

고대 중국인의 문자관

하영삼(경성대 중국대학/한국한자연구소)

1. 서론

이 글은 문자가 단지 음성을 기록하는 이차적이고 보조적인 수단에 불과한 것이 아니라, 문자 언어와 음성 언어가 발생에서부터 언어의 두 가지 서로 다른 체계라는 전제에서 출발한다. 이 두 가지 체계는 서로 밀접하게 뒤얽히면서 서로를 오염시킨다. 유럽은 음성 언어를 우위에 두는 전통을 발전시켜왔고, 중국은 서양과 비교할 때 상대적으로 문자 언어를 우위에 두는 전통을 발전시켜왔다.¹⁾ 그러나 동양의 전통에서든 서구의 전통에서든 언어는 단지 의미를 전달하고 소통하는 수단에 머물지 않는다. 일반화의 위험을 무릅쓰고 단순화시키자면, 유럽이 음성 언어를 우위에 놓은 것은 음성 언어가 진리를 담아낸다는 관점이 주류가 되었기 때문이고, 중국은 서구와 비교해 문자를 상대적으로 우위에 놓은 것은 문[文]이 진리를 담아낸다는 관점이 지배적이었기 때문일 뿐이다.²⁾

그러나 동서양을 막론하고 무엇이 진리인지 단정하기는 어렵다. 이것은 복잡한 철학적 문제이기도 하여, 한자 연구자인 필자가 감히 접근하기 쉬운 것도, 감히 진리가 무엇이라 말할 수 있는 것도 아니다. 그러나 필자의 짧은 식견으로는 진리는 하나가 아닌 여럿이라, 그것을 하나로 확정하고자 할 때마다 진리가 아닌 그 무엇이 되기도 하고, 혹은 우리가 포착하기에는 너무 크거나 작아서, 혹은 너무 멀거나 너무 가까워서 혼란을 가져오는 어떤 것이 아닐까 한다. 진리는 도식화에 저항하기 때문에 종종 질서의 유지나 지배와 통치에 적절하도록 전용된 진리—이데올로기와 같이 진리를 가장하는 비진리—가 스스로를 진리로 선포하고 진리의 모습으로 등장하는 것으로 보인다. 사실 권력의 테크놀로지가 오랜 역사에 걸쳐서 개인의 행동을 규정하고 개인과 사물을 권력의 특정한 목적에 귀속시키는 데 주력해왔기 때문에 동양이든 서양이든 통치 권력에 봉사하거나 그것을 정당화하는 담론이 종종 진리의 자리를 차지해왔다.

이를 언어의 문제로 축소해 보자면, 서양은 음성언어의 특권화를 통해 진리의 경계를 정하고 그에 속하지 않는 문자를 열등하고 부차적인 것으로 만드는 데 주안점을 둔 것으로 보이고, 중국은 유성언어의 시공간적 한계를 넘어서는 문자의 장점을 살려서 문자를 길들여서

-
- 1) 서양과 같이 동양에서 말과 문자를 어느 정도까지 이분법적으로 구분했는가는 새로운 분석을 요한다. 서양의 이분법적 관점에서 볼 때 중국이 말과 문자를 구분하여, 문자를 음성에 종속적인 것으로 규정하지 않았다는 것이다.
 - 2) 서구에서는 이데어나 절대정신과 같은 명사적 진리를 추구했다면, 동양의 진리는 동사적이다. 즉 수행적 진리나 진리 사건에 가깝다.

통치수단으로 활용하는 데 방점을 두었다고 볼 수 있을 것이다. 이 때문에 많은 연구자는 중국에서 말이 아닌 문자가 우주의 일반적인 구조를 인식하게 해주며, 그것은 복잡하지만 질서정연한 방식으로 정치권력의 배분과 연결되며, 상징적 권력 또한 문자의 소유와 연결되었다는 점을 논증하고 있다.³⁾

그러나 이 글은 문자가 기록의 도구로서 상징적 권력에 어떻게 봉사하고 권력의 유지를 수월하게 했는지, 혹은 문자가 어떻게 지배의 도구로 쓰였는지를 살펴보고자 하는 데 그 목적이 있는 것은 아니다. 필자의 문제의식은 문자가 지배와 통치의 도구로서만 유용하다면, 서양에서는 왜 문자를 열등한 것으로 강등하기 위해 그렇게 노력했는지, 그리고 중국에서는 또 왜 문자를 길들이기 위한 시도가 끊임없이 등장했는지에 대한 질문에서 시작된다.

이 때문에 이 연구는 문자의 어떤 기능 혹은 역할이 기존의 질서에 포획되지 않는 문자의 과잉적 속성을 만들어내는지를 알아보고자, 권력의 테크놀로지가 정교화되기 이전, 혹은 경전이나 철학적 문헌 형성 이전의 시기로 가능한 한 거슬러 올라가서, 문자의 특성을 다시 읽고 그 역능을 재구성해보고자 하는 데 그 목적이 있다. 따라서 필자가 어원적 분석에 의해 드러내려는 힘은 단순히 어떤 문자의 최초 의미를 드러내려는 것이 아니라, 푸코(Michel Foucault)의 방법론을 따라서 문자 기술의 내재적 특성을 발견하려는 시도다. 푸코가 『말과 사물』에서 이야기하듯이 단어가 단지 의미를 지니고 있기 때문에 언어인 것이 아니다. 언어 문자에서 중요한 것은 표면적 의미의 탐색이 아니라, 동양이 고행이나 수련에 의해 진리를 구하듯, 문자의 어원을 거슬러 올라감으로써 이와 유사한 인식론적 배치를 찾아내는 데 초점이 있다.

2. 창힐(倉頡) 신화와 ‘문(文)’의 역능(potency)

가. 문자와 말

문자의 기원을 찾는 것은 언어의 기원을 추적하는 것만큼이나 어려운 일이다. 일반적으로

3) 이러한 관점에서 문자를 논의한 것은 장광직(K-C. Chang, 張光直)이 대표적인데, 그는 『신화, 미술, 제사』(*Art, Myth, and Ritual*)(Harvard UP, 1983)의 제5장 “문자: 권력 쟁취의 수단”에서 문자를 신화, 미술, 제사와 함께 고대 중국에서 권력을 쟁취하는 주요 수단으로 간주하여 기술했다. 또 문자 체계를 이러한 방식으로 설명하는 서구의 대표적 저작은 루이스(Mark Edward Lewis)의 『초기 중국의 문자와 권위』(*Writing and Authority in Early China*)(SUNY Press, 1999)를 대표적으로 들 수 있다. 이 저작은 초기 중국(B.C. 500년 전후)에서 동의와 복종을 끌어내었던 방식을 중국 문자의 기능을 중심으로 서술하고 있다. 이 책에서 그는 중국 제국에서 ‘말’이 지닌 공간적 한계 때문에 상대적으로 문자가 중요했던 것이 아니라, 문자가 중국 제국의 정신을 고취하고 제국의 질서를 합법화해주었으며, 세대에서 세대로 그 정신을 역동적으로 전수해주는 역할을 문자가 담당하고 있었다고 기술한다. 그러므로 이 저서는 서구의 ‘말’ 중심적 전통이 역사를 일군 것처럼 초기 중국에서 어떻게 문자적 전통이 상징적 질서를 일구어나갔는가를 살핀 서양에서 나온 연구서라고 할 수 있다.

문자는 말을 기록하는 보조 수단으로 음성 언어보다 일찍 출현한다고 간주되지만, 어떤 부호까지를 문자의 범주에 넣을 것인가에 따라 문자의 정의와 판단 기준은 달라진다.

중국의 경우, 한자를 기호학적 입장에서 연구해 온 황아평(黃亞平)은 한자의 발전 단계를 상(象), 명(名), 문(文), 자(字), 서(書)의 단계로 나누었다.⁴⁾ 상(象)은 선사시대의 각종 부호나 그림, 결승(結繩), 서계(書契) 등 대체로 이미지로서의 단계를, 명(名)은 도상과 유성 언어가 결합하기 시작한 단계를 말한다. 또한 문(文)은 상형과 지사 등을 포함한 기초 단계의 글자를, 자(字)는 문(文)이 둘 이상 결합하여 만들어지는 회의와 형성 구조의 파생자를, 서(書)는 이러한 문(文)과 자(字)를 이용해 쓴 ‘글’을 말한다.

이 정의에 의하면, 그림, 결승, 서계 뿐만 아니라, 선사시대의 벽에 그려진 각종 부호까지도 초기 단계의 원시 문자[象]에 해당한다. 문자의 기원을 무늬와 결, 혹은 바위에 그어둔 표시라든가 나무에 새긴 표식까지 문자로 정의하게 된다면, 문자는 인류의 기원이나 말의 기원과 거의 같은 시기까지 거슬러 올라갈 수도 있다.⁵⁾ 하지만, 동물도 자신의 발자국이나 배설물을 이용하여 그것을 소통의 수단으로 사용했다는 점을 고려하면, 문자가 음성 언어보다 늦게 출현했다고 보기는 어렵다. 그러나 인간과 동물을 구분하는 주요 잣대를 언어로 보는 주장을 수용하여⁶⁾, 이 글에서는 인간의 문명과 관계하고, 문화적인 것만을 문자에 포함하고자 한다.

물론 선사 시대에 속하는 모든 무늬나 그림은 아니라 해도, 도기의 부호나 나무에 새긴 흠, 새끼 매듭 등은 문명의 표시이며, 황아평(黃亞平)이나 맹화(孟華)와 같은 일군의 학자⁷⁾도 이를 원시 문자로 간주한다.⁸⁾ 즉 나무에 흠을 파 기억의 보조 수단으로 삼았던 서계는 중국의 경우, 한(漢)족은 물론이고 두룽[獨隴]족, 지누어[基諾]족, 누[怒]족, 부랑[布朗]족, 와

4) 黃亞平, 『典籍符號與權力話語』(中國社會科學出版社, 2004), 181~184쪽.

5) Walter J. Ong, “What is ‘Writing’ Or ‘Script’?” in *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Ed. Terence Hawkes. (New York: Methuen, 1982). 83쪽.

6) Wilson, Edward, *Sociobiology: The New Synthesis*, Cambridge: Belknap P of Harvard UP, 1975. pp. 228-9.

7) 黃亞平은 앞의 책을, 孟華는 『漢字: 漢語和華夏文明的內在形式』(中國社會科學出版社, 2004), 『문자론』(山東教育出版社, 2008) 등을 참조하면 된다.

