2019년 한국민속학회 동계학술대회

코리언 민속 연구의
동아시아 네트워크 구축과 통합

일정 : 2019.12.13.(금)~14(토)
장소 : 서울대학교 사회과학대학(16동)
주최 : 한국민속학회, 서울대 인류학과, 서울대 인류학과 BK사업단

기획의도

20세기 코리언 민속은 일제 강점과 남북 분단이라는 역사적 연쇄로 평범하지 않은 양상을 보였다. 그러한 가운데 민속학이라는 근대 학문 체제가 도입되었지만, 평범하지 않은 역사적 상황은 그 정체성과 영역에 대한 학문적 정립을 어렵게 만들었다. 특히 남북 분단이라는 비극적 현실은 학문 각 분야의 분단으로 이어졌고, 민속학을 포괄하는 학문을 남한에서는 한국학으로 북한에서는 조선학으로 내세우며, 각자가 민족 문화의 정통성을 보존하는 유일한 주체임을 경쟁적으로 주장하는 양상을 보여 왔다.

그런데 이러한 경쟁적 양상, 나아가 적대의 양상까지 보여주었던 상황에 변화가 일어나고 있다. 최근 남한과 북한은 적대적 경쟁 구도를 벗어나 화해와 평화 체제로 전환하는 획기적 상황을 만들어가고 있는 것이다. 이러한 상황에서 코리언 생활문화의 소통과 통합 논의는 평화 체제의 형성 과정에서 가장 우선적이면서도 손쉬운 접점이 될 수 있다. '사람을 중심에 둔 통일', '과정으로서의 통일'을 염두에 두었을 때, 코리언 민속에 대한 연구는 한반도의 평화 체제 구축에 가장 긴요하고도 손쉬운 대안이 될 수가 있는 것이다.

여기서 한 걸음 더 나아갈 필요가 있다. 새로운 평화 체제의 주체를 보다 넓게 설정할 필요가 있는 것이다. 새로운 평화 체제의 주체는 분단된 남한과 북한의 주민은 물론이고, 20세기 전반기 고국을 떠나 살 수밖에 없었고, 해방 이후 분단 정국에서 귀환하지 못한 동아시아의 코리언까지를 포괄해야 한다. 재중조선족, 재일조선인, 재러고려인, 중앙아시아고려인까지가 한반도 평화 체제의 주체로 자리매김하여야 하는 것이다.

일제 강점과 분단으로 동아시아 지역의 코리언 사이의 왕래가 제대로 이루어지지 못한 지 100년 가까이 되는 시간이 흘렀다. 이러한 시간과 다른 환경은 동아시아 각지의 코리언 민속의 차이를 낳기도 했다. 그런데 이를 통합하는 방안으로의 '민족 문화의 동질성 회복' 담론에 대해 우리는 조심스럽다. 그 동질성 담론은 특정 주체가 설정한 기준에 의거한 것이기에, 어쩌면 폭력적인 시도로 보일 수도 있기 때문이다. 남과 북은 분단 이후 미국과 소련의 문화 자장에서 민속을 정체화 했고, 동아시아 코리언도 각 지역에 적응하며 살면서 거주 지역의 문화를 수용하며 나름의 정체성 구성을 해왔다. 이에 한반도의 평화 체제를 지향하는 민속학 연구는 민족 동질성 회복 담론보다는 민족 공통성 구축 담론이 소통의 장치로서 적절해 보인다.

본 학술대회를 개최하려는 목적과 필요성이 바로 여기에 있다. 폭력적일 수는 있는 민족 동일성 회복 담론에서 민족 공통성 구축 담론으로 전환을 본 학술대회에서 시도하려는 것이다. 본 학술대회에서는 코리언 민속의 '공통성과 특수성'을 키워드로 삼아서 동아시아 네트워크 구축 시도를 하고자 한다. '코리언 민속 연구의 동아시아 네트워크 구축'은 평화 체제 속에서 코리언의 소통과 통합에 적실하게 기여할 것이며, 향후 이루어질 '민족 통일'의 튼튼한 토대로 기록될 것이다.

한국민속학회 연구위원장 허 용 호

일정

12.13 (금)

<table>
<tr><th colspan="2">일정</th><th>발표 및 내용</th><th>비고</th></tr>
<tr><td rowspan="2">참가 등록과 개회
2019. 12. 13.
(12:30~13:30)</td><td>12:30
~
13:00</td><td>참가자 등록</td><td></td></tr>
<tr><td>13:10
~
13:30</td><td>개회사, 축사</td><td>사회 : 권혁희
(서울시립대)</td></tr>
<tr><td>기조발표</td><td>13:40
~
14:10</td><td colspan="2">발표주제: 한국 민속학의 세계화와 미래
임돈희(대한민국 학술원 회원)·자넬 리(인디아나대학교 명예교수)</td></tr>
<tr><td colspan="3">제1부 기존 민속 연구에 대한 반성적 고찰</td><td rowspan="3">좌장 :
이경엽(목포대)</td></tr>
<tr><td rowspan="5">1부
2019. 12. 13.
(14:00~15:25)</td><td>14:20
~
15:00</td><td>발표주제 1: 한국 민속학 연구의 성과와 반성적 고찰
발표자: 강등학(강릉원주대학교 명예교수)
토론자: 장장식(국립민속박물관 학예연구관)</td></tr>
<tr><td>15:10
~
15:50</td><td>발표주제 2: 조선족 민속 연구의 현황과 향후 과제
발표자: 허명철(연변대학교 민족학연구소장)
토론자: 정연학(국립민속박물관 학예연구관)</td></tr>
<tr><td>15:50
~
16:10</td><td colspan="2">휴식</td></tr>
<tr><td>16:10
~
16:50</td><td>발표주제 3: 남북한 문화의 동질성과 이질성 현실 뒤집어 읽기
발표자: 임재해(안동대학교 교수)
토론자: 이윤선(한국민속학술단체연합회 회장)</td><td rowspan="2">좌장:
권헌익
(캠브리지대)</td></tr>
<tr><td>17:00
~
17:40</td><td>발표주제 4: 조선 민속학 연구의 성과
발표자: 김종군(건국대학교 교수)
토론자: 조나단 야이니셰트(Jonathan Yainishet)
(괴팅겐대학교 박사과정)</td></tr>
<tr><td colspan="4">만찬</td></tr>
</table>

12.14 (토)

제2부 코리언 민속의 제 양상			
2부 2019. 12. 14. (09:00~15:10)	09:00 ~ 09:40	발표주제 5: 중국 조선족 아리랑의 전승 기반과 양상 발표자: 김성희(연변대학교 예술원 교수) 토론자: 김혜정(경인교육대학교 교수)	좌장: 나경수(전남대)
	09:40 ~ 10:20	발표주제 6: 중국 조선족 민속 전통의 계승과 변화 발표자: 리화(연변대학교 사회학과 교수) 토론자: 김인희(동북아역사재단 연구원)	
	10:20 ~ 11:00	발표주제 7: 다큐멘타리 영화로 본 자이니치 코리안의 민족 음악 계승 발표자: 고정자(고베대학교 교수) 토론자: 안미정(한국해양대학교 교수)	
	11:00 ~ 12:00	발표주제 8: <삶의 기법>의 민속지: 민속학으로 본 재일교포의 삶 발표자: 시마무라 다카노리(島村恭則)(칸사이가쿠인대학교 교수) 토론자: 김정하(한국해양대학교 교수)	
	12:00 ~ 13:00	점심식사와 휴식	
	13:00 ~ 13:40	발표주제 9: 중앙아시아 고려인 공연예술단체의 독립 이후 활동과 민족 정체성 발표자: 정형호(문화재청 무형문화재 위원) 토론자: 이복규(서경대학교 교수)	좌장: 이용범(안동대)
	13:40 ~ 14:20	발표주제 10: 한·몽 신화의 세계관 비교를 통한 지역 문화론의 원형 탐구 발표자: 이선아(단국대학교) 토론자: 노로브냠(Batdelger Norovnyam)(몽골국립대학교)	
	14:20 ~ 15:10	발표주제 11: 북한 민속은 존재하는가 발표자: 남영호(신한대학교 교수) 토론자: 김태우(신한대학교 교수)	
제3부 한민족 평화 체제에서 코리언 민속의 소통과 연대			
3부 2019. 12. 14. (13:00~15:30) * 2, 4부와 동시 진행	13:00 ~ 13:50	발표주제 12: 북한 민속 문화를 어떻게 바라볼 것인가? 발표자: 강주원(서울대학교) 토론자: 신호림(안동대학교 교수)	좌장 : 권혁희 (서울시립대)
	13:50 ~ 14:40	발표주제 13: 한민족 평화 체제에서 전통 음악의 소통과 연대 발표자: 이용식(전남대학교 교수) 토론자: 배인교(경인교육대학교 한국공연예술연구소)	

제4부 자유 발표			
4부 2019. 12. 14. (13:00~16:00) * 2, 3부와 동시 진행		발표 14: 제주도 민요 서우제 소리의 음악 쟁점들에 관한 고찰 발표자: 윤명원(단국대학교 국악과 교수)	좌장: 임장혁(중앙대)
		발표 15: 예와 속의 상호작용 시각에서 보는 민속의 형성과 변화 발표자: 조진곤(운남사범대학교)	
		발표 16: 민간지식의 공유단위로서 마을개념에 대한 재고 발표자: 이하얀(서울대학교 인류학과 박사과정)	
		발표 17: 한국 기독교 민속의 오늘과 내일 발표자: 김재완(서울대학교 인류학과 석사과정)	
		발표 18: 북한의 정기 간행물을 통한 조선옷의 전승 발표자: 나예진(서울대학교 인류학과 석사과정)	
		발표 19: 100년 전의 로또 '계통' - 서울대학교박물관 소장 유물 계통에 관한 연구 발표자: 주도경(서울대학교박물관 연구원)	
		패널 토론: 홍태한(고려대학교), 김형근(동아대학교)	

목차

발표주제 1 한국 민속학 연구의 성과와 반성적 고찰 ····· 01
발표: 강등학(강릉원주대) / 토론: 장장식(국립민속박물관)

발표주제 2 조선족 민속 연구의 현황과 향후 과제 ····· 21
발표: 허명철(연변대학교) / 토론: 정연학(국립민속박물관)

발표주제 3 남북한 문화의 동질성과 이질성 현실 뒤집어 읽기 ····· 39
발표: 임재해(안동대학교) / 토론: 이윤선(한국민속학술단체연합회)

발표주제 4 조선 민속학 연구의 성과 ····· 73
발표: 김종군(건국대학교) / 토론: 조나단 야이니셰트(Jonathan Yainishet) (괴팅겐대학교)

발표주제 5 중국 조선족 아리랑의 전승 기반과 양상 ····· 93
발표: 김성희(연변대학교) / 토론: 김혜정(경인교육대학교)

발표주제 6 중국 조선족 민속 전통의 계승과 변화 ····· 107
발표: 리화(연변대학교) / 토론: 김인희(동북아역사재단)

발표주제 7 다큐멘타리 영화로 본 자이니치 코리안의 민족음악 계승 ····· 125
발표: 고정자(고베대학교) / 토론: 안미정(한국해양대학교)

발표주제 8 <삶의 기법>의 민속지: 민속학으로 본 재일 교포의 삶 ····· 139
발표: 시마무라 다카노리(島村恭則)(칸사이가쿠인대학교) / 토론: 김정하(한국해양대학교)

발표주제 9 중앙아시아 고려인 공연예술단체의 독립 이후 활동과 민족 정체성 ····· 161
발표: 정형호(문화재청) / 토론: 이복규(서경대학교)

발표주제 10 한·몽 신화의 세계관 비교를 통한 지역 문화론의 원형 탐구 ····· 179
발표: 이선아(단국대학교) / 토론: 노로브냠(Batdelger Norovnyam)(몽골국립대학교)

발표주제 11 북한 민속은 존재하는가 ····· 195
발표: 남영호(신한대학교) / 토론: 김태우(신한대학교)

발표주제 12 북한 민속 문화를 어떻게 바라볼 것인가? ····· 203
발표: 강주원(서울대학교) / 토론: 신호림(안동대학교)

발표주제 13 한민족 평화 체제에서 전통 음악의 소통과 연대 ····· 221
발표: 이용식(전남대학교) / 토론: 배인교(경인교육대학교)

발표 14 제주도 민요 서우제 소리의 음악 쟁점들에 관한 고찰 ····· 233
윤명원(단국대학교 국악과)

발표 15 예와 속의 상호작용 시각에서 보는 민속의 형성과 변화 ····· 245
조진곤(운남사범대학교)

발표 16 민간지식의 공유단위로서 마을개념에 대한 재고 ····· 263
이하얀(서울대학교 인류학과)

발표 17 한국 기독교 민속의 오늘과 내일 ····· 267
김재완(서울대학교 인류학과)

발표 18 북한의 정기 간행물을 통한 조선옷의 전승 ····· 277
나예진(서울대학교 인류학과)

발표 19 100년 전의 로또 '계통' - 서울대학교박물관 소장 유물 계통에 관한 연구 ····· 281
주도경(서울대학교박물관)

2000년 이후 민속연구의 양상과 향후 민속연구의 보완 과제 모색

강등학(강릉원주대학교 명예교수)

Ⅰ. 서론
Ⅱ. 당대 민속의 존재양상과 연구의 문제의식
Ⅲ. 2000년 이후 민속학 연구의 전반적 상황
Ⅳ. 향후 민속연구의 보완 과제
Ⅴ. 결론

Ⅰ. 서론

한국민속학은 어떠한 학문인가? 한국민속학의 성격을 살피는 원론적 논의는 1970년대부터 활성화되어 2000년대 초까지 여러 차례 전개되며 본격적인 의견 개진과 토론을 이룬 바 있다. 그리고 이후에도 같은 성격의 논의가 이어지기도 했다.[1] 논의의 쟁점을 전체적으로 모으면 민속학이 이른바 잔존문화를 연구하는 '과거학'인가, 아니면 잔존문화를 포함하여 오늘 우리의 당대 문제까지 감당해야 하는 '현재학'인가, 또 민속학은 다른 분과학문을 보조하는 종속학문인가, 아니면 스스로 독자성을 가지고 있는 독립된 분과학문인가 하는 등의 문제가 민속학의 학문적 성격과 관련된 것이었고, 이를 바탕으로 민속학의 연구대상이 무엇인지 따져 보는 일이었다.

그 간 거듭된 논의와 논쟁들이 각자 저마다의 주장과 논리를 내세운 바 있지만, 논의의 대강은 크게 차이가 나지 않는다. 표현은 동일하지 않아도 모두가 한국민속학이 인접학문이 많은 것을 특징으로 하는 독립학문이며, 과거는 물론 당대의 문제를 다루는 학문이라는 데에는 큰 이견을 보이지 않는 것이다. 인접학문이 각자의 학문적 관심이라는 한정된 시각으로 민속을 대상화하지만, 민속학은 민속 자체를 정면으로, 그리고 전면적으로 다루어야 하는 스스로의 문제의식을 지니고 있기에 독립학문이어야 하며, 전통이 과거의 것으로만 남아 있는 것이

1) 김태곤 편, 『한국민속학원론』, 시인사, 1984.
주강현, 「한국민속학의 범주와 영역의 혼재」, 『역사민속학』15호, 한국역사민속학회, 2002.
남근우, 「'민속'의 근대, 탈근대의 민속학」, 『한국민속학』 38, 한국민속학회, 2003.
임재해, 「20세기 우리 민속학을 보는 21세기 민속학의 눈」, 『20세기와 한국민속학(Ⅱ)』, 한국민속학회 제164차 학술대회요지집, 2004. 2. 20.
임재해, 「20세기 민속학을 보는 '현재학' 논의의 비판적 인식」, 『남도민속연구』 11집, 남도민속학회, 2005.11.
남근우, 「도시민속학에서 포클로리즘 연구로 - 임재해의 '비판적 성찰'에 부쳐」, 『한국민속학』 47집, 한국민속학회, 2008.05.

아니라, 오늘 우리의 생활 안에 존재하며, 끊임없이 새롭게 화학작용을 일으켜 미래로 나아가는 것이기에 민속학이 당대의 현실적 문제의식 위에 놓여 있어야 하는 것은 쟁점을 넘어서 당위에 해당하는 것이라고 하겠다.

상황이 이러하기에 단지 민속학이 현재학이며, 독립적 분과학문이라는 점을 내세우기 위한 논의는 설사 다소의 논리적 보완이 이루어진다고 해도 생산적이기보다는 소모적인 면이 없지 않다. 이러한 흐름이 형성되면서 1970년대 이후 간간히 논의되었던 도시민속의 문제가 2000년대부터 한국민속학의 원론적 논의로 비중 있게 다루어지기 시작했다.[2] 도시민속이 현재학으로서 한국민속학이 감당해야 할 실천적 과제의 하나로 떠오른 것이다. 그러나 이러한 논의에도 불구하고 도시민속의 실제적 연구 사례는 아직 미미한 상황이다. 그리고 드러난 연구사례도 대상 민속을 접근하는 문제의식을 논리로 생산하기보다는 그러한 작업을 모색하는 단계에 머물러 있는 경우가 많다.

한국민속학이 현재학으로서의 실천적 작업은 도시민속에 한정되는 것은 아니다. 전통민속을 역사적 관점 뿐 아니라 당대적 문제의식으로 이해하는 일이 한국민속학이 현재학으로서 감당해야 할 현실적인 과제로 보다 비중 있게 존재한다. 그러나 전통민속을 그 문화적 원리와 역사적 맥락으로 접근하는 일은 여전히 중요하다. 전통민속의 당대적 문제도 이러한 맥락 위에 놓여 있는 것이기 때문이다. 그렇다면, 한국민속학의 실천적 과제는 통시적 맥락과 공시적 맥락 위에 해당 문제의식을 생산하며, 아울러 인접학문과 다른 스스로의 고유성을 생산하는 학술판을 조성해야 하는 것이라고 할 수 있다.

필자는 이러한 시각을 가지고 “21세기 민속학의 과제와 전망”[3]이라는 논의를 수행한 바 있다. 이 작업을 통해 당대민속의 성격과 범주를 검토하고, 21세기 한국민속학이 나아갈 방향과 과제를 논의한 것이다. 이 글은 필자의 이러한 작업을 잇는 후속 논의에 해당한다. 그러므로 곳에 따라서는 기존 논의를 정리하여 논의를 새롭게 이은 부분도 있음을 밝혀둔다. 선행 작업 이후 상당한 시간이 경과한 만큼 민속학술판도 다른 국면을 형성하고 있다. 그 간 전개된 국면을 2000년을 기점으로 다시 추슬러 객관적으로 조망하며 상황을 판단하고, 이를 토대로 민속학의 향후 대응과제를 모색해보고자 한다.

Ⅱ. 당대 민속의 존재양상과 연구의 문제의식

시간은 연속적으로 흘러가지만, 그 위치는 항상 지난 것과 다른 지점에 놓인다. 그래서 시

---

2) 관련 연구 몇 가지를 추려보면 아래와 같다.
이상일, 「현대 민속학의 대상과 과제」, 『한국민속학』 4호, 민속학회, 1971.
이상일, 「전통과 새 민속의 형성: 농촌민속학에서 도시민속학으로」, 『충격과 창조-문화의식과 전통의 탐구』, 창원사, 1975.
임재해, 「민속학의 새 영역과 방법으로서 도시민속학의 재인식」, 『민속연구』 6집, 안동대 민속연구소, 1996.
이기태, 「현대사회와 민속 - 사회변동의 관점으로」, 『한국문화연구』 6집, 경희대 민속학연구소, 2002.01.
강정원, 「민속학과 현대사회, 도시」, 『한국문화연구』 7집, 경희대 민속학연구소, 2003.01.
임재해, 「도시 속의 민속문화 전승양상과 도시민속학의 새 지평」, 『실천민속학연구』 9집, 실천민속학회, 2007.02.
박환영, 「도시민속 연구의 방법과 영역」, 『한국민속학』 54집, 한국민속학회, 2011.11.

3) 2004년에 한국민속학자대회를 창설하면서 “21세기 민속문화와 민속학”을 주제로 학술발표가 이루어졌고(2004.10.21. 국립민속박물관 대강당), 이 글은 이 대회의 기조발표문으로 작성된 것이다. 이후 다음의 학회지에 같은 제목으로 수록하였다.
강등학, 「21세기 민속학의 과제와 전망」, 『한국민속학』 40집, 한국민속학회, 2004.12.

간은 늘 과거를 만들며 현재를 이어간다. 삶이 시간 위에 존재하며, 또한 존재하는 동안 심신을 작용하는 것이 삶이다. 그러므로 삶도 연속성을 띠며, 역시 항상 다른 양상을 만들어낸다. 심신의 작용은 지속되지만, 그것은 항시 새로운 시간과 환경을 맞이하며 이어가야 하는 것이다. 그래서 문화 또한 늘 과거와 현재의 맥락을 지닌 양상으로 전개된다. 문화는 사람이 환경에 적응하는 과정과 결과이기 때문이다.

상황이 이러하기에 문화는 언제고 현재적 수요에 의해 국면이 조성되며, 거기에는 그 수요에 따라 적합화한 옛것이 존재하거나 그 수요에 의해 생성된 새것이 공존하고 있다. 따라서 문화국면에는 통시적 에너지와 공시적 에너지가 함께 존재한다. 현재는 과거에 기반을 두고 있기에 옛것은 지속력을 지니고, 또 현재는 과거와 다르기에 옛것을 변화시키려는 지향이 나타나고 기반이 없거나 약한 경우 과거에 없는 새것을 생성시키려는 지향이 나타나는 것이다.

민속의 국면도 이같이 형성되어 오늘에 이르러 있다. 우리가 전승으로 여기는 민속들도 현재적 수요에 부응하여 늘 새로운 옛것이거나 처음 나온 새것이었다. 이러한 메커니즘을 고려하며 필자는 현재 우리 시대의 민속을 당대민속이라 칭하여 그 존재별 범주와 전개양상을 정리해보고자 한다. 이 시대 우리 민속은 먼저 전통사회에서 생겨난 것과 근대 이후 당대 사이에 생겨난 것이 있다. 이를 각각 전통민속과 현대민속이라 부른다. 또 전통민속은 현재에도 전승이 이어지는 것이 있고, 전승이 끊긴 것이 있다. 그리고 후자는 교육 및 제도를 통해 전수활동을 하고 있는 것과 전수활동도 하지 않고 단절된 것이 있다. 이를 각각 전승민속, 전수민속, 단절민속으로 부른다.[4] 이러한 시각에서 우리의 당대민속을 정리하면 아래와 같다.[5]

당대민속의 전개양상과 그 범주

↗ 전승민속
전통민속 → 전수민속
↗ ↘ 단절민속
당대민속
↘ 현대민속

어느 시기이고 민속은 전통민속과 신생민속이 공존한다. 그런데 전통사회 이후 신생민속을

4) 현대민속도 전승 여부를 가릴 수 있으나, 역사의 일천으로 인해 그 의미는 크지 않다. 따라서 여기서는 번거로움을 덜기 위해 현대민속은 그 흐름의 범주화를 생략한다.

5) 필자는 현대민속을 전통사회 이후에 존재한 민속을 총칭하는 개념으로 설정하여 아래의 논문을 통해 해당 민속 범주를 제시한 바 있다. 이 선행 작업에서는 근대 이후 생긴 민속을 신생민속이라 칭했다. 그러나 선행작업처럼 근대를 전후로 민속 전반을 시기적으로 구분하는 것은 통시적이며 공시적인 문화의 동적 국면을 제대로 반영하지 못하는 한계가 있다. 이러한 뜻으로 여기서는 당대민속의 개념을 설정한다.
어느 시기든 당시에는 항상 당대민속으로 존재했고, 그러한 국면에는 옛것이 현재적 수요에 적응하거나 도태되고, 또 그러한 수요에 따라 새것이 생겨난다. 그리고 이러한 국면이 통시적으로 이어진다. 그러므로 당대민속의 이해에는 항상 통시와 공시의 이원적 맥락을 동적으로 바라보는 시각이 요구된다.
이 글에서 당대민속의 개념으로 정리한 민속의 범주는 종래 근대 이후 민속 전반을 범주화한 필자의 선행작업을 수정 보완한 것이다. 이 과정에서 해당 범주의 용어도 재정리하였다. 이 글에서의 현대민속은 근대 이후 생겨난 민속을 말한다. 이것은 개별 민속종목의 역사와 관련되는 것이므로 그 발생시기를 기준으로 범주화하는 것은 당대민속의 전반적 국면을 파악하는 것과 다르다. 앞으로 관련 논의와 용어는 선행작업을 보완한 본 작업 결과를 따른다.
강등학,「21세기 민속학의 과제와 전망」,『한국민속학』40호, 한국민속학회, 2004.12, 27쪽-28쪽.

여기서는 현대민속이라 칭했다. 우리 당대민속 중 현대민속은 그 생성기반이 전통민속의 경우와 같지 않다. 전통사회에서 생성된 민속 담당층은 민중이며, 그들은 주로 생산을 담당한 피지배계층이다. 그러므로 전통민속은 대부분 전통사회의 기층문화에 해당하는 것으로 그 배경공간은 농촌, 어촌, 벽촌 등 향촌이다. 이에 반해 현대민속은 근대 이후 계급적 신분이 해방되어 법률적으로 피지배계급이 존재하지 않는 시기에 생성된 것이다. 그런가하면, 근대 이후 현대민속은 산업사회가 전개되면서 도시의 소시민과 서민들을 주축으로 생겨난 것이 대부분이다. 그러므로 현대민속은 계급적으로 더 이상 피지배계층의 문화가 아니며, 그 공간적 배경 또한 도시가 중심이 된다. 예를 들면, 전통사회의 전통민속 뱃고사는 어촌의 기층문화로 생겨난 것이지만, 현대민속의 자동차고사는 도시에 사는 소시민의 문화로 생겨난 것이다.[6)]

그런데 도시는 근대 이후 현대민속의 생성기반이기도 하지만, 동시에 전통민속의 전승기반이기도 하다. 근대 이후 전통민속의 존속 여부는 그것이 도시생활과 도시공간에 적합한가에 따라 결정되는 일이 많다. 출산의례의 경우를 보자. 출산을 하면 왼새끼를 꼬아 금줄을 거는 풍습은 근대 이후에도 한동안 전승되었으나, 지금은 도시는 물론 농촌이나 어촌에서도 거의 찾아보기 어렵게 되었다. 그런가하면 백일잔치와 돌잔치는 과거 못지않게 활성화되어 있다. 가정에서 치루던 잔치가 식당으로 옮겨지고, 또 친지들의 참가범위도 넓어졌다. 외형적으로도 확대되고, 또 질적으로도 매우 화려해진 상황이다. 말하자면 출산금줄문화는 단절민속이 되고, 백일과 돌잔치는 전승민속이 된 것이다. 출산금줄문화의 소멸은 병원에서의 출산이 늘고, 또 아파트와 같은 공동주택이 확대되면서 도시공간에서의 적합성이 떨어진 데 원인이 있다고 할 것이며, 백일과 돌문화의 생존은 다산이 줄어들어 부모의 아이에 대한 관심이 집중화되었고, 경제발전과 더불어 서민과 소시민들의 생활이 경제적으로 안정되게 된 데 원인이 있다고 할 것이다.

사정은 전수민속의 경우에도 다르지 않다. 예를 들면, 모를 심거나 논을 매는 작업을 통해 자연스럽게 연행되고 전승되던 농요는 지금 상당부분 소멸되어 있고, 극히 일부가 인위적으로 조직된 보존회나 문화재로서 공적인 관리를 받아 그 명맥을 이어가고 있다. 그런가하면 가면극의 경우도 자연스런 전승을 이어가지 못하고, 무형유산으로서 제도적 관리를 받거나 대학의 동아리 활동을 통해 계승되고 있다. 그리고 판소리는 대학의 공교육과 개인, 또는 강습소로부터 사교육을 통해 전문적인 학습이 이루어지고, 또한 적지 않은 일반인들이 교양으로서 학습을 받고 있다. 대학의 정규 학습자와 동아리 활동의 참여자, 그리고 사설 강습소의 학습자들은 거의가 도시공간에서 생활한다. 그리고 민요와 탈춤의 보존회 회원들도 무형유산 관련 프로그램에 따른 학습자이거나, 스스로의 문화적 취향을 가진 도시 사람들이 상당수 포함되어 있다. 그러므로 전수민속의 경우에도 도시의 교육 프로그램, 또는 도시인들의 문화적 취향에 의해 유지되고 있다고 할 수 있다.

이러한 상황을 고려하면, 현재 민속문화는 도시를 축으로 형성된 동력에 의해 전개되고 있다고 하겠다. 전통민속의 전승여부가 도시의 소시민들과 서민들의 생활 및 문화취향에 의해 결정되며, 그러한 흐름이 농촌과 어촌에 파급되는 양상을 보인다. 향촌 성원들의 대부분은 도시에 거주하는 가족을 두고 있어 그 영향을 지속적으로 받고 있기도 하지만, 보다 기본적으로는 문화전파 자체가 중심지로부터 주변부로 흐르는 양상을 보이기 때문이다. 수년전 의류브랜드 마케팅 담당자들을 취재한 기사가 이러한 문화흐름의 일단을 구체적으로 이해하게 한다.

