

중국민속학의 새로운 시대

공민의 일상생활을 연구하는 문화과학¹

가오 빙중 (高丙中)

북경대학

(번역: 진임지)

민속 부흥은 중국에서 일어난 지난 30 여 년간의 문화적 대사건이다. ‘보통사람들(普通公民)’ 이 자기들의 생활 속에서 전통 민속의 활력을 회복할 기회를 갖게 되었기 때문이다. 이는 5·4 운동 이래 민속을 방기할 수밖에 없었던 추세와 크게 다르다. 중국의 현대 민속학 역시 5·4 운동 이후의 민속학과는 완전히 다른 길을 가고 있다. 그 동안 20 수년의 변화를 통해 중국민속학은 이미 이론적인 탈바꿈과 연구방법의 쇄신을 이루었고, 그것이 속한 사회와 새로운 관계를 적극적으로 설정하며 공민의 일상 생활문화 연구의 학문으로서 발전해 가고 있다. 그러므로 예전의 문학적, 역사적 문헌에 의한 유류물(遺留物) 연구와 비교할 때, 중국민속학은 이미 새로운 시대에 접어들었다고 해도 좋을 것이다.

중국민속학에서 볼 수 있는 현재의 변화는 사실 이와모토 미치야(岩本通彌)가 행한 일본민속학의 성찰과 서로 호응한다. 「‘민속’ 을 대상으로 하니까 민속학인가?」 라는 중요한 논문에서 그가 언급한 것처럼, 일본민속학은 야나기타 구니오(柳田國男)가 그 기초를 마련할 때에는 민속을 연구하는 학문이 아니라, 오히려 민속을 통해 다른 무언가를 연구하는 학문이었다. 하지만 이러한 성격 규정과 자리매김이 훗날 변경되어 민속학은 곧 민속을 연구하는 학문이 되어버렸다. 그러나 현재에 이르러 민속학은 각종의 사회 변화 문제와 이론적 문제에 봉착하고 있으며, 현재의 일상생활에 관한 학문으로서 새롭게 재정립되지 않으면 안 된다.² 중국과 일본의 민속학은 큰 추세에서는 유사하지만 구체적인 학문의 경로 면에서는 각자 자기의 특징이 있다. 예컨대 민속의 부흥과 공민의 문화 권리의 획득은 중국민속학의 처지에서 보면 일본민속학의 경우보다 훨씬 더 중요한 것이 아닐 수 없겠다.

1. ‘새로운 역정(驛程)’ 2.0: 중국민속학의 새로운 시대

중징원(鍾敬文) 선생은 1987년에 자신의 민속학에 관한 일련의 논문을 모아 새로운 역정이라는 제목으로 출판한 바 있다.³ 이때가 바로 중국민속학의 한 전환점으로 그 제명(題名) 자체가 그것을 잘 보여준다. 중국민속학 연구가 문화대혁명에 의한 중단 시기를 거쳐 부흥의 길을 걸어온 과정을 보여줌과 동시에, 중국민속학에 대한 그의 새로운 기대를 드러내고 있기 때문이다. ‘새로운 역정’ 이란 객관적으로 민속학이 이미 걸어온 노정(특히 근년에 걸어온 길)을 지칭할 뿐만 아니라, 또한 주관적이고 열정적으로 걸어가야 할 노정 곧 ‘새로운 길’ 을 가자고 주창한 것이기도 했다. 중징원 선생의 이 지적은 훗날 ‘중국민속학파를 건설하자’ 는 명확한 제창으로 되풀이되었다.⁴

이러한 ‘새로운 역정’ 이 막 시작될 무렵 나는 1988년에 베이징 사범대학에 입학하여 중징원 선생의 제자 장쯔첸(張紫晨) 선생이 지도하는 박사 과정의 대학원생이 되었다. 그리고 두 선생님의 가르침 아래 1991년 민속문화와 민속생활: 민속학의 연구 대상과 학술 방향이라는 박사학위 논문을 완성했다.⁵ 이 논문은 중징원 선생의 ‘새로운 역정’ 에 대한 이론적인 서술로, 한편으로 ‘민’ 과 ‘속’ 개념의 변천 과정을 통해 민속학의 학술사를 서술하였고, 다른 한편으로 민속학은 어떤 학문이어야 하는지에 대해 논증한 것이었다. 비록 학사의 서술이 논문의 큰 폭을 차지하긴 했지만, 나의 진정한 뜻은 일종의 새로운

민속학을 제창하는 데 있었다.

이후 중국민속학은 앞으로 나아가며 때때로 자신의 걸음걸이를 성찰하면서 학사에 관한 논저들을 연달아 출간했다. 곧 장쯔친 선생과 왕윈바오(王文寶) 선생이 각각 낸 중국민속학 역사⁶를 비롯하여 자오스위(趙世瑜)의 박사학위 논문 눈길을 아래로 향하는 혁명,⁷ 또 리우티에리양(劉鐵梁)이 1998년에 발표한 중국민속학 발전의 몇 가지 단계 등이다. 이 90년대의 논저들은 학술사와 관련된 글들을 시기 별, 단계 별로 나눠 고대부터 지금까지 중국민속학의 역사적 발전 과정을 정리한 것이다. 이 시기의 학술사 회고를 거칠게 정리하면, 주로 당시의 민속학은 스스로의 역사적 경위를 가지고 있다는 사실, 또 학문 영역으로서도 누적되어 온 기본 문헌이 있고, 주요 인물과 연구 사례 역시 이미 현재의 연구와 이어져 있다는 사실을 밝혀, 중국민속학이 회복되었다는 것을 분명하게 해명하는 것이었다. 그러나 리우티에리양의 논문은 비록 현대 중국민속학의 시기 구분에 중점을 두긴 했지만, 결론 부분에서는 내 박사학위 논문의 제창과 호응하고 있다. 그리고 중국민속학은 지금 “진정한 발전 단계로 들어가고 있다”고 보다 낙관적으로 보았다.⁸ 이윽고 ‘새로운 세기’에 진입하자 사람들은 비로소 새로운 안목으로 중국민속학 발전의 실적을 보게 되었다. 이 시기에 학자들은 한편으로 민속학의 구체적인 진보를 긍정하고, 다른 한편으로 어떻게 문제를 극복하고 중국민속학을 보다 훌륭한 학문으로 승화시킬 것인지에 대해 탐구했다.⁹ 그리하여 몇 가지 민속학의 개척적인 실증 연구의 성과가 이미 나타나기 시작했지만, 그것들이 아직 중국민속학을 대표하는 새로운 주류가 되지는 못했다.

