

21세기 구비문학, 우리 자료와 이론에 의한 학문주권

임 재 해*

< 목 차 >

- I. 이론과 자료의 불일치 문제와 학문주권
- II. 외국이론과 식민지 지식인의 학문주권
- III. 우리 자료와 외국 이론의 생산적 만남
- IV. 우리 자료에서 추론된 구비문학 이론
- V. 우리 자료에서 제기한 문예미학 이론
- VI. 우리 자료와 현실에 의한 인문학문 이론
- VII. 21세기의 현실과 국제적 학문주권 확립

< 요약문 >

우리 자료를 외국이론으로 분석하고 해석하는 한 학문주권을 확보할 수 없을 뿐 아니라, 우리 문화를 왜곡하게 되므로 문화주권까지 상실하게 된다. 따라서 우리 자료를 우리 이론으로 연구해야 학문주권을 회복하고 문화주권을 누릴 수 있다. 그러므로 우리 구비문학 자료를 통해서 우리 이론을 발견하고 개척하는 연구가 필요하다. 구체적인 구비문학 연구를 통해서 네 가지 이론적 성과를 정리할 수 있다.

첫째, 우리 자료에 외국이론을 창조적으로 적용하여 연구하는 일이다. 외국 이론을 그대로 들여와서 적용하는 것이 아니라, 우리 자료에 맞게 창조적으로 변용하여 기존이론을 발전시키는 것이다. 순차적(syntagmatic) 구조주의와 병립적(paradigmatic) 구조주의에 대해서 이를 통합한 병행적(perallel) 구조주의가 창조적 변용의 보기이다.

둘째, 우리 구비문학 자료에서 추론된 구비문학 이론의 일반화이다. 우리 구

* 안동대학교 교수

비문학 자료를 보면 속담의 속담, 설화의 설화와 같은 메타속담(meta proverb)과 메타설화(meta folktale)가 있다. 이들 메타구비문학(meta oral literature)은 구비문학의 전승주체인 민중이 구비문학에 대해서 어떤 생각을 가지고 있는가 하는 에믹 멘탈(emic mental)한 관점을 인식할 수 있어 연구자 중심의 에틱 멘탈(etic mental)한 관점의 연구를 극복할 수 있다. 메타구비문학 이론은 우리 구비문학 자료를 통해서 수립된 연구방법으로서 세계적인 구비문학 자료에 적용할 수 있는 일반화 가능성이 높은 이론이다.

셋째, 우리 구비문학 자료에서 개척한 문예미학 이론의 일반화이다. 기존 연구는 미적 범주를 송고, 우아, 비장, 골계의 네 가지 양상으로 포착하는데, 구비문학 자료 가운데 민요나 탈춤을 보면 ‘신명’의 미를 추가할 수 있을 뿐 아니라, 무서운 이야기 구연상황을 고려하면 ‘공포’의 미도 추가할 수 있어 미적 범주 이론을 확장할 수 있다. 특히 공포의 미는 듣는 사람들을 깜짝 놀라게 하는 무서운 이야기 외에 공포영화, 공포의 동굴, 놀람의 충격을 주는 놀이 등이 두루 존재하는 것으로 볼 때, 사람들이 추구하는 일반적 심성이다. 그러나 공포 자체를 추구하는 것이 아니라 인위적인 공포의 조성 끝에 오는 안도감과 행복감을 상대적으로 추구하는 것이다.

넷째, 우리 자료와 현실에 의한 인문학문 이론의 개척이다. 인문학문은 사회적 모순을 극복할 수 있는 대안적 가치를 설득력 있게 제시하는 것이다. 민속문화의 본질은 ‘보다 많은 사람들이 보다 자유롭고 보다 풍요로운 삶을 추구하는 지속 가능한 삶의 양식’이라고 규정하고, 이러한 가치를 준거로 현실적인 생명모순을 극복하는 대안을 제시함으로써 인문학문의 위기를 극복할 수 있다.

민속문화 자료를 근거로 주술의 시대, 예술의 시대, 변혁의 시대, 공생의 시대로 독창적인 시대구분 이론을 수립하고, 인류의 미래는 인간과 자연이 함께 가는 공생의 시대로 나아가야 한다는 역사인식을 통해 미국 중심의 제국주의적 세계화에 맞서서 문화주권을 회복하는 대안으로 제시한다. 인문학문이 현실문제를 적극적으로 해결하는 창조적 대안을 마련하게 되면 학문적 위기도 쉽게 해결할 수 있다.

이처럼, 우리 자료를 통해서 우리 이론을 개척하고자 할 때 사소하게 외국

이론을 변용하여 창조적으로 발전시키는 작업을 할 수 있을 뿐 아니라, 메타 구비문학과 같은 새로운 구비문학 이론도 발견할 수 있으며, 구비문학 자료를 통해서 미적 범주와 같은 문예미학의 이론도 확장할 수 있다. 그리고 가장 적극적으로는 인문학문의 세계관적 인식을 생태학적으로 바꾸고 독창적 시대구분론을 통해 미래의 시대를 전망하는 한편, 인문학문의 위기까지 극복할 수 있다.

I. 이론과 자료의 불일치 문제와 학문주권

모든 연구는 일정한 대상에 관한 체계적인 해명을 전제로 한다. 체계적인 해명은 연구의 전제이자 실제 연구를 통해서 얻어낸 결론이다. 당연히 그 해명은 새로운 것이어야 연구의 독창성을 인정받으며 생산적인 지식으로서 학문 창조에 이바지하게 된다. 독창적인 결론과 이 결론을 이끌어내기 위한 자료의 체계적 해명은 일정한 방법에 따라 논리적으로 진술되어야 연구논문으로 인정되고 학문활동으로서 인정받을 수 있다. 그러므로 연구과정에서나 학문활동에서 우리는 자료와 이론의 필연적인 만남을 이루게 되는 것이다.

자료와 이론의 만남은 두 가지이다. 자료를 선정하고 이를 논리적 방식으로 해명하기 위한 분석 체계로서 이론이 있는가 하면, 자료를 분석한 결과 얻어낸 논리적 지식 체계로서 이론이 있다. 달리 말하면 자료의 연구과정에서 동원된 분석체계로서 이론과, 자료의 연구 결과로 추론해 낸 지식체계로서 이론이 양립하는 것이다. 분석체계로서 이론이 자료를 효과적으로 분석하고 해명하는 일종의 연구방법론이어서 고도로 일반화되어 있다면, 지식체계로서 이론은 자료마다 서로 다른 해명의 결과로 얻은 독창적 결론이어서 창조적으로 구체화되어 있다.

그 동안 우리 학계의 학문활동은 ‘분석체계로서 이론’을 수입하여 우리 자료를 분석하고 해석한 다음, 거기서 얻은 ‘지식체계로서 이론’을 새로운 결론으로 제시하기 일쑤였다. 다시 말하면 자료는 우리 것인데, 적용하는 분석체계로서 이론 곧 방법론은 서구의 것이기 일쑤였다는 말이다. 이러한 경향이 오늘

우리 학계를 지배하고 있는 주류 학풍인데, 미국을 중심으로 한 유럽문명권의 학문을 수입하여 적용하는 것이 학문을 하는 최상의 길이라고 여기는 것이 이른바 ‘수입학’이다.¹⁾ 따라서 서구 대학에서 유학하고 학위를 받은 사람들이 대학을 석권하고 우리 학문을 좌우하고 있다. 그러므로 우리 학계에는 수입학이 풍미하는 한편 ‘창조학’은²⁾ 설 자리를 잃고 있다.

오히려 창조학의 성과를 능멸하며 수입학의 권위로 자기 학문을 자랑하기까지 한다. 서구의 카니발 이론으로 한국 탈춤 연구를 ‘우물 안의 개구리’ 또는 ‘국수주의적 연구’로 야유하는가 하면,³⁾ 외국의 인류학 이론의 수준을 들먹이며 한국 민속학의 분과학문적 독자성을 부정하고⁴⁾ 외국문학 전공자들이 우리 현대문학 평론을 석권하려드는 것이 사실이다.⁵⁾ 특히 문학평론의 경우 외국 문학이론으로 무장한 이들이 평단을 장악하고 있긴 하더라도 본격적인 문학연구 업적을 내는 경우는 거의 없다. 평론이나 비평의 단계에 머물 뿐 문학연구의 단계로까지 나아갈 수 없다. 서구의 문학이론이 한국문학 작품을 분석하는

-
- 1) 조동일, 인문학문의 사명(서울대학교출판부, 1997), 31 쪽. 이 책에 수록된 ‘수입학에서 창조학까지의 전환과정’(29-50 쪽)에 우리 학문의 경향을 수입학, 시비학, 자립학, 창조학의 네 학풍으로 나누고 각 영역을 다시 둘로 나누어서 모두 8가지 국학의 방향을 설정하여 우리 학문의 현재와 장래를 체계적으로 논의했다.
 - 2) 조동일, 앞의 책, 49 쪽. “‘창조학’은 국학을 세계화하는 학문이다. 양학이 ‘수입학’에서 ‘시비학’으로 바뀌는 것과 상응해서 국학이 ‘자립학’에서 ‘창조학’으로 바뀐다. ‘자립학’으로 ‘수입학’을 막아내는 소극적인 자세를 떨쳐 버리고, 세계적인 범위의 일반이론을 창조하는 데서 ‘수입학’과 적극적으로 경쟁해서 앞서 나가려고 한다.”
 - 3) 김옥동, 탈춤의 미학(현암사, 1994), 37 쪽.
 - 4) 이광규, ‘민속사회의 연구방법’, 成炳禧·林在海 편, 韓國民俗學의 課題와 方法(정음사, 1986), 251-252 쪽에서, “민속학은 인류학의 일부분이 된다”고 하면서 “한 지역에서 자료를 수집하는 방법은 민속학이 인류학적 방법을 취하는 것”이라고 하며 민속사회의 연구방법을 순전히 인류학 현지조사방법으로 대신하고 있어, 민속학의 독자성을 무시하고 있다. 이에 대한 불만을 같은 책, 325-327 쪽에서 정리해 두었다.
 - 5) 영문학이나 불문학, 독문학 전공자들이 현대문학 평론을 주로 하고 있다는 사실은 굳이 예증을 들 필요 없이 우리 학계의 일반적 추세처럼 되어 있다.

대에는 일정한 한계가 있기 때문이다.

이론과 자료의 어긋진 관계는 문학연구 뿐만 아니라 문화일반의 경우도 마찬가지이다. 서구의 이론이 한국의 문화에 잘 적용될 까닭이 없다. 왜냐하면 서구의 이론은 서구의 현실과 자료를 대상으로 일반화한 지식체계에 입각하여 분석체계를 귀납적으로 수립한 것이기 때문이다. 우리의 독창적인 분석체계로서 이론을 갖지 못하고 늘 남의 눈을 빌어 와서 우리 현실을 해명하는 탓에 세계학계에서 우리 학문의 주권을 행세하기 어렵다. 따라서 국제 학회에서 발표를 하면 외국학자들은 방법론이나 이론에는 아무런 관심이 없고 자료에 대한 관심만 높다. 우리 역사나 문화 등에 관해서 발표하면 주로 구체적인 자료 자체에 관한 질문이 쏟아진다. 따라서 자료적 정보에 관한 논의만 있을 뿐 이론적 논쟁이 진전되는 경우는 아주 드물다. 어차피 이론은 자기들 것을 배워갔으니 물을 필요도 없지만, 자료는 새로운 것이므로 흥미롭고 한국적 독자성을 지니고 있으므로 호기심도 당기기 때문이다.

그나마 자료가 새로운 것만 해도 다행이다. 독창적인 문화가 서구 학자들의 학문적 관심을 불러일으키기도 하기 때문이다. 그것은 마치 제국주의자들이 식민지의 풍부한 자연자원과 특이한 전통문화 때문에 식민지 조사 사업을 벌이며 식민지를 확장해 가는 것과 마찬가지로 맥락에 있는 것이다. 서구 열강의 인류학자들이 제국주의의 지배 이데올로기에 영합하여 식민지의 미개민족을 조사하고 연구한 사실을 두고 인류학자 스스로 “인류학은 제국주의의 자식, 식민주의의 시녀라고 한다”며⁶⁾ 비판하는가 하면, “인류학자들은 서구 열강의 산물인 식민지 사회에서 그들의 학문적 작업을 계속해 왔던 것”을⁷⁾ 인정하며 인류학이 식민지학이었다는 사실을 성찰하는 까닭도 이 때문이다.

II. 외국이론과 식민지 지식인의 학문주권

6) 박현수, ‘문화의 해석과 식민주의’, 제23차 한국문화인류학회 발표논문집(한국문화인류학회, 1991. 10.25., 강원대학교), 3 쪽.

7) 전경수, 문화의 이해(일지사, 1994), 164 쪽. 인류학의 식민주의적 경향에 대한 자세한 논의는 이 책 “VI. 식민주의와 인류학”, 164-198 쪽을 참조하기 바람.

