한/국/구/비/문/학/회

# 2013년 하계학술대회

# 발표논문집

일시 : 2013년 8월 23일(금)

장소 : 서울대학교 신양학술정보관 국제회의실

주최 : 한국구비문학회

한 국 구 비 문 학 회

www.koralit.net

# ◐ 대 회 일 정 ◑

회원 등록(09:00-09:20)

학회장 인사(09:20-09:30) 회장: 이강옥(영남대)

<일반주제>

[제1부 : 09:30-12:30] 좌장: 이정재(경희대)

발표: 조홍윤(건국대) - 콤플렉스 극복 서사로서의 <이공본풀이> 연구
토론: 정제호(고려대)

발표: 한유진(이화여대) - '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화의 서사구조와 전승 의식
토론: 신호림(고려대)

발표: 권도경(세명대) - 여우여신의 남성신화와 반인반호(半人半狐) 남성영웅서사의 탄생, 그리고 드라마 <구가의 서>의 인간화 욕망 실현의 이니시에이션
토론: 하은하(서울여대)

[점심식사 : 12:30-13:30]

<기획주제- 구비문학과 철학>

[제2부 : 13:30-15:30] 좌장: 조현설(서울대)

발표: 곽은희(한남대) - 구비단문의 철학적 접근-구비단문의 언어학적 분석과 문화적 실현-
토론: 홍나래(이화여대)

발표: 이유진(서울대) - 판소리에 담긴 철학적 물음들과 해답들
토론: 이태화(고려대)

[휴식 : 15:30-15:50]

[제3부 : 15:50-17:50] **좌장: 강진옥(이화여대)**

발표: 임재해(안동대) - 가짜풍수 설화에 담긴 지식인상과 탈지식권력 의식
토론: 최원오(광주교대)

발표: 김헌선(경기대) - 불교설화의 공간적 지양에 의한 이치 구현 양상-<<삼국유사>> 塔像篇의 <南白月二聖努肹夫得怛怛朴朴>을 예증삼아-
토론: 김용기(중앙대)

[정기총회 : 18:00-18:30]

[기념촬영 및 저녁식사 : 18:30-]

# ‖ 목 차 ‖

▣ 조홍윤(건국대)

콤플렉스 극복 서사로서의 <이공본풀이> 연구 / 1

▶ 토론문 : 정제호(고려대) / 19

▣ 한유진(이화여대)

'첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화의 서사구조와 전승 의식 / 23

▶ 토론문 : 신호림(고려대) / 40

▣ 권도경(세명대)

여우여신의 남성신화와 반인반호(半人半狐) 남성영웅서사의 탄생, 그리고 드라마 <구가의 서>의 인간화 욕망 실현의 이니시에이션 / 45

▶ 토론문 : 하은하(서울여대) / 67

▣ 곽은희(한남대)

구비단문의 철학적 접근-구비단문의 언어학적 분석과 문화적 실현- / 69

▶ 홍나래(이화여대) / 92

▣ 이유진(서울대)

판소리에 담긴 철학적 물음들과 해답들 / 93

▶ 토론문 : 이태화(고려대) / 117

▣ 임재해(안동대)

가짜풍수 설화에 담긴 지식인상과 탈지식권력 의식 / 121

▶ 토론문 :최원오(광주교대) / 165

▣ 김헌선(경기대)

불교설화의 공간적 지양에 의한 이치 구현 양상-<<삼국유사>> 塔像篇의 <南白月二聖努肹夫得怛怛朴朴>을 예증삼아- / 167

▶ 토론문 :김용기(중앙대) / 188

# 콤플렉스 극복 서사로서의 <이공본풀이> 연구

조 홍 윤(건국대)

< 목 차 >

1. 서론
2. 자료개관
3. 아버지의 부재에 기인한 할락궁이의 심리문제와 그 '파에톤 콤플렉스(Phaethon complex)'적 특성
4. 할락궁이의 신성획득 과정을 통해 본 콤플렉스 극복의 의미
5. 결론

## 1. 서론

<이공본풀이>는 제주도 큰굿에서 초공맞이 다음 재차인 이공맞이에서 구연되거나, 불도맞이에서 불리는 서사무가로서, 주화관장신(呪花管掌神)의 내력에 대해 이야기하는 신화이다. 그와 관련한 선행 연구로서는 계통론적 연구나, 구비서사시로서의 연구, 여성학적 주제의 연구, 의례와 제차적 차원에서의 신화연구, 특징적인 화소인 주술적 힘을 지닌 꽃에 대한 연구나, 친부탐색 화소에 대한 연구 등 다양한 시각의 연구가 이루어져 왔다.[1] 이처럼 풍성한 연구 성과에 힘입어 <이

1)<이공본풀이>에 대한 선행연구로는, 서대석, 「서사무가연구」, 『국문학연구』 8, 서울대학교 국문학연구회, 1968 ; 장주근, 「서사무가의 시원과 민속문예사상의 위치」, 『한국문화인류학』 5, 한국문화인류학회, 1973 ; 사재동, 『불교계국문소설의 형성과정연구』, 아세아문화사, 1977 ; 강정식, 「제주무가 이공본의 구비서사시적 성격」, 한국정신문화연구원 석사학위논문, 1987 ; 김대숙, 「여인발복 설화의 연구」, 이화여자대학교 박사학위논문, 1988 ; 이수자, 「제주도 무속과 신화 연구」, 이화여자대학교 박사학위논문, 1989 ; 윤찬주, 「<이공본풀이>의 서사구조 연구」, 인하대학교 석사학위논문, 1991 ; 이수자, 「한국 무속신화에 나타난 모신상과 신화적 의미」, 『이화어문논집』 16, 이화여자대학교 이화어문학회, 1998 ; 오대혁, 「「안락국태자경」과 「이공본풀이」의 전승관계」, 『불교어문논집』 6, 한국불교어문학회, 2001 ; 정진희, 「제주 무가 「이공본풀이」의 신화적 의미에 관한 일고찰」, 『국문학연구』 7, 국문학회, 2002 ; 노영근, 「신화와 친부탐색 모티프」, 『어문학논총』 22, 국민대학교 어문학연구소, 2003 ; 류효철, 「서천꽃밭의 형상과 의미 연구 : <이공본풀이>와 <삼승할망본풀이>를 중심으로」, 건국대학교 석사학위논문, 2003 ; 이수자, 「무속의례의 꽃장식, 그 기원적 성격과 의미」, 『한국무속학』 14, 한국무속학회, 2007 ; 신연우, 「여성담당층 관점에서의 <초공, 이공, 삼공본풀이>의 문학-사상의 의미망」, 『한국고전여성문학연구』

공본풀이>의 전반적인 성격이나 의미에 대해서는 이미 대부분의 규명이 이루어진 것이나 다름없다. 다만 조금의 아쉬움이 있다면, 아직 주인공인 할락궁이가 보여주는 다소 과도한 폭력성이나 잔인성의 이유에 대해서 충분한 분석이 이루어지지 못했다는 점이다.

<이공본풀이>의 서사는 불편하다. 이 불편함은 <이공본풀이>의 주인공 할락궁이가 친부의 부재라는 가장 원초적인 결핍의 상황에 처해있다는 것과, <이공본풀이>의 서사가 그러한 결핍의 상황으로부터 추동된 할락궁이의 행보를 통해 흘러가고 있다는 점에서 기인한다. 그러한 중에 할락궁이의 폭력성이나 잔인성 등 그의 심리적 갈등의 국면들이 서사의 표면에 여실히 드러나게 되는 점도 그러한 불편함을 가중시킨다. 물론 <바리데기>나 <당금애기>, <주몽신화> 등 수많은 신화에서 부모의 존재가 부재한 상황이 설정되고 있기는 하다. 그러나 부모의 부재 그 자체가 서사의 주인공을 추동하는 경우는 <바리데기>와 <이공본풀이>로 좁혀질 수 있다. 또한 <바리데기>의 경우는 주인공이 부모에게서 버려지는 상황자체가 서사를 추동하고는 있으나, 그 서사를 이어가는 주인공의 행보는 일관적인 '포용'의 흐름을 띠고 있어 불편함이 크지 않다. 그에 반해 <이공본풀이>의 할락궁이가 보여주는 모습은 거칠고 좌충우돌하여, 그의 심리적 갈등이 그 행보에 그대로 반영되는 양상으로서 강렬한 동조나 거부가 일어나게끔 한다.

<이공본풀이>를 대하며 느끼는 불편함이란 할락궁이의 결핍에 대한 공감일 수도 있고, 결핍으로 인한 할락궁이의 거친 행동에 대한 것일 수도 있으며, 할락궁이의 결핍이 해소되는 과정에 대한 이해가 충분히 이루어지지 않고 있는 막연함에 기인한 것일 수도 있다. 따라서 본고에서는 <이공본풀이>의 서사, 원초적 결핍의 상황을 해결하고 신성을 획득해내는 할락궁이의 서사에 대한 세심한 고찰을 통해 그러한 불편함을 해소해보고자 한다.

신화는 신에 관한 이야기이며, 태초에 창조된 사건, 특히 인간 생활에서 본질적인 의미를 가진 자연현상이나 사회현상, 그리고 인류문화 등에 관한 기원과 질서를 설명하되, 이것들이 오늘날 인간의 행동에까지 구속력을 가지는 동시에 규범이 될 수 있는 이야기이다,[2] 다시 말해 신화는 인간의 삶의 문제에 대한 원형적 상징과 의미를 담고 있다고 할 것이다. 그렇다면 할락궁이가 지닌 결핍의 문제 역시 인간 보편의 결핍에 대한 원형으로서 이해가 가능하다고 가정해 본다. 결핍에 의한 인간의 심리적 고통에 대한 문제는 '콤플렉스'의 문제로 이해할 수 있을 것이다. 이에 할락궁이가 자신의 심리적 문제를 해결하고 신성을 획득하는 과정을 통해, 인간의 콤플렉스에 의한 문제와 그 극복에 대한 원형적인 깨달음을 얻을 수 있으리라 기대된다. 또한 그러한 깨달음을 통해 <이공본풀이>의 서사도

21, 한국고전여성문학회, 2010 등이 있다.

2) 이지영, 『한국의 신화이야기』 도서출판 사군자, 2003, 12쪽.

더 이상 불편한 서사가 아닌 위로의 서사로서 기능할 수 있게 될 것이라 기대된다. 이는 신화텍스트를 이해하는 정통의 연구방법이라 할 수는 없지만, 신화의 이해를 통해 삶을 이해하고, 더 풍요로운 인간 삶을 위한 지혜를 얻을 수 있다는 점에서 그 의의를 찾을 수 있겠다.

## 2. 자료개관

여타의 서사무가와 마찬가지로 <이공본풀이>도 여러 이본으로써 전해지고 있다.[3] 그 중 안사인본 <이공본풀이>의 경우 할락궁이의 심리적 갈등에 따른 행동방식들이 잘 표현되고 있다는 판단 하에 이를 본고의 논의를 이끌어가는 주요 자료로 삼을 것이며, 필요에 따라 그 밖의 이본들을 적절히 활용해 가도록 할 것이다. 우선 안사인본 <이공본풀이>의 서사를 간략하게 제시한다.

(1) 김진국과 임진국은 친구 사이로 둘 다 자식이 없어 절에 기자하였는데, 김진국은 가난한 반면 임진국은 부유했기에 임진국이 마련한 제물로써 함께 공양하였다.
(2) 김진국은 아들 원강도령을 낳고 임진국은 딸 원강암이를 낳아 구덕혼사로 배필을 맺어주었다.
(3) 둘이 혼인하여 나이 20에 원강암이가 잉태하였는데, 김진국이 서천꽃밭에 꽃감관 벼슬을 살러가게 되었다.
(4) 둘이 길을 가던 중에 임신 중인 원강암이가 발에 병이 나 함께 갈 수 없게 되자, 남편에게 자신을 자현장자의 집에 종으로 팔아두고 떠나라 하였다.

3) 대강의 이본에 대한 목록을 다음과 같이 제시한다.

| 번호 | 자 료 | 구연자 | 출전 및 기타 사항 |
|---|---|---|---|
| 1 | 이공본풀이 | 현금순 | 『제주무가 이공본의 구비서사시적 성격』, (강정식, 1987) |
| 2 | 이공본풀이 | 안사인 | 『제주도무속자료사전』, (현용준, 2007) |
| 3 | 이공본풀이 | 한생소 | 『제주도 큰굿 자료』, (1994) |
| 4. | 이공본 | 조홀대 | 『제주도 무가 본풀이 사전』, (진성기, 1991) |
| 5 | 이공본 | 고산옹 | 『제주도 무가 본풀이 사전』, (진성기, 1991) |
| 6 | 이공본푸리 | 박봉춘 | 「조선 무속의 연구」 상, (적송지성·추엽융, 1937) |
| 7 | 이공본풀이 | 고대중 | 『제주도 무속과 서사무가』, (장주근, 2001) |
| 8 | 이공맞이 | 안사인 | 『제주도무속자료사전』, (현용준, 2007) |

(5) 원강암이를 장자 집에 판 원강도령이 태어날 아이의 이름을 지어주고 본메(증표)를 남긴 채 떠났다.
(6) 남겨진 원강암이는 장자의 동침요구를 거절해가며 할락궁이를 낳아 길렀다.
(7) 장자에게 갖은 시련을 당하며 자라던 할락궁이는, 어머니를 위협하여 아버지의 소재를 알아낸 후 서천꽃밭으로 떠났다.
(8) 어머니가 싸준 메밀범벅으로 장자의 개를 따돌려가면서 길을 가던 할락궁이는 무릎까지 잠기는 물, 잔등까지 잠기는 물, 목까지 잠기는 물을 지나 서천꽃밭에 이르렀다.
(9) 서천꽃밭에 도착하여 수양버들 윗가지에 올라간 할락궁이는 아버지의 관심을 끌기 위해 연못에 자신의 피를 떨어뜨리고, 이에 부정을 탄 연못이 마르는 기사가 일어났다.
(10) 연못의 변고에 놀라 할락궁이를 찾아온 원강도령이 그의 정체를 묻자, 할락궁이는 자신이 원강도령의 아들임을 밝힌 후 얼레빗 반쪽으로써 증표를 내어 아들로 인정받는다.
(11) 원강도령이 오는 길에 물을 건너지 않았느냐고 묻자, 할락궁이가 세 번 물 건넌 일을 얘기하니, 그것이 어머니가 장자로부터 재차 삼차의 위협을 견뎌가며 죽어간 상징임을 알게 되었다.
(12) 할락궁이는 아버지로부터 수레멸망악심꽃과 도환생꽃을 얻어 장자일가를 몰살하고 어머니를 되살린다.
(13) 모자가 함께 서천꽃밭으로 들어간다.

이와 같이 대강의 서사를 정리한 상태에서, 다음 장에서는 할락궁이의 결핍에 의한 심리적 문제들이 보이는 지점들을 세세하게 짚어나가며, 콤플렉스 극복의 문제에 대한 시각을 중심으로 <이공본풀이>의 서사를 분석해 나가도록 하겠다.

## 3. 아버지의 부재에 기인한 할락궁이의 심리문제와 그 '파에톤 콤플렉스(Phaethon complex)'적 특성

<이공본풀이>의 서사에서 할락궁이가 겪게 되는 억압의 문제는 서사의 전반부, 장자의 집에 머물러 있는 동안에 집중적으로 드러난다. 아비 없는 노비의 자식으로서 겪게 되는 모멸감과 위협, 그에 대한 할락궁이의 심리적 갈등이 문제시되고 있는 부분인 것이다. 이러한 심리적 갈등상황을 콤플렉스의 차원에서 조명하고자 한다면, 무엇보다 중요한 문제로서 '친부의 부재상황'을 들 수 있다. 어미

인 원강암이를 위협하여 아버지의 정체를 알아내고, 아버지를 찾아 떠남으로서 자신의 문제를 해결하고자 하는 것이 할락궁이의 서사에 큰 줄기를 형성하고 있는 것을 볼 때에, 친부의 부재상황이 할락궁이의 움직임을 추동하는 문제의 핵심이란 것을 쉽게 알 수 있는 것이다. 그렇다면 친부의 부재상황에 대응하는 할락궁이의 심리적 문제를 어떻게 콤플렉스의 관점으로 개념화 할 수 있을지가 문제된다.

원강도령과 원강암이의 결연은 부모들의 '구덕혼사'에 의한 정당한 것이었고, 본디 할락궁이의 잉태 또한 정당한 관계 속에서 이루어 진 것이다. 그러나 세상에 태어난 할락궁이가 감당해야 했던 자신의 위치는 아비 없는 노비의 자식으로서, '사생아'에 가까운 존재였다. 결국 서사의 초반에 할락궁이가 자현장자로부터 받게 되는 억압은, 장자의 악행으로서 후반부의 장자징치에 대한 원인을 제공하는 동시에, 아버지의 부재에 의해 지니게 된 할락궁이의 심리적 모멸감과 억눌림을 형상화하고 있다. 이에 대해 할락궁이의 문제가 아버지의 부재뿐 아니라 미천한 지위에 있다고 보아야 한다는 이견이 있을 수 있으나, 서사의 맥락상 할락궁이가 장자집의 노비로서 태어나게 된 원인이 아버지 원강도령이 모자를 떠났던 것에 기인한다고 보았을 때에는, 할락궁이의 신분에 의한 문제도 아버지의 부재에 근본적인 원인이 있다고 하겠다.

아버지가 누구인지도 모른 채 아버지의 자리에 상전이 놓인 상황아래서, 친부의 애정과 지지대신 상전의 증오와 억압을 받아야 했던 할락궁이는, 자신의 존재적 정당성을 찾지 못한 채, 장자의 괴롭힘이 더해갈수록 자신이 버려진 존재인 것만 같은 절망, 혹여 자신이 잘못 태어난 존재가 아닐까 하는 심리적 갈등을 겪어내야만 했을 것이다. 이처럼 사생아 아닌 사생아로서의 현실에 기인하여 생기는 할락궁이의 심리적 문제에 대하여는 '파에톤 콤플렉스'의 개념으로서 설명이 가능하다고 생각된다.

프로이트의 제자로서 가장먼저 파에톤 콤플렉스의 개념을 제시한 바 있는 메리즈 쇼아지(Maryz Choisy)는 자신의 환자들을 면밀하게 살펴본 결과, 사생아로 태어난 환자들에게 공통적으로 스스로를 자책하며 느끼는 불안과, 태어난 것에 대해 느끼는 죄책감이 있다는 것을 발견했고 이를 '파에톤 콤플렉스'라고 이름 붙였다.[4] 파에톤 콤플렉스(Phaethon complex)란 양육 배경이나 성장 환경에서 비롯된 애정 결핍 때문에 지나치게 타인에게 인정받고자 하는 욕구에 사로잡힌 증세를 말한다.[5]

---

4) 해당 인용은 원텍스트를 찾을 수 없는 관계로 인터넷상에 올려 진 주소로써 서지사항을 대신 전한다. 곽금주, 「인정받고 싶은 심리: 파에톤 콤플렉스」, http://blog.daum.net/whatayun/6994209 -검색일시: 2013. 8.3. 6:30 PM.

5) 미래컨텐츠창작연구소, 『콤플렉스 - 세상을 보는 프레임』, BOOK21, 2013, 8쪽.

파에톤 콤플렉스의 모델이 된 그리스 신화 속의 파에톤은 태양신 헬리오스(Helios)와 클리메네(Klymene)의 사이에서 태어난 아들이다. 헬리오스는 매일 아침 태양 마차(Chariot of the sun)를 몰고 바다 동쪽에서 빛을 뿌리며 솟아올라 하늘을 가로질러 저녁에는 바다 서쪽으로 내려온다. 태양 마차를 모는 일은 너무나 위험해서 신들의 왕인 제우스도 겁낼 정도다. 혼외 사생아로 태어난 파에톤은 자신의 아버지인 태양신 헬리오스에 대한 얘기를 들으며 홀어머니의 손에 의해 자라게 된다. 그 과정에서 아버지의 사랑을 받지 못했음은 물론이다. 그러던 어느날 파에톤은, 아버지가 태양신이라는 파에톤의 말을 믿지 않은 그의 친구이자 제우스의 아들 에파포스(Epaphus)에게 놀림을 받고서 자신의 말을 증명하기 위해 길을 떠난다. 아버지 헬리오스는 장성한 아들을 알아보고 파에톤이 원하는 것이면 무엇이든지 주어서 자신이 아버지임을 증명하겠다고 스틱스(Styx) 강에 맹세했다. 이에 파에톤은 하루만 아버지의 태양마차를 몰고 하늘을 돌 수 있도록 요청한다. 헬리오스는 아들의 소원이 무모한 줄 알면서도  스틱스 강에 한 맹세를 어길 수 없어 허락해야만 했다. 이내 밤이 물러가고 파에톤은 의기양양하게 마차를 몰고 출발했으나 태양 마차의 말들을 전혀 다스릴 수 없었다. 말들은 파에톤의 미숙한 통제를 벗어나 하늘 위로 치솟기도 하고 지상으로 근접하면서 땅을 태우기 시작했다. 궤도를 벗어난 태양마차 때문에 강과 바다가 말라버릴 정도였고, 지상은 온통 불바다가 된다. 태양마차의 불길에 괴로워하던 대지의 여신이 제우스에게 간청하자, 제우스는 더 이상의 피해를 막기 위해 파에톤에게 번개(thunderbolt)를 던졌고, 파에톤은 에리다누스 강(뒤의 포 강)의 하구로 떨어져 죽음을 맞게 된다.[6] 이처럼 파에톤은 아버지의 아들로 인정받기 위해 무모하게 고집을 부리다가 비극적인 죽음을 맞이하는 인물이다. 이러한 파에톤의 형상을 모델로 하여 정립된 파에톤 콤플렉스는 '사생아 콤플렉스'로도 지칭된다.

이에 대해 정신의학자 알프레드 아들러(Alfred Adler)는, "자신이 버림받았다고 느끼는 아이는 모든 것을 소유하고, 먹고, 듣고, 보고, 알아야 한다는 강박관념에 사로잡힌다. 그는 모든 아이들을 앞질러야 하고 모든 것을 혼자서 이루어야 한다, 그들의 머릿속에는 온갖 거창한 환상들이 가득하다. 그들은 다른 사람들을 구원하고 싶어 하며, 자신을 영웅이라 상상하고 귀한 가문 출신이라 믿으며 심한 학대를 받고 있다고 여긴다. 마치 신데렐라처럼 말이다. 강렬하고 불안정한 야망이 틀림없이 좌절할 수밖에 없는 근거가 이미 마련되어 있는 셈이다. 사악한 본능이 발현하고 강화되는 것도 바로 이 시점에서다. 아이는 자기 소망이 이루어질 때까지 기다리지 못하기 때문에 탐욕과 시샘이 더 이상 억제하지 못할 정도까지 자라난다. 그는 어떻게든 멋진 성과를 올리고 싶어 조바심을 치며, 그 결과 다루

6) 오비디우스 저, 이윤기 역, 『변신이야기』1, 민음사, 1998, 61~82쪽.

기 힘든 성마른 아이, 자기보다 어린 아이들에게 사납게 굴고 어른들에게는 거짓말을 하며 강한 불신이 담긴 눈으로 모든 사람을 경계하는 아이가 된다."라고 파에톤 콤플렉스의 증세를 정리한 바 있다.[7)]

이처럼 파에톤 콤플렉스의 가장 중요한 특징은 극단적인 자기 이상화를 통한 무모한 자기 과시, 성취를 통해 다른 사람들에게 자신의 존재를 부각시키고자 하는 욕망이다. 파에톤형 인간은 주변의 충고를 뿌리친다. 충고를 청하거나 받아들이는 일은 이상적인 자기상의 구축에 반하는 일이기 때문이다. 그들은 자신이 수많은 사람들이 어우러져 사는 사회의 구성원으로서, 사실 그리 대단한 존재가 아니라는 것을 인정하길 거부함으로써 우월성을 확보하려 애쓴다.

메리즈 쇼아지(Maryz Choisy)에 의해서는 그 증상적 특징이 보다 세세하게 열거된 바 있는데, 비정상적 민감성, 고독과 부적응, 만성 우울증, 조바심과 그에 기반한 공격성 또는 그 정반대의 특성, 신경증적 소심증, 다재다능함에 대한 강박증, 여러 가지 형태의 사랑에 대한 충동적 욕망, 자기 파괴적 행동 등을 발견할 수 있다고 하였다.[8)]

이와 같은 파에톤 형 인간의 특징들은 실제 작품 속 할락궁이의 모습을 통해서도 확인되고 있다. 기본적으로 어머니인 원강암이에게 계속해서 아버지의 존재를 묻는 부분이 있을 수 있다. 이는 부정적 현실 속에 부재하고 있는 아버지의 존재와 자신을 동일시함으로써, 현실에서 찾지 못한 자존감을 혈통에 기대어 얻기 위한 것이다. 그러하기에 부재함으로써 심리적 문제의 원인을 제공한 아버지는 원망의 대상이 되는 동시에, 할락궁이가 추구하는 이상적 자기상의 모델로서 동경의 대상이 되기도 한다. 이러한 점은, 아들러가 언급한 파에톤 콤플렉스의 증상 중, '자기 자신을 귀한 가문 출신이라 여긴다.'라고 하는 부분과 관련될 수 있다.

그 밖에도 서사 전반에 걸친 여러 상황 속에서 할락궁이의 콤플렉스적 증상들을 엿볼 수 있다. 다음은 박봉춘본 <이공본풀이>에서 할락궁이가 장자로부터 받게 되는 억압이 '과업'의 형태로 제시되고 있는 부분이다.

> 장자가더궤롭게하겠다하야,좁씨한섬을주며
> 깊은산중에남을베여서밧을멘들고
> 하를에다뿌리라하니
> 깊은산중에가서남을베고밧을멘들더니
> 대돗이와서,나무를끈코밧을가라주니
> 씨를뿌리고도라와서,장자외게말한즉
> 장자말이오날은고초일이라잘못뿌렷스니

---

7) J. 모러스 저, 박웅희 역,『콤플렉스 걸림돌인가 디딤돌인가』, 성바오로출판사, 1997. 160~161쪽.

8) _____, 같은 책, 161쪽.

좁씨를다시주서오라하니
할락궁이가조밧에가서보니
계염의떼가모여드러,한곳에모여두엇스니
깁버하야갖고오니,장자말이
좁씨를세여본즉,좁씨한방울이부족하니
다시가서찾어오라하니
장삼계염이가물고왐시니,갖고가서드리고[9]

위의 내용은 할락궁이가 장자로부터 나무 오십 바리를 하고, 새끼 오십 동을 꼬는 과중한 과업을 받고서 이를 수월하게 해낸 후에, 장자의 심술이 더해져 더욱 어려운 일을 맡게 되는 부분이다. 장자는 처음부터 할락궁이 모자를 괴롭힐 심산으로 도저히 해결 불가능한 임무를 준다. 그러나 할락궁이가 신이한 능력에 힘입어 그 임무를 해결해내자, 점점 더 어려운 임무로서 할락궁이를 괴롭히고자 한다. 하지만 할락궁이는 조력자들(돼지, 개미)의 도움을 받아 그 모든 과업을 해결해내는 모습을 보여준다. 이는 신화적인 맥락으로서 할락궁이의 신이성을 돋보이도록 하는 부분이라고 할 수 있다. 그러나 이것을 할락궁이의 성격을 보여주는 부분으로 생각한다면, 아무리 어려운 일을 맡겨도 기어이 해내어 인정받고자 하는 집착적 인정투쟁의 모습으로 볼 여지가 있다. 실제로 원문을 보면, 장자의 부당한 명령에 대한 반항이나 절망의 과정 없이, 주어진 임무에 당연하다는 듯 착수하는 할락궁이의 모습을 발견할 수 있다. 그렇게 보면 이는 인정에 대한 욕구에 매달려, 주어지는 일의 가능성이나 어려움을 고려치 않고 무조건적으로 감당해내려 하는 파에톤 콤플렉스적 특성을 보여주는 부분이라 볼 수 있는 것이다.

안사인본 <이공본풀이>에서는, 아버지의 소재를 알아내기 위해 어머니를 겁박하는 할락궁이의 모습이 특히 주목된다.

ᄒᆞ를날은 ᄀᆞ랑비가 솔솔 ᄂᆞ리는 날,
“어머님아 어머님아 콩이나 한뒈 보까줍서.”
(중략)
“어머님아 어머님아 저 올레에 누게 오란 불럼수다. 어서 나고 오라 봅서.”
저 올래에 나고 보니 아무도 엇어지고, 할락궁이는 콩 젓단 베수기를 정짓방석 알레레 곱져두고
“어머님아 어머님아, 콩이 문딱 캄시메 혼저 젓입서.”
베수기를 못 춧안 이레저레 허여가난,
“아이고 어머님, 콩이 문딱 캄수게 손으로라도 혼저 젓입서.”
손으로 젓젠 ᄒᆞ난 할락궁이가 어멍 손을 꼭 누르뜨멍,

9) 적송지성 · 추엽융, 『조선무속의 연구』 상, 동문선, 1991(1937년 초판), 262쪽.

"어머님아 어머님아, 이제도 바른 말 못ᄒᆞ쿠가? 우리 아자지 간 딜 ᄀᆞᆯ아줍서."[10]

이와 같은 부분은, '효행서사시'[11]라고 정의되기도 하는 <이공본풀이>의 한 장면으로서는 다소 충격적이지 않을 수 없다. 아버지를 찾아갈 방법을 알아내기 위해 자신의 어머니에게 고문에 가까운 행위를 자행하고 있는 할락궁이의 모습을 그저 신화적 맥락에 따라 '상층세계로 나아가기 위한 과단성' 정도로 이해할 수 있을지 의문이 드는 것이다. 이는 오히려 할락궁이가 파에톤 콤플렉스적 공격성을 드러낸 것으로 판단함이 자연스럽다. 앞서 말했듯이, 파에톤형 인간은 이상화된 자기상의 구축에 강박적으로 매달리고, 그러한 목표의 달성을 향한 조바심이 공격성으로 표출되기도 한다. 이에 할락궁이는 '친부의 부재'라는 부정적 현실에 대한 반작용으로, 이상세계의 아버지를 찾는 일에 강박적으로 매달리고 있으며 이상적 아버지상의 획득에 방해가 되는 것들을 제거해 나가는데 수단을 가리지 않고 있는 것이다.

이는 친부의 부재에서 기인한 심리적 결핍을, '현실에 부재하는 아버지의 이상화 -> 이상화된 아버지와 자신의 동일시 -> 자존감의 획득'의 과정을 통해 채우고자 하는 강박이다. 이처럼 자신의 부정적 현실을 부정하고, 이상세계 속의 자신을 추구하게 되면서, 파에톤형 인간들은 실질적인 삶의 기반을 스스로 파괴할 위험을 안게 된다. 이상적 자기를 향한 무모한 도전과 성취욕이 현실적인 자기존재를 망각하도록 만들 수 있는 것이다. 마찬가지로 할락궁이의 경우에도 부정적 현실을 배제하고, 이상세계 속의 자신을 찾으려는 경향을 보이고 있다.

"이 손 노라. ᄀᆞᆯ아 주마"
손을 노난, 어머님이 말을 ᄒᆞ뒈,
"너의 아바지는 서천꼿밧 꼿감관 꼿셍인이 뒈여진다."
"어머님아, 계건 내 아바질 찾아가커메 어머님이 죽는 ᄒᆞᆫ이 셔도 나 간 딜 이르지 맙서."[12]

위의 인용을 보면, 할락궁이는 자신의 떠남이 어머니의 죽음으로 이어질 가능성을 어느 정도 인지하고 있는 듯 보인다.[13] 그러나 어머니가 죽게 되더라도 자

10) 현용준, 『제주도무속자료사전』(개정판), 도서출판 각, 2007, 111~112쪽.
11) 조동일, 『동아시아 구비 서사시의 양상과 변천』, 문학과 지성사, 1997, 101~102쪽.
12) 현용준, 앞의 책, 112쪽.
13) 이러한 견해와 맞닿는 견해로서, 장자의 가족을 몰살시킨 할락궁이의 행위와 관련하여 다음과 같은 논의가 눈에 띈다. "이러한 집단 학살이 왜 일어나야 했던가? 이에 대해서는 '어머니를 위해 복수를 해서 자식의 도리를 다했다'는 '효행'의 관점에서 이해한 기존의 해석이 있다. 하지만, 이러한 학살이 어머니를 죽인 것에 대한 복수라면 그 복수의 칼끝은 한락궁이 자신을 향해서도 겨누어져야 한다. 아버지가 누군지 알기 위해 어머니의 손을 뜨거운 철판에 지지는 불효를 저질

신의 간 곳을 발설하지 말라는 당부로서 비정한 태도를 보여주고 있다. 이를 신화적 맥락으로 이해하자면 납득이 가는 일일 수 있다. 현실의 여건에 얽매이지 않고 더 높은 차원의 삶을 추구하는 것은 범인으로서는 도저히 어려울 만큼 대단한 용기를 필요로 하는 것일 수 있다고 말이다.[14] 그러나 콤플렉스의 서사로서 이를 다시 보면, 전혀 다른 맥락의 문제가 된다. 할락궁이는 이상세계의 아버지로 표상되는 이상적 자기상의 구축을 추구하면서, 어머니의 세계로 표상되는 현실적 삶의 기반을 철저히 배제하고 있다고 할 수 있는 것이다.

당연한 말일 수 있지만, 어머니의 세계를 떠나 아버지를 찾아 나서는 부분까지를 볼 때에, 할락궁이의 서사는 파에톤 콤플렉스의 원형이라 할 수 있는 파에톤의 서사와 유사한 모습을 보여준다. 할락궁이와 마찬가지로 인간들의 현실세계가 아닌 이상세계의 신을 아버지로 둔 파에톤은, 사생아라는 놀림을 받고서 자신이 태양신의 아들이라는 증거를 얻기 위해 아버지를 찾아 나선다. 이 또한 사생아로서 지닌 심리적 결핍을, '현실에 부재하는 아버지의 이상화 -> 이상화된 아버지와 자신의 동일시 -> 자존감의 획득'을 통해 채우고자 하는 과정이다. 이처럼 아버지를 찾아나서는 부분에 이르기까지 할락궁이와 파에톤의 서사는 매우 유사한 흐름을 보여주고 있다.

그러나 이후로 이어지는 둘의 서사는 아주 다른 방향의 결말을 맺게 된다. 할락궁이가 서천꽃밭의 꽃감관으로 좌정하게 되는 것에 반해, 파에톤은 비참한 죽음을 맞게 되는 것이다. 다시 말해, 신화적인 맥락으로서 파에톤의 서사가 실패의 서사라면, 할락궁이의 서사는 성공의 서사라고 할 수 있으며, 이를 콤플렉스의 문제로서 본다면 파에톤의 서사는 콤플렉스의 전형을 보여주는 서사인 반면, 할락궁이의 서사는 콤플렉스의 극복을 보여주는 서사라고 할 수 있다. 그렇다면 둘의 서사에서 이러한 차이가 빚어지는 이유는 무엇인지, 그 서사적 변별점을 탐색해 볼 필요가 있겠다.

## 4. 할락궁이의 신성획득 과정을 통해 본 콤플렉스 극복의 의미

할락궁이와 파에톤은 둘 모두 동경하던 아버지의 세계에 도달하여 이상적 아버

---

렀고, 부친탐색의 길을 떠나면서 차마 죽을지언정 장자에게 자신이 간 곳을 이르지 말라고 어머니에게 '명령'하여 죽음의 동기를 제공한 한락궁이가 아닌가?" - 정진희, 앞의 논문, 8~9쪽.

14) "하늘의 선택을 받아 신이 된다는 것, 그것은 이처럼 고통스러운 일이기도 하다는 사실에 새삼 놀라게 된다. 그것은 자신이 가진 모든 것을 포기해야 하는 일이었다. 그것을 포기하지 못할 때 길은 더뎌지고 마침내 주저앉게 된다. 포기하고 나야 비로소 길이 열린다." - 신동흔, 『살아있는 우리신화』, 한겨레출판, 2004, 127쪽.

지의 힘을 자신의 힘으로 만드는 것에 성공한다. 할락궁이가 아버지와 조우하여 얻게 된 힘은 인간의 삶과 생사를 주관하는 꽃의 힘이었으며,[15] 파에톤이 획득한 힘은 만물의 가장 근원되는 에너지라 할 수 있는 태양의 힘이었다. 이처럼 그들이 획득한 힘은 그들이 꿈꾸었던 이상적인 자기상에 알맞은 권능이라 할 수 있다. 그러나 둘의 손아귀에 쥐어진 초월적인 힘은 사용하기에 따라서 축복이 될 수도, 무서운 재앙이 될 수도 있는 '양날의 검'이다.

할락궁이는 꽃의 힘으로 자현장자의 온 가족을 미친 듯이 웃게 하고, 비탄에 빠뜨리기도 하며, 결국은 서로에 대한 미칠 듯한 증오로 상잔하도록 하였다.

> 아바님 이르는 냥 악심꼿광 환생꼿을 아전 장제칩읠 오라시난 죽일팔로 둘러가니 할락궁이 말을 하뒈,
> "제가 죽는 건 소원이 엇이나 삼당 웨당이나 다 불러다 주옵소서. ᄒᆞ실 말이 있오리다."
> "어서 걸랑 그리ᄒᆞ라."
> 삼당 웨당 다 몯아드니 웃음웃을 꼿을 노았더니 환천 웃음 벌어진다. 싸움꼿을 노았더니 싸움으로 벌어진다. 멜망꼿을 노았더니 삼당 웨당이 다 죽어간다.[16]

이는 할락궁이 본인에게는 통쾌한 복수의 과정일지 몰라도 그 힘의 작용은 무서운 재앙이 아닐 수 없다. 그러나 한편으로는 장자의 손에 죽음을 맞은 어머니를 살려내기도 하였다. 이는 할락궁이의 힘이 축복으로 작용한 결과라고 할 수 있다. 이처럼 할락궁이가 얻게 된 꽃의 힘은 사용하기에 따라 누군가를 죽일 수도, 살릴 수도 있는 양가적 성격을 지니고 있다.

파에톤이 아버지에게 얻은 태양 마차 또한 마찬가지이다. 태양의 에너지는 세상 만물의 생장과 에너지의 순환을 돕지만, 태양의 뜨거운 불길은 세상을 모두 불태워버릴 위험을 안고 있기도 한 것이다. 그들이 얻은 힘이 이처럼 양가적 성격을 지니고 있다는 것은, 인간의 발전을 추동하는 것이 콤플렉스일 수는 있으나, 콤플렉스에 의해 추동된 자기발전으로 힘을 얻게 된다는 것이 매우 위태로운 일임을 보여주고 있는 듯하다.

실상 파에톤형 인간들의 이상적인 자기상 추구가 항상 나쁜결과로 이어지는 것은 아니며, 콤플렉스의 작용이 긍정적인 결과를 가져올 수 있음은 분명하다. 할락궁이의 경우에도, 그가 장자 집을 떠나온 방식이 문제될 수는 있으나 떠남 그 자체는 꼭 필요한 과정이었다 하겠다. 그가 언제까지고 장자의 아래 머물렀다면,

---

15) 서천꽃밭이나 그 속에 핀 주화에 대한 다양한 견해들이 있어 왔지만, 선학들의 견해들을 종합하였을 때, 적어도 서천꽃밭의 꽃이 인간의 삶과 죽음, 인간사의 다양한 감정과 국면들에 연관되어 있다는 점에서는 큰 논란의 여지가 없다고 보인다.

16) 현용준, 앞의 책, 114쪽.

결국은 아무런 가능성도 실현하지 못한 채 결핍의 삶을 이어가다 죽음을 맞이하였겠으나, 장자의 집을 떠나옴으로써 그가 신성을 얻고 콤플렉스를 극복할 수 있는 가능성을 얻을 수 있었던 것이다.

실제로도 파에톤 콤플렉스의 긍정적인 측면에 대한 견해가 있다. 이레몽제(Lucille Iremonger)는 어린 시절에 애정 결핍을 겪은 재능 있는 남자아이들은 그때 촉발된 욕망 덕분에 크게 분발하여 성공의 절정에 도달하는 수가 더러 있다고 주장한다. 끊임없는 이상적 자기상의 획득 노력과 강박을 통해 파에톤형 인간이 사회적으로 두각을 나타내는 경우가 많다는 것이다.[17)]

대표적으로는 미국의 42대 대통령 빌 클린턴을 들 수 있다. 그의 생부는 그가 태어나기도 전에 교통사고로 사망했고, 어머니는 그를 조부모에게 맡긴 채 간호사가 되기 위해 루이지애나 주로 떠난다. 그러다가 다시 돌아와 로저 클린턴(Roger Clinton)이라는 남자와 재혼한다. 하지만 그의 양아버지는 알코올 중독자였을 뿐만 아니라 가족에게 폭력을 행사했다. 그는 자라면서 사람들의 인정과 애정을 추구했으며, 항상 불안해했다고 한다. 친아버지의 죽음, 어린 시절 어머니의 부재와 양아버지에게 인정받지 못했던 경험으로 인해 빌 클린턴은 대통령이 되기까지 사람들의 인정을 받기 위해, 권력을 손에 넣기 위해 노력한 것으로 생각해 볼 수 있다. 이처럼 파에톤 콤플렉스의 작용은 콤플렉스 당사자가 사회적인 성공을 거두는 것에 대해 긍정적으로 작용할 여지가 있다. 그러나 다시 빌 클린턴을 예로 들자면, 그가 충동적인 애정 욕망을 제대로 컨트롤하지 못하였다는 사실과, 그로 인해 미국 역사상 2번째로 탄핵을 당한 대통령이라는 사실을 유념할 필요가 있다. 끊임없는 인정 투쟁으로 대단한 지위를 획득하였다지만, 해결되지 못한 그의 심리적 문제는 그가 그러한 지위에 올랐기 때문에 더욱 큰 사회적 문제를 일으키도록 만들었다고도 볼 수 있는 것이다.[18)]

이처럼 콤플렉스를 극복하지 못한 상태에서 힘을 획득하게 되는 것은, 자칫 더 큰 문제를 야기할 위험이 있다. 파에톤의 경우, 아버지인 헬리오스의 태양 마차를 얻었으나 그것을 다룰 수 있는 능력이 없었기에 세상을 불길로 태우다가 제우스의 번개에 맞아 비참한 죽음을 맞아야만 했다. 이는 신화적 맥락으로서는 인간으로서 감당할 수 없는 신의 영역에 도전하였다가 징치된 것으로 여길 수 있지만, 심리적인 문제로서 볼 때에는 콤플렉스를 극복하지 못한 상태에서 힘을 얻게 된 결과로, 자신을 인정해주지 않았던 현실의 세상을 태워버릴 증오의 불길을 일으켰던 것일 수 있다. 그것은 자신에게 고통을 안겨준 부정적 현실세계를 완전히 배제함을 뜻하며, 자기 현실에 대한 고려 없이, 무리하게 이상적인 자기상만을 추구하는 자기 파괴적 행동양상을 잘 보여주고 있는 것이다.

17) J. 모러스, 앞의 책, 161쪽.
18) 곽금주, 앞의 논문.

그러나 할락궁이의 경우에는 그토록 위태로운 힘을 얻고 나서도 그 힘을 사용함으로써 신성을 획득하는 결말에 이른다. 그렇다면 할락궁이의 성공과 파에톤의 실패가 의미하는 바가 무엇인지 자세히 살펴볼 필요가 생긴다. 이를 위해 주목할 것은 할락궁이의 서사에서 신성의 획득이 일어나는 지점이다.

서사무가는 하나의 완전한 스토리를 가지고 있는 무가로, 특정 인물의 이야기로서, 발단, 전개, 결말의 구성요소를 갖춘 사건의 서술이다.[19] 이처럼 완전성을 담보하는 서사무가, 특히 '본풀이'의 목적이 신의 내력을 이야기하는 것이라면, 그 서술 목적이라 할 수 있는 신성의 획득은 모든 사건의 진행이 매듭지어졌을 때에 이루어지는 것이라 보아야 하겠다. 그렇다면 서사무가인 <이공본풀이>에서 할락궁이의 신성획득이 일어나는 지점은, 아버지로부터 꽃의 힘을 얻었을 때가 아니라 가장 마지막에 이루어지는 사건, 원강암이의 재생과정을 통해 이루어진다고 보아야 한다.

앞서 이야기 하였듯, 할락궁이에게 있어서 어머니의 세계는 부정적인 현실의 세계이며 그에 대별되는 아버지의 세계는 할락궁이가 추구하는 이상세계라고 할 수 있다. 그렇다면 할락궁이의 서사는 '현실세계에서의 탈주 -> 이상세계와의 조우 -> 현실세계로의 복귀'라는 구조를 지니게 되는데, 이 중 '현실세계로의 복귀'에 해당하는 부분은 파에톤에게 마련되어 있지 않은 서사이다. 특히 둘 중 할락궁이의 서사에만 마련되어 있는 이 부분에서 할락궁이 서사의 핵심이라 할 수 있는 신성의 획득이 일어난다는 것은 의미하는 바가 크다. 이를 콤플렉스의 문제로 놓고 본다면, 진정한 파에톤 콤플렉스의 극복은 이상세계를 향해 나아감으로써 이루어지는 것이 아니라, 이상적 자기의 추구를 통해 힘을 얻은 후에 부정적 현실세계로 돌아온 이후에야 이루어진다는 것이다.

파에톤의 경우, 그가 아버지의 세계로 떠난 이후에 어머니의 세계는 잊혀져버린 듯한 인상을 준다. 오로지 이상세계의 아버지를 만나기 위한 고난의 여정이 제시되고, 헬리오스의 궁전에 대한 동경, 조우하게 된 이상적 세계와 태양신인 아버지에 대한 경외만이 있을 뿐, 어머니로 표상되는 현실세계에 대한 돌아봄은 전혀 나타나지 않는다. 그저 아버지의 태양 마차를 몰면서 자신을 업신여겼던 세상에 자신의 존재를 과시하고 싶었을 따름이다. 반면, 할락궁이의 경우에는 이상적 아버지상과 조우하기 위해 모진 고난의 길을 걸어가면서도, 어머니의 세계에 대한 돌아봄이 나타난다.

실상 집을 떠나 아버지를 만난 순간에도, 할락궁이의 콤플렉스는 여전히 남아 있었다고 보인다.

---

19) 서대석, 앞의 논문, 116쪽.

서천꽃밧 쉬양버들 상가지 우의 올라 보니 궁예청덜 서천꽃밧 물주노랜 연못디 물 잉으레 오라시난 상손까락을 잡아 무꺼 입으로 께물어네 ᄌᆞ지피를 사믜방올 연못데레 털어지우난 부정이 만허여 연못이 줏아진다.[20]

위의 인용은, 아버지를 찾아간 할락궁이가 아버지의 주의를 끌기 위해 손가락에 피를 내어 서천꽃밭 물대는 연못에 흘려보내니 연못이 부정을 탔다는 내용이다. 이는 아버지를 찾는 할락궁이의 마음에 아버지에 대한 원망이나 분노의 마음이 남아있어 그 피가 저주의 성격을 띠게 된 것으로 이해할 수 있다. 결국 아버지를 찾기는 찾았으되 할락궁이의 심리적인 문제는 아직 해결되지 않았음을 뜻한다.

"느가 내 ᄌᆞ식이 분멩ᄒᆞ다."
꽃감관은 ᄉᆞ완을 불르고,
"나 먹단 식ᄉᆞ상이나 이리 출려오너라."
한락둥인 말을 ᄒᆞ길
"아방이 받단 식ᄉᆞ상을 받으라ᄒᆞᆫ불로 어떵 그 식ᄉᆞ상을 받을 수가 십네까."
"어떵ᄒᆞ난 못받으컷고?"
"금시상 날 적이 아방 독ᄆᆞ립에 앚안 ᄒᆞᆫ번 놀아보도 못ᄒᆞᆫ디 상을 받을 수가 십네까?"
"계건 내 독ᄆᆞ립 우티 올라 앚이라."
한락둥인 사라도령 독ᄆᆞ립에 올라앚안 똥오줌을 싸는 시늉, 벨벨 조세를 ᄆᆞᆫᄒᆞ연 식ᄉᆞ상을 받은 후젠.....[21]

위의 내용에서는 아버지와 조우한 할락궁이의 퇴행적 행동이 잘 드러나고 있다. 아버지의 지지와 애정을 받지 못하고 자란 할락궁이가, 아버지의 무릎에서 식사를 하고, 대소변을 지리는 시늉을 하는 등 갓난아기의 행동양식을 취하며, 어린 시절에 받지 못한 애정에 대한 보상을 구하고 있다. 이 또한 아버지의 부재로 인한 할락궁이의 콤플렉스가 아직 극복되지 못했음을 보여주고 있는 부분이라 하겠다.

오히려 아버지를 통해 현실세계에 남겨진 어머니를 돌아보게 되었을 때에 할락궁이의 심리문제가 의미 있는 해결의 시점에 다다를 수 있었다고 보인다.

가다보난 독ᄆᆞ립 친 물이 있어져 그 물 넘어가고 가다 보난 ᄌᆞᆫ동 친 물이 션 그 물 넘어간고 가다 보난 목 친 물이 있어젼 그 물 넘어가난 서천꽃밧이 근당한다.[22]

---

20) 현용준, 앞의 책, 112쪽.
21) 진성기, 『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991, 78~79쪽.
22) 현용준, 앞의 책, 112쪽.

(중략)
“나 ᄌᆞ식이 분명ᄒᆞ구나. 나를 ᄎᆞᆺ아올 때예 독ᄆᆞ립 친 물이 엇어냐?”
“이십데다.”
“그것이 느네 어머님 초대김 받은 물이로다. 존동 친 물 엇어냐?”
“이십데다.”
“그것이 느네 어머님 이대김 받던 물이로다. 목 친 물이 엇어냐?”
“이십데다.”
“그것이 느네 어머님 삼대김 받은 물이로다.”[23]

위의 인용은 할락궁이가 서천꽃밭을 찾아가는 도중에 세 번 물을 건너며 어머니의 죽음에 대한 상징을 만나게 되는 부분이다. 장자의 집에 머물러있는 동안 할락궁이의 눈에 보인 어머니는 상전의 위세에 억눌린 삶을 살아가는 초라한 모습이었고, 그러한 어머니의 모습이 할락궁이 자신의 모습과 겹쳐져 그를 더욱 비참하게 만들었으리라 생각된다. 그러므로 할락궁이에게는 억압의 공간인 장자의 집도, 자신의 초라함을 비추고 있는 어머니의 존재도 떠나가야만 할 대상일 뿐이었다. 그러나 원강암이는 결코 나약한 여인이 아니었다. 장자의 끊임없는 동침 요구를 지혜로서 극복할 줄 아는 여인이었으며, 장자가 풀어놓은 사나운 개로부터 할락궁이의 안위를 지킬 수 있었던 것도 원강암이가 마련해준 메밀 범벅에 의한 것이었다. 또한 위의 인용을 통해 알 수 있듯이, 재차 삼차로 이어지는 목숨의 위협에도 불구하고 할락궁이를 위해 그가 간 곳을 밝히지 않고 죽임을 당할 수 있을 만큼 강한 어머니가 원강암이였다. 할락궁이는 몰랐지만, 원강암이는 죽음에 이르도록 보호자로서의 역할을 완전하게 감당하였으며, 할락궁이가 그토록 바라마지 않던 최고의 애정을 그에게 보여주고 있었던 것이다.

할락궁이는 무릎에 차는 물, 잔등에 차는 물, 목까지 차는 물을 보았지만 그 의미를 알 수는 없었다. 어머니의 사랑과 보호가 늘 이어져 왔지만, 콤플렉스로 인해 눈이 가려진 할락궁이는 그것을 깨닫지 못했던 것이다. 그러다 아버지를 찾는 여행, 이상적 자기상을 찾는 여행의 과정에서 만난 아버지에 의해 그 의미를 깨닫게 된다. 이때에 할락궁이를 깨우쳐 준 아버지란 실제의 아버지일 수도 있지만, 어쩌면 드넓은 세상으로 나아가는 중에 만난 세계의 커다란 진리를 말하고 있는지도 모른다. 인간만사의 의미가 꽃으로 피어나는 서천꽃밭의 관리자라는 것도, 보편적 인류의 커다란 아버지로서 원강도령이 지닌 성격을 말해주고 있는 것일 수 있다.

이에 할락궁이는 자신이 미처 몰랐던 어머니의 위대함을 깨닫고, 자기 존재의 기반이자 자신의 삶을 가능케 하는 근원으로서 어머니의 현실세계가 지닌 의미를

23) _____, 같은 책, 113쪽.

재발견하게 되었다. 그러한 깨달음으로 인해 할락궁이는 아버지가 전해 준 꽃의 힘, 인간 삶의 본질에 대한 깨달음을 온전히 제어할 수 있었던 것이다. 이에 이상적인 자기상을 추구하며 힘의 획득에만 열을 올리던 할락궁이가, 삶을 온전케 하는 현실의 기반을 인식하고 죽음의 상태에 놓여있던 어머니의 현실세계를 회복시킴으로서 온전한 자신의 삶을 재구성할 수 있었던 것으로 보인다.

> 머리 그찬 청대왓디 데껴뷸고 준동 그찬 흑대왓디 데껴두고 독ᄆᆞ립 그찬 청새왓디 데껴시난 어머님 뻬를 도리도리 몯아놓고 도환셍꽃을 노난 "아이, 봄즘이라 오래도 잤저." 머리 글거, 어머님이 살아온다.[24]

어쩌면, 어머니 원강암이를 죽음에 이르게 한 것은 할락궁이 본인의 문제인지 모른다. 자신의 심리적 문제를 감당하지 못하고, 자신의 근본적인 삶의 기반이라 할 수 있는 어머니의 현실세계를 배제하고 외면해버림으로써, 할락궁이의 현실적 기반은 무화되고, 현실적 삶의 기반을 상징하는 어머니 또한 상징적인 죽음을 맞이하였던 것이다. 그렇다면 어머니를 죽였다는 장자의 존재는, 실제의 존재일 수도 있지만, 할락궁이의 내면에서 심리적 억압기제로 작동하는 콤플렉스 그 자체일 수도 있다.

아버지의 자리가 비어있는 상황에서, 할락궁이가 직면하게 되는 심리적 결핍은, 외부에서 할락궁이의 콤플렉스를 자극하는 장자의 존재로 형상화되어 그 내면에 자리 잡게 되었다고 볼 수 있다. 파에톤형 인간이 언제나 스스로에게 무리한 노력을 강요한다는 것을 감안할 때, 실현 불가능한 명령으로서 할락궁이를 괴롭혔던 장자의 모습이 할락궁이의 콤플렉스가 형상화된 것이라는 가정도 가능하다 생각된다. 그렇다면 수레멸망악심꽃으로 장자를 징치하는 할락궁이의 모습은, 이상적인 자기상의 구축을 위한 끊임없는 연마의 과정에서 얻은 깨달음의 힘으로 자신의 콤플렉스를 무너뜨리는 인간의 모습을 보여주고 있는 것이 된다.

자신이 잘못 태어난 존재가 아니라 어머니의 사랑과 보호를 받는 귀한 존재이며, 자기 자신으로서의 현실적 삶이 충분히 의미 있는 것이라는 깨달음을 얻게 된 할락궁이는, 자신의 내면에서 자신을 억눌러 현실을 부정하고 외면하게 만들었던 장자, 즉 파에톤 콤플렉스의 형상을 파괴하고 있는 것이다. 이처럼 삶에 대한 재인식(아버지를 통한 깨달음)의 과정을 통해 콤플렉스를 극복하고(장자의 징치), 온전한 삶을 다시 구축하게 되는 순간, 서사 상으로는 어머니의 재생이 이루어지는 순간에 할락궁이는 온전히 자신의 콤플렉스를 극복하게 되었다. 그리고 바로 이때에 그는 신성을 얻게 되는 것이다.

---

24) 현용준, 앞의 책, 114쪽.

## 5. 결론

본 연구는 <이공본풀이>를 접함에 있어 불편함의 요소로 작용하고 있던 주인공 할락궁이의 폭력성이나 잔인성, 좌충우돌하는 행동양상의 이유에 대해 심리적인 차원의 서사접근으로서 규명해 보고자 한 것이다. 이에 양육 배경이나 성장환경에 의한 애정결핍이 문제가 되는 파에톤 콤플렉스의 개념으로써, 친부의 부재상황에 기인하여 겪는 할락궁이의 심리적 문제와 그로 인해 추동되는 할락궁이의 서사를 세세하게 살펴보았다. 이를 통하여 할락궁이가 보여주는 거친 행보의 이유가 그의 콤플렉스에 의한 것일 수 있으며, 그러한 콤플렉스의 극복이 이루어지는 지점에서 할락궁이의 서사는 성공으로 귀결되어 신성획득이라는 결실을 맺게 되었음을 확인하였다. 무엇보다 중요한 발견은, 할락궁이의 서사에서 신성의 획득과 콤플렉스의 극복이 이루어지는 지점이, 이상적 자기상을 구축할 힘을 얻기 위해 아버지의 세계로 떠났던 할락궁이가, 다시금 어머니의 현실세계로 돌아와 죽음의 상태에 놓여있던 어머니를 재생시킨 순간이라는 점이다. 스스로의 결핍을 해결하기 위해 아무리 힘을 기르고 자신을 포장하더라도 자신의 현실적인 모습을 직시할 수 없다면, 태양 마차를 몰며 자기 자신과 자신의 삶의 공간을 불태우고 말았던 파에톤처럼 스스로를 괴롭히고 망가뜨리는 결과로밖에 이어지지 못한다.

누구나 어떠한 부분에 있어서는 결핍을 안고 살아가는 것이 인간이다. 그러나 그러한 결핍으로 인해 고통을 받게 되거나, 결핍을 극복하고 건강한 삶을 영위해 나가는 것은 결코 외부적인 조건에만 그 원인이 있지 않다. 결핍으로 인한 심리적인 억압은 많은 부분 오히려 자기 자신이 만들어낸 콤플렉스에 의한 것이다. 결국 자신의 결핍을 직시하고, 그러한 결핍의 상황에서도 스스로의 삶의 가치를 찾으려는 노력이 필요한 것이다. 할락궁이의 서사를 통해 살펴보았듯이, 자신의 결핍에서 눈을 돌리고 외부적인 조건이나 타인의 인정을 통한 만족감으로 콤플렉스를 극복하는 것에는 한계가 있다. 종국에는 스스로의 결핍을 인정하고 직시하며, 그러한 결핍을 채워 나가기 위한 진지한 노력이 있어야 함을, <이공본풀이>는 할락궁이의 콤플렉스 극복과 신성 획득의 과정을 통해 보여주고 있는 것이다.

## ■ 참고 문헌

강정식,「제주무가 이공본의 구비서사시적 성격」, 한국정신문화연구원 석사학위논문, 1987.
곽금주,「인정받고 싶은 심리: 파에톤 콤플렉스」
김대숙,「여인발복 설화의 연구」, 이화여자대학교 박사학위논문, 1988.
노영근,「신화와 친부탐색 모티프」,『어문학논총』22, 국민대학교 어문학연구소, 2003.
류효철,「서천꽃밭의 형상과 의미 연구 : <이공본풀이>와 <삼승할망본풀이>를 중심으로」, 건국대학교 석사학위논문, 2003.
미래컨텐츠창작연구소, 『콤플렉스 - 세상을 보는 프레임』, BOOK21, 2013.
사재동,『불교계국문소설의 형성과정연구』, 아세아문화사, 1977.
서대석,「서사무가연구」,『국문학연구』8, 서울대학교 국문학 연구회, 1968.
신동흔,『살아있는 우리신화』, 한겨레출판, 2004.
신연우,「여성 담당층 관점에서의 <초공, 이공, 삼공본풀이>의 문학-사상의 의미망」,『한국고전여성문학연구』21, 한국고전여성문학회, 2010.
오대혁,「「안락국태자경」과「이공본풀이」의 전승관계」,『불교어문논집』6, 한국불교어문학회, 2001.
오비디우스 저, 이윤기 역,『변신이야기』1, 민음사, 1998.
윤찬주,「<이공본풀이>의 서사구조 연구」, 인하대학교 석사학위논문, 1991.
이수자,「무속의례의 꽃장식, 그 기원적 성격과 의미」,『한국무속학』14, 한국무속학회, 2007.
이수자,「제주도 무속과 신화 연구」, 이화여자대학교 박사학위논문, 1989.
이수자,「한국 무속신화에 나타난 모신상과 신화적 의미」,『이화어문논집』16, 이화여자대학교 이화어문학회, 1998.
이지영,『한국의 신화이야기』도서출판 사군자, 2003.
장주근,「서사무가의 시원과 민속문예사상의 위치」,『한국문화인류학』5, 한국문화인류학회, 1973.
적송지성 · 추엽융,『조선무속의 연구』상, 동문선, 1991(1937년 초판).
정진희,「제주 무가「이공본풀이」의 신화적 의미에 관한 일고찰」,『국문학연구』7, 국문학회, 2002.
진성기,『제주도 무가 본풀이 사전』, 민속원, 1991.
현용준,『제주도무속자료사전』(개정판), 도서출판 각, 2007.

【토론문】

## 「콤플렉스 극복 서사로서의 <이공본풀이> 연구」에 대한 토론문

정 제 호(고려대)

「콤플렉스 극복 서사로서의 <이공본풀이> 연구」는 <이공본풀이>에 나타난 심리적 문제에 주목하고 있어 작품에 대한 새로운 이해를 기대케 합니다. 다만 토론자가 심리학이나 정신분석학에 익숙하지 않아 발표자께 큰 도움이 되지 못할까 걱정입니다. 그래도 토론자로서의 소임을 다하고자 발표문을 읽으며 느꼈던 몇 가지 의문을 제시하고자 합니다.

1. 서론을 살펴보면 연구 목적이 명확하지 않는 부분이 있다. 발표자는 <이공본풀이>에서 느끼는 불편함 해소하고자 한다는데, 이때의 '불편함'이 누가 느끼는 것인지 궁금하다. 만약 작품에서 느껴지는 '불편함'이 문제 제기의 원인이라면 이는 일반적으로 작품을 읽은 사람이라면 누구나 느끼는 것이어야 할 것이다. 하지만 필자는 <이공본풀이>가 불편한 서사라고 생각되지 않는다. 그렇다면 이 '불편함'은 발표자의 작품에 대한 주관적인 감상인데, 이를 연구 목적으로 삼기에는 부족해 보인다. 아니면 <이공본풀이>에 담긴 '불편함'에 대해 객관적인 분석을 통해 이 글을 읽는 독자들에게 드러낼 필요가 있다고 생각한다.

2. 다음은 각편에 대한 문제이다. 각주 3번을 통해 각편 목록을 정리하고 있는데, 기준이 없이 나열이 되어 있는 듯하다. 기왕이면 각편 목록은 연도별로 정리하는 것이 좋다.

더욱이 현용준의 『제주도무속자료사전』 자료는 2번과 8번에 나누어서 정리되어 있다. 이렇게 정리한다면 『제주도무속자료사전』에 두 편의 <이공본풀이>가 채록된 것처럼 보일 수 있다. 하지만 이 책에 채록된 <이공본풀이>는 한 편에 불과하다. 이는 책의 구성이 제차에 따라 정리되어 있어 '이공본풀이'와 '이공맞이'라는 챕터가 있는데, 이 중 '이공맞이'를 본풀이로 오해한 것 같다. 하지만 이 책에 채록된 <이공본풀이>는 '불도맞이' 중간에 실린 <이공본풀이> 한 편에 불과하다. 정작 '이공본풀이' 부분에서는 앞의 '불도맞이' 부분을 참조하게끔 페이지

만 서술되어 있다. 자료에 대한 확인이 필요할 것 같다.

또한 목록에서 빠진 각편이 여럿 존재한다. 『풍속무음』의 <이공본>[1], 『제주도 무속신화』에 채록된 이승순본(本) <이공본풀이>[2], 『한국음악』 31집에 채록된 이중춘 · 김윤수본 <이공본풀이>[3], 『제주도 무속과 서사무가』에 채록된 고대중본 <이공본풀이>[4] 등이 목록에서 빠져 있다. 물론 하나의 선본을 선택하여 연구에 임하다 보면 각편 목록이 크게 중요하지 않을 수도 있다. 하지만 구비문학의 특성상 하나의 각편이 완전치 않을 가능성이 있다. 또한 각편에 따라 서사가 다르게 전개될 수도 있다. 이에 논문에는 한 편의 각편만을 활용하더라도 모든 각편의 내용을 파악할 필요가 있다. 이때 반드시 필요한 것이 각편 목록을 정리하는 것이다. 하지만 이 목록이 제대로 작성되어 있지 않고, 오류도 보여 아쉽다.

구연자 이름에도 오기가 보인다. 확인해보니 『제주도무가본풀이사전』에 채록된 <이공본>의 구연자는 '조홀대'가 아니라 '조흘대'이다. 이런 부분은 지엽적인 것이지만, 작은 부분이 발표문의 신뢰도를 떨어뜨릴 수도 있기 때문에 주의해야 할 필요가 있다.

더욱이 여러 각편 중 논의에 활용할 대표본을 선택함에 있어서도 "할락궁이의 심리적 갈등에 따른 행동방식들이 잘 표현되어 있다는 판단"에 의해 선택한다면, 어떤 객관적 기준에 의해 선본(善本)을 선정한 것이 아니라 자신의 논지에 유리한 각편을 선택한 것이 된다. 객관적 기준을 통해 선본을 선택하고 이를 분석할 때 자신의 분석에 대한 의의를 더욱 살릴 수 있을 것이다.

3. 발표자는 <이공본풀이>의 주인공인 할락궁이를 '파에톤 콤플렉스'로 설명하고 있다. 그런데 <이공본풀이>를 '파에톤 콤플렉스'로 바라보는 것이 어떤 의미가 있는지 의문이다. 특히 논자는 <이공본풀이>에 나타난 '콤플렉스 극복의 서사', '위로의 서사'로서의 기능을 찾고자 했는데 왜 <이공본풀이>를 그렇게 바라봐야 하는지 명확하지가 않다.

서사무가는 텍스트만 홀로 존재하는 서사문학이 아니다. 굿이라는 콘텍스트를 기반으로 하여 일정한 기능을 갖는 텍스트이다. 그렇기 때문에 서사무가를 이해하기 위해서는 텍스트뿐만이 아니라 그 텍스트를 둘러싸고 있는 굿에서의 기능이나 문화적 맥락 등을 함께 고려해야 한다. 하지만 이 발표문에는 그러한 고려 없이 텍스트에 나타난 표면적인 부분에만 주목하여 <이공본풀이>를 '위로의 서사'로 파악하고 있는 듯하다. 물론 <이공본풀이>가 '위로의 서사'일 수도 있을 것이

---

1) 현용준, 『풍속무음』, 제주대학교, 1994.
2) 문무병, 『제주도무속신화』, 칠머리당굿보존회, 1998.
3) 강정식, 「이공본풀이」, 『한국음악』 31, 국립국악원, 2000.
4) 장주근, 『제주도 무속과 서사무가』, 역락(재간행), 2001.

다. 하지만 만약 그렇다면 이러한 기능이 과연 <이공본풀이>가 구연되는 큰굿에서 어떤 의미를 갖는지도 설명할 수 있어야 할 것이다.

일반적으로 제주 큰굿에서 '불도맞이'를 시작으로 <초공본풀이>, <이공본풀이>로 이어지는 제차는 기원, 영신 의례로 볼 수 있다.[5] 이러한 기원, 영신 의례에서 '위로의 서사', '콤플렉스 극복의 서사'가 어떤 의미를 가질 수 있는지 궁금하다.

4. 더욱이 <이공본풀이>는 『월인석보』의 <안락국태자경>, 고전소설 <안락국태자전> 등과 내용이 거의 동일하다. 이런 상황이라면 <이공본풀이> 주인공인 할락궁이의 성격은 앞의 서사와 동일하게 나타날 것이다. 그들 역시 '아버지의 부재'라는 상황을 똑같이 겪기 때문이다. 그렇다면 이들 서사를 모두 '파에톤 콤플렉스'로 볼 것인가? 아니라면 다른 두 서사와 달리 <이공본풀이>에만 드러나는 '파에톤 콤플렉스'가 있는 것인가 궁금하다.

서사문학을 분석하기 위해서 다양한 틀을 적용시키곤 한다. 이때 단순히 그 틀에 서사가 부합하는지만 파악하는 것은 작품을 적절히 이해했다고 말하기 어려울 것이다. 단순한 적용에서 더 나아가 그 틀을 통해 어떤 의미를 추출할 때 비로소 적절한 이해가 가능할 것이다. 그런데 발표문에는 <이공본풀이>에 담긴 '파에톤 콤플렉스'에 대해서는 이야기하고 있지만, 이 분석을 통해서 작품을 어떻게 이해해야 하는지까지 나아가지는 못한 듯하다. 혹시 발표문에는 다 서술하지 못한(결론이 누락된 발표문을 보고 토론문을 작성했기에) <이공본풀이>에 대한 발표자의 견해가 있다면 듣고 싶다.

---

5) 문무병, 「제주큰굿」, 『한국민속신앙사전-무속신앙』 2, 국립민속박물관, 803쪽 참조.

# ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화의 서사구조와 전승 의식

한 유 진(이화여대)

< 목 차 >

1. 서론
2. 유형 설화의 자료개관과 각편별 특징
3. 유형 설화에 나타난 위기의 원인과 해결 방식
4. 유형 설화의 전승 의식
5. 결론

## 1. 서론

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형[1] 설화는 『구비문학대계』에 실린 계모설화 가운데 가장 많은 각편을 보유하고 있다.[2] 이 유형 설화는 계모와 전실소생 간 갈등으로 인한 계모의 전실소생 살해 시도까지의 서사는 다른 계모설화들과 공유하지만, 계모의 살해 시도가 성공하여 전실소생의 실제 죽음이 발생한다는 점은 이 유형 설화만의 차별화된 서사가 펼쳐지게 하기에 그 의미 맥락

1) ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형은 ‘신방의 아들을 죽인 계모형’, ‘첫날밤 신랑 피살담’, ‘첫날밤 신랑 모해 설화’ 등의 유형명으로 논의되어 왔다(이윤경, 「‘신방의 아들을 죽인 계모형’ 설화 연구」, 『구비문학연구』 제16집, 한국구비문학회, 2003; 성형석, 「신방의 아들을 죽인 계모형 설화의 소설화 양상에 관한 연구」, 경성대학교 석사학위논문, 2008; 김영권, 「‘첫날밤 신랑 피살담’의 서사적 양상과 의미」, 『한국문학논총』 제44집, 한국문학회, 2006; 김영권, 「‘첫날밤 신랑 모해 설화’의 소설화 연구 : <조생원전>, <김씨열행록>, <사명당전>, <구의산>을 중심으로」, 영남대학교 석사학위논문, 2012).

2) 『구비문학대계』에 실린 계모설화는 총 108편으로 확인된다. 필자는 계모설화에 나타난 갈등 양상과 그 의미를 논의하면서 이들 설화를 조동일(한국정신문화연구원, 『한국구비문학대계 별책부록(Ⅰ)』, 한국정신문화연구원, 1989, 437-441쪽)의 분류 유형을 기준으로 삼아 모두 11개 유형으로 분류한 바 있다. 각 유형과 유형별 각편 수를 살펴보면, ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’(23편), ‘계모가 죽인 자식 접동새 되기’(2편), ‘전실 자식 간을 먹으려는 계모’(12편), ‘콩쥐팥쥐’(9편), ‘손 없는 색시’(4편), ‘황화일엽’(8편), ‘전실 자식 눈을 뺀 계모’(3편), ‘딸의 인연을 망치는 계모’(9편), ‘자기를 해치려는 부모에게 효도하기’(3편), ‘계모를 내치지 못하게 하는 효자’(1편), ‘전실 자식 잘 돌본 착한 계모’(4편), 기타(30편) 등으로 확인된다(한유진, 「계모설화에 나타난 갈등의 양상」, 『이화어문논집』 제30집, 이화어문학회, 2012, 114-118쪽 참고).

또한 다르게 읽어내야 함을 시사한다.

계모의 살해 시도가 전실소생의 죽음으로 이어지는 설화는 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 외에도 ‘콩쥐팥쥐’ 유형 설화(7편)[3], ‘장화홍련’ 설화(2편)가 있다. 하지만 이들 유형 설화에서는 대부분(‘콩쥐팥쥐’ 유형 설화 6편, 장화홍련 설화 1편) 전실소생의 환생이 나타난다.[4] 즉, ‘콩쥐팥쥐’ 유형 설화와 ‘장화홍련’ 설화에서 전실딸의 죽음은 ‘다시 살아남’으로 전환되기 때문에 이때의 죽음은 ‘일시적 죽음’으로 볼 수 있으며, 이들은 갈등이 해소된 후 기존 가족 구성원으로 다시 편입되어 ‘딸’의 지위를 회복한다. 한편 이와 달리 전실딸의 죽음이 불가항력의 사건으로 작용하는 경우에도[5] 등장인물 간 갈등의 원인과 해결의 측면에서 보았을 때 전실아들의 죽음과는 다른 의미 층위를 갖는다. 즉, 계모설화에서 계모와 전실소생 간 갈등의 주요한 원인 중 하나가 가계(家系) 계승권을 두고 발생한 것임을 상기해볼 때, 전실딸의 죽음은 전실아들의 죽음만큼 가문 존속에 위협적이지 않다. 반면, ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서 나타나는 전실아들의 죽음은 가계를 계승할 장자(長子)가 살해당한 사건으로 계모가 징치되더라도 기존 가족 형태가 복구 불가능하며 가계의 단절을 피할 수 없다는 데에 그 위기의 심각성이 드러난다.

계모설화의 가족 갈등의 문제는 단순히 가족의 문제를 넘어 사회 체제 안에서 발생한 문제로 인식해야 함은 이미 여러 연구에서 지적된 바 있는데, 대부분의 계모설화가 기존 질서에 위협을 가하는 계모에 대한 위기감만 드러냈다면 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화는 계모로 인해 가족이 해체되고 가족 질서에 발생한 균열을 적나라하게 보여주고 있다는 점에서 주목된다. 이처럼 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화는 계모설화가 드러내는 위기의 극단을 제시하고 있는 서사라는 점에서 이 유형 설화의 문제적 국면이 포착된다. 한편 이러한 극단적 상황에 가로놓인 인물을 사명당으로 설정하여 계모 서사를

3) ‘콩쥐팥쥐’ 유형 설화는 『구비문학대계』에 총 9편이 보이는데, 이 중 2편은 전실딸이 원조자(두꺼비, 새, 소)의 도움으로 죽임을 면한다. 전실딸의 죽음이 나타나지 않는 각편은 <콩쥐 팥쥐>(『대계』 5-1, 361-363쪽), <콩남이와 팥남이>(『대계』 7-16, 54-55쪽)이다.

4) ‘콩쥐팥쥐’ 유형 설화에서 전실딸 콩조지는 계모딸 팥조지에게 살해되어 꽃->구슬->사람의 과정을 거쳐 환생한다. 이 유형에서 콩조지의 환생이 나타나는 각편은 <콩조지 팥조지>(『대계』 5-2, 538-543쪽), <콩쥐 팥쥐>(『대계』 5-1, 269-273쪽), <콩쥐팥쥐>(『대계』 8-8, 102-111쪽), <콩대기와 팥대기(2)>(『대계』 6-10, 201-202쪽), <콩쥐팥쥐>(『대계』 1-9, 460-466쪽), <콩쥐 팥쥐>(『대계』 1-4, 785-789쪽) 등 총 6편이다. 한편 ‘장화홍련’ 설화 각편 <장화홍련>(『대계』 5-2, 550-553쪽)에서는 정절모해로 살해당한 장화와 장화를 따라 자결한 홍련의 억울함이 원에 의해 해소된 후 둘은 환생한다.

5) 전실딸이 다시 살아나지 못하는, 즉 완전한 죽음을 보이는 각편은 각 1편씩이다. 각편 <콩쥐 팥쥐>(『대계』 1-9, 246-252쪽)에서는 연꽃으로 환생하는 데까지만 나아가 사람으로의 환생이 나타나지 않는다. ‘장화홍련’ 설화 각편 <전처 딸 죽인 계모>(『대계』 3-4, 692-696쪽)에서는 원님을 통한 두 자매의 원한 해소로 귀결된다.

사명당의 출가 유래담으로 삼은 점 또한 다른 유형의 계모설화와 변별되는 특징인데, 사명당의 출가 유래담의 형태를 띤 각편들과 그 외의 각편들이 각기 다른 형태의 결말구조를 보이고 있다는 점 역시 이 유형 설화를 논의하면서 주목해야 할 지점이다.

계모 서사는 등장인물 간 갈등이 '자식 살해'라는 패륜적 범죄 행위를 촉발하고 그 해결이 '계모 살해'로 귀결되어 가족에 대한 일반적 인식과 기대감을 철저히 뒤틀고 배신한 서사로서 많은 문제적 지점들을 함의하고 있기에 그동안 많은 연구자들의 끊임없는 관심의 대상이 되어왔다.[6] '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화의 경우 대체로 계모설화 전반을 아우르는 연구 속에서 논의되어 왔는데, 이 유형 설화만을 논의 대상으로 삼은 연구는 고소설과의 연관관계를 탐색하는 논의가 집중되었다. 이는 사명당이라는 역사적 인물이 등장한다는 점에 주목한 것으로 사명당이 등장하는 <사명당전>을 비롯하여 이와 서사구조가 유사한 <조생원전>, <김씨열행록>, <구의산> 등의 고소설 작품들과 해당 설화와의 상관성 규명이 시도되었다.[7] 또한 서사구조,[8] 작자와 향유자에 주목한 연구[9]들도 이루어져 '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화는 다양한 관점에서 의미 있는 논의들이 꾸준히 생산되고 있는 상황에서 본고는 이러한 논의들의 연장선에서 이루어진 것이다.

