



한국 신화에 나타난 여신의 위계 轉變과 윤리의 문제

Changes in the status of goddesses appearing in Korean mythologies and the problem of ethics

저자
(Authors) 최원오
Choi Won-Oh

출처
(Source) [비교민속학 24](#), 2003.2, 275-305 (31 pages)
[ASIAN COMPARATIVE FOLKLORE 24](#), 2003.2, 275-305 (31 pages)

발행처
(Publisher) [비교민속학회](#)
Asian Comparative Folklore Society

URL <http://www.dbpia.co.kr/journal/articleDetail?nodeId=NODE00799304>

APA Style 최원오 (2003). 한국 신화에 나타난 여신의 위계 轉變과 윤리의 문제. [비교민속학](#), 24, 275-305.

이용정보
(Accessed) 삼성현역사문화관
183.106.106.***
2021/08/18 13:47 (KST)

저작권 안내

DBpia에서 제공되는 모든 저작물의 저작권은 원저작자에게 있으며, 누리미디어는 각 저작물의 내용을 보증하거나 책임을 지지 않습니다. 그리고 DBpia에서 제공되는 저작물은 DBpia와 구독계약을 체결한 기관소속 이용자 혹은 해당 저작물의 개별 구매자가 비영리적으로만 이용할 수 있습니다. 그러므로 이에 위반하여 DBpia에서 제공되는 저작물을 복제, 전송 등의 방법으로 무단 이용하는 경우 관련 법령에 따라 민, 형사상의 책임을 질 수 있습니다.

Copyright Information

Copyright of all literary works provided by DBpia belongs to the copyright holder(s) and Nurimedia does not guarantee contents of the literary work or assume responsibility for the same. In addition, the literary works provided by DBpia may only be used by the users affiliated to the institutions which executed a subscription agreement with DBpia or the individual purchasers of the literary work(s) for non-commercial purposes. Therefore, any person who illegally uses the literary works provided by DBpia by means of reproduction or transmission shall assume civil and criminal responsibility according to applicable laws and regulations.

한국 신화에 나타난 여신의 위계 轉變과 윤리의 문제

최원오*

- I. 여신을 보는 시각
- II. 동북아시아 신화를 자료를 통해본 여신의 존재양상
- III. 여성의 신격화 원리와 남신·여신의 위계(位階)
진변(轉變)의 관계
- IV. 한국 신화에서의 여신

I. 여신을 보는 시각

‘여성신화(女性神話)’라는 말을 자주 거론하는 연구자들이 있다. 아마도 여성을 주체로 하고 있는 신화를 그렇게 얘기하지 않나 싶다. 그래서 그런 것들을 찾아내어 연구해보자는 것인데, 이것은 이제까지의 신화연구가 어느 한 쪽의 성, 즉 남성에 기운 연구였다는 것인가? 그런데 어느 쪽이 연구되었다, 연구되지 않았다는 식으로 연구영역을 구획하고, 연구되지 않은 분야에 치중하는 것은 그 구획된 범위

* 목포대학교 도서관문화연구소 연구진입교수

내에 간혀버릴 수 있다는 것을 경계해야 한다. 특히 신화의 경우 여신(女神)만을 주인공으로 내세우고 있는 신화가 드물고, 설혹 여신을 주인공으로 내세운 신화라도 하더라도 남신(男神)과의 관련성 속에서 설명되는 경우가 대부분이기 때문이다. 따라서 신화와 여신, 여성을 관련지어 연구할 때 우리는 이 점을 염두에 두어야 하리라 본다.

그러면 신화와 여성, 여신을 관련지어 연구할 때 무엇에 초점(연구시각의 확립)을 맞춰야 할 것인가? 신화에 있어서 여신이 주인공으로 나오는 경우가 드물더라도 여성, 여신을 어떻게 인식했는가는 남성, 남신을 어떻게 인식했는가보다 훨씬 특징적으로 나타나고 있는바, 이것은 신화와 여성, 여신의 밀접한 관련성을 암시해주는 것이라 할 수 있다. 따라서 우리는 신화 속에 그려진 여신, 여성의 존재 양상을 드러내고, 그것의 의미를 밝히는 데에 연구의 초점을 맞춰야 할 것이다.¹⁾ 이에 대한 탐구는 결국 여성의 현재적 존재 근거와도 밀접한 연관성이 있을 것이기에 연구의 시각은 더욱 분명해지리라 본다. 한편 우리가 신화와 여성, 여신을 관련지어 살필 때 생각해봐야 할 또 하나의 연구 시각이 바로 ‘윤리의 문제’이다. 이 문제에 대해, 즉 신화와 윤리, 그것도 여성, 여신과 어떻게 관련되느냐의 문제에 대해 의문을 가질지도 모르겠다. 그렇지만 신화에 있어서 ‘윤리의 문제’는 여성, 여신과 밀접하게 관련되어 제기되고 있는 것은 분명한 사실이다. 특히 다른 동북아시아 민족의 자료에 비해 우리의 자료에서 이것이 가장 뚜렷하게 나타나고 있기에—이것이 과연 한국 신화가 다른 사상에 영향을 받아서 그런 것인지 아닌지

-
- 1) 김재용은 한국, 민족, 에벡기족의 창조신화 자료를 검토하면서 창조신화에 담겨 있는 창조 원리는 남녀 양성의 원리가 작용된 것이라 보았다. 즉 남성성과 여성성의 상호관계에 의해 창조가 이루어진다는 것이다. 물론 현재 우리가 볼 수 있는 자료를 볼 때 매우 타당성이 있는 지적이고, 그 점을 분명하게 밝혀내는 것은 현재 전승되는 신화의 실상을 파악하는 데 기여하는 바가 많다. 그러나 이를 바탕으로 애초부터 남녀 양성의 원리가 신화에 적용되었다고 보는 것은 어렵지 않나 생각한다. 인류사회의 발전과정이 모계사회에서 부계사회로 변천해 왔다는 것을 고려할 때, 인류사회사에 관한 다른 견해가 제출되지 않는 한 이 점을 고려하여 신화자료를 분석할 수밖에 없다고 보기 때문이다. 창조신화에 내재해 있는 남녀 양성의 원리에 대한 견해는 다음의 논문을 보라. 김재용, 「동북아 창조신화와 양성원리」, 『구비문학연구』 제12집, 한국구비문학회, 2001. 6, 85-117쪽.

는 이 글의 4절에서 해명될 것이다— 한국 신화를 제대로 이해하기 위해서는 해명되어야 할 과제라고 생각한다. 따라서 이 글에서 필자는 이러한 문제를 해명하는데 집중할 것이다.

위에서의 문제를 검토하기 위해 필자는 우선 한국을 포함하여 민족, 혁철족, 아이누 등 동북아시아 민족의 신화 자료에서 드러나는 여신의 존재양상을 정리한다. 이들 민족의 자료는 민족적으로 우리와 밀접한 상관성이 있고, 또한 우리의 무속과 친연성이 인정되는 샤만리즘 신앙권에 바탕을 두고 있기 때문이다. 또한 장황하다고 생각할지 모르겠지만 이들 자료를 통해 여신의 존재양상을 살펴봄으로써 한국의 신화가 드러내고 있는 ‘윤리’의 문제를 보다 더 잘 드러낼 수 있을 뿐만 아니라 보다 더 잘 이해할 수 있을 것이다. 때문에 2절에 논의하게 될 여신의 다양한 존재양상을 한국의 신화에 적용하여 확인하는 식의 일차적 논의는 하지 않는다.

논의 순서는 다음과 같다. 먼저 동북아시아 신화 자료에 나타나는 여신의 다양한 존재양상을 정리하고, 이를 토대로 여성의 신격화 원리와 남신·여신의 위계 전변의 관계를 살핀 뒤, 거기에서 시사점을 얻어 최종적으로 이러한 위계 전변과 윤리 문제가 한국 신화에서 어떻게 관련되어 나타나고 있는가 등을 살피기로 한다.

II. 동북아시아 신화를 자료를 통해본 여신의 존재양상

여성신화에 대한 논의는 신화에 드러난 여성성(女性性)을 드러내는 데 초점이 맞춰져야 한다.²⁾ 여성 신화의 가장 주요한 특징은 당연히 여성성, 즉 여성만이 가

2) 조현설은 한국의 건국신화인 「단군신화」, 「주몽신화」와 관련하여 웅녀·유화 신화의 행방과 그 사회적 차별의 체계를 다루는 글 중에 “여성은 동물과 동일시됨으로써 인간, 다시 말해 보편적 인간인 남성의 하위에 배치된다”(7쪽)고 했는데, 필자는 이와 생각을 달리한다. 동물과 여성의 밀접한 관계는 건국신화 이전부터 있었던 것이고, 이렇게 합성된 그 자체가 사회적 차별이 체계화되는 건국신화 단계에 이르러 남성 신격의 하위에 머무르게 되었다고 생각한다. 이 글에서 필자는 이런 관점에 서서 여신의 존재양상이 어떻게 변천해 가는지를 살피고자 한다. 조현설, 「웅녀·유화 신화의 행방과 사회적 차별의 체계」, 『구비문학연구』

질 수 있는 고유한 능력, 바로 출산(出産)으로 의미되는 생산성에 있다고 생각되기 때문이다. 그렇다면 이러한 의미에서의 여성성이 신화에 어떻게 반영되고 있는가? 이에 대한 논의를 위해 우리는 신화에 나타난 여신의 존재양상을 일차적으로 정리할 필요가 있다고 본다. 그 존재양상에 대한 개괄적 파악이 선행되어야 이후의 논의가 가능해지기 때문이다. 그런데 여기서 모든 양상을 정리한다는 것은 불가능하므로 여러 신화 개론서에서 주요하게 제시되는 것들 중 편의상 몇 개를 택해 정리하기로 한다.

1. 동·식물신의 형태로 제시되는 여신

동·서양을 물론하고 일반적인 신의 모습이 동·식물의 모습으로 그려지는 경우는 아주 흔하다. 인간이 동·식물의 영혼을 가지는 것으로, 그리고 그 육화(肉化)된 모습으로 등장하는 것은 인류 초기사에 있어 동·식물과 인간의 밀접한 관계를 암시해주는 것이다.³⁾ 그러나 여기에 남성과 여성을 관련시켜 보면, 남성보다는 여성과 더욱 밀접하게 관련되는 것으로 설정되어 있음을 보게 된다. 또한 생육(生育)의 기능을 가진 것으로 등장할 때 그것은 거의가 여성성을 내포한 동·식물이다. 즉 분명한 성을 나타내진 않지만, 아마도 그럴 필요가 없어서였을지도 모르겠지만 그것은 분명 동·식물 여신으로 비정될 수 있다는 것을 부정할 수는 없다는 것이다. 그러면 우선 구체적 자료부터 검토해 보자.

