

일상생활의 미래민속학 논강(論綱)¹

가오빙중

번역: 김호걸

“민속학은 잔존문화에 관한, 전통에 관한, 사회적 기억에 관한 학문이다.” 이러한 서술은 민속학의 상식이며, 새로운 해석(주장)이 끊임없이 보태지고 있다. ‘과거’는 당연하게도 민속의 본질적 속성인 듯하다. 상당히 긴 시기에 걸쳐 학계의 기본적 인식은 민속은 과거이며, ‘현재’는 단지 잔존할 뿐이고, 당연하게도 민속에 미래는 존재하지 않는다는 것이었다. 그러나 필자가 이 글에서 말하고자 하는 것은, 최근 몇 년 민속은 이미 실천 중에 ‘미래’ 시간을 부여받았고, 우리는 ‘미래’로 하여금 민속학에 자리를 확정할 수 있고, 또한 그렇게 해야만 한다는 것이다.

민속학의 시간의식은 오랜 시간 동안 ‘과거’ 중심이었고, 특히 문사(文史)² 연구 경향에 치우쳤다. 민속학의 사회과학적 경향에 비록 ‘현재’란 시간의식이 있긴 하지만, ‘현재’의식은 연구방법 상에 있어서이며, 선택적이고, 불완전한 ‘현재’ 의식이었다. 민속학에서 ‘미래’는 확실히 비교적 요원한 것이었다. 그런데 필자가 여기서 말하고자 하는 것은 민속학의 시간의식을 보충하여, 중국민속학으로 하여금 시간의식을 두루 갖춘 학문(science)이 되게 함으로써, 충분한 역사의식(‘과거’)이 있을 뿐만 아니라, 완전한 바로 지금 의식(‘현재’)도 있고, 점점 농후한 미래 의식도 있게 하는 것이다.

우리가 이렇게 중국민속학의 기본 관념에 대한 변화를 완성하려는 것은 일상생활을 연구대상으로서 중요시하기 위함이고, 또한 지금 현재의 일상생활을 연구방법과 연구목적으로 삼을 필요가 있다는 것을 제안하기 위함이다. 문학적이고 역사적인 아취(雅趣)에 기초한 것이 아니라, 목하(目下) 현실의 일상생활에 대한 관심에 기초해 있고, 더 나아가서는 만족할 만한 일상생활의 미래에 대한 추구에서 비롯되어야, 비로소 우리는 온전한 시간의식의 학술적 열정을 지닌 중국민속학을 확립할 수 있을 것이다.

중국민속학의 이러한 기본의식의 정상화를 이끈 것은 당연히 민속학이란 학문의 내재적 누적의 진전에 기초하고 있다. 하지만 더욱 직접적인 외부 추진력은 이 시대의 사회문화적 실천이며, 그중에서도 특히 비물질문화유산³ 보호에 있어서의 중국적 실천이다. ‘민속’은 학술의식상 ‘과거’에 속할 뿐만 아니라, 일상 언어나 사회의식에 있어서도 마찬가지로 과거에 속한 것이었다. 그러나 다량의 민속 종목이 무형문화유산 대표작으로 명명되면서, 국가 체제와 사회 공중(公衆) 모두가 이 유산들의 미래 전승을 보장해야 함을 확인하면서, ‘민속’이 ‘과거’ 이외의 기타 시간, 특히 ‘미래’ 시간도 포함하게 되었음이 곧바로 온전히 나타나게 되었다. 민속은 미래가 있다. 이것은 이미 일종의 중국적 사실이며,

아울러 동시에 국가 체제 및 사회 민심의 확인과 승낙, 보증을 받았다. 중국민속학은 당연하게도 이전의 단편적이고 분리된 시간의식 속에서 자신의 민속연구를 계속 답습할 수는 없게 되었다.

1. 일상생활과 민속학

민속학과 일상생활의 관계는 일종의 경험 현상이자, 새로운 이론적 경향이기도 하다. 경험상 민속은 언제나 일상생활과 함께 연계되어 있고, 민속 그 자체는 생활 속의 문화현상이기도 하다. 이보다 더 명백한 사실은 없는 듯하다. 그러나 민속학의 연구는 줄곧 장르(genre) 분류에 따라 민속 현상을 연구하는 것이었고, 오랜 기간 동안 ‘일상생활’을 하나의 이론 개념으로서 받아들이지는 않았다. 민속학은 민속과 일상생활이 실제 연계되어 있음을 이론적으로 반영하려 하지 않았다.

기타 여러 학과(science)와 마찬가지로, 민속학 또한 간단한 기본지식이 많다. 학술의 업그레이드는 대부분 어떤 상식에 대한 질의를 하는 것에서 시작한다. 민속학의 대상은 무엇인가? 당연히 민속이다. 종정권(鍾敬文, 1903~2002)⁴ 선생의 권위적인 표현을 보면, “민속학은 특질상 현대학이다. 즉 지금 목전에 전승되고 있는 민속 현상을 연구대상으로 삼는 과학이다.”라고 하였다.⁵ 또한 일부 통론(通論)은 “이름을 통해 그 뜻을 생각해보면, ‘민속학’은 민속을 연구대상으로 하는 학문이다.”라고 말하고 있다. 그러나 이와모토 미치야(岩本通彌) 선생은 도리어 “민속학이 정말 민속을 연구하는 학문인가?”라고 묻는다. 이와모토 선생이 이 놀랄만한 질문을 한 이후, 그는 일본민속학자 중 야나기다 쿠니오(柳田國男)가 향토 연구를 개창한 초심으로 돌아가 보고, 일본민속학은 본래 민속을 대상으로 했던 학문이 아니며, 민속을 통해 연구를 하기 위한 학문이라고 하였다. 민속학은 물론 민속연구를 하지만, 민속학 창시자의 초심을 잊어선 안 된다. 민속을 연구하는 것은 민속 배후의 일상생활을 연구하기 위함이다.⁶

민속학의 대상이 ‘민속’에서 민속 배후의 ‘일상생활’로 확대 혹은 변화된 것은 민속학의 학문 발전의 두 가지 성취를 보여주고 있다. 첫째는 민속학이 현대 철학사상과 부단히 결합하여, 철학적으로는 민속학의 연구대상에 관한 간단한 관념을 초월하였다. 둘째, 민속학이 현지조사를 기반으로 하는 사회과학으로 변화하였다. 만약 ‘민속’을 대상으로 설정한다면, 우리는 현재 있는 자료에 만족해도 된다. 만약 민속 배후의 일상생활을 대상으로 설정한다면, 우리는 반드시 현실생활 속에 가서 과학적인 조사연구를 진행해야 한다. 민속학의 대상에 관한 새로운 주장은 민속학의 새로운 방향 정립, 새 이론, 새 방법, 새 윤리를 내포하고 있고, 심지어는 완전히 새로운 민속학을 의미하고 있다.

무엇이 민속인가? 필자는 “민속은 정형화된 생활문화이다”라는 정의에 찬성한 적이 있다.⁷ 연후에, 민속학 역사로 볼 때, 예를 들어 우리에게 가장 큰 영향을 끼친 영국민속학회 『민속학 핸드북(Handbook of Folklore)』(Charlotte Sophia Burne 지)에서 열거한 민속으로 볼 때, 어떤 현상이 민속에 포함되는 것은 그것이 생활의 어떤 정형화를 대표하기 때문이 아니라, 그것이 현대의 생활과 도무지 맞지 않기 때문이다. 그래서 민속은 한때 일상생활과는 일종의 대비(contrast) 관계나 비틀어진 관계에 있다고 여겨졌다. 현대의 표준적인 생활 이전의 현상이 바로 민속이며, 달리 말하면 본질상 과거에 속한 일상생활의 현상이 바로 민속인 것이다. 만약 일상생활을 과거, 현재, 미래로 나눈다면, 소위 민속이라 하는 것은 반드시 과거의 일상생활과 친화적인 것이 정상(normal)이고, 바로 지금(현대)의 일상생활과는 대비되는 것이며, 일종의 잔류 상태이기도 하다. 즉 미래의 일상생활과는 분리되는 것이며, 일종의 소실 상태이다. 초기에 민속의 정의는 주로 시간의 차원과 사회형태의 차원에 의거하였다. 그런데 구체적으로 어떤 현상을 민속연구의 대상이라 부를 수 있을지는 실제로는 아주 큰 우연성과 임의성을 갖고 있었다. 그래서 이렇게 범주화한 민속과 현실의 일상생활은 가까운 것 같

기도 하고 떨어진 것 같기도 한 관계로서, 민속을 통해 현실의 일상생활의 패러다임을 연구하는 것은 결코 이루어질 수 없었다.

오늘날, 우리가 민속학 개념 저서의 민속분류에 따라 연구를 하는 것과, 현실의 일상생활 중 정형화된 생활문화 정의에 따라 민속을 발견하는 것과는 분명 서로 다른 결과가 나타날 것이다. 중국인의 혼례 풍속을 연구한다고 할 때, 고대의 예제(禮制)와 사적(史籍) 자료를 통해 귀납 비교하는 것과, 일상생활의 관찰을 통해 연구하는 것은 분명 서로 다른 이론 가설과 방법 규정을 포함하고 있다. 우리는 도시와 농촌 각지에서 중국과 서양의 것이 섞여 있고, 전통적 관념과 현대적 관념이 함께 고려된 혼례 요소, 아울러 이미 상당 부분 정형화된 것을 볼 수 있다. 필자는 중국민속학이 자신의 진전을 입증하고자 한다면, 중국인의 혼례 풍속을 진지하게 연구해보는 것도 좋다고 줄곧 생각해왔다. 이것은 아주 좋은 테마(theme)이고, 특히 이 학문의 토대와 능력에 대한 도전이 될 것이다. 우리는 전통적으로 기쁜 일(喜慶)과 길상(吉祥)에는 반드시 붉은 색, 진홍색(大紅)을 썼다. 그런데 오늘날에는 흰색의 드레스가 유행하고 있다. 상장례에 쓰이는 흰색이 어떻게 혼례에 광범위하게 쓰이게 되었을까? 그것이 어떻게 가능한가? 만약 우리가 중국문화와 중국민속에 대한 고정관념이 있다면, 구성 요소상 소위 중국인의 가치관과 심미적 선호를 결합했을 때, 혼례 풍속 중의 흰색 드레스와 흰색 장미 현상에 대해 두 가지의 대응책이 있을 것이다. 첫째, 전통과 부합하지 않는 요소는 민속에 포함시키지 않고, 시류(時流)라고 하여 민속에서 배제할 것이다. 여기서 혼례 풍속은 곧 전통적인 것이고, 전통은 진홍으로 대표되며, 이 범례에 부합하는 것만 들어올 수 있다. 둘째, 일상생활이란 개념에서 들어가면, 혼례 중의 정형화된 것들은 모두 민속이고, 많은 수의 사람들이 모두 이렇게 하기 때문에 자연히 어떤 관념체계가 이와 짝을 이룰 것이다. 다만, 그 관념체계는 무엇인가? 혼례의 온전한 민속 패턴은 무엇인가? 이러한 모든 것은 연구를 통해 비로소 대답할 수 있는 것들이고, 일상생활에 대한 조사에 근거할 때만이 민속과 그것이 미치는 생활현실이 어떻게 드러나는지를 알 것이다.

만약 우리가 민속연구의 방향을 일상생활 중에서 민속을 발견하는 것으로 정한다면, 민속연구는 반드시 현지조사와 민속서술(writing folklore)을 통해서 가능할 것이고, 이러한 특정 민속은 실제로 당신의 서술을 통해서만 드러나게 된다. 그래서 민속학자의 기본기, 즉 민속학의 가장 핵심 작업은 민속지(民俗志)를 서술하는 것이다. 이 패러다임에서 볼 때, 민속은 연구과정에서 발견하는 것이고, 혹은 연구과정에서 구축되는 것이다. 민속연구를 일상생활이 기초가 되는 과정에 놓고 볼 때, 실제로 우리는 민속학이 단지 민속을 매개로 하여 일상생활을 연구하는 것임을 발견할 수 있을 것이다. 우리는 실제로 일상생활에 대해 흥미를 느끼고 일상생활을 관찰하지만, 중간에 민속학이라는 전통 학문에서 누적된 방법과 텍스트(text) 전략을 빌려야 비로소 일상생활을 인식할 수 있고, 자신의 관심과 요구를 표현할 수 있다. 그렇다면 일상생활에서 민속을 발견하고, 텍스트와 이미지를 사용하여 민속을 드러내는 것이 곧 민속학의 주된 작업이다. 우리는 이 작업을 민속지학이라고 부를 수 있다. 물론 여기에서의 '민속지학'은 일찍이 문헌을 집성해서 만들었던 방식의 민속지학과는 다른 것이고, 실제 사람들의 일상생활을 관찰하는 방법으로 쓰인 민속지학이다.

민속지학 방식으로 민속을 기록하는 것에 관해서는 하나의 지식관념의 차이가 존재한다. 민속학자들의 대오 중에서 각자의 민속관은 큰 차이가 나지만, 크게 두 부류로 나눌 수 있다. 하나는 민속의 객관론으로, 민속학자자 민속을 기록할 수 있는 것은 민속이 사회생활에 객관적으로 존재하기 때문이란 관점이다. 다른 하나는 민속의 주관론으로서, 민속지는 학자가 사회생활에 대한 인식을 교류하기 위해 만든 하나의 텍스트일 뿐이며, 이전에는 결코 객관적인 방식으로 존재하지 않았다는 관점이다.

2. 일상생활의 민속학

일상생활의 개념이 어떻게 민속학에 들어갔으며, 이렇게 들어가서 민속학에 어떠한 새로운 가능성을 가져다주었는가? 우리는 민속학사(民俗學史)부터 말해야 한다. 모두가 잘 아는 “Folklore is the lore of the people(민속은 민중의 지식이다.)”라고 하여, 영국에서 비교적 이른 시기에 전문적인 학과(science)를 형성하였을 때, 민속학은 주로 잔존문화에 관한 학술이었다. 잔존문화는 일상생활이란 개념이 민속학에 들어오기 전의 민속학의 주류적 표현이었으며, 물론 이것은 대개 영국식의 학술전통이었다.

민속학에서 이 연구대상을 확정할 때는 표준문화의 개념이 있었다. 당시 영국은 이미 산업화시대로 진입했고, 현대문화는 이미 사회주류가 되었고, 각종 현상을 평가하는 표준이 되었으며, 보통사람들의 일상생활의 일반적인 형태였다. 그렇다면 이 일반적인 형태의 표준문화와 다른 것은 곧 문화의 타자(他者), 이색분자(alien)였다. 민속은 고대(古代) 혹은 이역(異域)의 잔존문화로 여겨졌고, 당연히 문화의 타자와 이색분자였다. 이미 상당히 산업화된 시기에, 산업화 이전의 사회의 수공업품은 관심을 끌었고, 수집되고 전시되었으며, 언어로 전달되는 구비문학까지도 포함되었다. 이러한 잔존문화는 현재의 일상생활이 흥기하기 이전의 것들이었다. 이러한 것들을 장르(genre)로 볼 때, 이러한 장르로 서양 이외의 ‘원시사회’를 보면, 여기에 대응하는 비슷한 것들이 더욱 풍부하였고 원시적이었다. 같은 논리가 중국에도 적용된다. 중국 현대민속학의 흥기는 북경대학 『가요주간(歌謠周刊)』⁸에서 발기한 민요운동에서 비롯되었고, 현대 지식인들이 중요하다고 여겼던 민요, 민담, 풍속도 마찬가지로 신문화의 이색분자와 타자였다.⁹ 민속학이 발생한 이 역사의 시작점과 논리의 기점에서 일상생활의 개념은 학술 속에 나타나는 않았지만 잠재되어 있었다. 일상생활은 화제(話題)가 아니었지만 화제가 출현할 수 있는 기초 혹은 전제(前提)였다.

이러한 시기에 애호가들이 관심을 가졌던 민속현상은 자기생활 이외의 것이었다. 게다가 소위 민속과 관련 있는 것은 생활의 일부 현상 혹은 소수자의 현상이었다. 만약 ‘민(民)’에 대해 명확하게 가리킨다면, 그들은 표준문화의 사회 다수 이외의 소수이며, 동시대의 소수자이고, 사회의 기층(基層)에 위치하고, 주변지역에서 생활하기 때문에 소위 주류집단과는 다른 사람들이었다. 여기에서 민속은 현실생활이 양분(兩分)된 외재적 현상이고, 두 가지 종류의 사람들을 구분하는 표식이다. 이렇게 한 종류를 두 가지로 구분하는 것은 민속학이 흥기할 때부터 내재적인 논리로 은연 중 내포되어 있었다. 그것은 서로 다른 방식으로 각기 다른 시기, 또는 다른 사회에 나타나고 있다. 오늘 우리가 민속학을 한 발짝 더 발전시키고자 한다면, 바로 일상생활의 개념을 통해 음으로 양으로 나뉜 것을 ‘합(合)’해야 한다.

선진국에서 민속은 소수집단을 가리키지만, 민속 개념이 중국에 들어와서는 오히려 기본집단을 가리키게 되었다. 중국 근현대에 서학(西學)의 제반 학문이 들어올 때는 전산업화(前山業化), 전근대 사회의 국가였다. 서양 민속학의 문체(文體, style)와 항목(item)을 그대로 따라한 결과는 바로 기본적인 일상생활을 모두 민속에 포함시켜야 한다는 것이다. 우리 민속의 ‘속(俗)’은 다수인의 생활방식이고, 우리 민속의 ‘민(民)’은 사회의 다수이다. ‘민’은 사회의 기본 집단이지만 주도적인 집단은 아니다. 왜냐하면 또 다른 새로운 계급, 새로운 현대문화 교육을 받고 주도권을 쥔 계급이 중국에서 형성되고 확대되었기 때문이다. 이들은 장기적으로 볼 때는 비록 사회의 소수이지만, 문화의 주도권자이고, 사회범주를 갈라서 나누는 사람들이다. 민속학자도 이 계급에 속한다. 오늘 토론에서 명백히 인식할 수 있었던 것은, 중국민속학에서 가리키는 민속의 민은 이제껏 모두 주류집단을 말하는 것이었고, 언제나 주목한 것은 주류집단이었고, 주류집단의 이야기를 말했다는 점이다. 비록 초기 학술에서 우리가 이런 명확한 표현을 하지는 못했지만 말이다. 이러한 기본적 사실에 대한 자각적 인식은 국가의 주류집단

에 관심을 갖고 있는 우리들의 초심을 견지하는 데 도움이 된다. 이걸 해내려면, 우리는 일상생활 개념의 도움을 받지 않을 수 없으며, 명확하게 그것을 말하고 사용할 수 있어야 한다.

개혁개방 이후, 중국의 도시화와 산업화는 가속적으로 발전하여, 오늘날 볼 수 있듯이 중국의 도시 인구는 통계상 이미 50%를 초과하였다. 그리고 더 많은 사람들의 일상생활의 기본적인 측면이 비슷하여, 학교교육, 명절과 경축일, 일생의례에서부터 의식주행(衣食住行)의 소비에 이르기까지 서로 유사한 사회다수를 형성하였다. 이 시대의 민속학자는 개혁개방 이후의 시대적 변화를 온전히 느끼고 있다. 이러한 생활변혁에 대해 우리는 두 가지 모순된 견해를 제시하였다. 1) 도농(都農) 주민은 일상 생활에서 갈수록 많은 자유선택에 직면하여, 전통 민속이 대량으로 활성화되고, 도농 각지에서는 각종 방식으로 전통의 모습이 회복되고 있다. 우리는 이를 ‘민속 부흥’이라 환호하고 있다. 2) 전통 장르(體裁)의 민속이 농촌 사회에서 변화(蛻化)하고, 파편화하고, 부분 소실되는 것을 관찰하며, 우리는 놀라서 ‘전통문화의 멸절 위기’를 외치고 있다. 사실, 민속현상을 놓고 볼 때, 두 가지 모순된 견해는 동일한 하나의 일상생활이 변천한 다른 차원을 이야기하고 있는 것이다. 사람들은 과거 40년 동안 비교적 자유롭게 자신의 생활방식을 선택할 수 있는 기회와 조건을 갖추고 있었다. 전통 민속도 물론 선택범위에 있었고, 국가는 사람들의 전통 민속에 대한 선택을 존중하고 이용하는 것을 새롭게 배우게 되었다. 그러나 사람들의 선택은 자주적이고, 창의와 개혁이 넘친다. 그래서 전통 민속은 또 다시 각종 방식으로 다른 문화와 뒤섞이고, 혼합되고 융합된다. 앞의 절반으로 보면 민속 부흥이고, 뒤의 절반으로 보면 민속 탈바꿈이다. 만약 우리가 일상생활의 개념을 빌려 생각해보자면, 이러한 복합 현상이 바로 현대사회의 정상적인 모습이라는 것을 알 수 있다.

만약 우리가 민속 장르와 구체적인 사항의 불가변(不可變)에 집착한다면, 표준적인 민속 집단(group)의 감소에 실망할 것이다. 이러한 추세에 따라 우리는 사회의 다수 군중(crowd)의 역사가 바뀌고 있는 것에 관심을 가진 적이 있는데, 그것은 이 주류 군중이 유실되면서 천천히 소수 군중이 되어버렸기 때문이다. 만약 우리가 여전히 사회의 다수 군중에 관심을 갖는다면, 우리는 자신의 학술을 재조정하여 여전히 새로운 주류 군중에 관심을 가질 수 있는 능력이 있도록 해야 한다. 만약 우리가 주류 군중에 관심을 갖는 것을 학술전통으로 삼는다면, 즉 지금까지 항상 소수 군중에 관심을 갖는 영국식의 그런 것이 아니라면 말이다. 물론 중국민속학 발생 초기의 사회 다수에 대한 관심과, 현재 자신의 사상을 새롭게 조정하여 형성된 사회 다수에 대한 관심은, 함의가 서로 다른 두 가지 단계(stage)이다.

우리가 말하는 신문화, 특히 신문화운동¹⁰ 결과인 문화혁명과 다시 그 이후의 문화대혁명은 고전적인 민속에 대한 충격과 파괴를 불러왔다. 우리는 한편으로는 이 과정을 민속학의 외부현상이라고 간주할 수 있다. 즉 이 과정은 민속학이 조성할 수 있는 것이 아니었다는 말이다. 또 다른 한편으로는 그것을 옹당 민속학의 내부현상이라고 간주해야 한다. 민속학이 중국에 들어온 초기에는 잔존문화의 발견과 연구라 정의되었다. 그러나 이와 반대로 소위 민속이라는 것은 어떤 생활의 잔존문화가 아니고 당시 중국의 광범위한 생활 양상이었다. 그러한 것들은 잔존문화가 아니라 온전한 생활현실이었다. 그러나 민속학은 일종의 독특한 사고방식을 제공하였다. 즉 자신의 사회생활의 구체적인 내용을 계속해서 민속의 범주에 포함시켰다. 그리하여 결국 정계(政界)로부터 ‘사구(四舊)’¹¹라 정의되었고, ‘봉건’, ‘미신’, ‘낙후’의 꼬리표가 붙어 사회운동의 부정적 대상이 되었으며, 결국에는 기본적으로 거의 부정되었다. 중국사회의 이러한 생활 변천이 비록 민속학의 책임은 아니지만, 필자는 이렇게 말하고 싶다. 즉 이러한 과정은 민속학이 참여한 과정이고, 민속학의 사상방식은 이 과정의 정책과 책략의 학술대표이다. 민속학자는 비록 숫자상으로는 소수지만, 사상방식에 있어서는 전략적인 결정을 내리는 엘리트(policymaking elite) 중의 전형적인 대표라고 할 수 있다. 그러므로 민속학을 통하여 우리는 현대 체제와 현대 의식형태가 일반 국민의 일상생활을 어떻게 바꾸었는지 진정으로 이해할 수 있는 것

이다.¹²

전통 민속이 끊임없는 문화혁명 중에 정말 소실되었는지의 여부는 결코 간단한 문제가 아니다. 어떤 때 말하는 소실은 실제로는 보이지(발견되지) 않는 것이고(invisible), 공공 공간에서 나타나지 않는 것으로, 이것은 공공 공간의 사실이다. 그러나 이것이 바로 일상생활의 사실이라고 하기에는 충분하지 않다. 일상생활의 사실에 대하여는 전문적인 조사를 통해서야 비로소 분명하게 할 수 있다. 그 시대에서는 어떤 학문도 이러한 조사를 할 수 없었다. 어찌 되었든, 공공영역에서 전통 일상생활 방식은 정당하게 출현할 수 없었다. 그것은 모든 군중이 전통 일상생활 방식의 정당성을 표현하는 것을 잃어버렸기 때문이다. 이것은 역사적 사실이다. 우리는 다른 측면에서 문화혁명은 결코 성공하지 못했고, 그래서 비로소 이후의 민속 부흥이 있었다고 말할 수 있다. 전체 의식형태 환경이 더욱 깨어있고, 혹은 더욱 자유로워졌을 때 일상생활은 또 다시 새롭게 ‘튀어나올’ 수 있다. 예전의 지상 하천(surface stream)이 지중천(subterranean stream)으로 변하고, 현재 이 지중천에서 물이 ‘뿜어져’ 나와 다시 지상 하천이 될 수도 있다.

민속 부흥은 두 가지 차원에서 볼 수 있다. 하나는 다시 출현한 것이고, 다른 하나는 다시 정당화된 것이다. 그러므로 민속 부흥은 단순히 민속 현상만이 아니라 사회역사 현상이기도 하므로, 반드시 전체 사회과정에 놓고 인식하여야 한다. 우리는 민속의 형식연구를 계속 추진하여 어떠한 민속이 전승되고, 어떠한 것이 변화하는지를 볼 수 있다. 하지만 더욱 필요한 것은 민속을 사회생활과정에 놓고 인식하는 것이다. 종정원(鍾敬文) 선생은 이 민속 부흥의 초기에 민첩하게 민속을 생활에 놓고 보아야 할 필요성을 발견하고, 생활을 중국민속학의 발전 전도(前途)와 함께 연계시켜 민속이 일종의 생활문화의 이념이라는 점을 제시하였고, 생활 개념으로부터 민속 이론을 세우는 새로운 길을 열었다.¹³ 우리는 후학으로서 이 사상을 계승하였고, 다만 명확한 철학적 근거가 있는 ‘생활세계’, ‘일상생활’의 개념을 채택하였다.¹⁴ 이러한 계속된 학술적 노력은 민속학으로 하여금 현대 철학의 토대를 갖추게 하였고, 사회과학의 규범적 방법을 제어할(control) 수 있게 하였다. 바로 지금과 현실에 대한 개입능력을 구비하여, 민속학이 문학과 역사 취미의 학문에서 사회와 민중의 현실에 대한 관심을 갖는 능력이 있는 학문이 되게 하였다.

3. 일상생활 민속학의 핵심문제

민속학이 민속을 연구하는 학문에서 일상생활을 연구하는 학문으로 되려면, 분명 일상 언어와 경험의 의미에서 이러한 전환을 해볼 수 있다. 즉 민속학자는 사적(史籍)에서 자료를 정리할 수도 있고, 생활 속에 가서 현지조사를 할 수도 있다. 그렇지만 이러한 전환은 심층적인 면에 있어서 일련의 철학 및 이론의 문제와 관련이 있다. 그중에서 가장 두드러진 것은 일상생활 속성에 대해 경계를 정하는 문제이며, 그리고 일상생활의 이치상 당연성은 핵심적인 문제이다. 일상생활에 대한 철학적 해석은 풍부한 문헌을 축적하고 있다. 필자의 학술적 소양으로 이에 대한 총론을 논하기는 충분치 않다. 필자는 단지 여기서 학자들이 많이 언급할 수 있는, 일상생활 속성에 대해 개괄하고 있는 몇 가지 요점을 논의하고자 한다.

