 조선인은 그와 같은 절망적인 마음가짐을 가져서는 안 됩니다. 또 자기 한 몸의 안전과 이익을 위해 민족의 구원을 잊어서는 안 됩니다...조선이 급일 이러한 상황에 빠진 것은 신의 높은 뜻으로부터 나온 것이라 믿고, 조선민족 자신의 죄를 회개하고 신의 심판에 복종하는 태도로부터 시작해야 합니다...조선민족은 이제까지 진정으로 신을 믿고 그리스도를 믿었던 적이 있습니까? 또 조선이 타국을 노략하고 침략한 적은 없다 해도 조선 국내에서 같은 조선인을 노략하지 않았습니까? 그것이 조선민족의 죄입니다...먼저 스스로 민족의 죄를 회개하고 신을 경외하며 따르고 신의 용서를 구하는 마음으로부터 당신 자신이 출발하고, 또 조선인들에게 그 것을 알게 하는 것이 조선민족을 구하기 위해 근본적으로 필요합니다...그렇게 하면 신은 반드시 조선민족을 가련히 여기고, 그 부르짖음을 들어주실 것입니다...국가적 지배는 흉하기도 하고 쇠하기도 합니다. 그러나 신을 믿는 민족의 생명은 오래갑니다...신을 믿는다면, 국가를 잃은 민족의 장래에도 힘과 희망이 용솟음칩니다. 우수한 인물을 세상에 보내 민족의 이름을 드높일 뿐만 아니라, 민족으로서의 정치적 사회적 자유를 회복하는 것도 불가능하지 않습니다. 이것이 기독교도인 조선인으로서 가져야 하는 생각이라고 봅니다(全集, 23: 344-345).

23) 필화사건과 함께 이미 야나이하라의 글은 강력한 검열을 통해 수차례의 삭제, 발매금지처분, 자발적 절판 등의 요구를 받고 있었다. 따라서 이후의 글은 대체로 ‘종교적’ 역할에 충실하려고 하는 모습이 더욱 눈에 띈다.

라고 답변하고 있다. 야나이하라는 기독교의 중심은 도덕적인 교훈에 있는 것이 아니라 신에게 자신의 죄를 인정하는 것에 있다고 이해한다. 이는 앞서 언급했듯이 그 역시 애초에 기독교를 자기 성찰, 도덕적 수양을 위한 것으로 생각했으나 인간으로서 신을 모르는 것 자체가 죄라는 인식과 그리스도가 십자가에 달리심으로 우리의 모든 죄를 대속하였다는 확고한 믿음에 서서 ‘죄의식’에서의 진정한 해방이 가능하며, 이를 통해 자유로워진 신과의 관계를 전제하고 있는 것이다. 이것이야말로 야나이하라가 기독교도로서의 길을 걷고 있었음을 여실히 드러내는 점이라고 하겠다. 아울러 이같은 인식이 우치무라의 죄와 대속의 논의에서 시작되어 그에게 이어졌음은 전술한 바이다.²⁴⁾

그리스도와 그의 십자가, 이것 없이는 기독교가 없다. 기독교는 윤리가 아니다. 도덕이 아니다... 정치도 아니고 민주주의도 아니다. 그리스도와 그 십자가를 기초로 하는 구원과 소망과 환희이다. 그리하여 이 믿음이 있어서 모든 선한 행위가 스스로 우러나는 것이다. 이 믿음이 있어서 학자는 좋은 학자일 수가 있고, 노동자는 좋은 노동자일 수 있으며, 각자 그 직장에서 가장 완전히 그 직분을 다할 수 있다(内村鑑三 全集, 25: 8).