8) 한자의 기원에 관한 논의는 크게 唐蘭의 ‘그림[圖畫] 문자 기원설’과 郭沫若의 ‘指事 문자 기원설’을 비롯해서 楊建芳의 ‘한자 기원 이원설’, Wee Lee Woon 등의 ‘한자 기원 다원설’로 요약될 수 있다. 먼저 ‘그림 문자 기원설’은 당단이 1940년대에 갑골문과 금문의 연구를 기초로 “한자의 기원은 그림”이라는 주장이고, 곽말약의 ‘지사문자 기원설’은 1950년대 서안의 반파에서 발견된 앙소 유적의 토기부호에 근거하여, “채색토기와 검정 칠 토기에 새겨진 부호들은 바로 한자의 원시 단계에 속하며, 지사문자의 연대가 그림 문자 계통보다 다소 앞선다고 주장했다. 그리고 양건방의 ‘한자 기원 이원설’은 지역에 따라 상형이 먼저인 경우도 있고 지사가 먼저인 경우도 있다는 주장이다. 또 최근 들어 고고학계에서도 중국 문명의 기원을 이전의 황하 유역의 중원 지역 중심으로만 보던 단일적 기원설을 수정하여 장강 유역을 비롯한 중국의 여러 지역에서 동시 다발적으로 기원하였으며, 이후 문화의 교류 과정을 거쳐 중국문화의 정체성을 이루었다는 ‘다원적 기원론’이 설득력을 얻은 것처럼(張光直(1986), 李學勤(1997) 참조), 한자도 “한 시기 한 지역에서 창조된 것이 아니라 서로 다른 언어나 방언을 사용하던 다양한 유적지에서 창조되었을 가능성이 있다.”(Wee Lee Woon, 1986, 80쪽)라는 ‘한자 기원 다원론’도 주목해볼 만하다. 하영삼, 『한자의 세계: 기원에서 미래까지』 제2장 “한자의 기원” 참조.

[瓦] 족, 징궤[景頗] 족 등과 같은 소수민족도 사용했던 보편적 의사소통 수단이었다. 그리고 결승은 끈이나 새끼줄에다 매듭을 매어 기억의 보조 수단으로 삼던 것으로 중국뿐만 아니라 다른 민족들도 다양하게 이용해왔던 방법이다. 이를 원시 문자로 본다면, 문자는 단순히 음성을 기록하기 위한 수단으로 출현한 것은 아니라는 것을 확인할 수 있다.⁹⁾

그러나 중국 문자학의 출발점이라 일컬어지는 『설문해자』에서 선사 시대의 그림이나 도기 부호나 새끼 매듭 등을 문자로 간주하지는 않았다. 허신(許慎)은 “옛날에는 새끼 매듭으로 세상을 다스렸으나 이후 성인이 이를 서계(書契)로 바꾸었다.”¹⁰⁾라고 함으로써, 『설문해자』는 새끼 매듭보다 조금 더 발달한 형태, 즉 서계를 문자로 간주한다. 중국의 여러 고전에 의하면, 새끼 매듭을 서계로 바꾼 성인이 바로 전설적인 인물 창힐(倉頡)이다.

黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏遠之迹，知分理之可相別異也，初造書契。

황제의 사관이었던 창힐이 조수의 흔적을 보고 그 무늬와 곁을 분별할 수 있음을 알고서 처음으로 서계를 만들었다.

(『설문해자』 「서문」)

허신은 창힐이 창제한 서계에 의거하여 문(文)과 자(字)의 관계를 다음과 같이 설명한다.

倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。其後形聲相益。即謂之字。文者，物象之本，字者，言孳乳而浸多也。

(창힐(倉頡)이 처음 서계를 만들 때, 사물의 부류에 의거해 그 형체를 본떴는데, 그 때문에 그것을 ‘문(文)’ 이라 했다. 그 후에 의미부(형부)와 소리부(성부)가 더해지게 되었는데, 이러한 것을 ‘자(字)’ 라고 했다. ‘문(文)’ 이라는 것은 사물 형상의 근본이며, ‘자(字)’ 라는 것은 파생되어 점차 많아지게 되는 것을 말한다.)(『설문해자』 「서문」)

문(文)과 자(字)에 대해 좀 더 발전한 이상의 정의에서 우리가 확인할 수 있는 것은 “문자를 구성하는 것이 음성적 특성과는 무관하다.”라는 점이다. 오늘날 우리가 상식처럼 생각하는 것처럼 문자가 말에 대해서 외부적이고, 장식적이며, 기생적인 체계라는 설명은 전혀 등장하지 않는다.¹¹⁾ 어느 문화에서건 문자가 말에서 파생된 것이 보편적 진실이라면, 왜 중국의

9) 고대 잉카 족, 페루의 리마 지역 원주민, 운남성 벽강(碧江) 지역의 리수(栗粟) 족, 광서성의 야오[瑤] 족, 티베트의 덩[僮] 족 등이 새끼 매듭을 이용했던 것으로 알려졌다.

10) “及神農氏，結繩爲治，而統其事，庶業其緜，飾僞萌生。黃帝之史倉頡，見鳥獸蹏遠之迹，知分理之可相別異也，初造書契。”(『설문해자』의 「서문」)

11) 중국에서 문자의 발생을 음성 언어와 연계시켜 논의한 것은 허신보다 무려 1,700여 년이나 지난 청나라 후기 때의 일이다. 陳澧(1810~1882)는 『東塾讀書記·소학편』(제11권)에서의 한자의 발생을 다음과 같이 설명했다. “천하 만물의 형상을 눈으로 보게 된즉슨 마음에 뜻이 생기고, 뜻을 표현하려고 한 즉 입에서는 소리가 나오게 된다. 뜻은 사물에서 형성되어 만들어지는 것이며, 소리는 뜻에서 형성되어 멀리 전달되는 것이다. 소리는 지역이 다르면 전해질 수 없으며, 시간이 다르면 남을 수도 없다. 그리하여 그것을 형체로 남기게 된즉슨 文字가 된다. 그래서 문자는 뜻과 소리의 흔적이 된다.”(“蓋天下事物之象，人目見之，則心有意，意欲達之，則口有聲。意者，象乎事物而構之者也。聲者，象乎意而宣之者也。聲不能傳於異地，留於異時，于是乎書之爲文字。文字者，所以爲意與聲之迹也。”) 여기서 그는 문자의 발생을 문자가 갖는 시공적 한계와 연계해 설명했다.

가장 믿을만한 체계적인 사전인 『설문해자』에서 이러한 정의를 발견할 수 없는 것일까? 오히려 이전의 고고학적 자료를 참고한다면, 우리의 상식과는 반대로, 오히려 “쓰인 것이 말해진 것에 선행한다.”(the written had always preceded the spoken)라고 간주할 수도 있다.¹²⁾

필자가 즐기고 『한자와 에크리튀르』에서 이미 밝힌 바 있듯이, 서양에서 문자 언어가 음성 언어를 기록하기 위한 단순한 도구라는 주장이 플라톤의 경우처럼 고대에도 전혀 발견될 수 없는 것은 아니나, 주로 근대에 지배적이 된 사유의 산물이다.¹³⁾ 그러나 서구에서조차도 문자가 말에서 파생한 것이 아니라고 주장하는 학자는 많다. 예를 들어, 네덜란드 언어학자인 엘름슬레우(Louis Hjelmslev)는 문자에서 말이 유래했는지, 말에서 문자가 유래했는지 확실하지 않다고 주장했으며¹⁴⁾, 러셀(Bertrand Russell) 역시 “문자와 말 중 어느 것이 인간 표현의 더 오래된 형태인지 알 수 없다”라고 주장했다.¹⁵⁾ 구디(Jack Goody) 또한 문자가 목소리의 등가물이 아니라고 주장하고 있고¹⁶⁾, 옹(Walter J. Ong)은 문자가 말을 사물로 바꾼다는 인식이 지배적이 된 시기는 서양에서 근대적 인쇄기술의 발달에서 연유한다고 설명한다.¹⁷⁾ 물론 서양은 구술 전통이 동양보다 훨씬 우세하다. 이러한 차이가 단순히 차이에 머물지 않고 한자문화가 열등하고 알파벳문자 문화가 발달한 문명의 징표로서 간주되기 시작한 시기가 근대였다. 다시 말해 제르네(Jacques Gernet)로 대표되는 다음의 주장이 지배적이 된 시기가 바로 근대였던 것이다.

“한자는 언어를 음성단위로 분석한 적이 없었고, 음성언어를 문자로 충실하게 옮기지 못했다. 그리고 이것이 실제 대상의 독특성과 유일성을 그대로 담아낸 상징이자 표기부호인 한자가 원시적이라는 악평에서 벗어나지 못하는 이유이다.”¹⁸⁾

이러한 한자와 오리엔탈리즘과의 관계에 대해서는 필자가 이전의 글에서 논의한 바 있으므로¹⁹⁾ 여기서는 한자의 문제에만 초점을 맞추어 살피도록 하겠다. 이제 다시 앞에서 말했던 창힐의 문자창제설로 되돌아가서 다시 해석해보자.

倉頡之初作書，蓋依類象形，故謂之文。其後形聲相益。即謂之字。文者，物象之本，字者，言孳乳而浸多也。

-
- 12) Blaise de Vigenere, *Traitedes chiffres* (Paris, 1537, pp. 1-2); C. Duret, *Tresor de l'histoire des langues*, 19-20. (재인용) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge. 2001. 37쪽. 『말과 사물』 (이규현 옮김·민음사)
- 13) 이와 같은 관점은 James Beattie, *The Theory of Language*, De Francis, *Nationalism and Language Reform in China* 등에서 잘 정리되어 있다.
- 14) 루이 엘름슬레우, 『랑가쥬 이론 서설』, 김용숙 외 옮김. 동문선, 2000.
- 15) Bertrand Russell, *An Outline of Philosophy*, London, Routledge, 1927. 47쪽.
- 16) Goody, Jack. *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge, England: Cambridge UP) 86-87. 재인용. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. 122-123.
- 17) Ong, Walter J. *Ramus, Method, and the Decay of Dialogue* (Cambridge: Harvard UP), 1958, pp. 306-18.
- 18) Jacques Gernet, “La Chine, Aspects et fontions psychologiques de l'écritures”, 32-38쪽, Derrida, *Of Grammatology*(1976), 91쪽(재인용);
- 19) 줄저, 『한자와 에크리튀르』(2011), 제1부 “한자와 오리엔탈리즘의 해체” 29~170쪽 참조.