여성성을 내포한 동물신의 모습은 고조선의 건국신화인 「단군신화」에서 잘 확인된다. 이 자료에서 곰은 분명히 여성성을 내포한 동물신이다. 환웅이 준 마늘과 쑥을 먹으며 동굴 속에서 삼칠일(三七日)을 참아낸 결과 곰은 인간 여성의 모습으로 변신하였기 때문이다. 그리고 환웅과 혼인하여 고조선의 건국주인 단군을 출산

제9집, 한국구비문학회, 1999. 12. 31.

3) 필립 윌킨슨 지음, 닐 필립 지문, 안성찬 옮김, 『세계신화사전 : 불멸의 신, 위대한 영웅들의 이야기』, 웅진닷컴, 2002, 16-17쪽.

하게 되는데, 잉태와 출산이 여성의 가장 고유한 특성임을 곰여자인 웅녀는 잘 보여주고 있다. 이 신화에서 곰과 같은 동물이 여성으로 전환될 수 있고, 또 여성의 역할을 하였다고 본 것은 동물과 여성의 근친성을 암시해주는 점이라 생각된다.⁴⁾ 제주도의 신화 자료, 예컨대 「칠성본풀이」 같은 데서는 뱀이 여성성을 내포한 동물로 등장한다. 그리하여 특정 개인이나 집안을 부요(富饒)하게 해주는 역할을 하고 있음을 본다. 즉 복을 생산할 수 있는 능력을 갖춘 것이 바로 뱀임을 이야기해주고 있다.⁵⁾ 따라서 곰이 민족의 시조를 출산했고, 뱀이 인간을 부요하게 해주었다고 했기에 현상적 차이는 엄연히 존재하는 것이지만 거기에는 여성의 출산에 기원한 ‘생산성’이라는 공통된 속성이 깔려 있다고 본다. 무엇인가 ‘지극히 의미 있고, 인간의 삶에 소중한 것’을 생산해낸다는 의미가 여성성과 직결되어 이해되고 있음을 파악할 수 있는 것이다.

곰·뱀 이외에도 여타의 다른 동물이 민족 시조의 출산 주체로 이야기되는 것은 중국 내에 있는 여러 소수민족의 자료에서도 다수 확인된다. 그리고 그 동물들의 기능이 거의 일치하고 있다. 즉 ‘여성성=생산성’의 도식이 그것이다. 다만 각 민족마다 동물만 다르게 설정되고 있을 뿐인 것이다. 이는 각 민족이 숭배하는 토렘동물이 다르기 때문에 나타나는 당연한 모습이라 생각된다. 토렘으로 숭배하는 동물이 민족의 시조를 출산하고, 그리고 그 후손들이 잘 살 수 있도록 보호해주는 역할, 이런 것들이 여성성에 기인한 것으로 인식되었다는 것인데 이는 식물과 관련된 경우에도 마찬가지이다. 그렇지만 동물에 비해서 빈번하게 등장하고 있지는 않는 듯하다. 식물 중에서 특히 중요한 지위를 점하며 등장하고 있는 것은 나무이다. 이와 관련하여서는 만족(滿族)과 일본 북해도(北海島)의 아이누의 자료에서 잘 확인된다.

만족(滿族) : 옛날에 아오무시마마가 장백산 천지 옆의 한 커다란 버드나무 위에

4) 곰이 여성성을 나타내면서 민족의 시조를 출산하는 것은 중국의 동북 체민족 자료에서도 잘 확인된다. 이에 대해서는 줄고, 「동아시아 알타이어계 민족의 민족기원신화에 나타난 특정 연구」, 『구비문학연구』 제11집, 한국구비문학학회, 2000. 12.

5) 현용준, 『제주도 神話』, 서문당, 1976, 211-222쪽.

살았다. 그것은 장백산에서 가장 크고 굵은 나무여서 십여 명이 겨우 안을 수 있었다. 아오무시마마는 현재의 인간과는 다르게 생겼다. 머리는 버들잎을 닮았고, 두 끝이 뾰족하게 솟았으며 중간이 넓적한 녹색의 얼굴에는 금붕어 눈과 같은 눈이 나왔다. 또 그녀에게는 두 개의 커다란 유방이 생겨났는데, 몇 아이라 하더라도 그녀의 젖을 다 먹지 못한다. 오크센엔두리라는 다른 신이 있는데, 매년 한 개의 돌항아리를 아오무시마마에게 주었다. 그녀는 이 돌항아리를 끌어와서 한 개의 버들잎마다 한 방울의 물을 흘려 내렸다. 바로 이 버들잎 위에서 만족의 자손이 생겼다. 자손들은 아오무시마마의 젖을 먹고 커서 성인이 되었다. 그들은 모두 건강해서 산에 올라가 동물을 잡고 하천에서 고기를 잡을 수 있었다. 아오무시마마의 뒤통수에서 한 개의 관이 생겨났는데, 이 관의 한쪽 끝은 평상시에는 커다란 버드나무 위에 끼워져 있다. 만약 자손들이 병이 들면, 아오무시마마는 바로 관을 뽑아 밑으로 내려서 그들에게 물을 준다. 그러면 그들은 곧 좋아진다. 그래서 만족인은 건강하고 병이 들지 않는데, 바로 아오무시마마가 있기 때문이다.⁶⁾

아이누 : 나(아이누라쿠르)는 양자(養孀)에 의해 따로 만들어진 방에서 길러졌다. 어느 날 신들의 소리가 들렸다. 이에 양자가 나에게 말했다. “국조대신(國造大神)이 인간 세상에 와서 마을을 만들고, 우리 마을의 산이라고 불리는 오쁘타테스케에 살면서, 승천할 때 느릅나무로 만든 목초(木鞆 : 이것으로 마을을 만들)를 잊고 갔다. 이것이 후에 작은 느릅나무로 자랐다. 이러한 동안에 신들이 하늘에서 내려와 지상을 돌아보고, 마을의 아름다움을 찬양하고 하늘로 돌아갔다. 이것을 세신(歲神)[포창신(抱槍神) : 천연두신]이 듣고 마을을 보기 위해 지상에 내려왔다. 그러나 풀 한 포기 나무 한 그루도 없어서 쉴 곳이 없었다. 결국 그는 신성한 산인 오쁘타테스케에 올라갔는데, 거기엔 작은 느릅나무가 자라고 있었다. 그는 그 느릅나무 있는 데서 쉬면서, 혼자 지상과 마을의 아름다움을 떠올려 보며, 천상으로 올라갔다. 그 후 작은 느릅나무는 임신을 해서 한 아이를 낳았다 ….”⁷⁾

만족의 자료에서 버드나무는 시조모신(始祖母神)의 역할을 한다. 만족인(滿族

6) 최원오 편역, 『滿族의 무속과 무가 1』, 도서출판 박이정, 2000, 37-38쪽(각주 9번).

7) 줄저, 『동아시아비교서사학』, 월인, 2001, 184쪽.

人)의 시작이 이 버드나무로 해서 가능했다는 것이다. 그래서인지 만족의 신가(神歌)나 건국신화, 여타의 설화 등에서 버드나무는 가장 빈번하게 출현하고 있음을 본다.⁸⁾ 아이누의 자료에서는 느릅나무가 그러한 역할을 하고 있다. 느릅나무에서 아이누의 시조신인 아이누락쿠르가 출생하고 있는 것이다. 그리고 아이누인들에게 느릅나무 껍질로 갑옷 등의 옷을 만들어 입는 의복제작습속(衣服製作習俗)이 있는 것으로 보아 시조모신의 신성성이 다른 형태를 빌어 지속되고 있음을 보게 된다.⁹⁾ 두 민족의 경우 실생활에 이들 시조모신의 기능은 여전히 ‘살아 있는 것’으로서 작동되고 있는 것이다.

우리의 신화 자료에서 나무가 생산의 주체 역할을 하며 여성성을 드러내는 경우는 드물다. 구체적이지 않다는 뜻이다. 「단군신화」에서 환웅이 내려온 곳에 신단수(神壇樹)가 있었고, 웅녀가 아이를 잉태하게 해달라고 기도한 곳이 또한 신단수이다. 전자의 점에 주목하면 아이누의 「시조신의 자서」에 정확히 대비가 될 터이지만 자료의 실상은 그렇지 못하다. 「단군신화」가 두 부분으로 구성되어 있다는 생각, 즉 이주민족이 선주민족을 병합하는 과정이 신화에 반영되어 있다는 생각에 기대면 「단군신화」에서 이 점을 파악할 수 있을 지도 모르겠다. 필자는 이전의 논문¹⁰⁾에서 이에 대해 해명한 바가 있다. 즉 「단군신화」는 천신숭배집단(天神崇拜集團)의 신화소(神話素)와 동물토템집단의 신화소를 주요 신화소로 하여 구성된 신화인데, 수목신앙은 곧 천신숭배와 연결되는 바가 있고, 천신숭배는 고구려의 「주몽신화」를 참조하면 이주민족의 신화소로 이해된다. 따라서 고조선 지역에 원래부터 거주하였던 토착집단은 곰토템과 관련한 신화를 가지고 있었을 것이고, 여기에 수목신앙의 신화소가 덧붙여졌다고 생각된다. 덧붙여지는 과정에서 수목신앙의 신화소가 구체화되지 못했다고 할 수 있다. 이런 관점을 지속하여 고구려의 「주몽신화」를 보면 이 신화에서는 유화(柳花)가 매우 구체적으로 인격화된 여신으로 등장함에 따라 그 이름에 흔적이 남아 있게 되었다. 유화는 바로 버드나

8) 만족의 무속이나 神歌에서 버드나무 숭배와 관련된 것은 최원오 편역, 앞의 책 참조.

9) 줄지, 앞의 책 참조.

10) 줄고, 앞의 논문.

무와 관련된 이름이며, 고구려의 민족시조 주몽을 낳은 시조모신인 것이다.¹¹⁾ 이것은 「단군신화」보다는 「주몽신화」가 이주민족의 신화소를 훨씬 분명하게 드러냈다고 생각하게 하는 단서가 된다. 신화의 문면에 드러난 사정이나 기능에 있어 이렇게 두 신화가 다르긴 해도 우리가 여기서 확인하고자 하는 것, 수목과 여성성의 관계는 여전히 유효하게 나타나고 있음을 확인할 수 있다.

