

아카루트 2020년  
해외논문번역지원사업

# 영국사와의 대화 속에서 생각하는 대만 식민지 지배

イギリス史との対話の中で考える台湾  
植民地支配

저자 | 고마고메 다케시(駒込武)

번역 | 윤희상(고려대 국어국문학과)

▶ 이 논문 번역은 [아카루트 2020년 해외논문번역지원사업]의  
결과물로 저작권은 아카루트에 있습니다.  
인용하실 경우 반드시 출처를 밝혀주세요.

DBpia × 아카루트

## 영국사와의 대화 속에서 생각하는 대만식민지 지배1) (イギリス史との対話の中で考える台湾植民地支配)

고마고메 다케시(駒込武)

\*번역: 윤희상(고려대 국어국문학과)

본고에서는 졸저 『세계사 속의 대만식민지 지배-대남장로교중학교로부터의 시좌(世界史のなかの台湾植民地支配-台南長老教中学校からの視座)』(2015)의 집필에 이르는 과정을 되돌아보며, 일본의 대만식민지 지배에 관련된 역사상을 영국사와의 대화 속에서 갱신해가기 위한 논점을 제시했다. 이는 첫째로 '식민지주의' '인종주의'와 같은 분석 개념을 영국사와 일본사 모두에 적용 가능한 형태로 재정 의할 필요가 있다는 점, 둘째로 영국령 인도와 일본령 대만의 초등·중등교육 취학을 등에 착목하면 native에 대해 의도적으로 '좁혀진 문'을 둘러싼 상동적인 구조를 발견할 수 있는 한편, native가 중심이 되어 설립된 사립학교에의 대응에 관해서는 차이가 있다는 점, 셋째로 식민지 지배하 대만의 교회자치를 둘러싼 영국인 선교사와 대만인 신도의 긴장 관계를 동시대의 세계적 동향의 일환으로서 위치 지음과 동시에, 정치적 자치에의 회구를 둘러싼 선교사나 신도의 관계에 착목해야 한다는 점, 넷째로 대만인 교사가 추구한 '대만인학교'라는 '꿈'과, 젊은이들과 부모들 각자가 추구한 '꿈'에는 어긋나는 지점 또한 있음에 주의를 기울이고, 동시에 대만인이 구축한 자치적 공간이 파괴된 후 대만인의 젊은이들이 추구할 수 있었던 '꿈'의 방향성은 현저하게 제한되었다는 사실에 유의해야 한다는 점으로 요약할 수 있다. 이와 같은 논점을 통해 일본의 식민지 지배를 일본만의 특수한 것으로서 비판하지 않고, 영국과 일본의 역사적 경험에 따른 차이에 유의하면서도 양자에 공통된 문제들을 드러내는 작업의 중요성을 지적하였다.

### 들어가며

졸저 『세계사 속의 대만식민지 지배-대남장로교중학교로부터의 시좌』(이와나미서점, 2015)를 간행함에 있어 영국 제국사와의 대화가능성은 자각적으로 추구해왔던 과제 중 하나였다. 영국 제국사의 문외한으로서 초보적인 사실을 오인하거나 중요한 선행연구를 간과하는 일은 피하기 어렵겠다고 생각했으나, 그러한 지식·인식의 편중을 스스로 깨닫고 이를

1) 駒込武, 「イギリス史との対話の中で考える台湾植民地支配」, 『社会科学』 48卷1号, 同志社大学人文科学研究所, 2018, pp.47-72.

바로잡기 위해서라도 우선 대화의 소재가 될 수 있는 내용을 제출하고 싶다고 생각했다.

이전 저서인 『식민지 제국일본의 문화통합(植民地帝国日本の文化統合)』(이와나미서점, 1996)를 출판하고 머지않아 문부성재외연구원으로서 스코틀랜드의 글래스코를 방문하여 스트라스클라이드(Strathclyde) 대학의 방문연구원 신분으로 약 1년간 체류했다. 새로운 저서의 「후기」에도 적었듯이, 당초의 계획으로는 영국 제국과의 비교연구를 생각하고 있었다. 그러나 영국 제국은 시공간 모두의 폭이 월등히 크다는 사실에 새삼 직면했다. ‘극동’에서 신흥 제국 일본이 등장하는 시기는 수 세기에 걸친 영국 제국이 이윽고 ‘황혼의 때’에 접어든 시기라는 사실 역시 이해하게 되었다. 비교하자고 해도 애당초 비교의 전제가 너무나도 다르다. 이러한 인식하에서 영국인 선교사를 매개로 한 관계사적關係史的 연구라는 방향으로 전환하게 되었다.

다만 이것으로 문제가 해결되진 않았다. 일본제국사연구에서 사용되어왔던 분석 개념을 영국제국사연구에서도 통용될 수 있는 형태로 다시 조형해내야 했다. 영국사에는 영국사에서 구사되던 분석 개념이 있으며, 일본사 역시 마찬가지다. 실령 같은 단어를 쓰고 있다고 할지라도, 그 의미 내용이 동일하다고는 할 수 없다. 영국에서 일본의 지폐를 그대로 쓸 수 없는 것처럼, 일본에서만 통하는 기성의 개념에 의존한 채로 분석해 나가는 건 곤란하다. 비유적으로 말하자면 ‘도량형의 통일’ 내지는 ‘통화의 환전’이라 할 수 있을지 모르겠다. 내가 선택한 대상에 근거하여 ‘식민지(주의)’ ‘인종(주의)’과 같은 단어가 공통의 분석 개념이 될 수 있도록 재정의해야만 했다.

본고에서는 먼저 이 분석 개념의 정의와 관련하여 나의 연구사를 훑어본 후, 미즈타니 사토시(水谷智)의 보고, 나미카와 요우코(並河葉子)의 보고, 모리모토 마미(森本真美)의 보고에 대한 답변을 남기도록 하겠다.

## 1 식민지주의/인종주의/전체주의

영국과 일본 모두에 통용되는 공통의 분석 개념이 부재한다는 문제는 예컨대 ‘동화’라는 단어의 용법에 드러나 있다. ‘동화 assimilation’이라는 단어는 영어로 된 사료에도 일본어로 된 사료에도 등장하지만, 문제는 그 의미 내용의 애매함에 있다.

이전 저서에서도 지적했듯이 일본의 식민지사연구에서는 “일본의 식민지정책은 동화=황민화정책이었다”는 표현이 종종 사용되곤 했다. 이러한 언명이 행해질 경우, 동화정책이란 구체적으로 어떤 것이냐는 차원의 물음은 무시되기가 십상이며, 유럽과의 비교라는 점에서는 프랑스=동화주의, 영국=反동화주의라는 단순화된 유형으로 설명되기 일쑤였다. 그러나 식민지정책을 정당화하는 언설의 수준이면 모를까, 실태를 논하는 수준에서 그렇게 단순한 유형화가 가능하냐고 물을 수 있다. 예컨대, 동화를 문자 그대로 ‘갈게 만든다’는 의미로 해석한다면 언어의 공통화를 꾀할 뿐만 아니라 식민지의 native(현지인)를 상대로 본국과 동일한 의무교육을 시행하는 것이 효과적인 수단일 터이다. 그렇지만 영국령 인도에서도, 일본령 대만에서도, 그러한 일은 일어나지 않았다.<sup>2)</sup> 여기에는 공통된 문제 구조가 존재한다.

이 문제 구조의 공통성을 간과한 연구는 일본의 식민지정책을 비판하고자 하는 의도에도

2) 엄밀하게는, 대만의 경우 「대만공립국민학교규칙개정(台湾公立国民学校規則改正)」(1943년)에 따라 1943년도 신입생부터 의무교육을 적용하게 되었으나, 종래와 같이 수업료를 징수하겠다고 하는 등, 의무교육제도의 근간일 터인 빈곤자의 취학 보장은 불충분한 형태로만 제도화되었다.

불구하고 그 뿌리에 존재했던 사회 구조나 가치관을 향한 비판이 되지 못한 채, 되려 그것을 재생산하게 되는 건 아닐까. 이와 같은 우려가 지난 저서와 이번의 새로운 저서를 엮어 내는 모티프 중 하나였다. 위와 같은 논의를 전개함에 있어 필자가 강하게 의식하고 있었던 것은 사카이 나오키의 논의이다. 영문으로 발표된 사카이의 논고는 대략 1990년대 전반 이후, 점차 일본어로 번역되어 출판되었다. 1992년 『일본사연구(日本史研究)』에 게재된 「천황제와 근대(天皇制と近代)」라는 제목의 논문에서는 “천황제 덕에 일본은 언제까지도 영망이다”라는 언명과 “천황제 덕에 일본은 여타 국가에서 찾아볼 수 없는 성공을 거두었다”는 언명에 공통된 나르시시즘이 작동하고 있음을 밝히고 있다. 사카이는 나아가 다음과 같은 논지를 전개하고 있다. ‘문화’도 ‘언어’도 닫힌 체계가 아니라 본디 복잡한 것이며, 하나의 인간 속에 서로 다른 언어나 문화가 동시에 공존하는 경우도 있다. 그러나 근대에 들어서자, 상호 간 ‘일본인’이라면 ‘일본어’로 말하고 ‘일본 문화’를 몸에 익히고 있으며 동정하고 동감할 수 있음이 분명하다고 간주하는 ‘공감의 공동체’가 탄생한다. 동시에 그 ‘공감의 공동체’에 자기동일화하려는 몸짓의 역작용으로서, ‘공동체의 적’에게 망설임 없이 잔혹해질 수 있게 된다. 천황제를 둘러싼 역사적 언설은 ‘일본인’ ‘일본 문화’ ‘일본어’를 자명한 것으로 두는 실정성(상식)에 의존함과 동시에, 이 실정성을 안정적인 것으로서 재생산해 나간다.<sup>3)</sup>

사카이의 논의는 천황제를 둘러싼 문제나 일본의 식민지 지배를 둘러싼 문제를 ‘일본특수론’에 가둬버리지 않고, ‘근대’의 문제로서 분석한다는 점에 특징이 있다. 나의 이전 저서에서는 그러한 사카이의 논의에서 시사점을 찾으며, 일본의 식민지 지배를 분석할 방향성을 제시하고자 했다. 그러나 영국 제국의 역사적인 전개도, 영문으로 된 선행연구도, 개괄적인 수준의 지식을 넘어서는 일은 없었다. 그리하여 새로운 저서에서는 영국인 선교사들에 관련된 사료를 읽음으로써 이 과제에 본격적으로 착수하고자 했는데, 작업을 시작하자마자 공통의 분석 개념이 존재하지 않는다는, 혹은 존재하는 것처럼 보이더라도 그 자체로는 사용할 수가 없다는 사태에 직면하게 되었다.