(창힐이 처음 서계를 만들 때, 사물의 부류에 의거해 형체를 본떴는데, 그 때문에 그것을 ‘문(文)’이라 했다. 그 후에 의미부(형부)와 소리부(성부)가 더해지게 되었는데, 이러한 것을 ‘자(字)’라고 했다. ‘문(文)’이라는 것은 사물 형상의 근본이며, ‘자(字)’라는 것은 파생되어 점차 많아지게 되는 것을 말한다.)(『설문해자서』)

여기서 우리가 주목할 것은 창힐의 서계를 ‘문(文)’이라 부르게 된 연유가 “사물의 부류에 의거해 형체를 본떴기(依類象形)” 때문이라고 한 점인데, 여기서 중요한 개념은 류(類), 상(象), 형(形)이다. 즉 류(類)는 사물의 분류와 범주화, 상(象)은 그것의 이미지화, 형(形)은 그것의 형태화로 해석될 수 있다. 따라서 이 언급은 창힐은 다양한 사물을 분류하고 범주화함(類)으로써, 같은 범주에 속하는 사물의 ‘이미지’(象)를 본떠서 문자의 형태(形)를 만들었다는 것으로 해석된다. 창힐이 번쩍번쩍 빛나는 4개의 눈을 가졌다다는 정설은 창힐이 보통 인간을 넘어선 존재인 동시에, 사물의 유사성과 차이 등을 꿰뚫어보고서, 그것을 포괄하여 어떤 추상적 이미지로 만들어낼 수 있는 능력을 갖춘 자라는 뜻으로 해석될 수도 있을 것이다. 아니면 눈이 네 개라는 것은 그가 보통 사람의 갑절 이상 뛰어난 능력을 갖춘 자라는 뜻이기도 하고, 그의 통찰력이 그들이 속해있는 전 지역에 미쳤다²⁰⁾라는 뜻으로도 해석 가능할 것이다. 다시 말해 창힐은 혼돈으로 가득 차 있는 경험적 세계를 ‘나누어 범주화하고’[類], 그것을 인간의 정신 속에다 ‘이미지’[象]로 내면화하고, 이 이미지를 공동체 내의 다른 인간도 식별할 수 있도록 정신의 바깥에다 외부화하여 공통적인 ‘꼴’[形]로 창조했는데, 이러한 과정을 거쳤기 때문에 그것을 문(文)이라고 부를 수 있다는 것이다. 상상[象]이 감각체계로 포섭되지 않은 것을 가시화하는 정신 작용, 즉 ‘바깥 세계의 내부화’에 해당한다면, 문(文)은 바깥 세계를 내면화한 그 관념을 모든 사람이 두루 공유할 수 있도록 다시 외부화한 것이다. 따라서 문(文)이란 외부 세계와 인간 정신의 관계의 산물로, 카오스적 세계를 감각할 수 있고(the sensible), 말할 수 있는 것(the sayable), 가시적인 것(the visible)의 체제(regime)로 만드는 것이라고 할 수 있다.

문(文)의 이러한 특징은 사실 ‘언어를 구성하는 능력’에 상응한다고 볼 수 있다. 현대 언어학의 아버지라고 불리는 소쉬르(Ferdinand de Saussure) 역시 단순히 발음되는 소리를 언어로 본 것이 아니었으며, 그 역시 언어를 구체적 관념에 상응하는 특정한 기호 체계를 구성하는 능력(the faculty of constructing a language)으로 보았기 때문이다.²¹⁾ 그러나 문(文)이 소쉬르가 말하는 랑그(langue)에 상응하는 것은 아니다. 소쉬르는 랑그를 특권화하고, 사물과 언어를 분리함으로써, 세계를 상상하고 감각 체계로 변환하는 언어 고유의 존재방식을 삭제한다. 고양이의 발음 체계가 언어권마다 다르듯이, 소쉬르는 언어가 세계를 상상하는 능력이 아니

20) 넷은 네모를 뜻하고, 네모는 고대 중국인들이 생각했던 네모꼴의 평평한 땅을 상징한다. 이는 네가 갑골문에서는 田으로 써 네 개의 가로획으로 숫자 ‘넷’을 나타내었지만, 이후 口(나라 국)과 八(여덟 팔)로 구성된 지금의 四로 변했는데, 변화된 자형이 사방으로 나누어[八] 펼쳐진 영역[口]이라는 뜻을 담았다는 데서도 확인할 수 있다.



21) Saussure, Ferdinand de. Cours de linguistique générale. Paris: Editions Payot, 1972. Course in General Linguistics. trans. Wade Baskin, 1959, Trans. Roy Harris, Illinois: Open Court, 1986. 불어판, 10쪽, 영어본 26쪽.

라, “ㅍ/ㅌ/ㅋ”과 같은 기호의 차이에 의한 메커니즘의 총체라고 정의함으로써 언어의 체계화와 과학화를 이룩할 수 있었다. 다시 말해, 소쉬르는 랑그를 강조함으로써 언어 능력이 평범한 인간의 능력을 넘어선 창힐과 같은 통찰력을 필요로 하는 것이 아니라, 인간의 의지와 힘의 표현으로서의 언어를 논리적 체계로 개념화했다. 소쉬르의 언어관은 역사가 인간 이성의 산물이며, 문명이 인간의 이성애 의해 성취된 것으로 보는 시대 의식의 산물이다. 따라서 서양의 근대는 푸코가 말하는 바처럼 “발화자의 의지와 그 표현성이 강화된 시대”이며, 그 결과 문자가 구현했던 새로운 세계를 상상하는 능력이 삭제되고, 권력의 장으로서의 담론(discourse)만 남게 된 시대인 것이다.²²⁾

그러나 한자는 음성언어의 메커니즘을 특권화하지 않고 살아남은 오늘날에도 여전히 유통되고 있는 유일한 언어다. 따라서 문자의 새로운 세계를 상상하는 능력은 그것이 만들어진 당시뿐만 아니라 오늘날에도 여전히 흔적으로서 보유하는 문자 체계가 한자다. 문자는 표음 문자의 메커니즘과 달리 일정한 논리와 법칙에 의해서 창조되지 않았다. 따라서 비가시적인 세계를 가시적인 이미지로 변화시키는 문(文)은 새로운 질서를 열어줄 가능성을 포함하지만, 여기서 파생되어 점차 많아지게 되는 자(字)는 감각할 수 있는 것을 수적으로 증가시킴으로써 무질서의 원인이 되기도 한다.

예를 들면, 눈이 목(目)²³⁾이라는 글자로 만들어졌다면, 문자의 창조는 그 모습이 아무리 다양하더라도 하나의 형상, 즉 목(目)이라는 글자로 다른 모든 눈을 포괄하는 구성 능력이 문(文)의 질서화 하는 능력이다. 이것은 무질서를 질서로 바꾸고 새로운 세계를 열어준다. 그러나 다른 한편으로 자(字)는 무질서를 불러일으키기도 한다. 눈을 사실적으로 그린 목(目)에서 파생한 글자인 「조(鵞)」(눈 익혀보다)²⁴⁾는 인간과 새를, 「독(督)」(①살펴보다 ②눈에 통증이 있다)²⁵⁾은 인간과 붓을, 「석(陽)」(재빠르게 보다)²⁶⁾은 도마뱀을, 「무(瞽)」²⁷⁾(눈을 내려뜨

22) Once the existence of language has been eliminated, all that remains is its function in representation: its nature and its virtues as discourse. For *discourse is merely representation itself represented by verbal signs*. (『말과 사물』, 90쪽)

23) 목의 고문 자형은 다음과 같다.   甲骨文   金文  古陶文    簡牘文  說文小篆  說文古文

24) 『설문』에서는 “目孰視也. 讀若雕.”라고 했는데, 이는 먹이를 노리는 수리(雕)처럼 자세히/뚫어지게 살피다는 뜻이다. 『讀若考』에서 “雕는 매(鷹)나 새매(隼) 같은 것을 말한다.……雕는 매나 새매처럼 먹잇감을 살핀다. 그래서 孰視라는 뜻의 鵞를 새(鳥)의 부류인 雕와 같이 읽는다고 했던 것이다.”라고 했다.

25) 『설문』에서는 “察視也. 一曰目痛也.”라고 했는데, 督은 晝와 의 관계를 고려해 볼 때, 손에 붓을 들고 무엇인가를 쓰며 자세히 살피다는 뜻을 담은 것으로 추정된다.

26) 『설문』에서는 “目疾視也”라고 했는데, 『운회』에서 인용한 『서개본』, 『중운』, 『용감수감』에서는 “目急視”라 하여 “급하게 보다”로 해석했다. 易의 자원에 대해서는 의견이 분분하나, 도마뱀을 그려 蜎의 원래 글자로 보는 견해가 일반적이다. 그렇다면, 도마뱀이 스쳐 지나가듯 ‘재빨리’ 보다는 뜻으로 추정할 수 있다.

27) 『설문』에서는 “氏目謹視也”라고 했는데, 『옥편』에서는 “目不明貌”라고 했으며, 『자통』에서도 고대 여러 문헌의 용례를 고찰한 결과 “質·霧·愁·牟·無” 등과 통한다고 했으며, 『설문주』에서도 “冒亂不明”이 원래 뜻이라고 풀이했다.

리고 조심스레 보다)는 창을, 「활(賊)」(높이 쳐다 보다)²⁸⁾은 도끼와 관련하여 시각을 형상화한 글자에서 보듯, 인간과 동물, 혹은 인간과 사물을 결합한다. 또한 「심(矚)」(깊이 보다)²⁹⁾은 진하게 익은 술의 냄새라는 후각을 시각적 이미지로, 「탐(覘)」(정신을 집중해 안을 살피다)³⁰⁾은 미각 이미지를 시각과 접속시켰다.³¹⁾ 이렇듯 한자는 서로 다른 감각들의 결합을 무대화함으로써, 포착 가능한 시각의 다양한 양상을 무한히 배열한다.

따라서 한자는 단순히 외부 사물의 분류하고 질서화 할 뿐만 아니라, 감각적 나눔에 의해 세계를 다채로운 체제로 변형하고 번역하는 것을 동시에 의미한다. 이러한 의미에서 문자(文字)는 연접(conjunction)과 이접(disjunction)을 동시에 실행하며, 이질적인 감각 데이터들을 결합하고 재배치하여, 보이지 않았던 것을, 혹은 보이는 것을 다른 형식으로 가시화하는 역능과 관계한다.³²⁾ 필자는 바로 이러한 문자의 파롤(parole)적 역능을 “모든 가능성을 그 내부에 포함시키는 에크리튀르”³³⁾와 연결시키고자 한다.

