
허영호의 전쟁 협력의 담론과 근대불교

조명제 / 신라대학교 사학과

目 次

I. 머리말	V. 맺음말
II. 생애와 행적	참고문헌
III. 전쟁 협력의 담론	국문초록,
IV. 근대불교의 이해와 한계	日文要約

I. 머리말

許永鎬(1900~1952)는 동래 출신의 불교 지식인으로서 지역 사회운동이나 근대불교학의 수용과 관련하여 주목되는 인물이다. 그의 생애는 식민지와 분단이라는 격동기를 거쳤던 만큼 굴절된 시대상이 그대로 그의 삶에 투영되어 있다. 그는 20대에 3·1운동을 비롯한 부산 지역의 사회운동에 주도적으로 참여하였다.¹⁾ 이어 그는 30대에 일본 유학을 통해 불교 근대화에 노력하였고²⁾, 근대불교학을 본격적으로 수용하였다.³⁾

-
- 1) 허영호의 지역 사회운동에 대해서는 김승, 2000, 「한말·일제하 동래지역 민족운동과 사회운동」 『지역과 역사』 7을 참고하기 바란다. 아울러 이 글에서 동래 지역의 사회운동에 대한 서술은 이 글을 주로 참고하였음을 밝힌다.
 - 2) 허영호가 불교 근대화에 참여한 내용은 다음의 글에서 부분적으로 밝혀져 있다.

그러나 아직까지 그에 대한 생애와 행적의 전모가 밝혀져 있지 않고, 근대불교사의 흐름과 관련하여 검토가 요구되는 주제가 해결되지 못한 채 남아 있다. 특히, 1930년대 후반 이후의 행적과 활동에 대한 검토가 전혀 없는 실정이다. 이는 관련 자료가 부족한 여건과 무관하지 않지만, 기본적으로는 종래 근대불교사를 바라보던 편향된 연구 시각과 관련된다.

기존의 근대불교사 연구는 일제의 식민지 지배정책이나 그와 관련된 일본불교의 침투와 그에 저항하는 민족불교의 역할과 의의에 편중되었다. 이러한 연구는 침략과 저항이라는 구도로 근대사를 바라보던 시각과 마찬가지로 근대불교사를 ‘친일’과 ‘항일’이라는 단선 구도로 접근하였던 것이다. 이러한 시각이나 흐름은 근대 역사상을 일정하게 반영하는 것도 사실이지만, 그것만을 강조함으로써 근대불교사의 다양한 흐름과 의미를 축소시키는 결과를 가져왔다. 다시 말해 기존의 연구는 근대불교의 개념이나 성격이 무엇인지, 근대불교의 위상을 어떻게 평가할 것인가? 라는 근본적인 물음에 접근하지 못하는 한계를 갖고 있다.

그런데 이러한 문제점과 관련하여 먼저 규명되어야 할 연구 주제가 일본 유학을 통해 근대불교학을 수용하였던 불교 지식인들의 역할과 위상에 대한 평가 문제이다. 지금까지 이들에 대한 평가는 부정적이거나 무관심의 영역으로 남아 있다. 그것은 그들이 1930년대 이후에 ‘친일’의 길로 나아갔던 경력에 대한 낙인과 함께 ‘대처승’이라는 문제로 인해 1960년대 이후 불교계에서 소외되거나 언급되지 못하였던 상황과 관련된다.

김광식, 2000, 「趙宗玄·許永鎬의 불교교육제도 인식과 대안」 『충북사학』 11·12.

김광식, 2000, 「1930년대 불교계의 反宗教運動 인식」 『한국학리뷰』 3.

3) 조명제, 2006, 「근대불교의 지향과 굴절 ~범어사의 경우를 중심으로~」 『불교학연구』 13.

조명제, 2010, 「1920~30년대 허영호의 현실인식과 근대불교학」 『대각사상』 14.

그러나 ‘친일불교론’은 아직까지 문제 제기나 자료 정리의 수준에 그치고 있다.⁴⁾ 나아가 기존의 논의는 단순히 ‘친일’이라는 행위 자체에 대한 비판에 그치고 있다. 이러한 비판에 앞서 식민지 조선의 불교계가 일제의 식민지 통치나 전쟁에 협력하게 된 이유가 무엇인지, 협력의 논리와 담론이 무엇인지에 대한 기초적인 검토가 요구된다.⁵⁾ 또한 이러한 담론은 대개 1920년대 이후 일본 유학을 통해 근대불교학을 수용한 지식인 승려들에 의해 제기되었으므로 그들이 지향하던 근대불교를 어떻게 이해하고 평가할 것인지, 근대불교학의 한계가 무엇인지에 대해 살펴보고야 할 것이다.

이러한 문제의식과 관련하여 필자는 근대불교를 대표하는 인물의 한 사람인 허영호를 통해 접근해보고자 한다. 먼저, 허영호의 생애와 행적을 간단하게 정리하고, 이어 1937년 이후 그가 제시한 전쟁 협력의 담론이 어떠한지, 그러한 담론이 일본의 그것과 어떻게 연관되는지를 밝혀보고자 한다. 나아가 그가 전쟁에 협력하게 된 현실인식이 근대불교의 이해 문제와 어떻게 관련되는지에 대해 살펴보고자 한다.

II. 생애와 행적

허영호는 1900년 12월 22일에 동래에서 태어났다. 그는 1915년 3월에 동래 동명학교 고등과를 7회로 졸업하고, 1917년에 설립된

4) 불교계의 친일 문제는 임혜봉, 1993, 『친일불교론』 (상·하), 민족사에서 본격적으로 제기되었다.

5) 불교의 친일 담론은 『한국근현대불교자료전집』 (이철교 편, 1996, 민족사)에 수록된 신문, 잡지 자료가 이용하기에 편리하다. 또한 2009년에 대통령 소속 친일반민족행위진상규명위원회에서 간행한 『친일반민족행위진상규명보고서』 및 『친일반민족행위관계사료집』에 인물 중심으로 정리되어 있다.

범어사 지방학림을 다녔다. 이러한 교육과정을 통해 그는 승려로서 전통적인 불교학을 이수하면서 근대적인 교육과정의 기초를 배웠다. 그가 보낸 10대 시절은 국권이 상실되고 일제의 식민지 수탈이 본격화되던 시기였으므로 그 역시 자연스럽게 민족의 현실 문제에 대해 관심을 가졌던 것으로 보인다. 그러한 면은 그가 1919년 3.1운동에 적극적으로 참가한 데서 잘 드러난다.

그가 3·1운동에 뛰어들게 된 것은 동래지역에서 범어사 승려들이 만세시위운동을 주도한 것과 관련된다.⁶⁾ 그는 ‘한 번 죽음은 자유를 얻는 것만 같지 못하다(一死莫如得自由)’라는 격문을 작성하였고 만세 시위에 적극적으로 참여하였다. 그는 경찰에 체포되어 4월 26일에 부산지방법원에서 소요, 보안법 위반으로 징역 2년형, 대구복심법원에서 징역 1년형을 선고받고 복역하였다.

그런데 이후 1920년대 전반기에 허영호가 어떠한 활동을 하였는지는 거의 알 수 없다. 1923년 8월에 동래기독교청년면려회가 주최한 강연에서 그가 연사로 활동한 사실이 확인되는 등 단편적인 기록만이 남아 있을 뿐이다. 구체적인 자료가 없기 때문에 그가 20대 전반기를 어떻게 보냈는가를 알 수 없지만, 1926년에 잡지 『平凡』을 창간하면서 쓴 에세이를 통해 간접적으로 유추할 수 있다. 그는 이 글에서 지난 3년이 자신에게 괴로웠다고 슬회하면서 심지어 자신의 감정, 의욕, 사상을 포기하였다고 하거나 3년 전까지 현실을 몰랐다고 표현하였다. 더욱이 그는 ‘지난 3년 동안 모든 사조와 시대정신이 자신을 이상화하는 권력에 지나지 않았다’고 하였다.⁷⁾

이러한 표현은 20대 전반기를 보내면서 그가 식민지 조선사회

6) 범어사의 3·1운동에 대해서는 채상식, 1991, 「한말, 일제시기 梵魚寺의 사회운동」 『한국문화연구』 4, 부산대학교 한국문화연구소, 24~28쪽을 참조하기 바란다.

7) 허영호, 1926.8, 「회색의 창에서」 『평범』 창간호.

에서 급변하는 사상적인 변화 속에서 자신이 겪은 고민과 갈등을 반영한 것으로 보인다. 실제 1920년대 초·중반에는 새로운 사회에 대한 열망이 분출하면서 근대의 사상과 이념이 다양하게 수용되었고, 여러 사회 세력들이 이합집산하면서 충돌하는 격정적인 흐름이 이어졌다. 허영호는 이러한 시대적 전환기를 겪으면서 사회운동의 노선과 방향을 어떻게 모색할 것인지, 문화운동과 사회주의를 비롯한 다양한 이념과 사상이 홍수처럼 쏟아지는 경향을 어떻게 받아들여야 할지에 대한 고민과 갈등을 거듭하였던 것이 아닌가 짐작된다.

이러한 내면적, 사상적 고민을 겪으면서 그는 민족운동에 대한 관심을 갖고 지역사회에서 구체적인 실천을 모색하였다. 그가 처음으로 지역 사회운동에 주도적으로 참가한 것은 1925년 11월 22일에 결성된 동래청년연맹이었다. 이는 사회주의운동이 유행하면서 1924년 3월에 결성된 조선청년총동맹이 각 지역에서 조직된 郡·府 단위의 청년연맹의 하나였다. 동래청년연맹은 3·1 운동에 참여한 경력을 가진 인물들이 주도하였고, 실천적 투쟁 경험을 갖춘 소장 청년들이 집행부에 참여하였다. 그리하여 허영호는 창립준비위원과 창립위원으로 참가하여 주도적인 역할을 하였다. 그러나 동래청년연맹의 활동은 기대만큼 성과를 거두지 못하였다.

그런데 1926년에 제3차 조선공산당이 결성되어 방향전환론이 제기되면서 1927년 2월에 신간회가 창립되는 등 사회운동이 새로운 변화를 맞게 되었다. 그리하여 그 해 4월에 조선청년총동맹도 종래의 무산계급 중심의 운동노선을 비판하고, 민족주의 청년을 비롯한 광범한 계층에 문호를 개방하여 전 민족적 청년대중을 조직의 주체로 세우려고 하였다.

이러한 방향전환론은 각 지역에서 제2의 혁신총회를 불러일으켜 마침내 府·郡 단위의 단일 청년동맹의 조직 결성으로 이어졌

다. 그리하여 동래청년회는 청년운동의 침체 분위기를 일소하고 새로운 청년운동의 도약을 위해 1928년 2월 26일 동래청년동맹을 결성하였다. 허영호는 동래청년동맹의 교양부에서 활동하였지만 청년운동가의 세대교체가 이루어지면서 역할 자체가 줄어들었다.