예컨대 선교사 문서를 읽기 시작하고 얼마 되지 않아, 1930년대의 신사참배 문제가 영국인 선교사와 대만인 기독교도, 그리고 일본인 식민지 관료를 끌어모으는 중대한 이슈가 되고 있음을 알았다. 신사참배는 ‘황민화정책’의 상징으로 곧잘 지적되는 사건이며, 신사신도神社神道라는 국가적 종교의 성립을 다룰 적에도, 참배 강요의 방식을 다룰 적에도, ‘일본 고유’라는 표현으로 처리하고 싶어지는 현상이다. 그러나, ‘신사참배를 강요했다’는 지적에 멈춰있게 되면 일본특수론으로 되돌아가게 되며, 기독교는 ‘문명의 종교’이지만 신사신도는 ‘미개의 종교’라 주장하는 듯한, 서양중심주의적인 언설을 덮어쓰게 된다. 심지어 사카이 나오키가 ‘대일형상화對一刑象化’라는 단어로 표현했듯이, 서양중심주의는 그 반발로서 일본특수주의에로 고쳐 앉는 모양새를 낚으면서 상호 간 의지하며 또 협력하고 있다.<sup>4)</sup>

신사참배라는 실천에 관계하는 문제 구조를 어떻게 그 토대에 있어 유럽과도 통할 수 있

3) 사카이 나오키(酒井直樹), 『사산되는 일본어·일본인-‘일본’의 정치-지정적 배치(死産される日本語・日本人-「日本」の政治-地政的配置)』, 신요샤(新曜社), 2016, pp.127-145. 한편, 천황제를 일본의 특수한 것으로서 비판하는 문제들을 어떻게 극복할 것인가에 대해서는, 줄고 「내셔널리즘과 교육(ナショナリズムと教育)」 (교육사학회(教育史学会) 편, 『교육사연구의 최전선(教育史研究の最前線)』, 룩카출판(六花出版), 2017년 간행 예정)에서도 논의하였다.

4) 사카이 나오키, 『일본사상이라는 문제-번역과 주체(日本思想という問題-翻訳と主体)』, 이와나미서점, 1997, p.53.

는 형태로 파악할 수 있을까. 고민한 끝에 한나 아렌트(Hannah Arendt)의 논의를 따르며 “전체주의”의 “테러”라는 용어를 가져오게 되었다. 아렌트는 폭력적인 위협으로서의 “테러”가 인류의 분단과 고립을 초래하였으며, 정치적인 동원을 가능케 했음을 강조하고 있다. 사료로부터 부상하는 신사참배 관련 문제의 핵심도 강제적인 참배 자체에 있지 않고, 되려 피 지배자의 ‘주체성’의 여지를 남기며 참배하지 않으면 불이익을 주는 조치에 의해 분단과 고립이 꺾어진다는 점이라고 생각했다. 요컨대, 도구로서의 의장意匠이 아니라 그 정치적 기능에 착목한다면, “완곡하고 간접적인 협박”<sup>5)</sup>으로서 예컨대 나치 독일의 ‘충성선서忠誠宣誓’와 상동적인 기능을 수행한다고 판단했다. 본래 아렌트의 논의는, 영국과 미국 민주주의에 의 과도하다고도 생각되는 평가를 어떻게 취급할 것인가를 포함하여 각기 다른 해석과 평가를 할 수 있음을 알고 있었으나, 필자에게 중요한 점은 아렌트의 논의를 전체로서 적확하게 이해할 것인가의 문제가 아니라, 일본특수론에 가뉘버리지 않는 형태로 문제의 본질을 부각하는 것이었다.

마찬가지의 어려움은 ‘식민지(주의)’나 ‘인종(주의)’에 대해서도 존재하고 있었다.

식민지사연구의 전제일 터인 ‘식민지(주의)’라는 개념 하나를 두고도 정의를 내리기란 용이하지 않다. 어쩌서 대만이나 조선은 일본의 ‘식민지’로 여겨지는 한편, 오키나와나 홋카이도는 일반적으로 다르다고 간주되는 것일까.<sup>6)</sup> 마찬가지로, 어쩌서 인도나 이집트는 영국의 ‘식민지’로 여겨지는 한편, 스코틀랜드는 그로부터 제외되는 것일까. 나아가, 대만과 인도의 위치 짓기에 관하여 ‘식민지’로서의 공통성을 어떻게 추출할 수 있을 것인가. 만약 그로부터 공통성을 발견하지 못한다고 한다면 ‘식민지’라는 단어를 사용하는 것이 가능한 걸까?

이렇게 생각하기 시작하면 제대로 된 설득력 있는 답변은 없다는 것을 깨닫는다. 만국기적 세계관에 대응하는 듯이 세계가 색깔별로 구분되어 있다면 문제는 간단하다. 하나의 주권국가가 다른 주권국가를 정복·점령할 경우 ‘식민지’라고 정의할 수 있게 되는 것이다. 그러나 실제로는 그렇지 않다. 대만은 일본에 의한 영유領有 이전 중화제국의 주변 지역에 불과했고 독자의 주권적 단위가 아니었다. 애당초 서양적인 주권적 질서 그 자체가 중화제국에 의한 책봉 시스템과는 원리를 달리하고 있었다. 대만이라는 공간을 주권적인 것으로 간주하는 상상은, 식민지 지배에 앞서서 존재했던 것이 아니라 되려 그 결과로서 탄생했다고 할 수 있다.

이 문제의 실마리가 될 수 있다고 생각한 것은, 베네딕트 앤더슨(Benedict Anderson)의 “나선의 상승로”<sup>7)</sup>라는 개념이다. 앤더슨의 논지는 “나선의 상승로”가 펼쳐져 있는지 아닌지의 기준을 둘러싸고 이루어지는데, 결과로서 세계가 색별되어가는 과정의 중요성을 강조하고 있다는 점에서 설득력이 있다고 생각되었다. 또 그러한 관점에서 역사를 정리하면 다양한 모든 역사적 힘들이 대항하는 와중에 다분히 애드 혹(ad hoc)적인 형태로 주권적인 질서가 확정되어 가는 과정이 수면 위로 떠 오르게 되리라 생각했다.

무엇보다 앤더슨의 경우, 종주국의 주권적인 질서로부터 소외된 인간들이 새롭게 일으켜

5) 한나 아렌트, 오오쿠보 카즈오(大久保和郎)·오오시마 카오리(大島かおり) 역, 『전체주의의 기원 3 전체주의(全体主義の起源3 全体主義)』, 미스즈서방(みすず書房), 1981, p.69.

6) 이 점에 대해서는, 줄고 「식민지주의」(일본식민지연구회 편, 『일본식민지연구의 논점(日本植民地研究の論点)』, 이와나미서점, 2018년 간행 예정)에서 논하였다.

7) 베네딕트 앤더슨, 시라이시 타카시(白石隆)·시라이시 사야(白石さや) 역, 『증보 상상된 공동체-내셔널리즘의 기원과 유행(増補 想像の共同体-ナショナリズムの起源と流行)』, NTT출판, 1997, p.152, 157.

세우는 국민주의에 착목하고 있기에, 국민주의와 인종주의의 차이를 강조하고 있다. 그러나 적어도 종주국 측의 국민주의에 관해서 말하자면, 그것은 “나선의 상승로”가 닫힌 정도를 다분히 좌우했을 뿐만 아니라, 그 닫힌 정도를 ‘자연스러운’ 구분으로서 정당화해왔다고 할 수 있다. ‘식민지(주의)’란 무엇인가를 정의할 적에 바로 그 지점이 중요한 분기점이 되는 것이며, 졸저에서는 제국의 중심으로의 사회적 상승 이동 루트가 도중에 폐쇄되어있을 뿐만 아니라 그 폐쇄의 방식이 레이시즘(인종주의)에 의해 ‘자연스러운’ 것으로서 정당화되고 있는 점을 ‘식민지(주의)’의 본질적인 특징으로 간주하였다.

‘식민지(주의)’에 관계하는 이와 같은 정의는 그렇다면 ‘레이시즘 racism’은 무엇이냐는 문제를 파생하게 된다. 이 점에 관해서는 스코틀랜드에 주재할 당시 글래스코대학의 교수였던 로버트 마일스(Robert Miles)의 저작으로부터 영향을 받았다. 마일스는 애당초 ‘피부색’을 집단 간 차이화의 지표로서 의미화하는 것이 자의적임을 지적한 뒤, “혈연, 혈통 ‘breeding’ and ‘blood’”과 같은 선천적인 현상現象도 지표로서 채택될 때가 있다고 논한다. 즉, ‘백인’과 ‘흑인’과 같은 구분은 ‘생물학적’ 구분으로서 ‘자연히’ 존재하는 것이 아니라, ‘여성’ ‘남성’과 같은 젠더 개념이 그러하듯 특정한 차이를 선택적으로 중시하는 인식작용에 의해 사회적인 리얼리티로서 창출되는 것이며, 종종 성차별주의(sexism)나 내셔널리즘과 접합한다고 그는 말한다.<sup>8)</sup> 나의 이전 저서에서는 근대 일본의 내셔널리즘에 대해 “헌법의 은택恩澤”은 천황을 중심으로 한 “혈통 단체”인 일본인의 외부까지 미치지 않는다는 종류의 논지를 “혈족 내셔널리즘”이라 표현한 뒤, 식민지주의의 근간에는 “혈족 내셔널리즘”에 의한 배제의 계기가 존재한다고 논했다.<sup>9)</sup> 필자가 이러한 개념을 통해 파악하고자 했던 사태는 마일스가 서술한 의미에서의 인종주의와 겹쳐진다고 느꼈다.

‘레이시즘(인종주의)’를 ‘외국인 차별’ 일반으로 애매하게 확장해버리지 않고, 그렇다고 유럽 사회만의 ‘인종차별’로서 닫아두지도 않고, 근대 일본의 식민지 지배에 관계된 사事象에 입각하며 유럽과 일본의 식민지 지배가 그 토대의 차원에서 공유하는 문제로서 다시 정의해 나가는 것. 새로운 저서의 목표는 바로 그런 것이었다. 물론, 또 다른 대상에 입각하여 검토하게 된다면 재정의한 내용 역시 수정해야 할지도 모른다. 우선 여기서 확인해두고 싶은 것은, 영국사와의 대화 속에서 대만식민지 지배를 생각하는 작업이 단지 개개의 사실관계를 비교해 보는 수준이 아니라, 둘의 공통된 문제의 핵심을 어떤 언어로 파악할 것인가 하는 차원의 과제로까지 나아가고 있다는 점이다.

## 2 식민지에서의 교육문제의 구조-미즈타니 보고에의 응답

### 2.1 ‘좁혀진 문’이 열리는 정도

미즈타니의 보고에서는 식민지에서의 교육문제의 구조를 고찰하기 위한 비교 자료를 풍부하게 제출하고 있다. 특히 1870년대 캘커타대학의 지원자 25,000명 중 실제로 졸업할 수 있었던 인원은 약 1,000명, 4% 정도라는 구체적인 숫자를 제출하고 있다는 점은 흥미롭다. 영국사의 문외한에겐 영국의 식민지 지배에 관해 대략의 취학을 알고자 해도, 어떤 숫자와

8) Robert Miles, *Racism after Racial Relations*, London and New York: Routledge, 1993, p.66.

9) 졸저 『식민지 제국일본의 문화통합』, 이와나미서점, 1996, pp.357-360.