20년이라는 시간은 한 세대의 학자들이 자신들의 학문적 성취를 완성하는 시간이다. 곧 ‘새로운 역정’이 시작된 지 20년이 지나자 민속학자들은 잇따라 그 새로운 노정에 대해 평가했고, 중국민속학의 여러 진보에 대해 ‘획기적’인 평가를 내리기도 했다. 특히 2008년은 중국 사회, 중국 사람들의 심리 상태, 그리고 중국 학문에 있어 하나의 지표가 되는 해로, 우리는 여러 면에서 적극적으로 스스로를 바라보게 되었다. 민속학계에서도 재빨리 일련의 학술 총괄적인 글들이 나와, 중국민속학이 거둔 위대한 성과에 대해 역사적인 시각에서 충분히 평가해 주었다.¹⁰ 나는 2008년에 발표한 「중국민속학 30년 발전 과정」에서 중국민속학의 두 가지 핵심적 변화의 완성에 대해 다음과 같이 논했다. 곧 “지식 생산의 자리매김과 학문의 성격에서 볼 때, 중국민속학은 연구자들의 학문 배경, 연구 목적, 연구 방법 등에서 이것저것 잡다하게 뒤섞인 ‘민속연구’로부터 전문화 되어 왔다. 동시에 중국의 민속학은 문학과 역사에 비중을 뒀던 인문학으로부터 사회과학으로 탈바꿈을 했다.¹¹ 이 두 가지의 변화와 그것들이 국가의 학문 체제 내에서 정착했다는 사실은 중국이 이미 스스로의 민속학을 성립시켰음을 증명하고 있다. 그리고 리우시아오춘(劉曉春)의 논문 역시 학문적 패러다임의 성공적인 변화를 통해 중국민속학이 이미 하나의 ‘새로운 역정’을 완성했음을 간접적으로 지지해줬다. 여기에 이르러 중국민속학의 역사적인 총괄은 일단락이 된 것 같다. 그러나 중징원 선생의 ‘새로운 역정’의 이중적 함의, 곧 지금까지 걸어온 길과 앞으로 걸어갈 길에 비교하면 우리의 논의에는 아직 중요한 게 결여되어 있는 것 같다.

2013년에 후샤오후이(戶曉輝), 뤼웨이(呂微), 와한청옌(韓成豔)은 민속연구 라는 잡지에서, 민속학의 연구 대상인 ‘민’의 개념이 특수한 그룹으로부터 보편적인 공민으로 변화했다고 논했다.¹² 그들은 민속학 동료들의 연구 경험 가운데서 이 변화의 흔적을 찾아냈는데, 더욱 중요한 것은 그들이 이러한 변화의 필연성과 중국민속학이 그로부터 도달해야 할 장래의 전망을 이론적으로 논증했다는 점이다. ‘민’이 공민으로 인정되면, 그 ‘민’은 현대 국가가 배척하거나 혹은 교화해야 할 이분자(異分子)가 아니라, 오히려 다른 사람들이 신뢰하고 의지할 수 있는 유기적 분자(그람시가 말하는)가 되며, 민속학 역시 문인 호사가들의 진기(珍奇) 탐구를 위한 학문에서 현대 국가의 경제제민을 위한 기초과학으로 전환될 기회를 얻기 때문이다. ‘공민의 신분’을 가진 ‘민’이야말로

현대 국가의 문화의 뿌리이자 권력의 원천이고, 현대 국가의 성립은 바로 ‘민’이 공민으로 성립한 것을 의미하기 때문이다. 이제 중국의 민속학은 광대한 신천지로 접어들었다. 그리하여 또 다른 ‘새로운 역정’이 나타나게 된 것이다. 중징원 선생의 명제와 구별하기 위해 나는 이것을 ‘중국민속학의 신시대’라고 부르고 싶다.¹³

2. 중국민속학의 정성 평가: 대상과 방법

중국민속학의 평가에 대해 우리는 양적인 평가 방식을 채택하지 않았다. 민속 연구 논저의 수량을 통계하지 않았고, 민속학 논저 혹은 연구자들의 피인용 지수를 통계하지도 않았다. 우리가 택한 것은 성질적인 평가 방법이며, 주로 지난 30여 년간의 중요한 변화를 주목했다. 그러나 우리가 여기서 말하는 ‘중요한 변화’란 민속학 내부의 학술적인 변화만을 뜻하는 게 아니다. 특히 기본적으로 관건적인 것은 민속학 외부에 존재하는 민속 현상의 사회적 변화, 그리고 이 민속학 내·외부 변화 사이의 역동적인 상호관계다.

민속학의 전통적 인식론에서 보면, 민속학의 지식집단은 인식의 주체이며 민속 현상은 인식의 객체다. 그러나 현대 중국민속학의 발전은 바로 이러한 명확한 이분법적 인식론으로 이해할 수 있는 것이 아니다. 개혁 개방 이래 중국은 민속 부흥의 과정을 겪었다. 하지만 오늘 우리가 마주하고 있는 민속 현상은 개혁 개방 초기부터 바로 그렇게 나타난 것이 아니라, 점차 회복되고 생성된 것이다. 그리고 이런 회복과 생성의 메커니즘을 통해 이룩한 ‘부흥’은 자연적인 과정이 아니라, 공공부문(정부나 미디어, 지식분자 집단)에서 끊임없이 개입한 과정이었다. 그중에서 민속학자들 역시 전문가의 입장에서 적극적인 역할을 했다. 시골의 지역 사회의 레벨이 되었건 전국적인 레벨이 되었건 민속학자들은 모두 다 자자의 전문성을 가지고 민속의 부흥에 참여했다. 오늘의 민속 부흥 상태나 국면은 의심할 여지없이 민속학자들의 참여에 의해 육성된 것이다.

가령 허베이(河北)성 관창(範莊)의 룡패이회(龍牌會)는 미신으로 찍혀 공격을 받을까봐 두려워했던 묘회(廟會)였는데, 지금은 당당한 용 문화 박물관이 되었을 뿐만 아니라 성(省)급 무형문화유산(非物質文化遺產)의 대표까지 되었다. 민속학자들은 이 묘회에 1991년부터 참가하여 적극적인 역할을 해 왔다. 보기를 하나 더 들면, 중국의 주요 대도시들은 1990년대 초부터 불꽃이나 폭죽을 금지하는 조례를 잇따라 공포했다. 하지만 2000년대 중반 무렵부터는 새로운 조례를 만들어 시민들로 하여금 춘절(春節) 기간에 규정에 따라 폭죽을 터뜨리는 것을 허용하게 되었다. 이러한 법의 변화 역시 민속학자들이 주장한 ‘설 쇠는 분위기’의 향유나 전통 명절의 관념 생산과 밀접한 관련이 있다. 그런 까닭에, 중국민속학에 대한 평가는 그 대상을 학문 내부로 한정할 것인가, 아니면 그것을 시대 속에 자리매김할 것인가에 따라 두 가지 다른 방법이 존재하며, 그 결과 역시 다를 수밖에 없다.

