



저작자표시-비영리-변경금지 2.0 대한민국

이용자는 아래의 조건을 따르는 경우에 한하여 자유롭게

- 이 저작물을 복제, 배포, 전송, 전시, 공연 및 방송할 수 있습니다.

다음과 같은 조건을 따라야 합니다:



저작자표시. 귀하는 원저작자를 표시하여야 합니다.



비영리. 귀하는 이 저작물을 영리 목적으로 이용할 수 없습니다.



변경금지. 귀하는 이 저작물을 개작, 변형 또는 가공할 수 없습니다.

- 귀하는, 이 저작물의 재이용이나 배포의 경우, 이 저작물에 적용된 이용허락조건을 명확하게 나타내어야 합니다.
- 저작권자로부터 별도의 허가를 받으면 이러한 조건들은 적용되지 않습니다.

저작권법에 따른 이용자의 권리는 위의 내용에 의하여 영향을 받지 않습니다.

이것은 [이용허락규약\(Legal Code\)](#)을 이해하기 쉽게 요약한 것입니다.

[Disclaimer](#)

교육학박사학위논문

신화소 중심의 설화 이해 교육 연구

2017년 8월

서울대학교 대학원
국어교육과 국어교육전공
황 윤 정

국문초록

본 연구는 신화소(神話素, mythemes)를 중심으로 학습자의 설화에 대한 명료하고 능동적이며 전이적인 이해를 이끌어내는 교육 내용과 방법을 모색하는 것을 목적으로 하였다. 신화소란 신화를 구성하는 최소의 단위로, 이것이 결합하여 '매개항(媒介項) 중심의 대립 구조(對立構造)'를 갖추고 신화소를 공유하는 구비서사(口碑敍事)에 대하여 신화의 원형적 의미를 발현한다. 본고에서는 신화소 중심의 설화 이해를 위해 창세신화로부터 '세계창조(世界創造) 신화소', '인류탄생(人類誕生) 신화소', '인세(人世)차지경쟁 신화소'를 추출하였다. 그리고 각각의 신화소와 밀접한 관계(關係)를 갖는 설화들을 탐색하여 거인(巨人) 설화, 홍수(洪水) 설화, 트릭스터담(譚)으로 그 범주를 설정하고, 이 가운데 신화소를 중심으로 한 관계의 전형을 보여줄 수 있는 설화를 각각 선정하여 연구를 진행하였다.

신화소를 중심으로 설화를 이해하는 첫 번째 과정은 설화로부터 신화소의 대립 구조, 매개항, 원형적 의미를 파악하는 것이다. 다음은 신화소와 설화 간의 관계를 점검하는 과정으로, 신화소와 관련 설화의 원형적 의미 간 연관성을 검토하고, 매개항의 신화적 표지(標識)로의 전환을 검토하여 신화소를 중심으로 관련 설화를 살필 수 있는 근거를 마련한다. 이어서 신화소와 관련 설화의 대립 구조의 대응 여부를 확인하는 것으로 신화소와 설화의 관계를 확정하게 된다. 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 마지막 과정은 신화소와 설화 간의 대립 구조, 매개항, 원형적 의미의 변이를 살피는 것으로, 이러한 과정을 통해 신화소와 설화가 구체적으로 어떠한 의미 관계에 있는지 살펴보는 것이 가능해진다.

이러한 신화소 중심의 설화 이해의 방법을 활용하여 각 신화소가 변이된 전형적인 면모를 보이는 <설문대할망>, <대홍수와 목(木)도령>, <오늬힘내기>를 분석하였다. 이를 통해 <설문대할망> 설화는 세계창조 신화소의 '혼돈'과 '질서'의 대립 구조를 반복적으로 구현하면서도 '거인신'의 여신적 면모를 부각하여 '지형 질서의 시작'에 대해 형상화함을 살필 수 있었다. <대홍수와 목도령>은 인류탄생 신화소의 '비범성'을 확장하여 '신'과 '인간'의 대립 구조를 재현하고, 이로써 '인류의 재탄생'을 형상화하였다. <오늬힘내기>는 인세차지경쟁 신화소의 '자연'과 '문명'의 대립 구조를 상응적으로 구현하되, '지략'을 인물화하여 문명적 존재

의 ‘세계에 대한 피상적 차지’를 의미화하였다. 나아가 각 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 과정을 ‘거인 설화’, ‘홍수 설화’, ‘트릭스터담’에 적용하는 것으로 신화소 중심의 설화 이해를 설화군(群)으로 확장해 나갈 수 있는 가능성에 대해 살펴보았다.

이와 같은 신화소 중심의 설화 이해 교육은 설화가 담지하고 있는 논리적 체계를 살필 수 있게 하여 학습자들의 설화에 대한 이해를 신장시킬 수 있으며, 신화소와 관련을 갖는 설화들을 발견하고 신화소와의 관계 속에서 그 의미를 탐구함으로써 신화소의 갈래 간 작용에 대한 시각을 견지할 수 있게 한다. 또한 신화의 작용이 설화에 그치지 않고 현대 문화에도 여전히 기능하고 있음을 발견하고, 학습자의 현재적 삶에서 문학생활화를 실천할 수 있게 한다.

신화소를 중심으로 한 설화 이해 교육의 내용은 신화소의 대립 구조가 설화에 반복적으로 재현(再現)되는 것, 신화소의 매개항이 설화에 대하여 변이된 형상으로 구현되는 것, 신화소의 원형적인 의미가 개별 설화마다 맥락에 맞게 변용되어 새로운 의미를 갖는 것으로 조직될 필요가 있다. 이와 같은 교육 내용을 실현할 수 있는 교수·학습 방법을 설계하였다. 첫째, 상호텍스트적 읽기를 통해 설화로부터 신화적 표지를 발견하고, 둘째, 탐구 학습을 통해 신화소 중심의 설화 이해를 수행한다. 셋째, 소집단 협동 학습을 통해 신화소와 관계된 설화군으로 이해의 범위를 확장한다.

마지막으로 신화소를 중심으로 현대 문화에 대한 이해가 가능함을 구체적인 사례를 들어 논의하였다. 각 신화소를 중심으로 이해할 수 있는 현대 문화의 사례로 상업 광고, 재난 영화, 스포츠를 들어 분석하였다. 현대 문화에 대한 신화소의 작용을 이해함으로써 학습자는 현대 문화에서의 신화소의 작용(作用)과 역용(逆用)을 감지하고 대상의 본질에 한층 접근할 수 있다.

핵심어: 설화 이해, 설화 교육, 신화소, 대립 구조, 매개항, 원형적 의미, 세계창조 신화소, 인류탄생 신화소, 인세차지경쟁 신화소, <설문대할망>, <대홍수와 목도령>, <오늬힘내기>, 거인 설화, 홍수 설화, 트릭스터담, 현대 문화

학번: 2011-30427

목 차

I. 서론	1
1. 문제 제기 및 연구 목적	1
2. 연구사 검토	5
3. 연구 대상 및 연구 방법	17
II. 신화소 중심의 설화 이해를 위한 이론적 고찰	30
1. 신화소의 개념 및 신화소 중심 설화 이해의 범위	30
1) 신화소의 개념 및 특성	30
① 신화소의 개념	30
② 신화소의 구조	36
③ 신화소의 역할	42
2) 신화소의 추출과 관련 설화의 선정	46
① 신화소와 창세신화	46
② 연구대상 신화소와 관련 설화	49
㉠ 세계창조 신화소와 <설문대할망>	58
㉡ 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>	62
㉢ 인세차지경쟁 신화소와 <오늬힘내기>	65
2. 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 과정	70
1) 관련 설화 탐색을 위한 신화소의 파악	70
① 대립 구조의 파악	70
② 매개항의 파악	73
③ 원형적 의미의 파악	76
2) 신화소와 관련 설화의 관계 점검	79
① 원형적 의미의 연관성 검토	79
② 매개항의 신화적 표지로의 전환 검토	80
③ 대립 구조의 대응 여부 확인	82

3) 신화소 변이 분석에 의한 관련 설화의 의미 이해	85
① 대립 구조의 변이 측면	87
② 매개항의 변이 측면	89
③ 원형적 의미의 변이 측면	90
Ⅲ. 신화소 중심의 설화 이해의 실제	93
1. 세계창조 신화소 중심의 설화 이해	93
1) 세계창조 신화소의 파악	93
① ‘혼돈’ 대 ‘질서’의 대립 구조	93
② 대립의 매개항으로서 ‘거인신’	99
③ 원형적 의미로서 ‘우주 질서의 시작’	102
2) 세계창조 신화소와 <설문대할망>의 관계 점검	106
① <설문대할망>에서의 원형적 의미 탐색	106
② ‘거인신’ 중심의 <설문대할망> 탐색	109
③ 세계창조 신화소와 <설문대할망> 간 대립 구조의 대응	111
3) 세계창조 신화소 중심의 <설문대할망>의 이해	115
① ‘혼돈/질서’ 대립 구조의 긴장 강화	115
② 매개항 ‘거인신’의 창조여신성 부각	119
③ ‘지형 질서의 시작’으로서 <설문대할망>의 이해	125
4) 세계창조 신화소 중심의 거인 설화 이해	129
① ‘정치적 혼돈/정치적 질서’의 대립 구조로 변이	129
② 매개항의 ‘왕’으로의 대응	131
③ 원형적 의미로서 ‘질서’의 규모 축소	132
2. 인류탄생 신화소 중심의 설화 이해	136
1) 인류탄생 신화소의 파악	136
① ‘신’ 대 ‘인간’의 대립 구조	136
② 대립의 매개항으로서 ‘비범성’	139
③ 원형적 의미로서 ‘인류의 시작’	142

2) 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>의 관계 점검	144
① <대홍수와 목도령>에서의 원형적 의미 탐색	144
② ‘비범성’ 중심의 <대홍수와 목도령> 탐색	147
③ 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 간 대립 구조의 대응	151
3) 인류탄생 신화소 중심의 <대홍수와 목도령>의 이해	155
① ‘신/인간’ 대립 구조의 극단적 구현	155
② 매개항 ‘비범성’의 작용 확장	159
③ ‘인류 재탄생’으로서 <대홍수와 목도령>의 이해	166
4) 인류탄생 신화소 중심의 홍수 설화 이해	171
① ‘숨은 신/드러난 인간’의 대립 구조로 변이	171
② 매개항의 ‘남매혼’으로의 대응	173
③ 원형적 의미로서 ‘시작’의 양면적 구현	175
3. 인세차지경쟁 신화소 중심의 설화 이해	178
1) 인세차지경쟁 신화소의 파악	178
① ‘자연’ 대 ‘문명’의 대립 구조	178
② 대립의 매개항으로서 ‘지략’	185
③ 원형적 의미로서 ‘석가의 인세 차지’	187
2) 인세차지경쟁 신화소와 <오누힘내기>의 관계 점검	194
① <오누힘내기>에서의 원형적 의미 탐색	194
② ‘지략’ 행위 중심의 <오누힘내기>의 탐색	198
③ 인세차지경쟁 신화소와 <오누힘내기> 간 대립 구조의 대응	201
3) 인세차지경쟁 신화소 중심의 <오누힘내기>의 이해	205
① ‘자연/문명’ 대립 구조의 상응적 구현	205
② 매개항 ‘지략’의 인물화	211
③ ‘세계의 불안전한 차지’로서 <오누힘내기>의 이해	215
4) 인세차지경쟁 신화소 중심의 트릭스터담 이해	220
① ‘토착 세력/도래 문명’의 대립 구조로 변이	220
② 매개항의 ‘거짓말’로의 대응	222

③ 원형적 의미로서 '차지'의 대상 다양화	225
IV. 신화소 중심의 설화 이해 교육의 설계	228
1. 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 교육적 목표	228
1) 신화소를 활용한 설화 이해 능력의 신장	228
2) 신화소의 갈래 간 작용에 대한 시각의 견지	230
3) 신화소 중심의 문화 이해를 통한 문학생활화의 실천	232
2. 신화소 중심의 설화 이해 교육의 실제	236
1) 신화소 중심의 설화 이해 교육의 내용	236
① 대립 구조의 반복적 재현	236
② 매개항의 변이	238
③ 맥락에 따른 원형적 의미의 변용	242
2) 신화소 중심의 설화 이해 교육의 방법	246
① 상호텍스트적 읽기를 통한 신화적 표지의 발견	246
② 탐구 학습을 통한 신화소 중심의 설화 이해	248
③ 소집단 협동 학습을 통한 설화군 이해로의 확장	252
3) 신화소 중심의 현대 문화 이해로의 적용	255
① 세계창조 신화소 중심의 상업 광고 이해	255
② 인류탄생 신화소 중심의 재난 영화 이해	259
③ 인세차지경쟁 신화소 중심의 스포츠 이해	263
V. 결론	268
참고문헌	273
Abstract	285

<표 · 그림 차례>

<표 1> 2009 개정 중·고등 『국어』 교과서 본 제재 활용 설화의 비교	15
<표 2> 창세신화의 내용과 서지사향	19
<표 3> <설문대할망> 연구 대상 각편의 소개	24
<표 4> <대홍수와 목도령> 연구 대상 각편의 소개	26
<표 5> <오늬 힘내기> 연구 대상 각편의 소개	28
<표 6> 기존 논의에서의 <창세신화>에 함축된 신화소	35
<표 7> <창세가>의 서사 전개에 따른 서사단락의 배치	51
<표 8> 창세신화의 인세차지경쟁 신화소	66
<표 9> 이항 대립의 유형	73
<표 10> 세계창조 신화소에 드러난 질서화의 과정	97
<그림 1> 레비스트로스의 ‘날 것’과 ‘익힌 것’의 대립과 매개	74
<그림 2> 레비스트로스의 천지간의 결합과 분리	144

I. 서론

1. 문제 제기 및 연구 목적

본 연구는 신화소(神話素)의 설화(說話)에의 작용을 살피는 것으로, 신화소를 중심으로 한 설화 이해를 설화군(群)에 대한 이해로 확장하고, 나아가 다양한 현대 문화를 이해할 수 있도록 하는 교육 내용을 모색하는 것을 목적으로 한다. 신화소란 신화를 구성하는 최소의 의미 단위로, 본고에서는 신화소 간 결합으로 인해 매개항을 가진 대립 구조가 마련되고 이로써 신화로서의 의미를 지니게 된 것으로 본다. 본고에서는 이러한 신화소를 중심으로 할 때에 다양한 문학 작품 및 문화 현상에 대한 심화된 이해를 도모할 수 있다고 주장하는 바이다.

현재 중등교육 과정의 설화 교육은 다른 갈래에 비해 현저하게 적은 수의 작품을 대상으로 비교적 소극적인 양상으로 이루어지고 있다고 할 수 있다. 이는 설화가 중등교육에 비해 초등교육의 제재로서 적합하다는 인식에서 기인하는 바로, 실제로 설화가 현재 초등학교의 교육 제재로서 주로 활용된다는 점이 이러한 인식을 대변한다. 이러한 현상은 설화가 짧고, 비합리적인 내용을 다루기에 중등교육의 제재로서 적합하지 않다는 교육적 판단에서 비롯된 것으로 보이나, 그와 같은 판단은 그간 집적되어 온 설화 연구의 성과가 충분히 반영되지 못한 결과라고 할 수 있다.

그간의 설화 연구는 방대한 자료의 수집 및 그에 대한 섬세한 연구들이 이루어져 다른 구비문학(口碑文學)의 영역들에 비하여 높은 수준의 연구 성과를 가지고 있다고 할 수 있다.¹⁾ 그러나 이와 같은 문학적 연구의 양적, 질적 발달이 수립한 설화에 대한 논리와 시각이 교육 연구로 연계되지 못하고, 이에 교육은 설화의 외피(外皮)만을 보아 진지한 교육의 대상으로 두지 못하고 있다. 즉, 현재의 설화에 대한 문학 연구와 교육 연구의 간극(間隙)이 매우 멀다는 것이다.

1) 심우장, 「현단계 설화 연구의 좌표」, 『구비문학연구』 15, 한국구비문학회, 2002, 33쪽.
정충권, 「2000년도 구비문학 분야 연구 동향」, 『국문학연구』 6, 국문학회, 2001.
심우장은 현재 설화 분야 연구는 다른 어떤 구비문학 분야보다 많은 연구 성과를 내었다고 하였고, 정충권은 2000년도의 설화 분야 연구 성과를 점검하여 한 해 동안의 연구가 150편에 달한다고 하였다.

교육에 있어 설화를 다루는 일반적인 양상은 특정 설화로부터 교훈적인 주제를 도출하거나, 설화의 형식적인 측면에 주목하여 구비문학으로서의 특성을 인식하게 하는 것에 있다. 이와 같은 장르적 특성 및 내용에 대해 주목하는 것은 요긴(要緊)한 일이지만, 이러한 교육이 교실 안에서 이루어질 수밖에 없는 까닭으로 설화의 구비문학으로서의 특성을 충분히 구현해 내고 있지 못하다. 구비성(口碑性)은 기존의 교육이 주목한 구어적 성격의 표현뿐만 아니라 입에서 입으로 전해지는 과정에서 발생하는 변이를 포함하는 개념이다. 따라서 구비성을 온전히 교육하기 위해서는 특정한 유형의 각편들을 포괄적으로 검토하고, 그 변이 양상을 비교·대조하는 과정이 필수적이다. 이에 대해 실제 교육 현장에의 적용에 있어 시수 부족, 교육 내용 과잉 등의 현실적인 여건을 들어 어려움을 주장하는 것은 일정 부분 타당성을 지닌다. 그러나 이러한 비판을 수용하는 올바른 방향은, 그러한 현실적인 어려움을 극복하고 설화의 본래적 특성을 학습자들이 받아들일 수 있게 하는 새로운 교육 내용의 구안(具案)이어야 할 것이다.

설화의 향유 공간에는 여러 이야기가 뒤섞인다. 향유의 과정에서 한 이야기가 전혀 다른 이야기로 바뀌어 전해지기도 한다. 그런데 이 전환의 과정을 거친 후에 만들어진 새로운 이야기에 전환 이전의 이야기와 어떠한 공통적인 부분이 간직되어 있는 경우가 있다. 즉 겉으로 보기에는 서로 전혀 다른 이야기인 것으로 비춰지지만, 실제로는 깊은 관련성을 갖는 이야기일 수 있다는 것이다. 이에 구비 전승의 고유한 특성을 갖는 설화를 논의하고자 할 때에는, 전혀 다른 이야기라고 여겨져 왔던 이야기들 간의 내부적인 ‘관계(關係)’에 더 주목할 필요가 있다.

설화는 적층문학(積層文學)으로 말의 기억에 의해서 형성된다. 개별적인 작품 단위로 주목했을 때에는 형식적인 면에서 단순하고 짧아 서사로서의 요건을 갖추지 못한 것으로 보일 수 있고, 내용적인 면에서 중등 학습자의 수준에 맞지 않는 비합리적이고 유치한 이야기로 여겨질 수 있다. 그러나 이와 같은 접근은 설화가 담지(擔持)하고 있는 풍부하고 합리적인 세계관에 주목하지 못하게 한다. 설화 간 관계를 고려하지 않은 설화 교육은 기존의 우리의 교육이 그래왔듯이, 구어적인 표현, 혹은 증거물의 유무(有無) 등으로 갈래적인 특성을 확인시키는 등의 형식적이고 단편적인 방식의 빈곤한 교육 내용으로 이어질 수 있다. 그러

나 설화의 전승에는 그 형식적인 속성을 뛰어넘는 전승 집단의 합리적인 인식이 작용한다. 화중(話衆)의 믿음과 회의(懷疑), 관심과 무관심, 부정과 긍정의 교호(交互)가 거듭되는 가운데 전승 집단의 논리가 서서히 정립되고 지속되며 변모되는 과정이 드러난다.²⁾ 설화는 결국 말의 기억이 서로를 변형시켜 이루어진 것으로, 이러한 방식에 의해 지속적으로 새로운 이야기가 만들어진다.³⁾

이렇게 본다면, 설화는 민간(民間)의 철학이며, 논리의 도구라고도 할 수 있다. 여기서 설화의 교육 제재로서의 가치 고급화에 대해 말할 수 있다. 관계에 입각하여 설화를 바라본다면, 단편적이고 유치한 이야기, 비합리적이고 명료하지 않은 서사가 아닌, 인간의 삶이 가지고 있는 모순이 이야기를 통해 해결⁴⁾되는 ‘논리적 사유 도구’로서의 면모를 발견할 수 있게 된다. 따라서 작품과 작품 간의 관계에 주목하여 이들을 살펴본다면, 설화의 짧은 서사, 명료하지 않은 전개 등에 대해 보다 명료하고 풍부하며, 깊이 있는 이해를 이끌어낼 수 있을 것이다. 이러한 접근은 적층문학이라는 설화의 고유한 장르 속성을 가장 효율적으로 가르칠 수 있는 방식이며, 민간이 설화를 향유한 일반적인 방식이기도 하다. 중요한 것은 이를 통해 설화에 대한 학습자의 이해를 한층 높은 수준으로 견인해 올 수 있다는 점에 있다.

본고에서 학습자의 설화 이해를 해명하기 위해 주목하는 부분은 신화소와 설화의 관계이다. 신화소를 중심으로 그와 긴밀한 관련을 갖는다고 판단하는 설화들과의 관계를 심층적으로 살핌으로써 설화 이해 교육의 내용을 수립하고자 한다. ‘이해(理解)’란 대상이나 사태에 대해 인지적으로 아는 것뿐만 아니라, 대상의 사정과 형편에 귀 기울이는 정의적 결단을 요청하는 말로 사용된다. 즉, ‘이해한다.’라는 말은 인식하고 파악한다는 것보다는 사태나 대상을 더 깊이, 더 잘 안다는 것이다. 그런데 우리가 이해할 대상이나 사태는 그 배후(背後)에 결코 한번에 파악할 수 없는 다양한 연관(聯關)들이 얽혀 있다. 이에 이해의 행위는 단번에 완결될 수 없다. 그러므로 우리는 이해할 대상에 은폐되어 드러나지 않았거나 의식되지 않았던 배후의 연관들을 들추어냄으로써 ‘더욱더 잘 이해할 수 있는(besser verstehen) 계기(契機)’를 찾아내어야 한다. 이것이 대상을 더 잘

2) 천혜숙, 「전설의 신화적 성격 연구」, 계명대학교 박사논문, 1987, 66쪽.

3) 中沢新一, 人類最古の哲學, 김옥희 역, 『신화, 인류 최고의 철학』, 동아시아, 2008, 113쪽.

4) 위의 글, 113-114쪽.

이해하기 위해 요청되는 필수적인 과정이다.⁵⁾ 이에 본고에서는 설화에 함축되어 있는 오랜 역사(歷史), 언중(言衆)의 사고(思考), 사회(社會), 문화(文化), 환경(環境) 등의 얽혀짐을 ‘더 잘 이해하기’ 위하여 이해 대상이 되는 설화와 관계를 갖는 신화소를 탐색하고, 그 관계에 주목하고 이를 드러내는 것으로 설화에 대한 이해를 증진하고자 하는 것이다.

한편, 인간의 이해 행위는 과거의 영향(影響)을 고려할 때에 보다 수준 높은 결과물을 형성하게 된다. 과거의 전통은 끊임없이 현재에 영향을 주며, 인간은 또한 그러한 전통을 간과할 수 없다. 이러한 관점에서 이해는 개별적인 주관의 의식 활동이 아니라, 과거와 현재가 부단히 상호 매개의 작용을 하는 전통의 전승이라는 사건 속에 참여하는 행위로 새로이 정의될 수 있다.⁶⁾ 이 부단한 상호 매개의 작용 속에서 인식 주체와 인식 대상이라는 이분법의 경계는 모호해진다. 과거와 현재는 단절되어 있다기보다 해석 행위의 안에서 함께 존재하며 보다 확장된 이해를 가능하게 하는 조건을 새롭게 형성한다. 이렇게 본다면 설화에 대한 이해라는 것은 설화와 그 배경에 있는 전통을 끊임없이 교차시킴으로써 대상에 대한 확장된 이해로 나아감을 뜻한다. 이에 본고에서는 신화소 중심의 설화 이해가 설화 교육의 유효(有效)한 대안이 될 수 있음에 대해 논의하고자 한다.

5) 박순영, 「이해 개념의 이해」, 『우리말 철학사전』 1, 지식산업사, 우리사상연구소, 2001, 137-139쪽.

6) H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, 임흥배 역, 『진리와 방법』 2, 문학동네, 2012, 171쪽.

2. 연구사 검토

‘신화소’, ‘신화소 중심의 설화 이해’, ‘설화 이해 교육’ 세 가지 논의의 흐름으로 나누어 연구사를 살펴보고자 한다.

첫째, 신화소에 관한 연구는 구조주의(構造主義)의 관점으로 문학을 분석하고자 한 일련의 논의와 관련된다. 이야기의 구조를 분석함으로써 문학 작품의 의미를 도출해 내려는 논의는 러시아 형식주의(形式主義)와 프랑스 구조주의(構造主義)를 통해 주로 이루어졌는데, 본고의 논의와 관련하여 ‘이야기 내에서 반복되는 일정 부분’에 대해 개진한 논의로는 블라미디르 프롭, 노드롭 프라이, 클로드 레비스트로스를 들 수 있다.

블라미디르 프롭(Vladimir Propp, 1895-1970)은 『민담 형태론』 등의 논의를 통해 수많은 이야기들 가운데 어딘가 닮은 점이 있다는 것을 발견하고, 이것은 구조의 반복에서 느껴지는 친숙함에서 기인한다고 주장했다. 이에 100개의 이야기를 단 하나의 공식으로 묶고자 하였는데, 이 과정에서 중요하게 내세워진 용어가 ‘기능(function)’이다. 기능이란 서사가 진행되는 동안 일어나는 주요 행동들로, 행동 그 자체가 아닌 그 행위가 전체 이야기에서 차지하는 역할, 그리고 그 이야기와 다른 이야기와의 관계 속에서 산출된 그릇과 같은 것을 말한다.⁷⁾ 이러한 프롭의 연구는 ‘기능’이라는 어떠한 구조를 중심으로 관계에 의해 작품을 보려고 했다는 점에서 문학을 연구할 수 있는 보편적인 방법론을 시도했다는 의의가 있다.

노드롭 프라이(Northrop Frye, 1912-1991) 또한 반복되는 이야기에 관심을 가졌고 이에 『비평의 해부(Anatomy of Criticism)』와 같은 일련의 논의를 통해 모든 문학을 동질의 고리로 연결할 수 있는 ‘공통의 원형’이 있다고 밝혔다. 이

7) V. Propp, *Theory and History of Folklore*, 유영대 역, 『민담 형태론』, 새문사, 2000, 69-74쪽.

권택영, 「구조주의로 가는 길」, 『소설을 어떻게 볼 것인가』, 문예출판사, 2009, 137-139쪽. 프롭이 말하는 인물의 ‘기능’은 다양한 이야기 속에서 반복되는 구조로, 민담 속에서 이와 같은 기능은 순서대로 발생한다. 프롭은 민담에서 기능의 개수와 배열, 규칙의 구성을 밝히고 그 전체적인 틀을 ‘형태소’라 일컬으므로써 모든 민담을 하나의 규칙 속에 묶어 넣으려 하였다. 이로써 기존의 의미가 담담했던 영역이 ‘기능’이라는 구조로 바뀌게 되었고 서론 한 개의 ‘기능’이 마련되었다. 그러나 이때 마련된 서론한 가지의 기능은 이를 보완할 그보다 더 긴 유보 사항들이 있어 실제로 적용하기에는 어려움이 따르는 도식이기도 하다.

것은 어느 시대나 반복해서 쓰이는 오래된 문학적 관습으로, 프라이는 이러한 반복이 계절이 순환하는 것과 같다고 여겨, 봄, 여름, 가을, 겨울이라는 자연의 순환 고리에 대응시킨다. 그리고 이것은 각각 ‘로망스’, ‘희극’, ‘비극’, ‘풍자’라는 네 갈래의 서사 장르와 연결되며, 신화의 제한된 스토리가 시대가 변할수록 내려앉거나 바꾸기의 방식을 통해 풍성한 서사로 탈바꿈된다. 이와 같은 프라이의 일련의 연구는 문학 내의 경계를 허물고, 문화사를 꿰뚫을 수 있는 ‘서사(narrative, 敍事)’라는 용어를 부각시켰다는 점에 의의가 있다.⁸⁾

레비스트로스(Claude Levi Strauss, 1908-2009)는 다양한 지역에 존재하는 서로 닮아 있는 신화에 대해 『구조인류학(構造人類學)』⁹⁾, 『신화학(神話學)』¹⁰⁾ 등을 통해 해명하고자 하였다. 반복되는 이야기에 대한 구조적 접근이라는 차원에서 프롭이나 프라이의 논의와 깊은 관련을 갖는다. 레비스트로스 또한 프라이와 같이 신화를 논의의 출발점으로 삼았는데, 모든 언어적 실재와 마찬가지로 신화 또한 일정한 구성 단위로 이루어져 있다는 구조주의적 입장을 견지하였다. 이 구성 단위는 언어 구조에 들어 있는 구성의 제(諸) 단위와 같이 ‘음소(音素)’, ‘형태소(形態素)’, ‘의의소(意義素)’의 존재를 전제로 한다. 의의소가 형태소에 대해, 형태소가 음소에 대해 복잡성을 갖듯이, 신화는 이 모든 것들에 대해 가장 복잡한 까닭으로 의의소보다도 큰 ‘대(大) 구성 단위’를 갖는다고 할 수 있다. 결과적으로 이 단위는 음소, 형태소, 의의소에 동화될 수 있는 것이 아니며 보다 높은 의미의 수준을 가지고 있어 구조주의 언어학과는 전혀 다른 방식의 접근이 필요하다. 레비스트로스는 이것을 ‘신화소(神話素, Mythmes)’라 일렀다. 이와 같이 신화소는 레비스트로스가 구조주의 언어학의 영향을 받아 착안한 개념으로, 언어를 구성하는 하위 단위들의 관계 묶음으로부터 의미가 성립된다는 논리를 취하여 신화소의 의미를 규정하였다. 공시적, 통시적 체계로 구성되어 동일 수직선상에 놓은 신화소들이 묶여 하나의 의미를 이루고 이것이 대(大) 구성 단

8) N. Frye, *Anatomy of criticism*, 임철규 역, 『비평의 해부』, 한길사, 2000.

권택영, 「스토리가 있는 모든 문학」, 앞의 책, 2009, 101-132쪽.

프롭에게 지적된 문제점이 또한 프라이에게도 발견되는데, 개별 작품의 가치 평가에 적용되기 힘든 방법론이라는 점이다. 또한 서구의 장르론과 문학적 원형에 기대어 있는 탓에 국내의 문학적 원형이나 장르론에 쉽게 적용할 수 없다는 문제점도 짚어볼 수 있다.

9) C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 김진욱 역, 『구조인류학』, 종로서적, 1987.

10) C. Levi-Strauss, *Mythologiques*, 임봉길 역, 『신화학』 1-2, 한길사, 2006.

위로서 기능한다는 것이다. 레비스트로스에 의해 구조주의 언어학의 음소, 형태소, 의의소 등은 문학에 와서 이와 같이 '의미를 가진 큰 단위'로 바뀌게 된다.¹¹⁾

레비스트로스는 신화소라는 개념을 통해 신화를 구성하는 어떠한 서사적 단위가 대륙을 넘나들며 반복적으로 구현되는 현상을 설명하고자 하였다. 레비스트로스의 논의에 따르면, 신화는 연쇄적인 변형의 과정을 통해 원래의 것과는 다른 신화가 파생되어 나온다. 그런데 이러한 변형은 단순히 하나의 신화에서 출발해 한 방향으로 발전해 나가는 방식이 아니라, 계열을 형성하며 인근의 신화들과 하나의 체계를 만드는, 그러면서 주제가 변형되는 방식이다. 레비스트로스는 브라질 중앙에 사는 부족들의 신화에서 시작해 아메리카 북서부 해안 지역 부족들의 신화까지 연결한다. 결과적으로 남아메리카와 북아메리카의 방대한 신화를 하나의 체계로 연결함으로써, 변형을 통해 하나의 전체(全體)가 구성됨을 확인한다.¹²⁾

이와 같은 레비스트로스의 논의는 서로 다른 이야기 내부에 보편적인 구조가 존재한다고 보았다는 점에서 본고와 궤(軌)를 같이한다고 볼 수 있다. 뿐만 아니라 변형된 신화 하나하나에 주목하고 변이의 양상에 대해 구조적인 측면에서 접

11) 레비스트로스는 비슷한 모습을 가진 다양한 문화의 내부에는 보편적인 구조가 있을 것이라고 가정하고 한 부족의 아버지와 외삼촌의 관계를 조사하였다. 그 결과, 아버지와 아들의 친소관계가 아들과 외삼촌의 친소관계에 영향을 미친다는 것을 확인하였다. 이렇게 한 쪽의 관계를 알면 다른 쪽의 관계를 짐작할 수 있다. 그런데 아버지와 아들 사이가 소원한 경우 부부 사이는 친했고, 외삼촌과 아들이 친한 경우 외삼촌과 어머니, 즉 오누이의 사이는 소원했다. 레비스트로스는 여기에 근친상간을 막기 위한 규칙이 있다고 생각했다. 결보기에는 자연스럽게 발생한 부족 고유의 가치 체계 같지만 자세히 보면 체계적인 규칙이라는 것을 알 수 있다. 그리고 이러한 근친상간 금지의 규칙을 통해 자연 상태에서 문화 상태로의 이행이 이루어진다고 주장한다. 그는 이것이 이분법의 체계로 표현이 가능한 규칙이라고 하며, 이를 신화에도 적용하였다. 레비스트로스는 구조주의 언어학의 내용 가운데, 관계에 의해 수행되는 의미 체계, 빠롤(parole)과 그 뒤의 불변의 랑그(langue), 선택과 조합에 의해 구성되는 언어 등의 이론을 원용하여 서로 다른 신화들이 보편적인 구조를 가지고 있을 것이라 가정하고, 이것을 구조주의 언어학의 '랑그'라 하였다. 또한 신화의 변이 또한 선택과 조합에 의해 이루어진다는 가정을 세워 아메리카 전역의 신화의 전승과 변이에 대해 탐구하였다.

C. Levi-Strauss, 앞의 책, 1987, 200-202쪽.

B. Wiseman, *Introducing Lévi-Strauss*, 박지숙 역, 『레비스트로스』, 김영사, 2008, 34-39쪽.

권택영, 「카페트 위에 그려진 그림」, 앞의 책, 2009, 151-174쪽.

12) B. Wiseman, 박지숙 역, 앞의 책, 2008, 144-145쪽.

근했다는 점에서 앞선 프롭이나 프라이와의 차별점이 두드러진다. 이러한 차별점은 신화와 설화가 같은 지점을 공유하면서도 변이를 통해 달라지는 개성적 지점을 살피고자 하는 본고의 논의에 시사하는 바가 크다.

일본의 종교학자이자 철학자인 나카자와 신이치(中沢新一, 1950-)는 유사한 신화들 내부의 보편적인 구조가 있다는 레비스트로스의 논의에 공감하며, 전 세계에 퍼져 있는 다양한 <신데렐라> 이야기를 분석함으로써 이야기 속에 내포되어 있는 신화적 사고의 원형에 접근하고자 하였다. 그는 일련의 연구를 통해 <신데렐라>와 <오이디푸스>의 공통점을 발견하여, 결국 신데렐라는 산 자와 죽은 자를 중개하는 존재라는 결론에 이르게 된다. 그리고 신데렐라가 떨어뜨리고 간 신발 한 짝은 신데렐라에게 새겨진 망자(亡者)의 각인(刻印)이라는 것을 주장한다. 이러한 논의를 통해 신화가 단순 이분법적 사고에 대한 경계였으며, 더 좋은 사유, 더 나은 방법을 도출하기 위한 철학적, 논리적 도구라는 주장을 하였다.¹³⁾

이러한 나카자와 신이치의 논의는 이야기에 ‘중개항(仲介項)’이라는 표지가 있어 이야기와 이야기를 연결하는 고리, 혹은 각인의 역할을 한다고 주장한 점에서 하나의 이야기와 다른 이야기 사이의 관련성에 대해 레비스트로스에 비해 좀 더 명료하게 밝혀내었다고 할 수 있다. 그리고 이러한 중개항에 대한 논의를 통해 신화는 단순히 야생의 사고를 드러내는 것이 아닌, 고대인들의 철학의 도구로서 기능할 수 있었음이 증명된다. 이야기 상호 간 공통점을 이전의 논의에 비해 좀 더 체계적으로 말하고 있다는 점이 본고의 논의를 진전시키는 데에 도움이 될 것으로 기대된다. 또한 신화가 고대인들의 사유 체계였다고 주장한 점은 설화의 교육적 의의를 말하는 것에 타당성을 제공할 것으로 기대되는 바이다.

국내에서 이야기의 반복, 특히 신화의 구성 단위가 다른 이야기에서 체계적으로 반복되는 것과 관련된 논의로는 서대석, 천혜숙, 김현선, 박종성¹⁴⁾을 들 수 있다. 이 가운데, 서대석, 김현선, 박종성의 논의는 창세서사(創世敍事)의 다른 창세서사로의 반복을 말하고 있어 본고에서 말하고자 하는 바와 다소 거리가 있

13) 中沢新一, 앞의 책, 2008, 113-137쪽.

14) 서대석, 「창세시조신화의 의미와 변이」, 『창조신화의 세계』, 소명, 2002, 11-42쪽.

천혜숙, 앞의 글, 1987.

김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.

박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999.

다. 천혜숙의 논의는 전설의 신화적 성격을 입증하고자 한 것으로, 신화와 전설의 공통점을 ‘항수단락(恒數段落)’이라는 구성 요소를 들어 말하였고, 신화와 전설이 대립적인 구조를 가진다는 결론을 도출하였다는 점에서 본고에 시사하는 바가 크다. 다만 시작점을 전설에 두고, 그 전설과 유사한 이야기를 찾는다는 관점으로 신화를 검토했다는 점에서 본고에서 취하고자 하는 출발점과는 상이(相異)하다 하겠다. 이러한 출발점의 상이함은 ‘신화를 구성하는 이야기 덩어리의 무한한 반복’이 아닌, 신화와 전설 간의 공통점과 차이점을 한정적으로 논의한다는 결과의 차이로 귀결된다.

두 번째 연구사로 ‘신화소 중심의 설화 이해’에 대해 살펴볼 필요가 있는데, 신화 이외의 갈래에서 ‘신화적 성격’을 찾는 일련의 연구들에서 본고에서 말하는 ‘신화소 중심의 설화 이해’와 유사한 의미의 논의를 찾아볼 수 있다. 기존의 연구에서는 ‘신화소’가 아닌, ‘신화적’이라는 표현의 활용이 좀 더 두드러지는데, ‘신화적 성격’, ‘신화적 상상력’, ‘신화적 이미지’, ‘신화적 표현’, ‘신화적 원형’, ‘신화적 요소’, ‘신화적 모티프’, ‘신화적 상징’ 등이 그것이다. 표현마다 의미의 미세한 차이가 있으나, 대체로 연구 대상이 되는 작품과 특정한 신화가 내용이나 구조적인 측면의 연결 지점이 발견될 때에 ‘신화적’이라는 말을 활용하는 것으로 보인다. ‘신화적’이라는 말의 활용은 신화가 아닌 것을 대상으로 하여 신화의 성격을 발견하는 경우를 일컫는 표현으로 본고에서 논의하고자 하는 ‘신화소’와 상통하는 지점이 있기에 살펴볼 필요가 있는 것으로 판단한다. 이와 같은 연구는 설화에 드러난 신화적인 형상화를 찾는 경우, 현대 소설과 시에 드러난 신화적인 상상력을 찾는 연구, 기타 현대의 다양한 매체의 콘텐츠를 신화와 연결시키는 연구들로 나누어 살펴볼 수 있다.

설화를 신화와 관계 짓는 연구는 일찍이 서대석, 천혜숙 등에 의해 이루어진 이후 2000년대에 와서 활발히 수행된 바 있다.¹⁵⁾ 살펴보면, <방귀쟁이 며느리>, <나무꾼과 선녀>, <해와 달이 된 오누이> 등의 민담으로부터 신화적 성격을 찾는 연구¹⁶⁾, <오누힙내기>, <아기장수>, <장자못> 전설 등으로부터 신화적 성격

15) 서대석, 「<구령당명신선비>의 신화적 성격」, 『고전문학연구』 3, 한국고전문학회, 1986, 172-205쪽.

천혜숙, 앞의 글, 1987.

서대석, 「한국 신화와 민담의 세계관 연구」, 『국어국문학』 101, 국어국문학회, 1989, 5-26쪽.

을 찾는 연구¹⁷⁾들이 있다. 이와 같이 설화를 대상으로 신화적인 성격을 탐색하는 연구들의 공통점은 기존의 설화에 대한 삼분법적 논의¹⁸⁾의 고착(固着)에 재고(再考)를 요청하고, 삼분법의 경계에 있을 수 있는 설화들에 주목하였다는 것에 있다. 설화 내의 분류가 사실은 유동적이며, 하나의 이야기에 여러 갈래적 요소가 혼재(婚材)되어 있을 수 있다¹⁹⁾는 것이다.²⁰⁾ 이와 관련된 논의들 또한 다

-
- 16) 최원오, 「<두꺼비신랑> 설화의 신화적 성격」, 『온지논총』 1(1), 온지학회, 1995, 207-240쪽.
 이지영, 「<야래자설화>의 신화적 성격과 전승에 관한 연구」, 『고전문학연구』 20, 한국고전문학회, 2001, 41-82쪽.
 조현설, 「신화적 구비서사의 현상과 전망 : 경기도 양주 지역 이야기 문화를 중심으로」, 『구비문학연구』 17, 한국구비문학회, 2003, 89-112쪽.
 노영근, 「<방귀쟁이 며느리> 민담의 신화적 성격」, 『구비문학연구』 16, 한국구비문학회, 2003, 253-277쪽.
 신태수, 「<나무꾼과 선녀> 설화의 신화적 성격」, 『어문학』 89, 한국어문학회, 2005, 156-178쪽.
 조현설, 「<해와 달이 된 오누이>형 민담의 창조신화적 성격 재론」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007, 107-130쪽.
 이해정, 「<콩쥐팍쥐>의 농경신화적 성격」, 『한국고전여성문학연구』 23, 한국고전여성문학회, 2011, 223-254쪽.
 최원오, 「거짓말 구비서사의 서사적 성격과 신화적 기원」, 『기호학연구』 29, 한국기호학회, 2011, 145-175쪽.
 이성희, 「고난극복형 <우렁새시설화>의 신화적 성격」, 『구비문학연구』 43, 한국구비문학회, 2016, 159-189쪽.
- 17) 한승철, 「설화의 삼분법에 대한 재고: 전설에 나타난 신화적 요소를 중심으로」, 『기전어문학』 5, 수원대학교 국어국문학회, 1990, 315-334쪽.
 신연우, 「장자못 전설의 신화적 이해」, 『열상고전연구』 13, 열상고전연구회, 2000, 149-168쪽.
 전신재, 「춘천 우두산전설의 신화적 성격」, 『반교어문연구』 13, 반교어문학회, 2001, 139-157쪽.
 이지영, 「오누힘내기 설화의 신화적 성격 연구」, 『한국고전여성문학연구』 7, 한국고전여성문학회, 2003, 221-259쪽.
 심우장, 「전설에 나타난 승고의 미학-장자못 전설을 중심으로」, 『국문학연구』 30, 국문학회, 2014, 327-360쪽.
- 18) 신화, 전설, 민담 세 가지로 그 하위 갈래를 나누는 것이 보통이다. 이를 두고 모두 '옛날 이야기'라는 차원에서 일분법이 적합하다는 의견, 신화는 여타 설화와는 그 출발이나 대상을 바라보는 태도가 현격히 다르다는 차원에서 새로운 이분법을 주장하는 의견, 기타 5분법, 9분법 등등의 논의가 있으나, 대체로 설화의 갈래에 대해 논의하고자 할 때에는 삼분법을 그 출발점으로 삼는다.
 임재해, 「설화의 존재양식과 갈래」, 『한국민속학』 16, 한국민속학회, 1983.
 조동일, 「자아와 세계의 소설적 대결에 관한 시론」, 『한국소설의 이론』, 지식산업사, 2004.
 장덕순, 『구비문학개설』, 일조각, 2006.
 천혜숙, 「설화의 범주와 갈래, 그 미래적 전망」, 『구비문학 연구』 18, 한국구비문학회, 2004.
 신동훈, 「구전 이야기의 갈래와 상호관계에 대한 연구」, 『비교민속학』 22, 비교민속학회, 2002.
- 19) 임재해, 「설화의 존재양식과 갈래」, 『한국민속학』 16(1), 한국민속학회, 1983, 386-393쪽.
 장덕순 외, 『한국문학사의 쟁점』, 이경우, 「설화의 분류」, 집문당, 1986, 58-68쪽.

양한 갈래에서 신화소의 반복에 대해 살펴보고자 하는 본고의 논의에 기반이 되어 준다.

설화에 담지된 신화적 성격에 대한 연구 외에 두드러지는 또 하나의 연구사는 현대 소설 및 시에 드러난 신화적 상상력 내지 특성을 고찰하는 흐름²¹⁾이다. 신

-
- 김열규 외, 『민담학개론』, 이상일, 「설화장르론」, 일조각, 1989.
신동훈, 「구전 이야기의 갈래와 상호관계에 대한 연구」, 『비교민속학』 22, 비교민속학회, 2002, 365-402쪽.
천혜숙, 「설화의 범주와 갈래, 그 미래적 전망」, 『구비문학연구』 18, 한국구비문학회, 2004, 25-62쪽.
강등학 외, 『한국 구비문학의 이해』, 천혜숙, 「설화의 이해」, 월인, 2011, 47-56쪽. 등.
- 20) 이러한 논의는 결코 낯선 것이 아니다. 헤겔(Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, 1770-1831)은 주관과 객관이라는 기준을 두고 ‘서정문학’은 주관적인 것, ‘서사문학’은 객관적인 것, ‘극문학’은 주관과 객관이 종합된 것이라고 하였다. 에밀 슈타이거(Emil Stager, 1908-1987)의 경우, ‘서정성(Lyrisches)’, ‘서사성(Episches)’, ‘희곡성(Dramatisches)’이라는 새로운 장르 개념을 하이데거가 주장한 현존재의 시간성(Zeitlichkeit)으로부터 유도했다. 세 가지 장르를 과거, 현재, 미래라는 세 가지 시간 범주에 귀착시켰고 나아가 ‘정서적(emotional)’, ‘상징적(bildlich)’, ‘논리적(logisch)’인 인간 정신 능력으로 유추하고 결국에 가서는 다시 ‘감정’, ‘지시’, ‘증명’이라는 인성학적 상황으로 전개했다. 볼프강 카이저(Wolfgang Kayser)는 예술작품은 그 표현 형식에 따라 상위 개념으로서의 장르 분류인 ‘서정문학’, ‘서사문학’, ‘극문학’에 귀속되지만, 외면적 표현 형식 좇아 장르 개념 취급할 필요 없음을 주장하였다. ‘서정적’, ‘서사적’, ‘극적’이라는 개념은 인간 존재 전반의 근본적 가능성에 대한 문예학적 일컬음이라 할 수 있다. 중요한 것은 근본 태도를 구현시키기 위해 대상의 내면에서 형성된 존재이지, 폐쇄된 구조의 형식이 아니라는 것이다. 즉 모든 문학 작품은 세 가지의 기본 태도를 공유하고 있으며, 그 기본 태도가 혼합되어 있다. 이들은 상호간에 긴밀한 상관관계를 지니고 있기에, 예술작품의 귀속성은 그 작품의 표현 형식에 대해 따지는 연구가 필요하다고 말한다. 요컨대, 외적인 의미의 장르로는 서정문학, 서사문학, 극문학이 있고, 작품의 노정 형식이 그 구분에 결정적 역할을 한다. 내면적인 의미의 장르에는, 서정적인 것, 서사적인 것, 극적인 것이 있는데, 그것은 작품의 표현 형식에 의해 구분할 수 있다는 것이다. 이러한 논의가 비록 설화에 특정된 논의는 아니더라도, 기존의 갈래 구분에 문제가 있으며, 좀 더 효과적으로 문학 작품들을 감싸 안을 수 있는 가능성을 제안하는 논의라는 것에 주목할 만하다.
- G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, 두행숙 역, 『헤겔의 미학강의』, 은행나무, 2010, 851-860쪽.
조동일, 「문학작품은 어떻게 이루어져 있는가」, 『문학연구방법』, 지식산업사, 1990, 170쪽.
E. Steiger, *Grundberriffe der Poetik*, 오현일·이유영 공역, 『시학의 근본 개념』, 삼중당, 1978.
이유영, 「해석학적 방법론의 연구 상황과 문제성」, 『언어예술작품론』, 예림기획, 1990, 593쪽, 참조.
W. Kayser, *Das sprachliche Kunstwerk*, 김윤섭 역, 「9장 장르의 구조」, 『언어예술작품론』, 예림기획, 1999.
- 21) 이지영, 「‘치소차지경쟁’ 신화소의 현대소설적 변용 양상: 김동리의 <황토기>를 중심으로」, 『구비문학연구』 6, 한국구비문학회, 1998, 124-147쪽.
표정옥, 「근대 문학에 나타난 신화적 상상력 연구 - 이효석, 이상, 김유정 다시읽기」, 『시학과 언어학』 13, 시학과 언어학회, 2007, 211-238쪽.
박혜원, 「윤대녕 소설의 신화적 상상력」, 『어문논총』 46, 한국문학언어학회, 2007,

화와 설화 간 상관관계를 고찰하는 것이 아닌 신화와 현대 문학 간의 관계를 살피는 것으로, 현대의 다양한 문학 작품과 신화와의 관련성에 대한 관심과 논의를 살펴볼 수 있다. 이러한 논의들은 신화의 영향력이 설화 시대에 끝난 것이 아니라 그 맥(脈)이 여전히 이어지고 있음에 대해 주장하고 있어 본고에 시사하는 바가 크다.

마지막으로, 다양한 매체들에 드러난 신화적 상상력이나 요소를 탐색한 연구²²⁾로, 광고, 영화, 일러스트 등의 현대 문화의 산물과 신화의 연결 고리를 찾는 연구가 진행되고 있다. 이와 같이 문학, 그리고 문화 현상 전반에서 그것에 포함되어 있는 신화적 성격을 탐색하는 논의가 적지 않게 이루어졌고, 또한 진행 중이라는 점에서 신화소를 중심으로 한 설화 이해 연구의 의의를 말해볼 수 있다.

신화적 성격과 관련하여 집적된 논의가 이와 같이 적지 않은 편이지만, 논의

271-293쪽.

표정옥, 「이인직 소설에 나타난 신화적 상상력에 대한 기호학적 연구」, 『국학연구』 12, 한국국학진흥원, 2008, 407-428쪽.

오은엽, 「이청준 소설의 신화적 상상력과 공간」, 『현대소설연구』 45, 한국현대소설학회, 2010, 263-298쪽.

오은엽, 「김동리 소설에 나타난 신화적 이미지와 공간 : 「달」, 「늪」, 「진달래」를 중심으로」, 『한국문학이론과 비평』 54, 한국문학이론과비평학회, 2012, 69-97쪽.

하재현, 「현대시에 나타난 신화적 상상력의 창조와 변용」, 『한국문학이론과 비평』 63, 한국문학이론과 비평학회, 2014, 105-137쪽.

한점돌, 「한국 현대소설에 나타난 신화적 특성의 일 고찰」, 『현대소설연구』 61, 한국현대소설학회, 2016, 355-382쪽.

이가원, 「오정희 소설에 나타난 신화적 상상력과 제의성 연구 -「옛 우물」과「동경」을 중심으로」, 『한국문예비평연구』 49, 한국현대문예비평학회, 2016, 125-152쪽.

임수만, 「서정주 문학과 '신화적 사고」, 『한국현대문학연구』 49, 한국현대문학회, 2016, 207-240쪽.

22) Barthes, R., 이화여자대학교 기호학연구소 역, 『현대의 신화』, 동문선, 1997.

박종성, 「현대 영상예술과 구비문학」, 『한국인의 삶과 구비문학』, 집문당, 2002.

정충권, 「현대신화의 양상과 그 이면」, 『한국인의 삶과 구비문학』, 집문당, 2002.

박종성, 「현대신화의 행방을 찾아서」, 『구비문학연구』 18, 한국구비문학회, 2004, 63-98쪽.

엄창호, 「영상광고의 신화적 성격에 관한 연구」, 『한국광고홍보학보』 7(2), 한국광고홍보학회, 2005, 105-154쪽.

김정란, 「<웰컴 투 동막골>에 나타난 신화적 요소의 분석」, 『프랑스문화연구』 15, 한국프랑스문화학회, 2007, 333-375쪽.

조미라, 「애니메이션에 나타난 신화적 상상력 : 애니메이션 <오늘이>를 중심으로」, 『한국콘텐츠학회논문지』 7(2), 한국콘텐츠학회, 2007, 237-245쪽.

이동은, 「신화적 사고의 부활과 디지털 게임스토리텔링」, 『인문콘텐츠』 27, 인문콘텐츠학회, 2012, 105-115쪽.

대상과 관련된 신화에 대해 분명히 상정하지 않은 채 막연히 신화의 개념이나 의미를 말하고 논의를 진행하거나, 개별적으로 신화적 상상력이나 신화를 특정하고 논의를 진행해왔다는 점은 그간 이루어진 연구 성과의 한계로 지적해볼 수 있다. 신화와의 내용적 관련성 외에 좀 더 체계적이고 구조적인 측면에서의 관련성을 논의할 필요가 있어 보이는데, 이러한 연구는 서대석, 천혜숙, 김현선, 박종성²³⁾ 등에 의해 이루어졌다. 서대석은 신화와 동일한 체계를 가진 민담(民譚)에 주목하여 그것이 대칭적인 관계를 가졌다고 밝혀내었으며, 천혜숙은 신화와 동일한 구성 요소를 지니면서 대조적인 구조로 드러나는 일군의 전설(傳說)들에 주목하여 연구를 진행한 바 있다. 김현선과 박종성은 일련의 창세서사(創世敍事)에 주목하여, 창세서사가 공유하는 신화소와 그 변이의 분석을 통해 창세서사의 총체적 의미에 대해 논의한 바 있다. 이와 같은 논의들은 신화를 기준으로 하여 공통되는 화소, 혹은 구성 요소 등의 기준을 마련한 뒤 그것을 설화에 적용함으로써 내용과 구조의 관련성을 체계적으로 밝혔다는 점에서 다른 논의들과 차별성을 갖는다고 할 수 있다.

마지막으로, 신화소를 중심으로 한 설화 이해 교육 연구의 설화 교육적 위상에 대해 살펴볼 필요가 있다. 구비문학 계열의 설화는 7차 교육과정 시기부터 국어 교과서에 적극 도입되었는데, 이후 교과서 수록 제재를 대상으로 한 연구가 활발하게 이루어졌다.²⁴⁾ 이와 같은 연구들은 다른 갈래의 문학 작품을 대상으로 한 교육 연구들과 유사하게 설화 텍스트의 국어교육적 가치와 활용 방안을 논의하는 것으로 나누어 볼 수 있다. 먼저 설화의 국어교육적 가치²⁵⁾를 말한 논의들을 살펴보면, 대체로 의사소통 능력의 신장이나 상상력의 신장, 전통 문화의

23) 천혜숙, 앞의 글. 1987.

서대석, 앞의 글. 1989.

김현선, 앞의 책. 1994.

박종성, 앞의 책. 1999.

24) 조희정, 「2009 개정 교육과정 시기 국어 문학 교과서 고전문학 제재 수록 양상 연구」, 『고전문학과 교육』 32, 한국고전문학교육학회, 2016, 98쪽.

25) 최운식, 「설화의 이해와 교육」, 『설화·고소설 교육론』, 민속원, 2002.

임재해, 「디지털시대의 고전문학과 구비문학 재인식」, 『국어국문학』 143, 국어국문학회, 2006, 33-72쪽.

신원기, 「설화의 문학교육적 가치에 관한 고찰」, 『국어교육』 120, 한국어교육학회, 2006, 405-433쪽.

장석규, 「구비 문학 교육의 효용론」, 『구비문학연구』 8, 한국구비문학학회, 1999, 349-370쪽.

나경수, 「구비 문학 교육의 필요성과 효용」, 『남도민속연구』 3, 남도민속학회, 1995, 5-25쪽.

계승 등을 말하고 있는 것을 확인할 수 있다. 그러나 이는 국어 교과 내 다른 영역의 교육을 통해서도 성취 가능한 추상적인 가치로, 설화만이 가지고 있는 고유한 특성을 기반으로 한 교육적 가치의 설정이 되지 못한다는 아쉬움이 있다.

둘째로, 설화의 교육적 활용 방안에 대한 연구로는 교재론과 교수학습 방법론으로 나누어 살펴볼 수 있다. 교재론의 동향(動向)²⁶⁾을 살펴보면, 교과서 수록 작품 목록을 정리하고 국어교육 내 설화 교육의 양상을 밝히거나 교과서 수록 작품들의 작품 세계를 분석함으로써 설화 교육의 현실을 진단하려 했다는 것에 의의가 있다. 교수·학습 방법론²⁷⁾의 경우, 설화의 구연성을 주장한 연구들을 다수 확인할 수 있는데, 설화 고유의 특성에 착목하여 그것을 교육적인 활용 방안으로 이끌어내었다는 점에서 의의가 인정되나, 교육적 실제화의 어려움을 타계할 방안이나 교육적 위계의 수립 등 현실적인 지점들에 대한 고려가 부족하다는 한계가 있다.

이러한 설화 교육 연구의 문제점을 낳은 원인에 대해 짚어보면, 첫째는 교과서에 수록된 설화 텍스트가 다른 갈래에 비해 제한적이라는 것이고, 두 번째는 설화의 특징 및 교육적 의의가 그것이 곧 전통이라는 관점에서 맹신되어 비판적인 검토는 잘 이루어지지 않는다는 것²⁸⁾이다. 우선, 첫 번째 원인에 대해서 살

26) 박인기, 「구비문학 자료의 국어과 교재 변용」, 『초등교육연구』 2, 청주교대 초등교육연구소, 1991, 23-50쪽.
 신현재, 「초등국어과 이야기 교재의 현황과 문제점 분석」, 『국제어문』 8집, 국제어문학회, 1987, 159-184쪽.
 이미영, 「구비문학교육연구: 고등학교 문학교과서의 학습목표와 학습활동과제의 분석적 검토」, 이화여대 석사학위 논문, 1999. 등.

27) 서해숙, 「멀티미디어시대 설화문학의 교육적 재구성 방안」, 『남도민속연구』 26, 남도민속학회, 2013, 145-174쪽.
 조운형, 「구전설화의 교육적 가능역 연구: 그 소통의 구술성을 중심으로」, 『문학교육학』 23, 한국문학교육학회, 2007, 175-211쪽.
 이경화, 「스키마 사용을 통한 전래동화 지도 방법 연구」, 『국어수업방법』, 초등국어교육학회, 박이정, 1997.
 권오경, 「구비문학교육을 위한 수업모형 탐색」, 『어문학』 83, 한국어문학회, 2004, 141-165쪽.
 고정연, 「설화의 통합적 교육 방법 연구: 아기장수 우투리를 중심으로」, 고려대학교 교육대학원 석사학위논문, 2007.
 박상미, 「학습자 중심의 극문학 수용과 창작 교육: 설화 소재극을 중심으로」, 이화여대 교육대학원 석사학위논문, 2010.

28) 오세정, 「설화교육 연구의 경향 검토와 방향 모색」, 『청람어문교육』 55, 청람어문교육학회, 2015, 63-88쪽.

펴보면, 2009 개정 교육과정 시기²⁹⁾ 『중학 국어』에는 <아기장수 우투리>와 <대별왕 소별왕>, <지하국 대적 퇴치 설화>, <동명왕편> 등이 설화 제재로 채택되어 있다.³⁰⁾ 고등학교 국어에서는 본 제재로서 설화가 활용되는 경우는 찾아볼 수 없다. 이와 같은 수록 현황을 정리하면 다음 <표 1>³¹⁾과 같다.

		중학 수준	중·고등 공통	고등 수준
서사무가		대별왕 소별왕	/	/
설화	신화	주몽신화(동명왕편)		
	전설	아기장수 우투리		
	민담	지하국대적퇴치 설화		

<표 1> 2009 개정 중·고등 『국어』 교과서 본 제재 활용 설화의 비교

다른 시기의 교육과정이나 『문학』 교과까지 범위를 확대한다면 다를 수 있겠으나, 현재 이루어지는 국어교육 내에서 설화 교육의 비중을 위의 표를 통해 짐작할 수 있다. 여기서 설화가 『중학 국어』 과정에서만 다루어지는 점을 문제로 짚어볼 수 있는데, 이것은 설화가 고등 교육의 제재로서 적합하지 않은 대상이라는 현재의 교육적 시각과 판단이 구현된 결과라고 할 수 있다.

또한 설화 교육 논의에서 설화 교육의 가치를 맹신하는 것에도 문제가 있다.

29) 2009년 12월 새로운 교육과정 총론이 ‘『2009개정』 초·중등학교 총론’이라는 명칭으로 고시된다. ‘2009 개정 교육과정 시기’라는 명칭은 이 총론의 고시 시기에서 비롯한다. 여기에 따른 초·중등 국어교육의 각론이 2011년 8월 ‘교육과학기술부 고시 제 2011-361호 별책 5’로 고시된다. 이후 2011년 국어과 교육과정을 저본으로 하되, 창의·인성 분야가 강화, 수정된 국어과 교육과정이 2012년 7월 ‘교육과학기술부 고시 제2012-14호 별책 5’로 고시된다. 그리고 ‘『2009개정』 초·중등학교 총론’이 고시된 2009년 12월에 ‘『2009개정』 고등학교 국어과 선택 과목’이라는 명칭으로 국어과 심화 선택 과목 관련 내용이 고시된다. 이는 국어과 교육의 심화 선택 과목을 수준별로 구분한 교육과정으로, 문학 영역을 2008 개정 국어과 교육과정의 문학 영역과 비교하면, 단일 과목이었던 문학이 ‘문학1’, ‘문학2’ 두 과목으로 분리된 변화 이외에 과목의 성격, 목표, 내용 성취 기준 등이 유사하다. 이러한 과정을 거쳐 2009 개정 교육과정 시기의 문학 교육과정은 두 가지 종류로 제시된다. 2009년 12월에 고시된 ‘2009 개정 고등학교 국어과 선택 과목’과 2011년 이후의 국어과 교육과정 내 문학 교육과정이 그것이다.

조희정, 앞의 글, 2016, 65-67쪽.

국가 교육과정 정보 센터 참조.(<http://ncic.re.kr>)

30) <아기장수 우투리>: 방민호 외(지학사), 이삼형 외(두산동아), 한철우 외(비상교육)
 <대별왕 소별왕>: 김태철 외(비상교육)
 <지하국 대적 퇴치 설화>: 민현식 외(좋은책신사고)
 <동명왕편>: 이관규 외(비상교과서)

31) 조희정, 앞의 글, 2016, 102쪽.

설화 교육의 가치로 주로 ‘상상력의 신장’, ‘언어 능력의 신장’, ‘한국적 가치관의 함양’, ‘윤리적 교훈의 전달’ 등을 말하는데, 이 가운데 상상력이나 언어 능력의 신장과 같은 가치는 설화 텍스트에 특정된 가치라고 보기 어렵다. 특히 ‘한국적 가치관의 함양’과 같은 경우, 추상적이면서 구체적인 내용이 상정되어 있지 않은 경우가 있으며, 검증 없이 내세우는 당위로 자리한 경우가 많다. ‘윤리적 교훈의 전달’과 같은 교육적 목표는 과연 문학교육의 논의에서 해결해야 하는 과제인지에 대한 의문³²⁾이 남는다.

이렇게 설화 교육 연구의 문제점을 살펴보면, 그간의 설화 교육이 한편으로는 추상적인 가치만을 말하고, 한편으로는 세부적인 교수·학습 방법을 말하고 있어, 이것의 균형을 형성할 수 있는 중심이 될 교육 내용에 대한 논의가 부족한 상황이라 할 수 있다. 이것은 곧 설화의 무엇을, 왜 가르쳐야 하는가에 대한 진지한 고민이 아직 부족하다는 것을 의미한다. 이에 설화의 속성 및 가치와 관련하여 중등 교육과정의 학습자들 또한 설화를 진지한 교육 대상으로서 인식할 수 있게 하는 설화 자료의 발굴 및 분석이 중요함을 확인할 수 있다. 그리고 이를 통해 설화 교육 또한 다른 문학 갈래의 교육 수준과 견줄 수 있는 교육 내용을 마련하는 것으로 나아갈 필요가 있다.

32) 오세정, 앞의 글, 67-75쪽.

3. 연구 대상 및 연구 방법

본고는 ①신화소 추출의 기준이 되는 창세신화와, ②창세신화의 신화소를 공유하고 있어, 신화소를 중심으로 파악 가능한 설화 및 그를 포괄하는 설화군(群)을 연구 대상으로 선정한다. 나아가, ③신화소와 잠재적인 관계를 갖는 현대 문화 일부 또한 포함한다.³³⁾

‘창세신화(創世神話)’는 세상의 기원에 대해 설명하는 신화로, 세계(世界), 인간(人間), 사물(事物)의 창조 과정을 주요 내용으로 하며, 그 가운데서도 태초(太初)에 우리가 사는 세상을 포함한 우주가 생겨나는 사건을 핵심적으로 담고 있다.³⁴⁾ 창세신화를 ‘최고(最古)의 신화’라고 확인하기는 어려우나, 최초(最初)의 순간과 관련한 인간의 상상이 집약되어 서사적으로 구성된 결과물이기에, 이로부터 신화소를 추출하는 것이 타당성을 획득한다고 판단한다.

한국 창세신화는 국내의 여러 지역에서 발견되는데, 이를 크게 북부 지역, 동해안 지역, 경기 지역, 제주 지역의 네 권역으로 나누어서 살펴볼 수 있다. 이 가운데 동해안 지역의 창세신화는 <석적본풀이>의 일부로 수용되면서 창세신화의 핵심적인 내용이라 할 수 있는 미륵과 석가의 인세(人世) 차지 경쟁 부분이 간략해졌다는 점에서, 상대적으로 온전한 전승이라고 보기 어렵다. 경기 지역의 전승은 이보다 더 왜소하다. 이러한 이유로 본 연구는 북부와 제주 지역에서 전승되는 창세신화를 중심으로 살피고자 한다. 먼저, 북부 지역 창세신화는 ‘미륵’과 ‘석가’가 거인신으로 설정되어 있다는 특징을 갖는다. 그리고 이는 곧 두 인물의 부모가 따로 존재하지 않는다는 것을 의미하며, 이들이 태초부터 있어 온 신이기에 부모의 혈통을 통해 신성성(神聖性)을 빌려 올 필요가 없었다는 것을 의미한다. 반면, 제주 지역의 창세신화는 ‘천지왕’과 ‘총명부인’의 결연(結緣)으로 ‘대별왕’과 ‘소별왕’이 출생하고, 이들이 인세(人世) 차지의 경쟁을 벌이는 것이 주 내용을 이룬다. 경쟁 주체가 두 거인신이 아닌 인간 형제라는 점, 이들이 이미 만들어져 있던 이승과 저승을 내기를 통해 나누어 다스리게 된다는 점에서

33) 확장적 적용의 대상이 되는 작품이 많은 까닭으로 이 절에서는 주 연구 대상만을 밝히도록 한다. 주 연구 대상은 두 가지 종류로, 신화소를 추출할 ‘창세신화’와 신화소와 밀접한 관계를 보이는 전형으로서의 설화이다.

34) 김현선, 앞의 책, 1994, 10쪽.

북부 지역의 창세신화보다 이후의 시대를 배경으로 두고 있음을 짐작할 수 있다.

본고는 원형적인 세계에 대한 형상화를 갖춘 창세신화로부터 신화소를 추출하고자 한다. 먼저, 북부 지역의 창세신화는 창세신화로서의 온전한 면모를 그대로 지니고 있는 것³⁵⁾으로 보이기에, 신화소를 도출해내는 데에 우선적으로 이 지역의 창세신화를 고려해야 할 것으로 판단된다. 북부 지역의 여러 창세신화 가운데 채록 시기가 가장 오래되었으며, 신화소를 풍부하게 지니고 있다고 평가되는 <김쌍돌이본>을 기본으로 한다. 또한 단일한 서사가 갖는 불완전성과 불명확함에 대한 보완으로, 마찬가지로 북부 지역 창세신화인 <강춘옥본>³⁶⁾을 필요에 따라 함께 살피고자 한다. 더불어, 북부 지역의 창세신화의 서사가 빈약하거나 그 의미가 명료하지 않은 부분이 있을 때, 제주 지역의 <고창학본>과 <박봉춘본> 등을 함께 살피고자 한다. 각각의 서사적 전개 및 서지사항을 간략히 소개하면 아래와 같다.

	제목	내용 구성	구연자, (채록시기)	채록자, 채록지
①	<창세가>	천지(天地) 생성 → 미륵 탄생 → 천지 분리 → 복수의 일월(日月) 생성 → 일월 조정 → 성신(星辰) 생성 → 미륵의 거신(巨身)적 면모 → 불·물의 근본(根本) 탐색 → 인간의 생성 → 석가의 출현 → 인세차지 경쟁 → 석가의 승리 → 인세(人世)가 부정한 연유(緣由) → 생식(生食)에서 화식(火食)으로 전환 ³⁷⁾	김쌍돌이 (1923년 8월 12일)	손진태, 『조선신가유편』, 향토문화사, 1930.
②	<생긋>	천지 생성 → 천지 혼돈 → 천지개벽 → 인간 창조 → 치국잡기 → 석가여래서인님 출생과 출현 → 인세	강춘옥 (1965년 9월 26일)	임석재 · 장주근, 『관북지방무가』, 문교부, 1966.

35) 박종성, 앞의 책, 1999, 17-19쪽.

36) <정운학본>도 북부 지역 창세신화에 해당하나 <당금아기 이야기>가 포함되어 있어 동해안 지역본의 성격이 섞인 것으로 간주하여 제외한다.

37) 박종성, 앞의 책, 1999, 28쪽.

		차지 경쟁 → 석가의 승리 → 미륵의 사라짐 → 일월 조정 → 성신 생성 → 사냥법과 암석의 유래 → 칠성신앙의 유래 → 불·물의 근본 → 인간의 유한성(有限性)과 확장법의 유래 → 불도의 배포 ³⁸⁾		
③	<초감제>	천지의 개벽 → 도수문장의 천지 분리(분리의 형상이 새의 날개짓으로 형상화) → 산수(山水) 및 삼십삼천(三十三天)의 생성 → 일월의 결핍 → 성신(星辰) 생성 → 천지음양의 상통 → 청의동자 반고씨의 솟아남 → 도수문장이 반고씨에게 공자 둘을 취해 두 개의 일월 생성 → 귀신과 인간의 혼돈 → 일월의 과잉 → 대·소별왕의 일월 조정 → 대별왕의 저승 차지, 소별왕의 이승 차지 → 배포도업침 ³⁹⁾	고창학	진성기, 『제주도 무가본풀이사전』, 민속원, 1991.
④	<천지왕 본পুর이>	수명장자의 호언(豪言) → 천주왕의 징치 실패 → 천부지모의 결연 → 대·소별왕의 심부담 → 인세차지 경쟁(천주왕의 과제·예속) → 소별왕의 인세차지와 수명장자 징치 ⁴⁰⁾	박봉춘	赤松至誠, 秋葉隆, 『조선무속의 연구』 上, 조선총독부, 1937.

<표 2> 창세신화의 내용과 서지사향

①의 자료는 손진태가 함남 함흥에서 김쌍돌이의 구연을 1923년 8월에 채록한 것으로서 『조선신가유편(朝鮮神歌遺編)』(1930)에 수록되어 있다. 본토에서 전승되는 창세시조신화 중에서 가장 먼저 채록되었고 내용의 완성도를 갖추고 있다. 주요 내용은 ‘천지개벽(天地開闢)’, ‘일월(日月)의 조정(調定)’, ‘인간 창조(人

38) 박종성, 앞의 책, 1999, 29쪽.

39) 박종성, 위의 책, 1999, 39-40쪽.

40) 박종성, 위의 책, 1999, 41쪽.

間創造)', '인세(人世)차지경쟁' 등이다.⁴¹⁾

②의 자료는 장주근, 임석재가 1965년 9월 함흥에서 이주(移駐)한 강춘옥 무녀의 구연을 채록한 것으로 『관북지방무가(關北地方巫歌)』(追加篇, 1966)에 수록되어 있다. '생긔'은 여러 가지 이야기가 모여 있는 서사무가(敍事巫歌)인데, 창세기조신화의 내용은 서두에 있다. '천지개벽', '일월의 조정', '인간창조', '인세차지경쟁' 등 중요 삽화의 항목은 <김쌍돌이본>과 일치하지만, 구체적 내용은 판이한 것이 많다. '생긔'은 창세(創世)의 이야기와 '제석본풀이' 유형의 이야기가 함께 구연된 서사무가로서 무속신화의 변이를 추적하는 데 시사하는 바가 많은 자료이다.⁴²⁾

③의 자료는 제주도 안덕면 창천리의 고창학이 구연한 창세신화로 일월(日月)의 조정과 관련한 내용을 상세하게 담고 있어 주목된다. 청의 동자 반고씨가 세상에 솟아나니 앞이마와 뒷이마에 각각 눈동자가 돌이었다. 이에 도수문장이 앞이마와 뒷이마의 눈동자를 가지고 해와 달을 두 개씩 만들었다. 이때 솟아난 대별왕과 소별왕이 활로 해를 쏘고 달을 쏘아 셋별을 만든다는 내용⁴³⁾이다. 이 자료는 다른 창세신화와 달리 다양한 등장인물에 의한 일월의 결핍과 과잉, 조정의 양상을 풍부하게 담고 있어 의미 있는 자료라고 할 수 있다.

④의 자료는 제주도 서귀포 무부(巫夫) 박봉춘이 제공한 자료로, 조선총독부 촉탁(囑託)으로 경성제대에 와 있던 학자인 아카마쓰 지세이(赤松智城)와 아키바 타카시(秋葉隆)에 의해 『조선무속의 연구』(1937)에 수록되었다. 천주왕이 수명장자를 징치하려는 이야기, 천주왕이 박우왕과 결연하여 대별왕 소별왕의 형제를 낳는 이야기, 대별왕과 소별왕의 인세차지경쟁담 등이 주요 내용을 이룬다. 후에 조사된 보고서에 의하면 이 자료는 '초감제'에서 구연되는 것으로서, 곳거리 명칭은 '초감제', 신화 명칭은 '천지왕본풀이'라고 하는 것이 타당하다.⁴⁴⁾ 이 자료는 육지의 창세신화와 다른 제주도 창세신화의 모습을 보여주고 있어 함께 살펴볼 만한 가치가 있다.

이와 같은 창세신화를 기준으로 하여 신화소를 추출한 이후, 이것을 공유하고

41) 서대석, 「창세기조신화의 의미와 변이」, 『창조신화의 세계』, 2002, 13쪽.

42) 서대석, 위의 글, 13쪽.

43) 김현선, 위의 책, 1994, 458쪽.

44) 서대석, 위의 글, 15쪽.

있는 설화를 살피는 것으로 신화소를 중심으로 한 설화의 이해에 대해 논의하고자 한다. 본격적인 논의가 진행되기 전에 신화소를 공유하는 설화를 발굴(發掘)하는 것이 필요한데, 기존의 설화 연구에 힘입어 신화와의 관계성을 갖는 것으로 입증된 설화들을 후보로 하되, 이 가운데 세 가지의 조건을 기준으로 하여 연구 대상을 선별하였다. 첫 번째 조건은 창세신화와 대상 설화에서 ‘공통적’인 서사 구조를 발견할 수 있어야 한다는 점이다. 무엇이 ‘공통적’인 것인지에 대해서는 창세신화로부터 신화소를 추출한 뒤 좀 더 자세히 논의할 수 있을 것으로 기대된다. 두 번째 조건은 ‘공통적’인 서사 구조 안에서 일정 수준 이상의 변이를 발견해 낼 수 있어야 한다는 것이다. 창세신화로부터 추출된 신화소와 대상 설화가 담지하고 있는 신화소가 완전히 동일한 형태를 취하고 있을 경우, 그것은 서로 별개의 작품이라기보다는 오히려 같은 유형군 안의 다른 각편(version)인 것으로 보아야 할 것이다. 따라서 대상 설화에서 창세신화와 다른 작품으로 인식될 수 있는 일정 수준 이상의 변이가 발견되어 할 것이다. 세 번째 조건은 연구 대상으로 선정된 설화가 풍부한 각편을 가지고 있어야 한다는 것이다. 어떠한 유형의 설화가 많은 각편을 가지고 있다는 것은 그것의 전승력을 입증한다. 그 설화에 매력적인 요소가 있어 많은 사람들이 그것에 흥미를 느끼고, 적극적으로 향유했다는 증거이다. 신화소는 일정 단위의 지속적인 반복이 중요한 요건으로, 반복되지 않는 신화소는 신화소라 보기 어렵다. 이에 각편을 풍부하게 가진 이야기에 신화소가 함유되어 있을 가능성이 높다고 보는 것⁴⁵⁾이다.

이러한 조건에 비추어 창세신화와 밀접한 관계에 있는 것으로 보이는 대표적인 설화들을 선정하였다. 첫 번째 설화는 세계창조 신화소를 중심으로 하여 살펴볼 <설문대할망>이다. 이 설화는 보통 예사신화⁴⁶⁾, 마을신화⁴⁷⁾, 민간신화 등

45) ‘광포성’이 널리 전승됨을 의미한다고 할 때, 이것은 전승력의 다른 표현이라 할 수 있다. 천혜숙은 광포성(廣布性) 그 자체가 인식의 보편성과 신화적 원형성을 증거한다는 것을 근거로 들어 광포적 전승을 갖는 설화는 신화적 성격을 갖는다고 주장한 바 있어, 위와 같은 연구 대상 선정의 기준 제시에 준거가 되어 준다. 천혜숙, 앞의 글, 1987, 8쪽.

46) 예사로운 사람이 주고받는 이야기 속에 신화적 의미를 갖고 있는 자료들이다. 세상의 근원에 관한 의문이나 신화적 인물에 관한 내용이 대부분으로, 지형(地形)이나 산천(山川)을 만든 거인 등에 관한 신화가 전한다. <설문대할망>, <장길산>, <마고할미> 등을 일컫는다. 김현선, 앞의 책, 1994, 14쪽.

47) 마을 주변의 자연물에 대한 신화적 창조를 전하는 이야기들이다. 산과 강을 만들거나, 홍수로 잠겼던 마을의 산에 관한 이야기들 등 마을의 자연물 유래 전설인 한편으로 그 마을

으로 분류되는 설화인데, 본래 신화였으나 전승의 과정에서 제의의 형식이나 신화적 면모의 일부를 상실하고, 전설, 민담으로 이탈했다고 논의된다. 이러한 논의들에서 <설문대할망>을 신화와 관계 지어 이해할 수 있는 근거를 찾아볼 수 있다. 신화로서의 성격이 완전한 텍스트로부터 신화소를 찾고, 그것의 신화와의 관계를 판단하는 것은 암중모색(暗中摸索)과 같으나, <설문대할망>과 같이 신화에서 이탈하여 다른 갈래의 성격을 함께 가지고 있는 설화의 경우, 그 안에 있는 신화적 성격이 보다 분명하게 드러나리라 기대할 수 있다.

이에 <설문대할망>의 장르 혼재적 성격에 대한 논의를 좀 더 살펴보는 것으로 연구 대상으로서의 적합성을 판단하고자 한다. 이 설화는 완결된 하나의 서사로 남아있지 않고 단편의 전승이 제주의 전 지역에서 확인되고 있다. 각편의 면면을 살펴보면, 창조 여신, 대지 여신으로서의 성격이 거듭 확인되면서도 천지(天地)와 일월성신(日月星辰)의 창조 행위가 명료하지 않을 뿐더러 인간의 창조와 인간 세상을 맡아 다스린 내력도 모호하게 드러나⁴⁸⁾ 설문대할망을 신화의 주인공으로 분류해야 할지, 아니면 전설의 주인공으로 분류해야 할지에 대한 혼란스럽다. 임동권은 <설문대할망> 설화를 육지 거인담이 지역 향토화 과정을 거쳐 전설, 민담화되었다⁴⁹⁾고 논의하였으며, 장덕순은 <설문대할망>이 다른 나라 거인 설화와 달리 자연적 위력을 갖춘 신으로 숭상되지 못하고 오히려 자연에 희생당하고 마는 점을 두고 기형적 거인 신화⁵⁰⁾라 일컬었다. 현용준은 더 나아가, 전설을 자연전설, 역사전설, 신앙전설로 나누고 <설문대할망> 설화는 산악, 지류 등에 관한 이야기이므로 자연전설이라고 분류⁵¹⁾한 바 있다. 권태효는 거인 설화의 폭넓은 자료 검토를 통해 <설문대할망>이 거인 신화로서의 본질을 가지고 있으나 동시에 희화화된 국면도 지니고 있다며 그 양상과 의미를 분석하여 제시⁵²⁾한 바 있다. 허남춘 또한 <설문대할망> 설화는 제의의 형식이나 신화의 면모를 산실(散失)한 채 전승되어 전설의 파편화된 이야기 형태가 되었다고 논의하며 제

의 우주와 세계관을 담고 있는 신화적 연술을 지칭한다.

강등학 외, 『한국 구비문학의 이해』, 월인, 2000, 65쪽.

48) 박종성, 「비교신화의 관점에서 본 설문대할망」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010, 236쪽.

49) 임동권, 「선문대할망 설화고」, 『한국민속학논고』, 집문당, 1978.

50) 장덕순, 『한국사상대계』 1, 성균관대학교 대동문화연구소, 1973.

51) 현용준, 『제주도전설』, 서문당, 1976.

52) 권태효, 「거인 설화의 전승양상과 변이 유형 연구」, 경기대학교 박사학위논문, 1997.

주도 지형 창조와 창세신적 면모가 흔적에 감추어진 채 전승⁵³⁾된 이야기라 정의한다.

이와 같은 <설문대할망>에 대한 기존의 논의는 대체적으로 이 설화가 본래는 신화였으나, 그 본래적 성격을 상실하고 신화로부터 이탈하여 다른 갈래적 경향성을 지니게 되었다는 점을 말하고 있다. 이와 같은 논의를 통해, <설문대할망>은 갈래적 정체성이 명료하지 않은 설화에 대한 이해를 논의하고자 하는 본고의 연구 대상으로 적합한 것으로 판단된다. 살펴볼 텍스트는 아래의 표와 같이 제시하였다.

	각편의 제목 ⁵⁴⁾	구연자	구연시기, 장소	채록자	채록지
1	선문대할망의 큰 키	안용인 (남)	1975.2.25. 구좌면 김학리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
2	설문대할망의 큰 키	양성필 (남, 77)	1975.3.4. 안덕면 화순리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
3	마고할망의 큰 키	홍섭흡 (남, 73세)	1975.3.2. 표선면 표선리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
4	선문대 할망의 솔바위	이지영 (남, 77세)	1975.12.19. 한경면 고산리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
5	설문대할망의 빨랫돌	양기빈 (남, 69세)	1975.2.28. 성산면 시흥리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
6	할머니의 감투	현용준	제주시 노형리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
7	할머니와 오름	현용준	제주시 노형리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
8	드랑쉬 형성	김석보(남), 한공익(남)	1974.10.19. 성산면 고성리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
9	할머니의 등경돌	김석보(남), 한공익(남)	1974.10.19. 성산면 고성리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.

53) 허남춘, 「설문대할망의 창세신적 특성과 변모양상 - 주변민족 여성신화와의 비교를 중심으로」, 『반교어문연구』 38, 반교어문학회, 2014, 313쪽.

54) 별다른 제목 표기가 없을 때는 필자가 내용을 요약하여 임의로 제목을 붙였다.

10	소섬의 형성	김석보(남), 한공익(남)	1974.10.19. 성산면 고성리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
11	할머니와 옷	현용준	제주시 노형리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
12	설명두할망과 속옷	김석보(남), 한공익(남)	1974.10.19. 성산면 고성리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
13	설문대할망	송기조	오라동 동카름	김영돈, 고재환	『대계』 9-2, 1980, 712쪽
14	설문대할망	-	-	진성기	『신화와 전설』, 제주민속연구소, 2005, 28쪽.
15	선문대할망의 죽음	현용준	제주시 노형리	현용준	『제주도전설』, 서문당, 1996, 22-28쪽.
16	설문대할망	안용인	북제주군 구좌면 김녕리	현용준, 김영돈	『대계』 9-1, 1979, 200-202쪽.
17	설문대하루방과 설문 대할망	오문복	성산읍 신평리	임석재	『한국구전설화』 9, 평민사, 1993, 279-280쪽.
18	할망이 한 일	-	-	장주근	『한국의 신화』, 성문각, 1961, 8쪽.

<표 3> <설문대할망> 연구 대상 각편의 소개

두 번째 설화는 인류탄생 신화소와 관련하여 살펴볼 <대홍수와 목(木)도령>이다. 내용을 요약하면 이러하다. 하늘의 선녀(仙女)가 지상(地上)에 내려와 교목(喬木)의 정기에 감응하여 아이를 낳는다. 그 아이가 7-8세 되던 때에 선녀는 하늘로 올라가고, 곧 큰 비가 온다. 아이가 교목에 실려 떠내려가며 고난을 겪다가 어느 한 곳에 표착하여 그곳에 살던 여성과 결혼하여 인류의 시조가 된다는 이야기이다. 대홍수(大洪水) 이후 인류의 시원(始原)에 대해 다루고 있어, 일반적인 민담과 달리 신화와의 관련성이 두드러지는 것으로 보인다.

기존의 논의에서도 이 설화의 신화적 성격을 규명하려는 논의가 주(主)를 이룬다. 천혜숙은 홍수(洪水) 설화를 세계의 창조와 종말에 관한 우주론적 신화로 규정한 뒤, <대홍수와 목도령>을 인류의 기원과 관련된 홍수 설화로 구분하였다.

이 설화에서 형상화된 ‘홍수 화소’가 일련의 신화적 전승에서 인간 세상의 ‘시작’의 단서 및 창조의 계기가 되고 있다⁵⁵⁾고 하여, 신화적 의미를 갖춘 설화로서의 성격을 분명히 하였다. 김재용은 동북아시아 지역의 홍수 설화와 변이에 대한 연구에서 신과 인간의 관계, 양성(兩性) 결합에 의한 창조, 모계제(母系制)에서 부계제(父系制)로의 전환 등을 분석할 때에 <대홍수와 목도령>을 들어 논의하였다. 홍수를 통해 여신의 질서에서 남신의 질서로 변화되었다고 하며, 이 설화가 새로운 질서의 시작을 보여준다는 측면에서 그 신화적 성격⁵⁶⁾을 말할 수 있다고 하였다. 박계옥은 홍수 설화를 홍수의 결과와 홍수의 원인을 형상화하는 설화로 각각 나누어 논의하며, <대홍수와 목도령>은 홍수의 결과를 이야기하는 설화로 구분하였다. 홍수를 기점으로 신 중심의 세계 질서를 부정하고, 인간 중심의 세계로 이행하는 신화적 사유를 반영하고 있다고 논의하여, 본고의 논의에 시사하는 바가 크다. 이뿐만 아니라 이 설화에서 세상에 선(善)한 사람과 악(惡)한 사람이 공존하게 되었다는 결말은 악인이 생기게 된 유래를 설명해주는 것으로, 악이 존재하는 세상에 대한 창세신화의 설명과 연관성을 갖는다고 논의하여⁵⁷⁾ 신화와 이 설화와의 관계성을 짚었다. 오세정은 유일하게 <대홍수와 목도령>만을 독자적인 연구 대상으로 삼았는데, 창세신화와 홍수 신화의 관계를 살피고, 목도령의 정체성을 신과 인간의 중간적 존재로 규정한 뒤, 주몽과의 비교를 통해 문화영웅으로서의 성격을 가졌음을 주장하였다. 이와 같은 논의를 통해 이 설화가 대홍수 이후 2차 창조에 관한 신화라고 의미화하였다.⁵⁸⁾

이와 같이 <대홍수와 목도령>에 대한 연구는 활발하게 이루어지지 않는으나, 대체로 홍수 설화에 귀속시켜 그 신화적인 성격을 밝히려는 연구가 주를 이룬다는 것을 알 수 있다. 이에 <대홍수와 목도령>과 신화의 관련성을 말하는 것이 가능할 것으로 기대한다. 아래는 <대홍수와 목도령>의 유형에 속하는 것으로 보고된 설화 20여 편 가운데, 연구를 위해 살펴본 각편⁵⁹⁾이다.

55) 천혜숙, 「홍수 설화의 신화학적 조명」, 『민속학연구』 1, 안동대 민속학회, 1989, 63쪽.
 56) 김재용, 「동북아시아 지역 홍수신화와 그 변이에 대한 연구」, 『한국고전연구』 4, 한국고전연구학회, 1998.
 57) 박계옥, 「한국 홍수 설화의 신화적 성격과 홍수 모티프의 서사적 계승 연구」, 조선대학교 박사학위논문, 2005, 110-111쪽.
 58) 오세정, 『<대홍수와 목도령>에 나타나는 창조신의 성격』, 『한국고전연구』 12, 한국고전연구학회, 2005.
 59) 심서희, 「동화 <나무도령>의 설화 다시쓰기 양상 연구」, 한국교원대학교 석사논문, 2016.

	각편 제목	구연자	구연시기, 장소	채록자	채록지
1	목도령 홍수 전설	김승태, (남)	1923, 부산진	손진태	『한국민족설화의 연구』, 을유문화사, 1954.
2	구해 준 모기·개미 뱀·멧돼지·소년	이씨	1923, 전라북도 정읍군 소성면	임석재	『한국구전설화』 7, 평민사, 1990.
3	구해 준 돼지·뱀·개 미·사람	정복순	1927, 목포공립 여자보통학교	임석재	『한국구전설화』 9, 평민사, 1992.
4	구해 준 개미·돼지· 파리·사람	김려은	1932, 평안북도 선천군 심천면	임석재	『한국구전설화』 2, 평민사, 1994.
5	구해 준 벌과 개미 의 보은	최원병	1934, 평안북도 은산군 은산면	임석재	『한국구전설화』 2, 평민사, 1994.
6	구해 준 하루살이·돼 지·사람	류준용	1934, 평안북도 선천군 산면	임석재	『한국구전설화』 2, 평민사, 1994.
7	구해 준 개미·돼지· 벌의 보은	탁병주	1936, 평안북도 정주군 돈산면	임석재	『한국구전설화』 2, 평민사, 1994.
8	동구나무 아들	김연단, (여, 56)	1969, 전라북도 진안군 상전면	임석재	『한국구전설화』 7, 평민사, 1994.
9	류씨의 시조	이선재, (여, 61)	1979, 경상북도 월성군 현곡면	조동일 외	『대계』 7-1.
10	오동나무에 공들여 낳은 아들	이민호, (남, 56)	1980, 경상남도 거창군 남상면	최정여 외	『대계』 8-5.
11	사람의 조상인 밤나 무 아들 올범이	김원관, (남, 65)	1984, 경상남도 울주군 언양면	류종목 외	『대계』 8-12.
12	은혜 깊은 산돼지와 개미	백금문, (남, 71)	1984, 전라남도 신안군 압해면	최덕원	『대계』 6-6.

<표 4> <대홍수와 목도령> 연구 대상 각편의 소개

를 참고하여 필자에 의해 확인된 각편만을 제시하였다.
 한국정신문화연구원어문연구실, 『한국구비문학대계』, 한국정신문화연구원, 1980-1988.
 박종익 외, 『한국구전설화집』, 민속원, 2000-2014.
 한국학중앙연구원 어문생활사연구소, 『(중편) 한국구비문학대계』, 역락, 2013.
 임석재, 『한국구전설화』, 평민사, 1987-1994.
 손진태, 『한국민족설화의 연구』, 을유문화사, 1987.
 임동권, 『한국의 민담』, 서문당, 1972.

세 번째 설화로는 인세차지경쟁 신화소와 관련하여 <오누힘내기>를 선정하였다. <오누힘내기> 설화로 통칭되는 이 설화는 <오누힘내기>라는 제목보다 주로 ‘○○성’, 혹은 ‘○○산성’이라는 제목으로 전승되는 설화로, 남매간의 목숨을 건 힘내기에 대해 다루는 이야기이다.

이 설화의 신화적 성격은 일찍부터 주목받아 왔다. 임동권은 <오누힘내기>의 딸이 설문대할망과 같은 성격의 거녀(巨女)일 것⁶⁰⁾이라 추정하였고, 천혜숙 또한 딸이 자연 형성에 관여한 거녀적 속성을 지니고 있음⁶¹⁾을, 나아가 <오누힘내기>는 인세의 기원에 대한 인식과 함께 인세 질서의 신화적 주체에 대한 관심에서 부연(敷衍)된 갈등과 화합의 이야기⁶²⁾라고 밝혔다. 장덕순은 오누이의 흠머미가 신적 존재와 연결되어 있음⁶³⁾에 대해 논의하였다. 본고의 논의와 유사하게 두 신적 주체의 특정 대상을 둔 다툼에 주목한 것은 조동일의 논의에서부터이다. 조동일은 <오누힘내기> 설화의 싸움 주체와 싸움의 양상이 고대 거인(巨人) 신화의 면모를 보여준다⁶⁴⁾고 하여, 인세차지경쟁 신화소가 <오누힘내기> 설화에 전승되었다는 본고의 주장에 구체적 전거가 되어 준다. 김영경은 거인 설화 속의 힘내기 모티프가 소멸되지 않고 <오누힘내기> 설화에 계승된다⁶⁵⁾고 다루었으며, 권태효 또한 <오누힘내기> 설화의 오누이의 대결 양상에 주목하여 거인 설화가 소멸되는 과정에서 새로운 전설의 모습으로 탈바꿈하여 나타났다고⁶⁶⁾ 주장하였다. 이지영 또한 누이의 거인적 성격과 창조적 행위에 주목하여 <오누힘내기>가 산천(山川) 형성에 관여한 산신(山神)의 성격이 변모되고 신격 자체가 속화(俗化)되면서 나타난 것으로 간주하고, 자연 형성에 관여한 신격(神格)들의 이야기라 논의하며, 이 설화가 치소(治所) 차지 경쟁담의 신화적 전승 속에 자리하고 있음⁶⁷⁾을 주장하였다. 이와 같이 신화와 <오누힘내기>를 관계 지어 온 그간의 연구는 이 설화가 신화와 분명한 관련을 맺고 있음을 시사한다.

60) 임동권, 「선문대할망 설화고」, 『한국민속학논고』, 집문당, 1971, 287-288쪽.

61) 천혜숙, 「여성신화연구」 1, 『민속연구』 1, 안동대민속문화연구소, 1991, 116-117쪽.

62) 천혜숙, 앞의 글, 1987, 7-8쪽.

63) 장덕순, 「중원문화권과 구비전승」, 『한국문학의 연원과 현장』, 집문당, 1986, 115쪽.

64) 조동일, 「한국설화의 변이양상-논평3」, 『한국학연구의 성과와 그 성찰』, 정문연, 1982, 180쪽.

65) 김영경, 「거인형설화의 연구」, 이화여자대학교 석사학위논문, 1990.

66) 권태효, 「거인 설화의 전승양상과 변이유형 연구」, 경기대학교 박사학위논문, 1997.

67) 이지영, 「<오누힘내기 설화>의 신화적 성격 연구」, 『한국고전여성문학연구』 7, 한국고전여성학회, 2003, 252쪽.

이 설화는 광포 설화로 전국적인 전승을 보인다. 보고된 80여 편의 자료⁶⁸⁾ 가운데, 장사(壯士) 오누이가 등장하여 내기를 하고, 누이의 능력이 뛰어난 것에 반하여 남동생이 어머니의 도움으로 인해 내기에서 이기고 누이가 죽는 서사의 전개가 드러난 것, 증거물이 ○○산이나 ○○성 등으로 남아 있는 각편을 선별하였다.⁶⁹⁾

	각편 제목	구연자	구연시기, 장소	채록자	채록지
1	구녀성 전설	김종대 (남, 61)	1980, 충청북도 청원군 미원면	김영진, 맹택영	『대계』 3-2.
2	천마산의 할미성 전설	배두용 (남, 49)	1982, 충청북도 영동군 양강면	김영진	『대계』 3-4.
3	이몽학 이야기	윤천금 (남, 77)	1982, 충청남도 부여군 옥산면	박계홍, 황인덕	『대계』 4-5.
4	누나만 못한 이몽학의 재주	최갑순 (남, 75)	1982, 충청남도 부여군 옥산면	박계홍, 황인덕	『대계』 4-5.
5	동생과의 내기에서 저 준 이몽학의 누이	이원승 (남, 78)	1982, 충청남도 부여군 홍산면	박계홍, 황인덕	『대계』 4-5.
6	삼년성	서재호 (남, 79)	1974, 충청북도 보은군 보은읍	임석재	『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.
7	청주의 산성	윤우원, (남, 32)	1962, 충청북도 청원군 남성면	임석재	『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.
8	형제성	유진석	1942, 충청남도 부여군 은산면	임석재	『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.
9	무성산성	이용상 (남, 22)	1973, 충청남도 공주면 난천면	임석재	『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.
10	견훤산성	김정순 (여, 52)	1972, 경상북도 문경군 용암면	임석재	『한국구전설화』 12, 평민사, 1993.

<표 5> <오누힘내기> 연구 대상 각편의 소개

본 연구의 진행은 모두 네 가지의 과정으로 이루어진다. 첫 번째 과정은 신화소의 개념을 수립하고 창세신화로부터 신화소를 추출하는 것이다. 신화소 개념

68) 김영희, 「'여성 신성'의 배제와 남성 주체의 불안」, 『한국고전여성문학연구』 26, 한국고전여성문학회, 2013, 16-22쪽.

69) 한국정신문화연구원, 『한국구비문학대계』, 한국정신문화연구원.
임석재, 『한국구전설화』 5,6,7,12, 평민사, 1987-1990.

의 수립을 위해서는 레비스트로스 및 기타 논의에 대한 이론적 검토를 수행할 예정이다. 이때 정리된 개념을 기반으로 하되, 국내의 '신화소' 개념을 활용한 논의를 참고하여 균형 있는 관점에서 신화소의 개념을 재규정한다. 이렇게 규정된 신화소의 개념을 통하여 창세신화로부터 신화소를 추출하고, 추출된 신화소 가운데 논의 가능한 신화소를 선정한다.

두 번째 과정은 각 신화소의 의미 구조를 파악한 뒤, 파악된 의미 구조를 기반으로 하여 연구 대상으로 선정된 설화와 신화소의 관련성을 살피는 것이다. 이로써 신화소와 설화의 관계를 확인하고, 신화소의 변이에 의한 설화의 의미를 따로 논의할 수 있다. 이러한 과정을 거쳐 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 새로운 지점을 구성하고자 한다.

세 번째 과정은 신화소와 전형적인 관련성을 갖는 설화 외에 그러한 관계를 반복적으로 적용할 수 있는 설화군으로 논의를 확장하여 본고에서 내세우는 신화소 중심의 설화 이해의 풍부한 적용 가능성을 살펴보는 것이다. 세계창조 신화소는 거인(巨人) 설화로, 인류탄생 신화소는 홍수(洪水) 설화로, 인세차지경쟁 신화소는 트릭스터담(譚)으로 확장해나갈 수 있다.

마지막 과정은 앞서 논의된 결과를 기반으로 현대 문화와 신화소의 관계를 탐색하고 분석하는 단계이다. 이는 앞서 서술한 분석의 과정을 활용하는 것으로, 신화로부터 단절된 것으로 보이는 현대적 문화물에도 신화적인 것이 여전히 영향을 끼치고 있음을 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 신화소 중심의 설화 이해를 위한 이론적 고찰

1. 신화소의 개념 및 신화소 중심 설화 이해의 범위

1) 신화소의 개념 및 특성

① 신화소의 개념

‘신화소(神話素, Mythemes)’는 본고에서 논의하고자 하는 ‘신화소 중심의 설화 이해’에 있어 핵심적인 개념으로, 먼저 이 개념에 대한 이론적 검토를 통해 기존에 이루어진 신화소의 개념을 정리하고, 앞으로의 논의를 개진하기 위해 필요한 지점들을 확인하고자 한다.

레비스트로스(Claude Levi Strauss, 1908-2009)는 신화를 ‘인간이 사고하기 위해 필요한 논리적 도구’로 파악하였다. 그리고 이러한 신화의 기능은 신화를 구성하고 있는 ‘신화소’에 의해 가능하다고 주장하였다. 예컨대, ‘인간’이라는 존재의 근원을 파고 들어가면, ‘인간은 어디서 어떻게 생겨난 것일까.’와 같이 단숨에 해결하기 어려운 문제에 당착(撞着)하게 된다. 답을 얻고자 하는 과정에서 최초의 인간은 자동적으로 출생한 것인지, 인간으로부터 출생한 것인지 선뜻 어느 쪽을 선택하여 말하기 어렵다. 자동적으로 출생하였다고 한다면, 그것이 어떻게 가능하였고 지금은 왜 그러한 출생이 이루어지지 않는지에 대한 설명이 추가적으로 요구된다. 반면, 인간으로부터 출생하였다고 한다면, 그 최초의 인간은 어디서 발생한 것인지, 그리고 그들의 관계는 어떠하였는지 등 또한 풀기 어려운 모순(矛盾)에 봉착하게 된다. 레비스트로스는 이와 같이 인간이 존재하며 마주하게 되는 다양한 모순에 대해 신화가 해결의 논리를 제공하였다고 주장하였다. 신화에서 경험 세계의 모순들은 대립(對立)적으로 형상화된다. 그리고 언제나 이러한 대립이 ‘꿀’이나 ‘재’ 따위의 매개항(媒介項)을 통해 중재되고, 혹은 완화되어 경험 세계의 모순을 나름의 논리로 해소한다는 것이다.

레비스트로스는 이러한 자신의 주장을 <오이디푸스(Oedipus)⁷⁰⁾>의 분석을 통

70) ‘부어오른 발’이라는 뜻으로, 그리스 신화에 나오는 테바이의 왕이다. 테바이 왕의 아들로 태어났지만 아버지를 죽이고 어머니와 결혼하게 되리라는 신탁 때문에 세상에 나오자마자 산속에 버려졌다. 하지만 목동에게 발견되어 요행히 살아남았고 이웃나라의 왕자로 성장하

해 입증하고자 하였다. 먼저 그는 <오이디푸스>에서 발생하는 사건을 순차적 전개에 따라 나열하고, 그 등장인물 또한 정리하였다. 이러한 사건과 인물을 서사의 구성 요소라 일컬은 뒤, 네 개의 축에 차례로 배치⁷¹⁾하였다. 그리고 각각의 축마다 모아진 사건, 혹은 인물의 공통점을 도출하는 것으로 <오이디푸스>를 해석하였다. 이 해석에서 I 축의 집약된 사건들은 ‘과대 평가된 친족(親族) 관계’를 공통적으로 보여주는 것으로, 사회의 규범이 혈연관계에 허락하는 것 이상으로 친밀한 관계를 보이는 사건들이다. II 축은 I 축의 역(逆)으로, ‘과소(過小) 평가된, 혹은 가치가 절하된 친족 관계’를 나타낸다. III 축은 ‘인간이 괴물을 퇴치하는 것’에 관한 것이며, IV 축은 ‘제대로 견지 못하는 인간들’에 관한 것이다. III 축에 등장하는 용이나 스팅크스는 인간을 위협하는 괴물들인데, 이들은 또한 인간이 땅으로부터 출생하였다는 것을 상징적으로 보여준다. 그러한 괴물들이 인간에 의해 정복되었다는 것은 인간이 자신의 토착성(土着性)을 스스로 부정하는 것을 의미한다. 대조적으로 IV 축에 속한 인물들은 ‘제대로 견지 못하는 인간’들로, 인간이 비록 땅으로부터 발생하지는 않았으나 땅과 완전히 분리되지 못한 채 살아간다는 것을 또한 상징적으로 보여준다. 이렇게 I 축과 II 축이 역의 관

여 결국 신탁의 예언대로 아버지를 죽이고 테바이의 왕위에 올라 어머니와 결혼하게 된다.
71) E. R. Leach., Lévi-Strauss, 이종인 역, 『레비스트로스』, 시공사, 1998, 102-103쪽.
C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 김진욱 역, 『구조인류학』, 종로서적, 1987, 205쪽.

