

‘일상’ 개념의 중국 문제

후샤오후이

번역: 김호걸

근래 들어, ‘일상’ 개념이 중국에서 서로 다른 학과(學科)의 학자들로부터 관심을 받고 있는데, 그들 대부분은 국외의 ‘일상’ 개념을 생각 없이 가져다가 중국인의 일상생활을 연구하는 데 곧바로 사용하고 있다. 이들 연구는 물론 우리로 하여금 중국인의 일상생활의 어떤 새로운 변화를 볼 수 있게 하였지만, 가장 근본적인 중국문제는 건드리지 못하고 있다. 이와 비교해서, 중국 민속학자는 독일 민속학의 ‘일상’ 개념을 단순히 받아들이지 않고, 우선 그 이론의 전제와 실천 조건을 되짚어보고, 더 나아가 ‘일상’ 개념의 중국 문제를 드러내고 있다.

독일 민속학자 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger, 1926~)가 보기에 “일상은 우리가 비성찰적으로(nonreflective) 그 속에서 활동하는 공간이다. 우리는 잠을 자는 것처럼 일상의 길을 걷고 있고, 우리는 조금도 힘들이지 않고 바로 일상의 의미와 상황을 명백히 알며, 사람들은 여기에서 그들이 하려고 하는 것을 하며, 여기에서의 행위는 자연스러운 특징을 지닌다. 여기서, 우리들은 말하지 않아도 명백하게 우리들의 행위 의의에 관한 견해를 타인과 함께 공유하고 있다.” 어떤 학자는 튀빙겐 민속학과의 ‘일상’(Alltag) 개념은 알프레드 슈츠(Alfred Schutz, 1899~1959) 등의 지식사회학 의미상의(즉 주체 간에 상식을 공유함) 경험 측면을 가리키는 것이 아니라, 앙리 르페브르(Henri Lefebvre, 1901~1991)의 이론에 의거한, 평범하고 무미건조한 일상생활을 가리킨다. 그 핵심은 역사적 객관 구조가 아니라, 개인의 일상생활에 대한 주관적 느낌과 미시적 체험이다.²

물론 중국 민속학자 중에는 여전히 일상성과 직접성 두 방면에서 ‘생활세계’를 이해하는 사람이 있으며, 아울러 ‘헤르만 바우징거, 볼프강 카슈바(Wolfgang Kaschuba, 1950~)에게 있어서 ‘생활세계’는 결코 철학적 의미를 갖고 있지 않으며, (...) 그들이 말하는 ‘생활세계’는 바로 우리 중국인이 이해하고 있는 현상 측면의 ‘지금의 일상생활’이라고 여기기도 한다.³ 하지만 필자는 독일 민속학이 발걸음을 멈춘 곳이 바로 중국 민속학자가 새로운 발걸음을 내딛는 출발점이라고 생각한다. 적어도, 그들이 이미 ‘일상’ 개념의 실천적 조건을 성찰하지 않을 때, 중국 민속학자는 바로 이러한 실천조건을 사고하고 확립하며 실현하여야 한다.

아마도 이러한 이유로, 1994년 젊은 중국 민속학자 가오빙중(高丙中)은 독일 민속학에서 곧바로 ‘일상’ 개념을 받아들인 것이 아니라, 그것의 중요한 출처 중의 하나인 훗설(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938)의 ‘생활세계’ 개념으로 되돌아갔다. 아울러 “민속학이 최초로 이 세

상에 발을 붙일 때, 부여된 세계는 바로 전문가 현상 밖의 세계, 즉 훗설이 말한 ‘생활세계’이며, “생활세계”란 이 완전한 개념이 있게 되면서, 민속학의 영역은 다시는 그렇게 자질구레하게 보이지 않게 되었다.”라고 인식하였다.⁴