일반적으로 학문의 독창성은 연구방법의 독창성과 연구결론의 독창성으로 확보되는데, 우리 학계의 사정은 연구자료의 독창성으로 그 명맥을 유지하고 있다고 해도 지나치지 않다. 자료는 우리 것인데 이것을 분석하고 해석하는 이론적 준거와 방법적 체계가 외국의 것이기 때문이다. 따라서 우리 자료가 제대로 분석되고 온전하게 해석될 수 없다. 얻은 결론 또한 지식체계로서 이론적 정당성을 갖추었다고 보기도 어렵다. 이미 분석체계로서 이론이 잘못 적용되었기 때문이다.

한국에서 한국인을 상대로 저지른 주한미군 범죄를 미국법에 의해 재판할 때, 그 재판 결과를 정당한 것으로 볼 수 없는 것과 마찬가지로, 법 적용의 준거가 우리 현실 문제를 정당하게 고려할 수 없는 상황에 있는 까닭이다. 이런 상황을 두고 우리는 독립국가로서 주권을 온전하게 행사한다고 보기 어렵다. 따라서 학문의 세계에서도 우리 자료라는 독립성을 아무리 주장한다고 해도 남의 이론을 끌어들여 우리 자료를 해석한 경우에는 학문적 주권이 확립되었다고 할 수 없다. 그러므로 우리 자료와 우리 이론이 상생적으로 만나지 않으면 국제 학계에서 학문주권을 누린다고 하기 어렵다. 국문학과 국사학, 한국 철학, 민속학 등의 국학 분야는 더 이를 데 없다.

국학은 연구활동과 시각이 자생적이며 주체적이어야 할 뿐 아니라, 연구 내용과 성과 또한 민족적이며 현실적인 것이어야 한다. 그러자면 국학의 문제의식은 항상 ‘지금’, ‘여기’ 있는 ‘우리’로부터 출발해야 한다. 그렇지 않고 한국학 및 양학의 관점에서, 또는 서구의 방법론으로 우리 문제를 다루게 되면, 우리 살림살이와 함께 우리 학문까지 남의 손에 맡기는 꼴이 되고 만다. 자료는 우리 것이고 방법과 이론은 외국 것이라면, 우리 국학은 기껏 ‘신탁통치 학문’ 또는 ‘식민지 학문’으로서, 국학까지 제국주의 학문체제에 종속될 수밖에 없다. 민족의 삶과 의식에 뿌리를 박지 못한 국학은 결국 변방 국학이자 종속 국학에 머물게 된다.⁸⁾

구비문학 연구라고 하여 예외일 수가 없다. 우리 구비문학 자료는 우리 용

8) 임재해, ‘21세기 우리 국학의 방향과 과제’, 우리 국학의 방향과 과제(집문당, 1996), 30 쪽.

어와 이론 체계로 분석되고 해석해야 온전하게 해석할 수 있을 뿐만 아니라, 우리 구비문학 이론으로 세계의 구비문학 작품을 우리 시각에서 분석하고 해명할 수 있어야 우리 학문이 국제 학계에서 학문주권을 확립할 수 있다. 세계 구비문학계에 이것은 우리 신화이고 우리 민담이며 우리 민요라고 하여 자료만 우리 것이라고 내놓을 것이 아니라, 이것은 우리 이론이자 우리 방법론이라고 당당하게 내세울 수 있어야 학문주권을 확보할 수 있을 뿐 아니라 우리 학문의 세계화를 이룰 수 있다. 학문주권이나 세계화 이전에 학문이론의 주체적 개척을 통한 학문 발전의 비약이 가능하다. 그러므로 학문주권 회복을 겨냥한 ‘창조학’은 기본적으로 자국 학문의 생존권을 보장하는 것이자 학문의 세계적 성장을 겨냥하는 것이다.

학문주권을 누리는 창조학은 자료와 이론이 함께 가야 한다는 당연한 이치를 자각하기는커녕 오히려 이러한 주체적 연구를 불온한 시각으로 바라보는 이조차 있다. 구비문학 연구 가운데 그러한 문제에 대한 논쟁이 탈춤연구에서 불거졌다. 『탈춤의 미학』이⁹⁾ 논쟁의 불을 지폈다. 이 연구는, 우리 탈춤의 미학을 독자적 논리로 분석하여 한국 고유의 연극미학을 수립하고자 하는 기존 연구 성과를 ‘우물 안의 개구리’로 몰아세우고 문화적 국수주의자로 매도하는 가운데 서구 이론의 틀이 탈춤연구의 알맞은 준거라고 주장하고¹⁰⁾ 카니발 이론으로 한국탈춤을 해석하였다.

서구 이론에 의한 우리 탈춤연구를 그럴 듯하게 합리화하려다가 보니, 그동안 우리 학계에서 거둔 연구 성과를 왜곡하는 무리를 저지른다. 이미 20년 전에 『한국가면극의 미학』에서¹¹⁾ 탈춤의 미학적 연구가 수행되었다는 사실을 무시한 채 자신이 비로소 미학적 연구를 처음으로 시도하는 것처럼 목소리를 높일 뿐 아니라 우리 학계에서는 10년 전부터 ‘탈춤’이라는 우리 말 용어를 쓰고 있는데, 자신이 비로소 ‘탈춤’이라는 용어를 처음 만들어 쓰는 것처럼 사실을 왜곡하고 있다.¹²⁾ 한 마디로 탈춤연구사를 무시하는 거들먹거림과 천박한

9) 김옥동, *탈춤의 미학*(현암사, 1994).

10) 김옥동, 앞의 책, 9 쪽 및 37-50 쪽.

11) 趙東一, *韓國假面劇의美學*(한국일보社, 1975).

12) 임재해, ‘한 부지런한 영문학자의 의욕과 오류-김옥동 지음 <탈춤의 미학>을

비유로 기존 연구를 조롱하는 야유를 서슴없이 던진다.¹³⁾ 서구 이론을 끌고 들어와서 자랑하는 ‘수입학’이 곧 창조학의 주권을 멋대로 유린하며 제국주의적 학문 횡포로 발전한다는 사실을 여실히 입증한 대표적인 보기이다.

영문학자이자 미국에서 학위를 받은 이 저자는 학문 수입상당게 “홍수처럼 쏟아져 밀려들어오는 외국이론들을 국내에 소개하는 일에 매달리다 보니” 탈춤 연구 계획을 실행에 옮기기 어려웠다고 고백하면서,¹⁴⁾ 이른바 서구 이론으로 탈춤의 미학을 분석한 결과로 얻어낸 결론을 보면 ‘수입학’의 한계를 단박 드러내고 있다. “외국 이론을 도입하여 탈춤을 연구하려는 것은 우리의 문화 유산을 왜소하거나 빈약하게 만드는 것이 아니라, 오히려 그것을 풍부하고 비옥하게 만드는 것”이라고¹⁵⁾ 주장했지만, 연구 결과는 거꾸로 나타났다. ‘수입학’이 곧 ‘식민지학’이나 ‘제국주의학’으로 비약될 수 있는 위험이 서론적 논의에서도 드러나지만, 결론에서 한층 선명하게 드러나고 있는 까닭이다.

이 연구의 결론은 세 가지로 정리된다. “첫째는 탈춤이 서구의 카니발에서 기원했다는 것이고, 둘째는 카니발처럼 유희본능의 산물인 놀이라는 것이며, 셋째는 위로부터 억누르는 지배층의 체제를 한층 튼실하게 유지하기 위한 것”이라는 주장이다.¹⁶⁾ 결국 우리 탈춤은 민족 고유의 자생적인 것도 아니고 독창적 연극예술도 아니며 지배체제의 모순에 적응한 것도 아닌, 한갓 놀이본능의 산물이자 서구의 카니발에서 비롯된, 양반체제 옹호의 기능을 발휘했다는 것이다. 일찍이 탈춤을 이보다 더 왜곡시키고 보잘 것 없는 문화로 폄하시킨 연구는 없다. 여기에는 서구 이론에 매몰된 연구자의 제국주의적 세계관이 고스란히 투영되어 있다.

위의 세 가지 결론에 내재되어 있는 세계관은 한결같다. “탈춤의 기원이 카니발이라는 ‘서구동조론’과 탈춤이 유희본능의 산물이라는 ‘민족문화 유산 폄

읽고’, 출판저널 153호(출판저널사, 1994), 14 쪽.

13) 김현선, ‘탈춤 연구의 학문적 야유에 대하여’, 現代文學 9월호(현대문학사, 1994년), 361-382 쪽에서 이 문제를 체계적으로 비판하였다.

14) 김옥동, 같은 책, 7 쪽.

15) 김옥동, 같은 책, 50-51 쪽.

16) 임재해, ‘미학 없는 <탈춤의 미학>과 식민 담론의 정채’, 개간 민족예술 5(민예총, 1994년 겨울호), 143 쪽.

하론', 그리고 탈춤이 체제 유지에 봉사한다는 '기득권 옹호론' 및 '역사발전 정체론'은 모두 서구 열강들의 제국주의적 식민 담론에 연결되어 있는 것'이기 때문이다.¹⁷⁾ 그러므로 나는 이 연구를 식민 담론으로 규정하고 그 학문적 정체를 밝히고자 본격적인 서평을 통해 논쟁을 시작하고자 하였던 것이다.¹⁸⁾

우선 우리 탈춤이 서구의 카니발에서 기원했다는 주장부터 도무지 납득할 수 없는 주장이다. 기본적으로 문화의 기원이 무엇인지, 발전이 무엇인지 전혀 모르거나 비교문학 또는 비교문화의 상식조차 알지 못한다고 할 수밖에 없다.¹⁹⁾ 비슷한 것이면 줄거기를 하는 차원의 기원론을 펴고 있는 셈이다. 우리 자료와 문화적 현실과 전혀 다른 바탕에서 마련된 이론을 들고나오니 이처럼 엉뚱한 결론에 이를 수밖에 없다. 그럼에도 불구하고 이러한 연구의 왜곡과 식민담론의 횡포에 맞장구를 치는 이까지 있다. 맞장구의 근거는 서구 이론의 일반화에서 찾는다.

“한국 문화의 보편 가치를 새롭게 인식하는 데 있어서 외국 이론의 수용과 적용은 매우 중요하다”는 전제 아래, “한 마디로 이 시대를 살고 있는 한국의 어느 학자도 동서양의 거대한 지성의 교류망에서 벗어날 수 없을 것”이라고²⁰⁾ 단정하며 탈춤 미학에 관한 외국 이론 도입을 옹호하고 나선 것이다. 이처럼 서구의 패러다임에서 벗어나기 어려우므로 이론을 수입해서 쓰자고 하는 것은 연구의 독창성을 스스로 포기하는 것이자, 사실상 자기 이론의 개척과 창조를 거부하는 일이다. 진정한 동서양 지성의 교류망 형성은 우리의 이론도 독창적으로 마련하여 서구 학자들에게 선을 보이고 우리 이론도 개척하여 국제학회

17) 임재해, 앞의 글, 같은 곳.

18) 임재해, ‘미학없는 <탈춤의 미학>과 식민담론의 정체’는 “김옥동의 『탈춤의 미학』에 대한 비판적 검토”로서 본격적인 서평이다. 따라서 이 글을 수록한 계간 『민족예술』 편집진은 ‘탈춤 연구에 대한 논쟁을 시작한다’라는 별도의 표제를 달고(129-130 쪽) 특별히 편집하여 논쟁의 자리를 마련하고 문제를 제기하였으나 반론이 없어서 논쟁이 더 이상 진전되지 않았다.

19) 임재해, ‘미학 없는 <탈춤의 미학>과 식민 담론의 정체’, 같은 책, 142 쪽.

20) 이훈상, ‘기왕의 통설만 반복재생산하는 게 능사인가-김옥동교수의 <탈춤의 미학>을 비판한 임재해교수의 서평을 비판한다’, 출판저널 155(출판저널사, 1994), 18 쪽.

에서 논의되도록 하는 일이라는 사실을 모르고 하는 주장이다.²¹⁾

‘수입학’을 자랑하는 사람들이 주장하는 세계적으로 보편적인 학문이론을 주체적으로 생산하기 위해서도 우리 스스로 ‘창조학’을 해야 한다.²²⁾ “자신의 사회를 보는 이론을 자생적으로 만들어가지 못하는 사회를 식민지적”이라고 규정한 비판적인 사회학자는, 이론에 치우치면서 그 속에 담긴 자신의 삶에 대한 암시를 애써 외면하는 것, 그리고 자신의 삶이 전혀 담겨 있지 않은 글 읽기 곧 외국 이론 습득하는 작업에 일생을 바칠 수 있는 것이 바로 제3세계 지식인의 식민지적 징후라고 자리매김하였다.²³⁾ 외국이론에 빠져서 우리 이론의 개척을 무시하는 이들은 스스로 식민지 지식인의 모습을 드러내고 있다는 사실조차 자각하지 못할 것이다.