## 2. 유형 설화의 자료개관과 각편별 특징

『구비문학대계』에서 확인되는 '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화는 모두 23편이다.

---

6) 계모형 작품은 설화를 비롯하여 무가, 고소설, 신소설에 이르기까지 다양한 장르의 작품을 대상으로 다양한 관점에서 연구가 이루어져 왔다. 이러한 연구 성과는 이미 상세히 정리한 바 있으므로 본고에서는 다시 제시하지 않는다. 연구사는 한유진의 논문(앞의 논문, 110-111쪽) 참고.

7) 김승찬, 「사명당 구비서사물 연구」, 『인문논총』 제56집, 부산대학교, 2000; 정상진, 「계모형 설화의 전승 및 서사 양상과 의미」, 『외대어문논집』 제18집, 부산외국어대학교 어문학연구소, 2003; 임철호, 「사명당 설화 연구」, 『한국언어문학』 제23집, 한국언어문학회, 1984; 김영권, 앞의 논문, 2006; 김영권, 앞의 논문, 2012; 성형석, 앞의 논문.

8) 이윤경(앞의 논문)은 이 유형 설화를 사명당 출가 유래담과 그 외의 각편으로 분류하여, 이들 설화의 전설화, 민담화 과정을 논의하는 한편 신참자의 입사 성공 여부를 기준으로 계모와 며느리를 비교한 결과로 며느리의 위상에 주목하였다.

9) 박종환은 사명당이 등장하는 문헌, 구비설화를 대상으로 향유층의 세계관에 대하여 고찰하였으며, 손정희는 고소설, 문헌설화, 구비설화에 나타나는 사명당 이야기 양상이 작자층과 향유층에 따라 차이가 있음을 논의하였다(박종환, 「사명당 설화의 전승 의식 연구」, 동아대학교 석사학위논문, 1997; 손정희, 「사명당설화 연구-경남지방을 중심으로-」, 『한국문학논총』 제13집, 한국문학회, 1992).

| ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화 자료 | | | | | |
|---|---|---|---|---|---|
| 각편 분류 | 각편 번호 | 대계 번호 | 쪽수 | 각편 제목 | 제보자 정보 |
| 사명당 출가 유래담 | ① | 8-7 | 330-340 | 사명당의 출가 사연과 표충사의 유래 | 신현희(남,53) |
| | ② | 4-6 | 512-520 | 사명당이 출가한 내력 | 이정순(여,80) |
| | ③ | 8-14 | 523-527 | 사명당 출가 동기 | 박대열(남,75) |
| | ④ | 2-7 | 154-168 | 사명당 | 김응화(남,62) |
| | ⑤ | 5-1 | 476-479 | 사명당 입산 과정 | 김기두(남,72) |
| | ⑥ | 4-3 | 500-506 | 사명당의 복수 | 이상훈(남,65) |
| | ⑦ | 7-11 | 422-430 | 사명당 이야기 | 김동구(남,58) |
| | ⑧ | 7-9 | 898-907 | 사명당의 후처와 누명 쓴 며느리 | 신동식(남,65) |
| | ⑨ | 2-9 | 801-804 | 사명당의 출가 | 신승남(남,69) |
| | ⑩ | 6-2 | 143-147 | 사명당은 임진사 | 김정균(남,88) |
| | ⑪ | 8-8 | 176-182 | 임대장의 한을 푼 며느리 | 김갑영(남,63) |
| | ⑫ | 8-8 | 627-639 | 사명당 | 손출헌(남,79) |
| 그 외의 각편 | ⑬ | 7-6 | 363-374 | 누명 벗은 며느리 | 조유란(여,72) |
| | ⑭ | 7-4 | 197-200 | 첫날 밤에 목잘린 신랑 | 공수분(여,68) |
| | ⑮ | 6-7 | 442-448 | 오대 독자 최독선 | 김처재(여,61) |
| | ⑯ | 8-14 | 73-80 | 조생원 | 여종한(남,68) |
| | ⑰ | 6-8 | 416-419 | 본처 자식 죽인 서모 | 조병훈(남,70) |
| | ⑱ | 6-4 | 295-297 | 서모에게 죽은 아들 | 최봉님(여,65) |
| | ⑲ | 3-4 | 865-878 | 계모의 흉계 밝혀낸 며느리 | 전경남(남,73) |
| | ⑳ | 5-2 | 620-629 | 서모의 마음 | 조옥례(여,61) |
| | ㉑ | 7-6 | 94-98 | 계모의 악행 | 고난이(여,53) |
| | ㉒ | 8-9 | 1130-1137 | 계모의 만행 | 김재근(여,75) |
| | ㉓ | 1-1 | 569-580 | 진사의 악독한 후처 | 김장수(남,87) |

이 유형 설화는 계모를 집안에 들이는 부친의 존재가 사명당으로 제시된 경우와 그렇지 않은 경우로 나뉘는데, 사명당이 등장인물로 설정된 각편들은 사명당 출가 유래담으로 기능한다. 사명당 출가 유래담의 성격을 띤 각편들과 그 외의 각편들은 각기 다른 결말 형태를 보이며, 함의하는 바 역시 다르기 때문에 다음 장에서 그 의미 맥락을 고찰하기에 앞서, 이 장에서는 이 유형 설화를 ‘사명당 출가 유래담’과 ‘그 외의 각편’으로 분류하고 그 특징들을 살펴보고자 한다. 이러한 기준으로 분류된 각편들의 특징에 대해서는 이미 이윤경이 상세히 살핀 적이 있지만,[10] 다음 장 논의를 위한 필수적인 선행 작업이므로 주목해야 할 지점들을 중심으로 간략하게 정리하고 다음 장의 논의를 이어가기로 한다.

## 2.1. 사명당 출가 유래담

10) 이윤경, 앞의 논문, 282-288쪽.

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 중 사명당 출가 유래담은 12편으로, 서사단락을 간략히 정리하면 아래와 같다.

**[사명당 출가 유래담의 서사단락]**

1. 사명당의 후처가 종을 시켜 전실아들의 혼인날 전실아들 살해를 지시하다.
2. 종이 전실아들을 목 잘라 살해하다.
3. 며느리가 전실아들을 살해한 범인으로 오해받다.
4. 며느리는 방물장수로 전국을 떠돌다 신랑을 살해한 종 부부의 수양딸이 되다.
5. 며느리가 종을 추궁하여 계모의 악행을 밝히고 이를 시아버지에게 전하다.
6. **며느리가 자결하다.** (6’ 집을 떠나다.)
7. 시아버지는 **계모와 계모소생을 불태워 죽이고 출가하다.**
8. 서산대사와 만나 대결하다. (8’ 일본에 가서 활약하다.)

사명당 출가 유래담은 전실아들이 사명당 후처의 지시를 받은 종에게 살해당하면서 본격적 서사가 시작된다고 볼 수 있다. 전실아들은 혼인 첫날밤 살해되었기 때문에 전실아들과 같은 공간에 있었던 신부가 범인으로 지목되며, 살해 동기로 신부의 정절이 의심 받는다. 신부에 대한 ‘정절 모해’는 신부로 하여금 신원(伸寃)을 위한 자발적 ‘집 떠남’을 이끌어 계모 악행 전모를 드러나게 한다. 다른 유형의 계모설화에서는 계모의 악행을 밝히게 되는 존재가 전실소생이었지만, 전실소생의 집 떠남은 쫓겨남에 가까운 것이어서 계모의 흉계를 밝히는 과정을 자발적 행위로 간주하기 어려운 데에 반하여 이 유형 설화에서는 사건을 해결하는 며느리의 적극적 활약상이 두드러진다.[11] 그러나 며느리는 사건 해결에 대한 어떠한 보상도 받지 못하고 자결하는 것으로 귀결되는데(③, ⑧, ⑩, ⑪, ⑫)[12], 이는 신부의 적극적 행위 목적이 계모의 흉계 밝힘이 아니라 자신의 억울함 해소에 있기 때문이다. 즉, 정절 모해는 진위 여부와 상관없이 일단 혐의의 대상이 되었다는 사실만으로도 여성의 명예에 치명적 손상을 입히는 것으로 관념화되었기에,[13] 이를 이유로 살해 누명까지 덧씌워졌다는 사실은 생의 강력한 동인이 되어 이들을 사건에 중심으로 배치시키고 적극적 행위를 이끌어 낸다.

사명당 출가 유래담에서 사건의 전모가 드러난 후 집안은 해체된다. 사명당은 계모와 계모소생을 죽이고, 며느리는 자결(③, ⑧, ⑩, ⑪, ⑫)하거나 집을 떠나며(④, ⑤), 남은 재산은 종들에게 분배된다. 이때 사명당이 계모와 계모소생을 죽이

11) 이윤경(앞의 논문, 297-301쪽)은 바로 이러한 사실에 주목하여 계모설화에서 계모와 전실소생과의 갈등 양상이 며느리에게까지 확대된 서사로 보고 며느리의 위상을 논의하면서 며느리의 행위를 열행(烈行)으로까지 확대하였다.

12) 해당 작품은 각편 번호만 기재하기로 한다.

13) 강진옥, 「고전 서사문학에 나타난 가족과 여성의 존재양상」, 『한국고전여성문학연구』 제10집, 한국고전여성문학회, 2005, 25-26쪽.

는 방식이 ‘불태움’으로 동일하게 나타나는데(①-⑧, ⑩-⑫), 이는 사명당 출가 유래담 이외의 각편에서는 보이지 않는 형태로 기존의 물질적, 인간적 관계들의 완전한 단절을 의미하는 것으로 생각된다. 이처럼 사명당은 자신을 둘러싼 모든 것들을 소멸시킨 후 출가한다.

### 2.2. 사명당 출가 유래담 외의 각편

사명당의 출가 유래담 외의 각편은 모두 11편으로 아래와 같은 서사로 구성되어 있다.

**[사명당 출가 유래담 외 각편의 서사단락]**

1. 계모가 종을 시켜 전실아들의 혼인날 전실아들 살해를 지시하다.
2-1. 종이 전실아들을 목 잘라 살해하다.
**2-2. 종의 기지로 목숨을 구한 전실아들이 종과 함께 떠나다.**
3. 며느리가 전실아들을 살해한 범인으로 오해받다.
4. 며느리는 방물장수로 전국을 떠돌다 신랑을 살해한 종 부부의 수양딸이 되다.
(4’ 며느리는 시댁의 구박 속에서 생활하다.)
5. 며느리가 종을 추궁하여 계모의 악행을 밝혀내다.
(5’ 며느리의 꿈에 나타난 전실소생이 잘린 목이 보관된 위치를 알려주다.)
6. 며느리에게 사건의 전말을 전해들은 사명당이 계모와 계모소생을 죽이고 떠나다.
**7. 며느리가 낳은 아들이 일곱 살이 되어 시아버지를 찾아 떠나다.**
**8. 손자는 산 속(절)에서 훈장(과객, 종)을 하고 있는 시아버지와 상봉하다.**
**9-1. 손자는 시아버지와 함께 귀가하다.**
**9-2. 손자와 시아버지와 함께 귀가하는 길에 우연히 전실아들과 만나 셋이 함께 귀가하다.**
**9-3. 이미 재가한 시아버지가 귀가를 거부하다.**

이 각편들은 사명당 출가 유래담에서 사명당이 놓인 자리에 불특정 인물이 놓이는데, 이들의 신분은 양반(이진사, 조생원, 이판서, 김정승, 진사)으로 제시된다. 이 각편들에서는 전실아들이 종의 기지로 목숨을 구하기도 하는데(⑮, ⑲, ⑳, ㉒),[14] 전실아들은 혼인 첫날밤 종과 함께 떠나고, 남은 가족 구성원들은 전실아들을 죽은 것으로 오해하며, 전실소생 생존 여부는 이야기 후반부(서사단락 9-2)에서나

14) ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서는 각편 ⑮, ⑲, ⑳, ㉒를 제외하고는 모두 전실아들의 죽음이 나타나기 때문에, 이 유형 설화의 분류를 시도한 연구를 보면 이윤경을 제외하고 전실아들이 죽지 않은 각편들을 이 유형 설화의 특별한 지점으로 보아, 전실 아들의 ‘죽음 여부’를 기준 삼아 대상 자료를 분류하고 있다(김영권, 앞의 논문, 2006; 정상진, 앞의 논문; 김영권, 앞의 논문, 2012).

밝혀지기 때문에 전실아들의 생존은 서사 전개에 별다른 영향을 미치지 못한다. 전실아들이 생존한 4편과 살해당한 7편의 각편 모두 며느리의 활약으로 계모의 악행이 드러나 시부가 계모와 계모소생을 죽이고 집을 떠나는 서사까지는 사명당 출가 유래담과 동일한 서사로 진행된다. 이 각편들에서 사명당 출가 유래담과 변별되는 지점은 며느리의 아들 출산에서 시작된다. 시부가 떠난 후 며느리는 아들을 출산하고, 이 아들은 떠난 시부를 찾아 귀가하면서 흩어졌던 가족 구성원들은 다시 가족의 울타리 안으로 통합된다.

## 3. 유형 설화에 나타난 위기의 원인과 해결 방식

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서 완전한 ‘집 떠남’의 형태를 보이는 사명당 출가 유래담과 ‘다시 집으로 돌아오는’ 결말 구조를 보이는 그 외의 각편들이 나뉘는 지점은 기존 질서의 회복 가능에 여부에 있다. 즉, 계모 징치 후 시부의 집 떠남 부분까지 동일한 서사로 진행된 사명당 출가 유래담과 그 외의 각편에서 시부의 귀가는 며느리의 ‘아들 출산’에 따라 결정된다. 이 유형 설화에서 손자의 등장은 사명당 출가 유래담 이외의 각편으로, 이들 각편에서 가부장의 집 떠남은 일시적인 것이며, 다시 돌아옴이 예비되어 있는 것이기에 산속에 들어가 중이 된 사명당과는 달리 집 떠남 이후 이들의 지위는 대체로 훈장으로 제시되어 있다. 하지만 사명당 출가 유래담에서는 손자의 존재가 부재하여 장자의 죽음 후 가계는 완전한 단절 상태에 이르렀기에 가부장의 집안 복귀에는 그 명분이 없어 가부장의 영원한 집 떠남은 필연적이므로, 가부장의 존재가 중으로 제시된 것 역시 자연스러운 귀결로 보인다.

가부장제에서 가부장의 지위가 존재 의미를 갖기 위해서는 가부장제를 유지시킬 가계 계승자의 존재는 필수적이다. 가계 계승의 자격을 지닌 장자가 계모에 의해 살해됨으로써 가정에 커다란 위기가 초래되었다는 사실만으로도 가부장은 그 책임에서 자유로울 수 없다. 더욱이 전실아들 죽음 이후 손자의 등장으로 가까스로 회복 국면을 맞이하는 사명당 출가 유래담 이외의 각편과 달리 전실아들의 죽음으로 가계 단절이 초래된 사명당 출가 유래담에서 사명당의 책임은 다른 유형 설화의 가부장들에 비하여 더할 수 없이 크다고 할 수 있다. 이처럼 사명당은 위기에 놓인 집안을 회복시키는 데까지 이르지 못하였다는 점에서 실패한 가부장이다. 바로 이 지점이 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화의 문제적 국면인 동시에 이 유형 설화가 제시하는 결말 구조의 의미를 해명해주는 단서가 된다.

### 3.1. 악녀로 규정된 계모, 그 ‘악’의 의미

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형에서 계모의 전실아들 살해는 전실아들에게 귀속된 계승권을 자기소생에게 넘겨주기 위해 발생한다. 이는 ‘자식 살해’라는 윤리적 규범을 위반한 개인의 범죄 행위지만, 결과적으로 사회의 기존 체제를 위협하는 영향력을 행사한다. 따라서 계모의 전실아들 살해는 가정의 비극적 사건이라는 의미를 넘어, 사회 질서에서 이탈한 자가 기존 체제를 뒤흔든 행위인 바, 바로 이 지점에서 악녀로 규정된 계모의 ‘악’의 의미가 드러난다. 계모설화는 ‘자식 살해’라는 윤리 위반의 극단적 면모를 제시함으로써 갈등의 문제 해결 방안으로 계모 살해를 이끌어내고 있지만, 그 이면에 도사리는 계모 징치의 본질적 원인은 사회에서 용납될 수 없는 ‘욕망’을 계모가 욕망했다는 데에 있다.

자기소생에게 계승권을 넘겨주고자 하는 계모의 욕망이 사회에서 용인될 수 없는 이유는 표면적으로 장자 계승 원칙 위반에 있는 것처럼 보이지만, 보다 본질적 이유는 계모가 사회에서 부여한 질서에서 벗어났기 때문이다. 계모는 기존 가족 구성원들 사이에 새로 편입된 이방인, 사회의 소수자로 가정 내에서 이들은 아내, 어머니로서의 지위를 인정받지 못했고[15] 계모에 대한 여러 기록에서 확인되듯 가정 밖에서의 인식도 이와 다르지 않았다.[16] 계모에 대한 사회적 시선, 사회에서 계모에게 기대하는 바, 즉 사회에서 계모에게 부여한 질서는 계모설화 가운데 계모 징치로 서사가 마무리가 되지 않고 조화로운 결말로 귀결되는 ‘전실자식 잘 돌본 착한 계모’ 유형 설화에서 그 단서를 포착할 수 있다.

‘전실 자식 잘 돌본 착한 계모’ 유형의 각편 <계모 은덕으로 정승이 된 이야기>[17]는 전실아들이 태어난 지 얼마 되지 않은 계모소생을 실수로 죽인 사건을 계모가 부친에게까지 거짓으로 덮어주었다는 이야기이다. 계모는 이 사건으로 이후 정승이 된 전실아들과 이를 알게 된 주변인들에게 ‘정승의 계모님이 될 만한

15) 필자(한유진, 앞의 논문)는 이러한 문제에 대하여 계모와 전실소생 간 갈등 양상을 살피며 자세히 논한 바 있다.

16) 이에 대한 기록은 이종서가 상세히 논의한 것이 있으므로 이를 정리하여 제시한다. 『세종실록』(권64)에서 보이는 것처럼 세종은 “어렸을 때부터 길렀으면 계모는 의자(義子)를 친아들 같이, 의자는 계모를 친어머니 같이 여기므로 삼년 상복을 입는 것이 정의(情義)에 합당하나 아버지가 만년에 계모를 얻고 죽으면 아들과 계모가 관에 고하여 쟁송하는 자가 자주 있으니 3년 상복을 입는 것은 정의에 매우 합당하지 않다”고 언급한 것에서 성리학 질서를 구현하고자 노력했던 세종조차 자녀가 계모의 삼년상을 치러야 하는 당위를 수긍하지 못했음이 드러나는 바, 계모를 ‘어머니’로 여기는 것은 당시의 정서가 아니었음을 알 수 있다. 한편, 18세기 이전까지 계모는 지위 확보를 위해 자신의 조카딸과 전실아들을 관행처럼 혼인시켰는데, 당대 이를 근친혼으로 인식하지 않았다는 것은 계모를 어머니로 인정하지 않았다는 반증으로 볼 수 있다(이종서, 「‘전통적’ 계모관(繼母觀)의 형성과정과 그 의미」, 『역사와현실』 제51호, 한국역사연구회, 2004, 148-153쪽 참고).

17) 『구비문학대계』 8-6, 630-633쪽.

어른'이라며 그 덕을 칭송 받는다. 여기에서 칭송받는 '덕성'은 자기소생의 죽음을 전실아들의 잘못이 아닌 것으로 은폐한 데에서 발로한 것으로 계모에게 요구되는 품성을 엿볼 수 있다. 이 작품에서 계모는 자기소생의 죽음 앞에서 슬픔으로 동요하는 감정을 드러내지 않고 전실아들의 잘못을 덮는 행위에만 집중하고 있는 모습으로 그려진다. 전실아들을 위해 자기소생의 죽음조차 모른 척 할 만큼 비인간적이고 극단적인 희생이 가져다주는 계모설화의 조화로운 결말은 사회가 기대하는 계모 역할이 무엇인지를 보여준다. 이 유형의 다른 각편 <악한 서모, 착한 서모>[18]에서도 전실소생에 대한 계모의 맹목성이 요구된다. 살인사건 용의자로 지목된 계모소생과 전실소생 두 사람 중 한 사람을 죽여야 한다는 원의 판결 앞에서 계모는 주저하지 않고 자기소생을 지목한다. 계모의 이러한 선택을 '덕성'으로 판단하여 두 사람 모두 살해 혐의에서 풀려나는데, 원이 판단한 계모의 '덕성'은 계모가 죽음 앞에서 자기소생보다 전실소생을 선택한 데에서 비롯된 것이다. '자기소생의 죽음'이라는 극단적 상황이 상정될 만큼 어떠한 상황에서도 전실소생을 우선하는 계모, 바로 이들이 사회가 이상적으로 기대하는 계모의 모델이다.[19]

이상의 설화에서 살폈듯이 계모에게 요구되는 질서는 극단적 상황에서조차 자기소생보다 전실소생을 우선해야 할 정도로 일방적인 것인 상황에서, '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화에서 자기소생을 위해 전실소생 살해까지 감행하는 계모의 욕망은 계모에게 요구된 질서와 그 괴리가 너무 크다. 사회에서 자신에게 부여한 자리를 거부하고 그 질서를 이탈하고자 하는 계모의 욕망은 이미 사회에서 규정한 경계를 저 멀리 넘어버렸기에 절대 용납될 수 없는 욕망이다. 이러한 맥락에서 계모의 욕망은 사회 질서를 유지하기 위해 필연적으로 제거되어야 할 '악'으로 규정된다.[20]

### 3.2. 위기의 해결 양상과 그 의미

'첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화 외 다른 유형의 계모설화에서도 계모의 전실소생 살해 시도가 나타나고 그 결과로 계모는 징치된다. 이때

---

18) 『구비문학대계』 4-2, 38-39쪽.

19) '전실 자식 잘 돌본 착한 계모' 유형 설화에 대한 논의는 한유진(앞의 논문, 143-144쪽)의 논문을 참고하였다.

20) 사회 질서를 이탈한 여성의 욕망이 '악'으로 규정됨은 '악녀'에 대한 다음의 지적에서도 살필 수 있다. 로지 잭슨은 '사회적 일탈, 즉 요구하고 욕망하고 분노하는 폭력적 존재로서의 여성은 악마적 범주 속으로 추방'된다고 지적하였고, 앤 도앤은 '악녀가 텍스트에서 제거되는 것은 위협받은 남성 주체가 절망적으로 다시 통제권을 주장하려고 하는 것과 관계가 있다'고 논의하였다(로지 잭슨, 『환상성-전복의 문학』, 서강여성문학연구회 옮김, 문학동네, 2001, 199-200쪽; 린다 하트, 『악녀』, 강수영·공선희 옮김, 인간사랑, 1999, 324쪽 참고).

계모의 징치 방법은 집 밖으로 내쫓거나 죽이는 방식 등으로 나타나고, 계모소생은 계모의 악행에 공조가 없을 경우 죽이지 않는 각편들도 다수 나타난다. 즉, 이 유형 설화 외의 다른 유형의 계모 설화들에서는 계모 징치가 계모 살해로 연결되지 않는 각편이 존재하고, 징치의 범위가 계모소생까지는 확대되지 않기도 한다. 그런데 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서는 23편 중 단 1편의 각편(⑳)을 제외한 22편에서 계모에 대한 처벌이 계모소생에게까지 확대되고 있다. 이는 계모의 살해시도가 전실소생의 죽음으로 이어지지 않는 이 유형 외 계모설화들과 달리, 이 유형 설화에서는 전실아들의 죽음이 실제로 나타나면서 되돌리기 힘든 결과를 발생시켰기 때문으로 생각된다. 결국, 이 유형 외 설화에서는 계모의 악행으로 인한 가부장제 위기에 대한 우려를 제시한 것이라면, 이 유형 설화에서는 그 위기가 현실화되어 실제 가계 단절이 발생했기 때문에 그 해결 방식 또한 강력해질 수밖에 없음을 시사한다.

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형에서 계모와 계모소생이 징치되는 방식을 살펴보면, 사명당 출가 유래담 이외의 각편들에서는 대체로 그 방식이 제시되지 않고 죽임 자체만을 언급했을 뿐이다.[21] 반면 사명당 출가 유래담에서는 사명당이 계모와 계모소생을 징치한 방식이 예외 없이 ‘불태움’으로 제시되어 있어 주목된다. 이는 앞서 언급하였듯이, 사명당이 출가 전 본인과 연관된 모든 것을 스스로 소멸시켜 속세와 인연을 끊어내는 것인 한편 자신이 속해 있는 체제, 즉 가부장제에 심각한 위기를 불러온 요인에 대한 완전한 제거를 의미한다고 생각된다.[22] 특히 제거 대상을 계모뿐 아니라 계모소생까지 확대했다는 점은 위기를 불러온 계모를 오염원으로 인식했다는 것이며, 이에 오염되었을 것이라 여겨지는 계모소생까지 완전히 제거함으로써, 이후 발생할지도 모를 위기까지 차단한다.[23] 이처럼 집안의 질서에 위기를 불러온 자에 대한 처단은 체제의 권위자,[24]

---

21) 사명당 출가 유래담 이외의 각편 11편 중 계모와 계모소생을 죽이는 방식이 언급된 각편은 세 편뿐인데, 각편 ⑬에서는 칼로 베어 죽이고, ⑮에서는 성틀에 메어 죽이며, ㉓에서는 연못에 빠뜨려 죽인다.

22) 이는 르네 지라르의 희생양 메커니즘에 따른 논의이다. 희생양 메커니즘은 ‘사회에서 발생한 위기의 책임을 혐의가 있는 관련성을 암시하고 있는 희생양에게 전가해 그 희생양을 없애거나 희생양이 오염시키는 공동체에서 추방함으로써 그 위기를 벗어나고자 하는’ 것을 의미한다(르네 지라르, 『희생양』, 김진식 옮김, 민음사, 1998, 43-44쪽). 이러한 논의에 대한 접근은 이미 조현설과 심우장이 고소설 <장화홍련전>을 희생양 메커니즘 이론을 적용하여 분석하면서 이루어졌다. 특히 조현설은 가부장제의 경직화에서 빚어진 위기의 책임을 계모의 본성에 전가하여 희생물로서의 계모를 제거함으로써 위기의식에서 벗어나 가부장권이 보존된다고 논의하였다(조현설, 「남성지배와 「장화홍련전」의 여성형상」, 『민족문학사연구』 제15호, 민족문학사학회, 1999, 112-114쪽). 본고는 특정 개인 집단의 제거가 체제 유지 수단으로 이용된다는 점에서는 조현설의 논의를 따르지만, 조현설은 희생양으로 선택된 계모의 자질로 남성 지배질서의 위기를 해소하기 위해 형상화된 악한 본성으로 논의하였지만, 본고에서는 사회에서 용납될 수 없는 계모의 ‘욕망’에 주목하였다.

즉 가부장에 의해 행해지는데, 바로 이 행위가 체제 안에서 사명당이 가부장으로서 할 수 있는, 그리고 해야만 하는 마지막 행위이다. 사명당은 계모와 계모소생을 불태워 죽이고 출가한다.

사명당 출가 유래담에서 가부장이 사명당으로 설정된 이유에 대해서는 그동안 사명당 설화를 연구한 연구자들의 설득력 있는 다양한 논의들이 있어 왔지만,[25] 본고의 논의 맥락에 기대어 고찰해보면 다음과 같다. 사명당 출가 유래담에서의 사명당은 전실아들의 죽음으로 해체된 집안을 회복하는 데에 실패한 가부장이라는 점에서 가부장제에 드리워진 위기의 책임에서 자유로울 수 없다. 이에 사명당은 모든 것을 불태움으로써 복구 불가능한 상황을 체제의 질서로 수습하고, 본인 역시 체제 밖으로 물러난다. 실패한 가부장의 출가는 체제 질서를 수호하지 못한 자에 대한 체제 밖으로의 축출과도 같다. 전통사회에서의 가부장제는 유가의 질서이므로 사명당의 축출은 곧 유가 질서에서의 축출로, 사명당의 불가 귀의는 기존 체제 밖으로의 추방을 의미한다고 생각된다. 이는 불교가 억압받던 시기 유학의 길을 걷던 16세에 돌연 불가에 입문했던 실제 사명당의 생애와도 연결된다.[26]

'첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화에서 전실아들의 죽음으로 집

---

23) 이는 지라르의 논의를 참고한 것이다. "박해자들 모두가 그들 희생양을 해치게 하는 믿음을 갖기 위해서는 희생양이 오염시키는 모든 의혹과 긴장과 복수의 대상이 되어야 한다. 그 결과 공동체는 모든 독이 실제로 없어져야 한다." (르네 지라르, 앞의 책, 74-75쪽)

24) 가부장은 가부장제의 권위를 가진 자이다. 권위란 '사회 조직 체계 내 지위의 한 측면이며, 집단에 대해 구속력 있는 결정을 행사할 수 있는 지위를 합법적으로 부여받은 것'을 의미한다(미셸 짐발리스트 로잘로·루이스 램피어 엮음, 『여성·문화·사회』, 김숙인·김현미 옮김, 한길사, 2008, 174쪽).

25) 사명당 설화에 계모담이 출가 유래담으로 덧붙은 이유에 대해서는 다음과 같이 논의되어 왔다. 이윤경은 사명당의 출가에 극적인 요소를 가미하기 위해 전승되어 오던 계모설화를 민중의 허구화의 욕구에 의해 차용한 것으로 보았고, 이와 비슷한 맥락에서 김영권은 영웅적 인물에 대한 향유자들의 흥미를 유발하기 위해 극적인 요소가 필요했기 때문이라고 지적하였다. 또한 손정희는 이윤경과 김영권의 논의와 더불어, 사명당이 당대 천시를 받고 있던 불가에 귀의한 것에 대하여 민중들에게 납득시킬만한 극적 모티프가 필요했기에 고소설 <사명당전>이 창작되었고, 사명당 출가 유래담은 이러한 <사명당전>의 영향을 받아 전승되었다고 논의하였다. 한편, 신동흔은 사명당을 인간적 갈등과 고통을 겪었던 인물로 설정하여 전승자들과 정서적 공감대를 형성시키고, 처자식을 스스로 처단하고 모든 것을 던져버릴 정도의 강렬한 의기와 공분의 인물임을 부각시키기 위한 의미로 논의하였다(이윤경, 앞의 논문, 293쪽; 김영권, 앞의 논문, 2012, 25-26쪽; 손정희, 앞의 논문, 174-176쪽; 신동흔, 「사명당 설화에 담긴 역사인식 연구-역사인물 설화의 서사적 문법을 통한 고찰-」, 『고전문학연구』 제38집, 한국고전문학회, 2010, 287쪽).

26) 사명당은 13세(1558년) 때에 황유촌(黃柳村) 여헌(汝獻)에게서 맹자를 배웠다는 기록이 있으며, 이때까지는 사대부가의 자제로 유학을 공부하였다. 이렇게 공부를 하던 어느 날 '세속 학문은 천하고 비루하여 시끄러운 세상 인연에 얽매였거늘 어찌 무루(無漏)의 학문을 공부함만 하겠는가' 하고 황악산 직지사에 들어가 신묵화상께 예배하고 머리를 깎았다. 사명당의 출가 시기에 대해서는 정확한 기록은 없지만 사명당의 귀향시 등을 통해 16세에 출가한 것으로 추정된다(김선회, 「사명당 유정의 시세계」, 공주대학교 석사학위논문, 2002, 17쪽).

안 질서의 위기는 이미 발생했다고 볼 수 있다. 사회는 가부장제를 유지하기 위하여 위기에 대처해야 하는데, 위기에 대처하는 방식은 위기를 불러온 자를 제거 및 추방하는 것이다.[27] 이에 사명당 출가 유래담 이외의 각편에서는 가계 계승 자격을 지닌 손자의 등장으로 단절되었던 가계가 극적으로 회복 국면을 맞지만, 가계 계승자를 살해하여 위기를 불러온 자, 즉 계모와 계모소생을 제거하는 행위가 선행됨으로써 기존 질서의 보다 공고한 회복을 가능하게 한다. 한편 사명당 출가 유래담에서는 복구 불가능한 질서 안에 놓인 세계를 완전히 소멸시키는 것과 더불어 위기에 대한 책임자 또한 체제 밖으로 추방시킴으로써 가부장제는 위기 상황으로부터 보호 받는다.

## 4. 유형 설화의 전승 의식

계모 서사는 계모 서사 전반을 둘러싸고 있는 체제가 가부장제로 논의된 맥락에서는 남성 중심의 시선이 반영된 서사로 논의되어 왔다.[28] 계모설화가 가부장제의 질서를 보여주고 있는 서사이기는 하지만, 가부장제에 합의한 여성의 존재가 없다면 체제는 유지될 수 없기 때문에 계모설화에서 전승 의식의 주체자가 남성만으로 한정될 수 없다고 생각된다. 계모설화의 전승 의식은 등장인물, 등장인물을 그려내는 향유자, 이들을 둘러싼 세계를 고려하여 계모설화가 생산되고 전승되기 위한 조건, 계모설화의 구성과 전승의 전략, 전승의 의미와 효과들을 살펴야 할 것이다. 본 장은 이에 대한 논의가 될 것이다.

### 4.1. 전승의 원리

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서 전실아들의 죽음은 집안의 해체 위기를 불러온다. 특히, 사명당 출가 유래담에서는 전실아들의 죽음으로 한 집안이 완전히 해체된다. 계모의 전실아들 살해가 계모와 계모소생의 죽음, 부친의 집 떠남으로 귀결되어 가문이 단절된다는 점에서 이 설화는 가부장제의 위기가 표면화된 설화이다. 그렇다면 전실아들의 죽음을 가부장제의 위기로 진단한 주체, 즉, 전실아들의 죽음을 가문 존속의 위기로 바라보는 시선의 주체는 누구인가? 이에 대한 해명은 이 유형 설화가 어떠한 전략에 의해 구성・전승되었는가, 전승의 메커니즘을 이해하는 데에 중요한 단서가 되므로, 이 부분부터 탐색

27) 르네 지라르, 앞의 책, 44쪽 참고.

28) 대표적으로 조현설(앞의 논문, 111쪽)은 고소설 <장화홍련전>에서 계모의 악녀 만들기와 악녀에 대한 응징이라는 기대 심리는 여성 고유의 것이 아니라 남성에 의해, 남성지배의 장에서 생산된 것이라고 논의하였다.

해 보기로 한다.

‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서 집안 해체가 계모 행위에 의해 발생하였기 때문에 가문 존속의 위기를 불러온 자가 계모임은 명백하다. 그런데 가문 존속 위기는 가계를 계승할 자가 존재하지 않을 때 초래되는 상황인데, 이 유형 설화에서는 전실아들 외에도 가계 계승의 자격을 갖춘 이가 존재하니, 바로 계모의 아들이다.[29] 계모의 아들은 전실아들이 죽고 계모와 함께 부친에게 징치된다. 이 유형 설화에서 계모 아들은 계모의 악행에 공조하지 않아 윤리적 혐의가 없기 때문에, 이러한 맥락에서 볼 때 계모 아들의 죽음은 억울한 죽음이 아닐 수 없다. 또한 가계의 단절을 감수하면서까지 자신의 핏줄을 스스로 제거하는 부친의 행위는 당대 가족 질서에 위배되는 것이다. 즉, 가계 계승자의 자격을 갖춘 이가 존재함에도 불구하고 전실아들의 죽음을 가문 해체로 귀결시키는 것은 전실의 아들만을 계승자로 인정한다는 것인데, 이는 핏줄을 중시하는 당대의 질서에서 벗어난다.

계모설화 속 계모는 전실의 죽음 이후 집안으로 들어온 존재이기 때문에 정실(正室)의 지위에 있고, 계모의 아들은 적자(嫡子)이다. 그러므로 장자가 부재할 때 차자(次子)가 계승자가 되는 가계 계승의 원리에 따라 계모 아들이 계승자의 지위를 가지는 바, 이것이 당대 가부장제의 질서이다. 그런데 이 유형 설화에서는 계승자의 자격을 지닌 계모 아들을 부친이 제거하는 모습으로 그려지는데, 이는 가부장제를 수호해야 하는 가부장이 그 질서를 스스로 위반하고 있다는 점에서 가부장, 남성의 시선이 재현된 형태로 보기 어렵다. 그렇다면 이에 반영된 시선은 누구의 시선인가?

전실아들의 죽음을 집안의 위기로 인식하는 주체, 전실아들의 부재를 가계의 단절과 동일시하는 시선은 ‘전실’ 아들만을 계승자로 인식하는 자의 시선이다. 이는 전실아들이 계승자가 되지 못하는 상황에 가장 큰 불안감과 위협을 느끼는 존재일 것인즉 텍스트 안에서는 전실이 이에 해당되며, 텍스트 밖으로 확대하면 계모의 지위에 놓여있지 않은 여성 전반이 그 대상이 된다. 인간은 누구나 예측할 수 없는 죽음을 맞이할 수 있는 존재라는 점에서 계모의 지위에 있지 않은 여성들은 잠재적 전실의 위치에 있다고 할 수 있다. 이러한 이유로 계모설화를 향유하는 여성들은 전실의 입장에서 이야기를 통해 자신의 목소리를 발화하였을 것이다. 이들은 자신의 존재가 부재할 때 자기소생에게 가해질지도 모를 위협에 대한 불안감을 해소하기 위하여 계모의 존재를 더욱 극악하게 변모시키고, 체제의 질

29) 이 유형 설화에서 계모 아들이 제시되는 각편은 각편 ⑳, ㉑을 제외한 모든 각편이다. 이들 각편에서 전실아들은 한 명으로 제시된다. 반면 계모의 아들은 한 명에서 세 명까지 제시되는 양상을 보인다. 전실아들이 한 명이기 때문에 전실아들의 죽음 이후 가계 계승의 자격이 있는 자는 계모 아들이 될 수밖에 없다.

서에 위협적인 존재로 이끌어냄으로써 계모의 욕망이 얼마나 위험한 것인지에 대하여 계모설화 전승을 통해 반복하여 상기시킨다.

여성들이 위험한 것으로 인식한 계모의 욕망은 자기소생에게 계승권을 넘겨주고자 하는 욕망이다. 이러한 계모의 욕망이 이들 여성들에게 용납될 수 없는 까닭은 자신들의 권리를 위협하는 욕망이기 때문이다. ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 외 계모 설화에서 계모가 징치된 후 전실아들이 가계 계승권자의 지위를 회복한다는 점을 상기해볼 때, 계모 징치로 획득하고자 한 권리는 전실아들의 계승권이다.[30] 한편 전실아들이 살해된 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에서 계모와 더불어 계모 아들의 징치까지 이루어지는 것은 전실아들 외에는 계승권자로 용납하지 않겠다는 의지를 보여주는 것이기에 이 또한 같은 맥락에서 해석될 수 있다. 결국 전실을 살해한 계모 징치는 표면적으로 윤리적 문제에 대한 처벌로 읽히지만, 그 이면에 담긴 의미는 가계 계승권을 사이에 둔 전실과 후실의 갈등에서 전실의 욕망이 승리한 결과인 것이다. 이처럼 계모와 전실의 공존할 수 없는 욕망이 충돌했을 때, 전실의 욕망을 승리로 이끈 것은 가부장제의 질서 속에서 살아가는 여성 존재이다.

소수자 계모의 욕망은 기존 사회 질서 안에 있는 여성들의 권리를 위협하는 욕망이기에[31] 이들의 입장에서 계모의 욕망은 용납될 수 없다. 사회는 사회를 작동시키는 질서에 의해 유지되므로 가부장제에서 부여받은 권리가 위협을 받을 때에는 가부장제의 질서 안에서 보호 받는다. 여성들은 ‘장자 계승 원칙’의 명분 아래 계모의 욕망으로부터 자신들의 권리를 지키고자 했으며, 사회 유지를 위하여 체제의 질서는 보존되어야 한다는 측면에서 소수자인 계모의 욕망을 ‘악’으로 규정하고자 하는 여성들의 주장은 가부장제와 합의를 이룰 수 있었던 것이다.

### 4.2. 전승의 효과

전통사회에서는 가정 내 남성과 여성의 역할이 엄격히 분리되어 있었다. 자녀 양육은 여성의 몫이었기에 아내와 사별한 남성의 재가는 필연적 선택일 수밖에 없었다. 결국 계모는 가족 체계를 유지하기 위해 받아들일 수밖에 없는 존재였는데, 계모로 인한 잠재적 위협 요인들은 가부장제 유지에 위기로 인식되었다. 이에 계모를 받아들이기 위해서는 계모로 인한 위험 부담을 감소시킬 장치가 필요

30) ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 외 계모설화에서 계모로 인하여 집밖으로 축출된 전실소생은 집으로 돌아와 계모의 흉계를 밝혀 계모를 징치하고, 집안 내에서 자신의 자리를 회복한다.

31) 여성이 자신의 아들이 가계 계승자가 되기를 원하는 것에는 자식을 위한 어머니의 마음이 전제된 것이겠지만, 집안 내 여성의 권위는 아들을 통해 부여받기 때문에 계승권자가 된 아들을 통해 자신의 권위를 인정받고자 하는 바람도 공존한다(미셸 짐발리스트 로잘로・루이스 램피어 엮음, 앞의 책, 163쪽 참고).

했는데, 계모설화가 바로 이러한 역할을 하였다고 생각된다.

계모설화는 전실과 같은 권리를 갖고자 하는 계모의 욕망을 악으로 규정하기 위해, 전실살해라는 윤리적 혐의를 덧씌워 계모를 악녀로 형상화함으로써 계모에 대한 편견을 양산해 내었다. 사회의 소수자인 계모는 편견으로 인해 더욱 엄격한 사회의 질서 안에 놓이게 되고, 앞서 논의하였듯 '전실 자식 잘 돌본 착한 계모'의 설화에서 형상화한 이상적 계모, 전실소생을 위하여 모성(母性)을 버리면서까지 일방적 희생을 감내하는 계모와 같이 계모에게만 적용되는 질서를 부여 받는다. 계모를 차별화시키는 이러한 전략들을 통해 여성들은 자신의 권리가 위협 받을지도 모를 불안감을 해소하고, 사회는 위계 질서를 통해 체제 유지에 기여한다.[32] 계모설화는 소수자 계모에 대한 거리두기를 시도하고, '다름'을 선언하는 다수자의 목소리로, 가부장제를 온전히 유지하기 위한 전략으로 기능한다.

## 5. 결론

(생략)

32) 이는 차이의 붕괴가 사회적 위기를 초래한다는 지라르의 논의에 따른 것이다. "제도의 붕괴는 동시에 모든 것에다가 한결같이 괴물 같은 양상을 부여함으로써, 위계질서와 기능의 차이들을 없애거나 한데 뭉뚱그려버린다. 위기에 처하지 않은 사회에서 차이가 생겨나는 것은 현실의 다양성과 '차이를 부여하는' 교환 체계이기 때문이다." (르네 지라르, 앞의 책, 27쪽)

## 참고문헌

### 자료

『한국구비문학대계』

### 논저

강진옥, 「고전 서사문학에 나타난 가족과 여성의 존재양상」, 『한국고전여성문학연구』 제10집, 한국고전여성문학회, 2005.

김영권, 「‘첫날밤 신랑 피살담’의 서사적 양상과 의미」, 『한국문학논총』 제44집, 한국문학회, 2006.

김영권, 「‘첫날밤 신랑 모해 설화’의 소설화 연구 : <조생원전>, <김씨열행록>, <사명당전>, <구의산>을 중심으로」, 영남대학교 석사학위논문, 2012.

김선회, 「사명당 유정의 시세계」, 공주대학교 석사학위논문, 2002.

김승찬, 「사명당 구비서사물 연구」, 『인문논총』 제56집, 부산대학교, 2000.

박종환, 「사명당 설화의 전승 의식 연구」, 동아대학교 석사학위논문, 1997.

성형석, 「신방의 아들을 죽인 계모형 설화의 소설화 양상에 관한 연구」, 경성대학교 석사학위논문, 2008.

손정희, 「사명당설화 연구-경남지방을 중심으로-」, 『한국문학논총』 제13집, 한국문학회, 1992.

신동흔, 「사명당 설화에 담긴 역사인식 연구-역사인물 설화의 서사적 문법을 통한 고찰-」, 『고전문학연구』 제38집, 한국고전문학회, 2010.

이윤경, 「‘신방의 아들을 죽인 계모형’ 설화 연구」, 『구비문학연구』 제16집, 한국구비문학회, 2003.

이종서, 「‘전통적’ 계모관(繼母觀)의 형성과정과 그 의미」, 『역사와현실』 제51호, 한국역사연구회, 2004.

임철호, 「사명당 설화 연구」, 『한국언어문학』 제23집, 한국언어문학회, 1984.

정상진, 「계모형 설화의 전승 및 서사 양상과 의미」, 『외대어문논집』 제18집, 부산외국어대학교 어문학연구소, 2003.

조현설, 「남성지배와 「장화홍련전」의 여성형상」, 『민족문학사연구』 제15호, 민족문학사학회, 1999.

한국정신문화연구원, 『한국구비문학대계 별책부록(Ⅰ)』, 한국정신문화연구원, 1989.

한유진, 「계모설화에 나타난 갈등의 양상」, 『이화어문논집』 제30집, 이화어문학회, 2012.

로지 잭슨, 『환상성-전복의 문학』, 서강여성문학연구회 옮김, 문학동네, 2001.
르네 지라르, 『희생양』, 김진식 옮김, 민음사, 1998.
린다 하트, 『악녀』, 강수영・공선희 옮김, 인간사랑, 1999.
미셸 짐발리스트 로잘로・루이스 램피어 엮음, 『여성・문화・사회』, 김숙인・김현미 옮김, 한길사, 2008.

【토론문】

# 「‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화의 서사구조와 전승의식」에 대한 토론문

신 호 림(고려대)

한유진 선생님은 계모설화로 통칭되는 설화군의 하위 유형 중 하나인 ‘첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부’ 유형 설화에 주목해서, 작품의 의미와 향유층의 전승의식에 대해 고찰했다. 계모가 악녀(惡女)로 규정되는 것은 사회에서 용납될 수 없는 ‘욕망’ 때문이며, 그런 욕망을 경계하는 다수자의 목소리가 가부장제와 합의를 이루면서, 가부장제가 온전히 유지될 수 있는 하나의 전략으로 계모설화가 기능한다는 것이 논의의 핵심이라고 할 수 있다. 특히, 전승의식의 주체를 남성으로만 보던 기존 시각과는 다르게, 가부장제의 질서 속에서 살아가는 여성 존재(특히 전실)를 전승의식의 주체로 설정함으로써 새로운 연구시각을 확보했다고 할 수 있다.

계모설화를 바라보는 기본적인 시각이 토론자와 유사했기 때문에 많은 부분을 공감하면서 발표문을 읽어나갔다. 그렇기 때문에 계모설화에 대해 평소 개인적으로 가지고 있던 몇몇 의문들도 토론 자리를 통해 함께 고민해볼 수 있을 것으로 기대한다. 총 4가지 질의를 제시하는 것으로 토론자로서의 소임을 대신하도록 하겠다.

## 1. ‘계모’와 ‘첩’을 향한 공통된 해석시각에 대해

악녀로서의 계모, 그리고 계모 징치에 대해 발표자가 해석한 방식은, 처첩갈등이 나타나는 문학작품에서 ‘첩’을 해석하는 시각과 유사하다. 즉, 악인과 (사회적으로 용인될 수 없는) 욕망의 상관관계, 징치를 통한 가부장제 질서의 회복 등 계모설화를 분석한 발표자의 논지는 처첩갈등 또는 계후갈등이 나타나는 일련의 작품에서도 동일하게 적용되던 독법이었다.

여기에서 제기될 수 있는 의문점은 계모와 첩이 가지는 서사적 기능이 동일하냐는 점이다. 계모가 죽은 생모와 같이 아내, 어머니로서의 지위를 인정받지 못했다는 점(6쪽)에서 첩과 유사한 사회적 지위를 점유하고 있지만, 계모와 첩이라

는 각 캐릭터가 문학작품 속에 견인되는 이유는 다를 것이라고 생각한다. 이는 곧 계모설화가 가지는 전승사적 위상과 연결되며, 계모와 첩이 가지는 거리감은 계모라는 캐릭터를 이해하는 중요한 단서가 될 수 있다. 문학작품 속에서 첩과 구별되는 계모의 역할과 기능은 무엇인지에 대해 발표자의 의견을 듣고 싶다.

## 2. 사명당 출가 유래담에서 며느리의 자결이 갖는 의미

사명당 출가 유래담에서 며느리의 자결이 갖는 의미에 대해 질문을 드리고 싶다. 발표자는 정절훼손의 진위와 관계없이 그 혐의의 대상이 됐기 때문에 며느리가 신원(伸寃)을 위한 적극적인 행위를 하게 되었다고 보았다. 하지만 사건의 진상을 밝힌 후에 자결을 택하는 며느리의 모습은 의아함을 낳는다. 발표자는 며느리의 적극적 행위 목적이 "계모의 흉계 밝힘이 아니라 자신의 억울함 해소"(4쪽)이기 때문에 자결로 귀결된다고 했는데, 이 언급만으로는 의아함이 해소되지 않는다. 정절훼손에 대한 오해는 모두 풀린 상태였기 때문이다.[33] 더욱이 발표문의 전체적인 논지인 '가부장제의 유지'와 며느리의 자결 행위가 어떻게 연결될 수 있는지가 명확하게 드러나 있지 않다.

사명당 출가 유래담 외의 각편에서는 자결 모티프가 나타나지 않고, 며느리가 아들을 낳고 살아간다. 발표자의 지적처럼 '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부'의 두 하위 유형은 '아들'의 유무로 분류될 수 있으며, 곧 그 유형에 따라 며느리의 서사도 차별화 된다. 이 차별되는 지점은 작품을 해석함에 있어 반드시 짚고 넘어가야 한다고 생각하는데, 그중 특히 며느리의 자결이 갖는 의미에 대해 발표자의 의견을 듣고 싶다.

## 3. 계모 아들의 죽음에 관한 해석

계모 아들을 계모와 함께 징치하는 서사장치에 대해 발표자의 해석 시각이 모호한 것 같아 이렇게 질문 드린다. 처음에는 "제거 대상을 계모뿐 아니라 계모소생까지 확대했다는 점은 위기를 불러온 계모를 오염원으로 인식했다는 것이며, 이에 오염되었을 것이라 여겨지는 계모소생까지 완전히 제거함으로써, 이후 발생할지도 모를 위기까지 차단"(8쪽)하는 것으로 해석했다. 하지만 곧이어 "계모 아

33) 더욱이 사명당 출가 유래담에서, 정절훼손 혐의가 서사에서 중요한 역할을 하는지 또한 의문이다. 정절훼손에 대한 혐의가 남편 살해에 대한 혐의와 더불어 몇몇 각편에서 나타나지만, 결국 며느리가 해결하고자 하는 부분은 남편 살해에 대한 의혹이라고 할 수 있기 때문이다.

들은 계모의 악행에 공조하지 않아 윤리적 혐의가 없기 때문에, 이러한 맥락에서 볼 때 계모 아들의 죽음은 억울한 죽음이 아닐 수 없다"(10쪽)고 주장했다. 전실 아들만을 계승자로 인식하는 전승주체의 시선을 이끌어내기 위한 것으로 보이는데, 만약 처음의 해석처럼 계모의 아들 또한 '오염된' 자이며 위기를 발생시킬 수 있는 인물로 봤다면, 계모와 동일한 혐의를 가지고 있기 때문에 함께 징치된다고 볼 수 있다. 즉, 가부장제 질서체계를 해체시킬 수 있는 불순한 힘을 계모의 아들 또한 내재하고 있는 것이다.

따라서 가계계승의 원칙과 관계없이 계모의 아들은 反가부장제의 위치에 서 있기 때문에 그를 징치하는 것이 곧 가부장적 질서를 위반하는 것으로 연결되지 않는다. 계모 아들의 죽음에 관한 두 가지 시각이 상충된다고 볼 수 있는데, 이에 대한 발표자의 의견을 듣고 싶다.

**4. 전승의 효과에 대해**

발표자는 계모로 인한 위험 부담을 감소시킬 장치로서 계모설화를 바라보고 있다. 그 근거는 '전통사회의 가족', '가부장제' 등과 같은 키워드와 연결이 되는데, 이 점과 관련해서 질문을 드리고 싶다.

주지하다시피 계모설화는 기본적으로 구비문학이기 때문에 고소설류와 다르게 향유에 있어서 현재형을 가지고 있다. 따라서 향유층의 의식이나 특정 설화의 전승효과에 대해 언급할 때에도 이런 '현재형'에 대한 고려가 필요하다고 생각한다. '유형'으로서 어느 정도 서사가 고정되어 설화가 전승된다고 해도, 그 서사를 향유하는 사람들의 의식은 시대에 따라 달리질 것이기 때문이다.

이와 같은 상황을 견지했을 때, 과연 현재 전승되고 채록되는 계모설화에서도 '전통사회의 가족', '가부장제'와 같은 키워드가 전승 효과로서 효력을 발휘할 수 있는지가 의문이다. 과연 계모설화를 향유하는 현재의 사람들이 소수자 계모에 대한 거리두기를 시도하고, '다름'을 선언하는 다수자의 목소리로, 가부장제를 온전히 유지하기 위한 전략으로서 계모설화를 바라볼까? 계모설화가 현재까지 활발하게 전승된다는 점을 상기한다면, 가부장제와는 또 다른 전승 원리 또는 전승의식 및 효과가 존재할 가능성 또한 있는 것이다.

다소 추상적이고 무리한 질문이지만, 현 시대에 있어서 계모설화가 갖는 의미는 무엇이며, 계모설화를 향유하는 사람들의 전승의식을 어떻게 해석해야 할지에 대해 발표자의 의견을 듣고 싶다.

## 5. 기타

1) 발표문의 제목이 본문의 내용과 잘 부합되지 않는 것 같다.
(발표문이 '첫날밤 목 잘린 신랑과 누명 쓴 신부' 유형 설화의 '서사구조'에 주목한 것 같지는 않다.)

2) 3장과 4장의 제목과 각 장을 구성하는 절의 제목이 유기적으로 연결이 되지 않는다.

3) ⑤ <사명당 입산 과정> 출처: 476-479쪽(X) → 568~574쪽(O).

# 여우여신의 남성신화와 반인반호(半人半狐) 남성영웅서사의 탄생, 그리고 드라마 <구가의 서>의 인간화 욕망 실현의 이니시에이션

권 도 경(세명대)

< 목 차 >

1. 문제설정의 방향:인간화 욕망과 신의문제의 두 좌표축으로 재구성한 구미호서사원형
2. 여우여신의 여우남신으로의 대체와 구미호남성영웅의 출현
3. <구가의 서>에 나타난 인간화 욕망실현의 이니시에이션과 반인반수의 남성영웅성 구현 문제
4. 나오는 말

## 1. 문제설정의 방향 : 인간화 욕망과 신의문제의 두 좌표축으로 재구성한 구미호서사원형

이류(異類)는 인간의 이 세계와 다른 저 세계의 존재다. 무형의 귀류(鬼類)·령류(靈類)·요류(妖類)·(怪類)와 유형의 수류(獸類)·식류(植類) 등이 모두 문제는 인간과 다른 저 세계의 존재가 이 세계로 넘어와 인간과 엮일 때 생겨난다. 이러한 인간과 이류의 충돌은 전세계적으로 로맨스·활극·공포 등의 대중문화콘텐츠(public culturecontents) 장르의 소재로 즐겨 활용되어 왔다. 이류가 소재로 등장하게 되면 판타지는 당연히 판타지가 당연히 따라오기 때문에 더욱 매력적이다. 이 경우, 로맨스·활극·공포 등과 자연스럽게 콜라보레이션(collaboration)이 이루어진다. 이류를 소재로 선택하게 되면 복합 장르화는 필연적인 수순이라는 사실이다. 따라서 향유자에게 보다 다채로운 흥미소를 제공하는 것이 가능해진다. 컴퓨터그래픽(CG)과 카메라기법(Camera Work) 등 디지털 비주얼 기술의 발달에 따라 판타지가 디지털문화콘텐츠의 한 중요한 구성요소로 각광을 받게 된 현 시점에서 보자면 이류라는 소재는 더욱 더 주목을 끌만 하다. 이 중에서도 수류(獸類)는 헐리우드에서 뱀파이어를 소재로 하여 만들어진 <트와일라잇>이 최근 세계적으로 흥행한 바 있다.

대중문화콘텐츠 중에서도 특히 활자가 아닌 영상 매체에 얹혀 있는 영상미디어서사문학(media narrative literature)에서 인기리에 선택해온 이류는 수류의 일종인 구미호다. 구미호는 TV 드라마·영화·애니메이션 등에서 단골 소재로 출연해 왔다. 기실, 구미호 하면 떠올리게 되는 주도적인 서사적 이미지(narrative image)는 다음과 같다. 공동묘지를 배회하며 무덤을 파헤쳐 시체를 파먹거나 사람의 간을 빼먹다가, 재주를 넘어 아름다운 여성으로 변신한 뒤에, 인간이 되려고 남성과 혼인하고 살지만 상대의 배신으로 실패한다는 것이다. 이러한 구미호에 관한 서사적 이미지는 일종의 고정관념으로 우리 뇌리에 박혀있다. 구미호서사를 수용하는 과정에서 일종의 서사적 준거처럼 작용한다는 것이다. 서사적 고정관념(narative stereotype)으로 명명할 수 있다. 구미호에 관한 이와 같은 형태의 서사적 고정관념은 주로 텔레비전 드라마 시리즈 <전설의 고향>을 통해 정착된 것이다.

일단, 구미호서사의 현대적 변용에 대해 선편을 잡은 선행연구들은 <전설의 고향> 시리즈를 주된 대상으로 하여, 구미호서사가 공포를 주조로 여성 구미호를 통해 인간의 주체적 정체성을 위해 소외된 개인을 억압적으로 타자화 하는 인간의 폭력성에 기반 하였으나, 최근에 나온 애니메이션 <천년 여우비>나 영화 <내 여자친구는 구미호> 같은 작품에서는 인간과 구미호 사이의 경계가 허물어지고 타자화가 배제되면서 공포성이 지양되고 있음을 밝혀낸 바 있다.[1] 문제는 이러한 선행연구에서 구미호서사원형에 대한 지식적·해석적 오류들이 확인된다는 사실이다. 이러한 오해들이 구미호서사원형을 매체적으로 재생산한 미디어문학들에 대한 연구가 지금까지 현대문학 전공자들에 의해 주도되었기 때문으로 보인다. 예컨대, 영상매체에 재현된 구미호서사원형에 관한 선행연구의 오류와 문제점을 지적하면 다음과 같다.

① 인간이 되기를 갈망하는 여성구미호의 욕망은 한국설화사에 등장하지 않는다.

② 인간화의 욕망이 인간남성의 배신으로 좌절되는 매체 속 여성구미호 이야기의 서사원형도 한국설화사에 없다.

③ 인간이 되기를 소망하지만 인간남성의 배신으로 좌절하는 실패한다는 매체 속 여

1) 이명현, <이물교혼담에 나타난 여자요괴의 양상과 문화콘텐츠로의 변용 >, 『우리문학연구』 21, 우리문학회, 2007 ; 이명현, <구미호에 대한 전통적 상상력과 애니메이션으로의 재현>, 『문학과영상』 8, 문학과영상학회, 2007 ; 이명현, <〈傳說의 故鄕〉에 나타난 구미호이야기의 확장과 변주>, 『우리문학연구』 28, 우리문학회, 2009 ; 이명현, <영화 <구미호 가족>에 재현된 구미호와 주체와 타자의 문제>, 『다문화콘텐츠연구』 10, 중앙대학교 문화콘텐츠기술연구원, 2011 ; 이명현, <설화 스토리텔링을 통한 구미호 이야기의 재창조>, 『문학과영상』 13, 문학과영상학회, 2012 ; 이명현, <구미호 이야기의 확장과 억압된 타자의 귀환>, 『국제어문』 55, 국제어문학회, 2012

성구미호 이야기의 서사원형도 <여우구슬>이 아니다.

①은 한국설화사에 대한 연구 부족에서 초래된 오류다. 우선, 한국여우서사의 역사적 전개사 속에 인간이 되기를 욕망한 여성구미호의 이야기는 존재하지 않는다. 인간남성을 만나기 전부터 인간이 되기를 욕망한 여성구미호는 한국설화사에 없다. 비단, 구미호를 포함한 여우에서 우렁각시나 용녀로 다른 이류교혼(異類交婚)의 당사자를 확대해도 마찬가지다. 일반적으로 이화위인(異化爲人)은 이류교혼담의 이류가 지향하는 욕망의 선결과제가 아니다. 이류교혼담의 이류는 위인(爲人)과 위수(爲獸)를 자유자재로 넘나들며 변신하는 존재이며, 그 기원은 인형(人形)과 수형(獸形)을 초월해 있는 이류 신격에 둔다. 단지, 인간을 만나 사랑을 하게 되었기 때문에 그 신의를 지키기 위해 완성된 인간이 되고자 하는 것일 뿐이다. 대인수신(對人守信)의 욕망이 이화위인 욕망의 전제인 것이다. 후자는 전자의 부분으로 존재하며, 후자는 전자의 결과로 주어질 뿐이다.

②의 오류 역시 ①과 마찬가지로 고전서사문학에 대한 몰이해에서 빚어진 오류다.[2] 인간남성의 배신으로 여성 이류의 인간화 욕망이 좌절되는 양상은 여우설화에서는 확인되지 않는다. 원래 이류교혼 당사자가 갈망하는 욕망의 기원은 비범한 인간을 탄생시키기 위한 인간과 이류의 신화적인 결합[3], 즉 이류교혼 자체의 성립과 유지에 있기 때문이다. 그런데 이 이류교혼담의 신화적 연원은 이류를 독자적인 여성시조로 하는 시조신화에 있다. 이류여성시조신화가 인간남성시조를 탄생시키기 위한 방향으로 변동되는 과정에서 첨가된 것이 바로 인간화 욕망과 신의 욕망의 두 방향인 것으로 보인다. 전자가 첨가되면 인간이 되고 싶어서 이류교혼 하게 되는 이야기가 되는 것이고, 후자가 첨가되면 이류교혼의 신의를 지키기 위해서 인간이 되고자 하는 이야기가 된다.

[자료1] ㉮천제의 아들 환웅(桓雄)이 천계에서 한반도로 내려온 태백산 정상에 있는 신단수(神檀樹) 옆 동굴에는 인간이 되기를 바란 곰이 호랑이와 함께 살고 있었다. 곰은 호랑이와 함께 인간이 되기를 기원하며 환웅에게 기도를 드렸다. ㉯곰은 환웅이 시키는 대로 쑥과 마늘을 백일동안 먹고 삼칠일 동안 햇빛을 보지 말라는 금기를 지켜서 인간여인이 되었다. 그러나 마땅한 반려자가 없는 고로 다시 환웅에게 남편감을

2) 이는 지금까지 이루어진 매체로 변형된 구미호 이야기에 관한 선행연구에서도 전면적으로 인정된 부분이다. 이러한 이유로 한 선행연구에서는 이러한 구미호의 이미지가 구미호구비설화의 부정적 요소와 일본 영화 속에 등장하는 구미호이야기의 욕신금기가 결합된 형태라고 결론 내린 바 있으나,(이명현, <설화 스토리텔링을 통한 구미호 이야기의 재창조>, 『문학과영상』 13, 문학과영상학회, 2012, 36쪽.) 일본영화의 이전에 한국여우서사와 여타 인간화 욕망 지향적 이류교혼설화의 결합가능성을 생각해 봐야 한다고 본다.

3) 이류교혼설화의 기원이 시조신화에 있다는 사실은 소재영, <이류교구고>, 국어국문학 42-43합집, 국어국문학회, 1969 ; 강진옥, <구전설화의 이물교혼 모티브 연구>, 『이화어문논집』 11, 이화어문학회, 1990에서 일찍이 지적된 바 있다.

구해달라고 하였더니 환웅이 웅녀를 아내로 삼았다. 웅녀가 환웅과의 사이에서 나은 아들이 고조선의 시조 단군이 되었다.[4]

[자료2] 봉화산 산정의 넓적한 자리에는 지금은 잡초만 우거져 있지만 예전에는 커다란 소나무가 있었다. 까마득한 옛날에 이 소나무 아래에서 사람이 되고 싶어 기도하는 늙은 곰이 있었다. 그 곰은 기도 끝에 드디어 소원을 이루어 어여쁜 처녀가 되었다. 그러던 어느 따뜻한 봄날에 사냥을 나왔다가 길을 잃은 젊은 사냥꾼을 만나서 구해주고는, 자기가 주는 음식을 먹으면 자신과 함께 살아야 한다고 했다. 사냥꾼이 수락하고 약속대로 곰처녀와 굴 속에서 함께 살았다. 몇 년 뒤 처자가 보고 싶어진 사냥꾼이 처녀가 먹을 것을 구하러 나간 뒤에 약속을 어기고 도망갔다. 사냥꾼이 없어졌다는 사실을 알고 절망한 곰 처녀는 그만 그 곳에 있던 늙은 소나무에 목을 매어 죽었다.[5]

[자료3] 아득한 옛날 지금의 곰나루 근처 연미산(燕尾山) 굴에 커다란 암 곰이 한 마리 살았다. 어느 날 잘 생긴 사내가 지나가는 것을 보고 그를 물어다 굴속에 가둬 놓고 함께 살았다. 어느덧 이 년 동안 곰과 함께 살게 되자 사내는 곰과 정을 나누게 되고, 그 결과 곰이 새끼 둘을 낳게 되었다. 사내가 새끼들과 어울려 즐겁게 노는 것을 보면서 사내를 믿게 된 암콤이 사냥 나가면서 굴 입구를 막지 않았다. 사내가 강변 쪽으로 도망가는 것을 본 암 곰이 서둘러 굴로 돌아와 두 새끼를 데리고 강변으로 달려갔다. 곰은 강가에 다다라 사내를 향하여 돌아오라고 울부짖었지만 사내는 곰의 애원을 외면하고 강을 건넜고, 그것을 보고 있던 곰은 새끼들과 함께 강물에 빠져 죽었다. 이후로 사람들은 사내가 건너온 나루를 고마나루 또는 곰나루(熊津)라고 불렀다 한다.[6]

[자료1]은 <단군신화> 속에 일부로 존재하는 <웅녀신화>다. 여기서 ㉯의 ㉮의 인간화 욕망은 이류를 독립적인 시조로 하는 여성신화가 인간남성을 주체로 하는 남성시조신화 속에 종속화 되는 과정에서 첨가된 변형으로 생각된다.[7] 단, 이류교혼담 중에서 오직 <단군신화>나 혹은 단군 탄생과 관련된 <웅녀설화>에서만 확인되는 특수한 것이다. [자료2]에서처럼 이러한 인간화 욕망은 <웅녀설화> 중에서 <단군신화>에 영향을 받은 것으로 보이는 극히 일부에서만 확인된다. 예컨대, [자료2]의 <봉화산의 곰처녀> 같은 텍스트에서는 인간화의 욕망이 이류교혼의 전제가 되지만, [자료3]의 <곰나루전설>에서는 인간화의 욕망이 나타나지 않는다. <곰나루전설>에서는 이류교혼 자체가 바로 욕망의 대상이 되며

4) <단군신화>를 웅녀를 중심으로 재기술 했다.
5) <봉화산의 처녀 곰>, 김광순, 2006년 김광순이 집필하고 도서출판 박이정에서 발행한 『한국구비문학』, 경북-고령군 편, 박이정, 2006, 구술자:최만희[남, 54], 채록장소:경상북도 고령군 성산면 강정리 강정마을, 채록일:2000년 11월 18일. 같은 내용의 <봉화산 암콤>이란 텍스트가 유증선의 『영남의 전설』(형설출판사, 1971)에도 실려있다.
6) <곰나루전설>, 『충청남도지』, 1965. 같은 내용의 이야기가 임석재의 『하눅구전설화』 6, 충청남도편, 평민사, 1947, 212쪽에도 실려있다.
7) 웅녀시조신화가 주체성을 잃고 단군시조신화의 맥락 속에 종속화 되어 편입되었다는 사실에 대해서는 조현설, <웅녀.유화 신화의 행방과 사회적 차별의 체계>, 『구비문학연구』 9, 한국구비문학회, 1999를 참조하기 바람.

이 문제가 후자의 인간남성의 신의 준수 문제와 결합되어 있다. 반면 <봉화산의 암콤>에서는 이류교혼 욕망을 좌절시키는 인간남성의 신의 문제에 앞서 여성 이류의 인간화 욕망이 전제되는 형태다.

[자료3]의 <곰나루전설>처럼 이류여성과 인간남성이 이류교혼을 했는데 그것이 인간남성의 배신으로 좌절되는 <곰나루전설>의 이류교혼 형태는 <우렁각시설화>나 <용녀설화>에서도 확인되는 일반적인 형태다. 인간남성의 배신에 의해 좌절되는 것은 여성 이류의 인간화 욕망이 아니라 인간과 이류의 교혼을 성립·유지시키는 전제조건을 인간적으로 설명한 신의(信義)[8]다. 이 대인수신의 신의 욕망은 이류와 인간이 결합하여 새로운 시조를 탄생시킨다는 시조탄생신화가 전설화되면서 그 비극적 결말을 인간적인 측면에서 설명하기 위해 설정된 것으로 생각된다. 이렇게 볼 때, 이류여성과 인간남성의 이류교혼은 인간화 욕망의 유무에 따라 일차 분류가 될 수 있으며, 이류여성의 인간화 욕망이 전제된 유형은 다시 인간남성의 신의가 준수되는 부류와 그렇지 않은 부류로 이차 분류가 될 수 있다. 전자의 신의 준수 유형에서는 이류여성의 인간화 욕망이 완결되는 후자의 배신 유형에서는 좌절되는 형태다. [자료1]의 <웅녀신화>는 후자에 해당하고, [자료2]의 <봉화산의 곰처녀>은 전자에 해당되게 된다.

이처럼 인간화 욕망과 신의 준수 문제를 두 개의 좌표축으로 하는 이류교혼담의 서사좌표(narrative coordinate)에서 한국여우서사가 위치해 있는 쪽은 후자의 교혼욕망과 관련된 신의 준수의 문제이다. 한국여우서사에서는 인간화의 욕망 실현 여부가 아니라, 인간남성과의 신의관계에 따른 말 그대로 이류교혼의 완성과 유지 여부가 서사적 초점이기 때문이다. 웅녀서사에서와 마찬가지로 그 이류교혼의 완성은 성취와 좌절로 나뉜다.

> [자료4] 부잣집 아들로 태어난 팔백이는 하루에 팔백 량을 쓰다가 결국 가산을 탕진하고 목숨을 끊으려 했다. 그러자 한 여자가 팔백이를 부르며 돈 때문에 죽으려 한다면 자기에게 얼마든지 돈이 있으니 죽지 말라고 하며 팔백이를 데리고 가서 산다. 어느 날 한 노인이 팔백이에게 함께 사는 여자는 천년 묵은 여우이니 아침상을 가져오면 그 낯에다 세 번 침을 뱉으라고 일러준다. 만약 그렇게 하지 않으면 목숨을 부지하기 어려울 것이라고 말해준다. 그러나 필백이는 그녀에게 은혜를 입고 산다는 생각에 침을 뱉지 않는다. 여우여인은모든 사실을 이미 다 알고 팔백이에게 왜 침을 뱉지 않느냐고 묻자, 팔백이는 자신의 마음을 솔직히 말한다. 그러자 여우 여인은자신의하얀 가죽 털을 함에 간수하고 인간으로 변해 팔백이와 백년해로 한다.[9]

[자료5] 김탁(金琢)이란 선비가 밤에 글을 읽는데 한 여인이 찾아온다. 서로 관계를

8) 이 신의의 문제는 야래자설화나 일반적으로 확인되는 욕신금기(浴身禁忌) 설화에서 이반적으로 보이는 정체확인 금기와 관련되어 있다. <우렁각시설화>와 <용녀설화>는 모두 후자의 욕신금기 설화에 해당한다.

9) <천년 묵은 여우와 팔백이>, 『한국구비문학대계』 7-13, 한국정신문화연구원, 639~645쪽.

> 갖는데 여인의 손톱이 길어 몸을 찌르자 선비가 칼로 그 손을 베었더니 여인이 도망친다. 이튿날 핏자국을 따라가 보니 늙은 여우가 앞다리가 잘린 채 신음하고 있었다.[10]

[자료5]는 교혼 실패형이고, [자료4]는 교혼 성공형이다. 인간남성을 상대로 한 여우여성의 교혼욕망이 실패와 성공으로 대립항을 이루고 있다. 다만, [자료5]에서는 교혼실패 과정에 인간남성의 신의 배반 보다는 정체탄로와 퇴치가 부각되어 있다는 것인데, [자료4]의 교혼성공이 여우여성의 정체탄로 후에도 인간남성의 신의 준수에 의해 유지되는 양상과 비교해 보면 [자료4] 역시 인간남성의 신의 배반 문제가 여우여성의 정체탄로 문제와 관련되어 있다가 탈각했을 가능성이 높아 보인다. 원래는 <우렁각시설화>나 <용녀설화>처럼 정체탄로와 인간남성의 배신으로 인한 교혼여우여성과 인간 남성의 교혼이 인간남성의 배신으로 좌절되는 형태였던 것이, 여우여성에 대한 부정화가 한 단계 더 진행된 결과 교혼실패가 이류퇴치로까지 나아간 것으로 생각된다. <웅녀설화>·<우렁각시설화><·용녀설화>와 달리 구미호서사원형에서는 인간남성과의 교혼 파국에서 신의 준수 여부의 문제가 변형되어 있거나 탈각되어 있으며, 이는 같은 동물 이류 중에서도 특히 여우에 대해서는 향유층의 부정적인 인식이 상대적으로 더욱 강했기 때문이었을 것으로 추정된다.

③의 문제는 <여우구슬설화>유형에 여성구미호의 인간화 욕망과 욕신 금기의 신의 문제, 양자가 모두 등장하지 않는다는데 기인한다.

> [자료6] 학동 100명을 입맞춤하여 죽이면 승천할 수 있다는 여우가 여자로 변신하여 한밤중에 서당을 찾아갔다. 마침 서당에서 자고 있던 100명의 학동 중 99명까지는 입맞춤을 하였으나 한 학동만은 미리 눈치를 채고 피신하였다. 여자가 매우 애통해하며 밖으로 나가므로 학동이 뒤쫓아 가보니, 여자는 공동묘지의 바위 뒤로 숨어 버렸다. 학동에게 추파를 던지며 다가선 여자는 학동의 입 속에 여의주를 넣었다 빼었다 하였다. 여자가 똑같은 짓을 며칠 계속하자, 학동은 기력이 없어져 거의 죽게 되었다. 이유를 알게 된 글방 훈장이 그 여자는 필시 구미호일 것이니 그 여의주를 삼키라고 가르쳐주었다. 학동은 처녀 입 속에서 여의주를 꺼내 물고 하늘을 먼저 보았으면 하늘의 일도 잘 알게 되었을 것을, 땅을 보아서 땅 위의 일만 알게 되었다.[11]

[자료6]과 같은 <여우구슬설화>에서 여성구미호와 인간소년의 교혼은 구슬을 통해 간접적으로 이루어진다. 이 교혼은 [자료5]처럼 여성구미호의 정체가 인간소년에게 탄로 난 뒤, 소년에 의해 퇴치됨으로써 실패로 끝난다. [자료5]와 다른 점은 교혼의 부정적 목적이 상대적으로 더욱 부각되어 있다는 사실이다. [자료5]에서는 교혼목적의 부정성 보다는 교혼상대의 부정적인 정체 자체가 퇴치의 원인

10) 김미란, <변신설화의 성격과 의미>, 『설화문학연구』 하, 단국대학교출판부, 1998, 555쪽.
11) <여우구슬설화> 이응백・김원경·김선풍, 『국어국문학자료사전』, 한국사전연구사, 1998.

이었지만, [자료6]에서는 여우구슬이라는 보주(寶珠)를 매개로 한 교혼목적의 부정성이 강조되어 있다. [자료6]과 같은 <여우구슬설화>에서 보편적으로 확인되는 구미호여인의 직접적인 교혼목적은 승천(昇天)이다. 여기서 구미호가 원래 천상적 존재였으나 신성권능을 상실하고 승천을 위해 지상에서 준비하고 있는 이무기와 같은 신수(神獸)라는 인식이 확인된다. 원래 동물신격이었던 기원적 위계가 변동되어 있음을 알 수 있다. 그런데 이 승천을 위한 목적이 문제다. 학동 100명을 입맞춤하여 죽인 뒤 그 정기로 보주를 완성하면 가능하다는 것은 이러한 위계 변동이 부정화의 단계에 위치해 있으며, 그 정도는 [자료5] 보다 상대적으로 심화되어있음을 확인된다. 시조탄생을 위한 신성혼이었던 교혼은 이미 그 신성을 상실했고, 변질된 목적성은 확실히 부정적으로 고착되어 버린 것이다. 교혼이 아니라 서로의 목숨을 건 사투가 되어 버린 점은 [자료5]와 같지만, 퇴치의 결과 애초 구미호의 소유였던 보주는 인간의 손으로 넘어가 그의 비범한 능력을 형성하는 근원이 된다는 점에서 이들의 사투는 결과적으로 구미호의 소유였던 신성권능에 대한 소유권 투쟁이 되어 버렸다는 사실을 알 수 있다. 따라서 여기에는 인간남성의 신의 준수의 문제는 애초에 끼어들 여지가 없다.

