



대전 최초의 사립대학에서
중부권 최강의 혁신대학으로

목원대학교 스톡스대학 교양교육혁신 학술대회

“문화콘텐츠 해석과 교양교육”

발 표 집

2022년 11월 18일

목원대학교

인문관

B116호

대회 일정표

시간	내용	사회
14:30~ 15:00	개회 및 인사말: 목원대학교 교양교육혁신연구센터장	유경아 (목원대)
15:00~ 15:30	발표1: <삼국유사 수록 설화 읽기 - 불교와 민속신앙의 접점을 중심으로> 발표: 홍태한(전북대)	유경아 (목원대)
15:30~ 16:00	발표2: <리퀴르와 아렌트의 서사 주체론을 통해 본 이야기의 힘과 교양교육적 의의> 발표: 김세원(한국외대)	
16:00~ 16:10	휴 식	
16:10~ 16:40	발표3: <성공적인 OTT 콘텐츠 사례분석에 따른 VR 영상콘텐츠 발전방향> 발표: 김현우(목원대)	유경아 (목원대)
16:40~ 17:10	발표4: <에세이 공모전 수기에 나타난 회복탄력성 연구-서울 소재 S대학의 사례를 중심으로> 발표: 광상인(서울시립대)	
17:10~ 17:40	종합토론	서정일 (목원대)
17:40~ 18:00	폐 회	

순 서

- “삼국유사 수록 설화 읽기” 01
- 불교와 민속신앙의 접점을 중심으로

홍태한(전북대학교)

- “리퀴르와 아렌트의 서사 주체론을 통해 본 이야기의
힘과 교양교육적 의의” 13

김세원(한국외국어대학교)

- “성공적인 OTT콘텐츠 사례분석에 따른 VR 영상콘텐츠
발전방향” 27

김현우(목원대학교)

- “에세이 공모전 수기에 나타난 회복탄력성 연구” 41
- 서울 소재 S대학의 사례를 중심으로
* 별지 참고

곽상인(서울시립대학교)

삼국유사 수록 설화 읽기 - 불교와 민속신앙의 접점을
중심으로

전북대학교, 홍태한

목차

- 1. 머리말
- 2. 불교와 민속 신앙의 만남 양상
 - 가. 황룡사 구층탑
 - 나. 처용랑 망해사
 - 다. 도화녀 비형랑
 - 라. 경덕왕 충담사 표훈대덕
- 3. 불교와 민속 신앙의 만남과 변화
- 4. 맺음말 - 불교와 만남을 보이는 민속 신앙의 의미

1. 머리말

<삼국유사> 권제3 탑상(塔像) 제4 ‘황룡사구층탑’은 신라에서 불교의 위상과 의미를 알려주는 자료이다. 정관 10년 병신(636년)에 중국에 유학한 자장법사가 태화지를 지나다 신인을 만나 나라 구할 방법을 듣는다. 그 부분은 다음과 같다.

신인이 말하기를 "황룡사의 호법룡은 바로 나의 큰아들이요. 범왕의 명령을 받아, 이 절에 와서 보호하고 있으니, 본국에 돌아가거든 절 안에 구층탑을 세우시오. 그러면 이웃 나라들은 항복할 것이며, 구한(九韓)이 와서 조공하여 왕업(王業)이 길이 편안할 것이요. 탑을 세운 뒤에는 팔관회를 열고 죄인을 용서하면 외적이 해치지 못할 것이요. 다시 나를 위해서 경기 남쪽 언덕에 절 한 채를 지어 함께 내 복을 빌어 주면 나도 또한 그 은덕을 보답하겠소." 말을 다하고 옥을 바친 후 이내 형체를 숨기고 나타나지 않았다¹⁾.

귀국한 자장법사의 진언에 따라 선덕여왕은 탑을 세울 것을 명하고 여러 장인을 불러 공사를 시작한다. 탑을 세우던 백제의 장인이 꿈에 자신의 나라가 망하는 것을 보고 탑 세우는 것을 멈추자 ‘갑자기 천지가 진동하며 어두워지는 가운데 노승 한 사람과 장사 한 사람이 금전문에서 나와 그 기둥을 세우고는 중과 장사는 모두 없어지고 보이지 않았다. 장인은 일을 멈춘 것을 후회하고 그 탑을 완성시켰다.’고 한다²⁾. 신라시대 호국불교의 양상을 보여주는 이 이야기는 실상 <삼국유사> 전체를 관통하는 주제를 담고 있다. 현실과 밀접하게 관련된 불교의 다양한 모습을 그려 불교의 가치를 진작하는 것이 <삼국유사>의 주제이다. 그래서 불교는 현실과 밀접한 관련을 가진 모습을 보여주어 당시 신라의 고승들은 하늘의 신성한 존재와 통하는 능력을 가지고 있었으며³⁾, 화랑을 위하여 오계를 내려주는 등 나라의 평안을 위해 적극 개입한다. 당대 이념의 기반에 불교가 자리잡고 있었기 때문에 가능한 것이다.

하지만 불교가 온전하게 처음부터 당대의 주류 세계관이 된 것은 아니다. 위에서 살핀 <황룡사 구층탑>도 불교만으로 모든 문제를 해결할 수는 없음을 보여준다. 탑을 세우다 갈등하는 백제 장인을 다시 마음잡게 한 것은 노승과 함께 한 장사의 이적이다. 탑을 세우는 대업을 완성하기 위해 목수를 감복시킨 것은 불교가 아닌 현몽이다. 불교가 당대의 주류 세계관은 되었지만 아직 불교와 대응되는

1) 神曰 皇龍寺護法龍 是吾長子 受梵王之命 來護是寺 歸本國 成九層塔於寺中 隣國降伏 九韓來貢 王祚永安矣 建塔之後 設八關會 赦罪人 則外賊不能爲害 更爲我於京畿南岸 置一精廬 共資予福 予亦報之德矣 言已 遂奉玉而獻之 忽隱不現

2) 忽大地震動 晦冥之中 有一老僧一壯士 自金殿門出 乃立其柱 僧與壯士皆隱不現 匠於是改悔 畢成其塔

3) <삼국유사> 권제2 경덕왕 조의 표훈대덕이 한 예이다.

민속 신앙의 영향이 필요하다는 의미이다.

이 글에서는 삼국유사 소재 설화를 불교와 민속 신앙의 만남과 결별을 주제로 살핀다. 불교는 서쪽에서 들어와 신라의 주류가 된 것인데 민속 신앙은 불교 이전에 존재한 신앙이다. 따라서 불교와 민속 신앙은 만남의 과정에 다양한 모습을 보여준다. 이 글에서는 불교와 민속 신앙이 서로 영향을 주었음을 설화를 대상으로 살피고, 그것이 어떻게 변화하여 갔는지를 정리하면서, 결국은 불교가 민속 신앙보다 우위에 서게 되는 과정이 설화에 내재되어 있음을 제시하기로 한다. <삼국유사>의 여러 기록을 중심으로 하되 특히 <황룡사 구층탑>, <처용랑 망해사>, <도화녀 비형랑>, <경덕왕 충당사 표훈대덕> 이야기에 주목한다. 이를 통해 불교가 민속 신앙과 어떻게 연결되고 있는지를 제시한다. 불교와 민속 신앙은 다양한 관계 변화를 보이는데 핵심은 현실에서의 위상이다. 불교가 민속 신앙보다 우위에 선다는 것은 결국 현실에서 불교가 민속 신앙보다 영향력을 더 가졌다는 의미이다. <삼국유사>에 나타난 다양한 설화에는 불교와 민속 신앙의 관계가 나타나는데, 그러한 관계는 현실에서의 활용, 영향력으로 귀결된다는 것이 이 글의 핵심 논지이다.

삼국유사 소재 설화에 대한 연구는 상당히 많이 이루어졌다. 국문학, 사학, 민속학, 고고학 등에서 소중한 성과를 낳았다. 국문학계에서는 신라의 가요인 향가에 초점을 맞추어 배경설화를 연구하는 등 특정 설화에 집중되기는 했지만 삼국유사 전체 설화를 다양하게 연구하였다⁴⁾. 이러한 연구 성과는 별도의 연구사를 기술할 정도로 양이 방대하다⁵⁾. 하지만 이 글에서 다루는 불교와 민속 신앙의 관계에 대한 성과는 많지 않다. 삼국유사에 나타난 산신신앙의 양상을 다루거나 불교와 민속 신앙의 습합을 다룬다고 했지만 양상의 나열에 그치면서 의미를 소략하게 살핀 정도⁶⁾이다. 그런 점에서 이 글에서 삼국유사 소재 설화를 대상으로 불교와 민속 신앙의 관계를 살피는 것은 의미가 있다고 판단하여 글을 전개한다.

2. 불교와 민속 신앙의 만남 양상

가. 황룡사 구층탑

앞에서 살핀 <황룡사 구층탑>을 다시 살펴본다. 자장법사는 구층탑을 세우라는 신인의 말을 귀국하여 실천한다. 그런데 이야기의 흐름을 보면 다음 두 가지가 주목된다. 하나는 ‘탑을 세운 후 팔관회를 열고 죄인을 용서하라.’는 것이다. 팔관회는 고유 민속 신앙과 불교의 팔관재계(八關齋戒)가 결합한 의례로 고려 태조는 <십훈요>에 ‘팔관(八關)은 천령(天靈)과 오악 명산대천과 용신을 섬기는 것’이므로 간특한 신하의 말에 흔들리지 말고 계속 팔관회를 지켜져야 한다고 남길 정도로 국가에서 관심을 가진 의례이다. 다른 하나는 탑 세우는 것을 주저하는 백제 장인의 눈앞에 노승과 장사가 나타나 기둥을 세우는 장면이다. 노승과 장사는 백제 장인을 논리적으로 설득하는 것이 아니라 탑을 세우는 과정을 보여주지만 한다. 이를 통해 백제 장인은 탑을 세우는 것이 하늘의 뜻인 줄 알고 마침내 탑을 완성한다. 장인을 설득하는 것은 불교의 교리나 고승대덕이 아니라 다분히 민속적인 방법이다. 특히 노승과 함께 나타난 장사는 백제 장인을 설득하는 민속적인 장치로 보인다. 그래서 탑을 세운 것은 장인의 고국인 백제가 멸망하겠지만 장인이 하늘의 뜻을 순종한 결과이다. 자장법사가 불교의 고승이지만 이 이야기에는 서로 다른 두 세계의 만남이 있다. 이 그림으로 그리면 다음과 같다.

구분	불교	민속 신앙
----	----	-------

4) 박노준, 『향가 여요 종횡론』, 보고서, 2014가 대표적인 성과이다. 이외에도 다수의 단행본과 논문이 있다.
 5) 신종원, 『삼국유사 깊이 읽기』, 주류성, 2019.처럼 해마다 꾸준히 삼국유사 설화를 다룬 연구 성과가 이어진다. 삼국유사 연구 성과는 방대한 양이어서 이 글에서는 상세하게 살피지 않는다.
 6) 장정태, 『삼국유사를 통해본 불교와 민간신앙의 습합』, 문학광장, 2013.

만남의 주제	자장법사	신인
만남의 결과물	탑 세우기	팔관회 개최하기
탑 건립 주제	자장법사와 신라 조정	노승과 장사의 기동 세우기

불교의 자장법사와 민속 신앙의 신인이 만난다. 신인의 존재에 대해서는 다양한 해석이 가능하다. 불교의 신중(神衆)이라고도 할 수 있지만, 황룡사의 호법용이 자신의 큰아들이라고 하는 것을 보면 민속 신앙의 인물로도 해석이 가능하다. 만남의 결과물로 황룡사 구층탑이 세워지고 팔관회가 열린다. 삼국유사와 삼국사기의 기록을 바탕으로 하면 신라에는 모두 네 차례 팔관회가 열린 것으로 보이는데, 진흥왕 12년(551년)과 진흥왕33년(572년)에 팔관회를 열었다는 기록이 있어 선덕여왕 때에 자장법사의 진언으로 열었을 가능성이 매우 높다. 탑을 세우는 주체는 자장법사와 신라 조정이다. 그런데 여기에 백제 장인의 인간적 고뇌가 제기된다. 이를 해결하는 것은 불교의 논리와 민속 신앙 논리가 결합된 노승과 장사의 기동 세우기이다. 이를 통해 백제 장인은 현실의 질서로 존재하는 자신의 나라에 대한 마음을 접고 탑을 세운다.

글쓴이는 이를 통해 신라 불교가 나라의 평안을 위해 다양한 노력을 기울이면서, 단순하게 불교의 세계관만을 활용한 것은 아니라고 추정한다. 사람들의 의식 기저에 있는 민속 신앙의 요소를 충분히 활용하면서 그 효용을 높였다. 탑을 세우는 불교 행사를 마무리한 것은 백제의 장인이고, 그를 가능하게 한 것은 부처님의 직접적인 교화나 가르침이 아닌 노승과 장사의 이적이어서 그러하다. 불교만으로 과업을 성취한 것이 아니라 민속 신앙과의 만남이 있었다.

나. 처용랑 망해사

<처용랑 망해사>이야기도 동일한 맥락이다. <삼국유사>에 실린 이야기의 내용을 살펴본다. 신라 헌강왕은 매우 특이한 임금으로 재위 시 다양한 신들을 만난다. 왕이 포석정에 갔을 때 남산의 신이 왕 앞에 나타나 춤을 추었고, 금강령에 갔을 때는 북악의 신이 나타나 춤을 추고, 동례전에서 잔치를 할 때는 지신이 나와 춤을 추었다. 이 모든 과정은 좌우의 사람은 보지 못하고 오로지 헌강왕만이 보았다. 의례적으로 해석하면 헌강왕이 다양한 지역의 신령들이 현현하여 춤을 통해 내리는 신탁을 받았다는 것이다. 헌강왕이 처용랑을 만나는 장면도 이색적이다.