I	II.	III.	IV.
① 카드모스의 에우로파 탐색			⑨ 라브다코스 (라이오스의 아버지)= ‘절름발이’ ⑩ 라이오스 (오이디푸스의 아버지)= ‘왼손잡이’ ⑪ 오이디푸스= ‘부어오른 발’
		② 카드모스의 용 퇴치	
	③ 스파르티 간 살해		
	④ 오이디푸스의 라이오스 살해		
		⑤ 오이디푸스의 스팅크스 퇴치	
⑥ 오이디푸스와 이오카스테의 결혼			
	⑦ 에테오클레스의 폴리네이케스 살해		
⑧ 안티고네의 폴리네이케스 매장			

계이득, III축과 IV축도 역의 관계로 파악된다.⁷²⁾ 그로써 혈연의 과잉이 친소(親疏)의 관계에 대응되는 것처럼, 토착성에서 탈출하고자 하는 노력은 그 노력의 실패와 대응된다는 최종적 결론을 맺는다.

이와 같이 레비스트로스는 <오이디푸스>를 위와 같이 분석함으로써 ‘인간은 어디서 어떻게 생겨난 것일까.’라는 존재의 근본적인 물음에 대하여 ‘땅으로부터의 발생’과 ‘인간으로부터의 발생’이라는 두 가지 명제가 서사의 전개 과정에서 대립적으로 형상화되어 있음을 밝힌다. 그리고 이러한 모순에 대한 답으로 ‘오이디푸스’라는 인물이 있음을 주장한다. 땅에서 온전히 분리되지 못한 채 절뚝거리며 걷는 오이디푸스가 인간의 ‘자동 발생’과 ‘인간으로부터의 발생’을 모두 설명해줄 수 있는 매개가 된다는 것이다. 이렇듯 레비스트로스는 <오이디푸스>에 대한 독자적인 분석을 통해 신화가 원시 시대에 논리적 사고의 도구로서 작용하였다는 것을 보여준다.

이와 같은 해석은 <오이디푸스>에 대한 기존의 해석과는 전혀 다른 결론임과 동시에, 신화와 이성(理性)은 대척(對蹠)된다고 주장해 온 전통적인 신화관(觀)과도 대조적인 입장⁷³⁾을 보여준다. 신화 분석의 새로운 방향을 제시한 레비스트로스의 구조적인 해석은 ‘신화소’라는 개념의 착안을 통해 가능했다. ‘신화소’는 본래 구조주의 음운학의 영향을 받아 만들어진 개념으로, 구조언어학자 투르베츠코이(N. Troubetzkoy)가 현대음운학에서 언어의 의미를 구성하는 요소를 음소(音素), 형태소(形態素), 의의소(意義素) 등의 하부 단위로 나누는 것과 관련을 갖는다. 레비스트로스는 이러한 현대음운학의 구조적 접근으로부터 신화에도 또한 신화의 의미를 구성하는 하부 단위가 있다고 전제하고, 이 하부 단위를 ‘신화소’라 일컫고자 한 것이다. 그런데 신화소는 문학작품을 구성하는 단위인 까닭에, 음소, 형태소, 의의소 등에 비해 훨씬 더 복잡한 구성을 가진다고 보았다. 또한 ‘-소(素)’가 일반적으로 어떤 최소(最小)의 단위를 일컫는 표현이기에, 레비스트로스는 이러한 구조주의 언어학이나 일반적인 표현과의 차별점을 두고자, 신화소에 대하여 ‘신화를 구성하는 의미 있는 큰(大) 단위’⁷⁴⁾라고 설명하였다.

72) 위의 책, 204쪽.

73) C. Lévi-Strauss, 앞의 책, 1987, 197쪽.

74) 임봉길, 「구조/탈구조와 우리 : 구조주의 논리체계와 신화학」, 『기호학연구』 24, 한국기호학회, 2008, 44쪽.

레비스트로스의 관심은 ‘신화소’의 입론(立論)을 통해 신화를 보는 기존의 관점을 해체하고 신화의 감추어진 논리와 의미를 찾는 것에 있었다.⁷⁵⁾ 구조언어학에서 음소는 그 자체로는 의미를 가질 수 없고 다른 음소들과 결합하였을 때 의미를 획득한다. 신화소도 이와 마찬가지로 신화소 자체로는 의미를 지닐 수 없고, 다른 신화소와의 결합을 통해 어떠한 의미를 가질 수 있게 된다. 앞서 레비스트로스에게 의해 제시된 <오이디푸스>를 사건과 인물 등으로 분리한 ①~⑩은 각각으로서는 의미를 가질 수 없다. ①~⑩이 I~IV의 축을 통해 서로 관계를 가질 때 과대평가·과소평가 된 친족 관계라는 의미가 대비적으로 부각되고, 나아가 흠으로부터의 출생을 부정하는 것과 그것의 영원한 부정이 불가능하다는 일련의 모순과 그에 대한 논리적 해결의 과정이 구성될 수 있다. 즉, 신화소는 홀로 있을 때는 독자적인 의미를 갖지 못하며, 다른 신화소와의 관계 속에서 그 의미를 구성할 수 있다는 것⁷⁶⁾이다.

따라서 중요한 것은 신화가 새로운 의미를 창출할 수 있도록 신화를 재구성하는 일이다. 레비스트로스는 구조주의의 원칙에 따라 신화로부터 쪼개진 신화소들이 관계군을 형성하도록 재배치하였다. 가상의 평면에 가로와 세로의 축을 그렸을 때 수평축은 ‘통합적 연쇄(chaine syntagmatique)’, 즉 신화의 ‘통시적 구조(structure diachronique)’, 서사의 전개를 나타낸다. 수직축은 ‘계열적 집합(ensemble paradigmatic)’, 즉 ‘공시적 구조(structure syntagmatique)’로, 이야기의 논리적 구조를 나타낸다. 먼저 각각의 신화로부터 떼어낸 신화소를 이야기의 전개 순서에 따라 수평축의 왼쪽에서 오른쪽으로 배치한다. 또한 수직축에 대해서는 위에서부터 아래쪽으로, 하나의 수직축에 배열된 사건이나 인물이 같은 의미를 지니도록 배치한다. 그리고 축을 따라 신화를 공시적, 혹은 통시적으로 동시에 읽어낼 때, 신화적 사고 근저의 어떤 논리적 조작을 이끌어낼 수 있다고 보았다.⁷⁷⁾ 레비스트로스는 이러한 방식으로 <오이디푸스>를 읽어 I 축과 II 축이 역의 관계임을, III 축과 IV 축이 역의 관계임을, 그리고 이로써 I 축과 II 축의 관계와 III 축과 IV 축의 관계가 상동함을 밝혀낸 바 있다.

75) “신화소는 구조언어학의 음소로 위치, 취급되어야 하겠으나 앞과 같은 과정, 즉 해체와 재구성의 과정을 거친 까닭으로 사실상 문장 이상의 층위로 수용해야 적절하다.”

C. Lévi-Strauss, 앞의 책, 1987, 201쪽.

76) 위의 책, 200쪽.

77) C. Lévi-Strauss, 앞의 책, 1987, 213쪽.

이와 같은 ‘신화소’ 개념의 정립은 하나의 신화가 다른 신화들의 조합 변이형이라는 것을 말할 수 있게 한다는 것에 그 의의가 있다. ‘신화소’라는 작은 요소가 관계를 통해 새로운 의미를 무한히 창출해낼 수 있는 것이다. 이러한 레비스트로스의 신화소에 대한 논의는 신화를 구성하는 하위의 단위가 있다고 보아, 이것이 관계를 맺음으로써 신화의 논리를 드러내기도 하고, 새로운 조합을 통해 또 다른 신화를 만들어간다고 요약할 수 있다.

여기서 신화소의 실재에 대해 살펴볼 필요가 있다. 레비스트로스가 말하는 신화소의 구체(具體)는 <오이디푸스>를 분석한 ①~⑩까지의 사건이나 인물에 해당한다고 볼 수 있다. 이것은 <오이디푸스>를 구성하는 하위의 단위가 되어 다른 단위와의 관계를 통해 신화의 의미를 구성하고, 때로는 <오이디푸스>에서 분리되어 독립적인 작용을 할 수 있는 것으로 볼 때, 이것을 신화소로 보기에 무리가 없다고 판단된다.

그런데 레비스트로스가 신화로부터 떼어낸 ①~⑩에 일관적인 기준이 적용되어 있는가에 대해 살펴본다면, 또한 단언하기 어렵다. 앞서 보았듯, ①~⑩에 대하여 레비스트로스는 사건이나 인물로, 서사의 구성 요소⁷⁸⁾라고 하였다. 그렇다면 서사에서 떼어낸 일부의 사건이나 인물이 신화소가 될 수 있다는 것이다. 그런데 서사로부터 사건을 분리하는 것과 인물을 분리하는 데에는 서로 다른 기준이 작용하게 된다. 결과적으로 ①~⑩은 균일한 기준으로 분리해낸 균일한 단위가 아니라는 것이다. 또한 레비스트로스는 신화로부터 분리한 ①~⑩을 네 개의 축에 순차적으로 배치한다고 하면서도 사건 외의 인물은 서사의 순차 규칙에 적용될 수 없어 따로 배치한다. 종합하면, 신화로부터 신화소를 분리해내고 그것을 분석하는 데에 있어 다소 자의적인 기준이 작용했다고 할 수 있다.

이에 국내에서 신화소라는 용어를 활용한 연구들을 살펴보면 아래와 같다.

서대석(1980) ⁷⁹⁾	김헌선(1994) ⁸⁰⁾	박종성(1999) ⁸¹⁾	최원오(2007) ⁸²⁾
A. 천지개벽 B. 인간창조	A. 천지개벽 B. 창세신의 거신적	A. 천지 생성과 개벽 B. 인간창조와 출현	A. 개벽 후 창세 신격의 출현

78) C. Lévi-Strauss, 김진욱 역, 앞의 책, 1987, 205쪽.

79) 서대석, 「창세시조신화의 의미와 변이」, 전북대인문학연구소, 『창조신화의 세계』, 소명출판, 2002.

80) 김헌선, 앞의 책, 1994, 17쪽.

C. 일월 조정 D. 주도권 경쟁 E. 시조의 출생 과정	성격 C. 물과 불의 근본 D. 인간창조 E. 인세차지경쟁 F. 일월 조정 G. 천부지모의 결합 과 시조의 출생	C. 인세차지경쟁 D. 일월성신의 생성 과 조정 E. 물과 불의 근본 찾기	B. 창세신격의 창조, 조판, 발견 행위 C. 경쟁자들의 방해 와 대립 D. 창조 신격의 인세 떠남과 예언, 저주. E. 창세 신격의 추가 적 창조, 재판 행위 를 통한 인세 확정
---------------------------------------	--	---	--

<표 7> 기존 논의에서의 <창세신화>에 함축된 신화소

이 가운데 서대석의 논의를 대표적으로 살펴보면 신화소의 전승과 변이를 논의하며, 창세신화에 함축되어 있는 신화소로 ‘천지의 개벽’, ‘인간의 창조’, ‘일월의 조정’, ‘주도권의 경쟁’, ‘시조의 출생 과정’을 들었다. 이 다섯이 신화소라는 것인데, 레비스트로스의 ①~⑩의 규모와 다소 차이가 있음을 알 수 있다. 예를 들어, ‘천지개벽 신화소’라 일컬어지는 서사의 덩어리 안에는 하늘과 땅이 열리고, 창조의 주체가 탄생하여 여러 창조 행위를 거듭하는 사건들이 포괄되어 있다. 이것을 묶어 ‘천지개벽 신화소’라고 할 때에, 천지가 개벽하고 창조하게 된다는 하나의 완결성을 갖춘 이야기로 그 의미를 갖게 된다. ‘인간의 창조’나, ‘일월의 조정’, ‘주도권의 경쟁’ 등 제시된 다른 신화소 또한 동일하다. 그런데 레비스트로스의 ①을 살펴보면, ‘카드모스가 제우스에게 납치된 자신의 여동생 에우로파를 찾아 나서는 것’으로, 이후 다른 신화소와 결합되어야만 하나의 완결된 이야기로 의미를 갖출 수 있게 된다. 곧, ‘신화소’의 의미가 신화를 구성하는 하위(下位)의 단위인 것은 동일하되, 국내의 논의와 레비스트로스의 논의는 서로 그 규모를 달리하여 적용하고 있다는 것이다. 이에 레비스트로스의 ‘신화소’ 개념을 활용하되, 이를 국내의 논의를 활용하여 보완하는 것으로 신화소의 개념에 대한 재규정이 필요한 것으로 보인다.

81) 박종성, 『한국창세서사시연구』, 태학사, 1999.

82) 최원오, 「창세신화의 창세원리에 담긴 인문정신」, 『구비문학연구』 25, 한국구비문학회, 2007.

② 신화소의 구조

레비스트로스가 분석한 <오이디푸스>의 ①~⑩은 앞서 언급하였듯, 사건이기도 하고 인물이기도 하다. 또한 사건들도 내용에 따라 서로 다른 위치에 처해 있다. 즉, 모두 '신화소'라 통칭되지만, 다른 신화소와 관계를 맺을 때 기능하는 바가 다르다고 할 수 있다.

- I - 과대평가된 친족 관계: 인간의 흠으로부터의 출생 부정
- II - 과소평가된 친족 관계: 그것의 성공 불가능
- III - 괴물의 퇴치: 인간의 흠으로부터의 출생 부정
- IV - 괴물: 인간의 흠으로부터의 출생 지속

레비스트로스는 ①~⑩을 네 가지 축에 배열한 뒤, 위와 같이 정리하였다. I 축의 '과대평가된 친족 관계'는 흠으로부터의 출생을 부정함을 의미하고, II 축은 I 축과 반대로 '과소평가된 친족 관계'를 보여 흠으로부터의 출생을 부정하는 것이 불가능하다는 것을 의미하게 된다. 그와 같다면 I 축의 출생 부정은 II 축의 '그것의 성공 불가능'과 대립의 관계를 갖고, 이에 I 축에 배치된 사건들과 II 축에 배치된 사건들은 각각 대립항으로서 기능한다고 할 수 있다. 또한 IV 축에 배치된 인물이 땅으로부터 완전히 분리되지 못하여, 인간의 형상을 하고 절뚝거리며 걸음으로써 I 축과 II 축의 대립을 중재한다고 하였다. 이와 같다면, '신화소'라고 일컬어지는 사건과 인물은 모두 동일한 역할을 맡고 있는 것이 아니라, 각각 대립적인 관계를 갖는 두 항과 매개항의 작용을 하는 것으로 구성되어 있다고 할 수 있다. 즉, 대립항과 매개항의 역할을 하는 단위들을 일괄적으로 이룬 것이 '신화소'이다.

그런데, 대립항이나 매개항만으로는 '신화를 구성하는 큰 의미 단위'가 되기 어렵고, 이들이 일정한 관계를 맺을 때에 비로소 '신화를 구성하는 큰 의미 단위'가 된다. 곧 신화소 간의 균일한 복합이 있어야만 신화소로서의 자격을 획득할 수 있다는 것이다. 여기서 레비스트로스의 앞선 논의를 참고할 때, 신화소의 기능에는 대립 관계를 작용시키는 것과, 대립의 매개 기능을 하는 것이 있음을 알 수 있다. 그와 같다면, 신화소의 복합에는 최소한 하나의 대립 관계를 형성하

는 두 개의 서사 구성 요소와 이들을 중재하고 매개하는 또 다른 하나의 서사 구성 요소가 있을 수 있다. 그리고 이들이 안정적으로 구성되고 구현되었을 때 비로소 신화로서의 완결된 의미가 발생한다고 할 수 있다.

또한 ‘신화소’를 신화를 구성하는 하위의 단위로 본다는 것은 곧 신화소를 개념(概念)으로 본다는 것과 마찬가지로이다. 하나의 개념에는 그 개념과 관련된 대상, 상황, 사건, 행동 등 여러 요소들이 포함되어 있다. 마찬가지로 하나의 신화소 속에는 그 신화소와 관련되는 대상, 상황, 사건, 행동 등 여러 요소들이, 그리고 이 요소들 사이의 관계까지도 모두 포함되어 있다고 할 수 있다. 요컨대, ‘신화소’라고 한다면 적어도 신화로서의 의미 발생에 기여하는 모든 요소들의 총합(總合)으로서의 서사적인 구조로, ‘하나 이상의 대립과 하나 이상의 매개’를 유사한 형태로 온전히 갖추고 있는 것이 확인되었을 때 어떠한 이야기가 신화적인 의미를 가진다고 말할 수 있다. 곧 신화소의 규모를 확장적으로 운용하여, 최소의 의미 단위들이 결합함으로써 신화의 의미를 구성하는 매개항을 가진 대립 구조를 갖추었다고 할 때에, 레비스트로스의 논의 및 국내의 신화소와 관련된 논의들을 보완하고 포괄할 수 있다.

한편, 기존의 논의에서 신화소가 신화적 모티프⁸³⁾ 등과 유사한 개념이라고 논의되는 등 신화소의 규모에 대한 해명이 여전히 쉽지 않다. 이에 모티프, 에피소드, 화소, 유형 등 설화를 구성하는 다른 서사 단위들과 그 의미가 구별되는 지점이 무엇인지 밝히는 것으로 이들과 대별(大別)되는 신화소의 구조에 대해 논의하고자 한다.

먼저, ‘모티프(motif)’는 라틴어 ‘movere(to move)’로부터 유래한 말로, ‘움직이는 것’이다. ‘전통 안에서 유지될 수 있는 힘을 가진 이야기 안에 있는 가장 작은 요소’, ‘전승시키는 힘을 가진 최소의 요소, 비상하고도 눈을 끄는 무엇, 설화 중의 인물인 행위자(actors)와 어떤 사항(certain items)과 단일한 사건(single incidents)’⁸⁴⁾라는 정의를 볼 때, 다양한 이야기들 사이를 옮겨 다니면서도 전승시키는 힘을 가진, 매우 단순한 단위를 의미한다고 볼 수 있다. ‘노인’이 아닌 ‘사랑에 빠진 노인’, ‘바보’가 아닌 ‘똑똑한 바보’, ‘아이’가 아닌 ‘도둑맞

83) 천혜숙, 앞의 글, 1987, 6쪽.

84) Thompson, s., *The folktale*, 유승준 역, 『설화학원론』, 계명문화사, 1992, 322쪽.

은 아이' 등 내적인 긴장감을 지니고 있어 그로 인해 서사적인 생산성을 가지고 반복적으로 나타나는 의미 있는 서사 단위⁸⁵⁾라고 정의할 수 있다. 모티프는 이렇듯 비상(非常)하여 전승의 힘을 가졌다는 점에서 신화의 의미를 구성하는 신화소의 성격에 부합하는 것으로 보인다. 한편, 더 이상의 분석이 불가능한 단순한 단위라는 측면에서는 의미가 있는 큰 단위여야 한다는 신화소의 개념과 대치(對峙)된다. 앞서 살펴보았듯, 신화소는 매개항 중심의 대립 구조를 갖춘 의미 구조로 하나의 완결된 의미를 갖는다고 규정하였다. 반면, 모티프는 독자로 하여금 어떠한 상상력을 불러일으킬 수 있는 신화소보다 작은 규모의 단위로, 그 안에 어떠한 구조나 큰 의미가 내포되어 있다고 보기 어렵다. 즉, 모티프는 신화소에 비해 그 의미의 규모가 작아, '신화적 모티프'를 곧 '신화소'라 일컫기는 어렵다는 것이다. 다만, 신화소 안에서 전승, 즉 반복을 유발하는 힘을 가진 제재로서 기능할 수 있는 것으로 보인다.

신화소가 모티프보다 큰 어떠한 묶음을 가리키는 표현이라 할 때, '에피소드(episode)'와의 비교를 해볼 수 있다. '에피소드(episode)'는 협의(狹義)의 개념과 광의(廣義)의 개념이 있어 단일한 의미를 가진 용어로서 활용하기에 어려움이 있다. 일반적 의미로는 '긴 이야기 속 작은 사건'을 의미한다. 이때 작은 사건(an incident)이란 모티프와 상통하는 면이 있다. 반면 광의의 개념에는 모티프가 모여서 이루어진 '하나의 갈등이 시작되어 해결되기까지'의 이야기라는 개념이 있다. 상황에 따라 '모티프'와 같은 규모의 개념이기도 하고, 그보다 더 큰 범주를 포괄하는 개념이기도 하다.⁸⁶⁾ 한편, 그 규모의 크기를 모티프보다 큰 것이라고 상정하더라도, 신화소와 동일한 의미로 활용될 수 있는가에 대해서는 에피소드의 의미역에 반복되는 전승력이 포괄되어 있는가에 대해서 따져보면 그리 분명치 않다고 할 수 있다. 무엇보다 신화소는 일정한 구조를 가진 의미 단위라 할 수 있는데, 에피소드의 경우 그것의 구조를 드러내는 개념은 아니라고 할 수 있다. 즉, 앞서 살펴본 모티프나 에피소드는 서사의 규모에 주목한 표현이라면, 신화소는 서사의 구조를 드러내기 위한 표현으로 착목(着目)하는 바가 서로 다르

85) Max Luthi, 이민수 역, 「민담 연구의 관점에서 본 모티프의 특성, 주제」, 이재선 엮음, 『문학 주제학이란 무엇인가- 주제 비평의 새로운 위상』, 민음사, 1996.

Elisabeth Frenzel, 이민수 역, 『세계 문학의 모티프』, 위의 책, 42-54쪽.

86) 최래옥, 『한국 구비전설의 연구: 그 변이와 분포를 중심으로』, 서울대학교 박사학위논문, 1981, 14-15쪽.

다는 것이다.

신화소와 ‘화소(話素, element)’가 공통된 표현을 활용하고 있기에, ‘화소’와도 그 개념을 견주어볼 필요가 있다. 최래옥은 기존의 논의에서 ‘모티프’를 ‘화소’로 번역해온 것에 반박하며, ‘화소’는 ‘모티프’를 구성하는 하위 단위로 설화의 최하위 구조라고 주장하였다. 화소는 설화를 육하원칙으로 나눈 것으로, 따라서 모티프의 번역어가 될 수 없으며, 비상하지 않은 설화 속의 단어나 구절도 포함될 수 있다는 것⁸⁷⁾이다. 화소의 개념이 이와 같다면, 모티프보다도 더 작은 단위로서 신화소의 규모와 또한 상이하다는 것을 알 수 있으며, 전승력을 책임지는 비상하고 매력적인 표지의 포함 또한 담보하지 않아 신화소와는 다른 개념임을 알 수 있다.

살펴본 바, ‘모티프’, ‘에피소드’, ‘화소’에 대한 개념 정의는 대체로 ‘모티프’를 중심으로 규정되는데, 앞서 살펴보았듯 모티프의 의미는 ‘이상한 것’, ‘범상치 않은 것’ 중심으로 규정된 서사 단위로 논리적 의미 구조를 드러내고자 한 신화소와 개념적으로 상이하하다. 이는 각 개념의 출발 지점이 민담 연구와 구조주의 언어학으로 서로 다르며, 전자는 설화의 의미 분석을 위한, 후자는 다양한 신화 간의 관계를 입증하기 위한 단위로서 내세운 개념이기에 주목한 지점 또한 서로 다른 까닭이라 할 수 있다.

신화소는 오히려 설화형, 설화군, 설화계 등의 상위 단계의 서사 단위들과 견주어 논의할 때 그 의미와 구조가 분명해진다. ‘설화형(說話型, tale type)’은 다른 설화와 판별이 되는 독립적인 구조와 구성과 내용이 있는 설화의 최고(最高) 단위로 논의되어 왔다. 삽화는 이 설화형을 구성하는 하위 설화형이며, 또한 이 삽화는 모티프로 구성된다. 즉 설화형, 삽화, 모티프의 순서대로 서사 단위의 규모가 작아지고, 논의에 따라 모티프를 구성하는 화소가 말해지기도 한다. 설화군(說話群, tale cycle)은 유형보다 큰 단위를 지칭하는 것으로, 여러 다른 설화형 중에 주요 등장인물이 공통되고, 내용상의 경향에 있어서도 일치되는 이야기의 묶음을 일컫는다. 예를 들어, ‘바보 신랑’ 이야기가 있고, 이것을 ‘바보 신랑’ 이야기라고 지칭할 때 그 안에 포괄될 수 있는 이야기가 매우 많고 내용 또한 한결같지 않다. 그러나 신랑의 실수를 막으려는 그의 아내, 혹은 부모의 노력에도

87) 최래옥, 위의 글, 16-17쪽.

불구하고, 결국 그는 실패하여 웃음거리가 된다는 점에서는 대체로 일치로 보인다. 이러한 서사 전개를 유사하게 갖는 설화형들의 무리를 설화군이라 한다.⁸⁸⁾ 여기에 ‘설화계(系)’의 개념을 더할 수 있다. 이는 최래옥 이전에는 거론된 바 없는 개념으로 설화형 간 내용과 구조가 비슷하여 ‘설화형의 묶음’에 대하여 말하고자 할 때 활용할 수 있는 설화형보다 위에 해당하는 단위를 일컫는다. 어떠한 설화형과 구조와 내용이 유사하지만, 같은 설화형 안에 포함시킬 수 없고, 그렇다고 개별 설화로 떼어놓을 수 없는 “형제격(兄弟格)의 설화”나, 근원을 캐어보면 본래 같은 조상 설화에서 출발한 것으로 보인 “일가격(一家格)의 설화”를 모두 포괄하여 지칭할 수 있는 단위이다. 설화학계에서 통용되는 설화형(type)의 상위 단위인 ‘설화군(tale cycle)’과도 같지만, “일가격(一家格)의 설화”의 경우, 통시적인 전승상의 변이로 기인하였기에 설화군으로 묶을 수 없게 된다. 따라서 이 설화군의 개념을 확대할 필요가 발생하는데, 개념의 확대로 인해 근원이 같지만 다른 유형으로 변이된 상당수의 설화들을 묶어서 논의할 수 있게 된다. 이에 대해 광의의 설화군으로서 설화계⁸⁹⁾라 지칭할 수 있다는 것이다. 예를 들어 ‘고리봉 유형’, ‘홍수남매혼 유형’, ‘행주 유형’, ‘전란 남매혼 유형’, ‘달래고개 유형’의 설화는 서로 다른 유형이지만 또한 유사하다고 말할 수 있다. 이에 이를 한 데 묶어 ‘홍수 설화계’로 지칭할 수 있게 된다.⁹⁰⁾

이와 같이 설화와 관련된 크고 작은 기준들의 적용에 신화소의 작용이 있다. 여러 설화 유형이 서로 형제격인지, 일가격인지의 여부를 신화소를 기준으로 하여 판단할 수 있다는 것이다. 위의 ‘홍수 설화 계’로 포괄된 다섯 가지 유형의 설화들은 사실상 ‘홍수 설화’라는 명칭으로는 포괄하기 어려운 지점이 존재한다. 전란 남매혼의 유형이나 달래고개 유형의 설화에서는 큰 비 등의등장이 있기는 하지만 명확히 ‘홍수’라고 일컬을 수 있는 상황이 등장하지 않는다. 그럼에도 이 두 유형을 ‘홍수 설화계’로 포괄하여 말할 수 있는 까닭은 이들이 모두 동일하게

88) 조희웅, 『한국설화의 유형』, 일조각, 1983, 3쪽.

89) 최래옥은 ‘설화계’에 대하여 생물학의 용어를 빌린다면 이러한 “상동(相同, 같은 조상에서 출발했으나 지금은 다른 것- 새의 날개와 짐승의 앞다리)의 설화군”, 언어학의 용어를 빌린다면 이러한 “동조(同祖: 언어를 재구(再構)해서 추정되는 공통조어(共通祖語)이다.)의 설화군”이라고 설명하였다.

최래옥, 위의 글, 19쪽.

90) 최래옥, 위의 글, 18-21쪽.

인류의 소멸과 재탄생에 대하여 말하고 있는 까닭이다. 즉 인류탄생 신화소를 기준으로 할 때, 홍수가 본격적으로 등장하지 않는 설화 유형까지 동일한 설화계로 말할 수 있게 된다는 것이다. 또한 이와 같이 다른 설화군이나 설화계의 설정에 있어서도 신화소를 기준으로 하여 어떠한 설화 유형의 그보다 상위 단위의 편입 여부를 말할 수 있게 된다.

요컨대, 신화소는 한 이야기 덩어리가 가진 '구조'가 부각된 개념으로 '화소', '모티프', '삽화' 등의 서사 단위와 주목한 부분이 다르다고 하겠다. 또한 설화군이나 설화계 등 그보다 상위의 서사 단위에 어떠한 이야기가 포함될 수 있는지를 판별하는 데에 주요하게 작용할 수 있는 개념이라고 할 수 있다.

마지막으로 '모티팜(motifeme)'에 빗대어 신화소의 구조에 대해 이해해볼 수 있다. 이는 미국의 구비문학자 앨런 던데스(Alan Dundes, 1934~2005)가 1962년 창안한 서사 단위⁹¹⁾로, 국내에서는 '단락소(段落素)'로 번역되어 논의⁹²⁾된 바 있다. 앨런 던데스는 북미 인디언의 민담을 진행 순서에 따라 부분(단락)으로 나누고, 부분들의 근본적인 성격과 그 관계의 논리를 파악하고자 하였다. 여기서 나누어진 단락의 근본적인 성격이 모티팜이 된다. 그리하여 이야기 속에 의미의 정도가 같은 모티팜 간의 대립의 연쇄가 구조적으로 존재한다는 사실을 발견하게 되었다. 예를 들면, '결핍-해소'가 모티팜의 연쇄이면서, 최소 대립의 발생이 된다. '금지-위반-결과-결과로부터의 탈출 시도'의 경우 네 가지 모티팜을 보여 주며, 모티팜의 결합을 통해 대립의 연쇄가 발생함을 보여준다. 이와 같이 모티팜의 배열에서 대립적 자질의 화소를 선택하고 결합하여 통합되는 서사의 방향에 대해 앨런 던데스는 순차적 구조라 일컬었다. 이러한 설화의 순차 구조는 처음 접하는 설화일지라도 그에 대한 파악을 쉽게 하며, 친숙하게 수용할 수 있게 한다는 데에 그 기능이 있다고 보았다.

이와 같은 모티팜과 그로 인한 순차 구조는 신화소의 개념과 구조에 많은 시사를 준다. 신화소 또한 신화를 구성하는 최소의 의미 단위로서, 모티팜과 유사하게 그 자체로서는 의미를 구성할 수 없다. 모티팜이 대립적 성격을 갖는 다른

91) Alan Dundes, *Structural Typology in North American Indian Folktales*, 진경환 역, 「북미 인디언 민담의 구조적 유형학」, 『한성어문학』 17, 한성대학교 한성어문학회, 1998, 173-194쪽.

92) 조동일, 「민담 구조와 그 의미」, 『구비문학의 세계』, 새문사, 1980, 126-144쪽.

모티프와의 결합을 통해 순차 구조를 구성하였듯, 신화소 또한 대립적 자질을 갖는 다른 신화소 및 매개 작용을 하는 신화소와의 조합을 통하여 신화를 구성할 수 있는 의미를 갖게 된다. 모티프와 신화소는 이와 같이 비슷한 요소들과의 결합을 통해 비로소 의미를 구성해낼 수 있다는 지점을 공유한다. 그러나 모티프는 그 논의의 출발이 민담을 분석하기 위한 것으로 어떤 특정 장르적 자질을 구현하는 것과는 무관하게 단락의 근본적인 성격과 대립 구조의 구성에 주목한다. 이에 비하여, 신화소는 대립 구조에 매개항을 더하는 것으로 안정적인 구조를 형성하며, 그로써 최종적으로 신화를 구성한다는 것에 근본적인 차이가 있다.

③ 신화소의 역할

논의를 통해 재개념화된 ‘신화소’의 정의 가운데, ‘신화의 의미를 구성’한다는 것은 신화소가 갖는 역할이라 할 수 있다. 신화를 신화답게 만들어주는 것에 신화소가 작용한다는 것이다. 여기서는 신화의 의미를 구성한다는 것, 신화를 신화답게 만들어준다는 것의 의미를 살펴봄으로써 신화소의 역할에 대해 논의하고자 한다.

서대석은 우리나라 창세신화의 신화소의 전승과 변이에 대한 논의에서 신화소를 ‘신화를 구성하는 핵심 부위’⁹³⁾라고 하여 그 기능을 중심으로 신화소를 규정한 바 있다. 여기서 그는 ‘A. 천지개벽’, ‘B. 인간창조’, ‘C. 일월 조정’, ‘D. 주도권 경쟁’, ‘E. 시조 출생’의 다섯 가지를 신화소로 상정하고, 이들이 지닌 의미를 해석⁹⁴⁾하였다. 이 다섯 가지 신화소는 ‘서사단락’이나 ‘모티프’ 등 기존의 설화 연구에서 통용되던 개념으로서는 온전히 파악되지 않는다. 추출된 결과를 놓고 보자면, 그가 ‘신화소’라고 부르는 것은 ‘단락(段落)’, ‘모티프’, ‘화소(話素)’ 등을 넘어서는 크기의 의미 단위로 인식되는 것임을 알 수 있다. 또 이 신화소들은 세계의 시작, 인간의 시작, 해와 달의 시작 등 세계를 구성하고 있는 다양한 요소들의 시원(始原)을 다루고 있다는 점에서, 서대석이 논의한 ‘신화를 구성하는 핵심 부위’란 곧 세계의 시원을 내용으로 하는 것임을 파악할 수 있다. 그와 같다면, 신화를 구성한다는 것은 세계의 시원에 대해 형상화하고 있다는 것

93) 서대석, 「창세시조신화의 의미와 변이」, 전북대 인문학연구소, 『창조신화의 세계』, 소명출판, 2002, 11쪽.

94) 위의 책, 41쪽.

에 다름 아니라 할 수 있다.

김헌선은 신화소에 대하여 ‘신화를 이루는 기본적인 구성 요소, 의식과 무의식을 통합시키는 핵심적 요소를 갖춘 것’⁹⁵⁾이라 하였다. 그는 또한 신화소를 ‘여러 자료에 두루 나타나면서 주기적 반복성을 갖는 내용’⁹⁶⁾이어야 하며, ‘신화의 전체를 구성할 수 있는 부분적 자료의 변형이 중시되는 치환군들일 것, 예컨대 <창세가>와 <해와 달이 된 오누이>의 관계와 같이 동일한 구조를 지닌 신화소가 외형을 달리한 채 변형을 이루고 있는 것’⁹⁷⁾이라 규정한다. 신화의 한 부분이 다른 설화에 두루 나타나야 한다는 것은 신화소가 반복적으로 드러나는 현상을 짚는 것으로, 곧 특정한 전승력을 담지해야 한다고 말하는 것이다. 나아가 단순한 모티프의 반복이 아닌 ‘주기적 반복성’, 혹은 ‘전체를 구성할 수 있는 부분적 자료’를 말했다는 것에서 신화소라는 것이 모티프와 같이 작거나 단순한 단위가 아닌, 서대석이나 레비스트로스의 규정대로 ‘의미를 구성할 수 있는 일정 크기를 가진 단위’로 통용되고 있음을 알 수 있다.

특히 김헌선의 논의 중, ‘전후의 문맥이 논리적 당착을 보인다고 해도 결단코 바뀌거나 변개시킬 수 없는 본디 창세신화의 핵심 부위’⁹⁸⁾, ‘신화 전체에서 독립되는 것을 가정하더라도 완성된 의미를 지니며, 이에 다른 이야기로 전승이 가능한 것’⁹⁹⁾이라는 정의는 앞서 말한 반복에 의한 변형에도 불구하고 불변하는 신화로서의 정체성을 충족시키는 원형적인 의미를 갖는다는 의미로 파악할 수 있다. 신화소는 신화의 핵심적인 부분을 담당하고 있기에, 특정 신화소만 분리되어 다른 이야기로 옮겨가더라도 결코 바뀌지 않는다는 것이며, 이 불변하는 힘에 의해 또한 다른 이야기로 전승되는 것이 가능하다는 것이다. 이와 같이 김헌선은 신화소의 역할에 대하여 ‘신화의 원형을 담지하는 것’으로 보고 있음을 알 수 있다.

김헌선이 창세신화에서 신화소로 추출한 것은 ‘A. 천지개벽’, ‘B. 창세신의 거신적 성격’, ‘C. 물과 불의 근본’, ‘D. 인간창조’, ‘E. 인세차지경쟁’, ‘F. 일월 조

95) 김헌선, 「단군신화의 신화학적 연구: 창세신화의 관점에서」, 『한국민속학』 30, 한국민속학회, 1998, 204쪽.

96) 김헌선, 위의 글, 39쪽.

97) 김헌선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994, 40쪽.

98) 김헌선, 앞의 글, 1998, 217-219쪽.

99) 김헌선, 앞의 책, 1994, 106쪽.

정’, ‘G. 갖은 것들에 대한 기원’, ‘H. 천지부모의 결합과 시조 출생’의 여덟 가지이다. 이렇게 세계의 시원에 대한 것, 시원의 형성을 담당하는 신에 관한 것을 하나의 의미 단위로 제시한 것으로 보아, 신화소를 추출할 때에 신이나 시원의 형성에 대한 것을 기준으로 하여 단위 설정을 하고 있음을 알 수 있다.

박종성은 ‘별개로 존재하지 않는, 서로 밀접한 관련을 맺으며 창세신화의 중심적 의미를 생성시키는 것’이 신화소¹⁰⁰⁾라고 정의하였다. ‘별개로 존재’하는 단위를 상정한다는 것에서, 하위 단위로 분리될 가능성을 염두에 둔 것으로 보이며, ‘창세신화의 중심적 의미’를 언급한 것에서 신화소가 신화 내부에서 갖는 역할, 즉 신화의 본래적 의미를 구성하고 실현시키는 것, 그리고 ‘생성시키는 것’에서 그것이 다른 이야기로 가더라도 변질되지 아니하고 그와 같은 핵심적 의미를 지속적으로 유지한다는 것을 드러내고자 한 것으로 보인다. 박종성은 신화소로 ‘A. 천지 생성과 개벽’, ‘B. 인간창조와 출현’, ‘C. 인세차지경쟁’, ‘D. 일월성신의 생성과 조정’, ‘E. 물과 불의 근본 찾기’를 들었다. 이 또한 앞의 논의와 유사하게 세계의 시원을 창세신화의 중심적 의미로 두고 있는 것으로 보인다.

한편 신화소가 그러한 중심적 의미를 생성하기 위해서 ‘별개로 존재하지 않고’, ‘서로 밀접한 관련을 맺으며’라는 조건을 만족시켜야 한다는 것에서, 박종성 또한 신화소의 전승을 염두에 둔 것으로 보인다. 앞서 김헌선 또한 ‘신화의 전체를 구성할 수 있는 부분적 자료의 변형이 중시되는 치환군들일 것, 예컨대 <창세가>와 <해와 달이 된 오누이>의 관계와 같이 동일한 구조를 지닌 신화소가 외형을 달리한 채 변형을 이루고 있는 것’과 같이 말한 규정에서 신화소가 본래의 신화로부터 분리되어 전승될 수 있음을, 전승될 때 다른 이야기들과 서사적인 관계를 맺으며 그 외형을 변화시킬 수 있음을 이야기한 바 있다.

‘신화소’의 개념을 활용한 이와 같은 논의를 토대로 하여 공통된 의미를 정리하면 ‘신화를 구성하는 핵심적 부분으로, 반복 전승할 수 있는 단위’라고 규정할 수 있다. 신화를 구성하는 여러 이야기의 단위들이 있으나, 신화소는 그 가운데 신화를 신화답게 해주는 중요한 역할을 하는 단위로서, 신화로서의 핵심적인 성격은 유지하면서 그 일부가 변형되어 독자적으로 혹은 다른 이야기에 삽입되는 방식 등으로 반복된다는 것이다.

100) 박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999, 13쪽.

여기서 '신화를 구성하는 핵심적 부분'에 대해 신화소의 역할과 관련하여 보다 구체적으로 논의할 필요가 있다. 신화는 신화적 주체의 질서화에 관한 이야기로, 신이 등장하여 세계의 창조나 시원(始原)과 관련된 일을 하는 것이 형상화된 것을 말한다. 그렇다면 어떠한 요소에 대하여 '신화를 구성한다.' 혹은 '신화답다.' 라고 하기 위해서는 최소한 '신'과 '하나의 창조', '하나의 시원'이라 부를 수 있는 사건을 포함하고 있어야 할 것이다. 따라서 신화소의 성격으로서 신화의 핵심적인 부분을 구성한다고 하는 것은 '신', '신의 창조', '그에 의한 시원'이 선명하게 형상화되어 하나의 의미를 완결성 있게 구성한 것을 가리킨다. 예컨대, '신의 인간 창조'와 관련된 이야기의 덩어리가 있을 경우, '신'과 그의 창조 행위의 결과로서 '인간의 시원'이 드러나 있으므로 신화의 핵심적인 부분이라 일컬을 수 있다. 반면, '형제 간의 다툼'에 대한 이야기의 덩어리가 있다고 할 때, 형제가 신이 아니라면, 그 이후의 창조적 작업이 있다고 할지라도, 그것을 시원이라고 쉽게 말할 수 없게 된다. 따라서 신화의 핵심적인 부분이라고 할 때는 신의 행위인 것이 증명되어 하나의 완성된 시원을 구성하는 사건이 드러난 것을 의미한다고 보아야 할 것이다.

이상의 논의에 따르면, 하나의 시원, 하나의 창조와 같은 세계의 어떠한 본래적 형상, 곧 '원형(原型)'을 형상화하되, 일정 수준 이상의 큰 단위를 이루고 있으며 그로써 다른 설화로 반복될 수 있는 가능성을 보이는 경우에 한하여, '신화를 구성하는 핵심적인 의미'가 형성되었다 말할 수 있을 것이다. 그리고 이것이 신화소의 기능이라 할 수 있다. 신화소가 신화 안에서 작용할 때 신화가 신화답게 구성될 수 있고, 혹은 다른 갈래의 이야기 안에서 작용할 때 신화의 자취를 드러낸다는 것이다.

신화소의 개념과 특성에 대한 지금까지의 논의를 종합하면, 신화소는 매개항 중심의 대립 구조를 갖는 의미 단위로 어떠한 시원을 형상화하고 있어 신화를 신화답게 만들어주는 역할을 한다. 이에 신화소를 '원형적 의미를 갖는 매개항 중심의 대립 구조'라 개념화할 수 있게 된다. 이러한 개념에 따라 신화소의 의미를 발현시키는 구성 요소를 '대립 구조', '매개항', '원형적 의미'로 하여 논의를 진행하고자 한다.

2) 신화소의 추출과 관련 설화의 선정

① 신화소와 창세신화

앞서 논의한 신화소의 개념과 특성에 적절한 의미 단위를 추출할 수 있는 신화를 상정할 필요가 있다. 기준이 되는 지점을 전제하고자 하는 것인데, 이로써 다른 설화와의 관계에 대해 말할 수 있게 된다. 이때 기준이 되는 신화는 원형적 서사로서의 성격과 자격을 가질 필요가 있다. 전승자의 의식을 견고한 스토리로 구조화하여 함축함으로써 체계적인 세계관 분석을 위한 유용한 자료를 제공¹⁰¹⁾해줄 수 있는 것이어야 한다.

이와 같은 원형적 서사로서의 신화를 설정하는 것은 두 가지 준거에 입각하여 가능하다. 첫째, 신화 제반의 문제점을 내함하고 있어야 하며, 둘째, 각양각색의 신화소를 포괄적으로 함유하고 있어야 한다. ‘신화 제반의 문제점’이란 서사가 가지고 있는 모순(矛盾)을 말한다. 신화는 모순되는 문제로부터 출발한다. 많은 이야기들이 가지고 있는 서사적 문제, 모순들의 추상화된 범주, 즉 제반의 문제점을 지니고 있는 이야기는 인류의 가장 첨예한 고민을 다루고 있는 이야기라고 할 수 있다. 이에 신화 제반의 문제점을 포괄적으로 함유한 신화의 설정이 원형적 성격의 서사를 상정할 수 있는 중요한 조건이 된다. 또한 ‘각양각색의 신화소’를 포함하고 있는 것이 중요한 조건이 된다. 이로 인해 다른 다양한 설화를 포섭하여 논의할 수 있는 까닭이다.¹⁰²⁾

국내의 연구사를 정리해볼 때, 신화소를 추출할 수 있는 원형적 서사로 ‘창세신화(創世神話)’를 말할 수 있다. 창세신화는 ‘현재 우리가 사는 세상이 어떻게 생겨났는가.’라는 기원을 설명하는 신화로, 세계(世界), 인간(人間), 사물(事物)의 창조 과정이 창세신화의 주요 내용이며, 그 가운데서도 태초(太初)에 우리가 사는 세상을 포함한 우주가 생겨나는 사건이 창세신화가 다루는 핵심적인 내용이 된다.¹⁰³⁾ 서대석, 김헌선, 박종성¹⁰⁴⁾ 등의 신화소에 대한 기존의 논의에서도 또

101) 신동훈, 「무속신화를 통해 본 한국적 신 개념의 단면」, 『비교민속학』 43, 비교민속학회, 2010, 351쪽.

102) 김헌선, 「단군신화의 신화학적 연구: 창세신화의 관점에서」, 『한국민속학』 30, 한국민속학회, 1998, 204쪽.

103) 김헌선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994, 10쪽.

104) 서대석, 「창세시조신화의 의미와 변이」, 전북대인문학연구소, 『창조신화의 세계』, 소명출

한 창세신화의 원형성에 주목한 바, 그로부터 신화소를 추출하고자 하였다. 이렇듯, 창세신화는 우리가 살고 있는 우주의 가장 최초의 순간에 대해 다루기 때문에 또한 다른 이야기들이 지닌 신화소를 일관되게 구명(究明)할 수 있을 것으로 보인다.¹⁰⁵⁾

현재, 창세신화는 20편 가까이 채록, 보고된 바¹⁰⁶⁾ 있는데, 채록된 지역을 기준으로 하여 북부(함경도, 평안도)¹⁰⁷⁾, 동부(강원도, 경상도)¹⁰⁸⁾, 중부(경기도)¹⁰⁹⁾, 제주의 네 지역으로 구분된다. 네 지역은 다시 구조적 유형 및 미륵과 석가의 인세차지경쟁을 주축으로 하는 북부형, 혹은 본토형과 천지왕과 총맹부인의 결연을 주축으로 하는 제주형으로 나누어 볼 수 있다.¹¹⁰⁾ 중부의 전승은 1930년대 조사, 보고된 이후 현재까지 더 이상의 전승이 이어지지 못하고 있는 실정이고, 동부의 전승은 창세신화가 독립적으로 전승되지 못하고 <제석본풀이>의 일부로 수용되어 미륵과 석가의 인세차지경쟁 신화소를 중심으로 간략하게 전승되고 있을 뿐이다. 이에 창세신화는 북부와 제주도를 중심으로 이루어진다고 할 수 있다.¹¹¹⁾

본고에서는 앞선 ‘연구 대상’에서 논의하였듯 북부형과 제주형에서 각각 몇 가지 각편을 선정하여 이로부터 신화소를 추출하고자 한다. 북부형의 창세신화 가운데 먼저 김쌍돌이 구연의 <창세가>를 들어볼 수 있다. 이 신화는 최초 채록의 창세신화이며, 포함하고 있는 신화소가 풍부하여 신화소를 추출할 수 있는 원형적 신화로서의 자격을 갖추고 있는 것으로 판단된다. 따라서 이것을 신화소를 추출할 원형적 신화의 기준으로 하되, 몇몇 대목이 풍성하게 형상화되어 있지

판, 2002.
 김현선, 위의 책, 1994, 17쪽.
 박종성, 『한국창세서사시연구』, 태학사, 1999.
 최원오, 「창세신화의 창세원리에 담긴 인문정신」, 『구비문학연구』 25, 한국구비문학회, 2007.
 105) 김현선, 위의 글, 1998, 218쪽, 참조.
 106) 김현선, 「창세신화 자료의 소개와 해설」, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.
 107) 김쌍돌이 구연 <창세가>, 전명수 구연 <창세가>, 강춘옥 구연 <생긔>, 정운학 구연 <삼태자 풀이>.
 108) 권순녀 구연 <순산축원>, 박용녀 구연 <당고마기 노래>, 최음전 구연 <당금아기 1>.
 109) 이종만 구연 <시루말>.
 110) 김현선, 앞의 책, 1994, 20쪽.
 이창윤, 「북부형과 제주형 창세신화의 지역적 특성」, 『실천민속학연구』 2, 실천민속학회, 2000, 88-89쪽.
 111) 박종성, 앞의 책, 1999, 17쪽.

않거나, 다른 창세신화와는 다른 독자적인 내용을 구축하고 있는 대목에 대하여서는 이외의 신화소를 풍부하게 갖춘 창세신화 자료를 더하여 신화소의 객관성을 강화하고자 한다. 강춘옥 구연의 <생곳>은 김쌍돌이 구연의 <창세가>와 같이 북부 지역 전승의 서사무가로 ‘천지개벽’, ‘일월 조정’, ‘인간창조’, ‘인세차지경쟁’ 등 창세신화와 관련한 내용은 서두에 집약되어 있다. 김쌍돌이 구연의 <창세가>와 일치하는 면모를 보이면서도 구체적인 내용은 판이한 것이 많아¹¹²⁾, <창세가>의 형상화에 대한 보완적인 구실을 할 수 있을 것으로 기대된다. 제주형의 여러 각편 중에서는 먼저 고창학 구연의 <초감제>를 들어볼 수 있다. 제주 지역 전승의 창세신화로 천지개벽과 혼돈의 시절 및 일월의 조정과 관련된 대목이 <창세가>에 비해 자못 상세하게 형상화되어 있어, 이 텍스트 또한 풍부한 논의를 가능하게 할 것으로 기대된다. 다음으로는 박봉춘의 <천지왕본পুর이>를 들어볼 수 있다. 이 역시 제주 지역 전승의 창세신화로, 1930년대에 채록되어 초창기 자료의 면모를 보인다. 북부형의 미륵과 석가의 인세차지경쟁이 대별왕과 소별왕의 인세차지경쟁으로 구현되어 있어 제주형 창세신화의 전형을 보여주면서, 그 구체적인 내용이 북부형과 차이를 빚고 있기에 <창세가>와 견주어 살펴볼 만하다.

그런데 기존의 연구에서 제시된 신화소를 살펴보면, 신화소의 개념이 엄밀하게 규정되지 않은 채 그 내용이 임의적으로 제시되는 것이 일반적이어서, 동일한 창세신화를 두고 다섯 개의 신화소, 혹은 일곱 개의 신화소가 혹은 그 이상이 추출되는 등 논의가 서로 엇갈린다. 서대석은 ‘천지개벽’, ‘인간창조’, ‘일월 조정’, ‘주도권 경쟁’, ‘시조 출생’이 한국의 서사에서 발견할 수 있는 신화소라고 말하였고, 김헌선은 ‘천지개벽’, ‘창세신의 거신적 성격’, ‘물과 불의 근본’, ‘인간창조’, ‘인세차지경쟁’, ‘일월 조정’, ‘갖은 것들에 대한 기원’, ‘천지부모의 결합과 시조 출생’을 말하였다. 박종성은 ‘천지 생성과 개벽’, ‘인간창조와 출현’, ‘인세차지경쟁’, ‘일월성신의 생성과 조정’, ‘물과 불의 근본 찾기’를 신화소로서 언급하였다. 서대석은 물과 불의 근본과 관련된 내용을 배제하였고, 김헌선은 좀더 섬세하게 분화된 내용을 제시하였으며, 박종성은 천지부모(天地父母)의 결합과 시조(始祖) 출생을 제외하였다. 이외의 논의에서는 신화소의 종류가 훨씬 더

112) 서대석, 위의 책, 13쪽.

다양하게 언급되고 있는데, ‘꽃 피우기 경쟁’, ‘일월회복’, ‘악신징치’, ‘웃음 웃을 꽃’, ‘치소차지경쟁’, ‘미륵과 석가의 대결 신화소’, ‘혼인, 출생 신화소’, ‘버드나무 신화소’, ‘신직차지하기 경쟁 신화소’ 등 더 섬세하게 포착하기도 하며, 혹은 일부분을 추리기도 하고, 또는 일반화하여 표현하기도 한다.¹¹³⁾

창세신화로부터 추출될 수 있는 신화소가 반드시 고정되어야 하는 것은 아니지만 신화소의 개념에 기반하여 추출되지 않는다면, 신화소라 일컫기에 적합하지 않은 ‘화소’나 ‘에피소드’ 등 또한 ‘신화소’로 일컬어질 우려가 있다. 신화소는 앞서 논의한 바, 원형적 의미를 갖춘 매개항 중심의 대립 구조의 의미 단위이어야 한다. 이에 이러한 개념에 부합하는 것을 신화소로 취할 필요가 있다. 상정한 창세신화로부터 일정한 기준에 따라 이야기의 부분들을 나누고 분석한 뒤, 주된 논의의 대상이 될 신화소를 선정하고자 한다.

② 연구 대상 신화소와 관련 설화

레비스트로스는 <오이디푸스>로부터 사건이나 인물을 분리해내어 신화소를 말하고자 하였다. 본고에서는 이 과정에서 일관성이 다소 떨어졌던 점을 비판하고,

113) 서대석, 「창세시조신화의 의미와 변이」, 전북대인문학연구소 편, 『창조신화의 세계』, 소명출판, 2002.
 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.
 박종성, 『한국창세서사시연구』, 태학사, 1999.
 유정민, 「꽃 피우기 경쟁 신화소의 동아시아적 분포와 변이」, 경기대학교 교육대학원 석사논문, 2010.
 권태효, 「일월회복신화소의 자료적 양상과 신화적 의미」, 『한국무속학』 28, 한국무속학회, 2014, 185-214쪽.
 임재욱, 「악신징치 신화소의 두 유형, 해양형과 내륙형 비교 연구」, 『구비문학연구』 33, 한국구비문학학회, 2011, 105-138쪽.
 최원오, 「한국 무속신화에서의 웃음의 기능과 위상- <이공본풀이>의 “웃음 웃을 꽃” 신화소를 중심으로」, 『겨레어문학』 53, 겨레어문학회, 2014, 61-87쪽.
 이지영, 「‘치소차지경쟁’신화소의 현대소설적 변용 양상: 김동리의 <황토기>를 중심으로」, 『구비문학연구』 6, 한국구비문학학회, 1998, 124-147쪽.
 김현선, 「한국과 유구의 창세신화 비교 연구-미륵과 석가의 대결 신화소를 중심으로」, 『고전문학연구』 21, 한국고전문학회, 2002, 257-305쪽.
 이정재, 「단군신화 이본 연구1: 혼인, 출생 신화소를 중심으로」, 『한국의 민속과 문화』 2, 경희대학교 민속학연구소, 1999, 307-332쪽.
 최혜영, 「버드나무 신화소를 통해 본 유라시아 지역의 문명 교류의 가능성 혹은 그 접점」, 『동북아역사논총』 22, 동북아역사재단, 2008, 187-217쪽.
 권복순, 「천지왕본풀이와 삼승함망본풀이의 인물의 기능과 그 의미: 신직차지하기 경쟁 신화소를 중심으로」, 『어문학』 116, 한국어문학회, 2012, 185-219쪽.

보다 일관성 있는 기준을 적용하여 창세신화를 분할한 뒤, 이 결과에 대하여 본고에서 재개념화한 신화소의 개념에 비추어 살펴보고, 주 논의 대상이 될 신화소를 선정하고자 한다.

본고에서는 창세신화를 ‘서사단락’으로 나누어 살피고자 한다. 하나의 이야기는 움직이는 상황의 연결이며, 이 상황에서 인물의 동일한 성격을 갖는 하나의 행위를 기준으로 하여 하나의 서사단락을 구성할 수 있다.¹¹⁴⁾ ‘행위’라는 것은 공간의 이동을 말하고 이동 이전의 시간과 이후의 시간은 선후(先後)가 있어야 하기에, 행위라고 하면 공간과 시간이 담기는 것이 된다. 이에 인물의 행위에는 인물의 성격, 시간과 공간의 상황에 따른 다양한 의미가 담길 수 있게 된다.¹¹⁵⁾

- A. 천지가 개벽하고 미륵이 동시에 탄생한다.
- B. 미륵이 하늘과 땅을 떼어내고, 일월성신을 조정하는 작용을 한다.
- C. 미륵이 침으로 옷감을 삼아 스스로의 옷과 고깔을 만든다.
- D. 미륵이 생식에 불편을 느끼고 물과 불을 얻고자 한다.
- E. 여러 동물들을 통하여 물과 불의 근본을 탐색한다.
- F. 생쥐가 물과 불의 정보를 제공해준다.
- G. 미륵이 하늘에 대하여 인간을 내려줄 것을 축사한다.
- H. 하늘은 이에 응하여 금벌레와 은벌레를 다섯 쌍씩 적강하여 준다.
- I. 미륵은 벌레 다섯 쌍을 남녀 다섯 쌍으로 성장시켜 인간을 낳게 한다.
- J. 미륵의 세월에 석가가 도래하여 세월을 갖고자 한다.
- K. 내기 대결을 통해 이긴 자가 세월을 갖도록 하고 세 번의 내기를 진행한다.
- L. 석가가 속임수를 통해 미륵을 이기고 세월을 차지한다.
- M. 미륵은 떠나가며 석가의 세월에 저주를 퍼붓고, 이것이 실현된다.
- N. 석가가 화식을 행하고, 몇몇이 이것을 거부한다.
- O. 거부한 사람들은 죽고, 다양한 기원이 마련된다.

연구 대상이 되는 창세신화 가운데 김쌍돌이본 <창세가>를 기준으로 하여 서사단락을 나눈 결과, ‘A.~O.’까지의 열다섯 단락으로 구분할 수 있었다. 이 과정에서 동일한 인물의 하나의 움직임이면서 행위의 성격에 변화가 있을 경우, 서

114) 서대석, 『한국무가의 연구』, 문학사상사, 1980, 27-30쪽.

115) 서대석, 「스토리텔링과 서사무가」, 『한국고전문학교육학회 발표자료집』(2016년 11월), 6쪽.

로 다른 단락으로 구분하였다. 이렇게 도출된 결과를 살폈을 때, 열다섯 가지의 서사단락이 각기 다른 세 주체에 의해 행위가 이루어졌다고 판단하고, 그것을 세 개의 축으로 구분하여 서사 전개에 따른 순서대로 발생한 사건들을 배치하였다.

I.	II.	III.
A		
	B	
	C	
	D	
	E	
	F	
	G	
H		
	I	
		J
		K
		L
		M
		N
		O

<표 7> <창세가>의 서사 전개에 따른 서사단락의 배치

‘I’의 계열축에는 ‘A’, ‘H’가 놓였다. 이는 ‘하늘’, 혹은 ‘절대신’이 주재(主宰)한 행위들로 ‘무(無)’였던 공간에 하늘과 땅, 또 다른 신의 탄생과 인간의 발아(發芽)를 차례로 부여한 것이다. 하늘의, 혹은 절대신의 이러한 행위들은 ‘최초의 창조’에 해당한다. 아무 것도 없던 공간에 가장 처음 하늘과 땅의 전신(前身)을 만들었으며, 이곳을 가꿀 미륵이라는 존재를 만들어 내고, 세계를 구성할 전혀 새로운 존재의 씨앗을 마련해준다는 점에서 ‘하늘’ 혹은 ‘절대신’이 하는 일은 가장 최초의 창조라고 일컬을 수 있다. 그런데 이러한 최초의 창조는 세계를 구성하는 중요한 요소들의 창조라고는 할 수 있으나, 그것 자체로 창조가 완성되었다고 보기는 어렵다. ‘A’에서 개벽한 하늘과 땅은 서로 단단히 붙어 있어 삶의 공간이 부재(不在)한다는 문제가 발생하고, 해와 달은 각각 두 개씩이기에

기온의 과잉이라는 문제가 발생한다. 또한 'H'에서 절대신은 인간을 바란 미룩에게 별레를 부여한다. 이 별레는 인간보다 낮은 수준의 생명체로 인간으로 변모시키기 위한 인위적인 노력과 양육이 필요하다고 할 수 있다.

이렇듯 'I'축의 창조는 절대적이다. 무(無)에서 유(有)를 만들어내며, 존재하지 않았던 생명을 만들어내는 창조이다. 그 모습이 명료히 드러나지 않는 절대신은 '미룩'이라는 신 또한 탄생시켰다. 그럼에도 이 창조는 제한적 성격의 창조로, 결핍이나 과잉이 분명하기에 반드시 보완이 필요한 성격의 창조라고 할 수 있다.

'II'의 계열축에는 'B', 'C', 'D', 'E', 'F', 'G', 'I'가 놓인다. 이러한 행위들의 주체는 'I'축의 주체에 의해 만들어진 신, '미룩'이다. 'B'에서 미룩은 불어 있는 하늘과 땅 사이를 서로 떼어 공간을 만들고, 일월의 과잉을 조절하여 갖은 별을 마련한다. 또한 'C'에서는 별거벗은 자신의 신체에 적절한 옷을 만든다. 여기서 'A'에서의 창조가 완결되지 않은 창조임이 더욱 분명하게 드러난다. 미룩은 결핍되어 있는 자신의 상태를 채우기 위해 옷감을 마련하고, 다양한 행위 끝에 자신에게 맞는 옷을 만들어낸다. 이렇듯 'B'와 'C'의 서사단락을 통해 'A'에서의 불완전한 창조, 유사(類似) 무질서(無秩序)의 상태를 서사 주체가 적극적으로 개선하고 있음을 알 수 있다. 이렇게 볼 때, 'I'축의 창조는 이른바, 자연 곧 무질서의 상태라 할 수 있다. 무질서와 함께 태어난 미룩은 이를 질서 상태로 조정하고, 옷을 입지 못하고 있는 자신조차도 다스려 질서(秩序) 상태로의 개선을 도모한다.

또한 'D'와 'E'에서 미룩은 날 것으로 음식을 섭취해야 하는 상황에 대한 결핍을 인지하고 불만을 토로하며 이를 해결할 방법을 찾아 나선다. 'F'에서 동물들에게 차례로 물은 결과, 결국 물과 불의 근본(根本)을 얻게 된다. 즉, 최초의 창조가 가진 결핍에 대해 'D'에서 적극적으로 인식하고, 'E'와 'F'의 행위를 통해 정상적인 범주로 조정하는 것이다.

공간, 우주, 물과 불 등 삶의 여건을 마련한 미룩은 'G'에서 하늘에 인간을 기원한다. 이것은 미룩 스스로 인간을 만들어낼 수 있는 능력이 부재함을 입증한다. '인간'이라는 세상에 없던 존재에 대해 이미 알고 있지만, 스스로 그것을 실현할 수 있는 능력은 없다. 이러한 미룩의 요청에 'I' 계열축의 하늘은 앞선

‘H’에서 보았듯 벌레를 내린다. 본래 인간을 바랐던 미륵은 하늘이 내려준 벌레를 인간으로 양육해낸다. 온전히 미륵의 힘만으로 인간이 탄생했다고 보기 어렵다. 하늘이 그 씨앗을 주었고 그를 활용하여 인간으로 길러내었다고 할 수 있다. 이와 같이 미륵은 주어진 것의 부족한 지점을 채우고, 넘치는 것을 줄이며, 필요한 것을 제안하는 등 절대 창조자에 대하여 조정하는 존재로서의 입지를 갖는다.

여기서 ‘II’의 의미가 드러난다. 언급하였듯 ‘I’축의 ‘A’에서 최초의 세계가 창조되었음을 형상화한다. 그런데 이는 불완전한 세계로서 ‘II’의 미륵은 ‘B’와 ‘C’의 행위를 통해 ‘A’의 창조를 보완하여 이미 구축된 천제의 부족함과 넘침을 조정하고 구체화한다. ‘D’에서 결핍된 상황을 주체적으로 인지하고, ‘E’와 ‘F’의 행위를 통해 결핍을 충족해나간다. 나아가 세계에 어떠한 생명체가 있어야 하는지 적극적으로 궁리하며 이를 기원하고, 절대자의 ‘H’의 행위가 가진 부족함을 인간으로의 양육이라는 ‘I’ 행위를 통해 채워나간다.

이와 같다면, ‘I’축과 ‘II’축의 의미가 서로 상대적(相對的)이라는 것을 알 수 있다. 상대적인 위치에 서서 서로 대립적인 의미를 획득하는 의미의 축이라 할 수 있다. ‘I’축은 ‘결함이 있는 최초의 창조’에 대한 것이고, ‘II’축은 보완되어 완벽하지만 절대적인 창조 행위라 할 수는 없는, 즉 ‘질서화’에 대한 것이다. 두 의미축을 ‘대립적인 관계’로 살필 때 그 의미가 한층 분명하게 드러난다. ‘I’축과 ‘II’축에서의 서사 전개는 ‘세계는 누구에 의해 창조됐는가.’에 대한 논리적 사고의 전개 과정이라 할 수 있다는 것이다. ‘I’축이 절대자에 의한 창조가 가장 핵심적이라는 주장을 드러내고 있다면, ‘II’축은 최초의 창조를 조정하고 질서화하는 것이 더욱 핵심적 행위라는 주장을 드러내고 있다. 그러나 세계 창조에 대한 가장 핵심적인 기여자는 단 하나의 존재이어야 하기에 ‘I’축의 신과 ‘II’축의 신은 결코 양립할 수 없다. 이에 ‘I’축의 신은 자신의 창조가 완벽하지 않은 창조임을, ‘II’축의 신은 자신의 창조는 기존의 창조에 대한 질서화임을 말함으로써 두 가지의 논리는 비로소 한 이야기 안에서 전해질 수 있게 된다. 즉 <창세가>의 ‘A’에서 ‘I’까지의 서사는 ‘세계는 누구에 의해 창조됐는가.’라는 근원적 질문에 대한 두 가지의 대립적이면서, 상호보완적인 대답이라 할 수 있다.

‘D’, ‘E’, ‘F’의 서사단락은 물과 불의 근본을 얻기 위한 하나의 사건인데, ‘I’

축의 절대신의 개입이 없다. 미륵의 결핍에 대한 인지와 해결의 노력만이 있을 뿐이다. 따라서 이 대목에서는 최초의 창조가 드러나지 않고, 미륵의 기존의 창조에 대한 질서화가 강조되고 있다고 할 수 있다. 즉, 서사가 진행될수록 'I'축과 'II'축의 대립적 논리가 상호 보완적으로 드러나지 않고 'II'축의 논리가 강조되고 강화된다.

'II'와 'III'의 계열축에 'J', 'K', 'L'의 서사단락이 놓인다. 'J'의 서사단락을 살펴보면, 석가가 갑작스레 등장하여 세계가 자신의 것이라 주장한다. 이에 미륵과 석가 두 신격 간 갈등이 발생하고, 'K'의 내기가 벌어진다. 미륵에게 거듭 패배하던 석가는 이러한 상황을 타계하기 위해 부정한 방법을 사용하여 'L'에 이르러 세계를 차지하게 된다. 이와 같이 두 신격의 내기는 두 주체의 갈등에 의해 발생하고, 그 내기가 이어지며, 승패까지 나아가는 까닭에 세 서사단락의 주체는 '미륵'과 '석가' 둘로 볼 수 있다. 이렇게 볼 때에, 'J-L'은 'II' 계열축의 주체에서 'III'축의 주체로 변화하는 과정에 대한 의미를 담고 있다고 볼 수 있다.

'III'의 계열축에 'M', 'N', 'O'의 서사단락이 배열된다. 미륵이 사라진 세상에서 석가는 주도권을 차지한다. 내기에서 진 미륵이 석가의 세상을 저주하며 사라지고, 'M' 단락에서 석가가 세상을 다스린 까닭으로 미륵의 저주가 실현된다. 이에 이 서사단락의 주체는 석가라 할 수 있다. 이어 미륵을 찾아 떠난 여정이 드러난 'N'의 단락에서 석가는 화식(火食) 행위를 하고, 이를 통해 죽음의 기원이 발생하는 'O' 단락으로 <창세가>는 마무리된다.

이후 좀 더 상세한 논의가 이어지겠으나, 'III'의 계열축에서 발생하는 사건으로 농경(農耕) 유사 행위, 각종 구별의 논리의 발생, 화식을 꼽을 수 있다. 이것은 세상을 창조하는 데에 반드시 필요한 요소들은 아니지만, 인간이 삶을 좀 더 편안하게 영위해 나가는 데에 필수적인 문화적 요소들이라 할 수 있다. 농경이라는 삶의 방식이 없다면 수렵이나 채집 생활로 체력과 시간을 소모해야 한다. 각종 구별의 논리가 없다면, 사회의 효율적인 운영이 어려우며, 화식(火食)이 없다면 음식의 안전하고 편리한 섭취가 어려워 식생활에 많은 노력을 기울여야 할 것¹¹⁶⁾이다. 이렇듯, 석가가 등장한 이래 발생한 사건들은 인간의 삶을 좀 더 편

116) Richard Wrangham, *Catching fire : how cooking made us human*, 조현욱 역, 『

안하고 안정적으로 만들었다는 것에 의의가 있다.

이와 같다면, 'Ⅲ'의 계열축 또한 'Ⅱ'의 계열축과 대립되는 의미를 획득한다. 앞서 살펴보았듯, 'Ⅱ'의 미륵이 갖는 신으로서의 의미는 최초 창조 이후 질서화 능력에 있다. 그리고 'Ⅲ' 축에서 주도적 행위를 하는 석가가 갖는 신으로서의 의미는 이미 질서화된 세상을 한 단계 더 진보시키는 문화(文化)적인 능력에 있다. 내기를 통해 세상에 농경의 방식을 전파하고, 이후의 다스림을 통해 효율적인 사회 운영을 위한 다양한 삶의 방식을 마련하고, 나아가 생식(生食)이 아닌 화식(火食)이라는 식생활의 편리를 도모함으로써 인간들의 삶에 대한 운용의 질을 한층 더 높일 수 있도록 한다. 즉 석가는 미륵의 질서 능력에 대비되는 문화 능력을 가진 신으로서 일컬을 수 있게 된다.

이와 같이 <창세가>를 'Ⅱ'와 'Ⅲ'의 계열축으로 나누어 살필 때에도 또한, '세계는 누구에 의해 창조됐는가.'에 대한 문제의 제기과 그에 대한 답의 모색을 읽을 수 있다. 'Ⅱ'축에서는 질서화가 핵심적인 작업임을 말하고, 'Ⅲ'축에서는 문화화가 인간에게 보다 더 시의적절(時宜適切)한 작업임을 말한다. 완벽해 보였던 'Ⅱ'축의 창조에 'Ⅲ'축이 균열을 가하고 결함을 발견함으로써 어느 한쪽으로 창조의 공(功)이 치우칠 수 없음을, 인간이 살아가는 세계는 질서화와 문화화가 모두 필요함을 말하고 있다. 이렇듯, <창세가>를 'Ⅰ', 'Ⅱ', 'Ⅲ'의 세 개의 축으로 나누어 살필 때 <창세가>에서 말하고자 하는 창세의 원리에 최초의 창조와 그 이후의 질서화, 그리고 그 이후의 문화화가 있음이 보다 분명하게 드러난다.

앞서 논의한바, <창세가>에는 모두 세 명의 신(神)이 등장한다. 가장 먼저 등장하는 신은 '절대신'으로 최초의 창조를 담당한다. 이 신은 서사에 겉으로 그 모습을 드러내지는 않지만, 이후의 추가적 창조 행위가 이루어질 수 있는 가장 기반이 되는 기본적인 창조를 하는 신이다. 두 번째로 등장하는 신은 '미륵'이다. 절대신에 의해 탄생하였으며, 결함이 있는 최초의 창조를 섬세하게 조정하며, 세상을 세상답게 질서화해 나간다. 세 번째로 등장하는 신은 '석가'로, 앞선 신들에 의해 구현된 세상에 부족한 문화의 힘을 더한다. 종합컨대, <창세가>는

요리본능(불, 요리, 그리고 진화)], 사이언스북스, 2011.

김현선, 앞의 책, 1994, 79쪽.

오세정, 「한국 창세신화의 전통과 의미체계」, 『한국문학이론과 비평』 30, 한국문학이론과 비평학회, 2006, 168쪽.

세 신(神)이 각각 세상을 창조하는 이야기라 할 수 있다.

I: 최초 창조 / II: 질서화 / III: 문화화

앞서 살펴보았듯 ‘I’과 ‘II’는 상호 대립의 관계에 있다. ‘I’은 무(無)에서 유(有)를 창출하는 절대 창조이나, 결핍이 있는 창조이다. 반면 ‘II’는 ‘I’의 창조와 같이 무에서 유를 만들어내는 온전한 의미의 창조가 이루어지지 않지만, ‘I’이 갖는 결함이나 결핍을 보완하여 한층 더 질서화된 창조물로 변모시킨다. 또한 ‘II’와 ‘III’ 또한 상호 대립의 관계에 있다. ‘II’의 신 미륵은 자신이 스스로 질서화한 세계에 대해 완벽한 장악력을 보여준다. 이에 비해 ‘III’의 신 석가는 기존의 세계가 가지고 있던 불편함이나 인간 생활 방식의 곤란함 따위를 해결할 수 있는 문화 방식을 전파하는 것으로 인간이 좀 더 인간다운 삶을 영위할 수 있도록 세계를 변화시킨다. 이렇게 ‘I’과 ‘II’는 전자가 후자에 비해 선험(先驗)이지만, 후자에 의해 결함이 발견되고 개선되는 관계를 갖는다. ‘II’와 ‘III’ 또한 마찬가지로 전자가 후자에 비해 선험이나, 역시 후자에 의해 결핍이 보완되는 관계를 갖는다.

이와 같이, ‘I’, ‘II’, ‘III’는 서로 대립적 관계를 맺어 의미를 실현하기에 각각의 연쇄축만으로는 그것이 가진 의미를 드러내기 어렵다. ‘II’가 없이, ‘I’이 ‘최초의 창조’가 될 수 없고, ‘II’ 없이 ‘III’가 ‘문화화’라는 의미를 획득할 수 없다. 서로가 맺은 대립적인 의미 관계에 의해 비로소 <창세가>의 논리가 드러나게 된다. ‘I’ 계열축의 ‘A’ 단락에 의해 ‘II’ 계열축의 ‘B’와 ‘C’의 사건이 발생한다. ‘I’ 계열축의 ‘D’가 가진 결함에 의해 ‘II’ 계열축에서 ‘E’와 ‘F’의 해결 과정이 발생한다. ‘II’ 계열축의 ‘G’라는 행위에 의해 ‘I’ 계열축이 응하여 ‘H’의 사건이 발생하고 다시 ‘II’ 계열축이 ‘I’축으로써 이를 보완한다. 이와 같이 하나의 계열축은 그 계열축에 배열된 단락만으로는 계열축의 의미나 신화 전체의 논리를 말할 수 없다. 상대적인 계열축의 서사단락과 결합될 때 어떠한 의미를 획득하고 신화의 논리를 분명하게 드러내게 된다.

이렇듯, <창세가>는 논리를 드러내는 계열축 외의 논리를 구성할 수 있는 서사단락 간 최소한의 의미 결합을 갖게 되는데, 이것은 일종의 ‘큰 의미 단위’라

고 할 수 있다. 예컨대, 서사단락 ‘A’만으로는 <창세가>의 서사 내에서 특정한 의미를 말하기 어렵지만 ‘I’ 계열축의 ‘A’와 ‘II’ 계열축의 ‘B’, ‘C’가 결합됨으로써 ‘세계 창조’라는 의미를 구성해냈다고 볼 수 있다. 그리고 이 의미는 서사 단락만으로는 드러낼 수 없고, 계열축 간의 ‘관계’와 단락 간 ‘조합’을 통해 비로소 그 의미를 드러낼 수 있다는 이론적 조건을 반영한 것이다. 이와 같은 방식으로 <창세가>에 함축되어 있는 최소한의 의미 결합은 모두 다섯 개가 추출된다.

- 1: ‘I’ 계열축 ‘A’ + ‘II’ 계열축 ‘B’, ‘C’
- 2: ‘II’ 계열축 ‘D’, ‘E’, ‘F’
- 3: ‘II’ 계열축 ‘G’ + ‘I’ 계열축 ‘H’ + ‘II’ 계열축 ‘I’
- 4: ‘II’ + ‘III’ 계열축 ‘J’, ‘K’, ‘L’
- 5: ‘III’ 계열축 ‘M’, ‘N’, ‘O’

본고에서는 신화소와 설화 간의 관계에 주목한 설화 이해를 목적으로 하기에, 위의 ‘1 ~ 5’의 다섯 개의 큰 의미 단위에 대하여 다른 설화로의 반복적 변이가 분명히 발견되는 것을 기준으로 하여, ‘1’, ‘3’, ‘4’에 주목하고자 한다.¹¹⁷⁾ ‘1’을 구성하는 ‘A - C’는 각각으로서는 그 의미가 분명히 드러나지 않지만 서로 결합하였을 때 우주의 창조, 세계의 시작이라는 신화적인 의미가 드러나게 된다. 이에 ‘A - C’를 결합하고 ‘세계창조 신화소’라는 명칭을 부여하고자 한다. 마찬가지로 ‘3’을 구성하는 ‘G - I’ 또한 결합을 통해 첫 인류의 탄생이라는 신화적인 의미를 구현하는 까닭으로, 이를 최소 단위들이 결합을 통해 인류의 시작을 구현해낸다는 뜻에서 ‘인류탄생 신화소’라 일컫고자 한다. 마지막으로 ‘4’를 구성하는 ‘J - L’은 결합을 통하여 미륵과 석가 가운데 누가 인세를 차지하게 되는가의

117) ‘2’는 물과 불의 근본 발견에 대한 것으로 이와 관계를 갖는 국내의 설화 및 그에 대한 논의를 현재로서는 찾아보기 어렵다. 또한 물과 불의 근본 발견이 <창세가>에서는 미륵의 행위로 형상화되어 있으나, 다른 창세신화에서는 문화영웅인 석가가 화식 행위를 하는 과정 중에 이루어지기도 하여 이러한 상황을 종합하고 구조나 상징과 관련하여 보다 심층적으로 접근한다면 차후에 관련된 설화에 대한 논의를 개진할 수 있을 것으로 기대한다. ‘5’의 경우, 앞선 석가의 승리로 인해 도래한 석가의 시대를 형상화하며, 갓은 돌, 나무, 죽음, 화전놀이 등 갓은 것들의 기원을 말한다. 이 또한 관련된 설화나, 그에 관한 논의를 현재로서는 발견하기 어렵고, 역시 육식과 화식의 시작과 관련하여 ‘2’의 서사와 종합하고 다른 창세신화를 함께 살펴 관련된 설화를 탐색하는 작업이 필요하다.

대결과 승패를 일관되게 형상화하는 까닭으로, 하나로 묶어 '인세차지경쟁 신화소'라 일컬을 수 있다.

이렇듯 서사단락의 결합물에 각각 '세계창조 신화소', '인류탄생 신화소', '인세차지경쟁 신화소'라는 명칭을 부여하고, <김쌍돌이본> 이외의 다른 창세신화에서의 구현 양상을 살펴 신화소의 객관적인 면모를 확보하고자 한다. 또한 신화소를 통해 이해할 수 있는 설화의 범위를 폭넓게 하기 위해 신화소와 밀접한 관계를 갖는 것으로 보이는 전형적 작품 및 그것을 포괄하는 작품군(群)을 설정하였다. 신화소를 중심으로 한 설화의 이해가 단지 몇몇의 전형적 작품에만 적용 가능한 것이 아니라, 어떠한 설화군에 대하여 동일하게 적용 가능하다는 것에 논의의 의의가 있다. 다만 본고에서는 효율적인 논의의 진행을 위해 신화소마다 밀접한 관계를 갖는 하나의 설화군을 상정하고자 하였으나, 신화소와 설화군의 관계는 일(一) 대 일(一)의 단선적인 관계가 아닌 일(一) 대 다(多) 등의 복합적인 관계가 형성될 수 있음을 밝힌다.

㉠ 세계창조 신화소와 <설문대할망>

김쌍돌이 구연의 <창세가>에 있어 세계창조 신화소는 천지가 개벽되고 미륵이 함께 등장하여 하늘과 땅을 분리하고 해와 달 등을 조정하며 옷을 지어 입는 내용으로 구성되어 있다. 이와 같은 과정이 보다 자세히 형상화되어 있는 고창학 구연의 <초감제>를 살펴보면, '도수문장'이라는 인물이 등장하여 서로 붙어 있는 하늘과 땅을 자신의 몸을 활용해 분리한다. 이러자 서로 떨어지게 된 하늘의 조화로 인하여 만물이 생겨나는데, 먼저 여러 별들이 생겨나고, 다음에는 해와 달이 돌씩 생겨난다. 이에 낮에는 덥고, 밤에는 추워 만물(萬物)이 고통을 겪자, 대별왕과 소별왕이 등장하여 이를 조정하고, 인간 세상이 발생하게 된다. <김쌍돌이본>에 형상화되어 있듯이, <고창학본>에서도 태초에 하늘과 땅은 서로 붙어 있었고 이것이 미륵이나 도수문장 등의 거인신에 의해서 분리되게 된다. 또한 그 구체적인 순서나 창조물의 세부적인 사항에는 차이가 있지만, 별들과 그 직분을 창안하고, 해와 달의 결핍과 과잉을 조정하는 점이 상통한다.

김쌍돌이 구연의 <창세가>와 고창학 구연의 <초감제>를 비교한다면, 전자의 텍스트에 천지의 개벽과 거인신의 탄생, 우주의 조정 등의 과정이 자못 간략하

계 형상화되어 있다고 할 수 있으나, 천지의 개벽 이후 우주의 조정으로 진행되는 서사의 전개나, 태초의 혼돈이 거인신의 조정에 따라 질서화로 나아가는 세계 창조 논리가 공통적으로 구현되어 있다고 할 수 있다. 강춘옥 구연의 <생곳>에서도 태초에 짐승의 질서나 인간의 질서가 분리되어 있지 아니하고 서로 섞여 있었던 형국이나, 하늘과 땅이 서로 분리됨으로써 개벽하는 장면을 형상화하고 있다.

이외의 북부 지역과 제주 지역의 창세신화를 두루 살펴보아도, 태초에 천지가 맞붙어 있다가 떨어졌다는 천지(天地) 간의 혼돈과 분리가 동일하게 드러난다.¹¹⁸⁾ 또한 우주의 조정과 관련하여 육지에서는 일월(日月)이 먼저 생긴 후 성신(星辰)의 생성을 말하는 선후의 관계를 보이고, 제주 지역에서는 대부분 성신의 생성을 먼저 말하고 일월의 생성을 말하는 차이가 있으나, 대체로 일월과 성신의 조정을 말한다는 점, 그리고 그것의 결핍과 과잉에 대한 조정을 말한다는 점이 또한 공통적으로 드러난다고 할 수 있다. 이뿐만 아니라 거인신의 등장도 동일한데, 육지의 구연본에는 미륵, 혹은 석가, 서인님 등이 창세의 거인신으로 등장하고, 제주 지역에서는 도수문장이나 청의동자, 반고씨 등이 등장하여 천지를 분리하고 일월을 생성하는 등의 행위를 보인다.¹¹⁹⁾

이와 같이 창세신화 전반의 세계창조 신화소의 대목을 두루 살펴볼 때에, 본래는 하늘과 땅, 해와 달, 별, 인간, 짐승 등의 세계를 구성하는 요소들이 별다른 구분 없이 한데 뒤섞여 있다가 거인신, 혹은 절대 힘에 의해 하늘과 땅이 분리되고, 우주가 조정되는 등의 작용을 통하여 현재의 세상이 마련되었다는 논리를 공통적으로 구현하고 있다고 할 수 있다. 요컨대, 거인신에 의한 천지개벽과 우주적 혼돈의 조정이 세계창조 신화소의 핵심적인 내용이라 할 수 있다.¹²⁰⁾

이와 같은 거인과 창조의 관계성을 보여주는 세계창조 신화소는 ‘거인 설화(巨人說話)’와 관련을 갖는다.¹²¹⁾ ‘거인 설화’는 대체로 등장인물이 자신의 거신(巨

118) “천지의 분리는 네 가지 양상으로 나타난다. 1. 거인신의 분리, 2. 천지인의 변화, 3. 새(닭)의 동작으로 형상화된 개벽, 4. 천지의 이슬이 서로 생겨나 일어나는 개벽이 그것이다. 2.의 경우 중국의 영향을 받은 것으로 보이며, 3-4.는 제주 지역에서 확인되는 것들로서, 각편마다 미세한 차이는 있으나 천지가 갈라지는 모습을 구체적으로 형상화하는 구실을 한다.” 박종성, 앞의 책, 1999, 46쪽.

119) 박종성, 위의 책, 46-48쪽.

120) 박종성, 위의 책, 46-48쪽.

김현선, 앞의 책, 1994, 48쪽.

身)적인 면모를 활용하여 우주나 산천을 형성하고 강이나 다리를 만드는 등의 이야기¹²²⁾로, 세계창조 신화소에서 미륵이 자신의 거신을 활용하여 세계를 창조한 것과 동질적 성격을 갖는다고 할 수 있다.

거인 설화를 구성하는 설화는 대체로 등장인물의 ‘대식(大食)’, ‘대의(大衣)’, ‘거근(去根)’, ‘대력(大力)’을 통한 질서화¹²³⁾를 형상화한다. 여기서 ‘대식’, ‘대의’, ‘거근’ 등은 왕성한 생식력이나 생산력을 지닌 상징적 표현이라 할 수 있다. 왕성한 생산력에 의해 거신(巨身)으로 섬겨졌다고 하는 것을 이해하기 어렵지 않으며, 생산력에 대한 신앙이 거세(去勢)되며 산천이나 자연의 기원물로 변이되는 것을 이해할 수 있다.¹²⁴⁾ ‘대의’ 또한 무위(無爲)의 혼돈(混沌)으로부터 질서화로 나아가는 상징으로 이해해볼 수 있다. 즉 ‘대식’, ‘대의’, ‘거근’, ‘대력’ 등에 대한 형상화는 그를 통한 질서화를 의미하기에 신화적인 성격을 지닌다는 것이다.

등장인물의 ‘대식(大食)’이 형상화된 설화에는 미륵의 대식을 형상화한 <창세가>¹²⁵⁾가 있으며, <귀네킷당본풀이>의 ‘귀네킷또’나 『삼국유사』의 ‘태종 춘추공’도 이에 해당한다. 이 밖의 <밥장수 설화>나 <장길손>, <설문대할망> 등의 설화 또한 ‘대식’으로 거인적 면모를 형상화하는 설화라 할 수 있다. ‘대의(大衣)’를 통해 신화적 의미를 구현한 설화에는 미륵의 직조가 형상화된 <창세가>나, 설문대할망의 직조가 형상화된 <설문대할망>을 들 수 있다. 이 밖의 대의가 직접적으로 형성화된 것은 아니지만 『삼국유사』 소재의 설화인 <연오랑세오녀>에서도 등장인물의 옷감을 통해 우주의 조정이 나타나는 장면이 형상화되어 있어, 대의

121) 세계창조 신화소가 가진 ‘일월조정’과 관련하여, 거인 설화와는 다른 설화군이 설정될 수 있다. <연오랑세오녀>나, 월명사의 <도솔가>, <암흑나라> 등 여러 설화를 묶어 세계창조 신화소와의 관련성을 말할 수 있다. 이 밖에도 ‘천지 개벽’과 관련하여 멸망을 말하는 설화들을 범주화하여 그 관련성을 논의할 수도 있다. 이렇듯, 하나의 신화소에 대하여 다양한 설화군과의 관계 맺음이 가능하지만, 본고에서는 세계창조 신화소와 거인 설화의 관련성으로 한정하여 논의를 진행하도록 한다.

122) 김영경, 「거인형 설화의 연구」, 이화여대 석사논문, 1990, 1쪽.

123) 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994, 52-53쪽.

김영경, 위의 글.

김영경은 ‘힘내기’, ‘대식’, ‘배설’이 거인의 면모를 보여주며, 김현선은 ‘대의’, ‘대식’, ‘배설’, ‘거근’이 거인의 면모를 보여준다고 주장하였다. 이와 같은 선행 연구를 수용하되, ‘힘내기’는 ‘대력’으로 전환하고, ‘배설’과 ‘거근’은 거근에 의한 배설로 보고, ‘거근’으로 통합하여 살펴보았다.

124) 김현선, 위의 글, 52쪽.

125) “미력님음 섬두리로 잡수시와, 말두리로 잡숫고” (김쌍돌이본, <창세가> 中.)

를 통한 질서화라는 거인 설화의 신화적 성격이 드러난 사례로 볼 수 있다. ‘거근(去根)’을 갖춘 인물이 형상화된 설화에는 『삼국유사』의 <지철로왕(智哲老王)>, <경덕왕(景德王)>이나 <김수로와 허황후> 등을 말할 수 있다. 특히 <지철로왕>을 살펴보면, 거근을 계기로 왕비를 맞아 안정적인 국가를 꾸려나갔다고 하여 거인된 면모가 질서화에 작용하고 있다는 것을 알 수 있다. 거대한 배설에 대해 드러난 설화로는 <장길손>, <설문대할망>, <마고할미>, 『삼국사기』의 <문희 보희>, <방귀쟁이 며느리> 등이 있다. 마찬가지로, 거대한 규모의 배설로 인해 어떠한 질서화가 마련된다는 점에서 거인과 창조의 관련성을 말한다고 할 수 있다. 이 밖에 ‘대력(大力)’를 통해 두 거인 간의 힘내기를 형상화하고 그로 인한 새 질서의 수립을 그린 설화로는 <창세가>, <천지왕본풀이>, <탈해왕>, <주몽>, <오누힘내기> 등이 있다.

이렇듯 거인 설화에 포괄하여 말할 수 있는 설화는 무궁(無窮)한데, 이는 곧 거인 설화에서 보여주는 거인을 통한 질서화가 신화로서의 핵심적인 면모와 보편성을 갖고 있다는 것을 말하며, 이것이 다양한 전설 및 민담으로 파편화되어 전승되고 있다는 것 또한 알 수 있다. 이에 세계창조 신화소는 특히 거인 설화가 대식, 대의, 거근, 대력 등의 거인적 면모를 통해 질서화를 행하는 과정을 동일하게 보여준다는 측면에서 공통된 면모를 갖추고 있다고 하겠다.

한편, 우리나라 거인 설화는 우주 창조와 지형 창조의 두 축으로 구성되는데, 세계창조 신화소가 우주 창조에 집중된 형상화를 보였다면, 거인 설화 가운데 대부분의 설화들은 별개의 신격이 등장하여 지형의 형성과 관련된 서사¹²⁶⁾를 보인다. 이 가운데 <설문대할망> 설화는 거인 여성이 등장하여 우주 창조의 작업 속에 지형 형성이 포함되어 함께 진행되는 모습을 보여주고 있어, 세계창조 신화소를 온전히 갖춘 자료이면서, 신화소가 형상화하지 않은 지형 창조의 모습까지 형상화하고 있는 섬세한 성격의 자료라고 할 수 있다.¹²⁷⁾ 이에 <설문대할

126) 권태효, 『한국의 거인 설화』, 역락, 2002, 231쪽.

127) 권태효, 「여성거인 설화의 자료 존재양상과 성격」, 『탐라문화』 37, 제주대 탐라문화연구소, 2010, 28쪽.

다만, 설문대할망이 천지 분리나 우주 창조를 실행하는 모습을 보이는 각편은 드물기에, 처음에는 설문대할망과 같은 거인신격이 우주창조신의 역할을 수행했으나 후대로 전승되면서 변모되어 <설문대할망>과 같이 지역적으로 한정되고 지형 형성에 초점을 맞추는 형태로 변형되었을 가능성이 있다.

망>을 세계창조 신화소와의 관련성 및 변이를 잘 드러내줄 설화라고 기대해볼 수 있다. 나아가 세계창조 신화소를 구성하는 서사단락의 비교를 통해 그 관계성을 보다 구체적으로 확인할 필요가 있다. 세계창조 신화소에서 천지가 개벽하며 거인신이 탄생하는 단락에 대해 <설문대할망>은 설문대할망이 제주도보다 커다란 신체를 가진 인물로 등장하는 것을 통해, 동일하게 ‘거인신의 등장’이라는 지점에서 관련을 갖는 것으로 판단한다. 또한 세계창조 신화소에서 미륵이 천지를 분리하고 우주를 조정함으로써 세계를 만들어낸다는 형상화가 <설문대할망>에 있어서 설문대할망이 신체를 활용하여 제주도 지형을 조성하는 단편들과 관련된 것으로 볼 수 있다. 마지막으로 세계창조 신화소의 미륵의 직조 행위를 설문대할망이 제주도 백성들에게 부탁하여 자신의 옷을 만들고자 하거나, 빨래 행위와 관련된 단편들과 관련지어 볼 수 있다. 이렇듯 <설문대할망> 설화는 거인 설화에 속하면서도 세계창조 신화소와의 동일한 내용을 변이를 갖추어 드러내는 설화로 보아, 세계창조 신화소를 중심으로 살펴볼 수 있는 설화의 전형으로 적절하다.

㉠ 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>

창세신화에 있어 인류탄생 신화소는 <김쌍돌이본>과 <강춘옥본>에서만 구체적으로 다루고 있다. 그런데 인류의 탄생을 두 각편이 또한 상이하게 구현하고 있다. <김쌍돌이본>에서는 하늘에서 떨어진 금벌레와 은벌레가 미륵의 양육을 통하여 인간 남녀가 되어 그를 통해 인류로 번성할 수 있었다고 한다. 반면, <강춘옥본>은 하늘의 벌레가 아닌, 땅의 흙을 통해 첫 인간이 만들어졌고, 구체적으로 언급되어 있지는 않으나 그 첫 인간이 남자와 여자 각각인 것으로 보아 이 남녀의 결합을 통해 인류가 번성하게 된다는 논리를 구축하고 있다고 추정할 수 있다.

이에 대하여 서대석은 같은 지역에서 전승된 자료가 이와 같이 판이한 신화적 사고를 보여주는 것이 의아한데, 둘 가운데 어느 하나의 자료는 고유한 내용이 훼손되고 다른 민족의 신화소가 이입된 것으로 보인다고 논의하였다. 중국의 ‘여와고사(女媧故事)’에 황토(黃土)로 인간을 만드는 내용이 있는 것으로 보아 중국의 신화소가 <강춘옥본>에 이입된 것으로 추정하고, <김쌍돌이본>을 우리 고유의 것¹²⁸⁾으로 판단하였다. 이러한 논의는 <김쌍돌이본>의 창세신화에는 미륵이

라는 분명한 신적 주체가 하늘로부터 인간의 씨앗을 받아 양육해나간다는 점에 비해, 후자에서는 분명하게 드러나지 않은 어떠한 힘이 흙으로부터 인간 남녀를 직접 만든다는 점의 차이에 주목한 것이라고 볼 수 있다.

이러한 두 서사의 인류탄생 신화소의 공통점 또한 짚어볼 수 있는데, 두 서사 모두 신적 존재에 의한 첫 인간의 창조를 말한다. <김쌍돌이본>에서는 하늘의 힘과 미륵의 힘, 즉 신적 존재들의 힘에 의해 첫 인간(人間) 남녀(男女)가 만들어졌고, <강춘옥본>에서도 동일하게 어떠한 신적 주체에 의해서 첫 인간 남녀가 만들어진다. 또한 <김쌍돌이본>에서도 신적 존재에 의해 만들어진 인간 남녀가 결합을 통하여 인류의 번성을 꾀하였듯, <강춘옥본>에서도 또한 흙으로부터 만들어진 존재가 남성, 혹은 여성에 국한되는 것이 아닌 남성과 여성이었다고 하는 것에서 이들의 결합을 통한 인류의 번성을 말하고 있다는 것을 짐작할 수 있다. 이와 같이 인류탄생 신화소를 형상화하고 있는 창세신화를 살펴볼 때에, 인류탄생 신화소가 담고 있는 내용의 핵심은 신적 존재의 첫 인간 조성과 그 인간의 결합을 통한 인류 번성에 있다고 할 수 있다.

이와 같은 남녀 간의 결합을 통한 시원적 인간의 탄생에 대하여 다루는 설화군으로는 ‘홍수 설화(洪水說話)’를 들 수 있다. 홍수 설화는 전 세계에 보편적으로 전승되고 있는 유형이며, 우리나라에서도 남매혼 설화에서부터 전란(戰亂) 남매혼 설화, 지역 남매혼 설화 등 다양한 경로로 전승, 변이되며 전국적인 분포를 보인다.¹²⁹⁾ 대개의 홍수 설화는 홍수로 인한 인류의 소멸과 새로운 시작에 대하여 말하는 서사로, 인류의 시작에 대해 형상화한다는 점에서 인류탄생 신화소와 긴밀한 관계를 가지고 있다. 홍수 설화는 ‘남매혼(男妹婚) 유형’, ‘목(木)도령 유형’, ‘고리봉 유형’¹³⁰⁾, ‘달래고개 유형’, 나아가 ‘장자못 유형’에 이르기까지 홍수의 원인과 결과에 따라 다양한 유형들로 구성된다¹³¹⁾고 할 수 있다. 이 가운

128) 서대석, 앞의 책, 2002, 24-26쪽.

129) 최래옥은 ‘홍수 설화 분포도’에서 남한의 98개 이상의 지역에서 천지개벽과 같은 홍수, 혹은 해일과 관련된 설화가 전승되고 있다고 정리하였다.

경기(8) 강원(15) 충북(13) 충남(7) 전북(4) 전남(7) 경북(23) 경남(20) 제주(1) 합계(98)

최래옥, 『한국구비전설의 연구』, 일조각, 1990, 64-65쪽.

130) 옛날에 대홍수 때에 천하가 물에 다 잠겼는데, 높은 산인 고리봉의 꼭대기만 물에 잠기지 않아, 배에 탄 사람이 고리를 달아 배를 매어 살아남았다는 이야기이다.

131) 최래옥, 『한국 구비전설의 연구: 그 변이와 분포를 중심으로』, 서울대학교 박사학위논문, 1981, 18-21쪽.

박계옥, 『한국 홍수 설화의 신화적 성격과 홍수 모티프의 서사적 계승 연구』, 조선대 박

데에서 특히 ‘남매혼 유형’이나 ‘목도령 유형’은 홍수와 인류의 기원(起源)을 직접적으로 연결하고 있어¹³²⁾ 이로 하여금 홍수 설화와 인류탄생 신화소와의 관련성을 분명하게 알 수 있다. ‘남매혼 유형’의 설화에서는 홍수의 발생 후 인류가 소멸(消滅)하자, 하늘에 뜻을 묻고 이에 대한 답(答)을 얻어 남매 간의 결합이 이루어짐으로써 인류가 존속될 수 있었음을 형상화한다. 이로써 인류탄생 신화소를 구성하는 내용인 하늘과 땅의 조화, 혹은 신의 작용에 의한 인간과 인류의 발생이라는 내용이 두루 구현된 것으로 보인다. ‘목도령 유형’의 설화에서도 땅의 목신과 하늘의 선녀가 결합한 끝에 남자아이가 태어나고, 이 남자아이가 인류 소멸의 대홍수를 극복한 뒤, 살아남은 여자아리와 결합하여 인류의 재시작을 가능하게 하였다고 한다. 인류탄생 신화소의 하늘과 땅의 결합과 그로 인해 가능해진 남녀 간의 결합을 또한 두루 구현하고 있어 홍수 설화와 인류탄생 신화소의 관련성을 확인할 수 있다.

이 밖에 ‘고리봉 유형’의 설화 또한 대홍수에도 불구하고 인류가 존속할 수 있었던 까닭을 높은 봉우리에 고리를 맨 덕분이라고 말하고 있어 인류탄생 신화소의 첫 인간의 탄생과 일부 상통하는 면이 있다. 장자못 유형의 설화와 같은 경우, 인류 탄생 신화소와의 관계성이 다소 희박해 보이지만, 국지적(局地的)인 차원에서 인류 소멸과 사회적 인간의 탄생이라고 한다면 또한 새로운 인간 탄생을 대하여 말하고 있다고 볼 수 있다.

한편, 홍수 설화에 속하는 것으로 제시된 ‘달래고개 유형’이나 ‘남매혼 유형’의 설화 가운데 ‘전란(戰亂) 남매혼 유형’과 같은 설화들은 ‘홍수’의 발생이 분명하지 않고, 인류가 소멸된 다른 까닭이 존재한다. 이에 홍수 설화로 논의될 근거가 부족한데, 오히려 인류의 소멸과 인간의 재탄생이라는 인류탄생 신화소를 기준으로 말한다면 앞선 다른 유형의 홍수 설화들과의 연관성이 보다 분명해지며 홍수 설화의 귀속 근거 또한 보다 선명해진다고 할 수 있다.

다양한 홍수 설화 가운데 <대홍수와 목도령> 유형은 특히 인류탄생 신화소와의 관련성 및 변이를 잘 드러낼 수 있는 전형성을 보여주는 작품으로 판단된다. 홍수 설화 가운데 인류 기원과 강한 관련성을 지닌 설화 유형으로는 앞서 언급

사, 2005.
132) 박계옥, 위의 글.

하였듯 ‘남매혼 유형’과 ‘목도령 유형’ 두 가지를 들 수 있는데, ‘남매혼 유형’은 인류의 탄생에 있어 근친상간의 사건이 발생한다. 홍수 이후 최후로 남은 남녀가 남매인 까닭이다. 여기서 인류탄생 신화소를 살펴보면, 하늘에서 내려온 다섯 쌍의 벌레가 인간으로 진화하여 결합하는 까닭으로 근친상간의 발생을 피한다. ‘목도령 유형’의 설화는 ‘남매혼 유형’과 같이 인류의 기원과 관련된 홍수 설화임에 비하여, 혈연적으로 무관(無關)한 남녀 간의 결합에 의한 인류 탄생을 말한다는 점에서 인류탄생 신화소와 동일하다고 할 수 있다. 이뿐만 아니라, 인류의 탄생의 의무를 짊어지는 존재가 나무아이와 여자아이 한 쌍에 국한되는 것이 아닌 또 다른 소년과 소녀로 분산되어 있어, 인류탄생 신화소의 다섯 쌍의 남녀의 결합에 의한 인류 탄생과 유사한 방식을 취한다고 할 수 있다. 즉 목도령 유형의 설화는 홍수 설화를 구성하는 몇몇 설화들이 갖는 근친상간의 문제에서 벗어나 인류 탄생에 대해 말하고 있다는 점에서 인류탄생 신화소와의 관련성 및 변이를 살펴볼 수 있는 전형이라고 할 수 있다.¹³³⁾

◎ 인세차지경쟁 신화소와 <오늬힘내기>

인세(人世)차지경쟁 신화소는 창세신화 전반에 걸쳐 광범위하게 드러나는 신화소라고 할 수 있다. 인세차지경쟁이 드러난 것만을 추려 내용을 간략하게 정리¹³⁴⁾하면 아래와 같다.

133) 인류탄생 신화소와 관계를 맺는 설화로 홍수 설화만을 상정할 수는 없다. 예컨대 『제왕운기(帝王韻紀)』의 <단군신화(檀君神話)>를 보면, 본고의 논의 대상으로 삼은 <대홍수와 목도령>과 유사한 서사를 가지고 있으며, 원형적 의미 또한 상통하는 것으로 보인다.

“初誰開國啓風雲 釋帝之孫名檀君 本紀曰 上帝桓因有庶子 曰雄云云 謂曰 下至三危太白 弘益人間歟 故雄受天符印三箇 率鬼三千 而降太白山頂 神檀樹下 是謂檀雄天王也云云 令孫女飲藥 成人身 與檀樹神婚而生男 名檀君 據朝鮮之域爲王 故尸羅 高禮 南北沃沮 東北扶餘 穢與貊 皆檀君之儔也 理一千三十八年 入阿斯達山爲神 不死故也(帝王韻紀 卷下 前朝鮮紀)”

인용문을 살펴보면, <대홍수와 목도령>에서 신(神)과 나무의 결합을 통해 목도령이 탄생하였듯, 신(神) 단웅 천왕(檀雄天王)의 손녀와 단수(檀樹)의 신이 혼인을 통해 단군을 낳는다. 따라서 단군은 나무신의 아들, 곧 목도령이 된다. <대홍수와 목도령>에서 목도령이 인류의 시조가 되듯, 단군은 조선의 시조가 된다. 이와 같은 <대홍수와 목도령>과 <단군신화>의 서사적 유사함에도 <단군신화>에는 홍수가 발생하지 않는 까닭으로 홍수 설화로 분류되지 않는다. 이는 신화소와 설화군의 관계는 일 대 일이 아닌, 보다 복합적인 관계가 될 수 있음을 의미한다.

134) 박종성, 앞의 책, 1999, 50-51쪽.