어떤 숫자를 비교하면 좋을지를 잘 알 수 없다. ‘식민지’에서 사회적 상승 이동의 루트도 도중에 닫혀있다고 할지라도, 이 루트가 완전히 폐쇄되어있을 가능성은 실로 드물며, 소수의 예외적인 native를 “제국 운영의 중역실”(B. 앤더슨) 근처까지 불러내는 조치는 널리 시행되고 있었다. 그런 만큼, 그 루트가 열려있는 정도를 검토하는 일이 중요해진다. 나아가 그저 ‘좁은 문’으로서 개개의 인간을 경쟁에 내몰았을 뿐만 아니라, 식민주의적인 발상에 기초하여 의도적으로 ‘좁혀진 문’이었다는 점이 중요하다.

예컨대 영국에서는 1891년 교육법, 일본에서는 1990년의 소학교령(제3차)에 따라 의무교육 무상화의 원칙을 확립했으나 영국령 인도에서도, 일본령 대만에서도 무상화의 원칙은 적용되지 않았다. 종주국과 식민지의 교육 기회 격차는 이 무상화 원칙의 비적용이라는 시책에 따른 부분이 크다. 실제로 의도적으로 ‘좁혀진 문’ 안에서 어느 정도 비율의 native가 학습하고 있었을까. 이 점에 관해서는 미즈타니가 별도의 논문에서 인용하고 있는 프랑스인 식민지 관료 조셉 샤이에벨(Joseph Chailley-Bert)이 영국의 인도 통치에 관해 1910년에 쓴 문서를 참고할 수 있다.<sup>10)</sup> 이에 따르면 1901-02년의 시점에서 영국령 인도의 남자 학령 아동은 1800만 명, 여자 학령 아동은 1700만 명, 공용 보조를 받은 초등학교에 취학하고 있는 남자 320만 명, 여자 40만 명, 중등학교에서는 남자 623,000명, 여자 45,000명이라는 숫자가 제출되어 있다.<sup>11)</sup> 취학자 수를 학령 아동 수로 나눈 취학률은 초등학교의 경우 남자 17.7%, 여자 2.3%로 합계 약 10.2%, 중등학교의 경우 남자 3.5%, 여자 0.26%로 합계 1.9%가 된다. 애당초 영국령 인도 정부가 인도인 학령 아동에 대해 정확한 통계를 작성했다고 생각되지 않기에, 상기한 수치의 신빙성은 그 자체로서 별도의 검토를 요하지만 대략의 어림을 잡을 수는 있지 않을까 생각한다. 실제로 차우다리(Latika Chaudhary)에 의한 최근의 연구에서 1900년 시점의 영국령 인도의 취학률은 공공 보조를 받지 않은 학교를 포함한 경우 남녀 평균 초등학교에서 8.9%, 중등학교에서 1.7%로 추산하고 있다.<sup>12)</sup> 샤이에벨 논문에서의 취학률보다도 조금 낮은 수치이긴 하지만, 양자는 그다지 크게 벌어져 있지 않다.

그렇다면 일본 지배하 대만의 취학률은 어느 정도였을까. 1900년대 초의 시점에서는 아직 총독부에 따른 학교 설립도 거의 진행되어 있지 않았기 때문에, 제1차대만교육령 제정 과정 중의 1918년에 척식국이 작성한 자료에 근거하여 보겠다. 학령 아동은 남자 약 40만 명, 여자 약 35만 명, 그중 native를 위한 초등교육 기관인 공학교公學校의 취학자는 남자 67,165명, 여자 9,377명, 취학률은 남자 16.9%, 여자 2.6%, 합계 약 10.2%가 된다. 중등에 준하는 정도의 학교의 경우에는 남자 대상 학교(관립국어학교 공학사범부 을과, 동 국어부, 공립대 중등학교)의 합계 학생 수가 917명, 여자 대상 학교(관립국어학교부속여학교)의 학생 수는 126명, 학령 아동에 대한 비율은 남자 0.23%, 여자 0.04%, 합계 0.14%가 된다.<sup>13)</sup> 중등 정

10) 미즈타니 사토시, 「식민지 인도의 ‘영어 교육’과 <비교의 폴리틱스>-토고 미노루의 식민지 교육론과 그 제국형단적 기원(植民地インドの「英語教育」と比較の<ポリテイクス>-東郷實の植民地教育論とその帝国横断的起源)」, 이타가키 류타(板垣竜太)·정병욱 편, 『식민지라는 물음』, 소명출판, 2014.

11) Joseph Chailley-Bert, trans. William Mayer, *Administrative Problems of British India*, London: Macmillan, 1910, p.488, 496, pp.519-520. 본 자료는 미즈타니 사토시를 연구 대표자로 하는 과학연구비(기본연구B ‘간제국적 관계성으로 본 식민지 지배와 저항-비교·협력·병존·이동의 사적 구조’)에 따른 연구회에 관여하여 입수한 것이다.

12) Latika Chaudhary, “Determinants of Primary Schooling in British India”, *The Journal of Economic History*, Vol.69, No.1, 2009, p.281.

13) 拓殖局 「台湾教育令案参考書」 (1918년 6월). 「台湾教育令ヲ定ム」 (아시아역사자료센터 레퍼런스 번호 A01200171900, 『公文類聚 第四十三編』 국립공문서관(国立公文書館)). 이 통계는 관공립의 학교만을 대상으로 한 것인데, 출처 『세계사 속의 대만식민지 지배-대만장로교 중학교로부

도 학교로의 취학률은 대만이 현저하게 낮지만, 초등학교 취학률은 남녀 평균 1할 정도이며 1901년 당시 영국령 인도와 거의 같은 정도의 수치를 보여준다. 남녀 간의 격차에 있어서도 남자가 여자의 8배 정도로 유사한 경향을 보이고 있다. 종주국인 일본 내지의 100%에 육박하는 취학률과는 큰 낙차가 있음과 동시에 남녀의 격차도 더욱 벌어지고 있음을 알 수 있다. 한편 취학자 수를 학령 아동 수로 나눈 취학률은 이른바 학교에 접근할 수 있었던 사람의 비율이며, 취학 상황을 엄밀하게 따져 보기 위해서는 매일 어느 정도의 아동이 수업에 출석했는지를 살피는 일일출석률과, 나아가 어느 정도의 아동이 졸업했는지를 살피는 졸업률을 고려 대상에 넣어야 한다. 이 점에 대해서는 다른 기회에 착수하려 하는데, 영국령 인도에서도 일본령 대만에서도 이를 감안한 실질적 취학률은 상당히 낮을 것으로 예상된다.

영국령 인도에서 무상의무교육을 시행하자는 논의가 있었는지는 아직 확인된 바가 없다. 대만의 경우 1900년에 기무라 교(木村匡) 학무과장이 의무교육제도를 시행해야 한다는 주장을 전개했으나, 이 제안은 “고토(신페이) 장관의 일축에 부딪혀” 틀어졌고 기무라는 재직 1년을 채우지 못하고 무직이 되었다.<sup>14)</sup> 고토의 뜻을 받아 교육 행정을 담당한 모치지 로쿠사부로(持地六三郎) 학무과장은, 의무교육 적용의 전제인 시제정촌제市制町村制가 시행되어 있지 않은 한, 의무교육의 적용은 논외라는 주장을 펼쳤다. 그런 모치지가 1909년에 대만총독부를 퇴직한 뒤 조선총독부에 임관하기까지의 기간에 『대만식민정책(台灣殖民政策)』(1912년)을 집필했고, 이 저서에서 샤이에벨의 논의를 번역 및 소개하며 “영국의 인도 통치를 논한 근래의 궤문자快文字”라 평하고 있다. 그 진술의 내용은 예컨대 다음과 같은 것이다.<sup>15)</sup>

“대개 식민지의 토인 교육문제만큼 곤란하거나 성가신 문제는 많지 않다. 원래 정복자의 이권 부식扶植과 피정복 인민의 정신 향상은 근본에 있어 서로 양립할 수 없는 일에 속한다. 만일 단순히 문명 보급의 고상한 목적으로써 토인의 지덕의 발달을 꾀하고, 그리하여 정복자와 서로 융화 동화시키기 위하여 토인 교육을 실시하는 자가 있다면, 그 사람에게겐 필시 기만당할 것을 승인할 시기가 도래하게 될 것이다. 토인은 교육을 받음에 따라 되려 독립자치를 자각하여 정복자의 통치를 부인함에 이르기 전까지는 멈추지 않을 것이다”

샤이에벨은 이처럼 학교 교육을 보급한다면 피정복자가 “독립자치”를 추구하는 사태로 이어질 수밖에 없다고 우려하고 있다. 미즈타니의 논문에서는 “어중간하게 교육받은 현지인 semi-educated native”을 향한 영국 측의 시기심이나 경계심에 대해 언급하고 있는데, 식민자(정복자)에게 “교육받은 현지인educated native”은 기본적으로 “어중간”한 존재로, 부정적으로 평가되어야 마땅하다고 여겨진 존재였다고 생각된다. 다만, 그렇다고 해서 학교 교육을 완전히 방치해도 좋다고 서술하고 있는 것은 아니다. 학교의 보급을 내버려 두었다라면 “문명의 은택”을 일으킬 사명을 거스른 존재로 “문명제국文明諸國”으로부터 비난을 받게 되므로, 학교 교육의 보급을 “검속절제”하는 것이 중요하다고 논하고 있다. 그 전제에는 애초에 “식민지”란 “정복자의 이권 부식”을 꾀해야 할 곳이며, 다대한 공적 비용을 투자하여 의무교육 무상화를 계획하는 것 따위는 논외라는 판단이 있다. 여기서 샤이에벨이 “대개 식민지

터의 시좌』(이와나미서점, 2016)에서 논한 바대로, 1918년의 시점에서 사립학교는 고작 20개교 정도로 소규모였으므로, 취학률의 기준으로서 사립을 제외해도 좋다고 판단할 수 있다.

14) 요시노 히데키미(吉野秀公), 『대만교육사(台灣教育史)』, 대만일일신보사(台灣日日新報社), 1927, pp.130-131.

15) 모치지 로쿠사부로, 『대만식민정책(台灣殖民政策)』, 후산보(富山房), 1912, p.588, 592.

의 토인 교육문제”로 논의를 시작하는 대목은 그 나름의 “식민지”에 대한 정의를 제시하는 부분이며, 모치지 또한 그러한 정의를 전제로 하여 식민지 행정을 도말을 적에 『대만식민지정책』을 집필했다고 여겨진다. 앞서 영국령 인도와 일본령 대만의 형식적 취학률이 근접함을 지적했는데, 이는 우연의 산물이 아니라 “대개 식민지”인 것은 바로 이러한 형태여야 한다는 생각이 많은 영국인 관료 사이에서 공유되고 있던 견해임과 동시에, 모치지 자신을 포함한 일본인 관료에게도 공통된 인식이었기 때문에 발생한 일이라고 해석할 수 있다.