야나이하라는 우치무라를 통해 기독교 신앙의 본질이 그리스도의 ‘속죄’에 있음을 알았고, 이 믿음이 있어서 모든 선한 행위가 스스로 우러나며, 이 믿음이 있어 좋은 학자가 될 수 있다는 신념에 따라 자유롭게 일생 동안 최선을 다할 수 있었다. 야나이하라 자신이 일본인으로서 일본과 일본인의 회개여부에 대해서 과연 얼마만큼 인식하고 있었는지에 관해서는 좀 더 살펴봐야겠지만, 일단 그의 기독교 신앙이라는 관점에서 바라볼 경우에는 납득 가능한 주장이다.²⁵⁾ 대체로 식민정책학자로서의 야나이하라를

24) 참고로 우치무라의 죄와 대속의 논의를 살펴보면 다음과 같다. 우치무라는 성서가 말하는 ‘죄(罪)’라는 것은 하나님을 떠나는 일이라고 말한다. 즉 성서에서 말하는 죄는 단순히 백성들이 무엇 무엇을 잘못했다는 죄악을 책망하는데 그치는 것이 아니고, 하나님을 떠난 것, 하나님에 대한 반역을 책망하고 있는 것이며, 또 이 같은 ‘죄=하나님에 대한 반역’을 통해 ‘의(義)’란 무엇인가를 알 수 있는데, 의는 다시금 하나님의 자녀로서 받아들여지는 것이다. 따라서 구원이란 하나님 편에서 사람들을 하나님에게 돌아오게 하는 일이다. 바로 여기에 우리가 우치무라를 예언자적 자세를 가졌다고 말하는 이유가 있다. 그는 불의한 상황에서 그 백성의 죄를 부르짖었고, 하나님과 인간과의 관계를 회복해야 함을 주장하고 있었기 때문이다. 그리고 이 하나님과 죄 있는 인간사이의 관계 회복 문제는 예수 그리스도의 십자가에서 찾아야 하고, 이것이 바로 우치무라의 속죄이다. (内村鑑三, 『罪とは何ぞや』, 『内村鑑三 全集』 제17권, 270-274, 이하에서는 (内村鑑三 全集, 17: 270-274)로 표기하고, 참고문헌에 상세 서지 기재함.)

25) 참고로, 이 부분과 관련하여 야나이하라가 ‘자신은 일본의 기독교신자로서 일본의 악한 점은 악하다

상정할 경우 이상의 논의가 다만 주관적인 신앙일반론으로 떨어질 혐의가 있음이 지적되기도 하는데, 전술했듯이 이 시기²⁶⁾ 야나이하라는 이미 ‘전도자’로서의 면모를 가지고 있었고, 필화사건 이후 본격적인 전도자로서의 삶을 살게 되므로 이 혐의는 어느 정도 벗겨질 수 있을 것이라고 생각한다.

(2) 조선인들과의 교류

야나이하라에게 있어 김교신과 같은 인물은 조선인 중에서도 특히 모범이 될 만한 사람이었다. 김교신 역시 우치무라의 ‘성서연구회’를 통해 기독교를 배웠던 ‘무교회주의자’로 귀국 후 1927년 『성서조선』이라는 잡지를 창간하고, 조선에서의 무교회주의 운동을 이끌었다. 결국 우치무라는 의도하지 않았지만, 야나이하라와 김교신을 이어주는 사상적 가교역할을 했던 것이다. 필자는 이들 관계를 통해 야나이하라의 조선 인식이 무엇이었는지를 한층 더 잘 파악할 수 있다고 생각한다. 야나이하라는 김교신을 다음과 같이 평가하고 있다.

