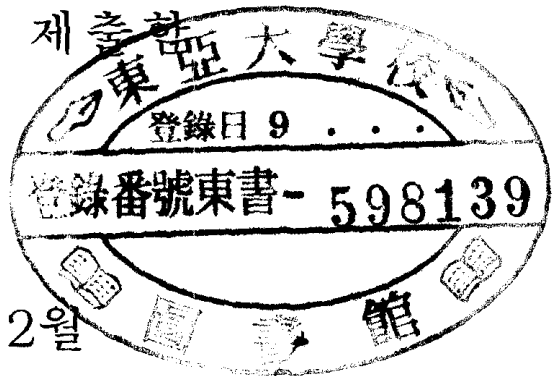


한국 구비전승의 여신화소 연구

지도교수 권 우 행

이 논문을 문학 석사학위
청구 논문으로 제출함



1998년 12월

동아대학교 대학원

국어국문학과

차 가 희

차가희의 문학 석사학위
청구 논문을 인준함

1998年 12月

주심 최 두 식



부심 권 우 행



위원 류 종 목



국문초록

한국 구비전승의 여신화소 연구

A Study on Female Mythemes in the Korean Oral Folk Songs

국어국문학과 차 가 희

지 도 교 수 권 우 행

본 논문은 우리의 설화, 그 중에서도 신화속에 나타난 여신화소의 유형을 설정하여 그 설화의 구조 및 성격과, 의미를 살펴봄으로써 그 속에서 우리의 여성원형을 도출하는 것을 목적으로 한다.

신화는 그 민족의 사유의 소산으로 신의 행위를 빌어 원시시대의 민족적 사고와 사상, 그리고 바람직한 생활규범을 이야기하고 있는 민족의 보편적 역사라 할 수 있다. 설화속에 나타난 여신화소의 고찰을 통해 그것이 어떠한 상징체계로 나타나며 또한 그들의 성격은 어떻게 규정지을 수 있는지 살펴볼 수 있을 것이다.

여신화소의 유형으로는 여신이 직접적 또는 간접적으로 특정 집단을 보호하거나 집단적 기원의 대상이 되는 유형을 지역 수호형이라 하고, 여신의 초월적인 능력으로 제주도를 비롯한 여러 섬과 그 밖의 산천형성을 이루는 유형을 천지 창조형, 그리고 여신이 직접 어떤 대상의 시조가 됨은 물론 시조의 탄생을 도와주는 중개자적 역할을 하는 경우를 시조 탄생형으로 설정할 수 있다.

다음으로 여신화소가 나타나는 설화의 구조를 고난-극복 구조, 계약-수정 구조, 매개-보조 구조, 조화-융합 구조로 살펴보았다. 이러한 구조분석은 바로 의미유출로 직결되기 때문에 구조분석을 통하여 설화속에 나타난 여신의 존재양상을 파악할 수 있다.

마지막으로 여신화소의 성격과 의미를 살펴 보았다. 우리나라에서 여산신에 대한 신앙은 보호자로서의 모성적 속성이 지모신앙으로 굳어졌다. 이는 원초적 인식형태의 반영으로, 인간에게 풍요의 혜택을 베푸는 태모신의 전형을 이루고 있는 것이라 할 수 있다. 설화의 변이는 사회 경제사적 발전과 함께 이루어진다. 가령 수렵채집 문화에서는 모계중심사회를, 부계중심 사회에서는 농경정착 문화로 전환된다. 이러한 사회 경제사의 변화는 설화의 변이

를 가져올 수 밖에 없다. 이와 같은 변화는 여신설화에서도 천지창조의 여신은 초능력을 지닌 여장수 정도로 의미가 축소되고 다시 女家長의 성격으로 약화되어 마지막으로 모든 신성은 세속화되어 희화화하기에 이른다.

이러한 여신화소의 분석을 통해 우리는 여신의 신격이 추락되고 있음을 살필 수 있다. 그러나 본고는 이러한 과정을 역전환하여 여성의 원형으로 의미전환을 가능하게 할 수 있을 것을 기대한다.

주요어: 여신화소, 구조, 원형, 모성적, 가부장적, 희화화, 언술

목 차

I. 서 론	1
1. 연구목적	1
2. 연구범위 및 방법	3
II. 여신화소의 유형	6
1. 지역 수호형	6
가. 호국형	7
나. 호향형	10
2. 천지 창조형	17
3. 시조 탄생형	22
가. 능동형	22
나. 인내형	30
III. 여신설화의 구조	34
1. 고난 - 극복 구조	34
2. 계약 - 수정 구조	37
3. 매개 - 보조 구조	39
5. 조화 - 융합 구조	41

IV. 여신화소의 성격과 의미	42
1. 여신화소의 성격	42
가. 모성적 성격	42
나. 가부장적 성격	45
다. 회화적 성격	53
2. 여신화소의 의미	55
V. 결 론	61
참고문헌	65
ABSTRACT	68

I. 서론

1. 연구목적

우리의 역사가 알려진 아득한 처음부터 지금에 이르기까지 우리의 사상을 지배해 왔던 상징체계의 하나로 ‘하늘’을 들 수 있다. 하늘이 사람들의 경험 속에서 지고한 것, 광대 무변한 것, 변화 무쌍한 것, 닿을 길 없는 초월, 모든 힘의 근원 등으로 자리를 펴게 한 것은 비단 우리의 아득한 역사만이 지니고 있는 것은 아니다. 그것은 하늘이 지니고 있는 자연 현상에서 추출된 논리적 추론의 결과이기보다는 삶이 놓여진 정황, 삶 자체의 세계가 지닌 보편적인 경험이었다.¹⁾ 그런데, 중요한 것은 바로 그러한 경험 내용이 물음에 대한 해답의 상징체계로 표상화된다는 데 있다. 우리는 이러한 사실이 우리 나라의 모습으로 정착되어 있는 것을 신화를 통해 발견할 수 있다. 단군신화의 환웅의 강림, 주몽신화의 해모수, 그리고 유화에게 비친 햇빛, 혁거세 신화에서의 백마의 승천 등은 한결같이 새로운 삶의 질서를 위한 그 단서가 하늘에서 비롯되고 있음을 시사하고 있다.²⁾ 그리고 이런 하늘은 남성의 공간 영역으로, 그 공간의 지배 신격 또한 남성상징으로 되어 있음은 우리 설화에서 쉽게 찾아볼 수 있다.

신화는 어떤 민족에게 있어서나 그들의 원시적인 문화단계에 있어서의 보편적 역사상인 것이다. 신화는 신의 이야기요, 신의 세계를 말하는 것이지만, 그들 신의 행위는 사실상 인간과의 관계에서만 의의가 있는 것이다. 즉 인간은 오랜 체험 속에서 그들의 바람직한 인간상을 창조하고, 그러한 인간상 속에 전지전능한 國祖를 그리고, 거기에 초인간적인 신성을 부여함으로써 자기

1) 장병길, 『한국고유신앙연구』, (동아문화연구소, 1970), pp 16~17.

2) 정진홍, 『한국 종교문화의 전개』, (집문당, 1988), p 20.

민족의 시조를 만들어 낸 것이다. 즉 신화는 원시시대인들의 사유의 소산이다. 그러므로 신화는 신의 행위를 빌어 원시시대의 민족적 사고와 사상, 그리고 바람직한 생활 규범을 이야기하고 있는 것으로, 신화는 신의 이야기인 동시에 그들 민족이 창조한 원초의 이야기인 것이다.³⁾ 근자에 이르러 신화에 쏠린 문학적 관심은 대개 신화를 서사문학의 始原으로 보고 그것이 후대 서사문학에 어떻게 반영되었는가를 밝히는 것에 집중된 경향이 있다.⁴⁾ 특히 서사무가를 신화로 보고 이들을 연계 고찰하여 이루어진 일련의 연구는 한정된 문헌자료의 테두리에서 벗어나 살아있는 신화원리를 규명하고, 영웅의 일생이라는 전기적 유형⁵⁾이나 여성의 수난상⁶⁾이라는 서사문학의 공통된 제재전통을 추적하여 사적 전개와 양상도 검토하였다.

그렇다면 설화 속에서 여신은 어떠한 상징 체계로 나타나며 그들의 성격은 어떻게 규정지을 수 있는가. 그러나 신화와 여성에 관한 본격화된 논의는 상당히 빈약한 편이다.

강진옥⁷⁾은 선문대 할망형과 오뉘 힘내기형과 산이동형의 전설을 신화적 차원의 남녀 갈등으로 묶어 이해하고 있으며, 천혜숙⁸⁾은 장자뭇과 오뉘 힘내기와 아기장수 전설의 신화적 성격 분석을 통하여 지모신 상징을 읽어내고 있다.

정진홍⁹⁾은 자료를 『삼국유사』의 기이편에 한정하여 인간으로서의 여성에 국한하지 않고, 이른바 여성적인 것의 상징물까지 포함해서 한국 신화의 여성을 본질적 가치와 실천적 가치로 범주화 한다. 그리고는 신화를 통하여

3) 이선근 外, 『한국민족사상사대계(2고대편)』, (형설출판사, 1979), p 16.

4) 현용준, ‘고대신화와 한국문학의 원류’, 『한국문학연구입문』, (지식산업사, 1982)

5) 김태곤, ‘한국서사문학의 전기적 유형변이’, 『경희대 논문집 14』, (경희대학교, 1982)

6) 서대석, ‘제석본풀이 연구’, 『한국무가의 연구』, (문학사상사, 1980).

7) 강진옥, 『한국전설에 나타난 전승집단의 의식구조 연구』, (이화여대 석사, 1980)

8) 천혜숙, 『전설의 신화적 성격에 관한 연구』, (계명대 박사, 1987)

9) 정진홍, 앞의 책, pp 113~140.

여성적 삶과 인식의 위상을 밝히고 있다.

강은혜¹⁰⁾는 여성주의 비평의 시각에서 한국의 신화를 재조명하고 있는데, 페미니즘의 이론적 지평에서 한국신화의 여성상을 부재와 현존으로 읽어내고 있다.

본 고에서는 기존의 연구성과를 바탕으로 하여 우리 설화, 그 중에서도 신화를 중심으로 그 속에 나타나고 있는 여신화소를 모아 유형별로 제시하고, 그 구조를 분석한 후 여신화소의 성격을 살펴봄과 동시에 한국 여성의 원초적 형상을 찾아보고자 한다. 그리고 여신화소의 변모를 통해 여성의 원형이 어떻게 달라지고 있는지 또한 고찰해 보고자 한다.

앞서도 언급하였지만 신화란 신의 이야기인 동시에 인간의 이야기이다. 신화란 결국 신과 인간의 의사소통을 담고 있는 언술로 이해할 수 있다. 그러므로 신화 속에 송신된 여신화소를 통해 어떠한 모습이 여성원형으로 수신되고 있는지 살펴 볼 수 있으리라 기대한다.

2. 연구범위 및 방법

본 고에서는 우리의 설화, 그 중에서도 신화 속에 나오는 여신화소를 연구범위로 한다. 신화란 신에 관한 또는 신성에 대한 이야기로, ‘기원을 설명하는 것으로 믿어지는 이야기’라고 정의할 수 있기에 신화를 구성하는 내용인 기원·설명·믿음·이야기 등은 신화를 특징짓는 핵심적인 개념이라 할 수 있다.¹¹⁾ 일반적인 신화에서는 여성이 새로운 질서화의 주체가 되는 예가 흔하지 않기 때문에 먼저 신화 속의 여신화소를 유형별로 제시한 후, 여신화소의 변이형을 살펴볼 때에는 전설이나 민담으로 범위를 넓혀 보도록 하겠다.

먼저 여신화소의 성격을 규정하고 이러한 정의에 해당하는 화소만을 그

10) 강은혜, ‘한국신화와 여성주의 문학론’, 『한국학논집17』, (계명대 한국학연구소, 1990)

11) 민속학회, 『한국민속학의 이해』, (문학아카데미, 1994), p319.

연구범위로 한정함으로써 논의의 초점을 분명히 하고자 한다.

첫째, 설화 속에서 처음부터 신격으로 인식되고 있는 것을 대상으로 한다. 이는 설화가 전승될 때 명백히 ‘○○신’으로서 전승되는 것을 뜻한다.

둘째, 처음에는 평범한 인간이었다가 사후 신으로 좌정된 경우 또한 포함한다. 이는 생전의 행적이나 공로가 인정되어 사후 신으로 승격한 경우이다.

셋째, 설화 속에서 딱히 신이라 언급하지 않았더라도 그 행위나 업적으로 보아 신으로서 권능이 분명한 경우도 이에 포함시키도록 한다.

먼저 제Ⅱ장에서는 여신화소의 유형을 살펴 보겠다. 자료로는 문헌설화와 구비설화를 비롯하여 무속신화 모두를 포함하여 각각의 자료를 이야기의 순차적 전개에 따라 제시하고, 이에 따라 몇 개의 상위 항목으로 나눌 것이다.

제Ⅲ장에서는 제Ⅱ장에서 분류한 유형을 바탕으로 구조주의적 방법을 적용하여 서사구조를 분석해 보도록 한다. 구조와 의미는 이원적으로 분리시킬 것이 아니라 구조분석이 바로 의미유출로 직결¹²⁾될 수 있기 때문에 이러한 구조분석을 통하여 우리의 설화 속에 나타난 여신은 어떠한 양상으로 존재하는지 쉽게 파악할 수 있을 것이다.

마지막으로 제Ⅳ장에서는 제Ⅱ장과 제Ⅲ장을 바탕으로 하여 설화 속에 나타난 여신화소의 성격을 규명 하도록 한다. 이러한 성격 규명을 위해서는 종교학이나 민속학적 접근방법이 필요하리라 본다.

설화는 그 민족의 사유의 소산이다. 현전하는 설화를 통하여 그 민족의 사고와 사상을 읽을 수 있다. 마찬가지로 설화 속에 등장하는 신 또한 설화 향유자들에 의해 구축되어진 인간상이기에, 우리 설화 속에 구현된 여신의 성격 규명을 통해서 우리가 바라는 인간상을 엿볼 수 있을 것으로 기대한다.

12) 최래옥, ‘설화구조론’, 『한국문학연구입문』, (지식산업사, 1996), p 136.

II. 여신화소의 유형

우리나라에서 여신의 유래는 꽤 오래된 것 같다. ‘단군신화’의 웅녀로부터 유화를 거쳐마을의 서낭신에 이르기까지 그들은 인간으로, 사후에는 여신으로 숭앙되고 있다. 고대의 산신을 비롯하여 영남 일대의 서낭신 골백이는 대부분이 여신으로 존재하고 있다. 손진태¹³⁾는 ‘조선 고대 산신의 성’에 대하여 민속상에 있어서 산신의 성과 古山名 또는 전설상의 산신의 성으로 대별하여 산신의 성별을 고찰하고 있다. 민속상에서는 산신이 호랑이를 탄 남신이거나 혹은 호랑이 그 자체가 산신이라고 믿어져 왔다. 이것은 현재까지 이어져 현재의 산신은 명백히 남신으로 되어 있다. 그러나 고산명 또는 전설상에서 고대의 산신은 현재와는 반대로 여성이었던 것을 찾아볼 수 있다. 『동국여지승람』에 나타나고 있는 고산명 중에서 몇몇을 예로 들어 보면

母山 : 이천도호부 서남쪽 30리에 위치(제8권)

母岳山 : 금구현의 동쪽 30리에 위치(제34권)

태인현의 동쪽 30리에 위치(제34권)

영광군의 남쪽 20리에 위치(제36권)

母岳川 : 금구현의 남쪽 14리에 위치(제34권)

母后山 : 순천도호부 부유현에 위치(제40권)

동북현의 동쪽 10리에 위치(제40권)

大母山 : 광주목 남쪽 30리에 위치(제6권)

大母山城 : 강화도호부 남쪽 30리에 위치(제12권)

慈母山 : 자산군의 남쪽 20리(제54권)¹⁴⁾

13) 손진태, ‘조선 고대 산신의 성에 취하여’, 『진단학보 1호』, (보고사, 1934), pp 67~68.

14) 민족문화추진회, 『신증동국여지승람』 (고전국역총서, 1966) 참고.

이처럼 여성을 상징하는 산명이 다수 나타나고 있다. 이렇게 허다한 母山, 母岳에 대하여 父山 또는 父岳의 이름은 거의 없어 <삼국유사>권5 ‘선도성 모수회불사조’에 신라의 五岳중에 그 중앙이 부악이요 또한 공산이란 것이 있을 뿐이나 이것은 중국의 오악사상에서 전이된 것이지 우리 고유의 사상은 아니라고 본다.

한편 전설에 있어서는 <삼국유사>에서 단군이 사후에 아사달의 산신이 되고, 탈해왕이 동악신이 되어 남성산신의 모습이 보여지지만, 이는 후세의 지배계급의 의도가 포함된 것으로, 실제로 신라의 융성기때부터 이후 고려에 이르기까지 당시의 지배계급 또는 지식계급 사이에는 부권 본위의 사상에 의하여 점차로 산신을 남성으로 하고자 하는 경향이 있었던 것으로 추측하고 있다. 그러나 민간에서의 산신은 비교적 후세까지도 여신사상을 고수하고 있어 허다한 전설은 모두 그것을 여신으로 하여 여산신 사상을 유지하고 있다. 그 예로 <삼국유사>의 운제부인은 운제산의 성모로, 박제상의 처는 치술령신모가 됨을 예로 하고 있다.

여러 문헌에서 산신을 ‘聖母’라고 지칭하는데 이는 ‘할머니’의 한자역인 것이다. 우리는 흔히 ‘영동할머니’나 ‘堂할머니’, ‘堂山할머니’ 하는 등 신당에 대한 존칭사로 ‘할머니’라 부르며, 존엄하고 신령스러운 신에 대하여서도 역시 ‘할머니’라 부른다.¹⁵⁾ 이처럼 ‘할머니’, ‘성모’ 등으로 불리우는 여신은 여러 문헌과 설화집에서 쉽게 찾아볼 수 있는데, 본고에서는 설화 속에서 이들 신들이 기능하는 양상을 중심으로 그들이 신격으로 행하는 역할에 따라 지역 수호형, 천지 창조형, 시조 탄생형 등으로 나누어 살펴 보고자 한다.

1. 지역 수호형

15) 김영수, ‘지리산 성모사에 취하여’, 「한국민속연구논문선(Ⅰ)」, (일조각, 1982), pp 314~315.

여신화소의 유형 중 지역 수호형이라 함은 설화 속에 나타나는 여신이 직접적 또는 간접적으로 특정 집단을 보호하거나 집단적 기원의 대상이 되고 있는 유형이라 규정할 수 있다. 이 때 집단이라 함은 국가적 단위로부터 특정지방이나 고을, 특정한 자연적 환경의 지역으로까지 축소될 수 있는데, 국가적 단위의 것을 호국형이라 하고, 나머지의 것들을 호향형이라 규정하겠다.

가. 護國型

설화 속에 등장하는 호국여신으로는 奈林, 穴禮, 骨火가 대표적인데, 그들의 이야기는 『삼국유사』 기이 제1 김유신조에 전하고 있다.

