

시간에 대한 인류학적 연구 고찰: 전통적 시간과 근대적 시간의 대조를 중심으로

안주영*

1. 서론

시간에 대한 인류학적인 고찰은 원시의 시간에서부터 현재까지 무수한 인간의 문화 변동의 과정을 거쳐 형성된 다양한 시간경험, 공간경험을 포괄하는 거시적 차원의 방대한 자료를 포괄하고 있다. 태초의 시간에 대한 인간의 인식에서부터 시작해서 시계적 시간이 지배하고 있는 현대의 시, 분, 초로 분할된 기계적 시간관념까지 인간의 시간에 대한 인식은 인간의 문화에 있어 가장 본질적인 인식의 차원에 있는 것이므로 대부분의 인류학자들이 특정 문화에 대해 기술하는 민족지에서 그들의 시간에 대한 인식과 시간경험을 기술해온 것은 당연한 것이라고도 할 수 있다.

애덤(Adam 1994)은 시간경험이 매일의 일상생활 속에 스며들어 있

* 서울대학교 인류학과 박사과정 수료

는 중요한 차원의 연구임에도 불구하고 시간에 대해 전문적으로 다루는 인류학자는 거의 없다는 사실을 지적한다(503). 먼(Munn 1992) 역시 시간에 대한 문제는 다른 인류학적 연구 영역인 정치, 의례, 종교, 역사 등의 연구에 있어 부차적인 것으로 다루어져 왔으며, 시간에 대한 인류학적인 리뷰조차도 피상적인 차원에 그치고 있다는 점을 지적한 바 있다(93).

애덤은 시간의 편재성에도 불구하고 시간에 대한 이론적인 연구가 요원하게 된 이유로 두 가지를 들고 있는데, 첫째, 시간은 사람들의 삶에 함축되어 있는 것이고, 둘째, 눈에 보이지 않는 시간이라는 요소는 삶 속에서 지극히 당연하다고 여겨지는 특성들 가운데 하나라는 것이다(Adam 1994: 503-504). 애덤의 지적처럼, 시간이라는 요소는 독립적으로 존재하는 하나의 영역이라기보다는 공간이라는 요소와 결합되어 그 안에서 삶을 영위하는 사람의 문화에 자연스럽게 녹아있는 가장 근본적인 가정이기 때문에 모든 인류학자들이 자신의 연구 안에 시간을 함의하고 있으면서도 시간에만 초점을 맞추어 본격적으로 연구하기는 어려웠던 것도 사실이었을 것이다.

그러나 인류학자들이 문화를 기술하면서 시간이라는 요소가 분석에 있어 전면적으로 부각되는 지점들이 있었는데, 이는 시간과 공간이 만나면서 인간의 문화가 부각되는 순간, 바로 의례가 행해지는 시간이었다. 또한 주로 전통사회를 연구해 온 인류학자들에게 전통사회의 시간 관념은 자신이 살면서 경험해온 서구의 근대적인 시간관념과 너무나 다르다는 것을 인식하면서 이것이 어떻게 다른지에 대해서도 민족지에 언급되어 있다. 근대의 시계-시간을 추상적인 시간으로, 전통적인 시간을 구체적인 시간으로 단순히 구분짓기 어려운 이유는 ‘시간’이라는 것 자체가 처음부터 추상적인 의미를 담고 있기 때문이다. 또한 시간은 공간과 인간의 삶과 연계 속에서 고찰할 수 있는 것이므로, 인간이 경험하는 시간에 관한 연구는 각각의 사회의 역사, 각각의 사회가 속한 자연적

환경의 차이의 맥락에서 행해져야 한다. 각각의 사회가 쓰는 언어가 다르듯이, 각각의 사회에서 경험되는 시간 역시 다를 수밖에 없다. 본고에서는 전통사회의 시간에 대해 고찰한 인류학자들을 중심으로 전통사회와 근대사회의 시간관념에 대해 인류학자들이 어떻게 설명하고 있으며, 각기 다른 전통사회의 시간관념과 시간 경험에 대해 인류학자들은 어떠한 관점으로 바라보고 있는지에 대해 비교 분석해보고자 한다.

먼이 시간의 문화인류학에 대한 리뷰를 시작할 때, “끝없는 모래의 책”이라고 언급한 것처럼(Munn 1992: 93), 시간에 대한 모든 리뷰를 하자면 끝없는 작업이 될 수밖에 없다. 자크(Jaques 1990)는 사람들의 다양함만큼이나 개개인의 시간은 그들의 삶에서 다양하게 나타날 수밖에 없으며 이것이 삶에 풍부함을 준다는 것, 개개인마다 시간에 대한 인식이 다를 수밖에 없다는 점을 들어 시간의 수수께끼에 대해 논하고자 하였으며, 이러한 논의를 위해서는 기존의 시계 시간과 자연과학적 시간에 대한 개념으로는 불충분하다는 점을 지적하였다(21). 즉, 이를 위해서는 문화의 다양성만큼이나 다양한 시간관념에 대한 사회학적·인류학적 연구가 필요하다고 본다. 실제로 모든 인류학자의 연구에는 기본적으로 그들의 시간과 공간에 대한 연구가 포함되어 있다고 해도 과언이 아니다. 왜냐하면 시간에 대한 연구는 현지조사를 하는 인류학자라면 직접적이든 함축적이든 자신의 연구에 현지인들의 시간에 대한 경험을 담을 수밖에 없기 때문이다. 따라서 본 논문에서는 인류학자들의 연구들 중 시간에 대한 연구를 직접적으로 한 연구를 중심으로 리뷰해 보고자 한다.

시간에 대한 인식은 인류의 역사와 함께 지속되고 변동되어 왔다. 시간에 대한 인식은 비단 인류학자뿐만 아니라 여타의 사회학자, 과학자, 역사학자 등 많은 학자들이 직·간접적으로 연구해왔으나 시간 그 자체에 대한 연구, 인간의 시간에 대한 상대적인 인식의 차이 등에 대한 연구는 소수에 불과하다. 그러나 다른 한편, 많은 연구들에서 인간의

시간에 대한 인식의 다양성과 변화상을 직·간접적으로 보여주고 있다. 이에 본 논문에서는 기존의 연구들에서 시간에 대한 인간의 상대적인 인식이 어떻게 차이를 보이는지, 인간이 시간을 인식함에 있어 어떠한 기준으로 시간을 구분짓고 분류하며, 시간의 흐름을 인지하는지 등에 대한 인간의 인지적 시간관념과 시간체계에 초점을 맞추어 비판적으로 검토해보고자 한다.

2. 의례와 시간, 역법에 대한 인류학적 시각

사실 공간에 대한 담론이나 분석, 공간을 둘러싼 권력의 움직임, 주체자들의 지배전략과 갈등 등에 대해서는 최근 도시사회를 연구하는 연구자들 사이에서 주된 화두로 떠오른 반면(푸코 1994; 홀 2003; 하비 1990; Lefebvre 1997 등), 시간에 대한 인식이나 시간을 측정하는 방법 등에 대해서는 원론적인 차원에 머무르고 있다. 인류학자들은 시간 그 자체에 대한 분석보다는 인간이 시간을 어떻게 인식하는지에 대해서 인간의 문화현상에 나타난 인간 경험을 바탕으로 분석하고자 하였다.

인류학자들은 인간 사회의 중요한 특징으로 시간을 하나의 중요한 차원으로 인식한다는 점을 지적해왔다. 정확히 언제부터 인간이 시간을 의식하기 시작했는지에 대해서는 아직 확실히 알려진 것은 없으나 시간을 의식하는 방법 중의 하나가 죽음에 대한 인식에서 기원했다는 주장이 있다(클라크 1999: 76). 인간을 제외한 다른 동물들과의 중요한 차이로 인간은 시체를 매장하고 장례식을 거행하기 시작했다는 것에서 인간이 죽음의 의미와 죽은 후의 미래라는 시간을 인식하기 시작했다고 간주되기도 한다.

프레이저(Frazer 1907)는 무문자시대의 원시인들이 조상을 숭배하는 것에 주목하였는데(152-170), 그들이 먼 과거에 존재한 조상이라는

존재를 인지하고, 과거의 존재가 현재에 영향을 미칠 수 있다는 사고가 형성된 것은 시간이라는 맥락이 그들 안에서 확실히 인지되기 시작했다는 가정을 증명하는 것이라고 볼 수 있다.

무문자사회를 연구한 인류학자들은 그들이 시간을 그 지역의 상황에 따라서 분할하여 인식하고 실생활에 활용했다고 보았다. 레드클리프 브라운(Radcliffe-Brown 1922)은 『안다만섬 사람들』에서 그들의 경제에서 중요한 꿀을 제공해주는 벌들이 앉는 꽃에 관심을 가지면서 계절별로 꽃이 피는 것에 따라 시간을 구별한다고 지적했다. 이러한 방식의 분석은 에반스-프리차드가 누어인들의 시간개념을 분석할 때 주장한 얇은 시간 의식, 자연과 연계된 공간적 시간 인식을 상기시키는데, 여기서 논란이 되는 것은 그들의 시간 의식이 추상적인 것이었냐, 혹은 지역적이며 구체적인 것이었냐는 부분이다. 인류학자들은 한편으로는 농사를 짓는 등의 구체적인 실생활과 결부되어 자연적인 시간 인식을 초기의 시간관념으로 규정지으면서도 다른 한편, 종교와 의례적인 측면에서 과거-현재-미래를 포괄하는 추상적인 시간 관념적 측면도 간과하지 못했다. 이 부분에서 시간에 대한 의례의 중요성이 부각될 수 있는데, 생계유지를 위해 필요한 자연적이며 계절적이며 순환적인 시간 인식보다는 통과 의례나 종교적인 의례, 축제 등을 거행하기 위한 시간 인식에서 더 정확한 시간이 필요했고, 따라서 더 정확한 시간표에 의거한 더 정확한 ‘어느 시점’이라는 시간이 필요했다고 본다. 그러나 원시인, 혹은 토착민들의 시간관념을 단순히 얇은 시간, 자연적 시간, 의례적 시간으로 선불리 규정짓지 말아야 한다. 이들의 질적인 시간관념은 얇은 시간이 라기보다는 조금 다른 차원의 추상적인 시간관념이라고 할 수 있다. 시간관념이라는 것 자체가 추상성을 함축하는 것으로서 무문자사회에서도 순환하는 자연적인 시간 속에서 일상생활을 영위하고 종종 그들이 의례적 시간으로 규정하는 시간 속에서 의례를 행하면서 여러 차원의 추상적인 시간을 인식하고 있었다고 본다.

퍼스가 티코피아라는 작은 섬의 원주민들이 재료를 가지고 음식을 만드는 일, 섬을 횡단하여 걷는 일, 암초까지 노를 저어 가서 돌아오는 일, 바다에서 그물질하는 일, 춤을 추는 일 등의 일상생활을 하는 데에 걸리는 시간에 관심을 보였다는 이유로 그들의 시간에는 수학적이며 추상적인 시간 개념이 없었다(Firth 1983)고 주장하는 것은 앞서 보았던 전통과 현대라는 이분법적 도식에 맞추어 해석하고자 단순하게 규정되었다는 느낌을 지울 수 없다. 또한 일상생활과 연관된 시간 인식은 시계-시간이 지배하고 있는 현재에도 여전히 중요한 방식으로 인식되고 있다. 현대사회에서도 몇 월, 며칠, 몇 시, 몇 분이라는 계량적인 시간 단위로만 사고하고 있지는 않기 때문이다. 양적인 시간과 질적인 시간은 정도의 차이가 있을 뿐 인간의 사고에서 공존해 왔으며, 시간에 대한 인간의 추상적인 사고는 여러 차원에서 다양하게 형성되어 왔다고 본다.

