creative commons

COMMONS DEED

저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:

저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.

비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.

변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 이용허락규약(Legal Code)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

Disclaimer

dCollection

문학석사 학위논문

한국 개신교의 마귀 표상의 형성 과정 연구

- 축귀 의례의 실천을 중심으로 -

2023년 8월

서울대학교 대학원

종교학과

오 준 혁

한국 개신교의 마귀 표상의 형성 과정 연구

- 축귀 의례의 실천을 중심으로 -

지도교수 최 종 성

이 논문을 문학석사 학위논문으로 제출함
2023년 4월

서울대학교 대학원
종교학과
오 준 혁

오준혁의 석사 학위논문을 인준함
2023년 8월

위 원 장 _____ (인)

부위원장 _____ (인)

위 원 _____ (인)

국문초록

본 논문은 근대 초 한국 개신교인들의 축귀 의례의 실천에 주목하여, 한국 개신교 전통에서 마귀에 대한 이해가 어떻게 형성되었는지 검토하였다. 초기 한국 개신교 교단에서 발행한 정기간행물과 선교사들의 관찰 자료들을 활용해서, 본 논문은 어떻게 한국 개신교인들이 마귀를 직접적인 상호작용의 대상으로 여기게 되었는지를 확인했다. 이를 통해 한국 개신교인들의 정체성에 마귀라는 표상이 어떠한 영향을 미쳤는지를 확인하고자 하였다.

2장에서는 우선 초기 개신교인들의 개종 상황을 검토했다. 중산층 영미권 출신에 복음주의적 성향을 가졌던 내한 개신교 선교사들은 한국인들에게도 엄격한 규율을 요구했다. 이어서 선교사들이 한국인들과의 만남 과정에서 한국의 '귀신'이라는 개념을 어떻게 이해했는지 확인했다. 선교사들은 대체로 한국인들을 미신적 두려움에 사로잡힌 존재로 이해했다. 그러나 이 장에서는 민간에서 한국인들이 집을 중심으로 어떤 종교적 질서 속에서 살고 있는지를 검토했다. 한국인들은 집안의 여러 물질들을 매개로 한 신령과 관계를 맺고 살아왔음을 살펴보고자 했다.

3장에서는 초기 개신교 전통에서 마귀 표상의 번역 과정에서 개신교 선교사들과 한국 개신교인들의 상호작용이 마귀 표상의 형성에 어떻게 영향을 미쳤는지 살펴보았다. 우선 초기에 번역된 한국어 성경의 용어를 검토하여 데빌(devil)과 데몬(demon)이 마귀와 귀신으로 번역되었음을 확인했다. 이어서 선교사들과 한국인들이 한국의 귀신을 성경의 마귀와 연결하는 과정을 '악마화'라는 개념으로 설명하고자 했다. 선교사들은 선교지 한국의 귀신을 성경에 나오는 데몬과 동일한 것으로 여겼다. 그러면서 한국의 귀신은 성경에서 나오는 것처럼 마귀의 수하들이 되었다. 이러한 인식은 한국인들에게도 영향을 미쳤는데, 이 과정에서 한국인들은 마귀를 실제로 상호작용하는 대상으로 여길 수 있게 되었다. 상호작용의 결과 마귀는 성경의 데빌(devil)

과 한국의 귀신의 의미가 중첩된 결과로 양쪽의 의미를 모두 가질 수 있게 되었다. 마귀는 죄를 짓도록 유혹하는 존재라는 의미와, 고통의 표상이라는 의미도 갖게 되었음을 확인하였다.

4장에서는 초기 한국 개신교인들이 축귀 의례를 통해 어떻게 마귀를 경험가능한 대상으로 만들었는지를 살펴보았다. 초기 한국 개신교인들이 어떻게 축귀 의례를 실행했는지 확인하기는 쉽지 않다. 본 논문에서는 정기간행물의 기사들과 내한 선교사들의 관찰기록 등을 활용하여 우선 한국 개신교인들이 어떻게 축귀 의례를 수행했는지를 검토하였다. 이어서 이 장에서는 초기 한국 개신교인들이 무엇을 귀신들림으로 이해했는지 살펴보았다. 기독교로 개종한 신자들에게도 귀신은 여전히 영향을 끼쳤다. 그러나 이들이 신체의 고통을 이해하는 방식은 기존 전통과 기독교의 병인론을 모두 가지고 있었다. 이러한 병인론을 바탕으로 이들은 축귀 의례를 구성했다. 여기서 주목한 것은 익숙한 몸짓을 활용해서 새로운 의미를 구현하는 방식들이다.

5장에서는 마귀에 대한 관심과 축귀 의례의 실천을 통해서 에서 나타나는 '성령'에 대한 관심이 초기 한국 개신교 전통에 어떤 영향을 미쳤는지 살펴본다. 특히, 당시의 수행되던 부흥회에서 죄 고백 행위와, 개신교 축귀 의례가 어떻게 성령의 작용이라는 개념을 공유하는지를 확인하고자 한다. 마지막으로 이러한 성령의 작용이 개신교인들에게 어떻게 내면화되는지를 살펴볼 것이다.

본 논문이 다룬 한국 개신교의 축귀 의례를 전체 개신교 의례문화의 맥락에서 검토하지 못한 것은 본 논문의 한계로 지적될 수 있다. 이를 추후의 작업으로 남겨두면서, 본 논문은 초기 한국 개신교인들의 종교적 실천을 당시 문화적 맥락에서 재조명했다는 점에서 의의를 지닌다.

주요어 : 한국 개신교, 마귀, 귀신, 축귀 의례, 성령, 정체성
학 번 : 2018-10109

목 차

I. 서론 ····· 1

1. 연구 목적 ····· 1

2. 선행 연구 검토 ····· 4

1) 한국 개신교 의례 문화에 대한 연구 ····· 4

2) 한국 개신교의 축귀 의례 ····· 7

3. 연구 자료 및 방법 ····· 9

4. 논문의 구성 ····· 10

II. 개신교 개종과 한국의 귀신 ····· 12

1. 내한 개신교 선교사들의 엄격함 ····· 12

2. 선교사들이 발견한 한국의 귀신 ····· 14

3. 한국의 귀신과 가정에서의 실천 ····· 16

4. 소결 ····· 19

III. 한국 개신교와 '마귀' ····· 21

1. 한글 성경에서 마귀의 번역 ····· 22

2. 선교지 한국의 마귀 ····· 25

1) 선교사들의 귀신 이해 ····· 25

2) 귀신의 악마화 ····· 27
3. 개신교 정기간행물에서의 마귀 ····· 29
1) 죄의 원인인 마귀 ····· 30
2) 고통의 표상인 마귀 ····· 32
4. 소결 ····· 34

IV. 개신교 축귀 의례의 실천 ····· 36
1. 초기 한국 개신교인들의 축귀 의례 ····· 37
2. 한국 개신교 신자들의 귀신들림 ····· 43
1) 귀신들림의 증상 ····· 44
2) 귀신들림의 원인 ····· 45
3. 개신교 축귀 의례의 실천 전략 ····· 46
1) 성물파괴와 권위의 형성 ····· 47
4. 개신교 축귀와 미신치료 ····· 54
5. 소결 ····· 57

V. 마귀와 한국 개신교인의 정체성 ····· 59
1. 마귀와 성신, 그리고 인간의 마음 ····· 60
2. 죄 고백과 치병 ····· 62
3. 마귀와 한국 개신교인의 정체성 ····· 65
4. 소결 ····· 68

VI. 결론 ····· 70

참 고 문 헌 ····· 73

Abstract ····· 78

I. 서론

1. 연구 목적

본 논문은 근대 초 한국 개신교인들의 축귀 의례의 실천에 주목하여, 한국 개신교 전통에서 마귀에 대한 이해가 어떻게 형성되었는지 검토하고자 한다. 축귀 의례는 질병, 죽음, 불행 등의 원인을 초자연적 행위자인 '귀신'으로 진단하고, 이를 구축(驅逐)하는 의례이다. 이러한 형태의 실천은 여러 문화권에서 반복적으로 등장해 왔으며, 한국 개신교 전통에서도 예외는 아니었다. 특히 한국 개신교 전통에서 축귀 의례의 실천은 선교 초기부터 등장했다. 현대에 와서, 조용기의 순복음교회나 김기동의 성락교회 등 카리스마적 개신교를 표방하는 곳에서는 성령의 은사를 통한 축귀와 치병 행위를 전면에 내세우면서 더욱 주목받기도 했다. 기독교 전통의 축귀 의례는 불행과 고통을 일으키는 원인인 마귀와의 대결을 강조하는 경향이 있는데, 이때 마귀는 선하고 정의로운 유일신에 대항하는 적대적이고 악한 존재이다.

그러나 개신교 전통 내에서도 마귀나 축귀 의례를 대하는 태도는 단일하지 않았으며, 심지어 대립적이기도 했다. 개신교 내에서도 합리성을 강조하는 입장에서는 한국 개신교인들의 마귀에 대한 관심과 축귀 의례의 실천을 기복적 또는 미신적인 행동으로 인식했다. 이러한 관점에서 보자면 축귀 의례는 무속 혹은 샤머니즘으로 인해 오염된 실천이었다. 반면, 축귀 의례를 개신교의 전통으로 해석하는 입장에서 보자면, 축귀 의례는 성경에 근거한 정통적 실천으로 간주될 수도 있었다.

이와는 달리, 비교적 중립적인 시선에서 보자면 한국 개신교 전통 내에

서 형성된 축귀 의례는 그 자체로 '한국적 개신교'의 독특성을 드러내는 것으로 이해될 수도 있다. 이러한 연구는 대체로 서구 개신교와 구별되는 한국 개신교의 고유한 요소를 발굴하고자 하는 관심의 연장선에서 진행되었다. 결과적으로 한국 개신교의 축귀 의례는 한국 고유의 무속 전통에서 영향받아 형성된 한국 개신교만의 독특한 것으로 평가되었다. 한국 개신교만의 특수성을 찾으려는 시도는 교단 내부의 관점에서 벗어나 개신교와 한국 종교문화와의 관계, 개신교의 한국적 토착화와 같은 주제에 주목해왔다는 점에서, 한국 종교사 속에서 한국 개신교의 위치를 조망하게 하는 미덕이 있었다.

그럼에도 불구하고, 이러한 접근법에는 몇 가지 한계가 남아있다. 우선 짚어봐야 하는 것은 원형론적 시각의 난점이다. 무속 전통을 고려할 때, 한국인의 고유한 신앙이자 한국 종교의 원형으로 보려는 경향이 강하다. 이러한 원형론적 관점은 무속 전통을 비역사적이고 탈맥락적인, 고정된 체계로 바라본다는 점에서 약점을 안고 있다. 이러한 약점은 무속뿐만 아니라 한국 개신교 전통을 바라볼 때도 마찬가지이다. 개신교 전통의 다양성과 역사성을 고려하지 않은 채, 박제된 형태의 개신교를 상정한다면 실제 종교문화의 역동성과 역사성을 다루기가 힘들어진다.

이는 종교학에서 혼합(syncretism)에 대한 문제와 연결된다. 혼합, 혼합주의, 습합 등 다양한 용어로 번역되는 신크레티즘은 서로 다른 원천에서 비롯된 요소들이 동일한 종교 현상에 섞이는 것을 의미한다. 이 용어는 원형이나 본질에서 벗어난 것이라는 부정적인 의미에서, 오늘날 문화접변을 설명하는 학술적인 용어로 사용되고 있다.[1] 혼합은 독립적인 신념 체계를 가정하고, 각 요소의 기원을 찾아가는 방식이다.

본 논문이 주목하는 초기 한국 개신교의 축귀 의례에 대해서도 개신교와 무속의 혼합이라는 설명이 주를 이뤘다. 그러나 만약 이 개념이 혼합이라면, 이러한 혼합이 어떠한 의미의 혼합인지 설명이 필요해진다.

---

1) 방원일, 「혼합현상에 관한 이론적 고찰: 종교문화의 만남을 서술하기 위하여」, 『종교문화비평』 33, (2018), 55-89

혼합의 맥락, 주체, 동인 등에 대해서도 추가적으로 설명될 필요가 있는 것이다. 이에 주목한다면, 혼합은 설명에서 설명의 대상으로 전환된다.

그중에서도 특히 주목할 것은 의례행위자의 인식과 의도를 간과하는 문제이다. 축귀 의례에 참여하는 의례행위자는 자신의 종교적 실천을 혼합적인 것, 나아가 무속적인 것으로 인식하지 않는다. 의례를 단순히 신앙의 표현이라고만 단언해서는 곤란하다. 기존의 연구 일각에서는 한국 개신교의 축귀 의례는 '귀신 신앙'에서 비롯되었으며, 이러한 신앙이 한국의 고유한 종교인 무속 전통에서 온 것이라고 단정지었다. 그러나 의례는 무엇보다도 구별 짓는 행위며, 의례의 의미는 의례적 상황에 관여하고 있는 행위자들에 의해서 구성되는 것임을 고려할 필요가 있다. 이는 의례를 특정의 의미를 창출시키기 위해 전략적으로 벌이는 구별된 행동이라고 본 캐서린 벨(Catherine Bell)의 입장과도 통한다.[2)]

축귀 의례가 정말로 마귀를 쫓아내는가? 축귀 의례를 통한 치병이 가능한가? 이러한 질문들 또한 본 논문이 주목하는 바가 아니다. 대신, 본 논문은 초기 한국의 개신교 축귀 의례가 어떻게 종교적 권위를 구축할 수 있었는지를 질문하고자 한다.

위에서 거론한 몇 가지 사안을 고려하면서 본 논문은 문제의 초점을 개신교나 무속과 같은 특정 전통이 아닌, 축귀 의례가 이루어지게 되는 실천의 맥락에 맞추고자 한다. 특히 근대 초 한국 개신교인들의 축귀 의례가 적절한 매뉴얼도 없는 상태에서 등장했다는 점에서, 이러한 실천이 등장하게 되는 문화적 맥락의 영향을 살펴볼 필요가 있다. 이들의 실천이 개신교적이었는지 무속적이었는지에 대한 설명은 이 문제에 대한 부분적인 설명에 그칠 뿐이다.

따라서 본 논문은 근대 초 한국의 문화적 환경과 한국인들이 그 문화 속에 놓인 행위자로 보고, 축귀 의례를 통해서 기존의 질서를 재조정하고 변화시키는 양상에 대해 질문하고자 한다. 나아가 이러한 질문들을 통해서 초

---

2) 캐서린 벨, 『의례의 이해』, 류성민 옮김, 한신대학교출판부, 2009, 168-172; Catherine Bell, *Ritual: Ritual Theory, Ritual Practice,* (New York: Oxford University Press, 2009)

기 한국 개신교인들의 축귀 의례가 어떠한 변화를 만들어냈는지를 살펴보고자 한다.

2. 선행 연구 검토

1) 한국 개신교 의례 문화에 대한 연구

한국 개신교 의례 문화에 대한 기존의 연구들은 공통적으로 한국 개신교가 의례에 대해 상대적으로 소극적인 태도를 보였다고 평가한다. 이러한 평가에는 몇 가지 근거가 있는데, 우선 한국 개신교가 19세기 미국 복음적(evangelical)[3] 전통의 영향을 받은 주류 교단 출신 개신교 선교사들에 의해 전래되었다는 점을 주목해 볼 필요가 있다. 이들이 대체로 내면에서 비롯된 진정한 신앙을 중요시하였기 때문에, 의례에 대해서는 상대적으로 소홀한 태도를 보였다.[4] 나아가 이러한 태도는 근대 한국의 종교 지형에서 천주교에 대한 한국 개신교의 차별화 전략이기도 했다. 천주교의 의례주의에 대한 비판을 통해서, 개신교는 무엇이 진정한 기독교인지에 대한 정당성을 확보하고자 했다.[5]

이러한 이유로 인해, 한국 개신교 의례 문화는 대체로 개신교 전래 당시의 의례를 거의 변함없이 유지해 왔다는 평가를 받았다. 류성민은

---

3) 복음적(evangelical)이라는 용어는 20세기 초까지는 교파를 초월하여 개신교 전통 자체를 지칭하는 용어였다. 특히 그 의미는 18-19세기에 미국에서 유행한 부흥운동의 영향으로 등장한 단어였다는 점을 고려할 필요가 있다. 따라서 이것은 단순히 보수적이거나 근본적이라는 의미와는 구별된다. 복음주의가 근본주의와 동일한 의미로 여겨지는 현대적 용법은 1940년대 이후에 등장한 것이었다. 류대영, 『초기 미국 선교사 연구(1884~1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』, (서울: 한국기독교역사연구소, 2001), 92-98

4) 류대영, 『초기 미국 선교사 연구(1884~1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』, 110

5) 이진구, 『한국 개신교의 타자인식』, (서울: 모시는사람들, 2018), 67-69; 한편 장석만은 이러한 개신교의 반의례주의 담론이 문명 담론과 결합되면서, 근대 초 한국 의례 담론에 영향을 미쳤다고 주장한다. 장석만,「한국 의례 담론의 형성: 유교 허례허식의 비판과 근대성」,『종교문화비평』1, (2002), 26-49

한국 개신교 의례의 변화과정을 통사적으로 정리하면서, 거의 모든 한국 개신교의 의례가 '주일 예배'의 형식을 그대로 차용하는 데에 그친다고 지적한다.[6] 성만찬과 세례와 같은 성례전조차도 경시하는 반면, '주일 예배'의 의례 형식은 다른 모든 의례에도 확대 적용해 왔다는 것이다. 결국 이러한 경향성이 한국 개신교 의례의 독자적 발전을 가로막고 말았다는 것이 그의 주장이다.[7]

그러나 이러한 평가는 대중 전통에 의해 이뤄지는 새로운 의례의 창안을 고려하지 못한 것이었다. 차은정은 전통 의례와 개신교의 관계를 거부형, 절충형, 묵인형으로 나누면서, 선교사들이 중요하게 여기지 않은, 이른바 묵인형 의례들에서는 전통 종교의 수용이 나타남을 지적했다.[8] 이 유형 분류를 받아서, 방원일은 혼합의 정도와 선교사들의 관심을 반비례 관계로 본다. 이때 그가 주목한 것이 바로 의례를 창조적으로 구성해 내는 손재주꾼(bricoleur)으로서의 일반 대중이다. 따라서 그는 추도예배, 크리스마스, 추수감사절과 같은 의례들이 형성되는 과정에서 대중 전통이 어떻게 영향을 미치는지에 집중했다.[9]

이러한 연구들은 한국 개신교 의례가 고정된 체계가 아닐 뿐만 아니라 그 의례를 향유하는 행위자들에 의해서 의례 자체가 새롭게 구성될 수 있는 것임을 보여주었다. 그러나 이러한 연구들은 주로 전례(liturgy)의 관점에서 이루어졌기 때문에, 개신교 예식서에 등장하는 의례들이 주요한 분석 대상이었다. 따라서 본 논문이 다루고자 하는 축귀 의례는 다뤄지지 못했다.

개신교 의례문화에 대한 종합적 접근이 아닌, 개별적인 접근의 시도는 주로 역사학과 민속학 분야에서 이루어졌다. 한국 개신교 전통에서 이뤄지는 개별 의례에 접근할 때에, 연구자들은 주로 기존 종교 전통과의 연속성을 찾아내고자 하였다. 새벽 기도가 대표적으로 포착되었다. 한국 개신교

---

6) 류성민,「한국 기독교 의례에 대한 역사적 고찰」, 『종교연구』 16, (1998) 109-139
7) 류성민, 「한국 기독교 의례에 대한 역사적 고찰」, 『종교연구』 16, (1998) 130
8) 차은정, 「한국 개신교 의례상 정착과 문화적 갈등」. 『한국기독교와 역사』 10, (1999) 103-136
9) 방원일,「혼합현상을 이론화하기 - 한국 개신교 의례의 정착과정을 중심으로 -」, 『종교학연구』20 (2001), 107-131

초기부터 등장한 새벽 기도는 토착 신자들을 중심으로 자발적으로 등장한 새로운 실천이었기 때문이다. 종종 새벽기도는 민간의 도교적 실천과 비교되곤 했다. 이덕주는 새벽에 일어나 조왕신에게 기도하던 한국 여성의 습관이 그대로 한국 개신교의 새벽기도로 이어진 것이라고 본다.[10] 이와 비슷하게 옥성득은 평양의 선도 수련자들이 개신교로 개종하면서, 그들의 종교적 수련 방식을 새벽기도로 표출했다고 본다. 길선주가 바로 대표적인 평양 선도 수련자에서 개신교로 개종한 인물이었다.[11]

민속학에서도 주로 개신교와 전통 의례의 갈등, 혼합을 주로 다루었다. 이복규는 개신교 민속의 가능성을 제시하고, 개신교에서 민간 신앙과 유사한 현상들을 비교하여 제시하였다.[12] 이러한 접근법은 전례를 중심으로 하는 개신교 의례 연구의 한계를 극복하고 일상의 현장에서 다양하게 실천되는 개신교 의례를 인식할 수 있게 한다. 다만 이러한 비교가 현재까지는 주로 인상적 유사성에 기초하여 이루어진다는 점이 한계로 남아 있다.[13]

한편 이유나의 연구는 개신교 의례에 대한 전례적인 구분을 넘어서, 의례를 구성하는 행위에 주목하고, 의례적 실천을 통해 새롭게 만들어지는 의미에 주목한다는 점에서 본 논문과 비슷한 관점을 공유한다. 이유나는 초기 개신교 부흥사경회에서 '죄 고백' 행위가 수행되는 의례적 맥락에 주목하고, 이러한 행위가 죄에 대한 의미를 내면화하는 데 기여했다고 주장한다.[14] 특히 부흥회의 대표적인 특징인 '자복고백' 행위가 그것을 실천하는 사람들에게 어떤 의미였는지 주목했다는 점도 본 논문에서 활용할

---

10) 이덕주, 『한국 토착교회 형성사 연구』, (서울: 한국기독교역사연구소, 2001), 348-350

11) 옥성득, 「평양의 선도와 새벽기도」, 『한국 기독교 형성사』 (새물결플러스, 2020), 651-689

12) 이복규, 「한국 개신교의 특이 현상들과 민간신앙과의 상관성」, 『한국민속학』 34 (2001), 163-180

13) 심형준, 「한국 기독교 민속신앙론은 어떻게가능한가?: 인지종교학의 관점이 말해주는 것」, 『종교문화비평』 33 (2018), 99-106

14) 이유나, 「죄와 고백: 초기 한국 개신교 의례를 중심으로」, 『평화와 종교』 7 (2019), 69-86

수 있는 관점이다.

2) 한국 개신교의 축귀 의례

한국 개신교의 축귀 의례에 대한 연구는 대체로 무속이나 샤머니즘과의 연관성을 위주로 다루어졌다. 장남혁은 한국 개신교를 공식적 개신교와 민속 개신교로 구분하고, 공식적 개신교는 서구적 세계관이, 민속 개신교는 샤머니즘이 영향을 미쳤다고 보았다.[15] 그 결과 영력 개념이 비어있는 부분에 샤머니즘이 들어왔다고 보았다. 샤머니즘을 그 원인으로 지적하기도 한다. 장남혁은 기도원을 조사하며 한국 개신교 전통을 주체에 따라 둘로 구분한다.[16] 민간 개신교와 엘리트 개신교를 구분하고, 민간 개신교는 한국의 고유한 종교성인 샤머니즘의 영향으로 설명한다.

