

밀제하 일본 자생종교 운동의 사회사적 고찰 : 天理教 와 金光教를 중심으로

李, 元範
동서대학 : 교수 | 일본연구새센터 : 부소장

<https://doi.org/10.15017/2197540>

出版情報 : 韓国研究センター年報. 7, pp.1-12, 2007-03-15. Research Center for Korean Studies,
Kyushu University
バージョン :
権利関係 :



일제하 일본 자생종교 운동의 사회사적 고찰

— 天理教와 金光教를 중심으로 —

李元範 (동서대학교 교수 · 일본연구센터 부소장)

〈머리말〉

19세기 중엽, 일본 농촌사회의 민간신앙을 기반으로 시작된 天理教, 金光教와 같은 일본의 자생종교 운동은, 동세기 말, 일본인의 해외 이주가 시작되면서 해외에서의 포교활동을 시작하게 되었다. 일본 자생종교의 해외 진출은, 당시의 브라질이나 페루, 하와이, 한국 등에서의 일본인 이민사회의 성립을 전제로 한것이었으며 그 대부분이 현지의 일본인을 대상으로 한 포교활동이었다. 그리고, 이렇게 시작된 포교활동이 이민사회를 넘어서 현지인에게 확산됨으로서 해외에서의 조직 기반을 갖게 되었다. 이렇게 볼 때, 한국 내 일본 민중종교의 등장은, 일본인의 한국으로의 이주가 가져온 자연스러운 결과였다고 할 수 있겠다.

하지만, 한국 전파의 경우, 그 이민사회의 형성이 처음부터 일본 제국주의의 한국 지배라고 하는 정치적 목적에 의해 규제됨으로서, 다른 이민사회의 종교활동과는 그 역사적 성격을 달리하지 않을 수 없었다. 오늘날 한국의 일부 종교학자들이 天理教, 金光教와 같은 일본계 종교의 한국에서의 활동을, 과거 일본의 식민지 동화정책의 산물로서 규정하고있는 것은, 근대 한일관계를 전제로 생각할 때 당연한 귀결이라 하겠다.

그러나, 한국에서의 일본계 종교 활동의 모든 것을 이러한 시대적 상황에 환원해서 설명하고, 일본의 문화 침략의 한 형태로 결론짓는 것에는 많은 주의가 요구된다. 왜냐하면, (후술하는 바와 같이)당시 일본정부의 식민지 종교정책을 면밀히 살펴보면, 한국 종교계의 지배 또는 회유를 위하여 일본불교나 일본기독교, 국가신도와 같은 기성종교의 활동에는 적극적인 지원을 하고 있으나, 민간신앙이나 민속종교의 기반 위에 자생한 신흥종교의 활동은, 철저히 배제하고 있음을 확인할 수 있기 때문이다. 이는, 일본의 한국지배 목적이 한국의 문명화(=근대화)를 돕는데 있다고 강변하고 있던 일본정부로서는, 일본 국내에서 「미신집단」으로 취급받고 있는 초기 일본 민중종교의 한국에서의 활동은 「문명국가」 일본의 치부를 대대외적으로 드러내는 결과가 된다고 판단하였던 것이다.

그러므로 식민지 한국에서 일본 민중종교운동의 사회사적 의미가 총체적으로 파악되기 위해서는 일반적 종교행위로서의 「해외 포교」와, 역사적인 조건 속에서 있었던 「식민지 포교」라고 하는 양측면이, 각각의 포교 현장에서 어떠한 구체상을 가지고 있었으며, 그것이 갖는 동시대적 의미가 무엇이었는가에 대한 분석이 필요하다 하겠다. 이하에서는 이러한 문제의식을 전제로 일제하 일본 민중종교운동의 역사적 구체상과 그 의미에 대하여 고찰해 보기로 한다.

1. 포교자의 등장

한국에서의 일본 민중종교운동은 일본국내 신자의 한국이주와 함께 시작되었다. 초기의 이주자들의 대부분은 영세상인이나 기술노동자들이었지만, 그들이 한국의 개항지에서 경제활동과 함께 포교활동을 전개했던 것이 그 시작이 되었다. 이러한 민중종교의 전파 과정은 기본적으로 당시의 브라질이나 페루, 하와이와 같은 일본인 이주지역에 대한 전파과정과 동일하다고 하겠지만, 한국전파의 경우, 그 이주가 일본의 무력에 의한 한국 개항을 전제로 하였고, 일본세력의 대륙진출이라고 하는 국가의지에 의하여 조건지어진 것이었기에 그

후, 한국에 있어서의 포교활동의 전개과정은 타 지역의 그것과 큰 차이를 보이고 있다.

한국 내 일본인 거류민사회의 등장은, 1876년, 6칙의 군함에 의한 무력적 위압을 배경으로 일본측이 조선조정과 맺은 〈조일수호조약 (=강화도조약)〉에 의한 것이었다. 그 조약의 내용을 보면 부산항외 두 곳의 개항, 일본상품의 무관세, 일본 화폐의 유통권, 일본거류민의 치외법권 등 일본측의 일방적 특권이 규정된 불평등 조약이었다. 이러한 불평등조약에 의하여 일본인은 개항지에서의 특권적 경제활동이 가능하게 되었고, 상업상의 이익을 추구하는 많은 일본상인이 개항지 부산으로 몰려오게 되었다. 개항당시, 부산거주 일본인의 수는 90명에 불과하고 그 대부분이 대마도(對馬島) 출신의 상인들이었던 것이, 개항 후 일본자본의 한국 진출을 적극적으로 장려한 일본정부의 정책에 의해, 개항 일년 후 1877년에는 500여명, 1881년에는 2000여 명으로 급증했다. 이러한 개항지 일본인 거류민의 급격한 증가는, 당시, 한국내의 정치적, 경제적 영향력을 행사하고 있던 청나라를 강하게 의식한 일본정부가, 한국에 진출한 자국 상인들의 활동을 적극적으로 장려한 결과였다.¹⁾

개항 이후 나타난 일본자본의 본격적인 한국 진출은 한국을 대륙침략의 기지화하려는 일본정부의 후원에 의한 것임은 두말할 나위도 없다. 그러나 일본정부로서는 이 같은 자본 진출만으로는 청국과의 한국에 대한 식민화 경쟁에서 절대적 우위를 차지하는데 한계가 있다고 판단하고 있었다. 그 이유는, 일본의 한국에 대한 군사적, 외교적 노력에도 불구하고 한국과의 오랜 외교적 관계를 유지해온 청국의 한국의 대한 영향력은 여전히 존재하였고, 특히 한국인의 일상적 경제생활에 미치는 청국상인의 영향력은 오히려 증대하고 있었기 때문이다. 이 때문에 일본정부는 한국을 투자의 대상으로 보는 자본의 진출과 함께 한국 속에 삶의 뿌리를 내리는 생활 이민을 적극적으로 장려하게 되었다. 청국상인의 경제적 영향력을 축출하는데는 대자본의 진출 못지않게 한국인의 생활 영역에 침투하여 활동하는 인적 자원이 필요하다고 판단되었기 때문이다. 그리고 이러한 인적 자원의 안정적이고 지속적인 활동을 가능하게 하기 위해서 조성되었던 것이 한국내 일본인 거류민 사회였다.