그러나 아쉬운 것은, 그 뒤 10여 년 간, 중국 민속학자 대다수는 경험 실증의 시각에서 가오빙중의 이론적 사고를 이해하였고, 정태적(靜態的)인 민속 사항(事項)을 연구하는 것에서 점차 동태적(動態的)인 민속 생활을 연구하는 것으로 바뀌었고, 이론적으로 계속 사고하는 사람은 거의 없었다. 2006년, 뤼웨이(呂微)는 훗설의 ‘생활세계’ 개념의 주요 함의가 가리키고 있는 것은 사람의 과학세계보다 먼저인, 그리고 그 전제와 기초로서의 미분화(未分化)된, 주관(主觀) 상대적인, 일상 의전(직관 경험)의 주위(周圍) 세계와 관념(觀念) 세계라고 지적하였다. 성질(性質) 세계와 의미 세계를 구분하기 위해, 뤼웨이는 ‘생활세계’를 선험적 자아의 순수 의식으로부터 구축된, 일상생활세계보다 더 기초적인 원시생활세계로 이해하였다.⁵

2008년, 필자는 「민속과 생활세계」란 글에서 다음과 같이 주장하였다. “생활세계는 일상생활과 다르고, 일상생활에 선험적 기초를 제공한다. 그러므로 생활세계를 묘사하는 과학인 민속학은 선험 과학 혹은 초월론적 과학이지, 더 이상 경험 실증 의미상의 객관 과학이 아니다.”⁶ 일부 학자는 민속학의 ‘생활세계’를 일상생활세계와 원시생활세계의 두 층위(層位)로 나누기도 한다.⁷

비록 이러한 사고가 약간의 토론을 이끌어내기도 하였으나,⁸ 대부분의 중국 민속학자는 우리들이 왜 이러한 구분 작업을 하고, 그리고 왜 ‘일상’ 개념의 실천적 조건과 이론적 기초를 강조하고 있는지 전혀 이해하지 못하고 있다. 사실, 근본적인 객관 원인은 중국의 ‘일상’이 독일의 ‘일상’ 개념이 이미 갖추고 있는, 그래서 (그들은) 특별히 토론할 필요가 없는 실천적 조건을 (우리는) 결여하고 있는 데에 있다. 이 때문에, 중국 민속학 연구에 대해 말하면, 단지 별로 눈에 띄지도 않고, 사람들로부터 주목도 받지 못하는 일상성에 관심을 기울이는 것은 일상생활을 연구할만한 충분한 이유가 결코 될 수 없다. 그리고 단순히 남이 빠트린 것을 보충하거나, 다른 사람이 보지 못한 것을 보는 것 또한 학술적 가치가 별로 없다. 더욱 중요한 것은 ‘일상’ 개념이 독일어 국가에서 중국으로 오면서, 그 맥락(contexts)에 근본적인 변화가 발생하였다는 점이다. 만약 간단한 이식(移植)뿐이라면, 모종의 근본적인 중국 문제는 덮였을 것이다.

첫째, 현실 차원에서 중국과 독일어 국가는 근본적인 차이가 있다. 독일어 국가의 ‘일상’은 이미 대체적으로 법치제도의 객관적 보장을 받고 있다. 그러므로 그곳의 학자는 ‘일상’의 실천 조건을 토론할 필요 없이, 곧바로 ‘일상’ 개념을 사용하여 일상생활에 대해 미시적인 묘사를 할 수 있다. 그러나 중국에서는 현대 제도와 생활방식의 보장, 그리고 인권, 민주, 평등, 법치 등 현대에서 공인된 가치관에 대한 공동된 인식이 진정한 의미에서 아직 제도화되어 있지 않다. 바로 이러한 이유로 인해 ‘일상’이 ‘상(常)’이 아닌(非)이 중국의 상태(常態, normal condition)가 되었고, 우리들의 ‘일상’은 정상화, 정당화, 합리화가 어렵게 되었다.