2. 샤만신[무조신(巫祖神)]의 형태로 제시되는 여신

동북아시아 민족이 전승하고 있는 원시종교 중 종교적 체계를 가장 잘 갖춘 것이 중국 동북 민족에게서 숭배되는 샤만교(薩滿教), 나시족(納西族)에게서 숭배되는 등빠교(東巴教), 리족(彝族)에게서 숭배되는 비모교(畢摩教) 등이다. 그런데 이중 여신이 가장 다양하게 등장하고 있으며, 또한 여신이 그 신화의 주체, 즉 주인공으로 가장 많이 등장하고 있는 것은 바로 샤만교이다.¹²⁾ 이에 비해 등빠교나 비모교는 상대적으로 남신이 많은 비중을 차지하고 있다. 이러한 차별적 현상에 대해서는 논의할 만한 과제라고 생각되는데, 여기서의 논의를 지속하기 위해 불가불 샤만교의 자료만을 이용하기로 한다.

우리의 자료에서 여신이면서 샤만신의 모습으로 등장하는 가장 뚜렷한 신화 자료는 「바리공주」이다. 이 자료에서 바리공주는 서천서역국에 가서 물을 길어와 죽은 아버지를 살리고 최초의 샤만신이 된다. 망자를 저승으로 천도하는 역할의 신직(神職)을 부여받았다는 점에서 바리공주는 여신으로서의 자격을 구체적으로 획득하고 있는 것이다. 이에 비해 제주도의 「초공본풀이」 또한 샤만신의 최초 기원을 설명하고 있다는 점에서는 같지만, 그 신적 성격은 구체적으로 설명되어 있지 않다. 최초의 샤만신이라면 그에 합당한 신성성(神聖性)을 획득하는 과정상의

11) 이종주, 「동북 아시아 聖母 柳花」, 『구비문학연구』 제4집, 한국구비문학학회, 1997.

12) 다음의 책에 그것이 자세히 정리되어 있다. 富育光·王宏光 著, 『薩滿教女神』, 遼寧人民出版社, 1995.

외피가 덧입혀져야 할 것인데 그렇지 않은 것이다. 신병(神病)이 들어 샤만의 길에 들어서서 이야기, 곧 입무담(入巫談)의 모습을 보여주고 있는 것에 가깝다고 생각된다. 그렇지만 한국 본토와 제주도의 샤만기원신화에서 샤만의 성을 남성이 아닌 여성으로 규정하고 있다는 점에서는 공통된다. 이는 중국 동북 민족이 숭배하고 있는 샤만교와 견주어 논의할 수 있는 점이다. 이들 민족의 자료에서도 최초의 샤만신은 모두 여성으로 나타나고 있기 때문이다.

샤만교의 시원적(始原的) 모습을 가장 잘 간직하고 있는 민족의 자료를 보면 최초의 샤만신은 여성일 뿐만 아니라 시모신(始母神)이기도 하다. 「우처구우러본」에 의하면 ‘홍수 후 땅에는 민첩한 큰 매와 한 여인만이 남아 인류를 낳았는데, 이가 바로 홍수가 지난 후의 큰 여자 샤만으로 인류의 시모신이 되었다’는 것이다.¹³⁾ 또한 「우부시번샤만」 같은 데서는 부족의 족장 역할을 겸비하는 것으로 설명되고 있기도 하다.¹⁴⁾ 제정일치 시대에 군장과 제사장이 일치되는 모습을 여성을 주체로 설정하여 보여주고 있는 것이다. 아이누의 샤만교에서도 샤만은 모두 여성이어서 샤만교와 여성의 관련성을 밀접하게 나타내주고 있다. 그러나 샤만신이 구체적으로 등장하고 있지는 않다. 아이누의 샤만(투수)은 신의 강림을 통한 신탁의 기능만 할 뿐이기 때문이다. 그 구체적 상황이야 조금씩 다르지만 이런 사례들은 샤만교에서 여신 또는 여성이 중요한 지위를 점하고 있었다는 것을 잘 말해준다고 하겠다. 이런 자료들에서 우리가 주목하는 것은 이들 여신의 위계이다. 특히 시원적인 면모를 갖는 자료에서 여신은 후에 남성이 그 지위를 대신하게 될 최고 지배자의 위치에 있는 모습을 본다. 이것은 뒤에서 재론하겠지만 남성이 주동이 되는 사회에 진입하면서 사회적 차별이 공식화되고 그러면서 ‘여성성=생산성’의 남성성에 의해 종속화가 이루어지게 되는 것과는 상반되는 모습이다.

13) 김재용·이종주 공저, 『왜 우리 신화인가』, 동아시아, 1999, 379쪽.

14) 줄고, 앞의 책, 113-117쪽.

3 인격신의 형태로 제시되는 여신

천체(天體), 불, 자연물(산, 바다 등), 추상적 개념(풍요) 등이 여성 인격신의 모습으로 등장하는 경우인데, 여기서는 편의상 이 중 중요하다고 평가되는 몇 개만을 추려서 살펴보기로 한다. 천체를 구성하고 있는 가장 주요한 것은 해와 달이다. 이 해와 달을 어떤 성(性)을 가진 신으로 인식하는가는 민족마다 약간씩 차이를 보인다. 특히 해가 어떤 성으로 인식되었는가가 신화의 핵심이 되고 있음을 본다. 달보다는 해가 더 중요한 것으로 인식되었기 때문이고, 해가 곧 천신(天神)으로 이해되기도 하는 신화적 인식과도 상관성이 있기 때문이다. 우리의 신화 자료에서 해와 달이 어떤 성을 갖고 있는 것으로 인식되었는가는 명확하게 파악되지 않는다. 다만 「창세가」에서 미륵이 하늘에 축도(祝禱)하여 금쟁반에 금벌레를, 은쟁반에 은벌레를 받아 그것들을 남성과 여성으로 길렀다는 것, 그런 점에서 금쟁반은 남성과 은쟁반은 여성과 밀접하게 관련된다는 것, 또 금쟁반은 해를 나타내고 은쟁반은 달을 나타낸 것으로 볼 수 있다는 것을 근거로 하여 해를 남성 인격신으로, 달을 여성 인격신으로 볼 수 있다는 점이 지적되었을 뿐이다.¹⁵⁾ 또한 고구려의 「주몽신화」에서 해모수가 해신으로 추정될 수 있을 뿐이다. 즉 유화에게 잉태를 하게 한 햇빛을 해모수와 연결시킨 데서, 그리고 해모수가 오룡거(五龍車)를 타고 매일 아침 지상에 내려와 정사(政事)를 돌보고 하늘로 올라갔다는 것을 일출·일몰과 연결시킨 데서 그 모습을 추정할 수 있을 뿐이다.

그런데 다른 민족의 신화 자료를 보면 해가 남성보다는 여성으로 인식되었다는 점이 보편적으로 확인된다. 특히 샤만교의 신앙이 잘 보존되어 있는 민족일수록 더욱 분명하다. 만족의 「우처구우러본」을 보면 천신 아부카허허 여신이 햇빛과 쿤저러신(神鳥)을 물에 보내어 얼음물을 따뜻하게 하고, 그렇게 해서 물벌레, 수초, 물고기, 새우, 물뱀, 수달, 수리, 사람 몸을 한 물고기신 등이 나타나게 하는 내용이 있다. 그리고 햇빛을 받아 많은 물벌레들이 사람의 머리에 물고기 몸뚱이를 한 신으로 변하여 강, 호수, 늪, 바다 등에 살며 햇빛에 감응하여 잉태되고, 햇빛에

15) 서대석, 『한국 신화의 연구』, 집문당, 2001, 237쪽.

감응하여 자라게 되는 내용도 확인된다.¹⁶⁾ 여기서 햇빛은 천신 아부카허허의 창세를 보조하는 일을 하는 여신이라 할 수 있다. 「우처구우러본」은 천신 아부카허허를 정점으로 한 300여 여신의 계보를 보여주고 있는 신화이기 때문이다. 이외 에벙키족, 오르첸족, 몽골족의 신화 자료에서도 해 또는 천신과 여성의 관련성을 분명하게 확인할 수 있다. 에벙키족의 「태양아가씨」에서 ‘希溫那烏吉’은 인간과 만물에 밝음, 따뜻함을 주며 고산, 대해, 삼림, 대지를 돌아다니는 여신이다. 오르첸족의 「태양아가씨」에서 7자매는 「나무꾼과 선녀」에서의 선녀와 동일한 역할을 하는 것으로 설정되어 있지만, 해신의 인격신으로 등장한다는 점에서 여전히 해신과 여성의 관련성을 암시해준다. 또한 몽골족의 샤만교에서 천신은 남신, 지신은 여신으로 구분되어 있음에도 불구하고, 제의 및 그 제의에서 불려지는 신가의 노랫말에 여전히 여천신(女天神)의 잔영이 남아 있다. 몽골족의 천신 집단 중에서 가장 중요하게 숭배되는 신이 ‘9형제신’인데, 여기에 여성 샤만신 ‘오드강탱거리’가 들어 있다. 또 제천신사(祭天神祠) 중의 노랫말에 “천상에서 번쩍거리며 강림하시는, 속세의 后·寶木勒母親 … 아홉 하늘의 천제(天帝)여! 존귀한 제후어머니여! … 99층 하늘이여! 신채(神采)가 빛나는 아가씨—삼위(三位) 여신이여! … 33층 하늘이여! 아미가 수려한 아가씨—삼위 여신이여! …” 등을 볼 때, 천신으로서의 여신이 여전히 중요한 지위에 위치하여 있음을 알 수 있다.¹⁷⁾ 그리고 허찌족의 경우에서도 현재는 해를 남성으로, 달을 여성으로 인식하고 있지만 흑룡강 지구의 하류에서 20세기초에 채록된 자료에서는 태양이 여성이고 달이 남성으로 등장하고 있음을 볼 수 있다.¹⁸⁾

이들 자료를 참조하면 해가 애초에는 여성 인격신으로 인식되었을 가능성을 생각해보게 된다. 그랬다가 부계사회가 확립되면서 남성 인격신으로 변모되었을 것이다. 민족의 신화 자료는 여천신(女天神) 아부카허허가 후에 남천신(男天神) 아부카언두리로 바뀐 양상을 명확하게 보여주고 있어 이러한 변모를 추론하는 데

16) 김재용·이종주 공저, 앞의 책, 379쪽.

17) 오르첸족, 에벙키족, 몽골족의 자료는 過偉 著, 『中國女神』, 廣西教育出版社, 2000, 315-318쪽.