평가 대상과 평가 방법에 대한 선택은 내재적으로 관련이 있다. 민속의 ‘민’과 민속학자, 민속과 민속학의 관계, 그리고 민속(부흥)과 시대(변천), 민속의 ‘민’과 정부의 관계에 대해선 두 가지 이념에 의한 서로 다른 인식이 존재할 수 있다. 하나는 반영론(反映論)이고, 다른 하나는 공생론(共生論)이다. 우선 반영론은, 우리가 어릴 때부터 배웠던 유물론적 철학으로 상부구조는 경제기초의 반영이며 사회심리는 사회현실을 반영한다는 논리다. 반영론의 입장에서 보면, 시대(대사회, 大社會)가 변하면 민속도 반드시 변한다. 사회가 민속을 결정하고, 민속은 결정을 당하게 되기 때문이다. 물론 이러한 철학은 우리에게 쓸 만한 방법론을 제공해 주지 못한다. 반면 공생론의 입장에서 보면, 앞서 언급한 네 쌍의 개념(민속의 민과 민속학자, 민속과 민속학, 민속 < 부흥 > 과 시대 < 변천 > ,

민속의 민과 정부의 관계)이 지시하는 실체는 다 주체가 될 수 있으며, 또 모두 다 자발적이기도 하여, 그 어떤 결과든 상호작용에 의한 공동의 결과라고 보지 않으면 안 된다. 따라서 단지 시대가 변화하기 때문에 민속도 변화한다고 말해서는 안 되고, 바로 민속과 민속의 주체가 변화하기 때문에 이 시대도 변화한다고 말해야 타당하다. 여기서 말하는 민속, 민속의 ‘민’, 민속학자, 정부 등은 모두 수동적, 소극적인 존재가 아니라 적극적인 참여자다.

반영론적인 인식론은 우리에게 일방통행적인 한 가지 방향의 관계와 결과만을 보여주지만, 공생론적인 실천은 우리에게 동기 부여와 함께 복잡한 상호작용의 역동적인 과정을 보도록 이끌어준다. 만약 각자가 모두 주체이자 적극적인 실천자라면, 사회에는 그들의 요구와 추구에 의해 동력과 에너지가 주입되고, 또한 그들의 상호작용에 의해 각자가 차지하는 지분의 결과(성과)가 산출된다. 이들 각자는 모두 자신의 목표나 원대한 목표(주관적인 역사의식)를 갖고 있지만, 역사의 실제 방향은 각각에 의한 경합의 산물(객관적인 역사 사실)에 지나지 않는다. 그렇기 때문에 우리는 민속, 민속의 민, 민속학자, 민속학이라는 학문을 각각의 존재로 취급해야 한다(그것들은 각자 다 주체다). 동시에 서로가 서로의 관련 대상으로 취급되지 않으면 안 된다(그것들은 동시에 공생의 주체이자, 그 밖의 주체들과 함께 존재하는 동반의 파트너이기도 하다).

3. 중국민속학의 이론 전환

중국민속학은 1990년 이후에야 겨우 독자적인 이론 영역을 발전시키기 시작했다. 그 어떤 지식 활동도 모두 다 이론적 근거를 필요로 하는데, 오로지 지식 활동이 전문적인 학문 영역을 형성했을 때 비로소 자체 이론을 생산할 필요가 생기며, 또 그 조건이 갖춰지는 법이다. 그것은, 인류가 사물을 이용하여 도구를 만들면서부터 자각적으로 자신의 도구를 만들게 되는바, 그러한 예가 잘 보여주는 진보와 같은 것이다. 이론의 생산이 성행하고, 또 그것이 학문 안에서 특정한 영역을 형성함으로써 민속학은 진정으로 하나의 ‘학’으로 확립될 수 있을 것이며, 결과적으로 학문적 시민권의 승인과 존중도 받을 수 있을 것이다.

내가 1991년에 완성한 민속문화와 민속생활은 학문과 시대의 질문에 답하기 위해 쓴 민속학의 이론 탐구서다. 이 책이 중국민속학에서 갖는 의미는 구체적으로 무엇을 말했는가에 있기보다는, 중국민속학이 이론을 ‘사용하는(가져다 쓰는)’ 것에서 이론을 ‘만드는’ 것으로 지식 생산의 분업을 촉진한 데 있다. 이와 관련하여 뤼웨이(呂微)가 2000년에 발표한 「현대성 논쟁 속의 민간문학」, 2003년의 「내재적’이면서 ‘외재적’인 민간문학」, 2006년의 「민간문학: 민속학 연구에서의 ‘성질세계’와 ‘의미세계’, 그리고 ‘생활 세계」에서 역설한 것은 바로 보편주의적 논리로서 민속학(민간문학)을 독립 학문영역으로 구축하기 위한 내재적인 근거를 탐구하는 것이었다. 아울러 중국민속학의 역사 문헌 속에서 그 뿌리 혹은 씨앗을 찾아내는 것이었다.¹⁴ 그리고 후시아오후이(戶曉輝)가 2004년에 출간한 현대성과 민간문학, 2010년의 사랑과 자유의 생활세계로의 귀환¹⁵에 이르러 중국민속학은 자체의 이론 영역을 진정하게 형성하게 되었다고 봐도 좋겠다. 왜냐하면 이 책들은 민속학의 철학적 기반과 이론적 과제에 대해 정곡을 찔렀기 때문이다. 또한 민속학의 방향성과 체계성에서 볼 때, 서양 이론을 중국화하고 철학의 민속화를 최선, 최고의 수준에서 추구했기 때문이다.

혹은 중국민속학이 자체 이론 영역을 형성하는 동시에 자체 이론가를 산출하고 있다고 말해야 될지도 모르겠다. 뤼웨이과 후시아오후이는 둘 다 중국민속학의 전업적 연구생활 속에서 성장하여 민속학 이론가가 되었다. 민속학은 틈스가 지어낸 folk-lore 라는 말에서 시작되는데, 그의 이 우연한 발명이 현대 학문영역에까지 이르게 된 것은 서양의 사상과 역사 전체에서 비로소 이해가 가능하겠다. 뤼웨이와

후시아오후이는 장년기 때부터 서양 철학의 밑바탕에서 민속학의 기본적인 이론 문제를 탐구하려고 뜻을 세우고, 서양철학의 고전을 다시 읽기 시작했다. 특히 후시아오후이의 경우, 독일어부터 배우기로 결심하고 나아가 라틴어까지 습득하여 철학과 민속학의 독일어 문헌을 번역, 인용할 수 있는 수준에까지 다다랐다. 중국 민속학계에는 학술 탐구를 위해선 몇 년이 걸리건, 또 그 성과가 있건 없건 별로 개의치 않는 이들이 있는데, 이는 민속학이 순수하게 지식을 추구하는 학문임을 잘 보여준다. 비록 실용적인 것이 아닐지라도 그것을 하는 이가 필요하다고 생각하면, 누군가 정말로 그것을 향해 청춘을 바치는 경우가 있다. 만일 어떤 학문영역에 정말로 이런 사람이 어느 정도 있다면 그런 학문은 독립적인 지식을 추구하는 영역으로 성립될 수 있다고 생각한다.

