

改新教 宣敎와 韓國女性 開化

李 効 再*

序 論

- I. 한국 女性의 傳統의 地位와 信仰 形態
 - A. 女性의 社會的 地位
 - B. 宗教的 信仰 形態
- II. 初期 女性 宣敎의 性格과 接近 方法

- A. 女宣敎師들의 來韓
 - B. 女宣敎 事業의 始作과 成長
 - C. 女性 宣敎 性格의 確立
 - D. 初期 福音 傳道의 方法
- 結 論

序論：研究의 취지와 問題 設定

湖岩 文一平 先生은 일찌기 기독교가 한국 문화에 미친 영향중에서 특히 여성 생활에 큰 변동을 일으켰음을 중요시 하였다. 즉 한국 여성의 社會的 地位를 향상시켰음을 다음과 같이 지적하였다.

“첫째는…여성도 남성과 마찬가지로 영혼의 소유자임을 발견하여 神의 앞에는 男女가 平等인 것을 알게 되었다. 둘째는 여성이 오늘날까지 拘禁同様の 屋內 生活로 부터 해방되어 일요일에는 반드시 敎堂에 가서 남성과 한가지로 청강할 권리를 얻게 되었다. 세째는 일반 여성이 바이블(Bible)을 읽기 위하여 조선 글을 숭상한 때문에 여성 사이에 文字가 보급되었다. ………

……그리고 오늘날 新敎育을 받은 조선 여성치고서 이 黎明期의 기독교회와 그의 세운 敎會 學校안에서 그의 第一步를 익히지 않은 이가 드물게끔 되었으니 기독교와 그에 부속되어 들어온 西歐 文明이 조선 여성을 지도함에 있어서 얼마나 유력하였던 것을 알겠다. 그러므로 기독교회의 關係를 떠나서는 도저히 근대 조선 여성의 문제를 論할 수 없는 것이다.”¹⁾ 이토록 湖岩 先生은 기독교의 영향을 강조하였으며 일반 사회에서도 이것을 이미 是認해 왔던 것이다.

趙容萬氏도 기독교가 한국에서 新文化를 건설하는 데 끼친 영향과 공적을 높이 평가하였다. 특히 女性生活에 관련된 것을 한글 보급, 평등사상, 현대 교육등을 지적하였으며 그에 덧붙여 冠婚喪祭를 포함한 가정 생활의 구석 구석에 침투되었던 미신이 씻은듯이 없어지게 되므로 (기독교도 간에는) 일종의 정신적 해방을 얻게 된다²⁾ 라고 하였다.

*梨花女大 社會學科 敎授.

1) 文一平著, 李基白編 湖岩史論選中『朝鮮女性의 社會的 地位』探求新書 99, pp.150~51.

2) 趙容萬著, 日帝下 韓國新文化 運動史, 正音文庫 67, pp.89~43.

이렇게 開化期 기독교의 영향을 긍정적인 측면에서 평가한 立場이 있는 한편 近年에 와서는 한국 기독교인들의 信仰의 특징을 巫俗的인 것에서 탈피치 못하였다는 비판이 柳東植氏를 포함한 宗敎學者들 사이에서 자주 論難되고 있다.³⁾ 徐洸善氏도 “……기독교는 한국인의 巫俗的 信仰을 개혁하는 文化的 革命 勢力의 역할을 하였다가 보다는 宗敎的으로(復興會式으로) 호소함으로써 기독교는 한국인의 巫俗 信仰에 의하여 巫俗的으로 변질되고 말았던 것 같다.”라고 하였다. 더욱이 基督教과 한국 女性에 관해 言及한데서 “復興會를 통한 信仰 體驗의 호소는 數的으로 많은 婦女子層의 신도들을 획득하였으나 이것은 그녀들의 巫俗的 信仰 意識의 새로운 작성이며 그것을 動員하는 계기였다…”라고 하였다. 이들의 입장에서는 기독교가 한국 여성들을 “참으로 자유롭게 하고 해방하는 데 나서지 못하며 오히려 女權을 억압하는 요소가 된다”라고 하였다.⁴⁾

기독교 영향의 이러한 否定的 측면은 한국 기독교회의 제도적 측면과 교인들의 行爲的 次元에서 現象的으로 잘 증명되고 있다. 최근에 와서 注目되고 있는 사실로서 첫째 男尊 女卑의 傳統的 觀念이 기독교인들이나 他宗敎人들 또는 無宗敎人들 사이에서 별 차이없이 나타난 것이다. 家族計劃에 관련하여 行動科學 研究所가 1971년 女性들을 상대로 全國的으로 실시한 조사의 결과 男兒 尊重의 태도 및 이것이 子女 出産에 관련된 要因으로 기독교와 기타 종교 및 無宗敎 集團間에 有意한 차이 없이 一般화된 현상으로 나타났다.⁵⁾ 기독교인들 사이에서 이 傳統的인 思想을 타파하고 아들, 딸에 대한 차별을 없애는 데 社會的인 모범이 되지 못하고 있음이 폭로되었다. 기독교의 人權思想 및 平等의 가치관이 子女 出産의 行動에 까지 전혀 적용되지 않고 있는 실정이다. 그리고 둘째로 지적할 수 있는 것은 各 敎會에서나 일반 기독교인의 人口中 絶對 多數를 女信徒들이 차지할 뿐 아니라 敎會의 기둥으로 모든 중요한 살림살이를 꾸려 나가는 역할을 맡아 함에도 불구하고 敎會는 制度的으로 女信徒들을 평등하게 받아들이지 않고 있다는 사실이다. 특히 敎會中에서 전국적으로 가장 많은 信徒數와 敎會數를 지닌 예수교 長老會에서는 한국 宣敎 90년을 맞이한 1976년 總會에서 거듭 上程되어온 女子 長老制를 否決하였다. 長老敎 女信徒들은 1933년 總會때 부터 150명의 連署로 女子에게도 長老의 자격을 부여하라는 요구를 하였다. 이에 대하여 時期 尙早를 이유로 否決하였다.⁶⁾ 敎會속에 現代 敎育을 받은 女性 指導者들이 많이 있으며 女性들의 一般敎育 水準이 남성들에 못지 않게 높아졌음에도 불구하고 男性들은 家父長制 觀念에서 탈피함이 없이 女性들에게 복종과 노동만을 강요할 뿐 平等한 地位와 權利를 인정하지 않고 있다.

이러한 현실에서 敎會 女性들은 최근 一般 女性들 사이에서 高調되고 있는 女權 運動이나 社

3) 柳東植著, 『韓國 宗敎와 基督教』 대한기독교서회, 1935, pp. 37~39.

4) 徐洸善著, 『韓國女性과 宗敎』 韓國女性史 第Ⅱ卷, 梨大 出版部, 1972, pp. 526~527.

5) ① KIRBS, *Modernity and Fertility Behavior in Korea*, 1971.

② 李効再, 『한국인의 아들에 대한 태도와 家族計劃』 梨大論叢 21輯 (1973) 참고

6) 東亞日報, 1933년 9월13일자 보도에 의함.

會 參與 意識에 비추어 볼 때 집단적으로 지도적 위치를 차지하지 못할뿐만 아니라 더욱 傳統的이며 保守的인 立場에 머물고 있는 인상이다. 이것이 또한 非기독교 여성들 사이에서 지적하는 비판의 대상이 되고 있다. 敎會 女性들이 非基督敎的인 不平等한 思想에서 먼저 탈피하여 家庭과 社會를 不義하고 不平等한 制度에서 改革하는 運動에 앞장서야 할 때인 데 오히려 傍觀 상태에 있는 실정임으로 挑戰을 받게 된 것이다.

그러나 基督敎의 影響은 敎會뿐만이 아니라 敎育 機關 및 社會 女性 團體를 통해 한국 社會와 文化 全般에 널리 影響을 미친데서 部分的인 측면만을 강조하여 概括할 수 없을 것이다. 기독교의 影響을 긍정적인 것과 부정적인 측면, 다시 말해 한국 여성 지위 향상과 사회 발전에 機能的인 것과 逆機能的인 면이 있음을 是認하여 다 고려되고 研究되어져야 할 것이다. 특히 한국 敎會가 社會속에서 계속 등불의 역할을 할 수 있기 위하여는 敎人의 절대 多數를 차지하는 女性들의 意識, 地位 및 役割에 關連된 문제를 더욱 진지하게 검토하고 이해하여야 한다. 이로써 敎會共同體의 발전을 위해 女性들이 더욱 적극적인 기여를 할 수 있는 機會와 權利가 부여됨으로서 女性의 地位 向上이 敎會의 發展과 直結될 수 있을 것이다.

이런 취지에서 本 研究은 기독교가 女性 開化에 미친 兩面的 影響을 初期 宣敎에 국한시켜 고찰하고자 한다. 특히 傳道 事業을 통하여 女性들에게 침투된 과정을 1900年代 이전 까지로 局限하여 女宣敎師들이 한국 婦人들에게 어떻게 接近하였는가를 敎의 성격과 방법을 통해 硏究하고자 한다. 이 初期에 있어서 女性 宣敎는 男性 宣敎와 차이있는 형태를 지녔을 것으로 기대하며 이 차이가 오늘날 敎會 女性이 처한 地位와 信仰 形態를 이해하는 데 도움이 될 것으로 생각한다.

사실상 기독교가 한국 여성의 開化에 미친 影響을 충분히 검토하기 위하여는 敎會 宣敎 뿐만이 아니라 女性 敎育, 社會事業 機關 및 女性團體 活動등을 연구하는 多角的인 接近을 해야 할 것이다. 그동안 梨花學堂을 포함한 기독교 敎育 機關의 긍정적 역할은 많이 연구된 편이나 기타 分野에서의 역할은 별로 고찰된 것이 없다. 그런 점에서 女性生活 變化에 끼친 기독교 文化의 功過를 現 段階에서 綜合적으로 평가하며 公正히 비판할 수 없는 것이다. 다만 이 연구를 통해 敎會속의 女性들의 意識과 制度的으로 차지하는 地位 및 役割에 關한 理解를 더욱 深化시킴으로서 한국 敎會의 發展에 자극이 될 수 있기를 바란다. 한국 宣敎 100週年을 向한 이 時點에 있어서 敎會의 發展이 信徒數 증가에 머물 수 없으며 質的인 變化를 가져옴으로써만 한국 社會를 위한 革新的 役割을 계속 擔當해 갈 수 있을 것이다.

I. 한국 女性의 傳統的 地位와 信仰 形態

기독교가 서양 敎師들을 통하여 한국 여성들에게 접근하며 여성들에 의해 受容된 과정은 男性들의 경우와 분명히 차이가 있는 것이다. 오랜 鎖國 政策의 影響과 西洋을 不信하고 배척하는 思想으로 初期 敎師들의 接近은 一般的으로 制限되었고 조심스러운 편이었다. 그러나

특히 엄격한 内外法에 묶여 地位와 역할이 男性에 예속되었고 家庭에 국한되었던 家父長制 社會 構造속의 女性들을 접촉하는 데 있어 그들은 더 큰 制限을 받았다. 첫째 여성들을 상대로 한 宣敎는 女宣敎師들이 담당해야 했으며 晝間 出入이 금지된데서 夜間을 이용하거나 직접 家庭訪門을 통한 접촉이어야 했다. 이러한 형편에서 선교사들과의 접촉이 비교적 자유로웠던 婦女層은 양반 계급보다 常民 또는 賤民層이었다. 그리고 관념적인 기독교 사상과 교리를 설명하는 데 있어 言語 장벽으로 인한 意思 疎通의 어려움은 직접적인 傳達 方法을 지연시켰으며 醫療事業을 통해 접촉할 수 있는 기회가 더욱 효과적이었던 것 같다. 그리고 男性들과는 달리 女宣敎師들의 傳道 事業은 기독교 敎理를 理性的으로 이해할 知性的 바탕이 缺如된 無識한 傳道婦人들을 통해 전달되거나 그들의 도움으로 이루어진데서 敎會속에서도 女性 信仰의 形態는 차별되고 구별되어 왔다.

