

# 어머니신 바리공주

윤인선  
전주대학교 교양학부

## Princess Bari, Mother Goddess

In-Sun Yoon

Dept. of Liberal Arts, Jeonju University

요 약 구비전승 서사무가인 『바리공주』는 바리공주가 무녀가 되는 과정을 그리고 있다. 한국에서 이승과 저승의 중개자인 무녀의 삶은 인간을 창조한 어머니신의 모습과 일치한다. 부모로부터 버림받은 딸로서, 죽음의 세계를 경험하고 부모를 위해 자신을 완전히 희생하며 남편을 위해 헌신적으로 일하고 일곱 아들을 낳은 바리공주는 다산과 풍요, 창조와 파괴, 삶과 죽음을 아우르는 어머니신으로, 자신의 자식들을 보살피는 마음으로 인간들에게 죽음의 길을 안내해주는 ‘따뜻한 어머니신’이다. 인간의 삶과 죽음에서 중요한 의미를 갖는 일곱이라는 숫자의 상징성은 그녀가 다섯 번째나 여섯 번째가 아니라 바로 일곱 번째 딸로 태어날 수밖에 없었다는 사실을 확인해준다.

주제어 : 무당, 어머니신, 일곱, 가부장제, 가학증, 피학증

**Abstract** The Princess Bari, an epic song passed down orally among the Korean shamans, describes the process of its heroine's becoming a shaman. The life of a shaman coincides with the image of Mother Goddess that created human beings in that her role was to connect the life here and hereafter in Korea. Princess Bari, an abandoned daughter, experiences the world of death, sacrifices herself completely for her parents, devotes to her husband and gives birth to seven sons. She is a Mother Goddess who embraces fecundity and fertility, creation and destruction, and life and death. Furthermore, she is a “warm-hearted Mother Goddess” who takes the deceased to their last journey with maternal care. The number “seven,” known to be a very significant number in human lives and the world after death, symbolizes how princess Bari had to be born as the seventh girl of her parents, not as the fifth or the sixth.

**Key Words** : Mudang, Mother Goddess, seven, patriarchy, sadism, masochism

### 1. 서론

바리공주는 서울과 경기지역의 전승본인 『바리공주』 외에, 전라도에서는 『오구』 또는 『오구풀이』, 동해안 지역에서는 『바리테기』, 함경도 지역에서는 『칠공주』로 불리는 한국 무속신화의 여주인공이다. 무당들 사

이에서 구비 전승되었는데, 위에 언급한 이름 외에, 『바리덕이』, 『비러덕이』, 『밭이공주』, 『바리떼기』, 『오구굿』, 『세왕풀이』, 『오구대왕풀이』, 『배리테기굿』, 『무조전설』 등으로도 불린다. [1] 『바리공주』는 제주도를 제외한 한반도의 거의 전 지역에서 그 전승이 확인되는 무속신화로서 현재 50여 편이 채록 [2] 되어 있다. 이

Received 11 February 2014, Revised 12 March 2014

Accepted 20 March 2014

Corresponding Author: In-Sun Yoon(Dept. of Liberal Arts, Jeonju University)

Email: yoon702@hanmail.net

ISSN: 1738-1916

© The Society of Digital Policy & Management. All rights reserved. This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution Non-Commercial License (<http://creativecommons.org/licenses/by-nc/3.0>), which permits unrestricted non-commercial use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited.

신화는 무조신인 바리공주의 일생을 담은 서사무가로, 지금도 굿의 현장에서 구연되고 있기에, 여주인공 바리공주는 한국에서 무속 속에 아직도 살아 있는 여신이다. 그 내용은 지역에 따라 차이가 나지만, 부모의 병을 낫게 하기 위한 약을 구하기 위해 주인공이 모험을 하며 시련을 겪는 효행을 주제로 하는 것은 모든 판본에서 공통적이다.

바리공주에서 ‘바리’는 버리다라는 뜻의 ‘바리다’에서 온 단어로 ‘바리공주’ 또는 ‘바리데기’는 ‘버려진 공주’ ‘버려진 아이’라는 뜻을 가진다. 이 무속신화는 한국에서 죽은 사람의 혼령을 저승으로 천도(薦度)하기 위한 사령제(死靈祭)의 무의(巫儀)에서 구연되는데 무가는 무당에 의해서만 구전에 의해 전승되었다. 『바리공주』 무가가 불리는 사령제의 이름은 지역에 따라 달라서 중부지방에서는 진오기굿, 영남지방에서는 오구굿, 호남지방에서는 셋김굿, 관북지방에서는 망목이굿으로 불린다.

『바리공주』가 구비전승 작품이라는 사실은 다양한 판본과 구연자에 따른 세부적인 차이의 존재를 정당화한다. 또한 다른 문학작품과 달리 그 생성 기원에 있어 다수의 무당들이 저자로 참여하였으므로, 이 무가는 무당들의 상상력과 환상의 열매라 할 수 있을 것이다. 프로이트(Freud)가 말한 것처럼 [3] 한 개인이 창작한 문학작품이 그의 개인적 백일몽이라면, 『바리공주』는 한국의 무당이라는 집단의 백일몽이 될 것이다. 『바리공주』라는 무가에서 무당들은 바리공주라는 무당이 어떻게 태어나게 되었는지 그 여정에 대해 이야기한다. 그녀들의 서사에서, 바리공주는 일곱 번째 딸로 태어나, 딸이라는 이유로 태어나자마자 부모로부터 버려지는 기구한 운명의 여성이며, 부모로부터 버림받았음에도 불구하고 부모의 병을 고치기 위해 약물과 약나무, 약꽃을 찾아 죽음의 세계를 여행한 용감한 여성이고, 죽음의 세계에서 9년 동안 온갖 고초를 겪은 후 아홉 아들과 남편을 대동하고 이승에 돌아와 자신이 가져온 약물과 약나무, 약꽃으로 죽은 부모를 살려낸 출천지효녀로 묘사된다. 그녀는 죽은 부모를 살려내는 과업을 마친 후, 상으로 나라의 반을 주겠다는 아버지왕의 제의를 거절하고 무당이 되겠다는 소청을 올린다. 곧 그녀의 기구하고도 고난스럽던 삶은 무당이 되는 것으로 마감되는 것이다.

여기에서 우리는 바리공주 이야기의 궁극의 목표가 ‘무당이 됨’을 설명하고 있음에 주목해야 한다. 무당이 되

는 과정에 대한 설명으로 요약될 수 있는 『바리공주』는 고대에 형성된 사머니즘의 전통이 민중 속에 살아 있었던 한국에서 무녀가 생겨난 유래를 이야기해 주기에 ‘무조신화’ 또는 ‘무조전설’이라고도 불린다.

그러나 『바리공주』를 텍스트로서 세밀하게 살펴볼 때 ‘무조신화’라고 부르는 것에는 오해가 있을 수 있다. 왜냐하면 그녀는 결코 한국에 나타난 첫 번째 무녀가 아니며, 단지 무녀가 어떻게 탄생하는지 한 예로서 제시되고 있을 뿐이다. 그녀가 공주라는 고귀한 신분을 가지고 있음은, 오랜 전통의 한국 무속문화 속에서 사회적으로 천대받아 온 무녀가 자신들의 이상적 자아를 투사하여 형상화한 것으로 볼 수 있다. 무녀들은 자신들의 일이 고귀한 일임을 공주 신분이라는 문학적 장치를 통하여 상징적으로 표현하고 있는 것이다. 무녀들에 의해 불리어지지만 그 노래에 호응하며 함께 공감하는 것은 일반대중의 몫이기에 바리공주의 모습에는 모든 한국인의 이상적 자아의 모습이 투사되어 있다고 볼 수 있다. 곧 부모와의 관계 속에서 한국인이 이상적으로 꿈꾸는 딸의 모습과 남편과의 관계 속에서 이상적으로 생각되는 아내의 모습, 그리고 자식에 대한 이상적 어머니의 모습이 바리공주에게 투사되어 있는 것이다. 그 결과 무녀들의 롤 모델로서 무녀들에 의해 형상화된 바리공주는, 자신을 죽일 생각으로 피바다에 버린 부모의 구약을 위해 저승으로 여행을 떠나고, 오로지 구약을 위해, 약물을 지키는 무상신신과 백년가약을 맺으며 그의 요청에 따라 일곱 아들을 낳는 효성 지극한 딸이다. 그 딸은 아버지가 포상으로 주고자 하는 나라의 반을 다스릴 기회를 거부하고 만신(萬神)의 몸주인 무녀가 되어 저승 가는 영혼들에게 길을 안내해주는 마음 따뜻한 어머니가 된다. 바리공주 무가가 구연되는 무대가 무녀들이 행하는 많은 종류의 굿 중에서 사람이 죽었을 때 망자의 저승 천도를 기원하는 뉘굿이라는 것은 무당이 어떤 존재인지 우리에게 시사해주는 바가 있으며, 한국인에게 무당이 지니는 상징성을 잘 보여주는 것이다.

본 논문에서 우리는 바리공주가 무당이 되는 과정을 통하여 무당의 성격과 특성을 이해하고, 무당의 역할과 그 의미를 이해하고자 한다. 이러한 작업은 우리에게 한국의 무속에서 무속의 조상신으로 추앙받는 여인이 왜 부모로부터 보호받으며 사랑을 가득 받고 자란 여느 딸이 아니라 태어나자마자 부모에게 잔인하게 버림받은 딸

이어야만 했는가를 이해하도록 도와줄 것이다. 우리는 인류역사를 관통하며 오늘날까지 지속되어 온 가부장적 사회제도에서 가장인 남편을 위시한 남성의 권력에 복종할 수밖에 없었던 나약한 어머니들이 자신의 딸에 대해서만은 절대적인 권력을 행사하며 본의 아닌 피학-가학증(sado-masochisme)적 정신병리 현상을 보이는 것, 중병에 걸린 부모를 살려내기 위해 약물이 있는 죽음의 세계를 여행한 바리공주가 무당이 되어 저승으로 가는 길 입구에서 인간들이 제대로 길을 찾도록 이끌어주는 역할을 하고 있는 것, 그리고 그녀의 삶 자체가 삶과 죽음을 온 몸으로 구현하는 '위대한 어머니'의 모습을 상징하며, 그녀가 창조와 파괴의 두 얼굴을 지닌 어머니신으로서, 파괴의 순간에조차도 자신의 자식들을 염려하고 보살피는 마음으로 그들을 죽음의 길에서도 보살피주는 '따뜻한 어머니신'임을 살펴볼 것이다.

이러한 작업에 있어서 우리가 크게 의지하는 것은 정신분석적인 차원에서 텍스트를 충실하게 읽어내는 것이다. 정신분석적 텍스트 읽기는 '남성들 사이에서의 여성의 교환' [4] 으로 파악되는 가부장적 친족구조 속에서, 남성, 여성, 남편, 아내, 아버지, 어머니, 그리고 딸이라는 가족과 사회의 구성원들 간에 생겨나는 관계를 보다 심층적으로 파악할 수 있게 할 것이다. 문학 텍스트가 우리 스스로 미처 생각할 수 없는 인간 무의식의 보물창고라면, 정신분석은 그 창고를 헤집으며 가장 보잘 것 없는 구슬에도 의미를 부여하며 그것을 단서로 하여 가장 고귀한 보물을 찾아내는 손전등이라 할 수 있을 것이다. 본 논문은 다양한 판본들 중에서 가장 먼저 채록되었으며 [5] 내용적인 면에서는 여주인공의 일생을 영웅의 일생으로 집약시킬 수 있는 신화적 요소를 유지하며 이야기의 논리적 인과관계가 가장 잘 드러나고 있는 것으로 보이는 서울본 [6] 을 텍스트로 선택한다.