식민지인은 서양의 제국주의 문화와 그 세계관에 스스로 노예가 되어 자기 현실을 잃어버리고, “지배자의 눈으로 스스로를 파악하면서 그것에서 사랑을 느끼는 식민지인의 회극적인 모습도 흔히 보는 현상”이라 지적한, 주체적인 영문학자는 “제국주의 문화의 확장은 물리적 힘에 못지 않게 동화 또는 자진하는 복속을 통하여 이루어진다”고 성찰하고 있다.²⁴⁾ 다시 말하면 외국이론을 무장하고 우리 현실에 입각한 우리 학문의 창조적 모색을 웃음거리로 만들고자 하는 학문적 횡포는 제국주의의 요구에 의하여 어쩔 수 없이 앞잡이 노릇을 하는 것이 아니라, 스스로 즐겨 복속되고 학문적 노예를 자처하는 것을 큰 자랑과 영광으로 알고 있는 웃지 못할 현상이라는 것이다.

이러한 현상은 특정 학자 개인의 문제가 아니라 학문주권을 상실한 제3세계 학계의 비극적 현실이라는 데 문제의 심각성이 잠복하고 있다. 어차피 국학이 싫어서 외학을 하고 영문학자가 되어 포스트 모더니즘과 같은 외국 이론을 수입하는 일에 골몰하고 있는 이들은 학문수입상을 자처하고 있으니 제쳐 두어

21) 임재해, ‘탈출연구의 진정한 쟁점은 따로 있다 - 생산적 논쟁 기대하며 이훈상 교수의 비판에 답한다’, 출판저널 156호(출판저널사, 1994), 9 쪽.

22) 조동일, 인문학문의 사명, 50 쪽.

23) 조혜정, 글읽기와 삶읽기(또하나의 문화, 1992), 22-23 쪽.

24) 김우창, ‘전전성기의 문화: 외국 문화의 기여’, 외국문학 40(1994년 가을호), 22-23 쪽.

도 그만이다. 그러나 한국역사를 연구한다는 이조차 학문의 주체성을 잃고 서구 이론의 장단에 놀아난다면, 우리 학문은 한결같이 립스틱 질게 바르고 알몸을 드러낸 채 길거리에 나가 정조를 파는 처지와 같은 상황에 놓여 있는 셈이다. 국학자의 학문적 처지가 이런 수준이라면 이들에 의해 이루어지는 학문 활동은 곧 양학의 모조품이나 외학의 패러디로 머물고 말 것이다.²⁵⁾ 그러므로 우리 학문의 주권을 되찾기 위해서도 주체적이고 창조적인 이론 개척을 주요 과제로 삼지 않을 수 없다.

III. 우리 자료와 외국 이론의 생산적 만남

분석체계로서 우리 이론 개척은 두 가지 방향에서 가능하다. 두 방향은 전통이 결정한다. 모든 이론이나 세계관의 창조적 수립은 전통을 토대로 마련된다. 전통은 오랜 삶의 지혜가 역사적으로 축적되어 있는 문화 자산이다. 이론 개척도 나뉘없이 이루어지는 것이 아니라 문화 자산인 전통의 분석과 비판적 극복을 통해서 비로소 가능하다. 이론 개척이 두 방향에서 가능하다는 것도 그것을 가능하게 하는 전통이 두 가지이기 때문이다.

하나는 철학적 전통이고 둘은 자료적 전통이다. 우선 철학적 전통부터 보자. 철학은 학문의 출발점이자 귀결점이라는 점에서 모든 분과학문이 주목하지 않을 수 없다. 창조학으로서 학문이론을 생산하려면 독자적인 철학 전통이 있어야 한다. 철학적 전통 속에 학문이론을 새롭게 수립하는 일이 긴요하다는 것은 새삼스러운 일이 아니다. 철학의 논리와 방법으로 연구성과를 이론화하고 일반화해야 학문이론을 세울 수 있을 뿐 아니라,²⁶⁾ 우리 철학의 전통을 재인식하고 학문론을 혁신할 수 있어야 주체적인 우리 학문이론을 창조할 수 있다. 이러한 학문론을 펴면서 실제로 개척한 이론이 ‘생극론(生剋論)의 역사철학’이다.²⁷⁾ 생극론에 입각해서 세계문화사 연구가 독창적으로 진전되고 있다.²⁸⁾ 생극론의 거대이론은 우리 철학적 전통의 독자성에서부터 비롯된 것이

25) 임재해, ‘21세기 우리 국학의 방향과 과제’, 같은 책, 31 쪽.

26) 조동일, 한국의 문학과 철학사(지식산업사, 1996), 502 쪽.

27) 조동일, 앞의 책, 11-12 쪽.

다.

들은 자료적 전통에 의한 이론 개척이다. 철학적 전통에 의한 이론이 연역적인 작업이라면 자료적 전통에 의한 이론은 귀납적 작업이다. 학문이론이란 어느 것이든 구체적 자료와 현실적인 삶을 대상으로 수립된 것이다. 따라서 이론과 자료의 실상이 잘 맞아떨어져야 효용이 있다. 우리 철학은 우리 현실에서 비롯된 것이므로 여기서 수립된 이론은 우리 자료를 해석하는 데 수입이론보다 타당성이 높다. 우리 자료로부터 귀납적으로 추론된 이론도 마찬가지로 우리의 삶과 현실을 이해하는 데 더 기능적이다. 우리 자료가 독창적일수록 독창적인 이론을 수립할 수 있다.

특히 구비문학의 경우에는 기록문학의 전통과 달리 민족마다 서로 다른 고유성을 지니고 있다. 그리고 실제로 진행되는 현장을 포착할 수 있어 실험적인 연구를 할 수 있을 뿐 아니라, 우리 구비문학 작품 가운데에는 세계적인 동질성을 지닌 자료들도 있어서 일반화의 가능성도 높다. 특히 민담의 경우에는 콩쥐팥쥐·고양이 목에 방울 달기·호랑이와 꽃감·선녀와 나무꾼·뱀신랑 이야기처럼²⁹⁾ 세계적인 분포를 이루고 있는 것이 적지 않다. 이들 작품을 두고 보면 우리 구비문학 이론은 세계적인 수준에서 창조될 가능성을 지니고 있다. 구비문학 자료는 세계적인데 이론은 그에 미치지 못하는 것은 우리 학계가 성찰해야 할 부분이다.

나는 철학적 전통을 포착하여 이론을 개척하는 일보다 구비문학과 민속문화를 통한 우리 자료의 전통을 이해하는 일에 더 관심을 쏟았다. 따라서 철학적 전통이 아닌 자료적 전통에 입각한 학문이론을 귀납적으로 마련해오고 있다. 철학적 전통에 의해 마련한 연역적 이론은 거대이론일 수 있지만, 자료적 전통에 의해 마련한 귀납적 이론은 자료의 성격과 자료를 보는 눈에 따라 큰 이론도 있고 작은 이론도 추론될 수 있다. 자료를 통해 귀납적으로 이끌어낸 이론은 철학적 전통에 의한 것처럼 거대이론에 이르기 어려운 한계를 지니되,

28) 창조학으로서 생극론을 거대이론으로 삼아 세계문학사를 독창적으로 집필하는 조동일은 세계문학사의 허실(지식산업사, 1996)에서 세계문학사의 전개(2002년 간행예정)에 이르기까지 10 여 권의 세계문학사 집필을 진행하고 있다.

29) 張德順 외, 口碑文學概說(一潮閣, 1971), 25 쪽 참고.

필요한 대상을 효과적으로 분석하고 해명하는 데에는 더 가능하다.

자료적 전통에 입각한 일반이론의 수립의 가능성은 귀납적 논리에서 마련된다. 모든 자료는 그 자체로 자기를 해명하는 논리를 내재하고 있다고 보는 것이다. 따라서 자료의 실체를 제대로 휘어잡아서 독창적으로 포착할 수 있게 되면, 그것을 해명하는 분석체계를 자료로부터 발견해낼 수 있게 되고, 이 분석체계를 일반화의 가능성이 높도록 추론하면 분석체계로서 이론을 마련할 수 있다고 생각한다.

물론 자료에 의한 귀납적 추론화 과정도 전적으로 귀납적이기만 한 것은 아니다. 끊임없이 연역적 전제와 기존 이론들이 고려되어서 새로운 이론이 마련된다. 그리고 기존 이론을 연역적으로 적용할 때에도 우리 자료의 실상을 고려하면 독자적인 분석틀을 추론해낼 수 있다. 기존의 이론을 자료에 맞게 수정할 수 있어야 우리 자료의 고유성도 밝혀낼 수 있고 또 기존 이론을 한층 정교하게 발전시킬 수 있다. 그러므로 기존 이론의 맹목적 적용에 의한 일방적 재단이 아니라, 우리 자료의 독자성을 인정하는 가운데 기존 이론과 조화롭게 만나면 우리 자료가 체계적으로 해명되고 기존 이론 또한 한 단계 발전될 수 있다. 그러므로 학문이론의 개척은, 가장 소극적으로 기존이론의 재창조에서부터 가장 적극적으로 새로운 거대이론의 창조에 이르기까지 그 진폭은 다양한 층위를 이루고 있다.

나는 꼭두각시놀음을 구조주의적으로 분석하는 연구를 하였다.³⁰⁾ 자료는 우리 것이고 분석체계는 당시에 풍미하던 외국 이론이다. 그러나 그 이론을 그대로 적용하지 않았다. 종래의 병립적 구조주의와 순차적 구조주의를 함께 고려한 병행적 구조주의를 새로 제기하였다. 그것은 한갓 이론적 절충이 아니고 구체적인 자료 분석에 입각한 것이다. 꼭두각시놀음의 내용을 해명하고 민중의식을 포착하는 데에는 아무래도 지배층과 피지배층의 갈등양상을 대립적으로 분석하는 병립적 구조주의가 가장 적합했다. 그러나 작품의 선후관계를 통해 작품의 형상성과 구조적 관계를 해명하는 데에는 순차적 구조주의가 제격이었다. 따라서 기존의 구조주의적 분석방법을 제각기 꼭두각시놀음에 적용하

30) 임재해, 꼭두각시놀음의 이해(홍성사, 1981).

여 분석할 수밖에 없었다.

꼭두각시놀음의 성격은 내용과 형식 또는 주제와 구성 양면에 의해서 온전하게 드러날 수 없다. 우리 민속극 일반의 속성처럼 꼭두각시놀음은 풍자성을 지닌 비판적 희극이다. 따라서 비판의 양상을 포착하고 풍자의 논리를 발견하려면 독자적인 분석방법이 요구된다. 그러자면 비판되는 사람과 비판하는 사람의 대립구조를 병립적으로 분석하는 것으로 만족할 수 없고 또 사건의 전개 양상을 순차적 조직으로 선후관계만 분석해서도 포착되지 않는다. 병립적으로 존재하는 자아와 세계의 대립구조가 작품의 시간적 전개에 따라 어떻게 변모하고 발전하는가 하는 사실을 병행적 구조로 분석하면 그 비판 양상이 몇 가지 양식으로 구조화되어 있음을 포착할 수 있다.

그 결과 종래에는 막연히 풍자라고 인식되던 비판 양상이, 풍자의 구조와 해학의 구조, 풍자의 역설적 구조로 한층 논리적으로 구체화되는가 하면, 세 사람 사이의 갈등양상을 보이는 거리들은 싸움의 다양한 논리로 기호학적으로 체계화되어 제시될 수 있었다. 그리고 병립적 구조 분석에서는 주로 양자 갈등만 다루었기 때문에 잘 드러나지 않았던 민중의식도 병행적 구조 분석을 통해서 새로 포착되었다. 다시 말하면 제3의 인물은 단순히 3자 갈등을 구성하는 극적 의미만 지닌 것이 아니라, 적대자에 편승하는 인물로서 적대자와 함께 비판되는 대상이다. 그러므로 민중은 기존사회의 부조리와 적대자만 비판하는 것이 아니라, 이에 편승하여 개인적인 욕망을 추구하는 제3의 인물도 비판적으로 형상화하고 있다는 사실이 분명하게 밝혀졌다.³¹⁾

만일 구조주의 이론이 우리 자료인 꼭두각시놀음과 생산적으로 만나지 않았다면 이와 같이 병행적 구조의 논리로 확대 재생산되기 어려웠을지도 모른다. 기존 이론도 우리 자료에 맞게 발전적으로 재창조하면 자료 이해도 독창성을 획득하게 되고 이론도 생산적으로 발전시킬 수 있다. 내가 수립한 설화의 현상론적 방법론도 같은 맥락에서 이루어진 성과이다.³²⁾ 이른바 서구 설화학계에서 마련한 연행중심적 방법(performance-centered approach)과 상황론적 방법(contextual method)을 포괄하되, 이들 방법처럼 연구의 당위성에 따른 지시

31) 임재해, 앞의 책, 167-199 쪽 참조.

