

근대 한일관계와 개항지 부산*

- 신흥종교의 포교활동을 중심으로 -

이 원 범

동서대학교 일본어학과 교수

< 목 차 >

I. 서론	IV. 일본 민중종교의 포교 활동의 갈등과 부산에서의 포교활동
II. 개항기 부산에서의 일본인 거류사회 형성	1. 해외포교와 식민지포교의 갈등
1. 일본의 식민지정책과 일본인 이주 장려	2. 개항지에서의 포교활동과 신흥종교
2. 부산에서의 일본인 거류사회 형성	V. 결 론
III. 개항기 일본인 종교의 포교 활동	참고문헌
1. 일본 자생종교의 포교 활동	Abstract
2. 한국 내 일본 민중종교 교단의 공인화	

Key words(중심용어): 한일관계(Korea-Japan Relation), 신흥종교(New Religions), 식민정책(Colonial Policy), 포교활동(Missionary Activity), 천리교(Tenrikyo)

국 문 요 약

본고의 목적은 근대 한일관계에서 개항지 부산에서의 일본거류민 사회의 형성과 자생종교의 역할에 대해 분석하는 것이다. 개항기 부산의 일본 거류민 사회의 형성은 일본인 종교 활동과 관계가 깊다. 역사적으로 19세기 천리교(天理教), 금광교(金光教)와 같은 일본의 자생종교는 일본인의 해외 이주가 시작되면서 해외 포교활동을 시작하게 되었다. 일본 자생종교의 해외 진출은 일본인 이민사회 성립을 전제로 일본인을 대상으로 하는 포교활동이 중심이었고, 이후 점차 이민사회를 넘어 현지인에게 확산되어 현지의 조직 기반을 확립하게 되었다.

일본정부의 지지를 받지 못했지만, 자생종교의 활동은 민중의 정신세계에 대한 지배를 강압적으로 추진하였던 일본 제국주의의 식민지 지배체제 속에서 지배계층과는 다른, 그들 자신의 전통적 가치의식과 행동양식을 고수하고 보편주의적 신앙운동으로 승화시켜 갔다는 것은 결코 간과할 수 없는 역사적 의미를 가지고 있다고 할 수 있다.

* 이 논문은 2010년도 동서대학교 "Dongseo Frontier project"지원에 의하여 이루어진 것임.

I. 서론

한일양국은 역사적으로 문화교류와 협력이 다양한 분야에서 전개되어 왔다. 특히, 1998년 일한 파트너십공동선언에서 2002년 일한 월드컵의 공동개최, 2003년 한류를 계기로 양국 간 상호문화 이해와 교류가 크게 증진되고 있다. 이러한 교류는 국가차원에서의 교류뿐만 아니라 지방차원에서의 교류도 활발하게 이루어져 문화교류뿐만 아니라 인적교류에 이르기까지 다양한 분야에서 전개되고 있다.

부산은 규슈처럼 대륙문화의 발신과 수용의 게이트웨이 역할을 담당했고, 근대 한일관계에서 중심적인 역할을 했다. 또한 부산은 한일문화교류의 중심지로 국제 행사를 매년 개최하고 있다. 이처럼 한일관계에서 부산은 문화교류의 중심지로 정착되고 있지만, 개항기 부산에서의 일본인 거류사회 형성에 대한 축적된 연구가 부족한 상태에 있다.¹⁾ 따라서 개항기 부산에서의 일본인 거류사회에 관한 연구는 과거사 문제를 극복하고 새로운 한일관계를 모색한다는 의미에서 그 의의가 있다고 할 수 있다.

본고의 목적은 개항기 부산에서의 일본거류민 사회를 통해 근대 한일관계를 검토하는 것이다. 구체적으로 근대 한일관계에서 개항기 부산에서의 일본인 종교 활동에 초점을 맞추어 분석하고자 한다. 기존의 종교연구는 일본의 불교와 기독교가 중심이었다. 이들 종교는 일제강점기 조선에 진출했지만, 총독부의 관리를 받았기 때문에 신자 대부분이 일본인 거류민이었다. 해방과 함께 이들 종교는 철수하였다. 그러나 조선에 진출한 신흥종교는 다른 종교와 같이 총독부의 엄격한 관리를 받았지만, 일본인 신자뿐만 아니라 조선인 신자들이 존재했고, 해방 이후에도 한국사회에 정착하여 활발한 활동을 하고 있다. 이러한 측면에서 신흥종교가 한국에서 어떻게 정착할 수 있었는지의 역사적 연구는 한국계 일본 종교연구에 있어 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다. 그것은 종교 활동을 통한 근대 한일관계의 조명이 일본의 식민지 정책과 밀접한 관계를 가지고 있기 때문이다. 일본인은 지리적 접근성을 통해 부산에서의 종교 활동을 전개하여 전국으로 확산하려는 의도가 있었다. 이러한 의도는 일본의 식민정책의 일환으로 이용되었기 때문에 부산에서의 일본 종교 활동에 대한 분석은 근대 한일관계를 이해하는데 일조할 것으로 기대된다.

본고의 구성은 서론에 이어 제Ⅱ장에서는 개항기 부산에서의 일본인 거류사회 형성과정을 검토하고, 제Ⅲ장은 개항기 일본인 종교의 포교활동을 포괄적으로 검토한다. 그리고 제Ⅳ장에서는 일본 민중종교의 해외포교와 식민지포교활동에 대한 갈등을 검토한 후 개항기에서의 포교활동과 신흥종교에 대해 검토한다. 마지막 제Ⅴ장은 개항기 일본인 종교의 한국에서의 포교에 대해 종합 분석하는 결론으로 구성한다.

1) 개항기 부산에 대한 대표적인 연구는 홍순권(2009), 『일제 강점기 부산지역개발과 도시문화』, 동아대학교 석당학술원 ; 홍순권·최인택·하지영·이송희(2008), 『부산의 도시형성과 일본인들』, 동아대학교 석당학술원 등 다수가 있다. 그러나 종교적 측면에서 접근한 개항기 부산에서의 일본인 종교 활동에 대한 축적된 연구가 상당히 부족한 상태에 있다. 이러한 측면에서 개항기 일본인 종교 활동에 대한 연구는 학문적 발전일 뿐만 아니라 지역연구에 중요한 의미를 갖는다고 할 수 있다.

Ⅱ. 개항기 부산에서의 일본인 거류사회 형성

1. 일본의 식민지정책과 일본인 이주 장려

19세기 중엽, 일본 농촌사회 민간신앙을 기반으로 시작된 천리교(天理教), 금광교(金光教)와 같은 일본의 자생종교는 19세기 말부터 일본인의 해외 이주가 시작되면서 해외 포교활동을 시작하게 되었다. 일본 자생종교의 해외 진출은 당시 브라질, 페루, 하와이, 한국 등의 일본인 이민사회 성립을 전제로, 대부분 현지 일본인을 대상으로 하는 포교활동이었다. 이러한 포교 활동은 점차 이민사회를 넘어 현지인에게 확산되어 현지에서의 조직 기반을 확립하게 되었다. 어쩌면 한국 내 일본 민중종교의 등장은 일본인의 한국으로의 이주가 가져온 자연스러운 결과였다고 할 수 있다. 그러나 일본인의 이민사회의 형성이 처음부터 일본 제국주의의 한국지배라는 정치적 목적에 의해 규제됨으로서 다른 이민사회의 종교 활동과 역사적 성격을 달리하고 있다.²⁾

한국에서의 일본계 종교 활동의 모든 것을 이러한 시대적 상황에 환원해서 설명하고, 일본의 문화침략의 하나의 형태로 결론짓는 것에는 많은 주의가 요구된다. 그것은 당시 일본정부의 식민지 종교정책에서 찾을 수 있다. 일본의 종교정책이 한국 종교계의 지배 또는 회유를 위하여 일본불교나 일본기독교, 국가신도와 같은 기성종교의 활동에는 적극적인 지원을 하고 있으나, 민간신앙이나 민속종교의 기반 위에 자생한 신흥종교의 활동에 대해 철저히 배제하고 있었기 때문이다. 이는 일본의 한국지배 목적이 한국의 문명화(=근대화)를 돕는데 있다고 강변하고 있던 일본정부로서 일본 내에서 ‘미신집단’으로 취급되었던 일본 민중종교의 한국에서의 활동이 ‘문명국가’ 일본의 치부를 대내외적으로 드러내는 것으로 판단했기 때문이다. 이것은 일본인의 이주사회 형성이 종교 활동으로서의 ‘포교활동’과 ‘식민지 포교’의 양면을 가지고 있다는 것을 의미한다.