나다니엘이 ‘참 이스라엘 사람’으로 불렸던 것처럼 김교신씨는 참 조선인이었다. 그는 조선을 사랑하고 조선민족을 사랑하고 조선말을 사랑했다. 그러나 그의 민족에는 고루한 배타적인 민족주의와는 달랐다. 그는 그리스도의 복음에 의해 신생(新生)한 조선인이었다. 유화, 근면 등 조선인으로서의 생래(生來)의 미덕이 신앙에 의해 한층 순화되어 있었다. 그는 그리스도로 자기 백성을 사랑하고 그리스도를 전하는 것으로 자신의 애국을 삼았다. 미국식의 천박한 기독교가 아니고 불신앙의 소련 공산주의도 아니고, 세속적인 민족운동도 아니고, 권력자에 대한 영합, 협조도 아니고 순수한 무교회의 복음신앙에 의해 조선인의 영혼을 신생시키고 이를 자유와 평화 정의의 백성 되게 하기 위해 그 귀한 일생을 바쳤다(全集, 25: 288).

야나이하라는 김교신을 진실하게 조선을 사랑한 인물로 평가하며, 특히 순수하게 신앙만으로 조선인의 영혼을 위해 희생한 사람으로 평가하고 있다.

조선 무교회진영의 모세는 별안간 승천하여 이제 지상에서 그 온용(溫容)을 볼 수 없다. 그러나 지난날 우치무라 선생 고별식에서 고 후지이(藤井武)가 ‘이는 신일본의 정초식(定礎式)이다’라고 갈파한 대로 김교신씨의 승천은 바로 신조선의 정초식이었다. 그의 급서 후 4개월에 시국

고 지적하고, 회개해야한다’고 언급했던 글이 있다(全集, 18: 242).

26) 이 대화가 오고간 시기는 필화사건이 있던 그 해로 1937년 4월이다.

은 급전하여 조선은 자유의 독립국으로 갱생하는 기운을 부여받았다. 그러나 진정 나라를 세우는 것은 제삼국의 힘에 의한 군사적, 정치적 해방이 아니다. 국민 자신의 믿음에 의하지 않으면 안 된다. 신앙에 의하지 않으면 악귀 하나를 쫓아내고 일곱을 받아들이는 집 주인의 비유대로 나라의 독립이 바로 복음이 되는 것은 아닌 것이다. 의(義)의 나라로 조선을 일으키는 힘은 그가 전한 예수 그리스도의 복음 이외에는 없다(全集, 25: 289).

김교신의 죽음을 그 자신이 가장 존경하는 우치무라의 죽음에 비교하고 있음이 눈에 띄며, 아울러 또 하나 주목할 만한 것은 ‘악귀’라는 표현이다. 이 시기 이미 독립을 맞은 조선에 있어서 쫓아낸 ‘악귀 하나’는 곧 ‘일본’을 가리키고 있는 것임이 분명하다. 또 ‘조선을 일으키는 힘이 그리스도의 복음 이외에는 없다’는 것은 일본을 일으키는 힘 역시 그리스도의 복음 이외에는 없음을 전제하고 있는 것이고, 이것이야말로 전후 강력한 기독교적 세계관에 입각하여 평화국가건설운동을 이끌어 갔던 원동력이 되었음은 의심할 여지가 없다.

당시 평양은 당국에 의한 기독교 탄압의 중심지였고 이 집회도 비밀이었다. 집회 후 책임자는 경찰에 소환되고 나 역시 여관에서 형사의 방문을 받았다. 그 때 집회에서 말씀한 성서 한 구절을 다시 인용한다. ‘그리스도에 의해 우리들 둘이 하나의 성령에서 아버지께 가까워질 수 있게 되었다.’ 이것이 군과 나의 우의의 근본이고 그리고 민족융화, 세계평화의 근저 또한 이 이외에 없다는 것이 군과 나의 공통의 신념이었다. 이제 하늘에 있는 군의 영과 땅에 남은 우리들과 함께 ‘원한의 중간 담을 무너뜨리고 둘을 자기로써 하나의 새사람으로 만들어 평화를 이루게’ 하는 그리스도의 십자가를 일본과 조선 사이에 동양과 세계 사이에 굳게 세워 그리스도의 피에 의해 영원한 평화의 기초를 쌓지 않겠는가(全集, 25: 289-290).