- 1) 유신은 18세에 國仙이 되어 고구려와 백제를 칠 계획을 짰다.
- 2) 白石이 유신에게 적국의 실정을 정탐한 뒤에 일을 도모하자고 제안했다.
- 3) 유신은 백석과 함께 정탐길에 나섰다.
- 4) 갑자기 나타난 두 여인이 유신을 따라 골화천까지 이르게 되었는데, 또한 여자가 갑자기 나타났다.
- 5) 유신은 세 여인을 믿게 되어 자기의 계획을 일러 주었다.
- 6) 유신의 계획을 들은 세 여인은 유신만 데리고 숲으로 가서는 각각 奈林, 穴禮, 骨火의 호국신임을 밝히고, 백석이 적국 사람임을 일러 준다.
- 7) 이에 유신은 자신이 속은 것을 알고, 백석을 속여 다시 본국으로 되돌아갔다.
- 8) 유신은 백석을 죽이고 음식을 갖추어 三神(奈林, 穴禮, 骨火)에게 제사지냈다.¹⁶⁾

16) 『삼국유사』 기이 제1 김유신

김유신이 國仙이 되어 고구려와 백제를 토벌하려고 할 때 고구려의 백석에게 유인되어 가는데, 여자로 변신한 나림, 혈례, 골화 등 세 호국 산신이 나타나, 그가 미처 모르고 있던 백석의 정체를 알려 주었다. 이 세 산신은 자신들이 護國之神이라고 언명하였고, 또 위급한 상황을 일러 주었다. 이들은 신라의 三祀에서 大祀¹⁷⁾에 해당되는 세 산의 國神이다.

김유신은 그의 출생에서부터 신이한 요소가 나타나는 등 비범한 인물임을 암시하더니 마침내 삼국통일이라는 국가적 위업을 달성하기에 이른다. 그러나 이러한 위업을 달성하기까지는 나림, 혈례, 골화와 같은 삼산신의 도움이 없었다면 불가능했던 일이다. 이들은 우리의 전통적인 산악숭배사상에서 온 것으로 당시 신라인들이 믿었던 호국신앙의 최고신격인 것이다. 즉 김유신의 출생의 신이성은 곧 호국신인 삼산신에게서 나온 것으로 당시 신라에 있어 호국의 상징으로 여겨졌던 김유신의 행적에 그들이 최고의 신으로 신앙했던 호국신앙을 대입시킨 결과로 볼 수 있다.¹⁸⁾

또 다른 호국여신의 예로는 『삼국유사』의 선도산성모 설화를 예로 들 수 있다.

- 1) 神母는 중국 제실의 딸로 이름은 娑蘇라 한다.
- 2) 일찍이 신선의 술법을 배워 해동에 와서 머물러 오랫동안 돌아가지 않았다.
- 3) 이에 父皇이 소리개의 발에 편지를 보내어 ‘소리개가 머무는 곳에 집을 지으라’ 했다.

17) 신라는 三山·五岳을 비롯하여 명산 대천에 大祀·中祀·小祀를 계절에 따라 나누어 제사를 올렸다. 大祀를 올리는 곳은 주로 三山인 奈歷, 骨火, 穴禮였고, 中祀를 지내는 곳은 五岳인 吐含山, 智異山, 鷄龍山, 太白山, 父岳 등이었고, 小祀를 올리는 곳은 霜岳, 花岳, 紺岳, 負兒岳, 月奈岳, 武珍岳, 西多山, 月兄山, 道西城, 冬老岳, 竹旨嶺, 熊只, 岳髮, 于火, 三岐, 弁黃 등이었다.

- 김무조, 『한국신화의 원형』, (정음문화사, 1988) p239 참고. -

18) 오세길, ‘한국 장군설화의 서사적 전개양상과 표징의 해석’, (동아대 국문과, 1997학년도 대학원 세미나 논문 요약집)

- 4) 사소는 편지를 보고 소리개를 놓아 보내니, 선도산으로 날아와서 멈추므로 거기에 살아 地仙이 되었다.
- 5) 신모는 오랫동안 이 산에 살면서 나라를 진호하니 신령스럽고 이상한 일이 매우 많았다.
- 6) 때문에 나라가 세워진 뒤로 항상 三祀의 하나로 삼았다.¹⁹⁾

중국 제실의 딸이 신선이 되어 우리 나라로 와서 선도산의 성모로 자리 잡았다는 내용인데, 신라에서는 이 聖母詞에 제사하기를 삼사의 하나로 취급하였으며, 언제나 여러 산신제에서 빠지지 아니했다고 기록하고 있다.²⁰⁾

다음으로 『삼국유사』 기이 제1 김제상조에 실려 있는 鵝述嶺神母를 예로 들 수 있다. 그 대강의 이야기는 다음과 같다.

- 1) 제상은 내물왕의 명을 받들어 美海 왕자를 구하기 위해 왜국으로 떠난다.
- 2) 이 소식을 들은 제상의 처는 남편의 뒤를 쫓아 갔으나 만나지 못한다.
- 3) 제상의 처는 남편을 사모하는 마음을 이기지 못하여 세 딸을 데리고 치술령에 올라가 왜국을 바라보고 통곡하다가 죽고 말았다.
- 4) 그래서 그를 치술신모라고 하는데, 지금도 그를 제사지내는 사당이 있다.²¹⁾

이 설화에 대해 소재영²²⁾은 ‘치술신모’는 건국시조를 낳은 지고의 여신도 아니고, 다만 하찮은 小官의 아내이면서 최고의 신모로 받아들여지고 있다는 것이 주목을 끄는 일이라 보고 있다. 제상의 죽음이 신라인에게 외적에 대한

19) 『삼국유사』 감통 제7 선도성모수희불사

20) 김현룡, 『한국고설화론』, (새문사, 1984) p154 재인용.

21) 『삼국유사』 기이 제1 김제상

22) 소재영, ‘堤上說話攷’, 국어국문학회, 『民俗文學研究』, (정음사, 1981) p279.

적개심과 호국의 신라혼을 심어 주는 산 표본으로 신봉된 것 못지 않게, 남편을 위해 節死한 제상처가 호국산신으로 신화화하여 숭앙되고 있다는 사실은 관심사가 아닐 수 없다는 견해를 펼치며, 치술신모를 호국신으로 보고 있다.²³⁾ 실로 제상의 호국의지가 미완성인 채로 끝나버림에 비해 대신 그의 아내에게서 호국혼이 완성되고 있는 것으로 보아 호국산신으로 여겨졌으리라 이해할 수 있다.

나. 護鄉型

‘호향형’이라 함은 女神의 수호 범위가 특정 고을이나 지역으로 한정되는 경우를 일컫는데, 이는 마을 사람이 공동으로 믿고 마을을 보호해 준다고 생각하는 마을 수호신으로서의 여신을 이른다. 주로 洞神이라 칭해지는데, 이러한 동신의 명칭을 계통상 분류하면 天神, 地神, 水神, 山神, 日神, 星神, 人神 등 9개 계통이 있고, 이보다 보편적으로 나타나는 것은 신앙하는 대상에 따라 산신, 서낭신, 골매이 할배와 할매, 당산 할아버지와 할머니, 장군신, 용왕신 등의 명칭이 있다.²⁴⁾ 영남 일대에서는 주로 ‘골매이’라는 명칭으로 전승되는데, 성별은 여신이 남신보다 2.4배가 더 많다고 한다.²⁵⁾

23) 김현룡 또한 이와 같이 하는 견해를 그의 저서 『고설화론』 p203에서 펼치고 있다. 1971年 8月 10日 <한국일보>에 의하면

‘치술령 정상에서 朴堤上과 관련된 유적 望夫石과 神母祠址를 1550년 만에 발견했다. … 중략 … 박제상의 부인이 인질로 일본에 잡혀가 참혹한 죽음을 당한 남편을 그리워하다가 세 딸을 데리고 치술령에 올라가 일본쪽을 바라보고 통곡하다가 죽은 후 마침내 치술신모가 되었으며 그 후, 그곳에 사당을 지어 그 마을에서는 해마다 제사를 지냈다는 것이다.’

와 같은 기사를 통해 그 신격을 짐작 할 수 있는데, 이는 원래 호국이형이던 것이 호향형으로 변이된 것으로 보인다.

24) 손기업, 『한국 동신설화 연구』, (동아대 교육학 석사, 1997) p1 재인용.

25) 이두현 外, 『한국 민속학 개설(개정판)』, (학연사, 1987) p201.

장주근, 『한국 신화의 민속학적 연구』, (집문당, 1995) p114.

인간이 부락제의 신이 된 경우라 하여도 어떠한 조건이 있는 것을 알 수 있는데, 그것은 두 가지로 나누어 설명할 수 있다.²⁶⁾

하나는 인간으로서 위대한 일을 한 사람이 죽어서 신이 되는 경우로, 국가를 위하여 수호하던 사람이거나 마을을 개척한 사람; 또는 위기에 있는 나라를 지킨 장군등이 이에 해당된다.

둘째는 위의 입장과는 다른 사람이 부락의 신이 되는 경우이다. 즉 위대한 업적을 가진 경우도 있기는 하지만 그러한 업적보다는 인간에게 한이 많은 사람, 원한을 가진 사람이 죽어서 부락의 수호신이 되는 경우이다. 동해안 지방에는 처녀들이 죽어서 여신이 되었다는 전설이 널리 전하여지고 있는데, 아랑전설도 그러한 하나의 예가 될 수 있다. 우리 민족 신앙 가운데는 처녀나 총각으로 결혼하지 못하고 죽은, 원한이 강한 귀신은 죽어서 인간에게 탈을 내기 쉽다는 신앙에 바탕을 두고 있다. 이처럼 불행하게 죽은 사람의 영혼을 모시는 것은 위대성 때문에 신으로 모시는 것과는 다르게 나타난다.

여신화소와 관련되는 신은 주로 두 번째의 경우에 해당되는데, 먼저 처녀가 죽어서 부락신이 된 설화인 '東海岸 海娘堂 神話'를 예로 들어 보겠다.

- 1) 옛날 한 처녀가 미역을 따다 수려한 외모의 청년을 보고 상사병에 걸려 죽고 말았다.
- 2) 처녀의 죽음 이후 마을 어부들에게 고기가 잡히지 않았다.
- 3) 처녀는 한 어부의 꿈에 나타나 바램을 이야기했다.
- 4) 어부는 처녀가 일러준 대로, 신(남자의 성기)을 꺾어서 바쳤다.
- 5) 이후부터 고기가 많이 잡혔다.²⁷⁾

26) 최길성, 『한국 민간신앙의 연구』, (계명대출판부, 1994) pp202~203.

27) 한상수, 『한국인의 신화』, (문음사, 1980), pp 247~250.

이 설화는 앞의 부락신이 될 조건 두번째에 해당하는 경우로, 인간에게 한 이 많은 사람, 원한을 가진 사람이 죽어서 부락의 수호신이 된 경우이다. 이와 비슷한 설화가 삼척군 원덕면 신남리에서도 전하고 있다.

- 1) 옛날 마을에 사는 처녀 하나가 바다로 김을 뜯으러 갔다.
- 2) 처녀가 김을 뜯는 도중 돌풍이 일어나 처녀를 실어다 준 배가 올 수 없었다.
- 3) 처녀는 거친 파도 속에서 살기 위해 애를 쓰다 끝내 죽고 말았다.
- 4) 처녀가 애를 쓰다 죽은 바위라 하여 이 바위를 애바위라 부르게 되었다.
- 5) 이 일이 있은 후 고기가 잡히지 않고 많은 사람이 죽게 되었다.
- 6) 그러던 어느날 밤 부락의 나이 많은 노인의 꿈에 처녀가 나타나 바램을 이야기 했다.
- 7) 노인은 처녀의 바램대로 처녀를 당신으로 모시고 남근을 깎아 바쳤다.
- 8) 이후부터 고기도 많이 잡히고 해상사고도 일어나지 않았다.²⁸⁾

이 비슷한 두 이야기는 처녀가 죽어서 부락신이 되고, 그 여신을 위하여 성기를 깎아 바치게 된 것으로 요약할 수 있다. 이렇듯 신화 속에서 성적 결합의 요소가 보이기 때문에 생산의 풍요를 의미한다는 설이 흔하지만, 무엇보다도 신도 인간과 마찬가지로 성적 본능을 가진 존재로 생각하여 당연히 생겨난 신앙인지도 모르겠다. 다시 말해, 신화속에 나타난 남녀의 결합은 단순히 풍요를 비는 의미 이외에 인간의 성적 본능을 구조적으로 잘 반영한 것으로도 볼 수 있다. 성적 결합을 이루지 못한 것은 부조화를 뜻하고, 부조화는 한을 남기게 된다. 세상사가 뜻대로 이루어지지 않는 것은 바로 이 부조화 때문인 것이다. 그러므로 이 부조화를 깨뜨려 조화의 세계로 이끌므로써 세상사를 뜻한 바대로 이루고자 하는 의도의 표현이라고도 생각할 수

28) 고려대민족문화연구소, 『한국민속대관 제3권 <민간신앙·종교>』, (고대민족문화연구소 출판부, 1982), p 164.

있을 것이다.

이와는 달리 처음부터 남녀신이 부부로 좌정하는 경우가 있어 눈길을 끈다. 먼저 大關嶺 國師城隍 神話를 예로 들 수 있다.

- 1) 옛날 어느 처녀가 해가 떠 있는 바가지의 물을 마셨다.
- 2) 물을 마신 후 처녀는 임신을 하게 되었고, 마침내 아이를 낳았다.
- 3) 아비 없는 아이라 하여 지탄을 받자, 산모는 아이를 바위에 버렸다.
- 4) 다음날 아이를 찾아 갔더니, 산짐승과 길짐승 등 모든 동물들이 아이를 잘 보호하고 있었다.
- 5) 아이는 열심히 공부하여 國師가 되었다.
- 6) 임진왜란이 일어나자 국사는 대관령에 올라가 술법을 써서 왜군이 접근치 못하게 하였다.
- 7) 나라에 공이 많고 향토를 지키는 데 공이 큰 국사는 죽어 대관령 서낭신이 되었다.²⁹⁾

대관령 국사 서낭신은 앞의 부락의 신이 될 조건 첫번째에 해당하는 인물로, 그 출생에서부터 여러 개국시조신화에서 볼 수 있는 신이성이 나타나고 있다. 또한 그의 신이한 행적은 향토를 수호하는 데 유감없이 발휘되어 사후에는 대관령 서낭신으로 모시게 되었다. 그러나 우리가 주목해야 할 부분은 국사 서낭신의 配位인 女國師城隍에 대한 이야기이다.

- 1) 옛날 강릉 鄭氏 집에 나이 찬 처녀가 있었다.
- 2) 하루는 꿈에 대관령서낭이 나타나 처녀와 혼인하기를 원했으나, 정씨는 사람이 아니라 사위로 삼을 수 없다고 거절했다.
- 3) 그러던 어느날 국사서낭의 使者인 호랑이가 와서 처녀를 업고 달아났다.

29) 한상수, 앞의 책, pp232~236.

- 4) 국사서낭은 처녀를 아내로 삼았다.
- 5) 가족들이 서낭당에 가보니 처녀는 이미 죽어 있었다.
- 6) 호랑이가 처녀를 데려다 혼배한 날이 4月 15日이라 그날 대관령 국사 서낭을 제사지내고 모셔다가 女城隍祠에서 두 분을 함께 제사 지내게 되었다.³⁰⁾

이 설화에서 우리가 주목해야 할 것은 夫婦二位의 神, 즉 국사서낭과 여국사서낭 이위가 대상신이라는 점이다. 국사서낭은 대개의 서낭신처럼 마을을 개척한 개척자는 아니었지만 다만 이 마을 출신으로 위대하게 되어 마을을 위하여 공헌한 사람으로 국사라는 명칭까지 받게 되었다. 그는 세속의 인간처럼 결혼하기를 원했고, 결혼과 더불어 여국사와 부부가 되어 마을의 수호신으로 숭앙받게 되었다.

제주도 서귀포를 지켜주는 수호신 또한 부부신으로 좌정해 있다. 이 신화는 제주도의 자연 환경이 만들어 낸 것으로 자연현상을 인격화하고 신격화한 것이다. 뿐만 아니라 바람운을 사랑하는 고산국과 지산국의 시기와 질투와 투쟁과 사랑은 지극히 낭만적이기까지 한데, 그 내용을 살펴보면 다음과 같다.

- 1) 제주 땅 설매국의 일문관 바람운이 미모의 처녀 고산국을 발견하고 그녀와 결혼을 하였다.
- 2) 결혼을 하고보니 고산국보다 몇 배나 더 아름다운 처제 지산국이 있었다.
- 3) 바람운은 부인 고산국을 버리고 몰래 처제 지산국을 데리고 제주도 한라산으로 도망쳐왔다.
- 4) 그리고는 여기저기 명승지를 구경하고 나서 서귀포시 토평 부근에 있는 살오름에 와서 지산국과 놀음놀이를 하고 있었다.

30) 한상수, 앞의 책, pp 252~255.

- 5) 고산국은 바람운이 동생과 도망친 것을 알고 뒤쫓아왔다.
- 6) 세 사람 사이에 다툼이 벌어졌다.
- 7) 서귀 마을의 김씨 영감이 사냥하러 다니다가 이들을 만났다.
- 8) 바람운과 지산국은 김씨 영감의 인도를 받아 그의 집으로 고산국을 피하여 갔다.
- 9) 김씨 영감의 집에 머물러 보니 먼지냄새와 그을음냄새가 나서 신과 인간은 같이 좌정할 수 없음을 알고, 다시 서귀포시 상호 부근의 웃마을로 갔다.
- 10) 여기에 다시 고산국이 쫓아와 다툼이 벌어졌다.
- 11) 화의할 수도 죽일 수도 없는 처지이므로 고산국은 활을 쏘아 각자의 땅을 차지하기로 하였다.
- 12) 고산국의 화살은 서흥에 가 떨어지고, 바람운의 화살은 서귀포의 문섬에 떨어졌다.
- 13) 그래서 큰부인 고산국은 서흥마을을 차지하여 당신으로 들어서고, 바람운과 지산국은 서귀마을의 당신으로 들어서게 되었다.
- 14) 고산국은 헤어지면서 동생에게 성씨를 池哥로 바꾸라 하고, 두 마을 사이에는 혼인도 맺지 말고 마소의 출입도 못하게 하여 완전히 인연을 끊으라고 하였다.
- 15) 이래서 동생은 지산국으로 이름을 바꾸게 되었고, 두 마을 사이에는 서로 혼인을 안하는 풍습이 있었다³¹⁾.

마치 그리스 신화를 연상시키는 이 신화는 그 내용이나 구성이 우리나라의 다른 신화들과는 근본적으로 다른 모습을 보여주고 있어 이채롭다.

부부가 아닌 여신 혼자의 힘으로 지역을 수호하는 경우도 있다. 죽령의 산신으로 알려진 다자구 할머니가 그러한데, 다자구 할머니는 다수의 관군이 해결하지 못하는 일을 혼자의 지혜와 힘으로 해결하고 있다.

31) 한상수, 앞의 책, pp 53~59.

- 1) 충북 단양군의 죽령고개는 도적떼들이 웅거하여 그 수를 헤아릴 수가 없었다.
- 2) 도적떼들은 고개를 지나가는 사람의 재물을 빼앗고 죽이기까지 하였다.
- 3) 이에 나라에서는 관군을 풀어 도적떼들을 물리치려 했으나 소용없었다.
- 4) 어느날 한 할머니가 나타나 도적떼를 잡겠다고 나섰다.
- 5) 할머니는 도적떼 소굴에 들어가서 도적떼가 자지 않으면 ‘더자구야!’하고 소리칠테니 그 때는 쳐들어오지 말고, 그 놈들이 자면 ‘다자구야!’하고 소리칠테니 그 때 쳐들어오라고 관군들에게 부탁했다.
- 6) 도적 소굴로 들어간 할머니는 그 곳에서 부엌일을 하며 항상 ‘다자구야, 더자구야’라고 소리쳤다.
- 7) 도적떼 우두머리의 생일날 큰 잔치가 벌어져 도적떼들은 모두 술에 취하여 쓰러졌다.
- 8) 할머니는 이 때를 놓치지 않고 ‘다자구야, 더자구야’하고 소리쳤다.
- 9) 이 소리를 들은 관군들은 일제히 도적떼를 급습하여 모두 전멸시켰다.
- 10) 그 뒤 할머니는 어디론가 자취를 감추고 말았다.
- 11) 그제야 사람들은 그 할머니가 죽령의 산신이라는 것을 깨닫고 죽령 산신을 다자구 할머니라 부르게 되었으며 제사를 지내게 되었다.³²⁾

위에 소개된 다자구 할머니 신화는 다자구 할머니가 기원받게 된 유래에 해당하는데, 보통 한국 신화가 신의 유래를 표현하고 있는 데 비하여 이 신화는 신이 출현한 뒤의 이야기를 표현하고 있어서 특이성이 있다 하겠다.