그렇다면 이제, 인간이 되기를 욕망하지만 인간남성에 의해 배신당하여 좌절하는 매체 속 여성구미호서사는 어디서 출현했을까 생각해볼 차례다. 두 개의 좌표축 중 구미호서사원형에서 존재하지 않는 인간화 욕망은 [자료1]·[자료2]·의 <웅녀설화> 같은 텍스트에서 유래했을 것으로 생각된다. 드라마 <전설의 고향>에서부터 <내 여자친구는 구미호>에 이르기까지 매체 속에 재현되어 있는 사람의 간 대신에 무덤을 파헤치거나 닭장의 닭을 몰래 훔쳐 먹으며 인간이 될 때까지 버티는 구미호의 형상은, 인간되기를 위한 통과제의 주체의 모습에 해당한다. 특히, [자료1]의 <단군신화> 버전 <웅녀설화>에서 부각되어 있는 인간화를 위한 이류의 통과제의와 같은 형태다. 인간이 되기 위해 이류 본연의 욕망을 참고 인내하는 이니시에이션이다. 인간화 욕망에 대한 서사적 상상력(narrative imagination)이 [자료1]과 같은 <단군신화> 본 <웅녀설화>에서 차용되었음을 짐작할 수 있게 하는 대목이다. 지금껏 매체 속에서 이루어져온 구미호서사 재현의 상상력은 이러한 [자료1]·[자료2]의 <웅녀설화>형 인간화 욕망과 [자료4]·[자료5]의 신의 준수 문제에 관한 지향이 결합된 형태다. 가능한 조합방식은 다음과 같은 단 2개의 쌍이다.

① [자료1]-[자료5]
② ㉮ [자료2]-[자료4]
　㉯ [자료2]-[자료5]

①은 [자료1]이 인간화 욕망의 성공형이기 때문에, 역시 신의 준수 문제가 성취로 완결되는 [자료5]와 결합될 수밖에 없기 때문에 가능한 조합이다. 교혼상대의 신의가 지켜지지 않는데 인간화 욕망은 최종적으로 성취될 수 없기 때문에 여기서는 다른 조합변이가 불가능하다. 반면, ②는 [자료2]의 인간화가 최종적으로 좌절되어도 교혼 상대의 신의는 준수될 수 있는 변이조합이 가능하다. 교혼에 제3의 적대자가 개입하는 형태이다. 즉, 교혼 상대는 신의를 지켰는데, 적대자의 방해에 의해 인간화의 완성이 최종적으로 실패하는 형태가 가능하다. 따라서 [자료2]의 인간화 실패형이 [자료4]의 인간배신형, ②-㉮와 [자료4]의 인간신의형과 각각 결합되는 두 가지가 모두 가능한 조합이 된다.

그런데 문제는 최근에 방영되어 최고 시청률로 막을 내린 <구가의 서>[12]란 드라마다. <구가의 서>의 주인공은 지금껏 매체 속에서 익숙히 재현되어온 여자구미호가 아니라 남자구미호인데다, 인물형상이 부정적이지도 않다. 교혼상대에게 배신당하여 퇴치되지도 않을뿐더러, 오히려 막강한 비현실적인 능력으로 인간의 문제뿐만 아니라 국가의 문제도 해결하는 영웅이다. 게다가 주인공인 남자구미호가 혈통적으로 아예 인간여성과 남성구미호의 혈통을 반반씩 이은 반인반호(半人半狐)다. 구미호에 관한 서사적 고정관념에 익숙지 않은 남자구미호가, 역시나 그 서사적 고정관념에서 보자면 낯설기 짝이 없는 남성영웅이 되어 긍정적인 신화성을 인정받고 있는 이야기가 바로 드라마 <구가의 서>인 것이다. 본 연구에서는 드라마 <구가의 서>가 여우서사의 전개사에서 어떤 서사적 지점에 위치해 있으며, 이 작품에 의해 구미호에 관한 서사적 고정관념이 어떻게 해체되고 재조합 될 수 있는지를 확인해 보기로 한다.

## 2. 여우여신의 여우남신으로의 대체와 구미호남성영웅의 출현

주지하다시피 여우는 원래 신성한 동물신(動物神)으로 존재했으나 신성관념이 변화함에 따라 마성(魔性)의 존재로 바뀌었다.[13] 신성수(神聖獸)가 본연의 신성권능을 상실하고 악수화(惡獸化) 되는 것은 이류신격(異類神格)의 신화체계 변동 과정에서 보편적으로 확인되는 현상이다.[14] 일반적으로 최강치 같은 반인반수는 악

12) <구가의서>, 연출:신우철, 극본:김정현, 출연:이승기·수지·이성재·유동근, MBC, 2013.

13) 이러한 사실은 강진옥의 <변신설화에 나타난 "여우"의 형상과 의미>(『고전문학연구』, 한국고전문학회, 1994)에 자세히 밝혀져 있다. 참고하기 바란다.

14) 사슴토템에 기원을 둔 녹족부인에 관한 신성관념이 해체되고 악신화(惡神化) 되어나간 양상에서도 이러한 변동과정을 확인할 수 있다.(이에 대해서는 권도경, <북한 지역 녹족부인(鹿足夫人) 전설의 존재양상과 역사적 변동단계에 관한 연구>, 『비교한국학』16권 제1호, 비교한국학회, 2008을 참조하기 바람.)

신화 되어 퇴치되기 이전 단계의 여성이류신격이 인간남성과 교혼한 결과 탄생하는 남성시조신이다. 여기서 반인반수성은 여성이류신격이 본래 지니고 있었던 신성권능에 그 연원을 두는 것으로 초월적이거나 탁월한 능력을 나타낸다. 그래서 반인반수의 인간은 단군처럼 한 국가나 가문의 시조가 되거나 혹은 비범한 남성영웅이 된다. 한국여우서사의 전개사에서도 마찬가지여서 반인반수의 남성시조와 영웅의 혈통은 여성이류신격에 그 연원을 둔다. 대표적인 사례가 바로 널리 알려져 있는 강감찬 탄생설화이다.

> [자료6] 강감찬 장군은 아버지가 여우와 정을 통해 낳은 자식이라고 한다. 그의 아버지가 집을 향해 산길을 걸어오는데 웬 예쁜 여자가 달려들어 정을 통하고 난뒤 그녀를 보니 꼬리가 아홉 달린 여우였다. 그녀가 나중에 어느 곳을 가보라며 일러준 대로 강감찬의 아버지가 그 날짜에 그 장소에 가보았더니 아이가있었는데, 그 아이가 바로 강감찬이었다고 한다. ㉮여우의 피가 섞인 채 태어난 강감찬은 사람으로 둔갑한 여우를 볼 수 있는 눈이 열려서 신통력도 갖게 되었다.[15]

여기서 여우의 모계혈통은 10만대군의 가란군의 침입을 물리치고 귀주대첩의 신화를 쓴 강감찬의 비범한 능력을 설명하기 위해 수용된 것이다. 여우여성신의 신성이 남성영웅의 비범성으로 전이된 형태다. 이러한 전이를 통해 본래 ㉮의 권능 발현주체는 여우여성신에서 인간남성영웅으로 대체되어 나타난다. 대신 여우여신은 남성의 부계혈통에 기원한 후계 계보에 신성성의 근거를 제공하는 존재로 보조자화 되어 있다. [자료6]의 여성여우는 [자료5]처럼 인간남성에 의해 퇴치되지 않고 교혼에 성공하여 그 혈통계보에 편입되는 데는 성공했지만 주체성을 잃고 종속화의 길을 걸은 것이다. 그 나마 강감찬과 같은 남성영웅에게 자신의 신성성을 물려주는 대신 독자적인 권능을 상실하고 있다는 점에서 볼 때, 인간남성중심의 세계관 속에서 배제되는 운명은 [자료4]의 퇴치되는 여성여우와 다를 바 없다. [자료5]의 여성여우는 퇴치되는 대신 자신 권능의 독자성을 지키고자 했지만, 이미 그 권능은 그것을 제압하는 인간남성의 능력에 의해 실효성을 상실하고 있다. 물리적인 전이여부의 차이만 있을 뿐 권능의 주재자로서의 위치를 인간남성이 대체하고 있다는 점에서 본다면 [자료5]와 [자료6]은 동일한 양상을 보여준다. 여성여우신격이 본래 지녔던 신성권능의 독자성을 유지한 채 퇴치되는 [자료5]와 이 권능을 인간남성에게 넘겨주고 종속화 된 뒤에 주체성의 맥락에서 배제되는 [자료6]은 신성성 해체의 과정 중 같은 단계에서 발생한 두 개의 얼굴을 보여주는 것으로 보이기 때문이다. 이 점에서 여우여신을 퇴치하는 [자료5]의 인간남성과 여우여신의 권능을 혈통적으로 계승한 [자료6]의 인간남성은 둘 다 여우여신을 대체한 여우남신의 인간화 된 형태라고 할 수 있다.

---

15) 『한국구비문학대계』 5-4, 전북편, 한국정신문화연구원, 1984, 472쪽.

여우여신의 남성신화와 반인반호(半人半狐) 남성영웅서사의 탄생, 그리고 드라마 <구가의 서>의 인간화 욕망 실현의 이니시에이션

여신의 남신으로의 교체가 모계제 사회에서 부계제 사회로의 이동과 함께 발생한 보편적인 현상이라는 사실[16]을 전제로 할 때, 여우여신의 남성신화(男性神化) 역시 여우신화사의 일반적인 국면을 보여주는 것이라는 가설이 가능하게 된다.[17] 이를 입증할 수 있는 자료들을 제시하면 다음과 같다.

[자료7] 옛날 밥 나무서 밥 따서 먹고 옷 나무서 옷 따서 입을 시절 하늘에서 사람이 하나 떨어졌는데, 그의 신(腎)이 예순 댓 말이 될 정도로 길었다. 그래서 모든 동물이 마다하는데, 곰이 굴 속에 있다가 그 신(腎)을 맞아 단군을 낳았고 다시 여우가 받아서 기자(箕子)를 낳았다.[18]

[자료8]호랑이가 여우에게 홍정승의 딸에게 장가를 들고 오면 자신이 금강산 주인 자리에서 물러나겠다는 조건을 내건다. 그러자 여우가 그 내기에 성공하지 못함으로 호랑이가 금강산의 주인이 된다.[19]

[자료9] 원광법사가 젊은 시절 도를 닦기 위해 삼기산(三岐山)에 살았는데, 그 멀지 않은 곳에 주술 배우기를 좋아하는 한 중이 와서 살고 있었다. ㉮어느 날 신이 나타나 자신이 다니는 길에 방해가 되니 그 중을 다른 곳으로 옮겨가게 해 달라고 부탁한다. 원광법사는 신의 요청에 따라 중에게 옮겨가라고 말하지만 중은 오히려 악귀의 현혹을 받았다고 원광법사를 나무란다. 그러자 신은 산을 무너뜨려 중을 죽게 한다. 그러고 나서 신은 원광법사에게 중국에 가서 도를 배워 혼미한 중생을 인도할 것을 권한다. 원광이 신의 말에 따라 중국에 가서 공부를 하고 돌아오니 신이 다시 나타나 그에게 계를 주겠다고 말한다. 원광이 신의 모습을 보고 싶어 하자, 신은 다음 날 아침 동쪽 하늘에 커다란 팔뚝으로 자신의 모습을 나타낸다. 그리고 또 자신은 몸을 버릴 것이라 말하고 검고 늙은 여우의 모습으로 죽는다.[20]

[자료10] 진평왕은 비형랑에게 귀신의 무리 중에서 인간 세계로 와서 조정의 일을 도울 만한 이가 있는지를 물었는데, 길달(吉達)을 추천했다. 비형랑이 길달을 데려오자 진평왕은 그에게 집사의 벼슬을 주었고, 길달은 충직하게 국정을 잘 보좌하였다. 그래서 진평왕은 그를 자식이 없는 각간(角干) 임종(林宗)의 아들로 삼아 후사를 잇게 했다. 임종은 길달에게 흥륜사(興輪寺)의 남쪽에 누문(樓門)을 세우게 했고, 길달은 밤마다 그 문 위에서 잠을 잤다. 그래서 사람들은 그 문을 길달문(吉達門)이라고 불렀다. 그러던 어느 날 길달은 여우로 둔갑하여 달아났는데, 비형랑은 다른 귀신들을 시켜 그를 잡아서 죽였다.[21]

---

16) 송정화, <中國 神話에 나타난 女神 硏究>, 고려대학교 박사학위논문, 2003.

17) 문제는 여우서사의 양상을 언급한 논의들이 여우남신에 관한 문헌설화로부터 출발하고 있다는 사실이다. 문헌설화인 <단군신화> 덕분에 한국 곰신화사에 관한 논의가 <웅녀신화>로부터 출발하고 있는 것과는 다른 양상이다.(강진옥의 <변신설화에 나타난 "여우"의 형상과 의미>, 『고전문학연구』, 한국고전문학회, 1994, 9~10쪽.) 언급되는 자료들은 다음과 같다.
①<圓光西學>, 『三國遺事』, 卷第4, 意解.
②<桃花女 鼻刑郞>, 一然, 『三國遺事』, 卷第1, 奇異.
③<密本催邪>, 一然, 『三國遺事』, 卷第5, 神呪.

18) <단군>, 임석재,『임석재전집』3, 평민사, 1988. 230쪽.

19) <호랑이와 여우의 금강산 주인 다툼>, 『한국구비문학대계』, 8-10, 한국학중앙연구원, 413~416쪽.

20) <圓光西學>, 『三國遺事』, 卷第4, 意解.

[자료11] 강감찬은 어려서부터 혜안을 가진 매우 탁월한 존재로 묘사된다. 얼굴은 얽고 너무 못 생겨 아버지가 지인의 딸의 혼사에 갈 때 아이를 벽장 안에 두고 갔다. 강감찬이 가만히 보니 그 신랑이 여우의 변신이라. 그 길로 혼사가 있는 집으로 가 주문을 외워 신랑으로 변신한 요물 여우를 퇴치한다.[22]

[자료12] 옛날에 어떤 사람이 아들을 장가보냈는데, 도중에 여우가 그 신랑을 죽이고 둔갑 하여 그 신랑 행세를 한다. 여우가 아들로 변신한 것을 모르는 아버지는 강건너 친구에게 문안을 드리고 오라고 보내는데, ㉮그가 발에 물을 묻히지 않고 강을 건너다니자 의심을 받는다. 친구의 아들이 아버지의 말에 따라 주역을 삼천 번 읽고 그 집에 가보았더니, 그 집 아들이 죽어 넘어지는데 보니 꼬리가 아홉 달린 불여우였다. 이에 놀란 새댁이 낙태를 했는데 그 역시 여우 새끼였다.[23]

[자료7]은 <단군신화>의 설화화 된 이본 형태다. 여기서 웅녀와 더불어 환웅에 대응되는 남성신격과 교혼하는 이류여신이 바로 호녀(狐女)다. 여우여신이 호랑이여신의 자리를 대체하고 있다. 호녀(虎女)는 환웅을 부계로 하는 남성중심의 인간화 된 신화체계에 종속되기를 거부하고 스스로 자신을 배제시켜 나가는 방식으로 독자성을 유지하고자 하였지만, 호녀(狐女)는 웅녀와 마찬가지로 주체적 선택에 의해 이류교혼 하여 단군과 같은 반인반호(半人半獸)를 낳음으로써 남성혈통의 신화체계에 편입되고 있다. 웅녀처럼 독자적인 시조신화의 주체로 남지 않고 남성혈통의 시조신화 체계 속에 시조모신으로 편입되고 있는 것이다. 다만, 그 편입되어들어간 남성 중심의 시조신화가 웅녀의 그것과 갈래를 달리할 뿐이다. 단군시조신화에서 배제되었다는 점에서는 호녀(虎女)와 같지만, 남성시조신화 체계 속에 종속화 되어 들어간 것은 같다. 호녀(狐女)는 물론 웅녀도 이물교혼 전에 인간화 지향 욕망을 피력하고 있지 않고 있을 볼 때, 역시 인간화 욕망은 『삼국유사』 본 <단군신화>의 자장권 속에 있는 <웅녀설화>에서만 나타나는 특수한 것임을 재차 확인할 수 있다. 여기서 천인(天人)의 대신(大腎)을 받아들일 수 있는 호녀(狐女)의 능력은 풍요신(豊饒神)·생산신(生産神)적 권능이다. 거인신화로 연원이 소급되기도 하며, 국왕을 탄생시킬 수 있는 생산신적 권능을 상징하는 왕권신화의 대신(大腎)·대뇨(大尿) 화소[24]와 그 신화적 맥락을 같이 한다. 호녀(狐女)가 애초에 웅녀와 같은 대지모신적 권능도 지니고 있었던 여신이었음을 확인할 수 있다. 이처럼 [자료7]에서 여우여신이 곰 여신과 더불어 <단군신화> 형성과정을 함께 한 것으로 되어 있는 설정은 매우 중요하다. [자료7]에서 [자료

21) <桃花女 鼻刑郎>, 一然, 『三國遺事』, 卷第1, 奇異.
22) <여우신랑 퇴치한 강감찬>, 『한국구비문학대계』, 7-13, 한국학중앙연구원, 639~645쪽.
23) 최운식, 『한국의 민담』, 시인사, 1994, 104~109쪽.
24) 大腎話素는 『三國遺事』卷2 奇異2 智哲老王條에 나타나고, 大尿話素는 『三國遺事』卷2와 『三國史記』卷6 文姬 관련조와 『高麗史』 世系 및 『東國輿地勝覽』卷12 寶育辰義條, 『東國輿地勝覽』 卷31 景宗妃 관련조에서 확인된다.

5]를 거쳐 [자료4]로 전개되는 여우여신의 악신화와 퇴치 단계를 거쳐서, 여우여신의 여우남신으로의 교체가 이루어진 것으로 변동국면사를 맥락화 해 볼 수 있는 실마리를 제시해 줄 수 있기 때문이다.

웅녀와 같은 시대에 존재하던 [자료7]의 호녀(狐女)가 남성여우신으로 대체된 단계가 바로 [자료8]이다. [자료8]은 금강산 산신 자리를 두고 벌어진 여우와 호랑이의 이류교혼 내기다. 즉, 인간여성과 이류교혼에 성공한 쪽이 산신 자리를 차지하는 것이다. 이류교혼 시도의 대상이 인간여성이니 당연히 그 주체인 여우의 성별은 남성이고, 금강산 산신 자리를 선점하고 있었던 호랑이에게 산신 자리를 제안 받고 있으니 산신(山神)에 맞먹는 신격이다. 게다가 이류교혼의 상대가 왕녀 다음가는 정승가 딸로 설정되어 있어서, [자료7]에서와 같이 <단군신화>의 국조신화 체계에서 밀려난 여우신의 행방을 찾을 수 있다. <단군신화>에서 배제된 호랑이와 더불어 남성신격화 된 뒤에 민중의 신화체계 속에 산신으로 좌정해 간 사실이 확인된다. 정승가 딸은 산신이 지역공동체 단위 생활신의 역할도 겸했던 마을신화·지역신화 체계의 관념상 국조신화에서 배제된 여우남신이 선택할 수 있는 최상의 이류교혼 상대라는 점에서 [자료8]은 비록 금강산 산신으로의 좌정은 실패했지만 남성신격화 된 여우신의 신성권능이 부정화 되지는 않고 긍정적으로 유지되고 있는 단계의 텍스트가 된다.

[자료8]과 비슷한 시기에 위치해 있었던 것으로 보이는 것이 [자료9]다. [자료9]에서 삼가산에 살며 커다란 팔뚝으로 신체(身體)가 상징되는 여우신의 성별은 남성이며, 신직(神職)은 산신(山神)으로 보인다. 이 남성여우산신은 요승을 죽이고 원광법사에게 계를 줄 수 있을 정도로 신성권능을 유지하고 있다. [자료9]-㉮처럼 자신이 다니는 길에서 거주하며 방해하는 인간을 다른 곳으로 옮기려고 하는 시도는 산신의 전형적인 신성권능 발현에 해당한다. 일반적으로 제향(祭享)이 이루어지지 않을 때 신으로서 내리는 징벌에 속한다. 현재 전승되고 있는 자료들에서는 신격들의 신화체계가 해체되고 악신화 되어 있기 때문에 이러한 제향요구가 인간에 대한 작해(作害)로 기술되어 있다.[25] 그러나 [자료9]에서는 제향을 하지 않는 인간을 요승으로 형상화 하고 있고 그 인간에 대한 징치가 부정적으로 기술되지 않는 것으로 보아 악신화 단계로는 진행되지 않은 전단계로 판단된다. 그러나 애초 요승을 직접 징치할 것을 인간인 승려에게 대신 부탁할 정도로 그 신성권능은 약화되어 있다. 원광법사에게 준 계는 신성권능의 전수에 해당한다. 불교적 영웅에 해당하는 남성영웅에게 자신의 신성권능을 물려주고 죽음으로써 신화체계 속에서 자발적으로 소거되는 형태다.

25) 이에 대해서는 강진옥, <마고할미 설화에 나타난 여성신 관념>, 『한국민속학』25, 한국민속학회, 1993 ; 권도경, <설인귀 풍속신앙 전설의 서사구조적 특징과 전승의 역사적 변동 국면>, 『정신문화연구』30권 제2호, 한국학중앙연구원, 2007을 참조하기 바람.

[자료8]과 [자료9]에서 이류교혼에 실패하고 산신 좌정도 못했지만 긍정성은 유지했던 여우남신은 [자료10]부터는 악신화 되어 와서 악신화 되어 퇴치의 대상이 된다. [자료4]·[자료6]에서 확인되었던 여성여우신의 부정화와 퇴치에 그대로 대응된다. [자료10]에서 길달이란 남성여우는 신성한 능력을 인간왕에게 인정받아 인간세상에서 비범하게 발휘할 기회를 부여받는다. 진평왕에게 의해 최고위직 신하의 후사가 되어 흥륜사 남문을 세우는 대법사를 맡아 수행함으로써 진평왕의 왕권신화에 보조자로 종속화 되어 그 인간신의 신성권능을 완성하는 역할을 부여받은 것이다. [자료6]에서 인간남성 중심의 혈통체계 속에 종속화 되었던 여성여우신의 경우화 주체성을 상실하고 보조자화 되었다는 점에서는 같다. [자료6]의 가부장제 체제가 확장되면 [자료10]의 군신관계에 입각한 국가주의가 된다. 그런데 문제는 [자료10]의 남성여우신이 종속적 위치를 거부하고 자신의 독자적 주체성을 찾아 떠나면서 발생한다. 국가주의적 가부장제 이데올로기인 충(忠) 관념의 준수를 거부했기 때문에 [자료10]의 남성여우신은 [자료5]의 여성여우신처럼 악신으로 규정되고 퇴치의 대상이 되고 있다. 여기서 한 가지 지적해 둘 것은 길달의 대법사 수행능력이다. 텍스트에 나타나 있는 것은 인문(人文) 문물창조 능력이지만, 인간질서 속에 편입되기 이전 단계의 여우신으로서 길달이 지니고 있었던 이 능력은 천지창조의 신성능력으로 보인다. [자료10]을 통해 여우신의 신직에 생산신·산신에 이어 천지창조신(天地創造神)이 추가될 수 있다.

[자료11]과 [자료12]는 [자료10]과 같은 여우남신의 악신화 단계에 해당한다. 다만, 악신화의 이유가 [자료10]과 다르다. [자료10]이 인간 중심의 신화체계 속에 편입되기를 거부해서 퇴치되었다면, [자료11]과 [자료12]는 달리 인간중심의 관념체제 속에 편입되기 되고자 욕망했기 때문에 악신으로 규정되고 퇴치된다. [자료8]에서 인간여성과의 교혼에 실패해도 부정적인 존재로 규정되지 않았던 여우남신이 [자료11]과 [자료12]에서는 악신으로 분류되어 죽임을 당한다. 이렇게 인간여성과의 교혼을 시도하다 퇴치당하는 [자료11]·[자료12]의 여우남신은 '여우신랑'으로 명명해 볼 수 있다. 인간남성과 교혼하고자 하다 퇴치당한 [자료5]의 여우각시에 대응된다. 교혼 욕망이 우선할 뿐 인간화 욕망은 부재하다는 점도 [자료5]의 여우각시와 같다. [자료12]는 인간남성을 살해한다는 이유가 구체적으로 제시되어 있다는 점에서 [자료11] 보다 악신화의 정도가 심화되어 있다.

그런데 [자료12]에서는 악신화 이전 단계에서, [자료7]의 여우여신과 [자료8]·[자료9]의 여우남신이 보유하고 있었던 신성권능이 여전히 유지되고 있다. [자료12]-㉮에서 확인되는 수신(水神)적 권능이다. 일반적으로 여우신은 지신(地神)계 신성동물로 알려져 있지만[26], <여우물>[27]나 <작제건설화>를 보면 특정 수역(水域)을 중심으로 해당 수역을 지나는 사람과 물자의 교통·교역에 관여하는

수성(水性) 권능을 지녔던 수신으로 등장한다.[28] [자료11]에서는 변신(變身) 능력으로 일반화 되어 있던 신성권능[29]이 [자료8]의 생산신, [자료9]의 산신, [자료10]의 창조신처럼 구체화 되어 나타나 있는 것이다. 주목되는 점은 [자료12]의 여우남신이 인간에 대한 작해 때문이 아니라 이 신성능력 때문에 역설적으로 정체가 탄로 나는 동시에 악신으로 규정되어 퇴치된다는 사실이다. 인간을 압도하는 신성능력 자체가 인간에게 위협요소로 인식되는 단계라는 점을 알 수 있다. 이 실제 악행 여부와는 별개로 인간 중심적 시각에서 규정되는 명명법이 바로 꼬리 아홉 개 달린 구미호다. 여기서 구미호라는 명칭이 남녀 성별을 불문하고 여우신의 신성했던 본래 기원과 악신화 된 후대 변이태, 양자 모두에 걸쳐 있는 명칭이며, 그 명명법은 인간이 자아와 타자를 규정하는 시각과 방식에 의해 이루어지는 것이라는 사실을 확인할 수 있다. 또 한 가지는 [자료11]과 달리 퇴치 이전에 일시적으로 교혼에 성취하여 자신의 여우 혈통을 인간에게 물려주고 있다는 사실이다. 반인반호(半人半狐)의 탄생이되, [자료6]과 다른 부계 혈통의 반인반호다. 여기서 [자료6]의 모계 혈통의 반인반호는 인간세계에 비범한 영웅으로 수용되지만, [자료12]의 부계 혈통의 반인반호는 인간에게 위해가 될 존재로 규정되어 퇴치된다. 원래 동물신격이었던 여우여신이 비범한 영웅을 낳아 인간 세상에 보탬이 될 수 있는 대리모[30]로 선택되었기 때문에 [자료6]의 모계 혈통의 반인반호는 살아남은 것이고, 여우남신은 인간세계를 유지하는 가부장제 관념과 경쟁하는 부계혈통의 기원이기 때문에 [자료12]의 반인반호는 부계와 함께 퇴치된 것이다.

## 3. <구가의 서>에 나타난 인간화 욕망실현의 이니시에이션과 반인반수의 남성영웅성 구현 문제

여우여신의 악신화와 퇴치, 그리고 여우남신으로의 교체와 부계혈통 반인반호

26) 이지영, <地神 및 水神系 神聖動物 이야기의 존재양상과 그 신성성의 변모에 관한 연구 최종보고서>, 한국연구재단(NRF) 연구성과물 보고서, 한국연구재단, 2009.
27) <여우물>, 현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1976 ; <여우물>, 구술자:서귀포시 법환리 현병생(남, 78세), 『제주도 전설지』, 제주도, 1985.
28) 지면 관계상 여우신의 신성권능의 유형과 신직의 종류에 대해서는 후고를 통해 구체적으로 보고하기로 한다.
29) 변신의 이러한 규정은 강진옥의 <변신설화에 나타난 "여우"의 형상과 의미>(『고전문학연구』, 한국고전문학회, 1994)에 제시되어 있다. 참조하기 바란다.
30) 동물신격을 모계로 한 인간건국조의 탄생이 비범성을 신화적으로 설명하고자 하는 가부장제 이데올로기의 대리모 관념에 의한 것이라는 규정은 조현설, <웅녀.유화 신화의 행방과 사회적 차별의 체계>, 『구비문학연구』 9, 한국구비문학회, 1999에 이루어져 있다. 참조하기 바란다.

의 출생까지의 변동단계는 드라마 <전설의 고향> 시리즈에서 부정적 존재로 규정되어 퇴치되었던 여성구미호가 <구가의 서>에 와서 남성구미호로 대체되고, 그 남성구미호가 반인반호의 주인공을 인간 세상에 출생시키기까지의 매체 속 구미호서사원형 재현 과정과 그 흐름을 같이 한다. 인간과의 이류교혼 완성에 실패하고 악수(惡獸)으로 규정되어 퇴치 대상이 된 여우여신이 남성화 된 존재가 바로 <구가의 서> 주인공의 부계인 구월령이다. 남성구미호가 인간여성과의 사이에서 낳은 반인반호의 남성구미호는 <구가의 서>의 주인공 최강치다. <구가의 서>는 주인공 최강치가 이류교혼은 성취하지만 인간여성에게 배신당해 퇴치된 구미호 부계의 패배 지점에서부터 여우서사의 전개사를 다시 써나간다. 여기에는 여우와 함께 이류교혼의 주체였던 다른 동물신들이 제기했으나 여우서사의 전개사 속에서는 다뤄지지 않았거나 대부분 변형되어 탈락되어 있는 경우가 많았던 문제 두 가지, 즉 인간화의 욕망과 신의 준수의 문제가 작품의 서사주체인 최강치가 획득해 나가야 할 핵심적인 지향가치로 수용되어 있다. 당연히 <구가의 서>에서 이루어지는 최강치란 서사주체의 탐색은 <전설의 고향> 시리즈에서 고착되었던, 인간되기를 갈망했으나 인간에 의해 배신당하는 구미호에 관한 서사적 고정관념을 해체하고 새롭게 쓰는 과정이 된다. 그 종착점은 인간되기를 갈망하여 인간이 되기 위한 통과제의를 거쳐나간 끝에 이류교혼 상대로부터 신의를 얻어내는 데는 성공한 구미호의 인간되기 이니시에이션이 된다.

<구가의 서>는 여우여신이 여우남신으로 교체된 단계에 위치한다. 이 여우남신에 대한 인식은 종래의 신격에 대한 기억이 상실되고 새롭게 재구성된 부정적인 구미호라는 관념에 의해 대체되어가는 형태다. 전자는 산신(山神)이고 후자는 악수(惡獸)다. 후자의 악수 구미호 관념을 입증하는 실제란 존재하지 않는다. 둘은 분리되어 존재한다. 그러나 작중 현실세계의 인간들은 이미 여우산신의 기억을 잃어버렸고, 전자와 후자를 동일하게 인식한다. 예컨대, 단지 숲을 파괴하는 사람들을 내쫓기 위해 꼬리 아홉 개 달린 여우의 환영을 보여주었을 뿐인데 구월령이 부정적인 구미호라는 소문이 퍼지게 된 것으로 되어 있다.[31] 인간의 힘으로 통제가 불가능한 여우신의 신성권능에 대한 두려움이 악수 구미호 관념을 만들어냈으며, 다시 이 인위적으로 창조된 관념이 종래의 신격에 대한 신화체계를 대체해 나가는 양상을 보여주고 있는 것이다.

<구가의 서>에서 숲을 파괴하는 사람들을 쫓아내려고 하는 구월령은 지리산 산신으로서 자신의 해당 지역권의 안녕을 수호해야 하는 신직을 수행한 것뿐이다.[32] 악수 구미호의 환영을 보여준 것은 인간들이 두려워하는 이미지를 구현하

31) <구가의서>, 제1회, 연출:신우철, 극본:김정현, 출연:이승기·수지·이성재·유동근, MBC, 2013.

32) 여기서 구월령의 산신으로서의 신직 수행 공간이 하필 지리산으로 설정되어 있는 것은 의미심장하다. 지리산은 고려시대에 국가수호의 주산 중의 하나로 선정될 정도로 민족적인 차원의 성

여 자신의 신성의무를 다한 것에 해당한다. 하지만 인간의 입장에서는 숲을 교통하며 그 일대를 개간해야 인간의 삶을 발전시켜나갈 수 있으므로, 이미 신화체계가 해체된 구월령의 신직 수행 행위는 작폐하는 악신적 행위로 인식되는 것이다. 관장 지역의 안녕을 유지해야 하는 여우산신의 신직 수행 행위가 인간에 의해 작해의 부정적인 것으로 인식되는 양상은 다음 [자료13]의 악신으로 규정된 여우여산신의 경우에서 그 동일한 소종래가 확인된다.[33]

> [자료13] 서구는 천년 묵은 여우의 화신으로 신통력과 괴력을 가지고 있었다. 인근 주민이 자기에게 거슬리면 심통을 부려 농작물에 피해를 주고 또 질병을 퍼뜨려 주민을 괴롭혔다. 특히, 어린이에게 천연두를 퍼뜨려 죽게 하므로 주민은 서구를 무척 두려워 하였다. 서구의 장난이 무서워 이곳을 지나갈 때 수십 명의 무리를 지어 소와 제물을 바치고 지나갔다. 이처럼 서구의 작폐로 인근 주민이 불안과 공포에 전전긍긍하고 있던 차 이곳 출신의 소문난 효자 최진후와 힘센 역사 김면이 서구의 피해로부터 주민을 구하기로 하고 합심하여 서구와 싸워 서구 머리를 쑥으로 뜸을 100여 곳에 놓자 서구는 3일간 정신을 잃고 있다가 죽어갔다. 이때 서구가 죽어 바위로 변하였는데 이 바위가 서구암이다.[34]

[자료13]의 여우 여산신은 단순히 본연의 신직 수행 행위만으로 악신으로 지목되어 퇴치되었지만, 지리산 여우 남산신 구월령은 경우가 다르다. 인간들이 악신으로 인식한 것은 신직을 수행하기 위해 구월령이 임의로 만들어서 보여준 구미호의 환영이지 구월령의 실존 자체는 아니다. 구월령의 실존 자체가 악신으로 지목되어 퇴치되는 이유는 그가 인간여성과의 이류교혼 하여 정체가 탄로되었기 때문이다. 구월령은 인간여성 윤서화를 죽을 위기에서 구해준 뒤 교혼하여 여우신랑이 된다. 윤서화는 역적으로 몰려죽은 윤참판의 딸로, 원래 [자료8]처럼 국조신의 선대를 상대로 하던 여우신의 이류교혼([자료7])이 인간화 된 단계에서 선택될 수 있는 최고 신분이었던 교혼 상대에 부응하는 존재다. 하지만 구월령은 교혼을 궁극적으로 완성하기 위해 인간이 되고자 하나 윤서화는 그의 정체를 알고 신의를 배신한다. 구월령은 종래 여우신화의 관념체계 하에서 합당하다고 판단되는 인간여성을 보고 교혼하려고 한 것이지만, 인간여성인 윤서화는 그가 인간이라고 생각해서 교혼에 동의했던 것이다. 따라서 윤서화의 입장에서 교혼의 신의란 구월령의 정체가 여우로 밝혀지기까지 만이다. 이 점에서, 둘의 교혼은

---

산으로 인식되어 왔다. 특히 지리산 선도산성모가 고려의 국가수호신으로 선택되었던 사실에 대해서는 다음의 연구들을 참조해 주기 바란다. 김갑동, <고려시대의 남원과 지리산 성모천왕>, 『역사민속학』16, 2003 ; 김아네스, <고려시대 산신 숭배와 지리산>, 『역사학연구』33, 2008 ; 송화섭, <智異山의 老姑壇과 聖母天王 >, 『도교문화연구』27, 2007.

33) [자료13]에서 예로 든 <서구암과 할미>가 본래 산신이었던 여우여신이 마성의 부정적인 존재로 변모된 텍스트에 해당된다는 사실은 강진옥, <마고할미 설화에 나타난 여성신 관념>, 『한국민속학』25, 한국민속학회, 1993에서 자세히 논의되어 있다. 참조하기 바란다.

34) <서구암과 할미>, 『동해시 지역의 설화』, 두창구, 국학자료원, 2001.

여우서사의 전개사 속에서 변형되어 탈락되어 있으나 다른 이류교혼서사원형에서는 전형적으로 등장하는, 신의 준수의 문제가 야기한 비극을 전면적으로 다룰 수 있게 된다. <구가의 서>의 구월령이 <전설의 고향> 시리즈의 단골 주인공인 여성구미호의 이류교혼을 남성 버전이 아닌 이유가 바로 여기에 있다. 구월령이 지향하는 욕망의 대상은 인간화가 아니라 신성한 시조 탄생을 위한 신성혼으로 존재했던 이류와 인간의 교혼이다. 인간화 지향성은 그 이류교혼의 완성을 위한 부차적인 욕망으로 존재한다. <구가의 서>는 <전설의 고향> 시리즈와 달리 여우신격의 욕망 양상이 여우서사원형의 그것에 정확히 부합되는 것이다. 윤서화에 의해 배신당한 뒤 담교관에 의해 퇴치된 구월령은 악귀화 되는데, 이를 통해 종래의 신성한 여우신격 관념과 새롭게 형성된 부정적인 구미호 관념이 분리된 채 공존하던 여우신 관념은 후자의 악신 구미호로 통합되어 고착되게 된다.

시조탄생을 위한 신성혼으로서의 기억을 상실한 인간에게 구월령이 원하는 이류교혼의 욕망은 더 이상 그 신화적 본질이 이해되지 않는 것이 비극의 원인이다. 구월령이 신격이 아니라 인간을 환술로 유혹하여 잘못 된 길로 이끄는 사악한 공포의 대상으로 인식되기 때문이다. 이미 이류교혼의 신성성이 해체된 시대에 구월령은 변모된 인간의 인식체계를 이해하고 그것에 맞추고자 하지 않았던 것이다. 여우를 포함하여 이류교혼에서 실패한 이류신격들이 인간상대의 배신만을 문제 삼으며 비극의 주인공으로 남았던 서사원형의 방식들을 그대로 답습한 서사주체가 바로 구월령이다.

반면, 구월령의 아들 최강치의 접근법은 방향이 다르다. 최강치는 인간세계에 편입되기 위해 인간화를 욕망하고 그것을 보편타당하게 이해받을 수 있는 통과제의를 거친다. 이류교혼 욕망 보다 인간화 욕망을 선결 전제로 한다는 점에서 최강치의 방식은 <전설의 고향> 시리즈의 그것과 방향성은 같다. 그러나 <전설의 고향> 시리즈의 이니시에이션은 인간의 약속을 믿고 수성(獸性)을 억제하는 지극히 개인적인 차원으로 존재한다. 여우신격에 대한 신앙관념이 해체된 시대에 인간 중심적으로 새롭게 구축된 관념체계에 부합하는 보편타당성을 획득하지 못했다는 것에 이들 여성 여우신들의 패인이 있다. 인간화 욕망의 보편적 효용성을 인간세계로부터 인정받지 못했다는 점에서는 <전설의 고향> 시리즈의 여성 여우신들이나 구월령이나 같다. <전설의 고향> 시리즈의 여성 여우신들과 <구가의 서>의 구월령이 인간화의 고행을 수행하지만 상대의 불신에 의해 성공하지 못하고 퇴치되는 비극을 그림으로써 인간성을 비판하는 방향으로 종결되는 공통성을 보여주는 이유도 바로 여기에 있다. 거꾸로 얘기하면 <전설의 고향>과 구월령에서 시도되었던 개인적인 차원의 인간화 욕망과 이니시에이션으로는 구미호가 인간중심적 세계에 편입될 수 없다는 편입될 수 없다는 사실을 말한다. 구미호의 비극적 패배를 통해 인간의 부조리를 문제 삼는 여우서사원형, 그리고 그것을 매

체적으로 재현한 영상콘텐츠들의 기존 서사가 해체되고 다시 재구축 되어야 할 서사적 필요성이 된다.

그렇다면 드라마 <구가의 서>가 의도한 구미호의 인간화 욕망 실현 방식은 무엇일까. 홈페이지에 제시되어 있는 제작진 의도를 살펴보자.

> [자료14] 구가의서란 몇천년 동안 구미호 일족에게 내려온다는 밀서로, 환웅이 이 땅에 내려오던 당시 이 땅을 수호하던 수많은 수호령에게 인간이 될 수 있는 기회를 주고자 만든 언약서이다.(㉮호족과 곰족 역시 인간이 되기 위해 백일 동안 동굴에서 마늘과 쑥만 먹으며 기도드린 것도 단군으로부터 언약의 서를 받기 위함이었다.)
>
> 그 언약서를 받기 위해서는 세 가지 금기사항을 지켜야 하는데,
> ㉯첫째, 인간을 살생해서는 절대로 안 된다.
> ㉰둘째, 인간이 도움을 구할 때 절대로 모른 척 해서도 안 된다.
> ㉱셋째, 인간들에게 수호령이라는 것을 절대로 들켜선 안 된다.
>
> 그렇게 백일 동안 세 가지 금기사항을 지켜내기만 하면 단군이 약속한 그 "구가의서"가 눈앞에 나타난다고 전해져 오는데...허나 이는 단군에 대해 연구하고 공부하는 학자들의 입에서 입으로 전해 오는 전설 같은 이야기일 뿐 진짜로 '구가의 서'를 본 이는 아무도 없었다. 구미호 일족 중 어느 누구도 그 백일기도를 이룬 이가 없기 때문이다.[35]

여기서 일단 주목되는 것은 최강치가 지향하는 인간화 욕망의 근거가 <단군신화>본 <웅녀설화>에 있음이 밝혀져 있다는 사실이다. 여우서사원형에는 존재하지 않은 인간화 지향성의 서사적 상상력의 근거가 <단군신화> 본 <웅녀신화>에 있다는 사실은 이미 앞서 지적한 바 있다. 대신 이러한 <전설의 고향> 시리즈의 이니시에이션과 <구가의 서>가 차별화 되는 지점은 인간화를 개인적 욕망 차원에서가 아니라 이념적 차원에서 지향한다는 데 있다. <단군신화>본 <웅녀설화>의 웅녀는 [자료14]-㉮에 언급되어 있는 인고의 이니시에이션을 통해 인간화의 개인적 욕망을 넘어서서 인간남성 중심의 혈통 계보를 공식적으로 구축하는데 기여한다. 환웅에서 단군으로 이어지는 이 인간남성의 혈통 계보는 인간세계의 질서를 유지하는 공식이념인 가부장제 이데올로기에 입각해 있으며, <단군신화>는 그 이념을 신성화 한 공식적인 신화의 출발점이다. <단군신화>본 웅녀는 인간사회의 공식적인 이념구축 과정에 기여함으로써 인간화 욕망의 보편적인 통용 근거를 획득한 것이다. [자료14]-㉰는 웅녀의 인간화 이니시에이션에 대한 보편적인 인정 척도가 인간에게 도움이 되는 효용성의 여부에 있다는 지향가치의 이념적 실체를 설명한 부분이 된다. <구가의 서>가 적시하고 있는 이 인간화의 이념은 ㉯와 ㉱에서 언급된 바와 같이 다분히 인간 본위의 이기적인 것이다.

<구가의 서>의 최강치가 조관웅의 탐욕 때문에 멸문한 양부 박무솔의 백년객관을 재건하려고 애쓰고, 집안이 적몰한 뒤 조관웅의 손에 떨어질 위기에 처한 박청조를 구하려고 하며, 자아를 잃고 일본의 앞잡이가 되어버린 박태서의 자아를 끝까지 되찾아주려고 노력하는 것도 이러한 인간적 효용성을 입증해가는 적극적인 이니시에이션 과정의 일환이다. 문제는 이러한 이니시에이션 수행의 노력이 수성(獸性)의 정체를 확인한 인간에 의해서 불신될 수 있는 태생적 한계를 지니

35) <구가의서> 제작의도, 네이버 홈페이지.

고 있다는 사실이다. 실제로 박청조와 박태서 남매는 최강치가 자신을 구해주는 와중에 노출된 반인반호의 정체를 보고 그를 퇴치의 대상으로 간주한다.

[자료15] 손톱을 바짝 세우고 초록 눈을 번뜩이는 강치에게 태서는 칼을 빼들었고, 청조는 돌을 던졌다.[36]

[자료16] "그들이 널 원하지 않으면, 널 가족으로 생각하지 않는다면 어쩔 거냐?"[37]

자신들과 다른 이류를 타자화 하는 인간 중심의 관념은 가족으로 자라난 정리를 전혀 고려하지 않게 만들 정도로 강력한 것이다. 하지만 이러한 타자화는 부정적인 악신화 단계 이전의 [자료5]·[자료6]과 [자료11]·[자료12]에서부터 여우서사원형 전개사에서 진행된 것으로 오래 된 것이다. 이를 매체로 재현한 <전설의 고향> 시리즈의 여성구미호에서부터 <구가의 서>의 남성구미호 구월령에게까지 이어져온 문제이기도 하다. 이 지점에서 인간의 타자화에 직면한 이류의 대응 방식은 두 가지로 나뉠 수 있다. 하나는 인간의 타자화에 대해 같은 타자화로 대응하고 그들의 이기심을 비판하고 징치하는 것이고, 다른 하나는 인간의 타자화를 포용하고 극복하는 것이다. 전자는 여우서사원형에서부터 <전설의 고향> 시리즈를 거쳐 <구가의 서>의 구월령에 이르기까지 구미호들에 의해 반복적으로 선택되어 온 것이다. 그러나 이 방식은 인간보다 더 인간적인 이류의 본성과 이류보다 더 악한 인간의 탐욕을 드러내며 인간다움의 본질에 대해 성찰할 수 있는 계기는 마련해 줄 수 있어도 [자료5]·[자료6]과 [자료11]·[자료12]의 남녀 여우신나 <전설의 고향> 시리즈의 여성구미호, <구가의 서>의 구월령처럼 악신으로 규정되어 퇴치되는 막을 수 없다. 악신으로 퇴치되지 않고 인간 세상에 자신의 존재성을 인정받기 위해서는 좌절감을 폭발시킨 공포와 징치로 인간 중심적 관념 체계의 부조리와 모순을 노출시키는 기존의 방식과는 다른 차원의 접근 방식이 필요해진다. 박청조와 박태서를 가족으로 신뢰하던 최강치에게 스승 공달선생이 던진 [자료16]의 물음은, 이러한 인간의 타자화에 대한 새로운 차원의 대응 방식을 어떻게 모색해 나갈 수 있는 것인가에 대한 질문에서부터 <구가의 서>가 출발했으며, 그것에 대한 해답이 바로 최강치가 탐색하는 욕망의 지향점이 된다는 사실을 보여주는 것이다. 그 새로운 차원의 포괄적인 접근법이 바로 후자가 된다. 이 후자의 방식을 선택할 때, ㉮와 ㉯는 인간 본위의 이기적인 이념 이상의 현실적인 대응 방법론을 제시한 것이 된다. ㉮의 "인간을 살생해서는 절대로 안 된다."와 ㉯의 "인간들에게 수호령이라는 것을 절대로 들켜선 안 된다."는 각각 "인간에게 정체가 들켜서 적대시 당해도 좌절해서 폭주해서는 안 된다."와 "인간

36) <구가의 서> 제12회, 극본:강은경, 연출:신우철, MBC, 2013년 5월 14일 방영분.
37) <구가의 서> 제12회, 극본:강은경, 연출:신우철, MBC, 2013년 5월 14일 방영분.

이 배신을 해도 살생을 절대로 해서는 안 된다."의 함축된 의미를 지니고 있는 것으로 생각해 볼 수 있다. 이렇게 재해석된 <구가의 서>의 인간화 수칙은 결과적으로 [자료14]에서 언급되어 있는, 널리 인간을 복 되게 하는 인간중심적인 홍익인간 이념과 상통하게 된다. 인간이 되기 위해 찾아야만 한다는 비서(秘書)가 환웅이 이류신격들에게 준 인간화의 기회로 설정되어 있는 것도 홍익인간 이념 구현이 인간화의 조건임을 의미하는 것이다.

그 구체적인 실현방식이 바로 인간화 이념의 객체가 아니라 주체가 되어 통과제의 영웅의 그것으로 확장하는 것이 된다. [자료14]에서 확인되는 웅녀의 방식은 인간 본위의 관념을 내면화 하여 실현함으로써 자신의 효용성을 인간에게 보편적으로 공인받는데 성공한 것이기는 하지만, 해당 이념체계의 객체이기 때문에 언제든지 소거될 수 있는 존재라는 한계를 내포하고 있는 것이다. 주체는 어디까지나 그 이념을 만들고 유지하는 인간이기 때문이다.

[자료17] 이순신:너는 무엇을 위해 살고 싶으냐?
최강치:그걸 생각해서 무엇 합니까? 이편도 저편도 아닌 반쪽자리 주제에.
이순신:너를 인간이라 정짓는 것은 네 몸속에 흐르는 피가 아니라 어떤 사람으로 살고자하는 너의 의지에 달렸다.

[자료17]은 인간화 이념에 대한 최강치의 주체적 각성 순간이다. 인간화 성취 여부를 인간에 의해서 결정 당하는 것이 아니라 자신의 판단과 의지로 결정해 나가는 것은, <단군신화>로 설명하자면 웅녀가 아니라 단군의 방식이다. 원래, <단군신화>에는 두 가지 이니시에이션이 등장한다. 환웅의 이니시에이션과 웅녀의 이니시에이션이다. 웅녀가 인간이 되기 위해 인고의 통과제의를 거침으로써 인간중심적 질서 내에서 시조모로 새롭게 규정되는 신수라면, 환웅은 종래 독자적 신화의 주체였던 신수로 하여금 인간이 될 수 있도록 함으로써 널리 인간을 복되게 하는 문화영웅의 이념을 보편타당하게 구현하는 신격이다. <단군신화>는 후자의 이니시에이션 수행자인 환웅을 주체로 하며, 웅녀의 이니시에이션은 전자를 완성하는 과정의 객체로 존재한다. 정작 <단군신화>를 최종적으로 완성하는 반인반수의 2세대 주체 단군은 이니시에이션을 거치지 않는다. 대신 단군은 인간의 이념체계 속에 편입되어 들어온 이류모계의 객체화 된 이니시에이션이 아니라, 이류모계의 이니시에이션을 주체적 욕망실현 과정의 객체로 편입시킨 부계신격의 주체적 이니시에이션의 계보를 계승하는 방식으로 홍익인간의 이념 구현 과정을 완성시킴으로써 반인반수로서 인간세상의 신격으로 공인받는데 성공한다. 널리 인간을 복되게 하는 진정한 인간화 이념의 구현은 이류모계를 객체적 대리모로 하여 인간신격의 주체적 이니시에이션을 계승하는 부계의 혈통계보로 실현된다는 인식을 확인할 수 있다.

이러한 인식이 역사시대에 성공적으로 실현된 예가 바로 [자료6]의 강감찬의 경우가 된다. 앞서 설명했다시피 강감찬은 여우신격 출신의 이류모계를 대리모로 하되, 인간부계의 혈통계보를 계승한 인간남성이다. 인간이되 이류출신 대리모의 신성능력을 널리 인간을 복되게 하기 위해 인간세상에서 구현하는 인간이다. 여기에는 문면화 되어 있지 않지만 거란 대군의 침략으로부터 민족을 구해냈던 실존인물 강감찬의 역사적 행적이 언표화 되지 않은 서사배경으로 작용하고 있다고 볼 수 있다. 적군으로부터 민족의 운명을 풍전등화 앞에서 구해낸 역사적 행적은, 이류 대리모로부터 물려받은 신성능력을 인간세계를 널리 이롭게 하는 인간적 이념 실현의 이니시에이션을 비언표화 된 서사적 배경 속에서 실현한 인간남성영웅이 된다. [자료6]의 강감찬은 신화의 불임 시대인 역사시대에 직면한 <단군신화>의 남성 반인반수의 신격이 인간화 이념을 현실적으로 구현하여 남성영웅화 된 존재라고 할 수 있다. 이 지점에서 인간적 이념 실현의 이니시에이션 수행 여부를 공식적으로 인정받기 위해서는 인간세계의 구성원을 타자화 하지 않고 자아화 해야 하며, 절대 악으로서의 타자화 된 인간 객체가 따로 설정될 필요가 있다는 사실에 주목할 필요가 있다. 이 절대 악으로 타자화 된 인간 객체가 개인적 차원이 아니라 민족적 차원의 공공의 적으로 존재할 때, 적대자를 제외한 절대 다수의 인간들과 반인반수가 서로를 상호 공동자아로 주체화 하는 연대가 확대될 수 있다는 것이다. 이를 통해 <단군신화>의 단군이 공인받은 반인반수의 신성성은 영웅서사적 이니시에이션으로 재맥락화 되어 계승될 수 있게 된다.

<구가의 서>의 최강치가 각성 후 선택하게 되는 인간화의 길이 바로 이러한 강감찬의 방식에 대응된다. 최강치는 자신을 타자화 하는 박청조와 박태서의 적대감을 인간사회 구성원들의 공공의 적인 조관웅과의 대결과정 속에서 해소해 나간다. 조관웅은 사회구성원 집단의 공공공의 적대자로 타자화 되는데 그치지 않고, 그 타자화의 범위를 민족적 차원으로 확장해 나감으로써 [자료6]의 비언표화 되어 있는 강감찬의 실제 역사상 적대자인 거란군의 위치로 재배치된다. 조관웅의 악행이 사회구성원 전체의 안녕을 위협하는 것으로 인식될수록 애초 타자화 되어있던 최강치와 주변인물들 사이의 거리가 좁혀진다. 조관웅이 민족jr 차원의 절대 악인이 되는 순간부터 최강치와 사회 구성원 집단 사이에는 더 이상 타자화 된 거리가 존재하지 않게 되며, 양자 사이에는 공동의 연대의식이 확립된다. 민족의 평안을 위해 조관웅은 최강치가와 사회구성원 집단이 공동으로 연대하여 퇴치해야 하는 절대 악의 근원으로 인식되기 때문이다. <구가의 서>에서 이순신이라는 역사적 인물을 중심으로 임진왜란 발발 직전 시기를 배경으로 한 한일 첩보전이 전개되고 있는 것도, 조관웅에게 민족 공공의 절대 악인 역할을 부여하기 위한 서사적 장치의 일환으로 파악할 수 있다. 대신 최강치와 연대하게 된 모든 주변인물들은 조력자 집단을 구성하게 된다. 여기에는 이류교혼 상대까지도 포함

된다. 이처럼 절대악인과의 선악 대비구조를 민족적 국난기라는 역사적 사건을 배경으로 전개해 나감으로써 최강치는 인간세계를 구원한 민족적 인간남성영웅으로 새롭게 자리매김 하는 것이 가능해 지는 것이다. 이를 통해 최강치는 반인반수의 혈통적 신성성을 인간으로부터 부정적으로 규정당하지 않고, 역사시대에 영웅적인 방법으로 신성성을 복원해나가는데 성공하게 된다. 인간화 이니시에이션의 주체적 실현이다.

문제는 이처럼 역사시대에 영웅적인 차원으로 수용되게 된 반인반수의 신성성의 혈통계보가 단군이나 강감찬처럼 모계가 아니고 부계라는 데 있다. 대리모가 아닌 부계로부터 반인반수의 신성성을 물려받게 되면 인간세계를 구성하고 유지하는 가부장제 이념 속에 편입되는 것이 불가능하다. 그래서 <구가의 서>가 선택한 방식이 바로 이류 대리모에 대응되는 인간 대리부다. 애초 구월령이 인간에 의해 퇴치되고 윤서화마저 행방불명 된 덕분에 최강치는 박태서란 인간의 집안에 업둥이로 받아들여져 양육된 것으로 되어 있다. 의사부자 관계 설정을 통해 최강치는 인간인 부계를 갖게 된 것이다. 최강치가 악귀로 부활하게 된 구월령과 대립하며 인간을 타자화 하는 그의 이류적 세계관을 거부하는 것도 인간 부계를 유지하기 위함이다. 한편, 공달·천수련·담평화·이순신 등의 주변 인물들은 최강치를 각성시키고 진정한 인간화의 길로 안내하고 조련하는 스승이 됨으로써 의사 부자 관계를 맺는다. 그 결과 인간화를 탐색하는 최강치의 이니시에이션은 부모 세대의 집안 몰락과 주인공의 기아(棄兒), 양부(養父)의 구출과 양육, 스승으로부터의 수련, 적대자와의 대결로 이어지는 남성영웅의 일대기를 구성하게 된다.  최강치는 인간으로 타자화 되는 동시에 타자화 함으로써 비극의 주체가 되어온 이전 세대 구미호들의 현실 대응방식을 극복하고, 인간들을 양부(養父)로 선택하여 민족적 적대자와 대결함으로써 이류의 신성성을 영웅적으로 구현한 반인반수 남성영웅이 되고 있는 것이다.

## 4. 나오는 말

【토론문】

## “여우여신의 남성신화와 반인반호(半人半狐) 남성영웅서사의 탄생, 그리고 드라마 <구가의  서>의 인간화 욕망 실현의 이니시에이션”에 대한 토론문

하 은 하(서울여대)

발표문을 읽고 선생님의 폭넓은 연구 범위와 발 빠른 연구 시도에 놀라고 부지런한 자료 수집에 감탄했다. 그런데 주장하고자 하는 마음이 앞서서 논점이 무화되거나, 흐려지는 것은 아닌지 염려스럽기도 하다. 오늘 선생님이 발표하시려는 내용에 비하면 저의 질문은 어쩌면 지엽적인 문제에 국한된 것일 수도 있다. 그런데 좋은 틀이 제 기능을 발휘하기 위해서는 좀 더 정치한 논증과 자료 해석이 뒤따라야 한다고 본다. 이에 토론자는 발표자가 한 번 더 관심을 기울임직 하다고 생각되는 부분과 관련하여 아래와 같이 질문을 드린다.

이 논문의 역점은 여우서사의 전개과정을 추적해서 드라마 <구가의서>와 그것과의 상관성을 밝히는 것에 있다. 그런데 전반부에서 공력을 쏟은 여우서사의 전개사가 과연 여우 설화의 실상과 부합하는 것인지 의구심이 든다. 혹시 <구가의서>를 기준으로, 모계사회에서 부계사회로의 역사 발전 모델론에 입각하여 설화들을 조작적으로 나열한 것은 아닐까? 하는 생각도 뒤따른다. 선생님께서 최초의 여우서사의 원형으로 상정하신, 남성 여우신으로 대체되기 이전의 여우 여신이 등장하는 작품은 무엇인가?

또 ‘인간화 욕망’과 ‘신의(信義) 문제’라는 두 가지를 축으로 삼아서 구미호서사 원형을 재구한다고 주장했는데 ‘인간화 욕망’과 ‘신의’라는 것을 분리시켜 대립되는 쌍으로 놓을 수 있는 것인지 의문이다. 인간이 되고 싶다는 직접적인 발언이 등장하면 인간화의 욕망을 담고 있는 작품으로, 그렇지 않은 것은 신의의 문제로 분리시킬 수 있다고 보는 것인가? 직접적인 발언은 없어도 동물이 인간과 교혼을 시도했다는 것을 인간화 열망의 다른 모습이라 볼 수도 있지 않을까?[38] 만일 교

38) 선생님도 강감찬의 여우 어미가 인간 남성과 교혼한 의도가 그 혈통계보에 편입되려 하는 것이라 보고 있다.

혼이 인간화 열망의 다른 모습이라면 신의라는 문제는 인간화의 소망을 지닌 동물과 관계를 맺는 인간이라면 누구나(조력의 기능을 하든, 배반을 하든) 당면하게 되는 과제 상황과도 같은 것일 수 있다. 이처럼 두 요소는 동일한 텍스트 내에서 공존하는 것이지 분리 가능한 성질의 것은 아니다.

다음 질문은 자료에 대한 사실 확인과, 해석의 차이이다.

<자료 4. 지네각시>에 대한 확인

선생님은 발표문에서 <자료 4>를 여우여성의 교혼이 성공적으로 이루어진 작품으로 소개하고 있다. 그런데 이 설화의 중심은 지네 각시가 자살 시도를 하는 남성을 목숨을 구하고 그 남성에게서 온전한 신뢰를 얻어내어 승천한다는데 있다. 엄밀히 말하면 이류교혼(異類交婚)이라고 할 수는 있겠지만 여우서사로 한정지을 수는 없다. 『한국구비문학대계』에는 이와 유사한 이야기가 대략 64편이 발견된다. 그 가운데 선생님께서 소개한 자료만이 지네 대신 여우로 등장하는 유일한 각편이다. 또 지네각시는 승천하는 것이 대체적인 모습이라 동물을 탈을 벗고 남자와 백년해로하는 경우는 많지 않다.

<자료 6, 여우구슬>에 대한 해석의 차이

선생님은 <자료 6여우구슬>이 다른 여우여성 설화와 비교해 볼 때, 인간과의 교혼에 개입된 (여우의) 부정적 목적이 부각이 된 작품이라고 했다. 그러나 이것 역시 선생님이 제시한 자료에서만 그럴 뿐 <여우구슬>의 일반적인 모습은 아니다. <여우구슬>은 『한국구비문학대계』에 대략 20편이 수록되어 있다. 이들 각편에서 아이는 처음에는 처녀의 정체를 알지못하고 의심하지도 않는다. 그저 아이는 어여쁜 처녀(일등 미인, 달덩이 같은 처자)와 구슬을 주고 받는 놀이를 한다, 그러다가 선생님의 조언을 좇아 아이가 처녀의 구슬을 삼키고 난 뒤에야 처녀가 여우로 변해서 달아난다.. 그러니까 여우라는 처녀의 정체성은 처녀에 대한 마음의 아이의 변화와 관련된다고 보는 것이 온당하다. 그렇다면 <자료 5>에서 김탁이란 선비가 한밤 중에 찾아온 미모의 여인과 동침을 하다가 여인의 긴 손톱이 성가셔서 칼로 베었더니 달아나버려 다음 날 아침에 핏자국을 따라가 확인한 결과 앞 다리 잘린 늙은 여우였다고 말하는 것과 크게 다르지 않다.

<자료 6, 여우 어미가 낳은 강감찬>에 대한 해석의 차이

강감찬을 낳은 여우 어미가 '인간 남성과의 교혼에 성공한 뒤 "주체성을 잃고 종속화의 길을 걸었다."고 했는데' 그 근거가 무엇인가? 흔히 이런 류의 텍스트에서 여우 어미는 강감찬을 낳고는 텍스트에서 사라져 버린다. 이것은 <단군신화>에서 환웅이 임시로 변해서 웅녀와 혼인한 이후로 텍스트에서 사라지는 모습과 비슷하다. 그런데 우리가 환웅을 두고 주체성을 잃었다거나 종속화의 길을 걸었다고 말하지는 않는다.

<자료 7, 임석재전집 소재 단군>

자료 7을 해석하면서 '삼국유사'의 <단군신화> 속의 범을 호랑이 '여신'이라고 했는데 범이 여성이라고 볼 수 있는『삼국유사』내 근거는 무엇인가? 삼국유사에서는 '시유일웅일호 동혈이거 성가우신웅 원화위인'(時有一熊一虎 同穴而居 常祈于神雄 願化爲人)이라고만 했다.

급히 읽고 토론자의 의무 이행에 다듭하여 발표자의 논의를 잘 못 이해한 점이 있다면 널리 양해 바랍니다

# 구비단문의 철학적 접근
## -구비단문의 언어학적 분석과 문화적 실현-

곽 은 희(한남대)

< 목 차 >

1. 머리말
2. 현대구비단문의 철학적 배경
3. 구비단문의 언어학적 분석
4. 속담의 문화적 실현
5. 맺음말

## 1. 머리말

이 연구는 새로 채록된 자료를 대상으로 하는 현대구비문학에서 일상어로 구연되는 구비단문을 언어학적으로 분석하고 새롭게 변모된 철학을 발견하는 것이다. 그리고 현대에 속담의 전승이 미약하여 일반 문화 안에서 구체적으로 속담이 실현된 양상을 살펴보았다. 대중은 구비문학이라는 엄숙한 명칭 앞에서 떠나 대중문화에서 방황하다 현대구비문학이라는 이름 앞에서 자신의 위치를 되찾았다. 논의의 목적은 구비단문에 나타난 정신세계의 본질을 연구하는 것으로 궁극적으로는 철학의 연구가 되기를 바란다. 구비문학에서 구비단문을 선택한 것은 구비철학과 구비단문의 필연적인 연관[1]이 이론적으로 탄탄하고 특별히 구비단문에서 문학의 본질에 대한 애틋함과 우리 전통 철학을 담은 문화의 양상을 찾을 수 있었기 때문이다.

구체적인 연구 방법은 현대의 구비단문 몇 가지를 언어적으로 분석하면서 문학성을 구비단문의 본질적 요소로 살피고, 속담의 활용을 구비단문의 문화적 요소로 제시하면서 문화적 실현을 살폈다. 속담이 대중문화에 나타나는 다양한 양상과 활용을 긍정적으로 검토하며 구비단문의 전승과 현재화 방안을 기대하였다.

---

1) 김헌선,「구비문학과 철학의 상관성」,『구비문학연구』13집, 구비문학회, 2006.
조동일,「구비문학과 구비철학」,『구비문학연구』23집, 구비문학회, 2006,

이 논의는 “구비문학이 전통구비문학에 대한 일방적인 애정을 버리고 현대구비문학의 독자적인 의의를 인정하고 성실하게 연구하는 것이 마땅하다. 대중문화 연구에서 현대구비문학론이 큰 기여를 할 수 있다. 구비문학이 응용되고 상품화되는 양상과 방법도 힘써 연구하는 것이 마땅하다.”[2]는 현대구비문학을 기꺼이 문학사로 인정하는 전제가 있었기 때문에 가능했다. 그러나 이런 몇몇의 격려를 넘어 현대구비문학이 분명하게 이론적으로 정립되어 든든한 울타리가 되어야 본질적인 문학적 고찰과 언어학적 분석 그리고 현실문화의 구체적인 연구가 실현될 것이다.

지나친 낙관론으로 보이겠지만 전통적인 구비문학이 문학사에서 문학적, 철학적으로 확고하듯이 현대의 구비문학도 그렇다고 본다. 현대 구비단문을 효, 고부갈등, 열녀의 세 가지 관점에서 철학적으로 해석하며 현대구비문학의 지향점이 전통적인 구비문학과 다른 점을 통찰하고, 문학성의 상실과 저급문화라는 부정적인 관점을 탈놀이의 실현이라는 관점에서 긍정적으로 해석하려고 한다. 대중이 잃어버린 공동체를 인터넷에서 다시 찾고 잃어버린 공동체의 화합을 탈놀이의 철학으로 다시 찾아 향유하고 있다고 본다.

현대 구비단문 중에서 속담의 실현 양상이 구체적으로 나타나므로 범위를 줄여서 속담으로 실현된 문화적 요소를 살폈다. 언어의 기본 기능인 시각적 기능과 청각적 기능으로 구분하고 시각적 기능으로는 외국인을 위한 한국어 교육과 한국인을 위한 외국어 교육의 활용방안을 제시하고 청각적 기능으로는 대중가요와 절대음감놀이를 제시한다. 먼저 최고급 수준의 한국어 교육에서 속담을 활용하는 방안과 한국인을 위한 외국어 교육에서 수화교육에 속담을 활용하는 방안이다. 다음으로 전통의 판소리의 음계, 경상도 방언의 음계, 토리에서 이미 나타난 구비문학과 음악적 관계가 대중가요인 랩의 가사와 절대음감 놀이로 나타난 일부 현상을 해석할 것이다.

---

2) 이런 논의는 ‘김대행,「현대사회와 구비문학 연구」,『구비문학연구』,한국구비문학회, 2002.)’, ‘서대석,「21세기 구비문학연구의 새로운 국면」,『고전문학연구』, 한국고전문학회, 2002.’, ‘조동일,「구비문학의 미래 무엇이 문제인가?」,『구비문학연구』, 제18집, 2004’ 등으로 매우 긍정적이고 진보적인 방향으로 검토되었다. 김대행은 구비문학연구자의 입장에서 구비문학의 관점이 열려져야 하는 점에 대한 설득을 시작했고, 서대석은 현대의 구비문학작품 자체를 문학적으로 분석하는 작업에 대해 논하며 대중이 문학적으로 향유하기를 기대했다. 그리고 조동일은 이 논의들을 통합 진전시켰다. 이런 면에서 구비단문은 언어놀이로서 현대적인 감각과 본질적인 문학적 향유로서의 특성 그리고 대중문화와의 접촉이 두드러지게 보인 것이다.

## 2. 현대구비단문의 철학적 배경

### 2.1. 비트겐슈타인의 ‘언어 놀이’와 소쉬르의 ‘기표와 기의’

철학에 대한 개념적 접근으로 구비단문의 현대적 변용에 대하여는 ‘비트겐슈타인의 언어 놀이 이론’과 ‘소쉬르의 기표와 기의’에서 이미 설명된 것이다. 비트겐슈타인은 모든 사라지는 것 가운데 가장 구체적인 것으로 언어를 선택했고 새로운 언어관으로 우리의 삶을 근본적으로 바꾸려고 했다. 동일한 사실을 다른 눈으로 보면 우리의 태도와 삶의 방식도 바뀔 것이다. 비트겐슈타인은 변하지 않는 본질이라는 낱말을 땅에 파묻었다.[3] 변하지 않는 것은 없으며 사전적 의미도 바뀔 수 있고 새로운 용어가 나타날 수도 있다. 이것은 전통적인 구비단문의 가치가 현대에 변화된 양상을 설명하고 있다.

언어 놀이는 언어 이론에서 ‘의미’를 말하는 것으로 다양한 언어의 실천적 유형이다. 놀이에는 규칙이 있다. 비트겐슈타인은 언어 놀이 게임의 규칙을 설명할 때 참여하는 사람과 사회에 따라 달라진다고 하였고 이것은 구비단문이 전통적인 구비단문에서 현대적인 구비단문으로 그 의미가 변하는 것처럼 시대와 집단에 따라 다르게 적용된다고 해석한다. 이런 비트겐슈타인의 언어 놀이에서 이미 정립된 이론으로 구비단문의 변용을 설명한다.

소쉬르는 언어를 기호들의 체계로 이루어졌다고 말하면서 사물을 지칭하는 기표와 지칭되는 대상인 기의로 이루어져 있다고 하는데 이는 원칙상 기표(표현)와 기의(내용)의 자의적인 결합으로 설명합니다. 구비단문의 주제에 대한 전통적인 가치를 기표라고 한다면 현대적인 가치는 기의라고 할 수 있다. 현대구비단문의 주제 중에서 효, 고부갈등, 열녀의 가치는 기의로 시대와 집단에 따라 다르게 해석될 수 있다. 현대구비단문의 희화성은 가치의 변질이 아니라 가치의 변화로 보는데 바뀌고 변신하지 않으면 시대변화에 따른 생명력을 이어갈 수 없기 때문이다.

전통적인 구비단문이라는 전통의 무게가 결코 가볍지만은 않아서 존경받을 부분이 많이 있다는 것을 대중도 인식하고 있다. ‘인간은 문학을 통해 세계를 파악하고 창조하며 인간의 인간다운 덕목 가운데 지성과 감성은 이러한 형상을 통해 함양되고 발전한다’[4]는 문학의 본질과 추구에 대한 믿음도 변하지 않았다고 본다. 대중이 만든 짧은 시로서의 구비단문에서도 문학을 통해 진정한 삶을 영위할 수 있다는 본질적인 전제는 변함이 없다. 그러나 본질을 설명하는 과정에서는 언

3) 양운덕, 『비트겐슈타인은 왜 말놀이판에 뛰어들었을까』,2001/2010, 창비, 99쪽.
4) 김대행, 『문학교육틀짜기』,역락, 2000, 1-15쪽.

어학이 하나의 길이 될 수 있습니다.

## 2.2. 효, 고부갈등, 열녀의 전통 개념 변화

구비단문은 지역공동체의 철학으로 현대구비단문은 남성에서 여성으로 주체가 바뀌면서 전통적인 가치관도 변모하게 되었다. '효', '고부관계', '열녀' 등의 철학도 이에 따라 달라지고 있다. 세 가지 전통 철학의 주체는 남성에서 여성으로 바뀌어 현대의 구비단문이 형성되었다.

민중의 생활 철학 속에 여전히 살아 있는 것이 유교 윤리인데 이 중에 '효'는 가장 중요한 비중을 차지하는 윤리관에 해당된다. 부자유친은 부모와 자식 사이의 도리를 규정하지만 실제 유교 문화는 부모를 극진히 섬기는 자식의 일방적 도리를 효로 간주하므로 유교 철학 속에서 효의 윤리는 전적으로 부모에 대한 자식의 의무처럼 인식되고 있다. 자녀들에게 효의 윤리는 인간다운 삶을 속박하는 견고한 굴레 구실을 하였다[5]는 견해를 반영하면 현대에 진정한 효는 무엇인가 하는 문제를 성찰할 때 효는 관계의 문제이며 일방적인 것이 아니라고 할 수 있다. 현대의 구비철학에서는 '효는 샐프(self)'[6]라는 말이 일부 단정적인 표현으로 나타난다. '고부갈등' 그리고 '열녀'에 대한 소재도 같은 맥락으로 우리의 전통적인 철학이 변화되어 담겨있는 것이다.

이 전통의 물줄기는 고전의 설화로부터 내려온 것으로 딸 중심의 효는 '심청전'의 근원설화로 '효녀지은 설화'에서 찾을 수 있다. 그리고 고부갈등은 '나무라는 시어머니보다 말리는 시누이가 더 밉다'는 전통적인 구비단문에 내포된 철학에서 근원을 찾았다. 열녀는 '소박'이라는 관습의 현대적 반작용으로 살폈다. 이렇게 근원을 찾은 이유는 전통이라는 근원(처음)에 대중의 철학이 더 분명하게 보이기 때문이다.

구비문학은 인간이 생존하고 말을 소통의 도구로 사용하는 한 결코 사라지지 않는 문학양식이라는 독특성을 지니고 있다. 말이 원류이며 언어를 통해서 철학이 계승되는데 구비단문에서는 전통적인 구비단문이 원형이며 시대의 가치관과 사회현상에 따라 계속적으로 전승되고 있다. 그 중 다수의 공감을 얻은 현대구비

---

5) 임재해,「구비문학에 의한 현실문화 만들기의 가능성과 필요성」,『구비문학연구』23집, 구비문학회,2006, 59-60쪽. 철학연구가 '철학자 철학에서 민중철학으로', '남성철학에서 여성철학으로'의 변화가 필요하다는 견해는 본 연구와 같은 맥락이다.

6) 이 말은 두 가지 의미로 쓰이는데 '효부 없는 효자 없다'는 속담대로 며느리가 착해야 아들도 효도하게 된다는 말이다. 이 말에 대항하는 말로 신세대에게는 '대부분의 한국 남성이 결혼 후에 아내를 통해 효도를 하려고 하는 효부라는 사회적 철학 대신 아들이 스스로 효도를 해야 한다'는 뜻으로 사용되고, 구세대에게는 '자녀에게 노후를 기대하지 말고 스스로 준비하라'는 뜻으로 사용된다.

문학에서 구비단문은 인터넷을 통해 문학사 가운데 최고로 활발하게 구비전승이 이루어지고 있다. 과거에는 갑과 을의 관계에서 '탈'을 쓰고서야 자신이 하고 싶은 말을 했지만 이제는 인터넷에 즉시 자신의 견해를 토로하고 있다. 정치, 경제, 문화 등 모든 면에 대한 자유로운 표현이 봇물 터지듯이 쏟아지고 있다. 경덕왕 때 민중이 '임금님 귀는 당나귀 귀'라고 외쳤듯이 현대에 대중은 트위터의 "대나무숲"을 통해 익명으로도 하고 싶은 말을 눈치 보지 않고 하고 있다. 전통적인 철학인 '효', '고부관계', '열녀' 등에 대한 생각도 거침없이 표현하고 있으며 전통을 저버릴 수 없는 '명분'과 '척하는 것'이 현대인이 쓰고 있는 탈의 형상의 한 가지 유형으로 구비단문의 해석에서 독특한 의미를 지니고 있다고 봅니다.

이러한 대중의 현실에 대한 표현은 긍정적으로 살아있는 문학이라는 순기능도 있고 진정성이 결여된 저급문화 형성이라는 역기능으로도 나타난다. 그러나 이런 개방적인 표현의 선택에도 대중의 의도성이 들어있다고 본다. 문학을 문화와 삶의 관계에서 감동과 동의로 보듯이 현대의 대중이 선택한 개방적인 표현의 방식이 현대의 구비단문에서 특성으로 나타난다. 이것은 탈놀이와 비교한 구비단문의 철학적 의미로 살필 수 있다.

본 논문에서는 효를 소재로 한 '딸 낳으면 비행기 타고 아들 낳으면 기차 탄다', 고부갈등을 소재로 한 '아파트 이름을 영어로 짓는 이유', 열녀를 소재로 한 '이사할 때 미리 챙겨두어야 할 것' 이라는 세 가지 현대의 구비단문을 언어학적으로 분석하였다.