더우기 기독교를 受容한 한국 女性들의 傳統的 信仰과 意識 構造는 男性들과 차이있는 次元에 머물고 있었던 것이다. 宗教的으로 男女를 명확히 구분하기는 어려운 일이나 男性들은 그들이 차지한 社會的 地位와 役割의 制約으로 外來的인 儒·佛敎의 좀 더 보편적이며 觀念的인 思想의 영향을 받은 意識 構造로 發展한 것이었다. 女性의 信仰 意識은 관념적 체계의 영향을 받기 보다 家庭 生活과 관련된 관습이나 풍속의 제약을 받는다. 이들은 國家 또는 個人的 救援보다 家의 安寧과 祝福을 비는 信仰이었으며 따라서 家族 儀式과 行事に 관련된 家神 信仰 및 冠婚喪禁의 관습에 머물러 있었다. 이러한 女性 信仰의 형태는 民俗的인 民間 信仰에서 더욱 역력히 찾아 볼 수 있다. 그리고 한국 民俗이 原始 巫敎의 바탕에서 발생한 것이라 하여 宗敎 學者들은 한국 女性의 信仰의 기반을 巫敎에서 찾아 설명하고 있다. 徐洸善氏는 “巫俗은 한국의 대다수 민중의 지배적인 종교 형태라고 한다면 그것은 곧 巫俗을 한국 여성들의 지배적종교 형태라고 할 수 있을 것이다”⁷⁾라고 강조한다. 그리고 “外來 宗敎 佛敎가 한국여성들에 의한 巫俗의이며 한국적 불교로 變形시켰던 것과 類似한 과정”을 基督教가 한국화하는데서 이해할 수 있다는 것이다.⁸⁾

張壽根氏는 民俗學的 立場에서 家神信仰은 血緣紐帶를 강화하기 위한 儒敎的 祭禮와 地緣紐帶를 강화하는 洞祭에 비하여 집안의 安寧과 福을 기원하는 母情의 표현이라고 보며⁹⁾이 家神信仰을 巫俗에 포함시켜 同一視하고 있다. 이런데서 한국여성의 信仰形態를 巫俗信仰으로 同一視하는 경향이 있으나 儒敎的 家禮의 中心이된 冠婚喪祭에 관련된 信仰과 儀式을 女性生活에서 分離시킬 수 없는것 만큼 女性의 傳統的 宗敎意識을 단순히 巫敎 또는 巫俗的인 것으로 同一視하거나 限定시켜 볼 수 없을 것으로 생각한다. 그리고 한국여성의 意識構造를 巫俗信仰의 측면에서나 또는 外來的인 佛敎나 儒敎의 信仰形態로 분리하여 설명하는 接近 方法은 그들

7) 徐洸善, 前掲書, p. 427.

8) 前掲書, p. 526.

9) 張壽根著, 『民間信仰 (第4章)』韓國 民俗學 概說, 民衆書館, 1974年, p. 187, p. 163.

의 信仰 狀態를 종합적으로 이해하기 보다 너무 抽象的으로 體系化하는 경향이 있다. 原始的 巫敎를 위시하여 外來的인 宗教 및 多樣的인 文化的 要素의 混合된 형태를 오히려 民間信仰의 次元에서 현상적으로 파악하는 것이 女性 意識 構造의 力動的인 성격을 이해하는데 도움이 될 것으로 생각한다. 柳東植氏는 이러한 “混合現象을 가져왔음에도 不拘하고 거기에는 일정한 構造가 일관되어 있는 것이며…… 곧 古代信仰이 가진 構造가 오늘의 巫俗속에도 존재한다.”¹⁰⁾라고 한것을 보아 混合의 構造가 巫敎的인 性質로서 나타나고 있음을 示唆한다. 그러나 이것을 한 假說로 받아 들이는 한편 한국 女性의 信仰構造를 巫敎的인 것으로 特性지을 수 있는지 없는지의 여부는 앞으로 더 철저한 연구가 관계분야에서 종합적으로 이루어진 연후에 가능할 줄로 안다. 그런 점에서 筆者는 한국여성의 意識 構造를 이해하기 위해 巫俗 信仰의 研究가 중요하다는 데는 同意하지만 女性들의 民間信仰을 巫俗信仰과 同一視하지는 않는다. 오히려 巫敎를 포함한 모든 宗教의 信仰을 받아 들이는 女性의 意識 構造를 그들이 차지해 온 社會的 地位와 役割의 立場에서 파악하며 이해해야 할 줄로 생각한다. 家父長制 社會構造가 女性들에게 부과한 家庭的 地位와 役割로서 家神信仰과 儀式的 次元을 초월할 수 없었기 때문에 한국 女性의 信仰 構造를 女性 生活의 領域에 관련지워 설명하는 것이 타당할 줄로 안다. 여기에는 巫敎를 위시한 여러 原始宗教, 佛敎, 儒敎 및 기타 外來 文化的 要素가 다 混合된 채 女性 生活을 中心으로 構造化되었기 때문이다.

A. 女性의 社會的 地位¹¹⁾

李氏朝鮮社會는 忠과 孝의 儒敎的 價値觀을 基반으로 하였다. 國家는 王權을 中心으로 한 家父長制 大家族의 형태로 存續과 安定을 도모하였다. 王權을 李氏王族의 血統을 통해 世襲하기 위해 臣下와 百姓에게서 忠을 강요했으며 따라서 강력한 中央集權制의 官僚組織으로 血族이나 鄉班에 기반한 地方勢力의 擡頭를 견제하였다. 家族도 孝에 기반한 祖上崇拜과 父系 血統 계승을 制度化하여 家系의 存續과 安定을 도모하였다. 이에따라 個人들로 하여금 對內的으로는 家父長에 대한 絶對 예속과 충성을 발휘케 하였으며 對外的으로는 王과 權力層에 대한 충성을 표시하는 硬直한 權威主義的인 人間關係로서 社會的 統合을 이루어 갔다. 이러한 社會 構造 속에서 女子의 地位는 엄격한 三從之道와 內外法으로 묶어 男子와 主從 關係를 형성하게 하였다.

男子들은 對外的으로 王에게 忠誠하며 家族的으로 祖上和 父母에 대한 孝의 義務와 役割을 겸해야 한다. 그런데서 家族을 위해 전적으로 충성할 수 없는 때로는 이와 상치되는 立場의 社會的 役割을 수행해야 한다. 양반 관료들은 中央官署 뿐만이 아니라 全國의 地方官衛의 관

10) 柳東植著, 韓國巫敎의 歷史와 構造, 延世大 出版部, 1975年, p. 25.

11) 丁堯燮, 『李朝時代에 있어서의 女性의 社會的 位置』李朝女性研究, 淑大 亞細亞 女性 問題 研究所, 한국 여성 연구 총서 제1집, 1976년, pp. 173-235 참고.

리로 任命되어 홀로 轉勤해 다니야 했으며 平和時나 有事時에 王에 대한 忠臣으로 國事に 注力하며 때로는 罪人이나 逆敵으로 몰려 流配당하는 일도 빈번히 있었다. 經濟生産과 軍役に 종사하는 일반 常民의 경우도 權力層의 要求와 命令에 따라 動員되고 착취당하는 데서 家族을 보호하고 지키는 家父長의 役割을 할 수 없이 흔히 떠돌아 다니는 生活을 해야했다. 이렇게 男性들은 王權의 維持에 급급한 中央集權制 社會에서 動員되고 착취당함으로써 結婚과 家庭生活의 安定을 도모하며 平安을 누릴 수 없었다. 政治的으로 經濟的으로 社會가 不安하면 할수록 男子들의 희생이나 移動이 심하다. 따라서 家の 存續과 安定은 女性の 義務와 役割로 強要되지 않을 수 없었다. 父系 血統을 위한 아들을 낳아 기르며 媵父母를 봉양하고 祖上祭祀를 받드는 등의 制度的 責任과 貧民層에서는 家族의 生存을 위한 經濟的 扶養 책임까지도 女子들이 담당해야 하는 과중한 노동을 견뎌야 했다. 이러한 社會構造의 形態에 비추어 女性들에게 요구되는 地位와 役割을 이해할 때 三從之道의 倫理와 內外法이나 守節의 強요가 必然的인 것임을 알 수 있다. 즉 權力層의 橫暴나 政治 經濟的 不安이 심한 社會임으로 家族의 存續과 安全이 위협을 당하며 따라서 母性的 희생으로 家를 保存해야 할 필요성이 강하게 작용하는 것이다. 이런데서 權力層은 女性の 存在와 役割을 權力 構造 유지에 手段的인 것으로 認識하며 그들에게 必要한 倫理와 道德을 一方的으로 制度化하였다.

女性을 家庭的 役割로 限定시켜 父系 家族에 예속시킨 制度的 地位는 이미 잘 알려진 바와 같이 三從之道의 倫理에 입각하고 있다. 그리고 男女를 物理的으로 隔離시키는 內外法으로 더욱 강화하였다. 즉 女子는 近親들만을 접촉할 수 있는 집울타리 속에서 살면서 어려서는 딸로서 父를 좇고 혼인하면 남편과 그의 父母를 섬기며 子息을 낳아서 기른 다음에는 아들의 奉養을 받으며 의존하여 살아가야 했다. 특히 結婚制度에 있어서는 한 男子만을 반드시 좇아야 한다는 ‘女必從一’의 名分論을 내세워 과부의 再嫁를 금지하고 再嫁한 女性들의 子孫을 禁錮하는 法이 있었다. 金龍德氏는 『婦女守節考』에서 “依持할 곳 없는 젊은 과부의 再嫁를 淫行이라 하고 그 자손을 淫女의 자손이라고 禁錮시키는 이 東洋에서도 유례없는 가혹하고 非人間的인…….”¹²⁾ 것이라고 개탄하였다.

그리고 아들의 絶對的 必要性을 내세워 畜妾制度를 合理化시켰으며 嫡庶의 혹독한 구별로서 小室을 심하게 차별하였다. 이와 관련하여 七去之惡과 早婚 風俗의 폐단 및 가혹한 시집살이의 고통이 李朝 女性들로 하여금 恨스러운 삶속에 묻혀 살게 하였다. 따라서 이들은 恨풀이의 요구를 民俗 信仰을 통해 충족시키는 데서 呪術的 家神 信仰의 범위를 脫皮할 수 없었다.

B. 宗教的 信仰形態

1) 家神信仰

집 울타리를 경계로 한 家宅 및 家屋은 여성 生活의 宇宙의 限界로서 이 속에 各種 神을 모

12) 金龍德, 『婦女守節考』 李朝女性研究, 淑大 亞細亞 女性問題 研究所, 한국여성연구 총서, 제 1 집, 1976년, p. 144.

시고 있었다. 金泰坤氏의 설명을 빌리면 “……民家에는 마당에서 부터 집터를 지켜 주는 地神, 門간에 들어서면 守門神, 대청 마루에 올라 서면 성주神, 안방으로 들어서면 아랫목에 삼神, 뒤로 돌아앉아 윗목을 향하면 祖上神, 다시 나의 부엌으로 들어 서면 부뚜막 솔 뒤벽에 조왕神, 장광밑에 철웅신, 다시 광으로 들어가면 업神, ……변소에 廁神이 있어가지고 民間의 정신과 생활 일체를 鬼・神이 장악하게 된다.”¹³⁾라고 하였다.

張籌根氏의 家神 信仰에 관한 연구를 통해 좀 더 자세히 고찰하면 안방에 쌀, 보리를 넣어 모신 祖上단지와 삼神마가지 등은 祖神, 農神, 産神, 壽神 등의 多樣性을 띤다는 것이다. 全羅道에서는 祖靈과 農神崇拜의 행사로 巫俗과는 관계없이 올려로 밥을 지어 一家가 모여서 祖靈께 바치고 나누어 먹는 풍속이 있다는 것이다.¹⁴⁾ 그리고 마루에는 家宅神으로 성주를 모신다. 이것은 또 家長의 保護神으로 諸家神중에 主要神이어서 집안에 각종 名節, 茶禮, 祭祀, 生日 등의 음식을 마련하면 성주께 床을 차렸다가 물린다는 것이다. 이것은 家長의 無故와 家運 및 安宅을 비는 대상이다.¹⁵⁾

부엌의 조왕은 火神으로 主婦들의 神이다. 불은 물과 마찬가지로 宗教的인 淨化力을 갖는다는 것이다. 그리고 집 뒤걸에는 安宅을 위해 宅地神으로 터主와 업을 모시며 업중에는 구렁이업이 일반적이며 울안의 구렁이가 나가면 家運이 쇠퇴하고 들어오면 흥한다고 믿었다.¹⁶⁾

柳東植氏의 巫敎 研究中 12거리 곳의 構造에 의하면 “成造(성주)는 家宅神으로 家主의 守護神인 동시에 家宅 전체의 主宰神이요 天神이다. ……(그런데서)……家內的 安寧을 지배하며, 帝釋은 子孫의 守護神으로서 壽福을 주관하고, 大監은 主婦의 守護神인 동시에 生産을 주관하는 財務神이다. 이러한 三大主神을 중심으로 12거리를 구성하고 있다”는 것이다. 즉 成造는 天神, 대감은 地神, 帝釋은 子孫의 壽福神으로 “말하자면 天地人 三界를 주관하는 主神이다.”¹⁷⁾라고 설명하고 있다. 이렇게 宇宙를 주관하는 巫敎의 神觀이 女性들의 家神信仰과 결합된 것을 볼 수 있다. 主婦들은 朝夕으로 이들에게 家の 平康과 家族의 壽福을 祈願하는 것이다. 家族의 生死禍福은 이러한 家神들이 左右하는 것으로 믿어 이들의 보호와 축복을 비는 것이다.