고대의 산신이나 부락신이 여신이라는 견해에 따라 이들 여신의 존재는 고대성을 지닌다 말할 수 있을 것이다. 한편으로는 해안 지방의 민간신앙의 특징을 가진 것으로도 생각되는데, 해안 지방에서 어업을 하는 사람들이 주로 모시는 배서낭과 관련이 있는 것도 같다. 우리 나라 해안에서 볼 수 있는

32) 한상수, 앞의 책, pp 237~240.

배서낭은 거의가 여신이며, 반드시 처녀로만 등장하는 것은 아니지만 젊은 여인이자 노인은 아니다.³³⁾ 대관령 국사서낭 신화나 해랑당 신화에 공통적으로 남녀결합의 구성 요소가 있어 남녀의 결합으로 인한 생산의 풍요를 의미한다는 설이 흔하지만, 그 이전에 남녀의 결합을 통한 안정감의 추구라는 인간의 보편적 의식구조가 설화 속에 투영되어 마을의 안위를 유지하고자 하는 의식이 더 선행되었을 것이다.

2. 천지 창조형

여신화소의 유형 중 천지 창조형 이라 함은 여인의 초월적인 능력으로 제주도를 비롯한 여러 섬과 그 밖의 산천형성의 유래를 설명한 전설과 민담들을 일컫는다. 이들은 몸이 9척에서 18척에 이르는 거녀들로, 몸집에 걸맞는 초인간적 능력으로 인간으로서는 불가능한 업적을 남기는데, 이에 대표적인 설화로는 ‘선문대할망’과 ‘마고할미’, ‘마귀할미’ 등의 설화가 전하고 있다.

선문대할망은 설문대할망, 설명두할망, 세명뒤할망 등이라 일컬어지는데, 주로 이 여인의 거녀적 모습을 표상하거나 할망이 만든 산천의 유래에 대한 이야기가 대부분이다.

- 1) 제주도에 ‘선문대할망’이라는 할머니가 살고 있었다.
- 2) 할망은 키가 얼마나 컸던지 한라산을 베개 삼아 누우면 발이 바다에 잠겨 물장난을 할 정도였다.
- 3) 서귀포 법환리 앞바다에 있는 섬섬의 커다란 구멍 두 개는 선문대할망이 한라산을 베개 삼아 누우면서 발을 뻗었을 때 잘못하여 두 엄지 발가락이 닿아서 생긴 구멍이다.
- 4) 선문대할망은 키가 너무 커서 바다 제일 깊은 곳이 할머니의 무릎이 있는

33) 최길성, 앞의 책, pp156~157.

데까지 밖에 닿지 않았다.

5) 빨래를 할 때면 한 발은 제주도 서남쪽 가파도에 디디고, 다른 한 발은 제주도 동북쪽 성산 일출봉에 디디고 서서 바닷물로 빨래를 하였다.

6) 할망은 키가 큰 만큼 힘도 세었다.

7) 한라산이 높은 것은 할망이 흙을 치마폭에 싸서 담아다 부은 것이기 때문이다.

8) 흙을 치마폭에 싸고 들고 가다가 조금씩 흘린 것이 둘레에 있는 산들이다.

9) 하루는 선문대할망이 한 쪽 발을 선상면 오조리에 있는 식산봉에 디디고, 한 쪽 발은 성산면 성산리에 있는 일출봉을 디디고 앉아서 오줌을 누었다.

10) 그랬더니 그 오줌 줄기의 힘이 얼마나 세었던지 산이 무너지고 오줌 줄기는 큰 강물을 이루었다.

11) 할망은 먹는 것도 많이 먹었다.

12) 그가 식사 후 똥을 썬 것이 궁상망오름이란 산이다.

13) 어느 바닷가에 물이 너무 깊어 아이들이 해마다 빠져 죽게 되자 선문대할망이 하룻밤 사이에 나무와 모래로 바다를 메우기도 하였다.

14) 할망에게는 큰 고민이 하나 있었는데, 키가 너무 커서 옷을 제대로 지어 입을 수 없다는 것이다.

15) 그래서 섬사람들과 의논한 결과 섬사람들이 명주 백필을 모아서 할망의 속옷을 한 벌 만들어 주는 대가로, 할망은 제주도에서 육지까지 다리를 놓아 주기로 했다.

16) 이에 섬사람들은 명주를 모을 수 있는 데까지 모았으나 모두 아흔 아홉 필밖에 되지 않아, 할망의 속옷의 바짓가랑이 한 쪽이 조금 짧게 되었다.

17) 이에 화가 난 할망은 육지에 다리 놓는 일을 그만 두어 버렸고, 육지를 왕래하겠다는 섬사람들의 꿈 또한 무너지 버렸다.

18) 그 때 할망이 다리를 놓으려다가 그만 둔 곳이 조천면에 남아 있다.³⁴⁾

<한국구비문학대계>에도 이와 같은 설화의 각편들이 전하고 있는데, 선문대 할망의 큰 몸집을 강조하여 희화화하거나 산이나 하천등의 유래를 설명하는 단편적인 내용이 대부분이다.³⁴⁾

거녀 선문대할망 이야기는 제주도 전역에 걸쳐 들을 수 있는 이야기이다. 그녀의 키가 상상도 못할 만큼 크고 힘이 또한 산을 만들 정도로 세었던 데서 흥미를 돋구어 형성된 설화라 하겠다. 원래 민담이란 흥미본위로 이루어지며 현실을 초월해서 흥미위주로 가공을 형성한 나머지 시간성을 애매하게 만들지마는 전설은 구체적인 사물을 증거로 가지고 있으니 이 이야기는 민담과 전설적인 요소도 함께 가지고 있는 신화라 할 수 있다. 즉 선문대할망 이야기가 제주도의 실제 있는 여러 증거물들과 결합되어 전설적이면서 그의 초인간적인 능력이나 극단하게 흥미성을 띤 키와 행적은 민담이 가지는 특징을 그대로 가지고 있다. 또한 이 이야기는 제주도의 지리적 조건에 맞게 윤색되어 향토색을 농후하게 반영시킨 이야기이다³⁵⁾. 섬 사람들의 소원으로 서 육지와와의 교량가설을 바랐고, 신산으로 여기는 한라산과의 관계 등을 통해 향토에 알맞게 윤색되었다. 또한 설화다운 기복을 마련하기 위해 명주를 99필밖에 없다고 하여 완전을 결한 애석한 마음을 돋구게 했다.

선문대할망과 같은 또 다른 거녀로 ‘마고할미’ 설화가 전한다. 마고할미는 지리산 천왕봉의 성모천왕인 여산신으로 이해되기도 하고, 이 성모에 대하여 고려 태조 妣威肅王后라는 설도 있고 그가 범우화상과 부부의 연을 맺고 낳은 8녀가 팔도무당이 되었다는 견해³⁷⁾도 있다. 이능화 역시 범우화상과 더불어 무조의 신격을 지닌 여신³⁸⁾으로 보고 있다.

그러나 경남을 비롯한 남해안 일대에서는 제주도의 선문대 할망, 강화도의

34) 한상수, 앞의 책, pp 191~193.

35) 현용준·김영돈, 『한국구비문학대계 9-1』 (201) ‘설문대 할망’
“ ” “ ” 9-2』 (710) ‘설문대 할망’

36) 임동권, 『한국민속학논고』, (집문당, 1975), pp 284~285.

37) 김영수, 앞의 책, pp 308~309.

38) 이능화, 『조선무속고』, p 44.

마귀 할미처럼 산성이나 섬, 다리, 바위의 유래담과 깊게 관련된 신³⁹⁾으로, 당신으로 구체화되어 나타나기도 한다.

- 1) 부북면 무전의 산 아래에 큰 바위가 있다.
- 2) 산을 지고 다니던 마고할미가 그 바위에 걸터 앉아 오줌을 누다가 산이 무너져 동네 이름이 무전이 되었다.
- 3) 마고할미의 똥이 떨어진 다른 쪽 마을은 ‘긱다’고 하여 긱질이 되었다.⁴⁰⁾

또한 거창의 시바우 유래에서 보면 마고할미는 넷물을 건너다 가락지를 떨어뜨려 그것을 찾기 위해 주변을 주물러 마을의 산을 만들기⁴¹⁾도 한다.

한국의 신화적 전승에서 가장 원초적 여신상으로 보이는 존재가 마고할미이다. 이는 구비전승으로 광포되고 있으며 지역에 따라 안가닥할무이, 선문대할망으로 지칭되기도 하는 이들 마고할미는 주로 거녀의 형상이다. 이들은 대개 큰 돌을 여기저기 옮겨다 놓거나 산 또는 흙을 지고 다니면서 여기저기 떨어뜨리는 거인적 존재로서, 자연물의 형성 또는 세계의 창조라는 신화적 의미와 연결된다.⁴²⁾ 일정지역의 산이 형성되게 된 신화적 근원에 마고할미가 자리잡고 있는 것이다. 거기다가 세계창조라는 신화적 의미를 더 강화하고 있다.

남해안 지방을 중심으로 한 도서지역에서는 마고할미의 힘에 의해 섬과 바위가 건립되었다는 설화가 많이 전하고 있다.

- 1) 천태산 마고할매가 치마에 돌을 싸고 바다를 건너와 피왕성을 쌓았다.

39) 김영일, 『한국 무속신화와 서사모형론』, (세종출판사, 1996), p 318.

하종갑, 『남해안의 민속신앙』, (도서출판 우석, 1984), pp 34~40.

40) 정상박·류종목, 『한국구비문학대계 8-8』, ‘긱질의 지명 유래’

41) 박종섭, 『거창의 전설』, (문창사, 1991), pp 259~260.

42) 천혜숙, “여성신화연구(I) : 대모신 상징과 그 변용”, 『민속연구 (제1집)』, (안동대 민속문화 연구소, 1991), pp 109~110.

2) 남은 돌은 그냥 부어 버렸는데 ‘검은 돌’이라 이름 지었다.

3) 그리고는 검은 돌에 오줌을 누었는데, 아직도 검은 돌 밑에는 물이 흐르고 있다.⁴³⁾

강원도 명주군 일부 지역에서는 ‘노고할미’란 이름으로, 경기도 강화군 지역에서는 ‘마귀할미’란 이름으로 전하는데, 그 내용은 대동소이하다.⁴⁴⁾

고대 인도의 신화에서는 거인의 死體를 통해 천지가 창조되고 인간이 창조되기도 한다.

태초에 프르샤라고 하는 거인이 있었다. 신들이 그를 희생으로 삼아 죽였는데, 머리는 천공이 되고 양쪽 다리는 대지가 되었으며, 눈에서는 태양이, 精神으로부터는 달이, 호흡에서 바람, 입에서는 브라만, 양쪽 팔에서는 크샤트리아, 넓적 다리에서는 농민, 다리에서는 천민이 태어났다.⁴⁵⁾

고대 인도 이외에, 인도게르만 어족의 고대 게르만 신화에서는 태초의 거인인 이밀의 왼팔에서 남녀가 태어났고, 이밀이 죽은 후에는 그 사체가 세계가 되었다고 하며, 고대 이란신화에서도 태초의 거인 가요마르트의 땀으로부터 남자가 태어났으며 가요마르트가 죽은 후 그 사체에서 세계가 생겼다고 한다.⁴⁶⁾ 그러나 우리의 천지창조 신화에서는 이처럼 거인의 사체에서 세계가

-
- 43) 김선풍, 『한국구비문학대계 2-3』, (243) ‘마고할미 전설(1)’
“ ” 2-3』, (245), ‘마고할미 전설(2)’
이현수, 『 ” 6-5』, (175), ‘마고할미’
조동일·임재해, 『 ” 7-6』, (658) ‘천태산 마고할미 방귀’,
정상박·류종목, 『 ” 8-1』, (342), ‘하청 하브름성’,
“ ” 8-8』, (409), ‘마고할매와 피왕성’,
44) 성기열, 『한국구비문학대계 1-7』, (212), ‘마귀할멈과 손자국바위’
“ ” 1-7』, (756), ‘마귀할멈과 정포’
김선풍, 『 ” 2-1』, (568), ‘노고 할미바우 이야기’
“ ” 2-1』, (912), ‘노고 바위’
45) 大林太良(兒玉仁夫, 권태효 역), 『신화학입문』, (새문사, 1996), p 98.
46) 大林太良(兒玉人夫, 권태효 역), 앞의 책, p 98.

생겼다고 하는 이야기는 보이지 않고 있는 것 같다. 반면에 우리의 신화에서 보이는 천지창조의 형태는 다분히 비의도적이고 우연적인 창조라는 점을 특징이라 할 수 있을 것이다.

3. 시조 탄생형

시조 탄생형 이라 함은 자신이 직접 어떤 대상의 시조가 됨은 물론, 시조의 탄생을 있기 위해 도와주는 중개자적 역할을 하는 경우 모두를 포함한다.

이들이 신으로 좌정하기 까지는 입사식과 같은 통과의례를 거쳐야 했고, 갈등과 고난을 극복해야 했다. 그 극복방법에 있어 고난과 시련에 맞서 능동적, 적극적으로 대처하는 경우가 있는가 하면, 인내를 통해 소극적으로 대처하는 경우도 있다.⁴⁷⁾ 이처럼 고난에 대해 능동적으로 대처하여 신으로 좌정하는 경우와 그와는 반대로 인내를 통해 소극적으로 대처하는 경우로 나누어 살펴 보도록 하자.

가. 능동형

주어진 고난에 대해 능동적으로 대처함으로써 신으로 좌정하는 대표적인 여신으로는 ‘바리공주’를 예로 들 수 있다.

47) “한국신화에 나타나고 있는 갈등 극복의 방법으로는, 주인공이 자신의 고난을 상대방의 운명에 연결시키면서 끝까지 인내하는 소극적 방법과 오히려 그 시련에 맞서 투쟁하는 적극적 방법의 두 가지가 있다. 소극적 인내의 방법은 영웅의 탄생을 위한 고난의 때에 사용된 방식이며 대체로 여성의 삶에 적용되는 특성을 갖는다. 그와 반대로 적극적 투쟁의 방법은 영웅이 국가를 건설하거나 보호하려 할 때 사용하고 있으며 남성의 세계와 거기에 관련된 인생관을 표출하는 경우가 많다.”

- 김수중, 『한국신화에 나타난 인간관 연구』, (성신여대 박사, 1992), pp 109~110. -

- 1) 옛날 어느 임금 부부가 살고 있었다.
- 2) 딸만 일곱을 낳았다.
- 3) 화가 난 임금은 막내딸을 낳자마자 옥함에 넣어 내다 버렸다.
- 4) 버려진 막내딸은 자연과 동물의 보호를 받아 미녀로 성장한다.
- 5) 딸을 버린 죄로 임금 부부가 병들어 죽게 되는데, 타계에 있는 약수를 먹어야 산다고 한다.
- 6) 딸들을 모아 놓고 약수를 구해 올 것을 권했으나 모두 핑계를 대면서 못간다고 한다.
- 7) 사람을 시켜 막내딸 바리공주를 찾아오게 한다.
- 8) 막내딸은 효심으로 약수를 구하러 타계에 간다.
- 9) 타계에서 약수의 대가로 신격자와 동거하여 아들 3형제를 낳아준다.
- 10) 약수를 구해오다가 부친이 죽어 나가는 상여를 만난다.
- 11) 약수로 재생시킨다.
- 12) 바리공주와 그 아들들은 망인의 樂地往生을 돕는 신이 된다.

바리공주 신화는 그 모티프를 중심으로 해서 생각해 볼 때, 자식을 버리는 이야기와 부모를 재생시키는 이야기의 두 가지 화소로 합성되어진 것이다. 신화속에서 바리공주는 주어진 고난에 대해 아주 능동적으로 대처하고 있다. 공주는 출생에서부터 기아가 되어 자라기까지 많은 어려움을 겪게 되는데, 공주의 이러한 고난은 부모의 병을 고치기 위해 영계로 떠나는 데서 절정을 이루고 있다. 민간전승에서도 바리공주처럼 고아와 아이를 유기하는 모티프가 나타나고 있으며, 한국의 건국신화에서도 나타나고 있다. 즉 바리공주가 딸이라는 점 때문에 기아의 원인이 된 것처럼 동명왕도 난생이라는 이유로 버림을 받으며, 또한 이들이 버림을 받았을 때에 鳥獸들이 보호한다는 공통성도 보이고 있다. 부모의 병을 고치기 위하여 약을 얻으려고 갖은 고난을 극복하는 바리공주의 행위와 동명왕의 영웅적 투쟁에는 물론 그 성격의 차

이는 있으나 고난의 극복이라는 사실 자체로 볼 때에 그 서사적 구성에서 영웅의 일생기적 모습을 찾아 볼 수 있다.⁴⁸⁾ 이처럼 바리공주의 삶은 출생에서부터 무조에 이르는 전과정이 고난의 연속으로 그려져 있다. 바리공주가 당한 고난 중에서 가장 큰 시련은 타계에서 신의 요구에 따라 결혼하여 아들을 낳아 바치는 것이었다.⁴⁹⁾ 그러나 이러한 고난과 시련을 극복하고 돌아가는 부모님을 다시 부활시키는 서사구조로 보아 死를 주관하는 신으로, 巫醫로서 공헌한 무의의 조상이 될 수 있는 것이다.

제주도 무속제의의 제차 중 큰 굿을 할 때 심방이 주로 농사와 가축의 풍등과 번성을 구송하는 본풀이의 하나⁵⁰⁾인 세경본풀이의 자청비 또한 바리공주와 마찬가지로 주체적이고 적극적인 성격의 인물이다.

- 1) 김진국과 조진국 부부가 혼인 후 30년이 넘도록 자식이 없다가 불공을 올려 자청비라는 딸을 얻었다.
- 2) 어느날 자청비가 빨래를 하러 나갔다가 천상국의 문도령을 만나게 되었다.
- 3) 서로 사랑을 나누었으나 문도령 부모의 반대로 헤어지게 되었다.
- 4) 자청비가 머슴인 정수남이를 데리고 문도령을 찾아 나섰다가 정수남이의 폭행에서 벗어나려고 머슴을 죽여 버렸다.
- 5) 이 일이 빌미가 되어 자청비는 집에서 쫓겨났다.
- 6) 자청비는 천신만고 끝에 문도령의 부모를 만나 많은 문제를 해결하고 드디어 문도령과 부부의 인연을 맺게 되었다.
- 7) 그런데 이를 시기한 불한당이 문도령을 살해하게 된다.
- 8) 이에 자청비는 남장을 하고 사천꽃밭 꽃감관 막내딸의 사위가 되어 환생꽃을 얻어와 문도령을 살리게 된다.

48) 박용식, 『한국설화의 원시종교사상 연구』, (일지사, 1985), p 240.

49) 김수중, 앞의 논문, p 117.

50) 한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전 12』, pp 571~572.

- 9) 문도령에게 서천국의 막내딸을 돌보아 주고 오라는 부탁을 하게 되는데, 기한이 넘어도 문도령은 오지 않았다.
- 10) 기다리다 못해 사연을 올리니 이에 문도령이 다급히 돌아왔다.
- 11) 자청비가 옥황인 문선왕께 이런 사연을 아뢰었으나 문선왕은 오히려 문도령을 두둔하기만 할 뿐이었다.
- 12) 마침내 문선왕의 배려로 자청비는 상세경, 문도령은 중세경, 정수남이는 하세경에 봉하여진다.⁵¹⁾

세경할머니는 논밭을 관장하는 신으로 무속신화에서나 그 모습을 볼 수 있다.⁵²⁾ 다시 말해 농사를 주관하는 농신이라고도 할 수 있고 곡신이라고도 말할 수 있는 지모신의 성격을 가진다.

