

풍요 여신은 ‘생산’하는가?*

— ‘여기’의 신화 지형 탐색을 위하여

정진희**

〈차례〉

1. 논의의 출발점: 농경 생산신의 여성성에 대한 통념
2. 농경 풍요신 신화의 풍요 원리
3. 풍요 여신의 역할과 젠더
4. 풍요 여신 신화의 지형
5. 맺음말

〈국문초록〉

‘풍요 여신’에 대한 기존의 통념은 여신을 생산력을 지닌 존재로 간주하고, 그 생산력을 여성 신체의 생산 능력에서 비롯된 것이라고 보아 왔다. 이 글은 한국 무속 신화의 풍요 여신을 분석 대상으로 삼아 이러한 통념이 한국 신화의 실상과는 거리가 있음을 밝혔다.

농경 풍요의 여신 신화인 <당금애기>와 <세경본풀이>에서 풍요의 원천이 되는 힘은 남신이 소유한다. 여신들은 그 힘이 지상에 실현되도록 하는 매개자 또는 전달자의 역할을 수행한다. 당금애기의 수동성과 자청비의 능동성이 대비되지만, 그들이 관장하는 풍요가 여신 자신의 신체적 특성에서 비롯된 생산력이 아니라는 점에서 당금애기와 자청비는 공통

* 이 글은 한국고전여성문학학회 제47차 춘계 학술대회에서 발표한 글을 보완한 것이다. 지정 토론자였던 류정월 선생님의 지적은 이 글의 서술을 가다듬는 데 큰 도움이 되었다. 같은 자리에서 있었던 강진옥 선생님의 신랄한 비판은 이 글의 3장을 다시 쓰는 계기가 되었다. 이 글의 제목은 발표와 두고 때와는 다르게 고쳤는데, 이는 익명의 심사자의 지적에 따른 것이다. 이 밖에도 이 글을 수정하는 데 일일이 열거할 수 없는 많은 분들의 도움을 받았다. 진심으로 감사의 말씀을 올린다.

** 아주대학교

적이다. 남신이 소유한 풍요의 힘을 여신이 인간 세상에 구현한다는 남녀신 역할은 여산신(女産神) 신화 <생불할망본풀이>나 모녀 부신(富神) 신화 <칠성본풀이>에서도 확인된다. 여기에서도 풍요 여신의 능력은 여신 고유의 신체적 특성에서 비롯되지 않고 남신의 힘을 대리하거나 전유(轉有)함으로써 발휘된다. 풍요 여신 신화는 가부장제 사회의 현실적 젠더 질서를 투영하는 양상에 따라 다양한 모습을 보인다는 사실을 확인할 수 있다.

신화의 역사적 전개에 대한 통념에 비추어 본다면 이러한 풍요 여신의 형상은 가부장제 하에서 시원적 생산력을 상실한, 왜곡된 대지모신의 모습이라고 할 수도 것이다. 그러나 이 글에서는 ‘영등’ 신화와 신앙을 살핌으로써 ‘미분화(未分化)’의 성이 오히려 시원적 생산신의 성별일 가능성을 제시하였다. 아울러 가부장제 하에서 풍요의 신격이 하필 ‘여신’으로 형상화되는 것은, 신화 전승 집단인 여성의 주변화/소수화와 관련이 있을 것으로 보였다.

풍요 여신의 공시적 양태를 살피고 통시적 위상을 추론한 것은 ‘풍요 여신’의 입체적 지형을 그려냄으로써 신화의 실상에 접근하기 위해서였다. 이 글의 의의는 ‘풍요 여신’을 대상으로 ‘여기’의 ‘신화 지형’을 그려냈다는 데에서 찾을 수 있다.

핵심어: 신화, 풍요 여신, 대지모신, 모신(母神), 생산력, 젠더, 가부장제, <당금애기>, <세경본풀이>, <할망본풀이>, <칠성본풀이>, ‘영등’

1. 논의의 출발점: 농경 생산신의 여성성에 대한 통념

서사무가 <당금애기>¹⁾와 <세경본풀이>는 농경의 풍요를 관장하는

1) 서대석의 「제석본풀이 연구」(『한국무가의 연구』, 문학사상사, 1980.) 이래, <제석본풀이>라는 이름으로 통칭되어 온 유형의 무가를 가리킨다. 이 유형의 무가를 집대성한 자료집(김진영 외, 『서사무가 당금애기 전집①②』, 민속원, 1999.)은 주인공의 명칭을 따라 <당금애기>라는 이름을 유형명으로 채택하고 있고, 국립민

농경 생산신 신화로 지목되어 온 대표적인 무속 신화이다.²⁾ <당금애기>는 귀하게 자란 딸 '당금애기'가 부모의 부재 중에 찾아온 남자로서 임신하고 갖은 곡절 끝에 아이를 낳아 신격으로 좌정하는 이야기이고, <세경본풀이>는 무남독녀로 귀하게 나고 자란 '자청비'가 문도령과 정수남이라는 남성 인물과 엮임으로써 겪은 일련의 사건 끝에 신격으로 좌정하는 이야기이다. 공교롭게도, 각 신화 서사의 주인공 격인 '당금애기'와 '자청비'는 모두 여성이다.

농경의 풍요로운 생산을 관장하는 신에 대한 신화의 주인공이 다름 아닌 여성이라는 사실은 일찍부터 신격의 성(性)과 직접적으로 관련되는 신격의 행적에서 그 직능의 당위성을 설명하는 연구 경향으로 이어졌다. <당금애기> 연구의 선편을 잡아 당금애기를 생산신이자 지역수호신으로 규정했던 서대석의 논의가 대표적이다. 서대석은 당금애기의 행적을 “여성 누구나 행할 수 있는 일이고 또한 해야되는” “임태와 출산”으로 요약한다. 그리고 이러한 행적으로 인해 당금애기가 출산을 관장하는 삼신이 될 수 있었고, 또 인간 생명의 창조가 농작물의 생산으로 연결되어 생산신이 될 수 있었다고 보았다.³⁾ 이러한 견해는 이후의 또다른 글을 통해 임신과 출산을 행한 당금애기의 신체를 씨앗을 품고 식물을 자라게 하는 대지와 연동시키는 것으로 전개된다. 서대석은 “여성의 몸은 아기를 임신하고 출산한다는 점에서 식물의 씨앗을 품었다가 싹을 트게 하고 자라게 하여 결실을 맺는 대지(大地)와 같은 성격을 가진다”고 하고, “당금애기의 몸은 곡물을 생산하는 대지로 인식되”었다고 말한다.⁴⁾ 당금애기는 땅 위에 존재하는 생명들을 낳은 ‘어머니 대

속박물관의 『한국민속문학사전』(2012)에서도 ‘당금애기’라는 이름의 유형명을 표제어로 선정하고 있다. 이에 따라 이 글에서는 해당 무가를 <당금애기>로 쓴다. 여주인공인 ‘당금애기’는 각편에 따라 다른 이름으로 불리기도 하지만, 여기에서는 그 대표적 이름인 ‘당금애기’를 쓰기로 한다.

- 2) 서대석, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2001, 255면 참조
- 3) 서대석, 『세경본풀이 연구』, 87-88면 참조
- 4) 서대석, 『한국신화의 연구』, 268면.

지’, 즉 ‘지모신(地母神)’으로 규정됨으로써 그 풍요신적 직능이 해명되었던 것이다.

풍요를 관장한다는 직능을 ‘잉태하고 출산하는 여성’이라는 신의 성별적 특성과 관련짓는 시각은 <세경본풀이>에 대한 선행 연구에서도 발견된다. 일찍이 이수자는 <세경본풀이>에서 여성인 자청비가 농경신으로 관념되는 까닭을 “농경에 있어서의 잉태·열매맺음·번식능력이 자연체계 속에서 우이 가진 속성, 곧 생산, 번식, 잉태 능력과 맞닿아 있기 때문”이라 본 바 있다.⁵⁾ <세경본풀이>에서 빈번하게 나타나는 남녀의 애정, 양성구유(兩性具有)를 뜻하는 자청비의 남장(男裝)은 “암수의 결합에 의한 열매맺음”이라는 논리가 반영된 것으로 풀이되었다.⁶⁾

이러한 해석은 <세경본풀이> 서사에서 정작 자청비의 잉태나 출산 화소가 전혀 등장하지 않는다는 점에서 그 정합성을 문제삼을 수 있는데, 강진옥은 자청비가 자식을 출산하지는 않지만 남성 인물을 소생시킨다는 ‘재생’의 화소에 주목하여⁷⁾ 이러한 문제를 극복한다. 이에 따르면 자청비는 “생명을 불어넣고 되살림을 관장하는 존재”이며, 이것이 곧 “자청비에게 내재된 대모신적 면모”라고 판단된다.⁸⁾ 대모신이란 그리스 신화의 가이아처럼 만물을 ‘낳는’ 신격을 지시하는 일반명사인바, 주목하는 신화소는 다르지만 ‘생명을 낳는 여성’이라는 측면에서 자청비의 농경 생산신적 면모를 찾는다는 점에서 강진옥의 시각은 이수자의 선행 연구와 같은 맥락에 있다고 할 수 있겠다.

이와 같은 연구사에 기댄다면, <당금애기>나 <세경본풀이>에서 풍요란 당금애기나 자청비의 내재적 생산력으로부터 초래되는 것이라고 말할 수 있을 것이다. 하지만 의문은 바로 여기에서 제기된다. 당금애기와 자청비를 중심으로 이루어지는 신화 서사는, 과연 여성의 내재적

5) 이수자, 「농경기원신화에 나타난 여성인식의 의의」, 『이화어문논집』 11, 1990, 162면

6) 이수자(1990) 위의 글, 163~164면 참조

7) 자청비는 남종 정수남을 죽였다가 서천꽃밭의 꽃을 가져와 살려낸다. 각편에 따라서는 정수남뿐만 아니라 죽은 문도령을 살려내기도 한다.

8) 강진옥, 「무속 여성신화와 농경적 생명원리」, 『구비문학연구』 20, 2005, 35면

생산력으로 인해 풍요가 초래된다는 내용으로 이해할 수 있는가? 당금애기의 신화, 자청비의 신화가 구현하는 풍요의 신화적 논리는, 과연 당금애기와 자청비가 근원적 생명력이나 생산력을 지닌 신격이라는 맥락 위에서 성립하는가?

근자의 한 연구는 <세경본풀이>에 구현된 풍농의 원리를 밝히면서 풍요의 원천은 대지가 아니라 천상이며, 자청비는 풍요의 직접적 생산자이거나 재생력의 소유자가 아님을 지적한 바 있다.⁹⁾ 비슷한 시기에 연이어 나온 또다른 연구 역시, 자청비가 농경신으로 좌정할 수 있었던 까닭이 태생적 생산성에 있다고 말할 수 없다고 본다.¹⁰⁾ 적어도 이런 시각에서라면, 최소한 자청비만큼은 '생산하는 여신', '생명력을 지닌 여신'의 면모를 지닌다고는 말하기 어렵다. 풍요의 신으로 알려져 있는 당금애기와 자청비가 신화 속에서 어떤 속성을 지니는 신격으로 그려지는가 하는 문제를 재검토해 보아야 할 일말의 여지는, 바로 이 지점에서 발생한다.

한편, 당금애기와 자청비가 여성으로서의 생산력 때문에 풍요의 신으로 모셔지는가 하는 문제는 신화사적 문제와도 관련된다는 점에서 중요하다. 기왕의 연구는 풍요를 관장하는 신격이 지니는 여성적 면모, 즉 생명을 낳는 여성이라는 농경 풍요신의 속성을 세계 보편의 것,¹¹⁾ 혹은 원형적 신화 관념으로¹²⁾ 파악하곤 했다. 그리고 이것은, 가부장적 남신 신화가 신화사의 전면에 등장하면서 위축되고 왜소화한 여신 신화가 원래부터 지니고 있었던 여신의 본질로 여겨진다.¹³⁾ 이에 따르면

9) 정진희, 「풍농(豐農)의 원리: <세경본풀이> 서사의 신화적 의미」, 『국문학연구』 28, 2013, 133~138면 참조.
 10) 류정월, 「『세경본풀이』와 제주도 농업관-신화의 특수성에 관한 시론」, 『여성문학연구』 30, 2013, 209면 참조.
 11) 이수자는 생산신이 여성신인 현상은 세계 보편적인 것으로, 이는 여성이 지니는 생산과 번식의 신비로부터 비롯되는 것으로 본다. 이수자(1990), 앞의 글, 162면.
 12) 강진옥은 무속신화 텍스트는 구비문학적 적층성으로 인해 후대적 면모가 반영되지만, 그 안에 담긴 농경에 대한 관념이나 인식은 '신화적 근원상징'과 관련된다 고 보고 있다. 강진옥, 앞의 글, 39면.

