

민속학에서 ‘생활세계’ 개념의 ‘당연함’에 대한 재고

후 시아오후이 (戶曉輝)

중국사회과학원

(번역: 진임지)

이번 심포지엄의 주제는 「‘당연함’을 묻다: 한중일 고층집합주택의 살림살이와 생활세계」였다. 나는 이 글에서 민속학자들이 이해하고 있는 ‘생활세계’란 개념의 ‘당연함’에 대해 재고하고 싶다. 즉 우리가 연구 틀로 삼고 있는 ‘생활세계’ 개념의 전제, 혹은 개념에 앞선 이해의 문제를 다시 생각해보고자 한다. 우선 독일어권 민속학이 ‘생활세계’ 개념을 수용한 데 따른 득과 실을 살펴보자.

100여년 전 민속학은 민중 생활에 관한 학문으로 인식되었다. 이에 관해선 독일민속학을 하나의 분과학문으로 정립한 릴(Wilhelm Heinrich Riehl, 1823—1897)과 스위스 민속학의 선구자 바이스(Richard Weiss, 1907-1962)와 같은 학자들도 언급했다.¹ 그러나 상당히 오랫동안 민속학이 그 핵심 과제로 주목한 것은 대부분의 경우 민속 사상(事象)이지 민속 생활은 아니었다. 1960년대 초 과거 나치즘에 이용된 역사를 청산하고 또 ‘민속학’을 긴박한 이데올로기적 색채를 불식하기 위해, 독일민속학의 튀빙겐 학파는 솔선수범하여 일상생활 연구로 방향을 바꾸었다. 그 대표적인 성과가 바로 바우징거의 『과학기술세계 속의 민속문화』다.² 그의 방향 전환은 민속학과 민간문화 연구를 눈앞 생활세계의 현실로, 나아가 그 역사성과 역사로 해방시키려는 시도였다.³ 여기서 ‘생활세계’라는 철학 개념은, 독일민속학이 일상생활 연구로 방향을 전환하는 데 중요한 계기와 영향을 주었다고 해도 과언이 아니겠다. 나는 예전 바우징거로부터 자신의 ‘생활세계’ 개념은 후쉴과 슈츠에게서 배운 것으로, “생활세계란 환경 속에서 당시 자신이 창조한 그 부분”이라고 들은 적이 있다.⁴

그런데 아쉬운 것은, 독일민속학이 이 ‘생활세계’라는 개념을 수용하고 이해할 때, 그 철학적 함의 및 과학주의와 실증주의에 대한 비판적 기능을 경시해버린 점이다. 게다가 너무나도 안이하게 이 개념을 ‘일상세계’와 동일시하고 혹은 그것을 ‘일상생활’로 바꿔버린 점이다. 이와 관련하여, 튀빙겐 학파의 ‘일상생활(Alltag)’ 개념은 슈츠 등의 지식사회학적 의미(즉 주체 사이에서 상식을 공유하는)의 경험적 레벨을 가리키는 게 아니라, 오히려 프랑스 마르크스주의자 페브르(Henri Lefebvre, 1901-1991)의 이론에 기초한 평범하고 지루한 일상생활을 지칭하며, 그 핵심은 역사의 객관적 구조가 아니라 개인의 일상생활에 대한 주관적 감각과 미시적 체험이라고 지적하는 이조차 있다.⁵ 그리고 1980년대에 들어와 독일민속학은 그것을 지역문화의 사회사(Sozialgeschichte regionaler Kultur)나 혹은 사회 변용에 관한 경험적 문화연구(empirische Kulturforschung des sozialen Wandels)로 이해하게 되었다.⁶

21세기 이후 독일어권 민속학은 잇달아 유럽민족학 혹은 경험문화학으로 그 이름을 바꾸고, 결과적으로 복수의 명칭을 가진 분과학문(Vielnamenfach)으로 변모해 갔다.⁷ 경험 문화학으로서의 유럽민족학은 주로 구체적인 생활 관계에서 주체의 일상적 실천 형식을 주목하고 미시적 연구를 강조하는 경향이 있다.⁸ 이와 관련하여 독일어권의 학자들은 거의 일치된 이해에 기초하여 비슷한 주장을 했다. 가령 게르트의 경우, 민속학이 방법론을 산출하는 능력은 그 학문의 역사, 곧 문화 비교와 콘텍스트화, 생활세계로의 회귀에서 나온다고 지적했다. 그리고 민속학은 일상의 생활세계를 주제로 지역과 문화 공간의 관계 범위에서 생활세계를 기술하는데, 그 일상의 생활세계란 문화적 의미를 담당하는 것, 곧 역사와 사회에서 인정된 의미구성물이라고 이해했다.⁹ 또 요나스의 경우 “민속학적 문화학은

생활세계의 여러 국면에서 생활세계를 기술하고 분석하려고 시도한다.” 고 지적했다.¹⁰ 그리고 민속학의 ‘생활세계’ 라는 개념 범주는 여러 지평들과 닿아 있으며 그것들의 위도는 자연적, 시간적, 사회적 시야에서 다른 구조와 기능영역으로 한정되거나 구분될 수 있다고 보는 이도 있었다.¹¹

이처럼 일상생활과 생활세계를 동일시하는 관점이 민속학의 연구영역 확대로 연결되었음은 분명한 사실이다. 게다가 그 과정에서 누구나 후썰이 말하는 바의 ‘생활세계’ 개념을 선택하지 않을 자유도 있다는 것 역시 부정할 수 없겠다. 그렇지만 나는 그러한 자유가 민속학에 끼친 손실이 어느 정도인지, 민속학자들이 ‘일상생활’ 로 ‘생활세계’ 를 감응하는 게 과연 ‘당연한’ 것이 될 수 있는지 묻지 않을 수 없다.

