독일어권 민속학의 일상학화

그 경위와 의의를 중심으로

오이카와 쇼헤 · 크리스찬 게랏
번역: 김 현정

들어가는 말

최근 일본에서의 독일어권 민속학에 대한 관심은 현대문화연구로의 전개, 특히 그 연구를 가능하게 한 '일상'(Alltag)이라는 개념에 향해 있다. 이러한 관심의 배경에는 현대를 살아가는 생활인이기도 한 민속학자 스스로가 '지금 여기'를 연구대상화하지 못하고 있다는 문제의식이 있는 것 같다.

이 글에서는 많지는 않지만 크리스찬 게랏과 오이카와 쇼헤가 지금까지 수집해온 자료 분석을 통해 독일어권에서의 '일상' 개념의 수용을 '일상학'화로 이해하고 그 상황의 일부를 보고하고자 한다. 또 위와 같은 문제의식을 염두에 두고 일본 민속학이 '일상'을 핵심 개념으로 수용할 경우, 어떤 논의를 전개할 수 있을지 살펴보기로 하겠다.

1. 독일어권 민속학에서 '일상' 개념의 역사

이미 이상현과 후샤오후이(戸暁輝) 등이 지적한 것처럼 독일어권 민속학에서 쓰이는 '일상' 개념은 민속학의 독자적인 것은 아니다. 에드문트 훗설 및 알프레드 슈츠의 현상학, 특히 생활세계 개념에 입각한 것이다[이상현, 2013; 戸暁輝, 2014]. 또 앙리 르페브르 등으로부터 영향을 받은 학파도 존재한다.

이러한 '일상' 개념은 양쪽 모두 1969년 팔켄슈타인 회의 이후에 민속학의 개혁이 추진되면서 도입되었다. 다만 1978년 『민속학 개론』(Grundzüge der Volkskunde)에서 우츠 예글레(Utz Jeggle)는 민속학은 이미 '일상'으로서의 지향성을 가지고 있었지만 민속학의 역사 전개가 민속학을 '일상'으로부터 괴리시켰다고 주장하였다[Jeggle, 1978: 85]. 따라서 독일어권 민속학에서 '일상학'화는 새로운 전개이기도 하면서 민속학적 학문의 방향성을 되돌리는 과정으로도 이해할 수 있다. 때문에 현재 독일어권 민속학에서 '일상' 개념은 혁신적인 이론이라기보다는 학문의 기조를 표현하는 개념이라는 성격을 지닌다. 후술하는 콘라트 쾨스틀린(Konrad Köstlin)은 개념으로서의 '일상'을 장시간 연소되는 스토브(즉, 장기적인 현상)에 비유하며 '민속문화'(Volkskultur)를 대신해 '일상'이라는 용어가 쓰이게

된 것 같다고 하였다[Köstlin, 2006: 19]. 물론 대상의 치환에 지나지 않는 용법은 바람직한 것은 아니지만, '일상'은 학문 그 자체의 성질과 연관된 개념으로서 기대를 모았으며 핵심 개념으로 자리잡았다고 볼 수 있다.

카롤라 립(Calora Lipp)에 따르면 독일어권 민속학에서 '일상'이라는 말이 처음으로 쓰인 단행본은 1978년에 이나 마리아 그레베루스(Ina-Maria Greverus)가 펴낸 『문화와 일상세계』(Kultur und Alltagswelt)이다. 이에 앞서 그레베루스는 1976년에 「문화와 일상세계에 대하여」(Über Kultur und Alltagswelt)를 『민속학 잡지』(Zeitschrift für Volkskunde)에 투고하였다. 이전에 '일상' 혹은 이와 비슷한 단어가 쓰이지 않았던 것은 아니지만, 1970년대 후반은 일상이 개념으로서 자각적으로 쓰이기 시작한 시기라고 할 수 있다. 1980년대가 되면 '일상'의 사용은 연구자들 사이에서 유행하였다.

이미 지적했듯이 1970년대의 '일상'에 대한 주목은 민속학에서만 볼 수 있었던 것이 아니었으며 학제적인 조류였다. 알프레드 슈츠가 현상학적 사회학을 구상한 것은 1950년대였지만, 그가 주목받았던 것은 버거와 루크만의 『실재의 사회적 구성』을 통해서였다. 『실재의 사회적 구성』[バーガー / ルックマン, 2003]은 1966년에 미국에서 간행되었고 1969년에 독일어로 번역 출판되었다. 한편 슈츠의 글이 독일어로 번역된 것은 1975년이었다. 또 르페브르의 일상생활 비판은 1946년과 57년에 간행되었으나 독일어로 번역된 것은 1975년이었다[Lipp 1993: 3~4].

팔켄슈타인 대회 이후의 민속학 개혁의 시기와 독일어권에서의 학제적인 '일상'에 대한 관심이 동시대적으로 이루어졌다는 점에 주목할 필요가 있겠다. 이 시기에 독일어권 민속학은 사회학적 연구에 가까워져 갔다. 다만 '일상'이 사회학으로 접근하는 수단이었던 것은 아니다. 예글레에 따르면 사회학과 민속학을 이어주는 단서가 된 것이 '일상 연구'였다. 또 민속학 내부에서도 괴리되고 있었던 역사학적 연구와 현대학적 연구를 이어준 것도 '일상 연구'였다[Jeggle, 1978: 86]. 다양한 민속학적 연구를 통합함과 동시에 인접 분야와의 재접속을 가능하게 한 개념으로서 '일상'은 주목받은 것이었다.

이러한 사실은 팔켄슈타인 대회 이후의 대학 학과 개혁에서 '일상'이 어떻게 다루어졌는가를 통해서도 잘 알 수 있다. 특히 '일상' 개념을 중시한 학파는 그레베루스가 몸 담은 프랑크푸르트 대학과 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger) 및 예글레가 있었던 튀빙겐 대학이었다. 이하에서는 그레베루스와 예글레의 '일상'관에 대해 간단히 살펴보겠다.

그레베루스는 민속학을 '유럽인의 하루하루의 생활세계를 연구하는 학문'이며, 문화란 '삶의 방법'(Mittel der Existenzbewältigung)이라고 정의하였다. 처음에 그레베루스는 '문화 분석'을 '일상' 연구라고 하는 등, 문화와 '일상'을 동질적인 것으로 이해한 듯한 흔적도 보이지만[Greverus, 1976], 이후에는 '일상'을 문화와 대비시켜 이해하였다. 그레베루스에 따르면 '일상'은 사람들이 적극적으로 만드는 것이 아니라, 문화산업(Kulturindustrie)에 의해 새롭게 창조되는 것이며 이와는 대조적으로 인간이 적극적으로 만드는 것이야말로 '문화'이다. 그녀의 테마는 '일상세계'(Alltagswelt)의 경험 가능성, 즉 사람들이 '일상세계'를 어떻게 납득하고 수용하는가, 다시 말해 인간과 '일상세계'의 상호관련성을 찾는 데 있었다. 그레베루스는 당시 영향력이 커지고 있었던 사회학적 '일상' 연구를 염두에 두면서 "'일상'을 다른 문화로부터 구별할 수 있다는 생각"(Sondersphäre des Alltäglichen)과 "모든 것이 '일상'이라는 생각"(Universalisierung des Alltagsbegriffs)을 부정하였다[Greverus, 1983: 11]. 그리고 이러한 입장에서 팔켄슈타인 대회에서도 '하층민들의 일상을 연구하는 사회학'으로서 민속학을 구상하는 의견에는 찬성하지 않았던 것 같다. 그레베루스가 말하는 '일상'은 어디까지나 사람들의 생활에 대해 외부로부터 작용하는 것이지, '흔하고' '당연한 것'을 가리키는 것은 아니었다.

한편 튀빙겐 대학파는 '일상'을 문화산업이 생산하는 것이 아닌 문화산업에 의해 소외된 것으로 이해하였다. 예글레는 민속학사 속에서 '일상' 연구의 개척자를 찾고자 했으며 칼 바인홀트(Karl

Weinhold)에 의한 1890년의 의식주 연구를 참고로 하여 유형성을 중시하는 문화관을 형성해갔다. 그가 속한 튀빙겐 대학에서의 '일상' 연구 또한 유형의 것을 중심에 두었고 간주관적으로 구축되는 생활세계의 규명으로는 이어지지 않았다. 예글레는 훗설, 슈츠, 르페브르의 '일상'론과 민속학의 관계에 대해 "커다란 관계성을 지니는 것은 아니다. 우리들에게 중요한 것은 경험적인 문화학(필자 주: 민속학)에서 사용가능한 일상 개념을 만들어내는 일이다"[Jeggle, 1978: 83]라고 주의 깊게 지적한 바 있다. 인접분야와 같은 조류 속에 있었지만, 유행하던 이론의 적용이 아니라 민속학적 입장에서 창조적으로 수용하고자 한 것으로 보인다. 예글레 이후, 이러한 방향성은 예를 들어 노동자 문화나 사회계급을 테마로 한 연구로 발전해갔다. 알브레히트 레만(Albrecht Lehmann)의 노동자 계급을 대상으로 한 연구 또한 그러했다. 또 튀빙겐 대학은 1970년대까지 미디어 연구의 거점으로서 우세했지만[ベッヒドルフ, 2011], 이후 역사적인 주제가 강세를 보였다.

'일상'에 대한 관심이 독일 민속학에 가져온 것은 '인간'의 중심화라고 할 수 있다. 개인의 창조성, 사람들의 사회화, 문화화 등으로 관심은 확대되었다. 물론 독일어권 민속학 스스로도 '인간을 연구하는 학문'으로 자기규정을 해왔으나 사람은 문화의 보지자로서의 측면에서만 연구되어온 경향이 있으며 '일상' 개념은 여기에 변화를 가져온 것이다. 예를 들어 종래의 물질문화연구는 '물건' 그 자체에 대한 연구에만 집중되었다. 그러나 '일상학'적인 물질문화연구는 그 물건이 개인 또는 개인의 인생이나 생활에 있어 어떤 의미를 지니는지에 관심을 보이게 되었다[Lipp, 1993: 12~14]. 립에 따르면 "수 백 개의 수납상자, 캐비넷, 장롱을 조사해도 '일상'을 규명할 수는 없"[Lipp, 1993: 13~14]는 것이며 이는 종래 연구방법과 '일상학'적 연구방법의 차이를 명확히 보여주고 있다. 이렇듯 사람에 대한 주목은 자서전의 분석과 같은 방법을 낳았으며 조사 중 연구자의 역할을 반성적으로 분석하는 움직임으로 이어졌다. 이는 비단 민속학만의 흐름이 아니라 사회학・역사학과도 연동되어 있다. 1980년대 전반의 역사학에 등장한 구술사 연구의 인기 등이 그러하며 민속학・역사학에서는 '인류학적 방법'이라고 칭한 에믹 시점을 중시한 민족지적 방법론이 쓰이게 되었다. 참고로 1980년대에는 민속학을 배우는 학생 수가 증가한 시기이기도 했다. 립에 의하면 여기에는 동시대의 자문화 비평에 대한 관심의 고조 등이 그 배경에 있었다[Lipp, 1993: 12]. 민속학의 '일상학'화는 고색창연한 민속학의 이미지에서 벗어나 문화학으로서의 재생에 공헌하였다. 그리고 이러한 학문적 변화는 일반 사회로부터의 관심에도 부응하는 것이었다고 생각한다.

다만 위와 같은 학제적 흐름을 탄 민속학의 '일상학'화의 과정은 반드시 평화롭게만 진행된 것은 아니었던 것 같다. 립의 1993년 논문 '민속학・사회학・역사학의 경계 영역에서의 일상문화 연구'(Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde,Soziologie und Geschichte)는 독일어권 민속학의 '일상' 개념에 대한 연구의 기초문헌으로 자주 거론되는데, 민속학의 일상문화 연구를 학사적 맥락 및 인접분야와의 비교를 통해 정리한 글이다. 브리기타 슈미트 라우버(Brigitta Schmidt-Lauber)에 따르면 립의 논문은 '일상'을 둘러싸고 인접학문 분야 속에서 민속학이 당시 놓여있던 상황, 특히 민속학자들이 느끼고 있던 역사학에 대한 위기감을 통해 이해할 수 있다[Schmidt-Lauber, 2010: 47]. 역사학의 '일상학'화가 민속학에 위기감을 조성했던 것으로 추측되며 립의 논문은 이러한 무거운 논의 속에서 집필된 것이기도 했다.

'일상' 개념의 도입이 독일어권 민속학에 가져온 변화는 다음과 같이 정리할 수 있다. 먼저 논의의 학제화에 초점을 맞춘다면 민속학의 '일상학'화는 사회학과 역사학으로의 접근, 그리고 인류학적 방법의 도입을 가져왔다. 한편 민속학 내부에서의 역할은 과거지향적인 연구와 현재지향적인 연구 사이의 가교 역할, 또는 양쪽을 통합하는 개념으로서 기대를 모았다. 이러한 기대는 지금까지도 이어지고 있다. 2010년에도 슈미트 라우버는 다음과 같이 말했다[Schmidt-Lauber, 2010: 56].

> 역사 연구와 현대 연구, 혹은 공시적 문화 분석과 통시적 문화 분석을 이어줄 수 있는 '꺾쇠'(Klammer)가 존재한다면 '일상'이 바로 그중 하나이다. 아니 그 자체일지도 모르겠다. 민속학적 '일상' 연구는 현대를 대상으로 하건 과거를 대상으로 하건 미시적 분석과 해석학적 접근, 또 대부분의 경우 주체에 초점을 맞추는 방법을 수반한다.

위 인용문을 통해서 알 수 있는 것은 독일어권 민속학이 지금도 "꺾쇠"를 필요로 하고 있다는 점이다. 물론 통합이 여전히 학문적 과제이기는 하지만 '일상학'화가 일반 사회에서의 독일어권 민속학의 위치를 호전시켰다는 점은 이미 지적한 대로이다. 슈미트 라우버 또한 이전에는 "민속학자라고 하면 지극히 동정적인 미소를 띄우거나 남몰래 서로 공감을 표하는 듯한 반응이 있었다"고 했지만 지금은 '일상학'으로서 (또는 문화학으로서) 사회로부터 인지되어 높은 관심을 받게 되었음을 강조한 바 있다[Schmidt-Lauber, 2010: 53]. 이렇게 볼 때 '일상학'화가 민속학에 가져온 변화에 대한 많은 연구자들의 평가는 크게 다르지 않다고 할 수 있겠다.

이상에서 '일상' 개념이 독일어권 민속학에 도입된 경위와 그 결과로서의 변화를 개관해 보았다. 다음으로 '일상'이 분석적 연구관점으로서 지니는 의의에 대해 검토해 보기로 하겠다.

2. 방법으로서의 '일상'

앞에서 지적한 그레베루스와 예글레의 '일상'관의 차이를 통해 알 수 있는 것처럼 독일어권에서도 '일상' 개념은 연구자에 따라 다양한 의미를 가지고 사용된다고 할 수 있다. 따라서 개념을 사용함에 있어 통일된 인식이 보이지 않는다는 비판도 있다. 단순히 연구대상을 '일상'이라 칭하기도 하고 사회적 관심의 대상으로서 '일상'에 주목하는 경향도 있다. 게다가 후자의 '일상' 개념도 "보통의, 이른바 평범한, 평균적인 생활세계"라는 정도의 의미에서 벗어나지 못한다[Schmidt-Lauber, 2010: 50~51]. 단, 민속학자가 주목하는 것은 사회적으로 관심을 받음으로써 '일상'이 오히려 '일상'이 되지 않는 국면이다.

아래에서는 이러한 '일상'의 소멸이 민속학 연구의 기초라고 주장하는 콘라트 쾨스틀린의 오스트리아 민속학회 2004년도 연차학술대회 논문집에 수록된 '유럽 민족학 테마로서의 일상'을 실마리로 삼아 '일상'의 방법론적 가능성을 살펴보기로 한다[Köstlin, 2006].[1]

쾨스틀린에 따르면 '일상'의 특징은 인식되기 어렵다는 점에 있다. '당연'(selbstverstandlich)하다는 것은 문제시할 수 없음을 의미하기 때문이다. 쾨스틀린은 '일상'이 대상화된다면 그것은 '당연성'(Selbstverständlichkeit)을 잃어버렸기 때문이라고 주장한다.

쾨스틀린의 논의에서 중요한 것은 민속학은 일관되게 '당연성'의 '상실'을 존립 기반으로 삼아왔다는 지적이다. 전통적인 민속학은 '당연성'을 잃어버린 '일상'을 분석하고자 했다. 연구대상은 소멸, 쇠퇴, 해체의 과정 속에 있기 때문에 사회 속에서 가시화할 수 있었고 이것이 민속문화나 역사적 공동체라 불리면서 향수의 대상이 되거나 지역적인 '특색'을 낳는 것, 경우에 따라서는 소비의 대상이 되기도 했으며 애국심・애향심의 실마리로 상징화되었다. 이 지적은 일본 민속학에도 그대로 적용된다고 생각한다. 일본에서의 현지조사를 염두에 두고 말한다면 생활인으로서의 연구자에게 있어 '당연성'이 희박한 생활사상(生活事象)이 조사대상으로 여겨지는 경향이 있으며 제보자에게 있어서도 '당연성'이 후퇴된 과거의 일이어야 인터뷰 조사에서 이야기할 만한 가치가 있다고 여겨지기 쉽다.

쾨스틀린에 따르면 현대사회는 사회・문화의 변화 속도가 빠르고 단편화・다양화되고 있기 때문에 '당연성'은 소실되기 쉽다. 즉 인식이 어렵다는 점에 특징이 있는 '일상'이 쉽게 '당연성'을 잃어버리고 가시화되기 쉬운 사회인 것이다. 슈미트 라우버도 "반복되는 실천으로서의 일상이 소멸하고 있다"며

현대사회의 특징을 지적한 바 있다[Schmidt-Lauber, 2010: 50~51]. 누군가의 '당연'함이 또 다른 누군가에게는 그렇지 아니한 경우가 많고 10년 전의 일상적 삶이 오늘날의 일상적 삶에서는 '당연'하지 않은 경우도 많다는 사실은 누구나가 실감할 수 있을 것이다. 사회가 다양해지고 단편화될수록 개인이나 집단은 다른 개인이나 집단에 대해 스스로가 무엇을 먹고 무엇을 입으며 어떤 가구를 사용하는지, 생활 속에서 다양한 선택지들 중 무엇을 선택하고 있는지, 어떤 생각을 가지고 있는지 설명할 필요가 있다. 뿐만 아니라 때로는 알력을 낳기도 한다. 자신의 고유성을 주장해야 한다는 풍조가 이와 연관되어 있을 것이다. 고유하다는 것은 커뮤니케이션에서 당사자에게 만족감을 줄 뿐만 아니라 때로는 경제적·사회적 의미를 지니는 경우가 많다는 점은 지적할 필요도 없겠다. 과거 '당연'했던 것이 특별·독특한 것이 되어 타자와의 구별에 동원되기도 한다.

쾨스틀린은 자매도시인 뇌르틀링겐(독일)과 드로젠도르프(오스트리아)의 관계를 사례로 다음과 같이 설명하였다. 두 도시 모두 성곽도시이다. 성곽에 둘러싸여 생활을 영위했다는 과거의 '당연'한 삶이 도시의 특징으로 인식되고 이를 공유하는 다른 도시와의 교류로까지 이어졌다. 즉, 다른 도시와의 비교를 통해 자신을 설명해야 하는 사회에서는 스스로의 '당연'함은 '당연'한 것이 아니라는 발견으로 이어진다는 것이다. 또 이른바 '기억의 숭배'(Erinnerungskulte)라고도 부를 수 있는 현상 또한 '일상'의 사회자원화의 적절한 사례이다. 예를 들어 부어스트젬멜(Wurstsemmel)이라는 오스트리아의 흔한 샌드위치가 국가를 대표하는 음식으로서의 가치를 부여받은 것처럼 일상적인 것이 국가나 지역의 상징으로 강조되는 일도 있다. 즉, '일상'으로부터 떼어내진 사물과 현상이 국사의 일부분으로 다시 읽혀지거나 개개인의 역사나 국사와 접합되기도 한다[Köstlin, 2006: 27]. 일본 민속학에서도 '지역성'의 규명이 중요한 과제로 여겨졌었다. 또 근대 이후에 나타난 국가문화의 창출·재래문화의 동원과 같은 현상도 일본 민속학의 친근한 테마였다.

'당연성'의 상실이 민속학과 깊은 관련이 있다면 모든 문화가 '당연성'을 쉽게 잃어버리는 현대사회는 지극히 풍요로운 필드라고 할 수 있겠다. 민속학의 연구 실천은 '당연'함의 비가시성을 가시화하는 행위이기도 하다. 반복하지만, '일상'이란 주목받는 바로 그 순간에 비가시적인 것에서 기술해야만 하는 '특별한 것'으로 바뀐다. 쾨스틀린은 이를 '일상'이 '문화'로 바뀌는 것이라고 이해했는데[Köstlin, 2006: 24], 이는 독일어권 민속학의 자기상(自己像)이 문화학이라는 점과 관련된다. 어쨌든 '일상'이 의식 이전의 현실 혹은 그러한 감각의 방식이라면 대상으로서의 '일상'은 주제화의 가능성을 내포하였지만 아직 주제화되지 않은 영역의 총체라고 할 수 있다. 그리고 '일상'을 묻는 연구 실천은 연구자의 인식 가능성의 경계에서 이루어진다. '일상'은 그러한 의미에서 '미지의 대륙'과 같은 형태로 존재한다고 할 수 있다(함부르크 대학 2011년 겨울학기 자비네 키에니츠, 소냐 빈트뮐러 담당 강의 '민속학·문화인류학으로의 도입'에서 배포자료 '개념과 이론: 일상'에서 인용. 자세한 내용은 [及川, 2014]를 참조할 것). 민속학자는 '생활자'로서 자문화 연구의 현지 조사를 수행해왔다. 일상학으로서의 민속학에서는 많은 민속학자들이 힘들게 라포르(rapport)를 형성한 후 조사할 수 있었던 지역사회와 똑같이 현재의 '지금 여기'도 같은 조사지가 된다고 할 수 있다.

이상과 같이 '일상'을 이해한 쾨스틀린은 '당연성'의 구조와 '당연성'이 소멸되는 과정을 밝히는 일을 민속학의 과제라고 주장하였다. 개인적으로는 여기에 '당연'해지는 과정 또한 포함되어야 한다고 생각한다. 이러한 과정에 대한 관심에서 알 수 있는 것처럼 쾨스틀린은 민속학의 '역사학성'을 중시한다. 물론 독일어권 민속학은 현대사회의 도시 공간과 과학기술세계를 주요한 필드로 삼는다. 그러나 민속학이 현대사회의 도시적인 생활을 파악할 수 있는 것은 '옛 것을 연구"해왔던 학문의 내력 때문이라고 쾨스틀린은 지적한다. 이는 현대사회의 '당연'한 것들을 '당연'하지 않은 것으로 인식할 수 있는 소재가 생활 연구를 담당해온 민속학에 많이 축적되어 있다는 점을 시사한다. 이러한 주장을 받아들인다면 '현대민속학'은 '현대' 민속학이기 때문에, 즉 '현대'라는 시간적 시점을 다른 민속학적 방법

론과의 변별 지표로 삼고 있기 때문에 역사학적이어야 한다고 할 수 있다. '전근대를 연구하지 않는 것'이나 사회학, 문화인류학과 친화적인 연구를 지향하는 점을 강조하기 위해 단순히 '현대'라는 이름을 붙이는 것이라면 개념에 대한 사유가 결여된 일이라고밖에 할 수 없겠다. 이미 고노 신(河野眞)은 최근 일본 민속학에서의 '현대' 붐에 대해 위화감을 표명하며 민속학자들이 말하는 '현대'의 내실에 의문을 던진 바 있다[河野, 2014]. '현대'를 분석 틀로 삼기 위한 논의는 여전히 필요하다.

3. 일본 민속학과 '일상학'

여기에서는 일본 민속학이 '일상학'화를 지향할 경우, 또는 민속학이 이미 가지고 있는 '일상학'적 연구 시점을 의식적으로 발전시키고자 할 경우 특히 주의해야 할 점은 무엇인지 간단히 정리해보기로 하겠다.

먼저 '일상'이라는 개념의 무계획적인 사용은 비생산적이다. 예를 들어 학문의 대상을 단순히 '일상'과 치환하여 사용하는 것이 그러하다. '일상'은 막연히 연구대상을 포괄하는 개념이라기보다는 민속학이 어떠한 현실을 효과적으로 파악하기 위해 선택되는 방법론적 관점으로 이해되어야 할 것이다.

