

민속학이란 무엇인가

다양한 모습과 일관된 시점

시마무라 다카노리

번역: 김광식

독일에서 생겨난 민속학이 일본에 도입되어, 주로 야나기타 구니오(柳田國男)의 주도 하에 일본에서의 재구성, 체계화, 조직화가 시작되지 벌써 100년 이상의 세월이 지났다. 그 동안 다양한 스타일의 민속학 연구가 생겨나 오늘에 이르고 있는데, 그 과정에서 민속학이란 무엇이며, 무엇이 민속학인가에 대한 공통 이해가 모호해졌다. 그로 인해 예를 들면, 개별적으로는 뛰어난 연구가 많이 제시되었지만, 연구자 사이에서 각 연구가 자리매김되지 않아, 학문 전체로서의 역량이 발휘되지 않는 사태도 발생하게 되었다.

이러한 상황을 극복하기 위해 현재 필요한 것은 다양한 민속학을 확보해야 할 일관된 시점에 대해 다시 검증하고, 현대의 민속학이라는 학문의 전체상(민속학의 형태)을 그려내는 작업이다. 본고의 목적은 바로 여기에 있다.

1. 민속학은 무엇인가

민속학이란 “18·19세기 독일의 대(對) 계몽주의, 대(對) 패권주의의 사회적 문맥 속에서 헤르더(Johann Gottfried von Herder, 1744~1803), 그림 형제(Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785~1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786~1859)에 의해 강력하게 추진된 문헌학, 괴저(Justus Möser, 1720~1794)에 의한 향토사회 연구가 합류함으로써 형성되었다. 그 후, 세계 각지로 확산돼 각 지역에서 독자적으로 발전한 분과학문(discipline)으로, 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간 삶을, 전자와 후자의 관계성을 포함하여 내재적으로 이해함으로써, 전자의 기준에 의해 형성된 지식체계를 상대화 하고 초극하는 식견을 만들어 내는 학문이다”(島村 2017).

민속학을 이해하는 데 가장 중요한 것은 이 학문의 본격적인 형성이 18·19세기 프랑스를 중심으로 한 계몽주의, 유럽 지배를 목표로 한 나폴레옹의 패권주의에 대항하는 형태로 독일에서 발생했다는 점이다. 그리고 독일과 마찬가지로 대(對) 패권적인 문맥을 공유하는 사회가 독일민속학의 자극을 직·간접적으로 받으며, 특히 강력하게 각국의 민속학을 형성해 나갔다는 점이다. 구체적으로는 핀란

드, 에스토니아, 노르웨이, 스웨덴, 아일랜드, 웨일즈, 스코틀랜드, 일본, 중국, 한국, 필리핀, 인도, 신흥국 미국, 브라질, 아르헨티나와 같은 지역에서 특히 민속학이 발달해 현재에 이르고 있다.¹

민속학이 그 학사(學史)를 통해 오늘날까지 일관되게 추구해 온 것은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간 삶이며, 거기에 주목함으로써 만들어 내는 식견이다. 일반적으로 근대과학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상의 측에서 만들어진 지식체계인데, 민속학은 이를 상대화하여 초극하는 지식을 창출하려 했다는 점에서 강한 독자성이 있다. 따라서 민속학은 근대과학의 하나이면서도, 근대과학의 일반에 대한 대안적인 분과학문이라 하겠다.

민속학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간 삶의 이해를 내재적으로 수행함을 목표로 하기 때문에, 조사 연구의 프로세스에 조사 대상, 생활자로서의 당사자를 포함시키는 것을 중요한 방법의 하나로 삼아 왔다. 민속학은 아카데미(대학 등의 전문교육 연구기관)에 소속된 연구자와, 거기에 속하지 않는 다양한 액터(행위자)도 연구 담당자로 추가한다는 점에서 ‘야(野)의 학문’(菅2013), ‘아카데미의 친밀한 타자(the intimate Other of the academy)’(Noyes 2016: 14)라는 명칭으로 불리기도 하지만, 이것은 내재적인 대상이해를 위한 방법으로 조사 대상자, 생활자로서의 당사자를 연구상의 중요한 액터로 포함시켜 온 역사에서 유래한다. 또한, 이것은 일본민속학뿐만 아니라, 미국을 비롯한 각국의 민속학에도 정도의 차는 있지만 널리 보이는 현상이다.

2. 야나기타 구니오의 민속학

일본의 민속학 수용과 전개는 20세기 초두에 시작되었다. 특히 1910년 전후에 시작되는 야나기타 구니오(1875~1962)의 학술활동이 그 전개를 이끌었다. 초창기 민속학에서 중요한 기능을 수행한 학술 미디어로, 1913년에 야나기타 등에 의해 창간된 잡지 『향토연구』가 있다. 야나기타는 이 잡지를 무대로 하여, 잇달아 민속학사에서 중요한 연구를 발표했다. 또 이 잡지를 통해 많은 지방 거주자가 ‘향토연구’에 관심을 갖고, 그 안에서 재야의 민속학자도 출현하게 되었다.

『향토연구』는 1917년에 휴간되었지만, 그 후 『토속과 전설』(1918~1919), 『민족』(1925~1929), 『민속학』(1929~1933)과 같은 민속학 관련 잡지가 간행돼, 이들 잡지를 통해서 일본민속학은 많은 자료와 이에 근거한 연구 성과의 축적을 피하며 성장해 나갔다. 그리고 이들 잡지는 지방의 독자층인 재야의 지식인을 민속학자로 성장시키고, 그들을 야나기타를 중심으로 한 네트워크의 구성원으로 조직화하는 데에도 커다란 역할을 수행하였다.

그런데 여기에서 중요한 사실은 쓰루미 가즈코(鶴見和子, 1997)가 지적했듯이, 야나기타는 민속학을 민속전승 그 자체의 탐구를 목표로 하는 연구가 아닌, 사람들의 생세계(후술)의 존재 방식을 사회변동과의 관계 속에서 파악하는 연구(<사회변동-생세계> 연구)로 구상했다는 점이다. 이 경우 야나기타의 <사회변동-생세계> 연구에서는 서구의 근대화를 보편적인 척도로 하는 구미산(歐美産) ‘근대화론’을 단순 적용치 않았고, 또한 사회학에서의 근대화론²과 달리 사람들의 생세계, 특히 거기에서 생겨나 영위할 수 있었던(살아갈 수 있었던) 말, 예술, 정동(情動), 신앙, 사람과 자연의 관계, 여성의 일상, 어린이들의 문화적 창조성과 같은 인문적인 요소가 사회의 구조적 변동 속에서 어떻게 변화했는가, 혹은 사회의 구조적 변동 속에서 그 중 버릴 것은 무엇이고 남겨야 할 것은 무엇인가, 또한 새롭게 받아들여야 할 것은 어떤 것인가를 묻는 것이며, 남겨야 할 것과 새롭게 받아들여야 할 것을 어떻게 조합시켜 미래를 향해 나갈까를 생각하는 것이었다. 그리고 이러한 일련의 고찰은 생활 당사자 자신에 의해 이루어져야 할 것이라고 여겼다.

이러한 야나기타의 독자적 사회변동론이야말로 그가 생각한 민속학이며, 사회변동론으로서의 민속

학을 전개하는 데 주된 자료가 그 당시 사람들의 생세계에서 생겨나 영위할 수 있었던 민간전승군(民間傳承群)이었다. 그가 조직적으로 채집한 민간전승군은 사회변동론을 전개하는 데 코퍼스(corpus, 일군의 데이터)로 자리매김된 것이다.

3. 민속학의 다양한 모습

단지 이상과 같이 민속학은 야나기타 구니오가 생각한 민속학이며, 이를 받아들이는 측은 야나기타의 구상과는 다른 이해 하에서 민속학을 수용해 나갔다는 사실이 존재한다. 또 야나기타가 구상한 민속학과는 다른 얼터너티브도 성립되었다. 일본에서 야나기타 이후의 민속학의 수용 방식, 혹은 야나기타 민속학에 대한 얼터너티브로 성립한 민속학은 대략 이하를 들 수 있다.

(1) 민간전승 연구, 즉 민간전승 그 자체의 연구(예를 들면, 민간전승의 역사적 변천과 기원, 의미, 기능의 탐구 등. 사회전승 연구와 정형적 자치단체사(史) 민속편의 기술도 포함). 이것은 1930년대 후반 이후에 강화된 민속학의 조직화와 매뉴얼화(‘민간전승의 모임(民間傳承の會)’의 결성(1935년)과 잡지 『민간전승』의 창간(1935년), 개설서 『향토생활의 연구법』의 간행(1935년) 등)이 진행되는 과정에서 확산된 것으로, 야나기타가 구상하던 사회변동론으로서의 민속학과는 거리가 있었다. 1990년대에 이르기까지 이 타입이 민속학의 주류였다. 또한 오늘날 사회 일반에서 통용되는 민속학 이해는 이 노선 위에 있다.

(2) 역사학으로의 합류. 여기에는 히고 가즈오(肥後和男), 미시나 쇼에이(三品彰英), 히라야마 도시지로(平山敏治郎), 요코타 겐이치(横田健一), 니시다 나오지로(西田直二郎)의 ‘문화사’연구 흐름과 연결되는 교토제국대학 문과대학 사학과 출신자를 중심으로 한 민간전승을 역사학 자료로 정립하고, 역사학연구로 편입하려 한 학파와, 와카모리 다로(和歌森太郎), 사쿠라이 도쿠타로(櫻井徳太郎), 미야타 노보루(宮田登) 등 도쿄교육대학계의 연구자를 중심으로 역사학 분류와는 일정한 거리를 두면서도, 민간전승 연구를 일종의 역사학 방법론으로 자리매김하려 한 학파가 있다.

(3) 오리구치 시노부(折口信夫)와 그 제자를 비롯한 문학연구의 계보. 국문학연구의 문맥에서 구승문예(한국어의 구비문학에 해당, 이하 구승문예 - 역주) 등의 민간전승을 문학의 발생론과 계보론 등과 관련시켜 다루는 학파다.

(4) 민속예능·민속예술연구. 오리구치 시노부의 직접 혹은 간접적 영향을 받아, 전전(戰前)에는 ‘민속예술의 모임’(1927년 설립), 전후에는 ‘민속예능학회’(1982년 설립) 등을 활동 모체로 표현문화연구, 퍼포먼스(연행) 연구를 전개하는 학파.

(5) 종교학으로의 합류. 종교학의 문맥 속에서 민간전승을 다루는 흐름. 호리 이치로(堀一郎), 미야케 히토시(宮家準), 스즈키 이와유미(鈴木岩弓)와 같은 연구자 계보로, ‘종교민속학’이라는 명칭으로 불린다.

(6) 시부사와 게이조(渋沢敬三)를 지도자로 하는 에틱·뮤지엄의 흐름. 물질문화연구와 사회경제사적 문맥에서의 민간전승 연구. 세계민속학사적으로, 스칸디나비아반도에서 발전한 포크 라이프(Folk-Life) 연구계(研究系) 민속학(島村, 2016: 25~27)과의 관계를 간접적으로나마 지적할 수 있다.

(7) 곤 와지로(今和次郎)를 효시로 하는 민가(民家) 연구, 민속건축 연구의 흐름. 세계민속학사적으로, 스칸디나비아반도에서 발전한 포크 라이프 연구계 민속학(島村, 2016: 25~27)과의 관계를 간접적으로나마 지적할 수 있다.

(8) 구미를 비롯한 해외의 구승문예 연구로 직결되는 국제구승문예 연구의 흐름. 오자와 도시오(小

沢俊夫, 독일), 미하라 유키히사(三原幸久, 라틴어권), 사이토 기미코(齋藤君子, 러시아), 이토 이치로(伊東一郎, 러시아), 이토 세이지(伊藤清司, 중국), 기미지마 히사코(君島久子, 중국), 아라키 히로유키(荒木博之, 비교 구술문에 연구), 민담[昔話] 연구자 세키 게이고(關敬吾) 등 연구자의 계보가 이에 해당한다.

4. 현대민속학

민속학은 1920년대에서 1990년 전후까지 야나기타 구니오 본인의 민속학 구상과는 다른 차원에서, 위에 제시한 8개 타입의 연구 틀 하에서 전개되었는데, 1990년 전후부터 이에 더하여 야나기타 류의 사회변동론적 민속학으로 회생하려는 움직임이 발생했다.

이 시기 민속학의 변화를 명확히 보여주는 이론적 논고로, 시게노부 유키히코(重信幸彦, 1989)와 이와모토 미치야(岩本通弥, 1998)가 있다. 시게노부는 민속학이란 본래 “자기 자신을 발밑(자기주변)에서부터 상대화하면서 구술해 가는 知의 전술”, “스스로의 ‘일상’을 상대화하여 자기 자신을 말하는 언어를 구사해내는” 방법론으로, 여기에서는 예를 들면, “일상생활을 인간이 감당할 수 없을 정도의 생활의 질적 변화”와 이를 준비한 ‘근대’라는 장치들, ‘듣는 사람’과 ‘말하는 사람’이 함께 ‘현재’를 사는 사람으로서 질문을 서로 조율해 공유하는 ‘듣고 쓰기(전승의 기록)’의 場에서 포착하는 영위가 가능해진다고 논했다.³

또한, 이와모토는 야나기타의 민속학 사상을 재검토하여, “사회 현전(現前)의 실생활에 가로놓인 의문”을 해결하고, 이로써 “인간생활의 미래를 행복으로 이끄는” 것이 민속학이며, 그것이 취급하는 ‘과거의 지식’으로서의 ‘민속’은 어디까지나 이를 위한 재료였음에도 불구하고, 그 후의 민속학이 이런 문제의식을 망각하고, ‘민속’ 그 자체의 연구를 목표로 하는 학문으로 전환된 것(이와모토는 이를 ‘민속학의 문화재학화(文化財學化)’라고 부른다)을 비판하고, ‘민속’을 연구하는 학문에서 ‘민속’으로 연구하는 학문으로의 전환(회귀)의 필요성을 논의하였다.⁴

시게노부와 이와모토는 사회변동론이라는 용어를 사용하지는 않았지만, 논의 내용은 분명히 야나기타 류의 사회변동론과 공통점을 지니며, 여기에서 민속학의 사회변동론으로서의 재출발이 모색되었다고 할 수 있다.⁵ 그리고 재출발 이후에는 시장 경제, 소비, 과학기술, 농업정책, 전쟁, 폭력, 재해, 권력, 생활 혁명, 생명, 의료, 기억, 문화유산, 관광, 다문화주의, 이민, 내셔널리즘 등 다양한 주제영역에서 연구가 이루어지게 되었다.⁶ 그것들의 대부분은 사회의 구조적 변동 속에서 사람들의 생세계가 이에 어떻게 대응하는지를, 생세계에서 생겨나 영위할 수 있는 구체적인 경험·지식·표현의 동태를 분석함으로써 밝히려 하였다. 사회변동을 그것을 받아들이는 사람들의 생세계의 내면에 입각해 해석하는 이들 연구의 대부분은, 사람은 사회변동 속에서 어떻게 보다 좋은 생세계를 구상할 수 있을지를 생각하는 데에까지 논의를 전개할 수 있는 가능성을 지녔고, 여기에 야나기타 구니오가 제시한 민속학적 사회변동론의 특징을 지적할 수 있다. 여기에서는 1990년대 이후에 볼 수 있게 된 이러한 민속학의 존재 방식을 야나기타의 「현대과학이라는 것」을 참고해, ‘현대민속학’이라고 명명하기로 한다.⁷

한편, 현재에도 앞서 제시한 8개 타입의 민속학 연구는 ‘현대민속학’과 병행 혹은 상호 연계되면서 각 연구가 진행되고 있다. 필자는 세계민속학사를 조감할 때, 야나기타의 사회변동론적 민속학과 그것을 현대사회의 문맥으로 발전시킨 ‘현대민속학’은 일본이 만들어 낸 독창적인 민속학의 존재 방식이며, 앞으로의 민속학 최대의 가능성은 이 방향을 추진해 나가는 데 있다고 생각하는데, 본래 8개 타입의 존재를 부정하는 것이 아니다. “패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간 삶을, 전자와 후자의 관계성을 포함시켜 내재적으로 이해함으로써, 전자의 기준으

로 형성된 지식체계를 상대화하고, 초극하는 식견을 만들어 내는” 것인 한, 그 지적 영위는 모두 민속학이라는 이름하에 통합가능하다.

5. 민속이란 무엇인가

일본민속학의 형태에 대해서는 대략 이상과 같이 설명할 수 있는데, 그럼 민속학이 말하는 ‘민속’이란 무엇인가? 필자는 ‘민속’을 다음처럼 정의하고자 한다. 즉 ‘민속’이란 “生세계에서 생겨나 영위할 수 있었던 경험·지식·표현”이다. 이 경우, ‘生세계’란 현상학에서 말하는 *Lebenswelt*, *life-world*로, “그것만이 단 하나 현실적인 세계이며, 현실의 지각에 의해 제공되며, 그때마다 경험되고 경험될 수 있는 세계인 곳”(후설, 1995: 89)으로, “우리들의 모든 생활이 실제로 거기에서 영위되는 바, 현실로 직관되고 현실로 경험되며 경험될 수 있는”(후설, 1995: 92) 세계, “우리들이 구체적인 세속생활에서 끊임없이 현실적인 것으로 주어져 있는 세계”(후설, 1995: 93), “자연적 상황에 머물러 있는 사람들에서는 자명한 과학 이전의 현실”(슈츠, 2015: 43), “사람이 그 속에서 스스로의 신체를 통해 작용함으로써 그것에 개입하고, 그것을 변화시킬 수 있는 현실영역”(슈츠, 2015: 43), “상식적 태도 속에 있는 충분히 자각적인 통상의 성인이 단적(端的)인 소여(所興)로 발견되는 현실영역”(슈츠, 2015: 44), 거기에서만 “공동의 커뮤니케이션적 주위세계가 구성될 수 있는”(슈츠, 2015: 44-45) “사람들에서 특별한 지고(至高)의 현실”(슈츠, 2015: 45)로 여겨지는 것이다. 일본에서는 일반적으로 ‘생활세계’로 번역되는데, 여기에서는 신체적 ‘생’(생명)의 차원을 시야에 넣은 근원적인 ‘生’세계론을 전개하는 니시하라 가즈히사(西原和久, 2003: 190~194)를 참고해 ‘生세계’라는 용어를 사용하겠다.

또 ‘민속’을 영역(英譯)할 때는 지금까지 *folklore*라는 단어를 사용해 왔는데, 필자는 ‘민속’에 상당하는 영어로 *the vernacular*(버내쿨러)라는 단어를 사용한다. 지금까지 *folklore*라는 단어는 민속학자 앨런 던데스(Alan Dundes, 1965)와 단 벤 아모스(Dan Ben-Amos, 1972)의 노력에도 불구하고, 일반적으로 유포된 “시골의 케케묵고 기묘한 구전과 습관”이라는 이미지를 완전히 불식할 수 없었다는 점 등에서 최근 미국 민속학에서 포클로어를 대체하는 단어로 등장한 것이 *vernacular*(버내쿨러)라는 개념이다.

미국 민속학에서는 1950년대 이후, 민속학적 건축연구의 영역에서 버내쿨러 건축이라는 용어가 사용되어(Vlach, 1996: 734), 이후 예능, 공예, 食, 음악을 비롯해 더 넓은 대상에 대해 이 단어가 사용되었는데(Vlach, 1996: 734), 개념으로서의 이론적 발전은 레오날드 프리미아노(Leonard N. Primiano, 1995)에 의하는 바가 크다.

프리미아노는 버내쿨러라는 단어를 語史적·語誌적으로 검토하고, 이 단어에 지역적(local), 토착적(native), 개인적(personal), 사적(private), 예술적(artistic) 등의 함의가 있음을 밝히고, 주변영역에서의 개념화 동향을 검토한 후, “개인이 영위할 수 있었던 경험에서 발견되는 창조성”을 의미하는 개념으로 버내쿨러를 재정의했다. 그리고 이 개념으로 그때까지 민속학이 사용해 온 *folklore*라는 단어로는 담아낼 수 없었던 인간 삶의 실태를 포착할 수 있다고 했다.

필자는 프리미아노의 논의에 동의한다. 그리고 그 위에 그의 버내쿨러 개념을 현상학적 ‘生세계’론과 접합시켜, 버내쿨러(*the vernacular*)를 “어떠한 사회적 컨텍스트를 공유하는 사람들의 한 개인으로서의 생세계에서 생겨나 영위할 수 있었던 경험·지식·표현”, 곧 ‘민속’이라고 정의하고자 한다.¹⁰ 또 ‘민속’을 *vernacular*로 번역하고, ‘민속학’의 영어명칭도, *Folklore Studies*나 *Folkloristics*으로부터, *Vernacular Studies*로 변경해야 한다고 생각한다.

6. 글로벌 버내쿨러 스테디

끝으로 현대 글로벌 컨텍스트에서 민속학의 가능성에 대해 언급해 두고자 한다. 일찍이 야나기타 구니오는 인류학과 민속학의 관계에 대해 다음과 같이 논하였다.

인류학(Ethnology, 토속학, 殊俗誌學)이 “외부에서의 조사로, 세계의 많은 민족이 선진 개화된 나라 사람들에게 알려지는 학문”(柳田, 1986: 47)인 데 대해, 민속학은 “내부에서의 조사로, 진전된 일부의 나라가 스스로를 알기 위한 학문”(柳田, 1986: 47)이다. 분명히 인류학(Ethnology, 토속학, 殊俗誌學)은 ‘일대약진’(柳田, 1986: 45)을 이루었고, “그 성적에는 감사할 만한 점”(柳田, 1976: 42)도 많고 ‘제국(諸國)의 포클로어’ 연구에도 큰 자극을 주었지만, 한편으로 “가까운 부분을 각자가 분담하는 것만 못하다”(柳田, 1976: 42)다. 인류학(Ethnology, 토속학, 殊俗誌學)의 연구 대상이 되는 쪽의 사람들이 “모어(母語)의 감각을 가지고 직접적으로 자신의 먼 과거를 배울 수 있는 행복”(柳田, 1976: 42)이 추구될 필요가 있겠다. 그리고 “수속지학(殊俗誌學)이 더욱더 진전되어, 일국민속학에 좋은 자극과 영향을 줌”(柳田, 1986: 56)과 동시에, “일국민속학이 각국에 성립해, 국제적으로도 비교 종합이 가능해져, 그 결과가 또 다른 어느 민족에게도 적용된다면, 세계민속학의 서광이 보이기 시작했다고 말할 수 있을 것이다”(柳田, 1986: 55).

