

## 평민 생활 문학: 쉰우쥘린(周作人)의 민속학을 기점으로

췌 우상 (周星)

아이치대학

(번역: 이종미)

중국민속학은 근년 ‘비물질문화유산(무형문화유산) 보호 운동’ 이 일어나면서 유사 이래의 번영 국면을 맞이하고 있다. 그러나 일부 민속학자들은 한 분과학문으로서 민속학에 대해 ‘위기’ 를 느끼고 그 전도를 우려하기도 한다. 물론 이 위기감은 단순히 세계 각국의 민속학으로부터 전염된 게 아니다. 무형문화유산 보호운동 과정에서 중국민속학이 지향한 포부와 실제 능력의 괴리와 같은, 현실을 직시한 결과 생겨난 것이다. 또한 그것은 민속학이 문화인류학이나 사회학, 문화연구(컬츄럴 스투디즈) 등과 경계가 날로 모호해지고 희미해지는 상황에서, 중국 민속학자들이 같은 학술공동체의 구성원으로서 가지는 정체성의 혼란에서 초래된 것이기도 하다.

이러한 위기감의 존재는, 가령 지금 어떤 특정 주제와 지역의 민속 연구가 날로 발전해가고 있다 해도, 또 민속학이 인기 있는 학문으로서 주목과 각광을 받고 있다 해도, 중국의 민속학자들로 하여금 다시 학문의 원점으로 돌아가 민속학의 기본 문제들과 마주하기를 요구한다. 이에, 이 글에서는 중국민속학의 원점으로 향하는 하나의 길안대로서 쉰우쥘린(周作人)을 연구 대상으로 삼아, 학사적 관점에서 금일의 중국민속학에 대해 문제제기를 시도해보겠다.

주지하다시피 쉰우쥘린은 중국에서 가장 먼저 민속학을 제창한 인물로 여명기의 중국민속학을 선도한 중심인물로 일컬어진다.<sup>1</sup> 그의 연구가 보여준 가능성과 한계는 여명기 중국민속학의 가능성과 한계이며, 그가 직면한 문제 역시 당시 중국민속학이 직면했던 혹은 지금도 직면하고 있는 기본적인 과제라고 생각된다.

### 1. 격변의 시대와 동서양에 통달한 쉰우쥘린

쉰우쥘린(1885년 1월 16일 - 1967년 5월 6일)이 태어나기 45년 전인 1840년, 중국은 아편전쟁에 의해 문호를 개방하고 이른바 ‘반봉건 반식민지’ 상태로 돌입했다. 그 후 1895년 중국은 청일전쟁에서 일본에 참패하고 세습제의 청 왕조는 비바람 속에 요동치게 되었다. 그리하여 각종 구국 활동 및 혁신적인 주장과 시도가 줄줄이 쏟아져 나와 새로운 민족국가의 탄생을 합창되고 있었다. 이처럼 연달아 서양과 동양에 정복당한 중국은 양자로부터 엄청난 충격과 영향을 받으며 점차 문화적으로 자신감을 잃어갔다. 이게 청초 말기부터 중화민국 초기에 걸쳐 그와 같은 세대의 ‘지식인’ 이 처했던 격변의 시대 배경이다.

1901년의 17세에 쉰우쥘린은 난징(南京)의 강남수사학당(江南水師學堂)에 입학했다. 그곳에서 신식의 외국어와 중국어 과목을 이수했고, 해군 관련 지식과 일반 과학 지식을 배웠으며, 또 영어를 배워 서양 사상과 접촉했다.<sup>2</sup> 그리고 1906년 국비유학 자격시험에 합격하여 일본에 건너가 토목공학을 전공했다. 하지만 그의 개인적 흥미는 시종일관 문학을 향하고 있었다. 서양 문학의 연구를 위해선 그 입문 단계에서 최소한의 고전적 지식이 필요한 까닭에, 그는 먼저 신화를 섭렵하기 시작했다. 이어 서양과 일본의 신화와 동화 및 그것들과 관련한 학설과 이론을 적극적으로 번역, 소개함으로써 눈 깜짝할 사이에 중국의 지식계에서 영향력을 갖게 되었다. 또 인류학의 신화 해석법을 익히고 나서 그는 민간문학에 대해 강한 의욕을 갖기 시작했다. 동시에 당시 세상을 석권하고 있던 문학혁명이나 백화문운동(白話文運動), 5·4 신문화운동 등에도 적극적으로 참여했다. 특히

전통적인 유교사상에 대한 반항이나 사상혁명의 주창과 같은 면에서 그는 확실히 독보적인 위치를 차지했다. 이처럼 그의 문학적 지향과 민속학적 지향은 서로 연동하기 때문에, 이하에서는 그의 번역 작업과 저술 활동을 광의의 ‘민속학’ 범주에 넣어 정리해보겠다.

일본 유학 기간 동안 쩌우쨈런은 랭 (Andrew Lang) 의 신화 연구를 접하고 깊은 영향을 받았다. 그의 초기 학술 활동은 주로 당시 서양의 최신 이론이었던 인류학의 진화주의 신화 연구를 소개하고 해설하는 데 그 중심이 놓여 있었다. 그는 랭의 관습과 신화 나 프레이저 (James George Frazer) 의 황금가지 등에서 민속학의 방법을 익혔는데, 다음과 같은 진술이 좋은 보기가. “가령 어떤 나라에서 누가 봐도 황당한 기습 (奇習) 을 보았다면, 장소를 바꿔 이와 비슷한 습관이 기괴하다고 인식되기는커녕 당지의 예절 사상에 잘 부합하는 것으로 존재하는 나라를 찾아내야 한다.” 또 “대개 현대 문명국의 민속은 그 대부분이 바로 고대 야만적인 풍속의 잔존, 즉 야만적 풍속이 변형된 것” 으로, “문명의 의관을 걸친 사람들의 마음속 역시 여전히 야만인” 인 경우가 적지 않은데, 그는 이것들은 “문명의 야만” 이라고 불렀다.<sup>3</sup>

훗날 증징원 (鍾敬文) 이 지적했듯이, 태어난 지 얼마 되지 않은 중국민속학의 경우 서양 이론에 대한 소개는 필연적으로 피할 수 없는 하나의 절차였다.<sup>4</sup> 단 쩌우쨈런은 서양에 유학한 적이 없었기 때문에, 서양의 인류학과 민속학을 소개할 경우 직접 서양의 원저를 번역하는 것 이외에,<sup>5</sup> 일부는 일본 학자들의 중개와 소화 (消化) 를 참고하기도 했다. 그 과정에서 그가 서양에서 얻은 것은 “지 (知)” 이고 동양에서 얻은 것은 “정 (情)” 이며, 중국의 “의 (意)” 를 표준으로 삼아 “타국의 영향을 수용” 했다고 한다.<sup>6</sup> 그는 당시 동서양 학술에 정통한 소수의 지식인 중 한 사람이었다. 그리고 비교적 우수한 국학의 기초와 중국 본토의 문화지식을 겸비하고 있었다. 이러한 지식 구조와 교육 배경은 당시 격동하는 중국이란 나라에서 그의 활약을 뒷받침하는 기반이 되었다.

위처럼 쩌우쨈런의 학문적 배경은 국내의 여타 지식인의 경우와 상당히 달라, 그의 초창기 견해는 당시의 중국에서 언제나 선진적이었다. 그는 유럽민속학과 일본민속학을 가장 일찍 접촉한 중국인이었다. 1913년 이후 동화와 동요에 관한 일련의 논문을 발표하며, 가령 1913년의 「동화 약론」 에서 “동화 연구는 민속학을 근거로 삼아 그 원류를 탐구해야 한다.” 고 주장했다. 중국에서 맨 처음 ‘민속학’ 이란 용어를 사용한 보기가.<sup>7</sup> 또 1914년 1월에 발표한 「동요의 연구」 에서도 이 ‘민속학’ 이란 용어를 언급했으며, 같은 해 7월에 발표한 「옛 동화 풀이 (古童話釋義)」에서는 중국 고대 ‘동화’ 와 유럽, 일본, 그리고 당시 중국 민간에서 유행하던 ‘동화’ 를 서로 비교하기도 했다. 중국민속학 여명기의 중요한 학술성고가 아닐 수 없겠다.

쩌우쨈런에 따르면, 당시의 인류학과 민속학은 “지금의 것으로 옛 것을 증명하는” 학문, 곧 동화 속에 남아있는 ‘유류물 (遺留物)’ 의 문화사적 가치를 제시하는 학문이었다. 그는 이와 관련한 국외의 이론을 소개했을 뿐 아니라 중국 고적 (古籍) 에 산견되는 자국의 동화를 발굴 정리했다. 그리고 이 중국 고대 동화와 자신의 고향에서 전승되는 동화들 (예를 들면 이류구혼담이나 신데렐라형 설화와 같은) 을 고르게 자신의 연구 시야에 포섭했는데, 당시의 수준에 비하면 때 그리 연구 수준은 매우 높았다고 보인다.<sup>8</sup> 고대 전적 (典籍) 과 향토사회에 대해 비교적 모두 잘 알고 있었기 때문에, 단지 서양이나 일본의 학술 이론을 소개하는 데 그치지 않고 중국 고유의 학술자료들과 함께 사고할 수 있었던 것이다.

어떤 의미에서 쩌우쨈런은 전형적인 ‘家鄉 (향토) 민속학자’ 이기도 하다. 중국민속학의 초기 발전사에서 볼 때, 자신의 고향에서 민요 수집에 종사하는 것은 그리 보기 드문 일이 아니었다.<sup>9</sup> 1911년 가을 일본에서 귀국한 27세의 쩌우쨈런은 고향 사오싱 (紹興) 에서 교편을 잡고 현지의 동요와 동화를 수집하기 시작했다.<sup>10</sup> 이듬해 1912년에 그는 위예중 동요집 (越中兒歌集) 을 편찬하고, 2년 후인 1914년 1월에는 자신이 회장을 맡은 사오싱 현 교육회 월간 (紹興縣教育會月刊) 에 동요, 동화 수집 공고를 게재했다. 그리고 그 목적을 다음과 같이 설파했다. 곧 “위예국 (越國) 풍토색을 보존하고 민속연구, 아동교육의 양식으로 삼기” 위해, 또 “어른들에

입혀 자연의 소리를 듣게 하기” 위해서라고 강조했다.<sup>11</sup> 당시 이러한 실천은 전례가 없던 일로 비록 독자들로부터 큰 호응을 얻지는 못했을지라도, 선각자로서의 그의 고독함은 후세 사람들의 가슴 속에 깊이 새겨져야 할 것이다. 만년에 이르기까지 그는 줄곧 젊은 시절 고향에서 수집한 동요에 집착하여, 그것을 정리한 사오싱 동요집(紹興兒歌集)을 정식 출판하려고 애를 썼다. 이 동요집에서 그는 자신의 유년시절 경험을 바탕으로 현실 생활 속의 동요를 중시하고, 아동들이 실제 어떤 노래들을 불렀는지를 보여주려고 했다.<sup>12</sup>

한 가지 지적하고 싶은 것은, 쩌우쨈런의 고향 의식은 그의 다향살이 이후에 차츰 명확해졌다는 점이다. 고향을 떠난 후 가령 검은 색 덮개가 있는 배(烏篷船)나 돌 판을 깔 길(石板路), 고향의 먹거리 등과 같은 고향의 풍물, 풍속을 제재로 한 여러 글들을 발표하고 그것들을 통해 고향에 대한 그리움을 절절히 표현했는데, 그중에는 예술적 가치가 높은 것도 적지 않다. 또 “어떤 곳의 풍속을 보면 그해 고향의 것을 닮았건 닮지 않았건 감명을 받는다. 서로 다르면 비교의 재료가 되고, 같으면 격별히 친근감을 느끼기 때문”<sup>13</sup> 이라고 지적한바, 이로부터 그의 향토 민속학과 비교 민속연구는 하나의 사상(事象)에 대한 두 측면에 불과함을 알 수 있겠다. 아울러 그는 저동(浙東), 난징(南京), 도쿄(東京), 베이징(北京)을 고향으로 부른 적이 있는데,<sup>14</sup> 그 ‘고향 관념’은 그다지 제한적이지 않고 다의적이다. 곧 첫째는 자기가 태어나 자란 고향이다. 둘째는 자기가 비교적 장기간 거주하며 생활한 적이 있는 곳이다. 셋째는 이 양자의 기초 위에 추상화된 ‘고향’이다. 이 각각의 고향에 대한 주목은 바로 이러한 향토의식과 밀접한 관련이 있겠다.