첫 번째로 논하고자 하는 것은 일상생활의 기성성(既成性)이다. 이것은 개인 존재에 대한 무조건적 인정과 연관되며, 개인과 사회의 생활은 이미 일종의 현실 존재라는 것에 대한 충분한 인지도다. 한 사람이 이미 그곳에 있고, 사람으로서의 존재, 사람으로서의 활동, 만약 이미 그곳에 존재한다면, 그것은 아주 중요한 사실이며, 부인할 수도, 거절할 수도, 서로 상의할 여지도 없는 문제이다. 인류로 받아들여지는 진정한 생명이 이미 그곳에 있다면, 이것은 당신이 하는 모든 생각에서 반드시 우선적으로

인정해야 할 상황이고 국면이다. 사람이 이미 세상에 있다면, 즉 한 아이가 이미 태어난 것과 같고, 한 이민자가 이 도시와 국가에서 반평생을 살았다면, 당신이 어떠한 생각을 하든지 간에, 각종 가능성을 다시 고려한다고 해도 이 존재를 인정하는 것을 전제로 해야 한다. 한 사회는 각종 조건 속에서 답습되어 내려왔고, 생활도 또한 자신의 궤도에 따라 온 것이다. 볼 수 있는 것과 볼 수 없는 모습으로 갑자기 면전에 ‘출현’한다면, 당신이 무엇을 생각하든지 간에, 무엇을 피하든지 간에 당신이 영향을 미칠 수 있는 것은 아주 제한되어 있다. 비록 당신의 생각과 행위가 목전의 사회생활에 영향을 미칠 수 있다 해도 생활 자체의 질은 자신의 변화 계절이 있다는 것을 과소평가할 수 없다. 역사상 단일 행동이 기성의 일상생활에 미친 영향은 모두가 아주 제한적이었다.

개인과 사회의 차원에서 일상생활의 기성성을 인정하는 것은 확고한 인권 관념과 풍부한 윤리 관념을 함축하고 있는 것으로, 사람에 대한 존중, 사람으로 구성된 사회에 대한 존중으로 나타난다. 또한 지식생산의 방법과 한도를 제약하는 것으로, 개인과 사회 전체를 다함께 고려하는 것에 대한 필요와 곤란으로 나타난다. 인류는 각종 제도를 발명하여 참된 개인에 대한 관심과 보호를 지지하고 있다. 예를 들어 보편적인 가정제도는 개인의 기본적이고 최저보장적인 기제를 정면으로 다룬다고 이해되고 있다. 개인의 장애(disability) 정도가 더 이상 어떠한더라도 가족이 있어 기꺼이 간호할 수 있으며, 개인이 아무리 우매하고 어리석더라도 부모는 포기하지 않으며, 개인이 아무리 사악하더라도 가족은 최대한 포기하기를 원치 않는다. 문명의 발전, 특히 제2차 세계대전 종료 이후 세계문명의 주류는 개인의 존엄과 사회 존중의 포용을 끊임없이 확대해 가고 있다. 그리고 전문 영역에서도 우리는 갈수록 겸손하고, 개인과 사회에 대해 전지전능한 지식을 갖는 것이 불가능하다는 것과, 우리의 유한한 연구과제 속에서 특정 개인과 사회에 대한 인지(認知)와 전모(全貌) 사이에는 많아야 단지 구우일모(九牛一毛)의 관계일 뿐임을 인식하고 있다. 그리하여 우리는 타인과 사회에 대한 독단(be arbitrary)이 필연 줄어들게 되었다.

두 번째로 말하고자 하는 것은 일상생활의 미완성성과 개방성이다. 일상생활은 사람과 사회의 생명이 부단히 이어지는 끊임없는 과정이기 때문에 영원히 정론(定論)은 없다. 우리가 어떤 일상생활에 개입하는 것은 살아있는 생명을 대면하는 것이며, 각종 사회관계의 무한한 활력을 대면하는 것으로, 무한한 가능성을 대면하는 것이기도 하다. 개인 일생의 풍부한 가능성은 이미 끊임없이 묻고 이야기해왔다. 그리고 인류의 각종 문화기억, 특히 종교 신앙의 역할로 인해 개인은 비록 ‘죽을’지라도 여전히 각종 방식으로 살아있고, 사후 평가도 때에 따라 변화한다. 사회의 세대 계승과 대체 제도는 사회의 ‘영원한’ 생명을 보증하고 있고, 사회의 새로운 기회를 보증하고 있다. 그러므로 생활은 영원하며 항상 새로운 것이다. 우리가 생활을 이야기할 때, 우리는 변화와 신생(新生)에 더욱 쏠리게 된다. 그러나 우리가 일상생활을 이야기할 때, 우리는 지속과 상태(常態, normal)에 더 치우치게 된다. 그러므로 우리가 ‘일상’에 더욱 편향될 때, 일상생활도 생활임을 등한시해서는 안 된다. 민속연구의 시각에서 우리는 ‘일상’과 ‘생활’의 내재적인 긴장관계를 충분히 인지하여야 한다.

세 번째로 이야기할 것은 일상생활의 자재성(自在性)¹⁵과 비성찰성이다. 우리가 말하는 일상생활은 보통사람을 말하는 것으로, 비전문적이고 비엘리트적이고 비의식형태적인 상태를 가리킨다. 통상 이것은 민속의 상태로 가정된다. 만약 민속의 민이 모든 사람이 보통사람이라는 예설(豫設, preinstall)을 세운다면, 우리가 일상생활의 자재성과 비성찰성을 민속의 속성에 투사하는 것은 단지 일종의 철학적 사고일 뿐이다. 그러나 우리의 민속학이 오랜 시간 민속의 민과 특정한 집단을 대응시키는 상황 하에서, 우리가 민속의 속성을 이렇게 본다면 아주 첨예한 문제가 발생한다. 우리가 이야기하는 일상생활은 사람의 일상생활을 이야기하는 것이고, 이 사람은 당연히 무엇보다 먼저 개체(個體)이며, 피와 살이 있는 생명이고, 개인적 감정과 의식이 있으며, 동시에 또 집단으로 존재하여 자신의 커뮤니티와 조직(organization)이 있으며, 이렇게 해서 특정한 정체성과 특정한 집단의식을 갖고 있는 민족, 교

회, 국가를 구성한다. 그래서 개체와 집단의 층위(level)로 볼 때, 우리가 마주하고 있는 것은 주체(主體)이며, 능동적이고 적극적인 의지를 갖고 있는 주체이며, 자위적이고 성찰능력이 있는 주체라는 것을 인정하지 않을 수 없다. 이것은 일상생활의 자재성과 비성찰성과는 긴장관계를 형성한다. 달리 말하면, 만약 우리가 일상생활을 하나의 실천 개념으로 본다면, 그것은 분명 우리가 연구하는 대상을 전면적이고 정확하게 보는 데 불리하다. 우리가 일상생활의 사람을 보는 것은 곧 사회실천의 주체를 보는 것이다. 우리가 그들을 주체로 간주할 때, 우리는 일상생활의 자재성과 비성찰성에 얽매어서는 안 된다.

오늘날 우리가 민속학의 발전을 꾀하는 것은 민속학의 역사적 지향(orientation)에 현실적 지향을 더하기 위함이고, 민속학의 학술적 관심에 실천적 관심을 더하기 위함이다. 우리는 민속학으로 하여금 이 시대의 사회적 실천에 개입하게 하여야 하고, 민속학으로 하여금 연구대상을 실천적 주체로 보도록 하여야 한다. 그러므로 우리는 오늘날 그들을 생활의 능동체로 만들 수 있는 사상 방법을 찾아야 한다. 만약 우리가 철학에 국한되어 단지 그들을 엘리트 연구의 자재적, 비성찰적 대상으로만 본다면, 이것은 이 시대의 사상과 윤리와 전혀 맞지 않는 것이고, 국가의 주인공을 육성하는 데 참여해야 하는 민속학의 사명과는 서로 동떨어진 것이다. 대중을 혹은 우리에게 익숙했던 낙후 집단을 피동적인 존재로 간주하는 것은, 산업화가 흥기한 후 아주 긴 시기에 걸쳐 존재한 엘리트주의(Elitism)의 대중 문화관이다. 군중은 군맹(群氓, the great unwashed)이고, 아둔하고, 격정과 비이성에 의지하여 난폭함에 휘말려든다고 보았다. 이렇듯 보통사람을 부정적 의미로 보는 것은 중외(中外) 엘리트주의의 사상 전통이다.

이러한 엘리트주의의 전통과 일상생활이 연결된 대표적인 사상은 ‘일상생활 비판’이다. 일상생활 비판이 철학의 범주로 명확히 표현되기 시작한 것은 1990년대 이래이다. 일부 서양 철학사상이 소개되어 들어와 중국사회의 사상관념이 ‘현대’적 가치와 어떻게 부합하지 않는지 검토하는 데 쓰였다.¹⁶ 그러나 일상생활 비판의 각종 구체적 표현은 일찍이 신문화운동 시기에 중국 사상과 학술의 주류였었다. 역사적으로 보면, 그것들은 한때 정치적 정당성(political correctness)¹⁷의 일이었고, 당시에는 모두 필요성이 있었다. 중국은 되도록 빨리 현대화를 추구해야 했고, 반드시 자아 개조를 해야 했다. 일반 백성은 개조가 늦고, 일상생활에 변화가 일어나기란 아주 어려웠기에 지식인들의 비판을 통해 추동(推動)하기 위함이었다. 이것이 바로 우리가 겪은 일상생활의 각종 비판과 혁명이다. 즉 생활방식에서부터 우리 스스로를 개조하고, 전통적 민속활동을 부정하고, 우리 사회 일체의 기정(既定)의 것들을 개조함으로써 새로운 사람(新人), 새로운 생활(新生活), 새로운 사회(新社會)를 만들기 위함이었다.

그러나 지식인이 주도한 일상생활 비판은 예견치 못한 정치적 결과를 포함하고 있었다. 보통사람들은 스스로 자신의 정당성을 증명할 수 없었고, 심지어 체제와 기제(機制) 또한 보통사람들이 스스로 정당성을 증명할 수 있는 권리를 보호하지 못하였다. 왜냐하면 보통사람들은 장기간에 걸친 사상교육 운동과 사회개조운동 중에 단지 피 교육과 개조의 대상이었으며, 심지어 전체 국가의 공공정책의 이념과 논리에서도 역시 그들은 주체가 될 수 없었고, 정치적으로 정당할 수 없었다. 윤리적으로 말하면, 그들은 생활하고 있으나 그들의 생활은 하나의 오류(誤謬)였다. 그러므로 이러한 국민은 사회다수이지만, 반드시 교육을 받아야 하는 대상, 개조를 받아야 하는 대상이었다. 그렇다면 현대문명이 표방하고 있는 평등, 자유, 민주가 이 구도 하에서 실현될 수 있는 기회는 어디에 있는가? 이렇게 교육자와 피교육자의 관계가 국가체제에 의해 고정된 구도 속에서 현대문명의 가치는 실현할 수가 없는 것이다. 그래서 조정할(reconcile) 수 없는 모순이 출현했고, 장기간 계속되고 있는 것이다. 우리는 현대국가가 되길 바랐고, 그 과정은 우리로 하여금 자신의 사회가 평등, 자유, 민주의 현대문명 가치를 실현할 수 없도록 하였다. 이것은 단지 중국민속학의 곤경만은 아니며, 전 중국의 사회과학과 전 중국 사상계의 총체적 문제이기도 하다.¹⁸ 우리가 민속학의 내재적 성찰로부터 이러한 총체적 문제를 성

찰하는 것은 일종의 역사적 사명이다. 민속학의 학술과 조직단체 참여가 이러한 국면을 조성하였기 때문에 민속학을 하는 사람은 이러한 교착상태를 타파해야 할 책임이 있고, 우리들의 사회에 현대국가와 현대문명이 서로 잘 드러날 수 있도록 수렴하고, 역할을 발휘할 수 있도록 하여야 한다.

네 번째로 이야기할 것은 이치상 당연성(理所當然性)이다. 일상생활의 이치상 당연성, 혹은 당연성(‘이치상’을 괄호 안에 놓는다), taken-for-grantedness는 일상생활이 기성사실로서 인정되고 받아들여지는 것을 말한다. 대중의 관념과 의견을 존중하는 것이 우선시되는 사회에서 우리는 일상생활의 이치상 당연성이 모종의 사회현실이라는 것을 비교적 잘 이해한다. 그러나 장기간 일상생활 비판에 영향을 받은 중국사회에 있어서 보통 사람의 일상생활은 현대의식형태 속에서는 오히려 부정적이고 소극적이다. 우리는 민속조사 중에 대개 이러한 현실을 대표하는 사례를 본 적이 있다. 민속의 민은 항상 스스로 남보다 못한 것을 부끄러워한다. 조사 중에 늙은 농민과 교류할 때, 그들은 우리 농촌 농민이 하는 이것은 실제로는 미신이라는 말을 한다. 조사자의 반응을 보고서 그들은 비로소 전략을 세운다. 만약 당신도 그것이 어떤 미신이라고 인정하면, 그는 한 가지 전략을 만들 것이고, 만약 미신인지 아닌지 여부에 개의치 않는다면, 그는 또 다른 전략을 짤 것이다. 만약 당신이 단연코 미신이 아니라고 하고, 그의 명성과 재능을 특별히 마음에 들어 한다면, 그는 완전히 다른 상호 반응(interact)을 하면서, 다음에 이어지는 그의 표현은 또 다른 내용일 것이다.

현대에 들어선 이래 우리의 주류 정치서술이 보통사람을 폄하하지는 않지만, 보통사람은 사상상 줄곧 교육을 받을 대상이며, 보통사람의 일상생활은 실천상 줄곧 개조의 대상이었다. 신문화운동 이래, 정치와 사상의 엘리트는 줄곧 중국 사회를 하나의 큰 교실이라 보고, 미성년자를 대하는 태도로 보통사람을 대했으며, ‘도의상 의무감(duty-bound)’으로 그들에 대해 부단히 교육을 진행하였다. 그러나 엘리트들 자신은 결코 일이관지(一以貫之)의 것이 없었기에, 십년은 이렇게, 또 다른 십년은 저렇게 하였다. 심지어는 1년 중 앞의 반년은 이렇게, 뒤의 반년은 저렇게 항상 변하고 변했다. 그러나 이러한 사상구도 속에서 늘 발전이 없었던 것은 인민이지, 결코 그들 자신이 성숙하지 못한 것이 아니었다. 그들은 국민의 것이 성숙하지 못했다고 가르치고자 했고, 그 결과 국민은 학생신분을 벗어날 수 없었다. 이러한 구도 속에서 보통사람은 독립적으로 사고할 수 있다고 믿어지지 않았으며, 체제로부터 정치적 정당성을 지원받지 못하였다.

이러한 상태에서 보통사람의 일상생활이 이치상 당연하다고 말하는 것이 어떻게 가능하겠는가? 그들의 일상생활은 늘 꽤 그렇지 않은 것으로 여겨졌고, 어떤 경우에는 전혀 그렇지 않은 것으로 여겨졌다. 그러나 개혁개방 이래 인민은 더욱 많은 자유가 생겼고, 그래서 자신이 좋아하는 문화형식을 선택할 수 있고, 가정에서나 사회에서나 그들은 자신의 행동이나 능력으로 자신의 국가와 사회 속에서의 지위를 바꾸고 있다. 현재는 이미 많은 실마리를 통해 “사회를 큰 교실로 보고, 민중을 미성년으로 보는 것”이 엘리트(정치엘리트이던지 학술엘리트이던지 간에 관계없이)들이 더욱 더 원했던 희망 사항이라는 것을 알 수 있다. 관찰되고 평판을 받던 보통사람들은 갈수록 자기의 자신감을 얻고 있다.

보통사람들이 자신감을 갖게 된 기회는 여러 측면에서 왔으며, 그 근원은 일상생활의 정당화를 추동(推動)한 것이다. 1) 첫째, 민중 상호 간에 정당성을 부여하는 것이다. 엘리트는 그들에 대해 그렇게 여기지 않고 있지만(不以爲然), 그들 상호 간에는 그렇게 여긴다.(以爲然) 그중 가장 중요한 방식은 자원(自願) 결사(結社)이다. 동일한 가치와 필요는 상호 간의 찬성과 끌어집이 있어야 하기 때문에, 커뮤니티를 결성하여 자기의 목표를 실현하는 것이다. 이것은 바로 스스로 조직하는 방식으로 자신이 즐겨워하는 일을 하는 것이며, 자신이 옳다고 여기는 일을 하는 것이며, 자신의 도덕에 부합하는 일을 하는 것이다. 2) 둘째, 지방정부의 민간조직과 민간문화에 대한 인정이다. 각 지방에서 현지 정부는 민중의 지혜와 역량이 지역발전에 참여하는 것을 필요로 한다. 그리고 지역 민간문화를 직접적으로 이용하여 지역특색을 창조하고, 지역적 정체성을 강화한다. 그래서 각종 지역 명절과 경축일,

지역의 활력은 모두 민중에 대한 긍정과 인정에 있으며, 이것은 실제로 지방정부와 민중 상호 간에 합법성과 정당성을 부여하는 과정이다. 3) 물론 이 과정에서 국가는 확실히 민간과 지방의 변화에 적응하고, 제도체계를 조정하고, 다양성의 사회를 받아들여 본래 정당성이 없었던 조직과 문화로 하여금 암묵적 허가과 암묵적 인정을 받게 하며, 아울러 일련의 것들에 대해서는 선택적으로 정식 인증을 하기도 한다. 그중 가장 큰 규모의 국가행위 중 하나는 다수의 민간조직에 합법적 지위를 부여하는 것이고, 다른 하나는 민족 민간문화 중에서 대표적인 것에 대해 국가유산의 지위를 주는 것이다.

이러한 중대한 변화 추세는 아직 온전한 총체적 서술로 자리를 잡지는 못했다. 만약 학리적(學理的)으로 일상생활의 이치상 당연성을 설명하지 못한다면, 일상생활의 중건(重建) 과정에서 민속학의 사회적 역할을 발휘하지 못할 것이며, 그렇다면 일상생활의 민속학을 창도하는 것은 중대한 의의를 드러내지 못할 것이다. 여기서의 곤경은 한편으로는 우리 사상의 곤경이며, 다른 한편으로는 우리 이 시대가 아직 자신의 길로 완전히 걸어 나오지 못한 것이기도 하다. 그렇다면 이 곤경이 타파되려면, 우선 이 시대가 자신의 길을 걸어 나올 수 있기를 바라야 할 것이다. 사회가 자신의 길을 탐색하는데 있어, 학술은 반드시 민감하게 발견할 것이다. 사회실천과 협력하여 이론이 뒷받침되는 실천과, 실천으로 지탱되는 이론사고가 서로 동시에 진행되어도 충돌하지 않는 관계가 되어, 상호 촉진하여 함께 현대의 곤경으로부터 헤쳐 나와야 한다. 필자는 무형문화유산보호가 중국에서 이루어진 10여년이 때마침 우리에게 이런 변화의 기회를 제공하였다고 본다.

4. 일상생활의 미래민속학

‘무형문화유산(intangible cultural heritage)’은 마법적인 기능이 있는 개념으로, 서양의 것과 토속적인 것, 전통적인 것과 미래적인 것, 국가적인 것과 민간적인 것, 의식형태가 정확한 것과 일반 국민이 즐겨 듣고 보던 것이 서로 충돌하지 않을뿐더러 상호 융합하고 있다. 이 개념이 2,000년 이후 중국에서 점점 유행하면서 중국인은 그것을 이용해 문화상의 큰 문제를 해결하였다. 민속학자가 그 속에 적극적으로 참여하였으며, 무형유산보호에 의견을 제공하는 다량의 글들을 발표하였고, 성과도 현저하였다. 그러나 이러한 참여가 거꾸로 어떻게 민속학의 발전을 촉진하였는지는 오히려 심도 있게 다루어보지 못했던 의제이기도 하다.

무형문화유산보호는 유네스코에서 1980년대부터 세계문화사업 추진을 강화하면서, 반복적인 토론과 테스트를 거쳐, 2003년 「무형문화유산보호공약」과 이에 딸린 각종 사업위원회로 결실을 맺었고, 인류 무형문화유산 대표작 목록, 긴급보호목록, 보호 시범항목 목록의 심의, 공포와 보호로 현실화되었다. 현재 전 세계에는 이미 140개 국가에서 이 공약에 서명하였다. 그러나 어떤 나라도 중국 정부처럼 이렇게 열심이지는 않았으며, 어떤 국가의 지식계에서도 중국학계와 같이 이렇게 몰입하지는 않았다. 재정의 투입뿐만 아니라 국가 입법에서부터 지식계의 연구 투입에 이르기까지 중국은 전 세계적으로 가장 두드러진다. 필자가 추측하기에 전 세계 모든 국가정부의 투입을 합해도 중국 정부에서 투입한 자금만큼은 안 될 것이고, 전 세계 모든 언어로 발표된 글을 합쳐도 무형문화유산에 관한 중국어 문장만큼은 안 될 것이다.

중국은 2004년 법률절차를 완성하여 「무형문화유산공약」에 가입하였고, 2005년 국무원에서 「문화유산보호를 강화하는 것에 관한 통지」와 함께 「우리나라(중국) 무형문화유산 보호 업무를 강화하는 것에 관한 국무원 판공청의 의견」을 공포하였다. 2006년 첫 번째 국가문화유산일(매년 6월 둘째 주 토요일)에 제1차 국가급 무형문화유산 대표작 목록을 발표함으로써 거국적 동원과 각 지방에서 참여하는 ‘무형유산보호(非遺保護)’ 운동을 일으켰다. 2011년 「중화인민공화국 무형문화유산법」을 반포하

여 실시하였고, 2014년에 이르기까지 전국적으로 4차에 걸쳐 1,372항목에 달하는 국가급 무형문화유산 대표작을 공포하였고, 1,488명의 국가급 무형문화유산 전승자를 명명하였다. 31개 성(省, 시와 자치구)은 각자의 목록을 만들었고, 3차까지 8,556항의 무형문화유산이 포함되었고, 성급(省級) 무형문화유산 대표 전승자는 이미 9,564명에 달하고 있다. 이 기간에 중국 정부는 각 지방을 동원하여 유네스코 조직의 인류 무형문화유산 대표작 목록과 긴급보호목록 및 보호 시범목록에 들어가도록 적극 신청하게 하였다. 2015년까지 이미 38항목(총수의 약 10분의 1을 차지)이 이 3개 목록에 들어가서 유네스코 조직이 인정하는 인류 무형문화유산이 되었다. 이 시기에 문화부는 18개 국가급 문화생태보호 실험구역을 건립하는 것을 비준하였고, 그중의 단지 2개만 현(縣) 단위 범위이고, 기타 모두는 지구(地區)¹⁹ 혹은 여러 개 지구의 범위를 포괄하고 있다. 목록체계가 선택적으로 단일 문화유산 항목을 보호하는 것이라면, 문화생태보호실험구는 지역의 민족 민간문화를 전면적으로 보호하는 것이다.

무형문화유산 보호는 중국에서 결코 단지 하나의 전문적인 항목만을 의미하지는 않으며, 하나의 사회운동이기도 하다. 전국인민대회의 입법 보호를 받고, 일련의 공공행정의 지원도 있어서 광범위한 사회참여를 이끌었으며, 주류사회의 민간문화에 대한 편견을 바꾸었다. 장기간 폄하되었던 민간문화에 적극적인 가치를 새롭게 부여하였고, 법률로 정하는 방식에 의해 그것들의 공공문화적 지위를 인정하였으며, 정부가 지원하는 문화와 풀뿌리 문화가 서로 결합해서 시대의 공공문화 구도를 새롭게 만들었다. 기본적으로 도서관과 학교가 위주가 되는 정부문화와 민속성을 띠는 풀뿌리문화가 사회생활에 있어서 서로 구분되고 분리되던 시대와는 기본적으로 이별을 고하였다.

이 운동은 근대 이래 신문화운동이 변천되어 이루어진 문화혁명이었고, 다시 변화되어 문화대혁명의 사회적 결과에 대한 대항, 혹은 오류 정정이었다. 보통 국민의 민속생활, 일상생활은 드디어 부단히 부정되던 역사적 흐름을 견뎌내고, 국가의 공공 화두에서 정식적인 지위를 획득하기 시작하였다. 필자가 보기에 무형문화유산 보호는 사회운동이 되었고, 이와 관련된 의제(議題)는 구체적인 항목이 어떻고, 구체적인 전승자가 어떻고의 문제가 아니라, 무형유산이 전체 국가체제의 중대한 개혁에 기회를 가져왔다는 점이다.

필자가 앞에서 말했듯이 중국은 신속한 현대화를 추구했고, 새로운 사람 새로운 생활을 부각시켜야 했기 때문에 전통적인 일상생활을 부정하였다. 결과적으로 보통사람은 (언행, 의견, 행동 등에 있어) 이치상 당연히 정확한(정당성이 있는) 것이 인정되지 않았고, 또 이치상 당연히 자신의 가치를 표현할 수 있는 권리와 기회를 자연적으로 갖고 있다는 것이 인정되지 않았다. 그래서 공공생활에서 진정으로 평등과 자유와 민주라는 현대문명적 가치를 실현시키기가 어려웠다. 무형문화유산 보호가 운동이 되면서 사실상 이러한 곤경은 이미 타파되었다. 중국사회는 무형문화유산 개념에 대해 왜 이렇듯 각별한 애정을 보이고, 아낌없이 쏟아 붓는가? 여러분들은 사실 드러내지는 않지만 마음으로는 이해하는 묵계(默契)가 있다. 무형문화유산 보호는 일부 개인의 일시적인 충동이 아니다. 사회운동이 되고, 정부와 공민(公民)이 계획하고 협상하는 공동 사업이 되었다는 것은 그 배후에 깊은 의미가 있고 가치추구가 있다는 것을 의미한다. 이 배후의 가치추구는 사실로 검증할 필요가 있고, 연구로 명백히 밝힐 필요가 있다.

물론 이것은 요행히 중국사회에 유입되어(inrush) 가져온 문화상의 혁명적 변화라고 말할 수 있다. 사실 좀 더 정확히 말한다면, 우리는 줄곧 현대적 곤경을 타파하기 위해 노력했지만 그 방법을 얻지 못하다가, 결국에는 뜻밖에 문제를 해결하는 첩경을 찾은 셈이다. 무형유산 보호는 확실히 오래된 난제를 쉽게 해결하였다. 미신(迷信)을 예로 들 수 있다. 어느 누가 미신이 좋은 것이라 증명할 수 있을까? 개혁개방 이래 민간신앙이 회복되려고 할 때, 많은 학자들은 미신의 현실적 기능을 해석하였다. 즉 미신이 전부는 아니고, 신도(信徒) 또한 덕을 쌓고 선을 행하며, 효도를 이야기하며, 사회에서 좋은 사람이 되라고 용기를 북돋아준다. 비록 그 사상은 틀릴지라도, 그로 인해 생겨나는 사회

적 기능은 객관적으로 긍정적이기에 포용해야 한다는 것이다. 의식형태 부분을 약간만 조정하여 비공식적으로 존재의 공간을 남겨두면 된다. 하지만 절대로 어떤 명분을 주어서는 안 되는데, 이것은 어느 누구도 미신이 합리적이라는 것을 증명할 수 없는 이유 때문이다. 그런데 무형문화유산 보호 시스템의 작동(operation) 절차는 자체의 특유한 방식으로 미신이 문제가 되지 않게 했다. 어떤 방식으로 미신이 문제가 안 되게 하였는가? 재 명명(再命名)이다. 묘회(廟會), 조상 제사, 중원절(中元節)은 모두 '미신을 믿는' 민속이다. 그러나 현재는 그것들을 '무형문화유산'이라 명명하여 법정 보호대상으로 삼았고, 당사자는 단번에 '미신'이라는 모자를 벗어버렸다. 묘회 등은 각급(各級) 정부가 명명한 무형문화유산 대표작으로 미신은 문제가 아니었다. 미신은 문제가 되지 않을뿐더러, 미신내용은 오히려 어떤 보장이 뒤따르게 되었다. 왜냐하면 그것은 묘회, 조상제사의 진실성(authenticity)을 구성하는 요소이기 때문이다. 예를 들어 허북성(河北省) 범장(范庄) 마을의 용패회(龍牌會)가 군중에게 간향(看香)²⁰을 해주지 않는다든지, 북경 동악묘회에서 향불을 사르지 않는다면, 군중들만 이에 동의하지 않는 것이 아니라 정부 또한 동의하지 않는다. 왜냐하면 이것은 문화유산의 완전성(integrity)을 깨뜨리는 것이기 때문이며, 보호기관과 전승자, 정부의 관련 부문이 모두 책임을 져야 한다. 미신 색채를 띠는 민속이 무형문화유산으로 다시 명명되며, 반면적(negative)인 것이 정면적(positive)인 것으로 변하였고, 가급적 빨리 소멸하길 바랐던 부담거리가 정부와 민간이 다 합리적으로 지켜서 영원히 전승해야 할 보배가 되었으며, 힘을 다해 학생 및 학교와 격리시켜야 할 활동에 학생이 참여하고, 학교 문을 들어가도 되는 지역문화가 되었다. 현대의 학교시스템은 현대문화를 전파하는 곳인데, 이러한 민속은 본래 봉건 미신으로 치부되었고, 당연히 학생들을 오염시켜서는 안 되는 것이다. 그런데 지금은 지역 문화유산으로 '이치상 당연히' 학교에 들어가도 된다. 학교는 공공문화를 전파하는 곳인데, 이들 무형유산은 바로 법정 공공문화이다. 현대적 곤경은 의도하지 않았는데도 절로 극복되었다.

