

상징체계로서의 설화^{*}

—동서양 비교연구를 통해 본 동북아시아 설화의 상징성

이윤종^{**}

1. 서론
2. 동서양의 설화 연구
 - 2-1. 구조주의적 설화 연구
 - 2-2. 역사학적 설화 연구
 - 2-3. 인류학적 설화 연구
3. 동북아시아 설화 연구의 궤적
4. 동북아시아 설화의 상징성 연구에 대한 제언
5. 결론

국문초록

‘설화’는 크게 ‘신화’, ‘전설’, ‘민담’의 세 가지 형태로 구분되며, 역사 시대 이전부터 구전으로 전승된 이야기들을 일컫는다. 본 연구는 문화 연구의 관점에서 동북아시아 문화의 원천으로서의 설화를 거시적·담론적으로 연구하기 위해, 설화의 ‘상징성’에 초점을 맞춰 동서양의 설화를 둘러싼 담론을 비교연구하여 동북아시아 설화연구의 특성을 짚어 보고자 한다. 즉, 근대화를 거치면서 탈신화화되고 탈주술화된 서구 사회와 동북아시아에서 설화가 갖는 상징적 의미를 찾아보려는 것이다. 설화는 오랜 기간을 거쳐 민간에서 구비전승되며 변화한 것은 물론 근대화 과

* 이 논문은 2017년도 정부(교육부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구 사업임(NRF-2017S1A6A3A02079082).

** 원광대학교 한중관계연구원 동북아시아인문사회연구소 HK교수

정 속에서 문자화되며 고대의 원형적 모습을 잃고 현대성 속에서 ‘오염’ 됐을 수밖에 없다. 그럼에도 근대화가 탈각시킨 자연과 인간의 ‘유사성’의 원리는 아직까지도 설화에서 찾을 수 있다. 때문에 서구에서는 설화 중에서도 신화를 중심으로 잃어버린 주술적 사유를 복원하려는 연구가 이어지고 있다. 따라서 본 연구에서는 한국, 중국, 일본의 동북아시아 국가들이 압축 근대화를 겪으며 상실한 신화적 사유의 상징성을 설화의 비유적 특성과 함께 고찰해보고자 한다.

(주제어: 설화, 신화, 전설, 민담, 상징체계, 비유적 언어, 비유, 카타크레시스, 제유, 환유, 닮음, 유사성, 인접성, 동북아시아, 서구, 비교연구)

1. 서론

‘설화’는 크게 ‘신화’, ‘전설’, ‘민담’의 세 가지 형태로 구분되며, 역사 시대 이전부터 구전으로 전승된 이야기들을 일컫는다.¹⁾ 서구에서는 17세기 이후부터 구전된 이야기들이 구술을 통해 채록되어 문자언어로 기록되기 시작하였고, 문자화와 동시에 설화에 대한 연구가 아시아에 비해 서는 비교적 일찍부터 문학, 언어학, 인류학, 민족지학, 신화학 등의 학문 분야에서 활발하게 진행되어 앞서 언급한 삼분법의 도식이 통례로 정착되었다. 서구에서 유래한 설화의 삼분법적 구분에 대해 국문학 쪽

1) 정재서는 이러한 삼분법이 독일의 동화작가인 그림 형제(Brothers Grimm)에 의해 제안되었다고 말한다. 최연숙에 의하면 그림 형제, 즉 야콥 그림(Jacob Grimm)과 빌헬름 그림(Wilhelm Grimm)은 단순한 동화작가가 아니어서 그들의 “업적은 민담 연구뿐 아니라 전설, 문헌학, 인도계르민학과 독어독문학, 독일어사, 민속학 및 사전 연구 등에 걸쳐 독일을 넘어 전세계적으로 지대한 영향을 미쳤다”고 한다. 다음을 참조할 것. 정재서, 『앙띠 오이디푸스의 신화학 - 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010, 29쪽; 최연숙, 『민담, 상징, 무의식』, 영남대학교 출판부, 2007, 29쪽.

에서는 이의를 제기하는 학자들도 있으나, 이에 대한 논의는 문학 연구자가 아닌 본 연구자의 소관은 아니므로 본고에서 이에 대해 가타부타 하지는 않으려 한다.²⁾ 본 연구는 오히려 고전문학이나 구전문학, 설화 연구 전공자가 아닌 문화 연구자의 입장에서 동북아시아 문화의 원천으로서의 설화를 거시적·담론적으로 연구하는 데에 목적이 있다. 이를 위해 본 연구에서는 설화의 ‘상징성’에 초점을 맞춰 동서양의 설화를 둘러싼 담론을 비교연구하여 동북아시아 설화연구의 한 가지 방향을 제시해 보고자 한다.

이를 위해 본 연구는 크게는 동양과 서양의 설화 연구에 대해 비교하는 메타 연구를 시행하며 설화를 둘러싼 담론들을 살펴볼 것이고, 작게는 한국, 중국, 일본을 중심으로 하는 동북아시아의 설화 해석에서 탐지되는 공통점을 서구의 설화연구론과 함께 비교고찰해 볼 것이다. 특히 본 연구에서는 설화가 역사와 법 제정 시대 이전의 인간의 무의식을 반영하는 양피지(palimpsest)와 같은 기능을 하는 데에 주목하여, 그 안에 숨겨진 윤리와 도덕의 정착 단계 이전의 무의식의 형태가 역사 시대 이후에 문자를 통해 상징체계화하고 해석되는 방식에 집중해 보고자 한다. 무의식은 인간 의식의 밑바닥, 혹은 저 편에서 인지되지 않은 채 얹눌린 형태로 존재하지만, 프로이트(Sigmund Freud)가 강조하는 “억압된 것의 귀환(return of the repressed)”의 모습으로, 언제, 어느 때고 갑자기 인간의 의식

2) 김화경은 서구에서 들어온 설화의 3분법적 분석범주가 일본에서 우선적으로 도입된 후 한국에서는 최남선을 통해 소개되고 손진태의 설화 연구와 함께 정착되었으나, 그 도식이 한국의 설화를 설명하기에는 적절치 않다고 지적한다. 김화경, 이전에도 임동권, 장덕순 등이 3분법 도식에 대해 문제 제기를 했고, 조동일은 설화의 3분법을 보다 이론화해보려 한 바 있다. 다음을 참조할 것. 김화경, 『한국의 설화』, 지식산업사, 2002; 최인학, 『구전설화연구』, 새문사, 1994; 임동권, 『민속문학론』, 『현대문학』 3월호, 현대문학사, 1961; 장덕순, 『구비문학개설』, 일조각, 1971; 육당전집편찬위원회 편, 『육당최남선 전집』 5권, 혼암사, 1973.

중으로 떠올라 개인과 집단의 삶 모두를 예기치 못한 회오리 속으로 몰아 넣곤 한다. 이런 이유로 프로이트를 비롯해 용(Karl Gustav Jung)과 같은 정신분석학자들은 신화연구를 통해 인간 무의식을 탐구하려 했다. 프로이트가 정신분석학에서 더 나아가 인류학적 관점에서 인간의 “생존 본능(life instinct 또는 Eros)”을 중심으로 ‘토템(totem)’과 ‘타부(taboo)’와 같은 원시 종교에 대해 관심을 기울였다면, 용은 신화의 상징체계를 통해 무의식의 ‘원형(archetype)’이나 ‘집단 무의식(the collective unconscious)’을 찾으려 했다.³⁾ 용은 특히 인류 문화의 신화적 ‘원형’을 찾기 위해 무의식이 최고조로 반영되었다고 생각되는, 인간의 ‘꿈(dream)’의 연구에 평생을 바쳐 “꿈 상징을 현대어의 합리적인 용어와 개념으로 번역”하는 데에 전력을 다 했다.⁴⁾

본 연구에서는 용의 꿈 연구와 같은 상징 연구가 신화 뿐 아니라 설화 연구에 있어서도 시사하는 바가 크다고 생각되어 문화연구의 관점에서 ‘상징체계’로서의 설화연구를 제안해보고자 한다. 즉, 서구와 동북아시아에서의 설화의 상징성은 역사적으로 언어의 운용방식이 변화함에 따라 달라지면서 현대 사회의 발전 구조와도 연동시켜 고찰해볼 수 있는 여지가 있음에 주목해보려는 것이다. 푸코(Michel Foucault)는 지식의 고고학에 대한 그의 일련의 연구들을 통해 서구에서 인식과 지식의 구성 체계, 즉 에피스테메(épistémè)의 체계를 좌우하는 언어의 운용방식이 16세기부터 그 이전과 결별하기 시작하여 17세기 중엽과 19세기 초엽에 “서양 문화의 에피스테메에 두 차례의 중대한 불연속이 있다는 것”을 논

3) 다음을 참조할 것. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, translated by James Strachey, New York: W. W. Norton, 1990; Carl Gustav Jung, *The Archetypes and the Collective Unconscious (Collective Works of C. G. Jung)*, translated by R. F. C. Hull, Princeton: Princeton University Press, 1981.

4) 카를 G. 용 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996, 141쪽.