물론 ‘좁혀진 문’이 열리는 정도에 관해서는 의도적으로 끊임없는 손질이 가해졌다. 대만의 경우, 1922년의 대만교육령(제2차)에 의해 일본인과 대만인의 공학을 원칙으로 하는 중등 정도의 학교를 증설, 공학교 취학률은 남자 43%, 여자 12% 정도까지 상승했다. 무엇보다 공학교 졸업생 중 대만 도내의 중학교나 고등여학교로 진학할 수 있었던 건 1년·2년 재수한 자를 포함해도 학령 아동의 1% 정도였으며, 이는 그제야 1900년 시점의 영국령 인도와 비슷한 정도의 수준이었다.<sup>16)</sup> 나아가 대학에 진학하여 대만총독부에 임관하고 고등관이 된 자는 행정관·사법관에 교수나 병원장을 포함해도 50년간의 누계로 고작 30명이 채 되지 않는다.<sup>17)</sup> 이처럼 중학교 입학자나 고등관 임관자가 적다는 건, native를 상대로 의도적으로 준비된 ‘좁혀진 문’의 귀결이라고 할 수 있다.

이러한 점에 주목해 본다면, 영국령 인도와 일본령 대만에서의 교육의 존재 방식은 무엇보다 기본적인 짜임새에 있어 상동적인 구조가 존재하고 있었다고 판단해야 하는 것은 아닌가. 더불어 그것은 우연히 상동하게 된 것이 아니라, 영국령 인도의 통치에 대해 프랑스인 식민지 관료가 상세하게 논하고, 일본인 식민지 관료가 이를 번역 및 소개하는 등의 언설 네트워크 속에서 ‘식민지’를 둘러싼 정의가 형성되고 공유된 결과라고 가설적으로나마 생각해 볼 수 있다. 이 점을 더욱 상세하게 검토해 나가는 것이 앞으로의 과제일 것이다.

## 2.2 종교계 학교의 공공성

미즈타니의 보고에서는 영국령 인도에 대남장로교종학과 마찬가지로 피식민자에 의한 자치적 공간이라는 ‘꿈’을 위임받은 학교가 존재했는가 하는 점에 대해서도 논급하고 있다. 특히 흥미롭다고 생각된 것은, 무하마단 앵글로 오리엔탈 칼리지(Muhammadan Anglo-Oriental College)에 관한 언급이다. 식민지의 피식민자가 종교계의 학교 교육을 통해 집단적인 아이덴티티의 보존과 근대적 교육의 양립을 추구했다는 점에서 분명 대남장로교종학을 둘러싼 시도와 통하는 부분이 있지 않나 생각한다.

줄저에서는 어중간한 언급에 그치고 말았지만, 대남장로교종학을 ‘자치적 공간’으로 해석하는데 있어서는 영국령 인도의 종교와 교육의 관계에 대해 논한 반 더 비어(Peter Van Der Veer)의 논의로부터 시사점을 얻고 있다. 예컨대, 다음과 같은 주장이다.<sup>18)</sup>

“인도의 종교는 국가에 대항하는 형태로 변용되었고, 종교는 출현하고 있던 공공권에서 보다 중요한 역할을 수행하게 되었다. 영국의 경우와 마찬가지로 종교가 변용되어 내셔널한

16) 줄저 『세계사 속의 대만식민지 지배』, p.322.

17) 오문성(吳文星), 『대만사회영도계층의 연구(台灣社會領導階層之研究)』, 정중서국(正中書局), 1992, p.203. 관련하여 오카모토 마키코(岡本真希子), 『식민지 관료의 정치사-조선·대만총독부와 제국일본(植民地官僚の政治史-朝鮮·台灣總督府と帝國日本)』, 산겐샤(三元社), 2008도 참조.

18) Peter Van Der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, New Jersey and Woodstock, Oxfordshire: Princeton University Press, pp.23-24.

형식으로 정형된 것이다. 단, 그 형식은 식민자 국가와 대항하는 방향으로 스스로를 정의내리게 되었다. 식민지에서의 각종 정치적 제도에 참여하지 않겠다는 부정적 결정은, 인도인으로 하여금 정치적임과 동시에 종교적인 성질을 갖는 대안적 제도의 발전과 마주 서게 하였다. 인도인은 식민자 국가를 중립적이고 세속적인 존재로 간주하지 않았다. 오히려 근본적으로 기독교적인 것으로 간주했다. …힌두적, 혹은 이슬람적 형태의 근대주의는 힌두적 혹은 무슬림적인 근대적 학교, 근대적 대학, 근대적 병원의 설립으로 이어졌으며 식민지 이전 교육 형태인 이슬람의 학교 Madrasas, 힌두의 학교 Pathshalas를 주변화하게 되었다.”

일반적인 근대의 이해에 따르면 종교는 근대화와 더불어 진행된 세속화에 의해 시들어가는 것으로 여겨지지만, 베버는 근대주의적으로 재해석된 종교가 내셔널리즘과 결부되며, “공공권”의 형성에서 중요한 위치를 점한다고 논한다. 이는 “순례”와 같은 종교 유래의 비유를 들어 내셔널리즘의 기원을 해명한 앤더슨과도 공통된 태도이다. 미즈타니가 예시한 무하마단 앵글로 오리엔탈 칼리지 역시 인도인에게 “정치적임과 동시에 종교적”인 “공공권”을 구성했다고 할 수 있을지도 모른다.

졸저에서 다른 대남장로교중학의 경우, 기독교를 신봉하고 있었던 점에서 이러한 인도의 학교와는 다른 위상에 서 있는 것처럼 보인다. 그러나, 영국령 인도의 이슬람이 그러했듯이 일본령 대만의 기독교는 정복자의 종교가 아닌, 식민자 국가에 대항적인 성격을 갖춘 종교였다. 또한 대남장로교중학의 핵심 교사였던 임무생(林茂生)의 경우, 재래의 유교와 기독교는 미묘한 긴장 관계 하에서 접합되어 있었다. 말하자면 본래 유생의 가정에서 자라면서도 근대적 교육을 향한 강한 지향이 있었던 바, 유교의 첫걸음을 학습하는 초등교육시설인 서방書房을 주변화해 나가는 역할을 도맡았다. 동경제국대학 철학과의 졸업논문에서는 왕양명(王陽明)과 칸트 철학 논의의 친연성을 주장, 칸트를 보조선으로 뚫으로써 양명학과 기독교는 반드시 대립적이지 않음을 제시하고자 했다. 이를 바탕으로, 스스로가 중심이 되어 비기독교 혹은 반기독교 대만인을 포함하여 대남장로교중학을 “대만인의 학교”로 만들어나가자는 꿈을 설파하게 된다. 대남장로교중학후원회는 “공공권”이라 하기에는 대만인 중에서도 한쪽에 편중되어 있고, 남성에 편중되어 있고, 상대적인 부유층에 편중되어 있다는 제한이 있었지만, 자발적·자생적인 결사라는 점에서 “공공권”에 근접했다고 볼 수 있다.

무엇보다 대남장로교중학도, 임무생도, 애당초 식민자 국가와의 대항 관계를 명확하게 유지했던 것이 아니며, 1920년대 말에 이르기까지 대체로 대만총독부와의 우호적 관계를 이어갔다. 1919년 대만교육령 제정 당시, 대남시의 ‘교육령실시축하회’에서 발기인 대표로 인사했던 건, 동경제대를 막 졸업한 임무생이었다.<sup>19)</sup> 덧붙여, 기독교 교회는 대개 총독부의 지배에 순응적이었다. 정아옥(鄭兪玉)이 적었듯이 “교회는 일본인 수하에서 호의적인 취급을 받고 있었다”는 것이며, “식민지 체제하에서 교회의 성장이 있었고, 한편 교회의 외부에서는 정치적인 저항이 계속되고 있었다”<sup>20)</sup>. 다만 식민지에서의 각종 정치적 제도에 참여하지 않겠다는 부정적 결정이, 기독교적임과 동시에 유교적이기도 하며, 정치적임과 동시에 종교적이기도 한 “공공권”을 형성해 나가게 되었다.

이와 같은 일본령 대만에서의 기독교의 위치도 영국령 인도의 이슬람과 상동적인 지점이

19) <교육령축하회(教育令祝賀會)>, 『대만일일신보(台灣日日新報)』 1919년 4월 2일자.

20) 정아옥, 「대만의 기독교(台灣의 그리스도교)」, 오이명(吳利明)·정아옥·민경배(閔庚培)·도비아키오(土肥昭夫) 편저, 『아시아·기독교사(アジア·キリスト教史)』, 교문칸(教文館), 1981, p.93.

있지 않을까 생각된다. 다만, 1930년대가 되어 대만장로교종학은 신사참배 문제를 둘러싸고 대만총독부와 충돌하였고, 격렬한 역풍 속에서 대만인으로서의 공공적인 공간은 분쇄를 맞이한다. 영국령 인도의 사례로 바꿔 말해본다면, 그때까지 어느 정도 우호적 관계를 유지했던 이슬람계 학교에 기독교적 의식의 도입을 요구한 일을 계기로 철저한 대립각에 다다른 듯한 사태라고 말할 수 있겠다. 필자가 아는 한에서 이와 같은 사태는 인도에서 일어나지 않았다. 왜 대만총독부는 이러한 강경 조치에 나선 것일까. 한 가지 생각해볼 수 있는 건 1930년대의 대만에서 영국은 외교상·군사상의 ‘적국’이라는 성격을 점차 강화했고 기독교 또한 ‘적국의 종교’라는 성격을 강화했다는 점이다. 만일 영국령 인도에서 이슬람이나 힌두가 ‘적국의 종교’라는 성격을 내장하고 있었다면 유사한 사태가 발생했을 가능성도 부정할 수 없다. 어느 쪽이든, 1930년대 역풍의 시대를 차치한다면, 식민자 국가와의 대항 관계 속에서 “정치적임과 동시에 종교적”인 “공공권”이 형성되어 간다는 점에서부터도 어느 정도 공통된 문제 구조를 발견할 수 있는 것은 아닐까 생각한다.

### 3 영국인 선교사와 현지인 신도에게 있어서의 ‘정치’-나미카와 보고에의 응답

#### 3.1 잉글랜드 장로교회를 둘러싼 비틀림

영국계 미션(mission-역자 주)에 대한 해박한 지식을 갖춘 나미카와의 보고로부터, 대만의 잉글랜드 장로교회의 기독교 선교사업이 어떠한 측면에서 영국계 선교회와 상당 부분 공통되며, 어떠한 측면에서 대만의 고유한 현상인지에 관한 중요한 시사점을 얻었다. 이하 세 부분으로 나누어 응답하고자 한다.

나미카와의 보고에서는 영국 본국의 기성 권력 외부에 있었던 존재들이 글로벌한 문명화를 진척시키고자 한 것이며, 선교 활동에 종사한 사람들 대다수가 “우리들은 국교도 Anglican가 아니”라는 점을 전제로 하고 있음에 주의를 환기하고 있다. 또한, 잉글랜드 장로교회의 성직자를 양성하는 웨스트민스터 칼리지가 케임브리지에 위치하고는 있으나 국교회의 성직자 양성기관이 아닌 탓에 여태껏 케임브리지대학의 외부에 놓여있다는 점이 상징하듯, 장로교회는 어디까지고 기성 권력 체제 내부로는 들어오지 않는다는 지적이 있었다.