둘째, '일상학'은 소박하게 현대학을 의미하지 않는다. 예글레, 쾨스틀린, 립, 슈미트 라우버와 같은 '일상'론 연구자들은 모두 역사학적 연구를 중시하면서 '일상학'을 구상하고 있다. 슈미트 라우버는 민속학이 현대문화 연구에 지나치게 편중되는 것에 대한 비판이 존재한다고 하면서 민속학의 자기 이미지라고 할 수 있는 '경험적 문화학'의 '경험'(Empirie)이라는 개념이 현대의 문화분석만을 뜻한다고 생각하는 것은 성급한 판단이라고 지적하였다[Schmidt-Lauber, 2010: 55]. 상술한 바와 같이 '일상'에는 '꺾쇠'로서의 기능에 대한 기대가 포함되어 있다. 일본에서 '일상' 개념을 정밀한 것으로 만들어 가고자 하는 노력이 독일어권에서는 통합되어야 한다고 여겨진 분단을 재생산하는 쪽으로 흘러가서는 안 될 것이다.

셋째, '일상학'은 민속학에 국한된 것이 아니다. '현지조사'나 '민속지'라는 방법은 물론 '문화,' '민속'이라는 개념조차도 민속학을 다른 분야와 구별할 수 있는 특성이 되지 못한다[Schmidt-Lauber, 2010: 57]. 하나의 대상, 하나의 방법에 학문의 정체성을 거는 것은 이미 불가능하기 때문이다.

인접분야와의 경계가 애매해지고 있는 상황에서도 학문의 윤곽을 조금이라도 명확히 하고자 한다면 당해 학문이 축적해온 역사를 중시해야 할 것이다. 현재의 민속학도 기존의 역사적 맥락에서 완전히 자유로울 수는 없다. 이렇게 생각했을 때 향토 연구, 자성의 학문이라 자칭하며 장래의 세계적 통합을 구상하고 자문화 연구의 학문으로서 연구 성과를 축적해온 민속학의 내력은 큰 의미를 갖는다. 민속학이 자문화 연구의 학문으로 규정된 것은 사회적・경제적・정치적 이유와 함께 각자의 생활의 '당연성'이 급속히 흔들린 체험 속에서였으며, 보다 나은 생활에 장애가 되는 '당연성'을 반성적으로 검토하고자 한 전략에 기인한다[室井, 2010]. 일본 민속학이 '일상학'의 일부가 되기 위해 기존의 민속학 연구의 역사가 얼마나 기여했는지에 대해 다시금 구체적으로 검토해볼 필요가 있을 것이다.

마지막으로 다양해지는 사회에서 생활자로서의 연구자의 '당연성' 또한 다양하다는 점에 유의해야 할 것이다. 관찰과 인터뷰를 주된 방법으로 삼는 민속학에서 가장 기본적인 연구도구는 '자기' 자신이라는 점을 전제로 말하자면[Schmidt-Lauber, 2007], 사회의 다양화는 각 연구자가 자명한 것으로 여기는 것에도 다양성을 가져온다. 하루하루의 흐름 속에서 '다양성'이 어떻게 흔들리고 무엇이 자명하지 않은 것으로 부상하는가의 문제는 사람에 따라 다르게 인식된다. 이미 일본사회의 생활의 급격한 변화로 인해 연구자들 사이에도 세대간의 현실 인식에 차이가 나타나고 있다[新谷, 2009: 71]. 같은 세대의 연구자들 사이에서도 개개인의 취향과 생활 경험의 상이함에 따라 자명하다고 여기는 것들

은 달라진다. 민속학의 조사론에서 연구자의 신체가 자료에 함수적으로 관여한다는 점은 이미 오래 전에 지적된 바 있는데, 이는 조사・분석에서 주의해야 할 점이라기보다는 생활자로서의 '자신'을 방법화하는 방향으로 발전시킬 수 있는 가능성을 내포하고 있다.

맺음말

이 글에서는 독일어권 민속학의 '일상학'화의 경위와 의의에 대해 정리한 후 일본 민속학과 연관지으며 고찰해보았다. 민속학이 자문화를 연구대상화한 것은 사회의 '당연성'의 동태와 연동되어 있었다. 그리고 '당연성'의 동태가 속도를 높이고 '당연'한 것이 다양화・세분화되어 가는 현대사회의 생활은 민속학에 적지 않은 주제를 제공하는 가능성으로 가득 찬 필드라고도 이해할 수 있겠다.

이미 지적한 바와 같이 '일상학'은 민속학에 국한되지 않는다. 그러나 다수의 학문들 중에서도 민속학이야말로 한없이 '일상학'적일 수 있으며 동시에 '일상학'이어야 한다는 생각이 강하게 든다.

注

1 개념을 어떻게 인식해야 하는가에 대한 논의는 방법론이 아니라는 의견도 있을 것 같다. 하지만 대상을 이해하기 위한 인식 틀의 선택은 연구 작업의 한 과정임은 말할 필요도 없다. 이 글에서는 관점의 선택을 '방법'이라고 이해하며 민속학에 있어서의 '일상학'이란 이러한 의미에서 유익하다고 생각한다.

참고문헌

李相賢, 2015,「ドイツ民俗学と日常研究―ドイツテュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に」,『日常と文化』1号.

及川祥平, 2014,「ハンブルク大学民俗学 / 文化人類学研究所における民俗学教育について」,『常民文化』37号.

河野眞, 2014,『民俗学のかたち―ドイツ語圏の学史に探る』, 創土社.

新谷尚紀, 2009,「いくつもの民俗学のなかで、いまあらためて柳田國男の民俗学に学ぶ意義、その実践」, 上杉富之・及川祥平編,『歴史としての人類学・民族学・民俗学』, 成城大学民俗学研究所.

バーガー、ピーター・L / ルックマン、トーマス, 2003,『現実の社会的構成』(山口節郎訳), 新曜社.

戸暁輝, 2015,「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」(西村真志葉訳),『日常と文化』1号.

ベッヒドルフ、ウーテ, 2015,「ドイツ語圏における民俗学的・文化科学的メディア研究の方法―映画とテレビ」(及川祥平, クリスチャン・ゲーラット訳),『常民文化』38号.

室井泰成, 2010,『柳田國男の民俗学構想』, 森話社.

Greverus, Ina-Maria, 1976, "Über Kultur und Alltagswelt," *Ethnologia Europaea* IX: 199~211.

Greverus, Ina-Maria, 1983, "Alltag oder Alltagswelt: Problemfeld oder Spekulation im Wissenschaftsbetrieb," *Zeitschrift für Volkskunde* 79: 1~14.

Jeggle, Utz, 1978, "Alltag." In *Grundzüge der Volkskunde*, herausgegeben von Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, und Martin Scharfe, 81~126. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Köstlin, Konrad, 2006, "Der Alltag als Thema der Europäischen Ethnologie." In *Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltagen seit 1945. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2004 in Sankt Pölten*, herausgegeben von Olaf Bockhorn, Margot Schindler, und Christian Stadelmann, 19~33. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.

Lipp, Carola, 1993, "Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts," *Zeitschrift für Volkskunde* 89: 1~33.

Schmidt-Lauber, Brigitta 2007. “Feldforschung: Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung.” In *Methoden der Volkskunde – Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Albrecht Lehmann und Silke Göttsch, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 219~248. Berlin: Reimer.

Schmidt-Lauber, Brigitta, 2010, “Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach.” In *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp*, herausgegeben Michaela Fenske, 45~61. Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 5. Münster: Lit.

‘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.”[1] 어떤 학자는 튀빙겐 민속학파의 ‘일상’(Alltag) 개념은 알프레드 슈츠(Alfred Schutz, 1899~1959) 등의 지식사회학 의미상의(즉 주체 간에 상식을 공유함) 경험 층면을 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 층면의 ‘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 최초에 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 의견(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 공통된 인식이 진정한 의미에서 아직 제도화되어 있지 않다. 바로 이러한 이유로 인해 '일상'이 '상(常)'이 아님(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 충분하게 표현할까 고려할 때, 반대로 중국의 보통사람이 본래 갖고 있는 상식감(常識感), 공평감(公平感), 정의감(正義感)은 일상생활에서 보편적인 인정과 공개적인 표현을 얻기가 늘 어렵다. 그들이 악셀 호네트(Axel Honneth, 1949~)와 같이 이미 '법정 자유의 병태(病態)'[9]를 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 전제가 결여되어 있다는 점이다. 우리는 먼저 이 실천 전제가 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 어째서 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 주체로 간주하기 위한 이론조건을 창조할 수 있고, 중국의 '일상'은 비로소 충분하고 정당한 당연성을 가질 수 있다. 그렇지 않으면 여전히 각종 이유와 핑계의 구속을 받을 것이다.

셋째, 가오빙중은 '생활세계' 개념이 민속에 경험의 전체성(totality)을 부여할 것이라고 생각하였다. 이 기초 위에 뤼웨이와 필자는 선험의 전체성(totality)을 추가하려고 시도하고 있다. 왜냐하면 사람이 실천할 때의 주관적 의도성(intentionality)과 주관적 목적성은 결코 경험으로부터 오는 것이 아니라 선험으로부터 오는 것이기 때문이다. "이 때에, 선험적인 사고(思考) 차원을 도입하는 것은 필요하고 필수적이며 심지어는 필연적이다." 그래서 "경험과 선험 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 선험이념을 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, 군중 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, 이성 상식의 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, 얄팍한 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 대충 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."[16]라고 말한 바와 같이, 독일어 Volkskunde의 본뜻은 바로 보통사람들의 일상생활을 연구하는 '민학(民學)'이었다. 기실, 일찍이 1930년대, 중국학자 장샤오위안(江紹原)과 판옌(樊縯)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출판사, 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 뤼웨이, 「민간문학－민속학 연구 중의 성질세계, 의미세계와 생활세계: <가요(歌謠)> 주간을 다시 읽는 두 가지 목적」, 『민간문화논단』, 2006년 제3기.

6 후샤오후이, 「민속과 생활세계」, 『문화유산』, 2008년 제1기 참조.

7 딩양화(丁阳华), 「한레이(韩雷), 민속학 중의 '생활세계'를 논함」, 『溫州대학학보』, 2008년 제4기 참조.

8 장추이샤(张翠霞), 「상인(常人) 방법학과 민속학 '생활세계' 연구책략: 민속학 연구범주와 패러다임의 전환에서부터 말하다」, 『中央民族대학학보』, 2011년 제5기; 샤오후이광(邵卉芳), 「'생활세계'의 재인식」, 『민속연구』, 2012년 제6기; 왕제원(王杰文), 「'일상생활의 계몽'을 초월하다: 경험문화연구에 관한 이해와 비평」, 『문화유산』, 2014년 제6기 참조.

9 (독일) 악셀 호네트, 『자유의 권리』, 왕쉬(王旭) 역, 社會科學文獻출판사, 2013년, 제138~151쪽 참조.

10 뤼웨이, 「민속학의 코페르니쿠스적 패러다임」, 『민속연구』, 2013년 제4기.

11 뤼웨이, 「민속학의 코페르니쿠스적 패러다임」, 『민속연구』, 2013년 제4기 참조.

12 뤼웨이, 「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, 제86쪽.

17 가오빙중, 「중국 민속학의 신시대: 공민(公民) 일상생활의 문화과학을 개창(開創)하다」, 『민속연구』, 2015년 제1기.

일상 이야기와 세상 이야기(世間話):

레만 저『경험에 대해 이야기하는 것: 이야기의 문화학적 의식분석』을 중심으로

홋쿄 하카루
번역: 김 현정

들어가는 말

일상 개념이 독일 민속학의 핵심 개념으로 논의의 중심에 놓여진 1970년대 이후 설화 연구(이야기 연구)에서도 '일상 이야기'라는 새로운 연구영역이 개척되었다. 일본에서는 보통 '세상 이야기'라고 인식되는 '일상 이야기'가 독일에서는 기존 민속학의 전통적 장르 연구와 병행되어 평범한 사람들이 일상에서 실제로 어떤 이야기를 하는지 또 그러한 이야기가 민속학 연구의 대상이 될 수 있는지에 대한 논의가 이뤄졌다. 그 때 생애사를 중심으로 '일상 이야기' 연구에 대해 규명하고자 한 사람이 바로 알브레히트 레만이다.

이 글에서는 바우징거가 제창한 '일상 이야기'가 민속학적 이야기 연구 속에서 어떻게 전개되었는지 간단히 개관한 다음에 '일상 이야기' 연구를 '이야기의 일상' 연구로 전환시키고 의식분석 연구로 발전시킨 레만의 이야기 연구의 틀에 대해 특히 그의 최근 이론서인『경험에 대해 이야기하는 것』(2007)에 제시된 이론 체계를 중심으로 살펴보고 '일상 이야기' 연구의 '일상학'으로서의 가능성을 논해보고자 한다.

1. 이야기 연구의 대상 '일상 이야기'

헤르만 바우징거에 의해 민속학 연구에 도입된 '일상 이야기'(Alltägliches Erzählen) 개념은 민중시(Volkspoesie)의 안티테제인 이야기의 재발견을 통해 탄생되었다. 이는 전후 독일 민속학이 고대학에서 일상학으로의 대전환을 꾀한 움직임과 같은 축에 있었다.

바우징거의 개념에 따르면 '일상 이야기'는 "대조적・보완적 개념이다. 종래의 민속학적 채집・연구 활동으로부터 형성된 민간설화(Volkserzählung)라는 용어로는 포괄할 수 없는 이야기의 한 영역이며, 유형화될 조짐이 보이는 다른 이야기로서 전통적인 형식 및 장르와 대치되는 것이다. 특히 전승설화가 희박해지면서 생겨난다."[Bausinger, 1958=1994: 177, 일부 번역문 변경]

『아이들과 가정의 메르헨』(*Kinder- und Hausmärchen*) 등장 이후, 그림 형제에 의한 민간설화

의 분류－옛날이야기(Märchen), 전설(Sage), 이후의 우스운 이야기(Schwank)를 더한 세 장르가 독일 민간설화(구승문예) 연구의 중심으로 확립되었다. 이 중에서도 옛날이야기는 민중시(Volkspoesie)를 체현하는 것으로서 구승문예를 대표하는 장르로 여겨지게 되었다[ebd.: 169]. 그러나 19세기 낭만주의 화가들이 그린 것과 같은 램프의 옅은 불빛에 감긴 실 짜는 방(Spinnstube)에 사람들이 모여 옛날이야기나 전설,[1] 우스운 이야기에 귀를 기울이는 '이야기 공동체'(Erzählgemeinschaft)는 20세기의 독일어권에서 거의 자취를 감추고 전통적 장르의 이야기는 과거의 것이 되어 갔다[Uffer 1983: 21].

전승으로서의 이야기가 쇠퇴하는 중에 헤르만 바우징거는 독일 남부 슈바벤 지방의 마을에서 조사를 하고 박사학위논문으로 '살아있는 이야기: 북동 베르텐베르크 조사에 기초한 민간설화의 생명에 관한 연구'(1952)를 저술했다. 여기에서는 그 당시까지의 대표적인 장르－옛날이야기, 전설, 우스운 이야기, 성자전설(Legende) 등에 속하지 않는 다양한 이야기의 존재가 확인되었다. 옛날이야기나 전설을 명절 옷이라고 한다면 일상적으로 이야기되는 평상복과 같은 이야기를 묶어서 바우징거는 이후에 '일상 이야기'(Alltägliches Erzählen)라고 명명했다.

바우징거가 '일상 이야기'론을 펼친 것은 1958년에 창간된 국제 구승문예잡지 『Fabula』 창간호의 권두 논문에서였다. 이는 종래의 전통적 장르 연구에 주의를 환기시키고 현대적 이야기 연구에 신천지를 고하는 것이었다. 바우징거는 현대에서 전통적 장르인 이야기가 쇠퇴한 것은 설화가 존립할 조건인 '화자의 시야의 협소함'이 해소되고 공상 세계가 배제되어간 과정과 관련이 있음을 지적했다[Bausinger, 1958＝1994: 152]. 이러한 생각은 이후 『과학기술세계의 민속문화』(*Volkskultur in der techinischen Welt*)(1961)에서 강조한 민속세계의 변용은 과학기술의 발달에 따른 '지평선'(Horizont) 확장에 기인한다는 이론적 틀과도 연관되는 것이다. 즉 상대적으로 자립된 농촌 공동체에서 외부세계와의 교류가 활발해짐에 따라 농촌 공동체의 현실세계에 외부세계가 침입해 들어와 설화를 형성했었던 공상세계의 영역을 위협하는 사태가 벌어졌다는 것이다.

2. 일상 이야기에서 이야기의 일상으로

특히 옛날이야기(Märchen)와 같은 픽션 장르가 살아있는 이야기로서 현대사회에서 쇠퇴해가는 것은 어쩔 수 없는 일이다. 그렇다면 본디 민속학이 연구대상으로 삼아온 농촌사회, 나아가서는 도시주민, 그리고 현대의 우리들은 일상 속에서 어떤 이야기를 하고, 해왔는가?

바우징거가 '일상 이야기'를 제창하기 이전에도 민간설화 연구자들은 전통적 장르와는 이질적인 "다른 이야기"의 존재에 대해 정면에서 논하지는 못했지만 시사한 적은 있었다. 동시대의 이야기의 일상을 파악하고자 하는 여러 시도가 있었는데, 그중 마티아스 첸더(Mathias Zender)는 '여행 체험담'이나 '군대 이야기,' 알프레드 캄만(Alfred Cammann)은 '전선 이야기,' 헝가리에서 조사한 린다 데그(Linda Dégh)도 이른바 '진짜 있었던 이야기' 등이 동시대의 환담에서 중요한 위치를 차지하고 있음을 지적했다. 그중에도 오토 브링크만(Otto Brinkmann)은 일상 이야기가 이루어지는 장소에 본인 스스로가 내부자로 참여함으로써 실감나는 커뮤니케이션의 장소 그 자체에 대해 기록하는 독자적인 시도를 했다[Bausinger, 1977: 324].[2] 또 브링크만 등 설화 채집자가 제외시킨 실제 체험에 기초한 이야기, 특히 일상적 화제의 대부분을 차지한 '일'에 관한 이야기를 1980년대 이후 적극적으로 다룬 연구자는 구 동독의 민속학자인 지그프리트 노이만(Siegfried Neumann)이었다.

일상적 커뮤니케이션 속에서 우리들은 '일'에 대해 이야기하는 경우가 많다. 대다수의 사람들에게 있어 일은 일상생활의 일부일 뿐만 아니라 생활세계의 대부분을 차지한다. 때문에 일은 항상 최대의 관심사였다. 일본이라면 퇴근 후 동료와 한잔하고자 들리는 이자카야, 또 가정에서 '일'에 대해 이야기

하는 것은 말 그대로 '이야기의 일상'을 구성하는 한 장면이라 할 수 있다.

노이만은 바우징거에 의한 '일상 이야기' 연구에 대한 제언이 이루어진 후, 일에 대한 이야기를 일상 이야기의 한 장르로서 민속학적 설화연구에 도입하고자 했다. 사람들이 기회가 있을 때마다 체험된 일이나 직장에서 일어난 일에 대해 이야기하는 것은 단순한 정보의 교환 혹은 '보고' 이상의, 청자에게 적극적으로 자신의 체험을 스토리가 있는 이야기로서 전달하고자 하는 '이야기'로서의 의미를 지닌다. 그러나 오랜 노동생활의 다양한 체험들 전부가 이야기되는 것은 아니며, 이야기할 가치가 있는 체험이 선별되어 일상적 자리에서 대부분 자발적으로 이야기된다. 노이만은 이러한 기억의 축적 속에서 끄집어내어지고 이야기되는 특별한 '일의 추억'(Arbeitserinnerung)을 민속학적 설화연구로 대상화할 수 있다고 생각했다. 노이만은 동시대의 일상적 이야기 중에서 전통적 장르와는 다른 이야기를 찾아내고자 시도하였다.

물론 브링크만의 이야기의 장소에 대한 민족지적 실험이나 노이만의 일에 대한 이야기라는 방법 등은 '전승적 세계'와 대치되는 '일상'이라는 새로운 차원의 이야기를 실제 사례를 가지고 제시하였으며 '이야기의 일상'을 파악하고자 하는 시도였다. 하지만 이러한 시도들은 전통적인 장르 체계에 새로운 이야기 장르를 더하는, 다시 말해 전통적 장르 체계 내부에 머무르고자 한 점에서 전통적 민간설화학의 연장선상에 있었다.

하지만 실제 일상생활 속에서 사람들이 어떤 이야기를 하는지, 또 어떤 자리에서 누구에게 어떻게 이야기하는지, '이야기하는 것'이 일상에서 어떤 의미를 지니는지에 대한 의문이야말로 '이야기의 일상'을 묻는 작업이다.[3]

그러나 종래 텍스트를 중시하는 구승문예 연구에서 일상 이야기는 뛰어난 화자에 의해 교묘하게 이야기되는 문예적 가치가 높은 '순수한' 민간설화로는 인식되지 못했다. 또 방법론적으로는 무수한 개인들에 의해 무수한 체험들이 이야기되고 있다면, 그러한 이야기들을 수집하고 분석하는 일, 그리고 전통적 장르에서 이루어졌던 것처럼 그 이야기들 속에서 어떤 공통된 형식이나 기능을 도출한 후 문화학적 • 사회학적 결론을 이끌어낸다는 것은 지극히 어려운 일로 여겨졌다.

망설이던 설화 연구자들과는 달리 1970년대 후반부터 일상 이야기, 특히 체험에 기초한 이야기를 적극적으로 대상화한 것이 알브레히트 레만이다. 박사논문에서 노동자 마을의 민족지를 기술한 후, 레만은 함부르크 노동자들의 생애사를 광범위하게 수집하는 프로젝트를 주도하는 과정에서 질적으로도 양적으로도 충분한 자료를 모아 '일상에서 이뤄지는 자신의 체험에 대한 이야기'에 대해서도 심도 있게 고찰했다.[4]

3. 일상 이야기의 기능에서 의식 분석으로

레만은 바우징거나 '일 이야기'로서 실제 사례연구를 수행한 노이만과는 연구의 입각점이 달랐다. 바우징거가 일상 이야기가 지니는 전통적 장르와의 기능적 등가성이나 전통적 장르로의 이행에 주목했고, 노이만은 기억이라는 단순 형식으로 분류함으로써 고전적 장르론과 연결시켰던 것과는 다른 점에 레만은 주목했다. 즉 "내게 중요한 것은 일상에서 끄집어내어진 자신의 체험이나 관찰에 의한 현대적 이야기가 화자 및 청자에 대해 지니는 기능들이다. 커뮤니케이션 수단, 자서전(Autobiographie), '뜻을 제대로 표현한' 편지, 회화, 이야기 모두 전승(Tradition)에 의한 것과 똑같이 개인적인 양식에 따라 만들어진다. 이러한 형식들은 사람들 사이의 관계성을 뛰어넘은, 그들 고유의 형식적 법칙에도 따르고 있다는 것이 내 생각이다"[Lehmann, 1978: 199].

레만이 중시하는 '이야기'의 기능이란, 단순화시켜 말하자면 사람은 어째서 이야기하는가, 누구에게

들려주고 싶은가, 청자에게 생각을 전달하기 위해 어떻게 이야기하는 것이 적절하다고 여겨지는가이다. 여기서 문제가 되는 것은 개개인의 이야기가 지니는 형식적인 룰이다. 화자의 이야기하고 싶은 욕구는 청자에게 무언가에 대해 정확히 전달하고 싶다는 욕구라고도 할 수 있다. 그러나 화자가 자신의 의도를 상대방에게 정확히 전달하기 위해서는 청자와 공유된 이야기의 형식을 이용해야만 한다. 레만이 말하는 '기능'이란 특정 형식을 지닌 이야기가 갖는 화자・청자의 관계성 속에서의 화자, 청자에게 있어서의 의미이다. 화자가 어떤 이야기를 하는 것은 때로는 자기 현시이며 안심하기 위해서이기도 하고 순수하게 청자를 즐겁게 하기 위해서이기도 하다. 즉 언제나 청자와의 관계성에 좌우된다. 또 그러한 이야기는 일정한 형식을 지니고 있기 때문에 분석자는 그러한 일정한 기능을 식별할 수 있다.

우리들의 일상적 환담을 떠올려보면 최근 자신이 체험한 것, 혹은 자신의 반생을 돌이켜보고 과거의 체험을 이야기하는 것은—그것이 달변인가 아닌가는 차치하더라도—결코 적지 않다. 또 그러한 체험담의 교환에서는 화자와 청자의 역할이 끊임없이 바뀌며 고정된 것이 아니다. 일상 이야기의 자리에서 화자와 청자의 역할이 끊임없이 바뀐다는 커뮤니케이션의 방식이야말로 '일상 이야기'의 특징이다. 레만이 강조하는 것은 이야기가 이뤄지는 자리에서의 사회적 관계가 이러한 이야기의 역할을 결정지을 뿐만 아니라 이야기의 내용까지도 좌우한다는 점이다. 그냥 생각해 보더라도 전혀 모르는 상대에게 자신의 가치관의 본질에 관한 이야기를 죄다 하는 일은 극히 드물다. 이처럼 화자와의 친밀도에 따라 이야기의 내용이 달라진다는 것은 당연한 일이다. 또 의식하든 안하든 이야기의 자리에서 화자와 청자 사이에 사회적 지위의 차이가 있는 경우 혹은 이성・동성, 연령차, 음식이 수반되는 자리인가 등의 상황에 따라 이야기의 방식과 내용이 달라진다는 것은 누구나 경험적으로 알고 있다. 이것은 민속학에서 조사자와 제보자의 관계에도 물론 적용된다. 레만이 현재에 대한 연구로서의 '일상 이야기'를 통해 밝히고자 하는 것은 시대를 초월해 존재하는 '이야기의 근본적인 상황'이라기보다 현재에 특징적인 사회적・문화적 조건에 영향 받는 이야기의 방식과 커뮤니케이션의 과정을 좌우하는 사회적 다이너미즘 속에 위치하는 이야기이다[Lehmann, 1978: 200].