무형문화유산 보호는 사회운동이 되었고, 다수의 민간 예인(藝人)에 실질적 혜택을 가져다주었으며, 국가에도 일련의 구조적 이윤을 가져다주었다. 예를 들면, 국가와 민간, 지방과 인류, 과거와 미래의 관계에 있어서의 구조적 변화이다. 첫 번째로 말하고 싶은 것은 각양각색의 민속은 원래는 민간의 것이기 때문에 국가의 것이 될 수 없었다. 왜냐하면 국가가 원하는 것은 또 다른 특질의 문화였기 때문이다. 그것들을 지칭해야 한다면, 과학적이고 민주적이며, 현대적이고 서양적인 것을 사용할 수 있다. 현재는 무형문화유산으로서 그 관계의 논리에 역전이 발생하였다. 민간의 것이기 때문에 국가의 것이고, 더 많은 현대문화라 할지라도 국가의 자아를 상징할 수 없으며, 오직 본토와 민간의 잔존문화라야 이 자격이 있다.

두 번째로 말하고자 하는 것은 무형문화유산 보호는 우리 이 사회로 하여금 지역의 문화와 인류의 문화와의 새로운 관계를 받아들이게 하였다. 전통민속은 바로 전통시대 중국사회의 상하가 함께 누렸던 일상생활 내용이다. 하지만 근현대에는 국가의 체면 있는 문화가 되는 것이 부정되었고, 지역사회에서 잔존하는 것으로 전락하여 외부와 직접적이고 공개적인 연계가 없었다. 그러나 유네스코 인류무형문화유산 대표목록은 때마침 지역의 문화가 국가로부터 인정되고, 국가의 대표적 항목이 되어 인류유산목록으로 신청되어 인류가 함께 누리는 문화가 되게 하였다. 왜냐하면 지역을 충분히 대표하기 때문에 인류가 함께 누리는 것이 될 수 있고, 너의 것이라면 우리 공동의 것도 된다는 간단명료한 논리이다. 이 논리는 실제로 국가가 지역성 민속을 인정하는 데 도움이 되는데, 왜냐하면 국가가 이러한 정도로까지 인정하지 않는다면 유네스코 목록으로 신청할 방법이 없기 때문이다. 그러므로 지역적이야 비로소 국가적이며, 지역적이고 국가적이야 비로소 인류적이다. 문화는 공동체로 인해 나타나어지고, 지역의 커뮤니티나 인류 공동체를 막론하고 영문에서는 모두 커뮤니티(community)이다. 지역, 국가와 인류 대가족은 단지 서로 다른 층차의 공동체이며, 인류의 역사는 실제 줄곧 이러한 서로 다른 공동체가 함께 누리는 특정문화의 수량과 질을 확대해왔다. 유네스코 조직의 목록 개설은 단지

이러한 큰 추세의 한 촉진항목일 뿐이다.

세 번째는 필자가 가장 관심을 기울이고 있는 것이다. 무형문화유산 보호는 민간문화를 국가의 공공문화로 인정한 것으로, 살아있는 전승(live transmission)²¹이란 보호이념과 조치를 통해 총체적으로는 민간문화로 하여금 미래가 있음을 강조하고 있다. 이것은 바로 국가의 공공문화 생활 중 ‘과거’와 ‘미래’의 대립관계를 단번에 바로잡은 것으로, 중국 사회정책과 문화이념에 거대한 전환을 가져왔다. 본래 민속은 과거의 것이라 여겨졌고, 미래가 없는 것이었으나, 현재는 오히려 민속이 과거를 대표하기 때문에 반드시 미래가 있어야 한다는 것이다. 문화유산은 반드시 과거적이고 전통적이어야 하는데, 만약 그렇지 않으면 어떻게 유산이 될 수 있겠는가? 무형문화는 살아있는 문화이고, 그것에 대해 보호를 추진하는 것은 곧 각종 공공(公共)과 개인의 자원과 능력을 이용하여 문화유산이 미래에도 여전히 살아있게 하기 위함이다. 무형문화는 우리의 과거를 대표하기 때문에 무형문화유산 대표작에 포함될 수 있는 조건이 되는 것이다. 무형문화는 ‘자연’상태에서 부분적으로 전승되고, 부분적으로 소멸한다. 그런데 문화유산의 체계에 들어가는 것은 비록 실제로는 일부 항목이 어쩔 수 없이 실전(失傳)될지라도 최대한 미래가 있음을 보증하는 것을 의미한다.

일상생활이 민속이라 정의되고, 민속이 무형문화유산이라 명명되는데, 이 두 가지 속에 포함된 시간의식은 아주 다르다. ‘과거’와 ‘미래’가 전자(前者)는 서로 대립하고, 후자(後者)는 서로 이룬다(相成). 원래의 일상생활은 왜 부정해야 하고, 또 어떻게 부정하는가? 그것은 바로 응용민속학으로 대표되는 이념이며, 비현대적인 생활방식은 여러 국가에서 비록 ‘현재’의 보편적이고 주류적인 방식이지만, 그것들을 민속이라고 범주화할 수 있고, 인류의 대역사 속에서는 ‘과거’에 속한 것이다. 국가가 관념적으로나 정치적으로 ‘현재 시제(present tense)’를 부인하는 것은, 사실은 역사과정 중에서 ‘미래’ 존재의 가능성을 부정하기 위함이다. 이와 같이 민속은 전통적이고 ‘과거적’인 속성 때문에 부인(否認)과 부정(否定)을 당하는 것이다. 그렇지만 무형문화유산의 이념 속에 현재는 전통 속성으로 인해 오히려 긍정과 인정의 대상이 되고, 반드시 미래 보장을 받아야 하는 대상이 된다.

그래서 우리는 전체 무형문화유산 보호의 이념과 운동 및 사회적 결과로부터 핵심적인 사상방식과 일종의 시간의식, ‘과거’와 ‘미래’로 하여금 서로 대립되고 서로 이루는 제도적(制度的) 기제(機制)가 마련되는 것을 보았다. 민속학의 학술담구를 돌아보면, 후샤오웨이(戶曉暉)는 학술적 시간의식 개념을 도입하여, 민속학의 시간의식과 국가의 역사적, 그리고 그 내재적 연계를 심도 있게 사고할 수 있는 사상적 자원을 제공하였다. 후샤오웨이는 민간문화의 사상방식에 대하여 철학적 해석을 시도하였고, 민간문학서사(民間文學敘事)가 과거와 현재 및 그 개방성이 가져온 미래가능성을 어떻게 포함하고 있는지를 발견하였다. 그는 이론적으로 민속학에 과거, 현재, 미래를 관통시켜서, 중국사회의 문화적 실천, 공공정책 실천이 이미 걸어서 통했던 길과 결합시키고, 일상생활을 끌어들이 민속학의 학문적 시스템 정립과 사회참여를 위해 과거, 현재, 미래가 온전한 시간의식을 확립하였으며, 민속학의 일상생활 연구라는 신천지를 열었다.

우리는 1990년대 초부터 민속학이 과거의 잔존문화 연구지향으로 흐르는 것에 불만이어서, 민속생활의 개념을 이용하여 민속학을 현재까지로 확장하였으나, 민속학에 명확한 미래 차원을 만드는 것은 전혀 생각해보지 못했었다. 심지어 후에 일상생활의 민속학을 논하며 약간의 논리적 난제를 맞이하였을 때에도 미래 차원의 의의는 아직 의식하지 못하고 있었다. 2015년 12월 11일, 북경대학 중국사회와 발전 연구센터,²² 중국 인류학민족학 연구회²³ 민간문화연구 전문위원회가 연합하여 “고전적인 개념의 현대적 해석: 통과의례의 이론과 경험 연구”라는 학술대회를 개최하였다. 장취원(張舉文), 후샤오웨이(戶曉暉), 필자가 성년례의 장래에 대해 교차토론을 할 때, 필자는 비로소 일상생활 미래민속학의 생각을 명확히 할 수 있었다. 중국민속학의 과거, 현재, 미래의 시간적 연결과 보완, 그것들 간의 연관과 변화가 논리적으로 명확해진 후에야 많은 이론적 문제와 실제적 문제가 더욱 잘 설명될 수

있었다.

우리가 민속학을 초월해서 볼 때, 중국 현대학문은 철저히 미래를 지향하는 학술이라는 것을 분명히 알 수 있다. 중국의 현대화는 일종의 계획의 현대화이고, 전체 사회는 오랜 기간 동안 '미래'를 다루는 것에 의지하여야 비로소 옹고 그른 공공생활을 확정할 수 있는 상태에 처해 있었다. 일부 국가의 학계에서는 인류 문명의 장래와 세계사회의 미래에 대해 꽤 많은 생각을 기울이고 있는데, 사실 중국학술의 강점도 바로 중국의 미래를 이야기하는 것으로, 중국의 학술은 아주 중국주의적이다. 근현대 학술이 흥기하면서, 중국의 총괄적인 문제는 바로 중국의 난감한 처지를 해결하여, 자신으로 하여금 자신이 기대하는 국제적 위치에 다시 서게 하는 것이었다. 오늘날 대대적으로 이야기하고 있는 부흥과 굴기(崛起)는 결코 지금 이 시대에야 비로소 나타난 것이 아니다. 이 주제를 초월할 수 있는 학자는 아주 적고, 또한 아주 어렵다. 국난이 눈앞에 닥쳐 위기 속에 있을 때 우선적으로 해결해야 할 것은 자신의 존망 문제이며, 사실 이것은 어떻게 해야 미래가 있고, 좋은 미래가 있는지의 문제인 것이다. 이러한 상황에서 주도적인 목소리는 바로 새로운 공민(公民), 새로운 문화, 새로운 생활이고, 새로운 중국을 건설하고, 내친 김에 새로운 세계가 열리기를 희망하는 것에 관해서이다. 이것은 우리가 고통스럽게 우리 자신을 바꿔야 하고, 우리가 이미 갖고 있는 문화 정체성을 버려야 하는 것을 의미한다. 그렇다면 무엇이 '새로움(新)'이고, 무엇이 좋은 '새로움'인가? 짧은 시간에 평화로운 방식으로 이 문제에 대한 공통된 인식을 이루기는 아주 어렵다. 그래서 우리는 상호 비판과 상호 치욕, 상호 괴롭힘(torment)에 맞닥뜨릴 수밖에 없었으며, 모두가 온몸에 상처와 고통을 안고 전진하지만, 어느 누구도 언제 목적지에 도달할 수 있을지 알 수 없었다. 수십 년간 서로 상해(傷害)를 가하는 과정을 거치며, 우리가 가장 절박하게 필요로 하는 것은 가장 정제적인 방식으로 공통의 인식에 이르는 기초를 하루속히 찾아내는 것이란 점을 우리 모두는 사실 잘 알고 있었다. 사회는 민간의 방식으로 서면(書面) 전통과 생활 전통 중에서 상호 동일시(identify with)와 공통된 인식에 이르는 기초를 찾는다. 하지만 의식형태 체제상 사유방식을 바꾸기는 아주 어렵다. 왜냐하면 근현대에 정해진, 미래에 대한 추구는 결코 완성되지 않았기 때문이다. 때마침 중국사회가 가장 필요로 하는 절박한 마음상태에 국제사회는 무형문화유산이라는 반가운 단비를 보내왔다.

민속학은 중국 현대학술 체계의 일부분으로서, 당연히 자신의 전공을 이용하여 중국 현대학술의 총체적 추구에 기여해야 하고, 또 민속학의 학술 속에 포함하고 있는 미래 지향을 발견해야 한다. 먼저 민속학은 현대학술의 메스(mess, 수술칼)가 되어야 한다. 이왕 우리가 환골탈태해야 한다면, 어떻게 바꾸어야 하는가? 병을 치료하려면 수술을 해야 하고, 메스를 대야 한다. 민속학은 메스의 기술적 역할을 한다. 즉 일상생활을 민속으로 전환하여 사회로 하여금 무엇을 잘라내 버릴지 명확히 하고, 명확한 부정대상이 있도록 한다. 생활 중의 민속 세부사항(details)은 바뀌었고, 우리 자아도 쇠신된 듯하다. 물론, 우리가 민속학을 말하는 것은 민속학의 학리(學理)와 사유방식을 말하는 것이지, 민속학자를 말하는 것은 아니다. 왜냐하면 민속학자는 수량적으로나 개인적 역할에 있어서 아주 미미하기 때문이다. 실제로 현대사상과 학술계에서 많은 사람들이 민속을 말하고 있고, 많은 사람들이 민속을 비판하는 일을 하고 있다. 한 사회가 스스로를 부정하는 것은 어렵다. 하지만 책략을 써서 민속의 민을 선택하여 낙후된 것을 대표하도록 하고, 그것들을 부정하는 것을 통해 사회를 점차 개조할 수 있다. 그러므로 우리는 현실의 생활을 민속으로 전환시켜 부정(否定)하는 것이 중국 현대국가 건설 공정의 논리의 시작점이라는 것을 충분히 알 수 있다. 이러한 과정이 없었다면 중국사회의 현대혁명은 가히 다룰만한 책략을 만들어내지 못했을 것이다. 그 시대의 민속학은 미래에 개입할 수 없었고, 할 수 있는 것은 이별을 고향 수 있는 '과거'를 만들어, 간접적으로 모종의 미래를 위해 일하는 것이었다.

그 다음 민속학자는 실제로 현대학술의 양지(良知)를 충당하고 있고, 약소집단의 문화에 대한 흥미

를 갖고, 문화적 충격을 받은 약소집단에 대한 관심을 주기위해 계속하여 노력하고 있다. 민속학이 과거를 훼손시켜서 미래의 어떤 국가계획을 위해 학문적 이론의 근거를 제공해준다면, 민속학자가 볼 수 있는 것은 민속의 민의 불행한 처지일 것이다. 그들(민속의 민)은 문화적으로 존중받지 못했으며, 그들의 교육기회와 사회적 이동 기회는 불공평한 것이었다. 개혁개방 이후, 민속학이 다시 부활하면서 학자들은 모두 자기가 연구하는 사람들을 동정하였고, 그들의 민속의 부흥에 대해 이해하려고 하였다. 학자들은 여전히 이러한 민속의 낙후성을 믿고 있지만, 동시에 그들에 대한 동정심도 갖고 있어서, 학술적 이성과 약자를 동정하는 양지가 서로 혼합된 전문적 심리태도를 기르게 되었다. 민속이 점차 더욱 더 많은 동정과 긍정적인 평가를 얻고, 결국 무형문화유산 보호가 도래하는 날을 맞아, 학술적 양지는 여기서 긍정적인 역할을 발휘하였다. 민속학자는 항상 그들의 일상생활 처지에 관심을 갖고 있고, 그들의 존엄을 옹호하고 그들의 문화생활을 개선하려는 희망을 갖고 있는데, 오로지 기회가 실현되기만을 바라고 있다.

또한 민속학자는 국가와 사회의 중간인(中間人)을 맡고 있다. 특히 현재의 이 단계에서는 국가와 사회 간 적극적 관계의 촉진자 역할을 하고 있다. 우리는 민속학자가 국가 무형문화유산 보호체계의 건설에 있어서 주력군의 역할을 하였고, 민간문화에 대한 다년간의 발굴과 기록을 통해 무형문화유산을 선정할 수 있는 대체 문안(文案)을 누적하여 왔으며, 각종 민속지(民俗志)와 민간문학집성(民間文學集成)을 통해 지역 사회생활의 활성화 문화전승의 운반체 역할을 하였음을 보였다. 그들은 각급(各級) 무형문화유산 대표작 목록과 전승자의 신청과 심의에 광범위하게 참여하여 전문적인 서비스를 제공하였다. 사회대중 생활 중의 문화가 국가가 인정하는 공공문화가 되는데 있어 민속학자는 가장 좋은 전문적 지원을 하였다.

미래와 통하게 된 이후, 일상생활의 이치상 당연성을 다시 생각해 보면 약간의 새로운 인식을 얻을 수 있고, 본래 모순되고 이치가 맞지 않는 듯 보였던 것들을 합리적으로 바로잡을 수 있을 것이다. 1) 과거의 일상생활은 이치상 당연히 문화 정체성(cultural identity)의 대상이 된다. 민속은 과거의 일상생활이고, 원래 잔존문화로서 생활 중에서 제거하려던 현상이었는데, 지금은 지방의, 국가의, 인류의 문화유산이 되었다. 잔존문화는 모두 미래가 있게 되었고, 민속학의 미래의 길은 사통팔달로 열렸다. 잔존문화는 가장 심후(深厚)한 역사적 함의를 갖고 있고, 가장 사회적 기초가 있었던 전통이라 믿겨지고 있으며, 그래서 이치상 당연히 문화 정체성의 대상이 되었다. 이전의 일상생활은 우리들 과거의 자아(自我)였고, 우리가 무얼 돌아볼 틈도 없이 강렬하게 현대화를 추구할 때에는 자신감이 없어 새로운 나(新我)를 요구했었으며, 그래서 우리의 공공정책은 어떻게 흔적도 없이 그것들을 잘라내 버릴 수 있을지를 고민했었다. 현재 우리는 ‘나’가 누구인지에 더욱 의미를 두고 있고, 각종 대가를 아끼지 않고 자아의 근거를 찾고 있는데, 얼마 남지 않은 잔존문화는 그야말로 헤아릴 수 없이 진귀한 보물로 밝혀져, 우리의 공동체 자아 정체성의 대상으로 새롭게 변신하였고, 아울러 문화유산 보호과정을 통해 다시 우리의 내재적인 자아가 되었다. 2) 민중 현실의 일상생활은 이치상 당연히 존중의 대상이 되었다. 과거에 우리의 민중에 대한 존중은 감정적이고 윤리적이었다. 하지만 문화적으로는 부정되고 개조되어야 했다. 현재는 그들 일상생활의 항목이 무형문화유산이 되었기 때문에, 그들은 무형문화유산의 전승자와 전승집단이 되었다. 우리는 이제야 진정으로 그들의 일상생활을 문화적으로 존중하게 되었다. 3) 우리 사회의 미래의 일상생활은 이치상 당연히 정치, 경제에 봉사하는 대상과 목표가 되리란 걸 기대할 수 있게 되었다. 우리는 민생에 봉사하고, 일상생활에 봉사하는 것이 서로 아주 다르다는 것을 안다. 전자는 생활이 하나의 생존문제라고 가정하고, 후자는 생활이 그 자체의 감정과 가치와 존엄이 있다고 가정한다. 우리는 이전에 국가의 정치와 경제가 웅당 대중의 일상생활에 서비스해야 한다고 부르짖었지만, 사실은 아주 속빈 강정이었다. 왜냐하면 그 일상생활은 문화적으로 아주 부정적이었고, 일부 사람들이 이지적으로 판단할 때 그럴만한 가치가 없다고 느끼게 하

였다. 그러나 무형문화유산 개념은 보통사람 일상생활의 정당화를 극대화시켰고, 정치적 지위를 뚜렷이 제고시켰으며, 오늘날 뚝뚝하고 당당하게 정치와 경제는 보통사람의 일상생활을 위해 우선적으로 봉사해야 한다고 외칠 수 있게 하였다.

만약 일상생활의 미래민속학의 이론을 수립할 수 있다면, 사회개혁의 목표는 바로 미래에 전체 체제가 일반 국민의 일상생활을 우선으로 삼는 것을 보장하는 것이라고 당연히 주장할 수 있다. 우선, 의식형태의 엘리트 담론(elite discourse)²⁴이 더 이상 일상생활의 논리를 거만하게 거역할 수 없을 것이다. 현대적 가치를 더 일찍 실현한 일부 국가에서 일반 국민의 일상생활의 느낌, 일상생활의 논리는 전체 정치 화두의 기초이다. 대중을 상대로 강연을 할 때, 대중을 교육해야 하고, 그들의 자질을 제고해야 한다고 말하는 사람은 없다. 이런 미친 말을 하는 사람은 없을 것이다. 그는 단지 나는 어찌어찌하게 당신들을 위해 봉사할 것이라고 맹세하는 말만 할 수 있을 것이다. 이것은 정치적 활동이 대중 일상생활 가치의 정확성을 인정하는 것에 기초하고, 일상생활의 불가의심성을 인정하는 것에 기반하기 때문이다. 경제활동은 고객의 필요를 목표로 하고, 더욱 명확하게는 일상생활의 세세한 부분에 이르기까지 봉사를 하기 위해서이다.

우리는 이런 큰 것만 이야기할 것이 아니라, 민속학의 장점인 생활의 세세한 사항에 구체화시켜야 한다. 사실, 어떤 경우 세부사항을 통해 국가 체제의 문제를 더욱 검증해볼 수 있다. 예를 들어, 우리 일반 국민이 가장 중요하게 여기는 ‘새해맞이’ 풍습 중 가장 기본적인 것은 춘련(春聯)을 붙이는 것이다. 건축업계에서 도시에 일반 시민을 위한 아파트를 짓는데, 응당 춘련을 붙이는 장소를 만들어야 할까 말까? 사실 이 문제는 줄곧 건축설계의 기술적인 문제가 아니었고, 줄곧 정치경제학의 문제였다. 신해혁명이 그레고리력을 채용하고 옛 황력(黃曆, 책력)을 폐지하면서부터 일반 국민이 새해맞이를 하는데 있어서 그들이 원하는 것에 맞는 위치(춘련을 붙이는 장소)를 남겨두지 않았다. 정부는 여러 차례에 걸쳐 춘절 풍속에 타격을 주는 행동을 시행하였다. 비록 현재라고 할지라도 도시의 아파트에서 어떤 집 대문에 춘련을 붙이는 것을 볼 수 있겠는가? 가서 관찰해보면, 대문의 위치는 분명 하나는 동쪽, 하나는 북쪽, 하나는 서쪽, 하나는 남쪽일 텐데, 그 벽들 양쪽에 똑같은 크기로 춘련을 붙이게 되어 있지는 않다. 중국 국민이 가장 기본적으로 필요로 하는 것인데, 건축업계는 왜 굳이 이러한 사정을 고려하지 않는 것일까? 그들은 왜 국민들의 마음에 들게 할 수 없는가? 건축계는 물론 그들이 따라야 할 원칙이 있을 것이고, 어떤 표준에 따라야 할 것이다. 또 다른 측면에서 대중은 선택할 수 있는 여지가 없고, 건축업계가 필요로 하는 표준은 국가의 제도 측면에서 어디에나 존재하기 때문에, 그 어느 누구도 대중의 필요에 부합하는 집을 짓지 않는 것이다. 국가의 현대 체제를 어떻게 건설할지는 반드시 국민의 일상생활로 하여금 말을 하게 해야 하고, 일상생활로 하여금 충분히 존중을 받도록 해야 한다. 그리고 다시는 학술로 인해 오해를 받거나, 의식형태로 인해 폄하되거나, 정치로 인해 분열되거나, 경제로 인해 그르쳐서는 안 된다. 오늘날 중국 국민의 일상생활은 단지 민생(民生)²⁵의 문제뿐만 아니라, 일상생활 그 자체의 정당화로 인해 자신의 중국에서의 정치적, 경제적인 전체적 지위(역할)도 바뀔 것이다.

어떠한 체제도 단번에 성공할 수는 없으며, 결함이 있기 마련이다. 그러나 문제는 그 체제가 개선될 수 있는 경로와 기회가 있는지의 여부이다. 일상생활의 지위는 변화되고 있고, 사회과학은 반드시 학술적 자각이 있어야 하며, 반드시 일상생활의 변화와 서로 호응해야 한다. 그중에서 민속학은 여전히 선봉의 역할을 발휘할 수 있다. 현재 우리가 옹호하고 있는 일상생활의 미래민속학은 이와 같은 정확한 길을 걷고자 하는 것이고, 이 사회를 위해 정확하고 효과적으로 일상생활 문제를 해결할 수 있는 사유방식을 기르고자 하는 것이다. 총체적인 문제를 해결하는 것 외에도, 생활의 각종 구체적인 디테일(details)과 일(事務)들도 민속학의 전문적인 의견 개진을 필요로 한다. 다시 춘절(春節)에 대해 이야기하면, 무형문화유산 보호운동은 춘절이 다시 국가의 법정(statutory) 유산이 되게 하였고, 이미

국가의 법정 공휴일에 들어가게 하였다. 그렇다면 우리는 춘련을 붙이는 작은 일이라도 큰 의제로 만들어 의견을 내야 할 것이며, 우리 자신에게, 건축계에, 전체 사회에 의견을 개진해야 할 것이다. 작은 디테일의 해결은 절대로 그 자체의 결과만 있는 것은 아니며, 후속되는 효과와 반응도 저평가할 수 없다. 특히 보통사람들의 일상생활이 국가의 정치적 경제적 측면에 있어서 차지하고 있는 전체적 지위의 상승에도 적극적인 영향을 미치게 된다.

5. 일상생활 민속학의 개념 확장

필자가 앞에서 주로 논의한 것은 민속학의 대상개념으로서의 일상생활이었다. 물론 일상생활은 하나의 실천개념이기도 하다. 근래에 뤼웨이(呂微)와 후샤오웨이(戶曉輝) 등의 학자들은 실천민속학을 아주 강력하게 추진하고 있는데, 일상생활은 반드시 실천개념이라는 것이다. 전술한 바와 같이 일상생활은 윤리개념, 방법개념, 목적개념이라고 한 것과는 연관이 된다. 아래에서는 이 세 가지의 내용을 종합적으로 이야기하고자 한다. 물론 일상생활을 윤리개념, 목적개념으로 삼는 것과, 실천개념으로 삼는 것은 내재적인 면에서 일치한다. 실천개념에 기초하여야 윤리개념은 비로소 준칙이 있게 되고, 목적개념은 비로소 방향이 서게 된다.

일상생활 개념은 민속학으로 하여금 윤리성이 강한 학문이 되게 하였다. 주로 서적자료를 이용하는 연구와, 주로 현실생활 중에서 자료를 취득하는 연구, 간략하게 데이터만 수집하는 연구와, 사람들의 일상생활에 깊숙이 들어가서 하는 연구는 모두 더욱 심층적인 윤리 문제를 수반한다. 지적 흥미에서 비롯된 학술과, 사람들의 처지를 개선하고 사회관계를 개선하기를 바라는 학문의 윤리 문제에 대한 관심은 뚜렷한 차이가 있다. 그러므로 일상생활을 민속학이 주목하고자 하는 중심으로 삼는다면, 윤리성도 자연히 민속학의 중심 의제가 된다. 우리가 일상생활의 민속학에 주목하자고 제창한 것은, 민속학자는 일상생활을 둘러싼 불공정과 불합리에 대해 조사연구를 진행하는 전문 담당이라는 승낙을 높은 수준의 윤리로 지지할 필요가 있기 때문이다.