잉글랜드 장로교회에 파견된 선교사들은 분명 기성 권력의 외부에 있던 존재들이었다. 당초에 ‘잉글랜드’의 ‘장로교회’라는 존재 자체가 어떤 종류의 비틀림을 배태하고 있다. 16세기의 종교개혁 이래 스코틀랜드에서는 장로파가 국교회가 되는 한편, 잉글랜드에서는 거의 절멸 상태가 되어 19세기 중반에 이윅고 잉글랜드 장로교회가 모습을 드러내게 되기 때문이다. 당초 독자적인 성직자 양성기관을 갖지 못했으며 스코틀랜드에 성직자의 공급을 청하고 있었으나, 19세기 말이 되어 마침내 케임브리지에 웨스트민스터 칼리지를 창설하게 된다. 대만·중국의 선교사업과의 관계를 논하자면 옆길로 썰 수 있기에 저서에서는 그다지 다루어지지 않았으나, 『Presbyterian Messenger』라는 잉글랜드 장로교회의 기관지를 읽어 보면 구태여 Anglican(영국 성공회교도-역자 주)의 아성이었을 케임브리지라는 땅에 신학교를 창설한 점에 대해 강경한 반대론도 있었음을 알 수 있다. 그럼에도 케임브리지에 설립하도록 귀결된 과정은 스코틀랜드계 장로파라는 정체성을 갖고 있으면서도 사회적인 상승 지향

이 크게 작용한 것으로 보인다. 다른 한편, 20세기가 되면 상황은 대체로 변화한다. 예컨대 대남장로교중학의 교장이었던 선교사 에드워드 밴드(Edward Band)의 경우처럼, 잉글랜드에서 나고 자라, 케임브리지대학에서 수학한 후 웨스트민스턴 칼리지에서 성직자 자격을 획득한 인물도 등장하게 된다.

나미카와는 19세기 후반부터 20세기 초두에 걸쳐 비국교도가 미션 이외에서 활약할 수 있는 장이 생겼으며 영국 국내에서는 ‘비국교도’ 대 ‘국교도’의 대립의 의미가 열어져 가는 한편, 선교사업에의 관심도 현금도 줄어 자연스레 현지의 지역 주민들이 미션을 지지할 수밖에 없는 상황이 마련되었다고 지적하고 있다. 또한, 19세기 후반 이후 ‘Civilization=기독교’라는 도식으로 간단히 설명할 수 없게 된 와중에 의료나 사회사업이나 교육에 관한 관심이 높아졌고, 미국계 미선과의 경합 속에서 보다 세속적인 교육을 중시하게 되었다고 논한다. 필자는 특히 잉글랜드 장로교회의 중국·대만 선교사업에만 착목하고 있었던 탓에, 사료로부터 떠오르는 사실 중 무엇이 잉글랜드 장로교회의 특징적인 부분이며 무엇이 선교사업 전반에 공통된 것인지를 충분히 파악하고 있지 않았다. 대만의 경우 대략 1910년 전후를 기준으로 하여 세속적인 교육에의 관심이 생겨남과 동시에 현지 지역 주민들의 자금에의 의존이 높아지고 있다고 할 수 있는데, 나미카와 씨가 지적해 준 덕분에 이와 같은 현상이 세계적으로 공통된 것임을 확인할 수 있었다.

### 3.2 교회자치를 둘러싼 갈등

나미카와의 보고에서는 세기의 전환기 이후, 교회의 자치를 둘러싸고 선교사와 현지 신도간의 갈등이 “세계 각지에서 보이게” 된다고 논한다. 줄저에서 논한 바대로 대만에서도 1910년대가 되면 대만기독교장로교회의 신도들이 스스로 모은 기부금으로 대남장로교중학을 자금적으로 지원하게 되며, 나아가 학교의 관리운영에도 참여함으로써 순연한 ‘미션 스쿨’에서 ‘교회학교’로 성격을 바꾸어 갔다.

그렇다면 영국 본국의 장로교회 본부는 이 변화를 어떻게 보고 있었을까. 이 물음에 관해서는 교회의 대회Synod의 강사록을 참조하는 한, 본국에서도 환영하고 있었다고 보아도 무방할 것이다. 대남장로교중학 교장을 역임했던 에드워드 밴드도 기부금 모집과 관계하는 native 신도의 동향을 호의적으로 평가하고 있었다. 무엇보다 native인 사람들이 왜 그리 필사적으로 기부금을 모았는지, 그것이 일본 식민지배하의 고통스러운 처지와 어떻게 관련하고 있었는지 이해하려는 자세는 본국 본부에도 현지 선교사에게도 부족했다고 여겨진다.

기독교의 해외 선교 3원칙, 즉 자양 self-sustaining, 자치 self-governing, 자전 self-propagating이라는 문제를 상대할 때도 선교사와 native 신도의 의도에는 차이가 있었다. 자치를 둘러싼 갈등이라는, 세계 각지에서 벌어지고 있던 사태가 대만에서도 또한 발생하고 있었다. 대만의 영국 선교사는 교회자치의 중요성을 설파했는데, 우선 자금적인 자립(자양)을 달성하게 되면 교회의 자치를 인정한다는 식의 순서를 강조했다. 또한 많은 교회에서 자양을 달성해도 중회Presbytery의 주도권을 손에서 놓으려 하지는 않았다. 대남장로교중학에서도 1920년대가 되면 native 신도가 한 층 더 중요한 역할을 맡게 되며, 에드워드 밴드에게 “교장직을 대만인에게 양보하지 않는가?”와 같은 질문이 제기되기도 한다. 하지만 밴드는 교장직을 넘겨주려고 하지 않았다. 어째서 그런 일이 가능했던 것일까. 이 지점은 대만의 프로테스탄트 미션이 장로교회뿐이었다는 사실과 관련지어 생각해볼 수 있을 것

이다. 청일전쟁의 결과로서 일본이 대만을 점령했을 때, 영국인과 캐나다인 선교사가 대만 총독부와 교섭하여 “여타 미션의 선교사를 대만에 들이지 않는다”는 협정을 맺고, 북부 대만은 캐나다 장로교회, 남부 대만은 잉글랜드 장로교회의 관할로 정했다. 이 협정은 선교사들에게 있어서도 만족스러웠을 것이다. 그러나 나미카와가 적확하게 지적한 대로, native에게는 서양 세계로의 진입이 제한되었다는 점에서 상황이 좋지 않았다고 판단된다. 중국 대륙에서도 조선 반도에서도 미션은 출신지와 교파 모두 다양하며 native의 신도 중에는 복수의 교파를 넘나드는 자도 있었다. 그러한 native의 행동은 선교사에 대해 “더욱 세속적인 교육기관을 충실하게 만들지 않는다면...(경합하는 교파를 완전히 물리치고 신도를 획득할 수 없다)”는 압박을 주게 되었다고도 생각된다. 대남장로교중학의 교장직에 있어서도, 복수 교파의 미션이 경합하지 않는 상황이었던 것이 선교사 측의 완고한 태도를 가능하게 해준 조건이었을 테다.

대만의 영국인 선교사 중에서는 여기에 기술했던 경향으로부터 상대적으로 자유로웠던 자도 있었다. 캠벨 무디(Campbell N. Moody)가 그렇다. 무디라는 이름의 선교사는 1907년에 쓴 영문 저서에서 다음과 같이 서술하고 있다. “나는 될 수 있는 한 모든 사람이 자신을 다스리는 데 임하는 편이 좋다고 생각한다. 이민족 통치를 그 임시변통의 필요악보다도 좋은 것으로 간주하기엔, 싱가포르에서 너무나도 많은 사법 justice 운용의 잘못을 목도하고 말았고, 여기 대만에서 너무나도 많은 억울한 사람들이 고통받는 것을 보고 들었기 때문이다”<sup>21)</sup>.

식민지 지배는 ‘필요악’조차도 아닌, 단순한 ‘악’이며, 될 수 있는 한 native의 자치를 용인해야 한다고 말하는 셈이다. “사법 운용의 잘못”이나 “억울한 사람들이 고통받는 것”이라는 기술로부터 이 경우의 자치가 교회 운영상의 자치에 그치지 않고 정치적인 차원에서의 자치를 포함함을 알 수 있다. 나아가, 일시적으로 영국령 싱가포르에서 활동했던 무디가 일본의 대만 지배뿐만 아니라 영국의 싱가포르 지배까지도 동일하게 비판하고 있다는 점도 주목된다. 미노 가즈에(三野和惠)의 연구에 따르면 무디는 『왕의 객인들(The King's Guests)』(1932년)에서 “애국자의 마음 the heart of a patriot”을 가진 “어떤 기독교도”가 일본군과 싸워 그 후 장기간에 걸친 도망자 생활을 보낸 경위를 공감을 담아 그리고 있다고 한다.<sup>22)</sup>

무디는 또한, 1927년 병중 요양을 위해 대만에서부터 스코틀랜드로 돌아갔던 시기에 「해외 선교의 종언(The End of Foreign Mission)」이라는 파격적인 제목의 글을 쓰기도 했다. “대만에서는 연초부터 연말까지 단 한 번 선교사의 얼굴을 보는 일이 없어도, 회중이 모여, 당회가 열리며, 집사가 재정의 형편을 보고 있다”. 그것이 “영광스런 달성”이라 할지라도, “요절”이라 할지라도, “외국 선교의 종언”에 대해 말해야만 한다.<sup>23)</sup> 종래에 그랬듯이 선교사가 지도적 입장에 있음을 당연하게 여기는 발상에는 반성이 필요하다고 주장하는 것이다. 무엇보다 선교 본부로부터의 보조금을 돌연 모두 인상했을 때 현지 신도들이 곤란해질 것도 분명했다. 그러므로 문자 그대로 철수해야 한다고 주장한 건 아니었다. 그럼에도

21) Campbell N. Moody, *The Heathen Heart: An Account of the Reception of the Gospel among the Chinese of Formosa*, Edinburgh and London: Oliphant, Anderson and Ferrier, 1907, p.51.

22) 미노 가즈에(三野和惠), 『문맥화하는 기독교의 궤적-대남장로기독교회와 캠벨 무디(文脈化するキリスト教の軌跡-台湾長老キリスト教会とキャンベル・ムーディ)』, 신교출판사(新教出版社), 2017, p.348.

23) Campbell N. Moody, 'The End of Foreign Missions', *The Presbyterian Messenger*, (Dec., 1927), pp.209-210.

먼저 native 신도에 따른 자치를 용인하고 그 후 단계적으로 철수해 나가야 한다는 논지는 래디컬한 것이었다고 할 수 있다.

