

일제강점기 흑주교의 조선 포교 양상

권동우

원광디지털대학교 강사, 종교학/신화학 전공

susanowo0428@gmail.com

- I. 머리말
 - II. 흑주교의 창교와 18세기 후반의 조선 포교
 - III. 해외 포교 및 조선 포교의 필요성 제기
 - IV. 조선 포교 공식화 과정
 - V. 조선 포교 공식화 이후의 포교 방향
 - VI. 맺음말
-

I. 머리말

한국에서 일본 종교의 활동이 가장 왕성했던 시기를 특정하면 일제강점기였다. 일본 불교를 비롯하여 일본 기독교와 교파신도 등은 조선에서 대한제국으로 이어지는 속에서도 포교 활동을 쉬지 않으며, 일제강점기가 본격화하는 1910년 이후 조선 포교를 본격적으로 전개한다.

이 가운데 교파신도는 대부분은 조선 거류 일본인을 대상으로 포교활동을 했다. 물론 이들의 포교 대상이 일본인에 국한된 것은 아니었으나, 일부 교파를 제외하고 조선인 포교에 적극적이지 않았던 것은 분명하다. 당시 조선인 포교를 강조했던 교파는 두 가지 특성을 보인다. 하나는 조선 포교가 일본제국의 조선 침략 과정과 연동된다는 점에서 조선인에 대한 ‘동화(同化)’를 강조한다는 점이며, 다른 하나는 해외 포교를 통해 세계종교로 나아간다고 하면서 보편성을 지향한다는 점이다.¹

하지만 이러한 ‘동화’나 ‘보편’의 지향성이 반드시 실제 조선 포교를 통해 온전하게 구현되지는 않았던 것으로 보인다. 천리교(天理敎)의 경우 중앙 지도부는 조선인 ‘동화’의 포교 방향을 강조하지만, 실제 행한 포교 방식은 천리교의 전통적이고 본질적인 종교성이라고 할 수 있는 ‘치병(治病)’에 더 주안점을 두는 등 양자 사이에 간극이 존재했다는 점을 확인할 수 있다.²

이처럼 교파신도의 조선 포교는 교리적 특성이나 포교사의 성향 등에 따라 포교의 성격이 다양하다. 그러므로 각 교파의 조선 포교를 ‘교파신도’라

※ 이 논문은 2021년 대한민국 교육부와 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임(NRF-2021S1A5A2A03062744).

1 권동우, 「일제강점기 천리교의 토착화 과정 연구: 조선인 포교의 방향과 실제 양상을 중심으로」, 『대동문화연구』 119(2022b), 310쪽.

2 위의 논문, 311쪽.

는 용어로 획일화할 것이 아니라, 각 교파의 성향이나 구조적 차이³ 또는 포교사의 특성과 상황 등이 실제 조선 포교에 어떠한 차이를 발생시키는지 상세하게 분석해 볼 필요가 있다.

일제강점기 조선 포교를 전개했던 교파신도 가운데 조선인 포교에 적극적으로 있었던 교파는 천리교와 신리교, 금광교 등이며, 이에 비해 조선인 신자가 단 한 명도 없거나 극히 드물었던 교파는 흑주교, 신습교, 대사교, 부상교, 신도본국, 실행교, 어악교, 신도수성파 등이다. 이들의 조선 포교에서 왜 조선인 신자가 적었는지 그 이유를 간단히 설명하기는 힘들다. 일본인 거류민을 중심으로 하는 포교, 조선인과 언어소통의 문제 등 복잡한 관계가 얽혀 있기 때문이다. 따라서 이러한 교파신도의 조선 포교라는 보편적 특성을 종합적으로 확인하기 위해서는 먼저 각 교파가 지닌 조선 포교의 특성을 하나씩 분석해 볼 필요가 있다.

이 글에서 고찰하고자 하는 ‘흑주교’의 경우 1890년대에 조선 포교를 개시하지만, 공식적으로는 1926년 조선 포교 관리자를 두고 조선 포교를 시작한 것으로 나타난다. 사실상 조선에서 가장 오랫동안 포교를 전개한 교단을 들자면 ‘흑주교’라고 말할 수 있는 것이다. 그런데 흑주교의 조선 포교는 1890년대부터 러일전쟁 이후 1926년 포교를 공식화하기 이전, 1926년 포교를 공식화한 이후의 포교 방식이 서로 다르게 변화하는 것을 볼 수 있다. 이에 이 글에서는 흑주교의 조선 포교가 시기에 따라 어떻게 다른 양상으로 전개되는지에 대해 고찰해 보고자 한다.

3 井上順孝, 『教派神道の形成』(東京: 弘文堂, 1991), 124~127쪽.

II. 흑주교의 창교와 18세기 후반의 조선 포교

1. 흑주교의 창교와 별파독립

기존 연구를 통해 이미 밝혀진 바와 같이 ‘교파신도’는 일본의 근대화 과정에서 탄생한 독특한 종교 개념이다.⁴ 천황을 중심으로 하는 제정일치(祭政一致) 사회의 구상에 실패한 메이지 정부는 신도를 국가신도와 교파신도로 구분한다. 메이지 정부의 관료들이 말하는 국가신도란, ‘고대 이후 일관되어 온 국가의 종사(宗祀)’라는 것이며, 따라서 이를 모든 국민이 마땅히 섬기고 지켜야 하는 국민도덕이라고 규정한다. 이에 대해 교파신도는 민간을 통해 전승되면서 기도와 주술, 제사나 장의(葬儀) 곧 종교의 영역을 담당하도록 했다. 교파신도는 근대를 통해 일본의 위정자들이 인위적으로 형성한 독특한 종교 개념인 것이다.

흑주교는 일본이 근대화되기 이전인 1814년에 구로즈미 무네타다[黒住宗忠](1780-1850)에 의해 창교되었다. 원래 신도가(神道家)에서 태어난 무네타다는 유행병으로 부모님이 모두 돌아가신 후 자신도 위험한 상태에 빠졌는데, 1814년 11월 11일 동지(冬至)에 떠오르는 태양을 경배하다가 일본 천황가의 조상신이자 태양신 아마테라스 오미카미(天照大神)와 일체(神人一體)가 되는 천명직수(天命直授)의 종교 체험을 한 후 모든 병이 나았다. 이후 그는 아마테라스가 우주(宇宙)와 만물의 조상이요 본심(本心)이며 인류는 그 분심(分心)이므로, 평소 마음을 온전히 하는 것에 의해 신의 마음과 하나가 되는 신인불이(神人不二)를 체현해야 한다는 교리를 기반으로 포교를 시작했다.⁵

4 권동우, 「일제강점기 교파신도의 조선포교 양상 연구: 『조선총독부관보』(1911-1945) 기록을 중심으로」, 『민족문화연구』 95(2022a), 229쪽.

5 黒住教二百年史編纂委員會(編), 『黒住教二百年史 II』(岡山: 黒住教本部, 2016), 73~78쪽 참조.

흑주교 교리의 핵심은 아마테라스를 신앙의 대상으로 하며, 이 신앙에 의해 현실에서 겪는 모든 몸의 병을 치료하고 마음의 안녕을 얻자는 것이다.

대중 교화를 하던 무네타다는 1850년 사망했고, 그의 사망 후 제자들은 스승을 ‘무네타다다이묘진(宗忠大明神)’으로 하여 교조신으로 섬기면서 교토 [京都]에 무네타다신사(宗忠神社)를 창건했다. 흑주교는 근대 이전부터 아마테라스와 무네타다를 중심으로 민중과 지배계층을 가리지 않고 신앙을 형성해 온 것이다.

1868년(메이지 원년) 대정봉환(大政奉還)이 이루어지면서 가마쿠라시대부터 이어온 일본의 막부(幕府) 정치가 막을 내리고 천황을 중심으로 하는 왕정복고(王政復古)가 이루어진다. 새로 출범한 메이지 정부는 제정일치(祭政一致)를 내세우고, 강력한 종교 통제를 위해 ‘신도국교화’ 정책을 추진한다. 그러나 신기성(神祇省)으로 시작해서 교부성(教部省)을 거쳐 대교원(大教院)으로 이어지는 가운데 신도국교화 정책이 실패하자, 메이지 정부는 국가신도와 교파신도를 구분하는 정책의 전환을 시도한다. 이 과정에서 신도에 관한 사무를 담당할 기관의 필요성이 제기됨에 따라 신도사무국(神道事務局)이 설치된다. 흑주교는 신도사무국 설치 이전인 메이지 5년 ‘흑주강사(黒住講社)’로 공인되고, 메이지 9년(1876)에 신도사무국으로부터 신도수성파(神道修成派)와 함께 가장 먼저 ‘별파독립(別派獨立)’을 인정받는다. 일본이 근대화를 추진한 이후 신도로서는 가장 먼저 ‘교파’로서 공인된 것이다.

근대를 통해 일본 정부는 국가가 종교를 통제하고 감독하는 공인교(公認敎)제도를 도입했다. 이에 따라 신도, 불교, 기독교만을 ‘종교’로 인정하고, 각 종교의 종파·교파·교회를 인가했으며, 이 ‘종교’에 포함된 교파나 종파만이 정당한 포교활동을 할 수 있었다. 신도계 신종교들 가운데 조직체계를 갖추고 교세가 왕성한 교단은 독립된 교파로 공인받고자 하며, 군소 교단들은 공인된 교파신도에 소속을 두고 종교활동을 이어 갔다. 메이지 정부는

1876년 흑주교와 신도수성파를 시작으로 1908년 천리교까지 총 14개 교파만을 신도교파로 공인한다. 이 가운데 1899년 신궁교(神宮敎)가 스스로 비종교임을 선언하며 교파신도에서 탈퇴하여 재단법인 신궁봉재회(神宮奉齋會)가 됨으로써 근대 교파신도는 총 13개 교파로 정착된다.

일본에서 가장 빠르게 국가의 공인을 받고 또 별과독립을 이룬 흑주교는 근대 종교로서의 면모를 갖추기 위해 교의, 제도, 의식 등 교단의 전 부분에서 근대화를 추진함과 동시에 도쿄를 비롯한 일본 전체에 분국(分局)을 설치하면서 교세를 확장해 갔다.⁶ 하지만 이들의 종교적 특성은 전근대적인 것, 곧 중세 이후의 신화해석적 전통을 계승하거나 ‘마지나이[禁厭]’ 등 주술(呪術)에 의한 치료 방식을 고수하는데, 이는 흑주교가 전통의 계승과 근대성의 수용 사이에서 애매한 입장을 취하며 결국 ‘음사사교’로 치부되는 요인이 되기도 한다. 이에 대해서는 뒤에 좀 더 상세하게 검토하겠다.

