

碩士學位論文

<세경본풀이> 研究

- 分析心理學的 接近 -



濟州大學校 大學院

國語國文學科

金 善 熙

2008年 8月

<세경본풀이> 研究

- 分析心理學的 接近 -

指導教授 許 椿

金 善 熙

이 論文을 文學碩士 學位論文으로 提出함

2008年 8月

金善熙의 文學碩士 學位論文을 認准함

審査委員長

委 員

委 員

濟州大學校 大學院

2008年 8月

A STUDY ON <SEGYEONG BONPURI>

- Analytical Psychology Approach -

KIM SUN HEE

(Supervised by professor HEO CHUN)

A thesis submitted in partial fulfillment of the requirement for the
degree of Master of Arts

DEPARTMENT OF KOREAN LANGUAGE AND LITERATURE

GRADUATE SCHOOL

CHEJU NATIONAL UNIVERSITY

2008. 8

목 차

I. 서론	
1. 연구 목적	1
2. 선행 연구 검토	2
3. 연구 방법	6
II. 자료 분석	
1. 대본(Text) 검토	9
2. 유사 서사물 대비	14
III. 분석심리학적 접근	
1. 이론적 배경	23
2. 세경본풀이에 나타난 의식과 무의식	26
가. 그림자	26
나. 외적 인격	31
다. 내적 인격	38
IV. 자기 실현의 구현	
1. 신화의 자기 실현 양상	46
2. 세경본풀이의 자기 실현 양상	52
V. 결론	56
<참고문헌>	59
<ABSTRACT>	63

I. 서론

1. 연구 목적

무속은 우리의 의식 속에 깊이 내재되어 인류의 역사 속에서도 생명력을 잃지 않고 문화를 전승하고 보존하는 역할을 해 왔다. 무속의 의례에서 불려지던 무가(巫歌)는 고대부터 오늘날에 이르기까지 장구한 기간 전승되어 왔고 지금도 전승이 진행되고 있는 구비문학이다. 이런 서사무가는 무속신화¹⁾이며 동시에 구비서사시²⁾로서 서정적이고 교술적이다. 전설·민담과 달리 신성성(神聖性)을 띠는 허구적 서사이면서 구조적 측면에서는 하나의 완전한 이야기로 문학적인 요소를 지니고 있다.

그러나 무가를 현대의 과학적 사고와 역행되는 원시적 관습의 소산이며 주술적 의식인 무속의 부산물 정도로만 치부하는 경향이 있다. 우리 민족의 사상·문화의 근간에 무속이 자리함에도 불구하고 미신으로 취급됨에 따라 제대로 대접 받지 못하고 있는 것이다. 이는 분명 부정적 선입견이다. 무가와 그 의례를 분석해 보면, 무속이 결코 미신만은 아니며 훌륭한 종교적 기능을 했음을 알 수 있다. 모든 종교는 의례를 통하여 우리를 어둠과 혼란으로부터 빛, 생명으로 나아가게 하는 것이 보편적 현상이다. 우리 무속 또한 이러한 종교의 보편적 역할을 수행한다. 우리의 전통문화를 탐구하기 위해서는 무속에 대한 이해가 불가피한 것이고 한국문학의 올바른 체계적 연구를 위해서도 서사무가의 자료들은 결코 소홀히 다루어질 수 없다.³⁾

1) 서사무가에서 구연되는 신의 本源譚과 來歷譚을 제주에서는 본풀이라 한다. 여러 무신들의 기원에 관한 이야기로 제의의 중심이라 볼 수 있는데 巫神의 全生涯를 나타내는 이러한 서사무가를 포괄하는 학술적 용어로는 무속신화가 적합하다고 본다. (허춘, 「제주도 무속신화의 문화영웅고」, 『제주도언어민속논총』, 제주문화, 1992, 2쪽. 참조)

2) 서대석, 『한국무가의 연구』, 문학과 지성사, 1980.

3) 서대석, 위의 책, 19쪽.

무속은 고대 문화의 자료를 가장 풍부하게 지니고 있고 무가는 신화가 지닌 원래의 모습에 가장 가깝고 온전한 형태로 전승된 것이라 할 수 있다. 따라서 무가는 일부 구송·향유자들 사이에서 이어져 온 민간신앙의 노래라는 의미에서 더 나아가 고대 문화 자료를 지닌 한국 신화의 한 양상으로 볼 수 있다.

제주도 본풀이는 고대부터 현재까지 구송되면서 한국의 신화 중에서 가장 고형(古型)의 문학이라고 볼 수 있고, 향유하는 집단의 무의식이 나타나 그 집단의 사유체계를 보여준다고 할 수 있다. 제주도 본풀이 중 내용이 방대하여 근대의 장편소설과 견줄 만한 세경본풀이는 주인공 자청비가 열두시만국과 오곡 종자, 메밀 씨를 가져다줌으로써 농사를 지을 수 있게 했고 이런 공적으로 세경신에 좌정하였다는 내용의 신화이다. 세경신(농경신)의 기원⁴⁾임을 알 수 있는 부분은 자청비가 오곡을 가지고 지상에 내려오는 날이 바로 백중이라는 점과 정수남이로 하여금 농경에 필요한 목축신이 되도록 하여 마블림제⁵⁾를 마련했다는 점이다. 또 세경본풀이가 현재까지도 구송·향유되고 있으며 농경신과 목축신에 대한 의례가 행해지고 있는 점 등은 그 기원을 설명하는 뒷받침이 된다고 볼 수 있다.

본고는 한국 무속신화의 보고라 할 수 있는 제주도 본풀이 가운데 세경본풀이 내용을 살피고 분석심리학적으로 접근하여 분석하고자 한다. 신화 속 자청비의 행적을 쫓아가면서 신화 형성·향유 집단의 무의식을 발견하고 전승 집단의 의식과 그 기저에 있는 무의식의 조화인 자기 실현의 가능성을 살펴보는 데 이 연구의 의의를 두고자 한다.

2. 선행연구 검토

제주도 본풀이에 대한 연구는 주로 일반신 본풀이나 당 본풀이를 통하여 제주

4) 농경을 무논에서의 벼농사-밭농사와의 균형-만을 생각했을 때, 실제 제주도에서 농경이 이뤄졌는가 하는 의문이 생길만하다. 실제로 제주도에서는 척박한 지질로 인해 무논 보다 산도(山稻)형태로 쌀을 경작했고, 주로 밭농사가 이루어졌다. 현재도 일부 지역에서 도작이 행해지고 있다.

5) 제주도의 각 마을 분향당에서 7월에 하는 당굿 이름. 백중제라고 일컫기도 하는데 마소의 번성을 위해 축산신인 정수남에게 올리는 제이다. (현용준, 『제주도무속자료사건』, 신구문화사, 1980, 363쪽. 참조)

도의 민간신앙인 무속신앙을 이해하고자 한 것들이다. 본풀이의 채록과 분석을 토대로 한 당신앙의 신화학적 민속학적 연구들은 제주도의 지역적 자연환경이나 역사 등을 잘 반영하고 있다. 제주도 본풀이 가운데에서 학계의 주목을 받고 논의되는 것으로는 단연 세경본풀이를 꼽을 수 있다. 주인공 자청비의 행적을 추적하는 것만으로도 흥미진진한 이 본풀이는 자청비를 여성 영웅이나 문화영웅으로서의 면모를 보여준다고 평가되기도 한다.

이와 더불어 가장 눈에 띄는 연구는 농경기원에 관한 견해이다. 이수자는 제주도의 무속의례인 큰 굿과 여기에서 불려지는 여러 본풀이의 위상을 논의하면서 세경 본풀이가 농경문화의 시원을 신화학적으로 밝히고 우리 민족도 세계에 보편하는 신화를 갖고 있었다는 문화사적 의의를 주장하였다. 또한 신화 형성 집단의 여성인식을 살피, 세경본풀이가 여성 중심 서사물의 시원적(始原的) 성격을 가진 신화임을 주장하면서 문학사적 의의도 밝혔다.⁶⁾ 그 외에도 세경본풀이가 우리 신화의 유일한 농경신이며 놀이를 수반하는 점을 주장한 견해⁷⁾와 우주의 영역을 천상계와 지상계, 지하계 등으로 삼분하고 각 경계의 기능을 무속 신화적 입장에서 설명하면서 순환적 구조가 농경과 밀접한 관계임을 밝히는 견해⁸⁾도 있다. 이러한 논의들은 농경문화의 시원을 밝히는 신화적 성격을 밝히고, 세경본풀이가 지닌 순환적 구조가 농경과 밀접한 관계가 있음을 논의한 데에 의의가 있다.

세경본풀이의 이본들을 비교 검토한 연구⁹⁾는 각각의 이본들을 살피 공통적으로 나타나는 서사구조의 전개와 특징을 분석하고 무속신화의 다양한 면모와 확산의 측면에서 연구되었다. 특정본만을 대상으로 하던 연구에서 벗어나 이본 연구를 통해 세경본풀이를 좀 더 구체적으로 논의했다는 점에서 의의가 있다.

세경본풀이를 무가에서 문학적인 기능으로의 전환으로 보는 견해¹⁰⁾도 있다. 이

6) 이수자, 「제주도 무속과 신화 연구」, 『큰 굿 열두거리의 구조적 원형과 신화』, 집문당, 2004.
 7) 박경신, 「제주도 무속신화의 몇 가지 특징-세경본풀이를 중심으로」, 국어국문학 제96집, 1985.
 8) 김화경, 「세경본풀이의 신화학적 고찰」, 한국학보 제28집, 1986.
 9) 최영숙, 「〈세경본풀이〉의 구조와 문학적 의미」, 제주대학교 교육대학원 석사학위논문, 2002.
 강정임, 「세경본풀이의 전승양상 및 교육적 활용 방안 연구」, 한국교원대학교 교육대학원 석사학위논문, 2006.
 10) 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과 지성사, 1997.

것은 무가가 여성문학으로 전승되었고 세경본풀이에 이르러서 신앙성이 약화된 소설적 변모가 이루어졌다는 것이다. 따라서 자청비의 성격 역시 신적인 면모보다 범인(凡人)의 이야기며 특히 애정의 문제를 다루고 있다고 보고 있다.

세경본풀이에서 자청비라는 여성 캐릭터를 분석한 연구¹¹⁾도 여러 가지 방면에서 이루어졌다. 자청비를 능동적이고 씩씩하며 자신의 욕망을 실현해가는 인물로 형상화시키면서 사적인 영역이 아닌 공적인 영역-사회적인 영역에서 인정받는 점에 주목하고 있다. 또 자청비를 자의식이 뚜렷하고 자기완성을 이룩해가는 주체적인 행동양식을 보여주는 인물로 부각시켰다. 다른 한편으로는 자청비의 욕망이 환상문학을 낳은 것이라고 보면서 기존의 고전문학 속 여성들이 순종적이고 소극적인 반면 자청비라는 캐릭터는 자기주장이 강한 적극적인 여성이며, 서사도 당시 사회가 가지고 있던 남녀의 사랑과는 다른 파격적인 모습을 보인다고 하였다. 현실에서 말하고 싶었던 욕망들, 그러나 사회의 규범과 무언의 압력으로 인해 감히 표현할 수 없었던 것들을 환상문학을 통해 표현한다고 보았다. 기존의 연구들을 바탕으로 환상 이상의 카타르시스라는 문학의 순기능에 접근한 해석이라고 보이며 자청비의 이런 모습을 강조함으로써 여성문학을 연구하는 지표가 될 것이라는 견해이다.

세경본풀이를 여성영웅서사시로 보며 페미니스트 시학의 관점으로 세경본풀이에 내재된 여러 양상들을 살핀 연구¹²⁾는 여성 문학사에서 고전 여성 문학으로 자리매김하는 데 한 걸음 나아가는 계기가 되었다. 자청비가 많은 억압과 역경의 견고한 매듭을 풀어가면서 여성으로서의 삶을 이룬 것은 강한 의지력과 포용력이 있었기 때문이고 이것은 창조성과 여성성에 기인한 것이라고 했다. 그러나 본고에서 말하는 완전체에 관한 양성성과는 조금 의미가 다르다.

세경본풀이와 양산백전을 중심으로 다른 서사물과 비교하면서 이 작품들의 시원을 중국의 양축설화로 보는 연구¹³⁾도 있는데 중국에서 유행하던 설화가 우리

11) 고은지, 「세경본풀이 여성인물의 형상화 방향과 내용 구성의 특질」, 한국민속학 31집, 1999.

오정미, 「여성의 환상문학 <세경본풀이>」, 『겨레어문학』 제37집, 2006.

12) 좌혜경, 「자청비, 문화적 영웅에 대한 이미지」, 『한국민속학』 30집, 민속학회, 1998.

이경하, 「제주도 본풀이에 나타난 여성서사시의 양상과 의미」, 『구비문학과 여성』, 박이정, 2000.

임명숙, 「페미니즘적 시각으로 본 세경본풀이 연구」, 『돈암어문학』 제13집, 2000.

13) 조현희, 「세경본풀이의 연구-양산백전과의 비교를 통하여」, 경기대학교 대학원 석사학위논문, 1989.

나라에 건너와 고소설이 되기도 하고 세경본풀이 같은 서사무가에 영향을 미친 것이라고 하였다. 그러나 유사한 삽화를 이유로 전체 장르의 수수관계를 논하기에는 무리가 아닐까 한다.

이상 살펴본 바와 같이 세경본풀이는 본풀이 가운데서도 가장 학계의 관심과 논의가 집중된 무속신화이다. 주인공들의 행적과 흥미로운 줄거리로 본풀이의 문학적 의의를 찾게 하였다. 세경본풀이에서 나타나는 남녀의 애정 문제라든가 주인공 자청비의 남장 등은 무가에서 문학적인 기능이 중시된 중세적인 환경¹⁴⁾으로 풀이하기도 하지만 집단 무의식의 양성성 합일과 관련해 논하고자 하는 본고의 의도와는 거리가 있다. 이 점은 제 3장과 제 4장에서 더 살펴보고자 한다.

세경신이라는 신화에 좌정되는 부분이 자세히 구송되는 본에서는 우리 신화에도 세계 보편 신화가 존재한다는 문화적 위상을 확인할 수 있었다. 특히 세경본풀이가 농경신에 대한 제의에서 불리는 것으로 그 가운데 남장과 여장의 모습이 강하게 남아 있는 점이 우주적 풍요와 오곡의 풍년을 기원하기 위한 잠재적인 요소라는 주장¹⁵⁾은 본고에서 재고하고자 하는 부분과 닿는 점이 있다. 남녀의 사랑 문제 즉 남녀의 결합은 남녀 양성의 내재적인 결합상태 즉 양성구유적인 상태를 상징하는 것으로 이는 분석심리학에서 말하는 집단 무의식의 내적 인격과 외적 인격의 결합으로 전체가 되고자 하는 자기 실현의 과정이라고 볼 수 있지 않을까 한다.

세경본풀이는 섬이라는 지역적인 특성과 자연환경이 만들어낸 사회 속에서 향유되었다. 따라서 본토와는 다른 제주도 여성들의 모습이 반영되었다는 점도 확인할 수 있었다. 이 외에 유사한 삽화의 내용이 들어 있어서 장르의 수수관계와 전파·전승에 대한 논의도 있었다. 중국의 양축설화나 함경도 문굿, 고소설 양산백전의 이야기와 세경본풀이 도입부의 삽화가 유사한 데서 기인한 것이다. 그러나 일부 삽화만 유사할 뿐 이들 서사무물과 자청비가 세경신으로 좌정하는 세경본풀이와는 다른 이야기가 아닐까 하는 의문이 남는다. 이러한 의문은 제 2장에서 다시 한번 확인하고자 한다.

그 동안의 연구는 세경본풀이에서 보이는 집단의 의식에 관한 것들이었다. 전

14) 조동일, 앞의 책, 109쪽.

15) 이수자, 앞의 책, 259쪽.

승·향유하는 집단의 의식을 통해서 본풀이 기능과 의의를 발견했다. 주인공 자청비를 통해 전승민 특히 제주도 여성으로 대표되는 향유 집단의 의식을 살피는 연구가 계속되어 왔다. 그러나 본고는 신화가 무의식의 산물이며 무의식이 의식에 미치는 영향을 밝히는 것이 분석심리학의 연구과제인 점을 빌어서 향유 집단의 의식에 영향을 미치는 무의식에 대해 제 3장에서 살펴보고자 한다.

3. 연구 방법

근래에 와서 한국문학 연구 소재의 확대나 한국문학의 자양분 역할을 해줄 것을 기대하는 측면에서 서사무가에 대한 연구가 점차 확대되고 있다. 무속신화의 연구는 두 부류로 대별되는데 작품 내적 측면에서 본 연구와 작품 외적 측면에서 본 연구로 나뉘어진다.

작품 내적 측면 연구는 신화가 유기적 구조를 가진 서사라는 점에서 신화를 유형별로 나누고 내적 구조를 분석하는 것이다. 서대석은 우리나라의 단군, 주몽, 혁거세, 수로 등의 국조신화는 무속적 제전을 통해 전승된 무속신화이면서 동시에 무속서사시¹⁶⁾라면서 무속신화와 국조신화의 모티프와 유형구조의 상동성(相同性)을 들어 무속·국조 신화가 동일한 뿌리에서 나왔음을 밝혀냈다.

작품 외적 측면 연구는 신화에 나타난 여러 가지 모티프, 원형들이 현재 전승되는 민속, 무속에서 나타난 다양한 측면을 반영하고 있다는 것을 밝히는 것이다. 김열규는 제의학과의 이론을 수용하여 탈해신화, 수로신화 등의 신화와 제의의 상관성을 주장했다.¹⁷⁾ 지역적 차이에도 불구하고 각 지역의 신화가 가진 보편적 성격을 부각시켰다는 점에서 그 의의를 지닌다. 황패강은 엘리아데, 융의 이론을 수용하여 신화가 인류의 정신 깊은 곳에서 전승되는 집단 무의식의 반영이라는 점을 강조했다. 세계 각지 신화에 나타난 동일한 원형, 모티프의 존재는 인

16) 서대석, 「무속과 국문학」, 『한국무속의 종합적 고찰』, 고대민족문화연구소, 1982, 191쪽.

현용준도 한국고대신화는 왕실 조상신의 본풀이요, 고대무속제의에서 노래 불러졌던 것임을 밝히고 있다. (현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 312쪽. 참조)

17) 김열규, 『한국민속과 문학연구』, 일조각, 1985.

간 정신(무의식)의 공통된 구조에서 비롯되었음을 논증했다.

인간의 집단 무의식을 그 연구 대상으로 삼는 분석심리학은 신화연구와 밀접하다. 신화는 의식이 발달하지 않은 시대의 산물이다. 분석심리학에서 신화, 민담, 민속 등을 중요한 연구 대상으로 삼는 이유는 무의식은 의식이 미치지 못하는 영역으로 우리가 직접 알 수 없고 다만 상징을 통해 짐작할 뿐인데 이러한 상징은 신화나 민담, 꿈 등에서 볼 수 있기 때문이다. 신화나 민담은 다른 장르에 비해 무의식의 영향이 크다고 할 수 있는 것이다.¹⁸⁾

본고는 신화의 외적 측면 가운데 집단무의식의 반영이라는 점에 기인하여 세경본풀이에 나타난 인간 정신 세계를 살펴보고자 인간의 집단 무의식을 연구 대상으로 삼는 분석심리학적 방법으로 접근하겠다. 분석심리학은 심층심리학에 속하는데 인간의 의식 너머에 있는 무의식을 객관적 존재로 인정하여 그 무의식을 연구대상으로 삼는다. 심층심리학에는 융 학파의 분석심리학, 프로이트 학파의 정신분석학, 아德勒의 개인심리학이 있다. 분석심리학은 인간의 정신은 의식과 무의식으로 구성되어 있다고 보며 정신의 영역에서 의식이 차지하는 비중은 극히 일부분이며 무의식이 정신의 거대한 영역을 차지한다고 보고 있다. 여기에 의식조차도 무의식에 지배된다고 보기 때문에 인간의 정신 중 의식만을 대상으로 삼는 일반심리학과 구별된다.

세경본풀이는 그동안 다른 서사무가에 비해 활발하게 연구되었다. 서사가 주는 완결성, 제주도라는 지역적 특성, 향유집단의 사유가 내포되어 있다는 점 등이 활발한 연구가 이루어진 이유일 것이다. 또 일부 연구자들은 전파론의 입장에서 세경본풀이를 바라본다. 즉, 중국의 양축설화가 전파·전승·유입되어서 한국 고소설 양산백전이 탄생되었고 이것이 서사무가로 전파되어 구비 전승되어진 것이라고 한다.