## 2. 가요운동의 ‘두 가지 목적’

1917년 9월, 쩌우쨈런은 베이징대학 문과 교수로 초빙되었다. 그리고 1918년 2월 베이징대학 총장 차이위엔페이(蔡元培)의 지시 아래 학내에 가요채집소(歌謠採集所)가 신설되어 사회적으로 널리 가요를 수집하게 되었다. 동료인 리우반농(劉半農)이 작성한 「베이징대학이 전국적으로 근세 가요를 수집하는 안내문(北京大學徵集全國近世歌謠簡章)」이 베이징대학 일간(北京大學日刊)에 발표된 지 오래지 않아, 쩌우쨈런도 거기에 참여하여 리우반농과 함께 가요에 관한 논문을 집필하고 번역하는 업무를 맡았다. 그 후 1920년 2월 3일자 베이징대학 일간에는 리우반농의 유럽 유학에 따른 출국으로 쩌우쨈런이 모든 사무를 인수, 관할한다고 기록되어 있다. 같은 해 12월 15일 이 일간지에 쩌우쨈런은 선지엔스(沈兼士), 치엔위엔둥(錢玄同)과 연명으로 ‘가요 연구회 수집위원 발족(發起歌謠研究會徵集委員)’ 공고를 내었고, 이듬해 12월 19일에 가요연구회가 결성되어 선지엔스와 쩌우쨈런은 주임이 되었다. 1922년에 베이징대 연구소 국학문(北京大學研究所國學門)이 설립되고, 그 주임에 선지엔스가 취임함으로써 가요연구회의 업무는 쩌우쨈런이 도맡게 되었다.

1922년 말 쩌우쨈런은 베이징대학 일간에 가요연구회의 「규정」을 발표했는데, 앞의 「요강」과는 사뭇 달라 주목을 요한다. 곧 「요강」에는 모집하는 가요에 “음관하고 외설적인 내용을 넣지 말고 자연스럽게 정취를 이룬 것”이라는 그 채집 조건이 붙어 있었는데, 이 「규정」에서는 “노래의 성질에는 제한이 없다. 미신이나 외설적인 내용에 저속된 것에도 연구 가치가 있다.”고 그 제한 조건을 풀어 가요운동의 장애를 제거했다.<sup>15</sup> 쩌우쨈런은 나중에 「외설적 가요」란 글에서도 이 점을 언급했는데, 그것들을 통해 그의 학술 사상은 도학에 구속되지 않고 혁신적이었다는 점, 그리고 늘 진리를 추구하는 자세와 열린 시야를 겸비하고 있었음을 알 수 있겠다. 또 1923년에는 가요 주간 제 31호에 「가요와 방언조사」라는 글을 기고하여 가요운동을 더 높은 단계로 끌어올렸다.

쩌우쨈런이 가요 주간을 주재하는 동안 민요의 민속학적 가치와 문학적 가치가 강조되었다. 더불어 민요를

교육의 보조 자료로 활용하는 방안도 제창되었다. 당시 리우반농과 선인모(錢玄同)를 비롯한 문인들 대부분은 민요의 문학적 가치만을 중시했다. 민요 채집은 어디까지나 ‘가요 속에도 좋은 문장이 있기 때문에’ 라는 인식에 머물러 있었기 때문이다. 그런 와중에, 가요운동에는 ‘두 가지 목적’ 이 있다고 명언한 쩌우쨈런의 학술 사상은 분명 그들과는 다른 선진성이 있었다. 그 두 목적과 관련하여 가요 주간인 발간사에서 그는 다음과 같이 역설했다.

본회가 가요를 수집하는 목적은 두 가지다. 하나는 학술적인 것이고, 또 하나는 문예적인 것이다. 우리는 민속학의 연구가 현재의 중국에서 매우 중요한 사업이라는 것을 확신한다, … 민요는 민속학에서 중요한 자료이며, 그것을 수집 기록하는 제일의 목적은 전문적인 연구에 대비하기 위해서다. 그래서 우리는 투고자가 스스로 선별 함이 없이 가능한 있는 그대로 보내줄 것을 희망한다. 왜냐하면 학술에서는 그것이 외설적이건 조악하건 별 상관이 없기 때문이다.

한편, 문예적 목적이란 민요에서 중국 시가의 새로운 돌파구를 발견하려는 것과 관련한다. 곧 “세속의 노래에는 우리가 배워야 할 품격과 기법이 많이 있다.” 는 인식에 기초하여, 특히 문학적 정취가 뛰어난 각 지방의 민요를 모아 그 선집을 편찬하고, 그것을 관상용 혹은 시작(詩作)의 재료로 제공하겠다는 것이다. 그의 표현을 빌리면, “이 학술적 자료를 가지고 문예비평의 시각으로 취사선택을 하여 국민의 마음속에서 우리나라오는 소리의 선집을 엮는” 것이다. “이런 업무는 지금당시에 묻혀 있는 빛을 밖으로 끄집어내는 것일 뿐만 아니라, 마땅히 도래해야 할 민족의 시의 발전을 촉진하는 것으로 바로 이것이 두 번째 목적이다.”<sup>16</sup>

이 두 가지 목적은 당시 가요운동에 뛰어난 사람들 사이에 널리 보급, 공유되었다. 그리고 훗날 중국민속학사 연구에서는 이를 비교적 높이 평가했다. 그러한 이 두 가지 목적에 비춰 쩌우쨈런의 연구를 되돌아보면, 그는 양자의 어딘가에 편중되는 것을 지양하려 했던 게 아닌가 싶다. 가령 신화와 동화 속의 환상적인 형상(形象)을 보기로 들어보면, 그는 그것을 맹신하지도 않고 또 배척하지도 않는 중립적인 입장을 취하고 있다. 요컨대 신화나 동화와 같은 구비문학에 대해 인류학의 관점에서 “학술적인 고찰을 가해 문화사 속에 자리매김함” 과 동시에, 그것들을 “고대문학으로 간주하여 역사 비평과 예술 감상의 시선을 쏟는”<sup>17</sup> 작업에도 힘을 기울였다.

사실 가요 주간인 발간사 이전에도 쩌우쨈런은 비슷한 견해를 피력한 적이 있다. 예를 들면 키드슨(Frank Kidson)의 민요 정의를 소개한 후, 민요의 특질은 결코 멋들어진 기교나 사상에 있지 않고, 참되게 민간의 심정을 표현해 낼 수 있다면 그게 바로 “순수한 민요” 라고 지적했다. 이어 민요를 연구하는 목적에는 두 가지가 있는데, 하나는 문예적인 것이고 다른 하나는 역사적인 것이라고 주장했다. 후자의 역사적 목적이란 “대개 민속학에 속한 것으로, 곧 민요로부터 국민의 사상이나 풍속, 미신 등을 고찰하는 것이며, 또 언어 면에서도 많은 참고자료를 얻을 수 있다.” 그리고 전자의 문예적 시각으로 보면, 민요는 “시의 변천 연구나 새로운 시 창작에도 참고가 된다.”<sup>18</sup> 고 주장했다.

이 두 가지 목적론은 때때로 세 가지로 부연 설명되기도 한다. 즉 교육의 목적 한 가지를 더 보태는 것이다. 쩌우쨈런은 1923년에 발표한 「그림 동요 대관(繪圖童謠大觀)을 읽음」이란 글에서 동요 연구의 3대 유파로 민속학적인 것, 교육적인 것, 문예적인 것이 있다고 지적한바,<sup>19</sup> 이 견해는 이후 관련 학계에 커다란 영향을 끼쳤다. 1927년 루허웨이(如何畏)가 신생(新生)이라는 잡지의 ‘민간문학 특집호’에 쓴 권두언에서도, 또 이듬해 동쨈빈(董作賓)이 민간문예에 기고한 「독자들에게 삼가 아뢰임」이란 글에서도, 그리고 1936년 후스(胡適)가 가요 주간인 복간사(復刊詞)에서도 그 순서와 중점의 차이는 있을지언정 모두 학술적, 문학적 그리고 교육적 목적을 언급하고 있다.

이처럼 목적을 두 개 혹은 세 개 내건 가요운동이었지만, 훗날 자주 비판을 받은 것처럼 참가자 대다수가

문학자나 시인들이어서인지 운동의 한계 역시 뚜렷했다. 가령 왕원바오(王文寶)의 연구에 따르면, 구통진(古通今)은 1936년 11월 14일자 티엔진(天津)대공보(大公報)에 「민속 복간호 제1권 제1기: 우리나라 민속학운동을 평함(民俗復刊號第一卷第一期: 兼評我國民俗學運動)」을 발표하고 다음과 같이 지적했다. 애당초 “민간문학을 위주로 하고, 사회 풍속은 그 다음에 자리매김 되어” 그것에 대한 조사 연구가 뒷전으로 밀려나 있었다. “이 운동의 선도자 대부분이 문학자나 사학자인 까닭에 민속학, 인류학, 민족학, 사회학의 이론적 기초가 없을 뿐더러 시야가 좁고, 그 결과 역시 사실을 집적할 뿐 이론적인 사고가 결핍되어 있으며, 개개의 자질구레한 재료는 많지만 그것을 비교 연구를 할 수 있는 자는 적다.”<sup>20</sup>는 것이다.

뿐만 아니라 복수의 목적으로 말미암아 이 운동의 참가자들은 일치된 방향성을 갖지 못하고, 운동으로서의 일관성은 크게 훼손되고 있었다. 위의 두 목적 사이에서 갈팡질팡하며 흔들리는 자가 많아, 문학의 목적과 학술의 목적이 복잡하게 교차하는 와중에서 민간문학과 민속학의 관계 역시 모호함을 더해가게 되었다. 당시 학술의 목적도 진화론의 해석(쨌우쨌린은 늘 신화나 동화 속에서 원시사상의 잔류물을 발견하는 데 심취해 있었다.)에 얽매인 까닭에 두 가지 목적을 모두 실현시킬 수 없는 상황이 야기되었다.<sup>21</sup> 아무튼 이 “반(半) 계몽 반 학술”<sup>22</sup>의 가요채집운동은 점차 하나의 분과학문을 형성하는 방향으로 나아갔지만, 그 ‘분과학문’은 이후에도 민간문학과 민속학의 관계를 제대로 설정하지 못했다. 그 결과, 현재까지도 양자 사이엔 학문적 이론의 혼동이나 개념의 뒤섞임이 존재하고 있는 것이다.