민속학 전공의 내재적 윤리성 관심 외에, 민속학에 종사하는 사람의 직업윤리(work ethics)도 반드시 고려해야 할 것이다. 직업적인 연구활동은 구체적인 사람이 전공 명의로 수행하는 학술활동으로, 일종의 공익사업인 동시에 개인이 생계유지 방식이기도 하다. 타인의 일상생활을 연구하면 필연코 타인의 권익, 예를 들면 프라이버시(privacy)나 시간 소비(time cost) 등에 개입하게 된다. 이러한 것과 관계된 구체적인 행위를 어떻게 잘 처리하느냐는 일련의 윤리 문제이다. 일반적인 학술윤리 외에도, 일상생활의 연구에 대하여 말하면, 윤리 문제는 더욱 두드러진다. 우리는 민속학의 직업윤리를 토론한 적이 있는데,²⁶ 일상생활 연구의 윤리는 오히려 더욱 중시되어야 한다. 현실에서 실제로 삶을 살고 있는 집단과 사람에 들어가서, 실제 사람 또는 복잡한 인간관계로 얽혀있는 집단과 접촉함에 있어서, 어떻게 사람을 사람으로서 존중하고, 어떻게 하여 다른 사람의 사생활에 들어가서 상처 주는 일을 피하고, 어떻게 현지의 공공활동에 참여하여 공공이익에 이롭게 하느냐는, 모두 직업의 원칙을 필요로 하고, 개인 감성과 지혜의 전문적인 교육도 필요로 한다. 이것은 전문적인 집단(professional group)이 규범을 확립해야 하는 범위이다. 우리는 이전과 같이 계속해서 단지 종사자의 개인적 각오에만 기대 수는 없다. 왜냐하면 일상생활이 연구대상이 된 후, 연구자와 연구대상의 근거리 상호작용은 더욱 더 빈번하고 정상적인 상태가 되었기 때문이고, 현지조사를 하는 많은 사람들이 초학자들이기 때문에, 과거의 방식은 근본적으로 신뢰할 수 없게 되었다. 일상생활의 개념에서, 당신이 사람과 접촉하려면, 당신은 일상생활 중에 다른 사람의 프라이버시를 보호하고, 다른 사람을 존중하는 법을 익혀야 한다. 사후 보증을 하지 않는 것은 당신의 연구대상에 해를 끼치는 일이다. 심지어 적극적인 측면에서 말한

다면, 당신 연구의 사후 보증을, 그들에게 있어서, 또는 사회 공정(公正)에 있어서 모두가 윈윈(win-win)하는 것이다. 그들은 당신이 가장 도움을 필요로 할 때 당신을 상대했고, 당신을 도와 자료를 축적하게 했으며, 당신으로 하여금 논문을 완성할 수 있는 조건을 갖춰주고, 학위를 얻도록 했다. 당신과 그들은 개인관계에 있어서 반드시 상호 호혜적이다. 개인의 우정과 학술의 공익을 잘 결합하는 것은 일상생활 연구의 윤리적 도전이다.

우리는 일상생활을 방법개념이라고도 말하는데, 일상생활을 여전히 대상개념에서 말할 수 있다. 우리가 일상생활이란 대상을 연구하는 것은, 그 방법과 의의가 전통적인 민속학 연구를 하는 것과는 아주 다르다. 고전적인 민속학의 유형 연구, 모티브 연구 등 ‘풍속’의 형식에 관한 연구와 일상생활 대상이 필요로 하는 방법과는 그래도 여전히 일련의 긴장관계가 있다. 일상생활의 연구를 사람 및 그 공동체 활동과 밀접하게 연결시키고, 생활의 온전성과 민속 패턴 간에, 문화의 전승성과 생활의 창의성·우연성 간에 통찰적 지혜의 균형을 이루어야 새로운 민속지를 쓸 수 있고, 이것을 기초로 전통문화와 생활현실의 연구를 진행하고 동시에 이해해야 한다. 민속형식에 치중하는 것과, 온전한 일상생활을 이해하려고 하는 것은 방법적으로 분명 다르다. 그러므로 일상생활은 반드시 조사와 연구의 방법적 요구를 의미한다.

필자가 약 10년 전 시도했던 새해맞이(New Year Festival) 풍속 연구는 대략 ‘속(俗)’을 목표로 한 것이 아니라 생활을 중심으로 한 탐색이었고, 일상생활을 대상으로 삼은 연구로서 민속학 방법론에 대한 일종의 계시(啓示)였다고 볼 수 있다. 중국 주류사회의 새해맞이는 일력(日曆), 언어습관, 활동유형으로 볼 때, 명백히 두 개로 분립(分立)되어 있는 명절로, 먼저 원단(元旦)을 쇠고 나중에 춘절(春節)을 보낸다. 신해혁명(辛亥革命) 이래 원단은 정부의 새해맞이 명절이고, 춘절은 사회 대중의 새해맞이 명절이었다. 민속학의 전통에서 말한다면, 춘절은 민속학의 연구과제이나, 원단은 아니다. 그러나 일상생활의 개념으로 보고, 생활의 통합적 의식(integration awareness)에서 생각할 때, 원단과 춘절은 이미 정부와 공중(公衆)이 다 자신의 방식으로 인정하고 잘 이용하고 있는 의례 시간이다. 근 10년 간 정부는 여전히 원단을 신년 축하 및 일정 안배 주기(period)의 날짜로 삼고 있고, 정부 또한 춘절을 법정 공휴일로 인정하고, 관련 풍속을 국가의 문화유산으로서 공공정책이 보호해야 하는 대상으로 인정하여, 원단과 춘절은 모두 법으로 정한 지위를 갖게 되었다. 10년보다 더 긴 시간 동안 국민의 대다수는 습관적으로 모두 원단을 한 ‘해(年)’ 주기의 의례적 시간(ritual time)으로 대하고 있다. 학교, 도시, 정부, 기업과 관련된 사람들의 인구 중의 비율은 이미 다수를 차지하고 있으며, 모두 휴가와 연말 상여금 결산, 간담회 등의 ‘복지(福利)’를 경험할 것이다. 사회 주류(主流)가 모두 원단과 춘절을 지내는 생활현실을 놓고 볼 때, 만약 우리가 통과의례라는 이 개념으로 고려한다면, 원단과 춘절의 의례 활동은 모두 같은 새해맞이를 하는 것이고, 하나의 통과의례의 상호 보충하는 두 가지 부분임을 알 수 있다. 우리는 이미 아주 현대적인 높은 유동성의 사회에 살고 있다. 학교에 있기도 하고, 또 직장에 있기도 하며, 도시에서 일하지만, 고향에는 부모와 친척과 옛 동창이 있듯 모두가 서로 다른 지역에 분산되어 있어, 서로 다른 ‘새해맞이(過年)’의 상호 작동방식을 기대하고 있다. 단지 원단만 있거나, 혹은 단지 춘절만 있는 것은 모두 주요한 관계를 안돈(安頓)시키기에는 충분치 못하다. 그러므로 현실 상황은 이미 대중으로 하여금 원단과 춘절을 창조적으로 결합하는 방식을 이용하여 새해맞이의 통과의례를 완성하고, 자신의 사회적 관계를 최대한도로 재생산하게 하고 있다. 중국인의 새해맞이는 현대문화의 도입으로 한 때 분열되어 두 개의 축제로 나뉘었다. 하나는 주로 정부를 위해 쓰였고, 하나는 주로 일반 국민을 위해 쓰였다. 그러나 생활의 개조와 정합(整合)을 거쳐 현재는 정부와 다수인이 새해를 맞을 때 모두 이용하는 교점(node)이 되었고, 더욱 사용가치가 있는 새로운 구조로 나타나고 있다.

민속학의 전통적 대상에서 말한다면, 춘절이 전통적인 새해맞이 풍속이지 원단은 아니었으므로, 중

국민의 새해맞이를 연구하려면 춘절 풍속에 대한 연구만 하면 되었다(또 할 수 있었다). 그러나 실제 상황은 춘절이 단지 국민의 부분적 사회관계를 안돈하는 새해맞이 의례 시간일 뿐이며, 단지 이로써 중국인의 새해맞이를 보는 것은 분명 불완전한 것이다. 원단과 춘절을 병치시켜서 함께 고려하면, 국민의 현실이기도 하며, 권위 있는 민속학 통과의례의 이론에도 부합한다. 그중에서 전환사유(conversion thinking)²⁷의 관건은 일상생활의 완정성을 조사와 해석의 방법론으로 삼아 역할을 하게 하는 것이다. 일상생활 개념을 방법의 가이드로 삼느냐의 여부에 따라 연구의 방법과 과정, 범식(範式)은 다를 것이다. 천화원(陳華文)과 조우싱(周暉)의 성년례에 대한 연구는 일상생활 시각을 채용하여 민속학 연구방법을 개선한 모범적 사례이다. 만약 성년례의 전통적인 민속형식과 활용 장소를 고집하였더라면, 성년례는 거의 소멸되어 가는 것으로 인식되었을 것이다. 그러나 새로운 시각은 민속 모식으로부터 일상생활의 현실, 즉 현대 학교에서 채용하고 있는 성년례가 왕성하게 발전하고 있는 것에 주목했다.²⁸ 이와 같이 성년례의 연구는 일상생활의 시각과 관련 방법의 혁신으로 민속학의 관심사가 되었다.²⁹ 이로써 민속학의 고전적 과제는 학자들의 일상생활 연구의 방법 개선으로 가일층 발전하였다. 근래 몇 년간 전통 민속이 현대적 조건 하에서 부흥되고 혁신된 일련의 사례를 직시한 조우싱(周暉)의 연구 성과는, 일상생활을 방법으로 하는 것이 민속학 경험연구에 대해 갖는 창조적 의의를 이미 강력히 발휘하고 있다.³⁰

일상생활은 민속학의 목적개념으로, 우리가 특히 강조하고자 하는 것이다. 일상생활은 관건이 되는 이론개념으로, 민속학의 대상을 새롭게 확인하고, 민속학의 방법을 혁신하게 하여, 근본적으로 민속학의 목적을 새롭게 수립하도록 한다. 민속학이 일상생활을 연구하는 것은 결국은 우리 미래의 더 나은 일상생활에 이바지하기 위해서이다. 우리가 오늘 중국인의 미래의 일상생활을 이야기하는 것은, 실제로는 국민 서로가 선대(善待)하길 바라고, 국가의 정치와 경제 체제가 보통 사람들의 일상생활을 더욱 힘차게 개조하는 데 이바지하기 위해서이다. 무형문화유산이 지금 현재 이끌고 있는 변화를 예로 들어본다. 민간전승의 문화와 현대 학교는 분리되어 있다. 현대 학교는 국가가 반포한 현대지식을 전승하는 곳으로 민간문화가 끼어드는 것을 허락하지 않는다. 현재는 무형문화유산의 개념이 생겼고, 무형유산은 법정의 공공문화가 되었으며, 프로젝트를 통해 학교기반(school-based) 교재에 실리고, 수업에 들어가며, 학교에 들어가게 되었다. 이렇게 일상생활 전승의 문화는 체제의 변화를 통해 비로소 들어오는 것이 용납되었다. 이 과정에 있어서 두 가지 추세는 분명 같은 구조를 띠고 있다. 우리가 일상생활문화를 국가 체제로 들이는 과정은 또한 국가체제가 재건되는 과정이기도 하다. 이런 같은 구조관계와 과정이야말로 현대 정상적인 국가의 정도(正途)이다. 즉 민중이 필요로 하는 것을 표현하면, 국가 체제는 그들의 필요에 대해 반응을 보이고, 연후에 국가체제 자신도 그러한 반응 중에 조정을 하는 것이다. 이것은 건설적이고, 평화적이고, 저(低) 충돌적이고, 저(低) 대가적이고, 지속가능한 국가와 사회관계의 상호작용 모델이다. 보통사람의 일상생활이 어떻게 끊임없이 개선될 수 있는지의 관건은 국가체제에 있다. 그러므로 민속학은 미래의 더 나은 일상생활을 위하여 국가의 정치와 경제적 개혁이 일상생활의 전체적 지위의 상승과 세부내용의 끊임없는 개선에 적용될 수 있도록 모색해야 하며, 목적의 추구하고 노선의 선택에 대한 것을 모두 자신의 본분상 꼭 해야 할 일로 삼아야 한다.

6. 총괄적인 토론

우리가 ‘일상생활’을 사용해 민속학의 역사를 검토하는 것은, 민속학이 자신의 새로운 역사적 사명의 학술 자각을 인식하게 하고, 자신과 사회 다수의 내재적 관계를 증시하여, 개인과 사회집단(social group), 공동체(community), 국가 및 인류공동체라는 서로 다른 레벨에 ‘지금 현재(當下)’와 ‘현실’을

끼워 넣을 수 있는 능력(이론과 방법)을 진정으로 구비하도록 하는 데 있다. 민속학이 단순히 문인의 우아한 취미나 냉담한 수수방관은 아니다. 민속학은 학술적 지혜를 충분히 공공 사무에 충분히 응용해낼 수 있어야 한다. 또한 평민 백성의 의미 있는 일상생활에 대한 관심에 활용되어야 하며, 각종 사람들(서로 다른 방언, 호적, 종교신앙, 연령, 남녀, 직업)의 공공문화생활에 대한 공평한 참여에 응용되어야 한다. 민속학 자체는 정치적 사무도 아니고 경제적 사무도 아니다. 그렇지만 민속학은 보통 사람들의 일상생활이 국가의 정치생활과 경제활동 중에 우선적 지위를 갖도록 지식적 기초, 이념적 기초, 사유방식적 기초를 제공하여야 한다.

일상생활 개념의 법력(法力)과 무형문화유산 보호의 동풍(東風)에 힘입어 우리는 민속학의 시간의식을 다시 수립할 수 있고, 민속학으로 하여금 ‘과거’를 향하고, 머뭇거리면서 ‘현재’를 대하고, ‘미래’를 회피하는 학문으로부터, 철저히 ‘과거’와 ‘현재’와 ‘미래’를 관통하는 사상방법을 기초로 하는 학문으로 바꾸어야 한다. 민속학에 굳건한 ‘현재’의식이 없으면, 곧 튼실한 현실적 기초도 없다. 민속학에 뚜렷한 ‘미래’의식이 없으면, 공중(公衆)과 국가와 인류의 앞날에 대해 생각하는 충분한 소망도 없을 것이며, 민속학 자신도 가히 예견할 수 있는 미래가 없을 것이다.

민속학의 영국 모델은 우리에게 가장 먼저, 가장 깊게 영향을 주었다. 그것은 현실의 현대생활 중에서 고대를, 원시적인 잔존문화를 찾는 것으로, 민속과 현실은 서로 다르고, 민속은 민속학자의 이색 분자였다. 민속학은 신문화운동 전후 중국에서 발전하기 시작하였고, 이 영국 모델은 중국학자로 하여금 현실과 대중의 일상생활을 민속이라 규정하고, 이별을 고하고, 버려야 할 대상으로 확인하였다. 이것은 ‘과거’의식이 마력을 발휘한 결과이다. 이 시대의 중국학자에게 있어서 민속은 옛 문화이며, 현대적 자아와는 반대의 나였다. 학자와 민속의 민은 일방통행적인 담론 관계이며, 양자는 비록 모두 같은 나라 사람일지라도, 아마 친척이라고 할 수 있을지라도, 하지만 연구자와 피연구자는 자아(自我)와 타자(他者)의 관계에 있었다. 중국 현대문화가 형성되는 초기에, 엘리트 집단은 대부분 자신들이 대중과는 다르다고 표방하였다. 엘리트는 역사의 고도(高度)에 서있고, 완전히 인민을 대표하여 말하지만, 인민은 말할 줄 모른다. 왜냐하면 인민은 아직 말하기도 전에 이미 틀렸고, 무엇을 말하든지 모두가 틀렸기 때문이다. 그들은 오류의 역사에 속하였기 때문이며, 낙오된 것이고, 그 일상생활은 모두 부정되었다. 이러한 사상 방식의 정치적 영향은 문화대혁명에 이르러서 극치에 달하였다. 개혁개방과 민속학이 회복된 후에도 이러한 사상방식은 정통성이 있는 학문전통에서 여전히 역할을 발휘하고 있다. 그러나 인민이 얻은 자유, 국가의 사회와 문화 관리방식의 변화, 국제 포스트 모더니즘 사조의 영향은 민속 부흥과 민속학의 증진에 새로운 기회를 가져다주었다.

중국민속학은 과거 20여년 끊임없이 ‘지금 현재(當下)’와 ‘일상생활’에 대한 중시를 강화해 왔다. 이 두 개념에 대한 중시는 상호 의존적 관계이다. 즉 ‘지금 현재’를 강조할 때 반드시 ‘일상생활’로 하여금 나서게 하고, ‘일상생활’을 이야기할 때, 반드시 ‘지금 현재’라는 시간의식을 강조한다. 이러한 추세 속에서 일종의 쌍방향적 대화관계도 발전하게 되었다. 민속학자는 새로운 사상 경향과 방법론 추세 하에서 민속의 민과 대화를 시도하기 시작하였다. 그래서 양지(良知, good conscience)로써 약자를 위해 말하는 심적 태도뿐만 아니라, 국민이 각종 소위 민속부흥의 문화 활동 중에 직접 혹은 간접적으로 지식엘리트 집단이 원래 전파했던 사상관념과 쟁론하고, 쟁론하는 과정에서 자신을 조정하고, 민속을 바꾸고 있다. 우리가 민속부흥을 이야기하는 것은 옛날 풍속으로 돌아가는 것을 가리키는 것이 아니다. 왜냐하면 민속은 대부분 개조된 형식으로 새롭게 나타나기 때문이다. 그 개조는 많은 경우 능동적이다. 이러한 상호작용이 포함하고 있는 대화는 일종의 나와 너의 대화이다.³¹ 그러나 아직은 비교적 배척하는 구도에 처해 있으며, 아직 ‘우리’라는 공감의식을 체험하는 데까지는 도달하지 못하고 있다.

진정으로 무형문화유산 보호운동이 흥기하는 데 이르면, 민간문화는 공동의 공공문화로서 이미 고

정 패턴이 되고, 나와 너의 대화는 비로소 ‘우리’ 내부의 대화가 된다. 기실 무형문화유산 보호는 이념과 절차에 있어서 이러한 나와 너의 대화방식의 표현이다. 무형문화유산 대표작 목록을 만드는 것은 곧 각계(各界)가 문화적으로 ‘우리’가 되는 것이다. 이전에 민속을 정의하는 것은 자아와 이색분자의 관계를 조성하고, 이 모식을 통해 본래 일상생활의 ‘우리’와 구분하고 분리하는 것이었다. 무형문화유산 보호는 본래 구분되고 분리되었던 각계가 정치, 사상, 일상의 공공생활에서 ‘우리’가 되는 것이다. 이러한 변화는 무형문화유산 보호가 포괄하는 범위에서는 이미 현실이 되었다. 그러나 이전에 형성된 각종 긴장과 대립을 완전히 초월하는 것은 여전히 미진한 일종의 이념이고, 미래에 대한 하나의 전망으로, 후샤오웨이³²⁾가 말한 사랑과 자유의 생활세계³³⁾의 길로 돌아가 걷는 것이다. 일상생활 중의 한 사람 한 사람이 주체이며, 그는 존엄이 있고 자유가 있음을 인정하면, 모두는 상호 간에 평등하고, 진정한 자발적 발생관계에 기초한 것이다. 사람은 홀로 존재할 수 없고, 사람과 사람은 반드시 관계가 있으며, 반드시 각종 특수한 상황을 초월한 보편적 관계가 있는데, 사람의 보편적 관계는 곧 사랑의 관계이다. 우리가 말하는 것이 약간은 낭만적이고, 혹은 고지식한 샌님의 생각도 있는데, 사람과 사람의 이익관계는 결코 단순하지 않다. 그러나 우리가 장차 어떤 관계인지를 막론하고 이런 가치는 모두 반드시 그 속에 자리가 있어야, 우리는 비로소 하나의 사회, 하나의 국가, 하나의 문화공동체, 하나의 정치공동체인 것이다. 우리들의 관계는 단일한 것이 아니고, 각종 특성의 관계가 다른 시기, 다른 상황에 출현할 수 있는 가능성이 다 있다. 그러나 이들 상호 간에는 서로를 사람으로 대하는 자애(自愛)와 호애(互愛)의 관계가 없어서는 안 될 것이다.

민속학자는 전문 인사(人士)로서 엘리트주의를 버려야 하고, 공민의식(公民意識)으로 전업에 종사해야 한다. 이것은 민속학자가 다른 학문의 인사에 비해 더욱 우세한 분야이기도 하다. 일상생활에서 누구나 큰 차별은 없으며, 혹은 소위 사람의 차별은 기실 모두 그렇게 의미 있는 것은 아니다. 민속학자는 이러한 점을 가장 뚜렷이 체험할 수 있다. 우리가 일상생활의 미래민속학을 수립하려면 반드시 정확한 민속학자의 신분의식으로 추진해야 한다. 민속학자는 학자이면서도 동시에 또한 보통사람이다. 그런데 보통사람은 현대의 체제에서 하나의 통칭(統稱)이 있는데, 그것은 바로 공민(公民)이다. 보통사람이 공민이어야 비로소 “한편으로는 차이를 존중하고, 한편으로 포용과 함께 누리는” 공동체의식을 사고하고 실천할 수 있다.

공민으로서의 민속학자가 학문 건설을 할 때, 만약 미래의식을 이식하면, 두 가지 방향을 포함해야 한다. 하나는 일상생활의 미래이며, 다른 하나는 민속학의 미래이다. 우리가 궁리하고 있는 일상생활의 미래민속학은 두 가지 미래를 하나의 미래로 삼아 추구하는 것이다. 즉 중국인 일상생활의 미래는 민속학자의 공헌에 의존한다는 것이다. 우리는 잘난 척하는 듯하다. 그러나 필자는 조용히 여러 번을 생각해보았다. 중국의 현대적 위업은 여러 가지 해결하기 어려운 국면을 조성하였고, 보통사람의 일상생활의 문화적 위치는 총체적 문제가 되었다. 이 일상생활의 문제, 문화의 문제는 민속학이 참여하여 해결하여야 한다. 만약 보통사람의 일상생활의 위치를 제대로 놓지 않는다면, 중국의 사상계와 지식계는 현대 윤리와 정치의 건설한 기초를 다지지 못할 것이고, 많은 전략과 정책적 건의를 낼지라도, 모두 단지 국가와 사회의 왜곡된 관계를 가증시키고 심화시킬 뿐이다. 다른 측면에서는, 민속학의 미래는 현실 세계의 일상생활의 미래가 새로운 관념의 추진으로 새로운 국면을 타개하는 것에 달려 있다. 학문공간은 진실한 봉사와 교환으로 얻는 것이다. 현대 체제에서는 서비스 정신과 능력이 있어야 하고, 진정한 재능과 실질적인 자료가 있어야 하고, 진정한 지혜의 산품을 다른 사람과 교환해야 당신의 학술, 당신의 학문은 비로소 학술의 숲에서 위치를 정할 수 있을 것이다. 그러므로 우리가 오늘 이야기한 중국민속학의 기회는 반드시 민속학이 국가와 사회의 건설에 있어서 어떤 역할을 발휘하느냐와 연계되어야 한다. 그러므로 결론은 두 가지 미래가 합쳐져 하나가 되는 것이다. 민속학의 미래와 보통사람의 일상생활의 미래가 같은 미래가 될 때, 중국의 현대적 위업은 비로소 옹운 문화의 길

에 들어섰다고 할 수 있으며, 중국민속학도 탄탄대로에 들어섰다고 할 수 있다.

注

- 1 이 글의 기본 내용은 북경사범대학 사회학 대학원의 “경사(京師, 북경사범대학을 가리킴) 사회학 강단·민속학시리즈” 강좌(2016년 4월 28일), 그리고 북경대학 ‘사회와 발전 연구센터’, 동경대학 이와모토 연구소(岩本科研所)가 주최한 한중일 회의(현대사회를 묻다) 매체와 일상생활, 2016년 9월 3일)에서 발표했었던 것이다. 강좌를 개설해준 샤오팡(蕭放) 교수와 주샤(朱霞) 교수, 강의 내용을 기록해서 제공해주신 쉰시(韋熙) 박사와 쑤잉팡(孫英芳), 황아거(黃阿鵠) 학생, 원문 중의 일부 문제를 지적해 준 장취원(張舉文), 장스산(張士閃) 교수 등 모두에게 감사드린다.
- 2 문학적 측면과 역사적 측면을 가리킨다.(역자 주)
- 3 한국에서는 ‘무형문화유산’이라 부르므로 이하 ‘무형문화유산’으로 표기한다.(역자 주)
- 4 북경사범대학 교수를 역임하였고, 현대 중국민간문화와 중국민속학의 학문적 체계를 세운 대표적 학자이다.(역자 주)
- 5 종징원(鍾敬文), 『민간문화를 말하다』, 인민일보출판사, 1990년.
- 6 이와모토 미치야(岩本通彌), 『민속을 연구대상으로 하면 민속학인가』, 『문화유산』, 2008년 제2기. 미야시마 코도미(宮島琴美) 역, 왕샤오웨이(王曉葵) 교정, 제78, 86쪽.
- 7 가오빙중(高丙中), 『민속문화와 민속생활』, 중국사회과학출판사, 1994년.
- 8 중국 최초의 구비문학 발간물로서, 1922년 12월 17일에 시작하여 총 97기와 중간본 1책을 발간하였다. 창웨이(常惠), 구지에강(顧頡剛), 웨이지엔펑(魏建功), 동쑤어뵐(董作賓) 등이 참여하였다.(역자 주)
- 9 장스산(張士閃) 교수는 이곳에 평주(評注)를 달았는데, 요점을 잘 파악하였다. “중국 현대민속학의 흥기는 북경대학 『가요주간』이 발기한 민요운동에서 비롯되었다. 현대 지식의 민가(民歌), 민담, 풍속에 대한 중시를 표방하였다. 민간 가요와 민속문화는 당시에 정통문화의 이색분자 혹은 타자의 형상으로 나타났다. 나는 최근 예속(禮俗)의 상호작용 문제를 연구하며 5.4시기 형성된 예속 화제는 먼저 당시의 사회문화를 예와 속의 분립 혹은 대립상태로 이해하고, 또 죄악을 폭로하고 민생을 구하는 논리로 현재 존재하고 있는 정통문화의 권위성을 뒤엎으려 했던 것이라고 생각한다.”
- 10 20세기 초(1915~1923) 후스(胡適), 천두시우(陳獨秀), 루션(魯迅) 등 신식교육을 받은 사람들이 발기한 문화운동으로, 전통과 공자 및 문언에 반대하고(反傳統, 反孔教, 反文言), 민주(民主)와 과학(科學), 신도덕(新道德)과 신문학(新文學) 등 사상문화의 혁신과 문학혁명을 주장하였
- 다.(역자 주, 바이두 백과 참조 <http://baike.baidu.com>)
- 11 1966년 6월 1일, 인민일보에 실린 사설 『橫掃一切牛鬼蛇神』에 나온다. 구사상, 구문화, 구풍속, 구습관 등 타파해야 할 구시대의 네 가지란 뜻으로 ‘破四舊’라 하였다.(역자 주)
- 12 장스산(張士閃) 교수는 이곳에 평주(評注)를 달았다. “기실, 20세기의 대부분 시간 속에 사회의 대다수의 민중의 문화는 현대 정치책략 중 과도하게 소비되었다. 세기 초 가치의 발견에서부터 세기 중엽에 오명을 덮어쓰고, 다시 후기의 산업화 개조에 이르기까지 민중의 생활 전통은 한 차례 또 한 차례 국가 정치개조의 파도를 겪으면서, 소위 혁명화 사유의 낙인이 찍혔다. 장스산의 또 다른 글, 『몰이 가는 방향으로 배를 밀다』현대 중국 신형 도시화 건설은 향토 분위기를 잊지 말아야 한다.』 『민속연구』, 2014년 제1기, 12쪽을 참조하길 바란다.
- 13 종징원(鍾敬文), 『새로운 여정』, 중국민간문예출판사, 1987년: “민속학은 사회과학이며, 민간풍속과 습관 등 현상을 연구하는 사회과학이다. 연구대상은 한 국가 혹은 민족 중의 많은 국민(주로 노동 인민)이 창조하고, 향유하고 전승하는 생활문화이다.” 『민간문화를 말하다』, 인민일보출판사, 1990년. 가오빙중(高丙中), 『텍스트와 생활-민속연구의 두 가지 학술 경향』, 『민족문학연구』, 1993년 제2기
- 14 가오빙중(高丙中), 『생활세계-민속학의 영역과 학문적 위치』, 『사회과학진전』, 1992년 제3기; 뤼웨이(呂微), 『민간문학-민속학 연구 중의 ‘특성 세계’, ‘의미 세계’, ‘생활 세계’-『가요주간』의 ‘두 가지 목적’을 다시 읽다』, 『민간문화논단』, 2006년 제3기; 후샤오웨이(戶曉輝), 『민속과 생활세계』, 『문화유산』, 2008년 제1기; 왕지에원(王杰文), 『생활세계와 일상생활-민속학 근본이론에 관한 사고』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 15 자재(自在)란 구속을 받지 않고, 자유로운 것을 말한다.(역자 주)
- 16 예를 들면, 이권칭(衣俊卿), 『현대화 과정 중의 일상생활 비판』, 『천진사회과학』, 1991년 제3기; 이권칭(衣俊卿) 주편, 『일상생활비판총서』, 인민출판사, 2005년.
- 17 정치적 정당성을 가리키는 말이다. 객관적인 사실이 아니라 주류 가치관, 도덕, 여론 등에 의해 말이냐 행위가 이루어지는 것을 말한다.(역자 주)
- 18 모우쑹젠(牟宗三), 쉬푸관(徐復觀), 장권리(張君勱), 탕견이(唐君毅) 『중국문화를 위해 세계 인사들에 고하는 선언』(1958년)은 중국 현대의 엘리트와 대중의 모순에 대하여 이미 논술하였다. “천두시우(陳獨秀) 등은 한편으로는 과학과 민주를 표방하고, 한편으로