결국 그 동안의 연구들은 본풀이가 향유하고 전승하는 집단의 공동창작품임을 인정하면서도 겉으로 드러나 있는 이야기를 탄생시킨 향유집단의 의식만을 연구하는 데 집중한 반면 유전인자에게 침전되어 있는 집단무의식을 살피는 데는 소

18) 의식의 문턱이 최대한 내려간 경우가 인간이 잠을 잘 때인데 꿈은 의식이 문턱이 낮아진 상태에서 무의식이 표출된 것으로 보고 있다. 따라서 꿈과 신화는 사유방식이 동일하기 때문에 신화에서 나타난 원형, 모티프가 개인의 꿈에서도 확인할 수 있다고 한다. (이유경, 「창조신화에 관한 분석심리학적 이해」, 『세계의 창조신화』, 동방미디어북스, 2002, 304쪽. 참조)

홀히 한 것으로 보인다.

따라서 본고는 먼저 의식이 고도로 발달하기 이전의 산물인 신화 속에 침전된 집단무의식을 살피고자 한다. 그 집단무의식을 살핀다면 신체의 일정요소가 유전되듯이 고대부터 현대에 이르기까지 유전되고 있는 정신의 공통된 구조를 추측할 수 있을 것이다. 신화 속에 침전된 정신의 공통분모를 찾기 위해 연구 대상을 먼저 추출하고 추출된 세경본풀이를 어떤 사람들이 어떻게 향유하고 있는가를 분석심리학적 접근으로 살피고자 한다. 또 본풀이 내용을 연구하는 과정에서 세경본풀이와 유사 서사물간의 대비를 통해 드러난 점들로 장르의 수수관계에 대한 견해를 대신하고자 한다. 아울러 본풀이의 기저가 되는 집단 무의식과 집단의 의식의 융합이라고 말할 수 있는 자기 실현의 가능성도 살펴보겠다.



II. 자료 분석

1. 대본(Text) 검토

세경본풀이의 최초의 채록 자료는 조선총독부의 지원 하에 채록된 赤松智城·秋葉隆의 『朝鮮巫俗の研究(屋號書店, 1937)』이다. 그 이후로도 제주도 무가는 계속 수집이 되는데¹⁹⁾ 제주도가 지리적으로 고립된 위치에 있는 섬이고, 현재까지 이어져 오는 무속의 전통이 아직도 남아서 비교적 원형을 보존하고 있다고 보기 때문이다.

세경본풀이는 어떤 채록 자료를 검토하더라도 그 서사구조나 내용이 복잡하고 다른 본풀이에 비해 내용이 풍부하다. 바꾸어 말하면 공간적인 규모나 이야기의 전개가 흥미롭고 그 방대한 분량이 근대의 장편소설과 견줄 만하다. 각 자료들마다 탈락되거나 순서가 바뀌는 몇 장면이 있기는 하지만 주인공 자청비의 탄생에서 세경신으로 좌정하기까지가 그 내용이다.

박경신은 진성기의 『남국의 무속서사시』에 수록된 내용이 풍부하고 삽화도 다른 본들에 비해 다양해서 다른 본들과의 대비가 용이하나 몇몇 내용의 순서가 바뀐 듯하며 이본 비교를 통한 원형을 추출해 보니 안사인 구송의 『제주도무속자료사전』가 비교적 원형에 가깝다²⁰⁾고 지적했다. 또 원형 추정에서 중요한 요소로써 시간적 진행순서와 공적, 그리고 신직을 받는 대목을 꼽았다.

선행 연구자들이 밝히고 있듯이, 채록 자료 가운데 『제주도무속자료사전』은

19) 문무병, 『제주도 무속신화 열두본풀이 자료집』, 칠머리당굿보존회, 1998.
장주근, 『濟州의民間信仰』, 금화사, 1973.
『제주도무속과 서사무가』, 역락, 2001.
진성기, 『남국의 무가』, 제주민속문화연구소, 1968.
『제주도 무가본풀이 사전』, 민속원, 1991.
탐라문화연구소, 『풍속무음』, 1994.
한국정신문화연구원 어문연구실편, 『구비문학대계9-1』, 한국정신문화연구원, 1980.
한상수, 『한국의 신화』, 문음사, 1980.
현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980.

20) 박경신, 앞의 논문, 29쪽.

내용이 가장 풍부하고 사건도 가장 많으며, 조부모·부모 등 자청비의 조상을 처
음에 모두 밝히고 농경신인 자청비의 본을 풀어 나간다. 또 본풀이 내용만 나와
있는 다른 자료와 달리 제의의 의례진행에 따라 자료가 채록되어 있어서 신화의
가장 고품에 가까운 것이라 생각한다. 따라서 『제주도무속자료사전』을 사건 진
행 순서의 기준으로 삼아 세경본풀이의 내용을 단락별로 구분하여 정리하면 다
음과 같다.

- ① 김진국(김진국) 대감과 조진국(조진국) 부인이 부귀를 누리며 살 때 오십이 가까워
도 자식이 없었다. 동개남 상저절 대사(大師)가 권제삼문을 받으러 와서 원불수륙
을 하면 자식이 있다하여 백일 수륙을 드렸으나 한 근이 부족한 아흔아홉 근이라
서 여식을 점지 받는다.
- ② 자청하여 낳았으니 이름을 자청비(自請妃)라 한다.
- ③ 나이 십오 세 때 비단을 짜다가 하인 정술택이의 손이 하얀 것을 보고 까닭을 물
으니 빨래를 해서 그렇다 하여 자청비가 주천강 연못디(연못에) 연서담(빨래)을
갔다.
- ④ 하늘 옥황 문국성의 아들 문왕상 문도령이 글공부하러 가다가 자청비에게 반하여
물을 청하자 자청비는 문도령이 체할까 버들잎을 띄운다. 문도령은 물에 티를 넣
었다며 나무란다.
- ⑤ 자청비도 문도령에게 반해 남장을 하고 문도령과 함께 글공부를 떠난다. 글공부
를 할 때 한 이불에서 자고, 한 솥밥을 먹으며 한 두 해 지나다 보니 문도령이
보기에 자청비가 여자로 보이기 시작한다.
- ⑥ 자청비가 띠를 내어 은대야를 놓고 잠자기, 오즘 굴길낙(오즘누기내기) 등으로 여
자로서의 의심을 씻고 모든 면에서 문도령보다 뛰어난 능력을 발휘한다.
- ⑦ 어느 날 문도령은 서수왕 딸애기에게 장가가라는 문국성의 편지로 글공부를 그만
하고 돌아가게 되었다.
- ⑧ 돌아가던 길에 자청비가 목욕할 것을 권한다. 자청비는 문도령에게 버들잎에다
자신이 여자인줄 몰라보는 책망의 글을 써 보낸다.
- ⑨ 자청비가 여자임을 알게 된 문도령은 자청비와 하룻밤을 보내고 얼레빗과 박씨를
주고 떠난다.

- ⑩ 어느 날, 하인 정수남에게 일을 시켰더니 정수남은 나무하러 갔다가 소 아홉, 말 아홉 마리를 모두 잡아먹고 자청비한테 문도령을 구경하다가 그랬다고 거짓말을 한다.
- ⑪ 문도령 소식에 반가워 정수남이와 함께 굴미굴산에 가는데 정수남에게 속은 것을 알고 검탈하려는 정수남을 죽인다.
- ⑫ 집에 돌아와 부모에게 하인을 죽인 사실을 말하고 부모의 성화에 종의 일을 하다가 그 일이 고되어 정수남을 살리기 위해 집을 나온다.
- ⑬ 집에서 쫓겨나와 남장을 한 자청비는 황세곤간 서천꽃밭의 부엉이를 잡아주고 그 공으로 꽃감관 말젓아기와 혼인하여 살오르는 꽃, 피오르는 꽃, 도환생꽃을 꺾는다.
- ⑭ 도환생꽃으로 정수남을 다시 살려서 데리고 가니 자청비 부모는 ‘사람을 죽였다 살렸다하는 집안 망칠 년’이라고 자청비를 내쫓는다.
- ⑮ 울고 있는 자청비를 주모할망이 수양딸로 삼고 자청비는 주모할망 대신 문도령의 혼수비단을 짠다. 자청비가 짠 비단인 것을 알고 문도령은 자청비를 만나겠다고 한다.
- ⑯ 문도령이 자청비를 만나러 옥황에서 내려왔으나 기쁜 마음에 자청비가 문 틈으로 내민 문도령의 손가락을 바늘로 찌르니 피냄새가 부정하다면서 문도령은 옥황으로 돌아가 버린다. 주모할망은 행동이 단정치 못하다고 자청비를 내쫓는다.
- ⑰ 주모할망에게 쫓겨나 중이 된 자청비는 시주하러 다니다가 울고 있는 옥황궁녀를 만나고 궁녀를 도와 하늘로 올라간다.
- ⑱ 옥황에서 다시 만난 문도령과 자청비는 만단정회를 나누는데 하인 느진덕정하님이 이를 문도령 부모에게 알린다.
- ⑲ 문도령은 이미 서수왕 딸애기와 혼인약속이 되어 있었기에 부모는 이들의 사랑을 반대하고 며느리 될 과제를 내린다.
- ⑳ 자청비는 숲 선 섬에 불을 피우고 그 위에 선 칼을 타는 하늘 옥황 문선왕의 과제를 통과해서 문도령과의 혼인을 허락받아 문선왕의 며느리가 된다.
- ㉑ 옥황에서 문도령을 시기한 자들이 문도령을 죽이려 하자, 자청비는 자신이 서천꽃밭의 사위가 됐었음을 말하고 자기 대신 서천꽃밭 서수왕 사위로 선보름을 살고 후보름은 자신에게 와서 살라고 한다. 문도령이 보름이 지나도 돌아오지 않자 자청비가 편지를 써 돌아오게 한다. 돌아오는 행색이 엉망이라 바쁜 행착이 되었

다.

- ㉓ 의눈할망에게 속아 문도령이 죽자 자청비는 남장을 하고 서천꽃밭에 가서 도환생 꽃을 따다가 문도령을 살려낸다.
- ㉔ 하늘의 변란이 일어나자 수레멸망악심꽃을 꺾어와 변란을 막고 전공으로 물과 땅을 받고 오곡과 열두시만국을 달라고 해서 문도령과 함께 칠월 십사일 인간계로 내려온다.
- ㉕ 오곡씨를 가지고 인간계에 내려오니 부모님은 돌아가시고 정수남이는 걸인이 되어 점심요기를 구걸하니 밭에 가서 얻어먹으라고 한다. 정수남에게 먹을 것을 주지 않는 밭은 흥년이 들게 하고 먹을 것을 내어 준 밭은 풍년이 들게 한다.
- ㉖ 하늘에 놓고 온 마지막 종자가 메밀 씨다. 그래서 메밀 파종이 제일 늦다. 오곡 열두시만국을 마련한 상세경은 문도령, 중세경은 자청비가 되고 정수남이는 하세경이 되어서 칠월 마불림을 마련하다.

구비문학의 특성상 구체적인 장면의 서술은 구송자나 구송상황에 따라 바뀔 수도 있다. 하지만 구송자의 기분이나 분위기에 따라 바뀔 만한 것들은 사소한 것이고 내용 중 중요한 의미를 내포한 것들은 시대나 사유의 변화가 없는 한 변형이 쉽게 이루어지지 않았을 것이라고 본다. 왜냐하면 본풀이의 주요 내용은 무당 한 개인의 창작물이 아니라 집단이 공유하고 공감하는 정신적 산물이기 때문이다. 또 구송 현장에 있는 향유집단 성원들이 본풀이 내용을 알고 있어서 구송자가 임의대로 변형해서 구송할 수도 없었을 것이다. 더군다나 고소설과 같은 문학 장르의 향유 흔적이 거의 발견되지 않은 제주도의 경우, 본풀이는 무속 의례에서 신들의 내력을 푸는 무가로 전승되기도 했지만 본풀이 서사내용을 제주도 사람들은 소설과 같이 흥미 있는 옛날이야기를 하듯이 향유했기 때문이다.

세경본풀이를 향유하는 집단에 침전되어 있는 집단무의식을 살피기 위해서는 채록자료 중 연구 대상을 선정해야 할 것이다. 앞에서 언급했듯이 『제주도무속자료사전』은 내용이 풍부하고 제차(祭次)순서에 따라 본풀이가 채록된 점 등을 미루어 보아 고품의 것으로 추정된다. 이외에 채록된 이본 중에서 8개의 이본²¹⁾

21) <박봉춘본>, 赤松智城·秋葉隆의 『朝鮮巫俗の研究』, 屋號書店, 1937.
<강순선본>, 문무병, 『제주도 무속신화 열두본풀이 자료집』, 칠머리당굿보존회, 1998.

을 비교한 결과 『제주도무속자료사전』의 단락 중에서 ㉒와 ㉓단락이 각각 네 개의 본에서 누락되거나 내용의 차이를 보인다. 이 외의 단락은 이본들 간 차이가 크지 않다. 이 점은 세경본풀이가 전승과정에서 큰 변이가 없었다는 것을 말할 수 있다. 따라서 이본들의 단락 비교를 통해서 전체 이본들에 공통으로 포함된 23개 단락으로 구성된 기본형을 추출할 수 있다.

모든 본에 포함되지는 않았지만 ㉒와 ㉓단락이 네 개의 본에 나타나고 있다. 구비 전승되는 구비문학의 경우 대개는 내용의 큰 변화를 주지 않는 사소한 것들이 전승과정에서 누락된다고 봤을 때 만약 공적의 대가로 신직을 부여받는 것이 중요한 대목이라면 과연 생략될 수 있었겠는가 하는 의문점이 있다. ㉒단락이 나타나지 않는 본들은 문도령의 천상적 존재에 무게를 실어서 문도령의 죽음을 인정하려 하지 않아서 문도령을 살리는 내용이 없었거나 단순히 구송과정의 누락으로 보인다. ㉓단락은 하늘의 변란이 일어나는 유무, 공적으로 받는 것이 오곡인가, 물과 땅인가 하는 내용적 차이가 보이고 있다. ㉒단락의 경우와 마찬가지로 천상적 존재의 완전성을 인정하기 위해서 자청비의 활약상을 줄이고 있거나 구송과정에서의 누락으로 보인다.

일부 본에서만 나타나는 단락은 더 고품의 형태에서 보이는 내용일 수 있고 또 반대로 현대의 본일 수도 있다. 구비문학은 살아 있는 유기체²²⁾라는 말처럼 본풀이 역시 구비문학이어서 전승과정에서 누락되거나 첨삭이 일어날 수도 있었기 때문이다. 그러나 이들 두 단락은 세경본풀이의 전개에 있어서 중요한 장면으로 보인다. 내용상으로도 두 단락이 더해짐으로써 극적 긴장감을 더 주고 자청비의 행적이 돋보이게 된다. 또 오곡을 받고 지상에 내려와 농경신이 된다는 점에도 더욱 정당성을 실을 수가 있기 때문이다.

본풀이는 구송자 개인이 창작한 창작물이 아니다. 향유 집단의 무의식이 담겨 있는 공동의 정신적 산물이면서 구비문학이다. 따라서 구송자 한 개인의 의도나

<고대중본>, 장주근, 『제주도무속과 서사무가』, 역락, 2001.

<강을생본>, 진성기, 『제주도 무가본풀이 사전』, 민속원, 1991.

<이달춘본>, 진성기, 『제주도 무가본풀이 사전』, 민속원, 1991.

<한생수본>, 한국정신문화연구원 어문연구실편, 『구비문학대계9-1』, 한국정신문화연구원, 1980.

<한상수본>, 한상수, 『한국의 신화』, 문음사, 1980.

<안사인본>, 현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980.

내용 검토를 위해 이들 8개 이본을 비교하였다.

22) 허춘, 「제주 설화 연구의 몇 문제」, 『열상고전연구』 11집, 열상고전연구회, 1998, 136쪽.

생각에 따라 창작이 되기는 어렵지만 향유층의 삶의 방식이나 습관이 변화하면서 표현법의 침착이 일어나는 것은 가능하다. 앞에서 말한 두 단락이 고형에서부터 존재했는지는 증명하기가 쉽지 않다. 그러나 이야기의 긴밀성을 주는 점과 향유층의 정신세계를 구체적으로 제시하려는 시도의 것임에는 분명하다고 보인다. 본고는 이본 비교를 통해 추출한 기본형에 두 단락을 포함한 내용을 연구 대상으로 삼고자 한다. 이에 가장 가까운 것은 『제주도무속자료사전』이다.

2. 유사 서사물 대비

세경본풀이는 다른 서사무가와와는 달리 대단히 긴 서사구조를 보이는 장편이다. 자청비가 여성으로 태어나 농경신이 되었다는 그 서사의 중심에 자청비와 문도령의 사랑 이야기가 있다. 그런데 세경본풀이의 도입부는 여러 장르의 서사물에서 보이는 삽화와 유사하다. 중국의 양축설화, 함경도 문굿, 고소설 양산백전, 제주도 민담인 ‘자청비와 문국성문도령’이 그것이다. 그 삽화의 내용 비교를 위해 각 각의 서사물들의 내용의 줄거리를 요약하여 살펴보겠다.

먼저 중국의 양축설화²³⁾의 내용을 간단하게 정리하면 다음과 같다.

- ① 축영대는 여자이면서 글공부를 좋아해서 남장을 하고 글공부를 떠난다.
- ② 도중에 비를 피하다가 같은 서당에서 글공부하는 양산백이라는 서생을 만나 의형제를 맺는다.
- ③ 글공부가 끝나 축영대가 귀가할 때까지 양산백은 축영대가 여자임을 눈치채지 못하다가 나중에 여자인 것을 안다.
- ④ 축영대가 돌아오자 축영대에게 청혼이 들어왔는데 축영대는 양산백을 생각하여 거절하려 했지만 축영대 아버지가 허락하지를 않았다.
- ⑤ 나중에 양산백이 축영대의 집을 찾았을 때 축영대는 다른 사람과 약혼이 성립되

23) 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 112쪽.

어 몰릴 수 없게 되었다.

- ⑥ 양산백은 돌아와 상사병으로 앓다가 죽어 버렸다.
- ⑦ 축영대는 양산백의 죽음을 슬퍼하여 같이 죽을 결심을 한다.
- ⑧ 축영대가 시집가는 날 양산백의 묘 앞에 이르러 무덤을 안고 우는데 폭풍이 불며 벼락이 치자 무덤이 두 개로 열려 구멍이 생기므로 축영대는 그 구멍으로 들어갔다.
- ⑨ 축영대가 들어가자 무덤은 닫히고 시녀들이 달려가 치맛자락을 잡아당기니 치마가 나비가 되어 날아갔다.
- ⑩ 그 나비들은 묘 위를 날아다녔다. 지금도 성묘의 계절이 되면 묘 주위를 나비들이 날아다닌다.

다음은 이와 비슷한 이야기인 함경도 문긔²⁴⁾이다.

- ① 양산백과 추양대는 8살 때, 은하사 절에 가서 함께 공부를 한다.
- ② 양산백이 16살, 추양대 15살 때 한강에 가서 목욕을 하다가 혈수가 떠내려 오는 것을 보고 양산백은 추양대가 여자인 줄 안다.
- ③ 양산백은 추양대에게 청혼을 했으나 추양대는 부모의 허락을 받아야 한다며 집으로 간다.
- ④ 추양대는 부모에게 양산백의 청혼을 말하였으나 거절당한다.
- ⑤ 양산백은 추양대가 다른 가문에 허혼한 사실을 알고 놀라 죽는다.
- ⑥ 추양대는 시집가는 도중 양산백의 묘 앞에서 금봉채로 묘를 치고는 갈라진 묘 속으로 뛰어든다.
- ⑦ 묘는 다시 합쳐지고 추양대의 나심 자락이 밖으로 나와 떼어내니 푸른 나비, 붉은 나비, 흰 나비가 된다.

24) 장덕순 외, 『구비문학개설』, 일조각, 1977, 133쪽.

고소설 양산백전²⁵⁾의 내용은 다음과 같다.