2. 흑주교의 조선 포교 개시

별과독립을 이룬 흑주교와 신도수성파는 일본 사회에서 경쟁적으로 교세확장을 시도하며, 그 연장선에서 1885년 신도수성파가 조선 포교를 처음 시도한다.⁷ 신도수성파 교조의 장남 닛타 구니사다[新田邦貞]가 1885년과 1886년 부산에서 2회에 걸쳐 포교활동을 전개한 것이다. 하지만 이는 별다른 성과 없이 중지된다.

흑주교는 신도수성파에 이어 1890년 조선 포교를 개시한다.⁸ 흑주교의

6 위의 책, 96쪽.

7 권동우, 「신도의 조선유입에 관한 재검토: 교파신도의 조선포교를 중심으로」, 『원불교사상과 종교문화』 76(2018), 419쪽.

8 위의 논문, 428쪽.

경우 신도수성과와 다르게 조선 사회에서 상당히 장기간에 걸쳐 매우 적극적인 포교활동을 전개한다. 그 배경에는 조선 최초의 유학생 중 한 사람으로서 일본 오카야마에서 흑주교와 인연을 맺은 고위관료 안경수(安駟壽, 1853~1900)와 관련이 깊다.

안경수는 일본 유학 당시 가타야마 히데사네(片山秀實)에 의해 흑주교에 입도(入道)했으며,⁹ 1884년(메이지 17)에는 교조 무네타다의 덕을 기리면서도 그 가르침을 조선에 널리 알리고 싶다는 내용의 송덕문(頌德文)을 남긴다.¹⁰ 따라서 흑주교의 조선 포교는 그를 입도시킨 가타야마가 직접 조선으로 건너와 포교를 실시한다는 점에서 실제 포교가 이 둘의 관계를 기반으로 이루어졌음을 알 수 있다.¹¹

18세기 후반 흑주교는 인천에서 시작해서 경성, 그리고 부산으로 공간을 이동하며 조선 포교를 했다. 이는 대부분의 일본 종교가 부산을 거점으로 포교를 개시했던 것과 다른 양상이다. 또한 흑주교는 교단에서 포교사를 직접 파견하여 조선 포교를 개시했다. 이는 천리교의 사토미 한지로(里見半次郎)가 개인의 관심으로 조선 포교를 시작하는 것과 다르다. 흑주교는 권중교정(權中敎正) 가타야마 히데사네, 소강의(少講義) 사토 준조(佐藤順臧) 등 나가사키[長崎] 중교회(中教會)에서 직접 포교사를 파견했으며, 이들은 적극적으로 흑주교의 조선 교회 건설을 추진하는 등 일본 교회와 긴밀하게 연관된 포교

9 「韓人安駟壽の頌德文」, 《日新》 11-3(1919년 3월호), 29~30쪽. “日新記者曰, 安駟壽は曾て我が長崎に亡命し來れるもの, たまたま故片山秀實先生によりて御道に入れり, 本文甲申とせるは明治十七年なり.”

10 위의 글, “予於二渡海之初一, 見二其事一, 聞二其學一, 心甚欣悅, 願二レ參於門人之列一, 學二得其道一, 欲二レ行之於我國一. 而但邦言有レ異未二レ能速進一, 下土誠切慨歎, 忘二其固陋一, 敢發二中心一, 乃書二數行文.”

11 「黒住教の朝鮮布教」, 《読売新聞》, 1892년 1월 14일, “先年朝鮮國へ渡りて彼國土人情を視察し神道布教に力を尽くせし神道黒住派なる片山秀實氏は同國人正三品安駟壽氏を初め同國人の信徒も追々増加したれば此際京城に一大教會所を新築せんとの計画を起し.”

를 전개했다.¹²

한편 당시 흑주교에서 건설했던 경성대교회가 실상은 남산대신궁(南山大神宮: 京城神社の前身)과 밀접한 관련이 있다는 주장에 주목할 필요가 있다. 여전히 논의의 여지는 있지만 당시 흑주교의 조선 포교가 ‘종교’로서의 포교가 아니라 일본인 거류민 사회에 ‘신사(神社)’ 건립에 깊이 관여했다는 점은 근대사회를 통해 교파신도의 종교적 정체성을 확인하는 중요한 실마리가 된다.¹³ 곧 흑주교는 교파신도로서 공인된 종교였지만, 실상은 그들이 신사 역할을 대행하고 있었다는 것이다.¹⁴

근대 일본 사회를 통해 신도를 둘러싼 뜨거운 논쟁 중 하나는 ‘신사비종교론(神社非宗教論)’이다. 1890년대 ‘종교법안’이 초안될 당시부터 1926년 종교법안 발의, 1930년대 종교법안 발의 때에도 불교계의 ‘신사종교론’과 정부 측의 ‘신사비종교론’은 충돌한다. 근대 일본에서 신사의 종교성을 둘러싼 논란은 뜨거운 이슈였다.

이러한 논쟁에서 교파신도는 자유로울 수 없었다. 1900년(메이지 33) 문부성(文部省)에서 신사국(神社局)과 종교국(宗教局)을 분리한 것은 이러한 불명확성을 제도적으로 정리하려는 의도였다. 문제는 신사국과 종교국의 분리 이후, 조선에서 신사 건립을 위해 활동했던 흑주교의 조선 포교가 갑자기 사라진다는 점이다. 현재 흑주교에서는 조선 포교의 시작이 1926년이라고 말하고 있다. 안경수와 가타야마에 의한 18세기 조선 포교를 흑주교에서는 공식적인 포교로 인정하지 않은 것이다.

논자는 그 이유로 일본 내 신사와 종교정책의 변화가 가장 큰 요인이었

12 권동우, 앞의 논문(2018), 428~436쪽 참조.

13 위의 글, 436~445쪽 참조.

14 権東祐, 「教派神道の朝鮮布教からみる近代神道の様相: 神道修成派・黒住教・神宮教を事例に」, 『宗教研究』92-1(2018), 43~46쪽.

을 것이라고 추측하며, 한편으로 흑주교의 조선 포교가 일시 공백기에 빠지는 것은 안경수가 '고종양위미수사건'으로 1900년 교수형에 처해지면서 조선 포교의 가장 큰 후원자가 사라진 것이 요인이었을 것으로 짐작한다. 다만 18세기 후반 흑주교의 조선 포교가 그들의 '기억'에서는 삭제되지만, 기관지 《구니노오시에[國之教]》에 '기록'으로는 상세하게 남아 있다.

III. 해외 포교 및 조선 포교의 필요성 제기

흑주교 조선 포교는 러일전쟁 이전과 이후로 나누어서 보는 것이 타당하다. 다만 러일전쟁을 기점으로 한국에 통감부가 설치된 이후에도 상당한 기간 동안 흑주교의 공식적인 조선 포교는 이루어지지 않았다. 이들의 공식 포교는 1926년이며, 그 사이에는 총독부의 인정을 받지 못한 개별 포교사들의 비공식적 포교만 행해질 뿐이었다.

흑주교는 상당히 이른 시기부터 해외 포교를 실시했다. 1901년 7월 흑주교에서 발표한 해외 포교 신자 수는 <표1>과 같다.

1901년 당시 흑주교 해외 포교의 중심은 조선이었으며, 다른 지역은 포교

표1-1901년 흑주교 해외 포교 신자 수¹⁵

구분		조선	북아메리카	하와이	대만
신도 수	남	302	3	2	3
	녀	207	0	0	1
합계		509	3	2	4

15 《國の教》64(1901년 7월호), 41쪽.

의 초기 단계임을 알 수 있다. 하지만 이 기록을 끝으로 일제강점기 이전 흑주교의 조선 포교에 대한 공식 기록은 찾아볼 수 없다.

한편 흑주교의 조선인을 대상으로 한 포교는 의외의 곳에서 발견된다. 러일전쟁 직후 조선인과 중국인의 일본 유학이 급증하는데, 이들의 일본 내 숙박할 곳을 찾는 것은 매우 어려웠다. 그러자 오사카 경찰에서는 조선인 학생 임병식(19세)과 오대홍(20세)을 흑주교 오사카지부에 연결해 준다. 흑주교에서는 이들에게 숙식을 제공하는 대신 조석(朝夕)으로 흑주교의 정신적 가르침을 배우는 것을 조건으로 수용한다. 곧 흑주교에서는 1906년 7월부터 12월까지 6개월 동안 이들에게 교리를 가르치는데, 그들은 조선인을 교육함으로써 흑주교 교의를 세계 속에서 가르쳐 나가는 방법을 체계화하고자 했다.¹⁶

하지만 6개월에 걸친 교육 후 진행된 문답에서 조선인 유학생이 자신들이 흑주교 교의를 도무지 이해할 수 없다는 것을 밝히면서 모든 교육이 종료된다. 이들은 조선에도 태양이 있는데, 일본인만이 태양신의 선택된 민족이라는 것에 공감하지 못하는 모습을 보인다.¹⁷

이후 조선인 유학생의 행적에 대해서는 알기 어렵다. 흑주교에서는 앞선 안경수의 사례처럼, 일본에 유학하는 조선인을 대상으로 흑주교 교의를 가르쳐 이들이 조선에 돌아가 조선 포교를 담당해 주기를 기대한 것으로 생각되나, 별다른 성과를 내지는 못한 것으로 보인다. 이러한 실패 사례가 후에 흑주교 조선 포교에 어떠한 영향을 끼쳤는지 직접 거론할 수 없으나, 적어도 흑주교가 조선인을 대상으로 하는 포교에 적극적이지 않게 된 요인 중 하나가 아닌가 추측해 본다. 곧 세계종교를 지향하면서 조선인을 대상으로 교육

16 「朝鮮國學生に布教」, 《國の教》 124(1906년 7월호), 36~38쪽.

17 「朝鮮國學生布教」, 《國の教》 129(1906년 12월호), 33~35쪽.

을 실행하고 그 내용을 매월 기관지에 게재까지 했지만, 결국 별 성과 없이 끝남으로써 다른 민족에 대한 포교의 자신감을 상실했을 가능성도 생각해 볼 수 있다.

1910년 8월 29일, 경술국치(庚戌國恥)에 의해 대한제국이 일본제국에 병합되어 주권을 완전히 상실하고 식민지배를 받게 된다. 이 사건은 조선인에게는 치욕적이었지만, 대부분의 일본인들에게는 매우 당연한 일로 받아들여졌다. 1910년 9월 흑주교 기관지 《경세잡지(經世雜誌)》 9월호에 실린 다음의 기사를 보자.

