

三國遺事 所載 說話의 形成 및 變異過程 試考

— 鄉歌와 關聯說話를 中心으로 —

金 學 成*

1. 序 言

民族文化 遺産으로서 貴重な 勳을 차지하고 있는 <說話>가 學界의 考究對象이 된 始發點은 1920年代에 崔南善이 民間說話를 傳播論的 立場에서 外國說話와의 比較論을 펼친 데서 찾아진다.¹⁾ 그 以後 資料의 蒐集·整理와 아울러 새로운 研究方法論에 依한 多樣한 接近이 試圖됨에 따라 學的 成果가 끊임없이 축적되면서 初期의 막연한 傳播論과 斷片的인 說話解說의 段階²⁾에서 벗어나 이제는 說話研究가 本軌道에 오른 셈이 되었다.

그 가운데서 우리의 注目을 끄는 것은 說話의 文學的 研究로 巨步를 내딛은 張德順教授의 「韓國說話文學研究」가 있고, 西歐의 祭儀學派 理論을 폭넓게 消化하여 우리의 散文傳承과 民間信仰에 적용함으로써 그 祭儀的 根源과 原型을 解釋學的 觀點에서 파헤쳐 學問의 方法을 進一步시킨 金烈圭教授의 「韓國文學과 民俗研究」, 그리고 이와는 다른 角度에서 主로 分析心理學 내지는 精神分析學的 見地에서 韓國說話를 心層心理的 側面으로 解明한 黃浪江·李符永教授의 업적, 그 밖에 趙東一·成耆說·印權煥·曹喜雄教授 등

* 博士過程(國文學專攻)

- 1) 印權煥, 學術·思想·宗教史(民俗學), 「韓國現代文化史大系」(高大 民族文化研究所, 1976) p. 412 參照.
- 2) 이 時期의 判목할 만한 업적으로는 孫晉泰의 「朝鮮民族說話의 研究」(乙酉文化社, 1947)가 있다.

新銳學人の 새로운 方法論에 의한 說話分析이 있다. 이들의 업적에 의해 說話의 새로운 資料가 補充되고, 文獻說話 및 口傳說話의 分類가 수행되는 等一次의 作業이 이루어 지고, 나아가 說話의 概念 및 장르의 特性, 說話의 研究方法論이 提示되고, 이 方法論에 의한 實際分析이 試圖된 바 있다.

本稿의 對象인 三國遺事 所載 說話 역시 그 總括的인 分類가 이루어 졌고,³⁾ 鄉歌의 原型批評의 接近의 일환으로 關聯說話가 分析되고,⁴⁾ 古典小說의 源泉으로서 根源說話를 探索하는 過程에서 研究가 試圖된 바 있다.⁵⁾ 本稿에서는 이러한 諸業績을 바탕으로 하여 鄉歌와의 關聯說話 가운데 3篇을 선택해서 그 形成 및 變異의 매커니즘을 構造的인 觀點에서 照明코자 한다. 이 作業을 수행하기에 앞서 說話의 特性을 再檢討해 보고, 이어 이 特性에 적합한 方法論을 도색하여, 西歐理論의 直輸入이 아닌 獨自的인 見地에서 說話를 分析코자 한다. 分析對象을 鄉歌와의 關聯說話로 限定한 特別한 理由는 없으며, 단지 이를 進行하는 過程에서 關聯 鄉歌의 作者 階層이 뚜렷이 부각될 수 있는 부수적인 成果를 期待할 수 있을 뿐이다.

2. 說話의 特性 및 分析方法

說話의 장르의 特性으로는 여러가지가 있겠는데, 우선 무엇보다 說話는 口傳되는 特性으로 因하여 그 保存과 傳達狀態가 極히 流動的이며 可變의이다.⁶⁾ 그 구체적인 變異 要因을 우리는 다음 몇가지로 생각할 수 있다.

- 첫째, 傳承階層의 美意識과 世界觀의 差異에 의한 變異.
- 둘째, 傳承階層의 價値觀과 目的意識의 差異에 의한 變異.
- 셋째, 傳承階層의 現實의 용도와 效用價値의 差異에 의한 變異.
- 넷째, 위의 세가지 變因과는 關係 없이 傳承者의 任意 혹은 恣意에 따른 變異.⁷⁾

- 3) 張德順, 「韓國說話文學研究」(서울大出版部, 1970) pp. 405~427.
- 4) 金烈圭, 鄉歌의 文學的 研究 一斑, 「鄉歌의 語文學的 研究」(西江大 人文科學研究所, 1972) pp. 3~29.
- 5) 張德順, 「韓國古典文學의 理解」, 一志社 1976 및 上揭書.
- 6) 文獻에 일단 採錄된 文獻說話는 口碑文學으로서의 說話의 特性이 停止된 狀態로 보아야 한다.
- 7) 이를테면 該當說話와는 아무런 相關이 없는 有名人物을 任意로 삼입하여 story 展開에 變化를 초래하는 것.

다섯째, 人物 혹은 事件 關係의 敷衍·擴大에 의한 變異⁸⁾

以上과 같은 諸變異 要因에 依해 說話는 口傳過程에서 끝없이 變貌한다.

그러면 說話의 形成 및 傳承과 階層과의 相關性은 어떠한가? 說話를 創作 또는 口演하는 데는 별다른 熟練을 要하지 않기 때문에. 그것을 形成하고 傳播하는 데는 全階層이 參與한다고 보아야 한다. 즉, 民衆階層은 그들의 趣向과 價値觀을 反映하는 民衆說話⁹⁾를 創作·傳承하며, 巫堂 또는 그에 準하는 呪術擔當者는 그들의 呪術·宗教的 活動의 延長으로 巫俗說話를 形成·流布하며, 支配階層(貴族·兩班)은 上層文化的 要求 내지는 趣向을 滿足시키기 爲해 그들의 意識을 反映하는 說話를, 佛僧들은 布教와 信仰生活의 必要에 依해 佛敎說話를 創作·傳播한다. 이처럼 各階層은 獨自의으로 그 階層에 相應하는 說話를 形成·享有하기도 하지만,¹⁰⁾ 한 階層에 의해서 이미 形成·口演되어 널리 流布되어 있는 既存說話를 他階層에서 일단 受容하여 자기네 階層의 趣向과 目的意識에 걸맞게 變型·屈折시키면서 한편 새로운 모티브를 添加·敷衍하여 再構成함으로써 說話의 再創作을 초래하기도 한다.¹¹⁾ 이렇게 하여 享有集團을 달리하면서 說話의 傳播領域이 擴大된다.

說話를 傳承케 하는 動因으로서 우리는 다음과 같은 세가지 傳承素(communicability)를 想定할 수 있다.

첫째, 興味素; 이것은 주로 民衆階層에 作用하는 傳承素로서 民衆들로 하여금 說話를 創作·形成·傳播케 하는 動因이 된다. 즉 民衆들 사이에 話題가 될 수 있는 어떤 實際事件에 關한 事實譚이 널리 流布되는 過程에서, 民衆들이 好奇心을 發動하여 그 事實譚을 자기네 世界觀에 맞갖게 變異化시키면서 事實과는 相當히 다른 虛構的인 이야기 곧 說話를 形成한다고 할 때, 이 때 作動하여 그 說話를 윤택하게 해서 形成·流布시키는 素因을 말한다.

8) 이물데면 主人公의 父母를 設定한다든가, 이물을 解說한다든가, 예기 속에 詩句를 삽입하는 따위.

9) 이물 보통 民譚이라 부른다.

10) 이렇게 單一階層에 의해 形成된 說話를 <單純說話>로 命名키로 한다.

11) 이렇게 相異한 階層의 多樣한 參與에 依해 再構成된 說話를 <複合說話>라 할 수 있다.

따라서 興味素야말로 說話를 傳承케 하는 가장 普遍的이고 基本的인 動力이 되는 것이다. 이 興味素는 人間에게 驚異를 불러일으킨다든가 衝擊을 줄 만한 事件·혹은 事物과 깊은 關聯을 맺으며, 說話의 基本骨格과 事件의 展開에 깊이 관여하는 것으로 나타난다.

