

이야기되는 인생사 연구의 일독 비교

레만의 '의식분석'을 중심으로

니시자키 히로유키

번역: 김광식

1. 서문—문제설정

본고는 독일 민속학에서 '일상의 이야기'라 불리는 현대의 이야기를 대상으로 하여 구승문예(口承文藝, 구비문학에 해당하는 일본어, 이하 구비문학-역주) 연구를 수행한 알프레히트 레만의 자리매김을 시도한 것이다. 레만은 자신의 연구법을 '의식분석'이라고 칭했지만, 그에 대해서는 이미 본 잡지 『일상과 문화』 6호에 학사 및 기능론 등의 방법에 대한 소개[法橋, 2018], 7호에 『경험에 대해 이야기하는 것』의 분위기에 대한 장(章)이 번역되었다[레만レーマン, 2019a]. 또 일본에서는 대표적 단행본 『숲의 포클로어』 외에, 방법론에 대한 논문 「의식분석」과 「기분과 분위기」 등도 번역되었다[레이만, 2010; 2020]. 또, 독일 민속학의 이야기 연구의 전체상을 개설한 논문에서도 레만에 대한 언급이 보인다[ブレードニヒ, 2014: 76].

이러한 소개를 참고해, 본고는 레만의 방법인 '의식분석'의 전체상을 자리매김하는 것을 목적으로 한다. '의식분석'은 현대 구비문학 연구인 '일상의 이야기' 연구에 관한 레만의 독특한 연구법인데, 지금까지 일본에서는 학설사와 이론적 배경, 그리고 연구 목적 등을 바탕으로 한 포괄적인 소개는 이루어지지 않았다. 이에 본고에서는 레만의 저작 『숲의 포클로어』를 중심으로 소개한 후에 '의식분석' 이론의 골자를 논함으로써, '의식분석'이란 무엇인지를 제시하겠다. 그리고 끝으로 일본의 대표적인 인생사 이야기 연구인 라이프 스토리 연구와 비교해 자리매김하고자 한다. 라이프 스토리 연구는 레만의 '의식분석'과 동시기에 발생한 인생사 연구로, 시기적·성질적으로 유사한 부분이 있지만, 발상과 이론적 성질은 정반대다. 이 차이는, 주로 태생적인 분과학문의 차이(구비문학연구와 사회조사)에서 찾을 수 있다는 것이 최종적인 결론의 하나다.

레만의 작업에는, 독일 민속학 전체가 (특히 바우징거가 이 운동의 중심에 있었는데) 1960년대 이후에 프랑크푸르트 학파의 사회학 연구[森, 2009: 409], 그리고 에드문트 후설이나 알프레드 슈츠 등의 현상학에서의 '생활 세계' 개념을 받아들여 이론을 정비하려 한 것[李, 2015: 35]도 크게 관련된다. 그러나 본고에서는 구비문학 연구로서의 특징에 초점을 맞춰 레만의 '의식분석'이라는 방법의 전체상을 제시하기 위해, 사회학 및 철학과의 관계, 이론의 도입에 대해서는 충분히 논의하지 않음을 먼저 양해 바란다.

2. 레만의 연구개요—사례로서의 『숲의 포클로어』

알프레히트 레만은 1939년생의 독일 구비문학 연구자로, 2005년 봄에 퇴직할 때까지 함부르크 대학에서 교수직을 역임했다. 그의 작업은 민속학(Volkskunde)의 구비문학 연구로, 현대에서 사회적으로 중요한 주제(노동자의 인생, 제2차 세계대전 시 소비에트의 독일인 포로, 문화적 대상으로서의 숲 등)의 이야기를 다룬 데 특징이 있다. 종래, 구비문학 연구라고 하면 시골에서 채집된 오래된 민담과 전설 등을 연구하는 학문이었는데, 레만은 그 방법과 이론을 현대의 이야기에 맞춘 점이 특징적이다.

먼저 학사적으로 보면, 본지 6호에서 훗교(法橋)가 지적했듯이, 전후(戰後, 1945년 패전 이후-역주)에 독일 민속학을 현대화할 때에 중심적인 역할을 한 바우징거의 ‘일상의 이야기’라는 개념이 레만의 작업의 출발점이다. 1950년대, 전국적으로 도시화와 근대화가 진전되는 전후 독일 사회에서, 바우징거는 전통적인 구비문학 연구의 대상인 ‘민담·전설·소화(笑話)’ 등의 이야기가 쇠퇴하며, 전통적인 장르에 포함되지 않았던 새로운 이야기가 발생하고 있음을 보고하고, 새로운 이야기를 ‘일상의 이야기(Alltägliches Erzählen)’로 대상화했다[法橋, 2018: 15~16; Bausinger, 1952; 1958].

그러나 1970년대 전반까지는 ‘일상의 이야기’ 연구 역시 전통적인 구비문학 연구와 비슷한 대상과 관점에 얽매인 상황이었다[法橋, 2018: 16~17]. 레만은 이에 대해, 함부르크 노동자의 인생사를 수집·분석함으로써 ‘일상의 이야기’ 연구의 시선을 동시대 사회와 마주하고[Lehmann, 1983], 자신의 연구를 ‘의식분석(Bewußtseinsanalyse)’이라고 칭했다[Lehmann, 2007a]. 그 후에도 『포수(捕囚)와 귀향』과 『바라지 않고 타향에 산다』에서 제2차 세계대전 중에 소비에트 연방의 포로가 된 사람들과, 전쟁 난민이 된 독일계 주민의 이야기를 수집하는 등, 현대의 이야기 연구 작업을 수행했다[Lehmann, 1986; 1991]. 그리고 1999년에는 『숲의 포클로어』에서 독일인에게 복잡한 문화적 이미지를 지닌 숲에 관한 이야기를 모아 이야기 수집 프로젝트로서의 그의 대표적 작업을 완성시켰다[레만, 2005]. 2007년에는 『경험에 대해 이야기하는 것』이라는 이론서를 집대성했는데[Lehmann, 2007b], 이에 대해서는 훗교(法橋)와 가네시로(金城)=하우프트만에 의한 소개도 있으니, 본고에서는 『숲의 포클로어』를 예로 들어 레만의 방법을 확인하고자 한다.

먼저 『숲의 포클로어』의 조사 방법인데, 이는 함께 126명의 남녀에 대한 반구조적(半構造的, semi-structured) 인터뷰다. 레만은 숲으로부터 떨어진 대도시 출신자(주로 함부르크)와 숲에 가까운 전원지대 출신자가 동수(同數, 각각 63명)가 되도록 인터뷰를 실시했다. 게다가 이 중에는 삼림소유자와 산림종사자, 양방가 등의 ‘숲의 프로’, 등산객과 산책자 등의 ‘일반적인’ 숲의 애호가 뿐만 아니라, 숲에 특별한 흥미를 지니지 않은 사람들도 포함돼 있었다. 양적인 양케이트 조사는 행하지 않고, 인터뷰에서는 이러한 사람들이 자신의 경험과 견해를 가능한 한 자유롭게 이야기할 수 있도록 했다[레만, 2005: 4~5].

다음으로 인터뷰 데이터의 분석 방법인데, 레만은 구비문학 연구로서, 인터뷰에서 문화적인 ‘이야기 유형(Form)’을 재구성하는 것을 목적으로 하였다. 이를 위해, 인터뷰 데이터에서 이야기의 공통부분을 추출해, 문헌자료와 미디어 데이터를 조합해서, ‘독일인의 숲’에 대한 문화적인 이미지를 중층적으로 제시하려 한다. 그 결과, ‘상징의 역사’라는 장(章)에서 숲에 대한 문화적인 담론의 역사, ‘숲의 아름다움’과 ‘동물들’이라는 장에서 숲에 대한 심미적인 담론과 숲속 동물의 표상 방식 등, 주제별로 각 장이 구성되었다. 거기에서는 문헌자료에서의 인용을 중심으로 한 지문이 대부분을 차지하며, 실제의 이야기 텍스트는 자료의 일부로 제시되는 데 그쳤다.

이러한 분석과 기술 방식을 제3장(『숲의 아름다움』)을 통해 예시해 보겠다. 장 제목처럼, 이 장은 숲의 아름다움이 이야기되는 방식을 논한다. 레만에 의하면, 숲을 미적 대상으로 보는 것은 오늘날 독일에서 극히 일반적이지만, 숲을 미적으로 감상하기 시작한 것은 근대 도시부에서였다. 예를 들면

1800년경까지는 지적 엘리트인 의사조차도 숲은 어둡고 음침한 장소로, 폐병이나 전염병의 원인으로 여겼다. 또 이것은 숲에는 부패한 공기가 충만하며 전염병의 원인이 된다거나, 부패한 공기가 땅속에 충만하면 폭발해서 지진의 원인이 된다고 상상한 중세까지의 자연과학의 영향에 의한 것이기도 했다. 동시에 1800년경까지 일반민중에게 숲은 악령이 사는 곳으로 여겨졌다. 게다가 근대 이후에도 숲을 미적으로 파악하는 것은 도시 사람들이 중심이었다. 예를 들면 농부와 양치기에게 숲은 자신들이 일하는 곳이고 일상적으로 오가는 장소였기에, 그 ‘아름다움’ 등은 부차적으로 밖에 인식되지 않았다 [레만, 2005: 34; cf. Seel, 1991: 183]. 그리고 현재 독일에서는 숲 중에서도 주로 침엽수와 활엽수가 뒤섞여, 크기가 다른 나무들이 자라는 ‘혼교림(混交林)’이 일반적으로 아름답게 여겨진다. 그리고 그러한 ‘혼합림’은 에콜로지결한 유기적 전체로서 다양한 수령(樹齡)의 나무들과 많은 새·동물 등이 보인다면, ‘자연스러운’ 것으로서 심미적인 평가가 높아진 것이다. 그러나 물론 사람의 손이 전혀 닿지 않은 숲까지는 바라지 않더라도, 관리되는 청결한 숲으로 정비될 필요가 있다며, 모순을 내포한 형언도 자주 발설되었다[레만, 2005: 48~50]. 이러한 미의식은, 예를 들면 아래와 같은 일반 애호자의 발언에도 잘 나타나 있다.