국운의 발전상에서 볼 때 크게 경하의 말씀을 올림과 동시에 ㉠ 우리 신민(臣民)은 일등국민(一等國民)으로서 책임이 더더욱 무거워짐을 느끼지 않으면 안 된다. 특히 종교가로서 이 사이에서 행동하고자 하는 사람으로서 특히 중대함을 깨닫는다. … 우리는 국가를 위해 국민의 본분으로서 원래부터 그러한 의무를 부담해야 하는 것은 당연한 것이며, 비단 그것뿐만이 아니라 널리 인도를 위해 세계의 평화를 위해 종교가의 입장에서 생각해야 한다. 우리는 우리나라가 조선을 영유하는 것은 매우 지당한 것이며 동시에 부득이한 일이라고 생각하는 까닭에 우리나라가 가장 안전하게 또한 확실하게 병합의 결실을 올릴 때까지는 어디에서든 노력하지 않으면 안 된다는 것을 믿는다. … 어찌서 그러냐하면 본교에는 ㉡ 마지나이(禁厭)라고 하는 이기(利器)가 있다. 무릇 ㉠-1 문명의 정도가 낮은 인민들에 대해 그들에게 무엇이 가장 필요할지 또 쉽게 믿을 수 있는 것이 무엇일지를 말한다면 그것은 ㉢-1 의술(醫術)이다. 병을 고쳐 주는 길이다. 의사조차도 신처럼 존경받는 지방에 가서 참된 신덕(神德)을 매개로 해서 병을 낫게 해 주는 것보다 신뢰를 얻을 수 있는 것은 없다. 특히 조선에서는 고래(古來)로부터 불교를 억압해 왔으므로 신도(神道)의 포교가 무척 용이할 것임은 저 나라의 사정을 아는 사람들이 일제히 말하는 바이다. 성실함으로써 그들을 만나고

인내로써 수년을 계속한다면 그들도 도미(道味)를 체득할 것이고, 마음으로부터 감사를 느끼는 것은 어렵지 않을 것이다.¹⁸

위 글에서는 조선 포교의 필요성을 역설하면서도 두 가지 특징을 드러낸다. 첫째는 ㉠과 ㉠-1처럼 일본인은 일등국민, 조선인은 문명이 낮은 인민으로 비교하면서 민족적(혈통적) 격차를 말한다는 점이다.

일본 민족과 조선 민족 사이의 혈통적 격차를 말하는 것은 사회진화론의 영향이 크다. 험버트 스펜서(Herbert Spencer, 1820~1903) 등에 의해 주도된 사회진화론은 생물체가 낮은 단계에서 고급 단계로 진화한다는 진화론적 사유를 인간의 사회에 적용하여 인간도 무한한 경쟁을 통해 생존과 도태의 법칙이 적용된다고 주장했다.¹⁹ 그러나 사회진화론은 인간 사회를 우등한 사회와 열등한 사회로 구분하고 두 사회 사이의 충돌하는 개인의 자유나 가치를 우등한 사회, 진화된 사회가 독점하는 불평등 구조를 정당화하며, 이는 근대 서구 국가에 의한 아프리카나 아시아 국가의 식민지배를 정당화하는 논리로 작용한다. 또한 사회진화론은 인종적 우수성과 열등성을 통해 인종적 차별을 정당화하면서 우생학(優生學)을 낳기도 했다. 결국 사회진화론은 서구가 주도하는 우승열패(優勝劣敗), 약육강식(弱肉強食)의 신화를 만들면서 인류의 사회와 문화에 다양한 차별의식을 심화해 왔다.²⁰ 일본에서는 메이지시대부터 사회진화론의 많은 영향을 받았으며, 도시 지식인부터 농촌 사회까지 매우 광범위하게 영향을 끼쳐 갔다.²¹

18 「朝鮮布教と其準備」, 《經世雜誌》 2-10(1910년 10월호), 8~12쪽. ㉠과 ㉠-1, ㉠과 ㉠-1의 삽입과 밑줄은 필자.
19 신연재, 「스펜서의 사회진화론과 자유주의」, 『국제정치논총』 34-1(1994), 203~204쪽.
20 전복희, 『사회진화론과 국가사상: 구한말을 중심으로』(서울: 한울, 1996), 29~39쪽.
21 鈴木正行, 「明治期農村社會における社會進化論の受容: 老農鈴木浦八の耕地整理事業を中心に」, 『香川大學教育學部研究報告』 8(2023), 1~11쪽.

근대 조선에서 포교를 개시하는 교파신도 대부분은 일본인을 일등국민, 조선인을 야만(野蠻)·열등국민, 혹은 이등(二等)국민으로 표현하면서 혈통적 차별을 당연시했다. 신리교(神理敎)의 경우 일본 신화에 근거하여 아마테라스의 후손인 천황이 지배하는 일본 민족과 ‘스사노오=단군’의 신화 해석을 통해 스사노오의 후손이 지배하는 조선 민족의 관계를 양(陽)과 음(陰)의 세계로 구분했다. 그리고 신리교 교리에 바탕하여 조선인을 잘 교육하여 양계(陽界)로 인도함으로써 충량(忠良)한 천황의 신민(臣民)이 되도록 하는 것이 교화의 핵심이라고 말했다. 신화적 상상력을 동아시아 침략을 정당화하는 역사로 정착하려고 하면서 민족적 차별성을 정당화했다.²² 흑주교도 조선 포교에 있어서 일등국민(일본인)이 문명의 정도가 낮은 조선인을 문명의 세계로 이끌어야 한다는 차별적 인식을 근간으로 포교의 정당성을 외치고 있는 것이다.

한편 ㉔와 ㉕-1의 내용은 흑주교의 실제 포교 내용과 근대 의학의 충돌을 이해하는 데 있어서 중요하다. 앞서 밝힌 바와 같이 흑주교의 교조 무네타다는 죽음이 임박한 상태에서 떠오르는 아침 태양을 향해 기도를 올렸고, 태양 신과 하나가 되는 종교 경험을 통해 모든 병이 나왔다. 따라서 흑주교에서는 교조가 병을 치료한 ‘마지나이’가 모든 수행의 근본이 되고, 모든 신자들이 이를 실천하는 것에 의해 흑주교는 종교로서 존립할 수 있다.

마지나이는 ‘주술(呪術)’이다. 그리고 흑주교를 포함한 신도 일반에서는 마지나이의 기원을 『일본서기』에서 찾는다. 곧 오오쿠니누시[大國主神]와 스쿠나비코나[少彥名神]가 조수나 곤충에 의한 피해를 막기 위해 주술을 행했다는 기록이 있는데 이것이 바로 마지나이의 기원이라는 것이다.²³

22 권동우, 「교파신도의 조선포교로 보는 근대신도의 이중성」, 『종교연구』 80-1(2020), 303~307쪽.

23 『日本書紀』, 「神代上」第八段; 『日本書紀』, 「一書」第六.

흑주교의 교의를 체계화하는 데 큰 역할을 했던 가타오카 마사우라(片岡正占)는 마지나이에 대해 “긴엔(禁厭) 두 글자를 ‘마지나히(マジンナヒ)’ 또는 ‘마지나히야무르(マジンナヒヤムル)’라고도 하는데, 일본기(日本紀)에서 볼 수 있다. 소우케츠편(蒼頡編)에 인심(人心)을 합하여 억제하는 것을 염(厭)이라고 한 내용이 보인다. 이에 의거해 생각건대 ‘마지나히’의 ‘마지’라는 것은 모든 사기(邪氣)로부터 일어나는 재앙을 말하며, ‘나히’는 점치다의 ‘우라나히(占なひ)’, 행하다의 ‘오코나히(行なひ)’, 기르다의 ‘야시나히(養なひ)’ 등의 단어와 같은 뜻으로서 샷된 기운에 빠진 사람을 바른 기운(正氣)으로 고치고, 악심(惡心)을 선심(善心)으로 고치며, 죽음(死)을 생(生)으로 고치는 것을 말한다. 굵은 물건을 바르게 하고 병을 치료하는 것도 모두 같은 뜻이다.”²⁴라고 해석했다. 태양신 아마테라스의 양기(陽氣)를 받아들이는 마지나이 수행에 의해 음기(陰氣)에서 일어나는 샷된 기운을 없애는 것이 흑주교 수행의 요체라 해석한다.

이처럼 흑주교에서는 마지나이가 사람의 병을 고쳐 준다는 점에서 교리와 수행의 핵심을 이룬다. 그리고 이를 주술이 아닌 ‘의술’로 표현했다. 그런데 근대 서구식 의료시스템이 일본에 도입되면서 교부성(教部省)에서는 1874년 (메이지 7) 6월 마지나이처럼 일본에서 전통적으로 행해 왔던 치병의 방식이 오히려 의료행위를 방해한다면 ‘마지나이금지령(禁厭禁止令)’을 내렸다.²⁵ 근대의학은 ‘마지나이’를 ‘의술’이 아닌 ‘주술’로 규정했으며, 정부 또한 근대의학의 손을 들어 준 것이다.

24 片岡正占, 『禁厭詞辨釋』(1886), 2쪽.

25 野村瑞城, 『療病と迷信』(東京: 人文書院, 1929), 90쪽, “禁厭祈禱等の儀は, 神道諸宗共, 人民の請求に応じ, 従來の伝法執行候は固より不苦筋に候処, 間には之がため, 医療を妨げ, 湯薬を止め候向も有之哉に相聞, 以ての外の事に候, 抑々教導職たるもの, 右等貴重の人命に關し, 衆庶の方向をも誤らせ候様の所業有之候ては, 朝旨に乖戻し, 政治の障碍と相成, 甚以て不都合の次第に候条, 向後心得違の者無之様, 屹度取締可致, 此旨相違候事.”

하지만 교부성의 ‘마지나이금지령’이 교파신도의 마지나이 철폐로 이어 지지는 않았다. 흑주교의 경우도 교조의 ‘천명직수’와 직접 연결되는 수행 의 요체 마지나이를 폐지할 수는 없었으며, 근대 의료시스템과 충돌하더라도 이를 유지해야만 했다. 이는 흑주교가 아무리 근대식 제도를 수용했다 하더라도 이들의 근대종교 지향은 매우 제한적일 수밖에 없었다는 것을 보여 준다. 결국 그들의 주술적 치료 행위는 근대 일본 사회를 통해 교파신도가 ‘음사사교’나 ‘미신사교’로 공격당하는 가장 큰 빌미가 되지만, 오히려 흑주 교에서는 이러한 마지나이야말로 ‘신덕(神德)’을 매개로 병을 치료해 준다는 점에서 근대 의료보다 뛰어나다고 외쳤다. 그리고 이러한 주술적 치병을 통해 조선인들의 민심을 얻어야 한다고 주장한 것이다.