증한 바 있다.⁵⁾ 특히 17세기의 (신)고전주의 시대에는 “사물의 존재 양태와 사물을 분류하고 지식의 대상으로 정립하는 질서의 존재 양태가 크게 바뀌”기 시작하면서 “재현의 이론과 언어, 자연계의 범주, 부 및 가치의 이론 사이에 존재하는 일관성”에도 커다란 변화가 생겼다.⁶⁾ 푸코에 의하면 16세기 말엽까지 텍스트의 주석과 해석을 이끈 것은 “닮음”, 즉 “유사성”이어서 이에 의해 “상징 작용이 체계화되었고 가시적이거나 비가시적인 사물의 인식이 가능하게 되었으며 사물을 나타내는 기법의 방향이 결정”되었다.⁷⁾ 그러나 고전주의 시대에 서구 문화에는 “막대한 재편성”이 일어나 “언어가 사물에 대한 물질적 문자로 존재하지 않고, 재현 기호들의 일반 체제에서만 언어의 공간이 발견”되는 “배치” 체제의 변화가 생겨 “보이는 것과 읽히는 것, 가시적인 것과 언술할 수 있는 것”이 무한히 교차하는 균일한 지침[이] 사라”지게 된다.⁸⁾ 근대 서구의 담론과 문화의 체계에서 중요한 것은 이제 “유사성”이 아니라 “주석”을 통한 “분석”과 “해석”이 됨으로써 “사물과 말이 서로 떨어지게 된” 것이다.⁹⁾

푸코가 그렇게 말한 것은 아니지만 사물과 말이 일치하던 시대는 ‘신화적’ 시대라 볼 수 있다. 사물과 말이 멀어지면서 근대 서구가 탈신비화, 탈주술화, 탈종교화의 길을 걸었음은 수많은 근대성에 대한 연구들에서 찾아볼 수 있다. 서구 연구자들이 자신들이 잃어버린 신화적 세계, 즉 전근대 인간의 자연과의 합일된 세계에 대한 향수를 아시아나 아프리카, 남아메리카에서 찾으려 한 것은 널리 알려진 사실이고, 그 속에서 레비스트로스

5) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013, 17쪽. 서구 에피스테메의 불연속성이나 그것을 규정하는 “문턱”에 대해서는 다음도 함께 참조할 것. 미셸 푸코, 『지식의 고고학』, 이정우 역, 민음사, 2000.

6) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013, 18-20쪽.

7) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013, 45쪽.

8) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013, 81쪽.

9) 미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013, 81쪽.

(Claude Levi-Strauss)의 신화학이나 엘리아데(Mircea Eliade)의 ‘고대 정신’(archaic spirituality)의 탐구가 싹튼 것도 사실이다. 19세기 중반이나 20세기 초반부터 압축 근대화(compressed modernization)를 경험한 동북 아시아에서도 잃어버린 전통을 찾으려는 노력의 일환으로 20세기 후반에 설화의 채록이나 그에 대한 연구가 활발히 일어난 바 있다. 그러나 동서양의 설화 텍스트를 직접 읽거나 설화에 대한 담론들을 들여다보면 사실상 차이보다는 공통점을 더 많이 발견할 수 있다. 대체로 구비전승되어 근대에 문자화된 텍스트들이라 원시적이라기보다 근대적 가치체계를 담고 있기는 하지만, 푸코가 말하는 ‘닮음(resemblance)’, 즉 유사성(similarity)에 근거한 상징적 언어로 기술되어 있어 용이 꿈 연구를 통해 추출할 수 있으리라 기대했던 ‘무의식적 원형’을 닮고 있다는 점에서는 공통적이기 때문이다. 따라서 설화의 세계에는 푸코가 3대 비유법이라 칭한 ‘제유’(synecdoche)와 ‘환유’(metonymy), ‘카타크레시스’(catachresis)가 가득하다.¹⁰⁾ 이를테면 ‘미신’이라고도 할 수 있지만 태양이 사람의 눈처럼 보이기도 하므로 그것을 신의 눈으로 간주하여, 유일신교건 다신교건 신의 편재성이나 전지전능성과 동일시하여 숭배하는 것이 그 하나라 할 수 있다.

따라서 본고는 동북아시아 설화나 설화 연구에 있어서의 특이성을 추출하기보다는 문화연구의 일환으로 동북아 설화를 연구할 때 접근할 수 있는 비유와 상징으로서의 설화의 체계에 대한 한 가지 접근법을 제시해 보려는 것이다. 따라서 다음 장에서는 동서양의 설화 연구의 양상을 비교

10) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994, p.111. 프랑스어 원어를 번역한 한글판에는 “제유, 환유, 비유적 전용”(미셸 푸코, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013, 177쪽)으로 번역되어 있으나, 비유(trope)는 제유와 환유를 포괄하는 개념으로 한글판에서는 ‘카타크레시스’가 ‘비유’로 오역되어 있으므로, 본 연구자는 여기에서는 영어 번역본을 인용하고자 한다. 카타크레시스는 비유법의 과정과 남용으로 복잡해진 수사법이라 보면 되겠다.

하여 살펴보고, 그 다음 장에서는 동북아시아 설화 연구를 담론적으로 들여다본 후에, 마지막 장에서 문화 연구적 관점에서 동북아시아의 설화 연구가 지향할 수 있는 상징체계 연구의 가능성을 탐진해볼 것이다.

2. 동서양의 설화 연구

설화에 대한 연구는 앞서 서론을 시작하며 언급했던 것처럼, 구비전승된 고대로부터의 이야기를 신화, 전설, 민담의 세 가지 형태로 구분하여 연구하는 것이 큰 틀에서의 시작점이다. 이러한 설화 연구는 방법론적으로 다시 세분화되어 설화의 이야기 구조를 고찰하는 구조주의적 방법, 이야기의 변화 과정을 통시적으로 추적하는 역사학적 방법, 설화 속에 녹아있는 인간의 '집단 무의식'을 정신분석학적으로 고찰하거나 지역적으로 비교하여 공통점을 추출한 후 이를 인류의 무의식이나 원형으로 승화시키는 인류학적 방법으로 크게 구분할 수 있다. 물론 이러한 세 가지 방법론은 서로 혼용되는 경우가 허다하므로 이러한 분류 또한 설화의 삼분법적 구분과 마찬가지로, 어디까지나 본 연구의 명료성을 위한 편의적 시도라는 점을 강조하고 싶다. 어찌 되었든, 본 장에서는 이러한 세 가지 방법론을 간략하게 살펴보며 동서양의 설화 연구 방법론을 비교해 보고자 한다. 이를 위해 우선 구조주의적 방법론부터 살펴볼까 한다.

2-1. 구조주의적 설화 연구

설화 연구의 구조주의적 접근에 있어 가장 중심이 되는 인물은 러시아의 블라디미르 프롭(Vladimir Propp)이다. 프롭은 1927년에 발간된 그

의 『민담 형태론』(The Morphology of the Folktales)에서 “민담에 대한 보편성 있는 연구물은 없다”며,¹¹⁾ 민담이 가지고 있는 “민중의 공동창조물이라는 특수한 성격”에 주목하여 “민담의 형태론적 연구”를 시도한다.¹²⁾ 프롭은 이전까지의 설화 연구가 주로 발생문제, 즉 기원을 찾으려 하는 것을 경계하고, “민담 연구의 역사적 연구에 대해서가 아니고 민담을 기술하는 문제”를 연구의 중심에 위치시킨다.¹³⁾

프롭은 수많은 러시아 요정담 속에서 찾을 수 있는 공통적 형태, 즉 “반복성, 관습화되고 유형화된 구조적 요소들, 뚜렷하게 나타나는 상투형식으로서의 특징 및 발음상의 차이에 따른 의미론적 측면에서의 중요성, 문체론적 유형”을 분류하고 분석하여 서구에서의 구조주의적 설화 연구의 기반을 닦았다.¹⁴⁾ 프롭의 연구는 선대 연구자인 아파니셰프가 수집한 400 여 가지의 러시아 민담 연구를 토대로 하여, 프롭과 동시대의 러시아 문학 이론가인 쉬클로프스키(Victor Shklovsky)가 러시아 요정담을 연구하여 형식주의 문학이론을 정립하는 것과 궤를 같이 했다고 할 수 있다.

이러한 러시아의 형식주의적이고 구조주의적인 설화 연구는 이후 20세기 중반에 프랑스의 문화인류학자인 레비스트로스(Claude Lévi-strauss)의 신화 연구에 그 방법론을 제시해 주었다.¹⁵⁾ 레비스트로스는 신화가 ‘인류 최고(最古)의 철학’이라는 말을 하기도 했는데, 그는 인류의 가장 오래된 철학으로서의 신화를 분석하기 위해 200여종에 이르는 남미 대륙 원주민들의 신화의 구조에 대해 분석하고 그 인류학적 의미를 추출한 바 있다. 레비스트로스의 구조주의적 신화 연구는 프랑스의 문학 이론가인 바르트

11) 블라디미르 프롭, 『민담 형태론』, 황인덕 역, 예림기획, 1998, 29쪽.

12) 블라디미르 프롭, 『민담 형태론』, 황인덕 역, 예림기획, 1998, 26쪽.

13) 블라디미르 프롭, 『민담 형태론』, 황인덕 역, 예림기획, 1998, 31쪽.

14) 블라디미르 프롭, 『민담 형태론』, 황인덕 역, 예림기획, 1998, 21쪽.

15) 클로드 레비스트로스, 『신화학』 전 4권, 임봉길 역, 한길사, 2005.

(Roland Barthes)에게 영향을 미치게 되고, 바르트는 프랑스 구조주의 이론에서 보다 확장된 개념으로서의 ‘신화학(mythology)’을 주창하게 된다. 바르트 이후의 ‘신화(myth)’는 단순히 고대 다신교 시대의 신과 인간의 관계에 대한 이야기가 아니라 현대 사회에서의 지배 이데올로기의 허구성과 그 전복 (불)가능성에 대해 이야기하는 개념으로 확대되었다.¹⁶⁾

한국에서의 구조주의적 설화 연구는 구조주의의 이론이 언어학 및 기호학과 밀접한 연관을 맺고 있음에 따라 기호학적 연구와 매우 밀접한 관계를 맺고 있다. 국문학자인 송효섭은 기호학적인 방식으로 설화를 연구하며 설화와 신화간의 위계 관계를 해체할 것을 제안한다. 본래 “누군가로부터 온 이야기”를 뜻하는 그리스어, ‘뮈토스(mythos)’에서 유래한 것이 ‘신화(myth)’이지만, 송효섭은 설화의 하부 장르에 해당하는 신화 뿐만 아니라 신화의 상부장르로 여겨지는 설화 그 자체가 뮈토스라 주장한다.¹⁷⁾ “설화가 갖는 유표적인 특징으로 구술성을 들 수 있는데, 이는 뮈토스와 밀착되어 담론으로 실천되는 경향이 있기 때문이라는 것이다.¹⁸⁾ 앞서 국문학계에서 설화의 삼분법 체계에 대해 이의를 제기하는 학자들이 제법 있다는 언급을 잠시 했었는데, 송효섭도 그러한 연구자 중의 한 명이라 할 수 있겠다.