신화사의 주요한 흐름은 여신 신화에서 남신 신화로 전이, 그 가운데에서도 지속되어 온 ‘생산하는 여신’이라는 신화 원형으로 요약된다고 말할 수 있을 것이다.

그러나 여성의 생산력을 강조하는 고대의 풍만한 여신 조상(彫像)이 발견된다고 해서 그것이 과거 여신 숭배나 모권제의 증거가 될 수 없다는 비판, 또 ‘출산하는 어머니 여신’ 관념이 오히려 가부장적 모성 이데올로기와 관련된다는 지적¹⁴⁾ 등은 이러한 통념적 신화사를 재검토할 동기를 제공하기도 한다. 만약 풍요를 관장하는 신격이 여성인 까닭이 그들의 신체적 특수성이자 고유성에서 비롯되는 게 아니라면, 다시 말해 풍요를 관장하는 신격이 신으로 모셔지는 까닭이 그들의 내재적 생산성에 있지 않다는 것이 확인된다면, 종래의 통념적 신화사를 수정하거나 보다 입체적으로 그려내는 데 필요한 근거 하나가 마련될 수 있을 것이기 때문이다.

따라서 이 글은 당금애기와 자청비가 생산하는 여성이기에, 다시 말해 출산력 또는 재생력을 지닌 여성이기에 풍요의 신으로 좌정한 것인가를 먼저 확인해 보고자 한다. 이를 위해 <당금애기>와 <세경본풀이>가 구현하는 풍요의 논리를 밝히고, 그 안에서 여성인 당금애기와 자청비가 어떤 역할을 하는가를 확인할 것이다. 그 결과를 미리 말하자면, 신화 서사에서 당금애기와 자청비는 풍요의 직접적 생산자라기보다는 그것의 매개자 혹은 전달자로서 기능한다.

13) 예컨대 조현설은 대부분의 신화들이 ‘풍요로운 대지의 여신(생산신·지모신)’에 대한 “기억”을 가지고 있다고 하면서, 당금애기와 자청비 등 무속신화의 여주인공들을 “지모신의 형상과 자질을 함유하고 있는 여신”이라 서술한다. 조현설, 「여신의 서사와 주체의 생산」, 『민족문학사연구』 18, 2001, 238~239면.

14) 이에 대해서는 차옥승 외, 『동아시아 여신 신화와 여성 정체성』, 이화여자대학교 출판부, 2010, 28~29면 참조. 전가부장제의 여신 신화론 및 이에 대한 비판은 리타 M. 그로스(김윤성·이유나 옮김), 『페미니즘과 종교』, 청년사, 1999, 191~195면 참조. 어머니 여신이 지배하는 모권제 고대사회에 관한 제론(諸論) 및 비판에 대한 요약은 최혜영, 「고대 그리스 사회의 종교·여신과 여성」, 『여성과 역사』 8, 2008, II장 참조.

풍요 여신의 생산력이 출산력과 같은 여성 신체의 특성이나 힘에서 유래하지 않는다는 사실은 <당금애기>나 <세경본풀이>와 같은 농경 풍요신의 경우에만 한정되는가? 여기에서는 생산이나 풍요를 관장하는 다른 여성 신격의 경우로 논의의 대상을 확장함으로써 이러한 물음에 답하고자 한다. 출산을 관장하는 여신이 등장하는 <생불할망본풀이>, 부신(富神) 칠성부군 모녀 여신이 등장하는 <칠성본풀이>를 대상으로 풍요 여신의 생산력이 과연 그네들의 신체적 특성에서 비롯한 힘인가를 검토해 볼 것이다. 이를 통해 풍요 여신의 생산력은 여신 고유의 신체적 특성이 아니라 남신(男神)의 힘을 대리하거나 전유(轉有)한 결과임이 드러날 것이다.

<당금애기>나 <세경본풀이>, <생불할망본풀이>, <칠성본풀이>에 나타나는 풍요 여신의 모습은 남신 위주의 가부장제적 신화 위계가 풍요 여신의 신화에도 투영되어 있음을 보여준다. 각 신화마다 성별 위계의 현실을 투영하는 방법과 정도는 같지 않지만, 풍요 여신의 생산력은 공히 남신의 초월적 힘에 기인한다는 점에서 그러하다. 바로 여기에서, 신화사적 측면에서 검토되어야 할 다음 문제가 부각된다. 풍요 여신이 구현하는 풍요 원리에서 남신의 생산력과 남신의 상대적 우위가 확인되는 까닭이 과연 가부장제 하에서 여신이 원래부터 지니고 있었던 풍요 생산자로서의 위상을 잃었기 때문인가 하는 문제가 그것이다.

이 문제에 대한 가장 확실한 해결 방법은 가부장제 이전과 이후의 여신 신화를 비교하는 것이겠으나, 구비 전승 텍스트의 특성상 가부장제 이전의 신화를 직접적으로 검토할 방법은 요원하기만 하다. 따라서 여기에서는 신격의 성별이 다양하게 나타나는 '영등'이라는 풍요신의 경우를 검토하여, 풍요 여신의 통시적 위상에 조심스럽게 접근해 보고자 한다. 풍요신의 시원적 성별은 남성 또는 여성이라는 특화된 성이 아니라 오히려 미분화된 성일 수 있다는 가능성을 제시하는 한편, '풍요 여신'이 가부장제 하의 여성 신앙 집단과의 관련 하에서 형성된 신화적 개념일 가능성 또한 제시하게 될 것이다.

요컨대 이 글은 풍요 여신이 신체적 여성성에서 비롯되는 시원적이고 근원적인 생산력을 지닌다는 통념에 대한 문제제기라고 할 수 있다. 이러한 통념이 과연 ‘여기’의 신화, 여기의 신화 ‘지형’에도 통용될 수 있는가를, 신화의 서사 문면에 난 길을 따라 걸으며 확인해 보고자 한다.¹⁵⁾

2. 농경 풍요신 신화의 풍요 원리

1) <당금애기>의 풍요 원리

당금애기는 농경의 풍요를 관장하는 신격으로 유명하지만, 기실 <당금애기>는 풍농뿐만 아니라 풍어, 다산, 다복 등 여러 양태의 풍요를 기원하는 의례에서 구연되는 서사무가이다. 신의 내력을 풀어내는 서사무가의 구연은 그 내력의 주인공인 신이 의례를 행하는 사람들의 기원을 들어주지 않을 수 없는 근거를 제시하는 기능적 의미가 있다고 생각되는 바, 부분적 삽화나 화소가 아닌 서사무가의 전반적 서사 구조는 의례에서 믿어지는 신의 기능과 밀접하게 관련되기 마련이다. 풍요는 어떻게 인간들의 세계에 도래하는 것이기에 당금애기가 그 풍요의 신으로 믿어

15) 신화를 다가(多價)적이고 응축된 고도의 상징 언어로 파악하는 시각에 대해 조너선 스미스는 신화를 보통의 이야기, 평범한 담론으로 파악하는 시각을 제시함으로써 신화의 담론적 특권을 부정한 바 있다. 조너선 Z. 스미스(장석만 옮김), 『종교 상상하기』, 청년사, 2013, 24~25면 참조. 이러한 주장의 타당성을 논하는 것은 본고의 몫이 아니다. 다만 여기에서는, 신화 텍스트를 분석하는 여러 방법들이 지니는 각각의 장점에도 불구하고 텍스트의 문면을 충실하게 읽어내는 기초적 고찰을 경유하지 않는다면 그 논의 결과는 방법론적 장점을 상실한 사상누각이 될 가능성이 높다는 점을 언급해 두고 싶다. 구비 텍스트이든 문자 텍스트이든 신화 텍스트의 문면을 그대로 읽어내는 것이 신화의 실제 지형을 살피는 데 필수적이라고 여겨지는데, 여기에서는 서사의 문면, 서사의 표층을 통해 신화의 실상에 접근하는 데 중점을 둔다.

지는 것인가? <당금애기> 서사에 구현된 그 풍요의 원리를 따져 보자.

이에 대한 최근의 연구로 <당금애기>의 제주도 지역형이라 할 수 있는 <초공본풀이>를 대상으로 여주인공의 죽음과 재생 구조를 농경신화라는 관점에서 분석한 사례가¹⁶⁾ 있다. 그러나 여주인공의 죽음과 재생은 <당금애기>의 필수 삽화가 아니기에, <당금애기> 서사 전반의 풍요 원리를 고찰하려는 이 글이 직접 참고하기는 곤란하다. <당금애기>의 서사 구조에 대한 선행 연구로 대표적인 것은 천신인 남주인공과 지역수호신이자 생산신인 여주인공의 결합으로 그 구조를 파악하는 견해이다. 그러나 '지역 수호신으로서의 당금애기'는 신화 서사에 명확히 드러난다기보다, 당금애기의 명칭이나 신격의 직능 등을 근거로 추론되는 하나의 가능성이다. 설령 당금애기가 지역 수호신일 가능성을 사실로 받아들인다 하더라도, 그 풍요의 원리에 대해서는 좀더 해명될 필요가 있어 보인다. 천신과 지신 각각은 홀로 풍요를 보장할 수는 없는가? 유독 두 신격의 결합으로 인한 출산이 풍요를 보장하는 것으로 믿어진다면, <당금애기>가 구현되는 의례의 현장은 신들의 혼인과 출산을 끌어들이어 인간 세상의 출산, 즉 풍요를 확신하는 유감 주술의 현장에 불과한 것인가?

선행 연구의 지적대로, <당금애기> 서사의 기본 골격이 남주인공과 여주인공의 결합으로 이루어져 있다는 사실은 부인하기 어렵다. 요는, 여기에서 더 나아가 그러한 결합이 어떻게 풍요라는 결과를 초래할 수 있는가, 그 풍요의 논리를 좀더 구체화하는 일일 터이다. 논의의 편의를 위해 우선 <당금애기>의 공통 서사단락을 보자.¹⁷⁾

(가) 당금애기 부모는 당금애기를 가두고 외인과의 접촉을 금한다.

16) 신연우, 「<초공본풀이> 노가단풍아기씨의 죽음과 재생의 농경신화적 이해」, 『한국고전여성문학연구』23, 2011.

17) 아래의 서사단락은 홍태한, 『서사무가 당금애기 연구』, 민속원, 2000, 40~41면 참조.

- (나) 스님이 시주를 요청하고 당금애기는 시주를 준다.
- (다) 당금애기의 잉태를 암시하는 행동이 있다.
스님은 재워주기를 요청하고 당금애기와 동침한다.
- (라) 스님은 아들 낳을 것을 예언하고 찾아오는 법을 알려준다.
- (마) 당금애기가 잉태를 한다.
- (바) 당금애기의 잉태 사실이 가족에게 알려진다.
- (사) 당금애기는 벌을 받으나 겨우 면한다.
- (아) 당금애기는 추방당하고 스님을 찾아간다.
당금애기는 감금당하고 아들을 낳는다.
- (자) 아들과 당금애기에게 신직을 부여한다.

(가)-(자)로 이루어진 <당금애기> 서사는 ‘당금애기가 스님의 아들을 낳아 신직을 부여받았다’는 내용으로 간결하게 요약된다. 여기에서 신직을 부여할 수 있는 스님은 이미 신성한 존재이고, 당금애기는 스님의 아들을 낳아 아들과 함께 스님으로부터 신직을 부여받았기 때문에 신성한 존재로 바뀐다. <당금애기>는 ‘스님’이라는 신격의 아들을 낳은 어머니가 됨으로써 그 신격과 관계를 맺고 신격 체계 속에 자리하게 된 당금애기의 내력담인 것이다. 당금애기는 스님의 아들을 낳음으로써 풍요를 가져다주는 신격이 될 수 있었을 뿐 아니라, 이로 인해 당금애기를 비롯한 스님과 그의 아들(들)은 특정한 직능을 지닌 신격으로서 의례의 현장에 불러들여지게 된다. 요컨대, <당금애기> 서사는 스님이 점지한 아이를 잉태하여 낳는 시련을 겪음으로써 결과적으로 인간이 ‘스님’으로 대표되는 초월적 위력에 기댈 수 있게 한 당금애기에 대한 이야기인 것이다.