일본 민중종교운동은 일본 내 신자의 한국이주와 함께 시작되었다. 초기의 이주자들은 영세상인들과 기술노동자들로 개항지에서 경제활동과 함께 포교활동을 전개했다. 이러한 민중종교의 한국으로의 전파는 일본인 이주가 무력에 의한 개항을 전제로 한 것이었고 대륙진출이라는 국가정책에 편승한 것으로 포교활동의 전개과정이 다른 지역과 차이가 있다.

한국 내 일본인 거류민사회의 등장은 1876년 6칙의 군함에 의한 무력적 위압을 배경으로 하는 <조일수호조약(=강화도조약)>에 의한 것이었다. 이 조약은 부산항외 두 곳을 개항, 일본상품의 무관세, 일본화폐 유통권, 일본거류민의 치외법권 등 일방적 특권이 규정된 불평등 조약이었다. 이 조약을 통해 일본인들은 개항지에서 특권적 경제활동이 가능하게 되어 상업적 이익을 추구하는 많은 일본상인이 개항지 부산으로 이주하게 되었다.

개항당시 부산거주 일본인의 수는 90명에 불과했고, 대부분 대마도 출신의 상인들이었다. 이후 일본자본의 한국 진출을 적극적으로 장려한 일본정부의 정책에 의해, 개항 이듬해인 1877년 500여 명에 불과했던 이주민이 1881년에 2,000여 명으로 급증했다. 이러한 개항지 일본인 거류민의 급격한

2) 한국의 일부 종교학자들이 천리교(天理教), 금광교(金光教)와 같은 일본계 종교가 한국에서의 활동을 과거 일본의 식민지 동화정책의 산물로 규정하고 있는 것은 근대 한일관계를 전제로 생각할 때 당연한 귀결이라 할 수 있을 것이다.

증가는 당시 한국 내의 정치·경제적 영향력을 행사하고 있던 청나라를 의식한 것으로 한국에 진출한 자국 상인들의 활동을 적극적으로 장려한 결과였다(김경태 1973, 15-22; 손정목 1982, 91-97).

그러나 일본정부는 자본진출만으로는 청국과의 한국에 대한 식민화 경쟁에서 절대적 우위를 차지하는데 한계가 있다고 판단했다. 그것은 일본의 한국에 대한 군사적 및 외교적 노력에도 불구하고 한국과의 오랜 외교적 관계를 유지해온 청국의 영향력이 여전히 존재했고, 특히 한국인의 일상적 경제생활에 미치는 청국상인의 영향력이 오히려 증대하고 있었기 때문이다. 이 때문에 일본정부는 한국을 자본진출의 투자 대상국으로 생각하는 동시에 한국 내 삶의 뿌리를 내리는 이민정책을 적극적으로 추진하게 되었다. 이는 청국상인의 경제적 영향력을 축소하는 데에 자본진출 못지않게 한국인의 생활영역에 침투하여 활동하는 인적자원이 필요하다고 판단했기 때문이다. 이러한 정책을 통해 일본인이 안정적인 활동을 가능하게 하기 위해 조성된 것이 한국 내 일본인 거류민 사회였다.

2. 부산에서의 일본인 거류사회 형성

앞에서 서술했듯이 개항지에 일본인 상인이 급증했던 것은 당시 한국 내의 정치·경제적 영향력을 가진 청나라를 의식한 일본 정부가 자국 거류민의 경제활동을 장려했기 때문이다.

일본은 개항지 부산에서 쓰시마번(藩)의 무역권을 계승하는 권리를 가지 있었고, 그 대가로서 세전선 등의 의무는 없었다. 무역권은 치외법권을 갖는 일본인 상인들에게 돌아갔고, 무관세였기 때문에 한국정부의 어떤 통제도 허락하지 않았다. 이는 개항지에서 일본인 상인의 독점적 상권을 보호하려는 것이었다. 화폐경제의 근대적 경제시스템에 익숙하지 않은 한국인 상인을 상대로 하는 장사는 일본인 상인에게 있어 국내보다 이윤추구가 상대적으로 쉬운 매력적인 것이었다. 이러한 이유로 많은 일본인 상인이 개항지인 부산항에 유입되었고, 부산은 그들에 의해 활기에 넘치는 무역항으로서 첫 걸음을 걷기 시작했다.

개항 초기 부산에 모인 일본인 상인들은 부산으로의 도항경험이 있는 쓰시마, 큐슈, 시코쿠 출신의 영세 상인들이었다. 그들은 개항조건에 의한 독점적인 지위를 이용해 국내보다 훨씬 유리한 경제활동을 영위했고, 일본정부도 이들을 비호했다. 이러한 일본정부의 태도는 부국강병이라는 국가목표를 내걸고 일본 내에서 강력한 통치권 획득과 몰락 농민, 사족 등의 불평을 대외 확장의 에너지로 전환시키려는 이종의 효과를 노린 것이었다.³⁾ 그러나 개항 초기 일본정부의 이주 장려정책으로 많은 일본인이 부산으로 유입되었고,⁴⁾ 정부도 부산으로 유입된 일본인을 관리하면

3) 정부의 영세상인 비호는 지속되지 못했다. 그것은 영세 상인들의 존재가 신흥 근대국가로서의 치부를 들춰내는 것이라고 생각했기 때문이다. 1881년 하반기 부산영사재판소의 기록에 의하면 당시 약 2,000명의 부산 거류일본인 중 형사사건을 일으킨 사람이 248명이나 있었고, 그 중 재판을 받은 자가 36명이나 되었다. 또한 거주지 벌칙 위반자가 총 64명, 그 중 처벌된 자가 36명, 나가사키 상급 재판소로 보내진 자가 1명이었다. 일본정부로서도 이러한 높은 범죄율이 식민정책 추진에 있어 저해요인으로 작용한다고 판단되어 일본인 상인들을 비호할 수 없게 되었다.

4) 일본인의 급증은 높은 범죄율로 이어지면서 통제를 하기 시작해 이중적인 모습을 보였다. 1880년 7월

서 대륙진출의 선진 기지로 이용되었다.⁵⁾

일본정부의 한국 식민지 정책은 국내개혁의 연장선상에서 진행되었고,⁶⁾ 개항지에 적극적으로 진출했다. 특히 일본 정부는 부산을 일본의 대륙 진출의 기지로 하기 위해 재벌의 토지소유를 적극적으로 장려했다. 그 결과 부산항의 관문인 절영도의 대부분이 일본인 소유가 되었다.⁷⁾

그러나 이러한 식민지화 정책에는 한계가 있었다. 그것은 한국을 단순한 투자대상으로 밖에 보지 않는 재벌만으로는 여전히 일상생활이나 그 경제에 영향력을 가진 청국상인을 구축할 수 없었기 때문이다. 또한 재벌에 의해 부산의 토지소유가 증가했지만, 정착할 일본인이 필요했던 것도 식민지 정책에서 중요한 과제가 되었다. 즉, 일본인 마을의 활성화가 식민지화 정책의 중요한 과제가 되었던 것이다.