이러한 야나기타의 ‘세계민속학’론은 1920년대 후반부터 30년대에 걸쳐 제시된 것이지만, 최근 이 ‘세계민속학론’에 주목하는 인류학자가 등장했다. 구와야마 다카미(桑山敬己)는 야나기타의 ‘세계민속학’론을 분석하고, 이것이 오늘날에도 인류학에 뿌리 깊이 존재하는 서양중심적 패권 시스템을 상대화할 가능성을 지녔음을 제시했다(桑山, 2008, Kuwayama 2014).

또한 가와다 준조(川田順造)는 현대의 인류학이 처한 상황을 네이티브로부터의 발신 시대로 파악하고, 이에 ‘세계민속학’이 유효하다며 다음처럼 진술했다. “나는 민족학 및 문화인류학 연구자와 연구대상과의 관계가 바로 야나기타 선생이 예견한 ‘세계민속학’의 상황에 와 있다고 생각하지 않을 수 없다. 그래서 나는 예전에 이시다(石田英一郎)이시다 에이치로 - 인용자 주) 선생이 일국민속학이 비교민족학 내지 문화인류학으로 전개될 거라 주장한 것과는 반대로, 민족학 내지 문화인류학이 일본민속학과 함께 세계민속학이 되어야 할 때가 왔다고 생각한다”(川田, 2007: 127).

야나기타, 구와야마, 가와다에게 공통되는 민속학에 대한 평가는 민속학이 대(對) 패권주의적인 학문이며, 그 종합체로서의 세계민속학 역시 대 패권주의적인 학문이라는 점이다. 민속학사에 일관되게 확인되는 민속학의 대 패권주의적 성격은 여기에서도 찾아볼 수 있다.

야나기타가 대 패권주의적인 ‘세계민속학’을 구상한 것은 지금으로부터 80여 년 이전이다. 그 단계에서 야나기타는 ‘세계민속학’을 민속학 연구의 이상적인 형태라고 하면서도, 동시에 그 실현은 먼 장래의 일이라고 생각하였다.

이것은 당시의 시대 상황에서 당연한 일이었을 것이다. 그러나 80여 년이 경과하여 상황은 크게 변화되었다. 글로벌화 시대의 현재, 지구 규모의 고도 정보화의 진전으로, 또 포스트 콜로니얼 사상의 침투도 작용해, ‘세계민속학’은 ‘먼 장래’는커녕, 눈앞의 과제로 실현 방향으로 움직이기 시작했다고 해도 좋다(島村, 2017).

필자는 이념적인 차원에서 야나기타가 구상한 민속학의 세계적 전개를 ‘세계민속학’이라 하고, 이것이 현실 사회에서의 실현 방향으로 움직이기 시작한 단계를 ‘글로벌 버내쿨러 스테디(Global Vernacular Studies, GVS)’라 했는데, 바로 현대의 민속학은 ‘글로벌 버내쿨러 스테디’로서의 새로운 단계에 진입하려는 중이다.

注

- 1 이상과 같이 언급할 경우, 영국 및 프랑스 등 패권국가에서도 민속학이 연구되어 온 사실을 어떻게 설명할 것인가의 문제가 부상하는데, 이에 대해서는 다음과 같이 설명할 수 있다.
분명히 영국에서는 1846년에 윌리엄 톰스(William John Thoms, 1803~1885)가 독일의 그림 형제 저작의 영향 하에 folklore(포클로어)라는 영어를 창출했고, 그 후에 많은 민속학적 연구가 발생했다. 그러나 그것들은 포클로어를 ‘문명 속의 잔존 문화’, “디게민족 문화와 비교해, 인류문화적으로 해석해서 취급한 것에 불과하며”, 그 때문에 영국의 포클로어 연구는 이윽고 인류학에 흡수되어 버렸고, 독일의 민속학과 같은 “독특한 학문 영역이 과연 존재했는지 의문”이라는 역사 과정을 밟았다(岡, 1884: 201).
프랑스에서도 민속학적인 연구 분야의 발생은 존재했지만, 독립 과학으로서의 체계화를 지향하기보다는 사회학의 일분과로의 흡수를 스스로 지향하는 경향이 강하며(산티브, 1944), 그 결과, 국립민예민간전승박물관(나중에 국립유럽·지중해문명박물관으로 발전적 해스)을 비롯한 박물관을 주된 무대로 한 개별자료 연구적인 영역으로는 자립했지만(퀴즈니에, 1991), 아카데미 분과학문으로서의 독립은 확인할 수 없고, 사회학이나 인류학에 흡수되었다고 해도 좋은 상황이다.
민속학사를 둘러싼 영국·프랑스 양국과 독일과의 차이의 배경은 대 패권주의적인 사회적 문맥의 유무와 관련된다고 생각된다.
- 2 사회학에서의 근대화론에 대해서는 도미나가(富永, 1996) 등을 참조.
- 3 시계노부에 의한 이 주장은 그 후, 시계노부(重信, 2012, 2015)에서 더욱 상세히 논해졌다.
- 4 이와모토에 의한 이 주장은 그 후, 이와모토(岩本, 2002, 2007) 등에서도 전개되었다.
- 5 더불어, 시계노부와 이와모토 등의 등장 이전에 이러한 사회변동론적 민속학의 필요성을 먼저 제기한 연구자가 다케다 초슈(竹田聰洲)다. 다케다(竹田, 1975)는 야나기타 구니오(柳田國男, 1990)의 『현대과학이라는 것』을 인용하며 문제제기에 머물렀지만, ‘도시화 속의 세대해설사학(世相解説史學)’이라는 표현을 사용해 사회변동론적 민속학의 존재 방식을 논했다.
- 6 1990년대 이후의 민속학 동향에 대해서는 Shimamura(2017)를 참조.
- 7 야나기타 구니오는 우리들은 “지금부터는 어떻게 진전시켜 나가면 좋을까”를 생각할 때에 ‘실제 생활’의 내성(内省)으로부터 출발해 “오늘까지의 경과, 아니 지금도 계속되는 생활양식을 알고, 비판 또는 반성”하는 과학으로서의 민속학을 ‘현대과학’으로서의 민속학이라고 불렀다. 그리고 그것은 “널리 세상을 위해, 특히 동포국민의 행복을 위해, 또는 그들을 현명하고도 올바르게 하기 위해”, “현세의 요구에 응하는” 학문이라고도 말했다(柳田, 1990: 567~584). 본고에서는 이러한 지향을 계승, 발전시키려 하는 민속학을 ‘현대민속학’이라 부르겠다.
한편, 여기에서 ‘현대민속학’과 ‘역사’와의 관계에 대해서 다음과 같이 부연해 두고자 한다. “사회변동론적 민속학과 그것을 현대사회의 문맥으로 발전시킨 ‘현대민속학’이라 할 때의 사회변동이란 근대화뿐만 아니라, 역사에서의 사회구조의 변동은 모두 사회변동이므로, ‘현대민속학’은 역사적인 시야를 배제하는 것이 결코 아니다. ‘현대민속학’에서의 ‘현대’란 연구 대상이 ‘현대’의 것임을 가리키는 것이 아니라, ‘현대과학’으로서의 이론화를 목표로 하는 데 있다.
- 8 미국에서의 folklore라는 말의 ‘사용 곤란함’에 대해서는 스가(菅, 2012: 6-12)의 논의를 참조.
- 9 vernacular에 관한 이 정의는 프리미아노의 논의를 바탕으로 시마무라가 구성한 것이다.
- 10 이 정의는 시마무라(島村, 2014)가 제시한 ‘포클로어’에 관한 정의를 발전시킨 것이다. 이 정의 중, “어떠한 사회적 컨텍스트를 공유하는 사람들 중의 한 개인”에 대해서는 같은 논문의 논의를 참조 바란다.
한편, 버내쿨러 개념에 대해서는 이것을 “계급, 공간, 나아가 인종·민족, 젠더 등의 권력 관계를 혼성해, 전환해 가는 잠재력에 가득 찬”(小長谷, 2016: 17) 것이라고 자리매김하는 고나가야 히데요(小長谷英代)처럼, 사회비판적인 함의를 읽는 입장도 존재한다. 이를테면 버내쿨러는 “생계에서 생겨나 영위할 수 있었던 경험·지식·표현”을 의미하는 동시에, 그 속에 사회비판적 함의를 탐구해, 이를 바탕으로 개념 구성이 행해진 버내쿨러 개념도 존재한다는 것이다. 필자는 후자를 ‘비판적 버내쿨러(Critical Vernacular)’라 정의하고, “버내쿨러 속에서 제도(institution)나 권위(authority)에 대한 비판적 함의를 발견할 수 있는 것”이라고 규정하고자 한다.

참고문헌

영어
Ben-Amos, Dan 1972[1985], “Toward a Definition of Folklore in Context,” Americo Parades and Richard Bauman eds., *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin: University of Texas Press, pp.3~15.(「コンテクストにおける民俗=フォークロアの定義に向けて」大月隆寛訳, 『常民文化』8)

- Dundes, Alan, 1965[1994], "What is Folklore?" Alan Dundes ed., *The Study of Folklore*, 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: 法政大學出版會)
- Kuwayama, Takami, 2014, "On Kunio Yanagita's 1934 'World Folkloristics' Project," *American Anthropologist*, 116(3), pp.658~662.
- 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)
- Shimamura, Takanori, 2017 "Folklore and Social Change: Viewpoint and Methodology," *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 18(1), in Printing.
- Vlach, John Michael, 1996, "Vernacular," Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734~736.

일본어

- 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.
- 岩本通弥, 2002, 『『家』族の過去・現在・未来』, 『日本民俗学』 232, 106~123.
- 岩本通弥, 2007, 『都市化に伴う家族の變容』, 『『家族』はどこへいく』, 沢山美果子, 岩上真珠, 立山徳子, 赤川學, 岩本通弥共著, 東京: 青弓社.
- 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.
- 川田順造, 2007, 『文化人類學とわたし』, 東京: 青土社.
- 퀴즈니에키유즈니에,ジャン/マルティース・セガレン, 1991, 『フランスの民族學』, 東京: 白水社.
- 桑山敬己, 2008, 『ネイティブの人類學と民俗學—知の世界システムと日本—』, 東京: 弘文堂.
- 小長谷英代, 2016, 『『ヴァナキュラー』—民俗學の超領域的視點—』, 『日本民俗学』 285, 1~30.
- 산티브산티어우, 베어, 1944, 『民俗學概説』, 山口貞夫訳, 東京: 創元社.
- 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.
- 重信幸彦, 2012, 『『聲』のマテリアル—方法としての『世間話』・柳田國男から現代へ—』, 『日本民俗学』 270, 85~110.
- 重信幸彦, 2015, 『民俗學のなかの『世間話』—『明治大正史世相篇』(一九三一)から—』, 『日本民俗学』 281, 47~67.
- 島村恭則, 2014, 『フォークロア研究とは何か』, 『日本民俗学』 278, 1~34.
- 島村恭則, 2016, 『複數形人類學とフォークロア研究』, 『二つのミンゾク學から世界民俗學, そしてその先—グローバルでローカルで複數のフォークロア研究へ—』(Seijyo CGS Working Paper Series, 12), 川田牧人編, 東京: 成城大學グローバル研究センター, 25~36.
- 島村恭則, 2017, 『グローバル化時代における民俗學の可能性』, 『アジア遊學』 215, 217~231.
- 슈츠シュツ, 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 監譯, 東京: 筑摩書房.
- 菅 豊, 2012, 『民俗學の悲劇—アカデミック民俗學の世界史的展望から—』, 『東洋文化』 93(特集『民俗學の新しい沃野に向けて』).
- 菅 豊, 2013, 『『新しい野の學問』の時代へ—知識生産と社會實踐をつなぐために—』, 東京: 岩波書店.
- 竹田聰洲, 1975, 『都市化の中の世相解説史學』, 『季刊柳田國男研究』 8.
- 鶴見和子, 1997, 『社會變動論のパラダイム—柳田國男の仕事を中心として—』(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, 『自己と社會—現象學の社會理論と<發生社會學>—』, 東京: 新泉社.
- 후설푸썬랄, 에트뮌트, 1995, 『유럽 제학의 위기와 초월론적 현상학(ヨーロッパ諸學の危機と超越論的現象學)』, 細谷恒夫/木田元訳, 東京: 中央公論社.
- 柳田國男, 1976<1928>, 『青年と學問』, 東京: 岩波書店.
- 柳田國男, 1986<1934>, 『民間傳承論』, 東京: 第三書館.
- 柳田國男, 1990<1946>, 『現代科學ということ』, 『柳田國男全集』 26, 東京: 筑摩書房.

[추가] 본고는 일본학술진흥회 과학연구비 보조금에 의한 연구 프로젝트(기반연구A 『동아시아 <일상학으로서의 민속학>의 구축을 향해서 : 日中韓과 독일과의 연구 협업망의 형성』 과제번호 26244052, 연구대표자 이와모토 미치야 도쿄대학 교수)에 의한 성과의 일부로 간행한 것이다.

해제: 민속학이란 무엇인가

다양한 모습과 일관된 시점

김광식

시마무라 다카노리(島村 恭則) 교수는 간세이가쿠인대학 사회학부에 재직하고 있다. 주요 저서로는 『일본보다 무서운 한국의 괴담(日本より怖い 韓國の怪談)』(河出書房新社, 2003), 『「살아가는 방법」의 민속지(「生きる方法」の民俗誌: 朝鮮系住民集住地域の民俗學的研究)』(關西學院大學出版會, 2010) 등이 있다. 1990년대 한국의 대학에서 강의하면서 한국에서도 다수의 논문을 발표했다. 그 중 「문화연구(Cultural Studies)와 일본·동아시아 연구의 과제」(『동아시아비평』 1, 한림대학교 아시아문화연구소, 1998), 「일본의 축제: 「일본민속학」재고」(『국제아세아민속학』2, 국제아세아민속학회, 1998) 등을 들 수 있다.

이미 민속학 개념을 둘러싼 연구 성과물은 「포클로어 연구란 무엇인가」(『일상과 문화』 Vol.4, 일상과 문화연구회, 2017)로 한국어 번역되었다. 「포클로어 연구란 무엇인가」에서는 20세기 민속학을 비판적으로 검토하고, 21세기의 포클로어 연구(Folkloristics 또는 Folklore Studies)를 개념화하였다.

또한 최근에는 「민속학이란 어떤 학문인가?」(『실천민속학 연구』 32, 실천민속학회, 2018), 「디오니소스와 버네쿨러 - 민속학적 시각이란 무엇인가?」(『제41차 실천민속학회 전국학술대회 - 민속학으로 일상을 묻다』, 실천민속학회, 2019년 7월 7일 발표집), 시마무라 다카노리 외, 『문화인류학과 현대민속학』(민속원, 2020)에도 관련 논고를 계속해서 발표하고 있다.

이 논문(「民俗學とは何か—多様な姿と一貫する視点」)은 古家信平 편, 『현대민속학의 필드워크(現代民俗學のフィールドワーク)』(吉川弘文館, 2018)에 수록된 글을 번역한 것이다. 이 글에서는 포클로어 연구에서 세계민속학을 상징한 글로벌 버네쿨러 스터디(Global Vernacular Studies, GVS)로서의 단계 진입을 천명하였다. 이 글에서는 패권, 보편, 중심, 주류라는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간 삶(生)의 이해를 추구한 대(對) 계몽주의, 대(對) 패권주의로서의 민속학의 성립과정을 고찰하고, 야나기타의 독자적 사회변동론으로서의 민속학을 도출한다. 저자는 일본의 대표적 민속학자 시게노부 유키히코(重信幸彦)와 이와모토 미치야(岩本通弥)의 논의에 현상학적 생세계론 및 근년의 버네쿨러 연구를 발전시켰다. 더불어 이와모토의 구체적인 논의는 한국어판 「신판(新版)·「민속」을 대상으로 하기 때문에 민속학인가」(『일상과 문화』 7, 2018)를 통해 확인할 수 있다.

저자는 일국(一國) 민속학의 문화인류학으로의 전개가 아니라, 오히려 각국 민속학의 발전으로 세계민속학=글로벌 버네쿨러 스터디를 구체화 할 수 있는 단계에 진입했음을 지적한다. 「포클로어 연구

란 무엇인가」(『일상과 문화』 4, 2017)와 이 글을 통해, 버네클러 스터디의 가능성을 검토하는 작업은 근대(현대)의 변화(변동)보다는 과거의 원형(고유)을 찾으려 했던 20세기 민속학을 넘어서는 작업이 될 것이며, 일본민속학 이해의 폭을 넓히고 세계민속학으로서의 한국민속학의 발전에도 참고가 될 것이라 생각된다.

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 레만, 2019a]. 또 일본에서는 대표적 단행본 『숲의 포클로어』 외에, 방법론에 대한 논문 「의식분석」과 「기분과 분위기」 등도 번역되었다[레만, 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 에콜로지컬한 유기적 전체로서 다양한 수령(樹齡)의 나무들과 많은 새·동물 등이 보인되며, ‘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 후교(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 주관관을 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 주제=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'⁵으로 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. “엠타(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(엠타보다 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, 얼버무리, 말 바꿈 등)야말로, 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 주관을 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 실철을 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 유일한 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 크리포드 & 마르카스, 1996]에 의한 방법론의 재귀적 비판 자제다[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 문학성으로 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 대상을 ‘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= Hauptmann 朱美, 2019, 『解題—레만「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, ジョージ・マーカス(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>の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, 『明治大正世 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—意識分析のコンテキ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.

해제: 이야기되는 인생사 연구의 일독 비교

레만의 '의식분석'을 중심으로

김광식

동아시아 일상학으로서의 민속학 구축을 목표로 한 일상과문화연구회는 지금까지 아파트, 미디어, 생활개선운동 등을 중심으로 일상 및 생활에 기반한 다양한 논의의 장을 열었다. 이와 더불어, 본고 『이야기되는 인생사 연구의 일독 비교』에서 열거된 바와 같이, 6호 이래 『일상과 문화』에는 레만을 중심으로 한 '일상의 이야기'를 둘러싼 논문이 게재되었다.

본고는 기존의 논의를 명료하게 정리하고, 레만의 '의식분석'을 중심으로 독일과 일본의 패전 후의 인생사(생애사) 연구를 비교 검토하였다. 한국에서는 자세히 소개되지 않은 독일과 일본의 구비문학 및 인생사 연구의 전개도 흥미로우며, 젊은 연구자의 문제의식에도 주목하지 않을 수 없다. 자세한 논의는 본고를 참고바라며, 해제에서는 독자의 이해를 돕기 위해, 번역 용어의 일부를 보충하고자 한다.

먼저 '세켄바나시(世間話)'라는 용어다. 세켄(世間)이란 활동·교제의 범위 안의 사회 및 그 사람들을 이른다. 일반적으로 한국에서 서사성이 강한 구비문학 즉 설화를 민담, 전설, 신화로 나누는데 비해, 일본에서는 무카시바나시(昔話), 전설, 세켄바나시로 나뉜다. 세켄바나시 연구에서는 생활담, 도시 전설, 현대전설, 현대민화, 소문담 등 다양한 용어가 병용된다(남근우, 『일본 구승문에 연구의 동향과 과제』, 『구비문학연구』 15, 2002, 199쪽). 본고의 주석1, 2에서도 지적되었듯이, 일본의 세켄바나시는 오랫동안 구전되었다고 믿어지는 전승연구에서 벗어나 근현대의 새로운 이야기를 본격적으로 다루었지만, 논자와 저작에 따라 미묘한 온도차가 존재한다. 근현대 일상의 이야기를 다루려는 혁신성보다는 세켄바나시의 집합적 측면 즉 유형성 및 정형성에 중점을 두는 경향도 보인다. 본고에서는 이러한 경향을 비판적으로 직시하면서 일본 사회학의 인생사 연구와 레만의 연구를 비교 검토하였다.

다음으로 레만의 '이야기 형(語りの型)'의 '형(型, Form)'은, 단순히 형식 또는 형태 등으로 번역할 수 있겠다(레만은 안드레 요레스(Jolles, André)의 저작 『Einfache Formen(단순한 형식, 일본어 역 메르헨의 기원メルヘンの起源)』을 참고했다). 본고에서는 구비문학 연구의 화형 분류와 공통되는 면을 강조하였고, 문맥상 '유형'이 보다 적절한 부분이 존재해 일괄적으로 '이야기 유형'으로 번역하였다. 전체적 번역에 있어 가급적 원문에 충실하려 노력했으나, 가독성을 위해 문장을 일부 재구성하였고, 번역 단계에서 저자의 교시를 받았음을 밝힌다.

내러티브 연구와 ‘일상적인 민속지 실천’*

일본의 구산업 탄광지 지쿠호(筑豊)의 유산과 기억

가와마츠 아카리

번역: 이영진

1. 들어가며

민속학/문화인류학에 있어 필드워크와 인터뷰를 하는 행위는 연구/조사의 가장 기본적인 부분이며, 동시에 이 학문 영역에서 인식론상의 본질적인 부분이기도 하다. 일본의 연구자들이 정리한 독일 민속학의 역사나 교육 프로그램에 관한 논문을 통해[森, 2009; 及川, 2014], 전후의 독일 민속학이 사회적 방법이나 문화인류학에 의한 민속지적인¹인 방법을 도입하면서, 그 방법론과 인식론을 정교하게 해왔다는 것을 확인할 수 있다.

그런데 필자는 조사지에서 종종 ‘현지의 사람들이야말로 민속학을 실천하고 있다’는 인상을 받곤 했다. 이는 당시 막연한 인상에 지나지 않았지만, 시간이 흐름에 따라 점차 확신을 갖게 되었다.

이에 관해 유익한 관점을 주었던 것이 브리짓 슈미트-라우버의 민속학 방법론에 관한 논의이다. 그녀는 필드워크와 인터뷰에 대한 논의에서, 인터뷰를 민속지적 실천에 새겨진 것으로 파악한다. 그리고 민속지적 실천에 반드시 수반되는 재귀성(성찰성), 개방성, 과정성을 강조하면서, 이러한 특징을 갖는 인터뷰를 ‘민속지적 인터뷰’로 불러야 한다고 기술한다[Schmidt-Lauber, 2012: pp.567~568].