---

6) 현대민속과 관련된 이하 논의는 아래 논문의 제2장 “현대민속의 성격과 문화적 범주”에서 다루었던 내용을 새롭게 추스르며 문제의식을 보완한 것이다.
강등학, 「21세기 민속학의 과제와 전망」, 『한국민속학』 40호, 한국민속학회, 2004.12, 28쪽-32쪽.

이 기사[7]에 따르면, 강남에서 유행한 패션이 6개월 뒤 강북으로 전파되고, 1년 뒤에 대전, 광주, 부산 등 지방 주요 도시로 전파된다.[8]

오늘날 문화흐름의 메커니즘이 도시로부터 향촌으로 진행되는 것이라면, 현재 민속의 문화 전개 동력이 도시에 존재하고 있음은 분명하다.[9] 그러므로 우리는 현재 당대민속의 실현주체로 도시의 서민과 함께 소시민을 주목해야 한다. 여기서 도시의 서민이란 실상 민중을 가리킨다.[10] 그리고 소시민은 봉급생활자, 중소상인 등을 비롯한 중산층을 가리킨다. 그러므로 서민, 또는 민중과 소시민은 각각 하층과 중간층에 속하지만, 상층에 대비되는 상대계층이라는 면에서 하나로 묶일 수 있다. 상류(上流)가 아닌 범류(凡流)에 속하는 것이다. 따라서 당대민속의 문화적 실현주체로 도시서민과 소시민을 아울러 주목하자는 것은 농민과 어민을 중심에 두고서 민속 담당층을 민중으로 규정해왔던 종래의 생각을 이제 다소 유연성 있게 조정하자는 것을 의미한다. 곧, 당대민속의 담당층은 공간적으로는 농.어촌뿐만 아니라 도시까지, 그리고 계층으로는 기층뿐만 아니라 중간층까지 포괄하는 개념이어야 현실에 부합된다는 말이다. 이러한 시각에서 보면 당대민속은 상류문화에 대립되는 범류문화로 그 성격을 규정지을 수 있다.

민속 담당층을 민중으로 여기는 시각에서 보면, 당대민속을 범류문화로 규정하는 데 대해 동의하기 어려울 수 있다. 더구나 민중을 농업, 어업, 광업과 같은 일차산업을 노동하는 사람

---

7) 송혜진, "'청담동 며느리룩' 부산까지 시속 37m!", 『조선일보』, 2010.08.17.
(http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2010/08/16/2010081601968.html)

8) 중심지 문화의 에너지가 강하여 주변부로 파고드는 양상은 어느 시대에나 나타나는 일반적인 것으로서 농요를 통해서도 확인할 수 있다. 전국의 여러 <논매는소리> 중 전국적 분포를 이룬 것은 경기도를 핵심거점으로 삼고 있는 <방아소리>와 <상사소리> 뿐이다. 경기도는 조선의 수도가 존재하고 있어서 전통사회에서 정치는 물론, 경제와 문화의 중심을 이루고 있던 곳이다. 그러므로 <방아소리>와 <상사소리>의 전국적 파급은 중심지 문화의 전국적 확산현상으로 이해하게 된다. <방아소리>와 <상사소리>가 여러 곳으로 파고들어 각 지역의 고유한 <논매는소리>들과 충돌하며 경쟁하는 국면을 보여주기 때문이다.
강등학, 『한국민요의 존재국면과 민요학의 문제의식』, 민속원, 2017, 57쪽-58쪽.

9) 이러한 면이 근대 이후 꾸준히 형성되지만, 그것이 아주 분명히 드러나는 시기는 1960년대 이후부터로 보아야 한다. 이 시기는 산업사회가 보다 뚜렷이 전개되고, 또한 상업방송의 출현과 함께 대중문화가 본격화되는 때이다.

10) 1970년대에 학계는 민속의 담당층을 가리키는 말로 무엇이 합당한지 논의한 바 있으며, 이러한 논의에서 민중, 서민, 민간인 등의 용어가 검토된 바 있다. 그리고 그 뒤 임재해는 이 문제를 다시 진중하게 다루며 서민, 민간인 등이 민속 담당층을 규정하는 용어로서 부적절한 면을 조목조목 따지며 언급한 바 있다. 그러나 필자는 서민과 민중은 같은 대상을 가리키는 다른 시각의 말이라고 판단하고 있다. 이전의 논의들도 두 개념이 가리키는 중심 대상을 다른 것으로 보는 것은 아니었다. 둘 다 상류사회에 대비되는 하류계층을 가리키는 말이기 때문이다. 다만 서민이 계층 전체를 묶는 단순한 집합개념이라면, 민중은 사회적 의식을 자각하며, 그것이 일정한 지향을 갖는 집단적이며 동적인 속성을 갖는다는 면에서 서로 차이가 난다. 그러므로 의식이 개입되면 서민은 언제고 민중이 되는 것이다. 이러한 점에서 필자는 서민과 민중이라는 말을 어느 하나로 택하지 않고, 상황에 따라 골라 사용하고자 한다. 민속문화의 국면이 양자의 속성을 모두 가지고 있기 때문이다.
그런가하면, 소시민과 서민을 포괄하여 민중의 개념으로 설정한 논의도 없지 않다. 그러나 소시민과 서민은 그 계급적 성향이 같지 않으므로, 함께 묶일 수 있는지 좀더 고려해보아야 한다.
민속 담당층에 대한 1970년대 학계의 논의와 임재해의 작업이 실려 있는 글과 민중의 개념을 다룬 글로 참고한 것은 다음과 같다.
김태곤 편, 『한국민속학원론』, 시인사, 1984, 162-202쪽.
임재해, 「민속의 전승주체는 누구인가」, 『민속연구』1, 안동대 민속학연구소, 1991.
이정복 외, 『한국 민중론 연구』, 한국정신문화연구원, 1990.
장자환, 「한국의 민중사회학과 민중문학에서의 민중개념 비교」, 『논문집』 22, 성심여대, 1990.
강정구, 「진보적 민족문화론에서 민중 개념의 형성과정 연구」, 『비교문화연구』 제11권 2호, 경희대학교 비교문화연구소, 2007.12.
이나미, 「현대 한국의 민 개념; 국민ㆍ민중ㆍ시민 개념을 중심으로」, 『학술대회발표논문집』, 한국동양정치사상사학회, 2014.04.

들로 규정해야 그 정의가 명료해진다[11]고 개념 짓는 시각에서는 민속은 민중문화로서 그것은 하층에 해당하는 것이기 때문이다. 같은 맥락의 연장으로 도시민속의 경우에도 그 대상계층을 달동네의 빈민들과 노숙자들, 노점상들, 날품팔이꾼들, 접대부들 등 도시민중으로 보면[12], 도시민속 역시 하류문화가 되기 때문이다. 그러나 당대민속의 실상은 도시의 하층사회 문화로 묶기 어렵다. 간단히 예를 들면 도시민속으로서 흔히 말하는 자동차고사, 개업고사, 도시축제, 입시주술 등은 도시 하층 민중들의 삶과 문화로 묶어낼 수 없다는 것이다.[13] 이러한 문화들을 당대민속의 범주에서 배제한다면 모르지만, 그렇지 않다면 그 담당주체인 소시민과 서민의 문화를 아우르는 개념의 설정이 필요해진다. 범류문화는 이러한 문제의식의 소산이다.[14]

한 사회의 문화는 흔히 고급문화, 대중문화, 민속문화로 구분한다. 그리고 그 담당층의 사회적 계층에 따라 고급문화는 상류의 엘리트, 민속문화는 기층의 민중, 그리고 대중문화는 그 사이의 중간층 문화로 생각해 왔다. 문화 생산과 소비성향 측면에서 보면, 위 문화들은 각각 품격주의, 소비주의, 생활주의를 지향하는 것으로 말할 수 있다. 고급문화는 생산과 소비에 격조가 의식되고, 대중문화는 생산과 소비에 향유의 용이성이 중시되며, 민속문화의 생산과 소비는 살아가는 일의 관련성이 작용되는 것이다.

그런데 고급문화, 대중문화, 민속문화의 담당층을 각각 사회의 상층, 중간층, 하층으로 규정하는 것은 산업사회가 본격화되기 이전까지만 유효하다. 이미 검토한 대로 당대민속은 서민뿐만 아니라 소시민도 공유하기에 그것은 더 이상 기층만의 문화로 자리하고 있지 않다. 따라서 산업사회 이후 소시민과 서민이 대중문화와 민속문화를 함께 향유하고 있는 상황 아래에서는 이 두 문화 사이의 계층적 차이를 구분짓기가 어렵다. 그러므로 산업사회의 대중문화와 민속문화는 상류문화에 대비되는 범류문화라는 점에서 그 계층성을 공유할 뿐이다. 그러므로 현대 산업사회의 문화는 계층성에 의해서는 상층사회의 상류문화와 소시민과 서민의 범류문화로 구분되고, 각 문화성향에 따라 상류문화는 품격지향의 고급문화를, 범류문화는 소비지향의 대중문화와 생활지향의 민속문화를 향유하는 것으로 정리할 수 있다.

범류문화 안에 대중문화와 민속문화의 두 범주가 존재한다면, 이들의 문화적 영역은 어떻게 차별화되는가? 산업사회에서 고급문화, 대중문화, 민속문화 등의 상대적 성향은 주로 예술에 한정될 때만 타당하다. 민속문화에 있어서는 예술뿐만 아니라 생활양식도 주요한 부분인데, 고급문화와 대중문화는 이러한 부분이 포함되어 있지 않기 때문이다. 이를테면 민속문화의 세시풍속에 대응되는 고급문화와 대중문화는 무엇인지 비교할 수 없는 것이다. 그러므로 품격지향, 소비지향, 생활지향이라는 문화성향의 차이도 고급예술, 대중예술, 민속예술 등 예술에 한정할 때 더욱 분명히 드러난다. 이러한 상황을 고려하면, 범류문화로서 대중문화와 민속문화가 공유하는 영역은 거의 예술에 한정되어 있다고 하겠다.

---

11) 임재해, 「민속의 전승주체는 누구인가」, 『민속연구』 1집, 안동대 민속학연구소, 1991.02, 57쪽.

12) 임재해, 「도시 속의 민속문화 전승양상과 도시민속학의 새 지평」, 『실천민속학연구』, 실천민속학회, 2007.02, 35쪽.

13) 임재해는 자동차고사, 입시주술 등의 도시민속을 사례로 들었지만, 이러한 민속의 담당층, 또는 전승주체에 대햐여는 명확한 언급을 하지 않았다. 문맥에 따라서 주민, 시민 등으로 칭했을 뿐이다. 임재해, 위의 글, 29-34쪽의 이곳 저곳.

14) 민속은 학문적으로 대상화하는 일과 무관하게 하나의 현상으로 존재하는 것이다. 그러므로 특정한 문제의식으로 대상을 한정하면 현상 중 일부는 잃어야 하며, 자칫 부분으로 전체를 바라보는 착시를 낳아 실상과의 불일치를 경험해야 한다. 따라서 민속현상을 온전하게 그대로 대상화하면서 문제의식에 따라 특정 국면을 집중적으로 탐구하는 것이 과학적이다. 도시민속학의 한 분야로 도시민중민속학을 세워나가면 되는 것이다. “도시민중의 민속이야말로 진짜 도시민속‘”(임재해, 위의 글, 37쪽.)이라는 말도 도시민속 중 도시민중민속에 대한 의미부여로 쓰일 때 보다 설득력을 지닐 것이다.

그런데 산업사회에서 민속예술은 민속의 여러 분야 중에서도 전승과 창조가 가장 크게 위축된 영역에 해당한다. 앞에서 제시한 근대 이후 민속의 전개범주 가운데 전수민속에 해당하는 것의 대부분이 민속예술이다. 오랜 세월 전승되어 왔던 민요는 거의 대부분 소멸되고, 극히 일부가 인위적으로 계승되고 있는 실정이다. 그리고 전승민속 중에서도 민속예술 영역은 설화와 속담, 수수께끼 등 극히 일부에 지나지 않으며, 그나마 전승력이 예전에 비해 뚜렷이 약화되어 있는 상황이다. 따라서 전수민속과 전승민속의 극히 일부를 제외한다면, 당대민속은 실상 생활영역이 대부분을 차지한다고 할 수 있다. 그렇다면 범류문화에서 대중문화는 예술이, 그리고 민속문화는 생활이 중심영역이라고 말할 수 있다. 다시 말하면, 예술영역 중심의 대중문화와 생활영역 중심의 민속문화가 소시민과 서민의 문화를 이루고 있는 것이다. 시각을 바꾸어 다시 정리하면, 소시민과 서민의 문화적 경향은 예술은 대중문화를 향수하고, 생활은 민속문화와 함께 영위하는 양상을 보이는 것이라고 말할 수 있다.

Ⅲ. 2000년 이후 민속학 연구의 전반적 상황

2000년 이후 민속학의 연구 상황을 전반적으로 알아보기 위해 먼저 학술지에 게재된 논문수를 연도별로 정리해보고자 한다. 대상 학술지는 그 명칭에 “민속”이 들어가 있는 것으로 한정한다. 『한국민요학』(한국민요학회), 『구비문학연구』(한국구비문학회), 『판소리연구』(판소리학회), 『한국무속학』(한국무속학회), 『무형유산학』(무형유산학회), 『무형유산』(국립무형유산원), 『한국문화인류학』(한국문화인류학회) 등도 민속학 관련 논문을 수록하고 있지만, 이 학술지들의 문제의식은 민속학의 일부 영역이나 유관 영역에 그 중심을 두고 있어서 민속학 전반의 연구추이를 알아보기에 치우친 측면을 지니고 있기 때문이다.

같은 맥락에서 명칭에 “민속”이 들어가 있어도 대학에서 발간한 학술지는 통계 대상에서 제외한다. 인적 참여, 또는 연구의 관심이나 경향 등에서 학회의 일반적 학술활동과 다른 흐름을 지닐 수 있기 때문이다. 이러한 점을 감안하면, 여기서 민속학 논문의 통계 대상은 명칭에 “민속”이 들어 있고, 학회에서 발간하는 학술지가 된다. 다만, 학회 발간물은 아니지만 국립민속박물관에서 내는 『민속학연구』는 통계 대상 학술지에 포함하고자 한다. 이 학술지는 비록 기관에서 발간하지만, 연구자라면 누구나 학술활동 결과를 투고할 수 있는 기회가 주어져 있기 때문이다.

이제 이 글에서 논문의 통계 대상으로 삼은 학회 및 기관의 민속학 학술지 목록과 통계 내용을 정리해 보이면 다음과 같다.

논문통계 대상 학술지 목록

『남도민속학』, 『민속학연구』, 『비교민속학』, 『서울민속학』, 『실천민속학』, 『아시아강원민속학』, 『역사민속학』, 『지역민속학』, 『한국민속학』, 『한국민속학보』[15)]

15) 『한국민속학보』는 현 한국민속학회가 민속학회와 구 한국민속학회로 나뉘어 있을 때 구 한국민속학회의 학술지이다. 1956년 『민속학보』로 창간하여 2회를 발간하고 중단되었던 것을 구 한국민속학회를 복원시키면서 1994년에 3호를 내고 2000년까지 11회 발간되었다. 이후 두 학회가 현재의 한국민속학회로 통합되면서 학술지도 민속학회가 발간하던 『한국민속학』으로 통합되어 오늘에 이르고 있다. 『지역민속학』은 2009년 지역민속학회의 학술지로서 학회 창립과 함께 1회 발간되었으나 속간되지 못했다. 『아시아강원민속학』은 1983년 『강원민속학』으로 출발해 중간에 명칭이 바뀌었고, 2000년 이후에는 2000년, 2016년, 2017년 등 3개년에 걸쳐 간행되지 못했다. 여타 학술지들은 창간 이후 지금까

<표1> 2000년 이후 학회 및 기관의 민속학 학술지 학술논문 연도별 수록 상황

연도	논문수	발행 책수	권당논문 수록평균	연도	논문수	발행 책수	권당논문 수록평균
2000	106	7	15.1	2010	167	13	12.8
2001	110	9	12.2	2011	159	13	12.2
2002	122	9	13.6	2012	128	13	9.9
2003	149	9	16.6	2013	140	13	10.8
2004	163	9	18.1	2014	158	14	11.3
2005	156	10	15.6	2015	156	14	11.1
2006	162	10	16.2	2016	117	12	9.8
2007	162	11	14.7	2017	113	12	9.4
2008	182	13	14.0	2018	115	13	8.8
2009	184	14	13.1	2019	88	8+?	11.0

학회 및 기관의 민속학 학술지는 편의를 위해 이제부터는 민속학 학술지라 칭하고자 한다. 제시된 통계를 보면, 2000년 중반 이후 민속학 학술지의 연간 발행 책수가 점차 늘어나기 시작한다. 그 뒤 2008년에는 『비교민속학』과 『역사민속학』이 발간을 기존 2회에서 3회로 늘려 연간 발행 책수가 13권이 되었다. 그리고 2009년에 『지역민속학』이 창간되어 민속학 학술지 연간 발행 책수는 14권이 되었다. 그러나 『지역민속학』이 속간되지 못하여 민속학 학술지의 연간 발행 책수는 다시 13권을 유지하는데, 『서울민속학』이 창간되면서 민속학 학술지의 연간 발행 책수는 또 다시 14권으로 늘었다. 그런데 2016년부터 『역사민속학』이 연 2회로 발간을 줄이고, 『아시아강원민속학』이 2년간 나오지 못하여 민속학 학술지 연간 발행 책수가 13권으로 줄었다. 이후 『아시아강원민속학』은 2018년에 복간되었다. 이렇게 하여 2018년 기준 민속학 학술지는 7개 학회와 국립민속박물관에서 내는 8종이 있으며, 연간 발행 책수는 13권으로 당분간 이 수준이 유지될 것으로 전망된다.[16)]

민속학 학술지의 논문 수록 수는 2000년에 106편이던 것이 꾸준히 증가하여 2009년에는 184편에 이른다. 그러나 2009년을 정점으로 하여 민속학 학술지의 논문 수록 수는 점차 줄어드는 추세로 들어가며, 2016년, 2017년, 2018년 등은 2001년의 110편 수준에 거의 근접되어 있다. 이러한 추세는 민속학 학술지의 권당 수록 논문 수에서도 그대로 나타난다. 권당 논문 수록 수가 많았던 시기는 2003년부터 2006년이다. 이때의 민속학 학술지는 권당 평균 15.6편에서 18.1편의 논문을 수록했다. 이후 권당 평균 논문 편수가 점차 줄어들더니 2010년부터는 더욱 두드러져 그 이전 시기의 수치를 한 번도 넘어서지 못했다. 이러한 가운데 2016년, 2017년, 2018년 3개년은 권당 논문 수록 수가 각각 9.8편, 9.4편, 8,8편으로 더욱 낮아지고 있다.

논문은 민속학자의 학술활동의 결과물이다. 그러므로 위의 통계는 민속학자의 학술활동이라는 시각에서 읽을 필요가 있다. 이러한 시각에서 보면 대체로 2000년대는 민속학자의 학술활동이 점차 활성화되는 상승기에 해당하고, 2010년대는 그것이 점차 침체되는 하향기에 해당한다고 할 수 있다. 2008년, 2009년 등 2000년대의 끝을 정점으로 민속학 연구가 활기를 잃어

지 간행을 꾸준히 이어가고 있다.

16) 여기에 이 글의 통계 대상은 아니지만, 안동대 민속학연구소에서 내는 『민속연구』를 포함하면 2018년 민속학 학술지는 모두 9종에 15편이 된다.

가는 국면에 접어든 것이다. 그리고 최근 3개년은 이러한 상황이 더욱 심화되는 양상을 띠고 있는 것으로 판단하게 한다. 이에 대한 배경은 여러 측면이 있겠지만, 필자는 2000년대 중반기 즈음부터 2010년대 중반기까지 활동하던 민속 연구자들이 점차 고령화되는 상황에서 후속 연구자들의 진출이 부진한 점이 그 원인의 하나일 것으로 추측하고 있다. 민속학 연구활동의 활성화를 위해 방안을 당장 시급히 마련할 수 있는 것은 아니지만, 민속학계가 상황을 공유하며 문제의식을 가질 필요가 있는 것으로 판단된다.

다음으로 알아 볼 2000년 이후 민속학의 연구 활동 상황은 논문의 연구대상과 시각의 양상이다. 이 중 먼저 알아볼 사항은 학술활동 대상 영역이다. 민속학의 연구활동은 민속 자체에 대한 것과 민속과 관련 된 것으로 구분 지을 수 있다. 그리고 민속영역은 전통민속과 현대민속이 있고, 민속 관련 영역은 사회적 문제와 학술적 문제가 있다. 이를테면 무속과 노래주점은 각각 전통민속과 현대민속의 영역이며, 무형유산제도와 민속조사론은 민속관련 영역에 해당한다. 그럼 2000년 이후 민속학은 이러한 영역에 대한 연구 활동에 어떤 비중을 이루고 있을까?

이러한 점을 알아보기 위한 대상 학술지는 『한국민속학』을 택한다. 민속학 학술지로서 2000년 이후 간행을 꾸준히 이어 온 것은 여럿이지만, 그 대부분은 일정한 문제의식을 표방하거나 지향하는 성향을 지니고 있다. 『비교민속학』, 『역사민속학』, 『실천민속학』 등은 특정한 학문적 지향을 지닌 학술지들이며, 『남도민속학』, 『서울민속학』, 『아시아강원민속학』 등은 지역적 지향을 지닌 학술지들이다. 그런가하면 『민속학연구』는 국립민속박물관의 기관적 성격에 영향 받을 개연성이 있다. 이에 반해 『한국민속학』은 관련된 성향을 띠고 있지 않다. 이러한 점에서 『한국민속학』은 한국 민속학의 학술판을 자연스럽게 반영한다고 할 수 있다. 민속학의 연구 활동 양상을 파악하기 위해 『한국민속학』을 택한 것은 이 때문이다.

<표2> 2000년 이후 『한국민속학』 수록 논문 영역별 비중

민속영역			민속관련영역		
전통민속	현대민속	전체	사회	학술	전체
265(91.7)	24(8.3)	289(100.0)	50(50.0)	50(50.0)	99(100.0)
289(74.3)			100(25.7)		
389(100.0)					

2000년 이후 『한국민속학』에 나타난 민속영역과 민속관련영역의 연구비중은 각각 74.3%와 25.7%로 나타났다. 여기서 먼저 눈에 들어오는 상황은 민속관련영역의 연구비중이 낮지 않다는 점이다. 2000년 이후 『한국민속학』에 실린 논문 중 평균 4편 가운데 1편이 민속 자체보다는 민속과 관련된 것인 셈이다. 민속관련영역만 보면 사회관련 연구와 학술관련 연구가 각각 50.0%와 50.0%로 대등한 비중을 보이고 있다. 사회관련 연구는 민속 대상의 제도 및 정책, 민속의 활용, 민속 관련 지역사회에 관한 것[17] 등이 주류를 이루며 이것들의 거의 대부분은

17) 이해를 돕기 위해 사례 몇을 제시한다.
서한범, 「무형문화재정책-기예능 전승의 행정관리를 중심으로」, 『한국민속학』 38집, 한국민속학회, 2003.12.
이정재, 「민속아카이브와 문화정책」, 『한국민속학』 40집, 한국민속학회, 2004.12.
장장식, 「무형문화유산으로서 어린이놀이의 보존과 전승 방향」, 『한국민속학』 49집, 한국민속학회, 2009.05
이윤선, 「전통문화유산의 지역문화콘텐츠 활용에 대한 고찰-호남지역의 무형문화를 중심으로」, 『한국민속학』 49집, 2009.05.

민속에 대한 현재적 관심을 반영하고 있다. 해당 민속 관련 전통사회를 다룬 논의가 없는 것은 아니지만 그 비중은 낮다. 또한 학술관련 연구는 민속연구의 문제의식, 논리, 방법, 외국 민속학계의 동향 등에 관한 것[18]이 주류를 이룬다. 민속을 어떻게 연구해야 하는 것인가에 대한 연구자들의 현재적 문제의식이 논의되어 있다. 그러므로 2000년 이후 민속 관련 연구는 민속에 대한 현재적 관점이 작용된 논의가 적지 않게 전개되어 왔음을 알 수 있다.

민속관련영역의 연구들이 민속에 대한 사회적, 학술적 수요에 대한 논의라면, 민속영역 연구는 민속 그 자체의 본질적 연구에 해당한다. 우리의 당대민속에는 전통민속과 현대민속이 있는데, 위의 <표2>에는 양자에 대한 논의 비중이 큰 차이를 보인다. 전통민속 논의 비중이 91.7%인데 현대민속은 8.3%에 불과하다. 현대민속에 대한 논의[19]는 종교, 이사, 차량 등 생활, 산업, 축제 등을 비롯해 다양하게 전개되고 있는데, 전통민속에 비해 아직 문화적 사례가 많지 않고 또 연구자들의 관심도 널리 확산되지 못한 상황인 것을 알 수 있다. 바꾸어 말하면, 2000년대 이후 민속 연구 대상은 전통민속이 아직 절대적 비중을 점유하고 있다는 점을 재인식하게 한다. 이것은 민속학이 전통민속을 연구하는 학문이라고 규정해도 무방할 정도의 비중에 해당한다.

그러나 상황이 이렇다고 해서 2000년 이후 우리 민속학술판이 당대민속의 문화국면에 관심을 두지 않은 것은 아니다. 현재 전통민속의 대부분은 전통사회로부터 전해진 것이지만, 민속학자가 대하고 있는 민속현장은 물론, 그것에 대한 조사보고서 역시 거의가 근대 이후의 것이다. 그러므로 지금까지 학계에 누적된 전통에 대한 성과들은 모두 '현재를 통해 읽어낸 과거', 또는 '당대를 통해 읽어낸 전대(前代)라고 할 수 있다. 그러나 학계에는 과거를 읽고, 그것을 통해 현재를 읽으려는 시각도 없지 않다. 그러므로 현재 민속학계에는 과거 읽기와 현재 읽기, 또는 전대 읽기와 당대 읽기의 두 가지 시각이 서로 다른 비중으로 존재하고 있다고 하겠다. 이러한 두 시각은 현대민속을 다룰 때도 나타날 수 있다. 현대민속도 이미 사라진 것이 없지 않고, 이것에 대한 논의에도 현재를 통해 과거를 읽고자 하는 시각이 존재할 수 있기 때문이다. 그러나 현대민속은 그 연원이 오래지 않기에 그에 대한 연구 시각은 거의 대부분 자연스럽게 현재 읽기. 또는 당대 읽기[20]와 연계될 수밖에 없다.

그러면 『한국민속학』은 위의 두 시각 중 어느 것을 어떤 비중으로 택하고 있을까? 그리고 과거읽기와 현재읽기의 시각은 어떠한 차이가 있을까? 이제 이러한 문제를 2000년 이후 『한국민속학』에 수록된 민속 영역의 논문을 정리하여 파악해보도록 한다. 다만 외국 민속이나 국

김정하, 「어촌 민속 전승에서의 어촌계 역할과 전승 양상-부산 경남 도시어항」, 『한국민속학』 67집, 2018.05.

18) 이해를 돕기 위해 사례 몇을 제시한다.
남근우, 「민속의 근대, 탈근대의 민속학」, 『한국민속학』 38집, 한국민속학회, 2003.12.
김현철, 「20세기 초기 무속조사의 의의와 한계연구」, 『한국민속학』 42집, 한국민속학회, 2005.12.
신동흔, 「민속과 문화원형, 그리고 콘텐츠-문화산업시대, 민속학자의 자리」, 『한국민속학』 43집, 한국민속학회, 2006.06
이상현, 「독일 민속학계의 동향과 한국 민속학계의 설 자리 모색-Folklorismus와 포크로리즘을 논쟁을 중심으로」, 『한국민속학』 51집, 한국민속학회, 2010.05.
정수진, 「소비자본주의 시대의 농촌관광과 민속 연구」, 『한국민속학』 54집, 한국민속학회, 2011.11.

19) 이해를 돕기 위해 몇 가지 사례를 제시한다.
김만태, 「짜장면의 토착화 요인과 문화적 의미」, 『한국민속학』 50집, 한국민속학회, 2009.11.
한양명, 「한국민속예술축제가 민속의 전승에 끼친 영향」, 『한국민속학』 50집, 한국민속학회, 2009.11.
이성희, 「개신교 세시풍속 사례 연구」, 『한국민속학』 59집, 한국민속학회, 2014.05.

20) 번거로움을 덜기 위해 이제 부터는 과거 읽기와 현재 읽기를 전대 읽기와 당대 읽기의 개념을 포함한 뜻으로 사용하고자 한다.

내 것과 외국 것의 비교를 꾀한 글은 제외한다. 국내 민속 연구 양상에 보다 집중하기 위함이다.