이처럼 일제에 의한 식민지배가 본격화하고 조선 포교의 필요성을 강하게 주장하는 의견이 나오지만, 그것이 흑주교의 공식적인 조선 포교로 이어진 것은 아니었다. 당시 흑주교 본부에서는 조선 포교에 대해 그다지 관심을 보이지 않았던 것으로 보인다. 이러한 흑주교의 반응과는 다르게 몇몇 교파는 각 교파의 연합을 통해 조선 포교를 전개하려는 시도를 했다.

신도 각파가 조선개교의 발걸음을 내딛고자 지난 9월 각파 간담회를 도쿄 신도본국 내 연합사무소에서 개최하여 각파 연합회에서 조선의 사정을 시찰한 뒤에 경성에 하나의 사무소를 설치하여 개교를 위한 편의를 도모하고자 했다는 것도 의결했다는 것은 당시 보도한 바와 같은데, 그 후 경과를 들으니 지난달 중순 내무성으로부터 해당 계획에 대해 지금 조선은 정치적으로 내외가 분망(奔忙)한 시기로서 신도 교파나 불교 종파로부터 많은 신청이 접수되는 것에 대해 일일이 청취하는 것이 불가능한 사정도 있고 또한 조선에서 신도 각파의 포교는 연합으로 행할 정도까지 논의되어 있지 않으므로 지금은 잠시 보류하는 것이 어떻겠느냐는 내부 협의안을 받음으로써 청구했던 안은 더 이상 진행되지 않은 상태다.

각 교파는 자유행동으로써 조선에 건너가서 형세를 살폈는데, 지난달 하순 여악교(御嶽教) 관장 진구 다카토시(神宮髙壽) 씨, 대성교(大成教)의 이노우에 노부카네(井上信鉄) 씨가 조선으로 건너갔으며, 금광교 교감 사토 노리오(佐藤範雄), 신도본국의 간자키 잇사쿠(神崎一作) 두 사람은 이번 달 1일 조선에 건너가서 정세를 시찰하고 있다. 또한 천리교에서도 우에무라 기치타로(植村吉太郎) 씨가 모든 방면에서 활동하고 있다고 한다. 이들 제씨는 연합회 관계의 필요를 인정한다는 약속을 하고 내년 신년회와 더불어 임시 협의회를 개최할 예정이라고 한다. 조선에서 교사를 가장 많이 파견한 것은 천리교로서 각 교파 가운데 으뜸이며, 그 다음이 금광교인데 전체적으로는 아직 유치한 상태이다. 신도본국의 간자키 씨는 12~13일쯤 귀국할 예정.²⁶

각각의 신도 교파는 조선의 강제병합과 동시에 조선 포교를 위한 연합회 본부를 설치하고 공동으로 포교를 전개할 것을 협의한다. 이 협의회에 참여했던 인물들이 각 교파의 대표라는 과정에서 당시 논의가 상당히 비중 있게 다루어졌다는 것을 알 수 있다.

그런데 연합회를 구성해서 조선 포교를 개시하려던 의도는 원활하게 추진되지 못했다. 이들이 연합회를 구성하고자 했던 가장 큰 이유는 기존 조선에 파견된 금광교, 신습교, 천리교 등의 포교사 소행이 교파신도의 체면을 깎으면서 오히려 포교사업에 지장을 준다는 점에 있었다. 이에 경성(京城)에 신도연합회 본부를 설치하고 도쿄에 지부를 설치하여서 조선 포교를 희망하는 포교사들은 각 교파의 관장(管長)을 통해 연합회 본부에 연락하고, 본부에서는 이들의 포교사 자격 부여에 대해 조사한 후 증명서를 발급하자는 것이었다. 그러나 천리교를 비롯하여 반대 의견이 적지 않아서 논의가 더 이상 진행

26 「朝鮮開教」, 《中外日報》, 1910년 12월 12일.

되지 못했다.²⁷ 조선총독부에서도 아직 종교에 대한 취체(取締)의 법령이 제정되지 않은 상태에서 신도연합회를 구성하여 조선 포교를 행하는 것에는 부정적 의견을 피력하면서 계획이 지체되었다.²⁸ 또한 교파신도 내부적으로 대성교와 신도본국 사이에 분쟁이 발생하면서 연합회 본부 구성은 추진 1년 만에 무위로 돌아가고 말았다.²⁹

IV. 조선 포교 공식화 과정

교파신도연합회의 구성에 의한 조선 포교 계획이 실패한 후, 각 교파는 독자적인 포교를 지속해 갔다. 천리교가 가장 활발한 조선 포교를 전개하는데, 후주교의 경우 여전히 공식적으로 조선 포교를 계획하거나 실행하지는 않았다. 그렇다고 해서 후주교의 조선 포교가 전혀 없었던 것은 아니었다.

… 이들 교회소의 신설은 동교 본부의 계획에 의한 것이 아니라 해외에 도향한 신도(信徒)가 자기의 신앙심으로부터 교회를 만들고 유지법 등을 확립한 후 본부에 보고해 오면 본부는 그 보고를 가지고 비로소 알게 된다고 하는 양상이다. 역시 지금 우리나라와 병합한 조선에서도 이러한 종류의 신도들이 설립한 교회소에서 아직 본부의 인가를 받지 않은 것들이 있다. 따라서 본부에 알려지지 않은 교회소가 적지 않을 것이기 때문에, 열성적인 신도가 일정한 업무에 종사하면서 각자의 생각대로 전도의 결실을 올리고 있다면 조선에서 동교(同教)는 일반에 알려

27 「神道と朝鮮布教 各派聯合布教の計畫」, 《中外日報》, 1911년 2월 25일.

28 「神道の朝鮮開教」, 《中外日報》, 1911년 6월 6일.

29 「神道各聯合朝鮮開教」, 《中外日報》, 1911년 1월 25일.

지고 있는 것보다도 실제의 교회 수 또는 그 신도 수는 훨씬 많을 것이라고 한다.³⁰

1912년 흑주교는 말레이반도의 쿠알라룸푸르, 미국 하와이, 중국 대련 등에 교회소를 설치하고 신자들에 의해 포교가 전개되고 있다는 것을 밝히면서 조선의 포교 상황에 대해서도 언급했다. 위 내용은 1912년 6월에 발행된 《경세잡지》의 내용과 거의 동일하며,³¹ 《중외일보》에서는 조선 부분을 새롭게 추가한 것이다.

주목할 것은 흑주교가 본부에서 예산을 세우거나 포교사를 파견하는 것이 아니라, 해당 지역으로 거주지를 옮긴 흑주교의 포교사가 교회소 등의 기반을 갖춘 후에 본부에 연락함으로써 비로소 해외 포교 상황을 확인했다는 점이다. 교파신도 각 교파가 연합회를 구성하고 연합회본부에서 포교사를 선별하여 파견하고자 했던 방식이 실패로 돌아간 후, 각 교파의 포교사들은 특별한 자격이 없어도 조선에서 포교를 행하고 있었다는 것을 보여준다. 심지어 포교사 자격을 갖추지 못한 일부 신도가 해외 포교를 행하는 사례도 빈번했다는 것을 알 수 있다. 물론 이러한 흑주교의 해외 포교 방식은 당시 천리교의 조선 포교 방식과 매우 유사하다.

조선에서 천리교 개교의 상황을 들어 보면, 그 허가를 받은 교회소가 십 수개 있으며, 이들의 포교를 감독하기 위해 경성에 관리소를 설치하고 본부의 마츠무라 기치타로 씨가 소장을 맡고 있다. 그 외 교회소를 가지지 않지만 포교에 종사하면서 본부의 허가를 가진 포교사가 100명 정도 조선의 각지에 산재해 있으며, 천리교의 포교사를 표방하면서 포교하고 있지만 아직 본부의 허가를 얻지 못한

30 「海外の黒住教」, 《中外日報》, 1912년 7월 19일.

31 「海外に於ける黒住教」, 《經世雜誌》 47(1912년 6월호), 3~7쪽.

채 단독으로 독립의 생활을 행하면서 포교하고 있는 이들의 수 또한 분명하지 않지만 적지 않을 것이라고 한다”³²

천리교에서도 교회 설립의 허가를 받은 자, 포교사 자격을 가지고 있으나 교회소는 설립하지 않은 자, 포교사 자격 없이 포교하는 자 등이 뒤섞여 있었다. 곧 당시 이러한 조선 포교의 양태가 일반적인 것이었음을 알 수 있다. 다만 1915년 조선총독부에서 ‘포교규칙’을 발표한 이후, 천리교를 비롯한 교파 신도는 포교관리소를 설치하고 포교 관리자를 중심으로 포교사들을 통제하고 감독하는 등 법령에 준하는 포교로 빠르게 전환해 간다. 이에 비해 흑주교의 경우 중앙의 통제와 감독이 매우 느슨한 상태였으며, 포교 관리소와 포교 관리자를 등록하지 않은 채 조선 포교를 지속해 간다.

흑주교는 경성이나 통영 등지에서 포교를 행하고 있었으나, 법령에 준하는 포교활동은 하지 않았다. 흑주교의 조선 포교가 공식적인 포교로 전환하기까지는 상당히 오랜 시간이 걸리는데, 조선에서 포교를 행하던 포교사들이 조선 포교에 대해 공식적인 입장을 보인 것은 1918년 3월이었다.

구로이와 지헤이[黒岩治平] 씨, 하라다 구니타로[原田國太郎] 씨의 조선 포교는 경성에 근거지를 두고 드디어 대도(大道)의 선전에 착수했다는 취지. 따라서 조선 재주(在住)의 본교 신자의 주소 및 성명을 알고 싶다는 건에 대해 독자 제씨(諸氏) 가운데 조선 재주(在住)의 흑주교 신자(道連)를 알고 계신 분은 일신사(日新社) 또는 본청(本廳) 앞으로 알려주시기 바랍니다.³³

32 「朝鮮に於ける天理教」, 《中外日報》, 1913년 2월 11일.

33 「朝鮮布教につき道連に告ぐ」, 《日新》 10-4(1918년 3월호), 67쪽.

구로이와 지헤이와 하라타 구니타로가 경성에서 본격적인 포교활동에 착수했다는 것을 일본에 알리면서 조선에 거주하는 흑주교 신자의 소재를 파악하겠다는 내용이다. 흑주교는 1918년에 이르러 조선에 거주하는 포교사들에 의해 처음으로 공식적인 포교를 시도했던 것이다.