이러한 경향은 신간회 지회에서든 비슷하게 나타난다. 동래청년동맹이 결성된 후에 동래지역 활동가들과 지역인사들은 신간회 동래지회의 설립에 착수하였다. 1928년 4월 21일에 동래청년동맹회관에서 신간회 동래지회가 설립되었고, 집행부에 허영호와 같은 범어사 출신인 車相明(1895~1945) 등 종교계 인물 또는 민족주의 계열 인물들의 참여가 많았다.

허영호는 동래지회의 창립준비위원·임시집행부·전형위원에 참가하였고, 이어 정치문화부 총무간사로 활동하였지만 사회주의 활동가들이 집행부를 장악하면서 사실상 활동 기회가 줄어든 것으로 보인다. 더욱이 동래지회는 1929년 10월 13일에 ‘언론집회 탄압 규탄 연설회’로 말미암아 핵심 인물들이 검거되었고, 다음 해에는 동래지역 사회운동의 역량이 위축되어 지역운동이 침체 상태를 맞게 되었다.

한편, 그는 지역 사회운동을 하면서 한때 대중 잡지를 창간하기도 하였다. 그는 1926년 8월에 동래에서 ‘평범사’라는 잡지사를 설립하여 문예잡지 『平凡』을 창간하여 발행인 겸 편집인으로 활동하였다. 그가 잡지를 간행한 것은 1920년대에 사회의 제반 담론을 잡지가 주도하던 시대 상황과 밀접하게 관련된다. 『평범』은 허영호가 편집인으로서의 역할만이 아니라 대부분을 원고를 집필, 번역하였던 1인 잡지의 성격에 가깝다. 아울러 내용이 문예 작품을 중심으로 일반 민중을 대상으로 대중 잡지를 지향하였다.

그러나 잡지 간행은 석 달 만에 끝나게 되었다. 잡지를 중간하게 된 사정은 정확하게 알 수 없지만, 당시 대부분의 잡지가 그러하듯이 재정적인 어려움이 가장 큰 문제로 보인다. 또한 잡지의 독자층도 제한적인데다가 잡지의 내용도 특별히 두드러진 특징이나 차별성을 갖지 못하였다. 이러한 한계는 편집자인 허영호가 지닌 역량의 한계라고 할 수 있다. 달리 말하면 그 자신이 근대적인 사상과 문화 흐름에 대한 이해가 부족한 상태에서 당시 잡지 문화를 따라가거나 새로운 방향을 제시할 수 없는 수준에 그쳤기 때문이었다. 다만, 그가 동래 지역사회에서 불교 잡지가 아니라 대중 문예지를 모색하였던 것은 지역 사회운동에 대한 관심에서 비롯된 것이고 지역 문화사와 관련된 의의가 적지 않다.⁸⁾

이상에서 살펴본 바와 같이 허영호는 20대 청년시절에 동래지역에서 사회운동과 잡지 발간 등 다양한 실천적 방향을 모색하였지만, 결국 좌절과 실패로 이어졌다. 이러한 상황에서 그는 1929년에 사회운동의 길을 접고 새로운 방향을 모색하기 위해 일본으로 유학을 떠났다.⁹⁾ 그가 유학을 결심한 동기에 대해서는 그 자신의 구체적인 표현이 없어 정확하게 알 수 없지만, 다음의 두 가지 요인이 작용하였던 것으로 짐작된다. 하나는 동래지역의 사회운동이 점차 침체되던 상황에서 그가 새로운 방향을 모색하였던 것으로 보인다. 또 하나는 그가 근대불교학을 본격적으로 공부하고자 하는 의욕과 관련된다. 이러한 욕구는 1920년대에 승

8) 조명제, 2010, 「앞의 논문」 146~152쪽.

9) 1929년 10월에 허영호가 도쿄 코이시가와에서 하숙 생활을 하면서 『불교』 64에 글을 투고하였다고 밝힌 부분이나 다이쇼 대학에 입학하기 전에 일본불교유학생이 만든 잡지인 『金剛杵』에 다음과 같은 글을 투고한 사실로 짐작된다. (『第二千四百九十五回の 佛誕을 마즈며』 『금강저』 17, 1929.5 ; 『唯法的 입장에서 본 我의 省察』 『금강저』 17, 1929.5 ; 『佛青年의 己 一言』 『금강저』 17, 1929.5 ; 『佛敎의 自己批判』 『금강저』 18, 1929.7.)

려의 일본 유학이 점차 확산되고 있었던 분위기와 관련되며, 그의 재적 사찰인 범어사가 일본 유학을 재정적으로 지원하였기 때문에 실현 가능하였던 것이라 할 수 있다.

그는 1930년에 일본 다이쇼(大正) 대학 불교학과에 입학하여 1932년 2월에 졸업하고 귀국하였다. 그는 유학중에 학업에만 매달리지 않고 만당 동경지부에 가입하여 불교 사회운동에 참가하였다. 만당은 본래 1930년 5월에 결성된 항일 비밀결사였다.¹⁰⁾ 그가 만당에 참여하였던 것은 일찍부터 민족운동과 사회운동에 대한 관심과 실천을 가졌던 데다가 김법린, 김상호, 조은택, 차상명, 김경홍 등 범어사 출신 승려가 다수 활동한 것과 관련이 있는 것으로 생각된다.

1932년 봄에 허영호는 유학 생활을 마치고 김법린, 장도환 등과 함께 귀국하였다. 그는 중앙불전 학감 겸 교수로 활동하며, 불교계의 현안에 대한 문제와 불교 근대화를 위한 다양한 활동을 모색하였다. 그가 중앙 불교계에서 활동한 것은 역시 범어사 출신의 인맥과 관련된다. 당시 범어사는 경남의 대표적인 사찰인 통도사, 해인사 등과 함께 불교계를 주도하는 위상을 갖고 있었다. 1930년대 초기에 보성고보 교장인 金景弘, 불전 학감인 허영호, 불교사 주필인 金法麟 등과 교무원의 운영 이사진까지 모두 범어사와 통도사 출신이었다. 이와 같이 범어사, 통도사, 해인사 등 경남 3본산이 교무원의 주도권을 쥐자, 다른 지역의 사찰들이 이에 반발하였다.¹¹⁾ 그러한 분위기에서 허영호가 보성고보 운영과 관련된 재정 문제를 해결하기 위한 방안으로 40만원 증자안을 제출하자, 그에 대한 반박문이 발표되는 등 커다란 분규로 이

10) 김광식, 1995, 「조선불교청년총동맹과 만당」 『한국학보』 80.

11) 최범술, 「불교계에 일대 분규 주위 권유 수습나서」 『국제신보』 1975년 3월 26일자.

어졌다.¹²⁾

이러한 분류와 관련하여 교무원의 재정 문제 등으로 인해 불교계를 대표하는 잡지인 『불교』가 1933년 7월에 폐간되었다. 이후 몇 년간 허영호는 별다른 행적을 남기지 않았다. 그가 중앙불교계에서 특별한 활동을 하지 않았던 것이 주요한 이유이겠지만, 그가 귀국 이후에 불교계의 다양한 현안에 관여하면서도 왕성한 저술과 번역 작업을 하였던 것과 비교하면 은인자중하면서 지냈던 것으로 생각된다.

그러나 그는 1937년에 이르러 다시 중앙 불교계에 등장하여 본격적인 활동을 하기 시작하였다. 당시 통도사, 해인사, 범어사 등 경남 3본산 중무협회에서 조선불교계의 협조 단결을 위하여 역경원 사업을 실시하고, 같은 취지에서 『불교』를 속간하게 되었다.¹³⁾ 이때에 그는 『불교』의 편집 및 발행인으로 취임하여, 1939년 1월호(신19집)까지 편집인으로 활동하였다.¹⁴⁾ 또한 그는 같은 해 2월 28일에 31본산주지회의를 통해 구성된 임시집행부서 의안심사위원으로 선출되었다.¹⁵⁾ 이후 그는 조선불교청년총동맹 경성동맹이 부활되는 임시대회를 주도하였고, 교무원의 평의원, 상무이사, 재무이사 등을 역임하고, 조선불교 조계종의 중정사서를 지냈다.

이와 같이 허영호는 1937년 이후 1945년까지 식민지 조선의 불교계를 대표하는 인물의 한 사람으로서 활발하게 활동하였다. 그러나 이 시기는 일제가 중일전쟁을 일으키고 태평양전쟁이라

12) 김광식, 1995, 「앞의 논문」 4장 참조

13) 한용운, 1937, 「佛敎續刊에 대하여」 『불교』 신1, 2~6쪽.

14) 『불교』는 1924년 7월에 창간되어 1933년 7월까지 통권 108호를 발간하고 휴간되었다.(김성연, 2008, 「일제강점기 『佛敎』誌의 發刊과 그 의의」, 동국대 대학원 석사학위논문 참조.)

15) 『불교』 신4, 1937.6, 「31본산주지회의록」, 47~52쪽.

는 파국으로 치달으면서 패전으로 종지부를 찍었다. 허영호는 불교계의 대표적인 인물의 한 사람으로서 일제의 전쟁에 협력하는 활동과 함께 ‘친일’ 담론을 다양하게 남겼다.

그러나 1945년 해방이 된 직후인 9월 1일에 그는 건국준비위원회 개최를 위한 1회 모임의 한 사람으로 참가하면서 사회적인 활동을 다시 시작하였다. 이어 그는 초대 동국대 학장으로 선임되었다. 또한 그는 반탁국민총동원위원회 중앙위원, 비상국민회의 주비회 기초위원, 기미독립선언기념 전국대회준비위원회 위원, 전조선문필가협회 추천회원, 민족대표외교사절후원회 등 다양한 사회 활동에 불교계의 대표 인사로서 참여하였다.¹⁶⁾

이러한 그의 사회적인 행보는 정치 활동으로 이어졌고, 1949년 경상남도 부산 갑선거구의 보궐선거에서 무소속으로 당선되었다. 그의 국회 활동은 신문, 의사 기록 등을 통해 간략하게 알 수 있는 정도이다. 그는 무소속으로 활동하다가 국회 정파인 이정회에 참여하기도 하였다. 하지만, 그의 정치 역정은 1950년 6월에 실시된 부산시 갑구 국회의원 선거에 낙선하면서 막을 내리게 되었다.¹⁷⁾ 이후 그의 행적은 확인되지 않으며, 전쟁이 막바지로 치달던 1952년 1월에 북한에서 파란만장한 삶을 마감하였다.¹⁸⁾

Ⅲ. 전쟁 협력의 담론

허영호는 1937년 이후에 불교계의 근대화나 학술적인 활동보

16) 매일신보 1945.9.1, 조선일보 1946.1.31, 동아일보 1946.3.9~15, 서울신문 1948.12.26.

17) 부산일보 1949.1.15, 동아일보 1949.5.13,14, 산업신문 1950.6.15.