인간은 왜, 언제부터 시간을 측정하고자 했을까? 사실 시간이 세분화되어 측정되어 온 역사는 문명화의 역사와 더불어 발전해온 천문학의 역사와 깊은 연관이 있으며, 이의 중요한 동인으로 전통사회에서 계승되어 온 정교한 의례들의 실행과 관련이 있다. 무문자시대에서 문자의 시대로 도래하면서 마야족은 정교한 의식들을 행하고 복잡한 사회 구조를 발전시키면서 이를 통제할 수 있는 정교한 달력을 만드는 데 힘을 쏟았다(Morley 1968). 마야인의 달력은 천문학에 기반한 것이었는데, 달이 차고 기우는 것, 일식과 월식, 금성의 움직임 등에 대해 관찰하기 위해 체계적으로 관찰하였고, 이를 통해 태양력 1년을 365.2420일로 보아 달력을 창안하였다. 그레고리력에서 1년을 365.2425일로 본 것과 비교해 보면 당시 얼마나 정확하게 계산하였는지를 알 수 있다.

시간을 어떠한 방법으로 측정할 수 있을까? 시간을 측정하는 방법은 크게 세 가지로 구분할 수 있다. 하루의 시간을 측정하는 방법, 한 해의 날짜를 표기하는 방법, 연도를 표기하는 방법으로 나뉘는데, 흔히 해를 헤아리는 방식인 연호와 날짜를 표기하는 방식인 역법을 혼동하기 쉽다.

연호는 당대의 여러 정치적 상황이나 종교적 이유로 변화되기 쉬운 반면, 역법의 변화에는 정치적인 이유 외에도 당대의 천문학의 발달과도 밀접히 연관되어 있고, 하루를 측정하는 방법 역시 시간을 측정할 수 있는 도구인 시계의 발달과 밀접히 연관되어 있다.

달을 기준으로 할 것인가, 태양을 기준으로 할 것인가? 달력 하나에 양력과 음력을 조화시킬 수 있을까? 인류는 이러한 질문으로부터 시간을 체계적으로 나누고 표시하는 방법을 끊임없이 고민해왔다. 인류는 천문 현상에 의거하여 시간의 길이를 측정해 왔는데, 하루는 지구의 자전 주기에, 일 년은 지구의 공전 주기에, 한 달은 달의 공전 주기와 밀접한 관계를 지닌다. 그런데 이 세 가지 주기 사이의 관계는 정수의 배수로 표시되지 않는다. 따라서 인류는 이 세 가지 주기를 모두 이용하면서도 천문 현상 및 계절의 변화와 정확하게 조응하는 역법을 고안하기 위해 많은 노력을 기울여 왔다(구범진 2005: 274). 인류가 하늘을 바라보며 낮에는 태양을, 밤에는 달을 관찰하면서 하루를, 그리고 1년이라는 시간을 세고 그것을 기록한 것이 시간의 역사라고 할 수 있다. 시간은 항상 같지만 인간이 시간을 기록하는 방식은 인류의 다양한 역사만큼이나 다양한 변화의 역사를 가지고 있다. 시간의 측정과 표기는 인류가 무문자사회에서 문자사회로 도래하면서 역사를 기록하게 되었다는 중요한 발전의 지표가 되었다고 할 수 있다.

부르구앵에 따르면, 달의 공전주기를 이용하여 시간을 측정하는 방법은 아주 오래 전부터 사용되었다. 달의 공전은 육안으로도 쉽게 관찰할 수 있기 때문이다. 메소포타미아, 이집트, 그리스, 로마, 중국 등지에서 사는 사람들이 먼저 음력을 사용했다. 음력은 달의 공전 주기(29.53일)를 기준으로 삼았으며, 일반적으로 12달 동안 29일과 30일이 번갈아 나타나는데, 달의 공전주기를 태양년과 비교하여 등가치를 산출하면 12삭망월(354일)은 계절의 주기와 거의 일치한다. 그러나 음력은 1년에 354일이 되므로 계절의 순환과 잘 맞지 않기 때문에 몇몇 사회에서는

윤달을 체계적으로 추가하여 태양년과 음력을 맞추고자 했고, 이렇게 하여 달력에는 음력과 양력이 공존하게 되었다(부르구앵 2009: 18-22).

부르구앵은 달력과 종교, 정치와의 관련성에 주목한다. 달력은 과학적인 지식, 종교적인 믿음, 정치적인 의지 등의 종합적 산물이므로 당대의 사회에서 권력과 종교와 과학의 관계를 보여준다. 유교국가인 중국에서는 하늘의 아들인 황제의 통치는 하늘과 조화를 이루어야 하고 이를 위해서는 시간을 문명화해야만 했다. 이러한 달력을 만드는 것은 천문학자들의 몫이었고, 그들은 목숨을 걸고 이 요구에 부응해야 했다. 또한 달력은 사회생활을 조절하는 권력의 도구이다. 권력자들은 날들을 추가하거나 축제일이나 납세기간을 조정하거나 한 해 혹은 한 달의 시작을 선언할 것인지 아닌지 등에 대한 결정권을 갖고 시간을 마음대로 조정할 수 있었다. 서양에서 시간에 대한 관점의 변화는 서력기원의 출현과 함께 더욱 급진적인 것이 된다. 그리스도의 출생부터 연대를 추정하기 시작하면서 시간에 대한 인식이 수정되었던 것이다. 서력기원은 부활절 날짜를 정확하게 책정하려는 의도로부터 탄생했다. 그리스도교는 달력을 지배했고 서력기원의 사용은 사방으로 확산되었다. 그러나 중세에는 그리스도교력 외에도 지방이나 지역에 따라 저마다 다른 많은 성인들을 기렸기 때문에 성인의 축일들도 각기 달랐으며 하루와 한 해가 지역에 따라 각기 다른 때에 시작되었다(부르구앵 2009: 35-60).

벨은 끊임없이 재생되는 하루하루의 순환, 매달의 순환, 매년의 순환을 창출해 줌으로써 시간의 경과에 사회적으로 의미있는 명확한 구획을 설정해 주는 것을 ‘달력의례(calendrical rites)’라고 규정하면서 이를 햇빛, 날씨, 농사일, 그 외의 사회적 활동 등에서 계절적 변화에 따라 주기적으로 거행되는 것이라고 보았다. 벨은 생물학적이고 문화적인 삶의 순환에 질서를 부여하고 명확한 구획을 해주는 것을 통과의례라고 보았는데, 통과의례와 달력의례가 시간을 “끊임없는 재출발과 반복으로 이루어진 질서있는 연속”으로 나타나게 한다고 지적했다(벨 2009:

206). 통과의례의 시간은 시작과 끝이 있는 각 개인의 생애의 시간의 선상에서 규정되는 것인 반면, 달력의례의 시간은 자연적·천문학적 사이클을 갖는 공동체 전체의 시간이라는 비교가 가능하다.

벨은 달력의례를 다시 세시의례와 기념의례로 구분하였다. 세시의례는 농부들의 파종과 수확과 같은 활동에 근거하거나 유목민들이 가축 무리를 방목하고 이동시키는 활동에 기초를 두는 것이라면, 기념의례는 미국의 독립기념일(the Fourth of July)과 같이 주요한 역사적 사건을 회상하는 행위들이 포함된 것이다. 이러한 의례들은 자연의 질서에 문화적 도식을 부과하고자 하는 것이며, 인간 공동체의 활동과 태도를 자연환경의 계절적 리듬과 더 큰 우주적 질서와 조화를 이루기 위한 것이라고 설명한다. 또한 달력의례는 각각의 사회마다 고유한 역법에 따라 한 해의 일련의 의례를 규정하는 것으로, 이를 통해 가장 기본적인 공동체의 신념을 표현한다고 주장한다(벨 2009: 208-211). 벨의 지적처럼, 시간은 종종 의례와 연관지어 인식되어 왔고 이는 공동체 안에서 자연의 계절적 순환과 조화를 이루며 순환되고 반복되어 왔다.

의례와 공동체의 관계는 뒤르켐을 포함하여 구조-기능주의자들이 의례의 사회적 기능을 설명할 때 항상 언급하는 부분이다. 사실 인류학자가 문화에 관심을 가지는 것은 각각의 문화에서 보이는 다양성을 설명하고, 기어츠가 말하는 중층적인 해석을 위한 것이라면, 각 지역의 의례들이 고유한 역법에 따라 다양성을 보여주는 것은 문화의 해석에 있어 중요한 열쇠가 되는 지점이라고 생각된다.

뒤르켐은 종교를 사회적 산물로서 보고 종교적 표상들은 집합적 실체를 나타내는 집합적 표상들이라는 결론을 내렸다. 이러한 결론을 도출하는 데에 있어 시간과 공간의 개념이 중요했는데, 그는 추상적이고 비개인적인 틀로서의 시간은 같은 문화를 가진 모든 사람들에 의해 객관적으로 생각되는 시간이며, 따라서 시간의 배열은 집단적인 것이라고 주장하였고, 달력은 집단 행동의 리듬을 표시하는 동시에 규칙성을 보

증해주는 것이라고 보았다. 또한 공간적인 표현 역시 본질적으로 감각적 경험에 의해 파악된 기초 사실들의 일차적인 배열로 구성되어 있다고 봄으로써 공간의 비동질성을 시간과 연결시키고자 하였다(뒤르케임 1992: 32-34).

뒤르케임은 시간 범주의 근거를 이루고 있는 것은 사회생활의 리듬이며, 공간 범주의 내용을 제공해준 것도 사회에 의해서 점유된 공간이라고 지적하면서 이러한 인과관계의 범주에 있어서 주요한 요소나 효력의 전형을 이루고 있는 것이 집단적인 힘이라는 점을 강조했다(뒤르케임 1992: 602-603). 뒤르케임에게 시간과 공간은 개인적으로 인식하는 것일 지라도 전체 사회 구성원들의 맥락에서 중요한 의미가 생성될 수 있다고 주장함으로써 시간과 공간을 공동체적 사회와 연결시키고자 한다.

내가 감각을 통해서 알고 있는 공간, 내가 그 중심이 되며 모든 것이 나와 관련해서 배열되어 있는 공간은 전체적인 공간이 될 수 없다. 그 공간은 모든 개별적인 넓이를 가지고 있으며, 그 공간에서 개별적인 넓이란 모든 사람에게 공통적이고 비개인적인 기준점들에 의해서 조정된다. 마찬가지로 내 속에서, 그리고 나와 더불어 흘러가고 있다고 느끼는 구체적인 시간의 지속도 나에게 전체적인 시간에 대한 관념을 주지 못할 것이다. 구체적인 지속은 나의 개인적 생활의 리듬만을 나타낸다. 전체적인 시간관념은 특수한 어떤 개인의 삶이 아닌 모든 사람들이 참여하는 삶의 리듬과 일치해야만 한다(뒤르케임 1992: 604).