- ① 대명 성화년 간에 남양 땅의 양현 부부가 만년에 옥황상제의 점지로 양산백을 낳는다.
- ② 양산백이 나이 10세에 글공부하러 운향사로 떠난다.
- ③ 평강 땅의 추상서의 부인 한씨가 신이한 태몽을 꾸고 지혜 영오한 딸 추양대를 낳아 남복을 입혀 양육한다.
- ④ 추양대의 나이 14세에 남장을 하고 글공부하러 운향사로 가던 중 양산백을 만나고 의형제를 맺는다.
- ⑤ 양산백이 추양대의 여자 기질을 의심하고 여러 가지 시험을 하나 내색하지 않다가 잠자는 추양대의 가슴을 확인하고 여자임을 알아낸다.
- ⑥ 동문 수학한지 3년 즈음에 추양대가 여자임이 드러나자 양산백은 사랑을 고백하고, 추양대는 이별 편지를 남기고 집으로 돌아온다.
- ⑦ 양산백은 추양대를 그리워하다가 추양대의 집으로 찾아간다.
- ⑧ 양산백은 추양대가 심의랑과 정혼한 사실을 알게 되고 양산백과 추양대는 눈물의 재회를 한 후 바로 헤어진다.
- ⑨ 양산백은 상사병에 걸리고 그 아버지는 추양대와의 결혼을 맺어주려 추양대 집을 찾아 갔으나 이미 심의랑과 혼례를 치르고 있었다.
- ⑩ 양산백은 추양대의 신행길에 묻어 달라는 유언과 편지를 남기고 죽는다.
- ⑪ 추양대가 신행길에서 양산백의 편지를 읽고, 그의 무덤에서 제문을 읽으니 무덤이 갈라지고 추양대는 무덤 속으로 뛰어 들었다.
- ⑫ 심의랑은 이 광경을 보고 질투심에 무덤을 각각 갈라 놓았으나 칙령쿨이 서로 얽혀있다. 이것으로 그들이 천정 인연임을 알고 심의랑은 미련을 버리고 고향으로 돌아간다.
- ⑬ 양산백과 추양대는 옥황상제의 도움으로 부활하여 부부가 된다.
- ⑭ 양산백이 과거에서 문무과에 모두 장원하여 한림학사 겸 표기장군으로 임명된다.
- ⑮ 서달이 일어나 조정을 침범하니 왕군으로 하여금 막게 하였으나 오히려 실패하여

25) 심치열, 「양산백전의 서사적 특성연구」, 한국고소설학회 하계국제학술대회, 2001, 327쪽.

사로잡힌다.

- ⑫ 조정에서 양산백을 대장군으로 삼고 서달을 막게 하니 양산백이 고전 끝에 왕군을 살리고 서달을 잡아 적을 평정하였다.
- ⑬ 양산백이 북평후가 되고 슬하에 2남 1녀를 둔다.
- ⑭ 북평후 부부는 80세 고령에 자녀를 한자리에 모아 놓은 가운데 옥황상제의 부름을 받아 선관과 선녀의 안내를 받아 승천한다.

끝으로 제주도 민담인 ‘자청비와 문국성문도령’²⁶⁾의 내용을 살펴보겠다.

- ① 자청비가 우물가에서 빨래를 하고 있는데 문국성 문도령이 서울에 글공부를 하러 가다가 그 옆을 지나게 된다.
- ② 물을 청하는 문도령에게 자청비는 버들잎을 띄워 주는데 문도령은 자청비의 마음씨가 나쁘다고 책망하자 자청비는 물에 채할까봐 그랬다고 이유를 설명한다.
- ③ 자기 오빠와 함께 글공부를 하러 가라며 남장을 하고 자청비 오빠 행세를 하며 함께 글공부를 하러 간다.
- ④ 한방에서 지내게 되지만 항상 경계를 하면서 공부하는 가운데 하루는 오줌을 누어 열두 기와집을 넘기는 내기를 하는데 문도령은 실패하고 자청비는 대붓통을 사타니에 대어 성공하게 된다.
- ⑤ 삼년 공부를 끝내고 돌아가는 길에 자기가 여자인지 남자인지를 구분하지 못하는 것을 원망하며 먼저 귀가한다.
- ⑥ 문도령은 자청비를 쫓아 자청비 집에 갔더니 이미 자청비는 정혼자와 혼인을 하고 있었다.
- ⑦ 그 길로 문도령은 상사병이 나서 약도 소용없고 밥도 안 먹고 죽고 만다.
- ⑧ 자청비도 문도령 그리워서 어느 날 남편에게 친정 나들이를 가겠노라고 하고 문도령 무덤을 지나게 되었다.
- ⑨ 무덤 앞에서 나를 사랑한다면 무덤이나 열어라, 이 세상에서 못 다한 사랑 저 세상에서 함께 살자하고 외쳤다.

26) 김영돈 외, 『제주설화집성』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2003, 328쪽.

⑩ 그 말에 무덤이 벌어지고 자청비는 그 안으로 들어갔다. 남편이 치맛자락을 당기니 찢어지고 말았다.

⑪ 그 치마 조각이 흰나비, 청나비, 흑나비가 되었다.

고소설 양산백전을 제외한 양축설화와 문긔, ‘자청비와 문국성문도령’은 전개부터 결말까지 아주 유사한 이야기이다. 양축설화의 경우 채록본에 따라 나비 색깔에 대한 언급이나 주인공의 치맛자락 혹은 영혼이 나비가 되었다는 내용이 달라지기는 하나, 남녀 주인공이 검은 나비와 붉은 나비가 되었다는 이야기의 유래를 설명하는 전설로 바뀌었다. 특정 지역에서 벗어나 나비 종(種) 전체를 가리킨다면 양축설화는 이미 나비의 기원을 설명하는 민담의 범주에 든다는 주장²⁷⁾이 있다. 함경도 문긔에서도 치맛자락이 푸른 나비, 붉은 나비, 흰나비로 변했다는 대목이 등장하고 ‘자청비와 문국성문도령’에서도 치마 조각이 흰나비, 청나비, 흑나비가 되었다는 내용이 있는데 ‘곤충기원담’이라는 주장에 뒷받침이 될 만한 대목이다.

그러나 세경본풀이에서는 이와 같은 내용이 나타나지 않는다. 중국의 설화에서, 함경도 문긔에서, 제주도의 ‘자청비와 문국성문도령’에서는 등장하는 내용이지만 무가인 세경본풀이에서는 이 대목이 전혀 나타나지 않는다. 여자 주인공이 다른 남자와 혼인을 하고 남자는 상사병으로 죽는다는 내용도 앞서 살펴 본 다른 서사물의 주요 내용임에도 불구하고 세경본풀이에서는 찾아 볼 수 없다. 상사병으로 죽은 영혼의 해원 행위 등은 앞에서 언급했던 여러 서사물의 서사 전개에 있어서 근간이 되고 있다. 그러나 세경본풀이에서는 남자주인공의 상사병과 죽음, 원혼을 달래는 해원행위는 전혀 나오지 않는다. 뿐만 아니라 세경본풀이의 주요한 서사 내용과도 거리감이 있다. 이 점들은 세경본풀이와 여러 서사물이 전혀 다른 이야기라는 반증이 되기도 한다.

양축설화, 양산백전, 문긔, ‘자청비와 문국성문도령’ 등 흔히 서사의 도입부 삽화가 유사하여 세경본풀이와 유사하다고 분류되는 유사 서사물과 세경본풀이는, 시작 부분에서 여자 주인공이 남장하는 부분과 남녀 주인공이 동문수학하는 장

27) 박진태, 「중국 양축설화의 수용과 변용」, 『중국회곡』 제9집, 한국중국회곡학회, 2004, 282쪽.

면이 유사한 것이 사실이다. 그러나 세경본풀이에서 유사 서사물과 공통으로 나타나는 삽화를 제외하더라도 주인공 자청비가 기지를 발휘하는 부분이라든가, 역경을 헤쳐 나가는 모습 등 자청비의 행적을 밝힐 수 있는 부분과 자청비의 활약이 눈에 띄는 주요 내용이 그다지 큰 영향이 없다. 또한 공적을 쌓은 후 오곡 씨를 가지고 지상에 내려와 세경신이 되었다는 본풀이 후반부의 내용에도 별 영향을 미치지 않는다. 즉 세경본풀이는 비교가 되었던 유사 서사물과는 별개의 서사를 가진 무속신화라 할 수 있는 것이다. 장르의 수수관계에 대한 문제를 유사 서사물과 세경본풀이의 일부 삽화가 유사하다는 점만으로는 동일한 이야기의 전파로 볼 수 없다고 본다.

유사한 삽화로 인해 논의가 되고 있는 삽화 내용을 세경본풀이를 중심으로 살펴보면 다음과 같다. 삽화의 단락의 번호는 세경본풀이 단락요약번호이다.

- ① 김진국 대감과 즈진국 부인이 부귀를 누리며 살 때 오십이 가까워도 자식이 없었다. 동개남 상서절 대사가 권제삼문을 받으러 와서 원불수륙을 하면 자식이 있다 하여 백일 수륙을 드렸으나 한 근이 부족한 아흔아홉 근이라서 여식을 점지 받는다.
- ④ 하늘 옥황 문국성의 아들 문왕상 문도령이 글공부하러 가다가 자청비에게 반하여 물을 청하자 자청비는 문도령이 체할까 버들잎을 띄운다. 문도령은 물에 티를 넣었다며 나무란다.
- ⑤ 자청비도 문도령에게 반해 남장을 하고 문도령과 함에 글공부를 떠난다. 글공부를 할 때 한 이불에서 자고, 한 숯밥을 먹으며 한 두 해 지나다 보니 문도령이 보기에 자청비가 여자로 보이기 시작한다.
- ⑥ 자청비가 띠를 내어 은대야를 놓고 잠자기, 오좁골길낙 등으로 남자로서의 의심을 씻고 모든 면에서 문도령보다 뛰어난 능력을 발휘한다.
- ⑦ 어느 날 문도령은 서수왕 딸애기에게 장가가라는 문국성의 편지로 글공부를 그만하고 돌아가게 되었다.
- ⑧ 돌아가던 길에 자청비가 목욕할 것을 권한다. 자청비는 문도령에게 버들잎에다 자신이 여자인 줄 몰라보는 책망의 글을 써 보낸다.
- ⑨ 자청비가 여자임을 알게 된 문도령은 자청비와 하룻밤을 보내고 열레빗과 박씨를

주고 떠난다.

① 단락은 기자정성으로 주인공이 출생하는 내용으로 양축설화와 양산백전에서
도 보이는 내용이다.

④ 단락의 내용은 널리 알려진 내용으로 여러 민담에서 ‘버들잎을 띄운 물을 남
자에게 건네주는 여자’의 이야기로 여자와 남자가 처음 만나는 장면에서 흔히 등
장한다. 왕건과 그의 부인이 처음 만나는 결연담에서, 이성계가 강씨 부인을 처
음 만나는 결연담에서 나타났듯이 이러한 삽화는 상대방을 배려하는 여성의 이
미지를 부각시킴으로써 훌륭한 남성에게 걸맞은 배우자임을 강조하는 것이었
다.²⁸⁾

세경본풀이에서 자청비는 ‘얼굴과 속이 같지 못하여 고운 물에 굶은 티를 넣어
준다’고 나무라는 문도령에게 ‘하나는 알고 둘은 모르는 도련님아 물에 채하면
약도 없다’면서 이유를 설명한다. 남성에게 간택되는 설화 속 여성들과 다르게
자청비의 행동은 양처(良妻)로서의 조신한 모습을 보여주는 것이 아니라 오히려
남성보다 현명한 여성의 모습으로 보인다.

⑤~⑨의 내용은 중국의 설화인 양축설화와 유사하다. 여자주인공이 남장을 하
고 남자와 함께 동문수학을 한다는 점, 같이 지내는 동안에 여자임을 눈치 채지
못하다가 헤어질 시기에 여자임을 알고 사랑에 빠진다는 내용은 세경본풀이 뿐
아니라 언급한 서사물에 모두 나오는 이야기이다. 세경본풀이에서 자청비는 문도
령에게 자신이 여성임을 직접 밝히고 있는데 이 점은 다른 서사물의 여주인공과
다른 점이다. 세경본풀이를 제외한 각 편의 여자주인공은 남성중심의 유교적 질
서에서 잠재된 여성의 능력을 발휘하기 위한 방편으로 남장을 선택하였다. 그러
나 여자임이 탄로 나면서 능력을 발휘할 기회를 박탈당한 후 남성중심 질서로
복귀하고 있다. 반면에 자청비의 경우는 자신의 목적을 위해 남장을 선택한 것이
라고도 볼 수 있으나 다른 여주인공들의 경우와 달리, 여성이라는 신분이 밝혀진
후에도 자신의 능력을 발휘하였다. 이것은 자청비가 성별에 대한 제약을 남장을
통해 해결하려고 했던 것이 아니었음을 보여주는 것이다.

28) 이수자, 「제주도 무속과 신화연구」, 『큰굿 열두거리의 구조적 원형과 신화』, 2004, 69쪽.

여러 서사물의 도입부에 나타나는 삽화의 유사성으로 인해 장르의 수수관계나 이야기의 시원을 밝히고자 하는 선행연구²⁹⁾가 있었다. 세경본풀이와 다른 서사물의 유사성으로 인해 선행연구는 무가가 설화 등을 수용했다는 주장과 무가의 이야기가 후대의 설화나 고대소설을 이룬 모태가 되었을 가능성이 있다는 주장으로 크게 양분되어 있다. 남장을 하고 함께 동문수학하는 것, 자질과 능력을 경쟁하는 장면이 들어 있는 남녀의 사랑이야기는 앞에서 열거했듯이 양축설화와 양산백전, 함경도 문굿, ‘자청비와 문국성문도령’, 세경본풀이 등 장르와 지역에 상관없이 등장하고 있다는 점을 들어서 전자의 주장은 중국의 양축설화가 우리나라로 전파되어서 고소설이 되기도 하고 세경본풀이와 같은 서사무가에도 영향을 미치는 등 장르의 분화가 되었다는 것이다. 그러나 서사물에 나타나는 유사한 모티프로 인해서 그 수수관계를 정의하거나 장르의 발생을 단정 짓는 것은 무리라고 본다. 서사무가가 다른 서사물보다 더 고행의 갈래로서 제의에서 불려지던 점, 제주도의 서사무가가 지리적·문화적 환경으로 인해 태고형으로 가창·구송되었을 것이라는 추측을 해 본다면 중국설화에서 본토의 고소설로, 제주도의 본풀이로 정착된 것이 아니라 각 지역별로 향유 되던 서사가 존재했었고 장르 분화 과정에서는 고행인 서사무가가 다른 장르에 영향을 주었을 것이라는 후자의 주장도 가능성이 있다.

세경본풀이에서 다른 서사물과 유사한 삽화를 빼더라도 자청비가 문도령을 만나 사랑하고 이별하고 혼인하고 공적을 세워 오곡과 열두시만국을 가지고 지상에 내려와 세경신이 되었다는 큰 줄거리에는 변함이 없다. 또 자신이 여성임을 스스로 밝히고³⁰⁾ 당당하게 사랑을 얻고자 하는 장면 등은 여러 서사물의 내용과는 다른 점인데 이런 것들이 후자의 가능성을 뒷받침한다.

인간이 근원적으로 지닌 동질성은 유사한 설화를 서로 다른 지역에서 향유하게 한다. 또 설화는 그 지역 사람들의 심리와 그들이 처한 사회 상황에 따라 달라진다. 따라서 유사 설화라 할지라도 지역에 따라 차이가 있게 마련이고 설령

29) 조현희, 앞의 논문. 참조

박용식, 『고소설의 원시종교사상연구』, 고려대 민족문화연구소, 1986.

정규복, 「양산백전고」, 『한중문학비교의 연구』, 고려대학교출판부, 1987.

심치열, 앞의 논문. 참조

30) 여성 쪽에서 자신이 여성임을 먼저 고백한다는 설정은 양축설화나 양산백전, 치원대 양산복 등에도 나타나지 않는 것으로, 자청비의 적극성을 강조하기 위한 장치라고 볼 수 있다.

외지에서 유입된 설화라 할지라도 그 지역에 맞게 변용된다.³¹⁾ 따라서 유사한 이야기의 근본이나 시원을 밝히거나 수수관계를 밝히는 것도 중요하지만 이야기가 어떤 사람들 사이에서 어떻게 향유되고 있는가 하는 점도 중요하다. 따라서 세경본풀이나 양축설화는 시대나 지역을 떠나 사랑이라는 보편적 이야기를 청중이 요구하는 시대의 장르로 습합하여 향유했을 것이다. 그렇다 하더라도 세경본풀이에서 보이는 자청비의 능력과 자질을 보여주는 과정과 신적인 존재로서의 모습은 다른 유사 서사물의 주인공과 대별되는 점으로 볼 수 있다.

세경본풀이는 앞에서 언급한 서사물과 유사한 삽화를 도입부에 가지고 있다. 그러나 양축설화에서 보이는 원혼의 해원행위라든가 곤충기원의 이야기는 제외되어 있고 다른 서사와 다르게 주인공 자청비의 행적이 주류를 이루며 자청비가 세경신이 되는 과정을 중시하고 있다. 이것이 세경본풀이가 여러 서사물과는 다른 개별적인 무속 신화라고 볼 수 있는 점이며 고대 사유를 지닌 향유 집단의 무의식의 산물임을 말하는 것이다. 다만 무속에서 구송되었던 것이어서 이야기의 효율적인 전개를 위해 유사 삽화를 차용한 것은 아닌가 하는 의문³²⁾이 생길 만하고 주변 종교(유교나 불교)의 단편적인 일화가 삽입되었을 것이라는 추측은 배제하기 어렵다.

신화에 접근하는 방법은 다양하다. 그 중 분석심리학적 접근 방법은 이미 형성되어버린 신화에 대해서가 아니라, 신화를 형성하게 되는 정신의 구성 요소를 다룬다. 신화를 형성하는 정신의 구성요소는 집단 무의식의 '원형'인 것이다. 신화에 나타나는 집단 무의식의 원형상은 각각의 민족과 집단에서 형성되지만 그 근저에는 보편적 특성이 존재한다. 본고는 세경본풀이를 통해 집단적 무의식의 보편적 특성을 찾아보고자 한다.

31) 허춘, 「제주 설화의 특성 연구」, 『제주도연구』 제16집, 사단법인 제주학회, 1999, 140쪽.

32) 현용준, 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005, 119쪽.

Ⅲ. 분석심리학적 접근

1. 이론적 배경

심리학에는 다양한 분야가 있다. 무의식의 세계를 인정하는 심리학도 있고 의식만을 다루거나 겉에 드러난 행동을 통해서 마음을 보는 심리학도 있다. 그 중 분석심리학은 스위스의 정신의학자 C. G. 융의 심리학이론³³⁾을 말한다. 인간의 정신을 의식, 전의식, 무의식의 세 가지 수준으로 구분하고 의식은 자아(ego)에 의해 움직이며, 자아는 초자아(superego)에 통제되고, 무의식은 원초아(id)에 의해 움직인다고 본 프로이트와 달리, 융은 일찍이 자신의 체험과 오랜 연구를 토대로 하여 인간의 신체가 선천적으로 각 기관에 따라 움직이듯이 인간의 정신도 마찬가지로 그 자체적인 구조에 의해 움직인다는 사실을 발견하였다.

인간이 태어날 때에는 하나의 전체 정신을 이루는 무의식의 상태이지만 성장함에 따라 전체 무의식에서 차츰 의식이 분화되어가므로 인간의 정신은 의식과 무의식의 자체적인 구조에 의해 움직이는 것인 것이다. 의식(the consciousness)이란 인간이 알고 있는 모든 것이며, 무의식(the unconscious)이란 인간이 의식하지 못하는 모든 것이다. 프로이트와 융의 이론은 모두 인간의 정신은 의식과 무의식으로 나누어진다고 했다. 다만 무의식의 영역에서 무엇을 강조하는가 하는 점이 다르다. 프로이트는 인간이 태어난 뒤 인간관계를 통해 변화하고 개조되는 심리적 기능을 중시했다. 무의식이란 억압된 성적 욕구이며, 그것은 사랑의 욕구와 파괴의 욕구가 양면을 이룬다는 것이다. 융은 시간과 공간, 인종과 문화의 차이를 막론하고 인간이면 누구나 다 가지고 있는 잠재된 창조적 능력을 강조한다. 인류 공동의 원초적인 무의식의 층 즉, 집단적 무의식의 존재를 주장하는 것이다. 이것이 바로 융이 말하는 분석심리학을 말한다.

33) C. G. 융의 심리학 이론은 한국 융 연구원을 비롯한 이부영의 저서를 통해 소개되었으므로 이를 참고하여 정리하고자 한다.

