

중국 상상계의 역사 연구를 위한 서설 1)

전형준

서울대학교 인문대학 중어중문학과 부교수

본고의 의도는 중국의 상상계라는 것이 성립하기 위해 필요한 전제와 조건, 개념적 도구, 조정해야 할 사유 방식과 담론 방식 등에 대해 검토하는 데 있다. 이 검토가 선행된 뒤에야 온전한 의미에서 중국 상상계의 상징들에 대한 구체적이고 전면적이며 체계적인 고찰이라는 방대한 작업이 가능할 것이다. 상상계라는 개념과 이론이 서양의 역사적 경험으로부터 서양인에 의해 만들어졌으므로, 그것을 중국에 적용하기 위해서는 일정한 비판 과정을 거치지 않을 수 없다. 그리하여 본고는 샤오메이 천의 저서『옥시덴탈리즘』에 대한 비판적 고찰을 통해, 용의 원형 개념의 중국적 수용에 나타나는 오리엔탈리즘과 옥시덴탈리즘의 문제를 검토하고 이 검토로부터 용의 원형 개념에 특수성과 보편성의 문제가 개재되어 있음을 확인했다. 이 문제를 해결하기 위해 본고는 뤄시앵 보이아의『상상계의 역사를 위하여』로부터 도움을 받았고, 그로부터 상징의 특수성과 원형의 보편성이라는 충위의 차이를 작업 가설로서 받아들였다. 이 작업 가설에 따라 중국 상상계의 상징들을 검토한 결과, 본고는 뤄시앵 보이아가 제시한 8개의 원형적 구조(초월적 실재의 의식; 분신, 죽음, 내세; 이타성; 통일성; 기원의 현재화; 미래의 해독; 탈주; 대립적인 것들의 투쟁)가 중국 상상계에서도 모두 동일하게 발견된다는 것, 그리고 그 각각의 원형적 구조에 속하는 상징들은 많은 경우 서양과는 현격히 다른 중국적 특수성을 갖는다는 것을 확인하였다. 또 이러한 작업 과정에서 다음과 같은 세 가지 중요한 문제들이 드러났다. 첫째, 중국의 상상계에서 압도적으로 나타나는 것은 샤머니즘적인 것이다. 둘째, 중국의 상상계는 고립적으로 고찰되기보다 동아시아의 상상계라는 보다 포괄적인 지평에서 고찰되어야 한다. 셋째, 중국 및 동아시아의 상상계의 많은 요소들이 오늘날 새롭게 활성화되고 있고 따라서 문제를 현재적 지평에서 고찰하고 사유하여야 한다.

I. 서 론

1. 중국의 상상계라는 것이 성립할 수 있는가

샤오메이 천(Xiaomei Chen)의 주목되는 저서『옥시덴탈리즘(Occidentalism)』

* 이 논문은 서울대학교 국제지역원 2000년 국제지역연구 지원사업 연구비에 의하여 지원되었음.

(1995)은 에드워드 사이드의 오리엔탈리즘 담론에 대한 비판에서 출발하여 옥시멘탈리즘이라는 개념을 도전적인 방식으로 제출하고 있다. 오리엔탈리즘을 서양에 의한 동양의 오해라고 간략히 요약한다면, 옥시멘탈리즘은 그 반대, 즉 동양에 의한 서양의 오해라고 할 수 있을 것이다. 그러나 이 둘을 두고 입장이 전도되었을 뿐 구조는 같은 것이라고 간단히 말해버릴 수는 없을 것 같다. 오리엔탈리즘은 어디까지나 지배의 도구로 작용하는 것인 데 반해, 적어도 19세기 이후로 보자면 옥시멘탈리즘은 그렇지 않은 것이다. 샤오메이 천 자신이 잘 요약하고 있듯이, 에드워드 사이드는 “서양 제국주의의 식민지 타자에 대한 이미지들...)이 어떤 식으로 서양 우월주의 정책을 지배하고 있는지, 나아가 이러한 이미지들이 서양의 정치적·문화적 식민지로도 유입됨으로써 식민지인의 관점에 어떤 영향력을 행사하고 있고 또 어떻게 제국주의 지배의 도구로 이용되고 있는지를 보여주고자 시도”(Xiaomei Chen, 1995; 정진배·김정아 역, 2001: 9)했다. 그러나 옥시멘탈리즘은 제국주의적 지배의 도구와는 거리가 아주 멀다. 그렇기 때문에 샤오메이 천 역시 중국을 예로 옥시멘탈리즘이 중국 내부의 지배 담론으로 이용되거나 혹은 반대로 해방 담론으로 사용되고 있다는 것을 해명하는 데 그의 저서의 대부분을 할애하고 있는 것이다. 더 나아가서 생각하면 옥시멘탈리즘은 서양의 제국주의 지배에 대한 저항 담론으로서 작동할 가능성도 배제할 수 없을 것 같다. 여기서 우리가 주목하고 싶은 것은 오리엔탈리즘과 옥시멘탈리즘의 공통점이다. 그것은 그 의도와 관계없이 이질적 문화 사이의 이해에 있어서 항상 나타나며 또 나타날 수밖에 없는 오해라는 일반적 측면이다. 오해 자체는 피할 수 없는 것이고 또 반드시 나쁜 것만도 아니다. 오류를 통해 진실에 접근해 간다는 바슐라르의 근접 인식론과 유사하게 오해는 이해에 접근해 가는 통로이며 때로는 창조력으로 전환되기도 하는 것이 아닌가. 그 접근과 전환을 위해 필요 한 작업은 오해의 정신분석일 것이다.

오해가 나타나는 양상 중 대표적인 것 중 하나가 보편성 문제를 둘러싼 상반되는 두 가지 태도이다. 가령 샤오메이 천이 80년대 중반 융(C. G. Jung)에 대한 중국에서의 오해에 대해 말할 때 우리는 거기에 흥미로운 문제가 개재되어 있음을 짐작할 수 있다.

융이 중국에서 대단한 인기를 누리던 1985년 중국 지식인들은 중국의 신화, 종교, 꿈, 문학에서 표현된 “중국 국민의 역사적, 사회적, 집단적 의식”을 탐구했다. 그러나 융이 말하는 원형적, 시원적 이미지 개념은, 중국에서는 문화적 특수성으로 이해되었지만, 서양에서는 원래 개별 문화의 다양한 사회적 조건과 무관한 인류의 “집단 무의식”에 보편적으로 전해내려오는 것으로 이해되었다(Xiaomei Chen, 1995; 정진배·김정아 역, 2001: 145).

융의 원형 개념이 본래 보편성의 것으로 상정되었고 중국 지식인들이 그것을 문화적 특수성으로 오해했다는 샤오메이 천의 지적은 분명 옳다. 그런데 이 오

해에 대해 지적하기 이전에 서양인의 입장에서 동일한 문제가 어떻게 나타나는가를 먼저 살펴볼 필요가 있다. 서양인들이 융의 원형 개념의 보편성에 대해 잘 알면서도 중국에서 그 원형이 동일하게 나타나는가에 대해서는 확신하지 못한다는 점을 새겨보자는 것이다. 원형이 중국에서도 동일하게 나타난다고 믿는 경우도 있지만, 반대로 중국은 아주 다르다고 믿는 경우도 있다. 유럽에서 옛부터 중국을 ‘유럽의 반대’로 상상해온 것(Boia, 1998; 김응권 역¹⁾, 2000: 140-42)은 바로 이 후자의 맥락인데, 이는 명백히 오리엔탈리즘적 사고 방식이라 할 수 있겠다. 한편 원형을 인류 보편의 것으로 생각한다고 할 때, 얼핏 생각하기에 이는 서양과 중국을 막론한 보편성을 상정하고 있다는 점에서 일종의 보편주의라 할 수 있을 것 같지만, 곰곰히 생각해 보면 이 또한 일종의 오리엔탈리즘이 될 수 있을 것 같다. 애당초 원형 개념이 서양의 역사적 문화적 경험 위에 세워진 것이라는 점을 중시하고 보면 그것의 보편성은 서양 안에서의 보편성이라고 생각될 수도 있는데, 이때 그것을 중국에 그대로 적용하는 것이 중국에 대한 일종의 오해라면 이 또한 일종의 오리엔탈리즘이 될 수 있는 것이다. 그렇다면 중국인은 이 문제를 어떻게 생각하든 간에, 다시 말해 원형을 중국의 문화적 특수성으로 보든 인류 보편의 것으로 보든 결코 오리엔탈리즘의 자기화를 벗어날 수 없을 것 같다. 샤오메이 천은 원형 개념과 관련한 중국 지식인들의 오해를 그가 말하는 옥시덴탈리즘의 한 예로 들고 있는 것이지만, 그러나 이렇게 보면 그것은 오리엔탈리즘의 자기화와 결코 다르지 않다고 할 수 있고,²⁾ 근본적으로 옥시덴탈리즘이라는 것은 오리엔탈리즘으로부터 파생되어 나온 변종으로서, 가면을 쓴 오리엔탈리즘이라고 할 수 있을 것 같다. 아마도 이 시대가 서양 중심으로 특징지워지는 시대이기 때문에 불가피한 일인 듯 싶은데, 이쯤 되면 오리엔탈리즘이든 옥시덴탈리즘이든 이 시대의 커다란 틀을 지시하는 데는 유효하겠지만 정작 우리의 관심사인 온갖 구체적인 차이들을 해명하는 데는 유용하지 못할 뿐만 아니라 오히려 장애가 될 수 있다.