뒤르케임이 말하는 집합적 삶을 표현하는 시간은 총체적인 시간이며, 여기에서 개인은 시간 혹은 공간에 관한 개념적인 표상을 만들 필요가 없다. 왜냐하면 개인은 이미 시간과 공간에 대한 집합적인 표상을 인지하고 있기 때문이다. 사회의 구성원들이 목적과 수단의 관계에 동의할 때, 사회적 시간, 사회적 공간, 사회적 부류, 집단적 인과관계가 형성될 수 있으며, 이를 통해 집합적 의식이 형성된 공동체적 사회를 형성할 수 있다고 주장했다.

뒤르켐은 많은 의례들을 예시함으로써 이러한 주장을 뒷받침하고자 하였는데, 그 중에서도 장례식과 관련된 해석이 시간과 관련된 의례의 측면과 연관된다. 그는 장례식을 행하며 거기에 참석하는 사람들이 우는 것은 참석자들이 사회의 도덕적 통일성과 응집력에 결속되어 있다는 것, 즉 집단을 묶고 있는 유대를 드러내기 위한 것이라고 해석한다. 또한 장례식은 영혼이 육체보다 더 오래 살아남는다는 관념을 내포하고 있다고 주장한다(뒤르켐 1992: 553). 눈에 보이지 않는 영혼의 존재는 육체가 사라진 후에도 사라지지 않는다는 관념은 앞서 무문자사회의 미래에 대한 시간인식이라는 해석과 연결 지을 수 있는데, 장례식에 대한 대부분의 민족지들은 이러한 가정을 직·간접적으로 내포하고 있다.

전통적인 인류학자들은 토착사회를 현지조사하면서 토착사회의 시간인식에 대하여 연구해 왔는데, 기어츠는 뒤르켐이 전제한 공동체적 시간을 구체적으로 발리사회의 사례를 통해 해석해내고자 하였다. 그에 따르면, 발리인들의 시간에 움직임이 없는 것은 그들의 사회생활에 절정이 없기 때문이고, 그들의 동료에 대한 인식, 역사에 대한 경험, 집단 생활의 성격은 서로 얽혀서 사회적인 것으로 논리를 형성한다(기어츠 2009: 472).

기어츠는 발리인들의 시간 인식에서 가장 중요한 것은 자기 자신이나 주위 사람들이 생물학적으로 나이를 먹어가는 과정을 인식함에 의한 것, 즉 구체적 개개인의 출생, 성숙, 쇠약, 사망을 인식함에 의한 것이며, 이런 과정을 어떻게 보느냐는 인간이 시간을 경험하는 방법에 영향을 미친다고 보았다. 그에 의하면, 발리인들은 주로 인간의 경험 속에 시간이 존재를 나타내는 여러 질적인 양상들을 표시하고 분류하기 위해서 달력을 사용해 왔으며, 발리인의 달력이 시간을 분절된 단위로 나눈 것은 그것을 통하여 시간을 계산하고 합산하기 위해서가 아니라 시간을 기술하기 위해서, 즉 그들의 다양한 사회적, 지적, 종교적 의미를 설명하기 위해서이다(기어츠 2009: 455-458).

발리인의 순열적 역법은 모든 축일을 결정하는 것이며, 일상생활의 더욱 세속적인 것들도 포함하고 있다. 집의 건축, 사업 개시, 이사, 여행, 추수, 닭싸움의 쇠밭톱을 가는 것, 인형극, 전쟁 개시나 휴전 협정에 좋은 날들과 나쁜 날들이 있다. 또한 사람을 매장하기 위한 시간, 화장(火葬)을 위한 시간, 결혼을 위한 시간, 이혼을 위한 시간, 산꼭대기에 오르면 좋은 시간, 시장에 있으면 좋은 시간, 사회생활에서 물러나는 시간, 생활에 참여하는 시간, 마을회의, 관개조합, 임의 집단 등의 모임, 집에서 조용히 앉아있는 시간, 문제로부터 벗어나기 위해 노력하는 시간 등과 순열적 역법과 같은 점적 방식의 시간의 개념으로 구체화된다(기어츠 2009: 461-464).

발리인의 시간인식과 역법은 발리인의 일생의례와 종교의례뿐만 아니라 거의 모든 개인의 행위를 규제하는 방식인 것이다. 따라서 발리인들의 시간 인식은 그들 사회의 공동체성과 정체성을 규정하는 중요한 동인이 되며, 개인의 삶 전체를 규정짓는 일상의 스케줄이 되는 것이다. 그러나 기어츠는 발리인들의 시간관념이 현대사회의 민족국가에서 새롭게 시도되고 있는 여러 정치적 상황에서 어떻게 변화되며, 이것이 발리사회에 어떤 영향을 미칠지에 대해서는 그 가능성만을 암시할 뿐 구체적으로 분석하지 못하였다. 또한 모든 발리인들이 기어츠가 해석한 것처럼 전통적인 발리인의 시간관념으로 살았는지에 대해서는 명확히 확인하기가 어렵다. 그가 제시한 사람, 시간, 행위 개념들 간의 밀접하고 직접적인 상호 의존성은 발리 사회를 하나의 통합적이고 단일화된 사회로 볼 때 가능한 해석이기 때문이다. 이는 여타의 민족지들에서 시간에 대한 관념을 분석할 때 지적할 수 있는 점이지만, 문화를 역동적인 힘으로 보는 기어츠는 “스스로도 이것이 사변일 수 있으며, 언제, 어떻게, 얼마나 빨리, 어떤 순서로 인간과 시간과 행위에 대한 발리인의 생각이 변할 것인가는 충분히 예견할 수 있다.”(기어츠 2009: 480)고 지적했다. 즉, 전통사회의 역법과 시간에 대한 관념은 민족국가의 도래, 근대화로

의 변화에 따라 변할 수밖에 없으며, 현대사회로 올수록 특정 사회의 시간에 대한 관념을 언급할 때 어느 하나의 단일화된 시간관념으로 규정지를 수 없다는 것을 발리사회의 시간관념에 대한 결말에서 다시 한번 말하고자 한다.

한편, 테드록은 마야족의 후손인 키체족이 마야족의 역법을 이어받아 민간력과 종교력을 사용한다는 점을 밝혔다. 20일을 한 달 단위로 하여 18개월로 구성된 민간력은 1년이 360일이므로 5일이 남고, 종교력은 260일로서 월이 없는 대신 20개의 조합으로 이루어져서 이 두 역은 회전하는 두 개의 톱니바퀴처럼 맞물려 52년을 주기로 하는 대력(大曆)을 이루게 된다. 이러한 키체족의 시간은 치료, 종교, 경제, 행복, 결혼, 가족, 마을의 복지와 관련된 특별한 기능을 수행하며, 조상, 신화적 존재, 요술, 미술 등이 모두 시간체계와 연관되어 있으며 시간에 의해 강화된다(Tedlock 1981). 에드워드 홀은 이러한 키체족의 시간이 신성한 시간체계, 시간적으로 거슬러오르는 혈통과의 유대 및 그 혈통에 대한 의무, 개인과 대지, 자연의 정령, 신들과의 관계, 보다 큰 공동체와 개인의 관계 및 그에 대한 의무를 상기시킨다는 점에서 서구의 개인화된 시간과는 다른 시간관념이라는 점에 주목하였다. 이러한 전통사회의 시간은 홀이 말하는 고맥락화된 사회의 고맥락화된 시간관념이라고도 말할 수 있을 것이다. 근대 서구의 개인화된 시간과 전통사회의 공동체적인 시간이라는 대조는 대부분의 인류학자들의 연구에서 기본 전제로 깔려있으며, 이러한 대조는 서구와 전통이라는 이분법적인 도식을 더욱 용이하게 만들었다.

이 외에도 인류학자들은 각각의 토착사회를 연구할 때마다 그 사회 구성원들이 인식하는 시간에 대한 관념과 이와 관련된 의례들이 행해지는 방식에 대해 연구해왔다. 혹은 좀 더 넓게 해석해본다면, 인류학의 연구가 결국 시간과 공간, 그 속에서의 인간을 연구한다는 점에서 모든 인류학자들의 연구가 시간에 관련된 연구라고도 볼 수 있다. 그 중 시간

과 공간을 어떻게 경험하는지에 대해 주목하는 인류학자들의 연구는 대부분 근대적인 표준 달력과 표준시에 따르지 않는 그들의 전통적인 시간, 전통적인 공간에 초점을 맞추고 있다.

근대에 들어서서 그레고리력이 전세계적으로 주도권을 잡으면서 세계적인 공통달력으로 자리잡았으나 각 민족은 여전히 그들의 정체성을 강하게 반영하는 달력을 가지고 있고 거기에는 각기 고유한 주기성이 있다. 한 사회의 구성원들은 달력상의 특수한 종교의례들을 수행함으로써 다른 집단과 차별화하는 동시에 서로의 연대를 강화시킬 수 있으며, 이를 통해 그들의 특수성을 현대사회의 단일한 시계-시간에 함몰시키지 않으려 한다.

1884년에 세계적인 시간 기준을 정하는 작업이 이루어졌고, 1911년에는 UT라고 불리는 세계시가 제정되었으며, 그레고리력은 전세계의 표준달력으로 확산되었고, 전세계의 컴퓨터는 서력기원연대 기입체계를 사용하고 있다. 그러나 이스라엘에서는 유대력과 그레고리력이 함께 사용되고 있고, 많은 이슬람국가들에서는 음력체계인 이슬람력이 함께 사용되고 있으며, 한국·중국·일본은 양력인 그레고리력이 공식적인 달력이지만 여전히 전통적인 달력체계가 사람들의 인식 속에서 사라지지 않고 이어져오고 있다. 유태인에게 유대력은 안식일 등의 종교적 의례를 수행하는 데 있어 중요한 달력이며, 동양의 국가들에서 전통달력은 전통세시의례들을 행하는 데에 중요한 달력인 것이다. 왜 각각의 사회는 그레고리력이 아닌 전통적인 달력체제로 전통적인 종교의례를 수행해야 하는가? 그것은 각각의 사회에서 전통적으로 규정된 시간인식에 기반한 체계(전통역법체계) 속에서 순환성과 주기성을 가지고 동일한 날짜에 전통의례들이 이루어져야 하기 때문이다. 그러나 그레고리력이 점차 공식화되고 표준시가 전세계적인 시간을 규정함에 따라 각 문화의 고유한 특성이 담긴 전통 달력과 전통적 시간은 점차 힘을 잃어갈 수밖에 없었다. 그러나 이러한 현상 역시 모든 사회로 일반화시킬 수는 없다

는 점을 인류학자들은 각각의 현지조사 사례를 통해 보여줌으로써 다른 관점으로 시간에 대해 접근하고자 하였다. 도시화·근대화를 겪으면서도 여전히 남아있는 전통적인 의례일, 축일, 기념일 등은 각 문화가 가진 고유의 방식으로 지정되는 날들이므로 전세계적인 표준 역법과 전통 역법은 갈등과 혼란을 겪을 수밖에 없었고, 이 지점이 전통과 근대라는 두 축이 시간이라는 요소를 통해 그 양면을 보여주는 것이라고 본다.