이상적 숲이란 저에게는 이런 것입니다. 숲은 산 위에 펼쳐지고, 떡갈나무, 너도밤나무 등 활엽수의 혼교림이 우거지고, 그 가운데에 한적하게 몇 그루 독일 가문비나무(고산성 상록침엽수-역주)가 있죠. 오버하르츠에 있는 완전한 침엽수림은 웬지 적적함을 느끼며 죽어 있는 듯합니다. 그래서 먼저 혼합림이 아니면 안 되죠. 그리고 그 안에는 밤중에 노루가 나타나는 풀밭이 있죠. — 그래요, 풀밭이나 공터, 거기에는 소와 말이 풀을 먹고 있을지도 모르죠. 강도 흐르고 있어야죠. 그저 작은 시냇물이라도 괜찮아요. 이런 식으로 많은 요소가 합해져야만 되죠. — 숲속을 하이킹하고 있을 때, 이런 풍경을 만나면 문득 멈춰 서잖아요. 그리고 강으로 내려가서 손을 씻게 되죠. 아니면, 단지 선 채로 바라보고 있을지도 모르죠. — 그리고 돌 위에 할미새가 앉아 목을 축이고 있다면 더 멋지겠죠. — 그렇다면, 이제 모든 것이 갖추어졌다고 할 수 있겠죠. [레만, 2005: 52~53]

그리고 레만에 의하면, 이러한 파노라마를 보는듯한 대중적인 숲의 조망 방식은 문학과 회화에 의한 숲의 견해를 답습한 것이다. 보다 구체적으로는 학교의 생물 수업에서 이용된 숲에 대한 벽걸이 그림, 전통적인 실용서의 도판에서 영향을 받았을 가능성도 있다[레만, 2005: 53].

레만은 이렇게 인터뷰와 문헌자료를 통해 숲에 관한 담론의 역사적·사회적인 전개양상을 정리했는데, 이러한 담론을 이야기꾼의 속성과 연결시켜 ‘숲 이미지’의 중층성을 두드러지게 한다. 예를 들면 위와 같은 숲의 파노라마적인 이미지는, 인터뷰에서는 주로 남성에 의해 발화되었다. 이에 대해 여성은 이끼와 곤충, 작은 동물, 숲의 소리와 향기 같은 것에 미시적이고 섬세한 주의를 기울였다[레만, 2005: 53~56]. 이러한 이야기꾼의 속성에 의한 차이는 직업에서도 현저했다. 예를 들면 극히 일반적인 독일인에게 숲은 레저를 위한 장소다. 그들은 위와 같은 ‘혼교림’을, 예를 들면 하이킹을 할 때의 시선으로 평가한다. 그러나 삼림소유자에게서 ‘혼교림’이란 구체적인 식생의 차이, 식물에 대한 지식을 무시한 너무도 어중간한 표현이다. 그리고 이하의 이야기처럼 ‘숲의 프로’에게 숲은 전문지식을 전제로 한 일하는 장소다.

소유자는 숲에 대한 인식이 달라요. 이것을 유지하기 위해 무엇을 하면 좋을까, 만을 생각하죠. 숲에 대해서는 특유한 관점을 지니고 있죠. 일이잖아요. 곤장 손등을 생각하게 되죠. 또 근무량 등도 생각하게 되죠. — <언제쯤 벌채가 가능할까. 길은 잘 정비되었을

까. 반출은 잘 될까>. 숲 주인이 로맨틱한 감정을 지니는 일은 좀처럼 없죠. [레만, 2005: 43]

이러한 직장으로서의 관점에 더해, 산림종사자 등은 숲의 ‘일반이용자’가 숲을 마구 훼손하거나 평화를 어지럽히는 것에 대해 불만을 지니면서도, ‘납세자’인 그들의 활동을 존중해야 한다는 양면적 이야기를 한다. 그리고 숲의 프로인 양봉가 역시 꿀을 채취할 수 있는 장소로 숲을 바라본다. 예를 들면 다음과 같은 이야기다.

확실히 알게 되었지만, 자작나무로는 벌꿀을 채취할 수 있죠. 유럽서어나무에서도요. 그러므로 이렇게 말해지죠. 날씨가 좋으면 울타리 말뚝에서도 꿀이 채취된다고요. …… 하지만 나에게 숲은 잡초를 포함해서 중요합니다. 래즈베리, 산딸기, 프랑굴라, 풀 모두죠. 피해서 지나치는 것은 독일 가문비나무의 보호림뿐이죠. 그건 아무런 도움이 안 돼요. [레만, 2005: 46]

이와 같이 레만은 복잡한 양상을 보이는 ‘독일인의 숲’ 이미지를, 고대 이래의 문화적 문맥뿐만 아니라 직업, 남녀별, 개인적 경험에 따라 층층적으로 분석·제시했다. 그럼 레만의 작업은 어떠한 이론에 기반해 있으며, 어떠한 특성을 지적할 수 있을까? 다음 장에서는 그의 기본적인 발상과 이론을 확인하고, ‘의식분석’의 전체상을 제시하기 위한 준비를 하고자 한다.

3. 레만의 기초이론 — ‘이야기의 준선(準線)’과 ‘의식’

‘의식분석’이라는 용어는 그 자체만으로는 이해하기 어렵다. 레만의 저작이 일본에서 다양하게 소개되고 있지만, 그의 방법이 전통적인 구비문학 연구 및 ‘일상의 이야기’와 어떤 관계에 있는지는 본지의 혼교(法橋) 논문 이외에서는 명확히 논의되지 않았다. 그리고 레만이 말하는 ‘의식’이란 무엇이며, 어떻게 ‘분석’되는지에 대해, 특히 일본에서는 명확하지 않다. 본고에서는 레만이 의거하는 방법과 이론에 초점을 맞춰 설명하고자 한다.

먼저 전제 조건으로 ‘의식분석’이란 레만이 모든 시기에 걸쳐 의거한 ‘일상의 이야기’ 연구 방법 그 자체다. 레만은 1970년대 후반부터 1990년대까지는 수많은 인생사 연구를 수행하는 한편, 후기 저작 『숲의 포클로어』처럼 인생사 이외의 이야기를 다룬 주요 연구도 있다. 이들 방법이 모두 ‘의식분석’에 해당된다. 예를 들면 레만에게 있어 ‘인생사 연구’와 ‘의식분석’은 서로 다른 방법이 아니다. 그리고 ‘의식분석’을 이해하기 위해서는, 먼저 그것이 구비문학 연구이며, 전통적인 구비문학 연구의 발상과 방법론을 명확히 계승한다는 점이 중요하다. 여기에서 말하는 구비문학 연구의 방법이란, 실지조사를 통해 많은 이야기에 공통되는 ‘이야기 유형’을 추출해 분석하는 방법이다. 예를 들면 구비문학에 대한 관심을 확립한 그림(Grimm) 형제 이후, 화형(話型)의 세계적인 이동, 발전 과정을 연구한 아르네 톰슨, 민담의 구조적인 특성을 지적한 프로프(Propp), 그리고 현대 도시전설을 수집한 브룬반(Brunvand)에 이르기까지 구비문학 연구는 항상 이야기된 텍스트를 연구 대상으로 삼아 왔다. 그 주요 대상은 이야기꾼의 개인적인 각색과 해석이 아니라, 이야기의 집합적인 부분=많은 이야기에 공통되는 ‘유형’이었다. 대략적으로 정리하자면, 많은 인터뷰에서 ‘이야기 유형(화형 등)’을 도출해 연구의 전제조건으로 하여, ‘이야기 유형’의 상호 관계성과 내적구조, 지리적·역사적인 분포, 문화적인 배경 등을 밝히는 것이 구비문학 연구라 할 수 있다. 레만의 ‘의식분석’도 이 전통에 따라서, 앞 장에서 언급한 『숲의

포클로어』에서도 이야기꾼 개인이 아니라, 다양한 인터뷰를 수집한 후에 부각되는 이야기의 집합적 측면=이야기의 문화적인 규범에 초점을 맞추는 것이 중요하다.²

그러나 전통적인 구비문학 연구에서는 ‘민담·전설·소화’와 같은 오래된 ‘유형(장르)’을 전제로 고찰되었기 때문에, 동시대적으로 발생하는 새로운 이야기를 대상으로 삼는 것은 어려웠다. 이 점을 극복한 이가 바우징거인데, 그는 근대화와 더불어 새롭게 발생하는 이야기를 ‘일상의 이야기’로서 대상화한 것이다[法橋, 2018: 15~16]. 하지만 1970년대 전반까지 ‘일상의 이야기’는 전통적인 장르와의 유사성을 전제로 해서 연구되었다. 레만은 이 점을 비판하고, ‘이야기의 준선(Leitlinien des Erzählens)’과 ‘기능’을 주목함으로써, 새로운 이야기를 오래된 장르와의 관계에 구애받지 않고 연구하는 방법을 개척한 것이다.³ 구비문학 연구=이야기 연구(Erzählforschung)로 현대사회를 다루는 것이 레만의 연구에 있어 일관된 목적이며 태도였다.