자신의 체험에 대한 이야기를 그러한 커뮤니케이션의 과정 속에서 분석해보면 다른 기능을 가진 이야기가 존재함을 알게 된다. 레만은 그러한 이야기의 기능을 '개별화의 기능'(Individualisierende Funktion), '연대화의 기능'(Solidarisierende Funktion), '진통의 기능'[Sedative Funktion]이라고 설명했다[ebd.: 212ff.]. 이후에 레만은 '정당화의 기능'(Rechtfertigungsgeschichte)을 추가했다[Lehmann, 1980]. 구체적인 사례로서 먼저 '개별화의 기능'을 지니는 이야기에 대해 살펴보자.

(사례1)

'넌 내일부터 일 배우러 가야 된다'고 아버지가 말씀하셨습니다. 제가 '어디로?'라고 묻자 'W에'라고 대답하셨습니다. 그곳은 집에서 15km 떨어진 곳이었습니다. '아버지는 대체 어째서 그런 말씀을 하시는 겁니까?' '이미 모든 건 정해져 있다'고 아버지는 말씀하셨습니다. 그로부터 7년인지 8년이 흐른 후에 아버지의 생각을 알게 되었습니다. 전 그 당시 러시아에 있었습니다. 밤에는 큰 방에서 잤습니다. 그 방은 병사들로 꽉 찼습니다. 그래서 전 그 사이에 껴서 누웠습니다. 푹 잘 수 없었습니다. 다만 휴식을 취할 뿐이었습니다. 제 세 줄 앞에서 코고는 큰 소리가 들렸습니다. 제가 뭐라고 한 마디 하자 '어, 그 목소리 들은 적이 있네.' 전 앞을 보고 '아이구 깜짝이야'라고 생각했습니다. 거기에 있던 건 아버지의 친구 분으로 4년 동안 만난 적이 없었습니다. 그곳에서 그가 아버지와 스승과 함께 제가 일을 배우러 갈지에 대해 내기를 한 것을 알게 되었습니다. 그는 내기에서 졌습니다. 왜냐면 전 실제로 일을 배우러 갔기 때문입니다. 참 있을 수 없는 일입니다. 이런 일은 그 누

> 구도 체험할 수 없을 겁니다. 텔레비전에서 방송해도 될 정도입니다. (55세, 정밀기계공) [Lehmann, 1978: 207]

이 이야기는 러시아에 이민 갔던 화자가 자신을 두고 내기를 한 아버지의 친구와 몇 년 만에 예상치 못하게 조우한다는 우연에 대한 것이다. 이러한 자신만의 체험이라는 것을 이야기하고 싶어 하는 욕망을 누구나 가지고 있다. 한 번뿐인 특별한 체험을 타인에게 이야기하는 것은 타자로부터 자신을 구별하고 싶어 하는, 즉 차별화하고 싶어 하는 욕구에서 비롯된다.

다음으로 '연대화의 기능'을 지니는 이야기이다. 이것은 화자가 특정 집단의 구성원으로서 집단에서 공유한 체험을 이야기하고 집단의 결속과 연대감을 확인하는 것이다. 이러한 이야기는 학교 동창회나 클럽 모임, 퇴역군인의 모임 등 지속적인 집단에서 이루어진다. 이 이야기는 예를 들면 '3년 전에 모두 함께 축하했던 것처럼…' '우리 모두가 시합에 이겼을 때처럼…'과 같이 '모두의 이야기'(Wie-wir-Geschichte)의 형식을 취하는 경우가 많다. 집단이 승리를 거두거나 난국을 헤쳐 나오거나 무언가를 잃어버렸다는 공통된 체험을 이야기함으로써 화자는 연대의식을 강화하고 집단 내 아이덴티티를 재확인하게 된다. 또 때로는 집단의 특정 멤버 혹은 집단에 대한 적대자를 놀리거나 경멸함으로써 연대의식을 고취시키기도 한다. 이런 때에는 이른바 전통적인 장르인 우스운 이야기와 유사한 형식을 취하기도 한다[ebd.: 211]. 또 집단 내 특정 개인에 대해 반복적으로 이야기함으로써 집단 내 공유된 개인 일화적인 것, 또는 특정 장소와 연결된 장소 전설(Ortssage)적인 전승설화가 될 수도 있다[ebd.: 213].

개별화, 연대화 기능과 함께 종종 일상 이야기에 등장하는 것이 '진통 기능'이다. 이 분석개념은 의학용어에 유래하는데, 약물 등으로 아픔을 완화시키는 것처럼 화자가 힘든 인생의 현실에 대해 이야기함으로써 그 아픔을 완화시키는 기능을 지닌 이야기이다. 이 이야기는 두 가지로 분류할 수 있다. 하나는 화자가 자신의 부정적인 체험을 재해석하는 것, 사실을 수정함으로써 체험의 아픔을 긍정적으로 재인식하는 이야기이다. 또 하나는 동료의 불행한 운명을 이야기함으로써 자신의 삶의 고달픔을 이겨낼 수 있는 힘을 얻는 이야기이다[ebd.: 213]. 예를 들어 직장에서 부당한 지위에 만족해야 하는 것에 화가 난 화자가 상사와의 알력에서 벗어나고 나중에는 상사를 이긴다는 내용으로 이야기되어지는 경우, 이 이야기는 화자에게 진통 효과를 준다. 다만 이러한 이야기가 이뤄지는 자리에서 청자가 현실을 확인하는 듯한 질문을 해서는 안 된다는 암묵적 합의가 있다[ebd.: 213~214].

레만은 위 세 가지 이야기의 기능과 함께 또 하나 중요한 기능을 지니는 이야기에 대해 지적했는데, 바로 '정당화의 이야기'(Rechtfertigungsgeschichte)이다.

사람들에게는 지금까지의 인생의 발자취를 반성하고 해석할 때 자신에게 불쾌한 일이나 타인에 밝히고 싶지 않은 일이 있다. 만일 그러한 일을 있는 그대로의 진실로서 밝혀야만 한다면 화자는 청자에게 받아들여질 수 있는 형태로 이야기할 필요가 있다. 특히 사회의 중심적인 가치관에 상반되는 행위나 일에 관여했을 경우 등은 그에 관여한 자신을 정당화하고 이유를 들어야만 자신의 아이덴티티가 위기에 빠지지 않는다. 레만은 함부르크 노동자의 생애사를 수집하면서 화자의 인생에 대해 이야기할 때 불가피했던 나치 정권 아래 나치와의 관계에 대해 이야기하는 부분에서 그러한 이야기의 기능, 형식을 발견했다. 전후에는 나치와의 관계에 따라 공적인 사회에서 배제되거나 세대 간의 분열을 낳기도 한다. 자신의 과거에 대해 이야기할 때에 나치 시대의 자신을 어떻게 이야기하는가, 그것은 보통 사람들의 이야기의 일상에서도 중요한 과제였다. 어떤 이는 침묵하고 어떤 이는 언급하고 싶지 않은 과거를 '정당화의 이야기'로 이야기한다. 다음 사례가 그러하다.

(사례2)

마지막 학년의 해의 일을 지금도 똑똑히 기억하고 있습니다. 1930년이었습니다. 당시 근처에 가구를 만드는 사람이 살고 있었습니다. 지금 제케 역 쪽으로 이사했는지 어떤지는 잘 모르겠습니다. 실업! 제 아버지도 일자리를 잃고 농가에서 일을 도와야만 했습니다. 남자들은 그 때 길거리에 꼼짝 않고 서서 무슨 일을 시작해야 할지 망연자실해 하고 있었습니다. 제 형은 교직을 찾을 수 없었습니다. 형도 몇 번 농가 일을 도우러 갔습니다. 그리고 정치상황이 불안해졌습니다. 제국의 깃발, 공산주의자, 나치! 참 가혹한 시절이었습니다. 그래서 전 1933년에 들어갔습니다. 학교에는 특히 연세 많으신 선생님이 있었습니다. 젊은 선생님도 있었습니다만, 지금 어떻게 지내고 계시는지. [(Lehmann), 1980: 207]

이 이야기의 화자인 D씨는 함부르크 조선소의 점포수리공이다. 이 이야기는 레만과의 대화 중에 수록된 것인데, D씨는 이 이야기를 하기 전에 본인이 사회주의적 노동자의 전통 속에 있음을 설명하고 당시 본인의 정치적 입장을 밝힌 다음에 나치 청년단에 입대했음을 이야기했다. 이러한 순서로 이야기되는 D씨의 나치 조직으로의 가입에 대한 결단이 정세불안, 사회적 궁핍상태에서 이성적 판단이 어려웠고 어쩔 수 없었다고 이야기되었고 본인의 체험에 대해 말하는 이야기 속에 자주 등장했다.

이렇게 이야기의 기능을 화자・청자의 역사적・사회적 맥락에서 해석하는 분석방법은 궁극적으로는 화자・청자의 의식 분석으로 이어진다. 이것이 레만이 제창하는 '의식 분석'(Bewusstseinsanalyse)이다.

의식 분석으로서의 이야기 연구는 화자를 설화의 외부에 두고 설화의 맥락 그 자체를 분석하는 기존의 민간설화 연구방법과는 전혀 다르다. 다양한 상황에서 화자의 발화 행위로서의 이야기에 주목하는 이른바 퍼포먼스 연구와도 다른 방향성을 지닌다. 이러한 방법론과 의식 분석 사이의 가장 큰 차이점은 개체화 혹은 대상화된 이야기의 텍스트나 행위로서의 이야기가 분석 대상이 되는 것이 아니라, 화자의 주관성을 문제 삼는 데 있다. 즉 의식 분석에서는 이야기에 나타나는 화자의 일상적 사고양식, 의식, 세계에 대한 해석이 문제시된다. 또 이러한 주관성은 때로는 화자 개인의 의식을 초월한 집합 의식, 현상학적으로 말하자면 간주관성을 지니는 경우도 있다. 레만의 의식 분석이 독특한 것은 이러한 의식이 항상 특정한 형식을 지닌 이야기로 표출된다는 전제에 서 있다는 점 때문이다. 레만에게 있어서 "의식 분석으로서의 이야기 연구의 실천이란, 일상적 이야기의 법칙과 장르를 찾아내는 것, 그것을 정확히 기술하는 것, 그 맥락에서 분석하는 것, 그 이야기들에 이름을 붙이는 것, 그리고 개개인과 집단 문화 속에서 그 이야기들이 갖는 기능적 의의를 분석하는 것"이다[Lehmann, 2001=2010: 47, 일부 재번역]. 종래 설화연구에서 우월적 지위를 차지했던 것은 전승된 이야기였다. 여기에서 화자의 의식, 더 나아가 화자를 포함한 이야기 공동체의 의식의 문제는 등한시되었다고 할 수 있다.

4. 『경험에 대해 이야기하는 것』: 의식분석으로서의 이야기 연구로

레만의 종래 이야기 연구를 이론적으로 총괄한 책이 『경험에 대해 이야기하는 것』(Reden über Erfahrung)이다. 이 책에서는 '일상 이야기'의 사례를 수집하고 '이야기의 일상'의 양상을 민족지적으로 기술하기보다는 '이야기하는 것' 자체를 고찰의 대상으로 삼고 민속지적 이야기론(narratology)의 전체상을 제시하고자 하고 있다.

레만은 '이야기하는 것'이 인간의 본성이라고 설명한 크루트 랑케의 '호모 나란스'(Homo Narrans)라는 용어를 출발점으로 하여 '이야기된 내용'으로서의 텍스트론이 아니라 '이야기하는 행위" 자체, 그

리고 의식의 내용이 언어화되는 '이야기되는' 과정과 맥락에 대해 자세히 논했다. 이미 레만의 기존 일상 이야기 연구에서 반복적으로 주장되어온 것처럼 전승적 설화와 일상에서의 이야기는 대부분의 일상 이야기가 '경험'(Erfahrung)에 대해 이야기한다는 점에서 크게 다르다. "우리들이 이야기하는 모든 내용은 경험을 표현하고 있다. 그리고 경험은 이야기의 형태로 전달된다"[Lehmann, 2007: 9] 라고 저서 앞부분에서 지적하였듯이 우리들이 일상적 커뮤니케이션 속에서 이야기하는 것은 당연히 '경험'에 관한 이야기 혹은 '경험'에 기초한 이야기라는 전제에서 출발하고 있는 것이다.

그렇다면 경험은 어떻게 만들어지는가? 개개인의 경험은 원칙적으로는 개인의 생활사에 유래하는 것, 시대정신(Zeitgeist), 공상이 혼재된 이미지의 방대한 집적으로 이루어진다[ebd. 35]. 경험의 이야기는 이러한 경험들을 회상함으로써 만들어진다. 종래 민속학적 설화 연구에서도 전통적인 장르까지 포함하여 대부분의 이야기가 다양한 미디어의 영향을 받는다는 지적이 일찍부터 있었다. 레만에 의하면 경험은 이념적 수준에서 '일차적 경험'과 '이차적 경험'으로 구별되지만, 실제로는 서적, 신문, 잡지, 인터넷 텍스트 등의 문자매개물, 사진, 여행 팸플릿, 사진이 포함된 여행기사, 영화, 텔레비전 프로그램 등의 시각적 체험까지도 개인적 체험 속에 녹아들어가기 때문에 일차적, 이차적 경험을 이야기의 텍스트만으로는 명확히 구별하기 어렵다. 또 경험은 직접적 체험이나 미디어를 통한 이차적 경험이 역사적으로 중첩되면서 형성된다는 의미에서 역사성을 내포하기도 한다.

레만은 사람들의 일상에 대한 의식이 생활사적인 개별 사실들을 어떻게 이해하고 재구성하는지를 분석하는 일이야말로 문화학적 의식 분석의 중심 과제라고 보았다. 또 생활사라는 맥락에서 이야기에 의해 표출되는 경험이 다양한 유래를 가지고 복잡하게 얽혀 있기 때문에 그것이 의식에 미치는 다양한 영향을 분석하는 일은 '경험에 대한 이야기'(Erzählugeschichte) 연구의 중심 문제라고 논했다 [ebd.: 43].

또 레만은 이야기되는 경험이 형성되는 과정뿐만 아니라 이야기가 이루어지는 장소, 즉 이야기의 상황도 중시한다. 특히 이야기를 특징짓는 큰 요인으로서 이야기가 이루어지는 상황의 분위기(Atmosphäre)를 지적했다.

종래의 이야기 연구에서는 "상황을 둘러싼 분위기는 우리들의 기분이나 신체적 상태에 영향을 미치"[ebd.: 69]고 있음에도 불구하고 이야기의 사회적 상황이나 주관적 생활경험에 대해서는 체계적인 연구가 이루어지지 않았다. 특히 기분(Stimmung)이나 분위기가 이야기에 미치는 영향에 대한 분석은 충분하지 않았다. "분위기는 주관적으로 경험"[ebd.: 69]되는 것이지만, "분위기는 개인적인 것을 초월한 문화의 일부이다. 분위기는 소리, 냄새, 시각적 인상으로 경험되고 소여의 패턴에 따라 경험되며 최종적으로는 이 토대 위에서 말로 전달된다"[ebd.: 69~70]. 그리고 이러한 분위기는 주관적인 회상을 통해 복원된 텍스트로 종종 보존된다. 때문에 이야기 연구자는 이야기 텍스트로부터 이야기가 이루어진 장소의 분위기를 추출하는 것이 가능하다. 또 이야기가 이루어지는 장소의 분위기를 구성하는 요소로서 그곳의 사물, 사람, 공간, 경관도 중요한 역할을 한다. 이러한 이야기가 생성되는 장소의 분위기를 형성하는 다양한 요소들을 이야기로부터 해석하는 것, 또 청자인 연구자도 이야기가 이뤄지는 장소의 분위기까지 공유하며 기록할 필요가 있겠다.

5. 이야기의 상황과 연구영역

이야기 분석에서 분위기가 갖는 중요성을 검토함에 있어 레만은 몇 가지 구체적인 연구영역을 지적했다.

기분 혹은 분위기는 미시적 수준에서 실제 이야기가 이루어지는 장소의 맥락에 영향을 줄 뿐만 아

니라 거시적 수준, 즉 큰 역사 속에서도 이야기 문화의 형성에도 영향을 끼친다. 이를 가장 현저히 관찰할 수 있는 것이 전쟁 중의 이야기이다. 특히 '소문'(Gerüchte)은 전쟁 중 "이야기의 선택지일 뿐만 아니라 선전의 원동력과 그 내용으로 발전했다. 이 두 가지 정보체계의 상호작용은 공식적으로 받아들여진 것과 비판적인 일상 이야기의 문화를 형성했다"[ebd.: 100]. 제2차 세계대전 때 나치 통치 아래서 소문은, 통치자에게는 국민과의 커뮤니케이션을 대체하는 시스템으로서 국민감정(Volksstimmung)을 미루어 짐작할 수 있는 정보원이었기 때문에 경찰은 적극적으로 술집이나 도시철도 등의 공공장소에서 소문을 포함한 '일상 이야기'를 수집했다. 예를 들자면 베를린에서 종전의 해에 다음과 같은 일이 관찰 기록되었다.

> "3월 18일 트레이프타워 공원에서 나이 지긋한 한 여성이 불타는 집들을 바라보며: 여기서 전쟁이 끝나지 않는다면 더 끔찍한 일이 일어날 것 같아. …또 다른 여성: 이 살육은 무엇을 위한 것이지? 어째서 전쟁이 안 끝나는 걸까?"

> "입소문인가? 아우구스텐부르거 광장(베를린 북쪽) 지구에서 또 다른 날 다음과 같은 일이 관찰되었다. 시장 봉지로 '무장한'(bewaffnete) 2, 3명의 여성들이 다른 장소에서 또 다른 한 명의 여성 주위에 모여들었다. 그 여성은 다른 여성들에게 속삭이듯이 지시를 내리고 있는 것 같았다. 감시자가 지나갈 때에는 분명 입을 다물었다. 이러한 여성들의 그룹이 같은 여성의 주위를 둘러쌌지만 금세 흩어졌다. 여기에서는 어떤 입소문과 같은 정보가 공유되고 있는 것 같아 보인다." [ebd.: 105]

첫 번째 사례는 소문이라기보다 매우 짧은 목격담이다. 이미 패색이 짙어진 독일에서 전쟁의 불꽃을 바라보는 여성의 염세적 기분, 종전에 대한 바람을 읽을 수 있다. 이 목격담의 보고자는 직접적 묘사는 아니지만 전시 베를린의 분위기를 전하고 있다.

두 번째 사례는 1930년대 대도시의 기록영화에 등장하는 장면과 같다. 레만은 이 장면의 기록자가 그러한 영화의 영향을 받았으리라 지적하였다. 이러한 보고가 실제로 미디어의 영향을 받았는지의 여부는 차치하더라도, 여성들이 공공장소에 모여 정보를 교환하는 모습이 전쟁 중에 이루어지는 이야기의 일상적 풍경(Landschaft)[5]이었음을 추측케 한다. 위 두 가지 관찰 보고의 내용은 정보가 한정되고 관리되었던 역사적 상황 속에서 사람들이 이야기, 발언하는 일상적 분위기의 단편을 여실히 보여주고 있다.

레만은 이 밖에도 전쟁 중의 이야기로 전시의 기분・분위기를 조성한 영화 막간에 흘러나왔던 주간 뉴스(Wochenschau), 독일과 영국 사이의 도시 공습을 둘러싼 '보복'(Vergeltung)에 대한 이야기(어째서 우리 시민들이 폭격을 받아야만 하는가?), 적국 병사・포로, 점령지 주민들에 대한 '적에 관한 이야기'(Erzählen über Feinde), 전통적인 영웅 전설의 연장선 위에 있던 히틀러 신화 등도 분석의 대상으로 삼았다.

이상을 통해 레만에 의한 의식 분석으로서의 이야기 연구가 이야기된 텍스트 이상으로 맥락의 질에 분석의 비중을 두고 있음을 알 수 있다. 『경험에 대해 이야기하는 것』에서는 일상 이야기의 텍스트는 거의 제시되지 않았고 오히려 이야기가 이루어지는 장소를 만드는 기분, 분위기, 사회적 맥락, 역사적 상황 등과 같은, 이야기의 장소에 나타나는 이야기의 부분 부분들에 세심한 주의를 기울이고 그 이론적・방법론적 틀에 대해 논의하였다. 그런 의미에서 레만이 의도하는 이야기 연구는 이야기의 텍스트 이상으로 텍스트와 맥락 너머에 있는 일상 의식의 분석으로 수렴된다고 보아야겠다.

나오는 말

레만의 『경험에 대해 이야기하는 것』의 원제목은 *Reden über Erfahrung*이며 일반적으로 '이야기'를 의미하는 Erzählen, Narrativ와 같은 단어는 쓰지 않았다. 독일어 reden은 '말하다'라는 뜻과 비교해 보다 일반적으로 널리 이야기하는 것, 발화하는 것을 의미한다. 바우징거가 '일상 이야기' 개념을 제창한 후에도 설화 연구자들이 일상 이야기를 전통적 장르의 연장선상에서 문예로 위치지운데 반해 레만은 '일상 이야기'를 널리 일상에서 이루어지는 발화행위의 총체로 보았다. 때문에 reden인 것이다.

레만은 "주의 깊은 민속학 관찰자라면 예전부터 '문예'(Dichtung, 필자 주 '민간설화')가 '본래의 장소'를 가지고 있는 것, 또 구두로 전승되는 한 시적이지 않은 일상생활과 연관되어 있음을 알고 있었다. 일상에서 이러한 시적이지 않은 이야기, 자신의 인생에 대한 이야기가 이야기 연구 영역에 포섭된 후에 경험적 문화 분석이 우리들의 연구영역에서 중심을 이루게 된다"[ebd. 224]고 레만은 지적했다. 즉, 대부분의 경우 '일상 이야기'는 결코 문학적(문예적)이지 않다. 그렇기 때문에 민속학적 이야기 연구에서 문예성이라는 요건을 일부러 없애고 '이야기'하는 일상적 행위, 환언하자면 이야기의 문화를 있는 그대로 드러내고자 했던 것이다. 그리고 여기서 더 나아가 이야기를 통해 우리들의 일상에 대한 의식을 규명하고자 하였다. 종래 민속학은 오로지 전승이라는 이른바 무의식적인 과정만을 대상화했다. 하지만 일상에서 이야기한다는 행위는 스스로의 경험—이것이 일차적이든 이차적이든—을 의식화하고 언어화하는 과정이다. 레만이 주장하는 의식 분석은 전승문화적 설화연구를 '일상학'으로 전회시키고자 한 선언이라고 볼 수 있겠다.

注

1 전통적 장르의 전설(Sage)의 경우, 이른바 현대 전설(Moderne Sage), 현대의 전설적 이야기(Sagenhafte Geschichte von heute) 등에 현대의 설화연구가 주목하고 있듯이[Vgl.Brednich, 1990], 지금도 일상적으로 이야기되는 '살아있는' 장르로 볼 수 있다. 레만도 『경험에 대해 이야기하는 것』에서 연구 영역의 하나로 전시 중의 '현대의 신화・전설 형성'에 대해 논하였다[Lehmann, 2007: 127ff.].

2 브링크만은 출신지인 베스트팔렌 주 오베른부르크 마을에서 스스로 이야기의 자리에 참여하여 거기서 이야기되는 내용을 다른 사람들이 모르도록 조수에게 속기시키는 특수한 방법을 사용했다. 이후에 레만이 시도한 노동자 마을의 이야기에 대한 민족지[Lehmann, 1976]의 선구가 되는 일상 이야기의 민족지가 되었다. 그 관심은 어디까지 사회에 공유된 공통된 소재로서의 설화, 이른바 민속이었기 때문에 기록된 이야기는 전통적인 전설, 우스운 이야기로서 분류되는 것이 대부분이었다. 다만 바우징거의 '일상 이야기'에 분류될 수 있는 이야기도 포함되어 있다[Brinkmann, 1933].

3 일상의 이야기의 양상을 역사적으로 밝힌 희소한 연구로 루돌프 센다(Rudolf Schenda)의 『입에서 귀로』(Vom Mund zu Ohr)가 있다. 센다는 이 책에서 일상의 이야기의 자리에서 때로 '비일상'에 대해 이야기되는 점을 지적하였다[Schenda, 1993: 49].

4 레만이 전기적 이야기 자료를 축적하는 계기가 된 프로젝트의 배경에는 '노동자 생활,' '전쟁 포로,' '난민 설화,' '생활 키워드로서의 숲,' '인간 기록적/전기적 경험으로서의 기술' 등 다양한 체험의 국면에 주안점을 둔 전기적 이야기의 축적이 있었고, 이것은 함부르크 대학의 '일상 이야기 아카이브'의 기초가 되었다. 레만은 일상적 커뮤니케이션의 자리에서 텔레비전에 대해 이야기하는 장면을 관찰할 수 있지만, 그러한 이야기는 짧으며 결국 화제와 관련된 자신의 체험에 대한 이야기로 옮겨가는 일이 많다고 지적했다[Lehmann, 1976: 86].