다음으로 문전본풀이의 여산부인 또한 몇 번에 걸쳐진 고난을 극복하고 마침내 조왕신으로 좌정할 수 있었다. 門神신화인 문전본풀이는 문신, 조왕, 측간신, 주목지신, 오방토신 등 주택의 각처를 차지해 지켜주는 신들의 형성 유래담으로서 이야기의 갈등은 계모담으로 되어 있다. 따라서 문전본풀이는 문신의 내력담일 뿐 아니라 조왕, 측간신, 주목지신, 오방토신 등 여러신의 내력담이 되기도 한다. 이들 신 중에서 문신이 제일 상위의 신이기 때문에 그 명칭이 문전본풀이라 붙여진 것인데, 그 내용은 다음과 같다.

- 1) 남선고을의 남선비와 여산고을의 여산부인이 부부가 되어 살았다.
- 2) 집안은 가난하여 살림이 궁한데, 아들이 일곱 형제나 태어났다.
- 3) 여산부인은 살아갈 궁리를 하다가 남편에게 質穀장사를 권했다.
- 4) 남선비는 부인의 말대로 배 한 척을 마련하고 남선고을을 떠났다.
- 5) 배는 오동나라에 닿았는데, 오동나라 오동고을에는 간악하기로 소문난 노 일제대귀일의 딸이 있었다.

51) 한상수, 앞의 책, pp 114~132.

52) 한상수, 앞의 책, p 132.

- 6) 귀일의 딸은 남선비의 소식을 듣고 선창가로 달려와 남선비를 유혹했다.
- 7) 그 홀림에 빠진 남선비는 들어서 장기관을 벌여놓고 내기를 시작했다.
- 8) 하루 이틀 지나가니 타고간 배도 팔고, 쌀을 살 돈도 모조리 빼앗겼다.
- 9) 갈 수도 올 수도 없는 신세가 되니, 남선비는 노일제대귀일의 딸을 첩으로 삼아 끼니를 얻어먹기로 했다.
- 10) 새살림이 시작되었는데, 집이라고는 나무 돌쩌귀에 거적문을 단, 수수깡 외기둥의 움막이었다.
- 11) 이 집에서 남선비는 첩이 끓여준 겨죽단지를 옆에 끼고 앉아 개를 쫓다가 꾸벅꾸벅 조는 것이다.
- 12) 이런 생활을 이어가니 몇 해 안가서 눈까지 어두워져버렸다.
- 13) 한편 여산부인은 남편이 돈을 벌어 돌아오기를 기다리다가 소식이 없자 아들들을 불렀다.
- 14) 그리고는 배를 한 척 지어주면 아버지를 찾아오겠다고 하였다.
- 15) 아들들이 배를 지어 내놓으니, 여산부인은 남선고을을 떠났다.
- 16) 배가 오동나라에 닿자, 여산부인은 오동나라의 이곳저곳을 찾아 헤매다가 기장밭에서 새 쫓는 아이의 도움으로 남편을 찾을 수 있었다.
- 17) 남편은 움막에 앉아 겨죽을 먹으며 살고 있었다.
- 18) 부인이 하루 저녁 재워 달라고 사정하며 들어갔으나, 눈이 어두운 남선비는 부인을 알아보지 못하였다.
- 19) 겨우 허락을 받아 들어간 여산부인은 쌀밥으로 상을 차려 남선비에게 들여갔다.
- 20) 남선비는 첫술을 뜨고는 눈물을 흘리며 여산부인과 살 때는 이런 쌀밥을 먹어보았었는데 하며 탄식했다.
- 21) 부인이 찾아왔음을 안 남선비는 부인의 손목을 잡고 반가와하였다.
- 22) 이윽고 노일제대귀일의 딸이 들어와서 야단을 치다가 본처가 찾아온 것을 알고는 어리광을 부려가며 큰부인 대접을 하였다.

- 23) 그러면서 우선 더운데 목욕이나 하고 와서 놀자고 꾀었다.
- 24) 노일제대귀일의 딸은 목욕을 하러가서 등을 밀어주는 척하다가 여산부인을 물속으로 밀어넣어 죽여 버렸다.
- 25) 그리고는 큰부인인 체하여 남선비에게 돌아와서 “노일제대귀일의 딸의 행실이 꽤썸하길래 죽였다”라고 하였다.
- 26) 이 말을 끝이 들은 남편에게 고향으로 돌아가자고 하였다.
- 27) 남선비와 귀일의 딸은 남선고을로 향했다.
- 28) 마중나온 일곱 형제가 보니, 어머니가 아무래도 본어머니 같지가 않았다.
- 29) 앞장서서 집으로 가는 어머니는 길을 몰라 이리저리 헤매고, 집으로 들어가니 살림이 전과 같지 않았다.
- 30) 아들들의 의심은 날로 깊어갔다.
- 31) 눈치를 챈 귀일의 딸은 아들 일곱 형제를 죽여버릴 계락을 꾸몄다.
- 32) 우선 배가 아파 죽어가는 시늉을 하면서, 당황해하는 남편에게 점을 쳐 보도록 했다.
- 33) 점을 치러 남편이 나가니, 귀일의 딸은 지름길로 달려가 점쟁이인 척하면서 기다리다가, 아들 일곱 형제의 간을 내어 먹어야 낫겠다고 했다.
- 34) 부인을 사랑하는 남편은 아들이야 다시 낳으면 된다는 부인의 말을 듣고 칼을 갈았다.
- 35) 이것을 알아차린 막내아들이 아버지 대신 형들의 간을 내어 오겠다 하고는 칼을 가지고 형들과 같이 산으로 올라갔다.
- 36) 도중에 지쳐 잠을 자는데, 어머니의 영혼이 꿈에 나타나 노루의 간을 내어 가라고 가르쳐 주었다.
- 37) 잠을 깨니 과연 노루 새끼 일곱 마리가 내려오고 있었다.
- 38) 여섯 마리를 잡아 간을 내고 계모에게 가져 갔다.
- 39) 계모는 먹는 체 하며 간을 자리 밑으로 숨겼다.
- 40) 문틈으로 엿보던 막내아들이 들어가 자리를 걷어 치우자, 형들도 왈각

집으로 달려 들었다.

41) 홍계가 드러나자 귀일의 딸은 측간으로 도망가 목을 매어 죽어 측간신 측도부인이 되었다.

42) 남선비는 달아나다 정낭에 목이 걸려 죽어, 주목지신이 되었다.

43) 일곱 형제는 서천꽃밭에 가서 환생꽃을 얻어다가 물에 빠져 죽은 어머니를 살려 조왕신으로 앉혔다.

44) 그런 뒤, 일곱 형제는 각각 자기의 직분을 차지하여 신이 되었다.⁵³⁾

조왕신은 여성만의 활동공간인 부엌에 모셔지며 많은 부녀자들이 조왕을 모시는 이유를 불씨를 지켜주는 신이라는 것을 보아서도 조왕이 불과 관계 있는 신, 즉 火神이라고 할 수 있다.⁵⁴⁾ 옛부터 우리 민속에 여성과 불씨와는 절대적인 관계를 지니는데, 불은 곧 재산을 뜻하며 불씨를 꺼뜨리는 것이야말로 재산을 내보내는 것과도 같이 인식되었다. 조왕신은 불로 대표된 가정 수호신으로 집안에서 일어나는 모든 일을 관장하는 여신이다.

가문장신화는 큰굿 제차에서 불리어지는 삼공본풀이에 나오는 이야기이다. 거지부부의 막내딸인 가문장아기는 부권중심의 사회구조 속에서는 반인습적이고 오만하기까지 한 행위를 하게 되는데, 실제로는 의지가 매우 강하고 자기의 의지를 실현하는 주체적인 인물이다.

- 1) 옛날 강이영성이라는 사내거지와 홍은소천이라는 여자거지가 살았다.
- 2) 두 거지는 마을을 찾아 얻어먹으러 가다가 길에서 만나 부부가 되었다.
- 3) 거지부부는 얼마 있다가 딸을 낳았는데, 이름을 은장아기라 지었다.
- 4) 거지부부의 살림은 점점 나아지고 다시 딸을 낳았는데, 딸의 이름을 늦장아기라 지었다.

53) 한상수, 앞의 책, pp 95~105.

54) 김명자, '가신신앙의 성격과 여성상', 『여성문제연구(제13집)』, (호성여자대학교부설 한국여성문제연구소, 1984), p 240.

- 5) 다시 막내딸을 낳았는데, 가문장아기라 하였다.
- 6) 가문장아기를 낳은 후 하는 일마다 운이 띄어 거지부부는 거부가 되었다.
- 7) 태평스러운 생활을 하면서 호강에 겨워 딸들의 효심이나 시험해보기로 하였다.
- 8) 큰딸과 둘째딸은 부모님 덕에 잘 산다고 효심을 나타냈다.
- 9) 그런데 막내딸 가문장아기는 “부모님 덕도 있지만, 내 배꼽 밑의 선그릇 (배꼽에서부터 음부 쪽으로 내리 그어진 선) 덕에 잘 산다”고 대답하여 불효하다는 이유로 쫓겨났다.
- 10) 집을 나온 막내 딸은 들판을 가다가 마를 파는 마통이 삼형제를 만나 그들의 집에서 유숙하게 되었다.
- 11) 마통이 삼형제의 마음씨를 보니, 큰마통이와 둘째마통이는 사납고, 막내마통이는 착했다.
- 12) 가문장아기는 막내마통이와 부부가 되어 마를 파먹고 살았다.
- 13) 마 파던 구덩이에서 금덩이와 은덩이가 쏟아져 나와 거부가 되었다.
- 14) 한편, 가문장아기를 내쫓은 부모는 갑자기 장님이 되고 재산을 탕진하여 다시 거지가 되었다.
- 15) 부모가 장님거지가 된 것을 이미 알고 있는 가문장아기는 남편과 의논하여 거지잔치를 열어 부모를 찾기로 하였다.
- 16) 백일간의 거지잔치가 벌어지자 팔도의 거지들이 다 모여드는데, 마지막 날에 장님거지 부부가 찾아 들어왔다.
- 17) 부모님을 안 가문장아기는 안방으로 모셔 앉히고 술을 권하며 자기가 가문장아기임을 알렸다.
- 18) 깜짝 놀란 부모는 받아든 술잔을 덜렁 떨어뜨리는 순간 눈이 밝아졌다.
- 19) 그래서 부모는 가문장아기와 함께 잘 살았다.⁵⁵⁾

55) 한상수, 앞의 책, pp 85~93.

이 이야기 가운데, 마 구덩이에서 금덩이가 나와 거부가 되는 삽화는 ‘서동설화’에서도 보이며, 자신의 복 때문에 잘 산다는 내용은 전국적으로 널리 퍼져 있는 ‘내복에 산다’형 민담과 유사하다. 또한 거지잔치를 열어 부모를 상봉하고 득명하는 삽화는 ‘심청전’의 결말과 유사하다. 결국 막내딸 가문장아기는 전상차지 신이 되는데, 거지부부가 거부가 된 것도 이 신 때문이요, 다시 장님거지로 환원한 것도 이 신 때문이며, 재차 눈을 뜬 것도 이 신의 덕분이다.

나. 인내형

이는 시조의 탄생을 돕거나 또는 그 공로로 인하여 신으로 좌정한 여신이다. 이들이 시조를 출산하기까지는 입사식과 같은 통과 의례와 고난을 겪게 되는데, 그 고난의 극복에 있어 인내라는 소극적인 방법으로 대응하고 있다.

대표적인 경우로 ‘제석본풀의’의 당금애기를 예로 들 수 있다.

- 1) 옛날 어느 가문에 딸이 하나 있었다.
- 2) 부모들이 집을 비우게 되자, 딸 혼자만 집에 남게 되었다.
- 3) 이 때 도승이 찾아와 잠근 문을 도술로 열고 시주를 청한다.
- 4) 딸이 시주를 하였으나 바랑이 터진 것이라 쌀은 모두 흘러지고 중은 쌀을 주워 달라고 한다.
- 5) 딸이 쌀을 줍는 도중 중은 그 집 딸을 잉태시키고, 자기를 찾는 방법으로 박씨를 주면서 사라진다.
- 6) 잉태한 딸은 부모에게 발각되어 추방당한다.
- 7) 딸은 천우신조로 3형제를 낳아 중을 찾아간다.
- 8) 중은 아이들의 이름을 지어주고 앞길을 인도한다.⁵⁶⁾

56) 한상수, 앞의 책, pp 66~75.

위의 설화에서 당금애기가 행한 행위는 아기를 잉태하여 출산하고 양육한 것이 전부이다. 이 설화가 재수굿, 풍어굿, 풍농굿이나 안택 등과 같은 생산을 기원하는 무의의 청배과정에서 전승⁵⁷⁾된다는 점에서 생산, 출산의 신으로 보기에 무리가 없겠으나, 당금애기가 출산한 아들들이 신으로 좌정하게 되자 그 신성성이 당금애기에게로 전이되어, 신이한 출산의 공로가 인정되고 신격이 된 것이다. 가야산의 산신이라 여겨지는 정견모주 또한 당금애기와 같은 양상으로 나타나고 있다.

- 1) 가야산에 정견이라 불리우는 아름다운 여신이 살고 있었다.
- 2) 그녀는 가야산의 정기를 타고 났기에 지극히 수려하고 청순하여 마치 선녀 같았다.
- 3) 하늘에 사는 이비가가 지상을 살피다가 정견의 모습을 보고 사모하게 되었다.
- 4) 어느 날 폭포수 아래서 목욕을 하던 정견은 햇빛이 유난히 밝은 것을 느끼고 그 자리에 쓰러졌다.
- 5) 이 일이 있은 후 정견은 아이를 잉태하게 되었다.
- 6) 정견이 아이를 낳은 날엔 바람과 산짐승이 고요했고, 정견이 있는 곳엔 오색찬란한 구름이 엉켜 신비로운 느낌마저 더했다.
- 7) 정견은 쌍둥이를 낳았는데, 큰 아이의 이름을 뇌질주일, 작은 아이의 이름을 뇌질청예라고 하였다.
- 8) 아이들은 총명하고 영특했으며 사냥할 땐 무척 용감하였다.
- 9) 정견은 아이들을 산 아래의 백성들에게 보내었는데, 뇌질주일은 대가야의 왕이 되었고, 뇌질청예는 금관국의 왕이 되었다.

우리 국조신화에 나타나는 웅녀와 유화 또한 고조선과 고구려의 시조 단

57) 박용식, 앞의 책, p 236.

군과 주몽을 잉태한 어머니로서 존재한다. 꿈이 햇빛을 보지 못한 채 동굴 속에서 입사식과 같은 절차를 거친 후에 인간으로 화하고, 환웅이 하강한 신단수 아래에서 잉태하기를 기원한 끝에 단군을 낳게 된다. 유화 또한 햇빛을 받아 잉태하여 주몽을 낳는다. 두 여인은 모두 하늘에서 하강한 천신 환웅과 해모수와의 신성혼⁵⁸⁾에 의해 잉태하게 되고, 하늘과 땅의 결합에 의해 시조를 생산한 지모신적 존재임은 널리 알려진 바다.

문헌에서는 웅녀와 유화가, 구전에서는 서사무가 제석본풀이의 당금애기와 정견모주가 지모신의 상징으로서 신성혼인의 배우가 되고 있다. 그리고 그 신성혼인의 결과 시조신격이 탄생한다. 유화와 웅녀, 그리고 당금애기와 정견모주는 이 때 출산의 주체가 된다.⁵⁹⁾ 한국의 신화를 통해 표현되고 있는 결혼의 의미는 단순히 남성과 여성의 육체적 결합이라는 차원에 머무르고 있지 않다. 혼인행위는 신성의 제도로써 그 속에 신비적 상징성을 동반하고 있다.

신화에 나타난 결혼은 신성혼이란 공통점을 가지고 있다. 환웅과 웅녀, 그리고 당금애기는 모두 신성혼의 의미를 가지고 있는데, 이는 하늘과 땅이라는 신성상징의 결합을 통해 나타나고 있고, 이 결합을 통해 시조가 탄생하기에 이른다. 그러나 주목할 점은 시조탄생이라는 신성혼의 결과가 나타나고 난 후에 천신으로 상징되는 남성은 주관심의 대상에서 제외되어 더 이상 나타나지 않고, 지신으로 상징되는 여성만이 지상에 남아 시조를 출산하고 양육하는 어머니로 나타나고 있다. 여기에서 결혼을 통한 신화적 주체의 기능적 행위는 출산이며 고행을 거쳐 아기를 출산한 후에 그 주체는 생산신으로

58) ‘초자연적인 靈格이 인간계의 여성이나 남성과 특수한 상태, 사정, 조건 밑에서 이루어지는 결혼의 說話群을 신성혼 설화라고 하는데, 이 신성혼 설화에 있어서 한 인물이 神聖-聖性을 지니고 있는 반면, 또 한 인물은 俗性을 지니고 있다. 성과 속의 합일이 신성혼 설화의 기본적인 내용을 이루며 이것은 비인간과 인간적 존재의 결합으로 요약할 수 있다.’

- 배원용, 『“나무꾼과 선녀” 설화의 연구』, (성균관대 박사, 1991), p 102
재인용 -

59) 천혜숙, 앞의 논문, p 113.

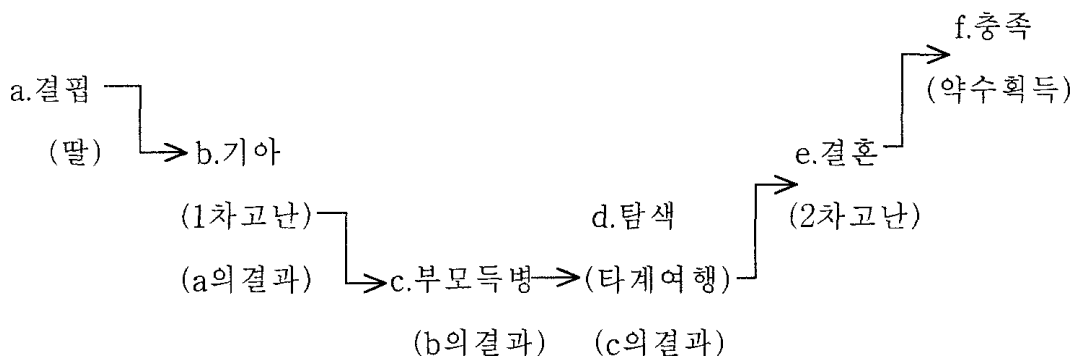
좌정하는 것이다. 곧 여성의 본질적 가치인 출산의 원리를 체득하면 자연의 생산을 주관하고 지배할 수 있게 된다는 논리이다. 실제로 당금애기는 풍농과 풍어를 기원하는 곳의 중요제차로 구송되고 있다.⁶⁰⁾ 그러나 이들의 고난은 시조의 잉태와 출산과정에 집중되어 있고, 시조가 탄생한 후에 그 고난은 끝나 버린다. 여신으로서의 신성성을 부여하기 위한 신성혼과 시조탄생이라는 장치가 완성되고 난 후에는 더 이상의 고난없이 생산신으로 좌정하게 되지만, 이들은 주어진 고난에 대해 저항없이 인내하는 소극적 대응으로 고난을 극복하고 있다는 것이 바리공주와 다른 점이다.

60) 천혜숙, 앞의 논문, p 115.