제49대 헌강대왕 때에는 서울로부터 지방에 이르기까지 집과 담이 연하고 초가는 하나도 없었다. 음악과 노래가 길에 끊이지 않았고, 바람과 비는 사철 순조로웠다. 어느날 대왕이 개운포에서 놀다가 돌아가려고 낮에 물가에서 쉬고 있는데 갑자기 구름과 안개가 자욱해서 길을 잃었다. 왕이 괴상히 여겨 좌우 신하들에게 물으니 일관이 아뢴다. "이것은 동해 용의 조화이오니 마땅히 좋은 일을 해서 풀어야 할 것입니다." 이에 왕은 일을 맡은 관원에게 명하여 용을 위하여 근처에 절을 짓게 했다. 왕의 명령이 내리자 구름과 안개가 걷혔으므로 그곳을 개운포라 했다. 동해의 용은 기뻐해서 아들 일곱을 거느리고 왕의 앞에 나타나 덕을 찬양하여 춤을 추고 음악을 연주했다. 그 중의 한 아들이 왕을 따라 서울로 들어가서 왕의 정사를 도우니 그의 이름을 처용(處容)이라 했다⁷⁾.

이 부분의 내용은 지장법사와 신인이 만나 탑을 세우는 과정과 동일한 맥락이다. 헌강왕과 용왕이 만나 개운포에 망해사가 건립되는 것은 불교와 민속 신앙의 만남이다. 신인 자장법사에게 탑을 세우게 하듯이 동해 용왕은 헌강왕에게 절을 세우게 한다. 여기에는 용왕의 아들이 처용이 등장하여 이

7) 第四十九 憲康大王之代 自京師至於海內 比屋連牆 無一草屋 笙歌不絕道路 風雨調於四時 於是大王遊開云浦 王將還駕 晝曷穴於汀邊 忽雲霧冥日壹 迷失道路 怪問左右 日官奏云 此東海龍所變也 宜行勝事以解之 於是 東力有司 爲龍勸佛寺近境 施令已出 雲開霧散 因名開雲浦 東海龍喜 乃率七子現於駕前 讚德獻舞奏樂 基一子隨駕入京 輔佐王政 名曰處容 <삼국유사> 권제2 처용랑 망해사

야기의 세계관은 확장된다. 경주로 따라온 처용은 미모의 아내를 얻고 급관 벼슬까지 받지만, 매일 밤 나가 놀다가 아내와 함께 있는 역신을 집에서 만난다. 처용은 <처용가>를 불러 역신을 감복시키고 이후 처용의 얼굴을 보면 그 집에 들어가지 않겠다는 역신의 말에 따라 신라 사람들은 집에 처용의 형상을 그려 붙이게 된다. 망해사가 건립되는 과정에 초점을 맞추면 이 이야기는 사찰 창건 설화이지만, 처용의 형상에 초점을 맞추면 이 이야기는 입구에 붙이는 제액극복 부적(또는 도상) 기원담이다. 전반부의 사찰 창건설화가 후반부의 제액극복 부적 이야기로 확장되었다. 불교 이야기이면서 민속 신앙 이야기가 된다.

나라의 평안을 기원하고 닥쳐올 재난을 극복하기 위해서는 불교가 중심이 되어야 함을 나타낸다. 그러면서 민속 신앙과의 결합이 있어야함을 제시한다. 처용이 현강왕을 따라와 벼슬을 받아 공식적인 지위를 확보했음에도 불구하고 역신을 물리는 기능을 처용이 가지게 되는 것은 이 두 세계관이 모두 필요함을 알려준다. 재난 극복의 상층원리로는 불교가 자리잡아야 하고, 그를 수반하는 하층원리로 민속 신앙이 결합해야 한다고 해석한다. 이 둘은 밀접한 관련을 가지고 있지만 차별화된 세계관이다. 하지만 불교가 민속 신앙보다 우위에 있고 문제를 해결하는 방향성을 제시하는 것은 불교이다. 이를 알려주는 것이 <도화녀 비형랑>이다.

다. 도화녀 비형랑

도화녀 비형랑 이야기는 다음과 같다. 신라 임금 진지왕은 도화녀를 후궁으로 삼으려 했지만 도화녀가 남편이 있다고 거절한다. 그해 진지왕은 폐위되어 죽음을 당하고 2년 후 도화녀의 남편도 죽었다. 그러자 죽은 진지왕의 혼이 도화녀를 찾아와 동침하여 낳은 아들이 비형랑이다. 진평왕은 비형랑을 불러 집사 벼슬을 내리고 귀신과 놀고 있는 비형랑에게 명하여 하루 밤만에 다리를 놓게 한다⁸⁾. 비정상적으로 태어나고 귀신과 어울리는 비형랑에게 벼슬을 내린 것은 제도권으로 편입이라고 할 수 있다. 다리를 놓았다는 것은 인간 세상을 이롭게 하는 것이면서 사람들의 편리를 도운 것이다. 다리가 서로 다른 공간을 연결하는 의미를 가지고 있음에서 비형랑이 인간계와 귀신계의 연결고리가 됨을 상징적으로 보여주는 장치이다. 이 이야기에는 불교의 모습은 구체적으로는 보이지 않아 처용 이야기와는 조금 차원이 다르다. 처용랑 이야기에서 처용이 현강왕을 따라와 벼슬을 살며 나라를 돕는 것과 매우 흡사하다. 하지만 처용랑 이야기에 사찰 창건 이야기가 있어 불교위 모습을 구체적으로 드러내지만 비형랑 이야기에는 구체적인 불교 관련 이야기는 없다. 처용랑과 비형랑의 출신과 역할은 같지만 구체적인 불교 관련이 있고 없고에서 차이가 보인다.

그런데 이야기의 후반부에 중요한 삽화가 있다. 진평왕이 비형랑에게 귀신 중에서 나라 일을 도울 인재를 찾으라고 명하자 비형랑은 길달을 추천한다. 왕은 길달을 신하 임종의 양아들로 삼게 하고 임종은 흥륜사 남쪽에 문루를 짓고 길달에게 머물게 한다. 어느날 길달이 여우로 변해 도망가자 비형랑이 귀신을 시켜 잡아 죽이고 이후 귀신이 모두 비형랑을 두려워하여 달아난다. 이 대목에서 귀신인 길달이 나라 일을 돕기 위해 들어오는 것은 제도권으로의 편입이다. 하지만 길달은 제도권으로의 편입되기에는 아직 미숙한 존재였다. 여우로 변해 도망갔다는 것은 그가 본능에 충실했다는 은유이다. 문제는 비형랑의 처분인데 가혹하게도 길달을 죽인다. 한 번 현실에 수용된 인물이 현실을 거부하면 죽음으로 응징한다. 이를 통해 귀신의 세계보다 현실의 세계가 더 우위에 있음을 드러낸다. 불교가 신라 왕실의 절대적인 이념이 되었다면, 민속 신앙은 불교보다 우위에 갈 수 없다. 현실에 들어온 존재가 다시 현실을 벗어나 민속 신앙의 세계로 가는 순간 비참한 결과를 받는다. 비형랑 이야기를 통해 민속 신앙은 철저히 현실의 세계관 또는 불교의 세계관에 종속되고 있음을 보여준다.

비형랑이 다리를 놓고 길달을 불러들여 나라 일을 맡기고 있음에서 민속 신앙이 현실로 진입하고 있음은 보이지만 그 결과는 비극적이다. 현실에 편입되기를 거부한 길달은 결국 죽음을 당한다. 처

8) <삼국유사> 권1 도화녀 비형랑(桃花女 鼻荊郎)

용랑 이야기에서 처용이 역신을 만나 감화시켜 현실 중심의 세계관을 보이지만, 비형랑 이야기에는 현실에 편입된 비형랑과 달리 도망간 길달의 죽음을 통해 현실과 민속 신앙의 갈등이 명확하게 보인다. 길달의 죽음을 통해 민속 신앙의 세계는 현실로 편입되지 못하고, 비형랑이 애써 다리를 놓았음에도 불구하고 두 세계는 단절된다. 이러한 단절은 경덕왕과 표훈대덕 이야기에 보다 구체적으로 드러난다.

라. 경덕왕 총담사 표훈대덕

<경덕왕 총담사 표훈대덕> 이야기에는 이러한 위계 질서의 흐름이 명확하게 보인다. 경덕왕이 나라의 평안을 걱정하다가 만난 이가 총담사이다. 그는 이미 향가를 잘 지어 이름이 널리 알려진 이로서 그 이름을 경덕왕까지 알고 있다. 경덕왕이 총담사에게 차를 받아 마신 후 노래를 짓게 하여 <안민가>가 탄생한다. 안민가는 나라가 백성을 평안하게 하기 위한 원리를 알려주는 노래로 '임금과 신하와 백성이 각각 제 역할을 다하는 것'이 근본임을 제시하는 다분히 유교적인 노래이다. 지은이의 이름인 총담(忠談)에 주제의식이 보인다. 총담사와 표훈대덕은 이념이 서로 다른 인물인데 이를 하나의 제목에 묶은 데에서 <삼국유사>의 편찬 의도가 보인다. 그것은 현실은 철저히 불교가 기반이 된 세계라는 것이다. 총담사는 노래를 지어 임금에게 올리지만 표훈대덕은 하늘을 오가면서 임금의 뜻을 받들어 현실의 질서를 잡아준다.

표훈대덕은 하늘과 땅을 다닐 수 있는 능력을 가진 존재이다. 경덕왕의 명을 받아 천제에게 경덕왕의 후계를 이을 수 있는 부탁을 올리고 아들을 낳을 수 있다는 명을 받고 돌아오는데 천제는 '하늘과 사람 사이를 어지럽게 할 수는 없는 일인데 지금 대사는 마치 이웃 마을을 왕래하듯이 하여 천기를 누설했으니 이제부터는 아예 다니지 말도록 하라.'는 명을 내리고 표훈 이후 신라에는 성인이 나지 않았다고 한다⁹⁾. 현실의 문제를 해결해주는 것이 표훈대덕의 역할인데, 더 이상 하늘 세계는 현실 세계에 개입하지 않을 것임을 나타낸다.

경덕왕은 9주5소경으로 신라의 행정 구역을 확장한 임금이다. 그때까지 내려오던 관직과 지명을 모두 한자식으로 고쳐 중앙집권적 제도를 확립했다. 표훈대덕 이후 신라에 성인이 나지 않았다는 것은 현실의 질서가 모든 것을 주도했다는 것으로 불교 세계관이 모든 것의 중심이 되었다는 의미이다. 귀신이 나라 일에 참여하지만 현실을 떠나는 순간 죽음을 당하고, 하늘과 땅을 왕래하는 능력은 더 이상 발휘할 수 없게 되면서 불교는 모든 것의 중심이 되지만, 그럼에도 불구하고 불교 세계와 민속 세계의 소통은 지속된다. 다만 불교 세계가 한층 더 강화되고 민속 세계는 부수적으로 바뀐다.

3. 불교와 민속 신앙의 만남과 변화

이상에서 삼국유사 소재 설화 몇 편을 대상으로 불교와 민속 신앙의 관련성을 살폈다. 네 편의 이야기에 나타난 불교와 민속 신앙의 관련성은 상당한 차이를 보인다. <황룡사 구층탑>과 <처용랑 망해사>에는 불교와 민속 신앙의 만남이 보인다. 두 세계는 공존하고 있다. 시대 배경으로 보아 나라의 안정이 흔들리는 시기이다. 삼국의 갈등으로 혼란스러움을 반영한 것이 <황룡사 구층탑>이고 신라 하대의 혼란상을 반영한 것이 <처용랑 망해사>이다. 혼란스러운 시기에는 불교와 민속 신앙 모두가 필요함을 보여준다. 삼국을 통일하기 위해서는 탑을 쌓아야 하고, 탑을 쌓는 장인의 흔들리는 마음을 잡아주기 위해서는 불교와 함께 민속 신앙 모두가 필요함을 보여준다. 탑을 쌓거나 절을 세우는 불교 세계의 과업 성취를 위해서는 장사가 등장하여 탑을 세워야 하고, 동해 용왕이 등장하여 임금을 보필할 인재를 추천한다. 두 세계가 모두 공존하고 있지만 <황룡사 구층탑>에서는 불교가 민속 신앙보다 우위에 있다. 장사와 함께 나타난 존재가 중이고 결국 탑을 세우는 것이 이루어지는 데에 드러난다. <처용랑 망해사>는 불교가 우위에 있지만 민속 신앙의 가치가 모두 사라진 것은 아님을

9) 天與人不可亂 今師往來如隣 漏泄天機 今後宜更不通 <삼국유사> 권제2 <경덕왕 총담사 표훈대덕>

보여준다. <처용랑 망해사> 후반부는 처용의 행적을 주로 그린 것으로 역신과의 대결이 나타나고 그 결과 처용의 얼굴을 그려 붙이는 민속 신앙의 모습이 보인다. 망해사를 세움으로써 불교의 목적이 달성되었지만, 처용랑의 행적을 통해 민속 신앙이 영향력을 보임을 드러낸다.

<도화녀 비형랑>은 불교와 민속 신앙 중에서 불교가 우위에 서고 있음을 드러낸다. 불교가 다른 이야기처럼 분명하게 드러난 것은 아니지만 비형랑의 현실 편입과 함께 현실 편입을 거부한 길달의 죽음에 이러한 모습이 보인다. <경덕왕 충담사 표훈대덕>에는 불교의 완전한 우위가 보인다. 부처님께 차를 올리는 충담사는 경덕왕의 명에 따라 <안민가>를 지어 올린다. <안민가>는 불교의 모습은 전혀 보이지 않는 국가의 질서를 순응해야 함을 드러내는 내용이다. 불교가 이미 현실의 국가, 왕권을 받쳐주고 있음이 보인다. 표훈대덕은 불교의 존재이지만 민속 신앙의 모습을 가진 존재이다. 천제를 만나러 가는 표훈대덕의 모습과 아들을 점지해달라고 청하는 표훈대덕의 모습은 민속 신앙 사제의 모습에 가깝다. 천제는 이러한 표훈대덕에게 더 이상 하늘을 다니지 말라고 명령한다. 표훈대덕은 이제 민속 신앙 사제의 모습을 보여줄 수 없으며 불교 또는 현실 세계에 포함된 존재로 변화한다.

불교와 민속 신앙의 공존은 상당한 가치가 있는 것으로 <삼국유사>는 판단하지만 그것은 점차 변화한다. 표훈대덕 이후 신라에는 더 이상 성인이 나지 않았다고 기술하고 있음에 드러난다. 이야기가 전개될수록 불교는 현실 세계의 주요 이념이 되고 어느 순간 불교도 국가와 왕권이라는 현실 세계에 종속된다. 이러한 흐름은 다음 표와 같이 정리된다.