5 풍경 내지 경관(Landschaft)은 레만의 의식 분석 연구에서 중요한 요소이다. 풍경은 이야기가 이루어지는 곳의 분위기를 구성하는 역할을 하는 동시에 일상 이야기에서 풍경 그 자체가 이야기의 대상이 되는 일도 적지 않다. 레만이 쓴 『사람과 숲』(Von Menschen und Bäumen, 일본어 번역서의 제목은 『숲의 민속학』)에서도 경관으로서의 숲에 대한 사람들의 의식이 분석의 대상이 되었다.

참고문헌

岩本通弥・法橋量・及川祥平編, 2011, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて―文化人類学・社会学・歴史学との対話―』, 成城大学民俗学研究所グローカル研究センター.

竹原威滋, 1985, 「ヨーロッパの世間話」, 『昔話―研究と資料14号 昔話と世間話』, 三弥生書店, 83~97.

ダンデス, アラン他著, 荒木博之編訳, 1994, 『フォークロアの理論 歴史地理的方法を越えて』, 法政大学出版局.

法橋量 1994, 「現代の歴史伝説―ドイツにおける第2次大戦についての噂と伝説」, 『世間話研究』 6, 20~29.

法橋量, 1999, 「体験と『日常の語り』－日独『世間話』研究に関する覚書」, 『世間話研究』 9, 102~113.

法橋量, 2010, 「現代ドイツ民俗学のブルーラリズム―越境する文化科学への展開」, 『日本民俗学』 263, 5~30.

Bausiger, Hermann, 1958, "Strukturen des alltäglichen Erzählens," Fabula 1, 239~254.(=1994, 竹原威滋訳, 「世間話の構造」, 荒木博之編訳, 『フォークロアの理論』, 法政大学出版局, 138~179)

Bausinger, Hermann, 1977, "Alltägliches Erzählen," Enzyklopädie des Märchens 1, Sp.323~330.

Bausinger, Hermann, 1980, Formen der Volkspoesie, Berlin: Erich Schmidt Verlag.

Bausinger, Herman, 1986, Volkskultur in der technischen Welt, Frankfurt/M, New York: Campus Verlag.

Brednich, Rolf Wilhelm, 1988, "Quellen und Methoden" Brednich, Rolf.W.(Hrg.)Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie, Berlin: Dietrich Reimer, 353~380.

Brednich, Rolf Wilhelm, 1990, Die Spinne in der Yucca-Palme: sagenhafte Geschichten von heute, München: C.H.Beck(=1992, 池田香代子・真田健司訳, 『悪魔のほくろ―ヨーロッパの現代伝説』, 白水社.)

Brednich, Rolf Wilhelm, 2001, "Methoden der Erzählforschung", Göttsch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.) Methoden der Volkskunde, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 57~77.

Brinkmann, Otto, 1933, Das Erzählen in einer Dorfgemeinschft, Münster: Verlag der Aschendorfischen Verlagsbuchhandlung.

Lehmann, Albrecht, 1976, Das Leben in einem Arbeiterdorf, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag.

Lehmann, Albrecht, 1978, "Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag" Zeitschrift für Volkskunde, 74: 198~215

Lehmann, Albrecht, 1980, "Rechtsfertingungsgeschichten.Über eine Funktion des Erzählens eigenen Erlebnisse im Alltag," Fabula 21: 56~69

Lehamm, Albrecht, 1983, Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.

Lehmann, Albrecht, 1986, Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion., München: Verlag C.H.Beck.

Lehmann,Albrecht, 1999, Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald, Hamburg: Rowohlt(=2005, 識名喜善・大淵知直訳, 『森のフォークロア―ドイツ人の自然観と森林文化』, 法政大学出版局)

Lehmann, Albrecht, 2001, Bewusstseinsanalyse, Göttsch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.) Methoden der Volkskunde, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 233~250.(2010, 及及川祥平訳, 「意識分析―民俗学の方法―」, 『日本民俗学』 263, 31~56)

Lehmann, Albrecht, 2007, Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.

Neumann, Siegfried, 1967, "Arbeitserinnerungen als Erzählinhalt" Heilfurth, Gerhard, Weber-Kellermann, Ingeborg(Hrg.) Arbeit und Volksleben.Göttingen: Verlag O. Schwartz et Co, 274~284.

Neumann, Siegfried, 1980, "Lebendige Erzählen in der Gegenwart.Befunde und Probleme" Jecobeit,W. Und P.Nedo(Hrg.) Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartforschung, Berlin: Akademischer Verlag, 157~167.

Schenda, Rudolf, 1993, Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Uffer, Leza, 1983, "Von den letzten Erzählgemeinschaften in Mitteleuropa", Wehse, Rainer(Hrg.) Märchenerzähler－Erzählgemeinschaft. Kassel: Erich Röth-Verlag, 21~29.

사회변동 · 생세계 · 민속

시마무라 다카노리
번역 : 김 현정

현대인의 삶에 대해 민속학은 어떻게 접근할 것인가? 그 이론적 틀에 대해 생각해보고자 한다.

1. 대체 학문(alternative discipline)으로서의 민속학

논의의 전제로서 민속학이란 무엇인지 확인해 보겠다. 민속학이란 "17세기 이탈리아의 비코(Giambattista Vico, 1668~1744)에서 출발하여 18・19세기의 반계몽주의, 반패권주의의 사회적 맥락 속에서 독일의 헤르더(Johann Gottfried von Herder, 1744~1803), 그림 형제(Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785~1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786~1859)가 강력히 추진한 문헌학과 뫼저(Justus Möser, 1720~1794)에 의한 향토사회 연구가 만나면서 형성되었고 이후 세계 각지로 퍼지면서 각지에서 독자적인 발전을 한 학문이다. 그리고 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶을 전자와 후자의 관계성을 포함하여 내재적으로 이해함으로써 전자의 기준에 따라 형성된 지식체계를 상대화하고 초극하는 식견을 생산하는 학문이다" [시마무라, 2017b].

민속학을 이해하는 데 가장 중요한 것은 이 학문이 18・19세기 프랑스를 중심으로 한 계몽주의와 유럽 지배를 목적은 삼은 나폴레옹의 패권주의에 대항하는 방식으로 독일에서 형성되었다는 점이다. 그리고 독일과 같이 반패권주의적인 맥락을 공유하는 사회가 독일 민속학의 자극을 직・간접으로 받으면서 핀란드, 에스토니아, 노르웨이, 스웨덴, 아일랜드, 웨일즈, 스코틀랜드, 일본, 중국, 한국, 필리핀, 인도, 신흥국가인 미국, 브라질, 아르헨티나에서 민속학이 발달했다.[1]

민속학이 학문적 역사 속에서 지금에 이르기까지 일관되게 추구해온 것은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간의 삶이며 그에 주목함으로써 생겨나는 식견이다. 일반적으로 근대과학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상에서 생성된 지식체계이나 민속학은 이를 상대화하고 초극하는 지식을 생성하고자 했다는 점에 커다란 독자성이 존재한다. 따라서 민속학은 근대과학의 하나이면서 근대과학 일반에 대한 대체 학문이라 할 수 있겠다.

민속학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶

을 내재적으로 이해하고자 하기 때문에 조사연구 과정에 조사대상자, 생활자로서의 당사자를 포함시키는 일을 중요한 방법의 하나로 삼아 왔다. 민속학은 아카데미academy(대학 등 전문교육연구기관)에 속하는 연구자뿐만 아니라 그에 속하지 않는 다양한 주체(actor)들도 연구의 일원이 된다는 점에서 "野의 학문"[菅, 2013], "아카데미의 친밀한 타자"(the intimate Other of the academy) [Noyes, 2016: 14]라는 이름으로 불리기도 했다. 이는 내재적인 대상 이해를 위한 방법으로서 조사대상자, 생활자로서의 당사자를 연구의 중요한 주체로 편입시켜온 역사에 유래한다. 또 이것은 일본뿐만 아니라 미국 등 다른 나라의 민속학에서도 정도의 차이는 있을지언정 널리 찾아볼 수 있는 현상이다.

이상이 민속학을 민속학답게 하는 이론적・실천적 기반이다. 아래에서 전개하는 민속학 이론에 대한 논의 또한 이 기반 위에서 이루어진다.

2. 사회변동론으로서의 야나기타 민속학

일본에서 민속학의 수용과 전개는 20세기 초에 시작되었다. 특히 1910년 전후에 시작된 야나기타 구니오(1875~1962)에 의한 학술 활동이 이를 주도하였다. 초창기 민속학에서 중요한 기능을 담당한 학술 매체로서 1913년에 야나기타 등에 의해 창간된 잡지『향토연구』가 있다. 야나기타는 이 학술지를 무대로 하여 민속학사에서 중요한 연구를 잇달아 발표했다. 또 이 학술지를 통해 많은 지방 거주자들이 '향토연구'에 관심을 갖게 되었고 이 중에서 재야의 민속 연구자도 등장하게 되었다.

『향토연구』는 1917년에 휴간되었지만 이후『토속과 전설』(1918~1919),『민족』(1925~1929),『민속학』(1929~1933)과 같은 민속학 관련 잡지들이 간행되었다. 이러한 잡지들을 통해 일본 민속학은 많은 자료와 그에 기초한 연구 성과를 축적하면서 발전했다. 그리고 이 잡지들은 지방 독자층인 재야의 지식인을 민속학자로 키우고 또 그들을 야나기타가 중심인 네크워크 구성원으로 조직화하는 데도 큰 역할을 했다.

단 여기서 중요한 사실은 쓰루미 가즈코(1997)가 지적한 바와 같이 야나기타는 민속학을 민간전승 그 자체를 탐구하는 연구로서가 아니라 일종의 '사회변동론'으로 구상했다는 점이다. 야나기타의 사회변동론은 서구의 근대화를 보편적 척도로 삼는 서구산 '근대화론'의 단순한 적용이 아니며,[2] 또 사회학의 근대화론과도 다르다.[3] 즉, 사람들의 삶의 세계(뒤에서 설명), 특히 그 속에서 만들어지고 체험되는 말, 예술, 정동, 신앙, 인간과 자연의 관계, 여성의 일상, 아이들의 문화적 창조성과 같은 인문적 요소가 사회의 구조적 변동 속에서 어떻게 변화하고 있는지, 혹은 사회의 구조적 변동 속에서 버려져야 하는 것과 그렇지 않은 것은 무엇인지, 그리고 새롭게 받아들여야 하는 것은 무엇인지에 질문을 던지며, 남겨져야 할 것과 새롭게 받아들여져야 할 것을 조합하여 어떻게 미래로 나아가야 할지를 고민하는 학문이었다. 그리고 이러한 일련의 고찰은 생활 당사자 자신에 의해 이루어져야 한다고 여겨졌다.[4]

이러한 야나기타의 독자적인 사회변동론이야말로 그가 생각한 민속학이었고 사회변동론으로서의 민속학을 전개함에 있어 주된 자료가 된 것이 당시 사람들의 삶 세계에서 만들어지고 체험되어진 민간전승이었다. 그가 조직적으로 채집한 민간전승은 사회변동론을 전개하는 데 코퍼스(말뭉치)의 역할을 했다.

그러나 1930년대 후반 이후 민속학이 보다 조직화・매뉴얼화(「민간전승의 회」의 결성[1935], 잡지『민간전승』창간[1935], 개설서『향토생활 연구』간행[1935] 등)되면서 민속학 연구를 지향하는 사람들 사이에 야나기타의 구상과는 다른 차원에서 민속학을 이해, 즉 민속학이란 민간전승에 대한 연구(예를 들어 민간전승의 역사적 변천이나 기원에 대한 탐구, 본질주의적 의미의 탐구 등)라는 인식

이 급속히 퍼졌다. 이는 제2차 세계대전 이후에도 변함없었으며 1990년에 들어서까지 이어졌다. 또 오늘날 사회 일반에 통용되는 민속학 이해도 이 연장선상에 있다.

'민속학=민간전승 연구'라는 등식에서의 탈각을 주장하는 움직임은 1990년 전후에 등장하였다. 이를 명확히 보여주는 이론적 연구가 시게노부 유키히코[1989]와 이와모토 미치아[1998]의 연구이다. 시게노부는 민속학이란 본디 '자기 자신을 본인과 가까운 곳에서부터 상대화하여 풀어내는 앎의 전술,' '본인의 "일상"을 상대화하고 자신에 대해 설명하는 말을 풀어내는' 방법론이라고 하며 이 학문을 통해서 예를 들자면 '일상생활이 인간의 키 높이를 넘어서서 일어나는 생활의 질적 변화'와 이를 만들어낸 '근대'에 대해 '듣는 이'와 '말하는 이'가 '현재'를 함께 살아가고 있다는 점에서 의문점을 조정하고 공유하는 '듣고 기록'하는 장소에서 파악할 수 있다고 하였다.

또 이와모토는 야나기타의 민속학에 대한 사상을 재검토한 후 '사회의 현재 실생활 속에 가로놓여 있는 의문'을 해결하고 이를 통해 '인간생활의 미래를 행복으로 이끄'는 학문이 민속학이라 논했다. 민속학이 다루는 '과거의 지식'으로서의 '민속'은 어디까지나 그 재료에 지나지 않음에도 불구하고 이후의 민속학이 이러한 문제의식을 망각하고 '민속' 그 자체의 연구를 목적으로 삼는 학문으로 변해버린 점—이와모토는 이를 '민속학의 문화재학'이라 칭함—을 비판하면서 '민속'을 연구하는 학문에서 '민속'을 통해 연구하는 학문으로의 전환(회귀)이 필요함을 역설했다.

시게노부, 이와모토 모두 사회변동론이라는 표현은 사용하지 않았으나 논의 내용이 야나기타류의 사회변동론을 지향하고 있음은 의심의 여지가 없으며 여기에 민속학의 사회변동론으로서의 재출발이 의도되었다고 볼 수 있다. 그리고 이후 시장경제, 소비, 과학기술, 농업정책, 전쟁, 폭력, 재해, 권력, 생활혁명, 생명, 기억, 문화유산, 관광, 다문화주의, 이민, 내셔널리즘 등 다양한 주제 영역에서—그것을 사회변동론으로 자각하고 있는가 아닌가의 정도 차는 있겠지만—광의의 민속학적 사회변동론이라 칭할 수 있는 연구가 생산되게 되었다.[5]

3. 삶의 세계(生世界)와 민속

필자는 앞으로의 일본 민속학이 중국, 독일, 미국 민속학 등 세계 각지의 민속학이 개발해낸 민속학 이론과의 조합 속에서 이론을 구축할 필요가 있다고 생각하고 있다. 이 때 제일 먼저 배워야 할 것은 중국 민속학 및 독일 민속학에서의 '생활세계'론일 것이다.

중국 민속학은 오랫동안 '민간문학' 연구로 전개되어 왔는데 1990년대 이후 '생활세계' 연구로서의 민속학이 재구축되려는 움직임 등 이론화가 현저히 진행되고 있다[高, 2015; 戸, 2015; 高, 2016; 戸, 2016]. 또 독일 민속학에서도 1970년대 이후 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger)의 주도하에 '생활세계,' '일상' 연구로의 재편이 진행되었다[バウジンガー, 2010; 李, 2015].

생활세계(Lebenswelt, life-world)란 훗설(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938)의 현상학과 이를 사회학의 맥락에서 발전시킨 슈츠(Alfred Schütz, 1899~1959)에 의해 제창된 개념이다.[6] 필자는 중국, 독일 민속학으로부터 자극을 받으면서 일본 민속학에 '생활세계'론을 도입해야 한다고 생각한다. 다만, 이 경우 Lebenswelt, life-world를 삶의 세계라는 표현으로 바꾸고 다음과 같은 의미 내용을 지니게끔 정립시켰으면 한다.

사회학자 에하라 유미코(江原由美子)는 슈츠의 생활세계론을 분석하고 그가 말하는 생활세계에는 '상상의 세계,' '꿈의 세계,' '예술의 세계, '과학의 세계,' '종교적 경험의 세계,' '아이들의 놀이의 세계,' '광기의 세계'와 함께 다원적 현실을 구성하는, 현실로서의 '일상생활세계'를 의미하는 생활세계와 다원적 현실의 총체로서의 생활세계 두 가지가 있으며, 이 중 후자를 '체험되는 세계'라고 명명하였다

[江原, 1985: 25~55].

또 같은 사회학자인 니시하라 가즈히사(西原和久)는 슈츠 이후의 현상학적 사회학의 전개를 비판적으로 검토한 후 현상학적 사회학의 '생활세계'론은 신체적 '삶'(생명) 차원의 존재를 망각하는 경향이 있음을 지적했다[西原, 2003: 190~194]. 그리고 종래 일본어인 '생활세계'로 번역되었던 Lebenswelt, life-world는 '삶의 세계'로 표현되어야 한다고 주장했다[西原, 2006: 71~80].

필자는 이상 두 가지의 논의를 검토한 후, 신체적 '삶'(생명)의 차원을 포함시킨 '다원적 현실의 총체로서의 체험되는 세계'를 "'체험되는 세계"로서의 삶의 세계'라고 명명하고 "'체험되는 세계"로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험・지식・표현'이 민속학의 연구 대상인 '민속'이라고 정의하고자 한다.

이처럼 '민속'을 정의하면 무엇이 '민속'이고 '민속'이 아닌가의 문제에 대해 다음과 같은 설명이 가능해진다. 즉 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계에 외재하는 것은 '민속'이 아니다. 그러나 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계에 도입되고 체험되면 '민속'이 된다. 또 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계에서 체험된 것이 체험될 수 없게 되었을 때 '민속'이 되지 못한다.[7]

한 예를 들자면 '세간(世間)'이라는 개념이 있다. 이것이 어느 개인(당사자)의 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계 밖에 있다고 한다면 '민속'이 아니다. 그러나 그 당사자가 '세간체(世間体)'에 신경 쓰는 것처럼 세간을 의식하는 단계에 이르면 '세간'은 그 당사자의 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계 속에서 체험되는 것이며 '세간'에 대한 경험・지식・표현은 본인에게 있어 '민속'이 된다. '학교'도 '국가'도 '유네스코'도 '고급예술'도 '주가'도 '기독교'도 '생활개선운동'도 '쇼핑몰'도 그렇다. 이들이 당사자의 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계 밖에 있다면 '민속'이 아니다. 그러나 '체험되는 세계'로서의 삶의 세계에서 체험되어진다면 그에 대한 경험・지식・표현은 당사자에게 있어 '민속'이 된다.

여기까지의 설명을 통해 '민속'이 생성되고 체험되어지는 세계가 삶의 세계임을 알 수 있었으리라 생각한다. 그렇다면 야나기타 구니오가 다용한 '향토'란 '민속'이 생성되고 체험되어지는 세계로서의 삶의 세계에 대한 메타포였다고도 할 수 있겠다. 사토 겐지(佐藤健二)는 '현상학적 해석'[佐藤, 2002: 314]으로서 '향토'에 대해 다음과 같이 재정의했다.

"향토"란 "실체로서의 출신지나 현실적인 지역과는 대체될 수 없는 방법성을 지닌 개념"이며 "각각의 신체에 이른바 소여의 소재로서 주어진 일상이자 실천으로서 구사되며 재생산되는 '의식 감각'을 구성하는 것," "명확히 언어화되지 않는 일상이며 무의식이자 신체이며 지식, 경험의 근거지"이고 "의문과 비판력의 공유지"이다[佐藤, 2002: 311~321]. 이 같은 '향토'란 이 글에서 말하는 "'민속"이 만들어지고 체험되어지는 세계로서의 삶의 세계' 다름 아니다.

다시 야나기타에 의한 민속학적 사회변동론으로 되돌아 가보자. 앞에서 필자는 야나기타의 민속학적 사회변동론은 사회구조의 변동 속에서의 삶의 세계, 특히 거기서 만들어지고 체험되어진 인문적 요소의 변화에 대해 고민하는 학문이라고 했는데, 여기서 말하는 삶의 세계란 바로 여기서 개념 설정한 의미를 지닌 '삶의 세계'이다. 그리고 '인문적 요소'를 포함하는, 즉 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험・지식・표현이 '민속'이다. 야나기타가 구상하고 우리들도 계승하고자 하는 민속학적 사회변동론은 다음과 같이 풀어 말할 수 있겠다.

민속학적 사회변동론이란 사회의 구조적 변동 속에서 사람들의 '체험되어지는 세계'로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험・지식・표현, 즉 민속이라는 것이 어떻게 변화했는가, 또 사람들은 어떤 경험・지식・표현, 즉 민속을 생성하고 체험함으로써 구조 변동에 대응해야 하는지에 대해 생활 당사자와 연구자의 협동을 통해 내재적으로 고찰함으로써 사람들의 삶의 세계를 보다 나은 것으로 만들고자 하는 인문사회이론이다.

4. 포클로어에서 버내큘러로

이 글에서 필자는 '민속'을 '"체험되는 세계"로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험 · 지식 · 표현'이라고 했다. 그럼 이 정의를 일본어권, 혹은 한자문화권을 넘어 세계 민속학계를 향해 발신하고자 할 때 어떤 용어(당분간 영어 용어)를 가지고 표현해야 할 것인가? 지금까지의 학문적 관례에 따라 포클로어(folklore)이라고 번역해야 할 것인가?

20세기 중반에 이르기까지 어느 나라의 민속학에 있어서도 일반적으로 '포크'란 농산어민이며 '포클로어'란 농산어촌에서 전승되고 잔존하는 민간전승을 뜻했다. 이에 대해 미국의 민속학자 앨런 던데스(Alan Dndes, 1934~2005)는 전혀 다른 정의를 제시했다. 즉 포크란 "어떤 사람들의 집단이든지 간에 하나의 공통된 인자를 나누어 가지고 있는 사람들이다. 그 사람들을 연결하는 인자가 어떤 것인지는 상관없다. 공통의 직업, 언어, 종교 뭐든지 가능하다. 중요한 것은 어떤 이유에서 형성된 집단이 독자적이라고 할 수 있는 어떠한 전통을 가지고 있다는 점"[Dundes, 1965: 2]이라고 하였으며 포클로어란 "어떠한 전통"에 해당된다. 이 정의는 종래의 민속 인식, 민속학에 대한 생각을 크게 전환시켰으며 미국뿐만 아니라 많은 나라의 민속학에 영향을 주었다.

그러나 민속학의 외부에서는 포클로어를 농산어촌에서 전승되는 민간전승이라고 보는 관점, '예스럽고 진귀한 것'으로 보는 편견이 사라지지 않고 지속되었으며 미국 민속학자들은 포클로어라는 용어에 대한 뿌리 깊은 사회적 오해로 인해 고심해왔다. 또 라틴 아메리카에서는 포클로어가 국가에 의한 국민통합을 위한 도구로 쓰인 것에 대한 비판[ロウ / シェリング, 1999: 11~31]과 포클로어 개념이 내포한 '서양 근대적 · 주지적 문화관,' 엘리트가 포클로어를 '정보,' '지식,' '상품'으로서 전유하는 뷸균형적인 권력관계에 대한 비판도 이루어졌다[石橋, 2012: 270~271]. 이렇게 해서 포클로어는 점차 파퓰러 컬쳐(Popular Culture)라는 용어로 바뀌어갔다.

한편 인도, 필리핀, 중국, 한국, 일본 등 아시아 각국에서는 라틴 아메리카에서 이루어진 포클로어라는 용어를 둘러싼 사회적 인식도 논의도 없었기 때문에 포클로어라는 용어에 대해 기피하는 의식은 찾아볼 수 없다.

이렇게 포클로어를 둘러싼 수용 방식은 국가나 지역에 따라 다르지만, 국제적인 맥락에서 포클로어를 계속 사용할 수 있을 것인가 아닌가에 대해서는 더 검토해볼 필요가 있을 것이다.

이러한 상황에서 포클로어를 대체하는 용어로 대두된 것이 버내큘러(Vernacular)라는 개념이다. 라틴어 '집에서 태어난 노예'(a home born slave)가 어원인 버내큘러는 근대문헌학에서 '권위 있는 라틴어에 대한 세속적 말(속어)'을 의미하는 단어로 쓰였다[Burke, 2004; Leonhardt, 2013; 小長谷, 2016]. 이후 건축학 영역으로 유입되어 전문 건축가 이외의 사람에 의해 지어진 건축물을 뜻하는 용어로서 '버내큘러 건축'(vernacular architecture)이 널리 쓰이게 되었다.[8] 그리고 버내큘러 건축에는 토지, 풍토에 뿌리내려 지어진 건축물이 많기 때문에 '토지, 풍토에 뿌리내린 건축'을 의미하는 용어로 인식되기에 이르렀다.