사실 벨터가 경중을 울렸듯이, 후썰의 초월론적 자아 및 그 세계의 현상학은 제일의 판단증지(Epoche)에서 이미 일상사회학이 대상으로 삼는 모든 것을 배제하고 있다. 만약 사회학이 ‘생활세계’ 라는 학술용어를 수용하면서 초월론적 자아 및 그 세계가 아니라 자연적 태도에서의 자아 및 그 세계에 대해 세속적 기술을 가한다면, 후썰의 개념을 완전히 다른 관심 영역으로 가져가버리는 것이기 때문에, 그런 방식에 대해선 상세한 해명이 마땅히 뒤따라야 한다.¹² 독일어권의 많은 민속학자들은 슈츠사회학의 관점을 전면적으로 긍정하고 민속학의 사회학화 혹은 사회과학화에 관여했는데,¹³ 그들 역시 이론적인 설명 책임에서 벗어날 수 없겠다. 슈츠는, 사회과학이 연구하는 것은 서로 주관성이나 상호주관성의 철학적 측면이 아니라, 인간이 자연적 태도 속에서 체험하는 생활세계의 구조이며, 또 경험사회과학의 진정한 기초는 자연적 태도의 구성적 현상학이지 초월적인 현상학이 아니라고 명확히 밝히고 있다.¹⁴ 이러한 그의 관점은 사실 이미 후썰에서 괴리된 것이다. 왜냐하면 후썰에게 있어 세계는 본래 초월론적 현상이며, 생활세계는 인간이 직접 경험하는 세계이긴 하지만 그 자연적 태도를 판단증지하지 않는 한 출현하는 일은 없으며, 따라서 연구 테마로 대상화할 까닭도 없기 때문이다.¹⁵

후썰은 세계의 주제화 방식을 두 가지로 언급했다. 직접 세계를 객관적으로 주제화하는 객관적 과학의 방법과, 주관적으로 혹은 주관에 의해 부여된 형식으로 주제화하는 정신과학의 방법이 있다고 생각했다. 즉 “현재 나는 초월론적 환원을 통해 반전되었다. 현재 탄생한 정신과학은 그것에 선행하는 세계를 갖지 않고, 또 이 세계를 늘 견지하는 것도 아니다.” 여기서 말하는 ‘주관적으로’ 는 “주관 자체를 주제로 삼음으로써 객관적인 자연을 묻지 않는다.” 는 것을 의미한다. 혹은 “현재 이런 방법을 가지고 우리가 주제로 삼는 것은 결코 세계가 아니다. 그것은 변용하는 소여의 형식을 가지고 끊임없이 사전에 주어진 세계에 불과하다.” 라고도 말할 수 있겠다.¹⁶ 후썰에게 있어, 이 새로운 정신과학이 주관에 의해 부여된 세계를 주제로 삼는다는 건 자유로우면서도 역사적인 인간을 주제로 삼는다는 것과 같다. 왜냐하면 주관에 의해 부여된 세계는 늘 인간의 세계이며, 그 인간 역시 세계의 외부에 있는 존재가 아니라 세계 내에서 인격과 인격적 태도(die personale Einstellung)를 가지는 존재이기 때문이다.¹⁷ 물론 인격이라 할지라도 그게 곧 사람의 성격이나 정신적 소양을 가리키는 것은 아니다. 그것은 인간이 개체로서 구비하고 있는 독특하고 빼앗길 일 없는 정신적인 것으로, 사람이 권리를 가지고 또한 의무로 짊어져야 하는 도덕과 자유의 능력을 말한다. 브링크만이 지적한 것처럼 객관적인 자연과학은 자유를 발견할 수 없고, 정신과학과 자연과학은 각각 다른 대상 영역을 지향하며 또 서로 다른 인간관(Auffassungen vom Menschen)을 가지고 있다. 구체적으로 말하면, 정신과학에서 언급하는 인간은 도덕적 존재자이고 책임능력과 자유능력을 가지고 있다. 정신과학의 연구는 반드시 인간의 이 두 능력을 고려하고 이해하지 않으면 안 된다.¹⁸

만약 민속학이 단지 객관적 과학의 방법으로 생활세계를 직접 주제화한다면, 혹은 단지 자연적 태도 속의 일상생활만을 연구한다면, 책임능력과 자유능력을 가진 인간을 그려낼 수 없다. “성질세계서

구체적인 주체성(개인이 존재하는 자유의 의미)이 차지할 자리는 없고, 단지 원시적인 생활세계만이 주체성의 절대적인 발생지”¹⁹이기 때문이다. 바로 이 점이, 민속학이 후설의 ‘생활세계’ 개념을 방기한 뒤에 봉착할 수밖에 없는 큰 위험성이자 최대의 손실일 것이다. 관련하여 나는 2008년의 논문에서 다음과 같이 지적했다.