둘째, 效用素; 이는 巫覡 혹은 佛僧같은 宗教·呪術擔當者가 그들의 信仰이나 思想을 擴散시키는 手段으로 作用하는 傳承素로서 그들 特殊集團의 布教와 靈驗의 提示에 이바지한다. 이를테면 巫覡은 巫俗의 世界觀에 依해 說話를 創作 또는 再創作하여 口演하면서 逐厄·辟邪·治病 등의 靈驗을 實證的으로 提示하는 한 手段으로서 巫俗說話를 形成·流布시키며, 佛僧들은 그들의 佛信仰을 效果的으로 擴散시키기 爲해, 혹은 그들이 所屬한 寺刹·佛塔·佛龕 등의 神聖化와 大衆化를 爲해 說話를 形成하고 再構成하는데 加擔하며 그들의 世界觀을 效果的으로 提示하는 契機를 마련한다. 따라서 效用素는 說話의 主題(theme)에 깊은 關聯을 맺으며, 說話의 主機能이 되는 根源思想의 向方을 決定한다.

셋째, 目的素; 이것은 주로 上層民인 支配階層에 作用하는 傳承素로서 자기네의 文化的 優越과 教訓性을 誇示하려는 目的에 依해 說話의 形成·傳播에 加擔하는 動因을 말한다. 대부분의 경우는 民衆들이 興味素를 發動하여 形成·流布한 民衆說話를 上層民의 文化的 趣向과 教訓的 目的에 걸맞게 再構成하는 素因으로 나타난다. 그 底邊에는 그들의 合理的인 思考가 깔려 있음은 물론이다.

이제 이러한 諸特性을 念頭에 두고 說話를 分析하는 方法에 對해 檢討해 보기로 하자. 종래의 說話研究는 微視的인 方法에 치우쳐 motif(話素)의 分析 또는 type(類型)의 分類 등이 主가 되어 說話의 構造的 分析이 疏漏한 感을 준다. 事實上 說話의 構造分析은 결코 容易한 일이 아니다. 그러나 說話를 하나의 秩序를 가진 作品으로 보고, 일단 說話를 story의 展開에 따라서 部分으로 나눈 다음 各 部分들의 根本的인 性格과 그 關係의 論理를 把握하여 위에 提示한 說話의 諸特性과 어떤 相關性을 가지는가를 밝힘으로써 그 說話의 形成 및 變異 過程을 構造的으로 透視할 수 있다고 본다. 本稿에

서는 이러한 方法에 依해 說話의 構造 分析을 試圖코자 한다. 勿論 本稿는 說話의 形成 및 變異 過程에 있어서 階層의 作用과 傳承素를 解明하는데 主眼點이 있기 때문에 說話 自體가 가지는 美學的·社會的 意味에까지는 힘이 미치지 못한다. 說話의 社會的·美學的 意味를 究明하기 爲해서는 우선 그 說話의 形成·變異에 있어서 階層과의 相關性이 밝혀지지 않고서는 그러한 作業 역시 完全하다고는 볼 수 없으므로 本作業이 先行된 然後에나 可能하다고 본다. 說話의 構造 分析에 앞서 우리의 注意를 要하는 것은 說話를 說話로 보지 않는 태도이다. 史書에 採錄된 文獻說話일 경우 일단 그 對象이 歷史的 事實의 客觀的 記錄이 아니라 虛構的 構造를 가진 說話로 判明되었을 때는 그 說話의 文脈을 解釋할 때 外延的 意味 보다는 內包的인 意味를, 論理的으로 보다는 類推的으로 意味把握을 試圖해야 할 것이다. 그리고 어떤 說話가 單一階層에 의해 形成·流布된 單純說話가 아니라 多樣한 階層의 參與에 依해 再編成된 複合說話일 경우 더욱 더 細密한 觀察과 科學的인 perspective에 依한 構造 分析이 要請됨은 물론이다.

3. 鄉歌關聯說話의 形成 및 變異

鄉歌의 關聯說話가 採錄되어 있는 <三國遺事>는 神話·傳說·民譚으로 가득찬 說話의 寶庫로 널리 알려져 있으며, 그 가운데서도 佛敎의 神異에 관한 記錄이 대부분을 차지하는 佛信仰의 世界를 담고 있다. 著者 一然은 그 身分上 特性으로 因해 <三國遺事>를 그의 信仰의 擁護를 爲한 目的意識에 依해 著述했기 때문에 佛敎關係 記錄이 量的으로도 全體의 半을 上廻하는 分量을 차지하고 있다.¹²⁾ 따라서 三國遺事に 採集된 諸說話 역시 佛敎와 깊은 關聯을 맺는 것이 거의 大部分을 차지할 것이며, 또 애초에는 佛敎와 無關한 階層¹³⁾에서 形成·流布되었던 說話도 일단 그것이 佛敎的인 것에 牽引

12) 李基白, 三國遺事의 史學史的 意義(「創作과 批評」, 通卷 41號, 1976 가을) p. 61.

13) 嚴密히 말하면 新羅에서 佛敎와 無關한 階層은 없겠으나 여기서는 直接的인 擔當層이 아니라는 뜻을 말함.

되어 再創作 혹은 再構成되었을 경우 所錄했을 것이다. 그렇다고 一然이 佛敎와 전혀 關聯없는 說話는 採錄 對象에서 모두 除外했다거나 혹은 그 自身의 恣意에 의해 佛敎적인 것으로 改纂한다거나 潤色·修正하지는 않은 것 같다. 오히려 그는 三國遺事를 著述함에 있어 任意로 內容을 變更하는 태도를 止揚하고 記述에 있어서 典據를 밝히는 등 철저히 그 증거를 提示하고 있으며, 비교적 客觀적이고 嚴正한 立場에서 內容의 變改에 손대지 않는 記述態度를 堅持하고 있다.¹⁴⁾ 그러므로 三國遺事に 실린 諸說話는 新羅時代부터 高麗中期以後 一然의 時期까지 傳承되어 오던 것에 對한 客觀적인 記述로 받아들여야 할 것이다. 이러한 記述態度를 念頭に 두고 實際分析에 들어가기로 한다.

1) 武王說話

三國遺事 卷二 武王條에 보이는 이 記錄은 일찍이 李丙燾博士에 의해 實際歷史의 事件의 說話化임이 드러난 바 있다. 즉 그에 의하면 武王과 善化公主와의 로맨스는 歷史上 전혀 事實無根한 虛構의인 이야기이며, 이는 百濟 24代 東城王 牟大가 A.D. 493년에 新羅와 和親하여 結婚同盟을 맺고 新羅 伊湊 比智의 딸을 妃로 맞아 高句麗에 共同對抗한 事實의 說話化라는 것이다.¹⁵⁾ 우리는 이러한 見解에 注目하고 武王에 關한 三國遺事의 記錄을 일단 一定한 虛構의 構造를 가진 <說話>로서 받아들여 그 形成 및 變異過程을 推跡키로 한다.

먼저 武王說話를 그 story의 展開에 따라 文脈을 部分으로 나누기로 한다.

- (A) 百濟 30代 武王의 이름은 璋이다.
- (B) 홀어머니가 龍과 交通하여 璋을 낳고 兒名을 善童이라 했다.
- (C) 항상 마(善孺)를 케어 팔아서 生活했으므로 이름을 善童이라 했다.
- (D) 善童이 善化公主가 絕世美人이라는 말을 듣고 新羅 서울로 가서 마를 가지고 아이들을 利用해 公主를 毆傷하는 노래를 지어 퍼뜨리다.
- (E) 그 노래로 因해 公主는 귀양가게 되고 이때 王后가 純金一斗를 賂資로 주다.

14) 李基白, 前掲論文 p. 62.

15) 李丙燾, 善童說話에 對한 新考察(『歷史學報』, 第一輯, 1952)

- (F) 귀양가는 公主를 薯童이 뒤따라 護送하면서 潛通하고 이에 結合하여 百濟로 와 살게 되다(이에 公主는 노래의 內容이 맞은 것을 알게 됨).
- (G) 公主가 生計를 爲해 돈을 내어 놓으나 薯童은 金을 몰라 보다.
- (H) 薯童이 黃金 있는 곳을 말하고 그것을 新羅宮殿에 보내기로 한다.
- (I) 龍華山 師子寺의 知命法師가 神力으로 金輸送을 했다.
- (J) 薯童이 이로부터 人心을 얻어 王位에 올랐다.
- (K) 王이 夫人과 함께 師子寺에 가는 途中 龍華山下의 큰 못가에서 彌勒三尊이 나타남을 보고 夫人이 이곳에 절을 세울 것을 王에게 建議하다.
- (L) 知命이 神力으로 하루만에 못을 메우고 彌勒寺를 세우다.(이 때 眞平王이 百工을 보내어 도와 주었는데 지금도 그 절이 있다.)