2-2. 역사학적 설화 연구

인류학이나 문학, 언어학 뿐 아니라 역사학에서도 설화, 특히 민담에 집중하여 하나의 구전 설화가 시간적으로, 공간적으로 어떻게 전파되고

16) 다음을 참조할 것. Roland Barthes, *Mythologies*, translated by Annette Lavers, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972.

17) 송효섭,『해체의 설화학』, 서강대학교 출판부, 2009, 33쪽.

18) 송효섭,『해체의 설화학』, 서강대학교 출판부, 2009, 33쪽.

변형되었는지 살펴보는 연구가 적지 않게 진행되고 있다. 미국의 프랑스사 연구자인 로버트 단턴(Robert Darnton) 교수의 1984년 저서인 『고양이 대학살』(The Great Cat Massacre) 같은 연구서가 대표적이라 할 수 있을 것이다. 단턴은 17세기에 프랑스에서 인쇄업자들이 자신들의 고용주에 대한 저항으로서 고용주 부부가 키우던 고양이들을 죽였다는 민담과 그것이 문자언어로 기록화되기까지의 구전적 파급력을 중심으로 당대 프랑스 민중의 사회 인식 및 부르주아와 프롤레타리아 간의 계급갈등을 세심하게 분석한다.¹⁹⁾ 5편의 소논문을 책으로 엮은 『고양이 대학살』에서 그는 또한 유럽의 민담이 동화로 정리되는 과정에서 본래의 이야기가 변이되는 경로에 대해서도 고찰한다. 특히 근대에 동화의 형태로 문자화된 민담들은 그 기록의 과정에서 교훈적 메시지나 윤리적 강령이 스며들어가거나 민족적 특수성이 강조되도록 변형된 경우가 많기 때문에 프랑스의 페로(Charles Perrault)나 독일의 그림(Grimm) 형제가 정리채록하여 재창작한 동화집은 그러한 교육적 목적의 발로로서 변형된 민담들의 대표적 예라 할 수 있다.

페로와 그림 형제의 동화 중에서 민담의 변형을 가장 크게 찾을 수 있는 가장 유명한 일례가 신데렐라(Cinderella) 이야기일 것이다. 신데렐라 이야기는 현재 할리우드(Hollywood)의 영화사 중에 가장 영향력이 큰 디즈니(Disney) 사(社)에서 페로의 동화를 바탕으로 20세기 중반에 애니메이션화한 이후로 결혼을 통한 여성의 신분상승 욕망을 대변하는 주제로 변주되어 전세계적으로 보편화된 이야기가 되었다. 서양사학자인 주경철은 일본의 종교학자인 나카자와 신이치(中澤新一)의 연구를 촉아 유라시아에 걸쳐있는 신데렐라 설화에 대해 연구하며, 신데렐라가 이승과 저승을 매개하는 여성 ‘샤먼(shaman)’으로서 기능하는 ‘신화적 인

19) 로버트 단턴, 『고양이 대학살』, 조한옥 역, 문학과 지성사, 1996, 112-153쪽.

물'임을 설파한다.

가공되지 않은 '날 것'으로서의 설화를 역사학적으로 되짚어보는 이러한 연구들을 살펴보면 동서양을 막론하고 설화가 인간의 삶에 있어서 가장 근원적인 문제, 즉 삶과 죽음의 문제를 둘러싼 철학적 질문들을 주로 던지고 있음을 알 수 있다. 때문에 나카자와는 신데렐라 이야기가 '민담'이라기보다 '신화'이며 그 이야기의 변형이 "동일한 신화를 인접해 있는 다른 부족이 서로 공유하는 경우에 종종 일어"는데 이와 같은 신화의 변이가 레비스트로스의 신화학에서 일찍이 추적되었음을 밝힌다.²⁰⁾ 나카자와와 주경철은 한국으로 따지면 '콩쥐 팥쥐'에 해당하는 신데렐라 설화를 통해 과거 유라시아에서 샤먼이 차지했던 사회적 위상에 대해 재고하고 있다.²¹⁾ 이러한 제정일치 사회에서의 지배자로서의 샤먼에 대한 신화학적 연구는 이미 19세기 말에 영국의 프레이저(Sir James George Frazer)와 같은 인류학자들에 의해 정리된 바 있다. 프레이저는 그의 대표 저서인 『황금가지』에서 유라시아 및 아프리카, 아메리카의 각국에 퍼져 있는 달과 사냥 및 농업의 여신인 디아나(Diana) 승배 현상과 더불어 디아나를 모시는 제례에서의 남성 제사장이자 왕인 샤먼의 역할과 권력 이양을 위한 지배자 살해 등을 꼼꼼하게 살피고 있다.²²⁾ 비

20) 나카자와 신이치, 『신화, 인류 최고(最古)의 철학』, 김옥희 역, 동아시아, 2001, 55쪽.

21) 주경철, 『신데렐라 천년의 여행』, 산처럼, 2005; 나카자와 신이치, 『신화, 인류 최고(最古)의 철학』, 김옥희 역, 동아시아, 2001.

22) 다음을 참조할 것. Sir James George Frazer, *The Golden Bough: A Study on Magic and Religion*, London: Wordsworth Editions, 1993. 프레이저에 의하면 농경과 풍요의 여신은 각국의 신화에서 디아나(다이아나, Diana, 로마), 아르테미스(Artemis, 그리스), 케레스(Ceres, 그리스), 이시스(Isis, 이집트), 이시타르(Ishtar, 메소포타미아), 야나(Jana, 로마), 아스타르테(Astarte, 서아시아), 키벨레(Cybele, 소아시아)로, 디아나를 섬기는 남성 제사장(Pristly King)이자 왕·신(King-God)은 비르비우스(Virbius, 로마), 디오니수스(Dionysus)/바쿠스(Bacchus, 그리스), 아도니스(Adonis, 그리스), 오시리스(Osiris, 이집트), 타무즈(Tammuz, 메소포타미아), 야누스(Janus, 로마), 아도니스

교종교학자인 엘리아데(Mircea Eliade)도 전세계의 샤먼 뿐 아니라 중앙 아시아와 북아시아를 중심으로 하여 샤머니즘에 대해 연구한 바 있다. 엘리아데는 샤머니즘이 엄밀한 의미에서는 “고대의 접신술 - 신비주의인 동시에 주술이자 넓은 의미에서는 ‘종교’-의 하나”이지만 고대 인류 문화에 있어 하나의 보편적인 “상징체계와 신화”임을 밝힌다.²³⁾

나카자와는 보통 민담으로 인식되는 신데렐라 이야기가 실상은 이와 같은 샤먼과 제례에 대한 이야기로 시작되어 유라시아에 걸쳐 450여종이 넘는 다양한 이야기로 번주되었다며, 가장 오래된 신데렐라 이야기로 9세기에 문자화된 중국의 섭한이라는 소녀의 이야기를 그 예로 들고 있다.²⁴⁾ 주경철은 나카자와의 연구 위에 한국의 ‘콩쥐, 팥쥐’ 이야기를 보태며 한국의 설화에서의 콩쥐는 본래 자신이 흘리고 갔던 꽃신을 신고 고을의 원님과 결혼하는 데에는 성공했으나 팥쥐의 계략으로 얹을하게 죽임을 당했다가 다시 살아나게 되는 죽음과 재탄생의 이야기임을 강조한다. 저승에 갔다가 이승으로 돌아오는 콩쥐의 이야기는 한국 뿐 아니라 중국과 베트남, 유럽에서도 다양하게 발견되는데, 이처럼 저승과 이승을 오가는 콩쥐, 섭한, 혹은 신데렐라가 두 세상을 매개하는 중재자로서의 무당, 즉 샤먼이라는 것이다. 신데렐라는 “후대의 이야기에서는 신발 한 짹을 잊어버리는 것으로 변형되어 있지만 이는 원래 몸의 불균형, 특히 다리의 불균형을 상징적으로 나타내는 것으로서, 이것이 저승 세계를 방문하는 자의 특징”이라고 주경철은 설명한다.²⁵⁾ 이와 같이 샤먼을 중시하는 고대의 풍습은 인류학적 설화 연구에서 가장 강조되는

(Adonis, 서아시아), 아티스(Attis, 소아시아) 등으로 변용되어 나타난다.

23) 미르치아 엘리아데, 『샤머니즘 - 고대적 접신술』, 이윤기 역, 까치글방, 1992, 19쪽.

24) 나카자와 신이치, 『신화, 인류 최고(最古)의 철학』, 김옥희 역, 동아시아, 2001, 141-159쪽.

25) 주경철, 『신데렐라 천년의 여행』, 산처럼, 2005, 131쪽.

요소이기도 하므로 이제 설화에 대한 인류학적 접근 방식으로 넘어가고자 한다.

2-3. 인류학적 설화 연구

신데렐라 이야기는 폐로나 그림 형제의 동화에서처럼 계모의 구박을 받다가 요정이 된 친어머니의 도움으로 왕자를 만나 결혼하는 해피 엔딩을 맞이하지만, 다양한 신데렐라의 초기 이본들을 살펴보면 매우 폭력적이고 비윤리적이기까지 하다는 것을 알 수 있다. 신데렐라의 이복 자매들이 신데렐라의 구두를 억지로 신으려다 발이 잘리거나 죽음을 맞이하고, 이복자매들의 계략으로 신데렐라가 잔혹하게 죽음을 맞았다가 살아 돌아오는 이야기 전개에서 이를 알 수 있다. 또한 성적으로 변태적인 모티프도 심심치 않게 발견되어 근친상간적 욕망이나 불륜, 수간, 강간, 식인 등과 같은 내용도 「신데렐라」뿐만 아니라 「헨젤과 그레텔」, 「엄지왕자」, 「심청전」과 같은, 문학으로 정리된 민담에서 찾을 수 있다.²⁶⁾ 이와 같은 설화 속의 “원색적이고 벌거벗은 야만성의 세계”를 마리아 타타르(Maria Tatar)와 같은 학자는 “민담의 주제는 한마디로 성과 폭력”이라는 말로 요약하기도 했다.²⁷⁾

설화에서 발견되는 이와 같은 성과 폭력의 세계를 인간 무의식의 발

26) 주경철, 『신데렐라 천년의 여행』, 산처럼, 2005, 35-72쪽. 주경철은 서구의 민담뿐 아니라 「심청전」도 ‘효’를 내세우고 있기는 하나 오이디푸스 콤플렉스와 같은 성적인 테마를 모티프로 하고 있음을 밝히고 있다. 또한 한국의 천지창조 신화인 ‘홍수 신화’ 중의 하나인 「달래강 전설」도 오누이간의 근친상간적 욕망으로 인한 파멸과 재탄생에 대해 다루고 있음도 지적하고 있다. 이는 동양신화학자인 정재서도 자주 지적하는 모티프이기도 하다.