이어서 한자에서 ‘문(文)’에는 어원적으로 어떤 의미가 있는지를 좀 더 자세히 살펴보겠다.

나. 문(文)과 “텅 빈 문심(文心)”

『설문해자』에서는 ‘문(文)’을 “획을 교차시키다는 뜻이며, 교차한 무늬를 본뎠다(錯畫也. 象交文.)”라는 것으로 설명한다. 여기서 좀 더 거슬러 올라가 선진(先秦) 문헌에 근거해 보면 “축발문신(祝髮文身. 머리를 짧게 깎고 문신을 새기다)”(^{『穀梁傳』 애공 3년 조})이나 “피발문신(被髮文身)”(^{『예기』 「王制」})이라는 말에서 보듯, ‘문신’을 ‘문’이라고 설명한다. 더 이전 시기의 갑골문 자형에서는 바깥의 冫가 사람의 모습이고, 중간에 든 x·v·∧·/ 등은 가슴팍에 새

-
- 28) 『설문』에서는 “視高兒.”라고 했는데, 『辭詮』에 의하면 “賊·濊·髡 세 글자는 통용된다”라고 했다. 그렇다면 賊은 무기(戔, 鉞의 원래 글자)를 들고 높은 곳에 올라가 확 트인 곳을 바라보라는 뜻으로 추정된다.
- 29) 『설문』에서는 “深視也. 一曰下視也. 又竊見也. 氏目謹視也.”라고 했는데, 覃은 금문에서 아랫부분이 술을 거르는 기구를 윗부분은 대로 잔 광주리를 그려, 술 거르는 그릇을 형상화했다. 술을 거르면 진한 향기가 널리 퍼져 나가게 마련이기에 이로부터 냄새가 ‘미치다’, 맛이 ‘진하다’, 맛이 ‘깊다’ 등의 뜻이 생겼다.
- 30) 『설문』에서는 “內視也. 从見甚聲. 丁含切.”라고 했는데, 甚은 오디술을 국자로 떠는 모습을 그렸고, 이로부터 ‘맛이 진하다’의 뜻이, 다시 ‘심하다’의 뜻이 나왔다. 단옥재 『주』에서는 “觀觀虎視에서처럼 가까이 보고 있지만, 뜻은 멀리 있는 것을 말한다.”라고 했다.
- 31) 臧克和·王平 校訂, 『說文解字新訂』(2002)에 근거하면, 『설문해자』 ‘目’부수(제4권상)에는 부수자인 ‘目’을 비롯해 ‘睨’·‘瞷’·‘眩’·‘瞶’·‘眇’·‘瞽’·‘瞿’·‘瞿’·‘瞿’ 등 총 113자(이체자 8자 미포함)가 수록되었고, 『說文解字新附』에는 ‘臉’ 등 6자가 추가되어, 총 119자가 수록되었다.
- 32) 이것은 랑시에르의 에크리튀르의 논의를 빌어 한자에 적용한 것이다. *The Flesh of Words: The Politics of Writing* (Stanford UP, 2004); *Mute Speech: Literature, Critical Theory, and Politics* (Columbia UP, 2011) 참고.
- 33) 가라타니 고진(柄谷行人)은 『언어의 비극』에서 문(文)을 “모든 가능성을 포함하는 영도(零度)”로 정의하고 있다. 고진의 이 정의는 바르트의 “영도의 에크리튀르”(Le Degré zéro de l'écriture)를 염두에 둔 것으로 보인다.

겨진 무늬이다.³⁴⁾

그래서 문(文)은 그냥 무늬[紋]가 아니라, 사람의 몸에 난 칼집이라고 간주한다. 여기서 칼집을 낸 대상은 산 사람이 아니라 죽은 사람이며, 사고사로 피를 흘려 죽은 사람이 아니라 자연사로 피를 흘리지 않은 채 죽은 사람이다. 고대에 사고나 야수의 습격 등으로 피를 흘려 죽은 사고사가 많았고, 흐르는 피를 통해 몸속의 영혼이 밖으로 흘러나가는 것을 죽음을 일으키는 원인이라 생각했다. 그래서 그들은 피를 흘리지 않고 죽은 자연사에 대해서도 인위적으로라도 피 흘림이 이루어져야 한다고 생각했고, 이러한 의식이 시신에 칼집을 새겨 영혼이 육체에서부터 분리되도록 했던 것이다. 물론 이러한 영혼 분리 의식은 살아서 엮매였던 모든 것에서 분리하는 의식과도 관련지어졌을 것이다.



[그림_1] 문(文)의 갑골문 자형

그러므로 ‘문자(文字)’³⁵⁾를 뜻하는 ‘문(文)’은 어원적으로 볼 때, 인간의 시신 위에 새겨진 칼집(문신)에서 출발하여, 좁은 의미에서는 개별 글자를 의미하지만, 나중에는 글이나 문학(文學), 문화(文化), 그리고 풍습 일반을 지칭하는 것으로 그 의미가 확대되었다. 이처럼 문(文)이 단순히 문자나 글자의 의미를 넘어서 인문(人文)이자 숭고한 정신을 뜻할 수 있었던 것은 앞서 설명한 바와 같이 ‘인간 시신이 가슴팍에 새겨진 상처’(x·v·h·/)의 의미가 죽은 사람의 시신 속에서 영혼이 빠져나갈 수 있는 일종의 ‘문(門)’이자 통로로서의 역할을 하였기 때문일 것이다.

그런데 자형 그대로 보자면 상처 구멍(x·v·h·/)를 통해 영혼이 빠져나가고 육신만 남은 시신인 문(文)이 왜 아름다움이나 문왕(文王)과 같이 선대의 위대한 왕을 지칭하였고, 이것이 ‘정신[心]’과 밀접하게 연결되는 전통으로 이어진 것일까?³⁶⁾ 갑골문에는 가슴팍에 새겨진 무늬에 심장[心]을 그린 것이 간혹 나타나지만, 금문 이후로 접어들면 ‘문(文)’자의 가슴에 새겨진 무늬는 ‘심(心)’으로 통일되어가는 경향을 보인다. 그뿐만 아니라 『고문사성운(古文四聲韻)』에 수록된 ‘문(文)’의 고문 형체를 보면 ‘문(文)’에 ‘심(心)’이 더해진 상하구조로 되어

34) 商承祚, 『甲骨文字研究』 하편, 『古文字詁林』 8책 68쪽에서 재인용.

35) ‘한자’라는 용어가 보편적으로 사용되기 전, 중국인들은 ‘한자’를 보통 ‘文字’라고 불렀다. 그러나 ‘문자’라는 명칭도 漢나라 이후에서야 출현하며, 그전에는 이를 ‘文’이나 ‘名’, 혹은 ‘書’나 ‘書契’라 부르기도 했다. ‘한자’라는 명칭이 처음 등장하는 것은 『원사』에서부터이다. “造蒙古回回漢字文冊以聞, 其總數蓋不可知也.”(『元史·兵志』) 이는 중국을 지배했던 ‘몽골족’의 ‘몽골문자’와 대칭적 개념으로 사용되었던 것인데, 이민족인 몽골이 한족을 지배하는 과정에서 한족에 대한 인식이 객관화되었고, 그러한 결과로 타자화 된 개념으로 등장한 개념으로 보인다. 하지만, 이후 한족에 의해 다시 중국이 통일되는 등의 과정을 거치면서 여전히 ‘문자’라는 용어로 ‘한족의 문자’를 지칭했으며, 이러한 개념이 철저하게 파괴되는 시기가 아편 전쟁을 거쳐 서구가 중국을 지배하게 된 이후 시기라 할 수 있다.

36) 臧克和, 『漢字單位觀念史考述』(1998), 13쪽.

있는데, 이는 금문에서 가슴에 그려졌던 ‘심(心)’이 바깥으로 나와 상하구조를 이룬 것으로 해석된다.³⁷⁾ 나아가 합성자를 구성하는 성분으로서의 ‘문(文)’과 ‘심(心)’은 종종 교환되기도 한다. 이렇듯 문(文)과 ‘심(心)’이 교환될 수 있었다면, ‘문(文)’은 바로 ‘심(心)’이 되고, 이 두 개념은 하나로 이어져 있는 셈이다.³⁸⁾ 그런데 피 흘림 의식을 통해 영혼이 빠져나가 버린 신체의 이미지로 형상화된 문(文)이 심(心)과 이어지고, 후대에 와서 인문정신으로까지 이어진 것은 문(文)이 영혼의 통로였기 때문만 일까?

필자는 이전의 논의에서 한 걸음 더 나아가, 문(文)의 의미 발전 과정을 통해 하나의 가설, 즉 문(文)이 “그 안의 내용물을 비워낸 텅 빈 문심(文心)”³⁹⁾이라는 가설을 세워보고자 한다. 문(文)에서 x·v·∧·/ 을 영혼이 들어오기 위한 문이 아니라, 영혼이 빠져나가는 문이라고 이해할 때, 문(文)은 영혼이 사라지고 없는 껍데기뿐인 신체의 정신, 즉 문심(文心)이다. 문(文)은 단순히 정신도 단순히 신체를 의미하는 것이 아니다. 문(文)이 문심(文心)으로 발전했다고 보는 필자의 주장은 동양 특유의 전일적(holistic) 사유에 근거한다. 그러나 필자가 주목하는 것은 표상만이 남은 물질적 기호(文)이나 텅 빈 신체 그 자체가 아니라 “x·v·∧·/ ”이 보여주는 바처럼 죽음과 같은 독특한 반복할 수 없는 사건의 도래다. 즉 문(文)은 피 흘림의 의식을 통해서 습관과 관습에 얽매인 사유를 완전히 비우고, 선입견 없이 세계를 볼 수 있는 인간, 혹은 독특한 사건의 도래와 함께 선입견에서 해방되고, 나와 우리, 나와 가족, 나와 우리 공동체의 습관이나 감각에서 풀려난 눈으로 세계를 새로이 볼 수 있는 인간을 나타낸다. 즉 문심은 선입견과 습관 등 모든 세속적인 것을 완전히 비워내고, 우리가 속해있는 질서의 바깥으로 나가서 우리 자신을 객관적으로 관찰하고 세상의 이치를 통찰하려는 요구이다. 내가 ‘나’의 바깥에 서지 않으면, 나는 ‘나’를 객관적으로 관찰할 수 없다. 이것은 서양의 실존(existence)의 의미이기도 하다. 내가 내 안에서 나의 이해관계에 따라 나를 보는 것으로는 결코 진리에 이르지 못한다. 우리는 생각이 있어 말하는 것이 아니라 습관적으로 말하고 그 습관이 담은 편견을 쉽게 통찰해내지 못한다. 허위의식으로서 이데올로기를 넘어서야 한다는 주장 역시 바로 이러한 습관화된 눈의 한계를 지적하는 것이다. 따라서 문(文)을 숭상한다는 것은, 현존 체계의 바깥으로 나가서, 나의 바깥을 설정하고 바깥에서 보는 불가능한 가능성이다. 바깥에서 나를 볼 때만이 습관화된 감각질서에서 벗어날 수 있지만, 동시에 이는 거의 불가능에 가까운 가능성이며, 따라서 창힐과 같은 성인의 존재와 연결된다. 따라서 바깥에 존재하는 정신으로서의 문(文)은 현존 체제에서 구속되지 않고 세계를 올바르게 통찰할 수 있고, 따라서 새로운 체제로 재편하는 진리 사건의 도래를 알릴 수 있다.

