『종교와 문화』 제24호
서울대학교 종교문제연구소, 2013, pp. 83-104

폴 리쾨르의 상징이론의 관점에서 본 조나단 스미스의 신화이해

김 영 원*

Ⅰ. 들어가며
Ⅱ. 폴 리쾨르의 상징이론
1. 상징(symbol)과 상징체계(symbolism)
2. 상징(symbol), 신화(myth), 신화론(mythology), 그리고 두 번째 순수성(the second naïveté)
Ⅲ. 조나단 스미스의 신화이해
1. 방위적 지도와 이상주의적 지도를 넘어서
2. 존재론을 잃은 신화 혹은 존재론을 살아내는 신화
Ⅳ. 나가며

"Symbol gives rise to thought" -Paul Ricoeur-

"It is the perception of incongruity that gives rise to thought" -Jonathan Z. Smith-

I. 들어가며

모든 방법론은 한계를 가진다. 따라서 방법론은 연구에 타당성과 설득력을 제공하기도 하지만, 동시에 방법론을 선택한 사람의 시야를 제한한다. 제한된 시야는 연구의 효율성을 위한 불가피한 선택이므로 그 자체로서 문제가 되지는 않는다. 그러나 자신의 시야가 방법론으로 인해 제한되어 있다는 사실을 인지하지 못할 경우, 우리는 자신의 방법론을 절대화하고 더 나아가 자신이 선택한 방법론이 적합하지 않은 연구대상까지 그 틀로 재단하는 우를 범하고 만다. 따라서 우리는

* Graduate Theological Union

어떤 방법론을 선택할 때에 그 방법론이 가지고 있는 철학적 전제와 인간이해의 타당성과 한계를 분명히 이해하고 사용할 필요가 있다.

조나단 스미스(Jonathan Z. Smith)의 이론이 엘리아데 이후의 종교학 연구 방향에 지대한 영향을 끼쳤다는 사실을 부인할 사람은 많지 않을 것이다.[1] 스미스는 그의 학문 활동 초기에는 엘리아데의 이론을 계승하고 비판적으로 발전하기 위해 노력했다. 그러나 1970년대 후반, 특히 "Map is not Territory(1978)" 이후로는 종교현상에서 드러나는 불일치(incongruity)에 대한 인식에 기초한 자신만의 종교이론, 특히 신화이론을 발전시켰다. 이 논문에서 스미스가 이후의 작업에서 핵심적인 역할을 하는 불일치(incongruity)의 개념을 소개할 때에, "사고를 일으키는 것은 불일치의 인식이다 (It is the perception of incongruity which gives rise to thought)"라는 문장을 사용했다. 스미스는 이 문장이 철학자 폴 리쾨르(Paul Ricoeur)의 『악의 상징』 마지막 장 제목 "상징은 사고를 일으킨다(Symbol gives rise to thought)"의 패러디라고 밝힌다. 모든 패러디가 그러하듯이 스미스의 패러디는 스미스와 리쾨르 사이의 유사성과 미묘한 차이를 드러낸다. 상징에서 차이로의 전환은 존재론에서 인식론으로의 전환, 혹은 의도적인 존재론의 소거를 의미한다. 스미스가 의도적으로 소거한 존재론은 하이데거적인 의미에서의 시간성(temporality)과 공간성(spatiality)의 깊이, 그리고 더욱 직접적으로는 엘리아데적인 존재론이라고 이야기할 수 있다. 스미스는 이 차이를 알면서도 차이에 기초한 종교이론을 발전시켰다. 우리는 이 존재론의 소거의 의미를 정확하게 이해하면서 스미스의 이론을 사용할 필요가 있다.

본 논문에서는 먼저 리쾨르의 상징이론을 간략하게 살펴보면서, 리쾨르가 정초하고 있는 존재론을 정리할 것이다. 그리고 이 존재론에 기초해서 스미스가 제시하는 신화이론의 강점과 한계를 살펴보고자 한다.

Ⅱ. 폴 리쾨르의 상징이론

리쾨르는 *Fallible Man*에서 악의 문제에 대한 현상학적 접근이 인간의 본성에

---

1) 이에 관하여 스미스의 업적에 관한 다음의 학자들의 평가를 참조하라. Jacob Neusner, "The oeuvre of Jonathan Z Smith," *Review Of Rabbinic Judaism* 8, (January 1, 2005): pp.315-328; Robert A. Segal, "Classification and comparison in the study of religion: the work of Jonathan Z. Smith." *Journal Of The American Academy Of Religion* 73, no. 4 (December 1, 2005): pp.1175-1188.

내재하는 악의 가능성을 확인하는 데에 머문다는 사실을 발견한다. 이후 그는 『악의 상징』(*Symbolism of Evil*)에서 현상학적 접근을 넘어서기 위해 상징이론을 중심으로 악의 실재에 대한 해석학적 접근을 한다. 이 해석학적 접근의 특징은 인식론과 존재론 사이의 접합에 있다. 『존재와 시간』의 마르틴 하이데거(Martin Heidegger)처럼 현존재를 통해서 직접적인 존재론을 구성하기보다는 개별 인식론을 경유한 존재론이 리쾨르의 상징해석학의 특징이다.[2] 『악의 상징』에서 제시된 상징 해석학은 "Existence and Hermeneutics"와 "Structure and Hermeneutics"에서 체계적인 설명을 찾아볼 수 있다.

1. 상징(symbol)과 상징체계(symbolism)

『악의 상징』 마지막에서 리쾨르는 "상징이 사고를 불러일으킨다"는 유명한 문구를 제시했다. 이 문구는 현상학적 접근과 해석학적 접근 사이의 간격과 관계성을 동시에 표현한 함축적인 문구이다. 리쾨르는 *Fallible Man*에서 수행했던 잘못을 저지를 수 있음(fallibility)에 대한 직접적이고 현상학적인 반성과 『악의 상징』에서 수행했던 해석학적인 작업의 간격과 화해의 가능성에 대해 다음과 같이 이야기한다.

> 순수한 반성은 어떠한 신화나 상징에도 호소하지 못한다. 이러한 의미에서 이것은 합리성의 직접적인 연습이다. 그러나 악(惡)의 이해는 순수한 반성에게 봉인된 책이다. 왜냐하면 그 반성은 순수하지만 인간의 일상적인 실재가 "수난에 대한 노예화" 인 한, 순수 반성은 일상적 실재를 바깥에 남겨둔다. 한편, 노예적 자유의 수수께끼는 반성의 연속성에 있어 방법론적인 분열을 대가로 하여 종교적 의식에 의해 인정된다. 죄의 고백들이 각각 다른 특성의 경험들에 호소할 뿐만 아니라 다른 언어들에 의지한다. 그리고 우리는 이 언어들이 철저히 상징적임을 보였다.[3]

리쾨르가 마지막에 언급한 그 언어는 분명 상징과 신화의 언어이다. 그가 분명히 밝히듯이 순수한 이성적 활동인 순수 반성(pure reflection)으로부터 일상의 경험 가운데 있는 악의 경험으로 직접 나아가는 길은 없다. 왜냐하면 그렇게 나

---

2) 이에 관하여는 David Pallauer, "The Symbol Gave Rise to Thought," *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago: Open Court, 1995, pp. 99-116을 참조하라.