## 3. 구비단문의 언어학적 분석

일상어로 구연되는 구비단문의 특성은 비유와 상상력으로 이것은 문학으로서의 구비단문의 본질이라고 할 수 있다. 현대에 생성된 구비단문 중에서 구비단문의 의미가 연쇄적으로 나타나는 것으로 보아 정착 가능성이 있고 언중의 관심이 집중되는 것으로 전통적인 철학인 효, 고부갈등, 열녀 등을 주제로 하는 세 가지 유형을 언어학적으로 분석하고 철학적 의미를 살폈다.

### 3.1. '효' 소재

이 내용은 현대속담의 형식으로 나타나는데 자녀에 대한 대중의 철학이 변모된 양상을 보이고 있다. 출가외인으로 딸에 대해 기대하지 않던 부모는 아들에 대한 기대를 버리고 딸의 효도를 바라는데 아들에게는 오히려 푸대접을 받을 것이라고

예상하고 딸이 좋아 딸바보가 되는 행복한 결말을 이루고 있다.

(1)ㄱ. 딸 낳으면 비행기 타고 아들 낳으면 기차 탄다.
ㄴ. 딸 낳으면 비행기 타고 아들 낳으면 리어카도 못 탄다.
ㄷ. 딸 바보.

전통적인 구비단문이 그렇듯이 현대의 구비단문도 현대 대중의 지혜로 이루어진 것이지만 구비단문 생성의 과정은 우리의 전통적인 효의 철학에서 기초를 찾았다.

(1ㄱ)에서 '딸 낳으면 비행기 타고 아들 낳으면 기차 탄다'는 단조로운 구성의 구비단문의 문학성은 상징에서 찾을 수 있다. 비행기와 기차에 내포된 상징은 효도를 의미한다. 비행기의 속뜻은 구체적으로 해외여행을 가는 것을 의미하며 좋은 대접, 즉 효도를 받는다는 것이다. 비행기에 비해 기차는 효도에 대한 마음이 부족함을 의미한다. 언어적 구조에서 딸과 아들, 비행기와 기차가 대조된 의미는 효도의 정도에서 딸은 비행기를 아들은 기차라는 존재를 상징하는 것이다.

아들과 딸의 마음의 정도는 비행기가 하늘에 있고 기차가 땅에 있듯이 '하늘과 땅의 차이'이다. 딸이 부모를 섬기는 마음이 하늘 정도라면 아들의 부모에 대한 마음은 땅 정도인데, 여기에서 하늘과 땅의 차이는 '남편은 하늘이며 아내는 땅이다'라는 또 하나의 구비단문에서 보이는 높고 낮음이 아니다. 아이들에게 아빠와 엄마를 얼마나 좋아하느냐고 질문했을 때 대답하는 '하늘 땅땅 만큼' 이라는 정형화된 표현처럼 모든 것을 다 포함하는 가장 크고 넓은 것이라는 의미의 '하늘 땅땅'에서 표현되는 심상으로 하나의 원이라는 바탕에서 '하늘과 땅'이라고 해석한다. 하나의 원은 동격의 자녀이며 동격의 효도라는 의미를 지닌다. 기차가 의미하는 것이 비행기의 높음과 비교되어 낮음으로 나타나지만 결국 하늘과 땅은 하나의 구조 안에서만 공존할 수 있는 것으로 딸의 존재는 아들의 존재가 있기 때문에 인정받는다고 볼 수 있다.

그러나 대중은 이 구비단문에서 특히 딸에게서 부모에 대한 효도에 순수와 열정을 느낀다. 이런 순수와 열정은 심청전에서 이어진 것으로 해석한다. 그리고 심청전은 신라시대의 효녀지은 설화[7]에서 기원이 된 것이다. 고전의 실체가 있었기에 딸은 비행기를 태워줄 정도로 부모에 대한 효심이 지극할 것이라는 대중의 기대와 상상력이 효 철학으로 일반화된 것이다.

(1ㄴ)에서 아들의 효는 기차에서 리어카로 변질되었다. 효자에 대한 내용은 수십 년 전만해도 효녀에 대한 현재의 시각에 비해 절대적으로 지지를 받았었다. 그럼에도 불구하고 효와 아들을 생각하면 '고려장'[8]이란 이야기가 더 현실적으로

7) 신라 진성왕 때, 화랑 효종랑이 효녀 지은의 효심에 감동을 받아 생성된 이야기로 전해진다.

다가온다. ‘아들이 잘해야 며느리도 잘 한다’, ‘부모에게 효도하는 남자는 아내한테도 잘 한다’는 교훈은 아들의 효에 대한 의무를 기정사실화하고 있으며 우리 사회에서 효자라는 명분은 남성의 대부분의 사회적 약점을 덮어주기도 한다. 그러나 현대에 아들은 효의 주체에서 객체로 위치가 바뀌고 있다. 아들에 대한 기대는 기차에서 리어카로 추락하였고 고전에서 보인 것처럼 여성이 효의 주체가 된 것이다.

(1ㄷ)에서 역사에는 효자에 대한 내용이 많음에도 불구하고 우리의 사소한 생활에서 효녀 혹은 딸에 대한 사랑은 특별해 보인다. 그래서 팔불출이라는 말처럼 ‘딸바보’라는 말이 통용되는데 아들바보라는 말도 가능하지만 딸바보가 원형으로 나타난다. 한글에서 바보의 유래는 원래 ‘밥보’로 ‘밥만 축내는 사람’, ‘생각이 단순하고 짧은 사람’, ‘미련한 사람’ 에서 ‘ㅂ’이 탈락한 것이다. 딸 바보라는 짧은 언어적 구조는 현대의 특성인 짧아진 담론의 형태를 수용한 것으로 해석한다.

이 현대적 구비단문의 생성은 사회정책적인 면에서 시행된 것이지만 즉흥적인 인식으로 수용된 것이라고 보기는 어렵다. 우리 민족의 효에 대한 의식과 철학이 이런 유형의 구비단문을 수용하게 한 바탕일 것이다. 대중의 의식과 철학에는 고전의 설화와 마찬가지로 효에 대한 철학이 바탕이 되어 소멸되지 않고 현대구비단문으로 연쇄적으로 생성되었다고 본다.

### 3.2. ‘고부갈등’ 소재

이 구비단문은 수수께끼의 형식으로 나타나는데 며느리가 시어머니가 못 찾아오게 하려고 아파트이름을 영어로 어렵게 지었다는 내용으로 시작하여 이야기가 연쇄적으로 나타나며 고부갈등이 변모된 양상을 보이고 있다. 효부인 척하는 며느리는 시어머니를 아들 집에 오지 못하게 할 궁리를 하고 시어머니는 반대로 시누이까지 데리고 찾아갈 궁리를 한다. 며느리는 둘 보다 하나가 낫다는 결론으로 타협점을 찾아 집안에 평화를 되찾는다는 이야기이다.

(2)ㄱ. 아파트 이름을 영어로 짓는 이유 < 시어머니가 찾아오지 못하게 하려고 >
ㄴ. 아파트 이름을 다시 한글로 짓는 이유 < 시어머니가 시누이를 데리고 오기 때문에>
ㄷ. 둘보다 하나가 낫다 <시어머니 혼자 오는 것이 낫다 >

(2ㄱ)에서 현대에 효부노릇을 해야 하는 며느리는 시어머니가 아파트에 찾아오

8) 고려장을 시키고 돌아가는 아들이 길을 잃을까봐 가지를 꺾어 둔 노모의 마음에 감동을 받은 아들의 효와 고려장을 하지 않고 광에 숨은 노모가 중국에서 낸 세 가지 문제의 답을 지혜로 풀어서 왕이 고려장을 폐지했다는 두 가지 이야기로 전해진다.

지 못하도록 아파트 이름을 영어로 어렵게 지었다.[9] 며느리의 예상대로 시어머니는 영어를 모르기에 영어로 지은 아파트 이름이 어려워서 아들 집을 찾아오지 못하고 며느리는 겉으로는 효부인 척하는 외형을 유지한 채 자신의 목적을 달성하였다.

한편 '시어머니가 영어학원에 다니는 이유'로 시어머니가 아파트에 찾아가기 위해 영어를 배운다는 패러디로도 일부 생성되었다.

(2ㄴ)에서 시어머니가 혼자서도 쉽게 찾아 올 수 있도록 아파트 이름을 다시 한글로 쉽게 지었다는 줄거리로 변모되었다. 이유는 (2ㄱ)에서 시어머니가 아파트에 찾아오지 못하는 상황이 오래가지 못하고 시어머니가 아파트를 찾아갔기 때문인데 혼자 찾아갈 수 없어서 시누이를 대동한 것이다. 시누이는 며느리에게 더 불편한 존재이며 시댁 식구를 두 사람이나 대접해야 하는 어려움을 겪은 며느리는 차라리 시어머니 혼자 오는 것이 낫다고 판단하여 다시 아파트 이름을 쉬운 한글로 바꾸었다.

(2ㄷ)에서 둘은 시어머니와 시누이이고 하나는 시어머니이므로 숫자라는 상징 속에 복잡한 과정을 모두 담아 표현한 언어적 구성으로 해석할 수 있다. 이 현대적 구비단문의 주인공은 '시어머니와 며느리'이며 주제는 '효부'이고 소재는 '고부갈등'인데 연쇄적인 내용에서 시누이가 등장하고 친척들까지 등장한다. 며느리는 상징적으로 '둘보다 하나가 낫다'고 간략하게 표현하고 있다. 숫자에서 둘이 하나보다 더 큰 수이므로 당연이 둘이 낫다고 생각할 수 있지만 시누이를 대동하고 오는 부분에서 시누이 대신 친척들을 대동하고 오는 것으로 이야기가 설정되어 답은 '여럿보다 하나가 낫다'로 회자되기도 한다. 시댁 식구라는 점에서 시누이와 친척들은 며느리가 피하고 싶은 동일한 대상이기 때문이다.

시어머니와 시누이의 관계는 일상의 우스개이야기[10]에서 나타날 정도로 보편적이며 이야기의 근거는 '나무라는 시어머니보다 말리는 시누이가 더 밉다'라는 속담에서 찾을 수 있다.

ㄱ. 나무라는 시어머니보다 말리는 시누이가 더 밉다
ㄴ. 이브와 성모 마리아

가장 행복한 여자에 대한 이야기이다.

9) '임재해, 「구비문학에 의한 현실문화 만들기의 가능성과 필요성」, 『구비문학연구』 제23집, 한국구비문학회, 2006, 29쪽'에서는 '아파트 이름이 길어진 이유'라는 제목으로 구전이야기가 충분히 현대성을 지닌 문학이라고 인정하였다. '아파트 이름을 영어로 쓰는 이유'로 현대적 감각을 더했고 시간적 흐름에 따라 내용이 연쇄적으로 '아파트 이름을 한글로 짓는 이유'에서 '둘 보다 하나가 낫다' 혹은 '여럿 보다 하나가 낫다'로 이야기가 진전되는 현상을 보인다.

10) 임재해, '우스개이야기마당', "임재해의 문화마당", 2010.

목사님이 신도들에게 물었다.
“하나님이 우주를 창조하신 이래 가장 행복한 여자는 누구일까요? 두 사람만 들어보세요.”
아무도 대답을 못하자 목사님이 말했다.
“이브와 성모 마리아입니다.”
.....
"이브는 시어머니를 모신 적이 없고, 성모 마리아는 며느리를 본 적이 없기 때문입니다."

이 이야기는 며느리와 시누이의 관계를 기독교의 이브와 성모 마리아로 패러디한 것이다. ‘이브와 성모 마리아’에서 최초의 순수한 여성인 이브와 예수의 어머니이며 거룩한 여성의 상징인 성모 마리아에게서 느끼는 고상함과 품위는 둘의 위치가 며느리와 시어머니로 규정되면서 반전된다.

며느리에게는 시어머니, 시어머니에게는 며느리가 행복을 방해하는 대상으로 설득력 있게 꾸며진다. 더구나 예배시간이라는 상황은 진리라는 절대적인 영향력을 가지고 있다고 해석되며 시어머니에게는 며느리가, 며느리에게는 시어머니가 각각 불행의 근거라고 규정짓게 된다. 인류 최초의 여자인 이브는 하나님이 흙으로 직접 만든 아담에게 시집왔기 때문에 시어머니가 없고, 성모 마리아는 예수가 결혼하지 않았기 때문에 당연히 며느리가 없어서 고부갈등이 없으니 가장 행복한 여자라고 이야기를 맺는다.

이브와 성모 마리아 그리고 목사님이 등장하는 이야기는 종교적 성향이 문화적으로 강한 우리 민족에게 친근한 소재가 될 수 있다. 이것은 구비단문의 짧은 형식을 갖추지는 못했지만 시간이 지나고 대중 사이에 확산이 되면 똑똑한 대중은 '이브와 성모 마리아의 행복'이나 ‘이브가 행복하면 아담도 행복하다’ 등의 재치있는 구성으로 새로운 인물을 개입하고 변모시켜 재구성할 것이다.

이야기꾼을 신부님이 아닌 목사님으로 설정한 이유는 일반인과 신도에게 거룩한 신부님을 희화하는 것보다 결혼하여 고부갈등을 지켜본 평범한 인간으로서 목사님을 대상으로 삼는 것이 자유로우며, 좀 더 일상에서 가깝게 대할 수 있는 보통사람이라는 동질성을 느끼기 때문이라고 해석한다. 그리고 성모마리아의 이미지가 가톨릭의 성향이 강해서 목사님과 성모마리아의 대립관계를 가지게 되어 종교적 편향성을 극복하는 역할도 한다. 대립의 관계는 며느리와 시어머니인 이브와 성모 마리아, 기독교와 가톨릭인 목사님과 성모 마리아, 수수께끼인 질문과 답 등으로 다양하게 구성되고 치밀한 대중의 철학과 언어 놀이가 절묘하게 배치되어 있다.

그러나 더욱 중요한 것은 모든 언어적인 이미지가 포함된 점이다. 이야기가 재미를 느끼게 한다면 시는 정서를 느끼게 한다. '가장 행복한 여자' 라는 표현과 '이브', '성모 마리아'라는 서정적인 의미는 모든 삶과 철학의 지향점인 ‘행복’으로 귀결된다. '이브'라는 단어는 인류 첫 여인으로서의 순결함과 순수의 지향점이며

'성모 마리아' 라는 단어는 성스러움과 어머니라는 따스한 근원을 지향하고 있어 이야기는 한 편의 시로서 대중의 정서를 그대로 담고 있다. 다만 웃음으로 그 언어적 성향을 숨기고 있는데 이는 언어적 성향보다 웃음을 강조하는 것이 아니라 웃음만큼 적절한 연결고리의 역할을 하는 것이 없기 때문에 웃음을 소통의 수단으로 사용한 대중의 의도이다. 그런 웃음은 수단이며 목적이지만 그 웃음의 가치를 높이는 것이 아직 구비단문으로 굳어지지 않은 대중의 이야기 속의 언어적 정서라고 보는 것이다. 이런 언어적 정서는 우리의 언어 놀이를 순간의 유희로서가 아니라 문화로서 수용하게 하며 구비문학의 문학적 성향이 대중의 짧은 이야기 속에서 대중의 정신에 스며드는 역할을 하였다고 본다. 이런 웃음을 활용한 이야기는 우리 문화에 내재된 행복, 순수, 성스러움 등을 지향하는 철학이며 곧 현대 구비단문의 철학이 될 것이다. 즉 웃음의 내면에 진지함과 인간성이 담겨있어 문학성을 함께 향유하게 된다.

이런 우스개이야기도 시어머니와 며느리 사이의 갈등을 주제로 하고 있을 정도로 우리 문화에서 시어머니와 며느리의 관계는 특별하며 대중은 구비단문과 같은 짧은 유형의 이야기로 가치와 철학을 담아 이야기를 꾸미고 즐기고 있다.

이 수수께끼의 현실적인 답은 외국어 이름을 사용하면 아파트가 고급스러워 보이고 경제적 가치가 높아진다고 생각하여 건설회사가 이름을 영어로 지었고, 국가에서 정책으로 한글을 사용하도록 소구역별로 아파트의 이름을 통제하여 다시 한글로 지었다고 설명할 수 있다. 그런데 이런 사회적 현상에 대해 대중이 이야기꾼이 되어 나름대로의 이야기를 만들고 철학을 담은 것으로 도시로 이사한 며느리의 미안함과 시어머니의 서운함이 바탕이기도 하다. 아파트에 시아버지가 며느리를 찾아가는 상황설정과 장모가 사위를 찾아가는 상황설정은 아직 없지만 이 소재를 근거로 하여 '며느리 사랑은 시아버지', '사위 사랑은 장모' 등의 가족관계로 확대하여 계속 생성될 가능성을 가지고 있다.

### 3.3. '열녀'소재

이 내용은 수수께끼의 형식으로 나타나는데 대중의 열녀 철학의 변모를 현대에 가장 두드러진 가치관의 변화인 남성과 여성의 위치 변화로 비유한 이야기이다. 열녀의 철학이 극도로 변모된 양상 속에서 전통철학에서 열녀의 역할을 하던 아내는 반대로 가족 구성원에서 남편을 제외시키며 남편은 스스로 생존의 방법을 찾아 가족의 구성원이 된다. 결국 남편은 강아지나 아이들의 도움으로 새집에 함께 살 수 있게 되는 행복한 결말이다. 이런 구비단문의 전 단계가 인터넷 상에서 일련의 과정[11]으로 실현된다.

(3)ㄱ. 이사 갈 때 가장 미리 챙겨야 할 것은? <새집주소>
ㄴ. 이사 갈 때 가장 미리 챙겨야 할 것은? <강아쥐>
ㄷ. 강아쥐가 없으면? <아이들 옆에 서 있는다>

(3ㄱ)에서 아내는 이사하는 틈을 타서 남편을 버리기 때문에 남편은 새집의 주소를 미리 챙겨야 한다. 과거에는 아들이 부모가 나이가 들면 산에 부모를 버렸지만, 현대에는 아내가 남편이 퇴직하거나 경제력을 가지지 못하고 사회와 가족의 구성원으로 역할을 제대로 감당하지 못하면 이사를 하면서 몰래 버리고 간다는 이야기이다.

---

11) http://aopakorea.org/zboard/view.php?id=ger_board&no=2129,<이사할 때 미리 챙겨야 할 것>
001 2010/02/01 14:15:27 Hit : 1032
1. 로그북
2. A4용지가 들어가는 작은 상자(조종사 자격증, 메디컬, 예전에 쓰던 학생조종사 자격증)
3. 그 외의 이삿짐은 이삿짐센터에서 알아서. 이사 갈 때마다 제일 먼저 머리에 떠오르는 것은 로그북입니다. 그걸 잃어버리면 안 될 것 같아서 그걸 제일 먼저 챙기게 되네요.
002 2010/02/01 14:39:37
그거 챙기는 모습을 들켰다면 <새 집>이 어디인지 꼭 확인하세요.
사모님이 버리고 갈지도..
003 2010/02/01 18:02:05
틀렸어요
이사갈 때 가장먼저 챙겨야 할 것은 <강아쥐>입니다.
마눌님이 가장 좋아하는 걸 챙겨서 이삿짐센터 차량에 올라타 있는 것.
그게 요즘 한국남자가 버려지지 않는 노하우랍니다.
004 2010/02/01 19:04:37
제가 이번 달에 이사하는 것을 어찌 아시고...? ^^
그렇잖아두.. 로그북하구.. 플라잉백.. 그리고 헤드셋은 내가 따로 챙겨야하나? 생각하고 있었어요~
좋은 정보감사감사~~ㅋㅋㅋ
001 2010/02/01 23:14:06
나이를 생각하니 아마도 다음 이사할 쯤에는 로그북과 함께 새집 주소도 꼭 챙겨야 할 것 같네요. 지금 수염도 기르고 있는데 쫓겨나면 바로 노숙자 얼굴입니다.
003님 강아쥐가 없는데 어쩌지요? 그럼 다음 이사 갈 때는 <애들 옆>에 꼭 붙어 있어야겠네요.
004씨 비행관련서류 및 헤드셋 모두 플라잉백에 넣어서 004씨 차에 넣어두었다가 나중에 가지고 올라가면 되지 않을까요?

이야기의 형성에는 과거에 '고려장'으로 자식에게 버림을 받던 노부모와 칠거지악으로 걸핏하면 '소박'을 맞던 아내의 감추어진 한이 반영되어 있어 비록 말에 불과하지만 아들이며 남편의 존재인 남성의 사회적, 가정적 위치를 한바탕 희화하는 '즐거운 앙갚음'이라고 본다. 그러나 남성의 위치가 진지하게 거론된다면 그것은 격언이 되고 문학이 아니며 구비단문의 방식도 아니다. 여기에는 문학적인 풍부한 상상력과 성찰과 은유와 환유가 들어있다는 점에서 즐거움이 배가 되고 있다. 새집의 주소를 모르고 있는 사실은 남편이 이사를 하는 주체도 아니고 더 이상 집안의 가장도 아니며 남의 집을 찾듯이 새집을 찾아가야 하는 하락된 위치를 보여준다.

아파트 이름을 영어로 짓는 이유에서 시어머니가 며느리 집을 주소를 들고 찾아가는 상황과 유사한 설정으로, 과거에 집을 잃고 소박을 맞은 며느리와 아내는 현대에 잃어버린 집을 찾아가는 남편과 시어머니로 변모되었다. 집이라는 대상은 자기의 정체성을 확인하는 장소로 정체성을 잃은 남편의 모습을 상징하고 있다. 남편은 옛집을 잃고 자신의 정체성을 잃었으며 새집이라는 새로운 정체성을 확립하지 못했다. 남편의 옛집은 가부장 시대의 가장이라는 지위였으나 아내는 그 견고한 지위를 가볍게 팔아버리고 새로운 가장이 되어서 가족의 구성원으로 격하된 남편을 가족의 구성에서 제외하려고 한다.

그러나 남편은 가족의 구성원으로 남기 위해 새집의 주소를 챙겨서 자신의 위치를 지켜낸다. 이것은 과거의 절대 권력의 위치에 서있던 아들과 시어머니의 위치가 아내와 며느리의 위치로 뒤바뀐 것을 보여준다. 그래도 시어머니가 끝내 아들의 집을 찾아가는 주체가 되는 과정과 남편이 새집 주소를 챙겨 가족의 구성원으로 남는 과정은 동일하다. 이제 소박을 맞을까 염려하는 사람은 오히려 아들이다.

(3ㄴ)에서 아내가 제일 좋아하는 것은 애완견이다. 강아지는 가족의 환유로 남편은 강아지를 돌보는 위치이고 강아지는 가족의 지위를 가지고 있으며 아내가 제일 좋아하는 것이므로 가정 내 서열은 아내의 다음이다. 강아지는 가축이나 동물의 말음을 언어 놀이로 활용[12]하여 '강아쥐'로 변모했는데 말음 '지'를 '쥐'로 발음하여 남편의 위치가 '쥐'와 같다는 상징적인 복합성을 나타낸다. 지금은 아내가 가장의 역할을 하고 있는데 그 가장은 인간미가 넘치는 가장이 아니라 폭군으로서의 가장이라서 남편을 버릴 수도 있는 가장이다. 그러나 이런 가장의 속성은 그동안 폭군으로 군림하던 남편의 형상을 그대로 반영하고 있어 뿌린 대로 거둔다는 표현이 적절할 것이다.

(3ㄷ)에서 만약에 안고 있을 강아지가 없으면 남자가 새집에 함께 따라갈 수

12) 곽은희,「언어-놀이 문화로서 수수께끼 의미연구」,『언어사실과 관점』제31집, 연세대학교언어정보연구원, 242쪽.

있는 구실이 없어지는데 그 때는 아이들 옆에 서 있는 방법뿐이다. 아이들 옆에 서 있으면 아내는 한꺼번에 아이들 옆에 서 있는 남편까지 데려가므로 새집에 같이 갈 수 있는데 남편은 아버지의 역할을 하지 못하는 아이들 다음의 서열이라는 의미도 포함한다.

남성의 사회적 가정적 지위 하락을 배경으로 남성의 위치에 대한 현대적 철학이 담긴 이야기이다. 가족이 하나의 공동체로서 구비문학을 형성 전승하는 구실을 하기 때문이다. 시대가 바뀌면 세상을 바라보는 시각도 바뀐다. 그러면 전에 당연시되던 가치관이 비판을 받아야 하는 가치관으로 전락하기도 한다. 가치관이 바뀌면 구비단문도 영향을 받는데 시대가 바뀌면서 가장 많은 영향을 받은 구비단문은 여성과 관련된 구비단문이라고 할 수 있다. 여성의 지위가 향상되면서 생성된 이런 구비단문이 비판의 대상이 되기도 했지만 세태를 반영한 것에 의의가 있다.

더불어 인터넷에 실현되는 말문자를 통해 구비문학적 요소를 찾아본다.

제가 이번 달에 이사하는 것을 어찌 아시고...? ^^
그렇잖아두.. 로그북하구.. 플라잉백.. 그리고 헤드셋은 내가 따로 챙겨야하나? 생각하고 있었어요~
좋은 정보감사감사~~ㅋㅋㅋ

위의 네 사람은 전문적 직업인으로 일상담화 중에 웃음을 생성하는 도구로 이사할 때 챙겨야 할 것에 대해 이야기하고 있으며 짧은 담화에서 현대의 여성과 남성에 대한 철학이 본질로 나타나는데 'ㅋㅋ'라는 표현이 구비문학적 상황을 설명하고 있다.

네 명의 연행자는 이 대화를 인터넷의 글이 아니라 말처럼 사용하는데 의성어를 넣는다는 것은 소리이므로 같은 공간에 있다는 가정을 현실화하는 것이다. 그리고 '킥킥'이라는 웃음소리를 표현하면서 이 소리를 청취할 수 있는 가까운 공간의 상황이라고 가상하는 것이다. '킥킥'에서 모음과 받침이 사라진 것은 언어파괴의 면이 분명히 나타나지만 웃음소리가 시간과 공간 속에서 사라지는 것을 시각화하여 이 상황이 구어적 상황임을 더 강조하고 있다. 즉 말문자를 '소리-시각체계'로서 누리는 방법인 것이다. 사실 웃음소리에서 표기에만 모음과 받침이 있을 뿐이지 실제 소리는 'ㅋ'라는 시각적 표현이 가능할 수 있다. 한 예로 영어의 발음 표현체계에서 마지막 발음을 약하게 발음하고 모음을 발음하지 않는 것과 같다. 이 웃음은 확실하게 제시되는 것이 아니라 이 담화에 속한 구성원의 은밀한 웃음이고 완전히 '킥킥'으로 문자화 하여 '웃었다'는 상황을 드러내려고 하지 않는 의식적인 행위로 해석한다. 우리언어를 소중히 여기지 않는 태도나 편리

함 때문에서 나타난 언어 파괴의 방향이 아니라 '글자의 회화적 요소에서 소리를 지향한 것'[13]으로 해석한다. 대중이 원하는 것은 소통과 함께 소통의 구비적 상황이라는 것을 알 수 있다.

### 3.4. 탈놀이와 비교한 구비단문의 철학적 의미

현대 구비단문에 나타난 인물들은 전통적인 철학의 변모된 양상 속에서 나타난다. '효녀 효자'라는 개념 앞에서 자녀에 대한 철학이 변모된 양상을 보인다. 출가외인으로 딸에 대해 기대하지 않던 부모는 아들에 대한 기대를 버리고 딸의 효도를 바라고 있으며 딸바보로 나타난다. '효부'라는 개념은 고부갈등을 일방적인 시어머니의 주도적 권리에서 며느리의 주도적 권리로 변모되어 해결점을 찾고 있다. '열녀'라는 개념은 가부장적 남성위주의 사회에서 여성위주의 구조로 변화되고 남성은 과거의 여성이 소박을 맞듯이 역으로 여성에게 소박을 당하는 위치에 있다.

현대 구비단문의 이런 일련의 희화적인 이야기의 특성은 탈놀이에서 두 가지로 찾을 수 있다고 본다. 그 하나는 구비단문에 등장한 인물의 성격이 탈놀이의 인물의 성격과 유사하게 나타난다는 점이고 다른 하나는 구비단문의 언어놀이가 탈놀이와 동일한 놀이적 성격을 지닌다는 점이다.

#### 3.4.1. 인물적 특성

구비단문의 인물적 특성과 탈의 성격을 비교하여 철학적 의미를 찾아본다.

우리 탈의 특성은 희화적이다. 중국, 일본의 것에 비해 깊은 고뇌나 철저함이 없고 신비성과 상징성이 약하지만 그런 탈과 다른 독특한 점은 표현성이다. 변형, 과장, 축소, 왜곡이 심해 강렬한 표현성을 띠고 있으며 일탈이나 파격이 넘치지 않고 불균형 안에서 전체적으로 조화를 이룬다. 구비단문의 인물도 같은 철학적 성격을 지닌다고 본다.

인물이 겉으로 드러나지 않지만 첫 번째 구비단문에서는 아들 가진 부모는 할미탈, 딸 가진 부모는 양반탈로 역할을 설정할 수 있을 것이다. 할미탈은 쪽박을 들고 리어카를 타고 양반탈은 여유롭게 비행기를 탈 것이다. 딸의 역할은 각시탈로 가정할 수 있다.

인물의 대립이 구체적으로 등장하는 두 번째 구비단문에서 시어머니는 하회탈

13) 미술에서는 그림에 구체적인 글자를 활용하여 언어와 예술의 공통점이 소통이라는 측면에서 회화에서 소리를 표현하는 방식을 사용한다.

의 역할에서 할미탈의 성격과 같다. 할미탈은 늙은 할미 역할로 구비단문의 시어머니 역할과 같은 성격을 지닌다. 할미탈은 궁상에 추녀인데 초라한 행색은 만만해 보인다. 신교육을 받은 며느리는 그런 시어머니와 대결하는데 얼굴바탕은 검붉고 얼굴 전면에 녹색 반점을 찍어 기미를 나타내고 평민 계급의 노인 복장으로 흰 저고리와 회색 치마를 입고 쪽박을 들고 나오는 늙은 할미역의 가면을 쓰고 있지만 시어머니는 이 놀이판에서 주체이며 승리자가 된다. 시어머니는 할미탈처럼 초라한 시골 할머니의 행색이지만 자신의 문제를 객관적으로 해결하며 또 천연덕스럽게 자신의 입지를 차지하는 대결성도 보인다.

초랭이탈은 양반의 하인 역으로 시누이의 역할로 설명한다. 초랭이는 양반의 하인 역으로 경망하게 까불어대는 성격인데 시누이는 하인 역으로 시어머니를 부추기거나 며느리를 궁지에 몰리게 하는 역할을 할 것이다. '초랭이 떨음한다'는 말대로 시누이는 시어머니의 감정을 격화시켜서 오히려 화해를 방해하는 인물이 될 것이다.

며느리는 각시탈이라고 본다. 얼굴 전체에 분을 칠했고 양 볼의 연지와 이마의 곤지와 입술을 붉은 색이다. 노랑저고리와 다홍치마를 입은 각시탈은 아름다움과 지성, 세련됨을 지닌 현대의 여성으로 며느리로 해석할 수 있다. 현대의 여성으로 구세대의 초라한 시어머니를 상대하는 각시탈은 더욱 대조되어 나타난다. 이런 인물 설정은 원형성을 가지고 있어 어느 경우에나 인물 설정에 적용된다.

세 번째 구비단문에서 나타나는 인물인 아내와 남편은 탈의 인물설정에서 더욱 흥미로운데 아내가 양반탈, 남편이 각시탈로 인물설정이 바뀐다.

탈로 비유된 인물은 사회에서 개인의 존재가 우리의 전통적 철학에 따라 맡겨진 역할이라는 탈이라는 틀에서 살아가고 있다고 해석했다. 부모와 딸과 아들의 역할, 며느리와 시어머니의 역할, 남편과 아내의 역할이라는 공동체성 속에서 주체가 되어 개인의 세계를 구현하고 있는 것을 인물적 특성으로 해석한다.

### 3.4.2. 놀이적 특성

구비단문의 언어놀이 특성과 탈놀이의 놀이적 성격을 비교하여 철학적 의미를 찾아본다. 시어머니와 며느리, 남편과 아내의 의미는 전통과 시대를 포함하는데 특성은 탈놀이로 설명할 수 있다. 탈놀이의 정신세계와 현대구비단문의 철학이 유사하게 나타난다. 현대구비단문에는 등장인물들이 갈등보다는 함께 즐거워하는 것에 초점이 맞추어져 있다. 효부의 시각에서 며느리는 전통적으로 어떤 변명도 할 수 없어, 방해 장치를 시어머니 앞에 숨겨놓는다. 그래서 여전히 효부인 척하는 것으로 나타난다. 이러한 시어머니와 며느리의 척하는 것은 전통적인 탈놀이 양상으로 표현할 수 있다. '시어머니의 방문을 싫어하지 않는 척', '며느리의 달가

워하지 않는 마음을 모르는 척'하면서 며느리와 시어머니는 각각 주체가 되어 하고 싶은 것을 하고 있다.

이런 설정은 거의 전통적인 마당놀이에서 탈을 쓰고 양반을 희화하던 방식의 풍자이다. 대중은 탈놀이에서 관객의 입장으로 웃고 공감하던 방식으로 이런 이야기를 들으며 화면 밖  해설자가 된다. 화면 밖 해설자(voice over)는 문학연구가나 이런 이야기를 직접 만나서 나누는 이야기꾼인데 탈은 사회적 신분의 제약이 있어 공개적으로 표현할 수 없는 과거에만 필요했을 수도 있지만 현대에도 탈을 쓴다는 것은 이 모든 것은 진지하게 받아들이지 않아도 되며 현실을 놀이로 볼 수 있는 여유를 지니게 하는 것이다.

탈놀이에서는 탈놀이의 싸움과 화합을 함께 보여주어 싸움이 화합이고 화합이 싸움이 된다. 관중은 이 놀이를 즐기는데 며느리가 싸움을 걸지 시누이가 등장할지 아니면 새로운 인물이 관중의 위치에서 놀이판에 참여할지 알 수 없다. 며느리와 시어머니의 대결에서 시아버지와 아들은 관중석에 앉아 구경만 하고 가끔 시누이와 친척이 개입할 뿐이다. 우리의 민족적 정서는 마치 탈놀이처럼 이 모든 인관관계를 즐기며 가족이라는 구성체가 탈놀이가 된다. 그 안에는 정서로 결합된 웃음과 생동감이 있어 삶을 풍부하게 한다고 해석한다. 탈의 상징과 탈놀이의 방식에는 우리 민족의 문학과 정서가 들어있으며, 싸움과 화합, 슬픔과 기쁨을 거의 같은 방식으로 받아들이는 우리 민족의 정서 상태가 반영되고 있다. 구비단문을 통해서도 대중의 정서는 효와 고부갈등과 열녀의 변모된 철학 안에서 갈등과 화합, 슬픔과 기쁨을 동일하게 받아들이며 한바탕 놀이로 풀어내는데 이것을 구비단문의 철학적 특성으로 살폈다.

## 4. 속담의 문화적 실현

속담의 문화적 실현은 속담의 본질을 구현하는 것은 아니지만 본질을 내포하고 있는 것이다. 소통의 기본 체계이며 언어의 체계인 시각과 청각으로 구분하였는데 시각적 구현으로는 한국어 교육의 속담 활용과 제2외국어 교육인 수화의 교육에 속담활용을 제안하고, 청각적 구현으로는 대중음악으로 랩의 가사와 절대음감놀이의 속담활용을 살폈다.

인간은 객체적 규범에 의해 만들어지는 것이 아니라 의식의 주체로 이해해야 한다는 것을 전제로 문화를 살펴보려고 한다. 주체가 되려면 자기를 표현해야 하는데 청자가 아닌 적극적인 연행자의 위치에서 속담의 문화적 성격을 교육과 음악으로 실현하려고 시도하였다.

## 4.1. 시각적 구현

시각은 인간의 의사소통 수단에서 가장 중요한 부분이다. 시각적 의사표현에서 문자 다음으로 중요한 손짓과 몸짓으로 속담의 현대적 실현 가능성을 살폈다. 속담의 몸짓 실현은 한국어 교육에서 외국인에게 한국어를 교육할 때 활용하는 방안이며 속담의 수화실현은 제2외국어 교육에서 한국인이 제2외국어로서 수화를 학습할 때 사용할 수 있는 방법이다.

첫째, 한국어 교육에 속담을 활용하는 방법은 최고급 수준의 학습에 속담을 놀이로 활용하는 방안이다.  인터넷상의 '속담녀'는 한 여학생이 속담을 몸으로 표현하고 사람들이 맞추는 게임으로 한국어 교육에서 그대로 활용할 수 있다. 놀이의 규칙은 언어를 전혀 사용하지 않는 것이며 몸짓과 손짓으로만 속담을 표현하는 것이다.

이것이 가능한 조건은 속담이라는 정형화된 언어인데 한국어 교육은 가장 기초적인 관점에서 국어를 가르치게 되므로 전통과 문화가 담긴 속담을 단순한 방법으로 배우는 것은 지적, 정서적, 놀이적 만족감을 줄 수 있을 것이다. 이런 노력은 속담이 일상어로서 가장 중요한 한국적 전통과 문화 그리고 한국인의 가치를 학습할 수 있는 형식이기 때문에 필요하다고 본다. 또한 몸짓언어나 손짓언어로서 수화가 국제적인 언어라는 점에서 한국어 교육에서도 일부 수화의 활용이 가능하다고 본다. 수화에서 속담의 속성을 발견하고 속담을 수화를 활용한 한국어 교육에 적용할 수 있는 가능성과 효과를 모색하여 최고급 학습자를 대상으로 수화를 도구로 속담을 교육하는 방안을 제시한다.

둘째, 제2외국어로서 수화 교육에 속담을 활용하는 방안이다. 제2외국어로서의 가능성은 미국이나 유럽의 경우 이미 활성화된 점을 전제한 것이다. 외국어를 교육할 때 교재 선택에서 일반인의 소용에 맞는 것으로 즉시 쓸 수 있는 것, 학습자의 지적수준과 필요에 적절한 것 등이 중요한 요소인데 기초어휘로는 설득력이 없으며 정신적 만족을 줄 수 있는 것은 속담을 교재로 활용하는 방안이라고 본다. 간단한 속담의 수화구현은 속담의 본질로 민족정신, 진정성, 교훈성, 언어순화의 역할까지 모두 가능하다고 본다.

수화와 속담의 관계는 수화의 기호적 구조가 단순하고 반복구성이라는 점과 속담의 언어적 구조가 동일하게 단순하고 반복구성이며 짧아서 기억하기 쉽다는 점에서 언어 문화적 동질성을 보인다. 수화의 특성은 간결성이다. 수화는 청각적 기억을 배제하기 때문에 시각적으로 기억하고 읽고 파악해야 하므로 긴 내용 연결이 어려워서 간결한 형식으로 나타난다. 이것은 속담의 구술성에서 기억하기

쉬운 짧은 내용이라는 요소와 유사하다. 그리고 수화의 특성은 연행과정이다. 수화는 연행과정에서 다양한 주변언어를 수용하고 표현하고 있는데 주변언어의 구성요소는 이마, 눈, 뺨, 혀, 머리, 입술, 몸통, 유지반복 속도, 크기와 세기의 멈춤 등이다. 수화는 수화어휘가 실현되는 손, 얼굴과 몸통 전체를 언어시야 반경으로 가지고 있어 수화의 의미 뿐 아니라 연행자와 연행 분위기에 따라 무한한 표현력을 발휘한다. 즉 연극적 요소가 풍부해서 대중에게 즐거움을 주는 방안이 될 수 있는데 이것은 속담의 소통성과 공동체적 특성에 부합하는 요소이다. 수화가 장애인의 모국어라는 부분은 인도주의적 차원으로서도 의미를 가지며 국어로서의 활용에 적절하다고 본다.

농인이 아닌 일반인의 지적 수준에 적당한 소재로 제2외국어로서 수화에 속담을 활용하는 방안을 제시한다.

## 4.2. 청각적 구현

시각 다음으로 중요한 소통의 요소는 청각이다. 청각적 구현은 음악의 영역으로 살폈는데 속담의 문화적 실현으로 전통적인 판소리, 방언, 민요의 토리에서도 근거를 찾아 설명하고 현대 대중가요의 속담 가사와 음계를 활용한 절대음감놀이를 살폈다.

음악과 문학의 관계는 시와 가요와의 관계처럼 보편적이며 특히 구비문학에서 음악과의 관계가 긴밀하다. 구체적으로 판소리, 방언의 음계, 민요의 토리에서 속담의 음악적 활용 방안의 연계성을 찾을 수 있다. 판소리와 방언에 나타난 음계의 실현과 토리의 실현과정을 살피며 구체적으로 절대음감놀이의 활용을 통한 속담 활용의 의의를 찾아보고 다른 영역과의 유사성을 찾고 놀이의 문화적 의의를 해석하였다.

첫째, 판소리에서 나타난 청각적 요소를 살핀다. 판소리는 극음악으로 우리나라 음악에서 음계(조, 악상)로 볼 때 평조와 계면조로 나누어 살필 수 있는데 구체적으로 판소리에서 계면조[14]의 음계는 '미-솔-라-시-도-레'이고 평조[15]는 '레-미-솔-라-도'인데 평조는 우조[16]인 '솔-라-도-레-미'와 구분하기도 한다. 판소리는 시각을 억제하고 청각으로 연극적 상상력을 유발한다. 발림과 아니리가 따르는데 발림은 극도로 절약되고 상징화된 연극적 몸짓이며 아니리는 일상적 어조로 판소리

14) 계면조는 평조와 대립되는 의미로 '설움조'라고 하며 판소리의 기본이 되는 조이며 슬프고 부드러운 느낌으로 슬픈 장면이나 여자의 거동 등을 묘사하는 데 흔히 쓰인다.

15) 평조의 명칭은 '上-웃조 보다 낮다'는 의미에서 평조라고 하였다. '평조는 명랑하고 화창한 느낌을 주기 때문에 기쁜 장면, 흥겨운 장면에서 주로 쓰인다.

16) 우조의 명칭은 '上〉 웃〉 우'로 전승된 것이다. '호령조'는 가곡, 시조와 같은 정악의 가락을 판소리화한 것이다. 품위 있고 우아하며 웅장하고 씩씩한 느낌을 준다.

의 음악적 효과를 살리기 위한 기법이다.

둘째, 방언에서 나타난 청각적 요소를 살핀다. 방언에도 음계가 나타나는데 경상도와 함경도 방언에 고저와 성조가 나타나고 서울을 비롯한 전국 말에는 리듬이 나타난다. 서울을 비롯한 전국의 말은 '미-미-레'의 음이고 경상도 방언은 '미-미-도'의 음인데 경상도 방언은 음의 차이에 폭이 크기 때문에 경상도 말에만 강세가 있다고 느끼게 된다. 경상도 방언은 4음절의 경우 음폭이 큰 '도-미-미-도'의 강세가 나타난다. 이렇게 우리말에는 음악적 요소가 들어있다.

셋째, 민요에서 나타난 청각적 요소를 살핀다. 민요에도 지역마다 다른 지역과 구분되는 음악적 특징이 있다. 이것을 토리라고 하는데 토속민요가 많고 지역의 독특한 정서를 구분할 수 있는 문화적 의미가 된다. 민요에서 토리와 창법은 지역마다 차이가 있지만 민요의 핵심 요소는 같은데 여럿이 일을 하면서 호흡을 맞추어 노래하는 메기고 받는 형식의 노래이다. 이를 통해 노래하는 사람과 구경하는 사람이 모두 노래에 참여하게 되는데 이렇게 주고받는 방식은 서로의 교감을 통해 인간의 관계를 발전시키고 전체의 판이 살아나게 한다. 메기는 사람이 즉흥적으로 얼마든지 재미있는 가사를 지어 부를 수 있어 열린 성격으로 현대적 수용이 가능하다. 이와 같은 전통에 나타난 음악적 배경을 바탕으로 속담의 현대적 실현을 살핀다.

첫째, 속담을 음악의 가사 소재로 사용하는 것이다. 속담을 활용하는 대중음악의 제목 '속닥속담'[17]은 '속담을 속닥속닥 이야기 하다'에서 '속'을 동음으로 조어한 것으로 가사를 수십 개의 속담을 이야기로 엮어 활용한 것이다. '옛말에'로 시작하며 영어로 국어 발음 그대로 표기하고, 속담의 의미를 한 단어의 영어로 제시하며 영어를 섞은 비문으로 단순한 언어의 의미를 넘어서 2차원적인 시청각 구조로 속담을 다양하게 활용한다. 가사 전체는 하나의 이야기로 구성되어 있고 속담은 본 의미를 표현하는 중심적인의 역할을 하며 영어는 판소리의 추임새의 역할로 속담의 딱딱함을 풀어준다. 속담 소재의 가사에는 순화되지 않은 표현도 나타나지만 속담이 현대의 문명과 만나 새로운 문학양식으로 재창조되는 독특한 한 예이다.

둘째, 속담을 언어놀이의 소재로 사용하는 것이다. 절대음감놀이는 한 음절이나 단어씩 끊어서 악상을 다르게 표현하여 발화하는 것으로 문맥의 의미를 버리고 기호로서의 음절이나 단어 등에만 의미를 두는 것이다. 말과 음계를 소재로 하는 놀이로 대학생들이 많이 사용한다. 놀이 규칙은 예를 들어 4음절일 경우 도와 솔을 사용하여 발화하는데 도는 기본음이고 솔은 파생음으로 사용한다. '세-종-대-왕'의 경우 '솔(세)-도(종)-도(대)-도(왕), 도-솔-도-도, 도-도-솔-도, 도-도-도-솔'로

17) 신동갑 작곡·김진일 작사, "속닥속담".

솔을 한 음절씩 발음하며 다음 음절로 솔음이 넘어간다. 음절수는 두 음절이나 세 음절로 조정하기도 한다. 속담의 예를 들어 '지성이면 감천이다'를 '지(솔)-성(도)-이(도).....'등으로 발화하는 놀이로 팀을 정하고 한 사람씩 순서에 따라 발화하며 도중에 틀릴 경우에는 처음에 시작한 사람부터 다시 시작하는데 협동이 승리에 아주 중요한 역할을 한다. 아리랑의 둥근 원이 끊어지지 않고 계속 이어져야 하듯이 규칙에 맞는 옳은 발화가 전체 팀원에게 이어져야 한다. 속담이 짧은 형식이고 공통의 소재라는 점에서 놀이로 활용할 수 있다. 이런 놀이는 속담을 활용한 모든 음악적 놀이의 가능성을 보여주기 위한 기초 작업이다.

이와 같이 전통놀이인 판소리와 민족적 특성이 드러나는 자연어인 방언 그리고 섬세한 지역적 특성이 드러나는 만큼 더 본질적이라고 할 수 있는 토리에서 음악과 연계된 놀이의 철학을 찾아 해석하며 대중음악의 가사와 단순한 현대적 놀이의 하나인 절대음감 놀이에서 문화적 실현의 가능성을 살폈다. 우리의 언어 놀이에는 음악과 공동체 그리고 개방된 현대적 수용이 전제되어 있는데 그것은 속담의 문화적 실현으로 해석할 수 있다.

속담을 음악적인 관점에서 보는 것은 음악을 통해 심성 깊은 곳의 선함을 이끌어낸다는 음악적 추구와 동일한 것이라고 말하기는 어렵지만 다양한 다른 영역의 활용이라는 면과 음악이 우주에서 적절한 소통의 수단[18]이라는 면 그리고 예술성의 면에서 구비문학의 지향점과 일치한다고 본다. 이 외에 '고기는 씹어야 맛이고 말은 해야 맛이다'의 '씹다' 와 같은 속담에서 파생한 세태어가 짧게 단어화하여 나타나는 현상은 더 조사하여 연구할 과제이다.

## 5. 맺음말

지금까지 구비문학의 철학적 접근 안에서 언어이론과 전통 철학의 변모를 수용하여 이루어진 구비단문의 철학적 접근을 시도하였다. 구비단문 세 가지를 대상으로 언어학적 분석의 실례를 보였다. 그리고 문화적 실현을 검토하였다. 그 내용을 장 별로 정리하면 다음과 같다.

먼저 2장의 핵심논의는 현대구비단문의 철학적 배경이다. 구비단문 분석의 이론을 비트겐슈타인의 '언어놀이'와 소쉬르의 '기표와 기의'로 설명했다. 구비단문이 전통적인 구비단문에서 현대적인 구비단문으로 그 의미가 변하는 것을 언어놀이로 설명하고, 구비단문의 주제에 대한 전통적인 가치를 기표로 현대적인 가치

18) 음악은 인문사회과학에서 언어학, 심리학의 분야와 관련이 있는데 지구에서 다른 위성에 생물체가 있다고 가정하고 신호를 전달하기 위해 베토벤이나 모차르트의 곡을 보낸다. 음악이 우주의 언어가 되며 그 위성의 문화적 수준을 상호간에 가늠하는 도구가 된다.

를 기의로 보고, 현대구비단문의 주제 중에서 효, 고부갈등, 열녀의 가치가 변하는 것을 기의로 설명했다.

언어의 본질과 의미는 시대와 대중에 따라 변하며 구비단문에서 나타난 '효', '고부갈등', '열녀'의 전통 개념은 여성위주로 변화했는데 이런 변화는 전통의 계승과 반작용으로 나타났다고 보았다.

3장의 핵심논의는 구체적인 현대구비단문의 언어학적 분석이다. 분석의 바탕에는 구비단문의 비유와 상상력이라는 문학성을 전제했고, 이야기가 연쇄적으로 나타나는 특성을 가진효를 소재로 한 현대속담 한 가지와 고부갈등 및 열녀를 소재로 한 수수께끼 두 가지를 분석하였다.

(1)ㄱ. 딸 낳으면 비행기 타고 아들 낳으면 기차 탄다.

ㄴ. 딸 낳으면 비행기 타고 아들 낳으면 리어카도 못 탄다.

ㄷ. 딸 바보.

이것은 속담의 형식으로 나타났는데 자녀에 대한 대중의 철학이 변모된 양상으로 출가외인으로 딸에 대해 기대하지 않던 부모는 아들에 대한 기대를 버리고 딸의 효도를 바라는 것이다.

(2)ㄱ. 아파트 이름을 영어로 짓는 이유 <시어머니가 찾아오지 못하게 하려고>

ㄴ.아파트 이름을 다시 한글로 짓는 이유 <시어머니가 시누이를 데리고 오기 때문에>

ㄷ. 둘보다 하나가 낫다 <시어머니 혼자 오는 것이 낫다 >

이것은 수수께끼의 형식으로 나타났는데 며느리가 시어머니가 못 찾아오게 하려고 아파트이름을 영어로 어렵게 지었다는 내용으로 시작하여 고부갈등이 변모된 양상을 보이고 있다.

(3)ㄱ. 이사 갈 때 가장 미리 챙겨야 할 것은? <새집주소>

ㄴ. 이사 갈 때 가장 미리 챙겨야 할 것은? <강아쥐>

ㄷ. 강아쥐가 없으면? <아이들 옆에 서 있는다>

이것은 수수께끼의 형식으로 나타났는데 대중의 열녀 철학의 변모를 현대에 가장 두드러진 가치관의 변화인 가정에서 남성과 여성의 위치 변화를 반영한 것이다. 이 세 가지 구비단문은 각각 '출가외인' 사상의 변모, '열부' 사상의 변모, '소박'의 반작용 등으로 해석했다. 아울러 탈놀이의 탈과 놀이기능에서 기쁨과 슬픔을 하나로 보고 해학으로 풀어버리는 것에서 구비단문의 의미와 해석의 철학적 근거를 찾았다.

4장의 핵심논의는 구비단문에서 범위를 좁힌 속담의 문화적 실현이다. 실현 방안으로 시각과 청각을 구분하고 시각적 구현으로는 한국어 교육과 제2외국어 교육으로 수화로 속담을 소재로 사용하는 것을 제안했다. 청각적 구현으로는 판소리, 방언, 토리 등의 전통에서 음악적 요소를 찾고, 대중가요의 가사의 활용과 대중

놀이로서의 속담의 활용으로 파급효과를 제시했다.

구비단문을 철학적으로 접근한 결과 효, 고부갈등, 열녀의 주제가 현대 구비단문으로 이어지고 있으며 그것을 소재로 새로운 철학을 생성하고 있었다. 가부장제에서 다시 모계중심사회로 변화되고 있다고 추측한다. 효의 주체는 아들에서 딸로 변하고, 가족관계도 여전히 시아버지나 아들이 아닌 시어머니와 며느리가 주체가 되고 있으며 가정에서 주체도 남성이 아니라 여성으로 나타난다. 이것은 변모라기보다 변혁인데 여성 중심의 현대적 사상이 우리 사회에 적절히 부응하기 때문이다. 현대구비단문은 구비문학으로서의 본질적인 문학성이 약화된 면이 있고 전통적인 가정을 통해 구현되었던 화목한 가정의 상실이라는 도덕적 해이 현상에 대해 문학의 역할을 직접적으로 제시하지 못한다고 볼 수도 있다. 그렇지만 탈놀이에서 구현된 해학과 풍자의 역할을 현대구비단문에서 재구현하고 있는 현상은 새로운 특성이라고 본다. 효, 고부갈등, 열녀 등 전통적인 문학적 해석과 진지한 철학적 관점보다 탈놀이와 같은 문화의 유형으로 해석하여야 할 것이다. 구비단문의 교훈성과 문학성을 개방된 시각으로 바라보고 현대의 언어놀이인 구비단문을 탈놀이의 관대함으로 수용할 수 있어야 한다. 현대구비단문이 당분간 전통적 가치관의 진지함이 아닌 해학적 웃음의 철학을 지향하리라고 예상하는 것은 현대인의 특징인 유희적 언어가 구세대에게는 유희지만 신세대에게는 일상어이기 때문이다. 구비문학이 학문적 배경으로 든든한 울타리가 되어주고 가지를 치고 그 자리에 현대속담의 새순이 돋기를 희망한다.

남은 과제는 구비단문을 문학적 언어학적으로 분석하여 작품성을 밝히는 일이며 현대구비단문을 채록하는 일이다.

## 참고문헌

강동학,『한국구비문학의 이해』, 월인, 2000, 1-530쪽.

곽은희,「언어-놀이 문화로서 수수께끼 의미연구」,『언어사실과 관점』제31집, 연세대학교 언어정보연구원, 2013, 233-263쪽.

김대행,『문학교육틀짜기』, 역락, 2000, 1-15쪽.

김대행,「현대사회와 구비문학연구」,『구비문학연구』제15집, 구비문학회, 2001, 1-30쪽.

김대행,『허당공성』, 글누림, 2010, 43-111쪽.

김승국,『장애인의 언어와 사회 통합』, 특수교육, 2003, 1-448쪽.

김하수,『문제로서의 언어1』, 커뮤니케이션북스, 2008, 1-173쪽.
김헌선,「구비문학과 철학의 상관성」, 『구비문학연구』제13집, 한국구비문학회, 2001, 61-98쪽.
김병국,『한국고전문학의 비평적 이해』, 서울대학교출판부, 1995, 1-392쪽.
노암 촘스키 외, 이창희옮김, 『사이언스 이즈 컬쳐』, 동아시아, 2012, 1-426쪽.
루트비히 비트겐슈타인,이영철 옮김,『논리-철학논고』, 책세상, 2006, 1-180쪽.
마크 스미스·피터 콜록, 조동기역, 『사이버공간과 공동체』, 나남, 2001, 1-579쪽.
박영환,「한국어동음어교육의 실제」,『한국언어문학』제84집, 한국언어문학회, 2013, 95-123쪽.
서대석,『한국인의 삶과 구비문학』, 집문당, 2002, 1-420쪽.
서대석,『한국구비문학에 수용된 재담연구』, 서울대학교출판부, 2004, 1-132쪽.
서대석,「21세기 구비문학연구의 새로운 관점」, 『고전문학연구』제18집, 2000, 23-40쪽.
송효섭,『구비문학과 인접학문』,구비문학회, 박이정, 2002, 35-64쪽.
양운덕,『비트겐슈타인은 왜 말놀이판에 나섰을까?』, 창비, 2001/2010, 1-201쪽.
요한 호이징하, 김윤수 역,『호모루덴스』, 까치글방, 1981/2010, 1-320쪽.
월터J. 옹 ,이기우·임명진 역, 『구술문화와 문자문화』, 문예출판사, 1995, 1-310쪽.
임재해,「구비문학에 의한 현실문화 만들기의 가능성과 필요성」,『구비문학연구』제23집, 2006, 1-77쪽.
장덕순·조동일·서대석·조희웅, 『구비문학개설』, 일조각, 1971, 1-310쪽.
조동일,「구비문학의 미래 무엇이 문제인가」,『구비문학연구』제18집, 한국구비문학회, 한국구비문학, 2004, 1-24쪽.
조동일,「구비문학과 구비철학」,『구비문학연구』23집, 2006,1-29쪽.
조동일,『탈춤의 원리 신명풀이』, 지식산업사, 2006, 1-669쪽.
천혜숙,「이야기문화가 달라졌다」, 실천민속학회편,『민속문화의 새 전통을 구상한다』,집문당, 1999.
최명옥,『현대 한국어의 공시형태론』, 서울대학교출판문화원, 2008, 1-185쪽.
http://aopakorea.org/zboard/view.php?id=ger_board&no=2129

【토론문】

## “구비단문의 철학적 접근”에 대한 토론문

홍 나 래(이화여대)

이 논문은 현대 구비단문에 나타난 정신세계를 언어학적인 분석을 통해 연구하고 활용하는 방안 등을 고찰함으로써, 현대 구비단문에 대한 관심을 촉구하고 전통과의 관련성을 다시 한 번 생각하게 한 의의가 있습니다. 토론자로서 구비단문에 대한 이해가 부족하지만, 논문을 읽으며 좀 더 명확하게 설명되었으면 하는 부분들을 중심으로 구성, 해석 및 세부적인 진술에 대해 몇 가지 질문을 드립니다.

먼저, 글 구성의 논리성에 대한 문제입니다. 제가 받은 발표문도 짧지 않은 분량이었지만, 이 글의 목차는 소논문으로 작성하기에는 좀 더 큰 글의 일부로 보입니다, 그래서 처음 제시한 방법론과 이에 따른 구비단문 분석의 장이 뒤이은 탈놀이와의 비교나 속담의 활용 방식과 긴밀하게 연계되지 않습니다. 특히 현대 구비단문의 미학을 전통 놀이문화의 흥과 기능에 맞추어 밝히고자 한 장(3.4.탈놀이와 비교한 구비단문의 철학적 의미)은 무척 흥미로웠지만, 현대 결혼・시집・시집살이 구비단문에서의 인물들과 놀이의 특성을 탈놀이와 직접적으로 대응시킴으로써 다양한 문학의 존재방식과 의의를 너무 획일화한 것이 아닌지 질문하게 됩니다. 또한 가족 공동체가 서로 탈을 쓰고 상호 희화하고 비판하는 현장이 탈놀이가 흥했던 전근대 사회의 유머・비판과 동궤가 될 수 있는지 좀 더 설명이 필요합니다. 그러므로 현대 구비단문의 사회문화적 의미를 전통적인 구비단문의 사례와 비교 고찰하면서 그 한계와 의의를 찾는 데에 집중하는 것이 서론에서 의도한 구비단문의 철학적 연구를 돋보이게 할 것입니다.

두 번째는 여성주의적인 시각을 견지해보자면, 논문에 나타난 구비단문의 여성주체, 모계사회로의 회귀라는 진단은 예시로 든 구비단문에서도 강하게 존재하는 가부장 코드를 너무 낭만적으로 해석한 것이 아닌지 의심이 듭니다.
이렇게 질문 드리는 이유는 예문에서 보여준 단문의 경우, 여성 주체, 더욱이 가족으로서의 여성 주체를 형성하는 과정이 가부장사회에서 남성을 구성하는 방식과 너무나 흡사하기 때문입니다. 현대사회에서 여성 주체라고 한다면 보다 건강한 정체성을 회복하자는 것이지 아들, 시집식구(여성)들을 배척하고 타자화하면서 폭력적으로 구성되는 것을 지향하지 않을 것이기 때문입니다.

‘지역공동체의 철학이 담겨있는 구비단문은 남성에서 여성으로 주체가 바뀌고 전통적인 가치관도 변모하였다’고 했지만, 과연 구비단문이 남성에서 여성으로 주체가 바뀌었을까요? 가족관계 구비담론을 여성이 주도하는 것은 남성이 관심이 없어서가 아닐까요? 결혼・시집・친정 이야기는 여성이 주도할지 몰라도 정치・사회 전반에서 파생되는 담론들은 아직까지도 공고하게 남성의 영역으로 보입니다. 그렇다면 지금도 여성들은 가족관계, 특히 남편과 시집살이에서 관심사가 벗어나지 못했다는 말이고, ‘저버릴 수 없는 명분’과 ‘싫어하지 않는 척하기’로 드러나는 것처럼 전통적인 행위규범을 자신 있게 거부하지도 못하면서 전통사회 시집살이 민요의 정서를 유머와 해학으로 재생산하고 있을 뿐입니다. 그러므로 현대 구비단문이 여성중심적으로 새로운 철학을 생성하고 있다는 발표자의 주장은 좀 더 다양한 예시 단문들로 보충되면 좋을 것 같습니다.

마지막으로는 진술에 대한 세부적인 질문입니다.
① 고부관계에도 철학이 붙는 것이나 남편 버리는 이야기에 대해 ‘소박이라는 관습의 현대적 반작용’이라며 ‘열녀 소재’로 분류한 것은 ‘철학’ ‘열녀’라는 단어를 너무 포괄적으로 사용한 것이 아닐까요? 열녀(烈女)는 점차 정절・성(性)의 문제가 되었으므로 예시로 든 ‘열녀’는 이미 논문에 설명된 대로 ‘소박’이라는 용어가 적절해 보입니다.
② ‘현대의 구비단문이 현대 대중의 지혜로 이루어진 것’이라거나 ‘… 딸에게서 부모에 대한 효도에 순수와 열정을 느낀다. 이런 순수와 열정은 심청전에서 이어진 것으로 해석한다’는 부분은 너무 단정적입니다.
③ 마지막 장에는 속담의 활용방안에 대해 제언하고 있습니다. 이때 현대의 구비단문도 포함되는 것인지요? 또한 구비의 생명력은 작품(단문)이 지닌 힘일 것이므로 의도적으로 이를 활성화할 필요가 있는지 질문 드립니다.

# 판소리에 담긴 철학적 물음들과 해답들

이 유 진(서울대)

< 목 차 >

1. 서론
2. 존귀함과 비천함에 대하여
3. 인간의 불완전성에 대하여
4. 가난함과 부유함에 대하여
5. 결론

## 1. 서론

철학(哲學)이란 무엇인가? 철학 전공자들도 답하기를 꺼리는 물음에 문학 전공자가 답하려고 하는 것이 어쩌면 불필요하고 무모해 보일 수도 있다. 그러나 "문학연구란 문학에서 철학을 찾는 작업이어야 한다."[1]라는 명제가 옳다면, 문학 전공자도 "철학이란 무엇인가?"라는 물음에 답할 수 있어야 한다. 필자가 생각하기에, 철학은 인간과 삶, 그리고 그것들을 둘러싸고 있는 사물들에 대한 근원적 물음을 던지고 그에 대한 답을 찾아 나가는 학문이다. 너무나 자연스럽고 당연해 보이는 현상에 대해 의문을 품는 것, 이미 상식화 된 논리를 의심하는 것이 철학의 발단이다. 따라서 철학은 견고한 사고의 틀을 만들고 그것을 전수하는 학문이라기보다, 오히려 견고한 사고의 틀을 부수고 새로운 사유를 시작하는 학문이다.

주지하다시피 '哲學'이라는 용어는 본래 우리말이 아니고 영어 'philosophy'의 일본 역어(譯語)이다.[2] 'philosophy'는 그리스어 'philosophia'에서 유래했는데,

1) 조동일, 『철학사와 문학사 둘인가 하나인가』, 지식산업사, 2000, 14쪽.
2) 일본 메이지 사상가 니시 아마네(西周, 1829-1897)가 그의 저술 『百一新論』(1874)에서 처음으로 'philosophy'를 '哲學'으로 번역했다. 메이지 시대에는 'philosophy'를 '理學' 또는 '理論'으로 번역하기도 했는데, 니시의 번역어 '哲學'에는 宋學의 '理' 관념을 배척하려는 의도가 담겨 있다. '哲學'이라는 용어는 1877년 동경대학 학과분류에 채택된 것을 계기로 메이지 사회에 정착하기 시작했다. 김성근, 「메이지 일본에서 '철학'이라는 용어의 탄생과 정착-니시 아마네(西周)의 '유학'과 'philosophy'를 중심으로」, 『동서철학연구』 59, 한국동서철학회, 2011, 373-383쪽.

‘philo’는 ‘사랑’을 ‘sophia’는 지식을 의미한다.[3] 따라서 ‘philosophy’는 ‘지식에 대한 사랑’ 곧 ‘앎에 대한 갈구’로 이해되는데, ‘哲學’도 그와 비슷한 의미를 갖는다. ‘哲’은 사리를 분명하게 아는 것을 뜻하므로, ‘哲學’은 사리를 분명하게 깨닫도록 이끌어 주는 학문 또는 사리를 분명하게 밝혀 주는 학문이라고 할 수 있을 것이다.

그런데 철학의 실상은 마치 그와 반대인 것처럼 보인다. 철학은 앎을 추구하기보다는 오히려 알지 못함을 추구하고, 사리를 분명하게 깨닫도록 하기보다는 오히려 사리를 분명하게 깨닫지 못하도록 하는 것 같다. 철학이 우리가 이미 알고 있었던 것 또는 별로 의심하지 않았던 것에 대해 의문을 제기하고는, 그에 대한 명쾌한 답을 제시해 주지 않기 때문이다. 이에 관해 영국 철학자 러셀(Bertrand Arthur William Russell, 1872-1970)은 다음과 같이 말했다.

> 즉 어떤 주장에 대하여 명백한 대답을 할 수 있게 되면 이미 그 주제는 철학이 아니라 개별과학으로 불리게 된다는 사실이다. 오늘날 천문학에 포함된 천체에 대한 모든 연구는 전에는 철학에 속하는 학문이었다. (…) 마찬가지로 철학의 한 분과였던 인간의 마음의 연구는 오늘날 철학에서 분리되어 심리학이라는 과학이 되었다. (…) 즉 확실한 대답이 가능한 문제는 이미 과학으로 옮겨졌으며, 당장 확실하게 대답할 수 없는 것만이 남아 철학이라고 부르는 잔재를 이루고 있다.[4]

결국 ‘철학’이란 인간의 지력으로 결코 알아낼 수 없는 것에 대해 질문하고, 불확실한 해답을 구하는 학문이라고 할 수 있을 것이다.[5] 그러면 철학은 도대체 무엇에 소용되는가? 철학의 가치는 어디에 있는가? 러셀은 철학의 가치를 바로 그 ‘불확실성’에서 찾아야 한다고 답한다.

> 철학은 스스로 제기한 의문에 대해 참된 대답이 무엇인지 확실성을 갖고 말해 주지는 못하지만, 우리의 사고를 넓히고 관습의 전제에서 벗어나게 하는 많은 가능성을 시사할 수는 있다. 그러므로 철학은 사물이 무엇인가에 대한 우리의 확실성의 느낌을 감소시키는 한편 사물이 무엇이 될 수 있는가에 대한 우리의 지식을 크게 확대시키기도 한다. 철학은 인간을 자유롭게 만드는 회의의 영역에 한 번도 빠져보지 못한 사람들의

---

3) 위의 논문, 370쪽.

4) Russel, Bertrand A. W., 권오석 역, 『철학이란 무엇인가』, 홍신문화사, 2008, 170-171쪽.

5) 현대 유럽의 지성을 대표하는 스페인 철학자 오르테가 이 가세트는 인간이 시간적 세계 밖에 존재하는 절대적 진리를 인식할 수 있다고 보았다. 그러나 시간적 세계 안에 존재하는 인간이 어떻게 해서 시간적 세계 밖에 존재하는 진리에 접근할 수 있게 되는지에 대해 설명하지 않았으며, 인간이 인식한 진리의 절대성 또는 초시간성이 어떻게 입증될 수 있는지에 대해서도 설명하지 않았다. 여기에서 다시 한 번 철학의 ‘불확실성’이 확인된다. Ortega y Gasset, José, 정동희 역, 『철학이란 무엇인가』, 민음사, 2006, 8-11쪽 참조.

다소 오만한 독단론을 제거하고, 익숙한 사물을 익숙하지 못한 반대 측면에서 관찰하게 함으로써 우리의 경이감을 생생히 유지시켜 준다.[6]

자유로운 사유, 그리고 그러한 사유를 통해 도달하게 되는 대상에 대한 새로운 인식이야말로 인류의 역사를 발전시켜 온 원동력이라고 할 수 있다. 철학은 확실하게 대답할 수 없는 것들에 대해 물음으로써 인류로 하여금 끝없이 생각하도록 만들었다. 그리고 그 끝없는 생각들이 어느 순간, 예상치 못한 놀라운 발견들을 잉태했다.[7] 그러므로 철학에 의해 모든 학문이 견인되었으며, 모든 문명의 근저에 철학이 자리하고 있다고 해도 과언이 아닐 것이다. 문학의 경우도 예외일 수 없으니, 문학의 형성과 발전이 철학에 의해 견인되었다고 보는 것이 타당하다. 문학 전공자가 "문학에서 철학을 찾는 작업"에 관심을 가져야 하는 이유는 바로 여기에 있다.

문학에서 철학을 찾는 작업은 사실 한국 고전문학 연구자들에게 낯선 과제가 아니다. 여러 연구자들이 이미 그런 작업에 참여하고 있다. 그런데 문제는 그런 작업이 주로 글로 쓰인 문학, 특히 한문학을 중심으로 이루어지고 있다는 것이다. 여기에는 철학을 소수 지식인의 난해한 사상 체계로 간주하는 선입견이 작용하고 있는 것 같다. 그러나 철학은 본디 소수 지식인의 전유물도, 난해한 사상 체계도 아니다. 다만 난해한 사상 체계가 소수 지식인의 전유물일 뿐이다. 생각하는 모든 인간은 스스로 인간과 삶, 그리고 그것들을 둘러싸고 있는 사물들에 대한 근원적 물음을 던지고 그에 대한 답을 찾아 나갈 수 있다. 그리고 그러한 물음과 해답이 반드시 난해해야 하는 것은 아니다. 가장 높은 수준의 철학적 물음과 해답은 오히려 가장 단순한 것일지도 모른다.

모든 문명의 근저에 철학이 자리하고 있듯이 모든 문학의 근저에 철학이 자리하고 있다. 글로 이루어진 문학이든, 말로 이루어진 문학이든 마찬가지이다. 말로 이루어진 문학의 주체가 글을 모르는 서민이라고 해서 그에게 사유의 능력이 없는 것은 아니다. 그러므로 글로 이루어진 문학에서만 철학을 찾을 것이 아니라, 말로 이루어진 문학에서도 철학을 찾아야 한다. 이러한 취지에서, 구비문학의 한 갈래인 판소리를 연구 대상으로 삼아 그 안에 담긴 철학적 물음과 해답을 고찰하고자 한다.

판소리는 17세기 무렵에 발생하여[8] 19세기에 전성기를 맞은 구비문학 갈래이

6) Russel, Bertrand A. W., 앞의 책, 173쪽.

7) 그러나 필자는 어떤 놀라운 발견도 '확실한 진리'일 수 없다고 생각한다. 러셀은 "확실한 대답이 가능한 문제는 이미 과학으로 옮겨졌"다고 말했지만, 과학의 대답도 철학의 대답에 비해 분명한 것일 뿐, 확실한 것은 아니다. 경험적으로 밝혀졌듯이, 과학의 법칙은 그것이 부정될 때까지 한시적으로만 유효하다.

8) 판소리가 17세기에 발생했다는 것이 확실히 증명되지는 않았지만, 그러한 가설이 타당해 보인다.

다. 도시대중예술로 발전하는 과정에서 양반층과 중간층의 문학이 수용되기도 했지만, 애초에 지방민속연희로 출발한 판소리의 뿌리와 줄기를 이루고 있는 것은 설화, 민요, 무가, 가면극과 같은 서민층의 문학이다. 따라서 판소리의 발생과 성장의 원동력이 된 철학은 조선후기 서민의 철학이라고 볼 수 있다. 판소리의 전승은 광대 집단에 의해 이루어졌는데, 광대들은 그 자신들이 서민에 속했을 뿐만 아니라, 그들의 예술을 통해 서민의 생각을 대변하는 역할을 맡았다. 따라서 본 연구는 조선후기 서민 철학의 실상을 구체적으로 드러내는 데도 일조하리라 기대된다.[9)]

본 논문에서 검토할 자료는 <춘향가>, <심청가>, <흥보가> 등 세 작품이다. 이 작품들을 검토 대상으로 선정한 첫째 이유는 물론 이들이 전통사회에서 가장 널리 향유된 판소리 레퍼토리들이었으며 현재까지 그 사설이 풍부하게 전한다는 데에 있지만, 그와 함께 이 작품들의 형성 시기도 고려하였다. 현전 판소리 다섯 바탕 <춘향가>, <심청가>, <흥보가>, <수궁가>, <적벽가> 중에서 판소리사의 초기에 형성되었을 가능성이 높은 것은 <춘향가>, <심청가>, <흥보가> 세 작품이다.[10)] 따라서 이 작품들에 담긴 철학을, 판소리의 발생과 성장을 이끌어 낸 철학으로 간주해도 크게 틀리지 않을 것이다.[11)]

<춘향가>, <심청가>, <흥보가>는 물론 적층문학의 성격을 갖기 때문에, 시대의 흐름에 따라 변화된 부분이 있다고 보는 것이 타당하다. 단지 작품의 겉모습뿐만 아니라, 그것이 내포하는 의미까지도 어느 정도 변화를 겪었으리라 짐작된다. 그러나 그 근저에 놓인 철학은 변질되지 않고 유지되었으며, 그로 인해 이 작품들이 강한 생명력을 가질 수 있었다고 보는 것이 본 연구의 관점이다.

---

김종철은 판소리가 17세기에 발생했다는 가설을 받아들여 “호남의 명창이 서울의 문희연(聞喜宴)에 뽑혀 재능을 뽐내는 것이 늦어도 17세기 중엽에는 있었다”고 보았으며, 이를 바탕으로 “판소리 창자가 지역적 차원을 넘어서 평가받는 일이 17세기에 있었”음을 논한 바 있다. 김종철, 『판소리사 연구』, 역사비평사, 2002, 25-31쪽 참조.

9) 조동일은 문자를 사용하지 않는 집단의 철학이 구비문학의 분석을 통해 파악될 수 있음을 강조한 바 있다. 조동일, 앞의 책, 61-65쪽 참조.

10) 필자는 민요를 차용하여 만든 판소리 삽입가요의 지방 유형(type) 분석 및 차용경로 추적을 통해 <춘향가>, <심청가>, <흥보가>, <변강쇠가> 등이 이른 시기에 호남지방에서 형성되었고, <적벽가>, <수궁가>, <장끼타령>, <배비장타령>, <강릉매화타령>, <옹고집타령>, <무숙이타령> 등이 18세기 말 이후 서울에서 형성되었음을 추정한 바 있다. 이유진, 「민요 차용의 관점에서 본 판소리사의 몇 가지 문제」, 『국문학연구』 14, 국문학회, 2006, 254-279쪽.

11) 만일 소설 <심청전>으로부터 판소리 <심청가>가 나왔다고 본다면, <심청가>에 담긴 철학을 판소리의 발생과 성장을 이끌어 낸 철학으로 간주하기 어려울 것이다. 그러나 현재까지 전개된 논의들을 종합해 보면, 판소리 <심청가>로부터 소설 <심청전>이 나왔을 가능성이 높다는 결론을 얻을 수 있다. 필자는 소설 <심청전> 선행설이 내포하고 있는 문제점들을 지적하고, 판소리 <심청가>의 형성에 관음사 연기 설화와 서사무가 <바리공주>가 미친 영향을 자세히 검토함으로써 판소리 <심청가> 선행설을 구체적으로 입증한 바 있다. 이유진, 「판소리 <심청가>의 형성에 대한 재론」, 『판소리연구』 23, 판소리학회, 2007, 373-400쪽 참조.

## 2. 존귀함과 비천함에 대하여

<춘향가>는 그 내용의 풍부함과 다채로움, 주제의 다면성과 복합성으로 인해 한국 고전 중에서 가장 문제적인 작품으로 인식되어 왔다. 그러한 작품에 담겨 있는 철학적 물음이 하나일 수는 없겠지만, 작품 전체를 관통하고 있는 가장 핵심적인 물음은 바로 인간의 귀천(貴賤)에 대한 것이라고 할 수 있다.[12] 같은 인간인데, 어떤 인간은 왜 존귀하고, 어떤 인간은 왜 비천한가? 인간에게 본래 귀천이 있는가? <춘향가>를 탄생시킨 시대의 서민이라면 누구나 그러한 의문을 마음에 품었을 법하다. 타고난 신분 때문에 평생 인간 취급을 받지 못하고 살면서도 그러한 의문을 갖지 않았다면, 그는 스스로 인간이기를 포기한 자였을 것이다.

<춘향가>의 주요 대목들에서 여러 차례 반복되는 신분에 대한 논의들은 그 안에 인간의 귀천에 대한 근원적 물음과 해답을 담고 있다. 그리고 그 중심에는 물론 춘향이라는 특별한 인물이 있다.