가장 빈번하게 지목된 대상은 무속이다. 한국 개신교의 축귀 의례는 주로 토착화 신학자들이나 한국 개신교를 연구하는 해외 신학자에 의해 수행되었다. 윤성범, 유동식과 같은 토착화 신학자들은 한국 종교와 무속적 성향이 한국 개신교의 축귀 의례에 영향을 주었다고 평가한다. 이러한 인식을 하비 콕스도 마찬가지로 보여준다. 특히 하비 콕스의 경우, 한국의 성령운동 교회들이 무속의 종교적 측면을 광범위하게 흡수했다고 지적하며, 이러한 형태의 한국 개신교를 “무교적 기독교”라고 지칭하기도 했다.[17] 이처럼 한국 개신교의 축귀 의례는 무속 또는 민간신앙의 영향으로 접근하는 관점이 대다수이다.

한편 한국 개신교사를 연구하는 학자들은 한국 개신교 초기부터 등장한 축귀 의례의 실천에 주목했다. 그러나 대체로 축귀 의례를 무속의 영향력으로 평가한다.

---

15) 장남혁, 『교회 속의 샤머니즘: 한국 샤머니즘에 대한 기독교적 조명』 (서울: 집문당, 2002). 58-87
16) 장남혁, 『교회 속의 샤머니즘: 한국 샤머니즘에 대한 기독교적 조명』 (서울: 집문당, 2002). 58-87
17) 하비 콕스, 『영성·음악·여성』, 유지황 옮김, (서울: 동연, 1996)

옥성득은 초기 한국 개신교인들의 이러한 실천을 “축귀 의례”로 개념화하고, 풍부한 자료를 발굴하여 그 양상을 규명했다. 옥성득의 논의에 따르면, 개신교 축귀 의례는 선교사들로 하여금 귀신론을 수용하게 하였고, 한국 개신교로 하여금 기복성, 물질주의, 운명론 등에 초점을 맞춘다. 옥성득의 연구는 역사적 구성체로서 한국 개신교 전통이 지닌 복합성에 주목했다는 장점이 있지만, 여전히 개신교와 무속을 독립적인 대상으로 두고, 축귀 의례를 둘 사이의 ‘혼합’으로 해석한다는 점에서 여전히 한계를 남기고 있다. 이 관점에서 초기 한국 개신교인들의 주체성은 약하다. 전통 종교가 개신교의 외피 속에 지속되고 있다는 관점을 보인다.[18] 그러나 그의 연구는 개신교식 축귀 의례의 실천이 선교사들의 개신교와 한국 무속이 혼합을 이룬다고 설명한다는 점에서 앞서 말한 혼합주의의 문제를 보여준다고 할 수 있다. 특히 그는 한국 개신교인들의 축귀 의례 속에 한국 무속의 신령 개념이 남아서 공존하고 있다고 분석한다.

초기 한국 개신교 축귀 의례를 주도했던 전도부인에 주목한 연구도 있다. 이러한 입장은 한국 종교사에서 여성이 주도한 종교적 권위를 중심으로 전도부인이 어떻게 종교적 권위를 획득할 수 있었는지 검토한다. 예를 들어 장성진은 전도부인의 리더십과 전통 사회에서 무당이 지닌 종교적 권위를 일정 부분 계승했다고 보았다. 따라서 그는 전도부인이 선교사나 남성 전도인에게 종속되지 않고 주체적으로 자신의 종교적 네트워크를 형성한 종교 지도자였다고 주장했다.[19] 마찬가지로 리-엘렌 스트런(Lee-Ellen Strawn)은 ‘안방’이라는 공간이 여성들의 종교활동의 중심 공간이었으며, 이 공간을 중심으로 매개되는 활동들이 무당과 전도부인의 권위 형성에 핵심적이었다고 주장한다. 전도부인의 종교적 권위는 여성들의 문화 공간이자 종교 활동의 구심점이었던 안방에서의 권위를 통해 획득할 수 있었던 것이다.[20]

---

18) 옥성득, 「무교의 신령과 기독교 축귀」, 『한국 기독교 형성사』 (새물결플러스, 2020), 279-342

19) 장성진, 『한국교회의 잊혀진 이야기: 초기 한국 개신교 선교와 교회성장에서의 전도부인에 관한 연구, 1892~1945』, (파주: 한국학술정보, 2008)

이상의 검토를 정리하자면, 기존 연구는 개신교와 무속이라는 두 문화 사이에 이뤄지는 만남을 설정하고, 그러한 만남의 결과로 생겨난 변화들을 다루었다. 이러한 선행 연구들을 수용하면서도, 이 연구는 그러한 만남이 이루어지는 상황 속에 놓인 문화적 행위자에 우선 주목한다. 축귀 의례를 실천하는 사람들이 어떠한 맥락에서, 어떠한 의도로 의례적 행동들을 구성하는지를 주목하고자 한다. 그리고 이를 통해 개신교 축귀 의례가 만들어내는 새로운 의미에 주목하고자 한다.

3. 연구 자료 및 방법

본 논문은 초기 한국 개신교 교단에서 발행한 정기간행물을 연구 자료로 다룬다. 19세기 말부터 20세기 초에 발행된 한국 개신교 교단의 정기간행물들은 한국어와 영어 두 가지 언어로 발행되었으며, 언어에 따라서 나누어 살펴볼 수 있다. 한국어로 발행되었던 정기간행물은 감리교 계통의 『죠선크리스도인회보』, 『대한크리스도인회보』, 『신학월보』, 『그리스도회보』와 장로교 계통의 기관지 『그리스도신문』, 『예수교회보』, 『예수교신보』등이 있다. 영문으로 발행된 잡지는 두 가지로 분류할 수 있는데, 하나는 한국에 대한 정보를 공유하기 위한 잡지들로 *The Korean Repository* (1892~1898), *The Korea Review* (1901~1906) 등이 이에 해당한다. 반면 본국과 선교지에 있는 영어권 독자들 사이에서 선교에 대한 정보를 공유하기 위해 발행된 잡지들도 있는데, *The Korea Methodist* (1904~1905) , *The Korea Field* (1901~1905), *The Korea Mission Field* (1905~1941) 등이 이에 해당한다.

한국 개신교는 초기부터 선교 전략의 일환으로 정기간행물 출판을 적극적으로 활용해 왔다. 초기 한국 개신교 교단이 발행한 정기간행물들은

20) Lee-Ellen Strawn. "Korean Bible Women's Success: Using the Anbang Network and the Religious Authority of the Mudang." *Journal of Korean Religions* 3(1) (2012): 117-149.

초기 개신교 공동체와 상호작용하며 한국 개신교 담론 형성에 영향을 미쳤다.[21] 그중에서도 본 논문이 주로 다루는 축귀에 대한 기사들은 주로 교보나 교회소식 항목에 주로 이야기의 형태로 기록되어 있다.

초기 한국 개신교인들에게 일어난 축귀에 대한 기사들은 이러한 자료에서 개신교 개종의 증거로 다뤄졌다. 이러한 자료들은 축귀가 전통종교의 거부와 개신교로의 개종을 확정하는 기제로서, 개신교 선교 '승리'의 증거였음을 강력히 보여주고 있다. 물론 이러한 자료들은 주의해서 접근해야 한다. 해당 기사들이 사실을 '있는 그대로' 기록한 것이라고 말하기 어렵기 때문이다. 그럼에도 불구하고, 이러한 자료들은 당시 개신교 신자들이 공유하는 가치와 의미를 파악하는 자료로 활용해 볼 수 있을 것이다. 이러한 가정 하에서 이 글은 선교사들의 눈에서는 개신교와 미신을 넘나드는 것처럼 보이는 어떤 실천들이, 왜 그러한 실천을 구성하게 되었는지, 어떠한 문제를 다루고 있었으며 어떻게 해답의 설득력을 갖추었는지를 탐구해 보고자 한다.

이는 본 연구가 다루는 두 번째 자료군인 선교사 문헌에도 동일하게 적용되는 문제이다. 선교사들은 선교사 문헌의 장점은 상세한 기술이다. 특히 선교사들은 정기적으로 한국 선교지의 상황을 보고해야 했다. 선교사들의 기록은 편견을 가지고 있지만, 동시에 당시 한국의 민간 신앙에 대한 섬세한 관찰자들이기도 했다. 그들의 기록을 통해 우리는 당시 민간에 깔린 믿음을 추적할 수 있다. 이는 소설과 같이 창작된 이야기를 분석할 수 있는 토대가 될 것이다. 선교사들의 기록을 근대 초 한국 종교문화와 개신교문화에 대한 일종의 문화기술지(ethnography)로 활용하는 것이 본 논문이 시도하는 바이다.

4. 논문의 구성

21) 노민정, 『한국 초기 개신교공동체와 교단 신문의 상호관계 연구: 1897-1900년 『죠선(대한)크리스도인회보(The Christian Advocate)』와 『그리스도신문(The Christian News)』을 중심으로』 (석사학위논문, 서울대학교, 2014)

이러한 자료에 근거하여, 본 연구에서는 초기 한국 개신교 축귀 의례에 대한 논의를 다음과 같이 구성하고자 한다.

먼저, 2장에서는 초기 내한 개신교 선교사들의 민간에서 귀신 신앙을 발견하던 과정을 검토한다. 이때 '귀신'은 선교사들이 이해하고자 시도하던, 낯선 타자의 표상이었으며, 데모니즘, 애니미즘, 샤머니즘 등으로 개념화하려고 시도한 것이다. 낯선 것을 익숙한 것으로 이해하려는 시도에도 불구하고, 이들의 비교작업은 한국인들의 두려움을 부각시키는 방향으로 귀결되었다. 따라서 이 장에서는 선교사들의 기록을 재검토하면서 집이라는 공간을 중심으로, 당시 한국인들이 귀신을 어떻게 대하고 있었는지, 그것이 어떤 의미인지 확인하고자 한다.

3장에서는 '마귀'라는 표상이 초기 한국 개신교 담론에서 어떤 맥락으로 자리잡게 되었는지를 살펴보고자 한다. 이를 '악마화'(diabolization)라는 과정을 중심으로 살펴보고자 한다. 이 악마화 과정의 핵심은 개신교 바깥에 있는 종교문화의 초자연적인 존재들을 성경에 등장하는 마귀와 동일시하면서, 이들을 어둠의 세력에 속한 것으로 여기는 일종의 적대적 포섭 과정이라고 할 수 있다. 이를 통해서 초기 한국 개신교 담론에서 마귀라는 표상이 어떤 구조로 이루어져 있는지를 살펴보고자 한다.

4장에서는 초기 한국 개신교 신자들의 축귀 의례를 분석했다. 축귀 의례가 구성되는 과정에서 집과 집에 있는 성물들은 축귀 의례의 구성에 영향을 미쳤다. 개신교 축귀 의례는 민간의 종교적 권위를 흡수하면서도, 성물파괴 행위와 언어적 실천을 통해서 새로운 의미를 형성했다. 특히 개신교 축귀 의례를 통해 마귀를 쫓는 성령이 부각되는 경향을 확인하고자 한다.

5장에서는 개신교 축귀 의례에서 나타나는 '성령'에 대한 관심이 초기 한국 개신교 전통에 어떤 영향을 미쳤는지 살펴본다. 특히, 당시의 수행되던 부흥회에서 죄 고백 행위와 개신교 축귀 의례가 어떻게 성령의 작용이라는 개념을 공유하는지를 확인하고자 한다. 마지막으로 이러한 성령의 작용이 개신교인들에게 어떻게 내면화되는지를 살펴볼 것이다.

II. 개신교 개종과 한국의 귀신

이 장에서는 내한 개신교 선교사들의 초기 한국 종교 관찰 기록을 통해서 선교사들이 한국인들이 말하는 '귀신'을 어떻게 이해했는지를 검토한다. 낯선 것을 익숙한 것으로 이해하려는 선교사들의 노력에도 불구하고, 이들의 작업은 한국인들의 두려움을 부각시키는 방향으로 귀결되었다.

또한 이 장에서 살펴볼 부분은, 근대 초 한국인들의 '집'이라는 공간을 중심으로 하는 종교적 실천의 양상이다. 편향된 시선이 담겨있었음에도, 선교사들의 기록에는 근대 초 한국 민속 종교의 모습이 담겨져 있었다. 이 장에서는 선교사들의 관찰 자료를 재검토하면서, 집을 중심으로 성스러움에 대한 질서가 자리잡고 있다는 것과, 이 질서 속에서 한국인들이 어떤 종교적 실천을 했는지를 살펴볼 것이다. 이 작업은, 개신교 선교사들의 기록에서 신앙이라는 관점을 중심으로 서술되었던 것을, 물질과 행위라는 관점으로 재검토하려는 것이다.

1. 내한 개신교 선교사들의 엄격함

선교사들에게 개신교 선교는 말 그대로 개신교 신앙을 전달하는 것이었지만, 실제로 그들이 전달한 것은 그 이상이었다. 선교사들은 토착민들이 자신들처럼 살기를 바랐다. "우리의 기준이 그들의 기준이 될 것이다. 우리의 행동이 그들의 행동이 될 것이다. 우리는 성경이다."[22]라는 선언은, 이들이 어떤 태도로 선교에 임했는지를 잘 보여준다.

엄격함의 원인은 단순히 선교사들이 보수적이었기 때문만은 아니었다. 류대영의 분석에 따르면, 이러한 엄격함에는 선교사들이 요구한 '진정성'에

22) 'Editorial', Korea Mission Field, 1908.03

대한 문제도 있었다. 즉, 개신교를 진심으로 받아들이는 자들에게만 교회의 정식 구성원이 될 수 있는 자격을 부여했다는 의미이다. 바꿔 말하면, 선교사들이 제시한 삶의 방식을 더 철저하게 따르고 실천해야만 했다는 것이다.[23]

언더우드 부인의 글도 이러한 문제를 반영한다.

> "그들이 기독교 신앙을 가졌다 할지라도 영적인 것들에 대해 어둡고, 편협하고, 세속적인 생각을 가지고 있을 뿐이다. 많은 이들이 세속적인 천국, 현재 겪는 고통에서 의 구원, 병의 치료, 축귀, 국가의 독립 등의 한두 가지의 저속한 소망을 가지고 나 아오며 그들 가운데 대다수는 결국 가짜로 판명된다."[24]

선교사들은 한국 신자들이 성령에 가득차야 한다고 생각했다. 레이놀드 선교사는 토착 지도자의 자격을 이렇게 규정한다. 외적인 자격과 함께 내면의 영적인 부름이 있어야 한다. 선교사들이 지향한 '진정한 개신교인'의 상. 이것은 진정성이라는 추가적인 설득이 필요했다는 의미이다. 선교사들이 원하는 일꾼은 단순히 생계를 위해 일하는 사람이 아니었다. 실제로 레이놀드 선교사는 이를 사찰과 비교한다. 사찰의 스님들은 생계를 위해 일하지만, 개신교인은 자발적으로 행동하는 확고한 신념이 있는 사람이어야 하는 것이다.

그렇기 때문에 세례에서 이루어지는 문답은 비교적 엄격하고 깐깐했다. 실제로 통과율도 낮았다. 1907년에서 1908년까지의 새문안교회 세례 문답 기록은 세례 통과의 어려움을 보여주는 자료이다. 이 당시 세례 문답 응시자는 256명이었는데, 그 중 통과자는 98명으로, 세례 통과율은

---

23) 『초기 미국 선교사 연구(1884~1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』 113-128. 류대영은 선교사들의 선교 전략이 본토에서와 구별된다는 증거로 청교도 정신에서 비롯된 것만은 아니었음을 의미한다. 실제로 초기 청교도 교회들과 따라서 집계상으로 장로교인이 약 5천만 명에 가까웠던 1901년까지도 한국인 목사는 한 명도 없었다.

24) L. H. Underwood, "The Problem Concerning New Believers," Korea Mission Field 6 (July 1910): 59

약 38% 정도였다. 뿐만 아니라 이 자료는 세례를 통과하지 못한 이유도 같이 작성되어 있는데, 주일을 잘 지키지 못하는 것, 술을 마시는 것, 우상을 거절하지 아니한 것 등의 이유를 제시한다.[25]

선교사들은 세례를 받고자 하는 한국인들에게 높은 기준을 요구했다. 선교사들은 세례의 조건으로 비개신교적 생활과의 완전한 단절을 요구했는데, 이러한 생활에는 조상제사, 축첩, 술, 흡연, 굿과 같은 대상들이 포함되어 있었다. 뿐만 아니라 이 당시 세례규정은 신자를 고대인, 원입인, 세례인으로 나눴는데, 교리를 잘 이해하고 있더라도 실천을 하지 않는 자는 원입인에 머무를 수밖에 없었다. 이러한 엄격함으로 인해서 당시 한국 신자들의 입장에서 세례를 통과하기는 쉽지 않은 일이었다.

2. 선교사들이 발견한 한국의 귀신

내한 개신교 선교사들에게 인식의 변화는 한국의 민간신앙에 대한 관찰과 경험이 축적되면서 생겨나게 되었다. 선교사들은 한국인들이 보이지 않는 초자연적 행위자들에 대해 이야기한다는 사실을 알게 되었고, 그들을 "귀신(kwisin)"이라고 부른다는 것도 알게 되었다. 이 다양하고 광범위한 귀신들에 대해서 선교사들은 많은 기록을 남겼으며, 귀신에 대한 믿음을 한국의 고유한 종교로 보았다.

> 한국에 관심을 가진 사람들은 한국에 두 종교가 있다고 생각해왔다. 하나는 문명화되고 세련된, 조상 숭배(ancestor worship)라고 이해되는 것이다. 다른 하나는 철저하게 이교도적인, 가장 저급한 형태의 주물숭배(fetichism)로 이해된다. 그러나 한국인들 자신은 그런 구분을 하지 않는다. 그들은 자신의 종교를 귀신(Kwisin) 숭배라고 부르는데, 귀신은 중국과 한국 신약성서에서 '데몬'의 번역어이다.[26]

---

25) 「새문안교우문답책(1907~1914)」 『새문안교회 문헌사료집』 39-172
26) James Scarth Gale, *Korean Sketches*, (New York: Fleming H Revell, 1898) 217

선교사들은 한국인들이 일종의 “신경 불안 상태”[27]에 빠져있기 때문에, 귀신에 대해 이야기한다고 생각했다. 곧, 귀신은 한국인들이 만들어낸 ‘상상의 존재’들이며, 한국인들은 자신들이 만들어낸 상상에 속박되어 있다는 것이다. 가령, 존스 선교사는 “한국의 정령숭배(The Spirit Worship of the Koreans)”라는 글에서, 한국인 하인들과 밤에 여행했던 경험을 회상한다.

> 한번은 어쩔 수 없이 밤에 여행을 간 적이 있었다. 춥고 어두웠고 하인들은 겁에 질려 조용히 나아갔다. 새벽 두 시쯤 멀리서 수탉의 울음소리가 분명히 멀리까지 울렸고, 이때 사람들은 모두 안도의 한숨을 들이쉬고 고맙다고 중얼거렸다. 그 이유를 묻자 그들이 내게 해준 말이, 악한 귀신(demon)은 수탉이 운 후에는 돌아다닐 수 없어서 이제는 안전하다고 느낀다는 것이었다.[28]

존스 선교사의 글에서 이러한 한국인들의 반응은 그들이 “가장 불안정한 정신 상태”에 있다는 근거로 여겨진다.[29] 따라서 한국인들의 두려움은, 잘못된 상상에서 비롯된 것이며, 한국인들의 무지함을 보여주는 것이었다. 존스 선교사뿐만 아니라 많은 선교사들이 비슷한 인식을 공유했다. 대표적으로 게일은 그의 책 전환기의 조선에서, 한국인들이 “모든 순간에 공포의 지배를 받으며”[30] 살아가고 있으며, 그들이 속한 세계에는 “교활함과 변덕을 지닌 조상 정령”들이 있다고 평가한다.

특히 여성은 이러한 “귀신 공포”[31]에 쉽게 시달리는 존재로 여겨졌

---

27) George Heber Jones, “The Spirit Worship of the Koreans”, *Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society* 2, 1901, 37-58
28) George Heber Jones, “The Spirit Worship of the Koreans”
29) George Heber Jones, “The Spirit Worship of the Koreans”
30) James S. Gale, *Korea in Transition*, (New York: Young People’s Missionary Movement, 1909), 87-88
31) 다니엘 기포드, 『조선의 풍속과 선교』, 심현녀 옮김, (서울: 한국기독교역사연구소, 1995), 37

다. 선교사들이 보기에 대부분의 조선 여자는 미신 숭배의 신앙을 가지고 있으며 무시무시한 악령들에게 끊임없이 시달리며 살고 있는 존재들이었다. 보통 이에 대한 논의는 “불쌍한 조선의 여인들이여!”라는 탄식으로 마무리되기 일쑤였다.[32]

물론, 이러한 평가에는 오직 개신교만이 이러한 두려움에서 벗어나게 만들 수 있다고 말하려는 선교사들의 의도가 반영된 것이었다. 앞서 말한 게일 선교사의 평가는, 바로 그 두려움으로부터 한국인을 구해줘야 한다는 선교사의 사명을 다짐하는 것으로 연결된다.[33] 두려움이 가득한 이방 종교가 기독교 선교를 통해 해소될 수 있다고 보는 기독교 선교의 전형인 것이다.

3. 한국의 귀신과 가정에서의 실천

선교사들의 시선에 담긴 편견을 걷어내면, 이들의 관찰 기록은 근대 초 한국인들의 종교적 세계를 보여주는 자료로 활용할 수 있다. 인간과 교류할 수 있는 초자연적 존재인 ‘귀신’에 대한 관심은 유학자들도 완전히 거부할 수만은 없는 것이었다. 유학자들은 귀신에 대한 자연주의적 해석을 선호했어서, 귀신을 혼과 백의 분리, 기의 흩어짐으로 설명하곤 했다. 그러나 인격적 존재로서 상호작용하는 ‘귀신’에 대한 상상은 성리학적 세계관에서도 여전히 이어질 수 있었다. 이로 인해 유학자들은 질병이나 재난과 같은 위기의 순간에는 상호작용할 수 있는 존재로서 귀신을 이야기하곤 했다.

강상순은 민간의 귀신담들을 분석하여 한국인들이 ‘귀신’을 세 범주로 분류한다. 하나는 죽은 역사적 위인이나 조상, 친척의 혼령이다. 이들은 마치 살아있을 때와 마찬가지의 이념과 도덕을 공유하며 사람과 상호작용한다. 두 번째 분류는 불행한 죽음을 맞이한 혼령이다. 객귀, 여귀, 원귀 등으

---

32) 다니엘 기포드, 『조선의 풍속과 선교』, 심현녀 옮김, (서울: 한국기독교역사연구소, 1995), 43

33) James S. Gale, *Korea in Transition*, 88

로 불리는 이 혼령들은 질병이나 재앙을 일으키기 때문에 잘 달래줄 필요가 있다. 세 번째 분류는 도깨비처럼 자연적인 기원을 지닌 존재이다. 이 분류는 앞의 두 분류로 범주화될 수 없는 이질적인 존재들로, 보통 특별한 의도나 목적 없이 장난이나 변덕을 부리는 것으로 여겨진다.[34] 질병의 원인으로 호명되는 대상들은 주로 두 번째와 세 번째 분류에 속하는 귀신이었다.

귀신들로 둘러싸인 세계는 나름의 질서가 있다. 각 구역을 담당하는 신들로 구성되어 있다. 산신, 토지신, 용왕신 등은 자연 그 자체가 아니라 그 공간을 담당하는 존재이다. 마찬가지로 집의 각 구역을 담당하는 신들이 있다. 문제가 되는 존재는 구역과 역할이 없는 귀신들이다. 떠돌아다니는 귀신은 위험한 존재가 된다.