27) 주경철, 『신데렐라 천년의 여행』, 산처럼, 2005, 40쪽, 44쪽; Maria Tatar, *The Classic Fairy Tales*, New York: Norton, 1999.

로로 보고 이를 정신분석학에서 인류학으로 승화시켜 연구한 이가 바로 프로이트와 용인데, 이들의 연구는 사실 그들의 전대에 유라시아와 아프리카, 아메리카에 걸쳐 퍼져있는 신화를 비교문화적으로 연구해 신화의 주술성이 근대 이전에 종교와 과학의 역할을 대신했음을 밝힌 프레이저의 『황금가지』로부터 지대한 영향을 받았다. 『황금가지』의 초판은 1890년에 간행되었는데, 프레이저는 이후 지속적으로 책을 수정·보완하여 전 12권에 걸친 방대한 분량의 연구서로 완성시켰다. 그는 전 세계의 나무 숭배 신화가 '태양숭배'와 더불어 계절의 변화 속에서 풍작과 다산을 기원하기 위해 '땅과 농업의 여신'을 숭배하는 전통, 그 여신에 대한 제례를 올리는 남성 제사장이 왕으로서 부족을 통치하는 원시 종교의 형태가 신화 속에서 공통적으로 발견됨을 엄청난 자료들 속에서 추출했다. 이러한 여신과 남성 샤먼의 이야기는 그리스·로마 신화를 비롯하여 이집트, 중동, 아메리카, 동아시아 일부 지역에서도 공통적으로 발견되는 신화라는 것이다. 그리고 이들 신화 속에서 농작물의 여신의 정령이 스며든 나무를 숭배하는 제례를 주관하는 부족의 왕이자 제사장인 샤먼은 그의 위치를 위협하는 젊은 남성에 의해 도전을 받고 피비린내 나는 전투 끝에 죽음을 맞이하고 왕위를 도전자에게 넘겨준다. 그러나 여신의 정령이 보호하는 나무는 죽은 사제의 영혼이 저승의 여행을 거쳐 신으로 되살아나도록 도움을 주고 죽은 사제는 남신으로 부활한다. 이러한 죽음과 재탄생의 과정은 계절의 변화와 달의 변화를 설명하는 근간이 되고, 이러한 신화적 서사가 근대 이전에 과학을 대신하여 지구의 자전과 공전, 조수간만의 차, 달의 변화 등을 설명하는 동시에 주술로서 농업의 생명의 번영을 기원하는 종교의 역할까지 수행했다는 것이 프레이저의 주장이다. 이러한 많은 신화들은 유일신교가 정립되고 과학이 급속하게 발전하기 시작한 근대 이전에 지구의 밤낮과 계절, 조수간

만의 변화를 다신교(多神教)적 혹은 범신론(汎神論)적 입장에서 인간과 신/자연의 상호작용을 통해 설명하며 과학을 대신하는 역할을 한 것이다. 따라서 프레이저는 인간이 오랜 시간에 걸쳐 그의 ‘욕구(wants)’를 채우기 위해 발전시켜온 ‘수단(means)’과 ‘사상체계(higher thoughts or theories of thoughts)’가 “마술에서 종교를 거쳐 과학으로(from magic through religion to science)” 진화했다는 결론에 도달하기에 이른다.²⁸⁾

프로이트는 프레이저의 논지에서 남성 제사장의 죽음과 재탄생의 과정을 전유하여 『토템과 타부』에서 ‘부친살해(peticide)’의 전통에 대해 논의한다.²⁹⁾ 원시부족사회에서 어린 아들은 어른으로 성장하기 위해 아버지를 어머니라는 공통의 연모의 대상에 대한 라이벌로 인식하고 실제로, 혹은 자신의 판타지 속에서 아버지를 죽이고 어머니를 차지하여 가부장이 되려는 욕망을 품는다. 이는 족장과 그의 아들의 관계에도 해당되며, 소년이 성인 남성으로 성장하는 과정을 설명하는 프로이트의 ‘오이디푸스 콤플렉스’에도 적용되는 서사이다. 프로이트는 토템으로서의 남성 성기와 이를 승배하는 원시 부족 사회, 그리고 이것이 복잡하게 어우러진 혈족 관계를 설명하며, 과거 원시 사회에서는 부친살해가 실제로 시행된 적도 있었겠으나 역사 시대 이후로는 그것이 금기가 되어 엄격하게 금지되어 타부로 치부되고 부친살해의 과정은 오이디푸스 콤플렉스라는 판타지의 여정으로 변형되었음을 설명한다. 프로이트의 원시부족사회에 대한 해석은 개인으로서의 인간에게 가장 중요한 욕구인 생존의 욕구와 그것의 발로인 재생산과 번식의 욕구, 즉 성욕에 대한 설명으로, 성욕을 중심으로 인간 심리와 무의식을 파헤치는 프로이트 이

28) Sir James George Frazer, *The Golden Bough: A Study on Magic and Religion*, London: Wordsworth Editions, 1993, p.711.

29) 다음을 참조할 것. Sigmund Freud, *Totem and Taboo*, translated by James Strachey, New York: W. W. Norton, 1990.

론 전반과 일맥상통하는 논의라고 할 수 있겠다.

융은 프로이트가 인간의 성적욕구인 리비도(libido)에 근간하여 모든 인간심리를 해석하는 방식을 거부하고 무의식을 반영하는 인간의 “꿈 자체에서 연상되는 생각과 이미지들에 집중”하여 그 안에서 상징체계로서의 ‘원형(archetype)’을 찾고자 했다.³⁰⁾ 그는 “많은 꿈이 미개인의 사고, 신화, 또는 제의와 유사한 이미지 혹은 심리적 연상을 드러내”는 데에 착안하여 “꿈의 내용이 아주 먼 옛날부터 인간의 마음에 잔존해 온 심리적 요소”임을 강조한다.³¹⁾ 즉, 무의식이 “근원적인 마음의 일부분을 형성하던 원시적 특성을 보존하고 있는 것으로 보[일]”뿐 아니라 “꿈의 상징이 항상 우리에게 전하려고 하는 메시지가 바로 이 특성”이라는 것이다.³²⁾ 꿈의 이러한 신화적 요소 때문에 융은 꿈의 연구를 통해 인간의 ‘원형’이나 ‘집단 무의식’을 알 수 있다는 생각을 하게 되었고, 꿈의 의미를 형성하는 상징체계가 “인생에 의미를 부여하는 ... 종교 상징들이 맡고 있는 몫”과도 유사하다고 주장한다.³³⁾ 융은 상징을 ‘자연적 상징’과 ‘문화적 상징’으로 구분하는데, 전자는 “근원적인 원형 심상의 다양한 모습으로 나타”나는 데 반해, 후자는 종교에서 주로 사용되는 “영원한 진리를 표명”하기 위한 방식으로 발전되어온 것으로 “아직도 그 본래의 신성한 힘(numinosity) 혹은 ‘마력’을 지니고 있다”고 분석하고 그 신성한 힘을 꿈에서 찾고자 한다.³⁴⁾

프레이저를 비롯해 프로이트와 융의 신화연구는 많은 이들에게 큰 영향을 미쳤는데, 캠벨(Joseph Campbell)같은 신화학자는 프레이저가 이룩

30) 카를 G. 융 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996, 33쪽.

31) 카를 G. 융 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996, 61쪽.

32) 카를 G. 융 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996, 145쪽.

33) 카를 G. 융 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996, 129쪽.

34) 카를 G. 융 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996, 137쪽.

한 거의 전지구적인 신화연구 위에 불경에서의 부처의 고행과 해탈, 예수 그리스도와 그의 사제들의 고난과 부활, 인도의 힌두 신화, 남북 아메리카 대륙의 설화 등을 접맥해 이들 모두를 ‘영웅의 여정(hero's journey)’로 명명하며 “스스로의 힘으로 복종(자기 극복)의 기술을 완성한 인간”으로 서의 영웅의 이야기가 인류 공통의 신화인 ‘원질신화(monomyth)’라고 주장하기도 했다.³⁵⁾ 전 세계의 모든 신화에서 항상 영웅이 발견되는 것은 아니므로 본고에서는 원질신화에 대한 캠벨의 주장은 언급만 하고 논외로 하려 한다. 특히 신화가 아닌 민담과 전설에서는 영웅보다는 희생양이 등장하는 경우도 많으므로, 이제 영웅이 등장하는 경우가 아주 많지만은 않은 동북아시아의 설화에 대해 논하려 한다. 다음 장에서는 프레이저와 융, 나카자와의 인류학적인 신화적 상징체계 연구론을 차용하되, 동북아시아의 설화 연구에 대해 거론할 것이다.

3. 동북아시아 설화 연구의 궤적

앞 장에서 설화의 다양한 연구 방법론과 더불어 서구에서 주로 진행된, 다양한 지역에 흩어진 설화 속에서 인류 공통의 문화적 속성을 도출하는 방법에 이르기까지의 연구사적 여정을 간략하게 살펴보았다. 아이러니하게도 현재까지 가장 영향력 있는 설화 연구는 20세기 후반이 아니라 20세기 초반에 이미 유럽에서 제국주의 통치의 여세를 몰아 완성된 느낌이 적지 않다. 영국, 프랑스, 독일 등의 서유럽 뿐 아니라 근대 아시아의 제국 이었던 일본에서도 서구의 모델을 바탕으로 삼아 20세기 초반에 문화인류학과 민속학이 정립되면서 설화 연구가 본격화되기 시작했다. 본 장에

35) 조셉 캠벨, 『천의 얼굴을 가진 영웅』, 이윤기 역, 민음사, 1999, 29쪽.