이야기의 ‘기능’에 대해서는 이미 훗쇼의 소개가 있으므로[法橋, 2018: 17~21], 본고에서는 ‘이야기의 준선(準線)’을 중심으로 이 점을 설명하고자 한다. ‘이야기의 준선’이란, 간단하게 말하면 인터뷰로 얻은 이야기의 공통부분을 말하는데, 인간의 사고와 이야기를 구성하는 단위이기도 하다. 레만에 의하면, 인간이 자신의 경험에 대해 사고하고/이야기할 때는 과거의 경험을 어떠한 유형으로 구분=구조화(gliedern) 해서 정리할 필요가 있다. 아무런 관련성도 시간적 구분도 없는 경험을 뒤죽박죽으로 적은 기술은 기껏해야 어떤 종류의 문학적인 시도에 그친다. 그리고 적절한 대상과 주제설정 하에서 다수(100명 가까이)의 인터뷰를 하면, 이 구분은 많은 이야기에 어느 정도 공통된 모습을 보여준다. 레만은 이야기의 구분(의 공통부분)을 “시간적 구분·사건의 연속·이야기의 주제”라는 세트로 파악한다. 그리고 이 중의 ‘사건의 연속’이 ‘이야기의 준선’이라고 불리는 것이다[Lehmann, 1983: 17~20]. 아래에 레만에 의한 예시를 제시하겠다.

나는 당시 여행을 했는데, 그것은 지금도 잘 기억납니다.

1939년 8월 말에, 나는 친구 페터와 함께 함부르크에서부터 뮌헨의 친척 집을 향해 철도를 탔습니다. 정확히 만 18세가 된 해였습니다. 페터는 나보다도 1년 연상이었죠. 우리 둘은 마침 직장 시험 준비를 하던 때였습니다. 프랑크푸르트에서 숙박했는데, 역은 대단히 복잡하고 있었습니다. 전선으로 향하는 병사들이 사방에 있었죠. 그래서 우리들은 전쟁 관련 이야기만 했습니다. 뮌헨 역에 도착하자, 거기도 병사들로 혼잡했습니다. 우리들을 미중나온 숙모는 이미 전선에 나간 지인 이야기를 했습니다. 며칠 후에 함부르크에 돌아갈 때, 우리들도 전쟁에 가야만 한다는 데에 매우 불안했습니다. (전선에 나간 것은) 그 반년 후였습니다(괄호 안은 필자 주).[Lehmann, 1983: 18]

예를 들면 이 ‘이야기의 준선’은 “여행을 함 → 역에서 병사들을 봄 → 전선에 간 사람들의 이야기를 들음 → 자신도 전쟁에 가는 것에 불안을 느낌 → 전쟁에 간다”는 것이다. 위를 셋으로 구분해 보면, “전시 중인 18세 여름, 위의 이야기의 준선, 전쟁에 대한 불안”으로 설정할 수 있다. 이처럼 레만은 많은 인터뷰로부터 분석한 ‘이야기의 준선’을 이야기의 단위로 설정하고, 인터뷰 데이터를 새롭게 재구성해 제시한다. 즉 일차적으로 ‘이야기의 준선’이란 실지조사에서 부상하는 이야기의 구성단위다. 인터뷰를 통해 경험적으로 새로운 단위를 찾아냄으로써, 그때까지 ‘일상의 이야기’ 연구가 구애받던 전통적인 장르에 얽매이지 않고, 현대 이야기의 구성과 유형을 찾아내는 것이 레만의 목적이었다. 그 때문에, 현대의 이야기를 새롭게 구분해서 명명(命名)하는 것도 ‘의식분석’의 중요한 절차가 된다. ‘히틀러 신화’와 ‘세대 간의 이야기’라는 직접적인 명명뿐만 아니라[Lehmann, 2007b: 137~142; 1989], 『숲의 포클로어』의 직업별 이야기 특징, ‘전후사로서의 숲의 역사’ 등과 같은 커다란 이야기

방식의 구분 등도 새로운 장르 구분의 구축 노력으로 이해할 수 있다. 레만의 작업에는 이러한 새로운 ‘이야기 유형’과 장르 분류를 발견해 명명하려는 목적이 근저에 있다. ‘이야기 유형’의 발견을 기초로, 나아가서 ‘유형’의 사회적·역사적인 문맥, 이야기의 장(場, 판)에서의 ‘개별화·연대화·진통(鎭痛)·정당화’ 등의 ‘기능’에도 주목하는 것이[法橋, 2018: 17~21] 바로 레만이 새롭게 개척한 ‘의식분석’의 방법이었다. 이 점을 예로 들면 레만 자신은 다음과 같이 표현하였다.

의식분석으로서의 이야기 연구의 실천이란 일상에서의 이야기의 법칙과 장르를 찾아내는 것, 그것을 정확하게 기술하는 것, 그들의 문맥에서 분석을 더하는 것, 그것들에게 이름을 부여하는 것, 그리고 각 개인 그리고 집단 문화에 있어 그것들의 기능상의 의의를 분석하는 것이다. [レーマン, 2010: 47]

게다가 ‘의식분석’이라는 명칭을 이해하기 위해서는 ‘이야기의 준선’은 단지 사회적·집합적인 것이 아니고, 본래 주관적인 것임을 이해해야 한다. 레만에게 이야기는 일차적으로는 이야기꾼인 인간의 주관을 내보이는 것이다. 물론 이야기에는 이야기꾼 자신에 의한 실제 경험 이외에 타인의 이야기나 사진, 뉴스 등에서 접한 ‘이차적인 경험’이 서로 섞이게 되며, 그 양자를 구별하는 것은 불가능하다. 그러나 이야기꾼 자신의 인생경험이 다양한 (이차적인 것을 포함한) 경험이나 담론을 재구성하는 기준이 된다는 의미에서 인간의 이야기 구성은 주관적인 것이다[Lehmann, 2007b: 10].

레만은 더 나아가서, 이야기(‘이야기의 준선’)는 인간의 ‘의식’을 직접 반영한다고 가정한다(일본에서 행한 강연에서도 ‘일상의 이야기’의 데이터가 ‘과거 일상의 생각’의 조사나 ‘의식의 이해’에 직접 도움이 된다고 언급했다[レーマン, 2011: 31]). 이 점에 대해서 레만은 철학서적으로 뒷받침하여 설명한다. 그 중에서도 자주 참고되는 것이 빌헬름 딜타이의 사상이다. 예를 들면 딜타이는 (사후에 간행된 전집의) ‘자서전’과 ‘생(生)의 카테고리’의 장(章)에서 주체=주관(Subjekt)의 역사성에 대해 언급했다[Lehmann, 1983: 20~21; cf. デイルタイ, 2010: 220~223, 252~272]. 레만에 의하면, 딜타이는 시간 속을 사는 개인을 출발점으로 하였지만, 모든 개인은 과거에 대한 반성과 미래에 대한 기대를 포함한 것으로서의 ‘현재’에 있어서, 항상 경험에 의미부여를 한다. 딜타이에게 모든 인간은 그러한 시간 속에서 ‘발달(Entwicklung)’하는 것이고, 게다가 ‘의미부여(Bedeutung)’에 의해 자신의 인생경험을 주관적으로 이해한다. 거기에서는 과거의 모든 인생경험은 (기억이나 망각의 작용을 받아서) 구조화(struktuiieren) 되어 파악되는데, 이 주관적인 구조의 일부로 ‘이야기의 준선’이 대응된다고 레만은 가정하였다[Lehmann, 1983: 21]. 더불어서 딜타이가 ‘환경(Milieu)’ 등의 용어로 인생의 사회적인 측면을 지적한 것처럼, 이 구조 역시 사회적인 측면을 지닌다. 레만은 피터 L 버거와 토마스 룩만의 『현실의 사회적 구성』[Lehmann, 1983: 25; cf. 버거&룩만, 2003] 등도 인용하면서 이 점을 강조하였다. 레만 자신의 말로 표현하자면, 어떤 집단 내에서 자신의 인생을 이야기할 때, 이야기꾼은 다른 멤버도 과거와 같은/비슷한 경험을 하였고, 또한 같은 시점에서 볼 수 있음을 전제로 하기 때문에, ‘이야기의 준선’은 형식·내용·시각에 관해 놀라울 정도로 통일성을 보이는 것이다[Lehmann, 1983: 26]. 이렇게 ‘이야기의 준선’은 주관적 시선 그 자체의 일부이면서 개인성과 사회성의 양면을 포함하는 것으로 상정돼 있었다.

실제 조사에서는 이러한 주관성과 사회성 이외에, 전술한 바와 같이 자신의 경험과 타자로부터 들은 ‘이차적인 경험’ 등도 이야기 속에 섞여 있다. 그 때문에 이야기를 이해하는 데에는, 이야기 장(場)에서의 ‘기능’뿐만 아니라, 이야기꾼을 둘러싼 사회적·역사적인 문맥에 더해 미디어 자료의 영향을 감안하는 것이 불가결하다. 이렇게 이야기꾼의 주관과 ‘이야기의 준선’의 대응 관계를 전제로 하면서, ‘기능’이나 사회적·역사적 문맥, 미디어 자료를 통한 ‘이차적인 경험’ 등을 분석함으로써, 어떤 ‘이야

기 유형'의 사회적·역사적인 분포(『숲의 포클로어』에서 직업, 연령, 남녀별 이야기가 분석된 것처럼)나 그 배경(시대상황이나 문헌학의 담론 등), 거기에서 추출되는 각 이야기꾼의 의식과 미디어의 영향 관계를 추측해 나가는 것이 레만이 제창한 '의식분석'이다.

그러나 인간의 이야기와 사고를 동일시할 수 있다는 것은 하나의 가설이며, 반드시 자명한 전제인 것은 아니다. 이것은 레만 이후의 연구자에 의해 비판되는 점이며, 본고의 마지막에서 언급하듯이, '일상의 이야기' 연구는 레만 이후에는 조금 다른 전개양상을 보인다.