<당금애기>의 서사적 문면을 이렇게 읽을 때, 여기에 나타나는 풍요의 원리는 그다지 복잡해 보이지 않는다. 가장 먼저 드러나는 사실은 풍요며 복록이 무엇보다 ‘스님’의 세계에서 비롯된다는 것이다. 그렇다면 그것은 어떻게 인간 세상에 전해지고 구현되는가? <당금애기>는 당금애기와 스님과의 결합으로 생겨난 가족이 인간 세상에 풍요를 가

저다 주는 특정한 신직을 맡아 좌정했기 때문이라고 설명한다. 다시 말해 당금애기는 스님의 아들을 낳음으로써 스님의 세계와 인간의 세계를 잇는 역할을 수행한 셈이다.¹⁸⁾

잠시 후에 살펴볼 <세경본풀이>와 대조적으로 주목되는 점은, 당금애기의 잉태와 신격으로의 좌정이 당금애기의 의지에 따른 것은 아니라는 사실이다. 당금애기는 스님의 능동적 의지에 의해 아기를 가졌고, 스님에 의해서라야 신격으로 좌정할 수 있었다. 초월성에 대한 욕망이라는 시각에서 보면 당금애기는 욕망의 주체가 아니다. 욕망의 주체는 오히려 스님이다. 당금애기를 임신시키고 아들을 낳아 찾아올 것을 일러주는 스님은, 풍요를 지상에 '전달하려고' 당금애기를 수단화한다. 결과적으로 보면 당금애기는 스님이 인간 세상에 풍요를 전달하기 위해 선택한 지상의 인물일 뿐이다. 당금애기는 그 잉태의 의미가 무엇인지 몰랐던 혈육으로부터 외면당하고, 많은 선행 연구가 '수난'이라는 이름으로 지칭해 왔듯 어렵고 힘들게 자식을 낳는다. 당금애기의 출산은 자신의 의지에 따른 능동적 행위라기보다 스님이 부여한 역할에 대한 수동적 수행이며, 자격 시험인지 인지하지 못한 채 시험을 통과한 것이라 볼 수 있다.

이런 맥락에서 보면 당금애기의 출산 장면에 주목하여 이것이 '여신으로서의 생산적 능력을 뚜렷하게 발현'하고 있는 것으로 보는 해석은¹⁹⁾ 보완될 필요가 있다. 왜냐하면 당금애기의 출산 능력은 '여성'의

18) 이와 유사한 맥락의 선행 연구로 당금애기의 서사를 당금애기가 천신과의 결합 및 재결합을 통해 천계에 수용되어 신의 자격을 획득했다는 성혼식담(결합-분리-재결합 구조)으로 보는 시각을 참조할 수 있다. 김진영 외, 앞의 책, 30~37면 참조. 혼인이 천계와의 관계맺음이라는 의미를 지닌다고 보는 점에서 본고의 시각은 이와 같은 맥락에 있지만, 혼인의 결과가 의미하는 바를 무엇으로 보는가는 같지 않다. 선행 연구는 혼인의 결과를 당금애기가 천계에 수용되는 데 초점을 맞추었다면, 본고는 혼인의 결과 당금애기를 매개로 하여 '스님'으로 대표되는 천계가 비로소 인간 세상에 영향을 미치게 되었다는 사실을 강조하려 한다.

19) 예컨대 최원오, 「한국 신화에 나타난 여신의 위계 전변과 윤리의 문제」, 『비교민속학』 24, 2003, 300면을 볼 것.

것이지 아직 ‘여신’의 능력은 아니기 때문이다. 당금애기의 출산은 스님이 주관하는 일종의 자격 시험-당금애기가 ‘자신의’ 자식을 낳을 수 있는가를 묻는-이자 당금애기의 질적 변화를 위한 입사식에 해당한다. 반복하건대 이 장면에서의 당금애기는 ‘스님의 후손을 출산하는 여성’이지 ‘생산하는 여신’은 아닌 것이다. 따라서 당금애기의 출산은 당금애기가 생산신임을 보여준다기보다, 당금애기가 스님의 아들을 낳아 풍요를 관장하는 신격의 하나로 자리할 수 있게 된 일종의 자격 시험으로 기능하는 삽화라고 보는 것이 타당해 보인다. 다시말해 당금애기의 출산은 여신의 능력을 보여주는 과정이 아니라, 한 여성이 여신으로 질적 변환을 이룰 자격이 있는가를 묻는 수난의 과정인 것이다.

주목해야 할 점은 그 수난을 통해 어떤 자격이 시험되는가 하는 데 있다. 그 자격은 수난을 겪는 여인을 여신으로 자리하게 하는 ‘스님’, 즉 ‘남신’이 부여하는 것이며, 당금애기를 풍요 여신으로 자리하게 하는 포획의 장치다. 요컨대 <당금애기> 신화에서 풍요를 관장하는 ‘여신의 자격’으로 제시되고 있는 것은 스님의 대리자인 스님의 자식들을 낳을 수 있는가의 여부이다. 여기에서 확인되는 사실은 여성의 출산은 다산(多産)에서 연상되는 풍요의 표지가 아니라는 점이다. 출산의 핵심은 스님의 대리자, 스님의 자식들을 낳는다는 데 있다. 다시 말해 풍요는 스님으로 대표되는 초월적 세계에서 인간들의 세상에 전해지는 것이며, 그것이 가능한 까닭은 당금애기가 스님의 자식을 낳아 그 자식들과 함께 신격의 자리를 부여받았기 때문이다. <당금애기> 신화는 이러한 사정을 노래함으로써, 의례에서 이루어지는 기구가 실현될 수 있는 근거를 마련한다.

2) <세경본풀이>의 풍요 원리

자칭비는 풍요 가운데에서도 농경이라는 특수한 생산 형태의 풍요를 관장하는 신격으로, <세경본풀이> 서사는 농경의 원리를 드러내는 신

화로 논의되어 왔다. 그간의 연구에서는 <세경본풀이> 서사에서 일반적인 농경 원리를 읽어내는 것이 일반적이었으나, 최근의 연구는 <세경본풀이>를 '제주도'라는 특수한 환경에서의 농경 원리가 구현된 신화로 해석한다.²⁰⁾ 신화의 내용을 간략히 살펴 보자.

- (가) 자청비는 기자치성 끝에 귀하게 태어나 귀하게 자란다.
- (나) 자청비는 남장을 한 채 문도령과 동문수학한다.
- (다) 문도령은 자청비에게 훗날을 약속하고 홀로 천상으로 떠난다.
- (라) 자청비는 정수남의 속임수에 문도령을 찾아 나섰다가 정수남을 죽이게 된다.
- (마) 자청비는 서천꽃밭의 꽃을 가져다가 정수남을 살려내지만 집에서 쫓겨난다.
- (바) 자청비는 천상 문도령을 다시 만나 천상의 며느리가 된다.
- (사) 문도령의 서천꽃밭 사위로 들어 돌아오지 않자, 자청비는 천상의 곡종을 가지고 인간 세상에 내려온다.
- (아) 자청비는 정수남을 세경 테우리로 좌정시키고, 자기 역시 세경으로 좌정한다.

<세경본풀이> 서사는 크게 보아 자청비와 문도령의 이야기, 또 자청비와 정수남의 이야기가 얽혀 있는 형태인데, 물론 중심이 되는 것은 자청비와 문도령의 서사이다. 자청비가 처음 바깥 세상에 나갔을 때 만난 문도령을 탐내어 온갖 시련을 겪으면서도 문도령의 공간인 천상에 올라갔다가, 천상에서 곡물의 씨앗을 가지고 지상에 내려와 세경신으로 좌정한다는 내용으로 이루어져 있다. 자청비와 정수남의 서사는 자청비와 문도령 서사의 진행을 촉진시키는 계기적 삽화로 기능하며,²¹⁾

20) 정진희(2013), 앞의 글 및 류정월(2013), 앞의 글 참조. 이 두 논문에서 <세경본풀이>는 기름지지 못한 땅에 목축과 병행될 수밖에 없었던 제주도 농경의 특수성이 반영된 신화로 이해되고 있다.

21) 자청비는 정수남으로 인해 집을 떠나게 되는데, 이는 자청비가 집에서 문도령을 기다리던 수동적 자세에서 벗어나 점차 능동적이고 적극적으로 문도령을 찾거나

신화 서사의 마지막에서 자청비에 의해 ‘태우리(=목동) 정수남’이 세경신의 일부로 좌정한다는 것으로 마무리된다. 이를 요약하면 자청비와 문도령 서사는 ‘자청비가 천상의 곡물 씨앗을 지상에 가져오게 된 내력’을, 자청비와 정수남 서사는 ‘자청비가 농사에 방해되는 목축을 농사에 기여하는 목축으로 조정한 내력’을 풀이하는 신화이다.²²⁾

이에 따르면 자청비가 풍요의 신격으로 모셔질 수 있는 까닭은 자청비가 천상의 씨앗을 가져왔을 뿐 아니라, 목축과 농경이라는 서로 다른 생산 방식의 갈등을 농경의 풍요를 위해 조정한 공적을²³⁾ 세웠기 때문이다. 문도령과 정수남이 함께 세경신으로서 제향되는 까닭은, 문도령과 정수남 또한 농경의 풍요에 매우 중요한 역할을 하기 때문이다. 문도령은 풍요의 원천인 천상의 존재이자 자청비가 천상의 풍요를 가져올 수 있도록 천상과 인연을 맺는 데 중요한 계기가 된 존재이며, 정수남은 목축이 농경에 활용되는 데²⁴⁾ 없어서는 안 될 목동이기에 농경의 풍요를 위해서는 홀대할 수 없는 대상이다.

여기에서 본고의 관심사를 환기해 보자. <세경본풀이> 서사에서 자청비는 ‘생산’하는 존재인가? 자청비는 그 생산력 때문에 농경 풍요의 신이 될 수 있었던가? 단도직입적으로 말하면 자청비가 농경신이 될 수 있었던 까닭은 자청비의 ‘태생적 생산성’ 때문이 아니다.²⁵⁾ <세경본풀이> 신화에서 자청비는 그 스스로 생명을 낳지 않고 다만 천상의 곡

서게 되는 계기로 기능한다.

22) 상세한 것은 정진희(2013), 앞의 글 참조.

23) 정진희(2013), 위의 글, 117~133면 참조.

24) 방목을 위주로 하는 제주도의 우마(牛馬) 사육은 농경과 충돌하는 면도 있었지만 (이에 대해서는 정진희(2013), 위의 글, 127면 각주 34) 참조), 한편으로는 농경에서 매우 긴요한 역할을 하기도 하였다. 부족한 지력을 높이기 위해 방목하던 마소를 휴경전(休耕田)에 몰아넣어 분변을 받는 ‘바랭’의 방법이 활용되었고, 씨앗을 잘 품지 못하는 토지 특성 및 강한 바람으로 인한 씨앗의 유실 가능성 때문에 필요했던 밭 밟기에도 마소를 이용한 ‘밭블람’이 활용되었다. 정진희, 위의 글, 131~132면 참조.

25) 류정월(2013), 위의 글, 209면. ‘남녀결합’, ‘자동지생’이라는 차원에서 자청비의 생산성을 언급한 선행 연구에 대한 비판은 정진희(2013), 위의 글, 135~136면 참조.

종을 가지고 올 뿐이기 때문이다. 또, 자청비의 생산성이 죽은 자를 살리는 '소생'에 있다고도 말할 수 없다. 자청비에게 아이를 낳는 생산력 대신 죽은 자를 살리는 '재생'의 힘이 있다고 하는 견해의 주요 근거로 제시되곤 하는 것은 자청비가 서천꽃밭의 가져다가 죽은 이를 살린다는 삽화인데, 엄밀히 말해 여기에서의 재생의 힘 또한 자청비가 소유한 능력은 아니기 때문이다. 주지하다시피 <세경본풀이>에서 재생의 힘은 자청비가 아니라 서천꽃밭의 '꽃'에 내재하는 힘이다.²⁶⁾

게다가 자기가 죽인 정수남을 되살리는 '재생'은 자청비 자신의 욕망이 아님을 분명히 해 둘 필요가 있다. 자청비의 욕망은 천상의 문도령을 향할 뿐, 정수남 또는 재생 그 자체를 향하지 않는다. 정수남의 재생을 원한 것은 자청비가 아니라 자청비의 부모이며, 자청비는 부모의 질책을 극복하기 위해 정수남을 살려냈을 뿐이다. 여러 각편에서 공통적인 소생 삽화는 자청비가 꽃을 가져다가 자기가 죽였던 정수남을 되살렸다는 것인데, 이 삽화는 자청비가 중국에는 정수남을 테우리 세경신으로 좌정했다는 사실과 관련될 때 비로소 완성된다. 정수남의 재생과 좌정 삽화는, 자청비가 농경에 방해되는 목축을 농경을 위한 것으로 재편했다는, 즉 자청비에 의한 목축의 재배치를 의미하는 것이다.²⁷⁾

덧붙여 자청비가 죽은 문도령을 서천꽃밭의 꽃으로 소생시키는 삽화에 대한 과도한 의미 부여는 경계할 필요가 있음을 강조하고 싶다. 이 삽화는 <세경본풀이>를 분석할 때 흔히 검토 대상이 되어 온 <안사인본>이나 <이달춘본>, <강을생본> 등에는 포함되어 있으나, 모든 각편에 공통적인 것은 아니다. 시기적으로 가장 일찍 채록된 <박봉춘본>은 물론, 제주도 신당(神堂)의 중심이라 하는 송당 본향당의 당맨심방이었던 고봉선의 아들 고대중이 구연한 본풀이의 채록본인 <고대중본>에도 문도령의 재생 삽화는 없다.²⁸⁾ 정수남의 재생은 필수 삽화이되, 문

26) 류정월 역시 서천꽃밭의 꽃을 얻어야 발휘할 수 있는 재생의 능력을 “외부적이고 상황적이며 결국은 후천적”인 것으로 보고 있다. 류정월(2013), 위의 글, 210면.