〈표 1〉 京城居住外國人數(1897년 4월 현재)²⁾

	랑스	러시아	독일	미국	영국	청국	일본	계	서울인구
남	23	56	6	47	25	1,236	871	2,264	115,447
여	5	1	3	48	12	37	717	823	104,368
계	28	57	9	95	37	1,273	1,588	3,087	219,815
호수	7	22	7	40	41	110	471	698	45,350

위 표는 청일전쟁 직후의 서울 거주 외국인 수를 나타내고있다. 여기에서 확인되듯이, 남자 수에서는 청국이 가장 많으나 여자인 戶數에 있어서는 일본이 압도적인 수치를 나타내고 있다. 이는 전술한 바와 같이, 당시 일본인 이주민은 불평등 조약에 의한 독점적 특권을 이용하여 일본 국내보다 유리한 경제적 이윤 추구가 가능하다는 점과, 일본정부는 이들의 생활 이민을 장려하기 위하여 이들을 비호하고 그 경제 행위에 대한 적극적 후원을 하였기 때문이었다. 하지만 보다 근본적인 이유는, 부국강병이라는 국가목표를 내걸고 국내에서의 강력한 지지세력을 필요로 하였던 신생의 명치정부가 일본사회의 저층 농민이나 몰락 士族등의 불만세력을 대륙침략의 첨병으로 내세우므로써, 국내의 모순과 내정의 불만을 대외확장의 에너지를 전환시키는 이중 효과를 획책하였다는데 있었다.³⁾

한국 내 일본계 신종교의 포교 활동은 상기와 같은 역사적 상황을 배경으로 한 것이다. 대부분 저층 농민이나 영세상인으로 구성된 天理教나 金光教의 신자집단이 타종교보다 비교적 빠른 포교활동을 시작하게 된

2) 日本人商業會議所編『日韓通商協會會報』第12號, 1897. 에서 발췌.

3) 권두영「日帝侵略下の 韓國金融--開港부터 合併까지--」(김문식의『日帝의 經濟侵略史』玄音社, 1982.) 420~3항.

것은 상기와 같이, 국내의 불만세력의 배출을 그 배경으로하는 일본인 거류민사회의 특성에 의한 것이었다. 신흥 개항지에서의 경제적 이윤추구가 용이하다는 소문을 전해들은 많은 신자들이 생활자로서의 「성공」을 꿈꾸며 도항을 결심하게 되었고, 그 중에는 포교를 전업으로 하는 신자도 다수 포함되어 있었다.

2. 포교 활동의 실상

오늘날 일본 민중종교 한국포교의 개척자로서 알려진 사토미(里見半次郎)도 그 중 한 사람이었다. 그는 1893년 밀항선을 타고 부산에 와서 포교활동을 시작하였지만, 이러한 그의 도항은 당시 많은 일본인 신자들의 도항이 정식수속에 의한 것이 아닌 「밀항」이었다는 것을 알려주고 있다.⁴⁾ 다시 말해서 그들은 공적인 자격을 부여받지 못한 「밀입국자」이며 「불법체류자」였던 것이다. 한국 최초의 천리교 포교시설을 설치했던 나카무라(中村順平)의 경우, 행상인으로서 포교활동을 하던중 「의료방해죄」로 강제 귀국을 당할 수밖에 없었다.⁵⁾

또한, 金光教 최초의 한국 내 포교시설을 운영하였던 오이에히사(緒家ひさ)는 統監府 仁川理事庁이 金光教 본부에 지시하여 포교자 자격을 박탈시키고 말았다.⁶⁾ 그리고 천리교 포교시설 「동한(東韓)선교소」를 열었던 무카이(向井政一)는 1903년부터 선교소 설치까지의 불과 5년동안 무려 네 번이나 강제귀국을 당하였다. 그는 당시의 일본관헌으로부터 요주의 인물로서 감시의 대상이었다.⁷⁾

이러한 사례는 그 밖에도 많이 있지만, 여기에서 확인하고 싶은 것은 당시 한국에서의 일본 신흥종교 신자 집단은 일본관헌의 입장에서 보면, 일본세력의 한국진출이라고 하는 국가목표에 있어서 오히려 방해가 되는 존재였다는 것이다. 그것은 일본정부의 무력적 한국진출이 한국의 문명화=근대화를 원조하기 위한 것이라고 강변하고 있던 일본정부에 있어서, 일본 국내의 미신집단으로 낙인 찍힌 종교활동의 전파는 신흥근대국가 일본의 치부를 대외에 드러내는 결과가 될것으로 우려되었기 때문이다. 일본 국내에서 「미신집단」으로 낙인 찍혔던 당시의 天理教나 金光教가 한국에서 그 교세를 확장하는 것은 「문명국가 일본」의 이미지에 손상을 입힐 수 있다는 판단 아래, 그들의 한국에서의 포교활동에 대한 일본관헌의 감시활동이 강화되고 있었다.⁸⁾

전술한 나카무라의 뒤를 이어 「부산 포교소」를 개설했던 오오미네(大峰仁三郎)의 다음과 같은 증언은 위와 같은 사실을 잘 전해주고 있다 하겠다.

경찰이 교회를 없애고 신자모임을 엄금시켰기 때문에, 매월 23일밤 신도식(神道式)의례를 하는 것처럼 해서 신자를 집합시켰다. 평소에는 통소메에 앞치마복장으로 일견 집안사람처럼 보이 게 해서 각각의 신자집을 방문했지만 관헌의 제지를 면할 수 없는 상태였다.⁹⁾ (번역 필자)

이와 같은 일본관헌의 엄중한 통제에도 불구하고, 천리교나 금광교와 같은 일본 신흥종교의 한국 내 포교

4) 「内外雜報」, 『道乃友』 天理教機關誌 1893년12월호. 「韓國への道」, 『天理教高知大教會史』 第6篇. 참조.