야나이하라는 여기에서 김교신과 자신의 우의(友誼)처럼 기독교를 통해 두 나라 사이의 원한의 벽을 허물 수 있는 가능성을 제시하고, 이를 통해 민족융화 나아가 세계평화의 근본이 될 수 있음을 논하고 있다. 즉 신 앞에 조선과 일본이 동등하게 놓이는 한편, 나아가 이 둘 사이에 가로막혀진 ‘원한의 중간 담’을 넘어뜨려 새로운 관계가 구축될 수 있는 것이었다. 이것은 그의 조선 인식에 있어 완전히 새로운 해석이 가능해질 수 있는 대목이라고 생각한다.

위 인용문에서 보듯 1940년 8-9월에 걸쳤던 야나이하라의 조선방문은 그 자신이 이미 일본에서 감시대상 인물로서 행동이 자유롭지 못했던 상황과 식민지 조선에서는 조선어말살정책, 창씨개명, 신사참배강요를 비롯하여, 외국인 선교단 퇴거 명령과 같은 분

위기 살별한 때의 내선(來鮮)이었다. 심지어 ‘기독교 탄압의 중심지’에서의 비밀 기독교 강연회였던 점을 생각하면 어느 정도의 용기와 결단을 필요로 했는데, 야나이하라는 조선에서의 강연회 목표를 “그리스도의 사랑이 나를 강권하여 경찰 정치의 탄압하에 있는 조선인에게 그리스도의 복음을 전하는 것에 압도적인 사명을 느꼈다(全集, 8: 4).” 라고 밝히고 있다. 당시 조선에서의 집회의 실무자로 모든 준비를 맡았던 김교신은 야나이하라의 내선에 감격하며, ‘로마서 강의는 일종의 비유로서 말한 것이니 귀 있는 자는 들으라’는 야나이하라의 말을 일본의 식민지배에 저항하는 조선인을 지원하기 위한 ‘백병전(白兵戰)’ 행위로 이해했다(김교신, 2002: 272-290).²⁷⁾

그리고 야나이하라에게 있어 마지막까지 지켜나가야 하는 기독교 정신의 정수는 무교회의 정신, 스승 우치무라가 ‘일본적 기독교’의 이론적, 실천적 배경으로 제시한 무교회의 정신이야말로 세상으로부터의 모욕과 조소, 저항을 받더라도 꾀꾀하게 지켜나가야 할 지표였던 것이다.²⁸⁾ 따라서 전후(戰後) 도쿄대학에 복직한 후 절대적 평화운동을 주도함에 있어 이념적 배경 역시 그의 무교회 정신, 신앙에 있었다. 왜냐하면 그에게 있어 이 평화란 역시 먼저 인간 자체가 평화의 사람이 되지 않으면 안 되는 것이고, 그 인간을 평화의 사람으로 만드는 것은 그리스도의 복음이었기 때문이다. 따라서 야나이하라에게 있어 언제 어디서든 진실하고 영원한 평화운동은 그리스도의 복음을 전하는 일이었다.

실은 나(노평구-인용자)는 제2차 대전 종전 직후, 라디오를 통해 한국의 간디로 불리고 있었던 민족지도자 조만식씨가 일본제국주의로부터 민족해방의 기쁨을 말하면서, 그럼에도 자신은 다만 지금 일본의 진정한 애국자인 야나이하라 교수의 심중을 생각하면, 한없는 비애를 느낀다고 하는 이야기를 듣고, 먼 곳의 선생을 생각하며 깊은 감개(感慨)에 빠졌었다(노평구, 1963: 1).