당시 문학과 학술 사이에서 흔들리는 문인들 속에서 쨌우쨌린은 가요운동에서 출발하여 민속학의 창설을 지향한 소수의 인물 중 한사람이었다. 그는 민속학 창설에 애정을 기울였고 기회 있을 때마다 몇 번이고 그 중요성에 대해 언급했다. 가령 1923년 5월 14일 베이징대학 연구소 국학문에서 열린 회의에서는, 학회 명칭이 창후이(常惠)가 주장한 ‘민속학회’가 아니라 장징성(張競生)이 주장한 ‘풍속조사회’로 정해졌고, 후자가 제시한 풍속조사표에 대해 논의가 이루어졌다.<sup>23</sup> 그로부터 10일 후 풍속조사회가 창립되었고, 이 모임은 나중에 저 유명한 미아오평산 조사(妙峰山調查)를 행했다.<sup>24</sup> 이듬해인 1924년 1월 30일 쨌우쨌린은 가요연구회 정기 모임에서 산수, 풍토, 영웅, 인물, 귀신 등에 관한 전설과 동화를 지금 채집하지 않으면 금후 그것들을 입수하기 곤란하다고 호소했다. 그리고 가요 주간에 민요 이외의 것도 대상화한 자료집을 덧붙이기 위해서라도 학회의 명칭을 민속학회로 바꿔야 한다고 주장했다. 결국 이 주장은 받아들여지지 않았지만, 채집 범위의 확대에 대해선 동의가 이루어져 조사 연구의 대상이 방언, 고사, 신화, 풍속 등에까지 확장되었다. 이런 좌절의 경험 때문인지 쨌우쨌린은 그 후 가요연구회에서 차츰 멀어져 갔고, 같은 해 12월 어사(語絲)의 창간을 주도하고 집필 활동의 거점을 이 잡지로 옮겨, 민속학과 관련된 많은 글들을 발표했다. 그리고 1930년에 쨌우쨌린은 천바이니엔(陳百年), 지양사오위엔(江紹原), 자오징선(趙景深) 등과 함께 민속학회의 설립을 협의하기도 했다.

쨌우쨌린의 민속학에 대한 집착은 일본 유학 시절 야나기타 구니오(柳田國男)의 ‘향토연구’에 강한 흥미를 가졌던 것과 관련이 있다.<sup>25</sup> 실제 쨌우쨌린은 1931년 11월에 「도노 이야기(遠野物語)」란 글을 발표하여 “민속학의 풍요로운 흥취”를 제시해준 야나기타의 도노 이야기를 높이 평가했고, 그의 초기 향토연구에 대해서도 상세히 소개했다. 쨌우쨌린의 눈에 비친 야나기타의 연구는 쓰보이 쇼고로(坪井正五郎)의 인류학과 다르고 다카기 도시오(高木敏雄)의 신화학과도 다르며, 그가 추구한 “국민 생활의 역사적 연구”는 미나카타 쿠마구스(南方熊楠)의 ‘구(舊) 민속학’과도 같지 않았다.<sup>26</sup> 쨌우쨌린은, 야나기타의 연구가 “문헌상의 대조나 추측에 머물지 않고, 실제의 민중생활로부터 착수”함으로써 참신하고 활력이 넘쳐난다고 상찬했다. 게다가 쨌우쨌린은 하든(A. C. Haddon)의 인류학사를 원용하여, 문인의 문화 연구는 지나치게 문헌을 신뢰하는 까닭에 실증적 경험과 과학적 훈련이 부족하다고 지적하고, 야나기타가 추구한 향토연구의

가치를 더욱 부각시키기도 했다. 또 1933년 12월에 쓴 글에서는, 야나기타가 도노(遠野) 출신의 사사키 기젠(佐佐木喜善)에 부친 평가에 대해서도 공감을 표했다. 즉 옛날이야기의 주관적인 취사선택(예를 들면 이야기 중 천박한 부분을 삭제하는 것)과 과도한 문식(文飾)을 자제하고, 현지의 옛날이야기를 가능한 한 있는 그대로 기록했다는 점에 찬동했다.

이를 바탕으로 짜우쨈런은 비판의 표적을 중국의 민간문학 채집으로 향한다, “자신의 재기에 의지하여 수식을 덧붙임으로써 과학의 존엄이 훼손되고, 문예창작으로서의 독창성도 잃게 된다. 마치 옛 비석을 파내어 끌로 쪼아대는 것과 같은 형국으로 정말로 애석하고 안타까운 일이 아닐 수 없다.”<sup>27</sup> 고 비판했다. 실제 가요운동이 찾아들자 거기에 참가한 개인이나 기관이나 모두 고독을 견뎌내지 못하고 민속학의 분야에서 발을 빼게 되고, 결과적으로 민속자료의 수집에 십년을 하루같이 성실히 몰두하는 이가 별로 없었던 것도 사실이다. 이에 대한 그의 비판은 당시의 실정에만 해당하는 게 아니라, 중국민속학의 현재 상황에 적용해도 타당하다고 보인다.

짜우쨈런은, 민속학은 본디 민간의 학문으로 관학(官學)의 지지를 받기 어려운 까닭에 민간학자가 중심이 되어 발전시켜야 한다고 생각했다. 그리고 현대 영국 민속과 민속학의 서문에 부쳐 다음과 같이 지적했다. “이런 학문을 얘기하기 위해선 첫 번째 학식이 있어야 하고, 두 번째 식견이 있어야만 한다. 그리고 상식을 갖추고 있어야 한다는 것은 더 말할 필요도 없겠다. 풍속 연구는 본래 민속학의 일부분으로 민속학은 사회인류학이라고 칭하는 게 더 적당할지도 모르겠다.” 이와 같이 민속학과 광의의 문화인류학을 동일화하려는 관점은 당시엔 그다지 주목을 받지 못했지만, 오늘의 처지에서 보면 매우 의미심장하다.

신문화운동에서 비롯된 가요운동이 지향한 학술적 목적은 시아먼(廈門)대학 풍속조사회, 중산(中山)대학 민속학회, 항저우(杭州) 중국민속학회의 창립으로 그 결실을 맺게 된다. 물론 짜우쨈런은 이 학회들의 창립 멤버에 이름을 올리진 않았고, 생애 전체를 통해 민속학 연구에 전념한 것도 아니다. 또 그의 탁견 속에는 사회문화론적 해석을 고집하는 경향도 보인다. “민속학에서 예의와 풍속을 연구하는 것은 기문(奇聞)을 나열하여 이야기의 종자로 쓰기 위해서도 아니고, 단지 기록하기 위해서도 아니다. 지금까지의 역사를 정리하여 그 변천을 밝히고, 국내외의 비교를 통해 같고 다를 것을 고찰하여 예절과 풍속의 진의를 찾기 위해서다. 지금을 살고 있는 우리가 황당무계하고 기괴하다고 생각하는 의식이나 전설 등을 정확히 이해하여 인류의 문화 발전과 그 잔존의 궤적을 이해하기 위해서다.”<sup>28</sup> 천리엔산(陳連山)이 지적한 것처럼 이러한 인식은, 민속이 후진적이고 미신적인 민중이 전승하는 야만시대의 잔존이라는 결론을 도출함으로써, 민중의 새로운 문화를 구축할 힘이 되어야 할 민속이 오히려 민중이나 그들의 문화를 비판하는 수단이 되어버리는 역설에 빠지게 된다.<sup>29</sup> 바로 이 점이 짜우쨈런의 한계이며 여명기 중국민속학의 한계이기도 했다. 하지만 이제 막 탄생한 중국민속학에 서양 이론을 적극적으로 도입하여 독자들에게 민속학을 추장(推獎)하고, 구비문학과 민속자료 수집을 재촉한 그의 공적은 마땅히 높이 평가되어야 하겠다.

### 3. 평민/민중: 국민문화의 기반인가?

청나라 말부터 중화민국 시대의 초기를 살았던 중국의 지식인들은 새로운 국민국가를 갈망하고 있었다. 이 국민국가 건설에 즈음하여 초미의 과제가 되었던 게 국민문화의 건설이었다. 가요운동의 모태가 되었던 신문화운동 역시 본래는 국어나 ‘민족 시’, 백화문 등의 새로운 국민문화 건설을 지향한 활동이었다. 이 운동은 중국에서 ‘국민’의 개념 정의에 크게 관여했고 또 국민성 문제를 둘러싼 논쟁을 불러 일으켰는데, 물론 그러한 동향은 모두 국민국가의 문화 건설과 국민의 정체성 형성을 목표로 출현한 것이었다.

루쉰은 1913년 12월에 발표한 「미술의 진과 선포에 관한 의견서」에서, “국민미술연구회(國民美術研究會)를

설립하여 각지의 노래, 속담, 전설, 동화 등을 정리” 하고 “그 의의를 유감없이 발휘하여 교육을 뒷받침하는 양식으로 삼을 것” 을 주장했다. 루선의 주장은 그 후에 펼쳐진 가요운동의 의도와 상통하는바, 창후이는 이를 가요운동을 추동한 간접적인 원동력으로 보고 있다. 1918년 가요운동에 참가한 쩌우쥘린은 같은 해 12월 문학혁명의 슬로건이 된 「인간의 문학(人的文學)」을 발표하고, 전통이 인간에게 가하는 억제에 반대하는 입장을 명확히 했다. 이후에도 그는 인간의 진리 발견이라는 사상의 연장선에서 부녀자와 아동을 연달아 ‘발견해’ 갔다.<sup>30</sup> 이러한 시대 배경 속에서 탄생한 중국민속학 역시 그 여명기부터 국민성 개조의 탐색 움직임에 관여하고 있었다고 보이는데, 쩌우쥘린의 목적은 바로 이 국민의 개성 있는 발전에 적합한 생활방식을 찾는 데 있었다.<sup>31</sup>

당연한 일이지만, 국민 개념을 형성하려고 하면 중국사회의 각 계층과 ‘평민’ 을 어떻게 직시, 이해할까라는 과제에 직면할 수밖에 없다. 1919년 1월 쩌우쥘린은 「평민문학」이란 글에서 보통의 민중과 그 문화를 미래 국민문화의 기초로 간주하고, “중국은 이제 민국(民國)이 되었으니 모두가 다 한결같이 공민(公民)”이라고 주장했다. 그리고 평민문학을 “평민생활, 인간의 생활을 연구하는 문학”이라고 정의하고, 그 목적은 “인류의 사상이나 취미를 억눌러 평민과 같아지려고 하는 게 아니라, 평민의 생활을 향상시켜 그에 걸맞는 지위를 얻게 하고자 하는 것”이라고 주장했다. 또 “평민문학이라고 하는 것은 인간 일반의 생활을 어떻게 적당한 방향으로 인도할까를 연구하는 것에 가깝”고,<sup>32</sup> 그 정당한 방향은 바로 “평민의 귀족화 곧 범인(凡人)의 초인화(超人化)”<sup>33</sup> 이어야 한다고 주장했다. ‘인간의 문학’이 되었건 ‘평민문학’이 되었건, 요컨대 대다수 사람들의 문학이나 혹은 민중들의性情(性情)과 생활을 표현한 문학을 강조한 것이다. 이처럼 전례를 보기 힘든, 평민에 대한 중시의 자세는 시대를 앞질러 가는 선구적 위치를 점했다고 볼 수 있겠다. 쩌우쥘린은 그 후 얼마 되지 않아 평민주의의 실천을 중시하고 평민 교육을 지향한 ‘평민주의 대학’ 베이징대학에서 교편을 잡게 되는데, 이는 가요운동이 내세운 교육의 목적과도 호응하고 있었다.

덧붙여, 쩌우쥘린은 ‘민속’을 통해 평민의 생활을 이해하려고 노력했다. 가령 1934년에 쓴 「창디엔(廠甸)」이란 글에서는 쓸데없이 노동을 방해하고 시간과 돈을 낭비만 한다고 비판받아 온 구정을 보기로 들어, 그 비판에 대해 다음과 같이 반대의견을 펼쳤다. “사실 누구보다도 구정을 즐기는 건 중국에서 가장 근면한 사람들, 곧 농민과 노동자와 상인들이다. 그들은 관리나 교원, 학생들처럼 매주 휴일이 있는 것도 아니고 일 년 내내 땀 흘려 일하고 있다. 연말연시 며칠간 놀기로서니 대체 뭐가 문제란 말인가. 또 잡상인이 이에 편승하여 한철 장사를 하는 건 바로 그때가 목돈을 만질 수 있는 대목이기 때문이다.” “음력 선달 그믐날과 정월 초하루가 양력과 부합되지 않는 것을 빼고는 그 어떤 문제도 없으며, 만민의 조그마한 즐거움과 생활의 정취를 보존하기 위해서라도 구정은 존속되어야 한다.”<sup>34</sup> 또 같은 해에 발표한 「물건 파는 소리(一歲貨聲)」에서는 물건을 파는 장사꾼의 소리에서 “고향의 소리를 듣고, 괴로움을 이해하고, 풍도를 기록하며, 절기(節氣)를 보존” 할 수가 있으며, 동시에 “민간 생활의 마땅함을 느낄 수 있다.”고 주장했다. 그리고 “평민생활은 물론 순란하고 호화로운 것은 없으나, 그렇다고 초라하지도 않고 풍성하고 온화한 분위기를 가지고 있”<sup>35</sup> 음을 체험할 수 있다고 주장했다. 이러한 주장에는 ‘만민(萬民)’에 대한 동정과 함께 다소 낭만주의적 이해가 혼재하고 있음을 지적해 두고 싶다.