샤오메이 천으로부터 다소 지루하게 이런 이야기를 끌어낸 것은 이것이 우리의 주제인 중국의 상상계 문제에 접근하기 위해 기본적인 시각을 마련하는 일과 연관되기 때문이다. 풀이하면 상상적인 것의 세계라는 뜻이 되는 상상계라는 말 자체가 L'Imaginaire라는 서양어의 역어이고, 상상계에 대한 인식과 그것의 이론

1) 역서의 제목은 적합하지 않은 것 같다. 이 역제는 ‘상상력의 세계적 역사’라는 뜻으로 읽히기 때문이다. ‘상상계의 역사를 위하여’라고 해야 옳을 것이다. 본고에서는 원저를 가리킬 때 『상상계의 역사를 위하여』라고 표기하기로 한다.

2) 이 ‘옥시덴탈리즘-오리엔탈리즘의 자기화’의 입장에서는 융의 원형 이론을 그 본래의 뜻에 충실히 중국에 적용하는 것을 오히려 서양 이론의 무비판적 적용에 지나지 않는 비주체적 서양 추수주의라고 비판할 수 있는데, 이 비판은 비서양 지역의 민족주의에 일반적으로 나타나는 태도이다. 이 점까지 고려하면 사태가 참으로 단순치 않다는 것을 실감할 수 있다.

화 작업은 서양에서 서양의 역사적 문화적 경험을 토대로 이루어졌다.³⁾ 그러므로, 중국의 상상계를 이야기하려 하면 우리는 당장 위에서 살펴본 오리엔탈리즘-옥시덴탈리즘의 문제에 부딪치게 되는 것이다. 상상계에 관한 이론은 서양의 역사적 문화적 경험으로부터 나온 것이면서 상상계라는 것을 인류 보편의 것으로 상정하고 있다. 그러나 그 상상계가 과연 인류 보편의 것인지 서양적 특수성에 묶여 있는 것인지는 아직 분명치 않다. 그러므로 중국의 상상계라든지 동양의 상상계라든지 하는 말 자체가 성립될 수 있을지가 분명치 않은 것이다. 서양의 상상계와 구별되는 정체성을 갖는 중국의 상상계가 있는가, 만약 그런 구별이 없다면 ‘중국의’ 상상계라는 말 자체가 낌센스가 되지 않겠는가, 만약 그런 구별이 있다면 그때 중국의 ‘상상계’는 혹시 상상계 아닌 다른 말을 필요로 할 수도 있지 않겠는가, 등등의 의문이 제기될 수 있다. 이런 의문들을 짚어지고 그것을 끊임없이 반추하면서 우리는 현실적인 작업 계획을 세워야 할 것이다.

순전히 편의상의 이유로, 우리는 뤼시앵 보이아로부터 출발하기로 한다.⁴⁾ 뤼시앵 보이아는 상상계를 구성하는 충위들을 다음과 같이 개념적으로 명확히 구분하였다(Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 38-39). 1)보편적 모태로서의 원형, 2)개인화되고 유동적인 상징, 3)이미지의 역동적이고 감정적인 일반화로서의 구조. 용과 바슬라르에 대한 비판적 견토와 질베르 뒤팽의 체계화에 대한 계승으로부터 도출된 이 세 가지 개념의 구분은 나름대로 문제점이 없는 것은 아니지만 그래도 상당히 설득력이 있다고 생각된다. 가령 “하늘이라는 원형의 상승 구조와 사닥다리, 날아가는 화살, 초음속 비행기, 높이뛰기 챔피언 등 다양한 상징이 대응”한다. 상상계의 역사를 연구하는 자는 “원형들이 역동적인 구조로 융합하는 방식, 그리고 이 구조들과 역사의 다른 구조들 및 과정들 사이의 밀접한 관계를 추적해야 한다”. 이 체계에서 무엇보다도 주목되는 것은 원형은 인류 보편의 것이고 상징은 문화적 특수성의 것이라는 가정이다. 이 가정을 일단 받아들이고 보면, 앞에서 용의 원형 개념의 수용을 둘러싼 샤오메이 천의 문제 제기와 그로부터 우리가 끌어낸 약간의 논의는 명쾌하게 정리될 수 있다. 이렇게 보면 원형의 보편성만을 보고 상징의 특수성을 거기에 수렴시켜 버리는 것과 상징의 특수성만을 보고 원형의 보편성을 몰각하는 두 가지 오류가 있을 수 있게 되는 것이다, 이를 옥시덴탈리즘이나 오리엔탈리즘의 자기화라는 일반적인 문제로 끌고 가는 것은 그다지 적합하지도 유용하지도 않게 되는 것이다. 80년대 중반 중국 지식인의 용 수용이나 그에 대한 샤오메이 천의 비판은 양자 모두 원형과 상징 간의 충위의 차이를 구분하지 못하고 있는 것이다.⁵⁾ 물론 지금 우리의 논의는

3) 가령 뤼시앵 보이아의 『상상계의 역사를 위하여』는 정확히 말하면 서양 상상계의 역사를 다루고 있다.

4) 물론 이 출발점은 나중에 수정될 가능성을 향해 열려 있어야 한다.

5) 사실은 용 자신에게 그 구분이 없으므로 용 수용이 그러한 혼란에 빠지는 것은 조금도 이상한 일이 아니다.

하나의 작업 가설 하에서의 것이므로 그 가설의 정당성이 부정되게 되면 다시 수정되어야 함은 말할 나위도 없다.

뤼시앵 보이아의 체계화에서 문제가 될 수 있는 것은 그것이 원형적 구조를 여덟 개로 재단하고 있다는 점이다. 뤼시앵 보이아는 “우리는 원형들의 목록을 늘려 나가는 것보다는 유연하고 종합적인 재단을 실행하고자 한다”라고 선언한다. 분할과 결합의 적절한 정도를 확정할 기준은 사실상 아무 데도 없다. 이를 두고 “종합적인 해결책들이나 세분된 것들의 목록 사이에 혼들리는 매력적인 게임이 아닐 수 없다”라고 바꿔 말하면서 뤼시앵 보이아가 나름대로 그 사이에서 행한 선택이 여덟 개로의 재단인 것이다. 그러므로 이 여덟 개는 더 늘릴 수도 있고(분할) 더 줄일 수도 있는데(결합), 정리하면 다음과 같다.

- 1) 초월적 실재의 의식; 2)‘분신’, ‘죽음’, 그리고 ‘내세’; 3) 이타성; 4) 통일성;
- 5) 기원의 현재화; 6) 미래의 해독; 7) 탈주; 8) 대립적인 것들의 투쟁.

우선, 이 8개의 항목은 ‘상상계를 구성하는 8개의 구성 충위’가 아니라는 점을 확실히 해 두어야겠다. 앞에서도 말한 바이지만, 뤼시앵 보이아는 상상계를 구성하는 충위를 3개(원형, 상징, 구조)로 구분하였고, 그 중 원형 충위와 구조 충위의 상호 관계와 그 상호 관계에서 원형들이 역동적인 구조로 융합하는 방식에 주목하였는데, 그 융합의 소산이 원형적 구조이다. 뤼시앵 보이아는 그 원형적 구조를 8개로 재단하였다. 위에 열거한 8개의 항목은 바로 그것들이다.