이 說話는 一見 그 展開 形式에 있어서 「傳記의 敘述樣式」¹⁶⁾을 充實히 따른 것으로 되어 있다. 그러나 이 傳記의 敘述이 이른바 「英雄의 一生」¹⁷⁾이라는 hero-story 類型과는 상당한 거리가 있음을 알 수 있다. 즉 本說話는 英雄說話로서 主人公이 基本的으로 갖추어야 할 「高貴한 血統」과 「卓越한 能力」을 보이지 않고 있다는 것이다. 이를테면 主人公 薯童이 朱蒙처럼 天帝의 血統을 타고 났다든가 혹은 적어도 王族이나 貴族名門 出身이라든가 하는 言及이 전혀 없으며 또한 凡人과는 다른 卓越한 어떤 能力을 所有하고 있지도 않다. 오히려 薯童은 卓越하기는 커녕 「바보型」에 가깝다.¹⁸⁾ 예를 들면 公主가 生計를 爲해 돈을 내 놓으나 黃金의 價値를 몰라본다든가, 金輸送을 하는데도 自身の 特出한 能力으로 解決하지 못하고 知命法師의 神通力을 힘입어서야 可能하고, 彌勒寺를 創建하는데도 知命의 神力과 眞平王이 보내 준 百工의 助力이 있어야 하는 등, 自身の 超人的 能力에 依해 遂行된 일은 하나도 없다. 뿐만 아니라 英雄의 一生에 있어서 偉大한 힘은 英雄이나 不幸을 卓越한 能力으로 克服함으로써 나타나고, 빛나는 幸福이나 立身揚名

16) 傳記의 敘述樣式이라함은 ① 神異한 出生→② 初期의 苦難→③ 苦難의 克服→④ 幸運 또는 立身揚名의 結構를 말한다.

17) 趙東一, 英雄의 一生, 그 文學史的 展開(「東亞文化」第10輯, 서울大 東亞文化研究所, 1971) p. 169 參照

18) 물론 薯童이 讖語를 퍼뜨려 公主와의 結婚을 成功的으로 이끄는 智略을 가진 人物로 나타나 있긴 하나, 그 智略이라는 것이 貴族階層의 高度한 智識성이 아닌 民衆의 素朴하고 信念에 찬 그것임을 유의해야 한다.

은 그것을 克服하는 過程에서 얻어지기 마련이다. 그러나 本說話에서는 그러한 英雄의 힘을 發揮케 할 만한 契機가 되는 特別한 苦難이나 不幸이 없다. 따라서 本說話는 hero-story에 立脚한 貴族階層에 依해 形成된 說話로 보기는 어렵다.¹⁹⁾ 때문에 薯童이 어려서 마를 캐어 팔아 生活하는 苦難의 場面은 「英雄의 一生」의 한 過程으로서의 그 克服을 英雄의으로 成就하기爲한 발판과 契機가 되는 意味로서 보다, 民衆의 苦難에 찬 生活現實을 反映한 至極히 日常的이고 平凡한 苦難에 不過한 것으로 보인다. 따라서 이 說話의 創作主體는 애초에 民衆이었음을 알 수 있다. 즉 이 說話는 民衆에 의해 形成된 民衆說話라는 것이다.

그러면 民衆들은 어떠한 現實的 要求와 契機에 依해 이 說話를 形成했으며 그 構造는 어떠했을까? 우선 우리는 이 說話가 두 개의 모티브를 基調로 結構되어 있음을 알 수 있으니 그 하나는 結婚에 關한 試鍊·克服이며, 다른 하나는 佛寺緣起이다. 여기서 우리는 民衆들이 前者의 모티브를 骨格으로 微賤한 庶民出身인 薯童을 主人公으로 하는 民衆說話를 形成했을 것임은 쉽게 推測할 수 있다. 즉 民衆들은 「以前의 歷史的 事實」로 話題를 불러 일으켰던 百濟 東城王 牟大와 新羅 貴族出身 女人과의 國籍을 超越한 結婚에 刺戟받아 이 충격적이고 과격적인 結婚을 生素材로 삼아 一個 微賤한 民衆出身도 貴族女人과의 로맨스가 可能할 수 있다는 念願에 依해 薯童說話를 創作한 것으로 보인다. 그리하여 民衆들은 흠어머니를 모시고 마를 팔아 生計를 유지해 나가는 보잘것 없는 庶民 薯童을 主人公으로 하고 當代의 最高身分의 象徴의 人物인 〈善化公主〉를 相對人物로 牽引하여 그녀와의 階層을 超越한 로맨스를 假想하여 結婚하기까지의 試鍊·克服의 過程을 叙述함으로써 〈薯童說話〉를 形成했을 것이며, 이 說話의 形成 및 傳承에는 民衆들의 〈興味素〉가 強力하게 作用했을 것이다. 여하튼 民衆들은 國籍을 超越한 結婚이라는 歷史的 事實에 刺戟받아, 그들에게는 現實의으로 全혀 不可能한 階層을 超越한 로맨스를 假想하여, 現實的인 難關을 機智로 克服하여 結婚

19) 卓越한 能力으로 容易하게 苦難을 克服하는 英雄의 이야기는 原則的으로 貴族階層의 것이라 할 수 있다. (趙東一, 前揭論文 p.181 參照)

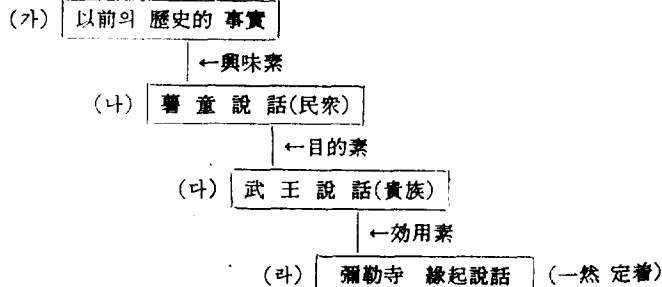
에 成功하기까지의 過程을 敘述하는 說話를 創作함으로써 그들의 理想을 說話로서 成就하려는 現實的 要求에 依해 本說話가 民衆들의 愛護를 받으며 流布되었을 것이다. 이렇게 볼 때 冒頭에 提示한 武王說話의 全體文脈(A~L) 가운데 民衆들이 薯童을 主人公으로 하는 民衆說話를 創作했을 경우 (B) —(C)—(D)—(E)—(F)—(G)—(H)의 文脈으로 그들 說話의 骨格을 形成했을 것이다.

그러나 東城王 牟大의 新羅貴族女人과의 結婚은 비단 新羅의 民衆階層에 對한 刺戟을 준 歷史的 事件이 아니라 上層民인 貴族階層에게도 衝擊的인 것이 아닐 수 없었다. 그리하여 이 事件이 貴族階層에게도 話題가 되어 流轉하던 中 마침 民衆들에 의해 〈薯童說話〉가 創作·流布되자 貴族階層은 이것을 受容하되, 자기네 階層의 趣向과 價値觀에 맞게 民衆說話를 變異化시켜 主人公 薯童의 身分을 一個 微賤한 마장수에서 百濟武王의 變身으로 上昇시키고 디테일도 그들 나름대로 變容하여 武王說話를 形成했을 것이며 이때 貴族階層의 〈目的素〉가 傳承素로 作用했을 것이다. 여기서 우리는 武王說話가 民衆과 貴族階層의 同時參與에 依해 形成된 것이 아닐까 생각할 수도 있다. 그것은 이 說話가 三國時代 初期인 古代國家 形成期에 創作되었다면 그때는 아직 貴族文化라 할 만한 것도 따로 成立되지 않았을 때이므로 意識의 差異랄 것도 없겠기에 共同으로 說話를 創作하고 共有할 수 있었을 것이다. 그러나 本說話는 이미 國家가 확고한 기틀이 잡히고 貴族과 民衆 사이에 社會的·文化的 分裂이 深化되고 身分上의 制約(官職·結婚 등)이 嚴格해지고, 그 趣向과 價値觀이 현격한 差異를 드러낸 時期에 製作된 것이므로, 貴族階層은 그들의 價値觀에 依해 이미 民衆說話로서 形成·流布되고 있는 〈薯童說話〉를 變異化시켜 貴族說話인 〈武王說話〉로 再編成했을 것이다. 그 證據로서 우리는 위의 武王說話 全體文脈에서 (A)의 插入을 들 수 있고 同時에 (B)에서 庶民 薯童을 (A)와 同一人物(兒名이란 구실로)로 設定하여 身分上昇의 效果를 거두고 또한 主人公을 「器量難測」이라 하여 그 度量이 커서 헤아리기 어려운 정도라는 貴族趣向의 人物로 變容시킨 흔적을 發見할 수 있으며, 여기에 (J)를 附加하여 薯童이 王位에까지 오른 것으로 되어 善化公