- 는 역시 중국의 옛 문화에 반대하여 공가점(孔家店, 공자가 창립한 공자학설)을 타도하였다. 이렇듯 민주는 완전히 영미(英美)의 박래품이 되었고, 그러나 중국문화에서는 뿌리가 없고, 민주와 과학의 구호는 수천 년의 중국 역사문화와 투쟁하여, 중국문화는 당연히 타격을 받았으나 민주 또한 뿌리를 내릴 수 없었고, 또한 중국인이 함께 신뢰하는 제도가 될 수는 없었다.” 인용문은 『탕권이 전집』 4권 중 제2권(타이베이, 타이완학생서국, 1991년 교정판), 제10절에 보인다.
- 19 지구(地區)는 중국에서 성(省)과 자치구의 하급행정구역 역할을 말한다. 예를 들면, 한 개의 성은 여러 개의 지구로 구성되어 있다. 즉 지구는 몇 개의 현, 자치현, 현급시(市)를 포괄하는 개념이다.(역자 주)
 - 20 간향(看香)은 “향을 태워서 타는 모습을 보다”는 의미로 현지에서는 ‘타향(打香)’이라고도 한다. 신도들이 모회(廟會) 기간 중 신을 모신 장막이나, 혹은 평소 집에서 한 묶음의 향 또는 세 가닥의 향에 불을 붙이고, 타는 모습을 관찰하여 길흉화복을 점치는 것이다.(역자 주) 위예용이(岳永逸), 『傳說, 廟會, 地方社會的 互構』, 『思想戰線』 2005년 제3기, 96쪽 각주② 참조
 - 21 무형문화유산이 본래 발생하고 발전했던 실제 삶의 환경 속에서 전승되고 발전되도록 하는 방식으로서 무형문화유산 보호의 궁극적 목적이기도 하다. 박물관을 활용한 보호, 문자나 영상 방식을 활용한 기록 등의 보호방식과 구별된다.(역자 주)
 - 22 The Center for Sociological Research and Development Studies of China(CSRDSC)(역자 주)
 - 23 China Union of Anthropological and Ethnological Sciences(CUAES)(역자 주)
 - 24 관영담론(official discourse), 시민담론(civil discourse)과 구별된다.(역자 주)
 - 25 중국에서 흔히 말하는 원바오(溫飽, 먹고 입기에 부족함이 없는 상황)와 비슷한 개념이다.(역자 주)
 - 26 가오빙중(高丙中), 『지식인, 민간과 한 사원박물관의 탄생 - 민속학의 학술 실천에 대한 새로운 탐색』, 『민간문화논단』, 2004년 제3기; 뤼웨이(呂微), 『민속학과 민간문학의 학술윤리에 대한 성찰』, 『민간문화논단』, 2004년 제5기.
 - 27 전환사유란 한 가지 현상에 대해 여러 가지 시각으로 보는 것을 말한다.(역자 주)
 - 28 천화원(陳華文), 『전통의 회귀: ‘성년례’의 현대적 의의』, 『민속학간(學刊)』 제2집, 마카오: 마카오출판사, 2002년; 조우싱(周星), 『중국의 현대 성년례』, 『민간문화논단』, 2016년 제1기
 - 29 관련 토론은 “The Meaning of Becoming an Adult in East Asia”, hosted by Juwen Zhang, the Center for Asian Studies, Willamette University, Salem, Oregon, Oct. 17-25, 2015; 『고전 개념의 현대적 해석-통과의례의 이론과 경험 연구』, 중국 인류학민족학 연구회 민간문화연구 진공위원회 및 북경대학 중국사회와 발전 연구센터 연합 개최, 북경, 2015년 12월 11일 참조
 - 30 조우싱(周星), 『본질주의(Essentialism)의 한복(漢服, 중국복식) 언설과 구성주의(constructivism)의 문화적 실천 - 한복 운동의 호소, 수확 및 난관』, 『민속연구』 2014년 제3기; 『양가춤(秧歌舞), 충자춤(忠字舞), 광장춤(廣場舞) - 현대 중국의 대중 춤(舞蹈)』, 『내몽고대학 예술학원학보』, 2015년 제2기
 - 31 뤼웨이, 『‘우리와 그들’에서 ‘나와 너’로』, 『민간문화논단』 2004년 제4호
 - 32 후샤오웨이, 『사랑과 자유의 생활사회로 돌아가다 - 순수민간문학 핵심어의 철학적 해석』, 강소인민출판사, 2010년.

포클로어와 매스미디어

독일의 타블로이드지를 중심으로

훗쿄 하카루

번역: 박승현

들어가며

-미디어에 범람하는 포클로어적인 것

인쇄는 물론이고 전파·전자 미디어가 발전하는 가운데, 포클로어적인 텍스트가 범람하고 있다. 독자나 시청자가 참가하는 기획, 특히 투서, 투고란, 또는 외신이 전하는 소식 등은 매스미디어라는 루트가 아니라 친구들로부터 들은 이야기라고 하면, 사람들은 그것을 포클로어로 간주하는 것에 그다지 저항을 느끼지 않을 것이다.

또한 다른 경우로, 영화, 애니메이션, 게임 소프트웨어 등의 미디어에 나타난 이야기 중에 옛날 이야기나 전설, 신화의 원형을 쉽게 발견할 수 있다.

하지만 이제까지 이러한 포클로어적인 것을 민속학의 대상으로서 정면으로부터 다루고자 하는 것에 대한 주저함이 민속학자들 사이에 있었던 것도 사실이다. 그 가장 큰 이유 중 하나는 그들 대상이 결코 종래의 포클로어·민속이라고 간주할 수 없다는 견해가 지배적이었기 때문일 것이다. 예전부터 민속학이 다루어온 포클로어·민속은 특히 구전문예를 대상으로 본다면 전(前) 산업사회, 농촌사회에서의 신체언어나 태도와 같은 비언어적인 부분도 포함한 구두에 의한, 즉 면 대 면의 직접적인 전승 과정의 산물이라는 대전제가 있었기 때문이라고 해도 좋을 것이다.

또한 포클로어는 세대 간에 전승되어가는 것, 즉 전승성이라는 것이 그 본질에 있다고 생각되어 왔다. 그 때문에 현재, 설화 연구자가 빈번히 다루게 된 <현대전설(modern Sage)>, <도시 전설(Urban Legend Großstadtmytos)>과 같은 것도 예전에는 <소문>의 한 범주로서 민속학의 대상으로서 거의 주목되지 않았다.¹ 이들 <현대전설> 등은 민속학이 필드를 농촌에서 도시로 확장해가는 가운데 그 시야에 들어온 것이지만, 현대 포클로어와 매스미디어의 관계, 또한 매스미디어 자체에 대한 민속학적 어프로치는 아직 충분하지 않다고 생각된다. 본고에서는 독일의 사례를 중심으로 매스미디어, 특히 신문을 중심으로 한 매스미디어와 현대의 포클로어의 관계, 또한 그 연구의 개요를 제시하고 싶다.

1. 타블로이드적 세계와 포클로어

『빌트(Bild)』는 독일 전체에서 약 450만부의 발행부수를 자랑하는 대중적 전국지이다. 주요 4지로 이야기되는 전국지 『프랑크푸르터 알게마이네 차이퉁(Frankfurter Allgemeine Zeitung)』, 『취트도이체 차이퉁(Süddeutsche Zeitung)』, 『디 벨트(Die Welt)』, 『프랑크푸르터 룬트샤우(Frankfurter Rundschau)』의 발행부수가 대략 수십만 부에 그치고 있다는 것과 비교하면 『빌트』는 현대 독일 사회에서 가장 유력한 활자 미디어의 하나라고 할 것이다.²

이 신문은 거의 택배가 아니라, 길거리의 스탠드나 소형매점 등에서 팔리고, 열차, 카페, 술집 등에서 잘 읽히는 듯하다. 니더작센(Niedersachsen) 주의 공장노동자의 독서 관습을 조사한 보고에서는 통근 도중 매점에서 이 신문을 사서, 일하는 중간 중간의 쉬는 시간에 읽다가, 가족을 위해 집에 가지고 돌아오는 케이스가 일반적이라고 한다.³

체제를 보면, 사진 등은 4색 인쇄의 타블로이드지. 정치, 경제기사 외에 스포츠 정보, 누드 사진이나 유명인의 스캔들과 같은 센세이셔널한 기사가 주를 이루고 있다.⁴ 기사 전체가 선정적인 정조로 애매한 뉘앙스가 자주 나타나며, 날조한 비난기사도 종종 심는다고 한다. 문체는 초등학교를 졸업한 사람이라면 이해할 수 있는 정도의 쉬운 문체이고, 누구라도 읽을 수 있는 대중오락지 성격이 강하다. 그 점에서는 일본의 타블로이드지, 스포츠신문과도 비슷하다고 할 수 있다.

이 신문이 민속학의 대상으로서 흥미를 끄는 것은 그것이 많은 사람들에게 읽히고 있다는 점, 즉 수용되고 있다는 사실만이 아니라, 그 기사내용, 지면 구성의 양상이 민속학자가 이제까지 <전설(특히 현대전설 등)>, <일상의 담화(Alltägliches Erzählen)>, 혹은 <세간 이야기>로 불러온 일군의 포클로어와 몇 가지 점에서 매우 닮았다는 것이다. 우선 실제로 『빌트』지의 지면을 살펴보자.

여기서 다루고자 하는 것은 1993년 9월 9일 발행된 것이다.

1면의 지면은 큰 제목 중심의, 목차와 같은 구성으로 이루어진다. 제일 큰 제목에 사진이 들어가고, 본문 요약기사가 실려 있으며, 관련 페이지가 다음 페이지로 이어진다.

그 큰 제목들을 열거하면, 가장 상단에는 「대신 부인, 10,000마르크의 보석을 도난당하다」(부인의 얼굴 사진 첨부, 독일의 범무상 부인이 세탁물 속에 보석을 넣은 채 잊어버려 도난당하다), 「의원 보수 35,000마르크 증액」(의원의 보수가 증액된 것에 대한 비판), 다음으로 가장 큰 공간을 차지하고 있는 것이 「ZDF의 스타, 브리짓 바스투겐이 나의 결혼생활을 엉망으로 만들었다는 한 여성의 호소」(FDP의 정치가이자 남편을 텔레비전 사회자인 여성에게 빼앗겼다는 한 여성의 고발), 나아가 작은 칼럼 기사의 단신란에는 가솔린 가격 상승, 커피의 건강상 효용, 유방암 치료의 개선 등의 기사가 열거된다.

가장 크게 다루어지고 있는 기사는 대개 정치가, 스포츠선수, 예능인 등 유명인의 스캔들 기사이다.

그런데 여기서 눈에 띄는 것은 이들 기사와 나란히 신문명 로고 밑에 커다란 공간을 할애하고 2점의 칼라 사진이 들어간 UFO 관련기사이다. 제목은 「UFO 촬영, 을 여름의 새로운 즐거움」. 기사 내용은 다음과 같다.

“푸딩 볼을 올려놓은 것처럼 하늘을 나는 원반형 물체를 타고 우주인은 찾아오는 것일까? 초록빛의 작은 존재는 실제로는 파란 빛인가? 그런 것은 아무래도 좋다. 어찌됐건 이 여름의 즐거움이 이 UFO 사진이다.” 그 후 기사에는 UFO와 그 우주인처럼 보이는 생물체의 사진을 찍었다는 남자의 코멘트, 여기에 UFO 연구자의 코멘트가 뒤따른다.

이 일면에 게재된 UFO 목격담은 물론 정확한 사실정보를 목표로 한 것은 아니다. 큰 제목에도 있듯이, 이 기사는 독자들에게 대한 서비스, <즐거움>인 것이다. 권위 있는 미디어라면 문젯거리로 삼을 가치도 없는, 이런 기사를 일면에 다루는 일은 아마 없을 것이다. UFO나 설인, 네스 호의 괴물

등 미확인생물체의 목격담 등은 오히려 타블로이드지가 전문으로 하는 분야이며, 한편 이 주제들은 과거의 전설집, 또는 세간 이야기집 등에서 익숙한 것들이기도 하다. 우선 이러한 기사들로부터 타블로이드지가 포클로어의 보고라고도 할 수 있다.

더욱이 주의하지 않으면 안 되는 것은, 이 기사가 사실인가 아닌가의 여부가 아니라, 대중지 속에 정치, 경제 혹은 유명인의 스캔들 기사, 가십과 함께, 같은 지면 속에 등가의 것으로 다루어지고 있다는 것이다. 즉, 세계의 다른 레벨에서 일어난 다양한 사건들이 독자의 호기심에 맞춰 대량으로 더욱이 균질적인 것으로 제시되고 있는 것이다.

일간지의 경우, 통상 하루라는 단위로 사건이 수집되고 지면이 채워진다. 그리고 이 사건 보도의 다수는 드물게 속보가 있는 경우를 제외하면, 두 번 다시 지면에 등장하는 경우가 없다. 거기서 독자는 모자이크 상으로 모인 하루 단위의 새로운 기사를 알게 되고, 일단 기억한다. 그리고 어떤 경우는 일상의 커뮤니케이션 속에서 사람들에게 말하는 형태로 재생되거나, 많은 경우 대개의 사건은 잊히는 것이다. 이러한 정보의 어수선했음, 사건의 무질서한 집적의 양상이 이제까지 옛날이야기, 전설 등의 전통적인 장르에서 흘러나오는 <일상의 이야기>, <세간의 이야기>의 영역과 크게 겹쳐지는 것이다. 그러한 의미에서 타블로이드지로 상징되는, 호기심, 오락성, 무질서라는 사건의 제시 양상이 현대의 포클로어의 존재 양식을 생각하는 점에서 시사하는 바가 크다.

단, 매스미디어가 고도로 발달한 사회와, 예전 민속학이 대상으로 하던 비교적 폐쇄된 농촌 공동체적 사회의 정보의 수용, 전달의 과정 사이에 커다란 차이가 있다는 것은 물론 유의해야 한다. 즉, 현대 미디어의 다양성, 압도적 정보량, 나아가 그 질적 차이는 오늘날, 커뮤니케이션 그 자체의 존재방식마저 계속해서 변화시키고 있다. 생활권의 바깥을 이는 수단, 또는 오락으로서의 필요를 충족하는 것에, 오늘날 물리적인 장벽은 거의 사라져가고 있다. 하지만 이 고도의 정보화 사회는 바다 바깥의 사건이라 해도, 또한 자기 일상과 어떤 관계가 없는 사건도, 매우 친근하게 하는 사태를 초래하고 있다. 예를 들어 이름도 장소도 모르는 곳에서 일어난 살인사건에 일희일비하는 것이 현재는 극히 일상적인 것이다. 그러한 의미에서 매스미디어로 전해지는 세계 각지에서 발생한 다양한 사건에서도 결코 상상을 초월하지 않는, 현대 사회에서는 어디에서도 일어날 수 있는 그것이, 사실로서 충분히 있을 수 있는 기사이문(奇事異聞)인 것이다. 더욱이 하루 단위로 다양한 미디어로부터 흘러들어오는 사건의 정보가 그것을 수용하는 사람들에게 충분히 음미되고, 소화되고, 전달·전송되어 문화재로서의 포클로어가 되어 가는 것은 극히 드물며, 대량의 정보는 많은 경우 매일 매일의 오락, 애것거리로서 소비되는 소비재로서의 성격을 띠어간다. 이러한 점에서 세대 간의 전승이 결여되어 있는 현대의 포클로어<현대전설>, <세간 이야기> 그것을 포괄하는 <일상의 이야기>와⁵⁾ 타블로이드지의 기사는 같은 성격을 띠고 있다고 할 수 있다.

다음 장에서는 타블로이드지의 기사와 현대의 포클로어를 그 내용 측면에서 비교해보자.

2. 「기사이문」과 말투

우선, 앞에 인용한 『빌트』지의 다른 페이지, 제 8면의 단신란을 보도록 하자.

① 「여왕은 파지를 초대(런던)」

(런던) 원저성에서의 화해? 여왕은 파지(33세), 요크 공작부인을 여름휴가 때 발모럴 성에 초대했다.

② 「거미에 물려, 팔, 다리를 잃다」

(산 베르나디노) 독거미에 물려, 캘리포니아의 주부 발 스프림프(39세)는 혼수상태에 빠졌다. 5개월 후 그녀는 깨어났지만, 팔과 다리를 잃었다. 패혈증 때문에 의사는 어쩔 수 없이 절단할 수밖에 없었던 것이다.

③ 「유전 발견」

(모스크바) 시베리아의 아바칸 시에서 지하 유전이 발견되었다. 이 유전은 25000톤의 원유를 매장하고 있다.

④ 「20미터 아래 추락해서 구조되다」

(스톡홀름) 20미터 이상의 고지에서 추락한 스웨덴 남성이 중태이긴 하지만 목숨은 건졌다. 그 남성은 바위산 위에서 지갑을 찾다가 추락했다.

⑤ 「불꽃 솟아오르다」

(네이펠) 네이펠의 불꽃놀이 제조공장의 폭발로 2명의 직원이 사망. 수백 명이 마피아의 테러로 생각한 나머지 패닉상태.

이들 기사는 가로 2단(전체 가로 7단) 5분의 1의 공간에 포함되어 있는 여백 메우기 기사이다(즉, 이 페이지의 메인 기사는 일본의 황실 마사코 왕비의 결혼). 또한 기사 자체는 매우 간결하고, 사건을 최소한도의 자수로 보도하고 있다. 어떤 기사도 해외의 사건임에도 불구하고 통신사의 이름 등 정보의 출처가 완전히 나타나지 않는다. 이것은 이 매체, 혹은 이 난의 본질적인 성격에 의한 것이지만, 앞에도 서술했듯이, 여기에서도 기사는 정보의 확실함이 추구되지 않고, 더욱이 세밀한 취재로 뒷받침되는 자세한 사건 기술이 있을 리가 없다. 사건 그 자체의 임팩트만이 중요한 것이다.

하지만 이 불과 몇 줄의 기사 구성을 주의 깊게 보면, 어떤 이야기로서의 핵이 있음을 알 수 있다. 예를 들어 ②, ④, ⑤의 기사에서는 우선 사건의 결과가 제시된다. 다음으로 그 경과가 기재되는 순서를 취한다. 이러한 스타일은 일종의 보도 스타일이다. 하지만 ④의 경우 비참한 추락사고가 발생한 것이 지갑을 주우려고 했던 사소한 행위가 발단이었던다는 대목, 또 ⑤의 사례의 경우 폭발사고가 패닉을 일으킨 원인이 마피아의 테러라고 착각했다는 대목에는 이 비극적인 사건에 웃음의 요소를 덧붙이는 효과가 있다. 적어도 단순한 폭발사고로 죽은 자가 나왔다는 것 이상으로 독자의 관심을 끄는 것이다.

구승 문예학적 장르 연구의 고전인 『단순형식(Einfache Formen)』(일본어 역, 『메르헨의 기원』 高橋由美子 역) 가운데 요레스(Jolles, Andres)는 이러한 말하기의 형식으로서 <회상기Memorable>⁶을 들고 있다.

요레스는 이 장르를 설명하면서 한 신문 기사를 예로 들고 있다.

상업 고문관인 S의 자살

상업고문관인 하인리히 S가 어젯밤 카이저 거리 203번지의 자택에서 권총 자살을 했는데, 그 동기는 재정적인 곤경 때문이었다고 한다. 터키 출신의 S는 이전부터 보드카 공장을 경영하고 있었는데, 그것을 꽤 오래 전에 처분했다. 62세의 그는 이미 꽤 이전부터 자살하겠다는 의도를 내비치고 있었는데, 부인이 음악회에 갔던 어젯밤 그 계획을 실행했다. 총성을 들은 것은 동네 주민인 아스터 닐슨으로, 그녀가 최초로 의사와 경찰에 신고했다.⁷

요레스는 이 신문기사에서 통상의 보고라는 의미에서는 생략되는 사실이 포함되어 있다고 이야기한다. 예를 들어 남편의 자살은 부인이 음악회에 갔을 때 일어났다. 이 사건에 최저의 필요한 보고에서는 「아내가 외출 중에 남편은 자살했다」고 말하면 충분하다. 하지만 부인이 음악회라는 오락, 혹은 예술적 즐거움을 누리기 위해 나갔다는 사실이 삽입되는 것에 의해 남편의 고독한 자살이라는 사실이 한층 선명하게 부각된다. 즉, 이 신문기사의 목적은 「이 사건의 의미를 전체로서 만들어내기 위한 무엇인가」를 부각시키는 것이며, 이를 위해 세부적인 사항이 구성되고, 하나의 사건을 말하는 형식이 성립한다. 이것을 요레스는 ‘회상기’라고 말한다.⁸

앞서 다룬 『빌트』지의 기사는 요레스의 ‘회상기’ 사례와 같은 복잡한 구성을 갖지는 않지만, 이 짧은 문장 속에서도 사건에 뒤따르는 사실이 선별되어 구성되고 있는 것이다. 여기서 문제가 되는 것은 이러한 사건을 <말하는> 형식의 존재방식, 특히 신문을 위시한 기술의 스타일이 포클로어의 말투에서 영향을 받고 있는 것은 아닐까, 혹은 우리가 사건을 말하고자 할 때의 스타일과 어떤 관계가 있는 것은 아닌가 하는 점이다.

3. 신문전설의 유형론(typology)

독일어권에서는 1930년대부터 전설과 공동된 모티프를 갖는 신문기사에 대해 <신문전설(Zeitungsage)>이라는 용어가 사용되어 왔다. 또한 신문 이전의 매스미디어인 1매 인쇄의 기와판(Flugblätter)에도 종종 전설적인 기사이문이 게재되고 사건보도의 역사는 16세기까지 거슬러 올라갈 수 있다.⁹ 하지만 많은 설화 연구자들의 관심은 그러한 매스미디어 속의 포클로어의 형식적 특징을 파악하는 데 향해 있었다. 그때 포클로어는 어디까지나 구승에서 시작된 설화의 종착점이자, 미디어는 그 그릇에 지나지 않는다는 인식을 넘어서는 것은 아니었다. 즉, 신문은 포클로어를 파악하는 필드라는 장을 보완하는 2차적 자료에 지나지 않은 것이었다.

예를 들어 알프레드 카라섹=랑거(Alfred Karasek=Langer)는 체코슬로바키아의 금주(禁酒) 단체가 편집하는 잡지 『상승(Aufwärts)』에서 다음과 같은 이야기가 신문기사로 인용되는 것을 지적하고 있다.

모라비아의 「사체안치소의 전설」

슬로바키아의 한 마을에서 다음과 같은 사건이 있었다. 술집에서 잔뜩 술을 마신 젊은이들이 자신들의 대담함을 자랑하고 있었다. 결국 마지막에 다음과 같은 내기를 걸게 되었다.

어떤 농가출신의 젊은이가 어두운 밤중에, 묘지에 있는 사체안치소에 가자고 말을 꺼냈다. 거기는 몇 시간 전에 자살자의 사체가 안치된 곳이었다. 그 사체 안치소에 진짜로 들 어간 증거로 포켓나이프를 관에 꽂아두고 오자고 그 젊은이는 말했다. 젊은이들은 그 젊은이를 묘지의 사체안치소의 빛이 희미하게 보이는 곳까지 데리고 간 후 사라져버렸다. 다음 날 아침, 젊은이들은 그의 집을 찾아갔지만, 그는 돌아오지 않았다. 결국 그는 사체안치소에서 사체로 발견되었다. 그의 나이프는 실제로 자살자의 관에 꽂혀 있었다. 그의 죽음은 다음과 같은 사정 에 의한 것이었다. 그가 나이프를 관에 꽂았을 때, 그의 긴 망토의 옷자락도 함께 찢려버린 것을 눈치채지 못했다. 그래서 그가 나가려고 했을 때, 그의 망토가 관에 딱 찢려 있었기 때문에 관이 함께 떨어져 버린 것이었다. 그의 사체는 무거운 관 밑에 깔려 있었다.¹⁰

하지만 이 이야기는 잘 알려진 전설의 유형 <묘지의 복수>에 속한 것이다. 마을의 젊은이가 묘표의 십자가에 나이프를 꽂았을 때, 자신의 망토 자락도 함께 꽂아버렸다. 그래서 그것을 죽은 자가 자신을 붙잡았다고 착각해서 충격에 빠진 나머지 죽어버린다는 이야기다.

카라젝-랑거는 알콜 중독에 의해 발생한 사고·범죄란에 게재된 이 이야기가 교양 있는 사람들이나 진지한 잡지에서 ‘정말로 있었던’ 사건으로 다루어지고 있다고 지적하고 있다. 이 기사의 의도는 독자에게 음주가 초래한 비극으로, 이 전설과 같은 사건을 전하는 것이며, 편집자는 물론 독자들도 이 사건은 우화적이지만 사실의 범위에 들어가는 이야기이다. 하지만 여기서 카라젝=랑거는 어디까지나 이 기사는 구승문예가 어떤 형태로든 매스미디어 속에 편입해 들어가는 가능성을 시사하는 데 그치고 있다.

또한 발터 앤더슨(Anderson Walter)도 신문 속에 민간설화가 많이 포함되어 있는 것을 지적하고 있다. 한 예를 들면, 다음과 같은 웃긴 이야기가 신문에 게재되고 있다.