<표3> 2000년 이후『한국민속학』수록 논문 민속 분야 연구시각

전통민속			현대민속	종합 비중		
과거읽기	현재읽기	전체	현재읽기	과거읽기	현재읽기	전체
147(61.5)	92(38.5)	239(100)	22	147(56.3)	114(43.7)	261(100)

<표3>을 전체적으로 보면, 과거읽기의 시각과 현재읽기의 시각이 각각 56.3%와 43.7%로 나타났다. 2000년 이후『한국민요학』의 민속연구 문제의식이 현재읽기의 시각보다 과거읽기의 시각이 더 우세한 양상을 보인 것이다. 그런데 필자는 2004년에 이와 유사한 작업을 수행한 바 있다. 다음은 이 작업의 결과이다.[21)]

<표4> 주요 민속관계학회지 소재 논문의 민속 분석시각 경향[22)]

	과거 읽기의 시각	현재 읽기의 시각	전체
1990년대	36편(92.3%)	3편(7.7%)	39편(100%)
2000년대	60편(75.9%)	19편(24.1%)	79편(100%)

필자의 선행작업에서도 민속분야 논문의 연구시각은 1990년대와 2000년대 공히 과거읽기의 시각이 우세하게 나타났다. 그러나 시기별 흐름을 보면 현재읽기의 시각이 1990년대에 7.7%이던 것이 2000년대는 24.1%로 그 비중이 크게 증가하는 양상을 보였다. 그런데 <표3>에 나타난 2000년대 이후『한국민속학』민속분야 연구논문의 경우 현재읽기의 비중은 43.7%로서 과거읽기의 56.3%에 상당히 근접한 양상을 보이고 있다. 2000년 이후 민속 학술판에 현재읽기, 곧 당대문제를 바라보려는 문제의식이 꾸준히 확산되는 추세에 있는 것으로 판단할 수 있다.

2000년 이후 민속 학술판이 당대문제에 대한 문제의식의 비중이 높아졌지만, 그렇다고 현대민속에 대한 논의가 확산된 것은 아니다. 외국 민속 논의까지 포함된 <표2>를 보면 현대민속에 대한 논의비중은 8.3%에 지나지 않으며, 또 국내 민속 논의만 추린 <표3>의 현대민속은 22편으로 전체 261편의 8.4%에 불과하다. 그러므로 <표3>에 보이는 현재읽기의 비중의 신장은 전통민속의 연구가 주도한 것으로 보아야 한다. <표3>의 전통민속 연구는 과거읽기와 현재읽기의 비율이 각각 61.5%와 38.5%이다. 이것을 좀 더 적극적으로 해석하면 거의 6:4의 비율에 근접한다. 이것은 2000년대 이후 민속학술판의 전통 민속 종목 연구가 과거 존재실태나 원리를 파악하는데 비중을 두면서도 근대 이후 존재국면이나 현재적 관점과 문화적 수요 등 당대를 바라보려는 지향이 분명하게 형성되어 있음을 의미한다.

우리 민속 학술판은 2009년을 정점으로 점차 연구활동이 약화되는 추세에 있고, 특히 최근 3개년에 걸쳐 이러한 양상이 더욱 심화되어 있다고 했다. 이러한 상황에도 2000년 이후 민속 연구활동은 의미 있는 흐름을 형성하고 있다. 민속을 두고 관련된 사회적 문제, 학술적 문제

21) 이 작업은『한국민속학』,『역사민속학』,『비교민속학』등 3개 학술지를 대상으로 1992-3년과 2002-3년을 표본 시기로 설정해 수행했다. 다만,『한국민속학』은 1992년에 발간된 것이 없어서 1991년의 것을 취하였다. 분석 기준과 대상논문의 한정은 여기서의 작업과 동일하다.

22) 강등학,「21세기 민속학의 과제와 전망」,『한국민속학』40호, 한국민속학회, 2004.12, 34쪽.

등에 대한 논의가 상당히 수행되었다. 민속을 대상화한 담론의 축적이 그만큼 넓어지고 두터워진 것이다. 그런가하면, 전통민속 연구에 당대의 문제의식이 상당한 비중으로 자리하고 있다. 그리고 민속 관련 담론도 대부분 당대의 문제를 논의하고 있다. 당대의 사회적 문제, 또는 현재의 학술문제를 주로 다루기 때문이다. 그러므로 전반적으로 2000년 이후 민속 학술판이 연구활동은 약화되는 상황에 놓이면서도 당대의 문제의식이 활성화되는 국면을 보이는 것으로 판단할 수 있다.

Ⅳ. 향후 민속연구의 보완 과제

그 간 누적된 논의를 보면 민속학계는 민속학이 오늘의 문제, 곧 당대 민속국면을 다루어야 하며, 또한 독립학문으로 자리매김 되어야 한다는 데 대한 인식을 널리 공유하고 있다고 해도 큰 무리는 없어 보인다. 그렇다면, 이러한 민속학계의 문제의식을 실제화하기 위해서는 무엇을 어떻게 보완해야 하는지 생각을 모아볼 필요가 있다.

2000년대 이후 민속학술판이 당대에 대한 문제의식이 높아진 것은 앞에서 확인한 바이다. 그러나 이러한 추세에도 불구하고 민속학은 당대에 대한 문제의식이 충분한 것은 아니다. <표3>에 보이는 것처럼 2000년 이후 『한국민속학』의 민속분야 논문 261편 중 현대민속을 다룬 논문은 22편에 불과하다. 그런가하면, 전통민속을 다룬 논문들도 분야별로 그 차이가 상당하여 당대 관련 문제의식이 고루 확산되어 있는 것도 아니다.

<표5> 2000년 이후 『한국민속학』 수록 논문의 전통민속 연구시각

종목	과거읽기	현재읽기	전체
의례	17(42.5)	23(57.5)	40(100)
무속	23(65.7)	12(34.3)	35(100)
설화	27(84.4)	5(15.6)	32(100)
전통극	14(66.7)	7(33.3)	21(100)
세시풍속	7(41.2)	10(58.8)	17(100)
민간신앙	7(58.3)	5(41.7)	12(100)
민요	11(91.7)	1(8.3)	12(100)
연희	8(80.0)	2(20.0)	10(100)
판소리	5(50.0)	5(50.0)	10(100)
생업	3(33.3)	6(66.7)	9(100)
놀이	5(55.6)	4(44.4)	9(100)
축제	3(60.0)	2(40.0)	5(100)
장례	5(100)		5(100)
음식		4(100)	4(100)
기타	12(66.7)	6(33.3)	18(100)
전체	147(61.5)	92(38.5)	239(100)

<표5>를 보면 과거읽기와 현재읽기의 비중이 분야에 따라 편차가 적지 않다. 상황을 보다 집약하여 파악해보면, 장례(100%), 민요(91.7%), 설화(84.4%), 연희(80.0%) 등의 연구는 80% 이상의 과거읽기 비율을 보여 55% 이상의 현재읽기를 보이는 생업(60.0%), 세시풍속(58.8%), 의례(57.5%) 등의 연구와 대조적이다. 물론 이것은 『한국민속학』에 수록된 논문을 대상으로 한 결과이기에 실제 민속학계의 전반적 상황으로 말하기 어려운 면이 있다. 그러므로 <표5>를 통해 읽을 수 있는 국면은 표본적 사례로서 민속학술판의 대체적 성향을 드러낸 것으로 이해해야 한다.

전통민속 연구에 현재읽기의 비중이 어느 정도가 적절한지는 따지기도 어려운 일이며, 그렇게 해야 하는 것도 아니다. 그런가하면 민속분야별로 그 형편이 고른 것도 아니다. 그럼에도 불구하고 장례, 민요, 설화, 연희 분야의 연구들은 당대에 대한 문제의식의 개진이 더 필요한 것임은 분명하다. 이 분야들의 근대 이후 전승국면, 또는 관련 국면이 존재하는 만큼 이러한 국면들에 대한 당대적 문제의식의 개진 여지가 충분히 존재한다.[23] 전통민속의 당대 문제에 대한 개진은 문화의 통시적 맥락과 함께 공시적 맥락을 보완해 파악하는 일이다. 그러므로 현재 민속학술판이 전통민속의 문화적 존재태를 동적이며 입체적으로 파악하기 위해서는 당대에 대한 문제의식이 분야별로 보다 고르게 확산될 필요가 있다고 하겠다.

분과학문으로서의 위상 정립 문제 또한 민속학이 안고 있는 기본적 과제에 해당한다. 민속학은 생활문화를 다루는 학문이다. 그러므로 민속학이 다루는 영역은 매우 넓어서 종합적인 면모가 있다. 각 분과학문이 사람이 사는 데 필요한 제반 영역을 일정부분씩 문제 삼아 자기들의 독자적인 범주로 구축하고 있는데, 민속학은 그러한 범주를 따로 설정하지 아니하고 삶의 전반을 관여하고 있는 것이다. 그러나 관여범주가 넓다고 해서 그 학문이 독자성을 가질 수 없는 것은 아니다. 주변의 인접학문이 가질 수 없는 문제의식의 독자성이 있고, 그에 상당한 작업을 해낼 수 있다면, 그 대상범주의 종합성과 관계없이 이미 분과학문으로서의 위상을 확보하게 되는 것이다.[24] 한 예로 민속문학론이 구비문학론과 다른 시각과 논리, 그리고 관심영역을 구축하게 되면 구비전승의 영역에 있어서 분과학문으로서의 독자성을 확보하는 것이며, 그런 입지를 구축하지 못하면 민속학은 국문학의 종속학문이 되고 마는 것이다.

상황을 구체적으로 정리한 바 있는 민요학의 사례를 보면 이러하다. 민요연구사는 1920년대부터 해방 이전까지의 제1기, 해방 이후부터 1960년대까지의 제2기, 1970년대부터 1980년대까지의 제3기, 1990년대부터 지금까지의 제4기로 구분되는데, 연구의 문제의식에 따라 각 시기는 입문기, 기초형성기, 심화발전기, 분과학문 정립기로 정리된다.[25] 한국민요학이 제3기의 심화발전기에 이어 제4기를 분과학문 정립기라 말하게 되는 것은 이 시기에 연구시각이 다양화되고, 또 민요의 존재국면 탐구가 본격화되기 때문이다.

곧, 한국민요학은 제4기에 전 시기부터 이어진 문학학적 연구, 음악학적 연구와 함께 생태론적 연구, 연행론적 연구, 소비양상과 문화성향 연구, 국외민요 연구 등이 전개된다. 연구 시각이 다양화되면서, 그 간 민요연구의 중심 영역이었던 문학학적 연구와 음악학적 연구의 비중이 상대적으로 약화되었고, 그 대신 민요 스스로의 문제해결에 다각적 접근이 시도된 것이다. 특히 생태론적 연구를 통해 민요의 생태와 생태계를 드러내는 일에 관한 작업이 수행되었다.[26] 이것은 민요의 존재기반과 존재국면, 곧 민요의 기본 토대를 알아보기 위한 것이기에

---

23) 『한국민속학』과 여타 학술지에 실린 사례 몇을 추려 아래에 제시한다.
김시덕, 「현대 한국 상례문화의 변화」, 『문화인류학』 40-2, 한국문화인류학회, 2001.11.
강등학, 「노래의 말하기 기능과 민요 전승의 방향 모색」, 『한국음악사학보』 29집, 한국음악사학회, 2002.12.
신동흔, 「도심공원 이야기판의 과거와 현재-서울 종로 이야기판을 중심으로」, 『구비문학연구』 23집, 한국구비문학회, 2006.01.
이호승, 「줄광대 김대균의 연희 세계」, 『한국민속학』 42집, 한국민속학회, 2005.12.

24) 강등학, 「21세기 민속학의 과제와 전망」, 『한국민속학』 40호, 한국민속학회, 2004.12, 36-37쪽.

25) 강등학, 「한국의 민요연구 역사와 문제의식의 추이」, 『한국 민요의 존재국면과 민요학의 문제의식』, 민속원, 2017, 301쪽.

26) 다음은 위의 책 323-324쪽에 수록된 해당 연구 사례이다.
나승만, 『전남지역의 들노래 연구』, 전남대대학원 박사학위논문, 1990.
강등학, 「향토민요 아리랑의 존재양상과 장르동향」, 『소암권오성박사화갑기념음악학논총』, 간행위원회, 2000.

인접학문에 의하지 않고 한국민요학이 스스로 해내야 하는 일이었다. 한국민요학이 제4기를 분과학문 정립기라 하는 것은 구비문학이나 국악학 등 인접학문이 수행할 수 없는 연구영역이 논의의 중심을 이루게 되었기 때문이다.

한국민속학이 분과학문으로서의 정립을 보다 분명히 해내기 위해서는 한국민요학의 사례처럼 인접학문으로 해결되지 않는 스스로의 문제 해결에 대한 논의를 더욱 적극적으로 개진해야 한다. 그러나 민속학은 다루는 범위가 넓기 때문에 민속학 고유작업의 점검과 문제의식의 검토에 어려움이 있다. 그리고 민속 분야에 따라 형편이 달라 필요한 고유작업을 균일화하는 것도 쉬운 일은 아니다. 그러므로 민속학 전체를 놓고 이러한 문제를 다루면, 그 결과 또한 자칫 구체성을 잃은 채 일반화될 가능성이 없지 않다. 상황이 이러하기에 민속의 각 분야별로, 또 민속학에 속하는 학문영역별로 필요한 고유작업을 발견하고, 그것의 수행 정도를 파악하는 것이 실제적이다. 이를 통해 각 영역별로 고유작업이 수행되고, 이러한 작업이 종합화되면 자연스레 한국민속학의 분과학문으로서의 정립도 보다 튼실해질 것으로 기대할 수 있다.

민속학술판에서 그간 연구축적이 많은 영역은 이미 고유작업을 상당히 진행하고 있다. 문제는 이러한 성과를 분과학문의 고유성이라는 시각에서 추스르며 향후 연구활동을 의식 있게 모색하는 검토가 필요하다는 것이다. 그런데 연구축적이 옅은 영역에서는 해당 분야의 민속학적 접근이 모색되거나 시도되는 단계를 크게 벗어나지 못하고 있다. 도시민속의 연구영역이 그러하다. 도시민속은 근래 새로운 대상으로 새로운 논의를 시도하는 일이 적지 않았다. 상황이 이러한 만큼 도시민속 연구는 민속학적 문제의식이 불분명하거나 새롭게 모색하는 양상을 보이고 있다.

1) 김민태,「짜장면의 토착화 요인과 문화적 의미」,『한국민속학』50집, 한국민속학회, 2009.11.

2) 임재해,「페이스북 공동체의 소통기능과 정치적 변혁성」,『한국민속학』 55집, 한국민속학회, 2012.05.

3) 김문겸,「한국 유흥문화의 대전환과 그 의미-노래주점을 중심으로」,『한국민속학』57, 한국민속학회, 2013.05

4) 김정하,「근대산업화기 여성근로자의 산업민속-조선소거리의 깡깡이 아지매를 중심으로」,『한국민속학』59집, 한국민속학회, 2014.05.

위 논문들은 모두 논의 대상의 실태를 보여주는 작업을 먼저 수행했다. 그러나 이를 전제로 나아간 논의는 차이가 있다. 김민태는 짜장면의 문화적 의미라 하여 그것의 이미지와 기능을 말하고, 임재해는 페이스북 문화를 소통과 변혁의 측면에서 논의하며 그것을 공동체문화의 가장 최근 양상이라 하면서 페이스북을 민속학 연구로 적극 끌어들여야 한다고 했다. 김문겸은 유흥과 여가문화의 시각에서 노래주점의 사회적 의미를 말하고, 나아가 성매매에 대한 합법화된 제도를 검토할 필요가 있다고 말했다. 김정하는 뱃전에 붙은 녹을 제거하는 여성근로자들의 생애담을 청취하고, 이러한 작업이 근대산업기 인간소외의 실상을 구명하고, 그 치유방법 모색에 다소의 기여가 될 것으로 기대한다고 말했다.

위 연구들은 대체로 무언가 민속문화적 의미를 찾으려는 지향을 보이고 있다. 이러한 가운데 3)처럼 아예 사회학적 지향을 보이기도 한다. 그리고 전자의 경우에도 아직은 대상에 대한 민속학적 접근을 시도하는 정도에 머물러 있다. 도시민속을 비롯한 현대민속에 대한 세부적

김혜정,「강강술래의 지역적 분포와 의미」,『한국민요학』9집, 한국민요학회, 2001.06.

강등학,「<모심는소리>와 <논매는소리>의 전국적 판도 및 농요의 권역에 관한 연구」,『한국민속학』 제38호, 한국민속학회, 2003.12.

논리의 생산과 축적이 빈약한 상황임을 재인식할 수 있다. 민속학술판은 앞으로 현대민속에 대한 학술작업을 보다 적극적으로 수행하며, 이 과정에서 분과학문으로서 독자성을 발견하며 해당 논리를 생산해야 한다. 현대민속은 그 대상이 사회학과 중복되는 면이 많아서 이러한 면에 대한 문제의식이 더욱 필요하다. 이를 위해서는 먼저 현대민속학은 범류의 생활문화를 대상으로 특히 사람들의 생활습속에 대한 작업을 집중적으로 누적해야 한다. 이러한 작업을 통해 생산된 논리가 민속학으로 하여금 사회학이나 여타 영역의 학문과 변별되는 고유성을 강화시켜 줄 수 있기 때문이다.

민속학이 당대를 탐구하는 학문으로서의 역할을 감당해내기 위해서는 대사회적 기능을 강화해야 한다. 대사회적 기능을 강화하자는 말은 민속학의 사회적 수요를 극대화 해나가자는 것이다. 그러기 위해서는 민속학의 사회적 수요에 적극 대응하며, 동시에 그러한 수요를 적극적으로 창출해나가야 한다. 보다 구체적으로 말하면, 민속학은 기본적으로 민속이 소요되는 곳에 민속문화의 논리와 시각을 원천이론으로서 공급해야 한다. 이와 함께 사회 각 분야의 민속 취급이 적절한지 따져보는 모니터의 역할에도 적극적으로 관심을 보여야 한다.

그 간 민속학은 민속관련 무형유산의 제도와 정책, 한국민속예술축제, 관광과 축제를 위한 민속의 활용 등에 관한 논의를 적지 않게 수행해왔고, 또 교육과 관련해서도 꾸준히 논의를 전개하고 있다. 이러한 작업들은 민속학이 대 사회적 역할을 수행해내고 있음을 의미한다. 민속학의 사회적 기능을 강화하기 위해 앞으로 이러한 작업을 더욱 활성화시켜야 할 것이다. 그런데 이와 아울러 민속학술판이 민속학의 사회적 대응에 보완할 또 다른 과제는 분야별 치우침의 해소이다.

현재 민속학술판의 사회적 대응은 민속 관련, 또는 활용의 문화이벤트와 방송, 영화 등 대중문화에 대한 작업이 미약한 상황이다. 2000년 이후 『한국민속학』에 수록된 논문 중 문화이벤트와 대중문화에 대한 민속학적 작업은 발견되지 않는 점이 이러한 상황을 말해준다. 각종 문화이벤트와 대중문화는 현행 우리 사회 문화의 주류에 해당한다. 그러므로 그 간 한국민속학은 주류문화에 대한 사회적 대응에 취약함을 보였다고 하겠다. 비록 상황은 이와 같아도 현행 주류문화에 대한 민속학의 대응이 전혀 없었던 것은 아니다.

5) 박환영, 「“왕꽃선녀님”의 드라마 소재와 구성의 학문적 적확성 고찰」, 『한국의 민속과 문화』 10집, 경희대민속학연구소, 2005.12.

6) 염원희, 「텔레비전 드라마에 있어 민속의 재현 문제」, 『실천민속학연구』 20집, 실천민속학회, 2012.08.

7) 김형근, 「민속의 문화콘텐츠 활용-민속을 소재로 한 TV다큐멘터리의 양상과 의미」, 『실천민속학연구』 20집, 실천민속학회, 2012.08.

8) 김산효, 「서울올림픽과 평창동계올림픽 개·폐회식 전통문화예술프로그램의 변화양상 연구」, 『무형유산』 6집, 국립무형유산원, 2019.06.

위의 논문들은 민속 관련 TV프로그램과 올림픽 이벤트를 대상으로 한 논의이다. 박환영은 드라마 속의 무녀와 도심 속의 무녀를 대응시켜 다루며 도시민속으로서의 가능성을 거론했다. 염원희는 드라마에서 민속 재현의 제반 양상과 그 기능, 그리고 시청자를 포함한 수용자들의 인식 등을 검토하며 드라마의 민속 재현에 대한 바람직한 방향을 모색했다. 김형근은 민속 소재 TV 다큐프로그램의 여러 양상을 검토하고, 제작자들의 제작 지향의식을 살폈다. 김산효는 서울올림픽과 평창동계올림픽의 개회식과 폐회식에서 연출된 전통예술프로그램을 분석하여 그 변화상을 파악하며, 아울러 지향의 공통점을 읽어 전통문화의 현대화 과정과 세계화 과정을

살피려 하였다.

위 연구들은 사회의 주류 문화 위에 놓인 민속적 국면을 파악하고, 그것을 민속학적 시각에서 읽어내려 하고 있다. 이러한 논의는 위의 사례 외에도 더러 존재하는데, 모두 사회의 주류 문화에서 유발되는 민속학적 수요에 대한 대응으로는 우선 양적으로 크게 미치지 못하고 있다. 방송과 영화 등 대중문화의 사회적 비중은 크게 자리하고 있는데, 민속학술판은 관련 민속학술 국면에 대한 학술적 수요를 제대로 채우지 못하고 있는 것이다. 민속학의 사회적 기능 강화는 관련 수요에 대한 원천이론을 제공하고, 또 사회의 민속 취급에 대한 모니터 역할에 적극적 관심을 보여야 한다고 했다. 그 비중이 큰 만큼 민속학의 사회적 수요 관련 원천이론 개발과 모니터 역할 수행은 대중문화, 그 중에도 방송에 대한 논의를 우선적으로 개진하며 사례를 축적할 필요가 있다.

Ⅴ. 결론

근대 이후 생겨난 현대민속은 계급적으로 더 이상 피지배계층의 문화가 아니며, 그 공간적 배경 또한 도시가 중심이 된다. 또한 오늘날 문화흐름의 메커니즘이 도시로부터 향촌으로 진행되기에 현재 민속의 문화 전개 동력은 도시에 존재한다. 그러므로 우리는 현재 당대민속의 실현주체로 도시의 서민과 함께 소시민을 주목해야 한다. 서민과 소시민은 각각 하층과 중간층에 속하지만, 상층에 대비되는 상대계층이다. 상류(上流)가 아닌 범류(凡流)에 속한다. 결국 현재 우리의 당대민속은 소시민과 서민의 문화로서 상류문화에 대립되는 범류문화에 해당한다. 농촌, 어촌 등 향촌기반의 전통민속이 민중문화에 해당하는 것과 다른 면이다.

우리 민속학술판은 2009년을 정점으로 점차 연구활동이 약화되는 추세에 있고, 특히 최근 3개년에 걸쳐 이러한 양상이 더욱 심화되어 있다. 이러한 상황에도 2000년 이후 민속의 연구활동은 흐름을 새롭게 형성하는 면이 있다. 민속을 두고 관련된 사회적 문제, 학술적 문제 등에 대한 논의가 상당히 수행되었다. 이러한 민속 관련 담론은 대부분 당대의 문제를 논의하고 있다. 그런가하면, 전통민속 연구에 당대의 문제의식이 상당한 비중으로 자리하고 있다. 그러므로 전반적으로 2000년 이후 민속학술판이 연구활동은 약화되는 상황에 놓이면서도 당대의 문제의식이 활성화되는 국면을 보이는 것으로 판단할 수 있다.

민속학은 당대민속을 다루는 학문이어야 하며, 독자적인 문제의식과 고유성이 있는 분과학문이어야 한다. 그 간 학계는 이러한 두 가지 명제에 맞는 학술활동을 꾸준히 지향해왔다. 전반적 지향은 이와 같지만, 세부적으로는 보완되어야 할 과제들이 존재한다. 이와 관련하여 당대에 대한 문제의식이 민속분야 별로 고르게 확산하는 일, 민속 분야와 학문영역별로 고유작업을 발견하고, 그 수행정도를 파악하는 일, 도시민속을 포함한 현대민속의 학술작업이 활성화되도록 관심을 제고하며 아울러 이러한 작업에 분과학문으로서의 차별화된 논리를 생산하는 일, 방송의 민속관련 국면에 대한 학술활동의 관심 제고와 사례 축적 등을 거론했다. 이것들은 모두 민속학이 현재학으로서의 성격을 강화하고, 분과학문으로서의 정체성을 강화하고, 또한 사회적 역할을 강화하는 데 기여할 수 있는 실천적 과제라는 의미를 지닌다.

■ **참고문헌**

강등학, 「<모심는소리>와 <논매는소리>의 전국적 판도 및 농요의 권역에 관한 연구」, 『한국민속학』 제38호, 한국민속학회, 2003.12.

강등학, 「21세기 민속학의 과제와 전망」, 『한국민속학』 40집, 한국민속학회, 2004.12.

강등학, 「노래의 말하기 기능과 민요 전승의 방향 모색」, 『한국음악사학보』 29집, 한국음악사학회, 2002.12.

강등학, 「한국의 민요연구 역사와 문제의식의 추이」, 『한국 민요의 존재국면과 민요학의 문제의식』, 민속원, 2017.

강등학, 「향토민요 아리랑의 존재양상과 장르동향」, 『소암권오성박사화갑기념음악학논총』, 간행위원회, 2000.

강등학, 『한국민요의 존재국면과 민요학의 문제의식』, 민속원, 2017.

강정구, 「진보적 민족문화론에서 민중 개념의 형성과정 연구」, 『비교문화연구』 11-2, 경희대학교 비교문화연구소, 2007.12.

강정원, 「민속학과 현대사회, 도시」, 『한국문화연구』 7집, 경희대 민속학연구소, 2003.01.

김만태, 「짜장면의 토착화 요인과 문화적 의미」, 『한국민속학』 50집, 한국민속학회, 2009.11.

김문겸, 「한국 유흥문화의 대전환과 그 의미-노래주점을 중심으로」, 『한국민속학』 57, 한국민속학회, 2013.05

김산효, 「서울올림픽과 평창동계올림픽 개·폐회식 전통문화예술프로그램의 변화양상 연구」, 『무형유산』 6집, 국립무형유산원, 2019.06.

김시덕, 「현대 한국 상례문화의 변화」, 『문화인류학』 40-2, 한국문화인류학회, 2001.11.

김정하, 「근대산업화기 여성근로자의 산업민속-조선소거리의 깡깡이 아지매를 중심으로」, 『한국민속학』 59집, 한국민속학회, 2014.05.

김정하, 「어촌 민속 전승에서의 어촌계 역할과 전승 양상-부산 경남 도시어항」, 『한국민속학』 67집, 2018.05.

김태곤 편, 『한국민속학원론』, 시인사, 1984.

김현철, 「20세기 초기 무속조사의 의의와 한계연구」, 『한국민속학』 42집, 한국민속학회, 2005.12.

김형근, 「민속의 문화콘텐츠 활용-민속을 소재로 한 TV다큐멘터리의 양상과 의미」, 『실천민속학연구』 20집, 실천민속학회, 2012.08.

김혜정, 「강강술래의 지역적 분포와 의미」, 『한국민요학』 제9집, 한국민요학회, 2001.06.

나승만, 『전남지역의 들노래 연구』, 전남대대학원 박사학위논문, 1990.

남근우, 「도시민속학에서 포클로리즘 연구로 - 임재해의 '비판적 성찰'에 부쳐」, 『한국민속학』 47집, 한국민속학회, 2008.05.

남근우, 「민속의 근대, 탈근대의 민속학」, 『한국민속학』 38집, 한국민속학회, 2003.12.

박환영, 「"왕꽃선녀님"의 드라마 소재와 구성의 학문적 적확성 고찰」, 『한국의 민속과 문화』 10집, 경희대민속학연구소, 2005.12.

박환영, 「도시민속 연구의 방법과 영역」, 『한국민속학』 54집, 한국민속학회, 2011.11..

서한범, 「무형문화재정책-기예능 전승의 행정관리를 중심으로」, 『한국민속학』 38집, 한국민속학회, 2003.12.

송혜진, "'청담동 며느리룩' 부산까지 시속 37m!", 『조선일보』, 2010.08.17. (http://news.chosun.com/site/data/html_dir/2010/08/16/2010081601968.html)

신동흔, 「도심공원 이야기판의 과거와 현재-서울 종로 이야기판을 중심으로」, 『구비문학연구』 23집, 한국구비문학회, 2006.01.

신동흔, 「민속과 문화원형, 그리고 콘텐츠-문화산업시대, 민속학자의 자리」, 『한국민속학』 43집, 한국민속학회, 2006.06

염원희, 「텔레비전 드라마에 있어 민속의 재현 문제」, 『실천민속학연구』 20집, 실천민속학회, 2012.08.