> 방자 윗양반을 오래 속이지 못하여, "다른 무엇 아니오라 이 골 기생에 월매 딸 춘향이라 하옵는디, 제 본심이 도고하여 기생 구실 마다하고 대비 넣고 물러나와 백화춘엽에 글귀도 생각하고 여공재질과 문필을 겸하여 여염집 아이들과 다름없이 크나이다."[13]

우연히 춘향을 보고 첫눈에 반한 이 도령이 그녀의 정체에 대해 묻자, 방자가 답하여 하는 말이다. 여기에서 두 가지 사실이 주목되는데, 그 하나는 춘향이 '기생의 딸'이면서도 기생의 딸답지 않게 살고 있다는 것이고, 다른 하나는 그럼에도 불구하고 방자가 그녀를 '기생의 딸'로 소개하고 있다는 것이다.[14]

춘향이 기생의 딸이면서도 기생의 딸답지 않게 살고 있다는 것은, 단순히 그녀가 기생 노릇을 하지 않고 있다는 것만을 의미하지 않는다. 아무리 기생의 딸로 태어났어도, 재산이 넉넉하여 속신(贖身)할 수 있다면 기생 노릇을 하지 않는 것이 당연한 일이었을 것이다.  그녀가 기생의 딸답지 않게 살고 있다는 것은, 그녀가 영위하고 있는 생활이 그녀의 신분에 어울리지 않는다는 것을 의미한다. 방

12) 사랑에 대한 물음도 <춘향가>에 담겨 있다고 볼 수 있지만, 그보다는 인간의 귀천에 대한 물음이 더 핵심적인 것이라고 판단된다. 사랑에 관한 한 <춘향가>는 그 본질에 대해 사유하기보다는 그 감정을 절실히 표현하는 데 더 집중하고 있는 듯하다.

13) 김진영·김현주 역주, 『춘향가: 名唱 張子佰 唱本』, 박이정, 1996, 38쪽.

14) 종종 춘향의 신분에 '양반의 서녀'라는 수식이 붙기도 하는데, 사실 그녀의 아버지가 누구인지는 별로 문제가 되지 않는다. 중요한 것은 그녀가 종모법(從母法)에 의해 기생이 되어야 할 신분을 타고났다는 것이다.

자는 춘향이 “여염집 아이들과 다름없이” 산다고 말하고 있는데, 사실 그녀는 여염집 아이들과도 다르게 살고 있다. “백화춘엽에 글귀도 생각하고 여공재질과 문필을 겸하”는 것이 일반 백성의 가정에서 여자아이가 누릴 수 있는 평범한 삶은 아닌 것이다.

춘향의 방을 들여다보면, 대모책상(玳瑁冊床)에 내칠편(內七篇), 시전(詩傳), 서전(書傳)이 갖춰져 있고, 벽에 상산사호(商山四皓) 그림이 붙어 있으며, 침상에 일부종사(一夫從事)의 뜻을 담아 직접 지은 글귀가 붙어 있다.[15] 마치 지체 높은 양반가 규수의 방과 같은 모습이다. 이런 방에서 춘향이 어떤 생활을 영위하고 있는지는 따로 설명이 없어도 충분히 짐작할 수 있다. 그녀는 양반가 규수들처럼 매일 글을 읽고 시를 지으면서 한 편으로는 부덕(婦德)을 익히고 다른 한 편으로는 교양을 쌓고 있을 터이다. 다음과 같은 방자의 말이 이러한 짐작이 옳다는 것을 증명해 준다.

> “춘향의 설부화용 남방에 유명키는 장강의 색과 임사의 덕이며 이두의 문부와 태사의 화순심과 이비의 정절행을 흉중에다가 품어 있고 금천하지절색이요 만고여중군자오니 황송한 말씀으로 호래척거 어렵습니다.”[16]

춘향을 불러 오라는 이 도령의 분부가 떨어지자, 방자는 춘향이 덕행과 학식을 갖춘 여중군자(女中君子)이기 때문에 함부로 부를 수 없다고 답한다. 그녀는 과연 모범적인 양반가 규수처럼 살고 있는 것이다.

기생의 딸로 태어난 춘향을 양반가 규수처럼 살도록 이끌고 있는 것은, 다름 아닌 ‘존귀한 인간이 되고 싶은 소망’이라고 볼 수 있다. 그녀가 유교사회에서 칭송 받는 여성들의 모범을 철저히 따라 ‘여중군자’로 이름나기에 이르렀다는 사실은, 존귀한 인간이 되고 싶은 그녀의 소망이 얼마나 절실한 것인지를 말해 준다. 그런데 이 부분에서 춘향이 가지고 있는 존비귀천에 대한 관념이 지극히 관습적이라는 점이 드러난다. 춘향은 신분에 따라 존비귀천을 나누는 사회의 관습을 그대로 받아들여 기생을 비천하게, 양반을 존귀하게 여기고 있으며, 그 때문에 기생의 딸로 태어난 자기의 본래 모습으로는 존귀해질 수 없고, 양반가 규수의 모습을 모방함으로써만 존귀해질 수 있다고 생각하는 것이다.[17]

하지만 양반가 규수의 모습을 모방한다고 해서 신분이 바뀌는 것은 아니다. 앞에서 지적했듯이, 방자는 춘향이 기생의 딸답지 않게 살고 있다는 것을 알면서도

---

15) 김진영·김현주 역주, 『춘향가: 名唱 張子佰 唱本』, 박이정, 1996, 68쪽.
16) 위의 책, 38쪽.
17) 물론 이 ‘모습’이란 겉모습만을 뜻하는 것이 아니다. 이것은 춘향이 추구하고 있는 이상적인 자아의 이미지로, 삶의 방식과 언행뿐만 아니라 의식까지도 어느 정도 포괄한다.

춘향을 '기생의 딸'로 소개하고 있다. 문제는 여기에서 발생한다. 춘향은 양반가 규수의 모습을 모방하는 데 성공했지만 여전히 기생의 딸이며, 기생을 비천하게 여기고 양반을 존귀하게 여기는 시각으로 볼 때 여전히 존귀하지 않다. 방자가 춘향이 기생 노릇을 하지 않는 것에 대해 "제 본심이 도고(道高)하여"라고 비꼬아 말하는 것도, 그가 춘향을 천시하고 있기 때문이다. 춘향이 이 문제를 깨닫게 되는 것은 이 도령과 헤어지는 순간에 이르러서이다. 그때까지 춘향은 이 문제를 깨닫지 못하며, 그렇기 때문에 이 도령과 인연을 맺는다.

춘향이 이 도령과 인연을 맺게 된 동기는 단순하지 않지만, 결국 그것의 근본적인 이유는 춘향이 양반가 규수의 모습을 모방하고 있는 이유와 같다고 볼 수 있다.[18] 춘향은 이제 혼인할 나이가 되었는데, 평범한 양민의 아내가 되어서는 존귀해질 수 없고, 지체 높은 양반의 아내가 되어야 존귀해질 수 있다고 믿기 때문에 이 도령과 결연하기로 마음먹은 것이다. 다음과 같은 월매의 말이 이러한 해석을 뒷받침해 준다.

> "내 일생 말하기를 후회되기가 쉽겠기로 여염에 헤아려서 형세도 유여하고 지체도 너와 같고 인물도 너와 같은 봉황의 짝을 얻어 내 안목에 보았으면 너도 좋고 나도 좋지야. 마음이 도고하여 남과 별로 다르더니 잘 되고 잘 되었다."[19]

월매의 말에 따르면, 춘향은 마음이 도고하여 지체가 자신과 비슷한 남자의 아내가 되기를 원하지 않았고, 지체 높은 남자의 아내가 되기를 원했다. 지체 높은 남자의 아내가 된다는 것은 물론 양반의 소실이 된다는 것을 의미하는데, 춘향은 아직 장가를 들지 않은 귀공자를 남편으로 택하여 일부종사함으로써 정실이나 다름없는 소실이 되려 한 것이다.[20]

---

18) 만일 춘향이 이 도령과 인연을 맺게 된 동기를 순수한 사랑으로 간주한다면, 이와 같은 필자의 견해에 동의하기 어려울 것이다. 그러나 신동흔이 적절히 지적했듯이, "그 결연은 '순수하고 진실한 것'으로 규정하기에는 모자란 것"이다. 박희병은 춘향이 순수한 사랑의 감정 때문에 이 도령의 구애를 받아들였다는 견해를 제시하면서, 춘향이 "지인지감(知人之鑑)"을 가지고 있어서 이 도령이 "자신의 마음에 드는 배우자"임을 알아보았고, 그로 인해 그를 흠모하게 되었다는 주장을 편 바 있다. 그런데 그 '지인지감'이란, 이 도령이 소년공명할 것과 보국충신이 될 것을 알아보는 능력이었다. 따라서 춘향이 이 도령을 흠모하게 된 것도 지체 높은 양반의 아내가 되고자 하는 소망과 무관하다고 보기 어렵다. 신동흔, 「평민 독자의 입장에서 본 춘향전의 주제-'신학균본 별춘향가'를 중심으로」, 『판소리연구』 6, 판소리학회, 1995, 186쪽; 박희병, 「春香傳의 歷史的 性格 分析-封建社會 解體期的 특징을 중심으로」, 『전환기의 동아시아 문학』, 창작과비평사, 1985, 91-93쪽 참조.

19) 김진영·김현주 역주, 『춘향가: 名唱 張子佰 唱本』, 박이정, 1996, 102-104쪽.

20) 박희병은 "남의 소실이 되거나 하지 않고 자기 마음에 드는 한 지아비를 얻어 부부가 한평생 단란하게 자식을 거느리고 사는 것이 춘향의 평소 꿈이며 뜻이었다"고 보고, "처음 이도령과 결연할 때 고집스레 자신의 이 평소 뜻을 관철할 것임을 이도령에게 주지시켰고 또 이도령은 형식적으로나마 그것을 수락함으로써 자신의 구애를 달성할 수 있었"는데, "이별의 장면에 이르러

그러나 양반가 규수처럼 살아 온 춘향이 여전히 기생의 딸이듯이 귀공자와 인연을 맺은 춘향도 여전히 기생의 딸이다. 이 도령과 결연함으로써 존귀해질 수 있다고 믿었던 춘향의 환상은 1년도 채 안 되어 깨지고 만다. 춘향은 평생 버리지 않겠다는 이 도령의 약속을 받고서 그와 인연을 맺었지만, 사또가 내직으로 승차(陞差)하여 한양으로 돌아가게 되자 이 도령은 춘향을 버리고 부친을 따라 떠난다.

> "하먼 여기서 생전 살아요? 도련님은 먼저 올라가시면 나는 약간 살림 매매하여 가지고 새달 보름경쯤 올라갈 터이니 도련님은 올라가서 큰댁에서 멀지 않은 집 한 채를 흥정하여 두면 어머니는 모주 잔이나 해서 팔고, 나는 바느질품이나 팔아 그렁저렁 지내다가 서방님 귀히 되어 청운에 오르시면 그때는 춘향 일신 드러내놓고 호사시켜도 무슨 걱정이 있으리까?" (…) 도련님 기가 막혀, "미장전 아이가 부형 계신 고을에 내려와 기생작첩 데려왔단 말이 조정에 편론하면 사당 참알도 못하게 하고 벼슬도 하나도 못하고 백수로 늙혀 죽인다니 아마도 몇 해간 이별이 될 밖에 수가 없다."[21]

일부종사의 뜻을 밝히고 불망기(不忘記)를 받은 춘향의 입장에서는 이 도령을 따라 한양으로 올라가는 것이 너무나 당연했지만, 이 도령의 입장에서는 그렇지 않았다. 그는 아직 장가도 들지 않은 처지에 '기생첩'을 데리고 한양으로 올라가면 신세를 망치게 된다고 거리낌 없이 말한다.

이제야 춘향은 귀공자와 결연함으로써 존귀해질 수 있다는 생각이 헛된 망상이었음을 깨닫게 된다. 이 도령에게 춘향은 평생을 함께할 소중한 배필이 아니라, 소년 시절 부친을 따라 시골에 내려갔다가 몰래 얻은 '기생첩'일 뿐이었다. 물론 이 도령이 춘향을 보고 첫눈에 반해 열렬히 사랑한 것은 사실이지만, 사랑과 신분은 별개의 문제였다. 냉철하게 보면, 이 도령이 춘향에게 굳이 평생 버리지 않겠다는 약속을 해야 했던 것도, 춘향을 버리기가 쉽기 때문이었다.

---

춘향은 '결단코 남의 별실이 되지 않겠다'던 이전의 폭탄적 선언과는 달리 이도령의 별실에 만족하려는 듯한 발언을 하고 있어 주목된다."라고 했다. 그런데 기생의 딸로 태어난 춘향이 양반의 정실이 되는 것은 불가하므로, 춘향이 애초에 이 도령의 정실이 되고자 했다고 보기는 어렵다. 춘향이 이 도령 부모에게 허락도 받지 않고 육례도 치르지 않은 상태에서 이 도령과 결연했다는 사실은, 처음부터 춘향이 이 도령의 소실이 되는 데 만족했음을 말해 준다. 이 도령 쪽에서도 자신의 구애를 달성하기 위해 춘향을 정실로 맞겠다는 거짓약속을 하지는 않았다. 다만 춘향을 평생 버리지 않겠다는 약속을 했을 뿐이다. 신동흔은 남의 별실이 되지 않겠다는 춘향의 언사를 '내숭'으로 간주하고, "이미 이 도령을 수용하기로 마음먹고 그를 집으로 끌어들이고서는 다짐을 얻기 위해 꾸며서 하는 말로서의 성격을 지니는 것"이라고 설명했는데, 참고할 만하다. 박희병, 「春香傳의 歷史的 性格 分析-封建社會 解體期的 특징을 중심으로」, 『전환기의 동아시아 문학』, 창작과비평사, 1985, 90쪽; 99-100쪽; 신동흔, 「평민 독자의 입장에서 본 춘향전의 주제-'신학균본 별춘향가'를 중심으로」, 『판소리연구』 6, 판소리학회, 1995, 184-185쪽 참조.

21) 김진영·김현주 역주, 『춘향가: 名唱 張子佰 唱本』, 박이정, 1996, 98-100쪽.

춘향이 이 도령 앞에서 옷을 짝짝 찢고 머리카락을 쥐어뜯고 세간을 내던지며 발악하는 것은, 단순히 약속을 지키지 않는 이 도령에게 화가 났기 때문만은 아니다. 그러한 비상식적인 행동의 이면에는 자신이 '기생첩'에 불과한 존재였음을 발견한 충격과 그로 인한 혼란이 자리하고 있다. 너무나 갑작스럽게 춘향은 자신이 기생의 딸이라는 현실을 인정해야만 하는 순간을 맞게 되었다.

그런데 기생의 딸이면 버림받아 마땅한가? 춘향은 이 도령에게 다음과 같이 묻는다.

"여보시오, 도련님! 천한 춘향이는 함부로 버리셔도 아무 탈도 없나이까?"[22]

인간의 귀천에 대한 <춘향가>의 철학적 질문은 여기에서 비로소 시작된다. 신분에 따라 인간을 차별하는 세상의 눈으로 자신을 바라보았던 춘향, 그래서 기생의 딸로 태어난 것을 부정하고 싶었던 춘향이, 이제 "기생의 딸이면 함부로 버려도 되는가?"라고 묻는다. 이것은 "기생의 딸이 정말 천한가?"라는 물음과 다르지 않다.

이 도령이 한양으로 떠난 후 춘향은 자신이 키워 온 환상이 깨져 버린 그 자리에 남아, 이 물음과 홀로 마주하게 된다. 그리고 춘향이 결국 얻은 답은, 자신이 비록 기생의 딸이지만, 그래서 이 도령에게 버림받았지만, 그럼에도 불구하고 존귀하다는 것이다. 춘향이 자신을 버리고 떠난 이 도령의 아내로 끝까지 남는 것은 바로 그래서이다. 그녀는 이 도령을 남편으로 선택한 자신을, 이 도령에게서 버림받았지만 여전히 그를 사랑하는 자신을 존중한다.[23]

---

22) 김진영·김현주 역주, 『춘향가: 名唱 張子佰 唱本』, 박이정, 1996, 102쪽.

23) 그런 의미에서 춘향의 수절은 다분히 일방적인 성격을 띤다고 볼 수 있다. 박희병은 춘향과 이 도령이 이별할 때 신물(信物)을 교환한 것에 특별한 의미를 부여하여, "이전에 춘향이 이도령으로부터 받은 불망기(不忘記)가 일방적일뿐더러 내용을 결여한 하나의 형식에 불과했었다면, 이제 이 신물 교환은 그들에게 있어 더없는 상호신뢰의 확인, 장래에 대한 더 이상 확실할 수 없는 상호약속의 의미를 띤다고 파악된다."라고 했으며, 이를 바탕으로 "춘향의 '열'이 상호약속에 입각해 있다는 것"을 주장했다. 하지만 실제로 <춘향가>에서 신물 교환이 그렇게 중요한 의미를 갖는다고 보기는 어렵다. 불망기는 춘향과 이 도령이 처음 맺는 약속의 표시이고, 신물 교환은 처음에 맺은 약속을 이 도령이 일방적으로 깬 후 두 사람이 다시 맺는 약속의 표시이다. 이 도령에게 한 번 배신당한 춘향의 입장에서는 이 도령을 다시 신뢰하기가 결코 쉽지 않다. 더욱이 이 도령은 한양으로 올라간 뒤에 소식을 끊어 버리기 때문에, 춘향은 '영이별'이 되었다고 생각하며 혼자서 외로운 사랑을 계속한다. 그러므로 신물 교환과 연결시켜 춘향의 수절이 상호약속에 입각해 있다고 보는 것은 무리라고 생각한다. 춘향이 신관사또의 수청 요구를 거절할 때 "올라가신 도련님이 무심허여 안 찾으면 반첩녀 본을 받어 옥창형영 지키다가 이 몸이 죽사오면 황능묘를 찾어가서 이비 혼령 모시옵고 반죽지 저문 날으 놀아 볼까 허옵는디"(정정렬 창본)라고 말한다는 점도 참고할 만하다. 한 가지 더 유념할 것은, 이 도령의 입장에서도 춘향을 완전히 신뢰하지 못했다는 사실이다. 그는 남원으로 돌아올 때 "내 사랑 춘향이는 수절을 하였는가, 훼절을 하였는가?"(장자백 창본) 하고 의심하며, 농부들에게 춘향이 본관 수청을 들고 있는지 여부를

"기생의 딸이 정말 천한가?"라는 춘향의 물음은 "같은 인간인데, 어떤 인간은 왜 존귀하고, 어떤 인간은 왜 비천한가?"라는 물음, 나아가서 "인간에게 본래 귀천이 있는가?"라는 물음으로 확장된다. 그리고 수절에 대한 신관사또와 춘향의 논쟁을 통해 그 물음에 대한 답이 언명된다.

> "기생의 자식이 수절이라니 뉘 아니 요절할꼬? 대부인께서 들으시면 기절하시겠다. 네만한 년이 자칭 정절 수절 성절 덕절하며 분부 거절키는 간부 사정 간절하여 별충절을 다함이니 네 죄가 절절가통이라. 형장 하에 기절하면 네 청춘 속절없지." 춘향이 그 말에 분이 받쳐 불고사생 대답허는디, "충신은 불사이군이요, 열녀불경이부절을 사또는 어이 모르시오? 사또님 대부인 수절이나 소녀 춘향 수절이나 수절은 일반인디 수절에도 상하가 있소? 사또도 국운이 불행하여 도적이 강성하면 두 임금을 섬기랴오?"[24]

신관사또가 수절은 양반가 부인에게나 해당되는 것이지 기생의 딸에게 해당되는 것이 아니라고 말하자, 춘향은 그에 맞서 수절하는 데 있어서 양반가 부인과 기생의 딸 사이에 아무 차이가 없다고 답한다. 그리고 한 걸음 더 나아가 고을 기생의 딸이 한 남편을 섬기는 것과 고을 사또가 한 임금을 섬기는 것 사이에도 차이가 없다고 말한다. 이 논쟁에서 문제가 되고 있는 것은 '열(烈)'이나 '충(忠)'이라는 유교적 덕목 자체가 아니라, 그것을 추구할 권리이다. 춘향은 그것이 양반에게만 주어진 특권이 아니고, 모든 인간에게 평등하게 주어진 권리임을 주장하고 있다. 이를 통해 춘향이 말하고자 하는 바는, 신분에 관계없이 모든 인간이 똑같이 존귀하다는 것이다.

이러한 춘향의 깨달음은 그녀가 옥에서 이 도령과 재회하는 장면에서 다시 확인된다. 거지의 모습으로 돌아온 이 도령을 보고 춘향은 "책방에 계실 때는 그리도 곱던 얼굴 헌헌장부(軒軒丈夫)가 다 되었네."라며 반긴다. 그리고 월매가 "저렇게 잘 되어 온 것을 보고 대번 미치고 환장을 허네."라고 비꼬아 말하자, 그에 대해 "잘 되어도 제 낭군, 못 되어도 저의 낭군. 고관대작(高官大爵) 나는 싫고 만종록(萬鍾祿)도 나는 싫소."라고 말한다.[25] 춘향 자신이 존귀하듯 그녀의 남편도 존귀하며, 그 점은 그녀의 남편이 거지라 해도 달라지지 않는다는 것. 이것이 "인간에게 본래 귀천이 있는가?"라는 물음에 대한 춘향의 답이며, <춘향가>의 답이다.

인간의 귀천에 대한 <춘향가>의 물음은 조선시대에만 유효한 것이 아니다. 신분제도가 폐지된 지 120년이 지난 오늘날에도 우리 사회에는 여전히 귀천에 대

---

묻는다. 박희병, 「春香傳의 歷史的 性格 分析-封建社會 解體期的 특징을 중심으로」, 『전환기의 동아시아 문학』, 창작과비평사, 1985, 99쪽 참조.

24) 최승희, 『최승희의 춘향가』, KBS 미디어, 2005, CD3, Track5.

25) 성우향, 『성우향 春香歌』, COWELL MUSIC, 2002, CD5, Track1.

한 편견과 그에 따른 차별이 존재한다. 학벌, 재산, 직업, 수입, 외모에 따라 사람들을 나누고 한 쪽은 귀하게 다른 한 쪽은 천하게 여긴다. 외국인노동자와 결혼이민자, 탈북이주민에 대한 편견과 차별도 심각한 문제이다. 이 땅에 사는 모든 사람들이 자신과 타인의 존귀성을 알아보는 마음의 눈을 갖게 될 때까지, 인간의 귀천에 대한 <춘향가>의 물음은 계속 유효할 것이다.

## 3. 인간의 불완전성에 대하여

<심청가>에 관한 지금까지의 논의들은 '심청'이라는 인물이 겪는 고난과 그녀의 비극적인 죽음을 주목해 왔다. 그러나 <심청가>에 담긴 철학적 물음에 접근하기 위해서는 심청의 눈에 비친 심 봉사의 모습부터 주의 깊게 살펴보아야 할 것 같다.

> 밤 적적 삼경이 되니 부친은 잠이 들어 아무런 줄을 모르는구나. 잠이 깰까 염려되어 크게 울든 못 허고 경경열열허여 속으로 느끼난디, "아이고 아버지! 아버지를 어쩌고 갈꼬? 지가 철을 안 연후에 밥 빌기를 놓았더니마는, 내일부터는 또 동네 걸인이 될 것이니 어쩌고 갈꼬? 오늘밤 오경시를 함지에 머무르고 내일 아침 돋난 해를 부상에다 맬 양이면 ㉠ 불쌍허신 우리 부친 일시라도 더 보시련만 인력으로 어이 헐끄나?" 천지가 사정이 없어 벌써 닭이 울음을 우니, "닭아, 우지 마라. 반야 진관에 맹상군이 아니로구나. 네가 울면 날이 새고 날이 새면은 나 죽는다. 나 죽기는 섧잖으나 의지 없는 우리 부친을 어이 잊고 가잔 말이냐?"[26]

행선 전날 잠을 이루지 못하고 고민하는 심청의 독백이다. 그런데 날이 밝으면 인당수 제물이 되기 위해 떠나야 하는 심청이 지금 걱정하고 있는 것은, 자신 앞에 닥친 죽음이 아니라 아버지 앞에 닥친 삶이다. 심청은 일곱 살이 되고부터 아버지 대신 구걸을 하러 다녔었다. 이제 겨우 이만큼 성장하여 제대로 봉양할 수 있게 되었는데, 달리 의지할 데 없는 아버지를 혼자 남겨 두고 떠날 생각을 하니 잠이 오지 않는다.

여기에서 물론 심청의 지극한 효심이 부각되고 있지만, 그 효심의 근원이 다름 아닌 아버지를 '불쌍히' 여기는 마음이라는 데 시선이 끌린다. 밑줄 친 ㉠에서 심청이 직접 "불쌍허신 우리 부친"이라고 말하고 있거니와, "아버지를 어쩌고 갈꼬?"라는 표현과 "의지 없는 우리 부친"이라는 표현에서도 아버지를 불쌍히 여기는 마음이 묻어난다. 심청은 오래 전부터 그런 마음을 갖고 있었다.

---

26) 정권진, 『정권진 창 沈淸歌』, 신나라, 1993, CD2, Track2.

부엌문전 당도하여 애긍히 비는 말이, “저의 모친 나를 낳고 초칠 안에 죽은 후에 앞 못 보신 늙은 아부 동냥젖 얻어 멕여 요만큼이나 자랐으나 구완할 길 전혀 없어 밥을 빌러 왔사오니 한 술씩 덜 잡숫고 십시일반 주옵시면 추운 방 우리 부친 구완을 하겠네다.”[27]

일곱 살배기 심청이 남의 집을 찾아가, 앞 못 보는 늙은 아버지를 ‘구원(救援)’[28]해야 하니 밥을 달라고 빌고 있다. 이미 그때부터 심청에게 아버지는 ‘구원’을 필요로 하는 가엾은 사람이었다. 겨우 일곱 살 된 여자아이가 아버지 대신 구걸을 하러 다니겠다고 나선 이유가 여기에 있었다. 심청은 다른 평범한 딸들처럼 아버지를 따르는 입장에서 아버지를 사랑해 온 것이 아니라, 오히려 아버지를 보살피는 입장에서 아버지를 사랑해 온 것이다.

이러한 점을 고려하면, 아버지를 향한 심청의 애틋한 정과 희생은 유교적 윤리관에 기초한 정치적 이념으로서의 ‘효’와 거리가 있을 뿐만 아니라,[29] 부모의 생육(生育)에 대한 보은(報恩)으로서의 ‘효’와도 약간 거리가 있는 듯하다.[30] 하지만 어버이에 대한 사랑이라는 의미에서 심청의 정과 희생을 여전히 ‘효’라는 이름으로 부를 수 있을 것이다.

어쨌든, 중요한 것은 심청이 그녀의 아버지 심 봉사를 불쌍히 여기고 있다는 사실인데, 심청에게 심 봉사가 불쌍하게 느껴지는 이유, 또는 심 봉사가 불쌍한 인간인 이유는, 그가 아내 없는 노인이라는 점과,[31] 남에게 빌어먹고 사는 처지라는 점, 앞을 못 보는 불구자라는 점에 있다. 그런데 아내가 죽은 뒤에 후처를 얻지 못하고 홀로 늙어가는 것이나, 생업을 갖지 못하고 구걸로 연명하는 것은 앞을 못 보는 불구자라는 점에 기인하므로, 앞을 못 보는 불구자라는 것이 심 봉

27) 정권진, 『정권진 창 沈淸歌』, 신나라, 1993, CD1, Track2.
28) 인용문의 ‘구완’은 ‘구원’의 옛말이다. 국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 두산동아, 2000, ‘구완2’ 참조.
29) 이 점에 관해 정출헌은 “아비에 대한 심청의 정이란, 그것을 효라 명명할 수밖에 없겠지만, 공자가 말한 ‘보편 생명이 본질적으로 갖춘(生具한) 정감의 자연스러운 표현’에 가까울지언정, 한비자 이래 전제정치의 이념으로 바뀐 『효경(孝經)』의 ‘이효작충(移孝作忠)’의 그것과는 근본적으로 구별된다고 보아야 한다.”라고 했다. 정출헌, 「『심청전』의 민중정서와 그 형상화 방식」, 『민족문학사연구』 9, 민족문학사연구소, 1996, 162쪽.
30) 정하영은 심 봉사를 위한 심청의 희생이 “이버지에 대한 딸로서의 의무적 효행”, “生育의 은인에게 대한 受惠者로서의 보은행위”, “불구 노약자에게 대한 보호자로서의 대속행위” 등 세 가지 성격을 동시에 갖는다고 보았다. 그러한 면들이 전혀 없는 것은 아니지만, 아버지를 불쌍히 여기는 마음이야말로 심청의 정과 희생이 갖는 가장 본질적인 의미라고 생각한다. 정하영, 「「沈淸傳」의 主題考」, 『韓國古典小說硏究』, 새문사, 1983, 469쪽 참조.
31) 늙은 홀아비, 늙은 홀어미, 부모 없는 어린이, 자식 없는 늙은이를 일컬어 ‘사궁(四窮)’이라 하는데, 그 첫째가 바로 늙은 홀아비이다.

사를 불쌍하게 만든 가장 근본적이고 핵심적인 이유라고 할 수 있다.

심 봉사가 앞을 못 보는 불구자라는 사실은, 딸 심청의 마음에 연민을 일으키기 전에 심 봉사 자신에게 서러운 한이 되었다.

> “아이고 아이고 내 신세야! 어떤 사람 팔자 좋아 이목구비가 완연한디, 이놈 팔자는 어찌허여 형세 없고 앞 못 보니 이런 팔자 어디가 있으랴?”[32]

아내 곽씨 부인이 죽은 뒤부터 심 봉사는 아무것도 보이지 않는 어두운 세상에서 배고픔과 외로움, 멸시와 냉대를 홀로 견디며 하루하루 힘겹게 살아야 했을 것이다.[33] 그렇게 쌓이고 쌓인 한이 심 봉사로 하여금 공양미 삼백 석을 불전에 바쳐서라도 눈을 뜨고 싶다는 소망을 갖게 만들었고, 심청은 그런 아버지를 너무나 불쌍하게 여긴 나머지 제 몸을 팔아 공양미 삼백 석을 마련하기에 이르렀던 것이다.

생각이 여기에 미치면 이런 의문을 갖지 않을 수 없다. 심 봉사라는 인물은 도대체 왜 불구자가 되어야 했던가?[34] 소설 <심청전>은 이에 대해, 그것은 심 봉사와 심청이 전생에 지은 죄 때문이라고 답한다.[35] 그러나 판소리 <심청가>는 심 봉사가 불구자가 된 이유에 대해 아무런 해명도 하지 않는다.

> 송나라 원풍 말년에 황주 도화동 사는 봉사 한 사람이 있는디, 성은 심이요, 이름은 학규라. 누대명문거족으로 명성이 자자터니 가운이 불행하야 이십 후에 안맹하니 낙수청운에 발자취 끊어지고 강근한 친척 없어 뉘라서 받드리오?[36]

“가운(家運)이 불행하야” 눈이 멀었다고 말하는 것은, 이유 없이 눈이 멀었다

---

32) 정권진, 『정권진 창 沈淸歌』, 신나라, 1993, CD2, Track3.

33) 허흥식 소장본 『심청가』에는 인정 없는 동네 아낙이 자기 집에 구걸하러 온 심청을 쫓아내며 “너의 아버지 심 맹인도 사흘 걸러 다니면서 오면 먹고 받아가더니” 운운하는 장면이 있다. 정출헌은 이 텍스트를 인용하면서 구걸을 다니던 심청이 때로는 구박과 멸시를 받았음을 논한 바 있는데, 그 전에는 심 봉사가 그런 구박과 멸시를 받았음을 짐작할 수 있다. 정출헌, 「<심청전>의 전승 양상과 작품세계에 대한 고찰」, 『한국민족문화』 22, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2003, 151-152쪽 참조.

34) 현재 전승되고 있는 <심청가>는 심 봉사가 본래 누대명문거족 출신이었으나 이십 후에 눈이 멀어 벼슬길에 나아가지 못하게 되었다고 이야기하는데, 그가 본래 가난한 천민 출신이었으며 태어나면서부터 앞을 볼 수 없었다고 해도 크게 달라질 것은 없다.

35) 경판본 계열 문장체 소설 『심청전』은, 용왕의 딸이자 선녀인 심청이 신주(神酒)를 관리하는 책임을 맡았는데 사사로이 심현에게 술을 많이 주어서 그에 대한 벌로 심현과 함께 부녀로 세상에 태어나 고생하게 되었다고 이야기한다. 이러한 이본들은 전형적인 적강소설의 구조 안에서 인과응보의 논리에 따라 스토리를 전개하고 있다. 성현경, 「성년식 소설로서의 沈淸傳-京板 24張本의 경우」, 『서강어문』 3, 서강어문학회, 1983, 5-7쪽 참조.

36) 정권진, 『정권진 창 沈淸歌』, 신나라, 1993, CD1, Track1.

고 말하는 것과 다르지 않다. 그런데 전생의 죄나 조상의 죄 때문에 눈이 멀었다고 설명하는 것보다는, 이처럼 아무 이유 없이 눈이 멀었다고 말하는 것이 훨씬 낫다. 인습적 사고에서 벗어나 현실을 있는 그대로 보아야 진실에 가까이 다가갈 수 있기 때문이다.

심 봉사라는 인물은 앞을 못 보는 불구자라는 점에서 '인간의 불완전성'의 표상이라고 볼 수 있다. 그런데 여기에서 말하는 '인간의 불완전성'은 신체적 불구에 한정된 개념이 아니다. 눈이 먼 사람이나 말을 못하는 사람, 듣지 못하는 사람, 팔다리가 자유롭지 못한 사람이 불완전한 것처럼, 눈으로 볼 수 있지만 마음으로 볼 수 없는 사람, 입으로 말하고 귀로 들을 수 있지만 마음으로 소통할 수 없는 사람, 팔다리가 자유롭지만 마음이 자유롭지 못한 사람도 불완전하다. 그런 의미에서 세상에 존재하는 모든 인간은 불완전하다고 말할 수 있으며, "심 봉사라는 인물은 왜 불구자가 되어야 했던가?"라는 물음은 "인간은 왜 불완전한가?"라는 물음과 같다고 볼 수 있다. 바로 이것이<심청가>에 담겨 있는 철학적 물음이다.

"인간은 왜 불완전한가?"라는 물음에 대한 답을 찾기 위해서는 심 봉사와 심청이 함께한 삶을 주시해야 한다. 불구자인 심 봉사는 그 곁에 심청이 있어서 온전한 인간처럼 살아갈 수 있었다. 그녀는 심 봉사의 눈과 손발이 되어 심 봉사가 생존을 위해 스스로 해야 할 일들을 대신 해 주었으며, 그가 육체적으로나 정신적으로 건강한 삶을 영위할 수 있도록 세심히 돌보아 주었다. 불완전한 인간은 이처럼 타인의 도움이 있어야만 살아갈 수 있다. 바꾸어 말하면, 타인의 희생이 불완전한 인간의 삶을 위한 조건이 되는 것이다.

그러면, 불완전한 인간을 위해 희생하는 타인이란 어떤 존재인가? 그는 스스로 완전한 존재인가? 그렇지 않다. 인간인 한, 그도 역시 불완전한 존재이다. 심 봉사를 위해 희생한 심청의 모습을 살펴보자. 열다섯 살 처녀의 모습은 흠도 티도 없는 순결을 상징하지만,[37] 그것이 그녀의 완전성을 드러낸다기보다는 오히려 불완전성을 드러낸다.[38] 즉, 심청은 그 자신이 불완전한 존재이면서도 심 봉사의 불완전성을 보완하기 위해 자신을 희생한 것이다.

아버지를 위한 심청의 희생은 자신이 가진 모든 것을 내주는 것이었다. 일곱 살, 혼자서 집밖을 나다닐 수 있는 나이가 되자 그녀는 아버지 대신 동네를 돌아다니며 구걸을 했다. 고사리 같은 손으로 아버지를 위해 아침상과 저녁상을 차렸

37) 바로 그것이 선인들이 인당수에 바칠 제물로 '십오 세나 십육 세 처녀'를 사는 이유이다.

38) 나이 어린 처녀라는 표면적 사실은, 그녀가 아직 자기의 내면에 잠재하고 있는 남성적 인격을 인식하지 못한 순수한 상태의 여성이라는 점을 암시하며, 그것은 곧 그녀의 미숙성을 의미한다. 융은 남자의 무의식에 내재하는 내적 인격이 여성적 속성을, 여자의 무의식에 내재하는 내적 인격이 남성적 속성을 띤다는 사실을 발견하고, 그러한 내적 인격의 인식을 통한 인격의 통합과 분화를 자기실현의 중요한 과제로 보았다. 이부영, 『그림자』, 한길사, 2006, 43-44쪽 참조.

고, 찬물에 빨래를 했으며, 때때로 어머니 무덤을 찾아가 벌초하고 해마다 기제사를 올렸다. 그리고 열두 살이 되자 아버지를 더 편안히 모시기 위해 바느질품을 팔았다. 그렇게 하고도 모자라 아버지의 눈을 되찾아 주기 위해 자신의 생명을 내놓았다. 그녀는 비록 완전한 인간이 아니었지만, 자신이 가진 것을 전부 내줌으로써 심 봉사를 살릴 수 있었다.

그런데 여기에서 우리가 놓치지 말아야 할 것은, 심 봉사도 역시 그와 똑같은 희생을 했다는 점이다. 15년 전으로 돌아가 보자. 심 봉사의 아내 곽씨 부인이 아기를 낳고 산후별증으로 죽었을 때, 심 봉사는 그녀를 따라 죽으려 했었다.

> 무덤을 검쳐 안고, "이이고, 여보 마누라! 날 버리고 어디 가오? 마누라는 나를 잊고 북망산천 들어가 송죽으로 울을 삼고 두견이 벗이 되어 나를 잊고 누웠으나 내 신세를 어이허리? 노이무처환부라니 사궁 중으는 첫 머리요, 아달 없고 눈 못 보니 몇 가지 궁이 되단 말가? 아이고 마누라, 나도 가지. 나도 가지. 마누라 따라서 나도 가지."[39]

"마누라 따라서 나도 가지."라는 심 봉사의 말은 빈말이 아니었을 것이다. 일가친척 없는 심 봉사에게는 곽씨 부인이 세상에서 유일하게 믿고 의지할 수 있는 사람이었다. 부지런히 품을 팔아 생계를 꾸리고 눈 먼 남편을 살뜰히 보살펴 온, 고맙고 소중한 아내. 그런 아내가 죽었으니 심 봉사 입장에서는 세상에 혼자 남아 구차하게 살지 말고 아내를 따라 죽자는 마음을 먹을 만하다.

그러나 심 봉사는 죽지 못했다. 심 봉사가 곽씨 부인 없이 생존할 수 없었던 것처럼, 갓 태어난 아기도 심 봉사 없이 생존할 수 없었다. 갓난아기는 불구자보다 더 불완전한 존재이다. 부모의 보살핌 없이는 단 하루도 목숨을 부지하기 어려운, 가장 연약하고 무능한 존재이다. 그래서 심 봉사는 죽음을 포기하고 삶을 선택했다. 그 삶은 세상에서 가장 비참하고 치욕스러운 삶, 바로 남에게 밥을 구걸하는 삶이었다. 그러나 그는 아기를 살리기 위해 기꺼이 그러한 삶을 살았고, 그것은 자신이 가진 모든 것을 내준 큰 희생이었다.

딸을 위해 삶을 선택한 심 봉사의 희생은 아버지를 위해 죽음을 선택한 심청의 희생에 비해 결코 작지 않다. 아내가 떠난 후 세상에 홀로 남겨진 심 봉사에게는 삶이 죽음보다 오히려 더 두렵고 고통스러운 것이었음에 틀림없다. 그러므로 심청이 가장 큰 희생을 치름으로써 심 봉사를 살린 것처럼, 심 봉사도 가장 큰 희생을 치름으로써 심청을 살렸다고 볼 수 있다. 불완전한 두 인간이 서로를 위해 자기를 온전히 내줌으로써 서로의 삶을 완전하게 한 것이다.

"인간은 왜 불완전한가?"라는 물음에 대한 답은 여기에 있다. 모든 인간이 서로를 위해 희생하며 서로의 덕택으로 살아가도록 하는 것이 인간의 불완전성이

39) 정권진, 『정권진 창 沈淸歌』, 신나라, 1993, CD1, Track2.

갖는 현세적 의미라는 것을 <심청가>는 보여 준다. 그것을 사랑이라고 부르든, 자비라고 부르든, 정의라고 부르든 상관없다. 이름이야 무엇이든지 서로를 위한 희생이 인간의 존재를 완성하는 원리이며, 그 원리의 실현을 위해서는 모든 인간이 불완전한 상태로 존재해야만 한다는 것이 "인간은 왜 불완전한가?"라는 물음에 대한 <심청가>의 답이다.

## 4. 가난함과 부유함에 대하여

<흥보가>에서 청관중의 관심이 가장 많이 집중되는 곳은 흥보네 부부의 고난을 형상화한 대목들이다. 흥보가 환곡(還穀)을 얻으러 호방을 찾아갔다가 매품을 팔기로 약속하고 마삯을 받아 오는 대목, 아내의 만류를 뿌리치고 매품을 팔러 갔다가 허탕 치고 돌아오는 대목, 굶주리는 처자식을 보다 못해 놀보 집에 찾아가서 양식을 달라고 빌다가 매만 맞고 돌아오는 대목, 추석명절에도 먹을 것이 없어서 흥보 아내가 집에 혼자 앉아 자탄하며 우는 대목이 깊은 공감을 불러일으킨다. 어려움 속에서도 여유를 잃지 않는 흥보 부부의 낙관적 태도가 간간이 웃음을 선사하기도 하지만,[40] 아무리 노력해도 굶주림에서 벗어날 수 없는 그들의 처참한 현실이 눈물과 울분을 자아낸다.[41]

> 아침밥을 지어먹고 험로 병영을 내려간다. 허유허유 내려가며 신세자탄 울음을 운다. "아이고 아이고 내 신세야. 박복헌 녀르 내 팔자야. 어떤 사람 팔자 좋아 고대광실 높은 집에 부귀영화로 잘사는디, 나는 무신 팔자간디 매품팔이란 말이 웬 말이냐? 아이고 아

40) 이 점에 관해서는 신동흔이 자세히 논했다. 신동흔, 「판소리문학의 결말부에 담긴 현실인식 재론-<심청전>과 <흥부전>을 중심으로」, 『판소리연구』 19, 판소리학회, 2005, 338-340쪽.

41) 조동일은 유명한 그의 논문 「<興夫傳>의 兩面性-판소리계 소설 연구의 방법론 모색을 위한 一試攷」에서 흥보를 어리석고 무능력한 몰락 양반으로 보는 견해를 피력한 바 있다. 그러나 이 견해는 여러 연구자들에 의해 거듭 비판을 받았고, 현재까지 흥보를 어려움 속에서도 양심을 잃지 않고 근면하게 살아가는 서민으로 보는 견해가 지지를 받고 있다. 신재효본이나 근대에 출판된 몇몇 소설본들에서는 흥보가 어리석고 무능력한 몰락 양반의 모습에 가깝게 그려졌다고 볼 수도 있다. 그러나 그것을 판소리 <흥보가>의 전통으로 간주하기는 어렵다. 정충권은 1853년 이전에 생성된 연경도서관본 『흥보젼』에서 흥보가 "선인이자 서민으로 형상화되어 있다"는 점에 대해 자세히 논하고, 연경도서관본 『흥보젼』이 다른 이본들에 비해 "상대적으로 <흥보가>의 전승에 더 밀착해 있"는 텍스트임을 밝힌 바 있다. 이러한 연구 결과는 흥보를 어려움 속에서도 양심을 잃지 않고 근면하게 살아가는 서민으로 그리는 것이 판소리 <흥보가>의 전통이었음을 보여 준다. 조동일, 「<興夫傳>의 兩面性-판소리계 소설 연구의 방법론 모색을 위한 一試攷」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 253-315쪽; 임형택, 「흥부전의 歷史的 現實性」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 316-354쪽; 임용식, 「興夫傳 主題의 考察」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 355-376쪽; 이석래, 「肯定과 否定-<興夫傳>의 웃음에 대하여」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 460-471쪽; 정충권, 「연경도서관본 <흥보젼> 고찰」, 『흥부전연구』, 월인, 2003, 131-170쪽 참조.

이고 아이고 내 신세야.”[42]

굶기를 밥 먹듯 하던 흥보가 이 날은 아침밥을 먹고 나왔다. 흥보 아내는 새벽에 일어나 불을 피우고 쌀을 안치면서, 그것이 남편에게 지어 주는 마지막 밥이 될지도 모른다는 생각을 했을 것이다. 생존을 위해 생명을 내건다는 이야기가 과장처럼 들릴지도 모르지만, 조선후기에는 실제로 대장(代杖)을 생업으로 삼는 사람들이 있었고, 그 생업 때문에 목숨을 잃는 사람들이 있었다.[43] 굶어 죽으나 맞아 죽으나 매한가지라고 생각할 만큼 그들의 처지는 절박했던 것이다.

그런데 여기에서 주목되는 것은, 한 쪽에는 흥보처럼 겨우 며칠 먹을 양식을 마련하기 위해 목숨까지 내놓아야 하는 사람들이 있는 반면, 다른 한 쪽에는 매일 풍족하게 먹고 입고, 남는 돈으로 사치를 부리기까지 하는 사람들도 있다는 사실이다. 그들은 분명히 한 나라에서 태어나, 한 고을에서 살고 있는 이웃이며, 때로는 친척이고 형제이기까지 하다. 똑같이 인간으로 태어나, 같은 땅에 살면서도 누구는 너무 가난해 생존하기조차 어렵고, 누구는 너무 부유해 재물을 주체하지 못하는 납득하기 어려운 현실. “어떤 사람 팔자 좋아 고대광실(高臺廣室) 높은 집에 부귀영화로 잘사는디, 나는 무신 팔자간디 매품팔이란 말이 웬 말이냐?”라는 흥보의 자탄은 그러한 현실의 부조리를 드러낸다.

<흥보가>의 철학적 물음은 바로 여기에서 찾을 수 있다. 같은 인간인데 어떤 인간은 왜 가난하고, 어떤 인간은 왜 부유한가? 흥보가 ‘팔자 탓’으로 돌려 버릴 수밖에 없었던, 그 알 수 없는 이유에 대한 물음이다.

> “가난이야. 가난이야. 원수녀르 가난이야. 잘살고 못살기는 묘 쓰기에 매였는가? 북두칠성님이 짚자리에 떨어칠 적에 명과 수복을 점지허는거나? 어떤 사람은 팔자 좋아 고대광실 높은 집에 호가사로 잘사는디, 이년의 신세는 어찌허여 밤낮으로 벌었어도 삼순구식을 헐 수가 없고 가장은 부황이 나고 자식들은 아사지경이 되니, 이것이 모두다 웬 일이냐?”[44]

고금의 격언들은 부지런히 일함으로써 부유해질 수 있다고 말한다.[45] 그러나

---

42) 강도근, 『강도근 창 흥보가』, 신나라, 1993, CD1, Track1.

43) 임형택이 그와 관련된 기록들을 자세히 소개한 바 있다. 임형택, 「「흥부전」에 반영된 <賃勞>의 形像」, 『판소리의 바탕과 아름다움』, 인동, 1986, 296쪽.

44) 박봉술, 『브리태니커 판소리: 흥보가』, 한국브리태니커회사, 2000, CD2, Track2.

45) 조선후기에 널리 읽힌 『명심보감(明心寶鑑)』에 “큰 부자는 하늘에 달려 있고, 작은 부자는 부지런함에 달려 있다.(大富由天, 小富由勤)”라는 격언이 있다. 『명심보감』은 명대(明代) 초기 사람인 范立本이 편술한 책으로, 1420년에 조선에 전해졌으며 조선중기 이후에 초략본이 간행되어 민간에 널리 보급되었다. 본래 유교, 도교, 불교의 가르침을 담고 있는 책이었으나, 조선의 초략본에서는 불교적 내용이 완전히 배제되고 도교적 내용이 유교화되어, 학자와 일반인을 위한 학습교

그것은 어느 정도 먹고 사는 사람들에게나 해당되는 이야기지, 흥보네처럼 가난한 사람들에게 해당되는 이야기가 아니다. 흥보 부부는 매일 밤낮으로 부지런히 일하고 있지만, 재물을 모으기는커녕 끼니조차 잇지 못하고 있다.[46] 또한, "고대광실 높은 집에 호가사(好家舍)로 잘사는" 사람들도 자신의 노력 때문에 부유해졌다고만은 볼 수 없다. 애초에 가진 재산이 없었다면 그들이 아무리 부지런히 일했어도 결코 부유해질 수 없었을 것이다.

가난한 사람은 본래 가난했기 때문에 언제까지나 가난하고, 부유한 사람은 본래 부유했기 때문에 언제까지나 부유한 것. 그것이 현실이다. 그래서 "천불생무록지인(天不生無祿之人)이요, 지부장무명지초(地不長無名之草)"[47]라는 말을 믿으며 가난을 견뎌 왔던 흥보 아내도 결국 "이년의 신세는 어찌허여!"라고 탄식하며 주저앉고 만다. "북두칠성님이 짚자리에 떨어칠 적에 명과 수복을 점지허는거나?"라는 말에는 가난에 맞서 싸우다 지친 자의 절망이 담겨 있다.

그런데 가난과 부유가 인간의 노력 여하에 달려 있지 않다면, 도대체 무엇에 달려 있을까? 인간은 정말 타고난 팔자, 풍수지리(風水地理), 신이 정해 놓은 운명 때문에 가난하거나 부유한 것일까? 오늘날에도 그러한 속신(俗信)이 완전히 사라지지 않았지만, 조선후기에는 상당히 널리 퍼져 있었음에 틀림없다. 그러나 <흥보가>는 그러한 속신을 수긍하지 않는다.

> 흥보 듣고 기가 맥혀 놀보 앞에 가 꿇어 엎져, "아이고, 여보 형님! 별안간 나가라 허니 어느 곳으로 가오리까? 이 엄동설한풍으 어느 곳으로 가오리까? 지리산으로 가오리까? 백이, 숙제 주려 죽던 수양산으로 가오리까? 형님, 한 번만 통촉하옵소서." "이놈, 내가 너를 갈 곳까지 일러 주랴? 잔소리 말고 나가거라!" 흥보 기가 맥혀 안으로 들어가서, "여보 마누라, 들어 보오. 형님이 나가라 허니 어느 영이라 거역허며 어느 말씀이라고 안 가겠소? 자식들을 챙겨 보오. 큰자식아, 어디 갔나. 둘째 놈아, 이리 오너라." 이삿짐을 챙겨 지고 놀보 앞에 가 늘어서서, "형님, 갑니다. 부디 안녕히 계옵소서." "잘 가거라." 울며불며 나갈 적에, "아이고 아이고 내 신세야! 부모님이 살아생전으는 네 것 내 것 다툼 없이 평생으 호의호식 먹고 입고 쓰고 남고 쓰고 먹고 입고 남어 세

---

재 및 규범서의 기능을 담당하게 되었다. 范立本, 김원중 역, 『명심보감』, 글항아리, 2012, 116쪽; 김동환, 「『明心寶鑑』의 書誌的 硏究」, 『서지학연구』 10, 서지학회, 1994, 603-634쪽; 최형욱, 「『明心寶鑑』의 流傳·版本 및 編者에 대한 考察」, 『중어중문학』 26, 한국중어중문학회, 2000, 513-518쪽; 성해준, 「한국 『명심보감』의 전파와 수용 양상에 관하여」, 『퇴계학과 유교문화』 39, 경북대학교 퇴계연구소, 2006, 271-273쪽 참조.

46) 흥보 부부는 생산수단을 갖지 못했기 때문에 노동력을 팔아 돈을 버는 수밖에 없었는데, 조선후기 농촌사회에서는 그것으로 생계를 유지하기가 어려웠다. 이 점에 관해서는 임형택이 자세히 논했다. 임형택, 「흥부전의 歷史的 現實性」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 339-340쪽.

47) 하늘은 녹봉이 없는 사람을 낳지 않으며, 땅은 이름 없는 풀을 자라게 하지 않는다. 흥보 아내가 인용하는 격언으로, 『명심보감』에 있는 구절이다. 강도근, 『강도근 창 흥보가』, 신나라, 1993, CD1, Track1; 范立本, 김원중 역, 『명심보감』, 글항아리, 2012, 116쪽.

상 분별을 몰랐더니 흥보놈의 신세가 일조에 이리 될 줄을 귀신인들 알겠느냐?”[48]

<흥보가>의 초입으로 되돌아가면 가난의 시초와 부유의 시초가 드러난다. 부모님 생전에 흥보와 놀보는 둘 다 가난하지도 부유하지도 않았다. 모든 재산이 부모님의 소유였기 때문에, 두 형제 사이에는 네 것 내 것이 없었다. 그저 각자 먹고 싶은 만큼 먹고, 쓰고 싶은 만큼 쓸 뿐이었다. 그런데 부모님이 돌아가시자 두 형제는 부모님의 재산을 물려받게 되었다. 만일 형제가 유산을 공유하며 계속 한 집에서 살거나 유산을 똑같이 나누어 가졌다면, 둘 다 가난해지지도 부유해지지도 않았을 것이다. 그러나 둘 중 한 사람이 유산을 독차지하고 다른 한 사람을 빈손으로 내쫓음으로써 한 사람은 지나치게 부유해지는 대신, 다른 한 사람은 지나치게 가난해졌다.

“비나니다. 비나니다. 형님 주전에 비나니다. 인명이 재천이라 설마헌들 죽사리까마는 여러 끼니를 꿇어 노니 하릴없이 죽겄내다. 형님 슬하를 물러나와 밤낮 주야로 벌었어도 삼순구식을 헐 수가 없고, 그저께 굶은 처자가 어제 점두룩 그저 있고 그저께 하로를 문드러미 굶은 처자가 오늘 아침을 그저 있사오니 하릴없이 다 죽겄소. 형님, 쌀이 되면 닷 말만 주옵시고 벼가 되며는 열 말만 주옵시고 돈이 되면 삼십 냥만 주옵시고, 그도 저도 못 하거던 찌겡이나 몽근져나 양단간에 주시거드면, 지끔 굶어서 죽을 처자 구완하여 살려낸 후에 일을 헌들 못 갚으며 품을 판들 못 갚으리까?”[49]

“곳간 문 열어라.” “열어 놨소.” “그 안에 들어가면 동면서 들어온 쌀 천 석 있지?” “예, 조금 갖다 드릴까요?” “가만있어, 이놈아! 그 안에 들어가면 북면서 들어온 보리 오백 석 있지?” “예, 좀 갖다….” “가만있으라니까, 이 때려죽일 놈이? 그 안에 들어가면 콩, 팥, 쉰 섬 있지?” “예.” “그 안에 들어가면 서숙, 그런 것 모다 있지?” “예.” “그 안 너머에 가면 지리산서 도끼자루 헐라고 박달몽둥이 몇 개 갖다 놨어. 그놈 가져오너라.”[50]

흥보는 한 끼 먹을 양식도 없어서 처자식과 함께 굶어 죽을 지경에 이른 반면, 놀보는 평생 다 먹지도 못할 쌀 천 석, 보리 오백 석, 잡곡 쉰 석을 곳간에 쌓아두고 있다. 불공평한 유산 분배로 인해 한 집안에서 빈자와 부자가 났다. 재물에 대한 놀보의 탐욕이 그를 부유하게 만들고 흥보를 가난하게 만든 것이다.

“같은 인간인데 어떤 인간은 왜 가난하고, 어떤 인간은 왜 부유한가?”라는 물

48) 박봉술, 『브리태니커 판소리: 흥보가』, 한국브리태니커회사, 2000, CD1, Track1.
49) 박봉술, 『브리태니커 판소리: 흥보가』, 한국브리태니커회사, 2000, CD1, Track2.
50) 박봉술, 『브리태니커 판소리: 흥보가』, 한국브리태니커회사, 2000, CD2, Track1.

음에 대한 <흥보가>의 답은 여기에 있다. 가난과 부유는 애초에 인간의 탐욕에 의해 생겨났다. 자연이 베푸는 물자를 굳이 자기 것으로 소유하려 하지 않고, 필요한 만큼 자연으로부터 얻어 쓰던 시대에는 가난도 부유도 없었다. 그런데 모두가 함께 사용하던 것을 각자 소유하기 시작하면서부터 가난과 부유가 생겨났다. 필요와 관계없이 재물 자체를 지나치게 탐하는 욕심이 어떤 인간으로 하여금 다른 인간의 몫까지 빼앗게 했다. 가난한 인간은 자신의 몫을 빼앗겼기 때문에 가난한 것이고, 부유한 인간은 남의 몫을 빼앗았기 때문에 부유한 것이라는 진실을 <흥보가>는 보여 주고 있다.

어찌 보면 너무나 당연한 이치에 대해 <흥보가>가 새삼 묻고 있는 것, 그리고 스스로 그에 답하고 있는 것은, 그것이 그때나 지금이나 우리 모두에게 인정하기 어려운, 그래서 늘 외면해 온 진실이기 때문이다. 재물에 대한 탐욕은 소수의 '나쁜 부자'들에게만 있지 않고, 모든 인간에게 있다. 그 탐욕을 끊을 용기가 없기 때문에 우리는 부유가 근면과 절약에 달려 있다고, 또는 팔자나 운수에 달려 있다고 말해 왔다. 이미 가진 것들을 내놓지 않기 위해, 앞으로 가질 수 있는 것들을 포기하지 않기 위해, 그리고 지금 굶어 죽거나 얼어 죽는 사람들이 있다 해도 상관하지 않기 위해, 우리는 가난과 부유를 초래한 것이 인간의 탐욕이며 우리 마음 안에 그것이 있음을 인정하지 말아야 했다.

가난함과 부유함에 대한 <흥보가>의 물음과 해답은 진실을 외면하고 있는 우리 모두에 대한 경고라고 할 수 있다. 탐욕에 사로잡힌 놀보가 결국엔 어떻게 파멸하는지를 보여 줌으로써, <흥보가>는 우리에게 탐욕을 끊어 버릴 것을 촉구한다. 놀보가 그의 악행 때문에 벌을 받았다고 생각하기 쉽지만, 그를 파멸로 이끈 것은 겉으로 드러난 악행이 아니라, 그 이면에 있는 끝없는 탐욕이었다.[51] 그는 이미 많은 재물을 소유하고 있었지만, 더 많은 재물을 소유하고 싶어서 제비의 보답을 받으려 했고, 제비의 보답을 받을 기회가 자연스럽게 생기지 않자 제비 다리를 부러뜨려 보답을 받을 기회를 억지로 만들었다. 탐욕에 눈이 먼 자는 비정상적인 방법으로 부를 쌓기 마련이며, 결국 그로 인해 자멸하게 된다는 것, 그러므로 비단 타인의 행복을 위해서만이 아니라, 자신의 행복을 위해서도 탐욕을 끊어 버려야 한다는 것을 작품은 일깨워 주고 있다.

놀보의 반대편에 서 있는 인물 흥보는 탐욕을 끊어 버린 인간의 표상이다. 그는 가난했을 때는 물론이고 부유해졌을 때도 탐욕에 굴하지 않았다. 제비에게 베푼 도움에 대한 보답으로 쌀과 돈이 쏟아져 나오는 궤를 받았을 때, 그는 쌀과

51) 이러한 필자의 생각은 임형택의 논의와 연결된다. 그는 "놀부가 무한한 이익추구열 때문에 자멸"했다고 보고, 놀부가 이익을 추구함에 있어서 "합리적인 경제행위를 못했다는 점"을 예리하게 지적한 바 있다. 임형택, 「흥부전의 歷史的 現實性」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 321쪽 참조.

돈을 혼자 소유하려 하지 않고, “불쌍하고 가련한 사람들, 박흥보를 찾아오오!”[52]라고 외쳤다. 그리고 놀보가 찾아와서 금은보화가 가득 든 화초장을 빼앗아 가려 하자, 조금도 아까워하지 않고 선뜻 내 주었다. 만일 제비로부터 받은 선물이 끝없이 쌀과 돈이 쏟아져 나오는 궤가 아니라 한정된 재물이었다면, 그 재물이 아무리 많았다 해도 흥보는 결코 부유해지지 않았을 것이다.

## 5. 결론

(생략)

52) 박봉술, 『브리태니커 판소리: 흥보가』, 한국브리태니커회사, 2000, CD3, Track1.

# 참고문헌


### 녹음 자료

강도근, 『강도근 창 흥보가』(3CD), 신나라, 1993.
김소희, 『김소희 沈淸歌』(4CD), 서울음반, 1995.
박봉술, 『박봉술 춘향가 전집』(4CD), TOP, 2005.
박봉술, 『브리태니커 판소리: 흥보가』(4CD), 한국브리태니커회사, 2000.
박초월, 『박초월 창 흥보가』(2CD), 신나라, 1998.
성우향, 『성우향 春香歌』(5CD), COWELL MUSIC, 2002.
정권진, 『정권진 창 沈淸歌』(3CD), 신나라, 1993.
최승희, 『최승희의 춘향가』(5CD), KBS 미디어, 2005.
한애순, 『브리태니커 판소리: 심청가』(5CD), 한국브리태니커회사, 2000.

### 문헌 자료

국립국어연구원 편, 『표준국어대사전』, 두산동아, 2000.
김진영·김현주 역주, 『춘향가: 名唱 張子佰 唱本』, 박이정, 1996.
范立本, 김원중 역, 『명심보감』, 글항아리, 2012.

### 논저

김동환, 「『明心寶鑑』의 書誌的 硏究」, 『서지학연구』 10, 서지학회, 1994, 599-652쪽.
김성근, 「메이지 일본에서 '철학'이라는 용어의 탄생과 정착-니시 아마네(西周)의 '유학'과 'philosophy'를 중심으로」, 『동서철학연구』 59, 한국동서철학회, 2011, 367-386쪽.
김종철, 『판소리사 연구』, 역사비평사, 2002.
김진영·김현주, 「<심청전>과 구원의 문제」, 『심청전』, 박이정, 1997, 9-29쪽.
김창진, 「<興夫傳>의 思想性 考察」, 『국제어문』 16, 국제어문학연구회, 1995, 137-184쪽.
박일용, 「<심청전>의 가사적 향유 양상과 그 판소리사적 의미」, 『판소리연구』 5, 판소리학회, 1994, 51-100쪽.
박희병, 「春香傳의 歷史的 性格 分析-封建社會 解體期的 특징을 중심으로」, 『전환기의 동아시아 문학』, 창작과비평사, 1985, 82-139쪽.
서대석, 「興夫傳의 民譚的 考察」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 49-73쪽.
성해준, 「한국 『명심보감』의 전파와 수용 양상에 관하여」, 『퇴계학과 유교문화』 39, 경북대학교 퇴계연구소, 2006, 269-299쪽.

성현경, 「성년식 소설로서의 沈淸傳-京板 24張本의 경우」, 『서강어문』 3, 서강어문학회, 1983, 3-28쪽.
성현경, 「심청은 효녀인가」, 『韓國文學史의 爭點』, 집문당, 2001, 531-539쪽.
신동흔, 「<춘향전> 주제의식의 역사적 변모양상」, 『판소리연구』 8, 판소리학회, 1997, 213-260쪽.
신동흔, 「판소리문학의 결말부에 담긴 현실인식 재론-<심청전>과 <흥부전>을 중심으로」, 『판소리연구』 19, 판소리학회, 2005, 313-349쪽.
신동흔, 「평민 독자의 입장에서 본 춘향전의 주제-'신학균본 별춘향가'를 중심으로」, 『판소리연구』 6, 판소리학회, 1995, 161-218쪽.
유영대, 「沈淸傳의 系統과 主題」, 고려대학교 박사학위논문, 1989.
윤홍로, 「「春香傳」 硏究-春香의 中間者的 機能」, 『韓國古典小說硏究』, 새문사, 1983, 474-488쪽.
이문규, 「興夫傳의 文學的 特質에 대한 考察」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 439-459쪽.
이부영, 『그림자』, 한길사, 2006.
이석래, 「肯定과 否定-<興夫傳>의 웃음에 대하여」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 460-471쪽.
이상택, 「春香傳硏究-春香의 性格分析을 中心으로」, 『韓國古典小說의 探究』, 중앙출판인쇄주식회사, 1981, 169-233쪽.
이상택, 「흥부 놀부의 人物評價」, 『韓國文學史의 爭點』, 집문당, 2001, 540-549쪽.
이유진, 「민요 차용의 관점에서 본 판소리사의 몇 가지 문제」, 『국문학연구』 14, 국문학회, 2006, 253-285쪽.
이유진, 「판소리 <심청가>의 형성에 대한 재론」, 『판소리연구』 23, 판소리학회, 2007, 373-400쪽.
임용식, 「興夫傳 主題의 考察」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 355-376쪽.
임형택, 「「흥부전」에 반영된 <賃勞>의 形像」, 『판소리의 바탕과 아름다움』, 인동, 1986, 290-302쪽.
임형택, 「흥부전의 歷史的 現實性」, 『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 316-354쪽.
정출헌, 「『심청전』의 민중정서와 그 형상화 방식」, 『민족문학사연구』 9, 민족문학사연구소, 1996, 140-170쪽.
정출헌, 「<심청전>의 전승 양상과 작품세계에 대한 고찰」, 『한국민족문화』 22, 부산대학교 한국민족문화연구소, 2003, 139-166쪽.
정출헌, 「『춘향전』의 인물형상과 작중역할의 현실주의적 성격」, 『판소리연구』 4, 판소리학회, 1993, 89-127쪽.

정출헌,「판소리 향유층의 변동과 판소리 사설의 변화-<흥부가>의 사설을 중심으로」,『판소리연구』11, 판소리학회, 2000, 79-113쪽.
정충권,「연경도서관본 <흥보젼> 고찰」,『흥부전연구』, 월인, 2003, 131-170쪽.
정충권,「<흥부전>의 생태론적 고찰」,『흥부전연구』, 월인, 2003, 325-346쪽.
정하영,「「沈淸傳」의 主題考」,『韓國古典小說硏究』, 새문사, 1983, 452-472쪽.
정하영, 「春香의 抗拒와 그 意味」, 『국어국문학』 93, 국어국문학회, 1985, 181-200쪽.
정하영,「春香傳의 主題」,『韓國文學史의 爭點』, 집문당, 2001, 521-530쪽.
정하영,「<興夫傳>의 文學的 本質과 意味」,『판소리연구』3, 판소리학회, 1992, 63-85쪽.
조동일,『철학사와 문학사 둘인가 하나인가』, 지식산업사, 2000.
조동일,「<興夫傳>의 兩面性-판소리계 소설 연구의 방법론 모색을 위한 一試攷」,『興夫傳 硏究』, 집문당, 1991, 253-315쪽.
최형욱,「『明心寶鑑』의 流傳·版本 및 編者에 대한 考察」,『중어중문학』26, 한국중어중문학회, 2000, 511-527쪽.
Russel, Bertrand A. W., 권오석 역,『철학이란 무엇인가』, 홍신문화사, 2008.
Ortega y Gasset, José, 정동희 역,『철학이란 무엇인가』, 민음사, 2006.

【토론문】

# “판소리에 담긴 철학적 물음들과 해답들”에 대한 질의

이 태 화(고려대)

근래에 이유진 선생님의 흥미진진한 글을 자주 접했는데, 이렇게 혼자 먼저 읽어보게 되어서 반가웠습니다. 이번 발표문 또한 재미난 이야기를 듣는 것처럼 즐겁게 읽었습니다. 서론부터 잘 읽혀서 아주 좋았습니다. 어지간한 철학개론서의 도입부보다도 쉽고 명쾌하다고 생각합니다. 전반적인 논의에 대해서도 특별히 오류라고 할 만한 것은 발견하지 못했습니다. 다만 작품을 대하는 세계관의 차이나 그로 인해 발생하는 해석의 차이는 더불어 얘기해볼 필요가 있을 것 같아서, 몇 가지 문제를 제기할까 합니다.

【논의 전반에 대한 일차적 의문】

1. 본격적인 논의를 시작하기 전에 제시하신 “조선후기 서민 철학의 실상을 구체적으로 드러내는 데도 일조”하고자 하신다는 의도에 의구심이 자주 들었습니다. 특히 ‘서민 철학의 실상’이라는 것을 본론에서는 선명하게 느낄 수 없었습니다. 그리고 그것은 작품마다 조금씩 다른 양상의 의문으로 이어졌는데요, 뒤에서 몇 가지만 말씀드리도록 하겠습니다.
2. <춘향가(전)>를 존비의 문제로, <흥보가(전)>를 빈부의 문제로 읽는 것은 사실 새로운 이야기가 아닙니다. ‘철학적인 물음과 해답’이라는 표제를 떼어 내면, 이 논문에 어떤 연구사적 의의를 부여할 수 있을지요? 이 문제 역시 뒤에서 각각 구체적으로 언급하겠습니다.
3. 소설과 판소리의 선후 문제와 관련하여, 애초에 대본 없이 사설이 긴 연행물을 성립시킬 수 있었겠는가 하는 의문이 듭니다.[1] 또한 설화 등으로부터 영향을 받아서 판소리 작품이 성립되었다고 해도, 그 안에 담긴 철학이 판소리로 인한 것이겠는가 하는 점도 의문이고요.

---

1) 강릉단오굿에도 ‘심청굿’이라는 거리가 있는데요, 예능보유자인 빈순애 무녀가 ‘심청굿’의 ‘문서’라고 하면서 구활자본 <심청전>을 보여줬을 때의 충격이 떠오릅니다.

【춘향가】

1. “타고난 신분 때문에 평생 인간 취급을 받지 못하고 살면서도 그러한 의문을 갖지 않는다면, 그는 스스로 인간이기를 포기한 자일 것이다.”라고 하신 것은 다소 과격한 서술인 듯합니다. ‘인간 취급’도 그렇고, ‘인간이기를 포기한 자’란 표현도 그렇습니다. 현재의 우리에게는 당연히 수긍할 만한 얘기이지만(물론 그러면서도 현대인들에게서 금수저 물고 태어난 이들에 대한 패배의식을 발견하는 것도 어렵진 않지만요) <춘향가>가 형성되던 당대인들의 일반적인 인식을 적실하게 파악한 것은 아니라고 봅니다.
2. 춘향의 환경을 말해주는 각종 치레 사설은 고전소설의 주인공들에게 으레 부여되는 양식 같은 것입니다. 그리고 그런 점은 당대 서민 철학의 반영과는 거의 무관한 것일 것입니다. 오히려 몽룡에게 춘향의 신상을 현실적으로 소개하는 방자야말로 당대 서민의 인식을 대표하는 게 아닐까요? 춘향은 하나의 특이한 경우이고요.
3. 춘향이 몽룡에게 버림받았다고 거듭 말씀하셨는데요, 버린다는 말은 춘향의 입장에서 볼 때 ‘기가 막혀’ 터져 나온 분노의 표현이라고 봐야 할 것입니다. 영영 이별하는 것처럼 말하는 많은 표현들 역시 문학적 과장일 테고요. 두 사람은 일시의 이별 후에 재회할 것을 확신하고 있습니다. 신물을 요구하는 광경에서 춘향의 처지가 상대적으로 절박해 보이기는 하고, 기생작첩에 대한 지탄을 걱정하는 몽룡이 구차해 보일 수도 있지만, 그런 것들을 포함해서 두 사람의 사랑을 부정할 만한 요소를 저는 잘 찾지 못하겠습니다. 사별을 한 것도 아닌 상황에, 몽룡과의 사랑에 대한 확신을 바탕에 깔지도 않고서, 수절을 통해 철학적 도전을 계속한다는 것이 오히려 무리한 해석으로 보입니다.

   발표자께서는 “남원으로 돌아올 때 “내 사랑 춘향이는 수절을 하였는가, 훼절을 하였는가?”(장자백 창본) 하고 의심하며, 농부들에게 춘향이 본관 수청을 들고 있는지 여부를 묻는다.”고도 하셨는데요, 이건 의심하는 것이 아니라, 농부들의 입을 통해 춘향의 절행을 다시금 강조하기 위한 설정 같은 것으로 봐야 합니다. 그리고 말하자면 엎드려 절 받으려는 몽룡의 심산이기도 한 것입니다. 몽룡도 춘향도 모두 재회를 확신하고 있었습니다. 그렇기 때문에 서사가 이어질 수 있었던 것입니다.

   장자백 창본에는 없지만, <열녀춘향수절가>에만 해도 몽룡이 급제해서 반드시 돌아오겠다고 말하는 장면과 전라어사를 제수하니 바라던 바였다고 말하는 장면이 있습니다. 그렇지 않다고 해도 수많은 <춘향전(가)> 이본들에서 가장 돋보이는 것은 역시 두 사람의 사랑입니다. 다른 방향의 논의를 진행할 수는 있으나, 그것을 부정하면 곤란할 수 있다는 것입니다. 다시 음미해볼 필요가 있을 장자백 창본의 몇 대목을 제시하겠습니다.

원슈로다 원슈로다 양반 근본 원슈로다 미장젼 아히가 부형 게신 골의 ᄂᆡ려와 긔싱작쳡 다려왓싼 말이 죠졍의 펼논ᄒᆞ면 ᄉᆞ당ᄎᆞ 말도 못ᄒᆞ게 ᄒᆞ고 베실도 한나도 못하고 ᄇᆡᆨ슈로 늘켜 쥭인단이 **아마도 몃 히간 이별이 될 박그 슈가 업싸**

우지 말라 우지 말라 네 우름 한 쇼ᄅᆡ의 일쵼간장 다 녹는다 일일 평분 시비시여 ᄂᆡ들 너를 이질숀야 옛 말을 드러바라 부슈소관쳡지의라 온나라 졍부덜또 각분동셔 임기루워 귀즁심쳐 늘거잇ᄉᆞᆫ 공문한강 쳘니외여 약게졔방치련예도 부부심졍 극즁ᄒᆞ여 츄월강산 젹막한듸 연을 킈여 상ᄉᆞ한이 너와 나와 집푼 뜻션 후일상봉할 써시요 ᄎᆞ질 날이 잇난니라 나 올나간 연후라도 벽ᄉᆞ창이 월명커든 쳘니상ᄉᆞ 부ᄃᆡ 마라 연약한 네 일신이 날 기루워 병이 나면 남기라도 상ᄉᆞ목은 옥창젼의 웃쑥 셔셔 일년츈광 다 가도록 입피 필 쥴 몰나 잇고 병이라도 회심징은 쥭을 박ᄉᆞᆯ 슈가 업난니라 우지 말나면 우지 마라

온야 온야 우지 마라 **ᄂᆡ가 간들 아죠 가며 아죠 간덜 이질숀야** 요지연의 셔황모난 쥬무왕을 만나랴고 일쌍 쳥죠 거ᄅᆡᄒᆞ여 약슈삼쳔 먼 먼 질의 쇼식젼숑 ᄒᆞ엿것만 쳥죠ᄉᆡ가 업셔씬이 ᄉᆡ ᄉᆞ또 본관ᄃᆡ의 졍 방ᄌᆞ가 나열ᄒᆞ여 셔ᄉᆞ상통할 써신이 염여 말고 ᄌᆞᄅᆡᆨ써라

이도령은 그질노 올나가 츈향이 보고십푼 마음을 글공부의 벽을 붓쳐 슈이 슈이 등과ᄒᆞ여 쳥운의 몸이 놉파 츈향 상봉ᄒᆞ잔 마음 구곡의 밋ᄎᆞ미져 ᄉᆞ셔삼경 ᄇᆡᆨ가여를 쥬야로 일ᄎᆞ 쓴이

【심청가】

1. 심청이 아버지를 불쌍하게 여기는 것이 ‘시선이 끌릴’ 만한 점은 아니라고 생각합니다. 그리고 <심청가>에서의 ‘구완’은 ‘구원’과 다른 의미의 말입니다. 늙고 장애가 있는 아버지를 ‘구완’하려는 마음은 당연한 것일 수 있고, 그것을 “그녀의 눈에 심 봉사는 ‘구원’을 필요로 하는 가엾은 사람으로 비쳤다.”고 하는 건 과한 해석이라 봅니다. 마찬가지로, 심 봉사가 아내를 따라 죽지 않고 딸을 위한 삶을 사는 것 또한 당연하고 자연스러운 상황입니다. ‘인간의 불완전성’이 보편적인 개념이듯 그것을 보완하기 위해 선택한 두 사람의 인생 또한 유별난 것이 아니었다고 생각합니다. 따라서 <심청가>는 “인간은 왜 불완전한가?”라는 물음에 대한 답을 내놓은 것이라기보다 그 불완전성을 어떻게

채워가는 것인가를 보여준, 특별한 소재의 이야기가 되는 것이죠.

2. “그가 본래 가난한 천민 출신이었으며 태어나면서부터 앞을 볼 수 없었다고 해도 크게 달라질 것은 없다.”고 말씀하셨는데요, 심 봉사의 출신이 본래 누대명문거족이란 점을 간과할 수 없습니다. 심청의 ‘품격’이나 ‘능력’을 담보하는 하나의 근거가 될 수 있기 때문입니다. 소설본에서 인물들이 선계 출신임을 밝히는 설정과 크게 다른 성격의 설정이라고 할 수 없는 것입니다. 고소설에서 흔히 볼 수 있는 인물 설정입니다.