한밤중의 유령

아치볼트 공이 클럽에서 그의 친구인 윌리엄에게 브라운베어 공과 함께 체험했던, 엉뚱한 모험담을 말해주었다. 브라운베어 공은 아치볼트를 그의 성에 있는 유명한 방에 안내했다. ‘한밤중이 되면 사람을 죽인 소년이 들어와, 온 몸에 소름이 끼치는 작은 남자아이지. 너라면 괜찮겠지, 아치볼트’

아치볼트 공은 잠이 들었다가 한밤중에 깨어났을 때, 침대 아래쪽에서 누군가를 할퀴는 듯한 소리가 들렸다. 이불을 밀어젖히고 보자, 달빛이 비치는 가운데 10개의 더러운 작은 손가락이 왔다갔다 움직이고 있었다. 그는 권총을 들고, 그 10개의 손가락을 겨냥하면서 외쳤다. ‘움직이지 마라, 그렇지 않으면 쏜다’ 그것은 바로 멈췄다. 하지만 다시, 외삭외삭 움직이기 시작했다. 공은 말했다 ‘바로 대답해라. 그렇지 않으면 쏜다’ 응답은 없었다. 공은 방아쇠를 당겼다. 그 이후 공은 두터운 붕대를 감지 않으면 안 되었다. 왜냐하면 그는 자신의 발가락을 쏘기 때문이다.¹¹

앤더슨은 이 기사를 위시해 사례로서 제시한 기사들을 아르네 톰슨의 모티프 인덱스에 집어넣는 작업을 했다. 그리고 신문에 들어간 민간설화에는 메르헨은 적고 전설이나 특히 웃긴 이야기가 많다고 지적한다.¹² 메르헨과 같은 가공의 이야기가 신문에는 많지 않다는 그의 지적은 본래 신문이 사실을 전달한다는 역할을 가지고 있다는 점에서 본다면 당연한 것이다. 하지만 앤더슨도 신문에 게재된 이들 사건의 기술은 어디까지나 구승문예가 채록된 것이라고 인식하고 있으며, 그러한 의미에서 포클로어 연구의 대상이 된다고 이야기한다. 여기서도 신문이라는 매스미디어의 본래 특질과 전승적 사건의 기술과의 관계에 대해 천착하고 있지는 않다.

하지만 최근 루돌프 쉐나(Schenda, Rudolf)는 구승으로부터 미디어로라는 흐름과는 반대로 미디어로부터 구승으로라는 흐름이, 광범위한 서민들의 이야기 세계를 뒤덮고 있다는 점을, <이야기>의 문화사라는 측면에서 규명하고 있다.

쉐나는 문자문화는 18세기부터 문자를 읽을 수 있는 교양층만이 아니라, 낭독이라는 형태로 문자를 읽을 수 없는 사람들에게도 커다란 영향을 미쳐 왔으며, 신문을 위시해 민중용 책, 달력, 교과서 등의 활자 미디어가 <이야기>에 풍부히 들어가 있음을 명확히 보여주었다. 이 프로세스를 쉐나는 세미 리터릿(Semi-literate)(半 식자화) 과정이라고 명명하

고 있다.¹³ 어찌됐건 미디어가 <이야기>에 끼치고 있는 영향은 무시할 수 없는 것이다.

이 미디어와 이야기 세계의 교통이 현대에는 보다 밀접해지고 있다. 독일어권에서는 베버=켈러먼(Weber-Kellermann Ingeborg)에 의한 도시권에서의 전설 형성 연구,¹⁴ 또는 헤르만 바우징거(Bausinger, Hermann)에 의한 <일상의 이야기(Alltagliches Erzählen)> 개념의 제창을 계기¹⁵로 해서, 또는 영어권에서의 도시 전설연구에도 촉발되어, 소위 대도시권에서 유포하는 <현대전설>이 각광을 받게 되고, 프리드리히의 전설모음집을 위시해 <현대전설>의 수집, 분류정리가 80년대부터 급속히 진전되었다. 이들 연구의 성과로서 부상된 것이 이야기되어온 많은 전설적 이야기가 매스미디어 속에 놀라울 정도로 침투하고 있다는 것이다. 프리드리히의 앤솔로지뿐만 아니라 스웨덴의 클린트베리(at Klintberg Bengt) 등의 전설 모음집을 보면¹⁶ 예화로서 제시된 이야기의 주석에 이들 이야기가 신문이나 텔레비전 등의 매스미디어에 빈번히 다루어지고 있는 것이 나타나 있다. 또한 통상 ‘친구의 친구로부터 들었다...’는 말로 시작하는 이야기도 그 전승 경로를 거슬러 올라가면, 매스미디어로 귀결되는 경우도 종종 지적되고 있다.¹⁷ 즉, 이 포클로어와 매스미디어의 보도라는 흐름은 한편에서 다른 한편으로가 아니라, 서로 피드백의 관계라는 점이 점차 명백해지고 있다. 원래 현대의 일상생활이 매스미디어 없이는 생각될 수 없는 것과 마찬가지로 일상의 이야기도 매스미디어 없이는 있을 수 없는 것이다.

4. 포클로어와 변형(variants)

헝가리 출신의 민속학자 린다 데그(Dégh Linda)는 유럽 전통사회의 포클로어에서 현대 미국의 포클로어까지 두루 살피면서 오늘날의 구승문예와 매스미디어의 관계에 대해 최근 저서 *American Folklore and the Mass Media* 속에서 다양한 각도에서 논하고 있다.

우선 데크는 쉐다에 의거해서 민속학자가 대상으로 하는 민중=포크를 다음과 같이 정의한다. “민중이란 문화적 전통을 공유함과 동시에 소비자 지향의 문화산업에 영향을 받는, 사회, 경제, 직업, 연령집단이다.”¹⁸ 그리고 포클로어를 “문자에 의한 창조성과 구두적 창조성, 프로페셔널한 창조성과 평범한 창조성, 공적인 창조성과 비공식적 창조성, 연습된 창조성과 즉흥적 창조성의 상호관계를 고착시킨, 현재 실로 진행 중인 역사적 과정의 산물이다.”¹⁹라고 정의한다.

이 정식에서 특히 주의하고 싶은 것은 자립적이며 닫힌 마이크로 코스모스로서의 전 산업사회의, 외부로부터 영향을 받지 않는 무구한 포클로어라는 환상이 예전 그러했던 것 이상으로 오늘날에는 완전히 무효가 되어버렸다는 점이다. 쉐다가 말하듯이 아이러니하게도 “현대만큼 포클로어가 융성”하고 있는 시대는 없다는 의미는 현대 미디어 속에 포클로어 자체, 혹은 그 모든 모티프나 유형이 혼연일체로 용해되어 있다는 것이며, 매스미디어와 포클로어를 확실히 구별하는 것은 실제로는 불가능하다고 해도 좋다는 것이다.

이러한 상황 속에서, 데크는 미디어에 나타난 포클로어적인 것을 <변형(variants)>이라는 개념으로 건져 올리고자 한다. 데크는 본래 포클로어에는 원형이 있으며, 거기서 변형이 발생한다는 예전 민속학에서 지배적이었던 사고방식이 이제 불가능하다는 점에서, 원래 포클로어 자체를 모두 변형으로 간주한다. 그렇게 보면 구승, 문학, 영상, 음성 등 미디어의 성질에 관계없이 모두 변형으로서 파악할 수 있는 것이다. 더욱이 데크는 “민간설화 나아가 포클로어 일반의 정의로서 <구승(oral)>이라는 수사어구는 포클로어의 전승에 다양한 매스미디어가 관여하고 있다는 것과 관련해서 <가변적(variable)>이라는 용어로 바꿀 필요가 있다”고 지적하고 있다.²⁰

5. 〈사실〉 아니면 〈픽션〉?

헤르케 게른트(Gerndt Helge)는 매스미디어와 민속학자가 대상으로 하는 사람들의 일상의 존재 방식을 탐구하는 가운데, 타블로이드지나 일반지 속의 소위 <잡스러운 정보(Vermischtes)>에 주목한다.²¹ 오늘날 신문이라는 미디어가 정보원으로서의 주역을 텔레비전 등에 계속 넘겨주고 있지만, 세상의 새로운 사건을 관찰하고 분석하는 소재로서의 역할이 여전히 적다고는 할 수 없다. 매일 신문, 잡지, 라디오, 텔레비전 등 다양한 매스미디어를 통해 접하고 있는 <뉴스>라는 형태의 정보는 우리들이 외부세계의 양상을 파악하기 위한 기본적 재료임과 동시에 일상회화의 재료를 제공하고 있다. 거기서 게른트는 신문에 나타난 <민중문화(Populare Kultur)>를 “일상의 표현형식이나 사람들의 가치관의 총칭이라고 우선 이해하는 것으로서”, “어느 정도 일상을 신문으로부터 인식할 수 있는가, 이러한 자료에서 어느 정도 민속학적 분석을 구축할 수 있는가”라고 물음을 던지고 있다.²²

게른트가 주목하는 것은 신문의 <잡스러운 정보>에 나타난 뉴스와 전설 — 보다 엄밀히 말한다면 브레드니히가 이야기한 전설적 이야기 — 을 구별하는 것이 가능한가 라는 것이다. 이제까지 그림이 정의한 이래, <전설>의 본질적 특징의 하나는 그 이야기가 사실로서 믿어지고 있다는 것이다. 하지만 실제 전설, 혹은 전설적 이야기는 확고한 것으로 믿어지고 있다기보다는 사실과 픽션 사이의 양가적인 균형 위에 이야기되어왔다. 본래의 전설이 역사성에 비중이 두어진 설화라는 것을 뺀다면, 전설도 현대 미디어의 뉴스도 받아들이는 사람에 따라서는 그 사실성에서 양가적인 존재이며, 또한 양자 모두 사실보고의 체제를 취하는, 사건에 대한 이야기이다. 만약 양자 사이에 차이가 있다고 한다면, 받아들이는 사람이 그것을 사실 혹은 믿을 가치가 있는 것으로 인정하는 세계관, 가치관의 차이에 불과하다.²³

예를 들어 게른트가 제시한 다음 두 사례에 차이가 있을까?

로프웨이에 버려진 부부

북경(AFP) 만리장성 로프웨이에 홍콩에서 온 부부가 대롱대롱 매달려 있었다. 북경 데일리가 보도한 바에 따르면 로프웨이의 스위치가 꺼졌을 때, 그 부부는 캐빈 속에 남겨졌다. 직원이 승객 수의 기록을 확인한 후 모든 승객이 하차했다고 생각했던 것이다. 자신들이 버려졌다는 것을 깨닫자, 남편은 구조를 요청하기 위해 캐빈의 창을 깨부수고자 했다. 그때 남편은 캐빈에서 추락. 신문 정보에 따르면 남편은 즉사. 여성은 로프를 타고 내리려다 추락, 중상을 입었다.²⁴

(『취드 도이체 차이퉁』(남독일신문) 1991년, Nr. 177)

리프트에 버려짐

다음 이야기는 휴가차 유고슬라비아에 갔다가 돌아오는 도중, 티롤에서 지역주민으로부터 들었다. 쿠프슈타인과 인스브루크 사이에 있는 쿨람자하에서는 로프웨이가 존넨베트요 호까지 운행된다. 어느 여름날 저녁, 한 여성이 산 위에서 저녁놀을 보면서 산보하고 싶어서 리프트를 타고 위로 올라갔다. 상행 리프트를 타고 올라가던 도중 그녀는 묘한 느낌이 들었다. 왜냐하면 그녀 이외에는 단 한 명도 좌석에 앉아 있지 않았기 때문이다. 그리고 깊은 계곡에 다다른 바로 그때, 돌연 로프웨이가 멎었다. 내리는 것은 절대 불가능했고, 구조요청을 들어줄 사람은 어디를 찾아봐도 없었다. 그녀는 하룻밤 내내 혼자 리프트에 앉아 있을 수밖에 없었다. 다음날 아침, 극도의 냉기로, 병원에 실려갔다.²⁵

(Das Huhn mit dem Gipsbein, Nr.105)

거기서 게르트는 “전설적 이야기는 보고, 뉴스이다. (중략) 만약 전설로부터 역사적 (낭만적인) 뉘 앙스를 제외하면 뉴스가 되고, 또 반대로 (모든) 뉴스는 전설적 이야기이다. 왜냐하면 사실을 전하기 위해 항상 어떤 종류의 선별 혹은 강조가 이루어지기 때문이다”라고 지적하고 있다.²⁶ 이는 앞서 요레스가 ‘회상기’에서 지적한 보도의 특질과도 통한다.

이렇게 보면 매스미디어에서 보도와 포클로어의 경계는 점차 애매해지고 있고, 양자를 구별하는 것이 곤란해지게 된다. 하지만 이때 동일한 내용이 닳은 말투에 의해 실제로 <말해졌다>는 것은 주의하지 않으면 안 된다. 여기서 이 사건의 정보는 <이야기한다>는 프로세스를 거치는 것을 통해 일시적이긴 하지만 <신체화>되었다고 할 수 있다. 여기에는 틀림없이 단순한 수용을 초월한 능동적 문화행위의 맥이 있는 것이다.

6. 사건학(デキゴトロジー)의 민속학으로

매스미디어로부터 일상의 이야기로, 또 일상의 이야기로부터 매스미디어로, 이러한 끊임없는 환류 속에서도 현재 특수한 하나의 환류가 커다란 영향력을 갖기 시작하고 있다. 신문, 잡지 등의 활자 미디어를 위시해, 텔레비전, 라디오, 나아가 최근에는 인터넷이라는 새로운 미디어 속에 <투고>라는 행위가 커다란 의미를 갖기 시작하고 있다. 예를 들어, 다음 사례는 일본의 대표적 타블로이드지인 『일간 겐다이』의 「기업 뒷정보 -코끼리 귀 통신」이라는 제목의 투고 코너이다.

근처에서 컴퓨터를 지도하는 수수께끼의 인물

[컴퓨터 -H·W특과원]

시부야 구에 있는 우리 회사는 이전에 사형장이라던가, 식육해체장이라던가, 어찌됐건 그다지 좋은 이야기가 들리지 않는 장소. 입사 이래, 흥미롭고 이상한 이야기도 많이 들어왔지만 실제로 어떤 문제가 일어난 적은 없었다.

하지만 올해 신입사원 몇 명이 연수 당시 수수께끼의 인물에게 지도를 받았다는 이야기를 꺼냈다. 40세 전후의 성품이 좋은 남성이었는데, 5분 정도 지도한 후 떠났다는 이야기다. 그 이야기가 퍼지면서, 그렇다면 잔업하고 있을 때, 같은 품모의 사람이 복도를 걷고 있었다던가, 식사 도중에 좌석을 비우고 돌아오면 일이 진행되어 있다던가, ‘여기 틀렸어요’라고 가리키는 사람을 보면, 그 남성이었다던가 하는 이야기가 속출했다. 최근에는 그를 우리 회사의 ‘좌석동자(座敷わらし)(역주: 주로 이와테 현에서 전승되는 정령적 존재. 다다미방 혹은 창고에 거주하는 정령으로 이야기되며, 집안사람에게 장난을 치거나, 본 사람에게 행운이 찾아오고, 집에 부를 가져온다는 전승이 있음)라며 존경하는 분위기도 있다.

(『일간 겐다이』 96년6월6일)

이 코너는 특과원이라고 이름 붙여진 리포터가 회사의 뒷이야기를 소개하는 형식을 취하고 있다. 이 기사가 독자의 투고를 그대로 게재한 것이 아니라, 편집된 것임은 충분히 생각할 수 있지만, 어찌됐건 이러한 투고란이 지금은 거의 모든 활자매체에서 볼 수 있으며, 그 대표적인 것으로 <사건학(デキゴトロジー)>이라는 이름으로 호평을 얻은 『주간 아사히』의 연재가 우선 떠오른다. 독자들 주위에서 일어난 이상한 사건을 흥미롭고 이상하게 보고하는 형태의 연재는 현재 다양한 잡지나 신문에서 채용되고 있다. 이것은 라디오나 텔레비전의 시청자 참가 프로그램 등에서도 잘 보이는 수법이다. 이러한, 말하자면 일반 사람들의 신변잡화를 매스미디어가 적극적으로 채용한다는 흐름에 의해, 지금은 누구라도 볼특

정 다수의 청취자, 독자에 대해, 직접적이지는 않지만 이야기를 하는 행위가 가능해졌다. 더욱이 인터넷의 등장에 의해 이러한 이야기하기 루트에 섞여 들어가기는 한층 용이해졌다. 그 결과 실제 체험이나 또는 남으로부터 들은 재미있는 이야기, 무서운 이야기, 눈물나는 이야기 등, 모든 일반적 이야기가 좁은 친구들 사이의 공간에서 대중의 공간으로 증식되는 사태가 발생하고 있다. 거기서 이들 이야기라는 것은 미디어에 의한 가공, 정형화의 프로세스에 의해 정형화되어 독자들에게 제공되고 있다.

민속학자가 받아적거나 양케이트 형태로 수집하고 있는 한편, 압도적인 분량의 이야기가 매일 생산되고 있는 것이다.

이들 다중의 일종의 문화적 소비재인 사건에 대한 <이야기>가 우리들의 <말하기>의 스타일에 어떠한 영향을 끼치고 있는 것인가, 그것을 명확히 하기 위해서도, 앞으로는 이 엄청난 매스미디어의 산물들을, 자료화해서 실제의 이야기와 대조해가는 것이 민속학의 중요한 과제가 될 것은 틀림없을 것이다. 적어도 이 <이야기>의 과잉이라는 문화적 상황, 또 <사건학>이라는 말로 집약되는, 일반 사람들이 사건을 이야기하는 것 자체를 즐긴다고 하는 움직임에 관해, 민속학으로부터 발언해가는 것이 필요한 것은 아닐까.

注

- 1 예를 들어 스위스의 민속학자 리차드 바이스(Richard Weiss)는 소위 도시전설은 모티프에서는 전설과 공통점을 갖지만 그 형식, 전승양식에서 보면 <소문>으로 분류해야 하며, 일회성이며, 더욱이 대중성이 강하고, 전통적 관념과의 결합이 없는, 이들 소문은 민속학의 재료가 아니라고 말했다(Weiss, *R. Volkskunde der Schweiz*, 1946, [Ehrenbach-Zürich], S.293.
- 2 加藤雅彦他編 『事典 現代のドイツ』(大修館書店) 1998. S.485.
- 3 Lehman, Albrecht, *Das Leben in einem Arbeiter-dorf*, 1976 [Stuttgart] S. 132)
- 4 2)와 동일. S. 485
- 5 Degh, Linda, *American Folklore and the Mass Media*, 1995 [Indianapolis/ Bloomington] S.23 등 참조.
- 6 안드레 요레스(Jolles, Andre), 『메르헨의 기원』(다카하시 유미코 역) 고단샤학술문고, 1999 S.294-318.
- 7 ebenda., S.294
- 8 ebenda., S.297-306
- 9 Schenda, Rudolf, *Von Mund zu Ohr* [Göttingen] 1993, S.217
- 10 Karasek=Langer, Alfred, Eine, Zeitungssage vom "Leichenkammer=Frevel" aus Mähren. In: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde 9, 1936, S.14
- 11 "Kieler Nachrichten, 12. August, 1953" In : Anderson, Walter Volkserzählung in Tageszeitungen. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 10, 1959, S.168f
- 12 ebenda., S.163
- 13 Schenda, a.a.O., S.232
- 14 Weber- Kellermann, Ingeborg, Berliner Sagenbildung 1952, In : Zeitschrift für Volkskunde 52, 1956, S, 162-170
- 15 Bausinger, Heilmann, Strukturen des alltäglichen Erzählens. In : Fabula 1, S. 239-254
- 16 Brednich, R. W., *Die Spinne in der Yucca-Palme* [München] 1990, *Die Maus im Jumb-Jet* [München] 1991, *Das Huhn mit dem Gipsbein* [München] 1996, *Klintberg, af Bengt, Der Elefant auf dem VW* [München/Zürich] 1992 등.
- 17 Lauf, Edmund, *Gerichte und Klatsch*, [Berlin] 1990 등. 이 모노그래프에서는 전형적인 현대전설인 「꿨어진 손가락」을 매스미디어와 커뮤니케이션의 네트워크에 의한 전승, 파급의 프로세스에서 상세히 검토한다.
- 18 Degh, Linda, *American Folklore and the Mass Media*, 1994 [Indianapolis/ Bloomington] S.I
- 19 ebenda., S.I
- 20 ebenda., S.38
- 21 Gerndt, Herge, Vermischtes. Zeitungsnachricht als Sage. In : Lipp, C. (Hg.) *Medien populärer Kultur*, [Frankfurt/N.Y.] 1990, S.48-59
- 22 ebenda., S.48f
- 23 ebenda., S.53
- 24 ebenda., S.50
- 25 Brednich, R.W., *Das Huhn, mit dem Gipsbein*. München [1993] S.142
- 26 Gerndt, a.a.O., S.57

해제 : 포클로어와 매스미디어

독일의 타블로이드지를 중심으로

박승현

훗쿄 하카루는 게이오기주쿠 대학 문학연구과의 민속학·고고학 전공으로 석사과정을 수료하고 독일의 프라이부르크대학의 민속학연구소인 Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Philosophische Fakultät, Institut für Volkskunde)에서 유럽민속학, 특히 현대 독일민속학의 최신동향을 탐구한 연구자이다.

이 글은 『世間化研究』제 10호(世間化研究会, 2000)에 실린 저자의 연구논문을 번역한 것으로, 독일의 타블로이드 신문을 중심으로 한 매스미디어와 현대의 포클로어의 관계를 규명한 글이다. 저자는 현대 사회에서 포클로어의 수집 및 유통이 민속학자들과 같은 전문가들에 의해서뿐만 아니라, 타블로이드 신문과 같은 가장 대중적인 매스미디어에 의해 압도적인 분량으로 생산되는 현실에 주목한다. 그리고 이러한 일종의 문화적 소비재인 사건에 대한 이야기가 우리들의 <말하기>의 스타일에 어떠한 영향을 끼치고 있는지 물음을 던지면서, 이 엄청난 매스미디어의 산물들을 자료화해서 실제의 이야기와 대조하면서 그 성격을 규명하는 것을 민속학의 새로운 과제로 제안하고 있다.

포클로어가 세대 간의 전승에 그 본질이 있다고 할 때, 매일 신문의 일정 지면을 차지하는 <도시 전설>은 당대 사람들의 일상과 감정을 이해할 수 있는 중요한 연구대상이다. 그럼에도 불구하고, 민속학이 이런 대상들에 대한 연구를 시작한 것은 최근의 일이다. 현대 사회의 다양한 분야에서 민속학의 새로운 연구대상을 발굴하고, 그 의미를 규명하려는 시도라는 점에서, 본 연구의 문제의식을 공유하는 것은 더욱 큰 의미를 가질 것이다.

포클로어 연구란 무엇인가

시마무라 다카노리

번역: 박승현

들어가며

최근 일본 민속학계에서는 종래의 일본민속학을 ‘20세기 민속학’으로 비판적으로 총괄하고, 새로운 분과학문의 형성을 모색하는 움직임이 나타나고 있다(福田·菅·塚原, 2013). 필자도 이러한 흐름 속에서 민속학의 새로운 방향을 모색해 온 연구자 중의 한 사람이다. 본 논문에서는 필자가 현재 구상하는 ‘포클로어 연구(Folkloristics)’의 개요를 논의하고 싶다. 필자가 생각하는 포클로어 연구란 다음과 같은 것이다.

포클로어 연구는 인문사회계열 모든 학문분야와의 학제적 상황 속에서 성립된 분과학문의 하나이다. 이것이 목적으로 하는 것은 포클로어 연구를 통해 세계의 성립에 대한 해명을 하는 것이다. 포클로어 연구는 지금까지의 민속학의 지적 전통을 비판적, 발전적으로 계승하며, 이하의 여섯 가지 특성요소가 복합된 연구를 그 전형으로 하는 분과학문이다.

- ① 포클로어(어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들(folk)사이에서 생성되어(生み出され), 생동하는(生きられた), 경험(experience)·지식(knowledge)·표현(expression)을 연구대상으로 한다.
- ② ‘현재’를 두터운 역사의 지층(시간성) 위에 성립하는 것으로 이해하고, ‘과거’와의 관계성을 검증하는 것에 기반하여 ‘현재’의 현상을 해석하는 것을 주된 방법론으로 삼는다.
- ③ 인간과 ‘물질(もの)’(조형물·물질적 현상)의 관계를 중시한다.
- ④ 문헌학(philology)적 지식이나 언어감각(언어에 대한 전반적, 종합적인 판단력)이 대상을 파악하는 데에 있어서 중요한 역할을 한다.
- ⑤ 포클로어(フォークロア)를 만들어내고 그 속에서 살아가는 사람들(folk)과 그들이 살고 있는 필드, 그리고 연구자나 학계 사이에는 깊은 호혜성(reciprocity)이 존재한다.
- ⑥ 이른바 ‘수입학문’이 아니다. 생성모체인 언어권에서의 내발적인 학문이다.

지금부터 이와 같은 특성요소에 대해 좀 더 자세히 해설하겠다. 이 새로운 분과학문을 ‘민속학’이 아니라, ‘포클로어 연구’라고 부르는 것은 이제까지의 민속학과의 차이를 명확하게 하기 위해서이지만, 한편 이를 위해, 영어 Folklore를 가타카나로 옮겨 ‘フォークロ(포클로어)’라는 용어를 쓰는 것은, 세계적으로 이미 존재하는 포클로어 연구(Folkloristics)와 대화 가능한 것으로서 이 학문을 구상하고 있음을 명시하기 위한 것이다.²

1. 포클로어

포클로어 연구에서는 포크(folk)를 ‘어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들’라고 정의한다. 컨텍스트란, 포클로어가 생성되고 생동하는(生み出され, 生きられる) 문맥, 혹은 맥락을 의미한다. 컨텍스트에는 지역, 가족, 친족, 친구, 직업, 학교, 종교, 종파, 에스니시티, 젠더, 계층, 국가, 시대, 세대, 사회문제, 공동의 관심 등의 많은 차원의 것이 상정된다. 그리고 어떠한 컨텍스트라도 이를 공유하는 사람들은 포크(フォーク)로서 파악할 수 있다.³ 이 포크의 사이에서 생성되고(created), 생동하는(lived) 경험·지식·표현이 포클로어이다.

포클로어가 포크사이에서 생성되고 생동하는 것이라 할 때에, ‘사이에서’는 포클로어를 만들어내고 그 속에서 살아가는 것이, 포크 구성원 모두를 의미하는 것이라 할지라도, 그 사람들 속에 있는 한 명, 혹은 둘, 혹은 그 이상일지라도 무방함을 의미하는 것이다. 이렇게 이해함으로써 개인이 만들어내고, 그 속에서 살아가는 경험이나 지식, 표현도 포클로어로 파악할 수 있게 된다.