이러한 관점에서 『회남자·본경훈(本經訓)』에 등장하는 다음과 같은 수수께끼에 가까운 구절

37) 臧克和, 위의 책(1998), 18쪽.

38) 臧克和, 위의 책(1998), 251쪽.

39) 이 정의는 데카르트의 ‘코기토’를 정신과 신체의 이원론을 거부하는 외부적 실존, 즉 ‘무한 속에서 의심하면서 나는 존재한다’라고 읽는 가라타니 고진의 통찰력에 어느 정도 빚지고 있다. 고진, 『탐구 2』(새물결, 1998) 중 특히 제2부 참조.

은 새로운 의미로 다가온다.

창힐이 글자를 만들자 하늘에서 비 오듯 곡식이 내리고 귀신들이 밤에 곡을 하며 울었다.
(蒼頡作書而天雨粟, 鬼夜哭.)

위의 모호한 구절에 대해서는 해석이 분분하지만, 이를 문자의 출현과 더불어 인식의 발본적 전환이 일어난 사례로 읽을 수도 있다. 창힐이 문자를 만들자 “하늘에서 비 오듯 곡식이 내렸다”라는 구절이 그것이다. 땅이 아닌 하늘에서 곡식이 비 오듯 내렸다는 것은 소유의 질서를 재편했다는 의미일 것이고, 소유 질서를 재편하는 것이 문자를 만드는 것과 다르지 않다는 의미일 것이다. 문자를 만드는 것이 이전과의 관계의 사슬을 끊고, 습관에 얽매인 감각적 질서에서 해방된 이질적 감각들의 재배치가 무대화되었다는 것, 다시 말해 새로운 관계에 의거한 질서의 도래와 관계한다. 또한 “귀신들이 밤에 곡을 하며 울었다”라는 것은 기존의 지배 구조하에서 백성을 공포와 두려움에 시달리게 했던 귀(鬼)의 위상이 축소되어 밤의 세계로 물러나서 슬피 울었다는 뜻으로 해석될 수도 있을 것이다. 이것은 문자의 등장 이전에는 귀(鬼)의 지배로 침묵했던 존재들이 부상하여, 자신의 몫을 주장할 수 없었던 존재들이 “곡식이 비 오듯 내리자”, 하늘에서 내리는 곡식의 비를 공유하는 것처럼, 그들의 몫을 나누어 가질 수 있었다고 해석할 수 있다.

다. 문자와 권력의 테크놀로지

그러나 모든 한자가 다 같이 문(文)으로 귀속되지는 않는다. 허신이 『설문해자』에서 문자를 왕정의 시작과 연결하는 데서 볼 수 있듯이, 중국은 문명의 초기부터 무질서를 낳은 자(字)를 최소화하고, 문(文)을 길들여서 왕정에 봉사하는 담론으로 만드는 시도가 나타난다.

蓋文字者，經藝⁴⁰⁾之本，王政之始。前人所以垂後，後人所以識古。故曰本立而道生，知天下之至噴而不可亂也。

(문자라는 것은 모든 경전의 근본이자 왕정의 시작이다. 선인들은 (그들의 경험과 지식을) 후세에 남길 수 있고, 후인들은 (그것을 통해) 옛것을 알 수 있다. 그래서 근본이 바로 서면 도가 생겨나고, 천하의 지극한 이치를 알면 (어떤 상황이라도) 어지럽혀지지 않는다고 했던 것이다.)

허신의 생몰 연대가 기원후 약 58년에 태어나 약 147년에 죽었다는 사실⁴¹⁾, 그리고 『설문』

40) 허신이 여기서 굳이 ‘六藝’라고 하지 않고 ‘經藝’라고 한 것은 ‘經’과 ‘藝’를 구분하여 ‘經’은 ‘六經’, ‘藝’는 ‘六經’ 이외의 모든 典籍, 즉 經史子集 중의 經을 제외한 나머지 史·子·集을 지칭하고자 했기 때문이라 추정된다.

41) 여러 학자의 연구에 의하면, 후한 光武帝 建武 말년(기원 55년)에 태어났으며, 후한 安帝 말년(기원 125년) 경에 향년 70세로 죽은 것으로 알려졌다.(손예철, 『중국문자학』, 2003, 141쪽) 그러나 허신이 배웠던 적이 있는 賈逵보다는 나이가 적고, 함께 『白虎通義』 편찬에 참여했던 馬融보다는 많았을 것으로 보이기에(姚孝遂, 『許慎與說文解字』, 2008, 3쪽), 출생 연대를 明帝 때의 기원 58년 이후로 볼 수 있다.

이 유가적 이데올로기를 통치철학으로 삼고, 진시황의 분서갱유 과정에서 사라졌던 각종 유가 경전을 재구성하는 과정에서 혼란스러운 문자를 정리하고 표준화한 최초의 체계적 사전이라는 점을 고려할 때, 그는 문자에 대해 기존 질서의 확보를 위해 문자의 힘을 제한하는 쪽으로 방점을 두었던 것으로 보인다.⁴²⁾ 그래서 다음과 같이 문자를 제멋대로 만들지 않도록 규제하는 내용도 『설문해자』에 포함되어 있다.

“『상서』에서 “나(즉 舜 임금)는 옛 사람들의 형상을 보고 싶다.” 라고 했는데, 이는 새로운 문자를 제정할 때는 반드시 옛날의 문자를 이어받아 살펴야지 제멋대로 만들지는 말아야 함을 말한 것이다.(『書』曰: ‘予欲觀古人之象.’ 言必遵修舊文而不穿鑿.)” (『설문서』)

『상서·우서(虞書)·고요모(皋陶謨)』에 나오는 “나(즉 舜 임금)는 옛 사람들의 형상을 보고 싶다.”는 말에 대한 허신의 해석인 “이는 새로운 문자를 제정할 때는 반드시 옛날의 그림 문자를 이어받아 살펴야지 제멋대로 만들지는 말아야 함을 말한 것이다.”라는 풀이는 의미심장하다. 이에 대해 『설문』의 최고 주석가로 알려진 단옥재(段玉裁)는 이에 대해 이렇게 풀이했다.

“ ‘옛 사람들의 형상’ 은 바로 창힐 때의 옛 문자를 말한다. 모양을 형상화하고, 일을 형상화하고, 뜻을 형상화하고, 소리를 형상화한 것으로, 형상화하지 않은 것이 없다. 그래서 ‘옛 사람의 형상’ 이라고 했던 것이다. 문자는 상형에서부터 기원했는데, 해(日), 달(月), 별(星辰), 산(山), 용(龍), 꽃과 벌레(華蟲), 제기(宗彝), 물 풀(藻), 불(火), 쌀가루(粉米), 수(黼黻) 등, 그 모두가 그 물상을 본뜬 것이다. 즉 옛날의 상형자로, 옛날에는 그림과 문자가 두 가지 일이 아니었다. 순 임금 때 창힐이 부류에 근거해 형체를 본뜬 글자를 가져와, 이를 의상에 사용하여 천하를 다스렸으니, 문자의 쓰임이 크다는 것을 알 수 있다. 복희씨와 창힐의 상형은 하늘과 땅과 사람의 모습을 관찰하여 괘상(卦象)을 그리고 서계(書契)를 만들었으며, 순 임금은 복희씨와 창힐의 상형자를 본떠 이를 깃발이나 의복의 장식으로 사용했던 것이다. 위대한 지혜를 가진 순 임금도 오히려 옛것을 고칠 뿐 제멋대로 바꾸지 않았는데, 지혜가 순 임금보다 못한 사람들은 일러 무엇하겠는가!” (『설문서』, 단옥재의 주석)

그러나 ‘왕(王)자’에 대한 허신의 해설에서 보듯이, 문자를 길들이려는 시도는 단순히 무질서를 막는 기능으로 한정하는 데 있는 것만은 아니었다.

왕(王): 임금을 두고 ‘왕(王)’ 이라고 부르는 것은 천하가 그에게 돌아가기 때문이다.(王: 天下所歸往也.)

동중서는 ‘옛날 문자를 만들 때 획을 셋 긋고 그 가운데를 관통시킨 것이 왕(王)자이다. 획 셋은 하늘과 땅과 사람을 말한다. 이 셋을 하나로 관통시키는 존재가 바로 왕이다.’ (董仲舒曰: ‘古之造文者, 三畫而連其中謂之王. 三者, 天地·人也. 而參通之者, 王也.’)

공자도 ‘한 획으로 세 획을 관통시킨 것이 왕(王)자이다.’ (孔子曰: ‘一貫三爲王.’)

42) 陸宗達이 『설문해자통론』에서 『설문』의 한계 중의 하나가 봉건 정치를 옹호하는 입장과 관점이라고 말했다. 陸宗達(저), 김근(역), 『說文解字通論』(1994), 343~368쪽 참조.

여기에는 왕(王)자에 대한 허신의 해설과 그가 인용한 동중서와 공자의 해설이 동시에 등장한다. 그의 해설은 언뜻 보면 동중서와 공자의 해설과 비슷해 보이지만, 자세히 보면 상당한 차이를 보인다. 즉 공자와 동중서는 왕(王)자를 천·지·인을 뜻하는 삼(三)(이는 우주 만물이기도 하다)을 하나로 관통시키는[] 존재로 해석해 하늘과 땅과 사람과 왕의 거리를 존속시켰지만, 허신은 왕(王)에 대해 독음이 같은 왕(往, 돌아가다)자를 가져와 설명함으로써 “천하 만민을 왕에게로 귀속시켜” 이들 간의 거리를 삭제하였다.