김쌍돌이 구연, <창세가>	미륵과 석가(동해에 줄을 매단 병 넣어 오래 있기, 성천강 붙이기, 모란꽃 피우기: 미륵의 일방적 우위), 석가의 속임수로 인세 차지
전명수 구연, <창세가>	미륵과 석가(허공에 술병 깨뜨려 술 남기기, 달갈로 낮가리 가리기, 꽃 피우기)
강춘옥 구연, <생긋>	미륵과 석가(장기 두기, 배 선유법: 석가의 승리, 꽃 피우기: 미륵의 승리, 석가의 속임수), 석가의 인세차지
정운학 구연, <삼태자 풀이>	미륵과 석가(불동화 세 송이 피우기: 미륵의 승리, 석가의 속임수)
박용녀 구연, <당고마기 노래>	미륵과 석가(꽃 피우기: 미륵의 승리, 석가의 속임수), 석가의 인세차지
최음전 구연, <당금아기>	미륵과 석가(꽃 피우기: 미륵의 승리, 석가의 속임수), 석가의 인세차지
권순녀 구연 <순산축원>	미륵과 석가(꽃 피우기: 미륵의 승리, 석가의 속임수), 석가의 인세차지
문창현 필사, <천지왕본>	대별왕과 소별왕(예숙시합: 소별왕의 승리, 꽃 피우기: 대별왕의 승리, 소별왕의 속임수), 소별왕의 인세차지
박봉춘 구연, <천지왕본풀이>	대별왕과 소별왕(은대야에 꽃 피우기: 대별왕의 승리, 소별왕의 속임수, 예숙시합: 소별왕의 승리), 소별왕의 인세차지
고대중 구연, <천지 도입>	대별왕과 소별왕(예숙시합: 대별왕의 승리, 꽃 피우기: 대별왕의 승리, 소별왕의 속임수), 소별왕의 인세차지
강일생 구연, <베포도업침>	대별왕과 소별왕(예숙시합: 소별왕의 승리, 꽃 피우기: 대별왕의 승리, 소별왕의 속임수), 소별왕의 인세차지
정주병 구연, <천지왕본풀이>	대별왕과 소별왕(예숙시합: 대별왕의 승리, 꽃 피우기: 대별왕의 승리, 소별왕의 속임수), 소별왕의 인세차지
이무생 구연, <천지왕본>	대별왕과 소별왕(예숙시합: 소별왕의 승리, 꽃 피우기: 대별왕의 승리, 소별왕의 속임수), 소별왕의 인세차지

<표 8> 창세신화의 인세차지경쟁 신화소

<김쌍돌이본>에서 인세차지경쟁 신화소는 미륵과 석가가 인세(人世)를 차지하기 위해 세 번의 내기를 통해 승패를 가리는 과정을 담고 있다. <김쌍돌이본>을 포함하는 북부 지역의 창세신화에서는 뒤늦게 등장한 거인신이 속임수를 써서

부당하게 승리한 후 인세를 차지하게 된다는 점을 공통적으로 갖는다. 제주 지역의 창세신화에서도 대체로 인세차지경쟁 신화소가 포함되어 있는데, 북부 지역과 달리 지혜 대결이 벌어지기도 하는 차이가 있지만, 꽃 피우기 시합에서 소별왕과 같은 후래자(後來者)가 속임수를 쓰고 이로써 인세를 차지하게 된다는 점은 북부 지역의 창세신화와 동일하게 드러난다.

즉 인세차지경쟁 신화소의 핵심은 석가, 혹은 소별왕 등의 후래자(後來者)의 속임수와 그로 인한 인세 차지에 있다고 할 것이다. 이러한 부당한 승패에 의한 창세신의 패배와 축출은 창세 이후, 인간의 문화를 담당하는 신의 승리와 관련된다. 새로운 신격의 승리는 곧 인간 세계의 혼란으로 이어지는데, 우주의 혼돈이 정리되자 인간의 혼돈이 생겼다는 순(順)이다. 그리고 이것이 정리되는 과정에서 발생한 석가의 속임수는 곧 문화의 탄생을 의미하고, 이것이 인세차지경쟁 신화소의 핵심적인 의미가 된다.¹³⁵⁾

이렇듯, 인세차지경쟁 신화소는 두 신화적 주체의 갈등과 내기, 속임수를 활용한 주체의 승리와 목표한 바의 달성이 신화소를 구성하는 주된 내용인데 이와 같은 인세차지경쟁 신화소는 특히 ‘트릭스터담(譚)’과 관련을 갖는다. ‘트릭스터(trickster)’는 작술을 사용하는 신화적 인물¹³⁶⁾, 혹은 자신의 개인적인 목적을 위하여 의도적으로 상황을 설정하여 트릭(trick)을 반복적으로 구사하는 인물¹³⁷⁾로, ‘트릭스터담’이라고 하면 트릭스터가 등장하는 이야기라고 할 수 있다. 이에 대해 ‘사기담’, ‘사술담’, ‘속임수 설화’ 등과 같이 번역한 용어가 활용되기도 하여, 여러 용어가 혼용(混用)되고 있는 실정이다. 조동일은 이를 가리켜 ‘속이고 속은 사연’이라고 일컫고, 한국 설화의 유형들 가운데 하나¹³⁸⁾로 보았다.

그리스 신화의 ‘디오니소스(Dionysos)’, ‘헤르메스(Hermes)’와 ‘에리스(Eris)’, 유럽어권에서 일련의 우화(寓話)에 나타나는 붉은 여우 ‘레이너드(Reynard)’, 노르웨이 신화의 ‘로키(Loki)’, 아프리카 요루바의 ‘에슈(Eshu)’나 ‘레그바(Legba)’, 아프리카 ‘아칸(Akan)’의 ‘아난세(Ananse)’, 한국의 ‘토끼’와 ‘호랑이’, 일본의 ‘스사노오(Susanoo)’, 폴리네시아 지역의 ‘마우이(Maui)’, 브라질의 ‘사시(Saci)’

135) 김현선, 앞의 책, 1994, 72쪽.

136) 조희웅, 「트릭스터담연구」, 『어문학논총』 6, 국민대 어문학연구소, 1987, 85쪽.

137) 임주영, 「한국 트릭스터담의 유형 및 성격 연구」, 국민대 석사학위 논문, 2005, 11쪽.

138) 조동일, 「한국설화의 분류 체계와 ‘잘되고 못되는 사연」, 『구비문학』 6, 한국정신문화연구원 어문연구실, 1981.

와 ‘쿠루피라(Curupira)’ 등 거의 세계 곳곳의 신화와 민담에서 트릭스터라는 인물이 등장한다. 이러한 트릭스터의 보편성이 인류가 가지는 보편성과 연결되며 트릭스터는 신화 연구에서 고유한 위치를 차지하게 되었다. 트릭스터는 인간에게 해(害)를 끼치기도 하지만 동시에 인간의 문화를 가능하게 한 ‘문화영웅(文化英雄)’이기도 하다. 문화를 가능하게 하는 지혜(智慧)를 선보인다는 점, 그리고 이러한 이중적(二重的)이고 양면적(兩面的)인 성격에 의해 신화와 밀접한 관련을 맺는 인물 유형이라 할 수 있다.¹³⁹⁾

이와 같이 트릭스터담은 세계적으로 보편적 이야기라는 특성을 가지고 일련의 무리를 구성할 수 있기에 설화군으로서의 입지를 부여할 수 있다고 판단한다. 국내의 트릭스터담을 좀 더 살펴보면, <제석본풀이>나 <천지왕본풀이>와 같은 창세신화에도 ‘중’이나 ‘소별왕’과 같은 트릭스터가 등장하며, <탈해왕>, <주몽>과 같은 건국신화에도 ‘탈해왕’이나 ‘주몽’이 트릭스터의 면모를 드러내는 것으로 논의된다. 이 밖에 <토끼 설화군>¹⁴⁰⁾을 포함한 수많은 ‘동물담’이나 ‘정수동’, ‘김선달’, ‘취발이’, ‘말뚝이’, ‘기녀’, ‘하인’ 등 수많은 <인물담>이 트릭스터담으로 논의¹⁴¹⁾된다. 이와 같은 많은 종류의 이야기들이 트릭스터담에 포괄될 수 있다.

인세차지경쟁 신화소와 트릭스터담의 관계는 곧 속임수를 활용하는 인물의 등장 및 그의 승리에 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 석가는 신적 존재임에도 속임수를 써서 인세를 차지하게 되며, 이후 갖은 문화 행위를 인세에 전파한다. 선(善)과 악(惡)을 오가는 트릭스터로서의 성격을 가지고 있다¹⁴²⁾는 것이다. 트릭스터담이라 할 수 있는 설화에 등장하는 인물들 또한 이러한 석가의 모습과 다르지 않다. <주몽신화>의 주몽은 토착(土着) 세력인 송양의 땅을 빼앗고자 비류국(沸流國)의 고각(鼓角)을 훔쳐오고, 궁실(宮室)이 오래되어 보이는 것처럼 꾸며

139) Richard Erdoes, *Alfonso Oritz*, 김주관 역, 『트릭스터 이야기』, 한길사, 2014, 18-19쪽.

140) 김기호, 「트릭스터 토끼 설화군의 계통」, 『한국사상과 문화』 40, 한국사상과문화학회, 2007, 69-102쪽.

141) 나수호, 「트릭스터의 역사적 기능: 괴쟁이 하인 설화 중심으로」, 『국문학연구』 30, 국문학회, 2014, 89-112쪽.

나수호, 「한국 설화에 나타난 원형적인 인물 트릭스터의 경계성」, 『구비문학연구』 28, 한국구비문학학회, 2009, 47-68쪽.

142) 신연우, 「한국 창세신화의 속이기 모티프를 통한 트릭스터의 이해」, 『고전문학연구』 44, 한국고전문학회, 2013, 102-129쪽.

비류국보다 오래된 국가임을 내세운다. 그리고 이로써 치소(治所)를 정하게 된다. 이처럼, 속임수를 활용하여 치소를 차지했다는 점에서 석가와 트릭스터의 면모를 공유한다고 볼 수 있다. 『삼국유사』 소재의 <탈해(脫解)>도 유사한데, 신라 땅에 입국한 탈해가 호공의 집을 속임수를 써서 빼앗고 장차 왕위에까지 오른다는 것에서 속임수를 활용한 존재의 승리라는 트릭스터의 면모와 함께 인세차지 경쟁 신화소와의 관련성을 확인할 수 있다.

이와 같이 인세차지경쟁 신화소는 속임수의 활용과 그러한 존재의 승리라는 점에서 트릭스터담의 설화에서 그 관련성과 변이를 빈번하게 찾아볼 수 있다. 많은 설화가 인세차지경쟁 신화소와의 관련성을 보여줄 수 있지만, 그 가운데 특히 <오늬힘내기> 유형의 설화는 인세차지경쟁 신화소가 보여주는 트릭스터에 대한 시선을 공유하고 있으면서도, 트릭스터의 존재감을 두드러지게 표현하여 인세차지경쟁 신화소의 관련 관계의 전형으로서 살펴봄직 하다. 트릭스터란 신분적인 열세(劣勢)나 신체상의 왜소(矮小) 등의 징표를 지닌 자로, 이중인격의 양가적인 성격을 가지고 있는 인물¹⁴³⁾을 뜻한다. 석가가 미륵에게 열세였듯 <오늬힘내기>에서 속임수를 쓰는 존재가 능력 측면에서 열세의 편에 서 있으면서 이중적인 면모를 보여 트릭스터로서의 성격을 공유하고, 그러면서도 인세차지경쟁 신화소의 속임수가 보다 더 적극적인 형태로의 변이를 보인다는 점에서 인세차지경쟁 신화소를 중심으로 살필 수 있는 설화의 전형이 될 수 있다고 판단한다.

143) 김열규, 『한국문학사』, 탐구당, 1983.

2. 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 과정

1) 관련 설화 탐색을 위한 신화소의 파악

① 대립 구조의 파악

신화소를 중심으로 설화를 이해하고자 할 때에 먼저 신화소에 대한 이해가 선행될 필요가 있다. 신화소에 대한 명확한 파악과 이해를 통해 설화가 담지하고 있는 신화소를 발굴하고, 그로써 신화소와 설화의 관계를 확인하여 설화에 대한 이해로 나아갈 수 있게 된다.

신화소는 자신의 의미를 선명하게 드러내기 위해 대립적인 의미 구조를 갖는다. 대부분의 신화(神話)는 본래 구분되지 않은 채로 존재하는 원초적 총합(總合)으로부터 일부를 분리시켜 불연속(不連續)적인 체계로 만드는 과정을 형상화한다. <창세가>에서 그러하듯, 본래는 구분되지 않은 채 붙어있었던 하늘과 땅이 분리되고, 하늘은 다시 별과 해와 달 등으로 그 연속적인 성질을 잃고 분리되는 등, 연속적인 전체가 불연속적인 개체로 바뀌는 것이 신화에서는 필수적이다. 그런데 연속적인 것이 불연속적인 것으로 분절되는 과정에서 생겨난 개체들이 서로 차이를 드러내고 그 거리가 점점 멀어지면서 개체들 간에 모순(矛盾)과 대립(對立)이 생겨난다.¹⁴⁴⁾

신화는 이렇듯 세계에 존재하는 모순 간의 대립을 다룬다. 모순이란 'A'라는 명제가 있고 '~A'라는 명제가 있을 때 'A'와 '~A'는 양립(兩立)할 수 없다는 법칙¹⁴⁵⁾을 말한다. 이에 근거하여 보면 신화가 모순들의 대립을 다룬다는 것은 신화 안에 절대 양립할 수 없는 어떤 두 항(項)이 있고, 이것이 서사의 전개 내내 대립점을 이루어 나간다고 설정하거나, 혹은 상반되는 성질을 내재하고 있다고 해석하는 것을 전제로 한다.¹⁴⁶⁾

신화의 이항 대립 구조에 대해서는 그간 여러 학자에 의해 개진되어 온 바¹⁴⁷⁾

144) C. Levi-Strauss, *Mythologiques*, 임봉길 역, 『신화학』 1, 한길사, 2005, 47-48쪽.

145) 中沢新一, 對稱性人類學, 김옥희 역, 『대칭성 인류학』, 동아시아, 2005, 31쪽.

146) 이철우, 「단군신화에서의 구조 및 특성 연구」, 『한민족문화연구』 28, 한민족문화학회, 2009, 140쪽.

147) Alan Dundes, *Structural Typology in North American Indian Folktales*, 진경환 역, 「북미 인디언 민담의 구조적 유형학」, 『한성어문학』 17, 한성대학교 한성어문학회,

있는데, 본고에서는 특히 레비스트로스의 논의¹⁴⁸⁾에 주목하고자 한다. 레비스트로스는 구조주의 언어학에서 영감을 받아 이항 대립적 구조는 인간 사유의 보편적인 구조이며 그것이 신화에 드러난 것이라 설명한다. 그리고 수많은 신화 분석을 통해 이를 증명한다. 예컨대, 브라질 고대 해안 지방에 존재하는 인디안 투피남바스 부족과 페루 인디안에게서 서로 유사한 내용의 신화가 전해지는데 내용은 아래와 같다.

한 여인이 장래의 남편이 될 신을 만나기 위해 길을 나섰다. 도중에 여인은 사기꾼을 만나게 되었는데, 그 사기꾼은 여인에게 자신이 신이라 믿게 하였다. 그래서 여인은 사기꾼의 아이를 가지게 되었다. 시간이 흘러 그 여인이 진짜 남편을 만나게 되었을 때, 그녀는 남편으로부터 또 아이를 가지고, 그래서 결국 쌍둥이를 낳는다. 이렇게 만들어진 쌍둥이는 아버지가 서로 다르기 때문에 서로 정반대의 성격을 갖는다. 하나는 용감하고, 다른 하나는 겁쟁이다. 하나는 인디안의 수호자이고, 다른 하나는 백인들의 수호자이다. 하나는 인디안에게 행복을 가져다주는 존재이고, 다른 하나는 많은 불운한 사태에 대하여 책임을 져야하는 존재이다.¹⁴⁹⁾

위의 이야기에서 레비스트로스는 이항 대립의 구조를 발견하였는데, 여인의 자식인 쌍둥이는 ‘신/사기꾼’, ‘진짜 남편/가짜 남편’, ‘진짜 남편의 아이/가짜 남편의 아이’, ‘용감함/겁쟁이’, ‘인디언의 수호자/백인의 수호자’ 등의 의미를 가지며 선명한 대립 구조를 형성하게 된다. 여기서 신화의 이항 대립의 구조는

1998, 173-194쪽.
 Leach, E. R., *Structuralist interpretations of biblical myth*, 신인철 역, 『성서의 구조인류학』, 한길사, 1996.
 M. Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 이은봉 역, 『성과 속』, 한길사, 1998.
 현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992, 334-335쪽.
 서대석, 「설화 <종소리>의 구조와 의미」, 『한국문화』 8, 서울대 한국문화연구소, 19-44쪽, 1987.
 신동훈, 「인지기제로서의 스토리와 인간 연구로서의 설화 연구」, 『구비문학연구』 42, 한국구비문학학회, 2016, 59-104쪽.
 조현설, 「제주여신신화의 변형체계와 그 의미」, 『제주도연구』 36, 제주학회, 2011, 85-119쪽.
 148) C. Levi-Strauss, *Anthropologie structurale*, 김진욱 역, 「신화의 구조」, 『구조인류학』, 종로서적, 1987.
 C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 2005.
 149) C. Levi-Strauss, 이동호 역, 『신화를 찾아서』, 동인, 1994, 54-55쪽.

신화의 이야기로서의 선명성을 드러내는 기능(機能), 장치(裝置)라고 할 수 있다.¹⁵⁰⁾ 두 가지의 대립적인 축이 세계를 좀 더 선명하고 분명하게 설명하는 계기가 될 수 있다는 것이다. 연속적으로 존재하는 세계를 분절하여 불연속 대상으로 형성함으로써 ①인식할 대상이 분명해지며, 대립적 구도를 갖게 됨으로써 ②인식할 대상이 지닌 가치에 대한 판단이 가능해진다. 신화의 대립 구조를 통해 세계를 좀 더 선명하게 인식하는 것이 가능하다는 것이다.

더불어 신화의 이항 대립의 구조는 신화가 지속적으로 전승될 수 있는 기능을 수행한다. 개인에 의해 재창조되거나 전승되는 과정에서 다른 세부 사항은 변형될지라도 이항 대립이라는 구조는 처음과 동일하며, 그러한 구조적 동일성을 유지하는 것이 신화의 전승과 지속을 위한 조건으로서 작용한다는 것이다. 즉 이야기의 생명인 대중적 파급력과 지속을 위해 이항 대립의 구조가 존재한다고 할 수 있다.¹⁵¹⁾

또한 이야기의 선명성 및 전승력에서 나아가 신화가 가진 대립의 구조는 해석자가 인위적으로 부여한 해석의 틀이 아닌, 고대인들이 사유하는 방식, 즉 그들의 철학을 드러낸다는 점에서 가치를 가진다. 이항 대립의 구조가 세계 이해의 방식, 곧 사유의 도구로 기능할 수 있다는 것은 곧 신화가 고대인들에게 있어 세계의 이치를 밝히는 학문, 곧 철학으로서의 의미를 가진다는 것을 의미한다. 신화에 등장하는 다양한 상관물들은 서로 대립되는 지점을 이야기가 전개되는 과정에서 끊임없이 드러내며 어떠한 생활이 더 옳은 것인가에 대해 계속해서 고민하고 탐구하도록 유도한다. 이러한 측면에서 신화는 단지 신성한 이야기로 그치는 것이 아니라 당대인들의 가치, 신념, 이데올로기의 구성을 보여주는 사유의 도구가 되는 것이다.

레비스트로스가 남아메리카의 신화집단들의 분석을 통해 밝혀낸 이항 대립의 유형은 아래와 같다.

150) 이철우, 앞의 글, 142쪽.

151) 이철우, 위의 글, 143쪽, 참조.

	이항 대립의 유형	예
1	질적인 측면의 대립	'건조한/습기찬', '신선한/썩은', '연속/불연속'
2	형식적 측면의 대립	'빈/가득 찬', '포함하는/포함된', '내부/외부'
3	공간적 대립	'높은/낮은', '가까운/먼'
4	시간적 대립	'빠른/느린', '주기적/비주기적'
5	사회적 대립	'결합/분리', '내혼/외혼', '동맹/비동맹'
6	우주적 대립	'하늘/땅', '태양/인간'
7	수사학적 또는 메타언어적 대립	'고유한 의미/비유적 의미', '환유/은유'

<표 9> 이항 대립의 유형

'건조한/습기찬'과 같은 질적인 측면의 대립, '빈/가득 찬'과 같은 형식적 측면의 대립, 공간적 대립, 시간적 대립 등이 신화마다 각기 다른 형상으로 구체화되어 드러난다고 분석하였다.

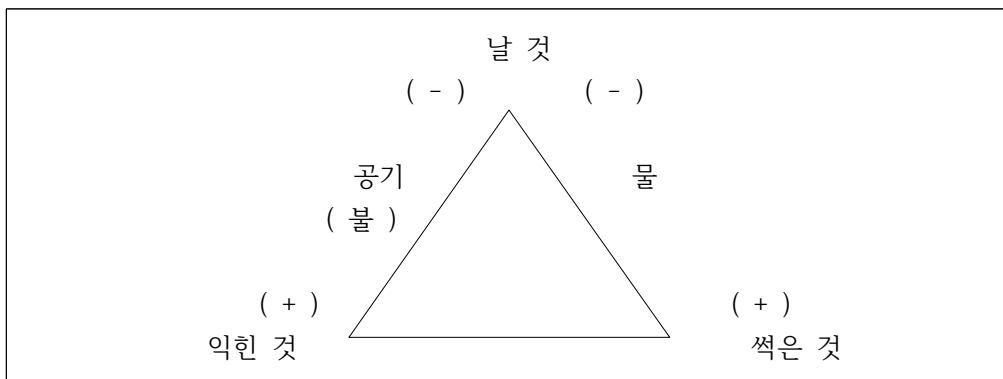
이와 같은 신화의 대립 구조는 신화를 구성하는 핵심적 의미 단위인 신화소에 온전히 반영되어 있는데, 이에 대립 구조에 의한 신화소의 파악은 신화에 대한 이해를 보다 분명하고 선명하게 이해할 수 있게 하는 출발점이 된다. 신화를 이해하는 과정에서, 신화를 구성하는 하위 단위인 신화소를 대상으로 하여 의미상 서로 대립하는 이항의 축을 세우고, 이를 기준으로 구성 요소들의 의미를 중첩 시킴으로써 신화의 내용과 본질에 보다 가까워질 수 있다는 것이다.

② 매개항의 파악

앞서 논의하였듯, 신화는 모순되는 것 두 가지를 대립적으로 형상화하는 속성을 지니고 있다. 그러나 모순점 혹은 대립점만을 노출한다면 그것은 하나의 완결된 이야기가 되기 어렵다. 신화는 삶의 모순을 대립적으로 형상화하는 동시에 그 문제되는 상황을 논리적으로 해결하고자 한다. 이에 신화는 구체적인 대상을 들어 두 대립점 사이의 중개(仲介) 기능으로서의 역할을 할 수 있는 논리적 도

구를 마련해두는 경향이 있다. 예컨대 남성과 여성의 모순 대립에 대해 형상화하고 있는 신화에서 남성적이며 동시에 여성적인 존재가 등장한다거나, 삶과 죽음의 대립에 대해 이야기하는 신화에서 삶에 속하면서 동시에 죽음의 영역에 속하는 존재가 등장하는 것이다.¹⁵²⁾ 이것을 일종의 ‘중개물(仲介物, mediator)’이라 할 수 있는데, 이들은 신화 속에서 대립적인 항과 항 사이에 존재하며, 두 항의 속성을 한 몸에 모두 지니고 있어 항과 항을 이어준다. 이러한 중개물이 없다면 신화는 대립만을 내세우며 생활의 무엇도 해결해주지 못하게 된다.¹⁵³⁾ 중개물은 교착 상태에서 작용하며 극단적 상태에 대한 문제 제기와 그에 대한 해결의 과정을 드러내는 신화의 논리를 보여준다.

레비스트로스는 대립되는 항(項) 사이에 중재적 역할을 할 수 있는 제 삼의 항을 발견하는 방식으로 중개물에 대한 논의를 개진하였다. 예를 들면 아래의 그림과 같다. 그림은 ‘날 것’과 ‘익힌 것’의 대립을 보여준다. 이는 곧 ‘자연(自然)’과 ‘문화(文化)’ 사이의 대립으로도 해석될 수 있다.



<그림 1> 레비스트로스의 ‘날 것’과 ‘익힌 것’의 대립과 매개

‘날 것’과 ‘익힌 것’의 대립에 대한 매개체로서 ‘썩은 것(상한 것)’을 나타내는 제 삼의 항이 주어진다. ‘썩은 것’은 ‘날 것’의 자연적인 변형이며, ‘익힌 것’은 문화적인 변형이다. 이렇게 하여 ‘날 것’과 ‘익힌 것’의 중간에 썩은 것이 매개항으로 추가되어 위의 그림으로 구현될 수 있다.¹⁵⁴⁾ 여기서 ‘썩은 것’이라는 매개

152) 中沢新一, 김옥희 역, 앞의 책, 2003, 동아시아, 83쪽.

153) 위의 책, 85쪽.

154) C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 2005, 54쪽.

항은 ‘날 것’과 ‘익힌 것’ 사이의 상반(相反)되는 속성을 통합하는 과정을 보여주는 것이다.

이와 같이 증개물, 혹은 매개항은 신화 스스로가 세계에 대한 인식의 비대칭을 교정하고 감추려는 노력이며, 모순을 해결하기 위한 논리적 모델을 제공하는 것이라 할 수 있다. 여러 항목의 대립이 있을 때 그것을 결집하여 외면의 모순을 넘어서는 마법을 찾는 행위가 매개항의 마련이며, 여기에는 첫째, 양자를 접근시켜 처음의 모순과 대립을 없애는 방법, 둘째, 양자와 전혀 다르지만 서로 관계가 있는 제 삼의 항을 사이에 도입하는 방법이 있다. 이처럼 매개항은 두 항 사이의 거리를 가늠하여 표면적으로는 매우 이질적인 것이라고 느껴졌던 것에서 동질의 속성을 발견해내고, 서로 대등한, 대칭을 이루는 것으로서의 연관성을 발견해내어 매개하는 방식으로 원시 시대의 논리적 도구였던 신화의 정체성을 보여준다.¹⁵⁵⁾

예를 들어, 북미 인디언의 한 부족은 불의 기원에 관하여 “본래 인간은 불을 갖지 못했다. 불은 하늘에 있었고, 땅은 밤이 지배하는 추운 곳이었다. 지상의 주민들은 요리를 위해 불을 원했고, 결국 이것을 개가 가져다주었다.”라고 이야기한다. 지상에 불이 존재할 수 있는 이유로 개를 들어 설명한 것은 개가 가축(家畜)인 까닭이다. ‘날 것(-불)/익힌 것(+불)’의 대립적 구도를 ‘자연/문화’의 대립적 구도에 겹쳐 보았을 때, 개는 자연에 속할 수 있는 동물이면서 또한 집에서 기를 수 있는 동물이라는 점이 드러난다. 즉 ‘개’는 자연과 문화의 영역 양쪽에 모두 속할 수 있는 동물이라는 것이다. 따라서 ‘개’는 ‘자연’과 ‘문화’의 이항 대립적 구도와 관련하여 매개적 기능을 수행할 수 있다. 이러한 이유로 다른 무엇이 아닌 개가 하늘로부터 인간에게 불을 가져다주는 역할을 맡은 것이라 할 수 있다. 이것이 신화가 취하는 매개물의 구성법이다.¹⁵⁶⁾ 이와 같이 매개물, 혹은 증개항은 양립하는 두 항 사이에서 두 항을 같아지게 하거나 대칭될 수 있도록

155) 본고에서는 ‘중개(仲介)’와 ‘매개(媒介)’를 모두 ‘mediation’의 번역어로 보고, 같은 의미로 활용하고자 한다. 다만, 일반적으로 ‘중개’는 그 행위의 주체가 인간으로 벌률 용어 등에서의 활용을 보이고, ‘매개’는 그 작용의 주체가 인간뿐만 아니라 소재를 포함하며 문학, 철학 등의 영역에서 이와 같은 표현이 폭넓게 활용되는바, ‘매개’라는 표현을 선택하도록 한다.

156) C. Levi-Strauss, *La Pensée sauvage*, 안정남 역, 『야생의 사고』, 한길사, 2011, 36-37쪽.

록 기능한다.¹⁵⁷⁾

이렇듯, ‘매개항(mediator)’은 양 극단으로 나누어진 신화의 대립적 구도에 대한 문제 제기와 그에 대한 해결의 과정을 서사적으로 형상화하는 기능을 보여 준다. 따라서 신화에서 매개항의 작용을 파악함으로써 표면적으로는 매우 이질적인 것이라고 느껴졌던 두 항에서 동질의 속성을 발견해내고, 서로의 연관성을 발견해 낼 수 있다는 점에서 논리적 도구로서의 신화의 특성을 파악할 수 있게 된다.

③ 원형적 의미의 파악

‘신화소’는 매개항 중심의 대립 구조로 이루어진 의미 단위이면서, 그것이 동시에 신화다운 의미를 구성해야 한다는 조건을 갖는다. 세계의 시원(始原)과 창조 과정, 즉 ‘원형(原型, prototype)’을 형상화함으로써 신화를 한층 더 신화답게 구현해야 한다는 것이다. 원형은 그리스어로는 ‘πρωτότυπος’로, 이것은 ‘처음’이라는 뜻의 ‘πρῶτος’와 ‘모델, 형상, 인상, 이미지, 패턴’이라는 뜻의 ‘τυπος’의 합성어이다. 따라서 원형이란, ‘첫 모델’, ‘첫 번째 모양’, ‘가장 먼저 떠오르는 인상, 이미지, 패턴’라는 의미를 갖는다.¹⁵⁸⁾ 여기서 ‘첫 모델’, ‘처음 모양’은 ‘시원(始元)성’을 의미하고, ‘가장 먼저 떠오르는 인상, 이미지, 패턴’은 시원과 관계없이 대중에게 가장 대표적인 이미지를 말하는 것으로 ‘전형성(archetype)’을 의미한다.

카를 구스타프 융(Carl Gustav Jung, 1875-1961)에 의하면 원형은 ‘보편적이고 동일한 구조’¹⁵⁹⁾이고, 멀치아 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)에 의하면 ‘모델이 되는 행위’¹⁶⁰⁾이다. 이는 사람들의 사고에 보편적이고 동일하게 존재

157) C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 2005, 55쪽.

158) 이원호, 「자연문화재에 있어 원형개념 적용의 문제점」, 『문화재』 49, 국립문화재연구소, 2016, 168쪽.

159) 카를 구스타프 융(Carl Gustav Jung, 1875-1961)은 이와 같은 원형의 활용의 확산에 기여한 바 있는데, 그는 앞선 ‘원형’의 의미에 다른 학자들이 행동 유형(pattern of behavior)이라고 부르던 관념을 더하고, 여기에 역동적이고 조직적인 측면을 좀 더 강조하며 유사한 재현들을 형성하기 위한 내적인 장치, 다시 말해 보편적으로 동일한 구조들을 ‘원형’이라 불렀다.

송태현, 「카를 구스타프 융의 원형 개념」, 『인문콘텐츠』 6, 인문콘텐츠학회, 2005, 25쪽.

160) 모델이 되는 행위라는 의미로써 “원초적인 시간 속으로 투사된 세계의 신화적 모델로서 삶의 개화와 활성화를 위해 의례, 신화 이야기, 그 밖의 의식 집례에 의해 끊임없이 재실

하는 어떠한 형상(形象)에 관한 것으로 ‘원형’이 포괄하는 의미역 가운데 ‘전형성’에 주목한 의미 규정이라 할 수 있다. 노드럽 프라이(Northrop Frye, 1912-1991)의 경우 구조나 인간 행위에 대해 말한 용어나 엘리야데와 달리, 신화에서의 원형의 의미를 규정하고자 하였다. 여러 신화적 양상에서 전달 가능한 단위를 곧 ‘상징(象徴)’이라고 규정한 뒤, 이를 곧 ‘원형’이라고 명명하였다. 그리고 이것은 곧 전형적 이미지로써 하나의 문학과 다른 문학을 연결시키는 동시에 문학 경험을 통일시키고 통합시킬 수 있는 실체¹⁶¹⁾라고 하였다. 질베르 뒤랑(Gilbert Durand, 1921-2012)은 원형이란 가장 근원적인 것이며, 인간의 동일성과 보편성을 입증시켜 주는 것¹⁶²⁾이라 하였다. 프라이와 뒤랑의 경우, 신화에서 상징을 규정하거나 가장 근원적인 것을 상징함으로써 시원성을 우선 언급한다. 이후 이것이 문학 경험을 통합시키는 실체라거나, 인간의 동일성과 보편성을 입증시켜 주는 것을 말함으로써 전형성 또한 배제하지 않았다는 것을 알 수 있다.

이와 같다면, 원형이란 ‘가장 근본적인 것에 대한 형상화로써 인간의 동일성과 보편성을 드러내줄 수 있는 것’으로, ‘어떠한 시원적 형상이 전형성을 획득한 것’에 대하여 비로소 ‘원형’이라 일컬을 수 있다고 정리할 수 있다. 이와 같은 원형의 의미 가운데, 신화소의 의미 구조 파악의 과정에서는 우선 시원성에 주목할 수 있다. 신화는 본래적인 모습에 대한 형상화를 기능이자 내용으로 하는 까닭에 시원에 대한 형상화를 반드시 갖게 된다. 시원의 형상화는 신화의 장르적 본질을 실현시키는 주요 내용이기엔 신화의 핵심적 의미라고 할 수 있는 것이다. 신화소가 화소, 모티프 등의 다른 서사 단위들과 구분될 수 있는 가장 큰

현되는 것”, “해당 민족의 집단의식의 내용물을 구성하는 원형적 의례와 재현”이라고 원형의 의미를 규정하였다.

M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, 심재중 역, 『영원 회귀의 신화』, 이학사, 2003, 15쪽.

161) N. Frye, *Anatomy of criticism*, 임철규 역, 『비평의 해부』, 한길사, 2000, 99쪽.

162) 생물학의 관점에 선 뒤랑은 인간의 몸짓이 가장 근원적이라 믿고 ‘인간의 온갖 몸짓들의 주된 좌표계’인 ‘도식’을 ‘원형’에 대한 상위 개념으로 제시하였다. 이어 ‘도식-원형-상징’이라는 메커니즘을 만들고, 인간의 동일성 혹은 상상계의 보편성의 발생론적 좌표 찾기에 주력하였다. 그 결과 신화가 인간의 영속성을 가장 잘 간직하고 있는 영역이라 판단하고 신화와 같은 문학 작품을 통해 인간의 동일성과 보편성을 찾고자 하였다.

G. Durand, *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 진형준 역, 『상상계의 인류학적 구조-일반 원형론 입문』, 문학동네, 2007.

까닭 또한 시원에 대한 형상화의 여부에 달려 있다. 시원에 대한 형상화가 누락 되었을 때 그것은 신화소가 아닌, ‘화소’, ‘모티프’, ‘에피소드’ 등으로 내려앉게 된다.

시원에 대한 형상화는 신화에 대한 공동체의 믿음을 견인한다. 시간의 깊이를 알 수 없는 그 시원과 그를 구현한 신의 위대한 행적 등에 느끼는 감동, 구현된 세계의 실재성에서 오는 믿음 등이 신화를 신성하게 여기도록 이끈다. 그리고 이러한 신화에 대한 믿음은 하나의 마을 공동체, 씨족 집단, 종교 공동체, 민족 또는 국가의 공동체 구성원들에게 살아있는 힘으로 작용함으로써, 그 공동체를 결속하고 유지시킨다.¹⁶³⁾ 이와 같다면, 신화는 가장 근본적인 이미지를 형상화하는 것으로서 인간의 동일성과 보편성이라는 전형성을 획득해 나간다고 할 수 있다. 이러한 신화적 경험을 통해 공동체는 서로를 통합하고 질서화할 수 있는 힘을 얻게 되는 것이다. 이때에 신화가 형상화한 시원에 대하여 원형성을 갖는다고 말할 수 있게 된다.

즉, 시원에 대한 형상화는 곧 공동체의 질서화라는 신화적 기능을 달성시키는, 신화를 설명하는 가장 핵심적인 말이라 할 수 있다. 따라서 신화소에 하나 이상의 완결된 시원이 형상화되어 있는지를 탐색하고 파악함으로써, 신화의 본질에 가까이 다가갈 수 있다.

163) 강등학 외, 『한국구비문학의 이해』, 월인, 2000, 61쪽.

2) 신화소와 관련 설화의 관계 점검

① 원형적 의미의 연관성 검토

신화소를 중심으로 설화를 이해하고자 할 때에, 신화소와의 관계(關係)를 명백히 가지고 있는 설화를 선정하는 것이 중요하다. 신화소와 설화 간 관계의 안정적인 확인을 위해 중첩적인 방법을 통하는 것이 필요한데, 우선적으로 신화소가 가진 원형적 의미와 설화의 연관성을 검토하는 과정이 요청된다.

앞서 살펴보았듯 원형적 의미는 신화소의 역할로서, 신화소가 구현하는 원형적 의미에 의해 신화가 신화다워질 수 있게 된다. 원형적 의미에 의해 하나의 이야기가 인간사의 소소한 일상이나 다툼을 전하는 이야기가 되는 것이 아니라, 무언가의 신성한 시작, 위대한 처음에 대해 구현하는 이야기가 된다는 것이다. 이에 신화소를 중심으로 설화를 이해하고자 할 때에, 대상으로 삼고자 하는 설화에 신화소의 원형적 의미와 연관된 의미가 구현되어 있는지 우선적으로 검토되어야 할 것이다. 예컨대, 세계창조 신화소의 원형적 의미가 ‘우주 질서의 시작’이라고 한다면, 어떤 질서의 시작을 형상화하고 있는가를 기준으로 그와 연관될 수 있는 설화를 검토하고 조회해야 한다는 것이다. 신화소의 원형적 의미는 이미 완료되고 완결된 이해로서 학습자의 설화 이해에 도움을 준다. 원형적 의미 없는 설화 이해는 일관성 있는 전체적 구성을 이루지 못하고 쉽게 소멸될 수 있으나, 학습자가 이미 가지고 있는 원형적 의미에 의해 설화를 이해한다고 할 때에 설화의 부분들을 연결하며 전체적인 의미를 부여하며 읽을 수 있게 된다. 이에 원형적 의미에 의한 설화의 검토가 가장 먼저 이루어져야 한다는 것¹⁶⁴⁾이다.

어떠한 설화로부터 신화소의 원형적 의미와의 연관성을 발견했다고 한다면, 그 설화를 신화소를 중심으로 살펴볼 수 있는 일차적인 자질을 획득했다고 할 수 있다. 그러나 학습자에게 있어 어떠한 신화소의 원형적 의미가 이미 주어졌다고 하더라도, 원형적 의미 하나만으로 그와 연관성을 갖는 설화를 즉시 환기(喚起)하거나, 부상(浮上)시키기 어려울 수 있다. 이에 교육적 효율을 고려하여

164) 노명완, 「이해, 학습, 기억: 독서과정에 관한 인지심리학적 연구분석」, 『한국교육』 14(2), 한국교육개발원, 1987, 35쪽, 참조.

신화소를 중심으로 살펴볼 수 있는 관련성 높은 설화군을 미리 제공할 수 있다. 제공된 설화군을 중심으로 열람하는 과정에서 학습자는 신화소의 원형적 의미와 가장 연관성 있다고 보이는 특정 설화를 선택하여 주시해나갈 수 있게 된다. 예를 들어, 세계창조 신화소를 중심으로 살필 수 있는 설화를 선정할 때에 학습자에게 ‘거인 설화(巨人說話)’의 목록을 제공하고 학습자 스스로 세계창조 신화소를 중심으로 새로운 이해를 도모할 수 있는 가능성이 높은 설화를 주도적으로 선택하게 할 수 있다는 것이다.

요컨대, 원형적 의미는 신화를 신화답게 만드는 역할을 하는 까닭으로, 무수한 설화 가운데 신화적 기미와 흔적을 추궁(追窮)해나갈 수 있도록 해주는 첫 번째 도구에 해당한다. 이에 학습자는 설화로부터 신화소의 원형적 의미와의 연관성을 검토하는 것을 시작으로 설화 안의 신화적 자질을 궁구(窮究)해나갈 수 있게 된다.

② 매개항의 신화적 표지로의 전환 검토

학습자의 신화소와 설화 간 원형적 의미의 관련성 확인 이후에, 일차적으로 신화소와 관계 지은 설화에 대하여 그 관계의 분명한 근거를 마련할 필요가 발생한다. 특히 신화소와의 관계를 가정해볼 수 있는 설화의 경우, ‘신화적 표지(標識)’를 기준으로 활용하여 대상 신화와의 관계를 설정함으로써 작품이 개별적으로 존재할 때 갖는 모순이나 틈 따위를 해결할 계기를 마련할 수 있다.

신화적 표지란 신화소의 반복적 전승을 인식할 수 있게 하는 소재로 신화소와 설화 간의 관계를 가설적으로 설정하고, 그것을 뚜렷하게 인식할 수 있게 하는 이야기 내부의 표상이다. 이것은 레비스트로스의 <오이디푸스>와 <신데렐라>의 관련성 분석으로부터 착안한 표현으로, 레비스트로스는 이를 ‘각인(刻印)’이라 표현한 바 있다. 레비스트로스는 <신데렐라> 이야기 중 그녀의 잃어버린 구두 한 짝에 주목하여, 이를 오이디푸스의 ‘부풀어 오른 발’과 관련지어 설명하였다. 레비스트로스에 의하면 오이디푸스의 ‘부풀어 오른 발’은 부모와의 불안정한 관계를 상징한다. 그런데 신데렐라 또한 이와 다르지 않아 살아있는 아버지에 대한 애착보다는 죽은 어머니에 대한 애착이 비정상적으로 큰데 이와 같은 불안정한 부모와의 관계가 ‘잃어버린 구두 한 짝’이라는 상징으로 나타났으며, 이는 절름

발이인 오이디푸스의 계승이라는 것이다. <신데렐라>에서는 신데렐라가 파티에서 구두 한 짝을 잃어버린 채 절름거리며 집으로 돌아오는 장면이 각편마다 필수적으로 등장한다. 즉 신데렐라의 구두 한 짝이 <오이디푸스> 신화의 ‘각인’으로서 기능¹⁶⁵⁾한다.

‘신화적 표지’는 레비스트로스의 ‘각인’을 원용(援用)하여 고안한 개념으로, 특정한 신화소와 설화의 관련성을 입증할 수 있는 서사적인 증거물을 의미한다. <오이디푸스>의 ‘부풀어 오른 발’이 <신데렐라>에서 ‘신발을 잃어버린 발’로 변하였듯, ‘신화적 표지’는 서사적 맥락에 가장 자연스러운 형태를 취하기 위한 일정 부분의 변형을 허용한다. 그렇지만 이 경우에도 신체 중 ‘발’이라는 부분이 ‘절름거리며 걷는 행동’이라는 흔적으로 뚜렷이 나타나는 것처럼, 본질적인 측면의 유사성은 유지한다. 그리고 이를 통해 ‘부모와 정상적인 관계를 맺지 못하고 있는 주인공’이라는 신화의 핵심적 의미가 구현된다. 즉 ‘오이디푸스의 발’과 같은 원신화의 서사적 장치가 그것에 영향을 받은 이야기에든 흔적으로 남아 있어, 그 흔적에 의해 <오이디푸스>와 <신데렐라>를 유의미한 관계로 파악해 볼 수 있는 것이다. 이에 본고에서는 서로 유의미한 관계에 있는 이야기들 가운데, 공통적으로 등장하는 핵심적인 소재를 ‘신화적 표지’로 규정하고, 이를 통해 표면적으로는 별개의 이야기처럼 보이는 것들 사이의 관계를 인식할 수 있다고 보았다.

신화적 표지는 신화소의 매개항과 관련이 크다. 신화소와 관계 지을 수 있다는 것은, 신화의 논리가 관련 설화에서도 유사한 구조로 반복되어 이어지고 있다는 것을 의미한다. 따라서 신화의 논리 구조의 중핵에 자리하고 있는 매개항을 일종의 표지(index)로 하여, 신화소와의 관계를 탐색할 수 있게 된다. 이에 매개항의 신화적 표지로의 전환을 검토하고, 관련 설화에서 이를 탐색하는 것으로 신화소와의 관계 점검의 단서로 삼을 수 있다. 그러나 신화적 표지로 인한 이야기 간 관계의 설정은 곧바로 관계의 확정으로 지정될 수 없다는 점을 짚을 필요가 있다. ‘절름거리며 걷는 행동’ 하나만으로 <오이디푸스>와 <신데렐라>가 어떠한 관련성이 있다고 확정할 수는 없다. 다만 신화소의 매개항을 신화적 표지로 삼아 그 이상의 긴밀한 관련성을 탐색할 수 있는 계기로 삼을 수 있다는

165) 申沢新一, 김옥희 역, 『신화 인류 최고의 철학』, 동아시아, 2002, 186쪽.

것이다. 즉 신화적 표지의 탐색은 설화에 남아 있는 신화의 흔적을 관계의 ‘단서’로 발견하는 것과 같다. 단서를 발견하였다면, 이를 바탕으로 좀 더 분명한 관련성을 입증할 수 있는 분석의 과정이 필요하다. 신화적 표지는 그러한 과정을 가능하게 하는 일종의 단계적 계기로서 기능한다.

③ 대립 구조의 대응 여부 확인

이 절차는 신화소와 설화 사이에 공통적으로 존재하는 흥미로운 소재를 통해 설정한 신화소와 설화 간 잠정적인 관계 설정을 딛고, 보다 확정적인 관계의 설정을 위해 신화소와 설화의 관계를 좀 더 면밀하게 확인하는 과정이다. 이 단계에서는 신화소의 대립 구조와 설화의 대립 구조가 서로 대응되는지의 여부를 확인함으로써 신화소와 설화 간의 관계를 확정할 수 있게 된다.

신화소와 설화의 관계를 점검하기 위한 절차를 앞서 논의한 바, 우선 신화소의 원형적 의미와 설화가 가진 연관성을 검토하여 가장 관련성 높은 설화를 설정하였다. 이후 신화소의 매개항을 신화적 표지로 전환하고, 설화에서 그를 탐색하여 그것이 관련 설화에서도 중핵적인 의미 작용하는지를 탐색한다. 마지막 단계에서는 신화소가 가지고 있는 대립 구조가 또한 설화에도 대응되는지를 확인하는 것이다. 즉, 신화소와 설화의 관계를 점검하는 일은 두 서사 간의 동일성을 최대한 두텁게 확보하고, 이로써 신화소를 중심으로 특정 설화를 살펴볼 근거를 마련하는 것이라 할 수 있다.

앞서 살펴보았듯, 신화소의 이해는 신화를 구성하는 최소의 단위들을 차근차근 발견하고 그것을 대립적 자질로 이해한 뒤, 대립항을 중재하는 매개항을 파악하고, 그러한 구조가 신화를 구성하는 의미를 발생시키는가를 이해하는 순서로 진행되었다. 신화소와 설화의 관계를 점검하는 일은 신화소를 이해하는 과정을 역순(逆順)으로 적용한다. 가장 광범위한 부분에서 상통하는 바가 있는가를 살피는 것으로부터 어떠한 설화에 신화적 자질이 있는가를 검토하고, 신화적 표지를 중심으로 두 이야기를 관련 지어 탐색할 만한 분명한 증거가 있는지 탐색한다. 이로써 관계성이 확보되었을 때 신화소의 대립 구조를 관련 설화에 대응시킴으로써 두 서사 간의 단단한 관계가 마련될 수 있는가를 살피는 것이다.

이러한 대립 구조의 대응은 곧 신화소와 관련 설화 간 서사단락의 대응으로

실현될 수 있다. 이는 앞서 앨런 던데스의 ‘모티팜’ 논의으로부터 민담의 대립적 자질을 지닌 단락을 중심으로 순차구조를 형성하는 방법에서 차용한 것이다. 민담의 단락을 분리하고 그것으로부터 대립적인 구조를 형성하는 것이 가능하다면, 신화로부터 단락을 구분하고, 단락으로부터 신화 및 설화가 지닌 대립적 자질을 이해하는 것 또한 가능할 것이다. 따라서 결합된 신화소를 구성하고 있는 단락과 설화의 단락을 대응하여 상호 간의 대립 구조가 대응되는지 살필 수 있을 것으로 기대한다. 이렇게 서사 간 공통적으로 드러나는 서사단락을 통하여 대립 구조 간의 관련성을 확인하며 읽을 때에, 서사 간의 동질성 및 이질성이 분명하게 확인될 수 있다.

이와 같이, 서사단락의 대응은 대립 구조의 대응을 확인할 수 있게 하여 두 서사 간의 관계를 보다 명료하게 드러내줄 수 있는 방법이 되며, 나아가 상호 간의 관계에 입각한 새로운 의미를 드러낼 수 있게 된다. 설화를 이해하는 과정에 있어서 이것이 오래된 이야기의 씨앗인 신화소와의 영향 관계에 있다는 점을 수용할 때에, 설화에 대한 이해는 보다 새로워지며, 신화소와 설화는 또한 보다 역동적인 관계를 형성할 수 있게 된다. 설화를 신화소와 관계 지어 사고하는 과정을 통해 기존의 설화 읽기에서 해소되지 않은 설화의 모순적인 지점, 균열, 틈 등을 이해할 수 있는 계기를 새롭게 마련할 수 있게 된다. 이렇게 본다면 설화 이해는 신화소를 중심으로 할 때에 보다 확장될 수 있게 됨을 의미한다.

이해는 서로 무관하게 존재하는 것들의 관련성을 통해 확장¹⁶⁶⁾될 수 있다. 서로 떨어져 있는 것들에 대한 교차에 의해 어느 한 쪽의 관점이 관철되고, 다른 상대의 입장이 무력화되는 것이 아닌 서로가 생산적인 변화로 나아갈 수 있게 된다.¹⁶⁷⁾ 신화소와 설화의 서사단락을 대응시킴으로써 공통성을 드러내고 이로써 확정적인 관계를 형성할 수 있다. 그리고 이를 근거로 하여 둘 이상의 이야기를 서로 교차할 수 있게 된다. 한쪽의 이야기가 무화되고, 또 한쪽의 이야기는 파생적이고 파편적인 이야기가 되는 것이 아니라, 신화소로부터 학습자가 읽어낸 이야기로서의 결함(缺陷)이 설화가 가지고 있는 내용을 통해 보완되고, 반대로 설화로부터 읽어낸 이해의 난점(難點)이 신화소로부터 해결될 수 있다는 것이

166) H. G. Gadamer., *Wahrheit und Methode*, 『진리와 방법』 2, 문학동네, 2012, 192쪽.

167) 위의 책, 297쪽.

다. 이와 같이 신화소와 설화 간 대립 구조의 대응을 통해 두 서사 간 관계를 보다 엄밀한 관점에서 확정하는 것이 가능하다. 이로써 더 나은 설화 이해로 나아갈 수 있는 분명한 계기를 생성한다고 할 수 있다.

3) 신화소 변이 분석에 의한 관련 설화의 의미 이해

레비스트로스는 <오이디푸스> 신화를 통해 성립한 신화소의 개념 및 신화의 구조와 의미에 대한 논의를 바탕으로 남아메리카 전 지역의 신화를 연구 대상을 확장하였다. 그는 일련의 연구¹⁶⁸⁾를 통해 신화는 한 신화에서 또 다른 신화로, 거기서 또 다른 새로운 신화로 변형되어 생성된다는 사실을 밝혔다. 그리고 이를 통해 어떠한 이야기의 의미를 온전히 이해하기 위해서는 이야기에서 새로운 이야기로 옮겨가는 것이 어떠한 방식으로 이루어지는지 이해해야 할 필요가 있다고 주장하였다.¹⁶⁹⁾ 즉, 신화의 이해는 개별적으로 이루어지는 것이 아니라 다른 신화와의 관계 속에서 통합적으로 이루어질 수 있다는 것이다.

신화는 신화소의 이동과 변이를 통해 변형되는데, 신화소의 변형 방식에 대해 “브리콜뢰르(bricoleur)”라는 개념을 들어 설명할 수 있다. 브리콜뢰르¹⁷⁰⁾란 “잡다한 것을 가지고 새로운 물건을 만드는 사람”을 이르는데, 레비스트로스는 이 브리콜뢰르가 만든 물건들이 마치 ‘신화’와 같은 방식으로 만들어졌다고 말한다. 버려진 기둥, 깨진 가구, 창틀, 나무토막, 유리 조각 등으로 새로운 책상이나 탁자를 만들었을 때, 창틀의 한 부분은 책상의 한 부분으로, 가구 조각은 책상을 유지하는 다리로 사용되어 책상이라는 체계 속에서 새로운 역할을 한다. 즉 이전의 쓰임과는 또 다른 쓰임새를 가지게 된다는 것이다. 신화 또한 기존의 사건(事件), 사실(事實), 현상(現狀), 제도(制度), 감정(感情), 관계(關係) 등을 엮어서 새로이 만들어낸 ‘브리콜뢰르의 책상’과 같은 것이다.¹⁷¹⁾ 신화를 만드는 방식의 특성은 그 구성이 복합적이고 광범위하며, 그러면서도 한정된 재료로 새로운 의미를 구성해낸다는 것에 있다. 어떠한 주제가 주어지던 신화는 기존의 재료를

168) C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 한길사, 2005.

169) Wiseman, B., 박지숙 역, 앞의 책, 2008, 144-146쪽.

레비스트로스는 ‘보로로 족’ 신화를 출발점으로 하여 신화의 변형의 구조에 대해 밝혀낸다. 『신화학』에서 레비스트로스는 새둥지를 뒤지는 사람에 관한 보로로 신화는 불의 기원과 관련이 있는 이웃 부족의 신화군에 속한다고 밝혀냈다. 보로로 족 신화가 아무 상관도 없어 보이는 이웃 신화로 도치되어 옮겨간 것이다. 불의 기원에 관한 신화로 변형된 불의 기원에 관한 신화라 할 수 있다.

170) 이에 해당하는 정확한 우리말을 찾기는 어렵다. ‘브리콜뢰르’는 잡일을 좋아하며 무엇이나 손수 공작하는 일에 다 능통한 사람이다. 그러나 여기서는 좀 다른 의미로 예를 들면 ‘잡역부’라든가 무엇이나 다 잘하는 사람으로 쓰이고 있다.

171) C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 2005, 57쪽.

활용한다. 사용할 수 있는 이야기의 소재가 한정되어 있는 까닭이다. 그러므로 설화를 만드는 일은 일종의 지적인 측면의 ‘손재주(브리콜라주)’라 할 수 있다.¹⁷²⁾

브리콜뢰르에 의해 탄생한 가구, 혹은 물건을 ‘브리콜라주(Bricolage)’라 일컫고 이를 신화와 비교해보면, 다음과 같은 유사점이 있다. 첫째, 브리콜라주란 처음에는 별 관계가 없어 보이는 재료들이 합쳐져 완성품이 된 것이듯, 신화 또한 개별적인 요소들, 즉 서로 별 관계가 없던 ‘신화소’ 및 여러 가지 관계없어 보이는 이야기의 단위들이 조합되어 하나의 이야기가 형성된 것이다. 둘째, 브리콜라주와 같이 신화 또한 하나의 이야기가 되기 위해 특정한 조합의 논리를 갖추어야 한다는 점이다. 브리콜뢰르가 잡다한 재료들에 어떠한 관련성을 부여하여 합치는가에 따라 그 물건은 나름대로의 의미와 역할을 갖게 되며, 브리콜뢰르의 선택에 따라 재료들의 관계가 구체화된다. 참나무 목재 하나가 있다고 할 때, 이것을 다른 무엇인가를 고정할 뼈기로 사용하느냐, 동상을 세워 동상의 대좌로 사용하느냐에 따라, 그것의 기능은 달라진다. 전자의 경우 참나무 목재는 연장의 한 부분이 된다. 후자의 경우 참나무 조각은 작품의 일부가 되어 참나무가 본래 지니고 있는 성질을 보여줄 수 있게 된다. 브리콜뢰르들의 작업은 재료 자체의 속성에 영향을 받는다는 점에서 활용 가능성이 무한히 열려 있지 않다. 오히려 제한되어 있고 이미 정해져 있을 수 있다. 이와 같은 제한된 성격의 재료들을 브리콜뢰르는 이전과 다른 물건으로 만들어내기 위해 새로운 조합의 논리를 만든다. 신화 또한 이와 다르지 않아 과거의 이야기들을 분절하여 나온 의미의 덩어리들을 재료로 이전과 다른 조합의 논리를 구축하여 새로운 이야기를 만들어낸다는 점에서 브리콜라주와 신화는 유사하다.¹⁷³⁾

본고에서는 이와 같은 레비스트로스의 논의를 수용하여 브리콜라주의 대상을 설화로 확장할 수 있다고 보았다. 신화가 이미 존재하는 이야기의 재료, 신화소를 활용하여 새로운 신화를 만들어내듯, 설화 또한 이 신화소를 활용하여 새로운 이야기를 만들어낸다는 것이다. 그리고 새로운 이야기가 되기 위하여 신화소는 필연적으로 변이하는데, 아래와 같이 신화소의 변이 방식을 세 가지로 정리

172) C. Levi-Strauss, 안정남 역, 앞의 책, 2011, 70쪽.

173) 위의 책, 70-77쪽.

하였다.

① 대립 구조의 변이 측면

신화소의 대립 구조는 다른 이야기로 옮겨갈 때에도 유지된다. 단 대립 구조는 동일한 형태로 드러나는 것이 아니라, 응용된 형상화로 재현된다.

신화의 이항 대립적 구조에 주목한 사람으로는 또한 엘리아데(Mircea Eliade, 1907-1986)를 들 수 있다. 엘리아데는 특히 ‘성(聖, sacred)’과 ‘속(俗, profane)’의 이분법 체계 속에서 ‘신성성’이라는 개념을 설명하고자 하였다. 엘리아데에 의하면, ‘성’은 ‘속’의 역(逆)¹⁷⁴⁾으로서 그 성격을 정의할 수 있다. ‘성’이 초월적이고, 초역사적이며, 무한한 것이라고 한다면, ‘속’은 이와 반대로 일상적이고, 역사적이며, 한정되어 있는 것이다. 이와 같은 엘리아데의 주장은 ‘성과 속의 변증법’으로 표현되는데, 이는 서로가 서로에 의해 규정될 수밖에 없다는 것¹⁷⁵⁾을 의미한다. 성스러움은 그 자체로 드러날 수 없고, 항상 ‘속’된 세계와 더불어 나타난다. 성스러움이 드러나기 위해서는 ‘속’의 세계를 요청하지 않을 수 없으며, 성스러움은 ‘속’ 안에서만 나타나게 된다. ‘성’만으로 드러날 수 있는 ‘성’은 없으며, 따라서 ‘속’ 또한 ‘속’만으로 드러날 수 없다. 두 가지가 같은 것이 아니라, 역의 관계를 이루며 하나로 존재한다는 것이다.¹⁷⁶⁾ 이와 같이 엘리아데는 ‘성’과 ‘속’을 이분법적인 것으로 설명하면서도, 서로가 서로를 요청하고 필요로 한다는 변증법적인 관계를 설정함으로써 기존의 절대적이고 선형적인 ‘신성’의 개념과는 다른 논의를 전개한다.¹⁷⁷⁾ ‘성과 속의 변증법’은 살펴보았듯 ‘성’

174) M. Eliade, 이은봉 역, 앞의 책, 1998, 21쪽.

175) 정진홍, 『M.엘리아데 종교와 신화』, 살림, 2003, 25쪽.

176) 송태현, 전형준, 「상상력의 종교학적 깊이」, 『철학연구』 98집, 대한철학회, 2006, 177쪽.
장석만, 「성과 속의 범주로 본 인간, 호모 텔리기오수스」, 『서양의 고전을 읽는다』 2, 휴머니스트, 2006, 245-255쪽.

177) 루돌프 오토(Rudolf Otto, 1869-1937)는 신성(神聖)의 의미를 인간의 특정한 감정의 구조와 관련하여 설명하고자 하였다. 그는 성스러운 것 앞에 섰을 때 경외감을 불러일으키는 신비감(mysterium tremendum), 압도적인 힘의 위력에서 느껴지는 장엄함(majestas)의 감정을 종합하여, ‘신성’이란 ‘매혹적인 신비(mysterium fascinans) 앞에서의 경건한 두려움’이라고 정의하고, 이를 ‘누멘적인 것(numinous)’이라고 표현하였다. 그가 말하는 ‘누멘적인 것’은 ‘전혀 다른(ganz andere) 어떤 것’, ‘인간의 의지와 구분되는 힘’을 의미하는데, 이는 어떤 인간적인 것이나, 인간 세계의 현상은 이 ‘누멘적인 것’에는 비할 수 없다는 의미이다. 즉, 루돌프 오토의 ‘신성성’ 개념은 절대적이고 선형적인 신의 존재에 주목한다고 볼 수 있다.

과 ‘속’의 이분법과 역설적 공존을 말하는 것으로, ‘성’의 영원성과 절대성은 ‘속’의 일시성과 조건성에 의해 드러나기에 결국 그 성격이 유동적일 수밖에 없다는 것을 말한다.

이와 같은 엘리아데의 논의는 신화소가 갖추고 있는 이항 대립의 구조가 고정적인 것이 아니라, 이야기의 맥락에 따라 골조(骨組)만 유지한 채 그 내용은 얼마든지 변할 수 있다는 것을 시사한다. ‘a/b’라는 이항 대립의 구조만 유지하고 있다면, a에 의해 b가 드러나고, 혹은 b에 의해 a가 드러나며 그 성격이 유동적으로 변화하는 이항 대립 구조의 기능은 동일하게 나타난다. 이러한 논의를 뒷받침하듯 이항 대립 구조 논의에서 중요한 것은 이와 같은 구조가 세계 어느 신화에나 동일하게 나타난다는 것이다. 신화소는 이 이항 대립의 구조를 유지한 채 내용 등의 가감을 통해 변화해 나간다. 수십, 수만 종류의 신화들이 전승되는 과정에서 본래의 내용은 끝없이 변화하는 반면, 그 구조는 동일한 형식으로 남아 있다.¹⁷⁸⁾

레비스트로스 또한 남북아메리카 양 대륙의 신화를 이항 대립 구조의 거대한 변형군으로 파악하였다. 모두 다른 이야기를 하지만 결국은 이항 대립 구조를 동일하게 가진 변형군이라는 주장이다. 아마존의 인디언 신화가 조금씩 변형되어 마침내 북아메리카 인디언의 신화가 된다는 식이다.¹⁷⁹⁾ 이렇듯 이항 대립의 구조를 기반으로 신화를 분석하는 일은 모든 이야기를 동일한 서사로 회귀시키는 일, 즉 각각의 맥락과 개성을 말살(抹殺)시키는 일과 같다는 인상을 주기 쉽다. 그러나 다른 관점에서 보면 동일 구조로 파악하는 일은 신화들 사이에 공통된 특성을 끌어내어, 그 차이를 증명하고자 하는 과정에서도 유용하게 활용될 수 있다. 외양적으로 전혀 다른 신화들과 긴밀한 관계를 가정하여 같은 구조의 틀로서 분석하였을 때, 주제의 유사함, 인물, 신화의 유사한 상황 등이 보다 선명하게 드러나고 이를 통해 각자의 차이가 좀 더 분명하게 인식될 수 있다.¹⁸⁰⁾

Rudolf Otto, *Das Heilige*, 길희성 역, 『성스러움의 의미』, 분도출판사, 1999, 41-74쪽.
Boia, L., *Pour une histoire de l'imaginaire*, 김용권 역, 『상상력의 세계사』, 동문선, 2000, 39쪽.

M. Eliade, 이은봉 역, 앞의 책, 1998, 47-48쪽.

178) 음운학에서의 통합적 연쇄와 계열적 총합의 예를 보면, 같은 문장 구조이지만 내용은 수 없이 변할 수 있는 것과 같다.

C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 2005, 44쪽.

179) 中沢新一, 앞의 책, 2002, 55쪽.

즉 신화소가 가진 이항 대립 구조의 동일성과 서사 내적 맥락에 맞는 변이를 확인하는 과정에서 우리는 각 설화가 가진 차별성, 고유성, 그것만의 매력을 발견할 수 있다는 것을 시사한다.

요컨대, 신화소의 견고한 대립 구조에 초점을 맞추고, 그것이 관련 설화의 서사 맥락에 따라 어떻게 변이하였는지를 관찰하여 각각의 설화가 가진 고유성을 ‘관계’ 속에서 의미화하는 것이 가능하다. 이러한 방법은 레비스트로스의 논의처럼 신화와 신화의 관계에만 논의 가능한 것이 아니라, ‘신화소’와 관련 설화에도 적용 가능하다. 신화소와 관련을 갖는 설화라고 한다면, 설화에 신화소의 대립 구조가 변이된 것을 살핌으로써 설화를 보다 분명하고 선명하게 이해할 수 있는 출발점으로 삼을 수 있다. 설화를 이해하는 과정에서, 관련을 갖는 신화소의 이항 대립 구조를 환기하고, 이를 기준으로 설화의 대립 구조를 또한 겹쳐 놓음으로써 그 변이가 분명하게 드러나게 된다. 그리고 그 변이를 관찰하여 설화만의 고유한 내용과 본질에 보다 가까워질 수 있다는 것이다.

② 매개항의 변이 측면

신화소와 설화 간에 발생하는 대립 구조의 변이는 또한 매개항의 변이를 불러 일으킨다. 이에 매개항의 변이의 추이(推移)에 주목할 필요가 있다. 예컨대 대립 구조의 긴장이 극대화되는 변화를 보일 경우, 매개항은 그 긴장의 중재 및 설화의 상황성에 부합하는 변화를 일으킨다.

앞서 살펴보았듯, <오이디푸스>에서 오이디푸스의 ‘부풀어 오른 발’은 <신데렐라>에게 ‘신발을 잃은 발’과 대응한다. ‘절뚝거리는 걸음’이 두 이야기의 공통적인 소재로, ‘신화적 표지’가 되어 두 이야기 사이의 관련성을 설정할 수 있는 단서로 기능한다. 그리고 이것이 각각의 이야기 내부에서는 매개항으로 기능하며 대립을 중재하는 역할을 하게 된다. 이에 두 이야기 사이의 고리로 작용할 수 있는 신화적 표지를 발견한 뒤, 그 신화적 표지가 각각의 이야기 안에서는 구체적으로 어떠한 형상을 띠고 있는가를 확인하는 것이 곧 매개항의 변이를 확인할 수 있는 방법이라 하겠다. 어떠한 소재, 사건 등이 ‘신화적 표지’로서 두 서사간의 관계를 드러냈을 수 있으나, 그것을 다시 각각의 이야기 내부의 매개항으

180) C. Levi-Strauss, 임봉길 역, 앞의 책, 2005, 87쪽.

로서 재조명한다면, 섬세한 변화가 있음을 확인할 수 있게 된다. 각각의 이야기에서 매개항의 형상이 완벽히 일치하지 않는다는 것이다.

오이디푸스의 경우, 한쪽 발이 부풀어 올랐기 때문에 절뚝거리며 걸어야 한다. 이것은 선천적인 것이기에 오이디푸스 스스로 원인을 돌이키거나 바로잡을 수 없다. 신데렐라의 경우, 신발을 잃었기에 절뚝거리며 걸어야 한다. 그렇지만 신발을 되찾거나, 집에 돌아오면 절뚝거리며 걷는 현상을 정지시킬 수 있게 된다. 두 이야기의 주인공은 절뚝거리는 걸음의 형상을 공유하지만 원인이 다르며, 해결 가능성 역시 다르다. 이와 같이 두 이야기는 공통적인 '신화적 표지'를 갖지만 각각의 이야기 내부에서는 각각 '매개항'으로서의 서로 다른 재현을 보인다고 할 수 있다.

이렇게 매개항 또한 대립 구조와 같이 서사 맥락에 맞게 변이하는데 이 변이의 추이에 주목하는 과정이 신화소를 중심으로 하여 설화의 의미를 구성하고 이해하는 데에 필요하다. 오이디푸스의 절뚝거리는 걸음의 원인은 선천적이고 스스로 해결이 불가능했던 것만큼 그는 대립적인 문제 사이에 놓여 있다. 이에 비하여 신데렐라의 고민이 그보다 덜했다고는 할 수 없으나, 오이디푸스가 겪은 고통에 비하면 다소 격하되거나 완화된 대립적 이항의 사이에 놓여 있는 것으로 보인다. <오이디푸스>와 <신데렐라>를 나란히 놓고 보았을 때, 매개항의 완화된 조정이 확인된다고 한다면, 이것이 이야기의 의미 구성에도 영향을 미쳐 본래의 의미가 다소 완화되었음을 인식할 수 있게 된다는 것이다. 이와 같이 신화소와 설화 간 일어나는 매개항의 조정, 변이에 주목함으로써 신화소를 중심으로 한 설화의 의미를 구성하고 이해하는 것에 활용할 수 있다.

③ 원형적 의미의 변이 측면

신화소가 가진 시원적 의미는 설화에 옮겨가는 과정에서 근본적인 변이를 일으킬 수 있다. 설화는 신화가 아닌 까닭으로 근본적인 것, 처음의 것의 형상화에 대한 관심이 상대적으로 적다. 따라서 그 설화가 신화소의 구조를 충실히 재현하고 있다고 하더라도 신화소가 구현한 시원적 의미는 달라질 수밖에 없다.

예를 들어, '인간창조 신화소'가 첫 인간의 출현이나 창조에 대해 말했다고 한다면 이와 밀접한 관계에 있는 민담이나 전설 등의 설화들은 신화소와 같은 방

식으로 ‘첫 인간의 출현이나 창조’를 형상화하지 않는다. 창세신화에서 이미 ‘인간 창조’에 대해 말하였기에, 다른 설화에서 말하는 인간의 탄생이나 창조는 더 이상 첫 인간에 관한 것이 될 수 없는 까닭이다. 따라서 신화소에서 구현하는 시원적 의미는 그것이 비록 밀접한 관계에 있는 설화라고 할지라도 그 시원적 의미가 현저하게 떨어지거나 대립 구조와 매개항의 변이를 통해 자연스럽게 달라진다고 보아야 옳을 것이다.

시원적 의미의 변화가 갖는 방향성을 예상하면, 크게 ‘격하’를 들어볼 수 있다. 앞서 말하였듯 창세신화가 아닌 그것의 관련 설화에서는 어떠한 것의 시원에 대한 관심이 창세신화에 비해 떨어지기 마련이고, 창세신화가 형상화한 신이나 시원에 대해 낮은 수준으로 재현한다. 예컨대, 창세신화에서 온전한 신이 등장하여 세계에 대한 창조 행위를 보인다면, 이것과 관계된 건국신화(建國神話)에서는 반신반인(半神半人)의 존재가 등장하여 나라를 창조하는 것으로, 세계 창조에 비해 제한된 수준의 창조를 보이게 된다. 나아가 신성이 한층 더 내려앉게 된 종류의 설화에서는 약간의 비범(非凡)한 인물이 등장하여 어떠한 풍속의 기원을 마련하는 등의 행위를 보이기도 한다. 즉 시원을 창조하는 주체가 신(神)에서 반신반인(半神半人) 등의 수준으로, 반신반인에서 영웅(英雄) 등의 수준으로의 변이를 겪고, 시원의 대상이 세계(世界)에서 국가(國家)의 수준으로, 국가에서 마을로, 마을에서 풍속(風俗) 따위의 수준으로 내려앉는 변이를 보이게 된다. 이렇듯, 시원적 의미의 변이는 원신화로부터 추출된 신화소보다 격상될 수 없고, 동등한 값이거나 격하되는 방향으로의 변이를 보이는 것이 자연스럽다.

중요한 신화소의 시원적 의미가 설화에서 반복되고 변이함을 확인함으로써 시원적 의미가 전형(典刑)을 획득하여 원형적 의미로서의 입지를 얻게 되었는데에 대해 점검할 수 있게 된다는 것이다. 세계창조 신화소가 ‘세계의 첫 모습’에 대한 시원을 형상화했다고 한다면, 그것의 관련 설화라고 할 수 있는 <설문대할망>에도 그것이 비교적 동일한 방식으로 형상화되어, 그것으로써 세계창조 신화소의 전형성이 무엇이라고 말할 수 있게 된다는 것이다. 즉 세계창조 신화소가 갖춘 시원적 형상이 여러 거인 설화에 보편적으로 드러나는지를 점검함으로써 시원적 의미가 원형적 의미로 나아가게 되었는지 파악할 수 있게 된다. 이와 같이, 신화소에 구현된 시원적 의미가 설화에서는 어떠한 변이를 띠고 나타나는지

점검하는 것은 곧 시원적 의미의 보편적이고 반복적인 구현에 대해 살펴보는 것인데 이는 곧 신화소의 시원이 전형으로서의 지위를 가질 수 있는지 확인하는 것이다. 이 과정에서 신화소와 설화 간 원형적 의미의 변이를 확인할 수 있어, 그것을 바탕으로 설화의 고유한 의미를 구성하고 이해하는 것에 활용할 수 있다.

Ⅲ. 신화소 중심의 설화 이해의 실제

1. 세계창조 신화소 중심의 설화 이해

1) 세계창조 신화소의 파악

① ‘혼돈’ 대 ‘질서’의 대립 구조

‘세계창조 신화소’는 아래와 같다. 논의를 위해 ‘A.’, ‘B.’, ‘C.’의 세 단락으로 구분하였다.

<김쌍돌이본>

- A. 한을(하늘)과 짜이(땅) 생길 적에/彌勒님이 誕生한즉
- B. 한을과 짜이 서로부터./ 찌러지지 안이하소아./ 한을은 북개쪽지차림(가마 솔 뚜껑처럼) 도도라지고./ 짜는 四귀에 구리 기동을 세우고./그째는 해도 돌이요, 달도 돌이요./ 달 한나 찌여서 北斗七星 南斗七星 마련하고./ 해 한나 찌여서 큰별을 마련하고./ 잔별은 百姓의 直星(나이에 따라 인간의 운수를 관장하는 별)별을 마련하고./ 큰별은 님금과 大臣별노 마련하고
- C. 미력님이 옷이 업서 짓겠는데, 가음(옷감)이 업서./ 이산 저산 넘어가는, 버덜어 가는(뺨어가는)/ 칙을 파내여, 백혀내여(벗겨 내어), 삼아내여(실처럼 서로 꼬아서 이어), 익여내여./ 한을 알에 배틀 노코./ 구름 속에 영애(잉아대) 걸고./ 들고 쌍쌍, 노코쌍쌍 짜내여서./ 칙長衫(침으로 만든 장삼)을 마련하니./ 쏠이 지개요, ㅅㅅ이 소맬너라./ 다섯자이 섭힐너라, 세자이 짓(깃)일너라./ 마리(머리) 곡갈(고깔) 지어되는/ 자 세치를 찌치내여(떼어 내여) 지은즉은./ 눈무지(눈 근처)도 안이 내려라./ 두자 세치를 찌치내여 마리 곡갈 지어내니./ 귀무지도 안이내려와./ 석자 세치 찌치내여, 마리 곡갈 지어내니./ 턱무지에를 내려왔다.¹⁾

‘A.’에서 하늘과 땅이 생겨나고, 미륵이 탄생하였다. 이때 창조의 주체는 드러나지 않고 그 결과물인 하늘과 땅과 미륵만이 돌연(突然)하게 등장한다. 이것은

1) 김쌍돌이 구연, <창세가> (손진태, 『조선신가유편』, 향토문화사, 1930): 김현선, 「창세신화 자료의 소개와 해설」, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.
이후 별다른 표기가 없을 시, 김쌍돌이 구연의 <창세가>임을 알린다.

절대 무(無)에서 생겨난 첫 분화이다. 모든 것이 한데 섞여 있어 아무것도 분화되지 않았던 ‘혼돈(混沌)’의 상태에서 첫 분화(分化)가 생겨났다. 가장 처음의 순간, 분명한 형태도 끝도 깊이도 경계도 없는 ‘카오스(chaos)’, 혹은 ‘혼돈’²⁾이 존재하였는데, 그것으로부터 첫 분화가 발생한 것이다.

“有物混成 先天地生 寂兮寥兮 獨立不改 周行而不殆 可以爲天下母”³⁾

위의 인용에서도 질서 이전의 세계에 대한 유사한 인식을 살펴볼 수 있다. 이에 따르면 “섞여서 이루어진 것”이 바로 혼돈이다. 하늘보다 먼저 나왔으며, 텅 비어있지만 “세상의 어머니”와 같다. ‘A.’에서 하늘과 땅 및 미륵보다 먼저 존재하였으며, 아무것도 없음에서 있음을 낳았다는 것과 상통한다. 이와 같이 세계의 가장 첫 모습은 ‘혼돈’이라 할 수 있다. 모든 것이 뒤섞여 있는 혼돈으로부터 첫 분리가 일어나고, 하늘과 땅, 그리고 미륵이 탄생한다.

세계창조 이전의 세계가 가진 혼돈의 모습은 강춘옥 구연의 <생곳>이나 고창학 구연의 <초감제>에도 형상화되어 있다.

<강춘옥본> 그때나 그 시절에느 새가 말이 말을하고 나무들이 걸음 짓고 烏鶻까지 말살하고 말 머리느 뿔이 나고 쇠 머리느 모래기(말 갈기) 돋고 달 그 머리느 귀가 나고 개머리어(에) 뱃이 돛는, 이런 時節입니다.⁴⁾

<강춘옥본>을 살펴보면, ‘그 시절’로 지칭되는 천지개벽 이전의 세계는 짐승들이 사람의 말을 하고, 식물들이 짐승처럼 움직이며, 그들의 생김새 또한 지금과 같지 않고 명칭에 맞지 않게 뒤섞여 있는 모양새를 하고 있었다. 생명체를 이루는 인간, 동물, 식물의 구분이 분명하지 않고, 동물과 인간의 행위 방식이, 식물과 동물의 행위 방식이 서로 섞여 있다는 것이며, 형상 또한 한 데 섞여 있다는 것으로 ‘혼돈’의 양상을 드러낸다.

2) 김홍경, 「중국 우주 개벽신화 속 혼돈과 빅뱅 이론의 유사성」, 『동방학』 23, 한서대학교 동양고전연구소, 2012, 162쪽.

3) 노자, 『도덕경』 25장.

4) 강춘옥 구연 <생곳>(임석재·장주근, 『관북지방무가』(추가편), 문교부, 1966.): 김헌선, 「창세신화 자료의 소개와 해설」, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.

<고창학본> 옥황이 도수문장 굽어보니/ 하늘광 땅이/ 님귀 짐쑥 떡징글이 놀
어./ 님귀가 합수하니/ 혼합으로 제이르자./ (중략) /귀신광 생인이 합도하
여./ 귀신 불르민 생인이 대답하고/ 생인 불르민 귀신이 대답하고/ 인간 백
성 낮이는/ 뱃살에 즈자죽고/ 밤이는 열어, 고사 죽고./ 가지낭게 목매여 죽
고./ 좁싯물에 빠져 죽고./ 낭광 제푸싯새가/ 말을 종종 곱곡./ 나는 것은⁵⁾

<고창학본>에서는 <김쌍돌이본>과 유사하게 최초의 순간, 하늘과 땅이 서로
붙어 있어 혼합의 상태였다고 말한다. 이러한 시절에는 귀신과 사람의 법(法)이
따로 있지 않아 한 공간에 모여 살며, 귀신의 말과 인간의 말이 서로 구별되지
않았다. 무엇보다 인간이 사소한 일로 쉽게 죽으며, 식물과 동물들 또한 인간들
과 구별되지 않던 것이 이 시절의 모습이였다. <강춘옥본>에서와 같이 인간, 동
물, 식물이 서로 구별되지 않고 뒤섞여 있으며, 여기에 귀신까지 섞여 한층 더
혼란하던 시절의 형상을 그려내고 있다. 이와 같이 창세신화가 형상화하는 세계
창조 이전의 세계는 하늘과 땅, 생명체들이 구별 없이 뒤섞인 ‘혼돈(混沌)’이라고
할 수 있다.

‘B.’에서 미륵은 피조물로서의 성격을 벗고 창조자로 변모하여, 혼돈의 상태인
하늘과 땅을 분리한다. 하늘은 세우고 땅은 낮춰 둘 사이의 거리를 멀게 한다.
<고창학본>에서도 마찬가지로 ‘도수문장’이라는 절대신이 등장하여 한 손으로는
하늘을 받치고, 다른 한 손으로는 땅을 눌러 하늘과 땅을 분리한다.

<고창학본> 도수문장이 혼 손으로/ 하늘을 치받고/ 또 혼 손으로 지하를 짓 놀
러, 하늘 머린/ 건술 건방 즈방으로 도업하고 /땅의 머린 /축방으로 올립네
다.

<김쌍돌이본>의 창세신화에서 미륵은 하늘과 땅 사이에 네 개의 구리 기둥을
세웠다고 하였는데, 이러한 건축 행위로 인해 본래는 하나였던 공간이 분할되었
다는 것을 알 수 있다. 네 개의 기둥에 의해 하늘이 생기고, 땅이 생기며, 네 방
향이 생기게 되었다. 하나의 덩어리로 존재했던 공간이 네 개의 기둥으로 인해

5) 고창학 구연 <초감제>(진성기, 『제주도무가본풀이사전』, 민속원, 1991.); 김현선, 「창세신
화 자료의 소개와 해설」, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.

여러 공간으로 분할될 수 있었고, 본래는 단순하고 동질적이었던 것이 각기 다른 방향을 가진 공간으로 분화되었다. 그리고 이로써 생명을 가진 존재들이 분할된 공간에 정주(定住)할 수 있게 된다.⁶⁾

이윽고 미륵은 하늘에 있는 해와 달에 대한 조정을 가한다. 해와 달은 각각 두 개씩이었는데, 또한 서로 뒤섞여 붙어 있는 형상이다. 미륵은 이를 각각 하나씩 떼어내고, 떼어낸 하나를 다른 개체로 바꾸는 방식으로 움직인다. 떼어낸 달 하나는 ‘북두칠성’과 ‘남두칠성’, 즉 두 무리의 별로 만들어 북쪽과 남쪽에 배치한다. 떼어낸 해 하나는 ‘큰 별’과 ‘작은 별’로, 이들에게는 각각 ‘임금신하별’, ‘직성별’이라는 성신(星辰)의 직분을 부여하고 이에 따라 배치한다. 그런데 여기서 미륵이 ‘잔별’로써 만들었다는 ‘직성(直星)’은 하나의 개체로 된 별이 아닌, ‘북두칠성’과 같은 여러 별을 일컫는 말로, 사람의 나이에 따라 그 운명을 맡고 있는 아홉별을 의미한다. 즉 잔별은 별 하나의 형태로 개별적으로 존재하는 것이 아니라 최소 아홉 개의 별로 쪼개져 궤도에 맞게 위치해 있는 것이라 할 수 있다.

1번째 분리	혼돈/하늘땅, 미륵
2번째 분리	하늘땅/미륵
3번째 분리	하늘/땅
4번째 분리	하늘/해, 달
5번째 분리	달/별
6번째 분리	북두칠성/ 남두칠성

6) ‘네 개의 기둥’과 관련하여서는 여러 신화적 해석이 있다. 예베소나 성전은 우주창조를 전형적인 모델로 갖기 마련이어서, 지붕은 하늘의 궁창(穹蒼)을 나타내고 바닥은 대지를 상징한다. 사방의 벽은 공간의 네 방향을 상징하게 되는데, 네 개의 문, 네 개의 창, 네 개의 색이라는 삼중의 상징으로 강조된다. 이렇게 건축물은 우주 창조를 재현하고자 한다. 이러한 관념은 고대 이탈리아나 고대 게르만인 사이에서도 발견되는데 로마의 문두스(mundus, 세계)는 네 개의 부분으로 나누어진 원형의 참호였다. 그것은 우주의 모습임과 동시에 인간의 거주지를 상징한다. 로마 ‘콰드라타(Rome quadrata)’는 사각형이 아닌 네 부분으로 나누어졌다는 의미이다.

Mircea Eliade, *Das Heilige und das Profane*, 이은봉 역, 『성과 속』, 한길사, 2010, 73쪽. ‘구리’로 된 기둥에 대해서는 ‘하늘과 땅의 분리의 영속성을 강화한다.’는 의미라는 해석이 있다. ‘에벵키(Ewenki)족’의 자료에 따르면 거북의 네 다리가 자라나 하늘과 땅을 구분했다고 하여 구리 기둥에 비해 불안정성이 두드러진다는 것이다.

김재용, 『동북아 창조신화와 양성원리』, 『창조신화의 세계』, 소명출판, 2002, 62쪽.

5-2번째 분리	해/별
6-2번째 분리	큰별(임금신하별)/잔별(직성)
7번째 분리	잔별/제웅직성, 토직성, 수직성, 금직성, 일직성, 화직성, 계도직성, 월직성, 목직성.

<표 10> 세계창조 신화소에 드러난 질서화의 과정

위의 표로 보이듯 혼돈에서 하늘, 땅과 미륵이 첫 분화를 일으키며 분리의 분리를 거듭한 끝에 아주 작은 잔별로까지 나뉘어 하늘에 배치되는 데까지 이르게 된다. 이 과정을 살펴보면 첫 번째 분리 작업으로 혼돈으로부터 하늘과 땅과 미륵이, 두 번째 분리로 하늘과 땅으로부터 미륵이, 세 번째 분리로 서로 붙어 있던 하늘과 땅이, 네 번째 분리로 하늘로부터 해와 달이 분화된다. 그리고 이러한 분리의 과정이 연쇄적으로 발생한 끝에 갖은 별들이 마련되고, 비로소 우주에 대한 미륵의 조정은 끝을 맺는다. 이는 곧 본래적으로 모든 것이 뒤섞여 있던 ‘혼돈’에서 각각이 자신만의 기능과 특성을 띠고 특수화를 거듭해가는 분화의 작용이라 할 수 있는데, 이와 같은 운동 끝에 혼돈은 사라지고, 하늘과 땅, 우주, 해와 달, 별, 사람이 살 수 있는 공간 등이 마련된다. 즉 ‘B.’에서의 형상화는 혼돈과 질서의 대립적 상황을 거듭하여 보여주는 것이며, 있는 그대로의 섞여 있던 것들이 인위적인 힘에 의해 질서를 얻는 과정을 보여주는 것이라 볼 수 있다.

하늘을 정리한 미륵은 ‘C.’에서 보이듯 자신의 옷을 지어 입고자 한다. 주목할 점은 ‘C’의 서사적인 배치이다. 우주의 배치와 조정 직후 미륵이 자신의 옷을 지어 입는 장면이 서술된다. 그런데 우주 조정의 행위 직후에 옷을 지어 입는 사건을 배치하는 것은 다소 부자연스러운 전개로 보인다. 또한 그에 대한 서술이 앞선 우주의 조정과 관련된 서술보다 더 길고 상세하여 서사적 비중 또한 가볍지 않다. ‘직조(織造)’라는 사건의 성격이 자못 사소할 수 있음에도 서사적 배치나 비중에 있어서는 우주의 조정보다 같거나 혹은 더 큰 무게를 갖고 있는 것으로 보인다. 이에 미륵이 옷을 지어 입는 행위에는 우주적 질서를 창조하는 것에 준하는 신화적 의미⁷⁾가 있는 것으로 추정해볼 수 있다. 옷을 짓는 행위는 혼돈

7) 손진태는 ‘기직신’에 대한 시론적 논의를 통해, 김현선은 미륵이 지어 입는 대의(大衣)에 거

(混沌)으로부터 분리와 배치를 거듭하여 잘 짜여진 조직체(組織體)를 만드는 과정을 의미한다. 위의 인용문에서 미륵은 최초로 옷을 지어 입는 존재로 등장한다. 옷감이 없어 옷감을 만들 재료를 구하는 일에서부터 옷 짓는 일이 시작된다. 첫 번째로는 땅으로부터 땅에 섞여 있던 침을 파낸다. 두 번째로는 그 침으로부터 붙어있던 껍질을 벗겨내고, 세 번째로는 그것을 실처럼 서로 꼬아 잇는다. 다음으로는 이것을 익여낸다. ‘익이다.’가 ‘농사를 지을 수 있도록 땅을 일구다.’라는 사전적 정의를 갖는 것으로 미루어 보아, 실을 ‘익여낸다.’는 것은 긴 실의 형태로 만드는 행위와 그 실을 베틀에 놓는 행위의 사이에 있는, 실을 베틀에 얹히는 과정 중의 하나인 것으로 추정된다.

이와 같은 복잡한 과정을 거쳐서 만들어진 것은 옷감으로 거듭날 수 있는 ‘실’이다. 옷을 만들 수 있는 재료가 전혀 없는 상황에서 미륵은 옷의 재료가 될 실을 만들어 내었다. 이윽고 큰 베틀을 마련하고 침으로 만든 실을 재료 삼아 장삼으로 만들기에 이른다. 지개, 소매, 겹, 깃 등을 차례로 만들어 완성한 후, 적절한 길이의 고깔까지 추가로 제작한다. 이와 같이 하늘과 땅 그리고 미륵만이 존재하는, 아무것도 없던 공간에서 옷을 만들어냈다는 점은 분명히 창조적인 성격을 갖는다. 그리고 이것은 또한 아무것도 존재하지 않았던 혼돈의 우주에서 하늘과 땅, 해와 달, 갖은 별들을 이름과 목적에 맞게 배치하고 조정한 행위와 유사한 가치를 갖는다고 판단할 수 있다. 즉 우주의 혼돈에 대한 질서화와 같이, 미륵의 직조 행위 또한 땅에 뒤섞여 있던 침으로부터 첫 분리를 행하여, 벗기고 꼬는 등의 행위를 거쳐 옷으로 만드는 질서화의 행위라고 할 수 있다.

요컨대, 우주를 만들어 내는 일이 혼돈과 질서의 지속적 대립이었던 것과 마찬가지로 아무 힘도 가해지지 않은 상태로서의 땅과 질서를 수립하려는 미륵의 지속적 움직임이 드러난다. 처음에는 땅의 존재였던 것이 장삼과 고깔이라는 전

인신의 면모를 드러내어준다는 점에 주목하여 그 신화적 의미를 이끌어낸 바 있다. 옷을 만들거나 직조를 하는 행위를 신화적 성격과 연결시킨 본격적 논의는 이지영에 의해 이루어졌다. 이 연구에서는 주로 직조 행위의 창조성과 여성신의 관계를 주장하였다. 홍연표의 경우 직조의 행위가 상징적 성격 이상으로 창세 자체와 직접적으로 연결된다고 주장하였다.

손진태, 「기직신」, 『손진태전집』 6, 태학사, 1981, 269-271쪽.

김현선, 『한국의 창세신화』, 갈벗, 1994, 52-53쪽.

이지영, 「직물신의 전승에 관한 시론적 연구」, 『구비문학연구』 14, 한국구비문학회, 2002, 281-314쪽.

홍연표, 「창세신화에 나타난 미륵, 석가의 형상적 특징과 신적 성격」, 고려대학교 석사학위논문, 2014.

혀 다른 대상이 될 때까지 연쇄적 성격의 대립이 일어나는데, 땅과 땅으로부터 인위적으로 파낸 흙, 자연 상태의 껍질이 있는 흙과 미륵이 그 껍질을 제거한 흙, 가공품 이전의 흙과 가공해낸 흙, 실로서의 흙과 그것이 미륵의 힘에 의해 여러 번 짜여 만들어진 옷감으로서의 흙, 그 옷감으로 만든 장삼, 그 옷감으로 만든 고깔 등 원래 땅에 뒤섞여 있었던 물질이 질서와 대립하며, 결과적으로 잘 짜여진 ‘장삼’과 ‘고깔’이 만들어진다. 이와 같이 세계창조 신화소에는 서로 뒤엎겨 있으려는 ‘혼돈’과, 이것을 지속적으로 분리하고 알맞게 배치하는 ‘질서’의 대립이 드러난다고 할 수 있다.

② 대립의 매개항으로서 ‘거인신(巨人神)’

신화에 있어서 매개항이란 앞서 논의한 바와 같이, 양극의 모순적 대립을 논리적으로 중재하기 위해 양쪽의 특성을 모두 가지고 있는 존재나 사건 따위를 일컫는다. 이러한 매개항을 통해 신화 자신이 제기한 근원적인 문제에 대한 해결책을 제시해나가기도 하다. 위에서 살펴보았듯, 세계창조 신화소에서는 ‘혼돈’이나, ‘질서’라는 문제를 제시한 바 있다. 이러한 근원적인 문제의 제기에 대해 세계창조 신화소는 ‘미륵’이라는 중재를 마련하고 있다.

미륵은 하늘과 땅이 생겨날 때 같이 생겨났다. 하늘과 땅의 크기와 같이 미륵 또한 거대한 크기의 존재임을 짐작할 수 있다. 그리고 이 존재는 자신의 신체를 활용하여 하늘과 땅 사이에 구리 기둥을 세워 하늘과 땅을 분리한다. 그러한 행위가 가능한 만큼, 미륵은 하늘과 땅 사이의 거리에 이르는, 혹은 그 이상의 신장을 가졌다는 것이다.

미륵의 거신(巨身)적 면모는 세계창조 신화소에서 지속적으로 형상화되는데, 하늘까지 손이 닿았기에 해와 달을 만질 수 있으며, 별을 의도대로 위치지을 수 있다. 옷을 지을 때도 구름 속에 베틀을 놓을 만큼, 어마어마한 크기의 옷을 지어낼 만큼의 산과 같은 크기, 하늘과 같은 크기의 존재라는 것을 확인할 수 있다. 또한 그 힘이 대단하여, 하늘과 땅 사이에 구리 기둥 네 개를 견고하게 세울 수 있는 힘을 가졌고, 해와 달을 떼어내고 부셔서 다른 사물로 만들 수 있는 힘을 가졌다. 뿐만 아니라 김쌍돌이 구연의 <창세가> 전반을 살펴보면 미륵이 ‘섬두리 말두리’로 곡식을 섭취하는 장면에서, 그가 또한 대식가로서의 면모를 지녔

음을 알 수 있다. 그는 곧 하늘과 땅, 산과 들과 같은 ‘자연(自然)’ 그 자체에 대한 인격화인 것으로 보인다.

이러한 미륵은 자연이 혼돈의 상태로 있는 것을 그대로 두지 않는다. 하늘과 땅이 붙어 있는 것을 분리하며, 하나로 연결되어 있었던 공간을 네 방향으로 나누며, 해와 달이 둘씩 서로 붙어 있는 것 또한 분리한다. 하늘의 별들 또한 분리한다. 그는 자연에 대하여 끊임없이 조정하고, 조율하며, 변화를 가한다. 여기서 주목할 만한 것은 특히 미륵이 자신의 옷을 만드는 장면인데, 그는 자연과 유사한, 혹은 자연 그 자체임에도, 스스로를 그러하도록 내버려 두지 않고 질서화의 대상으로 삼는다는 것이다. 그래서 만들어내는 옷은 대강의 형상만 그럴듯한 것이 아니라 몸판과 소매, 겹과 깃 등을 모두 갖춘 격식에 맞는 옷이다. 이렇게 미륵은 혼돈에 대하여 질서화를 진행하는 주체로서의 특성을 가지고 있다. 질서화의 주체로서 미륵의 모습은 고깔을 만드는 장면에서 극대화된다.

마리(머리) 곡갈(고깔) 지어되는/ 자 세치를 썩치내여(떼어 내어) 지은즉은./ 눈 무지(눈 근처)도 안이 내려라./ 두자 세치를 썩치내여 마리 곡갈 지어내니./ 귀 무지도 안이내려와./ 석자 세치 썩치내여, 마리 곡갈 지어내니./ 턱무지에를 내려왔다.

의류 가운데 고깔은 다소 부수적인 특성을 지녔다. 그것이 부재한다고 하여 커다란 결핍을 느끼게 할 만큼 필수적인 기능을 지닌 물건이 아닌, 장신구로서의 성격을 가졌다고 할 수 있다. 그럼에도 미륵은 힘을 들여 고깔을 제작한다. 서술 분량에 비추어 보자면, 온 우주를 분할하고 조정하는 것에 할애한 것만큼 고깔을 만드는 과정에 부여했음을 확인할 수 있다. 이러한 노력으로 그는 자신에게 꼭 맞는 고깔을 만들고자 한다. 적당한 크기의 고깔을 용납하지 않으며, 실패를 거듭하고 재단을 거듭한 끝에 턱까지 내려오는 알맞은 크기의 고깔을 마련한다. 이와 같은 장면에서 미륵의 질서 수립자로서의 집요한 면모를 여실히 확인할 수 있다.

즉 미륵은 혼돈 속에서 태어났고, 자연 그 자체로서의 성격을 가졌음에도, 조금의 뒤섞임이나 분방함을 인정하지 않는 성격으로 혼돈과 질서를 중재해 나가는 존재라고 할 수 있다. 중요한 것은 그가 드러내는 중재의 논리이다. 거대한

크기와 힘으로 그는 세상을 파괴할 수 있다. 그리하여 혼돈을 더욱 극심한 혼돈으로 치닫게 할 수 있다. 그러나 그의 거대한 크기와 힘이 흔히 그러하듯이 파괴로 이어지지 않고, 조정 및 창조행위로 이어진다. 거대한 크기와 힘으로 하늘과 땅을 분리하고 공간을 분리하며, 온 우주를 구성하며, 그 질서를 창안해낸다. 이러한 까닭으로 미륵은 단지 거인(巨人)이 아닌 '거인신(巨人神)'으로서 위치 지워질 수 있다.

제주도의 영등할미 설화에 등장하는 '외눈박이 거인'들 또한 거인된 몸을 하고 있으나 섬사람들을 괴롭히기에 신으로 좌정될 수 없으며⁸⁾, 육지의 '갱구할미' 등 또한 거인된 몸이 해(日)를 가려 농사를 망치는 등으로 사람들에게 해를 끼칠 때에는 어김없이 그 거인성이 공격받고 징치된다. 구약성서의 『사무엘 상』에 등장하는 골리앗(Goliath) 또한 키가 3미터에 달하는 거인으로 이스라엘과의 전쟁에서 활약하나, 어리고 작은 다윗(David)에게 죽임을 당하게 된다. 이렇듯, 거인은 단지 그 몸이 거인이라는 특성만으로는 옹호되고 칭찬받을 수 없다. 거인의 몸이 인간의 환경과 삶을 파괴하는 데에 활용될 때, 그것은 긍정되지 못하며 징치된다. 이때 '거인'은 단지 격렬한 움직임을 가진 무식한 존재로, 분화되지 못하여 섬세하지 않음을 여전히 지닌 존재로서 형상화된다. 그러나 거인이 파괴가 아닌 질서화와 연결될 때에, 거인은 커다란 신체를 지녔기에 두렵고 부정적인 존재가 아닌, 세계에 유익한 창조를 행하는 이로운 신적 존재로서 의미화된다. 즉 '거인신'이라는 존재는 혼돈과 질서의 양가(兩價)적인 가치를 한 몸에 지닌 매개항으로서의 성격을 지니고 있다는 것이다. 거인(巨人)이지만 곧 신(神)이기도 한 미륵에 의해 혼돈과 질서가 극단적으로 대립하는 것이 아닌, 혼돈이 질서의 기반이 되고, 질서가 혼돈의 개선안이 되어 서로가 협력적인 관계로 구현되는 것이 가능해진다.

8) 영등할미는 '영등달'인 음력2월 초하루에 강남천자국 또는 외눈배기섬으로 들어와 2월 보름에 소섬으로 빠져 나간다고 한다. 영등할미는 외방신(外邦神)이다. 할미는 제주 어부의 배가 폭풍우로 인해 외눈박이 거인의 섬으로 가는 것을 구해주는데, 이 일 때문에 외눈박이 거인들에게 죽음을 당하고 온몸이 찢겨 머리는 소섬에, 사지는 한수리에, 몸통은 성산에 밀려오게 되었고, 그때부터 영등을 신으로 모시며 굿을 해주었다고 한다. 영등신은 또 옛날 한 포목장사가 제주특별자치도로 들어오다가 비양도 근처에서 태풍을 만나 죽었는데, 그 시체가 조각나 머리는 협재, 몸통은 명월, 손발은 고내와 애월에 떠밀려 와 영등신이 되었다고도 한다.

현길언, <영등할미 전설>, "디지털제주시문화대전", 『한국향토문화전자대전』, 한국학중앙연구원.

③ 원형적 의미로서 ‘우주 질서의 시작’

세계창조 신화소는 세계의 기원에 대한 의문에서 비롯된다. 하늘과 땅은 어떻게 현재와 같이 떨어지게 되었으며, 해와 달은 왜 하나씩 존재하며, 어떻게 하여 하늘에 존재하게 되었으며, 그들의 규칙적인 움직임은 누가 부여한 것인지, 즉 세계창조 신화소는 지금 세계의 이러한 질서화는 누구에 의해 어떻게 마련된 것인지에 대한 질문과 그에 대한 답을 포괄하고 있다고 할 수 있다. 지나치게 거대한 하늘과 땅, 일월성신(日月星辰)의 마련과 질서 있는 운행의 부여가 인위적인 힘에 의하지 않았다면 가능하지 않았을 듯한데, 또한 이들은 너무나 크고, 거대하며, 압도적이다. 인간이 제어하거나 통어(統御)할 수 있는 규모가 아닌 것이다. 자칫하면 혼돈으로 치우칠 수 있는 이 세계가 현재와 같이 정연한 질서를 갖추게 된 까닭이 궁금하다. 세계창조 신화소는 이러한 궁금증을 ‘거인신’을 들어 해결한다. 거대한 크기와 거대한 힘을 가진 거인이 있어 이들을 분리하고 조정했다는 것이다. <김쌍돌이본>은 거인신 ‘미륵’을 통해 이를 말하고, <고창학본>에서는 ‘옥황 도수문장’, ‘청의동자 반고씨’, ‘대별왕’, ‘소별왕’ 등 여러 거인을 등장시켜 이들에 의해 세계가 창조되는 모습을 차례로 형상화한다. 살펴보았듯, <창세가>에서는 미륵이 하늘과 땅을 분리하고 우주를 조정하는 등 세계를 현재의 모습과 같이 만든다. <초감제>에서는 도수문장에 의해 하늘과 땅이 열렸다. 그리고 청의동자 반고씨에 의해 해와 달이 두 개씩 마련되며, 대별왕에 의해 이것이 하나씩으로 조정된다.

<고창학 본> 동방으로 청의동주/ 반고씨가 솟어나니/ 앞니망엔 공주 둘이 부품네다./ 뒷니망에도 공주 둘이 부품네다./ 옥황의 도수문장 굽어보니/ 박옥성이 켜이우다./ 앞니망에 공주 둘은/ 제동에 부쳤더니/ 험 하늘에/ 월광 둘이 터웁네다. (중략)/ 대별왕 솟어나고/ 소별왕이 솟어나고/ 귀신 생인 굽이 올립네다./ 대별왕 받은 쌀은/ 정동활 미남으쌀/ 계우쌀을 물려놓고./ 앞이 오는 일광님은 생겨두고./ 뒤에 오는 일광님을 쏘와다가/ 돌아오는 동산 새뱀을 생겼수다.

이와 같은 세계창조 신화소가 거인신 중심의 혼돈과 질서의 대립 구조를 통해

구현하는 원형적 의미는 ‘우주 질서의 시작’이라 할 수 있다. 혼돈이 가득했던 곳에 어떠한 과정으로 질서가 시작하게 되었는지, 질서의 시원(始原)을 형상화한다. 세계창조 신화소 이전은 무질서의 세계이다. 모든 것이 뒤섞여 있고 어느 것 하나 독립적인 개별체로서 존재하지 않는다. 여기에 세계창조 신화소는 질서의 수립자인 거인신을 등장시켜 뒤섞임을 분리한다. 이윽고 모든 것이 혼돈이던 우주에 하늘과 땅이 분리되고, 방향이 만들어지고, 분리된 해와 달, 분리된 별들이 생겨나며, 각자의 위치와 지향성을 갖게 된다.