5) 中村順平에 관해서는 주로 다음의 두 기록을 참고 하였다. 土佐敏一, 「土佐敏一氏の韓國布教談」, 『道乃友』 前掲 1910년 3월호. 澤田善朝, 「韓國傳道史」(6), 『海外傳道部報』 19號, 天理教海外傳道部機關誌 1958년 9월호.

6) 金光教本部分刊 「〈諸第20号〉の件につき報告」 1907年 3月16日, 『韓國布教管理書類』

7) 前掲 「韓國傳道史」, 『海外傳道部報』 28號, 1959년 6월호.

8) 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 원인 이기도 하였다. 일본정부는 한편으로, 일본인의 한국진출을 적극적으로 장려 하였으나, 다른 한편으로는, 신흥 근대국가 일본의 내부적 모순이 드러나지 않게 하기위하여, 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 『釜山市史』 제1권, 1989, 798~807쪽. 참조.

9) 大峰仁三郎, 「海外における最初の教會長大峰仁三郎と語る」, 前掲 『道乃友』 1930년 12월호.

활동은 지속되고 있었다. 오히려 그러한 통제속에서야 말로 신흥종교 포교자들의 진가가 발휘되었던 것으로 보인다. 그리고 그것은, 자신의 일신상의 안위는 뒷전으로 오히려 위험을 무릅쓴 포교활동이 영웅시 되는 당시 신흥종교집단 내부의 분위기가 그 배경에 있었음을 엿볼 수 있다. 전술했던 사토미의 부산포교활동을 전하는 당시의 천리교 기관지의 다음과 같은 기사는 그러한 집단적 분위기를 전하고 있다.

천리교 고우치(高知)분교회 사토미씨는 분연히 한국에서의 포교활동을 전개하였다 (중략) 집 안 사람들은 예전처럼 근처에 포교활동을 하고 있으리라 믿고 있었으나, 수 일후 한 통의 서 한이 도착하니, 이국의 땅에서 포교자가 되어 있다는 것이다. (중략)실로 그의 이러한 쾌거는 포교자의 귀감이라고 하여도 과하지 않을 것이다.¹⁰⁾ (번역 필자)

아무런 사전준비나 예고도 없이 밀항선에 몸을 실었던 사토미의 행동을 「포교자의 귀감」이라고 칭송하는 천리교 기관지의 위와 같은 태도는, 1908년, 천리교단이 교파신도 체제에 편입되므로써 자취를 감추고 말았으나, 이국 땅에 단독포교를 나간 당시의 많은 해외 포교자들의 행동양식은 신흥종교 초창기의 상기와 같은 집단적 분위기를 전제로 한 것임을 알 수 있다. 당시의 금광교 기관지『大教新報』의 전술한 오이에히사에 대한 다음과 같은 기사 또한 이를 증거하는 것이라 하겠다.

(인천에서의) 金光教 포교는 오이에히사(緒家ひさ)라는 무학(無學)의 한 신자에 의하여 시 작되었다. 그녀는 무학문맹(無學文盲)의 일개 아녀자에 불과하나 신과 통하는 영력(靈力)으로 모든 이를 굴복시키고 저명 인사까지도 그 기적(奇跡) 앞에 무릎꿇게 함으로서 본교를 널리 전파시키고 있다.¹¹⁾ (번역 필자)

이와 같은 소개에서 보듯이, 그들의 포교활동은 그 「영력(靈力)」에 의한 구체행위가 중심이 되어 있었다는 것을 알 수 있다. 그리고 이러한 그들의 활동이, 열강과의 식민지 획득 경쟁 속에서 「문명국가」 일본의 이미지를 관리하려던 일본정부의 통제를 받았으리라는 점은 쉽게 짐작되어 진다.

아 물론, 天理教나 金光教 포교자들의 상기와 같은 포교활동에 의하여 1910년의 「한일합방」까지 천리교 본부가 파악한 한국내의 포교시설수는 13개나 되었으며, 金光教 또한 모든 일본인 거류지에 포교시설을 운영하기에 이르렀다.¹²⁾ 그리고 이는, 한국에 있어서의 天理教나 金光教 운동이 일본 제국주의의 한국에 대한 독점적 지배가 확립되기 이전에 이미 포교활동의 기반조성이 완성되어 있었다는 것을 의미하는 것이다. 더구나 그것은 일본세력에 의한 한국지배를 획책했던 일본정부의 응원에 의해서가 아니고, 일본관헌의 심한 탄압 속에서의 결과였다.

3. 한국인으로의 전파

그러면 상술한 바와 같은 단독 포교자들의 신앙이 한국인에게 전파된 과정은 어떠한 것이었을까. 이하에서는 될 수 있는 한 그 역사적 구체상을 검토의 대상으로 하고자 한다.

상기 포교자들의 전형적인 포교방법은 이곳 저곳의 병자들을 찾아내어 그 병의 회복을 주술적=종교적 방법으로 해결하는 것으로부터 시작되었다. 본인이나 가족의 병에 의해 절망적 상황에 있는 많은 한국인 중에

10) 前掲『道乃友』1893년 12월호, 21쪽.

11) 金光教本部刊『大教新報』第91号, 1907年12月20日.

12) 天理教朝鮮布教管理所發行『名称録』1933.

는 그 이상한 주술적 능력을 과시하는 이방인에게 의지하고, 그를 신뢰하는 사람들이 있어서, 그들을 중심으로 한국인 신자집단이 형성되었다.

한국인 신자 이삼복의 다음과 같은 입신체험담은 당시의 일본인 천리교 포교자들이 한국인 신자를 확보해 가는 과정이 잘 표현되어 있다고 하겠다.

(중략) 나를 구해준 선생님은 천리교라고 하는 교(敎)를 믿는다 하고 남자주제에 부엌일을 하 는건지 처도 없고 애들도 없고 세간하나 없으며 먹는건지 굶는건지 알 수 없다고 동네에 소문 나 있습니다. 낮에는 항상 집에 없고 양복을 입고 있지만 거지와 다름게 없었습니다.

제일차 발광 ; 내가 완쾌되어 외출한 것이 팔일째였습니다. 처음으로 신전에 참배할 때는 참으 로 기빠서 참을 수 없었지만 친구들이 호기심으로 나를 쫓아왔습니다. 제이차 발광 ;모두가 나를 미친놈이라고 놀렸지만 설마 내가 진짜로 미쳤다고는 믿지 않았습 니다. 하지만 아파서 고통스러웠던 내가 구제받은 것만은 기억되었습니다. 너무나 고마워서 매일 밤 선생님을 찾아갔습니다.¹³⁾

그후 이삼복은 그 일본인 포교자의 계란행상을 따라다니게 되지만 「거지와 다를바 없는 사람」에게 드나드는 것을 반대하는 가족들의 강요에 의해 그 관계를 끊을 수밖에 없었다. 그러나 그 후 이삼복은 다시 발광하게 되고, 가족들은 그 일본인 포교자의 도움을 요청하지 않을 수 없게 되고 말았다. 그 때의 상황을 그는 다음과 같이 증언하고 있다.