설화 구분	불교	민속 신앙	결과	현실의 모습
황룡사 구층탑	자장 법사 구층탑 세우기	장사의 이적	불교의 우위 민속 신앙의 공존	구층탑 완성-삼국통일
처용랑 망해사	망해사 건립	처용랑 행적	불교의 우위 민속 신앙의 공존	망해사 건립-나라 평안
도화녀 비형랑	분명하지 않음	비형랑 행적	민속 신앙의 현실 수용 민속 신앙의 수용과 사라짐	비형랑의 등용과 다리 건설
경덕왕 충담사 표훈대덕	충담과 표훈대덕	표훈대덕 행적	불교의 우위 민속 신앙의 사라짐	안민가 창작과 경덕왕 후사잇기

<황룡사 구층탑>에서는 장사의 이적으로 구층탑이 완성되고 이를 바탕으로 삼국이 통일된다. 현실의 안정을 위해서는 불교와 민속 신앙의 공존이 필요함을 제시한다. 불교를 대표하는 자장법사와 꿈에 나타난 승은 불교의 인물이고, 장사는 민속 신앙의 인물이다. 불교와 민속 신앙의 인물이 힘을 모음으로 인해 현실의 장인은 탑을 세운다. 그 결과물로 구층탑이 완성되었으므로 불교가 우위를 보이는 공존이라 하겠다. <처용랑 망해사>에는 불교의 인물로 탑을 세워달라는 용왕이 있고 민속 신앙의 인물로는 역신을 만나는 처용랑이 있다. 불교와 민속 신앙이 공존하고 있으며 망해사의 건립, 처용 화상의 부적으로 존재하기에 두 세계가 모두 균등하게 공존하고 있음이 보인다. 망해사를 건립하고 처용이 정사에 참여함으로써 나라의 평안이 이루어졌으므로 역시 궁극적인 지향은 현실 세계의 안정이다. 이처럼 <황룡사 구층탑>과 <처용랑 망해사>에는 불교와 민속 신앙이 공존하고 있다.

<도화녀 비형랑>은 구체적인 불교 세계의 모습은 보이지 않지만 비형랑, 길달 등의 민속 신앙 인물은 분명하다. 비형랑과 길달은 현실 세계에 수용되는 인물로 이들은 정사에 참여한다. 그리고 다리를 건립하여 현실 세계에 기여하는 모습도 보인다. 하지만 현실 세계에 적극적으로 참여한 비형랑과 달리 길달은 여우로 변해 도망을 간다. 길달을 신하 임종의 양아들로 삼게 하고 임종은 흥륜사 남쪽에 문루를 짓고 길달에게 머물게 하는 것으로 길달의 현실 편입을 도모하지만 길달은 이를 거부한다. 이미 현실 세계에 편입한 비형랑은 이러한 길달을 죽임으로써 민속 신앙의 현실 세계로의 편입을 단절한다. 민속 신앙의 모습이 앞에 살핀 네 편의 이야기 중에서는 가장 다양하게 등장하지만 결과는 비극이다. 이러한 단절은 <경덕왕 충담사 표훈대덕>에 보다 명료하게 드러난다. 불교의

인물인 총담사는 경덕왕의 명에 따라 <안민가>를 짓고 이것은 불교가 아닌 국가와 왕권이 중심이 되는 현실 세계의 종속으로 드러난다. 표훈대덕은 이보다 더 나아가 불교와 민속 신앙 모두를 감당하는 능력을 가지고 있음에도 불구하고 결국은 하늘과 인간계를 단절시키는 역할을 한다. 불교에 속한 인물이면서도 현실 세계에 완전하게 복속한다. 불교와 민속 신앙의 이러한 모습은 두 세계가 양립 또는 공존하고 있다가 점차 불교가 민속 신앙을 포괄하면서 마침내는 불교가 현실 세계의 중심이 되는 양상과 흐름을 보인다.

여기에서 가장 주목할 것은 <도화녀 비형랑>에 등장하는 길달이다. 길달은 비형랑을 도와 다리를 건설한 인물로 민속 신앙에 속하는 귀신이다. 하루 만에 다리를 놓았다는 것은 이적을 행한 것으로, 현실 세계를 위해 봉사하는 민속 신앙의 모습을 보여준다. 그 공으로 사람의 양자가 된 길달은 나름의 역할을 수행하지만 결국 현실 세계에 안주하지 못하고 다시금 현실을 떠나 민속 신앙의 세계로 돌아간다. 여우로 변해 도망갔다는 것은 길달이 인간의 외피라는 현실을 부정하고 여우의 외피라는 민속 신앙 세계로 갔음을 의미한다. 이로 인해 길달은 자신을 믿어주고 발굴해준 비형랑에게 죽음을 당한다. 현실 세계에 편입된 민속 신앙 인물이 다시 현실 세계를 거부하는 순간 현실은 그에게 죽음을 주는 것이다.

길달이 애써 놓은 것이 다리였다는 데에 주목해야 한다. 다리는 물을 경계로 나뉜 두 지역을 연결하는 기능을 한다. 다리가 없으면 배가 있어 그 역할을 수행하지만, 배는 상황에 따라 두 지역을 잇는 기능을 멈추기도 한다. 배를 움직이는 주체의 의지에 따라 배가 멈추면 두 세계는 더 이상 연결되지 않는다. 하지만 다리는 항상 두 지역을 연결한다. 다리를 파괴하지 않는 이상 두 지역은 다리를 통해 항상 연결되어 있다. 이승과 저승을 잇는 곳에 다리가 없고 배가 있다는 인식은, 이승과 저승이 항상 연결된 것은 아니라는 의미이다. 배를 모는 이의 의사에 따라 이승에서 저승으로 건너가는 과정에 여러 문제가 발생할 여지가 있다는 것이다.

전국에 전승되는 천연두신에 대한 무가 <손님굿>에 강남땅에서 출발하여 이 땅으로 들어오는 손님네들이 강을 건너는 과정에 뱃사공과의 다툼이 벌어지는 내용이 있다¹⁰⁾. 배를 쉽게 내어주지 않으려는 뱃사공과의 갈등은 신령인 손님네도 감당하기가 쉽지 않다. 하지만 다리는 다르다. 다리는 두 지역을 굳건하게 연결해주는 역할을 한다. 길달이 비형랑을 도와 여러 귀신과 함께 다리를 놓았다는 것은 현실 세계에 민속 신앙 세계가 온전하게 편입되었다는 의미이다. 이미 강건하게 현실 세계는 자리잡았고 민속 신앙 세계는 그에 복속하는 세계가 된 것이다.

이러함에도 불구하고 길달은 도망간다. 배를 통해 두 지역이 연결되었더라면 길달의 도망은 유동적인 것으로 용납이 가능하겠지만 다리를 통해 연결된 두 세계의 질서는 이미 공고해져서 길달의 도망은 용납할 수 없다. 길달이 죽음을 당하는 것은 필연적이다.

삼국유사에 수록된 네 편의 이야기는 불교와 민속 신앙의 만남과 결별을 보여준다. 이를 통해 이미 현실 세계에 수용되어 중심이 된 불교와 현실 세계와 거리감을 가지려 하는 민속 신앙의 모습이 보인다. 그러므로 불교와 민속 신앙의 만남과 결별에 가장 큰 영향을 준 것은 현실 세계이다. 현실 세계의 주류가 되고 질서가 된 불교와 그에서 벗어난 민속 신앙 세계의 처지는 다르다. 결국 결별은 현실 세계와의 관계가 달라진 두 세계의 모습이 가져온 결과이다. 서쪽에서 들어온 불교는 현실의 문제 해결에 적극 개입하면서 국가의 주도 이념이 되고 마침내는 불교가 곧 현실의 질서가 된다. 민속 신앙은 주류가 된 것은 아니지만 그때그때의 필요에 따라 불교와 만나기도 하고 헤어지기도 한다. 불교가 굳건하게 자리를 잡는 과정에는 민속 신앙 세계가 필요하였고 탑을 세우거나 절을 지을 때에 두 세계는 협력한다.

이러한 협력의 상징으로 존재하는 인물은 처용과 비형랑, 길달이다. 이들은 모두 불교와는 거리가 있는 민속 신앙 세계의 인물로 국가의 부름에 응한다. 용의 아들, 귀신의 아들, 귀신이지만 모두 국가에 헌신한다. 이들이 국가에 헌신할 수 있는 기회를 준 것은 불교와 민속 신앙의 만남이다. 이들

10) 홍태한, 「손님굿 무가 연구」, 『한국 서사무가의 유형별 존재 양상과 연행 원리』, 민속원, 2016.

이 국가에 헌신하는 순간 모두 현실 중심의 인물이 된다. 그리고 다시 민속 신앙의 세계로 돌아가지는 못한다. 처용은 역신을 물리친 것으로 인해 액을 물리는 역할을 하는 화상(畫像)으로는 남지만 처용이 다시 민속 신앙 세계로 돌아간 것은 아니다. 민속 신앙으로 돌아간 것은 길달이다. 하지만 길달은 현실에서 제 역할을 다하고 있는 비형량에게 죽임을 당한다. 다리를 놓아 두 세계를 연결했음에도 불구하고 현실을 부정하고 민속 신앙의 세계로 돌아가는 것은 용납되지 않는다. 불교와 민속 신앙은 필요에 따라 서로 만났지만 이미 현실의 중심이 된 불교 입장에서는 현실을 거부하는 것이 곧 불교를 거부하는 것이 되어 용납되지 않는다.

표훈대덕은 불교의 인물이면서도 민속 신앙 세계의 모습을 보여주는 인물이다. 하지만 표훈대덕은 결국 불교 세계관에 순응한다. 다시는 하늘로 올라갈 수 없게 되면서 불교와 민속 신앙 세계는 단절된다. 길달이 현실 세계를 버리고 민속 신앙으로 돌아가는 순간 죽임을 당했고, 표훈대덕은 상제로부터 다시는 하늘과 왕래하지 말라는 명을 받고 현실로 돌아온다. 하늘이라는 또 다른 세계를 다니면서 인간의 소망을 풀어주던 표훈대덕이 다시는 하늘로 갈 수 없다는 것은 길달이 받은 죽음의 또 다른 은유이다.

여기에서 주목할 것은 표훈대덕 이후 신라에는 더 이상 성인이 나지 않았다는 말이다. 일연 스님이 이 부분에 이 구절을 기술한 것은 여러 모로 의미심장하다. 불교 세계가 완전하게 현실의 중심이 되면서 우위에 섰지만 그것은 나름의 한계를 가진 것으로 본 결과이다. 민속 신앙과 다양한 만남을 가지면서 여러 모습을 보인 불교가 이제는 더 이상 민속 신앙을 수용하지 않고 단절함으로써 현실의 기득권이 되었음을 암시한 것이다. 그것이 어찌면 불교의 승리이지만, 완전한 불교의 모습은 아닐 수도 있다는 의미이다. 그래서 일연 스님은 더 이상 성인이 나지 않았다고 기술하면서 온전하게 현실의 중심이 된 불교의 한계를 지적한 것으로 보인다.

4. 맺음말 - 불교와 만남을 보이는 민속 신앙의 의미

<삼국유사>에서 불교와 민속 신앙의 만남을 은유적으로 보여주는 여러 삽화가 있다. 그 중에서 이 글에서 살필 내용은 고승들이 만난 신이한 존재들이다. 불교에서 일가를 이룬 고승들이 수행의 과정에서 불교의 성종이 아닌 신이한 존재들을 만나는 것은 불교와 민속 신앙의 접점이 지속되었음을 보여주는 사례이다.

삼국유사 권제사 의해(義解)에 수록된 <원광서학>이 이러한 예이다. 산에서 수행하던 원광이 만난 신은 원광에게 여러 이적을 보여준 후 중국까지 가는 방편을 알려준다. 무사히 중국에 다녀온 원광은 신의 모습을 보고 싶어하자 신은 팔뚝 모양의 구름으로 나타나다가 죽음에 이르러 자신의 본 모습을 보여주는데 그것은 여우의 형상이다¹¹⁾. 중국에 가서 선진 불법을 수용한 원광을 도와준 이는 불교의 존재가 아니라 민속 신앙의 존재이다. 이것은 불교가 현실의 지배 이념이 되면서 끊임없이 민속 신앙과 소통했음을 보여주는 사례이다.

이러한 양상은 <삼국유사> 의해와 신주(神呪), 감통(感通)에 일관되게 나타난다. 보양을 도와 비를 내리게 한 이목(璃目)을 하늘에서 잡으러 오자 뜰의 배나무를 대신 잡아가게 한 이야기¹²⁾, 무당이 쫓지 못한 귀신을 밀본이 쫓는 이야기¹³⁾, 당나라에서 도를 배운 후 자기 집의 우물로 솟아 고국으로 돌아온 명랑 법사 이야기¹⁴⁾ 등 <삼국유사>의 여러 고승들과 민속 신앙의 만남은 여러 이야기에 보인다.

그런데 여기에서 주목할 것은 불교와 민속 신앙이 만나는 것은 나라를 위한다는 명분이 있을 때

11) 법사가 약속한 날을 기다려서 가보니 어떤 한 마리 늙은 여우가 검기가 옷칠한 것과 같고 숨조차 헐떡이며 못 쉬다가 마침내 죽었다.(待約日往看 有一老狐黑如漆 但吸吸無息 俄然而死)

12) <삼국유사> 권4 보양이목(寶壤梨木)

13) <삼국유사> 권5 밀본추사(密本推邪)

14) <삼국유사> 권5 명랑신인(明朗神印)

주로 보인다는 것이다. 원광, 명랑 등이 중국에 가서 불법을 배워 올 때도 신의 도움을 받는데, 이는 궁극적으로 불교가 현실의 주된 세계관이 되었기 때문이다. 귀신을 쫓는 밀본이나 비를 내리게 한 보양의 사례도 동일하다.

앞에서 살핀 것처럼 불교와 민속 신앙은 다양한 접점을 보여주면서 접점의 모습이 변화한다. 둘은 소통하다가 어느 순간 불교가 우위에 서는 모습을 보인다. 이를 통해 불교가 신라의 주류 이념이 되었음을 보여준다. 하지만 그렇다고 하여 불교와 모든 부분에서 단독으로 작동하는 것은 아니다. 불교의 여러 고승들이 보여주는 이적이거나 신이한 존재와의 만남은, 불교가 주류가 되었지만 민속 신앙과 끝없이 소통하고 있다는 의미이다. 하지만 이미 민속 신앙은 불교만큼 현실에 영향을 주는 것은 아니어서 불교의 고승을 도와주는 정도의 역할만 한다. <보양이목>에서 비를 내리게한 이목은 이무기임이 분명하지만 죽음을 피하기 위해 뜰의 배나무(梨木)로 모습을 감춘다. 원광을 중국까지 다녀오게 한 신도 죽음을 피할 수 없고 죽음에 임박해서는 자신의 모습이 여우임을 보여준다. <원광서학>에서 원광을 도와 준 존재가 여우라는 것은 비형랑에게 죽음을 당한 길달이 여우라는 것과 소통하는 면이 있다.