27) 김교신의 야나이하라에 대한 인식을 조금 더 살펴보면, “우치무라 선생의 유력한 제자 중에서 선생의 무교회주의를 진진시킨 이는 츠카모토이고, 선생의 무교회적 정신으로 일반 사회, 정치 문제에 전념하여 교역자 및 신학자에까지도 존경을 받고 있는 이는 야나이하라다”라고 하며, 자신 또한 야나이하라의 입장을 지지하고 있음을 밝히고 있다. 둘 다 예언을 중시하고 사회문제를 신앙의 문제로 다루는 무경계주의적 입장에서 우치무라의 무교회주의를 계승하려는 점에서 공통점을 가지고 있었다(양현혜, 1994 참고).

28) “무교회란 하나의 정신입니다. 청결하고 깨끗한 물과 같은 정신입니다. 하나의 신앙입니다. 무결점의 순수한 신앙입니다. 이 정신과 신앙으로 살 때, 우리는 이 세상으로부터 저항을 받으며, 그들로부터 모욕과 조소와 반대를 받을 것입니다...(하지만-인용자)우리는 무교회 정신을, 그 정신과 신앙을, 순수하게 지켜 나가겠습니다. 이어 나가겠습니다(矢内原忠雄, 1962: 18).“

여기에서는 식민-식민본국, 조선-일본이라는 이분법적 판단은 보이지 않는다. 다만 각자의 조국을 너무나 사랑하는 동병상련의 교감만이 나타날 뿐이다. 그리고 노평구가 글 말미에서 “역시 선생에 있어서는 모든 민족이 진정 복음을 받아들이는 것이야말로 궁극적인 문제였다”라고 평가하듯이, 그를 움직이게 한 진정한 사상적 근원은 바로 기독교의 진리였고 사회과학적 작업을 통해 이를 현실에서 실현하고자 했던 것이다.

IV. 나오며

야나이하라는 우치무라 간조의 신앙을 철저히 계승하여 실천하고자 했던 기독교인, 학자, 그리고 전도자였다. 그에게 신앙과 학문은 보완적 관계가 되어 현실을 비판하는 동력이 되었다. 구체적으로는 1937년의 필화사건을 전후로 실천의 방식에 변화를 보여주고 있었다. 즉, 1937년 이전까지는 도쿄제국대학이라는 공적인 영역에서 식민정책학자로서, 그 이후는 사적인 영역에서 전도자로서 역할을 수행하고 있었던 것이다. 그리고 그의 신앙에 입각한 통찰력은 이와 같은 영역의 구별 없이 일관되고 있었고, 오히려 점점 신앙적으로 성숙해지고 있었다. 이와 같은 영역의 구분이 기존의 식민정책학자로서의 야나이하라의 연구에 반영되지 않아 그의 사상을 이중의 구조로 보이게 한 것은 아닐까.

그렇다면 그의 조선인식의 종착점은 어디인가? 엘리트 코스를 밟고 도쿄제국대학의 교수로 재직했던 그가 시국에 대항하고 비판해야만 했던 이유와 식민정책학자에서 전도자로 변모하기까지 그의 사상을 가장 강력하게 이끌고 있던 것은, 주지하다시피 기독교 신앙에 선 ‘신의 나라와 예언’의 논리를 확신하고 있었기 때문이었다. 즉 “평화의 보증은 강한 신의 아들의 불후의 사랑에 존재하는 것을(全集, 1: 483)” 인식한 위에 약자의 권리를 보호해야 했다. 살피본 바와 같이 기독교인 식민정책학자로서 현실에서 가장 희생이 적은 형태를 제안하는 한편, 폭력적인 국가권력에 대해 비판하며 ‘정의’에 입각한 윤리적 결단을 촉구하였다. 이것은 일본 제국주의 식민정책이라는 획일적 공간에서의 한 균열을 의미하는 것일 수도 있다. 또한 그의 기독교적 틀 속에서 일본과 조선이 동등한 위치에 놓이는 한편, 신의 나라를 지상에서 성취하는데 있어서의 신앙적 동반자로서 이해될 수 있었다.