쩌우쥘린은 민중 사상의 보편적 양태에 대해 주목했고 민요를 민중 현실생활의 일부분으로 보았다. 그리고 그런 민요로부터 국민의 사상이나 풍속, 미신을 연구해야 한다고 주장했다. 그에 따르면, 민요의 가치는 ‘사회의 기동’으로서 민중의 심정을 알 수 있게 하는 데 있다.<sup>36</sup> 그것은 민족의 심정을 대표하기 때문에 민족의 문학인 것이며,<sup>37</sup> “한 민족이 무의식적으로 행하는 마음의 표현”<sup>38</sup>이다. 그리고 ‘민간’이란 “본래 문자를 모르는 많은 민중을 가리키며, 민요 속의 정서와 사실은 바로 이 민중이 느꼈던 정서와 그들이 알고 있던 사실”<sup>39</sup>이다. 이러한 주장에 대해 중국민속학에서는 다음과 같은 해설이 이루어졌다. 곧 가요운동의 두 가지 목적 설정은, 당시 문인들의 국민 혹은 국민문화에 대한 상상, 추구와 밀접한 관련이 있으며, 그 어느 쪽이 되었건 민족국가의 건설에

기여하는 것이었다.<sup>40</sup> 하지만 가요운동이 전개되는 과정에서 그 두 가지 목적은 실제 민중을 위한 것이기도 했다.<sup>41</sup> 왜냐하면 이 가요운동의 사상적 기초는 자유와 민주, 그리고 평등의식이었기 때문이다. 지난날 멸시를 받았던 ‘노동자’가 지식인이 묘사하는 ‘국민’이 됨으로써, 민요가 전해주는 게 바로 ‘국민의 목소리’가 된 것이다. 또 가요운동의 최종 목적은 민생, 곧 민간생활에서 민중에 적합한 미학적 감정을 발견하여 민중의 건강을 살찌우고, 또 그 자연스럽고 소박한 성질에 걸맞는 발전 경로를 찾아내는 것이었다고 지적한 이도 있다.<sup>42</sup>

아무튼 민요로부터 “민중이 느끼는 정서”나 “그들이 아는 바의 사실”을 발견하려 한 쉐우쨌런은 일반적 국민 사상에 깃든 참모습을 줄곧 추구했다고 보인다. 그리고 그 참모습에 도달하기 위해선 일반 민중의 “총수와 평균수”가 중요한 의미를 가지고 있다고 생각했는데, 그가 말하는 국민 개념과 평민, 민중과 같은 개념 사이에는 상호 치환성이 있었다는 점을 주목하고 싶다. “중국문화를 연구할 때 대표적인 최고의 성과를 응시하는 것도 한 방법이기도 하지만, 전체의 평균적인 성과를 가지고 보면 더욱 참모습에 가까이 다가서게 될 것이다.”<sup>43</sup> “노자, 장자, 공자, 맹자 등은 중국 사상의 높이를 대표하는 데 불과하며, 중국 민중사상의 총량과 평균치를 대표할 수는 없다.”<sup>44</sup> 이처럼 역사 속에 이름을 남긴 엘리트나 귀족, 상층계급보다도 국민 전체의 문화 정도가 더 중요하다고 생각한 그는 다음과 같이 또 지적했다. “국민의 문화 정도는 동렬로 놓일 수 있는 게 아니라 피라미드와 같이 쌓아올려진 것이다. 문화의 정점은 최상층의 소수 지식계급을 기준으로 측량하고, 그 추락의 정도는 하층의 다수 우민을 기준으로 산출해야 한다.”<sup>45</sup> 이와 같은 인식이 있었던 까닭에, 그는 문화의 밑변을 이루는 민중의 생활 정경과 풍습을 중시하고, 국민문화의 건설에 “낮고 넓은 면에서 착수하는” 것을 바랐던 것이다. “문학작품을 읽던 시절부터 조정을 떠나 세사(世事)에 주의를 기울이고, 때때로 농민들과 접촉하며 민간 생활사 연구에 종사했다. 비록 적막한 학문이기는 하나, 중국에서는 매우 중대한 의미가 있다.”<sup>46</sup> 쉐우쨌런은 과거 민중의 신앙과 사상을 “천년 불변의 해저 심층수”로 비유했다. 그리고 민간의 상여 행렬을 보기로 들어, 야만적인 사상이 얼마나 많이 현대 생활에 뿌리를 내리고 있는지를 설파하고, 문명사회에서 야만인이 차지하는 비율로 그 문화도를 잴다면 중국은 과연 어떤 위치에 있을까를 묻는다.

나아가 쉐우쨌런은 중국 국민의 사상은 기본적으로 도교와 샤머니즘이고 유교와 불교의 요소도 섞여 있다고 생각했다.<sup>47</sup> 그리고 민중의 신앙에 깃든 도교와 샤머니즘의 요소나 민간 도덕의 퇴폐를 우려했다. 그런 퇴폐를 불식하는 데, 선교 방식과 같은 과학운동이 별 큰 효과를 낼 수 없다고 본 그는, 교육의 보급에 의해 “국민의 이성에 호소하는”<sup>48</sup> 방식을 주장했다. 이 대목에서 지식이 교육을 통해서만 획득되고, 그 지식은 대부분 사회의 상층에서 서서히 하층으로 도달한다는 인식은, 그가 하층 민중을 감화의 대상으로 간주하고 있었음을 의미한다. 심지어 그는 현대 국민이 구비해야 될 ‘상식’ 목록조차 작성한 적이 있으며,<sup>49</sup> 결과적으로 국민의 상식이 “전체와 융합하는 일반적 지식”을 형성할 수는 있다고 보았다.

쉐우쨌런의 민중에 대한 관점은 모순을 잉태한 것이었다. 그는 중국의 향토에 대해 낭만주의적 감정을 가지고 민중의 순박함을 상찬하는 한편, 민중/평민/국민에 대해 실망도 했다. 또 54 운동이 ‘국민의 각성’의 시작이라는 것을 인정하면서도 군중운동이 사람들의 개성을 매몰시켜버리는 것을 우려했다. 그리고 민족주의나 민족주의적 국민교육에 대해서도 의심과 경계심을 가지고, “교육의 희망은 아동을 ‘올바른’ 사람으로 길러내는 데 있는데, 지금의 교육은 도리어 양순한 국민으로 만들려 하는 것으로 이는 엄청난 잘못”<sup>50</sup> 이라고 지적했다. 또 ‘국민문학’에 대해서도 “국민문학을 추장함과 동시에 개인주의 역시 제창해야 한다.”고 주장하고, “고국의 것은 반드시 좋고 타국의 것은 반드시 나쁘다”라는 경향이 나타나는 것을 방지하려고도 애썼다.<sup>51</sup>

때때로 민중의 나쁜 근성을 격렬히 비난한 것으로 알려진 쉐우쨌런이지만,<sup>52</sup> 그러한 비판은 당시 중국에서 거세게 일어난 국민성 비판의 풍조와 같은 문맥에서 발화된 것이다. 1921년 발표한 「새로운 그리스와 중국」은 그 전형으로, 서양이라는 ‘타자(他者)’를 빌려 중국의 국민성에 비판의 메스를 가한 시도였다. 그는 “개성의



총합체인 국민성”, 곧 “특수한 개성과 공동된 국민성은 서로 함께 공존해야 한다.” 고 보고, “유전적 국민성”의 바탕 위에 다종다양한 외래문화의 영향을 흡수하여 서로 융합하고 계속 변화해 나감으로써 “항구적이며 늘 새로운 국민성”을 실현할 수 있다고 주장했다.<sup>53</sup>

#### 4. 생활: 민중의 일상과 예술적 상상

위처럼 민중의 생활에 커다란 흥미를 가진 찌우쨌런이었지만, 그는 ‘생활’ 자체를 개념 정의하지 않고 어디까지나 그것을 설명이 필요치 않는 자명의 존재로 간주했다. 이를테면 그는 고대의 유물을 “생활의 전통”이라 불렀고, [아동의 문학]을 논할 때는 아이들의 “독립된 생활”을 강조했으며, “자연에 순응하여 탄생에서 성장, 성숙, 노쇠, 사망에 이르는 각각의 시기를 살아가는 것은 모두 진정한 생활”<sup>54</sup> 이라고 주장했다. 또 “음란하고 외설적 가요”를 풀이할 때도 “생활과의 관계”에 대해 언급했다. 그가 말하는 ‘인간의 문학’은 “인간의 내면적 생활”이나 “육체와 정신의 이중생활”, “인간의 정당한 생활”, “인간의 이상적 생활”을 강조하는 것이며, 거기에는 “물질적 생활”, “도덕적 생활”, 인간 “생활을 바꾸는 힘”이 포함된다고 한다.<sup>55</sup>

찌우쨌런에게 있어 민속학이란 주로 평범하고 세속적인 민간생활로부터 여러 가지 미적 감각이나 친근감, 정취 등을 찾아내는 것이기도 한데, 그것들은 모두 진정 자유로운 ‘인간’이 발전시키고 누려야 할 생활이었다. 관련하여, 1924년에 창간한 잡지 어사(語絲)의 발간사에는 “자유로운 사상, 독립된 판단, 화목한 생활을 제창한다.”는 대목이 보인다. 그는 일상적인 생활양식 곧 크게는 탄생이나 사망과 같은 인생의례, 작게는 식사나 음주와 같은 일상의 한 순간에 이르기까지 모두 다 민속적 의의가 있으며, 다름 아닌 민중의 일상생활이 다양한 민속을 형성한다고 생각했다.<sup>56</sup> 그의 표현을 빌리면, “생활에는 대체로 음식, 연애, 생육, 노사(老死)와 같은 일들이 포함되는데, 그것들은 모두 서로 연결되어 있어 임의대로 추출할 수 있는 게 아니다. (중략) 나는 결코 사람이 하루 종일 잠만 자거나 차와 술로 밥을 갈음해도 좋다고는 보지 않지만, 잠을 자거나 차를 마시고 술을 마시는 것도 생활의 일부이기 때문에 경시되어서는 안 된다고 생각한다.”<sup>57</sup> “우리가 세시와 풍속에 왜 흥미를 느끼는지 그 이유는 매우 간단하다. 그것들은 우리의 평범한 생활 속의 조그마한 변화이기 때문이다. 민간의 역사는 본래 날마다 사람과 사람 사이에서 일어나는 일상사의 연속인데, 천문 지리와 계절의 추이가 이 인간사에 영향을 끼쳐 다양한 인간의 모습들을 직조해 간다.”<sup>58</sup> “한 나라의 역사와 문화는 오랫동안 전해져 내려와 생활 속에 언제나 그 흔적을 새겨 넣는다. 어떤 것은 우아하고 어떤 것은 소박하지만, 그 어떤 것이건 세련되어 있다.”<sup>59</sup> 고 한다.