포클로어란 ‘생성되고(生み出される), 생동하는(生きられる)’ 것인데, ‘생성되는’이란 ‘창조되었다(created)’는 것과 같은 의미이다. 이때에, 창조라고 하지만, 독창적인 창조만을 의미하는 것은 아니다. 자고 있을 때를 제외하면 인간의 삶이란 창조의 연속이다(자고 있더라도 꿈을 꾸다면 그것은 창조이다). 이 창조(創造)에는 독창성이 돋보이는 것도, 혹은 독창성이 없는 것도 모두가 포함된다. 그리고 일단 창조된 경험·지식·표현은, 창조됨과 동시에 창조한 본인에 의해 ‘생동한다(生きられる)’(여기서 말하는 ‘생동한다’란 ‘어떤 컨텍스트 속에서 개인에 의해 실천되고 운용된다’라는 의미이다). 그리고 이 ‘생동하는’ 경험·지식·표현은, 다른 사람에게 전해져, 그 인물에 의해 ‘생동한다’. 이 ‘생동하는’ 과정은 ‘살아있는(生きる)’ 그 사람에게 있어서는 ‘창조’의 과정이기도 하다. 포클로어는 인간에 의해 생성되는 동시에 인간이 그 속에서 살아간다. 그리고 그렇게 생성되고 생동하는 포클로어는, 다시 다른 사람들에 의해 생동하고=창조되는 것이다.⁴

‘생동한다(生きられた)’라는 개념을 설정하는 것은 포클로어 연구의 중요한 부분이다. ‘생동한다’라는 개념의 기반에는 상층문화(high culture), 엘리트 문화(elite culture), 대중문화(popular culture), 혹은 공적 기관이나 제도 등 지금까지의 민속학 — 여기서는 ‘보통사람들’ ‘민중’만이 연구 대상이 되어왔다 — 에서는 연구대상이 아니었던 영역의 현상(Sims and Stephens, 2011: 3~4)도 포클로어 연구의 대상이 된다. 예를 들어 독창성이 뛰어난 예술작품이나 대중매체를 통해 유통되는 정보, 행정조직이나 기업 활동 등이 연구대상이 되는 것이다. 왜냐하면 그러한 예술작품이나 대중매체의 정보, 행정조직이나 기업의 활동 등은 그것이 객체로서만 존재한다면 포클로어라고 얘기할 수 없겠지만, 어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들 사이에서 그것이 ‘생동한다(生きられた)’라고 한다면 그것을 포클로어로 간주할 수 있기 때문이다.⁵

포크(folk)가 ‘어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들’이라고 한다면, 로어(lore)는 그 사람들에 의해 ‘생성되고 생동하는 경험·지식·표현’이다. 여기서 말하는 ‘경험’이란 실제로 보거나 듣거나 행하는 등의 것과 그 축적을 가리킨다. 예를 들어 라이프 히스토리나 라이프 스토리에서 들을 수 있는 인생

이나 그 이야기의 내용은 실로 그 경험이라는 개념으로 파악할 수 있을 것이다. ‘지식’은 세계에 대한 지혜와 식견, 이해와 인식의 내용이다. ‘표현’이란 우선 인간의 내면에 있는 것을 바깥으로 전달하는 프로세스와 그 전달내용을 가리킨다(이 경우 의도적인 것뿐 아니라, 결과적으로 전달된 것도 포함한다). 또 이에 더해 인간이 어떠한 사물의 의미를 파악할 때에 그 사물은 이미 그 의미내용을 ‘표현’하고 있다고 보아(혹은 의미가 ‘표현’되고 있다), 이를 ‘표현’의 범주로서 파악할 수 있다.⁶

이상과 같이 필자가 포클로어를 설명하는 데 있어 경험·지식·표현의 세 개념을 설정했지만, 이 세 개념은 실제로는 서로 복합적일 때가 많다. 예를 들면 라이프 히스토리나 라이프 스토리는 사람들의 인생의 ‘경험’에 대한 이야기이지만, 그 ‘경험’에는 많은 ‘지식’이 포함되어 있다. 그리고 그 이야기란 이를 말하는 사람이 행하는 ‘표현’에 다름 아니다. 혹은 모든 포클로어는 표현된 것이며, 지식이며, 경험이라고 하는 것도 가능할 것이다.

이와 같이 포클로어 연구의 연구대상으로서의 포클로어란 ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 생성되어, 생동하는 경험·지식·표현’이다. 하지만 ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 생성되어, 생동하는 경험·지식·표현’이라고 한다면, 포클로어 연구 이외의 분과학문에서도 이를 연구대상으로 하는 것이 가능하며, 또한 더 나아가 이를 포클로어라 해야 한다는 필요성도 인정받지 못할 것이다. 그럼에도 불구하고, 여기서 ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 생성되어, 생동하는 경험·지식·표현’이라고 포클로어를 설명하는 것은, 이를 포클로어 연구를 진전시킴에 있어서 연구대상을 파악하는 테두리로 설정하고 있기 때문이다. 포클로어 연구가 존재하기에 포클로어라는 개념이 설정되는 것이라 할 수 있다. 포클로어 연구가 존재하지 않는다면, ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 만들어져, 생동하는 경험·지식·표현’은 포클로어가 아닌 것이다. 그렇다면 포클로어 연구란 무엇인가. 이는 앞에서 열거한 여섯 가지의 특성요소의 조합을 전형으로 분과학문이다. 이 경우 본 절에서 다룬 ‘포클로어를 연구대상으로 한다’라는 것도 특성요소의 하나이지만, 그것만으로는 포클로어 연구를 충분히 설명할 수 없다. 이어서, 포클로어 연구를 구성하는 특성요소들에 대해 설명하겠다.

2. ‘과거’와 ‘현재’

포클로어 연구의 방법론에 있어서 무엇보다 근본적인 것은, “현재”의 현상을 ‘과거’와의 관계성의 검증을 기초로 해석한다라는 시점이다. 그리고 이는 기존의 민속학에 있어서도 방법론적 인식의 중심에 있었던 사고였다.⁷ 포클로어 연구에서는 두터운 역사가 지층과 같이 쌓여 있는 그 위에 ‘현재’가 성립하는 것이라고 생각한다(山, 2009: 25; 島村, 2012: 182~183). 그리하여 그 역사의 지층을 한 장씩 벗기면서, 그 쌓여있는 모습에 ‘현재’의 상황을 비추어봄으로써 ‘현재’가 어떻게 성립하고 있는가를 해명하고자 하는 것이다.

이 방법론은 ‘과거(역사)’를 다루지만, 역사학의 그것과는 다르다. 역사학에서는 특정한 시대의 사회와 문화의 모습을 재구성하거나 어떠한 현상의 기원을 해명하는 것을 가장 중요한 목표로 한다. 그리하여 ‘현재’와 ‘과거’의 관계성을 해명하는 것, 즉 ‘현재’가 어떻게 ‘과거’의 축적에 의해 성립하고 있는가에 대한 해명은 보통 이루어지지 않는다(福田·菅·塚原, 2013: 169~170). 그리고 이는 역사사회학에 있어서도 마찬가지이다(山, 2009: 25). 이에 비해 포클로어 연구에서는, ‘과거’와의 관계성을 검증하는 것을 기반으로 ‘현재’가 어떻게 성립했고 그 모습은 어떠한가를 이해하는 것이 가장 근본적인 방법론이다.⁸ (생략)

3. ‘물질(もの)’

포클로어 연구에서는, 사람과 ‘물질(もの)’(조형적·물질적 현상)과의 관계를 중시한다. 필자는 2010년에 『<살아가는 방법>의 민속학(<生きる方法>の民俗誌)』(島村, 2010)을 출판했다. 이 책에서는 후쿠오카 시의 조선계 주민들이 모여 사는 지역에서 생활하는 주민들의 경험·지혜·표현을 <살아가는 방법>이라는 개념으로 고찰했는데, 분석을 위해서 다음의 두 가지 시점에 유의하였다. 한 가지는 “‘현재’는 어떠한 역사적 층위 위에 성립하고 있는가’였고, 또 하나의 시점은 ‘사람들과 “물질(もの)”의 관계란 어떠한 것이었는가’하는 것이었다. 이 중에서 전자는 앞에서 쓴 ‘과거와의 관계성의 검증’의 실천이며, 후자는 본 절에서 언급할 ‘사람과 “물질”과의 관계’라는 문제를 해명하는 것을 목표로 한 것이었다. 본 저서에서 주목한 구체적인 ‘물질(もの)’은 주거였다. 바락이나 공영주택단지과 같은 주거에서 사람들은 어떻게 ‘살아갔을까’. 그리고 어떠한 궁리, 즉 (<살아가는 방법(生きる方法)>)에 의해, 그들의 주거를 자신들의 생활공간으로 만들었는가에 주목하여 그 속에서 볼 수 있는 경험·지혜·표현을 분석했다.

야마 요시유키(山泰幸)는 이 책을 읽고 다음과 같이 평했다. 이 책의 기술과 분석은 “인류학의 실천론적 전개와 절반쯤 방법을 공유하고 있지만, 그와 다른 것은, 현재의 생활이 과거의 <살아가는 방법>의 산물이고 또한 그 산물을 자원으로 구성되어 있으며, 그것이 바로 현재의 <살아가는 방법>이라고, 즉 가장 가까운 과거에 비추어 현재를 이해하고 해독한다고 하는 민속학에 독자적인 방법을 제시하고 있다는 점이다. 또한 집락지역의 입지와 바락 등의 건조물 등, <살아가는 방법>이 구체적으로 드러나는 물질문화에 주목한 점에서도 행위와 말을 중심으로 한 기존의 연구들과는 차별화 된다.”(山, 2011: 257) 필자가 실천하고 있으며, 야마가 지적하고 있는 것처럼, 역사성에 주목하는 것과 함께 ‘물질’에 관심을 기울이는 것은 포클로어 연구의 특징 중의 하나라 할 수 있다.

구와야마 다카미(桑山敬己)는 문화인류학과 민속학의 상대적인 차이는 ‘물질(もの)’에 대한 관심의 차이라는 점에서 다음과 같이 지적한다(桑山, 2008: 169~174). 인류학자인 구와야마는 ‘민속학자와 함께 하면서 위화감을 느끼는 순간이 있다’라고 하며, 그것은 민속학자들의 ‘물질(モノ)’에 대한 깊은 관심이랄까 집착을 느낄 때라고 얘기한다. 예를 들어 민속학자들과의 공동조사에서, 그는 ‘민속학자는 인류학자보다 한층 물질에 대한 관심이 깊다는 인상을 받았다’라고 얘기한다. “향토박물관을 돌아보면서 이를 더욱 강하게 느꼈는데, 인류학자들이 물질의 상징성이나 전시방법에 흥미를 느끼는 반면, 민속학자들은 전시되어 있는 것 그 자체(예를 들어 직물이라면, 소재와 디자인, 기법 등)를 유심히 보는 경향이 있다고 느꼈다.”

이 경험을 토대로 구와야마는 인류학에서 ‘물질’을 다루는 방법을 검토한다. 이를 참고하면, 영국에서 ‘인류학의 아버지’라고 불리는 테일러(Edward Tylor) 이전에는, “‘인류학의 식민주의적 뿌리’라는 말에서 알 수 있듯이, 인류학자는 식민지에서 찾아낸 사물들을 본국의 민족학박물관에 남김없이 전시했다.’ 그러나 테일러 이후의 영국인류학에서는 사회구조와 정신(가치관이나 세계관)과 같이 비가시적인 것으로 연구중심이 중심이 옮겨져, 대학의 학부와 박물관은 분리되었다고 한다.

또한 미국의 인류학에서도 보아스 시대에는 박물관의 관계가 유지되었지만, ‘베네딕트의 시대부터는 에토스-베네딕트 자신이 “패턴”이나 “형상(configuration)”이라는 용어를 쓴로 연구의 중심이 옮겨간다. 더욱이 1960년대가 되어서는 상징인류학이 등장하고 기어츠의 해석인류학과 함께 큰 세력을 형성하면서 물질문화에 대한 관심이 줄어들었다. 구와야마는 이러한 배경에 대하여 ‘미국은 문화상대주의의 전통이 강하므로, 기술의 진보가 일목요연한 물질은 다루기 쉽지 않은’ 상황일 것이라고 추측하고, ‘이는 최근의 인류학 개론서에 물질이나 기술에 대한 장이 거의 없다시피 한 것에서도 드러난다’고 언급한다.

구와야마는 또한, 야나기타 구니오가 민속자료를 ‘유형문화’, ‘언어예술’, ‘심의현상(心意現象)’의 세 영역으로 분류한 것과, 말리노프스키가 『서태평양의 원양항해자』에서 같은 모델을 제시한 것을 비교하여, 야나기타가 세 영역 가운데 “유형문화”를 민속조사의 제1단계로 위치 짓고, 구체적인 물질로부터 연구를 시작할 것을 명확히 제창한 것”에 비해 “말리노프스키는 “부족의 조직이나 그 문화의 분석”이라고 하는 추상적인 표현에 그치고 있으며”, 실제로 말리노프스키의 ‘민족지에 물질 그 자체는 그다지 등장하지 않는다’고 지적하고 있다.

이상의 검토를 종합하여, 구와야마는 ‘테일러를 인류학의 아버지로 부르는 인류학자는 전반적으로 물질에 그다지 주목하지 않는 경향이 있는 것 같다고 지적한다. 이는 일본의 민속학자와 비교하면 분명해진다. 이는 물질을 경시하는 것이 아니라, 물질에 대한 견해가 다르다고도 얘기할 수 있겠지만, 대학학부와 민족학 박물관이 괴리되어 있는 현상을 감안하면, 물질이 문화의 중요한 부분임을 다시 한 번 인식할 필요가 있다고 생각된다’고 논의한다. 물론 현재에도 ‘물질’에 관심을 기울이는 인류학자가 있는가 하면, 그렇지 않은 민속학자도 있다. 그럼에도 대체로 구와야마의 지적은 정확하다고 할 수 있지 않을까 싶다.⁹ (생략)

4. 문헌학과 언어감각

포클로어 연구는 필드워크를 중시한다. 그러나 한편으로는 문헌학적 지식을 활용하는 것도 연구를 진척시키는 데에 중요한 역할을 한다. 문헌학(philology)과 민속학의 관계에 대해 코지마 요시유키(小島櫻禮)(1983)가 정확하게 정리했는데, 이에 의거하여 설명하겠다.

코지마에 의하면, 유럽에서 발달한 문헌학은 ‘좁은 의미로는 고전텍스트의 비판과 해석을 일컬으며, 넓은 의미로는 광범위한 고전고대학(古典古代学)을 의미한다’. 이 문헌학의 발달에 있어서 고전고대학의 큰 버팀목이 된 것은 민속학이었다. 독일의 그림형제는 문헌학자이며 민속학자였다. 일본에서 보면 국학이 문헌학에 해당한다. 그리고 에도시대의 국학에서 민속학적 발상법의 맹아를 찾아볼 수 있는데, 근대의 민속학은 이러한 토대 위에서 성립하고 있다. ‘일본 민속학의 개척자는 뛰어난 문헌학자였다. 사실상 민속학을 일본에 확립시킨 야나기타 구니오는 보기 드물게 고문헌에 정통한 학자의 한 사람이었고, 특히 근세의 지지(地誌)와 수필류를 이용하여 새로운 민속학의 길을 개척했다. 오리구치 시노부(折口信夫)는 고전 특히 상대문학(上代文学)에 대한 날카로운 해석을 기반으로 민속학 연구를 하고 있다. 오리구치는 한편으로는 가장 전통적인 국문학자로서 뛰어난 업적을 남기고 있기 때문에 특이한 학자로 여겨지는 경향도 있지만, 문헌학의 본고장이라 할 독일에서는 이와 같은 경우가 드물지 않다고 한다. 좁은 의미의 문헌학은 일본에 보자면 국문학의 영역이며, 그 문헌학이 발달해서 민속학과 맞닿는 것은 당연하기 때문이다. ‘민속학은 문헌학에서부터 태어났다고 해도 좋을 것이다’(小島, 1983: 6~10). 코지마는 민속학과 문헌학의 관계를 고전고대학이라는 관점으로부터 논의하는데, 여기서 시대를 고대로 한정하지 않고, 예를 들어 고전고대학을 ‘인문학’ 일반으로 바꾸어 읽으면, 코지마가 제시한 논점은 훨씬 범위가 확장될 것이다.

한편, 문헌학의 핵심은 언어에 대한 지식이다. 언어에 대한 관심이 문헌학의 기둥이라 해도 될 것이다. 이는 구조언어학 이후의 언어학이 Linguistics라 불리기 이전에 Philology(문헌학)이 이름으로 불렸던 것으로도 이해할 수 있다. 이와 같은 문헌학과 필드워크를 기반으로 한 포클로어 연구 사이의 왕복운동을 통해, 언어에 대한 깊고 입체적인 지식이 형성되었다. 그리고 그 지식형성의 과정에서 언어에 대한 감각(전반적, 총합적인 판단력)이 다듬어지고, 이러한 감각 덕분에 언어에 대한 통찰은 더욱 깊어지게 된다.¹⁰ (생략)

5. 포크(사람들)와 필드의 상호성

포클로어 연구에서는, 포클로어를 만들어내고, 그 속에서 살아가는 사람들(folk)이나 그들이 사는 필드, 그리고 연구자와 학계와의 사이에 깊은 호혜성(reciprocity)이 존재한다. 포클로어 연구는, 다음 절에서 다루겠지만, 근대의 동일언어권(근대 모어를 함께 하는 사회¹¹)에서의 ‘내발적인 학문’으로서의 민속학의 계보를 잇고 있다. 그렇기에 포클로어 연구에서는 근대 모어에 기반한 조사연구¹²가 우선적으로 이루어지며, 그 결과도 근대 모어로 발표된다.¹³ 이 때문에 연구자의 저술을 필드의 사람들이 쉽게 읽을 수 있기도 하다.

구와야마 다카키는 ‘피조사자’가 연구자의 저술의 잠재적인 독자인가 아닌가라는 점에서 민속학과 문화인류학은 대조적이라 할 수 있다고 하면서 다음과 같이 기술한다. ‘대체로 인류학자가 상정하는 독자는 자신과 같은 언어문화권의 구성원이며, 묘사되는 문화를 잘 알지 못한다는 것을 전제로 민족지가 쓰여진다. 그래서 그야말로 “문화의 해석”이라는 개념이 성립하며, 동시에 “대화의 상대”로서의 피조사자의 배제라는 문제가 발생하는 것이다. 이러한 의미에서, 피조사자에 대해 그들의 언어(일본어)로 글을 쓰는 민속학자는, 늘 자신이 쓴 것을 연구 대상자들이 읽고 비판하는 것에 대한 긴장감을 가지고 있다고 말할 수 있을 것이다’(桑山, 2008: 184).

민속학과 포클로어 연구에서는 연구자의 저술이 여러 형태로 필드의 사람들에게 전해지고, 결과적으로 ‘읽히게’ 될 뿐 아니라, 보다 적극적으로는, 원고단계, 혹은 간행후의 저술을 연구자가 포크(사람들)에 보내 읽을 수 있게 하는 경우도 종종 있다. 또한 연구자의 저술에 대하여 필드에 사는 포크(사람들)이 코멘트를 하는 경우도 적지 않다.

연구자의 저술을 둘러싼 포크(사람들)와의 상호성은, 미국의 포클로어 연구에서도 중요한 문제로 제기되었다. 여기서는 필드에 사는 사람들을 인포먼트(informant)나 객체(subject)가 아니라, ‘고문(顧問)’을 의미하는 컨설턴트(consultants)라는 용어로 표현하여, ‘보다 완성도 높고 균형 잡힌 해석을 위해, 대부분의 포클로어 연구자는 연구자 자신의 분석에 컨설턴트들의 관찰이나 코멘트를 반영한다’라고 하고 있다. 그리고 이렇게 작성된 에스노그래피는 호혜적 민족지(reciprocal ethnography)라고 불린다.¹⁴ 이러한 에스노그래피의 작성과정에 있어서, 연구자는 에세이, 논문, 서적의 원고를 컨설턴트에 제공하고, 기술의 오류를 지적 받거나 컨설턴트의 해석을 제공받기도 한다. 또한 포클로어 연구자의 중요한 역할은 컨설턴트와 연구자가 공유하는 해석에 형태를 부여하고, 틀을 짜나가는 것이라고 언급되고 있기도 하다(Sims and Stephens, 2011: 228~231).

한편, 민속학의 역사에서, 필드에 사는 사람들이 컨설턴트로서의 역할에 머물지 않고 스스로 글을 쓰고 저술활동을 하는 경우도 많다. 야나기타 구니오는 전국 각지에 사는 필드의 사람들이나 그의 저작의 독자들을 잡지나 우편, 강습회와 같은 매개를 활용하여 ‘채집자’ ‘투고자’로 조직했다. 그중에는 뛰어난 조사보고를 하는 이들도 적지 않아, 그들은 현지에서 살아가는 민속연구자로서 활약하게 되었다.¹⁵ (생략)

이상에서 본 포크(사람들)와 필드, 그리고 연구자와 학계와의 상호성은 포클로어 연구가 아카데미즘 속에서 독자적인 위치를 점할 수 있게 하는 중요한 특징 중의 하나라고 할 수 있다. 이에 대해 찰스 브릭스(Charles L. Briggs)는 다음과 같이 논했다.

즉, 포클로어 연구에 있어서 중요한 것은 필드에 사는 포크(사람들)를 ‘이론이나 분석을 창조하는 주요한 원천’으로 위치 짓고, 포클로어 연구자는 포크의 말을 ‘철학, 역사, 민속학, 인류학, 민족·인종연구, 민족음악학, 그 외의 분야와의 대화로 이끌어’ 포클로어 연구에 있어서의 ‘해석’을 형성하는 것이다. 이때에 이러한 인식을 바탕으로 하여 ‘포크에 의한 이론화의 실천’, 즉 ‘학술적 이론화가 창조하는 공동체에서 배제되는 메타 담론을 상세히 기록할 필요가 있다. 그리고 이렇게 하여 행하는 “이론

의 민주화' 위에, 타학문에 있어서의 지식형성의 실천을(도) 적용할 때에, 보다 참신한 접근이 이루어진다. 거기에서 계몽사상에 뿌리를 둔 '대이론'과는 다른 '신이론'의 공동체-포클로어 연구 이외의 학문적 전문가나 예술 네트워크로부터 배제되어 온 사상가를 포함한 폭넓은 이론가의 공동체-의 형성이 가능해진다. 이로써 포클로어 연구와 포클로어 연구자가 다른 학문이나 조직에 무엇을 제공할 수 있는가를 표명하는 것이 가능해질 것이다(ブリッグズ, 2012).

현장(フィールド)에서 살아가는 사람들을 이론이나 분석의 창조의 중요한 원천으로 여기며, 그들의 말을 학문의 세계와의 대화로 이끄는 것이 포클로어 연구의 해석을 형성하는 바탕이 된다고 한 브릭스의 언급은, 포크(사람들)·필드와 연구자·학계와의 깊은 상호성에 대한 논의에 다름 아니다. 그리고 이러한 상호성의 양상은 브릭스가 제시하는 포클로어 연구의 독자성을 뒷받침한다. 또한 이 경우, 브릭스의 논의는 도로시 노이즈(Dorothy Noyes)의 '소박한 이론(Humble Theory)'의 학문으로서의 포클로어 연구라는 논의와도 이어진다.

노이즈는 포클로어 연구가 개척해야 할 '이론'이란, 사회학이나 인류학, 심리학이 구축하는 대이론(Grand Theory)이 아니라, 소박한 이론(Humble Theory, 謙虚な理論)이라고 말한다. 대이론은 대이론 자체를 위하여 '인간의 본성, 사회의 본질 등의 거대한 대상을 구축한다'. 이에 비해 '대학의 친밀한 타자'로서의 포클로어 연구는 '대이론과 로컬적인 해석의 "중간"'에 놓여 대이론을 비판하는 지점에서 생겨나는 '소박한 이론'인 것이다(노이즈, 2011).

노이즈는 '소박한 이론'을 추구하는 것에서 이 학문의 독자성을 찾고 있다. 그렇다면, 어떠한 상황에서 이러한 포클로어 연구의 독자성이 온전히 발굴될 수 있을까? 필자는, 그 상황이란 브릭스가 논의하는 '이론의 민주화', '신이론의 공동체'가 실현된 상황일 것이라고 생각한다. 그리고 이렇게 생각해 본다면, 소박한 이론으로서의 포클로어 연구를 가능하게 하는 것은 이 학문영역이 갖는 특성 중의 하나로서의 '포크(사람들)·필드와의 상호성'이 되는 것이다.¹⁶

6. 내발성

포클로어 연구는 이른바 '수입학문'(桑山, 2008: 68,147)이 아니다. 이는 근세 국학을 토대로(柳田 1967:58~94) 근대의 동일언어권에서 '안으로부터 스스로 생겨난(自発)'(柳田, 1986:54) 학문으로서 태어난 민속학 이래의 전통이다.

쓰루미 가즈코(鶴見和子)는, 야나기타 구니오의 민속학을 제외한 메이지 이후의 일본의 사회과학이 대부분 헤테로로지컬(heterological)적인 것이었던 데에 비해, 야나기타의 민속학은 호모로지컬(homological)적인 학문의 창조를 지향한 것이 특징이라고 논한다.

쓰루미에 의하면, 헤테로로지컬적인 학문이란 '연구의 대상이 되는 사회 바깥에서 만들어진 방법론으로 한 사회를 연구하는' 것이며, 여기서 '연구자는 연구대상의 바깥에 있으며, 연구자와 연구대상은 서로 다른 집단에 속한다'는 것이 전제되어 있다. 이에 비해 호모로지컬한 학문이란 '연구방법이 연구대상이 되는 사회에서 생겨나, 그러므로 연구방법과 연구대상이 동일한 논리구조를 가지며', 또한 '연구자가 연구대상과 같은 집단에 속한 이들로써 자신과 연구대상을 다루는' 학문, 즉 '이론과 연구대상이 같은 뿌리를 가진(同根性)' 학문이다. 그리하여 야나기타는 '일본의 민속을 안에서부터 이해하는 방법'으로써 이러한 의미에서 '호모로지컬적인 민속학을 만들었다'라고 얘기한다(鶴見, 1985: 189; 鶴見, 1998: 162~163).

쓰루미의 '호모로지컬한 학문'은 다시 말하면, '수입학문'에 대비되는 '내발적인 창조성'(鶴見, 1985: 15)의 학문이라 할 수 있다. 그리고 이 학문의 전통은 포클로어 연구에 있어서도 계승되어야 할 것으

로, 이 ‘내발성’을 토대로, 예를 들어 ‘외재하는 이론에 기대는 경향이 있는 민족학(문화인류학)을 상대화하고 비판하는 시점을 획득’하고자 하는 것이다(鈴木, 1994: 161).

그러나 이 ‘내발성의 학문’을 쇄국주의적인 ‘내향적’ 학문이라고 간주한다면 그것은 옳지 않다. ‘내발성의 학문’으로서의 포클로어 연구는 세계적으로 전개되는 ‘글로벌 포클로어 연구(Global Folkloristics)’로서 자리매김하는 것으로 구상되고 있는 것이다.

글로벌 포클로어 연구의 원형은 야나기타 구니오의 ‘세계민속학’의 구상에서 찾을 수 있다. 야나기타는 일본을 포함하는 세계 각지에 사는 사람들이 그들의 민속학을 구축하고, 그렇게 만들어진 민속학을 세계적인 규모로 서로 견주어 봄으로써 ‘세계민속학’을 완성한다는 구상을 했다(柳田, 1986: 53~56).

다만 야나기타는 이 ‘세계민속학’을 민속학연구의 이상적인 형태로 생각하면서도, 동시에 ‘사태의 복잡성이나 비교의 어려움, 인간의 생의 유한성을 고려하면 쉬운 계획이 아님이 분명하며, 현재의 세상물정에 비추어 본다면 이는 한 장대한 꿈에 지나지 않으며, 또한 내향적 사고에 기울어 있는 이가 많아 사정이 더욱 어렵다’라고 하며, 그 실현을 먼 장래의 일로 여겼다.

야나기타가 이와 같이 생각한 것은 1930년대의 일이다. 당시의 상황에서 본다면 이는 당연한 것이었을 것이다. 그러나 그로부터 80년의 세월이 흘러 상황은 변화하고 있다. 이제 글로벌 포클로어 연구가 시대가 눈앞에 있는 것이다.

구와야마 다카미는 인류학계의 현재 상황을 분석하고, 이와 세계민속학과의 관계에 대해 논의한다. 그 논의를 정리하면 아마도 다음과 같을 것이다. 모든 학문은 세계적인 시스템을 형성하고 있으며, 여기에는 중심과 주변이 있다. 인류학의 경우 그 중심에 있는 것은 미국과 영국, 프랑스이다. 이 세계 시스템 속에는 이 중심 이외의 위치에서의 발언은 의식적이거나 무의식적으로 억압되는, 지배와 종속의 관계가 존재한다. 오랫동안 인류학의 대상이 되어온 비서양의 네이티브(여기서는 일반 주민들뿐 아니라 현지의 연구자도 포함된다)는 인류학에 있어서, 연구대상으로서는 필수적이지만, 대화의 상대로서는 배제되어왔다. 이러한 구조는 현재에도 기본적으로는 변하지 않고 있다. 단지, 전체적으로 본다면 일부이지만, 최근에는 지금까지 인류학의 대상에 불과했던 지역의 사람들이 그들의 사회와 문화를 인류학적으로 연구하고자 하는 움직임이 보이기 시작하고 있다. 인류학적 자아(anthropological self) — 제 민족의 문화를 관찰하고 묘사하는 에이전트 — 가 다양화되고 있는 것이다. 이러한 움직임이 더욱 진전되면 서양에 의한 지적지배의 구조는 근본적으로 개혁되었지만, 현재의 상황은 그에 이르지 못하고 있다. 어떻게 현재 상황을 타개하고, 서양의 지적 지배를 해체할 수 있을까. 여기서 추구되는 것이 연구자를 포함한 주변의 네이티브와 중심의 서양인이 대등한 입장에서 이야기를 할 수 있는 ‘대화의 공간(dialogic space)’으로서의 ‘자리(座)’(비유적으로 공동극장communal theater)이다. 그리고 이 ‘자리’에 상응하는 것이 바로 야나기타가 구상하는 세계민속학이다. 서양에 의한 지적 지배가 지속되는 가운데, 네이티브에 의한 자문화의 이야기가 등장하기 시작하는 현재, 민속문화에 대한 지식의 비교와 총합의 장 — ‘자리(座)’ — 로서의 세계민속학이라는 야나기타의 구상이 중요하게 여겨지는 것이다(桑山, 2008: 3~184).