3) Paul Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1969, p. 347.

아가는 순간, 순수반성은 더 이상 순수한 이성적 활동이기를 멈추기 때문이다. 남아 있는 길은 삶과 순수 반성 사이의 연결점을 찾는 것이다. 이 연결점을 함축적으로 표현하는 문장이 "상징이 생각을 불러일으킨다"이다.

리쾨르는 이 문장의 두 가지 의미를 제시한다.[4] 첫째, 상징은 생각할 기회, 즉 생각해야 할 무언가를 준다. 사실 상징은 삶의 힘과 직접적인 연관성을 가진다. 그래서 고대인들은 상징 안에서 거룩함이나 성스러움을 직접 경험했다. 엘리아데가 묘사한 여러 상징의 형태들은 이러한 고대인들의 경험에 대한 묘사이다. 이러한 의미에서 고대인들에게 상징은 현대적 의미의 객관적이고 이성적인 사고의 기회가 되지 않는다. 즉 고대인들에게 상징의 철학이라는 것은 불가능하거나 의미가 없다. 따라서 둘째, 상징이 사고의 기회가 되는 것, 상징이 철학의 대상이 되는 현상은 현대인이 처한 특수한 상황, 즉, "성현들(hierophanies)에 대한 건망증(forgetfulness), 성(聖)의 기호들에 대한 건망증, 성스러움에 속해 있는 인간 자신에 대한 건망증"[5]에 기인한다. 이러한 망각의 증상에 빠져 있는 현대인들에게 상징의 철학 혹은 상징의 해석학은 상징의 해석을 통해 그 성스러움을 다시 회복하는 기능을 한다. 상징의 해석학이 어떻게 성스러움을 회복하는가를 살펴보기 위해, 우리는 리쾨르가 상징을 어떻게 이해하는가를 살펴볼 필요가 있다.

"Existence and Hermeneutics"에서 리쾨르는 『악의 상징』에서의 상징체계를 언급하면서, 상징을 "직접적이고, 주요하고, 문자적인 의미가 간접적이고, 부차적이고, 비유적인 이지만 첫 번째 의미에 의해서만 파악되는 또 다른 의미를 지시하는 어떤 의미의 구조"[6]로 정의한다. 다시 말해, 상징을 이중의미 혹은 다중의미의 구조로 이해한다. 이 다중 의미의 구조에서 중요한 점은 의미들이 항상 특정한 상황에서 작동한다는 점이다. 특정한 상황이 없이 이 다중의미의 구조는 아무런 기능을 하지 못한다. 다시 말해, 상징의 이중의미의 구조는 항상 특정한 해석의 상황에 있어서만 유의미하다. 이러한 의미에서, 상징은 항상 해석(interpretation)과 본유적인 관련성 아래에 있다. 리쾨르는 해석을 "명백한 의미에서 숨겨진 의미를 해독하고 문자적 의미에 함축된 의미의 층위들을 드러내는 데에 존재하는 사고의 작업"[7]으로 정의한다. 이 정의에 드러나듯이 해석의 범위

---

4) *Ibid.*, p. 348.

5) *Ibid.*, p. 349.

6) Paul Ricoeur, "Existence and Hermeneutics," *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974, p. 12.

7) *Ibid.*, p. 13.

는 상징의 범위와 외연이 같으며 상호 연관된 이 두 개념, 상징과 해석은 모두 의미론의 영역에 한정된다. 이 의미론의 영역이 상징해석학의 범위가 된다.

상징 해석학의 범위가 상징과 해석이 상호 보완하는 의미론의 영역으로 한정될 때에, 상징 해석학에는 두 가지 과제가 발생한다.[8] 첫째, 가능한 한 모든 상징의 형태들을 열거할 필요가 있다. 리쾨르는 『악의 상징』에서 우주적(cosmic) 혹은 성현적(hierophanic) 상징, 꿈의(oneiric) 혹은 심리적(psychic) 상징, 그리고 시적(poetic) 상징을 인간의 경험 전체를 아우르는 상징들로 소개한다.[9] 이 중 시적 상징은 성현적 상징과 꿈의 상징을 발생기적(nascent) 상태로 표현해 줌으로써 세 종류의 상징이 구조적으로 연결되어 있음을 보여준다.[10] 즉, "시적 이미지의 구조는 꿈의 구조가 과거의 조각들로부터 우리의 미래를 추출해 낼 때에 또한 꿈의 구조이며, 성스러움이 하늘, 물, 식물, 그리고 돌들에 현현하도록 하는 성현의 구조이기도 하다."[11] 이들 각각의 형태의 상징들의 구조는 종교현상학, 정신분석학, 그리고 문학에서 다루어진다. 따라서 상징 해석학의 첫 번째 책무는 이들 각각의 학문에서 연구되는 상징체계(symbolism)들의 형태들을 귀납적으로 열거하는 것이다. 여기에서 중요한 점은 이들 각각의 상징체계들은 언어와 필수불가결한 관련을 맺는다는 점이다. "상징(symbol)의 힘은 더 깊은 곳에 근거하고 있다 할지라도, 인간이 이야기하기 전에는 상징체계(symbolism)라는 것은 없다."[12] 다시 말해, 개별상징은 인간의 언어현상을 넘어서 있지만 상징체계는 언어의 의미론적 구조와의 관계성을 떠나서 존재하지 않는다.

둘째, 상징 해석학은 상징의 규범학(criteriology)을 요청한다.[13] 상징의 규범학은 먼저 상징과 연관된 형태들, 즉, 신화(myth), 은유(metaphor), 유비(analogy), 알레고리(allegory), 그리고 직유(simile) 등의 의미론적 구성과 관련성들을 밝히는 것이다. 상징의 의중의미의 구조로부터 파생된 이들 형태들과 상징 사이의 유사성과 차이점을 밝힐 필요가 있다. 그리고 상징을 기준으로 한 이들 표현들 사이의 차이점도 밝혀야 한다. 상징의 범위 안에서 작용하는 이 표현들이 어떤 방식으로 어느 정도까지 그 의미구조를 얼마나 적절히 드러내는가를 보여줄 필요가 있다. 예를 들어 은유는 문자적 의미가 은유적 의미를 드러낸 후에도 그 은유의

8) *Ibid.*, pp. 13-14.

9) Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, pp. 10-14

10) *Ibid.*, p. 14.

11) *Ibid.*

12) Ricoeur, "Existence and Hermeneutics," p. 13.

13) *Ibid.*, pp. 13-14.

역할이 사라지지 않지만, 알레고리의 경우 숨겨진 의미를 드러낸 이후의 알레고리는 더 이상 필요하지 않다. 이러한 점에서 은유가 상징의 더욱 근원적인 이중의미의 구조에 더욱 가까이 있다. 이 경우, 은유가 상징의 근원적인 이중성에 더욱 가까운 이유는 문자적 의미와 상징적 의미 사이의 관계가 자의적이고 논리적이기보다는 유비적(analogical)이어서 더욱 실질적인(substantial) 삶의 실재에 닿아 있기 때문이다.