즉 그 학문이 좋아서 하는 이, 코스트를 따지지 않고 앞장서 탐구하는 사람이 있다는 것이다. 이렇게 볼 때, 중국민속학은 이미 지식이 넘쳐나는 영역이 되었다고 보인다. 배우기를 좋아하고 깊이 생각하기를 좋아하는 이들이 민속학계에 적지 않기 때문이다. 학문영역에는 자체의 학풍이 존재하며, 그것은 구체적인 인격으로 학지(學知)를 추구하는 뜻을 대표한다. 중국민속학에는 이미 이런 학술적인 인격이 존재한다.

다음은 중국민속학의 ‘새로운 시대’에 대해 언급하겠거니와, 주로 몇 가지 측면에서 그것이 왜 새롭다고 말할 수 있는지를 설명해보겠다. 중국민속학의 이론은 학문이론으로서 식별 가능한 영역을 형성했다. 영역의 형성은 물론 실제의 논리에 의해 뒷받침되었다. 먼저 언급하고 싶은 것은 이론적인 방향 전환이다. 역사적 유류물(遺留物) 연구로부터 일상생활의 문화 연구로, 바로 이게 우리 많은 동료들이 이 몇 년 사이 줄곧 노력하고 추구해온 변화다. 여기서 생활세계와 일상생활, 이 두 가지 개념은 매우 큰 역할을 했다. 왜냐하면 민속은 대상 개념이자 사회문화 현상인 까닭에, 이 대상 개념은 의의가 없어서는 안 되고, 또 이론에 의해 도입된 것이어야 한다. 만약 이론이 뒷받침해주지 못하면 학문이 될 수 없으며, 적어도 사상이 있는 학문이 될 수 없다. 물론 이론 개념을 사용하지 않고 연구를 하는 이도 없지 않아 있는데, 그런 연구를 사상성이 있는 학문이라고 보기는 어렵다.

이론적인 대전환이 일어난 뒤 우리의 연구는 더욱 진전되어, 관찰과 분석의 대상에 주목하기 시작했다. 민속학의 가장 기본적인 이론은 민속학의 대상 문제를 해결하는 것인데, 그것은 곧 연구자들 내부에서 뭐가 민속인지를 확정하는 것이다. 나머지 문제들은 모두 다 여기서 파생된 것들이며 혹은 이 문제로 제약을 받는 것들이라고 볼 수 있다. 민속의 대상 문제는 다음의 세 가지로 나눌 수 있겠다. 1) 경험상 각각의 민속 현상이 하나의 총체로 인식되어야만 한다. 2) ‘민’이란 누구인가? 3) 무엇을 ‘속’으로 대상화할 것인가?

우선 첫 번째 문제와 관련하여, 서로 다른 민속 현상을 학술상 총체적 ‘민속’으로 다루는 것은 지난 20여년간 다음의 두 가지 방법으로 진행되어 왔다. 하나는 ‘생활세계’라는 개념을 도입하여 모든 것을 포함시키는 것이다. 민속학이 연구하는 것은 때로는 조상에 대한 숭배이고, 때로는 인간의 의료적 처방이고, 때로는 연회에서 먹고 마시고 노래 부르고 춤을 추는 것이며, 때로는 성년의식이며, 그리고 때로는 수공 뜨개질이나 베 짜기 같은 것인데, 이런 대상들을 어떻게 서로 관련시킬 것인가. 나의 시도는 생활세계라는 개념으로 이 모든 것을 포섭하여 인식상의 한 총체로 삼는 것이다. 또 하나의 방법은 철학적인 사유로 모든 것을 묶는 것이다. 가령 뒤웨이는 칸트의 선험적 범주와 소쉬르의 내재성(외재성) 개념을 원용하여 민속학(민간문학)의 모든 현상을 검토하는 보편주의적 언설 방식을 내세웠다. 실제 민속학자들은 보편주의적 언어를 활용하여 현상적인 측면의 잡다한 민속을 연구함으로써 민속 현상의 총체성 문제를 해결할 수 있었다. 이 방법은 예전 민담학의 성립 과정에서도 역할을 발휘한 적이 있다. 민담은 제각각 나름의 독자성을 구비하고 있어 한 민족의 민담은 그 민족에 속한다. 하지만 그 모티브와

이야기 유형의 발견(혹은 발명)을 통해 모든 민족의 모든 이야기 사이에 그 내재적 관련을 구축했고, 이로써 민담학이 성립할 수 있었다. 이로부터 파생된 방법이 민간문학에도 적용될 수 있었고 또한 민속학에도 적용될 수 있었다. 하지만 이렇게 파생된 방법을 중심적인 방법으로 삼을 수 없을 경우 민속학이 원래 가지고 있던 대상의 정리 방식은 그 효과를 상실하여, 연구자들은 다시 이 근본적 문제에 답하기 위해 노력하지 않으면 안 된다.

다음, 중국민속학에서 민속의 ‘민’에 대한 범주는 1990년 전후, 농민으로부터 국민(전 민족)으로 확대되었지만, 문제가 제대로 해결된 것은 아니다. 순수 학술적인 관점에서 말하면, 민속의 ‘민’을 국민 전체로 확대하는 건 그 범주가 너무 넓다. 그리고 실천적인 관점에서 보면, 그러한 확대가 실제 사회를 전진시키는 에너지를 반드시 산출한다고도 보기 어렵고, 또 사회 관념을 적극적으로 개선하는 데 반드시 기여한다고도 보기 어렵다. 일부 학자들은 때때로 ‘민’을 공민으로 인식하고 문화적으로 별시를 받고 있는 보통의 민중에게 공민의 권익을 부여하자고 호소하기도 하지만, ‘민’을 공민으로 정의하는 학술적 논술이 있었던 것은 아니다. 2013년에 뤼웨이, 후시아오후이, 한청옌이 각각 철학, 사상사, 학사의 관점에서 민속의 ‘민’은 공민이라고 명확히 그리고 충분히 논술했을 때, 민속의 정의는 비로소 중국사회의 사상과 실천면에서 그 무한한 잠재력을 확장시킬 수 있었다.