1902년 5월 일본 정부는 한국 식민지화에 대한 일본민중의 참가를 호소했고, 이후 엄격히 통제되어 온 영세 상인이나 단순 노동자 등의 도향이 자유롭게 이루어져 부산에서의 일본인 거류 인구가 급격히 증가했다.⁸⁾ 이러한 부산거류민의 증가는 일본인 마을의 형성과 일본인의 자급자

19일 부산 주재 일본영사의 명으로 ‘거류지 가옥건축 가규칙’이 내려졌다. 이것은 총 7개 항목으로 구성되어 내용은 다음과 같다. ①허가를 얻고 가옥을 신축 혹은 개축하려고 하는 자는 이미 계획된 도로에 따라 그 방향을 바르게 할 것 ②혹시 도로에 접해 있지 않은 가옥 또는 주택 내에 남은 땅이 있는 자는 모두 주위에 울타리를 만들 것 ③가옥은 전부 기와나 아연판 지붕으로 하고 짚이나 송관 등의 가연 물질로 지붕을 만들지 말 것 ④화장실의 구조는 가장 청결을 요하는 것으로 하기 위해 溜壺 등은 가능한 튼튼한 것을 사용하고, 분뇨가 세지 않도록 할 것 ⑤택지 내의 하수관도 변소처럼 튼튼한 것을 이용하고, 오수가 고이거나 세는 곳이 없도록 주의할 것 ⑥구 가옥의 경우 이 규칙 발표 후 6개월 이내에 모두 제②, 제④, 제⑤ 규칙에 따를 것, 12개월 내에 제③조 규칙에 따를 것 ⑦상기의 규칙에 위반하는 자에게는 사정에 따라 택지 반납을 요구할 경우가 있다.

- 5) 한국에 있어서 청나라의 영향력을 강하게 의식한 일본 정부는 한편으로는 불평등조약(=조일수호조규)에 의해 획득한 개항지에서 일본의 특권을 십분 발휘하고 부산에 있어서 일본인 거류민을 비호하고, 그 세력 확장을 도움과 동시에 다른 한편에서는 신생 근대국가 일본의 미숙함이 표면화되지 않도록 철저한 관리를 추진해야 했다.
- 6) 청일전쟁 후 승리의 기쁨이 도취가 아직 풀리기 전에 삼국간섭에 의해 국제정치의 살벌함을 경험한 일본은 시모노세키조약(1895)에 의해 할양된 요동을 반환을 할 수 밖에 없었다. 일본 정부는 자존심에 크게 상처받아, 국내적으로 여론의 비판을 받게 되었다. 그 때문에 이른바 ‘일청전쟁 후 경영’은 실추한 일본의 위신을 만회하기 위한 것이었고 일본자본주의를 세계자본주의에 접합시키기 위한 국내 개혁 운동이었다.
- 7) 1896년 9월 23일, 동래부의 감리였던 민영돈(閔泳敦)은 “금년 6월 한 달 동안에 일본인과의 매매에서, 좌기청(座起廳)의 모전답(牟田畓)200여 두락(斗落, 면적의 단위, 1두락은 약 150평)과 가옥 9간이 일본인에게 매입되었기 때문에 이것을 금지하지 않으면 얼마 지나지 않아 섬 전체가 일본인의 것이 된다.”고 보고했다.
- 8) 개항지 부산에서의 일본인 거류민의 대부분은 영세 상인이나 노동자들이었다. 그리고 원래부터 있던 일본인 거류민은 생활필수품이나 일상적인 잡용을 그들에게 의존하는 자급자족의 일본인 마을의 형성되었다. 도항 자유화 5년 후(1907)에 간행된 『부산일본인 상업회의소 연보(釜山日本人商業會議所年譜)』에 의하면 당시 부산전지역의 거류민 호수는 5,204호로 그 중 직업을 가진 자는 7,576명이었다. 직업종사자의 분류를 수가 많은 순으로 검토하면 상가고용인 등이 979명, 농업 443명, 회사은행원 418명, 잡화대상 388명, 목공 268명, 관리 267명, 작부 244명, 어부 226명, 창녀 218명, 과자 집 197, 생선 및 간장 판매 160명, 토공 160명, 일일고용 155명, 집꾼 149명, 청과물관매 141명, 석공 134명, 인력거 105명, 음식물 행사 102명 등의 순이었다.

족을 가능하게 했다. 이러한 변화에 가장 빨리 반응한 사람들이 민생종교인 천리교와 금광교의 신자였다. 이러한 관점에서 일본의 신흥종교(천리교, 금광교)의 일본인 거류사회 포교활동, 나아가 한국전파에 대해 검토할 필요가 있다.

Ⅲ. 개항기 일본인 종교의 포교 활동

1. 일본 자생종교의 포교 활동

개항지 부산으로 일본인의 유입이 증가하면서 일본정부는 식민지 정책을 추진하기 위해 일본을 관리하게 되었다. 이러한 한국의 일본인 거류민사회에 대한 일본 정부의 모순된 정책은 오히려 신흥종교(천리교, 금광교)의 활동을 확대하는 계기가 되었다.

개항지 부산으로의 천리교 포교자의 유입은 개항지 거류민사회 상황이 일본 국내에 알려지기 시작되면서 본격화 되었다. 그들은 목수나 우산수리 등 영세기술의 노동자들이었지만, 각지를 돌면서 다양한 정보를 접할 수 있었다. 그들 중에는 개항지가 한사람의 생활자로서 또는 포교자로서 자신의 성공을 가능하게 해 주리라 판단한 사람들도 있었다. 기술 노동자들은 오로지 자신의 기술을 믿고 부산으로 유입되었다. 그들은 개항지에서 병자를 간호하는 일본에서의 활동을 한국에서도 적용하여 포교활동을 시작했다. 초기의 포교활동은 단독으로 이루어졌으며 고정 신도들이 증가하면서, 소위 성공한 포교자가 출현하게 되었고 성공담이 천리교 내에 확산되었다. 이러한 성공담은 일본 내 포교자들에게 해외에서의 포교의식을 자극하는 계기가 되었다. 되었다.

일본 민중종교의 한국 포교 개척자는 사토미(里見半次郎), 나카무라(中村順平), 오이에히사(緒家ひさ), 무카이(向井政一) 등으로 알려져 있다.⁹⁾

부산에서의 일본 신흥종교 신자집단은 일본관헌의 입장에서 보면, 한국으로의 진출을 위해 오히려 방해가 되는 존재였다. 그것은 일본 국내에서 ‘미신집단’으로 낙인 찍혔던 당시의 천리교나 금광교가 한국에서의 교세 확장이 ‘문명국가 일본’의 이미지에 손상을 입힐 수 있다는 판단이 작용한 것이다.¹⁰⁾ 그래서 일본인의 천리교나 금광교의 포교활동에 대해 일본정부의 자세는 엄격했다.¹¹⁾

9) 사토미의 경우 밀항선을 이용해 부산에 도착, 포교활동을 했다. 도항은 당시 많은 일본인 신자들이 정식수속이 아닌 밀항을 통해 부산으로 유입되었다는 것을 시사한다. 사토미는 한국에서의 최초 포교자로 알려져 있으며, 나카무라는 한국에서 천리교 포교의 최초로 알려져 있으며 행상인으로서 포교활동을 하던 중 ‘의료방해죄’로 강제 귀국을 당했다. 또한 오이에히사는 한국 최초의 금광교 포교활동 시설을 설치했다. 무카이는 천리교 포교시설 ‘동한(東韓)선교소’를 열었다. 里見半次郎(1893), “内外雜報,” 『道乃友(天理教機關誌)』, 12월; 『韓國への道, 『天理教高知大教會史』, 第6篇, 1893년 12월. 中村順平에 관해서는 주로 다음의 두 기록을 참고 했다. 土佐敏一(1910), “土佐敏一氏の韓國布教談,” 『道乃友』, 3월; 澤田善朝(1958), “韓國傳道史(6),” 『海外傳道部報(天理教海外傳道部機關誌)』, 第19號, 9월. 오이에히사에 대해서는 “<諸第20号>の件につき報告”(金光教本部刊, 『韓國布教管理書類』, 1907년 3월16일).