主와 對等한 身分의 地位로 名實共히 人格上昇 시킨 것을 들 수 있다. 이것은 貴族說話로서의 變異化를 歷歷히 보여주는 충분한 근거가 될 수 있다고 본다.²⁰⁾ 요컨대 薯童說話는 애초에 民衆階層에 의해 形成되어 貴族階層에 의해 受容됨으로써 그 첫 變異化가 일어났으며, 그 構造는 武王說話의 全體 文脈 가운데 (A)→(B)→(C)→(D)→(E)→(F)→(G)→(H)→(J)의 結構를 지니고 貴族說話로 탈바꿈했을 것이다.

그런데 本說話는 이 정도의 變異化로 끝나지 않았다. 앞서서도 言及한 바와 같이 여기에는 또하나의 모티브가 作用했으니 곧 彌勒寺創建 緣起說話로서의 機能에 의한 또 한 차례의 變異化가 그것이다. 庶民인 薯童이 武王으로 變身됨에 따라 武王代에 創建된 彌勒寺가 또한 이 說話와 깊은 關聯을 맺지 않을 수 없었을 것이다. 이에 佛寺의 靈驗을 爲한 〈效用素〉의 作動으로 當代의 高僧인 知命法師를 끌어들여 그의 神通力이 添加되어 佛教의인 潤色과 敷衍이 일어났으니 위의 說話 全體 文脈에서 볼 때 (H)와 (J)사이의 (I) 文脈의 삽입과 (K) (L)의 添入·附加가 그것이다. 이렇게 하여 本說話는 佛寺緣起說話로서의 最終的인 意義를 確保한 채 一然에 의해 三國遺事에 定着한 것이 오늘날 우리가 接하는 〈武王說話〉의 全貌라 할 수 있다.

이제 本說話의 形成 및 變異 過程을 위의 考察에 의해 圖式化하면 다음과



20) 이는 溫達說話와 對比해 볼 때 더욱 明確히 드러난다. 溫達說話에도 貴族階層의 印記가 多少 서리고 있지만, 民衆說話로서의 骨格은 그대로 維持한 채 三國史記에 採錄되어 있다. 즉 主人公 溫達이 微賤한 出身 그대로 되어 있고, 庶民으로서의 모습과 行動이 끝까지 간직되어 있고, 身分上昇이 심하지 않은 채 赫赫한 戰功을 세우고 悲壯한 戰死를 하는 것으로 끝맺음에서 民衆說話의 참모습을 認知할 수 있다고 본다.

같다.

그러면 本說話 속에 挿入되어 있는 〈蕃童謠〉는 說話의 形成 및 變異 過程에서 어느 段階에 創作된 것일까? 위의 圖表를 參考할 때

첫째, (가)→(나) 곧 民衆說話가 形成되는 시기.

둘째, (나)→(다) 곧 貴族說話로 再編成되는 시기.

셋째, (다)→(라) 곧 佛寺緣起說話로 再構成되는 시기.

의 세 단계를 想定할 수 있다. 이 문제의 解決은 〈蕃童謠〉自體의 性格에 依해서 判가름 될 수 있다. 우선 〈蕃童謠〉는 佛敎와 無關하므로 셋째 단계에 製作 挿入되었을 可能性은 없다고 본다. 그렇다면 첫째 혹은 둘째 단계에 創作되었을 것이다. 이것은 곧 이 작품이 民衆의 것이냐 貴族階層의 것이냐를 判가름하는 근거가 된다. 그러나 이것도 문제가 되지 않는다. 〈蕃童謠〉의 形態가 民謠格인 4句體로 되어 있고 그 內容 및 措辭·語法에 있어서도 民衆들의 純眞·素朴한 感情을 그대로 담고 있기 때문에²¹⁾ 첫째 時期에 民衆에 依해 創作되었을 것이며 그들은 이 歌謠를 說話 속에 挿入하여 傳承함으로써 보다 깊은 興味와 魔力을 느꼈을 것이다.

2) 處容說話

三國遺事に 採錄되어 있는 說話 가운데 處容說話 만큼 多様な 問題를 提起한 것도 없을 것이다. 그만큼 複雜多岐한 樣相을 反映한 複合說話로 보이며, 이 때문에 本說話에 關하여는 多面的인 接近이 試圖된 바 있다.²²⁾ 이리하여 說話의 主人公 處容의 面貌는 實로 「千의 얼굴」로 照明되어 왔던 것이다. 이를테면 處容을 花郎 또는 그에 準하는 人物로 보는가 하면,²³⁾ 이

21) 金烈圭 教授는 〈蕃童謠〉를 이와는 달리 「사랑의 呪歌」로 보고 善化公主가 蕃童을 안고 간다는 그 行動은 主觀의 所望의 客觀化이며, 그 行動의 描寫야말로 呪術의 主觀的 要素라고 본 바 있다(金烈圭: 前撰論文 p.16). 그러나 이 작품이 呪術的 表現을 가진 呪歌인지는 더욱 신중히 檢討되어야 할 것이다.

22) 文學的·語學的·演劇學的·民俗學的·歷史學的인 approach가 그것인데 이의 綜合的 結實이 1972年 6月 成大 大東文化研究院에서 主催하여 別集【로 묶여져 나온 「處容說話의 綜合的 考察」이다.

23) 所謂 文學學派로 指稱되는 이들의 一般的 見解이다.

와는 달리 巫夫 또는 國巫로 보기도 하며,²⁴⁾ 어떤 이는 新羅의 中央貴族政權에 反抗하는 蔚山地方 豪族의 後裔로 보는가 하면,²⁵⁾ 다른 이는 蔚山地方에 上陸한 이슬람商人으로 보기도²⁶⁾ 한다. 이러한 諸見解는 물론 各各 妥當한 論據를 提示하고 있지만 이는 모두 적용설화가 單純說話라는 前提下에 출발한 結論이었으니, 만약 그것이 複雜한 迂餘曲折과 多樣한 階層에 依해 形成 및 變異化되고 再構成된 複合說話라면 問題는 사뭇 달라질 수 있는 것이다. 이의 解決은 處容說話를 構造的으로 分析하여 그 形成 및 變異過程을 추적함으로써 얻어질 수 있다고 본다.

處容說話를 그 story의 展開에 따라 文脈을 整理하여 記號化하면 다음과 같다.

- (A) 憲康王代에 서울로부터 海內까지 風樂과 노래가 끊이지 않았다.
- (B) 王이 開雲浦에 出遊했다가 구름과 안개로 길을 잃었다.
- (C) 日官이 말하기를 東海龍의 造化이므로 좋은 일을 行해 풀어야 한다고 했다.
- (D) 王이 龍을 爲해 近處에 길을 세우도록 命하니 구름과 안개가 걷혀 開雲浦라 했다.
- (E) 東海龍이 기뻐하여 七子를 데리고 王 앞에 나타나 德을 讚揚하고 춤과 音樂을 演奏했다.
- (F) 그 中 一子인 處容이 王을 따라와 서울에서 政事를 輔佐하고 王은 美女로 아내를 삼게 하고 級于職을 주었다.
- (G) 아내가 아름다와 疫神이 喜모하여 사람으로 變해 몰래 同寢했다.
- (H) 處容이 同寢現場을 보고 노래 부르며(處容歌) 춤추고 물러 나왔다.
- (I) 疫神이 處容의 寬容에 感動되어 무릎꿇고 謝罪하다.
- (J) 疫神이 今後로 處容의 形象만 보아도 그 門에 들어가지 않겠노라고 말하다.
- (K) 이로 因해 國人은 處容의 形象을 門에 붙여 邪鬼를 물리치고 慶事를 맞아 들었다.
- (L) 王이 靈鷲山 東麓(蔚山)에 龍을 爲해 約束대로 길을 세우고 望海寺 또는 新房寺라 했다.²⁷⁾

24) 金烈圭, 處容傳承試考(「駱山語文」1輯 1976)

25) 李佑成, 三國遺事 所載 處容說話의 一分析——高麗其人制度的 起源과 關聯에 對해서——(「金載元博士回甲紀念論叢」, 1969)

26) 李龍範, 處容說話의 綜合的 考察(成大 前揭 別集)

27) 「三國遺事」의 處容郎 望海寺條에는 記錄이 더 계속되나, 이 대목 以後에는 處容事件과 直接的인 關聯이 없는 別個說話(神舞說話)로 보고 그 以前까지 間을 考察의 對象으로 삼는다.