18) 그의 마지막 행적은 정확하게 알 수 없지만, 2004년 5월에 방북기자단의 취재를 통해 평양룡성구역에 윗북한 인사들과 함께 안장되어 있고, 그의 정확한 사망 일자리를 알 수 있게 되었다.(『민족21』 38호 참조.)

다는 일제의 전쟁에 협력하는 방향으로 나아갔고, 그것을 합리화하는 논리를 제시하였다. 그런데 그러한 전쟁 협력에 대한 논리는 그의 개인적인 글로 그친 것이 아니라 그가 발행인이자 편집인으로 간행한 『불교』라는 기관지를 통해 제시한 것이었다. 이는 식민지 조선불교를 대표하는 교무원의 입장을 대변한 것이라 할 수 있다. 그렇다면 일제의 불교 정책이 어떠한었으며, 당시 식민지 조선의 불교계가 그에 대해 어떻게 대응하였는지를 살펴볼 필요가 있다.

그런데 조선총독부의 종교 정책은 메이지 유신 이래 근대일본의 종교 정책을 그대로 따른 것이었다. 일본의 종교 정책은 기본적으로 철저하게 국가가 종교를 통제하고 국가 이데올로기로 이용하는 것이었다. 특히, 불교 교단은 국가의 탄압과 통제 정책에 대해 적극적으로 대응하기보다는 국가 정책에 협력하는 방향으로 쉽게 타협하였다.¹⁹⁾

이러한 경향은 1937년에 중일전쟁이 일어나면서 이른바 ‘非常時日本’의 체제가 강화되면서 적극적으로 전쟁을 합리화하고 협력하는 방향으로 더욱 확대되었다.²⁰⁾ 대표적인 교단인 日蓮宗,

19) 安丸良夫, 「近代轉換期における宗教と國家」(安丸良夫・宮地正人, 1988, 『宗教と國家 日本近代思想大系 5』, 岩波書店). 불교계의 전쟁 협력에 대한 문제는 일본학계에서 市川白弦, 1970, 『佛敎者の戰爭責任』, 春秋社; 1993, 『佛敎の戰爭責任』(市川白弦著作集 第3卷), 法藏館이 제시된 이후 근래에 그 성과가 점차 늘어나고 있으나 해결되어야 할 과제가 적지 않다. 한편, 구미학계에서도 일본 불교계의 전쟁 협력에 대한 문제제기가 이루어졌으며, 대표적인 성과를 제시하면 다음과 같다. Robert H. Sharf, 1993, 「The Zen of Japanese Nationalism」 『History of Religions』 33~1; Bernard Faure, Chan Insights and Oversights: An Epistemological Critique of the Chan Tradition, Princeton University Press, 1993; Brian Andre Victoria, Zen and Japanese Militarism, Ph.D. dissertation, University of Michigan, 1998; Brian Victoria, 2006, 『Zen at War』 (2nd Editoin), Rowman & Littlefield Publishing Group; 정혁연 옮김, 2009, 『전쟁과 선』, 인간사랑.

眞宗 등은 교단 스스로 敎典의 개정에 나서 宗意를 ‘尊王護國’의 교라고 표명하고, 적극적으로 국가주의에 동조하였다.²¹⁾ 이러한 논리는 각 종파에서 다양하게 제시되었지만, 王法이 佛法이라는 논리, 眞俗二諦論 등이 국가주의적 불교 담론의 대표적인 것이다.²²⁾ 그리하여 불교는 천황제 국가가 설하는 국체관, 국가관 등을 지상의 것으로 수용하고, 국가 통제와 동원 체제에 흡수되어 파시즘체제와 전쟁의 협력자로 전락하고 본래의 종교성을 상실하게 되었던 것이다.

이러한 일제의 종교 정책은 식민지 조선에도 마찬가지로 적용되었다. 더욱이 식민지 조선에서는 종교가 민족운동, 사회운동과 결부되는 경우가 적지 않아 조선총독부는 통감부 시기 이래 줄곧 종교계에 대한 감시와 억압을 하거나 그들의 정책에 동조하도록 회유하였다. 그런데 총독부가 종교를 통제하고 이용하는 데에 가장 성과를 거둔 것이 불교였다. 특히, 1931년에 만주 침략이 본격화되면서 ‘정신교화운동’과 종교 통제가 더욱 강화되면서 총독부의 불교계에 대한 통제와 이용은 더욱 확대되었다.²³⁾ 이러한

20) 岡田弘隆, 「戰時宗教總動員體制」(中濃教篤 編, 1987, 『戰時下の佛教』(講座 日本近代と佛教 6), 國書刊行會, 281~302쪽.)

21) 柏原祐泉, 1990, 『日本佛教史 近代』, 吉川弘文館, 241~250쪽.

22) 이러한 논리는 진종 교단에서 발행한 기관지 『眞宗』 1928년 6월호 「御大典紀念号」에 잘 드러난다. 아울러 진종교단과 국가와의 관계에 대한 자료는 眞宗大谷派 敎學研究所에서 간행하는 잡지 『敎化研究』 95·96호(1988)에 특집으로 수록된 『資料眞宗と國家 III』에 잘 정리되어 있다. 진종과 전쟁 협력에 대한 연구 성과는 다음의 글을 참고하기 바란다.

中濃教篤, 1976, 『天皇制國家と植民地傳道』, 國書刊行會 ; 中濃教篤, 1993, 『淨土眞宗の戰爭責任』, 岩波書店 ; 高石史人, 1990, 「佛教敎團と戰爭」(共同研究) 『龍谷大學佛教文化研究所紀要』 39 ; 毛利悠, 1992, 「佛教者における戰爭責任 ~眞宗本願寺敎團を中心として~」 『歴史評論』 509 ; 菱木政晴, 1996, 「近代日本佛教の戰爭責任」 『日本佛教學會年報』 61 ; 大東仁, 1996, 「眞宗大谷派名古屋敎區の戰爭協力 ~滿洲事變から日中全面戰爭へ~」 『歴史評論』 556.

경향은 조선황민화정책이 추진되고, 중일전쟁이 일어나면서 더욱 노골화되었다.

이러한 상황에서 불교계는 중일전쟁이 일어난 직후에 전쟁 협력을 결의하고, 전사자 위령과 시국강연회를 개최하는 등 적극적인 협력에 나섰다. 1940년 10월에 국민총력조선연맹이 조직되자 불교계에서는 전국 각 본사별로 국민총력조선불교연맹이 조직되었다.²⁴⁾ 이어 태평양전쟁이 일어나자 불교계는 전쟁의 당위성을 선전하는 이른바 ‘皇道佛敎’의 길로 나아갔다.²⁵⁾ 이와 같이 불교계가 전쟁 협력을 적극적으로 수행하던 상황에서 허영호는 어떻게 대응하였을까?

국민정부의 세계정세에 대한 그릇된 인식과 晦日抗日的 掘墓의 정책으로 말미암아 日復日 악화일로의 길을 밟더니 이제야 日支의 전면적 충돌을 부득이하게 하여 국지 해결 不擴大 방침을 견지한데도 불구하고 응징적 出師를 하지 않을 수 없는 국면에 이르게 되었다. (중략) 은인자중의 국은 철저응징의 국을 짓게 하여 南北全支에 빠치어 장병의 출정을 보게 되어 소기의 전과를 얻고 있는 것은 국민의 함께 감사하는 바로 征途의 瘡癍와 戰地의 酷熱 아래서의 장병의 심신건고를 기원하는 동시에 後顧의 우려를 없게 하는 것은 이 銃後報國의 의무가 되지 않으면 안된다. (중략) 이 초비상시국을 앞에 두는 금일에 있어서 일본국민으로서의 태도와 각오는 모름즉히 시국에 대한 철저한 인식

23) 총독부는 1911년에 사찰령을 제정하는 등 일찍부터 조선 불교계를 직접 통제, 장악하였다.(김순석, 2003, 『일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응』, 경인문화사, 43~68쪽.)

24) 『佛敎時報』 68, 1941.3.15 및 69호, 1941.5.15.

25) 『皇道佛敎ノ確立ニ對スル指導方策』, 『曹溪宗報』 4 : 『불교』 신59, 1944.4.29, 5~6쪽.

과 동양민족의 장래에 대한 확호한 성찰에서 오즉 귀납될 것이다.²⁶⁾

위의 글은 1937년 7월에 중일전쟁이 일어나자, 허영호가 『불교』 신7호의 권두언으로 게재한 것이다. 『불교』 지가 교단의 공식 잡지였으므로 이 글은 불교계의 입장을 반영한 것이라 할 수 있다.²⁷⁾ 그는 일본이 전쟁을 일으킨 당위성을 인정하고, 후방에서 전쟁을 적극적으로 후원하고자 하는 ‘銃後報國’의 논리를 적극적으로 선양하였다. 또한 중일전쟁이 장기화되면서 총후보국론에 입각한 국민운동이 확대되자 그는 전시국가에 처한 국민으로서 국가 정책을 충분히 이해하고 협력을 아끼지 말아야 한다고 강조하였다. 그리하여 전시체제에 어떻게 협력해야 하는가에 대한 구체적인 지침까지 제시하였다.²⁸⁾

이러한 전쟁 협력에 대한 입장은 궁극적으로 천황제를 선양하는 것으로 연결되었다. 그는 ‘皇道를 천하에 선양하고 국위를 八紘에 徧振하여 만민을 皇化에 滋潤케 하고 普土를 君德에 歸순케 하니 위로 황실의 존엄, 아래로 국민의 위대 참으로 빛나도다.’ 라고 천황제를 찬양하였던 것이다.²⁹⁾ 나아가 내선일체론에 따라 조선인에 대한 창씨개명이 강요되자, 그 자신도 창씨개명에 동참하여 도쿠미츠 쓰바사(德光翼), 도쿠미츠 요시(德光允)라는 창씨명을 사용하였다.

26) 허영호, 1937.10, 「支那事變과 佛敎徒」, 『불교』 신7.

27) 『불교』 신7호의 소식란에 불교계가 주요 본사를 중심으로 전국적으로 ‘時局克復 武運長久 祈願祭’를 거행한 기사를 신고, 시국 강연회, 국방헌금, 위문금 등을 모집한 상황을 게재한 「各寺時局對處報告一覽」에서 당시 불교계의 전쟁 협력에 대한 분위기가 잘 드러난다.(『불교』 신7, 53~59쪽.)

28) 허영호, 1939.1, 「銃後報國에 대해서」, 『불교』 신19, 2~3쪽.

29) 허영호, 1939.1, 「皇室의 御繁榮을 祝함」, 『불교』 신19, 1쪽.