Ⅲ. 여신설화의 구조

1. 고난 - 극복 구조

우리 설화 속에서 주체적이면서 영웅적인 여신은 우선 바리공주를 꿈꿀 수 있을 것이다. 바리공주는 전형적인 영웅아의 불운을 겪게 되고 그 과정에서 많은 고난에 부딪힌다. 버려진 아이를 낳은 부모는 아이를 버린 것이 원인이 되어 병이 들고, 병을 치료하기 위해서는 약수가 필요하다. 이 약수는 이 세상의 것이 아니라, 타계에 있으며 버려진 아이가 이를 찾아간다. 여기에 이미 특수한 체험을 가지고 있는 버려진 아이가 신의 자격이 있는 것이다. 이 아이가 여러 가지 시련 끝에 약수를 구하게 되지만, 그 과정에서 특히 아들을 낳는 것이 큰 시련이었다. 결국은 3인의 사내 아이를 낳아 약수를 얻어 돌아 왔으나 어버이는 이미 사망했고, 장례 도중에 부모를 환생시키게 된다.⁶¹⁾ 자신에게 주어진 고난에 대해 적극적으로 맞서 고난을 극복하는 모습을 도식화하면 다음과 같다.

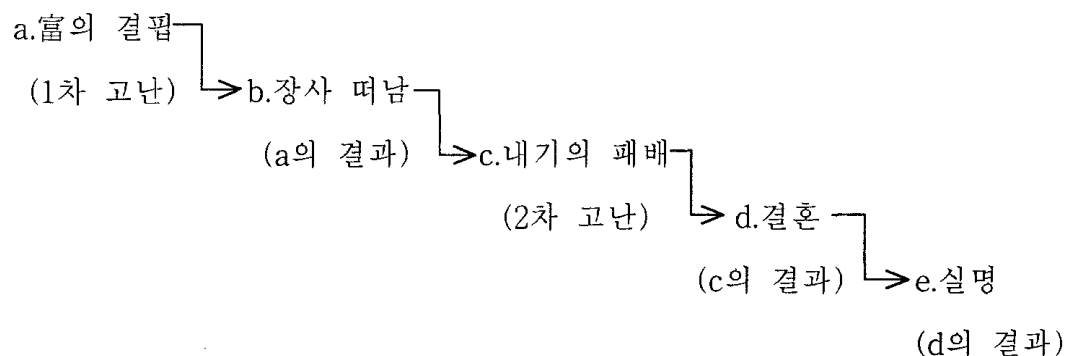


61) 최길성, 「한국 무속의 연구」, (아세아문화사, 1978), p 257.

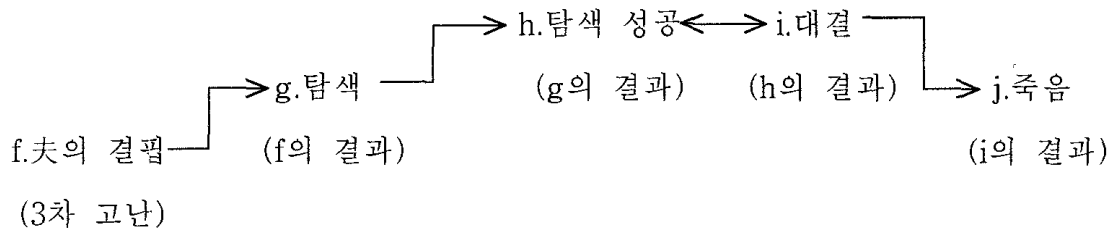
위의 표에서 하강 직선은 고난의 증첩으로 인한 상황의 악화를 의미하고, 상승직선은 고난의 해결 양상으로 인한 상황의 해결을 의미한다. 부모가 바라던 아들이 아닌 딸로 태어났다는 것은 바리공주나 부모에게 있어 절대적인 결핍상황이다. 그러나 두 차례나 걸친 고난을 무사히 극복한 공주는 약수를 얻어 부모를 환생시킴으로써 모든 결핍상황을 충족 시키게 된다.

바리공주가 부모에 의해 버림을 받고 다시 나타나기전까지의 상황에서는 신성의 요소를 찾을 수 없다. 바리공주의 1차 고난의 결과로 부모가 병을 얻게 되고, 이에 바리공주가 타계로 떠나면서부터는 인성이 소거되고 신성이 부각되어 2차 고난을 극복하고, 고난극복의 결과로 부모의 병을 고칠 수 있게 되는 것이다.

다음으로 문전본풀이의 여산부인에게서도 바리공주와 같은 주체적이고 능동적인 고난극복 의지를 볼 수 있다. 가난한 살림으로 인해 여산부인의 남편 남선비가 오동나라로 장사를 떠나는 것으로부터 고난은 시작된다. 가난이라는 상황은 富가 결핍된 상태로 여산부인이나 남선비에게 공동으로 닥쳐진 상황이다. 그러나 남선비가 노일제대귀일의 딸의 꾀임에 속아 내기에 패하게 되고 어쩔 수 없이 결혼까지 하여 실명의 상황에 이르게 됨으로 인해 고난은 더욱 가중된다. 그러나 남선비에게는 이런 고난에 대해 적극적으로 맞서 극복하려는 의지는 보이지 않는다.



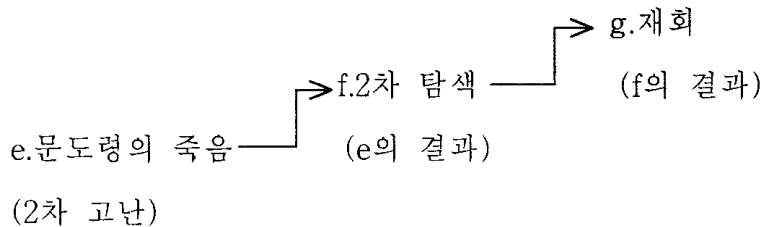
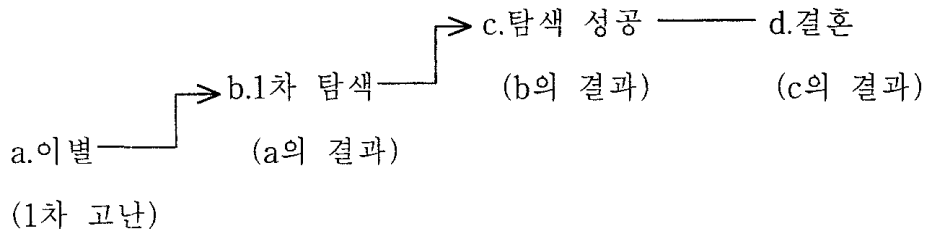
남선비에게서는 고난극복의 능력을 찾을 수 없고 오히려 고난을 가중시키고 있을 뿐이다. 그러므로 1차고난인 富의 결핍상황으로부터 계속된 하강 직선을 그리게 된다. 반면 여산부인에게서는 고난의 해결양상이 제시되고 있다.



여산부인은 夫의 결핍상황에 처하게 되자 오동나라로 남선비를 찾아 탐색의 길을 나서는데, 이는 바리공주가 약수를 찾아 타계여행을 하는 것에 견줄 수 있다. 여산부인의 탐색은 성공하여 남선비를 찾게 되지만, 노일제대귀일의 딸의 계략에 의해 결국 죽음을 맞이하고 만다. 이로써 잠시 하강직선을 그리는 듯 하나, 여산부인의 고난극복 의지는 아들들에게 이양되어 다시 나타난다. 귀일의 계략으로 아들들마저 죽음에 처하게 되자 아들들의 꿈속에 나타난 여산부인은 귀일의 딸의 계략으로부터 벗어날 수 있는 방법을 가르쳐준다. 결국 귀일의 딸과 아들들과의 대결에서 아들들이 승리하게 되는데, 이는 곧 여산부인의 승리로 보아도 무방하다.

세경본풀이의 자청비 또한 고난에 맞서 적극적으로 대응하고 있다. 자청비는 문도령과 서로 사랑했으나 문도령의 부모의 반대로 헤어지게 되는데 여기서부터 고난은 시작되고 있다. 자청비는 이 고난에 대해 문도령을 찾아 나서는 탐색의 단계를 거치고, 마침내 문도령을 찾게 되어 탐색에 성공하여 문도령과의 결혼에 이르게 된다. 그러나 문도령의 뜻밖의 죽음에 다시 한 번

고난을 맞이하게 된 자청비는 남장을 하고 사천꽃밭의 환생꽃을 얻기 위해 또 한 번의 탐색과정을 거치게 된다. 이 과정에서 환생꽃을 얻은 자청비는 문도령을 살리게 되고, 재회를 하게 된다.

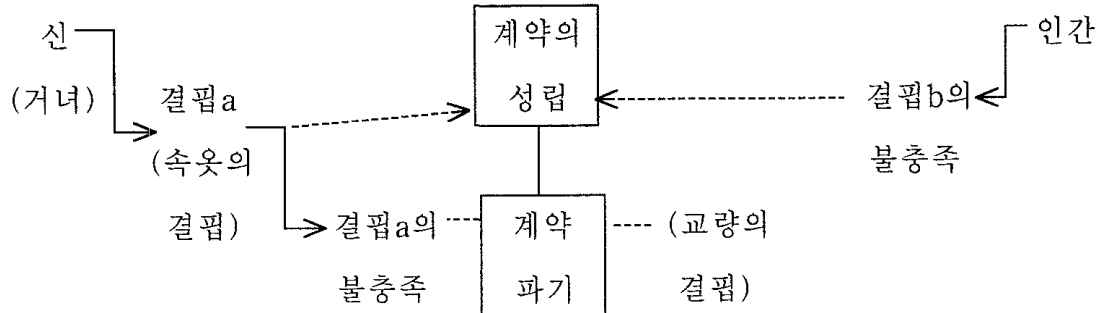


바리공주나 여산부인, 자청비는 전형적인 영웅아의 불운을 겪게 되나, 고난에 대해 매우 적극적인 극복의지를 보이고 있다. 반면에 남선비나 문도령은 고난에 함께 처해 있지만, 고난에 대한 극복의지가 나타나고 있지 않는 것을 살펴볼 수 있다.

2. 계약 - 수정 구조

여신화소의 유형 중 천지창조형 유형에 속하는 여신은 거인이라는 이인적 면모에서 나오는 신성한 능력으로 섬을 비롯한 여러 지형을 만들었다. 그러나 이들은 인성 또한 공유하고 있어 인간으로서의 기본적 욕구인 ‘衣’가 결핍하게 되자 인간과의 계약을 통해 결핍 상황을 충족하려 한다. 대표적으로 선

문대 할망 설화의 구조를 도식화 하면 다음과 같다.



그러나 그러한 초월적 권능으로서도 인성의 기본적 욕구를 해결할 수 없게 되자 인간과의 계약에 의해 욕구를 충족해 보려 한다. 그러나 결국 욕구를 충족시킬 수 없게 되자 신성으로서의 권능마저 포기해 버리고 만다. 신으로서의 선문대 할망은 할망대로, 인간은 인간대로 그들의 결핍 상황이 충족되지 못하자 계약 내용을 수행하지 못하게 되고, 결핍의 불충족이라는 면에서 하강구조를 그리게 된다. 그러나 직접 산이나 바위 등을 옮겨 산천을 형성하는 행위에서, 본 설화의 천지창조 신화적 성격을 엿볼 수 있다.

선문대 할망은 오줌줄기의 힘으로 제주섬 한 귀퉁이를 동강나게 해 소섬이라는 섬이 생겨나게도 하고, 바다나 내를 만들기도 한다.⁶²⁾ 또한 굿질의 지명 유래와 같은 설화에서는 여성 거인의 소변으로 인해 산이 무너지고 동네가 생겨 났다고도 하고⁶³⁾, 선문대 할망이 빨래를 하는데, 한라산이 너무 높아 불편해서 산꼭대기를 잡아 당겨 던진 것이 날아가 산방산이 되기도 한다.⁶⁴⁾ 이처럼 선문대 할망은 인간과의 접촉 이전에는 창조신적 성격을 뚜렷이 지닌 여신으로, 조물주와 같은 창조 행위를 행하는 창조신이었다. 그러나 인간

62) 한상수, 앞의 책, p 192.

63) 정상박·류종목, 『한국구비문학대계 8-8』, ‘굿질의 지명유래’

64) 임석재 전집 9, 『한국구전설화』, (평민사, 1992), p202.

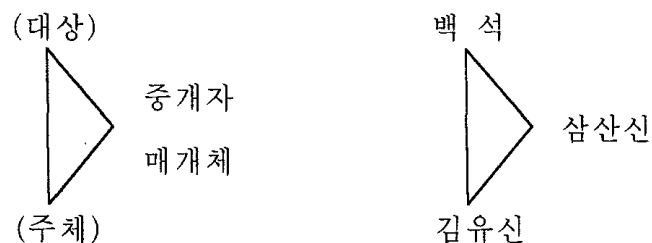
과의 접촉과 함께 신성성이 퇴화하여 희화화하는 과정에서 인성의 강조로 말미암아 신화적인 요소가 퇴색하게 되고, 결핍상황마저 충족되지 못하게 된다.

3. 매개 - 보조 구조

선문대 할망과 바리공주가 각자에게 처해진 결핍과 고난을 극복하기 위해 주체적이고도 능동적·역동적으로 활동하는 여신임에 비해, 신으로서의 특별한 권능이나 활동 없이 단지 설화 속에서 사건과 인물의 매개자적 역할을 담당함에 그치는 경우도 있다.

설화의 기본 구조는 대립→화해, 결핍→회복, 갈망→충족 등으로 이루어져 있는데, 이러한 구조의 완성을 위해서는 반드시 매개가 있어야 한다는 점에서 삼각구조가 필수적으로 요망된다.⁶⁵⁾ 소설 이론에서 르네 지라르는 소설의 기본 구조의 하나인 주인공의 욕망의 성취 양상을 주제와 대상 사이에 중개자를 설정하여 소설의 기본 골격으로 형성되는 ‘욕망의 삼각형’을 이론화하였다.⁶⁶⁾ 이러한 삼각구조의 구상은 신화를 비롯한 설화 작품의 구조 분석에 있어서도 기본적인 접근방식으로 설화 속에서 매개적 역할을 담당하는 여신설화의 구조를 분석하는데 용이한 접근 방법이 될 수 있다.

먼저 지역 수호형 중 호국신인 나림, 혈레, 골화의 삼산신 설화는 다음과 같은 삼각형 구조로 나타낼 수 있다.

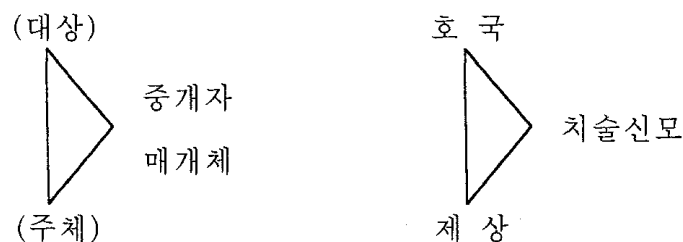


65) 이재원, 『단군신화 연구』, (세종대 박사, 1991)

66) 구인환, 「소설론」, (삼지원, 1997), p 70.

르네 지라르는 삼각형 구조에서 주체와 대상은 서로 견인하고 일정한 직선이 있을 뿐이고 여기에 간접적인 중개자가 필요하다고 했다. 그 선은 직선적이면서도 주체 대상을 향해서 조명하는 중개자가 있게 되어 주체와 대상, 중개자의 삼각구조에 의해 사건이 진행되는 것이다. 다시 말해 욕망의 주인공이 중개자의 매개를 통하여 욕망을 성취하게 된다.⁶⁷⁾ 위의 설화에서 삼산신은 김유신의 삼국통일의 위업이라는 임무를 완성하기 위한 중개자로서의 여신으로, 삼국통일이라는 김유신의 욕망은 삼산신이라는 중개자의 매개를 통해 성취할 수 있었던 것이다.

지역 수호형 중 호국여신이던 치술령 신모 또한 보조적, 매개적 인물이라 할 수 있다. 이는 원래 호국여신이던 것이 전승과정 속에서 호향형으로 변이된 것으로 보여지는데, 왕명에 의해 인질로 일본에 건너가 죽음을 당한 제상의 애국·호국의 정신은 남편을 그리워하다 절사한 제상 처를 매개자로 행해지고 있는 것이다.



그러므로 제상의 처인 치술신모는 남편의 뜻을 이어받은 호국여신으로, 후세인에 의해 호국산신으로 신격화하여 숭앙되고 사당을 통한 제사까지 지내게 되었다.

67) 구인환, 앞의 책, p70.

4. 조화 - 융합 구조

국조신화나 무속신화의 환웅과 응녀, 해모수와 유화, 그리고 도승과 당금애기의 결합은 신성혼이라는 공통점이 있다는 것을 앞서 살펴 보았다. 신화에서의 이들의 이러한 결혼을 통하여 조화와 융합의 정신이 드러나고 있음을 알 수 있다. 한국신화 속에서 결혼으로 표현되고 있는 화소의 상징적 의미는 우리 민족문화 형성의 기반을 이루고 있는 융합의 정신을 드러내는 것이라 해도 결코 비약된 논리가 아니다.

단군신화에서부터 빠짐없이 나타나고 있는 신화 속의 신성혼은 환웅과 응녀를 비롯한 신성 남녀의 개인적 · 동일 문화적 결합을 표현해 주었으며, 그것에 그치지 않고 이질적 세력이 서로 융합되는 상징적 의미까지를 포함하고 있다. 그것은 하늘과 땅의 결합이며, 빛과 어두움의 결합이고, 양과 음이라는 대립적 기의 극복과 조화의 의미를 담고 있는 것이다. 이것을 가리켜 분리와 대립의 사상 대신 인간과 자연, 남자와 여자가 어울리고 화합하며 짝을 찾는 혼약의 사상이라고 규정한 이론⁶⁸⁾도 있다. 융합을 위한 혼약은 이러한 신화적 표현을 빌어서 나타났다.

신성혼을 통한 이들의 궁극적 목표는 신손 곧 시조의 탄생이다. 아버지로 나타나는 남신은 시조의 신성성을 부여하기 위한 존재에 지나지 않음에 비해, 어머니는 남아서 아들인 시조와 함께 신으로 숭앙받게 된다. 다시 말해, 이들은 신의 배우자로서가 아니라 위대한 인물의 어머니라는 자격으로 숭앙되는 것이다.

68) 이어령, 『한국인의 신화』, (서문문고, 1972), p169.

IV. 여신화소의 성격과 의미

1. 여신화소의 성격

가. 모성적 성격

우리 민족의 민족신앙 중 산신숭배에 관한 신앙은 단군신화 속에서부터 지금까지 이어져 내려오고 있다. 이는 우리민족에게 있어 산이라는 공간은 만물을 산출하는 곳이자 천상과 교통할 수 있는 거룩한 공간이며, 死者의 혼백이 돌아가 쉬는 곳⁶⁹⁾이라는 상징성을 가지고 있기 때문일 것이다. 이러한 산신숭배 사상은 신으로서 인격화되어 설화 속에서도 나타나게 되었는데, 고려 이전에는 산신에 대한 신격이 여산신으로 인식되어 선도성모, 치술신모, 성거산신모, 정견모주 등으로 나타나고 있다.

또한 산신은 지역 수호신적 성격을 강하게 표출하는데, 동신제나 서낭굿, 별신굿, 당굿 등의 주신이 되며, 민간에서는 산신이 서낭신과 혼용되어 동신으로 섬겨지면서 가장 중요한 신으로 인식⁷⁰⁾되기도 한다. 대부분의 동제에서 보듯이 민간신앙으로서의 산신제에서는 마을의 안녕과 농사의 풍요, 가축의 번성, 무병장수, 아들 낳기 등을 기원⁷¹⁾함으로써 산신을 숭배하게 되는데 이는 산신에 대한 일반적인 관념 즉 선도성모나 정견모주, 성모천왕 등의 여산신들을 원초의 태모신, 지모신으로서 인간에게 풍요의 은혜를 주는 것으로 인식하였기 때문이다. 즉 여산신에 대한 신앙은 보호자로서의 모성이라는 속

69) 한국문화상징사전편찬위원회, 『한국문화상징사전』, (동아출판사, 1992), p 402.