서는 간략하게 일본을 위시한 한국과 중국에서의 설화 연구를 살펴보며 동북아시아에서의 설화론의 흐름을 들여다보고자 한다.

일본의 초기 인류학의 흐름은 설화, 특히 신화 속에서 민족적 기원을 찾고 우생학적 관점에서 제국주의적 지배자의 우월성을 입증하는 시도와 동시에 아시아적 공통성을 찾아 ‘대동아 공영권’과 같은 문화 공동체를 성립해 보려는 움직임으로 나타났다. 모순적이고 역설적인 이러한 시도는 일본 민속학의 아버지라 할 수 있는 야나기타 구니오(柳田國男)에게서 발견되는데, 그는 일본의 민담과 전설을 채록하여 일본 설화연구의 토대를 닦기도 했다.³⁶⁾ 야나기타 구니오와 동시대의 인류학자인 니시무라 신지(西村眞次)로부터 사사받은 손진태의 경우, 조선의 설화를 직접 채록하여 설화집을 간행하기도 하고 식민지 시기와 해방 직후 납북되기까지 한국 문화인류학의 이론적 토대를 세우기도 한 중요한 연구자이다.³⁷⁾ 문화인류학자인 전경수는 일제 강점기에 일본에서 수학한 손진태가 단순히 조선인이라는 이유만으로 조선의 설화에 관심을 가진 것은 아니라 주장한다. 그는 “손진태가 샤머니즘 연구의 초창기 개척자들 중의 한 사람이라는 점에 대해서는 아직까지 깊이 있게 검토되지 않은 부분”이라며 “손진태의 학문이 샤머니즘 연구에 정체성을 두고 있다”고 설파한다.³⁸⁾ 즉 손진태가 현대인류학을 일본에서 구축한 “도리이 류조(鳥居龍藏)와 니시무라 신지의 학문적 영향을 받아 ... 인류학적인 방법으로 ‘조선의 샤머니즘’을 학문의 시발점으로 삼”았다는 것이다.³⁹⁾

36) 야나기타 구니오의 연구 중 일본의 설화, 특히 기로 설화에 대한 부분은 다음을 참조할 것. 이윤종, 「동북아시아 ‘기로(棄老)’ 설화의 영화적 재현: <고려장>과 <나라이마 부시코>를 중심으로」, 『비교문화연구』 55, 경희대학교 비교문화연구소, 2019, 133-158쪽.

37) 전경수, 『손진태의 문화인류학 - 제국과 식민지의 사이에서』, 민속원, 2010, 49-66쪽.

38) 전경수, 『손진태의 문화인류학 - 제국과 식민지의 사이에서』, 민속원, 2010, 61쪽.

39) 전경수, 『손진태의 문화인류학 - 제국과 식민지의 사이에서』, 민속원, 2010, 62쪽.

문화인류학자인 손진태와 더불어 문학자로서의 최남선은 신화, 전설, 민담의 설화의 삼분법 체계를 식민지 조선에 소개하고 정립시킨 장본인이다.⁴⁰⁾ 서유럽이나 소련/러시아뿐 아니라 일본과 한국에서도 20세기 초반에 구비전승된 설화를 문자언어로 채록하고 이에 대한 연구를 본격적으로 진행하면서 설화 연구의 반절은 완성이 되었던 셈이다. 그러나 일본이나 서구와 달리 한국에서는 다른 반절의 연구가 해방 이후인 20세기 후반에 오히려 활발하게 진행되기 시작하였다. 앞서 서론에서 잠시 언급했듯 많은 국문학자들이 설화의 삼분법 체계가 한국의 설화 연구에 적절한 방법론인가에 대한 다양한 이의 제기를 해왔고, 중국학이나 일본학에서도 설화의 삼분법에 대한 문제를 제기하며 설화 연구가 진행되어 왔다. 그러나 한국과 중국에서의 설화 연구는 서구에서 정립된 설화의 삼분법 체계에 대한 반론이 주류를 형성하는 것이 아닌가 싶을 정도로 다수의 담론이 그에 치중되어 있는 것으로 보인다.

한국의 중문학자인 정재서도 설화의 삼분법 체계에 의문을 표하는 학자 중 한 명이다. 그는 중국 신화를 중심으로 하여 ‘동양학’의 새로운 체계를 구축해 보고자 시도한, 대표적 ‘동양학자’라 할 수 있다. 정재서에 따르면 중국의 설화연구, 특히 신화연구는 “근대 초기 모순(茅盾)에 의해 정초”되어 그 방법론이 정립된 후, “거의 반 세기 후 원가(袁珂)에 이르러 새로운 경지를 이룩”하였는데, 원가가 중국의 대표적인 고대 신화집인 『산해경』(山海經)을 “철저한 고증, 정리 작업”을 함과 동시에 ‘광의(廣義) 신화론’이라는 “독창적인 신화관”을 정립했기 때문이다.⁴¹⁾ 광의 신화론은 원가가 신화, 전설, 민담이라는 설화의 삼분법 체계를 해체하

40) 앞의 각주에서 언급한 『최남선 전집』을 참조할 것.

41) 정재서, 『양띠 오이디푸스의 신화학 - 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010, 19-20쪽.

는 과정에서 “신화가 원시사회 모권제 시기에 발생해서 노예제 사회 때 성행했다가 이후 쇠퇴, 소멸하고 만다”는 맑스주의 고전파 학자들의 협의신화 개념에 회의를 갖고 주창한 “각 사회의 역사적 단계마다 각이한 현실에서의 인간의 소망을 표현하는 새로운 신화가 끊임없이 생겨난다”는 신화관이라 한다.⁴²⁾ 2000년대에는 엽서헌(葉舒憲)이 “중국신화학에서의 이론바 ‘본토주의’적 경향에 대한 비판과 반성”을 하며 중국 신화학의 새로운 시대가 열렸다고 한다.⁴³⁾

정재서는 주로 그리스, 로마 신화와 중국 신화의 비교연구를 수행하며 중국적 특성을 도출하려 해왔다. 그는 “서구 문학의 근대성, 형식적 완결성 등의 절대 관점이 정체성, 구조적 부적합 등의 열등한 상대가치로 표현되는 동아시아 문학에 대한 지배권을 행사해온 것은 역사적 현실이었다”며, 이를 넘어설 수 있는 동양학의 정립을 요청한 바 있다.⁴⁴⁾ 그는 서구의 문화에 대한 동양권에서의 “충격(Impact)-반응(Response)-근대화(Modernization)의 패러다임은 서구 학자들이 식민지나 후진국의 근대사를 기술할 때 단골로 써먹어 온, 아울러 우리 자신도 무심코 추수해왔던 그럴듯한 설명기제”라며, 이러한 서구적 도식을 탈피하여 동양학의 이론적 기반을 신화에서 찾을 것을 촉구한다.⁴⁵⁾ 그는 특히 중국 신화집인 『산해경』에서 중국의 역사 시대 이전의 ‘소박’하고도 독특한 동양적 사고를 발견하여 그것을 ‘동아시아적 상상력’이라 부르고 그러한 상상력을 프로이트의 오이디푸스 콤플렉스만으로는 해석할 수 없는, ‘제

42) 정재서, 『양띠 오이디푸스의 신화학 - 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010, 75-76쪽.

43) 정재서, 『양띠 오이디푸스의 신화학 - 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010, 21쪽.

44) 정재서, 『동양적인 것의 슬픔 - 넘어섬, 그 힘의 예증까지』, 살림, 1996, 45쪽.

45) 정재서, 『동양적인 것의 슬픔 - 넘어섬, 그 힘의 예증까지』, 살림, 1996, 51쪽.

3의 신화학'으로서의 '앙띠오이디푸스의 신화학'으로 주창한다.⁴⁶⁾ 들뢰즈(Gilles Deleuze)와 과타리(Felix Guattari)의 공동저서인 『안티 오이디푸스』를 연상시키는 정재서의 '앙띠오이디푸스의 신화학'은 프로이트적 오이디푸스 콤플렉스를 중심으로 한 가족관계 논리를 넘어설 것을 역설한다는 점에서는 들뢰즈 및 과타리와 공통점이 있지만 자본주의적 가족주의에 대항하는 현대의 정신분열증적 영웅상을 제시하는 이들 서구 철학자들과 달리 동양적 가족개념 속에서 중국 신화를 재해석하려는 시도라는 점에서는 큰 차이가 있다 할 수 있다.⁴⁷⁾

정재서는 이러한 동아시아적 상상력을 '영생불사'를 추구하는 도교 사상과 귀신과의 접속을 통해 이승과 저승을 연결하는 샤먼 문화를 중시하는 동아시아의 민속 전통 속에서 찾으려 하는데, 도교와 샤먼 문화가 오랫동안 유교의 막강한 영향력 하에서 억눌려 있었음을 지적한다. "귀신을 우선하고 예(禮)를 뒤로 하는 샤먼 문화"로 표현되는 은 문화 및 다양한 지방문화는 주 왕조의 건립과 더불어 '예를 존중하고 실천을 숭상하는 인문정신에 의해 억압되어 이면문화로 잠복"하게 되었으나 그것이 오히려 무의식적인 동양적 상상력의 원천으로서 지속적으로 작동해 왔다는 것이다.⁴⁸⁾

그러나 도교와 샤머니즘, 특히 샤머니즘을 은 문화나 동이족만의 독특한 문화로 보기에는, 동아시아 뿐 아니라 너무나 드넓은 지역에서 샤먼 문화가 발견된다는 문제점이 있다. 앞장에서 엘리아데의 연구를 잠시 언급했지만, 1951년에 프랑스어로 최초 발간된, 그의 『샤머니즘 -

46) 정재서, 『앙띠 오이디푸스의 신화학 - 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010, 17쪽.