이 점을 생각하면, 필자가 조사지에서 만난 사람들은 실로 ‘민속지적 인터뷰’의 실천자였던 것처럼 생각된다. 그들은 필드워크를 하고, 지역사나 이와 관련된 사람들을 만나 그 이야기를 듣는다. 그리고 현재 자신들의 인식에 대해 반성하는데, 이러한 실천은 종종 그들의 삶의 방식을 변화시켜버리는 것이다. 조사지의 일반인들이 라이프 워크로서 영위하고 있는 이러한 실천을 총칭해서, 이하 본문에서는 ‘일상적인 민속지 실천’이라고 부르기로 한다.

이상의 문제의식 아래, 본고에서는 아래 두 가지 문제에 대해 논하고자 한다. (1) 해당 지역에서 이러한 다양한 ‘일상적 민속지 실천’은 어떠한 사회배경 하에서 생겨난 것일까, 그리고 이러한 실천들은 어떤 목적을 갖고, 어떤 인터뷰나 필드워크를 만들어내고 있는 것일까. (2) 도쿄에서 온 한 명의 대학원생 신분으로 지역에 들어온 필자 자신은 어떻게 현지 사람들의 ‘일상적인 민속지 실천’ 속에 들어가, 새로운 인터뷰의 장을 발견해낼 수 있는 것일까. 본고에서는 특히 2000년대 후반부터 조사지에서 일어난 세계유산등록운동의 과정에 초점을 맞추면서 이 두 과제에 대한 답을 찾아가고자 한다. 이상의 과제를 통해 지역주민들의 ‘일상적인 민속지 실천’을 검토하면서 과거 사건의 기억을 계승하는

것에 대한 현대적 요청 속에서 민속학자가 수행할 수 있는 역할에 대해 생각해보고 싶다.

2. 조사지 개요: 지쿠호에서 탄광을 둘러싼 이야기를 수집하는 것의 의미

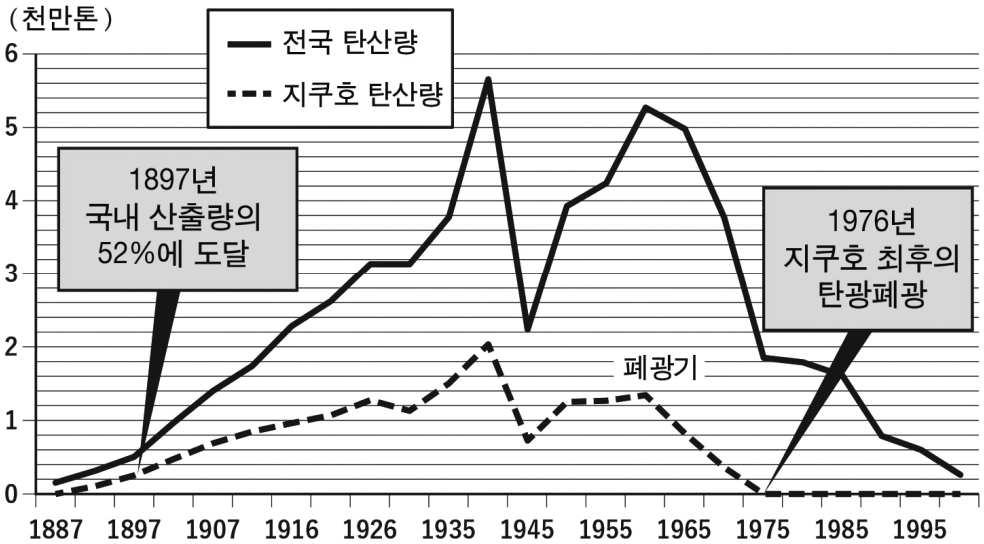
(1) 지쿠호 지역과 탄광

규슈 지방은 일본의 서남부에 위치한 주요한 섬의 하나이다. 필자의 조사지인 지쿠호는 이 규슈 지방의 북부, 후쿠오카에 위치한 구 산업 탄광지역이다. 2016년 7월 현재의 인구는 41만 3427명이다 [후쿠오카현 기획·지역진흥부 조사통계과 online: ‘인구이동조사 표 1: 헤이세이 28(2016)’. 필자는 지쿠호 지역에서 오늘날 탄광의 역사가 누구에 의해 어떻게 이야기되는가를 구술사 연구·내러티브 연구의 시점에서 조사하고자 한다. 필자는 2016년 4월부터 약 1년간의 계획으로 장기 필드워크 조사를 실시했다. 또한 2013년부터 수차례 조사지를 방문해서, 단기적 필드워크 조사도 실시한 바 있다.

‘지쿠호’는 일본의 근대화가 막 시작되던 시기 후쿠오카 현 북부의 석탄 산출지를 가리켜 사용된 지역 명칭이다. 이 지역에 있던 모든 탄광들이 사라진 지 40년이 지난 현재, 실제 과거 지쿠호 탄광보다도 훨씬 좁은 지역을 가리키는 행정구분으로서 ‘지쿠호’라는 명칭이 남아 있지만, 그 지역명칭의 성립 경위를 생각하면, ‘지쿠호’와 ‘탄광’이라는 이름이 떼려야 뗄 수 없는 밀접한 관계에 있다고 할 수 있다. 독일 민속학에서 의식분석으로서의 이야기 연구를 전개해온 알브레히트 레만은 오늘날 민속학에서 이야기를 연구할 때, ‘행동하고, 체험하는 사람들을 그 중심에 놓는다’라고 말하며, 의식분석에서는 ‘이들 사람들의 현재를 묻고, 나아가 그들 개인의 역사, 그들이 처한 환경의 역사, 그리고 거대한 역사를 어떻게 한 개인이 경험하고 이해해왔는가를 질문해 가기’위해, 특히 자전적 텍스트를 중시한다고 말한다[*レーマン*, 2010; 33]. 이러한 의식분석의 실례로서 레만은 ‘숲’에 관한 경험담이나 추억담 등을 수집하면서, 독일에서 상징적인 존재인 숲을 둘러싼 독일 국민의 의식을 그려낸다[*レーマン*, 2005]. 만약 이러한 프로젝트를 지쿠호라는 좁은 범위 내에서 실시한다면, 우리들이 선택해야 할 상징은 틀림없이 ‘탄광’일 것이다. 하지만 탄광에 얽힌 자전적 이야기를 수집하는 것이 반드시 용이하지만은 않다. 지쿠호 탄광을 둘러싼 역사적 배경을 명확히 하기 위해서, 이하, 지쿠호와 탄광의 관계사를 개관하고자 한다.

온가가와(遠賀川)라는 거대한 하천이 흐르는 지쿠호는 고대부터 농촌지대로 발전해왔다. 이 곳이 본격적인 근대 석탄 산출지가 된 것은 일본의 근대화가 시작된 메이지유신 이래이다. 토착자본이나 중앙자본에 의한 석탄산업 진출이 진행된 지쿠호에서 1897년에 이르면 석탄 산출량이 전국 산출량의 50%를 넘어섰다(표 1참조). 일본의 산업혁명에 중요한 역할을 했던 관영 야하타(八幡) 제철소도 지쿠호 탄광과 가깝다는 점을 하나의 조건으로 현재의 위치에 세워져, 1901년에 조업을 개시했다. 제2차 세계대전 중 탄광은 ‘전장’과도 흡사해서, 일본이 식민지화한 조선반도 사람들이나 여성, 연합군의 포로도 동원하면서 석탄산출이 계속되었다. 일본의 패전 직후는 연합군총사령부(GHQ)에 의해 일본의 부흥을 위한 석탄우선정책이 취해져, 전쟁 지역으로부터 인양자나 전쟁의 실직자들이 한꺼번에 탄광으로 밀려들었다. 하지만 1949년 전후의 석탄 통제가 해금되고, 1953년 한국전쟁으로 인한 경기가 후퇴하면서, 탄광은 심각한 불경기에 빠지게 된다. 국가가 값싼 외국 석탄이나 석유 수입으로 에너지 정책을 바꿔 타면서, 탄광은 점점 폐쇄되었다. 이렇게 지쿠호 최후의 석탄 채굴이 끝나는 1976년까지, 겨우 100년 정도 사이에 지쿠호는 석탄산업에 의해 놀랄 정도로 발전하고, 또한 몰락한 것이다.

[표1] 일본의 석탄산업의 변천(国友, 2009: 5], [長弘, 2012: 78]을 참고로 필자작성)



1950년대 말부터는 지쿠호의 석탄 부족과 실업·빈곤이 매스미디어를 통해 알려지면서 일본 전체를 뒤덮는 사회문제가 되었다. 커다란 계기가 된 것은 1959년에 후쿠오카현의 부인단체가 ‘검은 깃털 운동’이라 부르기 시작한 모금활동이다. 이 활동이 매스컴에 의해 보도되자 지쿠호의 폐광 지역은 돌연 거대한 주목을 받기 시작했다. 1960년에는 탄광의 폐광에 점차 허덕이는 지쿠호의 이미지를 각인시키는 두 권의 상징적 책이 출판되었다. 사진작가 도몬 켄(土門 拳)의 사진집 <지쿠호의 아이들>과 기록문학작가 우에노 에이신(上野英信)의 다큐멘터리 <쫓겨나는 광부들>이 그것이다. 우에노 씨의 다큐멘터리의 편자는 필자에게 이 두 작품이 ‘지쿠호’의 이미지를 어둡게 했다는 비판을 받는 적이 종종 있다고 말한 적이 있다. 이 해에는 지쿠호 지역 아이들을 위한 사회봉사단체 ‘학생 캐러밴’도 시작하고 있다[筑豊石炭産業史年表編纂委員会編, 1973: 575]. 지쿠호는 전후의 본격적인 부흥기에 들어서 고도경제성장을 이루어가는 일본사회 속에서 방치된 ‘문명 속의 벽지’[永末, 1973: 227]로서의 불명 예스러운 지위를 확립했던 것이다.

그 후에도 지쿠호의 이미지는 불식되지 못했다. 탄광 폐산 후 지쿠호에는 국가로부터 많은 보조금이 지출되어, 주민들에 따르면 한편으로는 실업자에게 일자리를 주었지만, 다른 한편으로는 보조금 쟁탈전과 같은 것도 일어나, 폭력단 등이 엄청 늘었다고 한다. 광산 공해에 의한 지반침하도 심각해졌다. 1969년부터 연재가 시작된 인기작가 이쓰키 히로유키(五木寛之)의 <청춘의 문>도 몇 차례 영화화·드라마화되면서 지쿠호의 스테레오타입을 일본사회에 퍼지게 하는데 공헌했다. 이 소설에서는 폭력과 차별·빈곤으로 가득 찬 지쿠호와 사춘기의 소년의 울적한 심정이 겹쳐져 드라마화 되었다.

이상과 같은 역사의 흐름을 거쳐, 탄광은 이 지역의 부정적 이미지의 상징이 되어버린 것이다. 탄광은 지쿠호 지역과 떼려야 뗄 수 없는 존재임에도 불구하고(이 사실을 한 석탄기념관 관장은 “(지쿠호에는) 탄광의 DNA가 있다”고 반복해서 표현하고 있다), 오랜 시간 동안 많은 주민들은 지쿠호 출신이라는 것을 감추거나, 탄광의 역사에 관한 이야기는 하려 하지 않았다고 한다. 필자의 조사 중 여기자서에서 이러한 이야기를 들은 적이 있다. 출신지를 물었을 때 ‘후쿠오카입니다’라고 말하며 출신을 숨기는 이야기는 이제 주민들이 지역과 자신의 관계를 말하는 하나의 전형이 되어버렸다. 또한 필자가 탄광을 조사하고 있다고 자기소개를 한 것만으로, ‘나는 탄광은 좋아하지 않아요’라고 얼굴을 찌푸

리는 향토연구자도 있었다.

따라서 탄광에 대한 이야기를 수집하는 것은 지쿠호에서 그렇게 용이한 작업은 아니다. 그럼에도 불구하고 필자는 종종 오히려 지역주민들의 환영 속에 받아들여지기도 했다. 몇몇 고령자 분들은 눈을 반짝이며 탄광과 관련된 자기 자신의 경험을 이야기해준 적도 있다. 왜, 지금의 시점에서 지쿠호에서 탄광에 대한 이야기를 수집한다는 연구테마가 가능해진 것일까. 이는 2000년대 후반 이후, 해당 지역의 매우 현재적인 사회상황을 반영하고 있다고 생각된다.

탄광에 대한 시선이나 이야기방식의 이러한 변화의 직접적인 원인으로 지역주민들에게 종종 인식되고 있던 것이 세계유산을 둘러싼 지역에서의 활동이다. 그럼 다음으로 지쿠호 주변의 세계유산등록운동의 경과에 대해 개관하고 싶다.

(2) 세계유산등록운동과 탄광에 대한 시선의 변용

2015년 ‘페이지 일본의 산업혁명유산: 제철·제강, 조선, 석탄산업’이 세계유산에 기재되었다. 이 유산군은 산업의 근대화라는 테마 아래 각지에 흩어진 복수의 자산을 관련 짓는 계열 노미네이션이라는 형태를 취한 점[木村, 2014: 218], 또 추천서 작성에 이르는 조사 단계에서부터 여러 해외전문가들이 깊게 관여해온 점[아마모토 사쿠베(山本作兵衛)씨의 탄광 기록 및 기록문서의 보존·활용 등 검토위원회 외, 2012: 3]이 특징적이었다고 한다. 이러한 외부로부터의 새로운 시선이 탄광에도 쏟아지게 되면서, 이 산업군의 세계유산 등록운동의 과정은 지쿠호 지역 내의 탄광에 대한 시선에도 영향을 미치게 되었다.

세계유산에 관한 서적의 저자인 사회학자 기무라 시세이(木村至聖)의 논의에 따르면 애초부터 일본에서 탄광과 같은 근대 이후에 만들어진 시설이 ‘유산’이라는 개념으로 파악되게 된 것은 1980년대 부터였다고 할 수 있다. 1990년에는 문화청이 ‘근대화유산’이라는 개념을 만들어내면서 전국조사를 시작했다. 1996년에는 문화재보호법 개정에 의해 근대건축물을 문화재로 등록할 수 있는 제도가 정비된다. 나아가 2007년, 경제산업성은 ‘근대화산업유산군’이라는 리스트를 33개의 스토리로 공표했다. 한편 ‘근대화유산’이나 ‘산업유산’에 대한 관심은 중앙행정에 의해서만 만들어진 것이 아니며, 일부에서는 1980년대부터 마을 만들기·마을 진흥의 자원으로서도 주목되어왔다고 한다[木村, 2014: 3~4].

지쿠호에서 이러한 근대의 흔적을 ‘유산’으로 보는 움직임은 우선 그 주변지역에서 시작한 것이었다. 2006년 규슈·야마구치 지방의 6개 현 8개 시가 공동으로 세계유산 등록을 위한 13개의 유적 후보 리스트를 결정하고 ‘규슈·야마구치의 근대화산업유산군’으로서 문화청에 제안했다[木村, 2014: 218~219; 安蘇, 2010a: 1]. 이러한 움직임에 대해 반응을 보인 것이 예전 지쿠호 탄전의 주요도시 중 하나였던 다가와 시였다. 다가와시에는 미쓰이 광산이 진출, 1964년까지 수직갱으로 대규모의 석탄을 채굴하고 있었다. 미쓰이 다가와 광업소 부지는 현재 ‘석탄기념공원’으로 정비되어, 다가와 시 석탄·역사박물관이 설치되어 있다. 다음으로는 다가와 시 석탄·역사박물관장인 아소 다쓰오(安蘇龍生)에 의한 기술[安蘇, 2010a; 2010b; 2012]을 토대로 세계유산등록에 관한 다가와 시의 착수 과정을 살펴보도록 하자³.

석탄기념공원 내에는 2개의 굴뚝과 수직갱 구조물이 남아 있어서 6개 현 8개 시의 공동제안서에도 이것들을 사례로 검토해야 한다고 기술되어 있다. 바로 그 해 다가와 시 석탄·역사박물관의 관장에 취임한 아소는 이 장소를 보고 이 유산군에 포함되는 야하타 제철소(八幡製鉄所)는 지쿠호의 석탄을 획득할 수 있다는 조건 아래 현재의 위치에 세워진 경위가 있기 때문에, 지쿠호의 2개의 굴뚝과 수직갱 구조물이야말로 후보가 되는 것이 당연하다고 판단하고, 공동으로 제안된 유산 군에 다가와 시의 자산을 추가하기 위한 활동을 시작했다. 우선 공동 제안으로부터 약 1개월 후에 ‘세계유산등록을 목표로! 수직갱 구조물과 굴뚝을 후세에 전하는 모임’이라 이름 붙인 긴급주민권기대회를 개최,

200명의 주민이 모였다. 그 후 6개 현 8개 시의 공동제안서가 문화청으로부터 '계속심'이라는 평가를 받게 되면서 다가와 시도 옮겨버로서 회의에 참가하면서, 이 준비에 가담하게 되었다. 2008년에는 '규슈·야마구치의 근대화산업유산군' 세계유산등록추진협의회가 발족, 이 협의회 아래 전문가위원회가 설치되었다.

등록을 위한 착수과정에서 지역의 청년회의소가 수직갱 구조물을 비추기 위한 LED 등을 기증하는 등, 시민 레벨에서 관심도 높아져 지원 움직임도 생겨났다. 또한 시내에 위치한 후쿠오카 현립대학은 '세계유산을 목표로 한 (구)산업탄광지역 다가와 재생사업~산·관·민·학~'이라는 프로젝트를 전개하면서, 이러한 착수 준비의 일환으로서 다양한 전문가를 초빙해 '세계유산 다가와 국제 심포지엄'도 개최했다. 해외전문가 위원들은 수차례에 걸쳐 다가와 지구의 40개소에 이르는 탄광 관련 유산을 시찰했다. 이렇게 2009년 규슈·야마구치의 근대화산업유산군이 다시 제안되어 세계유산후보의 국내 잠정 리스트에 기재되게 되었고, 다가와 시의 두 개 자원도 리스트에 들어가게 되었던 것이다.

하지만 그 후 문화청으로부터 몇 가지 과제가 제시되어, 2009년 10월에 이루어진 전문가위원회에서 다가와 시의 유산은 세계문화유산의 구성 자산으로부터 제외되고, 관련 자산으로 격하되기에 이르렀다. 그 요인은 지쿠호의 탄광 관련 자산의 나머지가 아무래도 부분적이고 여기저기 흩어져 있다는 점에 있었다. 한편 아소는 제안서에서 지쿠호 탄전의 역사적 중요성이 중시되었다고 서술했다. 특히 제안서에는,

20세기 초엽, 일본에서 가장 큰 탄전으로 성장한 지쿠호 탄전에서 미쓰이 다가와 광산은 현저한 위치를 점하고 있다. 이다(伊田) 수직갱 유적은 1905~1910년에 만들어진 것이지만, 일본의 3대 수직갱(모두 지쿠호에 있음)이라 불리며, 다가와 석탄기념공원을 내려다보는 당시의 수직갱 구조물과 붉은 벽돌의 2개의 굴뚝으로 구성되어 있다. 이 상징적인 2개의 굴뚝은 1910년에 이다 수직갱에 세워진 것으로, 일본에서 가장 사랑 받고 있는 민요, 탄광노래(炭坑節)에서도 “굴뚝이 너무 높아서 필시 달님도 숨쉬기 어려워”라고 불리며 영원히 전해지고 있다. 이러한 무형문화유산은 커다란 의미에서 지역의 정체성이나 자부심의 기반이 되고 있다. 야마모토 사쿠베의 탄광 그림은 탄광의 커뮤니티 생활의 전체 모습을 묘사한 일본 탄광 기록화의 대표작이다. 야마모토씨의 특별한 컬렉션은 현재 다가와 시 석탄 역사박물관에 보관되어, 유네스코의 세계 사료유산(Memory of the World) 신청이 검토되고 있다[安蘇, 2010a: 3에서 인용].

이라고 써여 있다.

아소[2012: 2]에 따르면 이 전문가 위원회 석상에서 복수의 해외전문가 위원들로부터 야마모토 사쿠베의 그림과 '세계의 기억'에 관한 발언의 목소리가 높았다고 한다.

세계의 기억(Memory of the World)이란 1992년 유네스코가 시작한 사업으로 중요한 기록유산을 보호하고, 이에 대한 접근을 지원하며 중요한 기록유산에 대한 세계적 인식을 고양하는 것을 목적으로 한 것이다[エドモンドソン, 2002]. 현재 일본에서는 일반적으로 '유네스코 3대 유산사업'이라는 이름으로 세계유산, 세계무형문화유산, 그리고 '세계의 기억'이 하나의 '세계유산' 세트로 파악되고 있다. 2009년 당시 일본에서 '세계의 기억'에 기재된 사례는 없으며, 신청을 위한 국내 제도도 정비되지 않은 상태였다. 일본에서의 인지도도 없는 것이나 마찬가지였다.

야마모토 사쿠베의 탄광 그림은 세계유산 등록 준비 과정에서 국내외 전문가들이 다가와로 시찰했을 때 가끔씩 다가와 시의 미술관과 박물관에서 개최되던 야마모토 사쿠베 그림 전람회를 시찰하던 해외전문가들에게 인상을 주었다고 한다[安蘇, 2012: 2]. 위에 인용한 전문가위원회의 제안서에서도

알 수 있듯이 자산이 적고 [근대산업화유산군]의 일원으로 세계문화유산에 등록하는 것이 힘들다고 판단된 지쿠호의 탄광은 그림에도 불구하고 그 역사적 중요성과 지역사회에서 갖는 높은 가치를 평가 받았다. 그리고 마치 문화유산등록의 대안책인 것처럼 이 구성자산으로부터 지쿠호를 제외하는 회의장에서 아마모토 사쿠베의 탄광기록화를 ‘세계의 기억’으로 등록하자는 이야기가 다가와 시에 흘러왔던 것이다. 이 시기부터 다가와 시의 목표는 세계문화유산에서 ‘세계의 기억’으로 바뀌었다. 이렇게 다가와 시와 후쿠오카 현립대학에 의한 공동제안이라는 형태로 2010년 3월 아마모토 사쿠베의 탄광 기록화 및 기록문서 697점이 유네스코 ‘세계의 기억’에 신청되었다. 그리고 2011년 5월 유네스코의 심사를 거쳐 ‘아마모토 사쿠베 컬렉션’이 ‘세계의 기억’에 등록된 것이다. 그리고 아마모토 사쿠베 컬렉션 등록보다 4년 늦은 2015년에 규슈·야마구치의 각지에서 신청운동이 일어난 근대화산업유산군도 ‘메이지일본의 산업혁명유산’이라는 명칭으로 세계문화유산에 등록되었던 것이다.