이 說話는 採錄者 一然이 歷史的 事實의 客觀的 記錄처럼 記述하고 있기 때문에 歷史가 神話化했느냐 神話가 歷史化했느냐를 판가름하는 것이 先決 問題라 생각된다. 이에 對해 文相熙教授는 處容說話를 宗教史的인 側面에서 보아야한다고 前提하고 「處容이란 神格의 힘으로 病魔를 물리치는 原始 呪術信仰 곧 處容信仰이 歷史化한 것」²⁸⁾으로 보고 神話가 歷史化한 것으로 판단한 바 있다. 이에 따라 新羅 憲康王 云云한 것은 記錄者의 編輯的 作爲라 할 수 있고 애초에 處容神話가 新羅以前부터 口傳하던 것이 新羅때 비로소 文書化되었을 것으로 推斷하고 있다. 물론 信仰體驗이 歷史化하는 일이 宗教史에서 가끔 볼 수 있는 일이지만, 반대로 歷史가 神話化하는 일이 보다 흔하며, 宗教史가 아닌 一般歷史記述에서는 歷史的으로 實存했던 偉大한 人物이나 事件이 그 意味의 比重이 擴大됨으로써 神話化하는 일이 보다 흔한 것이다. 또 반드시 偉大한 人物이나 事件이 아니더라도 世人의 입에 오르내릴 수 있을 만큼 충격적 혹은 驚異的인 事件이나 人物은 神話化(說話化)되기에 充分하며 그렇게 되는 것이 自然스런 일이다. 그런데 處容說話는 神話時代의 產物이 아니라 歷史時代의 產物임에 우리의 注目을 要한다.²⁹⁾ 그렇다면 處容說話는 神話의 歷史化가 아니라 歷史의 說話化로 보아야 할 것이다. 따라서 處容은 歷史時代의 實存人物로 보아야 하고 處容信仰은 그以後에 形成된 것으로 간주된다.³⁰⁾

그러면 處容說話는 어떻게 形成된 것일까? 歷史的 實存人物이었던 處容이 異邦人이든, 蔚山地方 豪族의 後裔든, 그가 美人을 아내로 두고 있었으며 그 아내의 貞操가 그 自身보다 優越한 位置에 있는 第三者에 依해 유린되었다는 것, 그리고 그 現場을 보고도 處容은 弱者였기에 感情의 폭발을 일으킬 수 없었다는 强者의 弱者에 對한 正조 유린이라는 歷史的 事件을 想

28) 成大 大東文化研究院, 前掲別集 p. 19.

29) 이 點은 主人公 處容이 事件을 解決하는 方式에 있어서 神話의 能力과 暗示에 依하지 않고 相對方의 感動(心理的 反應)에 呼訴함에서 알 수 있다.

30) 이런 觀點에서 處容의 門神化, 處容歌의 呪歌視, 處容에 對한 巫俗的·呪術的 理解는 本來的이기보다 後來的 要素로 보인다는 黃涓江教授의 見解가 妥當한 것으로 생각된다. (黃涓江, 鄉歌研究試論——處容歌 研究의 史的 反省과 試考, 「古典文學研究」 2輯 1974 參照)

定할 수 있으며, 이러한 處容의 事件은 當時 民衆들에게 확실히 충격적인 事實譚으로 所聞化되고 流轉되기에 이르렀을 것이다. 이렇게 民衆들의 입과 입을 거쳐 傳播되는 동안 여기에 〈興味素〉가 作用하여 民衆들은 弱者인 處容의 편에 서서 〈民衆說話〉를 形成하게 되었을 것이니, 即 處容 앞에 强者가 무릎을 꿇도록 設定함이 그것이다.³¹⁾ 第一段階로 民衆說話는 이렇게 하여 形成되었다고 볼 때 처용설화의 全體 文脈 가운데

(A)－(B)－(C)－(D)－(E)－(F)－(G)－(H)－(I)

의 結構를 가졌을 것이고, 이 가운데 (C) (E) (F) (G) (H) (I)는 모두 當時의 民間信仰인 巫俗과 깊은 關聯을 맺은 뒤 變異化 되었을 것으로 추정되므로 民衆說話 形成時의 本源의 모습이라 하기는 어렵다.

그런데 弱者인 處容妻의 美貌를 탐내어 貞操를 유린한 姦夫는 民衆들에 의해 憎惡와 唾棄해야 할 對象으로 굳어졌을 것이므로, 이 排斥되어야 할 對象이 巫俗과 結付될 때 疫神으로 轉化함은 自然스런 일이다. 여기에 第二段階인 〈巫俗說話〉로의 變異化될 可能性을 보이는 것이다. 그리하여 民衆說話로서의 處容說話 文脈에 (J)와 (K)의 敷衍이 直接的으로 作用하여 處容 앞에 무릎을 꿇은 姦夫와 弱者에서 强者로 전환한 處容과의 관계가 巫俗信仰에서 疫神을 驅逐하는 機能에 對應함으로써 處容은 疫神을 退治하는 醫巫로서의 呪術師의 面貌를 보이고 또한 辟邪進慶하는 呪力을 가진 門神으로 變容되기에 이르고 나아가 東海龍子로까지 神聖化되어 그의 偉力的인 行爲를 誇示하게 된 것이다. 한편 그 相對役인 姦夫는 疫疾 곧 病魔를 일으키는 疫神으로 形象化되고, 說話의 디테일에 있어서도 shaman인 日官이 登場하고 處容과 그 一族의 行爲가 歌舞 특히 춤³²⁾과 연결되는 變異化가 일어나는 등으로 巫俗說話로서의 結構가 마련 되었을 것이니 이것을 說話 全體의 文脈에서 뽑아 記號化하면

(A)－(B)－(C)－(E)－(F)－(G)－(H)－(I)－(J)－(K)

와 같은 結構가 갖춰졌을 것이다. 이 說話의 再構成 및 傳播에는 巫敎 또는

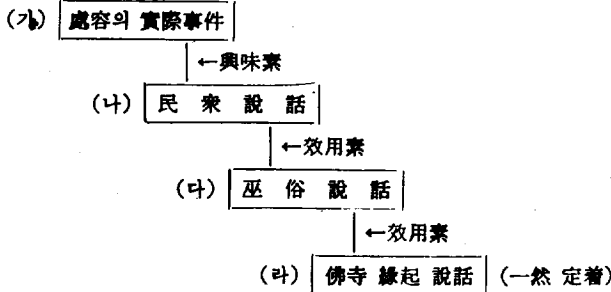
31) 强者가 弱者 앞에 무릎을 꿇고 謝罪함은 實際歷史의 事實이 어닌 虛構일 것이고 이것이 곧 說話化다.

32) 춤은 呪術의 古代的 形態로 볼 수 있기 때문이다.

그와 關聯된 階層의 〈效用素〉가 強力히 作用했을 것임은 勿論이다. 이 때에 마침 東海 蔚山地方에 創建된 望海寺는 神異한 靈驗을 갖춘 佛寺로 浮刻되어야 했으니 이러한 必要에 依해 處容說話는 第三段階로 〈佛寺緣起說話〉로서의 또 한차례 變異化가 일어나게 된 것이다.

望海寺緣起說話로서 왜 何必 處容說話가 牽引되었을가는 여러가지 側面에서 推定할 수 있겠으나, 于先 巫俗說話로서 處容의 神格과 그 靈驗은 全新 羅人들에게 確固不動한 것으로 받아들여 졌을 것이고 이에 새로 創建된 望海寺 역시 處容의 그러한 神異를 받아들여 그 靈驗을 誇示해야 할 必要가 있으므로 이에 巫俗話化로 再編成된 處容說話를 受容하여 이 說話가 佛寺創建과 因果關係를 맺도록 (D)를 插入하고 (L)을 附加함으로써 오늘날 우리가 三國遺事에서 接할 수 있는 〈處容說話〉全體文脈으로 結構가 이루어져 이것이 高麗中期 以後까지 傳承되어 一然에 依해 定着된 것으로 보인다.