이들 가운데 가장 주목할 사람은 ‘하라타 구니타로’다. 하라타는 원래 흑주교 포교사[教師]로서 1899년 대한제국 당시에 일본에서 한 척의 배를 끌고 통영으로 건너와 어업에 종사하면서 경제적 기반을 닦았다고 한다. 그리고 약 20여 년에 걸친 활동으로 식민지 조선에서 경제적 안정을 얻은 그는 1918년에 비로소 적극적인 포교를 위해 나섰다.³⁴ 그는 일제강점기 흑주교 조선 포교의 가장 핵심적인 인물이다.

한편 흑주교의 공식적인 조선 포교를 위해 아키야마 아키노리[秋山晶敬]라는 인물이 전면에 나선다. 당시 흑주교 신자들은 조선에서 ‘천조대신경신회(天照大神敬神會)’라는 조직을 결성하여 신앙 활동을 했는데, 아키야마는 흑주교의 공식적인 조선 포교를 위해 하라타와 함께 1918년 4월 15~17일까지 경찰서에 포교 관련 신고를 하고 조선총독부 종교과를 방문한다. 또한 그는 흑주교 기관지 《닛신[日新]》에 반복적으로 조선 포교를 위해 조선에 거주하는 흑주교 신자의 주소와 이름을 보내 달라는 광고를 한다.³⁵

이러한 일련의 과정은 흑주교가 비공식적 포교에서 공식적 포교로 전환하려는 것이었다. 곧 당시 결성되어 있던 천조대신경신회는 흑주교의 공식 ‘교회소’가 아니었고 포교 관리자도 등록되지 않은 상태였다. 따라서 아키야마는 조선 포교의 시급함을 주장하는 글과 흑주교 조선 포교 관리소 설치를 위한 조선 내 신자들의 모금 운동을 알리는 글을 1922년 7월호와 9월호 《닛신》

34 「朝鮮の岡山村」, 《日新》 14-6(1922년 5월호), 21~24쪽.

35 「京城便り」, 《日新》 14-7(1922년 6월호), 37~38쪽.

에 연속 투고한다.³⁶

하지만 이러한 노력에도 흑주교 조선 포교 관리소는 바로 설치되지 않는다. 이에 따라 천조대신경신회는 1926년 5월 경찰과 총독부 양측으로부터 더 이상 비공식적 포교활동을 묵인할 수 없다는 최후통첩을 받게 된다. 흑주교보다 교세가 빈약한 교파나 종파, 혹은 유사종교단체마저도 ‘포교규칙’에 따라 포교활동을 하고 있으므로 흑주교가 아무런 수속을 밟지 않은 채 포교활동을 전개하는 것을 조선총독부로서도 더 이상은 묵과할 수 없었던 것이다. 특히 1919년 3·1운동 이후로 종교와 유사종교에 대한 단속이 심해지는 가운데 흑주교가 법령에 근거하지 않은 채 포교활동을 전개하는 것은 형평성의 문제로 지적될 수도 있었기 때문이다.³⁷

이렇게 비공식적인 조선 포교가 통치와 치안상 문제로 제기되는 가운데 흑주교 본부에서는 부득이 1926년 공식적인 조선 포교를 위해 포교 관리자를 임명하는 방안을 검토한다.³⁸ 그리고 같은 해 12월 14일 경성부 황금정 2-57번지에 임시 포교 관리사무소를 설치하고 아키야마 이타로(秋山伊太郎)를 조선 포교 관리자로 선정하여 총독부의 인가를 받게 된다.

『조선총독부관보』 기록을 통해 볼 때 흑주교는 포교관리소 설치 이후인 1927년 5월 18일에 군산강의소, 같은 해 6월 7일에 경성교회소, 7월 10일에 마산교회소, 동년 9월 10일에 수원교회소를 설치했고, 1941년 11월 15일에 부산교회소를 설치하는 등 조선에서 5곳의 포교소를 설치했다. 이 외에도 흑주교 통영교회소에서 지방강습회를 진행하는 등 그 존재와 활동이 파악되나,³⁹ 『관보』에 해당 교회소의 인가 기록은 보이지 않는다.

36 「朝鮮布教の緊急」, 《日新》 14-8(1922년 7월호), 27~29쪽.

37 「京城便り」, 《日新》 18-8(1926년 7월호), 36~37쪽.

38 「朝鮮布教管理者任命」, 《日新》 18-10(1926년 9월호), 44쪽.

39 「朝鮮統營布教所に於て講習を受けて」, 《日新》 19-8(1927년 7월호), 40~41쪽.

한편 흑주교 포교사로서 제1대 포교 관리자 아키야마 이타로를 비롯하여 니노미야 야스시[二宮泰](제2대 포교 관리자), 다니다 도시카즈[谷田利一](제3대 포교 관리자), 기리야마 도시카즈[桐山利一](제4대 포교 관리자)를 비롯하여 총 13명이 조선에서 포교활동을 전개했던 것으로 보인다.

V. 조선 포교 공식화 이후의 포교 방향

그렇다면 흑주교는 조선 포교를 어떠한 내용으로 전개했을까? 필자는 그 분기점이 1925년에 발생한다고 본다. 다만 이는 조선 포교에만 국한된 것이 아니라 흑주교의 기본 입장이 이 시기를 통해 크게 변화한다고 보며, 그 양상이 조선 포교에도 크게 영향을 끼친다고 보는 것이다. 먼저 조선 포교의 양상을 이해하기 위해서는 이들이 비공식적인 포교를 진행하던 당시 ‘천조대신 경신회’ 회칙을 살펴볼 필요가 있을 것이다.

천조대신경신회가 언제 결성되었는지는 명확하지 않지만, 이들이 조선에서 행했던 포교의 핵심은 크게 두 가지로 나뉜다고 볼 수 있다. 하나는 ㉔와 ㉔-1의 내용처럼 천조대신의 대도를 통해 ‘내선대제국(內鮮大帝國)’ 곧 일본과 조선을 통합한 대일본제국의 융창을 도모하자는 것이며, 다른 하나는 ㉔ 마지막 마지나이의 실천에 의해 병든 사람들을 치료하는 것이었다. 이는 앞서 1910년 흑주교가 조선 포교의 필요성을 외치면서 제시했던 방향에서 크게 벗어나지 않는다. 이러한 포교의 방향 위에서 그들이 행하는 포교 방법은 크게 세 가지로 정리된다. 하나는 강연회이며, 둘은 제사, 셋은 마지나이의 실천이다. 그중에서도 이들이 상시로 행하는 것은 바로 ‘강연’과 ‘마지나이’였다.

흑주교의 포교사들이 조선에서 비공식 포교를 전개하던 1910년, 오노 야타로[小野弥太郎]라는 인물이 조선인 형제 가운데 동생의 복통을 마지나이로

천조대신경신회 회칙⁴⁰

1. 본회는 천조대신(天照大神)의 대도(大道)를 널리 선전하고, 회원 상호간 수양에 힘쓰며, 나아가서는 사회 풍토의 개선과 도의(道義)의 진숙(振肅)을 꾀함으로써 ㉠ 내선대제국(內鮮大帝國)의 융창을 도모한다.
2. 이세황태신궁(伊勢皇太神宮), 메이지신궁(明治神宮), 무네타다신사(宗忠神社)에서 매년 각 1회씩 미카구라[御神樂]를 봉주(奉奏)하고, ㉠-1 내선대제국의 융창과 회원의 안태번영(安泰繁榮)을 기원하며 오후다[御神札]를 배부한다. 이때 회원 가운데에서 추천에 의해 대리 참석자 수명을 선출하도록 노력한다.
3. 매월 2일과 7일, 천조대신경신회(天照大神敬神會) 경성본부에서 동상(同上)의 기원(祈願)을 행한다.
4. 본부 회원은 매월 2일과 7일 경성본부에 집합해서 제전(祭典), 설교 및 의견교환을 행하고, 상호간 수양과 친목에 노력한다.
5. 매 일요일 경성본부에서 강연회를 개최한다.
6. 본회 회원은 때때로 옥외 강연을 행하고, 대도의 선전에 노력한다.
7. 회원은 희망에 의해 어느 때라도 자가(自家) 제사(祖靈祭, 宅神祭, 地鎮, 上梁, 屋移祭 등 각종 기념제) 또는 관혼상제(冠婚喪祭)에 대우를 받는다.
8. 본회는 ㉡ 회의자(懷疑者), 번민자(煩悶者), 병약자(病弱者)의 내방(來訪)을 환영하며, 노력으로 이를 해결하여 안심을 주는 도(道)를 가르친다.
9. 그 외 필요하다고 인정되는 사항
10. 본회는 매년 1회 총회를 개최한다.
11. 본회의 경비는 회비(임의거출) 및 특기 기부금으로써 충당한다.

치료해 주고 ‘조선인이 우리 도(道)의 영험을 입는 것은 흑주교 발전의 단서(端緒)가 될 것’이라고 하는 등 이들의 조선 포교는 주로 마지나이에 의한 영험의 체험에 주안점이 있었다.⁴¹ 또한 조선과 직접 관련된 것은 아니지만 비슷한 시기인 1919년 흑주교의 사할린 포교 양상을 보면 그들이 “조선인 석탄 광부 7명에게도 눈병, 신장병, 각기병, 혹은 위확장, 기타 종류의 병이 있었는데 모두 완쾌되었다.”는 내용이 나온다. 조선 내외를 통해 이들의 주된 포교는 역시 마지나이의 주술에 의한 병의 치료에 있다는 것을 알 수 있다.

40 「原田秋山兩氏の活動」, 《日新》 14-7(1922년 6월호), 38~39쪽.

41 小野弥太郎, 「朝鮮人神徳を被りて急病即治す」, 《経世雜誌》 2-11(1910), 39쪽.

그런데 이러한 흑주교의 포교 양상은 1926년 조선 포교를 본격화하는 것을 기점으로 크게 변화했다. 곧 지나이보다는 강연을 통한 사상교육에 주안점을 두는 방향으로 옮겨 간 것이다.