그리고 중국민속학에서 민속의 ‘속’은, 일찍이 중징원 선생이 1980년대 일본민속학의 이념을 참고로 민속학은 ‘현재학’이어야 한다는 사상을 제창한 이후 점차적으로 ‘생활문화’로 대한 재 정의되었고, 지금은 이런 정의가 민속학계의 공통된 인식으로 자리 잡아가고 있다. 민속의 ‘속’을 고대 풍속, 문화 잔존의 역사적 관점에서 정의하는 게 아니라, 일상생활이나 생활문화의 개념에 기초하여 현실 생활의 문화 전승으로 인식한 것은 중국민속학의 조사 연구 방법의 전환에서 매우 중요한 역할을 했다.

4. 중국민속학의 가치 전환: 일상생활의 ‘당연함’의 재발견

중국민속학의 민속 연구는 종래부터 그 연구 과정에서 어떤 가치를 발견해 왔는데, 시대가 바뀌면 가치에 대한 관념도 달라지기 마련이다. 그중에서도 중요한 것은 민속의 역사문화 가치를 긍정하는 데서부터 민속의 현실문화 가치를 인정하는 것으로의 변화, 그리고 ‘민’으로부터 괴리된 ‘속’의 가치를 긍정하는 데서부터 ‘속’의 ‘민’에 대한 가치를 긍정하는 데로 변화한 것이다. 중국민속학의 애초의 동기를 진술한 가요 주간 발간사를 보면, 학술적인 목적(학술 연구 자료를 축적하기 위한 가요 수집)이 되었든, 문예의 목적(‘민족의 시’의 탄생을 촉진하기 위한 가요 수집)이 되었든, 양자 모두 그런 문화적 영양분을 가지고 있는 ‘민’에 대한 관심은 없었다. 그러나 오늘날의 민속학은 바로 현실의 ‘속’에 대한 관심으로부터 ‘민’을 발견하고, 또한 ‘속’의 ‘민’에 대한 적극적 가치를 보장하는 사회적 실천 양식을 발견했다. 적극적으로 ‘민을 보는 입장과 관점, 방법을 발견한 것이다.

이러한 중국민속학의 가치 전환은 일상생활 개념의 운용에 나타난 변화를 놓고 볼 때 가장 잘 드러난다. 중국민속학이 현실의 조사 연구로 전환한 이래, 중국인들의 일상생활은 민속학이 가장 크게 공헌하는 분야가 되었다. 그러나 전반적으로 볼 때 중국 사회과학에서 일상연구에 대한 관심은 여전히 부족하고, 우리가 관련된 연구 또한 아직 제대로 된 연구 방향을 잡지 못하고 있다. 일상생활 비평 총서가 한 세트 나오긴 했지만, 이는 신 마르크스주의의 사회비판에 기반을 둔 것으로, 비서구의 발전도상국에서는 사람들의 생활 습관이 옳지 않다는 인식을 기반으로 하고 있다. 왜냐하면 이 개도국 대중들의 다양한 전통은 현대 서양 국가와는 다름에도 불구하고, 이 여러 가지 서로 다른 것들을 하나의 질서 속에 배치하여, 하나의 구조 속에 집어넣기 때문이다. 이 경우 양자의 차이는 하나는 높고 다른 하나는 낮으며,

그리고 하나는 선진적이고 다른 하나는 낙후된 것으로 표상된다.

중국민속학 역시 예전엔 이런 구조의 제약을 받아, ‘보통사람들’의 생활에 대해 주로 위와 같은 비판적 입장을 취했다. 그러나 중국민속학은 결국 인간의 가치를 발견하고자 하는 초심을 포기하지 않았기 때문에, 그런 이데올로기적인 비판과 일정한 거리를 유지하기가 쉬웠고, 더 이상 그러한 안이한 비판을 하지 않게 되었다. 그리고 우리 세대 곧 1990 년대에 정식으로 민속학의 학술 활동에 참가한 세대의 경우는 또 하나의 다른 태도를 배우게 되었다. 우선 보통사람들의 생활을 비판해서는 안 되며, 존중해야 한다는 것이다. 그러면 어떻게 이 문제를 해결할 것인가? 만약 우리가 새로운 길로 나아가길 거라면 몇 가지 조건이 필요하다. 첫째는 시대가 변했다는 것, 두 번째는 이데올로기가 변했다는 것, 그리고 세 번째는 민속학을 연구하는 사람이 변했다는 것이다. 이 세 가지 요소가 함께 변화되어야 하는데, 우리 세대는 바로 이 세 가지가 동시에 변화한 시기를 만난 것이다. 우리는 그 국면에서 뭔가를 추진시키는 역할을 했으며, 또 그러한 변화들이 우리를 카멜레온(기회주의자)으로 탈바꿈시키는 것을 그냥 기다리고만 있지는 않았다고 자랑스럽게 말할 수 있겠다.

그러면 어떻게 ‘일상생활’이란 개념을 보통사람들의 생활을 지지하는 것으로 바꿀 것인가? 민속학자들이 보통사람들의 생활을 정면으로 대상화하는 데 있어 어떻게 그것을 유용하게 활용할 수 있을까? 우리는 역시 철학을 원용해야만 한다. 일상생활에 관한 철학의 연구는 매우 중요한데, 가령 후썰, 슈즈, 루크만 등의 연구는 한결같이 일상생활의 한 속성으로 ‘당연함(taken for granted)’을 지적하고 있다. 일상생활은 바로 상식의 세계이며, 보통사람들이 당연한 심리상태로 몸을 부리고, 또 다른 사람들과 교제하는 세계다.

그러나 대중에 휩쓸리기 마련인 현대 사회인 까닭에, 우리의 현대적 처지와 경우(境遇)는 당연하면 당연할수록 더 잘못되게 되어 있어, 그 결과 사람들은 개조되어야 하며 심지어 개조를 강제당하는 경우조차 있다. 그 정치적 기교는 바로 대중의 문화전통을 오명화(汚名化)하는 것이다. 이런 추세를 변혁하자면, 이론적으로 그리고 경험적 연구를 통해 일상생활에 다시 당연함의 속성을 회복시켜 지식계, 사상계 및 보통사람들의 일상생활에서 당연함의 인식을 회복시키지 않으면 안 된다.

일상생활의 당연함은 ‘민’에 입장에서 보면 아주 정상적이다. 단 시대 변화에 따라 그 양상은 달라질 수도 있겠다. 당연히 우리가 예전에 살았던 작은 커뮤니티나 촌락의 지역사회에서 일상생활의 당연함은 정상적인 것이었다. 그러나 우리들의 현재 곧 국가가 존재하고 지식분자들이 존재하는 지금, 그들은 사회의 일정한 방향성을 추구하고 있다. 여기서 일상생활의 당연함이라는 속성은 현대 사회라는 제한적 틀 속에서 승인되지 않으면 안 된다. 가령 종족 간의 무력 투쟁이나 민머느리와 같은 민속은 물론 어떤 문제를 초래하게 된다. 현대 국가는 질서라는 걸 유지하고 있기 때문에 ‘민’은 아쉬운 점도 물론 있겠지만 양보하고 타협해야만 하겠다. 그렇지만 현대 국가의 ‘민’에게는 또한 법으로 인정된 권익도 있다. 그 법적 절차를 통해 기왕의 제약을 변화시키는 것 역시 가능하다.