【흥보가】

1. <흥보가>에 나타난 ‘빈부와 탐욕’의 문제는, 발표자께서도 언뜻 말씀하신 것처럼 매우 익숙한 담론입니다. 하지만 “<흥보가>가 새삼 묻고 있는 것”에 주목하는 것 역시 유의미한 논의라고도 생각합니다. 그런데 이것을 두고 당대 서민의 철학이 반영된 것이라고 볼 수 있을지요? 이 문제는 조선후기 사회에서의 경제관념 발달과 그에 따른 신분제 붕괴 등에 긴밀하게 연관되는 것이며, 이에 대해서는 이미 통설이 있다 해도 좋은 정도로 선행연구가 축적되어 있습니다. <흥보가>이기 때문에 새삼 특별한 담론이 될 수 있다면, 어떤 점에서 그렇습니까?

# 가짜풍수 설화에 담긴 지식인상과 탈지식권력 의식

임 재 해(안동대)

< 목 차 >

1. 지식권력의 성찰과 민중의 지식인 인식
2. 선비에 담긴 지식인상과 지식의 쓸모없음
3. 선비의 가짜풍수 노릇과 형식주의 지식
4. 풍수지식의 문제 해결과 지식권력의 인식
5. 지식권력의 해체와 탈지식권력 의식
6. 탈지식권력에 대한 민중의식과 성찰적 인식
7. 종속적 지식권력에 중독된 지식사회

## 1. 지식권력의 성찰과 민중의 지식인 인식

모든 철학은 지적 성찰에서부터 비롯된다. '너 자신을 알라'고 한 소크라테스의 명제가 그러한 성찰을 촉구한다. 지식인은 지식이 무엇인가, 얼마나 많은 지식을 알고 있는가 하는 것보다 인간에게 지식은 왜 필요하고, 지식의 가치는 어디에 있으며, 터득한 지식을 어떻게 쓰는 것이 가장 바람직한가 하는 질문을 할 때 지적 성찰과 만난다. 늘 지식 문제를 안고 뒹굴며 새로운 지식 생산의 주체 노릇을 하는 학자들은 이 질문을 피해갈 수 없다. 왜냐하면 가치 있는 지식을 생산하고 지식을 바람직하게 쓰지 않으면, 오히려 지식이 세상을 불행하게 만드는 수단이 될 뿐 아니라 사람을 가두는 무형의 감옥이 될 수 있기 때문이다. 그러므로 어떤 논지의 연구논문을 쓰든 결론은 이러한 지적 성찰의 질문에 대한 답이 그 속에 담겨 있어야 제격이다.

만일 지식이 그 자체로 아름답게 인식되는 데 비하여, 권력은 상당히 거칠게 인식된다면 그것은 지식인의 편견이자 선입견에 지나지 않는다. 권력자들의 눈에는 오히려 정치권력에 줄서기를 하며 유력 정치인들과 인맥을 이루려는 지식인들이 더 추악하게 보이기도 하는 것이다.[1] 지식을 추구하는 것은 '철학'이지만[2] 권

1) 지난 대선 시기에도 많은 교수들이 대선 후보들에게 자진해서 줄서기를 한 모양이다. 대선 캠프

력을 추구하는 것은 '탐욕'이라고 여긴다면, 그것 또한 지식인의 오만이다. 오히려 철학자들 가운데에 권력을 탐하여 정계와 관계를 기웃거리거나 금력을 탐해 철학을 버리고 돈이 되는 분과학문으로 갈아타기를 하거나 간판을 바꾸어 달고 '콘텐츠' 또는 '문화산업'이라는 이름으로 상품 개발에 골몰하는 이들도 있다. 따라서 지식과 권력의 관계는 각립하는 것도 아니고 일방적이지도 않다. 지식을 돈으로 바꾸려고 할 때 지식은 금력이며, 돈으로 살 수 있는 지식은 한갓 상품일 뿐이다.[3] 스티브 잡스가 인문학의 중요성을 거론하자 기업에서 인문학에 관심을 기울이는 것도 인문학 지식을 상품 개발에[4] 이용하기 위해서이다.

지식과 권력의 관계도 마찬가지이다. 지식으로 권력을 추구하면 그 지식은 권력이 되는 것처럼, 권력으로 지식을 갖추려들면 그 지식은 가짜 지식이 되기 일쑤이다. 권력의 수단으로 지식을 쓰면 지배력을 강화하는 무기이지만, 권력이 무엇인가 지적으로 탐구하면 철학 지식이 된다. 따라서 지식도 권력도 모두 양날 달린 칼이나 다름없다. 지식이 사람을 살리는 약이기도 하지만 사람을 죽이는 독이 되기도 한다. 지식이 사람을 해방시키는 힘이기도 하지만 사람을 가두는 힘이기도 하다. 지식이 사람을 가두는 힘일 때 권력이 된다.

권력이 사람을 노예로 부리는 폭력이기도 하지만 노예를 해방시키는 구원의 힘이기도 하다. 지식과 권력이 문제가 아니라 어떤 지식이며 어떤 권력인가 하는 것이 문제이다. 더 중요한 문제는 그 지식과 권력이 무엇을 위해 어떤 방향으로 어떻게 쓰이는가 하는 것이다.[5] 제국주의자들의 지식은 식민지를 지배하는 무기로 쓰였으나, 민족주의자들의 지식은 식민지 해방을 위한 무기로 쓰였다. 따라서 지식 습득에 매몰되거나 권력 장악에 급급하게 되면, 약의 지식도 독이 되고 합법적 권력도 폭력이 될 수 있다. 더군다나 지식과 권력은 쓰임에 따라 유기적 관계를 지니고 있다.

근대 교육을 시작하면서 '아는 것은 힘이다.'[6] '배워야 산다.'는 구호로 민중을

---

에서 두 가지 반응이 있었다. 하나는 교수들이 다투어 대선캠프에 줄을 대려고 접촉해 와서 귀찮다는 반응과, 둘은 캠프에 동참을 요구하며 왜 다른 교수들처럼 함께 하지 않는가 하는 반응이다.

2) 흔히 철학을 philosophy에서 온 말로 인식하여 지식을 사랑하는 것이 철학이라고 한다.

3) 돈으로 학위를 사거나 표절논문으로 학위를 받은 경우가 그러한 보기이다.

4) 스티브 잡스는 "우리가 창의적인 제품을 만든 비결은 항상 기술과 인문학(Liberal Arts)의 만나는 지점에 있고자 했다. 기술과 인문학, 이 두 가지의 결합이얌말로 일련의 창의적인 제품을 만든 애플의 비결"이라고 밝힌 바 있다.

5) 임재해, 「설화에 나타난 호랑이의 다중적 상징과 민중의 권력 인식」, 『실천민속학연구』 19, 실천민속학회, 2012, 224~225쪽에서 권력의 크기보다 권력의 방향, 권력의 양과 높이보다 권력의 질과 쓰임새가 권력의 가치를 결정한다는 논의를 했다.

6) '아는 것이 힘이다(scientia est potentia)'라는 말을 한 프란시스 베이컨(Francis Bacon)은 영국 경험론의 창시자로서 귀납법으로 확립한 지식이 자연을 지배하는 힘을 획득한다고 생각하였다. 따라서 이때 지식의 힘은 자연 지배의 권력이나 다름없다. 그러므로 '배워야 산다'는 계몽적 논

계몽했다. 이때 지식은 곧 힘이고 지식의 힘을 갖추어야 생존의 기본권을 누릴 수 있다는 것이다. 이때 지식의 인식은 앎과 힘의 바람직한 만남을 전제로 한 것이다. '아는 것이 힘'이라고 하는 것을 형식논리로 받아들이면 지식의 양이 곧 힘의 크기로 연결된다. 많이 아는 지식인은 그 자체로 많은 힘을 지니게 되고, 그것이 차별화되면 힘이 권력으로 질적 변화를 일으켜 기득권의 특권화를 조장하게 된다.

이처럼 지식과 힘이 비례한다고 여기면, 지식을 쌓는 것이 곧 힘을 축적하는 것으로서 지식과 힘의 등식 관계가 성립된다. 자녀들에게 조기교육을 시키고 학교교육에 만족하지 못해 과외까지 시키는 부모들의 마음속에도 힘과 지식을 등식으로 여기는 지식 인식이 담겨 있다. 이른바 일제고사로 서열화하는 교육행정 당국이나, 이 서열에서 앞자리를 차지하기 위해 부정행위를 하는 학생이 나오는가 하면, 이런 행위를 부도덕한 것으로 가르치는 학교에서도 부정한 방법을 조장하기는 마찬가지이다.

학교성적이나 학급성적이 학교장과 담임교사의 서열을 결정하고 특별히 우뚝한 성적을 내면 힘을 받는 까닭이다. 따라서 학생들에 대한 교육 때문이 아니라 힘의 우위를 위해 성적을 올리려고 갖은 애를 쓰다가 때로는 부정한 방법까지 저지르게 하는 것이다. 따라서 일제고사 때는 부정행위가 조장되고 이러한 부조리를 막기 위해 더 엄중한 감독체제를 꾸리게 마련이지만, 늘 문제가 불거져 말썽이 되고 있다. 학생들에 대한 교육보다 교사와 교장의 권력에 대한 욕망이 더 크기 때문에 언제 어디서 부정행위가 이루어질 지 알 수 없다.

교사들의 반대에도 기어코 일제고사를 실시하는 교육부도 이러한 과정에서 권력구조를 강화하는 것이다. 모든 학생들과 교사, 학교들을 성적 차례로 서열화하는 주체야말로 권력의 중심이기 때문이다. 교사가 학생들을 평가하는 주체이기 때문에 권력을 지닌 것처럼, 교육부에서는 일제고사를 비롯하여 학교와 교사, 학생을 서열화하는 평가를 거듭할수록 자기들의 권력이 강화되는 까닭에 일제고사와 같은 비민주적 교육행정을 무리하게 밀어붙이는 것이다.

지식과 힘의 등식관계는 학생들에게도 고스란히 적용되고 있다. 가정에서도 공부 잘하는 아이가 부모님의 사랑을 더 받듯이 학교에서도 성적이 우수한 학생들은 교사와 학교로부터 특별한 사랑을 받는다. 학급과 학교를 위해 봉사를 잘하는 학생이 아니라 공부를 잘 하는 학생들이 학급 대표는 물론 학교 대표까지 하기 일쑤이다. 학생대표를 학생들이 선출하는 경우에도 성적 하위자보다 성적 상위자에 속하는 학생들이 대표로 뽑힐 가능성이 훨씬 높다. 따라서 성적 우수자

---

리로 교육받지 못한 민중에게 배움을 강조한 지식주권의 관점에서 보면 서로 어긋나는 지식 인식이다. 왜냐하면 베이컨은 전문적인 과학지식으로 자연을 지배하는 권력 획득을 목표로 한 것이기 때문이다.

는 교사의 지지와 배려 아래 학교사화에서 기득권을 누리는 지식권력인가 하면, 성적 하위자는 학교사회에서 상대적으로 소외되기 마련이다. 학교에서 설 자리가 없는 아이들은 폭력 동아리에 가담하여 주먹으로 이러한 성적권력에 맞서기도 하는 것이다. 그러므로 학내의 성적 서열화와 지식권력이 문제되지 않는다면, 학내의 폭력 동아리도 생겨나지 않을 수 있다.

학교사회에도 지식권력이 작동하고 있는 것처럼 지식사회에는 더 치열하게 지식권력이 작동하고 있다. 따라서 지식권력을 획득하기 위해 입시경쟁이 갈수록 치열해지는 것은 물론, 지식의 외형을 포장하는 가짜학력과 가짜학위가 출현하는 것이다. 학벌과 학위가 지식권력을 담보해주기 때문이다. 훌륭한 학벌과 높은 학위를 소지하고 전문지식 역량을 인정받아 경쟁력을 갖추게 되면 질 좋은 일자리를 차지할 수 있다. 높은 연봉의 요직에 오르게 되면 여러 갈래의 사회적 권력들을 함께 획득하게 됨으로써, 기득권층으로 편입되고 다양한 특권을 누리게 되는 것이다.

학술지식을 지닌 교수들은 대학과 학계에서, 법률지식을 지닌 판검사들은 법조계에서 기득권을 누릴 만큼 상당히 특권화되어 있다. 자연히 그 자리는 경쟁이 치열하다. 그러나 이때 지식은 일반지식이 아니라 학술지식이나 법률지식처럼 상당히 전문화된 지식이다. 이처럼 권력화된 지식은 대부분 전문지식이다. 따라서 권력과 등식 관계에 있는 지식은 예사지식이 아니라 사실상 전문지식인 것이다. 앎이 예사지식과 전문지식으로 분별되는 것처럼 힘도 권력과 권리로 분별된다. 전문지식과 등식 관계에 있는 것이 권력이라면, 예사지식과 등식 관계에 있는 것은 권리이다. 그러므로 '아는 것은 힘'이라고 했을 때 힘은 기득권의 특권화된 권력이 아니라 기본권으로서 주권를 보장하는 권리이다. 모르면 기본권마저 누리지 못하고 주권마저 빼앗기는 까닭에 '아는 것은 힘'이라고 하는 것이다.

권리가 인간 누구나 평등하게 타고난 주권이자 대등하게 보장되어야 할 기본권이라면, 권력은 권리와 달리 사회적으로 특별하게 주어진 특권이자 남들과 다르게 차별적으로 누리는 기득권이다. '아는 것이 힘'이라고 하는 논리가 배움의 필요성을 강조할 때는 앎이야말로 인간으로서 타고난 권리로 기본권을 누리며 민주적으로 주권을 누릴 수 있는 힘을 가지게 하지만, 이 논리가 전문지식의 위력이나 지식독점의 위세를 강조할 때에는 앎이 특별한 권력으로서 사회적 특권을 누리는 기득권을 획득하게 만든다. 그러므로 전문지식을 가진 사람들의 특권이 어떤 횡포를 부리는가 하는 것은 전통사회 민중들도 잘 포착하고 있었다.

'의사와 변호사는 허가 낸 도둑놈'이라는 옛말이 그러한 인식의 보기이다. 변호사나 의사는 다 전문직이다. 그만큼 특별한 법률지식과 의학지식을 전문적으로 알고 있는 지식인으로서 병든 사람을 고쳐주고 억울한 피의자를 변호해 주는 고마운 분들이다. 그런데도 그들을 '나라에서 낸 도둑'이나 '허가 낸 도둑'으로 간주

하는 까닭은 무엇일까. 전문직으로서 명예는 물론 치료와 변호의 고마움조차 잊어버리고 도둑으로 몰아세우는 것은 지나치다. 왜냐하면 그분들이 없다면 수많은 사람들이 질병의 고통을 겪게 되고 힘없는 민중들이 억울한 누명을 쓰고 살아야 하는데, 오히려 그들을 도둑으로 모는 것은 적반하장일 수 있다.

그러나 민중의 처지에서 생각하면, 의사와 변호사는 고마운 반면에 그 댓가를 가혹하게 요구하는 것처럼 보이는 까닭이다. 의학지식과 법률지식이 환자를 치료하고 피의자를 변호하는 고마운 손길에 그치는 것이 아니라, 치료와 변호에 따른 비용을 지나치게 부풀려서 환자와 피의자의 돈을 앗아간다는 것을 한정적으로 문제 삼는다. 비용이 과다하지 않아도 그것을 부담할 수 없는 처지의 사람들에게는 가혹한 착취에 해당된다.  따라서 변호사나 의사가 전문지식으로 봉사한다면 해당자들은 모두 고마워할 따름이지 결코 도둑으로 여기지 않을 것이다. 그러나 피의자와 환자에게 자신의 전문지식을 파는 관계에 있을 때 그 거래가 부당하거나 가혹한 경우 그 지식에 대해 고마워하는 마음보다 원망하는 마음이 더 앞서게 마련이다.

민중들이 생각하기에, 그 동안 의사와 변호사는 자의적으로 비용을 요구한 까닭에 '허가 낸 도둑놈'이라고 은유하지 않았는가 생각된다. 그런데 많은 전문지식인들 가운데 왜 의사와 변호사만 그렇게 은유했을까. 그들의 전문지식은 인신의 자유를 제약하는 문제와 긴밀하게 연관되어 있기 때문이다. 법으로 인신을 구속하거나 질병으로 몸을  움직이지 못하게 하는 일은 서로 다르지 않다. 왜냐하면 그것이야말로 피의자나 환자의 처지에서 볼 때 인신의 자유를 가장 심각하게 제약 받는 가장 절박한 일이기 때문이다. 인신을 속박하는 것이야말로 자유를 가장 적극적으로 제약하는 것이다. 그러므로 인간의 몸을 마음대로 속박하거나 해방시키는 힘이야말로 가장 핵심적 권력이다.

이러한 관계를 거칠게 말하면 의사와 변호사는 사람의 목숨과 자유를 담보로 자의적 권력을 행사했다는 말이다. 왜냐하면 '허가 낸 도둑놈'이라는 모순어법 속에 부당한 권력 관계를 드러내고 있기 때문이다. 도둑질은 어느 사회에서나 부도덕한 일이자 불법이다. 처벌 받아야 마땅한 일인데도 허가를 받았다는 것은 구조적 모순이다. 의사와 변호사는 피의자나 환자를 대상으로 터무니없는 비용을 청구하는 것이 가능한 것은, 피의사실과 질병이 인신의 자유를 구속하는 치명적 약점이기 때문에 이 약점을 빌미로 과도한 비용을 요구해도 당사자들은 어쩔 수 없이 응하게 되는 까닭이다. 그러므로 민중들은 오랜 경험적 지식에 의하여 의사와 변호사를 부정적으로 인식한 셈이다.

권력은 약점을 지니고 있는 사람과 그 약점을 해소할 수 있는 사람 사이에서 발생한다. 약자와 강자의 종속관계는 권력체계를 작동시키는 기본적 힘이다. 그러나 종속관계를 해체하면 권력체계에서 해방될 수 있다. 환자가 의사에게 전적

으로 매달리는 순간 의사는 허가낸 도둑이 될 수 있지만, 의사에게 의존하지 않고 스스로 자기 질병을 치유하는 노력을 하면 그러한 종속관계에서 해방될 수 있다. 지식사회의 권력체계 속에서도 같은 관계가 작동한다. 지식약자에게 지식강자는 '허가낸 도둑'일수도 있고 구원자일 수도 있는 것처럼, 지식약자가 자력적으로 문제를 해결하면 지식특권의 부당한 예속에서 해방될 수 있다. 독창적 지식을 생산하는 학문활동은 처음부터 이러한 모순을 극복하는 지식운동이다. 그러므로 우리는 그러한 학문활동을 하고 있는가 비판적 성찰을 하지 않을 수 없다.

## 2. 선비에 담긴 지식인상과 지식의 쓸모없음

'도둑'으로 은유되는 옛말 속에 지식권력에 대한 민중의 비판적 인식이 고스란히 담겨 있는 것처럼, 설화 속에서도 지식을 성찰하는 유형들이 적지 않다. '알고 모르기' 유형에[7] 속하는 설화들은 이 문제들을 다양하게 갈무리하고 있다. 이 논의에서는 '234-2 명당 잡은 가짜풍수'에[8] 해당되는 설화를 대상으로 지식권력의 문제를 다루고 민중의 탈지식권력 의식을 포착하며 학계에서 작동하는 지식권력 문제를 성찰하려 한다.

문제의 착상은 지식의 진실 여부보다 쓰임새가 더 중요하다는 데 있다. 탈지식권력 문제를 다루는 실마리를 가짜풍수가 진짜풍수들의 지식권력을 뒤집어엎는 데서 찾은 것이다. 가짜풍수 이야기는 진짜풍수보다 오히려 가짜풍수가 제대로 풍수 노릇을 하고 일정한 성취를 이루었다는 것이다. 진짜풍수들이 아는 체 하며 전문가로서 특권을 누릴 때, 뒷전에 밀려나 있던 가짜풍수가 상주에게 발탁되어 풍수지식과 상관없이 명당을 잡고 가난을 면하는 이야기이다.

구체적으로 내용을 보면, 글 읽기에 골몰한 가난한 선비를 중심으로, 생계에 곤란을 겪는 선비의 아내, 풍수의 전문지식이 필요한 상주, 상가를 찾아다니며 먹고 사는 풍수들이 등장하여 풍수지식과 일정한 관계를 맺으며 명당을 잡고 문제를 해결해 나간다. 이 과정에서 풍수지식이 권력을 형성하고 확대되어 마침내 왕권으로부터 발탁되는 특권의 단계로까지 나아간다. 따라서 지식인을 바라보는 현실적 시선과 지식의 실제 쓰임새, 지식의 유용성과 무용성, 지식권력과 지식인의 권력화 등에 얽힌 논의를 두루 할 수 있다. 흥미로운 것은 설화의 서두이다. 선비가 익히는 지식의 쓸모없음부터 이야기되는 까닭이다.

---

7) 趙東一 외, 『韓國口碑文學大系』, 別冊附錄1, 韓國說話類型分類集, 韓國精神文化硏究院, 1989, 23~29쪽의 유형 참조.

8) 趙東一 외, 위의 책, 253~256쪽에 약 80편의 각편 목록이 있다.

> 한 마을에 가서 학자가 계시더래여. 학자가 계시는디 주야 불출허고 독서만 허요. 아무것도 세상에 뜻이 없고, 아 근게 부인이 참 가을에 농사 안 짓고 곤란허닌게 피를 홅어다가 그걸 멍석에 널어놨는디, 가을 쏘내기가 와가지고 피 멍석이 떠내려가서 (일부 줄임) 그걸 모르고 글만 읽고 앉았드래요. 근게 부인이 들어와서 땅을 치며 울면서,
> "이걸 연명헐라고 홅어다 널은 것을 이렇게 비가 와서 떠낼러 가도 모르고 이러고 앉아서 당신은 만날 글만 읽으니 어따 써먹을 거냐고? (일부 줄임) 당신은 글만 읽었지 쓸 디가 없다."[9]

가난한 선비는 살림살이를 돌아보지 않은 채 글만 읽고 있다. 가난한 부인은 농사가 없으니 피를 홅어 멍석에 널어놓았는데, 선비는 소나기가 내려서 피멍석이 다 떠내려가도 모른 채 글만 읽고 있었다. 글 읽는데 몰두한 선비를 드러내는 한편, 세상일에 무능한 선비를 드러낸 것이다. 견디다 못한 아내가 울면서 '글을 어디다가 써먹을 거냐? 글을 읽었지 쓸 데가 없다'고 남편의 글을 타박한다. 쓸모없는 지식 습득을 정면으로 나무라는 것이다. 글공부를 했으면 써먹을 데를 좀 찾아보라는 것이다.

> 애들은 여럿이지 그러다보니께로 참 안에서는 그 없이 살다보니께 오죽하겠어요? 그래서 참 이거 선비다 보니께 (줄임) 일도 못하시지 아무것도 못하고 이러다보니께 뭐 참 먹을 것도 없고. (일부 줄임) 그 아내되는 양반이 그 남편한데 하는 말이,
> "참 우리가 이러이러하고 있다간 안 굶어죽겠느냐? 뭘 해도 하셔야 안되것느냐?"[10]

선비는 글만 읽는 까닭에 가난할 뿐만 아니라, 선비이기 때문에 글 읽는 일 외에 할 수 있는 일이 없어서 가난하기도 하다. 선비의 글지식도 쓸모없지만 글지식을 갖춘 선비도 쓸모없기는 마찬가지이다. 가난한 선비는 네 가지 상징을 띠고 있는 지식인이다. 하나는 순수지식을 익히고 있는 인문적 지식인이고, 둘은 학문이 좋아서 학문을 하는 호학적 지식인이며, 셋은 쓸모없는 지식에 매몰된 무능한 지식인이자, 넷은 세상물정 모르는 채 글만 읽는 편벽된 지식인이다. 긍정적으로 보면, 앎 자체를 있는 그대로 즐기는 호학자이자 인문학자이며 상아탑적 지식인이라 할 수 있다. 그러나 이야기는 선비의 지식 사랑을 긍정하거나 앎의

9) 朴順浩, 『韓國口碑文學大系』 5-5, 韓國精神文化硏究院, 1987, 421~422쪽, '명당잡은 가짜풍수'.
10) 金榮振, 『韓國口碑文學大系』 3-4, 韓國精神文化硏究院, 1984, 839쪽, '억울한 며느리 도운 엉터리풍수'.

가치를 존중하려는 뜻이 없다. 왜냐하면 선비가 글만 읽기 때문에 가족들이 끼니를 잇기 어려울 만큼 가난이 극심했다고 하기 때문이다.

가난한 선비를 등장시켜 결국 문자지식의 무용성과 지식인의 무능을 드러내는 데서 이야기가 시작된다. 그러나 아내는 무능한 선비와 대조적인 인물이다. 선비를 먹여 살리며 생계를 꾸려나가는 생활력 있는 아내이다.

> 선비: 글만 배우지, 집이 일은 머 한낱도 아해. 천없이 머 장마가 지고 머 비가 와도 저 마다아 웃케를 널어나도, 뭐 버리(보리)고 나락이고 널어나도, 그거 걷어들일 줄 모리고, 만날 마마 글만 들받아 보고 이랬다 말이래.
>
> 아내: 안주인은 남의 집 방아도 찧어주고 품도 들여먹고. 바아도 찧가주, 품도 들여가주, 참 먹고 사고 이래그던.[11]

선비가 글만 알고 세상물정 모르는 반면에 아내는 글은 모르지만 최소한 먹고 살아가는 방법은 알고 있다. 품을 팔아서 생계를 꾸려나가는 생존지식은 갖추었다. 결국 선비와 아내는 문자지식과 생존지식의 짝을 이루는 관계이다. 이 두 관계가 불편없이 지속된다면 이야기는 더 진행되지 않는다. 생존지식의 짐을 일방적으로 지고 있는 아내의 불만이 다음 이야기로 발전한다. 이 과정에서 이웃집 풍수가 거론된다. 이웃의 아무개는 풍수 노릇으로 벌이를 하므로, 먹고 사는 데는 걱정이 없다는 것이다. 아내가 거론하기 전에 이야기 서두에 풍수로 생계를 이어가는 이웃이나 형제가 대조적으로 등장하기도 한다.

> 앞뒷집에 이래 사는데, 한 사람은 항상 글공부만 하고. 한 사람은 인격은 글공부하는 사람보다도 오히려 못한데 풍수질 한다꼬 해서 나가여 돈 벌어가주 오는 기라. 그러이 돈 벌어가주 오는 사람의 집에는 참 호강호식을 이래, 풍수질해서 호강호식을 하고. 글공부만 하만은, 해가주고는 호강호식을 모하는 기라. 곤란하기를 막심하게 하지. 그 댁이 항상 원망을 하지.[12]

풍수로 먹고 사는 사람은 늘 글만 읽는 선비와 대조적 인물로 등장한다. 선비가 글공부만 하는 까닭에 세상물정은 모르지만 인격은 훌륭한 반면에, 이웃집 풍수는 인격은 선비보다 못하지만 풍수질을 하는 까닭에 호의호식을 한다는 것이다. 인격이나 지식의 수준이 살림살이 수준과 비례하지 않는다는 말이다. 많이 안다고 잘 사는 것도 아니고 적게 안다고 해서 못사는 것도 아니다. 행복이 성적순이 아닌 것처럼 잘 사는 것도 지식순이 아니다. 오히려 글공부 수준이 낮은 사

11) 趙東一·林在海,『韓國口碑文學大系』7-7, 韓國精神文化硏究院, 1981, 47쪽,
12) 崔正如,『韓國口碑文學大系』7-12, 韓國精神文化硏究院, 1984, 79쪽,

람이 더 잘 산다. 순수지식과 생활지식이 글만 읽는 선비와 돈벌이 잘하는 풍수를 통해서 대조되어 있다. 이 대조적 구도를 깨는 것이 생계를 꾸려나가는 아내이다.

> "당신은 항상 글공부만 해여 뭐합니까? 뒷집에 저 양반 보이소. 글도 당신만 못하다 카지만도 돈을 벌어가주 와여 지금 생활이 자족하기 안 지냅니까? 그러니 당신도 그래 저 양반 본을 보시오."[13]

순수지식의 무용성을 비판하며 생활지식의 쓰임새를 대안으로 제시한 셈이다. '당신도 어디 가서 풍수 노릇을 하여 돈을 좀 벌어 오라'는 것이다. 이웃이나 아우(또는 형)는 풍수 노릇을 하여 먹고 사는 데 지장이 없다는 보기까지 구체적 근거로 제시하며 설득한다. 글 읽는 지식인 선비보다 글과 무관한 아내가 더 세상물정을 잘 알고 지식이 쓰이는 길도 잘 알고 있는 셈이다. 아내는 일자무식이면서도 생계에 필요한 지식을 갖추고 세상물정에 관해서는 더 많이 안다. 그럼 선비와 아내 가운데 누가 더 유식한가. 글로 따지면 선비가 더 유식하기 마련이지만, 생활지식으로 따지면 아내가 더 유식하다. 그러므로 유식이 무식이고 무식이 유식이라는 생극 논리가[14] 성립된다.

생극론은 유식과 무식의 이분법적 대립의 쌍을 넘어선다. 무식은 지식 없음을 의미하지 않는다. 지식 없는 곳에 지식이 있다. 비어 있는 곳에 새로운 앎이 채워지고 새로운 슬기가 솟아난다. 유식은 지식 있음을 의미하지 않는다. 쓰이지 않는 지식은 이미 지식이 아니다. 지식 있는 곳에 지식이 없다. 지식으로 차 있는 곳에 새로운 앎이 자리잡을 틈이 없다. 지식이 무식이므로 또한 유식이며, 유식이므로 또한 무식이다. 그러므로 무식과 유식은 무한복제의 음양론처럼 서로 포함되고 포함하는 관계가 지속된다.

따라서 살아가는 데에는 선비의 유식보다 아내의 무식이 더 유용하다. 달리 말하면 선비의 유식은 무식이고 아내의 무식이 유식이다. 따라서 아내는 풍수라는 일자리를 알고 있을 뿐 아니라, 풍수 노릇에 필요한 패철까지 구해 준다. 선비는 패철은 물론 여비까지 아내의 도움을 얻어서 해결한다. 아내의 생활능력과 정보, 제안, 구해온 물질이 없었다면 선비는 그 자체로 존립조차 어려운 지경이다. 유식하면서도 무능한 선비와 무식하면서도 유능한 아내의 역량이 대조적이기만 한 것이 아니라, 무식하면서 유능한 아내가 마침내 무능한 선비를 유능한 인

13) 崔正如, 위의 책, 같은 곳.
14) 조동일, 「生克論의 역사철학 정립을 위한 기본구상」, 515~517쪽 참조. "하나가 둘이고 둘이 하나이며, 생성이 극복이고 극복이 생성이다."(516쪽)고 한 것처럼, 생극론에 따라 선진이 후진이고 후진이 선진이며, 유식이 무식이고 무식이 유식이라는 논리를 여러 논저에서 펼쳤다.

물로 변화시키는 주체 구실을 한 것이다.

이런 과정에서 책으로 익힌 문자지식의 한계가 드러나는 반면, 세태에서 익힌 생활지식의 의의가 상대적으로 드러난다. 문자지식이 선비들의 지식이라면 생활지식은 민중의 지식이다. 이야기에서는 부부가 두 유형의 지식을 대조적으로 상징하고 있지만, 이야기를 하는 사람들의 생각 속에는 선비의 문자지식과 민중의 생활지식이 지닌 쓰임새를 문제삼은 것이다. 따라서 문자지식에 매몰되어 있던 선비도 풍수 노릇이라도 해보라는 아내의 제안을 순순히 받아들이도록 이야기한다. 그러므로 민중의 생활지식이 무능한 선비들까지 먹여 살리는 실용지식이라는 것이다.

## 3. 선비의 가짜풍수 노릇과 형식주의 지식

민중의 마음은 선비들에게 들어앉아서 글만 읽지 말고 생활현장으로 나가 보라고 떠밀어낸다. 그 역할을 이야기 속의 아내가 하는 것이다. 선비는 아내의 제안을 수궁하지만 적극적으로 나서지 못한다. 아내가 풍수에게 필요한 패철을 구해서 제공하고 패철을 넣을 주머니까지 지어주자 비로소 선비는 떠밀리듯 길을 나선다. 무능한 지식인의 모습과 지식인을 쓸모있게 움직이도록 하는 아내의 민중적 역할이 부각된다.

아내가 구해준 패철은 풍수가 좌향을 잡는 데 쓰는 필수 장비이다. 그런데 그 패철은 흔히 '눈까진 패철'이라[15] 하여 자침이 움직이지 않거나 떨어져나가서 쓰지 못하는 것이다.[16] 겉모양은 패철이되 실제 기능은 상실한 엉터리 패철인 것처럼, 선비 또한 패철을 갖추어서 모습은 풍수처럼 보이지만 풍수에 관해서 전혀 아는 것이 없는 눈까진 풍수이다. 그러므로 패철은 풍수라는 사실을 알리는 기호일 뿐 한 번도 묘터 잡는 데 쓰이는 일이 없다.

눈 먼 점쟁이는 있어도 눈 먼 풍수는 없다. 풍수는 지세의 형국과 지리의 이치를 직접 살펴야 하는 까닭이다. 따라서 '눈까진 풍수'와 '눈까진 패철'의 동행은 풍수로서 결정적인 한계를 나타낸다. 눈 먼 풍수에게는 온전한 패철도 무의미하

15) 임재해, 『韓國口碑文學大系』 7-9, 韓國精神文化硏究院, 1982, 989쪽, '엉터리 풍수의 명당 잡기'. 고장이 나서 쓸모없는 패철을 일컫는데, 특히 방향을 가리키는 자침이 떨어져나가서 못쓰게 된 패철을 눈까진 패철이라 한다.

16) 고장 나서 버려진 패철을 두고 '환한 패철', '뜬쇠' 등으로 일컫는다. 자침이 떨어져 나가 판만 있으니 환하다는 것이고, 패철을 쇠라고 하는 경우에는 자침이 고정되어 있지 않은 패철을 뜬쇠라 일컫는다.

이야기에 따라 아내가 멀쩡한 패철을 구해 주어도 풍수를 모르는 선비에겐 고장난 패철이나 다르지 않다. 풍수지식이 없고 패철 사용법을 알지 못하는 까닭이다.

다. 패철을 사용하는 법을 모르면 사실상 눈까진 패철이나 다름없기 때문이다. 실제로 선비는 패철을 모르기 때문에 가지고 다니긴 하되 한 번도 사용하지 않는다. 마치 평생 글을 읽은 선비의 쓰임새 없는 지식이나 다르지 않다. 아는 지식은 많되 한번도 제대로 쓰이지 않았을 뿐 아니라, 자신의 앎을 삶과 연결시키는 능력이 없었기 때문이다. 그러므로 눈까진 패철은 앎과 삶이 겉도는 선비의 지식이야말로 맹목적인 지식이자 눈까진 지식이라는 것을 은유하는 데 적절한 상징이다.

그러나 눈까진 풍수의 내막을 모르는 사람들에게는 착각을 일으킨다. 평생 글을 줄줄 읽는 선비에 대한 기대가 대단한 것처럼, 커다란 패철까지 번듯하게 갖춘 선비 또한 대단한 풍수로 인식된다. 패철이 곧 풍수의 자격으로 간주하는 사람들은 눈을 뜨고서도 눈 먼 노릇을 하는 것이다. 따라서 선비의 패철을 보고 풍수로 알아차린 사람들은 그를 상가로 안내한다. 이처럼 사람들이 풍수로 알아주고 믿어주는 한 눈까진 패철과 눈까진 지식으로도 풍수 노릇을 할 수 있다. 눈 뜬 것이 눈 먼 것이고 눈 먼 것이 눈 뜬 것이다. 그러므로 선비는 풍수 자격으로 상가를 찾아가 여러 풍수들 틈에 끼어 앉아서 풍수 노릇을 하게 되었다.

상가의 사랑방이나 행랑채를 가득 채우고 앉아 있는 풍수들은 초상이 끝날 때까지 먹고 자는 데는 지장이 없다. 그러나 상주에 의해 발탁되지 않으면 묘자리 잡는 일에 참여하지 못한다. 풍수 지식이 쓰이지 않는 것이 문제가 아니라 수익을 창출할 수 없는 것이 문제이다. 당장 여비를 구할 수 없거니와 생계비를 챙길 수 없다. 상주의 묘터 의뢰를 받아야 비로소 풍수지식을 돈으로 바꿀 수 있다. 따라서 마치 취업을 위해 면접관 앞에 앉아 있는 지원자들처럼 부지런히 풍수지식을 드러내서 상주의 눈에 들어야 한다. 그러므로 풍수들이 모여 있는 방에서는 저마다 풍수지리에 도통한 것처럼 부산하게 자기주장들을 펼치게 마련이다.

> 그 풍수들이 뭔 혈(穴)에다가 뫼를 쓰문 뭐 부자가 되고, 정승이 나고, 급제가 나고 이러는데. 이 사람 뭐 알아야 지껄이지. 암말도, 아무 것도 모르니까 가만- 앉았어.

풍수들 방에는 지식나눔을 위한 것이 아니라 지식다툼을 위한 풍수지식이 난무한다. 유식한 풍수들은 너도나도 한 마디 풍수설을 다투어 펼치는데, 눈까진 패철을 지닌 가짜풍수는 아는 것이 없는 엉터리풍수라 뒷전에 물러앉아서 잠자코 있을 뿐이다. 풍수를 모르니 할 말도 없으려니와 나서지 않는 것이 무식을 숨기는 일이다. 상주는 문상객을 받는 틈틈이 풍수들의 이러한 동정을 살피면서 어떤 풍수가 역량 있는 풍수인지 탐색을 하게 마련이다.

그런데 상주의 판단이 범상하지 않아서 눈까진 풍수인 선비를 묘터 잡을 풍수

로 선택했다. 왜냐하면 자신의 유식을 드러내며 아는 체 하는 사람들은 수준 낮은 풍수로 간주하고 뒷전에서 말없이 묵묵히 앉아 있는 선비를 대단한 풍수로 포착한 까닭이다. 따라서 다른 풍수들은 모두 여비를 주어서 보낸 뒤에 선비만 특별히 따로 모시고 대접을 하며 묘터를 의뢰하는 것이었다.

상주의 판단은 벼가 익을수록 고개를 숙이듯이 풍수도 많이 아는 사람일수록 자신을 낮춘다고 여긴 것이다. 풍수의 역량을 평가하는 상주의 눈은 올바르면서도 빗나갔다. 상주는 사람을 분별하는 지식을 알고 있는 까닭에 정작 사람을 잘못 선택한 것이다. 왜냐하면 선비는 많이 알아서 침묵한 것이 아니라 아는 것이 없어서 침묵한 까닭이다. 무식한 사람일수록 무식을 가리기 위해 아는 체 하는데, 선비는 오히려 무식한 그대로 침묵함으로써 유식함으로 인정받은 것이다. 여기서 다시 유식이 무식이고 무식이 유식이라는 민중의 지식인식이 포착된다. 상주와 선비의 유무식이 모두 생극관계를 이룬다.

여기서 민중의 풍수 인식과 지식인 인식이 고스란히 드러난 셈이다. 아는 체 하는 풍수는 수준 낮은 풍수이고 진정한 풍수는 아는 체 하며 나서지 않는다는 것이다. 이 문장에서 풍수 대신에 지식인이라는 말을 바꾸어 놓아도 상관없다. 왜 아는 체 하는 풍수나 지식인은 부정되고 모르는 체 하고 있는 풍수나 지식인은 긍정되는가? 아는 체하고 나선다는 것은 곧 지식의 힘을 남에게 과시하여 비교우위를 점유하려는 지식의 권력화 또는 지식의 금력화 의도가 담겨 있기 때문이다. 다시 말하면 지식의 우위로 다른 사람과 차별화된 기득권을 차지하려는 의도를 지녔다는 말이다.

이 논리를 뒤집으면, 알량한 지식으로 권력을 누리고 금력을 차지하려는 지식인은 엉터리 지식인일 가능성이 있다는 것이다. 실제로 학벌을 위조하거나 표절논문으로 학위를 따려고 하는 관료들과 정재계 인사들은 모두 그것으로 더 높은 권력을 확보하고 더 많은 금력을 획득하려고 한다. 따라서 권력화를 위한 학위 치레나 금력화를 위한 학벌 위세는 모두 지식의 본질이나 지식의 진정성과 거리가 멀다. 지식을 수단으로 기득권을 획득하려는 사람일수록 엉터리 지식으로 전문지식인인 것처럼 위장하기 마련이다. 그러므로 가짜 지식인수록 자기 지식을 드러내기 위해 학벌을 내세우고 학위를 드러내려 한다. 왜냐하면 수준 낮은 지식인은 그러한 형식이 아니면 자기 지식을 인정받을 수 있는 길이 없는 까닭이다.

서구학계의 주장을 인용하여 자기 논문의 위상을 입증 받으려 들거나, 외국어 독서지식으로 자기 논문의 독창성을 위장하려는 것도 같은 맥락에 있다. 참고문헌의 지식을 참고로 하지 않고 본론처럼 줄곧 인용하며 그 주장을 동어반복하는 것을 논문으로 제출하는 사람도 문제이지만, 더 문제는 이러한 논문의 외서 인용 내용과 각주, 참고문헌 목록에 넘어가서 독창적 논문으로 착각하는 심사자들도 문제이다. 그것은 마치 엉터리 풍수가 외제 패철을 소지하고 있는 것을 보고 훌

륭한 풍수로 착각하는 것이나 다르지 않다. 문제는 패철 노릇하는 장식적 각주가 아니라 실제로 답산하여 땅을 읽는 독창성이 풍수의 자질이다.

상주는 풍수를 발탁하는 권력이자 풍수에게 묘터 잡은 대가를 지불할 금력이다. 따라서 실제로 답산과정에서 풍수 능력을 발휘하지 않고 방안에서 아는 체하는 풍수는 상주의 권력과 금력에 영합하는 풍수이다. 그러한 풍수는 명당을 잡는 것이 목적이 아니라 상주로부터 발탁되어 큰 보수를 받아 한몫 잡는 것이 목적이다. 따라서 의도적으로 상주 앞에서 대단한 풍수라는 것을 과시하는 것이다. 그러므로 이러한 지식자랑의 내막을 잘 아는 상주는 풍수지식의 특권을 인정하지 않고 오히려 침묵하고 있는 선비를 수준 높은 식견을 갖춘 풍수로 인식하고 묘터 잡는 일을 의뢰한 것이다.

상주는 진짜풍수를 분별하기 위해 절묘한 기준으로 풍수들을 은밀하게 평가했는데, 오히려 진짜풍수들은 제외시키고 가짜풍수를 진짜풍수로 알아차린 것이다. 진짜가 가짜이고 가짜가 진짜인 셈인데, 이런 관계는 다른 논리에서도 되풀이 된다. 풍수 노릇을 적극적으로 수행하려던 진짜풍수들은 부정되고, 반대로 풍수 노릇을 포기하고 있는 가짜풍수는 긍정된 것이다. 그러므로 유식이 무식이고 무식이 유식인가 하면, 진짜가 가짜이고 가짜가 진짜이며, 풍수로서 유위(有爲) 무위(無爲)이고 무위가 유위인 것이다.

## 4. 풍수지식의 문제 해결과 지식권력의 인식

가난해서 가짜풍수 노릇을 해야 하는 것은 불운이다. 그러나 선비가 훌륭한 풍수로 뽑힌 것은 뜻밖의 행운을 얻은 셈이다. 문제는 풍수로 발탁된 행운으로 끝나는 것이 아니라 풍수로서 명당자리를 묘터로 잡아야 하는 과제가 주어져 있다는 것이다. 이제 명당 잡는 문제는 가짜풍수인 선비에게로 넘어갔다. 훌륭한 풍수로 발탁된 것은 행운이되, 그러한 기대에 걸맞게 풍수 노릇을 해야 하는 선비로서는 불운의 난관에 다시 부딪혔다. 불운이 행운이고 행운이 불운이다. 그러므로 걱정할 것이 없다. 위기가 기회이고 기회가 위기인 까닭이다.

> 그나저나 '저 사람들은 닷냥도 주고, 열냥도 주는디, 다만 한 냥이라도 나도 줌서 가락 허믄 쓰겄는디 어쩔란고' 허고 앙겄어. 앙겄는데 인자 갈란다고 그런께 다른 풍수들 간께 따러 나갈라고 헌께,
> "아, 이 손님 거그 좀 앙그쇼."[17]

17) 朴順浩,『韓國口碑文學大系』6-4, 韓國精神文化硏究院, 1985, 413쪽, '엉터리 풍수'.

상주가 지목하여 붙잡는 바람에 선비는 옴짝달싹 못하는 처지가 되었다. 차라리 다른 풍수들처럼 여비나 받고 떠났으면 좋겠는데, 상주가 자기에게는 여비도 주지 않고 기어코 붙잡으니 떠날 수도 없다. 이제 와서 풍수지리에 관해 아는 것이 없다고 실토할 처지도 아니다. 자칫 하다간 풍수지리에 전무식인 엉터리 풍수란 사실이 드러나 치도곤을 당할 수 있다. 선비로서는 곤혹을 당하는 것이자 자존심을 상하는 일이다. 그러므로 상주에 의해 발탁되는 순간 사실상 결정적 위기를 맞이한 것이다.

이 위기에서 벗어나는 길은 두 가지이다. 하나는 스스로 극복하는 길이며 둘은 남의 도움으로 극복하는 길이다. 스스로 극복하는 길도 순수 자력적인 경우와 다른 사람의 정보에 의존하는 경우, 남의 도움으로 극복하는 길도 순수하게 도움을 받는 경우와 다른 사람의 요청을 들어주면서 도움을 받는 경우가 있다. 위기 극복과정에서 문제되는 것이 풍수지식의 권력화이다.

**1) 임기응변에 의한 자력적 극복:** 어떤 위기든 최선의 방법은 그 현장에서 벗어나는 것이다. 위기를 해결할 수 없다면 위기의 현장에서 벗어나는 것이 최선의 방법이다. 따라서 가짜풍수인 선비도 손자병법에 나오는 삼십육계 줄행랑을 치기로 마음먹었다. 그러므로 상주가 묘터를 잡기 위해 산 구경을 가자고 했을 때, 선비는 이때가 기회라고 생각하여 신들매를 고쳐 매고 달아날 준비를 했던 것이다. 상주가 먼저 답산 제안을 하지 않으면 선비 스스로 산구경을 가자고 해서 달아날 기회를 마련한다.

> 가만히 생각해본께 명당잡아 도라고 그런 것 같으나 명당을 알어야지. 아이 달아날 꾀만 생겨. 근디 이것 대문간에는 뭣 대문이 한두 개 아니고. (줄임) 담장 높으지 갈 디가, 도망헐 수가 없어. (줄임) 인자 하루는 꾀가 낸 것이 뭐 꾀를 내기는 뭣, 어떻게 냈는고 하니, '에라 이 산귀경 헌다고 같이 가자고 히 갖고 산에 가서 도주헐 배끼 없다.' 허고 산 귀경을 가자고 헌께, 인자 명당을 얼마나 줄랑갑다고 쥔은 좋아라고 인자 술과 점심과 인자 지니고는 갔단 말여.[18]

상주와 함께 산에 오른 선비는 기회를 봐서 작정한 대로 내달리기 시작한다. 상주도 질세라 선비 뒤를 따라 달린다. 때로는 출상 당일 상여를 메고 산으로 가면서 이런 일이 벌어지기도 하는데, 그러면 상주와 상두꾼은 상여를 메고 따라간다. 마침내 달리던 선비가 나무 등걸에 걸리거나 지쳐서 쓰러진다. 그러면 상주

18) 朴順浩, 앞의 책, 503쪽, '대명당 잡은 가짜풍수'.

가 자세한 내막을 알지 못하는 까닭에 풍수가 자리잡고 앉은 곳이니 '바로 여기가 명당인가?' 하고 묻는다. 그러면 선비는 엉겹결에 그렇다고 동의한다. 속일 의도는 없었지만, 상주가 그렇게 알고 받아들이니 인정을 할 수밖에 없다. 이처럼 우연히 잡은 곳이 명당으로 발복을 한다. 여기서 명당을 발견하는 풍수지식이란 무엇인가 하는 것을 포착할 수 있다.

문제는 명당이라는 것은 그 자체로 있는 것이 아니라 명당으로 받아들이면 명당으로 발복할 수 있다는 것이다. 달리 말하면, 선비가 넘어진 곳이 명당일 수도 있고 아닐 수도 있는데, 결국 그곳을 묘지 쓰는 사람이 명당으로 알고 명당으로 믿었다는 사실이 더 중요하다는 말이다. '꿈보다 해몽'이라는 말이 있듯이 꿈을 꾼 내용이 현실적으로 중요한 것이 아니라 그 꿈 내용을 어떻게 해석했는가 하는 것이 더 중요하다는 것이다.[19] 명당 여부의 실증성보다 명당을 신뢰하는 수용성이 더 중요한 사실이라는[20] 말인데, 지식론과 관련하여 말하면, 지식의 생산보다 지식의 수용이 더 의미 있는 지식활동이며, 실증적 지식보다 해석적 지식이 더 진정한 지식이라는 말이다.

> 그냥 막 내빼는 거지 뭐. 인제 피해 상주를 피해 내빼는 거지. 상주를 피해 내빼는게야, 내빼는 게 목적이지, 살라구. 그저 놈한테 걸리면 죽을테니께 내빼는 거라구. 아 그냥, 노다지 그냥 내빼는디 상주는 뒤에서 말이여. 겨우 붙들랑말랑 불들랑.[21]

위와 같이 내빼는 상황은 같지만, 우연히 다른 방식으로 문제를 해결하기도 한다. 뒤쫓아오는 상주의 추적에 선비가 도망을 가다가 산꼭대기까지 올라가서 더 갈 데가 없는 지경에 이른다. 마침 아래를 내려다보니 낭떠러지에 폭포 물이 떨어져 계곡물이 골짜기 사이로 아름답게 흐르고 있다. 뒤쫓아온 상주가 어떻게 됐느냐고 상황을 묻자, "여기가 아주 좋은 명당 자리"라고 얼른 둘러댄다. 상주가 앞을 바라보니 전망이 탁 트이고 경치가 좋은지라, "여기 이렇게 좋은 자리를 여지껏 못 찾았다"고 감탄하며 반겼다.[22] 때로는 선비가 도망 가다가 지쳐서 주저앉아 쉰 곳이 명당으로 인정되기도 한다.[23] 우연히 잡은 자리이지만 상주가 명

19) 임재해, 『민족설화의 논리와 의식』, 지식산업사, 1992, 165~167쪽 참조.
20) 임재해, 『민속문화의 생태학적 인식』, 당대, 2002, 230~232쪽 참조. 풍기 금계촌(金鷄村)을 십승지지(十勝之地)로 알고 찾아와 살던 사람들이 발복하지 않자, 명당이 아니라며 거의 다 떠났지만, 아직도 거기 사는 사람 가운데에는 여기가 명당이라 믿고 행복하게 살고 있는 이가 있다. 최현철씨는 "잘 사는 것은 호의호식하며 부귀영화를 누리는 것이 아니라 마음에 부족함이 없이 사는 것"이라고 하며, 금계촌 달밭골에서 만족한 삶을 누리고 있다.
21) 徐大錫, 『韓國口碑文學大系』 4-3, 韓國精神文化硏究院, 1982, 556쪽, '엉터리 지관의 행운'.
22) 徐大錫, 위의 책, 557쪽.
23) 崔來沃, 『韓國口碑文學大系』 5-2, 韓國精神文化硏究院, 1981, 446쪽, '가짜풍수노릇을 한 세째

당으로 받아들이고 다른 사람들이 공감하니 마치 대단한 풍수처럼 인정된다.

명당을 고르는 능력이 풍수의 역량이다. 그렇다면 선비도 이처럼 명당을 잡았으니 가짜풍수가 아니라 훌륭한 풍수이다. 그런데도 왜 이야기는 엉터리 풍수 또는 가짜풍수라 할까. 풍수지식을 가지고 있지 않을 뿐 아니라, 명당을 잡은 것도 우연이기 때문이다. 정상적인 풍수라면 풍수지식을 갖추고 필연적으로 명당을 가려서 잡아야 한다. 지식은 지속적인 정보이자 필연적인 기능을 가진다. 우연히 순간적으로 발휘되는 임기응변이나 즉흥적 대응은 지식이 아니라 재치이자 슬기이다.

따라서 자기 지식에 의해서가 아니라 우연히 명당을 잡은 사실로서는 전문적 지식을 갖춘 풍수라 할 수 없다. 선비는 지식이 없지만 문제를 해결할 수 있는 재치나 슬기는 있었던 까닭에 우연히 명당을 발견하게 된 셈이다. 그러므로 선비는 지식 있는 풍수를 제치고 임기응변의 순발력을 발휘하여 명당을 잡고 문제를 해결함으로써 상주로부터 엄청난 보상을 받아 부자가 되었다.

이 과정에서 두 가지 지식권력 인식이 드러난다. 하나는 지식권력은 특정 지식을 많이  안다고 획득되는 것이 아니라, 그 지식을 필요로 하는 사람들로부터 비교우위의 능력을 인정받아야 한다는 것이다. 선비가 명풍(名風)으로서 특권을 누린 것은 상주가 다른 풍수들과 견주어 더 훌륭한 풍수라고 추론적으로 판단한 까닭이다. 따라서 가짜지식을 갖추었더라도 전문지식을 갖춘 것처럼 인식되도록 하는 것이 필요하다. 그러기 위해 선비는 의도적으로 패철을 갖추는 위선으로 최소한의 풍수로 인정받았지만, 의도하지 않은 침묵으로 여러 풍수보다 탁월한 풍수로 인정받은 것이다. 그러므로 선비의 위선적 지식이 아니라 태도의 진정성이 명풍으로 인정받게 만든 것이다.

둘은 지식권력은 지식 자체에서 생겨나는 것이 아니라 해당지식의 유용성이 널리 입증될 때 비로소 생겨나고 점점 커져간다는 것이다. 실제로 선비는 위기 속에서 임기응변으로 우연히 명당을 잡았지만, 상주가 명당으로 인정했을 뿐 아니라 그 묘지가 발복하여 큰 이득을 얻게 되면서 선비의 위세는 점점 대단해진다. 실제로 명당이라는 사실이 발복으로 입증되면서 선비는 가만히 앉아 있어도 자기가 모르는 새에 오두막이 기와집으로 바뀌고 비었던 곳간은 양식으로 가득 차서 마치 고관대작처럼 풍요를 누리게 된다. 따라서 비록 가짜지식이라도 그 유용성을 실증적으로 발휘하고 널리 입증할 수 있다면 지식권력을 획득할 수 있다. 그러므로 이처럼 지식권력을 획득하는 데에는 지식인으로서 양심과 진정성이 지식자체보다 더 중요하다는 뜻이 담겨 있다고 하겠다.

---

아들'.

**2) 상식적 지식이 토대가 된 자력적 극복**: 선비는 풍수지식이 전혀 없지만 땅의 이치에 대한 상식은 있다. 선비로서 터득한 지식이 풍수의 전문지식과 다른 땅의 이치를 포착하는 식견이 있다. 따라서 우연히 산역을 하고 있는 산 아래를 지나치다가 산기슭에서 물이 솟았다가 멈추었다가 하는 사실을 발견한다. “쿵덕꿀리이께 보한 물이 쫄짝 나오고, 안 꿀리이께네 말숙한 물이 나오는 게래.” “옳다! 인제 됐다!”[24] 선비는 덜구를 찧을 때마다 물이 솟는 것을 알고, 그 산소자리에 물이 난다는 사실을 추론적으로 인식하게 된다. 술 한 잔을 얻어먹을 욕심으로 산역하는 현장을 찾아가 상주에게 지금 쓰고 있는 묘 자리가 물 나는 자리라고 일러준다.

묘터에 관한 정확한 풍수 정보이지만 상주를 비롯해서 이 묘터를 잡은 대사(大師)는 “그 어에서 이 묘에 물이 납니까?” 하고 반문하며 받아들이지 않는다. 풍수로서 이름난 사람도 아니고, 자침 없는 헌 패철을 들고 있을 뿐 아니라, 차림새조차 남루한 선비의[25] 말을 믿을 까닭이 없다. 더군다나 묘터를 잡은 대사는 명풍으로 이름이 난데다가 광중을 파고 하관을 할 때 땅이 분통처럼 물기가 전혀 없었다. 이미 무덤을 다지는 상황이라 사실을 확인하려면 다시 묘지를 파고 산역을 다시 해야 한다. 산역하는 일꾼들의 불만이 여간 아니다. 그런 까닭에 술 한 잔도 못 얻어먹게 되었다. 그런데도 선비는 자기 판단을 믿고 물러서지 않았다. 마침내 묘터를 잡은 대사와 선비가 서로 목숨을 걸고 광중을 다시 파보기로 했다.

선비의 예측대로 묘를 파고 관을 들어내니 물이 푹 솟아올랐다. 이 광경을 본 대사는 목숨이 아까운 지라 죽기 살기로 달아나버리고, 상주는 ‘세상에 이런 명풍이 없네’하고 선비를 대단한 풍수로 여기며 극진히 모시기 시작한다. 선비는 이제 호의호식하며 별실에서 여러 날을 보냈다. 이장할 묘터는 석 달 열흘 뒤에 잡겠다고 우겼다.  왜냐하면, “하루 저녁만 잘 얻어먹어도 되기는 되는데, 죽어도 한이 없는데. 다문 석 달 열흘이라도 더 얻어먹고 죽는다는”[26] 요량을 한 까닭이다. 약속한 날이 되자 가까운 지역 풍수들이 선비가 명당 잡는 것을 확인하고자 다 모여들었다. 선비는 “내 실컷 먹고 들어빼다 죽을 수밖에 없다”고 작정하고, 달음박질치기 시작하였다.

우연히 명당에서 넘어지는 일도 없고 추적자들이 계속 따라오니 다른 도리가 없다. 삼십육계 다음에는 몸을 숨기는 은신술이 대안이다. 선비는 도망을 가다가

---

24) 林在海, 『韓國口碑文學大系』 7-9, 韓國精神文化硏究院, 1982, 532쪽, ‘명당 잡은 엉터리 풍수’.
25) 林在海, 위의 책, 533쪽. “웬 껄버시(거러지) 같은 풍수가 올러 오디이 똥장수 과이자루(괭이자루) 같은 패철 날람쇠 들고 통만 남은 패철을 들고”라고 묘사하고 있다. ‘똥장수 과이자루 같은 패철’은 “똥장수 괭이자루 같은 담뱃대”를 잘못 말한 것이다.
26) 林在海, 위의 책, 535쪽.

산 속에 있는 절을 만나자 얼른 사찰 법당 밑으로 들어가 몸을 숨겼다.

> 이놈은 고마 엉겹절에 고마 뭐 워에 할 수도 없어가 (줄임) 마리(마루) 밑을 고마, 대청 마리 밑에 고마 덜렁 기 디가부렀다 말이래. (줄임) 뒤에 오는 사람 붙들리먼 고만 죽을 거, 머 그것만 생각하고 디가부렀다. 쫓기가주 엎드려 있어이 고마아 가슴만 펄떡 펄떡 그는 파있다.
>
> 미(묘) 여(여기) 좋은 데가 아 있기는 있나? 우리 법당 뒤에 다래 덤불 속에 자작도 없다. 자작도 없고, 고 지광 하나 머식하는 거 광중 하나될 만춤 고 머식이 때딴지 소르르 나온 머식에 정승 셋 날 터있다.[27]

선비는 은신하기 위해 숨은 법당 마루 밑에서 대단한 명당 정보를 듣는다. 도망가다가 엉겹결에 숨어든 곳이라 여전히 숨이 차고 가슴이 두근거리는 데 뜻밖에 상황을 만난 것이다. 마침 숨은 절의 주지가 대사로 일컬어지는 풍수이다. 일전에 묘지에서 선비와 부딪친 경험이 있는 대사인데 묘자리를 두고 선비와 다투다가 도망간 중이다. 따라서 대사는 선비가 자기를 찾아온 줄 지레짐작한 나머지 상좌들을 불러 놓고 위와 같이 명당의 정보를 알려주는 것이었다. 바로 절의 법당 뒤가 패철을 놓고 좌향을 따질 필요도 없는 천하명당이라는 것이다. 그러므로 선비는 뜻밖의 정보에 의해 문제를 해결하고 위기에서 벗어나는 것은 물론 후한 사례를 받게 된다.

순수지식과 상식적 지식을 갖추고 있으면 우연히 전문지식의 도움을 받아 새로운 길이 열린다. 문제는 전문지식을 갖춘 대사와 순수지식 뿐인 선비의 관계이다. 선비는 전문적인 풍수를 모르지만 산 위에서 묘를 쓰고 덜구를 찧는 데 따라 산 아래쪽에 물이 나는 사실이 서로 연관되어 있다는 것을 스스로 알아차렸다. 따라서 지금 쓰는 묘터는 명당이 아니라 물이 나는 자리라서 나쁜 자리라고 했다. 대사는 풍수의 전문지식을 갖춘 까닭에 이 단순한 사실은 외면하고 전문지식에 매몰되어 상식을 우습게 여기다가 봉변을 당한다.

대사는 풍수지식을 동원해서 묘터를 잡은 까닭에 선비가 묘터의 문제를 지적하자 그 주장을 받아들이지 않은 것이다. 자신의 전문지식을 과신한 것은 물론 자기가 내린 결정에 대해 번복하지 않는 고집이 문제이다. 결국 선비와 함께 검증한 결과 자신의 잘못이 드러나자 더 이상 버틸 염치도 없고 재간도 없어서 마침내 달아나고 말았다. 그러므로 선비가 우연히 절을 은신처로 여기고 찾아갔을 때 대사는 지레짐작으로 몸을 숨기며 상좌들에게 명당자리를 털어놓은 것이다.

우연한 사건이지만, 지식론으로 보면 두 가지 지식 양상에 대한 일정한 가치

27) 林在海, 위의 책, 537쪽.

관을 포착할 수 있다. 명당을 두고 상식적 지식과 전문적 지식의 우열 관계가 드러났기 때문이다. 묘지에서 덜구를 찧을 때마다 산 아래에 물이 솟구치는 것을 보고 묘지에 물이 난다는 것을 알아차린 상식적 지식에 대하여, 대사는 명당을 가릴 줄 아는 풍수로서 선비의 주장을 묵살했다. 왜냐하면 풍수이치에 따라 지금의 묘지를 명당으로 잡은 까닭이다. 구체적 현상에서 얻은 선비의 추론적 귀납지식과, 풍수지리 이치를 습득해서 얻은 대사의 이론적 연역지식이 맞선 것이다. 이 지식 대결에서 앞의 지식이 더 정확하다는 것이 입증되었다. 이론적 연역 지식보다 구체적 귀납 지식이 더 정확하다는 것이다.

그러나 이야기는 이러한 일방적 관계만 인정하지 않는다. 이론적 연역 능력이 없으면 결코 눈에 보이는 현상도 제대로 해석할 수 없다. 구체적 귀납이 불가능한 현상을 판단해야 할 때에는 이론적 연역 지식이 문제를 해결한다. 따라서 선비는 명당을 눈앞에 두고도 그 사실을 알지 못한다. 실증적으로 귀납할 구체적 사실이 없기 때문이다. 하지만 풍수지리의 이치를 알고 있는 대사는 이론적 연역에 따라 평소부터 법당 뒤의 다래넝쿨 아래가 훌륭한 명당임을 알고 있다. 그러므로 이번에는 선비의 상식적 지식과 전문적 지식, 또는 구체적 귀납 지식과 이론적 연역 지식의 관계에서 뒤의 지식체계가 더 우월한 것으로 드러난다.

따라서 두 지식 가운데 어느 것이 더 우월하고 가치 있다고 일방적으로 판단할 수 없다. 상황에 따라 그 가치 발휘의 양상이 다르다. 더 중요한 것은 두 지식을 받아들이는 태도이다. 전문지식을 갖춘 대사는 일상지식을 갖춘 선비의 주장을 무시하고 자기주장만을 내세운 까닭에 다툼에서 궁지에 몰린다. 일상지식을 우습게 여기는 전문지식인의 한계이자 폐단이다. 그러나 일상지식에 머문 선비는 전문지식을 갖추지 못한 한계를 절감하고 숨어서 전문지식 정보를 수집하여 문제를 해결한다. 이처럼 선비는 전문지식을 존중한 까닭에 대사보다 더 유리한 처지에 놓이고 마침내 전문지식의 성취까지 자신의 것으로 누리게 된다. 그러므로 전문지식과 이론지식은 그 자체로 발휘되지 않고 일상지식과 실증지식을 보조할 때 비로소 제 구실을 하게 된다.

문제는 지식의 우열을 부정하면서 차별화를 비판한다는 점이다. 선비는 일상지식을 토대로 풍수의 전문지식과 대등하게 맞서거나 그것을 이용하여 늘 유리한 처지에 이른다. 그런데 대사는 전문지식에 대한 자만 때문에 일상지식을 부정하여 으스대거나 아니면 과도하게 평가하여 비굴해짐으로써 결국 전문지식으로 포착한 명당마저 상실하게 된다. 서로 다른 지식을 대등하게 인정하고 필요한 경우 이용하는 것이 바람직하지만, 자기 지식의 전문성에 매몰되어 다른 지식과 차별화하는 것은 바람직하지 않다. 차별화를 근거로 지식권력의 특권을 누리고자 하면, 대사처럼 선비의 일상지식을 무시하며 교만해지거나, 또는 선비를 대단한 명풍으로 착각하고 몸을 숨기며 비굴해지는 종속적 관계에 이른다. 그러므로 선비

의 일상지식을 통해 전문지식 권력의 특권화를 비판하는 민중의 탈지식권력 의식을 포착할 수 있다.

**3) 남의 부탁을 들어준 타력적 극복**: 주인으로부터 풍수 대접을 받게 된 선비는 특별히 사랑방에서 묵게 된다. 스스로 풍수 행세를 했고 또 주인도 풍수로 인정하지만 정작 풍수에 대해서 아는 것이 없는 선비는 풍수로 특별한 대접을 받을수록 불안하고 답답해진다. 그런데 우연히 불안을 해소하고 문제를 해결할 길이 열린다. 풍수 노릇을 발휘할 수 있는 결정적 정보제공자가 나타난 것이다. 정보제공자를 만나는 상황은 다양하지만, 시집 와서 칠삭둥이를 낳은 며느리가 정보제공자 노릇을 하는 것이 일반적이다. 며느리는 적극적으로 술상을 차려와서 부탁하기도 하고, 뒷간에 가는 길에 붙잡고 부탁하기도 하는데, 부탁내용은 아래와 같이 요약된다.

> 제가 시집온 지 일곱 달 만에 생남을 하자 시어른이 부정한 짓을 했다고 죽이려고 합니다. 부정한 짓을 해서가 아니라 뒷산에 모신 조부 산소가 범의 혈인데, 범은 일곱 달만에 새끼를 낳기 때문에 제가 칠삭둥이를 낳았습니다. 어른들이 그것을 모르고 나를 부정한 짓 했다고 하니, 이러저렇게 해서 모면할 수 있도록 도와주십시오.[28]

며느리의 부탁을 들은 선비는 산소 답사를 하면서 주인의 아버지 산소를 보고서는 범의 혈이니까,[29] "시집 온 일곱 달만에 생남을 얻었으면 영의정이요, 생남을 못했으면 아무 것도 아니다."고 명당풀이를 했다. 그러자 주인은 "그러면 그렇지 그럴 리가 있느냐?"하고 일곱 달만에 생남한 며느리를 위해 큰 잔치를 열었다. 억울한 며느리의 누명을 벗겨주고 명풍으로 인정을 받아 큰 부자가 되었다.

이미 있는 칠삭둥이 명당을 해석해 주는 데 머물지 않고 새로 명당을 잡아주는 이야기로 발전하기도 한다. 위 이야기와 달리, 칠삭둥이를 낳은 며느리가 밤에 선비가 자는 숙소에 찾아와서 조상 묘자리 설명과 함께 새 명당자리까지 일러주며 자기가 시키는 대로 하라고 부탁을 한다. 선비는 풍수지리에 대하여 일자무식이지만, 다음날 상주와 함께 답산을 하면서 짐짓 명당을 알아보는 척, 며느리가 일러주는 대로 조상 묘터 설명을 했다.

---

28) 金榮振, 『韓國口碑文學大系』 3-4, 韓國精神文化硏究院, 1984, 431쪽, '억울한 부인 살린 엉터리 지관' 참조.

29) 池春相, 『韓國口碑文學大系』 6-2, 韓國精神文化硏究院, 1981, 161~162쪽, '칠삭동이 낳을 명당'에서는 '학계칠월(鶴鷄七月)'이라 하여 학은 일곱달 만에 새끼를 까는 까닭에 학성봉(鶴成峯)의 명당에서도 칠삭둥이가 난다고 한다.

"하! 참 대지로구! 여계 칠석동자(칠삭둥이)가 났구나! 인제는 하여끈 집이 확! 퍼지고, 칠석동자가 나서, 이거 하여큰 칠석동자가 큰 대과를 하고, 그 하는데 이거 참! 인지는 확! 퍼졌소!"

"아! 꼭 그렇소?"

"아이, 저건 뭐 칠석동자가 꼭 납니다."[30]

상주는 그때서야 감탄하며, 며느리가 칠삭둥이를 낳은 죄로 지금 갇혀서 구멍밥을 먹고 있다고 선비에게 실토를 한다. 그러고는 믿을 수 없는 일인 까닭에 선비에게 거듭 확인을 했다. 산소 구경을 하고 내려오는 길에 선비는 며느리가 일러준 대로 새 명당을 찾아내고는, "아! 여게 참, 대명산이로고! 여게는 대대로 대과가 있고 얼매나 부귀득명(富貴得名)하고 뭣하다고." 하며, 지리 설명을 한다. 이미 칠삭둥이를 알아맞히는 순간 선비는 대단한 명풍으로 인정되었기 때문에 상주는 의심하지 않고 택일하여 묘를 쓴다. 선비는 며느리의 누명을 벗겨주고 명당을 잡아준 덕분에 큰 부자가 된다.

여기서는 풍수지식이 네 가지로 문제된다. 하나는 지식의 주관성과 객관성 문제이고 둘은 지식의 이기적 쓰임새와 이타적 쓰임새 문제이며, 셋은 지식 형식주의 문제이다. 그리고 넷은 지식의 사람 살림 기능과 관련되어 있다.

첫째 문제는 객관적 지식이라고 하더라도 자기 이해관계에 걸려 있는 지식이라면 주관적인 것으로 인정되어 지식이 객관적으로 받아들여지지 않는다는 점이다. 그런 까닭에 며느리는 조상 묘의 발복으로 칠삭둥이를 낳았다는 사실을 알고 있으면서도 스스로 누명을 벗어날 수 없었다. 이처럼 칠삭둥이를 낳은 며느리는 명당도 알아보고 새 명당까지 찾아내는 능력을 지닌 인물이다. 선비가 가짜풍수라면 며느리는 진짜풍수이다. 그렇지만 며느리는 풍수의 역량을 발휘할 수 없다. 칠삭둥이를 낳은 까닭에 불륜을 저지른 것으로 오해받아 처형의 위기에 이르러 있는 당사자이기 때문이다.

명풍 능력을 지닌 며느리가 오히려 풍수지리 이치 때문에 궁지에 몰린 셈이다. 며느리로서는 명풍수답게 풍수지식을 동원하여 조상의 묘자리 때문에 칠삭둥이를 낳았다고 설명을 하는 것이 정상이다. 그렇지만, 남의 일이 아니라 며느리가 바로 그 당사자이므로 풍수지식은 자기가 저지른 불륜을 변명하는 것으로 간주되어 객관적 증거력을 지니지 못한다. 특정 지식이 그 자체로 객관성 유무로 존재하는 것이 아니다. 지식 주체의 문제와 관련성 여부가 객관성 여부에 더 큰 영향을 미친다. 그러므로 진짜풍수인 며느리는 가짜풍수를 진짜풍수로 끌어들이고 선비는 진짜풍수 덕분에 가짜풍수의 위기를 넘긴다.

---

30) 林在海, 『韓國口碑文學大系』 7-10, 韓國精神文化研究院, 1984, 370쪽, '엉터리 풍수와 칠삭둥이를 낳은 며느리'.

둘째 문제는 가짜지식이라도 남을 위해 쓰일 때는 진짜지식 이상의 의미가 있다는 것이다. 대단한 지식이라도 자기 문제를 해결하는 데에는 쓸모가 없기 일쑤이지만, 엉터리 지식이라도 남의 문제를 해결하는 데에는 결정적 구실을 할 수 있다는 것이다. '중이 제 머리 못 깎는다'고 진짜풍수도 자기 문제는 해결할 수 없는 데 비하여, 가짜풍수라도 남의 문제를 해결하는 데에는 진짜풍수 못지않은 구실을 한다. 실제로 풍수가 남의 묘를 잘 잡아주어서 발복하도록 했다는 이야기는 있어도 자기 조상 묘를 잘 써서 후손이 영화를 누렸다는 이야기는 없다. 중이 제 머리 못 깎는 것처럼, 모든 풍수가 자기 묘자리는 명당에 잡지 못하고 모든 점장이가 자기 운명은 알아맞히지 못한다. 그래서 풍수나 점장이들이 모두 가난한 것이 현실이다.

당대 최고의 명풍수인 남사고(南師古)는[31] 자기 어른 묘를 구천십장(九遷十葬)하고 복중절사(服中絶死)했다는 이야기가 전한다. 아버지 묘를 더 좋은 명당에 쓰려는 욕심 때문에 계속 묘를 이장하다가 마침내 구사괘수(九蛇掛樹) 형국을 구룡쟁주(九龍爭珠) 형국으로 잘못 알아서 상복을 입은 채 절벽에 떨어져 죽게 된다.[32] 남사고는 대단한 풍수지식을 갖추었지만, 그 지식으로 개인적 욕망과 권력을 추구하는 순간 화를 입게 되었다는 것이다. 전문지식을 지닌 지식인의 이기적 욕망과 끝없는 탐욕의 한계를 비판한 셈이다.

스스로 터득한 지식으로 자기 이익을 추구하는 것은 자연스러운 일이다. 그것은 지식주권이자 지식권리이자 인간의 기본권이다. 문제는 전문지식으로 자기 이익을 부당하게 추구하는 데 있다. 남사고의 경우 자신의 풍수지식으로 명당을 잡아 조상 묘를 쓰는 것은 당연한 일이며, 더 나은 명당을 발견했을 때 이장하는 것도 충분히 이해되는 수준이다. 그러나 더 나은 명당을 찾아 끊임없이 이장을 할 때는 사정이 다르다. 그것도 한두 번이 아니라 9차례나 이장을 했다. 한 마디로 명당 발복에 대한 욕망은 끝이 없다는 말이다. 남사고처럼 전문지식을 갖춘 풍수가 아니라면 구천십장은 불가능한 일이다.

구천십장을 강행한 남사고의 풍수지식은 이미 권력화되어 있는 것이다. 그것은 명풍수의 오만이자 지식권력의 남용이다. 이타적 지식나눔이 유용한 반면에, 이기적 지식권력화는 무용하다. 남사고가 다른 사람들의 묘지를 잡아줄 때는 명풍의 기능을 발휘했으나, 자기 조상이 묘지를 잡을 때는 명풍의 기능이 점점 약화된다. 지식 기득권에 도취하여 자신의 지식기본권을 구속하고 오만한 지식특권

31) 남사고는 조선 중기의 학자이자 풍수지리에 도통한 명풍으로서 비술(秘術)에 정통하고 앞일을 정확하게 내다보는 예언가로 알려져 있다. 도참서(圖讖書)인『南師古秘訣』,『南格菴十勝地論』,『鄭鑑錄』을 저술했다.

32) 林在海, 위의 책, 7-10, 364쪽, '남사고의 구룡쟁주' 및 같은 책 7-17의 537쪽, '남사고가 잡은 구룡쟁주형' 참조.

으로 타고난 지식주권을 스스로 가둔 것이다. 그 결과는 나락으로 빠질 수밖에 없다. 따라서 남사고의 구천십장이 발복은커녕 복중절사라고 하는 비극에 이르도록 하는 것이다. 그러므로 지식의 진짜와 가짜 또는 지식의 전문성 유무보다 타자를 위한 지식의 쓰임새가 중요하다.

셋째 문제는 칠삭둥이 낳은 며느리의 누명을 왜 다른 사람이 아닌 가짜풍수가 벗겨주는가 하는 것이다. 더군다나 누명을 벗기는 지식과 논리는 모두 풍수지식에서 가져온 것일 뿐 아니라 정작 탁월한 풍수지식을 지닌 며느리는 누명을 쓰고 있다. 풍수지식을 갖춘 인물은 풍수 때문에 누명을 쓴 반면에, 풍수지식이 전혀 없는 선비가 풍수 노릇하면서 누명을 벗긴다. 이러한 당착은 어디서 비롯된 것일까. 며느리는 아무리 풍수지식이 대단해도 그것으로 자기문제를 해결하지 못한다. 왜냐하면 앞의 논의에서 다룬 것처럼 자기 문제인 탓도 있지만, 며느리는 풍수로 인정되지 않기 때문에 풍수지식으로 설명해도 설득력을 지니지 못한다. 오히려 그런 설명으로 자기 누명을 벗기려들면 풍수도 아닌 주제에 거짓변명을 일삼는다고 더 큰 오해를 받을 수 있다.