이러한 상징의 규범학은 해석의 작용들과 불가분의 관계를 가진다.[14] 앞에서 밝힌 세 가지 종류의 상징체계의 영역들, 즉, 종교현상학, 정신분석학, 그리고 문학은 세 가지 형태의 개별적 상징 해석학들로 이해될 수 있다. 물론 세 영역에서 다루는 상징들의 구조들이 서로 연결되어 있기는 하지만 각 영역들이 선택하는 관점과 이론의 특성 때문에 상징의 다중의미의 구조를 드러내는 깊이와 모습들은 차이를 보인다. 예를 들어, 종교현상학은 성현의 구조를 바탕으로 하여 의례, 신화, 그리고 신앙의 관점에서 종교적 상징을 파악하는 반면, 정신분석학은 억압된 욕망의 파생물들을 통해 무의식 안에 구성된 의미구조 안에서 파악된 상징만을 다룬다. 이 때, 동일한 상징이 각각의 영역에서 서로 상충하는 의미를 드러낼 수도 있다. 우리는 이 충돌을 상징의 이중의미의 구조, 혹은 다중의미의 구조가 가진 다양한 가능성들 중 일부가 특정 이론의 틀 안에서 발현된 것으로 볼 수 있다. 다시 말해, 각각의 개별 상징 해석학은 상징의 이중 의미의 구조를 각각의 관점에서 파악하였다. 그렇다면 이러한 개별 상징 해석학들은 어떻게 현대인들에게 성스러움의 차원을 회복하게 해 주는가?

이 문제에 답하기 위해서 리쾨르는 반성의 차원을 경유하여 각각의 상징 해석학이 드러내어 주는 존재론적인 차원을 보여주고 종합한다. 모든 해석학이 텍스트를 통하여 타자의 삶을 이해함을 통하여 자신의 이해를 넓히는 과정이라는 점에서 모든 해석은 자기이해의 과정이다.[15] 이러한 관점에서 리쾨르의 상징 해석학은 데카르트적인 자아(Cartesian cogito)를 진정한 자아로 받아들이지 않는다. 다른 이들의 삶의 표현들을 경유하지 않는 직접적인 의식은 “거짓된 의식(false consciousness)”이다.[16] “Psychoanalysis and Contemporary Culture”에서 리쾨르는 이 거짓된 의식의 가면을 벗겨준 세 사상가로 막스, 니체, 프로이드를 제시한다.[17] 대부분의 학자들이 이들 사이의 차이점에 집중했지만, 리쾨르는 이들의

14) *Ibid.*, pp. 14-15

15) *Ibid.*, p. 17.

16) *Ibid.*, p. 18.

17) Paul Ricoeur, “Psychoanalysis and Contemporary Culture,” *The Conflict of*

공통점을 설명한다. 세 사상가는 모두 구체적인 표현들의 해석을 통해서 거짓자아의 가면을 벗기고 자아가 새롭고 진정한 차원으로 나아갈 수 있는 길을 열었다는 공통점이 있다.[18] 리쾨르는 이러한 해석학들을 의심의 해석학이라고 부르며 진정한 상징 해석학이 필수적으로 통과해야 할 과정으로 이해한다. 그래서 리쾨르에게 있어 진정한 이해는 항상 오해로부터 진정한 이해로 나아가게 하는 교정적인 비판(a corrective critique)의 과정을 거친다.[19]

이렇게 비판의 과정을 거친 해석은 최종적으로 존재론의 영역을 두드린다. 이 교정적인 비판들과 해석들을 통과할 때, 데카르트적 자아는 자신의 존재의 깊이를 발견한다. 먼저 정신 분석학은 주체에게 주체의 고고학(archaeology of the subject)이라 부를 수 있는 존재의 깊이를 보여준다.[20] 이 때 주체는 존재함의 근원이 존재함에로의 욕망(desire)이라는 사실을 발견한다. 헤겔의 정신해석학은 주체의 고고학이 드러내어주는 것과 정반대가 되는 존재의 차원을 드러내어 준다.[21] 헤겔의 정신 해석학에서 자아는 하나의 영혼으로서 타자를 이해함을 통해서 점점 다음 단계로 나아간다. 해석을 통해 앞으로 나아가는 과정을 통해 자아는 자신의 존재가 이미 앞으로 나아가는 존재의 방향성 안에 있음을 발견한다. 이때 자아는 자신의 또 다른 존재함의 뿌리가 존재하기 위한 노력(effort)이라는 사실을 발견한다. 데카르트적인 자아는 주체의 고고학과 주체의 목적론을 발견할 때에 그 해석들 안에서 의미를 전유함으로써 구체적인 자아가 된다.[22] 이 주체의 고고학과 주체의 목적론이 열어주는 장을 리쾨르는 존재론적인 지평선(ontological horizon)이라고 부른다.

종교현상학에서 다루어지는 성스러움의 경험 안에서 주체는 이 존재의 지평선을 넘어선다.[23] 종교현상학, 특히, 엘리아데의 종교현상학은 종교적 인간의 행위, 감정, 언어의 형태를 통하여 성스러운 것을 향하여 스스로를 방향지우는 의례와 신화의 묘사에 머무르지 않는다. 성스러움의 기호를 해석함을 통해서 자아가 경험하게 되는 것은 급진적인 자신의 포기이다. 스스로가 성스러움의 세계에 있다

Interpretations: Essays in Hermeneutics, ed. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974, pp. 148-150.

18) *Ibid.*, p. 149.

19) Ricoeur, “Existence and Hermeneutics,” p. 18.

20) *Ibid.*, p. 21.

21) *Ibid.*, p. 22.

22) *Ibid.*

23) *Ibid.*

는 사실을 발견함을 통해 자아는 주체의 고고학과 주체의 목적론의 알파와 오메가를 넘어서는 혹은 그 두 해석학의 궁극적 알파와 오메가를 제시하는 새로운 존재의 차원을 보게 된다. 『악의 상징』 마지막에서 리쾨르는 이러한 차원을 "상징은 인간의 이성이 존재 안에 있다는 사실을 생각하도록 하여 준다"라고 표현한다.[24]

리쾨르의 상징 해석학의 최종과정이 결국 자신의 존재론적인 구조, 즉 시간성(temporality)의 발견이라는 점에서, 리쾨르의 상징 해석학에서 "상징이 생각을 불러일으킨다"라는 문장의 의미는 주체가 상징의 해석을 통하여 자신의 존재의 깊이를 발견하고 탐구한다는 의미이다. 현대인들이 왜 이 존재론적 깨달음을 통해 성스러움을 회복할 수 있는지를 좀 더 구체적으로 살펴보기 위해서 상징, 신화, 신화론 사이의 관계, 그리고 두 번째 순수성의 개념을 살펴볼 필요가 있다.