근래 ‘생활세계’ 개념이 사용되는 기회가 늘었는데, 대부분의 민속학자들은 여전히 ‘생활세계’를 우리 주위에 실제 존재하거나 우리가 직접 생활하고 있는 객관적인 일상세계라고 이해하고 있다. 달리 말하면, 민간문학이나 민속학 분야에서 ‘생활세계’는 ‘일상생활’의 동의어에 불과한 것이다. 이는 후설의 ‘생활세계’ 개념에 대한 오해를 잉태하고 있을 뿐만 아니라, 이 개념이 현대의 민간문학 연구나 민속학 연구에 가져다줄지도 모를 중요한 혁신적 작용을 은폐하는 행위인 까닭에, 마땅히 재고되어야 한다.²⁰

후설의 ‘생활세계’ 개념을 둘러싼 제 문제와 이 개념이 민속학에 가져다줄 가치와 의의에 대해선 이미 좀더 『사랑과 자유의 생활세계로의 회귀: 순수 민간문학의 키워드에 관한 철학적 해석』에서 집중적으로 살펴보았다. 본고에서 이 개념에 대한 민속학자들의 이해의 ‘당연함’을 다시 묻는 것은 다음과 같은 이유 때문이다. “당연시되는 것은 바로 생활세계의 철학이 제시하려는 문제이며, 그것을 소외의 존재론 선형적으로 주어진 기성(既成)의 존재로 간주해버리면, 정말로 근원적인 문제를 건너뛰게 되어 생활세계를 인식할 가능성을 잃어버리기 때문이다.”²¹ 그 위험성을 지적하기 위해서라도 이하 몇 가지 점을 부연 설명하겠다.

① 객관과학은 그 이론적 활동이 원래 생활세계의 직접성 위에 기초하고 있음을 망각하고 있다. 이렇게 지적하는 후설에게 있어, ‘생활세계로 회귀하자’는 캐치프레이즈는 바로 ‘객관주의적 태도를 판단중지하자’는 의미가 된다.²² 만약 민속학이 이 객관주의적 태도를 판단중지하지 않은 채 단지 ‘생활세계’라는 빈껍데기의 이름만을 취한다면, 그런 ‘생활세계’ 개념은 민속학의 일상생활 연구에서 명실이 상부하지 않게 되어, 민속학은 객관적인 실증과학의 관성에서 벗어날 수 없고, 따라서 회귀 자체가 더욱 더 어렵게 된다. 민속이 생활세계에서의 특정한 실천적 행위임을 인정한다면, 객관적 실증과학의 방법으로 민속적 실천을 연구할 수는 없다. 왜냐하면 객관적 실증과학의 방법은 실천하는 주체의 인격이나 정신 및 책임능력과 자유능력에 대한 경시와 은폐를 초래할 뿐이기 때문이다.

② 후설의 ‘생활세계’는 공동적 의미의 기반으로 이중적 유형을 지니고 있다. 즉 보편적·선형적인 생활세계와 구체적·실제적인 생활세계로, 전자가 형식적이고 항상적인 데 비해 후자는 내용적이고 상대적으로 변화하는 것이다.²³ 홀의 구분을 따르면 인간의 정신적, 역사적, 공동적 생활은 세 개의 단계로 나뉜다. 곧 직접 경험되는 일상생활과 내성(內省)하는 생활(예를 들면 과학적인 생활), 그리고 절대적인 생활(절대적인 내성을 통해서만 도달할 수 있고, 스스로의 지향에 의해 절대적으로 그의 주변 세계를 창조하는 생활)이 그것이다.²⁴ 이 중에서 세 번째 단계의 생활을 연구하는 것은 분명 민속학이 아니라 현상학의 사명이다. 그러나 후설에게 있어 생활의 이 세 가지 단계는 사실 통일되고 일체화된 것이다.²⁵ 즉 각각의 서로 다른 경험적 자아는 모두 선형적 자아를 내포하고 있는 것이다. 만약 민속학이 위에서 언급한 첫 번째 단계의 생활만 연구하고 세 번째 단계의 생활을 경시한다면, 상대화, 차이화, 지방화, 민족화, 파편화한 문화의 표층에 발목을 잡혀 독립학문으로서의 통일성을 잃고 단순한 개별 사상(事象)과 사례 연구 집적이 되고 말 것이다. 만약 거꾸로 보편적·선형적인 생활세계의 지평을 확보한다면, 민속학 자체의 통일성과 일관성을 회복하고, 이를 바탕으로 민속학의 실천이성의 원점으로

되돌아가 “성질 (경험) 세계에 앞선 의미 (선행) 세계, 곧 ‘생활세계’ 라는 이 프레 (pre) 개념의 ‘사안’ 자체로 회귀”²⁶ 할 수 있을 것이다. 그래서다. 민속학 연구의 실천 원칙은 바로 이 세 번째 단계의 생활 (선행적 자아) 을 기점으로 첫 번째 단계의 생활 (경험적 자아) 을 바라보는 것이지, 단지 첫 번째 단계의 생활에 매몰되어 다양각색의 기능적 추론이나 기술을 하는 것은 아니라고 생각된다.