1941년 12월 13일에 태평양전쟁이 발발한 후 불과 5일만에 조선불교 조계종은 종정 方漢巖의 명의로 전쟁 지지 선언을 하였다. 하지만, 이 글은 당시 종정 사서인 허영호가 대필한 것으로 추정되는데, 내선일체, 충군애국으로 천황의 聖旨에 따를 것을 강조하면서 佛祖가 항상 皇國을 호위할 것을 기원하였다.³⁰⁾ 1942년 12월에 ‘아세아의 해방과 유색인종의 문화재건’이란 표제를 내건 대동아전쟁 1주년 기념특집에서도 허영호가 대필한 글에서 『조계종도는 불가사의한 신불교유, 진호국가의 묘취를 심체하여 호국 영령에 대한 경의와 감사』를 드릴 것을 강조하였다.³¹⁾

대동아전쟁은 아시아의 여러 민족을 해독해온 미영사상을 아시아의 천지로부터 구축해버릴 절호의 기회일 뿐만 아니라 각각 그곳을 얻게 하는 八紘一宇의 肇國의 대이상을 동아공영권 위에 확립할 시기입니다. 아니 세계 18억 민중으로 하여금 그 대이념의 아래에서 영원한 평화를 누리게 할 기회라고 생각합니다. (중략) 대동아공영권 10억의 민중은 소수의 이슬람교도와 가톨릭교도를 제외하면 전부가 불교를 신봉하는 불교도입니다. 그러므로 이 대동아공영권의 여러 민족을 지도해서 공존공영의 도의적 국가를 건설함에 있어서 불교도로서의 책무가 결코 적지 않다고 생각합니다. (중략) 북방불교는 이른바 대승불교로서 서역이나 중국에서도 위대한 교훈과 찬란한 문화를 남겼으나 우리나라에 전해 와서는 단순한 불교라기보다 황실을 중심으로 하는 皇華 불교로서 발달하고 세계불교사상의 고향을

30) 方漢巖, 1942, 「宣戰御大詔의 渙發에 제하여 종도 일반에 고향」, 『불교』 신32, 4~5쪽 및 『佛敎時報』 78, 1942년 1월 15일.

31) 方漢巖, 1942, 「護國英靈과 濟世菩薩」, 『불교』 신43, 2쪽.

이루었습니다. 그리고 남방불교라는 것은 이른바 소승불교로서 계율을 중심으로 하는 특징을 가져서 북방불교의 그 모양을 달리 하고 있지마는 부처의 一味法門인 점에서는 다를 것이 없습니다. 그러므로 그들 남방민종들과 제휴하고 또 그들을 지도하는 데 있어서 불교를 빌려서 하는 것만큼 적절한 것은 없으리라고 생각합니다. 즉 말하면 남방에 있는 그들은 벌써 불교로 말미암아 황국의 정신을 받아 들일 심적 준비가 되어 있다고 볼 수 있습니다.³²⁾

위의 글에서 허영호는 남방불교가 계율을 중시하는 특징이 있지만 형식적인 현상과 습속만을 보고 계율지상주의에 추종하는 문제점이 있다고 지적하였다. 즉 계율은 인간의 각성과 완성을 기초하고, 도덕적 행위 또는 윤리적 실천에 따라 가치를 갖지만, 그러한 계율의 근본정신을 잊고 현실생활과 유리된 형식적인 律文에 얽매는 것은 단순히 전통을 묵수하여 시대의 진전과 관계없이 남아 있는 것이 남방불교의 현상이라고 비판하였다. 이러한 남방불교의 성격이 결국 국가, 사회적으로 발전이 없고 정체된 생활을 가져온 병폐라는 것이다. 따라서 남방불교가 성행한 동남아시아 지역이 낙후하게 된 것은 정치, 과학, 풍토 등 여러 요인에 의한 역사적 필연성이 있다는 것이다.

그런데 그는 동남아시아의 정체 요인을 제거하기 위해서 북방불교도가 그들에게 새로운 생기를 주고 밝은 희망, 굳은 신념과 자각을 주어야 한다고 강조한다. 그렇게 하기 위해서는 일본제국이 동양 국민을 지도해야 하는 세계사적 전환을 맞이한 시국에서 불교도가 담당할 불교 원리를 확립하여야 한다는 주장으로 이어진다.

32) 허영호, 「大東亞戰下の 花祭를 맞아서」 『불교』 신36, 1942.5.

그렇지만 기존의 종단불교, 사원불교로는 이러한 시대적 과제를 담당하기에 근본적인 한계가 있다고 지적하였다. 그는 ‘승려로서 생각하는 불교, 종단으로 생각하는 불교를 떠나서 국민으로 생각하는 불교’를 세워야하며, 그것은 ‘대동아공영권을 지도하는 국민으로서 생각하는 불교’, ‘세계를 지도하는 국민으로서 생각하는 불교’를 세워야한다고 주장한다. 이러한 대동아공영권의 불교, 세계적 일본불교란 현실적으로 제일선에서 생명을 국가에 바치는 장병들을 생각하고, 자기 수행에 매몰된 승려불교를 청산하여 국가의 진군에 순행병진하는 불교라는 것이다.

대동아의 광범한 지역에 정치적으로 경제적으로 내지 문화적으로 새로운 질서가 새로운 이념에서 건설되고 창조되어가고 있는 이때에 조선불교는 아니 일반적으로 불교라는 것은 너무나 구태의연한 방향을 지속하고 있지 않는가, 진실로 불교 교단은 너무나 뒤떨어진 봉건적 잔재로서 瀰瀰되어 있다고 자인하지 않을 수 없다. (중략) 불타의 교법으로 하여금 그 시대적 진부성과 地文的 특이성을 除却하고 그 원의에 돌아가게 하여 大東亞新秩序의 이념에 迴應케 할 것이다. 지금까지의 불교는 남방소승불교 북방대승불교이니 계율불교 이론불교이니 부파불교 종가불교이니 하는 전연 봉건적 성질과 풍토적 요소를 너무나 많이 가져서 불교라는 것이 순수한 覺者의 교라는 본연을 물어버리고 작위된 난잡성이 표면외태에 나타나게 되었다. (중략) 대동아 지역에 신질서가 건설되고 있는 이때에 이 지역 내의 각파各態의 불교를 정돈하고 지도하기 위해서는 새로운 지도불교가 있어야 할 것이요. 그 새로운 지도불교의 성격은 근본불교에 환원된 재출발의 불교가 되지 않으면 안된다. 교

리에 대한 모든 挾雜性을 제거하고 적나라한 法核을 적출하여 그 法種에 대동아공영권의 성격을 부여할 것이다.³³⁾

위의 글은 ‘미영을 상대로 하는 세계 신질서의 건설, 대동아공영권 확립의 대동아전쟁을 완수하기 위해 조선불교는 어떻게 할 것인가?’ 라는 문제를 제기하면서 허영호 자신이 국가불교의 방향성을 제시한 것이다.³⁴⁾ 그가 제시한 방향성은 당연히 그 자신의 독창적인 논리가 아니라 일본의 사상계와 불교계에서 제시한 것을 그대로 따른 것이었다. 그는 대동아공영권의 이상을 확립하고, 대동아 신질서에 부응하기 위해서는 종래의 봉건적인 불교를 탈피하여 새로운 ‘지도불교’를 제시하여야 한다고 강조하였다. 그런데 그러한 불교는 다름이 아니라 동아시아 사상 가운데 최고의 철학적 논리를 갖추고 대승불교의 극치를 이룬 일본불교라는 것이다.

이상에서 허영호가 일본의 전쟁을 정당화하고 협력하는 담론이 무엇인지를 살펴보았다. 그는 이러한 논리에 입각하여 식민지 조선인이 전쟁에 적극적으로 협력할 것을 촉구하는 강연회에 연사로 나서거나 불교계를 대표하여 전쟁 협력 단체에 참석하였다. 1940년 10월에 그는 황국신민화와 전쟁 동원을 목적으로 설립한 국민총력조선연맹에 불교계를 대표하는 평의원으로 참가하였다.³⁵⁾ 또한 1941년 8월 7일에 그는 각종 종교, 사상, 정신문화단

33) 德光翼, 1943.6, 「決戰 제2년과 새로운 불교에의 구상 ~佛誕을 맞이하면서~」 「불교」 신47, 5~7쪽.

34) 이러한 논리는 일본의 군인, 학자, 친일 조선인을 동원하여 제작한 전쟁 선전용 문건인 『대동아전쟁과 반도』에 잘 드러난다. (『친일반민족행위관계사료집』 VIII 참조).

35) 『朝鮮人關係雜件 國民總力朝鮮聯盟關係』, 1941.5, 6쪽.(최유리, 1997, 『일제말기

체 등이 연합하여 만든 ‘애국을 위한 모임’에 불교의 대표로 참가하여 ‘조국 일본을 수호하자’라는 쫓기에 앞장섰다.³⁶⁾

이어 그는 1942년 9월 1일~10일에 일본과 조선불교의 대부분의 종파가 연합하여 식민지 조선을 순회 강연한 내선합동 시국강연회에서 연사로 참가하였다. 그는 ‘평남 진남포, 안주, 평북 선천, 정주, 신의주, 의주, 강계 등지에서 대동아전쟁과 일본의 사명’이란 제목으로 강연을 하였다.³⁷⁾ 이 시국강연회의 목적은 대동아전쟁의 긴박한 상황을 설명하고, 불교도와 조선인이 가져야 할 마음가짐과 각오를 주입시키는데 있었다. 아울러 그 요지는 대동아공영권의 건설에 협조하기 위해 조선과 일본불교의 일치단결이라는 황도불교를 강조하는 것이었다.³⁸⁾

또한 1943년 3월에 불교문화보급회를 설립할 때에 그는 이종욱, 김태흡 등과 함께 발기인으로 참가하였다. 그 발기 취지는 종교보국, 포교보국, 지역봉공 등을 주장하며, 국체관념을 투철하게 하고 황도불교를 선양하며 흥법보국의 신념을 함양시켜 일본의 전쟁에 협력하는 것이었다.³⁹⁾ 이러한 협력은 일제말까지 계속해서 이어졌다. 특히, 전황이 일본에게 불리해지면서 조선인에 대한 징용과 징병 요구가 확대되자 허영호는 종교단체 대표자들과 함께 전국을 순회하면서 특별지원병 지원을 촉구하는 강연에 참가하였다.⁴⁰⁾

이상에서 허영호가 일본의 침략전쟁에 협력하는 담론이 무엇이며, 실제 그 자신이 어떻게 참여하였는지에 대해 살펴보았다.

식민지 지배정책연구, 국학자료원, 123~177쪽.)

36) 『京城日報』 1941년 8월 8일 조간 3면.

37) 『불교시보』 86호, 1942.9.15.

38) 김상철, 1942.11, 「內鮮佛敎 一員式合隊 巡講을 마치면서」 『불교』 신42

39) 『불교시보』 93호, 1943, 4.15.

40) 『매일신보』 1943년 11월 9일 조간 3면.