2. 상징(symbol), 신화(myth), 신화론(mythology), 그리고 두 번째 순수성(the second naïveté)

『악의 상징』에서 리쾨르는 신화를 "이야기의 형태로 발전되고 비평적 방법에 따른 역사와 지리학에 따른 시공간과는 정합(整合)하지 못하는 시공간에서 표현된 상징들"[25]로 정의한다. 사실 『악의 상징』에서는 상징과 신화에 대한 직접적이고 명쾌한 구분을 찾아보기 힘들다. 악의 상징과 악의 신화에 대한 전반적인 분석을 통해서 그 구분을 유추해볼 수 있을 따름이다.

신화와 상징의 구분, 혹은 신화와 상징에 관련한 보다 체계적이고 명확한 일반 규범학적인 설명은 "Structure and Hermeneutics"(1963)에서 찾아볼 수 있다. 리쾨르는 자신이 이미 이 점들을 『악의 상징』에서 보여 주었다고 주장하며, 신화가 상징에 귀속되어야 하는 세 가지 이유를 명시적으로 제시한다.[26] 첫째, 상징은 특정한 시공간에 속하지 않는 반면 신화는 근원적인 시간(in illo tempore)이나 태초와 같은 시공간적 제약이 있다. 따라서 신화는 상징보다 특정한 문제에 관련된다. 둘째, "의례나 특정 사회의 기관들의 복합과 가지는 신화의 관련성은

24) Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, p. 356.

25) *Ibid.*, p.18.

26) Paul Ricoeur, "Structure and Hermeneutics," *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics*, ed. Don Ihde, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974, pp.28-29.

신화를 그 사회적 그물망 안에 위치시키며, 어느 정도까지는 상징들의 시간적 잠재성이 작용하는 것을 가린다."[27] 신화의 이러한 특성은 그 신화와 관련된 상징이 다른 사회적 맥락에서는 다른 형태로 발현될 수 있음을 암시한다. 셋째, "신화의 문학적인 배열은 상징적 바탕의 나타내는 힘을 제한하는 합리화의 시작을 함축한다."[28] 즉, 상징의 자유로운 의미의 구조는 신화의 플롯 안에서 이미 제한되기 시작하며 이러한 의미에서 신화는 이미 교리적인 신화론(mythology)의 징후를 담지하고 있다. 이미 합리성의 씨앗을 품고 있는 신화는 한 사회 안에서 정형화되고 체계화된 신화론으로 발전하고 결국에는 교리적인 해석에 고착된다. 리쾨르는 이러한 과정을 "숨겨진 시간(hidden time)"에서 "소진된 시간(exhausted time)"으로의 이행과정이라고 표현한다.[29] 이 과정에서 상징의 풍부한 의미의 가능성은 교리 안에서의 일의적인 안정성 혹은 메마름으로 전환되고, 성스러움의 경험 안에서의 존재의 충만함은 교조적인 혹은 윤리적 강령으로 고착된다. 그렇다면 이 존재의 상실 혹은 성스러움의 상실은 어떻게 회복하는가? 악의 상징 마지막 장에 나타난 현대인의 코기토에 대한 상징 해석학을 통한 처방에서 우리는 리쾨르의 답을 찾아볼 수 있다. 그는 다음과 같이 이야기한다.

> 상징은 코기토(Cogito)가 존재 안에 있으며 존재가 코기토 안에 있는 것은 아니라고 생각할 이유를 준다. 따라서 두 번째 순수성(the second naïveté)은 두 번째 코페르니쿠스적 전환이라고 할 수 있다. 코기토 안에 스스로를 위치시키는 존재는 아직 전체로부터 스스로를 추출해내는 바로 그 행위가 그 존재가 모든 상징에서 그 행위에 도전하는 그 존재를 공유함을 멈추지 않는다는 사실을 발견해야만 한다. .... 그렇다면 이제 임무는 상징들로부터 시작하여 실존적인 개념들, 즉, 반성의 구조들뿐 만 아니라 실존(existence)이 인간의 존재(being)인 한 인간 실존의 구조들도 세세히 설명하는 것이다.[30]

리쾨르는 현대인의 메마른 코기토가 상징을 만날 때에 아직도 존재의 충만함으로, 다시 말해, 성스러움의 경험으로 돌아갈 수 있는 가능성이 있다고 본다. 데카르트적인 코기토의 영향 아래에서 자신의 이성이 존재 안에 있다는 사실을 잊었다 할지라도, 그 코기토가 존재의 충만함에 뿌리박지 않고서는 기능하지 못한다는 사실은 엄존한다. 현대인의 정신은 상징을 만날 때, 혹은 상징에 닻을 내리고 있는 신화의 언어를 만날 때에 이 사실을 기억하고 회복할 기회를 가진다. 텅 빈

27) *Ibid.*, p. 28.

28) *Ibid.*, p. 29.

29) *Ibid.*, p. 29.

30) Ricoeur, *The Symbolism of Evil*, p. 356.

코기토 안에 스스로를 가두고, 이미 스스로를 가두었다는 그 기억조차 잃어버린 현대인들은 상징을 직접 살아가는 능력이 없다. 앞에서 설명한 반성적이고 비판적인 과정을 거친 해석의 과정, 즉, 상징 해석학은 그 코기토의 환상을 깨는 과정이다. 코기토를 깨지 않고서는 실존의 구조, 혹은 존재의 양상들을 발견할 수 없다. 상징과 신화의 언어의 해석을 통한 비판적 자기인식을 통과해서만 코기토는 스스로가 존재 안에 뿌리박고 있음을 발견한다. 그리고 그 존재의 구조 안에서 자신이 전체 안에, 성스러운 세계 안에 존재함을 발견한다. 자신의 존재의 뿌리를 잊은 현대인은 상징의 해석, 혹은 신화의 해석을 통해 자신의 존재의 구조, 즉, 시간성(temporality)과 공간성(spatiality)을 발견하고 나서야 성스러움을 경험할 수 있는 상태가 된다. 이러한 상태를 리쾨르는 두 번째 순수성(the second naïveté)으로 표현한다. 즉 상징 해석학은 데카르트적인 코기토의 세례를 받은 현대인들이 상징적 세계로 나아가기 위해 거쳐야만 하는 통과의례와 같은 것이다. 따라서 현대인들은 존재의 충만함을 회복하기 위해서, 그리고 성스러움의 경험을 회복하기 위해서 상징과 신화의 언어들을 반성적으로 해석해야만 한다. 이것이 상징 해석학이 현대인이 존재의 충만함, 혹은 성스러움의 경험을 회복하기 위한 하나의 길이 되는 이유이다.

III. 조나단 스미스의 신화이해

리쾨르의 “상징은 생각을 불러일으킨다”의 의미는 상징의 해석을 통해 현대인들이 자신의 존재의 구조를 발견하고 다시 존재의 충만함, 혹은 종교현상학적으로는 성스러움의 경험을 회복할 수 있는 기회를 얻는다는 사실을 의미했다. 서론에서 이야기했듯이, 조나단 스미스는 리쾨르의 핵심적인 통찰이 담긴 문구를 “불일치의 인식이 생각을 불러일으킨다”로 패러디했다. 또한 “When the Chips Are Down"에서 조나단 스미스는 자신이 리쾨르의 문구를 차용한 것을 직접 인정하면서 동시에 리쾨르로부터 몇 과목을 직접 수강하면서 리쾨르에 대해 공부했다는 사실도 밝히고 있다.[31] 즉, 이 문장의 핵심개념의 전환, 즉, 상징에서 차이의 인식으로의 변환이 어떤 의미인지 분명히 알고 있다는 의미로 해석할 수 있다. 스미스의 신화이해의 발전과정을 간략하게 살펴보면서 이 차이를 밝혀보자.