그런데 엉터리 풍수인 선비는 뜻밖에 풍수로 쉽게 인정을 받는다. 왜냐하면 패철을 갖추었기 때문이다. 길에서 만난 사람들도 패철 찬 것을 보고 선비를 풍수인 줄 지레짐작하고 상가로 안내한다. 패철이 풍수 자질과 상관없이 풍수다운 면모를 갖추게 하는 가장 중요한 형식 요건이다. 형식이 내용을 규정한다. 패철이 풍수를 만들어내는 결정적 형식 구실을 한다. 따라서 선비가 패철을 갖추는 순간 풍수로 다시 태어났다. 그러므로 풍수로서 형식을 갖춘 선비에게 며느리의 풍수지식을 이입함으로써 온전한 풍수 노릇을 할 수 있게 된 것이다.

넷째 문제는 사람을 살리는 지식이 최고의 지식이라는 것이다. 가짜풍수도 억울한 사람을 살렸다는 점에서 진짜풍수보다 훌륭하다. 진짜인가 가짜인가보다 더 중요한 것이 사람 살리는 풍수이자 인간해방의 지식이다. 지식의 진위여부보다 지식의 쓰임새가 더 중요하다. 진짜지식이라도 위기 속에서 아무런 능력을 발휘하지 못하거나 억울하게 죽어가는 상황에서 속수무책이라면 오히려 쓰임새 있는 엉터리 지식보다 나을 것이 없다. 가짜지식이라도 억울한 누명을 벗기고 생명을 살리는 구실을 한다면 대단한 지식 못지않게 훌륭하다.

가짜풍수는 그 자체로 능력이 없다. 풍수에 대해서 아는 것이 없기 때문에 뒷전에 물러앉아 침묵할 따름이다. 이처럼 지식 없는 사람들은 지식사회에서 소외되기 마련이다. 그런데도 사람 살리는 일을 하고 가문의 명예까지 되찾아주는 일을 해냈다. 자기 문제에 관해서는 생계조차 꾸리지 못하는 무능한 지식인이지만 남을 돕는 일에는 탁월한 지식인 구실을  한 것이다. 이처럼 지식이 유용한 까닭은 지식의 수준이나 전문성에 있는 것이 아니라 지식의 쓰임새와 유용성에 있다. 아무리 빈곤한 지식이라도 남을 도울 힘은 있다. 가짜지식이라도 사람을 살리는

데는 유용성을 발휘할 수 있다. 지식의 진위나 지식의 수준보다 지식의 쓰임새가 중요하다. 따라서 사람과 자연을 살리고 인간해방에 이바지하는 지식이 가장 바람직한 것이다. 그러므로 사람을 살린 선비는 진짜풍수 부럽지 않은 재물을 받아 풍요로운 생활을 할 수 있었다.

**4) 남의 도움을 받은 타력적 극복**: 위기를 극복하는 가장 수월한 길은 남의 도움을 받는 방법이다. 문제를 해결할 만한 사람에게 도움을 받게 되면 이보다 더 다행이 없다. 그러나 도움을 요청할 대상이 없을 때는 상황이 딱하다. 상주가 다른 풍수를 모두 떠나보낸 상태에서 선비는 이제 1:1로 상주를 상대하게 된 처지이다. 따라서 어떤 식으로든 명당을 잡아야 하고, 또 잡은 명당이 상주로부터 흔쾌하게 인정받을 수 있어야 한다. 그러므로 선비는 명풍 노릇을 수행해야 하는 절박한 상황에 놓여 있다.

> 가만히 생각해 보니께 이거 큰일 났거든. 큰일 났어. 아, 똥이 탈 지경일세. 이거 뭐 장삿날은 부득부득 아무 날로 닥쳐 오는디, 똥이 탈 지경여. 아. 이 걱정해서 빼짝빼짝 말러.[33]

이때 선비의 딱한 상황을 잘 아는 조력자가 나타난다. 어려운 처지에 있을 때 스스로 나타나 도움을 주는 조력자는 사실상 구원자나 다름없다. 구원자는 절박한 상황에 놓여 있는 선비의 처지를 알아차리는 선견지명이 있기에 홀연히 나타난다. 선비가 풍수지식이 전혀 없는 엉터리풍수라는 사실과, 그런데도 명풍으로 뽑혀서 장차 묘자리를 잡아야 한다는 사실을 모두 알고 있다. 따라서 선비를 돕기 위해 적절한 장소와 시간에 때맞추어 나타나 명당 정보를 제공해 주는 구원자 노릇을 한다.

> 똥이 탄다는 게, 그래서 아주 죽게 됐는디. 식전 아침 일찌감치 일어나가지구서 뒤를 볼로나께 어떤 쬐그만 게, 인저 아주 나이는 한 열 한 칠팔 세나, 워떡히 보면 한 이십 세두 먹은 것 같은, 얼굴을 주름이 닥지닥지헌 게 주근깨는 있어가지구, 얼굴이 뇌란 게 아주 그냥 쥐꼬리 머리땋구서라무니 잿삼태미를 가지구 막. 잿삼태미, 이거 쏟는 디다가. 지관 똥 타는 걸 보구.[34]

조력자는 이처럼 절박한 상황에서 하인이나 머슴의 모습으로 홀연히 나타난다. 이 이야기에서는 부엌의 재를 쳐서 뒷간의 똥거름 무더기에다 쏟으러 온 어린 하

33) 印權煥,『韓國口碑文學大系』4-1, 韓國精神文化硏究院, 1980, 283쪽, '눈이 먼 지관'.
34) 印權煥, 위의 책, 같은 곳.

인이다. 따라서 차림새나 얼굴 모습이 미천한 총각티를 벗어나지 못했다. 그러나 풍수지리에 관해서는 탁월한 지식을 지닌 이인이다. 이인일수록 자기 능력과 정체를 드러내지 않고 숨기게 마련이다.[35] 그러므로 “지관 나리! 저 시키는 대로 하십쇼.”하고 이인 아이는 초면의 선비에게 단도직입적으로 지시하는 말부터 한다.

“야, 너 그게 무슨 소리냐? 너 시키는 대루 허라니?” 하고 나무라듯 반문했지만, 아이는 “묘 자리 잡되, 저 시키는 대로만 꼭 허쇼.”고 묘자리에 관해 거침없이 지시를 내린다. 묘자리 잡으러 갈 때, 이미 있는 상주 조상의 묘를 보고 ‘이 묘 쓰고서 정승 둘은 났을 것이다. 안 났거든 내 목을 베라!’고 장담하기를 당부한다. 그리고 자기를 담뱃대 들고 다니는 종처럼 데리고 가라고 한다. 선비는 도움이 간절히 필요하던 터이라 아이가 시키는 대로 묘자리 설명을 하고 또 아이를 데리고 다니면서 그가 가리키는 대로 명당을 잡으니, “천치라두 애 시키는대로”만 하면, 명풍 대접을 받지 않을 수 없다.

이처럼 도움을 주는 이인이 머슴아이로 나타나는가 하면, 산신이나[36] 동자[37] 등 초립동이로 나타나기도 한다. 초립동이 모습으로 나타난 이인들의 도움에 의해 글만 읽던 선비는 기이한 혈자리의 해석은 물론, 훌륭한 명당을 척척 잡아서 대단한 명풍 실력을 발휘한다. 그야말로 예사 아이가 시키는 대로 따르기만 하는 까닭에 천치라도 명풍 노릇을 할 수 있다. 그러므로 선비는 아이 덕분에 가짜풍수의 자격지심에서 벗어나 짐짓 명풍 행세를 했을 뿐 아니라, 상주로부터 후한 사례를 받아 단란하게 사는 데 문제가 없게 되었다. 선비가 풍수 노릇으로 가난을 면하고자 하는 목적을 이룬 반면에, 아이는 선비를 도와주는 일만 하고 자취를 감추었다. 대단한 풍수지식으로 선비를 도왔을 뿐 자기 이익을 챙기지 않은 아이는 스스로 지식권력을 누리지 않고 다시 세상에서 잠적해 버렸다. 아이는 이인다운 모습을 전형적으로 보여준 셈이다.

엉터리 풍수 노릇을 하는 선비와, 초립동이 모습으로 선비를 도와주는 이인의 관계는 두 지식인의 양상을 대조적으로 보여 준다. 첫째, 선비처럼 드러난 지식인보다 초립동이처럼 세상에 드러나지 않는 지식인이야말로 진정한 지식인이라는 것이다. 선비처럼 오랫동안 글을 읽지 않고도 초월적 지식을 갖춘 인물들이 세상 속에서 미천한 신분으로 살아가는 사람들이 많다. 다만 사람들이 알아보지 못할 따름이다. 민중들은 이처럼 이인의 출현 가능성을 열어두고 있다.

---

35) 조동일, 「진인 출현설의 이야기 구조와 기능」, 『민중영웅이야기』, 文藝出版社, 1992, 89쪽에 신인과 진인, 영웅, 이인의 성격을 구별하여 정리해 두었다. “이인은 전면적인 대결은 회피하고 자기를 드러내지 않으면서 제한된 범위 안에서만 능력을 발휘한다.”

36) 朴順浩, 『韓國口碑文學大系』 6-4, 韓國精神文化硏究院, 1985, 748쪽, ‘산신이 도운 가짜풍수’.

37) 趙東一·林在海, 『韓國口碑文學大系』 7-6, 韓國精神文化硏究院, 1981, 298쪽, ‘마음씨 착한 선비’.

둘째, 패철을 찬 선비처럼 뭘 모르는 지식인은 학벌과 학위로 형식을 갖추어 행세하는데, 이인처럼 탁월한 지식인은 그러한 형식을 갖추지도 않고 내세우지도 않는다. 오직 지식으로만 자기 존재를 입증한다. 민중들은 이인으로 지식형식주의 또는 형식주의 지식인에 대하여 비판의식을 지니고 있다. 셋째 선비는 전문가로 행세하여 밥벌이를 하려고 하는데, 이인은 대단한 지식으로 남을 도울 뿐 자기를 위해 쓰지 않는다. 한 번도 스스로 먹고 사는 문제를 해결하기 위해 지식을 쓰지 않았다. 지식권력을 누리지 않았다는 말이다. 오히려 재를 치는 하인 노릇을 했다. 지식의 이기적 권력화를 부정하고 이타적 봉사를 바람직한 것으로 추구한다.

넷째, 이인은 초립동이나 하인 또는 미천한 아이로 나타나지만 풍수지리에 관한 매우 전문적인 지식을 갖춘 까닭에 나이 많은 선비를 자기 뜻대로 부린다. 선비는 나이도 많고 풍수로 대접받는 처지이지만, 아는 것이 없을 뿐 아니라 위기의 처지에 있는 까닭에 아이의 말을 따를 수밖에 없다. 이처럼 지식수준이 현격하게 차이가 나면 의도하지 않아도 자연스레 권력관계가 형성된다. 지식의 차이에 따른 권력화는 필연적으로 지식종속 관계를 형성하게 마련이다. 사회적 지체나 노소와 상관없이 지식사회 내부에서는 지식수준의 높낮이에 따라 상하관계의 권력이 작동하고 있다. 그러므로 선비는 어른으로서 자존심을 버리고 초립동이 말에 순순히 따를 수밖에 없고 그래서 자신의 문제를 해결하는 데 이른다.

다섯째, 어려운 문제를 쉽게 해결하려면 지식권력을 특권화 해야 한다. 위기에 처한 사람을 구해 줄 때는 권력 없이 구원자의 처지에 있는 사실만으로도 일정한 권력이 형성된다. 학위나 일자리가 간절히 필요한 사람에게도 이것을 줄 수 있는 사람은 지식권력자가 된다. 학위과정의 학생과 대학교수의 관계가 그러한 보기이다. 이처럼  남에게 원하는 것을 줄 수 있는 처지에 있는 사람은 스스로 권력자로 군림하든 또는 자발적 복종에 의해 권력자로 만들어지든 본인의 의도와 상관없이 상대적 권력자가 된다.

실제로 권력자 노릇을 하려면 지식권력을 발휘하여 어려운 문제를 쉽게 해결할 수 있는 역량이 생생하게 입증되어야 한다. 이렇게 입증된 권력이 개인적인 차원에 머물지 않고 널리 일반화되면 지식권력은 마침내 날개를 달고 특권화 된다. 따라서 아이는 선비를 위기에서 벗어나도록 해준 까닭에 선비에게 특권화되었으며, 선비는 상주가 원하는 묘자리 문제를 해결해 준 까닭에 상주에게 특권화된다. 그러므로 선비는 상주로부터 많은 재물을 받아 한 살림 챙기고 부귀영화를 누리며 잘 살게 되는 것이다.

## 5. 지식권력의 해체와 탈지식권력 의식

이인은 초월적 풍수지식을 가졌다. 그 풍수지식으로 못하는 일이 없다. 그럼 이인은 지식권력자인가. 지식권력을 특권화하여 기득권을 누리는가? 초립동이 또는 하인인 처지에 나이 많은 선비를 마음대로 부렸다는 점에서 지식권력을 행사한 것처럼 보인다. 그리고 풍수 지식으로 돈을 벌겠다고 작정하고 상주가 요청하지도 않은 산역(山役) 활동에 개입하여 묘를 다시 쓰도록 만든 것도 지식권력이다. 풍수지식이 탁월하지 않으면 선비로 하여금 목을 자르겠다는 위협에도 굴하지 않고 자기 주장을 펼치게 할 수 없기 때문이다. 전문지식이 탁월하면 그 지식을 필요로 하는 사람에게는 으레 권력으로 받아들이게 되어 있다. 그러므로 초월적 풍수지식을 가진 이인은 선비에게는 물론 상주에게도 대단한 권력자 역할을 할 수 있다.

재력가이자 권력자인 상주야말로 필요한 것이 명당 자리이다. 따라서 명당만 잡아준다면 재산은 얼마든지 줄 수 있다. 이인은 '도구혈(逃柩穴)'[38]을 포착하는 대단히 수준 높은 풍수지식을 가지고 있으면서도 직접 풍수로 나서지 않는다. 다만 선비로 하여금 풍수지식을 발휘하도록 뒤에서 배후 노릇만 한다. 이인은 결코 풍수들처럼 서로 식견자랑을 하며 자기 실력을 드러내거나 선비처럼 패철을 차고 자기 신분을 드러내려 하지 않는다. 자연히 이인의 초월적 역량은 풍수 노릇을 하는 선비를 통해 발휘된다. 그러므로 선비와 아이 곧 가짜풍수와 이인은 함께 짝을 이루고 동행하는 것이다.

선비는 아이의 요청대로 동행하면서 아이의 지시에 따라 다시 명풍의 역량을 발휘한다. 묘지 쓰는 곳을 지나다가, 아이가 '돈 좀 벌 것이 이제 있수다.' 하면서, 산역하는 곳을 찾아가 '널이 달아난다는 도구혈에 묘를 쓰고 있으니 조상을 잘 모시려면 시체를 찾아서 다른 곳에 새로 묘를 써야 한다'고 말하라며 방법을 자세하게 일러준다. 선비는 아이의 말에 따라 상주에게 찾아가서 지금 쓰고 있는 묘자리가 도구혈이라고 했더니 난리가 났다. 묘지를 잡은 풍수가 "암 것두 알지 못 허면서" 아는 체 한다고 "목아지 짤르길 내기허구 파 봐라"고 하며 위협을 했다.

그러나 믿는 구석이 있는지라 목숨 걸고 매장하던 묘를 다시 파보니 널이 정말 사라지고 없었다. 그때서야 상주가 대단한 명풍이 나타났다며 선비에게 매달렸다. 사라진 시신이 어디 있는지 찾아달라는 것이다. 이인 아이가 널이 있는 곳 위에 앉아 있는 걸 보고 "저런 고얀 놈 왜 저기 와 앉어 있느냐구?" 하면서 저기에 널이 있으니 파보라고 일러주었다. 그 자리를 파보니 놀랍게도 그 밑에 관이

38) 도구혈은 시신이 달아나는 곳이라고 해서 逃屍穴이라고도 한다.

있었다. 관을 찾은 뒤에 다시 새 묘자리를 잡아주고는 돈을 잔뜩 얻어서 부자가 되었다.[39]

선비의 모든 지식과 행위는 이인으로부터 나온 것이지만, 이인은 어떤 이득도 취하지 않는다. 이인이 최소한의 지식권력을 행사한 것은 자기를 위한 것이 아니라 선비를 위한 것이다. 따라서 이인은 동자이거나 하인인 채로 선비의 담뱃대나 들고 다니며 그 배후 역할을 할 뿐 실제 권력자 행세를 하지 않았다. 대단한 능력이 있어도 그것을 특권화해서 드러내지 않은 까닭에 아이가 바로 이인이다. 이인은 결코 자기 지식을 드러내서 세계와 전면적인 대결을 벌이지 않는다.[40] 세상에 숨어서 예사 민중처럼 가난하고 소박하게 살아간다. 그러므로 탁월한 능력을 발휘하지 않는 한 누가 이인이지 알 수 없다.

이야기를 전승하는 민중은 초립동이나 동자, 하인, 머슴, 아이처럼 예사사람들 가운데 이인이 있다고 믿는 것이다. 달리 말하면 민중은 사회적으로 인정받지 못하고 제도적으로 발탁되지 않았을 뿐 그들 자신이 바로 이인이라는 것이다. 거지가 예수이고 나환자가 부처이며 앉은뱅이가 산신령이라는 생각과 닿아 있다. 이야기에서 현실 속에서 없는 이인을 설정하고 그 이인의 실체를 민중의 모습으로 그리는 까닭은 민중이 곧 이인이고 이인이 곧 민중이라는 전승집단의 의식에서 비롯된다.

풍수지식이 전혀 없는 선비가 명풍으로서 특권을 누린 것은 아이의 지식권력을 특권으로 인정하고 그 특권에 의존한 까닭이다. 남의 특권을 끌어와 마치 자기 권력인 것처럼 특권화하는 것이 종속주의이다. 선비는 의식하든 의식하지 않든 이미 이인의 지식권력에 복속되어 있을 뿐 아니라, 그 권력에 예속됨으로써 오히려 없는 지식권력을 누리며 자신의 입지를 강화하는 특권을 획득하게 되었다. 그러므로 이인의 도움이 없으면 허수아비에 불과한 엉터리 풍수인데도, 선비는 대단한 명풍으로 소문이 나면서 사계의 권위자로 기득권을 장악하게 된 것이다. 문제는 이때부터이다.

> 국상이 났어. 임금님이 돌아가셨는디 그래 각 지사를 청허는디 아, 충청돈가 강원돈가 워디 충청도에 용현 지사가 있다는 도구혈 찾는, 그런 유명한 지사가 있다구 데릴러 오게 됐어. 큰일 났거든.[41]

명풍으로 알려지게 되니 고을과 나라에서 다투어 명당을 의뢰하기 위해 선비를 모셔가려 하기 마련이다. 더군다나 국상이 나자 나라에서 이 선비를 당대 최

39) 印權煥, 같은 책, 287쪽.
40) 조동일, 『민중영웅이야기』, 文藝出版社, 1992, 89쪽.
41) 印權煥, 같은 책, 288쪽.

고의 국풍(國風)으로 알고 데리고 가려 했다. 지식권력의 기득권자가 누리는 특권이 바로 이런 것이다. 가만히 앉아 있어도 권력과 금력이 지식권력을 이용하기 위해 그를 초빙하게 된다. 그러면 지식권력자의 기득권이 더욱 특권화로 치닫게 된다. 조정에서 찾는 풍수라면 국풍으로서 최고의 특권을 누릴 기회이다.

그러나 선비에게는 기회이기보다 위기이다. 풍수지식이 전혀 없기 때문에 조정에서 밑천이 드러나게 되면 목숨을 부지하기 어렵다. 선비는 위기를 맞게 되었지만 그러한 사실조차 알지 못하고 있다. 글만 읽은 지식인의 한계이자 엉터리 풍수의 위기이며, 남의 지식권력으로 기득권을 누리는 자가 빠져 있는 함정이다. 남의 학문을 끌어와서 행세하는 참고문헌 인용주의자들도 마찬가지이다. 그가 인용한 학문이 한물가면 자기도 한물가게 마련이다. 외국학자들과 논쟁을 벌이면, 자기 견해 없이 남의 견해만 인용하는 수준으로 버틸 수 없다. 외국학계에 나가면 더욱 궁지에 몰린다. '우리 학설은 이런 것이 있는데 니네 학설은 무엇이 있는가?' 하고 물으면[42] 할 말이 없기 때문이다.

이처럼 가짜지식으로 버티는 선비는 진짜지식을 갖춘 이인이 후광 노릇을 하며 받쳐주지 않으면 금방 가짜의 실체가 드러나기 마련이다. 그런데 정작 가짜는 이러한 위기조차 알아차리지 못하니 더 문제이다. 상황을 알아차린 이인이 더 이상 후광 노릇을 하는 것은 위기를 크게 심화시키는 일이라 판단하고 선비를 떠나기로 마음먹는다. 더 이상 선비의 뒤를 봐주는 것은 바람직하지 않을 뿐 아니라, 이미 누리는 명풍의 권력이 지속되는 상황 또한 불행이라고 여기, 문구멍 둘을 뚫어놓은 뒤에 "할아버지, 나 가는 거 볼티면 이 문구녕으로 내다 보지, 나오지 말라고" 마지막 당부를 한다. 그리고는 대젓가락 둘을 날카롭게 깎아 지니고 문을 나섰다. 선비는 "아구 니가 워디 간단 말이냐?" 하고 놀라 따라나서자, "아, 나와서 보지 말라." 하고 제지를 했다. 선비가 하는 수 없이 문구멍으로 내다보자, 이인 아이는 대젓가락으로 "멍텅구리 지관을 찔렀어. 찔러 눈이 멀었어."[43] 멀쩡한 선비 눈을 장님으로 만들어버린 것이다.

선비는 치명적인 상처를 입었는데도 아이에게 항의는커녕 놀라지도 않고 원망조차 하지 않는다. 일방적으로 가해진 형벌 같은 처방인데도 아무런 반응이 없다. 전적으로 이인의 권력을 수용한 셈이다. 이인이 가진 지식권력은 사회적으로 전혀 드러나지 않았지만, 적어도 그 권력에 의존해서 특권을 누린 선비에게는 대단한 특권으로 존재했던 것이다. 따라서 이인이 눈을 찌르든 코를 베든 저항할

42) 한국구비문학회에서 일본 구비문학자들과 일본 역사박물관에서 국제발표회를 할 때, 설화 유형 분류론에 관해서 이런 식으로 질문을 해서 당황한 적이 있다. 이때 쓴이의 갈래론(「설화의 존재 양식과 갈래체계」,『口碑文學』8, 韓國精神文化硏究院, 1985, 85~126쪽)까지 새삼 챙기는 사태가 벌어졌다.

43) 印權煥, 같은 책, 288쪽.

수 없는 처지였던 것이다. 이미 그 권력에 종속되어 부를 누리고 살고 있기 때문이다. 그러므로 이인은 자신의 지식에 종속되어 지식권력을 누리던 선비의 눈을 멀게 하고는 떠나버렸다.

사실상 선비의 지식권력을 해체해 버리고 떠난 셈이다. 더 이상 명풍 노릇을 하지 못하도록 "눈이나 멀려 놓구 편히 살라구" 하고 "그 아이는 아이대루 떠난" 것이다. 이인답게 세상에서 잠적한 것이다. 그러고 나니까, 나라에서 용한 풍수를 찾아 선비를 데리러 왔다. 그러나 눈이 멀어서 아무것도 볼 수 없으니 데려갈 수 없었다. 이인 아이가 선비를 구하기 위해 눈을 찔러 장님으로 만든 것이다. 그 덕에 선비는 장님으로 편히 살게 되었다.

다른 이야기에서도 동자가 선비를 도와준 경우에는 떠날 때 두 눈을 솔잎으로 찔러서 장님으로 만든다. 선비를 그냥 두고 떠나게 되면 큰 우환을 당하기 때문이라는데, 흥미로운 것은 솔잎으로 눈을 찌르게 되면 남 보기에는 눈이 하얀 것이 장님처럼 보이지만 실제로는 눈이 더 밝아진다는 것이다.[44] 아예 장님을 만드는 것은 불행이라고 생각하여, 특별한 방법으로 장님처럼 보이도록 처방한 것이다. 문제는 더 이상 풍수 노릇을 하지 못하도록 처방을 내린다는 데 있다.

이인이 떠나면서 선비의 눈을 멀게 한 데에는 이유가 있다. 가장 직접적인 이유는 풍수 노릇을 하지 못하게 한 것이지만, 그 이면에는 몇 가지 이유가 더 있다. 첫째 이유는 선비를 보호하기 위한 것이다. 명성과 달리 가짜풍수라는 사실이 발각되면 봉변을 당할 가능성이 있기 때문이다. 둘째 이유는 선비가 더 이상 가짜풍수 노릇을 하지 않도록 하는 것이다. 거듭하다가는 사기꾼의 나락으로 빠질 수 있기 때문이다. 셋째 이유는 선비가 풍수 노릇을 계속하면 결국 묘지를 잘못 잡아서 가족들에게 이중의 피해를 줄 수 있기 때문이다. 선비를 명풍으로 착각한 사람들은 돈을 싸들고 찾아오게 되는 한편, 엉뚱한 자리에 묘를 써서 발복은커녕 재앙을 당하게 만들 수 있다. 그러므로 선비의 눈을 찌른 것은 기득권화된 지식권력이 미치는 사회적 해악을 원천적으로 봉쇄한 셈이다.

그러나 이런 이유만으로는 치명적 형벌이나 다름 없이 눈을 찌른 것은 가혹한 일이다. 왜냐하면 선비를 보호하거나 사기꾼이 되지 않도록 하고 사회적으로 해악이 미치지 않도록 하려면, 지금까지 선비를 도와준 것처럼 이인이 계속해서 도와주면 된다. 지금처럼 도와주면 선비가 엉터리 풍수로 간주되어 치도곤을 당하거나 거짓말을 하는 사기꾼이 되는 길도 막고, 묘자리를 의뢰하는 사람들에게도 피해를 주지 않을 수 있다. 두 사람이 지금까지 해 온 것은 결코 사회악으로 발전하지 않았다. 그러므로 이러한 이유만으로 선비를 장님으로 만들었다는 해석은 한계가 있다. 이보다 한층 근원적인 이유가 세 가지 더 있다.

---

44) 趙東一·林在海, 앞의 책, 301~302쪽.

하나는 타력적 지식권력의 모순을 근본적으로 해결한 것이다. 타력적으로 확보된 지식권력은 지속되지 못한다. 자력적 지식주권을 확보할 때까지 일시적 이익을 취하는 데서 머물러야 한다. 따라서 국상이 나고 명풍을 찾는다는 사실을 알아차린 이인은 느닷없이 “난 가야것네.” 하고 즉시 떠날 준비를 한다. 그리고는 선비의 눈을 멀게 한 다음, 처음 나타났을 때처럼 홀연히 떠나버린다. 이인 스스로 선비와 합작해서 누리던 지식권력을 내려놓고 세상에서 잠적한 것이다.

그런 과정에 타력적 지식권력을 해체하는 작업부터 했다. 선비가 더 이상 자신의 지식권력에 의존해서 명풍행세를 하지 못하도록 한 것이다. 선비의 풍수 행각에는 선비자신의 풍수지식이 주체적으로 담겨 있지 않으며, 오직 이인의 풍수지식을 빌어와서 지식권력을 누렸다. 그래서 생계 문제가 해결되었지만, 선비는 이인의 도움을 받았을 뿐 한번도 그의 풍수지식을 배우려 들지 않았다. 따라서 패철을 구할 때는 아내, 풍수 노릇을 할 때는 이인의 도움 아래 있었을 뿐 스스로 문제를 해결하지 못했다. 오직 타력적 지식에 의존해 지식권력을 누릴 따름이다. 따라서 이인은 선비의 눈을 멀게 함으로써 더 이상 타력적 지식권력을 누리지 못하게 한 것이다. 그러지 않으면 남의 지식권력을 등에 업은 선비의 풍수 행각은 지속될 수밖에 없기 때문이다. 그러므로 부당한 지식권력 행사를 막으려고 눈을 멀게 만든 것이다.

서구학문 독서지식이나 인용지식으로 지식권력을 행사하는 타력적 학문을 하는 지식인들도 선비와 같은 처지에 놓여 있다. 눈을 뜨고 있는 한 남의 지식을 계속 읽고 자기 지식인 것처럼 행세하게 마련이다. 만일 이인이 나타나 그의 눈을 멀게 하면 그때부터는 학자 행세를 하기 위해서도 자기지식을 창출할 것이다. 따라서 독서능력과 기억력으로 학자노릇을 하려들면 언젠가는 표절시비에 말린다. 학문활동의 기본은 남의 말과 자기말을 엄정하게 가려서 하는 것이다. 외국 논저의 요약이나 소개, 또는 번안의 논문이 버젓이 논문심사에 통과되어 학회지에 실리는 것은 학문윤리의 문제이자, 학문의 독창성을 빛바래게 만드는 일이다.

둘은 지식권력이 어용화되거나 또는 왕권을 위해 쓰이는 것을 차단한 것이다. 그 동안 이인은 자진해서 나타나 선비를 위기로부터 구해주었을 뿐 아니라, 더 나아가 선비의 위기와 무관하게 한 차례 더 명풍 노릇을 하여 돈을 벌어 주는 일을 했다. 이인은 풍수지식을 두 차례 발휘하였는데 모두 선비를 위한 봉사였다. 순전히 글만 읽고 살아온 선비의 생애를 보상하는 구원자 구실을 한 것이다. 글만 읽는 선비들도 사는 제 지장이 없어야 한다는 것이 이인의 생각인지 모른다.

따라서 이인은 지식권력을 이타적으로 사용하여 베풀다가 이번에는 돌변하여 선비의 눈을 멀게 하는 극단적 처방을 내린다. 일방적으로 선비의 눈을 멀게 한 것은 권력의 횡포이자 일종의 폭력이다. 이인이 폭력적인 방법으로 선비의 지식권력을 무력화 한 것은 조정에서 명풍으로 모셔가려 한 까닭이다. 풍수지식이 군

주를 위해 쓰이게 되는 순간, 지식이 군주의 이익을 위해 쓰이는 일은 막아야 한다고 생각한 것이다. 정치권력의 이익에 이바지하는 지식은 지식봉사나 지식나눔이 아니라 지식의 어용화이기 때문에, 치명적인 방법으로 어용화의 길을 봉쇄하고 이인도 세상에서 잠적해 버린 것이다. 그러므로 학자들은 지식권력이 학문 발전이 아니라 정치권력이나 경제권력에 이용되는 것을 스스로 경계하고 의도적으로 차단해야 한다.

셋은 지식권력이 정치권력과 만나 지나치게 비대해지는 것을 막기 위한 것이다. 조정에 의해 명풍으로 되면, 선비는 명풍을 넘어 국풍으로서 왕권에 영향을 미칠 수 있는 절대 권력을 가지게 된다. 지식권력이 정치권력과 영합할 가능성이 커지는 것이다. 그 동안 선비는  이인이 베푸는 지식권력의 혜택을 한번도 사양한 적 없이 누리기만 한 까닭에 국풍의 지식권력도 탐닉할 공산이 크다. 선비는 비대해지는 권력 문제에 대한 자각도 없으려니와 아무런 성찰도 없다. 자율적 권력 조절이 불가능한 상황이다. 따라서 이인은 선비를 떠나면서 일방적으로 그의 눈을 찔러 장님으로 만든 것이다.

한결같이 지식권력을 해체하는 가운데 탈지식권력을 추구하고 있다. 탈지식권력의 주체는 이인이다. 이인은 지식권력 행세를 하며 지식권리조차 행사하지 못하는 선비에게 잠정적 지식권력을 누릴 수 있도록 한다. 그러나 그 지식권력이 자족적인 생활세계를 넘어서 정치권력과 영합하여 권력이 특권화되어 확대 재생산되려는 순간 지식권력을 해체한다. 지식권력의 특권화를 막은 셈이다. 그러므로 학자들의 지식권력이 정치권력화되는 것을 비판적으로 해체해야 한다는 뜻이 담겨 있다.

넷은 토착지식이자 구어지식인 민속지식이 외래지식이자 문자지식인 중앙지식에 종속되는 길을 차단한 것이다. 그 동안 이인과 선비가 부렸던 지식은 모두 구어지식이자 토착지식이다. 달리 말하면 구전지식이자 지역지식이다. 선비는 글만 읽었으나 특별한 문자지식을 내세우지 않았으며, 이인은 초월적 지식을 갖추었으되 어려운 문자나 전문용어를 쓰지 않았다. 모두 말로 소통하고 말로 공유하며 행위로 보여주었을 따름이다. 그러면서도 그 지식이 풍문으로 조정에까지 알려졌으며, 마침내 조정에서 선비를 당대 최고의 전문지식인으로 초빙하려 한 것이다. 그러므로 이인은 그 길을 원천적으로 차단하여 선비가 중앙지식에 종속되는 것을 막은 것이다.

학문지식은 지식인 지식이자 문자지식이며 중앙지식이자 외래지식이 주류를 이룬다. 전통사회에서 학문지식의 주류는 한문 능력을 갖춘 선비들이 중국의 경전을 읽고 과거에 급제하여 한양에서 벼슬살이 하는 이들이 장악했다. 지금은 그러한 경향이 더 심각해졌다. 과거에는 지역에서도 학자들이 학문활동을 많이 하고 또 당대 학문을 상당히 주도했서 경향의 편차가 거의 없었는데, 현재에는 학

자들이 대부분 서울에 집중되어 있을 뿐 아니라 지역학자들조차 중앙학계를 거쳐 학문활동을 하고 있어 그 지역편차가 점점 더 심화되고 있다.

지식식의 지역편차가 국제적으로 확대되어 외국지식과 국내지식 사이에서도 지식 차등화가 깊이 조성되어 있다. 중앙지식이 권력화되어 있는 것처럼 외국지식도 국내지식 위에서 특권을 누리며 막대한 권력을 누리고 있다. 그들은 이인처럼 국내학문의 후광 노릇을 톡톡히 한다. 따라서 국내학문은 그들에 의해 눈이 찔리지 않는 한 그들 학문에 예속화를 자처할 것이다. 그러므로 지식주권을 누리고 학문주권을 확립하려면, 전승지식이자 구어지식이며 지역지식인 민속지식은 민족지식으로서, 과학지식이자 문자지식이며 중앙지식인 외래지식이 획득한 권력을 해체하고 지식종속에서 해방되어야 한다.

이인은 지식권력의 우상화를 해체한다. 기본적인 생존권을 확립하기까지는 지식권력을 만들어가지만, 그것을 넘어서는 지식권력이 우상화되려는 순간 과감하게 해체한다. 타자의 지식권력도 해체하고 스스로 확보한 지식권력도 내려놓는다. 이인은 다시 미천한 신분의 초립동이 상황으로 되돌아가고 선비는 눈이 멀어 글조차 읽지 못하는 장님이 되어버린다. 선비는 경제적 풍요를 누린 대신에 장님 상태에서 일생을 보내야 한다. 이인은 선비가 기본적인 지식주권조차 찾지 못할 때에는 일방적으로 도와주었지만 선비의 지식권력이 어용화되고 우상화되려는 순간 그것을 막기 위해 폭력까지 동원한다.

보호되어야 할 지식권력과 해체되어야 할 지식권력을 용의주도하게 분별한 셈이다. 선비의 생존권을 도와줄 때에는 인간적 배려가 앞선다. 그러나 선비의 권력이 과도하게 증폭되려는 상황에서는 과감하게 그 싹을 잘라 버린다. 더 이상 어쩔 수 없는 상황으로 만들어 버린 것이다. 남의 지식권력으로 일신의 영달을 꾀하는 선비에게 일종의 징벌을 가한 셈이다. 그리고 자신의 지식권력도 내려놓는다. 선비와 합작하여 누린 그 동안의 지식권력에 대한 성찰이다. 탈지식권력의 초립동이 상태로 되돌아간 것이다. 그러므로 선비와 이인의 관계를 통해서 민중의 탈지식권력 의식을 읽을 수 있다.

## 6. 탈지식권력에 대한 민중의식과 성찰적 인식

이인과 선비는 이야기 속에서 창조된 인물이다. 선비는 현실적인 인물이지만 이인은 민중의 상상력 속에서 존재하는 만들어진 인물이다. 민중의식이 있어야 할 지식인상으로 상상하여 등장시킨 가공의 인물이 이인이다. 현실적인 지식인 선비의 문제점을 해결하고 한계를 극복하기 위해 이인을 등장시켰다. 민중은 이

인을 등장시켜 선비와 같은 지식인에게 일깨워 주고 싶은 주장을 하는 셈이다. 지식은 왜 필요하며 어떻게 써야 하고 권력과 어떤 관계를 맺어야 하는가 하는 지식철학을 설파하고 있는 것이다.

지식인에 대한 민중의 불만은 두 가지이다. 하나는 지식인으로서 기본권을 제대로 행사하지 못하는 무능이며, 둘은 그 무능을 감추기 위한 지식인의 위선이다. 따라서 이야기는 아내의 말을 빌어 끊임없이 선비에게 질문하는 데서 시작한다. 글만 읽어서 뭘 하려는가 하고 이야기마다 묻는다.

> “당신은 항상 글공부만 해여 뭐합니까?”[45]
> “여보시오. 글만 만날 들바다 보면 먼 일이 있읍니까?”[46]
> “당신 글만 읽으마 그 뭐 할라는가요?”[47]
> “당신은 만날 글만 읽으니 어따 써먹을 거냐고?”[48]

선비의 지식이 쓸모없음을 지적하기 위한 질문이다. 생계를 꾸려가기 위해 열심히 일하는 아내의 질문은 같은 처지에 있는 민중이 지식인에게 던지는 질문이다. 이 질문은 꼭 쓴이에게 던지는 질문처럼 생각되었다. 따라서 “대학과 학문은 상아탑에 머물지 않고 이 시대의 역사적 상황을 알리는 시계탑이자, 사회적 부조리를 비판적으로 분석하는 감시탑이어야 하며, 더 나아가 나라와 겨레의 진로를 밝히는 조명탑 구실까지 감당해야 한다.”고[49] 주장하며 그런 학문을 하려고 한다.[50] 학자들은 모두 이 질문을 자기 것으로 받아 안고 답을 찾아야 한다. 지금 나의 학문은 어떤 목적을 이루고 어떤 방향으로 나아가며 역사발전에 어떻게 이바지하고 있는가 자문하는 데서 지식인의 성찰이 이루어진다. 그러므로 자문자답이 곧 연구이자 학문이라고 했다.

세상을 바람직하게 변화시키는 일에 지식인다운 역할을 하고 있는가? 지식인이 아닌 사람들도 사회변혁의 주체로 나서는데, 학자로서 어떤 일을 하고 있는가? 이 질문은 “다른 사람들은 못 배웠어도 잘 벌어먹고 살더만 당신은 어떻게

---

45) 崔正如, 앞의 책, 같은 곳.
46) 趙東一·林在海, 『韓國口碑文學大系』 7-16, 韓國精神文化硏究院, 1981, 296쪽, ‘마음씨 착한 선비’.
47) 林在海, 『韓國口碑文學大系』 7-10, 韓國精神文化硏究院, 1984, 796쪽, ‘엉터리 풍수와 구삭동이’.
48) 朴順浩, 『韓國口碑文學大系』 5-5, 韓國精神文化硏究院, 1987, 421~422쪽, ‘명당잡은 가짜풍수’.
49) 임재해, 「무형문화유산의 보존과 전승방향의 재인식」, 『무형문화유산의 보존과 전승』, 민속원, 2009, 15쪽.
50) 임재해, 「세계화 시대 한국 민속학의 현실적 과제와 자각적 전망」, 『比較民俗學』 50, 比較民俗學會, 2013, 163~165쪽에 이 논의를 더 진전시켰다.

책만 보고, 딜여다 보고 계쇼?"[51] 하고 묻는 이야기의 질문과 만난다. 이 질문을 패러디하면, 아래와 같은 여러 질문들과 만나게 된다.

"다른 사람들은 못 배웠어도 사회 봉사활동을 잘 하더만..."
"다른 사람들은 못 배웠어도 정의실현을 위해 힘쓰더구만..."
"다른 사람들은 못 배웠어도 시민운동을 적극적으로 하더만..."
"다른 사람들은 못 배웠어도 사회 변혁운동에 앞장 서드구만..."
"다른 사람들은 못 배웠어도 소외 계층을 잘 도우며 살더만..."

지식인에 대한 두 번째 불만은 쓸모없는 지식에 매몰되어 있으면서도 그 무능을 감추기 위해 위선적인 행위를 한다는 것이다. 따라서 그 다음 대목은 선비가 풍수 노릇을 하기 위해 패철을 구해 차는 일을 한다. 자기도 패철만 있으면 풍수 노릇을 할 수 있다는 허세이다. 그러므로 아내가 풍수질이라도 해보라고 다그칠 때도 선비는 "패철이 있어야 풍수를 하지" 또는 "그럼 어디 가서 패철을 구해 오라"고 한다. 패철조차 스스로 구하지 못하고 아내의 도움을 받는다.

이때 패철은 눈까진 것이든 버려진 것이든 헌 것이든 상관없다. 왜냐하면 누구든 패철로 알아봐주기만 하면 되는 까닭이다. 패철은 실제로 사용하기 위해서가 아니라 풍수라는 사실을 위장하기 위한 것이다. 따라서 패철만 갖추는 것이 아니라 패철을 넣는 주머니를 별도로 기워서 넣고 옷고름에 차도록 한다. 패철을 가능하면 그럴듯하게 포장하고 또 다른 사람들이 쉽게 알아볼 수 있도록 착용하는 것은 패철이 지닌 상징 기능 때문이다.

> 주막집에 술을 한 잔 사서 먹고, 주막집 안주인이 술을 한 잔 주면서,
> "아 어른 패철 차셨네!"
> "패철 찼다꼬."
> "아이 맞처 왔니더! 여 안에 큰 부자시더. 큰 부잣집인데 거게 지금 참 명풍을 구하니라꼬 풍수가 얼매나 끌어모엤는동 형펴이 없고 아주 명푸을 구하는데, 그저 들랑날랑 머머 풍수 어른이 항저(한정)이 없니더. 오늘 거 가소.[52]

이렇게 상가에 찾아간 선비는 다른 풍수들을 제치고 묘자리 잡는 일을 수주받게 된다. 패철을 갖춘 가짜풍수가 패철 없는 진짜풍수의 자리를 차지한 것이다. 지식 형식주의가 실질 지식보다 더 우위에서 위력을 발휘한 셈이다. 이때 풍수의 패철은 마치 학자들의 학위에 견줄 만하다. 학위는 학자로서 자질을 보증하는 통

51) 朴順浩:『韓國口碑文學大系』5-4, 韓國精神文化硏究院, 1984, 1114쪽, '선비의 지관행세'.
52) 林在海, 위의 책, 368쪽. '엉터리 풍수와 칠삭둥이를 낳은 며느리'.

과의례의 형식이다. 그러나 학위가 학문을 하는 것은 아니다. 의문을 풀고 새로운 지식을 생산하기 위해 논문을 쓰는 것이 아니라 학위를 취득하기 위해 논문을 쓰고 있다면, 학위 형식주의의 위세 또는 학위가 지닌 지식권력에 도취되는 셈이다.

학자로서 학문적 역량을 발휘하고 학계에서 학술적 권위를 인정받는 분들은 이러한 형식에 얽매이지 않으며 학위로부터 자유롭다. 따라서 의도적으로 학위과정을 거치지 않고 학위에 연연해하지 않기도 한다.[53] 반면에 학자로서 자질을 갖추지 못한 사람일수록 학위를 내세울 뿐 아니라, 때로는 표절논문으로 학위를 취득하여 물의를 일으키기도 한다. 이런 수준의 학위 취득자일수록 학위증과 학위복을 입고 찍은 사진을 액자화하여 드러내며, 그 이후로는 학문활동을 하지 않기 일쑤이다. 정치권력에 줄을 대고 요직을 차지하는 것이 목적인 까닭이다.

학자의 학위처럼, 가짜풍수에게 패철은 풍수로 인정받게 하는 필수적 장비이다. 패철을 차는 순간부터 선비는 풍수로서 지식권력을 누리게 된다. 상가로 안내되어 숙식을 제공받을 뿐만 아니라 나중에는 별실에서 따로 극진한 대접을 받는다. 패철이 없었다면 불가능한 일이다. 풍수로 인정되면서부터 상주나 상두꾼들이 모두 그의 행동을 따르고 도망 가다가 넘어지는 실수조차 대단한 풍수의 행위로 알고 큰 의미를 부여한다. 지식권력이 특권화된 결과이다. 그 특권은 우연이 필연이 되게 하는 힘까지[54] 발휘한다. 그렇게 해서 패철을 찬 가짜풍수는 부귀영화를 누리게 된다. 그러므로 엉터리 학자일수록 실제 학문적 역량보다 학벌과 학위를 더 존중하고 그것으로 특권을 누리려 든다.

우리는 가짜풍수처럼 눈까진 패철로 자기 학문을 위장하고 있지 않는지 성찰해야 한다. “학문이 위장술로 필요하지 않고 해결책으로 필요하다.”는[55] 사실을 인정한다면, 선비처럼 이인에게 의존하지 않고 자기 문제를 해결해야 한다. 자기 문제도 스스로 해결하지 못하는 학문으로 어떻게 세계를 변화시킬 수 있겠는가. 학자라면 누가 뭐라고 해도 이것은 나의 학설이고 나의 이론이라고 할 수 있는 것이 있어야 한다. 그렇지 않다면 눈까진 패철로 가짜풍수 노릇하는 선비처럼, 우연성과 이인의 지식에 의존하여 명풍 노릇을 하는 셈이다.

알지 못하는 외국학자의 논저를 인용하는 것으로 자기 논문의 권위를 보장받으려 드는 종속주의 학문처럼, 자기가 유학한 대학의 명성으로 또는 지도교수의 명망으로 자기 학문의 입지를 굳히려는 일[56] 또한 가짜풍수의 위선을 답습하는

53) 듣건대 김열규 선생은 의도적으로 학위취득의 과정을 거치지 않았다고 한다. 실제로 박사 학위의 유무는 김열규 선생의 학문적 수준에 영향을 미치지 않는다.

54) 선비가 도망 가다가 넘어진 자리를 상주가 명당으로 인식하면서, 우연히 넘어진 자리가 마치 풍수지식으로 용의주도하게 잡은 명당으로 받아들여지는 것이다.

55) 조동일, 『인문학문의 사명』, 서울대학교출판부, 1997, 268쪽.

56) 국내 학계에서는 서로 잘 알기 때문에 이러한 수작이 통하지 않지만, 외국 유학파들 가운데에

셈이다. 그 이름의 명망으로 지식권력을 누리며 그 권력 속에 자기와 남을 가둔다. 자기는 그 이름의 틀 속에 갇혀 자기 정체를 숨기며, 자기를 가리는 이름의 명성을 가면처럼 인용해서 쓰며 지식권력을 누린다.[57] 그러느라 그 이름 속에 자기를 가두는 것은 물론 남들조차 가두려 하는 것이다.

따라서 눈까진 패철에 해당되는 학위 덕분에 우연히 대학교수직을 차지해도, 선비처럼 일신의 영달에 머물 뿐 그 지식으로 세상을 변화시키는 일은 물론, 학문의 성장에 아무런 이바지도 할 수 없다. 더 문제는 학자로서 존재감을 상실하게 되면 마침내 도덕적 일탈까지 한다는 것이다. 교수들이 권력에 아첨하는 글을 쓰고 비리에 가담하여 물의를 빚거나 학생들을 성희롱하여 시중에 화제가 되는 일탈 행위를 하는 것은 단순히 도덕성 결여 탓이라고 볼 수 없다.

학자로서 존재감을 인정받지 못하고 스스로 학문하는 보람을 누리지 못하며, 자기 학문의 세계를 구축하지 못하면, '공허감과 자괴감'에 빠지게 되며, '남는 거라곤 교수로서 권력밖에 없다.' "청소년이 자아를 잃으면 비행을 저지르듯" 교수들도 학자로서 정체성을 잃으면 "괴상한 짓을" 일삼고 "비행을 저지르게 되어 있다."[58] 지식이나 학문의 알맹이가 아니라 그것을 포장하고 있는 형식이 권력을 행사하게 만드는 까닭이다. 그러므로 논문형식주의를 극복해야 하듯이 학위형식주의도 극복되어야 진정한 학문이 이루어진다.

그런데 선비는 눈까진 패철로 가짜풍수 노릇을 하지만 일탈하지 않고 풍수노릇을 하여 일정한 목적을 이루고 성취한다. 거기에는 세 가지 원칙이 있다. 첫째, 지식권력에 대한 해방 의지이다. 자신이 풍수에 대해 문외한이라는 사실을 새삼 알아차리고 근심하다가 더 이상 가짜행세를 하지 않기 위해 현장에서 도망을 간다. 도망가다가 우연히 명당을 잡아주고 사례를 받는다. 따라서 풍수 노릇은 한 번에 그친다. 생계를 위해 부득이 풍수 행세를 했지만 가짜풍수 노릇을 성찰하고 거기서 벗어나려 노력한 것이다. 달리 말하면, 패철로 획득된 가짜 지식권력을 내려놓으려 했고 그 이후 실제로 지식권력을 내려놓은 것이다. 이것이 이야기가 담고 있는 첫째 유형의 탈지식권력 의식이다.

둘은 지식권력의 이타적 기능이다. 선비가 명풍으로 대우받으며 상가의 별실에 머물고 있는데, 시집온 지 일곱 달 만에 아기를 낳은 그 집 며느리가 찾아와 도움을 요청한다. 며느리는 칠삭둥이를 낳은 까닭에 부정한 여자로 누명을 쓰고 있을 뿐 아니라 가족들도 가문의 수치라는 불명예 속에 휩싸여 모두 딱한 처지에

---

는 자기 대학이나 학과의 명성을 자랑삼아 과시하거나 자기 지도교수의 유명세를 과장해서 이야기하는 이들이 더러 있다. 한결같이 자기 지도교수가 최고라는 것이다. 자부심은 좋지만 그것으로 자기 학문을 권력화하는 것은 바람직하지 않다. 패철 없는 초립동이의 풍수실력을 본받아야 한다.

57) 정현기, 「갇힘과 가둠에 대하여, 하나」, 『우리말로 학문하기의 용틀임』, 채륜, 2010, 29쪽 참조.
58) 김상태, 『한국 고대사와 그 역적들』, 책보세, 2003, 100쪽.

놓여 있다. 며느리의 당부에 따라 칠삭둥이 묘자리 해석을 해주고 며느리의 누명을 벗겨 생명을 구한 것은 물론 가족들의 명예도 찾아준다. 따라서 선비는 명풍대접을 받으며 지식권력을 누렸지만, 그 지식권력을 활인하는 데 사용한 셈이다. 억울한 사람의 누명을 벗기고 죽을 사람을 살리는 구실을 한 것이다. 그러므로 형식으로 획득한 엉터리 지식이라도 사람을 살리는 것이라면 바람직한 지식으로 인식되어야 마땅하다.

칠삭둥이를 낳은 며느리를 부정한 여인으로 간주하여 가두어 두고 죽음으로 징벌하려 한 지식은 가짜도 아닐뿐더러 가부장 체제에서 확보하고 있는 지식권력이다. 사회적으로 공인된 지식으로 거짓과 부정을 징벌하는 지식권력이다. 그런데 부정을 없애려는 지식권력은 오히려 억울한 사람을 죽음으로 내몰고 있는 반면에, 선비의 지식권력은 거짓으로 획득한 가짜 지식이면서도  오히려 억울한 누명을 벗기고 사람을 살리는 구실을 한다. 그러므로 가짜풍수의 이타적 지식에 의해 사회적으로 규범화된 도덕적 지식권력의 한계가 드러나고 문제가 해결되는 것이다.

셋째, 지식인의 기본권 보장이다. 선비는 글만 읽는 지식인이기 때문에 아내의 품팔이에 의존하여 생계를 겨우 유지한다. 그러나 이마저 문제가 되자 아내의 성화에 못이겨 패철을 구해 풍수 노릇을 한다. 글만 읽는 선비처럼 미취업 학자를 비롯하여 시나 소설을 쓰는 작가, 연극을 하거나 춤을 추는 예술인들은 그 활동 자체로 생계가 유지되지 않는다. 아무런 보상체계가 없기 때문이다. 이처럼 생계조차 보장되지 않는 것은 생존권 문제이자 지식인으로서 기본권의 문제이다. 생존권이 보장되지 않으면 선비처럼 가짜풍수로 일탈하게 마련이다.

따라서 어떤 이야기에서도 선비의 가짜풍수를 도덕적 잣대로 비난하지 않는다. 더 나아가서 눈까진 패철을 찬 가짜풍수이지만 진짜풍수 못지않은 대접을 받으며, 우연이든 이인의 도움이든 풍수노릇에 차질을 빚지 않고 성공하여 진짜풍수보다 더 많은 재산을 벌어 부귀영화를 누리게 만든다. 결국 선비가 가짜풍수 노릇으로 성공하도록 이야기를 구성한 것이다. 다만 선비의 지식이 엉뚱하게 특권화되고 어용화되려는 순간, 이인이 그의 눈을 멀게 하고 잠적한다. 지식권력의 일탈을 막기 위해 그 싹을 잘랐을 따름이다. 가짜풍수가 국풍이 되는 권력화의 길을 막은 것이다.

문제는 선비가 글만 읽고도 먹고 살 수 있어야 한다는 것이다. 학자든 작가든 예술인이든 누구든 자기 일을 그 자체로 열심히 하는 지식인에게는 살림살이 걱정 없이 그 활동을 지속할 수 있도록 생존권이 보장되어야 마땅하다. 그래야 학문주권이 확립되고 지식사회가 성장하며 예술계의 창조력이 제대로 발휘될 수 있다. 경제가 성장하여 선진국 수준에 이르러도 학문과 예술을 비롯한 문화 수준이 서구세계에 종속되어 있으면 결코 선진국다운 선진국이 될 수 없다. 경제 수준

이상으로 학계의 학문 수준도 선진국처럼 앞서 가야 한다. 선진국 학문의 지식권력을 특권화하고 거기에 종속되어 있는 한 후진적 식민성에서 벗어날 수 없다.

## 7. 종속적 지식권력에 중독된 지식사회

학문의 세계에서 소중한 가치로 문제되는 것이 실증성과 논리성이다. 이를 한마디로 학문적 정합성 또는 과학성이라고 한다. 다른 학자의 논문을 비판할 때 가장 흔하게 들이대는 무기가 과학성 여부이다. 비록 자기 논문과 주장은 과학적이 아니라도 대상에 대한 비판을 할 때는 과학적인 준거를 들이대기 일쑤이다. 일상의 지식세계에서도 마찬가지이다. 이것은 과학적이고 저것은 비과학적이라는 것으로 지식의 정당성이 결정된다. 이러한 준거로 민족지식과 전통지식, 지역지식은 외국지식과 신지식, 중앙지식에 의해 늘 주눅들고 소외되어 점점 망가져왔다. 더군다나 신지식과 과학지식, 중앙지식은 으레 외국지식에 수렴되기 일쑤이다.

따라서 한국지식사회에서 외국지식, 유학지식, 인용지식은 늘 지식권력의 특권을 누려왔다. 유학파 지식특권자들은 주로 일본이나 서구학자들의 주장을 읽고 인용하는 것을 통해, 자기 지식의 허약함을 그 지식의 가면으로 위장한 채 스스로 강자연하며 으스대느라 부끄러운 줄을 모르는 것이 문제이다. '일본 해외파들이 서양 흉내내기로 자기 입지를 굳히고 또 그들로부터 배워온 지식무기로 일본을 서구화화여 제국주의 국가로 만들어 아시아 여러 나라들을 정복하여 식민화하였다.'[59] 일본에 유학하여 서구지식을 배워온 자들 가운데에도 같은 생각을 가진 아류들이 있다. 따라서 "유학하면 대단한 앎의 묶음과 그 앎을 가지고 누릴 권세가 생길 것을 짐작"하고[60] 스스로 유학을 떠나거나 자녀들을 조기유학 보낸다. 귀국하며는 대단한 명품의 체인점 간판을 단 것처럼, 유학경력을 하나의 메이커 삼아 그들 지식권력에 예속되어 외국지식 공급의 앞잡이 노릇으로 기득권을 누리기 일쑤이다.

대표적인 보기가 식민사학이지만, 지식상품의 프렌차이즈(franchise) 노릇을 하는 사회학문도 이 수준에서 벗어나지 않는다. 미국 학자나 일본 교수의 견해를 정설인 것처럼 끌어들여 자기 주장의 정당성을 입증하는 근거로 삼는 프렌차이즈 지식인들은 스스로 지식권력의 노예라는 사실을 알지 못한다. 더 문제는 지식권력의 프렌차이즈 구조에 영합하는 데 머물지 않고 그 체인에 스스로 엮여서 지식

59) 정현기, 앞의 글, 27쪽.
60) 정현기, 위와 같은 곳.

권력을 지식지배의 제국화까지 시도하는 것이다. 이를테면 외국학자의 주장을 인용하여 한국학자의 견해를 비판하는 지식권력의 준거로 삼는 까닭에 한국학자의 연구를 정확하게 포착하지도 못할 뿐 아니라,[61] 정작 자기 지식생산과 학설 구축에는 무력하기 짝이 없다.

스스로 빛을 내지 못하고 햇빛에 의존해서 빛을 내는 달처럼, 나는 이러한 식민구조의 학문을 '달빛학문'으로 은유했다.[62] 외국의 지식권력으로 자기 지식권력을 위장하는 것은 스스로 지식주권을 포기하고 자진 복속하는 식민지 지식인의 전형이기 때문이다.

> 외국학계의 선행연구 결과를 번안하는 수준에 만족하거나 남의 말과 글로 아는 체 하는 인용주의 경향을 극복하는 것이 과제이다. 독서지식으로 행세하는 것보다 더 문제는 서구학문의 인용과 기억을 무기삼아 창조적 지식 생산에 몰두하고 있는 한국학자를 야유하고 조롱하는 일이다. 타력적 학문이 자력적 학문을 윽박지르고 달빛학문이 햇빛학문을 우습게 여기는 횡포부터 척결되어야 한다.[63]

따라서 나는 타력적 학문의 지식권력을 극복하고 지식주권을 확립하기 위해 민족지식이자 전통지식이며 지역지식인 민속지식의 가치와 중요성을 포착하고[64] 자력적으로 지식의 빛을 발하는 햇빛학문으로[65] 학문주권 확보를 제기한 것이

---

61) 정수진, 「한국민속학의 이론과 실천적 과제 -글로벌 시대에 부쳐」, 『글로벌 시대 한국 민속학의 과제와 전망』, 2012 한국민속학자대회(2012년 10월 26~27일, 청풍리조트) 발표논문집, 89~96쪽에서 아파두라이(Appadurai)의 주장을 인용하며 임재해의 지역화와 세계화 논의를 비판적으로 다루었다. 글로벌을 논지로 삼으면서 아파두라이의 견해를 마치 금과옥조라도 되는 것처럼 서론에서 결론까지 줄곧 끌어와 복창하고 있을 뿐만 아니라, 정작 세계화 문제를 지방화와 변증법적으로 통일시켜 세방화(glocalization)를 주장한 임재해의 기존연구들은 거론조차 하지 않았다. 그러므로 아파두라이가 없다면 이 글은 쓰여질 수 없으며, 아파두라이에 전적으로 의존한 까닭에 임재해의 세계화 논의는 주목하지 않고 기껏 '지역화'나 '마을민속' 논의만 다룰 수밖에 없었다. 아파두라이의 세계화 견해와 견주어 검토할 만한 임재해의 논문은 아래와 같다.

「국학의 세계화 방향과 국제적 제휴의 길」, 안동대학교 국학부편, 『국학의 세계화와 국제적 제휴』, 집문당, 1999, 11~59쪽; 「지역축제의 세계화를 위한 다섯 가지 과제」, 『지역문화와 문화산업』, 지식산업사, 2009, 201~238쪽; 「지역문화의 다양성 가치 재인식과 경주문화의 세계화」,『2003경주세계문화엑스포-유네스코한국위원회 국제학술회의 보고서』, 유네스코한국위원회, 2003, 161~205쪽; 「국학의 세계화를 겨냥한 이론 개척과 새 체제 모색」, 『국학연구』 6, 한국국학진흥원, 2005, 417~471쪽; 「민속문화의 생태학적 성격과 문화다양성의 세계화」, 『한민족연구』 2, 한민족학회, 2006, 147~178쪽. 「세계화 시대 한국 민속학의 현실적 과제와 자각적 전망」, 『比較民俗學』 50, 比較民俗學會, 2013, 161~264쪽.

62) 임재해, 「세계화 시대 한국 민속학의 현실적 과제와 자각적 전망」, 『比較民俗學』 50, 比較民俗學會, 2013, 168쪽.

63) 임재해, 위의 글, 215쪽,

64) 임재해, 「한국 지식지형의 비판적 인식과 민속지식의 새 지평」, 『실천민속학 연구』 21, 실천민속학회, 2013, 5~57쪽에 민속지식을 중심으로 한국 지식지형을 새로 구상하기를 제안했다.

다.[66] 그러므로 학자들 스스로 외국학문의 지식권력에서 해방되지 않으면, 외국의 지식권력을 우상화하는 동시에 지식권력의 노예가 될 수밖에 없다.

그러면 제아무리 하버마스의 지식에 대한 해방적 관심을 끌어들여서 비판적 연구에 의한 인간해방의 학문을[67] 거듭 주장해도 하버마스 학문의 전도사밖에 되지 못한다. 스스로 해방적 관심을 실천하는 비판적 학술활동을 하려들지 않고 그 주장을 동어반복하는 것으로 만족하면, 결코 하버마스의 지식권력에서 해방될 수 없다. 왜냐하면 자기 학문은 하버마스의 지식에 종속되어 있는 기술적 관심에 머물러 있기 때문이다. 하버마스의 학설을 전달하는 것으로 학자 행세를 하는 것이야말로 자력적 학문의 독창성을 추구하지 않는 가짜학문의 한계 속에 갇혀 있는 것이다.

지식뿐만 아니라 문화현상까지 그들의 권력에 종속되어 있다. 그런 탓에 서구문화는 과학적이고 우리 문화는 비과학적인 것으로 간주되었다. 과학이 아니라는 이유로 아예 미신 취급을 하기도 한다. 그들의 지식은 권력 자체였다. 외국의 지식권력은 과학지식의 가면을 쓰고 민족지식을 낡은 것으로 무력화시키고 민족문화를 후진문화로 폐기처분한 셈이다. 그래서 많은 민족문화의 전통들이 망가지고 사라져 갔다. 굿은 타파되어 끊임없이 억압받다가 자력적 생명력으로 간신히 되살아났다.

굿이 미신이 된 것은 다른 이유가 없다. 오직 한 가지, 그들의 지식권력이 굿을 미신이라고 했기 때문이다. 굿이 샤머니즘인 것도 그들이 그렇게 일컬었기 때문이다. 이차적 이유는 한국의 지식인들이 그러한 지식권력의 횡포에 맞서기는커녕 길들어 있었다는 데 있다. 일본이나 서구학자들의 주장을 복창하며 그들의 지식을 특권화하고 숭배하는 것을 통해 자기 지식권력을 누리려 한 까닭이다. 이러한 제국주의 권력체계에 따라 식민지 종교는 미신이 되고 정복자의 미신은 늘 정교로 받들게 된다. 조선총독부가 굿을 미신으로 타파하면서 신사 참배를 강요한 것이 그러한 보기이다. 유대교가 이스라엘의 종교인 것처럼, 무교는 한국의 종교이다. 주체적인 학자는 기독교 신학자이면서도 무교를 미신으로 다루지 않고 종교로 다루었다.[68] 따라서 굿은 미신도 아니고 샤머니즘도 아니며 한국의 종교문화이다. 그러므로 나는 무속이란 말을 삼가고 '굿문화'라는 말을 주로 쓴다.

굿을 보는 것처럼, 과학인가 미신인가 하는 판단 자체가 일본 또는 서구의 지식권력에 의해 일방적으로 왜곡되었다. 자국 문화는 미신이어도 종교이고, 타

65) 임재해, 「세계화 시대 한국 민속학의 현실적 과제와 자각적 전망」, 216쪽, "달빛학문이 '인식과 지각' 수준에 머문다면 햇빛학문은 '의식과 자각' 수준으로 나아간다."
66) 임재해, 위의 글, 215~218쪽 참조.
67) 하버마스, 강영계 옮김, 『'인식과 관심』, 고려원, 1983, 242~243쪽 참고.
68) 柳東植, 『韓國巫敎의 歷史와 構造』, 延世大學校出版部, 1975.

문화는 종교여도 미신이거나 사교 또는 이단인 것이다. 더 근본적인 문제는 과학인가 미신인가 하는 판별이 아니라 그것의 기능이다. “사람을 죽이는 과학보다 사람을 살리는 미신이 있다면, 나는 그 미신이 과학보다 더 건강한 삶의 문화이자 세상살이의 진실이라고 생각한다.”[69] 따라서 과학인가 주술인가, 또는 종교인가 미신인가 하는 사실보다 더 중요한 것은 그 지식이나 문화가 사람과 자연을 살리는 것인가 죽이는 것인가 하는 것이 더 중요하다고 판단한다.[70] 과학지식의 권력을 민속지식으로 해체한 셈이다.

과학은 객관적이고 검증된 지식이라고 여기는 착각에서부터 벗어나야 한다. 종래에 과학이라고 여기는 각종 학설들도 또 다른 과학에 의하여 극복된 것이 숱하다. 동시대의 과학도 서로 반대되는 학설이 팽팽하다. 비타민 C를 특별히 많이 복용하는 것이 당뇨와 암과 같은 질병 치유에 결정적 도움이 된다는 과학자와 그럴 근거가 전혀 없다고 하는 과학자가 함께 존재한다.[71] 비타민 C뿐만 아니라 종합비타민 복용이 건강에 도움이 되는가 안되는가에 대해서도 학계의 일치된 견해가 없다. 각자의 판단에 따라 섭취할 수밖에 없다.

더 구체적으로 말하면, 커피를 마시면 건강에 좋다는 과학자와 좋지 않다는 과학자가 팽팽한 것처럼, 글루코사민을 복용하면 퇴행성관절염 치료에 도움이 된다는 과학자와 그런 치료 효과가 없다는 과학자가 맞서 있다. 어느 과학이 맞는가? 이 문제에 의문을 품은 과학자가 가장 신뢰할 만한 양측의 논문을 분석해서 얻은 결론은, 치료효과가 있다는 논문을 발표한 과학자는 제약회사의 연구비를 받았으며, 치료효과가 없다는 논문을 발표한 과학자는 연구비를 받지 않았다고 하는 것이다.[72] 따라서 서민 교수는 과학자의 과학지식조차 일방적으로 믿으면 안된다고 주장한다. 그러므로 과학철학자 찰머즈는 자연과학이 신화나 종교보다 더 합리적이라 할 아무런 근거가 없다고 한다.

우물에서 샘물을 길어먹는 것이 전통적인 식수지식이자 식수문화이다. 그런데 과학지식에 의해 약으로 소독된 수돗물을 식수로 마시게 했다. 과학적 식수지식에 따라 우물은 메워지고 모두 상수도 시설을 갖추어 수돗물을 마시게 되었다. 과학자들의 식수지식 권력이 전통지식을 몰아낸 것이다. 다시 수돗물 식수에서 보리차 식수로 갔으나, 이제는 아무도 보리차를 거들떠보지 않는다. 모두 샘물로 되돌아간 것이다. 샘물을 생수란 이름으로 최선의 식수지식으로 인식하고 있다.

---

69) 임재해, 『민속문화의 생태학적 인식』, 도서출판 당대, 2002, 236쪽.
70) 임재해, 위의 책, 235~236쪽에 이 문제에 관해 자세하게 다루었다.
71) 서울대 의대 해부학과의 이왕재 박사는 비타민C 섭취가 질병치유에 효과가 있다는 반면에, 영국의 제임스 왓슨 박사는 오히려 암 발생요인이 될 수 있다고 섭취 반대를 주장했다. 채널 A의 ‘이영돈PD 논리로 풀다 시즌2’, 2013년 6월 30일 방영.
72) 서민, 「과학연구의 허와 실」, CBS TV 세상을 바꾸는 시간 15분, 22회(2011년 7월 25일) 강의 중에서.

따라서 과학지식이 민속지식보다 더 합리적이거나 더 과학적이라고 할 아무런 근거도 없다. 그러므로 인문학문은 자연학문이 주장하는 과학성 논리에 주눅들지 말아야 한다.

수돗물의 식수지식 권력을 극복하고 샘물의 전통 식수지식을 회복했다는 것은 사람을 죽이는 과학보다 사람을 살리는 전통이 진정한 지식이라는 것이다. 따라서 일상생활에서조차 알게 모르게 사람 살리는 지식으로 가치관이 바뀌고 있다. 인간과 자연을 살리는 생태지식이 새로운 지식으로 주목되는 상황이다. 살림의 지식이란 곧 인간해방의 지식이자 지속가능한 지식이다. 그러한 두 기능을 잘 갖춘 것이 민속지식이자 전통지식이다. 서구학문과 자연학문 중심주의로 형성된 기존의 지식권력을 비판적으로 극복하지 않으면 민족지식의 주권을 확립할 수 없으며 한국학계의 학문주권도 수립할 수 없다. 인간해방의 학문을 위해서 정치권력과 경제권력의 해체처럼 기존의 지식권력 해체도 필수적이다.

그런데도 우리는 두 가지 지식권력에 중독되어 있다. 하나는 타력적 지식권력으로서 외국의 선진국 지식을 특권화하는 데 중독되어 있다. 외국논저를 각주로 장식화하려는 것은 초기 증상의 중독이고, 외국학자들의 주장을 우상화하여 아무런 의심없이 정설로 간주하고 번안형태의 글을 쓰는 것은 중증의 중독이다. 둘은 자신의 지식권력을 특권처럼 누리며 후학들을 예속화하려는 데 중독되어 있다. 자기의 학문적 견해를 일방적으로 따르도록 요구하는 것은 초기증상의 중독이고, 교수로서 기득권을 특권화하여 후학들의 연구성과를 가로채거나 지적 노동의 결과를 착취하여 자기 것으로 만드는 것은 중증의 중독이다. 다른 문제의 중독자들처럼 이미 중증의 중독 단계에 들어가면 치유하기 어렵다. 그러므로 스스로 중독 단계를 점검하고 성찰하며 지식권력을 해체하려는 노력을 끊임없이 해야 한다.

전통적으로 지식권력은 문자지식으로부터 나왔다. 글을 읽고 책을 쓰는 사람이 지배층이자 지식인으로서 기득권을 누렸다. 사대부의 권력은 한문지식으로부터 나왔다. 오늘의 지배권력도 문자지식, 특히 외국어 지식으로부터 나온다. 따라서 지배층이나 신분상승을 꿈꾸는 사람들일수록 어학연수를 위해 자녀들을 어릴 때부터 외국에 보내는 것은 외국어 지식이 곧 권력의 무기이기 때문이다. 학자들은 중국의 경전을 읊조리며 술이부작(述而不作)을 표방한 조선조의 선비들보다 더 사대적인 학문을 하고 있다는 사실을 자각해야 해결의 실마리가 열린다. 우리 아이들을 영어공부로부터 해방시켜야 하는 것처럼, 학자들의 학문활동도 서구 이론과 학문으로부터 해방되어야, 비로소 '첫째 지식권력의 중독'을 치유하고 지식주권을 확립하여 자득지학(自得之學)의 독창적 학문활동을 학자답게 수행할 수 있다.

가짜풍수를 도운 뒤에 잠적한 이인처럼, 학자들은 이타적 지식활동을 하며 마침내는 자신의 지식권력을 내려놓아야 한다. 교수와 학생, 지도교수와 대학원생

사이에 조성된 지식권력의 위계질서가 만만찮다. 그들이 자기가 쓰고 싶은 연구 주제로 자기 학설을 펼 수 있도록 도와주어야 한다. 지도교수의 전공분야에서 벗어나지 못하도록 강제하고 지도교수의 학설이나 견해를 고스란히 되풀이하도록 강요하는 것은 교수로서 지식권력을 반학문적으로 행사하는 일이다. 왜냐하면 이러한 강요는 학문적 독창성과 논쟁적 연구를 불가능하게 만드는 까닭이다. 그러므로 학위과정에 있는 학생들을 지도교수의 학문으로부터 독립할 수 있도록 대등한 관계로 발전시켜야, '둘째 지식권력의 중독'을 치유하고 인간해방의 학문을 실천할 수 있다.

민중들은 가짜풍수 설화를 전승하면서 탈지식권력 의식을 일깨워주고 있다. 지식권력의 중독 증세를 자각하지 않으면 지식인들도 정치권력과 경제권력을 지닌 기득권처럼 지식권력 독점에 매몰된다는 사실을 두 가지 사례로 보여주고 있다. 자신의 달빛풍수 노릇을 성찰한 가짜풍수는 스스로 자기 눈을 멀게 하거나 정신이 없다고 하며 더 이상 풍수 노릇을 하지 않는다.

그러나 이인 덕분에 명풍 대접을 받은 가짜풍수는 이인의 풍수지식을 인용하는 달빛풍수 노릇으로 부귀영화의 기득권을 누리면서 아무런 성찰이 없다. 자기가 햇빛풍수인 것처럼 착각하고 이인을 믿고 명풍의 권력만 누리려 했다. 그러자 햇빛풍수인 이인은 마침내 지식권력에 매몰된 가짜풍수의 눈을 찔러서 더 이상 달빛풍수 노릇조차 하지 못하도록 징벌하고 가짜풍수를 떠나버렸다. 그러므로 달빛학문으로 햇빛학문 행세를 하는 패권적 지식권력을 비판적으로 극복해야 주권적 지식권력이 제대로 자리잡을 수 있다.

【토론문】

# 임재해 선생님의 “가짜풍수 설화에 담긴 지식인상과 탈지식권력 의식”에 대한 토론문

최 원 오(광주교대)

선생님의 장편 논문을 읽고, 지식이란 무엇인가, 논문이란 무엇인가, 학자란 무엇인가, 지식인이란 무엇인가 등에 대하여 많은 것들을 생각해 보았습니다. 하도 많은 것들을 생각하게 하는 논문인지라, 두서없이 질문하더라도 혜량하여 주시기를 바라며 몇 가지 질문을 드리고자 합니다.

1. 한 편의 논문이 많은 것들을 생각하게 한다는 점은 긍정적으로 작용할 수도 있지만, 부정적으로 작용할 수도 있을 것입니다. 왜 이런 생각을 했는가 하면, 1장을 읽을 때부터 이 글은 논문이라기보다는 시사평론 쪽에 가깝다는 느낌이 들었기 때문입니다. 가짜풍수설화의 분석을 통해 현 시대의 학계, 또는 일부 학자들을 비판하고 있기 때문입니다. 그러니까 글의 초점이 가짜풍수설화의 체계적 분석에 있다기보다는, 이미 비판하고 싶은 내용(학계나 학자 비판 등)을 전제하고, 이를 가짜풍수설화에서 찾아내 무리하게 연계하여 시사를 비판하는 데 초점이 있다는 느낌이 들었다는 것입니다. 시사평론에서는 가능할지 모르겠지만, 가짜풍수설화를 분석한 체계적 논문이 되기 위해서는 많은 부분을 삭제해야 하지 않을까 생각합니다.

2. 위의 질문과 관련하여, 선생님께서 생각하시는 ‘논문이란 무엇인가?’에 대해 궁금증이 생깁니다. 말하자면, “자문자답하면서 논리적으로 작성된 글이기만 하면 논문인가?”(타인의 논문을 별로 참고하지 않고...)하는 것에 대한 질의입니다.[73] 또한 논문에서의 외국논저 인용과 관련해서도, 매우 적절한 지적이라고 생각은 됩니다만, 글의 다양성을 생각한다면 선생님의 글과 같은 것도 있지만, 다른 종류의 글도 있을 것입니다. 문제는 자기가 생각하는 것만이 옳다고 주장(논문 텍스트)하면서 상대방을 깔보는 행위(논문 콘텍스트)일 것입니다. 아마도 선생님께서는 전자보다는 후자를 더 비판적으로 보기 때문에, 어떻게 보면 주관적 감정이

73) 이인에 대한 논의를 보면, 이인에 대한 기존의 논문이 다수 있음에도 불구하고 전혀 거론하고 계시지 않습니다. 논문이란 게 자신의 이야기만 하는 것인지 새삼 생각하게 합니다.

섞인 글을 선생님의 논문 곳곳에 배치해 놓았다고 생각됩니다. 그런데 그 주관적 감정의 발산 대상이 한국구비문학회와는 약간은 무관하게 보이는 터라, 좀 당황스럽기는 합니다.

3. 선생님께서는, 학자(지식인)란 모름지기 논문을 통해 자신만의 독창적 이론을 내세울 수 있어야 한다고 생각하십니다. 그렇다면 오늘의 논문이 보여준 관점(학문에 대한)과 선생님께서 지속적으로 인용한, 조동일 선생님의 관점은 어떤 차별성이 있는지 궁금합니다.

4. 논문 곳곳에서 사용한 '지식'이란 개념은 상호 층차가 상당히 있어 보입니다. 이러한 층차는 수평적이라기보는 수직적인 것으로 보이는데, 그 수직적 관계에서는 당연히 지식 간의 갈등이 존재하기 마련일 것입니다. 더욱이 그 지식이 권력과 연계되어 있다면 더욱 그럴 것입니다. 이런 점을 전제해야지, 무조건 '탈지식 권력 의식'이라고 획일화하여 설명할 수 있다면, 이는 현상을 일정 부분 설명해 줄 수는 있어도 본질을 꿰뚫어 설명해주었다고는 보기 힘들 것입니다.