## 2. 가부장제 하의 나약한 어머니들

서울본에서, 해동 조선국의 대왕은 무당들에게 문복하여 세자의 결혼을 폐길년(閉吉年)에 하면 안 된다는 말을 들었지만 빨리 대를 이어야 한다는 조급함에 폐길년에 혼례를 치르게 한다. 그 결과, 왕이 된 세자는 무당들의 예언대로 일곱 딸을 낳는다. 일곱 번째 딸의 탄생에 분노

한 왕의 명령에 따라 바리공주는 까치여울 피바다에 던져진다. 석가세존이 그녀를 발견하고 산에서 사는 바리공덕 할아버지와 할머니에게 기르도록 한다. 그녀가 십오 세 되던 때, 왕 부부는 병환이 위중해지자 무당들의 말에 따라 불사약을 얻기 위하여 버렸던 바리공주를 찾아낸다. 모두 이승 약이 아니라며 구약여행을 거부하는데 바리공주는 자청하여 험한 길과 억만 귀졸이 들끓는 지옥을 무사히 지나 약령수와 약꽃, 약나무가 있는 한 곳에 이르러 그 곳을 지키는 무상신선을 만난다. 약령수를 얻기 위해 그녀는 무상신을 위해 물 길고 나무하며 아홉 해를 보낸 후, 무상신의 요구에 따라 그와 결혼하여 일곱 아들을 낳는다. 그녀는 무상신, 일곱 아들과 함께 돌아와, 부모님의 장례식에서 자신이 가져온 약령수와 약나무로 부모를 살린다. 공주는 나라의 반을 주겠다는 왕의 포상 제의를 거절하고, 대신 만신(萬神)의 인위왕(人爲王) (무당을 뜻함)이 되는 것을 허락받는다.

이 이야기를 요약하면, 딸이라는 이유로 부모로부터 버림받은 일곱 번째 딸 바리공주가 부모의 생명을 구하기 위해 저승으로 구약(救藥)의 길을 떠났다가 돌아와 결국 아버지를 구하고, 인간을 구제하는 무당이 되었다는 것이다. 여기에서 무당은 이 작품의 마지막에서 바리공주가 부왕에게 소청하여 허락을 받아 행하는 직업이지만, 이 직업은 이 무가의 첫 장면에서부터 매우 중요한 역할을 수행하고 있다. 대왕이 세자의 결혼에 대한 문복 결과를 무시한 데서 이 왕국의 비극이 시작되기 때문이다. 곧 이 무가는 내용면에서 비록 효를 강조하고 있다 할지라도 본질적으로는 무당의 탄생과 그 역할에 대해 말하고 있다 할 수 있다.

인과관계가 잘 드러나고 있는 서울본에서, 왕의 부왕인 대왕은 아들의 결혼을 위하여 천하에 영험한 짐승을 찾아, 천하궁 다지박사, 제석궁 모란박사, 지하궁 소실약씨, 명도궁 강림박사 등에게 문복하였었다. 그러나 “일각이 삼추 같고 하루가 열흘 같다. 어찌 대개년을 바라랴.” [7] 1)고 하며 조급한 마음에 서둘러 폐길년에 세자를 결혼시킨다. 여기서 바리공주가 태어나자마자 버려지는 비극적 운명의 주인공이 되는 최초의 원인이 할아버

1) 본 논문의 주텍스트인 서울본 『바리공주』는 이후 인용될 때 페이지 수만 표기한다. 같은 책이 연이어 인용될 경우에는 두 번째 이후부터 Ibid.를 사용하고, 연이어 인용되지는 않지만 반복될 경우에는 매번 참고문헌에서 반복 표기한다.

지인 대왕의 무당에 대한 모순적 태도에 있다는 것을 알 수 있다. 이 집에서 볼 때, 바리공주 무가의 탄생에는 그녀의 신분을 공주로 형상화한 것과 마찬가지로, 무당에 대한 문복의 결과를 무시하면 안 된다는 무녀들의 엄중한 경고가 들어 있다. 곧 인간들의 애환을 들어주고 신의 도움을 받아 사람들에게 좀 더 나은 선택의 길을 충고해 줌에도 사회에서 천대받는 계층으로 살아야 하는 무당들의 슬픔이 좀 더 적극적으로 발산되어 ‘바리공주 이야기’로 형상화되었다고도 볼 수 있다.

아버지인 왕은 여섯 번째 딸의 출생까지는 인내할 수 있었지만 드디어 일곱 번째 딸의 출생에는 분노하여 “나는 전생에 무삼 죄가 그다지 많아서 하늘이 일곱 딸을 점지하였는고”(p. 443)라며 한탄하고 갓난아기를 버리라고 명령한다. 그가 문복을 어긴 자신의 과오에 대한 명백한 증거물인 아기를 버리는 것은, 일곱 번째 딸의 탄생이라는 바람직하지 않은 결과의 원인이 된 자신을 다시 완벽하게 결백한 자로 환원시키는 무의식적인 작업이라 할 수 있다. 그는 아이의 존재를 아이가 온 곳-피바다-에 던져 넣음으로써 아이의 존재를 무화시키며 아기가 ‘아버지의 법’이 지배하는 상징계<sup>2)</sup>로 진입하는 것을 원천적으로 봉쇄한다.

아기를 버리라는 왕의 명령에 아무런 저항도 하지 못하고 슬피 울며 순응해야만 하는 중전의 태도는 가부장제에서 여성이 남편과 딸 사이에서 취할 수밖에 없는 행동양상을 보여주는 전형이라 할 수 있을 것이다.

그 아기를 후원(後園)에 가져다 버리라 하시니  
중전마마께옵서 전교하시느 말씀이  
국가(國家)는 혈육(血肉)을 모른다 하오나  
어찌 내다 버리리요  
만조백관 시녀상궁들아  
수양녀(收養女)로라도 데려다 기르라  
국가법(國家法)은 그렇지 아니하옵니다  
할 일 없고 할 일 없다 (밑줄-필자) (p. 445)

2) 상징계는 상상계, 실재계와 함께 라캉(Lacan)이 만든 개념이다. 상징계는 아이가 언어를 습득하면서 결여를 지닌 자아가 주체화되는 과정에서 상실과 결핍을 경험하는 시기이다. 상징계에서 아버지는 아이와 엄마의 이차관계에 개입하는 제3자로서 자신의 질서, 곧 “아버지의 법”을 만들어 아이가 복종하게 한다. 아버지는 아이가 어머니를 욕망하지 못하게 하고 아이가 어머니와의 상상적 동일시에서 벗어나 결국은 스스로 욕망하는 주체가 되도록 해준다.

이렇듯 바리공주의 어머니는 중전의 자리에 있으면서도 자신의 남편이 딸을 버리는 데 있어서 아무런 힘도 쓰지 못하고 “할 일 없고 할 일 없는” 나약한 어머니일 뿐이다. 아버지에 의해 선택되지 못한 아기는 버려질 수밖에 없는 상황에서 어머니가 무력한 존재일 수밖에 없음을 아버지의 국가였던 그리스, 로마 시대 어머니들의 경우도 마찬가지이다. 그리스에서 아이의 탄생 10일 후에 아이에게 이름을 부여하고 아이를 친척과 친구들에게 알리는 의식인 순기축제에서 “어머니는 어떠한 역할도 하지 않았던 것” [8] 으로 보인다. 곧 가부장제에서 강조되는 것은 가장인 아버지의 권력이며 부성이고, 아버지에 의해 교환되는 대상으로서의 여성의 모성은 철저히 무시되었다. 모성은 단지 차세대의 부성을 생산하는 일에만 결부되어 있을 뿐이다. 가부장제의 탄생을 말해주고 있는 창세기와 그리스 신화는, 남성인 하나님은 혼자서 아담을 만들었다고 하고, 제우스 홀로 아테나를 출산하였다고 한다. 철저한 가부장적 사회제도에서는 어머니는 비록 존재하더라도 성격적으로는 부재(不在)한 것과 마찬가지일 수 있다. 바리공주의 어머니가 한 국가의 중전 자리에 있음에도 불구하고 남편인 왕의 명령에 “할 일 없는” 어머니가 되는 것은 그 사회에서 모성은 거부되거나 무시된다는 증거이다. 이것은 또한 딸을 버리는 아버지들이 모성을 무시하는 강력한 가부장제 아래에서 생겨나는 것임을 말해주는 것이기도 하다. 모성의 거부는 모성의 불필요성과 자연스럽게 연결된다.

고대 그리스의 극작가 아이스킬로스(Aeschylus)는 어머니가 아이의 부모가 아니며, 진정한 부모는 아버지라고 말한다. 그는 어머니를 단지 남편에 의해 자신의 몸속에 심어진 씨앗을 기르는 사람일 뿐이라고 정의하며, 더 나아가 아테나의 예가 여성의 도움 없이도 남성이 아이의 아버지가 될 수 있음을 보여주는 살아 있는 증거라고 하면서 어머니의 자궁조차 불필요함을 강조한다.

[9] 고대 그리스인들도 모두 어머니의 몸에서 세상으로 나오고, 대부분 어머니의 보살핌을 받으며 성장했을 것이다. 그럼에도 불구하고 어머니 존재 자체를 부정하며 저렇게 폄하하는 아이스킬로스와 같은 극작가가 나올 수 있었다는 것은 고대 그리스가 얼마나 철저한 가부장적 사회였는지를 잘 보여주는 것이다. 신화는 신화가 만들어진 사회를 그대로 반영한다. 그리스 신화를 살펴보면 “제우스를 포함하여 모든 올림포스 남신들은 힘이 세고

종종 학대를 하는 아버지에게 종속된 힘없는 어머니를 두었으며 대다수는 자신들의 지배 아래 있는 아내들을 갖고 있었다.” [10] 아이스킬로스가 단 하나의 신화적 에피소드를 가지고 남성이 홀로 아이를 낳을 수 있음을 강변하는 것은 가부장제의 환상을 통하여 진실조차 외면하고자 하는 변태적이고 뒤틀린 남성의 공허함을 보여준다. 남성이 여성 없이 아이를 낳을 수 있다면, 굳이 그러한 증거를 보이지 않아도 될 것이다. 이렇게 빈약한 증거와 논리로서 모성을 부정하는 것은 바로 그의 무의식에서는 여성의 창조성에 대한 무한한 두려움과 선망이 있다는 것을 뜻한다. 아무리 부정하고 싶어도 부정할 수 없는 진실을 그는 단지 가부장제라는, 힘의 논리에 따라 이루어진 제도의 도움을 받아서만 부정한다.