그래서 물질의 내력은 중요하다. 집을 살 때에도 그 집의 내력을 알아야만 했다. 내력을 알지 못하는 신은 문제의 원인이 된다. 이 점은 선교사들도 지적한다.

또 한 가지 주목할 것은, '귀신'과 한국인들이 상호작용하는 방식이다. 특히 근대 초 일상적인 한국인들에게 이러한 보이지 않는 존재들은 여러 가지 물건들을 매개하여 상호작용하곤 했다. 즉, 귀신과 상호작용하는 것은 사실상 그 귀신이 담겨져 있다고 여겨지는 물건들과 상호작용하는 것이다. 대표적으로 '집'에 여러 곳에 놓인 성물들은 귀신의 존재를 가시적으로 보여주고, 감각적으로 상호작용할 수 있는 대상으로 만든다. 히버 존스 선교사가 말한 귀신에 둘러싸인 세계는, 한국인들에게 성스러운 물건들로 둘러싸인 세계이기도 한 것이다.

> 한국인들은 귀신이 하늘, 땅 그리고 바다에 살고 있다고 믿고 있다. 귀신은 매우 무성한 나무, 그늘진 계곡, 수정같이 맑은 샘 그리고 산꼭대기 등에서 자주 나타난다. (중략) 귀신은 지붕, 천장, 난로,

34) 강상순, 「조선시대 필기·야담류에 나타난 귀신의 세 유형과 그 역사적 변모」, 『귀신·요괴·이물의 비교문화론』, 신이와 이단의 문화사 팀 지음, (서울: 소명출판, 2014), 124-125

구들장(坑) 그리고 대들보에도 있다. 귀신은 굴뚝, 헛간, 거실, 부엌에 많으며 모든 선반과 항아리에도 있다.[35]

가시화된 '귀신', 즉 성물의 존재를 통해서 집이나 땅, 바다는 텅 빈 공간이 아니라, 상호작용할 수 있는 대상들로 가득 찬 환경이 된다. 이 환경에 속한 인간은 주변 존재들과의 관계를 잘 유지하는 것이 중요해진다. 특히 집이라는 공간이 중요한 이유는, 집이 위험과 보호로부터 막는 일차적인 보호막이 되기 때문이다. 1960년대 한국 농촌에서 무속 집단을 연구한 로렐 켄달(Laurel Kendall)은, 집이라는 물리적 경계가 가정에 대한 사회적 경계를 은유하는 것이라고 주장했다. 즉, 집이라는 물리적인 공간과 안에 배치된 성물들을 중심으로 질서를 상상하고, 질병이나 불행을 이 질서의 어그러짐으로 설명하는 것이다. 이러한 환경에서 질서의 변화는 언제든 잠재적 위기로 여겨질 수 있다. 집에 새로 물건이 들어오면, 위험한 존재가 따라 들어올 수 있다. 또는 건축이나 재배치를 통해 그 질서가 변하는 것도 위험을 야기하게 되는 것이다. 따라서 위험이 발생하면 위험을 야기시킨 원인을 환경에서 찾고, 그 원인이 되는 신령과의 관계를 점검한다. 위험에 대처하고, 환경을 재조정하여 질서를 회복하는 것이 한국 가정에서의 일상적이고 종교적인 실천이다.[36]

특히 개종 후 집에서 모시던 신상들을 태울 때, 이 물건들이 선교사들에게 포착된다. 그것들은 마귀나 주물(fetish)로 여겨진다. 그리고 한국인들이 이 물건을 다루기 꺼려하는 모습도 함께 포착된다.

전도부인이 A의 어머니를 찾아갔지만, 그녀는 예수에 대해 들은 후, 그런 말을 들은 것으로 인해 집안의 악령(evil spirit)의 기분을 상하게 한 것이 아닐까 하는 두려움에 크게 걱정했다.[37]

---

35) George Heber Jones, "The Spirit Worship of the Koreans", 1901, 37-58

36) 로렐 켄달, 『무당, 여성, 신령들』, 김성례·김동규 옮김, (서울:일조각, 2016) 194-197

37) "Mr.U.+Mr.A.+Mr.E.+Mr.C-And the Gospel in Wahoodong," *Woman's Work for Women*, 11-8 (Aug, 1896), 215-216

한국인들이 주목한 지점은 신령들과 관계를 잘 유지하고 질서를 유지하는 것이었다. 이 질서는 물건이 좌정된 곳, 그 물건의 내력, 놓이거나 움직이는 방향 등으로 결정되는 것이었다. 부정한 귀신은 외부의 물건을 타고 들어와 문제를 일으킨다. 뿐만 아니라 이 귀신을 내보낼 때에도 적절한 방식을 따라서 내보내야 한다. 질서의 회복은 신령들의 이동을 통해서 확립될 수 있는 것이다. 그런 의미에서 선교사의 선교 행위는 언제라도 잠재적인 위험으로 작용할 수 있었다.

4. 소결

이 장에서는 초기 한국 개신교 선교사들이 한국의 '귀신'을 어떻게 이해했는지 검토하고자 했다. 특히 이 과정에서 한국인들의 환경은 집을 중심으로 종교적 질서가 형성되어 있었다. 집을 중심으로 한 질서 속에서 한국인들은 집안의 여러 물질들을 매개로 한 신령과 관계를 맺고 살아왔다. 이 신령들은 재난과 위험에 맞서서 보호해 주는 존재들이다. 그러나 종종 집 바깥에서 부정한 귀신이 들어오기도 하는데, 이 경우에도 귀신은 물건이나 사람을 타고 들어온다. 그 물건이나 사람을 적절하게 처리하여 질서를 회복하는 것이 축귀 의례이다. 따라서 민간에서의 축귀 의례는 관계의 회복과 질서 유지에 집중된다.

개신교의 전통에서 귀신으로 번역된 신령들은, 개신교로 개종한 신자들에게도 여전히 영향력을 미쳤다. 따라서 개신교로 개종한다는 것은 선교사들이 생각하는 것처럼 완전히 변화하는 문제가 아니었다. 오히려 기존의 질서를 유지하면서, 그 자리에 예수라는 힘 센 신령을 불러오는 것이었다. 다음 장에서 살펴보겠지만, 이 경우 실질적으로 보호를 제공하는 신은 '성령'(holy spirit)으로 여겨지기도 했다. 그러나 성신에 의한 보호는 집이 아닌 몸을 중심으로 이뤄지게 된다. 집안의 성물들은 성상을 부정하는 개신교 전통에서는 유지될 수 없기 때문이었다.

다음 장에서는 민간의 귀신이 한국 개신교 전통에서 마귀로 번역되는 과정을 살펴볼 것이다. 이 과정에서 마귀는 두 문화가 만나는 지점이 된다. 엄밀히 말해 성경의 마귀와 한국의 귀신은 다른 개념이었지만, 선교사들의 적극적인 의미 부여로 한국의 귀신은 성경의 마귀와 동일한 것이 된다. 본 논문은 이러한 과정을 '악마화'(diabolization)라는 개념으로 설명하고자 한다.

III. 한국 개신교와 '마귀'

이 장에서는 초기 한국 개신교 담론에서 '마귀'(devil)[38]라는 표상의 번역 과정을 다루고자 한다. 여기서 번역은 언어 간의 의미 전달이라는 기본적인 역할 뿐 아니라 담론의 형성과정에서 나타나는 상호작용의 결과물로써의 역할도 포함하여 수행된다. 즉 번역의 과정은 서로의 상호작용을 통해 새로운 이해를 창출해내는 과정으로 볼 수 있다. 이처럼 '마귀'의 개념도 개신교 선교사들과 한국 개신교인들의 상호작용을 통한 결과물로써 한국 개신교에 자리 잡았다.

새로운 것에 대한 이해는 익숙한 것들을 기반으로 이루어진다. 개신교 선교사들과 한국 개신교인들은 각자의 익숙한 세계를 기준으로 상대의 낯선 개념을 받아들였다. 선교사들은 'devil'을 기반으로 '귀신'을 이해하고, 한국인들은 '귀신'을 기반으로 'devil'을 이해했다. 그 결과 마귀는 이 두 주체의 만남을 담은 표상이 되었다.

유의할 점은 당시 개신교 선교사와 한국인의 동등하지 않은 사회적 지위가 상호작용의 과정에도 영향을 미쳤다는 점이다. 즉 '마귀'의 번역 과정이 동등한 상호작용의 과정을 거친 것은 아니었다. 여기서는 그 과정을 '악마화'(diabolization)라는 개념으로 설명하고자 한다. 이러한 악마화 과정의 핵심은 개신교 바깥에 있는 종교문화의 초자연적인 존재들을 성경에 등장하는 마귀와 동일시하면서 악한 존재로 종교 체계에 포함시키는 일종의 적대적 포섭 과정이라고 말할 수 있다.[39] 선교사들은 한국 민간의 귀신들을

38) 초기 한국 개신교 성경에서 데빌(devil)이 주로 마귀로 번역되었기 때문에, 이 논문에서는 데빌(devil)을 지칭하는 대표적인 번역어로서 마귀를 사용하고자 한다. 반면 데몬(demon)이나 스피릿(spirit)은 '귀신'을 사용하고자 한다. 다만 'evil spirit'의 경우는 '악령'라는 번역어를 사용하고자 한다. 문맥에 따라 필요한 경우에는 영어를 음차해서 사용할 것이다.

39) Birgit Meyer, *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana*, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999).

단순히 미신이나 허위 취급하는 데 그치지 않고, 이들을 거대한 악의 세력에 속한 것으로 상상했다. 개신교 바깥에 있는 초자연적 존재들로 분류된 한국 민간의 귀신들이 이러한 악마화 과정을 거치면서, 한국의 개신교인들은 귀신을 '마귀'의 한 범주로 재구성하게 된다.

귀신을 마귀라는 범주로 포함시킨 결과, 한국의 개신교인들에게 마귀는 자신들이 기존에 가지고 있던 종교와 새로운 종교인 개신교를 연결하는 가교가 되었다. 아직 개종하지 않은 한국인들은 마귀의 세력에 붙잡혀 있는 것으로, 개종한 한국 개신교인들은 마귀에게서 승리한 것으로 묘사되었다. 따라서 어둠의 세력을 물리치고 아직 그 속에 붙잡힌 한국인들을 구해주는 것은 선교사들, 나아가 개신교인들의 소명이 된다.

한편 역설적으로 이는 한국 개신교 전통 속에서 귀신이 실제로 작용할 수 있다는 논리를 열어주었다. 한국인들은 귀신이라는 개념을 거쳐서 '마귀'라는 개념을 이해할 수 있게 된 것이다. 그중에서도 무당과 판수는 정말로 마귀의 힘을 활용하고 있는 마귀의 하수인들이 되었다. 선교사들은 이러한 세력들과 완전히 분리되도록 한국 개신교인들에게 강하게 요구했고, 이러한 요소들이 한국 개신교인들의 정체성 형성에 영향을 미쳤다.

이 장은 우선 초기 한국 개신교 담론 속에서 마귀라는 개념이 어떤 의미를 지니고 있었는지 확인해 보고자 한다. 특히 초기 한글 성경에서 '마귀'와 '귀신'이 어떻게 사용되었는지를 검토한다. 또한 개신교 선교사들의 선교소설을 검토하여 선교사들이 한국을 어떻게 마귀의 영향에 있는 곳으로 상상했는지 살펴보고, 이러한 인식이 한국인들에게 어떻게 이어졌는지를 확인한다. 마지막으로 교단의 정기간행물들을 중심으로 '마귀'라는 표상이 한국 개신교인들에게 어떠한 의미로 공유되었는지를 확인하고자 한다.

1. 한글 성경에서 마귀의 번역

개신교 선교사들에게 성경의 번역은 기독교 세계관에 대한 전달을 의미

한다. 개신교 전통에서 '마귀'라는 용어가 사용된 맥락을 성경 번역을 중심으로 살펴보자.

이 문제를 검토하기 위해서 우선 성경에서 악마를 지칭하는 용어인 '데빌'(devil)이 어떻게 사용되었는지 확인할 필요가 있다. 기독교 세계관은 선악의 윤리적 이원론이라고 말할 수 있다. 이 세계관에서 인간은 선과 악 둘 중 하나에 속해있다. 성경은 악의 존재를 다양하게 지칭하고 있다. 이중 사탄이나 바알세불과 같은 고유명사들을 제외한다면 성경에서 악한 존재를 지칭하는 가장 일반적인 명사는 데빌이다. 그리고 데빌의 수하에는 데몬과 악한 영(evil spirit)이 있다. 성경에서 예수를 시험하고 대적하는 악의 수장 사탄(שָׂטָן)은 헬라어로는 다이볼로스(διάβολος)로 지칭된다. 이 단어는 오늘날 영어 성경에서는 데빌(devil)로 번역되었다. 다이볼로스는 원래는 험담이나 중상모략하는 자를 지칭하는 단어였는데, 성경에 사용되면서 이 단어는 사탄과 동일한 존재로 고유명사화 되었다.[40]

다이볼로스가 악의 우두머리라면, 성경에서는 다이볼로스의 수하로 등장하는 존재들이 있는데, 다이모니온(δαιμονιον)과 프뉴마(πνεύμα)가 있다. 이들은 인간과 직접 관계하는 대상으로는 여겨진다.[41] 그중에서도 다이모니온(또는 다이몬)은 구약 성경에서 잡신을 의미하는 '셰드(shed)'의 번역어인데, 원래 그리스어에서는 정령을 의미하는 것이었다. 뿐만 아니라 이방인이 섬기는 신을 지칭할 때에도 다이모니온이라고 말한다. 반면 프뉴마는 영(spirit)을 의미하는 것인데, 이 단어는 부정적인 수식어가 붙은 사악한 영(πνεύματα πονηρότερα, 프뉴마타 포네로테라) 또는 더러운 영(πνεῦμα ἀκάθαρτον, 프뉴마 아카타르톤)과 같은 형태로 사용되었다.[42] 프뉴마는 구약에서도 등장하는데, 사무엘서에서 사울에게 하나님이 떠났을 때 씌인 영이 바로 프뉴마이다.[43]

---

40) 사실 사탄이라는 개념도 원래는 고발자, 기소자 등을 뜻하는 일반명사였다. 이 단어가 신에 대적하는 악한 존재를 지칭하는 고유명사로 사용된 것은 제2성전기 후반에서부터였다. 특히 구약 외경에서 등장하는 사탄이 이러한 의미를 갖고 있다. 송혜경, 『사탄, 악마가 된 고발자』 (경기: 한남성서연구소, 2019) 221-250

41) 송혜경, 『사탄, 악마가 된 고발자』 221-250

42) 송혜경, 『사탄, 악마가 된 고발자』 221-250

그렇다면 한국어 성경에서는 이러한 개념들이 어떻게 번역되었을까? 여기서 주로 살펴볼 자료는 초기 한글 개신교 성경들이다. 성경 번역의 역사는 간단히 다음과 같이 전개되었다.

초기 한국 개신교 전통이 형성되는 과정에서, 선교사들의 번역 원칙은 최대한 있는 그대로 전달하는 것이었다. 기독교 전통의 세계관을 최대한 원래 의미 그대로 한국어로 전달하고자 했다. 이 문제 때문에 존스 선교사는 잠시 성서번역회 직을 그만둔 적이 있었다. 이는 그가 상대적으로 자연스러운 의역을 지향했기 때문이다.[44]

이 중에서도 선교사 존 로스(John Ross)가 번역한 『예수성교젼서』(1887), 이수정이 번역한 『신약마가젼복음셔』(1885), 1904년 성경번역자회(聖經飜譯者會, The Board of Official Translators)에서 번역한 『신약젼셔』(1904)를 비교해 보고자 한다. 우선 이수정이 번역한 『신약마가젼복음셔』(1885)를 보자. 이수정의 번역본에서는 '귓것'으로 번역되었다. 로스의 『예수성교젼서』를 보자. 로스 역본의 특징은 "ᄆᆡ귀"[45]로, '다이몬'은 『예수성교젼서』에서는 "귀신"[46]으로, '프뉴마 아카타트론'은 '더러운 귀신'[47]으로 번역되었다.

1904년 성경번역자회(聖經飜譯者會, The Board of Official Translators)에서 번역한 『신약젼셔』(1904)에서는 '마귀'[48]로 번역되었다. 그런가하면『신약젼셔』에서는 다이몬은 샤귀[49]로 번역되었다. 흥미로운 경우는 마귀로 번역된 사례이다. 더러운 영을 뜻하는 '샤귀'[50], 이는 한국인들에게 사귀와 마귀, 귀신이 모두 유사한 것으로 이해될 가

43) 송혜경,『사탄, 악마가 된 고발자』, 221-250
44) 류대영·옥성득·이만열,『대한성서공회사II-번역 반포와 권서사업』(서울: 대한성서공회, 1994), 130-146.
45) "예수령의게인도ᄒᆞ여들에가ᄆᆡ귀의게시험을보시ᄃᆡ", 『예수성교젼서』(1887) 3b
46) "방에닐으러귀신붇든쟈둘ᄋᆞᆯ리ᄂᆡ", 『예수성교젼서』(1887) 10a
47) "더러운귀신이그사ᄅᆞᆷᄋᆞᆯ지랄케ᄒᆞ며", 『예수성교젼서』(1887) 44b
48) "셩신이 인도ᄒᆞ야 뷘들에 가샤 마귀의게 시험을 밧게 ᄒᆞ실ᄉᆡ" 『신약젼셔』(1904) 7
49) "저녁이 되매 여러 샤귀들닌 쟈를 ᄃᆞ리고 예수ᄭᆡ 오거늘" 『신약젼셔』(1904) 21
50) "샤귀가 그 사ᄅᆞᆷ을 오그르더리고 큰 소ᄅᆡ 지ᄅᆞ며 나오거늘" 『신약젼셔』(1904) 99

능성을 만들었다.

2. 선교지 한국의 마귀

앞 절에서는 '마귀'라는 개념이 어떻게 형성되었는지 확인했다면, 여기서는 '마귀'가 어떤 의미를 지니고 있는지 살펴볼 것이다. 특히 여기서는 초기 개신교 교단의 정기간행물들을 중심으로, '마귀'라는 개념이 어떤 의미를 갖는지뿐만 아니라 어떤 개념들과 연동되어 있는지를 살펴보고자 한다.

1) 선교사들의 귀신 이해

먼저 선교사들이 데빌(devil)과 데몬(demon)을 구별하지 않고 사용했다는 점을 언급할 필요가 있다. 이는 선교사들이 주로 활용하던 킹제임스 성경에서 데몬(demon)과 데빌(devil)을 모두 데빌로 바꿔놓았기 때문이다.[51] 선교사들은 귀신을 가리키는 말로 데빌을 쓰기도 하고, 데몬을 쓰기도 했다. 따라서 귀신은 데빌로 번역되는 경우도 많았다.[52] 실제로 호주장로회 선교사 진 페리(Jean Perry, 1863-1935)가 지은 선교소설 *Chilgoopie the Glad* (1905)의 한 대목에서 이러한 용법을 확인할 수 있다. 소설에서는 한국인의 반응을 담는데, 마귀(Marquee)라는 단어 옆에는 "Satan"을, 귀신(qui-sin)에는 "little devils"을 병기했다.[53]

몇몇 선교사들은 이러한 문제를 인식하기도 했다. 조지 히버 존스처럼

---

51) 방원일, 「초기 개신교 선교사의 한국 종교 이해」, 서울대학교 대학원, 2011, 150-153

52) 예를들면 *Korea Review*의 한 기사에서, 기자는 한국인들이 "Ant Devil"이라고 부르는 곤충의 영어명을 알려달라는 독자의 요청에 대답한다. 구덩이에서 개미를 잡아먹는, 사나운 집게를 가진, 강낭콩만한 곤충이라는 설명으로 볼 때, 이 곤충은 개미귀신을 지칭하는 것으로 보인다. 오늘날의 기준과는 어긋나지만, 이 시기 선교사들이 귀신의 번역어로 'devil'을 사용했음을 보여준다. "Question and Answer" *The Korea Review* (June, 1901) 261-262

53) Jean Perry, *Chilgoopie the Glad: A Story of Korea and her Children,* (London : S. W. Partridge, 1905) 67

한국에 대한 이해가 높은 선교사는 한국인들이 말하는 귀신이 데몬에 더 가깝다는 점을 지적했다.[54]

한편 1900년대 이후로 귀신을 가리키는 학술적 용어로 스피릿(spirit)이 대두되기 시작했다. 선교사들 사이에서 devil과 demon, spirit의 혼선은 지속적으로 나타났다. 적어도 귀신을 가리키는 세 가지 용어가 존재했던 것이다. 이러한 혼란을 피하기 위해서, 몇몇 선교사들은 그냥 음차한 단어(kwisin)를 사용하기도 했다. 여기에는 한국인들의 귀신을 번역하기 힘들다는 인식이 반영된 것이었다.

한편 이러한 귀신과 같은 주제는 한국인들의 많은 관심을 끌었는데 이는 선교사들의 의도와는 다른 것이었다. 아래의 자료는 해리엇 선교사가 선교잡지에 기고한 편지로, 그녀가 마을 부인들을 만나 전도했던 경험을 담고 있다. 편지에 따르면, 해리엇 선교사는 자신이 기독교의 정수라고 생각하는 요한복음 3장 16절을 마을 부인들에게 알려주고 싶어했다. 그러나 해당 구절이 사람들에게서 아무런 반응을 이끌어내지 못한 것에 실망한다. 오히려 깁슨 선교사는 마을 부인들이 복음서의 축귀 이야기에 많은 관심을 보인다는 것을 알게 된다.

> 놀랍게도 내가 발견한 바에 의하면, 이 여성들의 주의를 끌고 마음을 움직인 가장 강력한 구절은 그리스도가 말 못하는 귀신(dumb spirit)을 내쫓는 이야기이다. (마가복음 9장 14-25절) 내가 "귀신이 그를 죽이려고 불과 물에 자주 던졌나이다."라는 구절에 이르면 그들이 알고 있는 유사한 경우와 무당이 그런 귀신을 쫓아내지 못한 일을 말하며 어김없이 중간에 끼어든다.[55]

---

54) "한국 정령들의 성격은 선하고 인간 삶에 이로운 영향을 행사하는 쪽으로 유도될 수 있다고 말하기도 한다. 그러나 많은 정령이 악하고, 모두 변덕에 의해 인간을 괴롭히는 힘을 갖고 있으며, 실제로 괴롭힌다. 이러한 점에서 그들은 옛 그리스의 '다이몬' 개념에 해당하며, 데몬 숭배(demonolatry)라는 단어도 이 체계에 사용할 수 있는 이름이다." George H. Jones, "The Spirit Worship of the Koreans," 40.

55) Harriet G. Gale, "Letter from Hattie" *Woman's Work for Women* 13.1 (1898), 1

이 편지를 통해 한국인들과 선교사 사이의 관심의 충돌이 어느 지점에서 나타났는지 확인해 볼 수 있다. 당시 이 구절이 "벙어리 귀신"[56]으로 번역되었고, 한국인들은 이를 질병을 야기하는 '귀신'으로 이해한 것이다. 이 엇갈린 대화는, 한국인들이 성경을 오해한 것이 아니라 성경의 초자연적 존재들을 '귀신'이라는 범주로 해석했던 것으로 이해할 수 있다.