중국인의 ‘일상’이 주관적 느낌과 미시적 체험이 없다고 말하는 것이 아니라, 그 근본 성질이 독일어 국가와 큰 차이가 있음을 말하는 것이다. 바꾸어 말하면, 중국의 ‘일상’은 독일어 국가의 그러한 실천조건과 제도보장이 결여되어 있다. 그곳의 학자가 일상의 주관적 느낌과 미시적 체험을 어떻게 더욱 세밀하고, 더욱 충분히 표현할까 고려할 때, 반대로 중국의 보통사람이 본래 갖고 있는 상식감(常識感), 공정감(公平感), 정의감(正義感)은 일상생활에서 보편적인 인정과 공개적인 표현을 얻기가 어렵다. 그들이 악셀 호네프(Axel Honneth, 1949~)와 같이 이미 ‘법정 자유의 병태(病態)’⁹를 토론하기 시작할 때, 우리는 아직 이러한 법정 자유를 쟁취하기 위해 더욱 더 노력할 필요가 있는(단계에) 처해 있다. 이러한 때에 우리는 먼저 이성(理性) 상식이 공인을 받도록 분투해야 한다. 이러한 실천조건이 없으면, 일상생활은 정상이 될 수 없고, 심지어는 언제 어디서나 비상(非常)으로 변할

수 있다. 중국의 우선적인 문제는 바로 이러한 실천 전체가 결여되어 있다는 점이다. 우리는 먼저 이 실천 전체가 중국 현실이 될 수 있도록 해야 하며, 그래야 비로소 중국의 일상으로 하여금 정상(正常)을 유지하고 비상(非常)으로 전락하지 않게 할 것이다.

둘째, 아마도 독일어 국가의 ‘일상’이 이미 제도적 전제로서 보장을 받기 때문에, 그곳의 학자는 ‘일상’의 목적 조건을 토론할 필요 없이 바로 주제로 들어갈 수 있는 것 같다. 그리하여 그들은 이론에 있어서 비철저성을 갖게 되었다. 바꾸어 말하면, ‘생활세계’와 ‘일상’의 ‘철학적 함의’를 버린 것이 그들의 장점이 아니라 단점이 된 것이다. 우리는 이러한 단점을 극복해야 하는데, 왜냐하면 일상생활과 생활세계를 구분해야 하는 이론적 필요성은 다음과 같다.

생활세계는 우리가 경험적 일상생활을 이해하기 위해 생각해 낸, 경험에 앞선 순수 관념세계로, 우리가 현실세계를 이해하는 기준 혹은 전제다. 우리가 상호 주관성(inter-subjectivity)의 생활세계를 토론하는 것은 바로 보통사람의 일상생활이 어찌서 당연히 그러한 것인가를 논증하기 위해서다 (...) 보통사람, 일반 국민의 일상생활이 이치상 당연한 것은 보통사람, 일반 국민 자신이 경험성의 실천에 앞서 자유와 평등의 이념을 이미 자신의 일상생활에 포함시켰기 때문이다.(비록 자각하지 못했을 지라도) 여기서 보통사람, 일반 국민의 일상생활은 비로소 차이성을 드러낸다.¹⁰

우선 “보통사람, 일반 국민 자신이 경험성의 실천에 앞서 자유와 평등의 이념을 이미 자신의 일상생활에 포함시켰다.”는 것을 인정하고 인식하고, “자유 평등의 이념”을 일상생활의 실천법칙과 정치절차의 목적 조건으로 삼고, 사람을 수단으로 삼는 동시에 항상 목적으로 삼아야만, 사람들마다 생활방식을 선택할 수 있는 자유와 권리가 비로소 객관적인 제도보장을 받을 수 있고, 민(民)을 생활세계를 구축하는 능력을 지닌 평등 주제로 간주하기 위한 이론조건을 창조할 수 있고, 중국의 ‘일상’은 비로소 충분하고 정당한 당연성을 가질 수 있다. 그렇지 않으면 여전히 각종 이유와 핑계의 구축을 받을 것이다.