그러나 아버지가 아이를 낳는 것이라는 개념은, 어머니는 아이를 기르는 존재라는 개념과 함께, 유교권 지역의 전래 사상으로 중국의 시경<sup>3)</sup>에 나오는 표현이다. 한국의 16세기 시인이었던 정철의 시조 중에 부모님에 대한 효행을 강조하는 훈민가의 첫 행은 “아버님 날 낳으시고 어머니님 날 기르시니[...]”로 시작된다. 여기에서 아버님이 날 낳는다고 한 것은 유교권인 아시아에서의 출생 개념과 관련이 있다. 동양에서는 인간의 출생을 아버지의 정자가 어머니의 질 속으로 들어가 난자와 결합하는 그 순간을 출생으로 보는 것이다. 이후 어머니의 배 속에서 아홉 달 동안의 수태는 기르는 행위로 보는 것이다. 따라서 극동아시아에서의 나이 세기는 서양과 다르다. 모든 아기는 태어나는 순간, 어머니 뱃속에서 길러진 아홉 달을 감안하여, 한 살이다. 이러한 사고를 바탕으로 하여 동양에서의 출생은 전적으로 아버지 몫이다. 아버지의 얼굴을 모르거나, 아버지가 날 낳고 난 뒤 어디 먼 나라로 가 버렸거나에 관계없이 이 세상에서 나의 아버지는 한 분뿐이다. 그러나 어머니는 그렇지 않다. 어머니는 기르시는데 의미가 있기 때문에 나를 길러주신 어머니가 누구냐에 의미가 있다. 그래서 생모와 양모 중에 양모의 의미가 훨씬 더 크다. [11] 하지만, 이러한 논리도 정자의 기능만 강조하고 난자의 기능은 무시했으며, 어

머니의 역할을 단지 기르기만 하는 것으로 한정 축소하였다는 비난을 면하기 어렵다. 여기에서 동서양을 막론하고, 출생의 개념을 어떻게 포장하였든, 여성의 출산기능을 애써 축소하려는 강력한 의지를 파악할 수 있다. 현실에서 여성은 철저히 소외되는 가부장적 아버지의 나라에서, 아이까지 남성이 낳았다면, 여성의 지위를 말하기 위한 더 이상의 논쟁이 필요 없을 것이다. 그러나 실제로 여성이 아이를 낳는다는 사실은 남성들을 가부장제에서 소외시키는 단 하나의 콤플렉스로 작용한다. 바로 그러한 콤플렉스가 유교라는 이데올로기와 결합하여 동양적 출생의 개념을 만들었다고 볼 수 있다.

이렇듯 철저한 가부장적 관점을 보여주는 사회에서 어머니와 자식의 유대는 전면적으로 부정된다. 어머니는 강력한 가부장제 하에서 실제로 그 아이의 부모가 아니기에 아이를 버리고 안 버리고의 문제에 관여할 수 없는 것이다. 결국 아무런 힘이 없이 부모로서 연약한 어머니는, 아버지가 자녀를 버리는 행위를 방조할 수밖에 없다. 결국 바리공주 어머니는 남편이 딸을 버려 죽이려는 것을 말릴 수 없었으며, 말리기 위한 그 어떤 행위도 하지 않았다. 오직 두 번, 아기를 수양녀로라도 보내달라는 청원을 하지만, 국가법이 그러하지 않다는 말에 그녀로서는 더 이상 할 일이 없었다. 그녀는 더 나아가 아기의 탄생 소식을 듣자마자 아기를 후원에 버리라는 왕의 명령에 자신이 “할일 없다”고 한 후 곧바로 그 명령을 직접 수행하는 역할을 한다: “생월생시(生月生時) 적어 고름에 매여/뒷동산 후원에 아기를 버리고 돌쳐서니” (p. 444). 왕이 아기 울음소리를 들은 다음, 다시 데려와 아기를 사해용왕(四海龍王)에게 진상하겠다고 옥함을 짜자, 중전은 “옥병에다 짓을 짜너서 아기 입에 물니우고 생월생시 써서 고름에 매옵시고”(p. 445) 한 일이 전부이다. 결국 바리공주의 어머니는 딸을 버리게 된 것이 본의와 다른 것이었지만, 남편이 아이를 버리는 것을 암묵적으로 묵과한 자녀유기의 공모자라고 할 수 있다. 그녀에게는 아이를 버리는 고통보다 더 큰 것이 가부장적 질서를 거스르는 것이었다. 왕의 명령에 도전하는 것은 아이만 잃어버리게 되는 것이 아니라, 그녀가 가진 모든 것을 잃어버리게 되는 것으로, 그것은 그녀에게 바로 죽음을 의미하는 것이었기 때문이다. 모성이 부정되는 가부장적 질서에서 어머니들은 아무런 할 일이 없었기에 “우리는 이미 어머니들이 자신의 자녀를 버리는 행위에 공모자 역할을

3) 중국 최고(最古)의 시집. 황하(黃河) 유역의 여러 나라와 왕궁에서 부른 시가(詩歌) 305수(首)를 수록한 것이며, 서경(書經)·역경(易經)·춘추(春秋)·예기(禮記)와 함께 유교의 경전인 오경(五經)의 하나이다. 서주(西周) 초기(BC 11세기)에서 동주(東周) 중기(BC 6세기)에 이르는 약 500년간의 작품들로 추측되고 있다.

했다고 추정” [12] 한다.

### 3. 본의 아닌 피학-가학증적 어머니들

과거 철저한 가부장적 사회에서 칠거지악(七去之惡)과 함께 여성에게 부과되었던 삼종지도(三從之道)는, 하나의 주체적 인간으로서 인정받지 못하는 여성에게, 남편이 없을 경우에는 아들이 비록 갓난아이여도 없을 경우 그에게 의지하여, 그의 보살핌을 받고 그를 따라야 하도록 하고 있다. 일제 강점기에 도입되어 2008년에야 폐지된 호주제<sup>4)</sup>가 바로 이와 같은 가부장적 이데올로기를 제도화한 것이었다. 하나의 주체로서 살 수 없었던 여성, 파괴본능뿐만 아니라 모든 본능이 철저히 억압될 수밖에 없었던 여성에게, 가부장제는 그 여성이 태어나면서부터 가정 먼저 접해야 하는 가학증(sadism)적 대상이다. 그러므로 가부장적 사회에 잘 적응하여 온 사회가 칭송하는 여성이 있다면, 그녀는 가학증적 문화에 잘 적응하기 위해 그 문화에 자신을 복종시킨 피학증자(masochist)라고 할 수 있을 것이다. 나아가서 철저한 가부장적 사회에서는 주위 사람에게 칭찬받는 여성일수록 피학증자적 특성을 지닐 것이라는 주장도 가능하다. 자신을 피바다에 던져 죽인 부모를 살리기 위해 죽음의 세계를 여행한 바리공주는 그 대표적 여성이 될 것이다. 이렇게 가부장제는 여성과의 관계에서 여성과 함께 가학증자-피학증자로서의 무의식적인 관계를 형성하는 무의식적 커플이라고 말할 수 있다.

다음은 한국의 저널리스트인 이규태가 자신이 고향 마을에서 직접 경험한 한 종갓집 며느리에 대한 이야기 [13] 인데, 가부장적 이데올로기와 상징물들-아버지, 남편, 신 등-에 대해서는 희생적으로 순종함으로써 피학적 태도를 취하는 여성이 자신이 낳은 딸에 대해서만은 가학적 행동을 취할 수 있음을 잘 보여주는 한 사례이다. 딸만을 낳았던 한 종갓집 며느리의 비참한 말로는, 가부장제를 지탱하는 부계성 가족제도라는 형틀 안에서, 아들을 낳지 못하는 죄를 홀로 뒤집어써야 했던 고단한 여성의 삶을 잘 보여준다.

그녀는 딸만을 여섯 낳았는데 여섯 가운데 셋만이 살고 나머지는 낳은 지 얼마 안 되어 모두 죽어버렸다. 후에 난 소문은 산모가 종갓집의 대를 잇지 못한다는 가책 때문에 갓난아기를 낳는 대로 죽였다는 것이다. 명문 집안이라 중사를 잇기 위한 노력은 굉장하였다. 명 풍수의 말을 믿고 조상의 묘를 파 옮기기도 했으며, 무당들의 말을 믿고 갖은 액방을 다 막기도 하였다. 그러나 일곱 번째도 딸이었고, 그 딸은 낳은 지 이레도 못 가 죽었다. 아마 그녀가 죽였는지도 모른다. 그녀는 실성하기 시작했고 시집에서 추방당했다. 가족제도의 십자가에 못 박혀 미쳐버리고 버려진 것이다.

그러나 그녀는 남에게 해가 되는 일은 하지 않았고, 일을 잘 해서 품을 팔아 자신의 밥벌이를 하고 자신을 추방한 시집을 돕곤 했다는 것이다. 동 트기 전에 물 건너 시집의 밭에 가 밭일을 하는 것이 습관이 되어 있었다. 한국전쟁이 일어나고 그 마을은 공산 팔티산의 위협으로부터 방어하고자 마을 둘레를 고압전류가 통하는 철조망으로 둘러쳤는데, 어두워지면 전류를 통하게 하고 동이 트면 전류를 끊는 전기 성(城)이었다. 이 전기에 가장 먼저 감전사를 한 것은 팔티산이 아니라 이 가없는 미친 며느리였다. 바지런한 그녀는 여느 때처럼 동 트기 전에 시집 밭에 일하러 나가다가 변을 당했던 것이다.

마을사람들은 정월 보름과 그녀의 제삿날에 음식을 추렴해서 마을 무당으로 하여금 제사를 지내게 하였다. 제사를 게을리 하면 이 원귀의 주술로 인해 마을의 임부들이 딸을 낳고 또 바짝 타죽는 열병에 걸린다는 것이다. 이렇게 이 여인은 마을 사람들의 마음에서 원귀로 부활하였다. 이 가족제도란 형틀에서 말 못하고 죽어간 여인이 살았을 때 못 푼 실존적 한을 죽어서 푸는 여신으로 강림하였다. 우리의 옛 가족제도나 모랄 풍토는 여인들로 하여금 질식하거나 미치거나 죽음을 택하게 하였던 것이다.

이 종갓집 며느리처럼, 가부장적 가족제도 안에서 여성은 스스로 피학증자가 될 수밖에 없다. 그녀의 피학증은 인간이 기본적으로 가지고 있는 일차적 피학증이라기 보다는 인간의 기본적인 파괴본능이 대상에게 실현되지 못하고 자기 자신에게 되돌아와 이차적으로 초자아의 가학증을 강화시키고, 이것이 다시 자아의 피학증을 강화하는 요소로 작용하는 것으로 설명할 수 있다. 프로이트가 “주체의 파괴 본능 요소들 중 많은 것이 본능에 대한

4) 민법상 가족을 대표하는 자인 호주를 중심으로 하여 가족을 구성하는 제도로, 부계혈통만 인정하며 호주의 자격의 우선 순위를 남성으로 규정하였다.

문화적 억압에 의해 현실적 삶에서 제대로 발현되지 못하도록 제지받는 과정에서, 가학증이 자신에게 되돌아오는 일이 발생한다” [14] 고 말한 것은 문화와 가학증적 억압에서 발생하는 피학증의 관계를 잘 지적한 것이다. 비록 그가 이런 언급을 하면서 여성이 가부장적 문화 속에서 자신의 파괴본능을 거두어들이며 피학증을 강화한 결과 본의 아닌 피학증자가 되는 것은 염두에 두지 않았다고 해도 말이다.