2) 귀신의 악마화

데몬이라는 용어가 담고있는 타종교의 숭배 대상이라는 의미로 인해서 선교사들은 선교지 한국의 귀신을 성경의 귀신과 동일시하는 경향이 있었다. 선교사들에게 선교지 한국은 성경 속 마귀가 실존하는 곳이었다. 그리고 한국인들은 "상상 속에나 존재하던"[57] 마귀숭배자들이었다. 한국의 귀신을 직접적으로 성경의 마귀와 연결시키는 시도는 캐나다 출신의 의료 선교사 하디(Robert Hardi, 하리영, 1865~1949)의 글에서도 찾아볼 수 있다. 그는 한국의 "귀신 예배(kwesin yaba)"가 데빌 숭배(devil-worship)과 동일하다고 지적한다. 그는 「고린도전서」의 구절[58]을 인용하면서, 이들이 데빌(devil)에게 제물을 바치고 있다고 말한다.[59]

선교사들이 상상한 한국의 마귀는 선교지 한국을 소재로 한 소설에서 더욱 극적인 형태로 묘사되곤 했다.[60] 북장로교 선교사로 활동했던 애

56) 『예수성교전서』(1887) 57a,

57) Mrs, J. R. Moose, "What Do the Koreans Worships?", *The Korea Methodist* 1-7 (May, 1905), 88-90.

58) "이방 사람들이 바치는 제물은 귀신에게 바치는 것이지, 하나님께 바치는 것이 아니라는 것입니다. 나는 여러분이 귀신과 친교를 가지는 사람이 되는 것을 바라지 않습니다. 여러분은 주님의 잔을 마시고 아울러서 귀신들의 잔을 마실 수는 없습니다. 여러분은 주님의 식탁에 참여하고, 아울러서 귀신들의 식탁에 참여할 수는 없습니다." (새번역)「고린도전서」10:20-21,

59) R. A. Hardie, "Religion in Korea", *The Missionary Review of the World* (Dec., 1897) 926-931

60) 북장로교 선교사 애니 베어드에 대한 정보와 그녀의 저술 활동에 대한 자세한 설명

니 베어드(Annie Laurie Adams Baird, 1864-1916)는 선교지에서의 경험을 담아 *Daybreak in korea* (1909)라는 소설을 저술한다. 서문에서 애니 베어드 선교사는 이 소설이 "매일 일어나는 사실과 사건을 편집하고 재배열한 것"[61]이라고 말한다. 실제로 소설 중간중간에 등장인물의 실제 사진을 삽입하여 작품이 사실에 기반한 것임을 주장한다. 이 소설에 등장하는 인물 고판수(Ko Pansoo)는 산속 깊은 동굴에 들어가, "사탄의 힘"을 얻기 위해 기도하고, 곧 이어 "지옥의 세 괴물"을 만난다.[62] 고판수는 이로 인해 사탄의 힘을 얻게 되지만, 생각보다 이 힘이 약하다는 것을 알게 된 이후에 개신교로 개종하게 된다.[63]

이러한 묘사는 물론 이 작품이 발행되는 미국 독자들의 흥미를 불러일으키고 상상력을 자극하기 위한 묘사일 것이다. 그러나 동시에 한국의 무당과 판수를 악마의 하수인으로 묘사하는 것은 선교사들의 악마화 전략을 그대로 보여주는 것이기도 하다. 한편 이보다 더 가벼운 형태로 무당과 마귀를 연결시키는 경우도 있는데, 헐버트의 소설 *The Face in the Mist* (1926)[64]이 바로 그러한 경우이다. 이 소설은 주인공 판햄이 제주도에 숨은 보물을 찾아 떠나는 모험 활극이다. 한편 악당들은 판햄을 죽이기 위해 무당에게 의뢰한다. 무당은 악한 영인 "끔찍한 창신(dread Chang-jin)"[65]을 불러 주인공과 대결을 벌인다.

은 방원일, 「애니 베어드의 소설에 표현된 타자의 종교」, 『종교와 문화』 41 (2021) 74-75 참조.

61) Annie Laurie Adams Baird, *Daybreak in Korea : A Tale of Transformation in the Far East* (New York : Young People's Missionary Movement of the United States and Canada, 1909). 5. 이 책은 2006년에 『따라 따라 예수 따라가네』라는 제목으로 한국어 번역본이 출판된 적이 있다. 애니 베어드, 『따라 따라 예수 따라가네』, 유정순 옮김, (서울: 디모데, 2006) 본 논문에서는 영어제목을 그대로 사용하고자 한다.

62) Annie Laurie Adams Baird, *Daybreak in Korea,* 54

63) Annie Laurie Adams Baird, *Daybreak in Korea*, 47

64) Homer B. Hulbert, *The Face in the Mist* (Springfield: Milton Bradley Company, 1926). 이 책은 2011년 『안개 속의 얼굴』이라는 제목으로 한국어 번역본이 출간된 바 있다. 호머 B. 헐버트, 『안개 속의 얼굴』, 이현표 옮김 (서울: 코러스, 2011)

65) Homer B. Hulbert, *The Face in the Mist* (Springfield: Milton Bradley Company, 1926), 28

선교사들은 기독교 세계관의 이원론을 한국에 그대로 적용했다. 이 과정에서 한국은 마귀의 속박에 놓인 나라이며, 한국인들은 고통받고 있는 자들이 되었다. 선교사들의 선교는 이들을 마귀의 손아귀로부터 해방시키는 것으로 정당화된다. 선교사들은 이를 통해 이방 종교와 개신교 사이의 경계를 강화했다.

또한 주목할 점은 선교사들이 한국의 귀신을 악마화하는 과정이 한국인에게 준 영향이다. 귀신의 악마화는 한국인들에게 귀신을 더 이상 숭배의 대상이 아닌 축출의 대상으로 여겨지게 했다. 1897년 7월 21일 『죠선그리스도인회보』는 무녀들이 굿하는 장면을 묘사하며 이를 '마귀를 부른다'고 표현하고 있다. 전통의 귀신이 마귀와 동일시되면서 한국인들은 이제 귀신을 거절할 대상으로 여기게 된 것이다.

> 성신의 인도함을 입어 한 곳에 이르니 큰 당집 하나가 있는데 (중략) 무녀들은 장구를 치며 화관을 쓰고 활못을 입고 방울들을 흔들며 이상한 모양으로 춤추고 낭랑한 소리로 마귀를 불러 사람의 이목을 현혹게 하는지라[66]

3. 개신교 정기간행물에서의 마귀

개신교 전통에서 마귀 개념의 특징적인 점은 마귀와 죄의 관계성이다. 개신교 전통에서 마귀는 곧 죄의 원인이고 양심을 변하게 하는 존재로 여겨진다.

> 마귀라 하는 것은 본시 교만함으로 하나님 앞에 죄를 지어 쫓김을 입은 자인고로 그에게 붙은 사람은 교만하여 눈에 하나님이 없고 제번 사욕을 방탕히 행하여 양심을 변하게 하여 막대한 죄인이 되게 하나니 어찌 불쌍치 아니하리오.[67]

---

66) 「미력의비흠이라」, 『죠선크리스도인회보』, 1897년 7월 21일, 1

> 마귀라 하는 것은 볼 수 없는 중에 두루 다니며 사람의 마음을 유혹케 하나니, 비록 하나님을 믿는 신도들이라도 잠자는 모양이 있던지 열심으로 주의 앞에 나아가지 아니하면 삽시간에 곧 마귀가 와서 그 사람을 시험하며 죽는 길로 인도하나니[68]

한편 주목할 만한 점은 이처럼 죄의 원인이 되는 마귀가 은유적인 대상이 아니라, 개신교인들에게 일상생활에서 실제로 경험되어지고 상호작용할 수 있는 대상으로 여겨졌다는 것이다. 특히 마귀는 고통이나 불행을 설명하기 위해서 종종 동원되곤 했다.

1) 죄의 원인인 마귀

개신교 전통에서 마귀는 인간을 유혹하여 죄를 짓게 만드는 존재이다. 구체적으로 마귀는 사람의 마음속에 들어가 죄를 일으키게 유혹하는 존재이다. 아래 자료는 정동교회 목사였던 최병헌이 『신학월보』에서 연재한 "죄도리"라는 기사의 일부이다. 이 기사에서 최병헌은 죄와 마귀에 대해 다음과 같이 설명한다.

> 본죄도 또한 두 가지 인연함이 있나니 하나는, 육신 정욕으로 인하여 죄를 짓는 것이오, 하나는, 마귀 유혹을 인하여 죄를 범하는 것이라. (중략) 마귀가 항상 사람을 유혹하여 죄를 짓게 함이라. 그러나 정욕을 좇는 자는 반드시 유혹에도 빠질 것이오, 성신을 좇는 자는 능히 마귀의 시험을 이길 수 있느니라.[69]

마귀가 붙은 사람은 방탕하고, 교만하며, 세상을 사랑하고 양심이 변하는

---

67) 「마귀」, 『그리스도신문』, 1902년 1월 2일, 5
68) 「두 가지 원수」, 『신학월보』 4-3, 1904년 3월, 107-108
69) 「죄도리」, 『신학월보』 1-11, 1901년 10월, 450

죄인이 된다. 그리고 마귀가 인간을 유혹한다는 말은 은유적인 것이 아니라 실제로 일어나는 일이 된다. 『신학월보』에 실린 다른 기사에서는 마귀의 유혹이 어떻게 죄를 짓게 만드는지 구체적으로 다음과 같은 과정을 이야기하기도 한다.

> 사람이 죄에 빠질 때에 마음에 세 가지 법으로 죄를 짓나니 첫째는 가령 여기 千원짜리 지전 한 푼이 있는데, 이 곳에 마침 아무도 없거늘 (생각) 하기를 이것이 돈인데 이것으로 먹고 입고 사는 것이라고 생각할 때에 둘째 법(원함)이 나오는데, 이때에 마귀가 유혹할 때라. 마귀가 이르기를 이것이 사람에게 큰 보배니 지금 이 곳에 아무도 없고 보는 자 없으니 이것을 집어가지면 네 것이 되고 또 부자가 될 터이라고 생각할 때에 셋째 법(행함)이 일어날 때에 마귀가 재촉하되 집으라 집으라 하여 집어가지고 가나니 사람마다 이 세 가지 법으로 도적질도 하고 간음도 행하고 살인도 저지를 터이라[70]

『신학월보』의 또 다른 기사는 안식일을 어기는 것과 같은 구체적인 죄의 목록을 나열하며 이를 거부할 것을 요구한다.

> 마귀는 게으른 신령이 아니라 항상 부지런히 각처로 돌아다니는 놈이니, 이 세상에 마귀 없는 곳은 없으며 그 놈이 사람을 해하는데는 모든 장사하는 사람을 거짓말을 하게하고, 모든 사람을 술의 종이 되게 하며 모든 남자와 여자를 더러운 일을 하게 하고, 주일도 못지키게 한다.[71]

이처럼 구체적인 죄들은 마귀와 직접적으로 연관된다. 술[72]이나 담배[73]와 같은 경우도 마찬가지이다. 노블 부인이 지었다는 가사에서 술

70) 「여름」,『신학월보』3-7, 1903년 7월, 279
71) 고영복, 「데일부지런훈놈」,『긔독신보』, 1916년 12월 6일, 316
72) 김기범, 「절주론」, 『신학월보』 1-2, 1901년 1월, 58-60; 김주련, 「술문답맹세문」, 『신학월보』3-4, 1903년 4월, 62-64,
73) 이덕수, 「담배를 거절할 것」, 『신학월보』4-4, 1904년 4월, 70

은 마귀가 불러일으키는 것으로 여겨진다.

> 一. 술은네령혼을죽게하니 먹는자결단날줄아나니
> 만지지마라만지지마라 잔을만지지마라
> 그속에마귀잇는줄몰나 죽음주는잔을삼가하고
> 소경갓치구렁에빠진다 맛보지도말어라 [74]

따라서 죄를 제거하는 것은 곧 마귀를 거절하는 것이 된다. 『신학월보』의 한 기사는 항상 귀신을 공경하며 섬기는 남자에 대한 이야기를 들려준다. 이 남자는 귀신을 항상 매고 다니며 그 귀신을 공경하느라 가산도 탕진하고 어렵게 살고 있었다. 이때의 귀신은 아무래도 귀신을 모시던 성상을 말하는 것으로 보인다. 어느 날 이 남자가 귀신을 불태워 달라고 교회에 도움을 청하니, 교인들이 그 귀신 불사르는 것을 도와주었다. 그날부터 그 남자는 술도 마시지 않고 주일도 지키며, 살림살이도 회복할 수 있게 되었다. 이 이야기를 전하며 글의 저자는 다음과 같이 해석한다.

> 또 생각하여 보건대 **보이는 마귀를 불사름이 속마귀 거절함의 표 되나니** 대개 이 형제가 짊어지고 온 마귀를 또한 마음에 안고 가져온 마귀까지 하나님 도우심으로 거절하였나니라[75]

이른바 귀신이 모셔져 있는 성상을 제거하는 것으로, 그 사람의 마음속 마귀는 나가게 되고 이로 인해 행실도 변할 수 있게 되는 것이다.

2) 고통의 표상인 마귀

한편으로 마귀라는 표상은 불행, 재난, 고통의 원인을 설명할 때 사용

74) 「술을검하는찬미」, 『신학월보』 4-5, 1904년 5월, 209
75) 「귀신질머짐」, 『신학월보』 1-3, 1901년 2월, 109-110

되기도 했다. 『신학월보』의 한 기사를 보자. 이 기사에 따르면 마귀는 직접적인 질병의 원인으로 작용한다.

> 함종읍 뒤골사는 장문식 씨는 우연히 실진하여 사람을 만나면 물기도 하고 때리기도 하여 그 앞에 가까이 갈 수 없이 일 년 동안이나 거의 지내는지라 혹은 이르되 독갑이 들었다고도 하고 혹은 마귀 들었다고도 하고 혹은 미쳤다고도 하여 [76]

또 다른 『신학월보』의 기사를 보면 서울 동막에 살던 개신교인 복복남씨가 혼인하고 3일 후 집에 불이 난다. 이에 동네 사람들이 독갑이(도깨비)가 그의 신부를 따라왔다는 소문을 내고 비방하고 복복남씨는 신부를 쫓아낸다. 이 소식을 들은 목사와 교인들은 복복남씨의 행동이 옳지 않다고 설득하고, 복복남씨는 다시 신부를 집으로 데려온다. 그러나 그날 밤 다시 불이 나서 복복남씨의 집과 옆집이 타고 노모와 아이가 죽는다.[77]

그 다음 호로 이어지는 기사에서, 기자는 화재가 독갑이로 인한 것이라는 말이 허황된 것이라고 지적한다. 그러면서 이는 마귀가 사람의 마음속에 들어가서 한 일이라고 말한다.

> 이때를 당하여 복형제는 더욱 신심이 견실하기를 바라오며 우리가 몇 가지 설명할 일은 첫째 신부는 우리교 중 자매가 아니라 당초에 외인 혼인하는 것은 교규를 어기는 것이라 복형제가 화 당한 것이 얼만큼 외인과 혼인한 까닭에서 난 것이요 또한 여러 교우들이 믿기를 독갑이[도깨비]의 장난이라 하니 이것은 무식한데서 나는 말이라 독갑이가 어찌 불을 이같이 놓으리요 이것은 **마귀가 사람 속에 들어가 불량한 마음이 생겨 사람의 손으로 한 일**이니 결단코 우리 교우들은 외인과 혼인하지 말아야 할 것이요 독갑이 손으로 불 놓는단 말은 믿지

76) 「육신병과령혼병곳침」, 『신학월보』 3-4, 1903년 4월, 149-150
77) 「참혹한 소문」, 『신학월보』 2-10 , 1902년 10월, 414

마시오.[78] (강조는 인용자)

여기에서 마귀는 기존의 독갑이를 대체하여 불행의 원인이 된다. 다만 독갑이가 직접 나타나 불을 놓는 행위자라면, 마귀는 간접적으로 사람의 마음속에 들어가 불을 놓게 만드는 행위자이다. 마귀의 영향력은 독갑이보다 제한적이다. 그러나 마귀는 사람에게 불량한 마음을 일으키는 것이다.

이러한 해석은 마귀에 대한 한가지 역설을 야기하는데, 그것은 죄의 문제에 대한 책임을 두 갈래로 해석할 수 있게 만든다는 점이다. 죄의 책임은 일차적으로 육체의 정욕을 다스리지 못해 죄를 실행한 사람에게 있지만, 결국 그 죄를 실행하게 하는 주체는 마귀로 진짜 책임은 마귀에게 있다는 것이다. 개신교의 성신 이해에서도 이와 비슷한 역설을 발견할 수 있다. 신도가 성신의 보호를 받기 위해서는 성신이 신도에게 친히 찾아와야 하지만, 애초에 이를 위해서는 먼저 신도가 육체의 정욕을 잘 다스려야만 한다.

이러한 역설은 고통의 원인을 외부의 세력의 문제이면서도, 나의 수행과 연결시키는 애매함을 남긴다. 기사는 외인과 혼인하지 말라는 규정을 어기지 말 것을 당부하는 말로 마무리하게 된다.[79] 이는 즉 불행의 원인을 죄 규범의 문제로 전환한 것이다.

4. 소결

이 장에서는 초기 개신교 전통에서 마귀 표상의 번역 과정에서 개신교 선교사들과 한국 개신교인들의 상호작용이 마귀 표상의 형성에 어떻게 영향을 미쳤는지 살펴보았다. 특히 이 과정에서 선교사들의 악마화 과정에 주목하였다.

상호작용의 결과 마귀는 성경의 데빌(devil)과 한국의 귀신의 의미가 중

78) 「참혹한 소문(련속)」,『신학월보』 2-11 (1902.11), 461
79) 「참혹한 소문(련속)」,『신학월보』 2-11 (1902.11), 461

첩된 결과로 양쪽의 의미를 모두 가질 수 있게 되었다. 즉, 선교사들에게는 성경의 마귀를 실재하는 것으로 이해하게 만들었으며, 한국인들에게는 성경의 마귀가 귀신처럼 활동한다는 이해를 가능하게 했다.

이처럼 성경의 데빌과 데몬, 한국의 귀신과 마귀는 한국 개신교 전통에서 마귀라는 이름 아래 사실상 서로 구별없이 쓰일 수 있게 되었다. 그럼에도 불구하고 마귀를 이해하는 방식에 대해서는 차이가 있었다. 선교사들은 데빌을 기반으로 마귀를 이해하고, 한국인들은 귀신을 기반으로 마귀를 이해한 것이다. 민간의 귀신들은 이제 마귀라는 정화의 대상으로 새롭게 이해되었다.

그리고 이러한 이해는 곧 마귀로 이해되는 귀신을 몰아내는 실천으로 이어지게 된다. 다음 장에서 살펴볼 개신교 축귀 의례의 실천은 마귀를 몰아내는 행위들에 초점을 맞춘다.

IV. 개신교 축귀 의례의 실천

이 장에서는 초기 한국 개신교인들이 축귀 의례를 통해 어떻게 마귀를 경험가능한 대상으로 만들었는지를 살펴보고자 한다. 민간의 귀신이 성경의 마귀와 동일한 것으로 여겨지게 되면서, 마귀는 마치 귀신처럼 인간과 직접 접촉할 수 있는 존재가 되었다.

큰 틀에서 초기 한국 개신교인들의 축귀 의례는 치병 의례의 일종으로 볼 수 있다. 기독교적인 맥락에서 축귀 의례는 치유 의례의 일종이다. 축귀의 전제는 악한 영적 존재들이 실재하며, 그들이 사람 몸에 들어와서 그를 지배하고 건강을 해칠 수 있으며, 영적인 힘을 가진 누군가를 통해 고침을 받을 수 있다는 인식이다. 실제로 꼭 그 원인을 마귀로 진단하지는 않더라도, 당시 개신교 전통 내에서도 질병 치유를 위해 종교적 행동을 동원했던 사례는 적지 않다.

마귀가 죄의 원인이었다는 점을 고려한다면, 이는 곧 '죄' 또한 질병의 원인으로 여겨질 수 있다는 말이 된다. 죄와 마귀는 모두 개신교인들이 완전히 제거해야만 하는 대상들이었다는 점이다.

그럼에도 불구하고 이 장에서 다루려는 것은 축귀 의례의 치유 효과가 아니다. 축귀 의례는 치유를 만들어낸다고 보기 어렵다. 그보다는 '승리'라는 복음서의 에피소드를 다시 한 번 구현하는 것에 가깝다. 실제 축귀가 성공했는지의 여부는 명확하게 드러나지 않는다. 어떠한 경우에는 다시 귀신들림을 겪기도 한다.

그렇다면 축귀 의례에서 무엇을 주목해야 할까? 의례는 기존 경험 세계의 질서와 사회적 관계의 경험을 다른 방식으로 보도록 만드는 역할을 한다. 특히 개종한 신자들에게 나타나는 귀신들림은 이들이 신체의 고통을 어떻게 해석했는지 보여주는 중요한 단서가 된다.

축귀 의례는 기존 질서와 경험을 변화시키는 장치로서의 역할을 수행한

다. 의례화라는 관점에서 의례는 단순히 어떤 가치를 표현하거나 모방하는 것이 아닌 적극적인 실천으로 이해할 수 있다. 축귀 의례는 무엇을 문제삼는가? 그리고 이를 해결하기 위해 어떤 요소들을 동원하는가? 이러한 질문들을 통해서 축귀 의례가 문제의 원인으로 지목하는 마귀가 어떤 존재인지를 알 수 있다.

초기 한국 개신교 축귀 의례의 전형을 그려내는 일은 쉽지 않다. 축귀 의례는 폐쇄적인 방식이 아닌 개방적인 방식으로 진행된 비교적 엄격하지 않은 의례였기 때문이다. 오늘날 확인할 수 있는 기록은 선교사의 관찰기록과 정기간행물에 남아있는 축귀 기사들이다. 따라서 이 장에서는 우선 초기 한국 개신교인들이 어떻게 축귀 의례를 수행했는지를 자료들을 재구성하여 상세하게 그려보고자 한다. 먼저 문제의 원인으로 지목되는 귀신들림에 대해 살펴보고, 나아가 이 문제를 해결하기 위해 어떤 전략을 취하는지, 이로 인해 어떻게 세계를 재조정하는지를 살펴보고자 한다.

1. 초기 한국 개신교인들의 축귀 의례

1) 축귀 의례의 모습

초기 한국 개신교인들의 축귀 의례는 선교 초기부터 수행된 것으로 보인다. 선교사들은 한국에서 일어나는 일로 귀신들림과 개신교 신자들의 축귀에 대해 적었다. 축귀에 관한 초기 선교사들의 대응은 성경 구절을 읽어주는 것이었다.

선교사 번하이젤(Charles F. Bernheisel, 1874-1958, 편하설)의 목소리를 빌려 초기 개신교인들의 축귀 의례 모습을 살펴보자. 그는 한국 개신교인들이 '독특한' 축귀 의례를 한다고 말하면서 그 전형을 다음과 같이 말한다.