---

31) Jonathan Z. Smith, "When the Chips Are Down," *Relating Religion: Essays in the Study of Religion,* Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 46 각주 58에 대한 설명.

1. 방위적 지도(locative map)와 이상주의적 지도(utopian map)를 넘어서

스미스가 “차이의 인식이 생각을 불러일으킨다”는 리쾨르 문장의 패러디를 제시한 곳은 “Map is not Territory(1978)"에서였다. 스미스는 자신의 지적 자서전격인 "When the Chips are Down"에서 "Map is not Territory(1978)"가 엘리아데의 종교현상학을 비판하고 전유하려고 했던 자신의 작업에 대해 작별을 고하는 중요한 논문이었다고 이야기한다.[32] 그렇다면 스미스는 어느 지점부터 엘리아데의 영향으로부터 벗어나기 시작했는가?

그가 엘리아데적인 전통으로부터 벗어나기 시작한 지점은 "Birth Upside Down or Right Side Up?(1970)"이었다.[33] 이 논문에서 스미스는 베드로가 거꾸로 십자가에 매달린 사건을 기본적으로 세계 창조의 신화들(cosmogonic myths)에 나타난 상징과 원형의 개념을 통해 해석함으로써 “질서와 혼돈(chaos)의 어떤 구조에 대하여 종교 역사학적인 관점으로부터 숙고하였다.”[34] 이 논문의 마지막 부분에서 스미스는 다음과 같이 이야기한다.

> 그러나 어떤 문화들 안에서는 우주의 선한 질서와 그 질서가 실재를 수여하는 능력에 대한 믿음-짧게 말해, 문화의 “우주론적 확신”-이 산산이 부서진다. 창조를 새롭게 하고, 운명의 형태들을 다시 확립하기보다는, 그 형태들이 근본적으로 그릇된 것으로 여겨진다. 질서의 구조들을 조정하는 것은 무질서하고 악마적인 힘들 그 자체이다. 이 어울리지 않는 결합(mesalliance)에 대항하여 인간은 세상에 저항하고 전복하도록 도전을 받는다. 실재는 창조를 통해 정돈된 대로 우주 안에 있는 것으로 발견되지 않고 세계 위에 세계를 초월하여 있는 것으로 발견되며, 실존(existence)의 목적은 제한된 자신의 장소의 한계들로부터 탈출하는 것으로 여겨진다. .... 이러한 방식으로 경험되는 세계에서는, 경계성(liminality)이 통과의례의 한 순간이라기보다는 최고의 목적인 된다.[35]

스미스는 이 지점에서 모든 창조신화의 기능을 궁극적으로 기존 질서를 공고히 하는 데에 기여하는 것으로 보는 엘리아데적인 전통에 대해 의구심을 품기 시작하고 있다. 이 논문에서 스미스는 창조신화의 기능에 대한 엘리아데적 이해를 넘

32) *Ibid.*, p. 17.

33) *Ibid.*, p. 14.

34) Jonathan Z. Smith, "Birth Upside Down or Right Side Up?," *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions,* Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 169

35) *Ibid.*, p. 170.

어서는 신화들을 위해서는 “반란의 현상학(phenomenology of rebellion)”이 필요하다고 주장하고 있다.

“반란의 현상학”에 대한 통찰로부터 출발해서 엘리아데적인 신화이해에 대한 자신만의 신화론을 구체적으로 구축하기 시작한 곳은 “The Wobbling Pivot(1972)"이다. 스미스는 이 글의 전반부에서 엘리아데의 성스러운 시간과 공간에 대한 기본적인 전제들과 요소들을 정리한 후에 이에 대해 다음의 네 가지 질문을 던진다.[36] 첫째, “혼돈(chaos)은 중립적이고 비실재적인 속(the profane)의 등가물로서 가장 잘 이해되는가?”[37] 둘째, “빛나는 중심상징의 범주는 지형학적 상징체계의 문자적 용어들에 의해 너무 좁게 논의 되지는 않았는가?”[38] 셋째, "보통의 엘리아데 읽기가 제시하듯이, 나는 정확하다고 생각하지 않지만, 모든 신화적 시간은 모범적이며 의례적으로 반복되어야 하는가?"[39] 넷째, “엘리아데가 묘사하는 자료들은 ‘고대’와 ‘현대’라는 범주 아래에서 가장 잘 조직화되는가?”[40]

이 네 가지 질문들을 통해 스미스가 이야기하고자 하는 바는 일반적으로 이해되는 엘리아데의 신화와 의례에 대한 해석의 패러다임이 분명히 설명하지 못하는 신화들이 있다는 점이다. 이런 신화들에서는 혼돈(chaos)과 주변(periphery)이 결코 질서와 중심에 의해 극복되지 않는다. 혼돈과 주변이 질서와 중심과 동등한 위치를 끝까지 유지하거나 오히려 전복하는 경우도 있다. 이러한 의미에서 세 번째 질문이 암시하는 것처럼, 모든 신화적 시간이 의례적으로 반복되어야 하는 모범으로 기능하지는 않는다. 스미스는 이러한 이유로 엘리아데적인 신화해석에 길들여진 종교학자들이 “인간이 살아갈 장소를 발견하고 그 자신의 실존을 발견한 우주를 계시하지 않고, 오히려 실존의 문제성과 우주의 근원적 긴장을 제시하는 신화를 해석하는 데에 가장 큰 약점을 가지고 있다”[41]고 생각했다. 네 번째 질문은 고대 신화, 특히 고대 창조신화들에 대한 엘리아데적인 패러다임의 문제점이 엘리아데가 제시하는 고대인과 현대인이라는 범주구분에 있다는 사실을 지시한다. 스미스는 이 글에서 장소를 중시하고 중심과 세계의 재창조를 강조하는 세계관을 중심적-방위적 세계관(central-locative world view)으로 부르고, 중심보다

36) Jonathan Z. Smith, "The Wobbling Pivot," *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions,* Leiden: E. J. Brill, 1978, pp. 97-101.

37) *Ibid.*, p. 97.

38) *Ibid.*, p. 98.

39) *Ibid.*, p. 99.

40) *Ibid.*, p. 100.