18) 徐昌翰·黃任遠 著, 『赫哲族文學』, 北方文藝出版社, 1991, 46쪽.

있어 좋은 참조가 된다. 이런 점을 고려하여 볼 때, 우리 민족 역시 해를 여성 인격신으로 인식하는 신화를 가지고 있었을 것으로 생각된다. 그러한 단서를 「연오랑과 세오녀」에서 찾을 수 있지 않을까 한다. 이 자료를 해석하는 대개의 관점은 남성인 연오랑을 해로, 여성인 세오녀를 달로 비정하고 있다는 점이다.¹⁹⁾ 그러나 연오랑이 일본으로 건너갔을 때는 신라의 일월에 아무런 변화가 보이지 않았다. 세오녀가 일본으로 건너갔을 때 비로소 신라의 일월에 변화가 생겼던 것이다. 이것은 세오녀가 신라의 일월 정기와 밀접하게 관련되어 있다는 것을 말해준다. 특히 해와 밀접한 상관성이 있는 것으로 보인다. 세오녀가 비단을 짜서 신라의 사신에게 주었고, 이것에 제사를 드렸더니 신라의 일월이 다시 정기를 되찾았다는 것인데, 여기에서 우리가 알 수 있는 점은 세오녀가 직물신(織物神)의 역할을 겸하고 있다는 것이다. 그런데 직물신은 주지하다시피 여신[嫫祖]으로 나타나고 있는 것이 보편적이고, 또 해와 밀접하게 관련되어 있다는 점을 상기할 필요가 있겠다. 직물을 만드는 재료로 여러 가지를 생각해 볼 수 있겠는데, 그 중 양잠, 상수(桑樹)와 관련된 것을 우선적으로 떠올려 본다. 상수가 신격화된 것이 바로 ‘부상(扶桑)’이고, 부상은 『산해경』에 의하면 10개의 태양이 목욕을 하는 곳이기 때문에 양잠, 상수, 부상은 상호 긴밀한 연관성을 갖게 되는 것들이다.²⁰⁾ 비록 상수가 실제의 상수가 아닌 관념적 신목(神木)으로 볼 수 있다²¹⁾ 하더라도 상호 연관성이 의심되는 것은 아니다. 또한 아이누 민족에게 있어서도 직물은 태양과 밀접한 관련이 있음을 본다. 붉은 빛을 띠는 옷을 니카프-아투시라고 하는데, 느릅나무 껍질로 만든 옷을 그렇게 부른다고 한다. 아이누 민족에게 있어 느릅나무는 시조신을 낳은 수목으로 숭배되고 있고, 그 껍질이 붉은 빛을 띠고 있어서 태양 빛을 연상시키기 때문이다.²²⁾ 여기에서 태양 빛, 느릅나무 껍질의 빛깔, 옷, 그리고 치키사니 여신은 상호 연관성이 있는 것들이라 할 수 있다.

19) 김난주, 「<연오랑 세오녀>와 달 신화 전승 연구」, 한국고전문학회 제223차 정례발표회 자료집, 한국고전문학회, 2002. 10. 12.

20) 정재서 역주, 『산해경』, 민음사, 1997(신장판 2쇄), 254쪽.

21) 潘明玆 著, 『中國神源』, 중경출판사, 1999, 86-87쪽.

22) 줄저, 앞의 책, 188-189쪽.

이런 점들을 통해볼 때 해, 직물, 여성은 상호 긴밀하게 연관되어 있는 것들이라 할 수 있다. 세오녀 또한 이러한 관점에서 이해될 수 있지 않을까 한다. 세오녀가 짠 직물로 하여 일월의 정기가 회복되었다면 그것은 직물에 일월의 정기 회복을 가능케 하는 힘이 들어 있다는 뜻으로 이해될 수 있기 때문이다.

대개의 신화 자료에서 화신(火神)이 거의 여성으로 등장하는 것 역시 이와 무관하지 않을 것이다. 불이나 해는 모두 붉기 때문에 그 속성상 상호 관련성이 있다. 그렇지만 불과 해의 직접적인 관련성을 나타내주는 것은 찾아보기 어렵다. 다만 이것들이 가지고 있는 속성이 유사하고, 그런 것들에 여성 인격신의 모습을 부여했다는 것 자체에서 의미를 찾아야 할 것이다. 우리의 신화 자료에서 불과 여성의 관련성을 암시 받을 수 있는 것은 <주몽신화>, <금와왕신화>에서이다.

진수(陳壽)의 『삼국지(三國志)』 위서 열전 동이전(魏書 列傳 東夷傳)의 고구려(高句麗)조에 다음과 같은 기사가 있다.

시월에 하늘에 제사를 지낸다. 나라 안 사람들이 크게 모이는데 동맹(東盟)이라 한다. 그 나라 동쪽에 큰 굴이 있는데 수혈(隧穴)이라 한다. 시월 국중대회(國中大會) 때에 수신(隧神)을 맞이해 돌아와 나라 동쪽 언덕 위에서 제사지낸다. 목수(木隧)를 신좌(神座)에 둔다.²³⁾

위 기사에서 우리가 주목해 볼 것이 바로 ‘수신(隧神)’과 ‘목수(木隧)’이다. ‘수(隧)’를 흔히 구멍신(동굴신) 또는 여성 상징의 신 또는 천신(天神)으로 해석하나 ‘수(隧)’는 화신(火神)으로 해석되는 것이 옳다고 본다.²⁴⁾ 즉 ‘수(隧)’는 『사원(辭源)』에 의하면, ‘수(燧)’와 통하는 글자이므로 ‘수신(隧神)’은 곧 ‘수신(燧神)’이라고 할 수 있다. ‘수(燧)’는 다음과 같은 의미를 가지고 있는데, 곧 ① 불을 일으키는

23) 陳壽, 『三國志』 魏書 列傳 東夷傳.

24) 최희수, 「고구려의 불신(火神) 숭배」, 『조선족민속연구』 제1권, 연변조선족민속학회 조선족민속연구소 편, 서울대학교출판부, 1994, 83-86쪽; 줄고, 「한국설화와 중국 소수민족 설화의 비교 연구-문화기원설화를 중심으로-」; 김태곤 외, 『민속문학과 전통문화』, 도서출판 박이정, 1997, 357-362쪽.

도구, ②햇불, ③불을 취하다 또는 불로 굽다, ④봉화, ⑤적에 대하여 경계하다, ⑥수(遂)와 통하는 글자²⁵⁾ 등이다. 여기에서 ‘불을 일으키는 도구’라는 첫 번째의 뜻을 염두에 두고 볼 때, ‘수신(燧神)’은 ‘불을 일으키는 신(神)’으로 볼 수 있는 것이다.²⁶⁾

신좌에 모신 두 신은 유화신과 주몽신이다. 이 중 유화신은 화신, 농경신을 겸하는 신으로 이해된다. 그런데 불은 농경과 밀접하게 관련되어 파악되어야 한다. 엄밀하게 말하면 불이 있고, 그 이후에 농경이 가능하게 되었다고 할 수 있기 때문에 이 둘은 밀접하게 관련되어 얘기될 수밖에 없다. 신화 자료에서 파악되는 초기의 농경은 모두 화전(火田)으로 나타나고 있다. 산지(山地)를 농작을 위한 경작지로 바꾸기 위해서는 불이 있어야 가능한 것이다. 유화가 동부여(東扶餘)를 탈출해 가는 아들 주몽에게 비둘기를 통해 보리를 전달한 것은 그녀의 농경신적 모습을 보여준 것이라 할 수 있기에, 화신과 농경신으로서의 유화신을 분명하게 파악할 수 있다고 하겠다.

고구려의 이러한 화신 숭배는 동부여의 『금와왕신화』에서도 유추하여 볼 수 있다. 고구려는 원래 졸본부여(卒本扶餘)에서 시작했기에 동부여와 같이 부여족의 일파이다. 따라서 동부여의 신화에 화신 숭배의 요소가 들어있는 것은 그리 이상할 것이 없다.

부루가 늙도록 아들이 없어서 하루는 산천에 제사하고 대를 이을 아들을 구할 때 땀던 말이 곤연(鯤淵)에 이르러 큰돌을 보고 마주 대하여 눈물을 흘렸다. 왕이 이상히 여겨 사람을 시켜 그 돌을 굴러 들쳐 보니 거기에 금빛 나는 개구리 모양을 한 어

25) 『大漢和辭典』 卷七, 546쪽.

26) 『大漢和辭典』 546쪽에 의하면, ‘木燧’는 불을 일으키는 도구이다. 『禮記·內則』편에 “오른쪽에 玦·捍·管·籥·大觶·木燧를 찬다.”(右佩玦捍管籥大觶木燧)라는 구절이 있는데, 여기에서 ‘木燧’는 바로 불을 일으키는 도구인 것이다. 鄭玄은 이에 대해 “목수는 불을 일으키는 것이다.”(木燧鑽火也)라고 주석을 달았고, 孔穎達은 “날이 개이면 금수로 해에서 불을 취하고, 날이 흐리면 목수로 불을 일으킨다.”(晴則以金燧取火於日 陰則以木燧鑽火也)라고 했고, 『白虎通·號』에는 “목수로 불을 일으키는 것을 백성들에게 가르친다.”(鑽木燧取火教民)는 것이 보인다.

린아이가 있었다. 왕이 기뻐하며, “이것은 하늘이 나에게 아들을 주심이라.”하고 거두어 기르고 이름을 금와(金蛙)라 하였다. 장성하매 태자로 삼으니 부루가 돌아간 후 금와가 위(位)를 이어 왕이 되었다.²⁷⁾

위 기록에서 주목해 볼 것은 금와의 형상이 ‘금빛 나는 개구리 모양’이고, ‘돌’ 밑에서 발견되었다는 점이다. 화신이나 조신(灶神)이 신격화(神格化)되고 나서의 형상이 바로 개구리였음을 참조²⁸⁾한다면, ‘금빛 나는 개구리’의 금와는 화신의 후예임을 의미한다고 볼 수 있는 것이다. 아울러 부여족에서 개구리를 토렘으로 숭배²⁹⁾했음을 문헌에서 확인할 수 있는 바, 이 개구리 토렘의 숭배는 곧 화신 숭배였을 것으로 생각된다. 이렇게 보면, 금와가 온 몸에서 금빛을 발하였다는 것은 화신의 위대한 후예임을 나타내기 위한 과시적 표현으로 이해된다. 그리고 금와가 ‘돌’ 밑에서 발견되었다는 점도 불과의 관련성을 말해 주는 요소이다. 불과 돌의 밀접한 관련성을 암시해 주는 신화 자료는 만족, 이족(彝族), 남호족(拉祜族), 태족(傣族), 탐탐이족(塔塔爾族) 등에서도 전승³⁰⁾되고 있어 광포설화라고 하겠다. 따라서 금와가 돌 밑에서 발견되었다는 것은, 바로 화신의 형상을 닮은 이 또는 화신의 후예가 불과 밀접한 관련이 있는 돌 밑에서 발견되었다는 것으로 이해할 수 있을 것으로 본다.