이상, 세계유산 등록운동 과정은 아래 네 가지 측면에서 중요했다고 생각한다. ①지쿠호 탄광은 일본 근대화를 둘러싼 역사 이야기에서 매우 중요한 역할을 차지하며, 탄광은 정체성의 기반이 된다는 것이 해외전문가들에 의해 지역사회에 제시된 점. 그 덕분에 ②지쿠호 지역에서 탄광이 자랑스러워해야 할 ‘유산’으로 주목받게 된 것, ③하지만 지쿠호에는 두드러진 ‘유산’이 남아 있지 않음이 명확해진 것, 그리고 ④그렇다고 해도 지역 내에는 탄광의 시대를 이야기하는 다양한 ‘기억’들이 존재하고 있다는 것이 제시되었다는 점, 그리고 이러한 탄광의 ‘기억’을 지키고, 보존하는 것의 중요성이 제시되었다는 것이다.

지쿠호의 탄광과 관련이 깊은 두 개의 세계유산이 탄생한 덕분에 지역주민들에게 있어서도 자기 자신이나 지역을 탄광의 역사와 관련지어 이야기하는 것에 대한 저항감은 불식되어가는 듯이 보인다. 더욱이 2014, 2105년에는 일본의 대표적 TV 드라마 시리즈인 NHK 연속 TV소설에서 연달아 지쿠호 탄광이 다뤄졌다. 이에 따라 지쿠호에 관광객도 늘어나면서 지쿠호를 말하는 것에 대한 저항감 불식에도 박차가 가해졌다. 예를 들어 지쿠호 내에 있는 박물관 학예원은 필자에게 지금까지 아무도 탄광에 대해서는 말하지 않았는데, 최근 탄광이 주목을 받으면서 갑자기 사람들이 말을 하기 시작했으며 자신의 삼촌도 그런 사람 중 한 분이라고 이야기했다.

또한 탄광 시대에 대한 시민들의 관심도 계속해서 높아졌다. 지쿠호 최후 탄광이 폐광된 것은 약 40년 전이지만, 실제로 1950년대부터 지쿠호에 존재했던 크고 작은 다양한 탄광들이 속속 폐쇄되고 있었다. 따라서 현재는 지쿠호에서도 탄광을 직접적으로 모르는 세대가 태반인데, 그들이 탄광의 역사를 배우고자 한 것이다. 필자는 여기에 시민들에 의한 새로운 ‘일상적 민속지 실천’이 싹트고 있다고 생각한다.

여기서 오늘날 탄광에 대한 관심의 고양 속에서 태어난 활동을 두 가지 소개하고자 한다. 우선, 다가와 시 석탄·역사박물관장인 아소 씨에 의해 2008년부터 2015년도에 걸쳐 개최되었던 강좌 ‘탄광의 이야기꾼’이다. 이 강좌는 탄광에서 일한 경험을 가지고 있는 사람을 강사로 초빙해서, 탄광에 관한 경험을 듣고 기록하는 모임이다. 이 강좌에서는 아소 씨가 청자가 되고, 그 인터뷰를 참가자가 보는 형태를 취한다. 아소 씨는 강좌를 위해 강사에 대한 사전 인터뷰를 했다고 한다. 이 강좌는 박물관장인 아소 씨에 의해 시작된 인터뷰의 장이었다고도 할 수 있을 것이다. 그리고 강좌에 참가한 필자를 포함한 청중은 소위 ‘공개 인터뷰’라고도 할 수 있는 모임의 관객으로서, 여기서 스스로도 역사 어떤 민속지적 실천을 행하고 있다고 말할 수 있을 것이다.

또 하나의 실천은 지쿠호 지역에서 이루어진 ‘마을 걷기’라는 이벤트이다. 필자도 조사 중에 몇 차례 마을 걷기에 참가한 적이 있다. 이 마을 걷기는 이중의 의미에서 민속지적 실천이라고 할 수 있다. 첫째로 마을 걷기를 하기 전에 가이드를 맡은 시민 자신이 현지를 방문해 인터뷰를 한다는 의미에서이다. 다가와 시의 마을 걷기에서 시민은 1년 동안 박물관에서 가이드 양성 강좌를 수강한 후에

가이드를 맡게 된다. 여기서 가이드들은 각각의 담당이 되는 장소에 관해 스스로 조사를 하고, 설명의 내용에 대해 생각하고 있었다. 마을 걷기 행사 전에 이루어지는 회의 때 나온 이야기나 당일 가이드의 이야기를 듣고 있으면, 많은 가이드들은 자신의 이야기를 만들기 위해 현지로 찾아오고, 인터뷰도 하는 것을 알 수 있다. 둘째로, 마을 걷기 당일 길거리에서 이야기를 나누면서 참가자뿐만 아니라 가이드 자신도 지역의 역사에 대해 새롭게 배운다는 의미에서이다. 예를 들어 앞서 기술한 다가와의 마을 걷기에서는 “예전 탄광촌이었던 이 마을에 영화관이 많이 있었다”는 가이드의 해설을 들은 후, 한 명의 참가자가 이 영화관에 “어린 시절 갔던 기억이 있다”고 말하기 시작하자, “영화관이 어디에 있었나요?”라고 가이드와 참가자가 함께 그 사람의 경험담을 듣는 장면이 만들어졌다. 또한 어떤 가이드는 마을 걷기 도중에 “여기에 연합군 포로수용소가 있었다”는 이야기를 시작하자, 동행중인 박물관장이나 방문지에서 만난 시민에게 질문해서 그 사실에 대해 확인하기도 했다. 이 때 그는 필자에게 포로수용소에 대해 설명하는 가이드이자 동시에 그 역사에 대해 조사하는 인터뷰어이기도 했다.

세계유산 등록 준비 과정에서 지쿠호 탄광의 역사적 중요성이나 탄광에 관한 ‘기억’을 남기는 것의 의의도 강조되었다. 이는 지금까지 탄광에 나쁜 이미지를 가지고 있던 사람들이나 아무런 관심도 가지고 있지 않던 사람들도 포함해, 많은 사람들을 민속지 실천에 참가시키는 길을 열어가고 있는 듯이 생각된다. 오늘날에는 탄광의 경험에 대해 말하기 꺼리는 분위기도 사라져, 탄광에 관한 이야기를 듣는 것도 쉬워졌다. 지금도 여전히 소수파이긴 하지만, 탄광에 대해 듣고 싶고, 알고 싶어하는 시민도 늘어났다. 이 청자와 화자의 관심이 합치하는 지점에 마을 걷기와 같은 시민의 실천이 만들어지는 것이다. 그리고 필자의 조사도 또한 많은 경우 지역주민이 만들어낸 이러한 ‘일상적인 민속지 실천’ 위에 성립해 있고, 진전되어 온 것이다.

3. 사라져가는 흔적과 다양한 ‘일상적 민속지 실천’

(1) 탄갱 화가 야마모토 사쿠베 탄생의 배경:

탄광 폐광과 삶의 방법으로서의 ‘일상적 민속지 실천’의 존재

야마모토 사쿠베의 탄갱 기록화는 종종 눈앞에서 사라져가는 탄광의 세계를 놀라울 정도의 ‘기억’력으로 극명하게 ‘기록한 작품으로 평가받는다. 야마모토 사쿠베의 그림을 높이 평가해온 예술가 기쿠하타 모쿠마(菊畑茂久馬)는 야마모토 사쿠베가 눈앞에 모델을 세워놓는 것이 아니라, ‘남다른 발군의 기억력’에 의해 그 그림을 그렸음을 지적한다(菊畑, 1994: 19~25). 또한 후쿠오카시 박물관 관장인 아리마 마나부(有馬学)는 “사쿠베의 그림 제작은 실로 묘사하는 대상을 상실한 순간에 돌연 시작했던 것(有馬, 2014: 16)”이라 정리하고 있다.

이러한 야마모토 사쿠베 그림에 대한 평가의 말투는 지쿠호의 유산이 세계문화유산의 구성자산으로부터 제외되고, 대신 야마모토 사쿠베의 탄광기록화가 부상해서 ‘세계의 기억’으로 등록되던 과정과 겹쳐지는 점이 있다. 세계유산 등록운동 과정에서 지쿠호는 탄광의 흔적이 많지만, 이미 명백히 사라져가던 시대에 야마모토 사쿠베의 그림과 문장이 주목을 받았던 것이다. 더욱이 이 탄광의 존재를 알려주는 흔적이 없다는 인식은, 필자가 조사중 여기저기서 들었던 ‘아무것도 남은 게 없다’는 지역주민의 말과도 호응한다.

여기서 무엇인가가 ‘사라졌다’는 사실을 전하는 주민의 이야기 두 개를 소개하고자 한다. 첫째는 나오가타(直方)시의 ‘갱부의 상’에 관한 이야기이다. 나오가타 시는 지쿠호의 주요 도시 중 하나이다. 이 상은 예전 나오가타 역 앞에 있었으며, 산탄지로서 나오가타 시의 상징이었다. 현재도 역 가까이 찻집을 경영하는 여성은 갱부의 상을 보면 나오가타에 돌아왔구나 하는 생각이 들었다고 말한다. 하

지만 1996년에 시는 갱부 상 이전을 계획, 나오가타 향토연구회는 나오가타 시에 반대운동을 시작했다. 그 외에도 여러 시민 그룹들이 이설에 반대하는 운동을 개시하면서, 이들 운동은 많은 시민들의 지지를 얻기도 했지만, 결국 동상은 시민들이 ‘아무도 가지 않는다’고 입을 모으는 하천 부지 맞은편으로 쫓겨나고, 새로운 모뉴먼트가 역에 설치되었다. 오늘날 향토연구회의 구성원들이나, 지역의 역사, 마을 만들기에 관심을 갖는 시민들에게 있어 ‘갱부의 상’ 이전의 전말은 특히 열띤 논의를 불러일으키는 화제가 되고 있다. 그러던 어느 날 향토연구회 회장은 “지금이야말로 모두들 갱부의 상을 이전해서 안타깝다고 이야기하지만, 당시 우리들이 운동하고 있을 때는 거의 아무도 관심조차 갖지 않았다”고 동료들에게 이야기했다. 회장은 탄광에 대해 이야기할 때, 항상 탄광에 대한 시민의 시선이 과거 얼마나 차별적인 것이었는가를 강조한다. 많은 시민들에게 있어 탄광이 부정적 이미지를 환기할 뿐이었던 시절, ‘갱부의 상’을 지역의 상징으로 남기고자 하는 시민들의 움직임은 행정을 움직일 만큼의 힘을 가질 수 없었던 것이다.

오히려 탄광이 폐광되던 시기부터 계속된 지역의 혼란과 쇠퇴의 이미지로부터 탈각하기 위해 지쿠호에 있던 탄광의 흔적은 지금까지 점점 사라져갔다. 두 번째 사례는 지쿠호 탄전의 상징적 풍경으로 매우 빈번히 이야기되는 ‘보타산’의 이야기이다. 석탄 채굴이 있을 때 석탄 이외의 암석이나 질이 나쁜 석탄도 함께 채굴되고 석탄 선별 후에는 버려진다. 이를 지쿠호에서는 ‘보타’라 말하며, 이 보타를 버린 장소가 산처럼 솟아오른 곳을 ‘보타산’이라고 부른다. 나오가타 시 석탄기념관 관장은 관광객을 안내하던 도중, 이 보타산의 역사에 대해 이야기한다. 보타산이 탄광 폐광 후 썩 값에 팔려 건설용 석재가 되거나 산을 깎은 지역은 공업단지로 조성되었다는 이야기다. 그리고 관장은 그 결과 ‘500여 개에 달했던 보타산이 모두 사라졌다’는 말로 이야기를 끝맺는다. 이러한 말투도 눈에 보이던 탄광의 흔적이 산탄지의 이미지로부터 탈각을 위해 지쿠호로부터 얼마나 사라져 갔는지를 상징적으로 표현하고 있다. 더욱이 이 말투는 보타산에 대해 많은 지역주민들이 하는 이야기와 공통된다.

이상의 두 이야기는 현재 주민들의 관심과는 달리, 예전 지쿠호 사람들이 얼마나 산탄지의 흔적을 없애고자 했는가를 가르쳐준다. 하지만 많은 사람들이 탄광을 없애려고 하는 가운데, 한편으로는 나오가타 향토연구회 회원들처럼 그것을 계속해서 보존하고자 했던 사람들이 있었다는 것도 또한 사실이다. 특히 이들 움직임은 탄광에서 일한 사람들의 인생을 기록하고자 하는 움직임 속에 현저했던 것 같다. 이들 실천가들은 예전 탄광 노동자를 방문해 이야기를 듣고, 그들의 작업도구나 그림, 문장, 그리고 그들이 찍은 사진들을 수집했다. 따라서 사라져가는 탄광의 ‘기억’을 ‘기록’하고자 하는 시도는 결코 일련의 세계유산등록운동이나 ‘야마모토 사쿠베 컬렉션’에 의해서만 시작되었던 것은 아니다. 오히려 화가 야마모토 사쿠베도 지쿠호의 ‘일상적인 민속지 실천’ 속에서 태어났다고 할 수 있을 것이다.

야마모토 사쿠베(이하 ‘사쿠베’로 표기)는 1892년 현재의 지쿠호에서 태어났다. 7살 때부터 갱 안으로 들어갔다고 한다. 1906년, 14살에 탄갱부로서의 생활을 시작, 1955년에 당시 근무하던 탄광이 폐광하기 까지 약 50년간 지쿠호의 탄광을 전전하며 살아왔다. 그 후 1957년에 폐쇄된 탄광의 야간 경비 직원으로 일하던 도중, 일기의 여백이나 광고지 뒷면 등에 탄광에 대한 그림을 그리게 되었다고 한다. 이것이 1961년 근무지인 광업소 회장의 눈에 띄게 되어 이 그림의 출판계획이 진행되었다. 그리고 1963년에 『메이지·다이쇼 탄갱 두루마리 그림』으로 사쿠베의 첫 책이 출판되었다. 당시는 탄광이 하나 둘 폐광해가던 시기였다[田川市石炭・歴史博物館, 田川市美術館, 2008; 森本, 2008, 田川市 online: 『山本作兵衛氏 炭坑の記録画』].

그 후 사쿠베에게로 사람들이 모이기 시작했다. 그 중에서도 중요한 사람이 향토사가이자 다가와 시립도서관 관장이기도 했던 나가스에 도시오(永末十四雄)이다. 나가스에는 1964년 다가와 향토연구회에서 ‘탄광자료수집운동’을 시작했다. 여기에 사쿠베도 찬동해서 새로운 그림을 그리기 시작했다. 아

소는 사쿠베가 탄광의 종언에 뒤이은 기록운동에 공명했던 것이라고 필자에게 말했다. 한참 후에 이 때 그려진 그림이 '세계의 기억'의 일부로 등록되게 된다.

또한 필자가 여기서 '일상적인 민속지 실천'의 관점에서 강조해두고 싶은 것은 사쿠베를 자주 찾아왔던 기록문학 작가 우에노 히데노부(上野英信)라는 존재이다. 사쿠베의 이야기는 우에노의 소개로 1967년 NHK TV에서 다루어졌다. 우에노는 학교에 다니는 것은 생각조차 할 수 없었던 사쿠베가 만년(晩年)에 이 정도의 기록을 남겼다는 사실 자체에 감동했다고 한다[上野, 2012: 38]. 하지만 우에노의 삶의 방식이야말로 실로 일생을 건 탄광노동자에 대한 필드워크라 해도 좋을 것이다. 그는 가족과 함께 지쿠호의 작은 마을인 구라테마치(鞍手町)로 이주해, 평생 동안 탄광노동자의 모습을 계속 추적했다. 사쿠베는 그러한 우에노와 함께 술을 마시면서 탄광 생활을 이야기해주거나 갱 안에서 불렀던 노동가를 들려주었다.

그리고 우에노의 주변에는 그와 마찬가지로 인생을 걸고 '일상적인 민속지 실천'을 행했던 다양한 사람들을 발견할 수 있다. 예를 들어 여성 갱부들의 이야기를 듣고 기록해 책을 썼던 작가 모리사키 가즈에(森崎和江)[森崎, 1970], 지역주민으로서 많은 여성 갱부들의 이야기를 듣고 기록하는 것을 일생의 작업으로 해온 이데가와 야스코(井手川泰子)[井手川, 1984], 지쿠호 신사의 아들로 태어나 제 2차 세계대전기의 조선인강제연행의 역사를 추구해온 하야시 에이다이(林えいだい) 예를 들어[林, 1981], 나가스에와 아소로 대표되는 많은 향토사가나, 학생들에게 지역의 역사를 가르치고자 했던 학교 교원들이 그들이다. 이런 사람들에게 있어 탄광의 흔적이 사라져가는 가운데 지쿠호 지역을 걸으면서, 탄광 시대의 기억을 가지고 있는 사람들의 이야기를 듣는 것은 이미 인생에서 빠뜨릴 수 없는 중요한 행위였다. 1970년대부터 과거 탄광에서 일했던 여성 갱부들의 이야기를 듣고 기록하는 작업을 계속해 온 이데가와와 그 저서의 첫머리에, 한 여성 갱부의 죽음에 대해 언급하면서 이렇게 쓰고 있다. "여성 갱부는 확실히 사라져가고 있다. 지쿠호의 하나의 종언을 느끼게 해준 다가 씨의 죽음으로부터 많은 것을 배웠다. 그녀에게 있어 지쿠호는 무엇이었을까. 그 답을 나는 계속해서 찾아가고자 한다[井手川, 1984: 10]." 여기에는 여성 갱부들의 이야기를 계속해서 찾아온 이데가와와 실천이 나타난다. 그것은 그녀의 삶의 방식 자체이다. 지쿠호에는 오늘날 '유산'으로 인정될 수 있는 유적 외에도 많은 사람들의 탄광에서의 노동과 생활, 여성의 갱내 노동이나 조선인 강제연행, 그리고 폐광과 그 후 혼란 등 다양한 '기억'이 존재한다. 그리고 실제로 지쿠호를 걷고, 사람들의 이야기를 듣는 것에 의해 그것을 '기록'하고자 한 많은 사람들의 '일상적인 민속지 실천'이 이 땅에 뿌리내려 있는 것이다. 사쿠베는 그러한 민속지적 실천 속에서 발견된 특필해야 할 인물 중 한 명이며, 또한 주체적으로 실천에 참가했던 실천가이기도 했다고 평가할 수 있을 것이다. 지쿠호에는 이러한 '일상적인 민속지 실천'으로 발견된 인제가 사쿠베 외에도 다수 존재한다. 예를 들어 앞서 기술한 '탄광자료수집운동'에 찬동한 또 한 사람의 중요한 인물로서 원래 탄광노동자이자 사진가인 하시모토 마사카츠(橋本正勝)가 있다[田川郷土研究会, 1965: 53]. 하시모토는 보타산의 사진 50매를 이 운동을 위해 기증했다. 하시모토는 현재도 자신의 사진을 이용해 탄광에 대한 증언 활동을 계속 하고 있다.

이상으로, 아마모토 사쿠베와 폐광 이후 계속 존재해온 '일상적인 민속지 실천'의 관계에 대해 설명했다. 필자의 조사도 이 지역에서 사라져가는 탄광의 '기억'을 '기록'하고자 하는 실천의 하나로 받아들여지는 경우가 많다. 그리고 필자의 조사는 지쿠호에 있는 사람들의 '일상적인 민속지 실천'과 세계 유산등록운동에 의해 최근 점차 높아지고 있는 탄광의 '기억'을 '기록'하는 것에 대한 관심, 그리고 탄광을 둘러싼 현재의 지역주민의 다양한 의식의 위상을 파악하고자 하는 필자 자신의 관심의 접점에서 실현하고 있다고 할 수 있다.

(2) 내러티브 연구를 지지하는 ‘일상적인 민속지 실천’:

TV 프로그램 「신일본풍토기(新日本風土記)」촬영 현장을 조사 필드로

지쿠호에 존재하는 다양한 ‘일상적인 민속지적 실천’과 필자 자신의 관심과의 뒤얽힘 속에서 인터뷰의 장이 만들어진 사례로, 지금부터 하나의 TV 프로그램을 소개하고 싶다. 그것은 NHK의 BS 채널에서 방송된 <신일본풍토기-지쿠호->라는 프로그램이다. 상영시간은 약 1시간이다. 이 프로그램에서 필자의 조사가 방송으로 나오게 되었다.

프로그램 홈페이지 설명에 따르면 <신일본풍토기>는 ‘일본 각지에 남겨진 아름다운 풍토나 마쓰리, 삶이나 사람들의 활동을 그린 본격적인 기행 다큐멘터리 프로그램’[日本放送協會 online: 『新日本風土記:番組情報』]이며, 몇 개의 짧은 이야기로 마치 해당 지역을 여행하는 것처럼 구성되어 있다. 이번엔 다루어진 <신일본풍토기-지쿠호->는 9개의 이야기로 구성되어, 그 다섯 번째 이야기로서 약 9분이 필자의 조사를 둘러싼 이야기로 제작되었다. 그 결과 만들어진 이야기는 방송 제작자, 지역 사람들, 그리고 조사자인 필자 자신의 상호 행위에 의해 완성된 것이다.

우선, 이 이야기를 구성하는 5개의 장면에 대해 설명한다. 장면 1: 탄광에 대한 많은 지식을 가진 Y씨와 대학원생(필자)이 탄광의 갱구를 보러 가는 장면, 장면 2: 대학원생이 도쿄에서 지쿠호에 필드워크를 위해 이사온 것을 설명하는 장면, 장면 3: 그녀가 탄광 경험을 가진 한 분의 고령 남성의 이야기를 들으러 가는 장면, 장면 4: 그녀가 탄광 폭발사고로 남편을 잃은 여성을 방문하는 장면, 그리고 장면 5: 대학원생이 코멘트를 하는 장면으로 총 다섯 장면이다. 여기서 장면 1과 3은 기존의 ‘일상적인 민속지 실천’의 뒷받침으로 만들어진 촬영 현장이었다.

장면 1은 필자가 Y씨의 안내로 과거의 탄광 지역을 방문하는 장면이다. 프로그램에서 이 장면은 대학원생이 지역 주민과 Y씨와 동행하면서 산 속에서 과거의 탄광의 갱구의 흔적을 발견해가는 영상을 통해 과거에 소규모의 도굴 파기가 어떻게 행해졌는가를 설명하는 장면으로 편집되었다. 이 짧은 장면 뒤에 Y씨의 ‘일상적인 민속지 실천’의 방식을 이해할 수 있다.