지금까지 살펴본 바에 依해 〈處容說話〉의 形成 및 變異過程을 圖式化하면 다음과 같다.



그러면 이 說話의 climax에 위치하고 있는 〈處容歌〉는 어느 段階에 創作된 것일까? 앞서의 方法에 따라 살펴보면

첫째, (가)→(나) 곧 民衆說話의 形成期.

둘째, (나)→(다) 곧 巫俗說話로의 再編成時期

셋째, (다)→(라) 곧 佛寺緣起說話로의 變異時期

이렇게 3段階를 想定할 수 있는데 이 문제의 解決 역시 〈處容歌〉自體의 性格分析에 의해 판가름 될 수 있다. 즉, 〈處容歌〉가 民衆의 假飾없는 體驗

을 反映하고 있다고 判斷되면 7세기 時期에 民衆에 依해 創作되었을 것이고, 그것이 巫歌의 呪術原理를 담고 있으면 8세기 時期에 巫覡에 의해 製作되었을 것이고, 아니면 佛敎의 世界觀을 담고 있는 佛歌의 性格을 띠다면 7세기 時期에 佛僧 혹은 佛信徒에 의해 지어져 說話 속에 插入되었을 것이다. 먼저 金烈圭教授는 <處容歌>를 分명한 呪歌라고 못하고 그 根據로 「處容歌는 惹起되기를 바라고 있는 反對狀況을 陳述하고 있는 것, 즉 疫神이 물러날 結果와는 反對인 疫神이 들어 있는 狀態를 그리고 있어 反對로서 反對를 부를 逆의 類似法則의 呪術이라 할 만하다」³³⁾라고 하여 그 呪術原理를 提示한 바 있다. 이 見解에 따르면 處容歌는 8세기 時期에 巫覡에 의해 製作되었다고 할 수 있다. 그러나 高麗 處容歌라면 몰라도 이 작품에서 呪術原理를 發見하기에는 너무 無理가 따른다 할 것이다. 그것이 呪歌로서 自然스런 모습을 갖추려면 우선 語法上 呪詞로서의 特徵³⁴⁾을 最小限 갖추고 있어야 할텐데 그렇지 못한 客觀的 敘述體로 된 詩歌이다.³⁵⁾ 따라서 處容歌의 製作을 8세기 時期로 보기는 어렵다.

한편 黃汎江教授는 處容說話를 純全히 佛敎說話로 간주하고 그에 따라 東海龍을 佛敎思想의 新羅의 展開의 하나라 하여 護佛의 龍神으로 풀이하고, 處容의 輔佐王政은 護國龍이 佛國의 王政을 輔佐하기 爲해 龍子를 入京하게 한 것으로, 處容의 歌舞는 衆生弘化의 佛敎的인 教化의 方便으로서 護佛의 龍子의 歌舞로 보고, 또한 處容의 歌舞而退는 離欲無私의 心境에 들어선 境地로 파악한 뒤 이어 處容歌를 佛歌로 보고 그 佛敎的 世界觀의 投影 樣相을 分析한 바 있다.³⁶⁾ 따라서 이 見解에 따르면 7세기 時期에 <처용가>가 製作되어 佛寺緣起說話 속에 끼어 넣어 佛敎의 理念을 提示한 歌謠로 생각될 수 있다.

33) 金烈圭, 鄉歌의 文學的 研究 一斑 pp. 24~25.

34) 이를테면 강한 命令法이라든가 危脅的인 要素 혹은 呪歌로서 情緒的 緊張을 喚起하는 主觀的 要素를 말한다.

35) 이런 點에서 金東旭教授가 「三國遺事에 依하는 處容歌만으로는 그것이 巫歌라는 아무런 證表도 없다」라고 한 見解가 妥當한 듯이 보인다(金東旭, 「韓國歌謠의 研究」, 乙酉文化社 1961 p. 121 參照).

36) 黃汎江, 前揭論文 參照.

그러나 〈處容歌〉自體의 語法이라든가 修辭에 있어서 佛教的 世界觀이 投影되었다고 보기에는 너무도 客觀的이고 直說的으로, 그리고 俗化된 表現으로 作品構造가 짜여 있기 때문에 佛歌로 간주함은 無理가 아닐 수 없다고 본다.

「가르리 네히어라」「들흔 내해엇고 들흔 뉘해언고」「본디 내해다마툼」「앗 사늘 엇디 흐릿고」따위의 俗化된 措辭와 直說的인 表現은 이 작품이 民衆의 구김살 없는 體驗의 숨김없는 表出임을 알 수 있게 하며, 이것은 곧 民衆作品이란 心證을 굳혀주기에 足하다 할 것이다. 形態上으로도 이 작품은 民衆의 獨占 形式이라 할 수 있는 4句體 民謠格의 2聯詩라는 點을 감안한다면 民衆의 作品임에 의심의 餘地가 없다고 본다. 이렇게 보면 民衆들은 處容說話를 形成할 때 興味素의 發動으로 說話의 climax 부분에 處容事件을 客觀的·直說的으로 담은 歌謠를 挿入함으로써 說話의 興味를 한층 더 加重시켰음을 알 수 있다.

3) 水路夫人 說話

三國遺事 卷二 水路夫人條에 所錄되어 있는 本說話는 한 편의 온전한 說話라고는 볼 수 없을 정도로 歷史的 記錄으로 解體되어 있다. 그러나 이것이 그 디테일은 상당히 잃었을망정 그 骨格은 어느 정도 지닌 것으로 보고 分析을 試圖코자 한다. 먼저 文脈을 整理하면 다음과 같다.

- (A) 聖德王 때 純貞公이 江陵太守로 赴任하는 途中 바닷가에서 蠶食하다.
- (B) 곁에 石條이 있어 屏風같이 바다를 들렀는데 높이가 千丈이나 되고 그 위에 칠쭉뿔이 滿開하다.
- (C) 公의 夫人 水路가 보고 左右에게 꽃을 꺾어 오라고 하니 從者들이 人跡이 미치지 못하는 곳이라 不應하다.
- (D) 한 老翁이 암소를 끌고 지나치다가 夫人의 말을 듣고 꽃을 꺾어 歌詞(獻花歌)를 지어 함께 바쳤는데 그 老人이 어떤 사람인지는 모른다.
- (E) 그후 順行 二日에 臨海亭에서 점심먹던 차 忽然 海龍이 나타나 夫人을 끌고 바다 속으로 들어가다.
- (F) 公이 허둥지둥 발을 구르나 束手無策이었다.
- (G) 한 老人이 있어 告하되 옛말에 여러 입은 쇠도 녹인다 하니 이제 海龍도

두려워할 것이니 境內의 百姓을 모아 노래(海歌詞)를 지어 부르고 막대로 언덕을 치면 夫人을 찾을 수 있으리라 말한다.

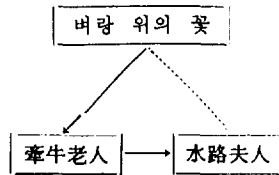
(H) 공이 그 말대로 했더니 龍이 夫人을 내준다.

(I) 공이 夫人에게 海中의 일을 물으니 七寶宮殿에 음식이 맛있고 香潔하여 人間의 料理가 아니라 했다. 夫人의 옷에는 人世에 없던 異香이 풍기다.

(J) 원래 水路夫人은 絶世美人이라 늘 深山大澤을 지날 때마다 누차 神物에게 불독림을 당했다.

우리는 먼저 이 說話가 하나의 갈등이 解決된 다음 또하나의 다른 갈등을 解決하는 두개의 相異한 에피소드로 연속된 것임을 알 수 있다. 즉, (A)~(D)까지의 前半부와 (E)~(J)까지의 後半부가 그것이다.

먼저 前半부는 다음의 三角體系에 의한 갈등과 그 構造로 짜여져 있음을 알 수 있다.