41) *Ibid.*

는 주변을 체계의 안정보다는 초월을 강조하는 세계관을 주변적-이상주의적 세계관(peripheral-utopian world view)으로 불렀다.[42] 그리고 중심적-방위적 세계관이 고대인들의 신화를 해석하는 유일한 패러다임처럼 이해되는 당시의 엘리아데적 신화해석의 경향에는 동의하지는 않지만, 이 두 세계관 모두를 엘리아데의 신화와 의례 분석들에서 배웠다는 사실을 인정한다.[43] 그러나 스미스에게 이 두 세계관은 고대와 현대라는 이분법에 종속되는 것이 아니라 모든 신화에 공존하면서 경쟁하는 세계관들이다.[44]

이 지점까지만 해도 스미스는 엘리아데로부터 발견한 두 종류의 틀을 어떻게 조화롭고 균형 있게 발전시킬 것인가를 고민하는 것으로 보인다. 그러나 앞에서도 스미스 자신이 밝혔듯이, “Map is not Territory(1978)"에서는 엘리아데가 제시한 두 가지 세계관을 넘어서서 신화와 종교현상 전반에 대한 자신만의 통찰력을 제시한다. 이 글에서는 세계관이라는 용어를 사용하지 않고 지도라는 용어를 사용해서 두 세계관을 방위적 지도(locative map)와 이상주의적 지도(utopian map)로 부르면서 이 두 지도에 대해 더욱 직접적이고 구체적인 설명을 제시한다. 먼저 스미스는 자신의 어린 시절 농장에서 만난 농장 주인의 세계관을 인류학적인 시각으로 분석하면서 방위적 지도를 "상응(congruity)과 순응(conformity)의 구조를 통해 의미와 가치를 보장하는 세계의 지도”로 정의한다.[45] 스미스는 이 글에서 종교학자들이 지금까지 상응과 순응의 구조를 보이는 신화와 의례들을 분석하는 데에 집중해 왔고 성공적이었다고 주장하는데,[46] 이는 엘리아데적인 패러다임을 지시하는 것이었다. 이상주의적 지도에 대해서는 이 글의 마지막에서 방위적 지도의 대척점에 있는 지도로 묘사한다.[47] 이 지도 안의 사람들은 방위적 지도가 제시하는 질서, 순응, 그리고 그 질서의 반복으로부터 공포와 제한을 느끼고 새로운 세계로 비상한다. 즉, 이상적 지도를 품고 살아가는 사람들에게 이 땅에서의 유한한 실존은 경계선상의 경험의 연속이라는 점에서, 이상적 지도는 방위적 지도에 대한 반항 혹은 전복으로서 존재한다. 달리 표현하면, 이상주의적 지도는 방위적 지도와 함께 동전의 앞면과 뒷면을 형성한다고 이야기할 수 있다.

---

42) *Ibid.*, p. 101.

43) *Ibid.*, p. 103.

44) *Ibid.*, pp. 101-102.

45) Jonathan Z. Smith, "Map is Not Territory," *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions,* Leiden: E. J. Brill, 1978, p. 292.

46) *Ibid.*, p. 293.

47) *Ibid.*, p. 309.

그러나 이 글은 이 두 지도와는 또 다른 형태의 지도를 제시하는 데에 대부분의 지면을 할애하고 있다. 앞에서 제시했듯이 리쾨르의 문구를 패러디하면서 스미스는 이 새로운 지도의 핵심적인 개념을 불일치(incongruity)로 밝혔다. 이 새로운 지도의 모델은 아프리카 점술사이다.[48] 점술사가 점치는 행위를 통해 기본적으로 하는 것은 자신의 도구를 통해 만들어 낼 수 있는 가능한 구조를 손님의 상황에 적용해 보면서 가능한 조합을 찾아보는 것이다. 점술가가 제시하는 틀들과 손님의 상황 사이에서 불일치를 발견하면서 가장 적합한 조합을 만들어내는 것이 점술의 과정이다.

이 새로운 패러다임 하에서 신화는 점술사가 손님의 상황에 적용하는 제한된 물건들에 상응될 수 있다.[49] 즉, 이 새로운 지도에서 신화는 인간이 자신이 처한 상황에 적용할 수 있는 도구와도 같다. 스미스는 사회적 상황에 대한 적용으로서의 신화이해에 대한 가장 적합한 모델로서 하이누웰레(Hainuwele) 신화를 제시한다. 이 신화의 주요 해석자인 아돌프 옌센(Adolf Jenson)은 이 신화를 죽음, 성, 그리고 경작된 음식 식물의 기원을 묘사하는 것으로 이해했다.[50] 즉, 이 신화를 기원신화로 이해하였다. 그러나 스미스는 이 신화의 첫 줄부터 옌센의 해석이 잘못되었다는 사실을 보여준다고 주장한다. 왜냐하면 성과 죽음, 그리고 작물의 재배는 이미 이 신화의 첫 줄부터 제시되어 있기 때문이다.[51] 기원신화의 패러다임이 이 신화에 적합하지 않다는 사실을 제시하면서 스미스는 하이누웰레의 신기한 배설물(중국 도자기, 칼, 구리상자, 금 귀걸이 등등) 때문에 사람들이 하이누웰레를 죽이기로 결정했다는 사실에 주목한다. 이 물건들은 모두 백인들이 뉴기니아(New Guinea)에 들여온 물건들이다. 따라서 스미스는 가장 적합한 신화의 주제는 죽음이나 성의 기원이 아니라 "원주민 경제체제와 유럽 경제체제 사이의 충돌에 대한 증언"이라고 주장한다.[52] 즉, 원주민들은 자신들이 이미 가지고 있는 신화의 조각들을 이 새롭고 불일치한 상황 가운데 적용하고 있다. 여기에서 중요한 점은 이 적용이 신화 안과 밖에서 자신들의 이 불일치한 상황을 완전히 해결하지는 못한다는 사실이다. 이러한 의미에서 자신들이 기존에 가지고 있는 세계관과 현 상황 사이의 불일치에 대한 인식은 원주민들에게 사고의 기회를 주고 있으며 신화는 그 사고의 과정인 동시에 결과물로 드러난다.

---

48) *Ibid.*, p. 300.

49) *Ibid.*

50) *Ibid.*, p. 303.

51) *Ibid.*, p. 304.

52) *Ibid.*

“불일치의 인식이 사고를 불러일으킨다”는 스미스의 말을 이 새로운 패러다임의 관점에서 이해하자면, 이 문장은 사회적 변화의 상황 가운데 드러나는 자신의 세계관에 기초한 기대와 현 상황 사이의 차이를 인식할 때, 우리는 자신이 가지고 있는 세계관을 가지고 이 새로운 상황을 이해하고 전유하는 기회를 가진다는 의미를 지닌다. 스미스의 패러다임 하에서 신화는 사고의 과정에서 상황에 적용될 수 있는 도구인 동시에 신화의 발화자가 처한 갈등과 고민의 내용을 드러내어 주는 증언의 역할을 하는 것으로 이해될 수 있다. 그러나 과연 이러한 신화이해가 얼마나 광범위하게 적용될 수 있는가? 리쾨르가 이야기하는 신화의 상징적인 뿌리와 존재론적인 힘은 스미스의 패러다임과는 전혀 상관이 없는 것인가?