70) 한국문화상징사전편찬위원회, 위의 책, p 402.

71) 한국문화상징사전편찬위원회, 위의 책, p 403.

성이 지모신앙으로 이어지는 원초적 인식형태의 반영으로도 생각할 수 있는 것이다. 이웃 나라 일본에서도 산신에 관한 인식은 일본 전국에 분포하는데, 많은 곳이 여산신으로 인식되고 있으며 풍요와 관련되어 있는⁷²⁾점으로 보아 우리와의 유사점을 발견할 수 있다. 그러나 이러한 여산신으로서의 신격은 유교의 도입 이후로는 유교적 합리주의와 가부장적 경향이 강화되면서 여산신의 기능, 역할이 축소되어 남산신 또는 호랑이를 산신으로 인식하는 경향으로 바뀌고 있는 것이 설화 속에서도 나타나고 있고⁷³⁾, 사찰의 산신각에서 또한 산신은 호랑이와 노인의 모습으로 묘사되고 있다.

가신신앙으로 나타나고 있는 여러 무속신화 속에서도 모성적 성격이 많이 나타나고 있다. 가신신앙은 그 신격 또한 자손의 번창과 가세의 융성을 기원하던 삼신할미, 가족들의 질병과 액운을 막거나 또는 모성애로서의 화신으로 여겨지는 조왕할미, 그밖에 농사와 가축의 풍등과 번성의 세경할미 등 여신격이 다수 나타나고 있다. 이는 가정 내부의 일에 충실하는 여성의 역할과 기능이 신앙속에 반영되어 신화에 나타난 것으로, 이러한 신앙을 통해 모성적 측면을 발견할 수 있다. 가신신앙의 주체자 내지는 주체자로서의 여성의 기원은 개인의 기원이 아니고 사회생활의 기본 단위인 가족과 집안의 평안과 융성의 기원이었다. 특히 지난날 한국의 가부장권 사회에서 어머니로서의 여성은 자식과 남편의 평안을 기원해 왔으며, 가족은 여성 모성들의 힘에 의해 유지되어 왔고 이러한 모습은 가신신앙을 비롯한 신화 속에서 더욱 구체화되어 나타나고 있는 것이다.

국조신화와 건국신화에서의 여신의 존재 양상 또한 신의 배우자보다는 신의 어머니로서의 모성적 성격이 강하다. 이들은 인간으로 존재하다 신이한 결혼과 결합에 의해 시조를 출산하게 되고 그 공로로 신으로 좌정하게 된다.

72) 한국문화상징사전편찬위원회, 위의 책, p 404.

73) 김선풋, 『한국구비문학대계 2-4』, (469), ‘추경엽과 태백산신이 된 단종’ 박계홍, 『 ” 4-2』, (448), ‘태백산 산신이 된 단종대왕’ 등에서 이런 모습을 찾을 수 있다.

단군신화에서 환웅이 웅녀의 아이를 갖기 위한 희망을 채워주기 위해 결합하여 단군을 낳은 것으로 환웅과 웅녀의 관계는 더 이상 언급되지 않고, 웅녀는 환웅의 부인으로서가 아니라 단군의 어머니로서 그녀의 존재가 일컬어진다. 그러므로 웅녀는 단군을 낳기 위한 하나의 보조적 인물인 것이다. 고구려의 시조 주몽이 졸본부여에 가서 고구려를 세웠던 것 또한 그의 어머니의 조언에 의한 것이었다.

창세 신화적 성격의 선문대할망이나 마고할미 이야기에서 배우자나 자식에 관한 모티프는 처음에는 없었던 듯하다. 그러나 전승과정에서 배우자가 나타나고 있다.

- 1) 선문대할망과 하르방이 있었다.
- 2) 하루는 하르방이 고기가 먹고 싶다고 하자, 할망이 자기 말대로만 하면 고기를 먹을 수 있다고 하며 방법을 알려준다.
- 3) 한라산 꼭대기에 가서 대변을 보면서 나무를 패어 두드리고 오줌을 누면 멧돼지고 노루고 잡을 수 있다는 거였다.
- 4) 도망가던 멧돼지며 노루는 비바람을 피해 할망의 음부로 들어가 숨었다.
- 5) 할망은 숨어 있는 돼지와 노루로 일년 동안 반찬을 해먹었다.⁷⁴⁾

거녀의 배설물은 산천 형성의 근원이었다. 그러나 신화로서의 신성성이 퇴색하고 희화화, 흥미화 되면서 배우자 모티프가 첨가되었고, 배설물은 식욕을 채우기 위한 수단으로 세속화하기에 이른다.

선도산성모 설화 또한 배우자에 관한 언급이 있기는 하지만 임의적이고 간략한 것으로 보아 후대의 부회일 가능성이 크다. 이들은 어디까지나 여신의 이야기를 주로 하고, 배우자의 이야기는 첨가된 것이다. 그런데 국조신화와 건국신화에 와서는 배우자와 어머니로서의 여신으로 나타난다. 그러나 천

74) 현용준·김영돈, 『한국구비문학대계 9-2』, (713), ‘선문대할망’

부와 지모의 결합이 신성혼의 형태로 구술되고 있지만, 천부인 환웅과 해모수에 비해 유화와 웅녀가 훨씬 구체적 실체로 나타나고 있다. 환웅과 해모수는 천신으로서의 신성성만 부여하고 더 이상 나타나지 않는데, 웅녀와 유화는 그들의 배우자로서의 역할보다는 단군과 주몽의 어머니로서의 모성적 역할이 더 강조되고 있는 것이라 볼 수 있다.

나. 가부장적 성격

선문대할망이나 마고할미로 대표되는 자연물의 신화적 창조라는 모티프를 지니고 있는 여신은 우리의 신화적 전승에서 가장 원초적 여신상으로 보여지고 있다. 이들은 산이나 큰 돌을 지고 다니면서 여기저기 떨어뜨려 세계를 창조하고 자연물을 형성시키는 신화적 존재로, 이들 설화에는 거녀의 세계창조라는 신화적 의미가 강하게 내재하고 있다. 제주를 비롯한 남해도서 지역의 창조는 선문대 할망이나 마고와 같은 여성거인에 의한 창조가 많이 나타나지만, 육지의 경우에는 남성거인에 의한 창조가 눈에 많이 띈다.

- 1) 옛날 한 거인이 있었다.
- 2) 그는 옷이 없어 항상 나뭇잎으로 음부만을 가려야 했다.
- 3) 그의 평생 소원은 한 번이라도 옷을 해 입는 것이었다.
- 4) 거인은 왕에게 이 원을 호소했다.
- 5) 왕도 그 청을 들어 일년간의 삼남 공포 전부를 거인에게 주었다.
- 6) 그는 그것으로 옷을 해입고 너무 좋아서 문경새재에서 덩실덩실 춤을 추었다.
- 7) 그런데 삼남지방이 모두 그 옷에 가려 햇빛을 볼 수 없어 농사가 엉망이었다.
- 8) 왕은 하는 수 없이 그를 추방하였다.

- 9) 거인은 만주지방으로 돌아났으나 배가 고파 흙을 파 먹었다.
- 10) 배는 불렀으나 목이 말랐다.
- 11) 그래서 바닷물을 들이켰다 그만 설사가 나 그 배설물이 우리의 강과 산이 되었다.⁷⁵⁾

이 설화에서 보이는 거인은 선문대 할망이나 마고 할미와는 달리 남성거인으로 보이며, 삼남지방의 공포 전부를 모아 옷을 해 입게 되고 그 옷의 그늘에 가리워져 곡식이 자라지 못하거나 쫓겨나게 되고 배가 고파 흙을 파 먹다 설사가 나서 그 배설물에 의해 강과 산 등 천지가 창조되었다는 이야기이다. 다음에 제시되는 설화 또한 남성 장수에 의한 천지창조의 모습이 보여지고 있다.

- 1) 이 세상이 처음 생겨날 때에는 온통 진흙 투성이였다.
- 2) 하늘에 사는 하느님은 해를 만든 다음 달을 만들고 있었다.
- 3) 그 때 마침 하늘나라의 공주가 가락지를 가지고 놀다가 잘못하여 그만 이 세상에 떨어뜨렸다.
- 4) 공주는 가락지를 찾기 위하여 시녀 한 사람을 세상에 몰래 내려보냈다.
- 5) 시녀는 이 세상에 내려와 진흙을 뒤지면서 공주의 가락지를 찾았으나 끝내 찾지 못하자 하늘나라로 올라가지 못했다.
- 6) 이 사실을 알게 된 하느님은 장수 한 사람을 불러 땅 위에 내려가 가락지를 찾도록 하였다.
- 7) 장수는 땅위로 내려와 진흙 투성이인 세상에서 가락지를 찾기 위해 진흙을 주무르며 열심히 찾았다.
- 8) 진흙을 주무르고, 집어 던지기도 하며 열심히 찾았지만 끝내 찾을 수가 없었다.

75) 손진태, 『조선민담집』, (향토연구사, 1930), p 20.

- 9) 장수는 자기보다 먼저 세상으로 내려와 가락지를 찾던 시녀와 결혼하여 아들, 딸을 낳아 자손을 퍼뜨렸다.
- 10) 그래서 이 세상에는 많은 사람들이 살게 되었다.
- 11) 이들이 가락지를 찾기 위하여 진흙을 깊숙이 떠낸 곳은 바다가 되고, 반대로 진흙을 걷어올려 쌓은 곳은 산이 되었다.
- 12) 또한 장수의 손으로 어루만진 곳은 들이 되고, 손가락으로 긁은 곳은 강이 되었다.⁷⁶⁾

위의 설화는 우리 나라의 천지창조신화나 인류시조신화로서의 모습을 보여주고 있다. 앞의 설화와는 달리 거인화소가 장수화소로 변이 되었고, 또한 남녀에 의한 공동 창조로 변이되어 있다. 이 외에도 육지에는 장길손이라는 남성거인에 의한 천지창조 신화가 전한다. 그는 한번에 쌀을 수십섬씩 먹어야 했기 때문에 어디를 가나 배가 고팠다. 한번은 너무나 배가 고프니 나머지 돌이나 흙, 나무를 닥치는 대로 주워 먹었다. 그러다 탈이 나서 아픈 배를 움켜쥐고 뒹굴다가 뱃속에 든 것을 모두 토했는데, 그가 토한 것이 백두산이 되고, 그의 눈물이 동서로 흘러 압록강과 두만강이 되고, 설사를 하여 흘러나간 것이 태백산맥을 이루었으며, 똥덩이가 튀어 멀리 떨어져 나간 것이 제주도라 하였다.⁷⁷⁾ 이처럼 육지의 산천은 주로 남성거인에 의한 창조로 나타나고 있음에 비해, 제주도를 비롯한 남해 도서 지역에서는 선문대 할망을 비롯한 여성거인에 의한 창조로 나타나고 있음이 다르다 하겠다.

그리스를 비롯한 세계 여러나라의 창조신화에서도 여성이 창조주의 주체로서 등장하고 있는 예를 찾아볼 수 있다. 대표적인 예로 그리스 신화의 세계창조 설화를 살펴보면, 태초의 상황인 카오스 곧 혼돈의 상황 속에서 처음으로 코스모스 곧 질서의 권속으로 만들어진 것은 대지의 여성인 가이아에 의해서였다. 가이아는 아무의 도움 없이 스스로 아이들을 낳음으로써 세상을

76) 한상수, 앞의 책, pp 185~187.

77) 한상수, 위의 책, p189.

창조하는데 그 아이들은 우라노스(하늘), 폰토스(산), 타르타시스(지옥)이다. 그리스 신화에 대해 주목할 것은 이 신화가 가부장적 사회가 상당히 확고하게 정립된 시대에 만들어진 것이라는 점이다.⁷⁸⁾ 실제로 신화 속에서도 여신들은 자신의 권력을 아들 또는 남편에게 넘겨주고 있는데, 가이아 역시 그의 아들 우라노스와 결혼하여 그를 남편으로 삼고, 그녀의 권위를 아들이자 남편인 우라노스에게 넘겨주어 우라노스가 세계의 지배자가 되고 있다.

우리 설화 속에서도 이런 모습을 찾아볼 수가 있는데, 예를 들면 다음과 같다.

- 1) 어느 곳에 ○○城이 있다.
- 2) 옛날 이 곳에 흠어미가 남매를 데리고 살았는데, 남매가 모두 力士여서 둘 중 하나를 없애야 했다.
- 3) 아들은 굶나막신을 신고 한양 다녀오기, 딸은 ○○山 위에다 성 쌓기 내기를 시켰다.
- 4) 아들은 돌아올 기미가 없는데 딸이 성 쌓기를 끝내자 아들을 이기게 할 욕심으로 어미는 팔죽을 쑤어 딸을 먹게 했다.
- 5) 딸이 팔죽을 먹는 사이에 아들이 왔으므로 딸은 죽음을 당했다.
- 6) 지금도 딸이 쌓다 만 성이 남아 있다.

이는 전국적으로 광포되는 오뎀 힘내기 설화의 대표적인 예를 서사단락화한 것이다. 이 이야기를 고대의 거인신화의 잔영으로 보기도 하고⁷⁹⁾, 선문대 할망류의 거인 여장수에 관한 신화적 전승들이 지역의 전설로 이야기 되면서 남권과 여권이 교체되던 시기의 신화적 전승으로 추정⁸⁰⁾하기도 한다. 이

78) 아서 코트렐(도서출판 까치 편집부 역), 『그림으로 보는 세계 신화사전』, (도서출판 까치, 1995), p 246.

79) 조동일, “한국설화의 변이 양상에 대한 논평과 의견”, 『한국학 연구의 성과와 그 성찰』, (한국정신문화연구원, 1981).

80) 천혜숙, 『전설의 신화적 성격에 관한 연구』, (계명대 박사, 1987).

힘내기 신화소는 천지왕본풀이나 창세가와 같은 서사무가의 전승의 과정에서 이 힘내기 신화소가 갖는 의미범주가 남권과 여권의 다툼에서 천신격과 지신격의 다툼, 나아가는 인간 내부의 위계 다툼으로까지 확대할 수 있는 것으로 본다.⁸¹⁾ 여기서 오누이와 어머니의 관계구조를 가정의 차원을 넘어선 우주적인 차원으로 확대해 보면, 여신격의 홀어미가 그의 신적 권능을 계승하는 과정에서 일어나는 필연적인 대권다툼으로 신적 권능과 관련하여 질서화의 주체가 되는가, 되지 못하는가의 다툼이므로 패자는 죽음을 맞게 되는 것이다. 그 다툼에서 홀어미인 여신은 부당하게 아들 편을 들으로써 누이는 패배하게 되고 그 패배가 부당한 것인 데서 누이는 비극적인 인간의 모습으로 남게 되는 것이다. 대부분의 각편들에서 누이의 힘이 아들의 그것보다 우월하게 드러난다. 그 누이의 우월성이 갈등의 단락에서부터 암시되는 경우가 있고 힘내가의 과정을 통해서 드러나기도 하는데, 어느 경우라도 아들 편으로 기울어진 어머니의 부당한 속임수가 개입되어, 누이는 모르는 채로 또는 알면서도 모르는 채 어머니의 속임수에 걸려 들으로써 몰락하고 있다.⁸²⁾ 이 또한 가부장제가 이미 확고한 기반을 마련한 사회적 여건 속에서 남성을 능가한 여성의 활약은 설득력을 얻기가 힘들었기 때문에 빚어진 결과로 봄이 타당할 것이다.

제주도의 산천을 형성한 여성거인이 육지에서는 남성거인의 창조력으로 나타나고 있는 것도 이와 같은 맥락에서 살펴볼 수 있을 것이다. 제주도처럼 바다로 둘러 싸인 지역에서 바다는 삶의 터전이었다. 지금처럼 대형 어선이 나 어로 장비가 발달하기 전에는 해녀들의 자맥질을 통해서 생산물을 채취하였고, 그로 인해 깊은 바다속 파도와 싸우는 여성의 강인한 정신력과 역동성이 여성의 생산력과 창조성으로 이어졌을 것이다. 실제로 수렵채집사회에서는 사냥에 성공해서 오는 날보다 실패해서 오는 날이 훨씬 많은 남성에 비해 안정적인 채집을 하는 여권이 훨씬 강했다. 그러던 것이 농경사회가 시

81) 천혜숙(1987), 위의 논문, p 82.

82) 천혜숙(1987), 위의 논문, p 84.

작되면서 힘든 농사를 지을 수 있는 힘을 가진 남성들의 권위가 강화되었고 사회구조 또한 부계사회로 전환하게 된 것이다. 제주도에 비해 육지의 자연 환경은 농경 문화권에 속함으로 장길손을 비롯한 육지의 천지창조 신화는 이러한 사회 구조의 산물로 봄이 타당할 것이다. 이는 설화의 적층 문학적 성격 곧 설화는 입에서 입으로 전승되는 과정에서 이야기에 첨삭이 가해지고 사회상에 맞게 변화된다는 특성으로 이해가 가능하다. 결국 설화 또한 시대에 맞게 변이되어 재창조 되는 것으로, 이런 설화 속에서 ‘가부장적 성격’을 읽을 수 있다.

여성거인 신화가 민간에 전승되면서 이들은 점차 비상한 힘을 지닌 여장수 정도로 그 의미가 축소되고 약화된 것으로 보이는데,⁸³⁾ 이 또한 여신화소의 가부장적 성격으로 볼 수 있다. 이 설화들을 서사단락화 하면 다음과 같다.

- 1) 한 힘센 할망이 어느 동네에 시집을 왔다.
- 2) 그가 다니던 길에는 들음돌이 놓여 있어 귀찮았다.
- 3) 할망은 들음돌을 다른 곳에 옮겨 놓았다.
- 4) 마을 청년들은 모두 힘을 합해도 그 돌을 옮길 수가 없었다.
- 5) 할망은 들음돌을 제자리로 옮겨 주었다.⁸⁴⁾

할망은 물을 기르러 가던 길에 발이 채여서 또는 물길러 갈 때마다 힘내기를 하고 있는 청년들을 만나는 것이 귀찮아서 들음돌을 들어 다른 곳으로 던져 버리기도 하고, 얼마나 무겁길래 그렇게 힘들어 하나 하고 시험삼아 들어 보기도 한다. 할망은 물허벅을 진 상태에서 돌을 가볍게 들어올려 던져

83) 천혜숙, 앞의 논문, p 113.

84) 이와 같은 내용의 설화는 현용준, 『제주도 전설』, (서문당, 1976)에 p 206 ‘섬돌 강씨할망’, p 204 ‘문만호 며느리’, p 210 ‘태흥리 경김댁 며느리’ 등이 있다.

버린다. 마을에서 가장 힘이 센 것이다. 다음날 청년들은 돌이 다른 곳에 있는 것을 발견하고 원래 자리로 옮겨 놓으려고 힘을 합하였으나 들 수가 없었다. 이에 할망은 그 돌을 원래대로 옮겨 준다.⁸⁵⁾ 돌을 옮겨다 놓은 여장수 이야기는 원래 천지 창조형 여신의 이야기가 전승되는 과정에서 그 의미가 세속화되면서 축소되어진 것으로 보인다. 이들 여장수 이야기의 대부분은 남자 여럿이도 들기 힘든 돌을 옮겨다 놓는데, 실제로 이런 이야기는 남성 우위의 자긍심과 당위성을 훼손하지 않은 정도에서 다소 비상한 이야기거리로서의 흥미를 지니고 구전될 여지가 있었으리라 보이지만, 여자가 산천을 형성하였다는 이야기는 가부장적 이데올로기가 굳어져 온 역사에서 지속적 전승력을 확보하기 어려웠을 것이다.⁸⁶⁾ 때문에 이와 같은 설화에서는 신격이 제거되고 전승자의 흥미를 확보할 수 있을 만큼의 異人性만 남게 된 것으로 보인다.