여기서 세계창조 신화소가 형상화하는 직조(織造)의 의미를 ‘질서의 시작’에 비추어 살펴볼 필요가 있다. 직조란 씨실과 날실을 교차하여 옷을 만드는 것을 의미하는데, 이 과정이 혼돈에서 질서로 나아가는 질서화의 과정과 동일시될 수 있다.⁹⁾ 직조한다는 것은 동물의 털이나 섬유질을 자연으로부터 채취한 다음, 이를 씨실과 날실로 나누어 한 올 한 올 짜나가는 정교한 작업이다. 고도로 진화된 두뇌와 숙련된 손놀림이 전제되었을 때 가능한 작업이다. 이러한 직조의 작업은 대립적인 두 요소로의 분화가 이루어진 후에 가능한데, ‘씨실’과 ‘날실’, ‘수평’과 ‘수직’, ‘팽팽함’과 ‘유연함’, ‘강함’과 ‘부드러움’, ‘긴 것’과 ‘짧은 것’, ‘넓은 것’과 ‘새 것’, ‘자연’과 ‘문명’이 구분된 이후에야 이루어질 수 있다. 씨실과 날실을 정연한 규칙에 의해 배열하고 필요에 따라 실을 이동시켜 무늬를 만들어내야 한다는 것은 고도로 발달한 문명과 기술을 전제로 한 작업이라 할 수 있다. 이렇게 옷을 만드는 행위에는 인류가 자연에서 문명으로 대전환을 이루어 냈다는 특별한 의미가 있다. 옷을 만든다는 것은 자연을 짜고 우주의 질서를 짜는 행위라는 의미를 지닌다¹⁰⁾는 것이다. 그와 같다면, 미륵의 직조 행위는 단순히 자신의 옷을 지어 입는다는 의미에 그치는 것이 아니라, 자연을 짜고 우주의 질서를 짜는 등, 태초의 혼돈에서 정교한 문명으로의 전환, 질서의 마련을 보여주는 행위라고 할 수 있다. 창조신인 미륵이 이와 같은 직조의 행위를 보인다는 것은, 창세 직후 새롭게 창출된 공간을 채울 정교하고 세밀한 질서의 시작을 내보인 것과 맞닿아 있다고 볼 수 있다. 천지의 분리와 우주의 조정 직후 이와 같은 직조 행위를 내보인다는 것은 세계의 창조가 공간을 만들고 우주를 조정하는

9) 홍연표, 앞의 글, 2014, 70-71쪽, 참조.

10) 고혜경, 「상징해석을 통한 창세 여신 설문대할망 이미지 복원」, 『구비문학연구』 28, 한국구비문학회, 2009, 4-5쪽.

물리적인 작업뿐만 아니라, 물리적인 공간 안을 채울 수 있는 정신적인 것의 마련, 문명이나 질서 따위의 마련을 통해서야 비로소 완성될 수 있는 것임을 의미한다.

희랍 신화에 등장하는 ‘모이라이(Moerae)’, 곧 운명의 세 여신의 이야기에도 미륵과 같이 상징성을 갖는 직조 행위를 보이는 신들이 등장한다. 모이라이는 ‘잘라내는 것’, 또는 ‘할당하는 것’을 의미하는데, 이와 같이 운명의 여신들은 인간의 삶을 잘라내고 할당하는 등의 역할을 한다. 모이라이는 실이나 베를 자아 인간의 운명을 만드는 역할을 하는 ‘클로토(Cloto)’, 그것을 인간에게 나누어주는 ‘라케시스(Lachesis)’, 인간의 수명을 관장하여 그 실이나 베를 가위로 끊는 역할을 하는 ‘아트로포스(Atropos)’의 세 자매로 이루어져 있다.

미륵의 직조 행위가 우주의 구성물을 만들고 그것에 인간의 운명을 관장할 역할을 각각 맡긴 후에 이루어졌다는 것과, 모이라이의 직조가 인간의 운명과 관련되었다는 점은 자못 관련성이 높아 보인다. 즉, 두 이야기를 종합할 때 ‘직조(織造)’는 인간의 삶과 깊은 관련을 갖는다는 것인데, 직조가 고도의 문명과 기술을 전제로 한 행위이듯, 여러 인간들이 얽혀 살아갈 그들의 사회와 삶은 직조 행위와 같이 사전에 긴밀하게 짜이고 조직될 필요가 있다는 것이다. 어떠한 움직임의 방향에 대한 계획이 정교하게 조직된 후에라야 베틀 등을 움직여 옷감을 만들어갈 수 있듯이 인간의 운명 또한 인간이 출현하기 이전에 예견해 두어야 그들의 사회와 삶이 무탈하게 운영되어 나갈 수 있다. 정교하게 배치된 직성(直星)의 역할, 우주의 움직임이 인간의 삶에 지대한 영향을 미칠 수 있다는 것이다.

그와 같다면 세계창조 신화소에 있어서 직조 행위는 직조 행위 이전의 천지 개벽과 우주의 조성을 종합하여 ‘우주 질서의 시작’으로 의미화하고, 이후에 등장할 인간들의 삶에 대한 계획을 내보이는 것이라고 할 수 있다. 미륵이 자신의 거대한 크기와 힘을 활용하여 우주에 대한 조정 및 창조의 행위를 거듭한다. 거대한 크기와 힘으로 하늘과 땅을 분리하고 온 우주를 구성하며, 직조 행위로서 물리적인 공간뿐만이 아니라, 그 안을 채울 수 있는 정교한 문명이 시작하게 되었음을 보인다. 이러한 까닭으로 비로소 세계가 시작될 수 있게 되었다고 한다. 한 창조신이 있어 힘을 가하고 섬세한 조정을 한 까닭에, 그리고 거기에 질서의

힘을 불어 넣었기에 지금의 모습에 가까워졌다고 말한다.

이와 같이 세계창조 신화소는 ‘혼돈’과 ‘질서’의 대립을 형상화하고, 그를 매개할 수 있는 힘을 가진 ‘거인신’을 통해 혼돈과 질서가 서로 접근될 수 있다는 해결안을 제시하고 있다. 그리고 이러한 논리적 구조를 통해 질서의 시작이라는 의미를 드러낸다. 신화소가 신화를 신화답게 하는 작용을 한다고 하였듯, 세계창조 신화소가 우주 질서의 시작이라는 의미를 형상화하고 있기에 <창세가>는 신화로 자리할 수 있게 된다. 신화답다는 것은 어떠한 것의 신성한 시원을 말할 수 있다는 것을 말한다. 보았듯, 세계창조 신화소는 혼돈과 질서의 간극이 거인신에 의해 좁혀지고 그로써 최초의 순간을 형상화한다. 이러한 양상이 <김쌍돌이본>에만 국한되는 것이 아니라, 여러 창세신화에도 또한 반복적으로 형상화되고 있어 특정한 신화에서만 내보이는 시작에 대한 형상화가 아닌, 신성한 시작으로서의 전형적인 의미를 갖는다고 할 수 있다. 즉, 세계창조 신화소가 그려내는 이러한 최초의 순간에 대한 형상화를 신뢰하고, 그것을 신화로서 인정하였다는 것이다. 이에 의해 창세신화는 신화로 자리매김할 수 있게 된다. 더욱이 그것이 풍습(風習)이나 가문(家門) 등의 작은 규모의 것이 갖는 처음이 아닌, 세계라는 거대하고 광활한 것의 처음을 형상화하기에 신화가 아닌 창세신화가 될 수 있도록 작용하였다고 볼 수 있다.

2) 세계창조 신화소와 <설문대할망>의 관계 점검

① <설문대할망>에서의 원형적 의미 탐색

세계창조 신화소의 원형적 의미를 유사하게 구현하고 있는 설화들 가운데서 그 연관성을 검토하여 세계창조 신화소를 중심으로 살필 수 있는 설화를 특정할 수 있다. 연관성 검토의 효율을 위해 앞서 세계창조 신화소와 거인 설화의 관계를 논의한 바 있다. ‘거인 설화’는 거인이 등장하여, 그 거신(巨身)을 활용하여 어떠한 창조를 행하는 이야기들을 범주화하여 일컫는 용어이기에 세계창조 신화소와 상통한다고 보았다. 예컨대, <갱구할미>¹¹⁾, <마고할미> 설화¹²⁾등을 살펴보면, 갱구나 마고와 같은 인물이 등장하여 거인의 신체를 가지고 지형 창조 행위를 거듭함을 확인할 수 있다. 거인 설화에 속하는 이와 같은 여러 설화 가운데, 세계창조 신화소의 전형적인 형상화가 될 수 있는 설화로 <설문대할망>을 선정한 바 있다. 이러한 전형의 선정이 옳은지를 살피기 위해, 먼저 원형적 의미의 연관성 검토를 통해 신화소와 설화 간의 관련 여부를 따져볼 수 있다.

세계창조 신화소는 앞서 살펴보았듯, 우주 질서의 시작을 형상화함으로써 신화를 창세신화로서 의미화한다. 이에 <설문대할망>에도 우주 질서의 시작, 혹은

11) <갱구할미> 거인할머니는 키가 커서 옷을 해 입고 싶은 것이 소원이었다. 항상 나뭇잎으로 겨우 음부를 가릴 정도였다. 거인 할머니는 왕에게 이 소원을 간청하였고, 왕은 1년치 삼남의 공포 전부를 주었다. 그것으로 옷을 해 입은 할머니가 좋아서 춤을 추자 삼남지방이 그 옷에 가려 햇빛을 보지 못해 농사를 지을 수 없게 되었다. 그래서 추방당한 거인 할머니는 주리고 목이 말라 흙을 먹고 바닷물을 마시다가 설사를 하였다. 갱구할머니의 배설물이 우리의 강산이 되었다고 한다. (손진태, 『조선민담집』에 실려 있다.)
조현설, 「마고할미·개양할미·설문대할망」, 『민족문학사연구』 41, 민족문학사학회, 2009, 164쪽, 재인용.

12) <마고할미> 영일군 죽장면 옥계동에는 옥계천이라는 개울이 흐르고 있고 이 개울에는 높이 50척이나 되고 크기가 수백 척이나 되는 큰 닭꺄같은 방구가 있다. 이 방구를 사람들을 진주암이라 칸다. 이 진주암에 대해서는 이런 전설이 전해지고 있다. 옛날 옥황상제가 조선 땅에 네레 가서 놀 만한 선경을 만들라꼬 마고할미를 시켰다. 마고할미는 조선에 내리 와서 여그 저그 돌아댁김서 살피다가 옥계에 와서 여그가 가장 좋은 선경이다 카고 옥계에다 선경을 맨드는 공사로 시작했다. 이 공사는 사람에게 알리지 않기 위해서 밤중 자정서부터 닭 울 때까지 일하는디 이 공사가 거짐 삼칠일 걸렸을 때 마고 할미는 지 재주를 옥황상제한테 자랑하고 싶어서 와서 보게 했는디 옥황상제는 이거로 보고 금강산으 만 불암으게 있는 진주암을 갖다 노문 더욱 좋겠다 겠다. 마고할미는 그 말을 듣고 금강산에 가서 만불암으게 있는 진주석을 치마폭에 싸각고 옥계로 오는디 도중에 닭이 울어 할 수 없이 옥계천에다 내던졌다. 그리서 진주석이 옥계천에 있다 칸다. (<옥계천의 진주함>, 경북 포항, 1967.)

임석재, 『한국구전설화』 12 (경상북도편), 평민사, 1993, 24쪽.

그에 상응하는 어떠한 질서의 시작이 형상화되어 있는가에 대해 살필 필요가 있다. 이와 같은 논의를 위해 우선, <설문대할망>의 내용에 대해 정리하고자 한다. <설문대할망>의 전승은 완결된 하나의 신화적 서사로서 존재하지 않고, 여러 단편들이 이곳저곳에 흩어져 있는 형편¹³⁾이다. 아래는 흩어져 있는 <설문대할망> 관련 서사를 중복되는 것을 제외한 뒤, 분석을 위해 요약하고 정리한 것이다.

- ① 선문대할망은 키가 커서 한라산을 베개 삼아 누우면 다리가 관탈섬에 걸쳐 졌다.¹⁴⁾
- ② 설문대할망은 한라산과 산방산을 양쪽에 딛고 앉을 만큼 컸다.¹⁵⁾
- ③ 설명지할망은 한라산과 표선리 모래톱을 양쪽에 딛고 설만큼 컸다.¹⁶⁾
- ④ 애월면 광지리에 있는 바위 셋은 선문대 할망이 밥을 해먹던 흔적이다.¹⁷⁾
- ⑤ 설문대할망은 한라산, 관탈섬, 지귀섬에 몸을 의지하고, 성산봉, 우도를 이용하여 빨래를 했다.¹⁸⁾
- ⑥ 제주시 한내 위쪽에는 큰 구멍이 팬 바위는 할머니가 쓰던 감투이다.¹⁹⁾
- ⑦ 제주도에 많은 오름들이 있는데, 할머니 치마의 터진 구멍으로 흙이 조금씩 새어 흘러서 된 것이다.²⁰⁾
- ⑧ 구좌면의 ㄷ랑쉬는 설문대할망의 주먹에 의해 만들어진 것이다.²¹⁾
- ⑨ 성산면 성산리 일출봉에는 많은 기암이 있는데, 이들은 설문대할망이 길쌈을 하려 만든 것이다.²²⁾
- ⑩ 본래 성산리 앞바다에 있는 소섬은 설명두할망의 오줌 줄기에 의해 만들어 졌다.²³⁾
- ⑪ 할머니의 키가 커 옷을 제대로 입을 수가 없었다. 그래서 백성들에게 속옷을 한 벌만 만들어 주면 육지까지 다리를 놓아 주겠다고 했다. 그런데 속옷 한 벌을 만드는 데는 명주 1백 통(1통은 50필)이 들었고, 제주 백성들이 모

13) 박종성, 「비교신화의 관점에서 본 설문대할망」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010, 236쪽.

14) 현용준, 「1975.2.25. 구좌면 김학리 안용인(남) 제공」, 『제주도전설』, 서문당, 1996.

15) 위의 책, 「1975.3.4. 안덕면 화순리 양성필(남, 77) 제공」.

16) 위의 책, 「1975.3.2. 표선면 표선리 홍섭흡(남, 73세) 제공」.

17) 위의 책, 「1975.12.19. 한경면 고산리 이자영(남, 77세) 제공」.

18) 위의 책, 「1975.2.28 성산면 시흥리 양기빈(남, 69세) 제공」.

19) 위의 책, 「제주시 노형리에서 어렸을 때 듣다」.

20) 위의 책, 「제주시 노형리에서 어렸을 때 듣다」.

21) 위의 책, 「1974.10.19. 성산면 고성리 김석보(남), 한공익(남) 제공」.

22) 위의 책, 「1974.10.19. 성산면 고성리 김석보(남), 한공익(남) 제공」.

23) 위의 책, 「1974.10.19. 성산면 고성리 김석보(남), 한공익(남) 제공」.

은 명주는 99통밖에 안되었다. 그래서 할머니는 다리 짓기를 중단하였다. 그 흔적이 조천면 조천리, 신촌리 등 앞바다에 있다.²⁴⁾

⑫ 설명대할망은 속옷 한 벌만 해주면 육지까지 다리를 놓아 주겠다고 했다. 명주를 모아보니 99필이 되어 속옷을 만들다 보니, 처지(속옷 사타구니 부분의 붙임 조각)가 하나 모자라 속옷을 완성하지 못했다. 그래서 다리도 놓아 주지 않았다.²⁵⁾

⑬ 천지개벽과 제주도를 만든 사람은 설문대할망이다.²⁶⁾

⑭ 설문대할망은 하늘과 땅을 두 개로 쪼개어 놓고, 한 손으로는 하늘을 떠받치고 다른 한 손으로는 땅을 짓누르며 힘차게 일어섰다. 그러자 천지가 개벽했다.²⁷⁾

⑮ 선문대할망은 키가 큰 것이 자랑이어서 깊은 용소마다 들어가 시험하고 다녔는데, 한라산 물장오리에 빠져 죽고 말았다.²⁸⁾

⑯ 설문대할망의 음부에 사슴들이 숨었고, 그것을 쏘아 놓으니 내가 되었다.²⁹⁾

⑰ 설문대할망과 설문대하르방이 어느 날 배가 고파 설문대 할망의 성기로 바다의 물고기들을 휘몰이하여 잡아 곱은 배를 채웠다.³⁰⁾

⑱ 설문대할망에게 오백명 아들이 있었는데, 그들을 먹이기 위해 큰 숲에 죽을 끓이다 잘못해서 빠져 죽었다. 자식들이 그것을 알고 죽어버리니 영실기암의 오백장군이 되었다.³¹⁾

①~⑰의 서사 가운데 주요하게 형상화되는 사건은 설문대할망의 제주도 지형 창조라고 할 수 있다. ⑥에서는 제주도 한내 위쪽의 ‘바위’를, ⑦에서는 제주도의 많은 ‘오름’들을, ⑧에서는 구좌면의 ‘드랑쉬’를, ⑨에서는 성산리 일출봉의 ‘기암’들을, ⑩에서는 성산리의 ‘우도’를 설문대할망이 만들었다고 전한다. 또한 ⑪에서는 설문대할망이 지형을 창조하다 중지한 흔적으로 조천면 조천리의 ‘엄장매코지’, 신촌리의 ‘암석’ 등이 남아있다고 한다. ⑬~⑭에서는 설문대할망이 미

24) 위의 책, 「제주시 노형리에서 어렸을 때 듣다」.

25) 위의 책, 「1974.10.19. 성산면 고성리 김석보(남), 한공익(남) 제공」.

26) 송기조 구연, <설문대할망>, 『한국구비문학대계』 9-2(제주시), 한국정신문화연구원, 1981, 712쪽.

27) 진성기, 『신화와 전설』, 제주민속연구소, 2005, 28쪽.

28) 현용준, 「제주시 노형리에서 어렸을 때 듣다」, 앞의 책, 1996.

29) 안용인 구연 <설문대할망>, 『한국구비문학대계』 9-1(제주시), 한국정신문화연구원, 1981, 200-202쪽.

30) 오문복 구연, <설문대하루방과 설문대할망>, 임석재, 『한국구전설화』 9, 평민사, 1993, 279-280쪽.

임석재, 『한국구전설화』 9, 평민사, 1993, 279-280쪽.

31) 장주근, 『한국의 신화』, 성문각, 1961, 8쪽.

특과 같이 하늘과 땅을 분리하기도 하고, 제주도 전체를 만들었다고도 전한다. ⑰에서는 설문대할망이 출산한 오백 명의 아들이 제주도의 ‘기암(奇巖)’이 되었다고 하여, 의도한 바는 아니나 설문대할망에 의해 제주도의 지형이 만들어진 것으로 이해해볼 수 있다.

이와 같이 세계창조 신화소가 우주 질서의 시작에 대해 형상화하였다면, <설문대할망>은 대체로 제주도라는 지형의 시작을 형상화하고 있다. 또한 그것이 일부의 시작만을 형상화하는 것이 아니라, 기암, 오름, 섬, 특이한 지형, 제주도 전체 등 갖은 지형이 어떻게 형성되었는가에 대해 밝히고 있어, <설문대할망>의 관심은 제주도 지형 질서의 시작에 있다고 할 수 있다. 이와 같다면, <설문대할망>은 세계창조 신화소의 원형적 의미와 ‘질서의 시작’이라는 공통적인 지점을 갖는 것으로 보인다. 그리고 이러한 공통점을 공유하며 세계창조 신화소는 우주의 시작에 대해, <설문대할망>은 지형의 시작에 대해 각각 형상화하고 있다. 이와 같이, 두 서사는 ‘질서의 시작’이라는 지점에서 원형적 의미의 연관성을 갖는다고 볼 수 있다.

② ‘거인신(巨人神)’ 중심의 <설문대할망> 탐색

세계창조 신화소에 거인신인 ‘미륵’이 등장하였듯, <설문대할망>에도 또한 누구보다도 월등하게 크고 강한 존재인 ‘설문대할망’이 등장한다. 그런데 이 두 명의 거인 모두 혼돈에 대한 질서화를 가능하게 할 수 있는 ‘거인신’이라는 공통점을 갖는다. 세계창조 신화소에 미륵은 거인인 까닭으로 하늘과 땅을 떼어 놓을 수 있는 구리 기둥을 세우는 것에도 어려움을 느끼지 않았고 해와 달을 손으로 직접 조정하는 것에도 별다른 어려움을 느끼지 않는다. 뿐만 아니라 커다란 신체 또한 갖추었다. 유난히 커다란 신체 탓에 옷을 만들 옷감을 넉넉히 마련하는 것에도 어려움을 겪었다는 것을 앞서 확인한 바 있다.

이와 유사하게, <설문대할망>에도 설문대가 인간들보다 월등하게 큰 존재로서 등장한다. ‘①~③’의 단편들은 설문대할망의 신장이 제주도의 크기에 비할만큼 크다는 것을 설명하는 단편들이라 할 수 있다. 대표적으로 ‘①’을 들어 살펴보면, 설문대할망의 키가 컸음을 직접적으로 언급한 뒤 한라산에 머리가 닿으면 다리는 제주시 앞의 ‘관탈섬’에 걸쳐졌다는 것으로 설문대할망의 크기를 설명한

다. 한 사람의 몸이 섬과 섬을 이을 수 있는 크기였다고 한다면, 설문대할망은 매우 거대한 신체를 가진 여인이라 할 수 있다. 세계창조 신화소의 미륵이 하늘에 닿을 정도의 키를 가진 것에 비할 만하다. '②나 ③'에서도 한라산을 기준으로 하여 남쪽 끝에 위치한 산방산이나, 표선리 바닷가를 들어 설문대할망의 키가 제주도를 덮고도 넉넉히 남을 만큼 크다는 것을 형상화하고 있다.

'④~⑥', '⑨' 등에서는 설문대할망이 밥을 해먹거나 빨래를 하는 등의 생활 방식을 전하는데, 이것이 모두 제주도의 특정한 지형과 관계되어 있다. 어떠한 존재가 일상적인 생활을 하는 것에 거대한 바위나 섬과 같은 지형이 관계되어 있다는 것에서 또한 설문대할망의 거신(巨身)적 면모를 엿볼 수 있다.

'⑦'에서는 제주도의 오름이 형성된 기원에 대해 설문대할망과 관련지어 서술하고 있다. 설문대할망의 터진 치마 구멍으로 흙이 조금씩 새어 나온 것이 현재의 오름이 되었다는 것인데, 여기서 설문대할망 치마의 터진 구멍이 일반적인 크기가 아님을 짐작할 수 있고, 이는 곧 설문대할망의 치마의 크기는 그보다 훨씬 크다는 것을 의미함을 알 수 있다. 또한 설문대할망이 이곳저곳으로 흙을 어렵지 않게 나르는 모습에서 그녀의 키가 매우 크며, 그 힘 또한 신장에 걸맞게 세다는 것을 미루어 짐작할 수 있다.

'⑩~⑫'에서는 설문대할망의 큰 신체에 걸맞는 옷 만들기의 과정이 드러나 있다. 설문대할망의 속옷을 만드는 데에 명주(明紬) 일백통이 들며, 이는 많은 사람들이 함께 모아도 쉽게 모을 수 있는 양의 옷감이 아님을 말하고 있다. 또한 설문대할망이 속옷을 얻는 댓가로 사람들에게 육지와 연결되는 다리의 건설을 약속하는 것으로 보아 설문대할망의 커다란 몸은 당시에조차 결코 일반적인 크기가 아닌, '창조를 가능하게 하는 거인'이라는 특별한 입지에 있음을 알 수 있다. 즉 미륵이나 설문대할망은 모두 자연에 대하여 질서화를 진행할 수 있는 거인신이라는 공통점을 갖는다는 것이다.

'⑬~⑭'에서는 설문대할망과 미륵의 공통된 면모를 보다 분명하게 살펴볼 수 있다. <창세가>에서 미륵은 하늘과 땅이 서로 붙어있는 것을 힘을 가하여 분리하였다. 설문대할망도 미륵과 유사하게 붙어 있던 하늘과 땅을 서로 분리하고, 그렇게 생겨난 공간에 우뚝 선다. 이 각편에는 미륵과 설문대할망을 겹쳐 놓아도 서로 다르다고 느껴지지 않을 정도로 유사한 거인신적 면모를 보인다고 할

수 있다.

이와 같이 세계창조 신화소와 <설문대할망> 사이에 공통적으로 등장하는 ‘거인’은 각각의 서사에서 ‘미륵’과 ‘설문대할망’이 서로 대응됨을 확인할 수 있다. 미륵과 설문대할망, 두 거인은 거신(巨身)으로 세계에 대한 거대한 파괴력을 가질 수 있지만, 그것을 활용하여 질서화라는 세계에 대한 긍정적인 활동으로 이어나간다는 점에서 공통점을 지닌다. 즉, 세계창조 신화소 내에서 매개항의 기능을 하는 ‘미륵’을 ‘거인신’이라는 신화적 표지로 전환하였을 때 <설문대할망>에서도 유사한 형상을 갖춘 ‘설문대할망’이 존재하며, 이 인물이 또한 ‘미륵’과 같이 ‘질서화’라는 기능적으로도 공통적 자질을 드러내는 것으로 보인다. 이에, ‘거인신(巨人神)’을 신화적 표지로 하여 <설문대할망>과 세계창조 신화소 간의 관계를 잠정적으로 설정할 수 있다.

③ 세계창조 신화소와 <설문대할망> 간 대립 구조의 대응

세계창조 신화소와 <설문대할망>은 질서의 시작이라는 원형적 의미를 공유하며, 거인신이라는 공통된 매개항을 가진 것으로 보인다. 마지막으로 세계창조 신화소가 가진 ‘혼돈’과 ‘질서’의 대립 구조가 <설문대할망>에 대응되는지를 살핀다면, 세계창조 신화소를 중심으로 <설문대할망>을 이해할 수 있는 근거를 얻을 수 있을 것으로 기대된다.

세계창조 신화소의 첫 번째 단락에서는 혼돈으로부터 하늘과 땅과 미륵이 분리된다. 혼돈으로부터 첫 번째 분화가 생겨났다는 것에서 혼돈과 질서의 대립을 발견할 수 있음을 논의한 바 있다. <설문대할망>은 흠어진 여러 단편으로 단락을 구분하기는 어려우나, 세계창조 신화소에서 미륵이 천지(天地)와 함께 탄생하였다는 것에서 그의 거인성을 확인할 수 있었던 점으로부터 착안하여, ‘설문대할망’의 거인적 면모가 엿보이는 단편을 선별하고 그 단편에서 대립 구조의 대응 여부를 살펴보는 방법을 취할 수 있다. 여러 단편들 가운데 특히 ‘①~⑤’ 단편들을 살펴보면 설문대할망은 한라산, 관탈섬, 산방산 등에 견줄 수 있는 거대한 존재로 형상화되어 있다. 즉, 미륵과 같이 설문대할망 또한 거대한 자연 그 자체에 대한 형상화이며, 자연의 인격화에 다르지 않다는 것이다. 그와 같이 설문대할망은 한라산에 누워, 관탈섬에 다리를 두는 등 자연에 뒤섞여 존재하면서도 또한

그들과 다른 주체성을 지니고 있다. 그러한 자연에 계속적으로 섞여있지 않고
눅고, 서고, 움직이는 등 개별적인 존재로서 행위한다. 또한 차차 살펴보겠으나
자신이 누웠던, 앉았던, 섰던 장소를 떼어내어 기암이나 우도 등의 지형을 만든
다. 즉, 설문대할망은 자연과 섞여 있다는 점에서 혼돈의 형상을 보여주며, 그들
과 분리되어 행위한다는 점에서 질서의 기미(機微)를 보여준다.

세계창조 신화소의 두 번째 단락에서 주요한 내용은 미륵이 천지를 분리하고
우주를 질서화해 나가는 것으로, 이것을 중심으로 하여 혼돈과 질서의 대립 구
조가 형성된다. 그런데 <설문대할망>에서도 또한 설문대할망에 의한 천지의 분
리와 제주도 지형의 질서화가 형상화되어 있어, 세계창조 신화소가 가진 혼돈과
질서의 대립 구조가 대응될 수 있다. '⑬~⑭'를 살펴보면, 설문대할망이 한 행위
가 <창세가>의 미륵이 우주를 조정하는 방식과 유사하다는 것을 알 수 있다.
<창세가>에서 하늘과 땅이 처음에는 붙어 있었는데, 이를 미륵이 서로 떼어 분
리했다. 설문대할망 또한 하늘과 땅을 떼어내는 유사한 작용을 보인다. 또한 <창
세가>에서 미륵은 해와 달이라는 커다란 덩어리로부터 작은 덩어리를 떼어내어
별을 만들어내었다. 이와 유사하게 설문대할망 또한 '⑦~⑩'에서 커다란 땅으로
부터 바위나 흙을 떼어내어 오름, ㄷ랑쉬, 기암, 우도 등 땅으로부터 도드라지는
특정 지형물을 만들어나간다. 이렇게 서로 뒤섞여 있는 것을 분리하고, 떼어낸
것을 독립적인 성격을 지닌 것으로 만든다는 측면에서 세계창조 신화소의 혼돈
과 질서의 대립 구조가 <설문대할망>에 대응된다고 볼 수 있다.

또한 설문대할망이 세계창조 신화소의 미륵과 같이 옷을 지어 입는 과정에서
그 대립 구조가 서로 대응되는 것을 확인할 수 있다. 우선 <설문대할망>에 흔적
을 남기는 옷과 관련된 단편들을 짚어볼 필요가 있다. '⑤'의 단편에서는 설문대
할망이 사용했던 빨래 바구니와 빨랫돌이 현재의 지형으로 남아있음을 말한다.
설문대할망의 신체가 관탈섬과 마라도를 아우를 수 있을 정도로 크다는 것을 묘
사하면서, 그것을 위해 옷과 관련성을 갖는 '빨래'를 들어 형상화하는 것에서
'직조'의 흔적을 짐작해볼 수 있다. '⑦'의 단편은 세계창조 신화소에 드러난 '직
조'의 질서화 기능과 유사하다고 할 수 있는데, 설문대할망이 흙을 옮기는 중 터
진 치마의 구멍으로 인하여 오름이 만들어졌다는 이야기이다. 옷에 의해 지형에
대한 창조가 이루어졌다는 것으로, 미륵이 직조의 행위를 통해 혼돈에 대한 질

서화의 작용을 선명히 하였듯, 설문대할망 또한 지형 창조의 과정을 옷에 관련 시킨다. 즉 미륵의 직조 행위를 통한 질서화와 설문대할망의 옷을 통한 질서화가 닮아 있어 소재와 기능의 일치성을 보인다고 할 수 있다.

‘㉑’에서는 길쌈을 하는 설문대할망의 모습이 등장한다. 이 과정에서 길쌈하기에 적합한 환경을 조성하려던 중 조성된 지형에 대해 말한다. 세계창조 신화소에서 미륵이 길쌈을 통해 옷을 만드는 과정을 보였듯, 설문대할망 또한 이와 유사하게 길쌈하는 행위를 보인다. 또한 이를 통해 ‘등경돌’이라는 지형이 조성되었다는 것을 말하여 직조와 지형 질서화의 관계를 보여준다. 세계창조 신화소에서 형상화한 미륵의 직조(織造) 행위는 앞서 논의하였듯, 단순히 옷을 만드는 의미에 그치지 않고 혼돈(混沌)의 상황에서 질서의 마련으로 전환하는 의미를 갖는 행위라고 할 수 있다. 마찬가지로 설문대할망에서 ‘길쌈’이 등장했다는 것은 세계창조 신화소와 유사하게 혼돈에 대한 질서화의 부단한 진행을 보여주는 것이라 할 수 있다. 세계창조 신화소에서 길쌈의 과정을 상세하고 정교하게 형상화하였다면, 설문대할망에서는 ‘길쌈’ 행위에 필요한 물건들을 ‘기암’, ‘등경돌’ 등의 지형적 증거를 들어 말한다. 이에 <설문대할망>에서 또한 세계창조 신화소와 유사하게 신의 직조 행위에 대해 형상화하고 있고, 그것이 질서화의 작업과 관계가 있음을 확인할 수 있다.

보다 주목되는 것은 ‘㉒-㉓’인데, 설문대할망이 미륵과 같이 자신의 옷을 만들려고 하는 이야기를 확인할 수 있다. 살펴보았듯, 이들은 거인신으로 일반 사람들과 같이 옷 만드는 일이 결코 단순하거나 쉽게 이루어지지 않는다. 이에 미륵은 침으로 만든 옷감의 ‘석자 세치’를 써야 했고, 설문대할망도 ‘100통의 명주’를 필요로 한다. 모두 많은 양의 옷감을 필요로 한다는 것이다. 또한 미륵이 직조를 통해 자연을 짜고 우주의 질서를 짜는 질서화의 과정을 보여주었듯, 설문대할망 또한 옷이 성공적으로 만들어졌을 때 육지와 제주도를 연결할 다리를 만들어주겠다고 하는 것에서 옷과 질서화의 긴밀한 관계가 두 이야기에 공통적으로 등장함을 확인할 수 있다.

이와 같이 세계창조 신화소와 <설문대할망>은 천지의 개벽, 우주와 지형의 분화를 통한 조정, 직조와 질서화라는 유사한 서사단락을 가지며, 이로써 혼돈과 질서의 대립 구조가 서로 일치됨을 확인할 수 있다. 이에 세계창조 신화소를 중

심으로 하여 <설문대할망>을 이해할 수 있는 근거를 마련하고 관련성을 확정할 수 있게 된다.

3) 세계창조 신화소 중심의 <설문대할망>의 이해

① ‘혼돈/질서’ 대립 구조의 긴장 강화

<설문대할망> 관련 단편 서사들에서 세계창조 신화소의 천지 개벽, 분화를 통한 조정, 직조와 질서화가 동일하게 발생함을 확인할 수 있다. 그리고 이를 통해 세계창조 신화소의 혼돈과 질서의 대립 구조가 <설문대할망>에도 대응됨을 확인하였다. 이러한 공통된 대립 구조를 기반으로 <설문대할망>이 독자적으로 구현하고 있는 양상에 대해 구체적으로 살펴보고자 한다.

설문대할망의 거인적 면모에 대해 서술하는 단락을 모아 살펴보면, 주로 설문대할망의 큰 신체를 지형에 견주어 형상화하는 방식을 취하고 있다. 이를 ‘거인 여성의 어떠한 행동/ 관련된 지형’으로 정리하면 아래와 같다.

- ① 베개, 누우면/ 한라산, 관탈섬
- ② 딛다, 앉다/ 한라산, 산방산
- ③ 딛다/ 한라산, 표선리
- ④ 밥을 해먹는/ 바위 세 개, 애월리의 물
- ⑤ 빨래하기/ 한라산, 관탈, 마라도, 성산봉, 소섬

‘①~⑤’의 앞부분은 설문대할망의 행동을 모은 것이다. 베개를 베고 눕거나, 딛거나, 밥을 하는 등의 행동이 드러나 있다. 행동에만 주목한다면, 이와 같은 행동은 보통의 인간이 경험 세계 안에서 할 수 있는 매우 일상적인 행동이다. 그리고 ‘①~⑤’의 뒷부분은 ‘한라산’, ‘관탈섬’, ‘산방산’, ‘애월’ 등으로 설문대할망의 ‘①~⑤’의 앞부분에 해당하는 행동과 관련된 지형을 모은 것이다. 보이듯이, 설문대할망은 ‘눕는다’거나 ‘앉는다’거나, ‘밥하기’, ‘빨래하기’ 등의 사소하고도 일상적인 행위를 했을 뿐인데 한라산에는 머리를, 관탈섬에는 다리를 걸치게 되는 등 비일상적이고도 초월적인 일이 일어난다. 즉, 지극히 경험적이고 일상적인 행동이 전혀 경험적이지도 일상적이지도 않은 결과와 관계를 맺고 있다는 것을 확인할 수 있다. 그녀의 사소한 행위가 그녀의 거대함을 더 돋보이게 한다.

두 번째는 설문대할망이 자신의 큰 몸을 활용하여 ‘지형 생성’을 하는 것에 대

한 단편들인데, 이를 또한 설문대할망의 행동과 관련된 지형으로 정리하면 아래와 같다.

- ⑥ 쓰던 감투/ 큰 구멍이 팬 바위
- ⑦ 치마의 터진 구멍/ 오름
- ⑧ 주먹으로 치기/ 움푹 패어진 득랑쉬
- ⑨ 얇은 등잔 높이기/ 일출봉 등경돌
- ⑩ 오줌 누기/ 우도

‘⑥~⑩’의 앞부분을 살펴보면 또한 일상에서 흔히 존재할 수 있는 것들이 모여 있다. ‘감투를 쓰는 일’, ‘구멍 난 치마’, ‘튀어나온 어떤 부분을 주먹으로 치기’, ‘얇은 것을 높이기’, ‘소변보기’ 등 현재 경험 세계의 누군가가 그런 행동을 한다고 해도 별다른 것이 없는 사소하고도 일상적인 행동이라고 할 수 있다. 그런데 그 뒷부분을 살펴보면 이것이 역시 전혀 일상적이지 않은 결과와 맞닿아 있다. 설문대할망이 썼던 감투는 큰 구멍이 팬 바위가 되고, 그녀가 입던 치마의 구멍에 의해 흘러나온 흙은 현재 제주도의 오름이 된다. 또한 그녀가 무언가를 주먹으로 치는 사소한 행위는 커다란 오름을 움푹 패게 만드는 위력(威力)을 가지고 있다. 얇은 등잔을 높이는 사소한 행위, 소변을 보는 일상적 행위는 성산 일출봉의 등경돌이나 우도가 되기도 하며, 혹은 세찬 조류가 되어 사람들에게 위협이 되기도 한다. 즉 설문대할망의 사소한 행동들이 인간들이 살아가는 거대한 환경과 지형을 조성하는 등의 평범한 범주 이상의 것과 연결된다.

마지막으로 ‘옷 만들기’와 관련한 서사 단편들을 위와 같은 방식으로 정리하면 아래와 같다.

- ⑪ 속옷, 명주 1통/ 명주 99통, 조천리, 신촌리 앞바다의 바위 줄기
- ⑫ 속옷, 처지/ 명주 99필³²⁾, 육지와 연결되지 못한 다리

남들은 쉽게 얻을 수 있는 옷이 설문대할망에게는 난망(難望)한 것이었다. 한

32) 대체로 ‘99통’을 말한다. 이 각편에서의 ‘99필’은 구비 상의 차이인 것으로 보인다.

라산을 베고 눕는다거나 한 손으로 오름을 만들어낸다거나 등의 일은 전혀 어렵지 않은 일이었으나, 오히려 그 탁월한 신체적 조건 때문에 남들처럼 평범하게 옷을 입는 일은 언제나 어려운 일이었다. 그녀가 가장 필요로 하는 것은 ‘속옷’이었다.

할머니는 키가 너무 커 놓으니 옷을 제대로 입을 수가 없었다. 그래서 속옷을 한 벌만 만들어 주면 육지까지 다리를 놓아주겠다고 했다. 속옷 한 벌을 만드는 데는 명주 1백통(1통은 50필)이 든다. 제주 백성들이 있는 힘을 다하여 명주를 모았으나 99통밖에 안 되었다. 그래서 속옷은 만들지 못했고, 할머니는 다리를 조금 놓아 가다가 중단하여 버렸다. 그 자취가 조천면 조천리, 신촌리 등 앞바다에 있다 한다. 바다에 흘러 뺏어간 여(바위 줄기)가 바로 그것이라는 것이다. (현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1976, 22-28쪽.)

평범한 사람이라면 간단하게 마련될 이 옷을 얻기 위해 설문대할망은 제주도를 육지와 연결할 수 있는 다리를 약속한다. 속옷과 다리의 거래는 위에서 보았던 사소함 혹은 일상적인 것과, 위대한 혹은 일상적이지 않은 결과의 대립과 유사하다. 그러나 설문대할망의 소망은 끝내 실현되지 못하였다. 명주(明紬) 한 통, 혹은 속옷의 아주 작고 은밀한 부분의 단 한 조각이 모자란 까닭이다. 속옷의 대부분을 만들 옷감을 마련했으나, 그것이 전부를 마련한 것은 아니기에 설문대할망의 속옷 만들기는 실패로 돌아가고 육지와 연결할 다리의 건설도 실패로 돌아가고 만다.

이와 같이 <설문대할망>은 ‘사소함/위대함’, ‘경험적/초월적’, ‘일상/비일상’의 대립을 이루는 단편들이 끊임없이 반복되는 방식이다. 그녀의 행위나 소망이 사소하고 소박할수록 그녀의 신체와 능력의 위대함과 거대함, 그 욕망 추구 결과의 비일상적인, 초월적인 성격이 돋보이게 된다. 앞서 세계창조 신화소의 대립구조는 ‘혼돈/질서’라는 대립적 구조로 이루어져 있음을 확인하였다. 그리고 <설문대할망>에서도 이러한 대립적 구조가 동일하게 구현되어 있다. 설문대할망이 질서화하기 이전의 지형이 땅으로부터 분화되지 않은 상태로 존재하고, 그녀가 움직임으로써 현재의 지형이 되었다는, ‘혼돈/질서’의 구조이다.

다만 다른 것은 질서화의 주체인 설문대할망이 그 질서화의 성격을 인간과 같

이 사소하고 경험적인 방향으로 격하시킨다는 것이다. 창조의 과정에서 충동과 실수를 노출하고 인간적 욕망 또한 내보인다. 대표적인 것이 아래와 같은 단편들이다.

제주도에는 많은 오름들이 여기저기 흩어져 있는데, 이 오름들은 할머니가 치맛자락에다 흠을 담아 나를 때, 치마의 터진 구멍으로 흠이 조금씩 새어 흘러서 된 것이라 한다. (현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1976, 22-28쪽.)

제주도의 많은 오름들은 할머니가 삽으로 흠을 날라 가면서 한 줍씩 집어 놓은 것이라 한다. 구좌면의 ㄷ랑쉬는 산봉우리가 움푹하게 패어져있는데, 이것은 할머니가 흠을 집어 넣고 보니 너무 많아 보여서 주먹으로 봉우리를 탁 쳐 버렸더니 움푹 패어진 것이라 한다. (현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1976, 22-28쪽.)

인용한 첫 번째 단편은 제주도 오름의 기원에 관한 것이다. 오름이 설문대할망의 치맛자락에 난 구멍에 의해서라고 전한다. 터진 구멍에서 조금씩 흘러나온 흠에 의해 제주도 이곳저곳의 오름이 만들어졌다고 하여, 설문대할망의 치맛자락의, 그녀의 신체의 거대함을 말한다. 동시에 그것이 사전의 조율된 계획에 의한 형성이 아닌 치맛자락의 터진 구멍에 의해 우연히 생성된 것이라는 점에서 완벽하지 못한 신의 작용을 엿보게 한다. 또한 신이 흠결 없는 완벽한 외양을 갖추고 있지 못하고 구멍이 있는 치마를 입고 있었다는 것에서 신의 위용(威容)은 인간적인 차원으로 내려앉게 된다.

인용한 두 번째 단편은 ‘ㄷ랑쉬 오름’의 생성과 관련된 것이다. ‘ㄷ랑쉬 오름’은 제주도의 오름 가운데 큰 규모에 속하며 원형의 분화구를 가졌는데, 이것이 설문대할망에 의해 만들어졌다고 전한다. 설문대할망이 정교한 측량과 설계에 의해 단번에 만든 것이 아니라, 만들다 보니 너무 크게 만들어졌고, 그것이 마음에 들지 않아 ‘주먹으로 탁 치는’ 충동적인 조정을 했다는 것이다. 거대한 오름의 형상은 거대한 설문대할망의 힘을 드러내면서도, 원형의 분화구는 설문대할망의 충동성을 내보인다.

즉 <설문대할망>의 다양한 단편들에서 설문대할망은 완전무결한 창조신의 형상과는 다소 거리가 있는 모습을 보이는데, 이로써 혼돈과 질서의 대립 구조가 세계창조 신화소에 비해 더한 긴장 관계를 갖는다. 그녀가 완벽한 신의 면모에

서 멀어질수록, 질서화가 가능할 것인가에 대한 의심과 불안이 생기고, 실수로 생겨난 지형들에 의해 이것이 진정한 질서화의 산물이 될 수 있는가, 질서화란 무엇인가라는 의문이 발생한다. 즉, 혼돈과 질서 간의 거리가 멀고 가까움을 반복하며 그 긴장이 다소 강화된 형태라고 할 수 있다.

② 매개항 ‘거인신’의 창조여신성(創造女神性) 부각

<설문대할망>은 혼돈과 질서의 대립에 대하여, 질서화를 행하는 주체의 신성성을 경험 세계로 다소 내려앉히는 방향으로 대립의 긴장이 강화됨을 살폈다. 이와 같은 대립 구조의 변이에 있어서 매개항 ‘거인신’이 작용하는 방식의 변이에 대해서 또한 확인할 필요가 있다.

앞서 살펴보았듯, ‘①~⑤’의 설문대할망의 거인성을 드러내는 단편들에서는 설문대할망이 높거나 앉았을 뿐인데 한라산을 베고 눕는다거나 관탈섬이나 산방산 등에 걸치게 된다는 등의 표현을 통해 설문대할망의 크기를 압도적인 형상으로 구현해내고 있다. 인간에게는 높은 곳이기에 며칠을 할애하여 올라가도 꼭대기에 도달하기가 쉽지 않거나, 바다에 막혀 있어 배를 타고 가도 당도하기 어려운 곳을 설문대할망은 그 커다란 신체에 의해 조금의 어려움도 없이 이르게 된다는 것을 극대화하고 있다. 관탈섬은 제주도의 북단에 위치하고, 산방산은 제주도의 남단에 위치한다는 것을 상기할 때 이와 같은 서사에서 상상할 수 있는 설문대할망의 형상은 제주도를 넉넉히 덮을 만한 크기의 압도적인 거인의 형상이다. 모든 것이 발아래에 있고, 마음만 먹으면 개선(改善)이나 파괴(破壞)의 방향으로 자유롭게 변화시킬 수 있는 힘을 가진 어마어마한 크기의 여인이다.

주지하듯, 설문대할망은 미륵과 같은 거인이다. ‘①’은 할망이 한라산을 베개 삼아 누우면 다리가 제주시 앞바다에 있는 관탈섬에 걸쳐졌다고 함으로서, 그녀의 거인성과 동시의 그녀의 잠을 그려내고 있다. 세계의 다른 창세신화를 살펴보면 잠을 자는 행위는 창조와 밀접한 관련을 갖는 것으로 드러난다. 헝가리와 루마니아의 창세신화³³⁾에서 그러하고, <창세가>에서도 인세차지경쟁 신화소에서

33) (헝가리) “좋아. 하지만 넌 흠을 가져왔다. 손톱 밑에 흠이 있을 테니 그것을 긁어내라”라고 신이 말했다. 악마는 손톱 밑에 붙어 있는 흠을 잘 긁어냈다. 그들은 흠을 반죽했다. 6일 동안 반죽했다. 그러자 한 발로 올라설 만큼의 흠 반죽 양이 되었다. 신은 한 발로 반죽 위에 올라선 후 ‘쉬자’고 말했다. 신과 악마가 6일을 쉬는 동안 반죽이 계속 붙어나기 시작했다.

도 미륵과 석가가 잠을 자며 꽃을 피우기로 하여, 잠과 창조력의 관련에 대해 살펴볼 수 있다. 잠을 자는 동안 이루어지는 창조 행위는 신은 휴식하면서도 창조를 가능하게 한다는 신의 위대함과, 자면서 이루어지는 생명과 새로운 것들의 창조가 그 원리나 과정을 비밀스럽게 한다는 신화적 함의를 지닌다.³⁴⁾ 그렇다면 ‘①’과 같이 형상화된 설문대할망의 잠은 위대한 창조신으로서의 일면(一面)을 보이는 것이라 할 수 있다. 또한 그녀의 자는 형상과 제주도를 겹치는 것으로, 그녀가 잠을 자는 행위가 제주도의 지형 창조와 결코 무관하지 않음을 형상화한다. 신의 특권이라 할 수 있는 게으름을 만끽하는 설문대할망의 형상 및 그러한 신의 휴식(休息)과 창조의 관련성을 내비치는 것으로부터 설문대할망은 창조 행위를 하는 거인이라 짐작할 수 있다.

<설문대할망>은 이러한 거인에게 ‘창조여신(創造女神)’으로서의 성격을 부여한다. 미륵과 같이 거인의 몸으로 창조를 수행하되, 미륵과 달리 여성적인 면모를 강조하는 것이다. ‘④, ⑤, ⑨’에서 설문대할망은 직접 밥을 하고 빨래를 하며, 길쌈을 행한다. 전통적으로 여성의 일이라고 여겨져 온 일을 하는 과정에서 ‘애월’이나 ‘성산봉’, ‘우도’ 등의 지형이 창조되었다고 말한다. ‘⑦’에서는 설문대할망이 입고 다니는 치마에 구멍이 뚫려 있어서 오름이 만들어졌다고 하고, ‘⑩’에서는 할망이 오줌을 누는 바람에 우도가 만들어졌다고 한다. ‘치마의 구멍’이나 ‘다량의 오줌’, 그를 통한 오름과 우도의 발생은 여성의 생산성을 은유(隱喻)한다.³⁵⁾

육지에서 모내기할 때 아침 일찍, 그 마을에서 아들을 가장 많이 낳은 여성이 눈에 오줌을 눈다. 여성의 생산력이 눈에 전이(轉移)되길 바라며 한 해의 풍요를 기원하는 의식이었다. 이렇게 여성의 오줌은 생명력의 상징이 된다. 설문대할망의 거대한 배설이 국토 형성으로 이어지는 것 또한 여성의 배설과 생산

(루마니아) “어느 정도 땅이 생기자 하나님은 땅을 만드시느라고 피곤하셨던지 자신이 만든 땅 위에 몸을 누이시고 악마에게 ‘이제 설 곳이 생겼으니 같이 쉬자’는 말을 남기고는 이내 잠이 들어 버리셨다. 악마는 하나님께 함께 땅을 축복하자고 하였으나 하나님은 그 일을 나중에 잠에서 깨고 나면 하자고 하셨다.”

박종성, 「중·동부 유럽과 한국의 창세신화 그리고 변주」, 『비교민속학』 35, 비교민속학회, 2008, 548-549쪽.

34) 박종성, 위의 글, 549쪽.

35) 조현설은 거인여성설화에서 오줌발과 성기에 대한 유난스런 강조는 대모신의 풍요로운 생산력에 대한 상상을 반영한 결과라고 해석하였다.

조현설, 『마고할미 신화 연구』, 민속원, 2013, 46쪽.

력의 관계를 형상화한 것이라 할 수 있다.³⁶⁾ 설문대할망이 단순히 거인이기 때문에 힘과 신체로서 지형물 창조에 이를 수 있었다는 것이 아니라, 그녀가 여성인 까닭에 고유하게 지닌 폭발적인 생산력에 의해 현재의 지형들이 발생했다는 것이다. 이것이 <설문대할망>의 설문대할망이 갖는 미륵과의 차이점이며 개성적인 면모라 할 수 있다.

‘㉑’이나 ‘㉒’의 ‘옷 만들기’에서 거인이되, 창조 여신으로서의 모습이 한층 강화된다. 설문대할망은 속옷이 필요했고 제주의 백성들은 육지까지 이동할 수 있는 다리가 필요했다. 이에 설문대할망은 인간들에게 명주로 된 속옷을 지어주면 다리를 건설해주겠다고 약속한다. 여기서 세계창조 신화소의 미륵과 차이점이 드러난다. 미륵은 옷을 자립적으로 만들었고, 결과 또한 성공에 이른다. 반면, 설문대할망은 미륵과 달리 옷 얻기를 인간에게 의존하였고, 결과는 실패이다. 또한 미륵이 필요로 한 옷은 ‘장삼’과 ‘고깔’이다. 장삼은 길이가 길고 품과 소매가 넓은 옷이며, 고깔은 귀까지 넉넉히 내려오는 모자로, 신으로서의 위엄을 자아내기에 적합한 종류의 의류라 할 수 있다. 반면 설문대할망이 필요로 한 것은 속옷이다. 미륵이나 설문대할망 모두 거인으로서 기본적으로 큰 옷을 필요로 하는 것은 같을지 모르나, 미륵이 필요로 하는 것은 위엄을 자아낼 만한 크기의 장삼이며, 설문대할망이 필요로 하는 것은 신체의 주요 부위만을 가릴 수 있는 속옷이다.

여기서 설문대할망이 미륵과 달리 옷 만들기에 있어 의존적인 태도를 취했기에 그녀의 옷 만들기가 실패할 수밖에 없었다³⁷⁾는 논의에 대하여, 설문대할망의 옷 만들기가 단순한 옷이 아닌 ‘제의(祭衣)’였을 가능성 또한 논의할 수 있다. 세계 어느 나라든 신에게 소망을 빌 때에는 물건이나 희생(犧牲)을 바치게 된다. 5세기 경 그리스에서는 사람들이 모여 길쌈을 해서 지하 세계의 여신(女神) 페르세포네(Persephone, Περσεφόνη)에게 헌정했다는 기록이 있다. 여신 헤라(Hera)에게는 ‘최상의 천’을 짜서 바치기도 했다.³⁸⁾ 남부 프랑스의 마리 드라 메

36) 허남춘, 「설문대할망과 여성신화」, 『탐라문화』 42, 제주대 탐라문화연구소, 2013, 117-119쪽.

37) 조현설, 「마고할미, 개양할미, 설문대할망- 설문대할망 전승의 성격과 특징에 대하여」, 『민족문화사연구』 41, 민족문화사학회, 2009, 149쪽.

38) 이것은 또한 설문대할망이 원한 옷이 명주로 된 속옷이라는 점과 관련이 있다. ‘명주’란 누에고치에서 뽑은 실로 무늬 없이 짠 피륙을 의미한다. 네 번의 잠을 잔 누에가 고치를

르(Saintes-Maries-de-la-Mer)에서는 해마다 5월이면 집시들이 자신들의 수호 성인 ‘성 사라(Sarah)’를 위해 새 옷을 지어 바치는 의례(儀禮)를 거행한다.³⁹⁾ 이를 통해 본다면 <설문대할망>에서 ‘속옷’은 육지와 연결되고 싶은 백성들의 설문대할망에 대한 간절한 바람의 표현이고 일종의 희생(犧牲)이라고도 할 수 있다.

이와 같은 맥락에서, 그 제의가 ‘속옷’이라는 것과 음부(陰部)를 가릴 아주 작은 천이 부족하여 속옷의 완성에 실패했다는 대목에 주목할 필요가 있다. ‘속옷’은 창조력과 직결되는 신체 부위를 보호하기 위한 옷을 말한다. 즉 설문대할망이 가진 무한한 생산력, 창조력을 가진 자궁(子宮)을 보호하기 위한 옷을 의미하는 것이다. 그런데 이것을 가릴만한 크기의 옷을 만들지 못했다는 것은 그녀의 음부, 곧 그녀가 가진 생산력과 창조력이 인간의 힘으로는 통어(統御)되지 못할만한 거대한 규모의 힘이라는 것을 의미한다. 여기서, 설문대할망의 창조여신으로서의 성격이 여실히 드러난다. 세계창조 신화소의 미륵은 자신의 거대한 신체를 옷으로 전부 감싸는 것에 성공하였고, 설문대할망은 아주 작은 신체의 부분조차 옷으로 가리는 것에 실패하였다. 결과로 본다면 설문대할망의 ‘다리 만들기’는 실패이지만, 원인으로 본다면 설문대할망의 신체가 그만큼 컸다는 것이고, 그만큼 왕성하고 풍요로운 생산력을 지니고 있었다는 의미가 된다.

실제로 ‘㉓, ㉖~㉘’의 서사를 살펴보면, 설문대할망의 거대한 음부 및 이에 의한 풍요로운 생산력을 확인할 수 있다.

(전략) 설문대하르방이 잇어났쥬. 설문대할망이 이신디 하르방이 옷입니까. 할망이 이시민 하르방이 잇쥬. 하르방이 잇다가, “궤기가 꼭 먹고 싶다.”고. 할망이 곧는 말이, “한라산 꼭대기에 강 잇다가 나 말대로만 흡서.” 갓어. 갓는디 하르방 보고, “당신이랑 한라산 꼭대기에 가서 대변 보멍 그것으로 낭을 막 패어 두 드리멍 오쥬을 작작 굴집서. 굴기면은 산툃이고 노루고 다 잡아질 텡쥬.” 아닌게 아니라, 이영했더니 산툃이고 노루고 막 도망가. 할망은 자빠전 누워 잇엇덴. 비

만들면, 그 누에고치를 건조한 후 끓여 실 끝을 푼 뒤, 새로 감아 적당한 길이의 날실을 만든다. 그것을 베틀에 올려 날실과 씨실을 엮어 짠 것이 비로소 명주가 된다. 이것으로 옷을 지을 때는 물에 담가 풀을 빼고 그늘에 말려 다시 풀을 먹인 후 적절히 말리고 다듬어서 활용한다. 즉, ‘명주로 된 속옷’은 단숨에 쉽게 얻어지는 재료로 만들어지는 옷이 결코 아닌 최상의 재료로 만든 최상의 옷이 되는 것이다.

39) 고희경, 『태초에 할망이 있었다.』, 한겨레출판, 2010, 51-52쪽.

북쪽 피호젠 호단 그것들은 할망 그디(陰部) 간 문딱 곱안. 곱으니 이젠 그것들 잡아단 호 일년 반찬 호연 먹엇댄 호여. (송기조 구연 <설문대 할망>, 『대계』 9-2, 710-714쪽.)

그 할망이 경 허였주계. 한라산 우의 가가지고 응 가달 별견 오좁을 싸는다, 포수가 각록(角鹿)덜을, 사슴덜을 다올려가지고 총으로 쏘을라고. 거, 굴 속에 곱아 부러 어, 보니, 응 보니 영큼흔 할망인디, 할망) 그디 가 들어가 부렸어, 각록이. 하하하하. 각록이. 들어가 근지러와가니 오좁 싸니 것이 내가 뒀었다고. 설문대 할망이 크긴 커난 모양이라 양. 각록 으나문 개가 그디 들어가게쿠름. 허허허. (안용인 구연 <설문대할망>, 『대계』 9-1, 200-202쪽.)

하루방이 할망?라 “난 절로 강 괴길 다둘리커매 할망은 소중기 버성 하문을 올 양 맞아시련” 호고서 바당 쏘곱에 신 괴길 다올리는다, 셋놈으로 엉덕마다 질오 명 이궁기 저궁기 들썩들썩 숙대겨 가난 바당괴기들이 호 어이에 매딱 설문대 할망 하문데레 기여들어갓수다. 설문대할망은 괴기들이 거저 문 들어온 만호난 하문을 똑기 중간에 바당서 나와서 펫 싸놓난 수수백 섬이 나왔수다. 설문대 하루방과 설문대 할망은 그 괴길 호때에 문 끌어묵언 삼천 삼백 연을 살엇께 흡니다. (오문복 구연(성산읍 신평리, 1972.03) <설문대하루방과 설문대할망>, 임석재, 『한국구전설화』 9, 평민사, 1993, 279-280쪽.)

송기조 구연의 각편에서 그녀가 배설을 하고 누워있자, 멧돼지, 노루 등이 그녀의 음부로 모두 들어가 거대한 오좁을 피하고자 하였다. 이에 설문대할망과 설문대하루방은 그녀의 음부로 숨은 동물들을 잡아다 일 년 동안 식량으로 삼아 살 수 있었다고 한다. 그녀의 배설로 모든 동물들이 피신할 수밖에 없었다는 것과, 그 때 잡은 동물로 일 년 동안 연명할 수 있었다는 것에서 그녀의 음부가 거대함을 알 수 있다. 안용인 구연의 각편에서는 포수를 피해 사슴 열 마리 이상이 그녀의 음부로 피신할 수 있었다고 한다. 그리고 그것이 간지러워 설문대 할망이 오좁을 싸니 그것이 또한 곧 ‘내(川)’이 되었다고 하여 그녀의 음부가 가진 규모 및 생산력을 짐작할 만하다. 오문복 구연의 <설문대할망과 설문대하루방>에서는 그녀가 다리를 벌리고 바다에 앉아 있자, 고기들이 그녀의 하문(下門)으로 들어가 한순간에 많은 물고기들을 잡을 수 있었다는 것이다. 이때 잡은 물고기로 삼천삼백 년을 먹고 살 수 있었다는 것으로 그녀가 자신의 음부로 잡은

물고기가 상당히 많음을, 곧 그녀의 음부가 상상 이상으로 거대했음을 보여준다. 이는 오줌으로서 지형을 생산하는 것과는 다른 방향의 생산력을 보여주는데, 강력한 오줌 줄기가 신체 밖으로 뿜어지며 그것의 압력에 의해 지형이 변화하는 것과 달리, 이러한 단편에서는 외부의 생명들을 설문대할망이 자신의 내부로 끌어당길 수 있고, 그것으로 인해 자신과 남편의 생명을 삼천삼백 년 동안, 곧 무한에 가깝게 이끌어갈 수 있음을 의미한다. 즉, 그녀의 거대한 음부는 외부로는 폭발적인 생산력을 표출하기도 하고 내부로는 생명을 충만(充滿)하게 하는 등의 작용을 한다고 볼 수 있다.

아들 5백 형제를 낳고 그 많은 아들을 먹이기 위해서 큰 솔에 죽을 끓이다가 그만 잘못해서 빠져죽었다. 자식들이 그것을 알고 같이 산중에서 죽어버리니 그것이 현재 제주도 명승의 하나인 영실기암의 오백 장군이다. 등산할 때에 이 오백 장군봉에서 큰 소리를 지르면 할망이 성을 내서 구름과 안개를 끼게 한다. (장주근, 『한국의 신화』, 성문각, 1961, 8쪽)

⑰에서는 그녀에게 오백 명의 아들이 있다고 전한다. 오백 명의 자손을 낳을 수 있다는 것에서부터 범인(凡人)과 다른 그녀의 폭발적인 생산력을 읽어낼 수 있으며, 이 오백 명이 아들이 설문대할망이 녹아든 팔죽을 먹고 영실기암이 되었다는 것에서 그녀의 존재가 돌로 재생(再生)하여 불멸(不滅)의 존재로 변환하였다는, 그녀의 꺼지지 않는 무한(無限)한 생명력을 또한 확인할 수 있다. 현재에도 산행을 하는 자가 오백장군봉에 올라 큰 소리를 지르면 설문대할망이 분노하여 구름과 안개를 끼게 한다는 민간(民間)의 인식이 지금도 이어짐에서 그녀의 여신으로서의 생명력이 지속되고 있음을 알 수 있다.⁴⁰⁾

이와 같이 세계창조 신화소의 매개항인 미륵에 대하여 <설문대할망>의 매개항인 설문대할망은 빨래나 직조, 길쌈, 특히 오줌 누기 행위나 거대한 음부의 형상화를 통하여 여성성이 강조된 풍요로운 창조여신으로서의 의미를 부각하였다고 할 수 있다.

40) 박종성, 「비교신화의 관점에서 본 설문대할망」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010, 22쪽.

③ ‘지형 질서의 시작’으로서 <설문대할망>의 이해

세계창조 신화소에서 미륵은 질서화를 행하는 절대적 주체였다. 그가 행하는 모든 질서화는 성공에 이른다. 하늘과 땅이 성공적으로 분리되었고, 해와 달 또한 적정한 수로 존재하게 되었으며 별들은 직분을 갖고 세상은 질서를 갖추게 되었다. 이러한 미륵의 지속적인 질서화 행위는 혼돈과 질서의 대립 구조를 형성하고 거인신의 행위가 매개가 되어 성공적인 질서화로의 변환을 이룩한다. 한편, <설문대할망>은 다소 인간적인 면모를 지닌 거인으로 등장하여 지형을 성공적으로 조성하기도 하고 때로는 실패하기도 하며, 혼돈과 질서 간 대립 구조의 긴장을 강화한다. 그 가운데 ‘거인신’의 성격이 여신으로서의 풍요로움을 강조하는 변이를 보이기도 한다.

‘미륵’과 ‘설문대할망’이라는 두 거인신 사이에 차이가 있다면, 앞서 살펴보았듯 미륵은 우주 창조에 집중한다는 점이다. 과잉 상태인 해와 달을 적정 상태로 조정하며 별과 알맞은 자리 등을 마련하는 모습을 보인다. 이에 비해 설문대할망의 경우는 제주도의 지형 생성에 주력하는 모습을 보인다. 앞서 드러난 ‘㉗~㉙’의 서술들이 오름, 바위줄기, 지형, 기암 등의 형성 과정에 대해 말하고 있어, 설문대할망과 관련된 대부분의 서사는 제주도의 지형을 어떻게 창조했는가를 말하는 것에 집중하고 있다고 볼 수 있다.

문제는 이와 같은 설문대할망의 지형 창조 행위를 미륵의 우주 조정 행위와 유사한 창조 작업의 일환으로 볼 수 있겠는가 하는 점이다. 즉, 설문대할망에게 미륵과 같은 창조신으로서의 동일한 입지를 부여할 수 있겠느냐는 점이다. 기존의 논의에 따르면 창조 행위에는 천지 분리, 천체의 조정, 자연 현상의 유래를 설명하는 1단계의 창조 작업이 있고, 세상의 땅덩어리를 생성하고 산천을 형성하며 특정 지형을 형성시키는 작업인 2단계의 창조 작업⁴¹⁾이 있다. 설문대할망의 창조 행위는 1단계에 해당하는 작업의 일부인 ‘천지 분리’ 외에는 대체로는 2단계의 창조 행위에 해당한다. 즉 미륵과 같이 최고 수준의 창조 작업을 진행한 것은 아니라는 것이다.

그럼에도 미륵과 설문대할망의 창조 작업은 본질적인 측면에서는 그 성격이 같다고 할 수 있다. 미륵의 경우도 절대적인 의미의 창조를 하지는 않았다. 어떠

41) 권태효, 『한국의 거인 설화』, 역락, 2002, 40쪽.

한 절대 힘에 의해 하늘과 땅과 함께 태어났으며, 기존에 존재하는 두 개씩인 해와 달을 조정하여 남은 것으로 별을 만들었고, 이미 땅 속에 존재하는 흙으로서 옷을 만드는 등, 절대적 창조력보다는 있는 것을 활용하는 일종의 조정 능력을 보여준 바 있다. 설문대할망도 이와 다르지 않아 '㉗'이나 '㉘'과 같이 이미 땅 위에 있는 흙을 활용하여 오름을 만든다. 또한 '㉙'와 같이 얇은 바위를 다른 바위를 통해 돋우는 등의 조정 행위를 보이고, '㉚'에서 보이듯, 붙어 있는 땅을 떼어 내어 현재의 지형으로 조성한다. 즉 미륵의 창조 행위와 설문대의 창조 행위는 그것이 혼돈으로부터의 질서화라는 성격을 띠는 점에서 동일하다 할 수 있다.

다른 것은 창조 행위의 표현 방식이다. 미륵의 경우 하늘과 땅과 함께 출현하고 우주를 조성하며, 어느 곳인지 알 수 없는 땅 위에 존재하는 등 관련된 배경이 매우 추상적이다. 반면 설문대할망의 경우 '관탈섬', '한라산', '일출봉', '등경돌' 등 그녀와 관계된 창조물들은 구체적인 지명을 갖고 있다. 경험 세계의 것으로 분명한 실체를 가지고 있고, 현대에도 그 실재(實在) 여부를 확인할 수 있다. 즉 미륵의 우주 창조와 설문대의 지형 창조를 동일한 선상에 놓을 수 있겠는가 가 쟁점인데, 창조 작업을 했다는 측면에서는 그 의미가 동질하다고 할 수 있겠다. 다만, 설문대할망에 있어서는 창조의 결과물들이 경험 세계에 국한된 것이기에 자연스레 미륵이 창조한 우주보다는 더 작은 세계를 창조, 생성, 조정한 것이 된다는 것이다.

그리고 이와 같은 <설문대할망>의 창조 방식은 세계창조 신화소가 말하는 '질서화'의 당위(當爲)와 속도(速度)에 대해 숙려(熟慮)하게 한다. 앞서 살펴보았듯, 설문대할망은 우발적으로 지형을 창조하기도 하고, 자신이 만든 창조물을 손쉽게 다시 파괴하기도 하며 끝내 창조를 완결시키지 못하기도 한다. 설문대할망의 창조 또한 신성한 시작임에도, 그녀의 일상적이고도 희화화된 몸짓으로 인해 미륵에게 부여된 것과 같은 대단한 신성성이나 위엄이 부여되기 어렵다. 그러나 이러한 그녀의 인간적인 몸짓에 의해 시원의 거대한 창조가 자아내는 신성함으로부터 한걸음 떨어져, 그 질서화, 분화의 결과물이 갖는 가치에 대해 생각해보게 된다. 미륵에게는 당연하고 가치로운 일이지만 했던 질서화가 설문대할망에 의해서는 그 가치에 대한 속단을 주저하게 만든다는 것이다.

<설문대할망>의 세계창조 신화소에 대한 대립 구조의 긴장 강화는 곧 세상에 인간이 존재하고, 이들이 신을 감시함으로써 약해진 신격을 의미한다. 어떠한 창조 행위를 하여도 세계창조 신화소의 신과 같이 위엄 있어 보이지 않고 흠이 잡히고, 부족함이 노출된다. 이에 창조신은 더욱 폭발적인 생산력을 보이고 결코 감춰질 수 없는 창조력을 보이게 되는 것이라 할 수 있다. 설문대할망의 속옷 만들기가 실패하는 까닭은 인간 시대에 존재하는 신의 형상을 드러내는 것이다. 신의 거대함과 위대함을 인간의 요구대로 감추고 숨기는 것이 아니라, 있는 그대로 노출하는 것으로 인간의 무절제한 욕망에 경계를 가하는 것이라 볼 수 있다.

앞서도 언급하였듯, 설문대할망의 다리 건설은 실패했다고 보기만은 어렵다. '㉠'에서 '다리를 조금 놓아가다가 중단하였다'라고 하였듯, 혹은 '㉡'에서 보이듯 '다리를 놓아주지 않았'다고 하였듯, 할 수 있었지만 하지 않은 것이다. 이것은 곧 인간이 바라는 육지와 연결이라는 질서화가 옳은가에 대한 고민으로 연결된다. 육지와 연결이 과연 질서화라고 할 수 있는지, 육지와 뒤섞이려는 혼돈으로의 재귀(再歸) 아닌지, 즉 질서화의 행위가 지나친 것은 아닌지에 대한 고민이다. 이에 다리 건설의 중지는 이것이 과도한 질서화이며 옳지 못한 질서화라는 판단을 형상화한 것이라 할 수 있다. 이와 관련하여 아래와 같은 각편을 눈여겨볼만하다.

(전략) 제주도에서, 속옷이 아니고 허리 허리만 당혀 주면은 목포레 가는 드릴 놔주겟다. 기연디 그걸 허여 주질 못허여서 드릴 못 낫고. 기여니 명지가 멧 동이 드는지 알 게 뭐야 원, 워낙 커노니까. 기영허난 못 낫쥬. 기연디 그 때도 그런 말이 잇엇답니다. 만일 드릴 놓앗더민 호랑이 제와서 못 살 거라고. 호랑이. 범이 들어오거든. (후략) (송기조 구연 <설문대 할망>, 『대계』 9-2, 710-714쪽.)

위의 각편에서도 다른 각편과 마찬가지로 속옷을 완성하지 못하였는데, 독특하게 다리를 완성하지 못한 까닭에 대한 다른 정당성을 부여하고 있다. 만약 설문대할망이 다리를 완성하였더라면 호랑이가 육지로부터 건너와 제주도 사람들이 평안하게 살지 못했을 것이라고 한다. 즉, 다리를 완성한다고 하여 흠결 없이 완벽한 질서화가 자리하는 것이 아닌, 호환(虎患)과 같이 생명과 평안을 위협하

는 또 다른 불안이 생길 수밖에 없다는 것이다. 이에 설문대할망의 다리 짓기 실패는 제주도 사람들이 오히려 평안하게 살 수 있는 원인이 된다. 곧, 그녀의 실패는 그녀의 능력이 부족하거나 신적 자비를 갖추지 못했기 때문이 아닌, 막연한 질서화의 욕망에 대한 경계이자 공동체의 더 나은 삶을 위한 예견이 되는 것이다.

이와 같다면 세계창조 신화소에 대한 <설문대할망>의 변이는 ‘위대한 질서의 시작’에 대한 다소 다른 시선을 보여준다. 세계창조 신화소의 경우, 혼돈으로부터의 질서화를 부단히 해나가고 어떠한 존재도 이것에 대해 제동(制動)을 걸지 않지만, <설문대할망>은 지나친 질서화를 경계하고 과잉의 질서화는 어찌면 혼돈으로 다시 치달을 수 있음을, 이에 과도한 질서화보다는 현재의 상태가 더 적정할 수 있다는, ‘질서화’의 정도(正道)에 대한 숙고(熟考)를 말하는 것이라 할 수 있다.

4) 세계창조 신화소 중심의 거인 설화 이해

세계창조 신화소 중심의 <설문대할망>에 대한 이해를 활용하여 다른 거인 설화에 대한 이해 또한 가능하다. 『삼국유사』 소재의 <지철로왕>과 『삼국사기』 소재의 <문희와 보희의 꿈>을 통해 세계창조 신화소를 중심으로 한 거인 설화에 대한 이해를 보이하고자 한다.

① ‘정치적 혼돈/정치적 질서’의 대립 구조로 변이

<지철로왕>은 거대한 음경을 가진 지철로왕이 마찬가지로 거대한 음부를 가졌을 것으로 추정되는 커다란 신체의 여성을 얻어 왕실을 이루었다는 이야기이다. 아래와 같다.

제22대 지철로왕의 성은 김씨요, 이름은 지대로 또는 지도로라 했고, 시호는 지증이라 했다. 시호는 이때부터 시작되었다. 또 우리말에 마립간이라 한 것도 지철로왕때 시작된 것이다. 왕은 영원 2년 경진(500)에 왕위에 올랐다. [혹은 신사라고도 하니 그렇다면 영원 3년이 된다.]⁴²⁾

지증왕(智證王, 500~514)은 왕으로서의 즉위가 비록 늦었지만, 그의 치적(治績)은 다른 왕들에 비해 현저한 특징을 보이고 있다. 또한 지증왕대(智證王代)를 전후한 시기는 신라 사회에서 다양한 변화가 나타난다는 점에서도 주목된다. 인용문에서 보이듯 시호가 시작되었고, 마립간(麻立干)에서 왕호(王號)로의 변화 시점이 지증왕대인 것이 이를 대변한다.⁴³⁾

이렇듯 지증왕은 정치적인 개혁으로 국호를 ‘신라’로 정하고, ‘마립간’ 대신에 중국식 ‘왕호’를 사용하였다. 국명 및 왕호의 한화 정책은 단순한 명칭의 변경에 그치는 것이 아니었다. 그것은 바로 중국의 수준 높은 정치 조직 자체를 받아들여려는 노력의 표시였다⁴⁴⁾고 할 수 있다. 단순한 명칭의 전환이 아닌 중국의 안

42) 第二十二, 智哲老王. 姓金氏. 名智大路. 又智度路. 諡曰智證. 諡號始于此. 又鄉稱王爲麻立干者. 自此王始. 王以永元二年庚辰即位.[或云辛巳則三年也.]

일연, 이재호 역, 『지철로왕 조』, 『삼국유사』1, 도서출판 솔, 150-151쪽.

43) 김희만, 「신라 지증왕의 왕명과 그 성격」, 『서강인문논총』 46, 서강대 인문과학연구소, 2016, 54쪽.

44) 이기백·이기동 공저, 『한국사강좌』(고대편), 일조각, 1982, 152쪽.

정적인 체계를 모방함으로써, 신라를 강조하고, 강력한 왕권을 확립하고자 하는 것과 무관하지 않다⁴⁵⁾는 것이다.

즉, 지증왕이 안정화 작업에 골몰했다는 것인데, 이와 관련하여 지증왕 즉위 당시 상황을 살펴볼 필요가 있다. 지증왕은 소지왕(炤智王)을 이어 집권한 이후에도 여전히 ‘갈문왕’으로 칭해졌다. ‘갈문왕(葛文王)’이란 신라 때 왕의 근친에게 주던 봉작으로, 이미 왕으로 즉위한 지증왕이 여전히 갈문왕이라고 불렀던 것에서 복잡했던 당시의 정치적 상황을 짐작케 한다. 이것은 첫째로는 소지왕이 왕위를 이을 아들을 남겨두지 못하고 죽은 정황과 관련된다. 『삼국사기』는 지증왕의 즉위에 대해 “前王薨 無子 故繼位”⁴⁶⁾이라 하여 전왕(前王)의 무자(無子)를 그 즉위의 직접적인 이유로 제시하고 있다.⁴⁷⁾ 왕의 죽음과 무자(無子)로 인하여 왕위 계승과 관련한 정치 세력 간의 갈등이 발생하였는데 여기에 소지왕 부계에 해당하는 ‘내물직계(奈勿直系)의 왕실세력(王室勢力)’과 ‘미사흔계(未斯欣系)의 소지왕모세력(炤智王母勢力)’, 그리고 내숙이벌찬(乃宿伊伐滄)을 중심으로 하는 ‘소지왕비세력(炤智王妃勢力)’, 이렇게 세(三) 세력들이 정치적 우위를 두고 다툼을 벌였던 것으로 보인다. 그리고 이들은 자신들의 이해(利害)를 영속화(永屬化)하기 위한 수단으로 지증왕을 추대한다.⁴⁸⁾ 이렇게 왕이 된 지증왕이기에 적장자(嫡長子)가 아니라는 자격지심(自激之心) 및, 온전히 자신의 힘으로 왕이 되지 못한 존재가 감내해야 했을 갖은 정치 세력들과의 긴장이 복합적으로 작용하여, 일종의 정치적 혼돈 상황으로 인식되었을 것으로 예상하기 어렵지 않다. 이에 혼돈을 정리하고 질서화를 위해 시호의 시작, 왕호의 시작 등을 목표로 삼은 것으로 보인다.

이렇듯 『삼국유사』의 <지철로왕>에는 지증왕의 나라 안정화 작업 및 그것의 성공만이 두드러지게 형상화되어 있지만, 세계창조 신화소의 혼돈과 질서의 대립 구조에 비추어 볼 때, 지증왕의 부단한 질서화 작업은 오히려 이면에 존재했던 당시 정치적 혼돈의 상황을 보다 선명하게 드러내는 것이기도 하다.

45) 김희만, 앞의 글, 2016, 60-61쪽.

46) 『三國史記』 권4, 智證麻立干.

47) 엄성용, 「신라 지증왕의 즉위와 지증왕계의 성립」, 『서강인문논총』 46, 서강대 인문과학연구소, 2016, 12쪽.

48) 박성천, 「신라 지증왕의 즉위 과정에 대한 연구」, 『경주문화연구』 6, 경주대 경주문화연구소, 2003, 35쪽.

② 매개항의 '왕(王)'으로의 대응

<지철로왕>에 있어서 지증왕의 신라 안정화 작업 가운데 가장 두드러지게 서술된 부분은 아래에 해당한다.

왕은 음경의 길이가 한 자 다섯 치가 되어 배필을 얻기 어려웠다. 그래서 사자를 3도에 보내어 배필을 구했다. 사자가 모량부에 이르러 동로수 아래에서 개 두 마리가 북만한 똥덩어리의 양쪽 끝을 물고 다투는 것을 보았다. 그 마을 사람에게 물으니 한 소녀가 말했다. “모량부 상공의 딸이 여기서 빨래하다가 수풀 속에 숨어서 눈 것입니다.” 그 집을 찾아 살펴보니 그 여자의 신장이 일곱 자 다섯 치나 되었다. 사실대로 상세히 아뢰었더니 왕은 수레를 보내어 그 여자를 궁중에 맞아들여 황후로 삼았다. 여러 신하가 모두 경하했다.⁴⁹⁾

왕의 음경(陰莖)이 거대하여 배필(配匹)을 얻기 어려웠고 이에 사자(使者)를 3도로 보내어 배필을 구하고자 하였다는 것이다. 모량부(牟梁部)에서 거대한 신장(身長)과 음부(陰部)를 갖춘 박씨 족의 여인을 발견하고 이를 부인으로 삼았다고 한다. 질서화를 진행하는 왕이 거대한 음경을 가졌으며, 이러한 왕과 결합한 왕비 또한 거대한 음부를 지녔다는 점, 거대한 배설물을 생산한다는 대목에서 앞서 논의한 거인의 거대한 생산력과 창조력이 환기된다. 앞서 세계창조 신화소 및 <설문대할망>을 통해 살펴보았듯 거인은 자신의 거인된 면모를 활용하여 질서화에 매진(邁進)했다. 이와 유사하게 <지철로왕>의 지증왕과 왕비 또한 거신(巨身)적 면모를 지녔고, 또한 이들의 결합이 필부필녀(匹夫匹女)의 결합이 아닌 왕과 왕비의 결합이라는 점에서 이것이 어떠한 질서화와 관련되어 있음을 짐작할 수 있다.

다시 인용문을 살펴보면 지증왕은 배필을 얻기 위해 ‘발사삼도(發使三道)’하였다. 이는 지지 세력의 확보를 위한 것으로 해석되는데, 여기서 모량부 박씨 족과의 혼인을 통해 강력한 연대를 꾀한 것으로 보이고, 또 이 과정에서 다른 6부에

49) 王陰長一尺五寸。難於嘉耦。發使三道求之。使至牟梁部冬老樹下。見二狗啣一屎塊如鼓大。爭啣其兩端。訪於里人。有一小女告云。此部相公之女子洗澣于此。隱林而所遺也。尋其家檢之。身長七尺五寸。具事奏聞。王遣車邀入宮中。封爲皇后。群臣皆賀。
일연, 이재호 역, 『지철로왕 조』, 『삼국유사』1, 도서출판 솔, 150-151쪽.

거주하는 세력들과도 정치적인 연대를 모색하여 그 세력을 강화한 것으로 보인다. 곧 지증왕과 연제부인 간의 결합은 지증왕의 정치적인 세력 확장을 통한 질서화를 꾀하기 위한 수단이었다고 할 수 있다. 실제로 이와 같은 결합을 통해 지증왕은 견고한 정치적 기반 및 세력을 마련할 수 있었고, 이로써 왕이 되기 이전에 정치적인 유망주로 주목되고, 나아가 적자(嫡子)가 아님에도 왕위를 계승할 수 있었던 것⁵⁰⁾이다.

그와 같다면, 산천을 형성하는 신화의 거인들에게 나타나는 배설의 모티브가 <지철로왕>에 와서 '거대한 음경(一尺五寸)'과 '북만한 똥(如鼓大)'으로 바뀌어 나타날 뿐, 지철로왕과 모량부 상공의 딸이 보여주는 압도적인 신체와 신화의 거인들이 보여주는 배설은 동일한 맥락을 갖고 있다.⁵¹⁾ 신화의 거인들이 압도적인 신체를 활용하여 혼돈을 조율하여 질서화로 나아갔듯, <지철로왕>의 지철로왕과 그 부인은 거대한 음경과 음부를 가진 남녀로서의 결합을 통해 어지러운 정치권이 안정으로 나아가는 과정을 보여준다. 뿐만 아니라 왕의 거대한 성기는 곧 왕성한 생산력을 의미하고, 왕비의 거대한 배설 또한 왕의 생산력을 실제화시킬 수 있는 능력으로 볼 수 있다. 즉 이들의 결합은 정치적인 안정의 의미 외에도 왕족의 혈통 보존 및 안정적인 승계라는 의미를 지니게 된다. 소지왕이 무자로 죽은 것에 대하여 거대한 음경과 음부 및 그것의 결합에 대한 형상화는 왕성한 생명력으로써 향후 왕실의 안위를 약속하는 기제로 활용되는 것이다.

이와 같이 세계창조 신화소와의 관계 속에서 <지철로왕>을 읽을 때, 기이(奇異)하도록 커다란 음경이나 음부, 혹은 외설스러워 보이는 배설 행위 등이 실제로는 등장 인물의 거인됨을 드러내는 표지이며, 이것이 또한 왕의 지위와 결합하여 혼돈과 질서의 매개항으로 작용한다는 것을 이해할 수 있게 된다.

③ 원형적 의미로서 '질서'의 규모 축소

살펴보았듯 지증왕은 중국의 문물을 적극적으로 받아들여 국가 체제를 세웠다. 나라 이름을 '신라'로 정하고, 임금의 호칭을 '왕'으로 고쳤으며, 지방관 제도와 우경법을 실시하고 우산국(于山國, 지금의 울릉도)을 정벌⁵²⁾했다. 이러한

50) 박성천, 앞의 글, 2003, 36쪽.

51) 김영경, 「거인형 설화의 연구」, 이화여자대학교 대학원 석사학위 논문, 1990, 82쪽, 참조.
노영근, 「민담의 신화적 성격」, 『구비문학연구』 16, 한국구비문학학회, 2003, 256쪽, 참조.

행위를 통해 지증왕이 도모하고자 한 바는 집권의 공고화인 것으로 보인다. 왕을 중심으로 하는 국가 체제를 견고하게 형성하기 위하여 위와 같은 질서화의 작업을 도모한 것이다.

세계창조 신화소가 형상화한 질서 시작의 단위가 세계였다면, <지철로왕>에서는 이와 같은 원형적 의미가 한 국가 단위로 축소되었음을 알 수 있다. 그러나 세계창조 신화소가 갖는 논리 구조의 대응이 <지철로왕>에도 드러났듯, 질서 시작의 단위가 축소되었을 뿐 ‘세계의 창조’라는 원형적 의미가 축소된 것은 아님을 알 수 있다. 혼돈과 질서의 대립 구조가 드러났으며, 이를 중재하는 인물의 거인적 자질 또한 구현되어 있다. 그리고 거인의 작용이 극대화된 끝에 안정된 국가라는 질서화가 도모되었음이 형상화되어 있다. 이와 같이 세계창조 신화소를 중심으로 읽을 때에 <지철로왕>이 적극적으로 드러내지 않았거나, 다소 기이하게 형상화한 대목들이 의미하는 바가 무엇인지 보다 분명하게 이해할 수 있게 된다.

이 밖의 세계창조 신화소를 중심으로 하여 읽어낼 수 있는 거인 설화의 범주는 그 폭이 넓은데, 이 가운데 <문희와 보희의 꿈> 또한 같은 방식을 적용하여 이해할 수 있다.

문무왕이 왕위에 올랐다. 이름은 법민이고 태종무열왕의 맏아들이다. 어머니는 김씨 문명왕후인데, 소판 서현의 막내딸이고 유신의 누이이다. 그 언니가 꿈에서 형산 꼭대기에 올라앉아서 오줌을 누었더니 온 나라 안에 가득 퍼졌다. 꿈에서 깨어나 동생에게 꿈 이야기를 하니, 동생이 웃으면서 “내가 언니의 이 꿈을 사고 싶다.”고 말하였다. 그래서 비단치마를 주고 꿈값을 치루었다. 며칠 뒤 유신이 춘추공과 축국을 하다가 그만 춘추의 웃고름을 밟아 떴었다. 유신이 말하기를 “우리 집이 다행히 가까이 있으니, 가서 웃고름을 답시다.”라 하고는 함께 집으로 갔다. 술상을 차려 놓고, 조용히 보희를 불러 바늘과 실을 가지고 와서 꿰매게 하였다. 그의 언니는 무슨 일이 있어 나오지 못하고, 동생이 나와서 꿰매어 주었다. 열은 화장과 산뜻한 옷차림에 빛나는 어여쁨이 눈부실 정도였다. 춘추가 보고 기뻐하여 혼인을 청하고 예식을 치루었다. 곧 임신하여 아들을 낳으니 그가

52) 又阿瑟羅州[今溟州] 東海中. 便風二日程有于陵島.[今作羽陵.] 周廻二萬六千七百三十步. 島夷恃其水深. 驕傲不臣. 王命伊噲朴伊宗將兵討之. 宗作木偶師子, 載於大艦之上. 威之云. 不降則放此獸. 島夷畏降. 賞伊宗爲州伯.

일연, 이재호 역, 「지철로왕 조」, 『삼국유사』1, 도서출판 솔, 150-151쪽.

법민이다. 왕비는 자의왕후로 파진찬 선품의 딸이다. 법민은 용모가 영특하고 총명하며 지략이 많았다. 영위 초에 당나라에 갔을 때 고종이 태부경의 관작을 주었다. 태종 원년에 파진찬으로 병부령이 되었다가 얼마 후 태자가 되었다. 현경 5년(660)에 태종이 당나라 장수 소정방과 함께 백제를 평정할 때 법민이 종군하여 큰 공을 세웠다. 이때 이르러 왕위에 올랐다.⁵³⁾

<문희와 보희의 꿈>은 김유신의 누이인 보희가 나라 안에 가득 찰 만큼의 소변을 보는 꿈을 꾸고, 동생인 문희가 비단 치마 값을 주어 이 꿈을 산다. 이후 김유신이 축구를 하던 중 김춘추의 옷고름을 떨어뜨리게 되고, 이를 문희가 꿰매 주는 인연을 통해 김춘추와 문희가 혼인하게 되며, 이들이 후의 법민왕을 낳았다는 것이다. 세계창조 신화소에 등장하는 거인신 및 거인신의 창조력이 <문희와 보희의 꿈>에서는 거인적인 생산력을 가진 ‘보희의 오줌’으로 형상화되었다. 또한 질서화의 상징적 행위인 미륵의 직조 행위가 비단 치마의 값을 주고 거인적 생산력을 얻거나, 김춘추의 옷깃을 꿰매어 주기를 통해 왕실의 안정을 이룩할 수 있는 결합을 이루는 등 직조와 관련한 행위들로 드러난다.

<문희와 보희의 꿈>에서는 세계창조 신화소가 가진 거인을 통한 질서화가 거대한 배설을 통한 남녀 간의 결합으로 변이되어 구현되었다고 볼 수 있다. 또한 여기서 김춘추와 문희의 결합은 통일신라의 기틀을 닦은 태종 무열왕과 문명왕 후의 결합이라는 점에서 또한 국지적 차원의 첫 질서라는 의미를 부여해볼 수 있다. 세계적으로 오줌 홍수의 주인공들은 새로운 시작과 밀접하게 관련⁵⁴⁾되어 있다. 오줌 홍수 꿈을 통하여 영웅을 출생하는 이야기가 헝가리 신화 중에서도 있어 함께 살펴볼 수 있다.

“819년의 일이다. 머고그(Magog) 왕의 후손이 스키티아 지방의 왕가인 에네드-

53) 文武王立 諱法敏 太宗王之元子 母金氏文明王后 蘇判舒玄之季女 庾信之妹也 其姊夢登西兄山頂 坐旋流徧國內 覺與季言夢 季戲曰 予願買兄此夢 因與錦裙爲直 後數日 庾信與春秋公蹴鞠 因踐落春秋衣紐 庾信曰 吾家辛近 請往綴紐 因與俱住宅 置酒 從容喚寶姬 特針線來縫 其姊有故不進 其季進前縫綴 淡粧輕服 光艷炤人 春秋見而悅之 乃請婚成禮 則有娠生男 是謂法敏 妃慈儀王后 波珍善品之女也 法敏姿表英特 聰明多智略 永徽初如唐 高宗授以太府卿 太宗元年 以波珍爲兵部令 尋封爲太子 顯慶五年 太宗與唐將蘇定方 平百濟 法敏從之 有大功 至是卽位

『三國史記』, 「第 六卷 文武王」 上.

54) 고희경, 앞의 글, 2009, 10쪽.

벨리아의 딸과 결혼하였다. 그녀의 이름은 에메세(Emese)였다. 그녀가 첫 아들을 낳으니 그의 이름이 알모시(Almos)였다. 아이의 이름이 알모시가 된 것은 어머니가 낚 태몽 때문이었다. 꿈에 하늘에서 투룰(Turul) 한 마리가 내려와 그녀의 자궁 속으로 들어왔다고 한다. 그러더니 그녀(자궁)에게서 큰 샘이 솟아나 서쪽으로 흘러가기 시작했다. 샘물은 점점 더 많아지더니 눈이 덮힌 산을 쓸고 넘어서서, 건너편의 아름다운 저지대로 흘러가는 급류가 되었다. 그곳에서 물이 멈추더니 물에서부터 황금 가지를 지닌 아름다운 나무가 자라기 시작했다. 그녀는 자기의 아이가 유명한 왕이 될 것이며, 현재의 지역만이 아니라 그녀의 꿈에 나타난, 높은 산으로 둘러싸인 저 먼 나라의 지배자가 될 것이라고 생각했다.”

에메세는 자궁으로부터 샘이 솟아 거대한 물을 흐르게 하는 꿈을 꾸었고, 이 욕고 잉태하여 알모시라는 인물을 낳았다고 한다. 그리고 장차 이 알모시가 헝가리인들의 수장이 되었다는 것에서 여성이 생산하는 물과 관련된 꿈이 영웅의 탄생과 관련을 갖는다⁵⁵⁾는 세계 보편적인 상상력에 대해서 확인할 수 있다. 마찬가지로 <문희 보희의 꿈>에서도 문희가 산 보희의 오줌 홍수 꿈은 왕될 자를 알아보고, 또한 왕될 자를 잉태하게 되는 등 거인적 생산력이라는 보편성을 드러낸다. 문희는 언니 보희가 낚 오줌 홍수의 꿈이 지닌 거인적 생산력을 알아보는 능력을 지녔고, 그러한 까닭으로 통일 신라라는 새로운 질서의 기획자인 김춘추의 부인이 되어, 김춘추가 기획한 나라의 첫 왕비라는 변이된 원형적 의미를 갖추었다고 하겠다.

이와 같이 세계창조 신화소의 원형적 의미인 질서의 시작은 다양한 거인 설화에서 여전히 재현되며, 국가의 시작이나 작은 질서의 시작 등으로 변이되어 구현되고 있음을 확인할 수 있다. 비록 질서가 시작되는 규모는 세계창조 신화소의 그것에 비하여 축소하였을지라도, ‘시작’이라는 의미는 변하지 않고 구현되어 있기에 이것이 세계창조 신화소를 구성하는 중요한 자질임을 알 수 있다.

55) 정병권 외, 『동유럽 사람들은 삶을 어떻게 이야기했을까』, 월인, 2003, 135쪽.
박종성, 「비교신화의 관점에서 본 설문대함망」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010, 9-10쪽.

2. 인류탄생 신화소 중심의 설화 이해

1) 인류탄생 신화소의 파악

① ‘신(神)’ 대 ‘인간(人間)’의 대립 구조

‘인류탄생에 대한 신화소’는 최초의 인류가 어떻게 탄생하게 되었는지에 대한 내용을 전하고 있다.

<김쌍돌이본>

G. 옛날 옛時節에, / 彌勒님이 한쌍 손에 銀쟁반 들고, / 한쌍 손에 金쟁반 들고,
/한을에 祝詞하니,

H. 한을에서 벌기(벌레) 썩러져, / 金쟁반에도 다섯이오 / 銀쟁반에도 다섯이라.

I. 그 벌기 질이와서(길러서), / 金벌기는 사나히 되고, / 銀벌기는 계집으로 마련하
고, / 銀벌기 金벌기 자리와서(자라서), / 夫婦로 마련하여, / 世上사람이 나였서
라.⁵⁶⁾

인류탄생 신화소의 바로 앞(前) 부분에서 물과 불의 근본을 마련한 미륵은 “이제 인간을 말하여 보자”며, ‘G.’에서 보이듯 양손에 각각 은쟁반과 금쟁반을 들고 하늘에 축사한다. ‘G.’의 앞과 뒤에 ‘인간’에 대한 이야기가 나오는 것으로 보아 미륵의 하늘에 대한 축사는 인간을 요청하는 것임을 짐작하기 어렵지 않다.

여기서 먼저, 미륵이 하늘에 인간을 바란다는 점에 주목할 만하다. 천신(天神) 으부터 첫 인간을 바란다는 것인데, 이것은 현재의 인간 탄생과는 분명히 다른 방식으로 신으로부터 인간이 탄생할 수 있다는 것을 말한다. 이에 신은 미륵의 손에 든 ‘은쟁반’과 ‘금쟁반’에 각각 은벌레와 금벌레를 내려준다. 서대석은 이에 대해 아래와 같이 논의한 바 있다.

“금쟁반은 금빛이 나는 둥근 모양의 그릇이고 남자가 된 금벌레가 하늘에서 이 그릇에 내려왔다. 그렇다면 금쟁반이 상징하는 것은 달이라고 할 수 있고 여기에

56) 의미가 모호한 단어의 해석에 대해서는 아래를 참고하였다.

서대석 외 역주, 『서사무가』 1, 고려대학교 민족문화연구원, 2015.

내려온 금벌레는 달의 정기라고 생각된다. 마찬가지로 은쟁반은 해를 상징하고 은벌레는 태양의 정기를 의미한다.”⁵⁷⁾

이에 따르면 ‘금쟁반’은 ‘달’을 상징하며, ‘은쟁반’은 ‘태양’을 상징한다.⁵⁸⁾ 이에 대해 박종성 또한 ‘금쟁반’과 ‘은쟁반’이 해와 달을 의미한다는 것에 의견을 모으며, 무속 의례(巫俗儀禮) 등에서 중시되던 명도(명두, 明斗)에 흔히 일월성신을 새기는데 이러한 관련성을 볼 때 서대석의 의견에 동의할 수 있다는 의견을 밝힌 바 있다.⁵⁹⁾

한편, <전명수본>의 인간창조 신화소 내용과 유사한 부분이 있어 살펴보면, “수미산에 가서/ 늦쟁반에 달을 내고/금쟁반에 해를 내여”라고 한다. 쟁반에서 해와 달이 난다고 말한 것으로 보아, 쟁반과 해·달의 관련성을 직접적으로 보여주는 사례라고 할 수 있다. 이에 ‘금쟁반’과 ‘은쟁반’이 하늘의 구성물인 ‘달’과 ‘해’를 의미한다고 할 수 있다.

미륵이 해와 달로 상징되는 쟁반을 손에 받치고 하늘을 향해 빌자, 하늘은 이에 응답하여 금쟁반에는 ‘금벌레’, 은쟁반에는 ‘은벌레’를 내려준다. 해와 달의 상징체인 금쟁반과 은쟁반에, 금벌레와 은벌레가 하강한 것이니 이는 곧 ‘해 벌레’와 ‘달 벌레’⁶⁰⁾이거나, ‘해와 달의 정기(精氣)’⁶¹⁾라고 할 수 있다. 하늘에 해와 달이 있고, 땅에 인간을 바라는 기원이 있으니 지상(地上)의 금쟁반과 은쟁반에 천상(天上)의 해와 달의 정기를 ‘금 벌레’와 ‘은 벌레’로 실체화하여 적강하여 주었다는 것이다. 그렇다면 신에게 바란 결과, 해와 달과 같은 자연으로부터 금벌레와 은벌레가 출생했다는 것이니, 이것은 곧 천신(天神)으로부터의 첫 생명이 발생했음을 의미한다고 할 수 있다.

문제는 이것이 미륵이 원했던 ‘인간(人間)’ 그 자체는 아니라는 것이다. 이에 ‘I.’에서 보이듯 벌레들을 ‘길러’낸다. 은벌레와 금벌레 ‘게집’과 ‘사나희’로 양육하여, 이들을 부부로 마련하고, 이들의 결합이 곧 인류(人類)의 시작이 된다. 이

57) 서대석, 『한국 신화와 민담의 세계관 연구- 세계관적 대칭 위상의 검토』, 『국어국문학』 101, 국어국문학회, 1989, 21쪽.

58) 이에 대해서는 “서대석, 앞의 책, 2002.”에서도 일관성 있는 서술을 보인다. “‘금벌레’와 ‘은벌레’가 상징하는 것은 달과 해라고 할 수 있는데”

59) 박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999, 93쪽.

60) 위의 책, 92쪽.

61) 서대석, 앞의 글, 1989, 21쪽.

것은 곧 인류의 직접적인 탄생은 하늘로부터의 하강, 즉 신으로부터의 자동 발생에 있지 않고 남녀 간의 결합에 의한다는 것을 형상화한 것이다. 레비스트로스에 의해 <오이디푸스>에서도 동일한 질문이 구현되어 있음이 밝혀진 바 있다. 그에 의하면 <오이디푸스>는 과대평가된 혈연관계와 과소평가된 혈연관계의 대립을 형상화하였는데, 전자는 남녀 간의 결합(男女結合)을 강조(‘化生’)하며 자연스럽게 자동지생을 부정하는 것이고, 후자는 남녀 간의 결합을 부정하며 인간은 자동지생(自動之生)으로부터 탄생함(自生)을 말하는 것이라 할 수 있다는 것이다. 이를 통해 인간 존재의 탄생에 대한 대립적인 논리가 신화 안에 구현되어 있음을 주장하였다.

신으로부터의 인간 탄생과 인간으로부터의 인간 탄생의 대립 구조는 <김쌍돌이본> 외의 또 다른 창세신화인 <강춘옥본>에서도 확인할 수 있다.

<강춘옥 본> 사람이라 옛날에 생길 적에 어디서 생겼읍니다 천지 암녹산에 가 황토라는 흙을 모다서 남자를 만들어노니 여자 어찌 생산될까? 여자르 만들었읍니다. 흙기가 사람이 되는대로서, 살 동안에 따에서 만가지 물건을 내서 잡숫고 살아 노이러가다가, 사후에 떠나므느 그따에 도로 늘어가 흙글 보태게 되었읍니다.⁶²⁾

분명치 않은 어떤 주체가 흙을 모아 남자를 만들었다. 이어 여자 또한 만들었다. 신이 흙으로부터 인간을 만들었다고 한 것에서, 인간의 최초 발생이 신으로부터의, 그리고 이것의 재료가 흙인 것에서 자동지생(自動之生)임을 확인할 수 있다. 그런데 흙으로부터 만들어진 인류는 단일한 성(性)을 가진 것이 아닌, 남자와 여자, 곧 한 쌍이다. 이는 첫 인류는 신(神)으로부터이지만, 이후는 남녀(男女) 간의 결합에 의한다는 것이다.

이와 같이 인류탄생 신화소는 ‘인간이 어디에서 왔는가.’라는 질문을 제기하고 ‘신(神)으로부터의 기원’과, ‘인간(人間)으로부터의 기원’이라는 대립적 구도를 형성하여 답을 찾고자 한다.

62) 김현선, 앞의 책, 1994.

② 대립의 매개항으로서 ‘비범성(非凡性)’

인류탄생 신화소는 인간의 기원에 대한 질문을 제기하고 그 처음이 신으로부터 비롯함을 말한다. 그러나 인간이 그와 같은 방식으로 등장하였고 그러한 방식이 지속되었다고 한다면, 현재 지상을 살아가는 인간은 모두 자동지생(自動之生)에 의한 것이어야 하며, 이는 경험 세계에서 실제적으로 일어나는 인간의 출생 과정에 대한 해명이 되지 못한다. 요컨대, 신으로부터의 인간 발생, 혹은 자동지생이라는 주장은 최초의 인간에 대해서는 설명할 수 있으나 인간의 지속과 번성, 곧 인류에 대해서는 설명할 수 없다는 문제를 갖게 된다.

이에 인류탄생 신화소는 하늘에서 내려온 것이 ‘벌레’라고 말한다. 그리고 이 벌레가 땅 위에서 미륵의 양육을 통해 ‘사나희’와 ‘계집’이 되고, 이들이 결합함으로써 인간이 세상에 나오게 되었다고 말한다. 즉, 인류의 시조는 ‘벌레-인간’인 것이다. 그런데 여기서 ‘벌레’는 앞서 살펴보았듯, 곧 ‘해의 정기’, ‘달의 정기’를 의미하며, 이는 신에 의해 발생한 결코 평범하지 않은 벌레라고 할 수 있다.