이처럼 신라는 불교와 민속 신앙이 서로 만나 다양한 모습을 보여주면서 불교가 현실의 주류가 되는 과정이 <삼국유사>에 주로 보인다. 불교가 주류가 되었지만 민속 신앙을 완전하게 떨칠 수는 없어 국가 차원이 아닌 고승을 도와주는 개인 차원에서 소통한다. 그러면서 현실의 주도권을 가진 것은 불교이고 민속 신앙은 원조자 내지는 조력자로 존재할 뿐이다. 불교와 민속 신앙은 만났지만 결국은 결별을 하게 된다. 하지만 그것은 공식적이고 표면적이고 국가적인 차원에서의 결별이었고, 개인적인 차원에서의 만남은 지속된다. 고승을 도와주는 정도, 그러면서도 자신의 모습을 드러낼 수 없게 민속 신앙은 존재한다. 이것은 어쩌면 신라에서 불교가 가진 한계가 될 수도 있다. 신라 하대에 극심한 혼란이 일어나게 되고, 다시 나라가 분열되게 된 것은 하나의 사상이 현실에서 주도권을 가지게 될 때 그것이 가진 부작용을 보여주었기 때문이라고 할 수도 있다. 국가 차원에서 나름의 역할을 하던 민속 신앙이 개인 차원의 역할로 변모하면서 이러한 변화가 일어난 것이다.

이 글은 불교와 민속 신앙의 관계를 중심으로 그 변화상을 정리한 글이다. <삼국유사> 소재 이야기를 대상으로 관계 변화를 정리했지만, 통시적인 의미를 부여할 수 없다는 것은 한계이다. 통시적인 변화상을 정리하기 위해서라면 <삼국유사>에 수록된 모든 이야기의 흐름을 정리한 후 시대상으로 정리하여야 할 것이나 이것은 앞으로 살펴야 할 과제로 미룬다. <삼국유사>에 보이는 불교와 민속 신앙의 관계가 다양한 모습을 보이고 있다는 것, 점차 불교가 현실의 주도권을 가지는 지배 이념이 되고 있다는 것, 그러한 관계 속에서 불교와 민속 신앙이 결별을 하고 있다는 것을 밝힌 것에 이 글의 의미를 둔다.

<참고문헌>

박노준, 『향가 여요 종횡론』, 보고서, 2014

신종원, 『삼국유사 깊이 읽기』, 주류성, 2019.

장정태, 『삼국유사를 통해본 불교와 민간신앙의 습합』, 문학광장, 2013.

최남선 편, 『삼국유사』서문문화사, 1993.

홍태한, 「손님굿 무가 연구」, 『한국 서사무가의 유형별 존재 양상과 연행 원리』, 민속원, 2016.

리퀴르와 아렌트의 서사 주체론을 통해 본 이야기의 힘과
교양교육적 의의

한국외국어대학교, 김세원

1. 들어가며

교양은 토대는 삶을 총체적으로 성찰하는 지적 자세와 그 성찰의 내용을 실천에 옮기려는 의지적 자세라 할 수 있다.(손동현 2006, 220) 교양교육의 목표는 학생들이 삶의 의미와 목적을 통찰하는 지혜를 갖추고 건강한 자기정체성을 확립하여 주체적인 삶을 살아갈 수 있는 바탕을 마련하는 것이다. 너스바움은 이러한 교양교육을 '인간성 수업'이라 칭한다. 너스바움은 교양교육의 목표를 달성함에 있어 정서와 도덕/윤리에 대한 교육이 중요함을 강조하는 대표적인 철학자다. 교양교육의 교수자는 학생들이 인간적인 정서를 함양하고 세계시민으로서의 면모를 갖추 수 있도록 해야 하는데, 이를 위해 고전을 비롯한 문학작품을 적극적으로 활용하는 등 교양교육에 서사적 접근 내지 방법을 보다 적극적으로 적용해야 한다고 말한다.¹

교양교육이 우리가 살면서 마주하는 사태를 총체적이고 종합적으로 사유함으로써 문제 상황에 대한 비판적이고 창의적인 해법을 도출하며 주체적인 삶을 살아 갈 수 있는 역량을 함양하는 것이라면, 서사는 교양교육의 효과적인 수행에 필수적인 기재라 할 수 있다. 제롬 브루너에 따르면, 서사적 양식은 논리적이고 과학적인 이론과는 달리, 욕구와 의도가 살아 숨쉬는 인간 세계의 문제를 다룬다는 점에서 예측불가능한 세계, 옳고 그름의 가치가 작동하고 관점에 따라 다양한 해석과 설명가능성을 함의하고 있는 세계를 사유하는 방식이다. 서사는 개별적인 특수한 사례를 다루면서 특정한 행위에 대한 이유를 파악하고 판단할 수 있게 해주면서 그러한 행위에 의미를 부여하는 시간 구조를 지니고 있다. 특히 서사의 특징은 갈등이 되는 사건을 중심으로 이야기가 전개되며 이야기 안에는 이러한 갈등에 대한 나름의 타협 내지 해결 가능성을 내포되어 있다는 점이다. 우리는 이야기를 통해 일상적인 것을 이야기를 통해 낯설 게 바라보는 경험을 함으로써 반성과 성찰의 계기를 갖기도 하고, 개별 에피소드들을 서로 연관시키고 전체를 통해 그 이야기 안에 부분적인 것을 해석하고 이해하는 연습을 하게 된다.(브루너 2014, 337~357)

이러한 서사의 교육적 기능에 대해, 너스바움은 '서사적 상상력'이 인간의 다양성과 다원성을 깨닫는 사람들의 도덕적 상호작용을 촉진하며 시민적 책무를 형성하는 '시민적 상상력'을 키우는 데 결정적이라고 말한다. 문학작품을 통해 우리가 작품의 인물을 접하면서 타자를 고유한 내면이 있는 하나의 존재로 간주하는 태도를 경험하고 이러한 경험이 타자에 대한 공감과 존중의 능력, 현실에 대한 비판 능력을 신장하는 데 도움이 된다는 것이다. (특히 전통적인 의미에서 '비극의 기능'에 주목하면서 교양교육의 방향이 연민의 정서를 훈련하는 것이여 한다는 점을 강조한다.)(너스바움 2018, 인간성 수업, 142~143, 159~160, 172~173) 그녀는 문학이라는 이야기 장르를 특정하여 교양교육에서의 서사의 기능에 대해 논하지만, 서사의 교육적 특징은 비단 문학(특히 픽션)에만 한정되는 것은 아니다.

폴 리콰르에 따르면 서사적 상상력은 역사이야기와 허구이야기 모두에 공통적으로 작동한다.

¹ 서사는 사건, 등장인물, 배경 등의 구성요소를 가지고 시작, 중간, 끝이라는 시간적 흐름에 따라 전개되는 이야기다. 서사는 근본적으로 구전형식의 이야기하기(스토리텔링)에서 유래하는 것이다. 아렌트가 '이야기하기'를 언급할 때 이는 말하기만이 아니라 글쓰기의 방식까지 모두를 포괄하는 것이며 서사와 개념적 변별성을 부여하여 사용하는 말은 아니다. 리콰르 역시 서사를 포괄하여 광범한 의미에서 이야기를 다룬다. 따라서 이 글에서는 서사와 이야기하기를 엄밀히 구별해서 사용하지는 않을 것이다.

그는 아리스토텔레스의 비극론을 확장함으로써 이야기와 현실을 연결하는 끈을 마련하고, 서사가 인간의 실존과 삶 전반에 얽혀 있음을 보여주며 서사론을 통해 인간의 주체성과 실천의 문제를 고찰한다. 리콤프에 앞서, 한나 아렌트는 이야기를 인간의 조건의 필수적인 매개로 부각시킨 바 있다. 한 사람의 정체성 내지 인격은 그가 '누구'인지를 드러내 보여주는 이야기 속에서 밝혀진다. 이야기를 통해서만 우리는 한 사람의 인간이 될 수 있다고 말하는 것이다. 이들은 서사의 의의를 인간의 삶과 실존으로부터 근본적으로 고찰하고 자아정체성의 문제를 비롯하여 윤리적, 정치적인 차원의 논의에까지 이끌고 나간다. 이 글은 리콤프와 아렌트의 서사주체론이 서사적 방법을 적용한 교양교육에 시사하는 바가 무엇인지 제시하려고 한다.

두 사람의 서사적 주체론에는 미묘한 차이가 있지만, 여기서는 둘의 차이점보다는 둘 사이의 사상적 연속성에 주목할 것이다. 이들 모두는 하이데거의 영향 아래 그러나 그와의 비판적 대결 속에서 인간의 실존과 결부된 말과 이야기의 문제를 고찰했으며, 그것의 정치적, 윤리적 특성을 강조했다. 아렌트가 1958년 『인간의 조건』에서 '이야기'라는 주제를 앞세웠다면, 리콤프는 해석학적 연구 시기에 상징-은유-텍스트로 이어지는 해석의 매개에 대한 연구 속에서 '이야기'라는 주제를 1970년대 중후반에서야 자신의 사상에서 전면으로 등장시킨다. 연대기적으로 아렌트가 리콤프보다 앞서며, 아마도 그렇기 때문에 더 진전된 서사 주체론에 대한 개념적 접근이 이루어지는 것도 당연한 것이라고 할 수 있다. 리콤프가 아렌트가 언급한 서사주체론과 이야기의 힘에 대한 단초를 확장해 나간 것이라고 봐도 무방할 것이다. 이에 따라 두 철학자를 차례로 다루면서, 먼저 정체성 형성과 관련된 차원을 검토하고, 서사적 주체에 내재한 '이야기의 힘'의 차원에서 실천적 의의를 정리해 본다.

2. 아렌트의 서사주체론

1) 아렌트의 저작과 사상에서 '이야기'의 중요성

서사는 아렌트의 철학에서 별도의 탐구 주제로 등장하지 않으며 따라서 서사 주체론이라고 이름 붙일 수 있는 논의가 충분히 전개되지 않았다. 그렇지만 1970년대에 진행된 '내러티브적 전회(narrative turn)' 보다 앞서서 아렌트가 자신의 철학 전반을 '이야기'적 방식으로 제시하고 '이야기'를 인간과 공동체의 형성과 유지에 핵심적인 차원으로 격상시키고 있음을 우리는 그녀의 저작에서 어렵지 않게 발견할 수 있다. '이야기'는 '인간의 조건'을 직조하는 핵심 고리로 작용하며 '정치적 인간론'의 바탕을 이룬다. 또한 '이야기하기'는 그의 철학하기의 방법이기도 했다. 아렌트는 구체적이고 특수한 사건의 의미를 파악하기 위한 기재로서 '이론'을 대체하기 위해 서사적 방법을 활용한다. 또한 역사적 사건들을 성찰하고(예컨대 미국혁명이나 프랑스 혁명) 우리에게 당면한 현실을 이해하고 이에 대응하기 위한 방법으로(예컨대 전체주의) 동원된다.

'이야기'라는 테마는 아렌트의 철학함의 방식에 독특함을 형성해 내주고 그의 철학적 메시지의 핵심을 차지하고 있다. 『라헬 파른하겐』, 『예루살렘의 아이히만』, 『어두운 시대의 사람들』 등은 역사 속의 인물을 '이야기하기'라는 방법을 통해 풀어 내면서 그들의 이야기를 통해서 자신의 고유한 사상을 개진하고 있다. 『예루살렘의 아이히만』은 르포르타주 형식으로 악과 도덕에 관한 사유의 결과를 풀어내고, 전쟁으로 얼룩졌던 세계를 살아간 사람들에게 대한 이야기들인 『어두운 시대의 사람들』은 역사적 환경과 시대 속에서 한 인간의 가능성과 한계를 고찰한다. 아렌트의 이야기꾼으로서 면모를 엿볼 수 있는 『라헬 파른하겐 : 한 유대인 여성의 삶』에서는 근대 사회에

대한 비판과 세계소외의 문제를 한 인물의 전기적 이야기로 풀어낸다. 특히 이 저작에서 아렌트는 철학적 서술과는 다른 서사적 방법을 구현해 냄으로써 이야기의 의미를 고정시키지 않으며 한 사태를 생생하게 드러내 보여주며 독자나 청자의 자립적 사유를 촉구하고자 한다. 또한 아렌트는 한 인물의 정체성을 서사적 방식으로 파악하는 것이 등장인물들의 심리적 징후 읽기가 아니라 인물의 남긴 과거의 편편들을 모아 냄으로써 그로부터 한 사람의 삶의 의미를 채굴하는 작업임을 보여준다.

서사에 대한 아렌트의 관심은 딜타이와 하이데거의 철학적 영향 속에서 형성된 것으로 보인다. 아렌트는 자기 이해의 방식으로 자서전에 대한 논의를 펼친 딜타이의 해석학을 따르면서도 삶의 연관을 형성하는 자서전이 지닌 자기화의 위험성을 넘어서 '타자에 의한 이야기'라는 계기를 중시한다. 또한 비본래적 언어 양태인 잡담과 빈말에 대한 비판 속에서 하이데거가 대안으로 제시한 침묵이 아니라 사람들 사이에서 이루어지는 적극적인 소통 양식인 '이야기'가 어떻게 '본래적 실존'의 담화 양식인지를 보여주하고자 한다.² 한편 아렌트의 서사주체론은 벤야민과 디네센의 작품 속에서 발견되는 '이야기'와 '이야기꾼'의 사상의 철학적 의의를 펼쳐 보이는 것이라고 할 수 있다. 아렌트는 이야기꾼을 인간의 파편화된 삶과 역사의 폐허 속에서 진주를 재취하는 '잠수부', '수집가', '넝마주이'로 비유한 벤야민과, 살면서 겪는 슬픔과 고통을 치유하며 삶을 견디어 나가는 디네센의 서사적 실천을 '인간의 조건'에 필수적인 행위로 그려낸다.