32) 임재해, 설화작품의 현상론적 분석(지식산업사, 1991).

적 주장에³³⁾ 머무르지 않고 화소체계에³⁴⁾ 따라 구체적인 분석항목과 전승 차원과 연행 차원의 변이를 함께 고려한 현장론적 분석모형을 마련하고 구체적인 설화자료 분석을 통해 해석 능력을 입증하였다.³⁵⁾ 그러므로 이론적 자각이 있으면 우리 자료를 토대로 기존 이론의 한계도 얼마든지 극복하고 한층 진전된 분석체계로서 이론을 재창조해낼 수 있다.

IV. 우리 자료에서 추론된 구비문학 이론

다음은 우리 구비문학 자료에서 이론을 추론한 연구 가운데 미시적인 보기를 들어보자. 메타구비문학 이론은 ‘이야기의 이야기’ 또는 ‘이야기 주머니 이야기’를 중심으로 에믹(emic) 멘탈(mental)한 관점에서³⁶⁾ 설화가 무엇인가 하는 것을 해명하는 연구이다. 그동안의 설화 해석은 구비문학 전공자들에 의한 분석적 연구 곧 에틱(etic) 멘탈(mental)한 연구로 일관했는데, ‘이야기의 이야기’와 같은 메타설화(metafolktale)를 대상으로 메타구비문학론을 펼침으로써, 이야기를 생산하고 전승하며 향유하는 민중들의 시각에서 민담의 정체를 새롭게 포착할 수 있었다.

33) 이들 연구는 한결같이 설화작품 못지 않게 연행현장을 중요시해야 한다거나 설화가 전승되는 전승현장의 상황을 고려해서 연구해야 한다는 사실을 강조하고 주장하는 데 그칠 뿐 구체적 분석항목의 설정이나 분석모형의 제시에 이르지 못했다.

34) 역사지리학적 방법이나 구조주의적 방법의 화소 개념과 달리, 현장론적 방법에서 화소는 “이야기의 줄거리를 합성하고 분석할 수 있는 단위로서 이야기의 생성·전승·변이에 일정한 기능을 발휘하는 설화의 작은 요소”라고 규정된다. 이러한 기능에 따라 화소를 유형화소·원형화소·종속화소·변이화소로 설정하여 설화가 현장에서 생동하는 가변성을 효과적으로 분석한다.

35) 황인덕, ‘書評 - 林在海 著『설화작품의 현장론적 분석』’, 比較民俗學 8(比較民俗學會, 1992), 213-224 쪽의 서평에는 이 연구의 한계도 잘 지적되어 있다.

36) Marvin Harris, *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture*(Vintage Books, A Division of Random House, 1980), 31-34 쪽에 에믹과 에틱, 그리고 멘탈과 비헤이머럴의 문제를 자세하게 설명하고 있다.

더군다나 ‘이야기의 이야기’는 이야기에 관한 이야기이자 이야기를 주인공으로 한 이야기이므로 이야기가 무엇인가 하는 것을 민중의 시각에서 이야기화한 것이기 때문에, 이 이야기는 이야기에 대한 민중의 관념을 멘탈한 측면에서 드러내는 데 머무는 것이 아니라 비헤이버럴(behavioral)한 측면에서 이야기로 구현되고 있다. 그러므로 에릭한 관점에서 이야기의 멘탈한 국면과 비헤이버럴한 국면을 함께 포착할 수 있는 대상이다.³⁷⁾ 아직까지 구비문학계에서는 ‘메타’ 논의가 개진되지 않았다. 내가 아는 바로는 서구학계에서도 메타설화나 메타속담, 메타민요와 같이 메타구비문학에 관한 문제제기가 없는 상태이다. 그럼에도 불구하고 우리 학계에서 이 논의가 먼저 제기된 것은 ‘이야기의 이야기’에 의한 메타설화의 포착에서부터 비롯된다.

‘이야기의 이야기’는 수많은 구비문학 자료의 바다에서 건져 올린 아주 사소한 자료이다. 그러나 이 자료를 메타구비문학의 시각으로 보면서, 우리 구비문학 작품에는 메타설화뿐만 아니라 ‘메타속담’, ‘메타수수께끼’, ‘메타민요’, ‘메타무가’, ‘메타관소리’ 등이 두루 전승되고 있다는 사실을 알 수 있다. 이를테면 ‘옛말 한 말 그른 말 없다’는 메타속담을 통해서 속담의 진리성을 속담으로 전승하고 있는 것이다.³⁸⁾ 메타속담은 속담이 한갓 ‘옛말’이 아니라 진리를 담고 있는 ‘새 말’이라는 사실을 드러낸다.

메타속담이 이야기의 진리성을 강조한다면, 메타설화는 이야기의 생명성을 강조한다. 이야기의 생명은 이야기하는 데 있다는 것이다. 그러나 이 정도 인식은 에릭 멘탈한 학자들의 견해나 다를 바 없다. 메타설화는 여기서 한 걸음 더 진전된다. 이야기를 듣기만 하고 하지 않는 사람을 이야기 귀신들이 공격하여 죽이고자 하는 것이다. 여기서 메타설화의 핵심이 드러난다.

이야기가 죽으면 그냥 이야기만 이 세상에서 사라지는 것이 아니라, 그 이야기와 함께 사람들도 더불어 죽는다고 이야기하는 것이다. 이러한 이야기 인식은 설화학자들이 미처 포착하지 못했던 사실이다. 이야기 없는 사회는 곧

37) 임재해, ‘메타구비문학과 민중의 설화인식’, 『口傳文學研究』 8(한국구비문학회, 1999), 11-12 쪽 참조.

38) 임재해, ‘메타구비문학과 구비문학의 민중적 인식’, 한국구비문학회 제21차 연구발표(안동대학 도서관 세미나실, 1998. 8. 10.-11.), 발표요지, 31-32 쪽.

죽은 사회나 마찬가지로 인식어 메타설화에 갈무리되어 있다. 이야기 없는 사회, 침묵하는 사회, 그것은 곧 죽어 가는 사회임을 말함으로써, 이야기의 담지자들인 민중들 스스로 자신들의 기억 속에 저장되어 있는 다양한 설화들을 널리 이야기하여 살아 생동하게 하고자 한다. 이야기의 생명 모순을 해결하는 것이 마침내는 세상의 계급 모순을 해결하고 사람마다 해방된 삶을 누리는 데까지 이르는 것이다. 그러므로 메타설화는 이야기의 구비전승 이치를 말하거나 이야기를 전승하며 살아가는 민중적 삶의 건강성을 드러내는 데 만족하지 않고 이야기를 살리고 세상을 살리는 해방의 주체로서 민중 자신을 인식하며 또한 그러한 삶을 일깨우고 있는 것이다.³⁹⁾

‘이야기의 이야기’에서 시작된 메타설화 이론은 메타구비문학 일반론으로 확장됨으로써 구비문학 이해의 새로운 지평을 열었다. 메타설화는 설화의 생명성을 이야기하는 행위에 두면서 계급 모순 없는 인간해방을 이야기한다면, 메타민요는 민요의 자연발생적 형성원리와 함께 인간적 질곡이 없는 몸과 마음의 해방을 노래하며, 메타속담은 옛말의 진리성을 말하면서 옛말은 옛말이 아니라 항상 지금 여기서 살아 있는 새 말임을 말한다. 이에 비하여 메타수수께끼는 대상에 대한 비유적 인식과 문학적 재창조를 통해 세계에 대한 정서적 사유의 지평을 넓히고자 한다. 이처럼 갈래별 메타구비문학 작품에 의해 민중이 인식하고 실현하는 구비문학의 각 갈래들을 그들의 관점에서 포착하기에 이르렀다.

메타구비문학 작품은 저마다 독특하다. 왜냐하면 구체적인 작품으로 구현되면서 각편으로 존재하기 때문이다. 따라서 에픽 비헤이버럴한 자료를 끊임없이 만날 수 있고 이런 자료를 만날 때마다 새로운 해석이 가능하다. 이러한 메타구비문학 이론을 다른 나라 작품으로 확장하면 구비문학의 인식에 관한 비교연구와 세계적인 연구가 가능하다. 각국 메타구비문학 작품의 공통성에 의한 구비문학 일반이론을 에픽 멘탈한 관점에서 수립할 수 있는 것은 물론, 각국 작품의 특수성을 통해서 민족마다 독특한 구비문학 이론을 에픽 비헤이버럴한 관점에서 포착할 수 있다. 그러므로 메타구비문학 이론은 학자들 소수

39) 임재해, 앞의 글, 35 쪽.

에 의한 강단학문의 굴레에서 벗어나 구비문학의 주인인 민중들 다수에 의한 현장학문 또는 민중학문의 새 차원을 여는 학문민주주의에 공헌하는 일이기도 하다.

V. 우리 자료에서 제기한 문예미학 이론

지금까지 미적 범주 이론은 주로 기록문학 작품을 중심으로 수립된 것으로서, 가장 일반화된 것이 송고·우아·비장·골계의 네 가지 미이다. 예술철학을 하는 사람들이든 문예이론을 하는 사람들이든 한결같이 이 네 미적 범주를 전제로 이론적 체계만 달리하고 논리만 더 정교화할 뿐, 미적 범주의 영역확장은 시도하지 않고 있다. 그러나 우리 구비문학 자료가 구현되는 현장을 고려하면 이들 네 범주 외에 다른 미적 범주를 설정할 수 있다.

우선 민요를 부르는 현장이나 탈춤을 추고 풍물을 치는 현장에서 보면 듣는 이들이나 구경꾼들이 함께 신명이 나서 거들먹거리는 것을 볼 수 있다. 소리를 부르는 사람이나 탈춤을 추고 풍물을 치는 사람들도 자기 신명에 도취되어 망아상태에 빠지는 것을 볼 수 있다. 신명이 뻗친 것 같기도 하고 신들린 것 같기도 하며 신이 지핀 것 같기도 하다. 그래서 이런 사람들의 거침없는 연행 상황을 보고서 ‘아무개는 신기(神氣)가 있다’고 평하기까지 한다. 하는 사람이나 보는 사람이 함께 빠져드는 신명이나 마음껏 풀어내는 신명을 두고 우리는 미적 범주의 어느 영역에다 귀속시킬 것인가.

우리 탈춤의 미학을 희랍극의 ‘카타르시스’에 대하여 ‘신명풀이’로 규정한 것처럼,⁴⁰⁾ 탈춤을 하는 사람과 보는 사람이 함께 신명을 즐기며 또한 적극적으로 추구한다. 이것은 탈춤이나 민요, 풍물과 같은 우리 전통에서만 나타나는 것이 아니다. 헤비 메탈을 연주하는 악사들과 이를 듣는 관중들이 연주에 도취되어 열광하는 모습도 역시 ‘신명풀이’의⁴¹⁾ 하나이다. 이러한 도취와 열광과

40) 조동일, 카타르시스·라사·신명풀이(지식산업사, 1997), 59 쪽에 탈춤의 연극 미학이 ‘신명풀이’라는 사실을 그리스 비극의 ‘카타르시스’, 인도연극의 ‘라사’와 견주어 밝히고 있다.

41) 조동일, 앞의 책, 106 쪽. “안에 간직한 神氣가 밖으로 뿔어나서 어떤 행위나

흥분을 공감하는 신명을 기존의 미적 범주 속에 수렴하기 어렵다. 신명은 우리 자료를 통해서 발견한 새로운 미적 범주로서 일반화할 수 있다. 그러므로 ‘신명의 미’처럼⁴²⁾ 기존의 미적 범주를 확장하는 새로운 이론이 요청된다.

설화의 구연현장에서는 숭고·우아·비장·골계와 전혀 다른 미적 감흥을 추구하는 경향이 있다. 신화처럼 숭고하지도 않고 본격민담처럼 우아하지도 않으며 전설처럼 비장하지도 않고 우스개처럼 골계적이지 않은 이야기가 있다.⁴³⁾ 이른바 무서운 이야기가 그것이다. 공포담이라 일컬어도 좋다. 듣는 사람들이 무서움을 느끼도록 용의주도하게 겨냥하여 구연하는 이야기다. 이처럼 미적 범주는 수용자의 감흥과 반응을 중요하게 고려한다. 탈춤의 연극미학도 ‘탈춤이 관중에게 어떤 작용을 하는가’, ‘탈춤을 보고 관객이 어떤 반응을 하는가’ 하는 전제 아래 설정된 것이다. 따라서 “관객이 연극 진행에 참여해 마음 속에 간직했던 바를 풀어내어 흥겨움을 누리는 것이 ‘신명풀이’이다” 하고⁴⁴⁾ 연극미학을 규정하는 것이다.