앞에서 이규태가 경험한 여성은 아들을 낳아야 하는 책임 하에서만 아내의 자리를 차지할 수 있는 가부장적 이데올로기와 대면하여 그 이데올로기를 대표하는 시택과 남편에게 철저히 복종하여야 했다. 그녀에게 대상을 향해 실행될 수 있는 파괴본능은 설 자리가 없이 철저히 억압당해야 했다. 그녀의 파괴본능이 향해야 할 대상은 그녀가 상대할 수조차 없는 절대 권력이었기 때문이다. 그녀가 그 대상을 상대로 자신의 파괴본능을 표출한다면, 그녀는 그 가정에서, 그리고 사회에서 축출될 것이며, 이러한 축출은 곧 그녀에게 죽음을 의미할 것이다. 그녀의 내부에서 리비도와 결합되어 뒤로 물러선 파괴본능은, 남편을 그 대표자로 하고 있는 가부장적 이데올로기라는, 한 발자국도 올라갈 수 없는 그 거대한 벽 앞에서, 초자아에 의해 취해져 자아에 대한 초자아의 가학증을 강화시키는데, 이 때 자아와 초자아는 상호보완적 성격을 띠며 결합하여 피학증이라는 동일한 효과를 낸다.

가부장적 이데올로기라는 가학증자는 여성에게 가장 먼저 어머니의 모습으로 다가온다. 새롭게 태어난 아이가 딸일 경우, 그녀는 살아남기 위해서 먼저 자신을 낳은 어머니에게 선택받아야 한다. 그녀가 어머니에게 딸로서 선택될 경우, 그 다음에는 아버지라는 가부장제의 대표에게 다시 선택되어야 한다. 이규태가 언급한 비참한 운명의 여인은 남편이 나서기 전에 자신이 먼저 갓 태어난 딸들을 죽였다. 이 경우, 딸들에게 어머니는 어머니가 스스로 동일시한 남편과 가부장적 이데올로기가 보낸 사형 집행인에 불과하다. 부모에게 선택받지 못한 여아는 ‘아버지의 법’이 지배하는 가부장제라는 상징계에 발을 들일 수 없다. 여성에게 가학적인 문화의 형틀에서 자신의 모든 파괴본능을 거두어들이어야 했던, 따라서 피학증자가 된 어머니는, 여성에게 가학적인 문화의 요구대로 딸로 태어나는 아기를 직접, 또는 남편의 명령에 따라 죽일 수밖에 없는 가학증자가 된다.

따라서 이 비참한 운명의 여인은 남편을 포함한 가부장적 제도와 관련해서는 피학증자이지만, 자신보다 힘이 없는 단 하나의 존재인 갓 태어난 자신의 딸에 대하여는 절대 권력을 휘두를 수 있는 가학증자가 되는 것이다. 가학증자로서의 어머니는 딸을 죽임으로써 평생을 억압당했던 자신의 파괴본능을 자신의 내부에서 단 한 번에 끌어낸다. 그 동안 억압되어 왔던 그녀의 파괴본능이 폭발되면서 가학적인 주이상스(Jouissance)<sup>5)</sup> 속에서 그녀는 딸을 창조한 자신에게 딸을 죽일 수도 있는 전능의 힘이 있음을 확인한다. 딸을 죽이는 고통과 자신의 힘에 대한 확인 속에서, 그녀는 피학증자로서의 인생을 보상하고도 남을 정도의 순간적이고도 강력한 주이상스에 머문다. 이렇게 가부장적 질서 속에서 무시되고 부정되는 나약한 어머니는 본의 아닌 피학-가학증자가 된다.

바리공주의 어머니는 딸을 버리라는 왕의 명령에 자신이 직접 후원에다 버렸다. 아기를 버릴 수 없다고 마지막까지 항변하지 않았다. 오히려 그녀는 가학증적인 왕에게는 말없이 순종하며, 딸의 목숨을 살리기 위해 아무런 ‘할 일이 없는’ 피학증자로서의 면모를 보이고, 가장 힘없는 갓 태어난 딸에게는 그를 후원에 버리는 가학증자의 면모를 보인다. 자신의 의지와 상관없이 바리공주의 어머니인 중전도 이렇게 피학-가학증자의 이중적인 모습을 보인다.

갓 태어난 딸을 죽이고자 하는 아버지 왕은 중전이 슬픔과 고통 속에서 딸을 버리는 순간에 자신은 후원의 꽃을 구경하며 즐긴다. 이는 곧 왕이 딸을 버리는 자신의 처사 속에서 일종의 주이상스를 느끼고 있음을 상징한다. 그는 문복의 결과를 무시하고 폐길년에 결혼한 자신의 잘못을 확인시켜주는 증거물인 일곱 번째 딸을 없앴으로써 이후 자신의 잘못을 상기할 필요가 없어진다는 안도감을 느낀다. 그의 주이상스는 딸을 버리는 고통과 이 안도감의 결합체라고 할 수 있다. 그는 후원에 버려져 우는 아기를 다시 데려와 자신이 사해용왕에게 득죄한 죄로 그에게 진상하겠다고 바다에 버리라고 명령할 때 중전은 말하기를,

5) 주이상스는 프랑스어로 쾌락, 즐거움, 기쁨 등을 뜻하는데, 라캉의 용어로는 단순한 기쁨이나 쾌락이 아니라 고통과 인내, 죽음의 충동과 결합된 쾌락으로 향락이라고 번역할 수 있다.

꿀육을 어찌 수중에다 넣으시려 하시나이까  
 자식 없는 신하에게 수양녀로 주시거나  
 정 버리려 하옵시거든 아기 일홈이나 지성이다.  
 발이다 발이덕이 더지다 더지덕이 (p. 445)

위의 구절들에서 우리는 중전이 왕의 명령에 대응하는 자세를 보다 구체적으로 분석해볼 수 있다. 우선 딸을 신하에게 수양녀로 주자는 중전의 요구는 왕의 마음을 바꿀 정도로 강력하지도 앓거나, 그러한 제의를 한 후 그 제안을 실현하기 위한 아무런 노력도 없이, “정 버리려 하옵시거든”이라고 말함으로써 곧바로 왕의 명령에 복종할 준비를 하고 있다. 중전의 입장은 왕의 입장에 그대로 동일시되는데, 그녀 역시 자신의 입지라도 온전하게 보전하려면, 가부장적 대표자인 왕-남편에게 피학자로서 그의 가치관을 수용하여야 하기 때문일 것이다. 또한 딸을 낳는 것이 온통 여성의 잘못으로 전가되던 그 시대에, 일곱째 딸의 존재는 왕에게와 마찬가지로 그녀에게도 그녀의 잘못을 드러내주는 존재이므로, 그녀 역시 무의식적으로는 딸의 제거를 원했을 수도 있다.

중전은 아기를 버리기 전에 발이덕이라고 이름을 지어준다. 판본에 따라 ‘바리데기’, ‘바리덕이’, ‘버리덕이’라고도 불린다. 발음은 다를지라도 모두 ‘버림받은 아이’라는 뜻이다. 이름을 지어준다는 것은 한 인간에게 정체성을 부여하는 일이다. 조선 사회에서 아기의 이름을 짓는 것은 아버지의 몫이었다. 남아의 경우에는 이름을 이루는 두 음절 중에 한 음절은 이미 씨족에 의해서 주어져 있다. 그래서 같은 부모에게서 태어난 형제들은 두 음절로 된 이름 중에 한 음절을 공유하였다. 나머지 한 음절을 선택할 권한은 아버지에게 속하였다. 많은 경우 아버지는 아들이 태어나기 전에 그 이름을 지어 놓는데, 아들은 태어나자마자 아버지로부터 이름을 받고, 종종에 그 이름이 신고 되어 족보에 올랐다. 여성의 경우에는 당시 족보에 오르지 못하였으므로 돌림자와 상관없이 이름이 지어지는 경우가 많았다. 여성은 결혼한 후 시가의 족보 속에 남편 관련 항목에서 출신 성씨로 기록되었다.

바리공주의 경우, 비록 남자와 같은 돌림자를 받지 않는다 할지라도 아버지가 아닌 어머니가 이름을 지어주었다는 것은 가부장적 사회에서 이미 그녀가 설 자리를 잃고 있다는 것을 뜻한다. 이것은 곧 아버지가 아기를 받아들이지 않음을 뜻하기 때문이다. 게다가 그 이름의 의미

로 인하여, 버림받은 바리공주의 운명을 여실히 보여준다. 정신분석학에서 언어의 명명 기능은 매우 강조되고 있다. 이름의 획득이 주체의 지위를 결정하기 때문이다. 바리공주는 어머니에게 받은 이름이 뜻하는 바대로, 가부장적 이데올로기가 적용되는 아버지의 나라에서 그 나라 밖으로 ‘버려진 아이’로서, 그녀의 이름은 그녀가 아버지의 법이 통치하는 상징계적 관계에 온전하게 들어감을 거부당한 것을 상징한다.

이름은 고대인과 원시인에게 있어 영과 동일한 것으로 취급되었을 정도이다. 한국어에서의 모든 이름에는 부모들이 자신의 아이를 위해 선택한 좋은 뜻이 포함되어 있다. 최근에는 좋은 의미뿐만 아니라 아름다운 소리에도 신경을 써서 이름을 짓는다. 이름을 지어줌으로써 부모는 아이가 그 이름대로 성장하기를 바라며, 아이는 이름을 받음으로써 그 이름대로 살려는 무의식적 노력을 기울이게 된다. 그러므로 이름에 천하거나 나쁜 뜻이 들어가는 것은 있을 수 없는 일이다. 그럼에도 천한 이름을 갖는 경우가 있는데, 그것은 귀한 집안의 어렵게 얻은 자식의 경우, 그를 시기하는 귀신의 개입을 막기 위하여 일부러 ‘개똥이’와 같은 이름을 제2의 이름으로 지어 어린 시절에는 그 이름으로 부르는 경우가 있다.

리용해는 한국인의 이름 짓기에 행복하게 잘 살라는 염원, 훌륭한 사람이 되라는 격려, 기념비적 의미가 있는 내용이거나 시대적 특성이 담겨 있을 수 있으며, 항렬자에 맞춰 음양오행과 사주를 살펴 주인공에게 이롭고, 음색이 성씨와 잘 어울리며, 남으로부터 놀림감이 되지 않는 이름을 선택하고자 애쓴다고 말한다. [15] 이렇듯 이름을 지으며, 많은 것을 고려함은 이름이, 이름을 부여 받은 자에게 자아이상의 역할을 하며 개인의 인격을 형성하는 데도 기여하며, 타자와의 관계에서도 그의 상상적 이마고<sup>6)</sup>를 거들기 때문일 것이다. 그러므로 현대사회에서 이름은 바로 경쟁력으로 연결되기도 한다. 마케팅에서 가장 중요한 사항은 이름 짓기라고도 주장된다. 사람의 이름도 마찬가지다. 이름이 갖는 친화력과 긍정적인 인상은 개인의 인생에 적지 않은 영향을 끼친다.

6) image 의 라틴어, 기억 속에 합성되어 간직된 심상을 뜻한다. 라캉(Lacan)의 용어로 설명하자면, 거울단계(6개월-18개월)의 아이가 거울 속 이미지에 자신을 일치시키며 자신과 세계의 차이를 인식할 때, 거울과 같은 역할을 맡는 타자의 이미지를 말한다. 다시 말해 아이의 모습을 거울처럼 확인시켜 줄 수 있는 모든 대상을 가리킨다.



그런데, 우리의 여주인공인 바리의 이름은 그 자체로 가부장적 사회에서, 여성이라는 이유로 자신의 자리를 잃은 버려진 여성이며, 부정당한 여성성을 의미한다. 이 이름 속에는 그녀가 태어나자마자 죽음의 세계로 들어갈 수밖에 없었음과, 부모를 다시 만난 다음에 다시 부모의 구약을 위해 죽음의 세계로 떠나야 했던 것, 그리고 그 여행에서 겪은 수많은 고통과 고난이 함축되어 들어있다.