만족의 신화 자료에서는 화신이 여신으로 나오기도 하고, 남신으로 나오기도 한다. <拖亞拉哈(‘불의 여신’이라는 뜻)>³¹⁾에서는 화신이 여신이다. 그녀는 천신의 이마에 난 흑이 변하여 생긴 여신으로 뇌신(雷神) 시스린의 아내가 되었다가

27) 『三國遺事』 동부여조

28) 졸고, 앞의 논문, 349쪽.

29) 『三國史記』 高句麗 瑠璃王 二十九年條에 다음과 같은 내용이 전한다. 矛川 언덕에서 검은 개구리떼와 붉은 개구리떼가 싸워서 검은 개구리떼가 졌다. 이것이 무슨 징조인가를 풀이하여 한 사람이 말하기를, “검은 색은 북방의 색이고, 붉은 색은 남방의 색이니, 북방의 나라 부여가 지고, 남방의 나라인 우리 고구려가 이긴다는 징조입니다.”

30) 何星亮 著, 『中國自然神與自然崇拜』, 上海三聯書店, 1992, 372쪽.

31) 타이합람(拖亞拉哈)은 인격신이면서 동물신의 모습을 보여주는 화신이다. 이것은 동물이 취화(取火)의 방법을 알려주거나 도화(盜火)의 주체로 이야기되던 데서 그것을 인간으로 바꾸어 이야기하는 과정상의 과도기적 모습을 보여주는 것이라 생각된다.

대지가 얼음으로 뒤덮여 만물이 생육할 수 없음을 보고 불을 훔쳐 하계에 내려온다. 그런데 불이 꺼질까봐 그것을 삼켜 배속에 넣어 가지고 오다가 몸이 타버려 한 마리 흉칙한 괴수가 된다. 그녀가 불을 뱉어내서 대지의 얼음과 눈을 모두 녹여 대지에 마침내 봄이 찾아오게 되었다는 것이다. 그래서 샤만은 화제(火祭)를 거행할 때 탄화(炭火)를 입 속에서 뱉어내는 등의 행위를 함으로써 도화신(盜火神)의 업적을 기린다고 한다.³²⁾ 한편 <托阿恩都哩(‘불의 남신’이라는 뜻)>에서는 탁아라고 하는 지상세계의 청년이 천신의 명령으로 하늘에 있는 천화고(天火庫)를 지키다가 돌덩어리에 구멍을 파서 거기에 천화 불씨 하나를 훔쳐 지상세계에 내려온다. 그렇게 해서 인간들에게 돌을 부딪혀 불을 얻을 수 있는 방법을 가르쳐 준다.³³⁾ 도화신의 이름은 같지만 성이 다르게 설정되어 있는바, 이는 화신의 성이 어느 한쪽에서 다른 한쪽으로 변모한 결과라 할 수 있다. 그것은 앞서의 만족의 자료들에서도 확인되듯 여신에서 남신으로의 변모라고 할 수 있을 것이다. 이런 여러 가지 사정들을 감안해 볼 때, ‘태양=여신’은 매우 원초적이고 시원적인 형상이라 생각된다.

한편, 어렵·수렵사회에서이건 농경사회에서이건 풍요로운 생활을 바라는 것은 인간의 절대적인 소망이다. 그러나 풍요로운 생활이 이뤄지기 위해선 어렵, 수렵, 농사 등이 잘 되어야 한다. 우리의 자료에서 이와 관련하여 살펴볼 수 있는 것은 「당금애기」, 「세경본풀이」 등이다. 그런데 농경사회에 들어서면서 지모신, 농경신 등이 중요하게 숭배되었다고 생각되기에 농사의 풍요와 관련한 여신은 어렵이나 수렵사회의 여신보다는 시기적으로 후대적 신화 인식의 소산이라 할 수 있다. 인격신으로서의 모습뿐만 아니라 남신으로 변모가 비교적 확연한 것은 이런 데에 기인한다. 「당금애기」는 흔히 「제석본풀이」라고도 하는데 제석은 우리나라의 무속에서 수명을 연장시켜주고 재물을 늘려주는 신이며, 새로운 생명의 탄생을 보호해주는 신이다. 또한 민속에서 행해지는 ‘제석단지’나 ‘제석항아리’의 습속

32) 『中國各民族宗教與神話大辭典』, 編審委員會編; 『中國各民族宗教與神話大辭典』, 學苑出版社, 1990. 400쪽.

33) 傅英仁 搜集整理, 『滿族神話故事』, 北方文藝出版社, 1985, 107-113쪽.

을 보면 곡물신(穀物神)이며 농경생산신으로서의 기능도 갖고 있다. 이런 점들을 토대로 볼 때 이 신화의 대상신인 제석신은 무속 고유의 생산 수호신의 성격을 가지고 있다.³⁴⁾ 그리고 남주인공인 황금산주지승은 태양신 즉 천신이고, 당금애기는 지신이며 후에 삼신의 신직(神職)을 부여받는 것으로 보아 생산신이다. 삼신은 포태(胞胎) 출산(出產)의 신이지만 그 범위를 확대하여 보면 생명의 창조를 주관하는 신이라 할 수 있는 것이다.³⁵⁾ 여기서 당금애기는 인간의 ‘풍요’를 실현시켜줄 여신임에 틀림없다. 농경시대에 들어서서 원래 여신에 비유되던 태양은 대체적으로 남신으로의 대체가 일어났지만, 농경의 생산과 직결되는 토지는 이전의 여신 관념이 유지되어 적용된 경우일 터이다. 점차 하늘과 땅의 성분화가 생겨나기 시작했다고 생각되는 것이다.

「세경본풀이」는 제주도에서만 전승되는 신화인데, 여기에 등장하는 자청비는 곡물신이자 농경생산신이다. 오곡 종자를 천상에서 지상으로 가져오는 주체라는 점에서 곡물신으로서의 모습이 잘 드러난다. 농경생산신의 일차적 기능은 농작물의 생산을 실현시키는 것이다. 이런 점에서 보면 자청비가 ‘정수남을 죽였다 살리는 것’은 생산 조절의 신적 능력을 보여준 것이라 할 수 있고, 서천꽃밭에 출몰하는 부엉새(서천꽃밭에 위해가 되는 새)를 활로 잡아주고 황새곤간의 사위가 된 것은 작물을 보호하여 생산이 원만하게 이뤄지도록 하는 능력을 보인 것이라 할 수 있다. 즉 농경생산신의 모습으로 간주될 수 있는 것이라 할 수 있다. 특히 후자의 모습은 「주몽신화」에서의 주몽에게서도 확인되는 것이지만 일반적으로 곡종(穀種)과 관련한 동북아시아의 신화에서 활로 새를 잡는 것, 그것은 곧 곡식종자를 물어간 새를 잡는 것이라는 의미를 갖는다. 곡식종자를 잘 간수하는 것이야말로 생산의 기본 전제조건이 되는 것이기 때문이다.

만족의 신화 「뒤룽거거」에서 뒤룽거거는 말타기·활쏘기·사냥·어렵 등을 잘 하는 여자 족장인데 마을 사람들을 괴롭히는 요괴(妖怪) 봉새떼를 물리치고 신이(神異)한 화살을 하나 남기고 백두산으로 날아가 뒤룽어머니신이 된다. ‘말타

34) 서대석, 『한국무가의 연구』, 문학사상사, 1980, 76쪽.

35) 위의 책, 77-89쪽.

기·활쏘기·사냥·어렵 등의 능숙'은 농경사회 이전의 수렵·어렵 사회에서 사냥의 풍요를 달성하기 위해서는 필수조건이라 할 수 있다. 그런 점에서 뒤를 거는 사냥의 풍요를 보장해줄 뿐만 아니라 마을의 위해(危害)가 되는 요인을 없애 줌으로써 지속적인 생산의 유지가 가능하게 한 여신이다. 아이누의 자료에서도 사슴과 물고기를 인간세계에 풍요하게 마련해준 신격은 여신이다.

<Hashinau-uk kamui isiitak, 狩獵の媛神の自叙> : 천공(天空)의 나라에 사는 수렵의 여신을 청하기 위해 인간이 술잔을 바쳤다. 그 위에 있던 주저(酒著)가 인간의 말을 전하며 기근의 궁상(窮狀)을 호소한다. 여신은 모르는 체 하고서 어느 때와 같이 바느질을 쉬지 않는다. 어느 날 사십작(四十雀)이 신창(神窓)으로부터 날아 들어와, 다시 궁박(窮迫)한 인간계의 기근을 호소한다. 수렵의 여신이 하계에 발생한 기근의 원인은 거마(巨魔) 때문이고, 거마가 시내에 망대(網代)를 걸어 놓은 때문임을 안다. 그래서 술을 빚어 사슴신과 물고기신을 초대해 과음하게 해서 각각 춤을 출 때 여신도 일어나 답무(踏舞)하며 사슴신의 몸의 털과 물고기신의 비늘을 각각 취해, 하계에 불어 날려 물고기와 사슴을 번식시켜 인간의 기근을 구한다. 그 이후 수렵의 여신은 인간으로부터 감사의 제사를 받고 좋은 신격, 높은 신격이 되었다.³⁶⁾

곡종의 획득이나 농경과 관련된 다른 민족의 신화는 거의 유형화된 구조를 보여준다. 즉 지상의 유일한 인간 남성이 천상에 올라가 천녀(天女)와 결혼한 뒤 곡종을 얻든지 몰래 훔쳐 오든지 해서 지상으로 내려오게 되며, 그렇게 해서 농경이 시작되었다는 것이다. 여기서 지상의 남성은 농작의 시험을 받게 되는데, 모든 시험이 천녀의 도움에 의해 달성된다. 그런 점에서 천녀는—물론 나중에는 지상에 내려오게 되지만—농경신의 기능을 갖는 여신이라 할 수 있다. 곡종, 농경이 여성과 밀접하게 맞물려 있는 것임을 여전히 잘 보여주고 있는 것이라 하겠다.³⁷⁾

36) 久保寺逸彦 編著, 『アイヌ叙事詩 神謠・聖傳の研究』, 岩波書店, 1931, 344-346쪽 요약 번역.