이기태,「현대사회와 민속 - 사회변동의 관점으로」,『한국문화연구』6집, 경희대 민속학연구소, 2002.01.
이나미,「현대 한국의 민 개념; 국민·민중·시민 개념을 중심으로」,『학술대회발표논문집』, 한국동양정치사상사학회, 2014.04.
이상일,「전통과 새 민속의 형성: 농촌민속학에서 도시민속학으로」,『충격과 창조-문화의식과 전통의 탐구』, 창원사, 1975.
이상일,「현대 민속학의 대상과 과제」,『한국민속학』4호, 민속학회, 1971.
이상현,「독일 민속학계의 동향과 한국 민속학계의 설 자리 모색-Folklorismus와 포크로리즘을 논쟁을 중심으로」, 『한국민속학』51집, 한국민속학회, 2010.05.
이성희,「개신교 세시풍속 사례 연구」,『한국민속학』59집, 한국민속학회, 2014.05.
이윤선,「전통문화유산의 지역문화콘텐츠 활용에 대한 고찰-호남지역의 무형문화를 중심으로」,『한국민속학』49집, 한국민속학회, 2009.05.
이정복 외,『한국 민중론 연구』, 한국정신문화연구원, 1990.
이정재,「민속아카이브와 문화정책」,『한국민속학』40집, 한국민속학회, 2004.12.
이호승,「줄광대 김대균의 연희 세계」,『한국민속학』42집, 한국민속학회, 2005.12.
임재해,「20세기 민속학을 보는 '현재학' 논의의 비판적 인식」,『남도민속연구』11집, 남도민속학회, 2005.11.
임재해,「20세기 우리 민속학을 보는 21세기 민속학의 눈」,『20세기와 한국민속학(Ⅱ)』, 한국민속학회 제164차 학술대회요지집, 2004. 2. 20.
임재해,「도시 속의 민속문화 전승양상과 도시민속학의 새 지평」,『실천민속학연구』9집, 실천민속학회, 2007.02.
임재해,「민속의 전승주체는 누구인가」,『민속연구』1집, 안동대 민속학연구소, 1991.02.
임재해,「민속학의 새 영역과 방법으로서 도시민속학의 재인식」,『민속연구』6집, 안동대 민속연구소, 1996.12.
임재해,「페이스북 공동체의 소통기능과 정치적 변혁성」,『한국민속학』55집, 한국민속학회, 2012.05.
장자환,「한국의 민중사회학과 민중문학에서의 민중개념 비교」,『논문집』22, 성심여대, 1990.
장장식, 「무형문화유산으로서 어린이놀이의 보존과 전승 방향」, 『한국민속학』 49집, 한국민속학회, 2009.05
장장식,「민속학과 역사학의 통섭을 위한 비판적 성찰」,『민속학연구』30호, 국립민속박물관, 2012.06.
정수진,「소비자본주의 시대의 농촌관광과 민속 연구」,『한국민속학』54집, 한국민속학회, 2011.11.
주강현,「한국민속학의 범주와 영역의 혼재」,『역사민속학』15호, 한국역사민속학회, 2002.12.
한양명,「한국민속예술축제가 민속의 전승에 끼친 영향」,『한국민속학』50집, 한국민속학회, 2009.11.

토론1

「2000년 이후 민속연구의 양상과 향후 민속연구의 보완 과제 모색」에 대한 토론문

장장식(국립민속박물관)

자발적 학술 의지에 따라 개별 현상으로 이루지는 듯한 학술행위를 집계하고 특정한 기준으로 해석하는 것은 생각보다 힘든 작업이다. 애써 하려 하지 않는 작업을 마다하지 않고 지친 길을 달려 발제문을 수행한 노고에 경의를 표한다. 그러므로 이 토론문은 시작부터 작업에 대한 찬사와 해석 및 제언에 대한 동의를 전제하고 시작할 수밖에 없다. 이것이 토론자의 한계이다. 생각은 쉽고 글은 어렵다는 사실을 잘 아는 처지에서 쉽사리 비판할 수 없다. 비판에 상응하는 대안을 선뜻 제시하기 어렵기 때문이다. 따라서 감상비평의 수준이지만 토론자의 책무를 다하기 위해 자잘한 질의를 함으로써 발제자의 논지가 확고해지기를 기대한다.

첫째, 과거학、현재학에서 미래학으로

민속학은 '과거학' 또는 '현재학'에 머물러야 하는 학문인가? 오히려 과거를 점검하고 현재를 진단함으로써 미래에 대한 대안 내지 방향성을 제시해야 하는 학문이 아닌가? 이런 점에서 민속학의 성격으로서 추가해야 할 것은 '미래학'이라 할 수 있다. 이 점에 대한 발표자의 추가 설명이 가능한가?

둘째, 미래를 위한 문화사(학문)로

"학계에 누적된 전통에 대한 성과들은 모두 '현재를 통해 읽어낸 과거', 또는 '당대를 통해 읽어낸 전대(前代)'라고 할 수 있다."고 했다. 당연한 언급이지만 그렇다면 민속학은 이에 머물러야 할 것인가, 아니면 '과거와 당대를 통해 읽어내는 미래'로 나가야 하는 명분은 없는 것인가? 이런 점에서 '민속학은 당대민속을 다루는 학문이어야 한다'는 발표자의 의견을 더욱 확장시킬 필요가 있다고 생각한다. 첫째 질문과 같은 영역에서 이에 대한 고견을 구한다.

셋째, 계층 등의 구분을 벗어난 민족생활사의 전체로

민속학의 주체를 신분별, 계층별 등으로 구분하여 논의하는 일련의 흐름에서 이 문제를 언제까지 안고 가야 하는가 하는 문제이다. 민속학의 '민의 학문'이고, '민'은 곧 '사람'을 지칭하는 범칭으로 인식하면 어떨까 한다. 바꿔 말하면 민속학은 '민의 생활사'이며, '민족의 생활사'이고, 문화사 또는 문화학의 영역이다. 좀 더 구체적으로 지칭하면 한국민속학은 한국민족, 한민족, 한국사람의 생활사를 연구하는 인문학으로 정의한다면 계층적 구분이 소멸되는 것은 아닐까 한다. 이에 덧붙여 이와 같은 전향적인 민속학의 개념을 앞세운다면 발표자가 언급한 "상층사회의 상류문화와 소시민과 서민의 범류문화"의 구분과 같은 수고가 해소될 근거가 되지 않을까 한다. 이는 넷째의 질문으로 거듭된다.

넷째, 서민과 소시민의 민속에서 시민의 민속으로

"당대민속의 문화적 실현주체로 도시서민과 소시민을 아울러 주목하자."는 주장에 적극 동의

한다. 그러나 민주사회를 기반한 당대민속의 실현주체를 굳이 도시서민과 소시민으로 나누는 것은 이전의 생각을 크게 벗어나지 않은 듯하다. 이왕이면 적극적으로 민주사회 의식을 기반한 '시민'으로 규정하는 것이 더 전향적이고 앞으로의 민속학 발전에 이바지하지 않을까 한다. 특히 시민은 특정도시민(The Citizens)의 개념보다는 사람들의 일상생활로서 시민생활(Civic life), 국민생활(National life), 사회생활로서의 공동체생활(Community life)과 같은 폭넓은 의미를 지닌 행위의 주체들[1]이기 때문이다.

다섯째, 민속학의 발전을 위하여

발표자의 언급처럼 "2000년대는 민속학자의 학술활동이 점차 활성화되는 상승기에 해당하고, 2010년대는 그것이 점차 침체되는 하향기에 해당한다."는 현상에 대해 '연구자의 고령화'에 기인한다는 해석을 내렸다. 일견 현상적으로 마땅한 해석이기는 하지만 이 외에 '학제의 태생적 한계 미극복과 교육 편제의 불균형에 따른 민속학의 용처 약화' 내지 '인류학자의 민속학적 연구 강화', '민속학의 학문적 성격 혼재' 등의 외부적인 요인을 찾을 수 있다고 생각한다. 이에 대한 보충 의견이 있기를 기대한다.

여섯째, 사람이 민속을 만들고, 민속이 사람을 만든다

끝으로 발표자의 논제 「2000년 이후 민속연구의 양상과 향후 민속연구의 보완 과제 모색」 가운데 '향후 민속연구의 과제'를 위해 다음을 추가한다. 일찍이 윤명철(2011:30)은 적극적인 논쟁으로 삼지 않은 '역사학적 관점과 관련시킨 민속학의 이슈'를 간접적이나마 언급한 바 있다. 이에 대한 문제의식이다.

"역사와 민속은 문화를 이루는 주된 요소인데, 문화의 중심에 인간이 존재한다. 역사는 인간에 의해 성격과 양질(量質)이 결정되며, 역으로 역사에 의해 인간의 위치와 역할이 결정되는 상호 관련성을 갖는다.[2]"

이 언급과 마찬가지로 민속은 인간에 의해 성격과 양질(量質)이 결정되며, 역으로 민속에 의해 인간의 위치와 역할이 결정된다. 역사학의 기본 목적은 주체인 인간을 이해하고, 인간의 삶을 완성에 가깝도록 하는 방법론을 제시하는 일이기 때문에 역사학은 궁극적으로 인간학이다. 민속학 역시 마찬가지다. 민속의 주체는 '인간'이며, 인간의 삶에 의해 결정된 것이 민속이기 때문이다. 민속의 주체인 인간에 대한 이해는 민속학의 본질이고, 인간의 삶을 완성하는 데 복무해야 한다. 그러므로 결국 민속학은 '인간학으로서의 인문학'을 지향하는 학문이어야 한다.[3]

---

1) Raymond Williams, 김성기 · 유리 역, 『키워드(Keywords: A vocabulary of Culture and Society)』, 민음사, 2010, 77~79쪽.

2) 윤명철, 2011, 「한국역사학, 과거를 안고 미래로-신사학을 제안하며」, 『근대 100년 한국역사학 연구의 반성과 제언』 한민족학술대회 발표문, 한민족학회, 20쪽.

3) 장장식, 「민속학과 역사학의 통섭을 위한 비판적 성찰」, 『민속학연구』 30호, 국립민속박물관, 2012, 134~137쪽.

조선족민속연구의 현황과 향후 과제

허명철(연변대학교 민족학연구소장)

Ⅰ. 들어가며

민속은 말 그대로 민중의 생활 속에서 배태되고 번식되는 반면 역으로 민중의 생활을 규범화하는 일종의 일상생활 패러다임이라고 할 수 있다. 다시 말하면 우리의 생활이 민속을 만들고 민속은 우리의 생활을 만들어가고 있는 것이다. 이러한 패러다임에 의해 우리는 공동체적 삶을 영위해 갈 수 있고 공동체의 주체가 민족으로 분류될 경우 민속은 민족공동체를 결속하고 동질성을 확인시켜가는 요소로 역할하게 된다. 민속을 통해 우리는 공동체적 결속력을 다져가고 "우리의식"을 키워오면서 민족정체성을 확인하기도 한다. 조선족민속은 초기 이주민들의 이주행위와 함께 중국 동북지역에 전래되었고 이들의 정착생활과 함께 민속도 현지화과정에서 변용되는 양상을 보여주었다. 따라서 오늘날의 조선족민속에는 문헌자료에 기재되어 있거나 또는 박물관에 전시되어 박재된 민속뿐만 아닌 일상에서 표현되고 하나의 "습관법"으로 우리들의 삶의 윤리적 기준으로 되고 있는 "살아 있는" 민속도 포함한다.

이 같은 민속에 대한 학계의 접근은 구비문학연구로부터 시작하여 민간음악, 무용으로 확장되어 나갔고 1980년대에 이르러 민속연구라는 타이틀에서 본격적인 연구가 시동되었다. 최근 들어 연변지역을 비롯하여 조선족전통문화를 되살리고자 민속연구와 발굴, 정리 작업이 활발하게 진행되고 있는바 지금까지 학계에서 이루어진 연구성과를 정리해 보면『조선족 민속사연구』(박경휘, 1988),『중국조선민족문화사대계7 - 민속사』(북경대학 조선문화연구소, 1993),『조선민족의 민속세계』(조성일, 1986) 등 조선족민속의 유래를 밝히는데 주목하고 있는 연구성과들이 있는가 하면 학술적 차원에서 정리한 저서들, 이를테면『중국조선족 민속문화 및 중국특색』(허휘훈, 2007) 등도 있다. 사료정리 차원에서 최근 출판된 것은『중국조선족 사료전집 -민속편(전3권)』(김춘선 주필, 2014)이 있다. 그리고 특정대상을 학문적으로 깊이 있게 다룬 연구 성과들도 있는데 그 대표적인 것으로『중국조선족 농악무』(천수산, 2013),『중국조선족 민속춤과 민속놀이』(김정훈, 2010),『재중동포의 민속 - 경기출신집단마을 조사보고서』(김선풍 외, 2002) 등이 있다. 또한 민속에 담긴 내용을 실생활과 결합하여 이야기형식으로 다룬『중국조선족 민속기행』(최국철, 2014)도 인기도가 높다. 조선족민속문화에 대하여 비교적 엄밀한 사료적 검증과 현장에 대한 실증조사를 토대로 하여 펴낸 천수산의『중국조선족풍속』(2008)은 종합적이면서도 깊이가 있고 구술자료 또한 풍부하여 후학들의 연구에 입문서역할을 하기에 충분하였다.

새천년에 들어와서 국가로부터 무형문화재에 관심을 보이기 시작하면서 조선족민속연구는 민족공동체테두리를 벗어나 타민족 학자들의 주목을 끌기 시작하였다. 중국의 유명한 포털 사이트 中國知網(www.cnki.net)에서 조선족민속을 키워드로 최근 10년간의 연구논문들을 검색해 보면 학위논문 41편, 학술지 논문 134편이 나온다. 이들 논문을 주제별로 분류해 보면 민속문화교육, 민속문화산업(관광산업위주), 민속문화자원(무형문화재), 민속마을연구 등으로 나뉠 수

있다. 이들 연구는 직간접적으로 민속과 산업, 민속과 정체성, 민속과 문화재를 연관시켜 민속연구의 현실적 가치를 부각시키고 있으며 민속연구를 조선족의 이미지 제고 및 자긍심 고취 등 정체성을 확인하고 정립해가는 기제로 활용하고 있다.

학계의 이 같은 연구성향에 비추어 본 논문에서는 시대적인 맥락에 따라 부동한 시기 민속연구의 동향을 살려보고 나름대로 문제점을 지적하고 향후 연구과제를 제시해보고자 한다. 본 논문에서 고찰하고자 한 연구성과는 주로 중국내 학계의 연구성과를 중심으로, 中國知網(www.cnki.net)에 실린 논문들을 대상으로 하였다. 그 외 조선족학자들의 연구 성과를 살펴보기 위하여 현재 민속연구의 주체로 되고 있는 연변조선족민속학회에서 펴낸 <조선족민속연구>논문집에 실린 논문들도 고찰대상으로 선정하였음을 미리 밝혀둔다.

Ⅱ. 1950년대 및 1980년대 민속연구동향

학계에서의 민속연구는 초기단계에서는 주로 문헌자료검토를 통한 민속유래와 유형소개에 많이 치우져 있다. 이주시기 조선족민속 및 생활양상에 대한 관련내용들은 당시 기행문이나 중국의 관방기록 또는 지방지에서 많이 볼 수 있는데 <연길도 개황>, <백두산 기행>, <훈춘현지(珲春县志)>에 이주시기 조선족이민들의 생활풍속을 기록하고 있다.[1] 이들 기록을 통해 우리는 이주초기 조선 이주민들은 조선반도의 북부지역과 유사한 민속생활을 영위해 왔었음을 알 수 있다. 이주민들이 자체의 민속을 고집해 올 수 있었던 원인으로는 전통적인 문화우월감의 영향도 있었겠지만 이주민집단의 사회경제적 신분격차가 크게 없었던 만큼 "상놈의 문화"로 지목해왔던 민속에 대해 쉽게 공감대를 형성하고 받아들여 질 수가 있었다는 점[2] 또한 홀시할 수 없을 것이다. 이렇게 하층 이주민의 생활을 통해 전승되어 온 조선족민속은 해방 후 정치운동의 영향으로 말미암아 여러 가지로 전승의 어려움을 겪어 왔지만 촌락공동체생활의 영위, 호적제도에 의한 인구유동의 제한성, 농경문화를 바탕으로 한 생산방식의 지속적인 존재 등등의 원인으로 실생활에서 우리들의 민속은 그 전통의 맥락을 이어 올 수 있었다. 하지만 조선족민속에 대한 본격적인 학문적 연구는 뒤늦게 시작되었고 학과분야의 특징상 구비문학, 민간문학, 민간음악예술 등 영역에서 연구가 먼저 시작되었다고 할 수 있다. 조선족의 민속연구는 일상생활 속에서 살아 숨 쉬는 생활민속에 관한 연구가 아닌 민족문화라고 하는 보다 넓은 차원에서 진행되었고 민족문화에 대한 정립, 민족정체성 확인 등 연구들이 오히려 민속연구를 자극하였다고 볼 수 있다.

건국초기인 1952년도부터 연변가무단 전신인 연변문공단에서 조선족마을을 찾아다니면서 민간예술에 대한 수집 정리 작업을 시작하였으며 그렇게 수집 정리한 작품들을 연변문련의 기관지였던 <연변문예>(1954년 1월 창간)에 싣기 시작하였다.[3] 이렇게 시작된 비전문성을 띤 자

---

1) <연길도개황>(1931년)에 보면 "조선인의 성격은 근면 소박하고 예의를 숭상하고 신용을 잘 지킨다. 허나 관념상에서 다소 수구적인 것 같다." ... "조선인의 명절습관은 한족과 비슷하다. 설날을 맞으면 남녀 모두 색깔 고운 새옷을 입고 친척사이에 서로 오가며 세배를 하며 한데 모여 술을 마시고 놀음을 놀며 즐겁게 보낸다." ... "조선인의 혼인은 일반적으로 중매가가 남녀 양가에 오가며 다리를 놓으면 남자측의 주혼자가 총각을 데리고 여자집에 가서 여자 부모에게 절을 한번 한다. 약혼예물로는 베천, 명주, 목천, 이부자리감 같은 것을 선사하거나 예물을 면제하는 경우도 있다. 혼서를 쓰지 않는다. 결혼잔치 전날 남녀 양가에서는 각기 친척과 친구들을 초청하여 성대한 연회를 베풀고 낮부터 밤을 새가며 먹고 마시고 즐겁게 논다." ... "조선인들의 상례는 환자가 운명하면 먼저 초혼한 후 시신을 목욕시키고 새옷을 갈아 입힌다. 이어서 백포로 감장하고 대렴, 성복, 조상, 장례 등을 행한다. 출상하기전에 먼저 모재를 선택하며 장례도구를 갖춘다. 장일은 빈부에 따라 부동한데 일반적으로 3, 5, 7, 9일 장을 한다. 무덤 앞에 묘비를 세운다."는 등등의 조선인 민속을 반영한 대목들이 보인다.

2) 최민호, 중국조선족민속연구의 현황과 과제, 한광운 주필, 조선족민속연구(제4권), 연변인민출판사, 2014, p.323

료수집 및 정리와 연구 작업은 1956년 중국작가협회 연변분회가 성립되고 그 산하에 고전 및 민간문학위원회가 창설되고 연변민간문예연구조가 성립되면서 활기를 띠게 되었으며 다년간 수집 정리한 자료를 토대로 80여 만자에 달하는 연구용 자료집을 내부 출간하였고 그 중 일부 자료는 공개 출판하기도 하였다.

학계에서 처음으로 민속이라는 타이틀로 민속다운 민속연구를 진행한 것은 1980년대에 들어서면서부터이다. 제일 초기 민속학관련 저서로는 홍세우의 <조선족민속>(1982)을 꼽을 수 있다.[4] <조선족민속>에서는 주요하게 혼례, 상례와 제례를 다루었고 년중행사로서 세시풍속을 소개하였다. 그 외 부록으로 "이조관직제도에 대한 고찰"을 실었다. 저자는 이 책의 머리말 첫마디에 "우리 조선족의 민속에 대한 연구는 지금까지 개간되지 않은 처녀지"라고 호소하였으며 "그렇다고 해서 우리 조선족이 민속을 하나도 전승하지 않았다는 말이 아니라 그것을 체계있게 연구하지 않았다는 말이다"고 하면서 민속연구의 공백을 날카롭게 지적하였다.

민속연구가 불모지였던 만큼 연구의 출발점을 찾고자 자료보존작업이 필요할뿐더러 문헌자료에 대한 체계적이고 전반적인 검토가 전제되어야 한다. 홍세우는 문헌자료의 체계화와 구전자료에 대한 수집정리 및 보관과 같은 일들을 "시급히 하지 않으면 많은 자료들이 유실될 것이다. 이렇게 되면 우리는 민족의 후대에 대하여 책임지지 않는 것으로 될 뿐만 아니라 역사에 죄를 범하는 것으로 될 것이다"는 민속연구의 사명 의식을 내비치기도 하였다.

<조선족민속>은 내용적으로 보면 역시 고전문헌에 수록된 내용들을 임의로 발취하여 해석을 달고 재편집한 것이라 할 수 있다 저자가 이야기 했듯이 "이 책에 수록된 가운데서 많은 것은 문헌에만 있을 뿐 지금은 변화되어 쓰이지 않는 것들이다. 그러나 그것들을 그냥 그대로 적은 것은 그것들을 통하여 지난 시대의 모습의 이모저모를 알 수 있는 실마리를 찾으며 또한 여러 동지들의 연구에 도움을 주기 위한데 그 목적이 있다"고 하였다. 저자의 소원은 이 책이 "개간하지 않은 처녀지를 개척하는 신호로 되고 우리 조선족의 과거와 현재를 좀 더 잘 알며 우리 민족의 민속을 발전시키는데 있어서 조금이라도 도움이 되기를 바라는 것"이다.

<조선족민속>에서 우리가 유의해야 할 부분은 저자가 민속의 시대적인 개변을 언급했다는 것이다. 특히 장례는 국가적 차원에서 화장을 권장함에 따라 의식 등 면에서 많은 개혁을 가져온 반면 혼례는 전통과 현대 사이에서 방황하고 있다고 지적한다. 그러면서 당면하고 있는 문제점은 시대에 따라 변화시킬 지향적 방법이 찾지 못하고 있는 것이 중요한 원인이라고 보고 있다. 지금 혼례는 그저 차려먹는 것인데 이는 좀 더 문명하고 의미 있게 지내야겠다고 생각하면서 예식을 거행할 것을 권장한다. 즉 예식장에서 남녀가 서로 법적인 효과를 나타내는 결혼증서를 교환하고 신랑신부가 서로 만나 사귀게 된 과정과 이상의 합의도 이야기하는 것이 좋을 것 같다. 이는 부모, 친척 그리고 친지들에게 백년해로하겠다는 것을 결심하는 것으로 된다. 다음은 래빈의 축사도 있고 가정의 답사도 있게 해야 의의가 있지 않을까 생각한다.

그리고 신부가 시집갈 때 이불과 옷, 그리고 단수 등 가구를 많이 해가지고 가는 것을 자랑스럽게 여기는 풍기도 개변시켜야 한다고 주장한다. 상빈문제도 개혁해야 할 것이다. 상빈은 어디까지나 상빈으로서 대사의 전후 일을 처리할 수 있는 그 집안의 권위 있는 사람이여야지 상빈이 될 수 없는 동생, 조카들, 술 잘 마시고 야료 잘하는 사람을 보내서 사돈집에 애를 먹

---

3) <연변문예>창간호에 실린 글들은 "농촌생활체험기", "주먹담판(민담)", "완두씨(단막극)" 이며 1954년 3월호에는 "민간구전문학을 연구하는 과업을 정확히 진행하자"는 단론을 싣기도 하였다.

4) 홍세우는 연변조선족민속학회 초대회장으로 있던 정길운의 필명이다. 1950년대 중반 연변민간문예가협회 회장으로 있으며서 민간문예, 민족복식, 민속악기, 민속무용, 민속음식, 민속놀이, 민간음악 등 방면의 조사를 진행하면서 수많은 자료들을 발굴하였고 이런 자료를 바탕으로 민속학연구를 시작하엿다.

이는 것은 문명치 못한 행위라고 질타한다.
상장례에 있어서도 저자는 농촌의 일부 지역에서 상사가 났을 때 양복저고리를 들고 흔들면서 혼을 부르거나 또한 렴을 한다고 하면서 시체를 묶으며 장지에 가서 알지도 못하면서 좌청룡 우백호라고 하는 현상이 있다고 지적한다. 당시 민족전승의 폐단에 대해 저자는 노인네들도 올바른 민속을 모르면서도 전해들은 것을 근거로 삼아가지고 아는 체하고 젊은이들은 노인네들이 시키는 대로 하는 "맹목적 계승"의 길을 걷는 것의 잘못을 지적하고 이렇게 되면 시대에 따라서 변화 발전하는 것이 적고 그냥 낡은 것을 답습해나가게 된다고 우려를 표하고 이런 현상을 극복하고자 민속학이 필요한 것이라고 강조한다.
1980년대에 이르러 민속연구가 본격적으로 가동되기 시작했던 계기는 연변조선족민속학회(1985)의 설립을 꼽을 수 있다. 학회의 설립으로 하여 연변대학, 연변작가협회, 연변박물관, 연변예술학원, 용정시민속박물관, 기업계 등 다양한 분야의 연구자들이 민속자료 발굴, 정리 및 연구에 참여하게 되었다. 이 시기 중요한 성과로서는 위에서 지적한 <조선족민속>외에도 박경휘의 <조선족민속사>(1988)와 조성일의 <조선족의 다채로운 민속세계>(1986)가 있다. 박경휘의 <조선족민속사>는 역사문헌자료에 대한 발굴, 정리를 통하여 민속의 주요내용으로 되고 있는 관혼상제 등을 체계적으로 서술하였다고 한다면 조성일의 <조선족의 다채로운 민속세계>는 민속지식보급서로서 통속적이고 형상화한 대중서적에 가깝다고 할 수 있다. 민속연구의 시초단계였던 만큼 이들 저서의 공통점은 우리들의 실생활에 대한 관찰과 조사에서 수집된 실생활자료에 의존하지 않았고 대부분 고전에 기재되어 있는 문헌자료를 인용하면서 현재 우리가 당연시 해왔던 민속의 당위성과 권위성을 역사사료를 통해 합리적인 논증을 해주었고 비교적 규범적이고 체계적인 민속지식을 보급시켰다는데 그 의미를 두고 있다.

Ⅲ. 1990년대 조선족민속 연구실태

1992년 4월 연변조선족민속학회(1985년 설립)와 조선족민속연구소(1992년 설립)는 학회 설립이후 처음으로 되는 <조선족민속연구>(1992)논문집을 출간하였다. 어찌 보면 중국 경내에서 처음 출간된 조선민족의 민속연구논문집이었다고 할 수 있는바 주요하게 혼례연구, 주택연구, 민간신앙, 토템신앙, 구전설화 등을 주제로 하였고 현실적인 조사연구를 바탕으로 하였다기보다 문헌학적 고찰과 소개적인 측면이 더 강열했고 현실적인 관점보다는 역사적 시각에서 유래서술에 더 큰 비중을 두고 있다고 보아진다. 개개 논문의 주제선정은 민속학회에서 공감했던 민속개념과 무관하지 않았다고 보아진다. 논문집 머리말에서 지적하다시피 "민속이란 한 민족의 기반적인 생활문화이다. 우리 백의겨레의 조상들이 펴낸 사상감정, 생활방식, 가치규범, 행동양식이 응집된 민속은 지난날에도 있어왔고 지금에도 계승되며 또한 새로이 생성되고 물론 미래에도 있을 우리 민족의 생활문화요 기층문화인즉 이러한 민속문화는 우리 백의겨레의 민족정신의 상징이거니와 우리 민족구성원 전체의 생활 속에 뿌리를 내린 상록수라 말할 수 있는 것이다."[5] 이러한 민속에 대한 이해로부터 출발하여 조선족민속연구는 바로 우리 민족의 대중적 생활문화의 생활사실, 생활관습과 정신문화 그리고 그 담당자들을 연구하는 독립적인 과학으로 이것은 역사학인 동시에 현재학이며 미래학의 성격을 지니기도 한다. 이러한 민속의 연구는 사라져가는 조상들의 문화유산을 조사 정리하여 우리 민족이 예로부터 어떤 생활을 해왔으며 어떤 생각으로 살아왔는가를 규명하고 조상들의 문화유산의 바탕위에서 우리 민족의 나아갈 길을 더듬어보며 미풍양속을 살려 현대문명건설을 추진시키고자 하는 것을 궁극적 목적을 두고 있는 것이다.

---

5) 연변조선족민속학회, 조선족민속연구소 편, 조선족민속연구(제1권), 연변대학출판사, 1991, p.1

연변조선족민속학회에서는 사료에 기초한 연구뿐만 아니라 현실에 나타나고 있는 민속행위에 대한 관심도 보여주고 있다. 1990년대에 들어와서 학회에서는 <혼례청에서의 조선족혼례학술회의>를 소집했고 혼례식순, 주례자선택, 집사의 언행, 혼례의식에서의 오락성과 정중성, 정통혼례와 혼례청에서의 현대혼인예식과의 관계, 예절, 혼례청장식, 첫날 큰상차림 ㄹ등 여러 방면의 문제들을 둘러싸고 교류하였다. 회의 관련 내용들은 또한 매체들을 통해 집중 보도됨으로써 사회적 효과도 가져왔다. 이외에도 <조선족음식문화학술회의>, <조선족건축문화학술토론회의>를 소집했고 조선족음식문화의 현황과 전망문제, 건축에서 민족풍격을 살리는 문제 등 현안들을 둘러싸고 진지한 논의를 했고 대회에서 교류했던 논문들을 매체를 통해 사회에 널리 알리기도 했으며 자문보고서 형식으로 정부에 건의를 제기하고 했다.