2) 자기표현적 서사주체의 타자관계적 특성

아렌트는 인간이 홀로 존재하지 않고 다수 내지 복수의 형태로만 존재한다는 점, 그리고 다른 사람들과 함께 말하고 행위하고 기억하는 방식으로 불멸을 추구하는 존재라는 점에 주목한다. 인간적인 방식의 불멸 추구는 인간종의 보존처럼 생물학적인 방식이 아니라, 삶의 의미를 추구하며 살아간 한 사람의 삶의 이야기가 사람들 사이에 남겨지면서 공통의 기억 속에 자리 잡게 되는 식으로 이루어진다. 아렌트가 말한 '행위(action)'는 바로 이러한 삶의 방식을 구현하는 인간의 활동이다.

한 사람은 다른 사람들 사이에서 말과 행위로 그 자신을 드러냄으로써 다른 이들과 구별되는 자신의 독특함(unicqueness)을 얻을 수 있으며 비로소 '누구'라는 주체로 자신을 정립하게 된다. 이때 주체는 어떤 행위를 함에 있어 선택이나 실행을 하는 행위의 주체(agent)를 의미하지만 단순한 인과성에 기초한 행위 귀속의 자리만은 아니다. 아렌트는 『인간의 조건』 '제5장 행위'의 제사로 단테의 말을 인용하면서 말과 행위가 "잠재적 자기를 드러내 보이는 것"이라고 말하기 때문이다.(아렌트 2017, 263) 아렌트는 실천적 주체인 '자기로서의 주체'가 의식의 중심이나 진리의 보증자로서 '나'인 주체와는 '다른' 주체의 모습을 모색하면서 이를 어렵듯하게나마 서사적 주체로 그려내고 있는 것이라 할 수 있다.

"사람들은 행위하고 말하면서 자신을 보여주고 능동적으로 자신의 고유한 개별적 정체성을 드러내며 인간세계에 자신의 모습을 나타낸다. ... 누군가를 "무엇"이라고 하는 것과 대조적으로

² 나가 크리스테바는 하이데거의 후기 사상에 대한 반향으로서 "아렌트의 이야기 개념은 하이데거의 시적 언어의 면밀한 해체"라고 평가한다. 줄리아 크리스테바(2022), 『한나 아렌트 : 삶은 하나의 이야기다』, 이은선 옮김, 늘봄, 55

아무개가 도대체 “누구”인가 하는 것은 그가 말하고 행위하는 모든 것을 통해 드러난다.”(268;179)

위 인용문에서 행위란 인간이 행하는 모든 것을 뜻하기도 하지만, 궁극적으로 ‘노동’이나 ‘작업’ 같은 활동과는 달리 인간적인 실천(praxis)을 뜻하는 것이다. 그런데 아렌트만의 독특한 ‘행위’ 개념, 즉 정치 행위 내지 ‘자유로운’ 행위에는 말이 동반되어 있다. “말 없는 행위는 행위하는 주체가 없기 때문에 더이상 행위가 아니다. 행위자는 그가 동시에 말의 ‘화자’일 경우에만 행위자일 수 있다.”(267) 따라서 아렌트에게 말과 행위는 분리불가능하고 치환되어 사용될 수 있는 용어라 할 수 있을 것이다. (이는 아렌트가 여러차례 언급하는 ‘행위하다’의 어원론을 통해서 확인된다. 아렌트에 따르면 시작하다(archein)와 완성하다(prattein)이 각기 명령의 ‘말’과 실행의 ‘행동’에 해당되는데 이 두 단어 모두가 ‘행하다’의 의미를 지니고 있다.) 『인간의 조건』에서의 ‘말과 행위’란, 실천적 행위는 서사의 방식으로 이해되며 서사는 행위를 추동하고 형성한다는 메킨타이어의 입장처럼(‘왜 어떤 선택을 하여 이러한 행위를 했는가?’) 행위와 서사의 긴밀성을 전제하고 언급되는 것이라고 볼 수 있다.

아렌트에게서 ‘말’은 말로서 행위하는 화행론적 특징이 가지고 있는 것은 물론이고 아리스토텔레스가 『시학』에서 행위를 재현하는 말로 제시한 ‘이야기(mythos)’의 의미를 내포하고 있다고 할 수 있다. 아렌트는 아리스토텔레스의 인간에 대한 정의 ‘조온 로기콘(zoon logikon)’을 아렌트는 언어를 사용하고 말을 할 수 있는 동물이라고 번역하는데, 로고스(logos)는 이성이나 합리성이 아니라 그 용어의 본래 의미로부터 보자면, ‘모오다’, ‘세다’, ‘수집하다’라는 의미의 동사 legein에서 유래된 말이며 배치하고 짜임새 있게 만드는 활동, 즉 “조리 있게 엮이는 말의 운동”을 뜻한다.(김상환 외 2021, 14~16) (아렌트가 『인간의 조건』에서 플라톤 이래 ‘관조’와 ‘노동’에 의한 ‘행위의 사상사적, 세계사적 패배’를 비판하는 데에는 플라톤의 철학이 로고스를 이성적이고 논리적인 언어와 동일시하면서 뮈토스(mythos), 즉 이야기를 구별해 내고 이를 인간의 삶에서 주변화했다는 것에 대한 비판이기도 하다.) 이와 같은 점을 고려한다면 말과 행위로 자신을 드러낸다고 할 때, 자기표현의 ‘말’이란 누구, 누구에게, 무엇을, 어떤 의도로 등과 같은 담론적 형태를 띤 말로서 담화나 이야기를 칭하는 것이라 하겠다.

인간의 정체성과 주체성을 드러내는 말과 행위는 궁극적으로 ‘너는 누구인가’라는 물음에 대해 응답하는 것이다. 아렌트는 인간 실존의 시간적 특성을 고찰한 아우구스티누스의 저작에서 ‘누구’와 ‘무엇’을 구별에 주목한다. ‘나는 무엇인가’는 신에게 인간의 본성을 묻는 물음으로 신만이 대답할 수 있는 질문이라면, ‘나는 누구인가’라는 인간의 정체성 물음은 인간 자신이 스스로에게 던지는 물음으로 자신만이 답할 수 있는 물음이다. 후자에 대한 응답은 나의 이름이나 직업으로 답해질 수 있는 것이 아니라 삶을 구성해 온 중요한 사건들과 전망을 중심으로 지금의 현재를 이야기하는 서사적 방식으로 구성된다. 우리가 자신을 이야기를 통해서 파악한다는 것은 내가 다른 존재와는 결코 동일할 수 없는 유일한 존재이며 나를 내 삶의 이야기를 써 내려가는 존재로 간주한다는 것을 의미한다.

그렇지만 이것은 자신의 정체성과 주체성이 그 자신의 의도적인 활동의 산물임을 뜻하는 것은 아니다. 아렌트는 이 점을 매우 강조한다. “이야기는 ... 엄밀한 의미에서 그것은 생산품이 아니다.”(아렌트 2017, 273) 서사 주체는 우리가 경험한 모든 것을 긍정하고, 이상적으로는 모든 경험을 완벽하게 일관된 전체로 통합하는 “예술가처럼 자신의 감정을 작품으로 만들고 부자연스러운 것도 감행하는”(네하마스 2013, 310~312) 자기창조와 같은 것으로 탄생하는 것이 아니다. 아렌트는 아이작 디네센의 삶에 대해 쓰면서 다음과 같은 의미를 이끌어 낸다. “사람들은

인생에 대해 이야기하고 시를 쓰면서도 인생을 시적으로 영위할 수 없고, (괴테가 한 것처럼) 인생을 예술작품인 듯이 영위할 수 없으며, '생각'의 현실화를 위해 인생을 사용할 수 없다.”(아렌트 2019, 215)

삶은 이야기와 다르다. 우리는 삶을 이야기처럼 구조해낼 수 없다. 아렌트의 서사 주체는 자신의 말과 행위를 통해 자기를 드러내는 자기표현적 주체이면서도, 이런 자기표현이 다른 사람 앞에서 타인을 고려하여 이루어진다는 점에서 자아중심주의적이거나 낭만주의적 주체는 아니다.ⁱ 자신의 특유함(uniqueness)이 사람들 사이에서만 확보되고, 자기표현이 사람들 사이에서 이루어진다는 점을 강조하는 것은, 루소 이래 낭만주의에서 두드러지는 실재적인 것(the real)의 주관화(subjectification)에 대한 비판의 연장선에서 제출된 아렌트 철학의 핵심에 비추어 이해되어야 한다. '나는 누구인가'하는 물음이 자기 자신이 스스로 묻고 답하는 형식을 띠지만, 그것은 자신을 둘러싼 구체적인 타자가 묻는 '너는 누구인가'라는 물음에 대한 내적 반항이라는 점에서 근본적으로 타자에 의한 물음이라고 할 수 있다. 이러한 타자관계성이 아렌트의 서사 주체의 자기표현적 '이야기'의 특징을 이룬다.

3) 서사주체의 공적 성격과 '이야기꾼'의 면모

아렌트가 보기에 서사주체의 성립에 있어, 나의 실재성을 확보해주는 인간 관계의 망(web)으로 이루어진 세계로서 정치 공동체는 필수 요건이다. 서사적 주체는 타자의 현존을 전제하고 타자와의 소통의 과정을 포함하는 상호주관적인 방식으로, 서로 이해할 수 있는 말을 하고 말을 함으로써 의미를 만들어 내고, 모든 시민의 주된 관심사를 두고 말을 나누는 삶의 방식으로서 제시된다. 서사가 추상화되지 않는 구체적인 한 존재를 드러내 보여주는 방식이며 인간의 행위를 이해할 수 있는 가장 효과적인 기재이지만, 아렌트는 여기서 서사의 시간적 특성이나 서사적 합리성, 서사의 정서적 특질에 주목하기 보다는 서사의 세계성에 초점을 맞춘다. 이야기는 특정한 이야기를 공유하고 의미연관을 이루는 세계 속의 '사람들 사이'에서 이루어지는 것이다. 아렌트는 누군가가 한 사람이 되고 인간성을 획득하는 것이 “행위와 말을 통해 모험을 하고 인류에 대한 관심에서 [인간]관계망에 참여하는 것을 통해서만” 가능하다고 말한다.(아렌트 2016, 71)

인간이 자신을 드러내는 것과 다른 존재자들의 드러냄의 차이점을 설명하는 아렌트의 『정신의 삶』의 첫머리에서 이 같은 서사주체의 특징이 무엇인지 보다 분명하게 가늠할 수 있다.(Arendt 1978, 27~30) 먼저 아렌트는 인간이나 다른 존재들에게 있어서나 살아 있다는 것은 '나타남(appearance)'의 성격을 띤다고 말한다. 왜냐하면 한 존재자는 그 존재자의 탄생과 죽음 이전과 이후에도 존재하는 세계 속에서 등장했다가 사라지는 것이기 때문이다. “살아 있다는 것은 자신의 출현 이전에 존재하였고 자신의 소멸 이후에도 존재할 세계 속에 살고 있다는 것을 의미한다.”(Arendt 1978, 19~20) 아렌트는 인간이든 다른 존재자들이든 살아 있는 존재라면, 자기가 가지고 있는 것을 다 드러내 보이는 특성인 자기전시(self-display)의 충동을 지닌다고 말한다. 이는 생명 유지와 관련된 것이며, 생명체가 현상 세계 안에 그 자신을 적합하게 드러내는 것을 말한다. 마치 무대 위의 배우처럼 자신을 드러내는 것처럼 말이다. 물론 무대는 어떤 생물이냐에 따라 다르게 설치될 것이기 때문에 자기전시 역시 어떤 생물인지에 따라 다르게 나타날 것이다. 아렌트는 내가 나의 현존(presence)을 적극적으로 느끼고 보이고 들리게 하는 이런 식의 '자기전시'와는 달리, 인간은 상황과 자신에 대한 성찰과 판단을 말과 행위를 통해 표현하는 자기표현의 한 형태인 자기현시(self-presentation)를 수행하는 존재라고 말한다.(Arendt 1978, 32)

자기현시는 언어가 담지하고 있는 공적 특성, 즉 다른 사람들의 이해가능성이라는 특성을 포함한다. 그리고 여기에는 다른 사람에게 자신이 어떻게 보여지길 바라는가, 또 자신의 의견에 비추어 볼 때 어떤 것이 보여지기에 적합한가를 고려하는 것이 동반된다. 자기현시는 타인과의 관련성 속에서 자기의 관점 이외의 다른 관점을 고려하는 자기표현이며, 정신 활동의 반성적 능력을 통한 자각이 없다면 가능하지 않은 활동이다.

아렌트의 자기현시 개념은 서사주체의 이야기가 그저 감정이나 생각의 표출이 아니라 타인과의 상호작용 속에서 행위자의 행위 방식이 일관되게 형성되고 촉진되는 것임을 강조하는 것이다. 예컨대 자기표현에 대한 사람들의 찬사는 수행자가 기꺼이 그렇게 행동해도 좋다는 함축을 담고 있으며, 이 찬사를 받는 사람은 다른 사람과의 암묵적 약속-기꺼이 자신이 찬사를 받은 그 덕목대로 세계 안에서 다른 사람에게 행동하겠다는 약속-에 돌입하는 것이다. 서사주체는 이런 식의 일관성의 기준 아래서 자기표현을 통해 자신의 누구임 내지 자기다움을 형성한다. 즉 자아중심적인 폐쇄성을 낳을 수 있는 일관성을 형성하는 나의 이야기가 아닌 것이다.

아렌트가 서사 주체론에서 끊임 없이 강조하는 것은 “어떤 사람이 누구인가의 본질은 결코 그 자신에 의해서 규정될 수 없다”는 것이다.(크리스테바 2022, 89) 내가 ‘누구(the who)’인지는 오히려 자기 자신에게는 은폐되고 쉽지만 타인에 의해서 분명하게 포착될 수 있다는 점에서 타자와 주고 받는 이야기 속에서 정체성이 확보된다. 나아가 아렌트는 내가 ‘내 삶의 이야기’의 주인, 즉 저자가 될 수 없다고 말한다.