10) 당시 포교자에 대한 일본관헌의 탄압을 이해하기 위해서는 일본제국주의의 식민지통치 정당화 논리와 신흥 근대국가 일본의 현실 사이에 있는 괴리현상을 이해할 필요가 있다. 그리고 이것은 당시 일본정부의 식민지정책이 상호 모순된 이중구조를 갖는 원인이기도 하였다. 일본정부는 일본인의 한국진출을 적

일본의 엄중한 통제에도 불구하고 신흥종교(천리교, 금광교)는 한국에서 활발하게 포교활동을 전개했다. 이것은 엄격한 통제가 있었기 때문에 신흥종교 포교의 진가가 발휘할 수 있었다고 해석할 수 있다. 즉, 위협을 무릅쓴 포교활동이 당시 신흥종교집단 내부에서 영웅시되었기 때문에 포교 활동에 적극적이었던 것이다.¹²⁾

그러나 이러한 포교활동은 1908년 천리교단이 교과신도 체제로 편입되면서 서서히 자취를 감추었다. 이것은 당시 포교활동이 단독으로 진행되었다는 것을 의미한다. 당시의 금광교 기관지『大教新報』에 「금광교 포교는 오이에히사(緒家ひさ)라는 무학(無學)의 한 신자에 의하여 시작되었다. 그녀는 무학문맹의 일개 아녀자에 불과하나 신과 통하는 영력(靈力)으로 모든 이를 굴복시키고 저명인사까지도 그 기적 앞에 무릎 꿇게 함으로서 본교를 널리 전파시키고 있다」는 내용의 기사가 게재 되었다.¹³⁾

이것은 그들의 포교활동이 ‘영력(靈力)’에 의한 구체행위가 중심이 되어 있었다는 것을 의미한다. 이러한 포교활동이 열강과의 식민지 획득 경쟁 속에서 ‘문명국가’ 일본의 이미지를 관리하려던 일본정부에 의해 통제를 받았으리라는 것은 쉽게 짐작할 수 있다. 그러나 이러한 정부의 통제를 본격적으로 받기 전에 천리교와 금광교 포교자들의 포교활동이 활발히 전개되었으며 1910년의 ‘한일병합’까지 한국에서의 천리교 포교시설 수가 13개에 이르렀다. 금광교 역시 모든 일본인 거주지에 포교시설을 운영하기에 이르렀다.¹⁴⁾ 이는 신흥종교(천리교, 금광교)의 운동이 한국에 대한 독점적 지배를 확립하기 이전에 이미 포교활동의 기반이 조성되었다는 것을 의미한다. 이러한 포교활동은 한국의 지배를 획책했던 일본정부의 응원에 의한 것이 아닌 일본 관헌의 탄압 속에서 이루어졌다는 것에 주목할 필요가 있다.

한국에서의 일본 종교의 포교방법은 환자를 찾아내 병을 치료하는 주술적=종교적 방법으로 시작되었다. 이는 병에 의해 가족들이 절망적 상황에 빠져있어 주술적 능력을 과시하는 이방인에게 의지하고 신뢰하는 사람들이 늘어나면서 한국에서 신자집단이 형성되었다는 것을 의미한다(이삼복 1931, 23-25).¹⁵⁾ 즉, 한국인 신자의 마음을 움직이는 과정에서 주술적=종교적 활동에 크

극적으로 장려 하였으나, 다른 한편으로는 신흥 근대국가 일본의 내부적 모순이 드러나지 않게 하기 위하여 한국에 거주하는 일본인에 대한 철저한 통제가 이루어지고 있었다. (“釜山の租界地,” 釜山直轄市史編纂委員會 編(1989), 『釜山市史』, 제1권, pp. 798-807).

- 11) 통제에 대한 애용은 앞에서 서술한 나카무라의 뒤를 이어 ‘부산 포교소’ 개설의 했던 오오미네(大峰仁三郎)의 증언에서 확인할 수 있다. “경찰이 교회를 없애고 신자모임을 엄금시켰기 때문에, 매월 23일 밤 신도식(神道式)의례를 하는 것처럼 신자를 집합시켰다. 평소 통이 큰 소매의 앞치마복장으로 일견 집안사람처럼 보이게 해서 신자의 집을 방문했지만 관헌의 제지를 면할 수 없었다.”(大峰仁三郎(1930), “海外における最初の教會長大峰仁三郎と語る,” 『道乃友』, 12월).
- 12) 포교활동에 대한 집단적 내부적 상황을 다음과 같이 설명하고 있다. 사토미는 한국에서의 포교활동을 전개하였다. “(중략) 집안사람들은 예전처럼 근처에서 포교활동을 하고 있으리라 믿고 있었으나, 수 일 후 한 통의 서한이 도착하니, 이국땅에서 포교자가 되었다는 것이다. (중략) 실로 그의 이러한 쾌거는 포교자의 귀감이라고 하여도 과하지 않을 것이다.”(『道乃友』, 1893년 12월, p. 21).
- 13) 金光教本部刊, 『大教新報』, 第91号, 1907년 2월 20일.
- 14) 天理教朝鮮布教管理所發行(1933), 『名称録』, 天理朝鮮学会.
- 15) 한국인 신자 이삼복의 다음과 같은 입신체험담은 당시의 일본인 천리교 포교자들이 한국인 신자를 확보해가는 과정을 잘 표현하고 있다. “(중략) 나를 구해준 선생님은 천리교라고 하는 교(教)를 믿는다 하

게 작용했다는 것이다. 그러나 주의해야 할 것은 병의 치유 활동이 일부 한국인을 신자로 입신시키는 계기가 되었지만, 결코 모두에게 통용되지 않았다는 것이다. 그것은 병 치유 이외에는 단독 포교자들과의 관계를 회피하고 있었기 때문이다.¹⁶⁾

이러한 한국인 신자의 행동양식은 당시 한국 민속사회에서 종교적 치유를 담당하였던 민간 신앙가(=무속)에 대한 한국인 일반적 태도와 동일한 것이라고 할 수 있다. 그것은 병 치유를 위해 직업적 무속인을 찾았지만, 일상의 생활영역에서는 필요가 없었기 때문이다.¹⁷⁾ 이러한 관계는 한국의 민속사회에서 사람들의 종교적 요구에 호응하여 온 무당으로 통칭되는 직업적 무속과 일반인과의 관계를 나타내는 것이라고 할 수 있다(玄容駿 1985, 10-14).¹⁸⁾ 일본 자생종교가 한국의 민속문화속에서 어떻게 분류되고 수용되었는가는 그들의 사회적 지위나 한국인들의 태도를 규제하는 요인이 되었다고 할 수 있다. 이러한 점에서 앞에서 언급한 한국인의 일본 종교에 대한 인식은 한국의 무당과 동일 시 되었다고 할 수 있다.¹⁹⁾ 이러한 환경 속에서 일본 자생종교의 포교 활동은 일본 국내로부터 경제적 지원도 없이 언어도 통하지 않는 오직 자신의 종교적, 신비적 능력을 내보이는 것만이 신자를 확보하는 길이였다. 그것은 ‘신앙치유’를 통한 포교활동이 일본의 민중종교로서 오랜 전통이었다는 것이 무속문화에 익숙한 한국인과 한국사회에 친화력을 발휘할 수 있다고 판단했

고 남자 주체에 부역일을 하는 건지 처도 없고 애들도 없고 세간하나 없으며 먹는 건지 굶는 건지 알 수 없다고 동네에 소문나 있다. 낮에는 항상 집에 있고 양복을 입고 있지만 거지와 다를 게 없었다. 제이차 발광; 내가 완쾌되어 외출한 것이 8일째였습니다. 처음 신전에 참배할 때는 기쁨을 참을 수 없었지만 친구들이 호기심으로 나를 쫓아왔습니다. 제이차 발광; 모두가 나를 미친놈이라고 놀렸지만 설마 내가 진짜로 미쳤다고는 믿지 않았습니다. 하지만 아파서 고통스러웠던 내가 구제받은 것만은 기억되었습니다. 너무나 고마워서 매일 밤 선생님을 찾아 갔습니다.