3. 전통적 시간과 근대적 시간의 대조

인류학자들은 관습적으로 ‘전통사회’와 ‘근대사회’의 차이를 구분하면서 ‘전통적 시간’과 ‘서구적 시간’이라는 이분법적인 시간관념으로 설명해왔다. 전통사회의 시간은 직선적이라기보다는 순환적이고, 양적이기보다는 질적이며, 비가역적이라기보다는 가역적이고, 역사의 동력으로서 구축되기 보다는 전통에 사로잡혀 있으며, 시계로 시간을 정하기 보다는 관례나 실제적인 일로 정해지고, 변화보다는 안정된 상태를 선호하며, 달력에 의거하기보다는 자연적 흐름을 선호하며, 추상적 틀보다는 생태적으로 이해되는 시간으로 구분해왔다(Adam 1994: 503-504). 미국의 호피 인디언들이 쓰는 말에는 과거나 현재, 미래를 명확하게 구별하는 시제의 표현이 없이 언제나 현재형으로 말한다거나, 파푸아뉴기니에 있는 트로브리안드제도에서는 사건이 일어난 날짜를 ‘x때 이 어린이었을 때’, ‘y군이 결혼한 해였다’라는 식으로 표현하고 있다고 하는 등(월슨 1994: 25-26) 전통사회의 시간 인식을 ‘시계 시간’과는 대비되는 ‘자연 시간’으로 규정하고 있는 것은 흔히 볼 수 있는 설명이다. 특히, 트로브리안드인들의 ‘생태적 플렉스타임’은 그들의 원예농업 활동과 관련된 10개의 태음월이라는 역법이 계절주기에 입각한 생활 패턴과 밀접한 연관이 있으며, 태평양의 산호초에 사는 팔롤로 벌레¹⁾의

‘개월 리듬’과도 연관된다는 점(애브니 2007: 271-272)은 인류학자들에게 매우 흥미있게 다가왔다.

전통사회의 시간관념과 생태적 환경과의 관계, 토착사회에서 자연과 시간에 대한 인식의 상관성은 인류학자들이 주목해 온 부분이다. 이에 대한 대표적인 인류학적 연구 사례로 에반스-프리차드의 누어족을 들 수 있다. 에반스-프리차드(1988)는 민족지 『누어인』에서 “시간과 공간”이라는 장을 따로 두어 누어인들의 시간에 대한 개념을 밝히고자 하였다. 에반스-프리차드는 환경에 대한 누어인의 관계를 주로 반영하는 생태학적 시간과 사회구조내에서 누어인의 상호관계를 반영하는 구조적 시간을 구분하여 설명하였다. 그는 누어인들의 시간 측정(time-reckoning)은 자연의 변화에 기초를 두고 있으며 시간 측정에 대한 인간의 반응은 1년을 주기로 하기 때문에 계절보다 더 긴 기간들을 구분할 수 없었으며, 매년 되풀이되는 계절의 변화와 달의 변화에 대해 개념적인 지식을 갖고 있다고 보았다. 또한 누어인들은 시간을 활동의 한 체계로 여기므로 그들이 활동을 시간의 지표로 사용한다고 보고, 누어인들에게 있어 하루라는 시간은 소와 연속적인 일, 그들 상호간의 관계로 인식하고 있다고 설명했다. 즉, 에반스-프리차드는 일년을 주기로 한 누어인들의 시간측정 체계와 그 주기의 일부가 일련의 자연변화에 대한 개념이라는 것, 그리고 준거의 지표들의 선택은 인간의 활동에 부여되는 자연변화의 중요성에 의해 규정된다고 결론을 내린다(에반스-프리차드 1988: 125-135).

먼은 에반스-프리차드가 구분한 생태학적 시간과 구조적 시간의 차이에 주목하여, 구조적 시간은 질적인 시간이라기보다는 양적인 시간, 기하학적 시간이며, 자연적인 순환(natural cycles), 활동(activity)과 시간을 동등한 것으로, 시간과 공간을 대조적인 것으로 설정한다고 분석

1) ‘시칠리아길쭉털갯지렁이’라고도 불린다. 짝짓기를 위해 10월 보름 이후 일곱 번째 날 자정이 지나면 산호초에서 나오는 청록색의 가늘고 긴 모양의 벌레이다.

하였다(Munn 1992: 96-97). 그러나 에반스-프리차드는 시간이 부차적인 개념이거나 집단의 이동을 설명해주는 활동의 개념이기도 하다는 점을 지적하면서 구조적인 면을 다시 한 번 밝힌다. 즉, 에반스-프리차드의 민족지에 기술되어 있는 누어인들의 시간개념인 생태학적 시간, 구조적 시간은 공간(자연)이라는 요소와 결합되어 있다는 점을 간과하지 말아야 한다.

에반스-프리차드가 관찰한 누어인들에게 있어 시간은 변화하는 자연과 결부되어 인식되거나 변화하는 사건이나 활동, 그리고 사건이나 활동이 일어난 공간과 연계되어 인식된다고 볼 수 있다. 이러한 누어인들의 시간은 전통과 현대의 구분에 있어 전통적 시간으로 분류되어 인류의 원시적인 시간인식, 토착민들의 시간인식에 대한 하나의 범주를 자연스럽게 형성시켰다. 그러나 이러한 전통적인 시간인식은 다른 한편 하나의 고정관념처럼 자리잡아 전통과 현대의 시간관념을 대조적으로 구분짓는 하나의 준거틀로서 작용하기도 했다.

에반스-프리차드의 시간 측정은 말리놉스키의 기능주의적 시각과 연결되는 지점이 있다. 말리놉스키는 트로브리안드 지역에서 시간을 측정할 때 천문학적, 기상학적, 문화적 요소들을 이용하며, 원예 활동이라는 요소가 중시된다고 주장했다(Malinowski 1927). 시간 측정에 대한 준거의 지표는 트로브리안드 사회에서도 역시 공간과 결부된 어떤 행위였다는 점에서 전통사회의 시간 측정에 대한 공통되는 범주를 상정해볼 수 있다. 또한 보하난이 티브족의 시간에 대한 인식이 지역적 특성을 지닌 시장과 밀접하게 연관된다고(Bohannan 1953) 분석함으로써 시간에 대한 인식과 공간의 상관성에 대해 한층 진전된 연구를 하였다.

레비스트로스는 야생의 사고의 특성 중의 하나로 비시간성을 언급했다. 세계를 공시적이면서 통시적인 전체로 동시에 파악하고자 하며, 유추적인 사고라고 정의내리는(레비스트로스 2003: 374-375) 레비스트로스는 레비 브렐의 견해를 비판하면서 야생의 사고가 감정에 의해 움

직이는 것이 아니라 이성적 판단에 의해서 움직이는 논리적인 것이라는 점을 지적했으나 그가 주장한 비시간성의 개념과 야생의 사고라는 범주는 전통사회와 현대사회의 이분법적 도식을 다른 방식으로 환기시켰다. 레비스트로스는 전통사회의 시간을 공간화된 시간, 일상과 결부된 시간, 자연 속의 시간, 공동체적인 시간으로 규정지은 기존의 인류학자들과는 전혀 다른 측면에서 야생의 시간을 비시간성으로 도출하였으나 이에 대한 더욱 구체적인 분석은 하지 않고 있으며, 그가 제시하는 비시간성의 개념도 명확하게 드러나 있지 않다는 한계를 보인다.

에반스프리카드는 누어인의 시간의 부패는 얕으며, 역사는 한 세기를 넘지 못한다고 한정지음으로써 전통사회의 시간 인식과 시간 측정에 대한 한계를 드러냈다. 워프 역시 서구의 시간과 토착민의 시간을 대조시킴으로써 토착민의 시간관념이 부족하다는 결론에 이르렀다. 워프에 따르면, 서구의 시간은 한 방향으로 향하며, 지속적인 흐름을 갖고, 과거와 미래로 연장되는 연결선상에서 중요한 사건들의 연속으로 이루어지는 반면, 호피족의 시간은 직선적이거나 연속적이지 않고, 객관적이지 않으며, 공간화된 양적 개념도 아닌 부족한 시간관념으로 대조된다(Whorf 1956). 결국 전통사회의 시간관념과 현대사회의 시간관념이라는 이분법적 도식은 초창기 인류학자들이 연구할 당시의 토착사회의 시간관념과 인류학자 자신의 서구 사회에서의 시간관념이라는 이분법적 도식을 환기시키는 것이었다는 비판을 피하기 어렵게 되었다.

전통사회의 시간관념은 자연에 대한 인식, 농경문화, 인간의 행위, 의례, 사건, 친족관계 등과 연관된 것이며, 공간과의 연계 속에서 오랜 시간에 걸쳐 자연스럽게 인식되어 온 유추적인 사고라는 해석은 향후 출현하는 기계적 시간관념, 계측적인 시간-틀에 대한 현대사회의 시간관념과 대비축을 이루게 된다. 그러나 질적이며 유추적인 시간개념은 어느 순간 양적이며 계산적인 시간개념으로 전환 가능한 것인가? 전통적인 시간관념에서 현대적인 시간관념으로의 전환은 패러다임의 전환

처럼 어느 순간 전환될 수 있는 것인가? 이에 대해 인류학자들은 뚜렷한 분석이나 해석을 내놓지 못하고 있다. 단지 달력의 도입과 시계라는 발명품의 등장으로 획기적인 전환을 겪게 된 각 문화의 변화의 양상을 기술할 수 있을 뿐이다. 그러나 그레고리력의 도입과 승인은 각 사회마다 다른 양상을 보였고, 현대의 표준시가 전지구적으로 확산하게 된 것은 비교적 최근의 일이기 때문에 전통적 시간과 현대적 시간은 많은 사회에서 여전히 공존하고 있다고 볼 수 있을 것이다. 그렇다면, 전통적인 시간관념이 많은 사회에서 여전히 공존할 수 있었던 요인은 무엇인가? 인류학자들이 대조적으로 구분한 ‘전통사회’와 ‘근대사회’, ‘전통적 시간’과 ‘서구적 시간’은 이분법적인 도식으로만 설명 가능한 것인가? 시간관념에 대한 기존의 이분법적인 도식을 넘어서 새로운 시각은 없는지 살펴볼 필요가 있다.

4. 시간 체계의 중층성: 이분법적 도식을 넘어서

달력의 발달이 종교적 의례나 축제의 날짜를 정하기 위해 이루어졌다고 말할 수 있을 정도로 많은 학자들이 역법과 의례의 상관관계에 대해 지적하였다. 서양에서 달력은 종교적인 의례와 축제를 일정하게 표시함으로써 모든 이들이 같은 날에 종교적 의례와 축제를 행할 수 있도록 하기 위해 만들어진 것이라고 볼 수 있다. 또한 달력이 더욱 체계화를 갖출 수 있었던 것은 당대의 사회에서 세속의 권력자가 공동체를 통제하고 운영하기 위해서 권력자의 시각에서 중요하다고 판단되는 날들을 담은 달력을 제정하고 공표하였기 때문이다.

이정모는 달력의 역사와 현대 달력의 기원에 대해 체계적으로 정리했는데, 유럽인들도 부활절을 비롯한 많은 교회 축일들이 음력에 따라 정해진다는 점을 지적하였다(이정모 2009: 196). 옛 로마 교회에서는

부활절을 계산해 내는 일을 ‘컴푸투스(computus)’라고 했으며, 이 일을 전문적으로 담당하는 승려를 따로 둘 정도로 중요하게 여겼는데, 당시 부활절은 달의 운행에 따라 달라졌기 때문에 계산하기가 어려웠다. 초대 교회에서는 밤과 낮의 길이가 같은 춘분을 부활절로 삼았는데, 이는 이교도적 전통을 반영한 것이었다. 이후 부활절은 많은 논쟁을 낳았는데, 부활절의 날짜가 중요한 것은 교회의 많은 축일들이 부활절에 따라 정해지기 때문이었다. 근대의 그레고리력은 부활절의 정확한 계산을 위해 수정에 수정을 거듭한 결과라고 할 수 있다.