Y씨는 취재 당시의 10년 정도 전에 28세의 나이에 심장병을 앓고, 한 때 일을 할 수 없게 되었다. 이 때 Y씨는 도서관에서 지역에 관한 자료를 읽게 된다. 특히 그는 탄광에 관한 책을 다수 읽게 되고, 그 곳이 현재 어떻게 변해 있을까 생각하기 시작했다. 그래서 그것을 확인하기 위해 홀로 탄광의 유적 탐색을 하게 된다. 그의 필드워크란 항공사진이나 과거의 자료와 현재의 지도를 겹쳐 보면서, 오토바이를 타고 그 탄광의 흔적을 확인해가는 것이다. 꽤 험준한 산이나 덩불 속도 들어간다. 필드워크 후에는 관련 보고를 블로그에 올린다. 처음엔 오로지 유적에 흥미가 있었던 Y씨였지만, 탄광 탐색을 시작하고 나서 얼마 후 과거 여성 갱부였다는 한 여성과 만났다. 그 여성은 자신의 남편이 낙반 사고로 죽었지만, 거의 아무런 보상도 받지 못했다고 언성을 높여 이야기하며, 그의 손을 꼭 잡았다. 그 때 Y씨는 살아 있는 한 자신이 각지에서 본 것, 들은 것을 계속해서 말해 가야겠다고 결심했다고 한다. 그리고 2014년 8월에는 지금은 이야기를 듣는 것이 중심인 활동이 되었다고 필자에게 말했다.

장면 1에서도 Y씨의 ‘일상적인 민속지 실천’의 방식을 다양하게 발견할 수 있다. 프로그램에서 동행해준 한 지역 주민도 Y씨가 유적 탐색을 하던 중 알게 된 사람이다. 취재차 방문한 갱구 하나는 이 주민이 사는 집 뒷산에 있었던 것이다. 또한 Y씨의 활동은 최근 신문 등의 미디어에도 소개되어 널리 알려지게 되어 활동의 폭도 넓어졌다. 2016년에는 지역의 소학교에서 초청 교사로 탄광의 유적지를 둘러싼 수업을 시작하거나, 젊은 교원들의 연수로 지역의 탄광 유적지를 안내하면서 스스로가 이제까지 들은 이야기를 소개하는 일도 했다. 프로그램의 초점은 지역 사람들과 세상 이야기를 하면서 산길로 들어가 예전 있었을 탄광의 흔적을 확인해가는, 그리고 그것을 다른 사람들에게 이야기해주는 Y씨의 ‘일상적인 민속지 실천’이 이 장면을 뒷받침하고 있었다. 필자가 갱구를 발견하는 이 장

면은 실제로는 Y씨의 '일상적인 민속지 실천'에 의해 만들어진 것이다.

장면 3도 몇 개의 '일상적인 민속지 실천'에 의해 만들어진 것이다. 장면 3은 일본이 조선반도를 식민지화했던 시대에 일본에 건너온 재일 코리언 2세이자, 자택의 바로 뒤에 만들어진 쇼간보타이(松岩菩提)라고 하는 공양탑에 납골된 유골의 유족인 T씨에 관한 장면이다. 인터뷰에서 필자는 T씨에게 자신과 쇼간보타이 공양탑과의 관계에 대해 이야기를 들었다. 그는 또한 재일 코리언에 대한 차별에 대해, 그리고 많은 사람들에게 자신의 경험담을 말하는 그의 실천에 대해서도 이야기해주었다.

T씨와의 인터뷰의 배후에 있는 '일상적인 민속지 실천'은 '강제연행을 생각하는 모임'이라는 시민의 활동이다. 모임의 사무국장이자 창시자 중의 한 명인 어떤 남성은 '강제연행을 생각하는 모임'의 역사에 대해 필자에게 다음과 같이 말했다. 이 모임의 발단은 1984년에 <지쿠호>에서 일본인과 재일한국·조선인의 역사를 찾아가는 모임이라는 필드워크를 했던 것으로 거슬러 올라간다. 이 때의 방문지에 탄광사고로 희생된 조선인과 일본인의 공양탑이 있었고, 공양탑을 지키는 시민들과 만났다. 이것이 계기가 되어 1985년에 '강제연행을 생각하는 모임'이 결성되었다. 이 모임에서는 몇 개의 공양탑에서 강제연행 희생자에 대한 공양이나 일본에 남은 한국·조선인의 유골을 고향에 돌려주기 위한 조사활동을 계속 해 오고 있다. 또한 조선반도에서 강제연행된 사람들과 일본인의 관계의 역사를 학습하는 것도 계속되고 있으며, 이 모임이 1년에 한 차례 빠뜨리지 않고 했던 활동이 지쿠호 필드워크이다. 사무국장에게 있어 가장 중요하며 또 가장 흥분되었던 실천은 새로운 사람과 만나 처음으로 인터뷰를 하는 필드워크 사전조사였다고 한다. 1992년 필드워크 사전답사 때 회원들은 어떤 탄광의 공동묘지가 골프장 건설을 위해 파괴되고 있는 것을 발견했다. 이 묘지에는 일본인뿐만 아니라 한국·조선인도 매장되어 있었다. 그들은 지역주민과 협력해서 여기에 공양탑을 세울 운동을 일으켰다. 그때 만난 사람이 T씨이다. T씨는 공양탑 건설에도 적극적으로 가담하고, 이후 유족으로서 공양탑에 대해 이야기하게 되었다. 많은 미디어나 인권교육 담당자가 T씨를 인터뷰하기 위해 찾아왔다. 1998년에 발행된 후쿠오카 현의 인권교육부독본의 중학생 관에는 T씨를 모델로 한 <할아버지의 눈물>이라는 글도 게재되어 있다[同和教育副読本作成委員会, 1998].

T씨는 프로그램을 위한 인터뷰에서도 지금도 소학생이나 중학생 앞에서 자신의 체험을 말하고 있으며, 강의도 하러 가는 등 바쁘다고 이야기했다. 이 장면에서 T씨는 어린 시절 탄광에서 희생된 사람들을 화장하는 것을 도왔던 것, 일본인과 조선반도 출신의 사람들의 매장 방식이 달랐다는 것 등의 경험을 이야기한다. 이것은 T씨가 지금까지 몇 번이고 되풀이해서 말해왔던 것이라고 상상할 수 있다. 실제로 방영된 장면의 일부는 필자의 인터뷰 당시가 아니라, 사전에 NHK가 T씨를 취재하러 왔을 때의 것이었지만, 그 내용은 필자에게 이야기해준 것과 큰 틀에서는 일치하고 있었다. T씨와의 인터뷰는 '강제연행을 생각하는 모임'의 30년 이상의 '일상적인 민속지 실천'의 결과로서 실현된 것이었다. 그리고 '강제연행을 생각하는 모임'이라는 시민단체의 활동인 '일상적인 민속지 실천'은 다양한 교육현장에서도 널리 퍼지고 있다. 필자에게 이야기해주었던 T씨의 이야기는 이들 다양한 '일상적인 민속지 실천' 가운데 오랜 시간에 걸쳐 쌓아 올려져 온 이야기였다.

이들 기존의 '일상적인 민속지적 실천'에 의거한 인터뷰였던 장면 1과 장면 3에 비한다면, 장면 4의 인터뷰는 TV 디렉터와 필자에 의해 만들어진 새로운 장면이었다. 디렉터가 안내해준 곳은 탄광사고로 남편을 잃은 유족 여성이 사고 후 거주한 사택 거리의 한 지구이다. 계획은 여기서 산 경험이 있는 S씨에게 인터뷰를 하는 것이었다. 디렉터는 사전에 여기에 살고 있는 여성들이 탄광의 폭발사고에 대해 이야기를 하고 싶어하지 않는다는 정보를 가지고 있었다. 그럼에도 불구하고 이야기해도 좋다고 나선 S씨에게 이야기를 듣는데 있어 디렉터는 필자의 연구과제에 덧붙여 '사고는 유족들에게 어떻게 기억되는가, 그것은 동일한 처지의 사람들 사이에 공유되는 것일까, 그리고 외부의 사람에게 그 기억을 이야기하는 것은 고통스러운가, 그렇지 않은가'라는 점에 초점을 맞춰줄 것을 제안했다.

필자들은 S씨가 이전에 살던 사택 앞에서 만나 인터뷰를 시작했다. 확실히 S씨는 이야기하는 것을 거부하지는 않았지만, 사고 당시의 상황이나 사고 후 이 집에 이사 온 경위 등에 대해서는 논리 정연하게 설명하지 못했다. 이야기가 혼란스러웠던 것은 사고 후 유족이 얼마나 혼란스러운 상황에 처해 있었는지를 말해준다. 하지만 사고에 대해 가족이나 친구들과 말한 경우는 없었는지 물어봤을 때 그녀는 지금까지 한 번도 사고에 대해 이야기한 적이 없었다고 말했다. 그녀는 사고 당시의 상황에 대한 말하기의 한 전형을 가지고 있지 않았던 것이다. 그녀의 입에서 생생하게 이야기된 것은 오히려 사고 후의 아이들 양육 이야기였다. 만약 그대로 아이들 양육 이야기를 계속해서 듣게 된다면, 우리들은 S씨의 풍부한 이야기를 들을 수 있을지도 모른다. 하지만 TV카메라를 앞에 두고 S씨에게 그 이상 ‘조사과제’와 직접 관련이 없는 이야기를 계속 듣는 것은 조심스러웠다. 필자, 디렉터, S씨 삼자의 대화는 서로 맞물리지 않은 채 끝나고 말았다. S씨와의 인터뷰에서 필자가 의존할 만한 기존의 ‘일상적인 민속지 실천’은 존재하지 않았다. 이 때문에 필자와 디렉터는 ‘탄광의 기억과 계승’이라는 엉뚱한 관심을, 그에 대해 이야기해온 적이 없는 S씨에게 향하고 말았다. 아무래도 짧고 불충분한 인터뷰였지만, 거기에는 제각각이면서 ‘탄광의 기억을 이야기한다’는 테마를 둘러싼 완전히 새로운 이야기의 장이 생겨났다.

프로그램에서는 S씨와의 인터뷰 장면 다음에 필자가 지쿠호의 주택가를 걷는 영상과 함께 다음과 같은 내레이션이 흐른다. “땅의 밑바닥에 희생당한 사람들의 목숨, 깊은 곳에 묻어둔 채, 사라져가는 기억이 있습니다.” 그리고 마지막으로 탄광의 기억을 말하는 사람도, 말하지 않는 사람도 있다는 것을 알지 않으면 안 된다고 말하는 필자의 모습이 보인다. 실제로는 디렉터도 인터뷰어의 역할을 하긴 했지만, 이 프로그램에서는 필자야말로 인터뷰의 실천자로서, 지쿠호에 이사 와서 지쿠호를 걸으며 탄광의 ‘기억’을 찾아가는 민속지적 실천의 실천자로 그려졌다. 이렇게 이 작은 이야기를 통해서 본다면 필자가 하고 있는 활동 자체가 사라져가는 탄광의 ‘기억’을 ‘기록’하고자 하는, 지쿠호에서 되풀이되어 온 실천의, 새로운 또 하나의 형태가 된 것처럼 느껴진다.

이상에서 본 것처럼 이 프로그램 제작 과정은 지쿠호 지역 내의 ‘일상적인 민속지 실천’, 현재 일본에 존재하는 탄광의 기억을 이야기하는 것에 대한 관심과 필자의 연구 관심이 서로 맞물리면서, 탄광에 대한 이야기가 만들어지는 장이었다. 여기서 필자는 기존의 ‘일상적인 민속지 실천’의 후원에 힘입어, 때로는 그것을 덧칠하면서 민속지적 실천을 행하는 주체로서 부상하게 된다. 여기서도 또한 사라져가는 탄광의 ‘기억’을 ‘기록’한다는 테마가 반복되는 것이다.

4. 결론

TV 프로그램의 취재는 극단적인 예이긴 하지만, 탄광을 둘러싼 이야기에 대한 필자의 매일의 조사는 탄광의 ‘기억’을 남기지 않으면 안 된다고 생각하는 사람들의 의식을 매개로 생겨난다. 그리고 필자가 수행하는 인터뷰 하나하나도 탄광의 흔적이 사라져가는 지금, 어떻게든 그 ‘기억’을 붙잡아두고, 계승하고자 하는 실천 속에 편입되어 간다.

본고는 (구)산업지역인 지쿠호에서 현지 사람들이 실천하고 있는 듯이 느껴지는 민속학적 실천을 슈미트-라우버의 논의에 의거하면서 ‘일상적인 민속지 실천’으로 파악하는 것에서 출발했다. 필자의 연구를 위한 데이터 수집에는 이 ‘일상적인 민속지 실천’의 후원이 빠질 수 없는 것이다. 본론의 논의를 되돌아보며, 처음에 제시한 두 개의 물음에 답하는 것으로 본론을 마무리하고 싶다.

첫 번째 물음은 ‘일상적인 민속지적 실천’은 어떠한 사회상황 속에서 만들어지며, 어떠한 목적을 갖고, 또 어떠한 필드워크나 인터뷰 문화를 만들어내는가 라는 것이었다. 지쿠호에서 탄광의 폐광 이후,

탄광은 '부(負)의 유산'으로 간주되어, 조금이라도 빨리 그 흔적을 제거해야 할 것으로 생각되었다. 하지만 그러한 분위기 속에서 사라져가는 탄광의 '기억'을 '기록'하고자 하는 일부 시민들의 실천이 싹트고, 오늘날까지 면면히 계속되어 온 것이다. 특히 탄광에서 살았던 사람들의 자전적인 '기억'을 남기고자 하는 사람들이 '일상적인 민속지 실천'의 주체가 되는 경향이 있었다. 그들은 현지를 돌아다니는 필드워크나 탄광 시대를 직접 알고 있는 사람들과의 인터뷰, 사진이나 그림 등과 같은 그들의 '기억'을 이야기하는 자료의 수집 등의 활동을 했다. 최근 '세계의 기억'에 등록된 야마모토 사쿠베도 그러한 시민의 실천 속에서 주목을 받은 인물이며, '일상적인 민속지 실천'에 호응하면서 많은 그림을 그려온 것이다.

또한 2000년대 후반에 시작된 세계유산 등록을 향한 활동 과정에서 다시 '일상적인 민속지 실천'이 활성화되었다. 이러한 준비 과정에서 지쿠호에는 문화유산으로 등록될 수 있는 유적이 결정적으로 부족하다는 것이 명확해졌다. 한편으로 그 대신에 야마모토 사쿠베가 '세계의 기억'에 등록된 것은 지쿠호에 귀중한 역사와 '기억'이 존재한다는 것, 그리고 그 '기억'을 남기는 것의 의의를 지역주민들에게 알렸다. 세계유산 등록을 향한 준비 과정에서 탄광의 흔적이 사라져가는 가운데 탄광의 '기억'을 남기지 않으면 안 된다는 의식이 다시 싹트게 된 것이다. 이러한 사고법은 폐광 이후 스스로의 삶의 방식으로서 '일상적인 민속지 실천'을 행해온 사람들의 의식과 겹치는 점이 있다. 마을 걷기 이벤트로 대표되듯 세계유산을 둘러싼 과정 속에서 지쿠호 역사에 대한 부정적 이미지가 완화되고, 지쿠호에 거주하는 보다 폭 넓은 시민들이 '일상적인 민속지 실천'에 참가하게 되었다. 그리고 이 새로운 '일상적인 민속지적 실천'도 폐광 이후 되풀이되어온 '일상적인 민속지 실천'의 토대 위에서 개화하고 있다.

또한 본론에서 제시한 두 번째 물음은 필자 자신의 조사가 이 '일상적인 민속지 실천'과의 관계에서 어떻게 성립하고 있는가 하는 것이었다. TV 프로그램의 사례에서 본 것처럼 연구자인 필자의 인터뷰는 지역 사람들의 (때로는 매스미디어의) 지지 아래 비로소 성립한 것이다. 그리고 주민의 '일상적인 민속지 실천'의 지지를 받으면서 때로는 새로운 이야기의 장을 만들어내면서 필자 자신이 지역 내에 존재하는 민속지적 실천의 새로운 주체가 되어 가고 있다.

더욱이, 지역주민의 '일상적인 민속지 실천'도 거기에 휘말려가는 필자의 민속지적 조사도 탄광이 '유산'화되고, 탄광노동자의 인생이 '기억'화 되어가는 이 시대와 함께 존재하는 것이다. 지쿠호에서 '일상적인 민속지 실천'은 탄광을 '기억'하고 '기록'하고자 하는 시민들에 의한 실천과 항상 맞물리면서 실천되어온 것이다.

오늘날 기억의 계승이라는 문제는 전쟁체험이나 세계의 대재난과 같은 사건 등에서 사회적 관심사가 되어가고 있다. 특히 체험자가 사라진 시대에 그 체험을 어떻게 계승할 것인가 라는 것이 커다란 문제가 되어가고 있다. 민속학은 민속지적인 방법과 인식론을 계속해서 물으면서, 지역주민의 커뮤니티 케이션 스타일에 민감하게 녹아 들어가면서 이야기를 듣는 것을 장기로 하는 학문이다. 오늘날 민속 학자에게 요구되는 것은 체험자의 이야기를 계속해서 들어온 지역주민이 만들어온 '일상적인 민속지 실천'의 존재방식 그 자체를 배우면서, 이를 통해 기억을 계승해가는 것이 아닐까. 앞으로 이야기나 종이상의 기록에 그치지 않는 다양한 기억의 계승 방법에 대해서도 고려하고, 독일에서 진전되고 있는 문화적·사회적 기억을 둘러싼 논의와 독일 민속학의 관계에 대해 공부하면서 사고를 더욱 심화해가고 싶다.

- * 본고는, Johannes Moser (Ed.) 2018, *Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch Münchner Beiträge zur Volkskunde*, vol. 46에 게재된 줄고 “The Study of Narrative and “Everyday Ethnographic Practices”, *Heritage and Memory in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan*”의 일본어 번역이다. 이 원고는 2016년10월28일에 개최된 일독 민속학 공동개최 국제학술대회 심포지움 “Perspectives and Positions of Cultural and Folklore Studies in Japan and Germany” 「독일과 일본에서 민속학의 시점과 위상」에서 “Heritage, Memory, and “Everyday Ethnographic Practices” in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan”라는 이름으로 이루어진 포스터 발표를 논문화한 것이다. 이번의 재 게재에 있어 표현 등을 다소 수정했다. 단, 본고에서 논해지고 있는 필드워크에서 사실이나 사람들의 말하기와 이에 대한 해석은 본고를 집필한 2016년 시점에서 필자가 파악한 범위 내의 것이다.
- 1 김현정은 문화인류학자 전경수의 논의[조, 1990: 137~138]를 인용하면서 ethnography의 번역어로서 ‘민

족지’가 아니라 ‘민속지’라는 표기를 사용하고 있다. 이는 민속학과 인류학을 구별하기 위해서가 아니다. 김현정은 그 이유를 “민족”을 대상으로 한다는 오해로부터 자유로워지기 위해서뿐만 아니라, 궁극적으로는 “사람”을 이해하기 위해 “문화”를 “기술”한다는 의도를 “민속지”쪽이 보다 잘 드러낸다는 전경수의 주장에 동의하기 때문이다”라고 쓰고 있다[金, 2016: 15]. 본고도 전경수와 김현정의 주장에 따라 ethnography의 번역어로서 ‘민속지’라는 표기를 채용한다.

- 2 이하 본 절에서 지쿠호의 역사에 대한 기술은 永末 [1973], 長弘[2012]을 참고하면서, 필자가 조사 과정에서 계속해서 들은 지식에도 기초해 재구성하고 있다.
- 3 이 과정을 정리하는데 있어 ‘메이지 일본의 산업혁명 유산’ 홈페이지도 참조했다[明治日本の産業革命遺産 online: 『世界遺産登録までの道のり』].
- 4 이하, 갱부의 상을 둘러싼 이야기에 대해서는 필자가 조사 중 현지의 사람으로부터 들은 이야기에 더해, 『향토 나오가타: 갱부의 상을 생각하는 특별호』[直方郷土研究会編, 1997]의 기술을 참고해서 집필했다.