- 16) 천리교 부산포교소를 개설했던 오오미네는 다음과 같은 증언을 했다. “(한국 사람은) 병 치유를 받으면 모두 기뻐서 참배하러 옵니다. 그러나 그들은 병 치유를 시켜줘서 고맙다, 좋다는 정도의 감사는 표현하지만 내지인(=일본인)처럼 몸과 마음을 신님에게 바쳐 신앙의 길로 들어서는 경우는 찾아볼 수가 없습니다”. 이러한 오오미네의 증언은 당시 일본인 신종교 포교자들이 이구동성으로 이야기했던 내용들이다. 어느 포교자는 “(한국인은) 오늘은 갑 포교소에서 들은 설교에 눈물을 보이더니, 내일은 을 교회에서 의식을 거행하고, 그 다음 날은 다른 종교로 간다.”고 하며 한국인들의 신앙행위를 한탄하고 있다. 大峰仁三郎(1925), “物質的援助の必要,” 『道乃友』, 제432호, 2월, p. 65 ; 田代壽村(1926), “大地を堀らむ,” 天理教朝鮮教義講習所發行, 『にほひかけ』, 제35호, 2월, p. 22.
- 17) 무속인은 초자연적 존재와 인간과의 교량적 역할을 하는 과정에서는 초자연적 존재의 권위를 대변하는 존재일 수가 있으나, 일상의 질서체계에서는 오히려 최하위 계급에 분류되어 멸시되는 경우조차 있었다.
- 18) 당시 한국인의 종교적 요구에 호응한 것은 무당뿐 만은 아니다. 예를 들면, 불교의 승려계급이나 그리스도교의 목회자처럼 전통적·종교적 권위를 배경으로 하는 기성종교의 성직자가 있는가 하면, 점술가, 사주관상가, 독경가, 풍수사 등과 같이 전통적 기술을 전제로 반드시 영적 능력을 필요로 했다고 할 수 없는 직업 무속인도 있었다.
- 19) 천리교나 금광교에 대한 한국인의 인식은 초기 한국 포교의 중심적 역할을 담당했던 단독 포교자들의 경제적 환경이 극도로 열악한 상태에 있었던 것과 무관하지 않았다. 한일병합 직후 천리교단의 해외포교 총책임자로서 한국을 방문한 마쓰무라(松村吉太郎)는 천리교 포교자들의 한국생활을 다음과 같이 말하고 있다. “포교자의 집에 가서 보면 자신의 의·식·주도 해결하지 못하고 있는 실정 같았고, 집안에 들어가도 변변히 앉을 자리조차 없어 문 앞에 서서 얘기하고 돌아올 수밖에 없는 경우가 많았다. 다다미 서너 장 넓이의 방에 신단과 가제도구를 놓고 그 곳에서 모든 가족이 주거하고 있었다.” 松村吉太郎(1924), 『にほひかけ』, 제22호, 10월, p. 2.

기 때문이다. 또한 언어가 통하지 않는 한국인을 상대로 단독 포교자가 할 수 있는 종교적 행위는 병 또는 죽음이라는 인간의 ‘근원적 불안상황’에 관여하는 것 이외에 다른 길이 없었기 때문이다. 한국인 신자의 종교적 ‘수요’와 포교자의 ‘공급’이 성립되었던 것은, 이러한 근원적 불안상황과 그것에 대처하는 민속 문화의 공통적 행위가 기반이 되었다고 할 수 있다. 20)

2. 한국 내 일본 민중종교 교단의 공인화

개항기 일본 민중종교의 한국 내 포교활동은 한일 양국 민속신앙의 공통된 문화기반 위에 전개되었다. 그리고 이러한 포교활동은 문명국가를 표방하는 일본의 관헌에게는 민중의 ‘미신’으로 통제의 대상이 되었다. 통제로 인한 포교활동은 양국 민중에 대한 식민지 지배계급의 통제력 한계를 전제로 하는 지하활동으로 유지할 수밖에 없었다. 러일전쟁에 승리한 일본정부는 한국에 대한 식민지 지배를 본격화했고 한국 내 종교 활동에 대한 통제를 강화했다. 새로운 국면을 맞이하게 된 일본의 민중종교는 시대적 변화에 대응하면서 공인종교로서의 새로운 출발을 하게 되었다. 이러한 변화는 그동안 민중종교운동이 갖는 사회적 의미에서 커다란 변화라고 할 수 있다.

총독부의 종교정책은 1906년 ‘종교 선포에 관한 규칙’, 1911년 ‘사찰령’, 1915년의 ‘포교규칙’의 제정으로 기본골격이 형성되었다. 종교정책의 기본방침은 한국에서 활동하는 모든 종교집단에 ‘포교관리자’라는 위탁관리자를 선임하여 그들을 통하여 모든 종교단체를 총독부의 관리체계 속에 예속시키는 것이었다. 그것은 무력에 의한 식민통치의 효과적 수행을 목적으로 정치집단에 의한 노골적인 종교지배를 내용으로 하는 것이었다. 21)

러일전쟁 이후 신흥종교(천리교, 금광교)의 한국 포교활동은 초기 단독 포교자들의 적극적 포교활동을 오히려 억제시키고 오직 내부관리에 치중했다. 그것은 당시 ‘무단통치’라는 사회적 상황 속에서 이들의 포교활동이 더 이상 일본 관헌의 철저한 감시망으로부터 자유로울 수 없었기 때문이다. 당시 일본 국내에서 천리교와 금광교는 관헌의 탄압을 피하기 위해 예속한 국가신도의 하부조직인 신도본국(神道本局)로부터 독립하여, 교파신도(教派神道)로서 국가공인을 획득하기 위한 ‘공인화 운동’을 전개하고 있었다. 그러나 신흥종교에 대한 국가공인의 반대가 거세게 일어나면서 이들 교단의 사회적 입지는 불안정했다. 이러한 약점이 단독 포교자들의 포교활동에 대해 교단본부의 통제로 연결되었다. 22) 총독부 관헌의 문제제기가 포교자 개인에 머무르지 않고,

20) 당시, 천리교 한국강의강습소에서 통역으로 일하던 한국인 신자 최정현은, 천리교가 한국인에게 받아 드려지는 것은 “천리교의 의식이나 병 치유에 관한 것이 종래의 무당들과 흡사하기 때문이다” 라고 주장하고, 그 유사성에 대하여 상세한 기록을 남겨 두었다. 崔禎鉉(1923), 『朝鮮舊習の信仰から見たる天理教の價値』, 『にほひかけ』, 제4호, 4월.

21) 조선총독부의 종교정책에 관해서는 다음의 자료를 참고 하였다. 池明觀·小川圭治編(1987), 『日韓キリスト教關係史料』, 新教出版社; 中濃教篤(1973), 『朝鮮<皇民化>政策と宗教』, 『世界』, 제327호, 2월; 姜東鎭(1987), 『日本の朝鮮支配政策史研究』, 東京大學出版會; 韓哲曦(1988), 『日本の朝鮮支配と宗教政策』, 未來社.