다음으로 확인해 둘 것은, 뤼시앵 보이아가 원형적 구조를 8개로 재단하면서 그 선별 기준을 전혀 밝히지 않고 있다는 점이다. 단지 밝히지 않은 것만이 아니라, 해당초 뚜렷한 선별 기준이 있었던 것 같지가 않다. “우리는 거의 무한히 분할하거나 결합시킬 수 있다”라는 뤼시앵 보이아의 말을 상기하자. 뤼시앵 보이아는 분할을 통해 목록을 늘려 가는 것보다는 대략적이지만 유연하고 종합적인 재단을 하는 편이 낫다고 생각한다. 그것은 그가 역사가이기 때문에 그럴 것이다. 역사가로서의 그에게는 “원형들이 역동적인 구조로 융합하는 방식, 그리고 이 구조들과 역사의 다른 구조들 및 과정들 사이의 밀접한 관계를 추적”하는 일이 급한 것이다. 아마도 선별 기준 문제보다 한층 더 중요한 것은 8개⁶⁾의 항목들 상호간의 관계일 것이다. 그 관계에 대해 뤼시앵 보이아는 8개의 항목을 열거한 뒤 다음과 같이 부연 설명하고 있다.

다른 한편, 우리는 원형들이 단단히 얹혀 있는 것으로 이해해야 한다. 모델들은 서로 순환하고 결합하며, 확장되고 사라진다. 구제자의 신화와 같은 신화는--이미 인용한 예를 다시 들자면--동시에 여러 구조들과 가변성의 관계를 유지하고 있다. 구제자가 신성한 것과 맺고 있는 결합관계는 분명하다. 그는 통일성의 보장자로서, 아니면 새로운 창설자로서 나타난다. 그는 때때로 천년복설, 또는 혁명지도자로서 역사로부터 벗어나는

6) 재단하기에 따라서는 6개가 될 수도 있고 10개가 될 수도 있을 것이다.

해결책을 제안한다. 그리하여 상상력의 세계가 드러내는 각각의 발현은 혼동할 수 없는 특징들을 나타낸다. 한편 그것의 성분들은 공통의 불변하는 자산에 속하는 것이다(Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 47).

이 단단히 얹혀 있는 관계를 해명하려면 그 자체가 큰 작업이 될 터인데 이 작업은 뤼시앵 보이아 역시 구체적으로 수행하지는 않고 있다.

당겨 말하면, 이 여덟 개의 원형적 구조는 중국의 상상계에서도 모두 동일하게 발견되어 원형의 보편성이라는 우리의 가정에 상당한 정당성이 부여된다. 그런데 그 각각의 원형적 구조에 속하는 상징들을 살펴보면 서양의 경우와 중국의 경우는 현격한 차이가 나타난다. 이 역시 상징의 문화적 특수성이라는 우리의 가정에 상당한 정당성을 부여해준다. 뤼시앵 보이아는 서양의 역사와 문화 안에서 “원형들이 역동적인 구조로 융합하는 방식, 그리고 이 구조들과 역사의 다른 구조들 및 과정들 사이의 밀접한 관계를 추적”하는 작업을 수행하고 있는데 이 작업은 상징에 대한 넓고 깊은 고찰 위에서 가능해지고 있다. 이에 비해 우리의 현단계의 작업은 여덟 개의 원형적 구조 각각에 속하는 중국의 대표적인 상징들을 살펴봄으로써 원형의 보편성과 상징의 특수성을 확인하는 데 집중한다. 뤼시앵 보이아가 서양의 상상계에 대해 수행한 것과 같은 작업을 중국의 상상계에 대해 수행하는 것은 그 확인 이후의 일이 될 것이며 중국의 상징들에 대한 전면적 수집과 검토라는 방대한 선행 작업을 요구할 것이다. 그 작업들을 위한 서설이 본고의 임무이다.

II. 본 론

1. 중국 상상계의 상징들

(1) 초월적 실재의 의식

뤼시앵 보이아는 ‘초월적 실재의 의식’이라는 원형적 구조에 대해 다음과 같이 설명하고 있다.

이 실재는 비가시적이고 포착할 수 없지만 명백하고 확실한 실재인 만큼 더욱 의미 있는 것이다. 그것은 초자연의 세계와 이 세계가 민감하게 발현된 현상들로 이루어진 영역이다. 이 민감한 발현 현상들이 경이의 세계를 구성한다. 초자연의 세계는 대개의 경우 신성한 것의 흔적을 지니고 있다. (.....)

신성한 것은 가장 단순한 것들(토테미즘.애니미즘.조상숭배.물신숭배)로부터 가장 복잡한 것들(다신교들과 일신교들)에 이르기까지 매우 다양한

신비주의적 체계들 속에서 나타난다. 그것은 또한 많은 물건들과 분할된 공간들('세계의 중심')으로 인식된 '성스러운 장소들')을 신성화하는 현상 속에서, 의식적인 유희와 같은 것들 속에서 현존한다. 그리하여 인간 의식은 상징의 세계로 열려져 있다. 이 상징물들은 사물들. 자연 요소들. 별들. 형태들. 빛깔들. 숫자들과 같은 것으로 초월적인 의미가 부여되어 있다 (Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 39-40).

줄여 말하면, 물질 세계 너머에 '보다 우월한 본질을 지닌 실재'(이 물질 세계를 지배하는)가 있다는 믿음이라 할 수 있다. 이 믿음은 중국의 상상계에도 편재 하며 상징 차원에서 아주 다양하게 나타나고 있는데, 다만 그 다양한 양상의 구체가 서양의 그것과는 다르다. 우선 고대 동아시아 지역에 일반적으로 나타났던 샤머니즘에서, 그리고 후한(後漢) 말에 생겨난 도교와 인도로부터 전래되어 토착화된 불교에서, 준(準)-종교적 성격의 유교에서, 나아가서는 철학 내지 사상이라 할 송대(宋代)의 신유학에서까지 신성한 것은 두루 나타난다. 예를 들어, 고대 동북아시아 지역의 신화를 상상적 지리지의 형태로 담고 있는 『산해경(山海經)』에는 신성한 것에 관한 기록이 숱하게 발견된다. 그 중 '세계의 중심'에 관한 것으로 다음과 같은 기록이 있다. "수마국이 있다. 수마에서는 똑바로 서면 그림자가 없고 크게 외쳐도 메아리가 없다(有壽麻國. 壽麻正立無景, 呼喚無響)"(정재서 역주, 1985: 305).⁷⁾ 똑바로 서면 그림자가 없고 크게 외쳐도 메아리가 없는 것은 여기가 세계의 중심이기 때문이다. 『산해경』 및 중국 신화와 도교에 대해 집중적인 연구를 해온 정재서 교수(본고는 그에게서 많은 도움을 받았다)는 이 대목을 『회남자(淮南子)』 「지형훈(地形訓)」에 나오는 "건목이 도광에 있는데 뭇 임금들이 오르내리던 나무로 (이곳에서는) 한낮이면 그림자가 없고 불러도 소리가 없다. 아마 천지의 한가운데일 것이다(建木在都廣, 衆帝所自上下, 日中無景, 呼而無響, 蓋天地之中也)"라는 대목과 연결지으며 "세계의 중앙은 곧 천계로의 입구를 의미하며 북반구에서는 북두성으로의 직통처이다. 『회남자』 『산해경』 등에서는 이것이 세계수(世界樹)의 성격을 지닌 건목(建木), 세계대산(世界大山)으로서의 성격을 지닌 곤륜산 등으로 표현되어 있다"라고 설명하고 있다(정재서, 1994: 81-82). 도교에서 곤륜산은 천제(天帝)의 하계의 도읍이다. 종교와는 거리가 아주 먼, 철학 내지 사상 체계인 신유학에서도 초월적 실재에 대한 의식은 분명히 나타난다. 가령 도(道), 이(理), 기(氣) 같은 개념들이 그러하고,⁸⁾ 태극에서 음양을 거쳐 사상(四象), 팔괘(八卦)에 이르는 숫자와 결합된 관

7) 『산해경』 「大荒西經」 : '수마는'을 '수마에서는'으로 바꾼 것 외에는 역자의 번역을 따랐다.