이와 같은 의의에도 불구하고 몇 가지 한계점이 남는다. 먼저 본고에서는 다루지 않은 천황제와 기독교의 문제를 언급해야 할 것이다. 야나이하라는 천황을 일본의 국체로서 여전히 인정하며 천황제 시스템에서 해방되지 못하고 있었으며, 이는 전쟁 후에도 변하지 않았다. 또한 식민지주의를 근대화, 문명화의 이름으로 정당화해 온 구미 제국의 역사인식을 일정부분 이어받고 있던 점 등을 한계로 지적할 수 있다. 이 부분은 차후 더욱 규명되어야 할 부분으로, 이를 통해 야나이하라의 전체상이 더욱 명료하게 그려질 수 있을 것이다.

“이 논문은 다른 학술지 또는 간행물에 게재되었거나 게재 신청되지 않았음을 확인함.”

참고문헌

1. 기본자료

- 『矢内原忠雄全集』(1963-1965). 岩波書店.
- 본문에서 사용된 자료의 상세 서지는 다음과 같다.(전집 각권의 부제는 한 번만 기재하며 대체로 인용된 순서에 따라 나열하였음)
 - 「私は如何にして基督信者となつたか」, 『全集』 제26권-私の歩んできた道, 139
 - 「私は如何にして基督信者となつたか」, 『全集』 제26권, 140
 - 「私は如何にして基督信者となつたか」, 『全集』 제26권, 140-141
 - 「私の人生遍歴」, 『全集』 제26권, 238
 - 「内村鑑三論」, 『全集』 제24권-余の尊敬する人物, 332-333
 - 「Jan. 26th Thursday F.」, 『全集』 제28권-日記, 19-20
 - 「滿洲の旅：二十五 内地へ - その二」, 『全集』 제27권-初期の文章, 133
 - 「滿洲の旅：二十七 餘論 - その二」, 『全集』 제27권, 135-136
 - 「滿洲の旅：二十七 餘論 - その二」, 『全集』 제27권, 136-137
 - 「七月十九日 火」, 『全集』 제28권, 632-633
 - 「七月二十日 水」, 『全集』 제28권, 634
 - 「植民政策の新基調-シオン運動」, 『全集』 제1권-植民政策研究I, 564
 - 「植民政策の新基調-シオン運動」, 『全集』 제1권, 541-594
 - 「植民政策の新基調-シオン運動」, 『全集』 제1권, 594
 - 「社會と個人」, 『全集』 제16권-基督者の信仰III, 177
 - 「社會と個人」, 『全集』 제16권, 178
 - 「宗教は個人的か社會的か」, 『全集』 제18권-時論I, 234-235
 - 「社會と個人」, 『全集』 제16권, 179
 - 「私の歩んできた道」, 『全集』 제26권, 46
 - 「私の歩んできた道」, 『全集』 제26권, 46-47
 - 「信仰五十年記念講演會への挨拶」, 『全集』 제26권, 495
 - 「基督教的日本」, 『全集』 제15권-基督者の信仰II, 48
 - 「基督教的日本」, 『全集』 제15권, 49
 - 「基督教理想主義」, 『全集』 제15권, 96-97
 - 「基督教理想主義」, 『全集』 제15권, 100-101
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 623
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 626
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 628
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 630
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 632
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 627
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 644
 - 「國家の理想」, 『全集』 제18권, 645