22) 「종교의 선포에 관한 규칙」에 따라 금광교의 한국 포교관리자로서 부임한 나카무라(中村武章)는 금광교 본부에 다음과 같은 내용을 전달했다. 이사관(理事官)이 말하기를, 오이에히사는 금광교에서 중요한

그 행위를 관리해야 할 교단본부의 책임에까지 언급되면서 관리를 강화했다. 그것은 총독부가 교단본부에 포교자에 대한 ‘위탁관리’의 책임을 물으면서 자율규제를 유도하려 한 것이다.²³⁾

통감부 설치 이후 종교통제의 제도적 장치가 마련됨에 따라 한국 내 모든 포교활동은 자격을 검증받게 되었다. 이러한 상황 변화는 ‘무자격자’ 집단인 신흥종교(천리교, 금광교)의 한국 내 포교활동에 제약이 되었다. 이러한 상황에 대처하기 위해 이들 교단은 외부의 어용학자를 대거 동원하여 그들의 사회적 권위를 이용하여 종교 활동의 공인을 획득 할 수밖에 없었다. 이러한 편법은 지배계급의 무차별적인 탄압에 대한 대응 수단에 불과했지만, 이것이 공인화를 위한 교단의 어용화를 가져오게 되었다. 그것은 국가공인이 처음부터 이데올로기적 틀이 설정되어 있었고, 그 틀을 벗어나지 않는다는 전제가 필요했기 때문이다. 따라서 천리교집단이 국가공인 정책에 적극적으로 대응하면 할수록 그들의 신념세계가 지배계급의 이데올로기 틀 속에 갇힐 수밖에 없었던 것이다.²⁴⁾

IV. 일본 민중종교의 포교 활동의 갈등과 개항지에서의 포교활동

1. 해외포교와 식민지포교의 갈등

천리교나 금광교 같은 민중종교의 실천적 사상은 대부분이 인간상호의 대면적인 관계에 있다. 그들의 실천주의적 윤리관은 개별적 상호관계에서 민중의 자립성과 주체성을 촉진하는 강력한 요인으로 작용했다. 그러나 역사적, 객관적인 상황인식에 대해 간과하는 경우가 많았다. 그 결과

인물일지 모르나 인천에서의 그녀의 행위는 떠돌이 장사치에 불과하다. (중략) 일본 국내에서도 일정한 가업을 영위하지 못하고 4, 5차례나 거주지를 전전하였으며 그 때마다 좋지 않은 행실이 있었다는 국내로부터의 보고를 접하고 있다. 이렇게 신분이 불확실한 여인을 금광교 산하 교회의 책임자로 하는 것에 대해 금광교 본부의 의향을 알기 어렵다. 따라서 적당한 유자격자를 재임함이 좋을 것이다.

23) 앞에서 언급한 이사관의 경고를 접한 금광교 본부는 오이에히사를 면직시키고 포교소로부터 철수를 지시했다. 그러나 그 후 포교관리자 나까무라는 교단본부에 다음과 같은 내용을 보고했다. 보고를 하고 있다. “오이에히사는 포교소 철수 후에도 근처 가옥에 거주하고 야밤을 틈타 신자들을 모이게 하고 있다. 일반 신자는 이곳을 오히려 포교소라고 잘못 인식하는 경우조차 있으므로 그 대책에 부심하고 있는 실정이다.” 오이에히사는 통감부 관헌의 입장에서 볼 때, 떠돌이 장사치로서 미신을 전파하는 비국민이었던 것이다. 그러나 이러한 그녀의 포교 활동 속에는 삶의 고난에 처한 많은 이들의 종교적 열망에 호응하는 실질적 구제행위가 내포되어 있었을 것이라 짐작할 수 있다. 식민지 지배계급의 종교통제가 아무리 철저하였다 하더라도 이렇게 맺어진 신앙세계의 정서적 연대마저 해체시키지는 못하였던 것이다. 韓國布教管理者發管長宛, “仁川敎會所屬員任免の報告書,” 1907년 5월 17일.

24) 천리교나 금광교의 교단 운영자들이 외부로부터 많은 신도학자를 영입하여 국가주의적 교리체계를 정비하였던 것은 그것을 통하여 그들에 대한 국가권력의 지지를 획득하고, 집단의 유지발전을 도모할 수 있다는 이유 때문이었다. 하지만, 그들의 이러한 목적 합리적 목표, 즉 교단의 어용화는 앞에서 언급한 것처럼 포교자들의 신앙적 가치관과는 이질적일 수밖에 없었고 교단 내부는 심한 내적 갈등을 경험하게 되었다.

집단적 목표와 개인의 신앙적 실천과의 사이에 있는 원리적 모순을 이해하지 못하는 경우가 발생했다. 따라서 그들의 종교적 실천은 본래 자신들이 납득하고 공감했던 내용보다는 국가의 이데올로기적 요청에 부응하는 내용으로 변질되어 버렸던 것이다. 이는 일본 민중종교 교단이 일본제국주의의 해외침략과 식민지 동화정책에 동원되었기 때문이다. 그럼에도 불구하고 민중종교의 실천적 사상은 가치에 대한 보편주의적 신앙이 전제되었고, 국가가 제시하는 세속적 이상형과 자신들의 종교적 유토피아가 근본적으로 다르다는 것을 자각하는 경우 또한 적지 않았다.

개항기 천리교 포교자 고지마(小島紫舟)는 한국의 외적인 측면을 보고 판단하는 경향이 있다고 주장하고 있다. 그는 종래 일본에 소개된 한국인을 불청결하고 부도덕하며 게으르고 제멋대로인 사람이라고 인식되어 왔으나, 그것은 잘못된 인식이며 실제 천리교의 ‘히노기신’에 뒤지지 않는 헌신적 태도를 갖고 있다고 평가하고 있다(小島紫舟 1911, 40). 이러한 평가는 농촌사회의 상호협력의 전통을 종교적 관념세계로 승화시킨 천리교의 윤리사상을 배경으로 하고 있다. 이것은 한국농촌의 인간관계를 천리교의 이타적 실천 윤리인 ‘히노기신’과 동일 취급한다는 것으로 농민의 종교였던 천리교나 금광교를 대변하는 것이라고 할 수 있다.

이러한 고지마의 한국인·한국사회에 대한 인식은 당시 일본인의 한국인식과 큰 차이를 보이고 있다. 그것은 일본인의 의식이 상대적으로 한국보다 우월하다는 것이다.²⁵⁾ 이는 일본인의 ‘계몽된 가치의식’과 포교 활동이 본질적으로 이질성을 가지고 있으며 한국인에 대한 그들의 태도를 근본적으로 달리하는 요인이었다. 지식청년들은 이러한 인식에 대해 종교적 관점에서 모두가 신의 피조물이며 형제동포이기 때문에 한국인의 차별에 대해 불쾌감을 표출했다(郎幽生 1919, 63).²⁶⁾

이러한 청년신자들의 주장은 단순한 민족평등주의 주장이 아닌 철저한 신앙중심주의에 입각한 것이었다. 예를 들어 세계 종교로서 기독교의 성공은 선교사들의 철저한 보편주의 신앙에 대한 확신을 전제로 하고 있기 때문에 유태인의 종교였던 기독교가 로마의 종교로 그리고 세계의 종교로 변할 수 있었다는 것이다. 이것에 비해 한국에 있어서의 천리교 운동은 총독부의 ‘조선인 동화정책’에 동조하는 형태로 진행되었다.