하지만 달력이 수정될 때마다 위로부터의 개혁이 일반 민중들의 일상생활에까지 들어와 쉽게 일상화되지는 못했다. 많은 비난과 과학적인 문제 제기 끝에, 교황 칙서가 발표되고 20년이 지난 1603년에야 달력위원회 위원이었던 클라비우스가 새로운 달력의 과학적 근거를 설명한 『교황 그레고리우스 13세의 달력 개혁에 대한 정확한 해설』을 출판하여 그레고리우스 달력의 이론적 근거를 제시한 후, 그레고리력은 유럽의 대세가 되었다. 그러나 이것이 전세계적으로 보급되기까지는 또 매우 오랜 시간이 걸렸는데, 영국에서는 1752년에야 11일을 버리면서 새 달력이 받아들여졌고, 19세기 후반에 와서야 거의 모든 나라에서 그레고리력이 쓰이게 되었다. 태양력의 원조라고 할 수 있는 이집트에서는 1875년에, 태음태양력의 원조라 할 수 있는 중국(청)에서는 혁명가 쑨원에 의해 1912년에 도입되었다. 당시 중국 재계는 서방 세계와 교역의 편리를 도모하기 위하여 그레고리우스 달력을 도입하라고 새로 들어선 공화국 정부에 압력을 가했지만, 일반인들은 1930년 금지령이 내려질 때까지 고유의 옛 태음태양력을 그대로 사용하였다. 중국에서 그레고리력이 공식화된 것은 1949년에 이르러서인데, 이것은 전세계에서 가장 늦게 받아들인 기록이다(이정모 2009: 96-114). 이처럼 근대의 세계적인 표준이 된 그레고리력으로서의 개혁의 출발점은 부활절에 있었다. 정확한 부활절의 날짜에 종교적 의례를 행하는 것은 당시 기득권층인 교

회의 권력을 더욱 공고하게 해 주는 중요한 것이었다. 그러나 위로부터의 개혁은 일반 시민들의 삶에 쉽게 침투되지 못하였고, 유럽의 한정된 지역에서 인정된 달력이 전세계적으로 권력을 갖고 일반화되기까지는 많은 분쟁과 갈등이 수반될 수밖에 없었다.

한국 역시 세시풍속인 명절을 포함하여 생활 속에서 의례를 행할 때는 태음태양력에 따라 하는 경우가 많다. 우리나라는 태양력인 그레고리력으로 정부가 공식적 역법을 바꾼 것이 1895년이기 때문에 태양력은 비교적 최근에 바뀐 역법이라고 할 수 있다. 태양력으로 바뀌기 전의 역법인 태음태양력이 오랫동안 한국인의 인식에 자리잡혀있었고, 전통적인 의례들은 모두 태음태양력에 의해서 날짜가 정해졌기 때문에 그레고리력으로 공식적인 달력이 바뀌었다고 할지라도 사람들은 여전히 기존의 역법에 의해 의례를 행하게 되는 것이다.

이은성에 의하면, 한국의 역법의 발달과 변천은 중국 역법의 도입과 소화과정이라고 한다(이은성 1985: 321). 이은성은 역법의 체계에 대해 상세히 기술하고 특히 한국의 환경과 그에 기반한 역법체계를 역사적으로 서술함으로써 역법이 자연 환경과 밀접한 관련이 있음을 제시하였다. 우리나라는 1896년 1월 1일부터 태양력을 쓰게 되었고, 연호를 건양(建陽) 원년이라 하였다. 태양력에 관한 조치가 내려지자 당시의 관청과 궁중에서는 모두 이에 따랐으나, 궁중에서 선왕(先王)에 대한 삭망행사와 탄신축하에 대해서는 1년도 못되어 그 해 8월 21일부터 음력인 시현력에 따랐다(이은성 1985: 340). 이후 우리나라는 국가의 공식적인 달력과 실제 민중들이 실생활과 세시의례, 제사 등에 활용한 전통적인 태양태음력 체계 사이의 간극은 쉽게 사라지지 않았으며, 이는 일제강점기시기를 거치면서 더욱 간극이 두드러지게 나타나게 되었다. 이에 대해 민속학자들과 사회학자들의 연구들(김명자 1983; 임재해 1993; 정연식 2000; 정상우 2000; 구범진 2005 등)이 있으나 당시의 구체적인 실상에 대해서는 아직 연구가 미비한 상황이다.

인류학자들의 연구는 사회마다 상이한 시간·공간의 개념을 가질 수 있음을 보여주고자 했다. 그레고리력의 보급이 늦어진 이유는 이처럼 사회마다 상이한 시간과 공간의 개념이 오랜 시간에 걸쳐서 형성되어 왔으므로 이를 하루아침에 쉽사리 바꾸기는 어려웠다는 것을 인류학자는 실제 사례를 들어 증명하고자 하였다.

프랑스적 전통에서 시간에 대한 사회학적·인류학적 접근은 뒤르켐(1992), 위베르(Hubert 1905), 위베르와 모스(Hubert and Mauss 1909), 모스(Mauss 1966) 등의 학자들이 “질적-시간(qualitative-time)”이라는 개념을 발전시켜 사회적 삶의 주기적 특성을 강조한 데에서 시작되었다. 위베르는 시간을 일시적 리듬을 통해 사회 조직을 재현하는 상징적 구조로서 규정했고, 이는 뒤르켐이 사회적 시간과 종교에 대한 분석을 발전시키게 한 주제가 되었다. 한편, 미국 사회학계에서는 소로킨과 머튼(Sorokin and Merton 1937)이 프랑스 학파와 마찬가지로 문화적 리듬과 사회적 시간으로서의 질적인 특성을 강조했다. 소로킨과 머튼은 질적 시간의 개념이 원시 사회뿐만 아니라 현대 산업 사회에서도 중요하다고 주장했다. 많은 사회학자·인류학자들은 사회-시간과 시계-시간을 구분하였으며, 많은 인류학자들은 전통사회에서의 사회적 시간은 우리가 시간에 대해 시계적 이미지를 상상하는 것과는 전혀 다른 시간이라는 것을 보여주었다.

리치(Leach 1961)는 카친족이 시간에 대한 다양한 개념을 가지고 있으며, 실제로 카친족은 서구의 ‘시간’이라는 개념과 같은 단어가 없다는 것을 밝혔다. 소로킨(Sorokin 1937)은 대부분의 사회가 주일의 형태를 가지고 있으나 일주일은 3일에서 16일 혹은 그 이상의 날들로 구성되어 있다고 지적했다. 또한 그는 많은 사회에서 주일과 같은 시간 분배는 사회적 분배를 반영하거나 특정한 사회적 편익의 기준을 바탕으로 하며, 보통 시장의 주기에 영향을 받는다고 말한다. 리치와 소로킨의 연구와 같이 서구의 그레고리력과는 전혀 다른 다양한 시간개념, 시간

체계가 전통사회에는 여전히 남아있다는 것을 보여주고자 하는 인류학적 연구는 상당히 많다. 말리놉스키가 트로브리안드 사람들의 시간 인식이 근대의 선형적인 시계 시간과 달리 달이 큰 영향을 미치는 월력과 계절력을 갖고 있으며, 이에 신화와 전설이 매우 깊은 영향을 미치고 있다는 것을 강조한 것은 인류학자들이 전통사회를 연구함에 있어 서구 사회와는 다른 ‘문화의 다양성’을 강조하여 제시하고자 한 것과 맥을 같이 한다(Malinowski 1990).

엘리아스 역시 푸에블로 인디언에게 고유한 시간관념이 있다고 말한다. 엘리아스에 따르면, 푸에블로 인디언의 크리스마스 춤이 정확하게 언제 시작할지는 아무도 모르며, 그것을 정할 방법이 없다고 한다. 그들은 북이 울리면 모여들어 춤추기 시작하지만, 그것은 적당한 분위기가 무르익었을 때 시작하며, 그것이 바로 그들에게 고유한 시간관념이라는 것이다(Elias 1992:137-139). 결국 엘리아스는 사회에 있어 공통된 시간개념이나 그것을 재는 수단이 사회의 통합수단이 된다고 해석하고 있는데, 각각의 사회에 있어 공유된 시간개념과 그것을 재는 수단은 다를 수 있으며, 역사적으로 거슬러 올라가면 더욱 확실히 그 다양성을 엿볼 수 있다는 점을 제시하고 있다.

이는 부르디외가 알제리의 카바일(Kabyle)족에 대한 인류학적 연구에서 그들의 시간개념이 자연에 대한 의존과 연대의 감정을 강하게 갖고 있으며, 그들의 모든 생활은 획일화된 시간표로부터 자유롭다고 지적하며 서구의 근대적 시간과는 다른 그들만의 시간을 보여준 것에서도 드러난다. 부르디외는 카바일족의 사례를 통해 그들의 사회적 시간 체계가 시계-시간과 다를 뿐만 아니라 그것에 반하는 것이라고 말함으로써 두 시간을 구분지었다(Bourdieu 1990). 이처럼 근대의 시계 시간에 반하는 전통사회의 시간 인식은 인류학자뿐만 아니라 여타의 많은 학자들도 언급해왔다. 근대의 시간, 특히 산업 자본주의 사회에서의 시간은 낭비하는 것을 죄악시할 정도로 돈과 직접적으로 연관되었고, 양적으로

파악하고 계산 가능한 것, 통제 가능한 것, 뉴턴과 데카르트로부터 나온 균등하며 수학적인 현상의 개념으로 규정되었다면, 전통사회에서의 사회적 시간은 이와는 상반되는 시간 개념이라고 학자들은 공통적으로 말하고 있다.

이은성이 역법의 체계를 자연환경과 연결지어 해석한 것, 전통 농촌 사회나 전통적인 방식으로 환경에 적응하며 살아가고 있는 많은 지역의 전통사회들을 연구한 인류학자들이 그들의 시간관념이 환경과 생활방식과 밀접한 연관이 있다고 해석한 것은 시간관념과 환경, 삶의 경험이 그만큼 밀접한 연관성을 가지고 있다는 것을 말해주는 것이다. 이는 이진경이 근대적 시간의 특징으로 테일러가 말한 노동자의 신체적 행위와 동작에 기인한 시계적 시간의 도입으로 본 것(이진경 2010: 198)과 연관지어 해석해볼 수 있다. 예를 들어, 자연의 변화주기에 따라 일을 하는 농업사회의 경우, 작업 시간은 해가 뜨고 지는 시간, 계절이 바뀌는 시간 등 자연적 시간관념이 중요하게 자리잡지만, 공장 노동자들의 노동 시간은 그것과는 무관한 날짜, 시, 분, 초에 따라 정해지므로 국가에서 규정한 역법과 시간체계가 중요하게 자리잡는다는 차이를 보인다.