# 불교설화의 공간적 지양에 의한 이치 구현 양상

-<<三國遺事>> 塔像篇의 <南白月二聖努肹夫得怛怛朴朴>을 예증삼아-

김 헌 선(경기대)

< 목 차 >

1. 머리말
2. <南白月二聖努肹夫得怛怛朴朴> 작품의 원문 분절
3. 작품의 부분과 전체
4. 인물의 내력과 근거
5. 작품 인물의 공간적 변화
6. 仙川村・雉山村・白月山 공간적 지양 : 世間・出世間・出出世間
7. 불교설화에 구현된 소승과 대승의 교리적 전략
8. 마무리

## 1. 머리말

불교설화에서 공간은 문제가 된다. 세간으로 요약되는 우리가 사는 세상을 정의하고 이곳을 달리 득도하기 위해서 출세간을 하고, 다시금 출출세간으로 부정의 부정을 통하여 되돌아오는 발상법이 불교설화에서 확인되기 때문이다. 범부중생이 아라한이 되고, 마침내 불보살이 되어서 결과적으로 범부중생으로 되돌아오는 부정과 지양은 불교설화의 높은 수준을 자랑하는 이치라고 판단된다.

불교설화 가운데 <<삼국유사>> 소재의 설화를 이러한 각도에서 다룬 사례는 흔하지 않다. 불교설화로 명편인 <남백월이성노힐부득달달박박>을 통하여 불교의 이치를 다루는 것은 요긴한 과제이다. 이를 전기소설로 보는 견해가 유용한 방법이기는 하지만, 불교설화로 보아야 문제의 본질에 이를 수 있다고 판단된다.

일단 원문을 중시하고 착실하게 접근하기로 한다. 먼저 인물의 소종래와 근거를 함께 다루면서 이 조목이 지니고 있는 거듭된 상징과 중첩을 통해서 불교 경전과 설화의 관계를 다룰 필요가 있다. 인물의 명칭을 통해서 구전설화와 불교경전의 근거를 함께 다루고자 한다. 이를 통해 볼교설화로써 고도의 전략이 도사리고 있음을 확인하기로 한다.

다음으로 작품의 인물이 공간적 변화를 이룩하는 과정을 선명하게 요약하면서 이것이 어떠한 의의가 있는지 논하기로 한다. 선천촌에서 치산촌으로, 치산촌에서 백월산 등으로 전개되는 공간적 전이와 변화는 매우 주목할 만한 가치를 가지고 있다고 판단된다. 백월산에서 이루어지는 여인과 두 인물 사이의 긴장된 관계는 이 작품의 이치적 전략이 분명하게 드러나는 것이다. 이 점에 대하여 살피고자 한다.

우리는 불교적 공간의 변화가 세간·출세간·출출세간의 근본적 변화를 함의하고 있는 것으로 해석하고자 한다. 공간적 지양에 의한 변증법적 혁신이 결과적으로 존재의 전환과 함께 작품에서 인물 사이의 관계들을 변화시키는데 이르고 있음을 증명할 수 있을 것으로 기대된다.

그런데 불교설화에서 문제되는 아라한과 불보살의 관계를 어떻게 정립하고 있는지 이들의 전략과 교리를 중심으로 재인식하면서 다루어야 할 것으로 보인다. 우리가 대승불교의 이상과 염원을 구현한 불국토로 상정하고 있지만, 거기에 가로놓인 많은 문제가 있다. 대승불교와 소승불교의 교리적 전략을 이 조목을 통해서 다시 탐구하고 근본적인 불교사의 문제에 대한 접근법을 다시 시도하고자 한다.

승려와 보살, 보살과 부처 등이 상호관계를 어떻게 구현하고 있는지 근본적인 관계를 통해서 이 조목의 의미를 재음미하여야 할 것으로 보인다. 이 점을 인정하면서 새롭게 재론하고 논하면서 불교적 이치에 대한 문제를 재론하고자 한다. 불교설화를 경전이나 교리 신앙의 문제로 환원하여 다루는 것도 필요하지만 근본적으로 불교설화의 전략을 통하여 신앙과의 연계성을 드러내고 있는 점을 강조하여야 하겠다.

불교설화는 재래의 이야기를 가지고 일정하게 버무려서 큰 문제를 다룬 것이다. 그런데 우리의 이해 수준이 낮아서 깊은 차원의 이해가 이루어지지 않았다고 판단된다. 이야기를 이야기 이상으로 정립하는 문제를 다시 생각하게 되고 이 조목의 설화를 통하여 그러한 이해의 방편을 구하는 것이 이 글의 목표이다.

## 2. <南白月二聖努肹夫得怛怛朴朴> 작품의 원문 분절

작품의 이해는 원문 주석과 해석으로부터 비롯된다. 주석은 현미경으로 작품을 들여다 보는 것과 같다. 배율을 높여 정밀성을 높이는 것이 하나의 특징점이다. 많이 알고 자세하게 주석하면서 작품의 이해에 일정한 도움이 된다는 점은 삼척동자라도 아는 사실이다. 그러나 문제가 있다. 많이 아는 것과 많이 아는 것을 써먹은 일은 다르다. 정밀하게 알아서 이를 학문의 도달점으로 삼는 방법이 있

다. 주석학이 그러한 학문의 대표적인 사례이다. 그러나 주석학이 작품 이해의 유일한 방법이라고 할 수 없다. 오히려 작품 자체를 정밀하게 고증하는 것을 넘어서 작품의 이해를 심도 있게 제대로 하는 일이 중요하므로 주석학의 전환을 할 필요가 있다.

작품의 주석에 무엇을 달아야 하는지도 심각한 문제이다. 작품의 이해에 관련된 정밀한 주석이 필요한 경우도 있고, 작품의 진정성을 캐기 위한 일련의 주석을 벗어나서 작품에 관련된 구조적 이해를 위한 주석도 필요하다. 이러한 주석을 과연 진정한 주석학이라고 할 수 있을까 하는 의문도 있다. 그러므로 작품의 주석과 함께 작품의 구조적 성격을 파악하는 주석 역시 문제로 대두된다. 이 조목의 경우에 그러한 의견이 충돌되어 주석이 엇갈리게 이루어질 수 있음을 인정하고 일련의 주석을 시도하고자 한다. 자세한 뜻과 함께 주석의 진정한 면모를 통해서 이론적 의미를 강화하는 방법이 필요할 것으로 판단된다. 주석의 진정한 맛이 우러나올 수 있는 주석이 요구된다.

그러나 더욱 중요한 문제는 작품의 분절 문제이다. 분절은 작품을 내용에 의해서 일정하게 나누는 것인데 이 조목은 분절하는데 일정한 의미를 가지도록 하는 특징이 있다. 주석을 고려하면서 작품을 일정하게 나누는 것은 이 조목을 이해하는데 긴요한 의미를 가지도록 하고 있다. 그런 점에서 이 작품의 분절을 다음과 같이 하고자 한다.

가] 古老相傳云: 昔唐皇帝, 嘗鑿一池, 每月望前, 月色滉朗, 中有一山, 嵓石如師子, 隱映花間之影, 現於池中, 上命畵工圖其狀, 遣使搜訪天下. 至海東, 見此山有大師子嵓, 山之西南二*千步許, 有三山, 其名花山[其山一*<體,体>三首, 故云三山.], 與圖*<上,相>近, 然未知眞僞, 以隻履懸於師子嵓之頂, 使還奏聞, 履影亦現池. 帝乃異之, 賜名曰白月山[望前白月影現, 故以名之.], 然後池中無影.

나] 山之東南三千步許, 有仙川村, 村有二人. 其一曰努肹夫得[一作等], 父名月藏, 母味勝. 其一曰怛怛朴朴, 父名修梵, 母名梵摩. [鄕傳云雉山村, 誤矣, 二士之名方言, 二家各以二士心行騰騰苦節二義名之爾.] 皆風骨不凡, 有域外遐想, 而相與友善, 年皆弱冠. 往依村之東北嶺外法積房, 剃髮爲僧.

다] 未幾, 聞西南雉山村法宗谷僧道村有古寺, 可以捿*(栖)眞, 同往大佛田/小佛田二洞, 各居焉. 夫得寓懷眞庵, 一云壤寺[今懷眞洞有古寺基是也.], 朴朴居瑠璃光寺[今梨山上有寺基是也.], 皆挈妻子而居, 經營産業, 交相來往, 棲神安養, 方外之志, 未常暫廢, 觀身世無常, 因相謂曰: “腴田美歲良利也, 不如衣食之應念而至, 自然得飽煖也, 婦女屋宅情好也, 不如蓮池*<花,華>藏千聖共遊, 鸚鵡孔雀, 以相娛也. 況學佛當成佛, 修眞必得眞, 今我等旣落彩爲僧, 當脫略纏結, 成無上道, 豈宜汨沒風塵, 與俗輩無異也?”

라] 遂唾謝人間世, 將隱於深谷. 夜夢白毫光, 自西而至, 光中垂金色臂, 摩*二人頂. 及覺說夢, 與之符同, 皆感嘆久之. 遂入白月山無等谷[今南藪洞也.], 朴朴師占北嶺師子嵓, 作板屋八尺房而居, 故云板房, 夫得師占東嶺磊石下有水處, 亦成方丈而居焉, 故云磊房. [鄕傳云: 夫得處山北瑠璃洞, 今板房, 朴朴居山南法精洞磊房, 與此相反, 以今驗之, 鄕傳誤矣.] 各庵而居, 夫得勤求彌勒, 朴朴禮念彌*<陀,陁>.

마] 未盈三載, 景龍三年己酉四月八日, 聖德王卽位八年也. 日將夕, 有一娘子年幾二十, 姿儀殊妙, 氣襲蘭麝, 俄然到北庵[鄕傳云南庵.], 請寄宿焉. 因投詞曰: 行逢日落千山暮, 路隔城遙絶四隣. 今日欲投庵下宿, 慈悲和尙莫生嗔. 朴朴曰: "蘭若護淨爲務, 非爾所取近, 行矣, 無滯此處." 閉門而入. [記云: 我百念灰冷, 無以血囊見試.] 娘歸南庵[傳曰北庵.], 又請如前. 夫得曰: "汝從何處, 犯夜而來?" 娘答曰: "湛然與*<大,太>虛同體, 何有往來, 但聞賢士志願深重, 德行高堅, 將欲助成菩提*<耳>. 因投一偈曰: 日暮千山路, 行行絶四隣. 竹松陰轉邃, 溪洞響猶新. 乞宿非迷路, 尊師欲指津. 願惟從我請, 且莫問何人. 師聞之驚駭謂曰: "此地非婦女相汚, 然隨順衆生, 亦菩薩行之一也, 況窮谷夜暗, 其可忽視歟." 乃迎揖庵中而置之. 至夜淸心礪操, 微燈半壁, 誦念厭厭, 及夜將艾, 娘呼曰: "予不幸適有産憂, 乞和尙排備苫草." 夫得悲矜莫逆, 燭火殷勤. 娘旣産, 又請浴. 弩肹*<慙,慚>懼交心, 然哀憫之情, 有加無已, 又備盆槽, 坐娘於中, 薪湯以浴之. 旣而槽中之水, 香氣郁烈, 變成金液. 弩肹大駭, 娘曰: "吾師亦宜浴此." 肹勉强從之, 忽覺精神爽凉, 肌膚金色, 視其傍, 忽生一蓮臺. 娘勸之坐, 因謂曰: "我是觀音菩薩, 來助大師, 成大菩提矣. 言訖不現. 朴朴謂肹今夜必染戒, 將歸听之, 旣至, 見肹坐蓮臺, 作彌勒尊像, 放光明, 身彩檀金. 不覺扣頭而禮曰: "何得至於此乎?" 肹具*<敍,叙>其由, 朴朴嘆曰: "我乃障重, 幸逢大聖而反不遇, 大德至仁, 先吾著鞭, 願無忘昔日之契, 事須同攝." 肹曰: "槽有餘液, 但可浴之." 朴朴又浴, 亦如前成無量壽, 二尊相對儼然. 山下村民聞之, 競來瞻仰, 嘆曰: "希有希有!" 二聖爲說法要, 全身躡雲而逝.

바] 天寶十四年乙未, 新羅景德王卽位*<十四年>, [古記云: 天*<監,鑑>{二}十四年乙未, 法興卽位*<二年>, 何先後倒錯之甚如此.], 聞斯事, 以丁酉歲, 遣使創大伽藍, 號白月山南寺, 廣德二年[古記云: 大曆元年, 亦誤.]甲辰七月十五日寺成, 更塑彌勒尊像, 安於金堂, 額曰現身成道彌勒之殿. 又塑彌*<陀,陁>像, 安於講堂, 餘液不足, 塗浴未周, 故彌*<陀,陁>像亦有斑駁之痕, 額曰現身成道無量壽殿. 議曰: 娘可謂應以婦女身攝化者也, 華嚴經摩耶夫人善知識, 寄十一地生佛, 如幻解脫門, 今娘之*<桶,桷>産微意在此. 觀其投詞, 哀婉可愛, 宛轉有天仙之趣. 嗚呼, 使娘婆不解隨順衆生語言*<陀,陁>羅尼, 其能若是乎? 其末聯宜云: 淸風一榻莫予嗔, 然不爾云者, 蓋不欲同乎流俗語爾.

가]는 동아시아불교문명권의 동질성을 드러내는 것이다. 황제의 꿈에 나타난 사

자암의 정체를 찾는 것인데 이는 서복설화나 삼신산설화의 내력을 말하는 것과 일정하게 관련된다. 중국과 신라가 다르지 않으며, 불국토의 이상이 해동신라에 있다고 하는 발상이 여기에 있음을 이 대목이 말해주고 있다.

나]는 불교경전에 근거하면서 노힐부득과 달달박박의 부모가 경전에서 유래하였으며, 미륵불과 미타불의 전거를 가지고 있는 것임을 분명하게 하고 있다. 구전되는 것과 달리 경전에 의거하여 구전과 다른 의미를 부여하려는 포치가 돋보인다. 구전과 경전 모두 의미를 가지고 있는 것임을 이 부분에서 강조하고 있다.

다]는 주인공이 자신들의 각성에 의하여 새로운 차원의 비약을 감행하는 점이 돋보인다. 출세간 이후에도 별반 진전이 없는 점을 보면서 새로운 단계의 진전이 있어야 하고 그를 통해서 일정하게 의미로운 삶을 지향하는 점에서 독자적이다. 선천촌에서 치산촌으로 전환되는 삶을 이루는 것이 이 부분의 독자성을 말하는 증거이다.

라]는 신세무상을 깨닫고 자신의 식솔을 버리고 한 차례 비약하려는 찰나에 이루어지는 백호광을 통해서 수기를 받는 대목이다. 두 승려의 머리를 어루만지는 보살의 면모와 둘이 지향하는 미륵불과 미타불에 대한 염불을 뜻하는 것이 이 조목에서 돋보이는 대목이라고 할 수 있다.

마]는 노힐부득과 달달박박이 찾아온 여인과의 수작을 통해서 큰 깨달음을 이룩하는 대목이다. 여인으로 화한 관음보살을 대하는 태도가 결과적으로 새로운 비약을 이룩하는 쪽과 함께 계율에 얽매여 자신만을 돌보는 태도에 대한 대조가 극단적으로 제시되지만 둘의 화합이 더욱 긴밀하다고 하는 생각을 드러내는 점에서 노힐부득과 달달박박은 서로 깊은 관련을 가지고 있다.

바]는 전설적 증거물을 들이대는 전형적인 전설적 발상이다. 기적과 같은 희유를 논하면서 일반 대중에게 두 부처가 신앙적 증거로 작동하는 점을 분명하게 드러내고 있다. 그러한 점에서 전설적 증거물과 함께 내용은 깊은 차원에서 전설적 경이로 작동하는 대목이라고 할 수 있다. 절을 조성하고 부처를 마련한 내력이 이 조목의 의미이다.

## 3. 작품의 부분과 전체

작품 또는 텍스트는 전체와 부분으로 이루어져 있다. 작품의 전체와 부분을 고려하면서 작품의 핵심적 대립 요소가 무엇인지 분명하게 파악하여 이를 중심으로 논란하는 것이 작품 이해의 첩경이다. 지엽말단적인 요소에 얽매여 정밀하게 보는 것은 중요하지 않다.  오히려 작품의 전체적 의미를 보면서 이를 통한 작품의 부분적 대립의 총괄적 원리를 터득해서 말하는 것이 긴요한 과제이다.

이 작품은 전체와 부분으로 되어 있다. 작품의 전체는 하나의 조목으로 되어 있지만 내용상 몇 대목으로 정리될 수 있다. 작품의 부분적 분절은 연구자나 접근하는 관점에 의해서 전혀 다르게 나누어질 수가 있다. 작품의 전체를 필자는 다음과 같이 나눌 수가 있다고 생각한다.

1] 백월산 명칭의 내력
2] 노힐부득과 달달박박의 부처 된 내력
  21] 선천촌에서 치산촌의 대불전·소불전에 거처한 내력 : 부모와 도반
  22] 치산촌에서 백월산 무등곡으로 옮긴 내력 : 뜻과 꿈의 응대
  23] 백월산 무등곡의 암자에서 거처하다 부처가 된 내력
    23]1 판방과 뇌방에서 각기 미륵불과 아미타불 염송한 과정
    23]2 북암에서 박박이 처녀와 만난 내력
    23]3 남암에서 부득이 처녀와 만난 내력
    23]4 두 성인 부처되어 서방으로 가기
  24] 절에 모셔진 두 불상의 전설적 증거물
3] 논의와 찬시

백월산의 명칭에 대한 내력이 첫 번째 부분이다. 이 대목은 옛노인들의 전설을 옮겨서 적었다고 되어 있다. 당황제가 연못을 조성하자 거기에 달빛이 보름 전에 빛나고 못 가운데 사자처럼 생긴 바위가 있어서 그림자가 나타났다. 이것을 화공으로 하여금 그리게 하고 사신에게 이를 찾게 했는데 그 산이 삼산 가운데 하나이었다. 사신은 사자암의 꼭대기에 신발 한 짝을 걸어두고 와서 그 곳이 실질임을 황제에게 확인시킨다. 그리하여 황제가 백월산이라고 이름짓자 못에 그림자가 비치는 기이한 일이 없어졌다고 하는 것이 핵심적인 줄거리이다.

이 전설은 다면적 의미가 있다. 그러나 유형적으로 본다면 여러 가지 유형의 복합적 성격을 가지고 있다. 가령 진시황이 삼신산을 찾기 위한 내력을 담은 삼신산의 유래담과 깊은 관련을 지닌다. 서복이라고 하는 인물이 영주산과 방장산을 찾았다고 하는 내력과도 일정하게 겹쳐져 있다. 삼신산의 내력을 찾아서 신이한 일을 초래하는 것은 깊은 일치점을 가지고 있는 것이라고 할 수가 있다. 사자암의 면모가 연못에 비치고 이를 화공으로 하여금 그리게 하여 찾게 하는 것은, 이른 바 <수궁가>의 토끼화상과도 상통하는 이야기일 수가 있다.

당나라의 황제 연못에 비치는 신라의 사자암이 있는 산은 불국토의 일체감을 조성하기 위해서 등장한 상징이다. 그러나 더 나아가서는 당나라보다 신라가 더욱 훌륭한 불국토로 형상화된 점도 신라와 당나라가 문명적 동질감을 구현하고 있으며, 어떠한 의미에서는 신라의 산이 명산이고 보름달이 뜨고 삼신산의 하나였다

고 하는 것은 우월하다고 하는 자존감의 표현이기도 하다. 당나라와 신라의 일체감에 근거하면서 이를 통한 일련의 우월감과 함께 누구나 그 산에 이르면 깨달음을 얻는다고 하는 설정을 말하는 것이다. 더구나 황제가 지어준 산명은 관음보살의 출현이 이루어짐을 암시하기도 한다.

노힐부득과 달달박박의 부처가 된 내력이 이 이야기의 중심부에 있다. 그러나 이 이야기는 일련의 단계적인 공간의 이동에 의해서 구성되어 있는 점을 쉽사리 알 수가 있다. 두 인물이 선천촌-치산촌-백월산 무등곡으로 전환되고 자신의 외피를 벗고 구도자의 길로 들어서는 격심한 전환이 이 공간적 변화 속에서 이루어지고 있다. 노힐부득과 달달박박이 도반으로 우호적인 조화의 관계를 유지하면서 이와 달리 오롯한 지계와 수행을 위한 경쟁자임을 명시하고 있다. 세상에서 점점 멀어져서 자신만의 정진을 위한 공간을 확보하는 것이 요체이지만 이 공간에 낯선 여인을 등장시켜서 이 여인에 의해 수행과 정진을 통한 진정한 자비심을 어떻게 얻게 되는지 다시금 반추하도록 구성되어 있다.

노힐부득과 달달박박의 관계를 통해서 진정한 자비심의 향배를 생각하도록 유도한다. 세상에서 자신만의 수행에 정진하는 것이 바람직한가, 아니면 홀로 수행하면서도 한편으로는 세속 속 중생의 일에 눈감지 않고 더불어 함께 하는 것 가운데 진정한 것은 무엇인가에 대한 논란을 이 작품에서 유도하고 있다. 세상에서 벗어나서 다시금 한 번 더 세상을 극복하는 것이야말로 참다운 것임을 주장하고 있다. 이들은 도반이므로 서로를 도와야 한다. 도반이므로 진정한 지계가 무엇인지 서로 경계할 수가 있다. 그러나 중생에게 눈을 감고 자신만의 일에만 전념하는 것은 바람직하지 않다고 결론을 내고 있다.

전형적인 도반설화를 중심으로 하면서도 이 작품에서 더욱 중요한 점은 참된 깨달음은 어떻게 이루어지는가 반성하게 하고 있다는 것이다. 남성의 구도자가 여성을 멀리하는 것이 요긴한 일이 아니라, 오히려 남성이 아닌 여성의 도움으로 미완의 깨달음을 이룰 수가 있다고 하는 점을 거푸 강조하고 있다. 여성은 삿된 존재가 아니라 궁극적으로 부처가 되게 하는 진정한 원조자로 영혼적인 도움을 통해 한 인물이 완결 될 수 있도록 진리의 길로 안내하는 자이다.

전설적 증거물에 의해서 이루어진 불상의 조성 내력이 바로 이 설화이다. 이 설화를 통해서 고승담의 진정한 면모를 이룩하도록 유도하고 있다. 전설이므로 반드시 증거물이 요구된다. 두 인물인 노힐부득과 달달박박도 증거물이지만 이와 달리 이들의 흔적이 밴 새로 조성된 절의 불상이 더욱 강력한 전설적 증거물이다. 전설에 전하는 일련의 내용이 중심이 되면서 이를 통해 참된 진실성을 알아가도록 이야기를 구성하고 있다.

세 번째 대목은 논과 찬이다. 이 대목에서는 논의를 펼치고 이야기의 성격을 평가하는 대목이며 다른 하나는 신성한 체험이 가지 는 궁극적인 찬탄이 주된 내용

이다. 일연은 논과 함께 찬시 세 편을 통해 일련의 논란을 중심으로 하는 여러 가지 역사에 대한 술회를 이와 같은 두 가지 방편을 통해서 논리적 비판과 함께 정서적 공감을 드러내놓고 있다.

작품은 전체와 부분으로 이루어진다. 전체 모두를 단박에 의미를 말하는 것도 요긴하다. 그러나 모든 작품을 전체적으로 다 다루는 것은 위험한 일이다. 대상의 명료한 질서를 잡아서 논하는데 있어서 필요한 것은 바로 작품의 핵심적인 의미를 드러낼 수가 있는 부분을 따지는 것이 매우 중요하다. 작품의 전체와 부분은 대립적인 질서로 이루어져 있으며 특정한 관계의 대립 요소를 대상으로 궁극적인 관계를 따져서 전체적으로 확대하고 심화하는 것이 매우 중요한 의미를 가지고 있는 것이라고 할 수가 있다.

## 4. 인물의 내력과 근거

이 설화의 주인공인 두 인물의 내력이 중요하다. 이 작품의 인물이 경전과 관련되어 있음은 부정하기 어렵다. 경전에서 유래한 이름으로 바로 달달박박과 노힐부득이다. 이 인물의 내력을 정리하면 다음과 같다.

| 인물 명칭 | 努肹夫得 | 怛怛朴朴 |
|---|---|---|
| 인물 이칭 | 二士之名方言 二家各以二士心行騰騰苦節二義名之爾 | |
| 부모 명칭 | 父名月藏 母味勝 | 父名修梵 母名梵摩 |
| 명칭 내력 | 阿彌陀佛與聲聞俱 如來應正遍知 其國號曰清泰 聖王所住 其城縱廣十千由旬 於中充滿剎利之種 阿彌陀佛如來應正遍知 父名月上轉輪聖王 其母名曰殊勝妙顔 子名月明 奉事弟子名無垢稱 | 時城中有大婆羅門主 名修梵摩 婆羅門女名梵摩拔提 心性和弱 彌勒託生以爲父母 雖處胞胎如遊天宮 放大光明塵垢不障 身紫金色具三十二大丈夫相 坐寶蓮 衆生視之無有厭足 光明晃耀不可勝視 諸天世人所未曾睹 身力無量 一一節力普勝一切大力龍象 不可思議毛孔光明 照耀無量無有障礙 日月星宿水火珠光 皆悉不現猶如埃塵 |
| 경전 | <<阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經>> | <<佛說彌勒大成佛經>> |
| 성불 지향 | 夫得勤求彌勒 | 朴朴禮念彌陀 |
| 성불 | 旣至 見肹坐蓮臺 作彌勒尊像 放光明 身彩檀金 | 朴朴又浴 亦如前成無量壽 二尊相對儼然 |
| 불상 | 更塑彌勒尊像 安於金堂 額曰現身成道彌勒之殿 | 又塑彌陀像 安於講堂 餘液不足 塗浴未周 故彌陀像亦有斑駁之痕 額曰現身成道無量壽殿 |

인물 명칭은 노힐부득과 달달박박으로 되어 있다. 이 인물의 명칭은 방언에서 비롯되었다고 한다. 두 집에서 각각 두 사람의 선비가 마음 닦음이 오르고 또 올

라서 괴로운 절개를 이룩하였다고 하는 두 가지 뜻에서 유래했다고 하는 협주가 있다. 노힐부득이든 달달박박이든 동일한 뜻이라고 짐작할 수 있으며, 이들의 행위와 이념에 의해서 각기 이름이 붙여졌다. 우리말에 이러한 뜻이 있는지 의문이 든다.

그런데 이 인물의 명칭에 특정한 사실을 연결한다. 그것은 부모의 명칭을 경전에 근거하여 대는 것을 볼 수 있다. 노힐부득과 달달박박의 부모를 각기 "父名月藏 母味勝"과 "父名修梵 母名梵摩"라고 하였다. 그것은 경전에서 유래되었으며 고유한 사상을 지니고 있다. 노힐부득의 부모 이름은 <<阿彌陀鼓音聲王陀羅尼經>>, 달달박박의 부모 이름은 <<佛說彌勒大成佛經>>에 각각 근거하고 있다.

이는 한편으로 인정되지만 전후맥락을 본다면, 노힐부득의 성불 지향과 성불, 그리고 불상으로 안치되는 근간과 어긋난다. 경전과 불교설화의 실상이 어긋나 있어서 깊은 착종이 있었음이 확인된다. 마찬가지로 달달박박의 경우에도 <<佛說彌勒大成佛經>>에 근거하고 있다고 하지만 불교설화의 맥락에서 어긋나 있다. 그러므로 경전에 근거를 두고 있는 점은 인정되지만 둘 사이에 착종 내지 착오가 있었을 것으로 짐작된다.

두 인물의 명칭과 부모의 명칭이 각기 상이한 점에서 비롯되었으며 모순이라고 할 수 없지만, 서로 겹쳐져 있는 것은 이 글이 각기 상이한 형성과정을 보이고 있는 것이라 할 수 있다. 경전에다 근거를 두고 있는 것은 불교적 교리를 합법화하기 위한 방편이다. 그러나 이의 설화적 내용은 경전과 관계를 벗어나는 것은 아니지만 표면적 면모를 연계하는 것이고 서로 이면을 형성하는 관계는 아니라고 판단된다. 경전과 직접적 관련성을 논하는 일은 섣부른 판단이 될 수 있다.

인물은 이야기의 서두, 중간, 결말 등에 이르기까지 지속적으로 연계되어 있다. 부모의 명칭만이 어긋날 뿐이고, 노힐부득은 미륵으로 일관하고 있다. 마찬가지로 달달박박은 아미타불이나 무량수불에 지향을 두고 있다. 각기 상이한 부처를 염원하고 성불하고자 하지만 도반으로 깊은 관련을 지니고 있으며 서로에게 빛이 되고자 한다. 부처가 되고자 하는 도달점은 같지만 각기 상이한 신앙에 기초하고 있음이 분명하게 확인된다.

이 인물의 명칭을 통하여 도달하고자 하는 점은 불교설화의 핵심적 기능 가운데 하나인 불상조성연기에 대한 내력을 밝히는 것이다. 불상은 전설적 증거물이고, 불상의 내력을 밝히면서 전설적 경이로움을 드러내는 것이라고 하지 않을 수 없다. 평범한 사람이 불심으로 수행하여 마침내 성불하고 그 증거로 불상이 조성되었다는 것으로서 불교설화의 귀일점으로 삼고 있다.

인물의 내력과 근거를 따지게 되면 불교설화로서 갖가지 상이한 면모가 논쟁적으로 결합되어 있음이 단박에 확인된다. 인물의 이름은 고유한 것인데 그들의 부모는 경전에 근거한 인물인데 인물의 소종래가 경전과 구전 또는 기록에서 다르

게 되어 있으며 두 인물 사이에 착종되었다. 게다가 경전의 부모 명칭에서 인물들이 지향하는 부처의 경전이 서로 다르게 설정되어 착종이 나타나고 있어 과연 경전에 의존하고 있는지조차 알기 어렵게 되어 있다.

그런데도 불구하고 경전에서는 표면적으로 추구하는 것과 달리 이 조목은 이야기로서의 완결성을 추구하면서 이면적 의미를 음미하게 만든다. 그것은 불교적 경이로움 가운데 하나인 불멸의 부처가 되는 것인데 경이로운 이야기 장치를 통해서 이를 달성하고 있다. 그리고 이야기에서 전설적 증거물을 제시하면서 여러 사람의 공감을 자아내고 있다. 가령 “희유”(希有)라고 말하면서 불상의 조성과 감탄을 말하고 있어 인상적인 결말을 맺는다.

그런데 이 두 인물은 간혹 구전설화에서는 원효와 의상으로 되어 있는 경우도 존재한다. 노힐부득은 원효이고, 달달박박은 의상이라고 한다. 그 전설의 요체를 옮기면 다음과 같다.

> 원효대사와 의상대사는 결의 형제를 맺고, 천성산에서 도를 닦아서 득도할 때까지 헤어져 살기로 했다. 그럭저럭 7년의 세월이 지난 늦가을 밤이었다. 묘령의 아름다운 여인이 의상대사를 찾아가 하룻밤을 쉬어가자고 부탁했으나, 의상대사는 끝내 하룻밤 자는 것을 거절했다. 그러나 원효대사는 그 여인을 편히 쉬게 해주었으며 산기가 있는 것을 알고 옥동자를 낳는 순간까지 보살펴 주었다. 알고 보니 그 여인은 관세음보살이었다. 원효는 관세음보살이 남긴 그 물로 씻어 도를 터득했고, 다음날 의상도 원효의 도움으로 도를 터득했다고 한다.[1)]

이 구전설화는 천성산의 유래전설로 널리 알려져 있다. 이밖에도 구전설화로 전하는 내용이 더 있지만,[2)] 특정한 고장에서 <천성산의 유래>로 의상과 원효로 인물이 관련되는 설화로는 이것이 유일한 이야기가 아닌가 한다. 이 전설은 달리 <원효산전설>로도 널리 알려져 있다. 이야기의 구성이나 내용에 있어서 이 설화는 불교설화로서 동일한 면모를 가지고 있다.

도반설화 구성 방법과 동일한 의식적 지향에 있어서 두 작품은 동일하게 작동하고 있다. 특히 주목할 만한 것은 인물의 명칭이 각각 원효와 의상으로 명명되어 있다는 점이다. 의상의 숭고한 의식지향과 원효의 민중적 비속함을 찬동하고 있다는 점에서 주목을 요구한다. 정리하자면, <청성산 유래>과 <노힐부득 달달박박>은 서로 다른 의식적 지향점을 추구하지 않음을 알 수 있다. 즉 재래의 구비

---

1) 이재호역주, 남백월이성노힐부득달달박박, <<삼국유사>> 2권, 솔, 1997, 106면.
<천성산설화> http://tour.yangsan.go.kr/04culture/03_04_17.php에서도 동일한 내용이 확인된다.

2) 임재해, 부처가 되어도, <<한국구비문학대계7-7>>(경상북도 영덕군), 한국정신문화연구원 어문연구실, 1981, 504면.

설화적 관점에서 민중에게는 거의 같은 내용의 이야기로 인식되고 있다는 점이다. 노힐부득과 원효, 달달박박과 의상은 그들이 추구했던 사상적 지향점, 성불 지향과 성불 이후의 모습을 통해 충분히 확인된다.

## 5. 작품 인물의 공간적 변화

이 작품은 전체와 부분의 대립적 요소 가운데 이른 바 노힐부득과 달달박박의 단계적 비약에 의한 대립이 중요한 요소로 파악된다. 두 인물이 체험하는 일련의 사건 속에서 도반의 깊은 깨달음을 말하는 것은 인상적인 처리라고 하지 않을 수 없다. 이들에게 일어난 일련의 공간적 전환을 체계적으로 살피면서 양태를 정리하기로 한다. 이들의 공간적 위치와 대립의 관계가 자못 달라지는 것으로 되어 있다.

첫 번째 선천촌이 문제의 공간이다. 여기에서 두 인물인 노힐부득과 달달박박은 각기 높은 뜻을 가지고 있으며 이로부터 벗어나려는 뜻을 가지고 있었다. 그래서 승려가 되기 위해서 이곳에서 각기 머리를 깎고 수도자의 삶을 살아간다. 그러나 아내와 함께 하면서 높은 뜻을 이루기에는 모순되는 면이 있음을 발견하고 스스로 불만을 품게 된다. 출가를 했으면서도 자신의 삶을 경영하였으므로 색다른 진전이 없이 삭발을 했다고 하는 것을 거부할 수 없는 공간이다. 이 공간에서의 삶은 출가를 한 것이기는 해도 그다지 그들의 높은 뜻을 충족하기에는 부적절하다고 할 것이다. 그래서 다시금 궁벽진 공간으로 피세하게 된다.

두 번째 공간은 두 인물이 다시 뜻을 가다듬어서 치산촌 법종곡 승도촌의 대불전과 소불전으로 출가한다. 다시금 이곳에서 더 높은 뜻을 가지고 각자의 염불을 구송하면서 별도의 공간에서 사는 것이 핵심이다. 한 번의 속세 체험을 벗어나서 다시 한 자리의 공간을 부정한 것으로 되어 있다. (속세의 삶을 벗어나

위의 공간을 부정한 것이고 부정함으로써 높은 뜻을 구현할 수가 있게 되었다. 그러나 수도에는 적합한 공간이지만 인연을 벗어날 수가 없다고 하는 것이 궁극적인 문제이다.

의식에 걱정 없고 아내가 있는 것도 좋지만 이를 벗어나서 성불하는 것이 바로 진정한 도리가 되는 것임을 절감하게 된다. 그렇게 하기 위해서 필요한 일은 인연을 벗어나서 무상의 도인 위없는 도를 구현하는 것이 바람직하다고 하는 생각을 가지게 된다. 그러한 생각을 구현하기 위해서 인연이 없고 세속의 무리가 없는 곳을 선택해야 한다. 꿈을 통한 신비체험은 이들의 전도에 피은에 대한 전망을 갖게 한다. 금색의 팔이 내려와서 이마를 어루만졌다고 하는 것은 바로 부처가 된다는 상징적인 꿈이다.

세 번째 공간은 백월산의 무등곡이다. 두 인물이 사는 곳에 찾아온 여성인 향랑

의 출현으로 말미암아서 다시금 문제로 된다. 이 처녀의 출현이 이들 공간의 신성함이나 높은 뜻을 시험하는 자리가 되는 것은 말할 나위가 없다. 동일한 여성이 두 곳의 공간에 출현하면서 이 두 인물의 의지가 시험에 들게 된다. 먼저 여성은 달달박박에게 찾아가지만 박대를 받는다. 달리 여성은 노힐부득에게 찾아가서 박대받지 않고 자신의 의지를 관철하지만 여성의 시험에도 아랑곳하지 않으므로 새로운 비약을 이룰 수 있었다.

작품의 대립적 질서는 두 인물의 공간적 비약을 통해서 점차로 속세와 멀어지는 특징을 갖도록 하였다. 피세를 핵심으로 한다면 이들의 인물에게 있어서 선천촌에서 멀어지는 것은 백월산의 무등곡에 이르기 위함이지만 이 과정을 통해서 이 인물들은 더욱 고결한 뜻을 갖추게 되고 이러한 공간의 부정이 신성한 공간에 의해서 자신만의 깨달음에 이를 수 있는 것임을 보여주는 것이다. 그러나 작품에서 그렇게 되어야 한다는 당위성이 곧 관념임을 알아차리게 하고 있다.

촌에서 촌으로 갔다가 다시금 산으로 가는 점을 주요한 지표로 읽을 만하다. 공간적 지표가 마을에서 궁벽진 마을로, 궁벽진 마을에서 산으로 전환되는 것은 단순하지 않다. 마을에서 산으로 종국에 도달하는 점이 중요한 공간 지표의 변화이다. 불도를 닦기 위해서 왜 산으로 가야만 하는가 하는 점을 이 문면에서 명확하게 읽을 수 있다. 촌에서 산으로 가는 전통은 우리에게 일리가 있는 설정일 따름이다. 다른 종교에서 우리에게 산에 해당하는 것으로 달리 사막, 숲이 있는 것과 대응한다. 깊은 깨달음을 얻기 위해 산, 사막, 숲과 같이 인적이 드문 곳으로의 이동은 고독과 수행의 공간을 확보하기 위한 것으로 우리의 전통에 입각한 수행의 공간은 산의 암자나 절이다.

그러나 이들에게 자신만을 위해서 산속의 깊은 암자에 이르러 도를 닦는 것이 과연 정당한 것인지 반문하고 있다. 산속에서 만나는 속세인은 오히려 자연스러운 일이며, 만약 이들을 돕지 않는다면 과연 수도가 무슨 의미가 있는지 거듭 반문하게 한다. 깊은 곳으로 홀로 찾아 들어와 도를 닦고서 속세의 인간에게 어떠한 기능을 해야 하는지 되물어보면서 깊은 자각에 이를 수 있도록 구성하고 있다. 이 작품은 공간의 변화에도 불구하고 마침내 도달해야 할 도를 닦는 사람의 윤리적 행위가 어떻게 구현되어야 하는지 묻게 하고 있다. 공간의 비약은 현실이나 속세를 벗어나기 위한 것이 아니라 다시 되돌아와야 할 것임을 말하고 있다.

자각에 이르는 길을 갈라놓으면서 진정한 수행자 또는 구도자가 해야 할 일은 바로 중생에게 가지는 자비심임을 강조한다. 중생에 대한 연민과 이들의 처지를 슬퍼하는 마음을 내는가 안내는가 하는 점이 노힐부득과 달달박박의 길을 가르게 했으며 색다른 비약으로 이루어진 일련의 신비체험와 신성을 현시할 수 있는 공간적 처리를 다르게 했다. 달달박박은 신성한 공간인 자신의 암자를 청정하게 유지했으나, 노힐부득은 신성한 공간인데도 불구하고 부정한 여인을 받아들여서 부

정과 청정이라는 경계를 구분 짓는 사고를 뛰어 넘는 부처의 길로 나아가는 신비로운 비약을 했다. 그리하여 노힐부득은 그 자체로 신이한 부처가 될 수가 있었다.

인물에게 공간은 매우 중요한 지표이고, 서사문학 작품에서 이처럼 절실한 요소는 없다. 노힐부득과 달달박박은 선천촌에서 치산촌으로 옮기고, 치산촌에서 백월산으로 옮기는 전통은 매우 유례가 드문 설정이다. 공간의 전환에서 두 인물의 의지가 중요하고 이 인물들의 결정이 새로운 의식의 전환을 가지고 왔다. 전환에서 진리를 구하고자 하는 갸륵한 뜻이 분명하게 작용하고 있었지만 더 구체적으로는 피세의 전통과 의지가 깊게 작용하고 있다. 그러한 상황 속에서 공간적 전환은 두 인물에게 진정한 수행을 가능하도록 한다.

궁벽진 공간, 수행에 적합한 공간에 다시금 근본을 뒤흔드는 인물이 출현한다. 이 인물이 바로 여성이다. 이 여성의 출현으로 가장 내밀하여 수행에 적합했다고 하는 공간은 성스런 곳에서 속된 곳으로 급격하게 전락한다. 성스러운 공간은 성스럽게 유지되어야 한다는 생각과 성스러운 곳에서도 속된 것은 존재할 수가 있으며, 속된 것이 성스러운 것이라고 하는 사고의 전환이 필요하다. 그렇게 해서 여성의 구실을 하는 관음보살은 진정한 중도의 길이 무엇인지 분명하게 전달하고 있다.

성과 속의 변증법이 작용하는 실례이다. 속은 속이고, 성은 성이라고 하는 생각과 성이고 곧 속이고, 속이 곧 성이라고 하는 생각의 근간을 다시 살펴야 한다. 성과 속의 진정한 길이 무엇인지 묻고 이 이야기에 궁금증이 더할 때에 이를 통한 진리의 설파가 요구된다. 성이 곧 속이라고 하는 분별심이 사라진 곳에서 진정으로 노힐부득의 깨달음은 이루어지게 된다. 교리적 관점에서 이 전환은 분명한 의미를 가지는 것이고 마음 하나로 이를 증득하는 것과 달리 일정한 교적인 관점에서 비약이 이루어지게 된다. 여성은 다름 아닌 관음보살이었다. 관음보살이 아이를 낳는다고 하는 것은 상징적 은유이다. 오히려 깨달음에 이르는 부처의 출현을 예고하는 것일 수 있다.

인물에게 공간의 전환은 궁극적인 위치를 점유하게 한다. 그러나 공간은 단절적으로 분리되어 있지 않다. 가령 선천촌이 있었으므로 치산촌이 존재하며, 치산촌이 있었으므로 백월산이 존재하는 것이다. 이들은 서로 연계되면서도 각각의 위치에 있어서 인물의 각성 정도를 결정한다. 이들의 궁극적 진리에 대한 염원과 열망은 개별적인 것이 아니라, 다시금 생각하면 서로가 연계되어야 할 진정한 것임을 말하고 있다. 세 가지 공간의 전환은 벗어나기 위한 것이지만 다시 돌아오는 공간적 전환이며 변증법임을 말하고 있다.

## 6. 仙川村・雉山村・白月山 공간적 지양 : 世間・出世間・出出世間

우리는 이 작품이 비교적 정교한 논리적 인과관계에 있는 사슬을 전제로 하고 있음을 부인할 수 없다. 작품은 느슨하게 움직이는 것 같아도 시간과 공간의 설정이 치밀하고 속에 감추고 있는 본질이 있음을 생각하지 않을 수 없다. 두 인물이 단계적으로 고양되고, 단계적 진전이 있을 때마다 중요한 문제들이 지속적으로 전제되어 있음을 말하고 있다. 세 가지 공간의 전개는 많은 의문을 낳게 하고 동시에 다음 단계의 공간을 위해서 봉사하도록 구성되어 있음이 확인된다.

불교적인 상식에 의존하지 않더라도 불교에서 세간을 구분하는 근본적 방식이 있다. 가령 세간・출세간・출출세간 등으로 세간을 나누는 방식은 이 작품을 이해하는데 있어서 매우 강력한 공간관념이다. 세간은 우리가 사는 속세를 말한다. 우리는 이 공간에서는 범부라고 하는 말로 지칭된다. 세사에 얽매여서 새로운 비약이나 삶을 누리는 공간을 부정할 만한 능력이 없는 사람을 말한다.

출세간은 세간을 벗어나고자 하는 의지를 가진 인물들이 구현한 공간이다. 이 공간에 있는 인물들을 모두 총칭해서 아라한(阿羅漢)이라고 한다. 자신의 본성을 구현하기 위해서 불교에 자신을 귀의한 인물들을 말한다. 출세간에 있는 자들은 깨달음을 구하기 위해서 속세와 인연을 단절하고 새로운 자아를 찾아가는 것이며, 이 존재를 통칭하여 바로 아라한이라고 한다. 출세간의 본질은 그 자체로 완결된 의미를 갖는 특성을 지닌다. 그러나 여기에 있는 존재들은 자리에 충실하고 자신만의 깨달음에 충일한 인물들이다.

출출세간은 출세간을 벗어나고자 하는 인물들이 존재하는 공간이다. 별다른 무엇을 구하지 않고 자리가 아닌 이타적 실천으로 몸을 바꾼 인물들이다. 이들을 바로 부처라고 하고 여래라고 한다. 아라한과 다르고 아라한의 경지로는 증득할 수 없는 놀라운 경지이다. 이들은 단순하지 않으며 종국에는 가장 중요한 깨달음을 이룬 존재를 말한다. 그리하여 아라한과 다르고 출세간과 다르다. 출출세간을 지향하였으므로 범부와 중생의 처지를 연민하고 동경하는 실천력이 뒤따르게 된다.

불교의 공간적 관념과 존재의 근거를 말하는 것에서 우리는 일련의 핵심적 면모를 찾을 수가 있다. 이 작품을 이해하는데 있어서 이러한 구분과 함께 존재를 정의하는 것으로부터 이 작품의 근간과 공간적 변화의 위치를 해석할 수가 있다. 작품에서 도사리고 있는 근본 설정은 이와 무관하지 않으며 도리어 이러한 불교적 세간관념에 근거했을 때에 진정한 작품의 공간적 변증법을 제대로 요해할 수가 있을 것이다.

세간에 대한 설정과 이에 대한 이론적 배경은 한결같지 않아서 문제이다. 종파마다 경전마다 이론가마다 이에 대한 견해가 각각 다르다. 그래서 이러한 세간의

설정에 대한 일관성을 찾기가 어렵다. 그러나 불교의 세간 구분에서 이러한 기본적 관심사는 일찍이 일치했던 것으로 본다. 그러므로 일관성과 함께 다양성을 인정하면서 다시금 이론적 접근의 신축성을 보여야 한다. 이 자리에서 이에 대한 이론적 차이점을 길게 논하는 것은 바람직하지 않다.[3)]

선천촌에서 세속을 벗어나고자 하는 그 지점이 세간과 출세간의 경계면이다. 세간에는 중생들이 있으며 중생의 세간을 벗어날 수 없는 대승불교의 근거 공간이 된다. 이들이 있는 세속적 사람들은 일종의 지지기반이며 쉽사리 무너뜨릴 수 없는 공간이 된다. 세간의 속세를 벗어날 수 없으며 모두 여기에서 출발한다.

선천촌에서 머리를 깎고 역외지상을 가지는 것이 바로 출세간의 결연한 태도이다. 삭박을 함으로써 세속의 길과 다른 길을 가고자 하는 의지를 표명하였다. 높은 뜻을 바로 이러한 설정에서 산출된 것이며 선천촌에서 머리를 깎으며 새로운 구도자의 길을 선택하고 있다. 그러한 의지는 매우 중요하고 이에 대한 신비체험을 통한 일련의 수긍과 긍정이 있다. 세속의 세간을 벗어나서 출세간의 치산촌으로 나아간 셈이다.

치산촌으로 출세간을 했다고 해도 완전하게 출세간을 구하고 표명한 것은 아니다. 오히려 출세간에 격이 떨어지고 완전한 세속이나 세간을 부정한 것은 아니다. 음식이 요족하고 아내를 데리고 사는 것은 그러한 불완전한 출세간을 의미한다. 그러므로 깊은 궁벽의 산에 들어가야만 하고 출세간을 이룬 곳과도 단절해야만 한다. 출세간에서 한 차례 더 진전하여 출세간을 부정하면서 이루어져야 한다. 그 곳이 바로 백월산이 된다.

출출세간에 이르러서 우리는 일련의 갈림길에 놓이게 된다. 이 곳에서 온전하게 기리기 위해서 우리는 두 가지 태도를 유형적으로 정리해야만 한다. 속세와 단절

---

3) 義湘, <<華嚴一乘法界圖>>에서는 세 가지로 세간을 구분한 바 있다.
"將欲釋文 二門分別 一總釋印意 二別解印相 問何以故依印 答欲表釋迦如來敎網所攝三種世間 從海印三昧槃出現顯故 所謂三種世間 一器世間 二衆生世間 三智正覺世間智正覺者佛菩薩也 三種世間攝盡法故 不論餘者 廣義者 如華嚴經說" 이 대목에서는 기세간·중생세간·지정각세간이 문제된다.
明皛, <<海印三昧論>>에서는 이를 달리 정의한 바 있다.
"然陀羅尼略有二種 一法二義 法中有三 謂體智用 所言體者謂諸衆生根本一心 是心本來自性淸淨 不增不減 不生不滅 曠大無邊 猶如虛空總持一切世出世法無不攝故 所言智者謂如來地理量二智 無理不照 無事不達 總持一切無邊功德 無不攝故 所言用者謂如來地 應化二身普應法界敎化衆生 盡未來際化用無竭 總持一切世出世間所有諸法 無不攝故 所言義者 謂摩訶衍圓敎所顯廣大妙義 總持十方三世諸佛秘密法藏 無不攝故 如是二種陀羅尼門 各攝無量塵沙法門 相容無礙互相攝入 隨入一門無所不通了達一切塵沙法門 入佛境界 得無所畏 如經偈言 一中解無量 無量中解一 展轉生非實 智者無所畏 如是二種陀羅尼門 乃至無量塵沙法門 悉入海印三昧之內 譬如天下所有諸水悉入大海無流不納 海印三昧亦復如是 悉納一切諸 契經水 譬如空中日月星宿諸天宮殿阿修羅兵及天帝釋所將兵衆 悉皆影現大海水中 海印三昧亦復如是 無量無邊法界諸佛菩薩聖衆 悉現其中陀羅尼義如頌應知 如其欲讀從 印中角生字爲始 隨印文轉周迴乃至 涅槃爲終" 이 대목에서는 일체세간·출세간·삼세제불세간 등이 문제된다.

하는 것이 바람직한지 아니면 속세의 길과 연결되면서 속세의 길로 되돌아가는 것이 중요한지 깊은 고민을 할 필요가 있다. 달달박박와 노힐부득의 길은 이렇게 깊은 고민의 흔적을 담는 것이다. 두 가지의 경계면에 두 인물은 서로 존재하고 있으며 요동치고 있다.

달달박박은 중생세간을 부정하고 벗어난 관점으로 중생을 부정하는 견해를 반영하고 있다. 노힐부득은 중생세간의 길을 벗어난 출세간의 관점이면서도 이 중생세간의 대상을 다시금 인정하고 이들과의 일정한 거리를 유지하지 않고 아울러 포함하여 그들과 나란하게 가는 관점을 유지하고 있다. 이 점에서 달달박박과 다른 태도를 유지하고 있다.

노힐부득이 새로운 성불을 하고 비약을 이룩하여 남다른 길을 갈 수 있었던 것은  비약과 단계적 부정에 의한 태도로 중생을 껴안았기 때문이다. 노힐부득이 주는 설득력은 이러한 진전 때문이라고 할 수가 있다. 그러나 달달박박에 대한 미련과 연민을 버리지 않았다. 모든 세상의 존재물에 대한 따뜻한 배려가 중생의 길임을 이 작품은 다시금 강조하고 있다.

| 세간구분 | 世間 | 出世間 | 出出世間 |
|---|---|---|---|
| 본디 존재 | 凡夫 | 阿羅漢 | 佛 |
| 작품 공간 | 仙川村 | 雉山村 | 白月山無等村 |
| 핵심 인물 | 노힐부득<br>달달박박 | 노힐부득<br>달달박박 | 노힐부득 (○)<br>달달박박 (×) |
| 둘의 관계 | 善友 | 道伴 | 彌勒佛·彌陀佛 |

두 인물의 관계도 중요한 차별성을 가진다. 세간에서는 두 인물은 선우였다. 선우라고 함은 착한 벗이다. 선연의 관계를 맺어서 중생이 사는 세상의 고통을 벗어나 이상적인 곳으로 옮아갈 수 있도록 서로 돕는 관계이다. 막연하게 이루어진 인연의 사슬이 둘을 벗으로 만들었다. 그러다 출세간에 가서는 도반의 관계를 형성한다. 도반은 길벗이다. 도를 닦으면서 수행하는 각별한 처지이다. 그러나 도반에서는 일정한 관계를 가지면서 서로 격려하고 경쟁하는 관계이다. 마지막에 이르러서는 이들은 바로 미륵불과 미타불이라고 하는 이상적인 부처의 관계를 이루었다. 둘은 차원 높은 비약을 하면서 일련의 전환을 이룩한 관계이다.

부처가 되는 존재는 사람이면 누구나 되고 뜻을 가진 인물이라면 모두가 된다. 그러한 인물이 보살의 도움을 받아 단계적 비약을 이룩하고 그 속에서 일정한 의미를 찾아 마음 깊이 깨달음을 얻는다. 단계적 비약을 통해서 새로운 존재로 거

듭나는 것은 이러한 의미에서 이 이야기의 핵심적인 부분이라고 할 수도 있을 것이다. 이 작품은 불교설화의 핵심을 담고 있으면서 대승불교의 깊은 이치를 전제로 전개되는 것임을 다시금 깨닫도록 하고 있다. 작품의 완결성은 이러한 뜻에서 이루어지는 것이라고 할 수가 있다.

## 7. 불교설화에 구현된 소승과 대승의 교리적 전략

이 설화는 불교설화의 정수를 담고 있다고 해도 지나치지 않다. 이 점에 대한 해석의 방편이 필요하다. 세간·출세간·출출세간의 구분이 도대체 어떠한 의의가 있으며, 굳이 이 설화를 중심으로 이러한 논쟁이 노힐부득과 달달박박에 의해서 진행되는지 반문할 필요가 있다. 그것은 불교사에서 발생한 것으로 대승불교와 소승불교의 서로 다른 근본 교리적 설정과 상당히 다른 종교적 지향점 때문이다. 이 문제를 교리적으로 이해하는 것은 난삽하고 어렵다. 단지 설화적 설정으로써 필요한 인물을 그려내고 이들을 대립적으로 구현한 것으로 불교설화를 통해 교리 이상의 설득력을 가질 필요가 있었다고 해석할 수 가 있다.

소승불교에서는 세간과 출세간만을 중점으로 삼는다. 석가를 깨달은 자로만 인정할 뿐 부처는 일체 인정하지 않는다. 깨달음을 증득하기 위한 출가자가 있으며 이들이 자리만을 구하는 존재이다. 자신의 깨달음만을 추구하고 보살이나 부처를 인정하지 않는 불교를 이른 바 상좌부불교(Theravadha Buddhism) 또는 소승불교(Hinayana Buddhism)이라고 한다. 소승불교는 대승불교(Mahayana Buddhism) 쪽에서 폄하하기 위해서 사용하는 말이라고 간주해서 오히려 상좌부불교라고 자신의 불교를 일컫는다.

대승불교에서는 이를 의식해서 교리적으로나 근본적 가치 지향을 달리한다. 소승불교를 인정하면서도 이들의 도달점에 대한 경계와 이를 극복하고자 하는 교리를 내세운다. 자리만을 추구하지 않으며 부처가 삼세에 여러 존재로 있으며, 특정한 보살들이 있어서 중생을 제도하고 이타적인 가치관을 구현한다고 설정한다. 삼세여래가 많고, 온갖 불보살이 많으며 다양한 부처를 상정하고 있다. 이것이 근본적으로 대승불교의 기본 교리이고, 자리에서 벗어나 이타적인 세계관을 구현하는 방식으로 전환하였다. 힌두교의 많은 신들과 불교의 부처를 복합하여 다양하고 풍부한 신앙으로 승화되었다고 할 수가 있다.

노힐부득과 달달박박이 벌인 처녀와의 수작과 행위는 이러한 종파적인 차이점을 극복하고자 하는 노력의 소산이다. 달달박박의 지계와 정진은 소승적 견지의 자리를 추구하는 것이라고 할 수가 있다. 이와 달리 노힐부득의 자비심과 정진은 대승적 견지의 이타행을 실천하는 것으로 간주할 수가 있다. 문답에서 이루어지

는 여성의 말 속에서 대승적 견지의 가치관과 이치가 깊이 우러나고 배어 있다. 관음보살의 화신인 처녀가 아이를 낳는데, 이 아이의 존재가 바로 새로운 여래의 탄생을 알리는 상징적인 구실을 한다.

여성이 산 속의 두 승려를 찾아온 날이 바로 세속적인 시간이자 성스러운 시간임을 잊지 말아야 한다. “景龍三年己酉四月八日 聖德王卽位八年也”이다. 경룡3년은 세속의 시간으로는 709년이고, 성덕왕이 즉위한지 8년이 되는 해이다. 그러나 이와 달리 이 해의 반복에 바로 4월 초파일날임을 명심할 필요가 있다. 이 날은 바로 부처가 세상에 나타난 해이다. 나타나서 결국 깨달음을 이루고 부처가 된 계기를 부여하는 날이다. 이 날에 두 승려는 새로운 부처로 거듭 나는 일을 감행하게 된다. 이 날을 알리고 불교의 진리를 일러주고자 하는 인물이며, 모자라는 인물에게 결정적인 계기를 부여하여 도와주고자 한 인물이 바로 관음보살이다.

인물의 설정과 관계가 바로 소승과 대승의 근본적 면모와 걸려 있어서(결부되어 있어) 이 문제가 이 작품을 이해하는데 사상적 기반이 된다는 점을 알 수가 있다. 여성을 거부하고 자신만의 계율을 지켜서 무엇을 이루고자 하는 것인지 의문이 생기게 한다. 저녁에 갈 곳을 구하는 여성이 절에 온 것이 잘못인가, 온 여성을 돌보아주지 않는 승려가 잘못인가? 깊은 고민을 안겨준다. 그러나 달달박박은 이와 같은 깊은 고민 속에서 얻어지는 근본적 자비심보다는 자리만을 추구하고자 하는 한정된 고민과 시야로 인해 찾아 온 여성을 박대한다. 이와 같은 모습은 바로 달달박박이 교리적으로 소승의 자리에만 한정되어 있음을 보여주고 있는 것이다.

여성의 처지를 연민하고 자비심을 내서 여성을 받아들이는 행위를 하는 인물이 바로 노힐부득이다. 그것은 노힐부득의 이타행을 말하는 것이고, 대승적 견지에서 행위를 하고 실천하는 것이라고 할 수가 있다. 노힐부득의 결심이 이를 증거한다. 노힐부득은 여성이 청하자 바로 이에 대한 결심을 하게 되는데 이것이 바로 자비심이고 보살행이라고 할 수가 있다. “此地非婦女相汚 然隨順衆生 亦菩薩行之一也 況窮谷夜暗 其可忽視歟”라고 하는 데서 이러한 면모를 확인하게 된다. 이타행과 자비심이 곧 보살행으로 이어진다.

노힐부득을 찾아온 여성과의 문답을 통해서 이에 대한 근본적 이치를 설파하고 있다. 노힐부득이 물었다. “汝從何處 犯夜而來”이 질문이다. 질문은 낮과 밤을 준별하고 오고가는 것에 한 면을 본 것에 대한 문제이다. 왕래와 낮밤을 준별하므로 그것이 본질적으로 하나임을 알지 못한다. 그러자 여성이 근본적인 본질을 말한다. “湛然與太虛同體 何有往來”라고 했으므로 오고 가는 것도 없으며 그 고요함의 본체는 마치 태허와 한 몸이라고 하였다. 불교에서 말하는 근본적 이치가 노힐부득과 달달박박의 대화 속에 모두 갈무리되어 있다. 그리고 이러한 이치를 알리고 노힐부득을 도와서 깨달음에 이르게 하는 점을 명시했다. “但聞賢士志願

深重 德行高堅 將欲助成菩提耳"이라고 하는 것이 그것이다.

노힐부득과 여성의 문답은 바로 행위로 전환된다. 무념무상의 경지를 증득하고 이를 통해서 일련의 행위를 하고 종국에는 깨달음을 이루어서 부처가 된다. 중생에게만 자비심을 내는 것은 아니다. 작품에서는 달달박박에게도 손을 내밀어서 부처가 되도록 고무하고 동시에 진정한 깨달음을 이루도록 돕는 보리행이 지속된다. 이 인물들이 바로 미륵보살과 아미타여래가 되어서 불상으로 모셔지고, 중생의 신앙심을 일으키는 존재로 된다. 세상에서 볼 수 있는 부처가 바로 이들이고 신라의 땅인 백월산에서 위대한 신성현시가 이루어졌다.

부처와 보살은 깊은 갈림길에 있다. 보살은 아라한에서 여래로 비약할 수 있음에도 불구하고 자신의 증득한 모든 것을 멈추고 중생과 아라한을 도와서 이들에게 신앙심을 일으켜 성불할 수 있게끔 도와주는 존재이다. 그러한 성격에 의거해서 기본적으로 여성으로 나타나서 승려를 시험하고 이들의 근본적 근기를 받들어서 새로운 존재로 전환하도록 요구하고 있다. 그 점에서 부처와 보살은 서로 분리될 수가 없는 면모를 가지고 있다.

소승불교에서 부처를 인정하지 않고 석가 역시 깨달은 자의 하나라고 간주하게 된다. 그들과 다른 일련의 과정을 인정하면서 자신들의 자리만을 한정하는 점이 문제로 되어 있다. 소승불교의 교리를 거부하고 누구나 부처에 이를 수 있는 길을 열어놓은 것이 바로 대승불교의 교리라고 할 수가 있다. 여성으로 모습을 탈바꿈한 관음보살은  모자라는 이에게 가르침을 주고, 넘치는 이에게 부처가 될 수 있도록 돕는 특정한 교화를 전개한다.

이 이야기에서 가장 중요한 것이 바로 노힐부득과 달달박박, 부처와 보살의 관계를 환기해야만 한다는 점이다. 설화에서는 간단한 이야기 속에 모든 진리를 간략하게 언명한다. 불교의 교리가 지니는 복잡한 지식을 이 이야기에서 요구하지 않는다. 있는 그대로 진리에 이를 수 있도록 간략한 자각의 울림을 우리에게 말한다. 그러나 이면적으로 보면 정밀하고 유기적으로 이 이야기를 짰음을 알 수가 있다. 그것이 불교사와 더불어서 해석할 수 있는 단서이다.

## 8. 마무리

<남백월이성노힐부득달달박박>은 불교설화의 명편이다. 그런데 오늘날의 연구수준이 이 설화의 깊은 내면에 이르지 않아서 결과적으로 그 동안 한계를 가지게 되었다. 두 인물이 재래의 이름인가, 경전에서 온 것인가, 아니면 신라 시대의 고승과 관련되는 이름인가 거듭 중층적 포치가 개입되어 있다. 우리는 그 어떠한 것에도 타당하다고 말할 수 없다. 오히려 중층적 상징으로 불교설화의 소종래를

여기고 있다. 외지에서 왔지만 재래의 것과 범벅되어 있다.

두 인물인 노힐부득과 달달박박은 공간적으로 거주하는 데 일정한 원리와 연쇄가 있음이 확인된다. 가령 선천촌에서는 속세를 떠나고자 하는 깊은 염원이 있다. 둘은 선연을 지닌 선우로 관계를 정립한다. 선연을 이어서 새롭게 공간적 이동을 하는데 그곳이 치산촌이다. 속세의 삶을 버리고 출세간의 의지를 가지고 있는 것이다. 그런데도 갈구가 있어서 그곳에서의 삶이 모자라는 점을 절감한다. 그들이 이곳을 벗어나 백월산에 이르고자 하는 공간적 지향을 가지자 마침내 출출세간의 의지를 구현할 수 있었다.

그런데도 불구하고 부처가 되는 이상은 쉽사리 이루어지지 않는다. 보살의 보리를 돕는 대목이 없기 때문이다. 부처가 되기 위해서 보살이 필요하다. 보살은 세간·출세간·출출세간을 연결하는 중요한 매개자인데 이 존재를 교리적 전략에 의해서 다루는 깊은 전략이 숨어 있다. 보살이 없이 깊은 깨달음을 얻거나 성불할 수 없으므로 이 존재를 인정해야만 한다. 그렇게 해야 모든 공간을 연결하면서도 각각의 공간 구성을 달리 할 수 있다.

승려들이 보살을 어떻게 만나는가에 이 설화의 깊은 고민이 있다. 보살은 천한 여성의 면모를 하고 있다. 작은 깨달음을 중심으로 하는 자리적 전략과 큰 깨달음을 중심으로 하는 이타적 전략이 각기 상이한 태도로 이 여인을 대하는데 그것은 불교의 숭고함을 지향하는 쪽과 비속함까지도 아우르고자 하는 쪽의 갈등으로 구체화된다. 커다란 깨달음을 통하여 마침내 위대한 성불이 완성된다. 자리쪽까지도 감싸 안으면서 전설적 증거물로 현실화하는 전략이 있는 셈이다.

단순한 설화를 통해서 불교의 이치를 구현하려는 것은 불교사 전체를 이해하기 위해서도 매우 주목할 만한 것이라고 하지 않을 수 없다. 불교사 이해의 전통 위에서 이 작품을 보지 않아도 작품만으로 불교사의 교리와 이치 등을 이해할 수 있을 정도로, 이야기를 통해 풍부하게 구현하고 있는 점은 이례적인 설정이다. 불교를 통하여 위대한 교리를 이해하는 것보다 단순한 이야기에 담고 있는 설정과 이치를 공감하는 것이 더욱 중요한 문제인식이라고 하지 않을 수 없다.

보살신앙을 복잡하게 말하지 않더라도 보살을 매개로 하여 공간적 비약과 성불의 의미를 구체화하는 방안과 전략은 이야기의 다층적 설정 속에서 가능하다. 관음보살의 가피로 이 이야기가 생성된 것이 아니라 민중들의 소박한 삶 속에서 얻은 작지만 소중한 깨달음을 바탕으로 이야기가 생성된 것이라 할 수 있다.

관음보살의 다양성을 이용하여 수준 높은 불교설화를 만들어서 불교의 교리를 강조하는 것이 아니라 이야기의 의미를 심층화화 하여 불교의 교리를 은근히 드러내고 있다. 단순한 이야기를 단순하지 않게 만드는 창조가 놀랍다고 하겠다. 민중들이 생각하는 불보살의 가피 역시 놀라운 것이 아니다. 어느 날 우연히 만나는 원조자가 사실은 보살의 화신이었다고 하면 이야기의 심층에서 결과적으로

신앙적 흡입력을 가지게 마련이다. 이야기는 단순하지만 이를 불교와 버무려 만들면서 공감의 폭과 깊이를 확대한 설화라고 하지 않을 수 없다.

【토론문】

# 김헌선 선생님의 <불교설화의 공간적 지양에 의한 이치 구현 양상>에 대한 토론문

김 용 기(중앙대)

이 글은 [삼국유사] <남백월이성노힐부득달달박박>의 두 인물인 노힐부득과 달달박박이 공간적으로 거주하는 데 일정한 원리와 연쇄가 있다고 전제하고, 그것을 밝히는 것이 이 작품에 함의된 불교의 이치를 드러내는 요긴한 과제라고 보고 있는 듯합니다. 특히 이 작품의 두 인물이 '세간 → 출세간 → 출출세간'의 공간적 변화 과정을 거치는 것은, 부정의 부정을 통하여 범부중생이 성불하는 과정임을 드러내고 있는 것으로 보고 있습니다. 이런 발상은 이 작품의 해석을 풍부하게 한다는 점에서 매우 참신하다고 하겠습니다. 선생님의 이런 창의적인 생각을 통해 저 또한 많은 공부를 할 수 있었습니다. 다만 작품의 원문이나 선생님께서 작성하신 글이 제가 감당하기에는 무척 무거운 주제이기에, 저의 오독으로 인해 선생님의 글에 대한 전체적인 논지가 흐려지지 않을까 하는 염려도 있습니다. 혹시 제가 제대로 독해하지 못한 부분이 있다면 저를 다시 깨우쳐 주시기를 바라면서, 제가 궁금하거나 저와 생각이 다른 부분을 중심으로 몇 가지 질문을 하는 것으로 저의 소임을 다하고자 합니다.

1. 선생님께서는 머리말에서, '이 작품을 전기소설로 보는 견해가 유용한 방법이기는 하지만, 불교설화로 보아야 문제의 본질에 이를 수 있다'고 하셨습니다. 익히 알려진 바와 같이, 이 작품은 불교설화이면서 동시에 '불교적 전기소설'로 볼 수 있는 여지도 있습니다. 제가 보기에 이 작품은 '불교적 전기소설'로 볼 경우 선생님께서 말씀하시는 '불교의 이치'를 더 잘 드러낼 수 있다고 봅니다. 왜냐하면 '설화'의 경우에는 인물의 행동 변화에는 주목하지만 인물의 심리는 상대적으로 간과되는 데 비해, '전기소설'의 경우에는 인물의 내면을 잘 드러내면서 그 인물의 내면을 행동의 변화와 함께 조망하게 합니다. 이 작품의 경우에도 노힐부득과 달달박박의 행동 변화와 내면 심리가 독자들에게 함께 조망될 수 있게 구성되어 있어서, 애초 작자가 드러내고자 하는 불교적 이치가 명료하게 드러나고 있다고 생각됩니다.

2. 2장과 3장에서 작품의 원문 분절을 통해 작품의 부분과 전체를 드러내는 데 상당한 공력을 들이고 있습니다. 선생님께서도 말씀하신 바와 같이, 작품의 분절은 연구자나 접근하는 관점에 의해서 전혀 다르게 나누어 질 수 있습니다. 하지만 이 작품의 경우 원문 전체를 제시하여 힘들게 분절하지 않아도 작품의 맥락을 이해하는 데는 큰 어려움이 없는 듯하고, 또 선생님께서 분절하여 제시하신 내용이 새로운 분절법도 아닌 듯합니다. 누구든 작품의 순차적인 흐름에 따라 주요 내용을 도출할 수 있기 때문입니다. 그리고 혹여 선생님의 원문 분절이 의미를 가진다면 세부 내용 중 일부는 수정할 부분도 있는 듯합니다.

| 김헌선 선생님 | 토론자 |
|---|---|
| **1] 백월산 명칭의 내력**<br>**2] 노힐부득과 달달박박의 부처 된 내력**<br>21] 선천촌에서 치산촌의 대불전·소불전에 거처한 내력 : 부모와 도반<br>22] 치산촌에서 백월산 무등곡으로 옮긴 내력 : 뜻과 꿈의 응대<br>23] 백월산 무등곡의 암자에서 거처하다 부처가 된 내력<br>23]1 판방과 뇌방에서 각기 미륵불과 아미타불 염송한 과정<br>23]2 북암에서 박박이 처녀와 만난 내력<br>23]3 남암에서 부득이 처녀와 만난 내력<br>23]4 두 성인 부처되어 서방으로 가기<br>24] 절에 모셔진 두 불상의 전설적 증거물<br>**3] 논의와 찬시** | **1] 백월산 명칭의 내력**<br>**2] 노힐부득과 달달박박의 부처 된 내력**<br>21] 선천촌에서 치산촌의 대불전·소불전에 거처한 내력 : 부모와 도반<br>**22] 치산촌 법종곡의 승도촌에서의 1차 깨달음**<br>**23] 부처의 꿈 속 응대와 백월산 무등곡 암자에서의 수도**<br>23]1 판방과 뇌방에서 각기 미륵불과 아미타불 염송한 과정<br>23]2 북암에서 박박이 처녀와 만난 내력과 **박대**<br>23]3 남암에서 부득이 처녀와 만난 내력과 **대접 및 부처되기**<br>23]4 **박박의 비웃음과 노힐부득의 성불 및 박박의 도움 요청과 부처되어 서방으로 가기**<br>24] 절에 모셔진 두 불상의 전설적 증거물<br>**3] 논의와 찬시** |

3. 선생님께서는 이 작품의 두 인물이 '선천촌 → 치산촌 → 백월산'으로 공간의 이동을 하였고, 이것을 두 인물의 '세간 → 출세간 → 출출세간'의 불교적 깨달음의 과정과 연결시켜 이해하고 있습니다. 실제로 이 둘은 외형상 매우 잘 조응되고 있는 것으로 보이며, 충분히 설득력이 있습니다.

그런데 저는 이 공간이동을 조금 다르게 볼 수 있지 않을까 하고 생각해 봅니다. 노힐부득과 달달박박은 외형상 문면에 나타난 지명을 따른다면 '선천촌 → 치산촌 → 백월산'으로의 공간이동을 한 것처럼 보입니다. 하지만 원문의 내용에 충실하게 따르고, 약간의 생각의 변화를 주면 이 공간이동은 전혀 다르게 독해될 수도 있다고 봅니다. 문면을 따라가면서 내용을 정리해 보면 다음과 같습니다.

①이 산(백월산)의 동남쪽 3000보(약 3km?) 쯤 되는 곳에 '선천촌'이 있고, 그 마

을에 노힐부득과 달달박박이 살다.
②서남쪽 치산촌 법종곡의 승도촌에 있는 오래 된 절이 머물며 수양할 만하는 말을 듣고 가서 '대불전'과 소불전'이라는 두 마을에 각각 살았는데, 노힐부득은 회진암이라는 절에 머물고, 달달박박은 유리광사라는 절에 머물다.
③두 사람이 수도를 위해 백월산 무등곡으로 들어가서, 박박사는 북쪽 사자암에 터를 잡아 여덟 자의 판잣집을 짓고 살았고, 부득사는 남쪽의 법정동 뇌방에 살다.
④북쪽 암자에 처녀가 찾아와 자고 가기를 청하나 박박사가 거절하다.
⑤처녀가 남쪽 암자에 찾아가 이전과 같이 청하니 **부득사가 처녀를 대접**하고, 처녀(관음보살)의 도움으로 성불하고, 박박이 노힐부득을 비웃으려고 갔다가 그가 성불한 것을 보고 도움을 청하여 성불하여 같이 서방으로 가다.
⑥신라 경덕왕이 이 사실을 듣고 백월산에 큰 절을 짓고 '백월산 남사'라고 편액하다.

위의 내용을 보면, 두 인물은 애초에 중국 황제의 연못에 비치는 신성한 명산 '백월산' 인근에 사는 것으로 나타납니다. 그런데 이들은 승려가 되고 수도를 위해 **이름난 절**을 찾아가는 과정을 반복합니다. 그러나 이곳에서 그들은 진정한 깨달음을 얻지 못합니다. 심지어 노힐부득과 달달박박이 마지막으로 머무른 '백월산'도 그 자체가 깨달음을 주는 공간은 아닙니다. 이들에게 깨달음을 주는 것은 **'공간'**이 아니라, **'마음'**에 있습니다. 두 인물은 공간의 이동에 의해 성불을 하는 것 같지만, 사실은 **'자비스런 마음'**에서 구도가 이루어지고 있습니다. 이것이 곧 이 작품에서 말하는 불교적 사유이며, 대승적 진리가 아닌가 생각됩니다.

## □ 연회비 납부 안내

학회의 원활한 운영을 위해 **연회비(3만원)** 납부를 부탁드립니다. 3년 이상 회비가 연체되신 회원께서는 **최근 3년간의 회비 9만원**을 납부해 주시면 회원 자격을 회복하실 수 있습니다. 밀린 연회비를 납부하시면 **학회지 최근호(36집: 2013년 6월 30일 발행)**를 보내드립니다. **평생회원 회비는 50만원**입니다.

계좌번호 : 농협 302-0457-8315-11 (예금주 : 이강옥)

## □ 학회 홈페이지 및 이메일 이용 안내

주소나 소속이 변경된 회원께서는 홈페이지(www.koralit.net) 게시판에 변경 사항을 올리시거나 학회 간사(gubi21@hanmail.net)에게 연락을 주시기 바랍니다. 또한 학회통지문을 이메일을 통해서도 발송하고자 합니다. 통지문이 전달되지 않는 회원들께서는 수신 가능한 이메일 주소를 학회메일이나 홈페이지를 통해서 알려주시기 바랍니다.

## □ 기타문의

○ **총무간사: 윤준섭**(010-3614-5085)/ gubi21@hanmail.net

[회비납부, 학술대회 발표신청, 학술대회 참가, 주소변경]

○ **편집간사: 윤성찬**(010-3739-0413)/ gubi21@hanmail.net

[학회지 원고투고, 미수령 학회지 신청]

한국구비문학회 2013 하계학술대회 발표논문집

인 쇄 2013년 8월 22일
발 행 2013년 8월 22일
발행인 이강옥(한국구비문학회 회장)
발행처 한국구비문학회
(135-240) 서울 강남구 개포동 경남아파트 3동 1002호
· 전화 011-795-8404(총무이사: 최원오)
· 홈페이지 http://www.koralit.net
· 이메일 gubi21@hanmail.net