이와 같이 女性들의 傳統의 神觀에는 善의 神, 사랑의 神, 平和의 神, 忠誠의 神 등 人類 및 國家社會를 위한 보편적이며 추상적인 神觀은 결여되고 있다. 神은 社會的 倫理的 최고이상으로서의 價値형태를 띠지 않았으며 사회집단의 구성요인으로서의 社會性을 지니지 못하였다. 오히려 神員의 초자연적 힘의 도움으로 가족을 위한 現世의 問題를 해결하기 위해 神을 숭배하였다. 神은 目的이라기보다 가족의 安寧吉福을 위한 수단이었다.

13) 金泰坤著, 『民間의 鬼神』 韓國思想의 源泉(李相日外 6人 共著), 博英社, 1976年, pp. 128~9.

14) 張籌根, 前掲書, pp. 164~6.

15) 前掲書, P. 166.

16) 前掲書, pp. 168~9.

17) 柳東植 著, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, 延世大出版部, 1975, p. 317~319.

2) 家族主義的 永生觀

여성들의 가정 신앙 중 祖靈 信仰 및 祖上 崇拜은 중요한 위치를 차지한다. 여기에는 巫俗的인 祖靈 信仰과 儒教的인 祖上 崇拜, 祭禮 儀式이 융합되어 家 中心의 여성들에게는 더욱 原初的 信仰의 대상이 되고 있다. 李符永氏는 “韓國人이 매어달리고 있는 것이 바로 이 끊이지 않고 연면히 즐지어 있는 祖靈들인 것이다.”¹⁸⁾라고 하여 祖靈 信仰의 중요성을 강조하고 있다. 이 信仰을 한국인의 永生觀에 비추어 이해함으로써 그 중요성을 더욱 인식할 수 있을 것이다.

아직 血緣的 紐帶에 기반한 家族觀念이 강한 한국인들에게는 人間으로서 獨立된 存在意識이 희박한데서 人間 存在의 根原과 死後에 대한 문제의식이 宗教的으로 強하게 나타나지 않고 있다. 祖上이 한 人間의 본이며 同族의 뿌리로서 子孫들은 그 뿌리에서 生成한 花樹로 비유하여 宗親會를 花樹會라고 呼稱한다. 個人은 祖上에게서 生命을 받았으므로 그 은혜에 보답하기 위해 家의 血統을 계승시키며 祭祀를 계속 모셔야 할 義務와 책임이 절대시되었다. 이로써 한국 家族主義는 親生子를 통한 血統계승과 長男의 祭祀相續이 制度化되었으며 이것은 같은 家父長制 中國文化圈에 있는 日本과 中國 어느 나라보다 특이하게 더 重要視되고 있다.

이러한 祖上崇拜 및 血統繼承에 기반한 家系存續의 思想은 現世의 血肉關係가 死後에까지 永續하는 것으로 믿는다. 즉 祖上은 家族의 血統계승으로 永生하며 따라서 個人들은 家의 存續을 통하여 永生이 가능한 것으로 믿는 신앙이다. 이로써 家의 代를 잇는 子孫이 없이 죽는 父母들이나 未婚者들은 祖上에게 죄를 지었고 樂土往生을 하지 못하는 데서 怨鬼가 된다고 믿었다. 故로 子女出産의 機能을 담당한 女性들에게는 한 家族을 永續시켜야 할 책임이 祖上和 全家門에 대해 있는 것이다. 즉 人間으로서의 存在 意義와 永生의 可能性은 집안의 後繼者인 아들들을 낳아 바치는데 있었던 것이다. 이로써 男兒 尊重의 思想이 한국 女性의 깊은 宗教的 要求와 관련된 것으로 이해되어질 수 있다. 이에 따라 得男을 위한 祈子信仰 및 기타 巫俗的 儀式이 女性生活의 중요한 부분을 차지해오고 있다.

(3) 家族을 위한 除災祈福의 呪術的 信仰

앞서 지적한 바와 같이 女性들의 家神信仰은 家의 安宅과 家族의 安寧吉福을 中心으로 한 것이다. 이것을 위해 主婦들은 때에 따라 무당을 불러 굿을 하는 경우도 있으나 主婦자신들이 家巫로서 除災祈福하는 儀式을 관장하고 있다. 모든 家神을 상대로 朝夕으로 床을 차려 祈福을 하거나 名節, 茶禮, 祭祀, 生日 등에 마련한 음식으로 床을 차려 家族의 幸運을 위해 빈다. 그리고 해마다 十月 上달이 되면 告祀를 지내고 告祀떡을 이웃에 돌려 나누어 먹는다. 이러한 慣習의 儀式은 家族을 위한 祈福이며 이 祈福의 내용은 財福壽命 및 安宅인 것이다. 金烈圭氏는 한국인의 民間信仰의 성격을 설명함에 있어 “종교와 呪術을 구별해서 사용한다고 하면 한국의 民間신앙에는 宗教的要素가 상대적으로 희박하다.”¹⁹⁾라고 한다.

18) 李符永, 『샤마니즘과 巫俗』, 韓國思想의 源泉, p. 79.

19) 金烈圭, 『民間傳承과 韓國的인 것』, 韓國思想의 源泉, p. 52.

이렇게 祈福을 위한 呪術의 信仰이 지배적이어서 神靈들을 福을 주는 善神과 災禍를 불러오는 惡神으로 구분하였다. 女性들의 民間信仰에서 善神은 적극적인 祈願의 대상으로 豐年招福, 發福등을 기대한다. 그러나 災害를 防止하려는 의도에서 또한 惡神을 祈願의 대상으로 한다. 적극적으로 福을 기원하는 것과 災禍를 예방한다는 것은 행복과 안녕을 바라는 점에서 一致하는 것으로서 善神과 惡神은 동시에 家族의 幸運을 비는 女性들의 信仰의 대상이었다.²⁰⁾

이러한 民間信仰의 형태는 初期 西洋 宣敎師들에게 더욱 인상적이었다. 改新敎의 첫 宣敎師 Horace Allen은 그 당시 한국인의 宗教的 信仰에 관하여 보고하기를 “佛敎는 都市에서 밀려나 있었고 儒敎는 衰退一路에 있어 固有信仰이라고는 雜鬼를 믿는 정도의 것이 있었다. ……”라고 하였다.

Ⅱ. 初期 女性 宣敎의 性格과 接近 方法

한국에서 기독교 선교를 公開的으로 시작한 것은 19세기 美國의 改新 宣敎師들이 한국에 도착한 이후 부터이다. 19세기는 美國社會에 있어서 急速한 新大陸開拓과 産業化로 宗教, 政治, 敎育, 救濟事業 및 국가생활의 모든 分野에 있어 놀라운 발전과 變化를 겪는 한편 많은 問題가 새로이 提起되고 있었다. 특히 宗教分野에 있어서는 歐羅巴에서 건너온 正統的 宗教가 復興會式인 熱情的 福意主義에 挑戰을 받았다. 그리고 새롭고 完全한 社會秩序를 요구하는 유토피아를 實驗하는 一部 社會主義運動의 影響으로 保守的 個人主義者 淸敎道的 敬虔主義를 강조하며 道德的 改革에 기반한 各種 社會改善을 주장하는 기운이 高調되었다.²¹⁾ 이러한 社會的 및 宗教的 분위기로써 18세기 부터 美國 內에 ‘인디언’과 黑人 그리고 멕시코人들을 상대로 한 地方敎會의 傳道活動이 外國으로 宣敎師를 파견하려는 움직임으로 發展하였다. 따라서 19세기에 들어와서는 長老敎와 감리교 등은 敎派別의 外地 宣敎會를 組織하여 宣敎運動의 熱氣를 조장하였다. 감리교회 女性들도 이에 자극 받아 1969年 女宣敎會를 獨立的으로 조직하여 아프리카, 南美를 비롯하여 인도, 일본 등의 東洋에까지 女性 宣敎事業을 개척해 나가고 있었다. 한국에 파송된 감리교 女宣敎師들도 이 女宣敎會에서 獨自的으로 派遣된 사람들이다.²²⁾

이 당시 美國 女性社會에서는 男女平等思想에 입각한 女性參政權을 要求하는 女權運動이 高調되었다. 불란서 혁명 이후 19세기에 들어서면서 불란서 및 英國에서 일고 있는 女權運動의 影響을 받는 한편 미국의 南北戰爭을 前後한 黑人解放運動이 女性解放의 意識을 더욱 자극하

20) 金泰坤, 前掲書, pp. 100~8.

21) W. L. O'Neill, *The Woman Movement: Feminism in the U. S. and England*, Chicago: Quadrangle Books, 1939, p. 19.

22) L. G. Paik, *The History of Protestant Missions in Korea 1832—1910*, Yonsei University Press, 1970, pp. 92~95.

였다. 이로써 1868年 New York 에서 全國女性參政權協會가 조직되었으며 1871년에는 처음으로 美國會 法司委員會에 女性參政權에 관한 法律 改正案이 論議될 수 있게 추진해갔다. 이러한 女權運動은 女性을 차별하는 婚姻法改正과 이혼의 自由를 보장하는 法 制定까지 주장하며 요구하였다. 그러나 急進主義者들의 이러한 움직임은 女性社會에서도 少數에 局限되었던 것이다. 大部分의 中流層女性들 사이에서는 道德主義의이며 保守的인 社會 改善 運動의 경향을 띠고 있었다.²³⁾ 教會를 中心한 女性社會에서는 婦人會 活動을 통하여 男性들과는 별도로 그들의 社會意識을 발휘하였다. 이들은 주로 가난하고 不遇한 女性을 돕기위한 救濟事業과 募金運動 및 고아와 不遇한 女性들의 子女를 돕는 保育院事業을 母性 役割로서 발휘하였다.²⁴⁾ 그리고 기독교 女子節制會, YWCA 및 女性團體協議會등이 19세기 후반기에 들어와서 조직됨으로 都市産業化로 인한 勤勞女性問題를 위시하여 禁酒禁煙, 公娼反對, 貧民救濟, 犯罪防止, 刑務所 改善등의 社會淨化運動이 더욱 활발해졌다.²⁵⁾

女性 教育 分野에 있어서는 19세기 후반에는 이미 高等教育의 기회가 급속하게 확대되어 갔다. 우수한 女子大學들이 창설되어 專門 教育을 받을 수 있었으며 이로써 少數는 教師, 醫師등을 포함한 各種 專門職으로 進出하기 시작하였다. 그러나 女性教育家들을 위시한 指導層의 女性 教育觀은 男性과 平等한 社會 役割을 요구하는 能力開發보다 男性과 구별되는 母性 役割을 강조하는 保守的인 立場에 대체로 머물고 있었다. 子女養育과 教育을 맡은 母性役割이 女性의 최고 직업이며 다른 職業도 이에 부합되는 것만이 女性을 위해 권장되었다.²⁶⁾

美國 女性 社會의 이러한 時代的 背景에 비추어 볼때 한국으로 派遣되었던 初期 女宣教師들의 宗教的信仰 및 女權意識의 性格을 짐작할 수 있다. 이들은 急進主義的 女權論者이기 보다는 保守的인 教會女性들의 女性觀 및 女性教育觀을 지녔을 것이다. 그러나 그나마도 한국女性들에게는 비약적이며 혁명적인 思想이었으며 그것을 한국 女性社會에 적응시키기 위하여 조심스러운 노력을 하지 않을 수 없었다.

A. 女宣教師들의 來韓

美國 改新教 宣敎가 한국에서 처음으로 시작된 계기는 Horace Allen 醫師가 北長老教 宣敎師로서 派遣된데 연유하고 있다. 그는 1884年 9月 서울에 홀로 도착하였다. 그러나 기독교 선교를 반대하는 그 당시 李朝 國法에 의하여 서울駐在 美公使館소속 醫師라는 입장을 내세워 그의 正體를 감추었다. 한달후 10월중에 그의 婦人과 家族을 上海에서 데려왔다. 그의 婦人은 한국에 도착한 宣敎師의 첫 婦人으로서 女宣敎의 公的 任務를 떠고 왔는지는 전혀 알려진바 없다.