4. '일상학'으로서의 '의식분석' — 텍스트에서 '분위기'로

'의식분석'이란 '일상의 이야기' 연구에서 출발한 구비문학 연구의 하나로, 그 주요한 데이터는 이야기된 텍스트다[Lehmann, 2007b: 13]. 앞 장에서 확인했듯이, '의식분석'은 고정적인 장르 개념을 벗어나 현대의 새로운 이야기를 다시 정리하는 시도이기도 했다. 레만은 이야기의 텍스트성을 기초로 하면서도 시야를 넓혀, '이야기 유형'의 사회적·역사적인 분포와 배경, 그리고 이야기꾼의 '의식'이라고 하는 이야기의 주변에까지 적극적으로 파고들었다. 여기에서는 구비문학 연구라는 텍스트 연구에서 벗어나, 사회 안에서 살아가는 이야기꾼의 주관으로까지 사정(射程) 거리를 넓히는 방향성을 확인할 수 있다.⁴ 이 점은 텍스트 연구가 우세했던 구비문학 연구를, '일상의 이야기'라고 하는 개념을 경유해 인간을 중심으로 한 '일상학'으로 발전시키는 방향성이라고 생각하면 이해하기 쉽다. 이 점을 '의식'과 병행해서 가장 상징적으로 제시하는 개념으로 '분위기'가 있다. 이 장에서는 '분위기'라는 개념을 검토함으로써 '의식분석'의 특징을 '구비문학 연구의 일상학화'라는 보조선 상에서 부각시키고자 한다.

'분위기'라고 하면 '의식'과 같이 애매한 개념으로 들리지만, 이것도 텍스트로부터 '이야기의 주변'과 '주관성'에 대한 사정거리의 확대 일환으로 파악하면 이해하기 쉽다. 레만 자신도 '분위기'를 논할 때, 이 확대의 측면으로부터 설명을 시작했다. 즉 구비문학 연구는 19세기의 민중문학(Volksliteratur) 연구에서 20세기 중반까지는 거의 텍스트만을 연구 대상으로 삼아 왔다. 그러나 20세기 중반에 이야기꾼과 이야기의 사회적 상황에 대한 관심이 나타나기 시작했다. 그 후에 어빙 고프만과 브로니스와프 말리노프스키의 영향으로, 이야기의 컨텍스트에 초점을 맞춘 퍼포먼스 연구(연행론)도 등장했지만, 거기에서는 이야기의 역사적인 측면에 대한 관심이 희박했다. 레만은 이야기를 이야기꾼의 인생경험의 총체라고 하는 상당히 포괄적인 면에서 보았기 때문에, 개인적 인생사 경험의 역사적 측면, 특히 이야기 연구에서 다루어지지 않은 주관적인 측면=기분(Stimmung)이나 '분위기(Atmosphäre)'의 인상을 다뤄야 한다고 지적한다. 왜냐하면 '분위기'란 참가자 중 그 누구도 지각가능한 상황의 질적 측면이며, '문맥의 전체상(kontextuelles Ganzes)'을 만들어 내는 것이기 때문이다[Lehmann, 2007b: 67~69]. 여기에서 레만은 '분위기'라고 하는 것을 이야기의 텍스트에서 이야기를 둘러싼 주변상황(이야기꾼의 속성이나 레퍼토리, 또 이야기 장(場)의 상황이나 사회적 문맥 등)으로 대상을 확대해 나갈 때, 최종적으로 시야에 들어오는 애매하지만 포괄적인 문맥의 구성 요소로 파악하였다.

그럼 '분위기'란 구체적으로 어떤 것이 상정될까? 이미 본지에 『경험에 대해 이야기하는 것』 중, 분위기의 장이 번역되었으므로, 상세한 내용은 이를 참고하기 바람[レマン, 2019a], 여기에서 '분위기'란 이야기 장(場)의 '분위기'와 이야기되는 내용의 '분위기' 양쪽을 가리킴을 확인하고자 한다. 전 자로는 메르헨을 들려줄 때의 소도구에 의한 분위기의 연출이나, 장례식 전날 밤의 자리에서는 독특한 분위기와 적합한 이야기 방식이 있다는 사례가[Lehmann, 2007b: 86~87], 후자로는 케네디 대통령 암살이나 2001년의 동시 다발 테러(9.11) 등의 정치적 사건, 전쟁 시 전선의 긴장감, 강간 장면

을 역력히 이야기하는 예가 제시되었다[Lehmann, 2007b: 71~72, 74]. 이들 예로도 알 수 있듯이 레만에게 ‘분위기’라고 하는 것도 인간의 지각과 문맥에 대해 널리 사용되는 말이지만, 엄밀하고 명확한 정의가 행해진 용어는 아니다. 그러나 이것은 레만에게 있어, 이야기가 이야기꾼의 과거 경험의 총체(레만은 이것을 인격 또는 개성(Persönlichkeit)이라고 했다)를 기초로 해서 행해지는 심오한 대상이기 때문이며, 게다가 경험의 총체에는 사회적 경험 이외에 신체적 경험, 환경이나 공간 경험 등도 모두 포함되기 때문이다[Lehmann, 2007b: 68~69]. 구비문학 연구에서 이야기 텍스트의 수집과 분석을 주요한 대상으로 하면서도, 인간의 경험과 이야기이라는 복잡한 문맥을 전부 담아낼 수 없는 심오함을 파악하기 위해서, 레만은 ‘분위기’나 ‘의식’이라고 하는 일종의 애매하고 포괄적으로 들리는 용어를 사용하는 것이라고 필자는 이해한다.

요약하자면 ‘의식분석’은 이야기에 드러나는 주관적인 측면을 (문헌자료 등으로 뒷받침하면서) ‘이야기의 준선’을 통해 집합적으로 추출하여, 그 ‘이야기의 준선’을 기축으로 해서 사회적·역사적인 문맥이나 ‘기능’, ‘분위기’ 등에도 주의하면서, 어떤 역사적 상황이나 문화적 대상을 종합적으로 그려내는 수법이다. 이것은 바꿔 말하면, 개인적 인생경험의 총체로서의 이야기꾼을 상정하고 그 사람들에 의해 이야기되는 역사와 사회를, 이야기에 의거한 ‘인간중심의’ 일상문화 기술(記述)로[及川&ゲラット, 2018: 3] 이해하려는 시도다. 이러한 점에 대한 구체적인 기술로는, 예를 들면 훗쿄(法橋)가 ‘일상의 식의 분석’이라고 지칭한 부분에서 제시된다.

훗쿄는 레만이 지적한 제2차 세계대전 당시의 ‘일상의 이야기’ 소재를 들어, ‘일상의 이야기’로 당시의 분위기를 “손에 잡힐 듯이 이해”할 수 있음을 여실히 보여준다. 예를 들면 종전 직전의 베를린에서 불타는 집을 보면서 왜 전쟁이 끝나지 않느냐고 말하는 여성들의 발언에서 전해지는 염세적 기분과 종전에 대한 소망, 경찰의 감시를 뚫고 광장에서 산발적으로 행해지는 여성들의 입소문으로부터 전해지는 전시하의 분위기라고 말했듯이, 레만의 ‘의식분석’은 분명히 텍스트 그 자체보다도 컨텍스트의 질적 분석에 비중을 두었고, 최종적으로는 “텍스트와 컨텍스트 너머에 있는 일상의식의 분석”을 지향하고 있었던 것이다[法橋, 2018: 23]. 이렇게 레만은 구비문학 연구로 텍스트 연구에서 출발하면서도 실제의 분석에서는 이야기의 다양한 컨텍스트를 주목하고, 기술 수준에서는 텍스트와 컨텍스트를 종합적으로 배치함으로써 이야기꾼의 ‘의식’과 당시의 ‘분위기’를 부각시키는 방식을 사용했다. 그 때문에 특히 이론이나 학설사를 다룬 저작 이외에는, 전문가가 아닌 일반 독자에게도 알기 쉽고, 이야기된 사건을 당시의 분위기 그대로 전하는 저작이 되었다.

게다가 사정거리의 확대는 최종적으로 이야기가 행해지는 인터뷰의 장(場)에까지 미치게 된다. ‘분위기’라는 개념으로 이야기 장(場)의 분위기까지 제시된 것이 알기 쉬운데, 바로 이 때문에 레만이 계속해서 행한 인터뷰 데이터의 아카이브 역시[Schröder, 1988] 단지 독일 사회에서의 심성사 연구의 기초 데이터가 될 뿐만 아니라[レマン, 2011b: 40], 인터뷰 시에 무엇이 ‘당연했는지라는 기록자가 의도하지 않은 ‘일상’에 이르기까지 기록으로 남겼다는 확장성을 지녔음을 지적해 두고자 한다[山田, 2011: 85].

그러나 ‘이야기 유형’으로부터 일상의 ‘분위기’까지 분석해 가는 절차 자체는, 당연하지만(누가 분석해도 같은 결과를 낸다는 의미에서) 완전히 객관적인 것이 아니고, 레만의 개인기적인 색채도 강하다. ‘의식분석’은 이러한 문화기술을 가능하게 하는, 일종의 폭넓은 방법론으로 이해돼야 한다는 것이 필자의 이해다.

5. 라이프 스토리 연구의 개요

앞 장에서는 레만의 ‘의식분석’을 소개했다. 레만은 특히 『숲의 포클로어』 이전에는 노동자나 전쟁에서의 억류자, 피난민 등의 인생사 연구를 중심으로 수집·연구하였다. 이에 대해 일본 인생사의 이야기 연구에서는 사회학에서의 라이프 스토리 연구⁶가 큰 존재감을 지니고 있다. 본 장에서는 라이프 스토리 연구를 소개하면서 레만의 연구와 대비함으로써, 상호의 자리매김과 특징을 파악하는 것을 목표로 한다.