> 기독교인들은 자원자를 모집한 다음 한 명 또는 두 명 이상의 사람들로 구성된 무리로 나눈 다음, 이 무리가 교대로 환자와 함께 지내며 회복이 완료될 때까지 밤낮으로 환자를 혼자 두지 않는다. 각 무리는 고통받는 사람을 위해 기도하고, 찬송을 부르고, 성경을 읽고, 환자에게 성경 구절을 반복하게 하고, 악마가 떠나도록 권하는 데 시간을 보낸다. 때때로 이 방법은 며칠 동안 계속된다. 신약 성경에 기록된 사례와 마찬가지로, 환자의 입술을 통해 귀신과 대화를 나눈다. 기도, 성경 읽기, 찬송, 간증, 권면의 연속 포격으로 마침내 승리하고 나면 악마는 떠나겠다고 약속하고, 때로는 떠날 시간을 알려준다. [80]

이어서 번하이젤은 그가 직접 경험한 사례를 이야기한다. 사경회 중 한 귀신들린 여성이 침입해서 예배를 방해했다. 14명의 여성 신도들은 그 귀신들린 여인을 집으로 데려가 축귀 의례를 행했다. 악마는 날뛰다가, 먹을 것을 주면 떠나겠다고 말했다. 음식을 주자 출발 시간을 정하고, 시간이 되자 떠난다고 했다. 그 순간부터 여인은 차츰 회복되어서 완전히 변화되고 "행복하고 일관된" 개신교인이 되었다. 그녀의 가족들도 그녀를 따라서 개신교인이 되었다.

물론 축귀 의례가 고정된 형태는 아니었다. 그럼에도 반복되는 특징들이 있다. 환자를 중심으로 신자들이 둘러싸서 기도를 한다는 것이다. 주로 한국 신자들이 이러한 의례를 이끌었다. 신자들은 귀신들린 기도하고, 성경을 읽게 한다. 이 과정에서 환자는 고통스러워하거나, 날뛴다. 종종 신자들을 거부하면서 반항하기도 한다. 그러나 축귀 의례의 결과는 언제나 개신교인의 승리로 끝난다.

또 주목할 것은 의례가 수행되는 공간이다. 교회에서도 이뤄지곤 했지만, 일차적으로 축귀 의례는 환자의 집에서 수행되었다. 집이라는 공간은 두 가지 점에서 주목할 수 있다. 일종의 심방과 같은 역할을 한 것이다. 각 지역의 관할 구역을 담당하는 것이다. 선교사와 전도부인이 함께 집집마다

---

80) C. F. Bernheisel, *The Apostolic Church as Reproduced in Korea* (New york, 1912): 9.

돌아다니면서 축귀를 수행하기도 했다.[81] 만약 환자의 집에서 실패한다면, 장소를 옮긴다. 전도부인의 집으로 가거나, 또는 교회에서 이뤄지곤 했다.

한편 종종 사람이 아닌 공간에 대한 축귀가 요청되기도 했다. 집 안에 곤란한 마귀들을 대신 내쫓아달라는 것이다. 해리엇 깁슨의 기록을 통해 그들이 어떻게 대응했는지 살펴보자. 남편의 말을 따라 해리엇 깁슨 선교사를 찾아온 두 한국인 여성은 "모래가 창문에 부딪히는 것 같기도 하고, 한 접시에서 다른 접시로 물이 쏟아지는 것"[82]같은 괴현상을 해결하기 위해 찾아왔었다. 이들이 선교사에게 물어본 것은 어떻게 예수를 불러 집 안의 귀신을 쫓아낼 수 있는지에 대한 것이었다. 깁슨 선교사의 대응은 적절한 성경 구절을 읽고 알려주는 것에 그쳤다.

> 우리는 양탄자 위에 앉아 오후 내내 마귀(devil)를 다스리시는 그리스도의 능력에 대한 성경 구절을 읽었고, 그들[한국인 여성]은 "그분은 언제나 한결같다"는 사실을 알게 되어 매우 기뻐했다. 그들은 또한 가정에 성령(Holy spirit)이 임재하여 악령(evil spirit)으로부터 보호하는 방법도 배웠다. 얼마 지나지 않아, 이 여인들이 제사와 마귀 숭배를 포기하고 성령을 보내주셔서 함께 거해달라고 기도하고 있다는 소식을 들었다.[83]

선교사의 대답은 분명 성경에 충실했다. 따라서 이후에 이 여성들이 마귀 숭배를 포기하고 성령을 내려달라고 기도한다는 소식을 개종의 증거로 이해했을 것이다. 그러나 이러한 대답은 한국인들에게 조금 다른 의미로 이해되었던 듯하다. 그들의 질문이 축귀의 방법이었다는 점을 바탕으로 선교사의 대답이 그들에게 어떤 의미로 이해되었는지 검토해야 한다. 우선

---

81) Miss E. A. Lewis, “A Holocaust of Fetishes”, *The Korea Mission Field* (May, 1906) 134

82) Harriet G. Gale, “Illustration of Korean Spirit Worship,” *Woman's Work for Women.* (1896.8). 210.

83) Harriet G. Gale, “Illustration of Korean Spirit Worship,” 210.

은 이들이 남편의 소개를 받고 부인 선교사를 찾아왔다는 점, 그들의 요청이 가정에서의 평화였다는 점이 중요하다. 제사와 마귀 숭배를 포기한 것이 그들에게는 가정의 안정과 평화를 회복하기 위한 것임을 알 수 있다. 예수의 능력으로 마귀를 다스리는 것처럼, 가정에 성령이 있으면 악령으로부터 가정을 보호할 수 있다. 이것은 돌아간 두 여성이 하나님에게 성령을 보내달라고 기도하고 있다는 응답으로도 확인할 수 있다.

이처럼 종종 개신교 축귀 의례는 치병과 개종이라는 목표를 동시에 달성하곤 했다. 그렇기 때문에 귀신들린 사람이 교회를 찾아가는 경우도 많았지만, 신자들이 먼저 환자를 찾아가는 경우도 많았다. 이를 통해 개신교의 힘을 입증하고 싶었기 때문이다.

2) 축귀 의례와 전도부인

개신교 축귀 의례는 신도들만으로 구성된 경우도 있지만, 대체로 의례를 주도하는 토착 지도자가 함께했다. 한국인 목회자가 본격적으로 양성되기 이전에 축귀 의례를 이끈 사람들은 대체로 그 지역의 영수(領袖)[84]나 전도부인과 같은 토착 교회의 지도자들이었다. 선교사들은 이 의례의 관찰자가 되거나 또는 의례에 참여하게 되곤 했다.[85]

그중에서도 일명 전도부인(Bible Woman)[86]의 역할이 지대했다. 이

84) 영수(領袖)는 초기 한국 개신교에서, 아직 장로로 인수받지 않은 채로 교역자가 없는 교회를 담당했던 직분을 지칭하는 말이다.

85) 북장로회 선교사 애니 베어드가 겪었던 귀신들린 사람도, 바로 그런 과정을 거쳐 오게된 환자였다. 그 환자는 젊은 여성으로, 아기를 낳은 이후부터 두 귀신이 들려 힘들어하고 있었다. 마을 사람들의 권유로 찾아간 교회에서는 그 중 한 귀신만 쫓아낼 수 있었기 때문에, 그 다음 단계로 애니 베어드 선교사를 찾아오게 된 것이다. 애니 베어드 선교사는, 어찌할 줄을 몰라 그냥 그 환자를 꼭 안아주기만 했다. 그런데 몇 주동안 그런 과정을 거치니, 귀신이 나가게 되었다. 애니 로리 아담스 베어드, 『개화기 조선 선교사의 삶』, 성신형·문시영 옮김, (서울:선인, 2019), 118-119

86) 전도부인(Bible women)이라는 용어는 공식적인 직함이 아니었으며, 전도부인, 여전도인, 여조사, 부인전도사 등 여러 가지 용어가 혼재되어 사용되어왔다. 이 글에서 전도부인이라는 용어는 1945년 전까지 한국 개신교에서 활동하던 평신도 출신 여성 전도인을 통칭하는 용어로 사용한다. 전도부인의 역할은 오늘날 여성 전도사, 특히 각 가정을 방문하는 심방 전도사의 역할로 남아있다.

들은 여러 곳을 돌아다니면서 축귀를 이끌었다. 전도부인은 한국 개신교 초기부터 활동하던 평신도 여자 종교인을 지칭하는 용어였다. 이들의 역할은 처음에는 여성 선교사의 조사나 개신교 책을 파는 매서인에서 시작했다. 그러나 점차 지역의 신도들과 밀접한 관계를 맺으면서, 선교사와 토착 신도들을 잇는 중요한 가교 역할을 맡게 되었다.

이들은 대체로 낮은 봉급을 받거나, 심지어는 봉급 없이 자발적 헌신으로 활동하는 경우도 있었지만, 이들의 기여는 적지 않았다. 선교사들은 수도 제한적일뿐만 아니라 주로 큰 도시에 한정된 영역에서만 활동했었기 때문에, 전도부인들이 더 먼 지역으로 가서 선교를 대신하곤 했다. 의사소통의 한계, 현지 여성들의 외국인 경계 등은 전도부인의 필요성을 더 높게 만드는 요인이었다.

당시의 전도부인은 전업으로 활동해야 했기 때문에 사회적 의무에서 비교적 자유로운 여성이 전도부인의 일을 할 수 있었다. 그래서 주로 남편이 없거나, 나이가 많은 여성이 전도부인이 되는 경우가 많았다. 또한 전도부인은 가급적 글을 쓰고 읽을 줄 알아야 했으며, 가정과 관련된 기초 교양에 대한 지식들도 어느 정도 갖춰야 했다. 이러한 능력을 가진 한국 여성이 드물었기 때문에, 전도부인은 지역 공동체에서 존경받을 수 있었다.

한편 전도부인의 권위는 종교적인 영역에서 두드러졌다. 전도부인은 지역의 해결사이자 의례전문가로 활동하기도 했다. 이들은 각 지역에서 사경부흥회를 주도했으며, 심지어는 축귀, 성물 제거, 질병 치료 등을 담당하기도 했다. 이에 대한 매리 스크랜턴(Mary Fletcher Scranton, 시란돈, 1832-1909) 선교사의 언급을 살펴보자.

> 우리 전도 부인들은 충실하게 봉사한다. (중략) 이들 여인들은 높이 존경받으며 영험한 기도를 드리는 능력이 있다는 믿음을 얻고 있다. 누군가가 마음, 몸, 재산에 어떠한 종류의 고통을 겪는다면, 기도하고 시편을 부르기 위해 전도부인이 파송된다. 누군가가 악령을 위무하려다가 지친다면, 전도 부인이 와서 주물(fetiches)을 내려서 불사른다. 그들은

열심히 효능 있는 기도를 해서 아픈 사람을 치료할 뿐만 아니라 마귀를 쫓을 때도 부름을 받는다.[87]

전도부인은 단순히 선교사들을 돕는 조사의 역할뿐만 아니라, 마을에 영적인 것이든 육체적인 것이든 문제가 생겼을 때 그것을 해결해 주러 나갔다. 특히 귀신들의 괴롭힘에 지쳤을 때, 사람들은 전도부인을 불러서 관련된 성상들을 적절히 처리해 줄 것을 요청했다.

초기 한국 개신교의 축귀 의례는 집안의 여러 가지 성물들을 제거하는 성물파괴(iconoclasm) 행위를 동반하는 경우가 많았다. 많은 한국인들이 직접 성물을 파괴하는 것을 꺼려했다. 그것들을 함부로 없앨 수 없다는 생각에서였다. 따라서 그 일을 선교사나 교회 사람에게 떠맡기곤 했다.

3) 축귀 의례와 성령

개신교 축귀 의례의 가장 큰 특징은 마귀를 쫓을 수 있는 행위자로서 성신(聖神), 즉 성령을 강조한다는 것이다. 성령은 마귀에 맞설 힘을 주고, 의례를 통해 마귀를 쫓는 권능의 존재로 여겨진다. 귀신들린 환자가 치유되면, 이는 성령의 승리로 여겨졌다.

한편 이러한 실천은 성령과 마귀, 예수와 사탄의 대결이 축귀 의례에서 나타나는 것을 보여준다. 이때 마귀는 '이방 신들'에게 속한 것처럼 행동하기도 한다. 다음 자료는 클라크 선교사가 친구에게 보낸 편지인데, 여기서 그는 길선주 부흥회에서 겪은 축귀를 이야기한다.

일요일 오후에 우리는 교회에서 예수님이 고치신 것과 똑같은 의심할 여지 없는 귀신들림의 사례를 보았는데, 이것이 정말 성령의 역사라는 간증을 추가로 들었습니다. 집회가 막 시작되었을 때 방 뒤쪽에 있던 한 남자가 손으로 펼쳐진 성경을 이상한 방식으로 치기 시작했습니다. 길

87) L. Nichols, "The Story of a Bible-woman", *The Korea Mission Field*, (July. 1912) 207-209

목사가 그에게 말을 걸자 그는 잠시 주춤했지만, 곧 다시 오른손을 위아래로 휘두르며 성경을 눈으로는 거의 따라갈 수 없을 정도로 빠르게 두드리기 시작했습니다. (중략) 나는 그 남자에게 돌아가 찬양을 부르기 시작했습니다. 찬송의 효과 때문인지 그 남자는 즉시 조용해졌고 우리 일행과 함께 바깥 방으로 나갔습니다. 그가 그곳에 도착하자 그는 사나운 짐승처럼 분노하기 시작했습니다. 자신의 모자를 벗고 코트를 찢고 레깅스를 찢은 다음 방을 부수기 시작했습니다. 그는 바닥에 얼굴을 대고 엎드려 맹수처럼 바닥을 할퀴고 자신을 찢었습니다. 그리고 그는 방에서 위패를 모시는 조상 숭배 상자와 비슷한 모양의 상자를 보았고 그 앞에 여러 번 엎드렸습니다. (중략) 마침내 저는 그것이 마귀의 현현이라고 확신하게 되었습니다.[88] .

마귀는 이방 신이 할 법한 행동을 재현한다. 이교도의 사당에 가서 앉고, 조상 위패에 절을 하고, 자신의 권위를 주장한다. 이는 앞서도 말한 것처럼 한국의 개신교에서 마귀가 지칭하는 대상이 무엇인지를 보여준다. 이제 축귀는 성령과 마귀의 대결을 보여주고, 성령이 대결에서 승리하는 모습을 보여준다. 축귀의례를 거치고 나면 이들이 마귀의 수하이고, 성령이 그들을 물리쳤다는 사실만 남게 된다.

2. 한국 개신교 신자들의 귀신들림

귀신들림의 함의는 먼저 동시대 사람들이 그러한 행위를 비정상적인 것으로 평가했다는 점이다. 두 번째 함의는 귀신들린 사람을 관찰한 주변인들에 의해 귀신들렸다는 판단이 내려진다는 것이다. 그런 의미에서 귀신들림은 악의적인 영적 존재가 비정상적이거나 병리적인 행동을 유발할 수 있다는 가능성에 대한 널리 공유된 믿음에 기반한 사회적 구성물이다. 그리고

88) Charles Allen Clark, “Dear Friends‘ letter, Seoul, March 1, 1907, in the C.A. Clark papers.

이는 곧 개인이 겪는 고통의 원인을 '마귀'라는 악한 존재로 실체화하는 것으로 이어진다.

1) 귀신들림의 증상

귀신들림의 진단은 우선 기이한 행동을 하는 것으로 알 수 있다. 이때 기이한 행동의 범주는 다양한데, 욕설, 발작, 고성과 난폭한 행동처럼 격렬한 형태로 등장하기도 하는 반면, 완전히 지적인 행동을 상실한 것처럼 여겨지기도 한다. 이러한 행위의 의미는 명백하다. 비인간처럼 행동한다는 것이다. 인간과 비인간의 구분이 반영되어 있다. 이는 귀신들린 사람의 행동을 묘사하는 단어들만 봐도 그렇다. 예를들면 "바닥에 얼굴을 대고 엎드려 맹수처럼 바닥을 할퀴고 자신을 찢"는다거나, 또는 "개를 부를 때 쓰는 단어"에 반응한다.

특별한 질병이 귀신들림으로 여겨지는 경우도 있다. 이때 성경은 그 진단의 근거로 작용한다. '벙어리 귀신'이 그러한 경우이다. 그리스도신문 1906년 기사에서 등장하는 사례에도 '벙어리 귀신'이 등장한다.

> 이곳 형제 박운변씨는 나이 사십구세요 본래 성품이 착한지라. 이 사람이 주를 믿기 전에 산신당에 있는 나무를 베려고 갔다가 갑자기 마귀에게 유혹하야 벙어리가 되고 광증이 나서 이 일로 인해 가세도 탕진하고 치료도 못하는 차에 [89]

1915년 『그독신보』 기사에서는 좀 더 직접적으로 "벙어리 사귀"라는 표현이 등장하기도 한다.[90] 그런 의미에서 성경은 귀신의 종류를 진단하는 원천으로 활용된 것이다.

혹은 귀신들림은 죄의 형태로 나타난다. 귀신들린 사람은 타종교의 신, 즉 마귀를 숭배하고, 타종교의 하수인인 것처럼 행동한다. 1906년의 기사에

89) 김원석,「의쥬 고령삭 차유령」,『그리스도신문』, 1906년 4월 26일, 401-402
90) 김창헌 「믿는쟈의권능」, 『그독신보』, 1915년 12월 29일, 21

서, 성진에 사는 김홍갑이라는 인물은 술을 잔뜩 먹고 귀신이 들리게 되었다. 그는 임군성이라는 교인에게 기도를 받자 정신이 말짱해졌는데, 나중에 고백하기를 머리가 광주리같은 총각 귀신이 김홍갑의 목을 잡고 술먹으러 가자고 재촉했다고 말한다.[91]

독특한 점은 이 자료에 등장하는 귀신이 총각귀신이라는 전통적으로 익숙한 모습으로 등장하는 한편, 성경에 등장하는 마귀처럼 사람들을 유혹해서 죄를 짓게 만들었다는 것이다. 익숙한 것에서 새로운 의미까지, 귀신들림의 진단은 다양한 층위를 형성한다. 이를 모두 마귀의 침입과 공격으로 해석하면서, 개신교인들에게 마귀는 정말로 작용하는 것이 되고 이를 쫓아낼 필요도 생겨났다.

2) 귀신들림의 원인

귀신들림은 개종의 동기가 되기도 하지만, 오히려 개종 자체가 귀신들림의 원인이 되기도 했다. 북장로회 선교사 기포드(Daniel L. Gifford, 1861-1900)가 그의 책에서 인용하는 사례를 보자. 이 집안 사람들은 개신교로 개종했고, 아직 세례받지는 않았지만 집안의 "우상"들을 모두 파괴했다. 그러나 이것이 빌미가 되어 그 집의 부인이 귀신에 들리게 된다. 이 사례에서 그 마귀의 이름은 "새별상"이었고, 그 집의 부인이 개신교로 개종하면서 "새별상"을 모시기를 거절했기 때문에 이러한 문제가 생긴 것이었다.

> 그 부인을 괴롭혀 온 귀신은 새별상(sai-pyol-sang)이라고 불리는 매우 사악한 마귀였다. (중략) 이 부인의 가족도 한때 새별신을 섬겼는데 교인이 된 후 그 귀신을 내쫓았기 대문에 이와 같은 시련을 받게 된 것이다. 그 증거로 부인이 병에 걸린 날 그는 새 옷을 집안으로 들여왔다고 한다. 이에 화가 난 새별신이 자신을 수십년 간 섬겨왔던, 그러나 이제는 교인이 된 그 부인에게 벌을 내린 것이다.[92]

91) 홍순국, 「성진래신」, 『그리스도신문』, 1906년 9월 6일, 861-862

한편 강화도 교인의 귀신들림에 대한 기포드 선교사의 설명은 개신교와 무속 두 가지 전통에서 모두 해석될 수 있다는 점에서 독특하다. 새별상의 분노는 새 옷을 통해서 들어온 것이다. 이 사례는 마치 잡귀가 바깥에서 물건을 타고 들어와 위험을 야기시키는 듯한 형태를 취한다. 방향의 원리를 위반한 것이 된다. 따라서 그 형태는 무속의 '동티'와 비슷하다.[93] 하지만 방향성의 위반이라는 해석을 유지하면서도, 마귀의 공격이라는 방향을 구현하는 방식으로 설명된다. 게다가 이때 고통을 야기시키는 존재는 기존에 집에서 모셔졌던 신령인 것이다. "우상"을 파괴하면서 적절하게 처리되지 않았기 때문에, 이전에 모시던 집안의 신령들은 이제 '마귀'(devil)로 여겨지면서 여전히 그들에게 영향력을 끼치고 있던 것이다.

그런가하면 앞서 언급한 그리스도신문 1906년 기사에 나오는 인물은 개신교인이 되기 전에, 산신당의 나무를 베다가 마귀에 들렸다. 그 결과 그는 광증이 나고 벙어리가 된다.[94] 그가 마귀에게 유혹된 장소가 산신당인 것은, 앞서 말한 것처럼 전통 신령들이 마귀와 동일시된 것으로 해석할 수 있다. 그리고 그 증상은 성경에 등장한 것 처럼 '벙어리'가 되는 것이었다.

3. 개신교 축귀 의례의 실천 전략

그렇다면 어떻게 축귀의 설득력을 보증할 수 있을까? 여기서는 축귀 의례의 행동 전략들을 살펴보고, 그것이 어떻게 설득력을 가지게 되었는지를 알아보고자 한다.

---

92) 다니엘 기포드, 『조선의 풍속과 선교』, 심현녀 옮김, (서울: 한국기독교역사연구소, 1995), 79-80

93) 로렐 켄달, 『무당, 여성, 신령들』, 김성례·김동규 옮김, (서울:일조각, 2016) 194-197

94) 김원석, 「의주 고령삭 차유령」, 『그리스도신문』, 1906년 4월 26일, 401-402

1) 성물파괴와 권위의 형성

선교사들은 우상론의 관점에서 물건들이 아무런 효력이 없음을 입증하려고 했다. 이러한 전략은 종종 토착 교회 지도자들에게도 수행되었다. 이러한 논리의 목적은 이 성물들이 무력한 것임을 증명하고자 하는 것이었다. 선교사들은 그 두려움을 없애주는 방법으로 종종 그들이 두려워하는 대상을 부수는 방식을 택했다. 예를 들면 귀신을 담은 병을 열어보고, 귀신에게 바쳐진 쌀을 직접 먹는 것이었다.[95]

그러나 한국인들에게 이러한 행동은 다른 의미로 이해되곤 했다. 그들은 기존 성물의 강력한 영향력을 여전히 느끼고 있었다. 그렇기에 선교사들의 방식은 더 큰 힘을 가진 신이 문제의 원인을 제거하는 것으로 이해되었다.

매티 노블 선교사의 일기에서 그가 교인들 집안의 성물들을 대신 제거해 준 기록을 여럿 확인할 수 있다. 한 할머니는 선교사가 방문할 때를 기다려서는, 매티 노블 선교사에게 대신 제거해달라고 부탁하기도 했다. 또 다른 교인은 집안의 성물들을 제거하지 못해서, 노블 선교사와 같이 간 전도부인 살로메가 대신 없애주기로 한다.[96]

이처럼 토착 개신교 신자의 요청으로 집에 있던 성물들을 대신 부수어 주었다는 이야기는 선교사들의 기록에서 종종 등장한다. 북장로회 선교사 프레데릭 밀러(Frederick S. Miller, 민노아, 1865-1903)의 글에서도 이런 구조는 반복된다.