무의식에서 의식이 분화되어 감에 따라 의식의 중심부에 자아가 형성된다. 자아는 외부 현실 세계와 주로 접촉하면서 의식과 무의식이 세계를 연결하는 역할을 수행한다. 그 과정에서 자아는 본래의 모습보다는 외부 현실 세계의 특정한 전통이나 인습 또는 가치규범 즉 집단 의식(the collective consciousness)에 걸맞은 모습을 형성하게 되는데, 이를 자아의 외적 인격 또는 페르조나(persona)라고 한다.

무의식은 개인적 무의식과 집단적 무의식으로 구성된다. 개인적 무의식(the personal unconscious)은 인간이 태어난 이후 개인의 생활 체험 속에서 단순히 망각된 것이나 집단 의식에 알맞지 않아 억압된 것 등이 내용을 이루며 그 가운데서도 외부 현실 세계에 적응하는 정신의 우월 기능에 의해 억압된 정신의 열등 기능을 특히 그림자라고 한다. 그러나 무의식을 자세히 관찰하면 어두운 그림자-파괴적이고 부정적인 열등성-만 있는 것이 아니고 창조적 능력, 즉 빛의 원천이 있음을 발견하게 된다. 정신의 전체성이란 빛과 그림자로 이루어진 것이다. 그림자는 다른 대상이나 사물에 투사되어 나타나는데 이를 통해 그림자의 모습을 의식화할 수 있다. 그림자는 의식화해서 의식에 동화하면 의식의 시야가 넓어지고 그림자의 부정적인 작용은 건설적인 기능으로 바뀐다.

일반적으로, 그림자가 의식화되면 그 다음 단계로 아니마-아니무스를 인식하게 된다. 아니마-아니무스는 남성으로서 또는 여성으로서의 페르조나에 대응하는 무의식의 내적인격이다. 남성의 무의식의 내적인격은 여성적 속성을, 여성의 무의식의 내적인격은 남성적 속성을 띠게 된다는 것이다. 이 경우의 여성적, 남성적 속성이란 집단의 전통적 여성관, 남성관과 같은 것이 아니다. 이것은 태초로부터 인류가 남성과 여성에 대해 상상하고 체험한 모든 것에서 우러나온 원형의 조건을 토대로 하는 시대와 사회를 초월한 인류공통의 보편성을 지닌다.

집단적 무의식(the collective unconscious)은 오랜 세월 동안 인류의 역사와 함께 누적되어 온 심리적인 결과물로서 인간이면 누구에게나 존재하는 근원적이고 보편적인 조건인 원형(Archetype)으로 이루어져 있다. 집단무의식은 여러 가지 원형들로 구성되어 있는데 어린이원형, 태모신원형, 쌍둥이원형, 영웅원형 등은 가장 원초적 행동유형을 말한다. 원형은 보편적이고 반복적인 체험을 시간과 공간을 넘어 항상 재생할 수 있는 인간 속에 있는 그러한 가능성이며, 가능성

을 지닌 틀이다.

이런 원형들은 신화와 민담에서 발견되는데 전 세계에 퍼져 있는 이야기 속에서 언제나 어디서나 발견되는 이야기의 핵 이른바 신화소(神話素, Mythologem)는 바로 원형의 내용, 원형상(原型像)이다. 나라마다 신화의 내용이나 명칭은 다를 수 있지만 그 이야기들의 핵심은 변함이 없으며 신화소는 가장 근원적인 각각의 신화의 공통분모이다. 그리고 이것은 개인의 체험, 특정 집단의 문화, 관습 등으로 인한 영향을 하나씩 제거하고 난 뒤 최후에 추출되는 공통핵이라고 볼 수 있고 사람의 마음속에 이미 존재해 왔고 존재한다는 것이 분석심리학의 입장이다. 이렇게 보면 신화를 해석할 때에 주의해야 할 점은 원형상을 다른 의식적·무의식적인 내용들과 구별해야 하는 것과 집단적 무의식을 집단의식이나 개인적 무의식과 구별해야 하는 것이다.

집단적 무의식을 구성하고 있는 자기 원형의 가능성을 자아의 의식이 수용하여 이를 실천에 옮기는 것을 자기 실현(Individuation)이라고 한다. 자기 실현은 인간이 지향하는 궁극적인 목표다. 인간의 무의식에는 누구에게나 전체가 되고자 하는 경향이 있다. 자기 실현을 이룰 수 있는 가능성은 누구에게나 있지만 자신의 무의식에 얼마나 귀를 기울이느냐에 따라 자기 실현을 이루거나 그렇지 못하게 된다. 신화의 인물은 의식의 세계에 갇혀 있는 우리에게 무의식의 세계로 눈을 돌릴 수 있는 안내자의 역할을 한다.³⁴⁾

자기 실현을 이루기 위해서는 두 가지 전제가 있는데, 자신의 의식세계인 외적 인격을 인식하고 그 가면을 벗어야 한다는 것과 무의식을 의식화해야 한다는 것이다. 무의식의 내용을 깨달아 나가는 단계에 일정한 공식이 있는 것은 아니지만 인간 정신의 내용 가운데 우선 그림자를 의식하고, 다음으로 아니마-아니무스를 의식화하면서 자기 실현이 가능하다.

본고에서는 분석심리학의 이러한 이론적 배경에서 세경본풀이 향유 집단의 무의식을 살펴보겠다. 우선 집단 의식의 중심에 있는 자아를 향유집단으로 보아 집단 의식의 그림자로 투사된 자청비를 발견할 것이다. 그리고 자청비를 포함한 향유집단이 인식하는 페르조나를 보여주고자 한다. 마지막으로 자아의 무의식인 아니마-아니무스를 발견함으로써 자기에 이르는 자기 실현의 가능성을 살펴보고자

34) 이부영, 『한국민담의 심층분석』, 집문당, 2000, 34쪽.

한다. 이러한 일련의 과정을 통해서 세경본풀이 향유집단의 무의식이 지향하는 궁극적인 목표도 아울러 밝힐 수 있을 것이다.

2. 세경본풀이에 나타난 의식과 무의식

가. 그림자

그림자는 의식의 바로 뒷면에 있는, 의식에 가까이 있으면서 자아가 모르고 있는 무의식의 일부분이다. 그것은 우리가 무의식을 의식화하면서, 다시 말해 우리가 가지고 있으나 모르고 있는 인격 부분을 깨달아가면서 성숙해 가는 과정, 즉 자기 실현의 과정에서 처음으로 만나는 무의식의 요소이다. 그것은 자아로부터 배척되어 무의식에 억압된 성격측면이다. 그래서 그림자는 자아와 비슷하면서도 자아와는 대조되는, 자아가 가장 싫어하는 열등한 성격을 가지고 있다. 이러한 자아의 부정적이고 열등한 측면인 그림자는 쉽게 남에게 투사되는데, 투사를 통해 대상에 대한 그 무언가 알 수 없는 거부감을 갖게 되면 그 속에서 자신이 가장 싫어하는 사람들을 보게 된다.

자아의식이 강하게 조명되면 될수록 그림자의 어둠은 짙어지게 마련이다. 위선 자라든가 이중인격자란 바로 자기 마음속의 검은 그림자를 인식하지 못하는 데서 온다. 낮에는 점잖은 의사이나 밤마다 포악한 괴물로 변하는 ‘지킬 박사와 하이드’는 의식적 인격과 무의식적 인격의 이중성을 표현하는 좋은 예다. 하이드는 의사 지킬의 그림자라 할 수 있다. 민담설화에 나오는 많은 대극적 인물-이를테면 ‘홍부와 놀부’, ‘콩쥐와 팥쥐’, ‘가짜와 진짜’ 등 무수한 쌍들이 바로 인간정신의 의식성과 무의식성, 명과 암을 표현하고 있다.

그러나 그림자는 본래부터 그렇게 악하고 부정적이고 열등한 것이 아니라 그늘에 가려 있어서 즉, 무의식 속에 버려져 있어서 분화될 기회를 잃었을 뿐이며 그것이 의식되어 햇빛을 보는 순간, 그 내용들은 창조적이며 긍정적인 역할을 하게 되는 것들이다. 무의식적 인간 즉 그림자가 도덕적으로 비난할 만한 경향으로

만 이루어진 것이 아니라 일련의 좋은 성질, 정상적인 본능, 창조적 충동 등도 나타낸다. 겉보기에 낮고 열등한 성격을 띠는 그림자가 사실은 창조적 성질을 가지고 있다.³⁵⁾

무속은 나쁜 것은 모두 밖에 있다는 사고방식이 있다. 그래서 모든 탓을 밖에서 찾는다. 나 이외의 다른 것이 밖인 셈이다. 밖은 늘 적의를 품고 재앙의 원천이 된다고 여긴다. 나쁜 영향의 근거를 안에서 찾지 않고 밖에서 찾는다는 점에서 무의식의 내용을 밖으로 투사한다고 말할 수 있고 이 점은 그림자 투사와 비슷한 점이 많다. 우리나라 무속에서는 사회적·윤리적 의미의 선과 악의 대비보다는 이롭거나 이롭지 않은 것, 나에게 좋거나 나쁜 것이라는 이기적 가치를 기준으로 한 대극을 가지고 있는 것으로 보인다. 무속의 논법은 단순한 흑백이분법에서 시작된다. 그것을 가장 잘 표현하는 관념이 정(淨), 부정(不淨)의 이분법이다. ‘부정탄다’는 것은 극도로 피해야 할 소행이다. 낮은 것, 외래적인 것, 밖에서 들여온 것, 삶의 통상성에서 벗어나는 것이 일상생활 속에 끼어들 때 모두 ‘부정’으로 간주된다.³⁶⁾ 이 부정은 집단 의식이 자기 것으로 받아들이지 않으려는 분석 심리학에서 말하는 그림자 개념에 비유할 만하겠다.

다음은 세경본풀이에서 자청비를 부정하다고 표현하고 있는 부분이다.

삼백관이 말을 흐뵈 “절로 가는 저 비바리 빗름 알로 지나가라. 부정서정이 만 만허여지다.” 자청비가 물 알레레 느려 말을 흐뵈 “백관님아 이게 무슨 말입네까? 처녀가 지나가는데 어찌 조롱을 흐옵네까?” 삼백관이 말을 흐뵈 “날로 나 췌는 모 른다터니 이 년아 저 년아, 너 물무제미 압을 보라. 무지력총각놈이 웬귀로 느단 귀레 멩게낭 살 혼 대를 찢러 놓고 유월(流血)이 낭즈흔 무지력총각이 산 중 모르 르냐” “과연 날로 나 췌를 아옵네다. (현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980. 344쪽.³⁷⁾)

(삼백관이 말을 하기를 “저리 가는 저 비바리(처녀) 바람 밑으로 지나가거라. 부정이 만만(滿滿)하다.” 자청비가 말 아래로 내려 말을 하는데 “백관님, 이게 무슨

35) 이부영, 『그림자』, 한길사, 2003, 118쪽.

36) 이부영, 위의 책, 222쪽.

37) 연구 자료가 동일하므로 이하 쪽만 밝힘.

말입니까? 처녀가 지나가는데 어찌 조롱을 하십니까?” 삼백관이 이르기를 “내 죄를 내가 모른다 하더니, 네 말고삐 앞을 보아라. 머리를 풀어 헤친 총각 놈이 왼쪽 귀에서 오른쪽 위로 청미래덩굴에 찢린 채 유혈이 낭자하여 서 있는 것을 모르느냐.” “제 자신이 저의 죄를 압니다.”)³⁸⁾

“지집년이 남도 났저. 사람을 죽이곡 살리곡 하는 년 이런 년 놓았당 집안 망칠 년이로다. 어서 바빠 나고가라.” (350쪽.)

(“계집년이 잘도 났다. 사람을 죽이고 살리고 하는 년 이런년을 집에 두었다가는 집안을 망칠 것이다. 어서 바빠 나가거라.”)

반갑고 지꺼진 지망에 바농뎡이로 상손가락을 쑥 지르난 문도령이 말을 하되 “인간에 사름 텅길 곳 아니로다. 부정 서정 만흐다” 기냥 돌아사 하늘옥황 올라간다. …… “테바농뎡이로 쑥 지르나 즈지피 [紫芝血] 가 불꽃 난단 날핏내 나다 부정 서정이 만흐다 흐명 기냥 하늘 옥황 올라갑테다.” 주모할망이 “응 버런흐난 원부모 눈에도 굴리 시찌 났구나. 나 눈에도 굴리 시찌 나다. 어서 나고 가라.”(352-353 쪽.)

(반갑고 기빠서 바늘로 손가락을 쑥 찌르니 문도령이 이르기를 “인간에 사람 다닐 곳이 아니로다. 부정(不淨)이 만만(滿滿)하다.” 그 길로 돌아서 하늘 옥황으로 올라간다. …… “대바늘로 쑥 찢러서 붉은 피가 나니 날핏내가 난다, 부정이 만만하다 하면서 그냥 하늘 옥황으로 올라가 버렸습니다.” 주모할머니가 “이렇게 행동이 단정하지 못하니 부모 눈에도 거슬린 거지. 내 눈에도 거슬린다. 어서 나가거라.”)

위에서 살펴본 바와 같이 세경본풀이에서는 자청비를 직접적으로 부정하다고 표현한다. 정수남의 꼬임에 속아 굴미굴산에서 겁탈당할 뻔 한 위기를 모면하기 위해 정수남을 죽이고 돌아오는 길에 만난 삼백관은 유혈이 낭자한 총각이 말머

38) 원문 뒤 ()는 필자 자체 표준어역.

리에 있다면서 자청비를 부정한 비바리(처녀)라고 부른다. 여자를 그것도 상전인 자청비를 겁탈하려 했던 정수남을 비난하는 것이 아니라 오히려 정수남을 죽이고 그 피가 낭자한 말을 몰고 돌아오는 자청비를 부정하다고 하는 것이다. 그 길로 집으로 돌아왔을 때 자청비의 부모도 자청비를 부정한 딸로 여긴다. 사람을 살렸다 죽였다 하는 집안 망칠 년으로 축출의 대상으로 억압시킨다. 자청비가 짠 비단을 보고 문도령이 자청비를 만나러 지상에 내려왔을 때, 자청비가 바늘 끝에 그 동안의 그리움을 담아 찌르자 문도령은 ‘늘핏내’가 나서 부정하다고 옥황으로 돌아가 버린다. 거기에 주모할망 마저 자청비의 행동이 밖으로 내쫓길만한 것이라고 여겨서 ‘밖’으로 나가라고 한다.

이처럼 자청비가 부정하다는 표현은 여러 번 나오는데 사람을 죽여 유혈이 낭자하거나 문도령 손끝에 ‘즈지피 [紫芝血]’가 나는 등 매번 ‘피를 보는’ 장면에서 그러하다. 집단 의식은 피를 부정한 것, 그림자로 투사하고 있다. 이렇게 피가 등장하는 것은 부정하다는 것을 강조하기 위한 장치로 보인다. 정작 유혈이 낭자하다거나 ‘늘핏내’가 난다는 것보다 더 부정한 것으로 간주되는 것은 바로 월경일 것이다.

세경본풀이에서 십오 세라는 나이는 성인이 되는 시기이다. 집단 의식은 여성 페르조나에 충실하기 위해 자청비에게 주천강에 나가 빨래를 하고 비단을 짜는 여성으로서의 성역할을 강요한다. 그러나 성인 여자가 되었음을 증명하는 것이자 성인여자가 되었음을 알리는 것은 바로 월경이다. 무속 의례에서 여성의 월경이 시작되면 부정했다고 하면서 동참할 수 없도록 하는 사실에 비추어 본다면 자청비는 십오 세가 되고 월경을 하게 되는 틀림없는 성인 여자가 되면서 집단 의식 속에 부정의 그림자로 투사되었을 것이다.

완전한 존재로서의 남성과는 반대로 자청비는 태어나면서부터 미흡하고 열등한 여성이라는 페르조나를 강조하는 집단 의식의 지배를 받는다. 자청비는 여성이라는 이유만으로 집단 의식의 그림자로 투사가 되었던 것으로 볼 수 있다. 남성 중심적 가치관이 ‘나’이고 그에 반(反)하는 자청비는 ‘밖’이며 나쁜 것의 근거가 되는 그림자로 투사하여 부정한 존재로 보고 있는 것이다. 이런 자청비는 부모, 삼백관, 문도령, 주모할망으로 대변되는 전승 집단으로부터 따돌림 당하게 된다. 나 이외에는 밖이 되고 부정한 것은 밖으로부터 들어오는 것이라는 집단 의

식이 자청비를 내가 아닌 밖이자 ‘늘핏내’ 나는 존재로 만들어 버렸다. 자청비 역시 부정한 비바리라고 말하는 집단 성원에게 ‘과연 날로 나 췌를 아옵네다.’라고 그림자로 전락한 자신을 인정해 버리는 듯하다.

한 사람에게 집단적으로 그림자를 투사하여 속죄양을 만들고 이를 제물로 삼음으로써 집단성원이 자기의 그림자를 보지 않으려는, 인격성숙면에서 보자면 부정적인 기능을 가진 경우가 있다. 그러나 그림자는 본래부터 악하고 부정적이고 열등한 것이 아니라 그늘에 가려져 있을 뿐이며 그것이 의식되어 햇빛을 보는 순간 그 내용들은 창조적이고 긍정적인 역할을 하게 된다. 따라서 그림자의 부정적인 측면은 대개 상대적인 것이다.³⁹⁾

자청비의 경우는 집단 성원이 자기 그림자를 보지 않으려고 하는 부정적인 기능이라고 설명할 수 있다. 자청비가 속한 집단에서의 따돌림인 것이다. 자청비의 뛰어난 지략도 곤경에 처했을 때 빠져나오는 재치도 일상을 벗어나는 범상한 일이고 집안의 부귀와 안녕을 곤란하게 하는 사악한 행동일 뿐이었다. 부정한 짓을 하는 자청비는 그가 속한 집단에 이롭지 않은 어두운 그림자가 되었다. 부모는 물론 사랑하는 남성과 집단의 성원들은 ‘늘핏내’ 나는 부정한 여자라는 그림자를 자청비에 투사한다.

한 발은 땅에 놓고 한 발은 칼쫓드리 우의 이실적이 슬착하게 발뺌치기가 배여지난 자청비가 땅알레레 느려사명 속치멧각으로 싹기 쓸었더니 속치메가 버물어지는구나. 문도령 부모가 돌려들어 “이러한 아기씨가 어디 이시리야. 나 메누리 2심이 넉넉하다. 어떤 일로 치멧각조름은 버물었느냐?” 자청비가 말을 흐뵈 “어머님아, 아바님아, 나도 인간에서 본메본짱이나 마련 호오리다” 여즈식은 열다섯 십오세가 넘으면 들들마다 몸엿 구실 오기 법도를 마련홉테다. (356-357쪽.)

(한 발은 땅에 놓고 한 발은 작두 위에 있을 때에 슬쩍 발뺌꿈치가 배이니 자청비가 땅에 내려서면서 속치맛자락으로 얼른 싹 쓸었더니 속치마가 더러워지는구나(피가 묻어나는구나). 문도령 부모가 달려 들어 “이런 아가씨가 어디 있으랴. 내 며느리 감으로 충분하다. 그런데 어떤 일로 속치맛자락이 더러워졌느냐?” 자청비가 말하기를 “어머님, 아바님, 저도 이 세상에 태어난 보람을 하나 남기겠습니다.” 여자아이 열

39) 이부영, 『분석심리학』, 일조각, 2007, 72쪽.

다섯 살이 넘으면 다달이 몸의 구실을 하는 달거리(월경) 오는 법도를 마련했다.)

그림자를 받아들인다는 것은 자기의 마음속에 살아서 존재한다는 것을 인정할 뿐 아니라 의식에 수용함을 말한다. 자청비는 보통의 여자가 글공부를 하지 않는다는 사실에도 불구하고 부모에게 간청하여 글공부할 기회를 갖는다. 좋아하는 남성에게 사랑 고백도 하고, 사랑하는 남자와 결혼하기 위해 어려운 과제도 해내는 모습을 보여준다. 이런 과정에서 자신이 집단의 부정한 존재라는 사실을 인정하는 듯 했지만 점차 여성이라는 이유로 무의식에 남아 있던 그림자는 밝은 의식에 나타나게 된다. 또 성인 여자로서 시작된 월경의 의미도 부정하다고 하지 않고 여성이면 당연히 있어야 할 ‘들들마다 몸엿구실 오기(월경)’이라 명명한다.

남성의 어두운 그림자로 여겨지던 여성은 이제 의식 위로 떠올라 결코 열등하거나 비난받아야 할 대상이 아니라는 것을 말해주고 있다. 성인 여자가 되기 위해 필연적인 월경도 ‘늘핏내’ 나는 부정한 것이 아니라 아이를 잉태할 수 있다는 여성만의 증거인 셈이다.