라이프 스토리 연구란 일본 사회학에서의 (주로 인생사의) 이야기를 대상으로 한 하나의 영역이다. 이 연구 영역은, 이후에 일본사회학회 회장을 역임한 나카노 다카시(中野卓)의 『구술의 생활사』에 의해 수행된 라이프 히스토리 연구에서 시작된다[中野, 1977]. 나카노는 이 저작에서 1893년에 태어나 일본 근대사의 움직임에 농락되면서도 힘차게 산 여성의 인생사를, 그녀의 말하기 방식을 그대로 옮기는 형태로 한 권의 책을 출판했다. 이야기꾼인 여성은 현재 오카야마현 구라시키에서 태어났다. 모친의 재혼으로 결혼하게 되지만, 남편이 남만주철도의 건설에 종사했기 때문에 만주로 건너가 거기에서 병을 얻어 부부 동반으로 자살미수를 일으킨다. 두번째 남편인 퇴역군인이 한국병합 후의 조선에 장사하러 건너갔지만, 최종적으로 그 남편에게서도 도망쳐 귀국하고, 고향 근처에서 세 번째 결혼을 하게 된다.

『구술의 생활사』의 커다란 영향력은, 나카노가 이 저작으로 당시 지배적이었던 수량적·분석적인 사회학의 자기혁신을 목표로 하는 문제제기를 행해 큰 반향이 있었던 점에도 나타난다. 이 당시의 사회학에 대한 ‘자기혁신’적인 비판 내용은, 나카노의 저작을 인용하여 사토 겐지가 다음과 같이 정리하였다.

- ① 인간을 분석하는 데, 대개는 행위와 태도의 국면으로 나눈 형태로 다루고, 개인으로서 통합해서 파악하지 않은 점.
- ② 성별·연령별·계층별·직업별 집단화에 집착해, 그러한 관점에서 서둘러 설명하는 과정에서 개성을 지닌 개인을 파악하지 못한 점.
- ③ 조사 대상자의 생활 현장에서 일대일로 만나, 대화하는 기회나 경험이 상실되어 온 점. [佐藤, 1995: 15; cf. 中野, 1981]

나카노의 라이프 히스토리 연구는, 앙케이트와 통계자료에 의한 수량적이고 분석적인 연구에 과도하게 기울어, 실제 사회의 리얼리티와 괴리된 사회학을 비판하는 형태로 성립했다. 나카노는 자신의 라이프 히스토리 연구에서, 필드워크에 의해 실제 생활현장에 들어가 직접 대화를 함으로써, 피조사자인 개인을 총체적으로 다루고자 한 것이다. 이 연구를 이어받은 사쿠라이 아쓰시는 더욱 구축주의적인 시점을 도입함으로써 라이프 스토리 연구라 칭하고, 현재까지 일본사회학에서의 이야기 연구를 견인하고 있다. 사쿠라이 연구의 특징은 각각의 이야기꾼의 목소리를 들어, 개인이라는 주관적인 시점에서 사회문제의 현장을 생생하게 그려내는 점에 있다. 구축주의적인 시점에서 인터뷰에서의 이야기를 이야기꾼과 청자(연구자) 사이의 상호작용에 의해 실현된 것으로 파악하기 때문에, 이야기된 내용을 연구자의 가설에 회수시키지 않는 것이 중요한 특징이다. 예를 들면 사쿠라이는 피차별 부락 문제를 중요한 연구 주제로 삼았는데, ‘차별받은 사람들의 이야기’라는 식으로, 연구자 측에서 속성의 딱지를 붙이는 것을 금했다[桜井, 1996: 42~43]. 문제가 되는 것은 오히려 이야기꾼이 어떠한 사회적·역사적 배경, 어떠한 상황과 상호작용 속에서, 왜 그렇게 이야기했는가라는 점, 즉 이야기의 구체적인 행위와 주변상황인 것이다[桜井, 2002: 28~31]. 이하에 하나의 예를 인용하겠다.

해방운동에 진력해 온 여성이 이런 스토리를 이야기해 주었다. 피차별 부락의 건설회사에 고용된 일용직 노동자가 있었다. 평소, 사장이 유복한 생활이 부럽다고 입버릇처럼 말하므로, 이를 들은 남자가 어느 날 “그토록 그 사장이 부러우면 하루 대신해 보면 되지” 하고 농담을 했다. 그런데 이에 대해, 그 노동자는 “아니오, 그건 안 돼요. 도시락 든 인부가 좋아요. 아무리 부자고 사장이라 해도, 동화지구(同和地區 - 일본 피차별민이 사는 지구 - 역주)에는 가고 싶지 않아요. 하루가 아닌 반나절이라도, 그건 못 해요” 하고 대답했다. 후일, 농담을 한 그 남성이 일용직을 고용한 건설회사 사장에게 이 이야기를 하자, 그 사장은 돈만 있으면 모두들 고개를 숙인다며 대수롭게 여기지 않았다. “엠티(피차별민 - 역주)보다 못타(지냈다, 즉 부자)야.” 이것이 그 사장의 말이었다.[桜井, 2005: 17]

이 ‘스토리’에서의 사쿠라이의 해석은 다음과 같다. 이 이야기에는 “차별과 빈곤으로 고통 받는 사람들”이라는 (기존의 사회학을 포함한) 본질주의적이고 정형적인 이미지와는 동떨어진 사장의 모습이 나타나 있다. 차별이라는 현실을 시시한 다자레(엠티보다 못타리는 말장난 - 역주)로 받아치면서 꾀꾀하게 살아가는 강인함에서, 사쿠라이는 이 사회를 살아가기 위한 ‘생활의 진수’를 보는 것이다. 그러나 실은, 이 스토리를 이야기 한 여성은 사장에 대해 “그렇게 생각하면 잘못이지. (남들은) 돈에 고개 숙이는 것이지, 당신에게 고개 숙이는 게 아니란 말이지” 하고 충고했다고 한다(이상, 인용문의 괄호는 모두 사쿠라이에 의한)[桜井, 2005: 17]. 이처럼 사쿠라이의 라이프 스토리 연구는 지배적이고 본질주의적인 담론에 회수되지 않는 다양한 이야기를 접하고, 각자의 입장에서 개인의 삶을 묘사해 나가는 것이 최대의 특징이다.

레만과의 비교를 염두에 두면, 사쿠라이에게는 ‘마스터 내러티브’와 ‘모델 스토리’가 ‘이야기의 준선’에 가까운 개념이라고 할 수 있다. 사쿠라이에 의하면 ‘마스터 내러티브’란 지배적 문화에서 통용되는 담론(위의 예로는 “차별과 빈곤으로 고통 받는 사람들”이라는 이미지, 경제적 풍요와 사회적 지위를 손에 넣는 것이 좋다는 가치관)이며, ‘모델 스토리’란 어떤 집단 내에서만 통용되는 담론(“피차별 부락은 지배적 문화의 ‘생산시스템’으로부터 제외돼 있고, 비(非) 근대적이어서 소득이 낮은 직업에만 종사하는 상황을 극복해야 한다”는 피차별 부락 해방운동의 이야기, 미국 공민권 운동의 예로는 “Black is beautiful” 등)이다. 이것은 이야기의 공통부분으로 ‘이야기의 준선’과 가까운 개념인데, 사쿠라이의 경우에는 이들 개념을 이용하면서, 집합적·지배적인 이야기에 동화되거나 위화감을 느끼거나 반발하는 개인을 파악하는 것이 주안점이다.

이야기는 지배적 문화가 보유하는 마스터 내러티브(도미넌트 스토리)와 이에 동조하거나 대항하는 모델 스토리로 구분할 수 있다. 이러한 스토리는 어떤 날은 개인의 아이덴티티 형성이나 행위의 동기를 제공하지만, 어떤 날에는 다양한 스토리를 억압하는 권력으로 작용하기도 한다. 이야기의 안에서 도미넌트 스토리나 모델 스토리에 사용되는 야유, 흉소(嗤笑), 농담, 수줍음, 웃음 등은 자신의 개별적 스토리를 그 스토리에 회수되지 않도록 하려는 이야기꾼의 <개별화=주체화>의 실천인 것이다. 그리고 그러한 실천이 바로 새로운 스토리 생성의 계기가 되는 잠재력이라고 할 수 있겠다. [桜井, 2002: 288]

위 인용 부분에는 사쿠라이가 이야기의 사회적 측면을 확인하면서도 항상 개인에 초점을 맞추는 모습이 잘 나타나 있다. 사쿠라이에게 가장 중요한 사항은 개인의 ‘다양한 스토리’를 그려내는 것으로, 나아가서는 ‘새로운 스토리 생성의 계기’를 파악하면서 그 생성을 촉진하는 것이기도 한다. 위 문장에 이어서, 사쿠라이는 마이너리티의 커밍아웃이 먼저 자기 내면에서의 대화에서 시작되어, 결국 많은 사람들을

상대로 한 커밍아웃으로 사회적 영향력을 지니게 될 때까지의 과정을 다루면서 다음과 같이 말한다.

게다가 인터뷰를 통해 구축된 스토리가 사람들의 자기내대화(自己內對話)를 낳는 계기로 될지도 모른다. 사람들의 행위를 불러일으키는 동기를 제공할지도 모른다. 스토리는 텍스트 내에 머무르는 것은 아니다. [桜井, 2002: 289]

이렇게 사쿠라이에게 라이프 스토리 연구의 진면목은, 연구 그 자체가 사회적인 이야기에 회수되지 않는 새로운 이야기를 제공해, 모델 스토리나 마스터 내러티브를 변형시킬 가능성을 제시하는 데에 있었다. 이야기의 사회성과 개인성의 문제를 다루면서도, 중점을 두는 방식이 ‘의식분석’과는 전혀 다르다.

6. 방법·이론·기술의 비교

본고는 주로 ‘의식분석’과 라이프 스토리 연구의 차이점에 주목하지만, 양자가 많은 공통점을 지녔음을 먼저 확인해 두고자 한다. 고바야시에 의하면, 양자의 공통성은 크게 세 가지다. ①1970년대 후반에 기존의 사회학에 대한 비판·수정으로 ‘인간’과 ‘개인’에 초점을 맞춘 점, ②과거의 사실보다도 현재의 주관적인 구성에 조준하는 시간 인식법, ③최근에 ‘일상의 이야기’나 오컬 히스토리 등의 용어가 수많은 분과학문을 횡단하며 통용되기 시작했다는 점이다[小林, 2011: 56~59].