23) W.L. O'Neill, 前掲書, pp. 16~32. 참고.

24) 前掲書, p. 18. p. 34.

25) 前掲書, pp. 35~38.

26) 前掲書, pp. 20~21.

남편의 內助者로서 同伴해 왔던것 같다. 1885年 4月 北長老教 宣敎師 Underwood 가 獨身者 總각으로 한국에 왔을때 첫감리교 宣敎師로서 Appenzella 夫婦가 같이 왔다. 그러나 甲申政變 이 후 不安해진 국내사정으로 인하여 Appenzella 는 病으로 약한 부인을 데리고 日本으로 되돌아가 待機中이었다. 이때 감리교선교사 Scranton 醫師가 5월중에 홀로 먼저와서 Allen 醫師를 도 王立廣惠院에서 일하기 시작하였다. 이에 뒤따라 Scranton 醫師부인과 그의 모친 Mrs. Mary F. Scranton 이 6월중에 한국에 도착하였다.²⁷⁾

한편여성들을 위해 改新教宣敎의 目的을 펴고 獨自的으로 任地에 부임해온 女子宣敎師는모친 Scranton 女史가 첫분이다. 이는 미국감리교의 女宣敎會에서 인도와 일본에 뒤이어 한국에 선교를 개척하기 위해 처음으로 1884年 10월 선교사로 任命되었다.²⁸⁾ Scranton 부인은 미국 東北部 마사츄세츠州에 사는 어느 감리교 목사의 만팔로서 일찌기 선교사업에 관심을 가지게 되었다. 그리하여 감리교 女宣敎會의 총무로 일한경력이 있는 독실한 信者였다. 그는 40세때 그의 아들이 16세되던해 남편을 잃어 敎會의 宣敎事業에 힘을 기울이고 있던중 아들 Scanton 醫師가 한국에 나오는 것을 계기로 자신이 宣敎師로서 그의 福音 宣敎의 뜻을 펴보기로 하였다. 이렇게 확고한 信仰과 中年期の 成熟함으로서 한국에 도착하자마자 福音 宣敎의 기회를 마련하는데 주저함이 없었다. 이로써 梨花學堂의 기틀을 닦는데 어려움을 무릅쓰고 시간을 허비치 않아 이화학당창설자로서 이미 널리 알려지고 있다.²⁹⁾ 그리고 1887년 Miss Louisa Rothweiler 가 나와 梨花學堂의 教育事業을 도움으로서 Scranton 부인은 그의 가장 기본目的인 傳導事業에 더 직접적인 관심을 기울이기 시작하였으며³⁰⁾ 1892年 첫 安息年에서 돌아온후 부터는 教育 事業보다는 福音 傳道에 더욱 投身하게 되었다³¹⁾

감리교의 Scranton 부인을 女宣敎師의 始初로하여 北長老教에서는 Miss Annie J. Ellers 라는 女看護員을 1886年 獨身者 선교사로 맞이 하였다.³²⁾ 이는 內外法이 엄격한 한국 女子환자들의 치료를 담당하였으며 Allen 醫師가 설립한 廣惠院에서 처음으로 婦人科를 설치하였다. “宣敎師들은 不信의 對象이 되고 있었으므로 Allen 의 동료 선교사들은 王室의 고용인이나, 또는 政府의 고용인으로서 들어왔다. 바로 이같은 방식으로……감리교의 W.B. Scranton 의사와 長老教의 John W. Heron 의사를 王立病院의 醫師로서, 그리고 장로교 女宣敎師인 Annie Ellers 간호원을 王妃의 侍醫로서 끌어들이는 것이다.”³³⁾ 그리고 1888年 女醫師 Lillias S. Horton 이 北長老教의 女宣敎師로나와 婦人科를 담당하는 한편 王妃의 侍醫로서 王室과 가까이 지

27) L. G. Paik, *The History of Protestant Missions in Korea 1832~1910*, Yonsei Univeristry Press, 1970, pp. 97ff.

28) Mary F. Scranton “Woman’s Work in Knea,” *Korean Repository*, Vol. 3, No. 1 (Jan. 1896), p. 2.

29) 梨花八十年史, 梨大出版部 1967年, pp. 37ff. Scranton,

30) 前掲書 P. 5.

31) “Mrs. M.F. Scranton,” *Korean Repository*, Vol. 5, No. 12 (Dec. 1898), p. 479.

32) L.G. Pails, 前掲書, p. 118.

33) ① 해링톤著(李光麟譯)開化期の 韓美關係, 一潮閣 1974年, p. 51.

② Mrs. Underwood는 Miss Ellers를 한국에 부임한 첫 女醫師라고함, *Korean Repository*, Vol. 3, No. 2(Feb.1896) p. 63.

냈다.

감리교 선교에서도 Scranton 醫師가 廣惠院과는 별도로 醫療 事業을 시작하여 女醫師의 파송을 女宣教會에 호소하였다. 그 결과 장로교의 Horton 醫師보다 앞서 Meta Howard 女醫師가 1887年 10월에 Miss Rothwiler 와 함께 부임해 왔다. Howard 醫師는 Scranton 醫師와 함께 일을 하다가 Scranton 老婦人의 주선으로 1888年 11월 이화학당 근처 貞洞에 婦人들을 위한 診療所를 따로 마련하였다.³⁴⁾ 이것은 한국에서 처음으로 設立된 현대 婦人病院이며 普救女館으로 그 이름이 알려져 있다. Howard 醫師는 이곳에서 일하기 시작한 후 곧 病을 얻어 일을 계속할 수 없게되자 1889年 그의 후임으로 부임한 Miss Rosetta Sherwood 醫師에게 인계를 한 후 귀국하였다.³⁵⁾

北長老教 宣教會에서도 Miss Hayden 이 1888年 來韓하여 Miss Ellers(후에 Mrs. Bunker 가 됨)가 廣惠院에 일하면서 女兒들을 데려다 기르면서 教育시킨 어린 女學生들을 맡아 가르치면서 女學校를 시작하였다. 이틀도와 貞信學堂으로 발전시킨 Miss Doty 는 1890년에 한국으로 왔다. 그리고 계속하여 Miss Strong 과 Miss Arbuckle 이 나와 女學校를 獨身 선교사들끼리 건담하였다는 것이다.³⁶⁾ 이외도 醫療事業을 위해 1894년 Miss Whiting 醫師가 나왔으며 Miss Jacobson 간호원이 1895년에 파송되어 왔다.

Underwood 부인이 1896年 보고한 長老教 女宣敎의 10年間의 업적에 의하면 이미 言及한 獨신 女宣敎師들 뿐만이 아니라 남편 선교사를 따라온 부인 선교사들이 한국 婦女子들을 상대로 福音 傳道의 임무를 맡게되었으며 이때 이미 여러명이 되었다. 1886년에 Dr. Heron 과 같이 來韓한 Heron 부인(남편 死亡으로 후에 Gale 박사와 再婚함)을 위시하여 1891년에 도착한 Baird 부인, Vinton 부인 그리고 Mrs. Brown 女醫師등이 있으며 1896년까지 北長老教에서 파송되어 왔었던 女宣敎師들은 獨신과 기혼자를 합쳐 19명에 이르고 있다. 이의 호주 장로교 선교회의 파송으로 1889년이래 한국에온 女子獨신 선교사들도 Miss Davis, Miss Perry, Miss Moore, Miss Menzies 등 4명이며 미국 南長老教 宣敎師로서 1891년이래 한국에 온 女子들은 기혼자를 합쳐 6명이 지적되고 있다.³⁷⁾

미국 감리교 선교부는 이때 女宣教會가 獨立의으로 운영되고 있어 1895年 당시 한국으로 파송한 女宣敎師들이 7명이였다. Scranton 女史를 포함하여 梨花學堂에서 가르치는 Miss Rothweiler 그리고 全的으로 이학당에 專念하기 위해 1892년에 도착한 Miss Paine 과 Miss Frey 이며 그 中 普救女館에서 일하는 Miss Cutler 醫師와 Miss Lewis 간호원등이다. 1895年 報告에 의하면 女宣教會가 파송한 7명의 獨身者들 외에 감리교의 기혼부인 선교사가 8명이나 되어 전부 15명

34) Scranton, 前掲書 p. 5.

35) R.S. Hall (ed.), *The Libe of Rev. W.J. Hall M.D.*, New york: Press of Eaton and Mains 1897, p. 200.

36) "The Presbyterian Mission," *The Korean Repository*, Vol. 2, No. pp. 19~22.

37) L.H. Underwood, 前掲書, pp. 63~4.

을 헤아리고 있다.

長老敎와 감리교의 두 主要敎派이외의 1890年代에 들어와서는 미국沈禮敎, 캐나다 宣敎會 그리고 英國 聖公會等에서도 한국에 宣敎事業을 시작하여 少數의 女宣敎師를 파송한 것이다. 비록 충분한 기록은 없어 정확하게는 알 수 없으나 福音傳道, 女子敎育 및 醫療事業에 종사하는 女宣敎師들에게 관한 言及이 단편적으로 엿보이고 있다.

B. 女宣敎事業의 始作과 成長

Allen 醫師가 처음왔을 때 福音傳道의 직접적인 활동을 삼가며 그 目的을 감추기 위해 醫療事業에만 전념하였다. 그러나 Allen은 한국 王室의 侍醫가 되고 王立 廣惠院을 창설하여 의료 사업을 활발히 할 수 있을 정도로 한국 權力層과 政府의 신임을 얻게됨으로서 傳道事業보다 이것이 더 효과적인 방법이라고 合理化하기에 이르렀다. 1886년 선교본부에 보낸 편지중에서 “기독교가 禁止되고 있지 않다면 宣敎師가 일음하는 機關에서 비밀리에 가르치는 傳道事業을 하느니보다……現代的인 이런 文化機關에서 政府를 깨우치는 것”이 더 賢明한 것이라고 지적하였다.³⁸⁾ 더우기 한국 政府의 公式의인 許可가 없는한 公開的인 傳道事業을 하지 않아야 한다는데 모든 선교사들의 見解가 처음에는 一致하였다. 그러나 Underwood를 위시한 다른 宣敎師들은 Allen이 病院內에서 기독교의 복음을 전도하지 않는다고 비난하였으며 Allen의 反對에도 不拘하고 한국人들에게 성경과 찬송가를 가르치며 地方 傳道를 위한 旅行을 하기 시작하였다.³⁹⁾ 이로써 Allen과 그의 宣敎師들 사이에는 심한 言爭과 對立이 생겨 Allen은 결과적으로 宣敎會를 이탈하고 말았다. 그리고 한국내에서의 初期 宣敎는 醫療事業이건 敎育事業이건간에 福音을 傳하여 기독교 信者를 얻기위한 傳道에 선교사들의 召命을 걸고 정열을 쏟았다.

몽매한 우상숭배의 異邦人들에게 福音을 전파하려는 強烈한 뜻을 품고 한국에 도착한 Scranton 婦人은 한국 婦女子들을 만나 접촉할 수 있는 기회가 어려움을 알게되었다. “우리들이 (Scranton 부인) 길에 나타나기만 하면 부녀자들은 급히 문을 닫고 숨어버리고 어린아이들은 고래고래 소리를 질렀다. 게다가 한국어 책도 선생도 없고 통역도 간단한 회화밖에 통하지 못하였기 때문에 한국어를 배우기가 어려웠다. ……”⁴⁰⁾ 이외에도 그들 生活에 편리한 住宅과 필요한 食物을 구하는데 많은 곤란을 겪고 西洋人에 대한 배척과 不信속에서 不安을 겪었지만 이러한 상황이 그의 의욕을 좌절시키지 않았다. 오히려 그는 “한국에 와서 있음을 즐거워 한다”고 하였으며 한국 사람들에게 환영을 받지 않는지만 그들에게 福音을 전하고자 하는 마음은 더욱 더 강열해졌다는 것을 표시하였다. 이로써 한국 婦女子를 가까이 접촉할 수 있는 기

38) 래링톤(李光麟譯), 前揭書, p. 58.

39) 前揭書, p. 84.

40) Mrs. Scranton, 前揭書, p. 3.