8) 도, 이, 기 같은 개념은 형이상학적 인식에 기초를 둔 철학적 · 사상적 범주를 함유하고 있는 것으로 초월적 실재라고 보기 어렵다는 이의 제기가 있을 수 있겠다. 그러나 뤼시앵 보이아가 말하는 것은 초월적 실재 자체가 아니라 초월적 실재의 '의식'이고, 그 의식의 예로 그는 사물들, 자연요소들, 별들, 형태들, 빛깔들, 숫자들뿐만 아니라 지리적

념들이 그러하다. ‘도’라고 하면 도가(道家) 사상의 그것을 보통 연상하지만, 실제로 ‘도’ 개념은 도가뿐 아니라 유가와 그 밖의 다른 제자백가에서도 두루 사용되었다.⁹⁾ 원래 유가와 도가는 모두 그 전 시대의 샤머니즘으로부터의 계승을 공유하고 있었으므로 후세에 주로 강조된 그것들 사이의 대립적 측면만큼이나 상통하는 측면도 있는 것이다. 태극, 음양, 사상, 팔괘의 관념들은 유가의 최고의 경전 중 하나인 『주역(周易)』의 골격이다. 이는 한편으로 도교 사상의 구성 요소가 되었으며 동시에 신유학의 중요 성분이 되었다. 자연 요소들에 관해서는 오행(五行) 관념을 대표적 예로 들 수 있다. 주지하듯이 목, 화, 토, 금, 수가 오행인데, 여기에서는 자연 요소와 숫자와 색깔이 긴밀하게 결합되어 초월적 의미를 갖는다.¹⁰⁾

(2) ‘분신’, ‘죽음’ 그리고 ‘내세’

이 정신구조는 인간 존재의 물질적인 육체가 독립적이고 비물질적인 요소(분신·정령·영혼)로 되어 있다는 확신을 반영한다. 어떤 신앙에 따르면, 이 독립적이고 비물질적인 요소는 삶이 흘러가고 있는 동안에도 육체로부터 분리될 수 있다고 한다. 어쨌든 그것은 죽음 뒤에도 계속해서 자신의 존재를 유지하는 것이다. 파괴할 수도 없고 불멸하는 ‘분신’은 내세에 자리잡는다. 이 내세는 가까우며 산 자들의 세계로 열려 있거나, 아니면 반대로 멀리 있고 닫혀 있다. 분신은 전생의 공적이나 죄과와는 별개로 내세에서 축소된 삶을 산다. 아니면 반대로 그것은 벌을 받거나 보상을 받는다. 후자의 경우, 사람들은 그것에 신과 교감의 기회를 부여한다. 끝으로 그것은 더할 나위 없이 다양한 육체 속에 계속적으로 다시 환생하면서 물질 세계에 여전히 ‘결부되어’ 있다(Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 41-42).

이것은 ‘죽음을 넘어서 존재하는 삶에 대한 희망’이다. 불교의 영향으로 극락과 지옥에 대한 믿음이 생겨나고 윤회라는 관념이 보급되었지만, 불교 전래 이전에 중국을 포함한 동아시아 지역에 널리 퍼져 있던 것은 불사(不死)의 관념이다. 극락/지옥은 기독교의 천국/지옥과 유사한 점이 있으며 육체의 죽음 이후에도 계속해서 존재하는 영혼 내지 분신을 믿는 것인 데 반해,¹¹⁾ 불사 관념은 육

환경, 인종, 경제적 힘, 자연과학, 이성, 진보, 민족까지 들고 있다(1998; 김용권 역, 2000: 196-97). 그러나 도, 이, 기가 여기에 포함되어서 안 될 이유가 없다. 중요한 것은 그 의식이 “물질 세계를 지배하는, 보다 우월한 본질을 지닌 실재에 대한 믿음”이라는 점이다.

9) 의미 부여는 조금씩 다를 수 있다.

10) 태극, 음양, 사상, 팔괘나 오행 관념은 원의와 후세의 발전 양태가 다를 수도 있다는 지적은 존중할 만한 지적이다. 이에 대한 자세한 고찰은 상징에 대한 구체적인 탐구 작업에서 필수적으로 요청될 터이나, 본고의 논지에서는 기본적인 언급만으로도 충분하리라 본다.

체까지 포함하고 있다는 점이 특징적이다. 정신과 육체의 이분법을 벗어나서 그 양자를 다 포함하는 것으로 요즈음 새롭게 제시되고 있는 신체 개념과 불사 관념은 상통하는 면이 있다. 불사의 상징은 『산해경』에 무수히 나타난다. 정재서 교수는 그것을 선약(仙藥), 장생불사적 존재, 낙원 세 가지로 나누어 설명하였다 (1994: 73-87). 동식물, 광물질로 된 많은 약재들이 등장하는데 같은 것이 같은 것을 놓는다는 공감 주술의 원리에 의해 그 치병과 장생불사의 효능이 인정되는 이 약재들이 선약이다.¹²⁾ 8백 살 이상을 살거나(장생) 죽어도 다시 살아나는(불사) 사람들이 장생불사적 존재이다. 『산해경』에 허다하게 등장하는 낙원은 불사약이 있고 불사가 가능한 곳이다. 이 불사의 상징이 보다 구체화되고 체계화되는 것은 신선사상에 와서이다. 전국시대 아래로 유행한 신선사상을 집대성한 위진남북조 시대 갈홍(葛洪)의 『포박자(包朴子)』는 완전한 인간, 즉 불사적 존재의 경지에 도달할 것을 목표로 하는 신선술의 방법을 자세히 논하고 있다(정재서, 1994: 43-62). 그 방법은 크게 양신(養神: 정신 수련)과 양형(養形: 육체 수련)이고, 양형에는 다시 복약(服藥)과 호흡 수련, 방중술(房中術), 그리고 그밖에 벽곡(辟穀), 도인(導引) 등이 있다. 단식인 벽곡과 체조인 도인은 보조적 수단에 지나지 않고 성적 교합을 수련의 방법으로 삼는 방중술도 제한적으로만 신뢰되었으며, 중요한 것은 복약과 호흡 수련이다. 복약과 호흡 수련이 다 같이 목표로 삼는 것은 단(丹)의 획득이다. 여기서 단은 무한성, 완전성, 영속성의 상징인데, 복약은 그런 속성을 실현한 단약을 제조하여 그것을 먹음으로써 인간이 단을 획득하는 방법이고, 호흡 수련은 대기 중의 기(氣)를 흡입하여 체내에 축적하고 그것을 체내의 경로를 따라 운행시킴으로써 단을 획득하는 방법이다. 단을 획득하게 되면 인간이 불사의 존재인 신선이 되는 것이다. 전자는 몸 밖에서 단이 만들어지므로 외단(外丹)이라 부르고 후자는 몸 안에서 단이 만들어지므로 내단(內丹)이라고 부른다.¹³⁾

불사 이외에 변형의 상징도 언급될 필요가 있겠다. 이는 불교의 윤회 관념과는 다소 다른 바, 이미 『산해경』에서부터 적지 않게 나타나고 있다. 최근 정재서 교수는 이 문제에 대해 새롭게 접근한 논문(2001)을 발표하였는데, 그에 따르면 산해경에 나오는 변형 신화는 대부분 제(帝), 즉 부족신이 죽임을 당해 인간이 아닌 식물이나 동물로 변형하는 것으로 되어 있고 이는 역사신화적 시각에서 볼 때 황제계(黃帝係) 혹은 주(周)에 의한 신농계(神農係) 혹은 은(殷)의 패망을 은

11) 여기서는 진정한 존재는 육체가 아니라 그 영혼 내지 분신이 된다.

12) 여기서 광물질이 우월한 자리를 차지하며 선호되고 있다는 점이 주목된다. 그것은 광물질의 불변성과 고정성이라는 속성이 중시된 때문이다.

13) 『포박자』의 서술은 외단 위주로 되어 있다. 그러나 내단파에 의하면 갈홍의 서술은 적설이 아니라 비유이다. 즉, 체내에서 이루어지는 내단 형성의 과정과 방법을 단약 제조로 비유한 것이라는 것이다. 실제로 외단술이 금속 중독이나 극약 중독에 의한 사망을 술하게 불리운 것을 생각해 보면 내단파의 주장은 흥미로운 바가 있다.