일본에서는 1923년 9월 1일 관동대지진이 발생한다. 약 10~14만 명이 사망하고 20여 만 채의 건물이 완파 혹은 반파된 이 사건은 지진 발생 전년도 국민총생산의 3분의 1에 해당하는 경제적 피해를 안겼다. 또한 지진 직후 갑자기 가토 도모사부로[加藤友三郎] 총리대신이 사망하면서 복구 과정에서도 큰 혼란이 야기된다. 이러한 가운데 관동대지진 이후 2개월이 지난 11월 10일 다이쇼천황[大正天皇]의 이름으로 당시 섭정(攝政) 황태자 히로히토[裕仁](뒤에 쇼와 천황)가 「국민정신작흥에 관한 조서[國民精神作興ニ関スル詔書]」를 발표한다. 대지진의 심각한 피해를 복구하고 문화·문명의 부흥을 이루어 일본의 국력을 번성시키기 위해 규칙을 엄수하고 악습을 폐지하며, 개인의 이기주의를 벗어나 공공의 이익을 위해 노력하는 등 국민정신의 방향성을 제시한 것이다. 그러자 흑주교에서는 이듬해 1월 ‘국민정신작흥’을 위한 방안을 다음과 같이 정리했다.

생각건대 건실한 민풍(民風)을 작흥시키기 위해서는 국민 각 개인의 종교적 신앙 또는 강학적(講學的) 주의(主義)를 가지지 않으면 안 된다. 과거 막부시대에는 그리스도교 금지의 수단으로서 불교를 장려한 결과 많은 민중은 대체로 충실하게 불교를 신앙했다. 하지만 불교를 신앙하지 않는 사람은 그 강학에 의해 혹 공맹(孔孟)에 귀의하고, 혹 왕양명에 귀의하고, 혹은 주자에 귀의하며, 더욱이 국학(國學), 고전(古典), 역사의 연구자는 간나가라(惟神)의 대도를 신앙하게 된 것이 가장 두터웠다. 그리하여 이른바 문화의 정도는 낮고 자연과학도 유지했지만 막부시대의 민중은 충실한 신앙과 확고한 주의를 가지고 있었다는 점에서 오늘날의 민중보다 인격자다움을 잃지 않았었다. … 그런데 메이지유신 이

래 물질문명과 자연과학을 중시하면서 지육(智育)을 장려하고 종교는 미신이라고 조롱하며, 유교와 신도는 자유롭게 토구(討究)한다는 이름 아래 제멋대로 비평했기 때문에 사람들은 그 무엇도 신앙하지 않고 어떠한 주의나 이상도 품지 않으면서 구하는 바는 오직 금전에 있었다. 그러므로 가볍고 천박한 명예, 자기만의 권리를 주장하면서 주색, 향락을 추구하고 점점 물질만능의 미몽(迷夢)에 빠져 백 년 가까이 각성하지 못하는 상태다. 실로 국가적 위기라고 말하지 않을 수 없다.⁴²

일본 국민의 정신을 바르게 하고 민풍을 작흥시키기 위해서는 과거 불교나 기독교의 사상을 버리고 유교나 신도(간나가라의 대도)의 가르침으로 나아가지 않으면 안 된다는 것이다. 특히 서구의 물질문명이 인간을 물질만능의 미몽에 빠지게 하여 국가적 위기가 초래되었다고 하면서 참다운 종교의 신앙, 곧 일본 신도의 가르침이 무엇보다도 중요하다고 말하고, 이를 ‘대일본 신국 국체의 핵심에 철저하자’는 방향으로 정리했다. 그리고 이러한 방향은 시간이 지나면서 그 의미가 더 확장되고 또한 더 강한 배타성으로 표출되기 시작했다.

이러한 슬기롭고 신성한 국민성인데, 불교로서 어떻게 황국의 위광을 진정으로 발휘할 수 있을 것인가? 국체(國體)와 국성(國性)에 있어서 신(神)을 불(佛)이라고 하는 것은 국민정신상 모순된 것이다. 또 기독교의 저 일신교적 박애주의는 혹 가능할는지 모르지만 조상숭배를 거부하고 충효의 대도를 교화하지 않으므로 불교 이상으로 황국의 위광을 소멸시키는 자들이다. 결국 사람의 자식들을 죄인의 자식으로 하는 야소교나 현세를 꿈의 세상이요 고통의 길이라고 비판

42 「詔書を拝して一國家興隆の本は國民精神の剛健」, 《日新》 16-1(1924년 1월호), 1~2쪽.

하는 불교는 앞으로 국민정신작용, 국가관념 함양에 있어서 이상의 교범이 아니다. 또한 신도 종파가 십 수 교파가 있다고는 하지만 아마테라스 오미카미(天照大神)의 대도에서 본다면 모두 가지요 잇사키의 가르침일 따름이다. … 모두가 국제와 국성에 합치하지 않는 외래의 종교, 외래의 사상을 배척하지 않으면 안 된다. 특히 현대에 있어서는 외래의 사상에 대해 신중하게 고려하고 국민정신을 명료하게 한다면 참다운 국가백년의 대계를 다시 일으킬 수 있을 것이다.⁴³

참다운 국민정신 작용에 있어서 불교와 기독교는 부합하지 않는다고 하면서도 나아가 신도 각 교파의 경우도 신도의 본류가 아니라고 하면서 이들을 배척했다. 이는 곧 국민정신을 작용시킬 수 있는 종교가 오직 흑주교에만 있다고 주장하는 것이다. 그리고 이러한 주장은 다시 종교의 속성, 곧 세계적 종교와 국가적 종교의 의미에 대한 해석의 방향을 완전히 다르게 했다.

사실 흑주교가 스스로 일본의 ‘국교(國教)’를 자처하면서 ‘아마테라스를 제일의 존신(尊神)으로 섬기는 것이 옛날부터 전해 온 일본의 국민정신’⁴⁴이라고 주장하면서 아마테라스를 제1의 신으로 섬기지 않는 불교, 기독교, 교파신도 각 교파를 비판하는 경향은 상당히 일찍부터 있어 왔다. 다만 이러한 흑주교의 ‘국교’ 지향형 기본 방침이 천황의 「국민정신작용에 관한 조서」에 맞춰서 재차 주장되면서도 그 의미가 확장되고 있는 것이다. 그리고 이러한 주장은 ‘세계종교(보편종교)’에 대한 비판으로 이어졌다.

이곳에 이르러 나는 종래 종교학자들에 의해 분류되어 오던 소위 세계적 종교와 소위 국가적 종교와의 진가가 무엇인가를 논하지 않으면 안 된다. 종래 종교

43 「國民精神作興に關し信仰上に於ける自覺と宗教の選択」, 《日新》 17-4(1925년 4월호), 29~30쪽.

44 「我が國教としての黒住教」, 《日新》 7-9(1915년 9월호), 27~28쪽.

라고 말하면 국가를 초월한 교지(教旨)를 가지고 있는 것을 우수하고 고원(高遠)한 것이라고 하고, 국가적 종교라고 칭해지는 것은 한 국가 안에서만 교화를 행하는 까닭에 열등하면서도 유치한 것이라고 생각해 왔던 것이다. 곧 종교는 세계 인류의 모든 것을 교화하고 구제할 수 있는 것이 아니면 가치가 없는 것이었다. 그런 까닭에 일본의 ‘신도’와 같은 신앙은 이른바 국가적 종교의 한 종류로서 일본이라는 나라만 교화하고 구제하는데 종교에 지나지 않으며, 도저히 세계의 전 인류를 구제할 가능성을 가지지 않는 유치한 사상 신앙이라고 생각되어 왔다.

그런데 나는 국가적 종교야말로 진정으로 인간생활을 바르게 이끌고, 완전한 행복을 줄 수 있는 것이며, 저들 신자들에게 고원하고 광막한 교설을 보이는 이른바 세계적 종교 같은 것은 오직 인간의 심성 일부에 만족을 줄 뿐, 결코 전 생활을 만족시켜 주는 것은 아니라고 단언한다.⁴⁵

흑주교에서는 불교나 기독교 같은 세계적 종교(보편종교)보다 신도와 같은 국가적 종교야말로 진정으로 인간생활을 바르게 이끌고 인간의 삶에 완전한 행복을 줄 수 있는 종교라고 주장하면서 기존의 많은 교파신도들이 지향했던 세계종교의 가치 자체를 뒤엎어 버렸다. 그러면서 “일본국가의 흥망 성쇠와 항상 운명을 함께하고 있는 것은 신도의 신앙이다. 이러한 소식을 설파해 주시고 천명해 주신 것이 흑주교 교조 무네타다신(宗忠神)이다.”⁴⁶라고 주장한다. 흑주교야말로 진정한 의미의 ‘국가적 종교’이며 이것이 바로 일본의 가장 이상적인 종교라는 독특한 논리를 편 것이다. 그리고 이러한 주장은 1927년에 다음과 같은 논리로 확대되었다.

45 「國家的宗教の真意義」, 《日新》 17-4(1925년 4월호), 31~32쪽.

46 위의 글, 34쪽.

우리 대일본제국의 국민으로서 신앙상 종교를 대별하면 대통적(大統的)종교와 사회적 종교의 두 종류가 된다. 대통적 종교란 우리 국체는 말할 것도 없고 전 지구를 표현하는 황조(皇祖) 아마테라스 오미카미[天照大神]의 신칙(神勅)에 따라 황통일계(皇統一系)의 대군주국인 황조 아마테라스 오미카미의 대 이상을 기반으로 다스리시는 대통의 신국(神國)의 가르침이다. 그러한 까닭에 황조황종을 직선 중심으로 하는 종교를 대통적 종교라고 명칭하는 것이다. 그 대통적 종교란 어떠한 종파인가, 여기에 아마테라스 오미카미의 직접적인 대명(大命)에 의해 현현된 흑주교가 그것이다. 대통적 종교야말로 또한 사회에 있어서 참된 대 종교이다. 일반사회 종교의 신앙신념을 함유함과 동시에 또한 일반 사회 종교의 교의 경전도 초월해서 교조 무네타다신의 입교의 대의를 준봉하고, 아마테라스 오미카미의 대도를 선전하는 대통직선의 종교인 것이다. 이에 대해 사회적 종교란 불교, 기독교, 흑주교 이외의 교파신도를 지칭한다.⁴⁷

이상과 같이 흑주교에서는 ‘국교’ 또는 ‘국가적 종교’나 ‘대통적 종교’라는 표현을 통해 흑주교가 아마테라스를 정점으로 하는 일본 국민정신의 정수를 계승하고 있다고 하면서, 흑주교야말로 세계적 종교나 사회적 종교인 불교, 기독교 등 기존의 보편종교로 인정받던 종교보다 더 우월하면서도 일본인들에게 진정한 인생의 길을 제시해 주는 종교라고 주장했다.