셋째, 가오빙중은 ‘생활세계’ 개념이 민속에 경험의 전체성(totality)을 부여할 것이라고 생각하였다. 이 기초 위에 휘웨이와 필자는 선협의 전체성(totality)을 추가하려고 시도하고 있다. 왜냐하면 사람이 실천할 때의 주관적 의도성(intentionality)과 주관적 목적성은 결코 경험으로부터 오는 것이 아니라 선협으로부터 오는 것이기 때문이다. “이 때에, 선협적인 사고(思考) 차원을 도입하는 것은 필요하고 필수적이며 심지어는 필연적이다.” 그래서 “경험과 선협 두 가지의 서로 다른 시각을 포괄하는 전체성 연구를 통해서만”, “일상생활의 당연성은 비로소 확립될 수 있는 것이다.”¹¹

넷째, 우리는 단지 정치적으로 중국적 ‘일상’을 용인하고 인정(비록 이것이 이미 정말로 쉽지 않은 일일지라도)하는 것에 만족하지 않기에, 그것을 위해 철학적 논증을 하고자 하는 것이다. “우리는 반드시 일상생활의 당연성 위에 한 가지 이치(理)를 더해야 하며, 이 이치가 나와야, 우리의 전통 민속, 우리의 ‘무형문화유산(非遺)’은 비로소 진정으로 이치에 맞는 것이 된다. 그리고 이렇게 되어야 비로소 전통과 민속에 대한 편견을 근본적으로 바로잡을 수 있다.” 하지만 이 이치는 “결코 소수 지적 엘리트의 시대를 앞선 사상의 천재(天才)처럼 갑자기 나타나는 것이 아니라”, “본래 학문 대상, 즉 보통사람과 일반 국민의 주관적 의식에 내재되어 있으며, 학자의 학술 작업은 단지 학문의 선협이념을 통해 보통사람과 일반 국민의 선천적 관념이 자각적으로 드러나게 하는 것이다.”¹² 바꾸어 말하면, 민속학 연구의 민중(民衆)은 일상생활 중의 실재로 그러함(實然)과 이미 그러함(已然)을 볼 수 있을 뿐만 아니라, 응당 그러함(應然)과 아마 그러함(可然)도 볼 수 있기 때문이다. 이것이 바로 “일상생활 중에 존재하고 있는 가장 보편적이고, 일반 국민이 가장 관심을 기울이며, 균중 체험이 가장 진실하고, 내용이 가장 풍부한 공정(公正) 문제다.”¹³ 만약 경험 실증 범주에 국한되었다면, 민속학자는 오히려 이렇게 하기가 쉽지 않았을 것이다.

그래서, ‘생활세계’와 ‘일상’ 개념의 실천조건을 되돌리는 것은 단지 우리의 주관적인 취미는 결코

아니며, 중국 현실에서 가장 시급한 객관적인 필요이고, 이론상의 객관적 요구에서도 비롯되었다. 그런 이유에서 우리는 실천 민속학의 학술 패러다임을 제안하였다. 중국과 같은 이러한 사회에서 실천 민속학은 우선 일상생활로 하여금 정상으로 돌아가도록 힘쓰며, 이단(異端)으로 변한 상식이 더 이상 비상(非常)이 되지 않게 하며, 시비를 가리지 못하는 사람으로 하여금 우선 도리를 알게 하며, 무이성(無理性)과 비이성(非理性)적 생활습관으로 하여금 점차 이성으로 돌아가도록 하여, '일상'의 이성화(理性化)와 합리화를 촉진하고, 사람마다 자신의 이성으로 자신을 책임지는 것을 허락하고, 민중으로 하여금 우선 진정한 의미에 있어서의 사람과 일상생활의 주체가 되게 하는 것이다. 그 다음, 실천 민속학은 학리(學理)상 이러한 소박한 이성적(理性的) 감성(感性)을 더욱 보편화하고, 명석화하고, 순수화하여, 그것들로 하여금 실천이성(實踐理性) 의미에서의 보편적 합의와 실천 법칙이 되게 하며, 이성상식의 정당화(正當化) 실천과 제도화(制度化) 실천이 이루어지게 하는 것이다.