1992년도 8월 연변조선족민속학회에서는 한국민속학회와 공동으로 <제1회 조선민속국제학술회의>를 개최하였고 의식주, 통과의례, 민속놀이, 가족제도, 민간신앙, 민간문예 등 민속학 제 분야에서 활발한 교류를 진행하였으며 조선족의 현지화한 민속과 한반도에 보존되어 있는 전통민속과의 비교를 통해 변함 속의 불변하는 민속의 기본가치를 되새기면서 우리민족민속에 대한 요해를 한층 깊이 하는 효과를 보았다.

이 시기 연변조선족민속학회를 중심으로 민속자료, 문물자료에 대한 발굴, 정리 작업을 활발히 전개하였다. 1990년 7월 천수산 등은 동북3성과 내몽골에 있는 조선족집거지역을 찾아다니면서 민간에 산재되어 있는 보귀한 민속자료들을 수집, 정리함으로써 향후 <중국조선족족문화사대계> 민속편 출판에 기초자료를 마련하였다. 1992년 연변박물관, 용정민속박물관 회원들은 연변지역의 조선족마을에 내려가 민속조사를 진행하였으며 백 여 건에 달하는 민속문물표본과 문자, 사진자료들을 수집, 정리하였다. 1993년 천수산 등은 동북3성에 있는 조선족마을들을 재차 답사 다니면서 민속자료들을 수집 정리하였는데 금번 조사에서 가장 큰 성과라고 한다면 민간(무속)신앙에 관한 자료들을 발굴해낸 것이다. 이는 조선족민속연구에서 다년간 공백으로 되어 있던 무속신앙분야의 연구에 귀중한 자료를 제공해주었다.

이 시기 출판된 저서로는 북경대학 조선문화연구소에서 펴낸 <민속사>(민족출판사, 1999)가 대표적이라 할 수 있다. <민속사>는 식생활풍속, 옷차림 풍속, 주거생활풍습, 육아풍습, 인생의례, 혼인, 상례와 제례, 민간명절, 민속놀이, 민간신앙, 구비전승 등 영역을 나누어 조선족풍속변천을 역사적 시대적 맥락에서 정리해주었다. 이 책의 머리말에서는 민속을 민간의 풍속으로 정의하면서 민속에는 그 민족의 사상감정, 생활방식, 가치규범, 행동양식이 응집되어 있다고 지적한다. 아울러 조선족풍속의 특징을 평민적 성격, 변이적 성격, 복합적 성격 등 세 가지로 개괄하고 있다는 점이 당시 연구에서 비교적 괄목할만한 것이라 하겠다.

개괄적으로 보면 연변에서의 민속연구는 연변조선족민속학회를 주축으로 진행되어 왔고 주요한 연구영역은 민속의 핵심으로 불리는 의식주, 일생의례, 세시풍속, 민속놀이, 민간예술, 구비문학 등이다. 이점은 민속학회에서 펴낸 논문집 <조선족민속연구>에 실린 논문들을 분류해보면 알 수 있다.

<조선족민속연구>(제1권) 목록 [연변대학출판사, 1992]

1. 박경휘: <남귀녀가>혼속에 대한 역사적 고찰
2. 천수산: 동성불혼제도와 풍속에 대한 역사적 고찰
3. 향　경: 내가 본 민속 반세기
4. 조경자: 혼례청사에서의 결혼잔치의 우월성
5. 김광택: 연변조선족민가
6. 박경휘: 조선족주책개량의 제 문제

7. 김정일: 조선민족식생활의 특성
8. 최희수: 고구려의 불신(火神)숭배
9. 천수산: 중국 조선족의 몇 가지 민간신앙에 대한 탐구
10. 김동훈: 민속신앙으로부터 보 조선말 수사의 기원
11. 전신자: 조선민속에서의 호랑이숭배
12. 최희수: 조선민족의 새(鳥)문화
13. 조성일: 서사무가 <성주본풀이>를 논함
14. 사 천: 차병걸 옛이야기에 나타난 샤머니즘적 표현
15. 김영규: 신화로부터 본 우리 민족의 태양숭배사상
16. 박창묵: 중국 조선족 전설의 민족적 특성을 논함
17. 리창인: 민담전승인에 대하여
18. 최삼룡: 중국 조선족 재래설화 변이고
19. 김정훈: 중국조선족 민간춤에 대한 초보적인 고찰
20. 김영원: 농악놀이에 대한 고찰

<조선족민속연구>(제2권) 목록 [연변대학출판사, 1996]

1. 천수산: 조선족 회갑연 회혼례 등 인생의례에 대한 연구
2. 전신자: 조선족혼인제도에 대한 사고
3. 박송철: 연변조선족현대건축풍격에 대한 연구
4. 김광택: 조선족민가의 역사적 변혁과 현황
5. 김동훈: 조선족의 온돌문화
6. 최향순: 보름민속문화에 대하여
7. 윤학주: 씨름에 대한 고찰
8. 장일환: 그네와 널뛰기에 대한 고찰
9. 리향화: 사물놀이에 대하여
10. 김동훈: 조선장기에 반영된 민족문화심리
11. 김욱현: 연변조선족음식문화의 변화와 특점에 대하여
12. 김정일: 조선족과 한족들의 인삼풍습에 대한 고찰
13. 최희수: 조선족과 만족 시조설화 비교
14. 박창묵: <용정>전설에 반영된 전통문화의식
15. 최희수: 조선족과 요족 문화비교
16. 박경휘: 조선민속의 장점과 단점에 대하여
17. 박경휘: 조선족민속문화를 논함
18. 김영림: 조선족민속교육에 관한 연구
19. 류계옥: 연변민속관광자원개발에 대하여
20. 허휘훈: 민속학의 연구대상에 대한 재인식
21. 천수산: 중국조선족풍속의 현황과 21세기의 발전추세

요컨대 조선족민속연구는 1980년대에 진입하여 민족주체의식의 고양과 민족문화에 대한 각성이 높아짐에 따라 조선족민속이 각광을 받게 되었고 1990년대에 와서 그 동안의 자료수집에 대한 초보적인 정리를 진행하면서 다시각적인 연구 활동들이 벌어짐으로써 민속연구저서와 논문, 조사보고서들이 속출되었다. 하지만 조선족민속에 대한 연구는 전반적으로 놓고 본다면 여전히 분산적이고 사료정리 단계에 머무르고 있는바 이 같은 연구의 현주소는 강단학자와 민

간학자들의 협력연구를 요청한다.

Ⅳ. 2000년대 연구동향

2000년에 들어서서 그 동안의 기초적인 문헌검토와 정리를 바탕으로 진행되어 왔던 민속연구는 비교연구와 이론연구를 통해 조선족민속의 특색을 논증하는 단계에 들어서게 된다. 조선족민속학회에서 편찬한 <조선족민속연구>제3권(2001)에 실린 논문들을 보면 이런 동향을 엿볼 수 있다. 총 21편의 논문이 실린 가운데 비교연구관련 논문이 7편에 달한다. "중국조선족풍속과 한국인풍속의 상의성 및 그 역사문화적 원인에 대한 연구"(허휘훈), "중국의 조선족과 한족의 색채심리 비교연구"(김관웅), "결혼식으로 본 한국인과 중국조선족"(김종현), "동이문화와 한민족, 몽골족의 고대문화"(최희수), "조선반도와 중국대륙에서의 백조처녀형설화의 전승과 변이"(박계옥), "중한두꺼비보은설화의 비교연구"(유병수, 주송희), "중국과 조선족의 천혼설비교연구"(박명숙) 등 논문들에서 조선족과 한반도, 조선족과 한족 및 국내 기타 소수민족과의 비교연구를 통해 조선족민속의 특수성을 강조하려는 시각전환을 보아낼 수 있다.

이 시기 민속연구는 지식체계구축을 위한 본체론적 연구를 시도하고 있다는 점이 돋보인다. 민속학의 연구대상 규명에 대해 허휘훈은 민속학의 연구대상을 파악함에 있어서 중요한 것은 민족의 주체인 "민"과 그 객체인 "속"을 어떻게 이해해야 하는가 하는 것이라고 지적하고 있다. 허휘훈은 리챠드 . 돌슨, 아란 . 던데스 등 서양 민속학자들의 민속주체에 관한 주장에 대해 나름대로 분석을 진행했고 이를 바탕으로 민속은 인류전체의 일상생활에서의 생활자료, 생활행위, 생활규범 등을 포한한 생활방식과 생활습관, 즉 인간사회에서 일상적인 생활문화를 가리킨다고 보고 있다. 아울러 민속학의 연구대상인 민속은 향토생활문화와 도시생활문화, 전통생활문화와 현대생활문화, 긍정적인 생활문화와 부정적인 생활문화의 2원공존구조로 이루어진 문화집합체로 규명한다. 또한 민속을 대함에 있어서 역사적 원칙과 현대성 원칙을 유기적으로 통일시키기에 주의를 돌려야 한다는 점도 강조하고 있다. [6]

경험적이고 실증적인 조선족민속연구를 체계적이고 이론적인 단계로 한층 업그레이드 한 성과로는 허휘훈의《朝鮮族民俗文化及其中国特色》(연변대학출판사, 2007)을 꼽을 수 있다. 본서에서 허휘훈은 조선족의 민속을 물질민속(음식, 복식, 주거), 사회민속(생활민속, 통과의례, 세시명절), 정신민속(민간유희, 민간문학, 민간신앙)으로 분류하였고 보다 넓은 시야에서 조선족민속의 문화생태토대를 관찰하였으며 조선족민속문화의 뿌리와 중국문화환경의 상호관련 속에서 조선족민속문화의 변천과정을 고찰하면서 조선족민속문화에 비쳐진 중국특색을 지적하였다. 특히 조선족민속문화의 다양한 측면에서 민속의 문화특징을 해부하였으며 조선족문화의 총제적인 특징과 중국특색은 지역차이, 복합성, 겸용성, 원형성 등 방면에서 표현된다고 지적하였다. 뿐만 아니라 허휘훈은 조선족의 대표적인 민속에 대해서 그 유래에 대한 문헌적인 설명뿐만 아니라 매개 민속에 내재하고 있는 민족문화의 가치지향성에 대해서도 나름대로 분석을 진행하였다는 점이 돋보인다.

민속연구에 있어서 가장 중요한 것은 현지조사라는 점에 대해서 민속학자들은 모두가 공감할 것이다. 현지조사를 통해 자료를 수집하고 정리하며 이를 토대로 연구를 진행하는 것이 민속연구의 가장 기본적인 자세라고 할 수도 있다. 천수산이 집필한 <중국조선족풍속백년>(중문판, 2008)은 이 시기 대표성을 띠고 있는 민속자료집이라고 할 수 있겠다.[7] <중국조선족풍속

---

6) 허휘훈, 민속학의 연구대상에 대한 재인식, 연변조선족민속학회 연변조선족문화발전추진회 편: 조선족민속연구(제2권), 연변대학출판사, 1996, p.248-258

7) 천수산 집필, 중국조선족풍속백년(중문판), 요녕민족출판사, 2008

백년>은 크게 두 부분으로 나뉘는데 첫 부분은 문헌자료 기록이고 두 번째 부분은 민속조사실록이다. 특기할 만한 것은 이 책에서 기록하고 있는 문헌자료는 기존의 조선반도자료집에서 기록하고 있는 자료보다도 조선민족이 중국으로 이주해 온 후 중국의 관련 문헌들, 이를 테면 《长白山汇征录》、《长白山江岗志略》、《白头山行记》、《珲春县志》、《关于满洲及西伯利亚地方的朝鲜人事情》、《满洲与朝鲜人》 등 문헌들에 조선족의 혼인, 장례, 생활문화 등 민속에 관련한 기록들을 추출하여 재정립했다는 점이다. 이 점에서 기존에 민속관련 연구들에서 우리 민족고전에 기록되어 있는 민속의 유래에 주목하면서 문헌자료에 많이 의뢰하고 있었던 점과 비교된다고 볼 수 있다.

다음으로 현지조사를 통한 새로운 민속문화자료 발굴이다. 조선족민속의 지역적 차이성을 고려하여 연변지역과 길림성 기타 지역, 요녕성, 흑룡강성 및 내몽골 다섯 개 지역을 조사중점대상으로 하였으며 하북성 청룡현에 있는 박씨촌도 그 대상으로 하였다. 지역적인 민속조사에 있어서 이주전의 거주지이었던 함경도, 경산도, 전라도 평안도 등 민속의 원형도 고려하면서 조선족풍속의 유형을 함경도풍속, 경상도풍속, 평안도풍속, 혼종성풍속으로 나누고 각개 풍속의 지역적 분포도 정리해주고 있다.

그리고 내용적으로 놓고 보면 이 책은 보면 음식, 복식, 주거, 혼인, 장례, 제사, 세시풍속, 민속유희, 민간신앙 등등에 이르기까지 민속의 모든 영역을 다루고 있다. 또한 독자들이 알기 쉽게 접할 수 있도록 사진자료와 문자설명을 결부하여 지난 이주시기 조선족의 가옥, 복식, 혼례 등 민속을 요해하는데 편리를 주었다.

이 밖에 민속연구에서 하나의 움직임은 산업화과정과 결부하여 관광자원으로 활용하면서 민속의 가치를 체현하고 전통민속의 보존을 합리화하려는 것이다. 류계옥은 연변관광산업에 존재하는 문제점을 지적하면서 그중의 중요한 문제를 관광자원이 충분히 발굴, 이용되지 못하는 것으로 꼽으면서 민족관광자원의 개발의 필요성과 합리적 이용의 가능성을 제시하고 있다.[8)]

Ⅴ. 2010년대 연구동향

이 시기에 들어와서도 자료수집과 정리가 여전히 중요한 연구내용으로 되고 있다. 최근 들어 민속관련자료집으로 편찬된 것은 김춘선이 주필을 담당한 전체 100권으로 된 <중국조선족사료전집>에서 3권으로 된 민속편이라 하겠다.[9)] <민속편>1권(최민호 주필)은 상, 하편으로 편집되었는데 상편에서는 조선족집거구역의 지방지(地方志)에서 조선족민속관련 자료들을 발췌하여 시간 순으로 수록하였다. 이 사료들은 조선족의 이주초기부터 시작하여 중화인민공화국 창건직후까지의 조선족민속관련 사료들을 망라하고 있기 때문에 시기별 조선족의 생활문화를 이해하는데 매우 중요한 사료적 가치가 있다. 하편은 주요하게 조선족민속학자인 천수산의 현지조사자료로 구성되었다. 천수산은 수년간의 민속자료수집을 하면서 그 결과물을 <중국조선족풍속백년>(조문판, 2011)을 출판하였는데 이 책에 실린 자료들을 원문 그대로 실었고 2013년 천수산선생이 추가조사한 내용들도 함께 첨부하였다.

<민속편>2권(리옥순, 채희룡 주편)은 조선족의 이주초기부터 민간에서 창작되고 구비형식으로 전해져 내려온 풍부하고 다채로운 전설, 신화, 설화에서 조선족역사와 관련 있는 민담들을 발췌하여 수록하였다. 이주초기부터 조선족선조들은 이 땅을 개간하고 정착생활을 하면서 수많은 신화, 전설, 설화를 비롯한 민담을 창조하고 전승해 왔다. 지금까지 민담전문가들에 의해

---

8) 류계옥, 연변민속관광자원 개발에 대하여, 연변조선족민속학회 연변조선족문화발전추진회 편: 조선족민속연구(제2권), 연변대학출판사, 1996, p.234-2247

9) 김춘선 주필, 중국조선족사료전집, "민속편" 1-3권, 연변인민출판사, 2014

채록된 조선족민담은 무려 3천여 편에 달하며 이미 출간된 단행본만 해도 80여 권에 달한다. 이러한 민담들은 대체로 조선인들이 조선반도로부터 가지고 들어온 원형적인 민담, 중국 원주민들 사이에서 구전되던 지방민담을 조선족의 새로운 생활과 알맞게 가공한 민담, 조선족들이 생활가운데서 자의적으로 창작되고 구전한 민담 등으로 구분된다. 이렇게 창작 전승되어 온 조선족민담은 조선족들의 정신문화생활에서 빠뜨릴 수 없는 중요한 문화적 향수로 자리매김하고 있었기에 조선족민속연구에서 매우 중요한 자료적 가치가 있다고 볼 수 있다. 조선족민담을 분류해 본다면 풍물전설이 주류를 이루고 있으며 기타 역사전설, 인물전설, 애정전설, 동식물전설, 지명전설 등이 있고 문화적인 측면에서 고찰해 본다면 조선민족의 전통적인 권선징악의 가치관이 주제도 되고 있음을 보아낼 수 있다. <민속편>2권은 총 4부로 구성되었는데 조선족민담 중 중국조선족의 이민사, 개척사와 관련되는 지명전설과 풍물전설을 선별하여 "향토전설편"으로 묶었고 조선족항일투쟁사와 관련된 민담들을 분별하여 "항일전설편"으로 묶었으며 조선족들의 민담문화를 대표할 수 있는 조선족 3대민담구술대가인 황구연, 김덕순, 차병걸의 부분적 작품들을 발췌하여 "명인민담편"으로 묶었다. 그리고 조선족 민속극으로 널리 알려진 "배뱅이굿"을 내용으로 "종교전설편"으로 묶었다.

<민속편>3권(채희룡 주편)은 조선족 성씨 관련 문헌사료를 비롯하여 조선족의 이주사와 민속사를 반영하는 대표적인 족보들을 선별하여 수록, 편찬하였다. 족보는 일명 "계보", "보첩", "세보", "가승", "가첩", "성보"라고도 한다. 즉 한 종복의 계통을 부계중심으로 알기 쉽게 체계적으로 정리한 책으로서 동일혈족의 원류를 밝히고 그 혈통을 존중하며 가통의 계승을 명예로 삼아 효의 근본을 이루기 위한 집안의 역사책이라 할 수 있다. 그럼에도 불구하고 족보는 한 종족의 혈통을 실증하는 귀중한 문헌사료로서 정사 및 지방지와 더불어 3대역사문헌으로 인정받고 있다. 조선족은 거의 모든 성씨와 동성분파들은 각기 족원, 이주, 혼인, 인구, 친척, 인물, 재산, 산소, 가훈, 시문 등 수많은 내용을 담은 각자 족보를 30년 혹은 50년 간격으로 반복, 편찬함으로써 자신들의 현연관계를 해명하고 지연관계를 유지해 왔다. 중국으로 이주한 조선족도 이주시기부터 일가족의 족보를 편찬하기 시작하였다. 특히 일제식민통치시기 심양과 용정에서 편찬 출간된 족보들은 이주민들의 가족과 나아가 동향의 진정관계를 돈독히 하는데 크게 공헌하였다. 불완전한 통계에 따르면 중국조선족의 보존하고 있는 족보는 200여 종에 달하는데 이러한 족보는 조선족의 이주사와 민속사를 연구하는데 보귀한 문헌사료로 인정받고 있다. <민속편>3권에는 청조시기 조선족성씨를 기록한 "요동문헌정략 제8권 잡록 8기", "팔기만주씨족통보"중에서 고려인성씨, 조선족족보 중 조선민족성씨총람으로 인정되는 "조선씨족통보", 연변지역 조선족성씨를 기록한 "간훈만성대동보", 조선민족의 이주와 동화의 연혁사를 반영하는 철령 리씨 리성량가족의 "리씨계보",요녕성 본계현 박가보의 "박씨가보", 요녕성 개현 진둔향 박가구의 "박씨가족족보", 길림성 서란현 소성향 박가툰의 "박씨가첩"등을 수록하였다.

한편 이 시기 민속연구는 이전시기에 비해 어느 정도 체계적인 연구의 기본 골격을 갖추었다고 보아진다. 이 점은 연변조선족민속학회에서 펴낸 <조선족민속연구>(제4권)의 목차에서도 잘 드러난다. <조선족민속연구>(제4권)의 발간사에서 지적했듯이 <조선족민속연구>제4권은 "그전의 문헌중심적인 연구과제의 틀에서 벗어나 민간에 실존해 있거나 변화되어 있는 민속내용을 주제로 설정하고 향토문화라는 이미지를 더해주었다. 또한 문화유산이란 차원에서 조선족민속문화를 해명하고 그 전승과 보호에 대해 언급하였으며 특히 현재라는 각도에서 조선족민속문화를 조사하고 그것을 출발점으로 삼아 연구를 진행함으로써 민속문화의 역사성과 현실성이 여실히 반영되게 하였으며 민속문화의 발전과정의 규명을 전제로 현재의 구조적, 기능적 관계를 명확히 파악하는 것을 목표로 하였다." 제4권의 목차를 보면 총25편의 논문을 <생산민

속>(1편), <의식주풍속>(4편), <세시풍속>(3편), <인생의례>(3편), <민속놀이>(3편), <구비문학>(4편), <민속문화탐구>(3편) 등 방면으로 분류하였다. 그 외 민속유물 보호와 이용과 관련하여 <박물관특집>란을 설치하고 박물관 관련한 논문 2편을 실었고 <민속문화유산전승기지>란에 전통음식과 전통악기 생산기지를 소개하는 글 2편을 실었다.

특기할 만한 것은 이 시기 연구는 조선족무형문화재가 기본 키워드로 선정되었고 국내 학자들이 조선족민속연구에 참여하였다는 점이다. 이는 국가차원에서 "무형문화재"발굴, 보호, 전승에 관한 조례가 반포되고 조선족상모춤이 유네스코에 등재되면서 과거 민속활동의 차원에서 관심을 가져왔던 부분들이 무형문화재 발굴, 정리, 등재 차원으로 탈바꿈하여 진행되었다.

2005년 3월 국무원에서 "무형문화유산보호사업을 강화할 데 관한 의견"을 반포한 후 연변을 비롯하여 조선족집거지에서 조선족무형문화유산보호사업을 전개해 왔다. 특히 연변에서는 자치주정부 산하 전문기구인 "연변조선족자치주 무형문화유산보호사업 지도소조"를 내오고 자치주 내 전문인원들을 요청하여 계획있고 절차있는 조선족무형문화유산을 중점으로 한 전 주 여러민족의 문화유산에 대한 발굴, 보호, 등재 사업을 추진해 나갔다. 근 1년 동안의 노력을 통해 2006년 말까지 민간음악, 민간무용, 민간예술, 민속, 민간문학을 포함한 10개 종류의 무형문화유산항목 172개를 수집 정리하였다. 현재까지 이미 등재한 연변조선족자치주내 무형문화유산은 유네스코에 등재한 조선족농악무를 비롯하여 88개 종목에 달한다. 그중에서 세계급 1개, 국가급 종목이 15개, 성급종목이 57개, 주급종목이 12개이며 조선족무형문화유산종목은 68개에 달한다. 연변주 정부에서는 여러 지역의 문화특색에 근거해서 왕청현 배초구진을 "상모춤의 고향", 안도현 장홍향을 "조선족민속축체의 고향", 훈춘시 밀강향을 "통소의 고향", 도문시 향상가두를 "장고춤의 고향"으로 명명하여 문화유산전승에서 선두적 역할을 발휘하게 하였다.

국가차원에서 놓고 볼 때 무형문화재 등재신청에 대해 전승주체, 전승시간, 전승형태, 전승범위, 전승가치 등에 관한 구체적인 규정이 있다. 현재 연변에서 등재한 종목들을 놓고 보면 현재 민간에서 전승되어가고 있는 일상생활과 문화예술에 관련된 항목들 특히 전통무용이 대부분 등재되어 있고 건국 후 조선족예술인들이 창작해 낸 "삼로인", "재담과 만담", "늙은 양주대창"등이 시간적으로 오래되지 않았지만 역시 등재 항목으로 되었고 산업화시대를 맞이하면서 김치, 냉면, 떡류, 썩장, 막걸이 등 전통음식들이 각광을 받기 시작하면서 이들 영역에서 음식업체의 경영자들이 전승인으로 등재되기도 하였다. 사실 무형문화유산등재 관련 규정과 표준들에 대비해 볼 때 이미 등재된 종목들 중에 억지감이 존재한다는 느낌을 받을 수 있으며 문화적으로 전승가치도 높지 않는 것도 있다. 특히 일상생활에서 보편화되어 있는 음식류에서 누구나 다 담글 수 있는 김치류 같은 것은 그 유열을 가리기 힘들며 등재된 가치에 대해서도 수긍하기 힘들다. 이에 대해 한광운은 중국내에 살고 있는 조선족은 이미 이 땅에서 150여 년의 정착생활을 해오면서 조선반도와는 다른 자연환경과 사회환경에서 생활하고 있기에 본 민족의 전통문화가 주체민족과 기타 소수민족의 문화에 동화될 위험성도 갖고 있다는 점을 염두에 두면서 무형문화유산등재와 관련한 정책적인 혜택에 의탁하여 우리 민족 소유의 전통문화를 문화유산차원으로 계승하고 보호하는 것도 바람직하다고 지적하였다.[10)]

무형문화재등재가 하나의 중요한 보존방식으로 등장함에 따라 무형문화재에 대한 관심과 연구가 대폭 증가되면서 중국내 학계의 주목을 받기도 하였다. 이 시점에서 타민족이 조선족민속문화에 대한 연구도 시작되었다고 볼 수 있다. 중국의 유명한 포털 사이트 中國知網

10) 한광운, "중국조선족 전통문화유산의 계승성에 관한 연구", 한광운 주필, 조선족민속연구(제4권), 연변인민출판사, 2014, p.348-371

(www.cnki.net)에서 조선족무형문화재를 키워드로 2009 - 2019년 사이 발표된 논문을 검색해 보면 21편이 있으며 학위 논문은 8편이 뜬다. 이들 논문의 주요 내용들을 정리해 보면 대체적으로 무형문화재 유래에 대한 기술, 문화재 유형과 분포, 문화재 전승과 보호의 필요성과 중요성, 당면하고 있는 문제점, 향후 개선해야 할 방향 등 연구패턴이 기본을 이루고 있는바 문제의식 자체가 대동소이하다고 보아진다. 조선족무형문화재가 당면하고 있는 문제점에 대해서도 인식의 부족, 자금난, 후비인재결핍, 개발의 맹목성 등등을 지적하고 있으며 이에 따른 대안제시 역시 정부투자를 늘이는 것, 대외홍보 강도를 높이는 것, 후비전승대오를 건설하는 것, 시대적 요구에 맞게 전승하는 것 등에 치우치고 있다. 그 외에 인간문화재에 관련된 연구와 무형문화재를 하나의 자원으로 설정하고 시장개발과 관광업발전을 연관시켜 경제적 부가치를 창출하려는 시각에서 다룬 연구성과들도 있다.

짱샤오위는 무형문화재현황분석에서 존재하는 문제점을 젊은 세대들이 무형문화재에 대한 인식수준차이, 현대화과정에서 부딪치게 되는 충격, 전반적이고 체계적인 구상이 결핍, 전승인의 대를 이어가는 문제 등등을 제시하고 있고[11] 표우징화는 무형문화재의 생존환경이 위축되고 전승인의 대가 끊기는 등 구조적인 문제를 지적하면서 현재 학계에서 논의되고 있는 생산성보호 과정에서 나타나는 문화재전승주체의 주변화, 지나친 시장수요의 복종, 무형문화재 원형 및 본체의 상실 등 문제에 주목하면서 시장수요에 초점을 맞추고 무형문화재에 대한 디지털화와 산업화의 보호 시스템에 대한 회의와 우려를 내비쳤다.[12] 이쓔메이는 무형문화재보호와 전승패턴의 탐색은 민족문화의 응집력, 영향력, 창조력을 증강하는데 유리하다고 지적하며 아울러 조선족무형문화재의 특징을 지역특색과 민족특색이 짙고 대중오락성이 강하며 역사가 오래고 교육을 통한 전승이 돋보인다고 한다.[13] 리메이화는 인구유실로 인한 조선족농촌마을의 공동화현상은 농경문명을 토대로 형성된 많은 문체활동, 세시풍속, 생활예의, 전통공예들이 점차 사라지게 되었으며 무형문화재의 전승도 위기를 맞게 되었다고 보고 있다.[14] 표우이딴은 조선족문화기구 및 민족예술단체가 산재지역에서 조선족전통문화를 전승하고 발전시키는 핵심역략이며 민간문학작품은 조선족전통문화를 전파하는 중요한 운반체라고 지적하면서 조선족민속촌과 민속활동은 조선족문화를 전시하고 선전하는 중요한 매개체라고 보고 있다. 그러면서 조선족문화산업화에서는 아직도 브랜드창출이 미약한 모습을 보이고 있다고 지적하였다.[15]

무형문화재연구에서 하나의 돋보이는 현상은 기존의 주류적인 연구와 달리 젊은 세대들이 무형문화재에 대한 인지도에 대한 통계학적인 연구이다. 마링은 설문조사를 통해 민족문화교육의 대상이고 문화재전승의 후비대오인 조선족청소년들이 자체민족의 무형문화재에 대한 인지특징과 그 영향요소를 통계학적으로 지적해주고 있다.[16]

반면 조선족학계에서 최근 현지조사를 바탕으로 전통문화연구차원에서 민속을 연구한 사례로는 <중국 동북지역 조선족의 일생의례와 풍속>(리화 외, 2018)를 들 수 있다. 본 연구는 동북3성에 있는 조선족집거마을을 중심으로 2년간의 실증조사와 심층면접을 통해 일상생활문화에서 표현되고 있는 가치윤리, 의식주, 민간예술, 일생의례와 세시풍속 및 민속축제와 놀이문화가 어떻게 보존, 변용되었고 전승과정에서 부딪치고 있는 문제점과 이를 해결하기 위한 향후 과제들에 대해 집중 조명하였다.