또한 그레고리력에서 일주일을 7일로 규정한 것도 임의적인 것이므로 주 개념에 대한 다른 양상도 얼마든지 있을 수 있다. 태양과 지구의 운동주기를 기준으로 만든 태양력에서 7일을 기준으로 한 주의 개념은 천문학적인 시간과는 무관한 것이기 때문이다(코브니·하이필드 1994: 52-53). 예를 들어, 과거 우리나라는 장이 서는 5일을 기준으로 생활주기가 정해졌다고 볼 수 있고, 고대 그리스인들은 10일을 주기로 하여 일주일을 정했다. 7일 단위의 주는 유대인에게서 연유한다고 하는데, 이것이 서구에서 강하게 자리잡은 것은 성경에서 천지창조의 기간이란 신화와 연관성이 있다(이진경 2010: 175-176).

근대의 시간은 갈릴레이나 뉴턴이 가정하고 있는 하나의 동질적이고 분할 가능한 시간, 즉 시계적 시간이라는 척도였으며, 그것은 숫자로

환원될 수 있는 시간이었다(이진경 2010: 211). 라코프와 존슨(Lakoff and Johnson 1980)은 오늘날 우리에게 지배적인 시간관념이 돈, 한정된 자원, 상품이라는 세 가지 메타포와 연관되어 있으며, 자본주의 아래에서 시간과 돈은 교환 가능한 상품으로 되어가고 있다고 주장했다. 근대 도시에서 중요한 시간은 열차의 시간, 상인의 시간, 교회의 시간, 노동의 시간 등이었으며, 이는 표준화된 역법체계와 표준시를 필요로 하는 시간이었다. 이는 직선적인 시간, 양화된 시간으로 표준화, 일반화를 추구하는 반면, 이와는 대조적으로 순환적 시간은 전통 농경사회에서 자연의 계절적 흐름, 그 속에서의 인간의 경험과 밀접히 연관된 시간이다.

순환적 시간은 예전부터 유목민의 경험을 지배해 왔는데, 왜냐하면 그들은 유랑의 매순간마다 반복되는 동일한 상황에 부딪히기 때문이다. (중략) 농경적 생활양식은 일반적으로 계절적 리듬에 종속되어 있기 때문에 완벽하게 구성된 순환적 시간의 토대가 된다. 영원은 순환적 시간에 내재해 있다(기 드보르 1996: 107, 이진경 2010: 30에서 재인용).

기 드보르가 말하는 순환적 시간은 세속의 시간과 신성한 시간, 일상적 시간과 종교적 시간이 서로 조화되어 자연의 리듬 속에서 자연스럽게 순환되는 시간이다. 이는 고대 마야의 순환적인 달력에서 각각의 날에 해도 좋은 일, 안 좋은 일, 신에게 제사를 드리는 날, 옥수수를 심는 날 등 다양한 시간을 규정한 것에서도 알 수 있다. 또한 순환적 시간은 엘리아데가 강조한 시원에의 복귀, 과거의 회복이라는 관점과도 연결지을 수 있다. 엘리아데에 따르면, 시간의 활동을 치유하기 위해서는 원천으로 거슬러 올라가서 세계의 시초를 보지 않으면 안된다. 엘리아데는 인도와 중국의 신비적 수행법에서 “시원에의 복귀”라는 요소를 찾아냈으며, 이를 통해 얻은 사물의 기원과 역사적 지식은 그들에게 일종의 주술적 통제력을 제공해준다고 설명하였고, 이것이 신화적 사고와

신화를 이해하는 데에 중요한 부분이라고 말한다(엘리아데 1998: 92-109). 인도의 수행법이나 샤먼들에게서 보이는 전생에 대한 지식, 시간 안에서 경험한 과거의 일에 대한 회상은 시간을 역행하는 일이고, 이 일을 통해 인간은 구제를 위한 지식과 자기 운명의 통제력을 가지게 된다는 엘리아데의 해석에는 미래를 향한 시간보다는 과거를 향한 시간이 강조되어 있다. 원초적인 시간을 계속적으로 환기함으로써 자신을 해방시킬 수 있는 힘을 갖는다는 것은 과거로의 회귀가 그만큼 중요하다는 것이며, 앞으로 향하는 시간보다 지나온 시간을 되돌아가는 회귀적인 시간관념을 강조한 것이다. 이는 엄밀한 의미에서 순환적 시간이라고 보기는 어려우나 가역적인 시간, 회귀적인 시간에 초점을 둔 시간관념이며, 전통사회에서 중요하게 인식되는 신화적 시간에서 매우 중요한 시간관념이라고 할 수 있다. 리치는 역사는 과거라는 시간에 경계 지워지며 반복될 수 없지만 신화는 영원하며 의례를 수행함으로써 지속적으로 재현된다는 점을 들어 신화와 역사를 구분지었다. 모든 역사는 신화가 될 수 있으나 신화는 역사가 될 수 없다는 것을 말함으로써 리치는 신화를 통해 회귀적인 시간의 의미를 제시하고자 하였다(Leach 1990: 229).

에반스-프리차드가 누어족의 시간, 부르디외가 말한 카바일족의 시간관은 모두 순환적 시간에 속한다고 할 수 있는데, 자연-순환-전통적 시간, 문명-직선-근대적 시간으로 이분법적으로 나누는 것 역시 지나친 단순화에 빠진 것이라는 비판도 있다. 강정원에 따르면, 자연:순환, 추상:직선 시간관이라는 식의 동일화를 지양해야 하는데, 이는 순환:추상, 자연:직선 시간관이라는 등식의 성립 가능성도 염두에 두어야 하기 때문이다. 강정원은 한국 농촌의 세시가 자연적 시간관과 추상적인 시간관 위에 동시에 서 있으면서 순환적 시간관이 반영된 것이라고 간주한다(강정원 2009: 9). 자연:순환:가역성:전통, 추상:직선:불가역성:근대라는 등식은 기존의 시간에 관한 연구를 한 인류학자들 사이에서 흔히

연결짓는 방식이지만, 전통적 시간관과 시계-시간으로 대표되는 근대적 시간관이 반드시 이 등식에 의해서 규정되는 것은 아니라는 것도 학자들의 연구를 통해 입증되었다.

마야에서 달을 표시하는 톱니바퀴와 날을 표시하는 톱니바퀴는 각각이 상징하는 바가 있으며, 이 둘이 맞물린 날은 각각 상징하는 바가 달라서 이의 순환은 아주 복잡하게 얽혀 있다. 이러한 순환적 시간은 추상적, 상징적이며 자연적이다. 타파는 고대 인도에서 직선적 시간과 순환적 시간 개념이 모두 낫익은 것이었으며, 이 두 가지 시간개념은 그 기능에 따라, 그리고 그것을 사용한 사람들에 따라 선택되었다는 점을 지적함으로써(타파 2009: 81) 이 두 가지 시간관념의 공존도 가능하다는 것을 보여주었다. 타파는 기존의 인도 사회의 시간에 관한 연구들이 지나치게 순환적인 시간 개념만 주장한 점에 반기를 들며, 고대 인도의 역사 문헌에서 왕의 치세에 대한 중요한 사건들을 직선적인 순서로 기술한 것, 왕조의 연대기와 지역의 역사가 직선적 시간에서 정통성을 얻는다는 점 등을 들어 직선적 시간관의 존재를 입증했으나 이 직선적 시간에도 순환적 시간의 가정이 암묵적으로 스며있다는 것 또한 지적하였다(타파 2009: 77-80). 즉, 직선적 시간과 순환적 시간은 서로 대립되지 않고 오히려 두 시간관념은 암묵적으로 스며있어서 중층적으로 작용한다는 것이다.

음비티가 서양인의 시간관념은 직선적이며, 무한의 과거-현재-미래를 가지고 있지만, 아프리카인의 시간의식에는 미래가 존재하지 않으며 ‘현실의 시간’은 현재와 과거의 것이라고 구분한 것(음비티 2012)은 전통 사회와 근대 사회의 시간관념을 비서구인-서구인의 차이점으로 대조시킨 것이다. 음비티는 그 자신이 케냐의 캄바족 출신이며 캄바족의 농촌에서 태어나 자랐다는 이점으로 인해 서구 인류학자들 보다 훨씬 구체적으로 아프리카인의 시간의식에 대해 설명할 수 있었으며, 서구의 상품화된 시간은 사용과 매매의 대상이 되지만, 전통적인 아프리카인의

시간은 창출되고 계속 만들어지는 것이라는 다른 관점에서의 차이점을 이끌어낼 수 있었다.

반면, 워프가 호피족의 시간을 서구의 추상적이고 직선적이며 연속적인 시간 개념이 없고 시간의 관념조차도 부족하다고 한 지적(Whorf 1956)은 서구의 시간과 비서구의 시간을 이분법적으로 해석하고자 호피족의 시간 개념의 한 단면만 너무 부각시켜 설명한 것이 되었다. 레비스트로스 역시 역사, 비가역성, 연속성에 기반한 서구의 시간과 동시성, 순환성, 가역적인 사회의 시간을 대조시키는 데에 있어(Lévi-Strauss 1972), 순환성과 가역성은 구분할 필요가 있다고 본다. 레비스트로스는 전통사회가 느리게 변하는 사회, 즉 ‘냉각된’ 상태라고 보고 동일성을 이야기했으나, 애덤의 지적처럼 동일한 신화를 이야기하더라도 이야기하는 사람, 이야기, 청자, 기록 등은 완전히 동일할 수 없으므로(Adam 1994: 521) 시간에 있어 가역성이나 동일성이라는 가정은 이분법적 설명을 만들어내기 위한 도식화에 불과하다고 본다. 전통 사회의 순환되는 시간을 동시성이나 가역성으로 규정한다면 같은 것의 반복에 불과한 것으로 정제된 시간관념, 서구의 시간보다 덜 진보적이며 덜 발전적인 시간을 표상할 수밖에 없기 때문이다.

전통사회의 시간에 대한 관념과 현대사회의 시간에 대한 관념을 학자들이 이처럼 구분지어 논하고자 하는 것은 도시화, 상업화가 빠른 속도로 전세계에 널리 퍼지고 교통과 통신이 발달하게 됨에 따라 전세계를 하나로 연결지을 수 있는 하나의 통합된 시간체계의 필요성이 커짐에 따라 각각의 사회가 가지고 있었던 기존의 다양한 시간관념과 시간체계가 ‘전통성’의 한 특징을 부각시켜 줄 수 있는 요소이기 때문이다. 시계-시간, 7일 기준의 주단위로 이루어진 그레고리력이라는 임의의 시간체계가 역사적으로 권력을 형성하여 합의되어 보급되기까지는 오랜 시간이 소요되었으며, 그 후에도 각각의 사회가 기존의 시간체계를 완전히 없애려고 하지 않는 이유는 한 사회에서 공유된 시간체계가 갖는

상징성과 중요성이 그만큼 크기 때문이다. 뒤르켐이 집합적 삶을 표현하는 총체적인 시간을 강조한 것은 한 사회에서 시간과 공간에 대한 공유된 집합적인 표상이 존재한다는 것은 이미 개인이 의도적으로 만들 필요가 없을만큼 시간관념이 내면에 자리잡은 것이며, 이는 집합적 의식을 지닌 공동체를 이끌어가는 데 가장 우선적으로 필요한 전제조건이 되기 때문이다.