나미카와의 보고에서는 다수의 영국인 선교사가 “정치와 거리를 두고 있었다”고 기술되어 있으나, “정치”를 의회정치나 외교 교섭이나 전쟁이라는 차원에서 생각하면 대략 그러할 터이지만, 이와 같은 무디의 논의는 이른바 소문자의 “정치”와 관계하는 것으로 볼 수도 있겠다. 소문자의 “정치”에 있어, 무디와 같이 선교사의 자세를 자기비판적으로 성찰하는 태도가 어떤 곳에서 어떻게 존재했는가. 예컨대 미노는 아프리카·리베리아 출생의 윌리엄 웨이드 해리스(William Wade Harris)의 선교 활동에 관한 나미카와의 연구를 참조하며, 유럽인 선교사 주도의 전도론이나 전통적인 교회 조직구조의 방식뿐 아니라 식민지 지배의 현상이 되물고 있던 점으로부터 대만에 관한 캠벨 무디와 공통된 입장을 찾고자 한다.<sup>24)</sup> 이러한 비교의 가능성에 대해, 필자 본인 역시 추후 검토를 거듭해 나가고자 한다.

### 3.3 코스모폴리타니즘과 전체주의

나미카와의 보고는 대만인이 일본 내지, 중국 대륙이나 유럽에 걸쳐 관립학교 이외의 교육을 받았었다는 의미를 어떻게 분석할 것인가, 어떤 내셔널리티, 유니버설리즘, 코스모폴리타니즘을 체득했는가 하는 논점 또한 제기하고 있다.

이에 대해 졸저에서는 충분히 파고들지 못했던 한 명의 대만인을 소개해 두고 싶다. 도시샤대학에도 연이 있는 주재사(周再賜)가 바로 그다. 주재사는 대만인 기독교도 가정에서 태어나 총독부 국어학교에서 수학한 뒤 일본 내지에서 유학했다. 1905년 도시샤보통학교 중학부로 편입, 그 후 도시샤대학·오벌린대학을 거쳐 도시샤대학 신학부 조교수로 취임했다. 한데, 1925년 에비나 단조(海老名彈正) 학장의 학교 확대 방침을 비판하여 사직한 뒤 군마현의 교아이여학교 교장으로 취임했다.<sup>25)</sup> 대만의 중등 정도의 학교에서 대만인이 교장이 된 것은 불교계의 대남학당에서 대만인 승려가 한시적으로 교장이 된 사례를 발견할 수 있을 뿐이다. 일본 내지의 중등 정도 학교에서도 이 주재사의 사례 이외에는 발견할 수 없다. 이것만으로도 주목할 만한 존재라 할 수 있다.

졸저에서 지적한 바대로, 전시하 일본의 프로테스탄트 계열 기독교계 학교는 군으로부터의 압력이 거세지자 신사참배 문제 등에 대해 빠르게 굴종했다. 그런 상황 속에서 교아이여학교에서의 주재사의 언동은 한층 더 돋보인다. 전쟁 중의 그의 언동을 당시의 생도가 다음과 같이 회상하고 있다. “‘국가’라는 전체주의 아래에서 개인, 자유와 같은 단어는 절대적으로 금구였음에도 불구하고, 매일 아침 예배에서 장황하게 ‘인격의 존중’과 ‘자유와 자치’를 설파하는 선생님을 앞에 두고 생도인 우리들은 선생님의 안위를 걱정할 따름이었다”<sup>26)</sup>. 주재사가 지닌 기독교적인 것이, 전체주의적 체제하에서의 개인, 자유·자치의 존중을 떠받치고 있었다고 생각할 수 있다.

24) 미노, 앞의 글, p.733. 나미카와 요우코, 「세기전환기의 미션과 영국 제국(世紀轉換期のミッションとイギリス帝国)」, 기무라 가즈오(木村和男) 편저, 『영국 제국과 20세기 제2권 세기전환기의 영국 제국(イギリス帝国と20世紀 第2巻 世紀轉換期のイギリス帝国)」, 미네르바서방, 2004.

25) 주재사의 경력과 사상에 대해서는, 교아이학원백년사편찬위원회(共愛学園百年史編纂委員会) 편, 『교아이학원백년사 하권 (1)(共愛学園百年史 下巻 (一))』, 2009, 제10장; 등혜은(鄧慧恩), 「日治時期台灣知識份子對於「世界主義」의 實踐—以基督教受容為中心」, 청공대학 대만문학계 박사논문(成功大學台灣文學系博士論文), 2011 등이 자세하다.

26) 교아이학원 창립 90년 기념지 편집부(共愛学園創立90年記念誌編集部) 편, 『교아이학원 90년 기념지(共愛学園 90年記念誌)』, 1978, p.61-62.

일본인 크리스천에게도 코스모폴리타니즘에의 지향은 있었겠으나 신체의 위험을 무릅쓰고 까지 입 밖에 내지 않는 것이 일반적이지 않았을까. 그만큼 주재사에 의한 ‘전체주의’ 비판은 주목할 만한 것이며, 이는 식민지의 native 출신으로서의 입장과 분리해서 생각할 수 없다. 임무생의 경우에도 그렇지만 식민지의 피지배민족이 민족주의적(nationalistic)인 주장을 할 경우, 그 자체가 궁극적인 원리라기보다 그 밑바탕에 코스모폴리타니즘이나 휴머니즘과 같은 단어로 표현할 수 있을 보편주의적 윤리관이 있으며 그 보편주의적 윤리관이 식민지 지배-피지배라는 문맥에서는 내셔널리즘으로 출현한다고 말할 수 있다. 그것은 같은 내셔널리즘이라도 레이션리즘과 접합된 내셔널리즘과는 성격을 달리한다. 이를 전제로 둔 다음, 영국인이나 일본인과 같은 지배민족 측에서, 설령 기독교도라 할지라도 보편주의적 윤리관이 내셔널리즘에 의해 누차 덮어 씌워지는 것은 왜일까 질문하는 과제에 착수할 필요가 있다고 생각한다.

## 4 식민지에서 자란 청년에게 있어서의 ‘꿈’-모리모토 보고에의 응답

### 4.1 기숙사/기독교/스포츠

모리모토의 보고에서는 임무생라는 중심적인 교사의 ‘꿈’과 그에게 돈을 내고 아이들을 보내는 부모와 아이들 자신의 ‘꿈’ 사이에 어긋남이 있지 않느냐는 지적이 있었다. 또한, 대남장로교중학을 중퇴한 후의 행보로서 일본 내지에 유학하고 기독교계 학교로 이어지는 길은 임무생으로서는 아쉬운 결과였을지 모르지만, 개개의 청년들에게 있어서는 자신과 가족을 위해 보다 현실적인 진로를 선택하는 것이 당연하며, 내지 유학도 ‘꿈’의 첫걸음으로 간주해야 하는 것이 아니냐는 지적이 행해졌다.

졸저에서는 주로 임무생이라는 인물에 입각하여 ‘대만인의 학교’라는 ‘꿈’이라는 흐름을 강조하고 있다. 바로 그 지점이 일면적인 일화라는 인상을 주고 만다는 적확한 비판을 해주셨다고 느꼈다. 그리고 본래라면 더욱 강조해야 마땅한 사실이나, 제대로 위치를 부여할 수 없었기에 언급하지 않고 넘어간 사실의 중요성을 상기시켰다.

첫째로, 임무생으로서도 자신의 아이들의 커리어에 대해서는 현실적인 선택을 내리고 있다. 차남 임종의(林宗義)는 먼저 공학교에 다닌 후 대남장로교중학에 입학하지 않고 관립의 대북고등학교(심상과尋常科)라는 대만 전체를 대표하는 엘리트 학교에 입학한다. 임종의는 회상에서 이 선택에 대하여 아버지 임무생은 다음과 같이 말했다고 기록되어 있다. “너는 이미 착실하게 한족의 문화를 배워두었으니, 일본인만의 집단에 들어가도 동화되지 않는다. 관립대북고등학교에서도 잘해나갈 수 있다”<sup>27)</sup>. 분명 그럴지도 모르지만 상당히 변명조의 표현이라고 여기지 않을 수 없다. 실제로 당시 상황으로는 대남장로교중학에 진학해도 그 상태로는 고등학교에 진학할 수 없는 불이익이 존재했기 때문에 ‘현실적인 선택’을 해야만 했던 측면이 컸을 테다. 그렇기에 임무생은 이 ‘현실적인 선택’의 폭을 넓히기 위해 지정교指定校로서의 지위를 추구했다고도 말할 수 있는데, 적어도 중도 퇴학 후 전학한 젊은이들이나 그 부모들을 비판할 수 있는 처지는 아니었다는 뜻이 되겠다.

둘째로, 상기한 바를 확인한 다음의 일이 되겠는데, 일본 내지에서 유학하는 것도 젊은이

27) Marrie Copland, *A Lin Odyssey*, Brewster: Paraclete Press, 1987, p.32.

들 자신이나 부모들에게 ‘꿈’의 첫걸음이었다는 지적에 대해서는 조금 보류해두고 싶다. 왜냐하면, 당연하게도 젊은이들을 유학시키기 위해서는 막대한 경비가 필요했기 때문이다. 임무생 자신의 유학도 역시 부유한 교회 관계자의 자금 원조로 간신히 이루어질 수 있었고 임종의 유학도 자산가인 임헌당(林獻堂)의 자금 원조로 비로소 가능해질 수 있었다. 이 경우의 유학이 고등교육 단계에서의 유학이 아니라 중등교육 단계의 유학(때로는 초등교육 단계의 유학도 있었다)이라는 점에도 유의해야 한다. 대남장로교중학의 『교우회잡지(校友會雜誌)』의 작문 중에는 고향을 떠나 학교 기숙사에서 기거할 때의 쓸쓸함이 종종 남겨져 있곤 하다. 유학처가 대남이 아니라 일본 내지인 경우 그러한 감정은 더욱 깊었으리라고 생각된다. 부모의 꿈을 떠나서 보내는 생활의 해방감이 뒤섞여 있었을지언정 말이다. 나아가 일반 공립중학교의 졸업생은 그대로 고등학교에 진학할 수 있었음에도 불구하고, 대남장로교중학의 경우에는 그것이 불가하다는 사실에 관계하는 부조리함은 당사자인 청년들에게도 제법 공유되어 있었다. 대남장로교중학을 중도 퇴학하고 아오야마가쿠인으로 유학한 황창휘(黃彰輝)는 “생도 수 감소의 원인은 장로교중학에 대한 생도들이나 보호자의 불만족이 아니다. 장로교중학은 좋은 학교였다”라고 말하며, 상급 학교에 진학하기 위해서는 내지에 유학할 수밖에 없었다고 적고 있다.<sup>28)</sup> 개개의 젊은이들과 부모들이 제한된 선택지 중에서 최선이라고 생각되는 선택을 함으로써 각자의 ‘꿈’을 추구했지만, 그 선택지는 부조리한 형태로 제한되어 있었고 일본 내지에서보다 월등히 값비싼 비용을 요구하고 있었다. 따라서 내지 유학은 개개인에게 있어서의 ‘꿈’일 수는 있어도, 집단적으로 공유되는 ‘꿈’은 될 수 없었다. 그 점은 꼭 확인해두고 싶다.