회를 마련하기 위한 方案으로 女學校의 설립을 서둘렀다. 그는 한국에 도착한 그해 가을에 土地를 구입하여 겨울동안 건물을 마련하였으며 1886년 봄부터 학생들이 찾아오기를 기다렸다. 그는 건축이 진행되는 과정에서 건물이 차차 완공됨을 보고 “내가 돕고져 하는 사람들과의 가까운 접촉을 가질 수 있는 날이 한 발자국씩 가까워지는 것을 느꼈다.”고 하였다.⁴¹⁾ 이렇게 시작한 梨花學堂의 教育이 차차 한국 父母들의 不信을 除去하고 그들의 딸들을 보내기까지 꾸준히 노력하여 한국 女性을 위한 現代 教育의 殿堂으로 성장한 것은 梨花 九十年의 歷史를 통해 널리 잘 알려진 사실이다.

앞서 지정한 바와 같이 Scranton 부인의 이러한 教育事業도 어디까지나 福音 傳達을 위한 유일한 目的에 연유하였으므로 기독교의 教會를 설립하기 위한 信者의 확보 및 禮拜의 儀式, 그리고 教會 組織의 기틀을 마련하는데 관심을 모아 그 기회를 노리고 있었다. 1888年 正月, 그는 드디어 主日學教를 처음으로 조직하였다.⁴²⁾ 이것은 이화학당을 구성하고 있는 Scranton 婦人의 家族員(“members of our household”)들, 즉 12명의 女兒, 同居하면서 일을 돕는 3명의 한국 婦人들, 그리고 3명의 女宣教師 직원들과 1명의 同居者 女宣教師 등으로 조직된 것이다. 이때부터 “감리교도들로서 좀더 體系的이며 질서있는 종교 集會와 가르침을 가질 수 있는 권리를 행사할 수 있는 時期가 되었다”고 느꼈기 때문이라는 것이다.⁴³⁾

그리고 한달후에는 한국 부인들을 위한 모임을 시작하였다. Scranton 부인은 이것이 이처럼 빨리 이루어지게 된 이유를 설명함에 있어 男子 信者들 중에서 “우리만 배울것이 아니라 우리들의 아내들도 이 敎理를 배워야 하지 않겠느냐”는 요청을 해왔기 때문이라는 것이다. Scranton 부인은 語學이 통하지 않기 때문에 가르칠 수 없다는 이유로 몇차례 거절하였으나 계속되는 그들의 요청으로 더 이상 거절할 수 없는 데서 婦人班을 조직하였다는 것이다. “少數 婦人들은 기꺼히 참석하였다. 그들은 우리의 말을 잘 알아듣고 재미있다고 하지만 나는 언제나 이 문제에 관하여 내 자신 疑心을 품었다. 이것은 두달후에 병으로 인하여 지도자의 결핍이 생김으로서 중단되고 말았다.”

그해 9월에 부인반을 다시 계속하여 그 때에는 한국 男子 信者 한 사람을 초청하여 幕을 사이에 두고 부인들에게 가르치게 하였다. 이것은 洗禮 敎人을 만들기 위한 學習의 과정으로서 數 많은 婦女子들이 참석하였다는 것이다. 이 결과 한달후에는 그중에서 3명의 부인들이 세례를 받게 되었으며 그들은 마리아(Mary), 마르다(Martha) 그리고 살로메(Salome)의 洗禮名을 받았다. 한국의 女子 洗禮敎人으로서 이들이 처음은 아니었던 것이다.⁴⁴⁾ 初期 감리교 宣敎史에 의하면 1887년 10월 9일 서울 南部地域에 있는 베크(Bethel)이라는 작은 禮拜堂에서 Appenzella

41) 前揭書, p. 4.

42) 前揭書, pp. 5ff.

43) 前揭書, p. 5.

44) 前揭書, p. 6.

목사에 의해 어느 부인이 세례를 받았다는 것이다. 이것이 한국 여성으로서 改新教 宣敎師에게서 세례받은 첫 事例로서 지적되고 있다.⁴⁵⁾ 平壤 감리교 선교지역에서는 1895년 한 부인이 처음으로 세례를 받았다. 이때 內外하는 관습으로 이 부인은 방에 휘장을 치고 그 휘장에 구멍을 뚫어 머리를 내밀고 남자 선교사에게서 세례를 받았다고 한다.⁴⁶⁾

서울에서는 앞서 3명에 이어 梨花學堂의 3명 女學生들과 한글 가르치는 女先生이 세례를 받았다. 이렇게 少數 婦女子들 사이에서는 직접 전도한 결과 세례교인을 확보할 수 있게된 한편 普救女館의 부인 병원에서는 女醫師의 의료사업을 통해 1888년과 89년 2년 사이에 3,000여 명의 부인 환자를 치료하였다. 이렇게 數많은 환자들과 그들의 가족을 접촉할 수 있는 診療所 待合室에서는 전도의 목적으로 매일 예배를 보기 시작하였다. 이런 과정에서 女性 宣敎의 토대가 조금씩 자리 잡혀 갔으며 한국 婦女子들과의 접촉이 확대되어 가고 있었다.⁴⁷⁾

1890年度의 女宣敎會의 업적보고로서 Scranton 부인은 다음과 같은 統計를 제시하였다. 一年동안 主日 學校에 참가한 延人員數는 梨花學堂의 學生과 敎職員들을 제외하고 무려 1064명이며, 普救女館에서 치료 받은 女子 患者數는 2,000명, 學堂의 學生數는 26명, 그리고 貞洞敎會의 女子 學習敎人이 20명이다.⁴⁸⁾ 이러한 數字는 Scrantron 부인이 관여한 서울地域의 梨花學堂, 의료사업 및 傳道事業에 局限된 것이다. 1894年頃 Scranton 부인은 傳道事業을 더욱 확장하기 위해 數名の 한국 傳道婦人들을 지도하고 있었다. 그들중 한 婦人은 “지난 6개월간 140 회의 집회를 가졌으며 50家口를 방문하여 傳道하였다는 것이다.” 또한 婦人은 8개월동안 3,000명의 한국 부인을 자기집에 맞아 전도하였다고 보고하였다. 그리고 또 한개의 主日學校가 조직되어 30명에서 65명 정도의 婦女子들이 참석한다는 것이다. 그리고 한 감리교의 교인수는 지난 一年동안 女信者만으로 4배가 증가하였으며 다른 교회들도 一般的으로 두드러진 敎人數의 증가를 나타내었다는 것이다.

이렇게 계속 활기를 띤 전도사업은 1895년 1년 동안에도 서울 이의 24個의 地域을 방문했으며 171명의 學習 敎人을 확보하였다. 그리고 7명의 傳道婦人들을 두었으며 번역된 7가지의 한글 福音書 및 傳道紙가 출판되어 使用이 가능하게 되었다. 梨花 學堂도 學生數가 증가하여 43명이 재적하고 있다. 그곳 出身 中에서 5명이 傳道婦人으로 고용되었으며 나머지는 기독교 가정을 이루기 위해 가정으로 돌아갔다고 Scranton 부인은 기뻐하였다. 梨花學堂이 이 땅의 傳道事業을 위해 큰 祝福이 되고 있음을 확신한다고 하였다.⁴⁹⁾

감리교의 女宣敎를 이 땅에 뿌리 박는 데 있어 크게 공헌한 Scranton 婦人의 업적은 그의 정

45) "Historical Sketch of the Korean Mission of Methodist Episcopal Church", Korean Repository, Vol. 5, No. 7 (July, 1898) p. 260.

46) 박마리아著, 『基督教의 한국女性 四十年史』 한국 女性文化 論叢, 梨大 出版部, 1958年, p. 10.

47) M.F. Scranton 前揭書 p. 7.

48) 前揭書, p. 7.

49) 前揭書, pp. 8~9.

열적인 宣敎 信仰과 끊임없는 노력으로 한국 女性들의 신임을 얻어 女信者들의 數를 증가시키며 傳道地域을 地方으로까지 점점 확대시켜 갔다.

1895年度 감리교 宣敎部 총회에서 女性宣敎를 위한 女宣敎師들의 책임 분담별 任命을 보면 다음과 같다.⁵⁰⁾

傳道事業 담당—Mrs M.F. Scranton, Miss Rothweiler, Miss Harris,

女學校(梨花學堂) 담당—Miss Frey, Miss Paine

婦女子 담당—Miss Cutler, Miss Lewis

濟物浦 婦女子 담당—Mrs. Jones

여기서 볼 수 있는 바와 같이 감리교회에서는 3명의 獨身 宣敎師들을 傳道 事業만을 전담시켜 서울을 中心으로 隣近 地方을 巡回하면서 婦女子들을 상대로 한 傳道 地域을 개척해 나갔었다.

長老敎派의 女性宣敎는 Miss Eller 간호원이 한국에 도착하여 王立 廣惠院에서 婦人科를 설치하느로서 시작되었다. 長老敎에서는 Allen 醫師가 한국 政府의 信任을 얻어 王의 侍醫가 되었고 한국정부와 협조하여 醫療事業을 시작하는데서 Eller 간호원이 도착한 후에도 王妃의 侍醫 역할을 하며 王室의 好意를 살 수 있었다. 그는 간호원으로 일하면서 부모없는 女兒들을 한 두명씩 집으로 데리고 와서 키우며 가르치기 시작하였다. 그리고 한국은 그 다음해 Bunker 목사와 혼인한 후에 1888年 9월에 來韓한 Miss Hayden 에게 女兒敎育을 계승시켜 이것이 長老敎派의 女子敎育기관인 貞信學堂으로 成長해 갔다.⁵¹⁾ 그리고 傳道事業도 廣惠院을 찾아 온 女子患者들을 상대로 시작되었다. 서울서 改新敎를 믿게 된 첫 女子信者는 바로 Allen 醫師의 전도로서 이루어졌다. 그리고 다른 婦人患者들도 Heron 醫師의 부인을 찾아와 기독교에 대한 관심을 표명함으로써 이들을 위한 모임을 每週 2번씩 갖기 시작했다는 것이다. 이로써 1888年 長老敎에서 數名의 婦人들이 처음으로 洗禮敎人으로 되었다는 것이다.⁵²⁾

Underwood 목사와 혼인한 Lillias Horton 醫師도 Ellers 간호원에 이어 廣惠院에서 일하였다. 1889年 혼인한 직후 Underwood 목사와 함께 女宣敎師로서는 처음으로 義州까지 地方 巡廻를 하였다.⁵³⁾ 이때 松州, 黃州, 平壤, 安州, 江界 等地에 들러 藥을 나누어 주는 한편 그림책을 가지고 婦女子들에게 예수의 복음을 짧은 말로서나마 전도했다는 것이다. 그리고 이 地方 巡廻에서 돌아와서 서울에서 부인들을 위한 성경반을 조직하였다. 이로써 부인들의 正規的인 主日禮拜가 시작되었다는 것이다. Heron 부인은 土曜日마다 서양 재봉과 성경을 가르치는 부인반을 조직하였으며 한국 가정을 방문하여 전도하는 일도 하였다. 長老敎에서는 감리교와

50) Korean Repository, Vol. 2, No. 1 (Jan. 1895), p. 79.

51) 貞信 75年史, 貞信 女子中等學校發行, 1962年, pp. 45~58.

52) L.H. Underwood, 『Womes's Work in Korea』 前掲書, p. 63.

53) L.H. Underwood, *Underwood of Korea*, New York: Flaming H. Revell, 1918, p. 82.