나는 밤새 교회에서 지랄을 떨었다 한다. 선생님은 밤 새워 나를 지키고 있었다. 깨어나 보니 선생님이 옆에 앉아서 나의 땀을 닦아주고 발을 씻어 주었다. 그로부터 어머니의 반대도 없어 지고 어머니도 열심히 신앙하게 되었다.

두서없는 인용이 되었지만, 실은 이 이야기는 읽고 쓰지 못하는 본인의 구술이 주위사람에 의해 기록된 것으로 이야기의 줄거리나 전후관계가 난잡하게 정리되어 있다. 하지만 이러한 증언이야 말로 초기 단독 포교자들이 한국인 신자를 확보해가는 과정을 꾸밈없이 전해주는 것이라 믿어진다. 종교적, 전통적 권위의 배경을 가질 수 없었던 한 사람의 일본인 포교자가 한국인 신자의 마음을 움직이는 과정은 그들의 이러한 주술적=종교적 활동에 의한 것이었다.

그러나 여기에는 주의할 점은, 이러한 포교자들의 병치유 활동은 그들이 일부 한국인을 신자로 입신시키는 계기가 된 것은 사실이나 그것이 결코 모두에게 통용된 것만은 아니었다는 것이다. 전술한 이삼복의 경우도 가족들의 반대에 의해 포교자와의 관계를 끊어야 하는 경험을 하고 있지만, 대부분의 한국인의 경우 병치유 이외의 상황에서는 단독 포교자들과의 관계를 회피하고 있었다. 천리교 「부산포교소」를 개설했던 오오미네의 다음과 같은 증언은 그러한 사정을 잘 나타내 주고 있다.

(한국사람은)병치유를 받으면 모두 기빠서 참배하러 옵니다. 그러나 그들은 병치유를 시켜줘 서 고맙다, 좋다는 정도의 감사는 표현하지만 내지인(=일본인)처럼 몸과 마음을 신님에게 바 쳐서 신앙의 길을 들어서는 경우는 찾아볼 수가 없습니다.¹⁴⁾ (번역 필자)

13) 李三福, 「私の入信動機」, 天理教内鮮同慶會發行 『朝鮮の道すがら』 1931년 10월호, 23~25쪽.

14) 大峰仁三郎, 「物質的援助の必要」, 前掲 『道乃友』 432호, 1925년 2월호, 65쪽.

이러한 오오미네의 증언은, 당시의 일본인 신종교 포교자들이 이구동성으로 이야기했던 내용들이다. 어느 포교자는 「(한국인은) 오늘은 잡 포교소에서 들은 설교에 눈물을 보이더니, 내일은 을 교회에서 의식을 거행하고, 그 다음 날은 다른 종교로 가서 그림자도 보이지 않는 것을 아무렇지 않게 생각하는 사람들이다」라고 하며 한국인들의 신앙 행위를 한탄하고 있다.¹⁵⁾

이러한 포교자들의 증언은 당시의 포교현장에 있어서 일본인 포교자와 한국인 신자의 해당 종교에 대한 인식에 커다란 차이가 있었다는 것을 전하는 것이라 하겠다. 그리고 이러한 인식의 차이가 상호의 중요한 갈등요인으로 작용하고 있었다고 보여진다.

그러면 이상과 같은 한국인 신자의 행동양식을 어떻게 이해할 수 있을까. 그것은 당시의 한국 민속사회에서 종교적 치유를 담당하고 있었던 민간 신앙가(=무속)에 대한 한국인 일반의 태도와 동일한 것이었다 하겠다. 즉, 병치유나 액풀이 등의 필요성이 생겼을 때는 직업적 무속인을 찾지만, 일상의 생활 영역에서는 그러한 관계를 반드시 유지할 필요를 느끼지 않는 태도이다. 그 무속인은 초자연적 존재와 인간과의 교량적 역할을 하는 과정에서는 초자연적 존재의 권위를 대변하는 존재일 수가 있으나, 일상의 질서체계에서는 오히려 최하위 계급에 분류되어 멸시되는 경우조차 있었다. 이러한 관계는 한국의 민속사회에서 사람들의 종교적 요구에 호응하여 온 무당이라고 통칭되는 직업적 무속과 일반인과의 관계가 그런 것이었다고 하겠다.¹⁶⁾

물론 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 비술을 전제로 반드시 영적 능력을 필요로 했다고 할 수 없는 직업 무속인도 있었다. 그리고 이러한 종교가에 의한 실로 많은 종교적 행위가 있으며 그들을 필요로 하는 일반인들과의 사회적 관계 또한 다양한 양상을 보이고 있었다.

그러므로, 일본 자생종교가 이러한 한국의 민속문화 속에서 어떻게 분류되고 한국인의 의식 속에 수용되었는가는 그들의 사회적 지위나 그들에 대한 한국인들의 태도를 규제하는 요인이 되었을 것이다. 이런면에서 전술한 바와 같은 한국인의 태도는, 天理教나 金光教의 포교자가 한국의 무당과 동일시 되었던 결과였음을 알 수 있다.

한편, 상기와 같은 天理教나 金光教에 대한 한국인의 인식은, 초기 한국 포교의 중심적 역할을 담당했던 단독 포교자들의 경제적 환경이 극도로 열악한 상태에 있었던 것과 무관하지 않았다. 「한일합방」 직후, 천리교단의 해외포교 총책임자로서 한국을 방문한 마쓰무라(松村吉太郎)는 천리교 포교자들의 한국생활을 다음과 같이 말하고 있다.

사실, 포교자의 집에 가보면 자신의 의식주 조차도 해결하지 못하고 있는 실정 같았고, 집안 에 들어가도 변변한 앉을자리 조차 없어서 문 앞에 서서 애기하고 돌아올 수 밖에 없는 경우가 많았다. 다다미 서너장 넓이의 방에 신단과 가제도구를 놓고 그 곳에서 모든 가족이 주거 하고 있었다.¹⁷⁾ (번역 필자)

일본 국내의 조직으로부터 경제적 지원도 없이 언어도 통하지 않는 초기의 단독 포교자들은 오직 자신이 종교적, 신비적 능력을 내보이는 것만이 한국인 신자를 확보하는 길이었다. 그것은 「신앙치유」를 통한 포교 활동이 天理教나 金光教와 같은 민중종교의 오랜 전통이었다는 것과 아울러 그러한 전통이 무속문화에 익숙

15) 田代壽村, 「大地を堀らむ」, 天理教朝鮮教義講習所發行 『にほひかけ』 35호, 1926년 2월호, 22쪽.