설화의 서사적 미학도 수용자를 전제로 한다. ‘무서운 이야기’의 미학도 같은 맥락에서 추론된다. 우스개 이야기가 순전히 듣는 사람을 웃기는 데 목적을 두고 있는 것처럼, 무서운 이야기도 순전히 듣는 사람을 오싹하게 놀라도록 하는 데 목적을 두고 있다. 따라서 우스개 이야기가 ‘골계미’를 지닌 것처럼 무서운 이야기도 ‘공포미’를 지니고 있다고 할 수 있다. 왜냐하면 “이야기

표현형태를 이루는 것을 두고 ‘신명’을 ‘푼다’고 한다. 그래서 ‘신명풀이’란 바로 ‘神氣發現’이다. 사람은 누구나 ‘신기’ 또는 ‘신명’을 지니고 살아가지만, 천지만물과의 부딪힘을 격렬하게 겪어 심각한 격동을 누적시키면 그대로 덮어두지 못해 ‘신기’를 발현하거나 ‘신명’을 풀지 않을 수 없는 지경에 이른다.”

42) 임재해, 민족설화의 논리와 의식(지식산업사, 1992), 56 쪽에서 미적 범주는 예술의 갈래에 따라 그 나타남새가 다를 수 있다는 전제 아래, 구비문학 자료를 통해서 ‘공포의 미’와 함께 ‘신명의 미’를 더 설정할 수 있다고 문제제기를 하였다.

43) 趙東-, ‘美的 範疇’, 韓國思想人系 I(성균관대 대동문화연구원, 1973), 499 쪽. “신화는 이미 지적인 바와 같이 본질적으로 숭고하고, 전설은 앞으로 고찰하겠지만 비장한 성격을 농후하게 지니고 있으나, 민담에서 가장 두드러진 미적 범주는 우아라 할 수 있다. 다만 민담 중 소화는 골계를 생명으로 삼기에 따로 논해야 할 것이다.”

44) 조동일, 위와 같은 책, 59 쪽.

하는 쪽은 듣는 쪽에게 극도로 무서운 이야기를 해서 공포감을 조성하고 마침내는 깜짝 놀라도록 겁을 주고자 하며, 듣는 쪽은 적극적으로 무서움을 즐기려는 욕구가 깔려 있는 가운데, 이야기를 하고 듣는 것”이⁴⁵⁾ 무서운 이야기이기 때문이다. 미학은 미적 체험을 구체적으로 해명하려고 하는 것이므로, 공포의 체험은 다른 미적 범주 이상으로 충격적이며 직접적인 체험을 동반하므로 미적 범주의 주요 대상으로 적극 끌어들여야 한다.

공포의 놀람을 주는 이야기들은 한결같이 듣는이를 긴장 속으로 몰입하게 한 다음 결말 부분에서 갑작스럽게 폭발되는 공포의 충격을 주어서 누구든지 자지러지게 놀라도록 공포감을 증폭시키는 형태로 구성되어 있다. 그리고 우스개가 듣는 이들이 웃는 순간 이야기가 끝나버리듯이 공포담도 듣는 이들이 자지러지게 놀라는 대목에서 이야기가 끝나도록 되어 있다. 그것은 웃음을 즐기는 것이 우스개의 목적이듯이, 전적으로 공포감을 즐기는 것이 무서운 이야기의 목적이기 때문이다.

공포를 즐기는 예술 갈래나 문화는 다양하다. 연극, 음악, 놀이 등에서도 공포를 즐기는 것이 있다. 어린이들에서 어른들까지 놀이와 영화를 통해서 공포를 즐긴다. 특히 영화에는 공포영화 갈래가 두드러진다. ‘드라큘라’와 같은 흡혈귀 영화는 끊임없이 계속 재창조될 정도로 공전의 히트를 치고 있다. 무섭지 않으면 흥행이 되지 않는다. 유원지에 있는 공포의 동굴도 마찬가지이다. 무서움을 강조하며 광고를 한다. 음악에도 놀람교향곡이 있고 연극에도 공포극이 있어서 실제로 놀라움을 체험하게 만든다. 어린이들도 상대방을 깜짝 놀라게 하는 놀이를 즐긴다. 인간은 기본적으로 공포를 즐기는 미적 욕구가 있기 때문이다.

정말 인간은 공포체험을 즐기는가. 그렇다고 대답할 수 있어야 공포의 미를 인정할 수 있다. 그런데 우리가 즐기는 것은 모두 가상의 공포이다. 가상의 공포와 실제상의 공포는 다르다. 그것은 마치 비극적인 문예작품은 즐기지만 실제 현실에서 자신이 비극적 상황에 놓여 있기를 기대하는 사람은 없는 것과

45) 임재해, ‘설화에 의한 미적 범주의 확장’, 민족설화의 논리와 의식(지식산업사, 1992), 57 쪽.

마찬가지이다. 사람들은 비극을 통해서 카타르시스를 느끼며 마음을 시원하게 씻어내는 정화의 체험을 가질 따름이다. 공포의 미도 마찬가지이다. 현실적인 공포는 극도로 기괴한다. 악몽을 꾸면서 느끼는 공포감은 정말 실감난다. 따라서 한갓 꿈이지만 악몽은 누구든 머리를 절레절레 흔든다. 실제상의 공포는 한결같이 거부한다.

그럼에도 불구하고 공포를 즐기는 까닭은 무엇인가. 문예활동이나 놀이 속의 공포는 한결같이 가상의 것이다. 가상의 공포를 통해서 공포 다음에 오는 안도감과 행복감을 실감하는 것이다. 친구가 자기를 언덕에서 떨어뜨릴 것처럼 몸을 밀치다가 잡았을 때 공포감과 안도감이 즉각 교체된다. 죽음의 공포에 시달리다가 악몽에서 깨어났을 때 살아 있다는 사실 하나만으로도 행복감을 느끼게 된다. 실제 현실이 아무리 힘들고 불행하더라도 이 순간만큼은 안도에 의한 행복감에 사로잡히게 되는 것이다. 따라서 사람들은 공포를 의도적으로 조성하는 것이다.⁴⁶⁾ 그러나 한층 중요한 미적 체험은 역설적인 안도감에서 얻는 것이다.⁴⁷⁾

미적 범주를 확장하여 새로 공포의 미를 설정하는 것은 설화가 구연되는 현장에서 이야기꾼과 듣는이 사이의 실제적 교감을 토대로 한 귀납적인 방법이 자 현장자료에서 추론된 것이다. 자연히 관념의 미학이나 규범의 미학에 토대를 두고 있는 기존의 미적 범주론과 달리, 이 논의는 묘사의 미학 또는 사실의 미학에 토대를 둔 것이다. 따라서 미의 절대론을 주장하며 미의 대상을 초시간적이고 절대적인 구조연관성 속에서 해명하려는 것과 달리, 여기서 문제삼는 미학적 태도는 미의 상대론을 인정하며 미의 대상을 언제나 변화하고 움직이는 변용의 대상으로 다루는 것이다.⁴⁸⁾

따라서 미적 범주의 확장을 시도하는 창조적인 논의는 이미 세워져 있는 규범과 도식이다 미적 양식을 끼워 맞추려 드는 연역적 작업이 아니라, 현실적

46) 요즘 ‘엽기’ 관련 이야기와 영상, 그림 등을 즐기는 것도 이러한 미의식과 무관하지 않다.

47) 임재해, ‘설화에 의한 미적 범주의 확장’, 앞의 책, 53-83 쪽에서 자세하게 다루었다.

48) 尹在根, 文藝美學(고려원, 1979), 210 쪽.

으로 존재하는 미적 사실을 포착하고 분석함으로써 새로운 미의 양식을 별도로 설정하는 귀납적 작업이다. 여기서 논의한 신명의 미나 공포의 미는 우리 자료를 통해서 발견한 우리 미학 이론으로서 귀납적 미학에 해당된다. 그러나 귀납적으로 설정된 미적 범주는 우리 구비문학 자료의 미의식을 해명하는 데 머물지 않고 세계 각국의 문예작품들과 더불어 문화 양상들을 새로운 미적 범주로 분석할 수 있는 일반화의 가능성이 높다는 점에서, 연역적 이론으로서 미적 범주의 분석체계 구실을 할 수 있다.

Ⅵ. 우리 자료와 현실에 의한 인문학문 이론

학문이론은 우리의 삶과 세계관은 물론 우리의 운명까지 좌우한다. 마르크스의 사회주의 이론은 세상을 혁명으로 요동치게 만들었으며 동서냉전 체제를 조성하기까지 했다. 한 사람의 운명은 물론 민족의 운명까지 갈라놓는다. 이데올로기를 결정하는 거대이론은 사람들이 받아들이는 정도에 따라서 체제 변혁을 일으키는가 하면 혁명을 촉발하는 힘까지 발휘한다. 그러므로 학문이론의 개척은 상당히 중요하다. 거대학문 이론의 개척은 학문주권뿐만 아니라 민족과 국가의 운명 또는 인류의 운명까지 좌우하기 때문이다.

학문주권은 생존주권처럼 절박한 문제이다. 그런데 우리 인문학문의 현실은 세계 학계에서 학문주권을 누리기 이전에 다른 학문들 틈바구니에서 분과학문으로서 생존권까지 위협받고 있다고 야단법석이다. 최근 몇 년 동안은 ‘인문학의 위기’를 주제로 한 학술대회가 식상할 정도로 많이 열렸지만 실제적 효과는 정부의 인문학문 지원을 요구하는 일종의 시위 구실 정도에 머물 감이 없지 않다. 최근에도 인문학문의 좌장이라 할 수 있는 철학자들이 ‘인문학의 위기와 교육정책의 구조적 전환’을 주제로 논의를 벌였지만⁴⁹⁾, 늘 그랬듯 ‘인문학자의 위기’가 ‘인문학문의 위기’로 착종되는 현상과 함께 제도의 문제를 당위적으로 지적하는 차원에서 만족할 수밖에 없었다.⁵⁰⁾

49) 大同哲學會・韓國東西哲學會 주최, “2001 국제철학대회 - 인문학의 위기와 교육정책의 구조적 전환”(전남 성문사, 2001. 5. 1.).

인문학문의 위기를 논의하면서 이를 학문적으로 극복하지 못하는 것은 결국 인류의 미래를 바람직하게 제시하는 설득력 있는 이론을 생산하지 못하고 있기 때문이다. 인문학문은 결국 ‘인간다운 삶’을 위해 이바지하는 기능을 갖추어야 제 자리를 인정받을 수 있다. 더 구체적으로 말하면, 인간다운 삶의 준거로 삼을 만한 ‘인간해방의 문화’를 창조적으로 제시하고 이를 민주적으로 누릴 수 있도록 향유체계를 만들어 가는 것이 인문학문의 기능이라 할 수 있다. 자연학문이 득세하고 첨단과학 기술이 횡행할 때일수록, 그리고 사회학문이 사회체제를 시장논리로 몰고 가며 모든 삶의 문제를 상품 가치로 환원시키고 장터인간을 우상화하는 상황일수록, 인문학문의 가치는 새삼 강조되고 인문학문의 기능은 더욱 활성화되어야 마땅하다.

결국 인문학문이라고 하는 것이 인간다운 삶에 현실적인 기능을 발휘할 때 학문으로서 쓰임새가 높아진다. 그것은 지식이나 정보로서 학문이 아니라 인간적 성숙과 현실적 실천으로서 학문이 살아 있어야 함을 말한다. 나는 이러한 인문학문의 현실인식에 따라 민속문화의 본질을 독자적으로 포착하고, 민속자료를 근거로 역사인식을 가다듬는 가운데 시대구분론을 창조적으로 제기하였다. 그리고 스스로 마련한 역사발전론과 역사의식에 따라 학문활동을 계속하고 생활 속에 실천하며, 때로는 정통 사학의 시대구분론에 맞서거나 세계지성계를 휩쓰는 서구학자들의 제국주의적 현실진단을 비판하는 논의까지 전개하고 있다. 따라서 이 이론은 거대이론이라고 할 수는 없지만, 내 학문의 방향을 설정하고 이끌어 가는 지표가 될 뿐 아니라, 인문학문의 역사적 진행 전망을 제시하는 이론적 준거가 될 수 있다.

민속문화의 본질에 대한 인문학문다운 통찰은 그 동안의 연구 축적에서 비롯된 것이다. 나는 민속문화가 추구하는 삶의 가치를 궁극적으로 ‘보다 많은 사람들이 보다 자유롭고 보다 풍요로운 삶을 추구하는 지속 가능한 삶의 양식’이라고⁵¹⁾ 추론하였다. 민속문화가 궁극적으로 추구하는 것은 공동체 성원

50) 홍기돈, ‘교육제도 전환보다 인문학 관점 확립하는게 급선무’, 교수신문 제202호, 2001년 5월 14일자, 12면 참고.

51) 임재해, 한국민속학과 현실인식(집문당, 1997), 6쪽. 이러한 인식은 임재해, 한국민속과 전통의 세계(지식산업사, 1991), 106 쪽에서 “삶의 문화란 곧 자유롭고

전체의 자유와 풍요를 지속적으로 누리는 데 있다.⁵²⁾ 그러므로 민속문화를 통해서 설정된 인간다운 삶의 문화는 다음 네 가지 문제에 걸려 있다.