하늘의 영험(靈驗)한 기운에 의해 어떠한 생명이 탄생하는 일은 우리에게 결코 낯설지 않다. 고구려의 시조에 대한 이야기인 <주몽> 신화 가운데, 금와(金蛙)가 주몽(朱蒙)의 어머니인 유화(柳花)를 이상히 여겨 방 속에 가둔 바 있다. 이때 햇빛이 유화의 몸을 따라가며 비추자, 그 날로부터 태기가 있어 알을 낳게 되었다. 금와는 이것을 개와 돼지 등의 가축들에게 던져주기도 하고, 길이나 들판에 버리기도 하였다. 동물들이 모두 피하자 이를 거두어 다시 보살폈고, 이 알로부터 주몽이 탄생하며, 후에 고구려(高句麗)를 세우게 된다.⁶³⁾ 또한 신라의 시조 혁거

63) 금와가 왕위를 이었다. 이때에 금와가 태백산 남쪽 우발수에서 한 여자를 얻었다. 금와가 그녀에게 물으니 이와같이 말했다. “저는 하백의 딸인데 이름은 유화라고 합니다. 여러 아우들과 나와 놀고 있을 때, 한 남자가 자기는 천제의 아들 해모수라 하면서 저를 웅신산 밑 압록강가에 있는 집 안으로 유인해가서, 몰래 정을 통해 놓고 가서는 되돌아오지 않았습시다. 부모님은 제가 중매 없이 혼인한 것을 꾸짖어, 마침내 이곳으로 귀양보냈습시다.” 금와는 그녀를 이상히 여겨 방 속에 가두어 두었더니 햇빛이 비쳐왔다. 그녀가 몸을 피해 가니 햇빛이 또 따라가 비쳤다. 그로인해 태기가 있어 알 하나를 낳으니 크기가 닭되들이 만했다. 왕은 그것을 개와 돼지에게 던져주었더니 모두 먹지 않았다. 또 길에 버렸더니 소와 말이 피해가고, 들판에 버렸더니 새와 짐승이 이것을 덮어주었다. 왕이 그것을 쪼개려 했으나, 쪼갤 수 없어서 그 어머니에게 돌려주었다. 그 어머니는 쌀 것으로 알을 싸서 따뜻한 곳에 두었더니 한 아이가 껍질을 부수고 나왔다. 골격과 외양이 특이하고 기이했다. 나이 겨우 일곱 살에 기골이 준수하여 범인과 달랐다. 스스로 활과 살을 만들어 백 번 쏘면 백 번 다 맞았다. 그 나라의 풍속에 활을 잘 쏘는 주몽이라 한 까닭으로 이름을 주몽이

세(赫居世)는 이상한 기운이 번갯불처럼 땅에 비친 곳으로부터 알이 발견되고, 그 알로부터 탄생한다.⁶⁴⁾ 인류탄생 신화소에서 해와 달의 정기가 내려와 그것이 ‘벌레’가 되었는데, <주몽>이나 <혁거세>에서도 또한 하늘로부터 비친 빛이 ‘알’을 만든다. 이와 같은 건국신화(建國神話)들의 해당 대목을 살펴보면, 인류탄생 신화소와 같이 하늘의 어떠한 기운으로부터 생명이 탄생하게 된다는 점이 상통한다. 또한 그것이 탄생의 순간부터 온전한 인간의 모습이 아닌 것 또한 닮아 있다. 인류탄생 신화소는 인간의 시간이 ‘벌레’에 있다고 말하고, <주몽> 신화나 <혁거세> 신화는 주몽과 혁거세의 처음은 ‘알’이었다고 말한다. 귀하게 여겨지는 형상이 아닌, ‘벌레’ 혹은 일반 사람들이 금기시하는 미천한 외양을 갖추었다는 점에서 상통한다. 그러나 ‘벌레’나 ‘알’에는 모두 신성(神性)이 있다. 하늘의 의지로부터 발생하였다는 점에서 그러하며, 미천한 외양을 벗고 장차 위대하게 변할 수 있는 자질을 갖추었다는 점에서 또한 그러하다.

또한 신적 존재의 대표적인 능력은 인간적 존재가 할 수 없는 타계(他界)로의 이동이 가능하다는 것인데, 한국의 건국신화에서는 천손(天孫)이 인간 세계로 강림하는 보편적인 형상을 보여준다. 즉 천상에서 지상으로의 이동은 최초의 신성성(神聖性)을 확보하는 보편적 자질이라는 것⁶⁵⁾이다. 고조선의 시조에 관한 신화

라고 지었다. (金蛙嗣位. 于時得一女子於太伯山南優渤水. 問之. 云我是河伯之女. 名柳花. 與諸弟出遊. 時有一男子. 自言天帝子解慕漱. 誘我於熊神山下鴨帽邊室中私之. 而往不返. 父母責我無媒而從人. 遂謫居于此. 金蛙異之. 幽閉於室中. 爲日光所照. 引身避之. 日影又逐而照之. 因而有孕. 生一卵. 大五升許. 王鼻之與犬猪. 皆不食. 又鼻之路. 牛馬避之. 鼻之野. 鳥獸覆之. 王欲剖之. 而不能破. 乃還其母. 母以物嚙之. 置於暖處. 有一兒破殼而出. 骨表英奇. 年甫七歲. 岐槩異常. 自作弓矢. 百發百中. 國俗謂善射爲朱蒙. 故以名焉.)
 일연, 이재호 역, 『삼국유사』, 도서출판 솔, 2002, 98-102쪽.

64) 이에 높은 곳에 올라 남쪽을 바라보니 양산 밑 나정 곁에 이상한 기운이 전광처럼 땅에 비치는데 흰말 한 마리가 꿇어 앉아 절하는 형상을 하고 있었다. 그곳을 찾아가 살펴보니 붉은 알 한 개가 있는데, 말은 사람을 보고는 길게 울다가 하늘로 올라가버렸다. 그 알을 깨어보니 사내 아이가 나왔는데 모양이 단정하고 아름다웠다. 놀라고 이상히 여겨 그 아이를 동천에서 목욕시켰다. 몸에서 광채가 나고, 새와 짐승이 따라 춤추며 천지가 진동하고 해와 달이 청명해지므로, 그 일로 인하여 그를 혁거세왕이라 이름했다. 위호는 거슬한이라고 했다. 그 당시의 사람들은 서로 다투어 치하하였다. (於時乘高南望. 楊山下蘿井傍. 異氣如電光垂地. 有一白馬跪拜之狀. 尋檢之. 有一紫卵.[一云青大卵.] 馬見人長嘶上天. 剖其卵得童男. 形儀端美. 驚異之. 浴於東泉.[東泉寺在詞腦野北.] 身生光彩. 鳥獸率舞. 天地振動. 日月清明. 因名赫居世王.[蓋鄉言也. 或作弗矩內王. 言光明理世也. 說者云. 是西述聖母之所誕也. 故中華人讚仙桃聖母. 有娠賢肇邦之語是也. 乃至雞龍現瑞產闕英. 又焉知非西述聖母之所現耶] 位號曰居瑟邯.[或作居西干. 初開口之時. 自稱云. 闕智居西干一起. 因其言稱之. 自後爲王者之尊稱.] 時人爭賀曰.)
 위의 책, 110쪽.

인 <단군(檀君)>을 살펴보면, 단군의 아버지인 환웅(桓雄)은 제석(帝釋)의 서자(庶子)로, 인간 세상에 뜻을 두어 천부인(天符印) 세 개를 지니고 땅으로 이동해 온 바 있다.⁶⁶⁾ 환웅이 신이기에 하늘에서 지상으로의 이동 능력이 자연스럽게 여겨지는 것과 같이, 하늘에서 지상으로 이동하여 왔다는 것 자체로 인류탄생 신화소의 '벌레들' 또한 어떠한 비범함을 내포하고 있다고 할 수 있다.

실제로 이들이 지상으로 내려와 미륵의 양육을 받으며 '사나히'와 '계집'으로 자라나게 된다. 인간의 형상을 갖추게 되었다는 것인데, 더욱 흥미로운 것은 이들의 부부된 결실(結實)이 곧 인류의 시작이라는 것이다. 즉 일월의 정기였다가 벌레였다가 인간의 외양을 갖추고, 인류의 시조가 되는 등 결코 평범하지 않은 자질을 갖추고 있다고 할 수 있다.

이와 같이 존재적 변환을 거듭하는 '벌레-인간', 하늘의 것이기도 하고 땅의 것이기도 한 이들은 곧 '비범성(非凡性)'을 담지한 존재라 규정할 수 있다. 여기서 '비범성'이란 결코 평범하지 않은 성격, 평범해 보이는 외양 안에 담지된 신적 자질이나 영웅적 자질을 일컫는 말로, '벌레-인간'으로부터 발현되는 인류의 시조로서의 신성한 성격을 의미한다. 즉 완전하게 신적이지도 평범하지도 않은 비범성은 양가적인 성격을 지니고 있다고 할 수 있다.

인류탄생 신화소의 '벌레-인간'의 부모는 하늘과 신이지만, 그들의 후예는 인간이기에 존재 안에 결코 평범하지 않은 자질을 품고 있는 인간으로서의 양가적 성격을 가지고 있다. 이들은 자신들의 비범성으로 신으로부터의 인간 발생과 인간으로부터의 인간 발생의 대립적인 논리를 중재한다. 신으로부터 인류가 발생하였다고 한다면 현재의 인간 출생의 방식에 대해 설명할 수 없고, 인간으로부터 인류가 발생하였다고 한다면 첫 인간의 출현에 대하여 설명할 수 없다. 이에 인류탄생 신화소는 첫 인간은 신으로부터 자동적으로 발생하였으나, 그 이후의 인류는 신으로부터 발생한 존재의 성적(性的) 결합을 통해 이룩된다는 것이다. 이들의 성적 결합은 보편적인 방식, 곧 남녀 결합을 통해 인간을 탄생시킨다는 점은 경험세계에 가깝지만, 그 결합이 곧 최초의 결합, 신성혼(神性婚)이라는 점

65) 오세정, 「<대홍수와 목도령>에 나타나는 창조신의 성격」, 『한국고전연구』 12, 한국고전연구학회, 2005, 286쪽.

66) 古記云 昔有桓因(謂帝釋也) 庶子桓雄 數意天下 貪求人世 父知子意 下視三危太伯 可以弘益人間 乃授天符印三箇 遣往理之
일연, 이재호 역, 앞의 책, 2002, 65-66쪽.

에서는 또한 비범한 성격을 갖는다고 할 수 있다.

이와 같이, 인류탄생 신화소는 신으로부터의 인간 기원과 인간으로부터의 인간 기원 사이의 대립을 해결하기 위해 ‘비범성’을 지닌 ‘벌레-인간’을 매개항으로 마련함으로써 인류탄생으로 나아간다고 할 수 있다.

③ 원형적 의미로서 ‘인류의 시작’

앞서 인류탄생 신화소에 신과 인간의 대립 구조가 있으며, 이것은 곧 자동지생과 남녀결합의 대립적 의미를 지니고 있음에 대해 논의하였다. 이러한 대립 구조 및 인류탄생 신화소의 내용에 근거하여 본다면 인류의 시작에는 기원과 방식의 네 가지 조합이 가능하다. 첫째는 하늘 기반의 자동지생으로, 인류탄생 신화소에서 하늘에서 벌레가 내려온 것이 이에 해당한다. 둘째는 지상 기반의 자동지생으로, <생곳>에서 땅으로부터 인간이 만들어진 것이 이에 해당한다. 세 번째는 하늘 기반의 남녀 결합으로, 인류 탄생 신화소가 최종적으로 택하고 있는 방식이 이에 해당한다. 마지막으로 지상 기반의 남녀 결합으로, 이에 해당하는 텍스트는 아직 살펴본 바에는 있지 아니하다.

인류탄생 신화소가 하늘 기반의 남녀 결합에 의한 인간 탄생을 말하였다는 것은 첫 인간적 존재는 신의 정기를 지닌 존재임을 의미한다. 말하자면 인간은 천신(天神)의 분신(分身)으로서 세상에 태어난 것이라 할 수 있다. 그러나 그것이 벌레라는 미미한 존재로 출발하였고, 이에 그것의 성장에는 지상의 기운이 필요했다. 요컨대 첫 인간은 천상과 지상의 조화(調和)를 통해 발현된 존재라 할 수 있다.⁶⁷⁾

또한 인류탄생 신화소가 자동지생이 아닌 남녀 결합에 의한 인류 탄생을 말하였다는 것은 경험세계의 논리를 존중한 것에 다름 아니다. 인류탄생 신화소가 하늘 기반의 인류 탄생이라는 논리를 강화하고자 하였다면 남녀 결합을 두지 않고, 하늘에서 지속적으로 내려온 존재가 곧 인류가 되는 것을 구현하였을 것이다. 이것이 하늘과 인간의 밀접한 관계를 보다 선명하게 표현할 수 있는 방식인 까닭이다. 그럼에도 벌레의 인간화, 곧 자동지생의 방식을 배제하고 남녀결합을

67) 신동훈, 「무속신화를 통해 본 한국적 신 개념의 단면」, 『비교민속학』 43, 비교민속학회, 2010, 356-357쪽.

통한 인류 탄생의 방식을 택한 것은 경험세계의 현실이 그와 같지 않은 까닭이다.

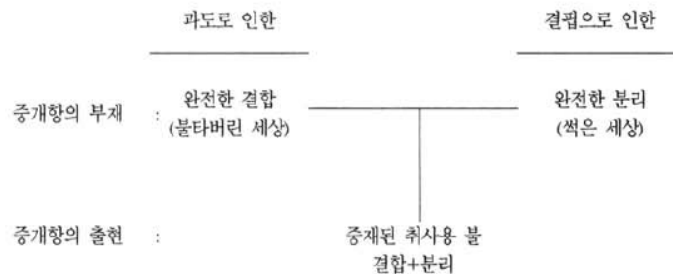
다만 인류탄생 신화소는 자동지생을 통한 인류 탄생과 남녀결합을 통한 인류 탄생 두 가지에 있어 균형감을 취했다고 볼 수 있다. 먼저 인간으로 발아(發芽)할 하늘의 벌레는 자동적으로 발생한 것으로 형상화하여, 인간이 곧 하늘과 친근하게 관련되어 있음을 말한다. 이후에 이들이 각각 남녀가 되어 결합함에 따라 인류가 탄생했다고 말함으로써 경험의 논리를 위배(違背)하지 않는다. 즉, 인간이 하늘과 닮아 있다는 이상적인 논리와 인간은 결국 남녀 간의 성적 결합을 통해서 탄생하는 실제적인 논리를 순차적으로 배치했다는 것이다. 이로써, 하늘과 연결된 인간으로서의 위상(位相)도 버리지 않고, 현실과 가까이에 있는 형상화 또한 획득하는 균형감을 구현하였다고 볼 수 있다. 서사의 순서가 남녀 결합 이후 자동지생의 발생이 아닌 자동지생 이후 남녀 결합을 말함으로써, 경험의 논리를 버리지 않는 신화적 형상화, 곧 천상에 기반한 남녀 간의 결합에 의한 인류 탄생이라는 시원(始原)을 완성하였다.

2) 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>의 관계 점검

① <대홍수와 목도령>에서의 원형적 의미 탐색

인류탄생 신화소의 원형적 의미를 유사하게 구현하고 있는 설화들 가운데서 그 연관성의 긴밀함을 검토하여 인류탄생 신화소를 중심으로 살필 수 있는 설화를 특정(特定)할 수 있다. 연관성 검토의 효율을 위해 앞서 인류탄생 신화소와 홍수 설화의 관계를 언급한 바 있다. 세계적으로 알려진 홍수 설화로는 세계 최고(最古)의 문학 <길가메시(Gilgamesh) 서사시>나, 이와 유사한 구약성서 <창세기(Genesis, 創世記)>의 ‘노아의 방주(Noah's Ark)’가 있다. 이들에서 신은 날로 포악해지는 인류를 징벌하기 위해 홍수를 내려 멸망케 한다. 신을 따르는 현인(賢人)인 ‘우트나피슈티姆(Utnapishtim)’이나 ‘노아 일가(一家)’는 심판을 면하고 커다란 배를 만들어 각종 동물들을 구원하고 함께 살아남아 현(現) 인류의 조상이 되었다는 이야기이다.

이러한 홍수 설화에서 ‘홍수’는 종말(終末)과 동시에 재생(再生)을 함의하게 된다. 먼저, 홍수는 하늘과 땅의 ‘완전한 분리’를 구현한다.



<그림 2> 레비스트로스의 천지간의 결합과 분리

레비스트로스는 하늘과 땅이 적당한 거리를 유지하며 떨어져 있을 수 있게 된 세계를 균형 잡힌 세계라 이른다. 여기에 불의 과잉이 발생하면 하늘과 땅이 완전한 결합을 이루어 망하게 되며, 물의 과잉이 발생하면 하늘과 땅이 완전한 분리를 이루어 망하게 된다.⁶⁸⁾ 여기서 ‘홍수’는 ‘물의 과잉’으로 하늘과 땅 사이 물이 가득 차 완전한 분리를 일으켜 세계를 멸망으로 이끈다. 그러나 홍수로 인

한 완전한 분리는 세계의 최종적(最終的) 소멸을 의미하는 것이 아닌, 우주적, 생물적, 숙명론적 계기에 응하여 새로운 창조, 새로운 생명, 새로운 인간이 탄생할 수 있는 계기를 마련⁶⁹⁾하기 위한 장치(裝置)라고 할 수 있다. 즉, 홍수 설화에서 홍수를 통한 멸망은 인류와 세계의 멸망 뒤 인간의 재창조에 대해 다시 논의할 수 있게 한다는 점에서 인류탄생 신화소와 상통한다고 할 수 있다.

앞서 논의하였듯, 우리나라의 몇몇 홍수 설화 가운데 <대홍수와 목도령>을 인류탄생 신화소의 전형적 구현이 될 수 있는 설화로 선정한 바 있다. 여기서는 이러한 전형의 선정이 올바르게 이루어졌는지 살피기 위해 먼저 그 원형적 의미의 연관성을 검토하고자 한다.

앞서 논의하였듯, 인류탄생 신화소는 ‘인류의 시작’을 원형적 의미로 갖는다. 이에 <대홍수와 목(木)도령>에도 인류의 시작, 혹은 그에 대응될 수 있는 의미가 형상화되어 있는가에 대해 살필 필요가 있다. 이를 위해 <대홍수와 목도령>의 내용을 정리하면 아래와 같다. 여러 각편 가운데 채록 시기가 가장 이르며, 그간 논의의 대상으로 가장 빈번하게 다루어진 손진태의 <대홍수와 목도령>⁷⁰⁾을 요약하였다.

- ① 옛날 어떤 곳에 한 교목이 있었다.
- ② 천상의 선녀가 내려와 그 정기에 감응하여 한 미남자를 낳다.
- ③ 목도령이 7-8세가 되자 선녀가 하늘로 돌아가다.
- ④ 큰 비가 내려 세계가 물로 화하게 되다.
- ⑤ 교목이 목도령을 싣고 물에 떠내려가다.
- ⑥ 가는 동안 개미떼와 모기떼를 불쌍히 여겨 구하다.
- ⑦ 교목의 반대에도 불구하고 목도령이 한 아이를 구하다.
- ⑧ 교목이 높은 산의 정상에 도착하다.
- ⑨ 그곳에는 한 노파와 딸과 여종이 있었다.

68) C. Lévi-Strauss., 임봉길 역, 앞의 책, 2005, 56쪽.

임봉길, 「구조주의 논리체계와 신화학」, 『기호학연구』 24, 한국기호학회, 2008, 41쪽.

69) 천혜숙, 「홍수 설화의 신화학적 조명」, 『민속학연구』 1, 한국민속학회, 1989, 58쪽.

M. Eliade., *Patterns in comparative religion*, 이은봉 역, 『종교형태론』, 한길사, 1996, 236쪽.

신연우, 「장자못 전설의 신화적 이해」, 『열상고전연구』 13, 열상고전연구회, 2000, 167쪽.

70) 손진태, <목도령 홍수 전설>(김승태, 부산진, 1923.), 『한국민족설화의 연구』, 을유문화사, 1954.

- ⑩ 두 남자는 서로 딸과 결혼하기를 바라다.
- ⑪ 물에서 구원된 남자가 딸을 차지하기 위해 목도령을 위기에 빠뜨리다.
- ⑫ 개미떼가 와서 목도령을 도와주다.
- ⑬ 노파와 여자 선택에 관한 과제를 내다.
- ⑭ 모기떼의 도움으로 목도령이 승리하다.
- ⑮ 목도령과 딸이 결혼하여 인류의 조상이 되다. (나머지 한 쌍도 결혼하다.)⁷¹⁾

인류탄생 신화소의 경우 미륵과 하늘의 조화를 통하여 벌레가 마련되고, 이 벌레가 미륵의 양육을 통해 인간 남녀가 되어 그것이 인류의 시작이 되는 이야기이다. 위의 요약을 통해 보이듯 <대홍수와 목도령>의 경우 이미 인류가 지속되어 왔고, 이에 서사의 논리 상 인류의 시작에 대해 말할 수는 없다. 다만, ④에서 보이듯, 대홍수를 발생시켜 기존의 인간 세계를 전멸시키고 여기에 ⑤~⑨를 통해 목도령과 몇몇의 인간만을 남겨 인류의 씨앗이 될 수 있도록 하였다. 그리고 남은 인류의 씨앗들이 ⑮에 와서 결합하여 현 인류의 조상이 된다고 하는 것으로, 최종적으로 ‘인류의 재창조’에 대해 말한다. 즉 원형적 의미와 같이 인류의 신성한 시작, ‘가장 처음’인 것은 아니지만, ‘재시작’ 혹은 ‘재창조’를 말하는 것으로 ‘재(再)’를 제외한다면 ‘인류의 시작’이라는 지점에서 공통된다고 할 수 있다.

이 밖의 <대홍수와 목도령> 유형에 속하는 다른 각편을 살펴보면, <사람의 조상인 밤나무 아들 울범이>의 경우 <대홍수와 목도령>과 같이, 대홍수로 인해 천지가 닫혔다가 새롭게 열리게 되었고, 이에 인간이 전멸하여 울범이와 울범이가 구조한 소년, 그리고 한 가구(家口)만이 살아남았다고 한다. 그리고 이 가구에 처녀가 둘이 있어 울범이와 그 집의 딸이 결혼함으로써 인류가 다시 생성될 수 있었다고 하여, 세계창조 신화소의 ‘인류의 시작’과 공통된 원형적 의미를 보인다. <류씨의 시조>로 불리는 각편의 경우, 한 여성과 버드나무의 교혼(交婚)을 통해 탄생한 아이가 대홍수 때에, 버드나무 꼭대기에 올라가 비를 피한 까닭으로 살아남아 류씨의 시조가 되었다고 전한다. 이와 같은 설화에는 인류의 시조와 같이 광범위한 의미를 보이지는 않지만, 한 성씨의 시작을 말하는 것에서 또

71) 오세정, 앞의 글, 2005, 277쪽.

한 인류의 시작이라는 신화소의 원형적 의미가 어느 정도 구체화된 상태로 반복되고 있음을 알 수 있다. 이밖에 <대홍수와 목도령> 유형에 속하는 대체로의 각편은 인간과 나무의 교합(交合)을 통하여 낳은 아이가 홍수를 극복하는 것까지는 공통적으로 등장하지만, 그러한 존재가 부잣집의 사위가 되는 것⁷²⁾에 그치고 있어 인류의 시조나 성씨의 시조 등의 원형적 의미가 다소 속화(俗化)된 형태로 구현되어 있다고 할 수 있다.

인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>은 인류의 시작과 재시작을 말한다는 측면에서 관련되어 있으며, 기타의 각편에서도 특정 성씨의 시작이나 신분의 개편(改編) 등을 말하고 있어 인류탄생 신화소의 원형적 의미와 일정 정도 관련성을 보여준다고 하겠다.

② ‘비범성(非凡性)’ 중심의 <대홍수와 목도령> 탐색

인류탄생 신화소의 ‘비범성(非凡性)’은 ‘인간이 최초로 신(神)과 인간(人間) 가운데 무엇으로부터 발생하였는가’를 중재하는 과정을 말해주는 매개항임을 앞서 살펴본 바 있다.

이러한 ‘비범성’이 <대홍수와 목도령>에도 등장하는 것으로 보이는데, 그러나 이러한 ‘비범성’이라는 특성은 설화에서는 보편적으로 등장하는 소재로, 이것이 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>의 관련성을 말해줄 수 있는 의미 있는 표지가 되기 위해서는 인류탄생 신화소에서의 ‘비범성’과 동일한 작용을 보이는지 살펴볼 필요가 있다. 즉, 잠재된 ‘신성(神性)’으로 인해 인류 탄생이라는 결과로 이어지는지의 여부의 확인이다. <대홍수와 목도령>에서 비범함을 발휘하는 존재로는 단연 ‘목도령’을 꼽아볼 수 있다.

옛날 어떤 곳에 一株의 喬木이 있었다. 그 그늘에는 天上의 仙女 한 사람이 恒常 내려와 있었다. 仙女는 木神의 精氣에 感하여 孕胎하여 一個 美男子를 出産

72) <구해 준 개미·돼지·벌의 보은>(탁병주, 평북 정주군, 1936년 12월), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1992.

<구해 준 개미·돼지·파리·사람>(김려은, 평북 선천군, 1932년 8월), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1992.

<오동나무에 공들여 낳은 아들>(이민호, 경남 거창군, 1980년), 『대계』 8-5.

<구해 준 벌과 개미의 보은>(최원병, 평북 은산군, 1934년 7월), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1992.

하였다.

인용문에서 보이듯 목도령은 천상의 선녀가 목신(木神)의 정기에 감응하여 출생한 것으로 그려진다. 천상의 선녀는 천상과 지상 간의 이동이 자유롭고, 목신(木神)이라는 타계(他界)의 존재와의 소통과 결합이 가능하다는 점에서 신적 존재라 할 수 있다. 목신(木神)은 거대한 크기의 나무이며, ‘목신(木神)’이라 일컬어지는 것으로 보아 ‘우주(宇宙)나무’, 혹은 ‘세계(世界)나무’⁷³⁾로서의 성격을 지닌 존재라 할 수 있다. 나무가 지닌 생명의 지속적 출현과 갱생(更生)의 능력은 우주가 가진 능력과 동일시되어, 우주는 종종 거대한 나무의 형태로 상상⁷⁴⁾된다. 그리고 그러한 상상은 우주에게 뿐만 아니라 거대한 나무에게 이입되어 나무의 생산력과 생명력이 인정되고 숭배될 때에, 곧 나무는 신성성을 갖게 된다. 이렇게 본다면, 목도령의 아버지인 목신(木神)은 그 규모나 신적 존재와의 소통 능력으로 보아 보통의 나무가 아닌, 신적 존재라고 할 수 있다. 이에 목도령의 부모(父母)는 공통적으로 하늘과 땅을 이동하거나, 이동을 가능하게 해주는 능력을 가졌으며, 각각 목도령의 출산 및 생명의 갱생(更生)이라는 능력을 보였다는 점에서 또한 생산력이라는 공통적인 자질을 가졌다고 할 수 있다. 이와 같다면 이들의 자식인 목도령 또한 부모로부터의 능력을 계승한 신적 존재로서의 가능성을 짐작할 수 있다. 이렇게 부모의 능력을 이어받아 완전한 신의 자질과 능력을 갖추었을 것이라고 기대되는 목도령은 어머니가 하늘로 떠나고, 홍수가 닥치자 평범한 인간에 지나지 않는 모습을 보인다.

그 兒孩가 七八歲나 되었을 때 仙女는 天上으로 돌아가 버리고 갑자기 큰 비가 내리기 始作하여 連日 連月 大雨는 畢竟 이 世界를 바다로 化하게 하였다. 그리고 크나큰 그 喬木도 強風으로 困하여 넘어지게 되었다. 넘어지면서 喬木은 木道令(木神의 아들이므로 그렇게 命名함이었다.)에게 향하여 "어서 내 등에 타거

73) 성스러운 나무로, 북유럽의 신 오딘(Odin)이 타고 하늘과 땅 사이를 내왕했다는 ‘이그드라실(Yggdrasil)’에서 시작해 시베리아 예벤키(Evenki)족의 ‘투루(Turu)’, 동북아시아의 만주족의 ‘투룬-모(Turun-mo)’, 일본의 ‘히모로기(Himorogi)’에 이르기까지 지구의 북반구에서 범세계적인 분포를 보인다. 우리나라에는 <단군>신화의 신단수와 당산나무가 있다.

국립민속박물관, 『한국민속신앙사전(마을신앙)』, 국립민속박물관, 2010.

74) Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, 이은봉 역 『성과 속』, 한길사, 1998, 144-145쪽.

라. "하였다. 木道승은 그 나무를 타고 定處없이 물결을 따라 漂流하게 되었다.

목도령은 신이라고 일컫기에는 밀려오는 홍수에 무력하여 아버지인 목신에 의존하여 정처 없이 표류하는 평범한 인간 존재로서의 모습을 보인다. 또한 홍수를 헤치고 가는 과정에서 물에 빠진 채 살려 달라 애원하는 개미, 모기, 소년을 만나게 되는데, 소년은 아버지의 만류에도 불구하고 소년을 구하는 어리석은 면모를 노출하기까지 한다.

蟻群과 蚊群을 싣고 方向없이 가는 古木에 向하여 다시 哀呼聲이 들리었다. 그것은 木道승과 同年輩나 되어 보이는 男兒이었다. 蟲類를 살려 준 木道승이 사람을 救해 주고자 하였음은 勿論이었다. 그러나 古木은 木道승의 要求를 拒絕하여 "그것을 救하지 말아라."고 하였다. 뒤 男兒는 다시 "살려 주시오!"하고 부르짖었다. 木道會의 두 번째 要求도 古木은 듣지 아니 하였다. 앞으로 앞으로 내려가기만 하였다. 세 번째 男兒의 살려 달라는 소리가 들렸을 때 木道승은 견디지 못하게 되었다. 그래서 아버지인 古木에게 哀願하여 겨우 그 男兒를 古木의 背上에 救하게 되었다. 그때에 古木은 木道승에게 向하여 "네가 그렇게까지 말을 하니 할 수는 없다마는 다음에 반드시 後悔할 날이 있으리라."고 하였다.

이때에 아버지인 목신은 소년을 구한 목도령에게 "다음에 반드시 후회할 날이 있으리라."라고 한다. 목신은 앞날을 예견하고, 불행을 방지할 수 있는 지혜(智慧)가 있는데, 상대적으로 목도령에게는 그것이 부재(不在)한다. 이와 같다면, 부모(父母)가 모두 신으로 이동 능력 및 생산력, 나아가 지혜까지 갖춘 것에 비해 목도령은 이동 능력이나 생산력, 지혜가 부족한 인물로 보인다. 따라서 신이라기 보다는 그저 하나의 인간에 더 가까운 모습으로 볼 수 있다.

어디로 얼마를 갔던지 數食頃 後에 되어서 "사람 살려 주오!"하는 소리가 들렸다. 돌아다보니 그것은 洪水에 떠내려 오는 無數한 개미들이었다. 木道승은 그 불쌍한 모양을 보고 아버지인 古木에게 어떻게 하랍니까? 하고 물었다. 古木은 救해 주어라고 對答하였다. "이 나무에 올라타라."는 말과 함께 무수한 蟻族은 古木의 가지며 앞에 올라붙었다. 또 얼마를 가노라니까 亦是 前과 같은 처량한 哀呼聲이 들리었다. 그것은 一群의 모기들이 살려 달라고 부르짖는 소리였다. 木道會 다시 古木에게 물었다. 古木은 떠내려가면서 살려 주라고 대답하였다. 蚊群

은 古木의 枝葉사이에 奇身하게 되었다.

그러나 인용문에서 보이듯 목도령은 홍수에 떠내려 오는 개미의 불쌍함에 주목하여 살려주고자 하며, 모기의 처량함에 주목하여 살려주고자 한다. 나아가 앞서 보았듯 아버지의 만류에도 소년의 애처로운 목소리를 차마 이기지 못하여 그를 살려주기에 이른다. 이를 종합할 때, 목도령은 목신을 타고 이동하는 과정에서 수직적 이동 능력은 아닐지라도 수평적인 이동 능력을 보여주며, 상대가 아무리 미물(微物)이거나 적대적일지라도 그 생명을 구하고자 하는 마음을 가지고 있다. 또한 삶을 무사안일(無事安逸)하게 하는 예지력과 지혜는 아닐지라도, 상대의 목소리를 듣고 소통하며 충분히 공감하는 능력을 갖추었다고 할 수 있다. 즉 목도령은 수직적 이동 능력을 대신하는 ‘수평적 이동 능력’을, 폭발적인 생명력을 대신하는 ‘생명을 구하는 능력’을, 이에 더하여 타인에 고통에 공감하는 지극히 ‘선(善)한 마음’을 갖추었다고 할 수 있다.

이렇듯 목도령은 그 능력을 크기를 선녀나 목신에 비할 수는 없지만 타인의 고통에 공감하고 교감하는 능력, 지극히 선한 마음 등 결코 평범하지 않은 면모를 갖추고 있어, 보통의 인간에 머물지 않는 존재라고 할 수 있다. 평범한 인간의 외양 안에 신적인 가능성, 비범성을 내함하고 있다는 것이다.

이와 같다면, 목도령이 비범한 존재적 성격을 활용하여 인간을 낳고, 인류의 시조가 되기에 이르는지 살펴 인류탄생 신화소의 매개항 측면에서의 관련성을 점검할 필요가 있다.

- a. 난데없는 개미가 한 마리 와서 木道令의 뒷 발을 깨물었다. 그리고 돌아다 보는데 木道令을 向하여 무슨 일로 근심을 하느냐고 물었다. 개미는 그 理由를 듣고 "그까짓 것은 아주 쉬운 일입니다. 우리들을 살려주신 恩惠를 이제야 갚게 되었습니다." 하면서 어디론가 급히 가더니 조금 있다가 數없는 개미떼를 거느리고 와서 개미마다 하나씩 좁쌀을 입에 물고 와서 元來의 섬에 넣었다. 瞬間에 좁쌀을 元來의 한 섬이 되고 거기에는 모래 한 알이라고는 섞였을 理는 없었다.
- b. 때는 마침 여름이었다. 一群의 모기가 木道令의 귀 옆으로 지내 가면서 "木道令 東 쪽 房으로 영당당글"하였다. 그래서 木道令은 東쪽 방으로 가서 老婆의 親女를 얻게 되었다.

목도령은 수평적인 이동 능력을 활용한 끝에 홍수 이전에는 세상에서 가장 높은 산의 가장 높은 봉이었으나, 지금은 조그마한 섬이 된 곳에 표착하게 된다. 이후 위의 인용문에서 보이듯 미물과 소통하고, 고통에 교감하는 능력을 통해 구출한 a.개미 및 b.모기의 도움을 통해 노파의 내기를 통과하고, 노파의 친딸과 결혼하기에 이른다. 이로써 세상 사람들의 시조가 되었다고 하니, 목도령은 스스로의 비범함을 통해 인류의 시조가 되기에 이르렀다고 할 수 있다.

즉, '비범성(非凡性)'이라는 표지가 두 서사에 동일하게 드러나며, 또한 동일한 논리적 기능을 하는 것으로 보아, 이로써 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 간의 잠정적인 관계를 설정해볼 수 있다.

③ 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 간 대립 구조의 대응

이러한 신화적 표지를 통해 잠정적으로 설정된 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 간 서사적 관계를 대립 구조의 대응을 통해 보다 구체적으로 확정할 필요가 있다.

인류탄생 신화소에서 미륵은 하늘을 향해 인간을 기원한다. 지상(地上)에 서서 은쟁반과 금쟁반을 들고 하늘의 응답을 바라는 미륵의 형상은 <대홍수와 목도령>에서 목신(木神)의 형상과 유사하다. 앞서 살폈듯 미륵은 거인신의 존재이다. 이러한 거인신에 하늘에 인간을 기원하고 그 응답을 받는다는 것에서 미륵은 하늘과 소통하는 능력을 갖추었다 할 것이다. <대홍수와 목도령>의 목신 또한 우주나무로서 하늘과 땅을 이어주며, 천상의 선녀와 교통할 수 있는 능력을 가지고 있다. 즉 미륵과 목신은 신적 존재로서의 특성 및 하늘과 통할 수 있다는 능력을 공통적으로 가졌다고 할 수 있다. 또한 나무와 같이 우뚝 서서 인간을 바란 미륵에게 하늘이 응답하였듯, <대홍수와 목도령>에서도 지상의 목신에게 천상의 선녀가 감응한다. 이와 같이 하늘과 땅의 결합이 발생한다는 측면에서도 두 서사간의 공통점을 확인할 수 있다.

그와 같다면, 인류탄생 신화소에서 미륵의 기원(祈願)과 하늘의 응답(應答)이 신으로부터의 인간 탄생을 형상화하였듯, <대홍수와 목도령>에서 목신과 천상의 선녀 간의 교통(交通) 또한 신으로부터의 인간 탄생을 형상화한다고 할 수 있다.

미륵이 그러하였듯 목신 또한 신적 존재이며, 하늘이 그러하였듯 천상의 선녀 또한 신적 존재인 까닭이다. 그리고 이러한 신적 존재 간의 결합은 곧 신으로부터 인간이 탄생할 수 있다는 것으로 이어지며, 신으로부터의 인간 발생, 곧 대립 구조의 한 축인 인간의 자동발생을 신화소와 유사하게 형상화한 것이라 볼 수 있다.

이후, 인류탄생 신화소에서 하늘은 미륵에게 아직은 인간의 형상이 아니지만 장차 인간이 될 수 있는 비범한 자질을 갖춘 금벌레와 은벌레를 각각 다섯 마리씩 부여하였다. 이와 유사하게 <대홍수와 목도령>에서는 하늘과 땅의 결합을 통해 목도령이 탄생한다. 이를 통해 두 서사 모두 신으로부터 인간이 발생하였다는 ‘자동발생’의 논리를 강화하는 것이라 할 수 있다. 그런데 인류탄생 신화소의 ‘금벌레’와 ‘은벌레’는 양성(兩性)을 갖추었으나, 그대로는 남녀 결합이 불가능하기 때문에 인간의 출생이 가능하지 않은 조건 결핍의 상태라고 할 수 있다. <대홍수와 목도령>에서 목(木)도령 또한 인간의 형상을 갖추었기는 하지만, 목도령은 ‘남성’으로, 인류가 멸절(滅絶)되었다고 할 때에 결코 홀로 인간을 생산해낼 수 없다. 곧 양성을 갖추지 못하였기에 이 또한 인류 탄생을 위한 조건이 결핍된 상태라고 할 수 있다. 즉 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 모두 땅과 하늘의 결합으로 인해 발생한 존재가 인류 탄생으로 직결되기에는 결핍을 가지고 있다는 점에서 또한 공통점이 있다.

그리고 이것은 앞서 강화된 자동지생의 논리에 대한 반박이라고 할 수 있다. 신으로부터 인간이 탄생했다고 할 수는 있으나, 그것만으로는 인류의 탄생이 완결될 수 없다는 것이다. 즉 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>에서 ‘벌레’나 ‘목도령’의 발생은 곧 인류 탄생을 이야기하는 대립 구조에 있어 자동발생이라는 한 축을 설명할 수는 있지만, 이것이 또한 현재로서는 벌레에 불과하고, 혹은 단일한 성(性)에 불과하다는 것으로 자동지생설의 결핍된 지점을 짚고 있다고 할 수 있다.

이윽고 인류탄생 신화소에서는 벌레가 인간으로 진화(進化)함으로써 남녀(男女)로서의 결합(結合)이 가능해지고 이로써 인류(人類)가 발생하게 되었다고 말한다. <대홍수와 목도령>에서도 미숙(未熟)하고 어리숙한 목도령이 갖은 고난(苦難)을 극복(克復)하고, 시련(試鍊)을 통과(通過)한 끝에 여성을 만나 결합하게 됨

으로서 인류가 멸절된 시대에서 다시 인류가 탄생할 수 있었다고 말한다. 인류 탄생 신화소의 '벌레에서 인간으로의 진화'와 <대홍수와 목도령>에서의 '미숙한 목도령의 성장'이 닮아 있으며, 무엇보다 신화소와 설화 모두 인류가 부재(不在)하는 상황을 설정하고 인류가 탄생, 혹은 재탄생하게 된 과정을 다루고 있다는 점을 또한 공통점으로 짚어볼 수 있다.

여기서 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 설화 간의 긴밀한 관계를 설명해주는 또 하나의 지점은 근친상간(近親相姦)의 부재이다. 대홍수 이후 인류의 재탄생을 말하는 남매혼 유형의 설화는 홍수 이후 남매를 제외한 모든 인류가 멸절하였기에 남매 간의 결합을 통해 인류가 재탄생하게 된 사정을 말한다. 이에 비해 인류탄생 신화소의 경우, 그와 같은 근친상간의 발생 없이 인류가 탄생할 수 있었다고 말하고 있어 대조적이다. 앞서 살펴보았듯 하늘에서 금벌레와 은벌레를 각각 다섯씩 내려주었고, 이에 이들이 진화하여 남성 다섯 명, 여성 다섯 명, 곧 다섯 쌍의 부부가 만들어진다. 이들의 시작은 벌레였고, 혈연 관계였다는 별도의 설정이 없으며 복수로 존재한 까닭으로, 따라서 이들의 결합은 혈연관계에 의한 결합이 아니게 된다. 마찬가지로 <대홍수와 목도령>에서 이성(異姓) 결합을 이루는 목도령과 노파의 친딸은 혈연적으로 관계가 없는 사이이다. 목도령이 홍수로부터 구조한 소년과 노파의 수양딸 또한 결합을 이루게 되는데, 이들 또한 혈연관계가 아니다. 즉 인류탄생 신화소와 같이 인류의 탄생에 있어 근친상간의 발생이 일어나지 않는다는 것이다.

또한 인류 탄생을 위한 결합의 수가 하나에 국한되지 않는다는 점 또한 공통점이다. 인류탄생 신화소가 여러 쌍의 남녀가 결합함으로써 인류 탄생과 확산의 안정성을 말할 수 있게 되었듯, <대홍수와 목도령> 또한 두 쌍의 남녀가 결합하여 인류의 시조가 되었다고 말한다. 또 다른 인류기원담인 <남매혼>에서 단 한 쌍의 남녀 간의 결합이 이루어지는 것과는 사뭇 다른 방식이라 할 수 있다. 그리고 이러한 <대홍수와 목도령>의 단락은 인류탄생 신화소와 동일하게 결국 인류의 탄생은 신의 결합에 의해서가 아닌, 인간의 결합에 의해서 가능하다는 것을 말함으로써 자동지생에 대한 대립적 축을 구현하는 것이라 할 수 있다.

이렇게, 인류탄생 신화소가 신으로부터의 최초의 인간 발생과 그것의 결핍됨을 구현하고 인간으로부터의 인류 탄생으로 상호 보완적인 논리를 구현하였듯,

<대홍수와 목도령> 또한 신으로부터의 인간 발생과 그것의 결핍, 그리고 인간 간의 결합을 통한 인류 탄생을 구현하고 있다. 이와 같이 대립 구조의 서사 간 대응이 일치하는 것을 볼 때에, 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>은 서로 긴밀한 관계에 있음을 확정할 수 있다.

3) 인류탄생 신화소 중심의 <대홍수와 목도령>의 이해

① ‘신/인간’ 대립 구조의 극단적 구현

살펴본 바, 인류탄생 신화소는 인간의 기원이 신에 있는지, 인간에 있는지에 대하여 대립적인 의미 체계를 구현하였다. 금벌레와 은벌레는 신으로부터의 인간 출현을, 남녀 결합은 인간으로부터의 인간 출현을 말함으로써, 첫 인간(人間)은 신으로부터 발생하였으나, 인류(人類)는 인간으로부터 발생하였다고 말한다.

옛날 어떤 곳에 一株의 喬木이 있었다. 그 그늘에는 天上의 仙女한 사람이 恒常 내려와 있었다. 仙女는 木神의 精氣에 感하여 孕胎하여 一個 美男子를 出産하였다.

<대홍수와 목도령>도 인류탄생 신화소와 같은 구도의 대립을 구현하고 있다. 천상의 선녀와 지상의 목신 간의 결합으로 인하여 목도령이 탄생하게 되는데, 이것은 신에게 기원을 둔 인간 출현을 의미한다고 볼 수 있다. 선녀와 목신은 살펴본 바, 모두 신적 존재에 해당된다. 목도령은 이러한 신적 존재의 후예인 까닭으로 신에게 기반을 두었다고 할 수 있다. 더불어 선녀와 목신이라는 타계(他界)의 존재들로부터 ‘목도령’이라는 인간의 형상을 갖춘 존재가 탄생하였다는 것 또한 어떠한 생물학적 근거를 갖추지 못한 돌연(突然)한 탄생에 가까워 보인다. 이에 천상의 선녀와 목신의 결합으로 인한 목도령의 탄생은 신에 기반을 둔 인간의 시작을 강조한다고 할 수 있다.⁷⁵⁾ 이후 선녀는 목도령이 7-8세가 되자 하늘로 돌아가게 되는데, 목신 홀로 목도령을 양육하고 홍수로부터 보호하게 된다. 여전히 부모는 신적 존재이고, 그 신적 존재의 보호와 양육을 통해 목도령의 생명이 유지되어 가는 것이기에 이 또한 신에 기원을 둔 인간, ‘신에 의한 인간 탄생’의 의미를 강조하는 것이라 할 수 있다.

75) 오세정, 앞의 글, 2005, 282쪽.

오세정은 이 설화를 ‘남녀결합설’과 ‘자동지생설’의 대립으로 규정하고 천상선녀(天上仙女)와 목신(木神)의 결합을 남녀결합설의 강조로 구분하였다. 그러나 이러한 경우에도, 천상선녀와 목신이 평범한 인간 남녀가 아니기에 이들의 자손은 남녀결합에 의한 것이라기보다는 신에 의한 자동지생에 가까운 것으로 보아야 한다.

그 兒孩가 七八歲나 되었을 때 仙女는 天上으로 돌아가 버리고 갑자기 큰 비가 내리기 始作하여 連日 連月 大雨는 畢竟 이 世界를 바다로 化하게 하였다. 그리고 크나큰 그 喬木도 強風으로 困하여 넘어지게 되었다. 넘어지면서 喬木은 木道令(木神의 아들이므로 그렇게 命名함이였다.)에게 향하여 "어서 내 등에 타거라." 하였다. 木道令은 그 나무를 타고 定處없이 물결을 따라 漂流하게 되었다.

또한 <대홍수와 목도령>에 위와 같이 원인도 모를 큰 비가 갑자기 내리고, 큰 비로 인해 세계는 바다로 변하고 만다. 이러한 큰 비에 목신 또한 어찌지 못하고 넘어지며 정처 없이 표류하게 된다. 이러한 대홍수(大洪水)의 발생 및 이로 인한 모든 생명의 멸절(滅絶)은 인간을 포함하는 모든 생명의 발생과 소멸이 모두 신의 의지에 달려 있음을 보여준다. 앞선 인용문에서 보았듯, 홍수 발생 이후 목도령은 목신에 몸을 의지하여 표류하던 가운데 개미, 모기, 소년을 차례로 구조하게 되는데 이때마다 목신에게 저들을 구해도 좋을지에 대해 묻고 허락을 구한다. 목신의 허락이 없다면 홍수에 표류하는 생명들은 그대로 죽음에 이르게 된다. 이 또한 생명의 부지(扶持)가 신의 의지에 있다는 것을 강조하는 것이라 할 수 있다.

그러나 이후의 부분에서부터 서사의 말미까지 앞서 살펴본 신의 의지 강조와는 다른 면모가 강화되는 것을 살펴볼 수 있다. 앞선 인용문에서 보았듯, 목도령은 '남아(男兒)'의 살려달라는 목소리를 듣고 살려주고자 하지만 아버지인 목신은 이를 반대한다. 그간 순종적인 모습을 보여온 목도령은 이번에는 물려서지 않고 아버지의 뜻을 거슬러 소년을 구할 것을 요구한다. 앞선 '개미'와 '모기'의 구조에 비하여 소년의 구조에는 목도령의 의지가 강력하게 반영되어 있다고 볼 수 있다. 이러한 목도령의 강경함에 목신은 앞으로 반드시 후회할 일이 있을 것이라며 소년의 구조와 그것이 초래(招來)할 미래의 일을 목도령의 것으로 넘긴다. 이 대목에서부터 신의 의지와 그것의 실현으로 충만했던 세계에 균열이 생기고, 인간의 의지가 개입된다고 할 수 있다. 또한 목도령이 구조한 소년은 훗날 목도령과 함께 인류의 시조가 되는 존재로, 목도령이 소년을 구조하는 것은 곧 인간으로부터의 인간 기원과 관련된 의미를 가지고 있다고 볼 수 있다.

古木은 畢竟 어떤 조그마한 섬에 漂着하게 되었다. 그 섬이란 것은 이 世上에

서 가장 높은 山의 가장 높은 峰이었다. 大洪水로 困하여 平地는 물론 世上의 山이란 山도 모두 水中에 잠기게 되었고 오직 그 最高峰만이 겨우 머리를 내밀고 있었을 따름이었다. 두 兒孩는 그 섬에 내리게 되었다. 蟻群과 蚊群은 木道 旣에게 百拜致謝하면서 각각 저 갈 곳으로 가 버렸다.

이후 섬에 표착(漂着)하고 목신은 서사의 문면에서 종적을 감춘다. 신의 인간에 대한 영향력이 홍수 이전에 비하여 크게 감소한 것이다. 이 섬에서 목도령과 소년은 한 노파(老婆)의 집에 기거하며 노파의 친딸을 얻기 위해 경쟁하게 된다. 그리고 여러 내기를 통하여 목도령은 친딸과, 소년은 수양딸과의 결합을 이루고 이들이 인류의 시조가 되었음을 말한다. 이와 같은 인류의 탄생은 목도령이 탄생한 방식과는 사뭇 차이를 보인다. 목도령은 신적 존재들로부터 탄생하였으나, 목도령이 탄생시킨 새로운 인류는 인간 여성과의 결합에 의한 결과이다. 즉, 목도령과 소년의 여성을 얻기 위한 대립(對立)과 경쟁(競爭), 그리하여 이룩된 남녀 간의 결합은 종전의 인간이 신으로부터 탄생한다는 것에 반(反)하여, 인류는 인간으로부터 탄생한다는 논리를 보이는 것이라 할 수 있다.

이와 같이 <대홍수와 목도령> 또한 ‘인간의 기원’에 대하여 인류탄생 신화소와 동일한 대립 구조를 보이고 있다. 그런데 인류탄생 신화소의 경우, 신으로부터의 인간 출현과 인간으로부터의 인류 출현의 간극이 <대홍수와 목도령>에 비하여 멀지 않다. 살펴보았듯, 하늘에서 인간될 자질을 갖춘 금벌레와 은벌레가 내려왔고 이에 미륵이 양육하여 인간으로 길러낸다. <대홍수와 목도령>에서 천상의 선녀가 땅의 목신과 결합하여 목도령을 낳고, 선녀가 떠난 뒤 목신이 목도령을 보호한 것과 일치한다. 인류탄생 신화소에서는 미륵의 양육을 통해 자라난 인간이 별다른 어려움 없이 남녀 결합을 이루어 인류의 시조로 나아가는 것에 비하여, <대홍수와 목도령>에서는 ‘목도령의 탄생’에서 ‘인류의 시조’가 되기까지의 서사적 거리가 상당하다. 홍수가 발생하고, 남녀결합의 시련이 발생하는 등 인간이 인류의 시조가 되기까지 대단한 크기의 어려움이 발생한다는 것이다.

살펴보았듯, <대홍수와 목도령>에서 신으로부터의 인간 발생이 강조된 이후 거대한 홍수가 발생한다. 홍수의 원인에 대해서는 서사의 표층에 분명하게 드러나 있지 않으나⁷⁶⁾, 앞서 홍수로 인해 인간을 포함한 세상의 모든 것이 멸절되었

76) 조현설은 이 설화의 홍수에 대하여 ‘우연한 자연 현상’을, 최원오는 창세신화와의 관련성

다는 그 규모로 보아, <대홍수와 목도령>에서의 홍수는 기존의 인간과 문명에 대한 부정적 의미를 지니고, 이것을 소멸시키고자 하는 것에 그 뜻이 있던 것으로 보인다. 이는 다른 각편에서도 유사하게 드러난다.

<사람의 조상인 밤나무 아들 울범이> “그래, 잘 갔다 왔다. 그런데, 니가 내일은 그 저 니가 서당아 가지 말고 내인테 와가지고 마 하리 놀아야 되겠다. 내인테 오나라.” “그라지요.” 그래 그 이튿날 참 책하고 인자 보따리 싸가지고 인자 밤에 가이까네 그래 올라 오라 컨다, 예. 그래 예 떡 높우게 인자 떡, 자꾸 만댕이(꼭대기) 올라라 카는 기라. 만댕이 떡 올라 앉으니, “[작은 말소리로] 가만이 있거래이.” “알겠읍니다.” 그래가 그래 마 개봉(개벽)이 돼가, 천지가 해일로 해가지고 물이 마 짝 채있다. 고 해일로 해가 천지에 다 덮어뿌고, 마 바다가 덮어 저 육지가 마 바다가 돼뿌거등. 그러이까 밤남이 바다에 동 떠는 기라. 동 떠가지고 밤남이 살살 떠내리가는데, 그래가 저 인자 뭐 천지가 다 물바다가 돼뵈으이까네 뭐 짐승이고 사람이고 마 다 죽거등.⁷⁷⁾

<류씨의 시조> 야야, 아무 정깨야(어느 때에는), 아무 연분에, 아무 정깨는 큰 대수(大水)가 저가주고, 이 세상 사람이 다 씨종이 없을끼, 너거 가여 고두밥을 쌀로 서너 말 담아 찌가주고, 자리에다(자루에다) 여어가, 이 버들나무 끝까지 너거 모하고 올라와가 피란을 해라. 이라그던. 그래 저거 어매한테 와서 그래라 그칸다고, 그래 이야기를 해가 참, 그 때, 그 해 버들에다가 고두밥을 찌가, 버들에다 끝까지 올라가가 있으이, 이 념의 비가 얼마나 오노, 황류가 너러가고, 그래가 피란을, 세상 사람 다 떠너러 가고, 논밭도 다 떠너러 가도, 그 사람은 피란했어.⁷⁸⁾

<사람의 조상인 밤나무 아들 울범이>에서도 이유를 알 수 없는 커다란 홍수가 발생하여 해일(海溢)이 천지를 다 덮고, 바다가 육지를 덮게 된다. 육지와 바다의 구분이 사라지고 온 세계가 물로 가득하게 된, 미분화의 세계가 다시 도래한

속에서 ‘선에 의한 악의 징벌인 정화’를 주장하였다.

조현설, 「동아시아 홍수신화 비교 연구」, 『구비문학연구』 17, 한국구비문학회, 2003, 452-456쪽.

최원오, 「창세신화에 나타난 신화적 사유의 재현과 변주-창세, 홍수, 문화의 신화적 연관성을 통해」, 『국어교육』 111, 한국어교육학회, 464쪽.

77) 김원관 구연(경상남도 울주군 언양면, 1984.07.25), 『대계』 8-12.

78) 이선재 구연(경상북도 월성군 현곡면, 1979.02.25.), 『대계』 7-1.

것이다. 이로 인해 짐승, 사람 등의 세계에 존재하던 생명체는 다 죽고 온 천지에 물만 가득하게 되었다고 한다. <대홍수와 목도령>과 유사하게 홍수의 원인은 드러나지 않지만, 세계가 홍수로 인해 멸절되었다고 하여 홍수의 규모를 극단적인 크기로 형상화하고 있다. <류씨의 시조> 및 기타 민담형의 각편에서는 홍수의 규모가 앞선 두 각편에 비하여 작기는 하지만, 여전히 홍수의 원인은 묘사되어 있지 않으며 그저 많은 비로 인해 홍수가 발생하였다고 한다. 그리고 이 홍수로 인해 논밭, 사람 등이 떠내려가게 되었다고 한다.

이렇게 홍수를 통해 살아있는 모든 것들이 수몰(水沒)되어, 이룩된 것들이 해체되며 존재 이전의 미분화 상태로⁷⁹⁾ 되돌아가게 된다. 이와 같다면, 홍수로 인해 대부분의 인류가 죽음을 맞이하게 되니, 이것은 남녀결합으로 인한 인간 탄생을 근본적으로 차단하는 것이고, 상대적으로 신으로부터의 인간 탄생을 강조하는 것이라고 볼 수 있다. 목도령 또한 홍수의 발생 동안 적절한 상대를 만나지 못하고 정처 없이 표류하게 된다. 인류탄생 신화소와 같이 신으로부터 탄생한 인간이 곧바로 인류의 시조가 되는 단계로 순조롭게 이행되지 못하고, 여전히 신으로부터의 인간 탄생 단계에 머물게 된다는 것이다.

이와 같이 <대홍수와 목도령>은 인류탄생 신화소와 같은 대립 구조를 갖추고 있으면서도, ‘신으로부터의 인간 탄생’과 ‘인간으로부터의 인간 탄생’ 간의 대립이 홍수(洪水)로 인해 매우 극단적인 형태로 구현되었다고 할 수 있다.

② 매개항 ‘비범성’의 작용 확장

인류탄생 신화소에 있어서 비범성을 띄는 ‘벌레-인간’은 하늘의 뜻에 따라 지상으로 하강하고 미륵의 조력에 따라 인간이 되며, 부부의 연을 맺어 인류의 시조가 된다. 그러나 그들은 서사 내에서 결코 주도적으로 행동하지 않으며, 인류의 시조가 되는 것 이외의 다른 역할이 없다. ‘인류의 시조’라는 중핵(中核)적 역할을 맡았으면서 서사 전체를 관통하는 주인공이라 보기 어렵고, 오히려 그들이 인간이 될 수 있도록 조력한 미륵이 세계의 창조주로서 주체적으로 행동한다.

반면 <대홍수와 목도령>에 있어서, 비범한 존재인 ‘목도령’은 인류탄생 신화소

79) M. Eliade, 이은봉 역, 앞의 책, 1998, 131쪽.

의 ‘벌레-인간’에 비할 때에 주인공의 입지로 끌어 올려진다고 할 수 있다. 홍수 이후 서사의 주체로서 적극적으로 행위하고 작용하며 그를 통해 인류의 시조가 된다. 인류탄생 신화소를 구성하는 서사단락 ‘G.-I.’와, 앞서 제시한 <대홍수와 목도령>의 요약인 ‘①~⑤’를 비교하면, <대홍수와 목도령>의 ‘④~⑭’의 내용, 즉 서사를 구성하는 대부분의 내용이 인류탄생 신화소에는 부재하는 것이 된다. 목도령이 홍수를 극복하고 인류의 시조가 되기까지 겪는 고난과 시련 등은 인류탄생 신화소에 있지 않은 부분이라는 것이다. 즉 목도령은 인류의 시조가 되기 위해 인류탄생 신화소의 ‘벌레-인간’과는 달리, 보다 적극적으로 활동하여 서사 내의 영웅적인 면모를 발휘하는 인물로서 활약한다고 할 수 있다.

<대홍수와 목도령>에 대하여 창세신화와 관련하여 해석한 기존의 논의를 살펴보면, 목신은 악(惡)을 예견한다는 측면에서 <창세가>의 미륵을 재현하며, 목도령이 구출한 소년은 악이라는 측면에서 석가의 재현이라는 주장⁸⁰⁾이 있다. 혹은 세계의 주인공이자 통치자는 목신이 아닌 목도령이며, 소년과 직접적으로 대립하는 인물 역시 목도령이므로, 미륵은 목도령으로 석가는 소년으로 계승되었다는 논의⁸¹⁾ 또한 있다. 이와 같은 논의들은 <창세가>에서 구현한 선악(善惡)의 형상화가 <대홍수와 목도령>에도 구현된다는 것으로, 목도령의 역할이 인류의 시조에만 그치지 않는다는 것이다.

한편, 앞서 논의한 바 목신은 지상의 존재라는 점, 목도령을 양육한다는 점을 볼 때 미륵의 성격과 유사하다. 또한 목신은 소년을 구출한 목도령에게 후회하게 될 것이라 이른다.

釋迦에게 歲月을 주기로 마련하고./ 축축하고 더러운 석가야/ 너 歲月이 될 나치면./ 석이마다(문짝) 솟대(신대) 서고./ 너 歲月이 될나치면./ 家門마다 妓生나고, /家門마다 寡婦나고, /家門마다 무당나고, /家門마다 逆賊나고, /家門마다 白丁나고, /너 歲月이 될나치면, /합들이 치들이 나고./너 歲月이 될나치면./三千중에 一千居士 나너니라. /歲月이 그런즉 末世가 된다

위의 인용은 <창세가>에서 미륵이 석가에게 세월을 주기로 한 후, 도래하게

80) 최원오, 「창세신화에 나타난 신화적 사유의 재현과 변주: 창세, 홍수, 문화의 신화적 연관성을 통해」, 『국어교육』 111, 한국어교육학회, 2003, 465쪽.

81) 오세정, 앞의 글, 279-280쪽.

될 석가의 세월에 대한 예언이다. 석가가 세월을 차지하게 되면 솟대가 서고, 기생과 과부, 무당, 역적, 백정 등이 생겨나며 세상의 질서가 무너지게 될 것이라 한다. 이러한 미륵의 석가의 세월에 대한 예언과 목신의 목도령에 대한 소년을 구하여 후회하게 될 것이라는 예언은, 자신이 부재하는 세계에 자신의 계승자에 의한 악의 횡행(橫行)을 경고한다는 차원에서 상통하는 지점이 있다.

이와 같이 목신이 미륵과 관련성을 갖는 인물이라고 할 때, 미륵이 경고 혹은 예언을 한 상대가 석가였듯이, 이와 같은 관계가 <대홍수와 목도령>에도 유사하게 나타나는지 살펴볼 필요가 있다. 선행 연구에 의하면 목도령은 선(善)한 인물이라는 논의가 다수이다. 문맥을 살펴더라도, 대홍수의 난리 중에 개미, 모기와 같은 미물(微物)들의 생명을 소중히 여겼으며, 목신의 반대에도 소년을 구한 까닭이다. 또한 섬에 도착한 이후 벌어지는 내기에 있어서도 간계(奸計)를 사용하지 않고 내기에서 승리한 바, 목도령을 선한 인물로 보는 것에는 무리가 없다. 이와 같다면 악한 인물, 간계를 활용한 인물인 석가가 그 즉시 목도령으로 대응 되기에는 어려움이 있다.

분명한 것은 목도령이 대홍수로부터 구조한 소년은 악한 성격이 두드러지는 인물이라는 점이다.

하루는 木道令이 없는 틈을 타서 救助된 育年은 老婆에게 이렇게 말하였다. "木道令은 世上에 없는 재주를 가졌습니다. 한섬(一石)의 좁쌀을 砂場에 흘려 놓고라도 不過 數食頃에 그 한섬의 좁쌀을 모래 한날 섞지 않고 도로 元來의 섬에 주어 넣을 수가 있습니다. 그러나 그 재주는 좀처럼 親한 사람이 아니면 보이지 않습니다."

목도령이 자신을 대홍수로부터 구출해주었음에도 목도령을 속일 간계(奸計)를 활용하고, '노파'라는 권력을 활용하여 목도령을 위기로 밀어 넣는다. 목도령이 모래에서 좁쌀을 골라낼 수 있는 능력이 있다고 하여 목도령에게 있지 않은 능력을 말한다. 또한 소년은 자신의 거짓말이 일으킬 화(火)가 도로 자신에게 돌아올 것까지 우려하여, 목도령의 능력은 오직 친한 사람에게만 보여주는 능력이라며 목도령과 노파의 관계를 이간질할 수 있는 교묘한 거짓말을 마련한 것이다. 즉, 도래할 악의 상징이자 속임수를 활용한다는 점에서 소년이 <창세가>의 석가

와 유사한 위치에 있다고 볼 수 있다.

인류탄생 신화소와 관련하여 <대홍수와 목도령>을 읽을 때에, ‘목신’이 ‘미륵’에 대응되며, ‘소년’이 ‘석가’에 대응된다면, 여전히 목도령의 위치가 모호하다. 여기서, 석가가 <창세가>에서 악의 구실을 하지만, 또한 지혜를 활용하여 농경(農耕) 문화나 화식(火食)의 방식을 세계에 전한 ‘문화영웅(文化英雄)’으로서의 역할을 수행하였음에 대해 상기할 필요가 있다. 석가가 서사 내내 절대악으로서만 구실한 것이 아니라, 미륵과의 내기에 있어서 악한 방식을 활용하였고 그밖에는 미륵과 유사하게 세계에 대한 다른 방식의 창조주로서 기능한 바 있다는 것이다. 그렇다면 목도령이 선한 인물이고 석가는 악한 인물이기에 서로 다른 인물로 대응된다는 구분에서 벗어나, 석가의 인물성(人物性)을 목도령과 소년이 각각 구현하고 있다고 볼 필요가 있다.

목도령이 소년을 구조한 것은 생명에 귀 기울이고, 불쌍히 여길 줄 아는 마음을 가졌기 때문이다. 그러한 면에서는 소년이 ‘선(善)’의 표상이 될 수 있는 것으로 보인다. 그러나 절대 원칙인 목신(木神)의 불허(不許)가 있었음에도 이를 거스르고 소년을 구조한 것은 또한 다른 의미로 읽어볼 수 있다. 소년에게 악으로서의 의미가 있다고 할 때, 목도령이 소년을 구조한 것은 악(惡)을 궤멸(潰滅)하고 정화(淨化)하려는 신의 의지⁸²⁾를 거스르고 도리어 악을 구조한 것이 된다. 또한 섬에 도착한 이후 내기의 과정에서 자신을 배신한 소년을 징치하지 아니하고, 함께 인류의 시조가 된다. 여기서, 목도령에 의해 구조된 악이, 나아가서는 목도령의 악의 궤멸에 대한 적극적인 의지의 부재로 끝내 사라지지 않고 세상에 퍼지게 된다고 볼 수 있다. 이렇게 본다면 목도령은 악을 구원하고 악이 세상에 다시 나타나게 한 주체라고도 할 수 있다. <창세가>에서 미륵이 석가에게 너의 세월이 되면, ‘숫대’, ‘기생(妓生)’, ‘과부(寡婦)’, ‘무당(巫堂)’, ‘역적(逆賊)’ 등이 발생할 것이라고 하였을 때, ‘역적’, ‘합들이’, ‘치들이’ 등의 세상에 구현될 악은 곧 목도령이 구조한 ‘소년’이며, 목도령은 그것을 구현시킨 석가의 역할을 맡고 있다는 것이다.

한편, 소년과 노파의 친딸을 차지하는 내기의 과정에서 목도령은 문화영웅으

82) 홍수는 정화와 재생을 뜻한다.

Mircea Eliade, 이은봉 역, 앞의 책, 131쪽.

로서의 자질을 보인다.

난데없는 개미가 한 마리 와서 木道승의 뒷발을 깨물었다. 그리고 돌아다보는 木道승을 向하여 무슨 일로 근심을 하느냐고 물었다. 개미는 그 理由를 듣고 "그 까짓 것은 아주 쉬운 일입니다. 우리들을 살려주신 恩惠를 이제야 갚게 되었습니다." 하면서 어디론가 급히 가더니 조금 있다가 數없는 개미떼를 거느리고 와서 개미마다 하나씩 좁쌀을 입에 물고 와서 元來의 섬에 넣었다. 瞬間에 좁쌀을 元來의 한 섬이 되고 거기에는 모래 한 알이라고는 섞였을 理는 없었다. 개미들은 다시 人事를 하고 저희 갈 곳으로 가고 木道승은 좁쌀섬을 지키고 있었다.

앞서 소년은 목도령에게 모래 속에서 좁쌀을 주워 모으는 재주가 있다고 노파에게 거짓으로 말하였고, 노파는 이를 믿어 목도령이 그러한 재주를 자신에게 보여주기를 원한다. 근심하고 있던 목도령에게 대홍수로부터 구해준 개미가 나타나 모래로부터 좁쌀을 주워 모으는 일을 돕는다. 이로써 목도령은 모래 한 알 섞이지 않은 좁쌀섬을 얻게 되고 노파의 신뢰를 얻게 된다. 여기서 목도령의 과업(課業)은 모래로부터 좁쌀을 골라내는 일인데, 곡물은 모래에 있을 때 뿌리를 내리고 성장할 수 없게 된다. 모래로부터 좁쌀을 골라낸다는 것은 곡식을 지키는 일이며, 좁쌀섬으로 만들어 지킨다는 것은 생산력을 유지하고 증대한다는 의미를 지니게 된다. 석가가 미륵이 보여주지 않았던 농경 행위와 화식 행위를 보임으로써 문화영웅으로서의 입지(立地)를 갖게 되었다고 할 때, 목도령도 그와 유사하게 농경 행위, 생산력의 증진과 관련된 행위를 보인다는 것이다.

요컨대, 석가를 악한 인물로 볼 때, 목도령에게 그러한 인물성이 온전히 재현되었다는 것은 수용하기 어렵지만, 석가에게 영웅으로서의 면모와 악한 존재로서의 면모가 공존하고 있다고 본다면, 이것이 목도령과 소년에게 적절히 나뉘어 재연되었다고 볼 수 있다는 것이다.

한편, 미륵은 목신(木神)으로 재연되었음을 논의하였다. 목도령의 양육과 보호를 맡은 목신은 섬에 당도하자 서사 내에서 더 이상 등장하지 않고 사라진다.

두 兒孩는 그 섬 中の 單하나 있는 一間 草屋을 發見하였다. 周圍는 어두었으나 草屋 中の 조그마한 燈불을 찾아 그 집에 이르렀다. 그 집에는 한 사람의 老婆와 두 處女가 있었다. 두 處女는 또한 두 兒孩와 同年輩의 少女이었다. 한 處女

는 老婆의 親딸이었으며 다른 한 處女는 그 집의 收養女이었다. 비가 그치고 洪水가 물러갔으므로 山下에 내려 와서 보았으나 世上에는 사람의 型迹을 發見할 수 없었다. 人類는 洪水로 因하여 全滅된 까닭이었다. 두 兒孩는 老婆의 집에서 奴役하게 되었다. 두 雙의 少年少女는 벌써 成年期에 이르렀다. 그래서 老婆는 두 雙의 夫婦를 만들어 世上의 人種을 繼續하고자 하였다. 그러나 親딸을 어느 靑年과 맞출지가 難問이었다. 靑年도 서로 收養女(혹은 婢라고 함)를 娶함을 좋아하지 아니하였다.

목신을 믿고 따랐던 목도령 또한 목신을 더 이상 찾지 않고, 섬에 살고 있는 노파에게 자신을 의탁한다. 이에 노파는 자신이 키우던 딸과 수양딸, 그리고 자신에게 몸을 의탁한 목도령과 소년을 성년에 이를 때까지 키우게 된다. 즉 노파는 목신이 맡고 있던 목도령에 대한 양육자로서의 역할을 대리(代理)했다고 볼 수 있다. 인류탄생 신화소에서 미륵이 한날 벌레에 불과했던 열 마리의 존재들을 인간으로 길러내는 과업을 수행하였듯, 노파 또한 네 명의 소년 소녀를 성숙하기까지 길러낸다. 그리고 미륵이 인간들을 부부로 만들어 주었듯, 그리하여 인류를 탄생시켰듯이, 노파 또한 자신이 양육한 네 명의 남녀를 두 쌍의 부부로 맞추어 '인종(人種)을 계속(繼續)'하고자 한다. 미륵이 인류탄생 신화소에서 양육과 인류 탄생에 대한 기획의 역할을 하였듯, 노파 또한 <대홍수와 목도령>에서 그와 같은 역할을 수행하는 것을 확인할 수 있다. 이와 같다면, 노파는 목신의 대리자(代理者)로서 기능하는 것으로, 목신과 함께 인류탄생 신화소에서의 미륵의 역할을 나누어 맡고 있다고 할 수 있다.

더불어, 노파가 미륵의 존재적 성격을 공유하는 면모의 구체적인 사례로 소년에게 속는 대목을 또한 들어볼 수 있다. <창세가>에서 미륵은 석가의 거짓잠에 속았고, 이에 석가에서 자신이 일군 세월(歲月)을 내어주기로 하였다. <대홍수와 목도령>의 노파 또한 속임수에 취약하다.

老婆는 신기한 일이라고 그 재주를 試驗하고자 木道會에게 請하였다. 그러나 木道會는 생각 보지도 못한 일이므로 그런 才操는 가지지 못하였다고 拒絕하였다. 老婆는 他 靑年의 말을 信用하였으므로 木道會이 나를 蔑視하는 것이라고 大怒하게 되었다. 그래서 만일 그것을 試驗하지 않으면 딸을 주지 않겠다고 하였다. 木道會는 할 수 없이 한 점의 粟을 砂場에 흩어 놓고 그것을 들여다만 보고 있

있을 따름이었다.

목도령이 없는 틈을 타서, 목도령에 대하여 소년이 한 말에 대하여 노파는 의심하지 않으며, 목도령의 거절에도 노파는 소년을 신뢰하기에 오히려 목도령이 자신을 멸시한다고 판단하고 분노한다. 소년이 노파에게 거짓말을 하며, 목도령은 그것을 친한 관계에 있는 사람들에게만 보여준다고 말한 까닭이다. 이에 목도령은 억지로 과제를 수행하게 되며, 결국 통과하여 노파의 친딸과 혼인하기에 이른다. 미륵이 석가에게 속아 결국 세월을 내어주게 된 것과 노파가 소년의 거짓말에 속아 목도령에게 친딸을 내어주는 것을 유사하게 볼 수 있다.

미륵 -----석가
목신 - 노파 - 목도령 - 소년

이와 같이 <대홍수와 목도령>에 구현된 인물의 역할에 대해 인류탄생 신화소 및 <창세가>와의 관련을 통해 정리하면 미륵의 인류의 시조에 대한 양육과 보호, 그 이외에 세계의 본래적 주인으로서의 역할을 목신과 노파가 나누어 구현하고 있다고 볼 수 있다. 또한 석가의 문화영웅적 면모와 악한 면모를 목도령과 소년이 또한 나누어 구현하고 있다고 볼 수 있다.

이렇듯, 인류탄생 신화소와 직접적 관계를 갖지 않은 <창세가>의 다른 부분을 끌어와 <대홍수와 목도령>의 인물이 가지고 있는 역할에 대해 논의한 까닭은 본래의 인류탄생 신화소에는 구현되지 않은 이야기가 <대홍수와 목도령>에 드러난 까닭이다. <창세가>에서 인류의 탄생이 있는 후에야 형상화되는 미륵과 석가의 내기, 석가의 승리, 그로 인한 선과 악의 발생이 <대홍수와 목도령>에서는 인류의 재탄생을 말하는 과정에서 일어난다. <창세가>와의 관련성 속에서 보자면, <창세가>의 뒷이야기가 <대홍수와 목도령>에서는 앞으로 당겨져 온 것이라 할 수 있다.

그리고 이러한 변이의 과정에서 목도령은 인류탄생 신화소의 매개항인 ‘벌레-인간’이 그러한 것처럼 인류의 시조로서만 기능하는 것이 아닌, 서사의 전면에 등장하여 악을 구원하고 문화 행위를 하는 등의 역할을 하게 되었다. 즉 인류의

시조가 되면서 선과 악의 시조로서의 역할 또한 보인다는 것이다. 매개항이 맡고 있는 서사 내의 작용이 인류탄생 신화소의 매개항의 작용에 비할 때에 보다 확장되었다고 할 수 있다.

③ ‘인류 재탄생’으로서 <대홍수와 목도령>의 이해

살펴보았듯 <대홍수와 목도령>은 인류탄생 신화소의 신으로부터의 인간 기원과 인간으로부터 인간 기원이라는 대립 구조를 유사하게 구현하되, ‘홍수’라는 장치를 활용하여 그 간극을 더 멀게 하였다. 이에 매개항인 비범한 존재, 목도령은 자신의 서사적 기능을 인류의 시조가 되는 것에 국한하지 않고, 선악의 시조로서도 기능할 수 있는 확장성을 보인다. 이것은 곧 홍수로 인하여 신으로부터의 인간 기원으로 치우치는 논리에 대하여 인간의 가능성 및 역할을 확장함으로써 그것을 중재하고 인간으로부터의 인간 기원으로 진행되어야 하는 필연성을 마련하는 것이라 할 수 있다.

이와 같이, 인류탄생 신화소를 중심으로 <대홍수와 목도령>을 살펴보았을 때, 신화소의 대립 구조와 매개항이 유지되면서도 변이된 모습을 살펴볼 수 있는데, 그 원형적 의미 또한 다소간의 변이를 일으켰음을 확인할 수 있다. 인류탄생 신화소에 있어서 현재의 인류는 인간으로부터 기원하였음을 말하지만, 그 근본은 하늘에서 하강한 금벌레와 은벌레에게 있다. 즉 하늘에 기원을 둔 인간으로부터의 인류 탄생을 말한 것이다.

이에 반(反)하여, <대홍수와 목도령>에서는 인간으로부터의 인류 탄생을 말하되, 첫 인간은 땅에 근본을 두고 있다고 형상화한다. 살펴보았듯, 인류의 시조이자 첫 인간인 ‘목도령’은 천상의 선녀와 지상의 나무 사이에서 탄생한다. 얼마 지나지 않아 천상의 선녀는 목신과 목도령을 떠나고 목신이 홀로 목도령을 양육하게 된다. 여기서 목신은 대지(大地)에 뿌리박은 존재로, 지상적 존재라고 할 수 있다. 목도령은 이러한 아버지에 의해 구원되고 양육되는 존재인 것이다. 그렇다면 목신에서 목도령으로 이어지는 혈통(血統)은 인간 존재의 지상 기반에 대한 긍정이라 할 수 있다.⁸³⁾ 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령> 모두 첫 인간 존재의 탄생을 하늘과 땅의 조화에 의한 것이라고 형상화한 점은 같지만, 더 구

83) 오세정, 앞의 글, 2005, 282쪽.

체적으로는 인류탄생 신화소가 첫 인간이 하늘에 근본을 두었다고 말하는 것과 반대로, <대홍수와 목도령>은 그것이 땅에 근본을 두고 있는 것으로 형상화한 점이 다르다.⁸⁴⁾

<사람의 조상인 밤나무 아들 울범이> 호랭이가 담배 폼다는 그 시절에 이 얘긴데. 저 처녀가 그 저 밭에 오줌을 이고 인자 밭에 가이까네 그 소변이 보고 쪼겨등. 그래 밤나무 밑에 가가지고 오줌을 뉘어. 오줌을 누이까네(누니까) 이기 잉태가 됐는 기라. 밤나무 밑에 가가지고 오줌을 뉘는데 잉태가 돼가지고, 그래 인자 참 배가 불러가지고 아아로 열 달로 배슬러가(배어서) 낳았는데.⁸⁵⁾

<류씨의 시조> 혼자 있는 부인이 저 곁에(넋물에) 빨래로 가가 빨래를 하다 하이, 소변이 보고 접어가 벼들나무 밑에 가가 소변을 보고 나이, 그 달버턴 태기가 있어가주. 그래 열달로 참 배슬러 놓이 아들이라.⁸⁶⁾

<구해 준 개미·돼지·파리·사람> 넷날에 과부 하나이 있었드랬는데 이 과부는 아레 없어서 칠성기도두하구 산에 가서 산신에게 빌기두 하멘 아들 하나 낳게 해 주시오 하구 빌었년대두 아를 낳디 못했다. 그런데 어니 날 그집 운두란에 있던 큰 밤나무 밑에서 오줌을 누었더니 아를 개지게 돼서 열 달 만에 아덜을 낳는데 이 아덜이 일간 옥동재레 돼서 여간만 기뻐하디 았구 잘 키웠다.⁸⁷⁾

<대홍수와 목도령>의 유형에 속하는 다른 각편들을 살펴보면, 목신과 결합하는 여인이 천상의 선녀가 아닌, ‘처녀’나 ‘과부’ 등 평범한 존재로 형상화되어 있다. <사람의 조상인 밤나무 아들 울범이>는 처녀가 밤나무에 소변을 보아 잉태하여 아들을 보았고, <류씨의 시조>에서도 유사하게 홀로 지내는 부인이 버드나

84) 김재용은 <대홍수와 목도령>의 경우, 남녀 양성의 결합을 통한 인간 탄생이 전제가 되는데, 그 탄생의 주체를 여성으로 보았다. 하늘에서 내려온 선녀는 지상의 남성보다 우위를 확보하고 있어 여성이 남성보다 지배적인 위치에 있음을 형상화했다고 분석한다. 그리고 선녀가 하늘로 돌아가는 것에서, 교목으로 표상된 남성과 선녀로 표상된 여성의 갈등이 잠복되어 있다고 분석하며, 이것은 자식을 둘러싼 갈등이며, 나아가 상호 간의 우위를 주장하는 싸움이 겉으로 드러난 것이라 분석한다. 주도권 싸움에서 여신이 패배하였고 남성이 승리하여, 홍수 후에 남성의 질서가 시작된다고 한다. 이에 이 설화는 여권 사회에서 남권 사회로의 이행을 형상화하고 있다고 분석한 바 있다.

김재용, 『동북아 창조신화와 양성원리』, 『창조신화의 세계』, 소명출판, 2002, 72-73쪽.

85) 김원관 구연(경상남도 울주군 언양면, 1984.07.25.), 『대계』 8-12.

86) 이선재 구연(경상북도 월성군 현곡면, 1979.02.25.), 『대계』 7-1.

87) 김여은 구연(평안북도 선천군 심천면, 1932.08.), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1994, 27-29쪽.

무에 가서 소변을 본 것으로 인해 아들을 낳게 된다. <구해 준 개미·돼지·파리·사람>에서도 여성의 나무에 대한 오줌으로 인한 잉태(孕胎)가 동일하게 나타난다. 지상의 평범한 여성이 나무에 소변을 본 결과 나무의 자손을 잉태하게 된다는 것인데, <대홍수와 목도령>의 '천상의 선녀'와 '감응'이 '지상의 여성'과 '소변'으로 변이된 것으로, 결합의 주체를 지상적 존재만으로 구성함으로써 인간은 땅을 근본에 둔다는 <대홍수와 목도령>의 논리가 한층 강화된 것이라 할 수 있다.

한편, 천상의 선녀가 지상의 여성으로 내려앉았다고 하여, 이것을 속화(俗化)된 변이로 읽어낼 수 없는 까닭은 지상의 여성인 '처녀'와 '과부' 등이 소변을 통해 인류의 시조가 될 목도령을 잉태할 수 있는 풍요로운 생산력을 가지고 있다는 것에 있다. 앞서 살펴본 <문희 보희의 꿈>에서 거대한 소변의 꿈이 왕의 탄생을 예견하게 한 것과, 헝가리의 알모시(Almos) 신화에서 어머니의 자궁을 통한 유수의 형성과 위대한 영웅의 출현을 말하고 있는 것과 관련지어 볼 수 있다.

또한 인류탄생 신화소의 경우, '첫 인간', '첫 인류의 탄생'에 대해 말하고 있지만, <대홍수와 목도령>의 경우 '인간의 계속(繼續)', '인류의 재탄생'에 대해 말한다는 점에서 차이가 빚어진다. 인류탄생 신화소는 인류의 탄생 이후 석가가 등장하고, 석가의 세월 차지로 인해 악이 또한 등장하게 된다고 말한다. 즉 인류탄생 당시에는 선(善)과 악(惡)이 존재하지 않았는데, 이후 석가에 의해 선과 악이 발생하게 되었다는 것이다. 반면, <대홍수와 목도령>은 인류의 재탄생을 말하기에, 이미 존재하고 있는 선과 악에 대해 새로운 논리를 마련해야 했다. 이에 기존에 존재했던 악을 없애고 세계를 정화시키는 장치로서 홍수를 배치함으로써 창세의 시절을 재현하고자 하였으나, 이미 악을 경험한 인간이 존속하게 되는 바람에 인류(人類)와 선악(善惡)은 또한 동행하게 되었다는 것이다. 곧 인류탄생 신화소에서 인류의 탄생은 선악의 이전에 발생했고, 인류가 차츰 선과 악을 경험하는 형태였으나, <대홍수와 목도령>에서는 인류의 탄생을 아닌 그것의 재탄생을 말하는 까닭으로 이미 존재하던 선악이 재탄생과 더불어 계승된다고 형상화하는 방식을 취하고 있다.

<류씨의 시조> 버들 유자(柳字) 유가는 어이 됐노 크면. 옛날부터요. 옛날 시조

가, (중략) 이 념의 비가 얼마나 오노, 황류가 너러가고, 그래가 피란을, 세상 사람 다 떠너러 가고, 논밭도 다 떠너러 가도, 그 사람은 피란했어. 유가가 요. 버들 유짜 유가가. 그래가 버들 유짜라고 유가라고 안 있십니꺼. 세대가 그렇답니다. [조사자: 그래 아버지 덕에 살었니더.] 글치. 그 아버지 덕에 살었지.

<대홍수와 목도령>의 다른 각편에서는 인류의 재탄생을 동일하게 말하는 <사람의 조상인 밤나무 아들 울범이>가 있으며, 인용한 <류씨의 시조>와 같이 한 성씨의 시조가 홍수를 극복하고 어떻게 살아남아 류씨(柳氏)의 명맥(命脈)을 잇게 되었는지를 말하는 경우도 있다. 한 성씨(姓氏)의 탄생과 존속을 구현한 것은 인류의 탄생에 대해 인류의 재탄생을 말하는 것과 유사하게, 그 원형적 의미를 다소 국한하는 형태로 구현한 것이라 할 수 있다. 기존에 존재하지 않았던 한 성씨(姓氏)가 인간과 버드나무의 결합을 통해 만들어졌다는 것에서 인류의 탄생에 대한 제한된 방식의 구현이라 할 수 있으며, 이러한 성씨가 홍수를 극복하고 살아남았다는 것에서 또한 인류의 재탄생에 대한 격하, 혹은 국한된 형태의 형상화를 보여준다고 할 수 있다.

<구해준 개미·돼지·별의 보은> 이 아는 원켄에 있던 체네레 념감에 딸이란거 같다 하구 원켄에 서 있는 체네를 골라 잡았다. 그 체네레 념감에 딸이 돼서 이 아는 부재념감에 사우가 돼서 잘살았다구 한다.⁸⁸⁾

<구해 준 개미·돼지·파리·사람> 그래서 밤손이는 그 소리를 듣고 동켄에 세 있던 체네를 골라잡았다. 동켄에 세 있던 체네레 진 념감에 딸이 돼서 밤손이는 진념감에 사우가 되구 물에 빠졌던 아는 종을 골라잡아서 종이 됐다구 한다.⁸⁹⁾

이 밖의 <대홍수와 목도령> 유형에 속하는 여러 각편에서는 나무의 아들이 ‘부잣집 사위’가 되었다고 하여 인류의 재탄생이나 성씨의 탄생을 아닌, 신분의 재편(再編)에 관심을 보인다. 나무의 아들은 그간 아버지가 없다는 점 때문에 세

88) 탁병주 구연 (평안북도 정주군 돈산면, 1936.12), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1994, 26-27쪽.

89) 김려은 구연 (평안북도 선천군 심천면, 1932.08.), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1994, 27-29쪽.

상 사람들의 멸시와 무시를 받아 왔던 터이다.⁹⁰⁾ 곧 사회적으로 소외 계층에 속해 왔다고 할 수 있는데, 이러한 사회적 소외 계층이 종래(從來)에 ‘부잣집 사위’로 자리하게 되었다는 것은, 목도령의 사회적 자아가 새롭게 형성되었다는 것을 의미한다. 목도령은 과부의 아들로 살아온 까닭에 아버지가 부재하고, 아버지 중심의 명예나 권력, 경제력 또한 부재한 삶을 살아왔다고 할 수 있다. 그러나 부잣집 사위가 되는 순간, 기존의 신분적, 사회적 입지에서 비롯된 오욕적 삶의 굴레를 끊고, 부잣집의 가부장(家父長)을 중심으로 한 명예, 권력, 경제력 등을 가진 새로운 인간으로 거듭나는 것이라고 할 수 있다. 더 이상 사회적 약자가 아닌 사회적 강자로서의 새로운 정체성이 탄생하게 된다는 것이다. 이에 목도령이 부잣집 사위가 되는 결말의 각편은 인류의 시조가 되는 결말을 가진 각편에 비하여 신화적 의미가 퇴색되거나, 속화되었다고 할 수는 있으나, 본래의 신화적 의미가 모두 소진된 것은 아니라고 할 수 있다.

이와 같이, 인류탄생 신화소를 중심으로 하여 <대홍수와 목도령>을 살펴보았을 때, 세부적인 구현에 있어서 첫 인간의 근본이나, 서사 내 역할의 적극성 등에 차이를 빚기는 하지만, 인류의 탄생과 재탄생을 말한다는 대의(大意)를 같이 하고 있어 신화소의 세계관이 비교적 그대로 구현되어 있다고 볼 수 있다. 홍수로 인한 인류의 전멸이나, 인간으로부터의 인간 탄생에 대한 부정을 말하지 않고, 대홍수가 발생하였음에도 인간이 살아남아 인류가 인간으로부터 출생할 수 있는 가능성을 남겨놓았다는 점에서 인간으로부터의 인류 탄생을 말하는 인류탄생 신화소와 많은 부분을 공유하는 설화라고 할 수 있다.

90) <구해준 별과 개미의 보은> 이 아는 글방에 다니구 있드랬는데 글방에 가문 다른 아덜이 이 아를 보구 아버지 업슨 아 아버지 업슨 아 하구 당창 놀레서 하루는 저에 오마니와 아버지는 어드메 있능가 물었다. 오마니는 아무 말두 았구 아무것도 대주디 았았다. 이 아는 오마니레 암쓰리 았구 대주디 안해서 안타까워서 자꾸자꾸 물었다
최원병 구연 (평안북도 은산군 은산면, 1934.07.) 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1994, 29-31쪽.

<구해 준 개미·돼지·파리·사람> 열 살이 돼서 글방에 보냈더니 글방 아덜이 이 아보구 아버지 업슨 아 아빳 업슨 아 하멘 놀레서 이 아는 증이 나서 집이 돌아와서 장두칼을 갈아 개지구 오마니 앞에 가서 글방 아덜이 날보구 아버지 업슨 아 아버지 업슨 아 하멘 놀리는데, 나넌 왜 아버지가 업넌가, 아버지레 누구인가, 아버지를 대달라구 조루멘 만일에 대주지 았으문 이 칼루 죽갔다고 했다.

김여은 구연 (평안북도 선천군 심천면, 1932.08.), 임석재, 『한국구전설화』 2, 평민사, 1994, 27-29쪽.

4) 인류탄생 신화소 중심의 홍수 설화 이해

인류탄생 신화소 중심의 <대홍수와 목도령>에 대한 이해를 활용하여 다른 홍수 설화에 대한 이해 또한 가능하다. 본고에서는 특히, 인류의 기원에 관한 이야기를 담고 있는 홍수 설화로 <남매혼>과 <달래고개전설>를 들고, 인류탄생 신화소 중심의 확장적인 이해를 도모해 보고자 한다.

① ‘숨은 신/드러난 인간’의 대립 구조로 변이

<남매혼(男妹婚)>은 홍수 끝에 살아남은 남매가 맺어져 인류의 시조가 되었다는 이야기로, 세계 멸망 이후 새로운 인류의 시조에 대해 다루고 있다는 점에서 인류탄생 신화소를 중심으로 살펴볼 수 있는 근거가 마련된 것으로 보았다.

옛날에 큰물이 저서 온 세상이 바다로 변했는데, 유일하게 남매가 어느 산정에 살아남았다. 물이 걷힌 뒤 남매가 세상에 나와 보았지만 인적이라고는 없었다. 그대로 있다가는 사람의 씨가 끊어질 것이라고 생각한 남매는 각각 마주보는 두 봉 위에 올라가 여자는 암망(구멍 뚫어진 편이 맷돌)을, 남자는 숫망을 굴려 내렸다.(또는 청솔가지에 불을 붙였다.) 그리고 그들은 하늘에 기도했는데, 암망과 숫망이 산골짜기에서 합해졌다.(혹은 청솔가지의 연기가 공중에서 합하였다). 남매는 하늘의 의사를 확인하고 혼인했다. 사람의 씨는 이 남매의 혼인으로 인해 계속되었으며, 지금 인류의 시조가 실은 이 남매라고 한다. (김호영 구연, 하동군 읍, 하동리, 1923.08.10.)⁹¹⁾

제시된 인용문을 살펴보면, 세상에 큰 홍수가 발생하여 멸망하고 남매만이 유일하게 살아남는다. 이와 같은 상황에서 인류의 번성을 위하여 하늘에 뜻을 물어 동의를 구한다. 하늘은 남매의 물음에 맷돌을 합하거나, 청솔가지의 연기를 합하는 것으로 뜻을 표한다. 그리하여 남매는 혼인하게 되고 이에 인류가 재창조하게 된다.

이와 같은 <남매혼> 설화는 인류탄생 신화소를 함유하고 있다고 할 수 있다. 최초의 창조가 있는 이후 또다시 최초의 창조가 있을 수는 없다. 이에 <남매혼>

91) 손진태, 최인학 엮음, 『조선설화집』, 민속원, 2009, 44쪽.

설화는 <대홍수와 목도령>와 유사하게 홍수라는 장치를 마련하여 세상의 모든 인간을 멸망하게 한 후, 남매만을 남긴다. 그리고 이 남매를 통해 인류가 재창조 될 수밖에 없는 사정을 구현한 것이다.

여기서 인류탄생 신화소와 동일하게 신으로부터의 인간 기원과 인간으로부터의 인간 기원 간의 대립 구조가 발생함을 확인할 수 있다. <대홍수와 목도령>을 통해 살펴보았듯, 홍수로 인한 인간 존재의 소멸은 더 이상 인간으로부터의 인간 출생을 불가능하게 하는 것으로, 상대적으로 신으로부터의 인간 기원의 의미를 강조하는 것이다. 그렇다면, 거대한 홍수 끝에 살아남은 남매 및 남매혼의 가능성에 대한 형상화는 신으로부터의 인간 기원을 부정하거나 배제하고, 인간으로부터의 인간 탄생을 긍정하는 것이라 볼 수 있다.

무엇보다 ‘남매혼(男妹婚)’을 중심으로 하여 <대홍수와 목도령>의 대립 구조가 선명하게 드러나는데, 인간의 씨가 끊어질 것이라 생각한 남매는 두 봉(峰) 위에 올라 각각 암망과 숫망을 굴리는 시험을 한다. 이는 곧 인류의 존속을 위해 남매혼이 절실한 상황임에도, 근친상간의 금기에 대해 남매가 의식하고 있었음을 뜻한다. 인류 존속의 절실함을 따라 ‘남매혼’을 즉시 행하지 않고, ‘천의(天意)’를 시험하고자 하는 것은 자신들의 판단에 대한 정당함을 얻고자 하는 까닭이다. 그러나 남매를 규제하고 있는 남매혼에 대한 금기를 실현할 경우, 이는 남매를 끝으로 하여 인류가 종말을 맞이하는 것이 된다. 곧 남녀로부터의 인간 탄생은 실현되지 못하고 신으로부터의 인간 탄생, ‘자동지생(自動之生)’의 의미가 강화 되는 것이다. 요컨대, <남매혼>에 형상화된 남매의 천의에 대한 시험은 곧 신으로부터의 인간 탄생에 대한 긍정이 된다.

천의를 시험한 결과, 암망과 숫망은 합하여지고, 남매는 이를 두고 남매간의 혼인을 허(許)하는 것이 하늘의 의사인 것으로 판단한다. 그리고 혼인하여 인류의 시조가 되는데, 여기서 금기를 위반하고 남매혼을 행한 것은 신으로부터의 인간 탄생의 가능성을 부정하고 인간은 인간으로부터 나올 수밖에 없다는 것에 대한 긍정과 강화를 보이는 것이라 할 수 있다. 이 과정에서 <남매혼>의 대립 구조가 보여주는 특징은 인류의 재탄생을 두고 신(神)의 영향력은 인간(人間)의 영향력에 비해 비교적 미미하게 드러난다는 것이다. 인류탄생 신화소에서 신으로부터의 인간 탄생은 하늘과 미륵에 의해 형상화되고 그들에 의해 첫 인간이

발생하는 등 신의 영향력이 지대하다. <대홍수와 목도령>에 있어서도, 천상의 선녀와 목신이 등장하고 그들의 결합을 통해 목도령이 탄생하는 등 신의 현시(顯示)와 영향력이 문면에 분명하게 드러난다. 반면, <남매혼>의 경우, 신이 물리적 형상을 갖는다거나 직접적인 목소리를 드러내지 않는다. <남매혼>의 홍수가 신의 의지에 의한 발생인지 자연적인 발생인지 명료하지 않으며, 암망과 숭망이 합해진 것 혹은 청솔가지의 연기가 서로 합해진 것에 대하여 남매는 하늘의 의사로 해석하였으나, 이것은 해석일 뿐 <남매혼>에서 신은 어디에도 직접적인 형상으로 드러나지 않는다. 이에 상대적으로 인간 남매의 판단과 행동이 두드러지게 된다. 신의 뜻을 알아볼 방법을 스스로 궁구(窮究)해야 하며, 드러난 현상에 신의 의지가 개입되어 있는지 또한 스스로 해석해야 한다. 결과적으로 인간의 행동과 판단이 두드러지게 되는 것이다.

곧, <남매혼>의 대립 구조는 신으로부터의 인간 탄생과 인간으로부터의 인간 탄생의 대립 구조를 구현하되, 신은 숨어 있고 그에 의해 인간은 더욱 드러나게 되는 대립 구조를 갖추었다고 할 수 있다.

② 매개항의 '남매혼'으로의 대응

인류탄생 신화소에서 매개항인 '벌레-인간'은 비범한 존재로서 자생(自生)과 화생(化生)의 대립을 매개하는 항으로서 신과 인간으로서의 속성을 한 몸에 지닌 채 그 대립을 중재하고 첫 인류의 시조가 된다. <남매혼>에서 인류가 마련될 수 있었던 계기는 '남매혼'으로, 이것이 <남매혼> 설화의 매개항으로 볼 수 있다.

남매혼의 주체인 남매는 거대한 홍수에 모든 인간 존재가 죽었음에도 살아남았다는 점에서 범상치 않은 존재로서의 자질이 마련된다. 그와 같은 상황에서 이들은 평범한 인간 존재로서의 삶에 만족하지 않고 인류의 존속을 위하여 남매혼의 방법을 떠올리고, 그것의 시행을 고민하였다는 점에서도 또한 평범한 인간의 범주로부터 한 발 벗어나 있다.

레비스트로스는 '근친상간(近親相姦)의 금지(禁止)'를 그가 발전시킨 친족 이론의 맥락 안에서 설명한다. 근친상간 금지의 가장 기본적인 기능은 족외혼(族外婚)의 규칙을 의무화하기 위한 것이라고 주장한다. 다시 말해, 어머니나 여동생, 누나, 딸과의 결혼을 금지시키는 것이라기보다 다른 부족과의 결혼을 의무화하

는 규칙으로, 그런 측면에서 근친상간의 금지는 오히려 부족 간의 교환과 소통을 강화하는 규칙이 된다. 그리고 근친상간의 규제를 통해 강화된 족외혼의 활성화는 자연 상태에서 문화 상태로의 이행을 가능하게 한다. 근친상간 금지의 규칙이 생기며 그 이전까지 임의로 짝짓기를 하던 영장류(靈長類)는 한정된 교환을 하게 된다. 근친상간의 금지로 친족 집단은 자연스럽게 이방인(異邦人)들과의 동맹(同盟)을 형성해야 했고, 따라서 자연에 의해 정해진 것보다는 타 집단과의 유대(紐帶)를 기반으로 한 공동체를 형성하고, 공동체의 규칙에 따르게 된다. 근친상간의 금지는 인간이 자연을 초월해 가는 과정이고, 그것을 통해 새로운 질서(秩序)를 수립하고 도래시키는 계기⁹²⁾라고 할 수 있다.

이러한 논리에 의한다면, <남매혼>에서 남매가 근친상간의 금지를 위반한 것은 인류가 수립한 질서에 대한 위반이며, 원시로의 퇴행을 의미하는 것이라 볼 수 있다. 그러나 근친상간의 금기가 발생한 까닭을 다시 한 번 짚어보면, 이것은 족외혼의 활성화를 위해 인위적으로 발생시킨 규칙으로 생물학적인 우려에서 촉발된 것이 아니다. 즉 공동체의 이익 증진을 위해 인위적으로 발생시킨 규칙이 도덕률(道德律)의 문제로 전환된 것이다. 그렇다면, 그간 인류가 수립한 모든 질서가 무너진 거대한 홍수 이후, 이전의 인류가 인위적으로 발생시킨 도덕률이 과연 인간에게 홍수 이전과 같은 쓸모로 작용할 수 있는지에 대해 재고(再考)해야 할 필요가 생긴다. 족외혼을 성립시킬 수 있는 인간 존재가 멸한 상황에서 족외혼 활성화를 위해 발생한 근친상간 금지의 규칙이라는 것은 무용(無用)한 것이 된다. 따라서 <남매혼>의 남매가 남매간의 결합에 대해 떠올렸다는 것은 그간 절대적 도덕률로 작용해온 근친상간의 금지가 거대한 홍수 이후 여전히 인간에게 유효한 것인지에 대해 묻고 의심할 수 있는 능력을 가지게 되었음을 의미한다.

<남매혼> 설화에서 남매의 근친상간은 결코 집적(集積)된 문화에 대한 퇴행(退行)으로 가지 않는다. 새로운 인류의 필요라는 절실한 문제에 입각하여 기존에 수립되어 있던 견고한 질서의 틀을 깨고, 새로운 질서로 나아가는 위대한 판단을 했다고 할 수 있다. 이에 이들의 결혼이 결코 평범한 결합이 아닌, ‘신성혼

92) B. Wiseman, *Introducing Lévi-Strauss*, 박지숙 역, 『레비스트로스』, 김영사, 2008, 36-39쪽.

(神性婚)으로 격상(格上)될 수 있는 것이다.⁹³⁾

즉 <남매혼>의 ‘남매혼’은 결코 평범한 남녀의 평범한 결합이 될 수 없는, 처음에는 평범한 인간이었으나, 거대한 재난을 당하여 신적 논리를 수립한 인간 간의 결합이 된다고 하겠다. 이들의 신의 논리에 입각한 인류의 재창조에 대한 고민과, 새로운 질서의 수립은 결코 범상(凡常)에 그칠 수 없는 사건이 되었으며, 이로 인해 신으로부터의 인간 탄생과, 인간으로부터의 인간 탄생 간의 간극을 줄이고 조화의 시작점을 얻게 된다.

③ 원형적 의미로서 '시작'의 양면적(兩面的) 구현

이와 같이 <남매혼> 설화는 남매의 신성한 혼인에 의해 ‘인류의 창조’라는 원형적 의미를 ‘인류의 재창조’로서 구현해낸다. 이와 달리, <달래강 전설> 유형의 설화는 인류창조 신화소의 원형적 의미를 대립적으로 형상화하고 있어 살펴봄직하다.⁹⁴⁾

충주 달래강의 이름은 유래가 있다. 오누이가 그 곳에서 부모없이 농사를 짓고 살았는데 늘 강 건너편으로 가서 농사일을 하곤 했다. 어느날 소나기가 와서 강물이 불은 탓에 옷을 벗고 강을 건너야 했다. 벗은 누이를 보고 참지 못하게 된 오라비가 자신의 낭심을 찢고 죽었다. 누이가 ‘달래나 보지’라고 하면서 울다가 따라 죽었다고 하여 이름이 달래강이 되었다.⁹⁵⁾

옛날 어느 남자가 누이와 함께 이 고개를 넘고 있었다. 절정까지 왔을 때 갑자기 소나기가 쏟아지기 시작했다. 비를 피하는 장소도 없고 돌이는 흠뻑 젖었다. 그때는 마침 여름이었는데 누이의 얇은 홑옷이 흠뻑 젖어 몸에 착 들어붙었다.

93) 남매가 석가의 원리를 저버리고 미륵의 원리를 추종한 듯하지만, 실상 미륵의 원리를 저버렸다고 논의하였다. 이는 남매혼을 통해 문화의 퇴행을 보인 것으로 해석될 수 있지만, 사실은 새로운 문화의 수립이라는 차원이라고 해석한 본고의 논의와 상통한다.

최원오, 앞의 글, 2003, 466쪽.

94) 천혜숙은 <남매혼>을 남매혼의 성화(聖化)를 통한 신화로, <달래강> 전설은 남매혼의 속화(俗化)를 통한 반신화(反神話)라 할 수 있다고 논의한 바 있다. 남매혼의 성화를 전승한 작품으로는 <인류의 시조>, <단양 장씨 시조>, <우곡 나씨 시조>를, 속화를 전승한 작품으로는 <오누이굴>, <용동이 폐동이 된 유래>, <달래강의 유래>를 들어 논의한 바 있다.

천혜숙, 「남매혼신화와 반신화」, 『계명어문학』 4, 계명어문학회, 1988, 475-492쪽.

95) <달래강전설>(길용이, 경상북도 상주군 청리면, 1981.10.19), 천혜숙 외 조사, 『대계』 7-8.

뒤에서 이 모습을 본 동생은 나쁜 충동을 받았다. 다음 순간 강한 죄책감에 사로잡혔다. 그래서 그는 돌을 가지고 자기의 남근을 내리쳐 자살을 했다. 그런 줄도 모르고 혼자서 앞으로 가던 누이는 동생이 뒤따라오는 소리가 나지 않자 뒤돌아봤더니 동생은 길바닥에 쓰러져 있었다. 가까이 가서 자세히 살펴보니 그러한 사정이었다. 누이는 그의 마음을 알았다. 그래서 슬피 울며 “말이나 해보지 말도 안해보고 이런 짓을 했느냐”라고 했다. 이 고개를 지금도 “말이나 해보지 고개”라고 부르고 있다. (1927년 8월 마상부, 명주영 군 담)⁹⁶⁾

위의 설화는 <남매혼>과 유사하게 비가 내리고 부모는 부재하여 서사의 공간에 남매만이 존재하며 위기에 처한 상황으로 시작한다. <남매혼> 설화의 대홍수와 인류 멸망이 격화된 형태로 구현된 경우로 보아도 무방하다. 그런데 남매의 결합에 있어서 그 의미가 서로 다르다는 것을 확인할 수 있다. <남매혼>의 남매의 결합은 새로운 질서의 수립이라는 차원에서 신성혼으로서의 의미를 지닌다고 할 수 있으나, <달래강>에서의 남매의 결합은 인간의 욕망에 의한 것으로 형상화된다. 벗은 누이, 혹은 젖은 몸으로 몸이 드러나게 된 누이에 의해 오빠나 남동생은 성적 욕망이 일게 되고, 근친상간의 욕망을 제거하고자 욕망이 일어난 쪽이 죽고 말았다는 극단적인 결론으로 이어진다. 이러한 결론은 욕망에 의한 남매 간의 결합은 인정받을 수 없다는 것을 의미한다. 자연스럽게 남녀 간 결합에 의한 인간의 출현은 기대할 수 없는 일이 된다. 즉, <달래강> 설화는 인류탄생 신화소의 원형적 의미에 대하여 ‘인간 창조의 실패’라는 상반되는 의미를 구현하고 있다고 보아야 한다.