27) 정진희(2013), 위의 글, 136~138면 참조.

도령의 재생은 그렇지 않다는 뜻이다. 따라서 자청비가 꽃을 가져와 죽은 이를 살렸다는 신화적 사건이 <세경본풀이> 신화에서 지니는 의미는, 문도령이 아닌 정수남의 재생에 주목되어 논의되어야 할 것이다.

반복하자면 <세경본풀이>에서 풍요는 문도령의 공간인 천상에서 유래하는 것이다. 정수남으로 대표되는 목축은, 농경의 풍요를 저해하는 것에서 농경의 풍요를 위해 복무하는 것으로 배치되었다. <세경본풀이> 신화는 자청비가 천상의 곡종을 가져오는 것으로 지상에 그 풍요를 가져왔고, 농경을 위한 것으로 목축을 재배치하여 풍요를 위해 필요한 인문적 노력의 전범을 세웠음을 이야기한다. 이것이 바로, 자청비가 세경신으로 모셔지는 신화적 근거이다. 자청비뿐만 아니라 흔히 문도령으로 대표되는 천상의 존재가, 또 테우리인 정수남까지 세경으로 제향되는 까닭은, 풍요가 지상에 실현되는 데 이들 모두의 힘이 필요하기 때문이다.²⁹⁾

3) 여성 농경 풍요신의 기능

<당금애기>와 <세경본풀이>는 풍요가 초래되는 신화적 논리라는 측면에서 공통적이다. 두 신화 공히, 풍요란 ‘스남’이나 문도령이 의미하는 초월적 공간에서 유래된 것이다. 초월적 공간에서 비롯되는 풍요는 어떻게 지상에 전래될 수 있었는가? 두 신화 모두, 당금애기와 자청비를 매개로 그 풍요가 지상에 전달될 수 있었다고 설명한다.

28) <안사인본>은 현용준의 『제주도무속자료사전』(개정판, 각, 2007), <이달춘본>과 <강을생본>은 진성기의 『제주도무가본풀이사전』(민속원, 1991), <박봉춘본>은 赤松智城·秋葉隆의 『朝鮮巫俗의 研究 上』(심우성 역, 동문선, 1991), <고대중본>은 장주근의 『제주도 무속과 서사무가』(역락, 2001)를 볼 것.

29) <세경본풀이>의 풍요 논리에 대한 이상의 분석은 정진희(2013), 앞의 글에 의존하여 요약한 것임을 밝혀 둔다. 선행 연구의 요약적 진술이 무의미할 수 있어 초고에서는 이 부분을 생략했으나, <당금애기> 분석 부분과 서술상의 균형이 어그러진다는 지적을 수용하여 여기에서는 선행 연구를 부분적으로 요약하였다.

당금애기가 풍요의 신으로 좌정하고 제향받을 수 있는 까닭에 대해, <당금애기>는 당금애기의 출산이 다산, 즉 풍요를 의미하기 때문이라고 말하지 않는다. <당금애기>가 풍요의 신으로 제향받을 수 있는 것은 그 출산의 행적에 기인한다는 점은 분명하지만, 당금애기의 출산이 지니는 의미는 스님의 세계와 제의가 이루어지는 세계를 이었다는 데 있다. <세경본풀이> 역시, 자청비가 풍요의 신으로 제향받을 수 있는 까닭을 자청비의 출산력이나 재생 능력이라고 이야기하지 않는다. 자청비가 풍요의 신으로 제향받는 까닭에 대해, 신화는 자청비가 천상의 풍요인 곡종을 가져왔고 또 풍요를 방해하는 지상의 목축을 농경에 기여하는 것으로 재배치했기 때문이라고 말하고 있다.³⁰⁾ 따라서 신화 서사를 통해 재현되는 당금애기와 자청비의 행적에서, 여성 신체에서 비롯되는 '생산력'이 기억되고 강조된다고 하기는 어려워 보인다.

생산력을 '풍요를 발생시키는 능력'으로 옮길 수 있다면, 그것은 오히려 남성의 것이다. <당금애기>와 <세경본풀이>에서 풍요의 원천은 스님의 공간, 문도령의 공간에 있기 때문이다. 여기에서 여성은 생산력의 주인이라기보다, 그것이 인간 세상에 구현될 수 있도록 하는 매개자 혹은 전달자라고 보는 것이 타당하다. 여기에 '생산하는 여신'의 서사는 없다. 초월적 생산력에서 비롯되는 풍요가 지상에 구현될 수 있도록 한 '도구적 여성' 혹은 '매개하는 여성', '전달하는 여성'의 서사가 있을 따름이다.

따라서 생산 풍요신에 대한 신화에서 그 서사의 주인공이 여성이라고 해서, 그 여성을 원초적 생산력을 지닌 여신, 즉 가이아로 대표되는 대모신과 같은 선상에서 논의할 수는 없다. 스스로의 힘에 의해 만물을

30) 생산 풍요신 자청비의 무임(無妊) 혹은 출산하지 않는 자청비의 모습은 이해하기 어려운 것으로 받아들여져 이에 대한 해명이 이루어지기도 했다. 최근의 사례로서 신동훈, 「<세경본풀이> 서사와 삼세경 신직의 상관성 재론」, 『비교민속학』 51, 2013, 4장을 볼 것. 하지만 자청비는 스스로의 탐색과 획득을 통해 풍요를 도래하게 하므로, <세경본풀이>에서 당금애기와 같은 출산의 방법이 등장하지 않는 것은 오히려 당연하고 자연스러운 것으로 이해된다.

낳는 대모신의 이름을, ‘스님’의 의지대로 스님의 아들을 낳은 당금애기나 출산과 전혀 관계가 없는 자청비에게 가져다 붙일 수는 없을 것이기 때문이다. 반복하건대 당금애기와 자청비가 풍요의 신으로 제창되는 신화적 근거는, 그들이 남성의 공간에서 유래하는 풍요를 지상 세계로 매개하거나 전달한 데 있다. 수동적 매개자이든 적극적으로 능동적인 전달자이든 간에, 그들이 겪는 고난의 과정은 그러한 남신의 힘을 지상에 구현시킬 수 있는가를 확인하는 과정이다.

풍요의 신화적 논리에서 확인되는, 명확히 구분되는 남성 신격과 여성 신격의 역할은 이 신화를 향유한 사회의 성 역할이나 성별 위계와 겹치는 것으로 보인다. <당금애기>나 <세경본풀이>를 향유한 사회를 구체적으로 어떻게 특정할 수 있는가 하는 문제와는 별개로, 그 사회가 남성우위의 가부장적 사회였음을 부인하기는 어려울 것이기 때문이다. 남성을 우위에 두고 여성은 남성이 주도하는 질서를 위해 복무하도록 하는 사회적 성 역할과 성별 위계가, 풍요의 원리와 풍요신의 내력을 이야기하는 신화에도 투영되어 있다고 볼 수 있을 것이다.

당금애기와 자청비의 ‘차이’ 역시 이러한 맥락에서 이해할 수 있다. 당금애기는 스님의 의지에 따라 선택되어 출산이라는 자격 시험을 통과함으로써 초월적 공간과 인간 세상 사이의 매개자가 될 수 있었던 반면, 자청비는 그 스스로의 의지에 의해 초월적 공간의 가치를 탐색하고 곡종을 획득하여 문화영웅이라고도 할 만한, 풍요의 주체적 전달자가 된다. 생산 풍요신 신화 <당금애기>는 한반도 지역에서 전승되며,³¹⁾ <세경본풀이>는 제주도 지역에서만 배타적으로 전승된다. 한반도와 제주도의 가부장적 질서의 역사를 고려하면, 보다 강력하고 확고한 가부장제적 성적 질서를 반영하는 것으로 보이는 당금애기의 수동성과

31) <당금애기>형 신화는 제주도에서도 전승된다. <초공본풀이>가 곧 그것이다. 하지만 제주도의 <초공본풀이>는 생산 풍요신의 신화가 아니라 무(巫)와 굿의 기원에 대한 신화이므로, 제주도는 생산 풍요신 신화로서의 <당금애기>의 전승 권역에서 제외되어야 한다.

이에 대조되는 자청비의 능동성은 전승 사회의 성 역할과 밀접한 관련이 있어 보인다. 스스로 풍요를 탐색하고 획득하는 자청비의 능동성은, 가부장제적 질서 속에서도 여성에게 경제적 능동성을 요구했던 제주 사회의 성 역할을 떠올리게 하기 때문이다.

무속 신화가 굿이라는 의례를 통해 구연되고 믿어지는 사회에서 풍요의 여부는 무엇보다도 초월적 힘이 도래하는가 아닌가에 달려 있다. <당금애기>와 <세경본풀이>는 공통적으로 초월적 힘의 소재(所在)를 '남성'과 동일시하며, '여성'에게는 그 힘이 지상에 전달되도록 하는 매개자, 전달자로서의 역할을 부여한다. 무속 신화가 구연되는 곳에서, 이들 신격은 모두 기구(祈求)의 대상이 된다.

그런데 이 가운데 특히 여성 신격이 신화의 주인공이 되는 것은 무엇을 뜻하는가? 스님과 당금애기, 그 둘 사이의 자식에 대한 믿음을 기반으로 하면서도 그 신화가 다름아닌 당금애기를 강조하는 것, 천상의 문도령이나 그 부모가 아니라 자청비가 신화 서사의 주인공인 것은, 신화의 구연을 통해 풍요의 도래를 기원할 때 초월적 힘의 소재자/소재지인 남성이 아니라 그것이 지상에 도래할 수 있도록 매개하거나 전달한 여성이 직접적 기구의 대상이 된다는 사실과 밀접하게 관련된다고 볼 수 있을 것이다. 무속 신화의 주된 향유층이라 할 수 있는 여성들에게, 여성 신격은 여성으로서의 자기 자신을 투영할 수 있는 공감과 기대의 대상이었다고 할 수 있지 않을까. 여성이 향유하는 무속 신화는 남성 중심의 현재를 반영할 뿐만 아니라 그와 동시에 그 주어진 질서를 살아나갈 여성의 방법을 모색하는 여성 담론적 면모를 지니곤 한다.³²⁾ 이러한 견해 위에 서면, 생산 풍요신으로 여겨지는 여신은 태초부터 있어 왔던 '대모신'의 잔영이라기보다 신화가 향유되는 '지금 여기의 여성'과 밀접하게 관련되는 신화적 형상일 가능성이 크다.

32) 정진희, 「제주도 본풀이의 젠더 담론과 그 여성문학적 의의」, 『한국고전여성문학연구』 20, 한국고전여성문학회, 2010 참조.

3. 풍요 여신의 역할과 젠더

당금애기나 자청비가 풍요의 전달자인 것은 농경 생산신 신화만의 특성인가? 무속 신화에서 생산이나 풍요를 관장하는 여신은 당금애기나 자청비에 국한되지 않는다. 제주도 무속 신화 <생불할망본풀이>³³⁾의 명진국따님아기는 아이의 출산을, 역시 제주도 무속 신화 <칠성본풀이>의 칠성부군 모녀(母女)는 집안의 부(富)를 관장하는 풍요의 신이다. 이 여신들은 어떻게 그러한 직능을 지니게 되었는가? 여신들은 자신들이 지닌 생산력에 근거하여 생명을 태어나게 하고 부를 생겨나게 한 것인가? 풍요의 직능은 여성이라는 신의 성별과 어떤 관계가 있는 것인가? 여기에서는 본풀이 서사에 나타나 있는 출산 및 부의 원리, 그 안에서 여신이 담당하는 역할과 젠더 위계를 살핌으로써 그 해답에 접근해 보기로 한다.

1) <생불할망본풀이>의 여신과 ‘옥황상제’의 관계

<생불할망본풀이>의 주요 서사 단락은 다음과 같이 정리된다.³⁴⁾

(가) 동해용왕 따님아기가 불효한 죄로 무쇠석함에 갇힌 채 바다에 버

33) 생불(아기)을 출산하게 하는 명진국따님아기의 내력인 <할망본풀이>, 저승할망(구삼승할망)인 동이용궁(동해용궁)따님아기의 내력을 이야기하는 <구삼승할망본풀이>, 여기에 명진국따님아기와 마마신 마누라와의 갈등이 이야기되는 <마누라본풀이>는 각각 구분되는 한편 내용이나 등장 인물들이 서로 얽혀 있기에 여러 신격의 내력담이 하나의 본풀이로 구연되기도 한다. 강정식, “생불할망본풀이”, 『한국민속문학사전-설화1,2』, 국립민속박물관, 2012 참조. 본고는 제주도 국과 신화를 현장에서 오래 관찰하고 연구해온 강정식의 권위에 기대어, 명진국따님아기의 내력담이면서 동시에 동이용궁 따님아기의 내력담을 겸하는 <생불할망본풀이>를 출산 여신에 대한 신화로 분석하고자 한다. 이 계열 본풀이들의 상세한 대비와 분석은 다른 글에서 다룬다.