문화의 입장에서 신화화한 결과이다. 신선의 불사도 일종의 변형이라고 볼 수 있다면 불사보다 변형이 더 넓은 개념이 될 수도 있겠는데, 흥미로운 것은 이 변형의 양상들은 그리스 신화의 그것과 유사한 점이 많은 데 비해 신선 불사의 상징은 중국 내지 동아시아에 특유하다는 점이다.

(3) 이타성¹⁴⁾

자아와 타자들, 우리와 다른 사람들 사이의 결합은 이타성의 복잡한 체계를 통해 표현된다. 이 게임은 극히 미미한 차이로부터 근본적인 이타성에 이르기까지 모든 범위에서 기능한다. 근본적 이타성은 타자를 인류의 한계를 넘어서 동물성이나 신성과 가까운 지대로 몰고 간다. (...) 보다 넓은 의미에서의 이타성은 서로 다른 공간들과 풍경들, 다른 존재들, 다른 사회들과 같은 차이들로 이루어진 하나의 전체와 관계된다. 그리하여 그것은 상상의 지리와 환상적인 생물학과 사회적인 유토피아를 결합시킨다. 그것의 궁극적인 결과는 매혹적이면서 동시에 불안하고 파열된 세계이다(Boia, 1998; 김웅권 역, 2000: 42-43).

이것은 ‘세계 그리고 특히 타자의 다양성 앞에서 느끼는 경이와 불안’이다. 중국의 화이(華夷) 사상은 이 타자성의 원형적 구조로부터 나온 일종의 정치사상이라 할 수 있다. 세계의 중심에 중화(中華)가 있고, 그 주변 사방에 각각 동이(東夷), 서용(西戎), 남만(南蠻), 북적(北狄)의 오랑캐가 있다는 것이다. 이성규 교수의 일목요연한 요약에 의하면(1995: 111-15), ‘중국’에는 1) 서주 시대 주 왕실이 직접 통치하는 왕기(王畿) 또는 왕도(王都)로서의 중국, 2) 춘추전국시대 오.월.초 등 이적국(夷狄國)에 대한 대칭 개념으로서의 중국, 3) ‘사해지내(四海之內)’ 즉 ‘해내(海內)’와 일치된 중국¹⁵⁾, 4) 3)의 지역을 정치적으로 통합한 왕조 및 그 왕조가 지배하는 공간으로서의 중국, 5) 예교(禮教) 문화가 구현된 영역으로서의 중국 등 다양한 함의가 있다. 이 다섯 가지 ‘중국’ 개념이 “현실적으로 각각 유리된 상태로 존재”할 가능성이 얼마든지 있으므로 여기서 ‘천하’ 개념에 의한 보완이 필요해지는데, 여기에도 네 가지 함의가 있다(이성규, 1995: 116-19). 1) 하늘 아래의 모든 지상이라는 의미의 천하, 2) 천명을 받은 천자가 통치하는 질서가 구현되어야 하는 장소로서의 천하, 3) ‘국(國)’ 또는 군현의 집적으로서의 천하, 4) ‘중국’+사이(四夷)=‘천하’. 이러한 ‘중국’ 개념과 ‘천하’ 개념이 복잡

14) ‘이타성’이라는 말이 적합한지 다소 의아하다. 이는 뤼시앵 보이아의 번역자가 채택한 용어이다. 번역자는 다른 곳에서 팔호 속에 異他性이라고 한자로 표기하고 있다. 이는 autre라는 프랑스어로부터 나온 것이다. autre는 형용사로서 ‘다른’이라는 뜻이고, 대명사로서 ‘다른 사람’, 명사로서 ‘타자’라는 뜻이다. l'image de l'autre라고 하면 타자의 이미지가 될 것이다. 하여간 異他나 異他性이라는 말은 국어사전에 나오지 않는다.

15) 사방 이적의 세계에 둘러싸인 중앙.

하게 연관되는 가운데 화이 사상은 시대에 따라 다양한 변주를 이루어, 이성규 교수에 따르면 때로는 ‘지배의 논리’를, 때로는 ‘절제의 논리’를, 때로는 ‘복종의 논리’를, 때로는 ‘배척 또는 저항할 수 있는 논리’를, 때로는 ‘무한한 통합의 원리’를 제공한다(1995: 152).¹⁶⁾

『산해경』 역시 이타성의 원형적 구조와 관련된다. 『산해경』이야말로 전형적인 상상적 지리지이고 환상적 생물학인 동시에 사회적 유토피아의 기록인 것이며 그것들의 결합인 것이다.

(4) 통일성

이 원형은 세계를 하나의 통일적인 원리에 따르게 하려고 한다. 인간은 동질적이고 이해하기 쉬운 세계 속에서 살기를 갈망한다. 종교와 마법적 사상, 철학, 학문, 역사 해석, 이데올로기는 각기 나름대로 현상의 다양성에 최대한의 정연한 조리를 부여하고자 노력한다. 남녀 양성적 존재의 신화는 남성성과 여성성의 원리들이 아직 분리되지 않은 최초의 조화로운 종합을 예시함으로써, 절대를 구상하는 그와 같은 방식을 완벽하게 반영하고 있다. 통일성은 온갖 수준에서, 우주적 의미에서도 나타나고, 인간 공동체들의 계층구조를 따라서도 나타난다. 일련의 신화들과 의식들 전체가 이 공동체들의 긴밀한 결합을 보장해 주도록 되어 있다(Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 43).

이것은 ‘세계와 공동체에 최대한의 논리정연함을 확보해주려는 시도’이다. 종교와 마법적 사상, 철학, 학문, 역사 해석, 이데올로기에 대해서는 일일이 여기서 논급하지 않아도 될 것이다. 여기서는 다만 남녀 양성적 존재(자웅동체)의 신화만 예시하기로 한다. 『산해경』에는 적지 않는 남녀 양성적 존재가 등장한다. 예를 들면, “남류산이 있는데 여기는 유옥, 푸른 말, 삼추, 시육, 감화가 있고 온갖 곡식이 나는 곳이다(有南類之山, 爰有遺玉, 青馬, 三雌, 視肉, 甘華, 百穀所在)”(정재서 역, 1985: 295)에서의 삼추가 자웅동체의 짐승이다. 여기서 자웅동체는 낙원에 속하는 존재로 나오고 있다. “무계국이 장고의 동쪽에 있는데 그 사람들은 후손이 없다(無臂之國, 在長股東, 為人無臂)”(정재서 역, 1985: 235)에서 그들에게 후손이 없는 이유는 그들이 불사의 존재이기 때문인데,¹⁷⁾ 그들은 남녀의 구분이

16) 필자는 ‘타자의 이미지’의 중국적인 예로 중화사상에서의 그것을 들었고 여기서 이성규 교수의 일목요연한 설명을 빌려 왔다. 그 설명과 다른 방식의 설명이 가능할 수 있겠지만, 그렇다고 그 설명이 ‘타자의 이미지’의 예로서 부적절하다고 할 수는 없을 것이다. 다만 ‘타자의 이미지’의 예에는 여러 종류가 있을 수 있으니, 그것을 다양하게 들 필요는 있을 텐데, 본고는 여기서 면추기로 한다.

17) 괜박의 주석은, 그들의 불사를 “죽어서 땅에 묻어도 심장이 썩지 않아 죽은 지 120년이 지나면 다시 살아난다”고 설명하였다.

없는 것이 큰 특징이다. 여기서 자웅동체는 불사의 존재의 속성이다.

(5) 기원의 현재화

모든 공동체에서 기원은 강하게 가치가 부여되어 있다. 우주 및 우주의 특별한 요소들. 인간들. 종교들. 공동체들. 민족들. 국가들과 같은 지금의 현실을 탄생시킨 결정적인 사실들을 끊임없이 상기시키고 재현하면서 과거와 현재 사이의 다리를 놓는 것은 창설 신화가 지닌 역할이다. 생성을 상기시킨다는 것은 현재의 윤곽이 지닌 본질과 운명을 이해하는 것을 의미한다. 인간집단은 모두 다른 집단들과 비교하여 특수성을 확실하게 해주고, 어떤 영속성을 보장해주는 창설 신화 속에서 자신의 존재를 알아본다. 그리하여 역설적으로 신화화되고, 이데올로기화되며, 정치화된 영역으로서 기원은 인간 의식에서 그 어떤 것보다 더 현재적이다(Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 43-44).