16) 玄容駿, 『濟州島巫俗の研究』, 第一書房, 1985, 10~14쪽. 참조.

17) 前掲, 『にほひかけ』 22호, 1924년 10월호, 2쪽.

한 한국인과 한국사회에 친화력을 가지고 있었기 때문이다. 또한 말이 통하지 않는 한국인을 상대로 단독포교자가 할 수 있는 종교적 행위는 병이나 죽음이라고 하는 인간의 「근원적 불안상황」에 관여하는 것 이외에는 다른 길이 열려 있지 않았다고도 할 수 있다. 한국인 신자의 종교적 「수요」와 포교자의 「공급」이라고 하는 마케팅 원리가 성립되는 것은 이러한 근원적 불안상황과 그것에 대처하는 민속문화의 공통적 행위기반이 있었기 때문이었다고 할 수 있다.¹⁸⁾

4. 한국 내 일본 민중종교 교단의 공인화

이상 살펴본 바와 같이, 개항기 일본 민중종교의 한국 내 포교활동은 한일 양국 민속신앙의 공통된 문화기반 위에 전개되었다. 그리고 이러한 포교활동은 문명국가를 표방하는 일본의 관헌에게는 우매한 민중의 「미신」으로서 통제의 대상이 되었다. 그러므로, 이들의 상술한 포교활동은 양국 민중에 대한 식민지 지배계급의 통제력 한계를 전제로하는 지하활동으로서 유지될 수 밖에 없었다. 그러나, 러일전쟁에 승리한 일본정부의 한국에 대한 식민지 지배가 본격화되고, 한국 내 종교활동에 대한 통제가 강화되므로써 이들 민중종교의 포교활동 또한 새로운 국면을 맞이하게 되었다. 天理教, 金光教과 같은 일본의 민중종교는 이러한 시대적 변화에 발 빠르게 대응하느로서 공인종교로서의 새로운 출발을 하게되는데, 이러한 변화는, 그동안의 이들 민중종교 운동이 갖는 사회사적 의미에서 생각하여 볼때 실로 엄청난 변화였다고 하겠다. 이하에서는 이러한 이들의 변화를 (지배권력의 일방적 제도화 과정으로서가 아니라) 권력의 지배에 대한 민중의 대응과정이라는 측면에서 고찰하여 보기로 한다.

총독부의 종교정책은 「종교의 선포에 관한 규칙(1906)」을 시작으로 1911년의 「사찰령」 1915년의 「포교규칙」의 제정에 의하여 그 골격이 형성되었다. 여기에서 보여지는 기본 방침이라는 것은 간단히 말하자면, 한국에서 활동하는 모든 종교집단에 「포교관리자」라는 위탁 관리자를 선임하여, 그들을 통하여 모든 종교단체를 총독부의 관리체계 속에 예속시키는 것이다. 그리고 그것은, 무력에 의한 식민통치의 효과적 수행을 그 목적으로 하는 만큼, 정치집단에 의한 노골적인 종교지배를 내용으로 하는 것이었다.¹⁹⁾

러일전쟁 이후, 天理教, 金光教과 같은 일본 민중종교 교단의 한국 포교활동은 전술한 초기 단독 포교자들의 적극적 포교활동을 오히려 억제시키고 오직 내부 관리에 치중하고 있는 모습을 보이고 있는데, 그것은 당시의 「무단통치」라는 사회적 상황 속에서 이들의 포교활동이 더 이상 일본관헌의 철저한 감시망으로부터 자유로울 수 없었기 때문이다. 그리고 그런 감시 결과가 때로는 포교활동의 존폐와 직결되었기 때문이었다.

당시 일본 국내에서 天理教와 金光教은, 그들에 대한 관헌의 탄압을 피하기 위해 예속한 국가신도의 하부조직인 신도본국(神道本局)로부터 독립하여, 교파신도(教派神道)로서의 국가공인을 획득하기위한 「공인화 운동」을 전개하고 있었다. 그러나 天理教, 金光教과 같은 신흥종교에 대한 국가공인을 반대하는 여론이 거세게 일어나므로써 이들 교단의 사회적 입지는 결코 안정된 것이 아니었다. 그리고 이런 약점이 전술한 단독 포교자들의 포교활동에 대하여 교단본부가 통제를 가하려 한 원인이기도 하였다.

상기의 「종교의 선포에 관한 규칙」에 따라 金光教의 한국 포교관리자로서 부임한 나카무라(中村武章)가 전술한 포교자 오이에히사에 대한 통감부의 지시를 金光教 본부에 전하는 다음과 같은 내용은 이러한 상황을

18) 당시, 천리교 조선강의강습소에서 통역으로 일하던 한국인 신자 최정현은, 천리교가 한국인에게 받아 드려지는 것은 ..천리교의 의식이나 병치유에 관한 것이 종래의 무당들과 흡사하기 때문이다..라고 주장하고, 그 유사성에 대하여 상세한 기록을 남겨 두었다. 崔禎鉉, 「朝鮮舊習の信仰から見たる天理教の價值」, 前掲『にほひかけ』4호, 1923년 4월호. 참조.

19) 조선총독부의 종교정책에 관해서는 다음과 같은 연구성과를 참고 하였다. 池明觀, 小川圭治編, 『日韓キリスト教關係史料』, 新教出版社, 1987. 中濃教篤, 「朝鮮〈皇民化〉政策と宗教」, 岩波書店發行『世界』327호, 1973년 2월호. 姜東鎮, 『日本の朝鮮支配政策史研究』, 東京大學出版會, 1987. 韓哲曦, 『日本の朝鮮支配と宗教政策』, 未來社, 1988.

잘 나타내고 있다 하겠다.

理事官이 말하기를, 오이에히사는 金光教에서는 중요한 인물일지 모르나 인천에서의 그녀의 행위는 떠돌이 장사치에 불과하다. (중략) 일본 국내에서도 일정한 가업을 영위하지 못하고 4, 5차례나 거주지를 전전하였으며 그 때마다 좋지않은 행실이 있었다는 국내로부터의 보고를 접하고 있다. 이렇게 신분이 불확실한 여인을 金光教 산하 교회의 책임자로 두는 金光教 본부의 의향을 알기 어렵다. 따라서 적당한 有資格者를 再任함이 좋을 것이다.²⁰⁾ (번역 필자)

여기에서는, 총독부 관헌의 문제제기가 포교자 개인에 머무르지않고 그 행위를 관리해야 할 교단 본부의 책임에까지 언급되고 있는 것이다. 이는 당시 총독부가 교단 본부에 포교자에 대한 「위탁관리」의 책임을 지움으로서 그들의 자율적 규제를 유도하려 한 것임을 보여주는 실례라 하겠다.