34) 아래의 서사단락은 강정식(2012), 위의 글에서 소개한 <생불할망본풀이>의 줄거리를 중심으로 여러 각편들을 고려하여 정리한 것이다.

려진다.

- (나) 무쇠석함은 바다를 떠돌다 인세에 당도하여 임박사에게 발견된다.
- (다) 동해용왕 따님아기가 인간에게 포태를 시킨다.
- (라) 동해용왕 따님아기가 포태시킨 생명을 출산시키지 못하는 사태가 벌어진다.
- (마) 임박사가 옥황상제에게 도움을 청한다.
- (바) 옥황상제가 명진국따님아기를 내려보내 사태를 해결하게 한다.
- (사) 인간 세상의 생불왕 자리를 놓고 두 따님아기가 다투고, 자격을 겨루기에 이른다.
- (아) 겨루기에서 이긴 명진국따님아기는 인간 세상의 생불왕(삼승할망)이 된다.
- (자) 동해용왕 따님아기는 결국 저승할망(구삼승할망)으로 좌정한다.

위의 신화에 따르면 아기의 잉태와 출산은 명진국 따님아기가 어머니가 될 사람을 포태시키고 또 해산을 시켜 주어서 이루어지는 것이다. 그렇다면 명진국 따님아기는 어떻게 그런 일을 할 수 있었는가? 명진국 따님아기가 자신의 충만한 생명력으로 포태와 출산의 신성한 원형을 보여주었기 때문인가? 임신과 출산을 관장하는 명진국 따님아기는 <생불할망본풀이>에서 그 스스로 임신하거나 출산하지 않는다. 명진국 따님아기는 명진국 아기씨라고도 하는데, '따님아기'나 '아기씨'라는 명명에서 보이듯 생불할망은 처녀이다. 생불할망이 처녀신이라는 것을 두고, 이를 '자기 갓'을 가지지 않음으로 해서 세상 모든 것을 널리 공평하게 돌보는 보편적 신성을 발휘하게 된다는 논리라고 보기도 한다.³⁵⁾ 잉태와 출산을 관장하는 생불할망이 신격으로서 지니는 특성이 그 스스로 잉태하고 출산하는 '어머니'의 모습에 있지 않다는 점은 이러한 해석에서도 지적되고 있는 것이다.

명진국 따님아기는 그 스스로 잉태하고 출산했기 때문이 아니라, 인간이 어머니가 될 수 있도록 아이를 잉태시키고 또 무사히 출산시켰기

35) 신동훈(2013), 앞의 글, 139~140면 참조.

때문에 생불왕으로 좌정할 수 있었다. (다)-(바)는 동해용왕 따님아가기가 포태만 시켜놓고 해산은 시키지 못하는 문제적 상황에서, 명진국 따님아가기가 무사히 해산을 시킴으로써 그 사태를 잘 해결했음을 잘 보여준다. 잉태시키고 출산시키는 것, 바로 이것이 생불할망의 의무인 동시에 자격이었다.

생불할망의 자리를 놓고 두 따님아가기가 경합하는 (사)는 생불할망의 자격을 다시금 확인하는 서사 단락이다. 자신 말고도 인간생불왕이 또 있다는 사실을 알게 된 동해용왕 따님아가기와 명진국 따님아기는 꽃이 번성하는 것을 두고³⁶⁾ 누가 생불왕으로 들어설 것인지를 정하게 된다.

명진국이 말을 하되,

“우리 여기서 이리저 말고 옥황상제 분부대로 하면 어떻겠느냐?”

그리하자고 하여 옥황상제에게 올라가니 옥황상제가 말하였다.

“꽃씨 두 방울을 내어줄 터이니(밑줄 필자) 서천서역국 모래밭에 꽃씨를 심어라. 꽃이 번성하는 것을 보고 생불왕을 구별하리라.”

모래밭에 꽃씨를 뿌려 꽃 번성하는 것을 보니, 동해용왕 따님아가기 꽃은 뿌리도 외뿌리, 가지도 외가지, 송이도 외송이 시들어가는 꽃이 피었다. 명진국 꽃은 뿌리는 외뿌리이되 가지며 송이는 사만 오천 육백 가지로 번성하였다. 옥황상제가 말을 하되,

“동해용궁 꽃은 시드는 꽃이니 동해용궁 따님아기는 저승할망으로 들어서고, 명진국 꽃은 번성꽃이니 인간할망으로 들어서라.”³⁷⁾

위의 장면에서 주목되는 점은 피어날 꽃의 근원이 되는 씨앗이 명진국 따님아가나 동해용왕 따님아가의 것이 아니라 바로 옥황상제가 내어준 씨앗이라는 사실이다. 생명을 상징하는 꽃은 옥황상제의 씨앗

36) 꽃피우기 외에 그릇에 물을 채우는 경합이 등장하는 각편도 있으나, 이 경우에도 공통적으로 꽃피우기가 또다른 경합 과제로 제시되고 있다.

37) 현용준, 『제주도무속자료사전』, 개정판, 각, 2007, 101면. 원문을 표준어로 의역하여 옮겼다. 이하 자료의 인용도 같다.

에서 비롯하여 생불할망의 보살핌으로 피어나게 된다. 동해용왕 따님 아기는 같은 씨앗을 받았으며 그것을 번성시키지 못할 것임이 판명되었기에, 명진국 따님아기에게 생불왕의 자리를 넘겨주게 되는 것이다. 다시 말해 명진국 따님아기가 생불왕으로 좌정할 수 있었던 신화적 근거는 아이를 잉태시키고 난관에 처한 출산을 무사히 해냈다는 행적, 또 옥황상제로부터 받은 씨앗을 잘 보살피 꽃을 피워낸 행적에 있다.

여기에서도 명진국 따님아기는 그 스스로의 힘에 의해 생산하는 여신이 아니다. 명진국 따님아기는 선천적으로 뛰어난 자질을 가지고 있었지만 태어날 때부터 잉태와 출산의 방법을 알고 있었던 것은 아니다. 명진국은 다름아닌 옥황상제에게서 포태와 해산 방법을 배운다.

(…)

“명진국 따님아기 똑똑하구나. 그만하면 인간 생불왕으로 들어설 만하다. 인간에 생불왕이 없으니 생불왕으로 들어서면 어떻겠느냐?(밑줄 필자)”

옥황상제의 말 끝에 명진국 따님아기가 대답하였다.

“옥황상제님아, 어리고 미옥한 소녀가 어찌 생불을 주고 환생을 줄 수 있으오리까?”

“아비 몸의 흰 피를 석 달 열흘, 어미 몸의 검은 피를 석 달 열흘, 살과 뼈를 잉태하여 석 달, 이렇게 아홉 달 열 달을 채워 아기 낳을 어미의 혈겨운 뼈는 조이고 조여진 뼈는 험겁게 하여 열두 궁문으로 해복을 시키리라.(밑줄 필자)”

“그럼 그리 하겠나이다.”(…)38)

명진국 따님아기는 이에 따라 세상 인간들이 무사히 아이를 낳을 수 있도록 하는, 옥황상제가 내린 씨앗이 인간 생불꽃으로 무사히 피어날 수 있도록 보살피는 생불왕으로 임명된다.

38) 표준어 의역의 원문은 현용준(2007), 위의 책, 100면.

이제는 옥황상제님이 꽃삼월 초사흘날 명진국 따님아기에게 중선반 은대야에 꽃씨를 내어주고 '명진국 아기가, 인간 세상에 내려서라'라고 하였습니다.(밑줄 필자) (...) 명진국 따님아기는 당을 짓고 중선반 은대야에 꽃을 심었습니다. 꽃뿌리는 외뿌리인데 꽃가지는 사만 오천 육백 가지로 벌어 졌습니다. 꽃가지 아래에는 꽃이 피었습니다.(...) 할마님(명진국 따님아기:필자)이 생불을 내릴 때는 옥황상제님의 호적을 들추어보며(...) 부부 간 정을 섞고 살아가는 아기엄마에게 생불을 주었습니다.(밑줄 필자)(...)³⁹⁾

씨앗을 주고 생불왕으로 임명한 옥황상제의 명에 따라 이를 수행한 명진국 따님아기는 스님의 의지에 따라 신으로 좌정한 당금애기의 역할과 겹친다. 한편, 그 스스로 출산하지 않고 옥황상제의 씨앗을 지상에 꽃피움으로써 인간의 잉태와 출산을 관장하는 명진국 따님아기는, 천상의 극종을 가져와 지상의 풍요를 가져온 자청비를 연상시킨다. <당금애기>와 <세경본풀이>는 풍요의 소재와 원천은 남성에게 있는 것으로, 또 그것의 지상 전달은 여성의 역할로 이야기하고 있다는 점에서 공통적이었다. <생불할망본풀이>에서도 생명의 근원인 씨앗은 옥황상제의 것이며, 그것이 지상에 전달되고 실현되도록 하는 역할이 여성에게 부과되고 있다. 명진국 따님아기가 임신과 출산, 더 나아가 어린 아이를 보호하는 신으로 제향되는 것은, 명진국 따님아기가 이러한 역할을 '수행하고' 있다고 있다고 믿어지기 때문이다. 명진국 따님아기는 자신의 생산력 때문이 아니라, 옥황상제의 명에 따라 옥황상제에게 배운 역할을 잘 '수행하기' 때문에 기원의 대상이 된다.

2) <칠성본풀이>의 모녀와 부(夫)/부(父)의 부재

그렇다면 또다른 풍요의 여신, 부신(富神) 부군칠성은 어떠한가? 부

39) 표준어 의역의 원문은 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 138~139면.

군칠성에 대한 신화인 <칠성본풀이>에서도 남성 신격은 풍요의 원천으로, 여성 신격은 풍요 실현의 매개자나 풍요의 전달자로 기능하는가? 먼저 그 대략의 서사단락을 살펴 보자.⁴⁰⁾

- (가) 장나라 장설룡과 송나라 송설룡 부부가 기원 끝에 딸아기를 얻는다.
- (나) 딸아기가 일곱 살이 되었을 때 부부는 집을 비운다.
- (다) 딸아기가 집을 나섰다가 길을 잃는데, 지나가던 중이 딸아기에게 잉태를 시킨다.
- (라) 집에 돌아온 부부가 딸의 임신을 알고 딸을 석함에 담아 바다로 띄워보낸다.
- (마) 석함은 제주도 여러 지역에 닿으려다 실패하고 함덕에 표착한다.
- (바) 함덕의 일곱 잠수(潛嫂)와 한 남자가 석함을 발견, 뱀 여덟 마리가 들어있는 것을 보고 내던졌다가 병이 나서 사경을 헤맨다.
- (사) 문복 결과 신을 박대한 죄임을 알고 굶을 하니, 병도 낫고 또 부유하게 된다.
- (아) 마을 사람들이 이를 보고 칠성당을 만들어 위하니 함덕 마을은 부촌이 되었다.
- (자) 뱀들이 함덕을 떠나 제주시로 옮기는데, 칠성골 송대장 부인이 집안으로 모셔 그 집이 또 거부가 되었다.
- (차) 어미 뱀과 딸 뱀 일곱은 각기 좌정할 곳으로 떠났다. 어미 뱀은 안칠성으로, 막내 뱀은 밧칠성으로 좌정하였다.

여기에서 부를 내려주는 칠성부군은 뱀의 형상으로 나타난다. 그러나 일곱 딸을 거느리는 칠성부군이 처음부터 뱀이었던 것은 아니다. 장설룡과 송설룡 사이에서 태어난 귀한 딸아기는, 부모의 부재 중에 만난 중에 의해 잉태를 하면서 점차 뱀의 모습으로 변해 간다. 다음은 장설룡과 송설룡 부부가 딸아기의 임신을 알아차리는 장면인데, 두 각편에

40) 다음의 서사단락은 현용준(2007), 앞의 책, 350~358면의 <칠성본풀이>를 따랐다.