이것은 ‘세계와 역사의 기원, 본질, 그리고 의미를 이해할 수 있게 만들려는 시도’이다. 반고(盤古)의 천지창조 신화, 여와(女娃)의 보천(補天) 신화, 삼황오제 신화, 황제(黃帝)의 전쟁 신화, 하(夏).은(殷).주(周) 삼대의 패망과 건국 및 서주(西周)와 동주(東周)의 패망과 건국에 관한 설화 등이 모두 이 맥락에서 고찰될 수 있다. 황제 헌원씨와 염제 신농씨 사이의 전쟁과 다시 황제와 치우(蚩尤) 사이의 전쟁 이야기는 황제를 부족신으로 하는 종족, 즉 황족¹⁸⁾이 중원의 패권을 잡는 이야기이니 황족의 창설 신화에 해당한다. 하의 패망과 은의 건국, 은의 패망과 주의 건국, 서주의 멸망과 동주의 건국, 이 세가지 사건에 대한 설화는 동일한 구조를 지니고 있다. 설화 안의 시간 순에 따르면, 최초의 것은 하의 결왕(桀王)이 말희(末喜)를 총애하다가 나라가 어지러워져 은의 탕왕(湯王)에게 멸망당했다는 이야기이고, 그 다음이 은의 주왕(紂王)이 달기(妲己)를 총애하여 정치가 문란해지고 그리하여 주의 무왕(武王)에게 멸망당했다는 이야기이며, 마지막이 서주의 유왕(幽王)이 포사(褒似)를 총애하다가 이민족의 침입을 받아 멸망했다는 이야기이다. 마지막 이야기는 공격자와 새 건국자가 일치하지 않는다는 점에서 앞의 두 이야기와 다르다.¹⁹⁾ 이 설화들을 두고 일본의 중국사가 미야자끼(宮崎市定)는 유왕 설화가 최초의 것이고 주왕 설화는 제2차의 반영 설화, 결왕 설화는 제3차의 반영 설화인 것으로 추정한다(조병한 역, 1983: 61). 미야자끼의 해석은 다음과 같다. “다만 그 핵심에는 하나의 사실(史實), 주 민족이 섬서 방면에서 이민족의 압박을 받아 동방으로 밀려 나와 선주하던 은 계통의 도시국가를 정복했다고 하는 긴 연대에 걸치는 민족 이동이 있었음을 믿고 싶다.”(조병한 역, 1983: 64). 필자로서는 이 해석에 수긍이 간다. 오늘날의 한족이라는 개념이

18) 한족의 전신.

19) 여기서는 유왕의 아들 평왕이 동쪽으로 도망하여 동주를 세운다.

역사적으로 생겨난 것은 서한대(西漢代)였다(류제현, 1999: 81). “한이 설치한 군현에 사는 화하족들이 자신들에 동화된 다른 민족들을 화하족의 구성원으로 생각함에 따라 ‘한족’이라는 개념이 탄생”한 것이다. 그러나 한족만 민족간 융합에 의해 형성된 것이 아니라, 한족의 전신인 화하족 역시 그러하다. 화하족(華夏族)은 “춘추시대에 하족(夏族), 상족(商族), 주족(周族)의 세 부족 후예들이 서로 융합하는 과정에서 탄생한 하나의 혼혈 민족”인 것이다(류제현, 1999: 179-81). 생각건대 화하족의 형성에 주도적 역할을 한 것은 주족이었을 것이다. 이렇게 본다면 황족--주족--화하족--한족으로 이어지는 계보의 종족 창설이 보다 신화적인 형태로 상상된 것이 황제의 전쟁 신화이고 보다 역사적인 형태로 상상된 것이 멸망과 건국의 반복되는 설화인 것으로 생각될 수 있다. 특히 후자의 경우, “역설적으로 신화화되고, 이데올로기화되며, 정치화된 영역으로서 기원은 인간 의식에서 그 어떤 것보다 더 현재적이다”라는 뤼시앵 보이아의 진술에 잘 부합된다. 왜 그런가 하면, 미야자끼의 해석대로 보자면, 기원전 770년 전후에 있었다는 주 왕실의 동천이 먼저 있었고 그로부터 거꾸로 거슬러 올라가며 기원을 만드는 신화화가 이루어졌기 때문이다.

(6) 미래의 해독

지금까지의 역사 이후에는 미래의 역사가 있다. 미래를 예견하는 상상력의 세계는 다가올 시대에 대한 지식과 통제를 목표로 하는 매우 다양한 방법과 실천을 포함하고 있다. 각각의 개인이 타고난 특별한 운명이 관계될 뿐 아니라 특히 인간의 운명, 역사와 세계의 의미가 관계된다. 우주나 역사(순환적이거나 직선적 역사, 세계의 종말, 천복년설, 진보 또는 쇠퇴 등)과 관련된 신비술.점성학.예언학.미래학.목적론은, 종교.과학 그리고 이데올로기와 밀접한 교감 속에서 결코 충족되지 않는 끈질긴 탐색을 반영한다(Boia, 1998; 김용권 역, 2000: 44).

이것은 ‘개인의 운명, 역사, 그리고 미래를 통제하는 것을 목표로 하는 전략’이다. 고대의 점술과 역 사상, 풍수지리, 사주관상 등이 이 맥락에서 고찰될 수 있다. 잘 알려진 바와 같이 은대(殷代)의 갑골문(甲骨文)은 미래의 해독을 위해 사용된 복사(卜辭)이다. 오늘날 전하는 갑골문이 전부 다 점복을 위해 사용된 것 이었는지 아닌지는 확인할 길이 없고, 또 그것들 중에는 주대(周代) 이후의 것도 섞여 있는 것이 아닌지 의심해 볼 수도 있지만, 하여간 점복을 위해 갑골문이 사용되었던 것만은 분명한 사실이다. 이 갑골 점복은 점성술과 더불어 고대 사머니즘의 주술 행위였다고 할 수 있다. 풍수지리와 사주관상은 음양오행의 상징 체계 속에서 세워진 예언학이다. 이에 비해 주역(周易)의 점술은 샤머니즘과 철학 사상 사이의 경계에 있는 것이라 하겠다. 풍수지리와 사주관상, 그리고 주역 점술은 오늘날 한국에서도 미래의 해독을 위해 사용되는 가장 잘 알려진 방법들

이다.

(7) 틸주

이것은 인간 조건과 역사를 거부한 결과이다. 인간은 상승(정신적 상승이나 인식, 초자연적 능력과 신성함)이나 퇴행(자연의 상태), 미래로의 도주 또는 근원으로의 회귀 등과 같은 상상할 수 있는 온갖 변형을 통해서 구속으로부터 벗어나고, 자신의 육신으로부터 빠져나오며, 조건을 바꾸기를 갈망한다. (...) 해결책들의 추구는 태초의 찬양 속에서(황금시대에 대한 향수) 또는 정화된 미래 속에서(종교적인 또는 세속화된 천복년설), 아니면 이미 알려진 공간을 넘어서(섬, 면, 나라, 천체, 은하계) 또는 관례적인 공간(유토피아)에서 이루어진다(Boia, 1998; 김웅권 역, 1998: 44-45).

이것은 ‘역사의 거부이고, 역사로부터 벗어나 한결같고 조화로운 시대 속으로 피신하려는 시도’이다. 삼대(三代)에 대한 찬양, 낙원에 대한 동경을 이 맥락에서 살펴볼 수 있다. 하, 은, 주 삼대를 이상 사회로 생각하고 그것으로의 복귀를 꿈꾸는 역사철학은 공자 아래 유교 사상의 핵심적인 대목 중의 하나이다. 그러나 우리의 관점에서는 낙원 이미지와 낙원 서사들의 다양한 출현이 더욱 흥미롭다. 낙원은 이미 『산해경』에서 불사의 상징 세 부류 중 하나일 정도로 중요하게 출현하며, 후대의 신선 설화에서는 선경(仙境) 설화라는 유형을 이를 정도로 자주 나타난다. 우연에 의해서만 접근할 수 있는 이 낙원-선경은 대부분 산혈(山穴)을 통해 들어가게 되어 있고, 거기에는 대체로 약이 있으며, 다시 찾아가는 것은 불가능하다. 『수신후기(搜神後記)』에 실려 있는, 도연명(陶淵明)의 「도화원기(桃花源記)」를 통해 유명해진 무릉도원(武陵桃源) 설화를 보면 이런 요소들이 거의 나오고 있다. 특히 주목되는 것은 이 낙원-선경은 속세와 시간이 다른 경우가 종종 있다는 점이다. 가령 『습유기(拾遺記)』의 동정산 설화에서는 물리적 시간 자체가 다르고,²⁰⁾ 무릉도원 설화에서는 과거 어느 한 때의 시간이 영속된다.²¹⁾

(8) 대립적인 것들의 투쟁(그리고 상호 보완성)

상상력의 세계는 더할나위없이 분극화되어 있다. 그것의 형태들 각자는 정반대의 대응체를 지니고 있다. 낮과 밤, 흑과 백, 선과 악, 땅과 하늘, 물과 불, 정신과 물질, 신성함과 동물성, 그리스도와 반그리스도, 건설과 파괴, 상승과 추락, 진보와 퇴보, 남성성과 여성성, 음과 양 등 말이다. (각각의 원리는 차례로 욕망과 거부라는 모순적인 태도를 부추긴다.) 이와

20) 귀향해 보니 속세는 이미 3백 년의 세월이 흘렀다.