#### 4. 왜 일곱 번째 딸인가?

그 이름조차도 버림받았음을 뜻하는 비참한 운명의 바리공주가 버림받게 된 가장 직접적인 이유는 그녀가 일곱 번째 딸로 태어났기 때문이다. 아버지는 여섯 번째 딸의 출생 시까지 매 번 실망은 하지만 그렇게 노하지는 않는다. 첫 번째 공주가 태어나자 왕은 고이 키우라 명하는데, 홍도공주라고 이름을 지어주고 달이장아씨라고 별호까지 지어준다. 이렇게 이름을 지어준 것은 왕이 첫 번째 딸을 자신의 아이로 받아들이고 인정했다는 뜻이다. 왕은 여섯 번째 공주의 탄생 때까지 자신의 실망을 감추고 그들을 모두 고이 기르라고 명령하였다. 그러나 일곱 번째 딸의 탄생에 그의 분노는 폭발한다. 왜 왕은 여섯 번째 공주의 탄생까지는 잘 참았다가 일곱 번째에 와서야 분노가 폭발하였을까? 이것을 이해하기 위해서 우리는 일곱이라는 숫자가 지니는 상징성을 살펴봐야 할 것이다.

우리 인간의 삶은 온통 숫자로 이루어졌다고 해도 과언이 아니다. 마찬가지로 신화에서도 숫자는 존재한다. 신화는 인간의 영역을 넘어서서 신의 영역에서 이루어진 것이 아니라 인간적인 상황에서 태어난 것이다. 그러므로 우리는 신화 속에 나타나는 숫자에 대해서도 그 숫자와 관련된 인간적 내용에 주목하게 된다.

“숫자의 상징성을 논함에 있어서, 경험적인 관찰이 선행되고 그 다음에 일정한 체계가 만들어진 것인지, 아니면 우선 미래상을 담은 직관이나 사변의 틀이 결정되어 있는 상태에서 인간이 차후에 모든 사물들을 이 도식에 기어 맞추어 정리한 것인지 분명하게 말하기란 쉬운 일이 아니다.” [16] 그러나 일곱이란 숫자가 특히 인간의 삶을 나누는 주기의 단위로 사용된 것은 동서양에서 공통적으로 보인다. 서양에서는 “7년을 주기로 하여 사람들

이 새로운 국면을 맞이하고 다음 단계로 나아간다.”(Ibid., p. 99) 아테네의 대 시인이자 정치지도자인 솔론(Solon)은 이러한 과정을 한 송가를 통해 재현한다. 그것에 따르면 인간은 세 번째 7년까지 몸이 성장하며, 다섯 번째 7년에는 결혼과 함께 후세를 낳는다. 그리고 일곱 번째와 여덟 번째 7년에 해당하는 14년 동안 인간의 정신과 언행은 최고조에 이른다.(Ibid.)

한국에서도 일곱이라는 숫자는 인간의 삶에 깊숙이 관여한다. 특히 탄생의 초기에는 7일 단위로 성장을 의미화 하여, 세이레(7x3=21일)까지를 가장 중요한 시기로 보았다. 아기를 낳고 초칠일이 되면, 아기의 이부자리를 새 것으로 갈아주고, 흰 밥과 미역국으로 마련한 상 삼신할머니에게 바치며 아기의 무병장수를 빈다. 치성이 끝난 후 마련한 밥과 국을 산모가 먹는다. 두이레 때에도 같은 의식이 치러진다. 삼칠일인 세이레가 되면 마찬가지 의식과 함께, 지방에 따라 떡을 만들어 가까운 이웃에게 돌린다. 또한 아기의 탄생과 함께 대문 위에 걸어 놓았던 금줄(7)을 내려놓는다. 한국의 아기에게 있어 삼칠일은 아기가 계속 성장할 수 있다는 확신을 부모에게 주는 중요한 삶의 전기인 것이다.

한국에서 세이레의 중요성은 한반도의 최초의 국가인 고조선의 건국과 관련된 단군신화에서도 드러난다. 천신의 아들인 환웅은 인간으로 변신한 곰과 결혼을 하는데, 그 곰은 굴속에서 쑥과 마늘만을 먹으면서 삼칠일을 견뎌 끝에 인간이 되었다. 이렇게 세이레는 새로운 삶으로 재탄생하기 위한 통과의례에서 매우 중요한 숫자이다.

한국에서 일곱은 탄생 직후에서처럼 죽은 후의 삶에서도 중요한 의미를 갖는다. 죽은 후 망자의 행로는 일곱이란 숫자와 매우 긴밀한 관련을 맺으며 전개된다. 죽은 자는 저승에 가서 열 명의 대왕을 만나는데, 7일에 첫 번째 대왕인 진광대왕 처소에 이르고, 27일, 37일, 47일, 57일, 67, 77, 100일, 1주년, 3주년에 차례로 각 왕의 처소를 거쳐 사바세계에서 저지른 죄의 심판을 받는다. 죽은 지 49일(7x7)이 되는 날은 망자의 내소가 정해지는 날로 망자에게 가장 중요한 날로 인식되는데, 여기에는 불교적 의례의 영향이 큰 것으로 보인다. 불교에서 7은 상승의

7) 딸일 경우에는 솔가지와 숯을, 아들일 경우에는 숯과 고추를 대문 위에 새끼줄로 엮어 세이레(21일) 동안 달아 놓았다. 이 금줄은 낳은 아기의 성을 알려줌과 동시에 외부인에게 출입불가를 알려주는 경고였다.

숫자, 가장 높은 하늘로 올라가 중심에 도달하는 것을 의미하는 숫자이기 때문이다.

이렇게 인간의 삶의 단계를 나누는 단위로서의 일곱의 성질을 제외하고도, “일곱은 일주일의 7일, 일곱 개의 행성, 완벽함의 일곱 단계, 천국의 일곱 계단 또는 일곱면, 장미의 일곱 개 꽃잎, 앙코르 코브라의 일곱 개 머리, 샤머니즘에서의 우주적인 나무의 일곱 개 가지 등과 일치한다. [창세기에 의하면], 일곱은 순환주기의 완성과 그 갱신의 숫자이다. 하나님은 6일에 걸쳐 세상을 창조하고, 제 7일을 성스러운 날로 여기고 일하지 않고 쉬었다. 그러므로 안식일은 진정으로 창조와 상관없는 휴식이 아니라 창조의 완성이며, 창조를 완벽하게 끝낸 것을 뜻한다.”[17]

위의 정의에 따라, 바리가 일곱 번째 딸이라는 것을 일주일로 비유하자면, 그녀는 안식일에 해당된다. 그러므로 왕인 아버지가 그녀를 거부하는 것은 성서적인 의미에서는 안식일을 거부하는 것이고 하느님의 뜻, 또는 하늘의 뜻을 거부하는 것이다. 그가 하늘의 뜻을 무시한 것은 이미 그의 결혼과 관련하여 그가 천하궁, 지하궁 등의 점복을 무시한 것으로 나타났다. 그는 매번 딸을 출산하면서도 단 한 번도 하늘의 뜻인 점복을 믿지 않았다. 그런데, 그의 이러한 하늘의 뜻에 대한 무시는 바로 일곱 번째 딸인 바리공주를 버리는 데서 정점을 이룬다. 여기에서 바리가 다섯 번째 딸도 아니고, 여섯 번째도 아니며, 일곱 번째일 수밖에 없는 이유가 드러난다.

그녀가 버려짐으로써 왕국은 생명을 잃어버린 위기에 처하고 그 존재를 위협 당한다. 곧 순환적인 완성을 이루지 못하고, 그 결과 그 다음 단계로도 갱신되지 못한다. 일곱이라는 숫자가 상징하는 바를 감안할 경우, 그녀가 버려지지 않았다면, 왕국은 위기에 처하지 않고 새로운 단계로 도약하여 발전하였을 것이라 우리는 추정할 수 있을 것이다.

바리공주에게서 일곱이라는 숫자가 다시 상징적 의미를 띠는 것은 그녀가 이계여행에서 돌아와 이미 돌아가신 부모를 살린 공으로 아버지인 왕이 상을 주려 하자, 그녀가 왕국의 반도 거절하고, ‘만신의 인위왕’인 무녀가 되겠다고 했을 때이다.

한국의 “무당은 무속이라는 종교의 사제자”[18]로 굿이라는 의례를 집행하는 여성이다. 무당이 집행하는 굿의 구조는 “1. 신을 부르고 2. 불러온 신을 대접하며 길흉

화복 등 인간의 소원을 빌고 난 다음에 3. 그 신을 돌려보내는 3 단계 과정으로 구성”(Ibid., p.11)되어 있다. 이 과정에서, 예를 들면 한국 “중부지역의 굿에서는 대체로 10위 정도의 신이 차례로 초청되고, 그 신이 굿판에 초청되어 올 때마다 무당이 그 신으로 변신한다. 그래서 하루 굿을 하는 동안에 무당이 대략 10번 정도 변신한다.”[19] 이렇게 “접신된 순간에 무당들은 여러 가지 초인적 능력을 과시하게 되거니와 이것이 신기운이라고 설명되고 있다”[20]. 예를 들어 맨발로 작두날을 탄다든가, 점을 치거나 예언하는 것이 그에 해당된다.

그녀는 완전한 인간도 아니고 그렇다고 해서 완전한 신도 아니다. 그녀는 인간이면서, 동시에 접신 상태에서는 신이 된다. 그녀는 자신의 몸주가 되기도 하고 죽은 혼령의 몸주가 되기도 한다. 이는 그녀가 이승과 저승의 중개자이며, 하늘과 대지의 중개자이고, 영혼과 육체의 중개자임을 뜻한다. 그녀는 산 자와 죽은 자, 인간과 신을 이어주는 역할을 한다. 그러므로 그녀를 상징하는 숫자가 있다면, 그 숫자는 하늘과 대지, 영혼과 육체, 음과 양, 홀수와 짝수를 함께 뜻하는 일곱일 수밖에 없다. 일곱은 3과 4를 더한 숫자이다. 3은 홀수이며 양의 숫자이다. 4는 짝수이며 음의 숫자이다. 기독교에서 3은 영혼을 나타내며, 4는 육체를 나타낸다. 그러므로 이 둘을 합한 일곱은 영적인 것과 세속적인 것의 덧없음을 모두 포함하는 숫자다. “대지를 상징하는 숫자 4와 하늘을 상징하는 숫자 3을 더함으로써 숫자 7은 움직이고 있는 우주의 전부(강조-원본)를 표상한다.”[21] 음과 양이 합해짐으로써, 홀수와 짝수가 결합됨으로써, “숫자 7은 세계적으로 전부와 완성의 상징이다”(Ibid., p. 861). 그리고 “사마천은 양수들이 7이라는 숫자에서 그 완성을 이루고 있다고 쓰고 있다”(Ibid.).