청년신자의 주장은 당시 천리교단의 공식적 교리해석을 정면에서 반박하는 내용들이었고, 일본인의 민족적 우월의식에 대한 강한 혐오감을 배경으로 하고 있다. 이러한 일본 비판에 일본인 청년신자뿐만 아니라 한국의 신자들도 동참했다(崔禎鉉 1923, 2).²⁷⁾ 양국 청년들의 주장은 식민

25) 1879年 도쿄 요코하마 매일신문은 이미 ‘일본이 동양 상등국의 지위’를 차지했다고 선언하였지만, 일본의 일반 민중이 근대 민족국가의 국민으로서 ‘계몽’되어가는 과정은 ‘일등국 일본’에 대한 자부심과 상대적 우월의식을 심는 과정이었다고 할 수 있다. 본신문명개화부국강병은 국가목표 자체가 타국과의 비교를 통해서 확인되어 가는 것이기에 국가권력이 국민을 국가목표에 동원하기 위해 민족적 우월의식을 조장시켜갈 필요가 있었던 것이다. (『東京横浜毎日新聞』, 1879년 6월 27일; 芝原拓自(1989), “解説,” 『日本近代思想体系12-對外觀』, 岩波書店.)

26) 1919년 5월 천리교 기관지 『道乃友』에 “동포주의의 철저”라는 제목 아래 다음과 같은 지식청년들의 주장이 등장하고 있다. <우리를 천리교 신자는 세계 모두가 신의 피조물이며 형제 동포임을 믿고 있다. 이러한 동포주의의 원리에서 보면 그곳에는 조선인도 일본인도 구별이 있을 수가 없다. (중략)이렇게 보면 일본인만이 뛰어나고 조선인은 하등인간이라는 생각은 털끝만큼도 일어날 수 없다. 물론, 지배자. 피지배자라는 느낌도 있을 수 없다. 따라서 일본인이 조선인에 대해 경시하는 태도는 우리에게겐 심히 불쾌하기 짝이 없다.>

지 질서원리를 배경으로 하는 일본의 문화적 우월주의에 대한 반감이 우월주의를 수용한 교단의 교리해석에 대한 반감으로 전위 된 것이라고 할 수 있다. 그리고 이러한 교리해석으로서는 기독교와 같은 세계종교로서의 천리교 운동의 발전을 기대할 수 없다는 것이었다. 이러한 인식은 1926년 천리교 기관지가 일본어로 발간되는 것에 대해 한국어 발간을 결의, 같은 해 7월부터 모든 기관지의 언어를 한국어로 전환하는 변화를 가져왔다. 이는 한국내의 포교활동을 한국어를 기본으로 해야 한다는 개혁파 청년신자들의 주장을 배경으로 한 것으로, 일본정부의 식민지 언어정책에 대한 그들의 비판적 자세를 엿볼 수 있다.²⁷⁾

일본정부의 ‘조선인 동화정책’은 일본어를 공용어로 보급시키는 것을 중요한 골자로 하고 있었다. 따라서 학교교육에서 일본어를 국어로서 채택하였으며, 한국어는 ‘조선어 및 한문’이라는 하나의 교과목으로 분류시키고 말았다. 이러한 식민지 사회의 상황 속에서 공용어로서 한국어 사용을 언명한 것은 총독부의 통치정책에 대한 엄연한 도전 행위였다고 할 수 있다. 따라서 일본인 청년신도들의 행동은 당시 천리교에 대한 한국인 신자들의 신뢰도를 높이는 결과를 가져왔다. 더욱이 그들의 보편주의 신앙운동은 식민지 지배에 동조하는 교단본부에 대한 한국인 신자들의 반발과 반발의 당위성에 대한 공감을 전제로 한 것이었기 때문에 한국에 있어서의 천리교 운동은 양국 신자들의 가치적 공감대를 확산시키는 역할을 했다.

이러한 청년신자들의 행동은 일본의 패전과 함께 ‘황민화정책’에 참가했던 일본의 많은 종교집단이 일본제국주의와 운명을 같이 했지만, 신흥종교(천리교, 금광교)는 한국에서 종교운동으로서의 생명력을 잃지 않는 요인이 되었다. 무엇보다도 보편주의 신앙에 대한 양국 신자의 가치적 공감대가 크게 작용한 것이라고 할 수 있다.

2. 개항지에서의 포교 활동과 신흥종교

1904년 12월 11일, 부산 부보영정(府寶永町) 14번지에 ‘신도 천리교 부산포교소’설치를 기원하는 개정식이 열렸다. 이것은 한국에 있어서 천리교 신도 집단이 합법적인 존재가 된 것을 의미한다. 그것은 도항 자유화 이후, 한국 내 일본인 거류사회가 형성되면서 천리교 신도수의 증가로 연결되는 자연적인 현상이라고도 할 수 있다.

부산 포교소 설치이후 한국 내에서 천리교 포교소가 여러 곳에 설치되었다. 당시 한국으로의 포교를 목표로 하는 대부분의 천리교 교회는 ‘내무성 훈령’이후 계속된 교세의 침체에 고심하고 있던 교회들이었다. 국내 탄압에 의한 교세부진을 해외포교에서 활로를 찾아내려 한 지방교회가 새로운 개척지로 부산을 선택하면서 일본인 거류민 사회에서 자신들의 포교 시설을 설치하려 한

27) 한국인 신자 최정현은 민족적 우월의식을 전제로 하는 일본인의 인식에 대해 세계종교로서 천리교 운동을 저해하는 요인이라고 주장하고 있다. “조선인으로서 민족의식을 버리고 신도의 한사람으로서 교리에 복종하는 것은 당연하다. 그러나 일본의 풍속은 호감이 가는 것도 있지만, 그러하지 못하는 것 또한 적지 않다. 그러므로 무엇이든 일본화 된 교리가 절대적이라는 주장 또한 받아들이기 힘들다. 더욱이 천리교가 조선인의 일본화를 돕는 종교가 되어서는 포교하기 힘든 것은 둘째치고라도 실패할게 뻔하다.”

28) 牧野榮一(1925), “朝鮮布教の急務,” 『道乃友』, 第342號, 2월.

것이다.²⁹⁾ 국내 관헌이나 매스컴에 쫓겨 조직적인 면에서도 불리했던 천리교 지방교회가 도항 자유화 이후, 한국의 상황에 재빨리 대응하여 포교 활동을 전개할 수 있었던 것은 한국으로의 이주가 크게 증가했기 때문이었다.³⁰⁾ 한국에서의 활동이 활발해 질수록 일본 국내에서처럼 일본 관헌과의 마찰이 발생했다. 이러한 마찰은 천리교를 전면에 내세우지 않고 교파 신도의 위안시 설로 인기를 얻으려는 편법이 동원되었다. 즉, 천리교의 지방교회가 자신들에 대한 탄압을 피하기 위해 교파 신도의 위계·위훈(位階勳等)의 권위를 이용한 것이었다. 그것이 가능했던 것은 당시 일본 국내에 있어서 천리교가 신도 본국 산하에 있었기 때문이다.

앞에서 언급한 것처럼 천리교 운동은 교파 신도로서 국가 공인을 얻는 일이 최대 과제였기 때문에 내무성의 훈령 이후, 많은 지방 교회가 교단의 지시를 받아들이고 메이지 국가의 종교 통제시스템을 수용하게 되었다. 물론 이러한 움직임이 반드시 신도나 포교자들에게 환영받았던 것은 아니었고, 지방교회에 따라서는 큰 반발을 초래하기도 했다. 하지만 현실문제로서 그들의 포교활동을 계속하기 위해서는 어쩔 수 없는 집단적 합의가 있었다고 할 수 있다. 바꿔 말해, 천리교의 지방교회가 한국에서 독자적인 포교 시설의 설치에 성공한 것은 메이지 국가의 종교 통제 시스템 속에서 공인된 그들의 위계·위훈 등이 동원되었기 때문이라는 것이다.