그림자의 의식화는 그림자가 있다는 것을 아는데 그치지 않고 그것을 살려서 경험하지 않으면 안 된다는 것을 말한다. 그림자의 의식화가 진행되면서 무의식에는 의식화해야 할 또 하나의 새로운 모습이 드러난다. 그림자의 의식화는 아니마-아니무스의 의식화를 열어 놓는 것⁴⁰⁾이기도 하다.

나. 외적 인격

누구나 나를 가지고 있고 나를 통하여 바깥세상과 어울리며 나를 통하여 자기 마음 깊은 곳을 살핀다. 집단사회를 외적 세계, 무의식계를 포함한 마음의 세계를 내적 세계라 한다면 의식의 중심에 자아가 있다. 그러나 의식세계를 잘 분석해 보면 그 가운데 우리라는 집단적 가치관과 행동규범이 섞여 있는 것을 알 수 있다. 집단이 개인에게 강요하는 가치관이나 행동규범인데 자아는 마치 자기 것

40) 이부영, 『그림자』, 한길사, 2003, 303쪽.

인 양 착각하는 경우가 있다. 이렇게 집단사회 속에서 살아가는 가운데 집단에 의해 요구되는 태도, 생각, 행동규범, 역할 등을 페르조나(persona)⁴¹⁾, 또는 외적 인격이라 부른다.

페르조나는 집단의식의 한 단면이다. 그것은 흔히 개성이라고 착각하기 쉬운 가면이다. 나의 생각이나 나의 신념, 나의 가치관이 아니라 부모의 생각, 친구의 생각, 선생의 생각, 즉 다른 사람의 생각이다. 체면, 얼굴, 낯 등으로 표현되는 것으로 모두 어떤 사회집단이 그 집단의 특수한 성원에게 한결같이 요구하는 일정한 행동의 규범이며 제복과 같은 것이다.

의사의 사명, 학생의 본분, 아들 된 도리, 주부의 역할 같은 말로 바꿔 쓸 때 각 개인의 위치에 의하여 한정된 집단 내에서의 지켜야 할 규범을 말한다. 행동 규범을 말할 때 남자란 여자란 이래야 한다는 말을 자주 한다. 이것은 모두 페르조나를 강조하는 말이다. ‘여자는 시집이나 갈 일이다’하는 말이나 누구의 딸, 누구의 아내, 누구의 어머니, 어느 집안 출신 하는 말들은 여성이라는 페르조나를 강조하여 개성과 능력으로 한 인격체로 판단할 수 있는 기회를 박탈해 버린다.

페르조나가 외적인격을 말하고 밖에서 보여 지는 것이어서 진짜라는 의미가 아니라 어떤 특정 집단 내에서 인정되는 역할일 뿐이다. 가령 남성과 여성을 구분할 때도 개인이 속해 있는 가정이나 사회 집단의 남녀관에 따라서 그 차이를 말한다. 정신의 외면이기 때문에 인간의 개성이거나 보편적 행동유형이라고 보기 어렵다.

“대감님아, 대감님아, 백근이 차아시민 남즈생불이 단생홀 듯한 디 백근이 못내 차난 예즈식 탄생시점시메” 아방 몸에 흰 피, 어멍 몸에 감온 피 술 술아 빼 술아 오장육부 술아 아홉 돌 열 돌 준삭 체완 인간에 탄생호는 것이 여식이돼, 앞 니망엔 헛님 뒷니망엔 들님 양단독지 금상사별 오송송 백인 듯호신 여즈식이 솟아

41) 페르조나 : 고대 그리스에서 연극을 할 때 쓰던 가면을 페르조나라고 칭했다. 용어에서 보듯 사람들은 누구나 페르조나를 배우고 여러 종류의 페르조나를 번갈아 쓰면서 사회 속을 살아간다. 아내이면서 며느리, 엄마 그리고 사회적 역할을 동시에 해야 하는 것과 같다. 그러나 그 페르조나는 어떤 일정 사회집단에만 통용되는 화폐나 지폐와 같은 것으로 그 집단 밖에서는 인정될 수 없는 경우가 많다는 점에서 인간의 보편적 원초적 원형과 반드시 일치하는 것은 아니다. 탈이 탈을 쓴 사람의 개성이 아닌 것과 같이 페르조나라 함은 진상이 아니라 가상이라는 뜻도 포함된다. (이부영, 『분석심리학』, 일조각, 2007, 81쪽. 참조)

난다. (318-319쪽.)

“대감님, 대감님, 백 근이 다 되었으면 남자아이가 태어날 듯 한데 백 근이 못 되었으니 여자아이를 접지합니다.” …… 아버지 몸에서 흰 피, 어머니 몸에서 검은 피, 살이 서⁴²⁾고 뼈가 서고 오장 육부가 서기를 아홉달, 열달 채워서 여자아이가 태어났다. 비록 여자아이지만 앞이마에는 해님, 뒷이마엔 달님, 두 어깨엔 별님, 금 셋별이 송송 박힌 듯한 여자아이가 태어났다.)

십오세 나는 해연 아바님이 상다락 중다락 하다락 벨충당을 무어 놓고 상다락에 상단클 중다락에 중단클 하다락에 하단클 공단클에 비단클 걸어주난, 으뜸은 나민 상단클에 놓고 봄인 중단클에 놓고 동삼절 하단클에서 노는구나. (319쪽.)

(십오 세 되는 해에 자청비 아버지가 상다락, 중다락, 하다락 별초당을 지어 놓고 비단 짜는 베틀을 만들어 주니, 여름에는 상다락 베틀에서 비단을 짜고, 봄에는 중다락 베틀에서, 겨울에는 하다락 베틀에서 비단을 짜는 구나.)

“는 어떤 일로 손발이 해영호게 고와지느냐?” “상전님아, 혼 일은 알곡 두 일은 모른 상전님이로고나, 주천강연못디 연서답을 가고 보민 손 발이 해영호게 고와집네다.” “계진 나도 주천강 연못디 연서답을 가마.” (320쪽.)

“너는 어째서 손발이 새하얗게 곱니?” “상전님, 하나는 알고 들은 모르는군요. 주천강 연못에서 빨래를 하면 손발이 하얗게 곱습니다.” “그러면 나도 주천강 연못에 빨래를 하러 가야겠다.”

“아바님아, 아바님아, 저도 삼천선비영 글공부 가기 어쩍네까?” 아바님이 말을 흐뻛 “지집년이라 혼 게 글공뷔라 혼 게 밋일러냐?” …… “어머님아, 나도 삼천선비광 글공부 가기 어쩍네까?” “지집년이 글공뷔라 혼 게 밋일러냐?” (322쪽.)

(“아버님, 아버님, 저도 삼천선비와 같이 글공부를 하러 가면 어떻습니까?” 자청비 아버지가 이르기를 “계집이 공부를 해서 무엇하겠느냐?” …… “어머님, 어머님, 저도 삼천선비와 같이 글공부를 하러 가겠습니다.” “계집이 공부를 해서 무엇하겠느

42) 필자는 ‘아이가 들어서다’에서 말하는 ‘서다’의 의미로 해석했다.

냐?”)

“이 년아, 저 년아 남도 낫저. 지집년이 사람을 죽이다니 너년은 놈의 집의 씨택 가민 그만이며, 그 종은 살려두민 우리 두 늙은이 먹을 오뎡은 허여 준다.” (345 쪽.)

“이 년아, 저 년아 잘 나기도 했다. 계집년이 사람을 죽이다니 너는 남의 집에 시집가면 그만이지만 그 종은 살려 두면 우리 두 늙은이 걱정 없이 먹여 살려 준다.”)

“지집년이 남도 낫저. 사람을 죽이곡 살리곡 흐는 년 이런 년 놓았당 집안 망칠 년이로다. 어서 바빠 나고가라.” (350쪽.)

“계집년이 잘 나기도 하다. 사람을 살렸다, 죽였다 하는 이런 년 집에 두었다가는 집안 망칠 년이로다. 어서 바빠 나가거라.”)

세경본풀이에서 여성은 완전한 남성에 비해 태생적으로 미흡한 존재라는 집단 의식이 드러난다. 원불수룩을 드렸으나 한 근이 모자라 여식을 낭게 되었다는 미완의 존재가 자청비인 것이다. 이런 탄생의 과정은 초공본풀이의 자지명왕아기씨의 경우도 동일하다. 백 근이 찻으면 아들이었을 텐데 백 근이 다 채워지지 않아 딸이 되었다는 것은 여성을 남성에 비해 불완전한 존재, 열등한 존재로 보는 것이다. 바리테기도 딸이라는 이유만으로 버려진 대표적인 예이다. 자청비 역시 태어나는 순간부터 페르조나에 갇힌 여성이 된다. 여성은 남성에 비해 모자라는 존재라는 집단 의식이 드러나는 것이다.

십오 세가 되자 아버지가 베틀을 만들어 주는 것은 비단을 짜고 조신한 여성으로 살아가야 한다는 집단 의식의 페르조나를 강조하는 말이다. 하인을 따라 빨래를 하러 가는 것은 아름다움에 대한 인식, 아름다움에 대한 갈망에서 영원히 해방될 수 없는 존재가 여성이라는 점이 작용하는 것 같다. 여성의 사춘기가 시

작되고 성인 여성의 대열에 들어서게 되면서 자기의 신체적 변화에 눈을 뜨게 된다. ‘고운 손’에 대한 자청비의 관심은 자청비가 여성으로서 자신을 인식하고 이성과 아름다움에 눈을 뜨기 시작했음을 의미한다.⁴³⁾ 여성으로서의 자아를 드러내는 표현이다. 빨래를 하고 비단을 짜는 일 등은 집단 의식이 요구하는 여성으로서의 성역할이다.

또 ‘지집년이라 혼 게 글공뷔라 혼 게 뵈일러나?’는 남성이라면 누릴 수 있는 가치가 ‘지집년’이라서 할 수 없다는 집단 의식 속에서 여성 페르조나를 강조하는 대목이다. ‘너넨은 놈의 집의 씨텍가민 그만이여’, ‘집안 망칠 년’이란 말도 여성이라서 존재 가치가 없다는 것으로 열등하고 불필요한 존재로 인식하고 있으며 자청비라는 한 개인의 개성을 말하고자 하는 것이 아니라 결국 ‘여자는 모름지기 이래야지’라는 집단 의식의 여성 페르조나에 동일시하는 것이다.

인간이 집단 속에서 살아가야 하는 이상, 가정과 사회의 교육을 통해 페르조나를 형성하고 그것을 강화하는 것은 중요하다. 가령 여자가 여자다운 페르조나를 갖추지 못하면 그 여자로서의 페르조나는 무의식에 갇히고 남성적인 내적인격이 자아를 지배할 수도 있다. 무의식화된 여성 페르조나를 동성의 여성에게 투사되면 이른바 동성에 관계를 형성하게 되기도 한다. 집단과의 관계를 유지하는 동안 자아는 차츰 자기도 모르게 집단 의식에 동화되어 그것이 자기의 진정한 개성으로 착각하는 경우가 있다. 이것은 자아와 페르조나가 동일시된 것이다. 이렇게 되면 집단이 요구하는 역할에 충실히 맞추는 사람이 되고 자신의 마음을 소홀히 하는 경우도 생기게 된다.

자청비는 여성이라는 페르조나를 거부하지도 않았고 맹신하지도 않았다. 성인 여자가 되면서 집단이 요구하는 성역할을 충실히 수행한다. 빨래를 한다거나 비단을 짜는 것 등이 그러하다. 반면, 여성 페르조나 즉 여자는 글공부를 할 필요도 없다, 남의 집에 시집가면 그만이다, 남자하인은 가정의 노동력으로 딸보다 소중하게 여겨지므로 그 하인을 죽이고 살리고 하는 따위의 일은 절대 해서는 안 된다는 점을 맹목적으로 동일시하지 않고, 오히려 자기 안의 자기를 주의 깊게 살피고 있다. 그러면서 과감히 남성이라는 다른 페르조나를 선택하게 된다.

43) 윤교임, 앞의 논문, 65쪽.

부모님에 허락을 마트고 여방에 들어간 여입성 벗어두고 남방에 들어간 남즈입성
계주심해야 …… “나는 주년국땅 자청도레가 뉘옵네다. 알엿넝 거무선성아피 글공
부 간다니 저도 혼 어깨로 가기 어쩍네까?” (323쪽.)

(부모님 허락을 받고 여자 방에 들어가 여자 옷을 벗어 놓고 남자 방에 들어가
남자 옷으로 갈아입었다. …… “나는 주년국땅 자청도령이라고 합니다. 아랫넝 거
무선생에게 글공부를 하러 간다니 함께 가는 것은 어떻습니까?”)

“그리 말고 우리 오줌 굴길락 허여 봄이 어찌겠느냐?” “어서 걸랑 그리흐자” 문
도령이 쳇짜이 굴기는 게 오숫 축 반을 굴기난, 자청도레는 예즈의 몸이라 어찌홀
수 엇어지고 미룻 왕대왓디 들어간 왕대 죽심 쫓라단 바짓굴에 담아네 혼 맥을 썬
오줌을 내굴기난 열두 축 반을 나아간다. 문도령은 그 제주아울라 지고 보니 무엇
이엔 홀 수 웃고 황복을 허여가는구나. (325쪽.)

(“그러지 말고 우리 오줌 누기 내기를 하는 것이 어떻겠는가?” “어서 그리 해보
자.” 문도령이 먼저 누는데 여섯 자 반을 누니, 자청도령은 여자의 몸이라서 어쩔
수 없이 미리 왕대밭에 들어가서 왕대 [王竹] 를 잘라 바짓가랑이에 넣고 힘을 주
어 오줌을 누니, 열두 자 반이나 나갔다. 문도령은 그 제주마저 지고 보니, 뭐라
할 수 없이 황복을 한다.)

“그럴듯혼 도련이로고나.” 서천꽃밭 황세곤간이 말жат돌아기 사우를 삼아간다.

(348쪽.)

(“그럴듯한 도령이구나.” 서천꽃밭 황세곤간은 자청도령을 셋째 딸 사위로 삼았
다.)

자청비는 문도령을 만나면서 남장을 통해 자기가 쓰고 있던 여성이라는 페르
조나를 던지고 가면을 바꿔 쓴다. 남장을 하는 순간 자청비는 ‘자청도령’이 되는
것이다. 여성의 남장에 대해서 가짜 남성으로서 사회의 인정을 받는 것이라거나

공적 영역에서의 능력 발현은 남성에게 국한되어 있다는 성역할 분담의 역설적 확인이라는 견해가 있다. 즉 남성중심의 가치관에 길들여진 여성이 자신의 열등감으로 인해 스스로 여성성을 거세시키고 남성 되기를 선망하고 있음에 대한 상징이거나 또는 공적인 사회활동이 원천 봉쇄되어 있는 현실적인 제약을 반영하고 있다는 것이다.⁴⁴⁾ 그러나 자청비의 남장은 이와는 다르게 해석할 수 있다. 자청비의 남장은 자신의 능력을 인정받기 위한 임시방편으로 가짜 남성이 되어 남성중심 집단의 대열에 들어서고자 함이 아니라 개인의 능력은 성차(性差)와 상관없다는 것을 보여주는 것이기도 하다.

일반적으로 성은 유전적으로 타고 태어난 생물학적인 성(sex)과 성장과정을 통해 만들어져 가는 사회학적인 성(gender)으로 구분된다. 남성 중심의 가치관은 여성성을 남성성의 지배 하에 두기 위해 여성성을 나약한 것, 불완전한 것, 열등한 것으로 만들어 버린다. 하지만 자청도령이 된 자청비는 모든 면에서 문도령에 비해 뛰어난 실력을 발휘한다. 글재주도 뛰어나 삼천선비 가운데 장원이 되어 가고 ‘오즘 굴길락’에서도 문도령을 이긴다. 죽은 정수남이를 살리기 위해 서천꽃밭에 가서 말젓아기 사위가 되어 도환생꽃을 꺾어 오는 과정 역시 자청비의 능력을 보여주는 대목이다. 단지 가면만 바꿔 썼을 뿐인데 자청비는 자청도령이 되면서 여성으로서의 자신의 한계를 느끼지 못할 만큼 뛰어난 능력을 보여주는 것이다. 또한 자청비 자신만이 아니라 집단에서의 인식도 ‘그럴듯한 도련’으로 인정하는 것이다.

페르조나는 없애야 할 것도 그 자체가 나쁜 것도 아니라 맹목적인 동일시가 문제되는 것이다. 사회적 역할, 의무, 도덕규범, 예의범절 등은 없애야 하는 것이 아니라 맹신하지 말아야 하는 것이다. 페르조나에 갇혀 있지 않고 자기 안의 자기를 살펴서 또 다른 가면을 선택할 수 있었던 것은 자청비로 대변되는 세경본풀이 향유자들의 특권인지도 모른다. 이것은 맹목적인 페르조나의 동일시가 아닌 자각된 선택인 것이다. 자기 실현을 이루는 첫 번째 방법이 페르조나의 가면을 벗는 것이다. 하지만 페르조나의 존재를 완전히 무시하는 것을 말하는 것이 아니다.

44) 김연숙, 「고소설의 여성주의적 연구」, 서강대학교 대학원 박사학위논문, 1995, 147쪽.

다. 내적 인격

사람은 외부세계뿐만 아니라 내면세계에도 적응하며 살도록 되어 있다. 우리가 ‘내 마음’이라고 할 때 그것이 우리의 마음, 즉 외부의 집단정신(집단 의식)과 반드시 같은 것은 아니다. 우리 마음속에 내가 모르는 더 깊은 마음인 무의식이 있음을 안다. 내면세계란 무의식의 세계를 말하는 것이다. 사람이 외적인격-페르조나를 가지고 외부세계와 관계를 맺는 것처럼 우리의 내면세계도 외적 인격과 대조되는 태도와 자세, 성향이 생기게 되는데 이를 내적 인격이라고 한다.

남성과 여성은 어릴 때부터 성향이 다를 수 있고 자라면서 그 개인이 속하고 있는 가정, 사회 집단의 남녀관-남녀의 페르조나-에 따라서 그 차이점을 더욱 돋보이게 할 수 있다. 그러나 이런 차이점은 남녀의 의식적 태도의 차이점이며 무의식에는 또한 서로 다른 요소가 숨어 있음을 발견하게 된다. 아니마-아니무스란 무의식에 있는 내적 인격의 특성을 말하며 간단히 말해서 남성의 무의식속에 있는 여성적 요소를 아니마, 여성의 무의식 속에 있는 남성적 요소를 아니무스라고 부른다. 이 때의 남성적, 여성적이란 개념은 현실의 남녀를 지칭하는 것이 아니다. 원초적인 우주의 에너지이며 무의식의 요소를 말하는 것이다. 의식의 외적 인격으로서의 남성과 여성은 각기 다른 내적 인격의 특성을 갖추게 되고 이것이 전인격에 보충됨으로써 하나의 개체를 이룬다.⁴⁵⁾

남성과 여성은 남성호르몬과 여성호르몬을 분비한다는 생물학적인 의미에 있어서 뿐 아니라 태도나 감정 등의 심리학적 의미에서도 이성(異性)의 성질을 가지고 있다. 남자는 여러 세대에 걸쳐 여성과 접촉함으로써 아니마의 태고유형을 발달시켰고 여성은 남성과 접촉함으로써 아니무스의 태고유형을 발달시켰다. 남자가 남성적 측면을 나타내면 그 여성적 특성은 무의식에 그치고 반대로 여성이 여성적 측면을 나타내면 그 남성적 특징은 무의식에 머무르는 것이다. 이런 점이 마치 인격과 같아서 내적 인격이라고 부르는 것이다.

이러한 내적 인격은 외적 인격 때문에 생겨난 산물이 아니고 본래 그렇게 체

45) 이부영, 『분석심리학』, 일조각, 2007, 87쪽.

험하게끔 준비된 원초적인 조건, 원형 가운데 하나이다. 아니마-아니무스는 남성
에 있어서 여성에 대한 경험의 총화이며, 여성에서 남성에 대한 경험을 통틀
므로 오랜 역사를 지닌 인간 정신 속에 유전된 여성적 요소, 유전된 남성적 요
소이다. 아니마-아니무스는 철학적 이념이 아니라 경험적 관념이다. 원형으로서의
아니마-아니무스는 투사되어 경험될 때 잘 인지가 된다.

아니마라고 부르는 여성성의 특징은 결합하고, 참여하며, 관계 맺는 에로스
(eros)로 상징되는데 구체적으로 다음과 같다.