한편, 상기와 같은 理事官의 경고를 접한 金光教 본부는 오이에히사를 면직시키고 포교소로부터의 철수를 지시하였다. 그러나 그 후 포교관리자 나카무라는 교단본부에 다음과 같은 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.²¹⁾ (번역 필자)

오이에히사는, 통감부 관헌의 입장에서 볼 때, 「떠돌이 장사치」로서 미신을 전파하는 「非国民」이었다. 그러나 이러한 그녀의 포교 활동 속에는 삶의 고난에 처한 많은 이들의 종교적 열망에 호응하는 실질적 구제행위가 내포되어 있었을 것이라 짐작된다. 식민지 지배계급의 종교통제가 아무리 철저하였다 하더라도 이렇게 맺어진 신앙세계의 정서적 연대마저 해체시키지는 못하였던 것이다.

이상, 통감부 설치 이후 金光教 인천 포교소의 사례를 살펴 보았는데 이와 같은 상황은 天理教 또한 마찬가지였다. 예를 들면, 천리교의 「부산포교소」는 전술한 행상인 나카무라(中村順平)의 강제 소환 후 오오미네(大峰仁三郎)에 의해 운영되었으나 통감부의 「종교의 선포에 관한 규칙」에 따른 인가 신청은 神道教師의 자격을 가진 야마모토(山本六三郎)의 명의를 사용되었고 두 번째 포교시설 「동한(東韓)선교소」를 포함한 그후의 많은 포교시설이 실질적 운영자와는 다른 神道教師의 이름에 의하여 인가를 얻어내고 있다. 이는 물론, 상기한 인천 포교소의 경우처럼 포교자들의 자격이 문제되는 상황에서 이에 대처하기 위한 수단이 동원된 결과였다. 이들 포교집단은 공인된 종교집단으로서의 활동을 보장받기 위해 국가신도가 만든 자격제도의 권위를 이용하였던 것이다.

이처럼, 통감부 설치 이후 종교통제의 제도적 장치가 마련됨에 따라 한국 내 모든 포교활동은 그 자격을 검증받지 않으면 안되었다. 그리고 이러한 상황 변화는, 예초부터 「무자격자」들의 집단인 天理教, 金光教와 같은 신흥종교의 한국 내 포교활동은 그 운신의 폭이 좁혀질 수 밖에 없었다. 그러므로 이러한 상황에 대처하기 위하여 이들 교단은 외부의 어용학자를 대거 동원하여 그들의 사회적 권위를 이용함으로써 종교활동의 공인을 획득할 수 밖에 없었다. 물론 이들의 이러한 편법은, 지배계급의 무차별적인 탄압에 대한 대응 수단에 불과하였다고도 하겠으나 한편으로는, 공인화를 위한 그들의 노력은 필연적으로 교단의 어용화를 가져오

20) 「韓國布教管理者發高橋專掌宛」(前掲『韓國布教管理書類』)

21) 韓國布教管理者發管長宛「仁川教會所屬員任免の報告書」1907年5月17日(前掲『韓國布教管理書類』)

게되었다. 왜냐하면, 그들에 대한 국가공인은 처음부터 그 이데올로기적 틀이 설정되어 있었고, 그 틀을 벗어나지 않는다는 전제가 필요한 것이기 때문이었다. 그러므로 천리교집단이 이러한 국가공인 정책에 적극적으로 대응하면 할수록, 그들의 신념세계는 지배계층의 이데올로기적 틀 속에 갇힐 수 밖에 없었다.

天理教나 金光教의 교단 운영자들이 외부로부터 많은 신도학자를 영입하여 국가주의적 교리체계를 정비하였던 것은 그것을 통하여 그들에 대한 국가권력의 지지를 획득하고, 집단의 유지 발전을 도모할 수 있다고 하는 목적합리적 이유 때문이었다. 하지만, 그들의 이러한 목적합리적 목표, 즉 교단의 어용화는 전술한 포교자들의 신앙적 가치관과는 이질적일 수 밖에 없었고 이 때문에 이들 교단 내부는 심한 내적 갈등을 경험하게 되었다.

5. 「해외포교」와 「식민지포교」의 갈등

天理教나 金光教와 같은 민중종교의 실천적 사상은, 그 대부분이 인간상호의 대면적 관계에 한한 것이었다. 그러므로, 그들의 실천주의적 윤리관은 그것이 개별적 상호 관계에 있어서는 민중의 자립성과 주체성을 촉진하는 강력한 요인으로 작용하였으나 그들 집단이 처해있는 역사적, 객관적인 상황인식에 대해서는 이를 간과해버리는 경우가 많았다. 그 결과, 그들은 집단적 목표와 개개인의 신앙적 실천과의 사이에 있는 원리적 모순을 이해하지 못하므로써, 그들의 종교적 실천은 본래 자신들이 납득하고 공감했던 내용보다는, 국가의 이데올로기적 요청에 부응하는 내용으로 변질되어 버리는 경우도 적지 않았다. 일본 민중종교 교단의 종교적 에너지가 일본제국주의의 해외침략과 식민지 동화정책에 동원된 사례는 실로 헤라릴 수 없을 정도이나 이 모든 것들이 전술한 바와 같은 민중종교의 공통된 사상적 한계를 나타낸 것이라 하겠다.

허나, 그럼에도 불구하고, 민중종교의 실천적 사상은 그 가치에 대한 보편주의적 신앙이 전제되어있었고, 그러므로, 이들은 국가가 제시하는 세속적 이상향과 자신들의 종교적 유토피아가 근본적으로 다르다는 것을 자각하는 경우 또한 적지 않았다. 이하에서는 이와 같은 신앙적 자각이 이들 민중종교의 보편주의적 신앙운동으로 승화되어가는 과정을 보기로 한다.

개항기 천리교 포교자 고지마(小島紫舟)는 당시 일본에 소개된 한국인에 대한 인식이 잘못되었음을 다음과 같이 주장하고있다. 그는 지금까지 일본인이 한국의 외관에 눈이 팔렸기 때문에 「종래 일본에 소개된 한국인을 불청결하고 부도덕하며 게으르고 제멋대로인 사람뿐」만으로 인식되어 왔으나, 그것이 잘못된 인식이라는 것은 「특히 이웃간에 서로 돕고 서로의 일을 자기 일처럼 생각하는 농촌에 가면 즉시 알 수 있다.」고 하며 다음과 같이 증언하고 있다.