참고문헌

- 安蘇龍生, 2010a, 「世界文化遺産登録の取り組みから学んだこと, 考えたこと」, 『田川市石炭・歴史博物館だより』 7.
- 安蘇龍生, 2010b, 「世界文化遺産登録への取り組み～経過と意義～」, 『田川市石炭・歴史博物館館報』 3.
- 安蘇龍生, 2012, 「『世界記憶遺産・山本作兵衛コレクション』と今後の山本研究への試論」, 『田川市石炭・歴史博物館館報』 5.
- 有馬学, 2014, 「消滅した<近代>と記憶遺産: いま, 作兵衛画の何を問題にすべきか」, 『有馬学, マイケル・ピアソン, 福本寛, 田中直樹, 菊畑茂久馬編著, 『山本作兵衛と日本の近代』, 弦書房.
- 五木寛之, 2004, 『青春の門: 筑豊篇(上・下)』, 講談社.
- 井手川泰子, 1984, 『火を産んだ母たち: 女坑夫からの聞き書』, 葦書房.
- 上野朱, 2012, 「世界を掘り抜け」, 『リベラシオン・人権研究ふくおか』 146.
- 上野英信, 1960, 『追われゆく坑夫たち』, 岩波書店.
- エドモンドソン, レイ, 2002, 『ユネスコ「世界の記憶」: 記録遺産保護のための一般指針(2002年改定版)』, ユネスコ(国際連合教育科学文化機関), 情報社会部, 文部科学省HP参照([http://www.mext.go.jp/component/a_menu/other/micro_detail/_icsFiles/afiedfile/2017/02/13/1354665_01.pdf\(2018.12.2.\)](http://www.mext.go.jp/component/a_menu/other/micro_detail/_icsFiles/afiedfile/2017/02/13/1354665_01.pdf(2018.12.2.))).
- 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.
- 菊畑茂久馬, 1994, 「川筋画狂人・山本作兵衛」, 『絵画の幻郷: 菊畑茂久馬著作集3』, 海鳥社.
- 金賢貞, 2016, 「韓国民俗学は『当たり前』を捉えうるか: 韓国国立民族博物館の二つの民俗誌(2007~14年)を中心に」, 『日常と文化』 2.
- 木村至誠, 2014, 『産業遺産の記憶と表象: 「軍艦島」をめぐるポリティクス』, 京都大学学術出版会.
- 國友宏俊, 2009, 「我が国石炭政策の歴史と現状」, 経済産業省資源エネルギー庁([http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources_and_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf\(2018/02/16閲覧\)](http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources_and_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf(2018/02/16閲覧))).
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2012, Seeing, Hearing, Feeling, Writing: Approaches and Methods from the Perspective of Ethnological Analysis of the Present, in Regina F. Bendix, and Galit Hasan-Rokem(eds.), *A Companion to Folklore*, Wiley-Blackwell.
- 田川郷土研究会, 1965, 「会報: 炭鉱資料収集運動」, 『郷土田川』 24.
- 田川市石炭・歴史博物館, 田川市美術館編, 2008, 『二本煙突築百周年 / 田川市石炭・歴史博物館開館二十五周年記念 特別企画:

- 炭坑の語り部 山本作兵衛の世界 584の物語, 田川市石炭・歴史博物館, 田川市美術館.
- 筑豊石炭礦業史年表編纂委員会編, 1973, 『筑豊石炭礦業史年表』, 西日本文化協会.
- 全京秀, 1990, 『물상화된 문화와 문화비평의 민속지론: 민속지의 실천을 위한 서곡(物象化した文化と文化批評の民俗誌論: 民俗誌の実践のための序曲)』, 『현상과 인식(現象と認識)』 14(3).
- 土門拳, 1960, 『筑豊のこどもたち』, バトリヤ書房.
- 同和教育副読本作成委員会, 1998, 『同和教育副読本「かがやき」中学校用』, 福岡県教育委員会.
- 林えいだい, 1981, 『強制連行・強制労働: 筑豊朝鮮人坑夫の記録』, 現代史出版会.
- 永末十四雄, 1973, 『筑豊: 石炭の地域史』, 日本放送出版協会.
- 長弘雄次, 2012, 『筑豊の石炭に生きた日々の記憶: 筑豊炭田開発技術史論文選集』, 文字の花書房.
- 直方郷土研究会編, 1997, 『郷土直方: 坑夫像を考える特別号』.
- 明治大正炭坑絵巻刊行会編, 1963, 『明治大正炭坑絵巻』, 明治大正炭坑絵巻刊行会.
- 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).
- 森崎和江, 1970, 『まっくら: 女坑夫からの聞き書き』, 現代思潮社.
- 森本弘行, 2008, 『炭坑記録画と山本作兵衛』田川市石炭・歴史博物館, 田川市美術館編, 『二本煙突築百周年 / 田川市石炭・歴史博物館開館二十五周年記念 特別企画: 炭坑の語り部 山本作兵衛の世界584の物語』, 田川市石炭・歴史博物館, 田川市美術館.
- レーマン, アルブレヒト, 2005, 『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.
- レーマン, アルブレヒト, 2010, 『意識分析』, 『日本民俗学』 263.
- 山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等検討委員会, 保存調査検討部会, 活用調査検討部会, 受入環境調査検討部会, 記念式典検討部会, 2012, 『山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等に係る検討結果報告書』, 田川市HP参照([http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y_sakubei/kiji003897/\(2018.12.02\).](http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y_sakubei/kiji003897/(2018.12.02).)).
- 온라인
- 田川市, 『山本作兵衛氏, 炭坑の記録画』: [http://www.y-sakubei.com/\(2018.12.02\)](http://www.y-sakubei.com/(2018.12.02)).
- NHK(日本放送協会), 『新日本風土記: 番組情報』: [http://www4.nhk.or.jp/fudoki/21/\(2018.12.02\)](http://www4.nhk.or.jp/fudoki/21/(2018.12.02)).
- 福岡県企画・地域振興部調査統計課, 『人口移動調査 第1表 平成28年(2016)』: [http://www.pref.fukuoka.lg.jp/dataweb/2016-1hyou.html\(2016.08.18.\)](http://www.pref.fukuoka.lg.jp/dataweb/2016-1hyou.html(2016.08.18.)).
- 明治日本の産業革命遺産, 『世界遺産登録までの道のり』: [http://www.japansmeijiindustrialrevolution.com/history/index.html\(2016.8.28\)](http://www.japansmeijiindustrialrevolution.com/history/index.html(2016.8.28)).
- TV 프로그램
- NHK(日本放送協会)BSプレミアム, 2016, 『新日本風土記: 筑豊』(2016年6月24日放送, 7月1日再放送).

중국 ‘민속학’의 발견

하나의 개념사적 탐구

왕샤오쿠이

번역: 김호걸

1. 서론

민속학의 발생과 민족주의의 관련성에 대해서는 수준 높은 연구성과가 이미 많이 축적되어 있다. 리우샤오춘(劉曉春)은 『민속과 민족주의·민속학적인 고찰』에서 독일, 핀란드, 일본 등 국가에서의 민속학의 발흥, 발전 및 민족주의의 밀접한 관계에 대해 분석하였다. 그는 독일의 민속 부흥, 핀란드의 서사시 『칼레발라』, 일본의 ‘일국(一國) 민속학’은 모두 대표적인 민간문예학과 민속학 현상을 띠고 있으며, 이들 세 나라의 민속학사는 어떤 민족국가가 외부의 압력을 받을 때 자민족 국가의 지식 엘리트가 자신의 문화전통 중에서 민족과 국족(國族) 정체성을 유지할 수 있는 민간문화자원을 발견하고 민족국가 진흥의 힘의 원천을 모색하기 때문에, 전통문화로서의 민간문화가 민족주의 흥기의 중요한 조건이 되고 있음을 지적하고 있다. 민족주의는 민족, 문화, 국가, 국민 등 현대적 이념을 민간문화에 부여하고, 민간문화가 현대성 본질을 갖는 공공문화가 되게 한다. 지역을 초월한 이들 공공문화는 그 발생 과정의 구조적 특징으로 인해 사람들로 하여금 그 진정성(authenticity)을 성찰하게 한다.’ 상술 논점은 민속과 민속학은 결코 선형적인 존재가 아니고, 특정한 역사환경 속에서 발생하고 구성된 개념이며, 그리고 그것은 시대의 변천에 따라 부단히 새롭게 재구성된다는 것을 일깨워주고 있다. 이 과정은 중국민속학 탄생과 발전의 과정 중에서도 예외가 아니다. 우리는 여기서 중국 ‘민속’과 ‘민속학’ 개념의 변천사를 정리함으로써 민속학이라는 이 학문이 목하(目下) 곤경에 처하게 된 학리적(學理的) 근원을 밝히고자 한다.

2. 민족주의, ‘향토’와 ‘민속’상상

앤더슨(Benedict Anderson)은 1983년 출판한 『상상의 공동체』에서 민족과 민족주의의 역사성 및 비본질성에 대한 논의를 제기하여 민족·국가·민족문화·민족주의 등 고유 개념에 대한 학계의 성찰을 촉발했다. 앤더슨의 상상 공동체론은 민족의 본질주의와 초역사적인 존재라는 과거의 민족주의 인지에 대한 비판으로, 앤더슨 명제의 핵심은 다음과 같다. 즉 사람들이 전통 촌락과 같은 곳에서

의 일상생활에서 ‘맨투맨(one on one)’ 상태에 있을 때, 그들 간의 일체감은 체감(體感)과 직감을 통해 만들어지고 강화되며, 그 특징은 본질주의적이라는 점이다. 그러나 민족국가는 이와 달리, 일개 ‘국가’는 면적이 아무리 작고 인구가 아무리 적다고 하더라도, 마을과 같이 맨투맨의 본질적인 관계를 만들 수는 없다. 그렇다면 어떻게 혈연과 지연 관계가 없는 일군의 사람들을 그들 간에 하나의 민족 공동체에 속해 있다고 믿게 하고, 또 이를 위해 열광하고 심지어는 희생하게 할 수 있는가? 앤더슨이 우리에게 주는 답안은 바로 ‘상상’이다. 그는 (민족은) “상상이다. 왜냐하면, 비록 가장 작은 민족의 구성원이라 할지라도 그들 대다수 동포를 다 알 수는 없고, 그들과 만날 수도, 심지어 그들에 대해 들을 수도 없기 때문이다.”

그렇다면 민족국가의 이러한 공동체는 옹당 어떻게 ‘상상’해야 하는가. 앤더슨은 『상상의 공동체』에서 민족을 ‘상상’하는 약간의 매개, 예를 들어 기념비·언어·출판물 등을 제시하였다. 기념비에 대해 그는 이렇게 말한다. “근대 민족주의 문화의 상징으로 무명용사의 기념비나 무덤보다 더 인상적인 것은 없다. 일부터 비워 놓았거나 누가 그 안에 누워 있는지를 모른다는 바로 그 이유로 무명용사의 기념비와 무덤에 공식적으로 의례적 경의를 표한다는 것은 일찍이 그 전례가 없었던 일이다.”

“전기를 쓴 비석을 세우는 것(樹碑立傳)”은 자고이래 인류가 모종의 가치가 있는 인물과 사건을 드러내고 기억하는 방식이었다. 앤더슨은 근대에 무명용사 기념비가 출현한 것은 세속화 사회가 민족국가 기억을 구축하는 중요수단이라고 보았다. 이러한 기념비의 아래에는 결코 어떤 사람도 매장하지 않았기에 그것은 곧 ‘상상’의 가능성을 제공해준다. 기념비는 하나의 의미생산 장치로 만들어진 것이다. 여기에서 기념비가 드러내는, 우리가 결코 알지 못하는 열사(烈士)의 ‘우연’한 전사(戰死)는 우리 ‘공동의 국가’의 ‘필연적 희생’으로 다시 쓰이고 있다. ‘희생 열사’는 우리를 참관인이나 추도자와 기념비 앞에서 만나고, 기념의례를 통하여 무명용사의 ‘죽음’과 참관인, 추도자의 ‘삶’이 서로 연관을 맺게 된다. 그리고 ‘민족을 위해 죽은’, ‘국가를 위해 헌신한’ 등과 같은 비문(碑文)과 추도사가 표현하는 의미와 가치는 바로 민족국가 ‘상상’의 유력한 매개다.

앤더슨은 기념비 외에 ‘상상’의 공동체로서의 매개로 ‘언어’를 강조한다. 언어가 가진 ‘원초성(primordialness)’, 즉 그 탄생의 시간은 어느 누구도 확정할 수 없고, 사람들에게 아주 쉽게 본질적이고도 뿌리 깊은 특징을 부여하고 있다. 영어로 말하면, 영국인에게는 마치 ‘선조로부터 전해 내려온 영국성(Englishness)’을 느끼게 하는 것과도 같은 이치다.

사실 언어와 마찬가지로 ‘원초성’을 갖는 것으로 ‘풍속’ 혹은 ‘민속’이 또 있다. 이 글의 서론에서 이미 언급하였듯이 민족주의의 탄생, 특히 후발 민족국가인 독일, 핀란드, 일본은 ‘민속’의 상상과 ‘민속학’의 발생이 모두 아주 밀접한 관계가 있다. 중국에서는 비록 관련 환경과 맥락이 조금은 다르지만 청대 말기 ‘중국 민속’의 발견에서부터 중화민국 시기 민요 수집운동에 이르기까지, 심지어 사회주의 혁명 이후의 ‘신민요’ 운동에서 최근의 무형문화유산보호운동에 이르기까지 모두 민족주의의 문화 징크스를 벗어날 수 없다. 비록 민속학계 전체적으로는 여전히 민속학을 ‘민속’을 연구하는 학문으로 여기면서 발생에 있어서의 시대적 특정 문제의식은 무시하고 있지만, 최근 일부 학자는 민속학이 근경에 처한 원인을 되돌아보면서 ‘일상생활’을 ‘민속’을 대체하는 개념으로 사용할 것을 제안하고, 현상학적 ‘생활세계’의 개념을 통해 민속학의 학술 패러다임(範式)을 성찰하고 있다. 우리는 민속학의 발생에서부터 이 개념의 본질적 특징을 새롭게 논의함으로써 중국민속학 발전과정의 개념에 대한 오독(誤讀)이 초래한 방향성의 착오를 되돌아볼 필요가 있다.

중국 고대 전적에서 ‘민속’은 대개 ‘풍속’ 혹은 ‘풍’, ‘속’으로 호칭하였다. 고문헌의 풍속관에 대해 분석한 논문들은 모두 풍속의 지역성 차이를 지적하고 있다.⁴ 소위 ‘백리부동풍, 천리부동속(百里不同風, 千里不同俗)’이라 함은 각지에 독특한 습관이 존재하고 있음을 말한다. 그러나 근대 민족국가의 ‘상상’의 전제는 ‘일치성’ 또는 ‘동일성’이다. 일본학자 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎)는 ‘국토의 일

체성, 국민의 일체성, 통시적인 역사의 일체성'이란 말로 청대 말기 '중국'의 동일성 상상의 함의를 표현하였다.⁵

요시자와는 1905년 미국이 중국 노동자를 배척하자 국내의 광둥(廣東), 상하이(上海), 텐진(天津) 등 각지에서 비록 조직 형태는 다를지라도 출신 지역을 초월한 '향토의식'의 '중국인' 의식이 보급되고 강화되었으며, 당시 혁명파의 간행물에서 대량으로 중국 지도나 분성(分省) 지도를 실어 독자들에게 중국 국토의 공간적 이미지를 보여줌으로써 국가의 강역 개념을 가시화하고, 국토의 일체성과 국민의 일체성을 강화하였다고 지적한다.⁶

다른 한편으로 청대 말기 '향토'의 개념은 당시 민족주의 교육의 중요한 내용이 되었다.⁷ 당시의 정치 언사(言辭) 중 지방의 '향토성'에 대한 강조는 국가의 '일체성'에 대한 인식을 저해하지 않을 뿐더러, 오히려 국민의 애국심을 키우는 출발점이 되었다. 당시의 지방 연대기(Local Chronicles) 교재의 광고에는 다음과 설명이 있다. "우리 회(會)에서는 소학 단계에서 국민의 기초를 양성해야 한다고 생각한다. 서양 각국의 교육은 모두 향토 연대기 교재를 중시하고 있고, 즐겨보고 듣는 중에 신변의 가장 흥미 있는 일을 가르침으로써, 학생의 기억력과 감수성을 높일 뿐만 아니라, 또한 향토를 사랑하는 마음을 촉발시켜 애국을 알게 한다."⁸

상술한 언설은 일본의 초기 민속학 제창자인 하가 아이치(芳賀矢一, 1867~1927)와 공통점이 있다. 하가 아이치는 일본 민속학을 창립하며 다음과 같이 말하였다. "독일에서 향토 연구가 아주 성행하고 있다. 향토의 구비전승을 통해 국민교육을 시작한다. 이것 또한 교육의 기초로서, 민속연구를 통해 향토에 대한 흥미를 진일보하게 느끼고 애국정신을 함양하게 한다."⁹

일반적인 중국인에게 있어, 그들이 체감하고 직접 인지할 수 있는 것은 결코 추상적인 국가관념이 아니라 자신이 생활하고 있는 현실공간, 즉 향토(鄉土)다. 이렇게 능히 감지(感知)할 수 있는 부분에서 착수해야만 비로소 애국이라는 이 정감(情感)이 발을 붙일 수 있다. 어떤 학자는 20세기 전기의 '향토'에 대한 이러한 관심이 "지방 풍속문화의 발골을 통해 현대 중국의 국족(國族) 구축에 필요한 일종의 확인된 정신 특질과 가치 전통을 찾아내고, 이로써 현대 '민족-국가'의 아이덴티티(identity)와 귀속 정치(the politics of belonging)를 실현하길 기대한 것"이라고 말한다.¹⁰

이 관점은 향토건설과 문학계의 '향토문학'의 흥기, 민속학계의 '민요운동'의 발기, 그리고 사회학계의 '향토중건'과 '향촌교육'의 실천이 모두 현대성의 국족(國族) 구축과 사회 전환에 있어서 '향토'가 지니는 중요한 의미를 구현하였다고 여긴다. 그리고 이와 관련된 '지방', '민간', '기층', '민중', '민속' 등 개념이 이 담론체계에서 새로운 가치 확인과 의미 상징(表徵)을 갖게 되었다.¹¹

프래신짓트 두아라(Prasenjit Duara)는 '민간'에서 '민족'을 향해 가는 이러한 문화논리가 '향토성'의 구축에서도 드러난다는 경향을 지적하였다. 그는 "20세기의 중국에서 지방 담론(discourse)은 인류학, 민속연구, 지리학, 지방사, 향토문학과 같은 학문에서 나타나고 있다. 또한, 부분적으로 향토 재건운동과 마오이즘(Maoism)의 군중 운동과 같은 정치 실천에서도 생산되었다"라고 말한다.¹²

상술한 향토에 관한 관심은 '민속'에 대한 관심도 촉진하였다. '민속'은 그 지방 속성으로 인해 아주 쉽게 '향토성'의 탑재물이 되었다. 1922년 『중화전국풍속지』(이하 『풍속지』라 약칭)가 출판되었다. 편저자는 유명한 훈고학자이자 학자인 후푸안(胡朴安, 1878~1947)이다. 현대에 들어서 전국 각 지역의 민속을 소개한 첫 번째 저작으로 평가되는 이 책은, 상하 두 편으로 나뉘고 각각 10권으로 되어 있다. 상편(上篇)은 지방지를 위주로 한 역사자료를 인용하여 서술하고 있다. 성(省)을 대강(大綱)으로 삼고, 그 아래에 시(市)와 현(縣) 지역으로 나누어 유사 이래 각 지역의 풍토인정(風土人情), 향리민풍(鄉里民風)을 소개하고 있다. 하편(下篇)은 신문과 문인 필기(筆記), 여행기(遊記) 중에서 당시 각 지역 풍속에 관한 기록을 발췌하여 실었다. 마찬가지로 성(省), 시(市), 현(縣)의 순서로 열거하였다. 상편과 하편에서 다루는 지역이 완전히 일치하는 것은 결코 아니다. 예를 들어 하편은 신장성(新疆

省)과 티베트, 먀오족(苗族)과 같은 부분을 추가하였다. 상편의 내용은 주로 지방지에서 발췌하여 대부분 간단명료하게 적고 있다. 예를 들어 허난성(河南省) 남부는 “사람들은 순박함을 숭상하고, 자랑하고 속이는 것이 드물다(人尙純朴, 少誇詐)”, 안후이성(安徽省) 평양(鳳陽)은 “순박함을 숭상하고, 검약을 좋아하며, 상례와 혼인은 모두 예에 따른다(尙淳質, 好儉約, 喪紀婚姻, 率漸于禮)”, 푸젠성(福建省) 용춘(永春)은 “군자는 명예와 예절에 힘쓰고, 소인은 급하고 사납다(君子勵名節, 小人多剽悍)”고 하는 식이다. 각 지역 자료의 다소에 따라 상세함과 간략함도 다르다. 어떤 것은 상술한 것처럼 몇 자 정도이고, 왕지(王濟)의 『일순수경(日詢手鏡)』 덕에 현지의 풍토인정과 혼상례 풍속을 상세하게 소개하고 있는 광시성(廣西省) 난닝(南寧)과 같은 사례도 있다. 하편은 대부분 당시 신문, 필기, 여행기 등의 자료로서, 체계가 일률적이지 않다. 예를 들어 ‘후저우(湖州)의 양잠 습속’, ‘우창(武昌)의 거지 습속’, ‘광둥성(廣東省)의 특수한 부녀(婦女)’, ‘롄저우(連州) 팔배(八排)의 요풍(瑤風)’, ‘장민(藏民) 남녀생활의 기이함’ 등이다.

현대인이 과거 각지의 풍속을 이해할 수 있게 해준다는 측면에 있어서 이 책의 가치는 더 부연설 명할 필요가 없다. 그렇지만 더욱 흥미로운 것은 저자의 민속관이다. 후푸안은 자서(自序)에서 편찬의 주요 취지를 소개하고 있다. “논어에 이르기를 천리부동풍, 백리부동속(千里不同風, 百里不同俗)이라 하였다. 중국은 면적이 광활하고, (중략) 풍속의 다름에 있어서 중국보다 심한 곳은 없다. 중국의 다른(不同) 풍속이 수천 년 이래 통일된 국가 아래에서 어찌하여 지속되고 유지되고 있는지, 그 이유가 어디에 있을까? 한쪽 탐구해서 그 원인을 찾아보니 대개 학술 통일 뿐이다. (중략) 서학동점과 공리설(功利說)이 흥하면서 유가의 인의설(仁義說)이 이에 맞설 수 없었다. 학술 분열과, 서로 자기주장만 고집하면서 서로 다른 풍속의 국가는 이제 통일의 희망이 없게 되었다. 학술이 통일의 능력이 없으면, 마땅히 풍속의 습관에 유념하여 병에 맞는 처방을 하여야 할 것이다. 전국의 풍속을 상세히 알지 못하고 다수인의 행복을 추구한다면, 성심을 다할지라도 문제를 해결할 수는 없는 것이다.”¹³

후푸안은 풍속이 서로 다른 지방을 하나의 국가로 통일시키기 위해서는 보편적 가치를 가진 유가 학설에 의지하여야 한다고 생각하였다. 그런데 서학동점으로 인해 유가는 학술을 통일할 수 있는 지위를 상실하였고, 그래서 “풍속의 습관에 유념하는” 것이 국가통일을 유지할 수 있는 중요수단이 되었다.