하나는 ‘보다 많은 사람들’을 염두에 둔 민주적인 가치관이다. 놀고 먹는 소수의 특권층보다 열심히 일하는 다수의 사람들이 주체가 되는 문화가 가치 지향적으로 주목된다. 둘은 ‘보다 자유로운 삶’을 뒷받침하는 민주적인 가치관이다. 정치적인 자유는 물론 상하의 계층이나 남녀의 성별, 직업의 귀천 등 사회제도에 따라 사람들을 차별하고 속박하는 일없이 모든 사람들이 평등한 삶을 지향하는 문화이다. 셋은 ‘보다 풍요로운 삶’을 겨냥하는 경제적으로 생산적인 가치관이다. 생산활동 없이 풍요로운 삶을 보장할 수 없다. 다수의 사람들이 민주적으로 자유롭고 경제적으로 풍요롭게 살려면 생산활동에 직접 종사하는 사람이 가장 우대 받는 문화가 조성되어야 한다. 넷은 ‘지속 가능한 삶’을 위한 공생적 세계관의 확보이다. 자유롭고 평화로운 삶을 지속적으로 누리기 위해서도 우리는 인간과 자연이 함께 하는 공생적 세계관을 확립하지 않을 수 없다.⁵³⁾

이 네 가지 가치관은 제각기 독립적이거나 서로 배타적인 관계에 있는 것이 아니다. 전통사회의 민중은 피지배계층이기 때문에 민주적인 사회를 지향하고 일하는 사람들이므로 생산적 가치를 중요하게 여기며 자연과 더불어 살아가는 까닭에 공생적 세계관을 가질 수밖에 없었다. 다시 말하면 민중적이기 때문에 민주적이고 생산적이며 공생적인 세계관을 지니고 있는 것이다.⁵⁴⁾ 그러므로 모든 가치 평가의 기준과 문화 창조의 방향은 이 네 가지 준거, 곧 해당 주체가 민중성을 지녔는가, 모든 의사 결정과 정치 행위들이 민주적인가, 일을 통한 생산성을 추구하는가, 생태학적으로 공생성을 확보했는가 하는 질문에 입각해서 이루어진다.

풍요로운 삶을 추구하는 문화여야 한다”는 데서부터 출발하여 민속문화의 공생적 세계관을 주목하는 연구를 거치면서 보완된 것이다.

52) 임재해, ‘민속문화의 현대적 수용과 변용의 논리’, 민속문화의 수용과 변용(집문당, 1999), 21-22 쪽.

53) 임재해, 앞의 글, 22-23 쪽.

54) 임재해, 위와 같은 글, 24 쪽.

민속문화의 통찰에 의한 인간다운 삶은 민중성·민주성·생산성·공생성에
서 그 준거를 마련하였다. 이것은 공식적 현실인식에 입각한 민속문화의 귀납
적 해석에서 추론된 것이다. 통시적 역사인식의 문제는 별도로 제기되어야 한
다. 그래야 문화적 전통을 성찰하고 미래의 문화를 지속 가능하게 전망할 수
있는 새로운 역사인식을 확립할 수 있다.

민속문화의 역사 곧 민속사의 실체를 보면 기존의 역사인식과 다르다. 왕조
사에 의한 것이든 정치경제사에 의한 것이든 사학계의 일반적 시대구분은 단
절과 전환의 단선적 역사를 그리고 있다. 그러나 민속문화는 다르다. 왕조가
바뀌고 정치체제가 바뀌어도 민중들의 일상생활은 여전히 지속되며 새롭게 형
성된 문화는 이전의 문화적 전통 위에 새로운 전통으로 자리잡게 된다

단군신화의 홍익인간사상과 그 종교적 전통은 아직도 우리 생활 속에 지속
되고 있다. 고대의 무교 전통도 지금까지 계속된다. 온갖 탄압에도 불구하고
곳이 단절되지 않고 있다. 그 뒤에 차례로 전래된 불교문화나 유교문화의 전
통은 아예 민속문화로 뿌리박고 있다. 신라 유리왕대에 확립되었던 한가위 명
절은 최근에 더욱 큰 명절로 부각되고 있을 정도이다. 신라 현강왕대에 비롯
되었던 처용무도 왕조를 넘어서 지금까지 계속된다. 고려 중기에 형성된 것으
로 추론되는 하회별신굿탈놀이도 단절되지 않고 최근까지 지속되었다.

이처럼 민속문화는 왕조의 교체나 정치체제의 전환에도 흔들리지 않고 지속
되는 까닭에 우리 시대의 문화에는 아주 고대적인 문화가 있는가 하면 중세와
근세, 현대문화도 함께 병존하고 있다. 민속사를 보면 마치 문화적 지층을 이
루고 있듯이 역사 발전에 따라 새로운 문화들이 고형의 문화 위에 여러 층위
로 축적되어 있음을 발견하게 된다. 그러므로 사학계의 시대구분에 이끌리지
않고 민속문화 자료를 통시적으로 주목하게 되면, 단선적이고 단절적이며 전
환적인 역사가 아니라 복선적이고 지속적이며 축적적이라는 것을 알 수 있다.
그러므로 나는 단선적 역사의 교체로 이루어진 시대구분이 아니라 길이가 서
로 다른 복선적 역사의 축적으로 이루어진 시대구분을 독창적으로 제기할 수
있었다.⁵⁵⁾

55) 林在海, ‘韓國民俗史 時代區分의 實際와 歷史認識의 展望’, 한국학연구 1(단국

그리고 시대구분의 논리도 여러 문화 양식을 통해 다각적으로 시도한 끝에 민속문화의 대표적인 양식인 굿의 양식을 중심으로 주술의 시대에서 예술의 시대, 변혁의 시대, 공생의 시대로 구분하였다. 이 시대 구분은 우리 굿의 전개 양상과 내재적 원리를 중심으로 포착한 것이지만, 인류의 문화사 일반을 통시적으로 포착하고 미래의 시대에 대한 전망까지 하고 있으므로 오늘 우리가 어느 방향의 삶을 살아야 역사의 진보에 힘을 보탬 수 있는가 하는 사실을 자각하고 실천적 삶의 지침으로 삼을 수 있다.

과거에는 어느 나라든 모든 문제를 종교제의적으로 인식하고 해결하려고 하던 주술적 관념과 주술문화가 중심을 이루었다. 이른바 제정일치시대는 바로 주술의 시대라 할 수 있다. 병이 나도 굿을 하고 비가 오지 않아도 기우제를 올리며, 풍농굿과 풍어굿을 해야 농사와 고기잡이가 잘 되는 줄 알고 있었다. 신령과 자연을 섬기는 제의를 바침으로써 모든 문제를 해결할 수 있다고 믿었기 때문에 제의와 주술에 의한 문제해결을 시도하지 않을 수 없었다.

그러나 역사가 진전되면서 사람을 부자유스럽게 하고 경제적으로 궁핍하게 만드는 것은 신령이나 자연이 아니라 사람과 체제라는 자각에 이르렀다. 반상의 계급모순이나 봉건체제의 질곡은 굿을 한다고 하여 주술적으로 해결될 문제가 아니다. 따라서 사람과 사람 또는 사람과 사회체제 사이의 갈등과 모순을 예술적으로 표현하기에 이른 것이다. 주술적인 행위나 제의적인 표현이 마침내 예술적인 행위로 나아가고 예술적인 형상을 만들어내는 쪽으로 발전하게 된 것이다. 불교미술이나 기독교음악 등 종교예술이 등장하고 마침내 종교와 무관한 예술적 표현이 독세하기에 이른다. 하회별신굿이 발전하면서 하회탈춤이 새롭게 첨가되고 마침내 별신굿과 상관없이 탈춤만 연행되는 것은 이러한 맥락을 잘 보여준다고 하겠다.

예술의 시대는 현실문제를 인문학문의 시각에서 인식하고 예술적으로 표현하는 시대라고 할 수 있다. 그러나 인문학문다운 현실인식과 문예적 표현만으로 사회적 갈등과 체제 모순을 해결할 수 없다. 역사 발전에 따라 이러한 사실을 자각한 사람들은 마침내 현실을 사회학문적으로 인식하고 해결하는 데까

대학교 한국학연구, 1994), 219-221 쪽 참조.

지 나아가서 변혁활동을 적극적으로 실천하기에 이르렀다. 계급해방 운동이나 민족독립 운동을 통해서 인간해방을 실현하고자 하는 시대는 예술의 시대에서 한 단계 진전된 변혁의 시대라 할 수 있다.

우리 시대는 변혁의 시대 말미에 이르러 있다. 변혁운동의 성과로 상당한 수준의 계급 해방과 민족 독립의 자유를 누리고 있다. 그러나 아직도 해결해야 할 모순과 풀어야 할 갈등이 적지 않다. 과거에 축적된 모순이 아직도 심각하게 남아 있는 민족이나 국가도 있다. 아직도 계급모순과 민족모순의 질곡 속에 처해 있는 나라가 있다. 그리고 신자유주의 체제에서 자본의 횡포나 미국 중심의 세계체제에 의한 사회학문적 모순이 새로 조성되기도 한다. 사회학문적 변혁의 과제는 여전히 남아 있다.

그러나 아직도 계급모순과 민족모순의 문제만 붙들고 있다면, ‘반봉건 반의제’를 외치며 동학농민혁명을 주도하던 1세기 전 농민들의 현실인식에서 머문다고 할 수 있다. 왜냐하면 기존의 모순 외에 새로운 모순이 조성되었기 때문이다. 그 모순은 바로 생명모순이다. 종래의 모순은 계급모순과 민족모순으로서 인간 사회 내부적인 것이었다. 여기에 인간의 보금자리인 ‘자연’이 설 자리는 없었다. 인간의 자연 정복은 인간과 자연 사이에 생명모순을 조성한 것이다.

생명모순의 주범은 인간이다. 그 동안 인간생명만 존중하고 동물생명이거나 자연생명은 무시하였다. 생태학적 사고에 의하면 생명과 무생명의 경계도 다시 인식해야 할 정도로 모든 것은 살아 있고 또 서로 유기적으로 얽혀서 공생하는 관계에 있다. 따라서 지구를 하나의 생명으로 인정하는 가이아 이론이⁵⁶⁾ 주목을 끌고 있는 가운데, 태양계를 하나의 우주생명(global life) 또는 온생명으로 규정하는⁵⁷⁾ 생태학적 생명이론이 새롭게 대두되었다.

따라서 생명모순이 심화되는 생태 위기에 이르면 인간생명만 위기에 이르는

56) James Lovelock 지음, 김기협 옮김, 가이아 - 지구의 체온과 맥박을 체크하라 (김영사, 1995), 11 쪽에 의하면, 가이아 이론은 지구를 하나의 살아있는 생명체로 간주하고 지구 위에 존재하는 모든 생명체들을 서로 유기적으로 얽혀 있는 공동생명체로 규정한다.

57) 장희익, ‘생명을 어떻게 볼 것인가’, 삶과 온생명(술, 1998), 167-197 쪽.

것이 아니라 지구생태계 전체 곧 가이아 생명이 궤멸될 위기에 이르는 것이다. 비록 변혁운동을 통해 계급해방을 이루고 민족독립을 성취한다고 하더라도 생명모순에 의한 생태계의 파괴 결과로 인류가 궤멸된다면 아무 소용이 없다. 한 마디로 우리는 변혁운동을 통해 더 많은 자유와 풍요를 누리고 있지만 생명모순의 심화와 거기서 빚어지는 역기능을 고려할 때 지속 불가능한 사회 속에서 살고 있는 셈이다. 그러므로 공생의 시대로 나아가지 않으면 미래는 전망이 없다. 인류에게 미래가 있다면 그것은 바로 공생의 시대이다.⁵⁸⁾

주술의 시대에서 예술의 시대, 변혁의 시대를 거쳐 마침내 우리가 가야 할 시대가 공생의 시대라는 자각에 이른 것은 민속문화의 역사적 전개 양상을 장기지속적 범주의 시각에서⁵⁹⁾ 포착한 결과이다. 그러나 주술 - 예술 - 변혁 - 공생의 개념은 우리 국의 주술성과 변혁성을 논의하면서⁶⁰⁾ 점진적으로 발견된 것이다. 학계에서는 국의 주술성과 예술성에 대한 논의는 이미 여러 차례 있었다. 그러나 이 논의를 더 진전시켜 국의 변혁성과 공생성까지 확장한 논의는 생태위기에 대한 현실인식과 민속사의 시대구분을 모색하면서 마련된 것이다. 결과만 제시하면 국에는 주술의 국면 외에 예술, 변혁, 공생의 국면이 있다는 것이다.