여신의 창조신으로서의 기능과 역할이 축소되고, 세속화의 과정을 거쳐 부정적 의미를 지니는 양상으로도 나타난다는 견해도 있다.

- 1) 돌음산의 유래가 있다.
- 2) 그 돌음산이 더 아래쪽까지 갔으면 이곳이 서울이 되었을 것이다.
- 3) 여자가 대밭촌 밑에서 빨래를 하다가 걸어가는 산을 보고 ‘이 산이 걸어간다’고 말하면서 방망이로 쥐어 박은 탓에 그 자리에 주저앉게 되었다.⁸⁷⁾

산이동 설화에서 산이동의 멈춤은 대부분 “산이 걸어간다”는 여인의 말에 의해 멈추는 것으로 나타난다. 그러나 적지 않은 각편에서는 여인이 빨래 방

85) 강진옥, 『한국설화에 나타난 전승집단의 의식구조』, (이화여대 석사, 1980), pp 113~116.

86) 천혜숙(1991), 앞의 책, p 110.

87) 정상박·류종목, 『한국구비문학대계 8-3』, (452), ‘걸어오다가 멈춘 산’

망이로 떠오르는 섬을 밀어 멈추게 한다거나 부지깽이, 밥주걱 등을 두드리며 멈추게 하는 것으로 나타난다. 이들 자료에서 여인은 표면적으로는 일상적이고 평범한 모습을 보이고 있지만, 이처럼 기구를 이용해 산이나 섬을 멈추게 하는 그 행위는 분명 거인적 면모라 할 수 있다⁸⁸⁾. 이러한 여인들에 대해 최래옥⁸⁹⁾은 여인의 방정맞은 말로 인해 부정을 타서 그러하다는 견해를 펼치는데, 이는 창조신적 성격의 여성거인이 그 의미가 축소되고, 세속화의 과정을 거쳐 부정적인 인식으로 까지 변하게 되었다는 것이다. 이는 이 설화를 중앙집권왕조가 들어서서 서울이 출세의 의미로 통하던 때의 산물로서, 미천한 신분이 출세지향하려는 성취동기가 뜻밖에 여자가 방해자로 등장하여서 실패로 끝났다는 해석이다.

그러나 산을 지고 다니면서 여기저기 안배하는 여신의 행위와 ‘산이 떠내려온다’는 말로써 그 산을 일정 지역에 안치시킨 여인의 행위는 유사성을 가지고 있는 것으로 보인다. 더구나 산을 멈추는 여자는 주로 잉태했거나 아기를 업고 있는 상태로서 출산의 신화적 표지를 드러내고 있기도 하다.⁹⁰⁾

- 1) 논골이란 동네의 어느 아낙이 아이 하나 낳고 아침밥 지어놓고 큰 섬이 하나 떠내려 오는 것을 보았다.
- 2) 그녀가 부지깽이로 부엌문을 세 번 두드리며 ‘범벅섬아 거기 앉으라’고 해서 동네를 안고 앉았다.
- 3) 그래서 이름이 범벅섬이 되었다.⁹¹⁾

이 이야기에서 여인은 섬을 멈추게 하는 주체일 뿐 아니라 섬을 명명하는

88) 권태효, “거인설화적 관점에서 본 산이동설화의 성격과 변이”, 『구비문학연구(제4집)』, (한국구비문학회, 1997), p 234

89) 최래옥, “산이동설화의 연구”, 『관악어문연구 3집』, 서울대 국어국문학과, 1978.

90) 천혜숙(1991), 앞의 책, p 121.

91) 정상박·류종목, 『한국구비문학대계 8-2』, (37), ‘범벅섬 전설’

주체이기도 하다. 이 때 명명행위 또한 신화적 창조행위로 보아도 무방할 것이다. 그러므로 이 이야기에 대해 ‘방정맞은 여자의 말로 인한 부정적 결과’라는 것은 화자의 시점인 동시에 오랜 가부장적 담론의 결과에 다름 아니다.

다. 희화적 성격

선문대 할망은 성산봉을 빨래 바구니로 삼고 소섬을 빨래돌로 삼아 빨래를 하고, 치마자락에다 흙을 담아 나르다가 흙이 새어 오늘의 소화산을 이루기도 하고, 오줌을 누어 흙이 떠내려가 섬을 만들기도 하는 등 거대한 창조력을 가진 여신이며 우주 창생의 어머니였다. 그러나 전승과정에서 창조의 여신으로서의 신화적 성격이 약해지고, 여신의 신성성마저 희화화 되는 과정을 겪는다.

- 1) 선문대 할망이 한라산 위에서 오줌을 누려고 하였다.
- 2) 마침 포수에게 쫓기던 사슴들이 선문대 할망의 큰 성기를 굴로 착각하고 도망쳐 들어갔다.
- 3) 할망은 간지러움을 참지 못하고 오줌을 누었는데, 그것이 내가 되었다.⁹²⁾

배설에 의한 산천 형성은 선문대할망이나 마고할미, 노고할미 등 여성거인 설화에서 뿐 아니라, 장길손 설화⁹³⁾에서도 나타난다. 그러나 거인의 배설에

92) 현용준·김영돈, 『한국구비문학대계 9-1』, (201), ‘선문대 할망’

93) “... 그가 토해놓은 것은 큰 산이 되었는데, 그게 바로 백두산이라고 한다. 동서 양쪽으로 흘러간 눈물은 압록강과 두만강이 되었다고 하며, 흘러 내려간 것이 태백산맥을 이루었고, 똥덩어리가 튀어 멀리 떨어져 나간 것이 제주도라고 한다.”

한편 배속에 있는 것을 모두 토해 놓은 장길손은 뒤를 돌아보며 ‘휴우-’하고 한숨을 내쉬는 것이 만주벌판이 되었다고 한다.“

- 한상수, 앞의 책, p 189.-

의한 창조적 성격에 대해 회의를 가지게 되고 신성성을 잃으면서, 거인의 산 천형성의 근원력이었던 배설물을 희화화하기에 이르고, 배설물의 근원지인 女根 또한 외설화하고 있다.

거인에 의한 천지창조 신화는 우주나 지구의 근본을 밝혀 보려는 고대인의 의식에서 형성된 것으로 보인다. 그런데 왜 하필 신의 배설물에 의한 산 천의 형성으로 전승되었을까. 이는 아마도 신에 대한 신성감과 외경감에서 비롯된 것으로 신의 배설물이므로 거대하고 깨끗하여 유익한 것이라는 사고에 의한 것으로 생각된다. 삼국유사에 전하는 설화 중에 국모의 자격을 배설물로 정하고 있는 것이 보인다. 신라 지증왕의 남근이 너무나 커 합당한 배우자를 찾지 못하고 있는 중에 오랑부 동로수 아래에서 개 두 마리가 북만한 크기의 배설물을 보고 서로 다투고 있는 것을 보았다. 그래서 이 배설물을 눈 처자를 찾아 왕후로 맞이하였다고 한다⁹⁴⁾. 이는 배설물의 양에서 여성의 생산성과 풍요를 인식했기 때문일 것이다. 이 또한 배설물에 의한 천지창조와 같은 맥락으로 이해할 수 있다.

이처럼 창조와 생산의 근원적 힘이던 배설물과 여근이 외설화되고 희화화되면서 웃음을 유발하는 화소로 변이되어 흥미를 증시하는 민담으로 변이되고 있음을 살펴볼 수 있다. 방귀쟁이 며느리 설화 또한 여성거인의 맥락 속에서 살펴볼 수 있다.⁹⁵⁾ 이는 방귀를 잘 푸는 여자가 시집을 가서 방귀 때문에 고통을 당하기도 하고 이익을 보기도 하는 이야기인데, 대표적인 설화⁹⁶⁾

94) 삼국유사 권1 기이제1 지철로왕

95) 김영경은 ‘방귀쟁이 며느리’ 설화나 ‘방귀쟁이들의 방귀시합’과 같은 설화를 ‘거인형설화’라는 유형군 차원에서 의미를 도출하고 있다.

-김영경, 『거인형 설화의 연구』, (이대 석사, 1990)

96) 서대석, 『한국구비문학대계 1-2』, (411), ‘방귀 잘 푸는 며느리’

성기열, 『 “ 1-7』, (322), ‘방귀타령’

“ , 『 “ 1-7』, (554), ‘방귀 이야기’

서대석, 『 “ 2-7』, (351), ‘방귀장이 며느리의 시집살이’

지춘상, 『 “ 6-2』, (711), ‘며느리방구에 소리개가 된 시아

버지’

“ , 『 “ 6-2』, (564), ‘방귀 잘푸는 며느리’

를 서사단락화 하면 다음과 같다.

- 1) 어느 집에 며느리가 들어왔다.
- 2) 며느리는 날이 갈수록 얼굴이 노래지고 몸도 마르가에, 시아버지가 그 이유를 물으니 방귀를 못뀌어서 그렇다고 한다.
- 3) 이에 시아버지가 방귀를 끼도록 했다.
- 4) 며느리는 방귀를 끼기 전에 식구들에게 무거운 것을 잡고 있게 했다.
- 5) 며느리가 방귀를 끼자 집이 들쭉거리고 모두 고통을 받았다.

며느리가 방귀를 끼고 난 다음의 상황은 각편마다 조금씩 다르긴 한데, 며느리의 위력적인 방귀가 시집에서 용납되지 않아 소박을 당하거나 친정으로 쫓겨나기도 한다. 또는 친정으로 쫓겨가는 도중에 시아버지께 방귀의 위력으로 배나무의 배를 따드리거나 혹은 장사꾼과의 내기에서 승리해 장사꾼의 집과 재산을 빼앗는 등 결국은 방귀가 복방귀로 인식되어 다시 시집으로 복귀하기도 한다. 이는 배설물에 의한 창조적 행위를 하던 여성거인 즉 창조적 여신의 화소가 신성성의 퇴색과 함께 평범한 여인으로 변이되면서 거인설화의 배설 모티프를 변이 계승한 것으로 보인다.

2. 여신화소의 의미

이제까지의 논의를 바탕으로 설화 문학상에서 여신화소가 어떠한 의미를 가지고 있으며, 나아가 한국의 설화 속에 나타난 여성의 原型像은 어떠한지 종합적으로 고찰해 보겠다.

조동일·임재해, 『	”	7-1』, (314), ‘방귀쟁이 며느리’
”	『	7-6』, (568), ‘천태산 마고할미 방귀’
정상박·류종목, 『	”	8-2』, (31), ‘방귀쟁이 며느리’

우리는 태어나서 자신의 육체적인 조건들에 대한 인식을 갖기도 전에 이미 성별에 관한 사회적인 압력을 받게 된다. 미숙한 본능을 가지고 태어나는 인간들은 자신의 인간적인 삶을 위한 행동의 기준으로서 부모와 그 사회가 가지고 있는 세계상을 습득해 가지 않으면 안된다. 그 가운데서도 남녀 성에 관련된 세계상은 보다 원초적이며 근원적인 것이어서 거의 모든 시대, 모든 사회에서 신화로 무장된다⁹⁷⁾. 물론 신화는 여러 사건들이 논리나 연속성의 규칙을 따르지 않는 매우 자의적인 방식으로 전개되지만, 그 속에는 인간 삶의 모습이 원초적인 형태로 투영되어 나타나는 것이다.

한국 역사 속에 면면히 흐르는 한국 여성의 변함 없는 모습을 한국 여성의 전통상이라 한다면 이를 우리 신화 속에서도 어느 정도 짐작해 볼 수 있을 것이다. 앞서도 말했지만, 신화는 어떤 민족에게 있어서나 그들의 보편적 역사상으로, 비록 신의 이야기·신의 세계를 말하는 것이지만 그들 신의 행위는 사실 인간과의 관계 속에서 의의가 있는 것이기 때문이다. 신의 행위를 빌어 민족적 사고와 사상을 표현한 것이 신화라고 규정한다면, 우리 신화 속에 나타나는 여신화소를 통해 우리나라 여성의 원형상도 도출해 낼 수 있는 것이다.

제주도에서 전하고 있는 천지창조의 여신 선문대 할망은 우주적인 인간상으로서 가히 태모의 모습을 지니고 있다. 우주창생의 어머니로 여겨지는 선문대 할망에게서는 좋고 나쁜 인간적인 특색이 없다. 우주창생 역시 어떤 깊은 뜻이 있는게 아니라 그저 실수로, 혹은 우연히 이루어지는 것처럼 묘사되어 있다. 여기에서 우리는 비인간적, 초인격적 인격상을 읽을 수 있다.⁹⁸⁾ 이는 서구문화와 다소 다르게 나타나고 있는 것 같다. 서구의 천지창조 신화나 그리스·로마 신화 속에서는 여성을 죄악과 불행의 씨앗으로 보고 있다. 이브가 신의 명령을 어기고 선악과를 따먹음으로 인하여 에덴동산에 죄악이 들

97) 윤병철, “여성의 사회적 존재양식”, 『여성문제연구(제15집)』, (효성여자대학교부설 한국여성문제연구소, 1987), p 153.

98) 이부영, 『한국민담의 심층분석』, (집문당, 1995), p 210.

어왔고, 판도라가 신들의 주의를 소홀히 하고 판도라의 상자를 열므로 인간 세계에 불행이 만연하게 되었다는 것이 그것이다.⁹⁹⁾ 우리의 무속신화 중 문전본풀이에 나오는 노일제대귀일의 딸 또한 간악한 행실로 인하여 더럽고 불결하게 여겨지는 변소의 신 즉 측신으로 여김을 받지만, 그의 간악한 행실의 결과가 서구에서처럼 인류 전체의 불행으로 여겨지는 것은 아니다.

조왕과 측신이 처첩관계로 상정된 데에는 생활문화적인 인식이 강하게 작용한 것이라 본다. 부엌과 변소는 당연히 멀리 떨어져 있어야 한다. 부엌은 음식을 만드는 곳으로, 우리 몸으로 치면 음식을 섭취하는 입이 되는 반면, 변소는 배출구다. 우리 몸도 이 둘의 거리는 멀리 떨어져 있다. 우선 위생면에서도 멀리 떨어져 있어야 한다. 정실부인과 시앗 또한 가까이 있어서 좋을 리 없다. ‘시앗을 보면 길가의 돌부처도 돌아앉는다’는 속담처럼 남편이 첩을 얻으면 아무리 점잖고 무던한 아내라도 시기를 한다. ‘뒷간과 부엌은 마주보면 좋지 않다’는 속담도 있듯이 정실부인과 소실이 얼굴을 마주하면 역시 불편하다. 그래서 부엌과 뒷간 사이는 멀어야 하고 마주 보아서도 안된다. 실상 이러한 것들은 우선 위생관념이 크게 작용한 까닭이겠으나 조왕신과 측신을 처첩관계로 설정한 것은 우리 조상들의 슬기이자 유머인 것이다.¹⁰⁰⁾ 문전본풀이 신화 속에서 본처는 지혜있는 존재로, 남편을 찾기 위해 지혜를 발휘하고 목숨을 아끼지 않는 반면, 시앗은 자신의 안위를 위해 본처를 살해한 뒤 본처의 아들들마저 살해할 흉계를 꾸민다. 그러나 이러한 행위로 말미암아 벌을 받게 된다는 권선징악의 교훈을 제시함을 잊지 않는다. 이처럼 우리의 신화는 삶의 반영으로서, 서구에서의 것처럼 여성이 배타 혹은 부정되어 버리지 않는다. 처첩이라는 갈등 관계 속에서도 가족이라는 범주로 감싸고 있다.

태극사상을 근간으로 하고 있는 원래 동양적 문화권에서는 여성이 배타

99) 윤병철, 앞의 책, p 154.

100) 김명자, ‘무속신화에 나타난 조왕신과 측신의 성격’, 『고전작가작품의 이해』, (박이정, 1998), p 452.

혹은 부정되어 버리지 않고 태극안에서 통섭, 포괄된다. 그러므로 여성의 존재 자체도 남자와 더불어 만물의 생성·변화에 있어서 하나의 축이 되고 있는 것이다.

乾의 道는 男性이 되며 坤의 道는 女性이 된다. 이 두 氣가 교합하고 감응하여 만물이 변화·생성하나니, 이와 같이 만물이 변화·생성되어감은 끝이 없다.¹⁰¹⁾

(乾道成男 坤道成女 二氣交感化生萬物 萬物生生 而變化無窮焉)

이러한 사고에 의하여 본처와 시앗은 반목하는 갈등 관계에 있지만, 생활 문화적으로는 받아들일 수밖에 없는 구도로 이해하는 것이다. 전통사회에서 시앗은 당연히 가족의 일원이었던 것이다.

우리의 개국신화나 무속신화 가운데서 발견할 수 있는 재미있는 사실은 신화의 배경이 농경문화라는 점이다. 단군신화에 있어서도 농경문화적 요소를 쉽게 발견할 수 있다. 즉 환웅은 풍백, 우사, 운사를 거느리고 와서 곡식과 생명을 주관하였다. 또한 인간이 되기를 원하는 곰과 호랑이에게 쫓과 마늘을 주어 먹게 하고 백일 동안 햇빛을 보지 못하게 하였다. 신화의 농경 문화적 배경은 무속신화에서도 마찬가지이다.

이러한 농경문화 가운데서 여성의 존재 의의는 어떻게 나타날 수 있는가? 인간의 정착생활은 여러 가지 측면에서 삶의 방식을 과거와는 달리 바꿔놓은 것은 확실하다. 토지를 중심으로 한 지역적 정착은 산과 강에서 활동하던 남자들을 가정으로 돌아오게 하였고, 그것은 그 때까지 가정에서 권위를 가지고 있던 여성의 지위가 남성에게로 이양되어 가부장권이 강화됨을 의미한다. 그에 대하여 여성은 농경사회에서 새로운 의미를 부여받게 되는데 그것은 농경사회에서 절대적으로 필요한 노동력의 공급과 토지의 영속성에 자신의 모습을 구체적으로 실현하고자 하는 인간의 욕구는 여성의 출산에 의해 해결된다는 점에서 여성은 생산성과 관련지어 만물의 근원인 자연 특히 대지와 여성을 유비시켰다. 즉 여성이 아이를 잉태하듯 대지는 쌀을 기르고 보

101) 윤병철, 앞의 책, p 154 (재인용).

호하며 결실을 얻게 한다는 것이다.¹⁰²⁾ 가족을 대개 부모와 자녀간의 관계로 좁게 규정한다면 전통사회의 구조적 특징면에서 어머니는 내외가 엄격한 구분이 있는 사회일수록 가정 내부의 일만을 관여하게 된다. 또 독립된 역할을 수행하기보다는 남편이나 자녀에 대하여 보조적이며 종속적인 역할을 수행한다. 유교이념이 도입된 이후 남편이나 자녀의 평생 조력자에 불과하다. 여필종부니 부창부수니 하는 사회적 관습만 보아도 아내는 남편에 비하여 독립적이라기 보다는 종속적 존재로 변모하게 된 것이다.

부권중심의 사회구조 속에서 여자의 운명은 지아비에 의해 결정되어지는 것으로 여겨진다. 결국 한 인간으로서 여자라는 존재가 생을 영위하기 위한 최대한의 관심사는 지아비요 자식이라는 인식이다. 지아비에 대한 관심사는 곧바로 자식에 대한 헌신적인 사랑으로 직결되고 시집을 가서 여자가 여자답게 살아가기 위한 첫 번째 관문은 남아를 생산하는 일이다. 여자가 자식을 생산하지 못하는 것은 칠거지악의 하나로 부계혈통을 유지하고 가계를 존속시키고자 하는 가족주의적 가치관 속에서 이는 여자의 의무요 책임으로 여겨졌다. 여성의 이러한 현실적 책임은 삼신신앙에 그대로 반영이 된다. 아기의 순산과 수명장수를 바라며 아기에게 질병귀신이라던가 역신 등의 사악한 귀신이 접근치 못하도록 빌기 위한 것 또한 여성의 의무처럼 여겨졌던 것이다. 이렇듯 여성의 사회적 의무와 역할은 신앙과 신화로 나타나 전승되고 있는 것이다.