---

11) 张晓宇， 东北三省朝鲜族非遗现状及保护路径，《辽东学院学报》(哲社版) , 2019 (05)
12) 朴京华 朴今海,“生活化”：朝鲜族非遗保护与可持续发展路径研究，《北方民族大学学报》, 2019 (03)
13) 易秀梅，中国朝鲜族非物质文化遗产保护传承研究，《长春师范大学学报》, 2018 (07)
14) 李梅花，跨过人口流动与朝鲜族非遗的传承困境，重庆三峡学院学报，2018 (02)
15) 朴艺丹，辽宁省朝鲜族传统文化开发利用情况调查研究，《大庆师范学院学报》, 2017 (05)
16) 马玲 等， 对朝鲜族非物质文化遗产的认知差异研究，《教育教学论坛》, 2016 (20)

이 밖에 조선족무형문화재 연구에서 활발한 활동을 진행하고 있는 단체로서는 연변문화예술연구센터와 연변향토문화연구원을 꼽을 수 있다. 이들 연구기관들에서는 정부와 손잡고 <중국조선족무형문화재>총서와 <조선족전통민속>총서를 기획 출판했는데 이런 기획총서들은 기존에 있었던 총괄적인 소개서적과는 달리 "혼례", "민속놀이", "거주", "복식", "장고춤", "추석", "공예" 등 각개 분야를 주제별로 전문성 있게 다루었다는 점이 돋보인다. 총서는 기존의 민속문화재 유래에 대한 문헌적 검토방식을 답습해왔었지만 이주 이후 중국에서 변용시켜 온 조선족특유의 민속에 대해서도 필묵을 아끼지 않았다. 이를 테면 <중국조선족 민속춤과 민속놀이>(김정훈, 2010)에는 한반도의 민속문헌에서 발견할 수 없는 "삼삼이 춤"을 1983년 안도현의 박계월할머니의 구술과 현지표현을 근거로 "삼삼이 춤"의 성격과 율동을 귀납하여 서술하였다. 그리고 한반도에서 전래되어 온 "강강수월래", "옹헤야", "쾌지나 칭칭 나네" 등 민속춤이 어떻게 중국조선족사회에서 변용되었는가에 대해서도 논술하였다. 저자는 중국 동북지역에서 새롭게 창조된 "강강수월래"는 한반도에서 전래해 왔던 전통적인 "강강수월래"와는 달리 조선족의 삶 특히 개척초기의 농업노동을 반영해 주고 있으며 전라도의 "강강수월래"와 많은 공통점을 가지고 있으면서도 상당한 차이점도 보여주고 있다고 지적한다. 이를 테면 노래곡조는 가지만 가사는 많이 바뀌었으며 춤동작도 기본상 륜무의 형태를 띠면서도 세부적인 동작은 많이 바뀌었고 실용성이 강한 특징을 보여준다고 지적하였다.

Ⅵ. 민속연구에서의 향후 과제

현재 중국의 시장경제체제 전환과 대외개방 정책 실시로 인구이동이 빈번해지면서 전통적인 조선족집거 구도도 많은 변화를 가져왔다. 이러한 거주구도의 변화는 우리민족의 민속문화가 생존해갈 수 있는 터전과 제도적 기반도 갈수록 약화되어 가는 실정이다. 민속문화의 전승을 위해서는 민속의 현실태에 대한 조사와 연구가 시급하다.

중국 동북지역으로 이주한 조선족이 전통문화를 바탕으로 현지사회 문화환경에 적응하면서 이룩한 민족문화는 한민족의 소중한 문화자산이다. 동북3성의 조선족사회가 보존하고 있는 전통문화는 단순히 민족고유의 전통이 어느 정도 보존되어 있는가나 어느 정도 변이되었는가 하는 차원에서 평면적으로 기술될 수 있는 것이 아니다. 조선족 민속문화는 주어진 것이 아니라 새로운 삶의 터전에 적응하고 부단히 창조하는 확장 가능성을 지녔다. 특히 글로벌 시대에 걸맞게 전통문화를 올바르게 이해하고 이를 경쟁력 있는 민족의 자원으로 격상시키는 것은 우리가 당면한 시대적 과제라고 볼 수 있다. 아울러 민속문화를 단지 민족의 경계를 쌓아가는 문화적 기호나 상징으로 여기는 차원을 넘어서 민족의 존재감과 파워를 증대시키는 데 일조하게 해야 한다. 이러한 작업은 오늘날 해외에 있는 한민족구성원들을 결속하고 한민족네트워크를 형성하는 데도 자못 중요한 의의가 있다. 이를 위해 향후 민속연구는 보다 넓은 시야에서 전개되어야 한다고 보아진다.

첫째, 세시풍습과 민속놀이의 전승여부는 후대들이 민속을 대하는 태도와 무관하지 않다. 전통적인 세시풍속을 지켜오고 민속축제를 진행하는데 있어서 무엇보다 중요한 것은 축제와 놀이에 필요한 주체집단의 형성이라고 볼 수 있다. 오늘날 조선족의 전통적인 민속활동과 놀이는 이주시기에 비해 많이 소실되었고 민속문화 자체의 성격도 상당히 변용된 양상을 보이고 있다. 과거 대중화되어 왔던 씨름, 그네 같은 종목들은 점차적으로 프로화 길을 모색하면서 생존전략을 수정하고 있으며 대중성을 띠고 있던 장기 종목도 비록 현시점에서는 여전히 보급되고 있지만 일정 연령단계가 지나고 보면 역시 상품화되어 가고 있는 현대적 놀이문화에 밀릴 수밖에 없는 상황에 직면할 가능성이 높다. 따라서 지금 중년세대들에서 민속놀이를 이어

갈 수 있는 주체집단을 구축하지 못하고 청소년들을 상대로 전통민속놀이를 보급시키지 않는다면 전통 민속놀이는 단절될 위험성도 있다. 그러므로 학계의 연구는 후대들이 민속을 어느 정도 인지하고 있는지, 현재 진행되고 있는 교과서직 민속교육과 체험식 민속인지의 효과성은 어떠한지 등 문제의식을 좀 더 키워갈 필요가 있다고 보아진다.

둘째, 민속문화의 원형과 변용에 대한 관심이다. 문화생태가 중시를 받고 민족문화유산이 산업화에 힘입어 남다른 각광을 받고 있는 현시점에서 민족문화유산은 자체가 내재한 역사적 가치, 문화적 가치, 정신적 가치가 체계적으로 정리되면서 관광산업, 문화콘텐츠를 비롯한 다양한 영역에서 소중한 자원으로 활용되어 높은 경제적 문화적 가치를 창출하고 있다. 민족문화유산은 살아 숨 쉬는 우리민족의 전통을 생생하게 보여주고 타민족에게 우리 민족의 역사와 문화를 보여주는 현장이다. 그 만큼 생활풍습이나 민속놀이문화에 대한 발굴, 정리 및 보존은 외적으로 우리민족을 알리고 내적으로 정체성을 확인하는데 있어서 매우 중요한 것이다.

무형문화재 등재가 전통민속문화 보존의 주요한 수단으로 간주될 때 하나의 기본 원칙은 당연하게 원형을 복원하는 것이다. 그러나 원형 복원이 단순 보존이란 차원에만 머물러 있다면 문화재로서의 그 기능을 상실하기 쉽고 오늘날 우리들의 실생황과 많이 동떨어지게 되며 조선족민속의 특유성을 보여주지 못할 수도 있다. 이렇게 되면 우리는 조선족민속연구의 현실적 가치를 상실하게 된다. 따라서 변화되고 있는 우리들의 민속에 대한 관심과 재정립이 필요하다. 산업화, 도시화로 지향해가고 있는 우리들의 삶의 공간은 과거에 비해 많이 달라진 양상을 보이고 있으며 사회제도적 장치에 의해 일부 민속은 변모하지 않을 수 없다. 이를 테면 중국에서 법적인 차원에서 화장을 적극 권장하고 있는 상황에서 전통적인 상례, 장례의식과 절차는 상당한 변화를 가져오게 된다. 오늘날 조선족사회에서 실시하고 있는 상례, 장례에 대한 연구를 통해 현실정에 맞는 새로운 풍습을 규범화하는 것이 시대적인 요청이라고 할 수 있는데 이에 대한 학계의 관심이 뒤떨어지고 있는 형편이다.

셋째, 조선족민속 연구에 있어서 향촌중심의 민속학에서 도시중심의 민속학으로의 이전이 시급하다고 보아진다. 중국사회의 급격한 변동과 산업화 도시화가 하나의 추세로 되고 농촌인구의 도시이동이 시대적인 추세로 되고 있는 상황에서 도시에서 상생되고 있는 새로운 생활양상, 즉 도시에서 변용된 형태로 새롭게 새로운 민속으로 새로운 전통으로 자리잡고 있는 도시민속에 대한 관심이 부족하다고 할 수 있다. 현재 학계의 주된 관심은 민속문화의 계승과 변용에 있다고 해도 과언이 아니다. 상당한 연구들은 전통민속에 대한 문헌학적 연구와 소개를 바탕으로 현실문제에 대한 분석과 해결을 시도하고 있다. 이들 연구는 기능주의적 시각에서 놓고 볼 때 민속문화 소개 및 전파 차원에서 조선족의 복장, 의례, 음식, 통과의례, 세시풍속 등의 기원이나 양식 등을 서술하고 있는 경향이 주류를 이루고 있다. 이러한 연구들은 "지나간 전통"에 편향하고 실제 "살아 있는 전통"을 홀시하고 있는 유감을 남기고 있다. 따라서 민속문화의 전승에 필수한 조선족구성원들이 민속에 대한 인지태도에 대한 연구가 뒷받침을 이루지 못하고 있다. 향후 필요한 연구는 전통민속에 대한 단순한 기술에서 벗어나 한 세기를 넘는 세월 속에서 민속문화가 어떠한 패러다임으로 오늘날까지 전승되어 왔고 그것이 조선족의 실생활에서 지속될 수 있었던 요인은 무엇이며 변용된 민속문화가 어떻게 새로운 전통을 이루고 있는지에 대한 연구가 필요하며 이러한 연구를 바탕으로 타민족과 구분할 수 있는 문화적 경계를 구축하고 있는가에 의미를 두어야 할 필요성이 제기된다.

Ⅶ. 나오며

민속은 말 그대로 "속"을 연구하는 것으로 "속"에 대한 연구를 통해 "속"을 지식화, 체계화,

규범화하면서 세속적인 것을 지식적인 것으로 재구성하고 이를 또한 사회화의 주요한 내용으로 활용하는 것이 민족공동체유지의 효과적인 방편이라고 볼 수 있다. 어찌 보면 민속은 포장도 가식도 없는 민중의 삶과 생활모습 그대로이다. 그러므로 민속은 계승과 변이의 복합적인 존재이며 긍정과 부정의 산물이기도 하다. 세계화, 정보화 문명시대를 살아가고 있는 우리들이 민속문화를 보존하고 계승해야 하는 당위성은 민속문화 그 자체가 우리의 일상과 삶을 윤택하게 하고 우리의 생활을 풍부하게 할 수 있는 밑거름이 되고 있기 때문이다. 따라서 우리는 보다 주체적이고 자각적인 민속전통의 보존과 전승을 위하여 무엇을 어떻게 전승할 것인가 하는 인식론적 전환과 방법론적 탐구를 이루어야 한다. 이주 및 정착하는 과정에서 우리는 자의 아니게 규범화된 생활풍속과 민속놀이를 원형 그대로 지속해 올 수 없는 상황에서 나름대로의 변용을 이루면서 새로운 전통을 형성하고 이러한 전통을 오늘까지 보존해 왔다. 하지만 현재 도시화와 인구이동이 가속화됨에 따라 우리민족의 전통풍속과 놀이문화는 또 다시 생존의 위기에 직면하게 된다. 어떻게 현대와 접목시키고 내용과 형식을 결합하여 우리민족문화를 한층 더 업그레이드하느냐 하는 것이 오늘날 우리들이 당면한 연구과제인 것 같다.

참고문헌

김춘선 주필, 중국조선족사료전집 - 민속편(전3권), 연변인민출판사, 2014
북경대학 조선문화연구소 편, 중국조선민족문화사대계7-민속사, 민족출판사, 1999
연변조선족민속학회, 조선족민속연구소 편, 조선족민속연구(제1권), 연변대학출판사, 1991
연변조선족민속학회, 연변조선족문화발전추진회 편, 조선족민속연구(제2권), 연변대학출판사, 1996
박창묵 주필, 조선족민속연구(제3권), 연변대학출판사, 2001
한광운 주칠, 조선족민속연구(제4권), 연변인민출판사, 2014
조성일, 조선민족의 다채로운 민속세계, 민족출판사, 1986
천수산, 중국조선족 풍속, 민족출판사, 2008
천수산, 중국조선족 농악무, 민족출판사, 2013
천수산, 중국조선족 풍속백년, 요녕민족출판사, 2011
김정훈, 중국조선족민속춤과 민속놀이, 민족출판사, 2010
김봉관, 중국조선족민요전집(상, 하), 민족출판사, 2016
최국철, 중국조선족민속문화기행, 민족출판사, 2014
한광운, 김성희, 중국조선족전통공예, 연변교육출판사, 2018
황서자, 중국조선족장고춤, 연변교육출판사, 2016
한광운, 서미령, 중국조선족전통주택, 연변교육출판사, 2018
최명옥, 중국조선족전통혼례, 연변교육출판사, 2016
한광운, 중국조선족전통복식, 연변교육출판사, 2016
박용일, 중국조선족추석, 연변교육출판사, 2016
장익선, 중국조선족전통악기, 연변교육출판사, 2018
한광운 편저, 조선족민속놀이, 연변인민출판사, 2013
김성우, 전경업 편저, 조선족명절문화, 연변인민출판사, 2016
김정훈 편저, 조선족예술문화, 연변인민출판사, 2011
한광운 편저, 조선족민속공예, 연변인민출판사, 2011
김성우 편저, 조선족거주문화, 연변인민출판사, 2014
박경휘, 조선족민속사연구, 요녕민족출판사, 1988
박승권 김광영, 조선민족의 민속:세시풍속, 관혼상제 및 민속신앙, 민족출판사,2010
홍세우 편저, 조선족민속(혼, 상, 제 편), 연변인민출판사,1982
리화 외, 중국 동북지역 조선족의 일생의례와 풍속, 한국학중앙연구원출판부, 2018
채미화 외, 중국 동북지역 조선족의 생활과 윤리, 한국학중앙연구원출판부, 2018
리화 허명철, 조선족사회의 변동과 가족생활, 한국학술정보, 2015
장익선, 조선민족민속음악, 연변대학출판사, 2012
조대일 편, 조선민속사전, 연변인민출판사, 2013
许辉勋，中国朝鲜族民俗文化及其中国特色，延边大学出版社，2007
丁明秀，浅析朝鲜族传统的丧葬礼俗与儒家文化，《民族教育研究》，2012（06）
崔明玉 高小岩， 变迁中的中国朝鲜族婚礼文化，《青海社会科学》，2008（04）
许辉勋， 中国朝鲜族民俗的文化特点之宏观考察，《东疆学刊》，2010（03）
金青云， 中国朝鲜族弓箭运动研究，《吉林体育学院学报》，2015（05）

陶传爽， 延边地区朝鲜族民俗旅游开发研究，《黑龙江科学》，2016（10）
侯淑梅， 延边博物馆朝鲜族民俗陈列的价值研究，《中国民族博览》，2017（09）
朴景慧 权美兰， 黑龙江朝鲜族民俗文化特点研究，《边疆经济与文化》，2014（06）
许辉勋， 中国朝鲜族民俗的形成与演进，《延边大学学报》（哲社版），2011（06）
李英花 崔哲浩，少数民族地区居民对民俗旅游节庆认知态度的实证研究-以演变朝鲜族民俗旅游博览会为例，《延边大学学报》（哲社版），2009（04）
金永林 王华文，关于朝鲜族民俗教育的思考，《延边大学学报》（哲社版），1998（05）
张晓宇， 东北三省朝鲜族非遗现状及保护路径，《辽东学院学报》（哲社版），2019（05）
朴京华 朴今海，“生活化”：朝鲜族非遗保护与可持续发展路径研究，《北方民族大学学报》，2019（03）
郑佳玉 曹伊，延边朝鲜族非遗项目保护的金融支持对策，《边疆经济与文化》，2018（11）
易秀梅，中国朝鲜族非物质文化遗产保护传承研究，《长春师范大学学报》，2018（07）
李梅花，跨过人口流动与朝鲜族非遗的传承困境，重庆三峡学院学报，2018（02）
方琦，论图们江区域朝鲜族非物质文化遗产的传承与保护，《延边大学学报》（哲社版），2012（04）
张传波，论非物质文化遗产延边朝鲜族荡千秋的美学内涵与传承，《民间文化》，2012（10）
崔敏浩，论边疆地区朝鲜族人口流失对民俗文化的冲击，《西南边疆民族研究》，第17辑
刘芳华 孙皓，中国朝鲜族非物质文化遗产传承保护探析，《黑龙江民族丛刊》，2017（06）
朴艺丹，辽宁省朝鲜族传统文化开发利用情况调查研究，《大庆师范学院学报》，2017（05）
马玲 等， 对朝鲜族非物质文化遗产的认知差异研究，《教育教学论坛》，2016（20）
段景全，文化现代化背景下中国朝鲜族非物质文化遗产的保护研究，延边大学 硕士论文， 2015
杨明星，图们市朝鲜族传统村落遗产保护研究，吉林建筑大学，硕士论文，2019
殷方舟，朝鲜族民族服饰变迁研究， 延边大学 硕士论文，2019
李子秋， 朝鲜族非物质文化遗产舞蹈发展问题研究， 延边大学 硕士论文，2018
金晶，延边朝鲜族非物质文化遗产研究，延边大学 硕士论文，2015
尤宸，延边“非遗”舞蹈关照下的朝鲜族学院派舞蹈创作，延边大学 硕士论文，2012
李惠子， 延边朝鲜族非物质文化遗产的法律保护，中央民族大学 硕士论文，2012
蒋忠良，东北朝鲜族传统民居设计创新研究， 长春工程学院 硕士论文，2019
李成龙， 中国朝鲜族民俗体育文化发展研究，延边大学 博士论文
问宇， 地方性视域下延吉市民俗旅游开发研究，延边大学 硕士论文，2017
郝吉，朝鲜族传统村落在民俗旅游开发中的保护与更新，吉林建筑大学 硕士论文，2017
王文锋，朝鲜族村落民俗旅游开发研究——以安图县红旗村为个案，延边大学 硕士论文，2018

「조선족민속연구의 현황과 향후 과제」에 대한 토론문

정연학(국립민속박물관)

참고문헌에서도 알 수 있듯이 허명철 선생님께서 조선족 관련 민속연구 결과물을 통해 현황에 대해 자세하게 정리하고 계십니다. 또한 이들 연구 성과를 바탕으로 향후 조선족민속연구의 과제에 대해서도 개인의 의견을 피력하고 계십니다. 토론자로서 기본적인 입장에 동의하며, 다만, 몇 가지 사항을 짚어보고자 합니다.

첫째, 조선민속연구의 시대적 구분을 1950년대 및 1980년대, 1990년대, 2000년대, 2010년대로 구분해서 연구현황을 정리하고 있습니다. 그런데 문장에서는 이런 시대적 구분에 대한 이유와 타당성에 대한 언급이 없어 그 이유를 묻고 싶습니다. 그리고 연도별 나열보다는 민속학의 주요 연구내용과 경향, 시대적 배경 등을 고려한 소주제를 정하면 조선족민속연구 현황이 체계적으로 보일 것처럼 보입니다.

둘째, 허 선생님의 글을 통해 조선족민속에 대한 다양한 사람들의 참여와 체계적인 논문은 <조선족민속연구>(1992) 논문집이 시작되면서 보이고, 그 이전에는 소수의 사람에 의한 조선족민속의 역사와 소개를 다룬 도서가 전부인 것으로 보인다. 따라서 1990년대 이후의 연구논문과 도서의 내용을 민속학 주제를 근간으로 통계적으로 정리할 필요가 있다고 보인다. 그래야만 조선족민속연구의 경향을 한 눈에 파악할 수 있을 것이다. 혹시 글에서는 언급이 없지만 조선족민속연구 주제별 연구현황 실태를 통해서 볼 때, 주요 연구내용과 부족한 부분은 무엇인지 답변을 부탁드립니다.

셋째, 향후 과제에서 허 선생님은 전통(세시, 민속놀이)에 대한 교육과 체험, 발굴 및 정리, 변화하는 시대의 민속의 재정립, 향촌 중심에서 도시중심의 민속학으로 이전, 민속의 변용 연구 등을 강조하고 계십니다. 전통에 대한 교육과 체험, 발굴 및 정리 등은 2005년 이후 시행되고 있는 비물질문화유산 정책에 의해 어느 정도 성과를 이루었고, 앞으로도 국가, 성, 현 등지에서 중시하기 때문에 지속되리라고 합니다. 다만, 도시중심의 민속학은 한국에서도 한 동안 진통을 겪었고, 그 연구주제 및 방향성 등에 대해서 완전 합의를 보이지 못했지만 도시 소재 박물관과 학회 차원에서 어느 정도 진전을 보았다고 생각합니다. 마지막으로 허 선생님이 생각하는 도시민속학의 주제와 연구방법론에 대한 견해를 듣고 싶습니다.

감사합니다.

남북한 문화의 동질성과 이질성 현실 뒤집어 읽기

임재해(안동대학교 교수)

1. 문화의 동질성을 보는 두 가지 편견

우리사회에서 문화 동질성 관련 논의는 두 가지 편견을 가지고 있다. 하나는 통일론의 토대로서 남북한 민족 동질성이고, 둘은 문화기원론으로서 전파주의에 의한 문화 동질성이다. 통일론은 민족 동질성을 확보해야 남북통일이 쉽게 이루어질 수 있다는 이데올로기적 편견이며, 문화기원론은 외국문화와 우리문화가 서로 동질성이 보이면 우리문화는 외국에서 전래되었다고 하는 전파론적 편견이다. 이러한 편견을 해체하고 극복해야 이념적 편파성에서 해방된 통일론을 수립할 수 있고, 종속적 전파주의 기원론에서 벗어나 문화 자생론을 펼 수 있다.

민족 동질성을 남북통일의 디딤돌로 여기는 논의는 1980년대에 본격적으로 논의되어 최근까지 지속되고 있다. 이러한 상황은 2018년 민속학자대회 발제 내용에서도 불거졌다. 기획주제는 '황해에서 경계를 넘어선 한민족을 보다'로서 분단의 경계를 넘어서는 교류와 대화가 중요한 논지를 이루었다. 따라서 대회장 이윤선은 남북한의 경계를 넘어 빗장을 열어젖히는 열린 담론의 민속학을 기획하고, 북한과 조청련 민속학자를 참여시키려고 노력했지만, 초청의 뜻을 이루지 못해 아쉬워했다.[1)]

남북정상회담에도 불구하고 닫힌 사유가 북한 및 조청련계 학자의 참석에 빗장을 풀지 않았던 까닭이다. 더 문제는 발제 내용 가운데 특정 민속의 남북한 동질성 회복을 거듭 주장함으로써 여전히 경계 안에서 맴도는 닫힌 민속학의 틀을 깨지 못했다는 점이다. 종합토론에서도 이 문제가 제대로 지적되지 않고 넘어갔다. 그러므로 폐회식에서 총평 역할을 맡아서 아래와 같이 비판적 성찰을 촉구했다.

> <황해에서 경계를 넘어선 한민족을 보다>라는 주제에서 가장 핵심적인 열쇠말은 "경계를 넘어선"이다. 경계를 넘어선 사람은 열린 사람이고, 넘어서지 못한 사람은 닫힌 사람이다. 아예 경계를 무너뜨린 사람은 해방된 사람이고, 새로 경계를 만드는 사람은 닫아 가두는 사람이다. 따라서 스스로 발제한 내용이 경계를 넘어섰는가, 경계 안에 맴도는가, 또는 경계를 새로 만들지는 않았는가 각자 성찰해 볼 필요가 있다.[2)]

분단의 경계를 넘어선 열린 민속학, 분단의 경계를 무너뜨린 해방의 민속학으로 나아가려면 남북한 동질성과 이질성 문제의 편견을 극복하지 않을 수 없다.[3)] 서로 다르거나 달라진 남

1) 이윤선, 「개회사: 초대의 글」, 『황해에서 경계를 넘어선 한민족을 보다』, 2018년 한국민속학자대회(2018년 11월 9-11일) 발표논문집, 3쪽 참조.

2) 위 학술대회 폐회식의 총평 순서에서 논평한 내용을 쓴이의 페이스북 담벼락(2018년 11월 10일)에 <민속학자대회 폐회식에서 총평>이라는 제목으로 올려두었다.
(www.facebook.com/search/top/?q=%EB%AF%BC%EC%86%8D%ED%95%99%EC%9E%90%EB%8C%80%ED%9A%8C&epa=SEARCH_BOX)

3) 이 발표를 하게 된 동기는 2018년 민속학자대회에서 마련되었으며, 발표 계기는 오늘의 민속학회 기

북한 민속 또는 문화 현상을 하나로 동일하게 복원하는 작업이 통일의 길이라는 고정관념에서 벗어나지 못하는 것은 며칠 전의 기독교통일포럼에서도 여전하게 나타났다.

기독교통일포럼의 발제자는 남북한 이질성을 문제 삼고 동질성 회복을 강조했다. “남북 민족공동체의 이질성 극복과 동질성 확보”를 남북한 통합의 전제로 삼으면서, “통일 후 이질화된 남북한의 사회 통합을 위해 단일성(unity)을 만들어낼 수 있는 확고한 공교육 체계를 확립하는 것은 매우 중요”하다고[4] 강조했다. 그렇다고 다양성을 부정한 것은 아니지만 논지의 핵심은 동질성 확보에 집중되었다.

이처럼 남북한 동질성을 추구하는 닫힌 논리는 통일에 도움은커녕 오히려 걸림돌이 될 수 있다. 통일은 서로의 이질성을 인정하고 포용하는 열린 논리로 다가가야 가능한 일이자 생산적 통일에 이르기 때문이다. 동질성의 틀에 갇혀 있으면 서로 다른 체제의 사회가 통일은커녕 교류조차 하기 어렵다. 더 문제는 남북한이 서로 동질성을 지닌 집단이라면 사실상 통일노력은 불필요하다. 왜냐하면 동질 집단을 통일한다는 것은 동어반복에 불과한 까닭이다. 남북한의 분단상황은 이질성을 전제로 한 현실 상황이다. 동질성보다 이질성에 대한 호기심과 적극적인 관심이 대화와 교류를 촉진하고 양자의 관계를 밀접하게 만든다는 현실인식이 필요하다.

따라서 남북문화의 동질성과 이질성 현실을 뒤집어 읽으면서, 민족 동질성의 신화를[5] 해체하는 반면, 오히려 이질성이야말로 분단극복의 동력이자 제3의 세계를 창출할 수 있는 생산적 창조력이라는 사실을 밝히려고 한다. 다시 말하면 현실적으로 존재하는 남북한 이질성보다 동질성의 문제점이 더 크고, 동질성보다 이질성의 다양성이 더 바람직하다는 것을 역설적으로 입증하려는 것이 이 논의의 목적이다. 그러므로 이론으로서 통일론을 펼치기 전에 동질성 비판론도 펼치지 않을 수 없다.

남북통일론의 동질성 못지않게 문화기원론의 동질성에 관한 고정관념도 완강하게 지속되고 있어서 같은 논리로 극복할 필요가 있다. 이른바 시베리아 유목문화기원설을 비판하고 농경문화기원의 문화자생설을 제기한 일련의 연구를, 비교연구방법을 진전시키면서[6] 수행한 터이지만, 여기서는 그 동안의 문화주권론도 포섭해서 합류시킨다. 왜냐하면 문화의 발생은 전파나 영향 이전에 인간의 문화적 창조력에서 비롯되는 까닭이다. 따라서 문화기원은 전파론이나 비교연구로 밝혀지는 것이 아니다. 인간의 타고난 기본권인 문화생산 주권에 입각한 문화주권론이 문화기원을 더 설득력 있게 밝혀 줄 것이다.

문화적 동질성에 따른 전파주의 기원론은 으레 전래설에 귀결되고 있다. 달리 말하면 같은 문화가 다른 나라에 있으면 그곳의 문화가 우리나라로 전래되었거나 영향을 미쳤다고 보는 종속적 문화인식이다. 가장 일반적인 것이 고대문화의 시베리아기원설, 유목문화기원설, 북방문화전래설이다. 중세에 오면 중국문화 전래설이 주류를 이룬다. 중국의 한자문화와 유교문화가 한국문화를 석권한 것은 물론, 음양론과 오행설, 3재론 등 전통사상까지 모두 중국의 영향으로 여기고 있다.

전래 사실로 인정할 만한 문화도 일부 있지만, 그렇지 않은 것이 오히려 더 비중이 크다. 의식주 생활과 같은 기본적인 문화 양식과 언어생활 및 구비문학의 전통은 어느 민족이나 자

획주제에서 비롯되었다.