실제, 최근 몇 년 사이 민속 부흥이 국가로 하여금 여러 방면에서 정책과 법을 고치게 했음을 우리는 잘 알고 있다. 저장(浙江)성 원저우(溫州)시의 용지아(永嘉)에 있는 종족의 사당은 ‘문화센터(文化禮堂)’란 간판을 달고 합법적으로 살아남은 좋은 보기가 있겠다. 이 종족 사당에서는 종교 활동은 물론 무대도 있어 전통적인 향토 극을 연행하기도 하는데, 바로 이게 무형문화유산 보호의 적극적인 동력이 되었다. 종족 사당이 문화센터로 탈바꿈한 까닭에, 마을에서 일상생활로 하는 사당에서의 활동 역시 여러 방면에서 당연한 일이 되어버렸다. 가령 조상에게 제사를 지내야 할 때는 그곳에서 제사를 지내고, 또 무대에서 연극을 해야 할 때는 연극을 하고, 삼중전회(三中全會) 정신을 선전해야 할 때도 여기서 하는데, 이 모든 게 서로 방해가 되지 않는다. 예전에는 완전히 부정되었던 게

현재는 일정한 조건 아래 새로이 정당화, 합법화 되어 국가와 종족이 서로 타협을 하고 있다. 그리하여 서로 조건부의 당연함이 성립하고, 이로써 전통사회 일상생활에서의 당연함이 현대 사회 일상생활에서의 당연함으로 그 전환이 완성된 것이다. 물론 이러한 것들은 과거의 민속학(오로지 사당 내의 의식 활동만 조사)에서는 주목되지 않았고, 또 거론되지도 않았다. 그러나 현재의 민속학은 조상에 대한 제사만을 의식해서는 충분하지 않다는 것을 잘 알고 있다. 누가 조상제사를 지내며 또 어떻게 행하는지, 그리고 어떻게 그것을 정당화 하고 있는지, 현대의 젊은 민속학자들은 모두 다 각자의 필드에서 이런 현상들을 목격하고 있기 때문이다. 사회가 민속의 가치를 발견함으로써 민속론은 이미 누속론(陋俗論)에서 유산론(遺産論)으로 전환된 것이다.

‘민’은 반드시 실제 생활을 담당하는 사람들로 주목되지 않으면 안 된다. 중국 민속의 새로운 가치와 ‘민은 공민’이라는 이념을 결합함으로써 중국민속학은 새로운 방향성을 개척할 수 있을 것이다. 민속학 연구를 할 때 사람을 농민으로 봐서는 안 된다. 그가 농민인 것은 맞겠지만, 우리가 지금 연구하려 나설 때는 그 사람을 농민이 아닌 공민으로 봐야 한다. 만약 우리가 여전히 농민이라는 개념을 사용한다면 그 어떤 당연함도 찾아낼 수가 없을 것이다. 중국에서 농민이라는 개념은 뒤쳐진 문화, 뒤쳐진 사상 관념, 뒤쳐진 생산방식을 대표한다.¹⁶ 만약 어떤 연구자가 계속 이 농민이라는 개념을 사용한다면, 그는 여전히 일상생활을 비판하는 옛날 방식으로 연구하는 셈이다. 그런 까닭에 문화 유민(遺民)을 문화 공민으로 전환해야 하고, 그러한 전환을 완성하는 게 오늘의 중국민속학이 추구할 바다. 공민이라는 개념에서 보면 원래 사람들은 한 가지가 아니다. 계급이나 수입, 교육, 민족, 종교 등의 면에서 다 다르다. 다르긴 하지만, 공민이라는 개념 아래서 우리 모두는 평등하다. 만약 이 평등함이 성립한다면 서로 다른 다양함은 마땅히 존중되어야 한다. ‘민’을 공민으로 볼 때, 우리는 비록 다르긴 하지만 이제 그 높고 낮음을 논할 필요는 없으며, 오로지 어떻게 다른가를 논하면 되는 것이다.

5. 중국민속학의 방법 갱신

중국민속학의 이론 쇄신과 가치 전환은 반드시 새로운 연구방법의 실험과 전파를 수반한다. 문화 유물의 연구에서는 문자 자료가 우월한 가치를 가진다. 고문헌에서 역사 자료를 찾아내면 되기 때문에, 연구자들은 돈과 시간을 써가며 현실 생활에 들어가 조사할 필요가 없다. 그러한 학문에 대해 의문이 쏟아진다고 해서 연구자들을 반드시 현지조사로 향하게 하는 것은 아니다. 어떤 개념이 자신들의 연구 활동을 제약하는 조건이 되어야 비로소 민속학자들은 현실 생활 속으로 들어가야 한다고 느낄 것이다. 현지조사가 이 학문영역의 기본적인 연구 방법이 된 것은 결코 즉흥적이고 우연한 일이 아니다.

생활세계와 생활문화가 중국민속학계에서 기본 개념이 되었을 무렵, 생활 과정을 참여 관찰하는 현지조사는 그 기본 개념과 결합하여 대체 불가능한 방법이 되었다. 중징원 선생이 민속학을 ‘현재학’이라고 했는데, 어찌하여 그것은 현재학인 것일까? 또 어떻게 하면 현재(현실)를 학문의 연구 대상으로 삼을 수 있는가? 생활세계라는 개념이 바로 그러한 학문 원리의 지지대가 되어준다. 생활세계는 살아 있는 동태(動態)로 총체성과 과정성을 포함하고 있으며, 이것들이 연구 시각과 방법의 내재적인 제약을 구성한다. 그렇기 때문에 1990년대 중반부터 젊은 세대의 민속학자들은 보편적으로 현지조사 방식을 채택하여 필드 워크를 행하고 민족지의 텍스트 기술 양식을 활용하여 자기들의 민속지적 연구를 수행해 왔다.