인류학자들은 전통적으로 각각의 사회가 갖고 있는 고유의 시간관념, 고유의 의식·의례들을 포함하여 소규모의 전통사회를 민족지와 논문을 통해 전체적인 측면에서 보여주고자 하였는데, 인류학자 스스로도 알고 있고, 많은 학자들이 지적한 것처럼, 이제 완전히 폐쇄적이며 고립된 사회는 거의 찾기 어려울 정도로 전세계의 무수한 지역들은 서로 다각도로 연결되어 있으며, 이 연결에서 가장 우선적으로 이루어지는 것은 시계의 발명과 보급, 표준 역법과 표준시의 도입과 보급이다. 부르디외나 에반스-프리차드, 말리놉스키가 조사한 사회 역시 서구 식민지의 영향으로 서구화의 흐름을 거스를 수는 없었으나, 서구 사회보다는 그 변화의 속도가 느렸던 사회였기에 서구사회와 대조적인 시간관념을 찾을 수 있었던 것이다.

그러나 서구의 시간관념과 대조적인 측면에서만 전통적 시간관념, 비서구적 시간관념을 볼 필요는 없다. 반 계념은 한 개인의 인생에서 가장 중요한 경우마다 거치게 되는 의식들을 ‘통과의례’로 규정지어 논하였는데, 해[年]의 변화, 계절의 변화, 달의 변화를 야기하거나 수반하는 의례들도 역시 ‘통과의례’로 규정하였으며, 그 하나의 예로 한 해가 끝나고 시작하는 의식이 각 사회마다 다르게 나타난다는 점을 설명하였다. 반-계념은 통과의례를 세 가지의 중요 국면인 분리, 전이, 통합으로 구분하였듯이, 자연과 연관된 공동체의 의례들 역시 세 단계로 구분하였다. 한 개인의 인생이라는 시간에서 중요한 분기점을 나타내는 시점이 개인의 통과의례를 행하는 시점이라면, 공동체에게 중요한 시간은

자연적 시간의 분기점에 해당하며, 이 때 각각의 사회는 다양한 방식으로 통과의를 행해왔다. 도시화, 근대화된 사회에서 자연적 시간의 분기점보다는 공장이나 학교, 회사의 중요한 분기점이나 휴일, 휴가 등이 더 중요하게 여겨질 수 있으나 현대에 있어서도 지난해에서 새해로의 전이라는 시점은 중요하게 받아들여지며 전통적으로 행해오던 의례들을 여전히 행해오고 있다(젠넵 2000: 234-235). 반 제넵의 연구가 중요한 이유는 그의 지적처럼 전통사회에서 근대사회로 급속한 근대화를 겪은 사회일수록 기존의 전통사회에서 행해지던 의례들이 여전히 행해지고 있고, 이는 전통사회의 시간관념에 기인한 의례이기 때문이다. 즉, 전통사회의 시간체계와 근대사회의 시간체계는 공존할 수 있다는 것이다.

또한 에드먼드 리치는 기존의 ‘직선의 시간’이나 ‘순환하는 시간’ 대신 ‘진동하는 시간’이라는 새로운 개념을 도입하였다.

사실, 몇몇 원시사회에서 시간의 경과와 같은 방향으로 끊임없이 진행된다는 감각도, 같은 바퀴 주위를 계속해서 돈다는 감각도 존재하지 않는다. (중략) 반대로 시간은 지속하지 않는 무언가 되풀이되는 역전(逆轉)의 반복, 대극(對極) 사이를 진동하는 것의 연속으로 경험된다. 요컨대 밤과 낮, 겨울과 여름, 건조와 홍수, 늙음과 젊음, 삶과 죽음의 경우처럼. 이런 도식에서 과거는 하등 ‘깊이’를 갖지 않는다. 모든 과거는 동등한 과거이고, 그것은 단적으로 현재의 대립물에 지나지 않는다(Leach 1961, 마키 유스케 2004: 22에서 재인용).

리치는 반복되는 것(맥박, 하루, 달이나 계절의 순환 등)과 반복되지 않는 것(태어나 자라며 늙어서 죽는 인생의 불가역성 등)의 두 가지 개념이 ‘자연 현상은 되풀이 된다.’, ‘인생의 변화는 이전으로 돌아가지 않는다.’는 순환성과 불가역성이라는 두 가지 경험으로부터 유래한다고 본다. 리치가 순환성-가역성이 아니라 순환성-불가역성이라는 두 가지 시간관념을 제시한 것은 그만큼 시간에 대한 여러 관념들이 다양한 방

식으로 존재하며 경험될 수 있다는 점을 보여준 것이다(Leach 1961).

버마의 카친족의 언어에는 영어의 시간(time)에 해당하는 단일어가 존재하지 않으며 여러 언어로 번역해야 한다는 점(Leach 1961), 호피족은 ‘시제’가 아니라 이야기의 타당성을 나타내는 형식·순간성·지속성·단속성 등의 양태 및 동사의 전후, 혹은 동시 관계를 나타내는 것으로 모든 사상을 더욱 정확하게 표현할 수 있다는 점(Whorf 1956), 누어족의 ‘우시제’가 그들의 하루를 규정해주고 있었다는 점(에반스-프리차드 1988)을 인류학자들이 밝혀낸 것은 시간관념에 대한 문화적 다양성을 보여주고자 한 것이다. 또한 그들의 시간은 서구의 획일화되고 단순한 시간이 아니라 추상적이며 상징적인 시간, 메타포적인 시간으로 다르게 봐야 한다는 점을 인류학자들은 강조하고 싶었던 것이다.

음비티가 아프리카인의 관점에서 아프리카인의 시간을 비교적 왜곡 없이 설명할 수 있었던 것은 서구의 직선적-양적 시간관념이 절대적인 것은 아니라는 것을 스스로 경험할 수 있었기 때문이다. 인류학자들은 낯선 곳에서 새로운 시간관념, 시간체계를 경험함으로써 시간의 상대성에 대해 인지할 수 있었고, 이를 민족지에서 구체적으로 보여주고자 하였으나, 이에 대한 체계적인 분석은 하지 못했다. 리치나 워프, 에반스-프리차드 등의 몇몇 학자를 제외하고는 시간에 대한 본격적인 연구에 집중한 학자는 많지 않았으며, 많은 학자들이 비서구 사회의 시간에 대해 언급할 때는 시간에 대한 서구와 비서구의 단순한 이분법적 대조에 포커스를 맞추고 있었다. 전통사회에서 그들의 삶의 경험이 어떻게 시간관념과 연결되며, 이것이 역사적으로 어떻게 변천되어 왔는지, 그리고 이것이 현대의 시계-시간 개념의 도입 이후 근대사회와의 접촉이 이루어지게 되면 어떠한 변화를 겪게 되는지 등에 대한 연구가 향후 꼭 필요하다고 본다. 인류학자들이 연구해 온, 그리고 앞으로 연구할 수많은 전통사회, 그리고 현대 도시사회들은 각자 그들만의 공동체에서 중시되는 시간관념이 다양한 방식으로 존재해 왔으며 이 역시 시간이 지

나면서 변화를 겪게 될 수밖에 없기 때문이다. 이를 서구와 비서구라는 이분법적 도식으로만 규정짓기에는 다양한 스펙트럼이 존재하므로 각각의 사회-문화-환경-삶의 경험-역사 등이 반영된 시간관념과 시간 체계에 대한 연구는 보다 다차원적인 방식으로 접근해 나갈 필요가 있다고 본다.

5. 결론

에드워드 홀은 시간이 문화적·사회적·개인적 생활의 핵심체계이며, 모든 일은 시간의 틀 안에서 일어난다고 지적했다. 홀에 따르면, 이문화(異文化)간의 교류에서 발생하는 복잡한 문제는 문화마다 독특한 패턴을 지닌 고유의 시간의 틀을 가지고 있다는 데 그 요인이 있다(홀 2000: 22). 각 문화마다 다른 시간 언어가 있어서 우리는 그 나라의 언어를 배우는 것과 동시에 ‘시간 언어’ 역시 배워야 한다는 것이다. 홀이 말한 ‘시간 언어’라는 단어 속에 시간에 대한 인류학자의 시선과 관점이 담겨 있다고 생각한다. 언어가 각 문화마다 다르고, 심지어 각 개인마다 사용하는 개인어가 다르듯이, 시간 역시 문화마다 다르고 그 문화 속에서도 각 개인마다 시간에 대한 인지와 시간 경험은 다르게 형성되기 때문이다. 홀은 다양한 시간의 체계를 상징적으로 통합하는 작업을 위해 만다라에 착안하여 ‘시간의 지도’를 만들어냈다(홀 2000: 39). 홀은 1931년에 호피족과 나바호족 거류지를 방문했을 때, 그 곳에서 여러 가지 시간 체계를 경험하였다.

이윽고 나는 적어도 네 가지 다른 시간체계를 다루고 있음을 깨달았다. 즉 호피족의 시간, 나바호족의 시간, 정부의 관료제적 시간, 그리고 인디언 거류지에서 생활하는 또 다른 백인들(대부분이 인디언과 거래하는 상인)이 사용하는 시간이다. 그 밖에도 동부 도시에서 온 관광객의 시간, 은행원의 시간(특히

수표의 기한에 대한), 그리고 백인 시간체계의 수많은 변종이 있었다. 그러한 시간체계를 사이에는 도대체 어떤 차이가 있는 것일까! 그 다양한 시간들을 일치시킬 수 있는 방법은 전혀 없는 것 같았다(홀 2000: 57).

홀은 이토록 서로 다른 시간 체계로 인해 나바호족과 호피족, 그리고 그 지역의 백인들, 댐 건설자들 사이에서 언쟁과 분쟁이 발생할 수밖에 없었다는 사례를 들어 시간의 다른 흐름에 대해 고찰하고자 하였다. 이는 같은 공간에서 다른 시간체계를 가진 이들이 존재할 수 있다는 점, 그리고 이들이 직접적으로 만났을 때 공유되는 시간체계와 역법체계를 필요로 하게 된다는 것을 짐작할 수 있다. 이에 대해 마키 유스케는 ‘공동시간성’이라는 개념으로 설명하고자 하였는데, 기본적인 생활 사이클이 다른 공동체와 일상적으로 교섭할 때, 혹은 공동체 자체가 풍화하여 생활 사이클이 다른 여러 집단이나 개인과 대치하는 시스템이 만들어질 때, 시간은 수렴이나 우기, 혹은 수확이라는 구체적인 사물이나 활동에서 떨어져 나가 추상화되며, 구체적인 사상에 대해 외재하는 객관적인 척도로서 물상화된다고 분석하였다(마키 유스케 2004: 66). 유스케 역시 기존의 서구-비서구의 대립점으로 추상적 시간-구체적 시간으로 단순하게 규정하였으나 ‘공동 시간성’의 개념은 유의미하다고 본다.

유스케가 말한 ‘공동 시간성’의 필요로 시계-시간은 공장과 관청, 학교, 텔레비전의 순으로 점차적으로 그 영역을 확대하여 이제 전사회적으로 침투하였다. 홀은 한 번에 한 가지씩 하는 북유럽과 미국인의 시간을 모노크로닉한(monochronic) 시간으로, 몇 가지 일을 한꺼번에 하는 지중해식 모델에 따른 방식을 폴리크로닉한(polychronic) 시간으로 나누었는데(홀 2000: 79-80), 이러한 구분에 의하면 시계-시간은 모노크로닉한 시간에 가깝다. 시간은 치밀하게 계산되며, 하루, 1년, 10년 등 미래의 시간은 스케줄화되고, ‘시간은 돈이다.’라는 말에는 시간의

상품화와 물신화가 내재되어 있다. 모노크로닉한 시간에서는 기다림은 화를 자초하지만 폴리크로닉한 시간에서는 기다림은 별 문제가 되지 않는다는 홀의 지적에서도 알 수 있듯이, 시계-시간으로 규정되는 사회에서는 경쟁과 바쁨, 시간에 대한 강박관념마저 생길 수 있다. 조지 오웰의 『1984년』, 찰리 채플린의 “모던 타임즈”에서 보여주고자 하는 것은 이 같은 시간에 대한 치밀한 스케줄화가 개인을 어떻게 통제하고 이로 인해 개인이 어떻게 소외되어 가는지에 대한 것이다.