미국 민속학에서는 1950년대 이후 민속학적 건축연구 영역에서 버내큘러 건축이라는 용어가 쓰였고 이후 놀이, 공예, 식(食), 음악을 비롯해 보다 광범위한 대상에 대해서도 이 용어가 사용되었다[Vlach, 1996: 734]. 하지만 이론적 개념으로 다듬은 것은 레오나르드 프리미아노(Leonard N. Primiano, 1995)의 역할이 컸다.

프리미아노는 버내큘러에 대해 단어의 역사와 서지를 검토한 후 지역적(local), 토착적(native), 개인적(personal), 사적(private), 예술적(artistic)과 같은 뜻이 내포되어 있음을 밝혔다. 또 인접 분야에서의 개념화의 움직임을 검토한 후, '개인이 체험한 경험에서 발견할 수 있는 창조성'[9]을 뜻하는 개념으로 버내큘러를 재정립했다.[10] 그리고 이 개념을 통해 당시까지 민속학이 사용해온 '포크'라는 용어

로는 파악할 수 없었던 인간 삶의 실태를 파악할 수 있다고 보았다.

프리미아노는 버내큘러에 관한 논의를 '버내큘러 종교'라는 개념을 가지고 종교 연구에서 전개하였다. "버내큘러 종교는 체험되어진 종교, 즉 사람들이 만나고 이해하고 해석하고 실천하는 종교이다. 종교는 생득적 해석이 수반되기 때문에 개인의 종교는 버내큘러가 아닐 수 없다"[Primiano, 1995: 44]. "로마 교황도 티벳의 달라이 라마도 이스탄불의 총주교도 예루살렘의 수석 라비도 순수 무구한 종교생활을 '공식'적으로 체험하지 않는다. 이러한 성직계급의 성원은 그 종교 전통의 제도 규범 중 으뜸가는 측면을 대표할지는 몰라도 버내큘러의 형태로(vernacularly) 믿음을 지니고 실천한다. 거기에는 항상 어느 정도의 수동적 적응, 흥미로운 잔존, 능동적 창조, 반체제적 충동, 생활경험에서 나오는 반성이 있는데, 이러한 것들이 성직자들이 어떠한 종교 생활을 할지에 영향을 미친다"[Primiano, 1995: 46].

필자는 프리미아노의 논의에 동의한다. 그리고 더 나아가 그의 버내큘러 개념을 앞에서 설명한 '삶의 세계'론과 접목시켜 버내큘러(the vernacular)를 '"체험되는 세계"로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험・지식・표현'이라고 정의하고자 한다. 그리고 '"체험되는 세계"로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험・지식・표현'이 앞에서 말한 일본어 '민속'에 상응하기에 버내큘러는 '민속'을 뜻하고 '민속'은 버내큘러가 된다. 또 민속을 vernacular라고 번역한다면 '민속학'의 영어 명칭도 Folklore Studies, Folkloristics에서 Vernacular Studies로 바뀌어야 할 것이다.

注

1 민속학의 이러한 역사는 인류학과는 대조적이다. 인류학은 영국, 프랑스, 강국인 미국과 같은 패권적 강대국에서 비기독교권인 '타자'를 패권적으로 연구하는 프로젝트로서 생겨났다. 다만 이 경우, 영국, 프랑스에서도 민속학 연구가 이루어졌다는 사실도 있는데 이 점을 어떻게 이해할지의 문제에 대해서는 다음과 같은 설명이 가능하다. 분명 영국에서는 1846년에 윌리엄 톰스(William John Thoms)가 독일 그림 형제의 글에 영향을 받아 포클로어(Folklore)라는 영어를 만들었고 이후 많은 민속학적 연구가 이루어졌다. 그러나 포클로어를 "문명 속의 잔존문화," "미개민족문화와 비교해 인류문화적으로 해석하고 이해한 데 불과"하기 때문에 영국의 포클로어 연구는 얼마 지나지 않아 인류학에 흡수되어 버렸고 독일 민속학과 같은 "독특한 학문영역이 과연 존재했었는지 의심"스러운 역사적 과정을 거쳤다[岡, 1984: 201]. 프랑스에서도 민속학적 연구 분야는 생겼지만 독립과학으로서의 체계화보다는 사회학의 일부로 흡수되기를 스스로 지향하는 경향이 더 강했다[サンティーヴ, 1944]. 그 결과 국립민예민간전승박물관(이후 국립 유럽지중해문명박물관으로 발전)을 비롯한 박물관이 주된 무대가 되는 개별자료 연구 영역으로서는 자립했으나[キュイズニエ / セガレン, 1991] 학술적 학문으로서 독립하지는 못하였고 사회학, 인류학에 흡수되었다고 할 수 있는 상황이다. 민속학을 둘러싼 영국, 프랑스 두 나라와 독일의 상이성의 배경에는 반패권주의적인 사회적 맥락의 유무가 관련되어 있다.

2 쓰루미 가즈코는 야나기타의 사회변동론이 지구상에 존재하는 사회의 다선적 발전을 전제로 하였으며 서구의 근대화를 기준으로 하는 단선적 발전이라는 생각은 받아들이지 않았다고 지적했다[鶴見, 1997: 446].

3 사회학에서의 근대화론에 관해서는 [富永, 1996] 등을 참고할 것.

4 야나기타류 사회변동론을 보여주는 구체적인 작품 중 몇 가지를 예로 들면 다음과 같다. 말을 중심으로 한 『국어의 장래』[1939], 생활 속 예술이나 정동을 중심으로 한 『불행한 예술』[1953], 신앙을 중심으로 한 『우지가미와 우지코』[1947], 사람과 자연의 관계를 중심으로 한 『야초잡기・야조잡기』[1940], 『호원수필』[1939], 여성의 일상에 대해서는 『목면 이전에 대해』[1939], 아이들의 문화적 창조성에 관해서는 『어린이의 목소리』[1942], 감각과 정동을 포함한 다양한 인문적 요소에 대해 광범위하게 언급한 『명치대정사 세상편』이다. 그리고 이러한 저술 여기저기에서 야나기타는 사회 변화에 따라 생활 당사자 스스로가 판단하여 다양한 신구의 인문적 요소를 선택하는 것이 중요하며 민속학은 이를 실현시키는 방법이라고 주장했다.

5 예를 들어 사람들의 삶의 세계가 시장경제나 문화정책의 움직임과 접합되었을 때 표출되는 '종교성'은 어떠한 것인지를 검토한 [門田岳久, 2013], 징병이나 전쟁이 삶의 세계에 침입했을 때 사람들은 어떤 민속을 만들어내는지를 밝힌 [喜多村理子, 1999], 시장경제 속에서 산업화가 진전되는 현대 농업을 농업인의 삶의

세계가 어떻게 받아들이고 있는지를 이해하고자 한 [野口憲一, 2016] 등이 주목할 만한 대표적인 연구 성과라 할 수 있겠다.

6 훗설은 생활세계에 대해 "그것만이 단 하나의 현실적 세계이며 현실 지각에 의해 부여되고 그 때마다 경험되어지며 또 경험될 수 있는 세계"[フッサール, 1995: 89]이고, 우리의 모든 생활이 실제로 그곳에서 영위되고 있으며 현실적으로 직관되고 현실적으로 경험되며 또 경험될 수 있는"[フッサール, 1995: 92] 세계, "우리들의 구체적인 세속 생활에서 끊임없이 현실적인 것으로 주어지는 세계"[フッサール, 1995: 93]라고 설명하였다. 또 슈츠는 생활세계("일상생활세계")를 "자연적인 태도에 머무르는 사람들에게는 자명한 전 과학적 현실"[シュッツ, 2015: 43], "인간이 그 속에서 스스로의 신체를 통해 작용함으로써 그에 개입하고 변화시킬 수 있는 현실영역"[シュッツ, 2015: 43], "상식적 태도를 갖추고 충분히 눈이 뜨인 평범한 성인이 단적인 소여로서 발견하는 현실영역"[シュッツ, 2015: 44], "공통된 커뮤니케이션의 주위세계가 구성할 수 있는"[シュッツ, 2015: 44~45] "사람들에게 있어 특별한 최고의 현실"[シュッツ, 2015: 45]이라고 했다.

7 이렇게 민속을 정의하면 지금까지 민속학에서 어느 것이 '민속'이고 '민속'이 아닌가를 변별하고자 할 때에 종종 참고되었던 '전승된 것'인가 아닌가, '변하기 어려운 것'인가 아닌가라는 점은 '민속'의 변별 기준이 되지 못한다. '전승된 것'이던 아니던 '변하기 어려운 것'이던 아니던 '"체험되는 세계"로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어진 경험・지식・표현'은 모두 똑같이 '민속'이다.

8 건축학에서 버내큘러가 처음 쓰인 것은 1857년 George Gilbert Scott에 의한 것이라고 여겨지고 있다[Gowans, 1986: 392].

9 버내큘러에 대한 이러한 정의는 프리미아노의 논의의 맥락을 살핀 후 필자가 구성했다.

10 프리미아노에 의한 버내큘러 개념의 핵심은 지금까지 민속학이 채택해온 엘리트(elite)/민중(folk), 공식(official)/비공식(unofficial)이라는 이항대립에 의한 대상 파악의 틀과, 대상을 선험적으로 '집단,' '공동체'로 보는 생각을 배격하고 모든 것이 개인에 의해 (정도의 차이는 있겠으나) 창조적으로 (체험되는) 상황에 초점을 맞추고자 하는 데 있다. 또 프리미아노는 버내큘러의 단위를 개인으로 설정하고 있는데, "다른 개인이나 커뮤니티로부터 받아들인 요소 전달의 중요성을 부정하지 않"[Primiano, 1995: 50]는다고 한 점에서 볼 때 타인이나 다른 커뮤니티와의 연관성을 고려하지 않은 것은 아니다.

참고문헌

Burke, Peter, 2004[2009], *Language and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press.(『近世ヨーロッパの言語と文化―印刷の発明からフランス革命まで―』原聖訳、東京: 岩波書店).

Dundes, Alan, 1965[1994], "What is Folklore?", *The Study of Folklore*, Alan Dundes ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1~3.(「フォークロアとは何か」, 荒木博之訳, 『フォークロアの理論』, 荒木博之編訳, 東京: 法政大学出版会)

Gowans, Alan, 1986, The Mansions of Alloways Greek, in Dell Upton and John Michael Vlach eds., *Commonplaces: Readings in American Vernacular Architecture*, Athens: The University of Georgia Press, pp.367~393.

Leonhardt, Jürgen, 2009, *Latin: Geschichte einer Weltsprache*, Munich: C. H. Beck(translated by Kenneth Kronenberg, 2013, *Latin: Story of a world Language*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press).

Noyes, Dorothy, 2016, *Humble Theory*, Bloomington: Indiana University Press.

Primiano, Leonard N., 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』 3)

Rowe, William and Vivian Schelling, 1991, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London/New York: Verso.(『記憶と近代―ラテンアメリカの民衆文化』澤田眞治 / 向山恭一訳、東京: 現代企画室)

Vlach, John Michael, 1996, "Vernacular," in Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734~736.

石橋 純, 2012, 「ベネズエラ民謡『ボロ―ボ』の創造―知識人と民衆知―」, 『民謡から見た世界音楽―うたの地脈を探る―』, 細川周平編著, 京都: ミネルヴァ書房, 257~273.

岩本通弥, 1998, 「『民俗』を対象とするから民俗学なのか―なぜ民俗学は『近代』を扱えなくなってしまったのか―」, 『日本民俗学』 215, 17~33.

江原由美子, 1985, 『生活世界の社会学』, 東京: 勁草書房.

岡 正雄, 1994,『岡正雄論文集 異人その他 他十二編』, 大林太良編, 東京: 岩波書店.
門田岳久, 2013,『巡礼ツーリズムの民族誌―消費される宗教経験―』, 東京: 森話社.
高 丙中 Gao Bingzhong, 2015,「中国民俗学の新時代―公民の日常生活を研究する文化科学へ―」, 田村和彦訳,『日常と文化』1, 89~99.
高 丙中 Gao Bingzhong, 2015,「生活世界―民俗学の領域とディシプリンとしての位置付け―」, 西村真志葉訳,『日常と文化』2, 60~73.
喜多村理子, 1999,『徴兵・戦争と民衆』, 東京: 吉川弘文館.
キュイズニエ, ジャン / マルティーヌ・セガレン, 1991,『フランスの民族学』東京: 白水社.
小長谷英代,「『ヴァナキュラー』―民俗学の超領域的視点―」,『日本民俗学』285, 1~30.
サンティーヴ, ペー, 1944,『民俗学概説』, 山口貞夫訳, 東京: 創元社.
佐藤健二, 2002,「郷土」,『新しい民俗学へ―野の学問のためのレッスン26―』, 東京: せりか書房.
重信幸彦, 1989,「『世間話』再考―方法としての『世間話』へ―」,『日本民俗学』180, 1~35.
島村恭則, 2017a,「『民俗学』是什么」,『文化遺産』46, 59~65.
島村恭則, 2017b,「グローバル化時代における民俗学の可能性」,『アジア遊学』巻号未定(掲載決定・入稿済).
シュッツ, アルフレッド / トーマス・ルックマン, 2015,『生活世界の構造』, 那須壽監訳, 東京: 筑摩書房.
菅 豊, 2013,『「新しい野の学問」の時代へ―知識生産と社会実践をつなぐために―』, 東京: 岩波書店.
鶴見和子, 1997,「社会変動論のパラダイム―柳田國男の仕事を軸として―」(鶴見和子 曼荼羅Ⅰ, 基の巻), 東京: 藤原書店, 442~483.
富永健一, 1996,『近代化の理論―近代における西洋と東洋―』, 東京: 講談社.
西原和久, 2003,『自己と社会－現象学の社会理論と<発生社会学>－』, 東京: 新泉社.
野口憲一, 2016,「<産業としての農業>を営むという実践を理解する―徳島県におけるレンコン生産農業の事例から―」,『日本民俗学』285, 57~77.
バウジンガー, ヘルマン, 2010,『フォルクスクンデ ドイツ民俗学―上古学の克服から文化分析の方法へ―』, 河野眞訳, 京都: 文緝堂.
戸 暁輝 Hu Xiaohui, 2015,「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」, 西村真志葉訳,『日常と文化』1, 100~108.
戸 暁輝 Hu Xiaohui, 2016,「民俗学: 批判的視点から現象学のまなざしへ―バウジンガー著『科学技術世界のなかの民俗文化』訳者あとがき―」, 西村真志葉訳,『日常と文化』2, 44~56.
フッサール, エトムント, 1995,『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』, 細谷恒夫 / 木田元訳, 東京: 中央公論社.
柳田國男, 1967<1935>,『郷土生活の研究』, 東京: 筑摩書房.
李 相賢, 2015,「ドイツ民俗学と日常研究―ドイツテュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に―」, 中村和代訳,『日常と文化』1, 35~45.

일상과 로컬리티

정수진

1. 들어가며

이번 심포지엄에서 내게 맡겨진 과제는 변화하는 일상을 어떻게 파악, 기록할 것인가 하는 방법론의 문제와 관련되어 있다. 나는 공간과 로컬, 로컬리티에 대한 학문적 관심과 논의들을 살펴보고, 민속학이 변화하는 일상을 대상화하는 한 방법을 그 논의들 속에서 찾아보고자 한다. 사실 이 주제는 내가 그간 연구해 온 것들과 일정한 거리가 있는 까닭에, 그에 대한 나의 관점은 아직 초보적인 단계에 머물러 있다. 그럼에도 불구하고 이 주제를 다루려는 이유는 그간 민속학에서 추구해 온 연구 방법과 모종의 관련성을 가지고 있다고 생각하기 때문이다.

야나기타 구니오(柳田國男)는 민속의 파급과 전파의 양상을 동심원론으로 이론화한 바 있다. 소자(E. Soja)에 따르면, 1920년대 미국의 도시생태학(urban ecology) 학파들은 도시의 공간적 인과성을 주장하기 위해 그와 유사한 동심원론을 공간분석의 주된 방법론으로 활용했다.(E. Soja, 2015: 286~287) 또한 산업화 시대 대중매체의 영향력을 주목했던 바우징거(H. Bausinger)는 민속이 대중매체를 통해 시간과 공간, 계층의 경계를 뛰어넘어 유통되는 양상을 민속학의 주된 연구 대상으로 설정해야 한다고 주장했다.(H. Bausinger, 1990) 이러한 사례들만 보더라도, 공간에 대한 관심과 분석적 활용 가능성에 대한 인식은 이미 오래 전부터 민속학의 방법론에 배태되어 있었던 것으로 보인다. 따라서 본 발표에서는 이와 관련해서 그간 산출된 인접학문의 논의들을 개괄해 보고, 그것을 바탕으로 민속학의 특장을 살릴 수 있는 일상 연구의 한 방법론을 모색해보겠다.

2. 일상 연구의 패러다임

사회학에서 일상의 문제를 본격적으로 다루기 시작한 것은 1960년대 말엽을 지나 1970년대에 이르러서다. 당시 일상에 대한 학문적 관심은 비단 사회학에만 국한된 것은 아니었으니, 철학, 정치학, 역사학, 심리학 등 다양한 분야에서 일상의 문제를 다루는 연구가 급증했다. 그 연구들이 서로 다른 이론적 전통 위에서 일상을 다룬 까닭에 그 등장을 하나의 배경 논리로 설명하거나, 또는 하나의 패

러다임으로 묶어 이해하는 것은 어려운 일일 것이다. 그럼에도 불구하고, 다양한 학문 영역에서 일상을 새롭게 주목하게 된 데에는 기존의 지배적 방법론이 가진 한계에 대한 비판적 성찰과 함께, 그 방법론으로는 포착할 수 없는 새로운 사회 현상들이 급부상했기 때문일 것이다.

강수택에 따르면, 위의 다양한 일상 연구는 다음과 같은 관점을 느슨하게나마 공유하고 있다.

첫째, 그것들은 경제나 정치 등 특정한 영역의 논리로 사회 전체를 설명하려는 경향에 반대하며, 총체적인 생활 논리의 관점에서 생활 주체인 인간을 주목한다. 즉, 일상은 경제, 정치 등 기존의 사회 구조 혹은 '체계'로 일컬어지는 영역의 주변부나 잔여 영역이 아니라 모든 사회 활동의 가장 중심적인 영역으로 상정된다. 또한 일상적 삶의 각 영역 곧, 노동, 여가, 가정, 기타 사회적 관계의 제(諸) 영역은 서로 분리되어 있는 것이 아니라 내적으로 긴밀하게 통합되어 있는 하나의 총체적인 단위로 상정된다.

둘째, 그것들은 영웅이나 전문가가 아닌 보통사람들의 일상생활에 관심을 기울이고, 보통사람들의 상식적 지식과 일상적 실천의 의미를 주목한다. 따라서 위로부터 주입되는 지배적 논리가 아니라 아래로부터 생산되는 실천적 논리에 강조점을 둔다. 또한 외부의 관찰자가 아니라 내부의 참여자, 그들 스스로의 관점으로부터 일상 세계를 파악하는 까닭에, 외부 관찰자의 이론이나 개념이 아니라 생활 주체의 경험 세계, 주관적인 의미, 실천적 행위를 토대로 그들의 일상 세계를 재구성, 포착하고자 한다. 요컨대, '아래로부터(von unten)', '안으로부터(von innen)'의 관점을 취한다.

셋째, 그것들은 생활 주체의 경험과 사고를 정태적·주관적으로 파악하는 대신에 동태적·맥락적으로 파악하고자 한다. 이러한 관점은 개인과 사회, 주관과 객관의 이분법적 대립을 극복하고 인간을 시간적이고 공간적이며 사회적인 관계 속에 얽혀 있는 존재로 본다.

넷째, 그것들은 학문 영역들 사이에 존재하는 경계를 넘어 철학, 심리학, 사회학, 역사학, 정치학, 경제학, 민속학, 문학 등 관련 학문들의 학제적 연구가 필요하다는 점을 공히 강조한다. 나아가 추상적인 이론 구성과 경험적 연구 사이의 경직된 구분을 비판하고 양자의 결합, 특히 경험에 기초한 이론 구성의 중요성을 강조한다.(강수택, 1998: 25~27)

이러한 관점의 공유는 일상에 대한 다양한 연구들이 기존 사회과학의 방법론으로부터 어떻게 차별화되는지를 명확히 보여준다. 그러나 그로 인해 그 연구들이 몇 가지 비판에 직면해온 것도 사실이다. 이를테면 기존의 구조에 대한 연구를 주관적인 경험으로 대체하려는 경향, 전체 사회에 대한 조망을 결여한 채 미시적 연구에만 집중하려는 경향, 나아가 개념적 분석을 기피하는 反 분석적 태도에 머무르는 경향 등이 그 주된 비판의 대상이었다.(J. Kocka, 1987: 23~30)

물론 전체 사회의 구조나 변동을 독립 변수로 삼는 인과론적 설명방식을 일상 연구에 그대로 적용하는 것은 그 자체로 문제일뿐더러 일상 연구의 목적과 의의에도 부합하지 않는다. 그렇지만 거시적인 사회 구조나 사회 변동은 개인의 일상을 가능케 하는 사회적, 역사적 환경이며, 따라서 그것들은 개인보다 먼저 존재한다는 것을 간과해선 안 된다. 사실 이 문제는, 종래의 촌락사회와 같이 그간 비교적 작은 공동체에서 지속되어 온 관행을 조사, 연구해 온 민속학이 특히 경계해야 할 사안이라고 생각된다.

그러면, 위의 몇 가지 관점을 공유하면서도, 미시적 차원의 주관적 경험들을 反 분석적으로 기술하는 데 그친 기왕의 연구 경향을 탈피하기 위한 방법은 무엇인가? 다각적인 고민과 심층적 토론이 필요한 질문이 아닐 수 없겠다. 이에 그 본격적인 토론의 장을 열기 위한 방법의 하나로, 일상에의 관심 증대와 동시적으로 진행된 공간과 로컬, 로컬리티에 대한 학문적 관심을 주목해보겠다.

3. 일상과 공간

앞에서 지적했듯이 '세계 내적 존재'로서 인간은 시간적, 공간적, 사회적 관계 속에 얽혀 있다. 그리하여 그가 의식주를 해결하고 사회적 삶을 이어나가는 일상생활의 세계는 시간과 공간, 행위와 구조를 그 기본 요소로 포함한다. 다시 말해, "일상생활의 세계는 특정한 시공간을 따라 그 시공간 속에서 매일 매일의 행위를 통해 형성되는 실체다."(金王培, 1995: 61) 그런 점에서 시공간은 인간의 경험을 조직하는 단순한 형식적 테두리에 불과한 것이 아니라, 일상적 행위를 실현하는 실존적 토대이며 일상생활을 가능케 하는 기본 조건이기도 하다.

그러나 이러한 본질적 특성에도 불구하고 공간은 시간과 달리 기존의 사회과학에서 별다른 주목의 대상이 아니었다. 굼브레히트(H. U. Gumbrecht)는 그 이유를, 사회과학, 특히 계몽주의와 근대성의 산물로 등장한 사회학이 관념론적 철학으로부터 사상적 자극을 받아온 것에서 찾고 있다. 육체보다 의식을 중시하는 철학의 영향 하에서 공간은 육체와 연결되었고, 시간은 의식과 결합되는 경향이 지배적이었다는 것이다.(H. U. Gumbrecht, 1991: 56; M. Schrör, 2010: 20) 이러한 경향은 시간을 이동성, 역동성, 진보성, 변동, 역사 등의 개념과 결부시키는 한편, 공간을 비이동성, 정체, 반동, 정지, 견고함 등과 결부시키는 사고방식을 일반화했다.(M. Schrör, 2010: 21; E. Soja, 2015: 282) 그 결과 공간은 변동과 변화를 천착해 온 사회학 이론에 적합한 대상이 아니었으며, 근대화로 대표되는 대부분의 사회 변동 이론에서 변동의 주역이 될 수 없었다.

그런데, 1960년대 말에 이르러 서구 사회를 휩쓸었던 68학생운동과 도시의 위기는 공간에 대한 관심을 새롭게 불러일으키는 역사적 전환점이 되었다.(E. Soja, 2015: 289) 당시 공간에 대한 관심을 증폭시키는 데 앞장 선 이는 르페브르(H. Lefebvre)와 푸코(M. Foucault)였다. 이 중 르페브르는 1960년대 초 상황주의자들과의 공동연구를 통해 유럽의 몇몇 도시들의 변화 과정을 추적하고, 이를 바탕으로 공간의 문제를 자본주의 비판과 정치적 대안의 핵심적 토대로 상정했다. 그리고 이미 졸고에서 지적했던 '일상이 작품이 되게 하라'는 문화혁명 전략을(정수진, 2017: 243) '새로운 사회, 새로운 삶은 새로운 공간의 생산으로 뒷받침되지 않는 한 사상누각에 불과하다'라는 주장으로 연결시켰다.(박영민 외, 2001: 473)

공간을 천착해 온 지리학을 포함해서, 공간에 대한 기존의 지배적인 사고방식은 그것을 물질적인 대상으로, 표면적이면서도 측량 가능한 대상으로 간주했다. 그러나 르페브르의 핵심 주장인 공간생산론에 따르면, 공간은 단순한 물질적 대상이 아니다. 그것은 우리의 일상적인 공간적 실천을 통해 만들어지는 사회적 산물이다. 서로 다른 공간적 실천은 서로 다른 공간을 만들어내는데, 그런 점에서 볼 때 자본주의 특유의 집과 일터, 여가공간의 분리는 이전 시대와는 전혀 다른 방식으로 공간을 조직한 결과다.