또 생활의 오락에 대해 논할 때도 다른 민속학자들처럼 용선(龍船) 경연이나 옛날이야기와 같은 전통적 사상(事象)만을 주목하는 게 아니라, 찻집에 앉아 있거나 처마 밑에서 있거나, 혹은 해바라기 씨를 까먹거나 담배를 피우거나 하는 것 등과 같이, 부담 없이 즐길 수 있는 생활상의 작은 휴식이 되는 행위도 모두 똑같이 시야 속에 넣었다. 이러한 이념에 기초하여 찌우쨌런은 사실상 민속을 인간의 일종의 생활 상태로 보았다. 그리고 평범한 일상생활에서 즐겨 문학 작품의 소재를 찾고, 늘 똑같은 나날의 생활 속에 넘쳐나는 일상적 사상에서 민속의 재미와 흥취를 발견했다. 그에게 있어 사람들의 일상적 음식, 초목과 곤충, 물고기, 그리고 지방의 풍토와 인심을 기술하는 건 인생의 목적이 되기조차 했다. 그렇기 때문에 “왜 모두가 사회생활이나 자연, 명물을 기록하고 싶어 하지 않고, 봉건적인 유교만을 고집하는지 알 수가 없다.”<sup>60</sup> 고도 지적한 것이다.

이처럼 찌우쨌런은 민속의 재미, 곧 생활의 정취를 중시하고 상찬했다. 그것은 가요운동에 몰두한 초기보다도 어사(語絲) 시기의 작품 쪽에 뚜렷이 드러난다. 이 시기에 쓴 소품에서는 음식문화 같은 일상적인 물질생활에 특별히 관심이 쏠렸다. 그에게 먹을거리는 한 지방의 생활을 특징짓는 대단히 중요한 것의 하나로, 일상의 밥과

죽뿐 아니라 한식(閑食)과 간식에 이르기까지 모두 의미를 가지고 있었다. 향토 음식을 소개할 때도 그 제조공정과 판매 활동뿐 아니라, 관련된 음식 습관과 풍속의 정경까지 섬세하게 묘사하고, 나아가 그 유래와 의미도 추적했다. 일상생활에 관심을 갖고 더불어 각지에서 풍부한 생활 체험이 있는 그것기에, 그가 쓴 음식문화의 소품은 매우 산뜻하면서도 친근함이 있었다. 중국 남북 지방의 ‘점심’에 대한 비교, ‘베이핑의 봄날(北平的春天)’에 대한 기술 등이 그 좋은 보기다.

지금까지 살펴본 바와 같이 ‘생활’에 대해 찌우쥘런은 이상주의적 정서를 가지고 있으며, 특히 일상생활의 미적 감각을 힘써 추구하고 생활의 고유한 맛을 느끼기 위해 애를 썼다. 1924년에 발표한 「생활의 예술」에서는 “섬세하고 아름다운 생활”을 제창하고, 일상생활 속의 미적 감각을 추구했다. “우리가 일용하는 필수품 외에 별 쓸모없는 유희와 즐거움이 있는 까닭에 생활은 흥미롭다. 우리가 석양을 바라보고, 가을 강의 수면을 응시하고, 꽃을 사랑하고, 빗소리에 귀를 기울이고, 향기를 즐기고, 해갈을 풀 생각 없이 술을 마시고, 그리고 포만감을 느낄 생각도 없이 점식을 먹는데, 이 모든 게 생활에선 필요한 것이다. 비록 쓸모없는 장식일지라도, 세련되면 될수록 좋은 법이다.”<sup>61</sup> 그에게 ‘미(美)’는 생활의 키워드이며, 따라서 그가 “일상용품, 집단적 공예에서미를 추구하는” 야나기 무넨요시(柳宗悅)의 민예운동을 주목한 것도 무리는 아니다.<sup>62</sup> 예전에 그는 「향토연구와 민예」를 거론하면서<sup>63</sup> 야나기타 구니오(柳田國男)와 야나기 무넨요시를 함께 중시했는데, 이는 일본학계 상황을 잘 아는 현재의 중국민속학자들에게서는 거의 볼 수 없는 경향이다.

찌우쥘런은 민속학을 통해 사람들이 일상에서 생활에 대한 정열을 배양하고, 진정한 의미에서 한 ‘인간’으로 생활하는 것을 돕고 싶어 했다. “보통 사람들은 어떻게 생활하고 있는가?”를 고찰하여, 사람들의 주관적 발전에 걸맞은 합리적, 이상적인 생활 방식을 발견하고자 노력했다.<sup>64</sup> 그렇기 때문에 문학혁명에 ‘인간의 문학’이란 이념을 바치고, 동시에 민속학이 사람을 목표로 삼아 민중 생활에서 가치를 발견하기를 촉구했다. 예전에 찌우쥘런은 중국인의 생활에 대한 태도가 “타협적이고 순종적이며 생활에 대해 강렬한 애착이 없고 진지한 항변도 하지 않는다.”고 비판하며 다음과 같이 지적한 적이 있다. “중국인들은 생활을 지나치게 비판적으로 보며, 생활과 습관을 뒤섞는다. 그들은 마치 극단적인 현세주의를 숭배하는 것처럼 생활하고 있으면서도, 실제로 하루라도 진지하고 정열적으로 생활한 적이 없다 해도 무리는 아니다.”<sup>65</sup> 이어 중국인의 양 극단적인 생활방식(금욕과 향락)을 비판하고 나서 이른바 ‘생활의 예술’을 제창했다. ‘생활의 예술’이란 금욕과 향락이라는 대극적 생활방식의 조화이며 중용으로, 자유롭고 절도 있는 생활을 말한다. 그리고 그것을 실현하는 방법은 “양자를 절묘하게 혼합하여 취사선택하는 것”<sup>66</sup> 이외에 달리 방법이 없다고 주장했다.

일반적으로 중국인은 생활과 사상에서 적절히 처신하는 것을 중시한다. 이에 대해, 찌우쥘런은 섬세하고 미의식을 가진 예술적 생활의 처신 방식을 제시했다.<sup>67</sup> 이런 그의 생활에 대한 미의식의 추구는 부분적으로는 그리스와 중국의 문화 비교에서 나온 것일지도 모르겠다. 곧 그리스 문명에 보이는 미에 대한 추구가 중국에는 결핍되어 있다는 인식과 관련이 있겠다. 아무튼 찌우쥘런에게는 ‘생활’을 개선, 향상시키려는 사상이 있었으며, 그가 주장한 ‘생활의 예술’에는 그러한 사상이 잘 반영되어 있다고 보인다.

그런데 ‘생활의 예술’을 실현하기 위해서는, 다시 말해 자유와 절도의 새로운 균형을 실현하려면, 금욕주의의 비인도적인 억압을 벗어나 예절을 분별할 줄 알아야 한다. 그는 이 예절을 ‘본래의 예절’이라 불렀는데, 그것은 중국 고대에 실재한 구체적인 ‘예의(禮儀)’나 ‘예교(禮敎)’를 가리키는 게 아니라, 중국에 본디 존재하고 있던 일종의 이상적인 생활방식을 말한다. 찌우쥘런은 이상적인 자유와 절도는 이 ‘본래의 예절’에 의해 규정된다고 믿고, 민중의 의례 행위에 관한 분석을 통해 ‘본래 예절’의 부흥이나, ‘새로운 예절’의 형성을 촉진할 수 있다고 생각했다. 그가 말하는 ‘본래의 예절’이란 rite(의례)가 아닌 art(예술)로, 추상적인 생활의 예술로서 예전부터 존재했고 현대인들 역시 이용 가능한 것이었다. 당시의 중국은 새 시대에 걸맞은

문명을 건설해야만 했고 그 때문에 새로운 자유와 절도가 시급히 요구되니, 천 년 전에 있었던 ‘본래의 예절’ 을 부활시키거나 혹은 새 시대에 부합하는 ‘새로운 예절’ 을 구축해야만 했다. 그의 이러한 설명 방식에 아득한 옛날에 대한 유토피아적 상상이 내포되어 있음은 말할 나위도 없었다.

이 예절과 관련된 풍습에 대해, 1924년 11월 이후 잡지 어사(語絲)와 진보부간(晨報副刊), 경보부간(京報副刊) 등에 「예부문건(禮部文件)」이란 제목의 글이 여러 편 발표되었다. 글쓴이는 쩐우쥘린과 지양사위엔(江紹原)으로 두 사람은 서로를 ‘예부총장(禮部總長)’ 과 ‘차장(次長)’ 이라고 부르며, 토론을 통해 예절에 관한 인식을 심화시켰다. 쩐우쥘린이 ‘본래의 예절’ 을 이상화하고 낭만화하는 경향이 있다는 것은 이미 앞서 언급했는데, 지양사위엔의 반박에 밀려, 결국 그는 ‘본래의 예절’ 이란 “공상 속에서나 있을 법한 당위적 예절” 에 불과하며, 자기가 주장한 ‘생활의 예술’ 은 대체로 의례 그 자체에 가깝다는 것을 인정했다.<sup>68</sup> 그리고 지양사위엔과의 토론을 통해 상상 속의 이상적 생활방식을 ‘새로운 예절’ 로 정리하는 한편, 그 ‘새로운 예절’ 의 구축에 구체적인 의례제도를 반드시 마련할 필요는 없으며, 사람들의 건전한 상식과 사상의 육성을 촉진하여 원래 있는 ‘야만적 사상’ 을 타파함으로써 예절에 부합된 생활, 곧 ‘예술적 생활’ 을 실현해야 한다고 주장했다. 이러한 주장에 대해선, 쩐우쥘린이 ‘생활의 예술’ 을 통해 접근하려고 한 것은 ‘본래의 예절’ 이나 ‘새로운 예절’ 이기보다는 일종의 ‘사대부 의식’ 에 불과하다는 비판<sup>69</sup> 도 존재한다.

한편 지양사위엔의 경우, 건전한 사상의 수립을 통해 상상 속의 ‘생활의 예술’ 을 실현하고자 한 쩐우쥘린과는 대조적이었다. 그는 고적(古籍)을 정리하여 ‘본래의 예절’ 을 실증적으로 파악하려고 노력했다. 그에게 예절이란 어디까지나 실천 가능한 의식으로, 고대 중국에는 분명히 그런 전통적인 예절이 존재했다. 따라서 그 고대의 의식을 정리하여 본디 예절의 모습을 논증하려고 했다. 쩐우쥘린과의 토론을 계기로 시작된 그의 고대 의례 연구는 그 후 중국민속학의 독자적 연구 성과로 꽃을 피우게 된다.

이처럼 쩐우쥘린과 지양사위엔의 예절에 관한 이해에는 큰 차이가 존재하지만, 양자의 논의는 “새로운 예절의 구축”<sup>70</sup>이라는 공동의 목표를 둘러싸고 펼쳐진 것이다. 그들이 지향한 ‘새로운 예절’ 이란 가령 문명이나 종교, 과학, 위생, 예술, 도덕 등과 같은 현대의 이념을 통해 고대 의례 혹은 ‘본래의 예절’ 을 현대화, 구체화함으로써 현대인의 쓰임새에 부합하도록 재구축하는 것이었다.<sup>71</sup> 양자는 각각의 입장에서 국민문화 건설이라는 건박한 중화민국 시대의 과제에 답을 제시하려고 했다. 그렇기 때문에 쩐우쥘린은 지양사위엔의 두발, 수염, 손발톱(發須爪)에 부친 서문에서 그의 예절을 둘러싼 풍습 연구를 다음과 같이 높이 평가했다. 곧 “중국 예교(禮教)에 보이는 여러 가지 미신의 기원을 밝혀 학문에 기여했을 뿐만 아니라, 청년들에게 중대한 계시를 주어 열린 두뇌를 양성함으로써 현대의 복고와 같은 반동에 저항하는 현실적 효과를 가지고 있다.”<sup>72</sup> 고 평가했다.