중국민속학의 신세대 연구자들은 여러 가지 조사 방법을 시도하여 다양한 ‘민’과 ‘속의 관계에 관한 민속지 논문을 썼는데, 한동안은 일정한 형식이 있었던 게 아니다. 귀위화(郭於華)와

장밍위엔(張銘遠)은 1990 년과 1991 년에 각각 민속학의 박사논문을 완성했는데, 둘 다 전국 여러 성의 여러 지점에서 민속 탐방식 조사와 인터뷰로 얻은 자료들에 기초하여 상·장례와 생식송배에 관한 논문을 완성했다.¹⁷ 내가 박사논문에서 민속생활의 조사 연구로 방향을 바꾸고 있을 때, 내 선배들은 이미 현지조사를 바탕으로 전문적인 연구를 수행하는 것으로 방향을 전환했다. 그 후 젊은 연구자들은 점차 현지조사 지점을 한 지역, 한 마을로 집중하여 자신들이 전문으로 하는 연구 지역과 영역을 가짐으로써, 스스로를 특정한 지역이나 영역과 결합할 수 있는 경험 있는 전문가가 되었다. 안더밍(安德明), 리우시아오춘(劉曉春) 등은 1997 년과 1998 년에 각자 기우제, 양재(襤災) 습속과 종족 촌락사회에서의 생활에 관한 박사논문을 완성했는데, 이때 이미 특정 농촌(특정한 마을을 중심으로)에 뿌리를 깊게 내리고 비교적 긴 시간의 현지조사를 행했다.¹⁸ 이러한 방식은 많은 민속학 박사과정 대학원생들의 경험적 연구의 본보기가 되었다. 예를 들면 왕지에윈(王傑文)과 위에용이(岳永逸)는 2004 년에 각각 양산 이앙가(傘頭秧歌)와 묘회(廟會)에 대한 연구를 완성했는데, 양자 모두 대량의 현지조사를 기초로 했지만, 한 마을에만 초점을 맞추지 않고 조사 범위를 각각의 주제와 관련된 지역의 여러 마을들로 확대했다.¹⁹

이와 동시에 현지조사의 거점을 특정 지역사회로 삼는 케이스 스터디도 발흥했다. 2000 년 전후부터 중국민속학의 현지조사는 점점 규범화되었고, ‘속’에 대한 관찰도 ‘민’과 밀접하게 관련되기 시작했다. 니시무라 마시마(西村眞志葉)의 베이징 앤지아타(燕家台) 마을 주민들에 대한 오랜 관찰과 라지아(拉家)의 장르 연구는 그중 아주 좋은 보기다.²⁰

이처럼 민족지 기법이 민속 사상(事象)의 사례연구에 관한 표준적 방법이 된 이후, 젊은 연구자들에게 있어 무형문화유산 현상의 사례연구는 그들의 방법과 이념 및 현지조사 훈련의 가장 좋은 무대가 되었다. 많은 무형문화유산 대표작의 민속지 텍스트가 이 시기 대량으로 쏟아져 나왔다. 예를 들면 우윈거르러(烏雲格日勒)의 징기즈칸 룡에 대한 제사 연구, 치시아오핑(戚曉萍)의 알랑산 화회(二郎山花兒會) 연구, 왕잉시엔(王瑛嫻)의 버드나무 청년 화가 전승(楊柳青年畫傳承) 연구, 왕리양(王立陽)의 보생대제(保生大帝) 신앙 연구, 쑹이(宋奕)의 리우린 반자회(柳林盤子會) 연구, 쑹홍지엔(宋紅娟)의 시허 기교절(西和乞巧節) 연구 등이다. 이러한 연구들은 생생하고도 잘 정돈된 케이스 스터디로 각각의 민속이 주류 사회의 주요한 가치로 형성되는 과정 및 그 구체적인 사례들의 문화 전승 상태를 잘 드러냈다. 더불어 그들의 조사 방법 및 기술 스타일의 개척과 창의성은 바로 이 시대의 진보, 발전을 잘 보여주었고, 학술과 사회 사이의 적극적인 관계를 발굴, 제시했다.

6. 결론: 공민의 일상생활을 연구하는 문화과학으로

툼스는 민속학을 “the lore of people”이라고 정의했는데, 번역하면 ‘인민의 지식’이 된다. 그러면 인민은 누구인가? 이등(二等) 공민으로서 뒤쳐진 균중을 ‘인민’이라고 부르는 것은 물론 적합하지 않겠다. 그러면 이 뒤쳐진 균중 말고 누가 인민인가? 공민이야말로 인민이다. 그렇다면 누가 민속에서 말하는 ‘민’인가? 오늘날 우리는 집합 개념으로서 ‘인민’을 사용하고, 개별 개념으로서 ‘공민’을 사용한다. 이러한 ‘번역’을 거쳐 민속은 사회의 기본적인 공공문화가 된다. 민속은 공민을 사회집단으로 한 일상생활이며, 전문 연구자들이 가서 발굴(조사), 기술(에스노그래피의 문체로 작성된 민속지)하는 것을 기다리고 있다. 공민의 일상생활은 조사되고 기술되기 이전에는 생활이고, 기술이 되면 문화다. 생활은 공민 자신의 것이며, 공공문화는 전문적인 지식인의 연구에 의해 발견되고, 인지되고, 승인된다. 때론 정부의 개입과 인가를 필요로 하는 경우도 있다. 그래서다. 민속학이란 바로 공민의 일상생활 연구에

관한 문화과학이다.

민속은 전통시대에는 그 사회의 기본적이고도 당연한 공공문화였다. 근대 이래의 인식 변화를 통해, 민속은 현실 생활에서 혁신되어야 할 대상이 되었고, 그것에 대한 조사와 수집도 단지 그 역사적 가치와 문화적 소재(素材)로서의 가치가 있었기 때문이었다. 지난 30여년 사회와 학술의 변혁 속에서 민속의 부흥은 다시 국민들의 생활로 진출하고, 국가의 공공생활로도 들어가게 되었다. 민속은 이미 대량의 공공문화를 제공하고 있다. 최근 10여년간 무형문화유산 보호를 위해 한 일들도 사실 전폭적으로 국가 체제에 의거하여 일상생활 가운데서 공공문화를 발견하는 것이었다고 개괄할 수 있겠다. 무형문화유산이 된다는 건 합법적인 공공문화가 된다는 것이다. 왜냐하면 본디 어떤 축제나 묘회(廟會)는 마을 내부의 것들이었는데, 지금은 고을(鄕) 정부나 혹은 지방정부가 가령 이 축제는 우리의 축제라고 상급기관에 신고하면, 그것은 보다 큰 공동체의 테두리 안에서 그 지역을 대표하는 문화가 된다. 원래는 뭔가를 배제하는 방식, 그러니까 민속으로 우리는 남들과 다른 사람들이라는 구별 짓기의 한 방법이었는데, 지금에 와서는 근본적인 변화가 생겨났다. 곧 민속 사상(事象)을 공공문화화 함으로써 서로 다른 집단들이 한 공동체의 유기적 구성 부분으로 묶여 모두 다 '우리'의 한 성원이 된다. 모두가 '우리'의 일부이기 때문에 그 누구의 민속이라도 다 '우리'의 공공문화가 될 수 있는 것이다.