달리 敎育에 크게 注力하지 않았다. 1895年 長老敎 宣敎 報告에 依하면 獨身 女宣敎師 3명이 貞信學堂에 증사하고 있다는 정도이다. 그리고 婦人 환자를 위한 病院도 달리 설치하지 않고 廣惠院 속에 婦人科를 두어 男子醫師들의 주관아래 머물러 있으므로서 뚜렷한 女子 醫療 事業의 記錄이 보이지 않고 있다. 長老敎의 女性 宣敎는 宣敎師들의 家庭을 開放하여 韓國婦人들의 訪門을 언제나 환영하며 그들의 집에서 전도를 하는 방법을 썼다. 長老敎의 기본방침은 敎育과 醫療事業을 통한 宣敎보다 福音을 더 직접적으로 전파하여 기독교인의 數를 늘리며 敎會를 빨리 조직하는 傳道 事業에 注力하였다. 그런데서 1894~5年頃에는 서울市內에 이미 9個所에서 主日 禮拜를 정기적으로 보는 敎회가 생겼으며 기타 地方에서도 한 두개의 初代敎會가 시작되었다. 北長老敎 宣敎活動은 1891년 釜山에서, 1892년은 元山에서, 그리고 1893年은 平壤에 宣敎師들이 常駐하면서 敎會 開拓을 위한 전도사업을 시작하였다.⁵⁴⁾

1895年度 北長老敎 宣敎部 총회에서 地域別 女性 宣敎담당의 女宣敎師들이 任命된 것을 보면 다음과 같다.⁵⁵⁾

서울 地域 :

婦女子 담당—Mrs. Underwood, Miss. Gifford, Mrs. Miller, Mrs. Avison, Miss Arbuckle
女學校 담당—Miss Doty, Miss Strong

釜山 地域 :

婦女子 담당—Mrs. Baird, Mrs. Irwin

元山 地域 :

婦女子 담당—Mrs. Gale, Mrs. Swallen

平壤 地域 :

婦女子 담당—Mrs. Lee

長老敎派에서는 미국 北長老敎의 1889年 호주 장로교 선교회가 女宣敎師를 파송하여 釜山을 中心으로한 嶺南 宣敎地域에서 女子敎育 및 傳道事業을 시작하였으며 미국 南長老敎에서도 1891年 女宣敎師들을 파송하여 全州 및 기타 湖南地域에서 女性을 상대로한 傳道事業을 시작하였다. 이로써 長老敎는 서울을 떠난 他地方으로 널리 확대되어 나갔으며 男子 宣敎師들의 개척교회 설립에 따라 宣敎師 婦人으로서 할수 있는 전도사업을 뒷받침하며 婦女子들을 위한 主日學校 및 學習班들을 조직하였던 것이다. 이렇게 長老敎 女宣敎 事業은 감리교와 다른 性格을 띠게 되었다.

C. D. Stokes 씨는 『한국 監理敎 宣敎史』를 論함에 있어 長老敎와 비교하여 女宣敎師들의 두드러진 활동을 지적하고 있다. 初期에 있어서 감리교 선교부는 長老敎보다 더 많은 女宣敎師

54) "Presbyterian Mission" Korean Repository, Vol. 2. No. 1 (Jan. 1895), p. 19.

55) Korean Reportary Vol. 2, No. 1 (Jan. 1895), p. 78.

를 가지고 있었으며 더 많은 婦女 事業을 하였다는 사실을 강조하였다.⁵⁶⁾ 그러나 감리교가 女性 宣敎에 注力함으로써 敎勢확장과 量的 成長에는 長老敎만큼 성과를 거두지 못한 것으로 서명원(Ray E. Shearer)씨는 해석하고 있다. 사실상 女性 宣敎에 비중을 크게 둔 것이 감리교로 하여금 長老敎에 뒤지게한 主要 原因이 될수 있는지는 더 충분한 자료의 연구로서 뒷받침 되어져야 할 것이다.

C. 初期 女性 宣敎 性格의 確立

한국에서의 改新敎 宣敎가 12년이 경과한 1898年, 北長老敎, 南長老敎 및 감리교 宣敎部의 그동안 宣敎 活動 報告를 검토한 기반위에서 改新敎 宣敎의 綜合的 性格을 다음과 같이 설명하고 있다.

The thoughtful student of missions in this country cannot but be impressed with the fact that the efforts put forth at present are limited almost exclusively to purely evangelistic work. All christian work, whether in school or dispensary, if carried on in the proper spirit is evangelistic and there is no occasion for any distinction to be made other than to call attention to the prominent fact that the efforts of the missionaries are centered on the direct preaching of the gospel. The chapel, the trip into the country, the private work in the room by the street, the distribution of the scriptures and tracts, occupy the chief place in the mind of the worker. The missionary doctor has a larger representation in this country than anywhere else and the success or failure of medical missions will to a large extent be decided here in Korea. But so great is the Call for evangelistic work that the doctor in a few instances has left his profession and in others, when he goes into the country, he leaves his medicines behind him, We state this fact and make no comment other than that we believe these workers see greater need for direct evangelistic efforts than for medical work.⁵⁷⁾

이에 依하면 改新敎 宣敎의 性格을 한마디로 福音 傳道로 斷定하였다. 선교사들의 대부분의 活動이 福音을 직접적으로 전파하는 전도사업에 집중되어 있다는 것이다. 그리고 敎育이나 醫療事業도 福音 傳道の 精神으로 이루어지고 있으며 직접적인 傳道事業과 그성질을 분간할 수 없을 정도로 한가지 목적에 집중되고 있는 것이다. 그런데서 한국에는 醫療事業에 종사하는 醫師들의 比率이 다른 어느 宣敎 對象國家에서 보다 높은 편이나 이들 醫師들 중에서는 醫療의 職責을 버리고 傳道에 熱中하는 경우가 있을 정도로 傳道 事業을 더 根本視하며 이에 집

56) 서명원(Ray E. Shearer) 『韓國敎會 成長史』, 大韓 基督教 書會, 1936年, p. 211에서 再引用함.

57) Korean Repository, Vol. 5, No. 1 (October, 1868) pp. 392~3.

중하고 있다는 것이다.

改新教 宣敎의 이러한 福音主義의 傳道의 性格은 閔庚培씨에 의하면 선교사들의 美國에서 그 時代의 信仰形態와 公同되는 것이라고 한다. 미국 선교사들의 信仰은 부흥회적인 형태의 순수한 福音主義로서 이형태는 神學의 貧困, 敎會論의 弱化, 社會不在의 靈魂救濟, 政治無關의 靜肅主義, 合理性의 缺如, 그리고 二元的인 信仰의 前提로서 특징지워 진다는 것이다. “그런데 이상하게도 이 복음주의적인, 경건주의의 신앙은 한국인 본래의 정신적 유형에 상통하는 데가 많았다.…”⁵⁸⁾라고 閔庚培씨는 설명하고 있다.

이에 비추어 볼 때 初期의 福音主義 傳道는 한국사람들 중에서도 婦女子들에 더 힘있게 통하는 성격이 있었던 것이다, 제13회(1897年) 감리교 선교부 年例總會에서 나타난 注目할만한 사실은 女宣敎師들이 報告한 婦女子 상대의 전도 업적이었다. 선교 활동의 어느 분야에서 보다 女信徒들의 信仰의 體驗과 反應에 관한 놀라운 이야기들이 가장 관심을 끌 정도로 놀랍고 特記할만한 것이라고 한다. 그리하여 “女性들은 知的 素養에 있어서 그들의 男性들 보다 劣等하지만 한국 敎會 女性들은 信仰의 單純性, 精神的 構想의 敏捷性과 宗教的 經驗 및 信仰의 깊이에 있어서는 더욱 우월한 存在이다.”⁵⁹⁾라고 宣敎師들은 表現하였다.

한국 婦女子들의 이러한 단순하고 정열적인 宗教的 信仰心은 그들이 社會와 家庭속에서 차지한 억압되고 劣等한 地位로서 더욱 단련되어 나타난 것이다. 기독교 신앙을 받아들여 敎人으로서 改宗하며 그 信仰대로 生活하는에는 祖上崇拜에 기반한 家父長制 家族關係와 家神信仰 및 冠婚喪祭에 관련된 生活儀式등에 직접적으로 抗拒하며 挑戰하는 立場에 놓이게 된다. 이로써 親戚이나 남편과 媿父母에게서 받는 핍박과 박해가 참으로 강렬하였다. 이런 속에서 무서운 試練을 女信者들은 이 時代에 겪어내지 않을 수 없었던 것이다. 어느 젊은 婦人의 경우를 예를 들어보면 그가 믿기 시작한 첫 數個月동안 남편의 완강한 反對에 부딪혔다. 계속 敎會에 참석한다면 감금하여 罰을 주겠다고 위협하였다. 이로써 얼마 동안은 주춤한 상태에서 敎회의 참석을 삼갔지만 그는 더 참을 수 없어 남편에게 항거하였다. 계속 기독교인이 되는 것을 막는다면 자신은 이 가정을 떠나버리겠노라고 맞섰다. 집을 나가서 밥을 빌어 먹는 한이 있더라도 예수는 믿지 않을 수 없노라고 맞섰다. 이로써 남편이 이에 굴복하여 敎會出入을 허락하였으며 곧 선교사에게서 그의 아들과 함께 세례를 받을 수 있었다는 것이다.⁶⁰⁾

婦人들 중에는 家族에게서 받는 완강한 反對와 박해를 견디지 못하는 경우도 많았을 것이다. 선교사들이 기록한 다른 젊은 婦人에 관한 이야기에서 이겨낼 수 없는 극심한 反對와 試練을 엿볼 수 있다. 敎會에 나오기 시작한 젊은 婦人은 媿父母를 모시는 며느리로서 온 가족을 부양하기 위해 每日 혹독한 노동을 하며 살아갔다. 이 위에 술주정꾼 남편에게서 계속 언

58) 閔庚培著, 韓國 基督教會史, 대한 기독교 서회, 1972年, p. 127.

59) Korean Repository, Vol. 4, No. 5 (May 1897), p. 192.

60) 『Among Women of City and Country』, Korean Repository, Vol. 4, No. 8 (August 1897).

어 맞으며 육설을 받아 왔다. 이에 견디다 못한 이 부인은 Scranton 부인에게 와서 그 가정을 떠날 것을 허락해 달라고 요청하였다. 이에 대하여 女선교사는 참고 견딜 것을 권하였다. 얼마 동안 이 부인은 참는 가운데 노력하였으나 더 견딜 수 없어 다시 찾아 왔다는 것이다. 이때 이 宣教師는 계속 권하기를 “참고 더욱 열심히 기도하시오. 조금 더 試練이 있는 다음에는 당신의 온 가족이 예수를 믿게 될 것이오”라고 하였다. 그 婦人은 다시 돌아갔지만 얼마 후에 가족들로 인해 교회에 나오는 것을 완전히 禁止당하였으며 절(寺)에 가서 하기싫은 일이나마 하게 되었다는 것이다. 4~5개월후 다시 마지막으로 찾아와서 斷言하기를 “나를 더이상 찾지 마세요. 나는 이제 이 일을 하지 않을 수 없게 되었오. 나는 이로써 지옥에 가겠지만 어찌할 수 없는 형편이오”⁶¹⁾라고 하였다.

이렇게 婦人들은 가족의 反對와 가정의 不和를 위협받고 박해를 당해가면서 기독교 전도에 응하며 教會참석을 시도하였던 것이다. 대부분은 심한 시련에 굴복하고 좌절하지만 끝까지 참고 견디는 少數들은 열성있는 敎人으로서 初期교회에 忠誠한 女性들이었다.

이러한 婦人들의 호기심에 찬 열성으로서 선교사 부인들은 자기집의 門戶를 開放하여 찾아오는 婦人들을 언제나 환영하며 전도를 하였다. 어느날 이진 하루나 한주일에 몇번이건 찾아오는 부인들을 가르쳤다는 것이다. 數百名씩 이러한 기회를 이용하여 찾아왔다. 그리고 이들 중에서 계속적인 참가자를 중심으로 敎會에 入敎시키기 위한 學習을 하기도 하였다.⁶²⁾

Scranton 부인은 자신이 직접 관할하는 서울市內 尙洞에 있는 달성교회(Tal Sung Church)의 女信者들의 열성있는 참여를 보고하였다. “婦人들은 교회 출석이 어찌나 성실하였던지 우리의 적은 敎會를 정규적인 禮拜時間마다 별이 나던 비가 오던 간에 자리를 꼭 채운다. 몇 週日前에 暴雨가 쏟아진 일요일 아침 교회목사는 ‘오늘 아무도 나오지 못할 것이다.’라고 하였다. 그러나 그 날 아침 50명의 부인들이 강도상 앞에 무릎을 꿇고 엎드렸으며 다른 信者들도 관중 속에 섞여 있었다.”⁶³⁾라고 하였다.

이렇게 한국婦人들은 고달프고 절박한 삶속에서 새로운 宗教的인 힘을 갈구하는 단순한 정열과 애절함이 싹트기 시작하였던 것이다. 女性들의 이러한 素養은 1900年代에 들어와 한국 敎會를 놀라운 復興會의 信仰으로 불붙게 하는데 한 導火線이 되었던 것 같다. 1903~4년경 元山주재 宣教師들 사이에서 ‘성신의 임재’를 경험하여 힘있는 기도와 전도를 전개하기 시작하였다. 이것이 평양과 全國各地의 선교사들과 한국교인들 사이에 기적적이며 강렬한 부흥전도의 體驗을 불러일으켰으며 한국교회사에 큰 전환점을 이루었다.⁶⁴⁾ 이때 크게 役割한 元山주재 감리교회 선교사인 Hardie 목사는 부흥 선교의 發端을 元山에서 믿게된 두 한국婦人에게로

61) 『Missionary Work among Women』 Korean Repository Vol. 5, No. 9 (Sept. 1898) p. 314.