## 5. 문학: ‘소품문’을 중심으로

앞에서도 언급했듯이 중국민속학의 여명기에 활약한 인사 중 다수는 학문을 추구하는 학자라고 하기보다는, 오히려 개인의 문학적 재능을 표현하거나 문학평론의 집필을 하는 문인들로, 그들의 문학적 흥미는 학술적 흥미를 훨씬 웃돌고 있었다. 그런 문인들이 ‘선각자’ 로서 가요운동을 추진한 것은 거기에 분명히 ‘학술적’, ‘문예적’, 그리고 ‘교육적’ 인 기대를 걸었기 때문일 것이다. 하지만 그들에게 가장 중요한 것은 국민의 문화적 계몽이었으며, 또 그 최대의 목적은 어디까지나 사상과 문학의 혁명이었다. 따라서 그들은 중국사회에 계몽적 의식이 침투하기 시작하자 더 이상 민요 채집이나 민속학 연구와 같은 적막한 작업에 집착하지 않고 떨어져 갔다. 물론 그중에는 민요나 민속 사상에 계속 흥미를 가지고 있는 이들도 있었지만, 대부분의 경우 그것들을 문학 창작의

소개나 도구로 보기 일쑤였다. 그러한 문학적 취미는, 그들이 가요운동이나 민속조사를 마지막까지 완수하는 것을 어렵게 했다.

가요운동이 문인 취향의 가치관에 큰 영향을 받은 것은 부정할 수 없는 사실이다. 예를 들어 가요운동의 발단이 된 「베이징대학 전국 근세 민요가요 수집 요강」을 보면, 민요 채집에 즈음한 ‘자격항목’을 다음과 같이 규정하고 있다. 곧 “하나의 지방, 하나의 사회 혹은 어떤 시대의 인정, 풍습, 정치, 종교의 변용에 관한 것” 이외에도 “음란하고 외설적인 내용에 저촉되지 않은 것”, “자연스런 정취가 있는 것”, “깊은 우의(寓意)가 있는 것”, “천연의 울림을 가지고 있는 것” 등과 같은 문인 취미에 맞는 기준이 마련되었다. 또 학술과 문학의 두 가지 목적에 대해서도 가령 후스(胡適) 등은 민속연구나 방언연구의 중요성을 인정하면서도, 더욱 위대하고 근본적인 목적은 어디까지나 문학에 있으며 민요는 중국문학의 “범위를 확장하고 본모기를 늘려주는” 것에 불과하다고 주장했다.

짜우쥘런 역시 중국민속학의 여명기를 지탱한 그러한 문인들 중의 한 사람이었다. 이탈리아인 비탈레 남작(Baron Guido Vitale)의 말을 인용하며, “이런 민요에 기초하여, 그리고 인민의 진정한 감정에 기초하여 새로운 ‘민족의 시’가 창작될 수 있을지도 모르겠다.”고 한 그는 민요를 방언적인 시로 간주하고, 방언의 어휘로 중국어 문장을 풍요롭게 만들 수 있다고 생각했다.<sup>73</sup> 동시에 민요의 진지함과 성실함을 평민문학의 미적 기준으로 간주하고, 민속연구의 목적을 국민문학의 구축이라는 이상과 결합하려고도 했다. 그의 말을 빌리면, “만약 중국에서 국민문학을 구축하고 대다수 민중의 성질과 심정 및 생활을 표현하려고 한다면 반드시 본토의 민속연구가 필요하다. 그것은 인류학의 범위에 속하는 학문이지만 문학과도 극히 중요한 관계에 있다.”<sup>74</sup>는 것이다.

분명 짜우쥘런은 당시의 문인 중에서는 드물게도 현대적인 민속학 이념을 가진 인물이었다. 하지만 루쉰(魯迅)과 마찬가지로 그의 이름과 지명도가 주로 문학자로서의 성과에 의한 것<sup>75</sup>은 부정할 수 없겠다. 짜우쥘런의 문학적 지향 역시 민속학적 지향을 능가했기 때문이다. 54운동 이후 짜우쥘런은 의기소침하여 은둔과 한거(閑居)를 좇기 시작하고 이른바 ‘정취문학’에 힘을 쏟게 되는데, 그것은 그의 “개인주의적인 인간 본위주의”<sup>76</sup> 인생관과 무관치 않을 것이다. 그에게 있어 정취의 원칙은 결코 학술의 원칙에 뒤처지는 것이 아니라, 오히려 짜우쥘런이란 인간의 풍격 그 자체였다<sup>77</sup>고 보인다. 심지어 그의 이른바 “민속학에 대한 편애”<sup>78</sup>조차도 그러한 정취로부터 생겨난 것이라 봐도 무방하겠다. 그에게 정취의 가장 큰 대상은 민속학이 아닌 문학이었다. 신화나 동화(민간고사), 동요, 민요, 나아가 산문이나 시, 소품문에 이르기까지 그는 문학적 입장에서 그것들을 주목하고, 도중 민속학에 강하게 이끌리면서도 최종적으로는 문학으로 되돌아간 것이다. 그 점에서, 향토문화에 대한 강렬한 감정에 기초하여 민속학이란 사업에 전력을 기울인 야나기타와는 크게 다르다고 말할 수 있겠다.

짜우쥘런의 문학적 업적은 다방면에 걸쳐 있지만 여기서 그의 소품문이 갖고 있는 민속학적 가치만을 언급하고 넘어가자. 그의 소품문은 현대 중국문학의 산문이나 잡문 창작에 다대한 영향을 끼쳤는데,<sup>79</sup> 그 최대의 특색은 다종다양한 민속 사상에 대한 표현과 묘사에 있다. 그가 남긴 소품문은 방대한 양에 달한다. 게다가 각지의 민정풍속 기술에 많은 지면을 할애한 까닭에, 당시의 민속자료들을 적지 않게 간직하고 있다. 중국에는 이렇게 그의 소품문을 높이 평가하는 민속학자가 많다. 실제 그의 소품문을 보면 당시로서는 드물게 정취에 별로 관심이 없다. 오히려 정서적 감성이 넘쳐나는 생활의 경지를 추구해 그런지 그의 시선은 시종일관 밑으로 향한다. 당연한 일상의 평민생활이나 신변의 작은 사안들에 많은 관심을 쏟는다. 그리하여 생활과 관련된 사상들을 객관적으로 기술할 뿐만 아니라, 때로 주관적인 인상을 보태기도 하고 서양 이론에 기초한 해설을 덧붙이기도 한다. 소품문이란 이름의 “개인의 정원”에서 표현된 건 미묘한 인간의 맛과 멋이며 민정풍속에 녹아든 인간성의 미학이다. 그러한 특색을 가진 까닭에 그의 소품문은 문학적 성공을 이루었고 아직까지도 많은 독자들에게 영향을 미치고 있는 것이다.<sup>80</sup>

인간에 대한 관심은 쉰우쥘런의 소품문과 민속학 연구를 결합하는 하나의 키워드다. 스스로 자신의 지식을 ‘잡학’이라 불렀듯이 그의 독서 범위는 매우 광대했다. 그는 늘 각종 기록이나 잡서들로부터 제재를 찾아<sup>81</sup> 그것들을 바탕으로 지방의 풍물이나 역사 전통, 민간신앙, 민간문학을 수없이 묘사했는데 특히 세시나 풍토, 물산에 관한 역대의 잡서들이 대량으로 인용되었다. 그러한 소품문은 훗날의 민속학자들이 문헌자료를 검색하는 데 좋은 실마리를 제공했다. 또 폭넓고 고도한 학문적 소양을 가지고 명, 청 시대의 수기와 서양 서적, 나아가 일본의 예증 등도 종종 끌어들이며, 그의 소품문은 어떤 의미에서 일국 문화론을 뛰어넘는 비교론적 특색을 구비하고 있었다고도 보인다. 당시 비교민속학의 입장에서 민정풍속이나 세상의 도리 등을 응시한 몇 안 되는 인물이었다. 그리고 그의 작품 속에서 ‘민속’은 이상적인 활연(豁然)한 현대인이 갖춰야 할 정당하고도 필요한 지식으로 간주되었다.

덧붙여, 문헌을 대량으로 인용하는 쉰우쥘런의 소품문은 ‘서화(書畵)’ 곧 고서의 소개 혹은 발췌로 폄하되는 경우도 없지 않아 있다. 때론 그 기술 스타일로 말미암아 ‘문초공(文抄公)’이라 야유를 받기도 한다. 하지만 그것은, 그의 작품이 잡기(雜記)의 전통적인 형식을 계승하고 있기 때문이며, 또 심층적인 민속연구를 펼칠 만한 지면이 주어지지 않았기 때문이다. 그의 소품문은 기본적으로 민속자료의 소개와 비평에 머무르고 있어, 때로 본질을 꿰뚫은 탁견을 내포하고 있지만 결코 학술적인 것은 아니다. 그것이 반영하고 있는 것은, “극히 개인화된 취미 및 그 기호 주변의 일상이 쉰우쥘런을 민간문화와 그 연구로 자연스레 나아가게 했다.”<sup>82</sup>는 사실이다.

## 6. 토론: 중국민속학의 행방

여명기의 중국민속학에 대한 쉰우쥘런의 공적은 다음의 몇 가지로 정리할 수 있겠다.

그는 1922년에 가요 주간을 창간을 수정, 보강했다. 곧 채집한 민요의 “방언이나 속어를 해설할” 것, “가사가 세속적일지라도 수식을 가해서는 안 되며 속자(俗字)나 속어 역시 공적인 말로 바꾸지 말” 것, 그리고 “민요가 유통되는 어떤 사회의 시대배경”에 대해 주석을 붙일 것 등을 요구했다. 이러한 요구가 가요운동의 레벨과 품질을 향상시켰음은 말할 나위도 없겠다. 또 『가요』 주간의 창간사가 보여주듯이 그는 가요운동에서 민속학을 주목할 것을 강조했다. 단지 “소박한 곡조와 우아한 가사”를 찾던 기왕의 문학적 가요운동과는 다른, 새로운 방향을 제시한 것이다. 실제 그 영향 아래 민요의 채용 기준에 문학적 제한이 풀려 많은 민요들이 채집될 수 있었다. 또 외설적 가요에 대한 그의 관심과 집착 역시 강하게 드러나며,<sup>83</sup> 그것은 그의 민속학적 입장을 돋보이게 할 뿐만 아니라 현재까지도 큰 의의를 가지고 있다.

현대의 중국민속학은 가요운동에서 시작하여 오랜 세월을 거쳐 형성된 것으로 그 연구 범위 역시 시간의 흐름과 함께 민요와 민간문학에서 방언이나 민간신앙, 풍습 등으로 확장되었다. 그 결과 민속문화나 민속생활, 일상의 생활세계로 눈길이 향하게 되었다. 그런 중국민속학의 초기 단계에서 쉰우쥘런은 민간문학을 민속학 연구의 궤도에 올리려 진력했고,<sup>84</sup> 가요운동이 민속학의 총체적 연구로 발전하는 흐름을 적극적으로 추진한 핵심인물이었다.<sup>85</sup> 오늘의 입장에서 선학을 비판하는 것은 공평하지 않겠지만, 지금의 중국민속학에 건설적인 의견을 내놓기 위해서라도 여명기의 중국민속학을 선도한 그의 사상과 실천을 비판적으로 검토할 필요가 있겠다. 지금까지의 논의를 바탕으로 이하 현대 중국민속학과 관련한 몇 가지 문제제기를 하는 것으로 결론을 갈음하겠다.