이후 일본의 민중종교(천리교, 금광교)는 부산에서 일본인 거류사회를 넘어 현지국민에게까지 포교활동을 전개했다. 그들의 포교활동은 제국주의의 일본의 우월성보다는 보편주의적 신앙을 추구했다는 점에서 한국에서 생존할 수 있었고, 한국사회에 침투할 수 있었다. 그것은 일본정부의 지지를 받지 못했지만, 자생종교의 활동은 민중의 정신세계에 대한 지배를 강압적으로 추진 하였던 일본 제국주의의 식민지 지배체제 속에서 지배계층과는 다른, 그들 자신의 전통적 가치 의식과 행동양식을 고수하고 보편주의적 신앙운동으로 승화시켰기 때문이라고 할 수 있다.

V. 결 론

본고에서는 개항기 일본민중종교의 한국 포교를 사회사적 맥락 속에서 조명해 보았다. 이러한 고찰을 통하여 우리가 확인할 수 있는 것은 오늘날 천리교, 금광교와 같은 민중종교의 한국에서의 존재를 ‘식민지 문화의 잔재’로 규정한 종래의 설명 방식은 재고해 볼 필요가 있다는 점이다. 다시 말해, 한국에서 그들의 존재는 역사적 상황논리 만으로는 설명할 수 없는 그 자체의 역사적 존재근거를 가지고 있다는 것이다.

물론, 근대 한일교류사의 전체적 흐름에서 보면 극히 부분적이고 지엽적인 것에 불과하다고

29) 1908년 부산 포교소에 이어 ‘동한선교소(東韓宣敎所)’를 설립한 오카야마현의 기비(吉備)출장소(=지금의 <본도(本島)> 대교회) 등은 일찍이 독자적인 한국 포교를 시도하고, 그 성공에 따라 국내의 포교 부진에 활로를 찾아낸 집단이었다.

30) 경찰은 교회를 없애고 신도를 집합시키는 것을 엄금했기 때문에 매월 23일 밤, 일본 내에서의 23일 밤 대강(待講)이라 칭하고 신도집합, 제지집행, 설교를 했다. 평소에는 통소매에 앞치마 모습으로 일견 가족처럼 보이는 모습을 하고 신도의 각 집을 방문하지 않으면, 경찰로부터 간섭을 받았다.

할 수도 있다. 또한, 일본제국주의에 의한 식민지 통치하의 사회질서 속에서 갖는 의미는 현실세계의 주류적 흐름에서 벗어난 일부 비일상적 삶의 영역일 뿐이라는 주장도 가능할 것이다.

그러나, 민중의 정신세계에 대한 지배를 강압적으로 추진하였던 일본 제국주의의 식민지 지배 체제 속에서 지배계층과는 다른, 그들 자신의 전통적 가치의식과 행동양식을 고수하고, 그것을 보편주의적 신앙운동으로 승화시켜 갔다는 것은 아주 작은 것이라도 결코 간과할 수 없는 역사적 의미를 가지고 있다고 할 수 있다. 그것은 한일 양국의 민중이 ‘외부로부터, 위로부터’ 주어진 삶의 양식에 대한 수동적 수용에 머무르지 않고, 그들 자신의 가치세계를 기반으로 한 주체적 삶의 양식을 영위할 수 있는 가능성을 가지고 있었다는 것을 암시하고 있기 때문이다. 그리고 이러한 사실은 지배, 피지배라는 민족적 갈등을 전제로 한 근대 한일 교류사가 상호 배타주의적 민족주의만이 존재한 시대가 아닌 보편주의를 지향하는 상호협력과 공존의 가능성 또한 없지 않았음을 우리에게 상기시켜 주고 있다고 할 수 있다.

참 고 문 헌

- 김경태(1973). “병자개항과 불평등조약 관계의 구조.” 『梨大史苑』, 제11집.
- 이삼복(1931). “私の入信動機.” 『朝鮮の道すがら』, 10월.
- 박성익(1982). “일제하의 언어문화정책.” 『일제 문화 침략사』, 현음사.
- 손정목(1982). 『한국 개항기 도시 변화과정의 연구』, 일지사.
- 한기연(1982). “일제의 동화정책과 한민족의 교육적 저항.” 『일제 문화 침략사』, 현음사.
- 홍순권(2009). 『일제 강점기 부산지역개발과 도시문화』, 동아대학교 석당학술원.
- 홍순권·최인택·하지영·이송희(2008). 『부산의 도시형성과 일본인들』, 동아대학교 석당학술원.
- 池明觀·小川圭治編(1987). 『日韓キリスト教關係史料』, 新教出版社.
- 大峰仁三郎(1925). “物質的援助の必要.” 『道乃友』, 第432호.
- 大峰仁三郎(1930). “海外における最初の教會長大峰仁三郎と語る.” 『道乃友』, 12월.
- 金光教本部(1907). 『大教新報』, 第91号, 12월 20일.
- 韓哲曦(1988). 『日本の朝鮮支配と宗教政策』, 未來社.
- 姜東鎭(1987). 『日本の朝鮮支配政策史研究』, 東京大學出版會.
- 小島紫舟(1911). “どうすれば速に朝鮮を天理教化する事ができるか.” 『道乃友』, 第236호.
- 澤田善朝(1958). “韓國傳道史(6).” 『海外傳道部報』, 第19號.
- 芝原拓自(1989). “解説.” 『日本近代思想体系12 對外觀』, 岩波書店.
- 崔禎鉉(1923). “朝鮮舊習の信仰から見たる天理教の價値.” 『にほひかけ』, 제4호.
- 中濃教篤(1973). “朝鮮<皇民化>政策と宗教.” 岩波書店.
- 田代壽村(1926). “大地を堀らむ.” 『にほひかけ』, 제35호.

- 土佐敏一(1910). “土佐敏一氏の韓國布教談.” 『道乃友』. 3월.
天理教朝鮮教義講習所(1924). 『にはひかけ』. 제22호.
天理教機關誌(1893). “内外雜報.” 『道乃友』. 12월.
玄容駿(1985). 『濟州島巫俗の研究』. 第一書房.
郎幽生(1919). “同胞主義の徹底.” 『道乃友』. 제330호.
『東京横浜毎日新聞』, 1879년 6월 27일.

Abstract

Opening of Pusan port and modern Japan-Korea relations

Lee, Won Beum*

Japan-Korea cultural exchange and cooperation was developed in many areas. In particular, Pusan played role of cultural gate from continent to Kyushu Island. In spite of Japan-Korea cultural exchange, there is lack of research under life of Japanese residents by that time. Aim of this essay is research under modern Japan-Korea relations regarding to opening of Pusan port and to investigate and analyze formation of Japanese residents community and its strong connection with religious activity.

In 19th century Tenri and Konkokyo sects, indigenous Japanese sect, was brought by Japanese immigrants to Korea and propagated. Immigration of indigenous sects is reason why Japanese immigrants' community was established, teaching activities was in great concern of Japanese people. Through teaching, knowledge was gradually spreading among Koreans and it was basis to establish some organizations.

Even though those indigenous sects activity was not supported by Japanese government, in the colonial system of Japanese imperialism rule, control of peoples spiritual life was promoted. To protect Koreans traditional values consciousness and style of life, different from ruling class, forced sublimation to universal belief movement cannot be overlooked, and it has historical meaning. In fact, from modern Japan-Korea cultural exchange ethnical conflict of dominating vs. dominated can be assumed, but it was not time of mutual exclusion nationalism. Co-existence and cooperation of people oriented to universalism can be recalled.

■ 논문투고일 : 2011년11월29일, 논문심사일 : 2011년12월02일, 게재확정일 : 2011년12월16일

* Professor, Japanese Language, Dongseo University