그러나 초기 단계의 자형에서는 왕과 천하의 등가성을 찾을 수가 없다. 고대 한자에서 왕(王)은 다음에서 볼 수 있듯이 어떤 신분을 상징하는 모자나 도끼의 형상한 것으로 보인다.

甲骨文		貨幣文	
金文		說文小篆	
古陶文		說文古文	
簡牘文			

왕은 그를 상징하는 모자로서, 혹은 생살여탈권을 의미하는 도끼로서 존재한다. 모자나 도끼는 왕의 신분을 표시하는 상징이었을 것이며, 여기서 ‘크다’나 ‘위대하다’ 등의 파생 의미를 갖게 된 것으로 보인다. 고대 사회에서 도끼는 공동체 구성원의 생살여탈권을 지닌 존재로 큰 권위를 상징하지만, 동시에 (자연사이든 물리적 살인이든) 왕을 죽여야 왕이 될 수 있는 것처럼, 그 자신 역시도 죽음에 노출된 위태로운 존재라는 뜻이다. 도끼는 왕이 공동체의 법을 집행하는 자라는 의미에서 법 안에 있는 존재이지만, 동시에 법 바깥에 있는 자(outlaw)로서 주권자 왕은 죽여도 살인죄를 묻지 않는 호모 사케르(Homo Sacer)의 위상을 지닌다.⁴³⁾ 그는 공동체의 형벌집행권을 가진 존재이기도 하지만, 공동체가 정체되거나 위기에 처할 때 속죄양으로 살해당하거나 추방당할 수 있다.⁴⁴⁾ 왕은 기존의 질서의 안에 있는 동시에 질서의 외부로서 체제의 수호자인 동시에 체제를 깨뜨리며, 법을 집행하는 존재이자 법을 정지시킬 수 있는 존재다. 즉 도끼는 백성만을 겨냥하는 것이 아니라 처벌 없이 살해당할 수 있는 왕의 위태로운 위상 역시 겨냥하고 있다.

허신의 해설로 제거되고 사라진 것은 바로 이러한 왕의 위태로운 외부이며, 확립된 것은 외부 없는 세계다. 물론 동중서와 공자의 왕(王)에 대한 정의에서도 이러한 주권자 왕의 이중적 위상이 희석되고, 왕의 권위가 좀 더 강화되어 나타나는 것은 사실이다. 그러나 공자와

43) 조르조 아감벤(Giorgio Agamben), 『호모 사케르』(Homo Sacer) (새물결, 2008) 참고.
 44) 프레이저(James Frazer)의 『황금가지』(The Golden Bough: A Study in Magic and Religion)(을유문화사, 2005)에 의하면 고대 사회에서 공동체의 왕은 언제나 젊고 건강해야 하기 때문에, 주기적으로 살해하는 관습이 있었다고 하며, 희생물로서 노예가 아니라 왕을 바치는 관습 역시 존재한다고 한다.

동중서의 해석을 왕이 “하늘과 땅, 그리고 인간 사이의 관계의 이치를 꿰뚫어야 한다.”라는 의미로 본다면, 이치를 꿰뚫지 못한 왕은 왕으로서의 자격이 없고, 세상의 이치에 통달한 존재로서의 (거의 불가능한) 증명을 요구받는다. 이는 여전히 위태로울 수밖에 없다. 그러나 허신은 이 중간 과정을 생략하고 천하를 단순히 왕에게 귀속시켜서 왕의 유한성이나 취약성을 감춘다. 이렇게 함으로써 『설문해자』는 왕의 권위를 강화시키고 기존 질서의 강화에 봉사했다.

잘 알려졌듯이, 오늘날 가장 권위 있는 책으로 알려진 『설문해자』는 진시황의 분서갱유(焚書坑儒) 이후에 편찬된 책이다. 물론 무력에 의한 철권통치를 자행했던 진(秦)이 망하고 들어선 한(漢)나라는 전체적 무력보다는 아래에서부터 자발적 충성을 유도하는 이데올로기를 필요로 했다. 유가 사상이 통치 이념으로 채택되자 동중서(董仲舒)를 비롯한 일군의 학자들은 태위 없애버렸던 유가 경전을 적극적으로 복원했다. 복원에 참여한 학자들을 금문 학파라고 한다.⁴⁵⁾ 그리고 이후에 출토된 고문 자료에 근거하여 경전을 해석하고자 한 일군의 학자들을 고문학파라고 부른다.⁴⁶⁾ 이렇게 유가 철학은 국가 권력에 의한 체계적 제도화 이전과 이후로 나뉜다. 당시 지배적 학파였던 금문 학파들은 주로 유가의 ‘경세치용’을 부각시켜서 그들의 통치 철학에 맞지 않는 부분은 상당 부분 삭제되거나 변형했을 것이다. 당연히 고문 학파와 금문 학파 간에 충돌이 발생하게 되었고, 문자를 체계적으로 정리할 필요성이 생겨났다. 그 결과로 나온 책이 『설문해자』이다. 허신은 문자의 변화 과정을 통시적으로 개관하고 문자의 통일성을 확보하고자 했지만, 자형의 해석에서 질서의 회복과 체제 유지라는 당시 시대적 요청을 의식하지 않을 수 없었을 것이다.

분서갱유와 같은 역사적 사건 이전에도 문명은 그 속성상 지배할 수 없는 타자를 추방하거나 길들임으로써 출현했겠지만, 『설문해자』와 제도화된 경전과 더불어, 중국의 지배 세력은 이전보다 더 체계적으로 문자를 소유하고 문자를 통제하며, 문자를 길들임으로써 좀 더 질서정연한 방식으로 정치권력의 배분 및 가족 구조를 만들어나갔다고 할 수 있다.⁴⁷⁾

라. 문(文)의 잠재성과 에크리튀르의 역능

45) 문헌들은 예서, 즉 당시 통용되던 서체로 쓰였기 때문에 ‘今文經’이라 부른다.

46) 민간에 소장되어 있던 이전의 고문체로 쓰인 실물이 지속적으로 공개되었고, 특히 한나라武帝 때에는 孔子의 옛집[舊宅]에서 고대 문자로 필사된 문헌이 발견되었다. 이를 ‘壁中古文’ 혹은 ‘古文經’이라 부른다. 이런 문헌은 당시 쓰이던 예서가 아닌 옛날의 ‘고문’으로 쓰였기에 이에 근거한 학파를 ‘고문학파(古文學派)’라 한다.

47) 이는 조선에서도 다름 아니었다. 18세기 후반 沈有鎮에 의해 편찬된 『第五游』에서는 朕, 佛, 儒, 教 등 많은 한자가 저자의 독특한 재해석을 거쳐 당시의 지배이데올로기와 정치 환경에 적합한 아이콘으로 변화하였으며, 이를 통해 한자는 권력화하고 정치권력에 적극적으로 봉사하게 되었다. 자세한 예와 해석에 대해서는 하영삼, 「문화적 관념이 한자 해석에 미치는 원리: 『第五游』의 字釋을 통해 본 沈有鎮의 政治意識」(『중국학』 제40집, 2011) 참조.

그러나 한자는 표음문자와는 달리 경전을 태운다고 그 흔적까지도 완전히 사라질 수 있는 것은 아니다. 문자는 감각 체제를 다시 쓰고, 이전에는 비가시적인 존재를 현재 체제와 접속해서 새로운 체제를 도래하게 하는 힘을 그 탄생에서부터 가지고 있다. 따라서 한자의 두꺼운 층 아래로 내려가면 내려갈수록 관습에 지배당하지 않고 입장과 관점에 사로잡히지 않은 개시적 의미(sense)를 모을 수 있기 때문이다. 바로 기존의 체제가 드러내지 않고 감춰져 있는 것을 진리 사건을 통해 드러냄으로써 문(文)은 세계 속의 존재에 매몰되지 않고, 바깥에서 세계와 나를 볼 수 있는 정신이다. 그러나 문(文)의 정신은 서양에서 말하는 신체와 분리된 정신이 아니라, 나의 이해관계와 공포를 비롯하여 나를 읊아내는 모든 세속적 관계에서 해방된 정신의 물질화다. 문(文)은 피 흘림의 의식에 의해 정화된 신체이며, 이것이 곧 “그 안의 내용물을 비워낸 정신의 육화”가 아닐까 생각한다. 즉 문(文)은 문자의 총체나 문자의 합이 아니라, 세계의 다양성을 무위의 정신으로 판단하는 지렛대다. 따라서 동양의 사유에서 세계의 모든 표면 사이에 끈게 서서 하늘과 관계를 맺고, 모든 관계가 출발하는 지렛대로서의 정신이 인문(人文), 그런 인간이 문인(文人), 그런 행위가 문학(文學)으로, 상나라를 없애고 새로운 세계 질서를 구축했던 왕을 문왕(文王)이라 불렀던 이유일 것이다.

3. 문자의 주술성과 ‘자(字)’의 역능

가. 문자 팔괘 기원설과 점복

『역경』이 대표적 중국 경전 중의 하나이기에 문자의 발생을 말할 때면, 복희(伏羲)씨의 팔괘(八卦)에서 문자가 창제되었다는 설이 자주 등장한다.⁴⁸⁾ 그런가 하면 『역위(易緯)·건(乾)·착도(鑿度)』에서는 팔괘가 8개의 한자에서 기원했다고도 했다.⁴⁹⁾ 문자에서 팔괘가 연원했는지 팔괘에서 문자가 연원했는지는 확인할 길이 없지만, 팔괘가 점복에 사용한 주술의 도구라는 점, 그리고 갑골문이 주로 점복과 연결된 문자라는 점에서 고대부터 문자가 점복과 밀접하게 연결되어 있었다는 것을 알 수 있다.