“모든 삶이 행위와 말을 통해 세계에 참여하면서 삶을 시작할지라도, 어느 누구도 자기 삶의 이야기의 저자이거나 연출자일 수 없다. 달리 말해, 말과 행위의 결과물인 이야기들은 행위자를 드러내지만, 이 주체는 저자나 연출자가 아니다. 이야기를 시작한 누군가는 행위자와 고통받는 자의 이중적 의미에서 이야기의 행위자일 수는 있으나 이야기의 저자일 수 없다.”(아렌트 2017, 273~274)

삶 자체가 이야기인 것도 아니며, 이야기처럼 살 수도 없다. 나는 내가 선택하지 않은 맥락에서 태어나고 살아간다. 또한 나는 회상에 의해서만 타인의 물음에 답하면서 나의 이야기를 하면서 나를 둘러싼 사건들을 선별하고 조직한 플롯에 기초한 나의 이야기를 만들 수 있다. 내가 내 삶의 이야기의 저자가 될 수 없는 것은, 이야기와 달리 살아 있는 인간의 삶은 임의대로 시작의 조건을 구성할 수 없고 그 끝도 종결되지 않았기 때문이다. 삶의 이야기는 어떻게 끝날지 알 수 없다. 서사적 주체는 종결되지 않은 삶의 잠재성을 자신의 행위의 가능성의 자양분으로 삼는다. 그렇지만 그것은 그의 행위의 의미와 여파의 불확실성을 감당해야 하는 것을 동반한다. 궁극적으로 나의 행위의 의미는 더 이상의 행위 가능성이 없을 때 어느 정도 확정될 수 있다. 이야기가 시작-전개-결말의 형태를 지닌다면 인간의 삶의 결말을 죽음으로 간주될 수 있다. “행위 주체의 본질은 생명이 떠나가거나 이야기 외에 아무것도 남기지 않을 때에만 존재할 수 있다.”(아렌트 2017, 284) 궁극적으로 내가 누구인지에 대한 물음은 나의 죽음 이후에 남겨진 이야기를 통해 답변을 얻을 수 있는 것이다.

“유일하고 일회적인 ‘누구임(who)’이라는 것이 행위와 말을 통해 사후에 표출될 수 있는 유일한 매체가 바로 이야기이다. 어떤 사람이 누구였고 누구인지는 오직 그의 전기를 알 경우에만 가능하다.”(아렌트 2017, 275~276)

예컨대 여기서 전기작가로 상정되는 이야기꾼에 의해서 나의 행위와 삶의 의미는 완전히 드러난다.(아렌트 2017, 282) 아렌트는 아무리 위대한 행위라 할지라도 그것을 이야기해 줄, 그것도 반복해서 이야기해 주고 들어줄 존재가 없다면 물거품처럼 사라지게 된다고 말한다. 아렌트의 서사주체는 A. 이야기하는 행위자(agent)- B.그 행위자와 행위에 의미를 부여하여 이야기를 만드는 이야기꾼(storyteller/narrator)- C. A와 B를 듣고 보는 관찰자(reader, spectator)가 연합을 이루어 성립되는 것이라 할 수 있다. 아렌트의 서사주체는 공적인 행위자이자 역사가의 면모를 지닌 이야기꾼의 도움을 필수적으로 요청한다. 필자가 보기에 아렌트의 서사주체의 독특한 점은 A가 타인이 남긴 그 자신의 이야기를 읽고(C) 그에 대한 이야기를 함으로써(B)로 자신의 정체성과 주체성을 표현해 내는 방식으로 서사주체의 활동을 그려낸다는 점이다. 예컨대 라헬 파른하겐의 이야기를 쓴 아렌트 자신의 활동이 그러했는데, 아렌트는 라헬의 이야기들을 읽고 그에 대한 이야기를 쓰면서 자신의 정체성과 주체성을 형성해 나갔다. 다시 말해 자기를 이야기로서 드러내는 서사주체는 다름 아닌 그 자신이 타인의 삶(말과 행위)에 대한 이야기꾼으로 공적 영역에 출현하면서 자기가 누구인지를 드러내는 방식을 취하고 있다.

4) 이해와 공적 판단을 촉진하는 이야기의 힘

아렌트는 이야기를 말하는 행위 자체가 모종의 정치적 활동을 수행하는 것이라고 본다. 이야기를 통해 무언가를 이해한다는 것은 이야기 하는 행위와 사건의 주인공과 그것을 듣고 판단하고 반응하는 청자나 독자를 전제하여 이루어지기 때문이다. '이야기하기'의 방법은 개별적인 인간과 그 사람을 구성하는 공동체와 세계의 관계를 이해하는 방식으로서 인간의 공동체적 현존을 깊이 있게 이해할 수 있도록 한다. 이야기가 아렌트가 말한 '어두운 시대'를 이해하고 넘어서는 힘으로 작용할 수 있음은 '이야기'의 이와 같은 정치적 특징 때문이다.

아렌트가 보기에 '어두운 시대'와 같은 '비극'은 인간의 인간성을 드러내 보여주는 행위를 이야기로 만들어 그 의미를 명료하게 기억해 가는 과정이 없을 때 도래한다.(아렌트 2005, 13) 아렌트는 삶의 이야기란 아무리 위대한 이야기라도 사람들에게 되풀이되어 이야기되고 기억되지 않는다면 금새 흩어질 수 있다는 점을 중요하게 생각한다. 이 때 이야기꾼으로서 서사 주체의 역할이 두드러진다. 이야기꾼은 잊혀진 것들을 거슬러 우리가 기억해야 할 인간적인 삶의 모습을 드러내고 그것을 기억하기를 촉진함으로써 우리의 사유를 확장하고 활성화하는 역할을 한다.(아렌트 1978, 205) 벤야민의 표현처럼 이야기꾼이란 "교사이자 현자", "어떤 이야기를 계속 이어가는 것과 관련된 어떤 제안"을 하는 "조언을 해줄 줄 아는 사람"이다. 크리스테바는 이에 대해 아렌트의 서사주체가 "정치적인 삶에서 정신의 삶을 전개시키"(크리스테바 2022, 86)는 힘을 발휘하는 것이라고 말한다.

특히 '이야기'가 어떤 철학과 이론적 체계보다도 한 사태나 인물을 개별적으로 주의 깊게 다룰 수 있는 힘을 지녔다는 점에서, '이야기'는 전체주의처럼 전례 없는 이례적인 상황을 우리가 맞이했을 때 사태에 대한 우리의 이해를 높이고 이에 대처 방안을 찾기 위한 판단력을 베풀 수 있도록 한다. 아렌트는 개별적인 것의 특수성을 보존하면서도 보편적인 것에 이르는 칸트의 '반성적 판단'을 정치판단으로 적용해 내는데, 이것은 서사적 이해의 특징이기도 하다. "어떤 철학도 의미의 강렬함과 풍부함 면에서 적절하게 서술된 이야기와 비교될 수 없다."(아렌트 2019, 22)

이와 같은 공적 영역에서 작용하는 이야기의 힘과 더불어 개별적인 삶에서 작용하는 이야기의 힘이 있다. 이야기는 불확실하고 모호한 삶 속에서 삶의 의미를 찾으려는 우리의 시도다. 파편화된 삶의 조각들을 배열하고 배치하는 기예인 것이다. 이야기는 소위 말하는 정체성의 혼란을 넘어서는 힘이 된다. 이야기의 힘은 현실에 맞서고 견디는 이해하는 힘인 것이다. “모든 슬픔은, 말로 옮겨 이야기로 만들거나 그에 관해 이야기한다면 참을 수 있다.”(아렌트 2017, 263) 아렌트가 인용한 이자크 디네센의 말처럼, 이야기는 고통과 슬픔을 자아내는 불확실하고 취약한 우리의 삶을 지속하게 만든다. “이야기하기는 진정 자신을 정의하는 과오를 범하지 않은 채 의미를 드러내며, 실제로 존재하는 사물을 그대로 승인하고 화해한다.”(아렌트 2019, 210)

3. 리코르의 서사주체론

1) 자기 이해의 매개로서 서사

리코르의 관심은 ‘서사가 인간 존재 구조에서 무슨 역할을 하고 있는가’ 하는 점이다. 하이데거는 『존재와 시간』에서 존재의 의미는 시간의 지평에서 해명되어야 한다고 말한다. 현존재는 살아온 날들 속에서 살아갈 날들을 바라보며 행위한다. 이 행위 속에 담긴 시간 구조는 “기재(既在)하면서 현전화(現前化)하는 장래(將來)”이다.(하이데거 1998, 65절) 리코르의 서사주체론이 본격적으로 전개되는 『시간과 이야기』는 현존재가 시간을 통해 해명될 수 있다면 인간의 시간은 이야기를 통해 파악됨을 뜻하는 제목이다. 리코르는 인간 존재의 행위와 시간적 특성에 주목하면서, 이에 걸맞은 정체성 물음의 답변 방식이 사건의 이유와 근거를 찾는 이야기적(narrative) 방식임을 강조한다.(Ricoeur 2015,167) 서사를 인간의 시간 체험에 내재한 불화와 단절에 대한 인간의 대응으로 간주하는 것이다. 내가 누구인지를 아는 것은 자기해석에 달려 있으며, 자기해석은 이야기라는 매개를 통해 이루어진다. 따라서 인간의 정체성은 서사적 정체성에 다름 아니다. 이는 하이데거가 후기에 언어와 시를 통해 존재 물음을 탐색했던 것처럼 인간의 정체성에 대해 문학적 접근을 취하는 것이지만, 이야기란 다수의 등장인물과 구체적인 배경 그리고 시작-전개-결말이라는 시간적 특성을 갖고 있다는 점에서 하이데거와는 다른 자기 해석학의 길을 여는 것이라 할 수 있다.

리코르는 ‘나는 생각한다’를 출발로 하여 주체를 세우고 자기 이해를 얻으려는 반성철학의 기획에 대해 ‘나는 생각한다’보다 ‘나는 존재한다’가 앞서고, ‘나는 말한다’보다 ‘나는 존재한다’가 앞선다고 말한다.(리코르 2012, 297) 언어/말은 존재와 사유 사이의 연관성을 형성하는 매개다. 존재와 사유의 간극을 넘어서고 조화를 이루는 문제, (이는 우주적 시간과 의식의 시간의 불조화를 넘어서는 문제이기도 한데,) 이것은 언어/말이라는 매개에 대한 해석을 경유하여 이루어진다. 상징 언어는 “자기 자신이 되는 데” 길잡이이며, “사람의 마음속에 있는 자기의식은 상징[언어]을 통해 형성된다.”(리코르 1995, 22, 26) 여기서 상징은 언어학의 전개에서 음소나 단어에 해당하는 것으로 리코르는 이후에 이를 점차 은유나 텍스트와 같은 언어 층위로 확장시킨다. “기호들, 상징들, 그리고 텍스트들에 의해 매개되지 않은 자기 이해란 없다. 자기 이해란 이런 매개체들에 가해진 해석과 함께 일어난다.”(Ricoeur 2008, 29, 217) 이는 언어활동이 포함되어 있는 인간의 행위나 재현물들, 작품이나 제도 등 넓은 의미의 문화 전반을 매개로 삼을 수 있음을 뜻한다.

리코르의 서사적 주체론은 이처럼 상징-은유-텍스트로 이어지는 자기해석학의 전개 속에서

제기된다. 우리는 우리를 둘러싼 여타의 말과 행위의 산물들, 예컨대 위대한 작품들(소설, 비극 등 텍스트로 간주될 수 있는 것들)의 목소리들과 협연하는 목소리를 내는 화자다. 리코르는 ‘나는 누구인가’라는 물음에 답하는 길이 인간의 표현(expression)과 표현된 존재(être exprimé) 사이의 생생한 순환을 경주하는 것이라고 말한다. 리코르가 표현과 표현의 해석의 문제를 자기 이해의 중심 문제에 끌어들이는 점은, 체험 표현이 이해의 관건이라고 본 딜타이를 수용한 흔적이라 할 수 있다. 딜타이는 인간이 체험을 표현함으로써만 자기 이해에 이르고, 체험 표현들의 삶(生)의 연관(Lebenszusammenhang)을 통해 전체로서 자신을 이해한다고 말한다. 그에게 자기 정립의 문제는 표현하고, 또 표현된 것을 해석하는 긴 여정이며, 이 여정의 응집성과 일관성의 문제가 되는 것이다.(그렇지만 리코르는 딜타이처럼 심리학적 인식론적 해석학도, 하이데거처럼 존재론적 해석학도 아닌 이 둘과는 다른 “방법적 해석학”을 제시한다.)³ 주체의 자기정립은 그 출발에서 주어지는 것이 아니라 잃어버리고(전유) 되찾는(재전유) 하나의 과업(Aufgabe)으로 부과된다.(리코르 2013, 90~94) 해석의 순환을 통해 진전되는 이러한 과업은 제자리를 맴도는 순환에 불과한 것이 아니다. 해석의 경주가 진행될수록 더 풍부한 자기 이해에 이르는 것이기 때문이다. 해석의 순환은 리코르가 말하는 서사적 정체성이 한꺼번에 획득되어 종결되는 것이 아니며, 완결된 총체성과 통합성을 상정하는 것도 아님을 뜻하는 것이라 하겠다.

2) 자체성과 자기성을 엮는 서사적 정체성

“한 개인이나 공동체의 정체성을 말한다는 것은 ‘그러한 행위를 누가 했는가?. 누가 그 행위의 행위자이고 당사자인가?’를 묻는 이 물음에 답하는 것이다. 우선 어떤 사람을 지명함으로써, 즉 고유명사를 통해 그 사람을 지칭함으로써 그 물음에 답한다. 하지만 고유명사의 지속성을 담보하는 것은 무엇인가? 출생에서 죽음에 이르기까지의 삶 전체에 걸쳐 자신의 이름으로 지칭된 행위의 주체를 동일한 그 사람이라고 간주할 수 있는 근거는 무엇인가? 이런 물음에 대한 대답은 서사적일 수밖에 없다. [어떤 사람이] 누구인가?라는 물음에 대한 답은, 한나 아렌트가 역설했듯이, 그 사람의 삶의 ‘이야기’를 말하는 것이다 누구의 정체성은 그래서 서사적 정체성이다.” (Ricoeur 1985, 471)

아렌트의 통찰을 따라 리코르는 “나는 누구인가”라는 정체성 물음에 대한 답이 이야기를 통해 주어질 수 있다고 판단한다. 이에 대한 리코르의 논의는 아렌트보다 개념적이다. 자체성(mêmeté)과 자기성(ipseité)이라는 정체성의 두 차원이 서사적 정체성으로 통해 통합될 수 있다고 말한다. 자체성은 기체(sub-sistance)처럼 모든 것이 변화해도 결코 변하지 않고 지속(persistence)하는 그 무엇으로, 예컨대 지속적인 기질들의 총체(dispositions)인 성격(caractère)의 양태로 나타난다.(Ricoeur 2015, 167) 이와 달리 자기성은 타자와의 관계 속에서 동일성을 유지하는 정체성이다. 자기성은 낯선 것과 시간의 영향 안에서 구축되는 역동적 정체성으로, 인간은 행위하고 느끼고 체험하고 또 다른 이들의 반응을 불러일으키고 이에 다시 반응한다는 점에서, 특히 이 과정이 반드시 언어를 수반한다는 점에서 과학적 설명에서는 얻을 수 없는 행위나 경험의 의미, 나아가 나의 의미나 삶의 의미와 관련된 정체성이다. 리코르는 자기성이 변화나 시간에 대립하는 자체성과는 달리 시간 속에서 변화를 담아내는 다른

³ 딜타이의 해석학과의 연속성과 불연속성에 대해서는 윤성우(2004) 제6장 참고.