그럼 지금까지의 논의를 바탕으로, ‘의식분석’ 연구와 라이프 스토리 연구의 차이를 어떻게 지적할 수 있을까? 먼저 확인되는 점은, 하나의 연구에서 분석되는 인터뷰 수의 차이다. 레만은 항상 다수(80~130 정도) 인물들의 인터뷰를 모았다. 이에 대해 나카노의 연구에서 다루어지는 이야기꾼의 수는 단행본 한 권에서 한 사람이며, 사쿠라이의 경우에도(예를 들면 『경계(境界)문화의 라이프 스토리』) 1장에 10명 정도다.

이 차이는 앞장에서 설명한 그들의 기초적인 개념에도 잘 나타난다. ‘의식분석’의 ‘이야기의 준선’은 기본적으로 수집된 인터뷰의 공통부분이었다. 레만의 작업에서 중점을 둔 점은, 이야기 유형으로서의 ‘이야기의 준선’과 그것을 기점으로 분석되는 일상 문화이며, 이야기꾼 개인의 사정과 특수성이 분석되는 일은 적다. 이에 대해 나카노와 사쿠라이의 경우에는, 항상 이야기꾼 개인이 중심에 있는 것이 특징이다. 집합적인 이야기인 ‘마스터 내러티브’와 ‘모델 스토리’라는 개념도 제시되지만, 이야기꾼의 이야기를 억압할 수 있는 위험성에도 항상 시선이 향해졌다. 그리고 집합적인 이야기에 대해, 이야기꾼이 어떤 반응을 보이는지(피억압, 반발, 부정, 동화, 얼버무림, 말 바꿈 등)아말로, 이야기꾼의 아이덴티티를 보여주며, 때로는 새로운 이야기를 만들어 내는 중요한 계기로 여겨졌다.

또 저작의 기술 방식에서도 양자의 차이는 두드러진다. 제2장에서 확인했듯이, 레만은 다수의 인터뷰를 모은 후, 그 공통부분을 추출해 문헌자료 등과 대조하여 (‘함부르크 노동자의 인생사’나 ‘독일인의 숲’ 등) 주제의 전체상을 제시하고 나서, 시계열이나 주제별로 재구성해 독자에게 보여준다. 거기에서는 레만이 재구성한 집합 표상으로서의 일상 문화가 (조사, 분석을 마치고 기술하는 시점에서는) 이미 전제(前提)에 있고, 그 표상을 보여주는 자료로 이야기도 문헌자료도 등가인 것으로 제시된다. 이에 대해 나카노와 사쿠라이는 인터뷰를 했을 때의 현장성을 최종적 기술에도 농후하게 반영된다. 『구술의 생활사』에는 나카노가 이야기꾼을 어떻게 만나, 어떻게 조사가 진전되었는지에 대한 짧은 기술이 전후에 있고, 그 사이에는 완전히 여성의 이야기로 한 권이 채워져 있다. 여성의 이야기는 테이프 리코더에 기록된 내용에서 말투를 그대로 살리는 형태로 현장감 있는 기술로 마무리했다. 사쿠라

이의 『경계문화의 라이프 스토리』에서는 사쿠라이가 피차별 부락에서 수행한 필드워크에 따라 기술한다. 이 저작에서는 장마다 주제(생업, 축제, 유괴혼(보쌈) 등)가 설정돼 있는데, 각 장의 앞부분에서 사쿠라이는 어떤 사건이나 이야기를 접하고, 그 주제를 발견하는 시점에서부터 기술이 시작된다. 사쿠라이는 그 문제에 대해 알고 있는 사람을 찾거나, 인터뷰 시에 질문하며 서서히 이해를 깊이 해 나가는데, 최종적으로 그 주제에 대해 사쿠라이가 도달한 이해와 해석을 제시하고 장을 끝낸다. 이러한 대조성 역시, ‘의식분석’에서는 ‘이야기 유형’이 전제가 되는 데 비해, 라이프 스토리 연구에서는 이야기꾼 개인과 필드 속에서 상대하는 연구자라는 구도가 전면에 나오기 때문에 생기는 것이다.

그럼 ‘의식분석’과 라이프 스토리 연구에는 비슷한 측면이 있음에도 왜 이러한 대조성이 나타나는 것일까? 본고에서는 먼저 두 학문 출발점의 디스플린(분과학문)과 방향성의 차이에서 이 점을 묻고자 한다. 전술한 바와 같이 레만의 ‘의식분석’은 구비문학 연구의 한 분야로 행해졌다. 그 출발점이 된 ‘일상의 이야기’ 연구에서는 구비문학 연구로 ‘이야기 유형’을 주목하면서도 전통적인 장르를 뛰어넘는 형태로 대상 설정이 행해졌다. 그러한 ‘일상의 이야기’ 연구의 범위 내에 있는 ‘의식분석’은, ‘이야기 유형’을 파악해서 그 (역사적·사회적인) 분포나 배경이 되는 일상 문화를 명확히 하는 구비문학 연구의 응용으로 이해할 수 있다. 이에 대해 나카노는 종래의 수량적·분석적인 사회과학의 자기혁신으로, 필드워크의 인간 개인의 총체적인 파악을 지향한 것이었고, 사쿠라이 역시 이 흐름을 잇고 있다. 나카노와 사쿠라이에게 인터뷰란 단순한 데이터 채집이 아닌 차별과 공해문제 등의 엄격한 사회적 배경, 이해관계 속에서 만난 구체적인 인간 사이에 행해지는 ‘사회조사’다[中野, 1975: 29; 桜井, 2003: 458~461]. 거기에서는 국가나 학문 등의 근대적이고 지배적인 담론에 회수될 수 없는 개인 또는 소수 집단의 리얼리티를 총체적으로 파악하는 것이 지향되었다. 이상의 점을 표로 정리하면 다음과 같다.

	레만의 ‘의식분석’	나카노·사쿠라이의 라이프 스토리 연구
샘플 인원수	다수(80~120)	소수(1~10)
연구 대상	이야기 유형·일상 문화연구	개인적 관점·마이너리티 연구
기술법	이야기와 문헌자료를 재구성	필드워크의 현장성을 강조
목적	이야기 유형의 분포와 배경을 찾음	주관이나 리얼리티의 총체적 파악

위 비교에서 ‘의식분석’이 사회조사로서의 라이프 스토리 연구와는 명확히 다른 방법임이 밝혀졌다. ‘의식분석’ 역시 라이프 스토리 연구와 마찬가지로 이야기꾼의 주관에 문제 삼지만, 구비문학 연구로 ‘이야기 유형’을 주요한 대상으로 한다. ‘이야기 유형’을 전제로 하면서, 거기에서 분석되는 사회문화적 문맥, 즉 일상 문화를 그리는 것이 최종적인 목적이다. ‘주관의 집합적 측면’은 위화감이 드는 표현일 지도 모르겠지만, 객관적인 역사관이나 사회기술로는 결코 파악할 수 없는 어떤 시대적인 특징, 특정한 연령·사회집단으로 공유되는 가치관이나 사회적 문맥의 질적 측면(레만에게 있어서의 ‘분위기’)을 분석해서 기술하는 것은 민속학뿐만 아니라, 사회학이나 인류학에서도 별반 특이한 것이 아니다. 일본 민속학에서는 야나기타가 사용한 ‘세태[世相]’라는 말도 이와 가까운 측면이 있을 것이며[柳田, 1993], 사쿠라이가 개개인의 인터뷰 실천을 통해 최종적으로는 피차별 부락의 리얼리티를 그려려고 한 것도 생각해 보면, 적어도 목적만은 크게 다르지 않을지도 모른다.

그러나 ‘의식분석’은 ‘이야기 유형’을 의식한 구비문학 연구로, 그 방법과 이론적인 우선순위가 전혀 다르다. ‘의식분석’에서 최종적으로 문제가 되는 것은 과거 또는 현재의 ‘일상 문화’인 사람들의 ‘의식’이며, 이를 위해 ‘이야기의 준선’이 설정돼, 사람들의 ‘이야기 유형’과 ‘의식’ 혹은 ‘분위기’에 영향을 주

있을 사회 상황과 미디어 자료 등이 분석된다. ‘의식분석’은 구비문학 연구의 방법이라는 것이 전제이며, 이야기꾼의 특수성이나 필드워크의 경험은 주요한 목적이 아니다. 레만은 이야기의 ‘기능’과 ‘분위기’도 중시하며, 그것은 사회조사인 라이프 스토리 연구와도 가까운 시점에 존재한다. 단지 ‘의식분석’은 어디까지나 이야기의 텍스트를 중심으로 하면서도 그 주변인 이야기꾼과 이야기의 장, 그리고 이야기된 과거의 ‘분위기’로 “시점을 넓힌” 방향성을 지닌 이론이라는 점이 결정적으로 다르다. 과거의 사건과 이야기꾼의 주변은 라이프 스토리 연구에 있어서는 오히려 출발점이었기 때문이다.

이러한 ‘의식분석’은 사쿠라이가 대상으로 한 마이너리티 집단이 아닌, 다양한 문맥을 포함하면서도 하나의 주제로 수렴해, 문화와 사회 전반에 퍼진 ‘인생사’나 ‘숲’ 같은 문화적 대상의 전체적인 파악으로 향하고 있다. 많은 인터뷰를 모으는 것은, 방법적인 곤란이 동반되는 것도 예상되지만, 하나의 세대, 역사적 경험, 또는 문화적 현상을 개인적 관점을 넘어서 (그러나 주관적인) 입장에서 분석할 수 있는 것은 중요한 장점이다. 구비문학 연구는 민담과 전설 연구의 시대부터, 이야기라는 표현 형식에 나타나는 독특한 (리얼리즘적 기술에 회수되지 않는다는 의미에서의) 주관적 가치를 다루는 것에 탁월한 연구 영역이었다. 다양한 사회적·문화적 대상을 논할 때, 반드시 개인에 초점을 맞추지 않고 ‘일상 문화’로 총체적으로 논하는 것이 유익한 장면은 있을 것이다. 그러한 장면에서 ‘의식분석’은 중요한 방법이 될 가능성을 지닌다.