그의 담론은 기본적으로 당시 일본이 전쟁을 확대하면서 현실적으로 식민지 조선을 전쟁에 효율적으로 이용하고자 하는 정책과 방향을 충실히 따른 것이었다. 그렇다면 허영호가 제시한 담론이 당시 일본에서 제기된 전쟁 협력의 담론을 어떻게 수용한 것인지에 대해 살펴보기로 한다.

1930년대 후반, 1940년대 초반은 일본 제국의 내부에 큰 변화와 개조가 시도되던 시기였다. 그리하여 내적으로 서양에 경사된 근대화를 반성하는 기운이 일어났고, 외적으로 전쟁을 통해 그러한 개조를 이룩하려는 시도가 생겼다. 그러한 시도는 전쟁이 확산되면서 ‘내선일체’라는 동화 정책을 통해 조선인을 일본 국민으로 개조하고자 하였고, 아울러 조선인과 조선의 물자를 효율적으로 동원하고자 하는 총동원 담론으로 제기되었다.

1938년 11월 3일에 고노에 후미마로(近衛文麿, 1891~1945) 수상은 일본이 중국과 만주국의 협력 하에 동아시아 지역질서를 재편성하겠다는 동아신질서를 주창하였다.⁴¹⁾ 이 선언은 그것을 전후하여 제기된 동아협동체론과 밀접한 관련을 갖고 있다.⁴²⁾ 이러한 동아신질서의 이념화와 이론화 작업에는 아시아주의적 논객은 물론이고 아카데미즘의 역사학자나 정치학자들, 일본 낭만파를 중심으로 한 문학가들, 그리고 막스주의 계열의 사회과학적 분석자들을 망라한 쇼와 초기 일본의 학자·지식인들이 대부분 적극적으로 참여하였다. 이들은 동아협동체의 이상이 근대의 위기를 넘어설 논리적, 현실적 대안으로 받아들였지만, 현실적으로

41) 고야스 노부쿠니 지음, 김석근 옮김, 2007, 「일본의 근대와 근대화론」 『일본근대사상비판』, 역사비평사, 17 9~193쪽.

42) 竹内好 編, 1963, 『日本現代思想大系 9』, 筑摩書房.

함동주, 1996, 「중일전쟁과 미키 키요시(三木清)의 東亞協同體論」 『동양사연구』 56.

함동주, 2000, 「미키 키요시의 동아협동체론과 민족문제」 『인문과학』 30, 이화여대 인문과학연구소.

일본의 침략전쟁을 합리화하는 한계를 벗어날 수 없었다.

그런데 동아신질서와 동아협동체론은 1940년 7월에 2차 고노에 내각이 등장하면서 대동아신질서의 주창과 대동아공영권으로 확대되었다. 이러한 논리는 2차 세계대전이 일어나면서 일본군이 동남아시아, 태평양 남방 등의 지역으로 침략하면서 그것을 합리화하기 위한 목적으로 제기된 것이었다. ‘대동아’란 범주는 동남아시아 등지의 ‘남방권’이라는 새로운 지역을 포함시켜 기존의 동아 개념을 확대하였던 것이다.

따라서 남방으로 제국 일본의 전략적·인식적 관심이 확대되어 ‘대동아’라는 새로운 아시아 개념이 성립된 것이다. 다시 말해 일본이 서구 열강의 아시아 침략에 대항하며 아시아의 해방과 평화를 명분으로 하는 대동아공영권을 제기한 것은 철저하게 침략전쟁을 정당화하는 논리이면서 다른 한편으로 전쟁의 확대에 따른 후방의 동원, 협력을 염두에 둔 것이기도 하였다.

그런데 이러한 대동아공영권의 이론을 합리화하는 대표적인 사상가들이 이른바 교토학파의 학자들이었다.⁴³⁾ 이들은 동아시아에서 권익을 확보하면서 세계질서의 재편을 요구한 쇼와기 일본의 자기 주장에 세계사에 대한 재인식을 통해 더욱 명확한 철학적 표현을 부여하였다. 그들은 근대가 유럽 문화가 보편적으로 신장된 시대이며, 동시에 유럽적인 근대 국가원리가 보편주의적으로 신장된 시대라고 한다. 그러므로 세계사가 성립되었다는 것

43) 교토학파는 니시다 기타로(西田幾太郎)를 중심으로 그의 영향을 받은 고사카 마사아키(高坂正顯), 니시다니 게이치(西谷啓治), 고야마 이와오(高山岩男), 스즈키 시게타카(鈴木成高) 등이 대표적인 인물이다. 이들의 논리는 개별 저술과 함께 1941년 11월부터 1942년 11월까지 「中央公論」에 실린 좌담회 ‘세계사적 입장과 일본’, ‘동아공영권의 윤리성과 역사성’, ‘총력전의 철학’ 등에 잘 드러난다.(나카무라 미츠오 외 지음, 이경훈 외 옮김, 2007, 「태평양전쟁의 사상 ~ 좌담회 ‘근대의 초극’과 ‘세계사적 입장과 일본’으로 본 일본정신의 기원」, 이매진 참조.)

은 유럽의 근대 국가원리가 세계적으로 신장된 시대가 시작되었음을 의미한다. 고야마는 세계사와 함께 성립된 세계질서는 국가간의 대립을 필연적으로 내포한 질서이며, 1차 세계대전이 일어난 것은 유럽 근대적 원리의 모순과 파탄을 보여주는 것이라고 지적했다.⁴⁴⁾

따라서 그는 영·미에 대한 일본의 전쟁을 ‘유럽의 근대적 원리에 입각한 세계질서에 대한 항의 ‘이며, 이 전쟁에 일관한 것은’ 낡은 근대 세계질서를 타파하고 새로운 세계질서를 건설하고자 하는 정신’ 이라고 하였다.⁴⁵⁾ 나아가 이들은 새로운 세계질서를 건설하는 데에 일본이 지도적 위치에 있으며, 다른 동아시아의 민족을 지도해야 할 도덕적 책임이 있다고 강조하였다. 또한 그들은 일본의 국가적인 중심에 萬世一系의 황실이 있으며, 八紘一宇라고 하는 세계 형성의 원리가 된다고 주장하였다.⁴⁶⁾

그런데 교토학파의 사상가, 학자들이 침략 전쟁을 정당화하는 논리를 제시하면서 화엄의 법계연기설을 원용하는 등 불교사상에 주목하는 경향을 갖고 있었다. 이러한 분위기는 불교계에서 왕법불법일치설과 같은 논리만이 아니라 대동아공영권의 논리를 정당화하기 위해 화엄철학과 결합하는 학설이 제기될 정도였다.⁴⁷⁾

이상에서 중일전쟁에서 태평양전쟁까지 일본의 지식인 사회에

44) 高山岩男, 1942, 『世界史の哲學』, 岩波書店.

45) 고야스 노부쿠니, 이승연 옮김, 2005, 『동아·대동아·동아시아 ~근대 일본의 오리엔탈리즘~』, 역사비평사, 43~44쪽.

46) 나카무라 미츠오 외 지음, 이경훈 외 옮김, 2007, 『앞의 책』 277~299쪽.

47) 石井公成, 2001, 『大東亞共榮圈の合理化と華嚴哲學(1) ~ 紀平正美の役割を中心として-』 『佛教學』 42.

石井公成, 2002, 『大東亞共榮圈に至る華嚴哲學 ~龜谷聖馨の華嚴經宣揚-』 『思想』 943, 岩波書店.

서 전쟁을 어떻게 정당화하고 국민을 전쟁에 동원하기 위한 이데올로기로 제시하였는지에 대해 살펴보았다. 이러한 담론은 그대로 조선총독부에 의해 식민지 조선에서 재현되었다. 총독부는 전쟁에 조선인을 강제로 동원하는 것만이 아니라 식민지 지식인들이 국민 동원의 담론을 모든 문화 방면에서 확산시키는 정책을 실시하였다. 허영호의 경우 불교계에서 그러한 전쟁 동원의 담론을 적극적으로 수행한 대표적인 인물이었다.

IV. 근대불교의 이해와 한계

앞에서 허영호가 일본의 전쟁에 협력하는 자세나 논리가 어떠한가에 대해 살펴보았다. 그런데 이러한 논리는 단순히 일본 파시즘체제에 순응한 결과로만 이해하기보다는 그가 근대불교를 어떻게 이해하고 인식하였는가? 라는 문제와 관련된다. 여기서는 그가 근대불교학을 어떻게 이해하고 수용하였는지, 나아가 당시의 근대불교 이해가 가진 특징과 한계가 무엇인가를 살펴보기로 한다.

허영호는 일본 유학을 통해 근대불교를 본격적으로 접하게 되었다. 그런데 그가 다이쇼 대학에서 가장 관심을 갖고 배운 것은 산스크리트어, 빠알리어에 대한 언어학적 지식이었다. 그는 이러한 언어학적 지식을 토대로 반야학 관련 연구 성과로 제시하였다. 그는 반야부를 중심으로 한 대승경전에 관심을 갖고 반야부의 성립 경위, 과정 등을 고증, 분석하였다. 그러한 연구는 종래의 한역 경전에 의한 전통적인 불교학이 아니라 19세기 이래 서구 문헌학의 성과라든지, 그들에 의해 발굴된 인도, 중앙아시아

등지의 새로운 문헌 자료에 대한 정보, 지식 등을 활용하였다.⁴⁸⁾

또한 그는 언어학, 문헌학에 대한 지식을 기반으로 『반야심경』의 산스크리트어 원전과 玄奘譯 한문본을 비교, 대조하여 한글로 주석을 붙인 성과를 제시하는 등 다양한 번역 작업을 수행하였다.⁴⁹⁾ 그런데 그의 번역 작업은 대부분 1937년에서 1940년에 집중되었다. 이때는 중일전쟁이 일어나고 태평양전쟁으로 확대되면서 황민화정책을 본격화하고 불교계에 일제의 전쟁 협력을 본격적으로 강요하던 시기였다.

이러한 경향은 그가 1937년 이후에 조선불교의 의미, 특성 등에 대한 논설을 집중적으로 발표한 것과도 관련된다. 이러한 논설은 대개 원효불교의 이해, 통불교론 등 조선불교의 독창성을 강조하는 특징을 갖고 있다.⁵⁰⁾ 나아가 이러한 인식은 현실 불교의 문제로까지 이어져, 조선불교의 재조직이 통불교로서의 조선불교를 확립하는 것을 전제로 한다고 강조하였다.⁵¹⁾

그런데 이러한 논리는 최남선이 제기한 이래 당시 불교계에서 유행한 담론이며, 조선불교의 특징을 증명하는 논리였다. 그런데 이와 같이 조선불교의 특징이나 우수성을 강조하는 것은 동양문화, 일본문화의 우수성을 강조하는 논리의 연장선에 있다고 할 수 있다. 그것은 일종의 내선일체 담론이 바탕이 깔린 것으로 일본 제국의 확장과 함께 만주나 동남아시아를 타자화하면서 나타난 논리와 관련된다. 허영호가 이러한 담론을 수용한 것은 중일전쟁이 일어나면서 황도불교를 제창하는 식민지 조선의 불교계

48) 조명제, 2010, 「앞의 논문」, 154~157쪽

49) 허영호의 번역은 종래의 국한문 혼역체 번역을 벗어나 대부분 한글로 쉽게 번역하였고, 근대불교학을 기반으로 용어의 개념이나 표현까지 고려하였다.(조명제, 2006, 「앞의 논문」 제3장 참조)

50) 허영호, 1937.12, 「조선불교의 立教論」 『불교』 신9.