62) 『Among Women's of City and Country』 前掲書, p. 294.

63) M.F. Scranton, 『Missionary Work Among Women』 Korean Repository, Vol. 5, No. 9 (Sept. 1898) p. 316.

64) 閔庚培, pp. 208ff.

관련 시키고 있다. 기독교 信者가 된 두 婦人이 은혜 받기를 위해 매일 기도하였으며 이들을 위해 집회를 가지는 가운데 선교사들도 은혜 받기 위한 기도와 성경 공부를 계속하였다. 이때 Hardie 목사와 다른 선교사들 사이에 성령이 내렸다는 것이다.⁶⁵⁾

1895年度 宣敎會의 報告에 依하면 入敎한 女信徒들의 數는 男子들에 비해 少數에 不過하였다. 모든 敎派를 종합하여 全國的인 기독교인의 數를 洗禮敎人 528명, 學習敎人 567명이라고 하였다. 이 중 女信徒들은 全入敎者의 3분의 1에 지나지 않으며 全學習敎人의 5분의 1정도이다. 그리고 家族的으로 믿는 數는 55 家口였다는 것⁶⁶⁾으로 보아 이 初期에는 아직도 남편이 믿지 않는 가정에서 婦女子들만이 먼저 改宗하여 入敎한다는 것이 극히 어려운 일이었던 것 같다. 婦女子들이 기독교와 西洋女性들의 生活에 대한 호기심으로 가정을 訪門하여 그들의 傳道集會에 참여하는 數는 많았으나 敎會信者로 入敎하기에는 男性들만큼 自由롭지 못하였던 것이다. 그러나 1900年代에 들어와서는 부흥회와 女子查經會등을 통한 女信徒의 數가 더욱 빨리 증가하면서 한국敎會는 女性들이 多數를 차지하는 전통이 이루어져 왔다.

女宣敎師들은 그들의 歐美的인 男女平等 및 夫婦愛情中心의 家族關係에 비추어 볼 때 한국 女性의 劣等한 地位와 노예적인 生活에 깊은 同情과 안타까움을 느꼈다. 한국 女性들의 이러한 불쌍하고 가련한 처지는 唯一神 하나님의 사랑과 은혜를 알지 못하고 祖靈과 雜鬼의 우상을 섬기며 迷信에 얽매어 있기 때문이라고 보았다. 이렇게 하나님을 알지 못하는 罪의 상태에서 회개하고 福音을 받아들여 기독교인이 됨으로써 자기 개인의 구원만이 아니라 시부모와 남편 그리고 온 가족들이 기독교인이 되어 구원을 얻을 수 있을 것이라고 보았다. 이런데서 한국의 기독교화를 위하여는 女性을 상대로한 기독교 敎育과 福音 傳道가 급선무인 것으로 보았다. 이러므로 앞서 Scranton 부인이 예수를 자유롭게 믿고 살고자 하는 젊은 부인이 가정을 떠고자 할 때 권고한 말에서 그들의 女性 宣敎의 입장을 이해할 수 있다. 남편과 시부모의 反對와 핍박으로 참고 견디기 어려운 입장일지라도 계속 기도하며 노력하는 것으로 그들까지 교회로 인도해 올 것을 권하며 기대하였다. 이렇게 婦女子들을 상대로한 선교의 목적은 女性들의 個人的인 해방이나 구원에 있기 보다 女性의 기독교로의 改宗과 信仰을 통해 한국의 가정이 기독교화하는 데 있었던 것이다.

初期부터 한국의 기독교 가정이 어느 정도 女性을 통해서 이루어졌는지 명확히 알 수 없다. 어떤 이는 “女宣敎師들의 기록을 보면 한국에서는 남자교인들이 자기의 온 가족을 교회로 인도하였다는 예는 많이 나타나 있으나 부녀자들이 많은 사람들을 교회로 인도해 들였다는 예는 별로 없다”고⁶⁷⁾ 한다. 이것은 男尊女卑의 사상으로 女子들이 널리 영향을 미칠 수 없는 가정적 및 사회적 입장에 처해 있기 때문이라고 설명하였다. 이것이 어느 정도 타당한 이유인

65) L.H. Underwood, *Underwood of Korea*, p. 224.

66) 『Statistics of the Protestant Churches in Korea』 Korean Repository, Vol. 2, No. 10 (Oct. 1895), p. 383.

67) 서명원, 前揭書, p. 211.

지는 알 수 없으나 한국 教會의 傳統은 敎人數에 있어서 女子들이 多數를 차지하여 왔으며 현재도 3分の 2를 점령하고 있는 실정이다. 이러한 女性 敎人の 量的인 優位가 初期 女宣敎師들이 婦女子 相對로 열성적인 宣敎를 했기 때문이라고 보는 입장도 있다. 특히 앞서 언급한 바와 같이 감리교가 장로교에 비해 量的成長이 느리고 뒤졌다는 점을 감리교 宣敎가 婦女事業에 더 열중했기 때문이라고 지적하는 이가 있다.⁶⁸⁾ 그러나 한국 教會에서 女性이 優位를 차지하는 것은 앞서 지적한 바와 같이 한국에 宣敎된 기독교의 福音主義의이며 부흥회주의적인 信仰形態가 男性들 보다 女性들이 더 共感하며 호응할 수 있는 성질의 것이기 때문이 아닐까 생각된다. 이것이 女性의 宗教的 氣質에 공통된 것인지 아닌지는 알 수 없지만 社會的으로나 家庭的으로 억눌리며 恨 많은 地位에서 父系血統을 이어 나가며 子女를 양육하고 뒷받침해야 하는 고달픈 삶을 살아가는 女性들의 宗教的 要求에 부합된 면이 있기 때문이 아닐까 생각된다.

D. 初期 福音 傳道의 方法

이미 Scranton 부인의 기록에서 引用된 것을 통하여 알 수 있는 바와같이 西洋 宣敎師들이 처음 한국에 왔을때 한국사람들과 접촉하는 기회를 갖는 일이 가장 어려운 과제이었다. 한국인들의 西洋人에 대한 不信과 배타적인 태도, 더우기 言語가 통하지 않는데서 오는 장벽이 가로놓여 있었다. Allen 醫師는 醫療事業을 통해 많은 사람들을 접촉할수 있는 方法을 잘 利用하였으며 이로써 改新敎의 宣敎가 醫療事業에 많이 注力하였던 것이다. 한국 婦人으로서 처음 기독교 믿기를 약속한 信者는 바로 廣惠院에서 치료 받던 중 Aller 醫師에게 전도를 받은 사람이다. 그 婦人은 얼마 안가서 病院에서 사망하였으며 예수를 믿게 된 소망 가운데서 운명하였다는 것이다.⁶⁹⁾ Allen 과 Heron 의 사들에게 치료받은 女子 환자들이나 환자들의 부인들중에서 후에 선교사들의 가정을 방문하여 女宣敎師들과 접촉을 갖기 시작하였다. Heron 의사의 부인은 이들을 중심으로 一週日에 두번씩 기독교를 전도하는 학습반을 시작하였으며 여기에서 부터 1888年 長老敎의 세례를 받는 첫 부인들이 생겨났다는 것이다. 이러한 전도방법은 혼인한 女宣敎師들이 그들의 가정적役割과 겸할 수 있는 선교적 역할로서 계속할 수 있었다.

敎育事業에 있어서도 女兒들을 위한 學校를 설립하는 것이 한국 女子들과 접촉할 수 있는 기회를 마련한다는 手段的 目的에서 비롯되었다. 梨花學堂의 창설자 Scranton 婦人은 女兒들을 기독교인으로 敎化시킴으로서 그들의 父母와 그리고 그들 자신의 장래 가정을 기독교화 할 수 있다고 생각하였다. 그런데서 선교사업에 있어 女性敎育이 急先務임을 인식하였다. 그러나 그는 女子敎育만으로 만족할 수 없었다. 福音을 더 직접적으로 傳道하여 감리교회를 한국 땅

68) 前掲書, p. 211.

69) L.H. Underwood, 『Women's Work in Korea』 p. 63.

에 세우는데 감리교선교사로서의 근본 목적과 책임을 지냈던 것이다. 이로써 그는 男子宣敎師들과 마찬가지로 地方巡廻를 시작하였으며 한국 가정을 방문하면서 복음전도를 하였던 것이다. Underwood 부인은 長老敎의 부인 선교를 위하여 지방순회를 시작한 첫 女宣敎師이다. 그러나 이들의 전도사업은 생활풍속과 言語장벽으로 獨立的으로 할수 없었으며 그들의 길잡이로서, 통역으로서, 그리고 보조자로서 傳道婦人(Bible Women)들을 고용하지 않을수 없었다. 이 傳道婦人들은 初期 婦人 傳道 事業에 크게 공헌하였으며 女性社會에 기독교의 복음을 전파하는데 기본적 역할을 하였다. 그러므로 이들이 어떠한 立場에서 어떻게 役割하였는가를 이해함으로써 한국敎會女性의 信仰形態를 규명하는데 도움이 될것으로 생각한다.

한국 傳道婦人의 性格과 役割 : 1895年 10월 한국宣敎10週年紀念 宣敎協議會에서 Appenzella 부인이 女宣敎師들에게 강연한 기록중에서 한국 傳道婦人에 대한 그들의 태도를 엿볼수 있다. 그는 女宣敎師들에게 선교의 効果의인 方法으로 한국言語에 숙달해야할 必要性을 강조하였다. 그 이유로서 “당신들이 단지 2~3個月의 훈련을 받은 한 생쟁이異教徒(a raw heathen)와 같이 다니면서 그 女가 말하는데로 내버려 둔다면 그가 예수를 傳하는지 부처를 傳하는지 어찌 알수 있겠는가. 내 생각에는 참으로 의심스러운 宣敎가 될 수 밖에 없을 것이다.”⁷⁰⁾ 라고 하였다. 이것을 미루어 볼 때 傳道婦人들의 훈련과 수준이 얼마나 미흡했으며 이들을 통한 기독교의 傳道가 어느 정도 회의적이었던가를 짐작할 수 있게 한다.

이러한 전도 부인들을 女宣敎師들이 언제부터 쓰기 시작하였는지 정확한 초기 기록을 찾아볼 수 없다. 서울에 주재한 초기의 女宣敎師들은 앞서 언급한바와 같이 病院과 學校를 찾아 온 한국婦女子들을 만나 접촉할 수 있었으며 차차 그들의 家庭으로 방문해오는 한국부인들을 환영하여 예배를 같이 보며 성경을 가르쳤던것 같다. 이때만 해도 부인들에게 설교를 하며 성경을 가르칠 수 있는 한국 남자를 구하기 힘들었다고 한다. 겨우 聖書 販賣員으로서 전도를 겸하는 남자 한분을 청하여 휘장을 가운데 가리우고 말을 했다는 것이다. 그리고 보면 言語에 부족한 女宣敎師들이 한국 聖職者들이나 傳道婦人들의 도움을 얻기까지 성경이나 기독교의 진리를 어느정도 설명할 수 있었을지 의문이다. 그런데서 傳道婦人의 養成과 訓練이 극히 時急했을 것이다. 初期 梨花學堂의 出身 젊은이들을 普救女館의 환자들을 상대로 한 전도부인으로 일할 수 있게 한데 대해 Scranton 부인은 극히 만족과 기쁨을 表示한 것을 보아 그들의 요구를 알 수 있는 것이다. 선교사들의 기록에 의하면 傳道婦人(Bible Woman)을 쓰기 시작한 것은 1890年代에 들어와서 인 것 같다. 감리교에서 Scranton 부인이 地方巡廻를 시작하며 傳道事業에 注力한 것이 1892年 첫 安息年에서 돌아온 후이며 長老敎 女宣敎師들이 서울 의 釜山, 公州 및 平壤 等지에서 傳道事業을 1890年代에 들어 와서 시작하였기 때문에 이 때 부터 傳道婦人들의 도움이 필요했던 것이다. Scranton 婦人은 첫 10年間の 女宣敎會의 업적을

70) 『Mrs. Appenzella's Address』 Korean Repository, Vol. 3. No. 11 (Nov. 1896), p. 422.