③ 후썰은 보편적 생활세계의 선행성은 보편적이고 전논리적인 선행성으로 객관적·논리적 선행성과 다르기 때문에, 이 양자를 원칙상 구별하는 게 매우 중요하다고 지적한 바 있다.²⁷ 브랜드는, 현상학의 선행성은 처음부터 모든 경험 형식을 결정짓고 있는데, 이러한 형식은 또한 질료적·구체적인 선행성으로 경험 그 자체에 내재해 있기 때문에, 독립된 유형의 경험으로서 체험되는 선행성이라고 해석하고 있다. 현상학의 관점에서 보면, 의식은 늘 ‘…에 대한’ 의식이며, ‘나’ 는 늘 세계 속에서 세계의 생활이나 생명을 경험하는 것이다.²⁸ 다시 말해, 선행적인 의미에서 초월론적 자아는 세계와 대립하는 양극에 자리매김 되는 것이 아니라, 세계 속에서의 선행적 생활 자체인 것이다. 현상학이 설파하는 선행성이란 경험된 시간에 앞서는 것이 아니라, 경험의 조건에 앞서는 것을 말한다. 그리고 생활세계는 개인이 사실로서 경험하는 대상이 아니라, 일종의 선행 의식의 ‘대상’ 이다. 이것은, 인간에게는 상대적으로 유효한 세계이긴 하지만, 인간의 주관적 심리에도 유효한 우연적 경험세계가 아니다. 오히려 그것은 우연적 경험세계의 일반구조와 보편적인 본질이며, 변화에서의 불변의 것이다.²⁹ 후썰의 조수를 역임한 란트그레베 역시 생활세계 철학의 주제는 후썰이 말하는 “형식적·보편적인 것, 곧 생활세계의 모든 상대적 변화 속에서 불변을 보유하는 것” 이라고 지적하고 있다. 이는 자기 다른 생활세계의 모든 경험적 연구를 놓고 말하는 선행성이며, 서로 다른 구체적인 생활세계를 비교하고 구별할 수 있는 조건이다. 따라서 철학 이외의 분과학문들 역시 이러한 의의를 가진 초월론적 원칙으로 자기 다른 생활세계에 대해 분석하고, 기술, 비교하는 것이 필요하다.³⁰ 이는 또한 생활세계의 의식과 자연적 태도 속의 의식이 줄곧 절대적 의식에 의해 뒷받침되고 있다는 것을 의미한다. 현상학적 환원론은 우리에게 생활세계의 구성 원리, 즉 절대적 의식 혹은 절대적 주관성으로 향하는 길을 열어주었다. 생활세계의 생성은 그러한 절대적 주관성의 ‘자기 객관화 (Selbstobjektivierung)’ 이다. 후썰의 ‘생활세계’ 개념은 사회학의 ‘일상생활’ 개념의 전신이 아니라, 그 ‘일상생활’ 개념을 심사하는 기관 (Instanz) 인 것이다.³¹ 덧붙여 말하면, 절대의식 역시 또한 초월적 자아 (das transzendente Ich) 에서 유래한다. 만약 민속학이 생활세계의 구성 원리, 즉 절대적 의식에 이르는 길을 체념한다면, 그것은 일상생활 연구의 척도와 기준을 방기하는 것과 같으며, 문화 상대주의의 수렁에 빠지는 결과를 초래할 것이다.

④ 생활세계의 ‘구성’ 은 단지 의식에 가져다준 존재의 현현 (顯現) 이 아니라, 의식의 설정이 결실을 맺어 행하는 세계 창조 (Weltschöpfung) 혹은 존재의 창조 (Schöpfung des Seins) 다. 이러한 의식은 바로 절대적 의식 혹은 초월적 자아다. 초월적 자아는 윤리적 자아 (das sittliche Ich), 곧 책임능력과 자유능력을 구비한 자아다.³² 그리고 이 ‘자아’ 는 피히테가 말한 “경험적 세계를 성립시키는 본원적 행동 (Tathandlung)” 을 하는 자아, 곧 순수 실천적인 자아다. 이는, 생활세계의 ‘구성’ 이 단순한 인식만이 아니라, 본원적인 실천행위라는 것을 의미한다. ‘내가 나의 세계 경험과 창조에 대해 책임을 진다.’ 고 말할 때의 ‘나’ 는 바로 인격적인 나이며, 모든 사람의 인격적 자아는 다 평등하다. ‘생활세계’ 개념의 도입이 민속학에 가져다주는 중요한 의의가 바로 여기에 있다. ‘생활세계’ 의 선행성이 민속 실천의 선행성을 창현 (彰顯) 하여, 다종다양한 민속 현상 가운데서 경험적 자아를 보여줌과 동시에 초월적 자아의 인격성과 자유롭게 실천하는 능력을 잊어선 안 된다고 가르쳐주기 때문이다. 만약 민속학이 이런 초월적 자아를 생활세계에서 배척해 버린다면, 생활세계의 통일적 구조와 형식적 특징을 이야기할 방도를 잃고, 결국 복수 (複數) 의 의의에서 상대적인 생활세계의 내용만 남길 수밖에 없게 된다. 게다가

민속학이 연구하는 인간은 자유능력과 평등한 인격을 지닌 사람이 아닌 게 되어버린다. 그리하여 기술된 생활세계 역시 사랑과 자유가 넘쳐나는 세계일 수 없게 된다.