국에서 취하는 문제해결의 방법 : 주술성

국에서 만들어내는 다양한 형상 : 예술성

국에서 모순 인식과 해결의 목적: 변혁성

국에서 실체를 믿고 섬기는 대상: 공생성⁶¹⁾

국을 전승하는 사람들의 진술에 의하면 ‘국은 맺힌 것을 푸는 것’이다. ‘맺힌

58) 林在海, ‘韓國民俗史 時代區分의 實際와 歷史認識의 展望’, 234-254 쪽 참조.

59) Fernand Braudel, ‘Histoire et Sciences Sociales: la Longue Dure’e’, *Annales* 13, 1958(이정옥 역), 신용하 편, 사회사와 사회학(창작과 비평사, 1982), 257-296 쪽 참조.

60) 임재해, ‘국의 주술성과 변혁성’, 比較民俗學 9(比較民俗學會, 1992), 115-143 쪽.

61) 林在海, ‘韓國民俗史 時代區分의 實際와 歷史認識의 展望’, 249 쪽.

것'은 구조적 모순이며 '푸는 것'은 해결이다. 구조적 모순을 해결하는 것이야말로 변혁이다. 하회별신굿에 탈춤과 같은 사회비판적 희극이 형성될 수 있었던 것도 굿의 이러한 변혁성 때문이다. 삼국시대의 일관들이나 무당들도 변혁의지를 가지고 왕정의 모순을 바로잡고자 하였다. 현강왕대에 무당들이 굿을 하면서 “智理多都波”라고⁶²⁾ 하여 부패한 왕정을 비판하며 신라가 망할 것을 예언한 것이나, 의자왕대에 무당이 “百濟圓月輪 新羅如新月”의 글귀를 통해 죽음을 무릅쓰고 백제가 멸망할 조짐을 직언한 것은⁶³⁾ 바로 변혁적 전통의 역사적 자취라 할 수 있다.

굿의 공생성은 굿의 목적을 이루기 위해 섬기는 대상에서 잘 드러난다. 굿하는 일을 다른 말로 '위한다'고도 한다. 굿에서 위하고 섬기는 대상이 조상신을 비롯한 모든 자연물이다. 따라서 천신굿, 지신굿, 산신굿, 용왕굿, 영등굿, 샘굿 등 하늘과 땅, 산, 바다, 바람, 물 등 어느 하나 섬기지 않는 것이 없다. 자연을 두루 섬김으로써 인간의 복록을 보장받으려 할 뿐 아니라, 아예 아이들을 자연물에 맡기까지 한다. 아이들의 수명을 보장하기 위해 인간인 부모가 아니라 자연인 부모를 정해주는 것이다. 다시 말하면 인간의 부모가 자연이라는 말이다. 실제로 인간은 자연물의 하나이며 자연의 품속에서 나서 자라다가 다시 자연으로 되돌아가는 것이다. 그러므로 굿은 자연을 위하고 섬기는 공생의 문화인 것이다.

앞으로는 자연친화적인 공생굿이 새롭게 주목받고 득세해야 할 것이다. 주술굿과 예술굿, 변혁굿이 지속되고 축적되어 있으며 앞으로는 공생굿이 나타남새로 더욱 두드러져야 한다는 것이다. 따라서 우리 굿과 같은 민속문화를 대상으로 포착한 역사인식과 시대구분은 장기지속적이고 축적적이어서 새 차원의 역사연구를 제시하고 있을 뿐 아니라 인간과 자연이 함께 가는 생태학적 공생의 시대를 미래의 전망으로 제시해 준다. 그러므로 굿을 통한 역사철학적 자각과 시대구분론은 우리 민속사를 읽는 데 한정되지 않고 인간다운 삶을 바람직하게 설계하고 미래의 역사적 전망을 수립하는 일반론으로 확장할 만한 가치를 지니고 있다.

62) 三國遺事, 卷二, 處容郎 望海寺.

63) 三國遺事, 卷一, 太宗春秋公.

VII. 21세기의 현실과 국제적 학문주권 확립

생명모순이 심화된 오늘 우리들에게 가장 중요한 가치는 지속 가능성이며 인간과 자연이 함께 하는 공생적 세계관이다. 인류의 역사가 지속 가능하기 위해서는 인간과 자연이 생태학적으로 공생하는 길밖에 없다. 인간 본위의 자유와 풍요가 아니라, 인간과 자연이 함께 누리는 자유와 풍요가 이루어져야 지속 가능성이 보장된다. 생명모순에서 인간은 자연에 대하여 계급모순과 민족모순 조성자인 지배자이며 제국주의자나 다름없는 기득권자이다. 따라서 종래의 변혁운동은 지배자와 제국주의자에 대하여 섟대질하고 저항함으로써 모순을 해결했는데, 이제는 인간 스스로 생명모순 조성자임을 자각하고 자연생명을 존중하며 스스로 절제하고 삼가는 가운데 자연생명의 생존권을 인정해야 한다.

그것은 기득권 세력에게 저항하는 변혁운동보다 더 어려운 것이다. 왜냐하면 자연생명에 대하여 인간생명 모두 그동안 누리던 기득권을 포기하고 성찰하는 가운데 자기 절제를 통한 세계관적 혁신을 해야 하는 까닭이다. 그러므로 인간사회 내부의 모순을 해결하고자 하는 변혁운동은 사실상 작은 변혁이고 인간과 자연 사이에 조성된 생명모순을 해결하는 것이야말로 큰 변혁이라 할 수 있다.⁶⁴⁾ 배운 자로서 이 시대 지식인의 역사적 삶은 기존의 변혁운동에 동참하면서 생태학적 공생의 세계를 이루기 위해서 자연 위에 군림하던 만물의 영장으로서 인간의 기득권을 포기하고 자연친화적인 삶을 실천하는 데 힘써야 한다.

그러자면 삶의 가치관도 바꾸어야 하고 학문활동도 생태학적으로 전환해야 한다. 종래에는 우리 문화의 전통을 과학과 미신으로 재단하고 평가하여, 미신으로 간주되는 굿과 민속신앙은 타파의 대상으로 삼았다. 과학을 합리적인 것으로 섬기며 맹신하는 것은 사실상 또다른 미신이다. 과학의 미신 때문에 민

64) 林在海, '民俗文化的 自然親和的 性格과 現代的 繼承', 새 千年的 微笑-'98慶州 世界文化엑스포 國際學術會議論文集(엑스포 組織委員會, 1998), 206 쪽.

속신앙이 전승되던 시대에는 생명모순도 조성되지 않았고 환경위기도 문제되지 않았으며 인류의 지속성도 위협받지 않았다는 사실을 알지 못한다. 동시에 생태윤리에 입각하지 않고 바람직한 생명문화를 고려하지 않은 과학기술의 과잉이 오늘날 인류를 비롯한 지구생명을 병들게 하고 인류의 역사를 종말로 치닫게 하고 있는 줄을 알지 못한다.

곳이나 풍수와 같은 전통문화를 미신으로 간주하여 타과의 대상으로 삼거나 극복해야 할 문화로 취급하기 일쑤이다. 곳은 조선조 이래로 좌도로 간주되었으며, 최근에는 풍수이론이 한갓 미신에 지나지 않는다는 논의까지 있었다.⁶⁵⁾ 이들에게는 풍수설이 땅을 살아 있는 실체로 보고 그 상호관계와 유기체로서 기의 흐름을 중요시하며 땅을 보호하고 가려서 사용하는 생태학적 지혜라는 사실을 알 까달이 없다. 그러므로 풍수설은 자연의 생기를 믿지만 환경결정론이나 자연중심주의에 빠져 있지 않고 인간적 도리를 중요시하는 한편, 자연과 인간의 생태학적 상호관계를 역동적으로 인식하고 있는 문화 체계로 포착하였다.⁶⁶⁾

나는 사람과 자연을 다 같은 생명체로 인식하는 신과학 또는 대체과학의 하나로 풍수지리설을 주목하면서 풍수설이 미신이기는커녕 오히려 앞으로 새롭게 구상해야 할 대안적 과학체계로 보고 문화생태학의 시각에서 공생적 세계관을 밝히고자 하였다. 그 결과 기대하지 않은 새로운 각성에 이르렀다.

나는 사람을 죽이는 합리성이나 인류를 멸망하게 하는 과학보다 오히려 사람을 살리는 주술 또는 인류를 지속 가능하게 하는 미신이 더 바람직한 문화라고 판단한다. 따라서 풍수지리설이 미신이라 해도 나는 좋다. 풍수지리설은 한갓 신앙일 뿐 과학이 아니라고 해도 상관없다. 사람을 죽이는 과학보다 사람을 살리는 미신이 있다면, 나는 그 미신이 과학보다 더 건강한 삶

65) 崔永俊, 『風水와 『擇里志』』, 韓國史 市民講座 14(一潮閣, 1994), 100 쪽. 자연을 객관적으로 분석하기보다 직관에 의해서 파악하려는 태도 때문에 풍수지리는 결코 과학일 수 없다고 부정하기도 하지만, 같은 글, 111 쪽에서는 아예 “풍수는 地術, 즉 땅을 보는 마술이다.”고 했다.

66) 임재해, ‘풍수지리설의 생태학적 인식과 한국인의 자연관’, 韓國民俗學報 9 (韓國民俗學會, 1998), 33-95 쪽.

의 문화이자 세상살이의 진실이라고 생각하기 때문이다.⁶⁷⁾

공생의 세계관에 입각해서 지속 가능성의 가치를 중요하게 인식하는 오늘의 처지에서 볼 때 과학인가 미신인가 하는 사실은 긴요하지 않다. 어떤 과학이고 어떤 미신인가 하는 것이 더 중요하다. 아무리 과학이라도 사람과 자연을 죽이는 과학은 배격되어야 한다. 오늘날 과학의 윤리성이 이런 점에서 새삼스레 문제되는 것은 자연스럽다. 비록 보잘 것 없는 미신행위라도 사람과 자연을 살리는 것이라면 소중하게 받아들여야 한다. 다시 말하면 21세기의 생태학적 현실을 고려할 때, 사람과 자연을 죽이는 과학보다 사람과 자연을 살리는 미신이 오히려 더 가치 있는 문화라는 사실이다. 문화의 관점에서 보면 과학도 미신도 다 문화현상의 하나일 따름이다.

이러한 각성에 이르면 서구학자들이 자기들 나름대로 이 시대를 진단하고 세계사의 전망을 사회학문적 수준에서 단정하는 것을 받아들일 수 없다. 최근 우리 학계에까지 막대한 영향을 미치며 제기된 현실 진단이 두 권의 단행본으로 소개되었다. 하나는 『역사의 종말』이며 둘은 『문명의 충돌』이다.

『역사의 종말』에서 제기하는 후쿠야마의 전제와 가설은⁶⁸⁾ 이 시대의 가장 큰 모순인 생명모순을 전혀 고려하지 않았을 뿐 아니라, 그의 주장대로 우리 시대가 자유민주주의 체제로서 역사의 최종 단계에 이르러서 더 이상 역사적 발전이 없다는 주장은 생명모순을 심화시켜 인류의 파멸을 재촉하는 당착에 빠져 있다. 왜냐하면 자유민주주의 체제가 승리를 거둔 지금의 체제를 인류 역사의 최종 단계로 보고, 그 원인을 과학기술이 자연을 정복한 결과로 보는 까닭이다. 자연 착취의 자본주의 체제를 가장 발전한 체제로 인식하고 과학의 자연 정복 이후에 대두되는 생태학적 위기는 전혀 고려하지 않은 문제를 안고 있다. 과학이 자연을 정복한 결과 인류는 물론 지구생명이 파멸의 위기에 빠져들고 있다는 사실을 간과하고 있기 때문이다.⁶⁹⁾ 그러므로 그의 역사 종말론

67) 임재해, 앞의 글, 94-95 쪽.

68) Francis Fukuyama, 이상훈 역, 역사의 종말; 역사의 종점에 선 최후의 인간 (한마음사, 1992).

69) 林在海, '民俗文化的 自然親和의 性格과 現代的 繼承', 202-205 쪽에 후쿠야마

은 미국 중심의 자본주의 체제를 의심 없이 받아들이도록 강요하는 제국주의적 학문의 자기 도취에 지나지 않는다.

새뮤얼 헌팅턴은 『문명의 충돌』에서 세계를 몇 개의 문명권으로 나누고 “문명과 문명의 충돌은 세계 평화에 가장 큰 위협이 되며, 문명에 바탕을 둔 국제 질서만이 세계 대전을 막는 가장 확실한 방어 수단”이라고⁷⁰⁾ 단정한다. 이에 따라 냉전시대의 세계질서가 이데올로기에 의해 형성되었다면, 탈냉전시대의 세계질서는 문명에 의해 재구성되고 있다는 시각에서 문명의 공존을 추구하자고 하는 것이다. 이 주장은 우선 과거에도 문명권에 의한 세계질서가 있었다는 사실을 고려하지 않은 것에서부터 문제가 있지만, 더욱 심각한 문제는 현실인식의 한계와 미래에 대한 전망이 안일하다는 데 있다.