보고하는 기록에서 9년째 되는 해의 놀라운 量的 成長을 강조하면서 傳道婦人들의 活動에 言及한것을 볼수 있다. 그리고 1898年 自身の 傳道事業의 목적을 설명하는데서 傳道婦人들의 도움을 禮讚하고 있다. 이때 그는 8명의 傳道婦人들을 데리고 일을 하고 있었다. 3명은 감리교 女宣教會에서 有給으로 고용하였으며 5명은 한국에 와있는 大英聖書公會(the British and Noreigh Bible Society)에서 Scranton 부인의 傳道事業을 돕기위해 채용하였다는 것이다. 女宣教會가 채용한 傳道婦人들은 李부인(Mrs. Drusila Ni—세례명), 金부인(Mrs. Sarah Kim), 그리고 鄭부인(Mrs. Hannah Chung)이다. 李부인은 宣教師들의 집을 방문해 오는 한국 부인들을 상대로 전적으로 전도를 해왔다고 하며 金부인과 鄭부인은 家庭訪問을 하면서 入敎하여 學習을 받고저하는 부인들에게 敎義 問答과 필요한 敎理를 가르친다는 것이다. 金부인은 특히 病으로 누워있는 부인들을 찾아 다니기에 분주하며 이들에게 기도를 통해 병을 고치며 사탄을 물러가게 한다는 것이다. 그는 어느 찬송가의 한 句節도 제대로 정확하게 노래할 수 없는 音痴이나 그의 열성과 명량한 성격으로 많은 사람들의 환영을 받는다는 것이다.⁷¹⁾

大英 성서 공회에서 고용한 5명의 부인들은 地方巡廻전도를 담당하였다. 그들은 女宣教師들과 같이 다닐때는 비교적 대접을 받는 셈이나 혼자 訪問할때는 많은 푸대접과 어려움을 겪는다는 것이다. 그들은 福音書 및 傳道紙가 든 무거운 보따리를 가지고 먼 거리의 농촌지역을 찾아 다니면서 전도하고 기독교 文書를 婦女子들에게 널리 배부하는 것이다. 이들의 傳道업적으로서 주목할 만한 것은 家神을 섬기는 집안에서 婦人들이 성주 단지와 조상 위폐등을 없애 버리고 제사를 지내는 대신 唯一神하나님께 만이 기도하는 信者를 少數나마 徐徐히 확보한다는 것이다. 그리고 文盲의 婦女子들로 하여금 기독교 文書를 통해 글을 배우고저 하는 의욕을 일깨우며 때로는 이에 성공하는 경우가 있다는 것이다. 이들 중 서울近處에서 전도하는 가운데 여러명의 부인들을 믿게 하여 서울시內의 教會로 인도해 온 경우가 있으며 Scranton 부인의 직접적인 면담과 질문을 통해 전도부인들의 전도사업이 만족스러웠다는 것이다.⁷²⁾

Scranton 부인은 그 자신이 地方巡廻傳道를 나가기도 하였다. 400마일이나 되는 거리를 가마를 타고 1個月씩 순회하고 돌아온다. 이 서양노부인은 한국전도부인과 함께 가는 곳마다 많은 사람들의 호기심과 관심을 끌며 제각기 어떤 이유와 目的에서든 간에 그의 傳道를 듣기 위해 모여드는 婦女子들의 數가 많았다고 한다.⁷³⁾ 어느 경우 70代의 할머니는 Scranton 부인에게 간곡한 청을 해왔다. “나에게는 죽을 날이 가까워 왔다. 나는 천당을 바로 갈 수 있는 길을 알고져 하오.”라고 하면서 2~3日을 자기 집에 유숙하며 가르쳐 달라고 하였다. 이렇게 선교사들의 巡廻傳道를 통하여 많은 사람의 호기심을 불러 일으킨 다음에는 傳道婦人들이 후에 다시 그들을 訪問하며 그들이 이해하는 기독교의 교리를 계속 가르친 것이다.

71) 『Missionary Work among Women』 Korean Repository, Vol. 5, No. 9 (Sept. 1898), p. 316.

72) 前掲書, pp. 316—7.

73) 前掲書, p. 137.

다른 전도부인들에 관한 업적 보고에 나타난 것을 보면 어느 짝씩 부인은 병원에서 전도 사업을 맡고 있으며 入院환자를 방문하고 전도하는 것 이외 그들이 퇴원한 후에도 가정을 계속 방문한다. 그리하여 一年동안의 업적으로 297번의 가정방문과 1,652명의 환자에게 전도하였으며 전도지와 마가복음을 배부하였다는 것이다. 이 많은 사람들 중 30~40명의 婦女子들에게서 기독교 信者가 되겠다는 약속을 받았다는 것이다.⁷⁴⁾ 어느 金氏 전도부인(Mrs. Sadie Kim)은 5男妹의 子女를 둔 과부로서 一年동안 1,481번의 가정방문하였으며 239개의 기독교 文書를 팔았고 31명의 信者를 얻었다는 것이다.⁷⁵⁾ 이러한 傳道婦人들은 1900年代에 들어 와서는 기독교전도나 文書만을 전달하는 것이 아니고 婦人들의 가정생활에 필요한 教養的인 文書등도 전달하였다. 例로서 子女養育과 敎育, 가정위생 및 보전에 관한 것, 그리고 日曜日을 安息日로 지키는 것과 敎會參席에 관한 禮儀에 관한 계몽 및 교양등이 포함되었다는 것이다. 宣敎師들의 관심은 순수한 종교적 전도 사업만이 아니라 한국부인들의 生活교양을 기독교화 하기 위한 敎育的인 文書 活動에까지 확대되어 갔던 것이다.⁷⁶⁾

이러한 단편적인 기록을 통해서 만이라도 初期 傳道 婦人들의 性格과 그들의 役割을 엿볼 수 있다. 初期傳道婦人들 중에는 순수한 信仰心에서 無報酬로 활약한 사람들도 있겠지만 그들은 대체로 가족의 부양을 책임져야 하는 과부이거나 아니면 가난한 가정의 주부로서 적은 수입이나마 이것을 生計의 手段으로 삼는 경우도 있다. 主로 기독교 敎회의 文書를 판매하는 外販員을 겸한 전도사업으로 이 기관에서 고용되거나 선교사들에게 고용되었다. 후에 한국교회가 自立할 수 있는 단계에 가서는 敎會의 고용인으로서 전도활동을 하였다.

이들의 그 당시 敎育 수준이나 선교사들의 한국어 不足으로 충분한 意思疎通이 不可能했으며 따라서 傳道事業을 위한 훈련과 준비 敎育이 극히 제한되지 않을 수 없었다. 女宣敎師들이 부인들을 상대로 가르친 내용이 주로 罪·회개·천당 지옥·사탄 등에 관한 단순한 설명과 學習 및 洗禮敎人을 위한 敎義問答, 예수의 生涯, 성경구절의 暗頌 등 이었던 것이다.⁷⁷⁾ 더우기 그 당시 內外法의 관습으로 男子기독교인과의 접촉이 제한되었으며 有識한 助師나 傳道師들이 부인들을 직접 전도하여 敎育 訓練하는 것이 不可能했던 것 같다. 더우기 初期에는 기독교 文書가 제한되어 그 뜻을 충분히 설명한 자료조차 없는 단계이었으므로 이러한 傳道婦人들의 기독교에 대한 이해의 수준은 가히 짐작하고도 남음이 있다.

한국 敎회를 위한 傳道婦人들의 역할과 전도사업에의 공헌은 이것으로 그치지 않았다. 1900年代를 통한 부흥전도와 敎人 增加 運動으로 傳道婦人의 數가 急增했으며 그들의 役割은 더욱 확대되어 갔다. 그리고 現在에 이르기까지 대부분의 敎회에서는 傳道婦人이 唯一한 女性敎役

74) Korean Mission Field, Vol. 2 (1905), p. 212.

75) 前掲書 pp. 88ff.

76) 前掲書』 Vol. III. No. 6 (June. 1907). p. 120.

77) Annual Report (1903-4) of the Korean Mission of the Presbyterian U.S.A., September 1904, at Seoul, pp. 22-24.

者로서 활약하며 開拓 教會의 경우는 더욱 全般的인 敎役者의 역할을 흔히 담당하고 있다. 그러나 그들의 敎育水準이나 차지하는 教會 속에서 地位나 대우가 한국 女性들의 一般 敎育水準이나 社會的 地位向上에 비해 여전히 뒤 떨어지고 있는 형편이다. 그런데서 이들을 통해 한국 婦女子들에게 전파된 기독교의 교리와 信仰形態가 女性들을 傳統的 意識構造에서 脫皮시키는데 어느 정도 機能할 수 있었을지 의심스럽다. 家族中心의 祖靈信仰과 巫俗的 呪術에 깊이 젖은 婦女子들의 기독교 信仰이 巫俗的 形態에서 本質的으로 벗어 나지 못하고 있다는 비판의 여지가 있는 것이다. 기독교가 한국 女性의 開化에 미친 영향으로서 宗教意識의 開化를 위해 어느 정도 樂觀할 수 있을 것인지 이러한 선교의 방법과 전도부인들의 역할에 비추어 신중히 평가 되어져야 할 과제인 것이다.

結 論

오랫 동안 기독교의 선교가 한국 女性 開化에 크게 기여하였다는 一般論은 그대로 용납되어 왔다. 그러나 近年에 이르러 教會 女性들의 信仰形態가 祈禱 除禍를 中心으로한 家神信仰의 巫俗的 形態에서 本質的으로 脫皮하지 못하고 있다는 비판적 입장이 대두하게 되었다. 따라서 筆者는 初期의 女宣敎師들이 福音傳道를 시작한 과정에 있어서 확립된 선교의 성격과 방법을 구체적으로 고찰함으로써 女性들의 開化에 미친 적극적이며 소극적인 兩面을 부각시켜 보고자 한 것이다.

女宣敎師들의 來韓은 家父長制 속에서 예속된 상태로 内外法에 묶여 바깥 出入과 가족의 사람들과의 접촉마저 不自由스러웠던 그 당시 女性들에게 새로운 女性像을 具體的으로 제시할 수 있었다. 더우기 男女 平等을 주장하는 그 時代的 사상이 선교사들의 敎育 및 醫療事業을 통해 전달될 수 있었다. 女宣敎師들의 開放의이며 의욕적인 活動은 점점 많은 사람들에게 새로운 女性 役割의 機會를 마련함으로써 한국 女性 開化에 큰 자극이 되었다. 이로써 歐美的인 기독교文化를 受容하는데 기독교 선교의 영향이 크게 기여하였다.

그러나 福音傳道를 통하여 女性에게 기독교敎理를 가르치며 信仰을 조성하는 면에 있어서 기본적인 제한이 있었다. 女宣敎師들은 기독교 神學과 信仰에 대한 지식과 이해를 전혀 갖추지 못한 無識한 傳道婦人들을 통해 간접적인 傳道를 하지 않을 수 없었다. 婦人들은 漢文 성경과 기독교 文書를 통해 자발적으로 學習하고 깨우칠 수 있었던 男子傳道師나 助師들의 경우와 달랐다. 女宣敎師들은 이러한 전도부인들을 통해 그들의 깊은 意思 傳達과 福音 傳道에 대한 회의를 품은채 教會 設立을 위한 信者 확보에 급급하였다. 量的 成長에 치중한 나머지 기독교에 대한 學習의 방법이 敎義와 성경 구절의 暗誦을 강조하였으며 福音의 호소가 단순한 感情主義的 힘에 의존하였던 것 같다. 오랫동안 家父長的 權威에 억압되고 社會에서 격리되어 안방 생

활에 얽매었던 女性들이 서양 선교사를 접촉하며 敎會에 出入할 수 있었다는 사실 그 자체만으로 女性 解放의 시초라고 말할 수 있을 것이다. 그러나 敎會 속에서 女性이 차지한 地位와 信仰 形態는 오랫동안 휘장이나 벽으로 男女를 격리 시킨 것과 같이 內外法의 연장으로 그대로 간격을 유지하였다. 家神 信仰과 呪術的 宗教에서 탈피하여 진정한 기독교적 신앙과 宗教的 意識으로 開化하기 위한 質的 宣敎의 노력이 뚜렷하지 않다. 女性 敎役者의 敎育 수준 및 地位의 向上을 위한 진정한 열려와 노력이 기독교계에서 별로 이루어지지 않고 있었다. 이런 데서 敎會 속에서는 기독교 宣敎의 100年을 向한 이 단계에서 아직도 女信徒들의 後進性을 당연한 것 처럼 받아 들이며 合理化 시키고 있다.