공통적인 ‘아리롱다리롱’은 뱀의 빛깔을 표현하는 무가적 관용구이다.⁴¹⁾

신젓줄이 섰구나, 젓머리가 검어지고
 얼굴은 보니 그전 얼굴이 그대로이나
몸뚱이는 아리롱다리롱 하였구나.(밑줄 필자)⁴²⁾

(오장삼에 퐁퐁 싸여 있는 아기씨를) 오장삼을 꺼내 보니, 아기씨 얼굴에는 검은 기미가 끼고, 아기씨 몸은 아리롱다리롱하였고,(밑줄 필자) 아기씨 배는 불룩배가 되었구나.⁴³⁾

임신하여 뱀의 몸으로 변해 간 딸아기는 (바)에서 보듯 완전히 뱀의 몸으로 변하고 또 일곱 딸 뱀을 낳는다. (바)-(차)는 뱀이 된 딸아기와 딸아기가 낳은 일곱 뱀들이 인간 세상에 부를 가져다주는 신격임을 보여준다. 결국 칠성부군 모녀가 부를 가져다 줄 수 있었던 것은 그녀들이 ‘뱀’이라는 형상을 지니는 신격이었기 때문이다. 그런데 딸아기가 뱀의 몸이 되고 그 딸들이 뱀으로 태어난 것은 딸아기의 임신이 단초가 된바, 여기에서 부의 원천은 서사의 전후 맥락상 딸아기를 임신시킨 ‘지나가던 중’에게 있음을 확인할 수 있을 터이다.⁴⁴⁾

귀하게 태어나 자란 딸아기가 부모의 부재 중에 스님의 아이를 잉태했다가 집에서 쫓겨났다는 위의 (가)-(라)는 <당금애기>와 많은 부분이 겹친다. 그러나 <칠성본풀이>와 <당금애기>는 쫓겨난 이후에 발생한 출산 및 좌정의 양태에서 서로 명확히 구분된다. <당금애기>에서는

41) 정진희, 『제주도 신화에 나타난 ‘신화적 일상’의 특성과 경험의 신화화 양상』, 『국문학연구』14, 국문학회, 2006, 20~21면 참조.

42) 원문은 문무병, 『제주도 무속신화-열두본풀이 자료집』, 칠머리당굿 보존회, 1998, 334면.

43) 원문은 현용준(2007), 앞의 책, 353면.

44) 딸아기를 임신시킨 중의 신격적 면모에 대해서는 정진희(2006), 앞의 글, 21면 참조.

당금애기가 아들을 낳고 스님을 찾아가 신직을 부여받는 반면, <칠성본풀이>에서는 딸애기가 딸을 낳아 스스로 좌정할 곳을 확보해 나간다. <칠성본풀이>에서 딸애기는 아들이 아닌 딸을 낳았으며, 부(夫)/부(父)를 찾아가 그의 세계 안에서 신직을 부여받은 당금애기 모자와 달리 부군칠성 모녀는 부(夫)/부(父)의 부재 속에서 그의 승인 없이 신으로 좌정하여 부(富)의 실현자로 기능했다.

여기에서, 본고가 주목하는 여신의 생산력을 검토해 보자. 부군칠성 모녀는 여성으로서의 생산력에 의해 부신(富神)이 되었는가? 부군칠성 모녀가 부를 가져다줄 수 있는 것은 그들이 뱀, 즉 부군이기 때문이다. 그런데 앞에서 보았듯, 모녀가 부군이 될 수 있었던 것은 다름아닌 스님 때문이었다. 다시 말해 부를 실현할 수 있는 모녀의 능력은 스님에게서 받은 것이지, 여성적 생산력에 기인하는 것은 아니다.

그렇다면 부군칠성 모녀신 역시 '스님'이라는 남성으로 대표되는 초월적 공간의 풍요를 매개하거나 전달하는 것인가? 주목해야 할 점은 <당금애기>나 <세경본풀이>에서 풍요의 원천이 되는 스님이나 문도령은 당금애기 및 자청비가 제향되는 신격 체제 내의 상위 신으로 좌정하는 데 비해, <칠성본풀이>에서 딸애기를 임신시켜 뱀으로 전환시킨 스님의 존재는 제향의 신격 체제 내에 부재한다는 사실이다. 부를 실현할 수 있는 부군으로의 자질 전환이 스님에 의해 이루어졌고 따라서 부를 실현할 수 있는 능력은 원래 스님의 것이라고 할 수 있으나, <칠성본풀이>의 부군 모녀는 스님이 지배하는 질서 체계 내에서 초월적인 스님의 풍요를 지상의 인간에게 전달하는 것은 아니다. <칠성본풀이>에서 부군 모녀가 처음 '함덕'에 좌정할 때, 부군을 발견한 '여덩 사람'은 여덩 뱀들이 신격인 것을 알아차리지 못했다. 사람들은 신격을 받들어 모시기는커녕, '누추하고 재수없'다며 오히려 이를 쫓아낸다.

(…)확자지껄 소란스러운 소리에 송침지 영감이 바닷가로 내려가 보니, 일곱 잠수가 서로 싸우고 있었다.

“무슨 일로 이렇게 싸움을 하느냐?”

“송침지 영감님아, 내가 먼저 주운 무쇠석함을 저년이 먼저 주웠다고 해서 싸우고 있습니다.”

“그렇게 싸우지 말고 무쇠석함 속에 은이 들었던 금이 들었던 간에 그것은 너희 일곱이 나누어 가지거라. 그 무쇠석함일랑 나에게 주면 담배함이나 하리라.”

그리하기로 하고 송침지 영감이 무쇠석함을 세 번 메치니 무쇠석함은 절로 찢강 열렸다. 무쇠석함 안을 바라보니, 혀는 뽕뽕뽕, 눈은 번쩍, 아리롱다리롱한 일곱아기 단마실총이 청구렁이 흑구렁이인 듯, 청만주에미 흑만주에미인 듯 무쇠석함 안에 길쭉길쭉 자리하고 있었다.

“아따, 누추하고 재수 없는 것이 눈에 보이는구나.(밑줄 필자)”

송침지 영감이 달려들어 참대로 쫓아내고, 일곱 잡수들이 달려들어 비창으로 쫓아내니)밑줄 필자)(...)⁴⁵⁾

이는, ‘함덕’이라는 공간은 이 시점에서 뱀의 형상으로 드러나는 스님의 신성을 초월적 신성으로 받아들이지 않았던 곳이었음을 뜻할 것이다. 그래서 부군칠성 모녀신은 (바)-(사)처럼 인간들에게 재앙을 줌으로써 신으로서의 자신의 존재를 알려 제향을 받을 수밖에 없었다. 일단 제향을 받게 되자, 이제 부군칠성 모녀신은 (사)-(자)처럼 자신을 제향하는 사람들을 부유하게 하여 자신의 영험이 미치는 공간을 확대해 간다. 그럼으로써 비로소 (차)에서와 같이 좌정처를 마음대로 선택할 수 있게 된다.

(...) 어머니가 말을 하되,

“우리가 이렇게 한가히 다니면서 얻어 먹을 수 있겠느냐? 너희들이 갈 데, 차지할 데로 들어서거라. 큰딸아기는 어디로 가겠나?”

“어머님아, 저는 추수 할망으로 들어서겠나이다.”

큰딸아기는 추수할망으로 들어서고,

45) 원문은 현용준(2007), 앞의 책, 354면.

“둘째 아기는 어디로 가겠니?”

“저는 이방형방 차지하겠나이다.”

둘째딸아기는 이방형방 방으로 들어서고.

(…)

“일곱째 아기는 어디로 가겠느냐?”

“어머님아, 저는 밧칠성으로 들어서겠습니다.”

(…)

“어머님은 어디 가지겠습니까?”

“나는 안칠성으로 들어서리라.”

어머님은 상고팡 안칠성으로 들어서서 열두시만국을 거두어 주시던 칠성입니다.⁴⁶⁾

장설룡과 송설룡의 딸아기는 아버지 스님을 뒤이을 아들 대신 어머니인 자신과 함께 할 딸들과 같이 ‘함덕’에서부터 시작하여 그들이 주재하는 공간을 확장해 나간 셈이다. 이는 아버지 스님을 대신하여 ‘스님’의 공간을 확장해 갈 아들을 낳음으로써 스님의 풍요가 지상에 실현될 수 있도록 한 매개자 기능을 수행했던 당금애기의 경우와 다르고, 남편을 통해 천상과 관계를 맺음으로써 그곳의 곡종을 획득하여 지상에 가져온 자청비와도 다르다. 당금애기와 자청비가 초월적 남성 신격의 힘이 전제되는 위계적 공간 안에서 움직여졌거나 스스로 움직였다면, 부군칠성 모녀는 그 힘의 자장이 미치는 공간을 벗어나 새로운 영토를 구축했음이 주목된다. 거칠게 말해 아들을 낳은 당금애기는 풍요 실현의 수동적 매개자였고 자식을 낳지 않은 자청비는 풍요의 능동적이고 직접적인 전달자였다면, 딸들을 낳은 부군칠성 모녀는 ‘스님’에게서 얻은 힘을 가지고 그 힘이 미치는 자장을 벗어나 새로운 영토를 구축한 탈주자라⁴⁷⁾ 할 수 있다.

46) 원문은 훨씬 상세하고 자세하나 여기서는 간략히 줄여 옮겼다. 원문은 위의 책, 356~358면.

47) 다만, 이들이 구축한 영토는 그 범위가 한정된 것이었다. 함덕을 떠난 모녀는 칠

요약건대 칠성부군 여신 모녀는 그들에게 뱀의 자질을 허여한 부(夫)/부(父)와 단절되어 있다. 남성 신격의 부재, 다시 말해 남성의 힘과 영향력의 부재는 다른 풍요 여신의 신화에 비할 때 <칠성본풀이>에서 두드러지는 특징인 것으로 파악된다. 그럼에도 불구하고 칠성부군 여신 모녀가 지닌 힘은 여성이라는 신체적 특징에서 비롯된 생산력이 아니라, 그 부재하는 부(夫)/부(父)에서 비롯된 것이었다는 점을 주목하지 않을 수 없다.

4. 풍요 여신 신화의 지형

1) 풍요 여신의 공시적 지형

<당금애기>와 <세경본풀이>는 남성을 풍요의 원천으로 두고 그것이 지상의 인간 세계에 구현되도록 하는 역할을 여성에게 부여한다는 점에서 공통적이다. 남성 신격과 여성 신격의 이러한 위상은 <생불할망본풀이>에서도 별반 다르지 않다. 생명의 꽃은 옥황상제, 즉 남성의 것이며, 그것을 인간에게 전하여 잉태와 출산이 무탈하게 이루어지게 하는 것은 생불할망, 즉 여성의 역할이다.⁴⁸⁾

이에 비해 <칠성본풀이>의 칠성부군 모녀는 ‘뱀’이라는 신체적 자질로부터 풍요를 좌우할 수 있는 능력을 지닌다. 그러나 앞에서 보았듯 그것은 모녀의 ‘여성 신체’에서 비롯한 것이 아니라, 모녀가 부(夫)/부(父)의 것이었던 능력을 전유(轉有, appropriation)한 결과이다. 그렇기

성골에서 송대장 부인에게는 제향받은 반면, 행차하던 관원에게는 여전히 ‘누추하고 추잡한 것’이라고 무시당한다. 위의 책, 356면 참조.

48) 꽃에 대한 성 역할의 분화는 <할망본풀이>에 국한되지 않는다. 생명의 꽃이 피어 있다는 서천꽃밭은 <이공본풀이>나 <세경본풀이>에도 등장하는데, 여기에서도 그것을 관리하는 꽃감관은 남성이라는 점을 상기하자.

에 여기에서도 풍요의 원천은 기본적으로 남성의 것이다. 다만 <당금애기>나 <세경본풀이>, <생불할망본풀이>에서는 풍요의 원천인 남성이 위계상 여성보다 상위의 신인 데 비해, <칠성본풀이>에서는 모녀가 칠성부군으로 자리하는 공간에 남성인 부(夫)/부(父)가 부재함은 물론 상위 신으로서의 존재감도 찾아보기 어려울 뿐이다.

남신이 여신보다 우위에 있던 아예 부재하든, 위의 신화에서 여신으로 좌절하게 되는 여성의 역할과 남녀 성별의 위계는 일맥상통한다. 남성에게서 비롯된 풍요의 원천을 인간 세계에 실현한 것이야말로 신화에 등장하는 여성들이 신으로 좌절하게 된 신화적 행적의 핵심이며, 바로 이것이 신화를 통해 확인되고 요구되는 여성 신격의 역할이다. 여성 신격의 신으로서의 자리는 남성 신격의 신적 권위에 기대어 마련되는 것으로, 여성 신격은 남성 신격에 비해 그 신적 위상이 낮다. 언제부터 시작되었는지는 모르나 적어도 위의 무속 신화들이 믿어진 당시의 인간 사회를 지배했음은 거의 틀림없는 남성 우위의 성별 위계가,⁴⁹⁾ 여성 풍요 생산신의 신화에도 나타나고 있음을 확인할 수 있다.