여기에서 우리는 바리공주가 일곱 번째 딸일 수밖에 없음을 이해할 수 있다. 그녀는 육체를 지닌 인간의 몸으로서 영혼의 세계인 저승을 여행하였다. 이승은 양의 세계이고 저승은 음의 세계이다. 그녀의 이계여행은 그녀가 하늘과 대지, 영혼과 육체, 음과 양을 모두 아우르는 존재임을 말해준다. 그녀가 일곱 번째로 태어난 딸이었기에 아버지에게 버림받았음은 그녀가 상징계에만 속할 수 없는 존재임을 말해주는 것이다. 그녀는 자신의 안락한 개인적인 삶을 포기하고 모든 인간을 제도하는 공익(共益)적인 여신이 되고자 한다. 그녀는 이계여행을 통하

여 인간임을 넘어서 신성을 획득한다. 그녀의 이계여행은 “트랜스 상태에 샤만이 빠져 있는 사이에 그의 육신을 벗어난 영혼, 곧 탈신혼 또는 자유혼이 천상으로 또는 지하로 가서 각기 그 곳의 최고신이 주는 전언(傳言), 지식, 능력 등을 얻어서 다시 본래의 육신 안으로 귀환” [22] 한 것과 비유될 수 있다. 그녀의 무녀 됨은 그녀가 삶을 초월하였고 절대적 진실에 도달했었음을 말해준다. 그러므로 그녀에게 가부장적인 상징적 질서는 더 이상 아무런 의미를 갖지 않는다.

## 5. 발리공주와 바리공주, 어머니신의 두 모습

과거 “한국인은 천지자연의 삼라만상이 모두 신이고, 사람이 죽으면 모두 귀신이 되는 것으로 생각했다.” [23] 그래서 한국에는 수많은 신이 존재한다. 오늘날 현대화의 물결 속에서 많은 신들이 잊혀져 가고 있지만, 무속 사회에서는 아직도 많은 신들이 각자 자신이 맡은 직능 안에서 인간과 관계를 맺으며 존재하고 있다. 이 신들의 수는 “자연계 신으로 천신(天神), 일신(日神), 성신, 산신, 지신, 용신(龍神), 수신, 화신(火神), 동물신 등과 인신계(人神系)의 신으로 왕신, 장군신, 대감신, 무조신(巫組神) 등을 합쳐 대략 300종”[24]이 된다. 따라서 사람들은 어떤 어려움을 겪게 되면, 그것이 신의 작용이나 죽은 조상의 작용이라고 생각하였다. 그러므로 그들을 위로하거나 잘 섬김으로써 어려움을 극복할 수 있다고 믿었다. 이러한 신들을 섬기는 행사가 바로 무속의 제의이다. 김태곤에 의하면, “한국의 샤머니즘은 전문적인 트랜스(忘我境) trance-포제션(憑依) possession<sup>8)</sup>의 기능을 가진 무당이 초자연계와 접촉하여 그 초월적인 힘에 의해 길흉화복 등 인간의 생활에 필요한 모든 욕구를 성취시키려는 전통적인 한국의 자연종교적 현상”(Ibid. p. 26)으로 정의된다.

바리공주가 어떠한 과정을 거쳐서 무당이 되었는지는 우리가 다른 바리공주라는 신화를 통하여 이해하게 되었지만, 그와 함께, 한국에서 무당이 되는 과정과 그들의 사회적인 역할을 좀 더 자세히 살펴보는 것은 바리공주의

무녀 됨의 의미를 이해하기 위해 중요한 일일 것이다. 한국의 무당은 “신이 들리는 체험을 통해 무당이 되는 신들린 무당과 집안으로 내려오는 세습무”(Ibid.)로 나뉘는데, 전자인 “트랜스-포제션에 의해 영력을 소유한 신권적인 샤만을 charismatic shaman, 후자를 hereditary shaman”(Ibid., p. 21) 이라 부른다. 삼국시대에 유교, 불교의 도입과 함께, 이 같은 외래종교는 각 국가의 통치이념이 되어 고대에 형성된 샤머니즘 문화를 배척하게 되었다. 그러므로 무당은 오랜 세월 천대받는 사회계층으로 살았기에, 오늘날 세습무는 거의 사라지고, 강신무들이 많아졌다.

그들이 무당이 되는 과정은 병을 앓으면서 시작되는데, 이 병은 무병으로 불린다. 무병은 그들이 신의 선택을 받았음을 보여주는 징표이다. 증상으로는 “이유 없이 밥을 먹지 못 하고 잠을 못 자고 환청을 듣거나 환영을 보는 등 정신적인 병에 걸리는 예가 많지만 구체적으로 장님이 된다거나 앓은뱅이가 되는 수가 있다. [...] 증상이 어떠한 이러한 병은 의학적인 치료로 낫지 않는다는 공통점이 있다. 마지막 수단으로 점을 치러 갔을 때 점쟁이에 의해 신병으로 진단이 내려지면 내림굿을 하게 된다. 내림굿은 입무의례(入巫儀禮)이다. 만약 내림굿을 받고 병이 나았다면 그것은 곧 신병이었다는 증거가 되는 것이다”[25]. 내림굿을 받았다는 것은 자신의 몸속에 자신을 선택한 신을 받아들였음을 뜻한다. 그 후 무당 후보자는 “그의 몸에 내린 신인 ‘몸주’를 그의 집에 모셔 놓은 신단을 꾸며 놓고, 여기에 아침과 저녁으로 정화수를 바치면서 영력이 강해져 유능한 무당이 되게 해 달라고 빈다. 그리고 내림굿을 해준 선생무당을 따라다니며 약 3년 동안 굿상을 차리는 방법과, 신을 향해 축원하고 그 신을 맞아 신의 의사를 알아내는 의사소통 방법 등을 배워서 완성된 무당으로 독립하게 된다” [26].

이렇게 무당이 된 강신무들은 “무당이 됨으로써 자신의 병을 치유하고 다른 사람을 돕는 새로운 존재로 태어나게 된다. 내림굿을 받기 전의 상태는 환자일 따름이었지만, 일단 무당이 되고 나면 오히려 남을 도울 수 있는 입장에 서기 때문이다”(Ibid.). 무당의 중요한 역할은 무속의 제의인 굿을 주관하고 치병하고 예언하며 망자를 극락으로 인도하는 것이다. 오랜 역사를 통하여 가장 천대받는 계급으로 존재하면서 그들은 일상적인 삶에서 사람들에게 생기는 걱정거리들에 대해 나름대로 신에게 물

8) 샤만의 몸 안에 영이 들어옴으로써 샤만의 의식상태가 변화하는 것을 말한다.

어 그 이유와 해결책을 제시해 준다. 극락왕생하는 방법들이 아니라, “태풍이 불어 농사를 망쳤다, 고기가 안 잡힌다, 동네에 질병이 돌고 있다는 집단적인 관심사부터 아이가 아프다, 사업이 망해 집안이 기운다, 사기를 당했다, 남편이 외도를 한다, 사람이 죽었다 등등 현실에서 늘 상 닥치는 문제들이 제기되는 것이다”[27]. 곧 무당들이 맡는 사회적인 기능은 바로 인간이기에 삶의 와중에 신의 도움을 받지 않고서는 제대로 잘 살아갈 수 없는 연약한 존재들을 마치 어머니가 아이들을 돌보듯이, 신의 힘을 빌어서, 돌보아 주는 것이다.

바리공주는 한국의 무속에서 무녀들의 시조로서 좌정하고 있으며, 무녀들은 사람이 죽었을 때 망자의 저승 천도를 기원하는 낫곳의 도중에 바리공주의 이야기를 구연함으로써 일반인들에게 무당의 이마고를 구축시켜준다. 낫곳에서는 망자의 죽음이 마치 연극처럼 모든 사람들 앞에서 다시 재현된다. “무당은 사자(使者)가 망인을 저승으로 잡아가는 과정을 충실히 모의한다. 즉 망인은 이미 죽었지만 곳에서는 아직 죽지 않은 것으로 상정하여 죽음의 상황을 다시 한 번 연출하는 것이다.”(Ibid., p. 44) 무당은 망자의 역할을 맡아 죽은 후의 심정을 살아 있는 가족들과 대화로 나눈다. 가족들 역시 마치 무당이 망자인 듯 그녀와 말한다. 살아생전 미처 나누지 못한 사랑, 회한, 고통, 상처, 오해 등이 솔직하게 이야기된다. 살아서 서로 충분한 심적 교류를 나누지 못했던 그들은 망자의 죽음 후 망자의 고통과 외로움을 이해하며 오해를 풀다. 이렇게 망자에 대한 애도는 망자로 환생한 무당을 통하여 눈물 속에서 이루어진다. 그들은 평소 하지 못했던 속내의 말들을 유감없이 펼치고, 서로 이해하고 받아들임으로써, 마침내 망자를 떠나보낼 수 있게 된다.(Ibid.) 망자에게 남은 길은 저승으로 잘 들어가 극락으로 가는 것이다. 이 때 이 일을 도와주는 역할이 바로 바리공주의 일, 무당의 일이다.

한국인의 무속적 사고에서, 죽은 후 저승에서 새 삶을 얻어 그 곳에서 영원히 산다는 관념은 매우 중요하다. 그러나 저승에 들어가는 것은 모든 망자에게 허락된 것이 아니었다. 이승에서 자신의 수명을 다하지 못하고 죽었다든가, 원한을 품고 죽었다든가 할 경우에 그들은 저승으로 들어가지 못한다. 저승은 ‘제대로’ 죽은 자들만 받아들이는 것이다. 그러므로 이승적 존재도 저승적 존재도 되지 못한 영혼들은 원귀가 되어 구천에 떠돈다고 하였

다. 이것은 한국인들이 사는 동안 재난을 당하지 않고 제명을 다하고 죽는 것을 얼마나 중요하게 생각하였는지 잘 보여주는 것이다.

무녀는 바로 ‘제대로 죽지 못한’ 이러한 원귀들까지도 저승으로 잘 인도하여 저승에서 영생할 수 있도록 해주는 중간적 존재이다. 그녀들은 이승에 몸을 두고 영혼으로 망자를 저승으로 인도한다. 그들은 또 오래 전에 죽은 고인을 저승으로부터 불러 오기도 한다. 곳 의식을 통하여 망자를 저승의 극락으로 인도하는 무녀 영혼의 이계여행은 마치 바리공주가 이계여행 도중에 만난 망자를 극락으로 인도했던 것을 재현하는 듯이 보인다.

바리공주는 무녀가 됨으로써 이승에 몸을 두고 저승과 교류한다. 저승과의 교류는 저승을 다녀와 그 곳을 알고 있는 여행자만이 가능하다. 저승과 교류하는 자는 더 이상 인간일 수 없다. 그는 이미 신성을 가진 존재이다. 무당의 조상신으로서 낫곳에서 불리어지는 바리공주 신화는 바리공주가 여신임을 여실히 증명해주는 것이다.

그녀는 삶과 죽음의 중개자로서 생명의 여신이면서 동시에 죽음의 여신<sup>9)</sup>이다. 바리공주가 생명의 여신임은 그녀가 체류했던 공간이 죽은 사람을 살릴 수 있는 약수와 약나무, 약꽃의 공간이고, 그 곳에서 그녀가 일곱 아들을 낳았다는 데서 연유한다. 그녀가 생명의 여신임은 그녀가 생산력을 가진 존재라는 뜻이고, 이는 곧 그가 어머니라는 뜻이다. 여기에서 그녀의 어머니신으로서의 면모가 확실하게 드러난다.