공간이 일상적 실천의 범위와 형태를 조직한다면, 일상에서 반복되는 이러한 실천을 통해 자본주의적 공간 역시 재생산된다. 이를테면 공간적 실천은 애초 이용자의 사용가치 위주로 편성되는 게 순리였다. 그러나 시장의 교환가치로 공간의 값이 매겨지면서 공간들 사이로 복잡한 자본의 네트워크가 침투해 들어왔고, 그 결과 자본의 네트워크를 따라 쳇바퀴 도는 일상적 삶이 펼쳐지게 되었다. 그러나 공간적 실천이 이처럼 지배 질서의 재생산에만 기여하는 것은 아니다. 근대적 과학기술과 추상적 지식의 산물인 '공간재현(Les représentatios de l'espace)'[1]은 공간적 실천에 부분적으로만 개입하며, 자본주의적 공간 재편과 갈등을 일으키는 공간적 실천들이 저항의 맹아로 작용하면서 새로운 공간이 생산된다.(H. Lefebvre, 2011; 박영민 외, 2001; 473~474) 르페브르는 이러한 공간생산론을 통해 구조와 행위를 통합하고, 나아가 일상적 삶의 역동성과 구조에 대한 저항 가능성을 모색했던 것이다.

4. 공간의 재편

르페브르와 푸코의 새로운 공간론이 제이콥스(J. Jacobs)와 하비(D. Harvey)로 대표되는 공간에 대한 비판적 사유로 계승되고 급기야 '공간적 전환'[2]이라는 표현이 등장할 만큼 공간에 대한 학문적 담론을 증대시키는 데 기여했다면, 현실 사회의 급격한 변동, 즉 글로벌 시대의 도래 역시 공간적 사유를 확장시키는 데 중요한 환경을 조성했다.

글로벌화가 자본주의 경제시스템의 추동력으로 산출된 결과임에는 이론의 여지가 없다. 하비(D. Harvey)는 이러한 시대적 특징을 '시공간의 압축'으로 묘사하는바, 시간을 통한 공간적 장벽의 붕괴는 자본주의가 전개되는 일련의 역사 속에서 지속적으로 추진되어 왔다. 이를테면 철도와 전선, 자동차, 라디오와 전화, 제트 항공기와 텔레비전, 최근의 전자통신 혁명 등은 생산, 유통의 네트워크, 소비의 전 부분에서 공간을 합리적으로 조직하려는 자본주의적 동기로부터 산출된 대표적 사례들이다. 그 결과 글로벌화를 '시공간의 압축', 뿐만 아니라 '거리의 죽음', '장소 없는 사회', '공간의 수축', '지리학의 종말', '공간의 종말' 등으로 표현하는 수사들이 쏟아져 나왔다.

그러나 글로벌화가 공간의 소멸을 가져왔다고 보는 것은 문제가 있다. 글로벌화에 대한 중요한 저항의 한 형태로 글로벌(스케일)의 대척점에 있는 로컬(스케일)의 재영토화가 진전되고 있기 때문이다. 슈뢰르(M. Schrör)는 교통·통신 기술의 발달로 인해 경제적, 정치적, 사회적 활동들이 특정 공간으로부터 자유로워졌다고 해서 공간이 사라지는 것은 아니라고 강조했다. 오히려 장소 혹은 로컬은 글로벌한 영향력에 반대·저항하는 위치를 차지함으로써 살아남는다는 것이다.(M. Schrör, 2010: 193).[3] 하비 또한 급변하는 세계 속에서 개인들은 자신의 정체성을 확립하는 토대를 로컬에서 찾는다고 지적했다. 그리고 이러한 '장소정체성(place identity)'은 자본에 대항하는 투쟁에서 제한적이나마 효과적인 역량을 발휘할 수 있다고 역설했다.(D. Harvey, 2004: 352~353) 이러한 논리를 바탕으로, 슈뢰르는 공간의 소멸을 주장하는 명제들이 글로벌화로 인한 국가 정치의 영향력 약화를 과장함으로써 정치 일반을 국가정치와 동일시하고 공간을 물질적 영토와 동일시하는 한계를 노정했다고 비판했다.(M. Schrör, 2010: 193)

자본주의의 역동성과 유연적 축적(flexible accumulation)체계의 발전 또한 로컬의 재영토화를 제고하는 데 기여하는 또 하나의 동력이다. 공간적 장벽이 감소할수록 '공간 내 장소의 차이'에 대한 자본의 민감도는 더 높아지기 때문이다. 기업의 입지 전략과 관련해서, 글로벌 자본은 시공간의 압축으로 인해 확보된 유연성과 이동성을 바탕으로 로컬 노동시장의 특수성이나 로컬 사회의 문화적 특징 혹은 전통들을 보다 정교하게 활용할 수 있게 되었다. 1960년대의 혁명적 슬로건이었던 "글로벌하게 생각하고 로컬하게 행동하라(Think globally, act locally)"가 글로벌 기업의 슬로건으로 전용되는 모습에서 확인할 수 있듯이, 글로벌 자본은 로컬을 동질화시키는 순간에도 로컬이 자본에 저항하는 장소임을 환기시키면서 저항의 대상을 흐린다.

이러한 이해의 토대 위에 서면, 글로벌화가 공간의 소멸을 초래했다고 보기보다는, 그것이 국가를 경계로 나뉘었던 기존의 국제 질서를 '로컬/내쇼널/글로벌'이라는 새로운 공간 구조로 재편하고 있다고 보는 게 더 타당하겠다. 물론, 이 삼자의 관계는 단지 스케일의 차이를 바탕으로 한 수직적 조합으로 조망될 수 없다. 이것들은 중층적이고도 상호침투적이며, 복잡한 방식으로 서로가 서로에게 영향을 미치고 있기 때문이다. 유네스코의 문화유산 협약이 그러하듯이 글로벌 기구와 글로벌 협치(global governance)의 논리가 국내 정치의 논리에 겹쳐지는가 하면, 로컬 차원에서 발생한 사건이 지구 반대편의 로컬에 영향을 미치는 사태를 목도하는 것도 그리 어려운 일이 아니다. 국제적 조직화에 의해 국가의 권력과 기능이 약화되는가 하면, 국가적 정체성을 바탕으로 한 국가 간의 긴장과 갈등이 글로벌한 협치의 권위를 여전히 위협하고 있는 것도 부정할 수 없는 사실이다.

결국 오늘의 글로벌화를 조망하는 데 있어 기존의 중심/주변 모델, 혹은 경제결정론과 같은 환원론적 설명 방식은 더 이상 적절하지 않다. 그런 점에서 아파두라이(A. Appadurai)는 글로벌화를 복합적이고 중층적이며 탈구적인(disjunctive) 질서의 산출 과정으로 봐야 한다고 주장했다. (A. Appadurai, 2004: 60) 즉, 글로벌화는 경제, 정치, 문화 등 "다양한 종류의 세계적 흐름들 사이에 존재하는 근본적인 " 탈구이며, 이러한 탈구들 속에서 혹은 그것을 통해 창출되는 불확실한 정경들, 그 위에서 벌어지는 "동일성과 차이의 무한히 다양화된 상호 경쟁의 산물"이라고 정의했다.(A. Appadurai, 2004: 79)

5. 로컬리티와 일상 연구

주목되는 것은 하비와 슈뢰르가 지적했던 로컬과 장소정체성의 문제다. 우선 로컬을 주목해 보면, 로컬은 "물리적, 사회적 공간 단위로서 지역 혹은 지방으로 불리는 국가 하부의 국지적 단위"로 정의해 볼 수 있겠다.(문재원, 2016: 307) 그러나 글로벌 시대의 로컬은 이렇듯 객관적이고도 공허한 방식으로 정의될 수 없다. 무엇보다 대량이주와 전자매체의 확산으로 말미암아 사람들의 활동과 거주 영역이 지속적으로 탈영토화되고 있기 때문이다. 사람들은 안정적이었던 기존의 로컬이 지속적으로 침식, 내파하는 상황을 직면하면서, 장소정체성 즉 '로컬리티'를 우연적이고도 미완적인 형태로 만들고 구축하는 데 적극적으로 참여한다.(A. Appadurai, 2004: 345)[4]

아파두라이에 따르면, 로컬리티는 "사회적 직접성, 개인들 간의 상호소통 방식, 맥락들 간의 관련성 등을 이어주는 일련의 연결고리들로 구성"되며, "인간의 행위 주체성, 사회성, 재생산 가능성 등을 통해 그 자체를 재현하는 현상학적 자질"이다. 이 자질은 "의도적인 행위에 의해 생산되며 동시에 특정한 물질적 효과들을 산출하는 감정의 구조"이기도 하다. 이를테면, 사람들은 집단의례를 통해 로컬의 주체들을 생산해왔으며, 특정 장소에 이름을 붙이거나 집과 길, 농지를 조성하고 경계 짓는 것을 통해 로컬리티를 시공간적으로 생산해왔다.(A. Appadurai, 2004: 345) 그런 점에서 로컬리티는 사람들이 외부로부터 침투해 들어오는 일련의 사태에 대응하면서 자신들을 둘러싼 제반 조건들을 살 만한 곳으로 만들어 가는 실천의 산물이다.

이러한 논리를 다시 르페브르의 공간생산론으로 연결시켜 보면, 이 로컬리티는 그가 말하는 공간적 실천과 여러 가지로 연결되어 있다. 사람들은 자본주의 속에서 만들어진 추상적·지적 고안물로서 '공간재현'에 맞서 공간의 사용가치를 극대화하는 방식으로 대항 공간을 만든다. 르페브르는 이를 '재현공간(Les espaces de représentation)'이라고 부른다. 이 공간은 그곳에 새겨진 지배적 코드를 거부함으로써 비워진 가능성의 자리를 상상력으로 채우는데, 그들의 감정적 준거로 기능하는 이 공간은 정열과 행동을 위한 장소이자 체험된 장소이기도 하다. 이를테면, 자아, 침대, 방, 집, 광장, 교회, 묘지 등이 이러한 공간들의 실례들이다. 그런 점에서 재현공간은 본질적으로 질적이고 유동적이며 맥락적이고 관계적이다.

르페브르는 '재현공간'이야말로 민속학자, 인류학자, 정신분석가들이 주목해 온 연구 대상이었다고 지적한다. 그런데 이들의 문제는 그곳을 대상으로 삼아 연구하는 과정에서 재현공간들과 공존하면서 일치하거나 불화하는, 혹은 그러한 방식으로 서로에게 개입하는 '공간재현'들을 간과하거나, '공간적 실천'을 소홀히 하는 데 있다고 비판한다.(H. Lefebvre, 2011: 91~92) 이것은 무슨 뜻인가? 그가 지적하는 공간 생산의 삼각변증법(trialectics)을 좀 더 들여다볼 필요가 있겠다.

다시 '공간재현'과 '재현공간'의 대립적 관계를 주목해보자. '공간재현'이 언어화된 구조의 질서를 따르는 지배적인 공간 규정의 논리라면, '재현공간'은 여기에 대립하는 체험된 공간성이다. 과학적인 공

간 인식, 혹은 공간에 대한 엄격한 체계화의 시도가 '공간재현'의 사례라면, 예술작품을 통한 공간적 일탈의 시도들은 '재현공간'의 대표적인 사례라고 할 수 있다. 이를테면, 런던의 스케이트 보더 토비는 밤이 되면 리버풀 스트리트 오피스 블록의 길가를 장악한 채 스케이트 보드 연습에 열중한다. 그가 몸으로 느끼는 연습장으로서 이 공간의 사용가치와, 오피스로서 이 공간의 시장 교환가치는 늘 충돌한다. 그는 결국 다른 곳으로 쫓겨 갈 테지만, '여기선 안 돼'라고 새겨진 'no'의 공간을 '안 될 거 뭐 있어'라며 살아있는 몸으로 'yes'의 공간으로 바꿔놓는 일, 이것이 '공간재현'과 '재현공간'의 차이다.(I. Borden, 1998: 49; 박영민 외, 2001: 476)

그러나 이 둘 간의 관계는 단지 대립적인 것으로만 상정될 수 없다. 대립으로만 보는 것은 그것이 오로지 이성적이고도 자명한 이치로서, 정신적 성찰의 대상일 때뿐이다. 이 대립적인 요소들이 어떻게 영향을 주고받으면서 공간을 산출하는가를 주목해 보면, 그 과정에서 이 요소들은 대립적 관계로만 존재하지 않으며 끊임없이 서로 영향을 주고받는다. 게다가 이들 간의 대립은 일상의 실천 양식으로서 '공간적 실천(La pratique spatiale)'를 통해 다층화 된다. 즉, '공간적 실천'은 '공간재현'과 '재현공간'의 대립을 종합하고 반영하면서 또 때로는 그 둘과 불화하기도 하면서, 두 항과 다른 층위에서 공간의 총체적 생산에 개입한다.

공간에 대한 이 세 가지 계기를 이해하기 위해 그가 활용하고 있는 몸에 대한 설명을 부연하면 이렇다. '공간적 실천' – '공간재현' – '재현공간'의 관계는 '지각된 것(신체 기관을 이용해 외부 세계를 지각하는 것)' – '인지된 것(이데올로기와 혼합되어 보급되는 몸에 대한 해부학적, 심리적 지식)' – '체험된 것(거북하거나 아픈 것으로 체험되는 몸)'으로 구별할 수 있다. 이 세 가지 요소가 한데 모여야 비로소 그 집단의 구성원이 길을 잃지 않고 순조롭게 한 곳에서 다른 곳으로 나아갈 수 있는 것이다. 그러나 이 세 가지 계기들은 공간 생산에 각기 다른 방식으로 개입하며, 이들 간의 관계 또한 단순하지도 안정적이지도 않다. 따라서 이 세 가지 계기를 구별하는 것은 추상적인 이론 모델이자 원리적인 접근일 뿐 그 자체로 현실적 공간을 온전히 설명해주는 것은 아니며, 구체적인 공간의 이해를 위해서는 무엇보다 역사적인 접근이 필요하다.(H. Lefebvre, 2011: 90)

르페브르가 이렇듯 역동적으로 포개지는 세 계기들의 삼각변증법과 그 결과 생산되는 공간의 사례들을 역사적으로 탐구한 이유는, 공간이 기본적으로 정치적인 것임을 드러내고 자본주의의 모순과 갈등이 어느 지점에서 발생하는지를 보여주기 위한 것이었다. 그리고 이들 간의 역동적 변증법을 통해 자본주의의 지배적 공간에 저항하는 새로운 차이의 공간을 만드는 것, 무엇보다 그 가능성을 탐색하는 것이 그가 일상과 공간을 주목한 진정한 이유였다.

이러한 르페브르의 공간생산론, 나아가 앞에서 살핀 공간에 대한 논의들은 우리의 일상 연구 방법론에 시사하는 바가 크다. 그러나 여기서 그 분석 사례를 더 구체적으로 제시하는 것은 지면상의 문제로 어렵거니와, 그와 관련해서는 내가 쓴 다른 글을 참조해주기 바란다.[5] 다만, 여기서는 공간에 대한 논의들이 우리의 일상 연구에 시사하는 바를 몇 가지 제시하는 것으로 결론을 갈음하겠다.

첫째, 일상에 대한 공간적 접근은 우리가 일상을 연구하는 데 있어 유효한 방법으로 설정할 수 있는 공간적 스케일을 구체화한다.

둘째, 르페브르의 공간생산론은 기왕의 민속학적, 인류학적 연구들이 간과하기 쉬운 일상적 공간의 다층적 구성양상을 밝혀냄으로써 보다 역동적이고도 중층적인 방식으로 변화하는 일상을 대상화할 수 있는 단초를 제공한다.

셋째, 위에서 지적했듯이 '공간적 전환'의 패러다임은 공간의 본질적 특성이 사회적이고도 정치적인 것임을 일관되게 주장하고 있다. 그런 점에서 이 패러다임은 우리가 로컬리티, 즉 구체적인 삶의 현장에서 펼쳐지는 일상의 모습을 그곳에 사는 사람들의 공간적 실천과 결부시켜 주목할 것을, 나아가 그것이 '차이의 공간'을 만드는 공간의 정치와 무관하지 않음을 일깨운다.

注

1 이 용어는 그의 공간생산론을 구성하는 핵심적 개념이다. 뒤에서 보다 자세히 설명하도록 하겠다.

2 이 표현은 소자(E. Soja)가 1989년에 처음 쓴 표현으로 이후 여러 사회·문화학자들에 의해 통용되었다. 단적으로 말하면, 이 표현은 1970년대 등장한 '언어적 전환'에 빗대어 공간에 대한 학문적 관심과 담론의 증대를 지칭하는 말이다.(J. Döring & T. Thielmann, 2015: 7~17)

3 여기서 '장소(place)'라는 표현은 추상적이고 보편적인 구분 방식으로서 공간과 달리, 구체적이고 개별적이며 한정적인 의미를 담은 공간을 특정하기 위한 것이다.

4 김석수는 로컬리티를 지역성으로 번역하고 있다. 여기서 지역성이란'특정한 공간과 시간, 그 속에 자리하는 몸을 통합하는 것으로, 단순한 물리적 공간성을 넘어 사회문화적 관계와 의미 등이 통합된 실체로서 삶의 현장'이다.(金碩洙, 2010: 35)

5 정수진, 「차이 공간의 가능성과 불가능성: 도시 공간에서 마을 만들기」, 『실천민속학연구』 31, 실천민속학회, 2018.

참고문헌

A. Appadurai, 차원현 외 역, 『고삐 풀린 현대성』(*Modernity at large*), 현실문화연구, 2004.

D. Harvey, 구동회 역, 『포스트모더니티의 조건』(*The condition of postmodernity*), 한울, 2004.

E. Soja, 이기숙 역, 「"시대정신"에서 "공간정신"으로: 공간적 전회에 대한 새로운 왜곡들」, J. Döring & T. Thielmann, 『공간적 전회』(*Spatial Turn*), 심산, 2015.

H. Bausinger, trans. E. Dettmer, *Folk Culture in a World of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

H. Lefebvre, 양영란 역, 『공간의 생산』(*La Production de l'espace*), 에코리브르, 2011.

H. U. Gumbrecht, "Nach moderne zeiten räume", in ders./Robert Weimann(Hg.), *Postmederne-globale Differenz*, Frank-furt/M., 1991, 54~70.

I. Borden, "An Affirmation of Urban Life: Skateboarding and Socio-Spatial Censorship in the Late Twentieth Century City", *Archis* 1998/5(special issue on the Great Britain), 1998.

J. Kocka, 한운석 역, 『임금노동과 계급형성』(*Lohnarbeit und Klassenbildung*), 한마당, 1987.

M. Schrör, 정인모 외 역, 『공간, 장소, 경계』(*Räume, Orte, Grenzen*), 에코리브르, 2010.

강수택, 『일상생활의 패러다임 – 현대 사회학의 이해』, 민음사, 1998.

김석수, 「21세기 사회에서 로컬리티와 인문학」, 『탈근대 탈중심의 로컬리티』, 혜안, 2010, 19~50.

김왕배, 「자본주의 일상생활의 세계」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 1995, 59~68.

문재원, 「로컬리티 개념을 둘러싼 고민들」, 『로컬리티 인문학』 15, 한국민족문화연구소, 2016, 305~314.

박영민, 金南州, 「르페브르의 공간변증법」, 국토연구원 편, 『공간이론의 사상가들』, 한울, 2001, 470~481.

이상봉, 「탈근대, 공간의 재영역화와 로컬·로컬리티」, 『한국민족문화』 32, 한국민족문화연구소, 2008, 1~30.

정수진, 「미디어의 일상화, 일상의 미디어화」, 『일상과 문화』 3, 일상과 문화연구회, 2017, 241~252.

정수진, 「글로벌 시대의 한국민속학과 로컬리티」, 『민속학연구』 33, 국립민속박물관, 2013, 167~187.

정수진, 「차이 공간의 가능성과 불가능성: 도시 공간에서 마을 만들기」, 『실천민속학연구』 31, 실천민속학회, 2018, 109~135.

일상생활 실천의 '전술'

베이징 '찬제(殘街)'의 '도로 점용' 현상을 사례로

왕제원

번역 : 김호걸

요지: 현대 중국의 도시에서 '도로 점용'은 이미 보통사람들 일상생활의 자연환경이 되었고, '사적 이익'을 꾀하기 위해 '공공 공간'을 침범하는 '전술'은 끊임없이 계속되고 있다. "개인으로 인해 공공에 해를 끼치는" 중국식 도시문제를 해결하는 것, 중국민속학은 응당 모더니즘과 포스트 모더니즘 간 논쟁의 편집성(偏執性)을 초월하여, 만족스러운 일상생활 실천의 가능성을 탐구하여야 할 것이다.

키워드: 도로점용, 전술, 공간 수사학(The Rhetorics of Space), 공간 어법학(The Syntactics of Space)

'도로점용'[1]은 특정 개인 혹은 집단이 공공의 공간(예를 들면, 도시 도로, 교량, 광장 등)을 침범, 점유하여 사적인 이익을 꾀하는 행위를 일컫는다. 현대 중국의 도시에서 '도로점용' 현상은 아주 흔하다. 중국 도시 기획 및 관리에 관한 기본 법규에 의하면, '도로점용'은 위법행위에 속하고, 도시행정관리 법집행 부문(약칭하여 '성관(城管)'[2])은 법에 의거하여 단속할 수 있는 권한이 있다. 실제로 '도로점용자'와 '단속반' 간의 모순은 아주 첨예하고, 쌍방 간 격렬한 충돌이 심심찮게 발생한다.

도시기획자, 입법자 및 법 집행자의 관점에서 볼 때, 도시 공공공간은 '공공성'을 갖고 있어, 어떤 개인이나 집단도 관련 기관의 비준이나 권한 부여를 받지 않은 상황에서, 임시적으로 혹은 장기적으로 공공 공간을 점용하여 상업행위에 종사하는 것은 모두 위법적인 '도로점용'에 해당되고, 법에 의거하여 금지 조치를 취할 수 있다. '도로점용'의 '도(道)'는 내재적으로 공공 속성을 띠고 있고, 어떤 개인도 침점(侵占)할 수 있는 권리가 없다. 그러나 '도로 점용자'의 입장에서 볼 때, 모든 공공 공간은 역사적, 사회적으로 형성된 것으로, 도시화 과정에서 끊임없이 '되어가고 있는(becoming)' 공공 공간이다. 그리고 소위 이들 '도로 점용자'는 마찬가지로 특정 '공공 공간' 경관의 '존재(being)'를 구성하는 데 참여하여, 자연스럽게 해당 공공 공간의 일부에 속하게 된다. 이외에도, 도시 관리자와 도로 점용자는 모두 시민의 권익 – 모든 '공공 공간'은 응당 시민의 가정생활, 근무, 여가생활을 위해 편리함과 편안함을 제공해야 한다 – 을 위해 서비스해야 한다. 그러나 도로 점용자, 시민, 도시 관리자를 막론하고, 그들은 모두 내재적으로 이익의 다원성, 모순성, 특수성을 지니고 있다. 그러므로 비록 공공

공간이 원칙적으로 '공공성'을 지니고 있을지라도, 실제 상황에서는 오히려 늘 '개인성'의 침탈과 점령 속에 파묻혀버리기도 한다.

중국의 각급 도시에 보편적으로 존재하고 있는 '도로점용' 현상과, 여기에서 나타나는 '공익과 사익'의 갈등을 해석함에 있어서, 프랑스 역사학자 미셸 드 세르토(Michel de Certeau)가 제시한 '책략'과 '전술'의 두 개념은 중요한 시사적 의미를 지니고 있다. 그의 소위 '책략'이 가리키는 것은 '규범성의 틀'로서, 어떤 장소 혹은 언어 차원에서 모종의 강제성과 감시[3]적 질서를 만들고, 통제하고, 강압하는 것을 가리킨다. 소위 '전술'이라 함은 이러한 질서적인 '책략'[기주(寄主, host)로서]을 빌려, 보통사람들이 그것들의 '사용방식'[기생물(parasite)로서]을 이용하고 조작하고 바꾸는 것을 말한다.[4] 세르토가 볼 때, 일상생활 연구의 핵심 임무는 당연히 이들 서로 다른 맥락(context)에서 끊임없이 진행되고 있는 '새롭게 사용하는 방식'이다. 즉 일상생활의 실천자는 '장소'의 반대적 타자(the other)('책략')로서 갖가지 '전술'을 빌린다. 세르토는 마음에 드는 듯한 감정으로 평론하기를, 이러한 '전술'은 자기 특유의 형식과 창조성을 갖고 있으며, 재생산과 재조직의 행위를 항상 살그머니 진행한다. 도시기획과 도로점용 사이의 모순은 표면적으로 볼 때, 분명 세르토가 말한 '책략'과 '전술' 사이에 존재하는 모순과 유사하지만, 본질적으로 전혀 다른 특성을 나타내고 있으며, 심지어는 어떤 풍자(諷刺)적인 의미까지 갖고 있다.