조선에서 흑주교의 포교 방법은 앞에서 살펴본 것처럼 ‘마지나이’와 ‘강연’의 두 가지 방향으로 정리될 수 있는데, 1926년 흑주교가 공식적으로 조선 포교를 개시한 이후에는 일본에서 특정 포교사를 조선에 파견하여 교회소에 모인 신자들이나 일반인을 대상으로 ‘강연’을 하는 것이 그 주된 포교 방향이 된다. 당시 행한 강연의 상세 내용이 무엇이었는지에 대해서는 자료

47 熊谷忠正, 「國體と宗教」, 《日新》 19-12(1927년 12월호), 13~14쪽.

가 남아 있지 않아 확인하기 어렵지만, 일부 잡지에 남은 자료 가운데 조선에서 강연을 행했던 아카키 하루야마(赤木春山)나 그를 대동했던 하라다 등의 기록을 통해 간략하게나마 당시의 강연 제목이나 내용의 일부를 확인할 수 있다. 먼저 하라다의 구술을 통해 나타난 조선 포교의 실제에 대해 살펴보면 다음과 같다.

조선이 일본에 합병된 지도 어언 18년, 황송하옵게도 위[上]에서는 일시동인(一視同仁)의 정치를 펼치서 황운(皇運)이 미치지 않는 곳이 없는데, 조선인들은 그 은총을 알지도 못하고 특하면 좌경적(左傾的) 사상을 꺼내서 지존(至尊: 천황)을 모심에 창끝을 향하는 것으로 모시려고 하니 실로 통탄할 일이다. … 적극적인 통치를 펼치라고 하는 신의(神意)가 나타난 것이다.⁴⁸

일본에 의한 조선의 강제병합 이후 일본제국의 조선 통치가 18년을 이어 왔어도 조선인들은 일본의 통치에 불만을 품고 있으며, 오히려 공산주의 사상 등에 의지해서 천황의 세력들을 공격하고 있다고 말했다. 이에 이들이 기본적으로는 조선인들의 ‘동화’를 지향하고 있다는 것을 알 수 있다.

한편 아카키는 1926년 5월 18일 조선으로 건너와서 6월 3일까지 부산에서 경성, 군산, 통영, 마산 등의 지역을 순회하면서 설교 및 강연을 행했다. 이 가운데 군산에서는 일반인들을 대상으로 하는 강연을 실시하는데, 이 자리에 참석한 약 150여 명 가운데 50여 명이 조선인이었다고 기록되어 있다. 그렇다면 그는 당시 주로 어떠한 내용으로 설교와 강연을 행했을까?

48 原田國太郎(口述), 原田朝子(筆記), 「赤木先生朝鮮布教隨行日誌」, 《日新》 19-8(1927년 8월 호), 29쪽.

5월 19일, 아침 5시 하라다 선생과 함께 큰 장애 없이 통영에 도착, 자택에 들어감. 곧바로 신사 및 교회소에 참배. 동 저녁 8시 교회소에서 제1회 강연회를 개최, 다수의 참석자가 있었으며, '제정일치'의 뜨거운 역설에 모두 감격해서 산회함.

5월 20일, 마을의 유력자 야마시타(山下) 씨의 집에서 설교, 나의 전강(前講)에 이어서 선생님의 열렬한 설교가 있었다. 그 가운데 “교조는 그리스도나 석존과 다르게 스스로 천분(天分)을 완수하여 임금에게 충성하고, 부모에 효도하고, 국민으로서의 도를 다하며, 더욱이 세상에 대교(大敎)를 세워 주셨다는 점은 실로 깊이 흠모할 만한 이치가 있다.”는 내용의 역설에 일동 감동함.⁴⁹

이 기록은 아카키와 동행했던 하라다의 구술을 그의 딸이 받아서 정리한 것이다. 이에 대해 당시 직접 설교를 행했던 아카키는 뒤에 자신이 조선에서 행했던 포교의 내용을 「조선순행기(朝鮮巡行記)」로 연재하는데, 여기서는 다음과 같이 그 내용을 정리한다.

5월 20일, 오후 3시경 준비가 끝나자 신언(神言)을 주상(奏上)한 후 설교를 했다. 모인 사람은 약 60명이었다. 하라다 씨의 아내를 예찬하는 설화는 재미있고 의미가 깊었는데, 나는 다소 이론에 치우쳤다. 세계의 세 성인으로 불리는 석가, 공자, 예수와 우리 교조를 비교하면서도 진정한 신으로서 장차 사람으로서 세계만인의 모범이 될 수 있는 원만구족한 영격(靈格)은 우리 교조 이외에 본 적이 없다는 것을 역설했다고 생각한다.⁵⁰

하라다가 술회한 내용과 거의 유사한데, 아카키가 흑주교의 교주가 다른

49 위의 글, 29~30쪽.

50 「朝鮮巡行記」, 《日新》 20-2(1928년 2월호), 18쪽.

종교의 교주에 비해 더 뛰어난 존재라는 것을 강조했다라는 것을 알 수 있다. 이는 단지 흑주교가 보편종교 또는 세계종교임을 역설하는 것이 아니라 오히려 기성종교와 차별화되면서도 그들보다 우월한 유일의 종교성을 가진 것이 흑주교임을 강조한 것이다. 한편 5월 24일 군산에서 신자들과 일반인을 대상으로 개최된 대강연회에 대해서는 다음과 같이 기록했다.

드디어 오후 8시부터 군산공회당에서 대강연회가 열렸다. 참석 인원은 약 150명으로, 3분의 1은 조선인이었다. 우선 나베가마(鍋釜) 여사의 개회사를 겸해서 열렬한 신앙담이 있었고, 다음은 거구인 하라다 씨가 단상에 올라 이날도 전과 같이 부인 예찬의 통속적이고 매우 철저한 강연을 했는데, 독특한 대응변으로 당내를 사로잡았다. 마지막으로 미숙하지만 책임상 오늘의 주연이 된 나는 강연 제목을 ‘종교와 국가’로 내걸고 있었는데, 청중에는 다수의 조선인들이 있었으므로 국체론에 다소의 가감이 필요하다고 생각해서 급히 두뇌를 가동하지 않으면 안 되었다. 다행히 강연의 진행은 순조롭게 이어져서 종종 공감해 주는 박수도 쳐 주는 가운데 약 1시간 반에 걸친 꿈과 같은 강연이 끝났고, 수미일관된 폐회사가 이어졌으므로 안도했다.⁵¹

아카키의 강연 주제는 ‘종교와 국가’였으며, 그 핵심 내용은 바로 ‘국체론’이었다. 이는 일본에서 1923년 관동대지진으로 경제적 기반이 붕괴되는 시점에 나온 천황의 「국민정신작흥에 관한 조서」가 선포된 후, 흑주교 내부에서 반복적으로 강조해 왔던 흑주교 중심의 국민정신 작흥, 또는 아마테라스를 정점으로 하는 국체론의 연장에서 있는 것이었다고 생각할 수 있다. 다만 그는 해당 강연회에 다수의 조선인이 모여 있었다는 점에서 국체론에 다른

51 위의 글, 19쪽.

의미부여를 했다고 한다. 다만 그 내용이 무엇인지를 확인할 수 없다는 점은 아쉬움으로 남는다.

아카키의 「조선순행기」는 기관지 《닛신》 1928년 1월호까지 게재되며, 이후 이들이 조선에서 어떠한 내용의 포교를 전개하는지에 대해서는 기록을 찾을 수 없다. 그러나 앞서 살펴본 것처럼 흑주교의 조선 포교는 천리교나 신리교처럼 세계종교를 지향하는 것은 아니었다는 것은 분명하다. 오히려 일본 국민 혹은 일본 민족을 중심으로 하는 ‘국교’나 ‘국가적 종교’, ‘대통적 종교’라고 하는 민족 중심의 종교를 중시하면서, 이러한 민족과 국가 중심의 종교야말로 이 시대의 진정한 가치이며 인간의 삶을 바르게 인도하는 종교라는 논리를 주장했다. 그리고 그러한 사상을 조선에서도 정착시키기 위해 강연을 행할 포교사를 파견하여 신자들의 ‘국민정신 작흥’을 도모했던 것이다. 흑주교의 조선 포교는 이러한 민족적 폐쇄성을 근간으로 이루어진 것이며, 그 속에서 적극적이고 활발한 조선인 포교의 가능성은 쉽게 나타나지 못했을 것으로 생각된다.

VI. 맺음말

이상 살펴본 바와 같이 흑주교의 조선 포교는 3기로 나누어 볼 수 있다. 1기는 1890년부터 러일전쟁까지, 2기는 러일전쟁부터 1926년 조선 포교 공식화 이전, 3기는 1926년 조선 포교가 공식화된 이후이다. 이 과정에서 이 글에서는 흑주교가 조선 포교 공식화 이전에 ‘마지나이’를 더 중시하다가 1926년 공식적으로 포교를 개시한 뒤에는 ‘강연’을 더 중시하는 방향으로 나아간다는 점을 확인했다. 그리고 그 배경에는 1923년 관동대지진 이후 천황이 선포한 「국민정신 작흥에 관한 조서」의 영향이 크며, 흑주교는 ‘국민정신

작흥'을 국체론과 연동하고, 또한 국체론의 근본정신이 흑주교에 있다는 방식의 인식을 형성하면서 설교와 강연을 해 나갔다는 것을 확인했다.

필자는 과거 연구에서 근대 교파신도의 조선 포교는 이들이 '민족종교'의 틀을 깨고 '세계종교'로 나아가려는 출발점이라는 의견을 제시한 바 있다. 하지만 흑주교의 조선 포교를 통해 볼 때 그 의견은 철회하는 것이 타당하다고 본다. 왜냐하면 흑주교는 자신들의 세력을 외부로 확장하면 할수록 오히려 일본인을 중심으로 하는 '국교'의 의미를 더 강조했기 때문이다.

이러한 흑주교의 주장은 일본이 대만과 조선을 넘어 중국과 동남아시아, 그리고 태평양으로까지 영토를 확장해 가는 과정을 지지하는 것이며, 이러한 영토의 확장으로 일본이 세계적인 대제국을 형성했을 때, 일본제국의 정신적 토대를 이루는 흑주교가 비로소 수많은 민족과 세계의 각 종교(특히 불교와 기독교)를 자신들의 발아래에 두는 '세계종교'가 될 수 있을 것이라는 독특한 사유에서 기인하는 것이라고 본다. 일본제국과 흑주교를 공동운명체처럼 인식한 것이다.

그러한 점에서 흑주교는 일제강점기를 통해 조선에서 포교활동을 전개했지만, 이에 대한 조선인의 호응은 결코 적극적일 수 없었을 것으로 생각된다. 하라다가 표현한 것처럼 조선인들은 천황과 일본에 대해 매우 부정적인 시각을 견지해 왔는데, 그러한 조선인들이 국체론 중심의 강연을 하는 흑주교에 호의적이었을 것으로는 생각되지 않는다.