지금 문명권의 충돌 또는 화해 문제는 인간중심주의적 문제 인식으로서 인간과 자연, 문명과 자연현상 사이의 충돌 또는 화해 문제는 전혀 고려되지 않고 있다. 문명권이 화해를 통해 평화를 누린다고 하더라도 생명모순으로 생태계가 궤멸되면 모든 문명권이 궤멸에 이른다. 실제로 지구사는 그러한 고대문명의 궤멸을 말해 주고 있다. 자연과 인간의 공생은 물론 ‘생물종 다양성’의 생태학적 이치를 본받게 되면 문명권의 충돌 논리로 ‘문명권 다양성’의 논리로 충분히 해결할 수 있을 뿐 아니라 생태학적 위기에서 인류의 역사도 지속시킬 수 있다. 그런데 헌팅턴은 생태학적 인식도 공생적 대안도 없이 미국 중심의 서구 문명권 유지를 통한 제국주의적 세계평화를 모색하고 있기 때문이다.⁷¹⁾

서구 지성들이 인류사나 세계 평화에 대한 저서 차원의 연구를 내놓는 족족 우리는 그것을 서둘러 받아들여 씹먹는 데 만족한다면 학문주권은 물론 생존주권도 확립하기 어렵게 된다. 이들 주장은 공공연히 미국 중심의 세계체제를 강화하는 데 이바지하고 있기 때문에, 이들 연구를 비판 없이 받아들이면 학문적 종속과 함께 정치경제적 복속 및 군사적 예속까지 당할 수 있다. 그러나 자국 문화를 토대로 한 주체적인 이론을 쌓고 있으면 이에 맞서서 자기 주

후랜시스의 역사 종말론에 대하여 길게 비판하였다.

70) 새뮤얼 헌팅턴 지음, 이희재 옮김, 『문명의 충돌』(김영사, 1997), 7쪽의 서문.

71) 林在海, 『民俗文化의 自然親和의 性格과 現代의 繼承』, 198-201 쪽에서 문명충돌론의 문제를 자세하게 비판하였다.

장을 비판적으로 펼쳐는 데 머물지 않고 대안을 제시할 수도 있다.

나는 국제발표회에서 헌팅톤과 후쿠야마의 이론을 비판하는 가운데 공생적 세계관과 생태학적 문화의 대안을 제시하면서 그들의 주장을 패러디하는 것으로 결론의 마지막 문장을 맺었다.

후쿠야마는 『트러스트』에서 “이제 이데올로기와 제도의 문제가 해결되었기 때문에, 남은 핵심적인 문제는 사회적 자본의 보존과 축적”이라는⁷²⁾ 문장으로 끝을 냈는데, 나는 “이제 인간의 생존권과 경제적 풍요의 문제가 어느 정도 해결되었기 때문에, 남은 핵심적인 문제는 자연 자원의 보존과 공생적 세계관의 회복”이라고 판단한다. 그리고 헌팅톤은 『문명의 충돌』을 통해 “직면하고 있는 시대에 문명과 문명의 충돌이야말로 세계 평화에 가장 큰 위협이며, 문명에 바탕을 둔 국제 질서만이 세계대전을 막는 가장 확실한 안전장치”라는 진술로 마지막 문장을 마무리했는데,⁷³⁾ 나는 “다가오는 세계에서 인간과 자연 사이에 조성된 생명모순이야말로 인류사의 지속에 가장 치명적 위협이 되며, 공생적 세계관에 바탕을 둔 민속문화의 생태학적 계승과 현대적 회복만이 인류의 지속 가능한 삶을 보장하는 가장 확실한 안전장치”라는 진술로 이 논의를 마무리한다.⁷⁴⁾

우리 자료에 의한 우리 이론이 확립되어 있으면 당대 서구 지성들의 대표적 저작에 대해서도 이처럼 당당하게 맞설 수 있다. 결론적인 논의만 그들의 주장에 맞선 것은 아니다. 서론적인 논의도 같은 맥락에서 출발하였다. ‘민속문화를 보는 역사의식과 생태학적 눈’이 서론적 문제제기이며 민속사 시대구분을 주요 논거로 끌어들이는 데서 서론이 시작된다.

이 연구는 경주세계문화엑스포국제학술대회에서 발표되었는데, 마침 북경대학 부총장이자 역사학자인 허황추옌(何方川)이 ‘지식경제시대와 문화교류’를

72) 프랜시스 후쿠야마 지음, 구승희 옮김, 트러스트 -사회도덕과 번영의 창조(韓國經濟新聞社, 1996), 462 쪽.

73) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*(Simon & Schuster, 1996), 321 쪽. 새뮤얼 헌팅턴 지음, 이희재 옮김, 같은 책, 442 쪽의 번역 참조.

74) 林在海, 앞의 글, 212 쪽.

주제로 기초발표를 하면서, “경제발전의 유형을 기준으로 해서 자연경제시대, 산업경제시대와 지식경제시대로 구분”한다는⁷⁵⁾ 시대구분론을 제기하고 이를 전제로 논의를 전개하였다. 그러므로 나는 이 논의를 놓치지 않고 허황추언 교수의 시대구분론을 거론한 다음, 민속문화를 기준으로 인류의 역사는 주술의 시대에서 예술의 시대, 변혁의 시대로 나아왔고 앞으로는 공생의 시대로 나아가야 한다는 독자적인 시대구분론을 제시하였다. 이러한 논쟁적 논의를 펼치는 것이 바로 국제학계에서 우리 학문의 주권을 세우는 일이라 생각한 것이다.

학문주권은 국가와 국가 사이에서만 존재하는 것이 아니라 분과학문 사이에서도 존재한다. 민속학은 오랫동안 분과학문으로서 독립성을 인정받지 못하고 있는 학문이다. 대학의 분과학문으로서 강단학문의 자리에 끼이게 된 역사도 얼마 되지 않을뿐더러 다른 분과학문과 달리 대부분의 대학에는 민속학 전공이 자리잡지 못하고 있다. 구비문학도 거의 같은 운명에 있다. 구비문학 강의가 국문학부에 개설된 역사도 짧고 그 비중도 한정되어 있다. 그럼에도 불구하고 구비문학과 민속학은 자기 학문의 이론에 매몰되지 않고 인접학문에서 참고할 만한 문학기론과 역사이론, 문화이론을 개척하는 데 어느 정도 기여하며 21세기에 학문주권을 회복하고 있다.

구비문학의 학문주권은 구비문학의 학문적 성과의 축적과 비례하여 확보된다. 그러나 우리는 학문주권에 만족할 수 없다. 학문주권은 상아탑 내부의 자체적인 자리다툼으로 머물 가능성이 있다. 학문이 현실적인 삶과 연결되지 않고 사회문제를 해결하는 데 쓰임새가 없으면 제 기능을 다 발휘한다고 보기 어렵다. 특히 21세기처럼 정보지식이 판을 치고 문화산업이 득세하는 마당에서는 학문의 기능이 더욱 역동적으로 발휘되어야 한다. 오늘날 인문학문이 죽는다고 난리를 치는 것도 이러한 현실적 욕구에 인문학문이 부응하지 못하는 탓이다. 그러므로 구비문학이 학문주권 회복에 만족하지 않고 문화주권까지 확립해야 살아 있는 학문으로서 성장할 수 있다.

75) 허 황추언(何方川), ‘知識經濟時代와 文化交流’, 새 千年의 微笑-’98慶州世界文化엑스포 國際學術會議論文集(엑스포 組織委員會, 1998), 15 쪽.

주제어 : 구비문학, 문화주권, 학문주권, 외국이론, 인문학문

참고 문헌

三國遺事, 卷一, 太宗春秋公

김우창, '전전성기의 문화: 외국 문화의 기여', 외국문학 40(1994년 가을호).

김옥동, 탈춤의 미학(현암사, 1994).

김현선, '탈춤 연구의 학문적 야유에 대하여', 現代文學 9월호(현대문학사, 1994년).

大同哲學會・韓國東西哲學會 주최, '2001 국제철학대회 - 인문학의 위기와 교육정책의 구조적 전환'(전남 성문사, 2001. 5. 1.).

박현수, '문화의 해석과 식민주의', 제23차 한국문화인류학회 발표논문집(한국문화인류학회, 1991. 10.25., 강원대학교).

尹在根, 文藝美學(고려원, 1979).

이훈상, '기왕의 통설만 반복재생산하는 게 능사인가-김옥동교수의 <탈춤의 미학>을 비판한 임재해교수의 서평을 비판한다', 출판저널 155(출판저널사, 1994).

임재해, 꼭두각시놀음의 이해(홍성사, 1981).

임재해, 설화작품의 현장론적 분석(지식산업사, 1991).

임재해, '굿의 주술성과 변혁성', 比較民俗學 9(比較民俗學會, 1992).

임재해, '설화에 의한 미적 범주의 확장', 민족설화의 논리와 의식(지식산업사, 1992).

林在海, '韓國民俗史 時代區分의 實際와 歷史認識의 展望', 한국학연구 1(단국대학교 한국학연구, 1994).

임재해, '한 부지런한 영문학자의 의욕과 오류-김옥동 지음 <탈춤의 미학>을 읽고', 출판저널 153호(출판저널사, 1994).

임재해, '탈춤연구의 진정한 쟁점은 따로 있다 - 생산적 논쟁 기대하며 이훈상 교수의 비판에 답한다', 출판저널 156호(출판저널사, 1994).

임재해, '미학 없는 <탈춤의 미학>과 식민 담론의 정체', 계간 민족예술 5(민예총, 1994년 겨울호).

임재해, '21세기 우리 국학의 방향과 과제', 우리 국학의 방향과 과제(집문당, 1996).

임재해, 한국민속학과 현실인식(집문당, 1997).

임재해, '풍수지리설의 생태학적 인식과 한국인의 자연관', 韓國民俗學報 9(韓國民俗學會, 1998).

林在海, '民俗文化的 自然親和의 性格과 現代的 繼承', 새 千年의 微笑-'98慶州世界文化엑스포 國際學術會議論文集(엑스포 組織委員會, 1998).

임재해, '메타구비문학과 구비문학의 민중적 인식', 한국구비문학학회 제21차 연구발표(안동대학 도서관 세미나실, 1998. 8. 10.-11.).

임재해, '메타구비문학과 민중의 실화인식', 口碑文學研究 8(한국구비문학학회, 1999).

임재해, '민속문화의 현대적 수용과 변용의 논리', 민속문화의 수용과 변용(집문당, 1999).

張德順 의, 口碑文學概說(一潮閣, 1971).

장희익, '생명을 어떻게 볼 것인가', 삶과 온생명(술, 1998).

전경수, 문화의 이해(일지사, 1994).

趙東一, '美的 範疇', 韓國思想人系 I(성균관대 대동문화연구원, 1973).

趙東一, 韓國假面劇의 美學(한국일보사, 1975).

조동일, 한국의 문학과 철학사(지식산업사, 1996).

조동일은 세계문학사의 허실(지식산업사, 1996).

조동일, 카타르시스·라사·신명풀이(지식산업사, 1997).

조동일, 인문학문의 사명(서울대학교출판부, 1997).

조혜정, 글읽기와 삶읽기(또하나의 문화, 1992).

崔永俊, '風水와 『擇里志』', 韓國史 市民講座 14(一潮閣, 1994)

홍기돈, '교육제도 전환보다 인문학 관점 확립하는게 급선무', 교수신문 제202호, 2001년 5월 14일자.

황인덕, '書評 - 林在海 著 『설화작품의 현장론적 분석』', 比較民俗學 8(比較民俗學會, 1992).

새뮤얼 헌팅턴 지음, 이희재 옮김, 문명의 충돌(김영사, 1997)

프랜시스 후쿠야마 지음, 구승희 옮김, 트러스트 - 사회도덕과 번영의 창조(韓國經濟新聞社, 1996)

허 황추연(何方川), '知識經濟時代와 文化交流', 새 千年의 微笑-'98慶州世界文化엑스포 國際學術會議論文集(엑스포 組織委員會, 1998).

James Lovelock 지음, 김기협 옮김, 가이아 - 지구의 체온과 맥박을 체크하라(김영사, 1995).

Fernand Braudel, 'Histoire et Sciences Sociales: la Longue Dure'e', *Annales* 13, 1958(이정옥 역), 신용하 편, 사회사와 사회학(창작과 비평사, 1982).

Francis Fukuyama, 이상훈 역, 역사의 종말; 역사의 종점에 선 최후의 인간(한마음사, 1992).

Marvin Harris, *Cultural Materialism : The Struggle for a Science of Culture*(Vintage Books, A Division of Random House, 1980).

Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and The Remaking of World Order*(Simon & Schuster, 1996).

※ 이 논문은 2001년 5월 18일 투고 완료되어 2001년 6월 21일까지 심사위원이 심사하고 2001년 6월 9일까지 심사위원 및 편집위원 회의에서 게재 결정된 논문임.