47) 다음을 참조할 것. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.

48) 정재서, 『동양적인 것의 슬픔 - 넘어섬, 그 힘의 예증까지』, 살림, 1996, 54-55쪽.

고대적 접신술』에서는 “엄격한 의미에서는 샤머니즘은 시베리아와 중앙 아시아에서 특히 두드러졌던 종교 현상”이지만 “이와 유사한 주술적-종교적 현상이 북아메리카, 인도네시아, 오세아니아 그리고 그 밖의 지역에서도 관찰, 보고되었다”고 논하고 있다.⁴⁹⁾ 또한 전경수도 “조선의 샤머니즘을 보는 손진태의 시각이 북방 시베리아와의 관련성으로 시작하고 있다”고 지적한다.⁵⁰⁾ 뿐만 아니라 앞장에서 언급했던 프레이저의 『황금가지』도 오랜 기독교 문화의 전통 속에서도 서구에서 샤먼적 주술 문화가 민간에서 잠복적으로 신봉되고 있었음을 밝히고 있다. 즉, 신화, 혹은 설화 속에서 한 문화적 집단의 동류성, 즉 샤먼 문화를 찾으려는 시도는 동서양이 판이하게 다르다고 할 수 없어 보인다. 프레이저의 논리가 프로이트와 용의 정신분석학에 지대한 영향을 미쳤음을 고려한다면, 서구의 기독교 문화의一面에 잠복하고 있는 이교도적 전통, 즉 주술과 마법에의 의존은 결코 동아시아적인, 혹은 아시아적인 샤먼 문화의 전통과 크게 다르다고 할 수 없는 것이다. 그렇다면 동북아시아 설화의 특성은 어떻게 담론화될 수 있을까? 다음 장에서는 그 한 가지 방법론으로서 설화의 상징체계 연구를 제안해보고자 한다.

4. 동북아시아 설화의 상징성 연구에 대한 제언

지금까지 동서양의 많은 설화연구가 설화의 신화적 특성, 즉 주술적, 샤머니즘적 특성에 주목해 왔음을 살펴보았다. 프레이저와 용, 엘리아 데가 주목한 것처럼 신화는 고도의 상징성을 지니고 있다. 천지창조 신

49) 미르치아 엘리아데, 『샤머니즘 - 고대적 접신술』, 이윤기 역, 까치글방, 1992, 24쪽.

50) 전경수, 『손진태의 문화인류학 - 제국과 식민지의 사이에서』, 민속원, 2010, 60쪽.

화, 국가의 시조 신화, 변신 신화, 신과 인간의 사랑 신화 등이 모두 제 유적이거나 환유적이다. 즉, 하나의 행위나 인물이 인류 전체, 이 세상 전체, 혹은 우주 전체를 상징하는 제유나 환유, 카타크레시스의 비유법을 통해 소우주와 대우주의 교환과 전치, 상응을 보여주고 있는 것이다. 설화의 이러한 상징성은 자연과 인간이 합일되었던 신화적 시대의 상징적 사유를 보여주는 것일 뿐 아니라 아이러니하게도 근대 이후 서구의 학문적 담론 형성에서도 적극적으로 전유되어온 수사적 방식이기도 하다. 본 장에서는 동북아시아의 설화도 이러한 상징적 차원에서 보다 확장적으로 연구되었으면 하는 기대와 함께, 설화 연구의 상징성에 대한 담론화가 서구에서 어떻게 진척되었는지를 살펴보고 상징체계로서의 동북아시아 설화 연구의 한 가지 가능성을 모색해 보려 한다.

널리 알려진 것처럼, 서구의 이론가들은 스스로의 이론을 보편화하며 비서구 지역의 사상이나 문화를 ‘특수성’이라는 잣대를 들이대며 분석하는 경향이 있다. 이러한 특수성은 언제나 보편성을 지향하는 서구 문화 와의 ‘차이’로 명시되고, 그 차이는, 정재서도 언급했던 것처럼, ‘후진적 (backward)’이거나 ‘미개한(primitive)’ 것으로 간주되거나, 일본의 선불교나 무사(사무라이) 전통처럼 신비하거나 심오한 것으로 과잉해석되기도 한다. 그러나 서구 인문학자들이 자신들의 사상을 ‘보편화’하는 과정에서 채택한 방법은 은유적 언어를 보다 확장시킨 ‘제유’와 ‘환유’, ‘카타크레시스’를 활용한 ‘수사학적 언설’이었음에 주목할 필요가 있다. 서론에서 언급했듯, 푸코는 서구 사회가 17세기 근대화의 과정 속에서 에피스테메의 체계를 재현하는 언어의 구성이 이전까지의 유사성의 원리를 벗어나서 주석과 분석, 해석의 방법으로 넘어갔음을 연구한 바 있다. 따라서 17세기에 유행했던 백과사전식 지식 나열을 행하는 글쓰기로부터 시작된 ‘주석(commnetary)’의 전통은 19세기를 거치면서 보다 현재의 형태

에 가까운 담론화된 분석과 해석적 글쓰기로 바뀌고 자리잡아 갔다. 설화 연구도 예외는 아니어서, 앞서도 언급했던 프레이저나 용, 프로이트, 엘리아데 등이 고대 그리스 신화로부터 영감을 받아 신화적 사유에 대한 분석과 해석의 글쓰기를 할 수 있었다.

레비스트로스도 그의 신화학 연구에서 푸코와 매우 유사한 점을 지적 한다. 물론 두 사람의 연구는 매우 친연성이 있다. 푸코보다 선배 학자인 레비스트로스가 1950년대에 프랑스 구조주의의 사상체계를 정립했고, 푸코는 1970년대 프랑스 사상이 구조주의에서 탈구조주의로 이행하는 과정 중에 가장 활발한 이론화 작업을 성취했다는 연결점이 있기 때문이다. 레비스트로스는 “르네상스 시대와 17세기에 이르러 신화적인 사고는 서구 사상에서 그저 배경으로 물러나게” 되고 “그 때까지도 여전히 신화적인 원형을 바탕으로 하던 이야기를 대신해 최초의 소설이 등장”함에 따라 언어 표현과 문자화된 텍스트의 해석 방식이 “유사성”에서 “인접성”에 더 중점을 두는 쪽으로 바뀌었다고 말한다.⁵¹⁾ ‘닮음(resemblance)’에 기초한 유사성의 원리는 주술적 신화와도 매우 밀접하여 흔히 한국의 무속신앙에서 한 사람을 닮은 인형에 저주를 걸어 그 사람을 괴롭히는 방법처럼, 프레이저가 말하는 “동종용법(homeopath)”이나 “모방 마술(imitative magic)”과 같은 “유사성의 법칙(the law of similarity)”에 의거하여 의례(ritual)의 형태로 실행되는 경우가 많이 있었다.⁵²⁾ 그러나 신화의 운용 양상이 ‘유사성(similarity)’에서 ‘인접성(proximity)’으로 이동하면서, 레비스트로스는 18세기와 19세기의 음악이 문학을 대신해 “주제의 반복적인 출현”과 “결합에 의한 신화적인 해결책”이라는 신화와의 인접성을 바탕으

51) 클로드 레비스트로스, 『신화와 의미』, 임옥희 역, 이끌리오, 2000, 93쪽.

52) Sir James George Frazer, *The Golden Bough: A Study on Magic and Religion*, London: Wordsworth Editions, 1993, p.11.

로 신화의 역할을 대신하기 시작했다는 주장을 하기에 이른다.⁵³⁾

흥미로운 점은 철학자인 니체(Friedrich Wilhelm Nietzsche)도 신화와 음악의 연관성에 대해 이야기한다는 것이다. 니체는 『비극의 탄생』에서 서구 비극의 발전 과정을 설명한 바 있는데, 그는 그리스 신화를 단초로 삼아 그것을 ‘디오니소스적인 것’과 ‘아폴론적인 것’의 변증법적 융합과정으로 보고 있다.⁵⁴⁾ 그리스 신화에서 술과 음악, 연극의 신인 디오니소스는 예술의 황홀경과 도취, 감수성을 대변하는 상징적 존재이며, 태양과 지혜, 도덕의 신인 아폴론은 학문과 이성적인 선택 및 판단을 관장하는 존재이다. 니체는 그리스 비극의 구성 중에서도 청중에게 사건의 추이나 신탁의 내용을 전달하는 합창에 주목하여 “비극은 음악의 보편적인 효력과 디오니소스적 감수성을 가진 청중 사이에 고상한 비유, 즉 신화를 세워, 청중에게 마치 음악이 신화의 조형 세계에 생명을 불어넣을 수 있는 최고의 묘사 수단인 것과 같은 착각을 불러일으킨다”고 역설한다.⁵⁵⁾ 즉, 서구 비극이 이성과 감성, 황홀경과 냉정한 비판 사이에서 변증법적 발전을 해 온 것처럼, 신화의 희곡적 재연 과정에서의 음악도 신화와의 관계 속에서 변증법적 융합을 추구하게 되어 음악은 말과 형상만으로는 선취할 수 없는 힘을 비극에 전달한다는 것이다. 즉, 음악은 “비극적 신화에 감동적이고 설득력 있는 형이상학적 의미를 선사”하여 청중에게 “환희”를 느끼게 하고 “사물의 가장 내적인 심연이 명료하게 말하는 듯이 귀를 기울여 듣”도록 한다.⁵⁶⁾ 따라서 니체는 “음악과 비극적 신화가 똑같은 방식으로 한 민족의 디오니소스적 능력의 표현이며, 서로 분리될 수 없다”고 주장한다.⁵⁷⁾ 그러나 그는 현대 사회에서 비극은

53) 클로드 레비스트로스, 『신화와 의미』, 임옥희 역, 이끌리오, 2000, 98쪽, 101쪽.

54) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 역, 책세상, 2012, 9-179쪽.

55) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 역, 책세상, 2012, 155쪽.

56) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 역, 책세상, 2012, 155쪽.