여성성은 에로스의 원리에 따라서 첫째, 사회적으로는 가정적이며 관계 지향적이
고 수동적인 특성을 지니고 있다. 가정 안에서 가족 구성원들을 품어 주고, 그들과
관계를 맺어 그들을 다시 사회에 돌려보내는 데 초점을 맞추고 있다. 둘째, 정신
기능적으로 여성성은 수용성, 공감적 능력, 정서적 표현 등과 관계되고 있다. 그
래서 사람이나 사물을 논리적으로 파악하기보다는 직관적으로 파악하며, 이론화하
기보다는 구체적인 감정을 느끼는 데 익숙하다. 셋째, 미래보다는 현실을 중요시하
며, 추상적인 희망보다는 현재의 삶을 중요시한다. 그래서 양육하고 보살피는 능력
과 관계되어서 불변성, 안정성, 보수성의 기초가 된다. 마지막으로 친절, 조화, 참
여, 부분되기 등 어머니의 모성과 관련된 특성을 나타내고 있다. 남성에게 남성이
못 보고 있는 것을 보게 하고 그를 보다 높은 경지로 인도한다.⁴⁶⁾

반면 여성의 정신에는 아니무스라고 부르는 남성적인 특성이 깃들여 있다. 여
성의 외적 인격인 페르조나에 대응하는 내적 인격이다. 남성성의 특성은 여성성
의 특성과 대극적인 관계에 있다. 남성성의 특성을 살펴보면 다음과 같다.

남성성의 특징은 로고스(logos)의 원리에 따라 첫째 사회적으로 도구적, 행동적인
특성으로 나타난다. 우리가 바깥 세계에 적응하고 우리로 하여금 목표를 세워서
그 목표를 성취하도록 행동하게 하는 요소이다. 둘째, 정신 기능적인 측면에서 남

46) 김성민, 「단군신화와 인격의 변화」, 『기독교사향』, 1985, 81쪽.

성성은 합리적, 논리적, 자기주장적인 특성을 지니고 있다. 우리가 객관적인 세계와 접촉하고 거기에 적응하며 거기에서 어떤 성취를 이루기 위해서 필요한 정신적 태도인 것이다. 여기에서 남성성은 분별, 판단, 통찰 등의 기능과 관계가 있다. 셋째, 상징적인 의미에서 미래, 희망, 약속 등을 표상한다. 그래서 남성성이란 우리를 현실에서 벗어나서 앞으로 나아가게 하는 미래적인 요소와 권위, 규율, 규범과 관계가 있다. 마지막으로 강함, 공격성, 경쟁능력, 성취의욕, 독립성 등을 나타낸다. 외부 세계와 싸우며 자기 삶을 지켜나가려는 특성들이 남성적인 이미지와 결부되었다.⁴⁷⁾

아니무스에는 긍정적 아니무스와 부정적 아니무스 양 측면이 있다⁴⁸⁾고 했는데 실례를 들자면 <미녀와 야수>의 야수 등은 긍정적인 아니무스로, <폭풍의 언덕>의 히스클리프, 자기 여자를 모두 죽이는 민담 속의 냉혹한 살인귀, 푸른 수염을 부정적 아니무스로 들 수 있다. 부정적 아니무스는 의욕을 깎아 내리고 마비시키는 역할을 한다. 그 결과 하던 일을 포기하거나 어떤 일을 자신의 판단에 따라 결정해 놓고 후회하게 한다. 반면에 긍정적 아니무스는 ‘자기’를 체험하게 다리를 놓아주는 역할을 한다.

자기의 아니무스 문제에 의식적으로 주의를 기울이는 데 매우 오랜 시간이 필요하고 많은 고통이 따른다. 만일 한 여성이 자신의 아니무스가 어떠한지를 깨닫고 그 아니무스가 자신에게 어떤 작용을 하는지를 깨닫는다면 그 아니무스는 매우 귀중한 가치를 지닌 내적 동반자로 바뀔 수 있으며 이것은 그에게 주도성, 용기, 객관성, 그리고 영적인 지혜 등 긍정적인 남성적 성질을 갖게 도와준다.

본고는 세경본풀이에서 집단 무의식의 내적 인격 가운데 주인공 자청비의 아니무스를 살펴볼 것이다. 자청비의 무의식의 진면목을 보려면 자청비의 상대자로 나타난 남성상을 탐구해야 할 필요가 있다. 자청비의 상대자가 되고 있는 문도령이나 정수남을 살펴보면 그들에게 투사된 자청비의 내적 인격인 아니무스를 만날 수 있다.

47) 김성민, 위의 논문, 82-83쪽.

48) 폰 프란츠, 이부영 외 역, 『개성화과정』, 『인간의 무의식의 상징』, 집문당, 1993, 200쪽.

“도련님은 어딜 가시는 행차네까?” “나는 알엇 녀은 거문선성아피 글공뵈 가는 질입네다” “도련님아 우리 집의도 꼭 나 ㄱ뵈 오랍동승(男同生)이 신디 우리 동승도 거문선성아피 글공뵈 가젠 호는디 ㄱ찌갈 선비가 엇어져 오늘ㄱ지 시메 혼디 가지 어쩍네까?” “어서 걸랑 그럽소서” (321쪽.)

“도련님은 어디 가시는 질입니까?” “나는 아랫녘 거문선생에게 글공부하러 가는 질입니다.” “도련님, 우리 집에도 꼭 날 닮은 남동생이 있는데 우리 동생도 거문선생에게 글공부 하러 가려고 하는데 같이 갈 선비가 없어서 오늘날까지 그냥 있으니 함께 가는 것은 어떨까요?” “그렇게 하십시오.”)

“나는 주년국뵈 ㄱ청도례(自請道令)가 뵈웁네다. 알엇녘 거문선성아피 글공부 간다니 저도 혼 어깨로 가기 어쩍네까?” “어서 걸랑 그럽소서” (323쪽.)

“나는 주년국뵈 자청도령이라고 합니다. 아랫녘 거문선생에게 글공부를 하러 가는데 저도 함께 나란히 가는 건 어뵈습니까?” “어서 그렇게 하십시오.”)

세경본풀이에서 문도령은 자청비에게 앞으로 나아가야 할 바를 깨닫게 하고 남성적 기질을 갖게 도와주는 긍정적 아니무스상이라고 할 수 있다. 위에 보이는 내용은 자청비가 문도령을 만나고 함께 동행하려는 대목이다. 방금 전까지 느진 덕정하님 정술택이가 연서답(빨래)을 하면 손이 고와진다는 말에 한두 살부터 열다섯 살까지 입던 옷을 모두 가지고 나와 빨래를 하던 자청비에게 글공부를 하러 가는 문도령의 등장은 금지된 것들을 시도하고 도전하는 용기가 자청비의 무의식에 있음을 알게 한다. 여자가 공부해서 무엇을 하겠느냐는 부모에게 기일제사 축지방을 자기 스스로 하겠다는 약속을 하고 남자 옷을 갈아입고 문도령과 동행하는 것은 자청비 내면의 남성성의 측면이 보상적으로 나타나는 것으로 보인다.

부모님께 허락을 마트고 여방에 들어간 여입성 벗어두고 방에 들어간 남즈입성
계주심해야 아늑 그득 책을 안고 좁이 그득 붓을 들고 부모님께 이별하여 먼문 뺏
기 나간보난…… (323쪽.)

(부모님께 허락을 받고 여자 방에 들어가 여자 옷을 벗어 놓고 남자 방에 들어가
남자 옷으로 갈아입은 뒤 한 아름 책을 안고, 한 줌 가득 붓을 들고 부모님과 이
별하여 문 밖에 나가보니……)

(좁씨를) 아바님에 앓다 바찌주고 여입성 벗어 남입성 둘러 입어, 남즈행착 출려
아전 타단 물 둘러타고 눈물로 드릴 노명 알엿 므을을 들어사단 보난……(345쪽.)

(좁씨를 아버지께 갖다 드리고 나서 여자 옷을 벗어 남자 옷으로 갈아입고 남자
행색을 차려서 타던 말을 타고 눈물을 흘리며 아랫마을에 들어서서 보니……)

“그렇듯헌 도련이로고나” 말жат들아기 사우를 삼아간다…… “석 둘 열흘이 지나도
부베간이라고 몸허락을 아니하니 어찌 도기 높은 사우를 헉십데가?” (348쪽.)

“그렇듯헌 도령이로구나.” 자청도령을 셋째 딸 사위로 삼다…… “석 달 열흘이
지나도 부부간의 몸 허락을 하지 않으니 어째서 이렇게 위세 높은 사위를 들었습
니까?”

자청비는 남장을 하는 동안에 자청도령이 되고, 황새곤간의 사위가 된다. 남장은 전통사회에서는 여성들의 운신의 폭이 사적 공적 공간인 가정으로 엄격히 제한되어 있었기 때문에 여성들이 스스로의 목적을 이루기 위한 수단으로 선택하는 경우가 많았다. 그러나 자청비의 남장은 남성으로서의 성질과 특징을 동일시하여 내적 인격인 남성성과 외적 인격인 여성성이 어우러져 양성의 공존을 상징적으로 의미한다.

분석심리학에서 여자가 남장을 하고 남성이 여장을 하는 것⁴⁹⁾은 단순한 변장

49) 이성의 옷을 입는 것은 그 옷을 본래 입었던 사람이나 이성의 성질 및 특징과의 동일화를 나타내며 원초

의 의미가 아니라, 여성은 남성다워지고 남성은 여성다워지는 것을 의미한다. 남 무당이 여성인격으로 전환하거나 여무당이 남자옷을 입는 것도 잠시나마 남녀 양성이 공존하는 완전한 인간의 상태로 돌아가고자 하는 것이다. 그것은 남자가 여자로, 여자가 남자로 성 전환한다는 것이 아니라 상대 성(性)의 특질을 획득하면서 자기원형의 실현을 상징적으로 표현하는 것을 의미한다. 이것은 의식과 무의식이 통합된 하나의 조화로운 전체를 갈망하는 것을 보여주는 것이기도 하다.

이상에서 보는 바와 같이 세경본풀이에서 문도령은 자청비의 내적 동반자로서의 긍정적 아니무스를 발현하게 함으로써 주도성, 용기, 영적인 지혜 등 긍정적 남성성을 갖게 도와주었다. 자청비가 남장을 하고 여성에게 기회가 주어지지 않았던 글공부를 하는 것과 ‘오줌 굴길낙’ 등 능력과 지혜를 겨루는 모든 면에서 문도령보다 앞서게 되는 것은 실질적인 능력의 한계를 극복하고 여성 영역 밖의 한계에 도전한 자청비 자신의 긍정적 아니무스의 작용인 것이다. 함께 공부를 하는 동반자로, 지혜를 겨루는 경쟁자로, 완전한 합일을 위한 생의 반려자로 자청비의 자기 실현을 돕는 것은 문도령으로 나타나고 있는 긍정적 아니무스라고 말할 수 있다.

반면에 정수남은 여성 무의식의 파괴적인 힘의 표상인 부정적인 아니무스상이라고 할 수 있다. 정수남은 자청비의 하인이지만 굴미굴산에 둘만 남은 상황에서는 더 이상 약한 존재가 아니라 상전을 겁간하려 든다. 여성에 대한 폭력성을 가진 강한 악인으로 변해 있다. 정수남은 부당한 육체적 관계를 일방적으로 요구하는 힘의 표상이기도 하다. 결국 자청비는 겁간을 당할 뻔한 상황에서 위기를 지혜롭게 모면하는 것이 아니라 정수남을 죽이게 된다.

“저 물은 총각 죽은 물입네다. 아기씨상전님이 먹쟁하민 옷을 우알로 몬들랙기 벗어두곡 물에 조롭을 베와사 먹읍네다.”…… 자청비가 우알로 몬들랙기 벗어두고 물꺾의 간 조롭을 물레레 허연 물을 먹젠 홀 때 정수남인 자청비 열두폭 훗단치매 둘러춰여 머리 우으로 빙빙 돌려가명 “상전님아, 물 먹쟁 말앙 그 물 알레레 바레여 봅서. 물굴메가 아리롱다리롱 보기 좋지 아넵네까? 그게 하를 옥항 문도령님이

적 혼돈으로서의 회귀를 상징한다. 즉 원초적 완전성, 완전체를 상징하여 남녀의 원초적 힘이 재결합됨을 의미한다. (J.C. 쿠퍼, 이윤기 역, 『그림으로 보는 세계문화상징사전』, 까치출판사, 1994, 14쪽. 참조)

궁네시네 거느린 노념호는 굴맴네다.” 자청비가 발딱 일어서며 “아이고, 나일이여, 저 놈아피 속았구나. 잘못호당 저놈 손등에 죽어점직호다. 아명호여도 께로나 달레 여살로고나” “정수남아, 어떤 일로 응하느냐? 너의 소원 말을 일르라” …… “상전님아, 상전님아, 응흡서. 은찢 ㄱ똥 손이나 만직아 보게” …… “응흡서. 입이나 맞추와 보게” …… “응흡서. 췌대ㄱ똥 허리나 안아 보저.” …… “이 놈 살렸다는 나가 먼저 죽을테니 이 놈부터 먼저 죽이자” 율의 보난 멩게낭자왈 시난 멩게낭 코지 비수완 웬귀로 느단귀레 나오게 잡아 질렀더니 정수남인 얼음산에 구름 녹듯 죽어간다. (340-344쪽.)

(저 물은 총각 죽은 물입니다. 자청비 아가씨가 마시려면 옷을 위 아래로 발가벗고 물에 엉덩이를 비추고 나서야 마실 수 있습니다. …… 자청비가 위 아래로 발가벗고 물가에 가서 엉덩이를 비추면서 물을 마시려 할 때 정수남은 자청비의 열두 폭 치마를 들어 머리 위에서 빙빙 돌리며 “상전님아, 물 마실 생각 말고 그 물아래를 보십시오. 물그림자가 아롱다롱 곱지 않습니까? 그게 하늘 옥황 문도령이 궁녀들을 거느리고 놀이하는 그림자입니다.” 자청비가 별떡 일어서며 “아이고, 이를 어찌, 저 놈한테 속았구나. 잘못하다가는 저 놈 손에 죽을 것 같구나. 아무래도 께로 저 놈을 달래야겠다.” “정수남아, 어쩌서 이러느냐? 네 소원을 말해 보아라.” …… “상전님, 상전님, 이리 오시지요. 은결 같은 손이나 만져 봅시다.” …… “그러면 입이나 맞춰 봅시다.” …… “그러면 좃대 같은 허리나 한 번 안아 봅시다.” …… “이 놈을 살려 두었다가는 내가 먼저 죽을 것 같으니, 이 놈부터 먼저 죽여야겠다.” 옆에 마침 청미래 덩굴이 있어서 그 가지를 꺾어 정수남의 왼쪽 귀에서 오른쪽 귀로 나오게 찢렸더니 얼음산에 구름 녹듯이 죽어 가는 것이었다.)

정수남은 일방적으로 자청비를 피어내어 굴미굴산에 들어가 겁간하려 들지만 자청비는 문도령이 보고 싶은 욕심에 정수남을 따라 나섰을 뿐 정수남과의 관계를 원하지 않는다. 정수남의 농간을 모면하기 위해 정수남을 속이고 끝내 죽이는 등 둘은 상당한 충돌이 있고 그 대결양상도 폭력적이다. 궁극적으로 자청비 자신에게 내재되어 있던 부정적인 아니무스로 인해서 정당방위이기는 하지만 살인과 같은 폭력성을 불러일으키게 되는 것이다. 정수남은 자청비 내면의 남성성 가운데 야수성을 발견하게 하는 촉발제와 같다. 문도령이 밝고 긍정적인 남성성의 경

힘이라면 정수남은 미처 알지 못했던 자기 안의 부정적 아니무스가 투사된 것이라고 말할 수 있다.

자청비는 각각 다른 세계를 표상하는 두 남성, 문도령과 정수남을 만나면서 자청비 안에 내재되어 있는 아니무스의 안정적이고 긍정적인 남성성과 어둡고 부정적인 남성성을 깨닫게 된다. 자청비는 잠재된 내적 인격인 아니무스를 인식하면서 결핍⁵⁰⁾되었던 남성성과 정체성을 획득하게 되고 이에 자신의 본연의 여성성과 남성성이 결합된 완전한 존재로서의 자기 실현을 이루게 되는 것이다.



50) 인간은 누구나 열등감이 있고 결핍이 있는 존재다. 남자, 여자는 모두 결핍되어 있다. 물질적인 것(혹은 생물학적인 것)이 아니라 정신적인 결핍이다. 프로이트는 결핍의 원인을 생물학적, 특히 외성기의 비교로 시작하여 오이디푸스 갈등, 아들과 딸의 아버지, 어머니에 대한 쟁탈전으로 설명한다. 그러나 융은 완전한 인격이란 정신적인 개념의 전체하에서 결핍된 것을 아니마-아니무스로 설명한다. (지그문트 프로이트, 김정일 역, 『성욕에 관한 세 편의 에세이』, 열린책들, 1996. 참조)

IV. 자기 실현의 구현

인간의 정신은 의식과 무의식으로 이루어져 있고 의식계에는 자아가, 무의식계는 그림자, 아니마-아니무스, 자기라 부르는 독특한 요소가 존재한다고 한다. 자아란 의식의 중심이고 자기는 의식과 무의식을 통틀어 전체정신의 중심핵이다. 자기 실현이란 자아가 자기에 이르는 것, 즉 무의식과 의식이 하나가 되어서 전체를 이루는 것을 말한다. 그러기 위해서는 인간은 숙련을 통해 무의식에 억압되어 있는 그림자와 자아의 내적인격인 아니마-아니무스를 올바르게 인식해야 한다.

자기원형이, 그 사람 자신이 되게끔 하는 인간의 무의식에 존재하는 근원적 가능성이라면 자기 실현은 이러한 가능성을 자아의식이 받아들여 실천에 옮기는 능동적인 행위를 말한다. 진정한 개성을 실현한다는 뜻으로 개성화라고도 한다. 즉 자기 실현이란 첫째, 자아에 덮여있는 페르조나를 벗기는 일이며 둘째는 자아를 무의식의 내용의 암시적인 힘에서 구출하는 일이다.⁵¹⁾ 자아와 사회적 역할을 맹목적으로 동일시하지 않고 나의 사명과 집단정신을 구별하되 사회적 의무와 규범의 필요성을 자신의 개성에 합치되는 범위에서 인정하며 때로는 능동적으로 사회에 참여하고 때로는 여기서 물러나 안의 세계에 자신을 맞추어야 한다.

자기 실현은 무의식을 의식화함으로써 가능하다. 그러나 그림자와 아니마-아니무스를 의식화하고 자기를 실현한다고 해서 무의식의 세계가 낯낯이 밝혀지고 완전한 인간이 되는 것은 아니다. 무의식은 끝없는 세계다. 그러므로 우리는 자기 실현을 통해 완전한 인간이 아니라 온전한 인간이 되는 것이다.

1. 신화의 자기 실현 양상

융은 아니마 아니무스 개념을 인류의 신화에 남성적인 것과 여성적인 것이 동

51) 이부영, 『분석심리학』, 일조각, 2007, 121쪽.

일한 육체에 함께 공존하고 있다는 사실에서 착안하여 설정했다고 한다.⁵²⁾ 善-惡, 처음-끝, 男-女와 같은 대극(opposition)은 의식이 탄생함으로써 필연적으로 존재한다. 그러나 혼돈·무의식에서는 의식의 탄생 전이기 때문에 선악이 섞여 있는, 男인 동시에 女가 되는, 의식에서는 인정되지 않는 모순적 상황이 된다. 이런 혼란과 혼돈·무의식은 남녀 양성의 결합에 의해 대극의 해소, 원융(圓融)으로의 복귀를 실현 한다⁵³⁾고 한다.

양성성⁵⁴⁾은 절망과 고독의 공포를 딛고 일어선 심리적 죽음을 극복한 승리자의 모습으로 나타나며 여성은 남성원리를 남성은 여성원리를 갖고 있기 때문에 기본적으로 남성, 여성은 같으며 양성적이라고 말하는 것이다. 그러한 점을 증명이라도 하듯 고대 이집트의 몇몇 신들은 양성구유적이며, 그리스에서도 양성구유는 고대 말기까지 인정되었고 중국에서도 양성구유의 신을 인정⁵⁵⁾하고 있다.