그녀는 또한 죽음의 여신이기도 하다. 그러나 그 의미는 어머니신의 파괴적 면모와는 다르다. 곧 그녀는 죽음의 여신이지만, 인간에게 죽음을 주는 여신이 아니다. 그녀는 자신이 생명을 주었다고 해서 파괴하지 않는다. 죽음과 관련된 여신으로서의 그녀의 면모는, 그녀가 죽음의 세계를 지나왔고, 그 곳에서 수많은 망자들이 지옥에

9) 제주도 무속신화에는 죽음의 여신으로 아기에게 죽음을 주는 저승할망이 있다. 그녀는 아기를 점지하며, 산모가 순산하고 아기가 잘 자라도록 도와주는 삼승할망과 대비된다. 제주도 이외의 지역에서는 삼승할망의 역할을 하는 삼신할머니만이 존재한다. 한국에서 일반인에게 죽음을 알려주고 저승으로 데려가는 저승의 심부름꾼은 저승사자로 불리는데, 그들은 저승의 신들인 십대왕을 대표하며 인간의 수명을 관장하는 염라대왕에 의해 보내진다. 그들은 일반적으로 검은 도포를 입은 남자의 모습으로 나타나는데, 죽어야 할 인간의 공과에 따라 점잖은 선비의 모습으로, 또는 못된 악귀의 모습으로 나타나 죽음의 세계로 데려 간다.

서 고통 받는 것을 보고 그들을 극락으로 인도해주었다는 것과 연결된다. 그녀가 머문 이계는 극락 옆에 위치하고 있었기에, 망자가 그녀를 따라가면 그는 저절로 극락에 이르는 것이다. 모든 망자가 낮설게 겪게 되는 저승길—저승까지 도달하는 길과 저승 안에서의 극락 가는 길—은 그녀가 온갖 고난 끝에 도달했던 험난한 길이었다. 그녀는 자신의 경험을 토대로 제대로 갈 길을 쉽게 찾지 못하는 망자에게 길을 인도해준다. 특히 “물에 빠져 죽은 사람, 애 낳다 죽은 사람 등 제 명을 못 살고 죽은 사람들의 원혼을 달래고 극락으로 인도하는” 그녀의 모습은 마치 아이를 사랑하는 어머니의 모습과 같다. 여기에서 우리는 그녀의 죽음의 여신으로서의 면모가 파괴적인 어머니의 모습이 아니라 아이에게 생명을 주고 그 아이를 잘 돌보는 긍정적인 모성신의 면모임을 알 수 있다.

그러나 그 반대편에 분명 파괴적인 어머니의 모습으로서의 바리공주도 존재한다. 그녀는 약간 다른 발음이지만 어원은 같은 발리공주<sup>10)</sup>로 한국의 가파도와 동해안에서 살아 있는 여신으로 존재한다. 지금까지 우리가 다룬, 무속신화 속의 무조신으로서의 바리공주가 일곱째 딸로 태어나 버림받은 것과는 다르다. 이규태에 따르면 발리공주는 용왕의 딸로서 일곱 번째 딸을 낳자 용궁에서 추방된 여성이다. 『바리공주』 처럼 발리공주 이야기들도 지역에 따라 다양한 내용으로 존재한다. 동해안의 발리는 영약(靈藥)을 잘 써서 죽은 사람을 잘 회생시키는 신술(神術)을 터득하고 있다 [28] 고 하는데, 이것은 무속신화의 바리공주가 이계여행에서 돌아와 죽은 부모를 살려내고, 무녀가 되어 병을 치유하는 역할을 하고 있는 것과 상통한다. 그녀는 일곱 딸을 낳았다는 이유로 버림받았으니, 앞에서 언급한 비참한 운명의 종갓집 며느리와 비슷한 운명의 여인이다. 발리공주와 이 종갓집 며느리의 이야기를 통하여, 우리는 철저한 남성 중심의 가부장 사회에서는 딸로 태어났다는 이유에서 뿐만 아니라 아들을 낳지 못하고 딸만 많이 낳았다는 이유만으로도 비참하고 기구한 운명의 주인공이 될 수 있다는 것을 볼 수 있다. 바리공주가 한국의 무속에서, 다시 말해 무당 사회에서 살아 있는 여신인 것과 달리 발리공주는 민간 신앙에서 살아 있는 여신이다. 이규태가 경험한, 제주도 옆의 한 섬 가파도에서 제주도 남쪽에 있는 한국 최남단의 섬 마라도로 가는 배 위에서 민중 속에 살아 있는 발

리공주와의 만남에 대한 설명은 다음과 같다.

‘그는 마라도로 가는 배 속에서 마라도에 산다는 50이 넘는 한 할머니를 만난다. 바람이 없는 잔잔한 날이었는데도 물결의 뒹구는 높아서 때때로 2-3 미터의 높이까지 올랐다. 그 할머니는 배의 흔들림에 의해 상하좌우로 나뒹굴곤 하였다. 그럴 때마다 그녀는 엉거주춤 일어서며 “발리공주 노하셨다”고 하며 서쪽을 보고 함장하며 중얼 중얼 주문을 외었다. 나뒹굴면서도 그녀는 주문을 외었다. 사공은 그 곳이 바람이 없어도 물결이 항상 높을 수 밖에 없는 곳임을 논리적으로 설명하였으나 할머니는 발리공주가 노여웠다는 자기 주장에 한 치도 양보를 하지 않았다. 발리공주는 상중인 사람, 월경하는 여자, 병사, 살인자, 그리고 아주 잘 생긴 남자를 보거나 칼, 무기 같은 쇠붙이, 피, 머리칼 같은 것을 보아도 곧잘 노여워한다 하였다. 그 노여움이 성난 물결로 나타난다는 것이다. 이규태가 지난 그 바다는 항상 물결이 높아 발리공주의 이름을 따서 ‘발리목’이라는 이름을 가지고 있었다.’(Ibid., p. 31)

발리공주의 성난 파도는 때로 배를 전복시키기도 하여 인간의 생명을 뺏기도 하니, 그녀는 그야말로 모성의 파괴적인 면만 보여주는 죽음의 여신인 것이다. 발리공주는 바리공주처럼 죽음의 여신이면서 바리공주의 긍정적인 어머니신으로서의 모습 그 반대편에 있는 파괴적인 어머니신이다. 종갓집 며느리 역시 파괴적인 어머니신이 되었다. 살아서는 자신이 낳은 딸을 자신의 손으로 몇 번씩 죽여야 했고, 일곱 번째 딸을 낳고 난 후에는 결국은 실성하기 시작했다. 그리고 마침내 그녀는 시집에서 추방당했고 감전으로 횡사하였다. 그녀의 비참한 말로는, 그녀로 하여금 죽은 후 그 마을의 원귀로 부활하게 하였다. 그녀는 마을사람들이 제사로 자신을 받들지 않으면, 마을의 임부들이 딸을 낳고 열병을 앓고 죽게 하였다. 조금이라도 거슬리는 게 있으면 파도를 일으켜 성을 내는 바다의 발리공주처럼, 그녀 역시 자신을 섬기지 않으면 성을 내며 마을 사람들에게 제앙을 내렸다. 그녀들은 모두 한국의 가부장 문화에서 버림받은 여인으로서, 결코 누구에 의해서도 다시 구제받지 못하였기에, 파괴의 여신으로 다시 살아나 존재한다. 이규태는 이렇게 억울하게 가부장이라는 형틀에 의해 희생될 수밖에 없었던 많은 여인들이 자신의 삶터 곳곳에서 살아있는 사람들에게 의해 여신으로 다시 살아남을 언급한다. 그에 의하면,

10) ‘바리’를 한문식으로 표현했을 때, 발음에 의해 ‘발리’가 됨.

“한국 여자는 이 세상에서 못 산 실존적인 것을 살고 싶어 육체적인 죽음으로 못 다 죽는다. 즉 한국에서 여자는 한 번에 죽는 것이 아니다. 많은 한국 여인들의 공감에 형성한 신비하고 마술적인 투사 속에 부활한다”[29].

이규태가 고향마을에서 경험한 종갓집 며느리, 그녀의 상황과 유사한 발리공주, 그리고 우리의 여주인공 바리공주, 그녀들은 모두 부계친의 가부장이라는 상징적 질서에서 도태된 희생양들이었다. 히스테릭하게 성만 내는 발리공주 여신은, 이규태에 의하면, 인간의 효용에 이용되지 않은, 때 묻지 않은 신화시대의 여신이며, 무속의 바리공주는 발리공주라는 원형적 여신에 불교문화의 영향을 받은 흔적이 완전한, 인간에 의해 구제받은 여신이다.(Ibid.) 이는 곧 발리공주가 어머니신의 창조와 파괴의 원형적인 모습을 적나라하게 보여주고 있는 반면, 바리공주는 생명에 대한 존중과 인간에 대한 모성적인 애정을 보여주고 있는 데서 연유하는 분석일 것이다.

그러나 어머니신으로서 바리공주와 발리공주의 차이는 그녀들이 살아 있었을 때의 인생행로의 차이에서 이미 준비되어 있었다고 볼 수 있다. 곧, 버림받은 바리공주는 죽음의 여행을 통하여 무의식 속에서 자신을 버렸던 아버지를 버릴 기회가 있었으나<sup>11)</sup>, 비참한 운명의 발리공주는 버림받았음에도 불구하고 살아서 아무에게도 복수하지 못하였다. 그녀는 단지 버림받기만 하였기에, 자신에 대한 부정적인 정체성밖에 가질 수 없었으나, 바리공주는 버림받았지만 자신을 버린 당사자인 부모로부터 다시 자신의 정체성을 인정받았다. 그러나 이러한 차이에도 불구하고 이 두 여신이 모두 삶과 죽음의 어머니신으로서의 같은 정체성을 가지고 있음은 부인할 수 없는 일이다. 그녀들은 어머니들이 항상 그 자리에 있듯이, 버림받은 자신의 한을 풀지 못한 발리공주는 항상 가파도의 “발리목”에서, 그리고 자신의 한을 풀은 바리공주는 저승으로 가는 길 입구에서 자신들의 자녀인 인간들에게, 어머니로서의 자신의 임무를 충실하게 수행한다.

11) 『바리공주』의 서사구조는 버림받은 딸의 심리적 차원에서 살펴볼 때, “버려짐/버림”의 구조로 파악된다. 바리공주의 부모 구약을 위한 저승으로의 여행은 죽음을 상징한다는 점에서 부모로부터 버림받은 딸이 죽음의 구약여행으로 심리적으로는 부모를 버리는 작업을 했다는 분석이 있다. (윤인선, “바리공주의 희생효와 심리적 서사구조”, 한국언어문학, 한국언어문화회, 2001. 참조.)

## 6. 결 론

프랑스 정신분석자 아쑤(P.-L. Assoun)은 인간에게 어머니는 다음의 세 가지 이미지로 형상화되어 있음을 지적한다. 먼저 어머니의 최초의 이미지는 어머니의 본래적인 모습을 가진 어머니 그 자체이다. 이 어머니는 우리를 몸 안에서 만들어 자라게 하고, 자신의 몸 밖으로 세상에 내보내며, 세상에 나온 후 일정 기간, 돌봐주는 이가 없으면 그대로 죽게 될 나약한 아기를 밤낮으로 돌보며 젖을 주고, 밥과 먹을 것을 주어 굶어죽지 않게 하고 애정으로 아이를 성장시키는 어머니이다. 두 번째는 아들의 경우, 어머니의 이미지에 따라 선택하게 되는 연인이다. 연인을 선택할 때, 아들은 어머니와 흡사한 여인을 선택할 수도 있고, 그 반대일 수도 있지만, 그 어떤 방식으로든 어머니의 모습은 선택에 개입된다. 딸의 경우에는 연인의 선택 시에 아버지의 이마고가가 더 많은 작용을 할 것이다. 마지막으로 어머니의 세 번째 이미지는 자신이 만들어 세상에 내놓은 아이를, 마치 대지가 자신의 수확물을 다시 거두어들어듯이, 거두어들이는 지모신(la Terre-Mère)의 모습이다. [30] 곧 어머니의 이미지는 창조, 사랑, 그리고 죽음이라는 세 가지 모습을 가진다. 우리를 만들어 세상에 내놓은 어머니가 우리의 죽음까지 책임을 지는 것이다. 따라서 세 명의 여인 중 마지막 여인인 지모신은 우리를 죽음으로 인도하는 죽음의 여신이다.