이 방면에 있어서, 실천 민속학은 비록 '일상'을 정치적 실천의 중요한 장소로 간주하지만, 오히려 독일어 국가 학자의 이해와는 다른 점이 있다. 오스트리아 민속학자 브리기타 슈미트 라우버(Brigitta Schmidt-Lauber)는 이해의 시각과 미시적 분석의 방법으로 현재와 과거의 일상세계를 밝히고, 아울러 그것에 대해 중층기술(thick description)을 하는 것은 유럽 민족학/인류학(즉 종전의 민속학)의 특유한 능력이며, 그 핵심 임무는 '일상'을 사회적 프로세스의 협상처(Verhandlungsort gesellschaftlicher Prozesse)로 삼는 것이다.¹⁴

독일학자 미하엘라 펜스케(Michaela Fenske)는 논문집 『정치로서의 일상, 일상 중의 정치』를 이미 엮어서 출간하였다. 그녀는 서론에서 이 책이름이 유럽 민족학의 세 가지 중요한 관심을 반영하고 있다고 말하였다. 첫째는 일상을 습관이 생활화되고, 보기에 평범하고, 부차적이고, 당연히 그러한 것으로 간주하고 있다. 둘째는 일상을 하나의 정치 협상과정의 경기장(eine Arena politischer Aushandlungsprozesse)으로 보고 있다. 셋째는 유럽 민족학이 생활세계 상황에 대한 미시적 연구를 통하여, 학문적 지식으로 각자가 당면한 정치를 조성하는 데 적극 참여하고 있음을 표명하고 있다.¹⁵

그러나 필자는 실천 민속학의 '일상' 정치에 대한 연구의 중점은 권력 투쟁의 행위 사실에 있지 않고, 행위 사실의 목적 조건에 있다고 생각한다. 왜냐하면 실천은 언제나 목적 조건이 먼저 있고, 연후에 비로소 행위 사실과 행위 결과가 생기기 때문이다. 일상생활의 실천은 본래 민중이 응당 그러함(應然)과 아마 그러함(可然)에 의거하여 실현하고 실천해 낸 실제 그러함(實然)과 이미 그러함(已然)이다. 실천 민속학 의미상의 실천은 결코 일반 의미에 있어서의 행동이 아니고, 알팍한 이야기를 나누는 활동은 더욱 아니며, 특히 실천이성규범 의미상의 실천을 가리키는 것이다. 즉 실천이성의 목적론 입장에 입각하여 행하는 실천이며, 실천이성 합의의 중국적 제도화 실천을 추진하는 것이다. 이렇게 해야만 중국적 '일상'은 비로소 정상이 되며, 실천 민속학도 비로소 대중 가볍게 기술하거나, 신발 신고 발바닥을 긁거나, 주요한 것은 회피하고 가벼운 것만 기술하는 것을 감소시킬 수 있으며, 민속학의 중국에서의 학문적 사명을 짊어질 수 있다.

이와모토 미치야 교수가 민속학은 본래 “민속을 대상으로 하는 것이 아니라, 민속을 통해 연구를 하는 것이다.”¹⁶라고 말한 바와 같이, 독일어 Volkskunde의 본뜻은 바로 보통사람들의 일상생활을 연구하는 '민학(民學)'이었다. 기실, 일찍이 1930년대, 중국학자 장샤오위안(江紹原)과 판옌(樊纘)은 folklore를 '민학(民學)'으로 번역하였다. 실천 민속학의 '일상' 연구는 바로 '민학'의 본의로 돌아가는 것이며, 그것을 현대 실천과학의 새로운 단계와 새로운 고도로 승화시켜서, “옛 패러다임 속의 문화 유민(遺民)으로 하여금 새로운 패러다임의 문화 공민(公民)으로 전환시키는 것이며, 이 전환을 완성하는 것이 비로소 현재의 중국 민속학의 학문이다.”¹⁷