⑤ ‘생활세계’ 개념의 도입은 민속학을 목전의 일상생활로 인도할 뿐만 아니라, 기왕의 실증민속학을 실천민속학으로 전회(轉回)할 것을 요구한다. 민속학의 생활세계는 민속 사상(事象)으로 구성된 정지된 세계가 아니다. 민속 실천을 통해 구축된 역동적인 세계, 즉 민속 실천의 세계다. 실제 생활세계의 민속 실천에서는 ‘문화’라는 개념이 이미 커다란 확장을 보이고 있고, 협의의 습속이나 전통으로부터 혹은 교육과 특권적 의미의 정수(精華)로부터 사람들이 특정 규칙에 준거하여 행하는 광의의 사유, 해석, 행위 활동의 실천이 되었다.³³ 문화가 사람들의 특정 규칙에 준거한 실천일 뿐만 아니라, 문화학으로서의 민속학 역시 사실상 특정 규칙에 준거한 실천인 것이다. 생활세계의 민속학은 본래 그렇듯이 실천민속학이어야 한다.

⑥ 일상생활이 생활세계를 표출하는 하나의 특정 형식이라 할지라도, 그 일상생활에서도 망각되는 게 있다. 여기서 말하는 망각이란 어떤 사물이나 일을 잊었다는 것이 아니라, 생활세계에 대한 일상생활의 망각이다. 그렇기 때문에 일상생활의 자기 계몽이 필요한 것이다.³⁴ 민속학의 제일의 책무는 일상생활 중의 기억 내용과 잊혀진 내용을 주어모아 보충하는 게 아니다. 일상생활의 생활세계에 대한 망각을 극복하는 것, 적어도 그러한 망각에 대해 경종을 울리는 것이다. 이에 대해 즐고 『민속과 생활세계』에서 다음과 같이 지적했다.

민간문학 혹은 민속학의 ‘생활세계’는 인간의 ‘초월론적(선협적) 자아’가 구성한 결과다. 그것은 실증과학의 경험에 앞서는 세계로 인식이나 실증주의 과학으로는 이해하거나 파악하기 힘든 세계다.

민간문학이나 민속학의 ‘생활세계’는 직접적으로 경험되는, 혹은 직관되는 세계다. 하지만 그 구조와 특징을 통찰하려면, 반드시 현상학적 환원 곧 객관주의적 세계관과 객관적 과학의 방법론을 판단중지하지 않으면 안 된다. 이것은, ‘생활세계’ 개념을 도입한다는 게 단지 민간문학과 민속학이 이미 가지고 있는 ‘지반(地盤)’과 연구영역을 ‘확대’하기 위한 것이 아니라, 기왕의 객관주의적 세계관과 객관 과학적 방법론을 모두 다 개변하고, 또 과거의 소위 ‘객관적’ 연구대상(그게 신화, 민요, 서사이건 혹은 물질문화이건 간에)을 모두 주관적인 생활세계로 환원하는 것을 의미한다. 생활세계는 구승 전통 혹은 민속학의 ‘세계’ 가운데 하나가 아니다. 어디까지나 그것은 민간문학 혹은 민속학이 연구해야 할 유일한 ‘세계’인 것이다.³⁵

생활세계는 민속학의 출발점이자 귀결점이다. 생활세계로부터 출발한다는 것은, 독일 낭만파가 민속학에 부여한 내재적인 목적과 실천의 의지 곧 자유의지에서 출발하여, 인간의 본성(인격)과 사물의 특성(Eigentümlichkeit)을 존중한다는 뜻이다. 다시 말해, 인간과 사물 그 자체를 목적으로 다른 민족, 문화 및 개인을 존중하고, 그것들의 차이(Ungleichheit)를 보유한 동등(gleich)한 권리를 지키는 것이다.³⁶ 비록 사람들이 구축해낸 구체적인 생활세계는 각기 다르지만, 생활세계의 통일적 구조와 선협적 형식에 내포된 초월적 자아는 동일하며 평등하다.

민속학이 기타 학문과 근본적으로 다른 점은, 이처럼 서로 같지 않은 구체적인 생활세계를 귀납적으로 추론하는 게 아니라는 데 있다. 민속학은 생활세계의 선협적 입장, 곧 초월적 자아에서 출발하여 자유의지를 가진 인간과 연구 ‘대상’을 유기체로 간주한다. 다시 말해 인간을 수단으로 삼음과 동시에 목적으로 삼는데, 이것은 결코 귀납적 추론이 아니라(연구와 인식의) 무목적(無目的)의(사물 그 자체와의) 합목적이다. 바로 이런 의미에서 민속학은 생활세계와 깊은 관련을 갖는다고 말할 수 있겠다.

후썰에게 있어서 생활세계는 주관상대적인 것이긴 하지만, 그래도 여전히 초월론적인 통일적 구조와 무목적적인 합목적성을 지니고 있다. 후썰은 한편으로, 생활세계가 일체의 목적에 선행하는 심미적 특질³⁷을 가지고 있으며, 그것은 '목적구조물'이 아니라 '구조물'이라고 강조했다. 하지만 다른 한편으로 생활세계는 주체가 "상상하고 지향하는 관심, 목적의 흥미 생활일지도 모르겠다."³⁸고도 지적했다.