구와야마는 인류학의 세계시스템을 상대화하는, 세계 속의 네이티브의 학문의 총합을 ‘세계민속학’으로 위치 짓는다. 이와 같은 견해는 가와다 준조(川田順造)에 의해서도 표명된다. 인류학자인 가와다도 구와야마와 마찬가지로, 현대의 인류학이 놓여있는 상황을 네이티브로부터의 발언의 시대로 파악하고, 세계민속학의 유효함을 다음과 같이 논한다. ‘민족학이나 문화인류학에 있어서의 연구자와 연구대상의 관계가 그야말로 야나기타 선생이 예견한 “세계민속학”의 상황에 와 있다고 생각하지 않을 수 없다. 이에 나는, 이시타(石田) 에이치로(英一郎): 인용자 주) 선생이 일국민속학(一國民俗学)이 비교민속학이나 문화인류학으로 전개되어야 한다는 주장한 것과는 반대로, 민족학이나 문화인류학이 일본민

속학과 함께 세계민속학이 되어야 할 때가 되었다고 생각한다.’(川田, 2007: 127)

구와야마나 가와다가 주목한 ‘세계민속학’, 필자의 용어로 얘기한다면 글로벌 포클로어 연구¹⁷는 착실하게 실현되고 있다. 2011년에 간행된 레기나 벤디스(Regina F. Bendix)와 가릿트 한슨 로켄(Galit Hasan-Rokem)의 “A Companion to Folklore”(Bendix and Hasan-Rokem, 2011)는, 세계 각국의 포클로어 연구자 33명이 집필한 그야말로 포클로어 연구서라고 할 서적이다. 본서를 읽어 보면 이 책이 그야말로 세계적인 ‘내발성의 학문’의 ‘자리’가 되고 있음을 실감할 수 있다. 야나기타가 이념으로서 구상한 ‘세계민속학’이 바야흐로 ‘글로벌 포클로어 연구’로 실현되려고 하고 있는 것이다.

최근, 일본의 민속학계에서도 일본 민속학과, 독일, 미국, 중국, 한국 등의 포클로어 연구와의 비교가 활발히 이루어지고 있다.¹⁸ 일본의 포클로어 연구가 해외에서 더욱 적극적으로 발언하여, 세계적인 포클로어 연구의 ‘자리’로서의 글로벌 포클로어 연구에 적극적으로 참가하는 것이 앞으로의 과제일 것이다.

맺음말

이 글에서는 필자가 생각하는 포클로어 연구에 대해 개론하였다. 마지막으로 두 가지를 확인해두고 싶다. 포클로어 연구는, 위에서 본 바와 같은 여섯 가지의 특성요소가 복합된 것을 전형으로 하는 분과학문이다. 단, 그 복합의 양상이란, 어디까지나 전형적인 예이며, 여섯 가지의 특성 중에서 한 가지, 혹은 그 이상이 결여된다 하더라도, 그것은 포클로어 연구이다. 또한, 여섯 특성요소의 복합, 혹은 거기서 한 가지, 혹은 그 이상의 요소가 빠진 상태의 경우, 본고에서 논한 특성요소 이외의 특성요소가 더해진 상태도, 포클로어 연구라고 간주할 수 있다.

그러나, 그렇게 되면 포클로어 연구와 그 이외의 학문의 영역의 경계는 무엇인가라는 문제가 생길 것이다. 그 질문에 대한 답은 ‘경계는 명확하지 않다’이다. 어떠한 연구를 포클로어 연구라는 이름으로 부를 것인가의 문제는, 결국 포클로어 연구와 포클로어 연구와는 다른 특성요소의 복합을 전형으로 하는 분과학문의 어느 쪽에 가까운가의 문제로 판단하는 수밖에 없다. 어떠한 연구가 포클로어 연구의 전형에 가깝다면 그 연구는 포클로어 연구이며, 반대의 경우라면 다른 분과학문의 명칭을 쓰게 될 것이다. 무엇보다 이 경우 당연히 병칭(併稱)을 고려해도 좋을 것이다. 해당 연구에 가장 가깝다고 판단되는 분과학문이 포클로어 연구인 경우 그 연구는 포클로어 연구라고 하겠지만, 그 다음으로 가깝다고 판단되는 학문영역의 명칭도 필요에 따라 포클로어 연구와 함께 병칭하면 좋을 것이다. 그 반대도 또한 마찬가지로, 그 경우 제1의 명칭에 더하여 포클로어 연구라는 이름이 제2의 명칭으로 쓰일 것이다. 그리고 만약 관계되는 학문영역이 셋 이상이 된다 하더라도, 이 이론에 따라, 세 가지 이상의 명칭을 곁해서 사용하면 될 것이다.

이와 관련하여, 또 한 가지 다시 주의를 환기하고 싶은 것은, 포클로어 연구는 인문사회계 학문의 학제적 상황에서 성립했다는 점이다. ‘학제적(interdisciplinary)’이란 것은 분과학문의 존재를 전제로 한다. 이로써 포클로어 연구라는 하나의 분과학문이 설정되지만, 그러나 이것이 자기완결적인, 닫혀있는 것이라면 의미가 없을 것이다. 학문이란, 그것이 있음으로써 그것이 없이는 잘 보이지 않고 잘 이해되지 않는 것을 잘 보이게, 잘 이해할 수 있게 하는, ‘사물을 보는 방법’ ‘사태의 해명장치’와 같은 것이다. 이와 같은 ‘보는 방법’ ‘해명장치’는 한 가지가 아니라, 두 가지 이상을 가질 때에 사물이나 사태를 보다 입체적으로 볼 수 있게 될 것이다. 그리하여 포클로어 연구를 진전시키는 데 있어서, 스스로 학문적 특성을 충분히 살리면서, 다른 학문과의 대화, 접합을 꾀하는 것이 무엇보다 중요하다. 이 점을 분명히 해두고 싶다.

- 1 포클로어 연구가 그 성립을 해명하고자 하는 ‘세계’는 ‘인간사회 전체’ ‘사람이 생활하는 지역’ ‘세간(世間)’ ‘세상(世の中)’ ‘지구상에 퍼져있는 모든 것’ ‘우주’ ‘객관적 감성계’ ‘개념적으로 구성된 기계적 세계’ ‘심리적 세계’ ‘직접체험의 세계’(이상의 어구는 『정선관 일본국어대사전(精選版 日本国語大辞典)』(小学館, 2006)에 따른다) 등 어떠한 차원의 것이라도 무방하다. 상황과 필요성에 따라 ‘세계’의 스케일은 자유롭게 설정된다. 또한 ‘세계’의 해명은 포클로어 연구에 의해서만 이루어지는 것이 아니다. 사회학이 ‘사회’라는 개념을, 인류학이 ‘인류’라는 개념을, 언어학이 ‘언어’라는 개념을, 문학연구가 ‘문학’이라는 개념을, 지리학이 ‘지리’라는 개념을, 경제학이 ‘경제’라는 개념을, 정치학이 ‘정치’라는 개념으로, 각기 ‘세계’의 해명을 추구하는 것과 마찬가지로, 포클로어 연구는 포클로어라는 개념으로 이에 다가가려고 한다. 그리고 세계는 이와 같은 다양한 학문영역의 협업과 융합에 의해 해명되는 것이다.
- 2 포클로어 연구에 상당하는 분과학문의 명칭은 독일과 프랑스의 예를 통해 알 수 있듯이 나라마다 다르다. 그러나, 예를 들어 2011년에 간행되어 세계적인 포클로어의 동향을 소개한 “*A Companion to Folklore*” (Bendix and Hasan-Rokem, 2011)에서는, 세계 각 나라의 포클로어 연구를 영어로 포괄적으로 표현할 때의 명칭으로서 포클로어라는 용어를 사용했고, 이 용어를 기본으로 각국의 학문의 내용이 각 나라에서의 명칭과 함께 다루어지고 있다. 이 책은 세계 포클로어 연구를 총괄하는, 현시점에서 가장 포괄적이고 상세한 연구서이다. 이 책에서 포클로어 연구에 관련된 학문영역을 가리킬 때 쓰이는 공통호칭이 포클로어인 것도 고려하여, 필자는 본인이 구성하는 분과학문의 명칭에도 이 용어를 쓰는 것이다.
- 3 포크에 대한 이러한 정의는, 앨런 던데스(Alan Dundes)에 의한 다음의 정의를 참고하여 고찰한 것이다. ‘어떤 집단에서도 사람들은 공통의 인자를 나누어 가지고 있다. 사람들을 연결시키는 인자가 어떠한 것이어도 상관없다. 공통의 직업도, 언어도, 종교도, 무엇이든 괜찮다(ダンデス, 1994: 30~36; Dundes, 1977). 단, 던데스는 사람들이 포크로서 정의되는 조건을 ‘공통의 인자(common factor)를 가지고 있는 것’이라고 하고 있지만, 필자의 경우, 이를 ‘어떠한 컨텍스트(context)을 공유하고 있는 것’으로 하고 있다. 던데스가 말하는 factor에는 context도 포함되어 있다고 생각하기는 하지만, 필자는 포클로어는 컨텍스트와 함께 존재한다고 생각하며, 그렇게 본다면, 어떠한 인자(factor)를 공유하고 있다면 컨텍스트와는 관계없이 포크라고 간주한다면, 컨텍스트를 경시하게 될 우려가 있다고 생각한다. 포크의 인정기준을, 단지 인자가 아니라 컨텍스트라 하는 것은 그 때문이다. 포클로어와 컨텍스트와의 관계성에 대해서는 Ben-Amos(1972: 3~15; 1977: 36~53), Sims and Stephens(2011: 18~21)을 참조.
- 4 포클로어를 생성되고, 생동하는 것으로 파악하는 것은 미국의 포클로어 연구에서도 종종 보인다. 예를 들면, “Folklore is lived, experienced, created, and shared by people.”(포클로어는 사람들에 의해 생동하고, 경험되고, 생성되고, 공유되는(人びとによって, 生きられ, 経験され, 生み出され, 共有される)(Sims and Stephens, 2011:31)것으로 설명된다.
- 5 이러한 ‘생동하는(生きられる)’의 차원을, 토착(vernacular)이라는 용어로 개념화 할 수 있다. 일반적으로 버내쿨러(ヴァナキュラー)는 ‘토착’이나 ‘로컬’이라는 의미를 가지지만, 미국의 포클로어 연구자인 네오나르드 놀먼 프리미아노(Leonard Norman Primiano)는 여기서 말하는 ‘생동한다’는 차원을 가리키는 개념으로서 버내쿨러를 쓰고, 이것이 가리키는 것을 포클로어 연구의 대상으로서 위치 짓는다(プリミアノ, 二〇〇七, Sims and Stephens, 2011:65). 프리미아노는 특히 버내쿨러의 차원에서 종교의 양상을 논의하면서 ‘버내쿨러의 종교는 생동하는 종교(生きられた宗教), 즉 사람들이 만나고, 이해하고, 해석하고, 실천하는 종교이다. 종교는 해석을 생득적으로 동반하기 때문에, 개인의 종교가 토착적이지 않다는 것은 있을 수 없는 일이다’라고 하면서 ‘로마의 교황도, 티벳의 달라이라마도, 이스탄불의 총주교도, 예루살렘의 랍비도, 순수무구한 종교생활을 “공식(公式)”으로 살아가는 것은 아니다. 이러한 성직계급의 구성원들은 그 종교전통에 의한 제도규범의 가장 중요한 측면을 대표하지만, 버내쿨러적인 신앙을 가지고 실천하고 있기도 하다. 여기에는 보통 얼마간의 수동적 적응이 있고, 얼마간의 흥미로운 습관이 있고, 얼마간의 능동적인 창조가 있고, 얼마간의 반체제적인 행동이 있고, 얼마간의 생활체험으로부터의 반성이 있으며, 그리하여 개개인의 사람들이 어떻게 종교생활을 할 것인가에 영향을 준다고 분석하고 있다(プリミアノ, 2007: 134~140). 필자도 프리미아노의 용법을 따라 ‘생동하는’ 차원을 버내쿨러로서 개념화하고, 포클로어 연구의 주제로서 전개시켜 나아갈 예정이다.
- 6 미국의 포클로어 연구에서는, 1970년 이후 퍼포먼스 연구(小長谷, 2010; Sims and Stephens, 2011: 130~179)가 전개되는 가운데 ‘표현’에 주목하는 것이 일반화되고 있다. 포클로어 자체의 정의도 ‘표현’과 연관되는 경우가 많다. 예를 들어, 트레보 블랭크(Trevor J. Blank)는, 2009년에 간행된 저서에서 ‘포클로어는 개인, 혹은 그 개인이 살아가는 커뮤니티에 의해 생겨나는 창조성의 발현이자 표현이며, 이는 무수한 형태로 상호작용하는 가운데 발견되는 것’(Blank, 2009: 6)이라는 정의를 제시한다.

- 7 ‘백 년 이백 년 전 옛사람들의 생활방식이 오늘에 이어지는 사정과 같은 것이 우선 알고 싶다(柳田, 1967: 12)고 말한 야나기타 구니오의 민속학은, 그야말로 이 방법론에 의해 성립하고 있다.
- 8 ‘과거’와의 관계성에 기반해 ‘현재’를 해명하는 작업은 독일의 포클로어 연구에서도 활발히 진행되고 있다. 제2차 대전 시기까지 독일의 포클로어 연구(folklore)는 단지 독일 낭만주의 사조 안에서 게르만적 요소의 복원을 추구하는 것과 같은 본질주의적 기층문화 연구로서 전개되어, 그것이 국민국가 이데올로기나 나치즘으로도 연결되는 결과를 초래했다(河野, 2005). 그러나 전후에는 이와 같은 역사에 대한 자기 비판이 이루어져, ‘일상’ ‘일상화’를 주요개념으로 하는 일상연구로 전환되었다(法橋, 2010; Bendix, 2012). 이때에 ‘일상’연구로서의 포클로어 연구에 있어서는, 일견 비역사적인 것으로 보이는 ‘일상의 성립을, 즉 ‘시간적 변화·역사적 경험이 일상에 회수되어 비역사화되는 과정’을, 거기에 겹겹이 접혀있는 듯한 중층적인 역사적 경험을 추출하는 것으로써 해명하는 작업이 이루어지고 있다(法橋, 2010). 여기서는, 예를 들어, 독일 사회에서 사람들은 어떻게 컴퓨터를 생활세계에 가져와 이것을 ‘일상화’하게 되었는가(ヘアリン, 2010)와 같은 연구가 생겨나고 있는 것이다.
- 9 포클로어 연구가 ‘물질’을 중시하는 것은 현재 미국의 포클로어 연구에서도 마찬가지이다. 헨리 그라쉬(2012: 193~252), 히라야마 미유키(平山美雪, 2008) 등을 참조.
- 10 포클로어 연구에 있어서의 언어의 중요성에 대해서는 이와모토 미치야(岩本通弥)(1980), 세키 카즈토시(関一敏)편저(1998)를 참조. 한편, 언어에 대한 깊은 통찰이 포클로어 연구에서 중요한 역할을 하고 있는 것은 독일 포클로어 연구에 있어서도 마찬가지이다. 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger)는 ‘국문학적 색채가 농후한 민속학의 영역에’, ‘사회학적 연구방법을 적용하여, 지지부진했던 연구영역에 새로운 바람을 불어넣었다(浅井, 1982: 278)라는 구절에서도 알 수 있지만, 그의 저서 『말과 사회-다양한 독일어-(ことばと社会-さまざまなドイツ語-』(バウジンガー, 1882)도 언어에 대한 깊은 통찰에 기반한 ‘언어의 포클로어 연구’라고 할 수 있는 연구 성과이다.
- 11 필자는 ‘모어’에 두 가지의 차원을 설정하고 있다. 한 가지는 지역어(방언)가 모어로 쓰이는 차원. 또 하나는, 근대 국가어로서의 공통어, 혹은 공통어와 방언이 섞인 언어가 모어로서 사용되는 차원이다. 여기서는 전자를 ‘지역 모어’, 후자를 ‘근대모어’로 부르겠다.
- 12 포클로어 연구에 있어서의 이상적인 조사는 ‘근대 모어’가 아니라 ‘지역 모어’에 의한 것이리라. 왜냐하면 포클로어 연구는 일찍이 지역 모어로 표현되는 것이 보통이었고, 현재에도 그러한 것이 적지 않기 때문이다. 그러나, 실제로는 지역 모어를 완전히 가깝게 당사자와 공유하고 있는 연구자의 경우를 제외하면, 근대 모어를 매개로 지역 모어의 세계에 대한 조사가 이루어지고 있는 것이 보통이다.
- 13 여기서 필자는 연구 성과의 발표를 근대 모어로만 해야 한다는 주장을 할 생각은 털끝만큼도 없다. 근대 모어로 국내에서 발표하는 것과는 별도로, 외국어로 외국에서 연구 성과를 발언하는 것 역시 매우 중요하다. 또한 조사연구의 필드 역시 우선 근대 모어를 공유하는 사회를 설정하고 있지만, 이는 절대 포클로어 연구의 필드를 국내에 한정시킨다는 의미가 아니다. 대조 연구나 비교연구로서의 의미를 포함하여, 해외에서의 조사연구 역시 포클로어 연구에서 중요하다.
- 14 호혜적 에스노그래피라는 용어는, 포클로어 연구자인 일레인 로레스(Elaine Lawless)(1991, 1992)에 의해 쓰이기 시작했다(Sims and Stephens, 2011: 313).
- 15 야나기타 민속학에 있어서 필드의 당사자나 독자의 조직화에 대해서는(牧田, 1979: 189~215; 井之口 1979: 225~252; 柳田國男研究会編著, 1988 790~861)를 참조. 또한 『일본민속학대계(日本民俗学大系)』 전13권(平凡社, 1958~1960)에는 각 권말에 ‘부고자 소개, 민속학에 기여한 인물들’이라는 제목으로 전국 각지에서 활약한 민속학 연구자들이 소개되고 있다.
- 16 또한 여기서 소개한 브릭스와 노이즈의 논의는, 일본 민속학의 전통이며, 최근 재평가가 이루어지고 있는 ‘野の学問’을 둘러싼 논의(菅, 2013)와도 연결되어 있다고 할 수 있다(여기서 이미 스가(菅)(2012)는, 노이즈가 언급한 ‘소박한 이론’을 ‘野’의 학문에 연결시키는 논의를 하고 있다). 브릭스나 노이즈가 제시한 논의는 미국과 일본의 경계를 넘어 포클로어 연구전체가 공유해야 할 것이기도 하다.
- 17 필자는 이념적인 차원에서 야나기타 구니오가 구상한 민속학의 세계적 전개를 ‘세계민속학’이라 하고, 이것이 현실의 사회에서 실현되는 방향으로 나아가는 단계의 것을 ‘글로벌 포클로어 연구(Global Folkloristics)’라고 칭하고 있다.
- 18 예를 들어 『일본민속학』 259(특집 해외의 현대민속학-동아시아편), 2009; 『일본민속학』 263(특집 해외의 현대민속학-구미편), 2010 등.

참고문헌

浅井幸子, 『あとがき』, 『ことばと社会-さまざまなドイツ語-』ヘルマン・バウジンガー著, 浅井幸子・下山峯子訳, 三修社, 1982.

岩本通弥, 『現代民俗学への方法的転回』, 『日本民俗風土論』千葉徳爾編著, 弘文堂, 1980.

- 川田順造, 『文化人類学とわたし』, 青土社, 2007.
- 桑山敬己, 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本—』, 弘文堂, 2008.
- 河野 眞, 『ドイツ民俗学とナチズム』, 創土社, 2005.
- 小島櫻禮, 『琉球学の視角』, 柏書房, 1983.
- 小長谷英代, 『パフォーマンス理論—『ポスト』領域の民俗学—』, 『日本民俗学』, 二六三, 2010.
- 小長谷英代・平山美雪編訳, 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』, 岩田書院, 2012.
- 島村恭則, 『<生きる方法>の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究—』, 関西学院大学出版会, 2010.
- _____, 『引揚者—誰が戦後をつくったのか?—』, 『現代文化のフィールドワーク 入門—日常と出会う, 生活を見つめる—』山
泰之・足立重和編著, ミネルヴァ書房, 2012.
- 菅 豊, 『民俗学の悲劇—アカデミック民俗学の世界史的展望から—』, 『東洋文化』九三, 2012.
- _____, 『新しい野の学問』の時代—知識生産と社会実践をつなぐために—』, 岩波書店, 2013.
- 鈴木正崇, 『民族学と民俗学』, 『日本民俗学』二〇〇, 1994.
- 関一敏編著, 『民俗のこぼれ』(現代民俗学の視点 二), 朝倉書店, 1998.
- ダンス, アラン, 『フォークロアとは何か』, 『フォークロアの理論—歴史地理的方法を越えて—』荒木博之編訳, 法政大学出版
局, 1994<1965>.
- 鶴見和子, 『殺されたもののゆくえ—私の民俗学ノート—』, はる書房, 1985.
- _____, 『柳田國男論』(コレクション 鶴見和子曼荼羅Ⅳ, 土の巻), 藤原書店, 1998.
- バウジンガー, ヘルマン, 『ことばと社会—さまざまなドイツ語—』, 浅井幸子・下山峯子訳, 三修社, 1982<1972>.
- _____, 『科学技術世界のなかの民俗文化』, 河野眞訳, 愛知大学国際コミュニケーション学会, 2001<1961>.
- 平山美雪, 『民俗学における物質文化研究—アメリカと日本の事例を巡って—』, 『比較生活文化研究』一五, 2008.
- 福田アジオ・菅豊・塚原伸治, 『『二〇世紀民俗学』を乗り越える—私たちは福田アジオとの討論から何を学ぶか?—』, 岩田書院,
2012.
- ヘアリン, ケリット, 『人生記録研究・日常文化研究のテーマとしての科学技術』, 『日本民俗学』二六三, 2010.
- 法橋 量, 『現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開—』, 『日本民俗学』二六三, 2010.
- 牧田 茂, 『木曜会時代』, 『評伝柳田國男』, 牧田茂編著, 日本書籍, 1979.
- 柳田國男, 『郷土生活の研究』, 筑摩書房, 1967<1935>.
- _____, 『青年と学問』, 岩波書店, 1976<1928>.
- _____, 『民間伝承論』第三書館, 1986<1934>.
- 柳田國男研究会編著, 『柳田國男伝』三—書房, 1988.
- 山 泰幸, 『<現在>の<興行>へのまなざし—社会学との協業の経験から—』, 『現代民俗学研究』1, 2009.
- _____, 『民俗学の研究動向』, 『村落社会研究』四七, 2011.
- Ben-Amos, Dan, 1972, "Toward a Definition of Folklore in Context," Americo Paredes and Richard Bauman eds.,
Toward New Perspective in Folklore, Austin: University of Texas Press, 1972, 3-15
- _____, 1977, "The Context of Folklore," William R. Bascom eds., *Frontiers of Folklore*, Boulder:
Westview Press, 36-53.
- Bendix, Regina F, 2012, "From Volkskunde to the 'Field of Many Names': Folklore Studies in German-Speaking
Europe Since 1945," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*,
Chichester: Wiley-Blackwell, 364-390.
- Bendix, Regina F. and Galit Hasan-Rokem eds., 2012, *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Blank, Trevor J., 2009, "Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet," Trevor
J. Blank ed., *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State
University Press, 1-20.
- Brigs, Charles L., 2008(2012), "Disciplining Folkloristics," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 91-105. (『民俗学の
学問領域化』, 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』, 小長谷英代・平山美雪編訳, 岩田書院)
- Dundes, Alan ed., 1965, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Dundes, Alan, 1977(1985, 1988), "Who are the Folk," William R. Bascom ed., *Frontiers of Folklore*, Boulder:
Westview Press, 17-35. (『常民(FOLK)とは何か』I, 飯島吉晴訳, 『人類文化』五・六(合併号), 『常民(FOLK)とは何
か』II, 飯島吉晴訳, 『人類文化』七)
- Glassie, Henry, 1999(2012), "Material Culture," *Material Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 40-86.
(『物質文化』, 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』, 小長谷英代・平山美雪編訳, 岩田書院)

- Haring, Lee. and Regina F. Bendix, 2012, "Folklore studies in the United States," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 286-304.
- Lawless, Elaine, 1991, "Women's life stories and reciprocal ethnography as feminist and emergent," *Journal of Folklore Research*, 28(1): 35-61.
- _____, 1992, "I Was Afraid Someone Like You ... an Outside ... Would Misunderstand' : Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects," *Journal of American Folklore*, 105(417): 302-314.
- Noyes, Dorothy, 2008(2011), "Humble Theory," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 37-43. (『ハンブル・セオリー』及川高訳, 『現代民俗学研究』三)
- Primiano, Leonard Norman, 1995(2007), "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife," *Western Folklore*, 54(1): 37-56. (『宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)』, 小田島建己訳, 『東北宗教学』三)
- Sims, Martha C. and Martine Stephens, 2011, *Living Folklore, Second Edition: An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Logan: Utah State University Press.

해제 : 포클로어 연구란 무엇인가

박승현

시마무라 다카노리는 간세이가쿠인대학 사회학부 교수로 재직하고 있다. 주 저서로는 『<生きる方法>の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究—』(関西学院大学出版会), 『引揚の戦後』(編著, 新曜社), 『近代日本の他者像自画像』(共著, 柏書房), 『越境』(現代民俗誌の地平1, 共著, 朝倉書店), 『身体と心性の民俗』(講座日本の民俗学2, 共著, 雄山閣出版), 『物と人の交流』(日本の民俗3, 共著, 吉川弘文館) 등이 있다. 재일조선인의 전후 사회공간과 문화에 대한 민속학적 연구를 수행하고 한국의 대학에서 연구 활동을 하기도 하여 한국과 인연이 깊은 연구자이다.

이 논문은 「フォークロア研究とは何か」라는 제목으로 『日本民俗学』 287호(2014년 5월)에 실린 글이다. 여기서 저자는 스스로의 연구를 ‘포클로어 연구’라고 명명함으로써, 기존의 민속학과의 차별화를 시도하고, 세계적인 포클로어 연구(Folkloristics)와 소통 가능한 현대민속학(Living Folklore)의 방향을 제시한다. 인류의 버네쿨러의 다양성과 창조성이 어떻게 세계적으로 대화 가능한 것이 될 수 있을까를 모색하고, 내발성에 뿌리를 둔 민속학 연구가 세계적인 비교연구로 확장될 수 있기를 지향하는 것이다.

이는 일본뿐 아니라 세계 각 지역의 민속학이 글로벌 시대에 마주하고 있는 공동의 문제의식이며 또한 공동의 과제일 것이다. 특히 한국과 일본, 중국은 글로벌 포클로어 연구의 장 속에서 가장 중요한 민속학적 비교연구의 상대라는 점에서, 본 논문의 문제의식을 공유하는 것은 매우 중요한 의미를 가진다 하겠다.