이 글은 베이징 시(北京市) 차오양 구(朝陽區) 딩푸좡 촌(定福庄村) 찬제(殘街)의 도로 점용 현상을 통해 다음 세 가지 문제를 논의하고자 한다. 1) 세르토의 일상생활 '전술'에 관한 사상을 중국 현대 도시 중의 일상생활 실천을 분석하는 데 적용할 수 있는지의 여부? 2) 중국 현대 도시 중에 보편적으로 존재하는 도로 점용 현상의 본질은 무엇인가? 3) 민속학은 이상적인 일상생활 실천(모델)을 만들어 내는 데 응당 어떻게 참여할 것인가?

1. '찬제'의 일상

베이징 시 차오양 구 딩푸좡 동가(東街)와 딩푸좡 서가(西街) 사이로 동서를 횡으로 관통하는 도로가 있는데, 이곳 사람들은 이 거리를 '찬제(殘街)'라 부른다. '찬제'의 북쪽은 '뎬젠난위안(電建南院) 주택지구'[5]이며, 남쪽은 '강친창(鋼琴廠)',[6] '메이탄(煤炭) 간부관리학원 숙소', '우진창(五金廠)',[7] '수이뎬(水電)학교 직원 숙소' 등 여러 기관의 숙소로 구성된 단층주택 구역이다. 동쪽은 중국 촨메이(傳媒)대학[8] 서문(西門)을 정면으로 바라보고 있으며, 서쪽은 딩푸좡 서가를 마주보고 있다.

2005년 무렵, 차오양 구 시정(市政)관리 부문에서 이곳의 도로를 넓혀 보수하면서, '찬제'의 주도로는 비교적 넓은 4차선 도로로 바뀌었다. 그러나 교통관리 부문에서는 도로상에 이에 상응하는 교통표지판을 뚜렷하게 설치하지 않았다. 차도(車道)의 양쪽으로는 4미터가 넘는 인도(人道)가 있고, 인도에는 3~5미터 사이로 조경수를 새로 심어, 여름이면 나무그늘이 드리워진 도로가 되었다. 실제 공공도로교통의 기준에서 말한다면, '찬제'는 주민들의 통행 수요를 완전히 만족시켜 주었다. 바꾸어 말하면, 도시 도로교통의 기획과 설계 측면에서 말한다면, '찬제'의 하드웨어 시설은 기준에 부합한다. 그러나 실제로는 '찬제'에서 교통 정체현상이 매일 발생하고 있다.

'찬제'를 걷는다면, 인도의 양쪽은 본래 민용(民用) 주택[9]의 아파트인데, 무단으로 변경해서 상업용 점포를 내고, 주택의 상용(商用) 면적을 늘리기 위해 업주들이 너도나도 할 것 없이 인도를 잠식한 것을 볼 수 있다. 구체적인 '전술'은 아주 다양하다. (본래 없던) 대문을 밖(도로 방향)을 향해 내거나, 인도에 각종 설비를 설치하기도 하고, 각종 선로(線路)를 끌어다 설치하고, 탁자와 의자 등을 인도에 놓기도 하며, 혹은 장기간 인도를 점유하여 상품이나 생활용품을 놓기도 하며, 심지어 어떤 사람은

폐기하여 사용하지 않고 있는 탁자와 의자, 자동차, 큰 돌 등을 놓아 장기간 인도를 침점(侵占)하기도 한다. 여하튼 "인민의 지혜는 무궁하며", 도로점용자의 '전술' 또한 가짓수가 다양하고 끊임없다. 본래 '인도'였던 공공 공간은 그 공공성을 기본적으로 상실하였고, 행인들은 인도를 정상적으로 통과할 수가 없게 되었다.

민용주택이 호주(戶主)에 의해 불법적으로 개조되어 상업용 공간이 되면서, 점포 주위의 유동 인구와 정체 인구는 자연스럽게 대폭 증가되었다. 상점, 고객, 행인의 교통 도구(화물차, 가정용 승용차, 오토바이, 자전거, 삼륜차 등)가 무질서하게 인도와 차도에 놓여 있고, 임시 주·정차 하는 화물차와 쓰레기차가 교통 정체를 유발하여, 인도와 차도는 늘 임시 주차장으로 변한다. 그래서 부근의 주거지역을 출입하는 주민, 지나가는 행인, 자전거, 삼륜차, 자동차, 유기견 등은 일단 틈만 보이면 차도를 가로질러 다닌다.

이곳을 지나가는 사람들은 아마 통행의 불편을 느낄 것이다. 그러나 그들은 이러한 통행방식에 익숙해져 있다. 이곳을 지나가면, 어떤 자동차 운전자들이 교통 정체로 인해 클랙슨을 마구 누르고 욕설을 내뱉으며 분노를 삭이는 것을 볼 수 있고, 어떤 행인은 몸이 차량에 스치거나 놀라서 장본인과 말다툼을 하기도 하며, 혹자는 좀도둑에게 소매치기를 당할까봐 신경을 곤두세우기도 한다. 그러나 10여년을 하루같이 이곳 사람들은 여전히 '행복하게' 생활하고 있다. 도로 점용자에게 어떤 의문을 제기하는 사람은 거의 없다. 예를 들어, '찬제'의 중간 즈음 도로의 북쪽에 과일가게가 인도와 일부 차도를 장기간 점용하고 있는데, 그녀의 행위로 인해 자동차가 서로 비켜가기가 곤란할 정도였다. 하지만 차주(車主)들은 한 번도 과일가게의 위법과 부도덕을 비판하지 않았고, 노려보거나, 거친 말을 주고받거나, 손과 발로 치고 차는 것에 습관이 되어 있다. 그러면 과일가게 주인은 한쪽에 서서 무고(無辜)한 얼굴로 강 건너 불 보듯 한다.

2. '찬제'의 '일상'의 형성

'찬제' 현재의 모습은 역사적으로 형성되었다. 2003년 이전, '찬제'는 '딩푸좡 중가(中街)'라 불렸다. 딩푸좡 중가는 중국촨메이(傳媒)대학의 '바이양다다오(白楊大道, 백양나무 큰길)'와 정면으로 마주보고 있었다. 당시, 중국촨메이(傳媒)대학의 전신인 베이징광보 학원(北京廣播學院)의 교정은 백양나무 큰길의 남쪽 부분에만 한정되어 있었다. 북쪽 부분은 원래 메이탄(煤炭)간부관리학원에 속해 있었다. 2004년, 이 두 학교가 합병되어 현재의 중국촨메이(傳媒)대학이 되었다. 본래 두 학교를 갈라놓았던 중간의 도로는 지금 남쪽과 북쪽 교정의 사이에 있는 백양나무 큰길이 되었다. 이때부터 백양나무 큰길의 서쪽 끝에 중국촨메이(傳媒)대학의 서문(西門)이 설치되었다.

중국촨메이(傳媒)대학 서문의 설치는 딩푸좡 중가의 주민들에게 적지 않은 사업기회를 만들어 주었다. 2004년부터 이곳의 주민은 너도나도 할 것 없이 제멋대로 수많은 불법건축물을 지었고, 딩푸좡 중가는 이로 인해 베이징 차오양 구의 유명한 '불법 건축물 거리'가 되었다. 제일 과장된 시간으로는 하룻밤 사이에 이곳 주민들이 54개의 간이 상품방(商品房)[10]을 지은 적이 있고, 그들은 양쪽의 인도를 거의 전부 침범하여 점령하였다. 차오양 구의 성관(城管)은 일부 주민의 신고 압력에 못 이겨 여러 차례 소탕 식으로 이들 불법건축물을 철거하였다. 그러나 이들 성관 직원들이 철수하자마자 불법건축물은 아주 빠르게 다시 세워졌다.

조직적으로 공공 공간을 점용하고, 또 각종 이유를 들어 자신들의 위법행위에 대해 해명하는 것은 이곳의 작은 주민집단(전하는 바에 의하면 모두 35가구 정도이다)이며, 그들 중에는 장애인도 있지만, 더 많은 사람들은 직장을 잃은 실업자들이다. 살 방법을 찾기 위해 그들은 사방팔방의 사구(社區) 거

민위원회(居委會)[11]에 도움을 요청했으나 효과적인 도움을 얻지는 못했다. 공교롭게도 중국촨메이(傳媒)대학이 생기면서 그들은 이곳에서 점포를 운영하여 얻는 소득으로 생존하고자 하였다. 전하는 바에 의하면, 그들은 현지 도시기획 부서를 찾아가 지원을 받으려 했으나 비준을 받지 못했다. 그 뒤로 그들은 딩푸좡 서가에서 허가 없이 경영하는 선례를 모방해, 연합하여 불법 임시 건축물을 세웠다. 이들 주민의 이야기를 종합하면 다음과 같다.

1) 그들은 장애인의 자주적인 창업으로, 국가정책 또한 '자주 창업'을 독려하는데, 더군다나 창업자가 '장애인'이다. 장애인 신분을 강조하기 위해 그들은 독단적으로 딩푸좡 중가를 '찬(建젠)제(殘建街)'[12]라 명명하였다.

2) 그들은 합법적인 경영 방법을 모색한 적이 있었으나 관련 부문의 비준을 받지 못하였다. 이 말은 즉 정부 측의 냉담과 부작위가 그들로 하여금 불법적인 수단을 찾게 하였다는 것이다. 하물며 딩푸좡 서가는 오래 전부터 불법건축물에서 영업하고 있으나 차압 조치를 받지 않았다.

3) 그들은 스스로 문명적이고 위생적인 서비스 환경을 만드는 것을 시도하였고, 심지어는 '찬제'를 '시범거리'로 만들고자 노력하였다. 바꾸어 말하면, 그들은 행동을 통해 성관(城管)의 승인을 받고, 궁극적으로는 그들의 요구가 비준될 수 있도록 노력하였다.

'좋은 의도'는 성관(城管)의 승인을 받지 못하였고, 불법건축물들은 '원대한 뜻을 실현하지 못하고'[13] 제거되었다. 그러나 상술한 35가구의 주민들이 생존을 꾀하기 위한 공간 자본으로서, '찬제'의 잠재적 가치는 지금까지 그들에 의해 저평가되거나 포기된 적이 한 번도 없었다. 불법건축물이 철거된 후, 그들은 또 다시 인도에 (불법건축물을 지을) 구역들을 표시하고, 면적의 대소에 따라 정찰가격을 매겼다. 그들은 이러한 공공 공간이 그들의 개인 소유라고 말하고, 떠돌아다니는 노점상에게 마음대로 세를 내주고 관리비를 받는다. 이들 노점상이 종사하는 업종은 아주 다양하다. 꽃, 과일, 애완동물, 옷, 장식, 컴퓨터와 핸드폰 관련 용품 등을 판매하거나, 이곳에는 이발관과 쓰레기 수거장, 식당, 음료품점, 고기구이점 등도 있다. 방대한 대학생 소비집단과 주변에 밀집된 주거 인구를 마주하고 있어서, 찬제의 사업기회는 아주 낙관적이다. 인도 위에 있는 가게자리를 세낸 소매상인은 심지어는 앉은 자리에서 곧바로 자신이 얻은 가게자리를 더 높은 가격에 세를 받고 늦게 온 다른 상인에게 내어주기도 한다.

2005년부터 현재까지 일부 자칭 '장애인'이라 하는 주민들이 불법적으로 공공 공간을 유용하여 개인 혹은 작은 집단의 이익을 꾀하였다. 그들의 행위는 도시관리조례를 위반하였고, 또 현지주민의 일상생활에 영향을 미쳤으므로, 응당 계속 존재하여야 할 이유는 없다. 사실 상, 각종 신고를 받은 후 여러 압력에 못 이겨, 성관(城管)도 여러 차례 불법건축물을 철거하기도 하였다. 그러나 이들 도로점용자의 '전술'은 아주 뛰어나, '전략'에 썩 성공적으로 대응하는 추세이다. 왜냐하면 그들은 (다음의 사항을) 잘 알고 있기 때문이다.

1) 성관(城管)의 소탕식 철거 행동은 단지 관례에 따른 공무 집행일 뿐이다. 인도에 세를 내어 개인사업을 하는 한 소매상인이 말한 대로 "사실 딩푸좡 중가와 서가 일대에 불법건축물이 아주 많다. 그러나 이렇게 많은 해가 지나도, 와서 단속하는 사람이 없다 (…) 분명 최근은 해도 너무 한다. 움직임이 너무 커졌다. 아니면 상부에서 명령을 내렸을 것이다." 관례에 따른 공무집행이라면, 그것은 성관(城管)의 일이 폭풍우와도 같이 오기도 빠르지만, 가기도 역시 빠르며, 게다가 단지 어쩌다 한 번일 뿐이다.

2) 법불책중(法不責衆)[14]의 상식에 의거하여, 소상인들은 성관(城管)의 철거행동이 단지 폼을 잡는

정도임을 알고 있다. 많은 상인들은 "안심해, 이렇게 사람들이 많은데(다 도로점용을 하고 있는데), 분명 (도로점용 시설을) 철거하지 못 할 거야."라고 말한다.

3) 지연 전술과 유격 전술을 통해, 소상인들은 목전의 환경을 당연히 그러한 환경으로 바꾸려고 시도하여, 주민들로 하여금 이런 환경에 적응하고, 신고하려는 마음을 포기하게끔 한다. 그러나 주민이 소상인으로 하여금 도로점용을 포기하도록 할 수는 없다.

십여 년이 흘렀고, '찬제'에서 확연히 드러나는 불법건축물은 철거되었다. 하지만, 35가구 주민은 여전히 '찬제'라는 이 공공 공간의 인도를 경영하고 있고, 그들은 불법으로 세를 내어주고 있으며, 임대자와 세입자는 불법적인 거래관계를 맺고 있다. 인도에서의 경영행위가 점점 차도로 확대되고, 차도는 인도와 차도의 기능을 다 감당하고 있다. 여름날 저녁, '찬제'에는 죽 늘어서 있는 노천 구이집에서 나는 연기가 가득하고, 바닥은 온통 쓰레기이며, 손님들은 도로가나 차도에서 먹고 마시고 담소를 나눈다. 자동차와 행인들은 그들 몸을 스치고 지나가며, 거대한 선풍기는 구이 화로에서 나는 자욱한 연기를 지나가는 행인에게 불어제치고, 행인들은 기침을 하면서, 고개를 기울이고 그 곁을 지나지만 피할 방법이 없다. 왜냐하면, 소리 없이 빈번하게 왕래하는 '헤이모디(黑摩的)'[15]가 도깨비처럼 휙휙 지나가는데, 아마도 이것이 사람들이 조심해야 할 가장 큰 위험일 것이다.

3. 일상생활 실천의 전술과 예술

세르토는 도시공간의 실천에 대해 생각하면서 말하기를 "나는 일련의 실천행위를 찾고 싶다. 그것은 가시(可視)적인 것과 판옵티콘(Panopticon) 감시체제와는 다르며, 혹은 이론 건축의 '기하(幾何)'나 '지리(地理)'와도 다르다. 공간에 관한 이러한 기획은 우리로 하여금 일종의 구체적인 '조작' 형식('방법')을 생각하게 하고, '다른 종류의 공간성'[공간에 관한 일종의 인류학적이고, 시의(詩意)가 풍부하고 신비한 경험], 그리고 살고 있는 도시의 불투명하고 맹목적인 변화를 생각하게 한다. 전이된 도시, 혹은 은유적인 도시는 이렇게 기획되고 가독적(可讀的)인 도시의 뚜렷한 문장 속에 스며들어 있다."[16]고 하였다. 바로 이렇듯 도시 공간에 대한 구체적인 조작이(도시공간의 기획 설계가 아니라) 사회생활의 결정적 조건을 창조하였다는 것에 근거하여, 세르토는 미시적인 공간 실천을 도시 일상생활을 이해하는 열쇠로 삼았다.

그러나, 세르토의 국가권력과 사회기구에 대한 일관적이고 단호한 배척을 고려해보면, 도시공간 실천의 연구에 있어서 그가 줄곧 경직된 공간질서 속에서 보통사람의 '경미한 배척'의 브라운 운동(Brownian motion)[17]을 변별해내려고 시도하고, 늘 보통사람들에게 숨겨진 예상치 못했던 자원을 동원하는 것을 발견하거나, 항상 익명의 집단 중 권력 통제의 진정한 한계가 발생하는 이전(移轉)에 관심을 기울이는 것이 조금도 이상하지 않다. 미시적인 도시생활 실천 중 – 개인이거나 집단이거나를 막론하고 – 수많은 활동은 모두 도시화 체계가 관리 혹은 단속을 시도하는 대상이다. 그러나 이러한 활동은 오히려 종종 성공적으로 감시나 통제를 벗어나 계속 존재하고, 심지어는 사회 감독의 네트워크 속에 침투하여, 이미 통제능력을 상실한 감독기구로 하여금 이들 활동에 대해 슬며시 창조적으로 눈감아주게 한다. 물론, 이렇게 다양하고, 배척하고, 교활하고, 완고한 생활실천의 '전술'이 늘상 감시의 통제에서 성공적으로 벗어날지라도, 사실상 그것들이 또 철저히 감시의 세력 범위 밖에 처하는 것은 더더욱 아니다.

마찬가지로, '찬제'의 일상생활 실천은 결코 상술한 도로점용자의 위법성 행위에 국한되는 것은 아니며, 보통 사람들의 보행과 멈춤, 기억과 서사 등도 포괄한다. 이러한 실천적인 행위가 모종의 '공간

의 문체학(文體學)'을 구성하고, 그것과 '찬제'의 '공간의 어법학(語法學)'은 완전히 다르다.

(1) '찬제'에서 거닐기

도시기획자, 설계자와 관리자의 시각에서 볼 때, 공간설치는 어법학자와 언어학자들이 설정한 '본의(本義)'와도 같다. 이것은 일종의 표준적이고 정상화된 언어규범으로, 일체의 '파생의(派生義)'를 참고할 수 있는 틀, 즉 '공간의 어법'이다. 그러나 "우리들은 일상, 언어, 혹은 보행자의 용법 중에서 여전히 찾아낼 수 없다."[18] 이런 의미에서 도시의 거리를 걷는 것은 '언어의 구술'이 '어법 규칙'과 갖는 관계와도 같다.

'찬제'를 걸을 때, 어떤 보행자도 자연스럽게 찬제의 공간적 사전 설정(預設)에 적응한다. 왜냐하면 이러한 자연공간과 인위공간의 사전 설정은 보행자에게 어떤 가능성(그는 이곳으로 통행해도 된다.)과 제한성(그의 앞에 어떤 장애물이 있어 통과할 수 없을 수도 있다)을 제공한다. 또는 그로 하여금 다른 가능성과 제한성을 터득하게도 한다. 예를 들어, 그는 가로질러 갈 수도 있고, 길을 바꾸거나, 혹은 임시로 주시(注視)하며 걸음을 멈추거나, 혹은 쏜살같이 지나가며 어떤 공간 원소를 무시할 수도 있다. 바꿔 말하면, 그들은 단지 앞에 있는 공간질서 중에서 어떤 가능성과 제한성을 현실로 바꾼다. 그들은 분명 '찬제'를 통과하지만, 그들이 통과하는 가능성과 제한성은 무한히 다양하다. 그들은 자기의 보행 노선을 발명할 것이고, 어떤 보행노선을 선택하거나 배척할 것이기 때문이다. 이 '선택과 배척'의 과정이 바로 그들이 그들의 발걸음을 통해 창조적으로 발명하는 '공간수사학'이다. 그들은 이를 통해 도로점용자, 다른 행인들과 사회관계를 구성한다. 이러한 공간수사의 구성, 인용, 혹은 대립과 단절을 통해, 행인들은 그들이 선택한 노선에 대해 증명하고, 의심하고, 시도하고, 벗어나거나 엄수한다.

행인의 '공간수사학'은 프로이드가 말한 꿈꾸는 과정의 두 가지 발생기제, '전이(Transference)'와 '압축(Condensation)'에 대응된다. 전자는 일부 공간을 강조함으로써 전체 공간을 대표하는 것이고, 후자는 연속된 공간을 생략함으로써 공간의 진실성을 해산하는 것이다. 즉 행인의 눈에 '찬제'는 도시 설계자가 설계한 지리적 공간도 아니고, 소상인들이 인도를 침범하여 마련해놓은 공간도 아니다. 그들이 걷는 거리는 지리적 공간 의미에 있어서의 가도(街道)와 결코 동등하지 않다. 그들의 발걸음은 가도에 가공을 하였고, 이 지리공간을 뒤집어, 공간의 어떤 부분은 과장하여 심지어는 전체를 대표하기도 한다. 가도의 일관성은 해체되어 고립된 경관이 된다. 지리공간으로서의 '찬제'의 일관성과 통계 의미상의 수량은 일종의 주관적인 느낌과 진술로 대체된다. 이것은 보행자의 주행 스타일과 자태를 통해 나타나는 것이며, 이러한 '공간수사학'은 고정시킬 수가 없으며, 속속들이 모든 것을 기록할 수도 없다. 그러나 바로 그것을 통해 도시공간의 설계와 기획의 '본의(本義)'가 해체되거나 왜곡되는 것이다.

(2) '찬제'를 구술하다

특정한 생활구역으로서 '찬제'는 수많은 주민이 장기간 생활하는 환경이면서, 수많은 사람(예를 들면 대학생들)들이 임시로 생활하는 환경이기도 하다. 사회의 변천은 '찬제'의 역사적 면모를 빠르게 바꾸고 있으며, 역사유적에 덧붙여진 문화적 기억을 매몰시키기도 한다. '찬제'라는 생활구에서 생활하고 있는 사람에 대해 말한다면, '찬제'는 역사적 깊이를 갖고 있으며, 정(情)을 느낄만한 따뜻함도 갖고 있다. 비록 여기가 혼란스럽고 떠들썩하며, 질서가 거의 없지만, 오랫동안 살고 있는 주민이 말한 것과도 같다. "우리 집은 바로 여기에 있어요. 나는 어렸을 때부터 여기서 컸죠….", 이곳은 그에게 있어 아주 '특별'해서, 곳곳에 이야기가 있으며, 곳곳에 모두 기억이 있다. 심지어는 비록 그들 기억 속의 상점들이 벌써 문을 닫았을지도 모르지만, 중국촨메이대학의 졸업생들 역시 마찬가지로 이곳의 식당이나 '카페'를 그리워한다. '찬제'를 유유히 걸으면, 그 속의 어떤 지표라도 어느 행인 혹은 주민에게 역사적 추억과 서술을 펼치는 '색인(索引)'이 될 수도 있으며, 이 추억과 서술은 한 폭의 부조 회

화 같기도 하여, 그 속에서 연관되는 원소 간의 관계는 아주 모호하다. 그것들은 지리공간 위의 일종의 서사성의 공간실천에 기초하며, 그것들은 구조화된 '공간 텍스트' 위에 모종의 '반(反) 텍스트(Anti-Text)'를 창조해내며, 이 '반 텍스트'는 천연적으로 '공간 텍스트'의 의의를 왜곡, 전이, 혹은 변경하고, 기타 공간 의의의 가능성과 잠재력을 갖도록 이끈다.

더구나 서로 다른 주체의 기억은 분산적이고 자질구레하여 난잡하며, 당연히 자리를 정할 수도 없다. '찬제'에 관한 기억은 대부분 사람들의 머리 속에 깊이 잠들어 있고, 그것들은 단지 특정한 시각에야 주체로부터 깨어난다. 이곳의 주민은 늘 "당신들은 모릅니다. 이곳은 옛날에 …가 있었죠."라고 말할 것이다. '옛날에 있었다'는 그것이 이미 소실되어 볼 수 없다는 것을 의미한다. 그것은 볼 수 있는 지표(地標) 배후의 역사 습곡(褶曲) 속에 숨어 있다. 대다수의 경우 그것은 단지 개인적인 회상일 뿐이며, 결코 사람들의 흥미를 끌 수 없다. 그러나, 도시의 일반 생활인을 놓고 볼 때, 생활공간의 역사기억은 필경 이 거리의 영혼이 존재하고 있는 곳이다. 이러한 의미에서 사람들이 '찬제'에서 발걸음을 멈추고 떠나기 싫어하는 것은 이곳이 어떤 편린화되고 은밀한 이야기가 있기 때문이다. 그것들은 떠들썩하고 지저분한 '공간 텍스트'의 배후에 숨어있고, 그것은 일련의 누적된 세월이며, 오히려 주체의 기억 속에서는 소실되었다. 정확히 말한다면, 이러한 지점은 바로 일종의 특수한 기호이며, 그것은 행인(行人)의 몸에서 어떤 유쾌함 혹은 고통스런 체험을 불러일으킨다.