그러나 현재에도 모노크로닉한 시간, 시계-시간, 그레고리력만 존재하는 것은 아니다. 아직도 전통사회의 관념들을 중시하는 많은 사회에서는 기존의 시간관념과 역법 체계를 유지시키거나, 공식적인 시간관념과 일상생활에서 쓰이는 시간관념을 이중적으로 쓰고 있기도 하다. 홀이 말한 폴리크로닉한 시간과 모노크로닉한 시간이 엄격하거나 느슨하게, 그리고 상황에 따라 혼합하여 적용하는 사례에서 볼 수 있듯이, 현실에서는 언어가 다양한 만큼 시간 언어 역시 다양하게 형성되고 변화하고 있다.

인류학자들은 많은 전통사회를 연구하면서 전통적인 생활을 유지하고 있는 부족 사회에서 오랫동안 이어져 내려온 시간관념에 대한 연구는 행해왔으나, 시계-시간, 표준 역법과 표준시의 도입 이후로 전통사회의 시간관념이 어떻게 변화해 왔는지, 현대 도시사회에서 시민들이 인식하고 있는 시간관념은 어떻게 다른지에 대해서는 상대적으로 많이 연구되어 있지 않다. 강정원(2009)이 공동체 세시의 쇠퇴가 생업력의 변화와 생활리듬의 해체와 연관이 있다는 점을 밝힌 것처럼(26-28), 근대화 과정과 사회적 시간의 변화는 토착민들의 생활 전반에 걸친 변화를 초래하게 된다. 사와노 미치코(2009)가 호계리에서 ‘전통적’ 시간과 ‘근대적’ 시간이 공존하면서 사회적 시간이 구성되어 있고, 표면적으로는 양력의 지배력이 강해지는 것 같으나 내면적으로는 음력의 지배력이 여전히 매우 강하다고 말한 것은(63-66) 전통적 시간과 근대적 시간이 다

양한 방식으로 중첩되어 나타날 수 있음을 보여주는 것이다. 이제 전통적 시간과 근대적 시간의 차이를 강조한 이분법적 시각에서 탈피하여 다양한 시간관념이 각각의 사회에서 어떻게 경험되고 있으며, 이것이 현대인들의 삶을 어떻게 규정하고 있는지, 의례적 시간/일상적 시간, 성스러운 시간/속된 시간, 개인적 시간/사회적 시간 등 시간의 다양한 차원에서 현대인들이 어떻게 시간을 경험하고 있는지 등에 대한 인류학자의 연구가 더욱 필요한 시점이라고 본다.

논문접수일: 2012년 10월 15일, 논문심사일: 2012년 11월 26일, 게재확정일: 2012년 12월 18일

참고문헌

강정원

2009 “마을공동체 세시의 쇠퇴: 서울 인근의 한 농촌 마을을 중심으로”, 『한국문화인류학』 42(2): 3-33.

젠넵, 반

2000 『통과의례』, 전경수 역, 서울: 을유문화사.

구범진

2005 “역법 문제와 한국사 서술: 날짜 표기의 혼란과 오류”, 『역사교육』 94: 271-292.

기어츠, 클리퍼드

2009[1973] 『문화의 해석』, 문옥표 역, 서울: 까치.

김명자

1983 “세시풍속의 순환의미”, 『한국민속학』 16: 53-76.

뒤르케임, 에밀

1992 『종교 생활의 원초적 형태』, 노치준·민혜숙 역, 서울: 민영사.

드보르, 기

1996 『스펙타클의 사회』, 이경숙 역, 서울: 현실문화연구.

레비스트로스, 클로드

2003 『아생의 사고』, 안정남 역, 서울: 한길사.

마키 유스케

2004 『시간의 비교사회학』, 서울: 소명출판.

벨, 캐서린

2009 『의례의 이해』, 류성민 역, 서울: 한신대학교 출판부.

부르구앵, 자클린 드

2009 『달력: 영원한 시간의 파수꾼』, 정숙현 역, 서울: 시공사.

사와노 미치코

2009 “시간 구성의 전통과 현대”, 서울대학교 인류학과 석사학위논문.

애브니, 앤서니

2007 『시간의 문화사: 달력, 시계 그리고 문명 이야기』, 최광열 역, 서울: 북로드.

에반스-프리차드, E. E.

1988[1940] 『누어인』, 권이구·강지현 공역, 서울: 탐구당.

엘리아데, M.

1998 『神話와 現實』, 이은봉 역, 서울: 성균관대학교 출판부.

월슨, 콜린 편

1994 『시간의 발견』, 권오천·박대희 역, 서울: 한양대학교 출판원.

음비티, 존

2012 『아프리카 종교와 철학』, 장용규 역, 서울: 지식음만드느지식.

이은성

1985 『曆法의 原理分析』, 서울: 정음사.

이정모

2009 『달력과 권력』, 서울: 도서출판 부키.

이진경

2010 『근대적 시·공간의 탄생』, 서울: 그린비출판사.

임재해

1993 “세시풍속의 변화와 공휴일정책의 문제”, 『비교민속학』 10: 21-50.

정상우

2000 “개항 이후 시간관념의 변화”, 『역사비평』 50: 184-199.

정연식

2000 “조선시대의 시간과 일상생활 — 시간의 얇과 알림 —”, 『역사와 현실』 37: 254-288.

코브니, 피터·로저 하이펠드

1994 『시간의 화살: 시간의 수수께끼를 풀어가는 과학여행』, 이남철 역, 서울: 범양사.

클라크, 그레이엄

1999 『공간과 시간의 역사』, 정기문 역, 서울: 푸른길.

타파, 로밀라

2009 “고대 인도의 직선적 시간과 순환적 시간”, 『타임, 시간을 읽어내는 여덟 가지 시선』, 카틴카 리더보스 책임 편집, 서울: 성균관대학교 출판부.

푸코, 미셸

1994 『감시와 처벌: 감옥의 역사』, 오생근 역, 서울: 나남신서.

하비, 데이비드

1990 『포스트모더니티의 조건』, 구동희·박영민 역, 서울: 한울.

홀, 에드워드

2000 『문화인류학 4부작: 생명의 춤-시간의 또다른 차원』, 최효선 역, 서울: 한길사.

2003 『숨겨진 차원: 공간의 인류학』, 최효선 역, 서울: 한길사.

Adam, Barbara

1994 “Perceptions of Time,” *Companion Encyclopedia of Anthropology-Humanity, Culture and Social Life*, New York: Routledge, pp.

503-526.

Bohannon, Paul

1953 "Concepts of Time Among the Tiv of Nigeria," *Southwestern Journal of Anthropology* 9(3): 251-262.

Bourdieu, Pierre

1990 "Time perspectives of the Kabyle," in John Hassard, ed., *The Sociology of Time*, St. Martin's Press, pp. 219-237.

Elias, Norbert

1992 *Time: An Essay*, trans. by Edmund Jephcott, Oxford, UK; Cambridge, USA: Blackwell.

Firth, Raymond William

1983 *We, the Tikopia: a sociological study of kinship in primitive Polynesia*, Stanford, Calif., Stanford University Press.

Frazer, J. G.

1907 "Some primitive theories of the origin of man," in A. C. Seward, ed., *Darwin and Modern Science*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 152-170.

Hubert, H.

1905 "Étude Sommaire de la Représentation du Temps dans la Religion et la Magie," *Annuaire de l'Ecole Pratique des Hautes Studies*, pp.1-39.

Hubert, H. and Mauss, M.

1909 *Mélanges d'histoire des Religions*, Paris: Alcan.

Jaques, Elliott

1990 "The Enigma of Time," in John Hassard, ed., *The Sociology of Time*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire: Macmillan

Lakoff, G. and Johnson, M.

1980 *Metaphors We Live By*, Chicago: Chicago University Press.

Leach, Edmund R.

1961 "Two Essays concerning the Symbolic Representation of Time,"

- Rethinking Anthropology*, London, pp. 124-137.
- 1990 “Aryan Invasions over Four Millennia,” in Emiko Ohnuki-Tierney, ed., *Culture Through Time: Anthropological Approaches*, Stanford, CA: Stanford University Press, pp. 227-245.
- Lefebvre, Henry
- 1997 *The Production of Space*, trans. by Donald Nicholson-Smith, Oxford, UK: Blackwell.
- Lévi-Strauss, Claude
- 1972 *Structural Anthropology*, Harmondsworth: Penguin.
- Malinowski, Bronislaw
- 1927 “Lunar and seasonal calendar in the Trobriands,” *Journal of the Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 57: 203-215.
- 1990 “Time-reckoning in the Trobriands,” in John Hassard, ed., *The Sociology of Time*, Hong Kong: St. Macmillan Press, pp. 203-218.
- Mauss, M.
- 1966 *Sociologie et Anthropologie*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Morley, Sylvanus Grisworld
- 1968 *The Ancient Maya*, Stanford: Stanford University Press.
- Munn, Nancy D.
- 1992 “The Cultural Anthropology of Time: A Critical Essay,” *Annual Review of Anthropology* 21: 93-123.
- Radcliffe-Brown, A. R.
- 1922 *The Andaman Islanders*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sorokin, P. A.
- 1937 *Social and Cultural Dynamics Vol. 2*, New York: American Books.

Sorokin, P. A. and Merton, R. K.

1937 "Social Time: A Methodological and Functional Analysis,"
American Journal of Sociology 42: 615-629.

Tedlock, Barbara

1981 *Time and the Highland Maya*, Albuquerque, N.M.: University of
New Mexico Press.

Whorf, Benjamin Lee

1956 *Language, Thought and Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press.

〈Key concepts〉: Traditional time, Modern time, Ritual, Time, Calendars,
Anthropology

An Anthropological Consideration about Time:

Focusing on contrast of Traditional Time and Modern Time

An, Ju Young*

Sociological and anthropological studies about various notion of time have been done during the past centuries. Actually, most of the anthropological studies are included research of the time and space. Because anthropologist's studies by doing fieldwork are included the locals' experiences of time, either directly or implicitly. This paper is a review of anthropological studies of time focusing on contrast of traditional time and modern time. In particular, I discussed about a dichotomous way of thinking between traditional time and modern time, and about anthropological perspective of ritual, time, calendars.

Anthropologists have often been described a dichotomous notion of time between traditional time and modern time, making divisions between 'traditional societies' and 'modern societies.' However, we do not need to see only in terms of contrast between western notion of time and traditional (non-western) notion of time. Anthropologists

* Ph.D. candidate, Department of Anthropology, Seoul National University

were able to experience that linear-quantitative notion of western time is not absolute, and were able to recognize about the relativity of time, and were able to write ethnographies about time.

But Still, anthropologists did not a more systematic analysis of time. Now anthropological studies of time experience in the respective societies, and ritual time-daily time, sacred time-profane time, personal time-social time, etc. are needed.