지금도 많은 학자들이 그러하듯이 만약 쉬츠를 추수하여, '생활세계' 개념이 후썰과 함께 발하고 있던 초월론적 색채를 지워버리고 나서 그것을 민속학 연구에 도입하려고 하는 것은, 본디 '생활세계' 개념을 도입하는 것의 근본적인 가치와 의의를 거의 잃어버리는 거와 같다.³⁹ 물론 민속학은 현상학과 동의어가 아니고, 또 세계 그 자체를 연구할 수도 없다.⁴⁰ 하지만 생활세계의 초월론적 지평을 유지하는 것은, 독일 낭만주의가 민속학에 부여한 고전적 이상과 자유의지로 되돌아가는 하나의 중요한 길이다. "생활세계를 안이하게 일상세계 혹은 연구 대상으로 동일시하는 난폭한 흥내를 피하"기 위해서, 우리는 다음의 몇 가지를 반드시 알아둬야 한다. 곧 " '생활세계' 는 민속학의 연구대상이 아니고, 민속학 연구의 입각점이어야 한다." 는 것, 또 " '생활세계' 는 민속학을 포함한 모든 인문사회 과학의 '연구' 에 새로운 페이지를 열었다." 는 것, 그리고 "민속학과 그 '연구' 의 잠재적 공헌은 인간의 생활, 생명 및 자유적 존재에 대해 매우 큰 관심을 기울이고 그것을 탐구하는 데 있다." 는 것이다. "이런 방면에서 민속학과 어깨를 나란히 할 수 있는 학문은 없으며, 바로 이것이야말로 민속학의 존속을 정당화하는 열쇠가 될 것이다."⁴¹

이상에서 언급한 바와 같이 생활세계의 선형적인 입장에서 출발한다는 것은 이론민속학을 실천민속학으로 전환시키는 것을 의미한다. '생활세계' 개념이 민속학에게 가져다준 것은 연구 영역 혹은 연구 '대상' 의 통일성만이 아니다.⁴² 더 중요하고 더 근본적인 것은, 통일된 실천 규칙이 주어진 것, 곧 실천민속학에 최소한의 윤리와 실천 규율이 부여된 것이다. 후썰의 '생활세계' 개념을 원용하여 민속학을 스스로의 실천적 이상의 기점으로 되돌려 실천민속학을 재건함으로써 비로소 이 파편화, 케이스 스터디화, 실증과학화 한 민속학, 그 결과 많은 분과학문 사이에서 자신을 상실한 민속학을 그 근본에서부터 구해낼 수가 있을 것이다.

끝으로 나는 동아시아 민속학자들에게 다음과 같이 주의를 환기하고 싶다. '생활세계' 라는 철학적 개념을 민속학에 도입할 때, 독일어권의 많은 민속학자들처럼 이 개념에서 출발을 하고 있으면서도 너무 멀리 가버려, 왜 우리가 거기서부터 출발하게 되었는지를 잊어서는 안 된다고 당부하고 싶다.

注

- 1 Hengartner, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.192 참조. 독일어권의 기타 학자들에 의한 관련 발언은 戶曉輝, 『返回愛與自由的生活世界: 純粹民間文學關鍵詞的哲學闡釋』, 江蘇人民出版社, 2010, 15-17 쪽 참조.
- 2 赫爾曼·鮑辛格 (戶曉輝 역), 『技術世界中的民間文化』, 廣西師範大學出版社, 2014.
- 3 Thomas Hengartner, *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*, Dietrich Reimer Verlag, 1999, S.133 참조.
- 4 戶曉輝, 「德國民俗學者訪談錄」, 『民間文化論壇』, 2006년 제 5기. 중국사회과학원 문학연구소에서 편찬한 『走向世界的中國文學研究』 (社會科學文獻出版社, 2010) 에 재수록.
- 5 Guido Szymanska, *Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturremodell der Empirischer Kulturwissenschaft*, in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien 2008, S.80

참조 .