전 농가가 일치해서 한집안 같이 농사일을 하고 있다. 그것은 마치 천리교의 「히노기신」에 뒤지지 않는 헌신적 태도이다.²²⁾ (번역 필자)

고지마의 이와 같은 증언은 농촌사회의 상호부조의 전통을 종교적 관념세계로 승화시킨 천리교의 윤리사상을 그 배경으로 하고 있음을 알 수 있다. 그가 「농가가 일치해서 한집일」처럼 임하는 한국농촌의 인간관계를 천리교의 利他적 실천 윤리인 「히노기신」과 동일하다고 느낀 것은 농민의 종교였던 天理教나 金光教의 다른 포교자들의 느낌 또한 대변하는 것이었음을 확인할 수 있다. 그리고 이러한 단독 포교자들의 가치의식이 한국의 민중계급에 친화력을 갖는 요인이 되었던 것은 말할 나위가 없다.

22) 小島紫舟, 「どうすれば速に朝鮮を天理教化する事ができるか」, 前掲『道乃友』236호, 1911년 7월호, 40쪽.

한편, 이상과 같은 고지마의 한국인?한국사회에 대한 인식은, 당시 일반적 일본인의 한국인식과 큰 차이를 보이고 있음을 알 수 있다. 당시의 일본인의 한국인, 한국사회에 대한 인식은 일본인으로서의 자의식을 전제로 한 상대적 우월의식이였다 할 수 있다. 1879년 도쿄 요코하마 매일신문은 이미 「일본이 동양상등국의 지위」²³⁾를 차지하게 되었다고 선언하였지만, 일본의 일반 민중이 근대 민족국가의 국민으로서 「계몽」되어가는 과정은 「일등국 일본」에 대한 자부심과 상대적 우월의식이 심어지는 과정이었다고 할 수 있다. 본시 「문명개화, 부국강병」이라는 국가목표 자체가 타국과의 비교를 통해서 확인되어 가는 것이기에, 국가권력이 국민을 이러한 국가목표에 동원하기 위해서는 민족적 우월의식을 조장시켜갈 필요가 있었던 것이다.²⁴⁾

그러므로, 상기와 같은 일본인의 「계몽된 가치의식」과 전술한 포교자의 그것과는 본질적인 이질성을 가지고 있었으며 이는, 한국인에 대한 그들의 태도를 근본적으로 달리하는 요인이 되고있었다. 1919년 5월 천리교 기관지 『道乃友』에는 「동포주의의 철저」라는 제목 아래 다음과 같은 지식청년들의 주장이 등장하고있다.

우리들 천리교 신자는, 세계 모두가 신의 피조물이며 형제 동포임을 믿고 있다. 이러한 동포 주의의 원리에서 보면, 그곳에는 조선인도 일본인도 구별이 있을 수가 없다. (중략)이렇게 보 면 일본인만이 뛰어나고 조선인은 하등인간이라는 생각은 털끝만큼도 일어날 수 없다. 물론, 지배자. 피지배자라는 느낌도 있을 수 없다. 따라서 일본인이 조선인에 대하여 으시대는 꼴이 우리에게겐 심히 불쾌하기 짝이 없다.²⁵⁾

이러한 청년신자들의 주장은 그것이 단순한 민족평등주의를 주장한 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 그것은 인간 존재는 어차피 신에 의하여서만이 구제받을 수 있다는 철저한 신앙중심주의에 입각한 표현이었다. 그러기에 그들은 국가나 민족으로의 귀속의식이라고 하는 정신적 틀로부터 해방되어 한국인을 신앙상의 「동포」로서 맞을 수 있게 된 것이라 믿어진다. 그리고 이러한 그들의 신앙중심주의는 다음과 같은 그들의 주장에서도 확인될 수 있다.

그렇게 생각하면, 기독교 선교사 등은 참으로 훌륭하다. 그들은 조선에 오기 전에 2,3년간은 조선어를 배우고, 조선에 포교할 경우에도 어떠한 시골구석이라도 소나 말을 타고라도 가서 현지인들에게 직접포교를 할 정도이니까, 그들은 조선인에게 매우 깊은 신앙의 뿌리를 내리고 있다.²⁶⁾

세계 종교로서의 기독교의 성공은 선교사들의 철저한 보편주의 신앙에 대한 확신을 전제로 하고 있다고 주장하고 있다. 그러므로 유테인의 종교였던 기독교가 로마의 종교로 그리고 세계의 종교로 변할 수 있었다는 것이다.

그것에 비해 한국에 있어서의 천리교 운동은, 총독부의 「조선인 동화정책」에나 동조하는 식이므로 세계 종교로서의 천리교의 자립은 있을 수가 없다고 주장하고 있다. 그들은 「오늘날의 현황으로 보면 만약 일본인 정부가 조선에서 철수한다면 그 후의 천리교 신앙은 조금도 남지 않을 것 같은 비통한 상태에 있다」고 강조하며 어용화된 교단의 혁신을 촉구하고 있다. 『道乃友』의 지면에 나타난 이러한 지식청년들의 주장은 1925년 천리교 청년회 리-더격인 마스노(牧野榮一)가 전술한 강습소 기관지 발행 책임자로 한국에 부임한 이후로 더욱 활발해졌다.

23) 『東京横浜毎日新聞』 1879년 6월 27일자.

24) 芝原拓自, 「解説」, 『日本近代思想体系12 對外觀』, 岩波書店, 1989, 참조.

25) 郎幽生, 「同胞主義の徹底」, 前掲 『道乃友』 330號, 1919년 5월호, 63쪽.

26) 郎幽生, 前掲, 64쪽.

「일본은 뿌리, 외국은 가지」라고 하는 교리야말로 일본 중심주의적 발상이라고 비난한 한국인 신자 김상봉의 주장이 기관지에 등장하게 된것도 당시의 보편주의적 신앙을 추구하는 청년신자들의 개방된 분위기를 나타내고 있다고 하겠다.

생각컨대 신님은 세계 모두가 자식이라고 한 이상, 자식이 사는 곳은 모두 동등하게 취급하는 것이 당연하며 또한, 자식들은 형제가 사는 곳을 우열로 가르는 것은 바르다 할 수 없다. 그러므로 우리의 신앙적 이상세계의 중심은 일본도 좋고 조선도 좋다. 중국도 좋고, 서양도 좋다. 형제의 나라인 이상 어디든지 동일함으로 선후를 따지거나 근원을 따지지 않고, 포교 할 수 있어야 한다.²⁷⁾

이와 같이, 천리교가 세계 종교가 되기 위해서는 그 발생의 선후를 문제삼아 「일본은 뿌리, 외국은 가지」라고 해서는 안된다는 주장을 한 것이었다. 이러한 주장은 당시 천리교단의 공식적 교리해석을 정면에서 반박하는 내용들이었다. 그리고 이러한 그들의 자세는 일본인의 민족적 우월의식에 대한 강한 혐오감을 그 배경으로 하였던 것을 알 수 있다.