여기서 說話 前半부의 骨格은 牽牛老人과 水路夫人 間의 로맨스임은 말할 것도 없다. 文面上으로 水路夫人은 그 身分이 確實하다. 즉 그녀는 33代 聖德王代에 江陵太守를 歷任한 바 있는 純貞公의 婦人이다. 뿐만 아니라 當代의 第一가는 絶世美人으로 상당한 艶聞을 뿌린 張本人이다. 이와는 對照의 으로 그 相對役인 牽牛老人은 「不知何許人」으로 그 出身이 至極히 微微하다. 물론 이 경우 不知何許人이라 해서 그 出身이 반드시 寒微할 理由는 못 된다. 오히려 그러한 表現은 老人의 身分을 한층더 神秘化 내지 神聖化시키는 것일 수도 있다. 그러기에 金鍾雨教授는 소를 佛道의 상징물로 보고 牽牛老翁을 佛道를 닦는 道僧 혹은 牧牛禪僧으로 推定한 바 있다.³⁷⁾ 그러나 老人을 神的인 또는 英雄的인 存在로 理解하기 보다는 <소>에게 生活의 勞役을 거의 依存하다싶이 하며 살아가는 一個農民의 象徴的人物로 받아들

37) 金鍾雨, 鄉歌文學의 宗教的 性格, (『국어국문학』 15號 1956) 參照.

이는 것이 보다 妥當性을 가지는 것으로 보다. 왜냐하면 이 說話의 文面上으로는 牽牛老人이 道僧일 아무런 신빙할만한 證據를 갖고 있지 않다. 소와의 關聯은 그가 農民이기에 소를 항시 휴대하고 있는 것으로 보아야지 소를 佛敎的 象徴物로 解釋해야 할만큼 이 說話가 佛敎的인 것과 關聯을 맺고 있지 못하다. 즉 이 說話는 한마디로 佛敎와는 無關하다.³⁸⁾ 그렇다면 이 部分은 身分的으로 下層인 農民과 上層 貴族婦人 間의 階層을 超越한 로맨스를 假想하여 民衆들이 지어낸 民衆說話일 것이다. 下層인 男主人公과 上層 貴族女人과의 로맨스는 앞서 武王說話와 同軌의 모티브인데, 嚴格한 新羅身分制 社會에서는 現實的으로 尙혀 不可能한 民衆의 꿈이요 虛構일 뿐이다. 그러한 身分을 超越하려는 사람의 意志는 實際 史實에서는 있다해도 <心火邊塔>³⁹⁾의 경우처럼 悲劇的인 結末일 수밖에 없다. 그렇다고 民衆들은 좌절하거나 포기하지 않는다. 그러한 不可能한 現實에 挑戰하고 그 障壁을 무너뜨리려 한다. 民衆의 이러한 強烈한 欲求는 現實的으로 혹은 假想的으로 나타나곤 하는데 이 假想的 實現欲求에 依해 本說話와 같은 類型이 往往 創出되는 것이다. 階級을 무너뜨린 衝擊的인 로맨스라는 興味素는 民衆들을 크게 자극하였을 것이고 이러한 類型의 說話는 民衆의 애호를 받으며 널리 流布되었을 것이다. 그러기에 이들 說話의 結構는 弱者의 勝利나 不可能한 現實의 壁을 무너뜨리는 것으로 나타난다. 이 說話에서 벼랑 위에 핀 꽃을 죽음을 무릅쓰고 기어코 꺾어내리고야 마는 牽牛老翁의 信念은 民衆들의 끈질긴 意志의 投射다. 千길이나 되는 벼랑 위의 한 떨기 철쭉꽃은 凡人으로서는 감히 미치지 못하는 貴族身分의 美貌를 가진 水路夫人과 同一視되며, 그러기에 不可能의 꽃을 꺾는 行爲는 그녀와의 로맨스를 成就시키는 것과 對應되는 同質의 行爲로 인식된다. 이러한 民衆의 念願은 牽牛老翁으로 하여금 千길 벼랑 위의 꽃을 꺾고야 마는 超能力을 발휘할 수 있게 結構되는 것이다.⁴⁰⁾

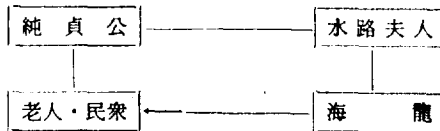
38) 說話의 全體 文面上 어디에도 佛敎的 相關物이나 徵候를 드러내지 않고 있으므로 이런 斷定이 可能하다.

39) <心火邊塔>은 張德順, 「韓國說話文學研究」 p. 368 參照.

40) 趙東一教授는 「民譚에서는 日常의 人間의 可能性이 高揚되고 讚揚되며, 아무

이 說話가 民衆의 이러한 念願을 담은 民衆說話이듯이 여기에 插入되어 있는 〈獻花歌〉 역시 民衆作임은 疑心の 餘地가 없다고 본다. 徐廷範教授는 〈獻花歌〉를 死者가 좋은 저승(꽃세계=龍宮)으로 가기를 祈願하며 꽃을 神에게 드리면서 부른 〈巫歌〉로 파악하고 Shaman들의 꽃노래 굿에서 불리워지는 것으로 보고 있다.⁴¹⁾ 그러나 獻花歌 역시 巫歌로 보기에는 呪術的 語法이 發見되지 않는다. 즉 呪詞의 專門用語(龍·거북 등)라든가 強한 命令法, 對象을 喚起하기 爲한 頓呼法, 혹은 神을 感應케 할 高度의 情緒의 緊張을 誘發하지 않고 있다. 다만 平凡한 叙述體 單文 속에 假定條件節이 끼어 있어 多少 緊張된 분위기를 造成하고 있을 뿐이다. 이 정도의 긴장된 분위기로 神에게 威嚇의인 또는 感應을 불리 일으킨 만한 呪術的 機能을 擔當할 수 없다고 본다. 단지 이 긴장은 集團의 응결된 意志로 파악되고 愛情의 極限狀況을 보이는 것이다. 따라서 獻花歌는 그 形態가 暗示하는 바 4句體 民謠格으로 된 民衆作으로 보아야 할 것이고, 약간의 긴장된 분위기는 民衆의 生活體驗에서 自然스럽게 얻어진 意志의 詩的 表現이라 할 것이다. 그러므로 獻花歌 民衆들이 說話를 보다 劇的이고 興味롭게 展開하기 爲해 插入한 歌謠로 보아야 할 것이다.

다음 說話의 後半部(E~J)를 살펴보기로 하자. 여기서는 老人을 포함한 民衆은 outsider가 되고 다음과 같은 體系로 갈등을 이룬다.



여기서는 前半部와는 달리 水路夫人의 相對役으로 海龍이 設定되고 그 로맨스도 보다 具體化되어 있다. 그리고 무엇보다 달라진 것은 로맨스의 主役으로서 水路夫人의 位置가 逆轉되고 있는 點이다. 卽 前半部에서 水路夫人

리 보잘것 없는 人物도 偉大하게 된다」고 말한다(趙東一, 小說時代 理解를 爲한 豫備의 考察「韓國學論集」2輯 啓明大 1975. p. 30 參照)

41) 徐廷範, 미르(龍)語를 通해 본 龍宮思想「隨筆文學」通卷 60, 1977年 5,6月號. pp. 80~84.

은 分明 强者의 位置에서 老翁의 求愛를 受諾하는 權限을 갖고 있다. 그러기에 老人은 夫人의 응낙을 얻고서야 벼랑 위의 꽃을 꺾어 바칠 수가 있었던 것이다. 만약 이때 夫人이 그것을 거절했다면 그 로맨스는 한낱 虛事에 不遇하다. 말하자면 水路夫人의 自由意志에 依해 그 로맨스는 成敗가 左右된다. 故로 强者는 夫人이고 弱者는 牽牛老翁이었다.⁴²⁾ 그러나 說話의 後半部에서는 事態가 逆轉되어 强者는 海龍 쪽이고 水路夫人은 弱者로 轉落되어 있다. 즉 海龍은 水路夫人의 自意와는 關係없이 一方的으로 납치하여 로맨스를 成就한다. 이것을 본 純貞公도 束手無策인 것으로 보아 海龍은 實族보다도 强者임이 分明하다. 水路夫人이 납치되어 간 곳을 ① 七色寶石의 宮殿으로서 ② 人間의 음식이 아니었고 ③ 나와서도 옷에 異香을 풍기었다는 것으로 미루어 凡人의 居處와는 判異하다. 이를 綜合해 볼 때 海龍은 實族보다 지체 높은 王族 또는 國王을 象徵하고 그녀가 납치되어 간 龍宮은 王宮 또는 王族이 사는 居室로 생각된다. 王이 美女를 貪내는 實證的인 例로서 桃花女·鼻荊郎說話⁴³⁾를 들 수 있다. 이에 依하면 25代 舍輪王이 沙梁部の 美女인 桃花娘을 宮中으로 불러들여 貞操를 뺏으려 하자 그녀는 自身이 有 저항하여, 夫人임을 強調하고 목숨을 내걸고 완강히 저항하여 하는 수 없이 돌려 보내고, 王은 荒淫之事가 많아 廢位되고 곧 崩御하게 된다. 死後 그 魂魄이 나타나 또다시 通情할 것을 要求하므로 그녀 父母의 許諾下에 그것을 받아들여 마침내 임신하여 男兒(鼻荊郎)를 낳기에 이른다. 여기서 王의 死後 이야기는 說話가 虛構的의기에 可能한 것이고, 실제로 鼻荊郎이 舍輪王의 子息일 경우 有腹子일 可能性이 크다. 이렇게 되면 王은 美女의 完강한 거절에도 불구하고 끝내 그의 權力으로 그녀의 貞操를 유린한 것으로 보인다.