4) 이대웅, 「통일 후 기독교학교 설립 위한 한국교회 준비는?」, 크리스천투데이, 2019년 11월 13일.

5) 쓴이도 한 때는 이런 논리에 입각하여 「민속예술의 계승과 남북한 동질성 확보」(『한국민속과 전통의 세계」, 지식산업사, 1991, 87～100쪽)를 다룬 적이 있다. 이 논의는 기존 논리를 부정하는 것이다.

6) 임재해, 「민속예술 비교연구의 준거와 비교모형 설정」, 『比較民俗學』 36, 比較民俗學會, 2008, 15～76쪽에서 기존의 전파론적 비교연구의 한계를 비판하고 동이론적 비교연구로 나아갔다가 다시 생태학에 입각한 총체론적 신비교연구 모형을 개척하는 데까지 나아갔다.

력적으로 창출하기 마련이다. 문화적 사실을 열거하지 않고 일반화해서 말하면 민속문화의 전통은 대부분 민족적 창조력에서 비롯된 것이다. 시대적으로 문화교류가 활발해지고 문화의 우열이 확립되던 시기의 상층집단에는 외래문화 영향을 받게 되지만, 문화적 기원을 말할 만한 고대 시기 하층집단의 생활세계에서는 자문화의 전통을 스스로 만들어 누리는 것이 자연스러운 현상이다.

우리 민족만 그런 것이 아니라 모든 민족 집단이 그럴 수 있다. 따라서 상하층의 문화가 계층화되지 않은 소수민족에게는 아예 외래문화의 침투가 거의 없다. 대중문화와 기술문명을 공유하고 있는 세계화 현상 속에서도 그들은 아직 자민족의 문화적 전통을 개성 있게 전승하기 일쑤이다. 이른바 제3세계 소수민족들은 스스로 필요한 문화를 창출하여 향유하고 전승할 수 있는 자급자족의 문화생산주권을 누리고 있는 까닭이다. 소수민족마다 문화적 독자성을 지닌 현상은, 문화 수준에 따라 상위문화에서 하위문화로 물처럼 흘러간다는 전파론이 허구라는 것이며, 오히려 문화주권을 입증하는 분명한 보기라 할 수 있다.

그럼에도 우리 민족문화는 자력적으로 창조된 것이 없고 민족이동이나 문화전파에 의해 형성된 것이라는 종속적 전래설에 매몰되어 있기 일쑤이다. 어느 민족이나 타고난 문화창조력을 우리 민족만 가지고 있지 않다는 것은 논리적으로도 납득할 수 없다. 더 문제는 이러한 문화정체론마저 일본학자들에 의해 식민지 시기에 주입된 지식이라는 점이다. 따라서 시베리아기원설을 비롯한 북방문화 전래설은 민족적 창조력을 부정함으로써, 크게는 사대주의 사관을 추종하는 한편, 작게는 일본의 식민사관에 포섭되어 있는 셈이다.

더 문제는 문화창조력 박탈론이자 학문활동의 퇴행이라는 점이다. 문화주권론에 입각해서 보면, 우리 민족만 독자적 문화 창조력이 없다는 기이한 해석에 갇힌 채 정상적 해석으로 나아가지 못하고 있다. 나아가 학문의 독창성을 주목해 보면, 식민시기의 학문 틀에서 한 걸음도 나아가지 못하고 있는 식민학문의 모순이 심각한 사실을 새삼 포착하게 된다.

일제강점기 수준의 문화전래설을 되풀이하는 것은 자기학문의 독창성을 포기한 셈이다. 더 심각한 문제는 시베리아기원설을 비판한 자생적 농경문화기원설을 기어코 부정하기 위해 제국의 학문을 맹목적으로 끌어들이는 일이다. 남의 학문을 빌어 와서 '벌어가는 자력적 학문'을 인정하지 않으려고 애쓰는 신식민사관의 학문이다. 아무도 강요하지 않는데도 스스로 제국의 학문에 자진 복속하여 그들의 앞잡이 노릇을 하는 것이 신식민사관이다.

학자들 스스로 '빌어먹는 학문'을 하면서 후속세대에게 '빌어먹을 학문'을 가르치는 까닭에, 스스로 '벌어먹는 학문'의 실천은 물론, '벌어먹을 학문'을[7] 하는 후속세대를 제대로 양성하지 못하고 있다. 자기문화의 독창성을 인식하지 못하는 어리석음 못지않게, 자기학문의 독창성을 확보하지 못한 채 외국이론에 자진 포섭되는 학계의 무능 또한 심각한 문제적 상황이다. 따라서 무력한 학계의 불편한 진실을 극복하기 위해 상투적 동질성 논의를 비판적으로 펼치지 않을 수 없다.

동질성 논의는 이론적으로 같은 차원의 문제여서 함께 끌어들였으나, 현실적으로 두 문제는 서로 다른 논지로 다루어야 할 과제이다. 문화기원론의 전파론적 동질성은 역사적인 문제 가운데도 고대사에 관한 것이다. 그러나 통일론의 동질성은 사회적인 문제이자 구체적인 현실

---

7) 임재해, 「민속학의 생활사료 인식과 역사학의 통섭」, 『韓國民俗學』 61, 한국민속학회, 2015, 18쪽. "직업적인 학자가 수입학으로 살아가는 것을 민중의 언어생활에 맞게 민속적으로 자리매김하면 '빌어먹는 학문'이라 일컬어 마땅하다. '빌어먹는 학문'으로 후학을 가르치면 결국 '빌어먹을 학자'를 양산하게 되고, 우리 학문의 앞날을 '빌어먹을 학문'으로 퇴행시키게 마련이다." 따라서 자력적인 해석으로 독창적인 이론을 개척하는 연구를 해야 스스로 '벌어먹는 학문'을 할 수 있고, 후학들에게 벌어먹을 학문을 하는 길을 개척해 줄 수 있다.

에 관한 것이다. 그런데 두 논의에서 같은 동질성을 말하지만 사실은 그 의미나 기능이 상당히 다르다.

전파론의 동질성은 두 문화가 같다는 사실이 전래설을 입증하는 증거 구실을 하는데, 결정적 문제는 거꾸로 전래설을 설득하기 위해 동질성을 조작한다는 점이다. 따라서 전파론의 동질성은 허구일 가능성이 높은 까닭에 전래설의 설득력도 설 자리를 잃게 된다. 통일론의 동질성은 두 문화가 같다는 사실이 통일을 쉽게 이루도록 할 뿐 아니라, 더 완전하게 이루게 한다는 주장인데, 결정적 문제는 이미 남북한의 문화 이질성이 큰 까닭에 동질성 통일은 더 어려울 뿐 아니라, 그것은 무리한 획일화이지 호혜평등한 통일이 되지 못한다는 점이다. 그러므로 동질성의 기능은 허구이거나 착각에서 비롯된 것이므로 오히려 이질성의 기능을 주목하는 것이 더 바람직하다. 두 문제를 제각기 또는 더불어 논의해야 효과적이지만, 전파론의 문화기원 문제는 일련의 연구를[8] 수행한 터여서, 여기서는 논제에 따라 통일론의 동질성과 이질성 문제에 한정하여 논의한다.

2. 동질성 통일론의 문제와 이질성 통일론 제기

동질성에 따른 전파주의적 전래설의 허구와 함께, 문화 동질성과 이질성에 대한 고정관념부터 해체되어야 한다. 동질성은 문화적 보편성이고 이질성은 문화적 특수성이라는 단순논리도 극복해야 문화 다양성 가치를 재인식할 수 있다. 문화전파가 역설적으로 두 문화의 충돌을 일으켜 문화적 이질성을 상대적으로 유발하는 것처럼, 이질성을 바탕으로 한 문화 다양성이 오히려 문화적 보편성이자 추구해야 할 미래문화의 가치이다.

모든 인간은 저마다 독특한 개성을 지닌 것이 인간으로서 진정한 정체성이자 인간다운 보편성이다. 동일한 형태와 프로그램으로 만들어진 기계인간이나 인조인간의 동질성이야말로 반인간적이자 특수한 인간이다. 동질성을 보편성으로 간주하는 것은 복제인간의 특수성을 인간다운 존재로 인정하는 것과 같은 오류이다. 동질성을 지닌 복제인간이나 인조인간이야말로 특수한 인간이다. 따라서 동질성이 인간의 특수성인 반면, 이질성은 인간의 보편성이자 진정한 인간성이라 할 수 있다. 그러므로 동질성이 특수성이고 이질성이 보편성이라 인식에서 더 나아가면, 문화적 이질성이 문화로서 동질적 보편성이고 문화적 동질성이 문화로서 이질적 특수성이라는 변증법적 인식이 설득력을 지닌다.

이처럼 동질성과 이질성에 대한 상투적 편견을 해체하게 되면, 문화적 동질성은 통합 기능을 하는 반면, 문화적 이질성은 분열 기능을 한다는 형식 논리도 극복할 수 있다. 그래야 그동안 통념으로 잘못 굳어진 남북 동질성 확보의 통일론을 극복하는 새로운 논리를 개척할 수 있다. 더 적극적으로는 이질성이 보편성이고 동질성이 특수성이라는 인식 전환과 함께, 남북한 동질성보다 이질성이 더 수월하고도 더 창조적인 통일에 이바지한다는 혁신적 통일론을 펼 수 있어야 한다.

동질성 통일론을 이질성 통일론으로 뒤집기 위해서는 두 가지 새로운 관점이 필요하다. 하나는 동질성과 이질성에 대한 기존 문화적 인식의 한계를 비판적으로 해석하며 그 가치와 기능을 역설적으로 포착하는 관점이다. 둘은 동질성과 이질성을 서로 맞서는 대척적 관계로 읽는 형식적 논리의 표면적 인식을 극복하고, 서로 조응하여 공명하고 어울리는 변증법적 논리

---

8) 고대문화의 기원 문제를 다룬 3부작 연구는 아래와 같다.
『신라 금관의 기원을 밝힌다』, 지식산업사, 2008, 700쪽.
『고조선문화의 높이와 깊이』, 景仁文化社, 2015, 832쪽.
『고조선문명과 신시문화』, 지식산업사, 2018, 800쪽.

의 이면적 관계를 포착하는 관점이다. 두 관점은 문화적 동질성보다 이질성의 기능과 가치를 설득력 있게 밝혀 민족 동질성에 입각한 상투적 통일론을 혁신하는 데까지 나아갈 것이다. 그러자면 민족 동질성의 통합 기능을 비판적으로 극복하는 데서 한층 나아가 새로운 통일이론을 제시해야 할 것이다.

먼저 동질성 논리의 허구를 비판적으로 주목해 보자. 그것은 현실 역사가 입증한다. 동질성 강화가 통일은커녕 분열을 조장하는 까닭이다. 실제로 닫힌 세계의 동질적 체제가 양적으로 비대할수록 지속되지 못하고 해체되는 파국을 맞이한다. 양적으로 거대한 규모의 단일체제를 이루며 동서냉전 국면의 한 축을 담당했던 소련의 해체가 가장 대표적인 보기이다. 단일한 이데올로기가 지배하는 사회주의적 동질성을 확대한 까닭이다. 소련 해체 이후 사회주의 체제가 퇴조를 보이며 붕괴된 것 역시 체제 단일성과 폐쇄성 탓이다.

민주국가에서는 자유당과 사회당, 민주당, 공산당이 대등하게 정당활동을 하기 마련이지만, 독재국가에서는 흔히 나치당이나 공산당처럼 일당독재가 횡행하기 마련이다. 단일 정당이 지배정당으로서 독점적 권력을 장악하는 국가, 그래서 구조적으로 정권교체가 불가능한 국가는 민주국가로 인정받기 어렵다. 이질적 정당 다양성이 인정되지 않는 까닭이다. 일당독재 수준의 독선적 권력일수록 시민사회의 비판을 유언비어나 국론분열로 비난하며 국론통일을 주장하지만, 국론통일은 말일 뿐이고 실제로는 독재권력에 부역할 것을 강요하는 셈이다.

어떤 체제의 국가라도 단일 정당만 있거나 동질적 정당이 있는 경우는 독재국가일 수밖에 없다. 북한의 공산당과 노동당처럼 사실상 동질적 정당만 있거나, 여러 정당이 있어도 일본처럼 한 정당의 지배력이 지속된다면, 민주적 정당제도는 형식만 있을 뿐 실질적으로는 정당 없는 독재체제나 다름없다. 일본이 민주주의 순위에서 계속 밀려나는 이유도 자민당의 일당독재가 지속되면서 아베정부의 군국주의가 부활되고 있기 때문이다. 이질적 정당이 없는 정당제나, 정당교체 없는 정당정치는 사실상 정당민주주의라 할 수 없다. 정당 민주주의는 정당 다양성을 전제로 하는 까닭이다. 그러므로 문화 민주주의도 문화 동질성이 아니라 문화 이질성을 근거로 한 문화 다양성에서 찾아야 할 것이다.

자본주의 체제가 상대적 비교우위를 차지하며 대세를 이루고 있는 것은 사회주의 국가들과 달리 체제 다양성을 인정할 뿐 아니라 개방성을 지향한 까닭이다. 프랑스와 독일을 비롯한 유럽 선진국은 좌우 정당의 자유로운 정권교체와 함께 사회민주주의를 실현한 까닭에 가장 발전된 정치 역량을 발휘하며 마침내 EU(European Union)라고 하는 유럽공동체까지 일구어냈다. 체제 다양성이 오히려 국가 통일을 넘어서 국제적 통합까지 이루는 새로운 역사발전 단계로 비약한 것이다.

자본주의 국가라 하더라도 독점 권력에 의한 반공주의는 독재체제를 이룰 수밖에 없다. 이승만이나 박정희 정권이 반공주의를 앞세워 독재체제를 유지한 것이 역사적 보기이다. 이처럼 자본주의 체제에서도 단일 이념을 표방하며 이념 다양성을 억압하는 일당독재나 군부독재와 같은 닫힌 체계의 정부는 지속되지 못하고 몰락하기 마련이다. 장기집권의 독재체제가 무너져도 오직 시장경제 논리에 골몰하는 자유민주주의는 야수적 자본주의로서 거대자본주가 사회를 독점적으로 착취하는 사회로 가게 된다. 남한사회는 재벌독점 경제체제로 양극화 현상이 가장 심각하다. 유럽처럼 노사가 대등하게 기업경영에 참여하고 사회보장제도를 더 확대되는 방향으로 제도개혁이 이루어져야 자본주의 체제의 극단화 문제를 해결할 수 있다. 그러므로 체제 동질성이 심화될수록 그 역기능 또한 심각하다.

동질성 추구는 자기중심의 획일주의를 강요하는 까닭에 타자의 이질성에 대하여 공연히 적개심을 가지도록 만든다. 민족이든, 종교든, 이념이든 동질성을 강화할수록 다른 민족과 종교,

이념에 대하여 적대시하고 배척하게 된다. 따라서 독재체제의 반공주의 못지않게 남북한 동질성을 통일가치로 지향하게 되면, 알게 모르게 남한은 북한의 이질성을, 북한은 남한의 이질성을 부각시켜 문제 삼거나, 자기 동질성을 기준으로 상대방의 종속화를 강요하는 배타적 획일주의가 자리잡을 가능성이 크다. 그러므로 동질성을 표방할수록 남한의 반공주의와 북한의 반미제국주의가 더 치열하게 충돌하게 될 것이다.

더 문제는 마음속에서 커가는 적대감이다. 정치적으로 구성되어 있는 독재권력의 동질성은 비판의식의 대상 또는 혁명적 타도 대상이 되지만, 자기 마음속에 자리잡고 있는 동질성 논리는 스스로 해체하거나 극복하기 어렵다. 왜냐하면 스스로 수립한 논리이자 신념인 까닭에 타자의 비판에 설득 당하지 않는 한 자력적으로 극복할 길이 없다. 따라서 반공주의의 독재체제처럼 동질성 통일론은 어떤 의미에서 더 통일을 가로막는 장애가 될 수 있다. 왜냐하면 북한체제의 문화적 이질성을 반민족적 기현상 또는 반통일적 장애요소로 간주하는 까닭에 통일 불가능성의 선입견이 마음속에서 더욱 견고하게 또아리를 틀기 때문이다.

실제 역사가 입증하는 것처럼 독제체제는 위력적이고 강고하지만 각성된 시민들의 집단적 저항으로 무너뜨릴 수 있다. 그러나 동질성 통일론은 합리적인 방법으로 공감하고 사회적 통념으로 굳어진 까닭에 비판적 인식이 어려운 것은 물론, 집단적 저항도 전개될 수 없다. 비판대상은 물론 저항 대상도 타자로 존재하지 않는 까닭이다. 자기 내부의 고정관념이 딴 생각을 억압하고 감시하므로, 동질성 통일론의 심각성은 논리의 당착보다 비판적 극복 자체가 어렵다는 데 있다. 그러므로 스스로 자기 속의 통념을 깨뜨리고 반성적 성찰을 하지 않으면 동질성 논리의 오류를 극복하기 어렵다.

이질성 통일론의 제기는 공연한 도발이 아니라, 동질성 통일론의 한계를 절감한 데서 비롯된 것이다. 전파론에서 만들어진 동질성의 왜곡된 조작 못지않게, 통일론에서 마련한 동질성의 논리적 당착 역시 심각하다. 그러나 형식 논리를 보면 당착이 포착되지 않는다. 남북한 문화가 서로 동질성을 확보할 때 통일의 당위성을 획득하고 수월성까지 확보할 수 있다는 논리가 어느 정도 설득력을 지니는 까닭이다. 서로 같은 문화를 근거로 민족적 동질성을 확인함으로써 통일의 필요성을 절실하게 느낄 뿐 아니라, 문화적 동질성이 강할수록 통일을 쉽게 성취할 수 있다는 주장이다.

이러한 논리에 따라 민족 동질성 확보는 통일론의 대세를 이루어 왔다. 그러나 뒤집어서 이면을 들여다보면 껍데기 논리의 허상만 남는다. 우선 민족은 동질적 집단이라는 통념부터 문제적이다. 단일민족의 순혈주의가 빚어낸 고정관념부터 해체해야 한다. 서로 동질적이면 더 쉽게 통합할 수 있다는 전제도 단순한 형식 논리에 지나지 않는다. 자석의 양극극이나 성의 남녀처럼 서로 동질적일 때 배제하는 반면 오히려 이질적일 때 서로 끌어들이는 흡인력이 더 크다는 실제 사실을 외면하고 있는 논리이다. 그러므로 비판적 문제 인식은 남북한 동질성 통일론이 과연 바람직한가 따져보면 쉽게 포착된다. 왜냐하면 두 가지 국면에서 문제점이 금방 포착되는 까닭이다.

문제점 하나는 남북한 체제는 물론 문화까지 서로 크게 달라져서 남북한 내부에서조차 이전 시기와 현재 시기의 동질성을 찾기 어렵다는 점이다. 남북한은 원래 지역적 차이가 있는데, 분단 이후 제각기 체제가 다르고 문화변동의 방향이 달라서 이질성의 폭이 상대적으로 더 커질 수밖에 없었다. 따라서 민족 동질성을 근거로 통일론을 펴는 것은 사실상 불통일을 주장하는 것이나 다름없는 역설이라 할 수 있다.

문제점 둘은 남한과 북한이 동질성을 지녔다면 통일이 어떤 의미를 가지는가 하는 것이다. 그것은 물에 물 탄 것이나 술에 술 탄 것과 같은 양적 확대에 지나지 않는다. 양적 통합

도 바람직하지만, 더 바람직한 것은 질적 통합에 의한 제3의 통일국가를 창출하는 것이다. 남북한 체제와 문화의 이질성을 살려서 통합하게 되면 기존의 남북한 공동체와 다른 새로운 공동체로서 제3의 세계를 만들어갈 수 있다. 그러므로 남북한 이질성 통일론은 분단상황의 현실을 서로 인정하고 포용하는 열린 통일론이어서 상대적으로 더 수월할 뿐 아니라, 대립물의 통일과 같은 변증법적 통일론이어서 새로운 공동체를 창출하는 생산성까지 발휘할 수 있다.

3. 동질성의 논리 오류와 이질성 공존의 민주성

동질성의 논리가 통념화 되어 있는 까닭에 한층 실험적이고 실증적인 논의가 필요하다. 사고실험의 하나로 숫자의 동질성과 이질성을 보기로 논의를 더 진전시킬 수 있다. 왜냐하면 동질성은 서로 같은 성질을 지녔다는 유사성이나 현상의 일치성으로 인식하는 데서 더 나아갈 필요가 있기 때문이다. 진정한 동질성은 형태의 유사나 현상의 일치를 넘어서는 정체성이기 때문이다. 서로 같은 복제인간이 아니라 서로 다른 개성의 인간이야말로 진정한 동질성으로서 인간다운 정체성을 인정받을 수 있다.

숫자의 동질성과 이질성으로 수의 정체성을 포착해 보자. 자연수는 1, 2, 3, 4, 5...와 같이 제각기 다른 숫자로 표기된다. 모든 숫자는 서로 다르게 표기되고 다른 표기에 따라 그 의미나 가치도 서로 다르다. 따라서 1, 2, 3으로 이어지는 자연수의 숫자는 서로 다른 까닭에 대등한 기호 구실을 한다. 달리 말하면 모든 숫자는 서로 다른 값을 지닌 까닭에 숫자로서 동질성을 지니며 자연수의 정체성을 획득한다.

그러나 3이나 5의 숫자만 계속해서 여럿 열거하여, 3, 3, 3, 3... 또는 5, 5, 5, 5...를 숫자의 동질성이나 통일성으로 말하는 것은 오류이다. 단순한 형태적 동질성이자 기계적 통일성일 뿐이어서, 자연수의 본질과 숫자가 지닌 다양성 세계에서 일탈한 것이다. 따라서 형식적 유사성이나 기계적 획일성을 동질성으로 인식하게 되면 다양하게 존재해야 생명력을 발휘하는 숫자의 세계와 자연수의 통일성을 심각하게 훼손하는 일이다. 그러므로 숫자의 현상적 동질화는 수의 세계를 해체하고 통일성을 훼손하며 정체성을 부정하는 수의 죽음을 뜻한다.

수의 세계는 이질적 기호로 표기되는 숫자 다양성으로 성립되고 존립한다. 우리가 문화다양성을 문화의 바람직한 가치로 추구하는 것도 이와 다르지 않다. 하나의 문화로 세계를 석권하는 대중문화의 과도한 영향력은 문화다양성을 훼손하는 문화제국주의로 비판받기 마련이다. 왜냐하면 민주주의의 가장 기본적인 원리가 다양성과 다원성을 인정하며 서로 다른 세계와 대등하게 공존하는 것이기 때문이다. 따라서 민주주의 사회에서는 서로 다른 이념과 사상이 자유롭게 공존한다. 그러므로 통일론도 동질성 논리를 극복하고 이질성 논리로 새로 구상해야 한다.

논리적으로만 동질성을 극복하고 이질성이 바람직한 대안으로 제기되는 것이 아니라, 현실적으로도 그렇다. 논리의 사고실험을 넘어서 남북 체제의 현실적 이데올로기 대립을 주목해도 실상은 다르지 않다. 왜냐하면 체제 동질성은 다른 체제에 대한 적대감을 전제로 추구될 수밖에 없는 까닭이다. 동질성을 추구하는 획일주의 사회는 차이를 곧 차별하기 마련이다. 자본주의를 단일체제로 주장하는 시장경제론자들은 복지정책이나 사회보장제도를 말하면 사회주의자로 간주하여 차별하고, 빨갱이로 호명하며 불온한 자로 굴레 씌워 적대감을 조장한다.

분단상황의 한국 사회에서 빨갱이란 말처럼 무서운 낙인찍기가 없다. 아마 북한에서는 반동분자로 호명되거나 미제국주의 앞잡이로 규정되는 순간 파멸에 이를 것이다. 야수 자본주의 체제에서는 가난한 이웃을 사랑하며 고아와 과부, 노숙자들과 함께 대등한 삶을 누리고자 실천한 예수도 빨갱이의 누명에서 벗어날 길이 없다. 반대로 공산주의 체제에서는 집단노동을

하지 않고 혼자 정진 수행하며 번뇌로부터 해탈과 깨달음의 열반을 추구하는 부처도 유물사관의 역사발전에 역행하는 반동부자일 수밖에 없다. 그러므로 체제 동질성의 다른 말은 이질성을 억압하는 파시즘이라 해도 지나치지 않다.

동서독 통일 역사를 토대로 남북통일에 앞서 분단체제 해소를 모색하고 있는 김누리 교수는 남한사회 지배층이 열망하고 있는 흡수통일을 심각하게 경계한다. 남한이 북한을 흡수통일하게 되면, 자본주의 체제 우위의 정당성으로 오판하고 자만심에 빠지게 됨으로써 더욱 약탈적이고 독점적인 야수 자본주의 사회로 악화될 것으로[9] 예측한다. 만일 북한이 남한을 적화통일하게 되면, 세계적으로 민주화 수준이 가장 낮은 체제로 퇴행하는 것은 물론 국가 경쟁력도 폭락하게 될 것이다. 어느 쪽으로 통일되든 그 동안 다져온 세습자본주의가 아니면 세습사회주의가 더 강화될 것이다. 그러므로 단일체제로 통일되는 경우는 체제 악화가 필연적이라 하지 않을 수 없다.

남북이 서로 극단체제로 가게 된 것은 분단에 따른 체제 대결 탓이다. 자기 체제의 우위를 위해 이질적 대상을 적대시하면서 자기 동질성을 강화한 까닭에 두 체제의 양극화를 조성한 것이다. 그러나 유럽 국가들은 두 체제를 통섭함으로써 가장 바람직한 사회체제를 이룩했다. 프랑스와 독일을 중심으로 68혁명(Mai 68)을[10] 거치면서 자본주의의 효율성과 사회주의의 보장성을 함께 포용하기 시작한 것이다. 자본에 의한 경제적 차별성을 없애기 위해 대학등록금이 없는 무상교육을 1940년대부터 시행한 것은 물론, 대학생들에게 생활비까지 국가에서 제공하기 시작했다. 더 놀라운 사실은 대학이 무상교육인데도 독일의 대학 진학률이 20%대에 머물고 있다는 것이다. 20%의 좁은 문이지만 입시경쟁이 치열하지 않다. 왜냐하면 학력차별이 없는 사회이기 때문이다.

대학 진학률이 80% 이상인데도 입시경쟁이 가장 치열할 뿐 아니라, 특정 대학을 나와야 안정된 삶을 누릴 수 있다는 한국사회와 아주 대조적이다. 대학 진학이 아니라 특정 대학 진학을 위해 어릴 때부터 아이들을 조련시키는 것은 학력차별을 넘어 학벌차별이 극심한 사회이인 탓이다. 학벌이 사회적 불평등을 조성하고 있는 까닭에, 학벌이 직업과 지위와 명예를 결정하는 것이다. 봉건적 신분체제의 문벌처럼 학벌이 새로운 신분체제를 구조화하고 있다. 그러므로 한국에서 대학 조교가 대학총장이 된다는 것은 꿈에도 상상하기 어렵다.

학벌은커녕 학력 자체가 결격사유여서 교수조차 되지 못하는 조교가 교수들과 대등하게 총장 자리를 다툰다는 것은 구조적으로 불가능한 일이다. 그러나 독일대학은 68혁명 이듬해에 대학구성의 3주체로 학생과 조교, 교수가 대등한 관계를 인정하는 베를린 대학법을 제정함으로써, 그 동안 독점적 지위를 누리던 교수들을 오히려 대학사회의 소수파로 만들었다.[11] 그 결과 1969년 베를린 자유대학의 총장 선거에 조교 출신의 롤프 크라이비히(Rolf Kreibich) 석가 58%의 득표로 박사학위의 교수대표를 누르고 당선될 수 있었다.

31세의 사회학과 조교 크라이비히가 교수 후보자를 꺾고 총장선거에 당선되었을 뿐 아니라, 1차 임기를 마치고 재선되는 기록까지 세웠다. 조교 출신이지만 교수 출신 이상의 총장

9) 김누리, '차이나는 클라스 독일 수업 제2강: 우리의 소원은 통일?', JTBC 차이나는 클라스 132회, 2019년 11월 6일 21시 30분 방영.

10) 1968년 5월 프랑스 대학생들과 근로자들이 '모든 형태의 억압으로부터 해방'을 주장하면서 촉발된 사회변혁운동으로서 5월 혁명이라고도 한다. 남녀평등과 여성해방, 직장에서 평등, 미국의 반전운동과 흑인운동, 일본의 전공노 운동 등 사회전반의 인간해방 운동으로 확대되면서 세계적으로 확산되었다.

11) 통합유럽연구회, 『유럽을 만든 대학들』, 책과함께, 2015, "1969년에 제정된 서베를린대학법은 역사상 최초로 대학위원회에서 교수를 소수파로 만들었으며, 사회학과 조교인 크라이비히(Rolf Kreibich)는 1968년에 학과장으로 임명된 후 이듬해에 교수 신분이 아닌 상태에서 자유대 총장으로 선출되었다."