영구성(permanence)이며, 그것의 구체적인 양태가 '약속'이라고 말한다.

정체성의 두 종류인 자체성과 자기성이라는 불변과 변화의 연속성이 이야기라는 매개를 통해 상호 연계를 맺는 새로운 동일성의 차원을 두고 "서사적 정체성(*identité narrative*)" (Ricoeur 2015, 341) 이라 한다. 이런 정체성을 지닌 자기는 인간의 구축물인 이야기를 통해서 자신과 그 삶의 불안정성과 불연속적 일시성을 받아들이고 이해할 수 있으며, 이로써 자신의 정체성을, 그리고 자신의 삶의 의미를 구축하는 자기다. (Ricoeur 1985, 442~444)

리코르의 서사적 정체성을 줄거리의 일관성과 동일성의 의미에서 이야기 자체의 동일성, 그 이야기 속의 인물의 동일성, 이야기를 접하는 독자의 자기 동일성이라는 세 차원으로 제시한다. 첫번째가 자기성, 두번째가 자체성의 특징에 기반한 서사적 정체성이라면 이 두 차원이 만나서 새롭게 엮여지는 서사적 정체성은 세번째의 독자의 서사적 정체성이라고 할 수 있다. 이렇게 볼 때 리코르의 서사주체론의 정수는 독자의 독서에 관한 논의에서 발견된다고 할 수 있다. 이 점은 리코르가 서사론으로 잘 알려진 삼중의 미메시스(*triple Mimesis*)론과 이야기의 힘에 관한 논의에서 확인할 수 있다.

3) '삼중의 미메시스'에서 나타나는 서사 주체의 특징

우리가 자신의 행위 각각을 자신이 살아온 날과 살아갈 날들을 연결하는 서사적 구조처럼 이해한다는 점에서 이미 우리의 행위는 이야기를 예비하고 있다. 리코르의 그런 의미에서 이야기는 행위의 모방(*mimesis*)이라고 말한다. 하이데거가 말하듯 시간을 통해서만 존재의 의미가 규명될 수 있다면, 더 구체적으로 자기 이해는 삶의 체험을 이야기로 만들고 이 이야기를 읽음으로써 얻어지는 시간체험을 통해서 이뤄질 수 있다. 리코르의 인간 존재를 해명하는 관건은 '이야기된 시간(*temps raconté*)'이고, 쓰여진 이야기는 삶의 의미를 이해하는 통로라고 말한다. 나아가 인간 실존의 의미가 이야기 그 자체라고 말한다.(커니 1998, 298) 이야기는 플롯을 통해서 이질적인 것들을 종합하면서 비일관적이고 부조화한 요소를 형상화함으로써 삶을 인지가능하게 만든다.

리코르가 서사적 주체론에서 주의를 기울이는 것은 서사가 개인과 공동체, 역사와 허구가 융합되는 근본 지점이라는 점이다. 아리스토텔레스의 미메시스론을 확장한 '삼중의 미메시스'론이 드러내고자 하는 것이 바로 이것이다. 이야기로서의 삶을 논하는 사람들마다 삶 자체와 이야기의 동일성 문제에 관해서는 여러 의견이 제출하는데, 리코르는 삶 자체와 이야기는 서로 다르다는 입장에 선다. 삶 자체는 하나의 완결된 작품이 아니기에 이야기처럼 산다는 것이 이야기적 정체성의 핵심이 아니다. 분명히 이야기는 현실을 반영한다. 그렇지만 이야기는 현실을 가공하는 것으로 현실과는 다른 차원이 개입된다. 리코르가 줄거리 짜기(*mise en intrigue*)를 강조하고, 또한 이야기가 행위의 모방이라고 할 때 그것이 단순한 모방이 아니라 미메시스(*Mimesis*)라는 말에서 "–sis", 즉 역동적 가동성(*dynamic operativity*)을 강조하는 것도 삶 자체와 이야기의 차이를 지적하는 것이라 하겠다.⁴ 이와 다른 차원에서 이야기를 읽는 사람이 독서를 통해 이야기를

⁴ D. Wood(ed.)(2011), *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge, 180~181. 삶 자체의 일관성과 내러티브의 일관성이 삶 자체의 일관성에 바탕한 것이라는 메킨타이어의 주장에 대한 버나드 윌리엄스의 비판은 리코르의 입장에 가까운 것으로 보인다. B. Williams(2009), "Life as Narrative", *European Journal of Philosophy* 17 (2):305~314 참조. 또한 이 점은 이야기의 저자성의 문제와도 관련되는데, 메킨타이어의 경우 삶 자체와 이야기가 같다고 여기기 때문에 저자성의 개념을 기각하고, 현실 삶의 '나'는 이야기의 공

창조적으로 모방함으로써 자신의 현실적 삶과 행위를 변경해 나갈 때 개입되는 허구적 요소가 있다. 이 허구의 개입은 서사 정체성에서 작동하는 상상력의 산물이며, 이 덕분에 우리의 독서 경험은 선(先)이해에 한정되어 협소하게 “축소”되지 않고 풍부하게 증식될 수 있다. 리코르가 보이게 픽션은 물론이고 역사이야기 역시 이러한 허구의 개입에서 자유롭지 않다.

리코르는 아리스토텔레스가 『시학』에서 제시한 미메시스, 즉 행위의 모방에 대한 이론을 삼중의 미메시스의 구도(Mimesis ; 이하 M)로 확장한다. 무엇보다도 삼중의 미메시스는 줄거리 구성(M2 ; 형상화 ; 현실의 행위를 재료로 삼은 이야기 짓기로 행위를 이야기로 형상화하기)을 가능하게 하는 일상적 행위의 실천적 체험인 선(先)이해의 차원(M1 ; 전형상화 ; 예컨대 우리의 행위에 스며들어 있는 전통이나 선입견처럼 우리의 삶 속에 잠재되어 있고 이미 실행되고 있는 이야기들)이라는 날개와, 이야기의 독자의 텍스트 해독으로 효과를 발휘하는 줄거리의 궁극적인 목적(M3 ; 재형상화 ; 직조된 이야기에 대한 독서 행위와 그에 따른 이야기 적용)이 가리키는 날개를 달아, 이야기를 현실 속에 붙잡아 놓음으로써 현실과 허구의 끈이 끊어지지 않고 연결되어 있음을 보여준다.

이야기가 행위의 모방이라면 이야기되기 이전의 인간의 행동들이 있을 것이다.(M1) 이 현실의 행위들로 모종의 의미 있는 이야기를 만드는 데 있어, 사건과 사건이 있었던 상황, 등장인물과 그의 행위, 그리고 목적과 결과 등이 모두 함께 엮여지면서, 이질적인 것들이 종합되고 우연이 필연과 관계 맺게 된다.(M2) 중첩되고 교차되는 현실과 허구의 중첩과 교차는 이 형상화라는 계기(M2)에서 극명하게 나타난다. 리코르는 형상화의 단계가 이야기에 대한 상상적 변주가 이루어지고 수많은 기획투사가 이루어지며 실존의 근본적 가능성이 탐사되는 ‘상상의 실험실’과 같다고 말한다. 그리고 이 이야기는 가다머가 말하는 “적용”의 방식으로 이야기는 현실과 다시 관계를 맺는다. 즉 듣고 읽는 청자나 독자가 자신의 삶을 주조하는 데로 나아가는 것이다.(M3)(Ricoeur 1985, 285~286)

이야기적 자기란 행위하는 자기가 특정한 배경과 등장인물들과 함께 이야기로 직조됨으로써, 인물의 동일성과 저자의 동일성, 또 이야기를 읽는 독자의 동일성을 형성해 나감을 함축한다. 서사적 정체성이 저자, 화자, 인물, 독자라는 복수의 주체를 상정하고 구성된다는 점에서 그 자체로 이미 대화적이고, 공동체적이다. 이것은 나의 이야기에 타자가 반드시 결부될 수밖에 없음은 물론이고, 멀리 나아가 이름 모를 독자의 삶에까지 ‘내’가 관련되어 있음을 뜻한다. 특히 리코르는 이야기의 지시체가 나름의 윤리적 가치가 작동하는 사회적 현실이며 거기에는 이러저러한 판단과 행위를 수행하는 사람들이 등장한다는 점에서, 독자의 독서는 윤리적 실천 내지 공동체적 실천을 예비하는 과정이라고 말한다.

삼중의 미메시스론에서 엿보이는 서사적 주체의 특징은 현실에 없는 새로운 것을 도입하는 주체이면서도 이것을 현실성을 잃지 않는 방식으로 구현해 내는 주체의 면모다. 또한 궁극적으로 이야기를 읽고 이해하면서 그것과의 거리두기를 통해 자신의 삶을 검토하고 이전과는 다른 실천을 할 수 있는 적극적인 실천 주체라는 점이다.

4) ‘현재의 힘’인 이니셔티브와 이야기의 힘

동저자라고 본다. 그렇지만 리코르는 우리가 이야기의 의미의 공동저자라고 말한다. 이는 삶 자체와 이야기의 차이를 둠과 동시에 내 삶의 이야기의 의미가 전적으로 ‘나’에게 달려 있지 않음을 분명히 하는 것으로 이해할 수 있다. Ricoeur(2015), 216~219.

4. 아렌트와 리코르가 강조하는 이야기의 힘의 교양교육적 의의

<참고문헌>

- 김상환 외(2021), 『이야기의 끈』, 이학사.
- 마르틴 하이데거(1998), 『존재와 시간』, 이기상 옮김, 까치.
- 마사 너스바움(2018), 『인간성 수업』, 정영목 옮김, 문학동네.
- 리처드 커니(1998), 『현대사상가들과의 대화』, 김재인 외 옮김, 한나래.
- 손동현(2006), “인문교양교육의 의미와 과제”, 『인문과학』 37, 성균관대학교 인문과학연구소.
- 알렉산더 네하마스(2013), 『니체 : 문학으로서 삶』, 김종갑 옮김, 연암서가.
- 윤성우(2004), 『폴 리코르의 철학』, 철학과 현실.
- 제롬 부르너(2014), 『교육의 문화』, 강현석, 이자현 옮김, 교육과학사.
- 줄리아 크리스테바(2022), 『한나 아렌트 : 삶은 하나의 이야기다』, 이은선 옮김, 늘봄.
- 폴 리코르(1995), 『악의 상징』, 양명수 옮김, 문학과 지성사.
- 폴 리코르(2012), 『해석의 갈등』, 양명수 옮김, 한길사.
- 폴 리코르(2013), 『해석에 대하여』, 김동규, 박준영 옮김, 인간사랑.
- 한나 아렌트(2005), 『과거와 미래 사이』, 서유경 옮김, 푸른숲.
- 한나 아렌트(2016), 『한나 아렌트의 말』, 김선욱 옮김, 마음산책.
- 한나 아렌트(2017), 『인간의 조건』, 이진우 옮김, 한길사.
- 한나 아렌트(2019), 『어두운 시대의 사람들』, 홍원표 옮김, 한길사.
- Arendt, H.(1978), *The Life of Mind, The Life of Mind*, Harcourt Brace Jovanovich.
- Ricoeur, P.(1983), *Temps et récit 1*, Seuil,
- Ricoeur, P.(1985), *Temps et récit 3*, Seuil.
- Ricoeur, P.(2008), *From Text to Action: Essays in Hermeneutics II*, Blamey · Thompson(tr.), Continuum.
- Ricoeur, P.(2015), *Soi-même comme un autre*, Seuil.
- Williams, B.(2009), “Life as Narrative”, *European Journal of Philosophy* 17 (2).
- Wood, D.(ed.)(2011), *On Paul Ricoeur: narrative and interpretation*, Routledge.

성공적인 OTT 콘텐츠 사례분석에 따른 VR 영상콘텐츠 발전방향

목원대학교, 김현우

성공적인 OTT 콘텐츠 사례 분석에 따른 VR 영상 콘텐츠 발전방향

김현우

목원대학교 웹툰애니메이션·게임학부

TABLE OF CONTENTS

1. 서론
2. 미디어 소비 행태
3. 연구 범위
4. 콘텐츠 분석
5. 애니메이션의 미래 비전

01

서론

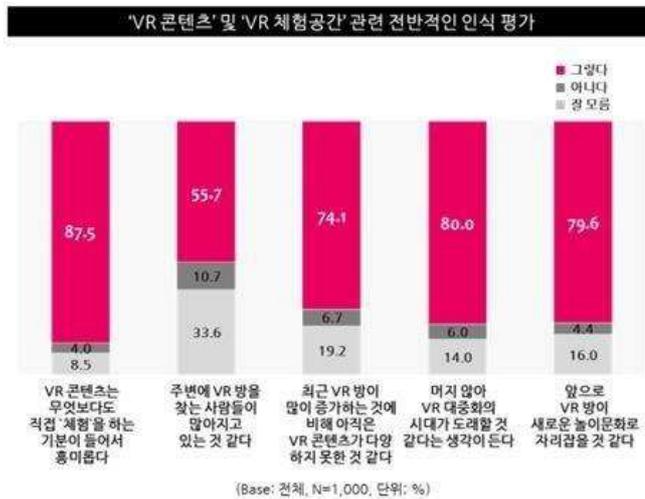


정부가 2025년까지 가상융합기술을 통한 경제적 파급효과 30조원 달성, 세계 5대 가상융합경제 선도국 진입을 목표로 삼았다.