### 1) 민간문학과 민속학의 관계에 대해

위에서 언급한 것처럼 중국민속학의 역사는 대체로 민요나 신화와 같은 민간 구비문학의 수집과 정리에서 출발하여, 삼라만상을 망라할 듯한 ‘민속’이나 ‘민간문화’로 점점 그 영역을 확장해 왔다. 민속학자들의

이 “부단히 확장된 분과학문 의식”<sup>86</sup> 을 집대성한 게 1998 년에 발간된 중징원의 민속학개론 이다 . 하지만 분과학문으로서의 방법론이든 아니면 자료론이든, 혹은 기본적 개념 체계이든, 종래의 민속학은 늘 민간문학의 영역에 머물러 있었다 . 수많은 민속학자들이 민간문학을 기점으로 민속문화나 민속생활을 둘러싼 논의에 참여해 온 까닭에 이론적 힘이 부족한 건 부정할 수 없겠다 . 또 일부 학자들은 임기응변의 책략으로 민간문학과 민속학 사이에서 ‘재주 쫓게’ 줄타기도 한다 . 곧 민간문학 전반이나 혹은 신화, 서사시 등과 같은 특정 장르를 민속학의 핵심적 과제로 내세우며 민간문학을 민속학 속에서도 특히 가치 있는 연구 분야로 자리매김하는가 하면, 어느새 표면하여 민간문화나 민족전통, 무형문화유산 등을 부르대며 탁상의 공론을 되풀이한다 . 그런 것들을 거론하는 데 마치 전문적인 연구의 기초는 아무 필요도 없는 것처럼 날뛰고 있는 것이다 .

## 2) 채집과 필드 워크의 관계에 대해

베이징대학의 가요운동 이후 민간에서는 구비문학 자료를 찾으려는 기운이 고양되었다 . 종래 문헌자료를 보다 중시하는 경향이 강했던 중국 학술계에서 보면, 이는 분명히 하나의 혁명이었다 . 그러나 현대 민속학이 요구하는 기준에서 보자면 당시 행해진 것은 이른바 ‘샘플 채취’ 였으며, 필드 워크에 필요한 수준까지는 전혀 도달하지 못했다 . 게다가 운동을 주도한 문인들은 민간문학이나 민속학의 고찰을 행하도록 주위를 계몽하고 교육, 고무하기는 했지만, 학문을 목적으로 하는 조사연구를 스스로 실천하려고 하지는 않았다 . 민요의 학술적 가치에 일찍 눈을 떠 민속학에 애착이 많았던 쩌우쥘런 역시 마찬가지였다 . 그는 조사의 중요성을 깊이 인식하고 개인이나 학회 조직이 나서 현장을 조사하기를 호소하는 문장을 적지 않게 썼지만, 초년에 고향에서 약간의 동요 수집을 해 본 것 이외에 일생을 마칠 때까지 진정한 의미의 필드 워크를 행한 적이 없었다 . 훗날 높게 평가받고 있는 미아오핑산(妙峰山) 조사에도 참가하지 않았을 뿐더러 그것을 평가하는 문장 하나 남기지 않았다 . 지양사오위엔(江紹原)의 ‘예절’ 에 관한 실증적 연구와는 대조적으로, 그는 관련 사상을 제시하는 데만 만족하고 그 실증 연구는 사상이 자신이 행하는 게 아니라고 인식한 듯하다 . 그러니까 그는 자신의 민속학을 서재 속에 혹은 ‘자신의 정원’<sup>87</sup> 에 가두었던 것이다 . 이는 지금도 일부 중국민속학자들 사이에 보이는 두드러진 경향이기도 하다 .

## 3) 잡문, 산문, 소품문을 포함한 ‘문장’과 학술적 논저의 관계에 대해

현대 민속학이 생산하는 지식의 기본적인 표현양식은 민속학이란 전문성을 가진 학술 논문이 아닐 수 없다 . 그것은 선학들의 학술성파에 대한 존중과 정리를 전제로 민속 사상과 관련 자료에 대한 실증적 조사와 분석에 기초하여, 논거가 되는 참고문헌이나 자신의 본론을 보완하는 세밀한 주석 등을 그 특징으로 한다 . 이 학술 논문은 체제와 분량, 문체 등의 여러 방면에서 ‘문장’ 과는 큰 차이가 있었다 . 그 기준에서 보면, 여명기의 민속학자나 문인들의 작품은 귀중한 민속자료와 그 단서를 기록하고 있고, 또 일부 민속 사상에 대해선 날카로운 통찰력과 풍요로운 감성을 제시하고 있는 게 사실이다 . 하지만 그 대부분은 엄격한 의미의 학술 논문과 동렬로 놓고 논할 수는 없겠다 . 어떤 작품이 논문인가 ‘문장’ 인가를 기준으로 그 작자가 학자인가 문인인가를 구분한다면, 여명기 민속학에 크게 공헌한 사람들은 쩌우쥘런을 비롯해 대부분이 문인이었다 . 그들은 어디까지나 문인으로서 민속학 분야를 향해 발화한 것이지, 민속학자로서 진지하게 연구에 몰두해 성과를 내놓은 것은 아니었다 .

중국민속학의 아버지로 불리는 중징원조차도 일생에 남긴 ‘문장’ 수가 그 ‘논문’ 의 수보다 훨씬 많은데,<sup>88</sup> 이를 통해서도 중국민속학에는 양자가 혼재하고 있음을 잘 알 수 있겠다 . 그 배경의 하나로, 민속학이 인문학에 속하는지 아니면 사회과학에 속하는지, 이에 대해 아직 일치된 인식이 부재하다는 점을 들 수 있다 . 결국 중국민속학에서 ‘문장’ 과 ‘논문’ 의 혼재가 아직도 허용되고 있는 것은, 민속학이 ‘과학’ 을 앞세울 만한

객관성뿐만 아니라 실증하기 어려운 인문학적 성격을 적지 않게 가지고 있기 때문이다. 덧붙여 중국의 경우 이러한 인식의 불일치가 학술 영역에 국한되지 않아 문제다. 가령 민속학의 전문적 논문을 발표한 적이 없는 자칭 ‘민속 전문가’ 들이 근년에 민속학의 그 인문학적 성격을 이용하여, 공적인 자리에서 문화 문제를 거론하고 또 여론에도 영향을 미치고 있다. 비록 그들의 문화론이 학술적 검증을 견뎌낼 수 있는 게 아닐지라도 민속학에 그들을 비판할 자격은 없는 것이다.

#### 4) 물질문화 연구의 결여에 대해

쩌우쥘런은 장난감이나 문방구, 농기구, 고기잡이 도구, 그리고 음식문화 등에 많은 관심과 흥미를 보였는데, 당시 것처럼 물질문화에 주목한 이는 아주 적었다. 다른 문인들은 ‘문이재도(文以載道)’ 를 과신한 까닭에 ‘물이재도(物以載道)’ 의 가능성을 매우 경시하는 경향이 있었다. 이러한 경향은 지금도 계속되고 있는데, 중국민속학자는 누구나 다 민속문화나 민속생활 전반에 흥미가 있다는 포즈를 취하면서도, 대부분의 경우 물질문화의 조사 연구에 잘 나서지 않고 있는데 그 점 일본민속학과 큰 차이가 있다. 민속학을 체계적으로 배운 젊은 세대들조차 물질문화 연구를 회피하면서 그 물질이 넘쳐나는 일상세계를 마주하려고 한다. 게다가 무형문화유산 개념의 유행과 그것이 초래한 오해로 말미암아 물질문화를 경시하는 경향은 더욱 더 강해지고 있다.

#### 5) ‘민속’ 연구와 ‘생활세계’ 연구의 관계에 대해

현재 중국민속학은 민간문학만을 대상으로 하던 과거의 인식 틀로는 돌아갈 수 없게 되었다. 비록 민간문학 연구로 민속학 분야에서 활동하는 자가 있을지라도 그 시야를 민간문학에 한정하는 것은 어렵다. 중국민속학은, 민속학이라는 학문이 과거를 되돌아보는 학 s 현대의 중국민속학이 다시 그 초심으로 돌아가 민중과 그들의 일상생활을 이해하고 생활의 질을 향상시키기 위해서도, 문인의 낭만주의적 상상에 빠지지 말고 현대 사회의 일상을 직시하는 게 불가결하다. 이러한 낡고도 새로운 이념을 실천하기 위해서는 당연히 과거의 민속학 개념이나 패러다임을 극복할 필요가 있겠다. 그저 단순히 ‘민속생활’ 이나 ‘생활세계’ 와 같은 서구 유래의 개념을 중국민속학에 도입하면 좋은 게 아니다. 학술사의 단절을 피하기 위해서라도 최소한 그러한 개념을 도입하기<sup>89</sup> 전에 선행들이 일상생활을 어떻게 바라보고 이야기했는지, 진득이 살펴볼 필요가 있겠다. 곧 그들이 어떠한 생활관을 가지고 있었는지, 가요나 민간문학과 사회생활과의 관계를 어떻게 인식했는지, 그리고 민속문화의 전통이나 무형문화유산과 현대인의 일상생활의 관계를 어떻게 포착했는지 이해할 필요가 있겠다. 이를테면 중징원의 경우 민속학은 “인민의 생활문화 현상을 기록하고 연구하고 설명하는”<sup>90</sup> 학문분야라고 봤는데, 이러한 견해에 대한 검토는 아직 제대로 이루어지지 않았다고 보인다.

현재 중국민속학이 가지고 있는 문제의식은 민속학자가 직면하는 현대 중국사회의 현실과 호응하고 있다. 그리고 그 현실은 쯔우쥘런의 시대와 아주 동떨어져 있는 것도 아니다. 민속의 ‘민’ 에 관한 논의가 하층설, 계급론(노동 인민설), 민족·지역론을 거쳐 근년 국민, 시민, 공민 개념으로 다시 재연되고 있다는 게 그것을 뒷받침한다.<sup>91</sup> 그 재론 중에서 가령 가오빙중(高丙中)은 무형문화유산 정책에 대한 협력을 통해 지금까지 봉건시대의 유물로서 배제되어 온 민속문화를 국가로부터 공인된 공민문화로 자리매김하려 진력하고 있다.<sup>92</sup> 요컨대 쯔우쥘런 등이 직면했던 국민문화의 건설이란 과제는 결코 케케묵은 주제가 아니라, 중국민속학이 바로 지금 직면하고 있는 과제 그 자체인 것이다.

이 글에서 거론한 쯔우쥘런의 사상과 실천은 과거의 한계만이 아니라 금후의 가능성도 시사하고 있다고 보인다. 물론 중국이 동서 제국들과 싸우고 또 내전에 휩싸여 민중들이 겨우 목숨을 부지하며 살아간 그 시절에, ‘생활의 예술’ 을 읊조리며 ‘개성주의적 인간 본위주의’ 를 추구한 쯔우쥘런은 상당히 ‘별난 놈’ 이었을지도

모르겠다. 하지만 1934 년부터 ‘신생활운동’ 이라 불리는 공민교육이 추진되었을 때, ‘생활의 예술’ 은 발표된 지 10 년을 지나 하나의 선견지명으로 재평가되고 있었다.<sup>93</sup> ‘생활의 예술’ 이 되었던 ‘개성주의적 인간 분위주의’ 가 되었던, 현재에 이르러 그것들에 대한 재평가의 필요성은 두말할 나위도 없겠다. 인류학자 페이시아오통(費孝通)이 만년에 예측했듯이 중국이 소강(小康) 상태의 사회를 실현하고 나서 도래하는 것은 생활의 질과 예술화의 문제이기 때문이다. 풍요사회가 불러일으키는 ‘생활혁명’ 은 중국의 민속학자들에게 다시금 ‘민속생활’ 이나 ‘현대적 일상’, 그리고 ‘생활세계’ 와 같은 범주가 갖는 의미를 숙고할 것을 재촉하고 있다.