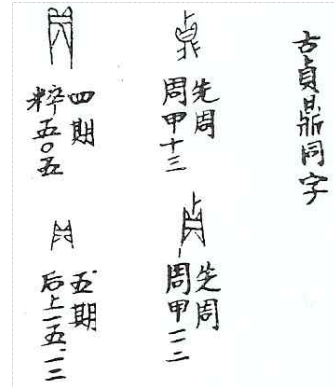
푸코가 말하듯, 점복은 인식과 경쟁적인 형식이 아니라 앎 그 자체의 몸을 구성한다.⁵⁰⁾ 점복은 인간이 무지함에 대한 인식에서 출발한다. 앎에 대한 확신은 결코 점복 행위로 이어지지 않는다. 점복은 인간의 무지에 대한 수용에 바탕을 둔다. 앎에서 출발하는 지식은 결코 점복과 연결되지 않는다. 따라서 점술은 토대가 될 만한 그 어떤 것에도 의지하지 않으며, 당연히 객관성을 신(神)과 같은 인간을 넘어선 존재에게서 찾을 수밖에 없다. 물론 신은 하

48) 예컨대, 孔安國의 『尚書·序』에서는 이렇게 말했다. “古者庖犧氏之王天下也, 始畫八卦, 造書契, 以代結繩之政, 由是文籍生焉.” 또 『書斷』에도 유사한 내용이 보인다.

49) 『易緯·乾·鑿度』에서 이렇게 말했다. “乾卦, 天字的古文; 坤卦, 地字的古文; 離卦, 火字的古文; 坎卦, 水字的古文; 巽卦, 風字的古文; 震卦, 雷字的古文; 艮卦, 山字的古文; 兌卦, 澤字的古文.”

50) Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences*. Routledge. 2001. 32쪽.

늘 신이나 땅 신과 같은 자연신일 수 있다. 어느 쪽이든 신은 절대 차이로서, 절대 타자로서의 신으로 인간 체계의 바깥에 서 있다. 신에게는 관점도 입장도 없다. 이렇게 볼 때 점복은 “기호로부터 사물 그 자체로 발전하여, 사물이 스스로 말하게 하는 것이다.”⁵¹⁾ 고대의 점복관인 정인(貞人)⁵²⁾은 불확실한 세계와 인간 사이를 매개하여 그는 하늘과 땅과 조상을 관찰하며 그들의 이야기를 듣고 전하는 역할을 담당한다. 점복관은 겹겹의 주름으로 싸인 세계에 겸허하게 그 자체를 드러내 줄 것을, 사물이 스스로 말하기를 요청하고 그것을 해석하는 존재다. 그래서 정인은 나중에 진인(眞人)으로 의미의 발전을 겪은 것 같이 보인다.⁵³⁾



[그림 2] 정(貞)의 갑골문 자형(『古文字詁林』 재인용)

그러나 정인은 설사 그가 고대 사회에서 강력한 권위를 행사할 수 있었다고 해도⁵⁴⁾ 그의 권위는 그 자신에게서 나오는 것이 아니라 타자에게서, 자연에서 그리고 만물에서부터 나온다. 따라서 점복은 그 자체로 엄청난 불확실성을 안고 있다. 아무리 최고의 전문가 집단으로 구성하고, 정인의 존재에 아무리 권위를 부여해도, 정인의 존재는 인간 존재가 세계를 지배할 수 없다는 것, 인간의 이성으로서는 결코 세계를 다 알 수 없다는 불확실성에 토대를 둔다. 자연에 대한 이성의 우위, 인간이 만든 문명이 자연 상태보다 더 우월하고, 인간 [王]에 의한 통치를 확립하려면 점복은 사라지거나 그 기능을 최소한으로 축소해야 했다. 따라서 문명이 발달할수록 점복의 힘을 점점 축소하거나, 혹은 점복관을 길들여서 체계내적인 것으로 제도화시키는 과정을 밟았다.

51) 위의 책 33쪽.

52) ‘貞’의 어원은 제기의 대표인 ‘鼎’으로 상징되는 제의를 통해 점복을 행하다[卜]는 뜻이다. ‘貞’은 원래 ‘鼎’으로 썼으나 이후 의미부인 ‘卜’을 더해 ‘鼎’이 되었고, ‘鼎’이 다시 ‘貞’로 변해 지금의 ‘貞’이 되었다. 이는 ‘貞’이 ‘鼎’에서 분화되었으며, ‘鼎’의 의미와 상징과 밀접한 연관을 맺고 있음을 말해 준다. ‘貞’은 『설문』에서의 해설처럼 점[卜]을 치르다가 원래 뜻이며, 거북점을 칠 때 鑿鑿(zo zo)를 볼로 지지면 직선으로 금이 갈라진다[兆]는 뜻에서 ‘곧다’는 뜻이 나왔고, 다시 곧은 절개라는 뜻에서 ‘貞節’ 등의 의미가 나왔다. 그래서 갑골문에서 ‘貞’은 거북점을 쳐서 신의 뜻을 물어보라는 의미로 사용되었으며, 그런 사람을 ‘貞人’이라 불렀다. 참고로 卜은 찬조를 지저 길흉을 묻는 점복 행위를, 貞은 점을 쳐 물어보는 행위를, 占은 이에 대한 해석을 말한다.

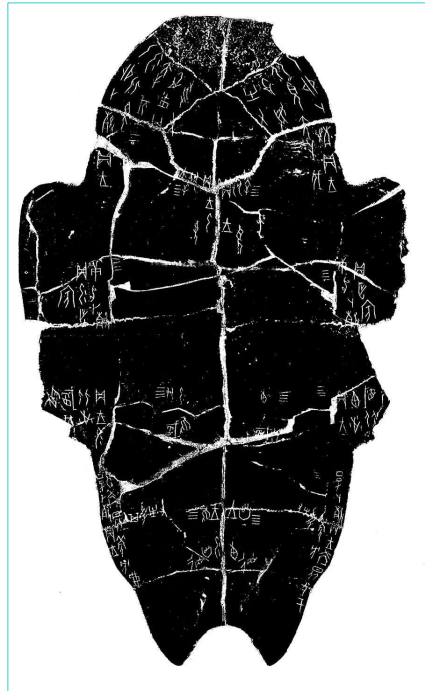
53) 필자는 중국에서 진리를 뜻하는 眞이 갑골문의 貞에서 분화했으며, 貞은 점복을 뜻하며 신의 의지를 물어보다가 원래 뜻이며, 여기서 ‘진리’의 개념이 근원 했음을 논증했다. 眞이 표상하는 바가 그리스어에서 진리에 해당하는 말인 알레테이아(aletheia), 즉 ‘탈(a)은폐(letheia)’라는 의미로 해석되어 숨겨진 것을 드러내는 것이 바로 진리라는 전통과 다르지 않음을, 그래서 중국에서 진리를 표상하는 글자가 늦게 출현한 것도, 진리라는 개념이 불교 이후 등장한 것도 아님을 논증했다. 상세한 것은 하영삼, 「진리의 근원: 眞의 자원 고」(『중국인문과학』 제43집, 2009) 참조.

54) 기록에 의하면, 중국에서 貞人은 왕실의 점복 사무를 주관하던 인물로, 점복이라는 종교 활동에 전문적으로 종사하던 성직자이거나 왕이었으며, “문자학에 정통하고 문서 작성에 능숙했으며, 역사에 박통하고 옛 경전에 숙달하고 천문 역법에 정통한 동시에, 갑골문을 능숙하게 새길 정도로 서예에도 조예가 깊었던, 당시 문화계 최고의 지식분자였다.” 吳人生, 「貞人的學識修養」, 12~15쪽. 楊昇南·王宇信(等), 앞의 책(1999), 203쪽에서 재인용.

나. 문자의 송배와 한자의 특성

점복과는 별개로 문자를 언제부터 송배했는지는 확인하기 어렵다. 장광직(張光直)은 『신화, 미술, 제사』에서 고대사회에서 발견되는 도기의 부호와 기호와 같은 고대의 일부 문자가 종족이나 씨족의 족휘(族徽)에서 유래했고⁵⁵⁾, 따라서 문자 송배가 씨족의 권위를 송배하는 것과 연결된다고 보기도 하지만, 앞에서 서술했듯이 종교와 주술, 정치가 명확히 구분되지 않았던 고대 사회에서 문자는 점복과 밀접한 연관을 가지고 있었다는 것만은 분명하다.

고고 발굴 자료에 의하면 고대 사회에서 점복은 정성을 들여 가공한 동물의 뼈와 거북딱지를 이용했다고 한다.⁵⁶⁾ 동물 뼈는 중간을 갈라서 좌우 두 쪽으로 나누거나 신발바닥과 같이 깎았으며, 거북은 대부분 배 딱지를 사용했다. 배 딱지가 평평하기 때문에 불로 지질 수 있는 흠(鑽鑿)을 파기가 쉬웠으며, 점을 치르고서 내용을 기록하기에도 편리했기 때문으로 생각된다. 다듬질이 다 끝난 갑골은 불로 지져 갈라진 흔적을 얻을 수 있게 하려고, 뒷면에다 끝이 예리한 도구로 원형의 구멍(圓鑽)과 배틀 북 모양의 흠(鑿)을 파게 되는데, 어떤 것은 바닥이 뾰족하게 패인 것도 있고, 어떤 것들은 둥글게, 혹은 편평하게 판 것도 있다. 점복관은 갑골을 갖다놓고 먼저 점복관이 점을 치르고자 하는 내용을 기도의 형식을 빌려 묻는다. 이런 물음의 과정이 끝나면 이제 나무막대를 불에 달구어 미리 파 놓았던 찬(鑽)과 조(鑿)를 지지게 된다. 그렇게 되면 가해진 열에 의해 갑골이 ‘복(卜)자 모양으로 금이 가게 되는데, 이때 갈라진 금을 ‘조(兆)라고 한다. 점복관은 이 조의 모습에 근거해 점괘를 점서(占書)와 대조하고서 최종적으로 점의 길흉을 점치게 된다. 이러한 행위는 한번 만에 끝나는 것이 아니고 보통 몇 번에 걸쳐 반복적으로 이루어진다. 이렇게 점치는 행위가 끝나면 점복을 시행한 날짜와 점복관의 이름, 점을 친 내용 등을 모두 관련된 조의 부근에다 기록하게 된다. 이후 이러한 일이 실제로 일어났는지의 결과에 대한 검증이 이루어지면 그 내용도 함께 기록하게 된다.



[그림 3]
‘성투복사(成套卜辭)’(『은허문자병편』 제21편).

55) 張光直, 『신화, 미술, 제사』 141쪽.

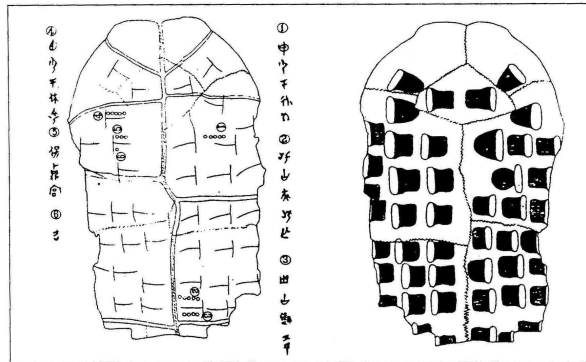
56) 은허에서 출토된 갑골의 재료로는 거북의 배딱지[腹甲]·등딱지[背甲]·동물(소가 대부분이며, 양이나 돼지도 가끔 보인다)의 어긋죽지 뼈[胛骨]의 세 가지가 있다.