그리스신화 속 헤르메스와 아프로디테의 자식인 헤르마프로디토스는 수려한 외모를 가졌다. 호수요정 살마키스는 그를 향해 끝없는 구애를 하고 마침내 호수에서 목욕하는 헤르마프로디토스를 껴안고 다시는 떨어지지 않게 한 몸이 되게 해 달라고 신들에게 기도했다. 그 결과 반은 여자, 반은 남자인 헤르마프로디토스가 창조되었다. 힌두신화에서 하리하라는 보존의 신 비슈누와 파괴의 신 시바의 혼합체인데, 하리하라의 몸은 수직 이등분 되어 반은 남자의 몸체인 비슈누와, 반은 여자의 몸체인 시바이다. 고대 인도인들은 우주에는 유지와 파괴라는 상반된 세력이 공존한다고 믿는다. 그 중 하나를 파괴하면 균형이 깨어지므로 적대적인 두 힘을 상호 보완해서 통합하는 것이 우주의 이치이며 하리하라가 추구

52) C.G. 융, 이은봉 역, 『종교와 심리학』, 경문사, 1981, 43쪽.

53) 김난주, 「한국창조신화의 분석심리학적 해석」, 단국대학교 대학원 박사학위논문, 2003, 163쪽.

54) 그리스어에서 남성을 의미하는 Andro와 여성을 나타내는 Gyn의 합성어인 Androgyny(양성성)은 편협한 정의식에 사로잡히지 않은 자유로운 정신, 남성성과 여성성이 함께 조화와 통합을 이룬 개방적인 사고를 의미한다. (조무석, 「버지니아 울프의 양성론에 대하여」, 『외국문학』 겨울호, 1998, 79쪽. 참조) 심리학적 용어인 양성성(androgyny)은 양성애(bisexuality)와 혼동을 주지만 명확히 구분된다. 양성애는 개인의 상대방에 대해 갖는 이중, 동시적 성애 태도를 말하고, 양성성이란 개인의 내면에 두 심리적 에너지가 융합되어 있는 상태를 말한다. 이렇게 양성애와 양성성은 전혀 다른 것이며 개인의 외부, 내부적 자세에서 구별할 수 있다. 결과적으로 융의 분석심리학에서는 양성성을 에너지의 융합상태로 정신적 의미에서 차용하는 반면 정신분석학에서는 생물학적으로만 차용한다, 생물학적으로 양성성은 자웅동체(hermaphroditism)와 다를 바 없다. 프로이트 심리학에서는 그러한 정신과정을 취급하지 않기 때문에 심리적으로는 사용하지 않는다. 다만 정신분석학에서는 양성애를 더욱 중요하게 취급하고 유아기의 리비도 고착상태로 설명한다. (지그문트, 프로이트, 앞의 책, 243쪽. 참조)

55) M. 엘리아데, 『종교형태론』, 이은봉 역, 한길사, 1997, 534쪽.

하는 완전한 인간에 이르는 길이라는 것이다. 중국 창조신화에도 복희와 여와가 있다. 상반신이 여자와 남자로 되어 있고 하반신은 뱀으로 되어있는 모습이다. 원래 둘은 남매였으나 큰 홍수로 전 인류가 멸망하자 인류의 후손을 위해 부부가 되었다는 이 이야기는 여성원리인 음의 기운과 남성원리인 양의 기운의 모습을 하고 있다. 결국 이 둘은 음과 양, 우주의 원리를 보여준다.

그러나 인류의 신화에 남성적인 것과 여성적인 것이 동일한 육체에 함께 공존하고 있다는 사실이 꼭 남성과 여성의 신체적 특징이 한 몸에 혼합된 형상을 가리키는 자웅동체를 말하는 것은 아니다. 생물학적 의미의 결합만을 의미하는 것이 아니라 여기서의 양성구유는 현실이 아닌 관념이나 정신을 형상화시킨 것이다. 즉 남녀의 합일은 실제 몸이 아닌 인간의 이상인 것이다.⁵⁶⁾ 완전한 인간이 되고 싶다는 욕구와 갈망을 충족시키기 위해서 남성과 여성, 두 속성의 차이를 없애고 하나로 합일하는 것, 남성적 원리와 여성적 원리가 결합해서 전혀 다른 성질의 초월적 존재로 거듭나는 것을 의미한다. 이처럼 서로 상반된 것의 합일은 양성성을 암시하는 많은 고대 흔적에서도 우주론적으로 전개되며 인도사상의 탄트리즘에서도 기본적으로 우주를 합일된 세계로 본다. 남녀의 성 갈등은 원시본질로의 회귀 내지 합일로 파악하고 그 전제는 우주가 본래 합일된 상태에서 출발했고 어느 순간 진실과 거짓 혹은 남성과 여성 등으로 분화되었다는 것이다. 양성성은 그 자체보다 양성성의 궁극적인 목표추구에 있으며 이것은 대극의 합일, 자기 실현, 개성화라는 용의 개념들과 긴밀하게 연관되어 있다.

세계 보편 신화에서 보이는 양성구유적인 자기 실현은 고대 흔적에서 살필 수 있었다. 그렇다면 한국의 경우 고대 사유를 지닌 양성성의 합일을 지향한 신화가 세경본풀이 하나였는가 하는 의문이 든다. 따라서 다른 제주도 본풀이에서나 한국의 여타 신화에서도 양성구유적인 자기 실현이 이루어졌다는 가정 아래 제주도 본풀이 가운데 초공본풀이와 삼공본풀이, 본토의 바리데기, 단군신화를 살펴 보고자 한다.

제주도 본풀이의 특징 중 하나가 여성신이 신격으로 좌정하게 된 내력을 풀고 있는 본풀이가 많다는 점이다. 할망본풀이, 초공본풀이, 이공본풀이, 삼공본풀이, 지장본풀이, 칠성본풀이 그리고 세경본풀이가 그것이다. 이들 본풀이는 모두 여

56) 이명옥, 『꽃미남과 여전사』, 노마드북스, 2006, 82쪽.

성인물을 중심으로 사건이 전개되고 대체적으로 능동적인 인물로 보이고 있는데 이러한 여성신들 가운데에는 남성성을 획득하여 완전한 존재로의 지향을 보여주는 자기 실현의 무속신화가 없는지 검토해 볼 만하다.

본토에서 제석본풀이로 전국적인 분포를 하고 있는 초공본풀이와 내복에 산다계 설화, 서동설화, 심청설화 등과 유사한 삼공본풀이를 비교해 보면 초공본풀이는 무조신의 기원을 이야기하고 있는 신화로 제석본풀이와 같은 성격을 보유한 제주도에서 전승되는 무가이다. 초공본풀이의 주인공은 ‘저산줄이 벗고 이산줄이 번어 왕대월석 금하늘 노가단풍 즈지맹왕아기씨(자지맹왕아기씨)’이다. 자지맹왕아기씨는 자청비와 마찬가지로 백 근이 못되어 여성으로 태어났다. 이는 여성이 불완전하고 결핍된 존재라는 인식이 반영되는 것이다. 십오 세가 되어 여성으로서의 성인 문턱에 들어설 무렵 부모는 자지맹왕아기씨를 감금하고 정절시험을 하는 등 여성 페르조나를 강요한다.

부모의 노력에도 불구하고 주자선생은 부모가 정한 금기를 위반하게 하고 속임수를 써서 둘이 결합하여 자지맹왕아기씨는 잉태를 하게 한다. 집에서 쫓겨난 후 주자선생을 찾아 나서는 길은 험난하고, 증표확인과 자격시험으로 남편을 찾았으나 주자 선생은 남편으로서의 의무와 책임을 거부한다. 주자선생은 자지맹왕아기씨의 부정적 아니무스상인 것으로 보인다. 결국 임신과 출산 과정이 모두 여성의 몫으로 돌려서 부성의 역할은 없고 모성만으로 삼형제를 낳아 키우면서 그 책임을 완수하게 된다. 또 한번의 시련은 훌륭하게 키워낸 삼형제를 삼천선비가 과거에 낙방시키기 위해 자지맹왕아기씨를 감금시킨 뒤 죽이게 되는 것으로 주인공의 성공을 사사건건 방해하는 삼천선비는 자기 실현 과정에서 만나는 그림자 원형이라고 할 수 있다. 이는 전체가 되고자 하는 능력 뒤에 숨은 자기원형의 파괴적인 힘이라 할 만하다.⁵⁷⁾ 삼형제는 열흘 동안 무구를 올리고 어머니를 살려서 무조신(남신, 여신)이 된다. 자지맹왕아기씨는 임신과 출산의 고통과 더불어 자신이 지닌 인간으로서의 불완전성(결핍)을 극복해야 하는데 죽음과 재생의 과정을 거쳐 스스로의 변신과 자기개혁⁵⁸⁾으로 자기 실현을 이루었다고 본다.

삼공본풀이는 제주도 전역에서 전승되는 본풀이로 전상신의 내력담으로 알려

57) 이부영, 「제주 무속의 몇가지 특징과 시고」, 『제주도연구』 제6집, 1989, 52쪽.

58) 윤교임, 앞의 논문, 45쪽.

져 있다. 전상이란 전생을 뜻하는 말로 전생의 팔자 또는 업보를 의미하며 삼공신은 인간 삶에 있어서 나쁜 전상과 좋은 전상에 관여하고 있는 존재다.⁵⁹⁾ 삼공본풀이에는 세 명의 딸이 등장하는데 딸들이 십오 세가 되자 부모는 누구 덕에 먹고 사느냐는 질문으로 효(孝)시험을 한다. 은장아기, 늦장아기는 부모 덕에 산다고 했지만 가문장아기는 대답이 다르다.

“하늘님도 덕이웁니다. 지애 [地下] 님도 덕이웁니다. 아바님도 덕이웁니다. 어머님도 덕이웁니다마는 나 배또롱 알에 선그릇 덕으로 먹고 입고 행우발신 [行爲發身] 흡네다”⁶⁰⁾

(하늘의 덕입니다, 땅의 덕입니다, 아버님 덕입니다, 어머님 덕입니다. 모두의 덕입니다만 제 배꼽 아래 난 길(여성성기) 덕으로 먹고 입습니다.)

가문장아기는 자신의 ‘배또롱 알에 선그릇의 덕으로 산다’고 했다. 여기서 배또롱 알에 선그릇이란 하복부의 배꼽에서부터 성기 쪽을 향해 그어진 금⁶¹⁾을 말한다. 금이 난 길은 여자의 성기를 말하는 것으로 여성상징을 말하는 것이라고 볼 수 있다. 효 시험은 십오 세로 성인이 되는 시기이다. 누구 덕에 사느냐는 질문에 언니들은 부모의 덕이라고 말하는 것을 보면 아직 성정체성이 확립되지 않은 것으로 보이나, 가문장아기는 순종적이고 수동적인 관습적 여성상을 거부하고 자신의 여성정체성을 강조한다. 그래서 가문장아기는 집단에서 축출 당하게 된다. 가문장아기는 여성성을 확인하는 순간부터 초월적인 힘을 발휘하게 되는데 자신을 속인 두 언니를 청지네와 버섯으로 변신시킨다. 가문장아기의 언니들은 가문장아기와 부모와의 관계를 악화시키는 그림자원형이라고 할 수 있는데 관습적 여성상에 안주하려는 태도가 이를 말해주고 있다. 검은 암소를 데리고 집을 나선 가문장아기는 굴미굴산 한 비조리 초막에서 부모를 모시고 사는 삼형제를 만나

59) 현승환, 「삼공본풀이의 전승의식」, 『탐라문화』 13집, 제주대학교 탐라문화연구소, 1993, 31쪽.

60) 현용준, 『제주도무속자료사진』, 신구문화사, 1980, 195쪽.

61) 현용준, 위의 책, 195쪽.

게 된다. 가문장아기는 자신을 우호적으로 대하는 작은 마통이와 부부가 된다. 마통이가 버렸던 돌이 금과 은이어서 부자가 되는데 결국 여성에게 복이 있다는 인식과 가문장아기의 안목을 드러내고 있다.

삼공본풀이의 경우는 자신의 여성성을 강조하는 데서부터 출발한다. 여성을 부정하는 문화와 무의식의 태도를 거부하고 자신만의 여성성을 주장하고 정체성을 주장함으로써 긍정적인 가치변화를 하게 되는 것이다. 그러나 가문장아기의 여성 정체성은 여성성 일방만을 강조해서 결혼을 통한 남성성과 합일의 의지가 흐려지는 느낌을 주기도 한다. 오히려 가문장아기의 경우는 적극적 여성성⁶²⁾만을 강조하여 전통적인 윤리에 반기를 들고자 하는 성격이 강한 것으로 보인다. 또 세경본풀이나 고대의 다른 신화에서 보이는 양성구유적인 내용이 퇴색되어 대극의 합일을 위한 장치들이 비교적 눈에 띄지 않는다고 하겠다.

다음으로 한국 무속신화의 대표로 볼 수 있을 만큼 전국적으로 전승되고 있는 바리테기를 살펴보겠다. 바리테기는 수많은 각 편이 있고 그 내용도 전승지역에 따라 다소 차이를 보이고 있다.⁶³⁾ 바리공주는 일곱 번째 딸로 태어나 내다버려지게 된다. 딸(여성)은 왕위를 계승할 수 없는 결핍된 존재, 불필요한 존재로 여겨지는 것이다. 바리공주의 부모가 하늘이 아는 아이를 버린 죄로 병을 얻게 되었고 그것을 고칠 수 있는 사람은 바로 부모에게 버림받은 바리공주뿐이다. 약을 구하기 위해 무장신선과 결혼해서 9년 동안 노동을 하고 일곱 아들을 낳았다. 집단 의식이 말하는 여성 페르조나는, 앞에서 보았던 다른 무가에서와 같이 가부장제하 여성에게 요구되는 일상적인 노동과 출산을 매우 중요시하였다. 바리공주에게 있어서 자신의 정체성과 존재 의의를 인정받는 것은 사회에서 요구하는 여성 역할을 충실히 이행하고 그 과정에서 발현된 여성성을 통해 사회의 결핍 요소를 충족시키는 데 있는 것이다.

끝으로 한국의 국조신화이자 건국신화의 대표적인 단군신화를 살펴보겠다. 단군신화 속에는 한국의 최초의 어머니인 웅녀라는 여자가 어떻게 꿈에서 인간으

62) 여성성의 본래의 의미가 모성원형에 있다고 한다면 진화된 여성성은 본연의 여성성에서 오히려 탈여성성의 의미에 가깝다고 생각된다. 여성과 남성, 음과 양의 조화에서 너무 남성적 성향과 양의 상태를 지향한 나머지 여성적 성향과 음의 상태가 퇴화된 것처럼 보인다.

63) 본고에서는 경기도 오산 무녀 배경제의 구송본을 검토하였다. (서대석·박경신 역주, 『서사무가 I』, 고려대학교 민족문화연구소, 1996. 참조)

로 환생하여 사람의 어머니가 되었는가 하는 이야기가 담겨 있다. 우리 민족이 가진 건국신화이면서 우리의 원형적 사고를 이루어 집단적 무의식을 형성해 온 대표적인 신화라고 할 수 있는데 우리는 민족의 어머니가 꿈이며 한국여성의 원형은 꿈이라는 것을 아무 판단 없이 받아들이며 호랑이는 사람의 여자 되기 시합에서 꿈에게 져 단군신화 밖으로 추방되었다는 것을 알고 있다. 따라서 여성의 특질은 은근과 끈기, 참을성이며 순박하고 점잖은 특성에 여성을 결부시켜 왔다. 그러나 꿈과 호랑이는 두 개의 다른 동물이 아니라 한사람의 전체성 속에 공존해 있는 꿈성과 호랑이성이라고 해석⁶⁴⁾하는 경우도 있다. 본래의 인간은 남성이든 여성이든 누구나 양성성을 가진 전체적 존재였던 것과 같이 어두운(미분화된) 굴속의 꿈성과 호랑이성은 한 여자의 본래의 전체성 속에 깃들어 있던 두 요소를 가리키는 것일 수 있으며 이는 용의 아니마-아니무스와 같다고 보고 있다. 원래 용녀는 카오스 상태에 있던 남성성과 여성성, 꿈성과 호랑이성을 둘 다 가진 ‘자연 여자⁶⁵⁾’였으나 남성 중심의 가부장제 문화적, 사회적 질서에 들어가면서 용녀라는 젠더를 획득하고 자기 내부의 호랑이성을 상실하게 된다고 한다. 단군신화에서는 오히려 꿈성과 호랑이성으로 말해지는 양성성을 다 가진 자연존재로서의 태초의 ‘자연 여자’는 환웅의 가부장제 질서 속에서 ‘자기가 되어야 할 존재’로 살기 위해 원래의 자기를 쫓아낸 자기 상실, 자기억압의 모습을 볼 수 있는 것이다.

2. 세경본풀이의 자기 실현 양상

태초의 신화는 자기 몸에서 자신의 존재를 어떻게 이끌어내는가를 말하고 있

- 64) 김승희, 「용녀신화 다시 읽기」, 『한국여성문학비평론』, 개문사, 1995, 15쪽.
황폐강 역시 꿈과 호랑이는 대립적 성격을 보여 주는 한 쌍으로 보고 있다. (황폐강, 「檀君神話試考」, 『한국서사문학연구』, 단국대출판부, 1990. 참조)
- 65) 꿈성과 호랑이성을 동시에 지닌 원초적 존재는 젠더를 획득하지 못한 자연여자 상태였으나 사람 되기를 희망하면서 금기의 체계 속에 들어가게 된다고 한다. 환웅은 문화적 질서를 위한 금기를 언어를 통해 주었는데 이것을 <유사>에서 ‘쑥과 마늘’로 기술하고 있다. 이런 언어 법칙 아래 굴처럼 미분화된 카오스 상태로 있던 남성성과 여성성, 꿈성과 호랑이성을 둘 다 가지고 있던 여자를 자연 여자로 보고 있다. (김승희, 위의 책, 15쪽. 참조)

지만 후대에서는 양성구유가 완전성과 전체성의 표현임을 말하고 있다. 다양한 신화와 의례에서 보이는 이성끼리의 의복교환이나 변장, 혹은 결혼이나 성행위는 양성성 획득의 잔재를 지닌 변종⁶⁶⁾이라고 볼 수 있다.

자청비는 문도령과의 결합을 위해 남장을 하고 길을 떠나고, 정수남을 살리기 위해 황세곤간에 부엉이를 잡으러 서천꽃밭에 갈 때에, 수레멸망악심꽃을 꺾으러 갈 때에도 남장을 한다. 남성의 옷을 입는 것은 상징적으로는 이성과의 동일화를 나타내어 남녀의 원초적 힘이 재결합됨을 의미한다. 남장을 하고 문도령을 따라 글공부를 하러 떠나는 것, 부정적 아니무스의 표상인 정수남과의 결합은 부정하면서 긍정적 아니무스로 나타난 문도령과의 결혼은 자신의 한계를 시험하면서도 도전하는 모습 등이 바로 양성성을 획득하는 과정이기도 하다.

자청비에게 공부를 하는 것, 경쟁에서 승리하는 것, 생사를 쥐락펴락하는 것은 여자라서 해선 안 되는 금지의 경계 혹은 박탈당한 기회이다. 그것은 사회적 여성 역할, 여성에 관한 집단적 기대에 어긋난 것으로 여성의 페르조나에 갇힌 모습이었다. 그러나 자청비는 여성인 자신의 결핍요소를 남장을 함으로써 페르조나를 바꾸어 남성다움의 기회를 얻고 극복하고자 한다. 남장을 하는 순간 그 여성인 자신이 갖는 결핍의 경계는 허물어진다. 그러나 남장은 또 다른 페르조나에 불과하다. 그것은 진짜가 아니라 가상을 말하는 것이다. 거무선생에게 글공부를 하는 동안, 황세곤간에 부엉이를 잡으러 가는 동안, 수레멸망악심꽃을 꺾으러 가는 동안이라는 특정한 상황에서 필요한 변장이었다. 그것은 남성 역할을 위해 가면을 바꿔 쓰는 것이었다. 이성으로의 가면 바꿔 쓰기는 잠재된 무의식을 일깨울 수 있는 기회를 주었다. 남장 변복은 단순한 변장에서 시작했지만 자기 안에 있던 내적 인격을 발견하게 되는 동기가 되었다. 자신 안의 여성성과 새롭게 발견한 남성성을 습득하고 통합된 능력을 바탕으로 자신의 인생을 주체적으로 개척하는 것이다.

무의식에 갇혀 있던 남성성을 의식화한 후에는 더 이상의 변장이 필요치 않다. 자신의 뜻대로 ‘누구의 아내가 되는 일’, ‘누구의 며느리가 되는 일’, ‘한사람의 인간’으로 세변란(世變亂)을 진압하는 일 등 자청비는 완전한 인격으로 행동한다. 남성성과 여성성의 공존이 이루어진 상태인 것이다. “오곡 열두시만국이나 내어

66) M. 엘리아데, 앞의 책, 537쪽.