7. 정리를 대신해서—레만 이후의 전개

본고에서는 정리를 대신해서 2010년 이후에 독일 민속학내에서 행해진 레만 이론을 의식한 연구를 소개하고자 한다. 사실 ‘의식분석’은 레만 이후에도 (필자가 확인한 바에 한정하면) 활발하게 사용된 용어는 아니다. 현재에 이르기까지 레만의 방법이 큰 영향을 준 것은 확실하지만, 특히 1990년대 이후에 독일 민속학 전체적으로 한 경향이 현저해져 레만의 이론 역시 수정하여 사용했다는 것이 본고의 이해다. 그 경향이던 1980년대부터 시작되는 “인류학 이론의 의식적인 대응(대처) 작업”[森, 2009: 417]이며, 나아가서 『문화의 해석』 총역[클리포드 크리フォ드 & 마커스, 1996]에 의한 방법론의 재귀적 비판 자세다[Meyer, 2014: 247~248].

레만의 민속학적 이야기 연구를 잇는 최근 저작으로 주터(Sutter, Ove)의 『이야기된 비정규 노동』[Sutter, 2013]과 마이어(Meyer, Silke)의 『부채를 진 자기(自己)』가 있다[Meyer, 2017]. 이들 저작을 읽고 느낀 점은, 기본적인 방향성에서 ‘일상의 이야기’ 연구가 명확히 의식되고 있으며 인터뷰 수집에 대해서도 레만의 방법이 기준이 되었지만, 그 분석 단계에서는 미셸 푸코나 피에르 부르디외 등의 인류학 이론을 주로 참고했다는 것이다. 독일 민속학의 인생사 연구에서는 1990년에 부르디외의 ‘인생사의 환영’이라는 논문이 독일어에 번역되는 등[Bourdieu, 1990; 불어 원문, 1986], 인생사를 (이야기꾼의 경험의 반영이 아닌) 이야기꾼이 자신의 과거를 사회적으로 요청되는 형식(=일관된 인생사)으로 재구성해서 제시함으로써, 자신의 입장을 확보하기 위한 사회적 행위라고 생각하는 경향이 강해졌다. 주터와 마이어는 각기 비정규적인 노동에 종사하는 사람들과 개인파산을 경험한 사람들의 인생사를 수집했다. 거기에서는 신자유주의라는 현대적 사회경제적인 상황 속에서, 난처한 입장에 놓인 이야기꾼들이 어떻게 자신을 사회적으로 자리매김해서 정당화 하는가라는 관점이 중요한 위치를 차지한다. 지면상 자세한 내용은 다룰 수 없지만, 그들의 저작은 민속학과 사회언어학의 성과를 참고 하면서, 고프만의 퍼포먼스 이론(연행론)과 부르디외의 하비투스론과 언어시장론을 기본적 이론 기준으로, “타자에게 인생사를 이야기하는” 것이 사회적 행위로 어느 정도 이야기꾼 자신을 정당화하고, 정통성을 보증하는가라는 관점에서 분석한다. 마이어의 표현을 빌리면, 현재의 민속학적 인생사 연구

는, 민속학=Volkskunde의 후계 학문으로서의 유럽 에스놀로지⁷가 발전시켜 온 연구 방법에 대한 비판적인 시점을 온전하게 살려야 하는데, 인터뷰 방법과 절차의 투명성 확보뿐만 아니라, 얻은 데이터를 ‘체계적(systematic)으로’ 분석하는 것이 요구된다[Meyer, 2017: 101]. 그리고 이야기를 사회적으로 규정된 행위로 보기 위해, 언어적인 상징 시스템이나 이야기의 장에서 이야기할 수 있는 것이, 이야기꾼의 주관적인 경험과 완전하게 일치되지 않는 것으로 해석된다[Meyer, 2017: 103]. 본고는 이러한 기술을, 학문 전체로서 인접 영역의 이론과 재귀적인 비판에 대응(대치)하며 레만의 기본적인 조사 방법을 유지하면서도, ‘의식’과 ‘분위기’라는 폭이 넓은 애매한 분석 방법과 거리를 두고, 구체적인 사회이론에 의한 분석으로 대체하는 상황이라고 이해한다. 게다가 퍼포먼스 연구를 바탕으로 해서, “이야기꾼이 현재의 사회 상황에서 어떻게 행동할 것인가”라는 사회학적인 관심이 우세를 점하고 있어, 전통적인 구비문학 연구와의 접점도 주목받지 않게 된 듯이 보인다.

최근 학제화의 움직임이 현저하며, 전술한 마이어는 이야기론(내러톨로지)을 수용했는데, 그러한 문맥에서 레만 이론 역시 수많은 학제적인 이야기 연구 방법의 하나라고 규정한다. 구비문학 연구로서의 레만 이론의 전체상은 제시되지 않고, 이야기론과 관련되는 ‘기능’론만이 참조되는 경우도 있다 [Meyer, 2018: 52]. 사쿠라이 이후의 라이프 스토리 연구가 연구자와 이야기꾼의 구체적인 만남이라는 측면에 적극적으로 개입해, (기존의 담론에 회수되지 않는) 새로운 의미 생성을 주목하는 방향성을 지닌다고 한다면[石川&西倉, 2015; 小倉, 2011], 주로 기존의 사회이론으로 분석을 하는 최근의 독일 민속학의 이야기 연구의 방향성은 정반대라고도 할 수 있다.

이상을 종합해 보면, ‘의식분석’은 독일 민속학 안에서 텍스트를 기초로 한 구비문학 연구의 한 분과로 발전하는 한편, 일상학으로서 ‘의식’이나 ‘분위기’ 등 주관적인 측면도 중시한 특징적인 이론이었다. 그러나 최근에는 일정한 영향은 미치면서도 ‘의식분석’이라는 용어는 그다지 사용되지 않고 있다. 레만의 방법은 부분적으로는 사용되고 있지만, 학문 전체의 흐름 속에서 ‘의식’ 등의 애매한 분석법이 사상(捨象)되기 시작한 것으로 보인다.

注

1 본고에서는 ‘전통적인’ 구비문학 연구를 레만의 연구와 대비해서 하나의 특징을 지닌 연구영역으로 대상화 하였다. 여기에서 ‘전통적인’ 구비문학 연구란 ‘민담·전설·소화’ 등의 장르에 의한 정형성을 연구의 전제로 하는 이야기 연구를 말한다. 이러한 연구에서는, 과거로부터의 연속성을 전제로 한 정형성(장르)이나 문학적성으로 선별된 대상만을 다루기 때문에, 동시대적인 이야기의 발생과 다이너미즘을 다루기 어렵다는 난점이 있다. 독일의 ‘일상의 이야기’ 연구뿐만 아니라 1980년대 말 이후 일본의 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구에서도, 이러한 고정된 전제를 비판하고 근현대의 새로운 이야기를 다루는 근본적 쇄신이라는 목적이 있었다 [重信, 1989: 11]. 물론 광범위한 이야기 연구를 ‘전통적인’ 것으로 일괄할 수는 없지만, 본고에서는 그러한 비교의 대상으로 ‘전통적인’이라는 용어를 사용하겠다. 본고에서 ‘일상의 이야기’ 연구와 레만(또는 일본의 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구)은 ‘전통적인’ 구비문학 연구에서 벗어나 동시대적 이야기와 사회문제에 대한 관심을

가지기 시작해, 사회조사 등으로 행해진 긴 인터뷰(예를 들면 후술하는 라이프 스토리 연구) 등은, 종래의 구비문학 연구와는 명확히 구별된다는 점이 중요하다.

2 일본에서도 예를 들면 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구에서 노무라, 시게노부, 아마다처럼 구비문학 연구로 근현대 사회를 다루는 논자들이 있다. 여기에서도 바우징거와 레만과 같이, 어느 정도 ‘전통적인’ 이야기로부터 벗어났다는 점에서 논자와 저작에 따라 미묘한 온도차가 있는 것은 확실하다. 그러나 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구에 있어서도 (라이프 스토리 연구 등과 비교해) 이야기꾼 개인의 특수성이나 사회문제보다도, 하나의 공통점을 지닌 ‘이야기’ 또는 ‘담화’를 전제로 한 이야기의 집합적 측면의 분석에 초점을 맞춘 점은 동일하다[野村, 1995; 山田, 1998; 重信, 2000].

3 레만이 이러한 새로운 구비문학 연구를 지향하던 1970년대는, 미국 등의 오컬 히스토리 연구가 활발해진 것과 궤를 같이하는 형태로, 독일에서도 역사과학 전반으로 전기 연구가 왕성해지기 시작했다. 독일에서

는 특히 1968년 이후의 학생운동과도 결부되는 형태로 ‘아래에서의 역사’나 ‘일상’이 주목을 받아, 서서히 (종래에는 사료가치가 낮다고 여겨졌던) 주관적인 이야기에 대한 이해도 확산되었다[레만, 2011a: 19~23]. 레만은 이 추세에 개입하는 형태로, 1990년대 무렵까지 인생사의 이야기 연구를 주된 연구 영역으로 삼았다는 측면도 있다.