37) 줄고, 『동아시아 구비서사시에 나타난 남녀애정의 문제』, 『고전문학연구』 제22집, 한국고전문학회, 2002. 12, 3-34쪽.

이상으로 ‘동·식물신, 샤만신(무조신), 인격신’ 등으로 존재하는 여신·여성의 다양한 존재양상을 살펴보았다. 서두에서 이미 얘기했듯 여성성을 드러내고 있는 주요한 몇 가지만 살피겠다고 했지만, 실은 이들 세 가지가 여신의 본질을 드러내는 핵심에 해당한다는 것을 지적할 필요가 있겠다. 여신을 동·식물신으로 인식한 것은 ‘자연 그 자체로의 상태’를 신성성의 발현상태로 본 것과 관련이 있고, 그것에 인간의 남녀 성별을 붙여 인격신으로서 인식한 것은 ‘인간의 관점에서 자연상태를 인식한 것’으로써 엄격하게 말하면 인간의 인식체계 하에서 자연상태를 조작한 결과 부여한 신성성과 관련이 있으며, 샤만신으로 인식한 것은 자연상태와 인류를 매개하는 역할을 맡은 최초의 여성에게 부여한 신성성과 관련이 있는바, 이것들은 ‘자연, 매개자, 인간’의 세 층위를 각각 나타내주기 때문이다. 신화란 결국 국 인류가 최초의 자연상태를 인식하고, 그것에 끊임없이 의미를 부여해오면서 산출한 철학적 인식의 변천사이기도 한 것이다.

한편, 여신·여성의 존재양상은 이처럼 역사적 변천관계에 놓여 있음에도 불구하고 거기에는 ‘여성성=생산성’이라는 인식이 일관되게 깔려 있다. 이는 서론에서도 지적했듯 불교나 도교의 영향, 또는 중세적 사상이나 지배질서의 영향을 받아 심하게 변질되었다고 평가받는 한국의 신화, 특히 무속신화를 제대로 이해하는데 시사점을 줄 수 있을 것이다. 더욱이 이들 신화소를 함축한 무속신화가 무당들에 의해 굿의 현장에서 지속적으로 구전된다는 것은 곧 신성한 인식이 전제되어 ‘여성성’이 지속적 숭배의 대상이 된다는 것을 말해준다고 하겠다. 주지하다시피 신화의 핵심은 신성성에 있기 때문이다. 그런데 이 글에서 해명하고자 하는 한국 신화에서의 ‘여성성’과 ‘윤리’의 관계를 구명하기 위해서는 여성의 신격화 원리와 남신·여신의 위계가 전변하는 관계 등에 대한 논의가 반드시 전제되어야 하므로, 이 문제는 3절의 논의를 기다려야 할 것이다.

Ⅲ. 여성의 신격화 원리와 남신·여신의 위계(位階) 전변(轉變)의 관계

2절의 마지막에서 지적했다시피 본 절에서는 동·식물신, 샤만신(무조신), 인격신 등에 깔려 있는 신격화 원리와 남신·여신의 위계 전변의 관계를 살펴보고자 한다. 그리고 2절에서 여신의 존재양상을 동·식물신, 샤만신(무조신), 인격신 등으로 나누어 살폈지만 실은 통시적 관점, 즉 ‘동·식물신→샤만신(무조신)→인격신’으로 재정리될 수 있다고 했으므로 이것을 염두에 두면서 논의를 진행하기로 한다.

샤만이즘권의 신화에는 동·식물이 그 자체로 신인 경우가 허다하다. 그런데 이 중 동물신이 압도적으로 많이 확인되고 있으므로 이를 중심으로 하여 논의해 보자. 동물신의 존재는 인간과 동물과의 관계가 아주 밀접하다는 것을 암시해준다. 정확히 말해서 동물을 보는 인간의 최초 인식을 말해준다. 동물이나 인간은 모두 자연계를 구성하고 있는 것들이다. 그럼에도 그 위계에 차이가 있다는 인식이 그것이다. 만족의 신화에서 잘 확인되듯 우주 및 지상세계에 대한 최초의 상태를 이야기하는 창세신화에서 동물신은 무형(無形)의 창세여신을 보조한다. 이는 인간과는 매우 대조적이다. 인간이 창세신을 돕는 경우는 없기 때문이다. 인간은 철저히 피조물로서만 존재할 뿐인 것이다. 그것은 동물이, 동물의 영혼이 인간(특히 남자)보다 상위에 있는 것임을 말해준다. 그리고 이러한 논리에 따르면 동물과의 밀접한 관련성을 확보하고 있는 여성·여신은 당연히 남성·남신보다 높은 위계에 위치하게 될 것이다.

창세여신은 분리와 결합의 양상을 통해서 혼돈 상태의 우주 및 지상세계를 질서화시킨다. 하늘과 땅을 분리하고, 자신의 몸을 분리하여 또는 떼어내 만물을 만든다. 그리고 흙·나무 등 자연을 구성하는 요소와 신체(神體)의 일부를 결합하여 인간을 만들기도 한다. 이런 과정은 창세여신의 주체적인 행위로써 이루어지기도 하지만, 대개는 동물신이 그것을 돕는 것으로 나타나고 있다. 특히 인간을 만들 때

참여의 빈도가 높게 확인된다. 그것은 동물과 인간의 절대적인 위계 관계를 나타내준다. 그리고 그것은 오직 동물신적 속성, 생산신적 속성만이 높은 위계에 자리할 수 있다는 인식을 암시해준다. 동물신은 창세여신의 대리자이자 실현자로서의 자격을 갖는 신인 것이다. 때때로 불의 여신이 사나운 동물신으로 변하여 사지가 갈기갈기 찢겨지고, 그렇게 해서 얼음으로 덮인 대지를 녹였다는 것은 창세여신의 모방을 통한 대리자, 실현자의 모습 그것이다. 얼음으로 덮인 대지가 녹음으로써 만물이 생동하는 봄이 찾아올 수 있게 된 것이다.

동물의 신격화는 창세신화에 그려진 그것의 행위를 통해볼 때, 생산적 성격에 기인한다. 이것은 여성의 생산성과 등가관계(等價關係)를 이루는 것이라 할 수 있다. 남성이 갖지 못한 능력, 그것이 바로 잉태와 출산능력인 것이고, 그것은 동물들도 마찬가지이기 때문이다. 그러나 동물은 최초의 인간에게 있어 먹이이고, 먹이가 많아야 인간의 삶도 풍족하게 유지될 수 있는 ‘신성한’ 지점에 위치하여 있다. 인간의 삶을 유지시킬 수 있는 것, 그것의 힘은 인간에게 있는 것이 아니라 동물에게 있었던 것으로 인식된 것이다. 여성이 생산(출산)을 통하여 인간사회를 유지할 수 있는 것처럼 동물은 그 생산의 위계보다 더 높은 생산의 위계에서 인간사회를 유지시키는 것으로 인식된 것이다.

문화를 비유 들어보자. 저급문화는 끊임없이 고급문화를 모방한다. 그렇게 해서 저급문화의 고급화가 이루어지지만, 언제나 저급문화로 남게 된다는 점에서 비극적이다. 인간이 최초의 상태에서 모방대상으로 삼은 것은 자연이다. 동·식물, 특히 동물의 행위, 속성. 그런 모방을 통하여 인간은 삶을 유지할 수 있다고 보았다. 그렇지 않다면 왜 각 민족의 신화에서 동물신을 설정하는 것인가? 왜 인간, 특히 여성은 동물의 영혼을 가진 것으로 설정되는 것인가? 그렇게 인식한 데는 그럴 만한 이유가 있다고 생각해야 한다. 무작정 자연의 위력을 두려워해서 숭배했다는 것은 일면적일 뿐이다. 오히려 인간의 인식체계를 너무 수준이 낮은 것으로 평가한 것이 된다. 신화는 수준 낮은 인간 인식의 집합체가 아니다.

동물과 인간은 분명 이질적이다. 그러나 문제는 이것이다. 동물신이 키운 여사만[무조신(巫祖神)]의 인간세계로의 편입, 그리고 한참 후에 나타나게 되는 것이

지만 동물신과 인간과의 결합이 신성한 것으로 인식될 때, 거부감이 없는 것으로 인식될 때 그것은 분명 동물적이 된다. 여성과 동물, 그것이 가지고 있는 생산성에 기초한 ‘인식의 결합’을 뛰어넘어 ‘행위의 결합’이란 인식을 바탕으로 인간의 몸을 한 채 치달을 때 신성한 동물적 생산성은 인간세계 내에 생생하게 편입될 수 있었다. 천상과 지상의 매개자가 아닌, 심지어는 인간과 결합 대상으로 인식되어 동물[암컷]이 인간을 출산할 수 있게 되었다는 것. 동물은 여전히 신적 인식의 대상이다.

그런데 이런 편입과 결합이 누구에게나 접근 가능한 인식으로 받아들여진 것은 아니다. 그런 편입과 결합을 통해 탄생된 여사만은 인간이면서도 일반 사람들과는 다른 신성한 존재로 인식되었기 때문이다. 일반 사람들의 삶과는 다른 위계의 삶이 인정받을 수 있는 것은, 그들의 특정한 능력과 그에 따른 지위에서 드러나는 신성함 때문이다. 그러나 이것은 어떤 점에서는 지극히 비극적이다. 오히려 인간이 인간일 수밖에 없음을 공식화한 것일 뿐이라는 인식이 거기에는 깔려 있다고 생각된다. 인간은 타자인 동물을 통하여서만 신성한 위계의 반열에 오를 수 있기 때문이다.

생산성이라는 것이 가지는 함의가 인간의 삶에 절대적인 것이지만, 이제 그 절대적 힘의 이동이 있게 되었다는 것을 지적해야겠다. 생산의 통제, 그것은 신성한 의미의 동물적 ‘생산’에 닿아 있는 자만이 가질 수 있는 권력이다. 여성은 그 스스로에 내재된 생산성을 정치적 권력으로 인식하게 된다. 샤만여신의 탄생은 그렇게 해서 가능하게 되었다. 인간의 모습을 한, 처음으로 신성시된 인간, 처음으로 신성한 인간을 출산할 수 있게 된 인간, 그것은 여성성의 신성화이다. 최초의 창세여신과는 달리 분리가 아닌 결합의 원리를 통한 생산성의 신격화를 구현하고 있는 것이다. 스스로가 신성한 의미의 생산성을 실현하고, 동물신과의 밀접한 관계를 구축함으로써, 또는 동물계와의 교섭을 통해 지위를 확고하게 만들고 있는 것이다.