실제로 1942년 통계를 기준으로 볼 때 흑주교의 일본인 신자는 1,614명이었던 것에 비해 조선인 신자는 16명에 불과했다.⁵² 이는 그들이 가진 근본적인 차별의식을 극복하지 못한 폐쇄성이 한 요인이라고 생각한다. 1906년 오사카에서 조선인 학생 2명에 대해 6개월간의 교육을 했으나 그들로부터 전혀

52 朝鮮總督府學務局鍊成課, 『朝鮮に於ける宗教及享祀要覽』(朝鮮總督府, 1942), 22쪽.

공감과 이해를 얻지 못한 것처럼, 흑주교의 우월의식에 근원한 신앙의 특징이 조선 포교의 과정에서도 고스란히 노출된 것이며, 이러한 '일본인 중심'의 사유는 조선인들에게 전혀 공감을 얻지 못했을 것으로 생각된다.

참고문헌

1. 1차 자료

- 卜部兼俱, 『唯一神道名法要集』.
三枝博音(編纂), 井上哲次郎 等(監修), 『日本哲學全書 第4卷』, 東京: 第一書房, 1936.
本居宣長, 『玉くしげ』.
岡村典嗣(編), 『本居宣長全集 第13冊』, 東京: 岩波書店, 1944.
朝鮮總督府學務局鍊成課, 『朝鮮に於ける宗教及享祀要覽』, 朝鮮總督府, 1942.
『日本書紀』.

2. 논저

- 전복희, 『사회진화론과 국가사상: 구한말을 중심으로』, 서울: 한울, 1996.
권동우, 「신도의 조선유입에 관한 재검토: 교파신도의 조선포교를 중심으로」, 『원불교사상과 종교문화』 76, 2018, 41~451쪽.
권동우, 「교파신도의 조선포교로 보는 근대신도의 이중성」, 『종교연구』 80-1, 2020, 283~312쪽.
권동우, 「일제강점기 교파신도의 조선포교 양상 연구: 『조선총독부관보』(1911-1945) 기록을 중심으로」, 『민족문화연구』 95, 2022a, 223~259쪽.
권동우, 「일제강점기 천리교의 토착화 과정 연구: 조선인 포교의 방향과 실제 양상을 중심으로」, 『대동문화연구』 119, 2022b, 287~314쪽.
신연재, 「스펜서의 사회진화론과 자유주의」, 『국제정치논총』 34-1, 1994, 201~216쪽.
權東祐, 「教派神道の『日本書紀』解釈と朝鮮布教—左野經彦の「建白書」を中心に—」, 齊藤英喜·山下久夫(編), 『日本書紀1300年史を問う』, 京都: 思文閣出版, 2020, 363~383쪽.
權東祐, 「教派神道の朝鮮布教からみる近代神道の様相: 神道修成派·黒住教·神宮教を事例に」, 『宗教研究』 92-1(2018), 27~51쪽.
鈴木正行, 「明治期農村社會における社會進化論の受容: 老農鈴木浦八の耕地整理事業を中心に」, 『香川大學教育學部研究報告』 8, 2023, 1~11쪽.
野村瑞城, 『療病と迷信』, 東京: 人文書院, 1929.
井上順孝, 『教派神道の形成』, 東京: 弘文堂, 1991.
片岡正占, 『禁厭詞辨釋』, 1886.
黒住教二百年史編纂委員會(編), 『黒住教二百年史 II』, 岡山: 黒住教本部, 2016.

3. 기타

- 《國の教》64(1901년 7월호), 41쪽.
- 「京城便り」, 《日新》14-7(1922년 6월호), 37~38쪽.
- 「京城便り」, 《日新》18-8(1926년 7월호), 36~37쪽.
- 「國家的宗教の真意義」, 《日新》17-4(1925년 4월호), 31~32쪽.
- 「國民精神作興に關し信仰上に於ける自覺と宗教の選択」, 《日新》17-4(1925년 4월호), 29~30쪽.
- 「神道と朝鮮布教 各派聯合布教の計畫」, 《中外日報》, 1911년 2월 25일.
- 「神道の朝鮮開教」, 《中外日報》, 1911년 6월 6일.
- 「神道各聯合朝鮮開教」, 《中外日報》, 1911년 1월 25일.
- 「我が國教としての黒住教」, 《日新》7-9(1915년 9월호), 27~28쪽.
- 「原田秋山兩氏の活動」, 《日新》14-7(1922년 6월호), 38~39쪽.
- 「詔書を拜して一國家興隆の本は國民精神の剛健」, 《日新》16-1(1924년 1월호), 1~2쪽.
- 「朝鮮に於ける天理教」, 《中外日報》, 1913년 2월 11일.
- 「朝鮮の岡山村」, 《日新》14-6(1922년 5월호), 21~24쪽.
- 「朝鮮開教」, 《中外日報》, 1910년 12월 12일.
- 「朝鮮國學生に布教」, 《國の教》124(1906년 7월호), 36~38쪽.
- 「朝鮮國學生布教」, 《國の教》129(1906년 12월호), 33~35쪽.
- 「朝鮮巡行記」, 《日新》20-2(1928년 2월호), 18쪽.
- 「朝鮮統營布教所に於て講習を受けて」, 《日新》19-8(1927년 7월호), 40~41쪽.
- 「朝鮮布教と其準備」, 《經世雜誌》2-10(1910년 10월호), 8~12쪽.
- 「朝鮮布教につき道連に告ぐ」, 《日新》10-4(1918년 3월호), 67쪽.
- 「朝鮮布教の緊急」, 《日新》14-8(1922년 7월호), 27~29쪽.
- 「朝鮮布教管理者任命」, 《日新》18-10(1926년 9월호), 44쪽.
- 「韓人安駟壽の頌徳文」, 《日新》11-3(1919년 3월호), 29~30쪽.
- 「海外に於ける黒住教」, 《經世雜誌》4-7(1912년 6월호), 3~7쪽.
- 「海外の黒住教」, 《中外日報》, 1912년 7월 19일.
- 小野弥太郎, 「朝鮮人神徳を被りて急病即治す」, 《經世雜誌》2-11(1910), 39쪽.
- 熊谷忠正, 「國體と宗教」, 《日新》19-12(1927년 12월호), 13~14쪽.
- 原田國太郎 口述, 原田朝子 筆記, 「赤木先生朝鮮布教隨行日誌」, 《日新》19-8(1927년 8월호), 29쪽.

국문초록

이 글에서 조선에서 조선인을 대상으로 하는 포교에 매우 적극적이었던 천리교나 신리교 등과 다르게 조선인 포교에 적극적이지 않았던 흑주교의 조선 포교 양상에 대해 살펴봤다. 이를 위해 흑주교 조선 포교의 역사적 전개 과정을 검토하면서 이들의 조선 포교 양상을 이해하고, 나아가 이들의 교리적 특성이 조선 포교에 어떠한 영향을 끼치는지에 대해 고찰했다.

흑주교의 조선 포교는 3기로 나누어 볼 수 있다. 1기는 1890년부터 러일전쟁까지, 2기는 러일전쟁부터 1926년 조선 포교 공식화 이전, 3기는 1926년 조선포교가 공식화된 이후이다. 이 과정에서 흑주교는 조선 포교 공식화 이전에 마지막 나이를 더 중시하다가 1926년 공식적으로 포교를 개시한 뒤에는 강연을 더 중시하는 방향으로 나아간다는 점을 확인했다. 그리고 그 배경에는 1923년 관동대지진 이후 천황이 선포한 「국민정신 작흥에 관한 조서」의 영향이 크며, 흑주교는 '국민정신 작흥'을 국체론과 연동하고, 또한 국체론의 근본정신이 흑주교에 있다는 방식의 인식을 형성하면서 설교와 강연을 해 나간다는 것을 확인했다.

특히 이 과정에서 흑주교는 근대 다른 교파신도와 전혀 다른 유형의 '종교관'을 형성한다는 것을 확인할 수 있었다. 곧 기존 연구에서 교파신도가 조선 포교를 통해 '민족종교'의 틀을 깨고 '세계종교'로 나아가려 했다는 주장이 있었다. 하지만 흑주교는 자신들의 세력을 외부로 확장하면 할수록 오히려 일본인을 중심으로 하는 '국교'의 의미를 더 강조하는 독특한 종교관을 형성해 갔다.

투고일 2023. 8. 31.

심사일 2023. 11. 27.

게재 확정일 2024. 2. 14.

주제어(keywords) 흑주교(Kurozumikyō), 조선 포교(propagation to Joseon), 안경수(Ahn Gyeongsoo), 아마테라스 오미카미(Amaterasu Ōmikami), 사회진화론(theory of social evolution)

Abstract

Aspects of the Propagation of Kurozumikyo to Joseon during the Japanese Colonial Era

Kwon, Dongwoo

This research focuses on the patterns of the missionary work of Kurozumikyo (黒住教), which did not actively spread among Joseon citizens, unlike Tenrikyo and Shinrikyo, which were both highly active in missionary work in Joseon. To this end, we reviewed the historical development of Kurozumikyo missionary work in Joseon while seeking to understand its salient aspects, and further discuss how the movement's doctrinal characteristics affected its missionary work in Joseon.

The missionary work of Kurozumikyo in Joseon can be divided into three periods, the first from 1880 to the Russo-Japanese war, the second from the Russo-Japanese war to the granting of official status to Joseon missionary work in 1926, and finally, the third, after it gained official status. In this process, this research has confirmed that the Joseon mission, which valued Majinai (禁厭) over Kurozumikyo, officially initiated missionary work in 1926, then later emphasized lectures. As its foundation, it was largely influenced by the Imperial Edict for Inciting National Spirit (國民精神作興に関する詔書: *kokumin-seishin-sakkōshōshō*) proclaimed by the Emperor after the Great Kanto Earthquake in 1923. Moreover, this study confirmed that Kurozumikyo drew a connection between “Inciting national spirit” and the natural body theory, and gave sermons while forming a perception of the way that the fundamental spirit of the national body theory was embedded in Kurozumikyo.

In particular, it is noteworthy that in this process Kurozumikyo formed a different type of religious view from other contemporary denominations. Therefore, researchers have claimed that the denomination tried to break the mold of national religion through Joseon missionary work in pursuit of the status of a world religion. Nevertheless, the more they expanded their power outward, the more they preached a unique view of religion that constituted a national religion centered on Japan.