이 책의 또 다른 저자인 장츠장(張熾章, 季鸞은 그의 字임)은 중국의 방대함과 유구함을 모르는 ‘신민(臣民)’을 어떻게 ‘지피지기’의 ‘국민’으로 만들 것인지를 시각에서 ‘고금 풍속을 알아(知古今風俗)’ 할 필요성을 주장하였다. 그는 다음과 같이 쓰고 있다. “외국인들은 우리를 향해 ‘중국은 결코 하나의 국가가 아니고, 중국인은 결코 하나의 국민이 아니다.’라고 조롱한다. 나는 이를 진심으로 부끄러워하지만, 반론할 수 없다. 왜 그런가? 내셔널리즘 보급의 전제는 지피지기에 있다. 바꾸어 말하면, 세계를 알기 위해서는 반드시 본국을 알아야 한다. 그런 후에 애국과 애군(愛群)의 마음을 함양할 수 있는데, 우리는 두 가지를 다 잃었다. 심지어는 중국의 크고 오래됨을 알지 못한다. 대저 그 땅의 그 사람이라는 것에 대해 전혀 생각이 없고, 또 공동의 역사문화라는 것을 분변(分辨)하지도 못한다면, 비록 동포라 할지라도 이족(異族)과 다르지 않다. 중국은 땅이 크고 사람이 많은데, 유목민족이 대사막에서 우연히 함께 모여 사는 것과 다를 바 없다. 여기서 애국과 애군을 구한다면 그것이 어찌 가능하겠는가!”¹⁴

동포가 본국을 이해하기 위해서는 ‘그 땅 그 사람(其地其人)’으로 구체화해야 한다. 그런데 천하를 다 돌면서 각지의 풍속을 일일이 접촉해 볼 수 없는 보통사람들에게 있어서 가장 편리한 방법은 ‘상상’이다. 이 상상은 지도를 통해 ‘중국’에 대해 공간적 상상을 하거나,¹⁵ ‘황제(黃帝)’ 서사를 통해 역사적 상상을 할 수도 있다. 그리고 각지 풍속에 관한 기술(記述)을 제공하는 것은 ‘민속적’ 상상을 통해 국가의 일체성에 대한 인식을 형성하기 위함이다.

앤더슨은 『상상의 공동체』에서 현대 민족국가의 상상의 중요한 조건 하나는 '동질적이고 공허한 시간' 관념의 발생이라고 지적하였다. 앤더슨은 "한 미국인은 2억 4천만 정도의 미국인 중 극소수 외에는 전혀 만나지 못하고 심지어는 이름도 모를 것이다. 그는 어느 특정 시점에 다른 사람들이 무엇을 하고 있는지 전혀 모른다. 그러나 그는 동료 미국인들의 꾸준하고 동시적인 익명의 활동에 완전한 신뢰감을 갖고 있다."¹⁶고 말한다.

우리는 한 사람의 중국인이 평생 가볼 수 있는 외지(外地)는 유한하다고 말할 수 있다. 그러나 이것은 그가 무수한 동포들이 그와 마찬가지로 '춘절을 보내고', '쑹즈(粽子)를 먹는' 것을 상상하는 것을 방해하지는 않는다. 프래신깃트 두아라는 탈역(脫域, disembedding)의 개념으로 현대성의 특질을 설명하고 있다. 그는 탈역 기제의 하나로 상징표식(symbolic tokens)의 발생을 예로 든다. 즉 상호교류의 매개로서, 그것은 정보를 전달할 수 있어서, 어떤 특정 장소에서 이들 정보를 처리하는 개인 혹은 단체의 특수한 품성을 고려할 필요가 없다.¹⁷

후푸안의 마음속에서, 중국 각지의 천자만태(千姿萬態)의 '민속'이 하나의 시공[공속지] 속에서 독자 앞에 펼쳐지는 것은 곧 하나의 매개체를 제공한 것이다. '중국인'으로 개조될 '향토인'은 자신의 '향토' 체험을 통해, 풍속지라는 이 매개체를 통해 '중국'에 존재하는 무수한 '향토'를 '상상'한다. 또 특징이 각기 다른 민속은 '중국'이라는 이 영역 속에서 드러내지는 것이기 때문에, 각기 향토의 '특수한 품성'은 '탈역' 처리를 거쳐 중국 '민족' 일체성을 '상상'하는 매개체로 변한다. 중국의 '민속'은 이로써 중국 민족국가 정체성 구축의 중요한 매개체가 된다.

3. '신국학(新國學)'으로서의 '민속학'

현대 중국 '민속학'은 영문 folklore의 번역어다. '민속학'의 용법은 중국의 학술분류에서 점차적으로 확정되었고, 이 점에 관해서는 민속학사의 연구에서 아주 명료하게 정리하고 있다. 하지만 중국 민속학계에서 이미 습관적으로 '민속학'을 일상생활 중의 전승성을 지닌 습속과 생활방식을 연구하는 것이라 간주하고 있을 때, 즉 이러한 민간의 혼상례(婚喪禮) 습속, 명절과 의례, 민요, 묘회(廟會), 민간신앙 등을 민속학의 당연한 연구 대상으로 간주하고, 이들 대상의 조사와 분석에 만족하고 있을 때, 회피할 수 없는 두 가지 곤경에 직면하게 되었음을 갑자기 깨닫게 되었다. 하나는 민속학 조사의 대상인 '민속'이 도시화와 현대화의 진전으로 인해 갈수록 감소하고 있다는 것이다. 다른 하나는 민속학이 흔히 풍속을 이야기하고 옛 근원을 탐색하는 학문이라 여겨지고 있는데, 적지 않은 민속학자 역시 자신을 민속지식 보유자로 자처하며, 춘절에는 새해 풍속(年俗)을 소개하고, 혼례 시에는 혼속(婚俗)을 논의하고, 혹은 어떤 민속 기호나 상징물의 유래를 고증하는데 만족하는 등의 문화사적 연구를 민속학이라 여기고 있다는 점이다. 그 결과로 세간에 준 인상은 민속학이 현재 사회의 중대한 문제에 대해 소리를 낼 수도, 내고자 하는 의지도 없으며, 재미있기는 하지만 있어도 되고 없어도 되는 학문일 뿐이라는 것이다. 비록 무형문화유산운동이 어떤 면에서 민속학이 세간의 주목을 받게 하였지만, 아직도 학리(學理) 상 민속학의 학문적 위치 정립 문제를 해결하지 못하고 있기에 민속학의 위기는 결코 소멸되지 않았다. 그러므로 민속학 탄생의 역사적 원점에서 출발하여 민속학의 본질적 특징을 새롭게 고찰하고, 민속학의 발전방향을 탐구하고 논의할 필요가 있다.

주지하다시피 민속학은 중국 학술이 근본적으로 전환되는 시기에 탄생하였다. 20세기 초, 중국의 지식 엘리트들은 경학(經學)으로 대표되는 전통 학문이 더는 중국의 미래를 위한 정치적 문화적 정신 자원이 될 수 없음을 알게 되었다. 그들은 비록 서학에서 변혁의 도구를 찾을 수도 있었지만, 각각의 민족마다 가진 '특성에 뿌리를 둔'(장광전(蔣方震)의 말) '국혼(國魂)'은 본 민족의 내부에서만 찾을 수

있다고 생각하였다. 역사학자가 선택한 길은 자연스레 ‘역사’에서 찾은 것이었다. 팡웨이구이(方維規)는 “민족주의와 문화 정체성(cultural identity)은 모두 상징기호를 필요로 한다. 예를 들면, ‘공자’, ‘황제(黃帝)’, ‘만리장성’ 등과 같이 풍부한 기호 자원 중 ‘역사의식(historical sense)’은 없어선 안 되는 것이다”라고 말하고 있다.¹⁸

이러한 ‘역사의식’의 본질은 유구한 역사를 가진 집단이며, 고목(古木)이 뿌리가 깊고 단단한 것과도 같이 자체적으로 모종의 ‘고유한 특성’을 갖추고 있다. 시간의 진전에 따라 부단히 발전하여 장대해진다. 장광전의 말로 이야기하면 곧 “한 민족이 세계에 입국(立國)할 수 있으려면 반드시 한 가지 물질(material)이 있어야 한다. 특성에 뿌리를 두고, 역사로 기르고, 영웅으로 고무(鼓舞)하고, 여러 사회에 과중하여, 더할 나위 없는 매력으로 떠받쳐서, 내적으로는 죽히 군력(群力)을 통일하고, 외적으로 죽히 문명을 흡수하여 이족(異族)과 맞서면, 그 힘이 팽창하고, 능히 세계를 변화시키고 제련(製鍊)할 수 있다. 그러나 그렇지 않으면 그 민족은 반드시 망한다. 이 물질을 나는 이름 지을 수가 없으나, 이름하여 국혼(國魂)이라 일컫는다.”¹⁹

그런데 소위 이 ‘국혼’을 어떻게 해야 발견할 것인가? 역사학자와 민속학자의 노선은 재미있는 차이를 드러낸다. 역사학자는 자연히 ‘역사’ 속에서 찾으려 하기에 ‘황제(黃帝)’, ‘공자(孔子)’, ‘굴원(屈原)’, ‘악비(岳飛)와 같은 영웅이 있게 되었다. 이들의 행동거지와 작품은 역사학자들의 서사(narrative)를 통해 ‘국혼’의 표상이 되었다. 이러한 정신적 내용은 또 기념비 수립, 기념관 건립, 이야기 정리, 교재 편찬 등과 같은 물상화 조작을 통해 역사기억의 생산, 재생산 및 소비의 사회기억공간을 만들어 낸다.

그런데 다른 일군의 학자들은 ‘민간으로 가서’ ‘민족의 혼’을 찾는 길을 선택하였다. 홍창타이(洪長泰)는 이렇게 말한다. “1920년대 중기부터 중국은 이미 군벌 혼전과 제국주의 분할의 정치위기에 빠졌다. 광대한 중국의 지식인들은 이렇듯 강력하게 정신적인 압박과 고통을 체험해본 적이 없었다. 그들은 민간문학에서 본(本) 민족에 대한 정감을 느꼈다. 당시 민족의 새로운 언어문학을 건설하는 것을 중지(宗旨)로 하는 ‘백화문학운동(白話文學運動)’도 민간문학 연구의 길을 넓혔다. 민간문학가들은 어떠한 매개체도 민간문학보다 쉽게 국민정신을 개조할 수 없다는 것을 발견하였다……그들은 하층문화에 접근하고 숙지하는 길을 통해 민족문화 정신을 함양하는 것이 완전히 가능하다고 생각하였다.”²⁰

동일한 취지에서 저우취런(周作人)의 말을 빌려 이야기하면, ‘민족의 시’를 창조해야 하고, 이 ‘민족의 시’는 ‘국민의 마음의 소리(心聲)를 대표하는 것이다. 저우취런은 『가요주간(歌謠週刊)』 발간사에서 이렇게 말하고 있다. “본 회(會)가 민요를 수집하는 목적은 두 가지다. 하나는 학술적이고, 다른 하나는 문예적이다. 우리는 민속학의 연구가 현금(現今)의 중국에 있어서 아주 중요한 하나의 사업임을 믿는다. (중략) 민요는 민속학에서 중요한 자료이며, 우리가 그것을 수집하여 기록함으로써 전문적인 연구를 준비하고자 한다. 이것이 첫 번째 목적이다. (중략) 이 학술적 자료 속에서 다시 문예비평의 안목으로 선택을 하여 국민의 마음의 소리를 담은 선집(選集)을 엮어내고자 한다. 이탈리아의 비탈레(Baron Guido Vitale)는 다음과 같이 말했다. ‘이러한 민요에 근거해서, 국민의 진실한 감정에 근거해서 일종의 새로운 ‘민족의 시’가 나올지도 모른다.’ 그러므로 이러한 일은 현재는 숨겨져 있는 빛을 드러내는 일일 뿐 아니라, 장래에 민족의 시의 발전을 이끌어 낼 수도 있다. 이것이 두 번째 목적이다.”²¹

베이징대학의 학자들은 구체적인 행동으로 1918년 민요수집 운동을 전개하였다. 이것은 중국민속학 발전사에서 대서특필되는 사건으로, 중국 학술발전사의 또 다른 사건, 즉 베이징대학 국학문(國學門)의 설립과도 관련이 있다. 1921년 11월, 베이징대학은 한 연구소의 설립을 결정하였다. 그 아래로는 국학, 외국문학, 사회과학, 자연과학 네 분야를 두었다. 그중에서 국학문이 1922년 1월에 가장 먼

저 개설되었다. 베이징대학 총장인 차이위안페이(蔡元培)가 전체적인 과정을 상세하게 기술하였다. “외국 대학 각 학과마다 반드시 연구소가 하나씩 있다. (중략) 중화민국 원년, 교육부에서 반포한 대학령(大學令)은 통유원(通儒院)을 대학원(大學院)으로 바꾸고, 또 대학이 연구소를 세우도록 규정하고 있다. 최근 10년 이래 국립베이징대학은 누차 각 과마다 연구소를 설립할 계획을 세웠으나 예산의 한계로 인해 실행할 수 없었다. 중화민국 10년, 평의회는 각 과가 모여 4개 연구소, 즉 1. 국학문, 2. 외국문학문, 3. 자연과학문, 4. 사회과학문을 세울 것과, 국학문은 중요하기 때문에 특별히 우선하여 설립할 것을 결정하였다.”²²

그런데 국학문의 순조로운 설립은 그 이전 후스(胡適) 등의 사람들이 강력히 제창한 ‘국고 정리(整理國故)’ 운동에 공을 돌리지 않을 수 없다. 왕즈친(王淞塵)은 이 운동 과정을 총정리하며 다음과 같이 말했다. “경자년 의화단 사건 이후, 서양 세력이 중국에서 날로 팽창하였고, 서학을 연구하는 사인(士人)들이 갈수록 많아졌으며, 서양서를 번역하는 자도 갈수록 많아졌다. 그런데 철학, 윤리, 정치 제설은 모두 예부터 내려오는 학술과 달랐다. 그래서 이러한 서적을 가리켜 ‘신학(新學)’이라 부르고, 고유한 학술은 ‘구학(舊學)’이라 불렀다. 다른 한편, 구학이란 이름으로 우리 고유의 학술을 부르는 것이 마음에 들지 않아, 잡지를 발행하면서 그 이름을 『국수학보(國粹學報)』라 불러 서양에서 온 학술에 대항하고자 하였다. ‘국수(國粹)’란 이름이 이에 따라 지어지게 되었다. 뒤이어 식견이 있는 사람들은 중국 고유의 학술이 모두 다 정수(精粹)는 아니라고 여겼기에 ‘국수를 보존하다(保存國粹)’라고 부르던 것을 ‘국고를 정리하다(整理國故)’로 고쳤고, 이러한 학술을 연구하는 것을 ‘국고학(國故學)’이라 불렀다.”²³

국학문 설립 1년 후, 1923년 1월에 『국학계간(國學季刊)』을 창간하였고, 후스(胡適)는 발간선언을 써서 앞으로 펼쳐질 국학연구에 대해 다음과 같이 설명하였다. “우리 마음속에 ‘국학’은 단지 ‘국고학(國故學)’의 축약어일 뿐이다. 중국의 과거 모든 문화역사는 다 우리들의 ‘국고(國故)’다. 일체의 과거의 역사문화를 연구하는 학문이 바로 ‘국고학’이고, 줄여서 ‘국학’이라 부른다. ‘국고’란 이 명사는 가장 타당하다. 중립적인 명사로서 포폄(褒貶)의 의미를 담고 있지 않기 때문이다. ‘국고’는 ‘국수(國粹, 정수)’를 포함하지만, 또 ‘국사(國渣, 찌꺼기)’도 포함한다. 만약 우리가 ‘국사(國渣)’를 이해하지 못하면, 어떻게 ‘국수’를 이해할 수 있겠는가. 그러므로 우리는 지금 상하 3, 4천 년의 과거문화를 포괄하는 국학의 영역을 확충하여야 한다. 일체의 분과적 편견을 타파하고 역사의 안목으로 일체를 정리하고 통일하여야 한다. 중국의 모든 문화역사를 정리하는 것이 ‘국고학’의 사명이란 것을 똑바로 알아야 일체의 천박(淺薄)한 분과적 편견을 모두 없앨 수 있을 것이다.”²⁴

여기에서 ‘중국의 일체의 문화역사’는 구체적으로 다음과 같은 내용으로 구성되어 있다.

1. 민족사 2. 언어문학사 3. 경제사 4. 정치사 5. 국제교통사 6. 사상학술사 7. 종교사 8. 문예사 9. 풍속사 10. 제도사²⁵

과거의 ‘경학(經學)’과 비교할 때, 이 내용은 이미 학술연구의 범위를 크게 넓혔다. 그런데 더욱 혁명적인 내용은 후스 등의 사람들이 말하는 ‘국학’이 그 시야를 ‘민간’의 창작에까지 확대해야 한다는 것이다. 『발간선언』에서 작자는 구학문이 경학연구에 편중된 폐단을 비판한 후 다음과 같이 말한다. “묘당(廟堂)의 문학도 본디 연구할 수 있지만, 초야(草野)의 문학도 연구해야 한다. 역사적 안목에서는 금일 민간의 소년 소녀가 부르는 민요가 시삼백(詩三百)과 동등한 위치에 있다.”²⁶

상술한 사상에 비추어 보면, 초기 국학문 아래에 설치한 다섯 개의 연구조직 중 놀랍게도 세 곳이 민속학과 민간문학과 관련이 있다는 것을 어렵지 않게 알 수 있다.



이 중에서 가요연구회는 1920년 12월에 만들어졌고, 그 전신은 1918년 만들어진 가요집집처(歌謠徵集處)다. 국학문이 설립된 후에는 가요연구회를 병합하여 『가요(歌謠)』 잡지를 창간하고, (이 잡지에) 각지에서 수집한 민요 작품을 발표하는 동시에 연구하는 글도 일부 발표하였다. 그중 어떤 사람은 민요를 수집하는 동시에 각지의 민속을 조사하고 연구도 추진하자는 의견을 냈다. “민속은 때에 따라 다를 뿐 아니라, 장소에 따라서도 변화하는 유동성 상태의 것이다. 옛말에 ‘천리부동풍, 백리부동속(千里不同風, 百里不同俗)’이라 했고, 또 ‘이방이속(異方異俗)’이라 한 것을 보면, 사회에서 이 지역과 저 지역의 민속은 분명 다르다는 것을 알 수 있다. 그런데 민속이 사회에서 중요한 세력을 차지하고 있는 것을 알기 위해서는 민속학을 연구하지 않을 수 없고, 민속학을 연구하려면 민요를 연구하지 않을 수 없다. 왜냐하면, 민요는 완전히 민속을 표현하고 있는 것이어서, 각지 풍속과 인심의 특색을 대표하는 가장 두드러진 것이다. 그러므로 우리가 민요를 연구하는 것은 민속학의 한 기초를 세우는 것이고, 각지의 민요를 깔끔하게 정리한다면 민속학에 공헌하는 것이다.”²⁷

이러한 인식은 당시 가요연구회 회원들 모두의 일치된 인식이라고 말할 수 있다. 그래서 1923년 5월 풍속조사회(風俗調查會)가 만들어졌다. 그런데 각지의 민요와 민속을 조사하면서 방언의 문제가 또 수면 위로 떠 올랐다. 왜냐하면 민요는 본디 지역성을 띤 구비전승이기 때문에 방언을 알지 못하면 아예 조사할 수가 없기 때문이다. 그래서 국학문 회원들은 1924년 1월에 정식으로 방언조사회(方言調查會)를 만들었고, 1924년 5월에 방언연구회로 이름을 바꾸었다. 한순간에, 한 나라의 가장 중요한 학술기구에서, 본국 학문을 연구하는 국학문 연구조직의 3/5이 민속학과 관련되었다는 것은 전무후무한 사건이라고 말할 수 있을 것이다.

연구 성과의 측면에서 볼 때도 국학문에서 민속학의 비중은 상당히 컸다. 천이아이(陳以愛)는 국학문의 기관지인 『국학문주간(國學門周刊)』 창간호에서 정간(停刊)까지 총 161편 글의 내용분포에 대한 통계를 냈다. 그중에서 민속학 유형이 81편으로 1/2에 달했다.²⁸ 그 뒤 1926년 10월 『국학문주간』이 『국학문월간(國學門月刊)』으로 바뀌면서 발표된 총 100편의 글 중에 민속(민요, 민담, 풍속, 전설)은 34편으로 여전히 전체의 1/3을 차지하고 있다.²⁹

베이징대학에서 시작된 민요수집 운동과 그 후 국학문의 민속학연구는 중국민속학의 발전에 중요한 의미가 있으며, 어떻게 평가해도 과분하지 않을 정도다. 그러나 기세등등해 보이던 이 학술운동도 1927년 이후 민속학의 중심이 광저우(廣州)로 옮겨지면서, 짧은 시간의 반짝임 이후 갑자기 급전직하하면서 신속하게 쇠퇴하였다. 룡자오주(容肇祖), 종징원(鍾敬文), 리우완장(劉萬章)이 각각 주편(主編)을 맡았던 『민속주간』이 1928년 3월 21일부터 1933년 6월까지 모두 123기(期)를 출판한 후 정간되었고, 중산대학(中山大學)에서 민속학을 주관했던 양청즈(楊成志)가 1936년에 『민속』계간(季刊)을 다시 만들어 중산대학민속학회를 새롭게 일으켰다. 그러나 이때의 중국민속학은 이미 깃발이 내려지고 북소리는 멈춰진 상태였고, (중략) 양청즈는 아예 구미 문화인류학의 방법을 민속학에 강력하게 주입하고 있었다.³⁰

중산대학 민속학회 업무를 주관했던 리우완장(劉萬章)은 민속학의 곤경(困境)에 대한 당시의 상황을 다음과 같이 묘사하였다. “현재 일부 이름있는 민속학자는 그가 민속학 전문가라고 말하는 것보다, 아예 그가 모종의 목적(그가 전문적으로 연구하는 목적)을 획득하기 위해 민속학을 연구한다고 말하는 것이 차라리 낫다. 문학가는 민요, 민담, 전설에서 수없이 그들의 가설을 증명할 수 있고, 교육가도 역시 민요, 민담, 전설, 풍속에서 그들이 응용할 수 있는 자료를 얻을 수 있으며, 역사학자도 민

담, 신화, 민요, 풍속에서 그들이 연구하는 대상의 유력한 증거를 얻을 수 있고, 사회학자도 풍속에서 사회의 조직과 기타를 강력히 증명할 수 있는 것을 얻을 수 있다. 이 외에 정치를 연구하는 사람도 민속학의 도움을 받을 수 있다……. 민속학이 포괄하는 것이 이렇듯 광범위함을 볼 때, 어느 누가 그것을 향해 착수하지 않겠는가? 그러나 사실에서는 꼭 그렇지만은 않다. 왜냐하면 민속학은 사람들에게 ‘부업(副業)’처럼 여겨져 연구되고 있고, 진짜 목적했던 것에 도달하거나 혹은 민속학으로 증명할 필요가 없을 때, 그는 그다지 민속학을 상대하지 않기 때문이다.”³¹