2. 존재론을 잃은 신화 혹은 존재론을 살아내는 신화

리쾨르의 “상징이 생각을 불러일으킨다”는 문장은 현대인들이 상징 해석학을 통해서 자신의 존재의 구조를 발견하고 성스러움의 경험을 회복하는 두 번째 순수성의 기획을 의미했다. 이에 비해 스미스가 패러디한 “불일치의 인식이 생각을 불러 일으킨다”는 구체적인 사회적 변화 속에서 발견하는 자신의 세계관과 상황 사이의 불일치에 대한 인식이 사고의 기회가 된다는 의미였다. 신화는 이러한 차이의 인식 가운데 수행되는 사고의 도구이며 동시에 결과물이 되기도 한다. 여기에서 문제는 신화가 마치 특정 공동체가 마음대로 사용할 수 있는 인식론적 수단으로만 비춰질 수 있다는 점이다.

물론, 이러한 방식으로 사용될 수 있는 신화도 있겠지만, 모든 신화가 마치 점술사의 도구처럼 사용될 수 있는 것은 아니다. 리쾨르는 레비스트로스의 인류학을 상징 해석학의 관점에서 분석한 “Structure and Hermeneutics"에서 폰 라드의 구약 해석학과 레비스트로스가 묘사한 오스트리아 원주민의 신화사용을 비교한다.[53] 구약 해석학은 사건과 사건에 대한 해석의 역사가 중요하지만 오스트리아 원주민에게는 현재의 사회구조가 더욱 중요하다. 구약의 경우 출애굽의 사건이 이스라엘의 정체성과 구조를 형성한다. 즉 시작부터 사건이 구조를 앞선다. 그리고 이 사건을 다시 이야기하고 재해석함을 통해서 사회의 구조를 유지하고 형성해 나아간다. 구약해석학에서는 사건이 구조를 앞선다.[54] 이에 비해 오스트리아 원주민이 신화를 다루는 방식은 무엇이든지 주위에 있는 것으로 작품을 만들어내

53) Ricoeur, "Structure and Hermeneutics," pp. 45-51.

54) *Ibid.*, p. 47.

는 브리콜라주(bricolage)에 가깝다. 과거의 세계로부터 온 이야기의 조각들로부터 현 상황에 적합한 이야기를 만들어낸다. 이 경우 각각 이야기의 조각들에 들어있는 사건들 자체의 의미보다는 현재의 상황과 사회의 구조가 더 중요하다. 즉, 구조가 사건을 앞선다.[55]

사건과 사건의 재해석이 중요한 구약 해석학의 모델을 리쾨르는 케리그마적(kerygmatic) 모델이라고 부른다.[56] 이 케리그마적 모델에서는 각각의 사건에 대한 이야기들이 현재의 상황을 위해서 완전히 임의적으로 사용될 수 없다. 왜냐하면 그 이야기들과 이야기들에 대한 해석의 역사는 다름 아닌 그 사건으로 인해 형성된 공동체의 정체성의 역사이기 때문이다. 다시 말해 케리그마적 모델에서 이야기의 조각들은 이야기꾼이 마음대로 사용할 수 있는 도구가 아니라 이야기꾼의 정체성을 구성하고 흡수하는 중심적인 상징의 역할을 한다. 이러한 이유로 케리그마적 모델에서 신화는 결코 임의적으로 사용될 수 있는 도구로 이해될 수 없다. 물론, 오스트리아 원주민의 경우에 있어서도 신화가 상징적인 깊이를 가지지만, 기본적으로 구조가 사건을 앞서기 때문에 상대적으로 신화가 마치 브리콜라주에서 사용되는 버려진 조각들처럼 임의적으로 사용될 수 있다.

이러한 리쾨르의 상징과 신화이해로부터 스미스의 신화이해를 살펴볼 때에, 한편으로, 우리는 스미스의 신화이해가 레비스트로스가 이야기하는 브리콜라주의 작업에 더욱 가깝다는 사실을 발견할 수 있다. 그리고 그가 자신의 새로운 패러다임의 주요 모델로 사용하는 아프리카 점술사의 모델이나 하이누웰레 신화의 공동체는 이스라엘 공동체보다는 오스트리아 원주민들의 공동체에 더욱 가깝다고 보는 것이 적절하다. 이러한 점에서 스미스의 신화이해의 패러다임은 이야기의 해석의 역사가 현 상황의 인식하는 해석자의 정체성과 사고형태에까지도 영향을 미치는 케리그마적 모델의 신화이해에 적용하기에는 한계가 있는 것으로 보인다.

물론, 그렇다고 해서 그의 패러다임이 완전히 레비스토로스의 구조주의적 신화이해 모델에 흡수될 수 있는 것은 아니다. 스미스는 기본적으로 소위 말하는 원시인들도 합리적인 사고를 할 수 있는 능력을 가지고 있다는 레비스트로스의 믿음을 신칸트주의적 입장에서 공유한다.[57] 그러나 레비스트로스와 다른 점은 그는 항상 사회의 변화의 관점에서 신화를 본다는 점이다. 즉, 신화가 안정된 사회의 구조를 표현하고 형성하는 순응적인 기호의 체계처럼 사용되기보다는 변화되는 사회의 구조와 형태를 묘사하는 실험도구처럼 사용된다. 이러한 점에서, 다른 한

55) *Ibid.*, p. 48.

56) *Ibid.*, p. 50.

57) Smith, “When the Chips Are Down,” p. 32.

편으로, 스미스의 신화이해는 레비스트로스의 신화이해보다는 상징의 의미적 다층구조와 더욱 긴밀한 관계를 가진다고 이야기할 수 있다. 변화된 상황 속에서는 기존의 이야기의 조각들이 사용되는 용례만으로는 급변한 현 상황을 적절하게 표현할 수 없다. 이 경우 이야기꾼은 기존의 이야기들을 창의적으로 사용할 필요가 있다. 그러나 이 창의적인 사용은 스미스가 신칸트주의적인 입장에서 생각하듯이 인간이라면 누구나 가지고 있는 사고의 능력만으로 설명하기는 어렵다. 스미스가 묘사하고 있는 신화의 의미론적인 혁신은 신화의 발화자가 사용하는 이야기의 조각들이 이미 담지하고 있는 의미의 잉여가 신화의 발화자의 구성적 상상력을 만날 때에 가능하다. 정체된 사회의 구조 안에서 그 상징적 풍성함을 잃었던 신화가 불일치의 인식을 계기로 다시 상징의 의미의 풍성함으로 인도된다. 상징 해석학의 측면에서 볼 때에, 이러한 새로운 신화의 발화는 자신의 존재의 구조에 대한 새로운 이해에 상응한다. 물론 스미스는 자신의 신화해석에서 의도적으로 이러한 점을 배제하려고 했지만, 그의 신화 이해는 불일치의 인식이 불러일으키는 사고의 범위가 신화와 상징의 의미론적 풍성함을 지나칠 수 없다는 점 때문에 신화의 존재론적인 측면과 조우한다.

이러한 의미에서 스미스의 신화이해는 존재론을 잃은 신화인 동시에 존재론을 살아가는 신화로 이해할 수 있다. 기본적인 모델이 가지는 한계성 때문에 스미스의 신화이해는 인간의 존재론적인 구조를 직접적으로 묘사하거나 드러내어 줄 수는 없다. 그러나 다른 한 편 스미스의 신화이해가 항상 전제하는 사회적 변화의 상황 가운데에서 불일치의 인식은 항상 새로운 자기이해를 함축한다. 왜냐하면 불일치의 상황가운데 사고하면서 새로운 삶을 이해하고자 하는 과정으로서의 신화는 분명 상징을 통한 존재론적인 깊이의 발견을 통과하지 않고서는 불가능하기 때문이다. 이러한 의미에서 스미스의 신화이해는 존재론을 살아내는 인간의 모습에 대한 묘사라고 이야기할 수 있다.