51) 허영호, 1937.1, 「조선불교와 教旨 확립 ~교단의 미래를 전망하면서~」 『불교』 신1.

상황과 밀접한 관계를 갖는 것으로 보이며, 결국 보수적, 퇴행적인 불교인식으로 이어졌다.⁵²⁾

한편, 허영호가 일본 유학을 경험한 시기는 일본이 만주사변을 일으키면서 파시즘 체제로 전환되던 시기였다. 아울러 1920년대의 일본사회는 다이쇼 데모크라시와 사회주의의 열풍이 불면서 다양한 지적, 사상적인 변화가 모색되었다. 그는 이러한 사회적, 문화적 변화를 목격하면서 일본불교의 근대화된 면모나 새로운 사회인식에도 눈을 뜨게 되었을 것으로 생각된다. 다만, 그러한 인식을 구체적으로 보여주는 자료가 거의 없기 때문에 여기서는 허영호가 근대불교학에 대한 이해를 통해 식민지 조선의 불교계가 당면한 현안이나 앞으로 나아갈 방향에 대한 인식을 어떻게 가졌는가에 대해 살펴보기로 한다.

그는 식민지 조선의 불교계가 여전히 전통적인 불교의 틀을 벗어나지 못하고 있던 현실에서 불교의 근대화에 대한 방안을 구체적으로 제시하였다. 가령, 그는 당시 불교가 본래의 이상을 잃고 자기 보존에 급급하다고 지적하면서 조선불교는 어디로 갈 것인가? 라는 문제를 제기한다. 그는 불교사에서 상좌부불교에 대한 대중불교, 출가불교에 대한 재가불교, 성문불교에 대한 보살불교의 발달, 그리고 이론불교에 대한 실행불교의 제창 등을 사례로 들면서 새로운 불교의 제창이 요구된다고 하였다. 아울러 새로운 불교는 전통적인 종파의 부활이 아니라 불타의 교법에 의지하면서도 시대를 향도할 수 있는 새로운 불교, 곧 현대인의 생활 요구에 해답을 주고 만족을 주는 것이라고 지적하였다.⁵³⁾

이러한 인식은 백백교 사건을 예로 들면서 불교의 각성을 촉

52) 조명제, 2010, 「앞의 논문」 159~161쪽.

53) 허영호, 1931.9, 「朝鮮佛敎에 대한 雜感」, 『불교』 87.

구하는 글에서도 잘 드러난다. 그는 백백교와 같은 유사종교가 발생하고 융성하는 원인은 사회적 불안과 민중의 생활에 대한 위협이 극단적으로 드러났기 때문이라고 하였다. 곧, 일반 민중은 필연적으로 종교를 갖지 않을 수 없는데, 사회가 불안하면 민중을 사교의 길로 몰아넣게 된다고 한다. 이러한 상황에서 불교는 일반 민중이 종교에 대해 갖고 있는 욕구를 해결하지 못하는 현실을 반성해야 하며, 그것은 전통적인 불교가 공허하고 대중에게 먼 것이 원인이라고 지적하였다.⁵⁴⁾

그런데 이러한 허영호의 인식은 불교의 봉건적인 체질을 탈피하고 근대화를 추구하고자 하는 방향과 의지가 담겨있는 것이기도 하지만, 현실인식이라는 측면에서 적지 않은 문제점을 갖고 있다. 1937년 2월에 표면화된 백백교 사건은 겉으로 보면 유사종교의 폐단을 극명하게 드러낸 것처럼 보이지만, 실상 1935년 이후 총독부가 비공인 종교였던 신종교들을 ‘종교유사단체’로 규정하면서 가혹하게 탄압한 명분을 준 것이었다. 1935년부터 ‘사교일소’라는 명분으로 종교 탄압을 통해 국민사상통제를 강화하고자 한 총독부의 방침이 백백교 사건을 계기로 신종교 탄압의 좋은 명분을 제공하였던 것이다.

당시 유사종교로 불리던 비공인 종교는 항일독립운동과 관련된 경우가 적지 않았고, 중일전쟁 이후 기성 종교가 일제에 순응하면서 민중의 조선 독립에 대한 희망을 일정하게 대변하고 있었다.⁵⁵⁾ 그러한 상황에서 허영호가 총독부의 사교 탄압에 대한 명분과 논리를 그대로 수용한 것은 그의 현실인식과 상황 판단에 문제가 적지 않음을 보여준다.⁵⁶⁾

54) 허영호, 1937.6, 「邪教와 불교도」 『불교』 신4.

55) 김승태, 1996, 『일제침략사 65장면』, 가람기획 ; 김승태, 2009, 「해제 : 조선총독부의 종교정책과 종교계의 친일협력」 『친일반민족행위관계사료집』 14, 29~30쪽.

이러한 한계는 그가 반종교운동에 대한 비판을 제기한 글을 통해서도 확인된다. 1929년 이후에 사회주의 계열에서 주장하는 반종교운동은 사회적 과장이 적지 않았기에 불교도 그에 대응하는 이론과 논리를 제시하였다.⁵⁶⁾ 허영호의 글도 그러한 상황에서 제시된 것이지만, 그의 논지는 결국 관념적인 종교의 범주를 벗어나지 못하고 있다. 곧 그가 제기하는 주장의 핵심은 인간에게 정치, 사회 등 공공적인 영역만이 아니라 마음의 영역, 곧 종교의 영역의 특수성을 강조하는 것이었다.⁵⁸⁾

이러한 한계는 일본 불교계의 상황과 대비된다. 일본에서는 1927년에 사노 마나부(佐野學, 1892~1953)가 『마르크스主義와 無神論』을 저술하고 일본반종교동맹을 결성하여 종교 비판을 본격적으로 제기하였다. 국가의 대대적인 공산주의 탄압으로 인해 반종교운동은 크게 약화되었지만, 불교에 준 영향이 적지 않았다. 곧 불교에 뿌리 깊은 봉건적 체질을 철저히 개조하지 않으면 불교의 미래의 역할이 없지 않을까? 하는 반성과 비판이 교단 내외에서 일어났기 때문이다. 그에 반해 식민지 조선의 불교는 비록 상황과 여건이 다르더라도 정확한 현실인식과 자기 반성

56) 허영호는 유럽의 불교가 어학불교라는 한계를, 중국 불교가 오랜 역사에도 불구하고 처사불교로 미래를 기약할 수 없고, 티베트불교가 밀교라는 한계를 갖고, 동남아 불교가 화석화된 상태라고 지적하였다. 그는 일본불교가 가장 발전되어 있지만, 학자불교로 전락하였다고 지적할 만큼 그 나름대로 불교의 현상에 대해 예리한 진단을 내리고 있다. 그럼에도 불구하고 그의 현실인식이나 실천이 전쟁 협력으로 나아간 데에는 본질적인 진단이 정확하지 못하였음을 보여 준다.(허영호, 1931.9, 「朝鮮佛敎에 대한 雜感」 『불교』 87.)

57) 반종교운동과 관련하여 당시 불교계의 대응이나 반응은 이미 『불교』 79에 특집 <불교와 사회의 思潮>에 柳葉, 「불교와 사회사조」, 銅牛, 「유물론적 종교비판」, 夢庭生, 「사회와 종교」, 華山麗水, 「불교와 현대사회사조」, 自耕, 「불교에서 본 사회주의」 등이 제시되었으며, 雪嶽山人, 1931.7, 「反宗敎運動에 대하여」 『불교』 84·85합호 등 몇 편의 글이 있다.

58) 허영호, 1932.10, 「反宗運動의 根據와 그 誤謬」 『불교』 100.

이 수반되지 못하는 한계를 갖고 있었다.

이상에서 허영호의 근대불교학의 수용과 그 성과, 근대불교에 대한 인식 등에 대해 살펴보았다. 그가 일본 유학을 통해 수용한 근대불교학은 문헌학적 연구방법론에 의해 인도불교를 재발견한 것이었다. 그는 언어학과 문헌학적 지식을 활용하여 반야부 관련 경전을 새롭게 번역하여 근대불교의 대중화를 위해 적지 않은 기여를 하였다. 그러나 그의 근대불교학은 관념적인 세계에 국한되고, 그가 식민지 조선이라는 현실과 대응하는 가운데 드러난 현실인식은 오히려 일본불교의 보수적, 퇴행적인 형태와 같은 길을 걸어갔다.

그런데 이러한 한계는 결코 허영호 개인에게만 해당되는 것이 아니었다. 식민지 조선의 불교계, 특히 근대불교를 지향한 대부분의 불교 지식인에게 공통되는 요소이기도 하였다. 그렇다면 이러한 방향은 결국 식민지 조선에서 서구 근대세계의 문물, 문화를 수용하는 데에 있어서 동아시아의 다른 국가와 마찬가지로 이미 근대국가를 완성한 일본을 경유하였고, 그러한 식민지 근대화의 길이 낳은 불행이라고 할 수 있다.

그런데 일본의 근대불교는 철저하게 19세기 유럽에서 형성된 문헌학적 방법론에 의해 형성된 근대불교학을 받아들여 형성한 것이었다. 유럽 세계에서 불교를 이해하고 인식하는 과정은 불교 문화권과의 교류에서 비롯된 것이 아니라 유럽 근대에서 형성된 불교학을 통해서였다. 불교가 본래 문헌에 의해 구성되어야 하는 것으로 이해되어 그 중심점에 극단적으로 이상화된 역사적 붓다가 세워지고, 그러한 이상적인 모습이 현실의 불교에는 존재하지 않는 것으로 파악되었다. 서양 근대의 불교연구의 방법, 즉 문헌에 의한 불교의 확정 작업은 실은 기원에 있는 역사적 붓다의 이상화, 그것에 반비례하는 현실 불교의 멸시라고 하는 대조적인

결론을 낳았던 것이다.⁵⁹⁾

유럽의 근대불교학은 일본불교의 근대화과정에서 유학생을 통하여 적극적으로 수용되었다. 일본의 불교계는 메이지 유신 이후 神佛分離와 廢佛毀釋이라는 국가적인 탄압을 받았고, 서구 근대화의 물결을 대응하여야 하는 상황에 놓였다. 그러한 상황에서 불교 교단은 메이지 정부와 일정한 타협을 통하여 교단을 안정시키면서 본격적으로 근대적인 학문방법론에 입각한 불교학의 형성에 노력하였다. 그러한 시도는 메이지 정부의 관비 유학생 파견과 각 종파의 파견 유학생을 중심으로 한 유럽 유학을 통해 당시 새롭게 정립된 문헌학적 불교학을 수용하는 방향으로 나아갔다. 이들 유학생들은 근대 학문적인 방법론에 입각한 새로운 근대불교학을 수용하였고, 그들이 귀국하면서 각각 제국대학과 종립대학에서 언어학, 문헌학적 지식과 근대과학적인 종교학, 역사학, 철학, 사회과학 등의 새로운 지식체계를 도입하여 근대불교학을 형성하였던 것이다.