셋째로, 젊은이에 대한 규율 훈련이라는 문제에 대해 모리모토의 보고에서는 대만인이 피지배자이기 때문만이 아니라 젊기 때문에, 젊은이는 엄격하게 훈육하지 않으면 안 된다는 조직화를 향한 훈련의 측면이 있었던 점에 주의를 촉구하고 있다. 분명 기숙사 생활에서의 규율 훈련은 상당히 엄격했다. 예컨대 대남장로교여학교에서 개교 당시의 기숙사 생활은 “형무소 마냥 갑갑했다”고 회상된다.<sup>29)</sup> 이는 중학교와 여학교 불문, 개교 당초와 1920년대 불문, 대개 공통된 경향이었으리라고 생각된다. 1927년에 기록된 학교의 소개문에서도 “본교는 생도를 기숙사에 수용하여 엄중한 훈련과 관리를 통해 견실한 교풍을 수립한다” “매일 아침저녁 2회 천주天主를 향해 예배를 올리고 이와 동시에 신체의 자세를 교정하며 복장을 검사”라고 적혀있으며, 기독교적인 규율 훈련의 공간임을 어필하고 있다.<sup>30)</sup> 기독교의 여러 교파 중에서도 특히 ‘근면’ ‘절제’를 중시하는 장로파의 성격을 고려한다면 당연한 특징이라고도 할 수 있다.

이에 대해 젊은이들은 어떻게 대응했을까. 『교우회잡지』 속 생도들의 작문은 규율 훈련에 관한 세일즈 토크에 현혹된 부모의 기대와는 다른 ‘현실’을 엿보게끔 한다. 예를 들어 “교우회잡지를 연달아 읽었는데 전혀 재밌지가 않다. 영어 교과서를 펼쳐서 보는데 전혀 이해가 되지 않는다”라고 적은 글이나, 친구와 둘이서 낮선 마을에 “소풍”을 갔을 때 “과일이 잘 익어서 배불리 먹었는데 졸렸으므로 낮잠을 자고 갔다”는 작문을 『교우회잡지』 속에서 발견할 수 있다.<sup>31)</sup> 여기서 먹은 과일은 누군가 낮선 이의 집의 과일일 터인데, 글쓴이는

28) Shoki Coe, *Recollections and Reflections*, New York: The Rev. Dr. Shoki Coe's Memorial Fund, 1993, p.37.

29) 「고금성 씨 부인담 50년 전의 모교에 대해(高金馨氏夫人談五十年前の母校について)」, 『燈』(대남장로교여학교(台南長老教女學校), 1937) p.12-13.

30) 「학교의 실황(學校の実況)」, 『사립대남장로교중학교교우잡지(私立台南長老教中學校校友會雜誌)』 第4号(사립대남장로교중학(私立台南長老教中學), 1927.7) p.118.

그 사실을 과넘치 않는 듯하다. 이 또한 젊은이에게 있어 중요한 ‘현실’의 일부분일 것이다. 대남장로교중학에서 기독교도 가정 출신은 1920년대에 3할 정도였다고 알려져 있으나, 생도들의 작문을 보고 있으면 기독교에 관한 이야기는 거의 등장하지 않는다.

장로파의 신앙, 그것이 빚어내는 각고면려刻苦勉勵한 에토스에도 반발했던 젊은이의 에너지는 예컨대 축구와 같은 스포츠로 그 물질을 돌렸을 것이라 예상된다. 다만 그것만으로는 만족할 수 없었던 젊은이도 있었던 모양이다. 이런 이유로, 즐거에서는 언급하지 못했지만 대남 고장高長の 일족이었던 고준요(高俊耀)의 족적에 주의가 기울여진다. 고준요는 유년기부터 기독교에 반발했고 공부도 좋아하지 않았다고 한다. 대남장로교중학 예과를 거쳐 일본 내지의 아오야마가쿠인에서 유학하게 되지만, 그는 복싱부 활동에 열중이었다. 어느 날 복싱 대항전에서 우승을 거두지만 원한을 품은 일본인에게 습격당해 중상을 입었다. 빈사 상태에서 대남으로 돌려보내지는데, 추측건대 ‘패잔한 자’가 된 것이 바라던 바가 아니었을 가족에 대해서도 광폭한 상태가 계속되었고, 결국 약관 19세에 숨을 거두었다고 한다.<sup>32)</sup>

스포츠는 대만인이 일본인과 같은 규칙 아래에서 공공연히 맞설 수 있는 몇 안 되는 공간이었다. 그중에서도 복싱은 개인으로서 남자다움(masculinity)을 단적으로 겨룰 수 있는 스포츠이며 거기서 승자가 되는 일에 ‘꿈’을 건 젊은이도 있었을 것이다.<sup>33)</sup> 그렇기에 부모나 교사 입장에서는 황당무계한 ‘꿈’을 좇지 말고 자신의 ‘분수’를 알라고 가르쳤던 것이리라. 아이·청소년 연구라는 문맥에서는 이러한 에피소드야말로 중요하다는 걸 깨닫게 되었다.

## 4.2 ‘대만 청년’ ‘대만 소년’의 자량

모리모토의 보고에서는 소년단이 ‘꿈’과 ‘현실’을 묶어내는 하나의 고리이지 않느냐는 지적도 있었다.

일본 내지에서는 1910년 전후부터 보이스카우트 운동이 확산되었고 22년에 ‘소년단일본연맹’이 설립되어 고토 신페이(後藤新平)가 총재로 취임했다. 고토는 1906년에 민정장관을 사임한 뒤에도 대만과 깊은 연관을 지니고 있었다. 그럼에도 대만에서 왜 스카우트 운동이 퍼지지 않았을까. 그 이유는 잘 모르겠다. 하나의 가능성으로서 스카우트 운동의 대상은 제국 일본의 지배자 예비군이었을 일본 내지의 남자 청년만으로도 충분했으며, 식민지의 젊은이에게는 불필요하다고 생각했다는 해석도 가능하다. 한편, 요코하마에서의 스카우트 운동 창시자인 클라렌스 그리핀은, 『대만총독부 대북고등상업학교일람(台灣總督府台北高等商業學校一覽)』 1925년도·1926년도판에서 ‘영어’ 담당 ‘외국인 교사’로서 그 이름을 확인할 수 있다.<sup>34)</sup> 다만 현시점에서 그 이상은 알 수 없다.

일본 내지에서는 1941년에 대일본소년단연맹, 대일본청년단, 대일본연합여자청년단, 제국 소년단협회가 ‘대일본청소년단’으로 통합되는데, 같은 해 대만에서도 ‘대만청소년단’이 발족

31) 「학우문단(學友文壇)」, 위의 글, p.72, 84.

32) 고준명(高俊明)·고이려진(高李麗珍) (구술) / 호혜령(胡慧玲) (찬문) 『고준명 목사 회고록 십자가의 길(高俊明牧師回憶錄十字架之道)』 (望春風文化事業股份有限公司, 2001) pp.60-64.

33) ‘남자다움’을 키워드로 하여 일본의 파시즘에 대해 논한 공저 논문으로 다음과 같은 것이 있다. J.A.Mangan and Takeshi Komagome, “Militarism, Sacrifice and Emperor Worship: The Expendable Male Body in Fascist Japanese Martial Culture”, in J.A.Mangan (ed.) *Superman Supreme: Fascist Body as Political Icon - Global Fascism*, (Frank Cass., 2000).

34) 『대만총독부 대북고등상업학교일람(台灣總督府台北高等商業學校一覽) [自大正十四年至大正十五年]』, 1925, p.70; 『대만총독부 대북고등상업학교일람(台灣總督府台北高等商業學校一覽) [自大正十五年至大正十六年]』, 1926, p.48.

되었다. 미야자키 세이코(宮崎聖子)의 연구에 따르면 1941년까지 청년단과 소년단은 각각의 지도층 아래에서 그다지 체계화되지 않은 형태로 활동하였으며 공학교라는 초등교육기관은 졸업했으나 상급학교에 진학하지 못한 청년들이 주요 구성원이었다. 공학교도 졸업하지 않은 자가 압도적으로 많은 현실 속에서 이러한 청년들은 상대적으로 높은 학력을 공유하며 테니스를 하거나 자신들의 꿈을 이야기하는 장으로서 기능하고 있었다. 그러나 41년에 대만 청소년단으로서 제도화되자 청년단을 통해 일본군에의 지원이 장려되는 등, 군사동원의 물밑 지원이라는 역할까지 맡게 되었다.<sup>35)</sup>

필자의 좁은 견문의 범위에 한한 이야기지만, 대만의 노인들이 청년단을 그리워하며 기타하라 하쿠슈가 작사한 <대만 청년의 노래> <대만소년행진가>를 부르는 장면을 맞닥뜨린 적이 있다. 그 가사는 다음과 같다.<sup>36)</sup>

<대만 청년의 노래> (작사: 기타하라 하쿠슈(北原白秋), 작곡: 야마다 코우사쿠(山田耕筰))  
 너는 보지 않겠니 남쪽의 섬,  
 바람 빛나고,  
 유자는 사랑인다.  
 청년, 우리들 언제나  
 구름처럼 일어나  
 고결히 있으리라.  
 대만, 대만, 여기가 우리의 섬, 지켜내자, 우리들, 우리들이여, 대만 청년.

<대만소년행진가> (작사: 기타하라 하쿠슈, 작곡: 야마다 코우사쿠)  
 우러러본 소년, 빛이다, 바람이다,  
 하늘이다, 우리들이 남쪽의 하늘이다,  
 구름이여 날아라 날아라, 모과여 맺혀라,  
 여름이다, 힘이다, 우리들이 섬이다.  
 소년이다, 소년이다,  
 대만 소년이다.

제국 일본의 ‘식민지’라는 그들이 느껴지지 않는, “남쪽의 섬”의 명랑함, 자랑스러움, “남자다움”의 감각이 시원시원한 리듬을 타고 숨쉴 좋게 표현되어있다. 그 점에서는 실로 이와 같은 가사 자체가 당시 대만 청년들의 ‘꿈’의 소재를 가리키고 있다고 할 수 있다. 다만 그것은, 대만인으로서의 자신들이 관리 운영하는 자치적 공간이 소멸하고 한 명 두 명 흩어져 고립된 후, ‘너희들의 꿈을 이뤄줄 테니 일본군에 지원해서 행진하라’는 방식으로 모습을 드러냈던 ‘꿈’이었다. ‘대만 청년’ ‘대만 소년’으로서의 자랑스러움을 느끼게 하는 음악이 이와 같은 맥락에서 등장했다는 사실은 역설적이라고 말할 수밖에 없다.

일본에서 가장 저명한 대만인 중 한 명일 이등휘(李登輝)의 커리어는 이 아이러니한 사태를 상징한다고 할 수 있다. 1937년에 이등휘가 담수이淡水 중학교에 간 것은 총독부와 군의 정치적 압력으로 캐나다인 선교사가 관리운영권을 대북주로 이양한 직후의 일이었다. 입학 직전까지는 캐나다인 선교사와 대만인이 관리 운영하는 학교였으나, 입학 당시는 일본인 관

35) 미야자키 세이코(宮崎聖子), 『식민지기 대만의 청년단과 지역의 변용(植民地期台湾における青年団と地域の変容)』, 오차노미즈서방(御茶の水書房), 2008.