이제 그러한 성별 위계가 신화에 투영된 정도와 양상을 좀더 들여다보자. 이들 신화 가운데 남성 중심의 가부장적 질서를 가장 분명하게 재현하고 있는 것은 <당금애기>이다. 스님의 아들을 낳음으로써 스님의 질서가 인간 세계에 확장되도록 한 당금애기는, 아버지에서 아들로 이어지는 부계 가족 안에서 후계자를 낳는 '출산하는 자궁'으로 기능하는 여성의 존재감이 확연하다. 그러나 <칠성본풀이>에서 딸아기의 출산은 그 의미가 다르다. 딸아기가 낳은 자식은 아들이 아닌 딸이며, 그 모녀는 부(夫)/부(父)의 힘을 전유하여 모녀의 세계를 구축한다. '아버

49) 가령 <칠성본풀이>에서 무쇠석함을 놓고 벌어지는 여성 잠수들의 다툼을 남성이 판단하고 중재한다는 사실도 적극적 해석의 여지가 있다. 물질하는 잠수들은 나이 많은 이에서부터 젊은 이들까지 함께 물에 들어가는바, '일곱 잠수'가 서로 싸웠다는 것은 여성 연장자가 싸움을 중재하지는 못했다는 뜻이다. 따라서 여성 잠수들의 다툼을 중재한 인물의 특징은 '연장자가 아닌 '남성'이라는 데에 있다. 인간 세상의 성별 위계를 판단할 수 있는 한 근거가 될 수 있다고 본다.

지'의 힘은 부정되지 않지만 아버지가 부재하는 모녀의 여성 공간을 '획득'했다는 점에서, <칠성본풀이> 신화는 가부장제에 대한 여성주의적 대응이라⁵⁰⁾ 할 만하다. 여기에 나타나 있는 신격의 성별 위계는 가부장제적 성별 위계의 '재현'이라기보다 '포월(匍越)'의 결과라 볼 수 있다.⁵¹⁾

성별 위계의 현실이 신화에 재현된 정도로 보면 <생불할망본풀이>와 <세경본풀이>는 <칠성본풀이>보다는 <당금애기>에 더 가깝다. 생불할망이나 자청비는 당금애기처럼 '출산하는 자궁'은 아니지만, 옥황상제를 대리하거나 천상 존재의 며느리로 자리하여 남성 중심의 질서에 복무한다. 다만 생불할망의 자리는 옥황상제에 의해 '임명'된 것인데 비해 자청비의 자리는 '자청하여 얻은' 것인바,⁵²⁾ 현실의 성별 위계에 대한 대응이라는 면에서 볼 때 <세경본풀이>는 <칠성본풀이>와의 거리도 가깝다고 할 것이다.

신화가 성별 위계의 현실을 투영하는 방법과 정도를 화살표의 방향과 개수로 간단히 나타내보면, 농경 풍요신을 포함한 풍요 여신의 자리는 다음과 같이 정리된다.

재현 ⇐ 당금애기 ← 생불할망 ← 자청비 → 부군칠성 ⇨ 대응/포월

50) 무속 신화는 현실의 젠더 구도를 재현하는 동시에 그것에서 발생하는 문제를 드러내고, 그 문제에서 비롯되는 여성들의 고통을 포월하는 방법을 모색하는 여성주의적 담론으로 기능하기도 한다. 이에 대해서는 정진희, 「제주도 본풀이의 젠더 담론과 그 여성문학적 의의」, 『한국고전여성문학연구』 20, 한국고전여성문학회, 2010, 35면 참조.

51) 주지하다시피 '포월(匍越)'은 철학자 김진석의 개념이다. 안고 넘어선다는 '抱越' 개념도 있지만, 현실에서 빚어지는 문제에 대응하는 밀착성 측면에서 김진석의 '匍越'이 더 적합한 표현이라고 본다.

52) <세경본풀이>는 '자청비'라는 이름은 자청비의 부모가 '자청하여' 딸을 얻었기에 붙여졌다고 설명한다. 그런데 <세경본풀이>를 전체적으로 보면, 자청비는 그 부모가 '자청'한 대상일 뿐만 아니라 그 스스로도 '자청'의 주체가 된다는 점이 흥미롭다. 자청비는 부모가 자청하여 태어난 아이이자, 그 이름에 걸맞게 (천상의 곡종을) 스스로 자청한 여인이기도 한 셈이다.

2) 풍요 여신의 신화사적 위치

풍요 여신이 가져다주는 풍요는 그 자신의 신체에 내재된 생산력에 기인하는 것이 아니다. 당금애기와 생불할망, 자청비, 부군칠성 등의 풍요 여신은 남신의 힘을 전제로 풍요를 가져다주는 신격들이다. 여기에서 남신과 여신의 젠더 위계는 명확하다. 여신이 그 젠더 위계를 어떻게 재현하는가, 어떻게 대응하며 포월하는가에 따라 풍요 여신 신화의 지형이 입체적으로 형성된다. 풍요 여신은 남신의 힘을 매개 혹은 전달하거나, 그 힘의 실현이라는 명령을 수행하거나, 그 힘을 전유하여 새로운 공간을 형성하는 방식으로 풍요를 초래하는 여신의 직능을 수행한다. 요컨대, 이러한 풍요 여신의 지형은 남신 중심의 가부장적 신화라는 토양 위에서 형성된 것임이 분명해 보인다.

이 지점에서 생각해 보아야 할 것은, 이러한 풍요 여신의 모습들이 여신들이 원래 가졌던 원초적 생산성을 상실한 결과인가 하는 문제이다. 이 글에서 확인한 풍요 여신의 모습은, 가부장적 신화 체계 안에서 시원적인 생산성을 잃고 왜곡되거나 변형된 것일까? 가부장제 사회 이전의 여신 신화를 직접 확인할 수는 없으나, 그 신화사적 전개에 대한 추론이 요구된다 하겠다.

음력 2월에 내방(來訪)하는 풍요의 신 '영등'의⁵³⁾ 경우를 보자. 영등은 한반도 지역에서 대부분 '할머니'로 명명되는 풍요 여신이다. 그런데 흥미롭게도, 한반도 지역의 경우와는 달리 제주도에서의 영등은 영등신의 성별에 대한 제론이⁵⁴⁾ 있을 정도로 그 성별이 확실하지 않다. 예컨대 다음의 영등굿 무가 사설을 보자.

53) 영등은 한반도 전역에서 믿어지는 풍요의 신격이다. 김재호, 「영등신앙의 제의적 특징과 생태학적 해석」, 『실천민속학연구』 10, 실천민속학회, 2007; 강성복, 「산간 지역 영등신앙의 제의구조와 농신의 성격」, 『민속연구』 23, 안동대학교 민속학연구소, 2011 참조

54) 이에 대해서는 하순애, 「바람과 제주도 영등신앙」, 『제주도연구』 33, 2010, 286면 참조

...영등 이월 열 사흘 날, 강남천자국에서 산 구경 물구경 제주도 오실 적에, 동백꽃 복숭아꽃 구경 올 적에, 천초·미역·고동·생복·우미·전각씨, 세경 넓은 들 열두시만국 씨를 가져다 주자 하여, 영등하르바님 영등할망 영등좌수 영등별감 영등이장 영등호장 일곱에기단마실청 거느려 오자 하시는데(밀줄 필자) 55)

여기에서는 ‘영등’이라는 신격이 하르바님, 할망, 좌수 등등 남녀 성별의 여러 인물들로 구체화되고 있다.⁵⁶⁾ 위에 따르면, 여러 ‘남녀’ 영등 신격들이 2월 열 사흘날 제주도에 구경을 오는데 이 때 ‘열두시만국 씨’, 즉 풍요의 씨앗을 가져다 준다고 한다. ‘강남천자국’이라고 하는 초월적 외부에서 풍요의 씨앗을 가져다 주는 영등신은, 풍요의 원천에서 유래한 신격이면서 동시에 그 풍요를 전달하는 역할을 동시에 수행한다.

물론 여신 영등에 대한 믿음이 없는 것은 아니다. 음력 2월 영등달이 되면 ‘영등 할망’이 바람을 몰고 찾아와 땅과 바다에 씨를 뿌리고 간다고⁵⁷⁾ 믿어지기도 한다. 반면 영등이 남성으로 믿어지는 경우도 있다. 제주시 일도동 무녀 이씨가 이야기했다는 영등 신화,⁵⁸⁾ 한림읍에서 채록된 영등당 본풀이⁵⁹⁾ 정연한 서사를 통해 영등이 ‘하루방’, 즉 남성

55) 현용준, 『濟州島의 영등굿』, 『한국민속학』 1, 한국민속학회, 1969, 121~122면. 조천면 북촌리 영등굿에서 남무 朴仁洙가 부른 사실이다.

56) 故 박인주 심방에 따르면, 영등신은 모두 일곱으로, 영등하루방, 영등할망, 영등대왕, 영등호장, 영등우장, 영등별감, 영등좌수가 있다고 한다. 문무병, 『제주도의 영등굿』, 『비교민속학』 13, 비교민속학회, 1996, 244면.

57) 문무병, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 22~23면.

58) 현용준(1969), 앞의 글, 119~120면.

59) 진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1990, 578~579면. 579~580면에도 한 편의 본풀이가 더 있으나, 죽은 선비를 제사지내 준 데 대한 감사로 선비의 혼령이 풍년을 약속하여 그것이 실현되자 죽은 선비의 혼령을 영등대왕으로 모시는 제사가 전도에 퍼지게 되었다는 내용이다. 풍요를 약속하는 영등당의 본풀이이기는 하나, 일반적인 영등굿에서 확인되는 씨앗, 내방(來訪) 등의 신화적 관념이 확인되지 않아 여기에서는 논의에서 제외한다. 이러한 본풀이 각편이 하필 영등당과 관련되는 양상에 대한 별도의 고찰이 필요할 것이다.

이라고 전한다. 외눈백이 섬에 표류해간 사람들을 구해 준 이가 '영등 하루방'이라는 것이다. 이 경우, 영등 하루방은 일반적인 풍요의 신이라기보다 배를 타고 나가는 어부들의 수호신적 성격이 강하다.⁶⁰⁾ 이처럼 혼란스러운 영등의 성별이 의미하는 바는 무엇인가?

한 가지 생각해 볼 수 있는 가능성은 바람과 함께 찾아와 풍요를 전해주는 '여성 영등'이 여성 전승 집단에서 비롯된 신적 형상일 수 있다는 점이다. 한반도의 영등 할머니 신앙은 마을 공동체 신앙이 아닌 가정 단위의 신앙이며, 이는 가정의 여성들이 주관하는 것이다. 무속이 주변화되면서 무속 신앙의 향유 집단 역시 여성으로 특화되었음을 고려할 때, 여성 집단의 기원에 응감하는 신격이 여성 신격으로 형상화되었을 가능성을 생각해 볼 수 있다.

이러한 가능성은 제주도에서도 발견된다. 제주도에서 영등이 특히 여성으로 형상화되는 경우는 잠수(潛嫂)들이 믿는 영등할망이다. 마을 곳에서 영등은 여성 신격으로 특화되지 않고 다양한 성별의 신격으로 나타나고 영등당 신화에서는 어부들의 선로를 수호하는 남성 신격으로 나타나는 데 비해, 바다 밭에서 풍농을 기원하며 '씨드림'을 하던 잠수들에게는 '할망'으로 구체화되는 것이다. 바다 밭에서의 소출을 담당하던 여성들이 의지한 신은 여성 영등, 즉 영등할망이었다.

여성 영등이 남성 지배 사회의 주변부이자 소수자인 여성 집단의 신앙 대상임을 전제한다면, 여기에서의 여신(=여성 영등)을 시원적 신격이라고 말하기는 어려워진다. 신앙 집단이 여성으로 축소되면서 여성 영등이 특화되었다고 할 수 있을 것이기 때문이다. 그렇다면 그 발생의 선행성을 의미하는 지표는, 어쩌면 '여성'이 아니라 '분화(分化)되지 않은 성'일 수도 있지 않을까? 예컨대 제주도 본향당신이 '토지, 물고, 생산, 장적' 등 포괄적 풍요와 수호를 관장하는 데 비해, 본향당보다 나중에 생긴 개별 신당들은 특별한 직능을 지니는 당으로 분화된다. 적어도

60) 현용준(1969), 앞의 글, 121면.

신의 직능에 대해서라면, 직능의 미분화(未分化)는 발생의 선행성을 의미한다. 성급한 일반화가 허락된다면, 성별 미분화의 단계에서 남성 우위의 성별 역할 분화를 지나 남성 부재의 여신 신화가 등장했을 가능성을 생각해 볼 수 있을 것이다. 이에 따르면, 영등 ‘할망’은 남성 부재의 여성 공간에서 형성된 풍요의 여신일 수 있다. 발생상의 통시적 전개에 대한 이러한 추론을 간단히 나타내면 다음과 같다.