어떤 의미에서, 사람들이 거리를 가로지르거나 걸음을 멈추는 것에 대한 추억과 서술은 상술한 '공간수사학'에 대한 보충과 구체화이며, 또한 '공간 실천'에 대한 각종 가능성 행위의 표현이기도 하다. 특정 개체 혹은 군체(群體)의 모든 '공간'에 대한 이해는 다 그(들)의 공간의 크고 작음, 경계, 그리고 특성에 대한 이해와 관련이 있다. 상술한 몇 개의 기본 척도에 기초하면, 공간의 의의와 분류 문제에서의 다른 해석이 나오게 된다. '공간'에 관한 다른 해석 및 관련 서술은 심지어 공간 속의 실천(연행)에 전제를 제공하고, 그것은 각종 행동을 공연하는 극장을 만들고, 사람들이 행동을 선택할 수 있는 공간을 제공한다. 예를 들어, '찬제' 중간쯤의 길 북쪽의 인도에 한 대의 중형 트럭이 연중 내내 서있는데, 그곳은 중년 부부가 쓰레기를 회수하는 장소이다. 그들은 인도를 침범했을 뿐만 아니라, 차도 중간의 아주 큰 공간마저 침범하였다. 그들이 도로 점용에 종사하고 있는 역사 서사(敍事)는 그들이 이 장소에서 벌이고 있는 사회실천에 합법적인 극장을 제공하고 있다. 바꾸어 말하면, 공간에 관한 서사는 심지어는 공간실천보다 먼저이고, 전자는 후자를 위해 강역을 개척하고, 가능성을 제공하였다.

'찬제'를 걷거나 혹은 걸음을 멈추는 것, 행인은 이미 정해진 공공공간의 전재적(前在的, 이미 정해진 공간이 행인보다 먼저 존재함을 말함) 질서를 연습하는 것이자, 또한 기호 시스템으로서의 공공공간을 창조적으로 촉발하고 재편하는 것이다. 지리학적 의미상 아주 뚜렷한 거리의 배후 – 길을 가는 것과 서술을 통해 – 에는 생김새가 모호하고 경계가 뚜렷하지 않은 무수한 거리가 존재하고 있다. 행인의 발걸음은 어떤 지점을 지나가거나 조직한다. 그것들은 이러한 지점에 대해 선택하고, 아울러 그것들을 연결하여 전체가 되게 한다. 그것들은 이것을 통해 상호모순과 충돌의 문장과 노선을 만들어낸다. 총괄해서 말하면, '찬제'를 거닐고, '찬제'를 서술하는 것 – 일상생활 실천의 전술(戰術)과 예술로서 – 은 이중적인 의미에서 '찬제'의 공간 윤곽을 모호하게 하였다.

4. '질서'와 '실천'을 초월하다

세르토의 '공간 기획'과 '공간 사용', '책략'과 '전술'에 대한 구분은 도시 일상생활 실천에 대하여 중요한 시사적 가치를 갖는다. '기획'과 '책략'은 현대적 논리에 기반해 파생된 담론 시스템으로, 그 전제는 '이성'의 지고무상(至高無上)함에 대한 추앙과 믿음이다. 그것은 "이지(理智)는 응당, 그리고 충분

히 세계를 세우거나 복원할 수 있고, 우리는 어떤 질서나 혹은 숨어 있는 작가의 그러한 비밀들을 열독할 필요는 없으며, 반대로 일종의 질서를 생산해야 하며, 아울러 이 질서를 야만스럽고 타락한 사회의 신체에 서술해야 한다. 서술은 역사에 대한 권리를 획득함으로서, 이 역사를 교정하거나 굴복시키고, 혹은 교육하기에 편리하도록 하였다.[19] 반대로, '사용'과 '전술'은 마치 피와 살이 있는 몸이 홀대받거나, 짓눌릴 때 나오는 비명, 그리고 소리를 낼 수 없는 고통이다. 이러한 의미에서 세르토의 '실천의 예술'에 대한 강조는 바로 일종의 '포스트 모더니즘'의 반항적 노력이다.

'모더니즘'과 '포스트 모더니즘'에 관한 학술적 성찰은 중국 민속학에 대한 사고(思考)를 직접적으로 촉발하였다. 일부 민속학자는 '미완성의 모더니즘' 이론을 견지하며, 중국은 더욱 철저한 현대화 개혁이 필요하다고 여긴다. 다른 일부 민속학자들은 '막을 수 없는 포스트 모더니즘 사조'를 동정하여 중국은 이미 신매체, 신기술이 휩쓸면서 정보화와 소비사회로 진입하였고, 일체의 현대성의 폐단은 마찬가지로 현재 중국사회를 에워싸고 있다. 게다가 현대화 이성을 견지하는 주체는 본래 세계 가치의 구호를 내걸고 자신의 사회에 유리한 주장을 하고 있다. 한마디로 말해, '현대이성' 자체는 성찰과 의문을 가질 필요가 있다.

'공공질서'와 '개인적 실천' 사이는 천생적으로 상호모순인가? 세르토는 '생산'과 제품의 사용 과정 중에 숨어 있는 '부차 생산' 사이의 차이성 혹은 유사성을 주목하며, 양자 간 영원한 차이성을 암묵적으로 인정하였지만, 양자 간에 분리할 수 없는 의존성도 마찬가지로 강조하였다. 이와 동시에, 그는 또 '공공질서'의 사회적 중요성에 대한 토론을 거의 접었고, '개인 실천'의 잠재적 의의와 가치를 직접적으로 강조하였다. 이것이 바로 그의 이론이 중국의 일상생활 실천의 연구와 서로 맞지 않는 지점[20]이기도 하다. 그는 사회 공공법칙의 사용자가 사회법칙을 자신이 추구하는 은유와 생략의 수사로 변하는 것을 강조할 때, 그는 사회 공공법칙의 프랑스 사회생활 속에서의 패권적 지위를 가정하였지만, 중국의 도시에서는– '찬제'는 중국 현대 도시의 축소판이다– 사람들은 어떤 공공공간도 개인의 욕망과 이익의 원시림으로 삼기 때문에, 공공법칙은 유명무실하다.

포스트 모더니즘적 색채가 강한 세르토의 사상은 아마도 중국 사회를 이해하는 데 결코 적합하지 않을 수도 있다. 하지만 그것은 동시에 우리들로 하여금 극단적인 '현대화'의 사회적 폐단을 경계하도록 일깨워주기도 한다. 미래의 중국 도시 일상생활의 육성은 보통 민중의 질서의식을 강화하는 한편, 사람들의 보편적인 심리 욕구를 존중하도록 해야 한다. 중국 민속학자가 미래 중국민중의 일상생활 실천에 관심을 기울이려면, 동시에 두 가지 일을 전개해야 한다. 첫째는 서양문명의 총체적 틀 안에서 현대적 문제를 성찰하는 것이며, 둘째는 중국 자신의 문화전통 중에서 현대적 위기를 풀 수 있는 출로를 모색하는 것이다.

注

1 중국어 '占道經營'은 "도로를 점유하여 상업행위를 한다."는 의미다.(역자 주)

2 성관(城管)은 '城市管理執法'을 줄여서 부르는 말이다. '도시'를 뜻하는 城市의 '城', '관리하다'는 의미의 '管' 두 글자를 합친 말로서, 우리말의 '단속반'에 해당된다.(역자 주)

3 중국어 원문의 '規训'은 미셸 푸코의 저서 『감시와 처벌(Discipline and Punish)』(프랑스어: Surveiller et punir) 에서 감시의 의미를 갖는다.

4 Michel de Certeau, 1988, *The Practice of Everyday Life*, translated by Steven Rendall, University of California Press, pp.XVlll~XX.

5 '뎬젠(電建)'은 전력건설집단유한공사(電力建設集團有限公司)의 약칭이다.(역자 주)

6 피아노를 생산하는 공장이다.(역자 주)

7 금속제품을 생산하는 공장이다.(역자 주)

8 촨메이(傳媒)는 '傳播媒介'의 약칭으로, 대중매체(massmedia)를 의미한다.(역자 주)

9 민용주택은 '상품(商品)주택'이라고도 하는데, 상업용지에 건립되는 '상용(商用)주택'과 구분된다. 여러 차이

점이 있지만, 상용주택이 상업용 시설과 주거가 결합되는데 반해, 민용주택은 주거용의 집만 지을 수 있다.(역자 주)

10 분양과 임대가 가능한 상업용 점포를 말한다.(역자 주)

11 사구거민위원회(社區居民委員會)는 도시나 읍 등 비농촌 지역에서 거리(街道)나 분구(分區)에 따라 설치한 주민자치조직으로, 농촌의 촌민위원회와 비슷하다. 사구(社區)는 'Community'의 번역어이며, 일련의 사회집단이나 사회조직이 일정한 지역 또는 문화에 따라 형성한 공동체이다. (역자 주)

12 장애인(殘)이 건설한(建) 거리(街)라는 뜻이다. (역자 주)

13 '壯志未酬'는 당나라 리핀(李頻)의 『춘일사귀(春日思歸)』 중 "壯志未酬三尺劍, 故鄉空隔萬重山"에서 왔다. (역자 주)

14 어떤 행위가 일정 정도의 집단성이나 보편성을 갖고 있다면, 이 행위가 비록 비합법적이거나 불합리한 요소가 있더라도 법률로 처벌하기가 쉽지 않다는 의미다.(역자 주)

15 헤이모디(黑摩的)는 도시에서 불법적으로 사람이나 화물을 운송하는 삼륜차나 오토바이를 말한다. '黑'은 불법을, '摩'는 오토바이를, '的'는 택시(탈 것)를 의미한다.(역자 주)

16 미셸 드 세르토, 『일상생활실천: 1, 실천의 예술』, 광린린, 황춘리우 역, 南京大學출판사, 2015년, 제170쪽.

17 액체 혹은 기체 안에 떠서 움직이는 작은 입자의 불규칙한 운동을 말한다.(역자 주)

18 미셸 드 세르토, 2015년, 제178쪽.

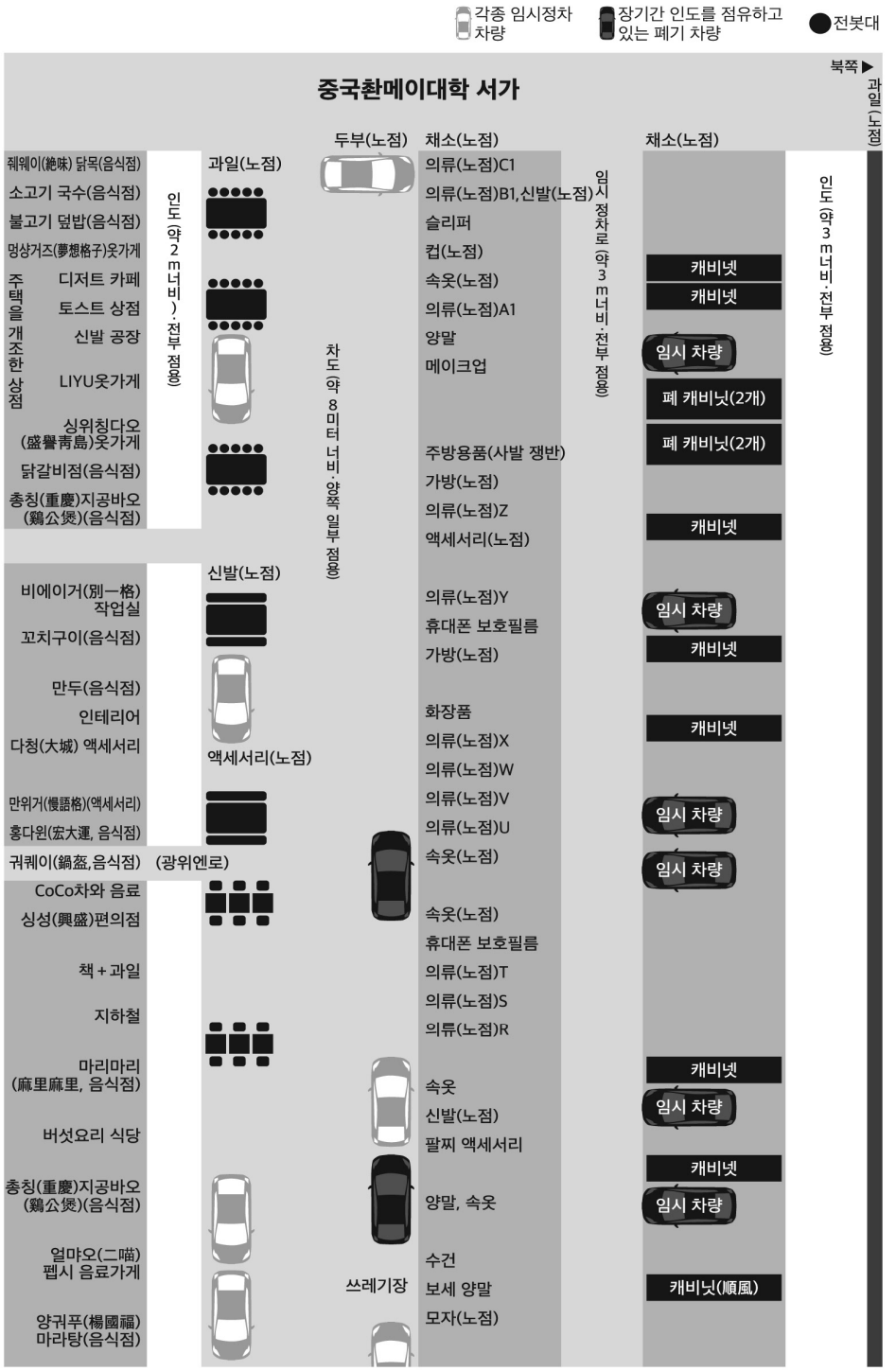
19 미셸 드 세르토, 2015년, 제233쪽.

20 취징동, 「'산수' 몰락과 현대 중국의 정신 위기」, 『문화종횡(文化縱橫)』, 2017년 4월.

참고문헌

Certeau, Michel de 1988, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press.
미셸 드 세르토(광린린 • 황춘리우 역), 『일상생활실천 1, 실천의 예술』, 南京大學출판사, 2015.
취징동, 「'山水' 몰락과 현대 중국의 정신 위기」, 『文化縱橫』, 2017년 4월.

부록1. '찬제' 평면도


각종 임시정차 차량
장기간 인도를 점유하고 있는 폐기 차량
전봇대
북쪽 ▶
중국촨메이대학 서가
과일(노점)
두부(노점)
채소(노점)
채소(노점)
쥐웨이(絶味) 닭목(음식점)
소고기 국수(음식점)
불고기 덮밥(음식점)
멍샹거즈(夢想格子)옷가게
주택을 개조한 상점
디저트 카페
토스트 상점
신발 공장
LIYU옷가게
싱위칭다오(盛譽青島)옷가게
닭갈비점(음식점)
총칭(重慶)지공바오(鷄公煲)(음식점)
인도(약 2 m너비) · 전부 점용
과일(노점)
신발(노점)
액세서리(노점)
(광위엔로)
차도(약 8미터 너비 · 양쪽 일부 점용)
의류(노점)C1
의류(노점)B1, 신발(노점)
슬리퍼
컵(노점)
속옷(노점)
의류(노점)A1
양말
메이크업
주방용품(사발 쟁반)
가방(노점)
의류(노점)Z
액세서리(노점)
의류(노점)Y
휴대폰 보호필름
가방(노점)
화장품
의류(노점)X
의류(노점)W
의류(노점)V
의류(노점)U
속옷(노점)
속옷(노점)
휴대폰 보호필름
의류(노점)T
의류(노점)S
의류(노점)R
속옷
신발(노점)
팔찌 액세서리
양말, 속옷
수건
보세 양말
모자(노점)
쓰레기장
임시 정차로(약 3 m너비 · 전부 점용)
캐비넷
캐비넷
임시 차량
폐 캐비닛(2개)
폐 캐비닛(2개)
캐비넷
임시 차량
캐비넷
캐비넷
임시 차량
임시 차량
캐비넷
임시 차량
캐비넷
임시 차량
캐비닛(順風)
인도(약 3 m너비 · 전부 점용)
비에이거(別一格) 작업실
꼬치구이(음식점)
만두(음식점)
인테리어
다청(大城) 액세서리
만위거(慢語格)(액세서리)
홍다윈(宏大運, 음식점)
궈쿼이(鍋盔,음식점)
CoCo차와 음료
싱성(興盛)편의점
책 + 과일
지하철
마리마리(麻里麻里, 음식점)
버섯요리 식당
총칭(重慶)지공바오(鷄公煲)(음식점)
얼먀오(二喵) 펩시 음료가게
양궈푸(楊國福) 마라탕(음식점)

순펑위안윈(順風遠運) 화물 운송차

중국촨메이대학 서문

시마무라 · 정수진 · 왕제원 논문에 대한 토론

야마 요시유키
번역 : 김 현정

종합토론의 토론자 관서학원대학의 야마 요시유키라고 합니다. 여기서는 제3부에서 발표하신 세 분의 연구 보고에 대해 토론해 보고자 합니다. 잘 부탁드리겠습니다.

우선 시마무라 선생님의 발표는 '민속학'이 성립한 세계사적 배경으로부터 민속학의 학문적 성격에 대해 거시적인 시야에서 논한 것이라고 할 수 있습니다. 여기서 한 가지 기억나는 일이 있어서 잠시 말씀드리겠습니다. 2013년 4월부터 1년 동안 전 파리에서 지냈습니다. 마침 그해 크리스마스 때 시마무라 선생님이 파리에 오셨습니다. 중년 남성 두 사람이 와인 잔을 기울이며 민속학에 대해 토론하면서 크리스마스 밤을 보낸 셈입니다(웃음). 실은 그곳은 파리 대학 부근의 '카르티에 라틴'(Quartier latin)이라고 불리는 곳입니다. 번역하자면 '라틴어 지구' 정도가 될 것 같습니다. 과거 유럽 각지에서 몰려든 학생들이 라틴어로 이야기를 나누던 지구였기 때문에 이러한 이름이 붙여진 것 같습니다. 정통 언어(문자 언어), 학술 언어인 라틴어로 학문을 배우기 위해 유럽 각지에서 학생들이 모여들었습니다. 바꾸어 말하자면 학생들이 출신지나 일상생활 속에서 쓰는 언어는 '속어' 즉 버내큘러(vernacular) 언어였던 것입니다. 시마무라 선생님의 발표를 통해서 알 수 있었던 것처럼 '민속학' 성립의 배경에는 정통 언어(문자 언어)에 대항하는 듯한 자언어 의식과 이에 따른 자문화, 자국에 대한 의식의 고양이 있었습니다. 예를 들어 모토오리 노리나가 등에 의한 국학 운동이 이에 해당된다고 할 수 있겠습니다. 종종 야나기타 구니오와 일본 민속학에 대해 모토오리 노리나가 등의 국학이 영향을 끼쳤음이 지적되는 것도 세계사적 배경에서 보자면 근거가 없다고는 볼 수 없겠습니다.

또 시마무라 선생님은 '사회변동론'과 '생세계'에 대해 흥미로운 견해를 제시하셨습니다. 주목되는 건 이 두 가지의 관계가 어떻게 되어 있는가라는 문제입니다. 예를 들어 '변동'을 파악하는 시간의 기준을 어디에 둘 것인가와 같은 문제입니다. '생세계'를 당사자와 연구자 사이의 협동을 통해 '내재적으로 고찰'한다고 하셨는데 '변동'이라는 점을 고려하면 '내재적－외재적'인 고찰이 되어야 할 것 같습니다. 즉 연구자가 당사자의 '생세계'의 외부 시간적 기준으로 파악한 '변동'과 당사자가 '생세계'의 내부에서 파악한 '변동' 모두를 시야에 넣을 수밖에 없지 않을까라는 의문이 들기 때문입니다. 그리고 이 의문은 결국 연구자가 당사자의 '생세계'에 어떻게 관여할 수 있는가라는 물음으로 이어진다고 생각합니다.

마지막으로 '포클로어'에서 '버내큘러'로의 용어 변경에 대해 짚어 보겠습니다. 변경하고자 하는 이유에 대해 '버내큘러' 개념의 타당성, '포클로어'라는 단어에 응착되어 있는 의미 작용의 문제에 대해

지적하셨는데, 전 이 점에 대해 찬성합니다. 다만 만일 그러하다고 한다면 '민속'이라는 한자어가 가지고 있는 의미 작용으로부터 어떻게 멀어질 수 있는가에 대해서도 똑같이 검토해야 한다고 생각합니다.

다음으로 정수진 선생님의 발표에 대해서입니다. 프랑스 마르크스주의 사회학자로 유명한 르페브르의 공간론을 통해 일상 연구에 대한 시사점을 얻고자 하는 내용이었다고 생각합니다. 여기서 르페브르 논의의 시대적·사회적 배경을 확인해보면 자본주의와 이를 배경으로 한 도시정책에 의해 도시 중심부에서 교외로 사람들이 소외되게 되어 본디 사람들이 평등하게 향수해야 할 도시에 거주할 권리를 침해당하고 도시 사람들의 차이(자유)가 인정되지 않는 상황이 발생하여 이에 대해 사람들의 평등과 자유라는 권리를 되찾고자 하는 주장=운동의 일환이라는 측면이 있었습니다. 정 선생님의 발표에서 의문이 드는 점은 우선 이러한 르페브르의 논의를 시대적·사회적 맥락을 빼고 일반화시킬 수 있는가, 또 한국(혹은 일본, 중국)의 일상 연구에 구체적으로 어떻게 적용될 수 있는가라는 점입니다. 다음으로 '로컬리티'라는 시점에 대해서입니다. 이것은 '일상' 개념을 공간론적으로 다시 읽은 것이라고 볼 수 있습니다. 르페브르가 말하는 '공간의 표상,' '표상의 공간,' '공간적 실천'(이들은 이념적으로 설정된 것으로 실제적으로는 항상 서로 영향을 주고받고 있는 것으로 생각됩니다만)이라는 공간 생산의 3차원적 변증법에 대해 '로컬리티'라는 시점을 매개로 삼아 '일상' 개념을 공간적 실천의 장으로 접속시키고자 하는 과감한 시도로 이해할 수 있습니다. 또 공간적 실천의 저편에는 '차이의 공간'과 '자유'에 대한 희구가 있다고 생각합니다만, 이와는 다른 사회적 배경을 전제로 하여 정반대라고도 보이는 방향성을 제시하고 계신 후 선생님과 왕 선생님과 같은 중국 민속학과의 관계는 어떻게 보아야 하는지 앞으로 논의해갈 필요가 있는 중요한 과제 중 하나라고 생각합니다.

다음으로 왕제원 선생님의 발표에 대해 제 생각을 말씀드리도록 하겠습니다. 이 발표는 정 선생님이 제시하신 공간론적 관점에 대해 중국의 구체적인 사례를 가지고 검토한 것으로 볼 수 있을 것 같습니다. 특히 '공간의 문법학'에 대해 '공간의 문체학'이라는 표현을 쓰신 것이나 통행인을 다루신 '공간의 수사법'이라는 표현 등 공간을 언어의 메타포나 텍스트로 보는 논의에 대해서는 개인적으로 공감합니다. 또 셀토의 '전략'과 '전술'이라는 틀을 '편의적'으로 참조하여 '길가 경영'을 파악하고 있습니다. 여기서 제가 '편의적'이라고 한 것은 셀토의 논의가 배경으로 삼는 프랑스와 중국이 그 체제가 서로 다르고 '공공'이라는 개념도 다르다는 점을 왕 선생님은 명확히 인식한 후에 셀토의 논의를 참조하고 계시기 때문입니다. 이러한 복잡한 논의의 전개방식은 중국에서 모던과 포스트모던이 교차되면서 동시 진행된다고 보는 인식에 기인하는 것으로 보입니다. 환언하자면 '일상'을 '서구'에서 보는가 아니면 '중국'에서 보는가라는 문제에 귀착된다고 할 수 있습니다. 이 문제는 오전의 후 선생님의 발표에서 다룬 '일상 개념의 중국 문제'와도 깊이 연관되어 있다고 생각합니다.

이상에서 짚어본 세 분 선생님들의 발표에서는 '"일상" 개념의 이중성'이라는 문제가 공통적으로 드러납니다. 즉 이념적·방법적 개념과 구체적·현실적 개념이 '일상' 개념 속에서 동거하고 있다는 것입니다. 전자의 '일상' 개념에만 의거한다면 사변적 논의로 그칠 것이며 후자에 의거한다면 사례 수집으로 끝날 것입니다. 그렇게 되지 않기 위해서는 이러한 이중의 시점을 동시에 지녀야 한다고 생각합니다. 이는 '일상' 개념의 존재적·존재론적 파악이라고도 부를 수 있겠습니다.

'일상' 개념의 이중성을 전제로 하는 민속학의 영위는 이 이중성 사이를 왕복하는 지극한 긴장감을 동반하는 작업이라고 생각합니다. 이 작업은 요컨대 이념의 실천, 즉 '사람들의 생세계를 보다 나은 것으로 만드는' (시마무라 선생님의 발표) 것이라는 의미를 지닌 실천으로 이어질 것입니다. 그리고 '일상' 개념의 이중성을 전제로 하는 한 이 이중성을 조정하는 작업은 불가피한 과제가 될 거라고 생각합니다. 이러한 실천을 어떻게 이해하고 어떤 방향으로 가지고 갈 것인가에 의해 각각의 민속학적 입장도 결정된다고 할 수 있겠습니다.

이상으로 제 토론을 마치도록 하겠습니다. 고맙습니다.