Ⅳ. 나가며

스미스는 이 글에서 제시한 자신의 신화이론의 특징과 한계에 대해서 어떻게 답할까? 엘리아데의 『종교형태론』프랑스어 초판발간 50주년을 맞이하여 쓴 글 마지막에 스미스가 제시하고 있는 에피소드에서 우리는 그 대답을 짐작해 볼 수 있다.

> 엘리아데와 내가 산타 바바라 대학에서 1960년대 후반에 함께 가르쳤던 때에 일어났던 사건이 생각난다. 우리는 종교학에 관하여 공개토의를 열었다. 그 후에 한 학생이 엄청나게 흥분된 모습으로 나에게 달려와 이렇게 말했다, "나는 당신들 사이의 문제를 알겠어요. 스미스는 엘리아데가 인간을 설명할 수 없다고 이야기하고 엘리아데는 스미스가 신을 설명할 수 없다고 이야기하는 겁니다." 나는 그의 용어나 이해의 적절성을 고치지 않고 이렇게 대답했다. "알았어.....음 니가 맞다고 치고, 나는 그냥 오늘 밤 엘리아데의 두통보다는 내 두통을 가지고 내 침대로 가겠네."[58]

이 에피소드를 이야기하기 전에 그는 이렇게 이야기했다. "각각의 입장들은 대가와 결과들을 수반한다. 문제는 해결점에 대한 결정이 아니라 기꺼이 감수할 대가들을 선택하는 것이다." 엘리아데의 길로부터 벗어나서 자신의 길을 찾아가면서 스미스는 고대인의 존재론과 성스러움의 경험에 대한 존재론적 묘사를 그 대가로 지불했다. 그리고 그는 그 사실을 충분히 인식하면서 철저한 인간현상으로서의 종교학의 길을 열었다. 그러한 그는 이러한 비판에도 분명히 "그래, 자네가 옳다고 하고, 나는 계속해서 내 고민을 하겠네"라고 이야기할 것이다. 우리에게 중요한 점은 그도 분명히 인식하고 있는 존재론적인 측면에 대한 그의 이론의 한계를 분명히 인식하고 그의 이론을 사용해야 한다는 점이다.

주제어: 조나단 스미스(Jonathan Z. Smith), 폴 리쾨르(Paul Ricoeur), 상징, 신화, 불일치(incongruity)

원고접수일: 2013년 5월 20일
심사완료일: 2013년 5월 30일
게재확정일: 2013년 6월 10일

58) Jonathan Z. Smith, "Acknowledgements: Morphology and History, Part 2," *Relating Religion: Essays in the Study of Religion,* Chicago: University of Chicago Press, 2004, p. 99.

참고문헌

Neusner, Jacob, "The oeuvre of Jonathan Z Smith," *Review Of Rabbinic Judaism* 8, January 1, 2005.

Pallauer, David, "The Symbol Gave Rise to Thought," *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis Edwin Hahn, Chicago: Open Court, 1995.

Ricoeur, Paul, *The Symbolism of Evil*, trans. Emerson Buchanan, Boston: Beacon Press, 1969.

_____, "Existence and Hermeneutics," *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics,* ed. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____, "Psychoanalysis and Contemporary Culture," *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics,* ed. Don Ihde, Evanston: Northwestern University Press, 1974.

_____, "Structure and Hermeneutics," *The Conflict of Interpretations: Essays in Hermeneutics,* ed. Don Ihde, Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1974.

_____, *Interpretation Theory*, Forth Worth: The Texas Christian University Press, 1976.

_____, *Oneself As Another*, trans Kathleen Blamey, Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

_____, "Manifestation and Proclamation," *Figuring the Sacred*, Minneapolis: Fortress Press, 1995.

Segal, Robert A, "Classification and comparison in the study of religion: the work of Jonathan Z. Smith," *Journal Of The American Academy Of Religion* 73, no. 4 ,December 1, 2005.

Smith, Jonathan Z., "Birth Upside Down or Right Side Up?," *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

_____, "The Wobbling Pivot," *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

_____, "Map is Not Territory," *Map is Not Territory: Studies in the History of Religions*, Leiden: E. J. Brill, 1978.

_____, *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: Uinversity of Chicago Press, 1982.

_____, "When the Chips Are Down," *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

_____, "Acknowledgements: Morphology and History, Part 2," *Relating Religion: Essays in the Study of Religion*, Chicago: University of Chicago Press, 2004.

KCI

<Abstract>

An Evaluation of Jonathan Z. Smith's Theory of Myth: from the Perspective of Paul Ricoeur's Hermeneutics of Symbol

Young Won Kim(Graduate Theological Union)

The purpose of this essay is to analyze and evaluate Jonathan Z. Smith's theory of myth from the viewpoint of Paul Ricoeur's hermeneutics of symbol. Ricoeur's hermeneutics of symbol describes the process of recovering the ontological depth of human beings, which the moderns lost and forgot. The most important step in this process is the stage of corrective critique. In the corrective critique, a subject finds its own illusion, which Ricoeur calls the Cartesian ego. The subject which escaped from this illusion finally sees the structure of his or her own being. Ricoeur shows a concrete picture of the structure of being through analyzing Freud's psychoanalysis and Hegel's phenomenology of spirit. The analysis of Freud's psychoanalysis gives the subject the archaeology of the subject. Hegel's phenomenology of spirit provides the subject with the teleology of the subject. The dialectic of the archaeology and the teleology reveals the fact that the Cartesian ego exists within the depth of being, not vice versa. Eliade's phenomenology of religion shows us the dialectic of the sacred and the profane in which the subject realizes its rootedness in the sacred or in the whole. From the viewpoint of the hermeneutics of symbol, myth always functions within a specific symbolism, in which the subject realizes his or her depth of being.

Evaluating Smith's understanding of myth from the perspective of Ricoeur's hermeneutics of symbol, we can find that Smith's mythology excludes the ontological function of myth and makes its intellectual and

epistemological aspect conspicuous. Beyond the locative world view emphasizing order and conformity and the utopian world view accentuating transcendence and turnover, which Smith learned from Eliade, Smith suggests a new paradigm of his mythology which is based on the perception of incongruity between idealistic world views and realistic situations. In this paradigm, myth is basically understood as an intellectual tool which human beings use to deal with the gap between their own world views and a newly emerging situation in the middle of a social upheaval. However, his understanding myth implies an ontological aspect of myth in the sense that the pieces of myth should go back to the fecundity of symbols in order to draw new meanings from them, with which they can properly describe the new situations. In this regard, Smith's mythology is not only a mythology without ontology but also a mythology with a lived ontology.

Key Words: Jonathan Z. Smith, Paul Ricoeur, symbol, myth, incongruity