그런데 이들 유학 출신 불교학자들이 제국대학으로 대표되는 대학 시스템에 편입되면서 그들의 주된 관심은 근대불교학의 완성으로 나아갔다. 반면에 그들은 현실의 불교를 세계사의 가운데 어떻게 위치시킬 것인가? 라고 하는 근대 일본이 안은 문제를 해명하는 데에는 아예 외면하였다. 아울러 현실적으로 근대국가로서의 이념과 상징을 형성해가는 작업에서 원칙적으로 불교가 배제되었다. 이후 일본의 불교계는 유럽 근대로부터 건너온 근대 불교학이라고 하는 지적 불교세계에 빠지게 되었다.⁶⁰⁾

그 결과 일본 불교는 불교학과 불교계의 분리라고 하는 결과

59) 下田正弘, 2006, 「近代佛敎學の展開とアジア認識」 『帝國日本の學知』 제3권, 岩波書店.

60) 下田正弘, 2001, 「近代佛敎學と佛敎」 『佛敎學セミナー』 73, 大谷大學佛敎學會.

를 초래하였다. 아카데미즘 불교학은 연구대상을 텍스트에만 두고, 역사적 현실에 대해 관심을 갖지 않았으므로 자연스럽게 현실적으로 무력한 존재로 전락하였다. 반면, 현실의 불교계는 종파의 개조와 전통적 교의에만 관심을 갖게 되어, 양자는 서로에 대해 무관심하고 자신만의 영역을 지키게 되었다. 이러한 경향은 결국 근대 이후 일본의 불교계가 국가와 타협하고 권력과 결탁하면서 식민지 지배를 지원하는 방향이나 전쟁에 찬성하는 등 국가불교로의 길로 나아갔던 흐름과 관련된다. 따라서 식민지 조선에서 일본 유학을 통하여 근대불교학을 수용한 이들이 일본불교의 한계에서 자유로울 수 없었다. 허영호의 경우, 그러한 사례를 단적으로 잘 보여준다고 하겠다.

V. 맺음말

이상에서 허영호의 생애와 행적, 일본 유학을 통한 근대불교학의 수용과 그 한계, 나아가 전쟁 협력의 논리에 대해 살펴보았다. 먼저 전체 요지를 간략하게 정리하고, 앞으로의 연구 방향에 대해 간단하게 언급하기로 한다.

허영호는 20대 청년 시절에는 식민지 조선의 민족 현실에 어떻게 대응할 것인가? 라는 문제를 고민하며 실천하는 삶을 보냈다. 그는 동래 지역에서 범어사가 주도한 3·1운동에 적극적으로 참여하였으며, 이후 지역의 사회운동에 다양한 방식으로 참여하였다. 그는 동래청년연맹과 신간회 동래지회에 주도적으로 참여하였으며, 특히 문예지인 『평범』을 창간하여 발행인 및 편집인으로 활동하였다. 비록 잡지 발간이 3호로 중단되었지만 1920년

대의 담론을 주도한 매체가 잡지라는 점에서 비추어본다면 그가 지역사회에서 전국 판매를 지향한 대중 잡지를 간행한 의의가 적지 않다.

그러나 허영호는 잡지 간행이 실패하고, 지역 사회운동이 약화되는 등 사회 실천의 길이 한계를 맞으면서 30대에 접어드는 1929년에 일본 유학을 단행하여 도쿄의 다이쇼 대학 불교학과를 졸업하였다. 그는 유학 중에 만당 동경지부에 참여하였고, 귀국 후에는 범어사 출신 승려들과 함께 불교계의 근대화 문제에 앞장섰다.

이후 그는 1933년에 교무원의 주도권 문제로 인해 서울 생활을 청산하고 동래로 돌아와 몇 년간 은인자중하였다. 그러다가 37년에 다시 『불교』 지가 속간되면서 발행인 겸 편집인으로 활약하면서 1945년까지 중앙 불교계의 주요 인물로 활동하였다. 그러나 이 시기에 그는 일본의 전쟁에 협력하는 담론을 제시하면서 다양한 ‘친일’ 행적을 남겼다. 해방 이후에 그는 동국대학장으로 선임되었고, 불교계를 대표하는 인물로서 다양한 사회단체에 참가하였다. 그는 제헌 국회의원으로 활동하다가 한국전쟁 때에 납북되어 전쟁의 와중에 파란만장한 생을 마감하였다.

허영호가 제시한 전쟁 협력의 담론은 크게 보면 두 가지로 나뉘는데, 하나는 내선일체론에 입각하여 일본의 동화정책에 추종하는 논리이고, 또 하나는 일본의 전쟁이 확대되면서 식민지 조선인을 전쟁에 동원하기 위한 총동원 담론이다. 전자는 그가 천황제 이데올로기를 바탕으로 한 국체론을 수용하였으며, 특히 진호국가불교론, 왕법불법론에 입각한 황도불교론을 기본으로 제시한 것에서 잘 드러난다. 후자는 전쟁을 후방에서 지원하는 총후보국론과 지원병 등의 형태로 전쟁에 적극적으로 참여할 것을 촉구하는 논리로서, 일본의 총력전 수행을 대변한 것이었다.

그런데, 허영호의 전쟁 협력 담론은 그 자신이 새롭게 개발한 논리가 아니라 당시 일본의 사상계에서 제시된 담론을 그대로 수용한 것이었다. 1930년대 후반, 1940년대 초반은 일본 제국의 내부에 큰 변화와 개조가 시도되던 시기였다. 그리하여 내적으로 서양에 경사된 근대화를 반성하는 기운이 일어났고, 외적으로 전쟁을 통해 그러한 개조를 이룩하려는 시도가 생겼다. 대표적인 담론이 동아신질서와 동아협동체론이었고, 그것은 태평양전쟁으로 확대되면서 대동아신질서의 주창과 대동아공영권으로 확대되었다. 이러한 담론은 일본 불교계에도 그대로 수용되었고, 나아가 낡은 근대적 질서를 해체하고 새로운 세계사적 원리를 지도하는 일본정신의 하나로서 불교를 거론하는 방향으로까지 나아갔던 것이다.

다음으로 허영호의 현실인식이 갖는 문제는 결국 그가 일본 유학을 통해 수용한 근대불교학과 깊이 관련된다. 그런데 일본의 근대불교학은 19세기 유럽에서 언어학, 문헌학적 지식을 토대로 형성된 것이었다. 메이지 유신 이후 일본 불교는 국가와 타협하면서 유럽 유학을 통해 근대불교학을 수용한 불교학자들이 제국 대학과 종립대학으로 편입되면서 그들의 주된 관심사는 근대불교학의 완성으로 나아갔다. 반면에 그들은 현실의 불교를 세계사의 가운데 어떻게 위치지울 것인가? 라고 하는 근대 일본이 갖고 있는 문제에 대한 해명에 대해서는 아예 외면하였다. 물론 이 문제는 근대국가로서의 이념과 상징을 형성해가는 작업에서 원칙적으로 불교가 배제되었던 현실도 무시할 수 없다.

그러므로 허영호가 제시한 전쟁 협력의 담론은 근대 일본의 사상계에서 제시된 담론을 토대로 한 것이며, 특히 일본의 근대 불교학이 걸어갔던 경향과 한계가 그대로 반영되어 있다. 이러한 한계는 일본의 불교계보다 봉건적인 유산이 강하고, 식민지라는

현실까지 겹치면서 불교의 근대화 노력이 결코 쉽지 않았던 상황과 관련된다 고 하겠다. 아울러 허영호의 담론은 당시 유학 경험을 가진 불교 지식인의 전쟁 협력 담론과 어떻게 관련되는지, 식민지 조선의 불교계 전체를 어느 정도 대변하는 논리인지에 대해 확대 검토할 필요가 있을 것이다. 나아가 불교의 전쟁 협력 담론이 식민지 조선의 지식인 일반의 그것과 어떻게 다른 것인지에 대해서도 살펴볼 필요가 있다. 이러한 문제는 향후의 과제로 남기기로 하겠다.

【참고문헌】

- 『불교』 『평범』 『불교시보』 『조계종보』 『일광』 『금강저』 『동아일보』 『조선일보』 『친일반민족행위관계사료집』
- 임혜봉, 1993, 『친일불교론』(하), 민족사, 325~454쪽.
- 김 승, 2000, 「한말 일제하 동래지역 민족운동과 사회운동」 『지역과 역사』 제7호, 71~136쪽.
- 김순석, 2003, 『일제시대 조선총독부의 불교정책과 불교계의 대응』 경인문화사, 155~218쪽.
- 고야스 노부쿠니, 이승연 옮김, 2005, 『동아·대동아·동아시아 ~근대 일본의 오리엔탈리즘~』 역사비평사, 1, 3, 4장.
- 조명제, 2006, 「근대불교의 지향과 굴절 ~범어사의 경우를 중심으로~」 『불교학연구』 13, 31~64쪽.
- 고야스 노부쿠니 지음, 김석근 옮김, 2007, 『일본근대사상비판』 역사비평사, 179~235쪽.
- 니카무라 미츠오 외 지음, 이경훈 외 옮김, 2007, 「태평양전쟁의 사상 ~좌담회 『근대의 초극』과 『세계사적 입장과 일본』으로 본 일본정

신의 기원」, 이매진, 139~393쪽.

- 윤기엽, 2008, 「대동아공영권과 경도학파의 이론적 후원」 『불교학보』 48, 141~175쪽.
- 조명제, 2010, 「1920~30년대 허영호의 현실인식과 근대불교학」 『대각사상』 14, 137~166쪽.
- 安丸良夫, 「近代轉換期における宗教と國家」(安丸良夫·宮地正人), 1988, 『宗教と國家 日本近代思想大系 5』 岩波書店, 490~564쪽.
- 市川白弦, 1970, 『佛敎者の戰爭責任』 春秋社 : 1993, 『佛敎の戰爭責任』 (市川白弦著作集 第3卷), 法藏館, 8~59쪽.
- 中濃敎篤 編, 1987, 『戰時下の佛敎』(講座 日本近代と佛敎 6), 國書刊行會, 35~68쪽, 281~302쪽.
- 柏原祐泉, 1990, 『日本佛敎史 近代』 吉川弘文館, 71~245쪽.
- 辻村しのぶ, 2002, 「日中戰爭と佛敎」 『思想』 943, 岩波書店, 168~189쪽.
- 石井公成, 2002, 「大東亞共榮圈に至 華嚴哲學 ~龜谷聖馨の華嚴經宣揚一」 『思想』 943, 岩波書店, 128~146쪽.