민속을 공공문화화 하는 회로가 활짝 열리고 나서 민속은 현대 체제의 이질적 분야에서 파트너로 전화(轉化)하고, 체제 내의 동질적 요소가 되었다. 원래 일상생활을 민속이라고 정의할 경우, 그것은 현대 체제와 격리된 것들이었다. 그런 것들이 바로 현대 체제와 부합하지 않기 때문에 민속인 것이다. 현재 민속이 공공문화로 전화한 이후 그것은 바로 현대 사회의 과학, 예술, 경제 분야, 가령 기술 설계와도 적극적으로 관계를 구축할 수 있어 인위적인 경계는 더 이상 존재하지 않게 되었다. 수공예는 시골의 촌스러운 것이지만 지금은 오히려 가장 세련된 것과 결합될 수도 있다. 예를 들어 자수(刺繡)와 하이테크를 대표하는 애플 제품을 비교하면, 종래의 분류에서는 한쪽은 고급 다른 한쪽은 저급한 것인데, 요즘 자수는 애플 제품의 패키지 상품으로 등장하기도 하고, 루이비통 가방에 수제의 자수를 디자인하면 그게 특별히 유행을 하기도 하고 또 고상한 것이 되기도 한다.

지금까지 언급한 여러 가지 변화를 통해 중국민속학이 1990년대 이전과는 매우 다르다는 것을 알 수 있었다. 정말로 여러 방면에서 180도의 변화를 가져왔다. 민속학의 새로운 시대라고 감히 말할 수 있겠다. 오늘의 민속학은 이념, 방법, 가치 등에서 하나의 새로운 학문이다. 물론 그것은 학술적으로 예전의 지식과 깊은 관련이 있다. 하지만 이 학문영역의 현재 상황과 지식의 연원은 이제 더 이상 과거와 직접적인 답습의 관계가 아니다. 중국민속학이 새로운 시대에 접어든 것은 부정할 수 없는 사실이다. 민속학이 하나의 학문으로서 새로운 시대에 존재하는 이상, 그 민속학이 자리하는 이 사회 역시 새로운 시대라고 말하지 않을 수 없겠다.

注

- 1 이 글의 주된 내용은 王曉葵 교수가 조직한 「作爲記憶之場的東亞」 학술대회(華東師範大學 2014년 8월 30-31일)에서 발표한 것으로, 약간의 수정과 보완을 행했다.
- 2 岩本通彌(宮島琴美 역), 「以“民俗”爲對象即爲民俗學嗎?: 爲什麼民俗學疏離了“近代”」, 文化遺產, 2008년 제2기, 84-86쪽.
- 3 鍾敬文, 新的驛程, 中國民間文藝出版社, 1987.
- 4 鍾敬文, 建立中國民俗學派, 黑龍江教育出版社, 1999.
- 5 이 논문은 民俗文化與民俗生活 이라는 제목으로 '중국사회과학 박사논문 문고'에 수록되어 중국사회과학출판사에서

1994년에 출판되었다.

- 6 張紫晨, 中國民俗學史, 吉林文史出版社, 1993; 王文寶, 中國民俗學史, 巴蜀出版社, 1995.
- 7 趙世瑜, 眼光向下的革命: 中國現代民俗學思想的早期發展, 1918-1937, 北京師範大學出版社, 1999.
- 8 劉鐵梁, 「中國民俗學發展的幾個階段」, 民俗研究, 1998년 제 4기, 89쪽.
- 9 예를 들면 「鍾敬文, 對中國當代民俗學一些問題的意見」, 社會科學戰線, 2002년 제 1기; 楊樹喆, 「中國民俗學學科發展現狀芻議」, 寶雞文理學院學報, 2002년 제 2기; 劉鐵梁, 「開拓與探索的歷程: 民俗學學科建設的回顧與展望」, 北京師範大學學報, 2002년 제 5기; 黃澤, 「論中國民俗學新世紀的學科發展」, 思想戰線, 2003년 제 1기; 謝國先, 「新世界中國民俗學的發展方向」, 雲南民族大學學報, 2006년 제 5기.
- 10 예를 들면 高丙中, 「中國民俗學三十年的發展歷程」, 民俗研究, 2008년 제 3기; 劉鐵梁, 「中國民俗學思想發展的道路」, 民俗研究, 2008년 제 4기; 劉曉春, 「從“民俗”到“語境中的民俗”: 中國民俗學研究的範式轉換」, 民俗研究, 2009년 제 2기; 葉濤, 「新時期中國民俗學論綱」, 江蘇社會科學, 2000년 제 3기; 安德明·楊利惠, 「1970년대末以來的中國民俗學: 成就, 困境與挑戰」, 民俗研究, 2012년 제 5기.
- 11 高丙中, 「中國民俗學三十年的發展歷程」, 民俗研究, 2008년 제 3기, 5쪽.
- 12 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, 2013년 제 3기; 呂微, 「民俗複興與公民社會相聯接的可能性: 古典理想與後現代思想的對話」, 民俗研究, 2013년 제 3기; 韓成豔, 「在“民間”看見“公民”: 非物質文化遺產保護語境下的實踐民俗學進路」, 民俗研究, 2013년 제 4기 (『定位於現代社會日常生活的民俗學』의 필담 참조).
- 13 중국민속학은 2006년에 제 6차 대표대회와 학술 토론회를 가졌는데, 이때의 주제가 「新世紀的中國民俗學: 機遇與挑戰」이었다. 본 논문의 주제 역시 그 주제가 轉化된 것으로 곧 ‘중국민속학의 新世紀’에 관한 것이다.
- 14 呂微, 「現代性論爭中的民間文學」, 文學評論, 2000년 제 2기; 「“內在的”和“外在的”民間文學」, 文學評論 2003년 제 3기; 「民間文學: 民俗學研究中的“性質世界”·“意義世界”與“生活世界”」, 民間文化論壇, 2006년 제 3기.
- 15 戶曉輝, 現代性與民間文學, 社科文獻出版社, 2004; 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.
- 16 Myron Cohen, “Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of Chinese ‘Peasant’”, in *Daedalus* 122, no.2(1993).
- 17 郭於華, 死的困擾與生的執著: 中國民間喪葬儀禮與傳統生死觀, 中國人民大學出版社, 1992; 張銘遠, 生殖崇拜與死亡抗拒: 中國民間信仰的功能與模式, 中國華僑出版社, 1991.
- 18 安德明, 天人之際的非常對話: 甘肅天水地區的農事禳災研究, 中國社會科學出版社, 2003; 劉曉春, 儀式與象征的秩序, 商務印書館, 2003.
- 19 嶽永逸, 廟會的生產: 當代河北趙縣梨區廟會的田野考察, 北京師範大學博士論文, 2004; 王傑文, 儀式、歌舞與文化展演: 陝北·晉西“傘頭秧歌”研究, 中國傳媒大學出版社, 2006.
- 20 西村眞志葉, 日常敘事的體裁研究: 以京西燕家台村的“拉家”爲個案, 中國社會科學出版社, 2011.