샤만여신의 후예 또한 그 지위를 확고하게 물려받는다. 즉 동물신으로 변신할 수 있고, 동물의 도움을 받으며, 동물과 교통할 수 있는 능력이 대물림되어 그 지위는 계속 유지되게 된다. 동북아시아의 홍수신화에서 홍수 후 마지막 남게 되는

지상남자는 어떻게 해서 살아남을 수 있었을까? 그것은 대개 동물들의 언어를 알아들을 수 있었기 때문이다. 동물이 인간의 언어를 한 것이 아니라 동물의 언어를 인간이 이해했다는 것, 그것은 인간계가 절대적 열세의 입장에 위치한 채 동물계와 의사소통이 가능했다는 뜻이다. 최초의 샤만여신, 그의 후예들은 바로 이러한 능력을 갖춘 신성한 자들이다. 인간세계에서 주식(主食)이 되는 동물, 그 탄생과 생산의 유지, 그리고 죽음의 비밀은 최초의 여샤만에게 맡겨졌고, 그것은 신성한 권력을 가능케 했던 것이다.

이러한 신성한 권력은 인류사회의 변천, 즉 모권사회에서 부권사회로의 변천에 따라 남성에게로 넘겨지고 여신 또한 남신으로 변모하게 된다. 이러한 신화적 인식의 변천이 아무런 의미가 없다고 할 수 있을까? 여신을 남신으로 바꿔 인식할 수밖에 없는 필연적 이유가 있었기에 이런 신화적 인식의 전변이 가능했을 것이다. 그것은 ‘생산에 대한 장악과 그것의 유지를 위한 권력의 필요성’일 것이다. 그런데 그 이유야 어찌되었든 이러한 신화적 인식의 전변은 두 가지 의미에서의 다른 변천을 유발시켰다. 남신과 여신의 구별·대립과 혼재, 동물신을 비롯한 자연신의 인격화가 그것이다. 동물신이고 샤만신이고 모두 여성신격으로 이해되는 관점에서는 이것들의 성, 특히 동물신의 성은 크게 문제되지 않는다. 그러나 여신의 지위를 남성신격이 대치하고, 그렇게 해서 남신과 여신의 대립과 혼재 상태가 마련되면서 동물신의 성은 구체적 성을 갖게 되고, 자연신의 인격화가 서서히 마련되기 시작했다고 본다. 남성 신격인가, 여성 신격인가를 분명히 구분해야 할 필요성이 생겼기 때문이다. 비유하자면 하늘과 땅이 붙어 있던 혼돈의 시절이 오히려 질서가 잡힌 때였는지도 모른다. 신격의 분리가 이루어지면서 여신의 체계는 흔들려졌기 때문이다.

그런데 신격의 분리는 오히려 여신의 성격을 분명히 만든 측면도 있다. 남성 신격은 여신의 자리를 대신 차지하고, 때로는 그 위에 군림하지만 여신의 ‘생산성’에 비견되는 특수적·특징적 성격을 여전히 보여주지 않는다. 군림하고, 그리하여 통치하는 것이 특징적 성격이라면 특징적 성격이 되겠지만, 이에 비해 여성 신격은 그 생산성의 성격을 더욱 강화해서 보여준다. 자연신의 여성 인격화는 모두 풍

요의 의미에 맞닿아 있기 때문이다. 그리고 그것은 여신의 군림과 통치가 남신에게로 옮겨지면서, 즉 남신의 관리와 지배에 놓이게 되면서 더욱 강화될 수밖에 없는 처지가 되었다고 본다. 그와 동시에 여신의 주체적 모습들은 신화의 뒤편으로 서서히 사라지게 되는 것이 늘어나게 되었다. 그렇지만 여신의 성격이 갖는 특징은 더욱 분명해졌으므로 신화에서 완전히 사라질 수는 없었다. 그렇게 해서 남성, 여성 성격간 구별과 대립의 여지는 여전히 남게 되었고, 그것이 심화되면서 다른 문제를 유발하게 되었다. 바로 종속의 논리, 강제성의 논리가 그것이다.

IV. 한국 신화에서의 여신

여신의 생산성과 강제된 윤리 기제, 그 사이에 놓인 윤리는 인간과 인간의 관계에서 논의될 수 있는 개념이다. ‘사람으로서 마땅히 행하거나 지켜야 할 도리’가 바로 윤리의 사전적 의미인데, 이것이 신화에서 논의될 수 있는 이유는 어디서 찾아지는가? 모든 신화체계가 여신의 체계 하에서 이야기될 때 윤리는 이에 어울릴 수 있는 개념이 아니었다. 그러나 여신의 지위를 남신이 차지하면서, 여신이 남신에 종속되면서 문제가 된 것이 바로 윤리이다. 그리고 이것은 남성 성격 대 여성 성격의 관계가 그만큼 인간적 관점에서 인식되었다는 뜻일 것이다.

생산의 주체가 아닌 관리와 통치의 입장에서 윤리의 구축과 강요는 곧 지배질서의 구축, 사회지배 체제의 구축과 강요이다. 그리고 여전히 유지되는 여신의 신성한 생산성의 실현. 샤머니즘권의 신화 중 한국의 신화에 유독 이런 모습들이 강렬하게 나타나고 있다. 이것은 다른 민족의 신화들이 중세적 사상이나 지배질서의 침윤을 받지 않은 데 비해, 한국의 신화는 중세 사회를 거치면서 거기에 상당한 침윤을 받은 때문일 것이다. 그러나 그럴까? 신화 자체의 논리에 따라, 신화적 인식의 변천에 따라 이것을 이해할 수는 없는 것일까? 여기서는 2, 3절의 논의를 바탕으로 하여 이 점을 집중적으로 해명해보고자 한다.

먼저 문헌신화인 「단군신화」, 「주몽신화」를 들어 살펴보기로 하자. 「단군신화」

에서 여신은 동물신이자 인격신의 모습을 갖는 웅녀이다. 이 신화에서 웅녀는 주체적이면서도 주체적이지 못한 여신이다. 사람이 되기를, 임신되기를 빈 것은 주체적이지만 그렇게 되기 위해서는 환웅의 지시대로 따를 수밖에 없다는 점에서 주체적이지 못하다. 애초에는 생산의 주체성을 갖춘 여신이었을 것이지만 환웅이 제시한 금기를 준수하기 위해서는 스스로의 약속, 믿음을 통해 주체성을 타기하여야 한다. 웅녀가 원해서 그렇게 한 것이므로 웅녀는 그녀 스스로 윤리를 구축하고 있는 셈이다. 웅녀가 사람이 되겠다고, 임신되기를 빌었다고 한 데서 알 수 있듯 웅녀는 환웅으로 해서 그 신성한 생산성이 발현될 수 있을 뿐인 것이다. 때문에 웅녀에게서 확인되는 여신의 생산적 모습은 철저하게 윤리에 구속된 것이고, 그것은 결국 남신 환웅에 종속됨으로 해서 구축된 윤리 기제라 할 수 있다. 「주몽신화」도 마찬가지이다. 이 신화에서 여신 유화는 해모수에 의해 강제적으로 혼인을 하게 되고, 매과 없이 혼인함으로써 아버지에 의해 쫓겨나게 되고, 빛을 피하려는 의지도 무력하게 끝나 결국 임신하게 되는 데서 유화의 능동적인 모습은 찾을 수 없다. 매과 없이 혼인함으로써 가문을 육보인 존재일 뿐이다. 신들의 이야기임에도 인간의 윤리가 강조되고 있는 점이 주목된다. 그럼에도 이 신화에는 유화의 여신으로서, 생산적 주체로서의 모습이 웅녀보다 더 구체적으로 나타난다. 비둘기를 통해 아들 주몽에게 보리종자를 전달하는 그녀의 모습은 곡물신(穀物神)의 모습, 즉 농경생산신(農耕生産神) 그것이고, 이는 여신의 신성한 생산성의 발현에 다름 아니기 때문이다.

문헌신화에서 확인되는 여신의 이러한 모습은 무속신화에서도 여전히 확인된다. 「바리공주」에서 바리공주는 아버지를 살려낸 공적으로 하여 무조신(巫祖神)의 신직(神職)을 받게 되는 여신이다. 즉 부권을 중시하는 아버지로부터 신직을 받는다는 것, 그리고 부권 중시의 체제에서 버림받았다가 중국에 그 체제로 편입되는 과정은 결국 남신의 체제에 여신이 종속되는 것과 같은 모습인 것이다. 그리하여 효라는 윤리 기제의 영향 아래에서 바리공주의 여신으로서의 신성성은 철저히 의심된다. 정성을 다하면 소망을 성취할 수 있다는 소박한 믿음이 효라는 윤리 기제와 연결되어 있을 뿐이다. 그러나 저승으로 상징되는 서천서역국에 자진하여

가는 모습, 무장승과 혼인하여 아들을 낳는 모습, 약수를 가져와 죽은 아버지를 살려내는 바리공주의 모습 등은 생산성을 실현하는 주체로서의 모습, 곧 여신으로서의 신성한 생산적 능력의 발현이라 할 수 있다.

「제석본풀이」는 우리 나라의 대표적인 여성 생산신 신화이다. 당금애기에게서 보이는 가장 큰 특징이 잉태와 출산이기 때문이다. 이런 점을 중시하면 이 신화에서의 여신의 모습은 비교적 여신으로서의 생산적 능력을 뚜렷하게 발현하고 있다 하겠다. 토굴(土窟) 속에 갇혀 있으면서 세 아들을 낳은 것은 씨앗이 대지에 뿌려졌다가 싹을 틔우는 것에 비유될 수 있는 생산신적 모습인 것이다. 그러나 부귀한 가문의 이상적 여인으로 설정된 당금애기가 석가여래의 직접 시주 요구에 윤리적 갈등을 일으키면서 그 모습은 흔들린다. 부모가 출타 중에 처음 보는 외간 남자와 가까이 할 수 없다는 남녀유별의 윤리 때문이다. 그렇다고 부친과 오라비를 위하여 공양미 정성을 드릴 시주미(施主米)를 거부할 수도 없는 노릇이다. 결국 당금애기는 남녀유별의 윤리에 이끌려 서로 말은 하되 시주는 하녀들에게 하도록 시킨다. 열(烈)과 효의 윤리 기제 사이에서 효를 택하게 되는 것이다. 이처럼 당금애기 역시 강제된 윤리 기제에 구속되어 있음을 본다.