옛날 혼기 찬 남매가 멀리 있는 친척집으로 길을 떠나게 되었는데 별안간 소나기를 만났다. 첩첩산중이라 바위굴로 피하여 하룻밤을 보내기로 했다. 비와 함께 우레도 쳤으므로 남매는 무의식중에 얼싸안았다. 밤이 깊어질수록 추위와 공포가 심해져 힘껏 부둥켜안던 남매가 넘어서는 안 될 선을 넘으려는 찰나, 갑자기 벼락소리와 함께 천정에서 바위가 떨어졌다. 남매의 몸은 산산조각이 났고 그 피는 산 계곡을 붉게 물들였다.⁹⁷⁾

96) 손진태, 최인학 역음, 『조선설화집』, 민속원, 2009, 58쪽.

97) “「오누이굴」, 『성균관대 국문과 안동문화권 학술조사보고서』, 1971.”
천혜숙, 앞의 글, 1988, 488쪽에서 재인용.

같은 유형에 속하는 위의 설화를 살펴보면, 남매의 결합이 이루어지려는 순간 ‘갑자기 벼락소리와 함께 천정의 바위’가 떨어졌다. 벼락이 하늘에서 발생하는 일인 점과 바위가 천정에서 떨어졌다는 점을 볼 때, 그리하여 남매가 모두 죽고 말았다는 점을 고려할 때에, 남매의 결합에 대해 하늘이 반대한 것이라고 볼 수 있다. <남매혼> 설화에 있어서는 하늘이 남매혼을 행하려는 남매를 죽이지 않고 그들의 뜻대로 둔 상황과는 반대된다고 할 수 있다. 이렇게 <달래강> 설화는 인류탄생 신화소의 신으로부터의 인간 출생과 인간으로부터의 인간 출생이라는 대립 구조에 대하여 인간으로부터의 인간 출생을 부정한다. 그리고 반신반인의 성격을 가져야 하는 남녀는 범인과 다르지 않게 욕망에 지배받고 제어하지 못하는 인물들로 형상화한다. 지극히 인간적인 존재들, 결코 신과 같지 않은 인간들의 형상을 그려내고 그들의 무절제한 욕망으로 인한 죽음을 말함으로써 이 대립이 결코 좁혀질 수 없고, 그 간극이 그토록 멀다고 말한다. 이로써 인류의 재창조는 이루어질 수 없다고 하여, 인류탄생 신화소의 원형적 의미에 대하여 대립적인 지점에서 그 의미를 형성했다고 할 수 있다.

이와 같이 인류탄생 신화소의 ‘인류의 시작’라는 원형적 의미는 그것과 유사한 의미의 구현을 통한 긍정이나, 대립적 의미의 형상화를 통한 부정, 즉 양면(兩面)적인 방식으로 구현되고 있음을 확인할 수 있다.

3. 인세차지경쟁 신화소 중심의 설화 이해

1) 인세차지경쟁 신화소의 파악

① ‘자연’ 대 ‘문명’의 대립 구조

‘인세차지경쟁에 신화소’는 인세를 두고 미륵과 석가가 경쟁하여 마침내 석가가 승리하고 인세(人世)를 차지하게 되는 과정을 전한다.

<김쌍돌이본>

J. 彌勒님 歲月에는,/ 섬두리 말두리 잡숫고,/ 人間歲月이 太平하고./ 그랫는 대, 釋迦님이 내와서서,/ 이 歲月을 아사뻏자고(뺨앗고자) 마련하와,/ 미력님의 말숨이,/ 아직은 내 歲月이지, 너 歲月은 못된다./ 釋迦님의 말숨이,/ 彌勒님 歲月은 다 갖다./ 인제는 내 세월을 만들것다.

K.- ① 미력님의 말숨이,/ 너 내 세월 앓껏거든./ 너와 나와 내기시행(시합)하자/ 더럽고 축축한 이 釋迦야./ 그러거든, 東海中에 金瓶에 金줄 달고./ 釋迦님은 銀瓶에 銀줄 달고,/ 彌勒님의 말숨이,/ 내 瓶의 줄이 쓴어지면 너 歲月이 되고,/ 너 瓶의 줄이 쓴어지면 너 歲月이 아직 안이라./ 東海中에서 釋迦줄이 쓴어졌다./

㉠ 석가님이 내밀엇소아(승복을 하지 않아서),/ 또 내기 시행 한번 더 하자./ 成川江(함흥 앞에 흐르는 내의 이름) 여름에 江을 붓치겟느냐./ 미력님은 冬至채(帖紙)를 올니고,/ 釋迦님은 立春채를 올니소아./ 미력님은 江이 맞붓고(어름이 얼어서 강이 맞붙고),/ 釋迦님이 젓소아.

㉡ 釋迦님이 또 한번 더 하자./ 너와 나와 한 房에서 누어서,/ 모란소치 모랑모랑 피여서./ 내 무렵헤 올라오면 내 歲月이오./ 너 무렵헤 올라오면 너 歲月이라. 釋迦는 盜賊心事를 먹고 반잠 자고,/ 미력님은 찬잠을 잤다./ 미력님 무렵우에./ 모란소치 피여 올났소아./ 釋迦가 中등사리(줄기의 한 가운데)로 썩거다가./ 저 무렵헤 쏘졌다.

L. 이러나서, 축축하고 더럽은 이 釋迦야./ 내 무렵헤 소치 피엿슴을, / 너 무렵헤 썩거 쏘졌서니./ 소치 피여 열혈이 못가고./ 심어 十年이 못가리라./ 미력님이 석가의 너머(나머지. 남은. 더 이상의) 성화를 받기 실패(받기 싫어),/ 釋迦에게 歲月을 주기로 마련하고,/ 축축하고 더러운 석가야/ 너 歲月이 될나치면./ 썩이마다(문짝) 솟대(신대) 서고./ 너 歲月이 될나치면./ 家門마다 妓生나고, /家門마다 寡婦나고, /家門마다 무당나고, /家門마다 逆賊나

고, /家門마다 白丁나고, /너 歲月이 될나치면, /합들이 치들이 나고, /너 歲月이 될나치면, /三千중에 一千居士 나너니라. /歲月이 그런즉 末世가 된다

인세차지경쟁 신화소 이전의 서사에서 미륵은 그간의 혼돈을 정리하여 하늘과 땅, 그리고 각각의 질서를 창조하여 인간이 살 수 있는 환경을 조성하였으며, 이윽고 인간을 두어 '섬두리 말두리'로 음식을 풍족하게 먹으며 태평하게 살게 되기에 이른다. 이때에 갑자기 석가가 등장하며 갈등이 발생한다. 모든 것을 창조한 미륵과 달리, 뒤늦게 등장한 이 석가는 미륵의 세월을 빼앗아 자신의 세월로 만들겠다고 주장한다. 즉, 인세차지경쟁 신화소는 미륵과 석가, 두 신적 존재가 등장하여 인세를 두고 각각 자신의 소유를 주장하며 갈등하는 것으로 시작한다.

'K.' 단락은 미륵과 석가의 세 번의 내기에 대한 내용으로, 내기의 종류에 따라 ㉠, ㉡, ㉢으로 나누어 살피고자 한다. 'K.- ㉠'에서 세월을 달라고 조르는 석가에게 미륵은 먼저 내기를 제안한다. 첫 번째 내기에서 미륵은 '금병(金瓶)', 석가는 '은병(銀瓶)'에 각각 줄을 매달아 '동해중(東海中)'에 두어 줄이 끊어지지 않는 쪽이 이긴다는 것이다. 이와 같은 내기의 의미에 대해서는 두 가지 방향의 해석이 가능한데, 첫째는 내기에서 물속의 병을 줄로써 지탱하는 행위가 무속의 냇 건지기와 유사하다는 것이다. 냇 건지기는 '동해(東海)'라는 이승과 저승의 경계를 교통(交通)하는 행위이며, 이러한 대결을 통해 미륵과 석가 가운데 '과연 누가 이승과 저승을 자유로이 교통할 수 있는가.'라는 신적인 능력을 시험하는 것⁹⁸이라 할 수 있다. 이러한 내기의 결과 미륵이 이겼는데, 이는 곧 석가에 비해 미륵의 신적 능력이 우세(優勢)하다는 것을 말한다. 내기의 의미에 대한 두 번째 해석은, '자연'과 '문화'를 미륵과 석가가 각각 대변한다는 것이다. '병(瓶)'은 포함과 포위의 의미를 지니고 있어, '병 줄 당기기'라는 내기를 물고기를 많이 잡거나 자연에서 많은 채집물(採集物)을 얻기를 기원하는 행위⁹⁹로 해석할

98) 박종성은 '바다', '강'과 같은 물은 신화에서 죽음과 재생의 상징으로 이해된다는 것, 「열자(列子)」에 등장한 구절, 무속서사시 「바리공주」에서 이승과 이계의 경계로서 강이 등장한 것 등을 들어, 미륵과 석가의 금병과 은병을 바닷물에 매다는 내기는 이승과 저승, 현세와 내세의 경계를 넘나드는 신적인 능력의 대결로 보았다. 줄에 매단 병을 물속에 넣어 끊어지지 않음을 과시하는 행위는 이승과 저승을 연결하여 교통하는 능력의 시험이라 이해하였다.

박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999, 109쪽.

99) 박종성은 신화에서 '병(瓶)'이 포함과 포위의 원리로서의 자궁(子宮)을 상징한다는 점, 불교에서는 불성의 태(胎)가 들어 있는 자궁(子宮)으로 상징화된다는 점, 물과 관련하여서는

수 있다. 따라서 이러한 행위에서 승리한 미륵은 자연 생활에 익숙하며 능숙한 인물이 되고, 반대로 패배한 석가는 자연으로부터의 채집물 획득이 익숙하지 않은 인물이 된다.¹⁰⁰⁾

요약컨대, 미륵의 세계에 석가가 등장하여 미륵의 세계를 요구하였고 이에 서로 신적 능력을 겨루는, 혹은 각자의 상징적 능력을 겨루는 내기를 시행하게 된다. 내기의 근원은 석가에게 있으나 내기의 방법을 결정하는 권력은 미륵에게 있었기에, 미륵은 석가를 손쉽게 이기게 되고, 이로써 이 세계에서 아직까지는 석가의 신적 능력이나 상징적 능력이 미륵에 비하여 열세임이 드러난다. 내기를 벌이는 이 세계는 미륵이 창조한 세계이며, 저승과 이승의 교통이 가능한 세계이며, 인위적 노력 없이 자연으로부터 음식물을 채취하는 방식으로 누구도 가난을 겪지 않는 풍요롭고 태평한 시대이다. 석가는 이러한 미륵의 시대에 익숙하지 못하다. 석가의 첫 번째 패배를 통해 그의 존재적 성격을 추론해보면, 저승과 이승을 교통할 줄 모르는 유한(有限)함을 드러내는, 혹은 자연에서 음식물을 채취(採取)하는 것에 익숙하지 않은 인물이다. 즉 미륵과의 내기에서 석가가 패배한 까닭에 대하여 미륵에 못 미치는 능력을 가졌거나, 미륵이 가진 능력과는 다른 능력을 가진 신이기 때문인 것으로 생각해볼 수 있다. 석가의 시각에서 첫 번째 내기를 살펴보면, 미륵의 세계에서 미륵의 제안으로 진행된 내기인 까닭에 석가가 가진 능력을 충분히 발휘할 수 없었을 수 있다. 첫 번째 내기를 통해 미륵은 이승과 저승의 경계에 구애(拘礙)받지 않는다거나, 자연적 산물을 무한히 취득할 수 있는 자신이 가진 자연적 능력의 무한성을 뽐내었고, 석가는 이와 같은 미륵의 신적(神的)이며, 수렵적(狩獵的)인 능력에 뒤쳐진 것으로 보인다.

‘K.- ㉔’에서 보이듯, 대결의 결과에 석가는 승복하지 않았고, 또 한 번의 내기를 요구한다. 이에 미륵은 “여름의 성천강 강물을 열게 하는 시합을 하겠느냐”고 제안한다. 그리고 미륵은 동지채로써, 석가는 입춘채¹⁰¹⁾로써 여름강을 열

여성적 원리의 함축적 의미가 분명해져, 이를 문화적으로 해석할 때 어로 단계의 표현으로 볼 수 있다고 논의하였다. 많은 물고기를 포함한 물병은 곧 여성 상징으로서 자궁의 의미와 연결되어 어로 생산력의 증대를 기원하는 제의적 기능을 담당한다고 논의한 바 있다.

박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999, 109쪽.

100) 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994, 166쪽.

박종성, 앞의 책, 1999, 103-123쪽.

101) 채는 ‘체지(帖紙)’로, 관아에서 노예를 고용하는 사령장이나 금품을 주고받은 후 주는 영수증으로 여기서는 글로 쓴 증서 정도의 의미를 갖는다.

게 하고자 한다. 여름강은 겨울이 되면 어는 까닭으로 동지(冬至)를 상징하는 증서를 활용한 미륵이 다시 석가에게 승리하게 된다. 이와 같은 내기와 승패의 결과에 대해 박종성은 설득력 있는 해석을 제시한 바 있다. 여름철에 강을 열게 하는 시합은 계절적 질서를 역전(逆轉)시키는 행위로, 미륵은 이에 능숙한 인물이라는 것이다. 여름강을 동지채로 열게 하는 행위는 얼어붙은 강을 통로(通路)로 삼아 이동하고, 수렵을 행하던 수렵·유목 집단의 삶의 방식을 보여주는데, 미륵이 이러한 수렵, 유목의 생활 방식에 익숙한 인물을 상징한다는 것이다. 반면, 석가는 입춘채를 활용하였는데, 입춘(立春)은 보통 봄의 시작을 의미한다. 미륵의 동지채 활용에 빗대어 추론컨대, 입춘채는 언 강을 녹이는 것에는 효용이 있겠으나, 여름강을 열리는 것에는 큰 소용이 없다. 또한 입춘은 봄에 속하는 시기(時期)인만큼 농경(農耕) 생활과도 깊은 관련을 갖는데, 이로 말미암아 볼 때 석가는 농경 생활을 영위하는 데에 필요한 능력을 가졌다고 볼 수 있다.¹⁰²⁾ 수렵과 유목의 시대에 적합한 능력을 가진 자를 가리는 성격의 내기에서 당연히 수렵과 유목에 능숙한 미륵이 승리하고, 농경 생활에 익숙한 것으로 보이는 석가는 패배할 수밖에 없다.

이 두 번째 내기와 석가의 패배는 미륵의 창조적 능력에 석가가 무엇으로 맞설 수 있겠는가를 드러낸다. 표면상 석가는 패배하였다. 미륵이 계절을 역행하는 경계 없는 능력을 보인 까닭이다. 그러나 석가의 패배는 다른 측면에서 보면 농사 짓기에 적절하도록 주어진 계절을 시간의 순서대로 차분히 맞이하는 능력을 가졌기 때문이라 할 수 있다. 이는 곧 자연에 대한 질서 있는 운용(運用)을 보여주는 문명(文明) 활용의 능력이라고도 할 수 있다. 그러나 이러한 능력은 미륵이 제안한 내기에서 소용(所用)될 수 있는 능력이 아니다. 여름의 성천강을 열리는 내기는 석가의 문명 활용의 능력이 아닌 미륵의 자연적 능력이 필요한 성격의 것이라 할 수 있다.

즉, 두 번째 내기는 여전히 미륵의 석가에 대한 우월함을 보여주는 것으로 드러나지만, 또한 미륵과 석가가 가진 능력이 서로 다르다는 것을 확인하게 한다. ‘자연’이라는 측면에 비추어보았을 때 분명 석가는 미륵에게 열세이며, 미륵의 세계를 탈취해 가려는 악한 세력임에 분명하다. 그러나 미륵의 세계의 문명의

102) 박종성, 앞의 책, 1999, 111-112쪽.

활용이라는 측면에서 비추어 보았을 때, 어쩌면 석가의 “이제 너의 세월은 갔다.”라는 말이 사실이 될 수 있다. 미륵의 능력이 발현된 세계와 같이 세계가 언제까지나 사용자의 편의대로 여름에서 겨울로 시간을 뛰어넘을 수 있고, 노력 없이 언제나 배부를 수 있다면, 또한 무한히 삶을 연장하여 살 수 있다면 그렇게 임의(任意)로 세계가 조정된다면 그것은 정상적인 세계라 할 수 없을 것이다. 고되고 추운 시간을 차례로 지내고, 노력을 통해 이익을 획득하고, 자연의 질서와 경계에 맞추어 분투(奮鬪)하며 약속된 것을 얻으며 살아가는 것이 세계의 장기적(長期的)인 질서에 유익하게 작용할 것이다.

이러한 차원에서, 석가의 농경적 속성은 곧 ‘문화영웅(文化英雄)’으로서의 특성으로 연결될 수 있다. 문화영웅은 자연 창조의 뒤를 이어 등장하여 인간 생활에 빼놓을 수 없는 기술이나 지식을 처음 가르쳐주고, 제도나 관습을 제정하는 역할을 한다. 농경민에게 농경의 지식과 기술을 가르쳐주거나 농작물의 씨를 선물하는 일을 하는 것이 대표적이다.¹⁰³⁾ 문화영웅은 창조영웅(創造英雄)과 같이 대지(大地)를 창조하거나 없었던 생명체를 만들어내거나, 물이나 대기(大氣) 따위를 만들어내지는 못하지만, 대지, 씨앗, 물과 온도 등 존재하는 것을 적절히 활용하여 인간에게 밀착(密着)된 기술(技術)이나 제도(制度), 관습(慣習)을 만든다. 문화영웅이 이와 같다면, 석가는 문화영웅이라고 할 수 있다. 계절(季節)에 역행(逆行)하는 힘을 보이지 않으며, 없던 것을 선불리 만들어내지도 않는다. 기존에 논의된 석가가 가진 농경적 생활방식의 상징과 본고에서 논의하는 문화영웅으로서의 석가를 말하는 주장이 같은 궤(軌)를 그린다는 것이다. 이와 같은 석가에 대한 문화영웅으로서의 인식이 <강춘옥본>에 보다 분명하게 드러나 있다.

미력님이 나뎌서며 “안즉으나 내 세월이 멀었다, 내 천지 멀었다, 내 국이 멀었다” 석가임이 하는 말이 “미력대 시대를 그냥 두면 인간이 미욱해 못쓰겠어, 세월어 놓고 서와지시 들어가오” “안즉이나 내 세월이 머렸다 내천지가 멀었다, 네 국이 멀었다, 그러문 우리 내기를 합시다 우리 세월 내기를 합시다” 석가임이 하는 말이 “우리 신선 장기를 놓고 신선 바둑을 놓고 내기 시향을 해봅시다” 미려한 인간이 우둔한 인간이 신선 장기를 어찌 놀까? 어느기쟁쉬오 어느기 어느 차

103) 강진옥, 「동아시아 농경 및 곡물기원 신화와 문화영웅의 존재양상」, 『구비문학연구』 21, 한국구비문학회, 2005, 참조.

오 어느기 말이오 어찌 알까요 치치마다 졌습니다 석가님이 이기고 “이랴도 세월을 아니 놓겠소” “안죽으나 내 세월이 멀었다” 신선 바둑이나 놔도 미력님이 지고 세월을 내 놓으라 해도 아니 냅니다 이번 내기 드러가는데 석가일이 “내가 지면 내가 들어가고 미력당님이 지면 미력당님이 들어 가오” 돌로 배도 못고 모래 달줄을 하여 가지고 액수 삼천리를 가서 선유하는 승전법을 하자고 했습니다 미련한 인간이 돌로 어찌 배를 못겠소 모래 달줄을 어찌 할 가요 게고 망고 메 피 말고 수단이 좋은 석가임이 돌로 배를 무어 놓고 모래로 달줄을 하여 가지고 액수 삼천리로 신유법하러 갔습니다.¹⁰⁴⁾

석가가 등장하여 미륵의 시대를 그대로 두면 인간이 미욱해서 안되겠다고 말한다. 또한 내기를 벌이는 내내 미륵은 우둔한 면모를 보이는 반면 석가는 피도 많고 수단 또한 좋은 인물로 형상화된다. 즉 석가는 미륵 시대 인간의 미욱함을 통찰한 인물이며, 그들의 미욱함을 깨우쳐 질 좋은 삶으로 나아가게 할 인물인 것으로 형상화되어 있다. 또한 피 많고 수단 좋다는 묘사에서 결정적으로 그가 문화영웅으로서의 자질을 갖추었음을 짐작할 수 있다. 있는 재료를 잘 활용하고, 좋아 보이게 만들 수 있는 능력을 갖춘 자라는 것이다.

문화영웅으로서의 석가를 입증하는 또 한 가지는 그가 인간이 창조된 직후에 그 존재를 드러낸다는 점이다. 앞서 언급하였듯 문화영웅은 인간 생활과 밀접한 관계를 가진 영웅을 말한다. 세계의 모든 것을 창조하는 창조영웅과 달리, 인간이 창조된 세계를 충분히 누리며 살아갈 수 있는 방법이나 제도에 대해 안내하는 신이 또한 필요하다는 것이다. 석가는 인간이 창조된 직후에 등장하여, 이 세계를 탐낸다. 그가 미륵과 같은 신격이되, 세계 창조를 위한 미륵과는 다른 역할을 담당하게 될 것을 예측해볼 수 있다. 이와 같이 석가를 문화영웅으로서 볼 수 있다면, 두 번째 대결에서 등장한 석가의 ‘입춘채’는 석가의 미륵에 대한 열세를 드러내는 동시에, 미륵에 비견(比肩)되는 문화적 정치 능력을 드러내는 장치라고 할 수 있다.

‘K.- ㉔’에서 미륵에게 거듭 패배한 석가는 그럼에도 패배를 인정하지 않고 또한 번의 내기를 요청한다. 이에 미륵은 둘이 같이 방에 누워 무릎에 모란꽃 피우기를 제안한다. 무릎에 꽃을 피우는 자가 승리이다. 그런데 이번에 석가는 도

104) 김현선, 앞의 책, 1994, 254쪽. (밑줄은 필자)

독질할 마음으로 ‘잠자기’를 연기하여, 미륵이 자는 사이 미륵의 무릎에 핀 꽃을 빼앗아 자기 무릎에 꽃음으로써 승리한다. 이와 같은 대결과 승패에 대해 그간의 논의들은 미륵의 자연 채취의 생활 방식에서 석가의 농경 생활 방식으로의 변화를 보여 준다¹⁰⁵⁾고 해석한 바 있다. 특히 박종성은 잠을 자는 행위와 꽃을 피운 곳이 무릎이라는 점에서 미륵의 비농경적 생활방식의 특징을 분석해낸다. 잠을 자는 것은 인위적 경작이나 노력 없이 식물이 자라난다는 것을 의미한다. 자연의 질서에 따라 식물이 성장하는 것을 따르는 것이고, 그 시간을 별다른 행위나 노력 없이 인내하는 것이다. 잠을 자며 꽃을 피우자는 내기의 제안이 미륵에 의해 이루어졌다는 점, 상대방에 대한 별다른 의심 없이 ‘잠 잠’을 이룬다는 점에서 볼 때, 미륵이 비농경적 생활 방식을 전형적으로 보여주는 인물이라고 해석할 수 있다. 반면, 미륵의 내기 제안을 수용하는 입장에 있으며, ‘거짓 잠’을 이루고, 미륵의 꽃을 꺾어와 자신의 무릎에 꽃은 행위를 한 석가는 자연으로부터의 채취나 비농경적 생활방식과는 거리가 있는 노력과 인위를 통해 작물(作物)의 성장(生長)을 도모하는 농경적 원리를 구현하는 자로서의 의미를 지니고 있다고 할 수 있다.

또한 무릎에 꽃을 피운다는 것은 인체의 가장 단단한 부위에 꽃을 피운다는 것으로, 미륵이 이것에 성공했다는 것은 식물이 잘 성장할 수 있는 터를 골라 경작하는 농경의 원리를 부정하고 신적 능력, 혹은 자연적 섭리에 기대어 식물이 성장하는 과정을 드러낸 것¹⁰⁶⁾이라 할 수 있다. 반대로 무릎에서 꽃을 피우는 것에 성공하지 못하며, 미륵의 꽃을 뿌리째가 아닌 줄기의 중간 부분을 잘라 자기 무릎에 꽃은 석가는 행동에서 그가 식물의 자연적 성장보다는 인위적인 경작에 능숙한 인물임을 의미한다. 이를 통해 농경 생활을 꾸려가고자 하는 문화 영웅으로서의 석가의 면모에 대해 다시 한 번 확인할 수 있다.

살펴보았듯, 인세차지경쟁 신화소는 이와 같이 내기를 통해 미륵이 대표하는 비농경적 삶의 방식과 석가가 대표하는 농경적 삶의 방식의 대립을 첨예하게 형상화하고 있음을 확인할 수 있다. 그리고 이는 또한 미륵과 석가 두 신(神)이 각각 자연의 활용과 문명의 활용이라는 다른 능력을 가진 신이며, 이 두 가지 능

105) 위의 책, 168쪽.

박종성, 앞의 책, 1999, 112-123쪽.

106) 위의 책, 112-123쪽.

력이 내기를 통해 대립된다는 것을 확인하게 한다. 미륵은 꽃이 전혀 피어날 수 없을 것만 같은 기반, 즉 무릎에서 짧은 시간 안에 꽃을 피워내었다. 무(無)에서 유(有)를 만드는 그의 자연적 능력이 세 번째 대결에서도 여실히 드러난다. 그리고 이 대결을 통해 또한 석가가 가진 세계에 대한 활용력 또한 분명히 확인된다. 그는 미륵에 비해 자연에 대한 전지적(全知的) 다스림은 부족하지만, 존재하는 것을 더욱 풍성히 할 수 있는 방법을 아는 자이다. 자신에게 없는 것을 있는 것으로 만들 수 있고, 그럴 듯하게 보이게 만들 수 있는 능력을 가진 자이다. 그에게 이와 같은 능력이 없었다고 한다면, 그는 미륵의 무릎에 핀 꽃을 잠에서 깨어나 쳐다보기만 하며 또 한 번의 패배를 보았어야 할 것이다. 그러나 그는 자신이 스스로 꽃을 피울 수 없다는 사실을 분명히 인지하였고, 어떻게 하면 자신의 무릎에 꽃을 피울 수 있을지 그 방법을 고민하였다. 그리고 이러한 고민의 끝은 바로 농경 행위의 발생이다. 이로써 석가가 문명적 질서를 대표하는 인물이라고 할 수 있다.

이와 같이 미륵과 석가의 세 번의 내기 대결을 통해 이들이 가진 대립적 능력이 차츰 드러난다. 첫 번째 내기를 통해 미륵은 자연을 대표함이 드러난다. 두 번째 내기를 통해 미륵이 가진 자연에 대한 활용 능력이 여전히 우세하나, 석가는 이에 견줄만한 어떤 능력이 있음을 내비친다. 그리고 세 번째 내기를 통해 미륵이 가진 능력에 비해 석가가 가진 문명적 능력이 세월을 다스리기에 더 적합한 능력이 될 수 있음이 형상화된다.

② 대립의 매개항으로서 ‘지략(智略)’

한편 이와 같은 대립의 전환을 가능하게 한 것, 자연의 시대에서 문명의 시대로의 전환이 이루어진 데에는 석가의 지략(智略)이 중요하게 작용하였다. 박종성은 이에 대해 수렵과 채집, 유목적인 생활 방식에서 본다면, 작물을 인위적으로 이식하고 경작하여 생산성을 끌어올리는 농경의 방식은 일종의 속임수라고 분석하여, 농경과 석가의 속임수의 관련성을 논한 바 있다. 본고에서는 수렵 우세와 농경 열세의 대립에서 그 세력의 전환을 불러온 석가의 속임수가, 속임수에 국한되는 것이 아닌 자신의 열세를 승리로 전환할 수 있는 지략으로서의 구실, 즉 그 매개항으로서의 성격에 대해 밝히고자 한다.

석가가 활용한 지략은 두 가지이다. 잠을 자며 꽃을 피우자는 제안에 거짓 잠을 잔 것과 거짓 꽃을 피운 것이다. 미륵이 ‘참 잠’을 잘 때, 석가는 ‘반(半)잠’을 잤는데 이는 겉보기에 자는 형태를 취하고 있지만, 사실은 자지 않는 것으로 의식이 각성되어 있는 상태라고 할 수 있다. 자는 것이지만 자지 않는 행위, 즉 석가의 거짓 잠에는 수면과 깨어남의 두 가지 속성이 모두 포함되어 있다 할 수 있다. 석가는 이렇듯 이중적 속성을 지닌 ‘반(半)잠’을 통해, 미륵이 각성해있는 시간을 줄이고, 자신이 각성해 있는 시간을 늘렸다.

또한, 석가는 미륵의 무릎에 올라온 꽃을 꺾어 자기 무릎에 꽃아 자신의 꽃임을 주장하는데, 이때 석가의 무릎에 꽃힌 꽃은 뿌리가 없는 꽃이다. 석가가 미륵의 무릎에 난 꽃의 줄기 중간 부분을 꺾어온 까닭이다. 이에 이 꽃은 석가의 꽃인듯 보이지만, 석가의 무릎에 뿌리를 내리고 피운 꽃이 아니기에 석가의 꽃이 아니게 된다. 겉으로는 석가의 꽃이면서, 여전히 미륵의 꽃이라는 두 가지 성격을 모두 지니게 된다. 이렇게 석가는 꽃을 빼앗은 것으로 미륵이 꽃을 피우기까지의 시간을 빼앗아 자신의 시간으로 삼았다.

이와 같이 석가의 반잠과 꽃 도둑질은 상대의 시간을 빼앗아 자신의 시간을 늘리는 방식을 취한 것으로, 상대적으로 열세에 있는 자신에게 시간을 더 부여하여 상대와 균형을 맞추는 작용을 한다. 석가는 이러한 이중적 성격을 지니고 있는 지략을 통해 수렵에서 농경으로의 전환, 창조영웅에서 문화영웅의 필요로의 변화를 불러오게 한다.

‘L.’의 단락에서 석가의 집요한 요구에 피곤을 느낀 미륵은 결국 석가에게 세계를 주기로 한다. 여기서 미륵이 석가에게 세월을 주기로 결심한 까닭에 주목할 만하다. “미륵님이 석가의 너머 성화를 밝기 실혀 釋迦에게 歲月을 주기로 마련하고”라고 하였듯, 석가로부터 세계를 달라는 요구를 더 이상 듣기 싫었던 것이다. 그렇다면, 앞서 벌인 세 번의 대결 및 그 승패의 결과가 갖는 의미는 크게 약해진다. 석가의 집요한 요구에 어떻게 대응할 것인지에 대한 미륵의 결정이 더 중요하다는 것을 보여준다.

미륵은 내기를 통해 석가에게도 세계의 주인이 될 자질이 있음을 본 것으로 추정된다. 대결에서 두 번은 지고, 한 번을 거짓을 활용하여 이긴 석가이지만, 절대자인 미륵을 속였다는 점이 주목된다. 절대자를 속인 능력에 대한 인정으로,

완벽하진 않지만 어느 정도의 자질, 즉 새로운 능력으로서 세계의 주인이 될 만한 자질이 있음을 판단하였고 이에 석가에게 세월을 주기로 결정하였다고 볼 수 있다. 즉 석가의 지략이 오히려 미륵의 인정을 이끌어 내었고 이것이 또한 창조 시대에서 문화 시대로의 전환에 중요한 작용을 하였다는 것을 의미한다.

이러한 미륵의 변화에 대한 인식과 결단은 미륵의 석가에 대한 호칭(互稱)에서 엿볼 수 있다. 미륵은 석가를 ‘축축하고 더러운 석가’라 부르며 자신과 구분 짓는다. 이와 같은 표현으로써 미륵은 자연스럽게 ‘건조하고 깨끗한’ 위치에 놓이게 된다. 그런데 곡물(穀物)이 땅에서 뿌리를 내리기 위해서는 ‘축축’함이라는 말이 대변하듯 적절한 수분이 필요하며, ‘더러운’이라는 말이 대변하듯 영양분이 있는 대지와 따스한 온도 가운데 효소가 작용하여 영양분이 분해되는 과정이 필요하다. 미륵의 성격인 건조하고 깨끗한 환경에서는 종자(種子)가 발아(發芽)할 수 없다. 즉, 미륵의 ‘축축하고 더러운’이라는 석가를 지칭하는 말을 통해, 미륵은 농경 시대 이전의 삶의 방식을, 석가는 농경 시대의 삶의 방식을 취하고 있음에 대한 구분이 드러난다.

그것이 현재는 ‘속임수’로 보일지언정, 정직하고 성실했던 자연의 시대는 지나갔고 이제는 속임수가 ‘지략’이 되는 시대가 되었다는 것에 대한 인정과 수궁이 다시 한 번 드러난다. 또한 이와 같은 호칭을 반복하고 강조하며 석가에게 세월을 주기로 마련하였다는 것은 수렵의 생활 방식이 농경의 생활 방식으로 바뀌게 되었음을 시사한다. 이와 같이 인세차지경쟁 신화소에 있어서 막강했던 미륵을 누르고 석가로의 전환을 가능하게 한 것에는 지략이 중요하게 작용함을 확인할 수 있다.

③ 월형적 의미로서 ‘석가의 인세 차지’

‘L.’의 단락에서 미륵은 석가의 것이 될 세계를 저주한다. 흥미로운 것은 이 저주의 내용이 승리한 자의 세상에 대한 상세한 서술이라는 것이다. 여기서 <창세가>의 주인공이 바뀌게 된다는 것을 확인할 수 있다. 지금까지는 미륵을 중심으로 서사가 전개되어 왔으나, 석가가 승리한 순간 이야기는 석가를 중심으로 한 석가의 세상에 대한 이야기가 된다.

미륵의 저주를 통해 석가의 세계에 대해 짐작할 수 있다. 석가가 세상을 다스

리게 되면 집집마다 신을 섬기는 상징물인 솥대가 서게 될 것이라고 한다. 인세 차지경쟁 신화소를 통해 살펴본 미륵과 인간의 관계를 보면, 미륵은 인간을 만 들었고 그들의 부모가 된 마음으로 그들을 양육하였다. 즉 미륵의 세계는 신과 인간이 더불어 사는 조화로운 세계라 할 수 있다. 하지만 석가의 시대는 이와 같은 지점이 변화를 맞이하게 될 것이라는 것이다. 신과 인간 간의 분리, 곧 부 조화가 생기게 될 것이라는 예언이다. 또한 집집마다 ‘기생(妓生)’, ‘과부(寡婦)’, ‘무당(巫堂)’, ‘역적(逆賊)’, ‘백정(白丁)’이 나며, ‘합들이(아랫사람들이 윗사람에 게 영합하는 자)’, ‘치들이(아랫사람으로 윗사람에게 반역하는 자)’가 나며, 삼천 명의 스님 가운데 일천 명의 거사(居士)가 나게 될 것이라고 예언한다. 미륵의 세월에는 모두가 풍요롭게 먹는 태평한 인간 세상이었다. 그러나 석가가 다스리 면 그렇게 되지 않을 것이라는 의미이다. 모두가 평등하고 공평하게 살아가는 조화로운 세계가 아닌, 기생, 과부, 무당 등 고통이나 불행을 겪는 자들이 등장 할 것이라고 말한다. 곧, 고통이나 불행이 없던 세상, 모든 것이 조화롭던 세상 에 처음으로 고통과 불행이 등장하고, 따라서 부조화가 스며들게 될 것이라고 경고한다. 합들이, 치들이나, 속화(俗化)된 중이라는 의미를 가진 ‘거사’와 같은 존재들이 석가의 시대가 갖는 부조화의 표상이라 할 수 있다.

이렇게 석가의 세계는 미륵의 세계와 분명히 다르다. 모두 똑같이 금벌레와 은벌레에서 출발한 인간이지만 신분(身分)이 나뉘게 되고, 그에 따라 빈부(貧富) 가 나뉘게 되며, 또 그에 따라 갈등(葛藤)이 생기고 교란(攪亂)이 생기게 된다. 미륵은 석가의 세월에는 세계와 불화하는 존재들이 생겨날 것이라는, 부조화한 세계에 대해 말하고 있다. 그러나 석가의 관점에서 볼 때 이것은 새로운 질서라 고 할 수 있다. 사람마다 속한 신분이 있고, 노력에 따라 빈부를 갖게 되고 이에 갈등과 교란은 당연한 것이 된다. 그러한 사회적 충돌을 거듭 극복할 수 있어야 단단한 사회로서 거듭날 수 있게 된다. 미륵의 시대와 같이 모두 평등하며 노력 하지 않아도 모두 배가 부르다면 인간은 편안함에 안주(安住)하여 더 이상 진보 (進歩)할 수 없게 된다. 석가는 그러한 평화롭고 안정적인 세계가 아닌 문명적으 로 진보한 사회를 꿈꾼다고 볼 수 있다.

실제로, 이후 석가가 영위(營爲)한 세계를 살펴보면, 나무를 떼고 고기를 먹는 등의 행위가 발생한다.

산중에 드리거나 노루 사슴이 잇소아./ 그 노루를 잡아내여, / 그 고기를 三十
 쫘(고기를 썬 꼬챙이)을 씨워서./ 此山中 老木을 썩거내여./ 그 고기를 구어먹어
 리.(구어 먹으니)/ 三千중 中에 둘이 이어나며, / 고기를 짜에 찌저트리고(내팽개
 치고),/ 나는 聖인이 되겠다고./ 그 고기를 먹지 안이하니,

인용문에서 석가는 노루 사슴을 잡아 고기 쫘이로 만든 뒤, 늙은 나무를 장작
 으로 하여 구워먹는다. <김쌍돌이본>에서는 화식(火食), 그리고 육식(肉食)의 행
 위가 처음 이루어진 것이라 할 수 있다. 이를 <강춘옥본>과 견주어 살펴보고자 한
 다.

<강춘옥본> 한모로 두모로 네레모로 당도하니 길 아래서 사슴이 하나 울음을 꺽
 꺽 울며 길을 건너가오. “야 저 사슴이느 길을 건너 가니 가는 것 그냥 둘 수
 없다” 바람안에서 육환장을 꺼내어 그 사슴이 견주더니 더졌더니 사슴이느
 맞지서고 절루 재되웠소“ 이거 그냥 둘수 없다. 아적나무 한 상자야 아적나무
 두 상자야 야산에 장책이 심산에 쌍책이를 모다서 우물정재를 가레 놓고 나
 무 널기 피워놓고 사슴이를 고와라” 그 사람이 고와서 적가임이 잡숫고 자그
 만치 짓텨소. “아적 나무 한 생재와 아적 나무 두 상재야 사슴 괴기 먹어리”
 “서인님이요 우리 괴기 아이 먹겠소, 서인질 하다가 부체님 되겠습니다.”아이
 먹으니 석가님이 그것도 다 당신이 잡숫고 지튼 것으로 한번 물어 수중에다
 뿌리시니 굶은 괴기 자잔 괴기 모든 괴기 근본이 되어 건너갑니다.

<강춘옥본>에서도 길을 떠난 석가가 사슴을 발견하고, 이를 나무로 구워 먹기
 에 이른다. 여기서 두 창세신화에 공통적으로 등장하는 ‘사슴’의 문화적 의미¹⁰⁷⁾
 를 살펴보면, 첫째는 하늘과 땅을 연결하는 영매(靈媒) 구실을 하는 동물로서의
 의미이다. 이규보의 『동명왕편』¹⁰⁸⁾에서 동명왕은 하늘에 비류국(沸流國)을 소원
 할 때에 흰 사슴을 잡아 큰 나무에 매달아 놓고 주문을 외웠다. 곧 동명왕의 소
 원이 이루어졌기에 여기서 사슴이 지상과 천상을 매개하는 우주적 동물로서 구

107) 한국문화상징사전편찬위원회, 『한국문화상징사전』 1, 동아출판사, 1992.

108) “(전략) 倒懸蟹原上 敢自呪而謂 天不雨沸流 漂沒其都鄙 我固不汝放 汝可助我憤 鹿鳴聲
 甚哀 上徹天之耳 霖雨注七日 霏若傾淮泗 松讓甚憂懼 沿流漫橫葦 士民競來攀 流汗相貽
 東明即以鞭 劃水水停沸 松讓舉國降 是後莫予자 (후략)”

실하고 있음을 확인할 수 있다. 사슴을 천지(天地) 매개적 동물로 볼 수 있는 또 하나의 근거는 사슴의 뿔이다. 이 사슴의 뿔은 나뭇가지 모양을 하고 있으며, 봄이 되면 돌아 자라 딱딱한 각질로 되었다가 이듬해 봄이면 떨어지는 나무의 생장과정도 유사한 원리를 보이고 있다. 신화에서 나무는 하늘과 땅을 이어주는 기둥으로서의 의미¹⁰⁹⁾를 갖기에, 이러한 나무와 유사한 뿔을 몸에 지니고 있는 사슴 또한 하늘과 땅을 매개하는 동물로 보았다. 둘째는 영원한 삶, 즉 영생(永生)의 의미를 지닌 것으로 파악된다. 사슴의 뿔이 해마다 거듭남을 되풀이하는 것이, 거듭 재생(再生)을 누리는 영생력 자체로 간주되었고 이에 이러한 재생, 혹은 영생의 상징을 머리에 돋게 하여 키우는 능력을 갖춘 사슴을 대지의 영생력을 갖춘 동물로 여기게 되었다.

그런데 위의 인용문에서 석가는 영생 및 하늘과 땅의 매개로서의 의미를 지닌 ‘사슴’을 구워 먹는다. 구워 먹는 행위 및 일부 사람들의 거부에 대한 자세한 형상화는 이러한 화식(火食)의 행위, 육식(肉食)의 행위가 석가에 의한 시원(始原)적 행위임을 보여준다. 앞서 미륵이 생날알이 먹기 싫어 물과 불의 근본을 찾은 바 있으나, 결과적으로 생날알을 밥으로 만들어 먹는 행위는 문면에 드러나지 않았다. 따라서 위의 석가의 화식은 시원적 행위라 할 수 있으며, 또한 그 재료가 식물이 아닌 동물, 곧 육식(肉食)의 시작이라는 점에서도 최초라는 의미를 갖는다.

앞서 보았듯 사슴은 곧 영생이며, 하늘과 밀접한 삶을 의미한다. 그런데 석가는 고기의 화식이라는 시원적 행위를 통해 영생에 대한 거부를 보여주었고, 이것은 신적 질서가 땅에 관여하는 것에 대한 단절을 선언한 것이라 할 수 있다. 화식은 유한(有限)한 존재의 행위¹¹⁰⁾이다. 오랜 시간을 들여 생날알을 씹을 만한 여유가 없는 존재, 생날알로써 삶에 필요한 에너지의 양을 충분히 조달할 수 없는 존재가 시간과 에너지를 아끼기 위해 벌이는 행위라 할 수 있다. 다시 말해 주어진 시간에 한계가 있고 주어진 에너지에 한계가 있는 존재가 그것을 조금이라도 확장하기 위해 화식이라는 행위를 취했다고 할 수 있다.

그렇다면 석가가 ‘화식’ 행위를 취했다는 것은 유한한 존재인 인간들의 삶에

109) M. Eliade, 이은봉 역, 앞의 책, 1998, 144-146쪽.

110) 김현선, 앞의 책, 1994, 79쪽.

기존의 생식이라는 무한한 존재들의 질서가 있는 것을 인지하고, 이로부터 벗어나 새로운 인간들의 질서를 수립하려 한 것이라 볼 수 있다. 영장류(靈長類) 연구자 리처드 랭엄(Richard Wrangham)에 따르면, 화식-육식 행위는 인간의 진화(進化)를 촉발하는 중요한 계기가 되었다고 한다. 고기를 불에 구워 먹게 되며 첫째로는 생식(生食)을 할 때보다 소화(消化) 작용의 부담이 줄어들며 소화관의 크기가 줄어들고, 상대적으로 뇌의 크기가 커질 수 있게 되었다. 이에 지능(知能)이 발달되었다는 것이다. 둘째로는 고기를 불에 익혀 먹게 되면서 소화율이 좋아져, 먹고 배설하는 데 활용하던 시간을 다른 행위를 할 수 있는 시간, 예컨대 장거리(長距離) 이동이나 문화 행위 등으로 전환할 수 있게 되었다. 즉, 화식을 통한 육식은 인간의 에너지 효율이 좋아지게 하여 인간다운 삶으로의 획기적인 전환을 가능하게 하는¹¹¹⁾ 변화를 불러일으켰다고 볼 수 있다.

이와 같다면, 석가는 화식을 통해 문화적인 변화를 도모한 것이라 할 수 있다. 인간이 미륵의 시대와 같이 수렵이나 유목 생활을 하는 것과 달리, 육식을 통해 섭취한 에너지를 통해 좀 더 적극적인 삶을 꾀할 수 있도록 하는 변화를 도모했다고 볼 수 있다. 김현선 또한 화식이란 불로써 산 것을 죽여 음식을 만든다는 의미인데, 이는 곧 날 것을 먹는 단계에서 익힌 것을 먹는 단계로 진화했음을 보여주는 사건¹¹²⁾이라고 해석한다. 오세정은 석가가 선보인 화식은 주어진 일차적 자연 재료로 인위적인 이차의 가공을 더한 것으로, 자연적 질서를 거부하고 인간의 문화적 행위를 제시했다는 의미¹¹³⁾가 있다고 보았다. 이와 같이 석가는 나무 떼기, 화식, 육식의 행위으로써 미륵의 세계에 비해 문화적으로, 문명적으로 진보했다는 핵심적인 근거를 내보인다.

또한 석가의 시대에는 금기(禁忌) 또한 발생한다. 앞선 인용문에서 석가가 고기를 먹으라는 제안에 공통적으로 이를 반대하는 무리가 발생함을 보았다. 이는 곧 유한(有限)한 존재이기를 거부하고 무한(無限)한 존재로서의 자격을 획득하기 위해서, 사냥으로 잡아 불로 구운 것을 먹지 않는다¹¹⁴⁾고 주장하는 것이라 할

111) R. Wrangham, *Catching fire : how cooking made us human*, 조현욱 역, 『요리본능(불, 요리, 그리고 진화)』, 사이언스북스, 2011.

112) 김현선, 앞의 책, 1994, 79쪽.

113) 오세정, 「한국 창세신화의 전통과 의미체계」, 『한국문학이론과 비평』 30, 한국문학이론과 비평학회, 2006, 168쪽.

114) 김현선, 앞의 책, 1994, 79쪽.

수 있다. <김쌍돌이본>에서 ‘성인’이 되겠다고 하고, <강춘옥본>에서는 ‘부처’가 되겠다고 하는 것에서, 이들이 추구하는 무한한 존재와 그 질서의 형태가 분명하게 드러난다. 미륵은 무한의 질서를 추구하는 존재로 생쌀을 먹고, 수렵 행위로서 삶을 영위한다. 그러나 새로 도래한 석가는 이러한 미륵의 질서를 버리고, 유한한 인간들에게 살아있는 동안 보다 나은 수준의 삶을 유지하게 하는 문화적 단계로 전이(轉移)할 수 있도록 한다. 미륵의 세월에 채식(菜食), 생식(生食)과 수렵(狩獵)의 의미가 모인다면, 석가의 세월에는 육식(肉食), 화식(火食)과 경작(耕作)의 의미가 모인다. 그와 같다면 몇몇의 무리가 화식과 육식을 하지 않겠다고 하며, 성인과 부처가 되겠다고 하는 것은 미륵의 질서, 곧 신적 질서를 고수하겠다는 것이다.

이와 같은 존재들에게 석가의 화식에 대한 제안은 더 이상 생식하지 말 것을, 즉 미륵의 질서를 따르지 말라는 금기(禁忌)라고 볼 수 있다. 신적 질서에 부합하지 말고, 신적 세계와 혼용하지 말라는 경고이며, 금기라고 할 수 있다. 금기(禁忌, taboo)란 폴리네시아어(Polynesia語)인 ‘터부(tabu)’에서 비롯된 말로서, 금제(禁制), 기휘(忌諱) 등으로 두루 번역되기도 하나, ‘마음에 꺼려서 하지 않거나 피하는 것’이라 할 수 있다. 어떤 행위나 대상의 사용을 신성(神聖)하다거나 위험(危險)하다는 의례적인 구분에 따라 금(禁)하는 것¹¹⁵⁾인데, 성스러운 것을 침범하지 못하게 하는 것과 부정하고 위험한 것을 피하게 하는 두 방향¹¹⁶⁾으로 작용한다. 그렇다면 석가의 화식에 대한 제시와 안내는 기존의 신적 질서에 부합하는 삶의 방식을 부정한 것으로 위치시키고 이를 피하게 하는 방향으로 작용하는 금기라 할 수 있다.

이와 같은 금기를 통하여 사회 통합의 기능이 수행된다. 금기에 의해 공동체의 구성원들은 금기에 참여한다는 공동체적 일체감을 형성하게 된다. 더불어 금기는 공동체의 가치와 신앙 정서를 보존하고 후세에 전달하고 이어주는 문화적 기능을 담당하는 등 공동체 전체의 질서를 유지하고 안위를 확보하는 사회적 통합에 기여한다. 두 번째 기능은 배제(排除)의 효과이다. 금기는 선/악, 삶/죽음, 오른쪽/왼쪽 등의 이분법을 만들고, 이 중 한쪽은 정당하고, 밝고, 정결하며, 성

115) 종교사전편찬회 편, 『종교학 대사전』, 한국사전연구소, 1998.

116) Sigmund Freud, *Totem und Tabu*, 강영계 역, 『토텐과 터부』, 지식을 만드는 지식, 2009, 33쪽.

스러운 쪽으로 질서화하고 그 반대의 것들은 부당하고 어둡고, 불결하며, 속된 것으로 배제한다. 그리고 이것이 체제(體制) 유지의 원리로 작용하게 된다.¹¹⁷⁾ 석가는 더 이상 생식을 하지 말라는 금기를 통해 인간 공동체만의 통합을 일구어내고자 하였고, 이로써 ‘채식/ 육식’, ‘생식/화식’, ‘무한/유한’, ‘신/인간’의 이분법을 만든다. 그리고 후자를 따르는 것이 곧 새 시대의 질서임을 주장한 것이 볼 수 있다.

그리고 이것이 인세차지 경쟁 신화소가 말하고 있는 바라 할 수 있다. 표면적으로 볼 때에, 석가는 악한 자로 비추어질 수 있다. 세계의 형성과 구성에 대해 아무런 노력을 하지 않아온 존재가 갑자기 존재하여 이것을 빼앗으려 하고, 속임수를 활용하여 거짓된 승리를 이끌어 내었다. 미륵의 저주는 이러한 악한 자가 응당 받아야 할 죄값으로 보인다. 그러나 이것은 단순히 선과 악의 대결을 보여주는 것이 아닌 자연(自然)과 문명(文明)의 대결이며, 시대가 변화하여 문명적 시대가 도래하였음을 보여주는 것이다.

미륵이 ‘선’의 표상이라고 한다면, ‘선’이 되는 자가 세상의 주인을 내기로 정하자고 제안하지도 않았을 것이며, 내기에서 진 것을 이유로 무책임하게 포기하지도 않았을 것이다. 자신의 패배를 억울해하며 저주를 퍼붓는 인물로 형상화되지도 않았을 것이다. 또한 석가가 ‘악’의 표상이라고 한다면, 내기에서 그의 속임수가 통하지도, 승리하지도 못했을 것이다. 그의 승리는 거짓된 승리가 아니다. 살펴보았듯, 미륵이 내기에서 패배하였기 때문에 세월을 석가에게 준 것이 아니라, 지략의 시대적 쓸모에 대한 인정을 기반으로 하여 세월을 계승했다고 보아야 한다. 시대가 변화하였음을 인정한 미륵의 판단에서 기인한 승패인 까닭에 석가의 승리를 단순한 속임수에서 비롯된 거짓된 승리라 일컬을 수 없다. 즉, 인세차지경쟁 신화소는 자연의 시대와 문명의 시대의 교차를 형상화한 후, 석가가 세월을 차지하게 되는 것으로 문명의 시대가 안착하게 되었음을, 그것이 또한 자연스러운 일임을 말하고 있다.

117) 정종진, 「금기 형성의 특성과 위반에 대한 사회적 대응의 의미」, 『인간연구』 23, 가톨릭대학교 인간학 연구소, 2012, 82-86쪽.

2) 인세차지경쟁 신화소와 <오늬힘내기>의 관계 점검

① <오늬힘내기>에서의 원형적 의미 탐색

인세차지경쟁 신화소의 원형적 의미를 유사하게 구현하고 있는 설화들 가운데서 그 연관성의 긴밀함을 검토하여 인세차지경쟁 신화소를 중심으로 살필 수 있는 설화를 특정할 수 있다. 연관성 검토의 효율을 위해 앞서 인세차지경쟁 신화소와 트릭스터담의 서사적 밀접함을 살펴본 바 있다. 논의한 바, ‘트릭스터담’은 트릭스터가 자신의 이익과 성취를 위해 속임수 등을 활용하여 주변 인물을 속이는 사건을 다루고 있기에, 석가가 속임수를 활용하여 미륵을 속이고 인세를 차지하게 되는 인세차지경쟁 신화소와 상통한다고 볼 수 있다. 트릭스터담에 속하는 여러 설화 가운데 인세차지경쟁 신화소의 전형적 발현이 될 수 있는 설화로 <오늬힘내기>를 선정할 바 있다. 인세차지경쟁 신화소와 <오늬힘내기> 설화의 변이의 양상을 본격적으로 논의하기 전에, 먼저 이와 같은 관계의 설정이 옳은지 확인할 필요가 있다. 먼저 두 서사 간 원형적 의미의 관련성을 검토한다.

인세차지경쟁 신화소는 앞서 살펴보았듯, 뒤늦게 등장한 석가가 속임수를 활용하여 미륵에 의해 마련된 인세(人世)를 차지하는 원형적 의미를 가지고 있다. 이에 <오늬힘내기>에도 석가의 인세 차지와 연관된 의미가 구현되어 있는지 살펴볼 필요가 있다. 이와 같은 원형적 의미의 관련성을 논하기 위해 <오늬힘내기>의 내용을 정리하면 아래와 같다.

- ㄱ. 어느 곳에 ○○성이 있다.
- ㄴ. 옛날 이 곳에 흠어미가 남매를 데리고 살았는데 남매가 모두 역사여서 둘 중 하나를 없애야 했다.
- ㄷ. 아들은 굶나막신 신고 한양 다녀오기, 딸은 ○○산 위에다 성 쌓기 내기를 시켰다.
- ㄹ. 아들은 돌아올 기미가 없는데 딸이 성 쌓기를 끝내자 아들을 이기게 할 욕심으로 어미는 팔죽을 쑤어 딸을 먹게 했다.
- ㅁ. 딸이 팔죽을 먹는 사이에 아들이 왔으므로 딸은 죽음을 당했다.
- ㅂ. 지금도 딸이 쌓다 만 성이 남아 있다.¹¹⁸⁾

118) 천혜숙, 앞의 글, 1987, 82쪽.

각편 간의 차이를 간략히 살펴보면, ‘ㄴ.’에서 대결 주체가 다양화되어 부부 간의 대결, 혹은 남자와 여자 간의 대결, 내지는 두 역사의 대결 등으로 나타나는 것을 확인할 수 있다. ‘ㄷ.’의 내기 내용 역시 다양화되어 딸과 아들이 똑같이 성 쌓기 내기를 한다던가, 딸은 옷을 짓고 아들은 탑을 쌓는 등의 변화를 보이기도 한다. ‘ㄹ.’의 어미의 간계는 다양화되어 딸의 축성(築城)을 방해하는 산물로 ‘뜨거운 팔죽’ 외에 ‘볶은 콩’, ‘콩밥’, ‘떡’ 등이 등장하기도 한다. 이와 같은 각편 차원의 변이가 있으나 남매가 대결을 벌이고, 이길 것으로 예상된 누이가 패배한다는 측면에서 일치를 보이는 이 일련의 유형을 일컬어 <오뇌힘내기>라고 한다.

살펴보았듯, 인세차지경쟁 신화소에서 미륵과 석가의 갈등은 미륵이 만든 세계를 석가가 차지하려고 한 것에서 시작된다. 이 세계에 미륵과 석가 두 신이 공존할 수는 없었고, 이에 단 하나의 신이 세계를 온전히 차지하기 위해 이들의 내기가 시작되었다. 그리고 이러한 ‘특정 공간에 대한 온전한 차지’에서 유발된 다툼은 <오뇌힘내기>에 비교적 그대로 구현된다고 볼 수 있다.

- ㉠ 말을 듣고 남동생은 자기보다 힘이 센 사람이 자기 누이라는 곳을 알고 누이만 읊애면 지가 천하장사 노릇 하겠다.
- ㉡ 그르디 아들하고 딸하고 둘 다 장사라 둘이 내기를 글렀는디유.
- ㉢ 둘이는 하리는 내기로 했입이다. 동생은 말 타고 서울 갔다 오기로 하고 누이는 앞산에 산성을 쌓기로 해서 지는 사람은 죽기로 했입이다.
- ㉣ 딸이 너무 거셔서 그 아들 하나를 아주 이걸 못 살게 군단 말여. 게 못 살게 굴어 가지구서는 그 어머니가 있다가서 하는 얘기가 뵈고 하니, “야, 이라다가는 우리 집이 아주 멸명지환(滅命之患)을 당하겄으니까 멸명지환을 당하겄으니까 야 이거 흥계를 한 번 꾸며야 되겠다!”
- ㉤ 옛날에 에 어머니 한 분이 남매를 데리고 생활하는 도중 그 어머니는 그 아들과 딸이 에 너무나 천재였기 때문에 그 하나를 사람의 도리는 아니지만 에 너무도 옛날로 말하면 장수라고 말할까요? 그래서 그 하나를 없애는 방법을 구상했지요. 그래서 그 아들과 딸한테 에 한 가지 내기를 시켰답니다.

각편마다 갈등의 원인을 살펴보면, ‘㉠’의 경우 남동생이 유일한 천하장사가

되고자 하는 욕망(欲望)에 의해 힘내기를 하여 누이를 없애고자 한다. ‘㉠’, ‘㉡’ 각편에서는 분명한 이유가 드러나지는 않지만 두 사람 모두 장사(壯士)인 까닭에 내기를 하게 되었다고 한다. 일반적으로 우열(優劣)을 가리는 것에 내기의 목표가 있다고 할 때, <오누힘내기>에서 등장인물 모두가 장사라 일컬어지는 상황은 용인되지 않으며, 우월한 쪽과 그렇지 않은 쪽이 확정되어야 하는 내면의 논리가 있다는 것을 짐작할 수 있다. 그렇다면 ‘㉠’의 갈등의 원인 또한 ‘㉡’과 같이, 유일한 장사로서의 입지(立地)를 차지하기 위함에 있다고 할 수 있다. ‘㉡’의 경우, 어머니는 한 집에 사는 열 명의 자식들 가운데 아홉 명의 딸이 아들을 괴롭힌다고 하며, 아홉 명의 딸을 없애기 위한 흉계(凶計)를 꾸미게 된다. 독특한 점은 딸들이 거센 성격을 가지고 있어 아들을 괴롭혀서 어머니가 아들을 구하기 위해 이러한 내기를 하게 되었다는 것에 있다. 이와 같다면, 딸들이 수적 우세를 내세워 아들을 괴롭히는 것으로 갈등의 원인을 제공한 것으로 보인다. 그러나 ‘㉡’에서 딸들이 거세어 아들을 못살게 한다는 판단, 그래서 흉계를 세워 이들을 없애야겠다는 생각은 모두 어머니로부터 기인한다. 딸이 아홉이나 되었다는 것을 다른 각편과 비교해보면, 딸이 아들보다 더 강한 힘을 가지고 있었다는 것의 비유적 표현으로도 이해할 수 있다. 그와 같다면, 아들보다 강한 딸이 아들과 함께 한 집에서 사는 일은 어머니의 입장에서는 있을 수 없는 일이기에 한 쪽을 없애기 위해 내기가 시작되었다고 볼 수 있다. ‘㉡’의 각편에서도 또한 갈등의 시작이 제삼자(第三者)인 어머니로부터 비롯되는데, 한 집에 장수가 둘인 것은 있을 수 없는 일이기에 하나를 없애기 위한 방법으로 내기를 도모했다는 것이다.

이와 같이 갈등의 공통된 원인은 이들이 장수이면서 남매인 까닭에 있다. 남매이기에 한 집에서 살아갈 수밖에 없는데, 둘 다 장수인 것이 문제가 된다. 같은 공간에 장수라는 존재는 하나 이상이 있을 수 없고, 이것이 오누이가 갈등하게 되는 원인이 되는 것이다. 이는 곧 ‘한집 차지’로 연결된다. <오누힘내기>는 ‘집’이라는 하나의 공간을 제패(制霸)하기 위한 갈등을 형상화한다는 것이다. 실제 인물과 결부(結付)된 <오누힘내기>의 각편에서는 ‘한집’ 이상의 것을 차지하기 위한 남매간 대결이 벌어지기도 한다.

㉢ 그래 이몽핵이가 역적질을 헤 혈라구 나슬라구 허니 조이(저의) 뉘가 말렸

지. ‘때가 못돼서 째혀 죽으니까 나스지 말어라.’ 응 못나스게 해두 나스다능
게지. 그래서 하루는 하룻 저녁이는 그러거든? “그럼 누님허구 나허구 내기를
합시다야.”¹¹⁹⁾

- ◎ 그러디, 자기 뉘동생이 가만히 보니까 자기 동생이 장차 커가지구서 반란을
일으킬 이런 그 거시기가 익거던? 그래서 언제까지구 인저 그 억제를 혀. 억
제. 자기 동상에 그 이… 반란이라능 것은 말하자면 역책여. 응? 그런디. 지금
으루 말허면 정부를 정복허구서 자기가 태통령 혈라구 허능거나 마창가지 거
시가지. 그제 반란이거던? 그렇게 인저 자기… 그 거시기가 뉘가 항상 그걸
염려해서나 예… 그걸 못허게 이롭게 거시길 허는다. 이몽핵이가 가만히 생각
형개 자기 뉘 그대루 뒤가지구서는 지가 생각허구 있는 거시기를 달성허지 못
헐 거 걸단 말여. 그래 제 뉘럴 워트게 제거 허야졌는디 제거헐 방도가 있으야
지? 저보덤두 혈씬 영특허구 헤서. 그래 한 번은 이, 내기를 했어. 즈이 뉘허
구¹²⁰⁾

위의 각편들에서도 남매는 모두 장수이며, 누이의 재주나 능력이 남동생에 비
해 분명히 뛰어나다. 이에 동생은 자신이 성공하기 위해서는 자신의 뜻을 반대
하는 누이를 이겨야만 가능할 것 같다고 생각하고, 누이에게 내기를 제안한다.
이렇게 해서 벌어진 남매간의 대결은 표면적으로는 한 집 안의 하나의 장수가
되기 위한 대결이지만, 장차 나라를 차지하기 위한 다툼으로 이른 바 치소 차지
를 위한 예비적 다툼이라 칭할 수 있다.

이와 같이, 인세차지경쟁 신화소의 미륵과 석가 간의 치소(治所) 차지를 위한
다툼은 곧 <오뉘힘내기>의 오누이가 벌이는 한집 차지를 위한 다툼과 유사하다.
이와 같은 특정한 공간을 차지하기 위한 힘내기에 대해 다루는 이야기는 무속과
문헌 신화에 두루 나타나며, 차지하려는 공간의 성격을 조금씩 변화시킨다. <창
세가>에서 미륵과 석가는 세월을, <천지왕본풀이>에서 대별왕과 소별왕은 인간
세상을 두고 다툼다. <주몽>에서는 주몽과 송양이, <탈해>에서는 탈해와 호공이
나라를 두고 다툼다. <오뉘힘내기> 설화는 인세나, 국가와 같이 광활한 범주가
아닌, ‘한 집’이 그 싸움의 대상이 된다는 점에서 인세차지경쟁 신화소가 변형되
어 구현된 마지막 수준의 단계라는 짐작이 가능하다. 갈등의 대상 자체는 ‘인세’

119) <누나만 못한 이몽학의 재주>(최갑순, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5.

120) <동생과의 내기에서 저 준 이몽학의 누이>(이원승, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5.

에서 ‘한 집’으로 축소되었으나, <창세가>의 미륵과 석가의 치열한 경쟁이 <오뉘힘내기> 설화에도 고스란히 녹아, 결코 한 공간에 결코 공존할 수 없는 범상치 않는 존재들 간의 대결이 엿보인다는 점에서, <오뉘힘내기> 설화와 인세차지 경쟁 신화소의 원형적 의미의 연관성을 확인할 수 있다.

논의를 위해 각별하게 살펴본 연구 대상을 ㉠~㉡으로 표기하였다.

	제목	구연자	채록자	서지정보	채록시기, 장소
㉠	형제성	유진석	임석재	『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.	1942년 7월, 충청남도 부여군 은산면
㉡	무성산성	이응상	임석재	『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.	1973년 9월, 충청남도 공주군 난천면
㉢	견훤산성	김정순	임석재	『한국구전설화』 12, 평민사, 1993.	1972년 8월, 경상북도 문경군 용암면
㉣	구녀성 전설	김종대	김영진, 맹택영	『대계』 3-2.	1980년 10월, 충청북도 청원군 미원면
㉤	천마산의 할미성전설	배두용	김영진	『대계』 3-4.	1982년 8월, 충청북도 영동군 양강면
㉥	이몽학 이야기	윤천금	박계홍, 황인덕	『대계』 4-5.	1982년 1월, 충청남도 부여군 은산면
㉦	누나만 못한 이몽학의 재주	최갑순	박계홍, 황인덕	『대계』 4-5.	1982년 2월, 충청남도 부여군 옥산면
㉧	동생과의 내기에서 저준 이몽학의 누이	이원승	박계홍, 황인덕	『대계』 4-5.	1982년 2월, 충청남도 부여군 홍산면

㉡ ‘지략(智略)’ 행위 중심의 <오뉘힘내기>의 탐색

인세차지경쟁 신화소와 <오뉘힘내기>의 관계를 잠정적으로 설정할 수 있는 계기는 인세차지 경쟁 신화소에 등장한 ‘지략’에 의한 부당한 승패가 <오뉘힘내기> 설화에도 드러난다는 것이다. 인세차지 신화소의 미륵과 석가의 내기에서 미륵이 이길 것으로 기대되었던 반면, 승리는 거짓 잠을 자는 꾀를 활용한 석가의 것으로 돌아갔다. 그런데 이러한 인세차지경쟁 신화소의 만족스럽지 못한 내기의 결과와 그 과정에 부당함이 개입된다는 점이 <오뉘힘내기>에도 구현되고 있다.

- ㉟ 으므니는 이곳을 보고 아들을 살릴 요량으로 뜨그운 팔죽을 쭈워각고 딸한티 가스, “야야 배가 고푸고 심이 들 턴디 이그나 묵고 승을 싸라”고 하면서 팔죽을 내주었다. 딸은 승을 다 썩고 묵갔다고 하는디도 으므니는 배고픈데 묵고 하라고 자꼬 권해스 딸은 승문을 쌀 독과 흑을 내려놓고 팔죽을 묵었다. 그르는데 동생은 서울 갔다왔다. 그래스 누이는 즈스 약속대로 죽고 말았다. 누이가 이겼더라면 누이는 동생을 안 죽게 했을 것이라고 한다.¹²¹⁾
- ㉠ 나중에 메칠 글러서 그이 승을 다 싸 가는디 아들이 돌아오지 않더라유. 그리서 으므니가 팔죽 끓여각고 딸한티 주면스 이것을 묵고 하라고 그러는디 그 팔죽이 썩쟁이 뜨그웠대유. 그래스 그곳을 식히며 묵는디 그때에 아들이 돌아왔다는 그유. 그르디 내기를 제일 처음 시작할 때 으통게 하면은 스스로 목숨을 글고 하는 내긴대유. 그래스 팔죽을 묵었을 때 아들이 돌아왔기 때문에 딸이 조금만 드 싸면 되는디 다 못쌌대유.¹²²⁾
- ㉡ 이것을 본 어무이는 아덜을 직이서는 않대겠다 생각하고 누이를 불렀다. “야야성 썩이라고 심이 들겠다. 내가 콩을 볶아왔이이 이거로 묵어감서 성을 썩라” 겐다. 그래도 딸은 성문을 달고 묵겠다 카는 거로 어무이는 어서 묵고 성문을 달아라 겐다. 딸은 어무이 말에 문 전디에 콩을 묵고 있었다. 묵고 있는 동안에 동생은 서울서 왔다. 이렇게 해서 누이는 성문을 문 달어서 저서 죽었다.¹²³⁾
- ㉢ 그러니께 할 수 없이 그 어머니가 팔죽을 한 가마솥 끓였여. 팔죽을.“애, 느덜 시장한테 이거 한 그릇씩 먹구 해라.”말여. 이렇게 했단 말여. 그러니께 이건 막 팔죽을 먹는 판에 그 오빠가 목매기 송아지를 끌구 들어닥친단 말여. 지면 죽이기로 했지. 응, 칼루다 쳐 가지구 지금 거기 모이가 아홉장이 날르란히 있어. 거기 있어, 응. 지금 아홉장이 날르란히 있다구.¹²⁴⁾
- ㉣ 그 어머니는 생각 끝에 아들이 한양에서 돌아오기 전에 성이 완성될까봐에 그 어머니가 궤병을 한거죠 즉, “배가 아프다.”고 산에서부터 굴렀읍니다. 그 후 이 효성이 지극한 딸이 어머니가 아프다고 하니까, “내기도 좋지만 어머니를 구해야겠다.”고 구하다 보니 그 남동생이 서울에 갔다가 돌아와서 그 딸은 성을 완공 못한 채 어머님에 말씀대로 세상을 버렸다 합니다.¹²⁵⁾

121) <형제성>(유진석, 충남 부여군, 1942), 『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.

122) <무성산성>(이웅상, 충남 공주면, 1973), 『한국구전설화』 6, 평민사, 1993.

123) <견훤산성>(김정순, 경북 문경군, 1972), 『한국구전설화』 12, 평민사, 1993.

124) <구녀성 전설>, (김종대, 충북 청원군, 1980), 『대계』 3-2.

앞선 내기 과정에서 대체로 누이는 내기에서 당연히 승리할 것으로 예측된다. 경쟁 대상에 비해 능력의 우위를 보이기에 결과가 의심되지 않는다. 그런데 모든 각편에서 그 기대가 배반된다. 누이, 혹은 딸, 혹은 내기 과정에서 능력의 절대적 우위를 보인 인물이 그렇지 않은 인물에게 패배하는 것이다.

㉠, ㉡, ㉢의 각편에서 딸은 조금만 더 하면 성(城)이 완성되는 극적인 순간에 어머니가 권한 팔죽을 먹느라고 시간을 보낸다. ‘뜨거운 팔죽’이었던 까닭에 딸은 그것을 식히며 먹느라 예상보다 시간을 많이 보냈다. 그러는 사이에 동생은 서울 왕복을 완수하고 누이는 죽고 만다. ㉢에서는 ‘볶은 콩’을 먹느라 축성을 완성하지 못하였고, ㉣에서는 어머니의 피병에 속아 넘어가 성 쌓기를 완성하지 못하게 된다.

이러한 누이의 패배는 인세차지경쟁 신화소에서 본래부터 세계의 주인이며, 능력의 절대적 우위로 반드시 이길 것이라고 기대되었던 미륵이 석가에게 패배한 것과 일치되는 구도(構圖)를 보인다. <오뉘힘내기>에서 패배한 인물은 앞선 내기 과정에서 이길 것으로 기대되는 인물이었다. 이와 같이 <오뉘힘내기> 설화는 인세차지경쟁 신화소의 승리가 기대되는 인물과 실제로 승리한 인물의 불일치(不一致)를 공유한다.

그 패배의 까닭 또한 닮아 있다. <오뉘힘내기> 설화에서 승리가 기대되는 인물이 결국 패배한 까닭은 ‘뜨거운 팔죽’ 이나 ‘볶은 콩’, ‘어머니의 피병’ 때문이다. 여기서 ‘그 때 팔죽이 뜨겁지 않았더라면, 콩이 아닌 하나의 덩어리진 음식이었다면, 피병이 없었더라면 누이가 이기지 않았을까’하는 아쉬움과 그러한 유혹을 뿌리치지 못하는 인물들에 대한 안타까움이 든다. 그리고 이 아쉬움과 안타까움은 곧 하나의 원망할 대상으로 향하는데, 바로 오누이의 ‘어머니’이다. 어머니는 주어진 과업을 완수하겠다는 이 인물에게 ㉠에서는 ‘묵고 하라고 자꼬 권’하며, ㉡ 등에서는 딸이 그것을 식히면서 먹도록 ‘굉장히 뜨거운’ 팔죽을 권한다. ㉢에서는 딸이 어머니 말을 못 견디도록 권한다, ㉣에서는 한 가마솔의 팔죽을 끓여 한 그릇씩 권한다. ㉤에서는 효성이 지극한 딸 앞에서 ‘피병’을 부려 성(城)의 완성을 지연(遲延)시킨다.

125) <천마산의 할미성 전설>(배두용, 충북 영동군, 1982), 『대계』 3-4.

어머니의 이러한 강권(強勸)이나 꾀병이라는 행동 뒤에는 내기에서 이길 것으로 기대되는 인물을 속이려는 것에 있다. ㉠에서는 ‘아들을 살릴 요량’이라 하여, 어머니가 뜨거운 팔죽을 쑤어 딸에게 간 것이 딸에 대한 배려가 아닌 딸을 죽이기 위한 계획임을 드러낸다. ㉡의 각편에서는 딸이 성을 완성해감에도 아들이 돌아오지 않는다는 사실에 어머니가 뜨거운 팔죽을 끓여 딸에게 권하는 것으로 드러난다. 아들을 이기게 하고자 하는 어머니의 계획이 ‘그리서’라는 인과(因果)로 드러난다. ㉢의 각편에서는 아들을 죽여서는 안되겠다는 어머니, ㉣에서 아들을 위해 ‘흉계(凶計)’를 세우고 아들이 돌아오기만을 주시하는 어머니, ㉤에서는 아들이 한양에서 돌아오기 전에 성이 완성될 것을 두려워하는 어머니가 형상화된다. 이러한 아들을 이기게 하고자 하는 어머니의 계획에 의해 딸은 뜨거운 팔죽이나 볶은 콩 따위를 먹으며 시간을 허비(虛費)하게 되고, 이로써 누이는 이길 것이 자명했던 내기에서 지고 만다는 것이다. 즉, <오뉴힘내기> 설화에 받아들이기 어려운 내기의 결과에 ‘어머니’라는 존재가 부당하게 개입되어 있기 때문이라고 전한다. 이길 것으로 기대되는 존재는 부당하게 패배한 것인데, 여기에 어머니의 딸을 속이려는 계산이 작용한다는 것이다.

인세차지경쟁 신화소에서도 익숙한 광경을 보았다. 이길 것으로 자명한 미륵을 이기기 위해 석가는 지략을 세웠고, 이에 석가의 승리로 승패가 결정된다. <오뉴힘내기> 설화에서 어머니는 아들을 위해 꾀를 내어 승리가 예상되었던 누이의 패배라는 승패가 결정되게 된다. 인세차지경쟁 신화소에서 미륵이 이길 것으로 기대되었음에도 석가가 이긴 것과, <오뉴힘내기>에서 딸이 이길 줄 알았는데 아들이 이긴, 이 부당한 승패가 닮아있으며, 그 과정에 남을 이기기 위해 머리를 굴려 계산을 하는 행위가 개입되어 있음이 또한 공통적으로 구현되어 있다는 것이다. 이에 이러한 ‘지략’을 신화적 표지로 하여 두 이야기 사이의 관계를 잠정적으로 설정해볼 수 있다.

③ 인세차지경쟁 신화소와 <오뉴힘내기> 간 대립 구조의 대응

앞선 논의를 통해, 인세차지경쟁 신화소에 자연과 문명의 대립 구조가 드러나 있음을 살핀 바 있다. 이에 <오뉴힘내기> 설화에도 이와 유사한 성격의 대립이 구현되어 있는가에 대해 살펴보고자 한다.

살펴보았듯, 인세차지경쟁 신화소의 내기에는 특징이 있는데, 내기 이전이나 내기의 진행 과정에서 ‘내기’라는 행위가 무의미하게 여겨질 만큼 석가에 대한 미륵의 우세가 강하게 점쳐진다는 것이다. 우선 미륵은 세계의 원주민(原住人)에 해당한다. 갑작스레 등장하여 세계를 달라는 요구가 부당한 것이기에 미륵의 승리가 자명한 것으로 여겨진다. 또한 내기의 진행 과정에서 승리를 거둬주는 미륵은 석가에 비해 확연한 우세를 드러낸다. 이는 곧, 승자로서의 당위성을 갖는 자가 실제 내기의 진행 과정에서도 능력의 우월함을 보여준다는 것을 말한다. 이와 같은 ‘한 쪽의 우세가 당연하고 분명하게 나타나는가.’가 <오뇌힘내기>의 대결 부분에도 드러난다면, 인세차지경쟁 신화소와의 관계를 확정할 수 있을 것이다.

우선 각편에서 오누이의 관계가 어떻게 드러나는가를 살피는 것으로 인세차지경쟁 신화소와의 관계에 대해 논의할 수 있다. 오누이의 상하 관계가 명시적으로 드러나지 않는 ‘㊸’의 각편을 제외하면, 대체로의 각편에서 딸이 아들보다 연장자인 것으로 설정되어 있다. 이는 딸이 아들에 비해 세상에 먼저 나왔다는 것으로, 딸이 세상에 대해 아들보다 조금 더 알고 있다는 의미가 된다. ‘㊸’ 각편의 아홉 명의 딸과 한 명의 아들이라는 설정을 살펴도 또한 유사한 결론에 이를 수 있다. 숫자가 아홉에 달한다는 것은 단 한 명인 성(性)에 비하여 그 세력이 매우 우세하다는 것을 의미한다. 여기에 인세차지경쟁 신화소를 겹쳐 놓게 되면, 세상에 먼저 등장하여 세상에 대해 잘 알고 있으며, 내기에서 거둬 승리하는 강한 세력을 보여주는 미륵의 위치에 ‘딸’이 놓일 수 있다. 세상에 미륵보다 늦게 등장하여, 내기에서 거둬 패배하는 약한 세력을 보여주는 석가의 위치에 ‘아들’이 놓일 수 있다. 즉, 인세차지경쟁 신화소에서 내기에서 이기는 것에 대한 정당성(正當性)을 확보하는 인물이 미륵이라고 한다면, <오뇌힘내기>에서도 또한 미륵과 같이 승리가 기대되는 위치에 ‘누이’를 배치할 수 있다는 것이다.

㉠ 남동생은 자기보다 힘이 센 사람이 자기 누이라는 곳을 알고 누이만 읊으면 지가 천하장사 노릇 하겠다, 생각하고 한 피를 생각해각고 내가하자고 했다. 그 내기란 곳은 자기는 하루 식존에 두 자나 되는 굽 높은 나막신을 신고 목매기를 끌고 서울 갔다오기고 누이는 하루 식존에 즈 산에다가 승을 싸 놓긴디 지는 사람은 죽기로 하자는 내기였다. 그래서 그러자고 해스 동생

은 서울로 가고 누이는 승을 쫓다. 누이는 치마에다가 독이며 흑이며 싸스 날르스 승을 쫓고 승문을 쫓기 위해스 큰 바우독을 날르스디 이 바우독만 갖다 싸면 승은 다 쫓게 되었다. 그런데 동생은 아직 오는 기미가 없었다.

㉠ 딸은 승을 쫓기로 하고 아들은 나막신을 신고 송아지 타고 서울 갔다오기로 내기를 했드래유. 나중에 메칠 글려서 그이 승을 다 싸 가스디 아들이 돌아오지 않드래유.

㉡ 둘이는 하리는 내기로 했입이다. 동생은 말 타고 서울 갔다 오기로 하고 누이는 앞산에 산성을 쫓기로 해서 지는 사람은 죽기로 했입이다. 그리서 아덜은 말을 타고 서울 가고 누이는 돌과 흙을 날려서 산에다가 성을 쌓고 있었입이다. 그런데 누이가 성을 다 쌓고 성문을 달게 됐스디 아덜은 아직 오지 않았다.

㉢ 그리고 딸 아흙을 세워 놓구서, “느덜은 하루 식전에 구녀성을 돌을 치마 앞에다가 전부 쌓아라. 그 느 오빠는 쇠나무께를 신고서 서울을 목매기 송아지를 끌구 갔다 오너라!” 성(城)이 언간이 다 쌓아진단 말여. 아 그런데 이거 이거 그 오빠는 안온단 말여. 미구 오게 됐지. 응. 미구 오게 되어 있는데 안 온단 말여.

㉣ 그 어머니는 그 아들과 딸이 에 너무나 천재였기 때문에 그 하나를 사람의 도리는 아니지만 에 너무도 옛날로 말하면 장수라고 말할까요? 그래서 그 하나를 없애는 방법을 구상했지요. 그래서 그 아들과 딸한테 에 한 가지 내기를 시켰답니다. 그래서 그 어머니는 아들이나 딸이나 간에 하나는 옛날로 한양 서울이라는 데를 갔다오게 하고 하나는 천마산 그 상상봉에다가 성을 쌓으라곤 했지요. 그래서 그 어머니는 기왕 아들을 구하기 위해서 그 아들을 한양에 갔다오라고 사전에 아들한테 짜그서 그 아들을 서울로 보낸 후 또 딸한테는 그 성을 쌓으라고 했습니다. 그래서 그 어머니는 성을 쌓는데 지켜 있는 동안 그딸이 기술이 능름하여 그 딸이 돌이 산 봉우리까지 계속 바람에 날려오는 것을 집어놓기가 바쁘게 성을 쌓는 도중에 (하략)

이러 내기의 과정을 살펴보면, ‘㉣’의 각편에서 남동생과 누이 가운데, 힘이 더 센 것은 누이이다. 남동생은 자신이 가장 힘 센 사람이 되어야 하는데, 누이가 그 자리를 차지하고 있다는 사실을 견딜 수 없다. 이에 누이를 없애고 자신이 천하장사 노릇을 하겠다는 부당한 결론에 이른다. 여기서 힘이 가장 세면서도 자만하지 않는 ‘누이’를 ‘미륵’의 위치에, 능력이 미치지 못하면서도 수단(手段)을 가리지 않고 천하장사 노릇을 하고 싶어 하는 ‘남동생’을 ‘석가’에 위치

에 놓아 이해할 수 있다.

누이가 승자(勝者)라는 명예를 차지하기에 당연한 것으로 보인다. 내기의 진행 과정에 있어서도 누이의 승리는 자명한 것으로 보인다. 누이는 성을 쌓고 동생은 서울에 왕복하는 내기를 벌이는 가운데, 누이의 축성은 마무리에 이르게 되었는데, 동생은 돌아올 기미가 없다. 바위 하나만 더 쌓으면 성을 완성하게 된다는 점, 동생은 그 사이에 돌아오기 어렵다는 점에서 누이의 분명한 승리가 기대된다. 이 또한 인세차지경쟁 신화소에서 벌어진 미륵과 석가의 우열(優劣) 구도를 상기하게 한다. 미륵은 두 번의 내기 가운데 두 번 모두 승리하였고, 석가를 거듭 패했다. 이겨야 하고 이길 것이라고 예상되는 미륵에 누이가 겹쳐지고, 패배해야 하고 또한 능력의 열세인 석가에 남동생이 겹쳐지게 된다.

이후의 서사에서는 내기의 세부적인 내용만 달라질 뿐, 내기의 당위성과 승자로 기대되는 인물의 명료함에서 유사한 구도를 그리고 있다. 딸은 성을 쌓기로, 아들은 서울에 다녀오기로 한다. 두 각편 모두에서 누이는 성을 다 쌓아가고 마지막 작업만을 남기고 있는데, 아들은 돌아오지 않는다. '㉠'의 각편을 제외한 나머지 각편에서는 딸이 성 쌓기라는 어려운 과제를 비교적 쉬운 과제를 수행하는 아들에 비해, 더 빠르고 완벽하게 수행하고 있다는 능력 우위를 보여주는 것으로 딸의 승리에 대한 당위성을 형상화한다.

이와 같이 인세차지경쟁 신화소의 미륵과 석가의 내기 대결은 <오뉘힘내기>에서, 누이와 남동생의 대결로 일치된다.

a.	b.
미륵	석가
누이	남동생

이에 비로소 인세차지경쟁 신화소의 미륵과 석가의 대립이 <오뉘힘내기>에서 누이와 남동생의 대립으로 대응되고 있기에 두 서사 간의 관련성을 말할 수 있게 된다.

3) 인세차지경쟁 신화소 중심의 <오누힘내기>의 이해

① ‘자연/문명’ 대립 구조의 상응적 구현

인세차지경쟁 신화소에서 자연적 능력과 문명적 능력이 대립하는 관계에 있음을 확인하였다. 그리고 이와 같은 대립은 <오누힘내기>에 상응(相應)하는 형태로 구현되어 있다고 할 수 있다. 이를 위해 먼저 <오누힘내기>에서의 대립의 주체인 오누이를 미륵과 석가와 같은 신격(神格)으로까지 격상시킬 수 있는지에 대해 논의하고자 한다.

오누이의 신적 면모에 대해서는 그의 어머니인 ‘홀어미’로부터 그것을 입증하려는 논의가 있어 왔다.

- ㉟ 이 산 밑에는 한 과부가 살고 있었는데 이 과부에게는 아들과 딸이 있었다.
- ㊱ 옛날 그 산 밑이 홀오므니가 살았는데 이 홀오므니는 아들하고 딸하고 두 남매를 데리고 살드래유.
- ㊲ 천마산 뒤에 가면 할미성(城)이라고 있는데 옛날에 에 어머니 한 분이 남매를 데리고 생활하는 도중 (중략)

이야기의 대부분이 과부 혹은 홀어미가 남매를 둔 설정이다. ‘㉟’, ‘㊲’에서는 ‘홀어미’라는 언급이 분명히 드러나지는 않지만, 아버지가 이야기에 전혀 등장하지 않으며 어머니만이 등장하여 산성 근처에서 아들과 딸을 키우는 것으로 나와, 홀어미가 남매를 양육한다는 설정에서 크게 벗어나지 않는다고 볼 수 있다. 여기서 이지영은 흥미로운 주장을 하였는데, 홀어미가 ‘대모(大母)’의 변형일 가능성을 제기했다. 대모는 곧 ‘훈어미’라 표현될 수 있는데, 이는 발음상 유사성으로 ‘홀어미’로 쉽게 바뀔 수 있다는 것이다. 뿐만 아니라 이 가족이 산(山) 아래 살았다는 것에서 <오누힘내기>의 홀어미가 산과 밀접한 존재, 곧 대모신 내지 산신이었던다는 추정을 가능하게 한다. 산천(山川)의 형성에 관여한 산신적 성격이 시간이 지남에 따라 변모되고 속화되어 ‘홀어미’가 되었다는 것이다. 오누이의 어머니에게 이러한 대모신, 혹은 산신으로서의 신적 속성을 발견할 수 있다면, 그들의 자식인 오누이, 특히 같은 성(性)을 지닌 누이 또한 홀어미의 속성을 물려받아 여신의 속성을 갖게 된다.¹²⁶⁾ 그러나 서사 문맥 상 홀어미의 신

적 성격을 엿볼 수 있는 어떠한 행위나 사건이 등장하지 않아 이는 추정에 불과하다. 중요한 것은 남매의 부모가 아닌 남매가 지닌 신적 성격을 밝혀내는 것이다.

- ㉠ 아들은 심이 장사여스 씨름판에 나가기만 하면 목매기(송아지)를 끌고 왔다. (중략) 남동생은 자기보다 힘이 센 사람이 자기 누이라는 것을 알고 (하략)
- ㉡ 그르디 아들하고 딸하고 둘 다 장사라 둘이 내기를 글웠는디유.
- ㉢ 이 남매는 재주도 있고 기운도 썩입이다.
- ㉣ 인제 그 때에 십 남맬 뒀드래요. 딸 아홉하구 아들 하나하구.
- ㉤ 그 아들과 딸이 에 너무나 천재였기 때문에 그 하나를 사람의 도리는 아니지만 에 너무도 옛날로 말하면 장수라고 말할까요?

남매의 능력을 분명히 언급한 각편들을 살펴보면, 대체로 힘이 센 장사임을 알 수 있다. 남매가 모두 힘이 센 까닭에 이것이 이후 남매 간 대결로 이어지게 된다. 힘이 세다는 속성은 곧 <창세가>의 미륵과 이어질 수 있다. 미륵은 굉장한 거인으로, 하늘과 땅을 분리하고 두 개씩인 해와 달을 부셔 다른 사물로 만들 수 있는 힘을 가졌다. 즉 어마어마한 괴력(怪力)을 가졌고, 이것을 세계를 창조하는 데에 활용하였다는 것에 거인이면서 동시에 신으로 불릴 수 있는 자격을 갖추었다. 그런데 이러한 속성, 곧 거대한 힘을 가졌고 그것을 자연 창조에 활용하는 거인신으로서의 속성이 <오뉘힘내기> 설화의 남매, 특히 누이에게서도 유사하게 구현됨을 확인할 수 있다. 특히 ‘㉤’ 각편의 경우 누이의 장사로서의 속성이 아홉 명의 여성으로서 구현된다. ‘아홉 명의 자매’를 형상화하여 압도적 힘을 가진 여성의 존재감을 형상화한 것이다.

남매가 모두 장사인 까닭으로 이후 이야기는 이들의 경쟁으로 이어진다. 내기의 구체적 형상화에 대해서는 차후 좀 더 자세히 살펴보겠지만, 이들의 내기는 남동생의 경우 하루 만에 높은 신이나 쇠신 따위를 신고 서울에 다녀오기이며, 누이는 성을 쌓는 것이다. 양쪽 다 보통 이상의 힘을 필요로 하는 일이며, 특히 누이의 과업은 없던 것을 만드는 일, 지형에 변화를 일으키는 일로 창조 작업의

126) 이지영, 앞의 글, 2002, 308-309쪽.

성격을 갖는다. 누이가 성이나 탑을 쌓는 것과 관련하여 이것이 거인신의 행위와 맞닿아 있음에 대해서는 이미 논의된 바 있다. 성이나 탑과 같은 큰 규모의 건축물을 홀로 조성할 정도라면, 그녀의 거인된 면모에 대해 쉽게 짐작할 수 있고, 하루 만에 성을 만들어낸다는 측면에서든가 무엇인가를 창조해낸다는가 하는 자연신으로서의 면모를 보여준다. 또한 누이의 능력에 미치지 못하는 거동(擧動)이 불편한 신발을 신고 서울을 왕복하는 남성 또한 누이에 못지않은 힘을 가지고 있음을 보여준다. 즉, ‘홀어미’라는 어휘의 의미가 가진 내력을 추정하여 도입할 때, 어머니의 신적 속성 및 그 능력이 오누이에게 계승되었다 할 수도 있고, 오누이의 행위 자체에 집중해 보았을 때 또한 그들의 힘과 능력이 이들을 범상치 않은 존재로 생각할 수 있게 한다. 미륵과 동일한 수준의 신적 존재는 아니더라도, 이들은 적어도 범인(凡人)과는 다른 존재들, 격하된 수준의 신적 존재라고 할 수 있다는 것이다.

a.	b.
자연	문명
미륵	석가
누이	남동생
㉠ 성 쌓기 : 서울왕복 (굽 높은 나막신신고 목매기 끌고)	
㉡ 성 쌓기 : 서울왕복 (나막신, 송아지 타고)	
㉢ 성 쌓기 : 서울왕복 (말 타고)	
㉣ 성 쌓기 : 서울왕복 (쇠나무신, 송아지 끌고)	
㉤ 성 쌓기 : 서울왕복	

미륵과 석가의 내기로부터 그들의 대립적인 관계를 보았듯, 오누이의 내기 내용으로부터 그들의 대립 관계를 살펴 볼 수 있다. 위의 표에 연구 대상이 되는 각편으로부터 오누이의 대결 내용을 모았다. a.에는 미륵의 위치에 놓이는 존재에게 부과된 내기의 내용을, b.에는 석가의 위치에 놓이는 존재에게 부과된 내기의 내용을 정리하였다. 그 결과 미륵의 위치에 누이가 놓이며 ‘성 쌓기’의 과

업이 부과되고, 석가의 위치에는 남동생이 놓이며, ‘서울 왕복’의 과제가 부과된 것이 공통적으로 드러났다. 여기서 ‘성 쌓기’와 ‘서울 왕복’이라는 과제는 오누이가 각각 지니고 있는 미륵의 자연적 능력과 석가의 문명적 능력에 상응되는 의미를 지니고 있음을 예상해볼 수 있다.

권태효는 <오누힘내기> 설화의 누이는 ‘여성 거인 설화’의 ‘여성 거인’의 모습이 변이된 것으로, 누이의 성 쌓기는 거인으로서의 필연적 행위라고 분석하고 있다. 거인 설화에서 거인의 창조 행위는 ‘세상’과 같이 포괄적이기도 하지만 구체적이고 특정한 지형을 형성하기도 한다. <설문대할망> 설화 등이 대표적인데, 이 설화에서도 거인 여신의 제주도 곳곳의 특정 지형을 형성하는 것을 살펴볼 수 있다. 이러한 여신의 창조 행위에 한층 더 인간적 사고에 접근한 양태를 <오누힘내기> 설화에서 찾아볼 수 있다. 누이가 다른 곳에서 돌이나 흙을 옮겨와 성을 만드는 것에서 인간화된 여성 거인의 매우 구체적이고 특정한 장소에 대한 창조 행위가 나타난다는 것¹²⁷⁾이다.

실제로 <오누힘내기> 설화에서 기존에 존재하지 않았던 성, 혹은 산성들이 누이에 의해서 만들어진 것으로 드러난다. ㉠에서는 ‘형제성’, ㉡에서는 ‘무성산성’, ㉢에서는 ‘견훤산성’, ㉣에서는 ‘구녀성’, ㉤에서는 ‘할미성’이란 이름의 성이 만들어진다. 이 과정에서 누이는 자신의 치마에 돌과 흙을 싸서 날라 산 위에 성을 쌓는 어려운 작업을 수월하게 해나간다. ㉤의 각편에서는 그 기술이 극대화되어 무거운 돌이 성을 쌓는 산봉우리까지 바람에 날려 오고, 누이는 이것을 집어 빠른 속도로 성을 쌓아나간다. 치마를 가지고 돌과 흙을 옮겨 성을 쌓는 누이의 모습에서 창조 여신이라 불리는 ‘설문대할망’의 모습이 연상되며¹²⁸⁾, 바람을 운용하여 돌을 움직임으로써 축성의 속도를 높이는 누이의 모습에서 범상치 않은, 인간 이상의 능력을 확인하게 된다. 이렇게 누이의 내기 종목인 ‘성

127) 권태효, 『한국의 거인 설화』, 역락, 2002, 150쪽.

128) “제주도에는 많은 오름들이 여기저기 흩어져 있는데, 이 오름들은 할머니가 치맛자락에다 흙을 담아 나를 때, 치마의 터진 구멍으로 흙이 조금씩 새어 흘러서 된 것이라 한다.”

“제주도의 많은 오름들은 할머니가 삽으로 흙을 날라 가면서 한 줍씩 집어 놓은 것이라 한다. 구좌면의 ㄷ랑쉬는 산봉우리가 움푹하게 패어져있는데, 이것은 할머니가 흙을 집어 넣고 보니 너무 많아 보여서 주먹으로 봉우리를 탁 쳐 버렸더니 움푹 패어진 것이라 한다.”

현용준, 『제주도 전설』, 서문당, 1976.

쌓기'에서 미륵이 가진 자연적 능력이 구체화되어 드러난다는 것을 알 수 있다.

반면, 남동생의 내기 종목은 '서울 왕복'으로, 각편에 따라서는 굵 높은 나막신이나 쇠나무신을 신고 송아지를 타거나 끌고 다녀오게 된다. 오누이의 내기 종목이 각각 다른 까닭은 단 한 번의 내기로 그 승패가 결정되는 까닭으로 보인다. 인세차지경쟁 신화소의 경우, 총 세 번의 내기와 그 승부를 통해 미륵과 석가가 각각 지닌 능력이 무엇인지 드러날 수 있었다. 그러나 단 한 번의 내기만을 할 수 있다면, 그 내기에 부합하는 능력이 있는 자와 없는 자로 구별되는 단순함 때문에 오누이의 내기 종목을 달리 하여, 각각의 인물이 지닌 능력이 무엇인지 드러내고자 한 것으로 추정한다. 누이는 '성 쌓기'를 통해 창조 능력을 보여줄 수 있었다면, 남동생은 '서울'이라는 장소에 '굵 높은 나막신', '쇠나무신', '송아지' 등 속도를 늦추는 것들을 갖춘 채 최대한 빠르게 왕복해야 한다. 이와 같다면, 남동생의 속성으로는 '이동성(移動性)'이 강조되고 있음을 알 수 있다. 거주하는 지역과 멀리 떨어진 장소에, 빠른 이동을 방해하는 것들을 잘 활용하여 빠르게 왕복해야 하는 능력을 보여주어야 하는 까닭이다. 이러한 이동성이 발휘되어야 하는 장소로 '서울'이 설정되어 있음에 또한 주목할 필요가 있다. 모든 각편에서 동일하게 '서울', 혹은 '한양'에 다녀오기가 남동생의 과제로 제시된다. 여기서 누이와의 대립이 보다 분명해진다. 누이는 사는 지역에 성을 쌓는 행위를 해야 한다는 것에서 토착 세력(土着勢力)으로서의 의미와 토착한 세력이 자신의 지역에 창조 능력을 행사한다는 의미가 드러난다. 남동생은 사는 지역을 떠나 최고로 문명화된 곳을 둘러보고 돌아오는 행위를 해야 한다는 점에서 이동 세력으로서의 의미와 타인이 닦은 공간과 길을 최대한 활용한다는 문명 능력 행사로서의 의미가 드러난다.

즉, 누이와 남동생이 각각 토착과 이동을 상징하고, 그럼으로써 자연적 능력과 문화적 능력의 대결이라는 의미를 갖는다는 것이다. 먼저, 누이와 남동생 각각을 토착 세력과 이동 세력의 대립으로 보는 것은 인세차지경쟁 신화소의 대립 구도에 상응하는 형태라고 할 수 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 미륵은 세계에 이미 존재하던 신이었고, 석가는 갑자기 등장한 신이다. 이에 이들의 대립은 곧 토착 세력과 이동 세력의 대립으로 볼 수 있다. 건국 신화 <주몽>에서 주몽(朱蒙)과 송양의 내기는 토착 세력이었던 송양을 이동 세력인 주몽이 밀어내는 결과로

이어졌고, <탈해>에서 또한 탈해왕과 호공의 대립은 경주 지역의 오랜 토착 세력이었던 호공과 호공의 집을 바다에서부터 등장한 탈해가 쫓아내고 빼앗으려¹²⁹⁾ 하는 결과로 이어졌다. 이러한 익숙한 대립 구조를 볼 때, 누이와 남동생의 대결은 곧 토착 세력과 이동 세력의 대립이 ‘사는 곳에 성 쌓기’와 ‘서울로의 왕복’의 형상으로 드러난 것으로 보인다.

또한, 토착 세력과 이동 세력의 대립은 곧 자연 능력과 문명 능력의 대립으로도 볼 수 있는데, 토착 세력은 창조 행위를 거듭함으로써 토착한 지역의 삶을 살 수 있는 환경으로 바꾸어야 하고 이동 세력은 조성된 환경을 토착 세력보다도 잘 운용하는 능력으로 이동에 성공해야 하는 까닭이다. 그런데 <오누힘내기> 설화의 경우 전적으로 토착 세력과 이동 세력의 대립으로만 이해하기 어렵다. 이것이 신격 혹은 왕족 간의 명분이 있는 대립이 아닌, 인간 대 인간의 대립으로 격화된 형상화를 갖추고 있는 까닭이다. 이에 세력 간의 대립보다는 개인이 지닌 능력 간의 대립으로 지칭하는 것이 대립의 양상을 좀 더 정확하게 짚을 수 있으리라고 본다.

누이의 자연 능력은 성 쌓기의 행위를 통해 살펴볼 수 있었다. 남동생의 문명 능력은 이에 대비되는데, 성을 짓는 것은 길을 막는 것인 반면, 서울을 왕복하는 것은 길을 이용하는 것이다. 누이는 없는 것을 만드는 능력인 것에 비해, 남동생의 능력은 있는 것을 효율적으로 누리는 능력이다. 한쪽이 창조 행위에 골몰(汨沒)할 때, 한 쪽은 식견(識見)을 넓히고 오게 된다. 이는 일종의 문화 행위라 할 수 있다. 또한 남동생에게 주어진 나막신이나 쇠나무신, 송아지는 남동생의 이동 속도를 늦추는 것일 수도 있지만 거칠고 질퍽한 길로부터 발을 보호하는 도구나, 속도를 높이는 이동 수단으로서 활용할 수 있는 가능성이 있다. 이에 서울 왕복은 있는 것을 얼마나 효율적으로 활용하여 과업을 완수하느냐를 보여주는 내기로, 남동생의 문화 능력을 반영한 것이라 할 수 있다. 이와 같다면, 인세차지경쟁 신화소에서 보았던 미륵의 자연 능력과 석가의 문명 능력이 <오누힘내기>의 누이와 남동생에게 인간적인 형상으로 드러난 것이라고 볼 수 있다.

또한 인세차지경쟁 신화소의 내기의 결과 또한 <오누힘내기> 설화에도 나타난다고 볼 수 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 미륵은 세계에 대한 원주인이며 압

129) 권태효, 앞의 책, 2002, 151-152쪽.

도적인 창조 능력을 가지고 있으나, 돌연 등장한 석가의 문화 능력에 패배하고 만다. <오뉘힘내기> 설화에서 또한 이러한 구도가 그대로 드러나 있어, 거주지 근처에 성 쌓기를 하는 누이가 서울 왕복을 하는 남동생에게 지고 만다. 즉 미륵의 위치에 있는 누이가 석가의 위치에 있는 남동생에게 패배하는 것으로, 인세차지경쟁 신화소의 내기와 그 결과가 비교적 그대로 형상화되어 있다고 볼 수 있다. <오뉘힘내기>에서의 이러한 승패는 또한 인세차지경쟁 신화소와 마찬가지로, 창조의 초기(初期)에는 누이가 지닌 자연 능력이 요구되나, 창조 이후에는 생활의 유지와 번영을 위해 동생이 지닌 문명 능력이 중요시되던 관념이 반영된 것으로 볼 수 있다.

이렇게 인세차지경쟁 신화소의 미륵의 자연 능력과 석가의 문명 능력이 보여준 대립이 <오뉘힘내기>에서 누이의 ‘성 쌓기’와 남동생의 ‘서울 왕복’ 간 대립으로 상응(相應)되는 형상화가 나타남을 확인할 수 있다.

② 매개항 ‘지략(智略)’의 인물화

인세차지경쟁 신화소가 <오뉘힘내기>에 속임수를 통한 부정판 승패가 동일하게 드러남에 대해 살핀 바 있다. 그런데 인세차지경쟁 신화소에서 지략을 활용하는 주체와 <오뉘힘내기>에서 지략을 활용하는 주체에 있어서는 변화가 나타난다. <오뉘힘내기>에서 지략을 세우는 인물은 ‘석가’의 위치에 놓인 ‘남동생’이 아닌 남동생의 편을 드는 ‘어머니’이다.