당시 민속학 연구를 적극적으로 제창했던 저우취런(周作人) 또한 민속학의 미래에 대해 낙담하기는 마찬가지였다. 그는 심지어 민속학 번역서에 쓴 서언(序言)에서 다음과 같이 말했다. “민속학, 이것이 독립적인 학문이 될 수 있을지의 여부는 본래부터 문제가 좀 있는 듯하다. 그중에 포함하고 있는 3대 부문에 있어서, 지금 즐겨 하는 것은 단지 수집과 배열 같은 일들뿐이고, 그 의미를 논구하고, 일종의 학설에 귀결시키고자 할 때는 다른 학문의 범위를 침입하게 된다. 예를 들면, 신앙은 종교학에, 습관은 사회학에, 민요와 민담은 문학사를 침입하는 것 등과 같다. ……민속학의 가치는 의심할 바 없으나, 일종의 전문 학문이 될 수 있을지의 여부는 꽤 많은 사람이 의심을 품고 있다. 그러므로 장래에 정말로 격을 낮추어 민속지(民俗志)로 바꾸어 부를지도 모르는 일이다.”³²

독자적인 이론 방법이 없고, 자료를 수집하고 정리하는 것에 만족하고 있다. 민속학에 대한 이러한 비판은 현재까지 줄곧 이어져 왔다. 그리고 민속학의 내재적 위기는 세계적인 문제이다. 미국, 독일, 일본 등 민속학 연구의 중요 국가에서도 민속학의 학술 전당에서의 지위는 모두 주변화(marginalization)되고 있다. 그런데 귀하신 ‘국학(國學)’으로서의 민속학이 어찌하여 중국에서 10년도 안 되는 짧은 시간에 신속히 쇠락하였는가? 그 원인을 탐구해보면, 필자가 보기에 가장 중요한 것은 ‘민속’이 현대 민족주의의 구축 과정에서 ‘향토’의 담재물로서, 정치문화 구축의 산물이지, 일반 국민의 일상생활의 경험적 사실과 결코 동일하지 않다는 것이다. 이에 대해 이와타케 미카코(岩竹美加子)는 다음과 같이 말한다. “민속학은 현대화와 외국에 대한 통제, 그리고 외래문화에 대한 대항으로 발생한 것이다. 그 사상적 기초는 문화는 민족과 국가를 단위로 나타난다는 것이고, 그 취지는 민속에서 현대화나 외래문화의 영향으로 인해 상실된 후 느껴지는 민족과 국가의 문화원형 혹은 저층(底層)을 발견하고, 독특한 민족성과 국민성을 창조해내는 데 있다.”³³

그런데 민족국가의 건설이 일단락을 고하고, ‘민족의’, ‘고유의’, ‘본질성’의 의미가 부여된 이들 생활 방식이 본래의 가치를 상실하고, 본래의 문제의식을 망각한 채로, 당초 수단이었던 ‘민속’을 연구대상으로 삼아, ‘민속’을 연구하는 학문이 곧 ‘민속학’이라 여긴다면, (민속학의 앞)길은 갈수록 좁아지는 결과를 초래할 것이다.³⁴

학술 자체 발전의 특징으로 보았을 때, 민속학은 본래 외래 학문이다. 하지만 그 발원지인 영국에서 민속학은 발육이 온전치 못한, 문명사회에 잔존하는 옛 습속에 대한 호기심이 절반을 차지하는 학문에 불과했다. 따라서 기타 철학, 사회학, 법학 등과 같이 성숙한 학문과 비교할 때, 서양에서 본받을 만한 것은 결코 많지 않다. 그런데 언어문자나 역사학 등과 같은 국학의 기타 분야는 중국 자신만의 고유한 학술전통으로 지탱되며, 서학(西學)의 방법을 흡수해도 될 때 자신만의 토대가 (이미 구축되어) 있었다. 당초 민속학에 흥미가 있는 학자는 기본적으로 역사, 문학, 언어학 등 학문에서 왔으며, 그들의 민속학에 대한 흥미는 일부는 신문화운동 정치사조에서 왔고, 일부는 문학혁명의 실제적 수요에서 비롯되었다. 이 두 가지 임무가 일단락을 고하게 되었을 때 사람들은 모두 자신이 본래부터 있었던 영역으로 돌아가 발전하였다. 예를 들면, 역사학의 구지강(顧頡剛), 사상사의 후스(胡適), 문학의 저우취런(周作人) 등이다. 정치혁명과 신국학 건설이라는 두 가지 목적이 완성된 후 ‘민간문예’ 혹은 ‘민속’에 대한 관심이 신속히 식었던 것은 아주 자연스러운 일이었다.

4. 결어

1980년대, 중국민속학은 ‘인류학’적 경향이 출현하면서 현재에 대한 공시적(共時的) 조사가 근원을 모색하는 문화사식 연구를 대체하였다.³⁵ 이후의 ‘무형문화유산보호’ 운동은 민속학에 새로운 영향을 주었고, 그것의 이로움과 폐단에 대해서는 학계의 공통된 인식이 아직 없다. 하지만 민속학자 대부분이 무형유산보호사업에 뛰어들어 다툼의 여지가 없는 사실이다. 민속학에서 수행한 다량의 민속 사항에 대한 조사는 무형유산 신청 보고서 작성에 그대로 사용되었고, 이 과정은 실제로 중국인의 일상생활에 대한 제2차 ‘의미화’ 작업이었다. 100년 전, ‘민족 심성’, ‘국혼’이라 불렀던 생활방식이 무형유산보호의 상황에서는 각개 공동체의 문화전승을 대표하는 것으로 서사(敍事)되고 있다. 이 등급은 행정단위로 나뉘어, 현시급(縣市級)에서 국가급 및 세계급까지 있다. 그런데 그 가치와 의미는 원래 유네스코에서 문화다양성을 유지하라는 바람과는 달리 민족국가의 상징기호로, 지역에서 경제를 활성화하는 명함과도 같은 다중적 가치로 변했다. 그리고 근래 급속한 도시화가 가져온 중국인의 생존 우려와 곤경은 ‘향수(鄉愁)’에 대한 무한한 동경을 유발하였다. ‘향수를 보호’하고, ‘옛 마을을 보호’하고, ‘아름다운 향촌을 건설’하고, ‘무형유산이 학교 수업에 들어가’고, ‘무형유산이 지역사회에 들어가’고, ‘무형유산 산업화’ 등과 같은 관념과 개념은 민속학자에게 또다시 무수한 과제를 제공하였다. 그러나 현재까지를 놓고 볼 때, 우리는 민속학이 이러한 사회문제에 대해 족히 영향력 있는 ‘민속학식’ 해답을 내놓는 것을 보지 못했다. 그 원인을 살펴보면, 고유의 ‘민속’을 선험적 존재로 삼는 사유를 탈피하지 못하기 때문이다. 이런 ‘굳어버린’ 민속적 사고모식은 현재의 사회문제에 대한 해석의 가능성을 방해하며, 동시에 새로운 연구 패러다임(paradigm)에 대해서도 검토할 수 없게 한다. 이처럼 우리는 민속학의 학문적 매력이란 어떤 연구대상에 대한 독점에 있는 것이 아니라, 다른 학문도 연구할 수 있는 대상에 대해 ‘민속학적’으로 해석하는 것이라고 생각한다. 그렇다면 무엇이 비로소 ‘민속학적’ 연구 방법인가? 수많은 학자가 이미 건설적인 견해를 밝혔다. 귀위화(郭于華)는 구술사의 연구방식을 민속학 전통의 구비 서사로 확장하여, 상호주체성(intersubjectivity) 등의 개념을 민속학의 연구에 응용할 것을 주장하였다.³⁶ 이외에 이와모토 미치야(岩本通彌), 왕샤오쿠이(王曉葵)³⁷ 등은 기억이론을 민속학의 ‘전승’ 연구와 결합하여, 전쟁, 재해, 노령화 문제에 관한 민속학적 연구를 개척할 것을 제안하였다. 이러한 모든 것은 새로운 시대의 민속학 개척과 발전에 새로운 시각을 제공해주고 있다.

注

- 1 刘晓春: 《民俗与民族主义——基于民俗学的考察》, 《学术研究》, 2014年 第8期.
리우샤오춘, 『민속과 민족주의-민속학적인 고찰』, 『학술연구』 2014년 제8기.
- 2,3 [美]本尼迪克特·安德森: 《想象的共同体》, 吴叡人译, 上海人民出版社, 2003年, 第5, 11页.
(미)베네딕트 앤더슨, 『상상의 공동체』, 우웨이런(吳叡人) 역, 상하이인민출판사, 2003년, 5쪽, 11쪽.
주3(한글번역문)은 윤희숙 역, 『상상의 공동체-민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』(나남출판, 2002), 29쪽의 번역문을 인용하였다.(역자 주)
- 4 参考萧放: 《中国传统风俗观的历史研究与当代思考》, 《北京师范大学学报(社会科学版)》, 2004年 第6期(总第186期); 岸本美绪: 《“风俗”与历史观》, 台湾《新史学》十三卷三期, 2002年 9月; 王晓葵: 《“风俗”概念的近代嬗变》, 《文化遗产》2010年, 第3期.
샤오팡(蕭放), 『중국 전통 풍속관의 역사적 연구와 현대적 사고』, 『베이징사범대학학보(사회과학판)』, 2004년 제6기(총 제186기); 미오 키시모토(岸本美緒), 『풍속과 역사관』, 타이완 『신사학』 13권 3기, 2002년 9월; 왕샤오쿠이(王曉葵), 『풍속 개념의 근대적 변천』, 『문화유산』, 2010년 제3기.
- 5,6 [日]吉泽诚一郎: 《愛国主義の創成ナショナリズムから近代中国をみる》, 东京: 岩波書店, 2004年, 第116页, 第96~98页.
(일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 『애국주의의 형성: 내셔널리즘으로 본 근대 중국』, 도쿄: 岩波書店, 2004년, 116쪽, 96~98쪽.

- 7 郭双林: 《论20 世纪初年的乡土地理教育思潮》, 《学人》14 辑, 第41~56 页.
 郭雙林(郭雙林), 「20세 초의 향토지리 교육 사조를 논함」, 『학인』 14집, 41~56쪽.
- 8 《国粹学报》合订本第一年第三册史篇内页广告, 转引并回译自[日]吉泽诚一郎: 《愛国主義の創成ナショナルイズムから近代中国をみる》, 第98页.
 『국수학보(國粹學報)』합본 제1년 제3책 사편(史篇)의 내지 광고. (일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 앞의 책, 98쪽에서 재인용.
- 9 [日]芳贺矢一: 《民俗について》, 《民俗》1913 年第一期第一号.
 (일본)하라가 아이치(芳賀矢一), 「민속에 관해서(民俗について)」, 『민속』 1913년 제1기 제1호.
- 10,11 张原: 《从“乡土性”到“地方感”: 文化遗产的现代性承载》, 《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2014年 第4期.
 장위안(張原), 「향토성에서 ‘지방감(地方感)’까지: 문화유산의 현대성 탐색」, 『서남민족대학학보(인문사회과학판)』 2014년 제4기.
- 12 杜赞奇: 《地方世界: 现代中国的乡土诗学与政治》, 王铭铭主编: 《中国人人类学评论》, 北京: 世界图书出版公司, 2007年.
 프래신깃트 두아라(Prasenjit Duara), 「지방세계: 현대 중국의 향토 시학(詩學)과 정치」, 왕밍밍(王銘銘) 주편, 『중국인류학평론』, 베이징: 세계도서출판공사, 2007년.
- 13 胡朴安: 《中华全国风俗志》, 上海: 上海文艺出版社, 1988年, 该书序言 第2页.
 후푸안(胡朴安), 『중화전국풍속지』, 상하이: 상하이문예출판사, 1988년, 序言 2쪽.
- 14 参见张枳章: 《中华全国风俗志·序》, 上海: 上海文艺出版社, 1988年.
 장즈장(張枳章), 『중화전국풍속지·序』, 상하이: 상하이문예출판사, 1988년.
- 15 [日]吉泽诚一郎: 《愛国主義の創成ナショナルイズムから近代中国をみる》, 岩波書店, 2004年, 第93~94页.
 (일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 앞의 책, 93~94쪽.
- 16 [美]本尼迪克特·安德森: 《想象的共同体》, 吴叡人译, 上海: 上海人民出版社, 2003年, 第27页.
 (미)베네딕트 앤더슨, 앞의 책(상하이인민출판사, 2003년), 27쪽.
 윤형숙 역, 앞의 책(나남출판, 2002년), 50쪽에서 재인용(역자 주).
- 17 杜赞奇: 《现代性的后果》, 南京: 译林出版社, 2014年, 第19页.
 프래신깃트 두아라(Prasenjit Duara), 『현대성의 결과』, 난징: 역림출판사, 2014년, 19쪽.
- 18 方维规: 《近代思想史上的“民族”及相关核心概念统考》, 《亚洲概念史研究》第二辑, 孙江, 陈力卫主编, 上海: 三联书店, 2014年.
 방웨이규(方維規), 「근대 사상사 상의 ‘민족’ 및 관련 핵심개념 통고(統考)」, 『이주개념사연구』 제2집, 손강(孫江), 천리웨이(陳力衛) 주편, 상하이: 三联书店, 2014년.
- 19 蒋方震: 《国魂篇》, 《浙江潮》1903年 第1期.
 장광전(蔣方震), 「국혼편(國魂篇)」, 『浙江潮』 1903년 제1기.
- 20 洪长泰: 《到民间去 1918~1937 年的中国知识分子与民间文学运动》, 董晓萍译, 上海: 上海文艺出版社, 1993年, 第29~30页.
 홍창타이(洪長泰), 『민간으로 가다: 1918~1937년 중국 지식인과 민간문학운동』, 동샤오핑(董曉萍) 역, 상하이: 상하이문예출판사, 1993년, 29~30쪽.
- 21 周作人: 《歌谣周刊》发刊词, 1922年 12月17日.
 저우취런(周作人), 『가요주간』 발간사, 1922년 12월 17일.
- 22 蔡元培: 《国立北京大学研究所国学门脚略》, 1927年2月1日.
 차이위안페이(蔡元培), 『국립베이징대학연구소국학문개략』, 1927년 2월 1일.
- 23 王涵尘: 《国学讲话》, 上海: 世界书局, 1935年, 第2页.
 왕즈첸(王涵塵), 『국학講話』, 상하이: 세계서국, 1935년, 2쪽.
- 24,25,26 胡适: 《发刊宣言》, 《国学季刊》第1卷, 第1号, 第7页; 第12~13页; 第8页.
 후스(胡適), 「발간선언」, 『국학계간』 제1권 제1호, 7~8쪽, 12~13쪽.
- 27 邵纯熙: 《我对于研究歌谣发表一点意见》, 《歌谣》第十三号, 1923年 4月 8日.
 사오춘시(邵純熙), 「가요를 연구하는 것에 대해 나의 의견을 발표함」, 『가요』 제13호, 1923년 4월 8일.
- 28 陈以爱: 《中国现代学术研究机构之兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》, 南昌: 江西教育出版社, 2002年, 第213页; 第216~217页.
 천이아이(陳以愛), 『중국 현대 학술연구기구의 흥기—북대 연구소 국학문을 중심으로 논의함』, 난창: 장시 교육출판사, 2002년, 213쪽, 216~217쪽.
- 29 陈以爱: 《中国现代学术研究机构之兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》, 南昌: 江西教育出版社, 2002年, 第213页; 第216~217页.
 천이아이(陳以愛), 위의 책.
- 30 施爱东: 《中国现代民俗学检讨》, 北京: 社会科学文献出版社, 2010年, 第53页.
 스아이둥(施愛東), 『중국 현대민속학 검토』, 베이징: 사회과학문헌출판사, 2010년, 53쪽.
- 31 刘万章: 《粤南神话研究》, 《民俗》周刊 第112期.
 리우완장(劉萬章), 「광동 남부지역의 신화연구」, 『민속』 주간 제112기.
- 32 参见周作人: 《现代英吉利谣俗与谣俗学序》.
 저우취런(周作人), 『현대 잉글랜드 민요풍속과 요속학 서』를 참조.

- 33 [日]岩竹美加子编译:《民俗学의 政治性—アメリカ民俗学100 年目の省察から》, 未来社, 第10页.
(일본) 이와타케 미카코 편역, 『민속학의 정치성—아메리카 민속학 100년의 성찰에서 보다』, 미래사, 10쪽.
- 34 参考[日]岩本通弥:《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗——为什么民俗学疏离了“近代”》, 王晓葵, 何彬主编:《现代日本民俗学的理论与方法》, 北京: 学苑出版社, 2010年.
(일본) 이와모토 미치야(岩本通彌), 『민속을 연구대상으로 삼으면 곧 민속학인가—민속학은 왜 ‘근대’와 멀어졌는가?』, 왕샤오쿠이(王晓葵), 허빈(何彬) 주편, 『현대 일본민속학의 이론과 방법』, 베이징: 학원출판사, 2010년.
- 35 参考高丙中:《中国民俗学的人类学倾向》, 《民俗研究》1996年 第2期; 王晓葵:《民俗学与现代社会》, 上海: 上海文艺出版社, 2012年.
가오병중(高丙中), 『중국민속학의 인류학적 경향』, 『민속연구』 1996년 제2기; 왕샤오쿠이(王晓葵), 『민속학과 현대사회』, 상하이: 상하이문예출판사, 2012년.
- 36 郭于华:《试论民俗学的社会科学化》, 《民间文化论坛》2004年, 第4期.
귀위화(郭于華), 『민속학의 사회과학화에 대한 시론』, 『민간문화논단』 2004년 제4기.
- 37 岩本通弥:《作为方法的记忆——民俗学研究中“记忆”概念的有效性》, 《文化遗产》2010年 第4期; 王晓葵:《记忆论与民俗学》, 《民俗研究》2011年 第2期.
이와모토 미치야(岩本通彌), 『방법으로서의 기억—민속학연구 중의 ‘기억’ 개념의 유효성』, 『문화유산』 2010년 제4기. 왕샤오쿠이(王晓葵), 『기억론과 민속학』, 『민속연구』 2011년 제2기.

편집부해문

편집부: 이와모토 미치야·시아오

한국어교정: 김호걸

본고는 華東師範大學의 정기간행물 『華東師範大學學報(哲社版)』 2016년 제4기에 게재된 王曉葵 「中國民俗學的發現: 一個概念史的探求」의 번역이다. 前号에 게재된 王씨의 「‘風俗’概念的近代嬗變」의 속편이라 할 수 있다.

前号에서도 소개한 바 있으나 王曉葵의 약력은 다음과 같다. 南京大學에서 中文學을 修了하였고, 名古屋大學大學院 國際開發研究科 博士課程 수료 후에 동대학원에서 『西村茂樹에 있어서의 傳統과 近代』로 博士号(學術)를 취득하였다. 上海 華東師範大學 社會發展學院 民俗學研究所 교수와 소장을 거쳐, 2018년 8월부터 深圳에 있는 南方科技大學 社會科學高等研究院 교수로 옮긴 후 현재에 이르고 있다. 주요 연구 테마는 災害연구를 基軸으로 한 民俗學的, 歷史社會學的인 記憶論이지만, 그 밖에 日中の 民俗學史에도 박식하다. 본고는 중국의 民俗學史에 관한 기초적 연구에 해당한다.

主要 著書로는 『民俗學과 現代生活』(上海文藝출판사, 2011년 12월)이 있고, 그밖에도 『現代日本 民俗學的의 理論과 方法』(共著, 學苑출판사, 2010년 10월), 『記錄과 記憶의 比較文化史』(共著, 名古屋大學出版會, 2005년 2월), 『近代 日本의 歷史意識』(共著, 吉川弘文館, 2018년 3월), 『記憶의 共有를 志向하여』(共著, 行路社, 2015년 9월), 『동아시아의 크리에이티브産業—文化的 폴리틱스』(共著, 2015년 7월, 森話社) 등이 있다.

본고를 번역하는 意義는 말할 것도 없이 중국에서 「民俗學」이 어떻게 하나의 學問 領域으로 탄생하여 갔는지, 중국의 學術分類體系에 「民俗學」이 어떻게 정착했는지 집중적으로 추적했다는 점이다. 20세기 初頭의 미국에서 華人 排斥에 대한 抗議運動 속에서 움튼, 출신지를 초월한 「鄉土意識」, 즉 「中國人」의식이 어떠한 프로세스를 거쳐 형성되어 갔고, 또 거기에 민속학은 어떻게 關係되는지를 묻고 있다.

베네딕트 앤더슨의 『想像의 共同體』를 인용하여 한 사람의 중국인이 無數한 동포와 같은 春節을 경축하고, 같은 糝(粽子)를 먹는 것을 상상하려면 胡朴安처럼 중국 각지의 多種多樣的 「民俗」을 동일한 時空 속에서 독자에게 내보이는 것과 같은 媒介가 필요했다고 설명하고 있다.

중국에 있어서의 言文一致運動이었던 白話文學運動이나 北京大學에서 1918년부터 시작한 歌謠收集運動을 응시하면서도 王씨가 착안한 것은 1922년에 설립된 北京大學 國學門연구소의 구성이다. 胡適 등의 활약에 의해 國學門의 세부 조직(一種의 講座)은 方言研究會, 風俗調查會, 考古學會, 明

清史料整理會, 歌謠研究會의 5개 부문이 있었는데, 그중의 3개가 민속학과 관련된 조직이었다는 것, 또 그 기관지였던 『國學門週刊』이나 『國學門月刊』에서도 민속학의 비중이 높았다는 것을 밝히고 있다.

한편으로는 당시부터 민속학의 「苦境」이 논의되었던 것에도 주목하여 민속학은 「副業」으로 빠지기 쉽고, 또 데이터의 收集과 정리만으로 그치기 쉽다는 지적을 받는다고 주장한다. 王씨는 중국민속학이 원래의 문제의식을 잃어버리고, 현재에도 그 약점이 노출되고 있다고 설명하고 있는 듯하다. 또 學史를 原初부터 묻는 것은 意義있는 일이라고 외치고 있다고 할 수 있다.

前号에 게재된 王의 논문에서는 1923년 北京大學의 風俗調查會의 설립을 놓고 펼쳐진 「風俗」인가 「民俗」인가의 論爭, 「風俗」개념의 변천을 실마리로 하여 風俗과 folklore의 차이가 초래한 그 후의 展開를 추적하고 있다. 漢字文化圈에 있어서의 「風俗」개념과 folklore 혹은 「民俗」과의 차이점, 또는 「民俗學」과의 관계와 갈등을 다루고 있어 본 논문과 함께 읽는다면 동아시아의 「民俗學」을 근본부터 묻는 것으로 이어질 것이다.