21) 진시황 시대의 시간이 위진 시대까지 계속된다.

같이 소유는 현상들을 단순화시키고 극화시키며, 그것들에 고차원의 의미를 부여하려는 경향을 입증한다. 대립적인 것들이 드러내는 변증법은 종교의 특징이고, 일반적으로 세계와 인간과 역사에 대한 통상적인 해석의 특징이다. (...) 대립되는 극들은 전체적인 해석 속에 결합될 수 있거나--따라서 그들은 통일성의 원칙에 복종될 수 있다--모순적인 종합(관념론과 유물론, 고전주의와 낭만주의 등과 같은) 속에 분해될 수 있다(Boia, 1998; 김응권 역, 2000: 45-46).

이것은 ‘반대되는 경향의 대결과 종합’이다. 중국이나 동아시아에서는 음양의 대립이 아마도 가장 대표적인 상징이 될 것이다. 음양의 대립은 비극적 대립이 아니라 상반상성(相反相成)과 대대(對待)를 원리로 하는 대립이다. 음양은 항상 태극이라는 전체 속에 들어 있는, 하나 속의 둘이며, 태극도(太極圖)에서 보듯 정태적이고 고정적인 것이 아니라 역동적이고 순환적인 것이다. 이 음양의 상징을 기초로 세워진 것이 『주역』의 상징 체계이다. 음양설의 기원에 대해서는 『주역』 기원설, 성기 기원설, 자연 취상(取象)설, 시월태양력 기원설, 매복 기원설 등이 있으나, 아마도 “그 기원을 어느 하나로 단정하기보다는 자연 현상과 남녀 관계, 사회 생활의 경험을 통해 장기간에 걸쳐 부지불식간에 형성된 동방인의 의식과 무의식의 상징적 표현으로 보는” (김종미, 2001: 84) 것이 비교적 온당할 것이다. 그런데 『주역』의 상징 체계가 실은 주양적(主陽的)인 것이라고 보는 견해도 성립한다. 바로 앞에 인용한 김종미의 논문 「『주역』의 상반상성론과 성별 인식」은 폐미니즘의 입장에서 『주역』에 대해 비판적인 논의를 전개하였는데, 여기서 김종미는 『주역』 이전의 역에 대해 언급하고 있다. “하은주 삼대에 각각 다른 『역』이 존재하였다는 기록에 대해 정현(鄭玄)과 공영달(孔穎達)은 비교적 상세한 주소를 첨가하였는데, 이에 의하면 『역』에 의거해 점치는 방법에 있어서 『연산역』과 『귀장역』이 같은 계열인 데 반해 『주역』은 다르다.”(김종미, 2001: 85). 공영달의 설명은 다음과 같다. “연산역(連山易)은 간괘(艮卦)를 처음에 놓는다. 간은 산이니, 산 위와 산 아래가 있으므로 이를 합해 연산이라 하였다. 운기(雲氣)가 산 속에서 나오므로 『연산역』이라 하였다. 귀장역(帰藏易)은 곤괘(坤卦)를 처음에 놓는다. 곤은 지(地)이므로 만물이 돌아가 그 안에 머물지 않음이 없다. 그래서 귀장역이라 하였다. 주역은 건괘(乾卦)를 처음에 놓는다. 건은 천(天)이다. 천이 사시(四時)에 주유(周遊)하므로 그 역을 주역이라 하였다.”(김종미, 2001: 84) 그리하여 김종미는, “연산역과 귀장역은 오늘날 전하여지지 않아 그 내용을 알 수 없지만, 역대로 노자(老子)가 유가 학파와는 판이하게 주음사상(主陰思想)을 전개한 것에 대해 의문을 품어온 학자들은 온나라의 귀장역으로부터 노자 사유의 혼적을 발견하곤 하였다”(김종미, 2001: 84)라고 쓰고 있다. 『주역』에 대한 비판적 독해가 흥미로우나 다소 극단적이라고 생각될 수도 있을 텐데, 그렇더라도 『주역』 이전의 주음적(主陰的) 역의 존재에 대한 논의는 새겨볼 만하다. 왜냐하면 신농계의 은 문화와 황제계의 주 문화의 차이라는 것이 동아시

아의 상상계의 여러 상징들에서 두루 나타나고 있고 ‘대립적인 것들의 투쟁’이라는 원형적 구조의 주요 상징인 음양 사상에도 그 차이가 유사하게 나타날 개연성이 크기 때문이다.

III. 결 론

1. 동아시아적 지평과 현재적 지평

이상으로, 뤄시앵 보이아가 제시한 8개의 원형적 구조 각각에 속하는 중국의 대표적 상징들을 살펴보았다. 이 고찰은 중국 쪽의 일차 자료의 사용이 적고 이 차 자료에 주로 의지하고 있는 점이 명백한 한계로 지적될 수 있다. 본고가 중국 상상계의 상징들에 대한 구체적이고 전면적이며 체계적인 고찰을 의도한 것이라면 이 한계는 염중한 결함이 될 것이다. 그러나 본고의 주된 의도는 중국의 상상계라는 것이 성립하기 위해 필요한 전제와 조건, 개념적 도구, 조정해야 할 사유 방식과 담론 방식 등에 대해 검토하는 데 있다. 이 검토가 선행된 뒤에야 온전한 의미에서 중국 상상계의 상징들에 대한 구체적이고 전면적이며 체계적인 고찰이라는 방대한 작업이 가능할 것이다. 본고의 제2절은 본고의 의도를 달성하는 데 필요한 최소한의 자료 제시에 지나지 않는다는 점을 밝혀 두어야겠다.

좌우간, 이상의 고찰을 통해, 우리는 우리의 제한된 자료 범위 내에서는 원형의 보편성과 상징의 특수성이라는 명제의 정당성을 확인했다. 물론 중국의 상징들 중 그 명제에 부합되는 것들만을 선정했고, 그 선정 범위 또한 너무 협소하여 아직 일반화하기에는 이르다. 일반화를 위해서는 앞에서도 말했듯이 중국의 상징들에 대한 전면적 수집과 검토라는 방대한 작업이 요청된다. 본고는 그 작업을 위한 서설에 지나지 않는다. 또한 선정된 자료의 협소한 범위 안에서도 경우에 따라 상징 차원에서 동서양에 같은 양상이 나타나기도 하는 것을 볼 수 있었다. 상징 차원에서의 동서양 사이의 같고 다름이라는 문제도 세밀한 고찰이 요구되는 부분이다.

그러나 이러한 서설적 작업만으로도 우리는 몇 가지 중요한 문제들과 마주하게 되는 듯하다. 첫째는 중국의 상상계에서 압도적으로 나타나는 것은 샤머니즘적이라는 것이다. 전통적인 유교 사회라는 우리의 손쉬운 통념은 여기서 여지없이 깨어진다. 종교적으로 보자면 유교가 표면상의, 상충부의 이념이고 문화였다면 심충의, 그리고 기충의 이념과 문화는 도교였다는 주장(정재서, 2000)에 필자는 전부터 공감하고 있었지만, 이번 작업을 진행하면서 사실은 도교 이전에 샤머니즘이 있었다는 사실을 실감했다. 고대의 샤머니즘이 춘추전국시대의 유가와 도가를 비롯한 제자백가에 두루 계승되었고, 전국시대부터 유행한 신선사상이나

후한 말에 시작된 도교는 그 고대 샤머니즘의 계승이 양적으로나 질적으로나 더욱 활발히 이루어진 경우인 것이다.