투고일	심사일	심사완료
2010. 11. 1	2010. 11. 23	2010. 12. 15

【국문초록】

허영호는 부산 동래 출신의 사회운동가, 불교학자로서 활동한 인물이다. 그의 생애는 식민지와 분단이 고착화되는 시기를 거쳤던 만큼 시대적 질곡이 그대로 투영되어 있다. 그는 20대 청년기에 지역의 사회운동에 적극적으로 참여하며 다양한 활동을 전개하였다. 그는 동래 지역에서 범어사가 주도한 3·1운동에 참여하여 옥고를

치렀으며, 이후 동래 지역의 사회운동에 다양한 방식으로 참여하였다. 그는 동래청년연맹과 신간회 동래지회에 주도적으로 참여하였다.

한편, 그는 1926년에 독자적으로 문예지인 『평범』을 창간하여 발행인 및 편집인으로 활동하였다. 그가 잡지를 간행한 것은 1920년대에 사회 담론을 주도한 매체로 잡지가 유행하였고, 당시 사회, 문화운동의 흐름에서 영향을 받았던 것이다. 그가 동래 지역에서 실천적인 사회운동과 함께 개인적으로 전국 판매를 지향한 대중 잡지를 간행한 것은 그러한 점에서 의의가 적지 않다. 하지만 허영호 자신의 1인 잡지라는 성격과 제한된 독자층, 그리고 출발부터 드러난 재정난 등이 겹쳐 잡지는 3호로 종간되었다.

이와 같이 잡지 간행이 실패하고, 지역 사회운동이 약화되는 등 사회 실천의 길이 한계를 맞으면서 그는 1929년에 일본으로 유학을 떠나 도쿄의 다이쇼 대학 불교학과를 졸업하였다. 그는 유학 중에 만당 동경지부에 참여하였고, 귀국 후에는 범어서 출신 승려들과 함께 불교계의 근대화 문제에 앞장섰다. 이후 그는 1933년에 교무원의 주도권 문제로 인해 서울 생활을 청산하고 동래로 돌아와 몇 년간 은인자중하였다.

그러다가 1937년에 『불교』지가 숙간되면서 그는 발행인 겸 편집인으로 활약하면서 1945년까지 중앙 불교계의 주요 인물로 활동하였다. 그러나 이 시기에 그는 일본의 전쟁에 협력하는 담론을 제시하면서 다양한 ‘친일’ 행적을 남겼다. 해방 이후에 그는 동국대학장으로 선임되었고, 불교계를 대표하는 인물로서 다양한 사회 단체에 참가하였고, 제헌 국회의원으로 활동하기도 하였다. 그러나 그는 다음 선거에서 낙선하고 1952년에 북한에서 파란만장한 생을 마감하였다.

허영호가 제시한 전쟁 협력의 담론은 크게 두 가지로 나뉘는데, 하나는 내선일체론에 입각하여 일본의 동화정책에 추종하는 논리이고, 또 하나는 일본의 전쟁이 확대되면서 식민지 조선인을 전쟁에

동원하기 위한 총동원 담론이다. 전자는 그가 천황제 이데올로기를 바탕으로 한 국체론을 수용하였으며, 특히 진호국가, 왕법불법론에 입각한 황도불교론을 기본으로 제시한 것에서 잘 드러난다. 후자는 전쟁을 후방에서 지원하는 총후보국론과 지원병 등의 형태로 전쟁에 적극적으로 참여할 것을 촉구하는 논리로서, 일본의 총력전 수행을 대변한 것이었다.

그런데 허영호의 전쟁 협력 담론은 그 자신이 새롭게 개발한 논리가 아니라 당시 일본의 사상계에서 제시된 담론을 그대로 수용한 것이었다. 대표적인 담론이 동아신질서와 동아협동체론이었고, 그것은 태평양전쟁으로 확산되면서 대동아신질서의 주창과 대동아공영권으로 확대되었다. 이러한 담론은 일본 불교계에도 그대로 수용되었고, 나아가 낡은 근대적 질서를 해체하고 새로운 세계사적 원리를 지도하는 일본정신의 하나로서 불교를 거론하는 방향으로까지 나아갔던 것이다.

다음으로 허영호의 현실인식이 갖는 문제는 결국 그가 일본 유학을 통해 수용한 근대불교학과 깊이 관련된다. 일본의 근대불교학은 19세기 유럽에서 언어학, 문헌학적 지식을 토대로 형성된 것이었다. 아카데미즘 불교학은 연구대상을 텍스트에만 두고, 역사적 현실에 대해 관심을 갖지 않았으므로 자연스럽게 현실적으로 무력한 존재로 전락하였다. 반면, 현실의 불교계는 종파의 개조와 전통적 교의에만 관심을 갖게 되어, 양자는 서로에 대해 무관심하고 자신만의 영역을 지키게 되었다. 곧 일본 불교는 불교학과 불교계의 분리라고 하는 결과를 초래하였다. 이러한 경향은 결국 근대 이후 일본의 불교계가 국가와 타협하고 권력과 결탁하면서 식민지 지배를 지원하는 방향이나 전쟁에 찬성하는 등 국가불교로의 길로 나아갔던 흐름과 관련된다.

따라서 식민지 조선에서 일본 유학을 통하여 근대불교학을 수용한 이들이 일본불교의 한계에서 자유로울 수 없었다. 허영호의 경

우, 그러한 사례를 단적으로 잘 보여준다고 하겠다. 특히 그가 제시한 전쟁 협력의 담론은 근대 일본의 사상계에서 제시된 담론을 토대로 한 것이며, 특히 일본의 근대불교학이 걸어갔던 경향과 한계가 그대로 반영되어 있다. 이러한 한계는 일본의 불교계보다 봉건적인 유산이 강하고, 식민지라는 현실까지 겹치면서 불교의 근대화 노력이 결코 쉽지 않았던 상황과 관련된다고 하겠다.

핵심주제어 : 황도불교론, 내선일체론, 국체론, 대동아공영권, 근대불교학

【日文要約】

許永鎬の戦争協力の談論と近代仏教

趙明濟 / 新羅大學校 史學科

許永鎬は釜山の東萊出身の社會運動家であり、仏教學者として活動した人物である。彼の生涯は、植民地と分斷が固着される時期を経て時代的な桎梏がそのまま投影されている。彼は20代の青年期に地域の社會運動に積極的に參加し様々な活動をしていたが、東萊地域において梵魚寺主導の3・1運動に參加して監獄される。以後、彼は東萊地域の東萊青年連盟と新幹會の東萊支會などに主導的に參加するようになった。

反面、彼は1926年に獨自的に文芸誌である『平凡』を創刊し、發行人でありながら編集人としても活動していた。彼が雑誌を刊行したのは1920年代において社會の談論を主導したメディア雑誌が流行してお

り、また当時社會、文化運動の流れの影響を大きく受けたのである。彼が東萊地域において社會運動であるとともに個人的に全國を對象として販賣された大衆雑誌を刊行したことは意義が少なくない。しかし、許永鎬本人の一人雑誌という性格とともに制限された讀者層、また出發から顯れた財政難などによって雑誌は3号で終刊されてしまった。

彼は、雑誌の失敗、地域社會運動の弱体化などによって社會的な實踐が出来なくなり、1929年に日本へ留學。東京の大正大學の仏教學科を卒業した。留學時節に彼は万党の東京支部に参加し、歸國した後に梵魚寺出身の僧侶達とともに仏教界の近代化問題に努力した。その後1933年に教務院の主導權の問題のせいでソウルから東萊に戻ることにになり、數年間は隱忍自重していた。

ところで、1937年に『仏教』誌が續刊され、彼は發行人及び編集人として活躍し1945年まで中央仏教界の主な人物として活動した。そしてかかる時期において彼は日本の戦争に協力する談論を提示しながらも様々な‘親日’行績を残した。解放以後、彼は東國大學の學長に就任、仏教界を代表する人物として様々な社會団体にて参加し、制憲國會議員として活動した。しかし、彼は次の選挙に落選、1952年に北韓にて波亂万丈な人生が終わるのである。

許永鎬の提示した戦争に協力する談論は、主に二つである。一つは内鮮一体論によって日本の同化政策に追従する論理であり、もう一つは日本の戦争が擴大され、植民地朝鮮人を戦争に動員するための總動員談論である。前者は彼が天皇制イデオロギーの基礎になる國体論を受け入れており、特に鎮護國家佛教、王法佛法論に立つ皇道佛教論を基本として提示したことからよく現われる。後者は戦争を後方から支援する銃後報國論と支援兵など戦争に積極的に参加することを促がす論理として日本の總力戦を代弁したのである。

ところで、許永鎬の戦争に協力する談論は彼が新しく開發した論理ではなく、当時日本の思想界から提示された談論をそのまま受け入れ

たことであつた。その代表的な談論は東亞新秩序と東亞協同體論であつて、それは太平洋戦争へ擴戰されてから大東亞新秩序の主唱と大東亞共榮圈へ擴大された。かかる談論は日本の仏教界にもそのまま受け入れられており、なお古い近代的秩序を解体して新しい世界史的原理を指導する日本精神の一つとして佛教を擧論する方向へ進んでいったのである。

そしてかかる許永鎬の現實認識がもつ問題点は、結局彼が日本留學を通じて受け入れた近代佛敎學と深く關わる。日本の近代佛敎學は19世紀ヨーロッパにおいて言語學、文獻學的知識を基盤として形成されたことである。アカデミズン佛敎學は、研究對象をテキストだけに限定され、歴史的現實に對しては興味を持たつたので現實的に無力な存在になつた。これに反して現實の仏教界は宗派の開祖と伝統的な教義にだけ興味をもつたため、兩者は相對して無關心であり、自分の領域だけを護ることになつた。即ち、日本の仏教は佛敎學と佛敎界の分離という結果になつたのである。このような傾向は近代以後日本の佛敎界が國家と妥協し、權力と結託しながら植民地支配を支援する方向へ行つており、戦争に賛成するなど國家佛敎の道へ進んでいった流れと關わつていく。

従つて、植民地朝鮮から日本留學を通じて近代佛敎學を受け入れた僧侶達がかかる日本佛敎の限界から自由になることは難しかつたと思われる。許永鎬はそのような事例の代表的な人物であるといえる。彼が提示した戦争に協力する談論は近代日本の思想界から提示された談論を基盤としたことであり、特に日本の近代佛敎が進んでいった傾向と限界がそのまま反映されている。このような限界は日本の仏教界より封建的な遺産が強く、植民地という現實にある朝鮮佛敎の近代化の努力が易しくない狀況と關わつて思われる。

核心主題語 : 皇道佛敎論, 內鮮一體論, 國體論, 大東亞共榮圈, 近代佛敎學