## 注

- 1 王文寶, 中國民俗研究史, 黑龍江人民出版社, 2003, 46-50 쪽과 67 쪽. 王强 편, 中國現代民間文藝學家, 中央民族學院出版社, 1988, 58-66 쪽.
- 2 周作人, 知堂回想錄(上), 河北教育出版社, 2002, 108-110 쪽.
- 3 周作人, 「我的雜學: 代序」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 1-39 쪽.
- 4 鍾敬文, 建立中國民俗學派, 黑龍江教育出版社, 1999, 17 쪽.
- 5 찌우쥬원은 일본 유학 기간에 일본어 외에도 러시아어, 그리스어, 산스크리트어를 배웠다. 倪墨炎, 苦雨齋主人周作人, 上海人民出版社, 2003, 34-36 쪽.
- 6 周作人, 「我的雜學: 代序」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 1-39 쪽.
- 7 周作人, 「童話略論」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 39-45 쪽.
- 8 陳子艾, 「我國現代民間文藝學的開端」, 苑利 편, 二十世紀中國民俗學經典·學術史卷, 社會科學文獻出版社, 2002, 48-68 쪽; 郝蘇民·王宏剛·曹保明, 「周作人與早期中國民俗學」, 苑利 편, 二十世紀中國民俗學經典·學術史卷, 社會科學文獻出版社, 2002, 178-187 쪽.
- 9 安德明, 「家鄉: 中國現代民俗學的一個起點和支點」, 民族藝術, 2004 년 제 2 기.
- 10 周啓明, 「一點回憶」, 民間文學, 1962 년 제 2 기.
- 11 周作人, 「采集兒歌童話啓」, 鍾叔河 편, 周作人文類編⑥ 花煞: 鄉土·民俗·鬼神, 湖南文藝出版社, 1998, 503-504 쪽.
- 12 陳泳超, 「周作人 紹興兒歌集 考述」, 民間文學論壇, 2012 년 제 6 기. 찌우쥬원이 집록하여 주를 단 童話研究手稿, 福建教育出版社, 2004 참조.
- 13 周作人, 清嘉錄, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 310-314 쪽; 周作人, 「與友人論懷鄉書」, 鍾叔河 편, 周作人文類編⑥ 花煞: 鄉土·民俗·鬼神, 湖南文藝出版社, 1998, 12-13 쪽.
- 14 周作人, 「故鄉的野菜」, 鍾叔河 편, 周作人文類編④ 人與虫: 自然·科教·文明, 湖南文藝出版社, 1998, 12-14 쪽.
- 15 周啓明, 「一點回憶」, 民間文學, 1962 년 제 2 기.
- 16 周作人, 「歌謠 週刊發刊詞」, 원래 가요 주간 제 1 호에 등재되었다. 1922 년 12 월 17 일. 위 인용문은 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 97-98 쪽에서 인용했다. 일반적으로 이 발간사는 찌우쥬원이 집필한 것으로 알려져 있지만, 이에 대해 다른 의견을 제시한 학자도 있다. 자세한 것은 施愛東, 「歌謠 週刊發刊詞作者辨」, 民間文化論壇, 2005 년 제 2 기 참조.
- 17 周作人, 「神話與傳說」, 鍾叔河 편, 周作人文類編⑥ 花煞: 鄉土·民俗·鬼神, 湖南文藝出版社, 1998, 177-180 쪽.
- 18 周作人, 「歌謠」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 104-107 쪽.
- 19 周作人, 「讀 繪圖童話大觀」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 142-147 쪽.
- 20 王文寶, 中國民俗研究史, 黑龍江人民出版社, 2003, 113-114 쪽.
- 21 陳連山, 「重新審視現代民俗學的命運」, 民俗研究, 2012 년 제 1 기.
- 22 施愛東, 中國現代民俗學檢討, 社會科學文獻出版社, 2010, 17 쪽.
- 23 王文寶, 中國民俗學史, 巴蜀書社, 1995, 203 쪽.
- 24 鍾敬文, 鍾敬文民俗學論集, 上海文藝出版社, 1998, 329 쪽.
- 25 루원, 찌우쥬원과 아나기타의 관계에 관해서는 今村與志雄, 「魯迅·周作人與柳田國男」, 孫郁·黃喬生 편, 回望周作人研究述評, 河南大學出版社, 2004, 163-172 쪽 참조.
- 26 周作人, 「遠野物語」, 周作人, 夜讀抄, 河北教育出版社, 2002, 7-13 쪽.
- 27 周作人, 「聽耳草紙」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 382-384 쪽.
- 28 周作人, 「鴉片祭竈考」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 227-226 쪽.
- 29 陳連山, 「重新審視現代民俗學的命運」, 民俗研究, 2012 년 제 1 기.
- 30 錢理群, 周作人傳, 北京十月文藝出版社, 1990, 234-236 쪽.
- 31 吳平, 「編後記」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 410-423 쪽.
- 32 周作人, 「平民文學」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 278-281 쪽.
- 33 周作人, 「貴族的與平民的」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 287-289 쪽.
- 34 周作人, 「廠甸」, 周作人, 苦口甘口, 河南大學出版社, 2004, 151-154 쪽.
- 35 周作人, 「一歲貨聲」, 鍾叔河 편, 周作人文類編⑥ 花煞: 鄉土·民俗·鬼神, 湖南文藝出版社, 1998, 17-20 쪽.
- 36 周作人, 「中國民歌的價值」, 周作人民俗學論集, 上海文藝出版社, 1999, 101-103 쪽.
- 37 周作人, 「海外民歌譯序」, 鍾叔河 편, 周作人文類編⑥ 花煞: 鄉土·民俗·鬼神, 湖南文藝出版社, 1998, 569-571 쪽.
- 38 周作人, 「潮州畝歌集序」, 鍾叔河 편, 周作人文類編⑥ 花煞: 鄉土·民俗·鬼神, 湖南文藝出版社, 1998, 567-568 쪽.



- 39 周作人,「中國民歌的價值」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,101-103 쪽.
- 40 呂微,「民間文學需要統一的學術目的」,民間文學論壇,2012 年 제 6 기.
- 41 高有鵬,「民間文學學科的現代意識:歌謠研究者的民衆立場與國家意識」,民間文學論壇,2012 年 제 6 기.
- 42 周玉蓉,「關注民衆 貼近民生:周作人民俗研究目的解讀」,民俗學刊 제 2 집,澳門出版社,2002, 23-28 쪽.
- 43 周作人,「擁護 達生篇等」,鍾叔河 편,周作人文類編⑤ 上下身:性學·兒童·婦女,湖南文藝出版社,1998,111-112 쪽.
- 44 周作人,「關於通俗文學」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,305-309 쪽.
- 45 周作人,「拜脚商兌」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,82-85 쪽.
- 46 周作人,「關於竹枝詞」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,245-249 쪽.
- 47 周作人,「擁護 達生篇等」,鍾叔河 편,周作人文類編⑤ 上下身:性學·兒童·婦女,湖南文藝出版社,1998,111-112 쪽.
- 48 周作人,「鄉村與道教思想」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,198-203 쪽.
- 49 周作人,「常識」,鍾叔河 편,周作人文類編④ 人與虫:自然·科教·文明,湖南文藝出版社,1998,381-387 쪽.
- 50 周作人,「關於兒童的書」,知堂書話,岳麓書社,1986,135-138 쪽.
- 51 周作人,「與友人論國民文學書」,鍾叔河 편,周作人文類編③ 本色:文學·文章·文化,湖南文藝出版社,1998,94-96 쪽.
- 52 李景彬,周作人評傳,陝西人民出版社,1986,180-184 쪽.
- 53 周作人,「國粹與歐化」,鍾叔河 편,周作人文類編① 中國氣味:思想·社會·時事,湖南文藝出版社,1998,185-187 쪽.
- 54 周作人,「兒童的文學」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,21-28 쪽.
- 55 周作人,「人的文學」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,269-277 쪽.
- 56 毛曉平,「周作人的民俗觀和美文觀」,民間文學論壇,2012 年 제 6 기.
- 57 周作人,「上下身」,鍾叔河 편,周作人文類編⑤ 上下身:性學·兒童·婦女,湖南文藝出版社,1998,40-42 쪽.
- 58 周作人,「清嘉錄」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,310-314 쪽.
- 59 周作人,「蘇州的回憶」,周作人,苦口甘口,河北教育出版社,2002,113-117 쪽.
- 60 周作人,「說鬼」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,215-218 쪽.
- 61 周作人,「北京的茶食」,挿圖珍藏版周作人散文,人民文學出版社,2005,8-9 쪽.
- 62 周作人,「我的雜學:代序」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,1-39 쪽.
- 63 周作人,知堂回想錄(下),河北教育出版社,2002,776-778 쪽.
- 64 錢理群,「周作人的民俗學研究與國民性考察」,北京大學學報,1988 年 제 5 기.
- 65 周作人,「民衆的詩歌」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,99-100 쪽.
- 66 周作人,「生活之藝術」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,224-226 쪽.
- 67 周作人,「生活之藝術」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,224-226 쪽.
- 68 江紹原·周作人,「禮的問題」,語絲 1924 年 제 3 기.
- 69 伊藤德也,「藝術的本義:周作人“生活的藝術”的構造」,孫郁·黃喬生 편,回望周作人研究述評,河南大學出版社,2004,173-187 쪽.
- 70 程天舒,「建設之難:論語絲時期周作人與就江紹原的禮俗研究」,近現代社會變遷與中國民俗學國際學術研討會論文集,山東大學,文化部民族民間文藝發展中心,2010,251-259 쪽.
- 71 江紹原·周作人,「禮的問題」,語絲 1924 年 제 3 기.
- 72 周作人,「發須爪序」,鍾叔河 편,周作人文類編⑥ 花煞:鄉土·民俗·鬼神,湖南文藝出版社,1998,213-215 쪽.
- 73 周作人,「歌謠週刊發刊詞」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,97-98 쪽.
- 74 周作人,「在希臘諸島」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,348-349 쪽.
- 75 趙世瑜,「黃石與中國現代早期民俗學」,北京師範大學學報(社會科學版),1997 年 제 6 기.
- 76 周作人,「人的文學」,周作人民俗學論集,上海文藝出版社,1999,269-277 쪽.
- 77 陳泳超,中國民間文學研究的現代軌轍,北京大學出版社,2005,76 쪽.
- 78 蘇雪林,「周作人先生研究」,陶明志 편,周作人論,北新書局,1934,210-238 쪽.(上海書店 1987 年 영인본).
- 79 康嗣群,「周作人先生」,陶明志 編,周作人論,北新書局,1934,1-11 쪽.(上海書店 1987 年 영인본). 阿英:「周作人的小品文」,陶明志 편,周作人論,北新書局,1934,102-106 쪽.(上海書店 1987 年 영인본).
- 80 魏星,「試論周作人小品文的民俗因子」,民俗學刊,2002 年 제 3 기,澳門出版社,79-87 쪽.
- 81 程天舒,「建設之難:論語絲時期周作人與就江紹原的禮俗研究」,近現代社會變遷與中國民俗學國際學術研討會論文集,山東大學,文化部民族民間文藝發展中心,2010,251-259 쪽.
- 82 陳泳超,中國民間文學研究的現代軌轍,北京大學出版社,2005,65 쪽.
- 83 飯倉照平,「周作人とフォークロア(研究回顧)」.伊藤德也 편,「周作人と日中文化史」,アジア遊學 164,勉誠出版,2013,87-94 쪽.
- 84 趙世瑜,眼光向下的革命:中國現代民俗學思想史論(1918-1937),北京師範大學出版社,1999,94-96 쪽.
- 85 王文寶,中國民俗研究史,黑龍江人民出版社,2003,53 쪽.
- 86 陳泳超,中國民間文學研究的現代軌轍,北京大學出版社,2005,222-226 쪽.
- 87 趙世瑜,眼光向下的革命:中國現代民俗學思想史論(1918-1937),北京師範大學出版社,1999,98 쪽.
- 88 施愛東,中國現代民俗學檢討,社會科學文獻出版社,2010,15 쪽.
- 89 戶曉輝,「民俗與生活世界」,文化遺產,2008 年 제 1 기.
- 90 鍾敬文,「民俗學入門序」,(일본)后藤興善:民俗學入門(王汝瀾 역),中國民間文藝出版社,1984.
- 91 戶曉輝,「從民到公民:中國民俗學研究“對象”的結構轉換」,民俗研究,2013 年 제 3 기.
- 92 高丙中,日常生活的文化與政治:見證公民性的成長,社會科學文獻出版社,2012.
- 93 許杰,「周作人論」,張菊香,張鐵榮 편,周作人研究資料(上),天津人民出版社,1986,336-358 쪽.