둘째, 본고는 제목에서부터 ‘중국의 상상계’라는 범위를 정하고 시작했지만 실제로는 그 범위가 적절치 못하거나 일정한 유보적 단서가 달려야 함을 알 수 있었다. 고대의 동아시아(특히 동북아시아)에서 오늘날의 중국과 같은 정체성을 어떻게 설정하느냐 하는 문제가 있는 것이다. 이 지역에는 많은 종족 내지 민족들이 있었고 그들을 전체적으로 관류하는 문화가 샤머니즘 문화였지만, 오늘날의 중국과 같은 정체성을 한족(漢族)--화하족(華夏族)--주족(周族)--황족(黃族)으로 거슬러 올라가는 계보를 따라 파악한다면 이 종족은 고대의 여러 종족 중 비교적 큰 하나의 종족에 불과했고 또 여러 종족들 각각의 샤머니즘 내용이 적지 않은 차이를 가지고 있었으리라 짐작된다. 아마도 가장 두드러진 차이는 한족--화하족--주족--황족의 샤머니즘과 동이족의 샤머니즘 양자의 차이일 것이다. 이 방면의 전문 연구자인 정재서 교수는 일관되게 신선사상과 도교의 뿌리를 그 중 동이족의 샤머니즘에서 찾고 있거니와,²²⁾『산해경』에서 동이족 계의 은 문화의 혼적을 읽어내고 은으로부터 주로의, 다시 말해 동이족으로부터 화하족으로의 변천을 읽어내는 정재서 교수의 독법은 확실히 설득력이 있다. 그러므로 가령 한국의 상상계를 살피고자 하면 지금 우리가 살펴본 중국의 상상계와 상당 부분이 겹쳐지겠는데, 이는 한국이 중국 문화권에 속해 있어서 그 영향을 받은 결과라기보다는²³⁾ 근본적으로는 동아시아의 상상계라는 공통된 계승의 소산이라는 점을 우리는 더 중시해야 할 것이다. 문제를 보는 동아시아적 지평이 필요한 한 이유이다.

셋째, 흔히 신화라고 하면 머나먼 과거의 것이고 오늘날에는 아무런 실효성이 없는 것으로 생각하곤 한다. 그러나 신화는, 그리고 상상계는 인간의 본질적 측면이어서 시대의 변화에도 불구하고 변함없이 작동한다. 그 작동의 상세한 내역은 따로 고찰이 필요하겠으나, 우리가 여기서 확인할 것은 오늘날 여러 수준에서 동아시아의 상상계의 많은 요소들이 새롭게 활성화되고 있다는 점이다. 최근 유행하고 있는 소설, 영화, 만화, 컴퓨터 게임 등 판타지 장르들의 주술, 신마(神魔), 요괴(妖怪) 등이 그러하며, 중국의 경우, 가령 법륜공의 유행은 신선사상의 계승이고, 중국의 통속문화 및 대중문화에 빼놓을 수 없는 영역인 무협소설과 무협영화는 불사의 상징의 계승인 것이다. 한 지엽적인 예를 보자면, 진옹(金庸)의 무협소설 『소오강호(笑傲江湖)』의 등장인물 동방불패의 성 전환은 자웅동체 상징의 변용인 바 마오찌둥(毛沢東)을 풍자한 것이라는 정치적 해석도 가능한 이 인물이 소설에서는 추악하게 그려지고 있지만, 이 소설을 영화화한 쉬커(徐克)의 「동방불패(東方不敗)」 속의 동방불패라는 자웅동체는 인간을 초월한 아

22) 그리하여 춘추전국시대의 화하족의 강역 안에서 제와 연, 그리고 초 지역의 고대 문화가 각별한 주목을 받게 된다.

23) 그런 측면도 적잖이 있기는 하겠으나.

름다움의 구현체로 그려지고 있다. 이 변주들을 어떻게 해독할 것인가. 또 2000년도 노벨 문학상 수상작인 가오싱젠(高行健)의 장편소설 『영산(靈山)』(1990)은 오늘날 중국 서남부 변방의 풍속 속에서 살아 있는 샤머니즘을 탐색하고 있는 바, 이것이 어쨌든 세계적 규모에서 문학적으로 인정을 받았다는 사실, 그리고 이것이 프랑스 시민이 된 가오싱젠만의 작업이 아니라는 사실, 그것은 가오싱젠 이전부터 이미 중국 안에서 고립적인 현상이 아니었다는 사실에 우리는 주목하지 않을 수 없다. 1980년대 중반부터 나온 중국의 이른바 ‘뿌리찾기’와 문학의 흐름 속에 가오싱젠의 『영산』은 들어 있는 것이다. 문제를 현재적 지평에서 고찰하고 사유하지 않을 수 없다는 것이 본고의 마지막 결론이다.

◆ 참고 문헌 ◆

- 김종미. 2001. 「『주역』의 상반상성론과 성별 인식」. 『제10회 중국어문학회 학술발표회 논문집』.
- 류제현. 1999. 『중국 역사 지리』. 문학과지성사.
- 이성규. 1995. 「중화사상과 민족주의」. 『동아시아, 문제와 시각』. 문학과 지성사. pp. 111-15.G12
- 정재서 역주. 1985. 『산해경』. 민음사.
- _____. 1994. 『불사의 신화와 사상』. 민음사.
- _____. 2000. 「동아시아 기층 문화로서의 도교」. 『도교와 문학 그리고 상상력』. 푸른숲.
- _____. 2001. 「『산해경』에서의 삶과 죽음」. 『제10회 중국어문학회 학술발표회 발표 논문집』.
- 宮崎市定, 『中国史』. 조병한 역. 1983. 『중국사』. 역민사.
- Boia, Lucian. 1998. *Pour une Histoire de L'Imaginaire*. 김응권 역. 2000. 『상상력의 세계사』. 동문선.
- Xiaomei Chen. 1995. *Occidentalism*. Oxford Univ. Press Inc. 정진배.김정아 역.
2001. 『옥시덴탈리즘』. 도서출판 강.

An Introduction to the History of the Imaginary in China

Hyung-Jun Jeon

*Professor, Dept. of Chinese Language & Literature
College of Humanities, Seoul National University*

This paper intends to examine the premises and conditions, conceptional apparatus, and ways of thinking and discussion to be adjusted, which are needed in order for the idea of the Imaginary in China to be established. Only after this examination is done, a concrete, overall, and systematic investigation of the symbols of the Imaginary in China is possible in its full sense. Because the concept and the theory of the Imaginary were made through the Western historical experience and by a Westerner, we can not but pass through a course of criticism on them in order to apply them to China. In this context, this paper, conducting a critical investigation of Xiaomei Chen's *Occidentalism*, has explored the problems of Orientalism and Occidentalism which emerge when C. G. Jung's conception of archetype is applied to China. Through this exploration, this paper has pointed out that Jung's conception of archetype involves the problem of particularity and universality. In order to solve this problem, this paper turned to Lucian Boia's *Pour une Histoire de L'Imaginaire*, and took the idea of dimensional difference between the particularity of symbol and the universality of archetype as its premise. Looking into the symbols of the Imaginary in China based on this premise, this paper has discovered that the eight archetypal structures (consciousness of the transcendental reality; the other self, death, the life after death; l'image de l'autre; unity; bringing the origin to the present; deciphering the future; escape; conflict between opponents) are all found in the Imaginary of China, and that in many cases, the symbols under each category have their own particularity which is radically distinct from the Western symbols. And through this work, three important issues arose as follows. First, within the Imaginary of China, the prevalent symbols are Shamanic. Second, the Imaginary of China should be investigated from the more comprehensive perspective of the Imaginary of East Asia rather than from its own closed perspective. Third, as many elements of the Imaginary

of China and of East Asia are getting reactivated at the present time, we should approach the problems from the perspective of the present.

전형준. 서울대학교 인문대학 중어중문학과 부교수. 서울시 관악구 신림동 산
56-1 서울대학교 관악캠퍼스 1-407
Tel: (02)880-6067 (O). E-mail: junaura@snu.ac.kr