- 4 본고에서는 텍스트 연구로부터 현대의 일상연구라는 방향성에 맞춰 논의를 전개했기에 소개하기 어려웠지만, ‘의식분석’은 ‘이야기의 준선’ 이외에도 전통적인 구비문학 연구와 연결되는 점이 많다. 예를 들면 『숲의 포클로어』에서는 제5, 6장을 중심으로, 과거의 독일 숲에 관한 민담과 전설이 현대의 이야기에 미치는 큰 영향이 언급되었다. 또한 『경험에 대해 이야기하는 것』의 ‘연구 분야라는 장에는 ‘현대의 신화와 전설의 형상’이라는 절이 있는데, 히틀러나 레닌, 스탈린 등 역사적인 지도자가 전설화되어 이야기되는 (또는 의식적으로 연출되는) 점이 그려진다. 이외에도 유명한 학자나 배우가 일상의 대화 속에서 신화화되어 이야기되는 것 등도 보이는데, 이러한 이야기는 과거의 신화 전설과 비슷한 특징을 지녔다는 것이 몇 차례나 지적된다 [Lehmann, 2007b: 127~145]. 이러한 ‘이야기 유형’ 자체의 역사성이나 양식성의 분석도 ‘의식분석’의 중요한 요소다.
- 5 ‘일상’이라는 용어 역시 정의가 어렵지만, 그것이 1970년대 이후의 독일 민속학에서 가장 중요한 키워드였음은 의심의 여지가 없다. 오이카와와 게타이 정리한 것처럼, 1970년대 이후의 독일 민속학에서 ‘일상’이란 현상학의 생활세계 개념을 바탕으로 하면서 민속학의 대

상을 ‘대상’에서 ‘인간’으로 변화시킨 개념이었다[及川 & 게라트, 2018: 1~3]. 레만도 자신의 연구를 역사과학 안에서 자리매김하는 강연에서 1970년대 이후에 역사학이 ‘일상’과 ‘인간’, 그리고 ‘주관성’을 문제 삼기 시작했다고 언급했다[레만, 2011a: 21~25]. 본고는 레만의 방법이 전통적인 민속학의 대상에서 벗어나 현대화한 한 점에서 독일 민속학의 전체적 추세와 일치되는 것, 그리고 텍스트 연구로서의 구비문학 연구로부터 이러한 주제로서의 인간에게 간주관적(間主觀的)·주관적으로 지각되는 사회적·문화적인 문맥의 총체로서의 ‘일상’을 파악하는 학문으로 발전한 것으로써 ‘의식분석’을 자리매김하고자 한다. 예를 들면 레만의 ‘기능’론도 걸출한 이야기꾼에 의한 텍스트에만 주의를 기울여 온 전통적인 구비문학 연구에 대해, “일상적인 이야기 상황에서의 평균적인 이야기꾼”에 대해 생각하기 위해 나온 개념이었다[Lehmann, 1978: 199].

- 6 나카노는 자기의 연구에 대해서 라이프 히스토리, 혹은 생활사 조사라는 명칭을 사용했지만, 여기에서는 편의상, 나카노와 사쿠라이의 연구를 총칭해서 라이프 스토리 연구로 표기한다.
- 7 현재 독일 민속학에서는 민속학(Volkskunde)과 함께, 유럽·에스놀러지나 문화인류학(Europäische Ethnologie/Kulturanthropologie) 등의 명칭이 사용되었다. 이 명칭 변화의 배경도, 예를 들면 일본 민속학회와의 교류 심포지엄에서는 “전통적인 민속학에서 문화인류학적으로 계몽된 문화 과학으로 전환”이라고 소개되었다 [ゴエツチュ=エルテン, 2018: 31].

참고문헌

일본어

- 石川 良子・西倉 実季, 2015, 『ライフストーリー研究に何が出来るか』, 『ライフストーリー研究に何が出来るか』, 桜井厚, 石川良子(編), 新曜社, pp.1~20.
- 及川祥平&게라트, 크리스찬, 2018, 『ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐる一—その経緯と意義』, 『日常と文化』 6.
- 小倉 康嗣, 2011, 『ライフストーリー研究はどんな知をもたらし, 人間と社会にどんな働きかけをするのか—ライフストーリーの知の生成性と調査表現』, 『日本オーラル・ヒストリー研究』 7, pp.137~155.
- 金城=ハウトマン 朱美, 2019, 『解題—レーマン「雰囲気を語る」について』, 『日常と文化』 7.
- クリフォード, ジェイムズ, 조ージ·마르카스(編), 1996, 『文化を書く』, 春日直樹 의 역, 紀伊國屋書店(한국어 역, 클리포드 기어츠 『문화의 해석』).
- ゴエツチュ=エルテン, 질케, 2018, 『ヨーロッパ民族学 / 文化人類学とは—所在確定の試み』, 『日本民俗学』 294, pp.30~53.
- 小林 多寿子, 2011, 『オーラルヒストリーとアーカイブ化の問題—社会学からの議論』, 『オーラルヒストリーと<語り>의アーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), pp.56~68, 成城大学民俗学研究所 グローバル研究センター.
- 桜井 厚, 2003, 『社会調査の困難』, 『社会学評論』 53(4), pp.452~470.
- 1996, 『戦略としての生活—被差別部落のライフストーリーから』, 『講座差別の社会学2日本社会の差別構造』, 栗原彬(編), 弘文堂, pp.40~64.
- 2002, 『インタビューの社会学』, せりか書房.
- 2005, 『境界文化のライフストーリー』, せりか書房.

- 重信 幸彦, 1989, 「『世間話』再考」, 『日本民俗学』 180, pp.1~35.
 2000, 「統後の美談から—総力戦下の『世間』話・序説『口承文芸研究』 23, pp.69~84.
- 中野 卓, 1975, 「社会学的調査における被験者との所謂『共同行為』について」, 『未来』 102, pp.28~33.
 1977, 『口述の生活史』, 御茶の水書房.
 1981, 「個人生活史の方法論」, 『月刊百科』 228: 16~19.
- 野村 純一, 1995, 『日本の世間話』, 東京書籍株式会社.
- バーガー, ビーター&ルックマン, トーマス, 2003, 『現実の社会的構成—知識社会学論考』, 山口節郎(訳), 新曜社.
- ブレードニヒ, ロルフ, ヴイルヘルム, 2014, 「ドイツ民俗学における語り研究の方法」, 『世間話研究』 22, 及川祥平, pp.58~84, クリスチャン・ゲーラット(訳).
- 法橋 量, 2018, 「日常の語りと世間話—レーマンの『経験』について語ること—語りの文化科学的意識分析」を中心として」, 『日常と文化』 6, pp.15~25.
- 森 明子, 2009, 「ドイツの民俗学と文化人類学」, 『国立民族学博物館研究報告』 33(3), pp.397~420.
- 柳田 國男, 1993, 『明治大正史 世相篇 新装版』, 講談社学術文庫.
- 山田 巖子, 1998, 「<世間話>としての<うわさ>—『世相』を読み解くために」, 『現代民俗学の視点3民俗の思想』, 宮田登(編), 朝倉書店, pp.146~163.
 2011, 「口承文芸学・民俗学の立場から」, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), 成城大学民俗学研究所 グローカル研究センター, pp.83~86.
- 李 相賢, 2015, 「ドイツ民俗学と日常研究」, 『日常と文化』 1, pp.35~55, 中村和代(訳).
- レーマン, アルブレヒト, 1999, 『森のフォークロア』, 識名章喜, 大淵知直(訳), 法政大学出版局.
 2010, 「意識分析—民俗学の方法」, 及川祥平 訳, 『日本民俗学』 263, pp.31~56.
 2011a, 「意識分析とオーラルヒストリーとオーラルナレーションのアーカイブ化」, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), 成城大学民俗学研究所 グローカル研究センター, pp.19~37.
 2011b, 「なぜ個人的な日常の談話をアーカイブ化するべきなのか—考察と事例」, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), 成城大学民俗学研究所 グローカル研究センター, pp.38~41.
 2019, 「雰囲気語る」, 『日常と文化』 7, 金城=ハウトマン朱美(訳).
 2020, 「気分と雰囲気—意識分析のコンテクストにおける記憶と語り—to及ぼす影響」, 『方法としての<語り>—民俗学をこえて』, アルブレヒト・レーマン, 岩本通弥(編), ミネルヴァ書房, 内藤文子(訳).

독일어

- Bausinger, Hermann, 1952, *Lebendiges Erzählen. Volkskundliche Gegenwartsuntersuchungen im schwäbischen Dorf*, Dissertation. Tübingen.
 1958, Strukturen des alltäglichen Erzählens, *Fabula* 1, pp.239~254.
- Bourdieu, Pierre, 1990, Die biographische Illusion, *Bios* 3, pp.75~81(1986, L'illusion biographique, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, pp.62~63, 69~72).
- Lehmann, Albrecht, 1978, Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag, *Zeitschrift für Volkskunde* 74, pp.198~215.
 1983, *Erzählstruktur und Lebenslauf*, Campus Verlag.
 1986, *Gefangenschaft und Heimkehr*, Verlag C. H.Beck.
 1989, Erzählen zwischen den Generationen, *Fabula* 30, pp.1~25.
 1991, *Im Fremden ungewollt zuhaus*, Verlag C. H. Beck.
 2007a, Bewußtseinsanalyse, In *Methoden der Volkskunde*, Silke Göttisch, Albrecht Lehmann (eds.), 2er Auflage, pp.271~288, Reimer Verlag. (『意識分析—民俗学の方法』, 及川祥平 訳, 『日本民俗学』 263, pp.31~56)
 2007b, *Reden über Erfahrung*, Reimer Verlag.
- Meyer, Silke, 2014, Was heißt Erzählen?, *Zeitschrift für Volkskunde* 110, pp.243~267.
 2017, *Das verschuldete Selbst*, Campus Verlag.
 2018, Narrative ethics and cultural analysis. Insolvency stories and moral debt relief, In *Fabula* 59(1~2), pp.50~69.
- Seel, Martin, 1991, *Eine Ästhetik der Natur*, Suhrkamp Verlag.
- Schröder, Hans Joachim, 1988, Archiv für "Alltägliches Erzählen" im Hamburger Institut für Volkskunde, *Bios* 1, pp.113~119.
- Sutter, Ove, 2013, *Erzählte Prekarität*, Campus Verlag.