몰랐었으며 이는 신화의 몰락이기도 하다고 단언하며, 이러한 신화적 기제를 독일의 민담과 전설에서 영감을 얻어 ‘음악극’(music drama)이라 는 음악 장르를 창조한 바그너(Wilhelm Richard Wagner)의 음악에서 찾으려 하기도 했다.

레비스트로스와 니체가 그리스를 비롯한 고대의 신화에서 현대사회 가 상실한 주술성을 찾아내어 “상징적이고 신화적인 계시에 이르고자 하는 음악 정신의 투쟁”을 새로이 정립하려고 했다면, 종교학자인 엘리 아데는 다양한 문화권의 종교 행위와 의례에서 신화적 ‘계시’를 찾으려 했다.⁵⁸⁾ 엘리아데는 “계시의 사상은 유일신교에서 뿐만이 아니라 모든 문화 속에서 찾아볼 수 있다”며, 인간이 제례 의식 중에 행하는 “최초의 춤, 최초의 결투, 최초의 어로 등은 최초의 결혼 의례, 혹은 최초의 제의 등과 같이 인간이 [신을] 본받아 행해야 하는 본이 되고 있는”데 이러한 최초의 행위들이 “신이나, 원시인이나, 문화 영웅의 존재 양태를 드러내 주기 때문”이라는 것이다.⁵⁹⁾ 이와 같은 천지창조의 순간을 반복적으로 모방하며 매년, 매 계절, 제례를 지내는 신화적 행위는 농민 대중이 “순환 도식이나 천체 운행의 구조”에 관심이 있어서가 아니라 “원형과 반복 의 개념 속에서 그들의 삶의 위로와 삶을 지탱해 주는 힘을 발견할 수 있었”기 때문이고 “그 개념을 그들은 우주와 별들의 세계에서라기보다는 신화·역사적인 차원” 속에서 직접적으로 살면서 찾았다고 엘리아데는 분석한다.⁶⁰⁾

그는 특히 루마니아 민요 속 비극적 연인의 민담 한 편이 아주 면 과거

57) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 역, 책세상, 2012, 177쪽.

58) 프리드리히 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 역, 책세상, 2012, 129쪽.

다음을 또한 참조할 것. M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976.

59) M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976, 148쪽.

60) M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976, 202-203쪽.

가 아니라 불과 40년 정도 전의 과거에 발생한 사건이 과장되고 확장되며 신화화된 과정을 조사한 민속학자, 콘스탄틴 브레일로이우(Constantin Brailoiu)의 발견에 주목한다. “가장 중요한 증인이 현존하고 있음에도 불구하고, 불과 3년의 세월 동안에 한 사건이 지난 모든 역사적인 확실성이 벗겨져 나가고, 그 사건이 전설적인 설화, 곧 질투하는 요정, 짚은이의 피살, 시체의 발견, 약혼녀에 의하여 옮어진 신화적인 주제가 가득 찬 슬픈 통곡 등으로 변화될 수 있었”을 정도로 “집합체의 기억은 비역사적”이라는 것이다.⁶¹⁾ “역사적인 사건에 대한 기억이 2, 3 세기 후에는 그처럼 변화되어 고대 심성의 틀 속으로 들어가 버리고 만다는 사실, 그리고 그러한 고대 심성이 개인적인 것을 수용하지 못하고 다만 모범이 되는 것만을 보존”한다는 것은 설화 연구에 있어 많은 시사점을 던져준다.⁶²⁾ 역사학자 흉스봄이 “오래된 것으로 보이거나 그렇게 주장되는 ‘전통’이라는 것이 많은 경우에 그 기원에 있어 근래에 생겼거나 발명된 것”임을 밝히는 것과 다르면서도 유사한 맥락이라 할 수 있다.⁶³⁾

개인과 집단의 기억과 기록의 신빙성이라는 문제에 천착했던 엘리아데는 종교 사학자로서 조금은 신비주의적인 결론을 내린다. 즉, “고대인의 의식에서 [신적인] 원형이 차지하고 있는 중요성, 그리고 민간 기억이 원형 이외의 어떤 것도 유지하지 못한다고 하는 그 불가능성, 이런 것들은 전통적인 정신이 보여주고 있는 ‘역사에 대한 저항 이상의 어떤 것’을 우리에게 나타내주고 있”다는 것이다.⁶⁴⁾ 즉, 그는 “고대 정신(archaic spirituality)의 지평 안에 있는 인간의 실존의 문제와 역사의 문제를 연

61) M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976, 74쪽.

62) M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976, 72쪽.

63) Eric Hobsbawm, “Introduction: Inventing Traditions,” in *The Invention of Tradition*(Thirteenth printing), Eric Hobsbawm & Terence Ranger (eds.), Cambridge, UK: Canto, 2005, p.1.

64) M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976, 75쪽.

구”함으로써 종교와 신화의 상징성, 즉 유사성의 원리에 의거한 인간과 자연, 그리고 소우주와 대우주의 합일을 고찰한 것이다.⁶⁵⁾

동북아시아에서는 아직까지는 정재서나 원기를 제외하고는 레비스트로스나 니체, 엘리아데처럼 설화와 관련된 보편성을 찾아내려는 ‘거대 담론’은 찾아보기가 어렵다. 한국의 경우만 해도 대부분의 설화연구가 20세기 초반에 채록된 설화들을 있는 그대로 소개하거나 이에 대해 매우 직접적인 해석을 가하는 형태로 이루어져 있다.⁶⁶⁾ 일례로 동북아시아의 ‘기로’ 설화에 대한 연구들만 살펴봐도 70세가 넘은 노인을 산중에 내다버리는 고대의 기로 풍습이 동북아시아의 주된 가치관인 ‘효(孝)’를 강조하는 유교 사상의 관점에서 보면 실재했을 리가 없다거나, 그 풍습이 폐지되는 것으로 설화가 종결되는 공통점이 발견되는 것으로 보아 설화의 형태로 존재하긴 하나 기로 제도가 반인륜적이라는 주장으로 결론지어지는 경우가 부지기수이다.⁶⁷⁾

설화의 메타연구도, 앞장에서도 언급했듯, 주로 서구에서 정립된 신화, 민담, 전설의 삼분법을 도입하거나 (야나기타 구니오, 손진태, 최남선 등), 설화의 삼분법 체계에 이의를 제기하거나 해체하는 데에 (김화경, 임동권, 장덕순, 송효섭, 원가) 주로 치중하며 한국적 혹은 동양적 ‘특수성’을 오히려 강조하는 경향이 있다. 서구에서는 오히려 전문 설화 연구자가 아닌 인문사회학자들이 이러한 삼분법 체계에 구애받지 않고 자유롭게 신화적 모티프나 설화적 요소들을 제유적이거나 환유적으로

65) M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976, 17쪽.

66) 필자가 본 연구를 수행하기 위해 학교 도서관에서 대출한 수십권의 한국 설화 연구 서들의 대다수가 담론적인 연구서가 아니라 설화 소개서였다. 필자의 설화에 대한 공부가 부족하기에 ‘발견’을 못 했으리라는 점도 물론 부인할 수 없다.

67) 자세한 내용은 다음을 참조할 것. 이윤종, 「동북아시아 ‘기로(棄老)’ 설화’의 영화적 재현: 〈고려장〉과 〈나라아이마 부시코〉를 중심으로」, 『비교문화연구』 55, 경희대학교 비교문화연구소, 2019, 133-158쪽.

차용하여 그들만의 독창적인 이론을 만들어내는 것과 큰 차이가 있다고 할 수 있다. 그 대표적인 경우가 그리스 신화에서 모티프를 따온 프로이트의 ‘오이디푸스 콤플렉스’라고 할 수 있고, 이를 환유나 제유가 아니라 직유적으로 해석하는 것이 오히려 오독(誤讀)을 낳을 수 있다.

따라서 동북아시아의 설화도 상징성에 대한 탐구를 강화하여 연구될 필요가 있어 보인다. 나카자와 신이치가 신데렐라 이야기를 통해 민담이나 전설이 신화적 측면을 가지고 있음을 지적한 것처럼, 한국의 ‘햇님, 달님’ 설화도 사실은 신화적 측면을 가지고 있다. 호랑이에게 잡아먹힐 위기에 처한 어린 오누이를 구원해주기 위해 하늘에서 내려온 밧줄은 하늘과 땅, 천상과 지상을 연결하는 ‘세계수’의 또 다른 상징으로 볼 수 있기 때문이다. 엘리아데는 세계의 많은 신화들 속에서 우주는 천상, 지상, 지하의 세 권역으로 되어 있고, 나무가 그 가지는 하늘에, 뿌리는 저승에 닿아있음으로써 우주의 세 권역을 연결하는 존재이므로, 이 나무가 바로 세계의 중심이자 기둥인 세계수이며 이 세계수를 타고 승천할 수 있는 유일한 존재는 샤먼이라고 설명한다. 샤먼은 “자신이 지닌 접신 체험의 능력으로 인하여 [세계수를] 타고 승천하고 죽은 이들과 접속하며 우주의 세 권역을 넘나드는 그 특권적인 지위를 누리게 되”었다는 것이다.⁶⁸⁾ 이에 따르자면, ‘햇님, 달님’의 오누이도 신데렐라와 같은 샤먼이라 할 수 있지만, 주목해야 할 점은 오누이가 밧줄을 타고 승천하여 해가 되고 달이 되었다는 것이다. 그들은 단순히 지상과 천상을 자유로이 오갈 수 있는 샤먼이 아니라 영원한 천상의 존재, 즉 신이 된 것이다. 이러한 측면에서 볼 때, ‘햇님, 달님’ 이야기는 단순한 구전설화가 아니라 ‘신화’적인 상징을 가지고 있고, 그 상징성에 대한 보다 많은 연구가 이루어질 필요가 있는 것이다. 본장은 ‘햇님, 달님’ 설화의 신화적 상징

68) 미르치아 엘리아데, 『샤마니즘 - 고대적 접신술』, 이윤기 역, 까치글방, 1992, 247쪽.