> 연못골 교회 사람들이 저를 교회로 초대했습니다. 저는 몇 주동안 참석했었습니다. 마침내, 저는 교회 집사(deacons) 중 한 사람에게 말했습니다. '저와 제 아내는 집안의 신주단지(spirit shrines)을 건드는

95) 호레이스 N. 알렌, 『조선견문기』, 신복룡 옮김, (서울: 집문당, 1999), 160.
96) 매티 윌콕스 노블, 『노블일지: 미 여선교사가 목격한 한국근대사 42년간의 기록』, 강선민·이양준 옮김 (이마고, 2010), 91-92

것을 무서워하지만, 당신들은 그것을 두려워하지 않습니다. 당신들이 와서 그것들을 모두 치워주시기만 한다면 저희는 이제부터 예수를 믿고 모시고 싶습니다.' 그들은 와서 모든 단지들을 모으고, 불로 태워버렸습니다. 그날 밤 저는 사탄이 뒤쪽 담장을 넘어서 나가는 꿈을 꾸었고, 그때부터 더 이상 무섭지 않게 되었습니다. 만약 병이 나서 어머니가 무당을 부르려고 하면, 저희는 말합니다. '예수가 악령보다 더 큰 힘을 가지고 있으니, 저희는 그분을 믿어야합니다. 그는 항상 좋은 것을 줍니다[97]

이 이야기의 주인공 김씨는 원래 집안의 여러 신령들을 숭배하며 살고 있었다. 그의 집에는 "산신, 뒤뜰신, 부엌신, 집안신 등 수많은 신"이 모셔져 있었는데, 그 신들이 너무 많아서 부담을 느끼고 있었다. 그가 교회를 찾아온 이유는 "귀신으로부터 자유로워질 수 있는 비밀"을 알기 위해서였다고 말한다. 그는 집안의 성물들을 제거하고 싶지만, 스스로 그것을 제거할 수 없어서 개신교인들의 힘을 빌리게 된다. 그것들을 모두 태워버렸을 때, 그는 사탄이 담장으로 넘어가는 꿈을 꾸었고, 이것으로 귀신이 나갔다고 생각한다.

이 사례를 밀러 선교사는 개종(conversion)이라고 표현했지만, 이 개종이 선교사가 생각하는 것과 같은 개종이었는지는 의심스럽다. 김씨가 예수를 믿는 것은, 예수가 더 큰 힘을 가지고 있기 때문이다. 이전에 집안의 여러 신령들에게서 받던 보호를, 이제는 예수라는 신을 통해서 보호받으려고 하는 것이다.

한편 이 자료에서 주목할 부분은 김씨가 꾼 꿈이다. 그 꿈에서 사탄은 뒤쪽 담장을 넘어서 나가는데, 이것은 고통의 원인이 집의 외부에서 들어오거나 외부로 나간다는 민간의 인식과 상통한다. 집안의 성물들을 다 태우는 것이 그 신령들을 바깥으로 내보내는 것으로 여겨진다. 이때 그 경계는 담장이라는 물리적 경계를 통해 표현된다. 여전히 보호의 영역으로 '집'이라는 표상이 유지되고, 집안의 환경을 조정하여 보호라는 목적을 달성하는 것이

97) F. S. Miller, "Kim's Conversion," *The Korean Mission Field,* 6-3, (Mar., 1910) 66

다.

집이라는 경계가 중요하게 등장하는 이유에는 고통에 대한 경험이 반영된 것일 수 있다. 개인의 고통은 단순히 개인만의 문제로 끝나지 않는다. 이로 인해 도래하는 손실과 위기, 걱정은 가정의 고통이다[98]. 따라서 위험으로부터 보호받기 위한 일차적인 단위는 가정이며, 집과 담장이라는 물리적인 공간은 이러한 보호의 경계를 표상하는 것이 된다.

마지막으로 다룰 것은 의례로서 성물파괴 행위의 면모를 상세하게 기록한 북감리교 선교사 루이스(Ella A. Lewis, 유의선, 1863~1927)의 글이다. 앞서도 언급한 적 있는 이 자료는 루이스 선교사가 장지내교회 여성들과 함께 마을을 돌며, 선교사의 표현으로는 이른바 "페티시(fetishes)"를 불태웠던 기억을 담고 있다.

루이스 선교사는 이 경험에서 성경과 같은 '번제(holocaust)'를 상기시킨다. 이는 앞서 크램 선교사가 이러한 행위를 〈에베소서〉와 연결시켰던 것과 같은 맥락이다. 여기서의 맥락은 이교도의 물건을 불살라 새롭게 태어난다는 극적인 변화의 의미이다.

그러나 이야기를 자세히 살펴보면, 이러한 성물파괴의 실천이 마귀를 물리치는 맥락에서 이루어진 것임을 알 수 있다. 선교사와 사경회 여성들이 집안의 성물을 대신 불태우면서, 마귀를 물리치는 힘이 있다고 여겨지는 찬송가를 부른다. 이때 이러한 행위의 초점은 "축귀"에 맞춰져 있다.

성물을 제거하는 일, 즉 그것을 직접 다루는 일은 언제든 잠재적인 고통의 빌미가 될 수 있는 위험을 동반하는 행위였다. 그렇기 때문에 그것을 제거하기 위한 적절한 의례적 행위들이 필요해지는 것이다.

한편 성물파괴와 비슷한 맥락에서 무당이 개종하는 경우에는 무당은 이전에 사용하던 무구를 모두 처분해야만 했다. 그러나 심지어 무당이었어도 무구를 직접 제거하기를 꺼려했다. 무당이 개종하는 경우, 그 또한 전도부인의 도움을 받아 무구를 제거하곤 했다. 무스 선교사 부인의 "Mrs. Kim and Mrs. Chang"이라는 글에서 김씨라는 한 전도부인이 장씨라는 한 무당

98) 로렐 켄달. 『무당, 여성, 신령들』, 김성례·김동규 옮김, (서울:일조각,2016), 195

을 개종시킨 일을 기록했다. 장씨는 이미 가족들과 이웃들에게 일정 정도 영향력을 끼치던 무당이었다. 전도부인 김씨에 의해 개종을 결심하고 나서, 장씨는 김씨에게 무구를 파괴하는 것을 도와달라고 부탁했는데, 이는 그가 무구를 처리하는 것에 두려움을 느꼈기 때문었다.[99]

무구를 제거한 다음 날, 장씨의 말에 따르면 장씨가 느낀 고통이 그가 제거한 성물들과 관련 있는 것으로 볼 수 있다. 무스 선교사 부인에게는 "쓰레기"(rubbish)로 여겨졌던 무구를 다 파괴하고 나서야, 장씨는 더 이상 기도할 때 고통받지 않을 수 있었던 것이다. 이러한 표현은 그에게 개신교 개종이 어떤 의미인지를 고민하게 만든다.

다시 한번, 무업을 포기하게 되는 무당의 사례를 보자. 남감리회 선교사 윌러드 크램(Willard G. Cram)은 황해도에서 오랫동안 활동하던 무당이 개신교로 개종하게 된 사연을 기록한다.

> 어느 날 그녀가 기도를 위해 밥 몇 공기를 정해진 곳에 놓은 후 기도하는데, 손이 모이지 않고 입에서는 말이 나오지 않았다. 그때 그녀 나이 여든두 살이었는데, "거의 바다에 빠지기 직전"의 느낌이었다고 했다. 그녀가 즉시 생각한 것은, 산기슭의 작은 교회의 구역 지도자가 그녀의 기도하는 손이 들어 올려지지 않고 입이 다물어지게 해달라고 기도했으리라는 것이었다. (중략) 몇 주 후 그녀는 작은 교회로 내려왔다. 무당 일을 계속하는 것이 불가능해진 이후 그녀가 할 수 있는 것은 그리스도를 받아들이는 것뿐이라고 말하였다. (중략) 그는 그녀가 무당 때 사용하던 도구들을 모두 없애달라고 부탁하였다. 한국에서는 누군가가 그리스도를 믿게 되었을 때면, 〈에베소서〉에 나온 대로 이교도 숭배에서 사용되었던 물건, 그릇, 옷 등 모든 것을 없애버려야 하기 때문이라고 하였다.[100]

---

99) Mrs. J. R. Moose, "Mrs. Kim and Mrs. Chang", *The Korea Mission Field* (Mar., 1906) 88-89

100) W. G. Cram, "Rescued after Years of Bondage," *The Korea Methodist* 1-7, (May, 1905), 88-90.

이 자료에서 무당의 무구파괴는 더 큰 권위에 복속하는 것이다. 따라서 자발적인 무업의 포기는 새로운 권위를 만들어내고 이에 복속하는 반복되는 패턴으로 볼 수 있다.

한편 이러한 실천은 일상적인 것은 아니지만, 전례가 아주 없는 것은 아니었다. 이미 조선 말 황회의 술법은 집안에 질병이나 불행이 생겼을 때, 가신들을 악신으로 규정하고, 그것들을 부숴서 귀신을 몰아낼 수 있다고 여겼다. 이러한 신당부수기 행위는 성인의 신당을 모시는 '신당교체'로 연결되었다. 이러한 경우는 바로 집안의 귀신이 돌변한 경우이다. 만약 집안에서 모시는 신이 문제가 생기는 경우, 이를 내보내는 것도 자연스러운 일이었다.

그런데 개신교 전통에서 신당을 다시 모시는 행위는 불가능했다. 이는 집안에 모셔지는 어떤 신당이든 '페티시'로 지목될 여지가 남아있었기 때문이다. 개신교 전통에서 신이 모셔질 수 있는 공간은 집이 아니다. 대신, 이들은 새로운 신인 성신을 '마음'이라는 공간에 모신다.

2) 언어적 수행과 의례적 수락

집안의 성물을 제거하는 것과 함께 개신교 축귀 의례가 주로 ‘언어적 수행’에 집중되었다는 점도 고려할 만하다. 축귀 의례의 동원되는 찬송가, 성경 구절, 기도는 모두 언어적인 실천이다. 성스러움에 대한 물질적인 매개를 허용하지 않는 개신교 전통에서는 대부분의 의례가 언어적 수행으로 이루어진다.

의례에서 언어적 수행은 항상 동원된다. 언어적 수행은 규범적 메시지를 전달한다. 수락이 규범의 무조건적인 준수를 보장하는 것은 아니지만, 그러한 수락이 의미가 없는 것은 아니다. 수락은 준수를 보장하지는 못해도 그러한 규범이 진실한 규범이라는 확립을 보증한다.

축귀 의례에서 동원되는 언어적 수행은 형식적 사용으로 더 두드러진다.

마귀를 쫓아내는 선언은 주로 권위를 가진 인물이 발화한다. 복음서의 권위를 재현한다. 축귀 의례를 통해서 마귀와 상호작용할 수 있게 된다. 이 과정은 협상을 동반하기도 한다. 마귀의 의도는 이 차례에서 나타난다. 떠나갈 시간에도 나가지 않는다거나, "X의 집으로 갈거야" 라고 말하는 등 마귀의 모습에서 마귀의 의도를 파악할 수 있다. 그리고 결과는 항상 마귀의 패배로 끝이 난다.

축귀 의례에서 기도는 특정한 목적을 달성할 수 있는 강력한 수행으로 여겨진다. 이때의 기도는 한국 개신교인들이 '말하기'라는 실천에 얼마나 많은 힘을 부여했는지를 보여준다. 기도에 대한 강조는 초기 한국 개신교의 특징이기도 하다. 기도는 신과의 직접적인 접촉을 나타낸다. 기도는 마귀의 유혹을 막고 세상으로부터 보호하는 역할을 한다. 심지어 도움이 필요한 다른 사람들을 위해 치유를 가져오고 마귀를 쫓아내는 역할을 한다.

이러한 과정은 축귀 의례의 현장에서 이루어지는 성경 낭독과 찬송가에 대해서도 마찬가지로 반영된다. 복음서의 축귀 기사들은 마치 마귀을 쫓아낼 수 있는 주문처럼 축귀 의례의 현장에서 낭독되곤 하였다.[101] 마찬가지로 마귀를 물리치는 힘이 있다고 여겨지는 찬송가들이 축귀 의례 현장에서 부른다.[102]

---

101) 최수영, 「토산셔구역」, 『긔독신보』 1917년 10월 3일, 3

102) 찬송가에 주목해볼 필요가 있다. 몇몇 찬송가들은 축귀 의례에 동원되었는데, 마귀를 물리치는 힘이 있다고 여겨졌던 것으로 보인다. 예를 들면 앞서 루이스 선교사가 언급한 "악령을 물리치는 강력한 힘을 갖는다고" 여겨진 찬송가들은 "언제나 주님이 필요합니다"(I need thee every hour, 한국 제목은 "주 음성 외에는")과 "내 혼아, 깨어서 막아라"(My soul be on thy guard, 한국 제목은 "내 혼아 깨어서")였다. 애니 베어드 선교사의 소설 Daybreak in Korea에서는 개종한 무당 심씨가 개신교 전도부인으로 활동하며 귀신들린 사람을 치료한다. 그녀가 이때 찬송을 부르는데, 소설에서는 가사만 인용되지만 그 찬송가는 아마 "하나님 아버지 주신 책은"(I am so glad that our Father in heaven)인 것으로 추정된다. 이 찬송가의 가사에는 또한 마찬가지로 마귀를 내보내는 구절이 있다. 소설에서 심씨가 그 찬송가를 부르는 이유는 그 찬송가가 귀신을 쫓아내는 힘이 있다고 생각했기 때문이었다. 중요한 것은 다른 구절이 아닌 바로 이 구절이 왜 찬송가가 마귀를 물리치는 힘이 있다고 여겨졌는가이다. 한 가지 검토해볼만한 주장은 해당 찬송가들이 '마귀'라는 단어를 가사에 직접적으로 언급한다는 점이다. 독특하게도 이 찬송가들에서 원래 '유혹(temptation)'이나 '죄의 주인(The hosts of sin)'이라는 단어들은 모두 '마귀'로 번역되었다. 이는 마귀가 유혹하는 존재, 죄의 원인이라는 개신교 전통의 이해와도 맞닿은 것이다. 그런데 의례적 맥락에서 이 찬송가들이 동원될 때에는 죄나 유혹을 이긴다는 의미보다도, 가사

3) 죄 고백

죄의 원인을 마귀로 이해하는 맥락에서 축귀 의례는 또한 죄의 고백이라는 방식으로도 실천되고는 했다.

광주읍 이원호란 사람의 이야기는 죄 고백으로 마귀를 물리쳤던 상세한 이야기를 담고 있다. 이원호의 어머니는 10년 전부터 마귀가 접해서 집안 전체가 고통받고 있었다. 그 마귀는 스스로를 "조선하나님"이라고 이야기하며, 집안에서 섬기는 귀신을 모두 치우게 하고, 무당이나 소경은 집에 가까이 오지도 못하게 했다. 마을에서는 그녀를 옥황마나님이라고 불렀으며, 정초마다 가족들을 불러 그녀에게 두 번씩 절하게 시켰다. 한 번은 조선하나님에게, 한 번은 자신에게 한다는 것이다.[103]

그녀의 마귀를 쫓아내기 위해, 교인들이 기도하고 마귀에게 나가라 명했지만 아무 소용이 없었다. 전도부인과 전도사들이 모두 함께 기도했지만 그녀의 반항은 계속 거셌다. 그러나 결국 붙잡고 기도하니, 그녀는 바닥에 엎드려 떨면서 자신이 사실 하나님이 아니라 마귀왕이라고 이야기한다. 그 마귀는 나가라는 말에도 싫다며 버티고 있다가, 어느 날 새벽기도회를 가는 길에 "아이고 나는 지금 가면 죽겠네"하며 탄식을 했다. 그 새벽기도회에서 성신의 강림이 일어났고, 모든 사람들이 회개하자, 그 여성도 일어나 통회자복하게 되었다. 그러자 마귀가 "마귀는 지금 마지막으로 나갑니다. 이 여인에게 성신이 임하셨습니다. 아이고 나는 어디로 갈까"하는 말과 함께 나간다.[104]

그대로 마귀를 물리친다는 효과가 주목받은 것이다.

물론 가사라는 형식을 고려했을 때, 이러한 해석은 불완전한 해석이다. 찬송가의 음악적 특징을 고려하지 못하기 때문이다. 그럼에도 불구하고 부분적이나마 "왜 어떤 노래는 특별한 힘이 있다고 여겨질까"에 대한 대답을 시도해보았다. 의례적인 맥락에서 노래가 선택될 수 있는 논리를 검토해본 것이다. 이는 결국 특정한 구절을 담은 말을 내뱉어서 일정한 의례적 효과가 달성될 수 있다는 가정의 반영이다. 모든 찬송가가 다 이러한 효력을 발휘하는 것은 아니지만, 특정한 말을 담은 찬송가들은 힘을 발휘할 수 있는 것이다.

103) 김호, 「주(主)의 이적(異蹟)」,『활천』, 1931년 2월, 85-86

여기 이 여성의 경우는 자신의 죄를 자복하고 회개한 것이 축귀의 직접적인 요인이 되었다. 죄 고백 행위가 마귀를 물리침으로 귀신들린 사람을 치유하는 행위로 연결되는 것이다.

4. 개신교 축귀와 미신치료

한편 축귀 의례를 통해서 마귀와 직접적으로 상호작용하는 모습은 개신교 선교사들이 주도한 미신 담론과 상충하는 것처럼 보인다. 이들이 근대 서구 의학을 도입하고, 미신 담론을 주도했던 점을 생각한다면 더욱 의문이 든다.[105] 그럼에도 불구하고 왜 한국 개신교 전통에서 축귀 의례가 형성되고 유지되었는가? 물론 여기에는 근대 초까지도 다른 질병에 비해 정신질환이 상대적으로 다루기 어려웠다는 점도 하나의 원인이 될 수 있다. 특히 정신질환에 대한 대처가 부족했던 19세기 말과 20세기 초 사이에는 더더욱 이를 대처할 방법이 많지 않았다. 나아가 근대 의학을 뛰어넘는 종교적 실천을 추구한 것이다.

예를 들면 다음 자료를 보자. 이 자료는 한국에서 의료선교사로 일했던 캐나다 장로교 선교사 플로렌스 머레이가 기록한 것이다.

> 우리 병원 전도사인 이 장로와 나는 시골 마을에 있는 교회로부터 그 동네 귀신들린 여자를 봐달라는 요청을 받았다 (중략) 그 교회의 성도들은 이 장로에게 귀신을 몰아내달라고 간청했다. 이 장로가 그러겠다고 동의한 후 성경 구절을 읽자 모두 찬송가를 불렀다.
>
> 그 때 장로가 환자에게 찬송가를 부르라고 하자 그 여자는 그 말을 들은 척도 않고 시끄러운 소리를 냈다. 교인들도 돌아가며 그 여자를 귀신에게서 놓여나게 해달라고 기도했다. (중략) 기도가 끝난 후 장로는 그 여자에게 바짝 다가가서 큰 목소리로 호령을 했다. “사악하고 못된

104) 김호, 「주(主)의 이적(異蹟)」,『활천』, 1931년 2월, 87
105) 김동규, 「한국의 미신담론 이해 –타자(alterity)로서 무속의 창조과정–」, 『한국문화연구』 23 (2012) 283-322.

귀신아, 이 사람 몸 밖으로 나가라. 성령의 이름으로 명하노니 당장 나가라. 나와서 다시는 이 여자를 괴롭히지 말지어다." 그러자 그 불쌍한 여자는 흐느끼기 시작하더니 온몸을 격렬하게 떨며 한참 동안 요동을 했다. (중략) 나중에 들어보니 극적인 변화는 없었으나, 우리가 그곳에 다녀간 이후로는 점점 병세가 호전되어 지금은 거의 완쾌됐다고 했다.[106]

이 자료에서 플로렌스 머레이는 병원에서 일하는 의료 선교사이지만, 축귀 의례는 오히려 병원 전도사인 이 장로의 주도로 이뤄진다. 또한, 이 장로는 의례를 통해 복음서의 축귀 구절을 재현한다. 즉, 성경의 구절을 언어적 수행으로 발화한다. 이를 통해 축귀의 권위를 이 장로가 획득하는 것이다. 마지막으로, 이러한 상황에서 호명되는 대상은 성령이다.

이처럼 개신교 축귀 의례의 권위는 종종 의학의 권위를 능가했다. 특히, 병원 치료가 불가능하거나 실패했다고 판단하는 경우, 축귀 의례는 이에 대한 대안으로 여겨지기도 했다. 이러한 경우는 의료 선교사로 활동했던 치솔름은 한 무리의 여성 신자들이 병원에 입원한 환자의 귀신을 어떻게 해결했는지에 대해 이야기한다. 그 환자의 친척은 기독교 병원이면 어떤 식으로든 치료할 수 있지 않을까 하고 데려왔다고 한다. 병원에서도 대처할 방법이 없었기 때문에, 치솔름 선교사는 "의학의 힘을 넘어서는 무언가가"를 찾았다. 한편 한국인 신자는 그 환자가 귀신들린 것으로 판단하고, 방해받지 않는 곳으로 데려가 축귀 의례를 수행한다.[107] 이러한 기록들은 축귀의례가 다원적 의료체계에 기반하고 있었음을 보여준다. 이러한 문제에 있어서 방안은 한 가지가 아닐 수 있다.

그런 의미에서 축귀 의례는 일종의 사회적 지원책 역할도 맡고 있었다. 축귀 의례는 단순히 귀신을 내쫓는 것 뿐만 아니라, 그 과정에서 끊임

106) Florence J. Murray, 『At the Foot of Dragon Hill』 (New York : E.P. Dutton, 1975) 118

107) William H. Chisholm, *Vivid Experiences in Korea*. (Chicago: The Bible Institute Colportage Association, 1938) 42-46

없는 헌신과 지원이 이뤄진다. 개종한 신응권씨 부인이 동네에 오년 동안 마귀들렸다는 여인 이야기를 듣고 안쓰럽게 여겨 찾아가니, 그 여인이 아이들에게 돌을 맞아 유혈이 낭자한 모습을 보고, 옷을 입혀 데리고 기도를 열심히 하고, 음식과 의복을 대접하니 약 8개월 만에 마귀가 나가고 완인이 되었다고 한다.[108]

마지막으로 다루고자 하는 문제는, 축귀 의례에서 흔히 나타나는 '격렬함'의 문제이다. 축귀 의례는 경우에 따라 가혹해지기도 했다. 주로 전통적인 축귀 의례의 야만성을 부각시키기 위해서, 당시 신문에서는 판수나 무당의 축귀 의례로 사람이 죽게 된 사례를 계속해서 보도했다. 이런 사례들은 특히 구타와 같은 가학적인 행동들을 강조하면서, 무당과 판수로 대표되는 미신을 버릴 것을 강조하였다. 무당과 판수의 실천은 단순히 주술적이고 야만적인 미신행위일 뿐이라는 것이다.

그러나 이는 개신교 축귀 의례에서도 마찬가지였다. 여러 사례들이 있지만[109] 여기서는 대표적으로 1926년 조선일보에 보도된 김정탁의 사례를 다루고자 한다. 1926년 5월 18일 보도에 따르면, 진남포부 지산리에 사는 이정섭이라는 청년이 장로교회 신자 김정탁이란 여성에게 정신병을 치료받다가 죽게 되었다.[110] 김정탁은 "성신의 능력을 빌어 만병을 통치한다"고 주장하는 인물이었다. 그녀의 치료방법은 부인들을 모아놓고 찬송가를 합창하게 한 다음에, 전신에 격렬한 선동을 일으키며 환자의 배를 발로 밟는 것이었다. 그녀는 이것이 "성신의 능력이 충만한 자기 발로 눌러 병마를 쫓아내는 것"이라고 주장했다. 뿐만 아니라 그녀는 악마를 쫓아야 한다며 환자를 난타하고, 가족들까지도 모두 난타했다. 이와 같은 일이 교회에도 갑론을박을 불러일으켰는데, 누군가는 "그

108) 권신일,「교동교우의도흔열매」,『신학월보』(4-9), 1904년 9월, 393-394

109)「求生永死의 미신, 기도한다고 사람을 죽여」, 『매일신보』, 1912년 4월 7일;「精神病 걸린 信徒를 鐵棒으로 담근질 마귀를 쏫는다고 필경엔 죽여 聖潔敎役者의 蠻行」,『매일신보』, 1935년 4월 21일;「狂人治療次 祈禱로 殺人, 병 고치랴다가 죽여버려, 法廷에 선 基督敎徒」, 『동아일보』,1932년 4월 5일;「精神病 고친다고 傳道師等殺人, 關係者 二名만 送局」,『동아일보』, 1935년 1월 23일.