- 「神の國」, 『全集』 제18권, 648
「神の國」, 『全集』 제18권, 653-654
「植民政策の新基調-朝鮮産米増殖計劃に就て」, 『全集』 제1권, 697
「植民政策の新基調-朝鮮産米増殖計劃に就て」, 『全集』 제1권, 712
「植民政策の新基調-朝鮮産米増殖計劃に就て」, 『全集』 제1권, 713
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 13
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 14
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 26-27
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 197
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 229-230
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 230
「帝國主義研究」, 『全集』 제4권-植民政策研究IV, 290
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 737
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 727
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 729-730
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 739
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 284
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 743
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 739-740
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 736
「民族と平和-民族主義の復興」, 『全集』 제18권, 15-16
「民族と平和-民族主義の復興」, 『全集』 제18권, 16-17
「民族と平和-民族と平和」, 『全集』 제18권, 44-45
「民族と平和-民族と平和」, 『全集』 제18권, 63
「民族と平和-民族と平和」, 『全集』 제18권, 70-71
「植民政策の新基調-朝鮮統治の方針」, 『全集』 제1권, 742-743
「帝國主義下の印度-アイルランド問題の沿革」, 『全集』 제3권-植民政策研究III, 654-655
「帝國主義下の印度-アイルランド問題の沿革」, 『全集』 제3권, 699
「或る朝鮮人女學生との會話」, 『全集』 제23권-滿州·朝鮮·沖繩, 344-345
「日支親善の途」, 『全集』 제18권, 242
「金教臣氏を憶ふ」, 『全集』 제25권-交友·追憶, 288
「金教臣氏を憶ふ」, 『全集』 제25권, 289
「金教臣氏を憶ふ」, 『全集』 제25권, 289-290
「ロマ書-序」, 『全集』 제8권-聖書講義III, 4
「植民及植民政策」, 『全集』 제1권, 483
『内村鑑三 全集』(1980-1984). 岩波書店 - 이하 사용된 자료의 상세 서지.
「罪とは何ぞや」, 『内村鑑三 全集』 제17권, 270-274
「唯一の信仰」, 『内村鑑三 全集』 제25권, 8
노평구 (1963). 「矢内原忠雄と韓國」, 『矢内原忠雄 全集』月報. 東京: 岩波書店.
김교신 (2002). 『김교신 전집』 제7권. 서울: 부키.

2. 단행본

- 강상중, 이경덕·임성모 공역 (1997). 『오리엔탈리즘을 넘어서』. 서울: 이산
- 강동진 (1980). 『일제의 한국침략 정책사』. 서울: 한길사.
- 김용덕 (1991). 『일본 근대사를 보는 눈』. 서울: 지식산업사.
- 박지향 (2000). 『제국주의-신화와 현실』. 서울: 서울대학교 출판부.
- _____ (2002). 『슬픈 아일랜드-역사와 문학 속의 아일랜드』. 서울: 새물결출판사.
- _____ (2003). 『일그러진 근대』. 서울: 푸른역사.
- 사와 마사히코 (1995). 『일본기독교사』. 서울: 대한기독교서회.
- 서정민 (2000). 『일본기독교의 한국인식』. 서울: 한울.
- 양현혜 (1994). 『윤치호와 김교신-근대조선에 있어서 민족적 아이덴티티와 기독교』. 서울: 한울.
- 윤혜원 (1995). 『일본기독교의 역사적 성격』. 서울: 한국기독교역사연구소.
- 최석영 (1997). 『일제의 동화이데올로기의 창출』. 서울: 서경문화사.
- 한상일 (2004). 『제국의 시선-일본의 자유주의 지식인 요시노 사쿠조와 조선문제』. 서울: 새물결출판사.
- 鹿野政直, 김석근 역 (2004). 『근대 일본사상 길잡이』. 서울: 소화.
- 土肥昭夫, 서정민 역 (1993). 『일본 기독교의 사론적 이해』. 서울: 한국기독교역사연구소.
- 飯沼二郎·韓哲曦, 남영환 역 (1993). 『일제통치와 일본기독교』. 서울: 영문.
- 丸山眞男, 박충석·김석근 역 (1998). 『충성과 반역』. 서울: 나남출판.
- 家永三郎外 (1960). 『近代日本思想史講座 1』. 日本: 筑波書房.
- 矢内原忠雄 (1962). 『内村鑑三と現代』. 日本: 岩波書店
- 山路愛山 (1974). 『基督教評論・日本人民史』. 日本: 岩波文庫.
- 藤田若雄編 (1979). 『内村鑑三繼承人人』上下. 日本: 木鐸社.
- 岩波講座 (1992). 『近代日本と植民地4—統治と支配の原理』. 日本: 岩波書店.
- 竹中佳彦 (1995). 『日本政治史の中の知識人—自由主義と社會主義の』上. 日本: 木鐸社.