실천 민속학 시각 속의 '일상' 개념은 생활세계에 뿌리를 가지고 있는 '일상'으로, '일상'에서 보는 것은 완전한 사람이다. 즉 실천이성 목적을 갖고 있고, 또한 공평, 정의, 자유와 존엄을 목적조건으로

삼는 사람이다. 이것은 아마도 실천 민속학과 기타 학문이 '일상'을 연구할 때 가장 다른 점일 것이다. 이를 통해서 볼 때, 중국에서 실천문제를 드러낸 '일상'과, '일상' 중에 드러난 실천문제야말로 곧 실천 민속학이 우선적으로 관심을 갖고 아울러 우선적으로 고려해야만 하는 중국 문제인 것이다.

注

- 1 Hermann Bausinger, "Alltag und Utopie," in *Wolfgang Kashuba, Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.), Alltagskultur im Umbruch*, Böhlau Verlag, 1996, S.33; 후샤오후이, 『사랑과 자유의 생활세계로 돌아가다: 순수 민간문학 키워드의 철학적 해석』, 江蘇人民出版社, 2010년, 제346쪽.
- 2 Guido Szymanska, "Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturemodell der Empirischer Kulturwissenschaft," in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für europäische Ethnologie, Wien 2008, S.80 참조.
- 3 왕제원, 『생활세계와 일상생활 - 민속학 원(元)이론에 관한 생각』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 4 가오빙중, 『민속문화와 민속생활』, 중국사회과학출판사, 1994년, 제127, 138쪽.
- 5 위웨이, 『민간문학 - 민속학 연구 중의 성질세계, 의미 세계와 생활세계: <가요(歌謠)> 주간을 다시 읽는 두 가지 목적』, 『민간문화논단』, 2006년 제3기.
- 6 후샤오후이, 『민속과 생활세계』, 『문화유산』, 2008년 제1기 참조.
- 7 덩양화(丁阳华), 『한레이(韩雷) 민속학 중의 '생활세계'를 논함』, 『溫州대학학보』, 2008년 제4기 참조.
- 8 장추이사(张翠霞), 『상인(常人) 방법학과 민속학 '생활세계' 연구책략: 민속학 연구범주와 패러다임의 전환에 서부터 말하다』, 『中央民族대학학보』, 2011년 제5기; 샤오후이광(邵卉芳), 『생활세계의 재인식』, 『민속연구』, 2012년 제6기; 왕제원(王杰文), 『일상생활의 계몽을 초월하다: 경협문화연구에 관한 이해와 비평』, 『문화유산』, 2014년 제6기 참조.
- 9 (독일) 악셀 호네트, 『자유권리』, 왕슈(王旭) 역, 社会科学文献出版社, 2013년, 제138~151쪽 참조.
- 10 위웨이, 『민속학의 코페르니쿠스적 패러다임』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 11 위웨이, 『민속학의 코페르니쿠스적 패러다임』, 『민속연구』, 2013년 제4기 참조.
- 12 위웨이, 『민속학의 코페르니쿠스적 패러다임』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 13 쉬샤오하이(徐晓海), 『제도가 공정한 일상생활기초』, 吉林 대학박사학위논문, 2005년, 제83쪽.
- 14 Brigitta Schmidt-Lauber, "Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach," in Michaela Fenske (Hg.), *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf, Berlin, 2010, S.56~57 참조.
- 15 Michaela Fenske (Hg.), *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf, Berlin, 2010, S.9 참조.
- 16 이와모토 미치야, 『'민속'을 연구대상으로 하면 즉 민속학이 되는가?: 민속학은 왜 '근대'를 소원히 하였는가』, 미야지마 가도미(宮島琴美) 역, 2008년 제2기, 제 86쪽.
- 17 가오빙중, 『중국 민속학의 신시대: 공민(公民) 일상생활의 문화과학을 개창(開創)하다』, 『민속연구』, 2015년 제1기.