110) 「精神病者를 발바닥으로治療?」, 『조선일보』, 1926년 5월 18일, 2

리스도를 모독하는 요망된 미신행위"라고 하지만, 한편에서는 "성신받은 부인"이라며 그녀를 비호한다는 것이다.

조선일보는 이후 이틀에 걸쳐서 후속 보도를 한다. 이정섭은 결국 죽게 되었고, 김정탁은 체포되었으며, 시내 모 청년회에서는 "그 책임이 전부 장로교회 교역자들에게 있다"며 노회에 경고문을 보냈다고 한다.[111] 결국 김정탁은 '요녀(妖女)'라는 호칭을 얻게 된다.[112] 이 사례에서 등장하는 김정탁의 행위는 오늘날 흔히 '안찰'이라고 부르는 행위인데, 질병 치유와 축귀를 위해서 환자의 신체를 때리는 행위이다. 이 사례를 통해서 한국 개신교 전통에서도 미신론이라는 근대적 논리 아래에 성령의 힘을 드러내기 위한 격렬한 의례가 지속되고 있음을 확인할 수 있다.

5. 소결

이 장에서는 우선 개신교 축귀 의례의 실천 전략을 검토했다. 이 장에서 살펴본 개신교 축귀 의례의 실천 전략은 의례를 구성하는 행위자들이 기존의 익숙한 질서들을 활용하면서 새로운 의미를 부여하는 방식으로 이루어졌다.

이때 개신교 축귀 의례에서 활용 양상은 토착 종교전문가의 흡수, 성물의 파괴, 언어적 수행을 중심으로 검토했다. 나아가 축귀 의례를 통해서 성령의 능력이 강조되는 경향을 확인했다. 마귀의 위험을 강조하면서, 동시에 이를 이길 수 있는 존재로 성령이 주목받게 된 것을 확인하였다.

이러한 에피소드들이 정기간행물에 실렸다는 것은 축귀 의례가 문화적으로 학습될 수 있는 행위라는 점을 보여준다. 귀신들림과 축귀에 대한 이야기가 전달된다면 그러한 실천도 문화적으로 학습될 것이다. 이것은 축귀 의례가 단순히 치병 의례를 떠나서 일종의 메시지를 전달할 수 있는 기능을

111) 「발바닥治療로 精神病者遂死亡」, 『조선일보』, 1926년 5월 20일, 2
112) 「妖女金貞宅은 檢事局에送致!」, 『조선일보』, 1926년 5월 30일, 2

가지고 있음을 보여주었다. 귀신들린 상태와 치유된 상태에 대한 문화적인 기대가 이야기에 반영되고, 또 이야기가 확산되면서 기대가 유지된다. 이것이 가능한 이유는 축귀 의례가 온전히 사회적 판단에 의해 진행되는 것이라는 점이 중요하다.

한편 한국 개신교인들을 중심으로 한 축귀 의례의 실천은 내한 개신교 선교사들에게는 선교지 한국이 성경 시대의 고대 이스라엘과 동일하다는 것을 입증하는 근거가 되었다.[113] 앞서 언급한 번하이젤 선교사의 책 『한국에서 재형성되는 사도 교회』(The Apostolic Church as Reproduced in Korea)에서 번하이젤 선교사는 한국에서 나타나는 치병과 축귀의 기적들을 통해서 성경이 사실임을 의심하지 않게 되었다고 말한다. 선교사들은 한국인들의 순전한 믿음에 주목했고, 그들이 성경을 그대로 실천한다는 사실에 주목했다.

한편 그가 치병과 관련하여 언급하는 사례는 한국인들이 무엇을 고통의 원인으로 생각했는지에 대한 추가적인 정보를 제공한다. 그가 본 한 사례에서 손자의 질병 치유를 위해 기도하던 할머니는 기도가 응답되지 않는 것에 낙담했다. 그녀는 무엇이 문제인지 살피다가, 아직 고백하지 않은 죄가 있다는 것을 깨달았다. 그것을 고백하고 기도했을 때, 그녀의 손자가 낫게 되었다는 것이다.

다음 장에서는 마귀를 고통의 원인으로 지목하고 몰아내면서, 이를 통해 한국 개신교인들이 무엇을 만들어내려고 했는지를 살펴보고자 한다. 고통의 원인인 마귀는 사실상 죄와 동일한 것이기도 하다. 그런 의미에서 마귀를 몰아내는 행위는 죄로부터 벗어나려는 행위와 마찬가지라는 것을 언급하면서 이 장을 마무리하고자 한다.

---

113) C. F. Bernheisel, *The Apostolic Church as Reproduced in Korea* (New york, 1912)

V. 마귀와 한국 개신교인의 정체성

이 장에서는 고통의 원인으로 마귀를 지목하고, 이를 쫓아내는 행위가 초기 한국 개신교인들에게 어떤 의미였는지 다룬다. 특히 여기서는 앞서 말한 죄와 마귀의 관계를 다시 상기시킬 필요가 있다. 죄의 근원이 마귀라는 점에서, 죄와 마귀는 사실상 동일한 것이었다.[114] 따라서 마귀가 그러한 것처럼, 죄도 고통의 원인이 될 수 있는 것이었다. 마귀와 죄는 모두 육체의 고통이나 잘못된 행동으로 나타나고, 이를 쫓아낼 수 있는 것은 성령으로 여겨졌다.

특히 개신교 부흥회에서 이러한 연결은 두드러졌다. 부흥회에서 나타나는 치병과 축귀는 앞서 말한 것처럼 죄와 마귀의 관계를 더욱 분명하게 만들어준다. 특히 이 장에서 주로 다룰 죄 고백 행위가 이와 관련된다. 이때 성령의 역할은 죄와 마귀를 마음속에서 제거하고, 침범하지 못하도록 막는다. 성령이 임하는 것은 몸의 치유와 행동의 변화를 통해서 확인할 수 있는 것이다.

따라서 고통의 원인을 죄와 마귀로 지목하고, 성령의 능력으로 쫓는 행위는 '변화'에 대한 감각을 불러일으킨다. '변화'에 대한 감각은 의례 행위자가 의례를 통해 겪게되는 변화에 대한 느낌이다. 실제로 의례의 순간에 변화한 것은 아니지만, 변화되었음은 그 이후에 동반되는 행동의 변화를 통해서 사실로 간주된다. 실제로는 의례 행위자의 노력으로 이루어지는 것임에도 불구하고, 변화는 성령의 능력으로 간주된다.

마지막으로 살펴볼 것은 성령이 개신교인의 정체성에 어떤 영향을 미치는가이다. 성령과 마귀의 대결은 현실에서 시험과 탄압이라는 형태로 경험된다. 이것은 개신교인이 사회적 상황에서 겪는 고통을 설명하는 틀로 작용한다. 따라서 개신교인이 말하는 승리한 삶, 진정한 개신교인의 삶은 죄를

114) 「두 가지 원수」, 『신학월보』 4-3, 1904년 3월, 311-312

짓지 않고 세상과 타협하지 않는 삶을 의미한다는 것을 확인해 볼 것이다.

1. 마귀와 성신, 그리고 인간의 마음

‘마음’은 마귀와 성신이 들어오거나 나갈 수 있는 공간으로서 부각된다. 마귀가 활동하는 영역이 마음이라는 인식은, 성신과의 관계에서 더욱 두드러진다. 마귀가 사람의 마음에 들어와 죄를 짓도록 유혹하는 존재라면, 성신(聖神)[115]은 마음에 들어와 마귀로부터 보호해 주는 존재였다. 마귀가 그러한 것처럼, 성신도 사람의 몸에 들어올 수 있는 존재라는 인식을 확인할 수 있다.

이와 관련하여, ‘성신’에 대해 가장 풍부한 서술을 담은 기사는 감리교에서 발간하던 잡지 『신학월보』의 「셩신지론」이라는 기사이다. 이 자료를 통해서 초기 한국 개신교에서 성신을 어떻게 바라보았는지를 확인해 볼 수 있다. 우선 이 기사의 저자는 성신에 대한 오해를 짚어준다. 즉, 성신은 단순히 “사람의 마음을 변하게 하여 별다른 일을 하게”하는 존재가 아니다. 또 그것은 “무당 계집의 신접한 것”이나 “요술하는 사람”의 속임수와는 다르다.[116] 이처럼 저자가 성신에 대한 오해를 짚어주는 이유는 아마 당시에 성신 강림을 단순한 감정적 고양 상태라고 생각하던 사람이 있었기 때문으로 보인다. 실제로 『신학월보』의 다른 기사에서는 춤추며 성신 강림을 주장하는 음감무도라는 종교집단을 경고한다.

공주에서 한 십오리 가서 교 있소. 남정이 한 십 명이며, 여인도 몇 명

115) 이 절에서는 초기 개신교 담론 속에서 성령의 의미를 검토하기 때문에, ‘성신’이라는 용어를 사용한다. 초기 개신교 전통에서 성신과 성령은 혼용되어 사용되면서도, 대체로 성신이 우세한 양상을 보였다. 1930년대 이후에야 성령이라는 용어가 정착하게 되었다. 예외적으로 캐나다 선교사 펜윅(Malcome C. Fenwick, 편위익, 1863-1935)은 ‘성숨님’이라는 용어를 사용했는데, 이는 성령의 원래 의미인 프뉴마를 살리는 번역어였다. 옥성득. 『한국 기독교 형성사』. (새물결플러스, 2020), 169-170.

116) 「셩신지론」, 『신학월보』, 1901년 5월, 228-229

있나이다. 제 말로 음감무도라 하더라. 제 믿는 것은 고오음(告五音)을 소리하며, 또 춤추고 성신이 강림하야 죄를 스스로 속하고 옳은 사람이 된다 하는지라. (중략) 이상 음감무도라 하는 뜻을 본즉 마귀의 수작이라. (중략) 이것은 간사한 마귀가 세인을 유혹케하며 우리 교회를 방해하는 것이라.[117]

이 집단은 소리와 춤을 통해서 감정적인 고양을 일으키는 것 같은데, 그 모습을 성신의 강림이라고 주장하는 것으로 보인다. 그러나 이 기사를 작성한 북감리교 선교사 맥길(W. B. McGill, 맥우원, 1859-1918)은 이 집단의 행동을 마귀의 수작이라고 단언한다. 그 근거는 성신의 강림은 "행실을 고치"는 것으로 나타나야 하기 때문이다.[118]

다시 「셩신지론」으로 돌아가자면, 기사의 저자는 성신을 구별하기 위해서는 그 마음과 행실을 확인해야 한다고 말한다. 그 사람의 언행과 심사가 성령의 열매와 완전히 같아야 한다는 것이다. 구체적으로는 다음과 같이 설명한다.

성신께서 하시는 일은 사랑함과 기뻐함과 화평함과 참는 것과 자비함과 인자함과 착함과 믿음과 온유함과 존절(절제)함이니 (갈라디아서 5장 22-23절) 사람의 언행심사가 이 열가지 모양으로 온전히 조금도 변함이 없으면 그 사람에게 성신 계신 줄을 알 것이라[119]

그러므로 성신의 감동은 단순한 느낌만으로 이루어지는 것이 아니고, 마음과 행동이 모두 함께 변해야 함을 의미했다. 바꿔 말하면, 그 행동이 변하는 것을 확인한다면 그 사람에게 성신이 있다는 것을 알 수 있는 것이다. 여기에 더하여, 마음의 상태는 행동을 통해서 확인할 수 있는 것이 된다. 몸과 마음은 행위와 정신, 외면과 내면을 구분하는 것이다. 사

117)「거짓교를 삼가할일-내한미혹교라」, 『신학월보』, 1904년 5월, 201
118)「거짓교를 삼가할일-내한미혹교라」, 『신학월보』, 1904년 5월, 201
119)「셩신지론」, 『신학월보』, 1901년 5월, 230

실상 다른 사람의 마음을 확인할 수는 없으므로, 행동의 변화를 통해서 그 사람의 마음에 성령이 있는지 마귀가 있는지를 확인할 수 있는 것이다.

그러한 의미에서 사람의 마음은 성신이 들어올 수 있는 장소인 것처럼 여겨진다. 즉 "행위를 단정히 하며 거룩한 몸이 되어서 우리 속에 성령이 거처하시게 하고 그 인도하심을 받아"[120]야 하는 것이다. 나아가 그 행실이 바르지 않게 된다면 성신이 다시 떠나갈 수도 있게 된다.[121] 그러므로 우리가 공부할 것은 성신이 "우리 마음 안에 어떻게 오실"지에 대한 것이어야 한다.

> 그런즉 누구든지 예수를 참으로 믿는 사람은 성신께서 벌써 **그 마음 속에 오셔서** 증거하시나니 내가 그 마음 변하신 것을 살펴보고 다른 교우의 **행위가 변하는 것을 보면** 성신께서 하시는 일을 확실히 알 것이니[122] (강조는 인용자)

따라서 마귀가 그러한 것처럼, 성령이 있는 곳도 우리의 마음이다. 그리고 그 증거는 행동의 변화를 통해서 확인할 수 있는 것이다. 이 구조에서 마귀와 성신은 더 이상 은유적인 것이 아니게 된다. 오히려 마귀와 성신을 통해서 마음이라는 공간을 상상해볼 수 있게 된다.

2. 죄 고백과 치병

초기 한국 개신교 부흥회에서 두드러지는 특징 중 하나는 바로 의례 참여자들의 '죄 고백' 행위였다. 부흥회에서 죄 고백 행위 기도회 중 누구든지

---

120) 「셩신지론」, 『신학월보』, 1901년 5월, 230

121) "우리들이 셩신의 도우심을 밧지 아니ᄒᆞ면 셩신이 우리를 떠나실거시오 슌종ᄒᆞ면 셩신이 우리와 ᄀᆞᆺ치 영영이 계시겟ᄂᆞ니라"「셩신론이라」, 『그리스도 신문』1898년 2월 24일, 64

122)「기도회」,『그리스도 신문』, 1898년 5월 27일, 74

자발적으로 일어나 자신이 저질렀던 죄를 남들 앞에서 공개적으로 고백하는 형태로 이뤄졌다. 이때의 죄는 주로 행위 규범의 죄인 경우가 많았다. 이러한 행위가 '성령'의 능력으로 여겨졌던 이유는, 만약 성령의 능력이 아니라면 그렇게 끔찍하고 부끄러운 죄를 직접 자신의 입으로 말할 수 없을 것이라고 생각했기 때문이다.

그러나 이러한 행위가 저절로, 자발적으로 일어났다는 선교사들의 평가는 그대로 받아들이기 힘들다. 부흥회는 죄 고백을 유도하는 장치들로 가득하다. 설교와 기도, 간증이 의례 참여자의 죄 고백 행위를 유도한다. 결정적으로 죄 고백에서 등장하는 죄 목록이나 죄 고백 행위의 정형성을 보면, 이러한 행위가 의례적으로 반복되어 수행된 것임을 알 수 있다.

그러한 의미에서 이유나는 초기 개신교 신자들의 부흥회를 "죄 문제를 표출시키고 그런 상황을 변화시키는 교정"을 이끌어내는 의례로 설명한다. 그리고 부흥회에서 수반되는 죄 고백 행위는 "개종의 극적인 변화의 논리"를 재경험하는 행위였다고 말한다.[123] 여기서 주목할 부분은 죄 고백 행위가 만들어내는 감각이다. 이때의 변화는 실제로 나타나는 변화가 아니다. 그러나 의례 행위자는 극적인 변화가 일어났다고 느낀다. 그리고 그 변화는 이후의 행동을 통해서 사실이 된다.

특히 1903년 원산 부흥회 이후로 꾸준히 이루어진 부흥회는 치병과 축귀가 나타나는 현장이기도 했다. 그중에서도 치병과 축귀로 유명했던 부흥회는 장로교 목사 김익두의 부흥회였다. 김익두 목사는 1919년 경상북도 달성군 현풍면교회 사경회에서 처음으로 기도로 치병을 행한 이후로, 전국을 돌아다니며 치병 부흥회를 하게 되었다. 그가 진행하는 부흥회는 동아일보 기사를 통해 보도될 정도로 유명했다.[124]

김익두 목사가 부흥회에서 보여주는 기적이 사실인지 확인하기 위해 장로교 황해노회에서는 이적명증회를 꾸려 약 1년의 조사 끝에 『조선

---

123) 이유나, 『한국 초기 기독교의 죄 이해: 1884-1910』, (서울: 한들출판사, 2007). 187

124)「金牧師의異蹟 벙어리가말을하고 안즌방이가거러가」,『동아일보』 1920년 5월 30일, 3

예수교회 이적명증』(1921) 이라는 책을 발간하게 된다. 이 책은 이적명증회 조사위원들이 김익두 목사 부흥회에서 병이 나았다는 사람들을 찾아다니며, 병이 실제로 나았는지를 확인하는 내용으로 구성되어있다. 이 책의 결론부에서 저자는 김익두 목사의 치병이 사실이었다고 결론을 내린다.[125]

그런데 이 책에서는 질병이 낫지 않은 경우들도 적지 않게 등장한다. 여기서 주목할 것은 치병 실패를 설명하는 논리이다. 저자는 "믿음을 배반하고 하나님께 영광을 돌리지 아니"[126]했기 때문에 질병이 다시 생겨나게 되었다고 말한다. 사례들을 살펴보면, 이 말의 의미는 부흥회 이전의 삶으로 돌아가게 된 것을 말한다. 예를 들면, 대구부 기녀였던 김경애는 소변불통으로 고통받고 있었다. 그녀는 김익두 목사의 부흥회에서 회개하고 기도 받은 뒤 소변불통을 치료받았는데, 이후에 다시 기생 활동을 하면서 병이 재발했다고 한다.[127] 마찬가지로 황해도 안악군에 살던 최석황은 부흥회에서 기도를 받고 몸에 난 종기가 치료되었는데, 약 두어 달 후 병이 재발한다.[128] 이에 대해 저자는 "마음이 게을러지고 세상일의 분주한 것을 따라서 주일 장날을 당하여 다시 이전과 같이 주일을 범하"[129]게 된 것이 원인이었다고 설명한다.

이 사례들로 확인할 수 있는 것은, 부흥회가 만들어낸 '변화'는 이후에 삶에서도 이어져야만 한다는 것이다. 물론 마귀는 변화를 방해하는 존재로 등장한다. 따라서 마귀의 유혹에 넘어가면 병이 다시 재발하게 된다. 1916년 6월 7일의 『그리스도신보』는 이러한 사례를 제시한다.

> 경북 선산군 도개면 청산동교회 주성래씨는 우연히 득병하여 실진한 모양이더니 하나님의 권능은 능치 못하심이 없다함을 듣고 주일에 회당에 와서 예배본 후 차차 믿음이 더하여 열심으로 기도하며 공부하고

125) 『조선예수교회 이적명증』(1921) 167~168
126) 『조선예수교회 이적명증』(1921) 113
127) 『조선예수교회 이적명증』(1921) 12
128) 『조선예수교회 이적명증』(1921) 47-51
129) 『조선예수교회 이적명증』(1921) 51

세례까지 받은 후에 완인이 되었더니 마귀의 꾀임에 빠져 낙심하여 교우가 권면하면 도로 반대하고 비방하는지라. 이같이 되자 그전 병이 다시 발작하여 자리에 누워 일어나지 못하니, 집안에서는 무당과 판수에게 의뢰하여 병낫기를 구하나 차도가 없는지라. 이 때에 교우가 가서 회개하라고 같이 기도하니 (중략) 예배당에 와서 기도하고 다시 열심으로 믿으매 완인이 되어 (후략)[130]

이러한 경우, 회개는 질병과 마귀를 몰아내는 행위가 된다. 마찬가지로 1913년 『예수교신보』의 한 기사에서 등장하는 청안리 용현씨 부부는 아들의 광증을 치료하기 위해 교회를 찾아간다.

마귀 혹형을 견디지 못하여 두 내외 분이 아이를 결박하고 꺼들고 회당에 드러와 **하나님 앞에 받치고 자복할 새** 그 아이의 형상은 단단한 고랑으로 속박하되, 마가 5장 4절 말씀과 같이 쇠사슬이 끊어지고 고랑도 깨어저 마침내 제어할 힘있는 사람이 없으나 전능하시도다 성신의 채찍을 제 어찌 견디리오. 영수 집사가 인도하여 모든 교인이 합심기도하여 하느님 앞에 통신이 된 고로 권능을 입어 (후략)[131]

부부가 자복(自服)하자, 아들은 성경에서 귀신들린 사람처럼 날뛰었고, 교회 사람들은 성신의 힘으로 기도하여 물리친다. 이 구조에서 죄 고백 행위는 실질적인 변화를 만들어낸다. 그 변화는 죄와 마귀로부터 벗어나게 되는 것이다.

3. 마귀와 한국 개신교인의 정체성

마지막으로 검토할 문제는 성령을 통해 만들어지는 개신교인의 정체

130) 소병영, 「밋음으로병이나흠」, 『긔독신보』, 1916년 6월 7일, 159
131) 김형태, 「밋음이사귀에게씨앗긴아들을도로차짐」, 『예수교신보』 1913년 7월 1일, 7

성이다. 사람의 마음을 변화시키는 성령의 능력에 대한 주목은 앞에서도 언급한 바 있다. 이 장에서는 이때의 변화가 어떤 방향으로의 변화인지를 검토하고, 이것이 한국 개신교인들의 정체성에 어떻게 영향을 미쳤는지 확인하고자 한다.

성령이 만들어내는 변화는 주로 도덕적인 것에 집중되는 경향이 있었다. 즉 성경이 말하는 성령의 열매를 실제 삶에서 구현해야 하는 문제이다. 그러나 현실의 삶에서 이는 구현되기 어려운데, 바로 마귀가 공격하기 때문이다.

> 양학림의 처 남성녀는 예수그리스도의 신이 일직이 그 마음을 감동시키신 고로 예수를 구주로 알고 믿으나, 그 남편을 인도하지 못하여 무수히 힘을 쓰다가 여자의 마음이라 점점 약해져 회당에 오지 못하나, 마음에서 성신이 운동하는고로 근심과 걱정으로 세월을 보내더니, 작년 함흥 부흥회의 성신의 감동력으로 회당에 왔다가 평양 길선주 목사 강도 때에 마태 10장 28절 육신을 죽이는 자를 두려워말고 영혼과 육신을 지옥에 멸하는 자를 두려워하라는 소리에 마귀를 배척하기로 결심했더니, 마귀가 양학림씨에게 들어가서 혹독한 시험을 시키는데, 날마다 매를 맞고 구박을 당하되 항상 즐거워하면서 기도하며 온유하고 겸손히 대답하되 (중략) 양학림씨가 그 처를 소박하자고 이혼계약을 제출할지라도 남씨는 온순히 전도만 하고 그리스도에게 충절과 그 남편에게 정절과 그 부모에게 호효성을 극진히 도모하며(후략)[132]

1917년 『기독신보』 기사에 등장한 남성녀라는 인물은 남편을 전도하지 못한 죄를 회개하고, 마귀를 배척하기로 결심한다. 그러나 그의 삶에서 마귀와의 싸움은 죄를 짓지 않고 양심을 지키는 것으로 이루어진다. 싸우거나 화내거나, 슬퍼하지도 않는다. 온유한 것, 즐거워하는 것, 겸손한 것은 기사의 제목처럼 '성신이 운동'한 결과인 것이다. 이 기사의 논조는 따라서 남성녀의 행적은 본받을만한 모범이라는 것이다.