3. 논문

- 민경배 (1981). “일제의 한국침략통치와 일본 기독교에 대한 태도”. 『한국학보』 여름호.
- 박은영 (2005). “야나이하라 타다오의 조선인식 연구 - 그의 기독교 사상을 중심으로”. 석사학위논문. 성균관대학교.
- 박지향 (1998). “영국제국주의와 일본제국주의의 비교-인종주의를 중심으로”. 『영국연구』2.
- 서정민 (1992). “우치무라 간조의 한국론에 관한 연구(1)”. 『기독교사상』.
- _____ (1992). “우치무라 간조의 한국론에 관한 연구(2)”. 『기독교사상』.
- _____ (1992). “수용기 일본기독교의 국가체제 적응과정”. 『일본사상』.
- _____ (1993). “우치무라의 한국관에 대한 해석문제”. 『기독교사상』.
- 양현혜 (1998). “근대일본의 천황제 국가 체제와 기독교”. 『한국기독교와 역사』.
- _____ (1994). “김교신과 무교회주의”. 『기독교사상』.

- _____ (1996). “일본 기독교의 조선전도”. 『한국기독교와 역사』.
- _____ (1998). “김교신과 조선의 상대적 중심성의 발견”. 『한국교회사학회지』.
- 이규수 (2004). “야나이하라 타다오의 식민정책론과 조선인식”. 『대동문화연구』 46.
- 이태숙 (2002). “조선한국은 아일랜드와 닮았다?”. 『역사학보』.
- 정용수 (1999). “우치무라 간조의 ‘비전론’의 향방”. 『남서울대학교저널』 5.
- _____ (2002). “우치무라 간조의 전쟁관의 변천”. 『일본문화학보』.
- 한수신 (2000). “일제하 일본기독교의 한국전도론 연구”. 석사학위논문. 연세대학교.
- 森山浩二 (1980). “김교신 연구”. 석사학위논문. 고려대학교.
- 淺田橋二 (1988). “矢内原忠雄の植民論一中”. 『駒澤大學經濟學論集』 20-2.
- 村上勝彦 (1993). “矢内原忠雄における植民論と植民政策”. 『近代日本と植民地 4』.
- 李慶愛 (2001). “内村鑑三のキリスト教思想:贖罪論と終末論を中心にして”. 博士學位論文. 九州大學.
- 福田秀一 (2001). “矢内原忠雄の留學日記”. 『國際基督教大學學報』 III-A-27.
- _____ (2002). “矢内原忠雄の留學生活”. 『國際基督教大學學報』 III-A-28.
- 竹内眞澄 (2004). “内村鑑三と矢内原忠雄”. 『桃山學院大學社會學論集』 37-2.
- 田中慎一 (1982). “植民學の成立”. 『北大百年史』.

ABSTRACT

A Study on Recognition of Chosun made by Yanaihara Tadao : With a focus on his Christian thought

Eun-Young Park(Sungkyunkwan University)

This research explains about forming process of christian thought of Yanaihara who was called a scientific colonial scholar and who had led peace establishment movement after the end of war, and tries to pick up how he had acknowledged the world and the colony Chosun through his point of view. Although the existing studies upon Yanaihara were mostly focused upon his ‘colony policies study’, leading only to same conclusions, this study focuses upon his christian thought which had been his mental guide in life, and based upon this, tries to obtain a new interpretation from the whole aspects and evaluation.

Key Words: Yanaihara Tadao, Uchimura Kanzo, Japanese Christianity, nonchurch movement, colonial policy, Kim gyosin