고대 사회에서 갑골을 가공하고 기록하는 데 많은 정성을 기울인 흔적을 살펴보자면, 하늘과 인간을 매개하는 중개자인 점복관의 힘과 권위가 갑골 자체가 지닌 어떤 신성과 관련된다고 믿었을 것이고, 시간이 지나면서 점복관의 역할이 축소된 이후에도 갑골로 대표되는 점복과 문자에 대한 숭배가 지속하였을 것이라고 어렵지 않게 추측할 수 있다. 그러나 문자에 대한 숭배는 단지 중국문자인 한자에 국한된 것은 아니다.

점복은 무속신앙이나 미신행위로서 추방할 수 있지만, 문자는 다르다. 앞에서 살펴본 것처럼 문자는 기원에서부터 점복 행위와 밀접한 관계를 지니고 있다. 점복과 마찬가지로 문자 역시 사물이 스스로 말하게 하고 시간적인 것과 변화하는 것을 공간으로 번역하는 힘을 지니고 있다. 문자 도입 초기 단계에서 문자의 주술적이고 마술적인 힘에 대한 숭배는 심지어 알파벳 문자의 도입 단계에도 확인할 수 있다.⁵⁷⁾ 그러나 서양에서 문자는 말을 기록하는 이차적인 역할로 축소되고, 기표(記標)와 기의(記意)가 자의적이고 관습적이라는 관점이 지배적이 되면서 최소 17세기까지 문자에 담겨 있던 주술성이나 마법적 힘이 미신으로서 추방된다. 이리하여 서양에서 문자는 세계 만물을 감각적 체제로 재편하는 기능을 잃는다. 감각(sense, sensation)은 성급하고 혼동된 인식이거나 순수 정신이 아닌 이성의 도움을 받지 않은 힘에 의해 도달하는 낮은 차원의 인식으로 강등된다.

그러나 한자는 다르다. 문자는 그것이 어떻게 제작(poiesis) 되었는지 그 선사를 삭제하지 못한다. 문자의 영물성이 오늘날까지도 사라지지 않고 끈끈하게 이어오는 것 역시 이와 같은 한자의 특성에서 유래한다.

한자는 그 특성상 사후 정당화나 이데올로기에 의해 이전의 의미를 숨기고 가릴 수는 있지만, 그 흔적을 완전히 지울 수가 없다. 그것은 끊임없이 포개지고 겹쳐지며, 보이는 것에 의해 보는 것이 지배당하지 않는 시선을 감추고 있고 당대의 시대적 지배소에 의해 이전의 시대의 지식(에피스테메)가 완전히 사라질 수 없기 때문이다.⁵⁸⁾



△ 서주 갑골·성서성 부풍현 제가 마을에서 발견된 것으로 서주 갑골 중에서 가장 완전한 형태를 갖춘 갑골이다. 글자가 너무 작아 확대해야만 보이며, 칸과 조가 네모꼴인 것이 특징적이다. 이를 현대글꼴로 옮기면 ⑤ 保貞(보/貞) ⑥ 貞(정) ⑦ 貞(정) ⑧ 貞(정) ⑨ 貞(정) ⑩ 貞(정) ⑪ 貞(정) ⑫ 貞(정) ⑬ 貞(정) ⑭ 貞(정) ⑮ 貞(정) ⑯ 貞(정) ⑰ 貞(정) ⑱ 貞(정) ⑲ 貞(정) ⑳ 貞(정) ㉑ 貞(정) ㉒ 貞(정) ㉓ 貞(정) ㉔ 貞(정) ㉕ 貞(정) ㉖ 貞(정) ㉗ 貞(정) ㉘ 貞(정) ㉙ 貞(정) ㉚ 貞(정) ㉛ 貞(정) ㉜ 貞(정) ㉝ 貞(정) ㉞ 貞(정) ㉟ 貞(정) ㊱ 貞(정) ㊲ 貞(정) ㊳ 貞(정) ㊴ 貞(정) ㊵ 貞(정) ㊶ 貞(정) ㊷ 貞(정) ㊸ 貞(정) ㊹ 貞(정) ㊺ 貞(정) ㊻ 貞(정) ㊼ 貞(정) ㊽ 貞(정) ㊾ 貞(정) ㊿ 貞(정) 이다. 이는 뒤략 "보(保)라는 점복관이 궁궐 짓는 일에 대해 꿈을 꿔다. 김하다는 정괘가 나왔다. 이(御) 제사(산) 사람을 희생으로 쓰는 제사의 일종(禮)를 드러 아름답기를 기원하고, 또한 영원하기를 기원했다. 유(田)를 시켜 도망간 제집 노예를 잡아오게 하였더니, 갑으로 보면 유(田)도 함께 도망가고 말았다"는 내용이다.

[그림 4] 서주 갑골

- 57) 예를 들면 중세 영어의 'grammarye'(오늘날 grammar)는 마술적 지혜(magical lore)를 의미하며, 같은 어원에서 유래한 현대 영어의 'glamor'는 매력이란 뜻 외에도 주문을 거는 힘이란 의미가 남아있다. Walter J. Ong, *Orality and Literacy: The Technologizing of the Word*. Ed. Terence Hawkes. (New York: Methuen, 1982). 91-94 참고.
- 58) 한자는 축적된 기억이며, 한자가 발생 단계의 의미를 그대로 보존하지 않고 계속 의미의 변천을 겪어 왔기는 하지만, 표음문자 체계와는 달리 표의성도 일정 정도 있는 한자는 이전의 의미의 층위들이 왜상(歪象, anamorphosis)의 형태로 현재의 한자 속에도 숨어 있음을 鬼의 의미 변화 예를 통해 '귀신'의

다. ‘자(字)’의 잠재성과 가능성

소쉬르와 달리, 플라톤이 문자를 비난한 것은 문자가 단지 유성언어와 비교하여 열등하기 때문이 아니다. 그는 문자를 발음 기호로서 정의하지 않았다. 음성 언어가 발신자와 수신자를 전제하는 현장과 현존(presence, 在場)의 언어라면, 문자 언어는 현장과 현존의 부재(absence, 不在場)로 특징지어지며, 장소의 이동에 자유롭기에 대부분 발신자나 수신자를 확인할 수 없다. 따라서 문자는 사회의 위계질서를 어지럽히고, 공동체의 조화를 문란하게 하기 때문이다. 또한, 문자의 이동적 속성은 멀리 떨어져 있는 곳까지 통치를 쉽게 하지만, 권한이 없는 사람들도 문자를 제멋대로 이용하여 언어 소통의 정당한 토대를 파괴할 수 있기 때문이다. 플라톤이 문자를 두려워한 것은 궁극적으로 공동체의 조화를 벗어나 그것이 모든 사람으로 하여금 자기 스타일을 삶을 살도록 하기 때문이며, 이것이 무질서를 유발하기 때문이었다.⁵⁹⁾

한자와 주술성의 밀접한 관계는 문자의 이러한 특성을 더욱 강화한다. 제도화된 점복관은 신에 의거하여 자의적인 해석을 통제하고 해석의 자유를 규제하고 해석을 고정시킨다. 그러나 제도권 내에서 점복이 그 힘을 대폭 박탈당하고, 상징 권력에 봉사하기 위한 수단으로 전락하면 할수록, 문자를 읽고 쓸 수 없는 민중들, 즉 문자를 소유할 권한이 없는 사람들 사이에서 문자가 일종의 영물 같은 것으로서 유통되게 된다. 이렇게 한자는 지배계층의 맥락에서 “떨어져 나와서”(being apart) 그 용도가 변경되기도 하고, 원래의 문맥과는 상관없이 개별 글자에 개인의 개별적 욕망을 부착할 수도 있다. 예를 들면, 갑골이 발굴되어 해석되기 전까지는(마술성이 박탈되기 전까지) 용한 한약재로 쓰이기도 했으며 혹은 원 내용과 전혀 상관없이 개인의 행복을 구하는 일종의 부적으로도 쓰이기도 했다.

이와 달리, 지식층인 상층계급에서 한자는 개인의 취향을 서예와 같은 한자 형태의 예술화로 이어졌다. 이것은 한자의 급격한 형체 변화를 야기하지는 않았지만, 문자의 형상에 개인 고유의 스타일을 부여하여 그것을 예술로 만들었다. 민간은 민간대로 그리고 지식층은 그들대로 각자의 스타일에 맞는 삶 속으로 한자가 스며들었다. 이런 식으로 문자는 종이 위에 쓰여진 기호의 물질성만이 아니라 표현의 특정한 위상을 의미하게 되었다. 계층에 상관없이 중국인들은 한자에 각자 삶의 양식을 기입하여 소리 없는 몸의 언어로 만들었다.

결론적으로 문(文)은 세계와 사물에 부착된 우리의 욕망과 정동을 비워내는 𠄎셈의 문자이

개념이 중국에서 어떻게 변화되었는가를 추적한 적이 있다. 이에 대해서는 하영삼, 「鬼계열 한자군의 자원으로 살펴본 고대 중국인들의 귀신 인식」(『중국어문학』 제50집, 2007) 참조.

59) “not only as the freedom to say whatever one wishes, but as linked with the freedom to do whatever one wants. It is a kind of anarchy involving the freedom to choose one's own style of life without limit.” (푸코의 “Truth and discourse”에서 푸코의 플라톤 재해석)

고, 상징 질서의 지배 이데올로기에서 해방을 모색하는 부정(negation)의 문자라면, 자(字)는 끝없는 덧셈의 문자다. 이것은 사유에 몸짓을 더하고, 서로 다른 욕망을 교차시킨다. 문(文)과 자(字)는 보이는 것과 보이지 않는 것의 소리 없는 경연장이 되고, 사유와 비사유, 의지적 행위와 무의지적 행위가 뒤섞이며, 로고스와 파토스(Pathos)가 따로 그리고 또 함께 전시되는 장소다. 문(文)과 자(字)가 합쳐져서 한자는 어울리지 않는 것의 어울림을 연출하고, 인간의 바깥에서 자신을 전시하는 정신의 오딧세이이다.