신화는 신들의 이야기이지만, 그 이야기를 만든 것은 우리 인간들이다. 신화는 어떤 관행·신앙·제도·자연현상 등을 설명하기 위해 신이나 초인들의 실제적 사건들을 이야기하는데, 신화의 전거는 확실히 진술되기보다는 함축적으로 제시된다. 주인공들이 신화 속에서 겪는 사건들은 주로 우주창조나 선사시대 초기를 그 배경으로 삼으며 인간의 행동이나 제도, 우주적 상황에 관한 원형들을 제시해준다. 프로이트는 신화를 억압된 관념의 표현으로 생각하며 그 속에 초역사적으로 숨겨진 인간적인 내용에 주목하였다.

어머니신에 대하여 신화는 감추어진 많은 이야기들을 해준다. 창세기 이전의 많은 신화들은 최초의 신이 어머니신임을 말해준다. 그리스 신화에서 우주창조 관련 이야기는 많은 여타 신화에서처럼 최초의 신을 여성으로 묘사한다. 카오스에서 생겨난 최초의 신은 대지의 신인

가이아(Gaia) 여신이고, 그녀는 홀로 하늘인 아들 우라노스(Uranos)를 낳는다. 이는 아담의 탄생과 제우스의 아테나 출산과는 완전히 반대되는 이야기이다. 여신이 홀로 아이를 낳는 것은 자가 생식하는 동물들이 모두 암컷인 것을 보면 자연스러운 일일 수 있다. 또한 오늘날 과학의 덕분으로 남성 없이도 수태할 수 있는 길이 열린 것도 같은 맥락으로 이해할 수 있다.

이렇게 가부장적 문화가 자리 잡기 전의 신화 속 최초의 여신들은 모두 어머니신일 수밖에 없다. 그녀들이 공통적으로 지니는 특성은 창조와 파괴로 요약될 수 있다. 창조는 생명을 주는 것이고 파괴는 그 생명을 다시 빼앗아가는 것이다. 이렇게 이중적인 두 얼굴을 가진 신의 대표적인 예로 인도의 여신 칼리(Kali)를 들 수 있다. 칼리는 인도의 미술에서, 혀를 빼물고 피투성이로 시체 위에서 춤추는 모습으로 묘사되고 있는데, 이는 창조와 파괴라는 인간적 삶의 경험이 갖는 이중적인 면을 상징하는 것으로 해석된다. 또한 메소포타미아의 인안나(Inanna) 여신도 “하늘과 땅의 여왕으로서 생명을 주고 빼앗아가는 어머니 여신의 특징을 상당히 많이 물려받고 있다”[31].

바리공주도 위의 어머니 여신들과 마찬가지로 창조와 파괴라는 이중의 모습을 보인다. 그녀는 부모의 구약을 위해 떠난 저승 여행에서 역만 귀졸(鬼卒)이 악머구리 꿩뚫 하는 지옥을 지나 문득 무상신선(無上神仙)을 만나서 아홉 해 동안 그의 시중을 들어준다. 그리고 그의 요청에 따라 그와 백년가약을 맺고 일곱 아들을 낳음으로써 그녀의 부모가 일곱 딸만을 낳은 것과 대비된다. 부모의 일곱 딸 출산은 왕국에 가장 중요한 아들 결핍을 강조하는 설정으로, 풍요로운 다산이 아니라 불임을 상징하는 설정이다. 반면 바리공주의 일곱 아들 출산은 풍요로운 다산성을 상징하며 그녀가 지닌 어머니신으로서의 창조성이란 특질을 충족시켜 주는 요소이다. 그녀는 또한 저승 길목에서 인간들을 기다려서 그들이 제대로 길을 찾도록 인도하는 죽음의 여신이지만, 그들을 이승에까지 찾아와 죽음의 길로 이끄는 역할은 하지 않는다. 그녀는 단지 저승의 길목에서 죽은 자들을 기다릴 뿐이다. 그녀는 다음과 같은 축원으로 그들을 인도한다.

극락세계를 가실 때 넓고도 어둔 길은 지옥길이요  
밝고도 좁은 길은 극락길이요

밝고도 혼길은 은하수 천공길이요  
넓고 어둔 길 옆에 두고 밝고 혼길로 가소서  
[...] (p. 469-70)

위의 인용구절에서 우리는 바리공주가 죽음의 여신이며, 따라서 아쑤이 말한 바, 어머니의 세 가지 이미지 중에서 세 번째 이미지에 해당하는 지모신의 이미지에 일치한다는 것을 알 수 있다. 그러나 그녀는 생명을 빼앗는 죽음의 여신이 아니다. 그녀는 인간을 저승으로 데려가는 저승사자로서의 죽음의 여신이 아니라 이미 죽은 자에게 길을 밝혀주는 안내자로서의 죽음의 여신으로, 그 어떤 어머니신보다 더 인간을 공허히 여기며 아름다운 모성애를 보여주는 ‘따뜻한 어머니신’인 것이다.

본 논문에서 우리는 『바리공주』를, 주인공 바리공주가 무당이 되는 과정을 묘사한 작품으로 간주하고 이 무가를 통하여 무당의 성격과 특성, 그리고 무당의 역할과 그 의미를 이해하고자 하였다. 이러한 작업은 우리에게 바리공주의 삶 자체가 삶과 죽음을 온 몸으로 구현하는 ‘위대한 어머니’의 모습을 상징하며, 그녀가 창조와 파괴의 두 얼굴을 지닌 어머니신임을 확인할 수 있게 하였다. 특히 그녀는 파괴의 순간에조차도 여느 어머니신과 달리 자신의 자식들을 염려하고 보살피는 마음으로 저승길을 인도해주는 따뜻한 측면의 모성을 지닌 어머니신이였다. 또 어떤 신화에서 이렇게 따뜻한 죽음의 여신을 만날 수 있을 것인가?

## REFERENCES

- [1] Compilation part of Korean people's grand dictionary, Grand encyclopedia of Korean people's culture 8, The Academy of Korean studies, p. 871, 1992.
- [2] Mi-Ryung Kim, Study of the Princess Bari, shamanic epic song, master's thesis, Chosun University, p. 6-7, 2001.
- [3] Sigmund Freud, Le créateur littéraire et l'activité imaginaire, in *L'inquiétante étrangeté et autres textes*, Coll. Folio Bilingue, Paris, Gallimard, p.259, 2001.
- [4] Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, Mouton, 1967.

- [5] Akimas Jijo · Akiba Dakasi, Study of Chosun's shamanism Book 1, Chosun print corporation, p. 3-58, 1937, included in Dae-Suk Seo, Literature of oral tradition, Collection of korean literature 3, Haenaem, p. 424-471, 1997.
- [6] Dae-Suk Seo, "Study of the Princess Bari-on the analysis of the different versions' characteristics, Kyemyung Collection of articles, the 8th, 1972.
- [7] Dae-Suk Seo 편, "Princess Bari", Literature of oral tradition, Collection of korean literature 3, Haenaem, p. 428, 1997.
- [8] André Burguière et al., *Histoire de la famille*, tome 1, Paris, Arman Colin, p. 233, 1986.
- [9] Aeschylus, *Eumenides*, in Shari L. Thurer, *The Myths of Motherhood: how culture reinvents the good mother*, New York, Penguin Books, p. 113, 1995.
- [10] Jean Shinoda Bolen, Gods in everyman, translated by Seung-Hee Yu, An other culture, p. 43. 1994.
- [11] André Burguière, *Histoire de la famille*, tome 1, Paris, Arman Colin, p.233, 1986.
- [12] <http://blog.daum.net/glay0608/tb/706112>
- [13] Shari L. Thurer, *The Myths of Motherhood: how culture reinvents the good mother*, New York, Penguin Books, p. 114, 1995.
- [14] Kyu-Tae Yi, "Abandoned Princess Bari", Korean Goddesses, p. 354-355.
- [15] Sigmund Freud, "Le problème économique du masochisme", *Œuvres complètes Psychanalyse*, Vol. XVII(1923-25), Paris, Puf, p. 22, 1992.
- [16] Yong-Hae Lee, "Cultural psychology reflected on the person's names of China and Korea", Chosun Language and Literature in China, N. 5, p. 34-38, 2002.9.
- [17] Otto Betz, *Die geheimnisvolle Welt der Zahlen*, Secret of numbers, translated by Jin-A Bae · Hye-Jin Kim, Seoul : Publishing co. Dasi, p. 97, 2004.
- [18] Jean Chevalier · Alain Gheerbrant, *Dictionnaire des symboles: mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, figures, couleurs, nombres*, Paris, Robert Laffont, p. 8, 1982.
- [19] Lucy Hwang, "Characteristics of korean shamanism", in Yeol-Gyu Kim et al., Shamanistic culture of Korea, BakYiJeong, p. 31, 1998.
- [20] Tae-Gon Kim, "Definition of korean shamanism", in Yeol-Gyu Kim. et al., Shamanistic culture of Korea, BakYiJeong, p. 11-12, 1998.
- [21] Yeol-Gyu Kim, "Korean myths and shamanism", in Yeol-Gyu Kim. et al., Shamanistic culture of Korea, BakYiJeong, p. 75, 1998.
- [22] Jean Chevalier · Alain Gheerbrant, op. cit., p. 860
- [22] Yeol-Gyu Kim, op. cit., p. 77.
- [23] Sang-Su Han, The myths of koreans, Muneumsa, p. 19, 1987.
- [24] Tae-Gon Kim, op., cit., p. 12, 1998.
- [25] Lucy Hwang, op. cit., p. 32
- [26] Tae-Gon Kim, op. cit., p. 10.
- [27] Lucy Hwang, op. cit., p. 35.
- [28] Kyu-Tae Yi, op. cit., p. 351.
- [29] Kyu-Tae Yi, "Goddesses and existence", Korean folk history II, Hyunam Selected Collection 2, Hyunamsa, p. 94, 1983.
- [30] Paul-Laurent Assoun, *Freud et la femme*, Paris, Editions Payots Rivages, p.26, 1997.
- [31] Young-Lan Jang, Great Mother Goddess- History of disappeared goddesses, Salim, p. 33, 2003.

윤인선(Yoon, In Sun)



- 1978년 2월 : 한국외국어대학교 불어과(문학사)
- 1980년 8월 : 한국외국어대학교 불어과(문학석사)
- 1989년 2월 : 한국외국어대학교 불어과(문학박사)
- 2001년 8월 : 전북대학교 국문학과(문학석사)

- 2008년 2월 : 프랑스 파리 7대학 기초정신병리학과 정신분석학과(정신분석학박사)
- 1982년 3월 : 전주대학교 불어불문학과 교수
- 2009년 4월 ~ 현재 : 전주대학교 교양학부 교수
- 관심분야 : 정신분석학, 문학, 영화치료
- E-Mail : yoon702@hanmail.net