- 6 Wolfgang Brückner, Geschichte der Volkskunde. Versuch einer Annäherung für Franzosen, in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), *Deutsche Volkskunde-Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main, 1987, S.125 참조 . 이와 관련하여 王傑文도 “전후 활약한 바 우징거나 카슈바와 같은 독일 민족학자들에게 있어 ‘생활세계’ 는 특별히 철학적 의미를 지니지 않는다 . 나에게, 그들이 말하는 ‘생활세계’ 는 바로 우리 중국인들이 이해하고 있는 현상 레벨의 ‘현재의 일상생활’ 이라고 생각된다 .” (“生活世界” 與 “日常生活” : 關於民俗學 “元理論” 的思考, 『民俗研究』2013 년 제 4 기) 고 지적한 바 있다 .
- 7 Regina F. Bendix, From Volkskunde to the “Field of Many Names” : Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945, in Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (ed.), *A Companion to Folklore*, Wiley-Blackwell, 2012, p.364.
- 8 Brigitta Schmidt-Lauber, Europäische Ethnologie und Gemütlichkeit. Fragen einer Alltagskulturwissenschaft, in *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 15. Jg., Heft 4, 2004 참조 .
- 9 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.263, S.240, S.245 참조 .
- 10 Martin Jonas, Volkskundliche Kulturwissenschaft als “Grundwissenschaft” ? Nachtrag zur Studierendentagung 2007 in Wien, in Laura Hompesch, Martin Jonas, Judith Punz, Anna Stoffregen (Hg.), *Aus dem Tagungskoffer. Reflexionen einer Studierendentagung*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien 2009, S.16.
- 11 Günter Wiegmann, Matthias Zender, Gerhard Heilfurth, *Volkskunde: Eine Einführung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1977, S.231 참조 .
- 12 Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.185 참조 .
- 13 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München, 2006, S.93 참조 .
- 14 Alfred Schutz, Husserl’ s Importance for the Social Sciences, in *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil Commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la Naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff/ La Haye, 1959 참조 . 슈츠의 관점이 반드시 일관된 것은 아니다, 적어도 그는 “생활세계의 의미를 이해하는 길은 초월론적 현상학의 길이다 . 그렇기 때문에 후자가 모든 문화과학과 사회과학의 기초를 창조할 수 있었던 것이다 . 이러한 과학 연구의 모든 현상은 우리의 이 생활세계의 현상이다 .” (Alfred Schutz, *Collected Papers*, IV, Edited by Helmut Wagner and George Psathas, Kluwer Academic Publishers, 1996, p.107) 라고 지적한 바 있다 . 슈츠와 후설의 ‘생활세계’ 개념에 대한 비교는 Frank Welz, *Kritik der Lebenswelt: eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1996 참조 .
- 15 바로 그렇기 때문에 슈츠 역시 자연적 태도를 판단중지해야만 했는데, 이와 관련하여 何林은 다음과 같이 지적한 바 있다 . “선형적 환원의 방법으로 일상생활을 연구한 후설과 크게 다르게, 그 (슈츠·인용자 주) 는 ‘자연적 태도의 판단중지’ 라는 개념을 창조하고 논술했다 . 이런 종류의 판단중지는 후설이 말하는 바의 현상학적 판단중지와 다르다 . 그것은 이론적 연구 활동에서 사회과학자가 행하는 판단중지가 아니라, 생활세계에서 정상적인 인간이 정상적인 생활을 영위하는 과정에서 행하는 판단중지다 . 그리고 그것은 회의적 태도로 행하는 판단중지가 아니라, 보통사람들이 당연한 태도로 행하는 판단중지다 . 왜냐하면 일상생활의 현상은 당연한 것이라고 간주되기 때문이다 .” “그 (슈츠·인용자 주) 는, 생활세계에서 행동하는 자가 자연적 태도를 견지하면서 동시에 그 자연적 태도를 돌파하지 않으면 안 된다고 지적했다 . 생활세계 자체에 초월성과 능동성이라는 벡터가 존재하기 때문이다 .” “생활을 영위하는 현대인에게 있어, 당연하다고 생각되는 세계 중 사전에 구성되어 있는 부분은 충분치 않다고 슈츠는 명확히 지적했다 . 그것은 개방적인 세계이며, 따라서 자연적 태도에 의지만 해서충분하지 않다는 것이다 .” “슈츠는 일상 생활세계의 의미구조를 서술, 제시함으로써 인간이 자재 (自在) 의 일상적 존재 상태를 초월하여 자유롭고, 창조적인 개체가 되기를 바랐다 .” (何林, 「許茨的生活世界理論及其當代意義」, 『遼寧大學學報』, 2010 년 제 6 기 .
- 16 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.305, S.157 참조 .
- 17 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine*

- Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.302 참조.
- 18) Heinrich Brinkmann, *Lebenswelt und Wissenschaft: Vorträge und Aufsätze*, Pfungstadt bei Darmstadt, 1993, S.151-153 참조.
- 19) 呂微, 「民間文學: 民俗學研究中的“性質世界”, “意義世界”與“生活世界”: 重讀〈歌謠〉周刊的“兩個目的”」, 『民間文化論壇』, 2006년 제 3기.
- 20) 戶曉輝, 「民俗與生活世界」, 『文化遺產』, 2008년 제 1기.
- 21) 張祥龍, 「胡塞爾“生活世界”學說的含義與問題」, 尹樹廣, 黃惠珍 譯, 『生活世界理論: 現象學·日常生活批判·實踐哲學』, 黑龍江人民出版社, 2004, 51 쪽.
- 22) R.Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, 1992, p.98 참조.
- 23) Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München, 1962, S.32 참조. 경험적으로 볼 경우에도, 현재에는 동시대의 사람들도 다른 민족의 생활세계야말로 유일한 '인류 문화'의 변용체라고 느낄 수 있게 되었다. 이 점에 대해선 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.260 참조.
- 24) Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München, 1962, S.49 참조.
- 25) “후설은 생활세계 철학으로 통하는 길목에서 생활에 관한 개념을 차용했다, 이 개념은 그가 실제 ‘생활세계’라는 말로 지시하는 것을 훨씬 더 뛰어넘었다. 만약 후설이 논의한 변증 관계에서 ‘생활세계’가 어떤 확정된 인류의 경험적 기반을 지칭한다면, ‘생활’은 그에게 있어 모든 가능한 생활(생물학적 의미의 현실로부터 문화생활, 나아가 ‘선형적 생활’까지)을 의미한다.”(奧爾特 < 鄧曉芒 譯), 「“生活世界”是不可避免的幻想: 胡塞爾的“生活世界”概念及其文化政治困境」, 『哲學譯叢』, 1994년 제 5기.
- 26) 呂微, 「民間文學: 民俗學研究中的“性質世界”, “意義世界”與“生活世界”: 重讀『歌謠』周刊的“兩個目的”」, 『民間文化論壇』, 2006년 제 3기.
- 27) Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.14 참조.
- 28) Gerd Brand, *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter, 1971, S.51-52 참조.
- 29) 高秉江, 「胡塞爾“生活世界”的先驗性」, 尹樹廣, 黃惠珍 譯, 『生活世界理論: 現象學·日常生活批判·實踐哲學』, 黑龍江人民出版社, 2004, 145 쪽.
- 30) Ludwig Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman und Ante Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus, Band 2: praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, S.29-30 참조.
- 31) Manfred Sommer, *Der Alltagsbegriff in der Phänomenologie und seine gegenwärtige Rezeption in den Sozialwissenschaften*, in Dieter Lenzen (Hrsg.), *Pädagogik und Alltag: Methoden und Ergebnisse alltagsorientierter Forschung in der Erziehungswissenschaft*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett, 1980, S.35-37 참고.
- 32) Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1963, S.147, S.196 참조.
- 33) Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München, 2006, S.98 참조.
- 34) Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1989, S.107 참조.
- 35) 戶曉輝, 「民俗與生活世界」, 『文化遺產』, 2008년 第 1期.
- 36) Harm-Peer Zimmermann, *Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkswundlicher Absicht*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2001, S.502 참조.
- 37) “사실 칸트가 말하는 『判斷力 批判』의 세계야말로 가장 통상적이고 진정한 세계로, 그게 바로 후설이 말하는 ‘생활세계’, 그리고 하이데거가 말하는 ‘존재’ 하는 세계인 것이다.”(葉秀山, 『葉秀山學術文化隨筆』, 中國青年出版社,

1999, 171 쪽 .

- 38 이러한 지적은 후설의 ‘생활세계’ 개념의 층위성과 다의성 및 그의 목적론적 사상을 반영하고 있다. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.141, S.461-462, S.466 참조 .
- 39 戶曉輝, 『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文學關鍵詞的哲學闡釋』, 江蘇人民出版社, 2010, 291-292 쪽, 312 쪽, 326-330 쪽 .
- 40 일찍이 高丙中은, “민속학이 추구하는 것은 생활세계의 문제이지만, 실제로 총체적 생활세계 혹은 생활세계를 총체로 간주하여 연구할 수는 없다.” 고 날카롭게 지적했다. 아울러 “우리는 세계의 모든 것을 볼 수 없다. 우리는 세계를 상상하고, 사고하고 얘기하지만 그것을 연구할 수는 없다.” “이런 인식에 기초하여 필자는 민속학의 직접적인 대상을 민속과 민속생활로 한정하고, 생활세계와 생활문화를 민속학의 영역으로 삼는다.” (『民俗文化與民俗生活』, 中國社會科學出版社, 1994, 145-146 쪽) 고 주장했다. 나도 이미 다음과 같이 지적한 바 있다. “우리가 생활세계는 연구할 수 없다고 말할 때, 그것은 의심할 것 없이 일의적인 의미에서의 생활세계를 지칭한다, 그러한 생활세계는 바로 선험적인 생활 시야 혹은 지평을 말한다. 우리가 공유하는 시야 혹은 지평으로서 생활세계는 사전에 주어진 것이지만 우리에게 주체화되는 게 아니고 따라서 인식과 연구의 대상이 되는 경우도 없다. (중략) 민간문학이나 민속은 생활세계의 시야나 지평에서 구축되는 현상이다. 구체적으로 주어진 경험의 차이에 의해 서로 다른 생활세계의 현상이 창출되기 때문에, 우리는 다의적 생활세계의 현상을 논의할 수 있다. 민간문학이나 민속이란 바로 이러한 생활세계의 현상인 것이다.” (戶曉輝, 『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文學關鍵詞的哲學闡釋』, 江蘇人民出版社, 2010, 367 쪽)
- 41 邵卉芳, 『“生活世界”再認識』, 『民俗研究』, 2012년 제 6기 .
- 42 ‘생활세계’ 라는 개념의 도입이 민속학 연구에 끼치는 작용에 대해 高丙中은 다음과 같이 지적한 바 있다. “‘생활세계’ 라는 완벽한 개념을 손에 넣은 민속학에서 그 연구 영역이 다시 뿔뿔이 흩어져 파편처럼 보이는 일은 없을 것이다. 과거에는 이런 총체성의 파악에 이르지 못했기 때문에 민속학이 그때그때 연구하는 문예나 무술, 물질생활, 관습법 등이 유기적 정합성이 없는 뒤죽박죽의 짬뽕이라 얘기해도 어찌할 수가 없었다. 하지만 현재 이 연구 대상들은 서로 밀접히 관련되어 있을 뿐만 아니라, 공히 완전한 생활세계를 구성한다고 볼 수 있게 되었다.” (『民俗文化與民俗生活』, 中國社會科學出版社, 1994, 138 쪽)