그러나 우리의 설화 속에 나타난 여신화소가 이처럼 수동적이고 종속적이기만 한 여성상을 보여주는 것은 아니다. 삼공본풀이에 나오는 가문장아기는 매우 주체적인 모습으로 나타난다.

강이영성과 홍은소천은 딸들의 효심을 시험해보기로 하였다. 큰 딸과 둘째 딸은 부모님 덕에 잘 산다고 효심을 나타냈다. 그런데 막내딸 가문장아기는 “내 배꼽 밑의 선그릇(배꼽에서부터 음부 쪽으로 내리 그어진 선) 덕에 잘 산다”고 대답하여 불효하다는 이유로 쫓겨났다.

102) 윤병철, 앞의 책, p 155.

아버지로 대변되는 전통적 관념에서 막내딸 가문장아기의 딸은 비인습적이고 오만한 행위일 수 있다. 그러므로 부모에 의해 배척받고 영웅아의 이야기에서 첫 조건인 '세속으로부터의 추방'을 겪게 된다.¹⁰³⁾ 부모의 질문에 대해 부모 덕에 잘산다고 대답한 딸은 기특히 여감을 받고, 자기 복에 산다고 한 막내딸은 미워하고 내쫓기기까지 하는 행위는 이 아버지의 자기 과시적이고 권위주의적인 성격을 드러내고 있다. 셋째딸은 자기 복으로 살아간다고 믿고 있다. 혼인 또한 부모의 허락없이 주체적으로 하고 있다. 이렇듯 셋째딸은 의지가 강하고 자기의 의지를 실현하는 주체적인 신념을 가지고 있기도 하다.

주체적이고 영웅적 여신화소로 바리공주를 빼놓을 수 없다. 이 신화의 주인공 바리공주는 전형적인 영웅아의 불운을 겪어야 하는데 버림받음이 그 첫째이고 고행과 죽음과 재생의 성인과정이 다음에 이어진다. 여자라고 해서 왕궁의 고귀한 신분사회에서 버림받고 죽도록 고생하고 수행하여, 죽음에서 회생시키는 영약을 얻어 병들어 죽은 부모님을 죽음에서 살려내어 무조신이 되었다는 것은 남존여비의 시대적 가치관에 도전한 한국무속의 즐기찬 생명력을 웅변적으로 표현하고 있다.¹⁰⁴⁾ 이렇듯 신화란 궁극적으로 신을 드러내기 위해 의미화된 것으로서, 좌정할 신과 그 신을 모실 인간집단 간의 의미교호가 그 구조적 근간이 되고 있다. 그러므로 신화란 신과 인간의 의사소통을 담고 있는 언술이라 보아도 무방할 것이다. 구체적으로 말하면, 신화적 화소 곧 여신화소는 여성이 신화를 통해 자신의 정체와 요구를 송신하고, 전승자는 그 전언을 해호함으로써 여신화소가 여성의 원형으로 의미전환하는 과정의 구조화라 생각될 수 있을 것이다. 이렇게 좌정하게 된 여신과 그 신을 섬기는 인간집단은 신화가 전승되는 이상 계속된 의사소통을 행하고 있는 것이다.

103) 이부영, 『한국민담의 심층분석』, (집문당, 1995), p 228.

104) 이부영, 앞의 책, p 220.

V. 결 론

본고는 우리의 설화, 그 중에서도 신화를 중심으로 하여 신화 속에 나타난 여신화소의 유형을 설정하여 여신화소가 나타난 설화의 구조 및 여신화소의 성격과 의미등을 살펴 봄으로써 그 속에서 우리의 여성원형을 도출해 봄을 목적으로 하였다. 본고에서 여신화소에 대한 규정은 <첫째> 설화 속에서 처음부터 신격으로 인식되어 ‘○○신’이라는 인식으로 전승되는 것, <둘째> 처음에는 평범한 인간이었다가 사후 신으로 좌정한 경우, <셋째> 설화 속에서 딱히 신이라 언급하지 않았더라도 그 행위나 업적으로 보아 신으로서의 권능이 분명히 인정되는 경우 등으로 범위를 한정하였다. 논의의 결과를 정리하면 다음과 같다.

먼저 여신화소의 유형을 설정하였다.

1. 지역 수호형이라 함은 설화 속에 나타난 여신이 직접적 또는 간접적으로 특정 집단을 보호하거나 집단적 기원의 대상이 되고 있는 것으로 국가적 단위의 것을 호국형, 여신의 수호범위가 특정 고을이나 지역으로 한정되는 경우를 호향형이라 하위 분류하였다. 호국형에는 삼국유사에 전하는 나림, 혈례, 골화와 같은 삼산신과 선도산성모, 치술령신모 등을 들 수 있다. 호향형 여신화소는 주로 인간에게 한이 많은 사람, 원한을 가진 사람이 죽어서 부락의 수호신이 된 경우가 많은데, 동해안 해랑당 신화와 삼척군 원덕면의 신화, 대관령 국사서낭 신화 등이 그 예이다. 그 밖에도 제주도 서귀포의 당신인 고산국과 지산국에 관한 신화는 자연현상을 인격화하고 신격화한 경우로 그 내용이나 구성이 이채롭다. 죽령의 산신인 다자구 할머니 또한 호향형 여신으로 다수의 관군이 해결하지 못하는 일을 혼자서 지혜와 힘으로 해결하고 있다.

2. 천지 창조형은 여인의 초월적인 능력으로 제주도를 비롯한 여러 섬과 그 밖의 산천형성의 유래를 설명한 것이다. 이들은 대체로 거녀의 모습으로

나타나는데 제주도에서는 선문대할망이, 남해안 도서 지역에서는 마고할미에 의해 천지가 창조된 것으로 나타나고 있다.

3. 자신이 직접 어떤 대상의 시조가 됨은 물론 시조의 탄생이 있기 위해 도와주는 중개자적 역할을 하는 경우를 시조 탄생형이라 하였다. 이는 다시 능동형과 인내형으로 나뉘는데, 고난에 대해 능동적인 대처로 고난을 극복하여 신으로 좌정하는 경우를 능동형이라 하며 이에선 바리공주, 세경본풀이의 자청비, 문전본풀이의 여산부인, 삼공본풀이의 가문장아기 등이 있다. 반면에 시조의 탄생을 돕거나 또는 그 공로로 인하여 신으로 좌정한 여신을 인내형으로 설정하는데, 이들은 시조를 출산하기까지 입사식과 같은 통과 의례와 고난을 겪게 되지만 그 고난의 극복에 있어 인내라는 소극적 방법으로 대응하고 있다. 제석본풀이의 당금애기, 가야산 산신인 정견모주, 용녀와 유화 등이 이에 속한다.

다음으로 여신화소가 나타나는 설화의 구조를 살펴 보았다. 이러한 구조분석은 바로 의미유출로 직결되기 때문에 구조분석을 통하여 설화 속에 나타난 여신의 존재양상을 파악할 수 있다.

1. 고난-극복 구조는 바리공주나 여산부인, 자청비처럼 전형적인 영웅아의 불운을 겪게 되는 이야기 속에 나타나는데, 이들은 고난에 굴복하지 않고 매우 적극적인 의지로 극복하고 있기에 고난에 대한 극복 구조로 볼 수 있다. 반면에 남선비나 문도령은 같은 고난에 처하게 되지만, 고난에 대응하거나 맞섬없이 굴복하고 만다. 이런 구조를 도식화하여 제시하였는데, 고난에 맞서 대응한 여신들에게서는 이 극복 양상이 상승직선으로 나타남에 비해 남선비나 문도령에게서는 하강직선으로 나타나고 있다.

2. 계약-수정 구조는 대표적으로 선문대할망 설화로 살펴 보았는데, 선문대할망은 거인이라는 이인적 면모에서 나오는 신성한 능력으로 섬을 비롯한 여러 지형을 만들게 되지만, 이들은 인성 또한 공유하고 있어 인간으로서의 기본적 욕구인 衣가 결핍하게 되자 인간과의 상호계약을 통해 결핍상황을

충족해 보려 노력하게 된다. 그러한 구조를 도식화하여 제시하였다.

3. 고난-극복 구조나 계약-수정 구조의 바리공주나 선문대할망이 각자에게 처해진 고난과 결핍을 극복하기 위해 주체적이고 능동적으로 활동한 여신임에 반해, 신으로서의 특별한 권능이나 활동없이 단지 설화 속에서 사건과 인물의 매개자적 역할을 담당하는 경우를 매개-보조 구조로 설정해 보았다. 지역 수호형 중 호국형에 속하는 나뭇, 혈레, 골화의 삼산신과 치술령신모는 각각 김유신의 삼국통일의 욕망과 박제상의 호국의지를 성취하는 매개적 존재로 나타나는데, 이를 르네 지라르의 욕망의 삼각형 구조로 살펴 보았다.

4. 국조신화나 무속신화의 환웅과 웅녀, 해모수와 유화, 그리고 도승과 당금애기의 결합은 신성혼이라는 공통점이 있다. 신화 속의 신성혼은 신성 남녀의 개인적·동일 문화적 결합은 물론 이질적 세력이 서로 융합되는 상징적 의미를 가지는데, 그것은 하늘과 땅의 결합이며, 빛과 어두움의 결합이고, 양과 음이라는 대립적 기의 극복과 조화의 의미를 가진다. 다시 말해 한국신화 속에서 결혼으로 표현되고 있는 화소의 상징적 의미는 우리 민족문화 형성의 기반을 이루는 융합의 정신을 드러내는 것이다.

마지막으로 여신화소의 성격과 여신화소의 총체적 의미를 살펴 보았다.

1. 여신화소의 성격으로 먼저 지적할 수 있는 것은 모성적 성격이다. 우리나라에서 여산신에 대한 신앙은 보호자로서의 모성이라는 속성이 지모신앙으로 이어지는 원초적 인식형태의 반영으로 생각할 수 있는데, 이는 산신에 대한 일반적인 관념, 즉 선도산성모나 정견모주, 성모천왕 등의 여산신들을 원초의 태모신, 지모신으로 인간에게 풍요의 은혜를 주는 것으로 인식하였기 때문이다. 가정 내부의 일에 충실하는 여성의 역할과 기능이 신앙속에 반영되어 무속신화에 속에서도 모성적 성격은 발견할 수 있다.

2. 다음으로 지적할 수 있는 것은 여신화소의 가부장적 성격이다. 여기서 가부장적 성격이라 함은 설화가 시속에 맞게 변이되어 재창조 된 것으로, 선문대할망과 마고할미로 대표되는 천지창조형 여신화소에서 이런 모습을 볼 수 있다. 수렵

채집 문화에서 농경 문화권으로 전환되면서 모계중심의 사회가 부계중심으로 변화 되었는데 이는 설화의 변이를 통해서도 알 수 있다. 제주도처럼 여성의 강한 정신력과 역동성이 여성의 생산력과 창조성으로 이어지는 곳에서는 여성거인의 천지창조신화가, 육지처럼 농경사회가 정착된 곳에서는 남성거인에 의한 천지창조신화가 전승되고 있다. 또한 여성거인 신화는 민간에 전승되면서 점차 비대한 힘을 지닌 여장수 정도로 의미가 축소되고 약화되기도 한다.

3. 여신화소가 세속화되어 그 의미가 축소되고 약화되면서 희화화 되기도 한다. 선문대할망은 그의 배설물로 제주도의 여러 산천을 형성할 수 있는 거대한 창조력을 가진 여신이다. 그러나 전승과정에서 배설에 의한 창조적 성격에 회의 를 가지게 되고 신성성을 잃으면서 거인의 산천형성의 근원력이었던 배설물을 희화화하기에 이르고, 배설물의 근원지인 여근 또한 외설화하고 있어 웃음을 유발하는 화소로 변이되고 있음을 선문대할망 설화의 각편을 통해 살펴 보았다. 또한 방귀를 잘 끼는 여자가 시집을 가서 방귀 때문에 여러 가지 상황을 겪게 되는 방귀쟁이 며느리 설화 또한 배설물에 의한 창조적 행위를 하던 여성거인 화소가 신성성의 퇴색과 함께 평범한 여인으로 변이되면서 거인설화의 배설 모티프를 계승한 것으로 보았다.

마지막으로 여신화소의 의미 고찰을 통한 여성의 원형상을 살펴 보았는데, 신화란 신과 인간의 의사소통을 담고 있는 언술이기에 여신화소는 여성이 신화를 통해 자신의 정체와 요구를 송신하고, 전승자는 그 전언을 해호함으로써 여신화소가 여성의 원형으로 의미전환하는 과정의 구조화가 될 수 있다.

참고문헌

1. 자 료

민족문화추진회, 『신증동국여지승람』, (1966)

『삼국유사』

임석재전집 9, 『한국구전설화』, (평민사, 1992)

한상수, 『한국인의 신화』, (문음사, 1980)

현용준, 『제주도 전설』, (서문당, 1976)

서대석, 『한국구비문학대계 1-2』, (한국정신문화연구원, 1980)

성기열, 『 " 1-7』, (" , 1982)

김선평, 『 " 2-1』, (" , 1980)

———, 『 " 2-3』, (" , 1981)

서대석, 『 " 2-7』, (" , 1984)

박계홍, 『 " 4-2』, (" , 1981)

지춘상, 『 " 6-2』, (" , 1981)

이현수, 『 " 6-5』, (" , 1985)

조동일·임재해, 『 " 7-1』, (" , 1980)

—————, 『 " 7-6』, (" , 1981)

임재해, 『 " 7-17』, (" , 1988)

정상박·류종목, 『 " 8-2』, (" , 1980)

—————, 『 " 8-3』, (" , 1981)

현용준·김영돈, 『 " 9-1』, (" , 1980)

—————, 『 " 9-1』, (" , 1980)

2. 국내 논저

- 강은해, '한국신화와 여성주의 문학론', 『한국학논집17』, (계명대 한국학연구소, 1990)
- 강진옥, 『한국전설에 나타난 전승집단의 의식구조 연구』, (이화여대 석사, 1980)
- 고려대민족문화연구소, 『한국민속대관 제3권 <민간신앙·종교>』, (고려대 민족문화연구소 출판부, 1982)
- 구인환, 『소설론』, (삼지원, 1997)
- 국어국문학회, 『민속문화연구』, (정음사, 1981)
- 권태효, '거인설화적 관점에서 본 산이동설화의 성격과 변이', 『구비문학연구(제4집)』, (한국구비문학회, 1997)
- 김명자, '가신신앙의 성격과 여성상', 『여성문제연구(제13집)』, (효성여자대학교 부설 한국여성문제연구소, 1984)
- , '무속신화에 나타난 조왕신과 축신의 성격', 『고전작가작품의 이해』, (박이정, 1998)
- 김무조, 『한국신화의 원형』, (정음문화사, 1988)
- 김수중, 『한국신화에 나타난 인간관 연구』, (성신여대 박사, 1992)
- 김영경, 『거인형 설화의 연구』, (이대 석사, 1990)
- 김영수, '지리산 성모사에 취하여', 『한국민속연구논문선(I)』, (일조각, 1982)
- 김영일, 『한국 무속신화와 서사모형론』, (세종출판사, 1996)
- 민속학회, 『한국민속학의 이해』, (문학아카데미, 1994)
- 박용식, 『한국설화의 원시종교사상 연구』, (일지사, 1985)
- 배원용, 『나무꾼과 선녀 설화의 연구』, (성균관대 박사, 1991)
- 서대석, 『한국 무가의 연구』, (문학사상사, 1980)
- 손기업, 『한국 동신설화 연구』, (동아대 석사, 1997)

손진태, '조선 고대 산신의 성에 취하여', 『진단학보 1호』, (보고사, 1934)

윤병철, '여성의 사회적 존재양식', 『여성문제연구(제15집)』, (효성여자대학교부
설 한국여성문제연구소, 1987)

임동권, 『한국민속학논고』, (집문당, 1975)

이두현 外, 『한국민속학개설(개정판)』, (학연사, 1987)

이부영, 『한국 민담의 심층분석』, (집문당, 1995)

이선근 外, 『한국민족사상사대계(Ⅱ고대편)』, (형설출판사, 1979)

이재원, 『단군신화 연구』, (세종대 박사, 1991)

장병길, 『한국 고유신앙 연구』, (동아문화연구소, 1970)

장주근, 『한국신화의 민속학적 연구』, (집문당, 1995)

정진홍, 『한국 종교문화의 전개』, (집문당, 1988)

천혜숙, 『전설의 신화적 성격에 관한 연구』, (계명대 박사, 1987)

——, '여성신화연구(Ⅰ)', 『민속연구(제1집)』, (안동대 민족문화연구소, 1991)

최길성, 『한국 무속의 연구』, (아세아문화사, 1978)

——, 『한국 민간신앙의 연구』, (계명대 출판부, 1994)

하종갑, 『남해안의 민속신앙』, (도서출판 우석, 1984)

현용준 外, 『한국문학연구입문』, (지식산업사, 1982)

3. 번역서 및 사전류

大林太良(兒玉仁夫, 권태효 역), 『신화학입문』, (새문사, 1996)

아서 코트렐(도서출판 까치 편집부 역), 『그림으로 보는 세계 신화사전』,
(도서출판 까치, 1995)

한국문화상징사전편찬위원회, 『한국문화상징사전』, (동아출판사, 1992)

한국정신문화연구원, 『한국민족문화대백과사전』

ABSTRACT

A Study on Female Mythemes in the Korean Oral Folk Songs

by
Cha, Ka-Hee

Dept. of Korean Lang&Lit
Graduate School, Dong-A University
Pusan, Korea

This study aims to investigate some types of female mythemes in the Korean mythical narratives, to research the structures of the narratives and their meaning, and to draw their female archetype from them.

It can be said that the myth is the products of speculation and the universal history of a nation which tells the way of national thinking and thoughts in the primitive age and the desirable norm of life by employing the power of gods. This study investigates what symbolic system the female mythemes in the narratives represent and find the way to define their divinity.

In general, the types of female mythemes can be classified as follows:

The guardian type of region is the narrative in which goddess protects a certain group directly or indirectly, or in which goddess becomes the object of collective supplication. The type of the Creation is the narrative in which the transcendental power of goddess forms several islands including Che-ju Island and other areas. The type of appearance of the father is the narrative in which goddess becomes the direct founder of some object and a mediator who helps the appearance of a founder.

Next, the structures of narratives which involve female mythemes are classified as follows:

trials—overcoming them structure, contract—revision structure, mediator—assistance structure, and harmony—fusion structure. This analysis of structure is directly connected to discharge of meaning and so the existential aspects of goddess in the narratives can be pursued by structural analysis.

Finally, the characteristic of females mythemes and their meaning are investigated. The devotion of the female spirit of the mountain is formed as the devotion of Mother Earth as a protector who has maternity in Korea, and this reflects a primitive recognition and a typical mode of goddess of Great Mother who provides human with affluent benefits. The narratives can be changed dependent upon the social and economic development. For example, the culture of hunting and picking vegetable in the matricentric society is changed into the agricultural culture in the patricentric society. This social and economic change causes the change of narratives. The goddess of the Creation becomes a heroine who has a super power in the narratives of goddess and is changed into a matriarch and finally all divinity becomes mundane and this change makes a caricature of goddess.

It can be recognized by analysis of female mythemes that divinity of goddess lose its nobility and dignity. It is expected that this study enables them to have the meaning of female archetype through this process of reversion.