(A) 성별 미분화의 신

→ (B) 남신 우위의 남녀신

→ (C) 남신 부재 공간의 여신

이에 따르면 당금애기, 자청비, 생불할망은 (B)의 풍요 여신이고, 부군칠성과 영등 할망은 (C)의 풍요 여신인 셈이다. (B)에서 남신은 풍요의 원천인 힘을 소유한 지배적 존재이고, 이러한 남신은 (C)의 외부에서 여전히 (B)에서와 같은 신격으로서의 위상을 견지한다고 볼 수 있다.

그러나 이것은 이미 전제했듯 현재의 수준에서는 다만 추론에 불과할 뿐이다. 여기서 다룬 자료나 분석의 수준으로는, 그 시간적 선후를 명확히 할 수 없다. 다만 여기서 확인할 수 있는 것은, ‘영등 할망’이라는 풍요 여신 형상이 근원적인 것이 아닐 가능성이 있다는 것이다. 영등은 여성이 지니는 근원적 생산력 때문에 풍요의 여신으로 좌정한 것이 아니라, 무속의 주변화에 따라 신앙 집단이 여성 집단으로 한정되면서 주변적이고 소수적 성별인 여성 신격으로 형상화된 것일 가능성이 농후하다.

풍요 여신은 풍요를 직접 생산하는 여신의 후대적 변형인가? 여성의 신체적 특성에서 비롯한 생산력에 의존하는 ‘대지모신’, 혹은 ‘생산하는 여신’의 선행을 가늠할 수 있는 확연한 요소가 한국 무속 신화에 보이는가? 여기까지의 논의를 바탕으로 할 때, 이러한 질문에 ‘그렇다’라고 답하기는 어려워 보인다.

5. 맺음말

통념과는 달리, 무속 신화에 보이는 풍요 여신은 그들의 신체적 특성에서 유래한 생산력을 소유하지 않는다. 신화는 그들이 풍요를 관장할 수 있게 된 까닭을, 남신이 전유(專有)하는 풍요를 지상에 가져다 주었다는 데에서 찾는다. 여러 풍요 여신의 형상은 남성 중심의 가부장제에 대한 재현과 포월 사이에 산재하면서 풍요 여신 신화의 지형을 형성하고 있다. 풍요 여신은 고대에 존재했다고 여겨져 온 생산하는 여신의 가부장제적 변이 형태가 아니라, 가부장제 하에서 주변화된 '여성'이 여러 방식으로 투영되어 탄생한 신격이라고 추론할 수 있다.

주지하다시피 농경의 풍요를 대지의 생산력과 관련짓는 생산하는 대지 여신, 즉 지모신 개념은 세계 보편의 신화적 관념이라고 여겨져 온 것이다.⁶¹⁾ 그러나 <당금애기>와 <세경본풀이>의 여주인공을 비롯한 풍요 여신의 실체를 분석한 결과는, 이러한 관념에 의거한 '지도'가 '여기'의 영토, '여기'의 실제 신화 지형과는 차이가 있음을 보여준다.⁶²⁾ 신화를 인류 보편의 '원형'이라고 보고 개별 신화에서 그 원형을 확인하고자 하는 논의는, 종종 원형적이라고 알려져 온 신화 주제들을 위해 실제 신화가 전승되는 맥락과 역사를 지워버리고 실상을 곡해하는 우를 범하기 쉽다.⁶³⁾ 신화학적 통념에 의거하여 풍요 여신의 의미를 쉽게

61) 대표적으로 M. 엘리아데(이은봉 옮김), 『종교형태론』, 한길사, 1996의 제7장을 볼 것. 엘리아데의 이 저서는 1949년 프랑스에서 간행되었다.

62) 여기에서 '지도'와 '영토'라는 용어는 종교학자 스미스의 저서 제목이기도 한 '지도는 영토가 아니다(Map is not Territory)'라는 명제에 기댄 것이다.

63) 예컨대 죽음과 재생의 농경 기원 신화로 알려져 왔던 인도네시아 서(西)세람 지역의 하이누웰레 신화를 보자. 조너선 스미스에 따르면, 이 신화는 실은 서세람 원주민의 경제 체계와 원주민 세계를 덮쳐 온 유럽인의 경제 체계 사이의 모순과 대결에 대한 이야기이다. 조너선 Z. 스미스(장석만 옮김), 『종교 상상하기』, 청년사, 2013, 230~241면 참조. 하이누웰레 신화를 세람(Ceram) 지역의 특정 시기 문화 변동과 관련하여 논의한 또다른 사례로 Karl W. Luckert, "Haimuwele and Headhunting Reconsidered", *East and West*, v.40 n.1/4, 1990 참조.

재단해 온 것은 아닌가 하는 반성 위에서⁶⁴⁾ 텍스트를 면밀하게 분석하고 역사적 맥락을 신중하게 고려할 때, 신화의 지형은 실체에 가깝게 좀더 상세히 드러날 수 있을 것이다.

물론 심층의 의미나 원형적 상징에 대한 고찰이 무의미하다고 주장하려는 것은 아니다. 다만 텍스트의 서사를 따라 문면에 난 길을 충실히 따라가면서 표층의 서사를 엄밀히 읽어내는 한편 신화 전승의 배경이 되는 맥락을 고려하여 신화의 표층에서 구현되는 의미를 파악하고, 그것들이 총칭으로 얽혀 이루는 신화 지형을 확인할 수 있을 때 비로소 심층의 상징이 드러날 수 있을 것임을 강조하고자 한다. 반복하건대 심층의 상징은 전승의 맥락과 표층의 서사에 대한 논의가 집적될 때 타당하게 귀납될 수 있다. 신화적 원형에 대한 논의는 바로 그 지점에서 활발하게 전개될 수 있을 것이다.

따라서 한국 신화를 원형적인 심층의 차원에서 이해하려는 연구의 흐름 한편에서 표층의 서사를 따라가는 작업 또한 병행되어야 할 것이다. 이를 통해 한국 신화의 ‘지형’을 입체적으로 드러낼 수 있다면, ‘여기’의 신화를 읽는 ‘지도’로서의 신화학의 성립 또한 가능해지리라 믿는다. 이런 맥락에서 본고는 ‘여기’의 풍요 여신 지형을 일부나마 확인해 보고자 하였다. 풍요 여신의 범위를 확장하고 그 구체적 지형을 좀더 세심하게 드러내는 후속 논의와 아울러, 동아시아의 풍요 여신을 대상으로 하는 비교 논의를 추후의 과제로 삼고자 한다.

64) 이러한 반성은 예컨대 다음과 같은 것이다. 이 글을 심사한 익명의 한 심사자는 “여성(여성의 신체), 출산, 생산력, 풍요 등의 의미가 쉽게 등가를 이룸으로써 개별 신화에 대한 정확한 분석 이전에 여성신에 대한 의미가 규정될 위험”이 있음을 지적해 주었다.

참고문헌

- 강성복, 「산간지역 영등신앙의 제의구조와 농신의 성격」, 『민속연구』 23, 안동대학교 민속학연구소, 2011, 127-167면.
- 강정식, “생불할망본풀이”, 『한국민속문학사전-설화1,2』, 국립민속박물관, 2012, 1-845면.
- 강진옥, 「무속 여성신화와 농경적 생명원리」, 『구비문학연구』 20, 2005, 307-346면.
- 김재호, 「영등신앙의 제의적 특징과 생태학적 해석」, 『실천민속학연구』 10, 실천민속학회, 2007, 57-84면.
- 김준기, 「신모신화연구」, 경희대학교 박사학위논문, 1995, 1-123면.
- 김진영 외, 『서사무가 당금애기 전집①②』, 민속원, 1999.
- 류정월, 「『세경본풀이』와 제주도 농업관-신화의 특수성에 관한 시론」, 『여성문학연구』 30, 2013, 193-219면.
- 문무병, 「제주도의 영등굿」, 『비교민속학』 13, 비교민속학회, 1996, 241-258면.
- _____, 『제주도 무속신화-열두본풀이 자료집』, 칠머리당굿 보존회, 1998, 1-383면.
- _____, 『바람의 축제 칠머리당 영등굿』, 황금알, 2005, 1-303면.
- 서대석, 『한국무가의 연구』, 문학사상사, 1980, 1-420면.
- _____, 『한국신화의 연구』, 집문당, 2001, 1-579면.
- 송기태, 「‘어획’과 ‘어경’의 생태문화적 기반과 어업집단의 신화적 형상화」, 『한국고전연구』 26, 2012, 277-310면.
- 신동훈, 「〈세경본풀이〉 서사와 삼세경 신직의 상관성 재론」, 『비교민속학』 51, 2013, 119-145면.
- 이수자, 「농경기원신화에 나타난 여성인식의 의의」, 『이화어문논집』 11, 1990, 147-172면.
- 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 역락, 2001, 1-290면.
- 정진희, 「제주도 신화에 나타난 ‘신화적 일상’의 특성과 경험의 신화화 양상」, 『국문학연구』 14, 국문학회, 2006, 7-29면.
- _____, 「제주도 본풀이의 젠더 담론과 그 여성문학적 의의」, 『한국고전여성문학연구』 20, 한국고전여성문학회, 2010, 5-42면.
- _____, 「풍농(豐農)의 원리: <세경본풀이> 서사의 신화적 의미」, 『국문학연

구』 28, 국문학회, 2013, 111-144면.

조현설, 「여신의 서사와 주체의 생산」, 『민족문학사연구』 18, 2001, 219-242면.

진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991, 1-922면.

차옥송 외, 『동아시아 여신 신화와 여성 정체성』, 이화여자대학교출판부, 2010, 1-519면.

최혜영, 「고대 그리스 사회의 종교·여신과 여성」, 『여성과 역사』 8, 한국여성사학회, 2008, 93-120면.

하순애, 「바람과 제주도 영등신앙」, 『제주도연구』 33, 제주학회, 2010, 275-302면.

현용준, 「濟州島의 영등굿」, 『한국민속학』 1, 한국민속학회, 1969, 117-135면.

_____, 『제주도 무속과 그 주변』, 집문당, 2002, 1-519면.

_____, 『제주도무속자료사전』, 개정판, 각, 2007, 1-859면.

현용준·현승환, 「제주도 뱀신화와 신앙 연구」, 『탐라문화』 15, 제주대학교 탐라문화연구소, 1995, 1-74면.

홍태한, 『서사무가 당금애기 연구』, 민속원, 2000, 1-272면.

리타 M.그로스(김윤성·이유나 옮김), 『페미니즘과 종교』, 청년사, 1999, 1-342면.

조너선 Z. 스미스(장석만 옮김), 『종교 상상하기』, 청년사, 2013, 1-365면.

M.엘리아데(이은봉 옮김), 『종교형태론』, 한길사, 1996, 1-615면.

赤松智城·秋葉隆(심우성 역), 『朝鮮巫俗의 研究 上』, 동문선, 1991, 1-394면.

Luckert, K. W., "Haimuwele and Headhunting Reconsidered", *East and West*, v.40 n.1/4, 1990, 261-279면.

Abstract

Patriarchal Theology and the Female Deities of Fertility in Korean Mythology

Jeong, Jin-hee

The purpose of this study is to gain a better understanding of the female deities in Korean mythology who give the blessing of fertility such as rich harvest, childbirth, wealth and richness, etc. In order to accomplish this purpose, it examines the generally accepted mythological idea that the female deity of fertility is the mother goddess in patriarchal societies who had been The Great Mother in matriarchal societies in ancient times. The question that the features of female body such as 'motherhood' or 'maternity' can be the origin of their divine power for fertility is examined.

In myths about goddess of agriculture such as <Danggeumaegi(당금애기; shaman song about goddess Danggeum)>, <Segyeong-bonpuri(세경본풀이; shaman song about the goddess of agriculture)>, the owner of divine power is the male deity. The role of the female deities of fertility is a mediatrix between the divine and human beings or a bringer of divine blessing such as sacred seeds. The female deity follows the orders of the male deity, or appropriate the power of male deity in other myths about childbirth or richness.

The root of fertility blessing given to human beings by female deities, is not the female features such as 'motherhood' or 'maternity' but the productive power of the male deity. It means that Korean mythology is based on the patriarchal theology. The results of this

study suggest that the female deities of fertility are not from The Great Mother who has been regarded as the ancient deity in matriarchal societies, and the female deities of fertility have been appeared according to marginalization of women under the patriarchal social orders.

Key words : myth, the Female Deities of Fertility, The Great Mother, mother goddess, productive power, gender, patriarchy, <Danggeumaegi(당금애기; shaman song about goddess Danggeum)>, <Segyeong-bonpuri(세경본풀이; shaman song about the goddess of agriculture)>, <Halmang-bonpuri(할망본풀이; shaman song about the goddess of pregnancy and childbirth)>, <Chilsung-bonpuri(칠성본풀이; shaman song about the goddess of richness)>, 'Yeongdeung(영등; the deity of flourish wind)'

논문투고일 : 2015.10.30 심사완료일 : 2015.11.30 게재확정일 : 2015.12.08