한국인 신자 최정현은 일본인 신자가 신앙상의 선후를 주장하는 것은 그들의 민족적 우월의식을 전제로 하는 것이기 때문에, 그것이야말로 세계종교로서의 천리교 운동을 저해하는 요인이라며 다음과 같이 주장하고 있다.

조선인으로서의 민족의식을 버리고 신도의 한사람으로서 교리에 복종하는 것은 당연하다. 그러나 일본의 풍속은 호감이 가는 것도 있지만 그렇치 못하는 것 또한 적지 않다. 그러므로 무 엇이든 일본화된 교리가 절대적이라는 주장 또한 받아들이기 힘들다. 더욱이 천리교가 조선 인의 일본화를 돕는 종교가 되서는 포교하기 힘든 것은 둘째치고라도 실패할게 뻔하다.²⁸⁾

이러한 양국 청년들의 주장은, 식민지 질서원리를 배경으로하는 일본의 문화적 우월주의에 대한 반감이, 이러한 우월주의를 수용하는 듯한 교단의 교리해석에 대한 반감으로 전위 된 것임을 알 수 있다. 그리고 이러한 교리 해석으로서는 기독교와 같은 세계종교로서의 천리교 운동의 발전을 기대할 수 없다는 것이었다.

아 물론, 그들의 이러한 비판정신은 그 후 그들의 활동 속에서 구체적 행위로 나타나고 있는데 그중 대표적인 사례가 천리교의 機關誌『니오이가케』 한국어판의 등장이었다 할 수 있다.

1926년 천리교 조선교 강습소 주임으로 부임한 마키노는 지금까지 일본어로 발간되어오던 기관지를 한국어로 발간한 것을 결의하여, 같은 해 7월부터 모든 기관지의 언어를 한국어로 하였다. 이는 한국내의 포교활동은 한국어를 기본으로 해야 한다는 개혁파 청년 신자들의 주장을 배경으로 한 것이며, 일본정부의 식민지 언어정책에 대한 그들의 비판적 자세를 분명히 했던 것이다 할 수 있다.²⁹⁾

주지한 바와 같이, 일본정부의 「조선인동화정책」은 일본어를 공용어로 보급시키는 것을 중요한 골자로 하고 있었다. 이러한 목적에 의하여 학교 교육에서는 일본어를 국어로서 채택하였으며, 한국어는 「조선어 및 한문」이라는 하나의 교과목으로 분류시키고 말았다. 이러한 식민지 사회의 상황속에서 공용어로서의 한국어 사용을 언명한 것은, 총독부의 통치정책에 대한 엄연한 도전 행위였다고 하겠다.³⁰⁾

27) 金翔鳳, 「朝鮮と天理教」, 前掲『道乃友』437號, 1926년 10월호, 44쪽.

28) 崔禎鉉, 前掲『にほひかけ』6號, 1923년 6월호, 2쪽.

29) 牧野榮一, 「朝鮮布教の急務」, 前掲『道乃友』342號, 1925년 2월호.

그러기에 마키노와 같은 용기있는 젊은 리더들의 행동이 당시 천리교에 대한 한국인 신자들의 신뢰도를 높이는 결과를 가져온 것은 두말할 나위가 없었다. 더욱이 그들의 보편주의 신앙운동은, 식민지 지배에 동조하는 교단본부에 대한 한국인 신자들의 반발과 그 반발의 당위성에 대한 공감대를 전제로 한 것이었기에 그 후 한국에 있어서의 천리교 운동은, 양국 신자들의 가치적 공감대를 더욱 확산시키는 역할을 할 수 있었다.

일본의 패전과 함께 「황민화정책」에 참가했던 일본의 많은 종교집단이 일본제국주의와 그 운명을 같이 했음에도 불구하고, 天理教, 金光教와 같은 일본의 민중종교 운동만큼은 한국에서 종교운동으로서의 생명력을 잃지 않을 수 있었던 것은, 무엇보다도, 상기와 같은 보편주의 신앙에 대한 양국 신자의 가치적 공감대가 있었기 때문이었다 하겠다.

〈맺음말〉

이상으로, 개항기 일본민중종교의 한국 포교를 사회사적 맥락 속에서 조명해 보았다. 이러한 고찰을 통하여 우리가 확인할 수 있는 것은, 오늘날 天理教, 金光教와 같은 민중종교의 한국에서의 존재를 「식민지 문화의 잔재」로 규정한 종래의 설명 방식은 재고해 볼 필요가 있다는 점이다. 다시말해, 한국에 있어서의 그들의 존재는 역사적 상황논리 만으로는 설명할 수 없는 그 자체의 역사적 존재근거 또한 가지고 있었다는 것이다.

물론, 이상에서 검토되었던 것은 근대 한일교류사의 전체적 흐름에서 보면 극해 부분적이고 지엽적인 일일 불과 했다고 할 수도 있겠다. 또한, 일본제국주의에 의한 한국에 식민지 통치하의 사회 질서 속에서 그것이 갖는 의미는 현실세계의 주류적 흐름에서 벗어난 일부 비일상적 삶의 영역일 뿐이라는 주장도 가능할 것이다.

그러나, 민중의 정신세계에 대한 지배를 강압적으로 추진하였던 일본 제국주의의 식민지 지배체제 속에서, 지배계층과는 다른, 그들 자신의 전통적 가치의식과 행동양식을 고수하고, 그것을 보편주의적 신앙운동으로 승화시켜 갔다는 것은 (그것이 아무리 작은 것이라 하더라도) 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 전제로한 근대 한일 교류사가 상호 배타주의적 민족주의 만이 존재한 시대가 아니라 보편주의를 지향하는 이들에 의한 상호 협력과 공존의 가능성 또한 없지 않았음을 우리에게 상기시켜 주고있다고 하겠다.

30) 조선총독부의 언어정책에 관해서는 주로 다음 연구를 참고 하였다. 朴晟義, 「일제하의언어문화정책」, 韓基彦外著『일제 문화침략사』 현음사, 1982. 한편, 총독부의 언어정책에 대한 교육현장에서의 반향운동에 주목한 연구로는, 韓基彦, 「일제의 동화정책과 한민족의 교육적 저항」, 同『일제 문화침략사』가 있다.