이에 비춰볼 때 水路夫人 역시 王 또는 王族에 해당하는 絶對的 人物에게 王宮으로 불러가 貞操가 유린된 것으로 推定되며, 다만 水路夫人은 이렇다할 抵抗없이 납치되고 또 납치된 後의 상황을 묻는 남편에게 황홀한 追憶으로

42) 이런 觀點에서도 弱者인 老翁을 下層인 農民의 象徵으로 봄이 妥當하다 할 것이다.

43) 三國遺事 卷一 桃花女·鼻荊郎條.

回想하고 있어 桃花郎보다는 貞操觀念이 훨씬 희박한 것으로 나타나 있다. 요컨대 水路夫人이 海龍에게 七寶宮殿으로 被拉되었다든지 深山大澤을 지날 때마다 누차 神物에 被拉된 事件은 王 또는 王族에 依해 누차 貞操가 유린된 歷史的 事實의 說話化라 할 수 있다. 어쨌든 이 事件이 發生하자 어쩔 줄 모르는 純貞公에게 一老人이 나타나 못사람의 입은 쇠도 녹일 수 있으니 境內의 백성을 모아 海歌詞를 부르고 以杖打岸하면 海龍도 어쩔 수 없이 夫人을 돌려 줄 것이라는 助言에 의해 그대로 시행하여 夫人을 찾을 수 있었다고 한 것은 民衆들의 들끓는 輿論으로 王의 非行을 指彈하면 그 輿論에 못이겨 잘못을 是正하지 않을 수 없다는 것이고 이 輿論의 德으로 純貞公은 美人아내를 되찾을 수 있었다고 본다. 실제로 앞서의 舍輪王도 그의 荒淫한 非行으로 輿論에 쫓겨 在位 4년에 廢位되었다는 사실은 民衆의 衆論이 極에 이르면 至嚴의 자리까지 위태롭게 된다는 先例的 事件이라 하겠다.

그런데 우리의 注目을 要하는 것은 說話의 後半部는 前半部와는 判異한 분위기와 骨格으로 짜여있다는 것이다. 前半部는 人間對 人間의 로맨스로 보다 現實的이고 또 水路夫人이 優位에 있음에 反해, 後半部는 神格화된 異物(海龍)과 人間과의 로맨스로 짜여 있으면서도 水路夫人은 弱者로 轉落되고 분위기 또한 水路의 神異한 體驗에 依해 神秘化되어 있다. 그리고 前半部에서 民衆은 로맨스의 主役을 담당하고 있으나 後半部에서는 事態의 推移를 觀望하는 局外者의 위치에서 단지 갈등을 解消하는데 決定的 역할을 수행하는 정도로 설정되어 있다. 여기서 우리는 說話의 前半部가 民衆이 主體가 되는 民衆說話임에 反해 後半部는 神物과 神異한 體驗이 主機能을 담당하는 巫俗說話임을 알 수 있다. 그렇다고 이 두 異質的인 部分이 各各 別個의 說話로 出發하여 接合된 것은 아닌 듯하다. 우선 共히 水路夫人이 主人公으로 一貫되어 있고 또한 그녀의 로맨스가 事件의 核心으로 되어 있는 것으로 보아 애초에 한 階層(民衆)에 依해 單一構造로 形成되었던 것이 뒤에 他階層(巫覡)에 연루되어 특히 後半部에 심한 變異化가 일어난 것으로 推定된다.

이 說話가 처음에 民衆說話로 出發했다면 後半部는 現存資料와는 상당히 다른 모습을 띠고 있었을 것이다. 그런데 이 說話가 巫俗說話로 轉換되면서

왕이 海龍으로 王宮이 七寶宮殿의 龍宮으로 水路夫人의 王宮에서의 體驗이 海中事의 神異한 體驗으로 變異되었을 것이며, 前半部에서도 農民의 象徴을 하필 老翁으로 設定함은 老人形象이 神格視되는 巫俗에의 屈折로 보인다. 그리고 後半部에서 巫俗說話로 再編成될 때 莫強한 權力을 가진 王으로부터의 들끓는 輿論에 依해 水路夫人을 탈환하는 過程을 神聖化하고 그러한 民衆의 힘을 呪力視하여 이 呪力을 담은 巫歌인 〈海歌詞〉를 說話 속에 삽입한 것으로 보인다.

4. 結 語

지금까지 筆者는 三國遺事에 所錄되어 있는 鄉歌와의 關聯說話 3편을 選擇하여 說話의 形成 및 變異過程을 構造的인 側面에서 檢討해 보았다. 特別히 說話의 形成이나 그 變異化 過程에 있어서 相異한 階層의 多樣한 參與로 因해 複雜한 構成을 갖고 있는 複合說話를 그 分析 對象으로 삼아, 지금까지 이들 說話가 單一構造를 가진 單純說話로 取扱되어, 보는 角度에 따라 各人 各색의 해석이 나올 수 있었던 理由를 그 根底에서부터 밝히고, 이들 複合說話에 各階層이 어떠한 順次에 依해 어떻게 參與하는가를 살핀 바 있다.

물론 筆者의 이러한 試圖에는 여러가지 疑惑이 뒤따를 수 있다는 것을 모르는 바가 아니다. 즉 한 說話의 形成 및 變異에 있어서 筆者가 分析한 方向대로 果然 그러한 질서정연한 變異化가 順次的인 段階를 거쳐 進行되었을 것인가. 그리고 設令 그런 過程을 거쳤다고 하더라도 우리에게 문제시되는 것은 하나의 完結한 모습으로 굳어져 定着된 最終의 形態만이 論議의 對象이 될 수 있는 것이지 그 變異過程의 여러 段階가 우리에게 어떤 意義를 줄 수 있는가. 그리고 說話의 形成 및 變異 過程이 順次的으로만 해석될 수 있을까. 즉 多樣한 階層이 同時에 同一空間에서 創出한 複合說話는 어떻게 說明해야 할 것인가? 이러한 諸疑惑에 對한 解明할 길이 本稿에서는 마련되어 있지 못하다.

그러나 說話는 口碑文學의 本質上 그것이 일단 文獻에 定着하기까지는 끝

없는 流動의 軌을 거쳐왔을 것이고 그 變異 過程에는 各階層의 相異한 美意識과 價値觀이 가장 意味있는 傳承素로 作用한다고 보아, 階層과 傳承素의 相關關係 및 各階層은 說話의 形成과 變異에 어떠한 모습으로 參與하여 어떤 變異를 초래하는가를 살핌으로써 複合說話의 內面構造를 一回的이고 平面的이 아닌 立體的이고 有機的으로 理解할 수 있다고 본다. 複合說話의 얽히고 얽힌 內面構造를 秩序 있게 파악하기 위해서는 各階層의 參與에 따른 變異化를 추적하는 것이 最善의 方法이라 생각되며, 이러한 作業에 依해서 비로소 處容說話같은 복잡한 構造를 가진 說話가 제모습대로 解明되어 질 수 있다고 본다. 그리고 說話構造의 順次的 理解에 依한 階層別 參與의 解明은 說話 속에 插入되어 있는 歌謠의 機能과 作者階層을 究明하는데 도움이 될 수 있음을 보았다.