---

132) 「셩신의운동력」, 『긔독신보』, 1917년 09월 05일, 549

이 자료는 이른바 성령을 받고 변화된 삶, 즉 진정한 개신교인의 삶이 무엇을 지향하는지 보여준다. 그것은 마귀에게 넘어가지 않고, 죄에 빠지지 않도록 끊임없이 노력해야 하는 삶이다. 그러면서도 그러나 현실에서 이러한 삶이 실현되기는 쉽지 않다. 오해나 상처, 관계의 어그러짐을 겪을 수밖에 없는 것이다. 한편으로 고난과 고통은 개신교인들에게 마귀의 공격이나 시험으로 의미화된다.[133]

마귀를 물리치고 난 승리가 어떤 것인지는 전도부인 주룰루의 간증을 통해 확인해볼 수 있다. 초기 한국 개신교에서 전도부인으로 활동했던 주룰루는 자전적 고백에서 사람들에게 당한 상처를 이야기한다. 그녀는 남편의 학대와 주변 사람의 비아냥을 감수하고, 후에는 병든 남편의 곁을 지킨다.[134] 주룰루는 그러한 경험이 마음에 고통이었다고 말한다. 그럼에도 불구하고 그것은 '시험'으로 이해되고, 이 시험을 이긴 삶을 기독교인의 승리한 삶으로 여긴다.[135]

개신교인에게 '승리'가 어떤 방식으로 이루어지는지, 애니 베어드 선교사의 자전적 수필 *Inside Views of Mission Life*에 등장하는 보배 할머니의 간증에서도 나타난다. 애니 베어드 선교사가 말하는 보배 할머니는 "천성이 매우 고약하고 짜증스러운" 할머니이다. 그러나 보배 할머니는 자신의 아들 문제로 기생과 싸움을 벌이게 되었을 때, 아무런 반응도 하지 않고 묵묵히 참는다. "온 힘을 다해서 싸우고 싶었"지만, 그리고 예전이라면 그렇게 했을 것이지만 그렇게 하지 않았다는 것이다. 그 이유는 바로 기독교인이기 때문이라고 간증한다. 그런 의미에서 보배할머니는 자신이 "진정한 승리자"라고 간증한다.[136]

---

133) 이와 관련하여 1932년 1월의 활천 기사는 흥미로운 이야기를 전한다. 신수철리성결교회라는 곳에 이상한 전통이 있는데, 그 교회 다니는 부인들은 평상시에는 아무 일도 없다가 부흥회에서 은혜만 받으면 반드시 마귀의 장난으로 남편의 핍박을 받게 된다는 것이다. 이는 앞서 말한 것처럼 고난과 고통을 마귀의 공격으로 해석한 것으로 볼 수 있다. 정재운, 「믿음의 선(善)한 싸움」,「활천」, 1932년 1월, 41-42

134) 주룰루, 「예수는 내 생활의 피난처」, 『승리의 생활』, 118

135) 주룰루, 「예수는 내 생활의 피난처」, 『승리의 생활』, 118

136) Annie Laurie Adams Baird, *Inside views of mission life,* (Philadelphia, Westminster Press, 1913) 119-121; 애니 베어드, 『개화기 조선 선교사의 삶』,

따라서 이때의 '승리'는 상대방에게서의 승리가 아니다. 이때의 승리는 더 큰 대결, 즉 죄를 짓게 하는 마귀와의 대결에서의 승리이다. 이처럼 마귀를 물리치고자 하는 실천은 개신교인의 규범과 정체성에도 영향을 미치는 것임을 확인할 수 있다.

4. 소결

이 장에서는 초기 한국 개신교인들에게 마귀를 고통의 원인으로 지목하고 몰아낸다는 것이 어떤 의미를 가지는지 검토했다. 이 경우, 축귀 의례는 고통을 마귀의 공격으로 진단하고, 마귀를 몰아내서 변화를 일으키려는 실천으로 평가할 수 있다. 따라서 축귀 의례는 고통을 적극적으로 의미화하여 변화의 통로로 삼으려는 몸짓이었다. 그렇게 만들어진 변화의 감각은 이후의 실천을 통해서 실제 변화가 되는 것이었다. 그러나 만일 꾸준한 실천을 하지 않는다면, 다시 마귀가 찾아와 예전의 고통으로 돌아갈 수 있는 것이다.

고통의 원인을 마귀로 진단하고, 성령의 힘으로 마귀를 몰아내고 나면 그 자리에는 성령이 마음에 들어오게 된다. 그러나 성령이 마음에 들어온다는 것 또한 실제 삶을 통해서 확인할 수 있는 것이다. 특히 성령의 열매는 세상과 타협하지 않으면서도 죄를 짓지 않는 삶으로 나타나야 하는 것이다. 이 점은 개종한 한국 개신교인들의 정체성에도 영향을 미쳤음을 이 장에서 확인했다.

한편 성령에 대한 주목이 증가하면서, 한국 개신교에서 은사주의는 교파를 막론하고 대중적인 것이 되었다. 성령 체험이 중시되는 성결교뿐만 아니라, 상대적으로 관심이 적었던 장로교에서도 은사에 대한 관심은 늘어나고 있었다. 앞서 말한 『조선예수교회 이적명증』의 발간이 바로 그 흐름과 연결된 것이었다. 김익두의 부흥회는 당시 조선예수교장로회 내에서도 논란이

성신형 옮김. (서울: 선인, 2019)

었는데, 여기에는 김익두의 부흥회가 조선예수교장로회 헌법에 있는 “사도들의 이적 권능이 오늘날 중지되었다”는 구절과 배치되는 것이었기 때문이다.[137] 황해도 노회는『조선예수교회 이적명증』의 발간을 발판삼아서, 조선예수교장로회 총회에서 이적 중지 문구의 삭제를 건의한다. 이 안건은 1923년에는 비록 부결되었지만, 이후 1929년에 통과된다.[138]

137) 이 구절은 당시 조선예수교장로회 헌법이 웨스트민스터 교리를 그대로 가져왔기 때문에 있던 것이었다. 김일환,「1920년대 한국장로교회 헌법을 통해 본 장로회 정치의 특징」, 『한국기독교와 역사』 49 (2018): 123

138) 1923년 제 12회 조선예수교장로회 총회에서 황해노회가 상정한 이적중지 문구 삭제 안건은 1924년 9월 13회 총회에서 찬성 6표 반대 10표 기권 3표로 부결되었다. 그러나 이후 1929년 18회 총회에서 이적중지 문구는 결국 삭제된다. 이 문제에 대해 민경배와 옥성득은 김익두를 중심으로 한 은사지속론이 교단 차원에서 거부되고, 그 영향력이 약화된 것이라고 해석한다. 그러나 김일환이 지적한 것처럼, 노회 단위의 찬반이 아닌, 전체 투표수를 기준으로 재분류하면 찬성 306표, 반대 328표로, 당시 지도부 사이에서도 의견이 충돌하고 있었던 것으로 보는 것이 더 타당하다. 결정적으로 이후 은사중지론 조항이 삭제되었다는 점이 그 이유이다. 김일환,「1920년대 한국장로교회 헌법을 통해 본 장로회 정치의 특징」123~125

VI. 결론

본 논문은 근대 초 한국 개신교인들의 축귀 의례의 실천에 주목하여, 한국 개신교 전통에서 마귀에 대한 이해가 어떻게 형성되었는지 검토하였다. 초기 한국 개신교 교단에서 발행한 정기간행물과 선교사들의 관찰 자료들을 활용해서, 본 논문은 어떻게 한국 개신교인들이 마귀를 직접적인 상호작용의 대상으로 여기게 되었는지를 확인했다. 성경의 데빌이 한국에서 마귀로 번역되고, 성경의 귀신이 한국의 귀신과 동일한 것으로 여겨지면서, 마귀는 죄의 원인일뿐만 아니라 고통을 불러일으키는 존재로 이해될 수 있었다. 뿐만 아니라 축귀 의례로 마귀를 쫓아내는 과정을 통해 한국 개신교인들에게 마귀는 경험가능한 대상이 되었다. 이를 통해 한국 개신교인들의 정체성에 마귀라는 표상이 어떠한 영향을 미쳤는지를 확인하고자 하였다.

2장에서는 우선 초기 개신교인들의 개종 상황을 검토했다. 중산층 영미권 출신에 복음주의적 성향을 가졌던 내한 개신교 선교사들은 한국인들에게도 엄격한 규율을 요구했다. 이어서 선교사들이 한국인들과의 만남 과정에서 한국의 '귀신'이라는 개념을 어떻게 이해했는지 확인했다. 선교사들은 대체로 한국인들을 미신적 두려움에 사로잡힌 존재로 이해했다. 그러나 이 장에서는 민간에서 한국인들이 집을 중심으로 어떤 종교적 질서 속에서 살고 있는지를 검토했다. 한국인들은 집안의 여러 물질들을 매개로 한 신령과 관계를 맺고 살아왔음을 살펴보고자 했다.

3장에서는 초기 개신교 전통에서 마귀 표상의 번역 과정에서 개신교 선교사들과 한국 개신교인들의 상호작용이 마귀 표상의 형성에 어떻게 영향을 미쳤는지 살펴보았다. 우선 초기에 번역된 한국어 성경의 용어를 검토하여 데빌(devil)과 데몬(demon)이 마귀와 귀신으로 번역되었음을 확인했다. 이어서 선교사들과 한국인들이 한국의 귀신을 성경의 마귀와 연결하는 과정을

‘악마화’라는 개념으로 설명하고자 했다. 선교사들은 선교지 한국의 귀신을 성경에 나오는 데몬과 동일한 것으로 여겼다. 그러면서 한국의 귀신은 성경에서 나오는 것처럼 마귀의 수하들이 되었다. 이러한 인식은 한국인들에게도 영향을 미쳤는데, 이 과정에서 한국인들은 마귀를 실제로 상호작용하는 대상으로 여길 수 있게 되었다. 상호작용의 결과 마귀는 성경의 데빌(devil)과 한국의 귀신의 의미가 중첩된 결과로 양쪽의 의미를 모두 가질 수 있게 되었다. 이로 인해 한국 개신교인들에게 마귀는 죄를 짓도록 유혹하는 존재이자 고통의 표상으로 이해되었음을 확인하였다.

4장에서는 초기 한국 개신교인들이 축귀 의례를 통해 어떻게 마귀를 경험가능한 대상으로 만들었는지를 살펴보았다. 먼저 정기간행물의 기사들과 내한 선교사들의 관찰기록 등을 활용하여 한국 개신교인들이 어떻게 축귀 의례를 수행했는지를 검토하였다. 이어서 이 장에서는 초기 한국 개신교인들이 무엇을 귀신들림으로 이해했는지 살펴보았다. 기독교로 개종한 신자들에게도 귀신은 여전히 영향을 끼쳤고 귀신은 고통의 원인으로 지목되었다. 그리고 토착 종교전문가의 흡수, 성물의 파괴, 언어적 수행을 중심으로 개신교 축귀 의례의 실천 전략을 검토했다. 나아가 축귀 의례를 통해서 성령의 능력이 강조되는 경향을 확인했다. 여기서 주목한 것은 개신교 축귀 의례의 실천 전략이 의례를 구성하는 행위자들이 기존의 익숙한 질서들을 활용하면서 새로운 의미를 부여하는 방식으로 이루어졌다는 점이다.

5장에서는 축귀 의례의 실천에서 나타나는 마귀와 성령에 대한 관심이 초기 한국 개신교 전통에 어떤 영향을 미쳤는지 살펴보았다. 특히 당시에 수행되던 부흥회에서 죄 고백 행위와 개신교 축귀 의례가 어떻게 성령의 작용이라는 개념을 공유하는지를 확인하고자 했다. 마지막으로 이러한 성령의 작용이 개신교인들에게 어떻게 내면화되는지를 살펴보았다.

본 논문이 주목하고자 한 것은 초기 한국 개신교인들의 축귀 의례는 당시 한국 개신교인들이 자리잡은 문화적 조건과 맥락 위에서 이루어지는 실

천이라는 점이었다. 그런 의미에서 근대 초 개신교인들의 축귀 의례를 당시의 개신교 의례문화와의 관계나 근대 초 한국 의례문화의 맥락 하에서 비교해볼 수 있을 것이다. 이러한 점들을 종합적으로 고려하지 못했다는 점에서 본 논문의 한계가 있지만, 이 작업은 추후의 작업으로 남겨두고자 한다. 본 논문은 초기 한국 개신교인들의 축귀 의례를 통해 어떠한 종교적 의미를 만들고 내면화했는지를 고려했다는 점에서, 초기 한국 개신교인들의 종교적 실천을 능동적인 의미 형성의 행위로 재조명했다고 평가할 수 있다.

참 고 문 헌

〈1차자료〉

『그리스도신문」』(1897~1910)
『긔독신보』(1915~1937)
『대한크리스도인회보』(1900~1905)
『승리의 생활』(1927)
『신학월보』(1901~1907)
『예수교신보』1907~1910
『죠선크리스도인회보』(1897~1905)
『조선예수교회 이적명증』(1921)
『활천』(1922~)
The Korea Mission Field
The Korea Field
Korean Repository
The Korea Methodist
The Church at Home and Abroad
Transactions of the Korea Branch of the Royal Asiatic Society
Woman's Work for Women
「金牧師의異蹟 벙어리가말을하고 안즌방이가거러가」,『동아일보』 1920년 5월 30일, 3
「求生永死의 미신, 기도한다고 사람을 죽여」, 『매일신보』, 1912년 4월 7일,
「精神病 걸린 信徒를 鐵棒으로 단근질 마귀를 쏫는다고 필경엔 죽여 聖潔敎役者의 蠻行」,『매일신보』, 1935년 4월 21일,
「狂人治療次 祈禱로 殺人, 병 고치랴다가 죽여버려, 法廷에 선 基督敎

徒」, 『동아일보』,1932년 4월 5일,
「精神病 고친다고 傳道師等殺人, 關係者 二名만 送局」,『동아일보』, 1935년 1월 23일,
「精神病者를 발바닥으로治療?」, 『조선일보』, 1926년 5월 18일, 2
「발바닥治療로 精神病者遂死亡」, 『조선일보』, 1926년 5월 20일,
「妖女金貞宅은 檢事局에送致!」, 『조선일보』, 1926년 5월 30일
김호, 「주(主)의 이적(異蹟)," 『활천』, 1931년 2월, 25-27.
대거생, 「생수(活水)가 흐르는(如川千的) 간증(干證) 중」,『활천』, 1929년 12월, 54.
북청생(北靑生), 「기쁨의 간증」,『활천』,1923년 4월, 42
실문생(實聞生), 「전도기담(傳道奇談」—『활천』, 1929년 10월, 38-40

〈2차자료〉

게일, 제임스.『전환기의 조선』. 신복룡 옮김. 서울:집문당, 1999.
기포드, 다니엘.『조선의 풍속과 선교』. 심현녀 옮김. 서울:한국기독교역사연구소, 1995.
김동규. 「한국의 미신담론 이해－타자(alterity)로서 무속의 창조과정-」. 『한국문화연구』23 (2012): 283-322.
김일환. 「1920년대 한국장로교회 헌법을 통해 본 장로회 정치의 특징. 『한국기독교와 역사』 49 (2018): 123~125
노민정. 『한국 초기 개신교공동체와 교단 신문의 상호관계 연구: 1897-1900년 『죠선(대한)크리스도인회보 (The Christian Advocate)』와 『그리스도신문(The Christian News)』을 중심으로』 (석사학위논문, 서울대학교, 2014).
노블, 매티 윌콕스. 『노블일지: 미 여선교사가 목격한 한국근대사 42년간의 기록』. 강선민·이양준 옮김, 이마고, 2010.
더글라스, 매리.『자연 상징』방원일 옮김, 서울: 이학사, 2014., 149-175

류대영. 『초기 미국 선교사 연구(1884~1910): 선교사들의 중산층적 성격을 중심으로』 서울: 한국기독교역사연구소, 2001.

류대영·옥성득·이만열. 『대한성서공회사II-번역 반포와 권서사업』 (서울: 대한성서공회, 1994)

류성민. 「한국 개신교 의례에 대한 비판적 고찰」. 『종교문화연구』 2 (2000): 165-95.

방원일, 「초기 개신교 선교사의 한국 종교 이해」, 서울대학교 대학원, 2011.

_____. 「혼합현상에 관한 이론적 고찰: 종교문화의 만남을 서술하기 위하여」. 『종교문화비평』 33 (2018)

베어드, 애니. 『개화기 조선 선교사의 삶』, 성신형·문시영 옮김, 서울:선인, 2019.

벨, 캐서린. 『의례의 이해』, 류성민 옮김, 오산:한신대학교 출판부, 2007.

새문안교회역사편찬위원회, 『새문안교회 문헌사료집』 서울: 새문안교회 1897

송혜경. 『사탄, 악마가 된 고발자』 경기: 한남성서연구소, 2019.

신이와 이단의 문화사 팀. 『귀신・요괴・이물의 비교문화론』 서울: 소명출판, 2014. 124-125

알렌, 호레이스 N. 『조선견문기』, 신복룡 옮김, 서울: 집문당, 1999

옥성득. 『한국 기독교 형성사』, 새물결플러스, 2020.

이영미, 「한국을 연구한 초기 개신교 '선교사 겸 학자'들"」, 『한국기독교와 역사』 54 (2021): 37-66.

이유나. 『한국 초기 기독교의 죄 이해: 1884-1910』, 서울: 한들출판사, 2007

_____. 「죄와 고백: 초기 한국 개신교 의례를 중심으로」, 『평화와 종교』 7 (2019): 69-86.

이진구. 「샤머니즘을 보는 개신교의 시선」, 『기독교사상』 698 (2017): 55-64.

_____. 『한국 개신교의 타자인식』. 서울: 모시는사람들, 2018.
장남혁. 『교회 속의 샤머니즘: 한국 샤머니즘에 대한 기독교적 조명』 서울: 집문당, 2002.
장석만. 「한국 의례 담론의 형성: 유교 허례허식의 비판과 근대성」. 『종교문화비평』 1 (2002): 26-49.
장성진. 『한국교회의 잊혀진 이야기: 초기 한국 개신교 선교와 교회성장에서의 전도부인에 관한 연구, 1892~1945』, 파주: 한국학술정보, 2008
최종성. 「무업(巫業) 없는 무당: 개종상황에 놓인 조선의 무당들」. 『종교학연구』 32 (2014): 1-22
켄달, 로렐. 『무당, 여성, 신령들』, 김성례·김동규 옮김, 서울:일조각, 2016.
콕스, 하비. 『영성·음악·여성』, 유지황 옮김, 서울: 동연, 1996.
Bell, Catherine. *Ritual ; Ritual Theory, Ritual Practice.*, New York: Oxford University Press, 2009
Bernheisel, C. F. *The Apostolic Church as Reproduced in Korea,* New york, 1912.
Bishop, I. B. *Korea and Her Neighbours: A Narrative of Travel, with an Account of the Vicissitudes and Position of the Country*. New York: Fleming H. Revell, 1897.
Choi, Hyaeweol&Jolly, Margaret (eds.) *Divine Domesticities: Christian Paradoxes in Asia and the Pacific*. ANU Press, 2014.
Gale, James S. *Korean Sketches*, (New York: Fleming H Revell, 1898)
Leeuw, G. van der. *Religion in Essence and Manifestation*, J.E. Turner tr., Princeton: Princeton University Press. 1986
Meyer, Birgit. *Translating the Devil: Religion and Modernity among the Ewe in Ghana.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1999.
Strawn, Lee-Ellen. "Korean Bible Women's Success: Using the

Anbang Network and the Religious Authority of the Mudang." *Journal of Korean Religions* 3.1 (2012): 117-149.

Leopold, Anita Maria et al (eds.) *Syncretism in Religion: A Reader*, (London: Equinox, 2004). 29-38

Griffis, William. *Corea: The Hermit Nation*, 6th ed. (New York: Charles Scribner's sons, 1902[1882])

Abstract

A Study of the Making of the Devil Representation in Korean Protestantism

- Focusing on the Practice of Exorcism

Oh Joon-Hyeok
Department of Religious Studies
The Graduate School
Seoul National University

This master's thesis examines how the understanding of the devil was shaped in the Korean Protestant tradition by focusing on the practice of the ritual of exorcism among Korean Protestants in the early modern period. Through the use of periodicals published by early Korean Protestant churches and missionary observations, this thesis identifies how Korean Protestants came to view the Devil as an object of direct interaction. As biblical Devil was translated into Korean as "maguee"(마귀), and biblical demon were seen as identical to Korean "kwisin"(귀신), the Devil could be understood not only as the cause of sin but also as a creator of suffering. Furthermore, the Devil became an experiential object for Korean Protestants through the process of

exorcism in exorcism rituals. This thesis aims to identify how the representation of the devil influenced the identity of Korean Protestants.

In Chapter 2, I first examine the circumstances of the early Protestants' conversion. Middle-class Anglo-American Protestant missionaries with evangelical leanings demanded strict discipline from the Koreans. I then examine how the missionaries understood the Korean concept of the devil during their encounters with the Koreans. They generally understood Koreans as superstitious and fearful.

Chapter 3 examines how the interaction between Protestant missionaries and Korean Protestants during the translation process influenced the formation of demonic representations in the early Protestant tradition. It begins by examining the terminology of early Korean translations of the Bible to show that devil and demon were translated as devil and ghost. Next, we use the concept of "demonization" to explain the process by which missionaries and Koreans connected Korean ghosts to the biblical devil. The missionaries saw the Korean ghosts on the mission field as identical to the biblical daemons, and thus the Korean ghosts became servants of the devil, just like in the Bible. This perception also influenced the Koreans, who came to see the devil as someone they could actually interact with. The result of this interaction is an overlap between the biblical Devil and the Korean spirit, which can have both meanings. We see that the devil came to mean both a tempter to sin and a representation of suffering.

Chapter 4 examined how early Korean Protestants made the devil an experiential object through the ritual of exorcism. It is not easy to determine how early Korean Protestants practiced exorcism. This thesis first examines how Korean Protestants practiced exorcism by utilizing articles from periodicals and observations from missionaries in Korea.

The chapter then examines what early Korean Protestants understood as demonic possession. Demons still affected believers who converted to Christianity. However, the way they understood physical pain drew on both traditional and Christian etiology. Based on this etiology, they organized their exorcism rituals. The focus here is on the ways in which they utilized familiar gestures to embody new meanings.

Chapter 5 examines how the interest in the devil and the 'Holy Spirit' manifested in the practice of Chukguk rituals influenced the early Korean Protestant tradition. In particular, I examine how the act of confessing sins in revival meetings practiced at the time, and the Protestant rite of exorcism, share the idea of the work of the Holy Spirit. Finally, we will examine how these actions of the Holy Spirit were internalized by Protestants.

This thesis examines the early Korean Protestant ritual of exorcism, focusing on the context in which ritual practitioners sought to practice it. The early Korean Protestants' ritual of exorcism also needs to be considered in the context of other Protestant rituals. A limitation of this paper is that it does not comprehensively consider these points, but this can be left for future work. By looking at the early Korean Protestants' ritual of exorcism in the context of the practice of "correction for protection," this paper can be evaluated as a rethinking of the religious practices of Protestants at that time.

keywords : Korean Protestantism, Devil, Spirit, Exorcism, Holy Spirit, Identity

Student Number : 2018-24893