출처: <https://moneys.mt.co.kr/>

01

서론



만19~59세 1천명을 대상으로 조사한 결과 81.3%가 'VR 콘텐츠에 관심이 있다'고 답했다. 전체 응답자의 80%는 '머지않아 VR 대중화의 시대가 도래할 것 같다'는 데 동의했으며 'VR 콘텐츠를 집에서도 즐기고 싶다'라는 응답이 71.6%나 나왔다.

한편 이번 조사에선 VR 콘텐츠의 한계를 지적하는 응답도 많았다. 전체 응답자의 74.1%는 VR체험장소 증가에 비해 즐길 수 있는 콘텐츠가 현재 다양하지 않다는 데 동의했다.

출처: 매일경제뉴스, <https://www.mk.co.kr/news/it/view/2018/10/623957>

01

서론



한국콘텐츠진흥원의 '2017 VR콘텐츠 체험존 구축 지원사업' 선정된 VR콘텐츠 체험존 'PLAY BOX'

출처 : 제주도민일보(<http://www.jejudomin.co.kr>)

01

서론



[사진=ikvshinov/게티이미지뱅크]

_코로나 이후로 개인 공간의 범위가 더욱 넓어짐

_현실공간 뿐 아니라 가상공간에서도 사람들이 인식하는 사적 공간의 크기가 커지는 현상

02

미디어
소비
행태

길티플레저를 동반한 미디어 소비 행태

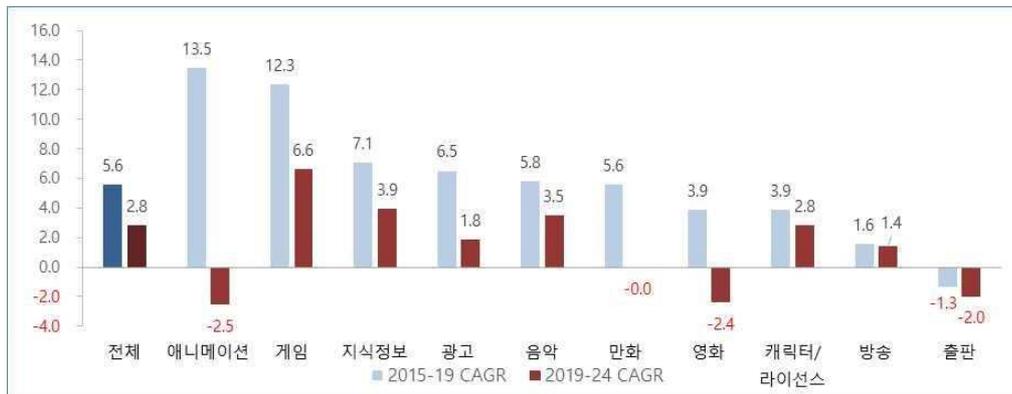
- _길티플레저: 사소한 죄책감을 동반하면서 즐거움을 느끼게 되는 심리현상
- _장기적인 이익을 얻기 위해 이성적인 판단으로 경험에 참여해야 한다는 신념보다는 즉흥적이고 말초적인 쾌락에 대한 욕구에 호소
- _거시적인 만족 가치를 제공할 수 있는 행위를 선택하는 대신에 이와 대조적으로 더 작고 더 빠른 정신적 보상을 제공하는 행위를 선택
- _미디어소비현상에서 길티플레저의 빈도가 높아지는 추세
- _미디어 소비 측면에서 보자면, 일회성 내용으로 가득한 OTT 콘텐츠를 보는 것 또는 B급 영화를 보는 것은 길티플레저로 간주함

02

미디어
소비
행태

OTT(Over The Top)

Problem?



산업별 연평균복합성장률(CAGR), 2015~2019 vs 2019~2024(추정)
출처 : PwC(2020), ICv2(2020), SNE(2020), 公益社団法人全国出版協会, 『出版月報』(2020), BoxOffice Mojo(2020), LIMA(2020)

02

미디어
소비
행태

OTT(Over The Top)

_셋톱박스라는 하나의 플랫폼에만 종속되지 않고 PC, 스마트폰, 태블릿 컴퓨터, 콘솔 게임기 등 다양한 플랫폼에서 사용자가 원할 때 방송을 보여주는 방식

_개인중심의 미디어소비패턴 강화

_OTT 플랫폼별 이용률은 유튜브가 79.1%로 가장 높음

_유튜브를 대상으로 한 해외 연구(J. E. Klobas, T. J. McGilla, 2018)에서 유튜브 이용 동기가 재미 추구일수록 유튜브 사용중독이 발생할 가능성이 큰 것으로 조사됨

02

미디어
소비
행태

유튜브 인식 조사

_전국 만 19세~59세 성인 남녀 1,000명을 대상으로 유튜브 관련 인식 조사를 시행

_유튜브 방송은 이미 생활 습관이라고 말하는 응답자가 '19년 조사에서 43.6%, '21년 조사에서는 64.6%로 매우 증가

_20대는 75.2%, 30대 68.4%로 젊은 층일수록 시청하는 비율이 높음

_유튜브 사용 이유로 재미있어서 본다고 응답한 사람이 전체의 33.6%

_젊은 층일수록 유튜브 콘텐츠의 재미(20대 50.6%, 30대 32.5%, 40대 27.2%, 50대 23.7%)를 소비 이유로 추구함

출처 : 트렌드모니터(trendmonitor.co.kr)

03

연구
범위

분석 대상 유튜브 채널 범위 설정

- ① 뉴미디어의 특성을 고려한 영상 분석에 목적이 있으므로, 매스미디어에 이미 나왔던 영상이나 올드미디어를 재가공한 영상은 제외한다.
- ② 재미를 추구하는 목적의 영상으로 제한한다.
- ③ 재미를 추구하더라도 키즈 콘텐츠는 제외한다.
- ④ ①, ②, ③의 조건을 충족하면서 구독자가 많은 채널의 영상을 표본으로 한다.

03

연구
범위

순위	채널이름	구독자수	평균조회수	카테고리
9	JFlaMusic	17.6M	3,672,301,434	음악(보컬)
11	Jane ASMR 제인	16.8M	6,545,225,894	ASMR, 먹방
14	Hongyu ASMR 홍유	13.8M	4,381,345,529	ASMR, 먹방
21	[햄지]Hamzy	10.3M	3,311,694,594	먹방
27	GONGSAM TABLE 이공삼	9.26M	2,021,392,525	먹방
32	쓰영 Ssoyoung	8.64M	1,092,106,475	ASMR, 먹방
35	문복희 Eat with Boki	8.22M	2,126,356,521	ASMR, 먹방
36	SIO ASMR	8.11M	1,593,337,731	ASMR, 먹방
43	야미보이 Yummyboy	7.06M	2,796,973,805	ASMR, 길거리음식
44	Sungha Jung	6.97M	1,945,167,160	음악(기타연주)
58	PONY Syndrome	5.94M	359,504,628	뷰티
60	jenny slime	5.66M	1,477,221,233	ASMR, 슬라임
68	영국남자 Korean Englishman	5.32M	1,771,572,521	코미디, 먹방
74	푸메Fume	5.14M	1,105,367,174	ASMR, 먹방
79	GHS	4.83M	2,397,534,305	게임, 애니메이션
83	땡개땡	4.78M	2,827,640,714	ASMR, 먹방
91	까니짱 [G-NI : 蟹ちゃん]	4.55M	1,287,954,173	ASMR, 먹방
95	Raon	4.3M	1,054,633,778	음악(애니송 보컬)
96	JaeYeol ASMR 재열	4.21M	1,233,474,428	ASMR, 먹방
98	[Dorothy]도로시	4.17M	1,023,480,601	먹방

소셜블레이드,
<https://socialblade.com/youtube/top/country/kr/mostsubscribed>, 2022.09.03.

04

유튜브 채널 콘텐츠 분석

콘텐츠
분석

100개의 채널 중 20개의 채널만이 매스미디어와 연계하지 않고 순수하게 재미를 목적으로 만들어진 영상을 업로드하는 채널

세 개의 음악 관련 채널을 제외하고 남은 17개 중에서 14개의 채널이 거의 같은 포맷으로 진행되는 먹방 콘텐츠

	1인칭 시점 유도	공간 이동 없음	대사 및 내러티브의 부재	오감 자극 요소
20개 채널 콘텐츠	85%	90%	75%	90%

04

시점과 공간

콘텐츠
분석



04

시점과 공간

콘텐츠
분석

_1인칭 관찰자 시점

_구도의 변화 있으나 시점 유지

_먹방의 주요 소재로서 음식과 식사는 기존의 미디어 콘텐츠에서도 충분히 다뤄져 왔지만 뉴미디어 콘텐츠로서 먹방과는 결정적인 차이가 존재함: 가상적 캐릭터 설정이나 설득적 서사 장치 없음

_공간은 시간과 함께 영상을 이루는 두 개의 중요한 축

_유튜브 콘텐츠 공간은 매우 제한적

_한정된 소재와 예산의 한계점인 동시에 실존감, 친근감이 높아짐

_그레마스(A. J. Greimas) 발신자와 수신자의 관계 없음

_앨빈 토플러의 프로슈머(Prosumer) 특성

04

비언어적 특징

콘텐츠
분석

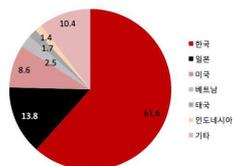
_대사가 없는 비언어적 콘텐츠(Non-verbal 콘텐츠)

_Non-verbal 콘텐츠인 ASMR, 먹방 같은 특정 카테고리의 유튜브 채널은 한국보다 해외에서 조회 수가 더 높게 나오는 현상

_일인칭 시점과 한정된 공간적 특수성에 비언어적 특징까지 더해져 극단적으로 콘텐츠의 내러티브를 단조롭게 함

특정 리얼사운드 먹방 크리에이터의 국가별 트래픽 비중

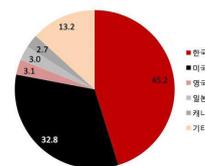
(단위: %)



자료: SK 증권

특정 ASMR 크리에이터의 국가별 트래픽 비중

(단위: %)



자료: SK 증권

주: ASMR 은 뇌를 자극해 심리적인 안정을 유도하는 영상으로 바람이 부는 소리, 연필로 글씨를 쓰는 소리, 바스락거리는 소리 등

04

오감 자극 요소와 몰입

콘텐츠
분석

_현실감: 일상생활에서 흔히 보이는 공간의 친숙함, 대본 없는 리얼리티, 그리고 일상생활에서 찾는 소재의 친숙함과 접근성

_솔직함: 시청자와 비슷한 일반인 유튜버의 가식 없는 일상생활을 보는 것을 즐길

_오감 자극: 과장된 색감과 사운드 효과로 초과현실을 만드는 작업

_짧은 시간 안에 몰입할 수 있는 감각 중심의 콘텐츠가 성행

05

Exploitation film의 사례

사례
분석



_Exploitation film: 1946년 버라이어티(Variety)지가 '홍보와 광고에서 활용되면서 적시적이고 현재 논란이 되는 주제를 가진 영화'를 지칭하는 것으로 통용

_1930년대 초반 경제위기에 대응하여 할리우드는 2편의 영화를 연달아 상영하는 동시상영관(Grind house) 방식을 도입

_1948년 연방 대법원의 독과점 금지판결, TV의 등장

_드라이브 인(Drive-in) 영화관 성행

_개인적 공간, 접근성 수월한 측면에서 젊은 세대의 각광 받음

05

유사성

사례
분석

- _ 적은 예산과 짧은 기간 안에 영상을 만들어 배포
- _ 저비용 대비 이윤의 극대화를 목표로 콘텐츠를 생산
- _ 새로운 미디어의 접근성과 수용성이 우월하며 가볍게 소비하는데 익숙한 젊은 세대를 타겟으로 함
- _ 자극적이고 도발적인 소재
- _ 장르를 혼종하거나 탈피하는 포스트모더니즘 형식
- _ 1970년대에 이르러 많은 메이저 스튜디오들이 많은 제작비, 뛰어난 감독과 명배우를 갖추고 익스플로이테이션 영화를 만들어 해당 시장을 적극적으로 침범
- _ 비주류에서 주류로 편승

05

VR 영상 콘텐츠의 연출 사례

사례
분석

_ 스웨이즈 효과(The swayze effect): (가상현실 속에서) 눈앞에 펼쳐지는 내러티브에 관심을 둔다면 주변 환경에 덜 몰입하고 다른 곳으로 이동하게 된다. 이와 반대로, 가상현실의 환경과 스펙터클에만 정신을 빼기다 보면 정작 내러티브와 관련된 액션을 놓치는 문제가 발생한다.

_ 사회적 현전감(Social presence): C. Heeter는 관객의 존재가 가상공간 속의 캐릭터들에게 인식되는 것만으로도 현전감의 몰입도가 높아진다고 말함

_ <Henry>(2016), <Lost>(2016)의 연출 사례



06

결론 및 제언

결론

- _ 확립된 영화 기법을 VR에서 대체할 방법을 반드시 찾을 필요가 없다
- _ 진정한 고민은 편집, 프레임, 그 외에 정립된 영화적 도구의 새로운 방법론을 찾는 것이 아니라 유저가 가상 세계에 몰입할 수 있도록 하는 잊을 수 없는 경험을 창조하는 것
- _ 일방적으로 제공하던 콘텐츠 유형을 벗어난 소비와 생산을 동시에 추구하는 VR 콘텐츠 프로슈머가 필요
- _ 오кул러스, 삼성의 개방형 플랫폼 나왔으나 접근성 부족
- _ 서비스 플랫폼의 접근성 부족, 그리고 360도 촬영을 위한 장비의 비표준화
- _ 기술결정론적 시각이 아닌 콘텐츠 측면으로 봐야할것
- _ 소비 대상에 대한 충분한 이해와 공감에 기반을 두어 정확한 수요예측을 하는 미디어 전략으로 접근할 필요성

성공적인 OTT 콘텐츠 사례 분석에
따른 VR 영상 콘텐츠 발전방향

감사합니다.

에세이 공모전 수기에 나타난 회복탄력성 연구-서울 소재
S대학의 사례를 중심으로

서울시립대학교, 곽상인

(별지 참고)

MEMO

MEMO