줍서” 천제왕에게 고하고 인간세에 내려와 세경신이 되는 것이다. 공적을 이룰 때에는 더 이상 남장이라는 장치가 필요하지 않은 점으로 보아 남성성을 획득하게 되는 일련의 과정에서 겪는 모험-남장을 하고 겪게 되는 일-들이 양성성을 지닌 신적 존재로의 변화 과정에 결정적 도움을 주었다는 것을 알 수 있다.

자청비가 양성성을 지닌 완전한 존재라는 점은 농경신이 된다는 대목에서 확인할 수 있는 것이 아니라 본풀이 전반에 걸쳐서 자청비가 보여주는 신적인 자질과 능력으로 확인할 수 있을 것이다. 오히려 농경신으로 좌정하는 것은 세경본풀이의 최종적인 결과에 그치는 것이다. 자신이 죽인 정수남과 꼬임에 빠져 죽은 문도령을 환생꽃으로 살리는 대목 역시 파괴와 창조의 속성을 모두 갖는 대극의 합일을 단적으로 보여주는 것이기도 하다. 세경본풀이에서는 자청비가 남장을 하고 모험과 능력을 검증받는 과정을 통해 양성성을 획득하고 온전한 존재⁶⁷⁾가 되어서 세경신에 등극하게 되는 모습을 보여주고 있다. 이러한 양성구유적인 신화의 모습이 세경본풀이가 고대사유를 반영하는 것이라는 추측을 하게 하는 점이다.

지금까지 살펴본 바와 같이 자청비가 양성성을 획득하고 세경신으로 좌정하는 과정에서 보이는 자기 실현의 양상은 다른 여성신화에서 보이는 여성신들의 경우와 뚜렷하게 차별된다. 잘 알려진 바대로 바리데기는 자신을 버린 부모를 죽음에서 살리면서 무조신이 되었다. 초공본풀이의 자지맹왕아기씨는 아들들에 의해 천하대궐을 지키는 당신이 되었고, 바리데기, 자지맹왕아기씨는 착한 딸, 좋은 어머니로 집단의식이 강조하는 여성 페르조나의 전형적 모습이다. 특히나 가부장제의 여성상으로 여성들의 활동보다 남성의 활동이 더 중요시 되었고 여성은 자녀를 출산하고 양육하는 것이 중요한 의무로 강조되는 것이다. 이러한 여성 페르조나의 동일시, 여성성의 일방적 강조로 인해서 죽음과 재생, 시련극복을 통해 신격을 부여받는다. 그리고 가문장아기는 이와는 반대로 자아가 여성의 본연의 성질을 잃고 남성성을 특히 강조한 적극적 여성성만이 존재하는 것으로 보인다. 또 한국의 대표적 여성원형 중 하나라고 할 수 있는 웅녀의 경우 양성성이 존재하던 ‘자연여자’에서 오히려 호랑이성을 억제하고 여성 젠더만을 획득함으로써 페

67) 옹은 자기 실현은 반드시 완전해지는 것(Vollkommenheit)이기보다 비교적 온전해 지는 것(Vollständigkeit)이라고 한다. (이부영, 앞의 책, 124쪽.)

르조나와의 동일시가 이루어져 자기 상실, 자기 실현의 역행을 하는 것이라고 할 수 있다.

반면에 세경본풀이에서 자청비는 인간으로서의 여성은 억압되고 어머니나 아내의 본분을 충실히 수행하도록 길들여지는 페르조나의 동일시가 아닌 여성의 능력과 지혜가 지닌 가능성과 가치를 보여주고 있다. 또한 변복은 자청비라는 인격은 변하지 않으나 외형상 젠더의 변화를 보여주고 있는데 이것은 곧 양성성을 의미하는 것이라고 보인다. 결국 자청비는 자신이 지닌 여성성을 그대로 지닌 채 새롭게 발견한 남성성을 통합하여 양성성을 획득하면서 자기 실현을 이루고 있다.

원초적인 대극의 갈등과 해결의 양상은 자기 실현을 통해 신화 속에서 드러난다. 그것은 앞에서 살펴 본 바와 같이 고대 사유를 반영한 세계 보편 신화뿐 아니라 우리 신화 속에서도 발견되고 있다. 그러나 선과 악, 남과 여, 생과 사와 같은 대극은 의식이 출현하고 나서 존재하는 것이다. 따라서 의식이 출현하기 전, 대극이 분리되기 이전의 상태로 돌아가고자 하는 집단적 무의식은 양성의 결합, 대극의 합일을 통해 자기 실현을 이루고자 한다. 세경본풀이는 다른 제주도본풀이나 신화보다 양성구유적인 자기 실현 양상이 두드러지게 나타나고 있다. 이는 남성성과 여성성의 합일을 지향하는 과정을 보여줌으로써 그리스, 인도, 중국 등의 고대 신화에서 보이는 양성구유적인 신화와 맥락을 같이 하는 고대 사유를 드러내는 것이라고 하겠다.

V. 결 론

세경본풀이에 대한 연구는 크게 두 가지로 나뉘고 있다. 하나는 한국 문학상에서 무가가 위치하게 되는 지점을 가지고 다른 장르의 수수관계나 영향 관계를 살피는 것이다. 다른 하나는 세경본풀이가 보여주고 있는 문화양상에 접근하는 것으로 무가의 내용을 추적하면서 문화현상을 읽어 내려가는 것이다. 세경본풀이의 내용이 무엇과 유사하기 때문에 외래 장르의 전파·전승·유입을 주장하는 기존의 연구들을 뒤로 하고 이제는 좀 더 세경본풀이 자체를 면밀히 검토하는 자세가 필요하다. 원시적인 세계관을 지닌 것이 신화이고 신화의 내용이 상징적인 행위로 표현하는 의례가 있었다는 가정이 인정되는 바⁶⁸⁾ 제주도 무속신화는 제의와 밀접한 관련이 있고 또 상징적인 행위가 뒤따르는 것으로 보아 고대부터 전승된 것이 아닐까 한다.

인간의 정신에서 의식계에는 자아가 있고 무의식계는 그림자, 아니마-아니무스, 자기라 부르는 독특한 요소가 존재한다고 한다. 자아란 의식의 중심이고 자기는 의식과 무의식을 통틀어 전체정신의 중심핵이다. 자아는 외부세계와 접촉하는 가운데 외부의 집단세계에 적응하는 데 필요한 여러 가지 행동양식을 익히게 된다. 이것을 페르조나 혹은 외적 인격이라 하였다 동시에 내적 세계, 즉 무의식계에 적응하는 가운데 독자적 인격이라 할 만한 것이 존재한다고 보았는데 그 양상이 남성은 여성적 경향을 여성은 남성적 경향을 띠고 있다. 이를 아니마, 아니무스라 불렀다.

마음의 성장 즉 자기 실현이란 자아가 자기에 이르는 것, 즉 무의식과 의식이 하나가 되어서 전체를 이루는 것을 말한다. 그러기 위해서는 인간은 숙련을 통해 무의식에 억압되어 있는 그림자와 자아의 내적인격인 아니마-아니무스를 올바로 인식해야 한다.

자기 실현은 인간이 지향하는 궁극적인 목표다. 인간의 무의식에는 누구에게나

68) 캠브리지 제의학과에 의하면 신화는 제의의 구술상관물이라고 한다. 해리슨도 제의는 신화와 더불어 행해진다고 한다. (J. 해리슨, 오병남 외 역, 『고대 제의와 예술』, 예전사, 1996. 참조)

전체가 되고자 하는 경향이 있다. 자기 실현을 이룰 수 있는 가능성은 누구에게나 있지만 자신의 무의식에 얼마나 귀를 기울이느냐에 따라 자기 실현을 이루거나 그렇지 못하게 된다. 신화의 인물은 우리를 무의식의 세계를 눈뜨게 하는 안내자의 역할을 한다.

그런 대표적인 주인공이 자청비이다. 자청비는 집단적 무의식의 산물이다. 자청비는 집단 의식의 그림자로 투사되어 미숙하고 열등한 부정적인 인상으로 의식하기도 하지만 치성이 모자라 백 근이 안 되어서 여자가 되었다는 집단 의식인 페르조나에 갇혀 지내지 않고 스스로 부모로부터 분리된 후 그 잠재된 능력과 창조적인 힘으로 무의식인 아니무스를 깨워 능동적인 인격이 되는 것이다.

이런 과정에서 양성성을 지니고 완전한 신의 모습이 된다. 우리가 의식하지 못하던 무의식의 바다에 침전해 있던 내적 인격을 의식함으로써 온전한 하나, 전체가 되는 것이다. 자청비를 통해 본 세경본풀이의 정신문화는 성의 억압이나 차별에서 벗어나 양성의 합일을 지향한 것을 알 수 있다.

인간의 삶에는 변하는 부분과 변하지 않는 부분이 있다. 변하는 부분이 역사를 구성한다면 변하지 않은 부분은 인간의 정신 깊은 곳, 무의식에서 전승된다. 태초에 일어났던 신화적 사건들은 현대인의 무의식 속에서 여전히 전승되어 때로는 의례로써 때로는 꿈이나 시인의 작품으로 표출된다. 이러한 변하지 않는 요소들이 있어서 과거와 현재는 연속성을 갖는 것이다.

본고는 그 무의식의 전승을 세경본풀이라는 무속신화에서 살펴보았다. 지금까지의 세경본풀이 연구가 전승 집단의 의식을 살펴서 세경본풀이의 문학사적, 문화사적 의의를 밝히는 것이었다면 본고는 주인공들의 외적 인격의 대한 해석에 그치지 않고 주인공의 아니마-아니무스인 내적 인격을 살펴 세경본풀이 안에서 집단 무의식을 알아보았다. 그 결과 세경본풀이는 남성성과 여성성의 합일 즉, 온전한 존재가 되는 자기 실현을 이루는 과정을 보여주는 것으로 그리스 신화나 인도, 중국의 신화 등 고대 신화에서 보이는 양성구유적 신화의 맥락을 함께 하는 고대 사유가 나타났다.

세경본풀이 이외에도 제주도 본풀이에는 원초적인 대극의 갈등과 해결의 원형들이 여러 곳에서 보인다. 이승과 저승, 여성과 남성, 생과 사 등이 그것이다. 이것은 자기 실현의 과정을 보이는 집단 무의식이 드러나는 점이긴 하나 세경본풀

이에서와 같이 양성구유적 합일예의 지향은 그리 눈에 띄지 않는다. 이는 본토의 신화가 남성 중심의 국조신화였다는 점과 또한 전국적인 분포를 하고 있는 초공본풀이나 삼공본풀이, 바리데기와 비교를 통해 본 결과 세경본풀이에 양성구유적 양상이 두드러지는 점이 세경본풀이가 다른 신화나 본풀이보다 훨씬 고대의 사유가 반영된 무가가 아닐까 미루어 짐작하게 한다.

본고는 우리 문학과 그 사유의 뿌리와도 같은 본풀이를, 향유 집단의 무의식에 접근하면서 지금까지와는 다른 시각으로 바라보는 기회를 가져보고자 했다. 그러나 세경본풀이 한 편에 대한 연구여서 아쉬움이 크다. 제주도 나아가 우리나라 무속신화 전체를 점검하는 일은 과제로 남긴다.



參考文獻

1. 기본 자료

- 김영돈 외, 『제주설화집성』, 제주대학교 탐라문화연구소, 2003.
- 문무병, 『제주도 무속신화 열두본풀이 자료집』, 칠머리당굿보존회, 1998.
- 문창헌(문정보), 『풍속무음』, 탐라문화연구소, 1994.
- 장주근, 『濟州の民間信仰』, 금화사, 1973.
- 『제주도무속과 서사무가』, 역락, 2001.
- 진성기, 『남국의 무가』, 제주민속문화연구소, 1968.
- 『제주도 무가본풀이 사전』, 민속원 1991.
- 한국정신문화연구원 어문연구실편, 『구비문화대계9-1』, 한국정신문화연구원, 1980.
- 한상수, 『한국의 신화』, 문음사, 1980.
- 현용준, 『제주도무속자료사전』, 신구문화사, 1980.
- 赤松智城·秋葉隆, 『朝鮮巫俗の研究』, 屋號書店, 1937.

2. 단행본

- 김열규, 『한국신화와 무속연구』, 일조각, 1977.
- 『한국민속과 문학연구』, 일조각, 1985.
- 김정숙, 『자청비·가문장아기·백주또』, 각, 2002.
- 서대석, 『한국 무가의 연구』, 문학사상사, 1980.
- 『한국무속의 종합적 고찰』, 고려대 민족문화연구소, 1982.
- 서대석·박경신 역주, 『서사무가1』, 고려대 민족문화연구소, 1996.

- 박용식, 「고소설의 원시종교사상연구」, 고려대 민족문화연구소, 1986.
- 안숙원 외, 『한국여성문학비평론』, 개문사, 1995.
- 이명옥, 『꽃미남과 여전사 1·2』, 노마드북스, 2006.
- 이부영, 『분석심리학』, 일조각, 2007.
- 『그림자』, 한길사, 2003.
- 『아니마와 아니무스』, 한길사, 2002.
- 『한국민담의 심층분석』, 집문당, 2000.
- 이수자, 『큰 굿 열두거리의 구조적 원형과 신화』, 집문당, 2004.
- 조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과 지성사, 1997.
- 장덕순 외, 『구비문학개설』, 일조각, 1977.
- 한국구비문학회 편, 『구비문학과 여성』, 박이정, 2000.
- 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992.
- 『제주도 신화의 수수께끼』, 집문당, 2005.
- 리자베드 라이트, 권택영 역, 『정신분석비평』, 문예출판사, 1989.
- 엘리바베트 루디네스코·미셸 플롱, 강웅섭 외역, 『정신분석대사전』, 백의출판사, 2005.
- 지그문트 프로이트, 김정일 역, 『성욕에 관한 세편의 에세이』, 열린책들, 1996.
- C. G. 융, 이은봉 역, 『종교와 심리학』, 경문사, 1981.
- C. G. 융 편, 이부영 외역, 『인간과 무의식의 상징』, 집문당, 1993.
- J. 헤리슨, 오병남 외역, 『고대 예술과 제의』, 예전사, 1996.
- J. C. 쿠퍼, 이윤기 역, 『그림으로 보는 세계문화상징사전』, 까치출판사, 1994.
- M. 엘리아데, 이은봉 역, 『종교형태론』, 한길사, 1997.

3. 논문

- 강정임, 「세경본풀이의 전승 양상 및 교육적 활용 방안 연구」, 한국교원대학교 교육대학원 석사학위논문, 2006.
- 고은지, 「세경본풀이 여성 인물의 형상화 방향과 내용 구성의 특질」, 『한국민속학』

- 31집, 1999.
- 김난주, 「창조신화의 분석심리학적 해석」, 단국대학교 대학원 박사학위논문, 2003.
- 김성민, 「단군신화와 인격의 변화」, 『기독교 사상』, 1985.
- 김승희, 「웅녀신화 다시 읽기」, 『한국여성문학비평론』, 개문사, 1995.
- 김연숙, 「고소설의 여성주의적 연구」, 서강대학교 대학원 박사학위논문, 1995.
- 김정숙, 「제주도 신화 속의 여성 원형 연구」, 제주대학교 교육대학원 석사학위논문, 2000.
- 김화경, 「세경본풀이의 신화학적 고찰」, 『한국학보』 제 8집, 1986.
- 박경신, 「제주도 무속신화의 몇 가지 특징-세경본풀이를 중심으로」, 『국어국문학』 제96집, 1985.
- 박진태, 「중국 양축설화의 수용과 변용」, 『중국희곡』 제9집, 한국중국희곡학회, 2004.
- 심치열, 「양산백전의 서사적 특성 연구」, 한국고소설학회 하계국제학술대회, 2001.
- 오정미, 「여성의 환상문학 <세경본풀이>」, 『겨레어문학』 제37집, 2006.
- 윤교임, 「여성 영웅 신화 연구」, 서강대학교 대학원 석사학위논문, 1996.
- 이부영, 「제주무속의 몇 가지 특징과 분석심리학적 시고」, 『제주도연구』 제6집, 1989.
- 이경하, 「제주도 본풀이에 나타난 여성서사시의 양상과 의미」, 『구비문학과 여성』, 박이정, 2000.
- 이유경, 「창조신화에 관한 분석심리학적 이해」, 『세계의 창조신화』, 동방미디어북스, 2002.
- 임명숙, 「페미니즘적 시각으로 본 세경본풀이 연구」, 『돈암어문학』 제13집, 2000.
- 장덕순, 「무가와 문학」, 『한국의 전통사상과 문학』, 서울대학교출판부, 1982.
- 정규복, 「양산백전고」, 『한중문학비교의 연구』, 고려대학교출판부, 1987.
- 조무석, 「버지니아울프의 양성론에 대하여」, 『외국문학』 겨울호, 1988.
- 조현희, 「세경본풀이의 연구-양산백전과의 비교를 통하여」, 경기대학교 대학원 석사학위논문, 1989.
- 좌혜경, 「즈청비, 문화적 영웅에 대한 이미지」, 『한국민속학』 30집, 민속학회, 1998.
- 최영숙, 「세경본풀이의 구조와 문학적 의미」, 제주대학교 교육대학원 석사학위논문, 2002.
- 허 춘, 「제주도 무속신화의 문화영웅고」, 『제주도언어민속논총』, 제주문화, 1992.
- 「설화에 나타난 제주 여성영웅고」, 『탐라문화』 제16호, 제주대 탐라문화연구

소, 1996.

허 춘, 「제주 설화 연구의 몇 문제」, 『열상고전연구』 제11집, 열상고전연구회 1998.

「제주 설화의 특성 연구」, 『제주도연구』 제16집, 사단법인 제주학회, 1999.

현승환, 「삼공본풀이의 전승의식」, 『탐라문화』 제13호, 제주대학교 탐라문화연구소, 1993.

황패강, 「檀君神話試考」, 『한국 서사 문학 연구』, 단국대출판부, 1990.



A Study on <SeGyeong Bonpuri>
- Analytical Psychology Approach -

KIM SUN HEE

Jeju Island *Bonpuri* has been recited from ancient up to the present and is the oldest type of thinking system as well as literature. The collective unconsciousness of the enjoyment group is included in *Bonpuri*. *SeGyeong Bonpuri* among the *Bonpuries* has such a wide range of contents that it can be compared with modern novel. *SeGyeong Bonpuri* myth tells that the main character *JaCheongBi* made farming possible by bring 'yeoldusimanguk', seeds of the five grains, and buckwheat seed for the first time, which seated *JaCheongBi* as a god of *SeGyeong* due to the achievement.

This article aims to examine the contents of *SeGyeong Bonpuri* among the Jeju Island *Bonpuries*, treasures of Korean shamanism myths, and analyze it by approaching to it from analytical psychology perspective. The significance of this study is to discover the collective unconsciousness of the myth formation · enjoyment group by tracing the main character in the myth *JaCheongBi* and to search for the possibility of individuation which is the harmonization of the collective consciousness and its underlying unconsciousness of the myth transmission group.

While studies on *SeGyeong Bonpuri* up to now has been investigating the collective consciousness of the myth transmission group and to reveal its implication of literary history and cultural history, this article revealed the collective unconsciousness underlying in *SeGyeong Bonpuri* by investigating the internal personalities, anima-animus of the main character beyond the interpretation of the

external personalities, persona. The results showed that *SeGyeong Bonpuri* exhibits the individuation process in which anima and animus become united, to say, become one complete entity. This individuation process can be regarded as one of the ancient thinking patterns which also can be seen in other ancient myths such as Greek, China, and India myths paralleled with the context of androgyny myths.

In Jeju *Bonpuri* besides *SeGyeong Bonpuri*, the prototypes of primitive antipole conflicts and resolution can be found in many places. The prototypes include this world vs. the other world, man vs. woman, and life vs. death. Although these *Bonpuries* also reveal the collective unconsciousness oriented toward the individuation process, they do not include the androgynous unification process revealed in *SeGyeong Bonpuri*. It can be said that *SeGyeong Bonpuri* markedly shows the androgynous unification, that is, the individuation process where anima-animus are unified as one complete entity.

It is regarded that this article provides a new opportunity to see *Bonpuri*, a source for thinking in Korean literature, from different viewpoints because this article does not approach to the collective consciousness but to the collective unconsciousness of the enjoyment group. However, it is only one study on *SeGyeong Bonpuri*. Future task would include the studies to examine the whole Jeju Island and Korean shamanism myths as well.