㉠ 그 어머니는 그 아들과 딸이 에 너무나 천재였기 때문에 그 하나를 사람의 도리는 아니지만 에 너무도 옛날로 말하면 장수라고 말할까요? 그래서 그 하나를 없애는 방법을 구상했지요. 그래서 그 아들과 딸한테 에 한 가지 내기를 시켰답니다. 그래서 그 어머니는 아들이나 딸이나 간에 하나는 옛날로 한양 서울이라는 데를 갔다 오게 하고 하나는 천마산 그 상상봉에다가 성을 쌓으라고 했지요. 그래서 그 어머니는 기왕 아들을 구하기 위해서 그 아들을 한양에 갔다 오라고 사전에 아들한테 짜그서 그 아들을 서울로 보낸 후 또 딸한테는 그 성을 쌓으라고 했습니다. 그래서 그 어머니는 성을 쌓는데 지켜 있는 동안 그 딸이 기술이 능름하여 그 딸이 돌이 산봉우리까지 계속 바람에 날려 오는 것을 집어놓기가 바쁘게 성을 쌓는 도중에 그 어머니는 생각 끝에 아들이 한양에서 돌아오기 전에 성이 완성될까봐 에 그 어머니가 피병

을 한거죠.

- ㉞ 자기 어머니가, 자기 어머니가 인저 아들이 죽게 생격거던? 그래 인제 딸 죽이구서 아덜얼 살릴 욕심으루. 그래 인제 참 아들을 얼름 오기 바래구 그 성을 완결치 못허게 하느라구 팔죽을 쉬서 아개 말 대루 그게 멕잉 게지. 멕인다구 뜨건 팔죽을 먹을거여? 그래 그거 뜨건 팔죽을 먹을라닝개 참 시간이 가 각구서 보닝개 벌써 오더라 이거여. 말타구. 오닝가 이 사람이 인저 죽기내기 했으닝개 죽구서 인저 그 아들을 살었는다.¹³⁰⁾
- ㉟ 가마안히 즈 어매가 생각항개 아덜얼 살리야지 딸을 살리야지 못써, 이몽핵이 늬가 졌으면 이몽핵이 찍이덜 안혀. 그가 혼만 내구 말지, 그래 즈 어머니한테 가서 워트게 아프시냐구 이렇게 말 시킹개시리 이몽핵이가 소 목매기를 송아치를 끌구가능 기여 이렇게 안구서 널러갔지 그냥. 땅을 주름잡구 장송개.¹³¹⁾

‘㉞-㉟’ 각편에서 속임수를 활용하는 어머니의 비정한 모습이 각별히 잘 드러난다. ㉞에서는 어머니가 직접 나서서 딸을 없앨 방법을 구상한다. 어머니는 공정한 내기를 하는 척하며, 아들에게는 쉬운 과제를 부과하고 딸에게는 어려운 과제를 부과한다. 또한 딸이 흑여 아들을 이길까 하여 딸이 성을 쌓는 과정을 지켜보고, 상황을 점검하다 딸의 성공을 저지하기 위해 ‘피병’이라는 계락을 쓴다. ㉞과 ㉟의 각편에서도 딸보다 아들만을 배려하는 지략을 활용하는 어머니가 공통적으로 등장한다. 이와 같이 아들을 위해 불공정한 계획을 수립하고 맹목적으로 아들만을 배려하는 어머니를 보았을 때, 사실상 아들과 어머니는 하나의 주체로 비춰진다.

남동생이 첫 번째와 두 번째 내기에서 미륵에게 밀리는 석가의 모습을 재현하고 있다면, 어머니는 세 번째 내기에서 미륵을 속이는 석가의 모습을 재현하고 있다. 석가가 반잠으로써 미륵을 속이고 꽃을 가져와 승리하였듯, 어머니가 누이를 속이고 남동생이 그로 인해 승리하게 된다. 즉, 하나의 존재였던 석가가 남동생과 어머니로 분리되어 형상화된 것이다. 남동생은 문화적 능력을 담지한 존재로서 드러나고, 어머니를 그 능력을 드러낼 수 있도록 하는 보조 역할로서 기능하도록, 석가가 담당한 기능을 둘로 분리하였다.

인세차지경쟁 신화소에서는 미륵과 석가가 대립적 의미를 가지며, 여기서 석

130) <이몽학 이야기>(윤천금, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5.

131) <누나만 못한 이몽학의 재주>(최갑순, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5.

가가 지락을 쓰는 매개항의 역할도 하는 이중의 역할을 맡고 있었다고 할 수 있다면 <오뇌힘내기>에서는 대립적 의미를 갖는 두 인물 외에 이 둘의 간극을 메워줄 매개항을 전담하는 인물을 ‘어머니’로 따로 마련한 것이다. 요컨대, 석가의 행위였던 ‘속임수’가 하나의 인물로서 구현되었다 할 수 있다. 따라서 이 인물은 기능이 인물화된 흔적을 갖게 되는데, 이것은 어머니가 이야기 내에서 오직 기능적인 행위만을 한다는 것에서 발견할 수 있다. 서사 전체를 주도하는 것이 오누이의 대립이라 할 때, 어머니는 ‘지락’을 세우는 면모가 드러나기 전에는 서사에 두드러지게 개입하지 않는다. ㊸의 각편에서 이것이 분명하게 드러나는데,

㊸ 옛날 이 산성이 있는 아래쪽에 마실이 있는데 그 마실에 어떤 집에 누이하고 남자 동생하고 남내가 살고있었읍이다.

위의 인용문에서 보이듯, 서사의 시작에서 집에 오직 오누이만 살고 있는 것이 표현한다. 같은 유형군의 다른 각편과 비교할 때, 어머니의 존재가 분명히 예상됨에도 오누이와 함께 사는 존재로서 그 면모를 분명하게 드러내지 않는다. 곧 인세차지경쟁 신화소에 대립하는 미륵과 석가만이 존재하였듯, 위의 각편에서도 대립 관계에 있는 오누이만을 비추는 것이다.

㊸ 그런디 누이가 성을 다 쌓고 성문을 달게 됐는디 아덜은 아지 오지 않했다. 이것을 본 어무이는 아덜을 직이서는 앓대겠다 생각하고 누이를 불렀다.

이어 아들이 딸에 의해 패배하기 직전의 순간에 어머니가 돌연 등장한다. 같은 집에 사는 인물로도 등장하지 않았고, 내기의 과정에도 별다른 개입이 없던 어머니가 갑자기 등장하여 딸의 앞서감을 지켜보고, 아들이 패배할까 우려하며, 누이를 부르는 등의 적극적인 행동을 내보인다. 인세차지경쟁 신화소에서 석가의 속임수가 처음부터 등장하지 않는 것과 유사하다. 석가는 첫 번째 내기와 두 번째 내기에서 미륵에게 패배한 후, 세 번째 내기에 와서야 비로소 속임수를 활용하였다. 이와 유사하게도 <오뇌힘내기>에서 어머니는 그간 서사의 전반에 드러나지 않다가 아들의 결정적 패배의 순간에 등장하여 속임수를 활용한다. 딸보다 아들을 배려하는 것에 대한 분명한 해명은 없고, ‘속임수’라는 행위 외의 서

사의 전개를 진전시키는 어떠한 서사적 행위나 정서를 갖지 않는 인물로 등장한다. 즉, <오뉘힘내기>의 ‘어머니’는 어떠한 인물이 변화하여 드러나게 된 인물이 아닌, 인세차지경쟁 신화소의 석가의 속임수가 인물로 구현된 것임을 확인할 수 있다.

이러한 지략의 인물화는 정당하지 못한 행동에 대한 비윤리성을 온전히 감당하게 한다. 즉, 지략을 쓰는 행위를 인물로 변이시킴으로써, 이것이 정당하지 못한 행위임을 노골적으로 드러내는 것이라 할 수 있다. 인세차지경쟁 신화소에서는 석가가 속임수를 쓰고도 이야기의 주인공이 되었기에 인물의 선하고 악함의 여부를 판단하기에 혼란을 준다. 세월의 주체가 된 석가는 인간의 문화적 삶에 도움이 되는 움직임 보이기에, 속임수를 쓴 악한 인물이라는 단적인 판단이 어렵게 된다. 이에 석가의 속임수는 지략이 된다. 남을 속이는 속임수이면서도 슬기로운 기획이라는 가치로운 면모를 잃지 않는 것이다. 이에 비해, <오뉘힘내기>는 지략을 쓰는 인물이 악한 행위 이외에는 아무런 역할을 하지 않기에, 지략은 온전히 계략(計略)으로서 자리하게 된다. 곧 ‘속임수는 악하다.’라는 직접적이고 명료한 판단을 가능하게 한다는 것이다.

◎ 그런데 즈 엄니가 가만히 생각항개 큰일났다 이기여. 그렇개시루 인저 팔죽을 많이 썬서 이렇게 놓구서 즈 딸보구서, “애, 네 동상 올라면 아직 멀었어. 아직- 그런데 그쩍이 인저 거시기는 이몽핵이 뉘는 성을 다 썬구서 이 인저 문을 달을라고 그 문감 독을 인저 좃으러 다니는 판여. 그런데 인저 독만 좃어다 문 달으면 다 끝나는디-네 동상 올라면 아직 멀었으개 시장허니 시장요기나 좀 허구서 거시기를 해라야.” 그 딸이 알었어. 자기 엄니가야 자기 동상 살라구 자기 그저… [웃으며] 거시걸라구 암만해두 아들을 중히 여기구서 거시걸라구 허능 걸 알었지마는 그래가지구서 인제 거기서 죽을 먹으면서, 내가 이 죽 먹구 있는 동안에는 동생이 오 올 거 알었어. 응. 그래두 워트겨? 어머니가 그러공개. 참 죽을 먹구서, 거진 먹을라구 허는디 즈 동생이 당도했단 말여. 그런데 성을 썬구서 문을 달아야 할 텐디 문을 못달구 그렇개 미완성이지. 자기는 다녀 오구. 그래서 자기 뉘를 에 읊었다 이기여.¹³²⁾

◎의 각편의 경우, 어머니의 지략이 부당한 행위라는 의미화를 한층 심화해나

132) <동생과의 내기에서 저 준 이몽학의 누이>(이원승, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5.

가는데, 누이가 어머니의 속임수를 이미 간파(看破)했다는 것이다. 그럼에도 어머니의 뜻이 부당함의 성취에 있기에 어쩔 수 없이 따랐다는 것에서 누이의 비극성은 한층 강화된다. 동생이 역적이 되는 것을 막으려는 누이의 현명함과, 그것을 알지 못하고 오직 아들의 중함과 승리만을 염두에 둔 어머니의 근시안적 태도가 빛나는 차이는 지략을 활용했지만, 그것이 악(惡)하지만은 않을 수 있다는 인세차지경쟁 신화소가 내보이는 의미와는 달리, <오뉘힘내기>는 지략은 어떤 경우라도 용인 받을 수 없는 부당한 행위라는 의미를 강화한다고 볼 수 있다.

③ ‘세계의 불완전한 차지’로서 <오뉘힘내기>의 이해

본래는 하나였던 인물이 두 인물로 분리되면서 인세차지경쟁 신화소와 <오뉘힘내기>가 크게 달라진 점은 서사의 ‘주인공’이다. 인세차지경쟁 신화소에서 살펴보면, 미륵과 석가의 승패를 결정짓는 것에 석가의 능력이 전적인 원인이 된다고 보기 어렵다. 그것이 부정한 승리임에도 미륵이 그것을 인정하고 저주를 퍼붓는 것에서 석가의 승리가 비로소 정해진다고 할 수 있다. 이때 미륵은 도래할 석가의 세상에 대해 상세히 부연한다. 미륵의 석가의 세상에 대한 저주는 비록 저주의 이름에 담겨있으나, 창조 이후의 세상에 대해 짚어내는 것이라 할 수 있다. 이것으로써 미륵의 세월이 석가의 세월로 바뀌게 되었으며, 미륵에서 석가로 서사의 주인공이 전환되었음이 분명해진다.

반면, <오뉘힘내기>에서는 누이와 남동생의 대결에서 인세차지경쟁 신화소와 유사하게 석가의 속성을 지닌 남동생이 승리하였으나, 미륵의 속성을 가진 누이가 서사의 주인공으로서 자리하는 것을 볼 수 있다.

- ⑦ 우리 동네 앞에는 성제바우라는 바우와 승째라는 승이 있고 또 모양과 높이가 똑같은 산이 둘이 있다. 이 산 밑으로 흐르는 냇물을 시거리내라고도 하고 명목천이라고도 한다. 이 냇물은 금강으로 흘러가고 있다. (중략) 이 산에는 누이가 승을 싸면서 물 막든 새암이 있다. 그 새암에는 옛날에는 금복주께가 또 있었는디 으쁜 사람이 그 금복주께를 근즈 갈라고 하니께 금복주께는 그만 새암 밑으로 가라앉었다고 한다. 그래스 지금도 햇살이 비치면 새암 밑이 금복주께는 빛을 낸다고 한다. 으쁜 소도죽놈이 소를 도죽질해가지고 이 새암에서 잡으묵으드니 그 뒤로부터는 이 새암물은 흑탕물이 되었다고 한다. 이 승은 그 주위가 십리가 된다고 한다.

- ㉠ 공주서 우성면으로 가는 도중에 기계다리란 데가 있으유. 그 기계다리에스 한 30리쯤 되는데 무성산이라고 하는 산이 있는데 그 산꼭대기에 조그만 승이 있으유. 이 승을 짠 데 관한 증을 말하겠습니다. (중략)
- ㉡ 우리마실 근처에 견훤산성이라 카는 산성이 있입이다. 이 산성에 대해서 이런 이바구가 있입이다. (중략) 이 산성은 견훤산성이라고 부르고 지금도 남아 있다.
- ㉢ 지금 거기 모이가 아홉장이 날르란히 있어. 거기 있어, 응. 지금 아홉장이 날르란히 있다구.
- ㉣ 산막리에 있는 속칭 천마산(天摩山)이라고 합니다. 천마산 뒤에 가면 할미성(城)이라고 있는데 (중략) 그래서 에 지금 천마산에 위치하고 있는 상상봉에 할미성이라고 되어 있습니다. 그래서 그 할미성은 옛날에 장수가 쌓다가 완공을 못하고 그대로 방치해 있지요.

제시된 인용문에서 보이듯, 모든 각편에서 동일하게 누이가 지은 성이 이야기의 증거물로 남아있음에 대해 말하고 있다. ‘㉠’의 각편에서는 누이가 만든 ‘형제성’ 및 누이가 그 성을 지으며 마셨던 샘까지 남아있다고 하여, 누이의 성과를 극대화하여 전하고 있다. ‘㉡’의 각편에서는 ‘무성산성’이, ‘㉢’의 각편에서는 ‘견훤산성’이, ‘㉣’의 각편에서는 ‘구녀성’이, ‘㉤’의 각편에서는 ‘할미성’이 현재까지 남아있음에 대해 말하고 있다. 이렇게 각편마다 누이는 내기를 통해 죽었지만, 누이가 지었던 성이 아직도 남아 있음을 말하고 있는 반면, 내기에서 승리한 남동생의 내기 이후의 삶에 대해서는 말하지 않는다. 내기에서 승리한 것과 동시에 남동생의 존재는 서사에서 소멸되었다. 남동생이 서울까지 왕복하며 발생한 사건이나 얻어왔을 법한 문물에 대한 행방을 전혀 알 수가 없다. 이야기는 오직 누이에게만 관심을 보인다.¹³³⁾ 인세차지경쟁 신화소를 대응한다면, 내기에서 패배한 미륵이 계속하여 자신의 세월을 연장해나가는 것과 같다.

이와 같이, <오뉘힘내기>는 결말부에 이르러 승자를 배제시키고 패자를 부각하는 것으로 인세차지경쟁 신화소의 원형적 의미에 저항하는 형상화 방식을 취한다. 여기서 더 살펴볼만한 것은 ‘㉠’의 각편으로, 성 이외의 증거물인 ‘샘’이 등장한다. 누이가 성을 쌓으며 먹었던 물이 흐르는 샘으로, 이 샘에는 ‘금으로

133) 권태효도 오빠의 행위에는 증거물이 수반되지 않고, 누이의 행위에만 증거물이 남는 것에서 곧 누이의 행위가 중심이 되는 설화임을 알게 하는 것이라 짚은 바 있다. 권태효, 앞의 책, 2002, 140쪽.

된 주발의 뚜껑’, 곧 물을 떠먹는 작은 그릇이 하나 떠 있다. 욕심 많은 사람이 이것을 가져가려 하면 이 그릇은 알아서 샘 아래로 숨으며, 도둑이 이 물을 먹으려 하면 샘이 저절로 흠탕물이 된다. 스스로 윤리적 가치 판단이 가능한 샘과 ‘금그릇’이라는 외형에서 범상치 않음이 느껴지며, 이것이 누이가 쌓은 성의 부속적 증거물로 기능함으로써 누이의 비범함 또한 동시에 의미화된다. 이야기가 누이를 주인공으로서 적극적으로 형상화하고 있음을 알 수 있다. 또한 욕심 많은 사람이나 도둑의 접근으로부터 자신을 보호하는 샘의神通함에서, 이야기는 자신의 것이 아닌 것을 탐내는 마음을 경계하고 있음을 알 수 있다. 그리고 ‘자신의 것이 아닌 것을 탐내는 마음’을 가진 사람에 남동생과 어머니가 교묘하게 겹쳐진다.

한편, 아래와 같이 ‘이몽학’이라는 실존 인물과 관련시킨 각편에서는 ‘남동생’의 승리가 ‘역적(逆賊)’으로 비화되기까지 한다.

- ㉠ 오닝가 이 사람이 인저 죽기내기 했으닝개 죽구서 인저 그 아들을 살엿는다. 그 아덜이 역적이 돼 각구서는 여기서…홍성(洪城), 홍성이라구 허먼 이 워여. 홍성까지 쳐올라강 기여. 역적이 돼각구. 쳐올라가서 거기서 붙잡혀서 죽구서는, 그 산소가 여러 간데지. 저어 임천 가서두 익구 여기… 뭐 여기 화산. 적곡면 화산리(花山里)라구 허는디 거기 이몽학이 파구터라는 디 파구터가 여러 간디여. 거기 방죽안두 익구.¹³⁴⁾
- ㉡ 그래서 몽학이가 재주가 들 혀. 그래 몽학이 뉘 날 적이는 몽학이 아버지가 하늘서 꿈이 북을 타구서 치구 올라갔다 네러갔다 타구서 이러면서 낱구 몽학이 날 적이는 치구 네러오기뻘이 못했어. 그러기 때미 크은 사람 노릇을 못했지. 역으루 몰렸지. 그래 올라갔으먼사 한 번 이렇게 되는다.…¹³⁵⁾
- ㉢ 그래서 자기 뉘를 예 읊았다 이기여. 읊애구서 그러구서 역적을 일으켰다가 그래서나 그때 인제 정부에서나 나라에서 거시거구서. 그래서 이 홍산 이 지방은 옛날에 예, 그렁개 아조때에, 이 이태조가 등극헌 후에 얘기여? 그래서 이 홍산은 역적 난 디라구 해가지고 말여, 역적 난 디라구 해가지구 이 베실을 안시켰어. 과거보루 가두 베실을 안시켰어. 그러구서 홍산읊내 요짜이 나오머년 남촌(南村)이라구 거기 이릉계 똥구란 산이 있는디 거기가 이몽학이네 인제 그 조상덜 묘이 썼던 자린디, 그 묘이 말짱 파내구서, 그 묘이바람이루다 그런 거

134) <이몽학 이야기>(윤천금, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5, 235-237쪽.

135) <누나만 못한 이몽학의 재주>(최갑순, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5, 694-697쪽.

시기가 났다구해서나 화약, 화약이라능 거 지금 폭발허는 화약 있잖어? 화약
염초. 그놈 갖다 거기다 모두 쟁이구서 불 쳐질르구 했다는 그런 얘기가 있지.
응. 응. 그런 정도 얘기여.¹³⁶⁾

이와 같은 각편에서 이야기의 구도는 <오뉘힘내기>와 유사하다. 이몽학보다
힘이 세거나 재주가 많은 누이는 산성을 쌓고, 이몽학은 송아지를 끌고 서울에
다녀오기로 한다. 그러나 어머니의 일방적인 이몽학 편들기로 누이는 역을하기
패배하고 이몽학에 의해 죽임을 당한다. <오뉘힘내기>의 다른 각편들과 다른 것
은 이 지점부터이다.

㉠에서 누이와의 내기에서 승리한 이몽학은 누이를 죽이고 자신은 살게 되었
으나, 결국은 역적이 되어 붙잡혀 죽게 되었다고 한다. ㉡의 각편에서 서사의 초
반부터 역적이 되고자 한다.¹³⁷⁾ 그러나 자신보다 강한 누이가 자신의 동생이 역
적이 될 것을 우려해 계속 이를 말리자, 누이를 없애고라도 역적이 되고자 한다.
이 각편에서는 여러 사건의 발생으로 인해 이몽학은 죽지는 않았으나 역적으로
몰려 큰 인물이 되지 못하고 말았다고 전한다. ㉢에서도 또한 이몽학은 반역하
였으나, 나라에 붙잡혔고 그 조상의 무덤까지 훼손되는 등의 화(火)를 입게 되었
다고 한다.

실제로 이몽학(李夢鶴, ?~1596, 선조 29)이라는 인물은 임진왜란(壬辰倭亂)
중 장교(將校)가 되었다가, 나라의 어지러움을 보고 반란군(叛亂軍)이 되어 역모
(逆謀)를 꾀하였고, 나라의 방어와 반란군 자체의 내분(內紛)에 의해 붙잡혀 피
살되었다고 한다. 이러한 각편들은 이와 같은 실존 인물로서의 이몽학을 <오뉘
힘내기>에서의 남동생의 위치로 끌어와, 설화에서 보였던 남동생의 피상적인 승
리를 극대화하여 ‘역적’으로서 형상화하는 것이라 할 수 있다. 역적이란 자기 민
족이나 통치자에게 반역한 사람으로, ‘역적’이라는 말 자체에 그것의 주체가 실
패했다는 것이 드러난다. 즉 ‘이몽학 류’의 이야기에서는 남아 있는 산성에 주목
하지 않고 승리한 남동생에 주목하되, 남동생의 누이에 대한 승리가 훗날 역적
이 되는 결과로 이어지도록 한다. 그래서 남동생의 누이에 대한 승리는 옳지 못

136) <동생과의 내기에서 저 준 이몽학(李夢學)의 누이>(이원승, 충남 부여군, 1982), 『대계』
4-5, 723-726쪽.

137) “그래 이몽학이가 역절질을 헤 헐라구 나슬라구 허니 조이 닉가 말렸지. ‘때가 못돼서
썩혀 죽으닝개 나스지 말어라.’ 응 못나스게 해두 나스다능 게지.”

했으며, 불완전한 승리에 지나지 않는다는 것을 보다 분명하게 형상화하는 것이다.

결과적으로 <오늬힘내기>는 누이의 능력과 정직함만을 증거로 남기고 부각시키는 것으로써, 인세차지경쟁 신화소와 반대로 오히려 패배한 자가 서사의 중심이 되는 이야기로 맺는다. 인세차지경쟁 신화소는 속임수를 활용한 석가의 승리를 말하고 이후 석가의 세상에 대해 말함으로써, 석가의 악함에 주목하기보다 창조 이후의 세계를 다스리는 자질이 무엇인가에 주목하였다. 그러나 <오늬힘내기>는 부정한 인물이 승리하는 것과 능력이 있는 자가 패배하는 것의 불합리성을 문제 삼는다. 남동생과 어머니는 내기에서 승리하였지만, 석가와 같이 세계를 갖지는 못한다. 세계에 산물이 남는 것과 명예가 드높여 지는 것은 결국 누이의 몫이 된다. 남동생은 승리를 차지했어도 서사의 세계에서 소멸되거나, 역적이 되어 죽는 처참한 결과를 맞게 된다. 이와 같이 <오늬힘내기>는 능력이 부족하고 속임수를 행한 존재들에게 주인공으로서의 입지를 끝내 허락하지 않음으로써, 신화소와는 다르게 악한 자는 진실로 승리할 수 없다는 의미를 내보인다.

4) 인세차지경쟁 신화소 중심의 트릭스터담 이해

인세차지경쟁 신화소는 한국, 일본 류크족(琉球族) 및 중앙아시아 부리아트족(Buryat族)에 걸쳐 세계 곳곳에 두루 자료의 분포를 보이고 있으며, 국내에서만도 무속신화, 구전신화, 문헌신화 등 다양한 자료에 등장하는 등 그 전승과 변이가 신화소 가운데 가장 활발하다.¹³⁸⁾ 특히 트릭스터담에서 인세차지경쟁 신화소의 변이를 빈번하게 확인할 수 있는데, 본고에서는 <탈해>, <거짓말 세 마디>, <동명왕편>에 주목하여 인세차지경쟁 신화소 중심의 이해를 도모하고자 한다.

① ‘토착 세력/도래 문명’의 대립 구조로 변이

인세차지경쟁 신화소에서 미륵의 자연적 능력과 석가의 문명적 능력의 대립 구조가 내기를 통해 드러나는 것을 확인할 수 있었다. 이와 같은 자연과 문명의 대립 구조가 『삼국유사(三國遺事)』 소재의 <탈해왕(脫解王)>에서도 드러나는 것을 확인할 수 있다.

그곳에 이레 동안 머무르면서 성중에 살 만한 곳이 있는가 하고 바라보았다. 마치 초생달 같은 한 산봉우리가 보이는데 지세가 오래 살 만한 곳이었다. 이에 내려와서 그곳을 찾으니 곧 호공의 집이었다. 이에 속이는 꾀를 써서 숫돌과 숫을 몰래 그 곁에 묻고 이튿날 이른 아침에 그 집 문 앞에 가서 말했다. “이것은 우리 조상 때의 집이오.” 호공은 그렇지 않다 하고 서로 다투었으나, 결단을 내리지 못하여 이에 관가에 고했다. 관가에서는 동자에게 물었다. “이것이 너의 집이라는 걸 무엇으로 증거를 대겠느냐?” “우리는 본래 대장장이였는데, 잠시 이웃 고을에 나가 있는 동안 다른 사람이 빼앗아 살고 있으니, 땅을 파서 조사해봅시다. 그 말대로 땅을 파보니, 과연 숫돌과 숫이 나왔으므로 이에 그 집을 빼앗아 살게 되었다. 이때 남해왕은 탈해가 지혜 있는 사람임을 알고 만공주로써 아내를 삼게 하니 이가 아니부인이었다.¹³⁹⁾

138) 1. 김쌍돌이, 창세가 2. 전명수, 창세가 3. 강춘옥, 생국 4. 정운학, 삼태자풀이. 5. 박용녀, 당고마기 노래 6. 최음전, 당금아기 7. 권순녀, 순산축원 8. 문장헌 채록, 천지왕본 9. 박봉춘, 천지왕본풀이 10. 정주병, 천지왕본풀이 11. 최유봉, 유도와 불도 12. 박동준, 세보살의 시합 13. 박상근, 미륵보살과 석가모니불 14. 이일창, 석가모니가 득도한 사연 15. 주몽신화 16. 석탈해신화 17. 미야코신화(류쿠국) 18. 인간창조 (바이칼 호 근처 야트족) 김현선, 앞의 책, 1994, 138쪽.

139) 留七日 望城中可居之地 見一峰如三日月 勢可久之地 乃下尋之 卽瓢公宅也 乃設詭計 潛

호공은 경주 지역에 본래부터 살고 있던 자이고, 탈해는 외부로부터 도래(渡來)한 이주민이다. 토착민과 이주민의 대립이 이루어진다는 점에서 인세차지경쟁 신화소의 미륵과 석가의 대립과 닮아있다. 또한, 탈해는 호공의 집을 빼앗고자 전날 호공의 집에 숯돌과 숯을 묻어 놓은 뒤, 집의 소유 문제로 대립한다. 석가가 인세를 차지하고자 지락을 꾸민 것과 유사하게 자신의 집이 아닌 것을 자신의 집으로 꾸며 호공의 집을 차지하고자 한다.

이러한 대립 구조의 유사함을 넘어, 대립 구조를 구현하는 내용 또한 유사하여 인세차지경쟁 신화소와의 관계를 확인하게 한다. 탈해가 호공의 집에 묻어둔 숯돌과 숯으로 인하여 승리하였다는 대목을 통해, 이는 토착민(土着民)의 추방(追放)과 철기 문화의 전래(傳來)를 의미하는 것으로 해석할 수 있다. 철기 문명을 아는 세력인 탈해로부터 그렇지 않은 세력이 밀렸다는 것¹⁴⁰⁾이다.

이러한 두 서사 간 유사한 대립 구조에서 나타나는 차이점은 석가의 위치에 놓인 탈해에 대한 서사의 시선이다. <탈해왕>에서 탈해의 능력은 ‘지혜(智慧)의 힘’으로 인정된다. 남해왕이 그를 사기꾼이 아닌, ‘지혜 있는 사람’이라 인정하고 사위로 삼기에까지 이른 것이다.¹⁴¹⁾ 석가가 자신의 것이 아닌 것을 자신의 것으로 옮겨와 자신의 것이라고 주장하였듯, 탈해는 자신의 공간이 아닌 곳에 자신의 것을 옮겨 놓아, 자신의 공간인 것으로 주장하였다. 그런데 인세차지경쟁 신화소에서 석가의 능력이 미륵으로부터 도둑질이라는 비난을 듣고 저주의 대상이 되었던 것과 달리, 탈해의 속임수는 석가의 행위와 크게 다를 것 없이 속임수를 써서 타인의 것을 빼앗는 일임에도 지혜로 인정받게 된다. 문헌신화(文獻神話)로서 국조(國祖)의 신성함을 강조하다 보니 방법 자체가 정당한 평가를 받는 것이라 할 수 있다.¹⁴²⁾

埋礪炭於其側 詰朝至門云 此是吾祖代家屋 瓠公云否 爭訟不決 乃告于官 官曰 以何驗是汝家 童曰 我本治匠 乍出隣鄉 而人取居之 請掘地地檢看 從之 果得礪炭 乃取而居爲 時南解王 知脫解是智人 以長公主妻之 是爲阿尼夫人

일연, 이재호 역, 『탈해왕조』, 『삼국유사』 1, 도서출판 솔, 2002, 123쪽.

140) 김중순, 『옛날 옛적 고령에서: 대장장이 콘텐츠 개발을 위한 이야기 재구성』, 『언어와 문화』 2-1, 한국언어문화교육학회, 2006, 145-146쪽.

141) 황윤정, 「<탈해왕>에 드러난 신성의 변화 연구」, 『국어교육연구』 32, 서울대 국어교육연구소, 2013, 313-346쪽.

142) 김현선, 앞의 책, 1994, 160쪽.

즉, 호공과 탈해의 대립은 인세차지경쟁 신화소의 자연과 문명의 대립을 유사하게 전승하되, 그 승리에 대한 가치 판단을 또한 다르게 전승하고 있음을 확인할 수 있다. 경주 지역에 정착하여 가문과 세력을 일구어낸 호공과 보다 세련된 능력을 가진 도래한 세력 간의 대결로 구도화할 수 있다. 이는 곧 자연 능력과 문명 능력 간의 대결을 벌였던 미륵과 석가의 대결을 상기시킨다. 인세차지경쟁 신화소에서 미륵의 자연 능력이 공간과 시간을 주물(鑄物)하고 수렵과 채집에 능한 것으로 드러났다면, 호공의 자연 능력은 경주 지역에서 크고 견고한 세력을 형성하고 살아가는 것으로 드러난다. 석가의 문명 능력이 시간에 순응하며, 농경으로써 작물을 얻는 능력으로 드러났다면, 탈해의 문명 능력은 철기 문화를 전래하고 이를 보다 전략적인 방법으로 전파하는 능력을 가진 것으로 드러난다. 즉 인세차지경쟁 신화소의 자연과 문명의 대립 구도가 <탈해왕>에서 보다 구체화되고 가치 판단이 전복된 형상으로 드러났음을 확인할 수 있다.

② 매개항의 '거짓말'로의 대응

인세차지경쟁 신화소는 창조와 문화의 대결에서 '지략'이 문화의 승리를 이끄는 매개항으로 드러났다. 극심한 대립에서 한쪽으로 견인하고 전환하게 하는 작용으로써 '지략'이 활용된 이야기를 곳곳에서 찾아볼 수 있는데, 그 가운데 특히 '거짓말 관련 서사'에서 '지략'의 극대화된 양상을 살필 수 있어 주목할 만하다.

옛날 한 사람이, 아덜얼 뒸는디, 그 아덜이 하안 여나무 살냉겨 먹어서, 자기 부인...작고허구, 자기 아이 아버지두 열매 안 있다 작고허구 이눔이 인저 워디 갈 디가 옹어어? 그래서 넘으집을 그러역저력 한 십여 년 살었어. 그러닝개 인저 나이가 장성했지. 그렇디 하루는, 워따 방을 써붙였는디 '그집말 세 마디만 아아무구 자알허는 사람이 있으면 사위를 삼는다'구 이렇게 방을 써붙역거던? '아이쿠 이눔으거 넘우집만 이거 살다... 보니 장가구 목가구 작거 저기나 함 번가 본다.'구. 그 집을 찾아갔어. 찾아가서 보닝개, 그집말하러 온 사람이 수우십명 있더라. 그래 인자, 제 차례는 아직 멀어서 기달리구 있는디 참 제 차례가 왔단 말여. 그래 쥘이, "니가 그집말 허러 왔니?" "예, 그렇습니다." "그, 거짓말 잘 허결랑 한 마디 해봐라." "허지요, 저희게는 농사지키가 편리합니다아?" "아이 워떻게 지칸디이?" "모를 심어놓구서 갈자리를 듬성듬성영-헌 늪 사다가서 참 사다가서 저기 논바닥이다 편다." "그래서?" "그러면 풀두 안나구 일수월창

(일취월장)해서 베가 차암 잘 된다구. 그러면 가을이 낫 대구 비구 헐 것 읍이 니 구텡이 들기만 해서 베만 조옥-족 훑어지면 갖다 가마니다 썩구-썩구 헐다 구. 그렇게 농사를 저요.” “야 이눔아, 그건 참말루 그집말이다.” 그러드라너면. “그래 한 마디 했지요?” “그려.” “우리 뒷동산이 크으-은 참, 이 우리동네 뒷동산이 크은디, 거기다가서 굴을 뚫었다구. 굴을 마작나게(관통되게) 뚫구서, 동지 슬달 설한풍을 막 시게 불을 적이 그 굴속이다 저언부 잡아 냐다가서 그 이듬해 오뉴월 하안-참 더울 적이 그 굴문을 쪼끔씩 열어 노면 여름내 선해요.” “야 이눔아, 그것두 그집말이다.” “그래 두 마디 했지요?” “그려.” “한 마디만 허면 딸 주지요?” “암, 한 마디만 하면 딸 주지.” “전이, 아버지께서, 열신네께서(어르신네께서) 돈을 뱃 천 량을 주셨다는데 그것 좀 주셨으면 오늘 잘 쓰겼네요오?” 아 그러니, 이 돈을 요구하는 대루 주자니이 자기 재산 팔어두 안되격구우 그래 두 헐 수 읍이 딸 주더랴아?¹⁴³⁾

<거짓말 세 마디>로 불리는 위의 이야기에서는 거짓말을 내기의 종목으로 하여 두 주체간의 대결이 벌어지는 것을 확인할 수 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 토착 세력인 미륵과 이주 세력인 석가의 대결이 이루어지는 것에 대하여, <거짓말 세 마디>에서도 거짓말을 하려는 자가 속이려는 자의 거주지로 이동하는 모습을 보여, 일정 정도 유사한 성격이 있음이 인정된다.

<거짓말 세 마디>의 거짓말 내용을 보면, 첫째는 모를 심을 때 갈자리를 깔면 농사 짓기가 훨씬 편리하다는 것이다. 둘째는 겨울바람을 여름에 쏘이는 방법을 말한다. 셋째는 부자가 자신의 아버지에게 빚이 있다고 말한다. 인세차지경쟁 신화소의 내기 대결에서 동지채와 입춘채로 계절을 거스르는 능력에 대한 내기를 보였듯, <거짓말 세 마디>의 소년은 여름에 겨울바람으로 시원하게 나는 방법에 대해 말하고 있다. 계절을 조정한다는 측면에서 인세차지경쟁 신화소의 두 번째 내기와의 유사함이 인정된다. 또한 손쉽게 농사짓는 법을 말하고 있는데, 이것은 석가가 다른 곳에서 싹을 틔운 작물을 옮겨오는 농경의 방식을 보였던 것과의 유사성이 인정된다.

인세차지 경쟁 신화소에서 석가의 지략은 속임수를 활용하는 것으로, 미륵 몰래 가짜 잠을 자거나, 가짜 꽃을 피우는 것이었다. 이로써 미륵의 세월을 자신의 세월로 만들었다. <거짓말 세 마디>에서 소년이 부자를 이기기 위해 활용하는

143) <거짓말 세 마디>(지정병, 충남 부여군, 1982), 『대계』 4-5, 537-539쪽.

지략은 거짓말이다. 소년은 경제적, 사회적 입지가 압도적으로 미약한 처지에서 오직 말로써 상대를 속이고자 한다. 이와 같이 대결에서 승리하기 위하여 두 서사에서 모두 속임수를 위주로 한 지략을 활용한다는 공통점이 있다.

대결의 전개 또한 유사하게 이루어지는데, 인세차지경쟁 신화소에서 미륵과 석가 간 대결의 승패를 살펴보면 첫째와 두 번째의 대결에서는 토착 세력이라 할 수 있는 미륵이 승리하고, 세 번째의 대결에서는 이주 세력이라 할 수 있는 석가가 승리한다. 그리고 이러한 단 한 번의 승리를 통해 석가가 세월을 차지할 수 있게 된다. 위의 <거짓말 세 마디>에서도 세 번의 대결이 벌어지는데, 인세차지경쟁 신화소와 달리 이주 세력이라 할 수 있는 소년의 거짓말이 세 번 모두 부자의 인정을 받는 것으로 보인다. 그러나 여기서 “그집말 세 마디만 아아무구 자알허는 사람이 있으면 사위를 삼는다”라는 승리의 조건을 다시 한 번 살펴볼 필요가 있다. 세 번의 거짓말에 성공하여야 한다는 것은, 앞의 두 번의 승리는 최종적 승리에 별다른 영향을 끼치지 않는다는 것이다. 앞의 두 번을 거짓말로 인정받았다 하더라도 마지막 말을 거짓말로 인정받지 못한다면 앞의 두 번의 승리는 의미 없는 승리가 된다. 부자의 입장에서 두 마디까지 거짓말임을 인정해 주다가 세 번째 거짓말에서 참말이라고 하면 이야기도 듣고 사위를 삼지 않아도 되니 딸을 내어줄 위험이 없다.¹⁴⁴⁾ 세 번째 거짓말이 승패를 가르는 중요한 승부처(勝負處)가 된다는 것이며, 반드시 거짓말로 인정받을 수 있는 거짓말이어야 한다는 것을 의미한다. 즉, 인세차지경쟁 신화소에서 앞선 두 대결에서 승패는 무화(無化)되고 석가의 한 번의 승리를 통해 석가가 세월을 차지하게 된 것과 같이, <거짓말 세 마디>에서도 앞선 두 번의 거짓말은 최종적 승패에 영향을 미치지 못하고 마지막 거짓말이 중요하게 기능하는 점이 유사하다고 볼 수 있다.

인세차지경쟁 신화소와 <거짓말 세 마디>의 관계는 무엇보다 ‘전략’의 활용에 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 내기마다 석가가 전략을 세워 상대를 속이려 들지는 않았지만, <거짓말 세 마디>에서는 거짓말 자체가 내기의 주제가 된다. 신화소의 매개항이 독립적으로 분리되어 나와 하나의 완결된 이야기를 구성할 수

144) 심우장, 「거짓말 딜레마와 이야기의 역설」, 『구비문학연구』 28, 한국구비문학회, 2009, 307쪽.

있도록 확장되었다고 할 수 있다. 그러나 매개항의 독립적인 확장의 과정에서 두 주체 간 갈등의 긴박함은 웃음거리가 되고, 승패를 통해 차지하게 되는 대상은 ‘인세’나 ‘국가’ 단위가 아닌 생면부지(生面不知)의 ‘여성’이다. 또한 그것을 차지하고자 하는 대결 주체 간의 절실함 또한 생략되거나 단순화되어 드러난다. 즉 인세차지경쟁 신화소의 매개항은 <거짓말 세 마디>와 같은 ‘거짓말 관련 서사’를 통해 독립적으로 분리되어 그것만으로 이야기를 구성한 것은 인정되나, ‘전략’을 통해 대립항 간의 거리를 좁히고, 어떠한 승리를 일궈내는 것에 대한 관심보다는 매개항 자체에 대한 흥미성과 유희가 강화되었다고 볼 수 있다.

③ 원형적 의미로서 ‘차지’의 대상 다양화

인세차지 경쟁 신화소의 원형적 의미는 ‘석가의 세계 차지’로 갑자기 도래하여 속임수를 활용한 석가가 승리한 것을 형상화함으로써, 문화의 시대가 시작되었음을 말한다. 그리고 <오뇌힘내기>에서는 승리하는 자가 차지하게 되는 것은 ‘집’이며, 자신의 ‘목숨’인 것으로 격하된 변이를 보였다.

앞서 살펴보았듯 <탈해>에서 탈해가 전략적인 강탈(强奪)을 통해 차지하게 된 것은 ‘호공의 집’이다. 그런데 이것은 단순한 집의 차지인 것이 아니라, 그것을 계기로 하여 탈해가 중앙까지 나아갈 수 있도록 이끌 수 있는 디딤돌이 된다. 어린 소년이 그 곳에 오래도록 산 세력가(勢力家)의 집을 빼앗을 수 있었다는 것에서, 남해왕은 그가 지혜 있는 사람인 줄 알아보고 자신의 딸과 결혼시키기에 이른다. 이에 인세차지경쟁 신화소 중심으로 <탈해>를 본다면, 세계의 차지라는 원형적 의미가 국가의 차지로 드러났다고 이해할 수 있다.

<동명왕편(東明王篇)> 또한 인세차지경쟁 신화소를 중심으로 이해할 수 있다. 외부로부터 도래한 동명왕이 비류국을 차지하고자 하였는데, 비류왕이 이를 쉽게 허락하지 않았다. 이에 동명왕 또한 석가나 탈해와 같이 속임수를 위주로 한 전략을 세운다.

王曰。以國業新造。未有鼓角威儀。沸流使者往來。我不能以王禮迎送。所以輕我也。從臣扶芬奴進曰。臣爲大王取沸流鼓角。王曰。他國藏物。汝何取乎。對曰。此天之與物。何爲不取乎。夫大王困於扶余。誰謂大王能至於此。今大王奮身於萬死之危。揚名於遼左。此天帝命而爲之。何事不成。於是扶芬奴等三人。往沸流取

鼓而來。沸流王遣使告曰云云。王恐來觀鼓角。色暗如故。松讓不敢爭而去。松讓欲以立都。先後爲附庸。王造宮室。以朽木爲柱。故如千歲。松讓來見。竟不敢爭立都先後。

동명왕은 자신이 새로이 세운 나라에 고각의 위위가 없어 비류국에서 자신을 가볍게 여긴다고 생각한다. 이에 신하들이 비류의 복을 훔쳐오고, 왕은 비류왕이 이 복을 와서 보고 자신들의 것이라고 할까 두려워 빛깔을 검게 칠하여 오래된 것처럼 보이게 한다. 이러자 송양은 감히 다투지 못하고 돌아갔다고 한다. 자신의 것으로 의심되지만, 다른 겉모양을 갖추었기에 시비하지 못한 것이다. 여기서 동명왕이 훔쳐온 고각에 대하여 검은 칠을 한 것은 상대를 속이고자 하기 위함이다. 오래된 것처럼 보이게, 즉 훔쳐온 것에서 그치지 않고 그것의 겉모양을 바꾸어 상대의 것을 자신인 것처럼 보이도록 하는 속임수를 사용했다고 할 수 있다.

松讓欲以立都。先後爲附庸。王造宮室。以朽木爲柱。故如千歲。松讓來見。竟不敢爭立都先後。

동명왕의 성장세에 송양은 그의 세력을 인정하고 이제 국가의 선후(先後)를 정하자고 한다. 이때에 동명왕은 자신의 나라가 오래된 것처럼 보이기 위해 썩은 나무로 기둥을 세워 오래된 것처럼 보이도록 한다. 이에 송양이 감히 도읍(都畝)의 선후를 따지지 못했다고 하는 것에서, 동명왕이 또한 시간을 속이는 속임수를 썼다고 할 수 있다. 이렇게 동명왕이 속임수를 쓸 때마다 송양의 위세(威勢)는 한걸음씩 물러서는 모양새를 보였고, 결국 이후 비류국에 난 홍수를 동명왕이 멈추는 듯이 보이자, 나라를 들어 항복한다. 이렇게 동명왕 또한 속임수를 위주로 한 전략을 활용하는 것으로 국가를 차지했다고 할 수 있다.

이와 같이 인세차지경쟁 신화소가 세계의 차지라는 원형적 의미를 갖는 것에 대하여 <탈해>, <주몽> 등의 서사는 한 집의 차지, 국가의 차지, 신망(信望)의 차지 등으로 변이하고 있다고 할 수 있다. 또한 앞서 살펴본 <거짓말 세 마디>에서는 '재산의 차지'나 '배우자의 차지'로 그 의미가 변이되어 있다. 그런데 이와 같은 변이는 차지하는 대상의 규모에 차이가 있을 뿐, 외부로부터 이동해온

존재가 속임수를 활용하여 토착적 세력의 것을 획득한다는 서사는 유지되고 있다고 할 수 있다. 그와 같다면 어떠한 대상의 ‘차지’라는 것이 인세차지경쟁 신화소의 원형적 의미를 구성하는 중요한 자질이 된다고 할 수 있다.

IV. 신화소 중심의 설화 이해 교육의 설계

1. 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 교육적 목표

1) 신화소를 활용한 설화 이해 능력의 신장

신화소를 활용한 설화 이해 교육은 학습자의 설화 이해 능력을 신장시키는 것에 목표를 둔다. 설화는 7차 교육과정 시기부터 중등 과정의 국어 교과서에 적극적으로 도입되었는데, <아기장수 우투리>, <대별왕 소별왕>, <지하국 대적 퇴치 설화>, <주몽> 등이 본 제재로 주로 채택되어 왔다.¹⁴⁵⁾ 문학 교과서나 보조 제재로 활용한 것까지 범위를 확장하면 더 많은 설화들이 교육 현장에 활용되고 있다고 할 수 있겠지만, <국어> 교과서에 본 제재로서 활용된 것만 두고 본다면 그 비중이 교육적 목표를 달성하기에 충분하다고 보기 어렵다.

또한 설화를 교육적 제재로 삼았다고 하여도 텍스트의 본질적 속성이나 해석적 깊이를 온전히 다루고 있지 못한 경우가 많다. 본고의 논의 대상이었던 <설문대할망>은 초등학교 저학년 교과서¹⁴⁶⁾의 제재로 활용된 바 있는데, 이때 이루어진 각색에서 설화에 대한 교육적 시선을 확인할 수 있다. 교과서에 수록된 내용을 보면 설문대할망이 제주도 사람들에게 부탁했던 ‘속옷’이 ‘옷’으로 바뀌었고, ‘명주’가 ‘옷감’으로, ‘다리를 놓아주지 않은 것’이 ‘사라진 것’으로 바뀌어 있다.¹⁴⁷⁾ ‘속옷’, ‘명주’, ‘다리를 놓아주지 않은 것’에 각각 어떠한 의미를 부여한 것인지 정확히 파악할 수는 없지만, 해당 내용이 교육적으로 부적절하다는 판단이 기저(基底)에 있음은 부인할 수 없다. 또 ‘속옷’, ‘명주’, ‘다리를 놓아주지 않은 것’이 다른 표현으로 바뀌어도 전체 서사에 별다른 영향을 미치지 않는다는 판단도 발견할 수 있다.¹⁴⁸⁾ 이러한 <설문대할망>의 각색을 통해 다루고자

145) 조희정, 「2009 개정 교육과정 시기 국어, 문학 교과서 고전문학 제재 수록 양상 연구」, 『고전문학과 교육』 32, 한국고전문학교육학회, 2016, 98쪽.

146) 교육과학기술부, 1-2학년 <국어- 읽기, 쓰기>, 교육과학기술부, 2008.

147) 이에 대해 김승희는 <설문대할망>의 신화로서의 성격을 배제하고 전설이나 민담으로 다루고자 한 각색이라고 평한다.

김승희, 「초등학교 저학년 국어교과서 수록 신화 제재의 적절성 평가」, 부산교대 석사논문, 2013, 28-30쪽.

하는 바는 재미있는 ‘말’로서의 가치이며, 구비문학의 고유한 성질에 대한 강조이다. 그러나 이것은 <설문대할망>의 여러 자질 가운데 매우 국소(局所)적인 부분일 뿐이며, 무엇보다 <설문대할망>은 ‘말의 재미’를 교육하는 데 있어 필수적이며 전형적인 제재라고하기 어렵다. 요컨대 이러한 각색은 <설문대할망>이 지니는 교육 제재로서의 가치를 충분히 발현시키지 못한 것이라 할 수 있다.

<설문대할망>의 교육 제재화에서 설화 교육의 또 다른 문제점이 확인되는데, 이와 같은 설화 작품이 중등 수준의 교육에서는 활용된 사례를 찾기 어렵다는 점이다. 이는 <설문대할망> 뿐만이 아닌 설화 전반의 문제로, 중등 수준의 교육은 물론 국어교육 전반에서 설화를 교육 제재로 활용하는 사례가 드물다. 이렇듯, 설화를 교육 제재로서 적극적이고 본질적으로 다루지 않은 교육적 현실은 그것을 진지한 교육의 대상으로 보지 않아 온 교육적 판단으로부터 기인한다고 할 수 있다.

그러나 앞서 살펴보았듯 설화는 세계에 대한 인식을 논리적이고 체계적인 형태로 구현한 장르이다. 설화는 불연속적인 세계를 분절하여 대립적 의미축으로 구성하기에 신속하고 명확한 세계 인식을 가능하게 한다. 또한 대립적인 의미축으로 형상화된 세계의 모순을 그대로 두는 것이 아니라 매개항을 통해 허구적이거나 더 나은 세계를 이루기 위한 방안을 제시하기에, 이를 통해 인간의 논리적 사고 과정을 엿볼 수도 있다. 다시 말해 설화의 허구적 스토리는 세계에 대한 인식을 논리적이고 체계적인 형태로 구현한 하나의 잘 짜인 체계이며, 이를 통해 독자나 학습자들은 세계에 대한 고차원적인 인지 작용을 행할 수 있다는 것¹⁴⁹⁾이다.

설화의 세계에 대한 인식을 살펴보면 결코 비합리적이거나 수준 낮은 심미성을 지녔다고 말할 수 없다. 오히려 설화의 체계는 인간과 세계에 대한 사유의 도구로서 활용될 수 있고 이를 통해 학습자의 설화 이해 능력이 신장될 수 있다. 본고에서는 이러한 설화의 가능성을 십분(十分) 활용하고자 신화소를 중심으로 설화에 접근하는 방안을 기획한 것이다. 신화소를 중심으로 설화에 접근한다는 것은 설화를 독립적인 작품으로서 단편적으로 이해하는 데서 벗어나 보다 높

148) 위의 글, 30쪽.

149) 신동훈, 「인지기제로서의 스토리와 인간 연구로서의 설화 연구」, 『구비문학연구』 42, 한국구비문학학회, 2016, 78쪽.

은 위치에서 서사 간 관계를 조망하여 더 풍부하고 다양한 이해를 지향하는 것을 의미한다. 이를 통해 설화를 독립적인 작품으로 접근할 때에는 이해할 수 없는 신비로운 인물, 합리적이지 않은 사건 전개, 낯선 언어 등¹⁵⁰⁾에 보다 체계적으로 다가갈 수 있다. 이러한 설화 이해 능력의 신장에 신화소를 중심으로 한 설화 이해 교육의 목표가 있다.

2) 신화소의 갈래 간 작용에 대한 시각의 견지

신화소를 중심으로 설화에 접근하는 것은 신화와는 관계가 없다고 이해되어 온 텍스트로부터 신화의 흔적이나 기미를 추적하는 것으로, 이를 통해 학습자는 특정 설화에 대한 심화된 이해는 물론 같은 신화소를 공유하는 설화군(群)에 대한 이해에도 이를 수 있다. 몇몇 설화에서만 신화소의 작용을 살펴볼 수 있는 것이 아니라, 설화군(群)을 대상으로 하여 신화소의 작용을 탐색하고 살펴볼 수 있다는 것이다. 이렇게 신화소를 중심으로 한 설화의 이해는 '잠재적으로 신화인 것'¹⁵¹⁾까지를 포함한 설화군(說話群)에 대한 이해로 확장될 수 있다.

신화적 성격은 설화 모두에 걸쳐져 있지만¹⁵²⁾, 설화에 대한 기존의 삼분법 논의로는 그 경계에 있는 설화들을 적확하게 이해하기 어렵다. 신화, 전설, 민담의 구분에 따라 각 갈래가 갖추어야 할 형식, 내용, 기능, 맥락의 요건들을 완벽하게 충족시키는 작품이 실제로 존재하기 어렵고, 반대로 현재 활용되는 장르 구분의 용어가 작품의 실재를 온전히 설명하기에도 한계가 있다. 어느 특정 시대에는 신화로 존재하였다가 시대가 변화하며 그 자격을 상실하기도 하며, 때로는 신이 아니었던 인물이 역사적, 사회적 요구에 따라 신(神)으로 거듭나 그 인물의 이야기가 신화가 되기도 한다.¹⁵³⁾ 그러므로 설화를 온전하게 이해하기 위해서는

150) 신동훈, 「구술소통능력과 구비문학: 설화의 인지체계와 의미구조를 중심으로」, 『화법연구』 33, 한국화법학회, 2016, 80-81쪽.

151) 천혜숙, 앞의 글, 1987, 51쪽, 참조.

152) 조현실, 「신화적 구비서사의 현상과 전망」, 『구비문학연구』 17, 한국구비문학학회, 2003, 3쪽, 참조.

153) 김열규, 「서사체로서의 한국 상고대신화」, 『한국서사문학사의 연구』 2, 중앙문화사, 1995, 346쪽.

설화를 구성하는 각 갈래들의 개념 및 대상을 한정하기 보다는 신화소의 작용이라는 시각을 통해 그 경계를 다소 유연하게 볼 필요가 있다.

설화 교육에 있어서도 이와 같은 유연한 시각을 견지한다면, 학습자들이 살펴볼 수 있는 한국의 신화와 설화의 자산은 결코 부족하지 않다. 문헌 신화(文獻神話) 및 사료(史料), 여러 성씨(姓氏)의 족보(族譜) 및 사사로운 이야기들, 나아가 성모 신화(聖母神話)까지를 신화와의 관계 속에서 살펴볼 수 있기에 신화의 자료적 풍요로움을 말할 수 있게 되는 것이다. 또한 창세신화로서 오랜 연원을 가지고 있는 여러 무속 신화의 가치를 재평가할 수 있게 되며, 그동안 신화 연구의 대상에서 배제되어 온 마을 신화나 종교 신화 등도 다른 신화와의 관계 안에서 좀 더 자유롭게 이야기할 수 있게 된다.¹⁵⁴⁾ 즉, 신화소를 중심으로 한 이해는 신화나 특정 설화뿐만 아니라, 설화군에 대한 이해로 확장되어 학습자가 얻게 될 설화의 자산을 좀 더 풍요롭고 견고하게 만들 수 있다.

한편, 독자는 텍스트를 읽고 이해할 때 의미의 구성자로서 텍스트 내의 단서를 활용하여 자신이 생각하는 의미와 관련되는 텍스트를 서로 통합하는 방식으로 의미를 추론해 나간다.¹⁵⁵⁾ 이는 학습자가 신화소와 설화 간의 반복적인 작용을 기반으로 보다 다양한 설화와의 긴밀한 관계 또한 설정할 수 있다는 것을 의미한다. 서사 간 긴밀한 관계의 설정은 곧 의미 체계를 대응시킬 수 있음을 의미하므로, 이를 통해 이해의 대상이 되는 설화에 생략되거나 첨가된 내용을 탐색하는 것이 가능해진다. 즉, 학습자는 신화소를 기준으로 하여 신화소가 작용하는 신화, 전설, 민담 등의 내용을 예상하고, 인식하며, 확인하고, 점검하는 등¹⁵⁶⁾ 신화소의 다양한 설화 갈래로의 작용에 대해 인식하고, 그 의미를 파악할 수 있는 시각을 견지할 수 있게 된다는 것이다.

논의를 통해 살펴보았듯 세계창조 신화소를 중심으로 하여 <설문대할망>은 물론 거인 설화에 해당하는 다양한 설화들 또한 이해할 수 있다. 거인 설화 외에도, 세계창조 신화소를 구성하는 단락 가운데 천지개벽과 관련하여 천지의 합일과 세상의 멸망을 이야기하는 여러 전설, 민담, 신화, 혹은 서사의 단편들까지

154) 강등학 외, 『한국구비문학의 이해』, 천혜숙, 「설화의 이해」, 2002, 62-63쪽.

155) N.N. Spivey, *Constructivist metaphor*, 신현재 외 역, 『구성주의 은유』, 박이정, 2001, 106쪽.

156) 김도남, 「텍스트 이해 교육의 접근 관점 고찰」, 『국어교육학연구』 15, 국어교육학회, 2002, 139-140쪽, 참조.

동일한 선상에 두고 이해해볼 수 있으며, 일월 조정의 단락과 관련하여 또 다른 설화들과 대비하여 이해할 수 있다. 또한 인류탄생 신화소를 중심으로 <대홍수와 목도령>을 이해하는 것에서 나아가 다양한 홍수 설화를 이해할 수 있게 된다. 마찬가지로 인세차지경쟁 신화소의 경우에도 <오늬힘내기> 뿐만 아니라 트릭스터담의 범주 안에서 이해 대상이 될 수 있는 설화를 탐색하고, 신화소를 중심으로 하여 새로운 이해를 도모해나갈 수 있다. 이때에도 역시 트릭스터담에만 국한되는 것이 아니라 인세차지경쟁 신화소와 관련을 갖는 여러 다양한 설화를 탐색하고, 신화소를 중심으로 이해 대상이 되는 설화와 설화의 군(群)을 설정하고 그것을 대상으로 신화소의 작용 및 그로 인한 새로운 이해를 이끌어내갈 수 있게 된다.

즉, 신화소를 중심으로 한 설화의 이해는 어느 하나의 설화에 국한되지 않고 신화소와 관련을 갖는 다양한 설화들을 학습자 스스로 탐색하여 자유롭게 배치한 뒤 그 관계를 이해하는 방식으로 이루어질 때 가장 이상적이다. 학습자는 신화소를 중심으로 설화 간의 관계망을 형성함으로써 설화 각각의 서사적 개성이나 특성을 알아볼 수 있는 학습 주체로 거듭난다. 또한 서사 간 관계를 중심으로 한 설화 이해를 지향하기에 다양한 작품으로 설화 교육의 범위와 지평을 확장하는 것이 가능하다. 이렇듯, 신화소를 중심으로 한 설화 이해 교육은 학습자가 신화소의 갈래 간 작용을 탐색하고 관계를 바탕으로 이해할 수 있는 시각의 견지를 추구한다.

3) 신화소 중심의 문화 이해를 통한 문학생활화의 실천

신화소 중심의 설화 이해는 설화 및 설화군에만 국한(局限)되는 것이 아니라 신화소가 작용하는 모든 국면(局面)에 적용될 수 있다. 신화소가 스며들어 있는 광고, 미디어, 현대적 서사물 등 학습자들의 삶 전반에서 설화의 향유가 이루어질 수 있도록 텍스트의 범위를 확장하는 것이 가능하다.

흔히 소멸되었다고 인식되는 신화, 혹은 신화적인 사유 방식 등은 현대 문화에 다양한 형식으로 남아 있는데, 소설, 시, 나아가 드라마나 광고, 영화 등의

현대적 매체에서 그 흔적을 여실히 발견할 수 있다. 소설이나 시에 드러난 신화적 성격을 논의한 연구¹⁵⁷⁾들이 이를 증명하며, 드라마에 흔히 등장하는 형제 간의 갈등과 다툼의 과정에서 발생하는 거짓과 속임수들은 <창세가>의 미륵과 석가의 경쟁, <주몽>의 주몽과 송양의 경쟁을 상기시킨다. 또한 광고에서는 ‘새 것 / 오래된 것’, ‘자연/질서’ 따위의 신화의 오래된 이항 대립을 활용하여 내용을 구성하고 광고에서 내세우는 제품을 이 갈등을 해결할 매개항으로서 제시하며 신화적 영웅의 역할을 부여한다.¹⁵⁸⁾ 영화나 애니메이션은 신화적인 영웅을 생산해내는 공장이며, 게임이 재현하는 세계는 선악의 투쟁으로 점철된 지극히 신화적인 세계¹⁵⁹⁾이다. 특정 스타에게 열광하고 그것을 좇는 행태 또한 신화시대가 재현¹⁶⁰⁾되는 사례라 할 수 있다. 이러한 사례들을 ‘신화’라고 직접적으로 일컬을 수는 없지만, 신화적인 것들의 흔적이자 ‘신화소’의 작용으로 볼 수는 있다.

신화소 중심의 이해를 통해 현재의 다양한 문화적 현상들이 신화적인 의미를 지닌다는 것을 분명히 인지할 수 있다. 롤랑 바르뜨(Roland Barthes, 1915~1980)의 논의에 잘 드러나듯 광고는 광고를 소비하는 개인을 맹목적으로 견인하는 부정적인 기능¹⁶¹⁾을 지니고 있으나, 이것이 신화적인 현상임을 인지하고 제어할 수 있다면 의미 있는 활용도 가능하다. 영웅 신화는 영웅 숭배를 조장해 대중을 맹목적으로 견인하기도 하고 때로는 지나친 상업주의나 파시즘과 결합되기도 하지만, 신화소 중심의 이해를 통해 신화의 무분별한 활용을 발견하

157) 이홍숙, 「이태준 소설 <농토>의 신화적 성격」, 『사림어문연구』 12, 창원대학교 국어국문학과 사림어문학회, 1999.
 김나영, 「신화적 관점에서 본 <박씨전> 소고」, 『고소설연구』 16, 한국고소설학회, 2003.
 김난주, 「미당 초기시의 신화적 성격 연구」, 『국문학논문』 20, 단국대학교 국어국문학과, 2005.
 오은엽, 「김동리 소설에 나타난 신화적 이미지와 공간」, 『한국문학이론과 비평』 54, 한국문학이론과비평학회, 2012, 69-97쪽.
 이지은, 「이효석 소설의 신화적 상상력 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2013.
 한점돌, 「한국 현대소설에 나타난 신화적 특성의 일 고찰」, 『현대소설연구』 61, 한국현대소설학회, 2016, 355-382쪽.
 이홍숙, 「현대소설의 신화적 연구」, 창원대학교 박사학위논문, 2006. 등.

158) 엄창호, 「영상광고의 신화적 성격에 관한 연구」, 『한국광고홍보학회』 7(2), 한국광고홍보학회, 105-154쪽.

159) 조현설, 앞의 글, 2003, 91쪽.

160) 박종성, 「현대신화의 행방을 찾아서」, 『구비문학연구』 18, 한국구비문학학회, 2004, 69쪽.

161) Barthes, R., *Mythologies*, 이화여자대학교 기호학연구소 역, 『현대의 신화』, 동문선, 1997.

거나 집단의 바람직한 지속을 위한 유의미한 활용 방안을 찾을 수 있다.¹⁶²⁾

현대의 신화 교육에 있어 중요한 것은 비합리적이라고 하여 무조건 신화를 배척하거나 신화의 상업적 활용을 방치하고 끌려 다니는 것이 아니라, 신화의 '이중성'을 드러내고 이를 효율적으로 사용할 수 있도록 하는 것¹⁶³⁾이다. 이에 신화소를 중심으로 현대 문화를 살피는 데에는 다음과 같은 두 가지 의의가 있다. 첫째는 정합적 이해의 의의이고, 둘째는 비판적 이해의 의의이다.

정합적 이해는 신화가 현대에도 반복적으로 생산될만한 고유한 가치가 있어서 현대 문화에 신화소가 여전히 영향력 있게 작용하고 있다고 보고, 그러한 영향력이 사회의 통합 등 긍정적 효과를 불러일으키는 것을 통해 현대 사회에 작용하는 신화의 가치와 효용을 검증하는 것이다. 실제로 현재에도 신화소의 작용이 부단히 이루어지고 있고, 그 영향 아래에 사람들은 삶을 영위하지만 그것에 대한 인식이 부족한 경우가 많다. 학습자는 신화소와 현대 문화의 관련을 신화소 중심의 설화 이해를 통해 밝힘으로써 신화소의 생산력에 대해 확인할 수 있다.

비판적 이해는 신화소의 작용이 지나쳐 그것이 인간을 맹목적으로 견인하는 것에 대해 탐색하고, 주체적 판단이 배제된 신화적인 요소들의 잘못된 활용을 올바르게 인지¹⁶⁴⁾하는 것이다. 신화가 한 사회의 많은 사람들이 갖는 보편적 믿음¹⁶⁵⁾이라 할 때, 현대 문화는 미디어를 활용한 강조와 반복을 통해 사회를 구성하는 사람들의 '보편적인 생각'을 제조(製造)해 나간다. 신화가 가진 사회 통합의 기능을 역용(逆用)하여 대중이 특정 콘텐츠나 상품을 맹목적으로 신뢰하도록 견인한다는 것이다. 이 과정에서 한 사회의 구성원 대다수가 진실이라고 믿는 일반적인 믿음이 형성되는데, 이는 곧 특정 문화에 대해 하나의 의미가 정박(碇泊)되는 것을 말한다. 사회 대다수가 믿는 보편적인 생각을 반복을 통해 구축하고 나면, 우리는 그것을 통해 세상을 이해하고 판단하고 행위하게 된다. 그리고 이것이 지속되면 제공받는 것 이상은 생각할 수도, 경험할 수도, 판단할 수도 없게 되는 위험이 있다.¹⁶⁶⁾

162) 조현설, 앞의 글, 2003, 108쪽.

163) 박종성, 앞의 글, 2004, 69쪽.

164) 조현설, 앞의 글, 2003, 108쪽.

165) Barthes, R., *Mythologies*, 정현 역, 『신화론』, 현대미학사, 1995, 109쪽.

166) 신지영, 「롤랑 바르트의 일상의 '신화'와 동아시아의 문화」, 『동아시아 문화와 예술』 4, 동아시아문화학회, 2008, 3-10쪽.

현대 문화 안에서 일반적이고 보편적인 관념이라고 생각되었던 것들이 어찌면 맹목적인 것은 아닌지 인식하는 데에 신화소를 중심으로 한 이해의 필요성이 존재한다. 신화소에 의해 장식이나 과장, 분할이나 굴절이 있다면 이를 걷어내고 보다 비판적인 자세로 접근할 필요가 있다. 어떠한 대상이 신화소의 과도한 활용이라는 것을 알게 되면, 그것이 얼마나 타당한 내용을 함축하고 있는지 조회하는 것이 가능해진다. 곧 본래의 신화소와 대응을 통하여 현대 문화가 가지고 있을지 모를 굴절된 언어가 선명히 드러나며, 일반적인 관념 형성을 위한 강조와 포장의 기술이 드러나는 것이다.

비판적 이해는 대상에 대해 부정적인 태도로 일관하는 것이 아니라 대상의 심층적 의미를 생산과 수용의 다양한 맥락 속에서 파악하는 것¹⁶⁷⁾이다. 대상의 맛과 틀림의 판정이나 가치가 있고 없음에 대한 판정이 아니라 현대 문화가 신화소를 전승하는 방식이, 그리고 그것을 수용하는 학습자 자신의 태도가 적합하고 옳은가 검토하는 것을 의미한다. 스스로를 검토의 대상으로 삼아 대상 및 자신의 태도가 어떠한 전제를 가지고 있는지 따지는 것, 그럼으로써 대상의 정체성, 학습자 자신의 정체성을 파악하여 궁극적으로 대상과 학습자 자신에 대한 보다 깊은 이해를 하게 된다는 데 비판적 이해의 의의가 있다.

신화소를 중심으로 한 현대 문화의 정합적 이해, 혹은 비판적 이해는 신화소가 여전히 활발하게 작용하고 있음을 발견하게 한다는 점에서 충분한 가치가 있다. 또한 신화소의 작용을 분명히 인지함으로써 대상에 쓰인 이미지와 대상의 본질을 보다 명쾌하게 파악하게 한다는 의의도 있다. 요컨대 학습자는 신화소 중심의 설화 이해를 통해 신화소가 설화뿐만 아니라 인터넷 문화, 상업 광고, 영화, 드라마, 스포츠, 정치 등 지극히 현대적인 문화물에서도 반복적으로 작용되고 있다는 것을 발견하고, 그 효과를 점검하여 의미를 이해할 수 있다. 즉, 신화소를 중심으로 한 설화 이해를 현대 문화에 대한 이해로 전이함으로써 현대 문화를 본질적인 측면에서 이해하고 생활 속에서 문학 향유를 실천하는 것을 또 하나의 교육 목표로 삼을 수 있다.

167) 김성진, 「비평 활동 교육의 내용 연구」, 서울대 박사학위 논문, 2004, 139쪽.

2. 신화소 중심의 설화 이해 교육의 실제

1) 신화소를 중심으로 설화 이해 교육의 내용

① 대립 구조의 반복적 재현(再現)

학습자는 설화로부터 신화소의 대립 구조를 탐색함으로써, 신화소가 설화와 유사한 의미 구조를 갖추었음을 확인할 수 있게 된다. 신화소가 가진 대립 구조가 설화에 대응됨으로써 두 서사가 유사한 주제(主題), 화두(話頭)를 가진다는 관련성이 형성된다. 그리고 이렇게 형성된 관련성을 바탕으로 학습자들은 표면적으로 서사적 합리성을 성취하지 못하는 것으로 보였던 설화가 오히려 정교한 의미 구조를 갖추고 신화소에 대한 치열한 논리를 개진하고 있다는 것을 확인할 수 있다. 이와 같이 설화에 재현된 반복적인 대립 구조의 탐색을 통해 신화소와 설화 간 의미 구조를 대응시킬 수 있게 되고, 이로써 학습자는 설화를 이해하는데 장애가 되는 부분을 해소하고 빈약한 부분을 풍요롭게 할 수 있다.

물론, 유사한 형상으로 반복적으로 등장하는 신화소의 대립 구조에 의해 설화는 진부한 이야기, 낡은 이야기, 혹은 전형적인 서사로 보일 수 있다. 그러나 오히려 이와 같은 서사적 전형성을 활용하여 설화에 대한 이해를 도모할 수 있다. 즈네프(G rard Genette)는 ‘반복(反復)’이란 ‘정신적인 구조물’이며, ‘공통되는 어떤 요소들만을 간직하기 위해 그 자체에 특수하게 딸리는 것들을 배제시켜 버리는’ 역할¹⁾을 한다고 했다. 학습자는 신화소와 설화 간 드러나는 대립 구조의 반복적인 재현을 통해, 공통되는 의미의 대강(大綱)을 추려낼 수 있게 된다. 그리고 그러한 반복적 의미강(綱)을 기준으로 하여 다른 설화와의 관계를 또한 형성해나갈 수 있게 된다.

<설문대할망>으로부터 세계창조 신화소의 ‘혼돈’과 ‘질서’의 대립 구조가 재현되어 있음을 발견한다면, 논의하였듯 이러한 대립 구조가 신화소에 비해 긴장된 형태로 반복되어 있음을 확인할 수 있다. 이것은 세계창조 신화소의 질서화를 담당하는 ‘미륵’의 위치에 ‘설문대할망’이 놓임으로써 달라진 결과이다. 살펴보았듯, 세계창조 신화소에서 미륵의 질서화는 계획대로 진행되며 어떠한 위기감을

1) G rard Genette, *Discours du r cit*, 권택영 역, 『서사담론』, 교보문고, 1992, 103쪽.

조성하지 않지만, 설문대할망의 질서화는 경험적이고 투박하며 실수(失手)나 돌발(突發)에 의해 이루어졌다. 질서화의 작업이 신화소와 같이 순탄하게 이루어지는 않은 것이다. 그러나 이것은 오히려 세계창조 신화소와 <설문대할망>이 유사한 대립 구조를 가지고 있다는 것을 확인하게 하며, 이때에 이 설화가 결코 민담이나 전설로 쉽게 귀속될 수 없음을 알 수 있다. 그 질서화의 모양새가 다소 투박한 형태일지라도 미륵과 유사한 성질의 질서화를 보인다는 것을 알 수 있으며, 어쩌면 그것이 실패가 아닌 어쩌면 미륵의 것보다 거대하고 풍성한 창조력임을 이해할 수 있다. 이렇듯 신화소와 설화 간의 대립 구조를 견주어 봄으로써 설문대할망이 미륵과 같이 혼돈과 질서를 중재하는 신이자 창조주로서의 면모를 갖추었음이 드러나게 된다.

<설문대할망>이 저학년의 교육 제재로 활용된 것에 비해, <대홍수와 목도령>은 교육적으로 활용된 사례를 찾아보기 어렵다. <대홍수와 목도령>은 목도령의 신성성이 분명하지 않음에도 결말에 인류의 시조가 되거나, 천부지모(天父地母)가 아닌 천모지부(天母地父)의 형상화를 보이는 문제, 목도령이 구조한 소년이 목도령을 도리어 배신하는 악행을 저지름에도 인류의 시조가 되는 등 여러 측면에서 서사적 전통과 어긋나는 모양새를 보인다. 설화는 흔히 그 서사적 논리가 단순하고 명쾌할 것이라 기대되는 것에 비해, <대홍수와 목도령>은 그러한 전형이 되지 못하기에 교육 제재화로부터 멀어진 것이라 분석할 수 있다. 이때 <대홍수와 목도령>으로부터 ‘신으로부터의 인간 탄생’과 ‘인간으로부터의 인간 탄생’의 대립 구조를 탐색한다면, <대홍수와 목도령>이 담지한 창세신화로서의 가치에 접근할 수 있다. 먼저 <대홍수와 목도령>에 천부지모가 아닌 천모지부의 형상이 그려진 것에 대해 인류탄생 신화소의 대립 구조로 탐색하면 인류탄생 신화소와 <대홍수와 목도령>은 서로 동일하게 ‘신으로부터의 인간 탄생’과 ‘인간으로부터의 인간 탄생’을 구현하고 있음을 알 수 있다. 또한 천모지부의 형상은 천부지모의 형상과 동일하게 신으로부터의 인간 탄생을 의미하고 있음을 이해할 수 있게 된다. 즉 인류탄생 신화소와 유사하게 <대홍수와 목도령>에 인간의 시원(始原)에 대한 근본적인 의문이 재현되어 있음을, 그리하여 유사한 대립항을 구축한 뒤, 인간의 근본에 대하여 하늘과 땅 가운데의 선택을 달리 구현한 것이라는 이해를 얻을 수 있다. 그렇다면 <대홍수와 목도령>이 신화의 서사적 전통

에서 그리 멀리 떨어져 있는 것이 아니라는 결론에 이르게 된다.

<오누힘내기>와 관련된 연구 성과는 많은 양과 높은 수준으로 이루어져 있음에도 이것이 교육으로 연결된 사례를 찾기는 어려웠다. 텍스트 자체가 가지고 있는 신화적 가치나 논쟁적 사항의 문학적 형상화가 있어, 그것이 곧 교육 제재로 환원되는 데에 있어 여러 가지 난점을 갖는다고 할 수 있다. 남매 간 갈등이 목숨을 건 내기로 전개되는 것, 공정하지 않는 내기의 과정, 부당하게 여겨지는 승패 등 교육 제재로 쓰이기에는 해명되어야 할 부분이 적지 않아 보인다. 여기서 <오누힘내기>로부터 인세차지경쟁 신화소와의 반복적 대립 구조를 찾아 견주어 보는 것에서 이 설화에 대한 이해의 어려움을 해소하고 더 나은 이해를 도모해볼 수 있다. <오누힘내기>에서 남매간의 갈등은 인세차지경쟁 신화소의 신격간의 갈등, 곧 자연(自然)의 힘과 문명(文明)의 힘 간의 대결에 대응된다. 신화소의 갈등은 결코 평범한 인간 사이에서 발생한 갈등이 아닌 까닭에 그 성취는 인세(人世)나 세월(歲月)과 같이 대단한 것이 달려 있다. 그래서 결코 범상한 범주로는 전개될 수 없는 것이다. 그리고 인세차지경쟁 신화소에 드러난 자연과 문명 간의 이와 같은 대립이 <오누힘내기>에 다소 격화된 형태로 드러났을 뿐, 갈등하는 오누이가 본래 범상한 인물이 아닌 신적 면모를 갖춘 인물들이기에 그들의 갈등 또한 목숨을 건 내기로 전개되는 것이라 할 수 있다. 이처럼 인세차지경쟁 신화소의 자연과 문명의 대립 구조가 반복된 재현으로써 이 설화를 이해하기 이전에는 <오누힘내기>에 형상화된 내기의 성격을 온전히 파악하기 어렵다.

이와 같이 설화를 이해함에 있어 신화소의 대립 구조를 견주어 탐색하고, 그로써 신화소의 의미 구조가 설화에 재현되어 있음을 확인할 수 있다. 이로써 설화 이해의 어려움을 극복하고 그것에 담지되어 있는 신화적 의미를 도출해낼 수 있게 된다. 나아가 서사마다 가지고 있는 대립 구조의 미세한 변이를 포착하고 설화가 개진하는 고유의 논리와 가치에 대해 이해할 수 있을 때, 설화로부터 신화소의 대립 구조의 탐색을 통한 이해가 완성된다고 할 수 있다.

② 매개항의 변이

신화소의 대립 구조가 설화에 반복적인 재현을 보이는 것에 비하여, 매개항의 경우 그 변이가 분명함을 확인할 수 있다. 세계창조 신화소의 매개항인 ‘미륵’과

<설문대할망>의 ‘설문대할망’은 모두 ‘거인신’으로서 우주적인 창조력을 가지고 있다는 측면에서는 동일적이지만, <설문대할망>의 거인신은 여성적 생산력이 강조된 변이를 보인다. 미륵에게서는 발견할 수 없었던 설문대할망의 거대한 배설이나 여성으로서의 행위, 복식 등은 창조여신으로서의 고유한 자질을 보여 준다. 그리고 이러한 매개항의 변이를 통해 학습자는 세계창조 신화소의 ‘거인신’이 다양한 모습으로 발현될 수 있음을 알 수 있다. 학습자는 <설문대할망> 뿐만 아니라, 다양한 설화에서 ‘대식(大食)’, ‘대의(大衣)’, ‘배설(排泄)’, ‘대력(大力)’ 등의 ‘거인신’이라는 매개항에 포괄될 수 있는 동일한 자질이 있음을 발견하고, 이로써 설화에 대한 ‘거인신’ 중심의 범주화가 가능하게 된다. 또한 매개항이 다양하게 변이될 수 있다는 사실을 활용한다면, 실제적으로는 거인이 등장하지 않지만 거인적 면모가 형상화되어 있는 <지철로왕>, <문희와 보희의 꿈> 등의 설화, 더 나아가 위력적인 배설 작용이 형상화된 <방귀쟁이 며느리>와 같은 설화에 이르기까지 거인 설화의 범주 안에서 이해하는 것이 가능하다.

즉, ‘거인신’이라는 매개항이 다양한 방향으로 변이되어 드러나는 현상을 통해 학습자는 <지철로왕>이나 <문희와 보희의 꿈>, <방귀쟁이 며느리>와 같은 설화에 형상화된 거대한 음경, 거대한 배설 등에 대하여 단지 외설적인 것들에 대한 형상화, 혹은 흥미로운 이야기로만 소비(消費)하는 것이 아니라 거인의 창조 행위로서 소급(溯及)하여 이해할 수 있게 된다. 살펴보았듯 세계창조 신화소와의 관련성을 배제한 채 <지철로왕>에 접근하였을 때, 그것은 야사(野史)에 불과한 것으로 이해되거나 허구에 지나지 않는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 ‘거인신’의 변이라는 이해를 통해, 거인 설화로 범주화하고 세계창조 신화소와의 관련성을 인정함으로써 설화의 경험적이지 않고 합리적이지 않은 지점들에 대한 이해가 가능해진다. 설화에 형상화된 거대한 음경이나 거대한 배설 등은 거인의 창조적 생산력과 관련되어 있음을, 이에 <지철로왕>은 정치적 혼돈에서 질서화로 나아가는 정치적 거인에 대한 은유(隱喻)임을 이해할 수 있게 된다.

인류탄생 신화소의 매개항은 ‘비범성(非凡性)’으로, 이것이 구체적으로는 평범한 벌레가 아닌, 금(金)과 은(銀)의 외양을 하고 장차 인간이 될 자질을 갖춘 ‘벌레-인간’인 것으로 드러났다. 그런데 이러한 비범성은 <대홍수와 목도령>에서 영웅적인 자질을 갖춘 ‘목도령’으로 구현되어 동일한 성격을 담지하는 듯하면서

그 서사적 기능성은 한껏 확장되었다. 그리하여 ‘목도령’은 재창조된 인류의 시조가 될 뿐만 아니라 선악(善惡)을 재창조하는 구실 또한 맡게 되었다. 즉 인류탄생 신화소의 매개항인 ‘비범성’이 <대홍수와 목도령>에서는 비범한 자질을 가졌으나 나약한 외양의 인물로 형상화되었고, 이를 통해 영웅성이 강조된 변이가 구현되었다. 목도령은 ‘벌레-인간’과 같이 ‘신으로부터의 인간 출생’과 ‘인간으로부터의 인간 출생’을 매개하고 있다. 그런데 인류탄생 신화소에 비하여 <대홍수와 목도령>의 대립 구조가 극단적으로 구현된 까닭에 그것을 중재하는 역할을 맡은 매개항이 추가적으로 부여된 서사적 기능을 감당하였다. 그래서 고양된 영웅성으로 고난을 온전히 부담해냄으로써 인류의 시조가 되었다고 이해할 수 있는 것이다.

이와 같이 인류탄생 신화소의 매개항 또한 설화와 비교해 볼 때 서로 분명한 차이를 갖는데, 학습자는 이를 활용하여 다양한 설화로 그 이해의 범위를 확장해 나갈 수 있다. 논의 결과 인류탄생 신화소 중심의 설화군에 대한 이해는 주로 <남매혼>, <달래고개 전설> 등과 같은 홍수 설화를 중심으로 이루어질 수 있는데, 이 경우 매개항인 ‘비범성’의 강조가 홍수 이후 남게 된 남매간의 결합으로 형상화되어 있음을 확인하였다. 그리고 남매간의 결합은 이것이 비록 혈연관계이지만 최후의 인류인 까닭에 희생적인 결합을 해야만 하는 당위와 신성의 행위로 이해될 수 있었다. 다시 말해 이러한 설화에서 남매혼의 형상화는 윤리적 파탄이 아닌 인류의 재탄생을 위한 ‘신성혼’이며, 이것은 인류탄생 신화소의 ‘비범성’이라는 매개항이 변이된 양상이라 할 수 있다.

이와 같이 홍수 설화를 인류탄생 신화소의 변이라는 것에 입각하여 이해할 때에 설화 자체적으로는 설명되지 않는 근친상간의 발생 등에 대한 이해가 가능해진다. ‘남매혼’을 인류탄생 신화소의 ‘비범성’, 곧 겉으로는 비속해보이지만 그 내적 자질은 영웅적이고 신성한 성격을 갖춘 사건으로 볼 때에 ‘윤리적 파탄(破綻)’이라는 해석을 넘어 인류의 존속을 위한 ‘신성혼’이었다는 새로운 해석이 가능하게 된다. <오이디푸스>에서 오이디푸스가 자신의 어머니와 결혼한 것이 혈연관계의 과잉을 보여주고 이로써 인간으로부터의 인간 탄생이라는 의미가 강화되었듯, <남매혼>의 남매간의 결합 또한 인간의 도덕적 결함을 보여주기 위한 것이 아닌 혈연관계의 과잉, 곧 인간으로부터의 인간 탄생을 구현한 형상화로

이해할 수 있는 것이다.

인세차지경쟁 신화소의 매개항은 ‘지략(智略)’으로, 이 또한 <오누힘내기>에서 지략이 ‘어머니’라는 인물을 통해 구현되는 변이를 보인다는 것을 확인하였다. 앞서 살펴보았듯 <오누힘내기>에는 오누이 간의 내기가 공정하지 않게 펼쳐지는데, 누이와 남동생의 과제의 종류 및 난이도가 다르고, 무엇보다 어머니와 남동생의 연대가 누이에게 불리하게 작용한다. 이에 학습자로서는 어머니의 편애나, 내기의 공정성 등 여러 가지 이해의 난점(難點)이 발생하게 되는데, 이때에 인세차지경쟁 신화소의 매개항과 견주어 본다면 ‘지략’이 인물로 변화하여 오누이의 ‘어머니’가 되었음을 알 수 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 석가로부터 속임수가 발생하였듯, <오누힘내기>에 있어서 본래 하나의 인물이 어머니와 남동생으로 분리된 것이며, 어머니의 남동생에 대한 편애는 자연에서 문명으로의 전환이라는 의미가 내포되어 있음을 이해할 수 있게 된다. 그리고 이것이 신화의 흔적을 간직한 채 그것이 인간 가까이에 내려앉은 형태로 구현된 변이라는 이해가 가능해진다.

이렇게 인세차지경쟁 신화소에 있어 매개항인 ‘지략(智略)’이 변이를 통해 다양한 형상화로 드러날 수 있음을 이해한다면, 이를 인세차지경쟁 신화소를 함유한 설화들을 범주화하고 이해하는 데에 활용할 수 있다. 학습자는 트릭스터담의 범주 안에 등장하는 다양한 종류의 속임수들을 신화소의 ‘지략’을 중심으로 이해함으로써 트릭스터담에 대한 이해를 확장해나갈 수 있다. <주몽>, <탈해>와 같은 건국 신화나 <거짓말> 관련 서사, 수많은 인물담(人物譚), 동물담(動物譚) 등의 설화에 개별적으로 접근했을 때에는 지략의 한 종류인 속임수만이 극대화되어 나타나거나 다른 종류의 전략이 나타나는 등 지략의 형상화가 제각각이어서 학습자의 이해를 이끌어내기 어려울 수 있다. 그러나 ‘지략’이라는 매개항이 얼마든지 다양한 방향으로 변이된 형상을 가질 수 있음을 고려한다면, ‘지략’을 구심점으로 하여 인세차지경쟁 신화소와 관련이 있는 하나의 설화군(群)을 이해할 수 있게 된다. 더불어 설화에 형상화된 여러 형태의 지략이 실제로는 문명적인 진보이거나 또 다른 질서로의 도약이라는 의미를 담지하고 있다고 이해할 수 있다. 살펴보았듯 <탈해>에서 탈해가 호공의 집을 속임수를 써서 빼앗고도 징치(懲治)받지 않은 것이 학습자로서는 의아하게 느껴질 수 있다. 혹은 <거짓말 관

런 서사>에서 거짓말을 하거나, 속임수를 써서 상대에게 해(害)를 가하고도 정당성을 인정받는 인물로 그려지는 것이 학습자의 도덕적 스키마와 충돌을 일으킬 수 있다. 이때에 설화의 등장인물들이 활용하는 지략이 인세차지경쟁 신화소의 지략의 변이라는 것을 이해한다면 설화에 대한 이해가 한층 명료해질 수 있다.

종합해 볼 때 학습자는 각 신화소의 매개항이 설화에서 변이된 형상으로 드러남을 이해함으로써 특정 신화소와 하나의 범주를 구성할 수 있는 설화들을 탐색할 수 있고, 나아가 신화소의 매개항의 본질과 기능을 기반으로 하여 설화에 대한 이해와 수용의 범위를 넓혀나갈 수 있다.

③ 맥락에 따른 원형적 의미의 변용

신화소가 가진 원형적 의미는 관련 설화에서 근본적으로 변용(變容)될 수 있다. 설화가 모두 신화가 아닌 까닭으로 근본적인 것, 처음의 것의 형상화에 대한 관심이 상대적으로 적다. 따라서 그 설화가 신화소의 구조를 담지하고 있다고 하더라도 신화소가 구현한 원형적 의미는 달라질 수밖에 없다. 논의 결과 설화는 신화소의 원형적 의미에 대하여 자신의 맥락이나 문맥에 맞게 전용하여 변화시키고 다른 의미로 작용하도록 하는 것으로 드러났다. 이야기의 재료는 신화소와 동일하게 활용하되, 서사의 순서나 등장인물이나 사건의 배열 위치, 혹은 이야기가 전달하고자 하는 가치들을 변화시키는 등의 방식이다. 신화소에서 처음에 이야기하였던 것이 설화에서는 뒤에서 이야기된다거나, 선한 인물로 배치되어 있는 인물이 다른 이야기에서는 악한 행동을 하는 등 같은 이야기의 재료를 활용하여 서사를 꾸려가지만, 원래 맺고 있는 서사의 구성 요소 간 관계나 위치 따위를 각 서사의 맥락에 맞게 변화시킴으로써 최종적으로 이야기가 지니고 원형성이 달라지거나 격하되는 등의 변화를 보인다는 것이다.

이에 대해서는 <오이디푸스>²⁾와 <퍼시벌(Perceval)>³⁾을 예로 들 수 있다.

2) Wiseman, B., 앞의 책, 2008, 160-162쪽.

“오이디푸스는 라이오스 왕과 왕비 이오카스테의 아들이다. 라이오스 왕은 훗날 자신의 아들이 그를 죽이고 그의 아내인 이오카스테와 결혼할 것이라는 신탁을 받는다. 라이오스 왕은 아들이 태어나자 복사빠에 쇠뿔을 박아서 키타이론 산에 버리라고 명령한다. 이웃나라 코린토스의 목동은 그를 주워 기르고, 오이디푸스는 자신의 부모가 누구인지 알지 못한 채 청년으로 성장한다. 먼 방랑길에 오른 오이디푸스는 좁은 길에서 한 노인을 만나 사소한 시비 끝에 그 오만한 노인을 살해하고 만다. 그 노인은 다름 아닌 자신의 아버지 라이오스 왕이다. 하지만 오이디푸스는 이 사실을 알지 못하고 친부를 살해하는 끔찍한 일을 저지르

<오이디푸스>를 ‘수수께끼에 대한 이야기’, 다시 말해 ‘답이 연결되지 않는 질문에 대한 이야기’로 파악할 때, <퍼시벌>은 이러한 ‘질문/답’의 대립 구조가 유지된 채 그 원형적 의미가 변용된 양상을 보인다. 이 이야기에서 성배를 본 주인공이 “그것을 누구에게 가지고 가는가.”라고 묻기만 했다면 성주(城主)나 그 주위 사람들을 구할 수가 있었으나 그가 그런 질문을 하지 않았으므로 큰 재난이 계속된다. 여기서 한쪽에는 답이 없는 물음으로 성립되는 <오이디푸스>의 신화, 다른 쪽에는 물음 없는 답의 구조를 가진 이야기가 있음을 보여준다.⁴⁾ 레비스트로스는 당연히 물어야 할 질문을 하지 않아 비극을 초래한 퍼시벌의 이야기를 ‘대답이 없는 질문’에 대담함으로써 비극을 맞게 된 <오이디푸스>의 이야기와 대조하여 분석한다. 문제가 있는 언어 소통을 보여주는 <퍼시벌>의 이야기에서 레비스트로스는 오이디푸스가 직면했던 수수께끼와는 완전히 전도된 ‘질문 없는 대답’을 발견한다. 즉 <오이디푸스>가 ‘대답이 없는 질문(accelerated communication)’에 관한 이야기였다면, <퍼시벌>은 이것이 도치된 ‘질문 없는 대답(interrupted communication)’에 관한 이야기라는 것이다. 이렇게 두 신화

고 만 것이다. 당시 테베에는 스팅크스라는 괴물이 나타나 수수께끼를 내어 풀지 못하는 사람을 잡아먹고 있었다. 오이디푸스는 스팅크스의 수수께끼를 풀고 스팅크스를 죽인다. 스팅크스에게서 테베를 구한 보상으로, 오이디푸스는 테베의 왕위에 오르고 라이오스 왕의 미망인이자 자신의 어머니인 이오카스테를 아내로 삼게 된다. 둘 사이에는 네 자녀가 태어났는데, 왕가의 불륜이 사단이 되어 테베에 나쁜 역병이 나돈다. 이 역병을 뿌리 뽑기 위해서, 델포이의 신탁은 라이오스 왕을 살해한 자를 찾아내라고 명령한다. 라이오스 왕을 살해한 자를 찾아내기 위해 직접 나선 오이디푸스는 자기가 찾고 있는 살해자가 바로 자신임을 알게 된다. 자신이 바로 라이오스 왕과 이오카스테 사이에 난 아들이라는 사실을 알게 된 오이디푸스는 스스로 두 눈을 뽑아내 장님이 되고, 이오카스테는 목을 매 자살한다.”

3) Wiseman, B., 위의 책, 164-165쪽.

“퍼시벌은 흔히 인간과 떨어진 숲 속에 사는 소박하고 순진한 청년으로 묘사된다. 파란만장한 모험길에 오른 퍼시벌은 마침내 아서 왕의 원탁의 기사단이 된다. 퍼시벌 이야기에서 가장 중요한 부분은 퍼시벌이 다리 상처로 갑자기 거동을 할 수 없게 된 피셔 왕의 초대를 받아 성배의 성에 도착하게 되는 대목이다. 그는 산해진미로 가득한 저녁 식사를 한다. 저녁 식사를 하는 그 앞에 먼저 피가 흘러내리는 창을 든 청년이 나타나고, 그 뒤를 이어 두 명의 젊은 시녀들이 나타난다. 한 시녀는 보석으로 장식된 잔을 들고 있고, 다른 시녀는 음식이 담겨 있는 은쟁반을 들고 있다. 궁금하면서도 퍼시벌은 창에 왜 피가 묻어 있는지, 그리고 이렇게 호화로운 저녁은 누구를 위한 것인지 감히 묻지 못한다. 침묵을 지키기로 한 그의 결정은 무엇과도 비교할 수 없는 끔찍한 과오이다. 성배 왕의 기대대로 그가 성배 왕에게 창과 성배에 대해 질문을 던졌다면, 성배 왕은 병이 나았을 것이고, 그가 지배하는 땅에 사는 모든 생명체들의 생식력을 빼앗아 간 저주는 풀렸을 것이다.”

4) C. Levi-Strauss, 안정남 역, 앞의 책, 2011, 36쪽.

에는 기본적으로 같은 대립 구조로 이루어져 있으나, 그 원형적 의미는 각각의 서사 맥락에 맞게 적용된 변화를 보여주고 있다는 것이다.⁵⁾

<설문대할망>의 욕지와 잇는 다리의 건설 실패에 대하여 세계창조 신화소의 원형적 의미와의 비교를 통해 다른 이해를 도모해볼 수 있다. 세계창조 신화소에서 거인은 혼돈에서 ‘우주 질서의 시작’을 말하는 것에 비해, <설문대할망>은 ‘지형 질서의 시작’을 말하고, 그러면서도 질서화가 과잉으로 치달는 것에 대한 경계를 말한다. ‘혼돈’과 ‘질서’의 대립 구조를 그대로 활용하되 그 거리가 긴장되었고, 질서화의 주체인 거인신이 동일하게 등장하지만 보다 폭발적인 생산력을 보인다. 또한 세계에 대한 질서화를 말하면서도 그것이 과잉으로 치달을 우려가 있을 때에 설문대할망은 스스로 과도한 질서화를 중지하는 것으로 그것에 대한 우려를 드러낸다. 이와 같이 <설문대할망>은 세계창조 신화소의 이야기 재료인 ‘혼돈’과 ‘질서’의 대립 구조나 거인신의 등장, 질서화의 전개를 그대로 활용하되 대립 구조의 간극을 멀게 하거나 매개항의 성격을 변이하는 등의 변화를 가함으로써 원형적 의미 또한 <설문대할망>의 이야기 맥락에 적합하게 과도한 질서화에 대한 중지와 숙려로 변용하였다.

<대홍수와 목도령>의 주인공 ‘목도령’의 신성성이 다소 빈약하게 드러나는 까닭에 대하여서도 인류탄생 신화소의 원형적 의미에 대하여 맥락에 따른 변용이 발생한 까닭으로 이해할 수 있다. 신화에서 신의 자손이 대체로 뛰어난 영웅적 면모를 보이기 마련임에도 목도령은 신의 자손이면서도 여전히 신의 능력에 의지하고 불행을 야기하는 판단을 보여 신성성이 선명하게 드러나지 않는다. 그러면서도 결말에서는 인류의 시조가 되기에 서사를 관통하는 인물의 영웅적 면모를 찾기에 어려움이 있다. 이와 같은 지점이 전통적인 신화 속 영웅의 형상과 차이를 빚고 있어 <대홍수와 목도령>에 내함된 선명한 의미를 발굴하기 어렵다는 것이다. 그러나 원형적 의미가 서사의 문맥에 적합하도록 변용되었다는 관점의 적용을 통해 <대홍수와 목도령>의 주인공에 대한 이해나 그 장르적 성격에 대한 이해를 도모할 수 있다. <대홍수와 목도령>으로부터 인류탄생 신화소의 대립 구조가 극단적인 방식으로 재현되어 있음을, 신성성이 미약한 것으로 보이는

5) Wiseman, B., 앞의 책, 2008, 166-167쪽.

C. Levi-Strauss, 안정남 역, 앞의 책, 2011, 35-36쪽.

‘목도령’이 사실상 인류의 시조와 더불어 선악의 시조가 되는 중첩적 역할을 하고 있음을 알 수 있다. 또 <대홍수와 목도령>은 인류탄생 신화소의 이야기 재료를 또한 반복적으로 활용하되 ‘홍수’와 같은 서사적 장치나 전개 순서를 변화시켜서 인류 탄생 신화소의 하늘에 대한 강조를 땅의 강조로 바꾸고 인간은 땅을 닦아 있음을 이야기하고 있음을 알 수 있다. 무엇보다 원형적 의미가 서사의 맥락에 맞게 변용된 양상을 이해함으로써 이 설화가 서사적 전통이나 서사적 완결성이 떨어지는 이야기가 아니라 신화를 재현하고 대립적인 논리를 개진한 또 다른 신화임을 이해할 수 있게 된다.

마지막으로 맥락에 따른 원형적 의미의 변용이라는 점에 의거하여 <오늬힘내기>에 나타난 선인(善人)의 패배에 대해 이해해볼 수 있다. 이 설화를 개별적인 작품으로서 접근하면 누이의 패배는 악에 의한 선의 패배로 이해할 수 있기에 교육의 국면에서는 권선징악이 실현되지 못한 서사를 이해하기 위한 장치가 요청된다. 그러나 인세차지경쟁 신화소에 견주어 이해하면 이를 악에 의한 선의 패배가 아닌 문명의 힘에 의한 자연의 패배로 이해할 수 있으며, 시간과 순리에 의한 자연스러운 교체(交替)로서의 의미임을 알게 된다. 또한 <오늬힘내기>는 신화소와 달리 선한 자, 혹은 능력을 갖춘 자의 패배를 방지하지 않고 패배한 인물에 대한 서사를 지속적으로 내보임으로써 부당한 승리가 피상적인 것에 그친다는 점을 의미화한다. 이는 인세차지경쟁 신화소의 문명적 질서의 도래라는 원형적 의미를 활용하되, <오늬힘내기>만의 고유하고도 개성적인 논리로 변화시킨 것이라 볼 수 있다.

이상과 같이 신화소와 설화 간의 맥락에 따른 원형적 의미의 변용에 대해 살펴봄으로써 하나의 설화가 특정한 신화소를 어떻게 흡수하여 자신의 이야기 맥락과 구조에 맞게 적용하여 새로운 의미를 꾸려 나가는지 살펴보는 것이 가능하다.

2) 신화소 중심의 설화 이해 교육의 방법

① 상호텍스트적 읽기를 통한 신화적 표지의 발견

신화소 중심의 설화 이해 교육을 실현하기 위한 첫 번째 방법은 학습자들로 하여금 설화로부터 신화의 흔적을 탐색(探索)하게 하는 것이다. 해당 설화로부터 신화소에서 보았던 ‘익숙한 이야기의 덩어리’, ‘어디서 본 듯한 소재’ 등의 반복적인 형상화를 찾는 것이다. 설화에 드러난 신화소의 반복적인 형상화는 상호텍스트적 읽기의 교수·학습 방법을 도입하여 ‘신화적 표지의 발견’이라는 학습 활동으로 실천될 수 있다.

상호텍스트성은 텍스트의 여러 속성 중 한가지로, 한 텍스트가 다른 텍스트의 ‘텍스트 요소(text element)’를 공유하는 속성을 말한다. 이때 텍스트 요소는 텍스트의 형식적 부분이나 내용적인 부분을 모두 포함한 것을 말하는데, 형식적 부분으로는 기호, 낱말, 문장, 문단, 텍스트, 구조, 관습, 형태 등을 일컫고, 내용적 부분으로는 관점, 논리, 화제, 주제, 내용, 의도, 지향 등을 포함한다. 이들 텍스트 요소들은 한 텍스트에서 다른 텍스트로 모사(模寫)되어 이동하는데, 말 그대로 원본 그대로 복사되기도 하지만 여러 가지 변이된 형태로 이루어지기도 한다. 텍스트는 이 텍스트 요소들을 주고받음으로 인하여 직접적, 혹은 간접적인 영향 관계를 맺게 되는데, 이를 곧 ‘상호텍스트성’을 갖게 되었다고 한다.⁶⁾ 그렇다면 상호텍스트적 읽기란 이러한 텍스트 간의 영향 관계를 확인하는 읽기로, 형식적인 요소나 내용적인 요소 등 텍스트 간 공유하는 속성이 존재하는지 확인하고 그것이 상호 간의 모사와 변이의 관계인지 살펴보며 텍스트를 파악하는 작업을 의미한다.

이와 같은 상호텍스트적 읽기의 방법은 텍스트의 이해는 개별적으로 완성되기 어렵다는 전제로부터 출발한다. 독자가 어떠한 텍스트를 읽어 가는 과정을 볼 때, 독자는 끊임없이 다른 텍스트를 참조하여 텍스트의 내용을 파악해 간다고 할 수 있다.⁷⁾ 이는 텍스트를 이해할 수 있는 방법을 다른 텍스트와의 관계(intertextuality) 속에서 찾는 것이며, 지금 읽고 있는 텍스트와 내용적으로 관

6) 김도남, 「읽기 상호텍스트성의 기제와 교육」, 『한국초등국어교육』 40, 한국초등국어교육학회, 2009, 6쪽.

7) 김도남, 위의 글, 2000, 22쪽

런 있는 텍스트를 예전에 읽었을 경우 지금 읽고 있는 텍스트의 이해를 이미 읽은 텍스트를 참조함으로써 그 내용을 파악해갈 수 있다는 것이다.⁸⁾

설화의 온전한 이해는 신화와의 관련성 속에서 이루어질 수 있다. 이에 학습자는 설화를 이해하는 과정에 있어, 자신이 기존에 학습한 신화를 환기하여 신화와 설화와의 관계를 설정하였을 때에 설화에 대한 새로운 이해의 계기가 마련할 수 있다. 설화로부터 신화적 표지를 발견한다는 것은 학습자가 알고 있는 신화소와의 끊임없는 교차(交叉)와 비교(比較)를 통해 신화소와 설화 간의 공통적인 요소를 발견한다는 것을 의미한다. 즉, 설화로부터 신화적 표지를 발견하는 작업은 서사 간 공통적인 요소를 발견하는 상호텍스트적 읽기에 의해 효과적으로 수행될 수 있다는 것이다.

학습자는 상호텍스트적 읽기 방법에 입각하여 설화를 읽어, 설화로부터 신화소의 반복적인 소재가 등장하는지 살핀다. 앞서 논의하였듯 신화적 표지란 신화소와 설화 간의 관계를 가설적으로 설정하고, 표면적으로는 별개의 이야기처럼 보이는 것들 사이의 관계를 인식할 수 있게 하는 이야기 내부의 핵심적인 표상이다. 학습자들은 설화로부터 신화의 흔적인 신화적 표지를 탐색함으로써 설화가 개별적으로 존재하는 것이 아닌, 신화와의 관련을 맺으며 존재한다는 사실을 학습할 수 있게 된다. 여기서 교사가 범례(範例)를 제공할 수 있다. <오이디푸스>에 형상화된 오이디푸스의 ‘부은 발’을 <신데렐라>에서 신데렐라의 ‘신발을 잃어버린 발’과 관련시켜 읽을 수 있음을 제시하며, 독특하고 매력적인 인상을 지니고 있어 이야기마다 반복적으로 드러나는 소재나 사건 등에 주목할 수 있도록 학습자들을 이끈다. 이러한 교사의 범례에 따라 학습자들은 신화소와 설화 간 상호텍스트적 읽기를 통해 신화적 표지를 발견하는 작업을 수행한다.