36) 기타하라 하쿠슈(北原白秋), 『화려조풍물시(華麗島風物詩)』, 야요이서방(彌生書房), 1960, pp.80-81.

료의 감독하에 군사 훈련을 받는 공간으로 변모했다. 이러한 상황 속에서 청년 이등휘의 ‘꿈’의 실현은 오로지 ‘일본인’이 되는 방향으로 구상되었고, 교토제국대학의 학생으로서 학도 출신 중 일본의 패전을 맞이하게 되었다.<sup>37)</sup> 전후가 되자 장개석이 이끄는 국민당이 새로운 통치자로서 등장하여 ‘대륙 반정’을 위한 기지로서 대만을 요새화하고, 너희들은 ‘대만인’이 아니라 ‘중국인’이라고 거듭 가르쳤다. 이러한 사태 한가운데서 전쟁 말기의 “우리들이여, 대만 청년”이라는 노랫소리는 형언할 수 없을 정도로 감미로운 기억으로서 거듭 돌이켜지게 된다.

## 결말을 대신하여

영국령 인도의 역사, 영국 선교회의 역사, 영국의 아동·청년기의 역사, 각각에 대해 깊이 있는 연구를 하고 계신 분들로부터의 날카롭고도 정확한 지적에 대해 충분한 응답이 되었는지는 자신할 수 없다. 그럼에도 방대한 자료를 한 권으로 정리하는 과정에서 능숙하게 위치 짓지 못하고 방치해버린 내용을 포함하여 지금까지 보았던 자료를 음미할 기회를 얻은 일은 귀중한 따름이었다. 코멘트를 다는 수고로움을 감수해주신 모리모토 마미 씨, 나미카와 요우코 씨, 미즈타니 사토시 씨에게 다시금 감사의 말을 전하고 싶다.

영국사와의 대화 속에서 대만식민지 지배를 생각함에 있어, 본고에서는 구조적인 상동성을 강조했다. 영국령 인도와 일본령 대만에서의 차이점을 열거했다라면 물론 일일이 셀 수 없을 정도로 많았을 것이다. 차이를 강조하는 건 용이하다. 그렇기에 더더욱 무엇이 구조적이며 또한 본질적인 차원의 문제인가 하는 판단이 중요한 의미를 지닌다. 교육에 대해 말하자면 의무교육의 비적용과 이에 따른 취학률의 낮음을 구조적인 문제로서 지적했다. 학교에서 무엇을 어떻게 가르치는지 또한 중요한 문제이지만, 애초에 native인 주민이 학교라는 공간에 접근할 수 있는 상태가 아니라면 그 효과는 한정적이기 때문이다. 심지어 의무교육의 실시에는 방대한 인적·물적 비용이 든다. 지배자 측에서 그 비용 부담을 피하고자 했는가 하는 점이야말로, ‘식민지’란 무엇인지를 꿰뚫어 볼 때의 요점이다.

그런 다음에, ‘대개 식민지는’이라는 역사적 언설 혹은 고정관념이 영국이나 일본의 지배자 집단에 의해 공유되며 제도 설계의 존재 방식을 좌우해갔던 사실의 해명이 필요하게 된다. 이 점을 해명함으로써 처음으로 구조적인 상동성이 우연의 산물이 아니라 ‘식민지’의 본질에 관련된 문제임을 논증하게 된다. 본 논문에서는 미즈타니의 연구에 의거하면서, 조세프 샤이에벨의 논의에 연관된 모치지 로쿠사부로의 평가를 언급하는 데서 그친다. 모치지의 논의는, 대만총독부 학무과장으로서는 제도 설계에 개입한다는 점에서 중요하다고 할 수 있는데 그렇다면 영국령 인도에서 모치지와 대응되는 자는 어떤 인물이었을지, 좀 더 탐구할 필요가 있겠다.

1920년대 이후 영국과 일본의 대응 차이를 어떻게 생각해야 할까, 라는 문제도 남겨져 있다. 제1차 세계대전 이후 영국이 식민지의 자치를 단계적·점진적으로 용인하는 방향으로 전환해 나간 것에 반해, 일본에서는 내지연장주의가 주창되었다. ‘내지연장’이라고는 해도 참정권도 의무교육도 연장하지 않는 등 다분히 영터리인 측면이 있었는데, 단계적·점진적인 형태로의 자치마저 인정하지 않으려고 했던 것은 분명하다. 구 저서에서 논했듯이 모치

37) 이등휘(李登輝), 『대만의 주장(台灣의主張)』, PHP연구소(PHP研究所), 1999, p.28.

지 로쿠사부로는 조선의 3.1운동 후에 명예퇴직하고, 그 직후 사이토 미노루 조선총독 앞으로 보낸 의견서 「조선통치론(朝鮮統治論)」에서, 대전 후의 국제협조주의, ‘민중주의’의 증진, ‘국민적 국가’ 형성의 움직임이라는 시대 상황에 입각하여, 조선 의회를 설치하고 조선인의 자치를 인정해야 한다고 주장했다. 그때, “일단 이집트를 병합한 뒤 그 국민적 운동이 맹렬해지는 것을 보자 심기일전하여 곧 자치를 허용했다, 역시나 영국인이라 기민하다”의 대목처럼 영국을 모델로서 논하고, “개신改新하는 세계에서 홀로 구식 제국주의를 파지把持하는” 제국 일본에 대해 세계의 의심이 폭주하고 고립을 자초할 것이라고 경고했다.<sup>38)</sup> 이 의견서를 ‘비에국적’이라고 비난하는 논지에 대한 반론으로서 적어낸 「조선통치후론(朝鮮統治後論)」에서는 식민지 경영이란 “본래 위선의 정치”이며, 통치자의 사상·감정·이익과 피통치자의 사상·감정·이익의 “모순과 충돌을 교묘하게 안배 조화”하여 “본국의 이익”을 추구해야 한다고 논하며, 한편으로 조선에서의 두 개 사단 증설 등의 강경책을 내놓았다. 다만 비용과 리스크가 요구되는 이러한 정책을 실시하지 못할 거라면 역시 “자치를 허용하여 독립을 조성하는 것 이외에 방법이 없다”고도 쓰고 있다.<sup>39)</sup>

모치지의 이 의견서는 받아들여지지 않았고, 자치를 허용하는 노선으로의 방향전환은 행해지지 않았다. 그것은 왜일까. 하나의 요인으로서 생각할 수 있는 것은, 제국 일본에게 있어서의 조선·대만의 지정적 위치와 이에 따른 군사적인 고려이다. 제1차세계대전 후 내지연장주의를 꺼내든 하라 타카시(原敬)는 소비에트 연방의 부흥이나 중국 내셔널리즘의 고양에 대해 세력권외교적 발상으로부터 ‘선만방위鮮滿防衛’ 체제의 구축을 지향했다. 대만·조선의 자치는 군사적 관점에서 절대 허용할 수 없다는 자세가 뚜렷했다. 실제 역사는 모치지가 우려한 바대로 일본이 세계에서 고립되어 영국이나 미국과도 대립하는 사태에 다다르지만, 그 과정을 대만·조선의 지정적 위치와 군의 의향이라는 문제에 입각하여 검토하는 작업이 앞으로의 과제로서 남겨져 있다.

군의 문제와 더불어 성성을 둘러싼 문제도 줄거에서 충분히 파고들지 못했던 중요한 테마이다. 미즈타니 사토시는 앤 스톨러(Ann Stoler)의 연구를 짚으며 현지화된 백인 빈곤층이나 ‘혼혈’에 의해 ‘백인성’이 위협받는 사태를 명료하게 그려내고 있다.<sup>40)</sup> 일본 식민지통치 하 대만에서 ‘내대공인內台共姻’ ‘잡혼’은 법제상 억제되는 구조 아래 있었고, 예를 들자면 1919년의 통계에서 ‘내지인 남자’와 ‘본도인 여자’의 ‘정당 혼인’은 12쌍, ‘내연의 부부’는 78쌍, ‘내지인 여자’와 ‘본도인 남자’의 ‘정당 혼인’은 1쌍, ‘내연의 부부’는 25쌍이었다. 흥미로운 것은 이들 커플에 관해 자산과 직업의 상관관계, 부부의 교육 정도, 아이의 교육 정도뿐만 아니라, 아이의 ‘언어’가 ‘내지어’인지 ‘대만어’인지 ‘절충어’인지, ‘풍속’이 ‘내지풍’인지 ‘대만풍’인지 ‘절충풍’인지까지 조사하고 있다는 점이다.<sup>41)</sup> 인구 규모로 보자면 이들

38) 모치지 로쿠사부로, 「조선통치론(朝鮮統治論)」, 1920.10. (齊藤実関係文書, 104-27)

39) 모치지 로쿠사부로, 「조선통치후론(朝鮮統治後論)」, 1920.11. (齊藤実関係文書, 104-30)

40) Satsuhi Mizutani, *The Meaning of White: Race, Class, and the 'Domiciled Community' in British India 1858-1930*, Oxford: Oxford University Press, 2012. 미즈타니 사토시(水谷智), 「앤 스톨러의 식민지연구와 동아시아로부터의 응답가능성 (차이의 표상) (アン・ストーラーの植民地研究と東アジアからの応答可能性 (差異の表象))」, 『인문학보(人文学報)』 제100호, 도시샤 대학인문과학연구소(同志社大学人文科学研究所), 2011.

41) 「内地人对本島人又ハ蕃人ノ縁事關係並ニ本島人对内地人ノ縁事關係調査表」 『大正8年台湾總督府公文類纂』 (新冊號: 6665). ‘내대공인內台共姻’ 문제에 관해서는, 황가기(黃嘉琪), 「일본통치시대의 ‘내대공혼’의 구조와 전개(日本統治時代における「内台共婚」の構造と展開)」, 『비교가족사연구(比較家族史研究)』 27 (0), 2013; 호시나 히로노부(星名宏修), 「식민지의 ‘혼혈아’-‘내대결혼’의 정치학(植民地の「混血児」-「内台結婚」の政治学)」, 후지이 쇼조(藤井省三) 외 편, 『대만의 ‘대동아전쟁(台湾の「大東亜戦争」)』, 도쿄대학출판회(東京大学出版会),

‘혼혈’의 아이들은 소규모였던 것인데, 아이의 언어·풍속에 대해 의심으로 가득 찬 시선은 영국령 인도에서 백인 빈곤층이나 ‘혼혈’에게 보냈던 시선과 닮아있다. ‘혼혈자’의 인구 규모 자체가 다르지만 인종·민족 차별과 성차별이 중첩되는 ‘순혈성’에의 강박이라는 점에서, 공통된 문제를 발견할 수 있지 않을까 생각된다.

‘날은 저물고 갈 길은 멀다’는 느낌이 강하지만, 영국사와의 대화 속에서 대만식민지 지배의 포착 방식을 보다 복잡한 뉘앙스가 넘치는 것으로서, 갱신해 나갈 수 있으리라는 생각을 새로이 하고 있다. 만일 그 작업이 영국사 연구에도 보탬이 된다면 기대 이상의 행운일 것이다.

---

2002를 참조.