성에 대한 한 가지 접근 가능성을 제시하며 마무리하려 한다. 이와 관련된 보다 많은 연구가 나오기를 기대한다.

5. 결론

본고에서는 동서양의 설화연구를 역사적, 담론적으로 비교하며, 설화의 상징성에 중점을 두고 동북아시아의 설화에 대한 상징적 해석의 가능성을 탐진해 보았다. 서구의 설화론은 텍스트의 직접적인 분석에 치중하는 직유적 해석에서 더 나아가 설화의 상징성을 보다 크게 확대시키고 부각시키는 제유와 환유의 언어로 해석하여 이를 문화적으로나 학문적으로 변용하며 보편적 법칙으로 이론화하는 경향이 있다. 동북아시아의 설화 연구는 이와 달리 직설적 해석에 보다 치우치는 경향이 있다.

그러나 끊임없이 외연을 확장하며 그 의미를 확대해석하는 서구의 설화론과 달리 동북아시아의 설화연구는 아직까지 설화의 상품적 가치를 확인할 수 있을 정도의 자본주의적 변용을 거치지는 않았다는 장점과 단점을 모두 가지고 있다. 물론 일본의 경우는 조금 예외적이다. 일본은 소설, 만화, 드라마, 영화, 애니메이션 등의 다양한 문화콘텐츠 장르들 속에서 일본과 동북아시아의 설화적 요소들, 즉 도깨비, 요괴, 신화적 괴물 등을 차용하여 끊임없이 새로운 이야기를 만들어나가고 있기 때문이다. 이런 이유로 정재서는 일본은 ‘신화가 살아있는 나라’라고 단언하기도 한다.⁶⁹⁾ 설화의 무궁구민한 문화 콘텐츠적 자원에 대한 일본의 이러

69) 정재서, 『살아있는 신들과의 교신을 위하여 – 정재서의 신화비평, 동아시아 이미지의 재보학』, 문학동네, 2007. 정재서는 책의 11장인 「중국 상상력의 시각에서 본 일본 문화산업 속의 요괴 모티프」에서 일본에서 연구년을 보내며 신화에 모티프를 둔 일본의 문화 콘텐츠와 문화상품을 접하고 이에 대한 놀라움과 소회를 표하고 있다.

한 만개한 각성은 일본에서 1960년대 후반부터 1970년대 후반까지 이어졌던 격렬한 학생운동의 일환으로 부흥했던 젊은이들의 신화에 대한 관심의 결과물일 수 있다. 나카자와 신이치는 “당시의 젊은이들이 대규모의 자연파괴를 수반한 일본열도의 도시화와 공업화에 대한 일종의 저항으로서 신화나 민속문화에 대해 열광적인 관심을 보였”으나 이러한 정열이 70년대 후반부터 냉각되면서 정치로부터 멀어져서 ‘정신세계’에 대한 관심으로 바뀌어가고, 표현영역도 애니메이션이나 만화같은 써브컬처로 옮겨가게 되었“다고 분석한 바 있다.⁷⁰⁾

나카자와는 일본 문화산업의 그러한 흐름에 대해 자못 부정적이지만, 한국영화 연구자인 필자로서는 일본과 같은 시기에 한국에서 최고조에 달했던 ‘민중운동’의 이론가와 실천가들이 그토록이나 열광했던 민속 전통이나 무속신앙/샤머니즘에 대한 관심이 풍부한 문화콘텐츠화로 직결되지 않은 작금의 현실에 대해 자못 의구심을 가지고 있다. 문화의 자본주의화가 가능성과 파괴성, 쾌락과 종속의 이중성을 가지고 있기는 하나, 한국의 설화는 20세기 초중반에는 대중문화의 소재적 원천이 될 수 있었음에도 어느 순간 그 가능성을 거의 완전히 상실했기 때문이다. 그 이유도 어찌 보면 한국에서 설화에 대한 담론이 서구나 일본만큼 형성되지 못 했기 때문일 수 있다.

할리우드는 이미 전세계의 거의 모든 설화를 활용해 영화와 애니메이션의 새로운 소재를 끊임없이 발굴해내고 있다. 어쩌면 할리우드는 서구의 신화주의적 인문학자들이 그토록 복원하고 싶어했던 고대 설화의 신비적이고 주술적인 힘을 영화에서 찾아내어 그것을 지속적으로 영상

70) 정재서, 「대담 I 양띠오이디푸스의 신화학을 위하여 - 나까지와 신이찌 교수와의 대담」, 『양띠 오이디푸스의 신화학 - 중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010, 197쪽.

화하고 있는 것인지도 모른다. 한국에서도 학계와 문화계에서 설화와 그 상징성에 보다 큰 관심을 가지고 담론화가 진행되어 보다 자주, 보다 많은 문화 플랫폼을 통해 설화를 접할 수 있으면 좋겠다는 희망을 품고 본고를 마치고자 한다.

참고문헌

- 김화경, 『한국의 설화』, 지식산업사, 2002.
- 나카자와 신이치, 『신화, 인류 최고(最古)의 철학』, 김옥희 역, 동아시아, 2001.
- 로버트 단턴, 『고양이 대학살』, 조한욱 역, 문학과 지성사, 1996.
- 미르치아 엘리아데, 『사마니즘－고대적 접신술』, 이윤기 역, 까치글방, 1992.
- 미셸 푸코, 『지식의 고고학』, 이정우 역, 민음사, 2000.
- _____, 『말과 사물』, 이규현 역, 민음사, 2013.
- 블라디미르 프롭, 『민담형태론』, 황인덕 역, 1998, 예림기획.
- 송효섭, 『해체의 설화학』, 서강대학교 출판부, 2009.
- 육당전집편찬위원회 편, 『육당최남선 전집』 5권, 현암사, 1973.
- 이윤종, 「동북아시아 ‘기로(棄老)’ 설화’의 영화적 재현: <고려장>과 <나라야마 부시코>를 중심으로」, 『비교문화연구』 55, 경희대학교 비교문화연구소, 2019, 133-158쪽.
- 임동권, 『민속문학론』, 『현대문학』 3월호, 현대문학사, 1961.
- 장덕순, 『구비문학개설』, 일조각, 1971.
- 조셉 캠벨, 『천의 얼굴을 가진 영웅』, 이윤기 역, 민음사, 1999,
- 전경수, 『손진태의 문화인류학－제국과 식민지의 사이에서』, 민속원, 2010.
- 정재서, 『동양적인 것의 슬픔－넘어섬, 그 힘의 예증까지』, 살림, 1996.
- _____, 『살아있는 신들과의 교신을 위하여－정재서의 신화비평, 동아시아 이미지의 계보학』, 문학동네, 2007.
- _____, 『양띠 오이디푸스의 신화학－중국신화학의 새로운 정립을 위하여』, 창비, 2010.
- 주경철, 『신테렐라 천년의 여행』, 산처럼, 2005.
- 최연숙, 『민담, 상징, 무의식』, 영남대학교 출판부, 2007.
- 최인학, 『구전설화연구』, 1994, 새문사.
- 카를 G. 용 외, 『인간과 상징』, 이윤기 역, 열린책들, 1996.
- 클로드 레비스트로스, 『신화와 의미』, 임옥희 역, 이끌리오, 2000.
- _____, 『신화학』 전 4권, 임봉길 역, 한길사, 2005.
- 프리드리히 니체, 『비극의 탄생·반시대적 고찰』, 이진우 역, 책세상, 2012.
- M. 엘리아데, 『우주와 역사』, 정진홍 역, 현대사상사, 1976.

- Barthes, Roland, *Mythologies*, translated by Annette Lavers, New York: Farrar, Straus and Giroux, 1972.
- Deleuze, Gilles & Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and Schizopherenia*, Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983.
- Foucault, Michel, *The Order of Things: An Archaeology of Human Sciences*, New York: Vintage Books, 1994.
- Frazer, James George, *The Golden Bough: A Study on Magic and Religion*, London: Wordsworth Editions, 1993.
- Freud, Sigmund, *Totem and Taboo*, translated by James Strachey, New York: W. W. Norton, 1990.
- Hobsbawm, Eric & Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition* (Thirteenth printing), Cambridge, UK: Canto, 2005.
- Jung, Carl Gustav, *The Archetypes and the Collective Unconscious (Collective Works of C. G. Jung)*, translated by R. F. C. Hull, Princeton: Princeton University Press, 1981.
- Tatar, Maria, *The Classic Fairy Tales*, New York: Norton, 1999.

Abstract

Oral Literature as a Symbolic System
-A Discourse on Northeast Asian Oral Literature in Comparative Studies of
Eastern and Western Symbolism

Lee, Yun-Jong(Wonkwang University)

Oral literature can largely be categorized into myth, legend, and folktales, which are stories orally transmitted from the prehistoric times. The purpose of this study is to compare the discourse on the oral literature of the East and the West from a cultural studies viewpoint by focusing on its "symbolic systems," particularly "figures of speech," or "tropic traits", in order to utilize this oral literature as a resource in the study of Northeast Asian culture. Undergoing modernization, the symbolic meaning of oral literature has been demythologized both in the West and in Northeast Asia. Of course, oral literature, verbally transmitted over a long period of time, has naturally been changed over time and even "contaminated" in a sense by losing its original archaic archetype while it was textualized with letters during the early period of the modernization process. Nevertheless, the principle of "resemblance" and "similarity" between nature/universe and human/humanity, which has been stripped away in modernity, can still be found in oral literature with its mythic power. For this reason, the study of oral literature in the West has attempted to restore the lost magical power within it, particularly in myth. As such, this study delves into the symbolism of the mythic thought of Northeast Asian countries, namely Korea, China, and Japan, which has been lost in the course of their compressed modernization, in relation to the tropic figures of their oral literatures.

(Keywords: oral literature, myth, legend, folktale, symbolic system, figure of speech, trope, catachresis, synecdoche, metonymy, resemblance, similarity, proximity, Northeast Asia, the West, comparative studies)

논문투고일 2019년 7월 10일

논문심사일 2019년 8월 5일

수정완료일 2019년 8월 14일

게재확정일 2019년 8월 16일