마지막으로 제주도의 「세경본풀이」를 점검해 보기로 하자. 자청비는 앞서 설명한대로 곡물신이자 농경생산신이다. 이는 동아시아의 곡종기원신화에서도 보편적으로 확인된다.³⁸⁾ 그러나 동북아시아의 다른 자료들에서 여신은 천상에 거주하며 아버지인 천왕에게 종속되어 있으면서 아버지에 대항하는 것으로 되어 있는데, 자청비는 지상의 부모에 종속되어 있으면서 부모에 대항하는 것으로 되어 있다는 상반된 구조를 보인다. 이러한 상반된 구조는 동북아시아의 다른 민족의 자료들에

38) 그러나 그 대체적 내용에 있어 약간 차이가 있다. 지상의 유일한 남자가 천상에 올라가 천녀와 결혼하기 위한 조건으로 농경(화전개간, 쪼썰 줍기 등)을 시험받게 되고, 그 과정에서 천녀의 도움을 받는다. 그리하여 시험을 모두 통과한 뒤 천녀와 결혼한 다음 곡식 종자를 가지고 지상에 내려와 농경을 시작한다는 것이 대체적 내용이다. 이에 비해 「세경본풀이」에서는 자청비가 천상에 올라가 오곡을 가져온다는 점, 천상에서 농경과 관련한 직접적 시험은 받지 않는다는 점, 오히려 지상에 있을 때 부모의 명령으로 쪼썰 다섯 말을 「벨진밭」(매우 넓은 밭)에 뿌려 놓고 다시 주워 오라는 농경 시험을 받는다는 점에서 볼 때, 「세경본풀이」에서 여신의 능동적 모습이 더 잘 드러나고 있음을 볼 수 있다.

서 확인되는 여신보다는 자청비의 주체적이고 능동적인 모습을 더욱 부각시켜 주는 것이라 할 수 있다. 또한 「세경본풀이」를 포함하여 이들 동북아시아 자료들에서 여신은 부모에 종속되어 있는 모습에서 출발한 것이라는 태생적 한계를 지니지만, 결국 ‘효’의 윤리 기제를 벗어나게 된다. 권위적인 부모의 품을 벗어나 새로운 가정을 꾸리고 농경을 처음 시작한다는 점에서. 그러나 천상과 지상의 남녀의 결연 과정 속에서 보여주는 ‘신의(信義)’는 새로운 윤리 기제의 틀이다.³⁹⁾ 곡물신·농경생산신으로서의 여신의 독자적 기능이 차츰 제거되고, 그것이 신의를 바탕으로 한 상호 결연 과정에서만 유효한 기능으로 발휘되고 있기 때문이다. 곡물신·농경생산신으로 결국은 좌절하게 되지만 신의를 바탕으로 한 결연에 초점이 맞추어지고, 그 결과론적인 것으로 제시되면서 곡물신·농경생산신으로서의 기능이 상당히 퇴색되고 있는 것이다.

이상에서 한국 신화에서 노정되고 있는, 중세적 사상의 침윤을 상당히 받았다고 인정되었던, 여신의 생산성과 강제된 윤리 기제 사이에 놓인 여신의 모습을 보았다. 그러한 모습은 한국 신화의 여신이 거의 인격신의 외피를 입고 있기—이면적으로는 동·식물신이나 무조신 등의 성격을 가지고 있다—때문일 것이다. 한국의 신화에서의 주인공은 애초부터 신이 아니다. 공업(功業)을 이룬 결과 거기에 맞는 신직이 부여됨으로써 신의 위계에 오르는 것이다. 때문에 인간이기에 가질 수밖에 없는 윤리가 강제된 것으로 볼 수도 있다는 것이다. 그러나 그래서 한국의 신화란 결국 평범한 사람의 이야기밖에 될 수 없다. 이 지점에서 우리는 신화적 문맥에서의 인간과 일상적 문맥에서의 인간은 차원이 다르다는 것을 인정할 필요가 있다. 즉 아무리 평범한 사람의 이야기인 듯해도 그것이 신화적 문맥에서 이야기되고 있다면 그것의 신화적 의미를 밝혀내는 것이 신화를 제대로 분석하는 방법일 것이다.

필자는 2, 3절의 논의를 통해 지적했듯 여신의 생산성을 종속시키고 제어하는 부권·남성·남신 등의 힘이 ‘강제된 윤리 기제’라는 것을 만들었다고 본다. 한국 신화에서만 특징적으로 나타난다고 생각했던 것, 즉 신화적 의미에서의 ‘강제

39) 줄고, 2002, 앞의 논문.

된 윤리 기제' 같은 것, 그것은 이미 다른 민족의 신화자료에서도 확인되었던 것이다. 말하자면, 애초부터 남성·남신에게서 파악되는 생산성은 여신체계에서는 존재하지 않았다. 신앙적 차원에서는 존재하겠지만 신화적 문맥으로써 남신의 생산성이 거론되지는 않았다는 뜻이다. 이에 따라 여신의 생산성을 종속시키고 제어하는 장치로써 강제된 윤리 기제가 모색되고, 그렇게 인식할 필요가 있었다고 생각된다. 사만여신이 창세신을 보조하던 동물을 자신의 보조자로 삼아 종속시키듯, 그래서 인간세계의 생산신의 주체가 되었듯 부권·남신의 힘은 생산 관리의 주체가 되면서 여신을 윤리 기제로써 종속시켰다고 본다. 그리하여 여신의 인간화, 여성의 신격화는 부권, 남신 이데올로기의 권한에 의해서만 작동되는 경향을 띄게 되는 것이다. 현상적으로는 인격화된 신이 인격화된 신의 종속을 초래하는 것이기 때문에 이 때의 '강제된 윤리 기제'는 인간사회의 종속 윤리를 따른 것 같지만 그것은 신의 외피를 입은 종속 윤리인 것이고, 그런 의미에서 '강제된 윤리 기제'는 신화적 차원의 것이라 할 수 있겠다.

(주제어) 동아시아 신화, 신화, 여신, 신, 윤리, 생산성

[참고문헌]

陳壽, 『三國志』
 一然, 『三國遺事』
 金富軾, 『三國史記』
 『大漢和辭典』

김난주, 「<연로랑 세오녀>와 달 신화 전승 연구」, 한국고전문학회 제223차 정례발표회 자료집, 한국고전문학회, 2002.10.12.

김재용, 「동북아 창조신화와 양성원리」, 『구비문학연구』 제12집, 한국구비문학회, 2001.6.

- 이종주, 『동북 아시아 聖母 柳花』, 『구비문학연구』 제4집, 한국구비문학회, 1997.
- 조현실, 『옹녀·유화 신화의 행방과 사회적 차별의 체계』, 『구비문학연구』 제9집, 한국구비문학회, 1999.12.31.
- 최원오, 『한국설화와 중국 소수민족 설화의 비교 연구 - 문화기원설화를 중심으로 -』, 김태곤 외, 『민속문학과 전통문화』, 도서출판 박이정, 1997.
- _____, 『동아시아 알타이어계 민족의 민족기원신화에 나타난 특징 연구』, 『구비문학연구』 제11집, 한국구비문학회, 2000.12.
- _____, 『동아시아 구비서사시에 나타난 남녀애정의 문제』, 『고전문학연구』 제22집, 한국고전문학회, 2002.12.
- 최희수, 『고구려의 불신(火神) 숭배』, 연변조선족민속학회 조선족민속연구소 편, 『조선족민속연구』 제1권, 서울대학교출판부, 1994.
- 김재용·이종주 공저, 『왜 우리 신화인가』, 동아시아, 1999.
- 서대석, 『한국무가의 연구』, 문학사상사, 1980.
- _____, 『한국 신화의 연구』, 집문당, 2001.
- 최원오, 『동아시아비교서사시학』, 월인, 2001.
- 현용준, 『제주도 神話』, 서문당, 1976.
- 정재서 역주, 『산해경』, 민음사, 1997.
- 최원오 편역, 『滿族의 무속과 무가 1』, 도서출판 박이정, 2000.
- 필립 윌킨슨 지음, 닐 필립 지문, 안성찬 옮김 『세계신화사전 : 불멸의 신, 위대한 영웅들의 이야기』, 웅진닷컴, 2002.
- 過偉 著, 『中國女神』, 南寧:廣西教育出版社, 2000.
- 傅英仁 搜集整理, 『滿族神話故事』, 哈爾濱:北方文藝出版社, 1985.
- 富育光·王宏光 著, 『薩滿教女神』, 遼寧:遼寧人民出版社, 1995.
- 『中國各民族宗教與神話大辭典』, 編審委員會編; 『中國各民族宗教與神話大辭典』, 北京:學苑出版社, 1990.
- 何星亮 著, 『中國自然神與自然崇拜』, 上海:上海三聯書店, 1992.
- 徐昌翰·黃任遠 著, 『赫哲族文學』, 哈爾濱:北方文藝出版社, 1991.
- 潛明茲 著, 『中國神源』, 重慶:重慶出版社, 1999
- 久保寺逸彦 編著, 『アイヌ叙事詩 神謠・聖傳の研究』, 東京:岩波書店, 1931.

※ 이 논문은 2003년 1월 10일 투고 완료되어
2003년 1월 29일까지 심사위원이 심사하고
2003년 2월 4일 심사위원 및 편집위원회 회의에서 게재가 결정된 논문임.

Changes in the status of goddesses appearing in Korean mythologies and the problem of ethics

Choi, Won-Oh

Goddesses have been understood to be a symbol of fertility not only in East Asian myths, but in the myths of peoples around the world. This is closely related to the fact that only women can give birth. In that it becomes the basis for the existence of women, giving birth can be said to be the most important sign of the female sex. Thus, women have been worshipped in mythology as goddesses symbolizing fertility, and women themselves may have been abstracted to signify fertility. In becoming abstract, things have a tendency to become ideological. The fertility of goddesses became an object to be obtained.

In this light, the succession of the status and functions of goddesses by gods appears to be, for the most part, of a political nature. This is because the relationship between gods and goddesses is set up as a dominant-submissive relationship. However, this is perceived as a problem of ethics in mythology. This means that the submission of goddesses to the gods was understood in the social dimension. Herein lies the potential for the loss of mythic authority of the goddesses' fertility, and so the relationship between gods and goddesses is perceived to be a problem of ethics. Thus it can be concluded that goddesses have been dismissed to a marginal social position.