<설문대할망>에서 세계창조 신화소에서 등장하였던 ‘미륵’과 같이 파괴적이면서 창조를 수행하는 거인을 찾고, <대홍수와 목도령>에서는 인류탄생 신화소에서도 등장한 ‘벌레-인간’과 같이 겉으로는 나약하고 평범해 보이지만, 내면에는 비범하거나 영웅적인 자질이 내포되어 있는 존재를 찾는다. <오누힘내기>에서는 인세차지경쟁 신화소에서 형상화되었던 석가의 ‘지략’과 같이 명백한 거짓이어서

8) 김도남, 「상호텍스트성을 바탕으로 한 읽기 수업 방법 탐구」, 『한국초등국어교육』 17, 한국초등국어교육학회, 2000, 24쪽.

남을 속이는 악한 행위이면서 그것에 지혜로움이나 승리 등의 긍정적인 가치 또한 담겨 있는 사건 등을 찾는다. 신화적 표지, 곧 신화에서 이미 형상화된 소재들을 찾을 수 있도록 하는 것이다. 이때 본고의 논의에서 신화적 표지로 제시한 것과 같이 그것이 완전하게 예각화된 언어적 표현이 아니더라도 학습자가 다양한 언어로 포착할 수 있는 가능성을 열어두어야 한다. 등장인물, 상황, 사건, 전개 방식, 배경 등 미처 구체화되지 않은 표현을 사용할지라도 매력적이고 반복적인 소재에 대해 주목할 수 있도록 지도하는 것이 중요하다.

상호텍스트적 읽기를 통해 설화로부터 신화적 표지를 탐색하는 것은 학습자로 하여금 설화를 꼼꼼하게 읽도록 이끌 수 있으며, 이러한 과정을 통해 학습자는 설화가 개별적으로 존재하는 것이 아니라 신화와 깊은 관련을 맺고 있음을 학습할 수 있다. 나아가 어떠한 부분에서 그러한 관련성을 주장할 수 있을지 구체적인 증거를 탐색하도록 촉진할 수 있다.

② 탐구 학습을 통한 신화소 중심의 설화 이해

탐구 학습(探究學習)은 브루너(Jerome S. Bruner)가 창안한 교수·학습 방법으로, 학습자에게 탐구할 문제를 제시하고 그 스스로 답을 발견하게 하는 것을 말한다. 이는 ‘지식의 구조’ 자체를 가르치는 원리로, “물리학을 배우는 학습자는 곧 ‘물리학자’이며, 물리학을 배우는 데는 다른 무엇보다도 물리학자가 하는 일과 똑같은 일을 하는 것이 쉬운 방법일 것이다. 그 방법은 물리학자들이 하듯이 물리 현상을 탐구한다는 뜻이다.”⁹⁾라는 유명한 말로 대변된다. 이는 ‘물리학’을 ‘토픽(topic)’이 아닌, 하나의 ‘사고방식’, ‘지식을 처치할 수 있는 장치’로 보는 것으로, ‘물리학’과 같은 어떠한 학문은 우리가 그것에 ‘관하여 알아야 할(know about)’ 그 무엇이 아니라, ‘할 줄 알아야 할(know how to)’ 그 무엇이라는 것이다. 그는 물리학을 배우는 학습자는 물리학의 ‘관람자’가 아니라, 물리학의 ‘참여자’여야 한다고 주장했다. 지식의 구조를 가르치는 방법상의 원리로서 탐구가 중요한 것은 바로 이 때문이다.¹⁰⁾

이러한 브루너의 주장과 논리는 그간 문법 교육에서 주로 활용되어 왔다. 문

9) 이흥우, 『지식의 구조』, 교육과학사, 1988, 36-37쪽.

10) 위의 책, 37-38쪽.

법 지식의 음운, 형태소, 단어, 문장, 담화의 정연한 질서 구조가 탐구 학습 방법을 적용하는 데에 용이한 까닭이다.¹¹⁾ 한편, 본고의 신화소 중심의 설화 이해 또한 신화소를 둘러싼 정연한 질서 구조를 활용하여 설화의 의미를 이해하는 것으로 브루너의 탐구 학습을 적용하기에 적합한 것으로 판단한다. 이러한 탐구 학습은 학습자를 문학자의 수준으로 끌어 올려, 문학의 의미를 탐구하는 과정을 흡사하게 수행하도록 한다. 이는 곧 학습자가 설화에 대한 안목을 갖는 것을 의미하는데, 이로써 학습자는 설화의 신화적 자질을 ‘스스로 탐구하고 발견하는 눈’을 기를 수 있으며, 이를 토대로 다른 설화를 이해할 수 있는 가능성을 높일 수 있다.¹²⁾

탐구 학습의 절차는 ‘문제의 정의’, ‘가설의 설정’, ‘가설의 검증’, ‘결론의 진술’로 이루어진다. 신화소 중심의 설화 이해에 있어서 ‘문제의 정의’는 설화로부터 신화적 표지를 발견한 것으로부터 촉발되어, 학습자가 설화와 신화와의 관련성에 대해 의문을 인식하는 것으로 귀결된다. 탐구 학습을 완료하여 학습자가 이러한 관련성을 해명할 수 있게 된다면 설화에 개별적으로 접근하는 것보다 신화와의 관련성에 입각하여 접근하였을 때 한층 심화된 해석이 가능하다는 점에서 문제의 정의는 의의가 지닌다.

두 번째는 ‘가설을 설정하는 단계’로 설화와 신화소를 두루 환기하여, 특정한 설화와 특정한 신화소와의 관련성을 가설적으로 설정하고, 그 관계를 어떻게 입증할 것인지에 대해 모색하는 과정이다. 이는 앞선 ‘상호텍스트적 읽기를 통한 신화적 표지의 발견’에 의해 수행될 수 있다. 설화와 신화를 견주어 읽는 과정에서 특정 설화와 특정 신화소에서 공통적으로 형상화된 소재, 사건 등을 발견하고, 그 공통적인 요소에 의해 서사 간의 관계를 가설적으로 설정하는 것이다. 그리고 그를 기반으로 하여 앞으로 두 서사 간의 관련성을 입증할 방법을 모색하는 단계라고 할 수 있다.

다음은 앞서 세운 ‘가설의 검증 단계’로, 탐색한 신화적 표지를 계기로 하여 서사 간 관계를 보다 명확히 설정하는 단계이다. 반복적으로 등장하는 어떠한 징표가 있다고 하여 두 서사 간의 관계를 단숨에 확정지을 수는 없다. 등장인물

11) 최지현 외, 『국어과 교수·학습 방법』, 역락, 2007, 268쪽.

12) 위의 책, 269쪽, 참조.

의 상황, 배경, 위치, 기능, 존재적 성격, 배경, 서사의 전개 등 두 서사를 관련성 중심으로 연결하여, 서로 밀접한 관계에 있다는 것을 보다 객관적으로 말할 수 있어야 한다. 본고에서 논의한 신화소 중심의 설화 이해의 과정에 따라 먼저 신화소의 '원형적 의미'가 설화에 분명히 드러나는지 확인하는 과정이 요구된다. 설화에 오래된 이야기로서의 주제나 의미가 반복적으로 구현되는지 살피고, 그것이 원형의 구현으로서의 가치를 갖는가를 판가름하여 신화소와의 관계를 따져 보는 것이다.

이러한 과정을 통해 개별 설화와 특정 신화소를 서로 관계지어 살펴볼 수 있다는 것이 확인되었다면, 두 번째 단계는 좀 더 구체적으로 신화소와 설화 간의 관계를 입증할 수 있는 증거를 탐색하는 과정이라 할 수 있다. 학습자들은 신화소와 설화를 상호 조회하여, 작품 간 동일하게 드러나는 매력적인 표지이며 이야기를 전개하는 데에 결정적 작용을 하는 매개항을 발견하는 과정을 거친다. 이는 신화적 표지의 전환으로 이루어질 수 있는데, 여기서 주의할 점은 앞선 과정을 통해 반복적으로 등장하는 소재를 탐색하여 신화적 표지로서의 자격을 부여하였더라도, 그것이 모두 매개항이 될 수는 없다는 점이다. 학습자는 자신이 탐색한 신화적 표지에 신화의 핵심적인 의미를 실현시킬 수 있는 양가적 성격이 갖추어져 있는지 살펴보아야 할 것이다. 그것이 가능할 때에 비로소 신화적 표지를 매개항으로 전환할 수 있게 된다.

신화소와 설화의 관계를 입증할 증거 탐색의 마지막 과정으로, 학습자는 신화소의 대립 구조를 설화에 대응함으로써 그것이 일치하는지 확인한다. 대립 구조의 동일함을 기준으로 하여 신화소와 설화 간의 촘촘하고 두터운 관계를 형성할 수 있도록 할 수 있다. 이때 가장 이상적인 것은 학습자 스스로 대립 구조를 탐색하고 비교하는 것이지만, 학습의 효율과 전개를 위해 교사가 신화소의 대립 구조를 제공할 수 있다. 학습자는 제공된 신화소의 대립 구조를 기준으로 하여 아직 그 대립 구조가 밝혀지지 않은 설화와의 비교를 통해 보다 효율적으로 설화의 대립 구조를 탐색하고 신화소와 설화를 대응시킬 수 있게 된다. 이로써 두 서사 간의 긴밀한 관련성을 확보하여 신화소와 설화 간의 관계를 확정할 수 있게 된다.

이러한 교육적 가공은 학습자에 대한 제한과 개방을 동시에 겨냥하는 방법이

라 할 수 있다. 신화소를 중심으로 학습할 설화를 완전히 열어두지 않고 학습할 설화를 직접 제공하거나, 대응할 수 있는 대립 구조를 제공하는 것은 학습자가 설화에 임의적으로 접근하거나 분석하는 위험을 방지한다. 물론 교사의 도움 없이 학습자 스스로 신화소와 설화의 관련성을 의심하고 그 관계를 입증해내는 방법을 찾아 결론에 이르는 것이 가장 이상적이며, 그럴 수 있을 때에 학습자의 주체적인 학습 능력을 향상시킬 수 있을 것으로 기대된다. 그렇지만 이와 동시에 학습 부담 및 교수 상의 막연함이 예상되므로 적절한 교육적 가공을 통해 학습자의 설화에 대한 임의적 접근이나 오독을 경계할 필요가 있다.

탐구 학습을 통한 신화소 중심의 설화 이해 교육의 마지막 절차는 ‘결론의 진술 단계’로, 학습자가 탐색한 신화소와 설화 간의 관계를 입증할 증거, 곧 원형적 의미, 매개항, 대립 구조의 관련성을 통해 자신이 잠정적으로 설정한 특정 설화와 신화소 간의 관계를 한층 구체적인 언어로 표현하는 단계이다. 두 서사 간 관련성의 여부를 넘어서 어떠한 변이의 관계를 가지고 있는지 서술하는 단계로 까지 나아간다. 이는 신화소와 설화 간 관계를 기반으로 하여 대립 구조의 변이, 매개항의 변이, 원형적 의미의 변이를 차례로 관찰하고 해석함으로써 가능하다. 이를 통해 학습자는 신화소와의 관계를 중심으로 하여 설화의 의미를 새로이 구성할 수 있게 된다. 하위 단계의 첫 번째로, 두 서사 간 대립 구조의 변이에 주목하여, 그것이 반복적으로 재현되며 동일한 문제를 두고 서로 유사한 방식으로 새로운 이야기를 하고 있음을 알 수 있게 된다. 또한 두 서사 간 매개항의 변이에 주목하여, 그것으로 신화소와 차별적인 형상화를 가지고 있음을 파악할 수 있게 된다. 마지막으로 신화소와 설화 간의 원형적 의미의 변이를 살필 때에, 상호 간의 맥락에 따른 변용을 가지고 있음을 알 수 있다. 이렇듯 신화소와 설화 간 변이에 대한 주목 및 이에 대한 해석은 학습자로 하여금 신화소와는 구별되는 설화만의 독자적이고 섬세한 의미를 파악할 수 있도록 이끈다.

이와 같이 탐구 학습을 통해 학습자는 설화 학자의 수준으로 끌어올려져, 신화소를 도구로 하여 설화와 신화와의 관련성을 스스로 탐구하고 발견하게 된다. 이를 통해 설화에 대한 학습자 스스로의 안목이 성장하여, 학습한 설화에 대한 이해를 내면화하고 또 다른 설화에의 자발적인 접근 및 신화소 중심의 탐색이 가능해진다.

③ 소집단 협동 학습을 통한 설화군 이해로의 확장

앞서 학자와 같은 시각으로 설화를 탐구하고 분석하여 설화에 대한 시각을 견지하게 된 학습자는 자신이 도달한 신화소와 설화 간의 관계를 다른 설화에 적용하고 일반화하는 단계로 나아가게 된다. 이는 탐구 학습의 마지막 과정인 ‘결론의 적용 및 일반화의 단계’로 이는 소집단 협동학습을 통해 보다 효과적으로 실천될 수 있다.

문학 교육에 있어서 학습자들이 도달해야 할 가장 이상적인 수준은 해당 작품의 의미를 좀 더 깊고 넓게 이해할 수 있는 것에 있다고 할 수 있다. 신화소 중심의 설화 이해에 있어서도 이러한 목표는 동일하게 적용된다. 학습자들은 앞서 탐구한 신화소 중심의 설화 이해를 특정한 설화 하나에 국한하는 것이 아니라 다양한 설화에 마찬가지로 적용하는 과정을 통해 설화에 대한 보다 능숙한 독자로 나아갈 수 있게 된다.

협동 학습은 일정한 구성원들이 공동의 학습 목표를 설정하고 그 목표에 도달하기 위해 동등한 입장에서 책무를 가지고 문제를 해결해 나감으로써 구성원 모두에게 유익한 결과를 산출해 내고 그 결과에 대해 공동의 평가를 강조하는 학습 형태이다. 공동의 목표를 갖는다는 점, 구성원 모두가 동등한 입장이라는 점, 개인의 책무성이 강조된다는 점, 모두에게 유익한 결과를 산출하고자 한다는 점, 결과에 대해 공동으로 책임을 진다는 점에서 일반적인 학습 형태와는 구별된다. 특히 협동 학습(協同學習)을 통해 동일한 수준의 학습자들이 하나의 목표를 해결하기 위해 상호 작용을 하는 과정에서 다양한 관점이나 생각을 자연스럽게 접할 수 있다는 점, 학습에 대한 부담을 줄일 수 있다는 점, 해당 학습 내용을 깊이 있고 풍성하게 할 수 있다는 점¹³⁾이 신화소를 중심으로 한 설화 이해를 설화군 이해로 확장해 나가는 과정에 유의미하게 작용하리라 기대한다. 개별 학습자가 다양한 설화를 끌어들이 신화소를 중심으로 살펴보기에는 감당해야 할 학습 부담이 상당하지만, 소집단을 구성하여 동일한 수준의 학습자들과 함께 이와 같은 과정을 수행한다면 더 많은 설화에 대한 신화소 중심의 이해가 가능하다. 이 과정에서 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 범위를 설화군으로 점차 확장해 가는

13) 이재승, 『좋은 국어 수업 어떻게 할 것인가?』, 교학사, 2005, 154-156쪽.

학습을 보다 수월하게 수행할 수 있게 된다. 이러한 협동학습에 있어서 일반적으로 한 집단의 수가 적으면 적을수록 개별 구성원의 참여도가 높아지며 학습의 깊이가 증진될 가능성에 높기에 소집단(小集團)의 규모로 협동 학습을 수행할 수 있도록 지도하는 것이 바람직하다.¹⁴⁾

여기서 두 가지 과정을 제안해볼 수 있는데, 첫 번째는 교사가 각각의 신화소와 관련된 설화군의 목록을 미리 준비하여 제시하고, 각각의 소집단이 서로 다른 신화소를 맡은 뒤, 소집단 별로 그것에 대하여 앞선 과정과 동일하게 신화소 중심의 설화 이해의 과정을 수행하는 방법이 있다. 하나의 신화소를 공유하는 설화군을 미리 마련하여 제공함으로써 학습자들은 보다 수월하게 설화 간 관계를 확인하며, 설화 이해의 넓이와 깊이를 향상시킬 수 있다. 예를 들어 세계창조 신화소와 관련된 설화군을 이해하는 소집단, 인간탄생 신화소와 관련된 설화군을 이해하는 소집단, 인세차지경쟁 신화소와 관련된 설화군을 이해하는 소집단이 있어 각각의 과제를 수행하는 방식이다.

두 번째 단계는 신화소 중심의 설화 이해에 제법 능숙해진 학습자를 위한 것으로, 소집단의 학습자들이 설화군을 대상으로 하여 신화소를 중심으로 한 설화의 관계망을 그리는 과제를 수행하는 것이다. 이는 ‘서사지도(敍事地圖)’와 같이, 신화소와 설화, 설화와 설화 간의 상호 관련이 한 눈에 드러날 수 있도록 배치하는 것¹⁵⁾을 말한다. 학습자는 설화군 내 설화들의 신화소와의 관계망(關係網)을 그림으로써 자신이 주목한 설화가 설화군 가운데 어느 위치에 있는지 확인할 수 있으며, 그를 통해 설화군 내의 다른 설화의 내용을 짐작하거나 예상할 수 있고, 그 결과를 통해 또 다른 설화에 접근할 수 있는 방법을 구상할 수 있다. 다시 말해 설화군 내 관계 그리기의 작업은 학습자로 하여금 설화에 대한 이해를 보다 관계 조망적인 입장에서, 구체적이고 미래 지향적인 방향으로 이끌 수 있다는 의미를 갖는다.¹⁶⁾

나아가 학습자는 하나의 신화소와 관련하여 단 하나의 설화군으로만 이해의 범주를 구성하는 것에서 벗어나, 일(一) 대 다(多)의 관계를 구성해볼 수도 있다.

14) 위의 책, 226-227쪽.

15) 정운채, 「자기서사진단검사도구의 문항설정」, 『고전문학과 교육』 17, 한국고전문학교육학회, 2009, 129쪽.

16) 정운채, 「<여우구슬>과 <지네각시>주변의 서사지도」, 『문학치료연구』 13, 한국문학치료학회, 2009, 327-328쪽, 참조.

본고에서는 하나의 신화소에 하나의 설화군과의 관련성만을 논의하였으나 학습자는 각 신화소와 다양한 설화군과의 관계를 탐색하고 설정해볼 수 있다는 것이다. 예를 들어 세계창조 신화소와 거인 설화군의 관계 외의 일월(日月) 조정과 관련된 설화군이나 세계의 멸망(滅亡)을 형상화한 설화군을 관련 지을 수 있다. 다양한 설화군의 탐색과 나열 후 스스로 탐색해낸 설화군을 대상으로 하여 앞서 수행한 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 과정과 동일한 절차를 적용하고 신화소와의 관련성을 면밀히 살핌으로써 탐색한 설화군의 적합성을 가려낼 수 있게 된다. 교육에서 가공하여 제시해주는 설화군이나 대립 유형 등에 안주하는 것이 아니라 보다 능동적인 학습자가 되어 제시된 계열이나 유형 등의 경계를 뛰어넘어 신화소와 설화군 간의 관계를 탐색하고 설화군 내부에서 신화소 및 다른 설화와의 관계를 구성하며 학습자 스스로 해석하고 이해해나갈 수 있게 되는 것에 신화소를 중심으로 한 설화 이해 교육의 이상(理想)이 있다.

3) 신화소 중심의 현대 문화 이해로의 적용

신화소를 중심으로 한 설화에 대한 이해, 설화군에 대한 이해로의 확장을 차례로 수행한 학습자는 현대 문화에 대한 이해로 도약해볼 수 있다. 이때 학습자가 신화소 중심의 이해를 적용할 수 있는 현대 문화의 사례들을 논의의 차원에서 선별(選別)하여 제시하고자 한다. 본고에서 제시하는 현대 문화는 신화소의 작용이 분명하게 발견되는 몇몇 사례에 불과하며, 학습자는 더 많은 사례들에 접근하여 신화소를 중심으로 한 풍성한 탐색의 과정을 거칠 수 있다.

① 세계창조 신화소 중심의 상업 광고 이해

세계창조 신화소는 혼돈의 자연과 이에 대한 질서화를 통하여 ‘자연/질서’의 대립 구조를 형상화하였고, 여타의 신화와 설화에도 동일한 대립 구조를 전승하고 있음을 확인할 수 있었다. 이와 같은 ‘혼돈과 질서의 대립 구조’가 특히 ‘(상업) 광고’¹⁷⁾ 장르에 두드러지게 형상화되고 있다. 다만, 혼돈의 위치에 ‘자연의 것’ 혹은 ‘인간’이 놓이고 질서의 위치에 ‘인공적인 것’ 혹은 ‘기술’이 놓이게 된다는 변화가 있다.

최근의 ‘냉장고’, ‘세탁기’ 등의 가전제품 광고를 살펴보면, 인간과 기술 간의 대립적 구도를 구현함으로써 세계창조 신화소의 대립 구도를 변용하여 전승하고 있음을 확인할 수 있다. ‘패밀리 허브(Family hub)’라는 명칭이 부여된 한 스마트 냉장고의 경우, TV를 통해 송출되는 광고를 통해 인간과 기술의 대립적 구도를 형상화한다. 가족 구성원들을 엄마, 아빠, 할머니, 동생, 누나 등으로 나열하고 이들의 생활에 있어서 부족하거나 결핍된 지점들, 도움이 필요한 지점들에

17) 광고는 수많은 빠롤(parole)들로 표현되지만, 그 심층 구조는 극히 소수의 유형인 랑그(langue)로 환원되는데, 이와 같은 표층과 심층 구조의 의미 작용을 통해 광고의 신화적 성격을 밝힌 논의로는 롤랑 바르뜨(Roland Barthes)를 들 수 있다. 바르뜨는 여러 현대적 문화물의 신화적 성격을 분석하는 가운데, 광고 또한 이러한 신화라는 갈래에 기대어 있음을 논의한 바 있다. 엄창호 또한 33편의 광고 텍스트 분석을 통해 ‘인간적인 것: 제도적인 것’, ‘새로운 것: 낡은 것’, ‘자연적인 것: 인공적인 것’의 세 가지 유형으로 분류될 수 있음을 밝혔다.

Barthes, R., 앞의 책, 1997.

엄창호, 「영상광고의 신화적 성격에 관한 연구」, 『한국광고홍보학보』7(2), 한국광고홍보학회, 2005, 105-154쪽.

냉장고의 ‘스티키보드’나, ‘푸드알리미’, ‘화이트보드’ 같은 여러 진보적인 기술들이 보탬이 되어준다는 내용이다. 이는 세계창조 신화소의 ‘혼돈’의 위치에 ‘인간’, 혹은 ‘가족’을 두고, 이 가족은 항상 분주하거나, 누군가의 보살핌과 안내가 필요한, 결정적으로 가족 간의 소통이 결핍되어 있는 상황이라고 그려 낸 것이다. 반면 ‘질서’의 위치에 놓이는 ‘기술’은 과학적 메커니즘에 따라 움직이는 기계이지만 인간의 결핍을 채워줄 수 있는 것으로 그려진다.

이밖에 식품에 대한 광고에서도 자연적인 것과 인공적인 것의 대립 구도를 쉽게 발견할 수 있다. ‘자연의 원시성’, ‘생명의 존귀함’, ‘순수한 날 것 그대로의 천연성’을 형상화함으로써 자연의 원시성을 보존하는 것이, 생명의 존귀함을 충만하게 하는 것이, 순수한 날 것 그대로의 천연성을 유지하게 하는 것이 또한 인공적인 기술의 힘을 통해 가능하다는 형상화¹⁸⁾가 이루어진다.

이와 같이 상업 광고는 세계창조 신화소의 혼돈과 질서의 대립을 자연의 것과 인공의 것 간의 대립, 인간과 기술의 대립으로 변주하면서도 여전히 혼돈의 결핍과 질서의 결핍에 대한 보완 가능성에 대해 대립적 구도를 형상화하고 있다. 상업 광고에 드러난 갈등은 사실상 사회적 갈등이다. 자연과 질서의 대립이 현대적으로 변용되어 인간과 기술의 대립으로 전개된 것이다. 이렇게 해소하기 어려운 갈등에 대하여 광고는 중재자, 혹은 매개항으로서 ‘제품’을 제시한다고 할 수 있는데, 이것은 고대 사회에서 신화가 하는 역할과 동일하다. 쉽게 해소될 수 없는 사회적 모순과 갈등에 대해 매개항, 혹은 중개항의 제시를 통해 해결하려고 한다는 점¹⁹⁾에서 광고는 신화소를 중심으로 살펴볼 수 있다.

이러한 상업 광고에 있어서도 제품을 위시(爲始)한 중재항의 제시가 드러난다. ‘패밀리 허브’, 즉 가족을 서로 이어준다는 의미의 이름을 가진 냉장고는 진보된 기술로 엄마의 업무를, 아빠의 취미 생활을, 동생의 소망을, 누나의 학업을 보완하고 가족 간의 공유가 가능할 수 있도록 돕는다고 광고한다.

“이 냉장고의 이름이 왜 패밀리 허브냐고요? 패밀리 허브는 출장이 많은 엄마의 스케줄을 관리하죠. 아빠의 캠핑 준비엔 없어서는 안 되는 파트너구요. 할머니께는 차근차근 베이킹을 알려주고 동생의 공룡 사랑을 온 세상에 전시하죠. 그

18) 엄창호, 앞의 글, 2005, 126쪽, 참조.

19) 위의 글, 134쪽.

리고 누나의 시험 날 아침엔 족집게 과외쌤. 가족이 사랑하는 냉장고, 가족을 사랑하는 냉장고. 삼성 냉장고 패밀리 허브”²⁰⁾

기술 발달이 인간 소외와 기계화를 야기하는 것이 아니라 오히려 가족 구성원의 결핍을 보완하고 일상과 소망을 공유하도록 하여 공고한 가족이 될 수 있도록 ‘패밀리 허브’라는 이름을 가진 냉장고가 이끌어준다는 내용이다. 기술의 진보가 인간을 인간답게 하는 데 도움을 준다고 하는 이러한 상업 광고에서 상품은 인간과 기술의 대립을 해소하는 역할을 담당한다. 자연의 결핍된 가치를 기술의 부정적 가치가 오히려 보완해 줌으로써 두 가치 간의 타협점을 찾아주는 것이다. 세계창조 신화소에 있어서 매개항인 ‘거인’이 혼돈에서 질서로 나아가는 우주 창조나 지형 창조의 역할을 수행하였듯, 상업 광고에 있어서 상품은 인간의 결핍을 충족해 안정을 불러다 준다는 메시지를 담고 있다.

특히, 상업 광고는 세계창조 신화소의 ‘질서의 시작’라는 원형적 의미 가운데, ‘시작’이라는 의미를 적극적으로 취한다고 볼 수 있다. 앞서 살펴본 ‘냉장고’는 일종의 스마트 기기로 기존의 냉장고와 같은 냉장, 냉동의 기능을 갖지만, 여기에 인공 지능의 기능을 더하여 인터넷 접속이 가능하다거나 스마트 메모, 레시피 검색 등의 기능이 더해졌다. 인간의 삶에 기술이 좀 더 가까이 다가가고, 그것으로써 인간을 좀 더 인간답게 이끌 수 있음을 “익숙한 듯 완전히 새로운 삶”이라는 표현을 통해 주장한다. 인간과 기술 사이의 거리 가운데 어느 한 지점을 떼어 내 ‘스마트 냉장고’라 일컫고, 이것이 기존에 없던 전혀 새로운 삶으로 인간을 이끌어줄 것이라 말하는 것이다. 세계창조 신화소에서 기존의 것들을 분화하여 첫 세계를 이룩한 것과 같은 구도를 갖는다고 할 수 있다.

이 밖의 여러 상업 광고에서 또한 “OO가 또 처음인거죠”²¹⁾, “처음 만나는 인공지능 TV, OO”²²⁾ 등의 표현을 접할 수 있는데 이 또한 위의 살펴본 사례들과

20) <삼성 냉장고 패밀리 허브 TV 광고>

21) <삼성 지펠 아삭 TV 광고>

“할머니가 담그시던 김치가 엄마의 김치가 되고, 시간이 흘러 나의 김치가 되고, 김치는 딸과 엄마의 합작품. <메탈 그라운드, 한겨울 땅 속 같은 메탈 그라운드> 그러므로 당신의 김치는 한겨울 땅속 같은 메탈 그라운드에 있어야 합니다. 김치통까지 메탈로 지펠 아삭이 또 처음인거죠.”

22) <KT GIGA genie TV 광고>

“지니야 음악 좀 틀어줘” “파티에 음악이 빠질 수 없죠.” “와, 사운드 좋은데.” “야 근데

유사하다. 전자는 김치냉장고 광고의 한 대목인데, 이 광고에서는 자신들의 기술로 인해 자사 제품인 냉장고에 김치를 보관하는 것이 김치를 땅에 묻는 것과 흡사한 효과를 구현할 수 있다고 광고한다. 땅에 묻는 것과 같은 효과를 구현하는 김치 냉장고를 “메탈 그라운드(metal ground)”, 다시 말해 금속의 속성을 가진 땅이라고 일컫고 이러한 제품은 세상에 존재하지 않던 첫 제품임을 강조한다. 이렇게 상업 광고는 세계창조 신화소의 원형적 의미인 세계에 대한 질서화와 관련해 세상에 없던 첫 상품이라는 이미지를 극대화하는 것으로 변용하여 활용하고 있다고 할 수 있다.

세계창조 신화소는 살펴보았듯 혼돈과 질서의 대립 구조를 거인의 질서화 행위가 매개함으로써 세계의 시작을 밝힌다는 의미를 가지고 있다. 상업 광고는 세계창조 신화소의 혼돈과 질서의 대립을 자연의 것과 인공의 것 간의 대립이나 인간의 결핍과 기술의 과잉 간의 대립으로 한층 구체적으로 변주하였다. 그러면 서도 여전히 자연의 결핍과 질서의 과잉을 대립적으로 구도화하는 세계창조 신화소와 동일한 형상화를 보이고 있었다. 여기서 세계창조 신화소의 ‘거인’을 대체할 ‘상품’을 매개항으로 두어 인간과 기술 간의 갈등을 해소하고자 한다. 인간의 결핍과 기술의 과잉을 상품이 해결해줄 수 있다는 것이다. 여기서 이 상품은 세상에 없던 제품이라는 점이 강조된다. 세계창조 신화소가 분리를 통해 처음의 형상을 갖추게 되는 것과 상통되는 의미를 갖는다 할 수 있다.

이와 같이 세계창조 신화소를 구성하는 천지개벽과 거인신의 등장, 거인신의 우주 조정 행위, 직조 행위 등이 상업 광고에 직접적으로 드러나는 것은 아니지만, 그것들이 구현하는 매개항 중심의 대립 구조, 그로써 드러나는 첫 형상이라는 의미 구조가 재현되고 있음을 확인할 수 있다. 이와 같이 상업 광고를 세계창조 신화소를 중심으로 살펴보면 신화소의 구조를 활용하여 시청자의 공감을 유도하고 상업 광고에 공감한 시청자로 하여금 광고 외부에서 상품을 소비함으로써 그러한 갈등을 해소하도록 권유하고 있음을 알 수 있다. 그 결과 상품 판매라는 경제적 기능과 자본주의 체제가 강화²³⁾된다. 다시 말해 세계창조 신화소

좀 어둡지 않아?” “지니야 조명 켜 줘.” “와-” “성희도 같이 왔음 좋았을걸” “영상 통화 하자” “지니야 성희한테 영상 통화” <컨텐츠 추천부터 길 안내까지, 처음 만나는 인공 지능 TV, KT>

23) 엄창호, 앞의 글, 134쪽.

를 활용한 상업 광고는 신화의 믿음의 형성과 견인이라는 기능을 시청자들의 소비에 대한 강요의 도구로서 활용한다는 것이다. 학습자는 세계창조 신화소 및 그것의 변이에 대해 학습함으로써 상업 광고가 담지한 의미와 목적에 대하여 인지하고 현명한 소비자로서 행동할 수 있게 된다. 여기에 신화소 중심으로 상업 광고를 이해하는 의의가 있다.

② 인류탄생 신화소 중심의 재난 영화 이해

인류탄생 신화소 또한 현대적으로 재현되는 여러 사례를 발견할 수 있는데, 특히 ‘재난 영화’에서 인류탄생 신화소의 의미 구조가 두드러지게 형상화되어 있음을 확인할 수 있다.

재난 영화(災難映畵, disaster film)는 인간의 오만을 지탄하는 형태를 영화적 공간의 물리적 파괴로 표현하는, 재난을 소재로 하는 장르다. 예상치 못한 재앙의 발생으로 대혼란이 초래되고, 재난의 피해자는 개인이 아닌 사회적 집단이며, 세상의 종말에 대한 두려움으로 반목(反目)이 심화된 공동체의 인간 군상(群像)이 전 인류의 축소판으로 그려진다. 절대적 재난과 나약한 인간의 대결 구도는 비범한 영웅을 탄생시키는데, 이러한 시련 극복의 과정은 불균형한 전통의 사회가 더 나은 사회 공동체로 갱생(更生)한다는 의미²⁴⁾로 나아간다.

재난 영화의 재난 모티브는 다섯 종류로 구분되는데, ① 태풍이나 지진, 홍수, 화산, 눈사태, 산불 등 자연 재해를 다루는 영화로 롤랜드 에머리히(Roland Emmerich) 감독의 <투모로우>(The Day After Tomorrow, 2004), 존 힐코트(John Hillcoat) 감독의 <더 로드> (The Road, 2009) 등이 대표적이다. ② 항공기, 선박, 열차 등의 대참사를 다룬 영화로 제임스 카메론(James Cameron) 감독의 <타이타닉>(Titanic, 1997) 등의 영화가 이에 해당한다. ③ 빌딩의 화재, 테러로 인한 재앙을 다루는 영화로 어윈 앨런(Irwin Allen), 존 길러민(John Guillermin) 감독의 <타워링>(Towering Inferno, 1974)이 대표적인 예이다. 대개 재앙의 근원이 사람의 탐욕이나 교만에서 기인하는 것으로 그려진다. ④는 좀비나 괴물 등의 공격을 다루는 영화이고, ⑤는 우주로부터의 위험을 다루는

24) 배상준, 「롤랜드 에머리히의 재난 영화에 나타난 종말의 이미지」, 『CONTENTS PLUS』 13-(1), 한국영상학회, 2015, 7-10쪽.

영화인데, ④-⑤는 각각 괴수영화(monster film)와 SF영화(science fiction film)라는 독자적인 장르를 가지므로, 보통 ①-③을 재난 영화라 이른다.²⁵⁾

이 가운데 도시 재난과 자연 재난을 형상화한 영화들을 신화소 중심으로 살펴보고자 한다. 먼저 <타워링>은 앞서 구분하였듯 도시 재난 영화에 해당하는데, 135층으로 건설된 고층 빌딩 “글라스 타워”의 꼭대기에서 빌딩 개장 기념 파티가 벌어질 때, 건물의 어딘가에서 화재가 발생하고 주변으로 번져 빌딩의 화재에 휩싸이는 재난을 형상화한다. 신고를 받은 소방대가 출동하지만 높은 건물에 진입이 어려워 빌딩 안의 사람들은 갇히게 되는데, 몇몇 주인공들에 의하여 화재가 진압되고 갇혀 있는 사람들이 가까스로 탈출하는 과정을 담고 있다. 자연 재난을 다룬 <투모로우>는 지구의 이상 기후에 의해 남극, 북극의 빙하가 녹고 바닷물이 차가워지며 지구 전체가 결국 빙하로 뒤덮이는 재난의 위기로부터 시작한다. 이에 세계 주요 도시가 이상 기후에 시달리고 홍수(洪水)와 급랭(急冷)으로 많은 사람들이 죽고 다치고 대피하는 등의 혼란이 발생한다. 이 가운데 기상학자인 잭은 아들을 구하기 위해 영화의 설정 상 가장 위험한 곳인 북쪽 뉴욕으로 가서 갖은 시련과 고난을 극복하고 아들과 재회하게 된다. 하루아침에 지구가 잿더미로 변해버린 상황을 다룬 <더 로드> 또한 자연 재난을 형상화한 영화인데, 총체적 위기 상황에서 어머니는 돌연 사라지고, 아버지와 아들만이 살아남아 굶주림과 혹한을 피하여 남쪽으로 이동하는 여정을 다루었다. 아들은 어리고 나약하기에 아버지가 이러한 아들을 굶주림과 추위, 인간사냥꾼들로부터 지키고 그러면서 서서히 생명을 다해간다. 결국 아버지는 어느 바닷가에서 생명을 다하나, 아들은 다행히 선한 가족에게 인계되어 인류의 희망을 찾는 여정을 이어가게 된다.

이러한 재난 영화의 서사 구조는 인류탄생 신화소의 의미 구조와 닮아 있다. 살펴보았듯 인류탄생 신화소는 신으로부터의 인간 탄생과 인간으로부터의 인간 탄생을 대립 구조화한다. 그런데 재난 영화에는 이와 같은 대립 구조가 직접적으로 나타나지는 않는다. 인류가 이미 문명을 이룩해 놓았기에 최초의 순간에 대해 형상화하지 않는 것이다. 대신 인류탄생 신화소가 갖는 인류의 기원에 대

25) 배상준, 「재난영화」, 『장르영화』, 커뮤니케이션북스, 2015.

한 질문을 변형하여 인류의 존속은 무엇으로부터 이루어질 수 있는가를 묻는다. 거대한 재앙이나 재해가 발생했을 때 인류의 존속을 가능하게 하는 것이 인류가 지금껏 이룩한 기술, 자본, 물리적인 구조물 등인지, 그렇지 않으면 재해를 꿰뚫어 보는 지혜나 용기, 사랑과 같은 정신적인 가치인지를 대립 구조화한다. 이때 신으로부터의 인간 탄생에는 기술, 자본, 물리적인 구조물이라는 인간 외적인 가치를 배치하고, 인간으로부터의 인간 탄생에는 지혜, 용기, 사랑과 같은 인간 내적인 가치를 배치한다. 이와 같은 대립 구조의 구현에서 <대홍수와 목도령>이 형상화한 방식과 유사한 변이를 발견할 수 있다. <대홍수와 목도령>이 홍수를 활용하여 대립을 극단적으로 구현하였듯 <타워링>이나 <투모로우>, <더 로드>와 같은 재난 영화는 홍수, 화재, 기온 변화 등으로 대립을 극단화한다. 일부 홍수 설화에서 홍수가 인류에 만연한 악을 징치(懲治)하고 재생(再生)을 모색하는 역할을 하였듯, 재난 영화가 형상화하는 거대한 화재나 홍수, 이상 기후 시대로의 돌입은 그간 인류가 오만하게 일궈 온 과학 기술이나 물질문명에 대한 반작용을 보여준다. <타워링>의 화재는 건축에 소요되는 비용을 절감하기 위해 고층 건물 규격에 맞지 않는 자재를 활용한 탓에 일어난 것이었고, <투모로우>의 홍수나 빙하기로의 돌입은 인간의 무분별한 생활 방식 때문에 나타난 지구 온난화의 결과였다. 모두 인간의 오만함이나 무분별함이 불러온 재앙이라는 측면에서 일부 홍수 설화에 나타난 홍수와 유사하다고 할 수 있다. 또한 “인류는 이제 없어. 다 사라졌지.”, “곧 나무들이 다 쓰러질 거야”와 같은 대사를 통해 볼 때 <더 로드>에서 잿더미로 변해버린 세계는 <대홍수와 목도령>에서 ‘대홍수’의 결과처럼 재앙으로 인해 지구상의 모든 생명체가 멸절된 상황을 나타낸다.

인류탄생 신화소가 대립 구조의 해소를 위해 신과 인간에 한발씩 걸쳐 있는 비범한 인물을 내세웠듯, 재난 영화에서도 극심한 불균형의 상황을 타개(打開)할 수 있는 매개항으로서 영웅적 인물을 배치한다. <타워링>에서는 “글라스 타워”의 설계자인 ‘더그 로버츠(폴 뉴먼)’와 ‘마이클 오렐러한(스티브 맥퀸)’이 주로 이러한 역할을 맡고 있다. 그들은 커져가는 화마(火魔)에 맞서 헌신적으로 피해자를 구조하는 등 영웅적인 능력을 발휘하여 자신과 긴밀한 관계에 있지 않은 사람들의 목숨까지도 구해 낸다. <투모로우>에서는 잿 흙 박사가 평범한 사람들이 라면 하지 않을 선택을 하여 아들을 구하러 가는 과정에서 또한 많은 생명을 구

하고 용기 있는 행동을 보인다. 두 영화의 이러한 영웅적 인물은 영화적 공간에 닥칠 위기를 이미 꿰뚫고 있는 등 평범한 인간의 경지를 뛰어넘어 ‘신(神)의 인지(認知)’에 가까운 능력을 소유하고 있다는 특징이 있다.

<타워링>에서 글라스 타워의 설계자인 폴 뉴먼은 자신이 설계한 건축물의 내부 자재가 설계대로 이루어지지 않았다는 것을 알았을 때 크게 분노하는 것으로 영웅적 면모를 보인다. 또 마지막 장면에서 불타버린 자신의 건축물을 두고 “위선의 상징으로 그대로 두겠다.”라고 말하며 범상한 수준 이상의 책임감과 정의감을 보여준다. 소방 구조 대장 역을 맡은 스티브 맥퀸 또한 생명과 책임을 경시하는 자본과 권력의 부당함에 맞서며, 위기 상황을 적극적으로 제어하고 비범한 신체 능력을 보이는 것으로 영웅적인 면모를 보인다. <투모로우>에서 잭 홀박사는 지구의 기온이 떨어질 것을 미리 알고 있고, 위기에 대처하는 방안에 대해서도 남들과는 다르지만 옳은 방향을 알고 있어 인지적 차원에서 범인(凡人)들을 압도하는 수준의 영웅성을 가졌다고 볼 수 있다.

<더 로드>에서 영웅성을 담지하고 있는 인물은 의외로 아버지가 아닌, 어리고 나약한 아들에게 있는 것으로 보인다. 아들은 지구 멸망의 위기로 인해 짐승과 같아진 인간을 목도하며 비참함과 공포를 겪어야하지만, 그러면서도 인간성과 이타심을 잃지 않아 타인을 안쓰러워하며 신뢰하는 순수함을 유지한다. 이러한 <더 로드>의 재난 속에서 부자(父子)가 이동하는 모습은 <대홍수와 목도령>을 강력하게 환기시킨다. <대홍수와 목도령>에서 목도령의 어머니가 돌연 하늘로 떠나고 목신과 목도령만이 세상에 남겨졌듯, <더 로드>에서는 소년의 어머니가 재난 상황을 견디지 못하고 홀연 어둠 속으로 사라지며, 아버지와 소년만이 세상에 남게 된다. 또한 <대홍수와 목도령>에서 홍수를 만나 목신과 목도령이 이상향으로 이동해가며 목신의 생명력에 기대어 살아보고자 하는 많은 생명체를 만났듯, <더 로드>에서도 또한 아버지와 소년이 따뜻하고 풍요로울 것으로 기대되는 막연한 남쪽으로 이동해가며 자신들의 음식이나 생존의 수단을 탈취하고 생명을 위협하는 여러 무리들을 만나게 된다. 마지막으로 <대홍수와 목도령>에서 목신의 무리가 작은 섬에 도착하여 목신(木神)은 사라지고 목도령은 살아남은 다른 인류와 결합함으로써 인류가 갱생하게 되었듯, <더 로드>에서도 아버지가 죽자 소년이 새로운 가족에게 인계되어 인류의 갱생이라는 희망을 기대하게 한

다. <대홍수와 목도령>에서 지극히 선한 인간성과 인류 재생의 씨앗이 목도령에게 내재되어 있었듯, <더 로드>에서도 또한 어리고 나약한 아들에게서 목도령의 비범함을 교차해볼 수 있다.

인류탄생 신화소는 최종적으로 인류의 탄생, 그 시작에 대해서 말하였다. 이러한 신화소 중심으로 <타워링>이나 <투모로우>, <더 로드>와 같은 재난 영화를 살펴보면 인류의 탄생이라는 원형적 의미를 인류의 존속으로 변이하여 구현하고 있음을 알 수 있다. '기술', '부(富)', '물질' 등을 '사랑', '용기', '지혜' 등과 대립하고, 영웅적 능력을 발휘하는 인간을 두어 인류가 거대한 위기에서도 생명을 존속하게 하며, 이로써 인류가 계속(繼續)되어 통합된 사회를 구축해 나갈 수 있다고 말하는 것이다. 이렇게 인류탄생 신화소를 중심으로 재난 영화를 볼 때 그 본래적인 의미 구조가 유사한 형태로 구현되어 있음을 확인할 수 있다.

재난 영화가 끊임없이 만들어지고, 또 흥행한다는 것은 대중이 신화적 사고에 친숙하다는 것을 증명한다. 재난 영화는 그와 같은 대중과의 친숙함을 활용하여 갱생된 사회, 통합된 공동체의 모습을 이상적으로 형상화함으로써 대중의 감동을 인위적으로 견인하고 때로는 상업적 이득을 꾀하기도 한다. 재난 영화가 형성하는 영화적 감동이나 인간적 가치에 대한 옹호가 물론 공동체를 통합하고 이상적인 사회를 꿈꿀 수 있게 한다는 점에서 옳고 가치로운 것일 수 있다. 그러나 신화소 중심으로 감상하는 시각을 견지한다면 영화적 논리로의 인위적인 견인으로부터 거리감을 유지하고 그것이 맹목적인 신뢰가 되지 않도록 스스로를 경계할 수 있다.

③ 인세차지경쟁 신화소 중심의 스포츠 이해

인세차지경쟁 신화소의 경우 다른 신화소와 비교할 때 설화로의 전승이나 현대 문화로의 변이가 가장 활발하게 이루어지고 있다고 할 수 있다. 본고에서는 인세차지경쟁 신화소 중심의 관점에서 '스포츠', 특히 '야구'에 주목하고자 한다.

'야구'의 경기 방식을 인세차지경쟁 신화소를 중심으로 살펴보면 자연과 문명의 대립 구조를 수비와 공격의 대립 구조로 변이한 것으로 이해할 수 있다. 인세차지경쟁 신화소에서 미륵은 자신의 세월을 지키고자 하는 입장이었고, 석가는 이것을 공격하고 빼앗고자 하는 입장을 취한 까닭이다. 한편, 야구는 회(回,

이닝)를 단위로 진행되는 스포츠로 각 9명으로 구성된 두 팀이 공격(攻撃)과 수비(守備)를 한 번씩 하면서 총 9회의 경기를 진행한다. 수비측 선수는 지키는 자리에 따라 투수·포수·1루수·2루수·3루수·유격수·좌익수·중견수·우익수로 구성되어 있다. 수비수들이 정해진 위치에서 수비를 하게 되는데, 이 가운데 투수는 타자를 향해 공을 던진다. 투수가 던진 공에 대해 타자가 공을 치지 않았거나 치지 못했을 경우에, 심판의 판정에 따라 스트라이크나 볼이 선언된다. 타자가 공을 때렸을 때 공이 땅에 떨어지기 전에 야수(野手)가 잡으면 타자는 아웃이 되고, 공이 지면에 닿은 후에 잡힌 공은 즉각 주자가 뛰고 있는 방향의 베이스에 송구된다. 주자가 루에 들어서기 전에 공을 가진 수비수에 의해 태그(tag)되면 해당 주자는 아웃이 되고, 후행 주자로 인해 귀루(歸壘)할 수 없는 상황에서 자신도 도달해야 할 루에 공이 먼저 전달되면 또한 아웃이 된다. 이러한 일이 일어나지 않은 상황에서 주자가 루에 들어서면 세이프(safe)가 된다.²⁶⁾ 이와 같은 야구의 경기 진행 가운데 인세차지경쟁 신화소의 대립 구조와 견주어 볼 수 있는 대목은 수비는 정해진 위치가 있어 그 곳에서 영역을 지켜내야 한다는 것이다. 일시적인 이동은 허용되지만 1루에서 2루로, 2루에서 3루로의 이동은 불가하다. 반면 공격수들은 수비수가 지키는 공간을 이동함으로써 점수를 획득하게 된다. 같은 자리에 계속 서 있는 것은 점수 획득과는 멀고, 그 이동성이 클수록 점수 획득의 가능성이 높아진다.

인세차지경쟁 신화소와 밀접한 관계를 보인 <탈해>, <오늬힘내기>에서도 이러한 토착(土着)과 이주(移住)의 대립을 볼 수 있다. <탈해>에서 석가의 위치에 놓이는 탈해는 이주적 성격을 가진 자로 바다에서부터 경주로 이동하여 들어왔으며, 토착 세력인 호공의 집을 빼앗고자 호공 집 앞을 배회하고, 호공의 집을 얻는 계기로 경주의 중앙부에 진출하기까지 하였다. <오늬힘내기>에서는 미륵의 위치에 놓이는 오늬는 한 자리에 정박하여 성을 쌓는 일을 하는 반면, 석가의 위치에 놓이는 남동생은 서울까지 왕복하는 과제를 수행한다. 설화에 있어서 미륵의 위치에 놓이는 인물들이 공통적으로 토착성을 보이고, 석가의 위치에 놓이는 인물들이 공통적으로 이동성을 보였다는 것이다. 그리고 이것이 야구에서도 수비의 토착성과 공격의 이동성으로 연계하여 이해할 수 있다.

26) <야구>, 『인터넷 두산 백과』(<http://www.doopedia.co.kr>).

본래 스포츠는 인간의 기본적인 생산 활동과 관련하여 시작되었다. 스포츠라는 명칭 또한 있지 않았고, 인간의 본능적인 욕구를 충족시키기 위한 육체적인 활동을 총칭하기 위한 개념으로만 존재했다. 그러나 문명이 발달하며 인간은 본능적인 욕구만을 위하여 살 수 없게 되었고, 스포츠는 이러한 변화에 영향을 받아 생존의 문제가 아닌 문화 활동의 하나로 변모하게 되었다.²⁷⁾ 그 가운데 특히 야구는 ‘달리기’, ‘뛰기’, ‘던지기’ 등의 운동 개념에 해당하는 근본적인 행위 외에 경기 중 상황에 따른 ‘협동성’, ‘판단력’, ‘결단력’ 등이 승부에 중요한 영향을 미치는 독특한 방식을 가졌다고 할 수 있다. 운동 외적인 요소 또한 운동의 규칙으로 포괄한다는 것인데, 이때 야구가 속임수를 인정하는 스포츠라는 점에 주목할 만하다.

야구의 공격 방법 중에 ‘도루(盜壘, steal)’가 있다. ‘성채(壘)를 훔치다(盜)’는 뜻을 가졌듯, 공격수인 주자가 수비를 하는 팀의 허점을 이용해 다음 베이스(base)로 진루하는 것을 말한다. 이것을 '도루'라고 하는 까닭은, 투수-타자 대결의 결과와 별개로 추가 진루(進壘)를 획득하는 것이기 때문이다. 타이밍과 빠른 움직임이 조화를 이룬다면, 공격팀의 어떠한 희생도 없이 1루에서 2루, 2루에서 3루 등으로의 이동이 가능하고, 나아가 홈(home)으로 들어와 득점까지 얻을 수 있기에 공격수들에게는 자신들에게 유리한 상황을 만들 수 있는 흥미로운 경기 규칙이라 할 수 있다. 공격수가 가진 어떤 것에 대한 희생 없이 득점할 수 있는 방법이 정규의 경기 규칙으로 인정되고, 그 이름 또한 ‘도루’로 지정되어 있다는 것이다.

또한 수비의 전략 가운데 ‘히든 볼 트릭(Hidden Ball Trick)’이라는 것이 있는데, 수비수가 베이스에 있는 주자를 속여 아웃시키는 행위를 말한다. 야수가 공을 투수에게 돌려준 척하며 감추고 있다가 주자가 베이스에서 발을 떼는 순간 태그(tag)하여 아웃시키는 방식이다. 야수나 투수는 주자가 자신들의 행위를 믿는 그 순간의 허술함을 활용한 것이고, 그를 통해 공을 몸에서 떨어트리는 위험을 감수하지 않고 상대를 아웃(out)시키는 것이다.

상식적으로 볼 때 이와 같은 행위는 상대를 속이는 행위이므로 정정당당하지

27) 임재구, 「스포츠미디어를 통한 헤게모니와 영웅주의」, 『움직임의 철학: 한국체육철학회지』 17(3), 한국체육철학회, 2009, 48쪽.

않은 듯하다. 그러나 야구에서는 이와 같은 행위들이 ‘도루’나 ‘히든 볼 트릭’이라는 전략으로 허용되어 있고, 때로는 이것의 성공 여부가 경기에 결정적인 영향을 미치기도 한다. 또한 그 외에 규칙으로 포괄되지 않는 다양한 움직임들도 득점으로 이어질 수 있기에 야구를 ‘속임수의 게임’이라고 부르기도 한다.²⁸⁾ 일반적으로 정정당한 경기(fair play)를 강조하는 스포츠 정신에 비추어 볼 때 이는 충분히 이채로운 현상이라 할 수 있다. 선수들에게 속임수는 승리를 쟁취하는 수단이 되고, 관중(독자)들에게 속임수는 때로는 짜릿한 쾌감을, 때로는 극심한 분노를 일으키는 ‘흥미’ 요소가 된다. 때문에 속임수는 엄격하게 금지되거나 배격되지 않은 채로 승부를 구성하는 한 자리를 차지한다. 속임수일지라도 규칙이자 득점으로 연결되는 행위이기에 게임에 참가하지 못하거나 승리하지 못하는 이유가 될 수 없는 것이다.

살펴본 바, 인세차지경쟁 신화소에서 석가는 미륵과의 내기에서 속임수를 활용하였다. 미륵이 참잠을 자는 동안 자신은 반잠을 자는 것으로 미륵을 속였고 미륵이 피운 꽃을 훔쳐왔다. 석가는 석가 또한 자신과 같이 참잠을 잘 것이라고 믿은 미륵의 마음을 허술하다고 보고 그것을 이용하였으며, 자신의 어떠한 것도 내어주지 않은 채 이득을 취할 수 있었다. 그러나 이와 같은 속임수를 사용하였다고 하여 속임수가 발각된 이후의 내기가 중지되지 않았고, 꽃을 피우는 존재가 세월을 차지하기로 한 본래의 규칙대로 석가는 세월을 차지하게 되었다. 야구의 ‘도루’나, ‘히든 볼 트릭’의 규칙 또한 이와 같다. 인세차지경쟁 신화소와 야구는 ‘속임수’라는 매개항을 통해 유리한 상황으로의 전환을 가능하게 한다는 공통점을 지니고 있다.

인세차지경쟁 신화소의 원형적 의미가 석가의 인세 차지였듯, 그리고 이와 관련된 설화들에서는 그 의미가 국가(國家)의 차지, 치소(治所)의 차지, 공간의 차지였듯, 야구에서는 순위의 상승과 그것을 위한 승리의 차지가 목표가 된다. 승리라는 명예를 차지하고 승리한 팀이라는 이름을 획득하는 것이 된다는 말이다.

28) “(야구의) 승부도 그렇다. 우리가 잘하면 이긴다. 하지만 상대가 잘못해도 같은 성과를 얻는다. 그래서 끊임없이 속이고, 함정을 판다. 때문에 비판론자들은 그렇게 말한다. 야구는 스포츠가 아니라 게임에 가깝다고.” (<김광현 밀장빼기에 대하여> 中., 『백종인의 야구는 구라다』, 2015.07.10.)
백종인(칼럼니스트, 전 일간스포츠 야구 팀장)은 “야구는 구라다”라는 이름의 칼럼을 게재한 바 있다.

야구의 승리가 ‘국가’나 ‘치소’ 등 물리적인 것에 대한 차지로 이어지는 것은 아니지만 ‘순위’나 ‘승리’, ‘명예’ 등 문화적인 산물들에 대한 차지로 이어지므로 인세차지경쟁 신화소의 원형적 의미와 ‘차지한다.’라는 지점에서 상통한다.

이와 같이 인세차지경쟁 신화소를 스포츠와 관련하여 이해할 때 신화소의 사고방식이 여러 영역에서 여전히 활발하게 작용하고 있음을 확인할 수 있다. 특히 ‘야구’와 같은 영역에 이것이 매우 정합적인 형태로 계승되어 있음을 알 수 있다. 이렇게 신화소가 삶의 곳곳에서 작용하는 모습은 이를 현대 사회를 이해하는 도구로 활용할 수 있음을 시사한다. 또한 인세차지경쟁 신화소를 통해 ‘야구’와 같은 스포츠 문화를 이해할 때에 그것에 대한 지나친 몰입과 감정의 과잉으로부터 자유로워질 수 있다는 점이 신화소 중심의 현대 문화 이해의 의의라 할 수 있겠다.

V. 결론

본 연구는 중등 교육에서 신화소를 중심으로 하여 다양한 설화를 보다 명료하고 능동적으로 이해할 수 있게 하는 교육 내용과 방법을 모색하는 것을 목적으로 하였다. 그간 집적된 설화 연구의 성과는 양적으로나 질적으로 높은 수준을 보여 왔으나, 설화는 진지한 교육의 대상이 될 수 없다는 인식 하에 교육의 장(場)으로 연계되지 못하는 문제가 있었다. 이를 해결하기 위해 본고에서는 신화소를 중심으로 한 설화 이해를 제안하였다.

1장에서는 이상의 문제의식과 연구 목적을 밝힌 뒤, 신화소의 개념 및 신화소의 전승과 변이에 관련한 연구사, 설화 교육 연구사를 검토하였다. 본고에서는 특히 신화소의 개념을 창안한 논의로 레비스트로스에 주목하였다. 신화소의 전승과 변이에 대한 논의들은 설화는 물론 소설, 광고, 영화 등에 드러난 신화적 성격을 살핀 논의들을 개괄하였다. 설화 교육 및 연구의 동향에 대해 살피면서는 중등 교육에서 설화 교육이 보다 활발하게 이루어져야 할 필요가 있음을 확인하였다.

2장에서는 신화소 중심의 설화 이해를 위한 이론적 고찰을 이어 나갔다. 먼저 신화소의 개념을 규정하였다. 이는 레비스트로스가 구조주의 언어학의 영향을 받아 착안한 개념으로, 언어의 의미를 하부 단위로 나누는 것에서 착안하여 신화에도 신화의 의미를 구성하는 하부 단위가 있다고 본 것이다. 레비스트로스는 이것을 ‘신화소(神話素)’라고 이르고, ‘신화를 구성하는 의미를 가진 큰 단위’라고 규정하였다. 본고에서는 레비스트로스의 논의 및 신화소의 개념을 활용한 국내의 논의를 살핀 후, 신화소란 신화를 구성하는 최소의 단위로, 이것이 결합하여 ‘매개항(媒介項) 중심의 대립 구조(對立構造)’를 갖추고 신화소를 공유하는 구비서사(口碑敘事)에 대하여 신화의 원형적 의미를 발현한다고 재개념화하였다.

이를 바탕으로 논의를 구체화하기 위해 원형적 형상을 온전히 갖추고 있는 창세신화로부터 신화소를 추출하고, 신화소 중심의 이해가 가능한 설화의 범주를 설정하였다. 먼저, 창세신화로부터 추출한 신화소 가운데 ‘세계창조 신화소’, ‘인류탄생 신화소’, ‘인세차지경쟁 신화소’에 주목하여 연구를 진행하였다. 그리고 각각의 신화소와 밀접한 관계(關係)를 갖는 설화들을 탐색하여 거인(巨人) 설화,

홍수(洪水) 설화, 트릭스터담(譚)으로 그 범주를 설정하고, 이 가운데 신화소를 중심으로 한 관계의 전형을 보여줄 수 있는 설화를 각각 선정하여 연구를 진행하였다.

다음으로는 신화소를 중심으로 한 설화 이해의 과정에 대해 논의하였다. 먼저 관련 설화로부터 신화소를 파악하는 단계이며, 이는 신화소의 대립 구조, 매개항, 원형적 의미의 파악으로 이루어진다. 다음은 신화소와 설화의 관계를 점검하는 단계로, 여기서는 신화소와 설화 간 원형적 의미의 연관성을 검토하고 매개항의 신화적 표지로의 전환을 검토하여 이를 중심으로 신화소와 설화의 잠정적 관계를 설정한다. 그런 다음 대립 구조의 대응 여부를 살펴 신화소와 설화 간 관계를 확정한다. 마지막으로 신화소를 중심으로 설화에 대한 새로운 의미를 구성하는 단계에서는 대립 구조, 매개항, 원형적 의미의 변이를 살핀다. 이러한 변이를 살펴봄으로써 설화의 의미를 새롭게 이해하는 것이 가능하다.

3장에서는 앞서 2장에서 마련한 방법론을 근거로 하여 신화소를 중심으로 <설문대할망> 및 거인 설화, <대홍수와 목도령> 및 홍수 설화, <오늬힘내기> 및 트릭스터담을 분석하였다. 그 결과 <설문대할망>은 세계창조 신화소의 혼돈과 질서의 대립 구조가 갖는 긴장을 강화하였고, 매개항이 되는 ‘거인신’에 창조여신으로서의 의미를 부각하였으며, 이를 통해 세계창조 신화소가 내보이는 질서화에 대하여 그것이 과잉된 전개를 보이는 것에 대한 경계를 드러냈음을 알 수 있었다. 이러한 신화소 중심의 이해를 거인 설화에 적용하면 <지철로왕>이나 <문희보희의 꿈> 등의 설화에서도 혼돈과 질서의 대립 구조가 드러나며, 거인은 아니지만 커다란 생식기를 가졌거나 오줌 홍수를 만드는 등 거인적 면모를 갖춘 인물이 형상화된다는 것을 알 수 있었다. 그리고 이러한 매개항을 통해 정치적인 시작의 의미를 형상화하는 것으로, 세계창조 신화소의 ‘세계의 시작’이라는 원형적 의미에 대한 활용과 변이를 보였다.

두 번째로는 <대홍수와 목도령>을 인류탄생 신화소를 중심으로 하여 분석하였다. 본고에서는 이 설화가 인류탄생 신화소의 신으로부터의 인간 탄생과 인간으로부터의 인간 탄생이라는 대립 구조를 홍수를 통해 극단적으로 구현하였고, 매개항이 되는 비범한 인물의 기능성을 확장시킴으로써 대립항 간의 간격을 줄인 것으로 보았다. 그리하여 인간으로부터 인류가 재탄생되었다는 내용이 가능해진

것이다. 이러한 이해의 원리를 홍수 설화에 적용하면 <남매혼>이나 <달래고개 전설>에는 신으로부터의 인간 탄생과 인간으로부터의 인간 탄생이라는 대립 구조가 형상화되어 있으며, 비범성에 준하는 매개항이 이를 중재하고자 함을 살필 수 있었다. 설화에 따라 인류의 재탄생을 말하거나 그것의 실패를 말하는 등 여러 방식의 변이가 나타나고 있었다.

인세차지경쟁 신화소를 중심으로 살펴본 <오누힘내기>는 인세차지경쟁 신화소의 자연과 문명의 대립 구조에 대하여 격화된 재현을 보였고 매개항인 '지략'을 인물화하여 그로 하여금 정당하지 못한 행위의 비윤리성을 온전히 감당하게 하였다. 지략을 쓴 자의 승리로 끝나는 인세차지경쟁 신화소가 부당하다는 것을 지적하면서 그러한 승리는 옹호받을 수 없다는 의미로의 변이를 드러낸 것이다. 트릭스터담에 이러한 이해의 원리를 적용하면 <탈해>나 <주몽> 등의 설화에서 신격 간의 대결 구조가 구현되어 있음을 확인할 수 있었다. <거짓말 세 마디>의 설화에서는 인세차지경쟁 신화소의 매개항인 지략이 거짓말로 구체화되어 확장적으로 다루어지고 있음을 확인할 수 있었다. 그리고 이와 같은 설화에는 인세차지경쟁 신화소의 세계의 차지라는 원형적 의미가 국가의 차지나, 치소의 차지, 여성의 차지 등으로 변이되어 드러나 있음을 살필 수 있었다.

4장에서는 신화소 중심의 설화 이해를 위한 교육을 설계하였다. 이와 같은 설화 이해 교육은 설화가 담지하고 있는 논리적 체계를 살필 수 있게 하여 학습자들의 설화에 대한 이해를 신장시킬 수 있으며, 신화소와 관련을 갖는 설화들을 발견하고 신화소와의 관계 속에서 그 의미를 탐구함으로써 신화소의 갈래 간 작용에 대한 시각을 견지할 수 있게 한다. 또한 신화의 작용이 설화에 그치지 않고 현대 문화에도 여전히 기능하고 있음을 발견하고, 학습자의 현재적 삶에서 문학생활화를 실천할 수 있게 한다.

신화소를 중심으로 한 설화 이해 교육에서 학습자는 설화에 신화소의 대립 구조가 반복적으로 재현된다는 것을 확인할 수 있다. <설문대할망>, <대홍수와 목도령>, <오누힘내기>의 설화를 이해함에 있어 각각 세계창조 신화소, 인류탄생 신화소, 인세차지경쟁 신화소가 나타나 있음을 살핀 후 대립 구조를 탐색하여 신화소의 의미 구조와 비교할 때 부족하거나 넘치는 부분이 무엇인지 탐색함으로써 더 나은 이해를 위한 계기를 만들어 나갈 수 있다.

또한 학습자는 신화소의 매개항이 설화에서 변이된 형상으로 구현됨을 학습할 수 있다. 세계창조 신화소의 '거인신'이라는 매개항은 <설문대할망>에서 창조여신성이 부각된 형태로 드러남을, 인류탄생 신화소의 '비범성'이라는 매개항은 <대홍수와 목도령>에서 그 서사적인 작용성이 보다 확장되어 드러남을, 인세차지경쟁의 '속임수'는 <오누힘내기>에서 인물로서의 형상으로 드러남을 확인한 후, 신화소와 설화의 매개항이 서로 변이되어 있음을 이해할 수 있다.

마지막으로 학습자는 신화소가 가진 원형적 의미가 설화에서는 맥락에 따라 변용됨을 이해할 수 있다. 세계창조 신화소에서 이야기하는 세계 질서의 시작에 대해 <설문대할망>은 그것의 과잉에 대한 우려와 속고를 형상화하였고, 인류탄생 신화소에서 이야기하는 하늘 기반의 인류의 탄생에 대하여 <대홍수와 목도령>은 악의 창궐을 염려한 지상 기반의 인류의 재탄생을 형상화하였다. 그리고 인세차지경쟁 신화소에서 이야기하는 악한 자의 승리에 대하여 <오누힘내기>는 악한 자의 승리가 진실된 승리가 아니라 피상적 승리에 불과하다는 것을 형상화하였다.

이러한 신화소 중심의 설화 이해 교육의 교수·학습 방법으로는 첫 번째로 상호텍스트적 읽기를 제안하였다. 학습자는 신화와 설화의 상호텍스트적 읽기를 통해 설화로부터 신화의 흔적을 감지하고 그것을 신화적 표지로서 포착할 수 있다. 두 번째로는 탐구 학습을 제안하였다. 학습자는 스스로 설화 학자와 같은 시각을 견지한 채 신화소와 설화 간의 관계에 의문을 제기하고 가설을 설정하며 그를 입증하기 위해 두 서사를 비교·대조하여 합당한 결과를 도출할 수 있다. 그리하여 신화소 중심의 설화 이해에 다다른 것이다. 마지막으로 앞서 수행한 탐구 학습을 일련의 설화군에 적용하여 자신의 주장을 일반화하는 활동을 제안하였다. 설화군에 적용할 때에는 학습의 효율을 높이고 부담을 낮추며 동료학습자와 원활하게 자신의 이해를 공유하기 위해 소집단 협동 학습을 설계하였다.

마지막으로는 신화소를 중심으로 이해할 수 있는 현대 문화의 사례를 제시하였다. 세계창조 신화소를 중심으로는 상업 광고에 대한 이해가 가능한데, 이때 소비의 유혹으로부터 거리두기를 할 수 있다는 것에 신화소를 중심으로 한 이해의 의의가 있다. 인류탄생 신화소를 중심으로 하면 재난 영화에 대한 이해가 가능한데, 현대의 삶에도 영향을 미치는 신화소의 생산력에 대해 이야기할 수 있

다는 이점이 있다. 인세차지경쟁 신화소를 중심으로는 스포츠에 대한 이해가 가능한데, 과도한 몰입이나 감정적 고양으로부터 자유로워지는 방법을 제공한다는 데 신화소를 중심으로 한 이해의 의의가 있다.

이와 같이 본고의 논의는 설화 교육에 대한 진지한 성찰과 교육 내용의 마련이 충분히 이루어지지 않았다는 문제의식 하에 시작되었다. 그리하여 신화소와 설화 간의 관계를 고려할 때에 더 나은 이해로 학습자를 견인할 수 있다는 결론에 이르게 되었다. 추후 논의를 통해 본고에서 다룬 세 가지 신화소 외의 다른 신화소나 관련 설화군에 대해 다룰 필요가 있으며, 이를 통해 신화소와 설화의 의미 관계를 보다 체계적으로 설정할 수 있으리라 본다. 또한 신화소와의 관계를 중심으로 보다 다양한 현대 문화를 살핀다면 여전히 현대 사회에 영향을 미치고 있는 신화의 힘과 설화의 외연 확장에 대해 더 깊이 있는 논의를 할 수 있을 것으로 기대한다.

* 참고문헌

1. 자 료

- 김부식, 이강래 역, 『삼국사기』, 한길사, 1998.
- 김현선, 「창세신화 자료의 소개와 해설」, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.
- 박종익 외, 『한국구전설화집』, 민속원, 2000-2014.
- 손진태, 『조선민족설화의 연구』, 을유문화사, 1947.
- 손진태, 『손진태전집』 6, 태학사, 1981.
- 손진태, 최인학 역음, 『조선설화집』, 민속원, 2009.
- 일연, 이재호 역, 『삼국유사』 1, 도서출판 솔, 1997.
- 일연, 이재호 역, 『삼국유사』 2, 도서출판 솔, 2002.
- 임동권, 『한국의 민담』, 서문당, 1972.
- 임석재 역음, 『한국구전설화』 1-12, 평민사, 1989-1993.
- 장주근, 『한국의 신화』, 성문각, 1962.
- 진성기, 『남국의 전설』, 일지사, 1974.
- 진성기, 『신화와 전설』, 제주민속연구소, 2005.
- 한국정신문화연구원, 『한국구비문학대계』, 1980-1984
- 현용준, 『제주도전설』, 서문당, 1996.

2. 국내 논저

- 강등학 외, 『한국구비문학의 이해』, 월인, 2000.
- 강진옥, 「동아시아 농경 및 곡물기원 신화와 문화영웅의 존재양상」, 『구비문학연구』 21, 한국구비문학회, 2005, 375-426쪽.
- 강진옥, 「마고할미 설화에 나타난 여성신 관념」, 『한국민속학』 25, 한국민속학회, 1993, 3-47쪽.
- 강현모, 「이몽학의 오늬힘내기 전설고」, 『한국언어문화』 6, 한국언어문화학회, 1988, 79-116쪽.
- 고정연, 「설화의 통합적 교육 방법 연구: 아기장수 우투리를 중심으로」, 고려대학교

- 교육대학원 석사학위논문, 2007.
- 고혜경, 「상징해석을 통한 창세 여신 설문대 할망 이미지 복원」, 『구비문학연구』 28, 한국구비문학회, 2009, 1-21쪽.
- 고혜경, 『태초에 할망이 있었다.』 한겨레출판, 2010.
- 국립민속박물관, 『한국민속신앙사전(마을신앙)』, 국립민속박물관, 2010.
- 권복순, 「천지왕본풀이와 삼승할망본풀이의 인물의 기능과 그 의미: 신직차지하기 경쟁 신화소를 중심으로」, 『어문학』 116, 한국어문학회, 2012, 185-219쪽.
- 권오경, 「구비문학교육을 위한 수업모형 탐색」, 『어문학』 83, 한국어문학회, 2004, 141-165쪽.
- 권태효, 「거인 설화의 전승양상과 변이유형 연구」, 경기대학교 박사학위논문, 1997.
- 권태효, 「여성거인 설화의 자료 존재양상과 성격」, 『탐라문화』 37, 제주대학교 탐라문화연구소, 2010, 223-260쪽.
- 권태효, 「일월회복신화소의 자료적 양상과 신화적 의미」, 『한국무속학』 28, 한국무속학회, 2014, 185-214쪽.
- 권태효, 「지형창조 거인 설화의 성격과 본질」, 『탐라문화』 46, 제주대학교 탐라문화연구소, 2014, 7-38쪽.
- 권태효, 『한국의 거인 설화』, 역락, 2002.
- 권택영, 『소설을 어떻게 볼 것인가』, 문예출판사, 2009.
- 김기호, 「트릭스터 토끼 설화군의 계통」, 『한국사상과 문화』 40, 한국사상문화학회, 2007, 69-102쪽.
- 김나영, 「신화적 관점에서 본 <박씨전> 소고」, 『고소설연구』 16, 한국고소설학회, 2003, 199-230쪽.
- 김난주, 「미당 초기시의 신화적 성격 연구」, 『국문학논문』 20, 단국대학교 국어국문학과, 2005, 163-201쪽.
- 김도남, 「상호텍스트성을 바탕으로 한 읽기 수업 방법 탐구」, 『한국초등국어교육』 17, 한국초등국어교육학회, 2000, 5-37쪽.
- 김도남, 「읽기 상호텍스트성의 기제와 교육」, 『한국초등국어교육』 40, 한국초등국어교육학회, 2009, 5-38쪽.
- 김도남, 「텍스트 이해 교육의 접근 관점 고찰」, 『국어교육학연구』 15, 국어교육학회, 2002, 127-167쪽.
- 김성진, 「비평 활동 교육의 내용 연구」, 서울대학교 박사학위논문, 2004.
- 김승희, 「초등학교 저학년 국어교과서 수록 신화 제재의 적절성 평가」, 부산교육대

- 학교 석사학위논문, 2013.
- 김열규, 『한국문학사』, 탐구당, 1983.
- 김열규 외, 『민담학개론』, 일조각, 1989.
- 김영경, 「거인형 설화의 연구」, 이화여자대학교 석사학위논문, 1990.
- 김영희, 「‘여성 신성’의 배제와 남성 주체의 불안」, 『한국고전여성문학연구』 26, 한국고전여성문학학회, 2013, 5-54쪽.
- 김재용, 「동북아시아 지역 홍수신화와 그 변이에 대한 연구」, 『한국고전연구』 4, 한국고전연구학회, 1998, 65-107쪽.
- 김정란, 「<웰컴 투 동막골>에 나타난 신화적 요소의 분석」, 『프랑스문화연구』 15, 한국프랑스문화학회, 2007, 333-375쪽.
- 김중순, 「옛날 옛적 고령에서: 대장장이 콘텐츠 개발을 위한 이야기 재구성」, 『언어와 문화』 2(1), 한국언어문화교육학회, 2006, 127-154쪽.
- 김현선, 「단군신화의 신화학적 연구: 창세신화의 관점에서」, 『한국민속학』 30, 한국민속학회, 1998, 201-219쪽.
- 김현선, 「한국과 유구의 창세신화 비교 연구-미륵과 석가의 대결 신화소를 중심으로」, 『고전문학연구』 21, 한국고전문학회, 2002, 257-305쪽.
- 김현선, 『한국의 창세신화』, 길벗, 1994.
- 김흥경, 「중국 우주 개벽신화 속 혼돈과 빅뱅이론의 유사성」, 『동방학』 23, 한서대학교 동양고전연구소, 2012, 153-183쪽.
- 김희만, 「신라 지증왕의 왕명과 그 성격」, 『서강인문논총』 46, 서강대학교 인문과학연구소, 2016, 45-76쪽.
- 나경수, 「구비 문학 교육의 필요성과 효용」, 『남도민속연구』 3, 남도민속학회, 1995, 5-25쪽.
- 나수호, 「한국 설화에 나타난 원형적인 인물 트릭스터의 경계성」, 『구비문학연구』 28, 한국구비문학학회, 2009, 47-68쪽.
- 나수호, 「트릭스터의 역사적 기능: 피쟁이 하인 설화 중심으로」, 『국문학연구』 30, 국문학학회, 2014, 89-112쪽.
- 노명완, 「이해, 학습, 기억: 독서과정에 관한 인지심리학적 연구분석」, 『한국교육』 14-2, 한국교육개발원, 1987, 29-55쪽.
- 노영근, 「<방귀쟁이 며느리> 민담의 신화적 성격」, 『구비문학연구』 16, 한국구비문학학회, 2003, 253-277쪽.
- 박계옥, 「한국 홍수 설화의 신화적 성격과 홍수 모티프의 서사적 계승 연구」, 조선

- 대학교 박사학위논문, 2005.
- 박상미, 「학습자 중심의 극문학 수용과 창작 교육: 설화 소재극을 중심으로」, 이화여자대학교 교육대학원 석사학위논문, 2010.
- 박성천, 「신라 지증왕의 즉위 과정에 대한 연구」, 『경주문화연구』 6, 경주대학교 경주문화연구소, 2003, 33-68쪽.
- 박순영, 「이해 개념의 이해」, 『우리말 철학사전』1, 지식산업사, 우리사상연구소, 2001.
- 박인기, 「구비문학 자료의 국어과 교재 변용」, 『초등교육연구』 2, 청주교육대학교 초등교육연구소, 1991, 23-50쪽.
- 박종성, 「중·동부 유럽과 한국의 창세신화 그리고 변주」, 『비교민속학』 35, 비교민속학회, 2008, 541-572쪽.
- 박종성, 「비교신화의 관점에서 본 설문대할망」, 『구비문학연구』 31, 한국구비문학회, 2010, 235-268쪽.
- 박종성, 「현대신화의 행방을 찾아서」, 『구비문학연구』 18, 한국구비문학회, 2004, 63-98쪽.
- 박종성, 『한국 창세서사시 연구』, 태학사, 1999.
- 박혜원, 「윤대녕 소설의 신화적 상상력」, 『어문논총』 46, 한국문학언어학회, 2007, 271-293쪽.
- 배상준, 「롤랜드 에머리히의 재난 영화에 나타난 종말의 이미지」, 『CONTENTS PLUS』 13(1), 한국영상학회, 2015, 5-21쪽.
- 배상준, 『장르영화』, 커뮤니케이션북스, 2015.
- 사재동 외, 『한국서사문학사의 연구』 2, 중앙문화사, 1995.
- 서대석 외 역주, 『서사무가』 1, 고려대학교 민족문화연구원, 2015.
- 서대석, 「<구렁덩덩신선비>의 신화적 성격」, 『고전문학연구』 3, 한국고전문학회, 1986, 172-205쪽.
- 서대석, 「설화 <종소리>의 구조와 의미」, 『한국문화』 8, 서울대학교 한국문화연구소, 1987, 19-44쪽.
- 서대석, 「스토리텔링과 서사무가」, 『한국고전문학교육학회 발표자료집』, 한국고전문학교육학회, 2016.11.12., 1-16쪽.
- 서대석, 「한국 신화와 민담의 세계관 연구- 세계관적 대칭 위상의 검토」, 『국어국문학』 101, 국어국문학회, 1989, 5-26쪽.
- 서대석 외, 『창조신화의 세계』, 소명출판, 2002.
- 서대석, 『한국무가의 연구』, 문학사상사, 1980.

- 서대석 외, 『한국인의 삶과 구비문학』, 집문당, 2002.
- 서해숙, 「멀티미디어시대 설화문학의 교육적 재구성 방안」, 『남도민속연구』 26, 남도민속학회, 2013, 145-174쪽.
- 송태현, 「카를 구스타프 융의 원형 개념」, 『인문콘텐츠』 6, 인문콘텐츠학회, 2005, 23-38쪽.
- 송태현·전형준, 「상상력의 종교학적 깊이」, 『철학연구』 98, 대한철학회, 2006, 171-188쪽.
- 신동훈, 「구술소통능력과 구비문학: 설화의 인지체계와 의미구조를 중심으로」, 『화법연구』 33, 한국화법학회, 2016, 59-92쪽.
- 신동훈, 「구전 이야기의 갈래와 상호관계에 대한 연구」, 『비교민속학』 22, 비교민속학회, 2002, 365-402쪽.
- 신동훈, 「무속신화를 통해 본 한국적 신 개념의 단면」, 『비교민속학』 43, 비교민속학회, 2010, 349-377쪽.
- 신동훈, 「인지기제로서의 스토리와 인간 연구로서의 설화 연구」, 『구비문학연구』 42, 한국구비문학학회, 2016, 59-104쪽.
- 신연우, 「장자못 전설의 신화적 이해」, 『열상고전연구』 13, 열상고전연구회, 2000, 149-168쪽.
- 신연우, 「한국 창세신화의 속이기 모티프를 통한 트릭스터의 이해」, 『고전문학연구』 44, 한국고전문학회, 2013, 102-129쪽.
- 신원기, 「설화의 문학교육적 가치에 관한 고찰」, 『국어교육』 120, 한국어교육학회, 2006, 405-433쪽.
- 신지영, 「롤랑 바르트의 일상의 ‘신화’와 동아시아의 문화」, 『동아시아 문화와 예술』 4, 동아시아문화학회, 2008, 29-40쪽.
- 신헌재, 「초등국어과 이야기 교재의 현황과 문제점 분석」, 『국제어문』 8, 국제어문학회, 1987, 159-184쪽.
- 신태수, 「<나무꾼과 선녀> 설화의 신화적 성격」, 『어문학』 89, 한국어문학회, 2005, 156-178쪽.
- 심서희, 「동화 <나무도령>의 설화 다시쓰기 양상 연구」, 한국교원대학교 석사학위논문, 2016.
- 심우장, 「현단계 설화 연구의 좌표」, 『구비문학연구』 15, 한국구비문학학회, 2002, 31-58쪽.
- 심우장, 「거짓말 딜레마와 이야기의 역설」, 『구비문학연구』 28, 한국구비문학학회,

- 2009, 301-331쪽.
- 심우장, 「전설에 나타난 송고의 미학-장자못 전설을 중심으로」, 『국문학연구』 30, 국문학회, 2014, 327-360쪽.
- 엄성용, 「신라 지증왕의 즉위와 지증왕계의 성립」, 『서강인문논총』 46, 서강대 인문과학연구소, 2016, 5-43쪽.
- 엄창호, 「영상광고의 신화적 성격에 관한 연구」, 『한국광고홍보학보』 7(2), 한국광고홍보학회, 2005, 105-154쪽.
- 오세정, 『<대홍수와 목도령>에 나타나는 창조신의 성격』, 『한국고전연구』 12, 한국고전연구학회, 2005, 271-303쪽.
- 오세정, 「설화교육 연구의 경향 검토와 방향 모색」, 『청람어문교육』 55, 청람어문교육학회, 2015, 63-88쪽.
- 오세정, 「한국 창세신화의 전통과 의미체계」, 『한국문학이론과 비평』 30, 한국문학이론과 비평학회, 2006, 149-176쪽.
- 오은엽, 「김동리 소설에 나타난 신화적 이미지와 공간 : 「달」, 「늪」, 「진달래」를 중심으로」, 『한국문학이론과 비평』 54, 한국문학이론과비평학회, 2012, 69-97쪽.
- 오은엽, 「이청준 소설의 신화적 상상력과 공간」, 『현대소설연구』 45, 한국현대소설학회, 2010, 263-298쪽.
- 유정민, 「꽃 피우기 경쟁 신화소의 동아시아적 분포와 변이」, 경기대학교 교육대학원 석사 논문, 2010.
- 이가원, 「오정희 소설에 나타난 신화적 상상력과 제의성 연구 -「옛 우물」과「동경」을 중심으로」, 『한국문예비평연구』 49, 한국현대문예비평학회, 2016, 125-152쪽.
- 이경화, 「스키마 사용을 통한 전래동화 지도 방법 연구」, 『국어수업방법』, 초등국어교육학회, 박이정, 1997.
- 이기백·이기동 공저, 『한국사강좌』(고대편), 일조각, 1982.
- 이동은, 「신화적 사고의 부활과 디지털 게임스토리텔링」, 『인문콘텐츠』 27, 인문콘텐츠학회, 2012, 105-115쪽.
- 이미영, 「구비문학교육연구: 고등학교 문학교과서의 학습목표와 학습활동과제의 분석적 검토」, 이화여자대학교 석사학위 논문, 1999.
- 이성희, 「고난극복형 <우렁새시설화>의 신화적 성격」, 『구비문학연구』 43, 한국구비문학학회, 2016, 159-189쪽.
- 이원호, 「자연문화재에 있어 원형개념 적용의 문제점」, 『문화재』 49, 국립문화재연구소, 2016, 166-177쪽.

- 이재선 역음, 『문학 주제학이란 무엇인가- 주제 비평의 새로운 위상』, 민음사, 1996.
- 이재승, 『좋은 국어 수업 어떻게 할 것인가?』, 교학사, 2005.
- 이정재, 「단군신화 이본 연구1: 혼인, 출생 신화소를 중심으로」, 『한국의 민속과 문화』 2, 경희대학교 민속학연구소, 1999, 307-332쪽.
- 이지영, 「‘치소차지경쟁’ 신화소의 현대소설적 변용 양상: 김동리의 <황토기>를 중심으로」, 『구비문학연구』 6, 한국구비문학회, 1998, 124-147쪽.
- 이지영, 「<야래자설화>의 신화적 성격과 전승에 관한 연구」, 『고전문학연구』 20, 한국고전문학회, 2001, 41-82쪽.
- 이지영, 「<오늬힘내기 설화>의 신화적 성격 연구」, 『한국고전여성문학연구』 7, 한국고전여성문학회, 2003, 221-259쪽.
- 이지영, 「직물신의 전승에 관한 시론적 연구」, 『구비문학연구』 14, 한국구비문학회, 2002, 281-314쪽.
- 이지영, 『한국의 신화 이야기』, 사군자, 2003.
- 이지은, 「이효석 소설의 신화적 상상력 연구」, 서울대학교 석사학위논문, 2013.
- 이창윤, 「북부형과 제주형 창세신화의 지역적 특성」, 『실천민속학연구』 2, 실천민속학회, 2000, 85-125쪽.
- 이철우, 「단군신화에서의 구조 및 특성 연구」, 『한민족문화연구』 28, 한민족문화학회, 2009, 137-167쪽.
- 이혜정, 「<콩쥐팍쥐>의 농경신화적 성격」, 『한국고전여성문학연구』 23, 한국고전여성문학회, 2011, 223-254쪽.
- 이홍숙, 「이태준 소설 <농토>의 신화적 성격」, 『사림어문연구』 12, 창원대학교 국어국문학과 사림어문학회, 1999, 233-253쪽.
- 이홍숙, 「현대소설의 신화적 연구」, 창원대학교 박사학위논문, 2006.
- 이홍우, 『지식의 구조』, 교육과학사, 1988.
- 임동권, 『한국민속학논고』, 집문당, 1971.
- 임봉길, 「구조/탈구조와 우리 : 구조주의 논리체계와 신화학」, 『기호학연구』 24, 한국기호학회, 2008, 29-66쪽.
- 임수만, 「서정주 문학과 ‘신화적 사고」, 『한국현대문학연구』 49, 한국현대문학회, 2016, 207-240쪽.
- 임재구, 「스포츠미디어를 통한 헤게모니와 영웅주의」, 『움직임의 철학: 한국체육철학회지』 17(3), 2009, 35-52쪽.
- 임재욱, 「악신징치 신화소의 두 유형, 해양형과 내륙형 비교 연구」, 『구비문학연구』

- 33, 한국구비문학회, 2011, 105-138쪽.
- 임재해, 「디지털시대의 고전문학과 구비문학 재인식」, 『국어국문학』 143, 국어국문학회, 2006, 33-72쪽.
- 임재해, 「설화의 존재양식과 갈래」, 『한국민속학』 16(1), 한국민속학회, 1983, 386-393쪽.
- 임주영, 「한국 트릭스터담의 유형 및 성격 연구」, 국민대학교 석사학위논문, 2005.
- 장덕순 외, 『한국문학사의 쟁점』, 집문당, 1986.
- 장덕순 외, 『구비문학개설』, 일조각, 2006.
- 장덕순, 『한국문학의 연원과 현장』, 집문당, 1986.
- 장덕순, 『한국사상대계』 1, 성균관대학교 대동문화연구소, 1973.
- 장석규, 「구비 문학 교육의 효용론」, 『구비문학연구』 8, 한국구비문학회, 1999, 349-370쪽.
- 장석만, 「성과 속의 범주로 본 인간, 호모 텔리기오수스」, 『서양의 고전을 읽는다』 2, 휴머니스트, 2006.
- 전신재, 「춘천 우두산전설의 신화적 성격」, 『반교어문연구』 13, 반교어문학회, 2001, 139-157쪽.
- 정병권 외, 『동유럽 사람들은 삶을 어떻게 이야기했을까』, 월인, 2003.
- 정운채, 「<여우구슬>과 <지네각시>주변의 서사지도」, 『문학치료연구』 13, 한국문학치료학회, 2009, 327-362쪽.
- 정운채, 「자기서사진단검사도구의 문항설정」, 『고전문학과 교육』 17, 한국고전문학교육학회, 2009, 125-160쪽.
- 정종진, 「금기 형성의 특성과 위반에 대한 사회적 대응의 의미」, 『인간연구』 23, 가톨릭대학교 인간학 연구소, 2012, 81-104쪽.
- 정진홍, 『M.엘리아데 종교와 신화』, 살림, 2003.
- 정충권, 「2000년도 구비문학 분야 연구 동향」, 『국문학연구』 6, 국문학회, 2001, 281-354쪽.
- 조동일, 『구비문학의 세계』, 새문사, 1980.
- 조동일, 「한국설화의 분류 체계와 ‘잘 되고 못되는 사연」, 『구비문학』 6, 한국정신문화연구원, 1981.
- 조동일, 『문학연구방법』, 지식산업사, 1980.
- 조동일, 『한국소설의 이론』, 지식산업사, 2004.
- 조동일, 『한국학연구의 성과와 그 성찰』, 정문연, 1982.

- 조미라, 「애니메이션에 나타난 신화적 상상력 : 애니메이션 〈오늘이〉를 중심으로」, 『한국콘텐츠학회논문지』 7(2), 한국콘텐츠학회, 2007, 237-245쪽.
- 조운형, 「구전설화의 교육적 가능역 연구: 그 소통의 구술성을 중심으로」, 『문학교육학』 23, 한국문학교육학회, 2007, 175-211쪽.
- 조현설, 「동아시아 홍수신화 비교 연구」, 『구비문학연구』 17, 한국구비문학회, 2003, 461-496쪽.
- 조현설, 「마고할미·개양할미·설문대할망: 설문대할망 전승의 성격과 특징에 대하여」, 『민족문화사연구』 41, 민족문화사학회, 2009, 140-173쪽.
- 조현설, 『마고할미 신화 연구』, 민속원, 2013.
- 조현설, 「신화적 구비서사의 현상과 전망 : 경기도 양주 지역 이야기 문화를 중심으로」, 『구비문학연구』 17, 한국구비문학회, 2003, 89-112쪽.
- 조현설, 「〈해와 달이 된 오누이〉형 민담의 창조신화적 성격 재론」, 『비교민속학』 33, 비교민속학회, 2007, 107-130쪽.
- 조현설, 「제주여신신화의 변형체계와 그 의미」, 『제주도연구』 36, 제주학회, 2011, 85-119쪽.
- 조희웅, 「설화의 유형 및 분류」, 『한국구비문학선집』, 일조각, 1977.
- 조희웅, 『고전문학을 찾아서』, 문학과 지성사, 1976.
- 조희웅, 『한국설화의 유형』, 일조각, 1983.
- 조희웅, 「트릭스터담연구」, 『어문학논총』 6, 국민대학교 어문학연구소, 1987, 85-94쪽.
- 조희정, 「2009 개정 교육과정 시기 국어 문학 교과서 고전문학 제재 수록 양상 연구」, 『고전문학과 교육』 32, 한국고전문학교육학회, 2016, 63-118쪽.
- 종교사전편찬회 편, 『종교학 대사전』, 한국사전연구소, 1998.
- 천혜숙, 「남매혼신화와 반신화」, 『계명어문학』 4, 계명어문학회, 1988, 475-492쪽.
- 천혜숙, 「마을 우주와 신화적 세계관: 마을 단위의 신화적 전승을 중심으로」, 『구비문학연구』 8, 한국구비문학회, 1999, 45-66쪽.
- 천혜숙, 「민속 신화의 범주와 그 민속사회적 가치」, 『인문과학』 28, 성균관대학교 인문과학연구소, 1998, 197-210쪽.
- 천혜숙, 「설화의 범주와 갈래, 그 미래적 전망」, 『구비문학연구』 18, 한국구비문학회, 2004, 25-62쪽.
- 천혜숙, 「여성신화연구」, 『민속연구』 1, 안동대민속문화연구소, 1991, 103-126쪽.
- 천혜숙, 「전설의 신화적 성격 연구」, 계명대학교 박사학위논문, 1987.
- 천혜숙, 「홍수 설화의 신화학적 조명」, 『민속학연구』 1, 한국민속학회, 1989, 55-73쪽.

- 최래옥, 「한국 구비전설의 연구: 그 변이와 분포를 중심으로」, 서울대학교 박사학위 논문, 1981.
- 최래옥, 『한국 구비전설의 연구: 그 변이와 분포를 중심으로』, 일조각, 1981.
- 최원오, 「<두꺼비신랑> 설화의 신화적 성격」, 『온지논총』 1(1), 온지학회, 1995, 207-240쪽.
- 최원오, 「창세신화에 나타난 신화적 사유의 재현과 변주: 창세, 홍수, 문화의 신화적 연관성을 통해」, 『국어교육』 111, 한국어교육학회, 2003, 451-480쪽.
- 최원오, 「거짓말 구비서사의 서사적 성격과 신화적 기원」, 『기호학연구』 29, 한국기호학회, 2011, 145-175쪽.
- 최원오, 「창세신화의 창세원리에 담긴 인문정신」, 『구비문학연구』 25, 한국구비문학회, 2007, 251-279쪽.
- 최원오, 「한국 무속신화에서의 웃음의 기능과 위상- <이공본풀이>의 “웃음 웃을 꽃” 신화소를 중심으로」, 『겨레어문학』 53, 겨레어문학회, 2014, 61-87쪽.
- 최운식, 『설화·고소설 교육론』, 민속원, 2002.
- 최지현 외, 『국어과 교수·학습 방법』, 역락, 2007.
- 최혜영, 「버드나무 신화소를 통해 본 유라시아 지역의 문명 교류의 가능성 혹은 그 접점」, 『동북아역사논총』 22, 동북아역사재단, 2008, 187-217쪽.
- 표정옥, 「근대 문학에 나타난 신화적 상상력 연구 - 이효석, 이상, 김유정 다시읽기」, 『시학과 언어학』 13, 시학과 언어학회, 2007, 211-238쪽.
- 표정옥, 「이인직 소설에 나타난 신화적 상상력에 대한 기호학적 연구」, 『국학연구』 12, 한국국학진흥원, 2008, 407-428쪽.
- 하재현, 「현대에 나타난 신화적 상상력의 창조와 변용」, 『한국문학이론과 비평』 63, 2014, 한국문학이론과 비평학회, 105-137쪽.
- 한승철, 「설화의 삼분법에 대한 재고: 전설에 나타난 신화적 요소를 중심으로」, 『기전어문학』 5, 수원대학교 국어국문학회, 1990, 315-334쪽.
- 한점돌, 「한국 현대소설에 나타난 신화적 특성의 일 고찰」, 『현대소설연구』 61, 한국현대소설학회, 2016, 355-382쪽.
- 허남춘, 「설문대할망과 여성신화」, 『탐라문화』 42, 제주대 탐라문화연구소, 2013, 101-136쪽.
- 허남춘, 「설문대할망의 창세신적 특성과 변모양상 - 주변민족 여성신화와와의 비교를 중심으로」, 『반교어문연구』 38, 반교어문학회, 2014, 311-347쪽.
- 현길언, 「<영등할망 전설>, “디지털제주시문화대전”」, 『한국향토문화전자대전』, 한국학

중앙연구원.

현용준, 『무속신화와 문헌신화』, 집문당, 1992.

현용준, 『제주도전설』, 서문당, 1996.

홍연표, 「창세신화에 나타난 미륵, 석가의 형상적 특징과 신적 성격」, 고려대학교 석사학위논문, 2014.

황윤정, 「<탈해왕>에 드러난 신성의 변화 연구」, 『국어교육연구』 32, 서울대학교 국어교육연구소, 2013, 313-346쪽.

한국문화상징사전편찬위원회, 『한국문화상징사전』 1, 동아출판사, 1992.

3. 외국 논저

Barthes, R., *Mythologies*, 이화여자대학교 기호학연구소 역, 『현대의 신화』, 동문선, 1997.

Boia, L., *Pour une histoire de l'imaginaire*, 김용권 역, 『상상력의 세계사』, 동문선, 2000.

Dundes, A., *Structural Typology in North American Indian Folktales*, 진경환 역, 「북미 인디언 민담의 구조적 유형학」, 『한성어문학』 17, 한성대학교 한성어문학회, 1998, 173-194쪽.

Durand, G., *Les Structures anthropologiques de l'imaginaire*, 진형준 역, 『상상계의 인류학적 구조-일반 원형론 입문』, 문학동네, 2007.

Eliade, M., *Le mythe de l'éternel retour*, 심재중 역, 『영원 회귀의 신화』, 이학사, 2003.

Eliade, M., *Das Heilige und das Profane*, 이은봉 역, 『성과 속』, 한길사, 1998.

Eliade, M., *Patterns in comparative religion*, 이은봉 역, 『종교형태론』, 한길사, 1996.

Freud, S., *Totem und Tabu*, 강영계 역, 『토텐과 터부』, 지식을 만드는 지식, 2009.

Frye, N., *Anatomy of criticism*, 임철규 역, 『비평의 해부』, 한길사, 2000.

Gadamer, H. G., *Wahrheit und Methode*, 임홍배 역, 『진리와 방법』 2, 문학동네, 2012.

Genette, G., *Discours du récit*, 권택영 역, 『서사담론』, 교보문고, 1992.

- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Ästhetik*, 두행숙 역, 『헤겔의 미학강의』, 은행나무, 2010.
- Kayser, W., *Das Sprachliche kunstwerk*, 김윤섭 역, 『언어예술작품론』, 예림기획, 1999.
- Leach, E. R., *Structuralist interpretations of biblical myth*, 신인철 역, 『성서의 구조인류학』, 한길사, 1996.
- Leach, E. R., *Lévi-Strauss*, 이종인 역, 『레비스트로스』, 시공사, 1998.
- Lévi-Strauss, C., *Anthropologie structurale*, 김진욱 역, 『구조인류학』, 종로서적, 1987.
- Lévi-Strauss, C., *La Pensée sauvage*, 안정남 역, 『야생의 사고』, 한길사, 2011.
- Lévi-Strauss, C., *Myth and meaning*, 이동호 역, 『신화를 찾아서』, 동인, 1994.
- Lévi-Strauss, C., *Mythologiques 1 - le cru et le cuit*, 임봉길 역, 『신화학 1 - 날것과 익힌 것』, 한길사, 2005.
- Lévi-Strauss, C., *Mythologiques 2 - du miel aux cendres*, 임봉길 역, 『신화학 2 - 꿀에서 재까지』, 한길사, 2008.
- Otto, R., *Das Heilige*, 길희성 역, 『성스러움의 의미』, 분도출판사, 1999.
- Propp, V., *Morfologiia skazki*, 유영대 역, 『민담 형태론』, 새문사, 2000.
- Richard E., *American Indian trickster tales*, 김주관 역, 『트릭스터 이야기』, 한길사, 2014.
- Richard W., *Catching fire : how cooking made us human*, 조현욱 역, 『요리 본능(불, 요리, 그리고 진화)』, 사이언스북스, 2011.
- Spivey, N. N., *The Constructivist metaphor*, 신현재 외 역, 『구성주의 은유』, 박이정, 2001.
- Steiger, E., *Grundbegriffe der poetik*, 오현일.이유영 공역, 『시학의 근본 개념』, 삼중당, 1978.
- Thompson S., *The folktale*, New York : The Dryden press ; London : Holt Rineharts, 1946.
- Wiseman, B., *Introducing Lévi-Strauss*, 박지숙 역, 『레비스트로스』, 김영사, 2008.
- 中澤新一, 『對稱性人類學』, 김옥희 역, 『대칭성 인류학』, 동아시아, 2005.
- 中澤新一, 『人類最古の哲學』, 김옥희 역, 『신화, 인류 최고의 철학』, 동아시아, 2003.

<Abstract>

**A Study on Education for Understanding
of Mythmes-oriented Folktale**

Hwang, yunjeong

The purpose of this study is to seek for educational contents to being out succinct, positive and transitional understanding on folktale of learners around the mythmes. Under this article, the mythmes is the minimal unit to structure the myth and this is combined to manifest the original implication of myth regarding the oral narrative that is equipped with the 'medium-oriented contrasting structure' to share the mythmes. Under this article, for the understanding of mythmes-oriented folktale, it has extracted 'World Creation mythmes', 'Birth of Mankind mythmes', 'Human World Competition mythmes' from the genesis myth. And, by searching for folktales having the close relationship with respective mythmes, the categories are established for Giant folktale, Flood Folktale, and Trickster Folktale, and among them, the study has processed by respectively selecting the folktale that displays the typical relationship around the mythmes.

The first process to understand the mythmes-oriented folktale is to find out the contrasting structure of the mythmes from the folktale, medium, and intrinsic implication. Next is the process of checking the relationship between the mythmes and the folktale that it reviews the relativity between the intrinsic implication of the mythmes related folktale and convert the medium into the mythical cover by establishing the basis to take a look at the mythmes related folktale. Thereafter, the relationship between the mythmes and folktale is finalized as the process to confirm the responsiveness of the contrasting structure with the mythmes related folktale. The last course of understanding the mythmes related folktale understanding is the process to find out the implication of relevant folktale related on the basis of modification of the mythmes to take a

look at the modification of contrasting structure, medium, and intrinsic implication. Through looking at such a transition, it enables to take a look at the implicative relationships in details for the mythmes and folktale.

By facilitating such a method, it has analyzed <Seolmundaehalmang (설문대할망)>, <Great Flood and Tree-boy (대홍수와 목도령)>, and <Onuihimnaegi (오누힘내기)> that display the typical aspect with each mythmes to be modified. Through the foregoing, the <Seolmundaehalmang> folktale emerges the goddess aspect of the 'giant god' while repeatedly realize the contrasting structure of 'chaos' and 'order' of the world creating mythmes in a way of showing the story of the 'commencement of geographical order'. <Great Flood and Tree-boy > expands the 'extraordinary' feature of human birth mythmes to reproduce the contrasting structure of 'god' and 'human', and therefore, it is shown to imagine the 're-birth of mankind'. <Onuihimnaegi> is corresponsive realization of the contrasting structure of 'nature' and 'civilization' of the human world competition mythmes with the 'strategy' to personify to implicate the 'superficial dominance on the world' for the civilized existence. Furthermore, it is to apply the process of the mythmes-oriented folktale understanding Giant folktale, Flood folktale, and Trickster Tale and it discusses on possibility to expand the mythmes-oriented folktale understanding into the folktale group.

Such an education for the mythmes-oriented folktale understanding may enhance the understanding of learners by enabling to take a look at the logical system contained in the folktale, and discovers the mythmes related folktales, and search for its implication within the relationship with the mythmes in a way of sustaining the view to understand the folktale. In addition, the mythical reaction is discovered as still functioning in the contemporary culture, not just showing in a folktale only and the literature life is practiced in the actual lives of learners.

Contents of education to understand mythmes-oriented folktale would be organized with the understanding on repeated re-emergence on folktale with the contrasting structure of the mythmes, understanding on realizing the medium of the mythmes in the modified image for the folktale, and understanding on having new implication of the typical implication of the mythmes to meet for individual folktale for its context. The teaching

method to realize such educational contents has been devised. First, through the mutual text reading, the mythical cover is discovered from the folktale. Second, through the search learning, the mythmes-oriented folktale understanding is carried out. And, third, through the small group collaborative learning, the scope of understanding has expanded to the folktale group related to the mythmes.

Lastly, it has discussed with the concrete cases that understanding on contemporary culture is possible around the mythmes. As the examples of contemporary culture that may understand around each mythmes, commercial advertisements, disaster movies, and sports are used for analysis. By understanding the reaction of the mythmes on contemporary culture, the learners are able to access even closer to the intrinsic nature of the subject while sensing the action and reaction of the mythmes within the boundary of contemporary culture.

keywords: understanding of folktale, folktale education, mythmes, conflicting structure, medium term, prototypical meaning, World Creation mythmes, Birth of Mankind mythmes, Human World Competition mythmes, <Seoulmundaehalmang>, <Onuihimnaegie>, <Flood and Tree-boy>, Giant folktale, Flood Folktale, Trickster Folktale, contemporary culture