역량을 발휘한 까닭이다.[12] 조교의 총장 후보자격에 아무런 제약이 없었고 학생들의 총장선거 투표권 행사에 금기사항이 없었기 때문에 가능한 일이다. 68혁명의 “금지하는 것을 금지하라”는[13] 구호는 교수 중심의 대학구조를 근본부터 흔들어 놓은 것으로서 세계 대학사의 혁명이라 해도 지나치지 않다.

대학을 구성하는 3주체의 이질성을 문제 삼지 않고 동일한 총장선거권을 부여한 것은, 교수집단이 자기 중심적 기득권을 고집하지 않고 조교와 학생의 이질적 집단을 차별 없이 끌어안아야 가능한 일이다. 조교가 총장 당선은 물론 연임까지 한 사실은 학력 또는 학벌 차별이 얼마나 부당한가 하는 것을 고스란히 입증하는 사건이다. 대학사회의 발전을 위해서도 이질적 성격의 집단을 대등한 주체로 인정하는 변혁적 사고가 필요하다. 그러므로 남북통일처럼 역사적 혁명을 이루자면 남북 어느 한쪽의 동질성에 집착하는 고정관념을 혁파하고 남북의 이질성을 대등하게 아우르는 변혁적 사유를 공유해야 한다.

더 열린 사유를 하면 민족 동질성 국가가 바람직한 국가라 할 수 없다. 오히려 이질적 민족이 더불어 사는 국가들이 선진국으로 부상해왔다. 미국이나 캐나다, 호주, 스웨덴처럼 대부분의 선진국들은 다민족국가이다. 바람직한 미래국가의 전망은 서로 다른 민족들로 구성되기 마련이다. 가)의 나라에서 나고 자라, 나)의 나라로 유학해서 공부하며, 다)의 나라 직장에서 취업해 일하다가 라)의 나라에 가서 여생을 보낼 수도 있는 것이 미래의 전망이다. 더 충격적인 미래는 가까운 미래에 인종적 차이나 국적의 차이가 아니라, 아예 서로 다른 존재와 공생하게 된다는 점이다.

레이 커즈와일(Raymond Ray Kurzweil)이 과학적으로 예측한 것처럼 2045년부터 특이점 시대가[14] 열리게 되면, 지금과 전혀 다른 세계에서 살게 된다. 생물학적 유기체로 존재하는 호모 사피엔스의 시대에서 기계적 알고리즘으로 작동하는 호모 데우스의[15] 시대로 비약적 변화를 하게 된다. 이 시기에는 인간의 유형적 종류부터 매우 다르게 구성된다. 남성과 여성으로 구성된 호모 사피엔스와, 사이보그(Cyborg) 인간,[16] 안드로이드(Androide) 인간이[17] 공존하는 완전히 이질적 세계가 열리는 것이다.

인공지능로봇인 버전 3.0의 안드로이드 인간은[18] 형태적으로 인간답긴 하지만, 인체를 자유자재로 변형하[19] 초능력 기계인간이다. 작가들이 SF소설이나 영화에서 그러내는 미래의 AI로봇이 점점 실현되고 있다. AI로봇의 반란을 다룬 영화가 있긴 하지만, 세계 각국의 과학자들은 더 능력 있는 인조인간을 만들어가고 있다. 따라서 25년 뒤의 세계는 남북 이질성보다

---

12) 김누리, ‘차이나는 클라스 독일 수업 제1강: 독일의 68혁명과 한국의 86세대’, JTBC 차이나는 클라스 131회, 2019년 10월 30일 21시 30분 방영.

13) 68혁명의 가장 대표적인 구호이다. ‘구속 없는 삶을 즐겨라’는 구호와 함께 ‘내가 춤출 수 없다면 그건 혁명이 아니다’는 엠마 골드만의 여성주의 구호도 유명하다.

14) 레이 커즈와일, 김명남·장시형 옮김, 『특이점이 온다』, 김영사, 2007, 23쪽, 특이점(特異點, singularity)이란 “미래에 기술 변화의 속도가 매우 빨라지고 그 영향이 매우 깊어서 인간의 생활이 되돌릴 수 없도록 변화되는 시기를 뜻한다.”

15) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 『호모 데우스』, 김영사, 2017, 74쪽, 483쪽.

16) 인간의 뇌와 기계가 신체의 일부처럼 결합되어 있는 인간으로서 육체적 기능이 증강되어 있으며 쉽게 교체할 수 있다.

17) 인간과 구별할 수 없을 정도로 사람과 똑같은 모습을 지닌 인공지능 로봇이다. 사이보그 인간이 1.0의 생물학적 인간에서 업그레이드 된 2.0버전이라면, 안드로이드 인간은 3.0 버전의 완전한 인조인간인 셈이다.

18) 레이 커즈와일, 김명남·장시형 옮김, 앞의 책, 426쪽에 있는 버전 3.0 인간의 탄생에 관한 자세한 설명을 참조하기 바란다.

19) 레이 커즈와일, 김명남·장시형 옮김, 같은 책, 427쪽.

더 이질적 존재들과 더 이질적 사회에서 더불어 살아가게 될 것이다.

과학기술은 끊임없이 새로운 사회로 변화시키고 있다. 인간의 새로운 생활세계를 개척해온 것이 과학의 발명이다. 미래사회는 예측이지만, 현재사회도 기술적 발전과 변화에 따른 이질성이 공존하고 있는 것이 현실이다. 60년대까지 전화 없이 인편으로 기별하던 일상의 인간이 30년 뒤에 전화기를 사용하여 소통하는 인간으로, 다시 30년 뒤에 스마트폰으로 소통하고 정보를 공유하는 인간으로 변화해 왔다. 60년 사이의 3 세대 인간을 한 자리에서 마주하게 되면, 이질성의 격차가 놀랄 만하지만 충격 없이 사회적 성장을 이루어왔다.

스마트폰이 일상화되었으나 아직도 아는 사람을 만나면 서로 제3자에게 안부를 전해 달라고 기별하기 일쑤이다. 유선전화로 소통하고 보고하는 방식도 지속될 뿐 아니라, 여전히 교환원 일자리도 있다. 기별세대와 전화세대, 폰세대가 공존할 뿐 아니라 이 3가지 소통문화도 공존한다. 이질적 세대가 이질적 소통문화 때문에 충돌하고 분열하는가, 아니면 소통의 다양성을 편리하게 누리고 있는가. 단일 소통방식 시대에 갇혀 있다가 다양한 소통방식 시대를 맞이함으로써 민주적 소통시대가 열린 것은 물론, 권력의 정보독점 시대에서 시민의 정보공유 시대로 나아가는 언론변혁의 길을 열었다.

따라서 현실사회는 이러한 3유형의 소통문화가 충돌 없이 평화롭게 공존하는 데서 머물지 않고 새로운 변혁시대를 열어가는 비약까지 이루었다. 스마트폰의 보급에[20] 따른 페이스북, 트위터 등 SNS의 소통은 세계적 변혁운동의 흐름을 만들어냈다.[21] 그러므로 이질적 체제의 남북한 통일도 단순한 정치적 경제적 통합에 머물지 않고 기존 체제를 넘어서는 새로운 변혁시대를 열어갈 것이다.

4. 종교적 동질성의 충돌과 이질성의 통합 기능

대학의 조직과 인종의 구성, 또는 기술체계의 이질성이 인정되는 열린사회의 발전적 통합기능은 거의 혁명수준이라 해도 지나치지 않다. 그러나 맹목적 신념이 지배하는 종교체제는 이질성을 허용할 수 없다. 다른 종교나 신앙은 이단으로 간주되어 배척하고 탄압하는 것이 오랜 종교사의 실상이다. 신앙은 합리적 가치판단에 의한 것이라기보다 맹목적 믿음에 기초한 일종의 신념인 까닭이다.

종교체제도 중세의 단일종교 국교화 시대에서 근대의 다종교 신앙시대로 나아왔다. 국교화 수준의 종교 동질성을 해체하면서 중세 봉건체제도 극복된 것이다. 따라서 신앙의 자유와 종교해방이 열린사회를 검증하는 잣대라고 해도 지나치지 않다. 그러므로 미시 종교사로서 가족종교의 동질성과 이질성도 같은 논리로 입증할 수 있다.

조선조 사회처럼 닫힌 체제의 가부장사회에서는 남녀불평등은 물론 문화적 동질성이 일방적으로 관철되었다. 한 마디로 유교문화의 전통이 지배하는 통제된 공동체로서 대가족사회였다. 문화적 동질성이 일사불란하게 관철되던 닫힌 체계의 가족공동체였던 까닭에, 가족끼리 다른 종교를 믿다는 것은 가부장에 대한 반역이자, 가족파탄을 각오하지 않으면 불가능한 일이었다. 중세의 기독교사회나 이슬람교사회 가족들도 마찬가지로 단일신앙에서 자유롭지 못했다.

그러나 지금은 봉건적 전통의 대가족생활이 극복되었다. 형제 사이에도 살림살이의 형태는

---

20) 임재해, 「스마트폰과 대중문화 현상의 문화유전자 인식」, 『南道民俗硏究』 27, 南道民俗學會, 2013, 213~256쪽 참조.

21) 임재해, 「페이스북 공동체의 소통 기능과 정치적 변혁성」, 『한국민속학』 55, 韓國民俗學會, 2012, 145~188쪽에서 스마트폰의 변혁적 성격을 다루었다.

물론 종교적 믿음도 서로 다를 수 있다. 부모자녀 또는 부부 사이에도 서로 다른 종교를 믿고 제각기 신앙생활을 할 수 있다. 부모 장례식에 종교가 다른 형제가 저마다 자기 종교의식에 따라 다른 방식의 제의를 올리기도 한다. 한 장례식에서 이질적 종교의식이 동시에 가능한 사회가 된 것이다. 부모의 빈소 앞이나 제사상 앞에서 형님은 절하는데, 누이는 기도하고 아우는 합장할 수 있다.

이처럼 지금 사회는 종교 다양성이 존중되는 열린사회로 바람직하게 발전되었다. 만일 형제 하나가 우격다짐으로 하나의 종교적 제의만 고집하고 다른 종교의식을 거부하게 되면, 형제자매 사이에도 남남처럼 갈라서게 된다. 따라서 요즘은 각자의 종교를 인정하지 않으면 오히려 가족 파탄이 일어난다. 종교적 동질성을 추구하면 형제 사이에도 대립하여 분열하게 되지만, 종교적 이질성을 인정하고 존중하면 서로 뜨악했던 형제도 친밀해지고 화합하여 따뜻한 가족공동체를 이룰 수 있다. 그러므로 동질성이 통합이고 이질성이 분열이라는 고정관념은 봉건체제의 통제방식에 의해 만들어진 허구이다.

최소 단위의 혈연공동체인 가족의 종교문화도 이렇게 열린사회로 가고 있는데, 국가나 민족과 같은 대규모 사회의 공동체는 더 말할 나위도 없다. 국교는 거의 사라지고 종교국가도 퇴색되고 있다. 그럼에도 아직 국가종교화 정책에 따라 여전히 단일종교를 지향하고 있는 나라들이 있지만 타종교를 제도적으로 부정하는 나라는 매우 드물다. 그러나 국교의 종교적 동질성 정책에 따라 다른 종교나 이교도를 차별하는 현상은 여전히 지속되고 있다.

가족종교의 동질성 문제에서 지적한 것처럼, 공동체가 같은 신을 섬기며 같은 종교를 믿는다고 평화롭게 하나가 되는 것은 아니다. 교리 근본주의나 종교 원리주의자들처럼 경전을 진리의 말로 간주하게 되면, 같은 종교의 신도들끼리도 서로 다투다가 분열하기 마련이다. 이슬람만 하더라도 수니파와 시아파로 분열되어 서로 대결 중이고, 기독교와 불교도 여러 종파들로 분열되어 우열을 다툰다. 분열의 원인이 종교적 정체성 곧 종교집단의 동질성 확보이다. 같은 종교 안에서도 무엇이 근본적인 교리인가 하는 종교 동질성을 끊임없이 다투는 까닭이다.

인류라는 모래 위에 "확고한 선을 긋기 위해, 종교는 다양한 의례와 의식, 예식을 활용한다. 시아파와 수니파, 정통파 유대교는 서로 다른 옷을 입고, 서로 다른 기도문을 외며, 서로 다른 터부를 지킨다."[22] 다른 종교나 종파와 여러 모로 구분해야 자기 종교의 정체성을 확립한다. 따라서 "모든 종교적 전통은 특정 사람들을 단결시키고, 이웃을 구분한다."[23] 다른 종교와 차별화하는 것이 곧 종교 동질성 확보를 위한 중요한 과제이다. 유발 하라리(Yuval Noah Harari)는 종교적 동질성의 역기능을 더 구체적으로 서술한다.

> 21세기의 종교는 비를 내리게도 못하고, 병 치료도 못하고, 폭탄도 못 만들지만, '우리'가 누구이며, '그들'은 누구인지 (구별하고), ('우리'는)[24] 누구를 치료해야 하고, 누구에게 폭탄을 투척해야 하는지를 결정한다.[25]

자기 종교의 정체성을 확보하려면 다른 종교와 차별화 하고 적대시해야 한다. 눈에 띄는 특별한 복식을 입고 차별적 신앙의례를 행하며, 도덕적 자부심을 심어주고 종파에 대한 충성

---

22) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 『21세기를 위한 21가지 제언』, 김영사, 2018, 207쪽.
23) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 위의 책, 같은 곳.
24) 인용문장 가운데 ( ) 안의 낱말은 이해를 쉽게 하기 위해 쓴이가 보태서 정리한 것이다.
25) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 같은 책, 206쪽.

심을 독려하는 한편, 다른 종파나 부족에게 적대감을 품게 하려면, 집단 내부의 동질성을 근거로 사실상 다른 종교와 적대적 이질화를 조성해야 한다. 따라서 사랑의 하느님을 믿고 원수를 사랑하라는 예수님의 말씀을 따르는 교회나 성당에서조차 다른 신앙에 대하여 적대시하거나 비난을 일삼기 일쑤이다.

종교적 동질성이 결코 통합의 준거가 될 수 없는 것처럼 민족적 동질성도 마찬가지이다. 오히려 민족 동질성이 분열의 원인이 된다. 유대인을 탄압한 나치즘이나 시오니즘을 주창하는 유대인의 팔레스타인 학살은 모두 인종적 민족주의 곧 민족 동질성에서 비롯된 것이다. 동질성이 비극의 불씨 구실을 하는 셈이다. 일본의 국가종교 신토(神道)는 일본 천황을 숭배하는 군국주의를 낳고 가미카제 특공대를 낳았다. 목숨을 건 적개심으로 미군함을 향해 자폭 조종을 한 가미카제는 일본의 국가 신도에서 비롯된 것이다. 일본이 국가 정체성을 보존하기 위해 전통 종교인 신토를 끌어들인 것이다.[26] 그러므로 종교와 민족 동질성은 서로 불가분의 관계에 있다.

> 일본에서 국가 신도가 했던 역할을 러시아에서는 정교회 기독교가, 폴란드에서는 가톨릭이, 이란에서는 시아파 이슬람이, 사우디아라비아에서는 와하비즘이, 이스라엘에서는 유대교가 한다. 종교가 아무리 고리타분해 보여도 약간의 상상력과 재해석을 거치면 최신의 기술 도구와 가장 정교한 근대 제도와도 거의 언제든지 결합할 수 있다.[27]

한국의 경우는 특정 종교가 국가화 되어 있지 않지만, 기독교의 지나친 비대화로 일부 개신교 교단이 과도한 정치적 개입으로 물의를 빚고 있다. 개신교 장로 이명박이 대통령에 당선되어 집권하는 동안 여러 가지 범죄로 기소되는가 하면, 장로 황교안 또한 야당 대표로 차기 대선을 겨냥하며 삭발단식 투쟁을 하고, 청와대 앞에서 과도한 정치 집회를 일삼는 목사 전광훈과 서로 연대하기도 한다. 전광훈이 군중집회를 열고 예사로 폭언을 할 수 있는 힘은 거대한 교단조직으로부터 나온다. 종교가 국가화 되지 않아도 교단이 비대하게 되면 이러한 역기능이 나타나게 마련이다.

민족이나 종교의 동질성을 지키려는 운동은 곧 정체성 전쟁을 불러일으킬 수 있다. 자유주의적 다문화론의 관점에서 모든 집단은 자신의 정체성을 주장할 수 있지만, 시오니즘적 인종주의인 유대인들은 여기서 제외된다.[28] 유대인들의 시오니즘은 종교적 동질성과 단일민족국가를 표방하는 까닭에, 팔레스타인 민족에게는 배타적일 수밖에 없다. 따라서 지금도 두 민족이 서로 충돌하며 세계적인 분쟁지역으로 화약고 구실을 하고 있다.

나치즘 체제 아래에서 유대인이라는 민족 정체성은 곧 죽음이었다. 나치즘은 헤렌폴크(Herrenvolk)라는 게르만 우월주의를 내세우며 인종청소 수준의 유대인 학살을 감행한 까닭이다. 시오니즘의 유대인이 하느님에 의해 선택된 민족으로서 선민사상에 입각해 있는 것처럼, 나치즘의 헤렌폴크 역시 선택받은 우수민족을 표방한다. 따라서 두 민족의 선민사상은 민족국가의 동질성을 실현하기 위해 특정민족에 대한 적대감을 과도하게 조성하기 마련이다. 선민사상의 나치즘과 시오니즘은 민족 동질성 추구로 세계사적 참극을 빚어냈다.

모든 종교는 사랑과 자비 등 공동선을 추구하는 것이 본질이지만, 동질성을 추구할 때는 나치즘이나 시오니즘과 그리 다르지 않다. 민족 동질성은 민족 차별을, 종교 동질성은 종교

---

26) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 같은 책, 209~210쪽.
27) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 같은 책, 210쪽.
28) 슬라보예 지젝 지음, 박정수 옮김, 『잃어버린 대의를 옹호하며』, 그린비, 2009, 13쪽.

차별을 문화 동질성은 문화 차별을 하기 마련이다. 과거 유대인들은 유대교의 동질성을 위해 예수를 탄압하고 십자가에 처형당하게 했으며, 로마 교황청은 가톨릭의 동질성을 지키기 위해 이단을 화형시키는 마녀재판을 일삼았다.

"기독교는 종교재판과 십자군, 세계 전역의 원주민 문화 억압, 여성의 권리 박탈 같은 중대한 범죄들"을 저질렀다. 이러한 잔혹한 범죄에 그저 놀라는 척하면서 넘어가서는 안된다. "어떻게 해서 자신들의 '사랑의 종교'가 그런 식으로 왜곡되었던가?" 스스로 자문해 봐야 한다.[29] 그들이 답하지 않은 질문에 나는 동질성으로 답한다.

사랑의 종교가 마녀재판으로 끔찍한 공적 살인을 자행하고, 십자군 전쟁의 처참한 비극을 빚은 것은 교리 탓이 아니다. 종교 동질성 추구에서 비롯된 이단의 탄압과 이교도에 대한 적대감에서 비롯된 것이다. 그러므로 종교전쟁은 서로 다른 종교 사이의 차이 탓이 아니라, 동질성 확보가 불러일으킨 비극이다.

기독교의 하느님은 과연 사랑의 신인가? 기독교에서 신을 어떤 존재로 여기는가 하는 것은 그들의 율법과 금기, 통제, 억압을 정당화할 때 포착할 수 있다. 동성애자를 징벌하거나 여성의 노출을 금지하고, 이단을 처형할 때 끌어들이는 존재가 그들의 신이다. 신은 10대가 자위를 하면 분노하고 마녀를 단죄하며, 지하드의 전사를 독려한다. 이런 신의 행위와 성격과 판단을 고려하면 기독교인들은 필요할 때마다 "하늘 위의 성난 남자"를 끌어들이는 것이다.[30] 그러므로 동질성 유지의 허구와 모순을 정확히 포착하지 않으면 사랑의 신이 실제로 존재하는 양 착각하기 마련이다. 실제로 존재하는 것은 '성난 남자'일 뿐이다.

유교국가를 표방한 조선조의 억불숭유정책이 빚어낸 사사혁파(寺社革罷)나 구한말의 천주교 박해도 그러한 차별과 탄압의 보기이다. 왕조체제를 극복하고 종교자유를 보장하게 되자, 최근에는 다종교공존국가로서 종교다양성을 이루게 되었다. 만일 지금껏 유교국가로서 다른 종교를 거부하고 이교도를 탄압해 왔다면, 현대국가로 발전하기는커녕 봉건적 후진성을 탈피하지 못했을 것이다. 그러므로 동질성이 차별이자 역사적 정체이고 일방적 획일성이자 독선적 억압이라면, 이질성은 차이이자 역사적 변화이고 민주적 다양성이자 개방적 포용으로 가는 열린 문화의 통합 기능을 발휘하는 것이다.

5. 민족 동질성이 불가능한 역사적 사회적 현실

동질성의 역기능이 여러 모로 문제된다고 하더라도 동질성을 매개로 한 남북한 통일이 가능하면 동질성 통일론을 펼칠 수 있다. 그러나 역사적 흐름과 사회적 차이가 구조적으로 동질성을 유지하지 못하고 있다. 남한사회 내부에서도 사회적 문화적 변화가 끊임없이 진행되는 까닭에 동질성을 찾기 어렵고, 사회적으로도 국제적 교류가 빈번한 까닭에 동질성 유지가 불가능하다. 따라서 분단 이전 시대와 이미 크게 달라진 시대에, 다른 사회를 구성하는 다른 사람들이 살고 있는 것이 남한사회의 현실인데, 북한과 동질성을 이루어 통일한다는 것은 현실 상황을 외면한 몽상적 발상이다.

지금은 부모자녀 사이에도 서로 딴판의 생각과 생활 세계를 누리며 다른 가족처럼 살고 있는 사례가 많다. 가족들이 함께 살기 어려운 이질적 존재로 살아가고 있는 까닭에 서로 대화는커녕 아예 등지고 사는 부자 또는 형제조차 늘어가고 있다. 세대 차이는 물론 성격 차이, 생각 차이가 커서 서로 갈등하고 충돌하기 일쑤이다. 이혼률이 높아지는 것도 같은 상황 때문이다. 그러나 가족들의 독자적 개성과 이질적 사고, 생활방식의 특성을 서로 인정하고 공유하

29) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 같은 책, 320쪽.
30) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 같은 책, 296쪽.

면 이런 갈등과 충돌은 줄어들고 가족공동체가 유지될 수 있다.

이처럼, 부모자식 사이의 동질성도 찾기 어려운 상황에 남북한 사이에 동질성을 찾는 것은 현실적으로 어려울 뿐 아니라, 동질성을 근거로 통일을 추진하려는 것은 구조적으로 불가능하다. 그럼에도 남북한 동질성을 추구하는 것은 문을 안으로 닫아걸어야 외부와 화합한다거나, 장벽을 높이 쌓아야 서로 교류할 수 있다는 것과 같은 당착이다.

자기 자신도 이미 한 세대 전의 자기와 현재의 자기는 전혀 다른 인간이라는 사실을 자각하지 못한다. 만일 이전의 인간과 일치하는 동질적 인간이라면 그는 사실상 죽은 인간이다. 살아있는 것은 무엇이든 역동적으로 움직이며 끊임없이 변화한다. 따라서 오늘의 나는 어제의 나와 같은 인간으로 착각하고 있을 뿐 실체는 서로 다르다. 살아 있는 까닭이다. 생명은 고정적 실체로 살아 있을 수 없다. 학자들의 학문 또한 한 세대 전의 학설을 동어반복하고 있다면 그것은 사실상 죽은 학문이나 다름없다. 이질적 주장으로 논쟁을 벌여야 학문이 살아난다. 같은 논문을 거듭 발표할 수 없고 자기표절을 금지하는 것은 학문의 죽음을 막기 위한 것이다.

정체된 사유의 틀 속에 갇혀 있는 동질성론의 통념을 깨뜨리기 위해서 동질집단의 통시적 이질성부터 포착할 필요가 있다. 제행무상(諸行無常)은 불교 진리의 하나이다. 유발 하라리는 『호모 데우스』 한국어판 속표지에 “Everything changes”라는 문장을 자필 싸인과 함께 남겼다. 불교 진리나 “모든 것은 변한다.”다는 역사학자의 진술이 다르지 않다. 민족 동질성이나 정체성 또한 고정된 실체가 아니라 역동적으로 변화하는 가변체이다. 우리는 누구나 역사적 단계마다 다른 생활세계에서 다른 인간으로 태어나 다른 생각을 하며 다른 삶을 살아가고 있는 존재이다.

독일인은 누구인가, 어떤 삶을 살고 있는 사람인가? 그 정체성을 동질성으로 말할 수 있을까. 히틀러가 지배하던 1940년 전후의 독일인은 게르만 우월의 인종주의에 따라 유태인을 배척하는 나치주의자로 살았다. 그러나 “2018년 독일인이 된다는 것은 나치즘의 곤혹스러운 유산과 씨름하고 자유민주주의적 가치를 옹호한다는 뜻이다.”[31] 불과 반세기 만에 독일인들은 극에서 극으로 변화했다. 아직도 극적으로 변화하지 않고 나치즘을 주장하면 법적으로 제재를 받는다. 독일사회에서조차 과거의 독일인으로 살아가지도 않고 살아갈 수도 없다.

한국인도 마찬가지이다. 19세기의 한국인과 20세기의 한국인은 전혀 다른 인간일 뿐 아니라, 21세기 초의 인간과 중기, 후기의 인간 또한 서로 다른 인간으로 존재하며 전혀 다른 생활세계에서 살아가기 마련이다. 현재의 한국인을 동질성의 준거로 삼으면, 한국사회의 과거에도 미래에도 같은 한국인을 만나기 어렵다. 이미 다른 한국인으로 존재했거나 존재할 것이기 때문이다. 다만 우리는 한국에서 살고 있다는 사실만으로 과거의 조선인이나 미래의 한국인을 동질적인 한국인으로 착각하고 있을 뿐이다.

50년 전의 한국인이, 일상적으로 컴퓨터를 쓰고 스마트폰을 소지하고 있는 현재의 한국인을 보면 깜짝 놀랄 것이다. 이질적 생활의 문화충격 때문이다. 오히려 50년 전의 한국인보다 지금의 북조선인을 만나면 이러한 문화충격이 작다. 왜냐하면 서로 컴퓨터를 쓰고 스마트폰으로[32] 양방향 소통을 할 수 있기 때문이다. 앞으로 사회적 변화의 폭은 더 비약적으로 커지기 마련이다. 그러므로 동질성이란 지속되는 것이 아니라 통시적으로 변화되는 것이자, 동질성에서 일탈하는 것이 역사 발전이라는 사실을 인정하지 않을 수 없다.

---

31) 유발 하라리 지음, 전병근 옮김, 같은 책, 152쪽.

32) 남한에 스마트폰 갤럭시가 있다면, 북한에는 스마트폰 아리랑이 있다. 남북한 모두 안드로이 체제를 쓰고 있다.

민족이 사회학적으로 결사체가(Gesellschaft)가 아니라 공동체(Gemeinschaft)라는 사실은 두 말할 필요가 없을 것이다. 민족은 본질적으로 넓은 의미의 문화 공동체(Kulturgemeinschaft)의 특성과 생활 공동체(Lebensgemeinschaft)의 성격을 가진 인간 집단이라고 할 수 있다.[33]

문화적 동질성은 민족 동질성 문제와 다른 차원의 문제이기도 하다. 왜냐하면 민족 동질성보다 더 현실문제일 뿐 아니라, 역사적 지속성 문제와 연관되어 있는 까닭이다. 따라서 단순히 남북문화의 같고 다른 점보다 한민족으로서 문화적 전통을 잘 유지하고 있는가 하는 문제이기 때문이다. 결국 남북한의 문화적 동질성은 전통문화의 전승력과 계승 현상에 달려 있는 셈이다. 남북한의 문화적 동질성은 분단 이전 상황에 의해 공유하던 문화로서 조선조 후기사회의 문화가 주류를 이룬다고 할 수 있다.

조선 후기 문화가 지금까지 지속되고 있다면, 그 문화는 대부분 조선조의 전통문화이자 민속문화이기 일쑤이다. 조선조의 전통문화는 양반계층에 의해 조성된 유교문화이다. 왜냐하면 당시 지배계층이었던 양반들의 유교문화가 조선조 문화의 주류를 이루었던 까닭이다. 따라서 남북문화의 동질성을 남한 중심으로 유교문화의 전통에서 찾는 것은 통일을 이루는데 두 가지 장애가 있다.

남한사회 내부에서도 유교문화의 전통은 대부분 극복되었거나 극복되는 과정에 있다. 기성세대도 유교 전통에 연연해하지 않을 뿐더러 신세대는 그러한 전통을 아예 모르고 자란다고 해도 지나치지 않다. 유학만 학문사회에서 계승되고 있을 뿐 현실문화에서는 유교문화의 전통보다 현대 산업사회의 도시문화가 지배적이다. 종교적으로 보더라도 한국사회는 유교보다 기독교문화가 일방적으로 득세하고 있는 것이 현실이다.

기독교문화가 석권하고 있는 까닭에 오히려 유교문화 전통의 단절을 우려할 수준이다. 한국사회에서 갈등은 지역갈등, 남녀갈등 못지않게 세대 간의 갈등이 크다. 세대에 따른 문화차이와 사고의 차이가 갈등 조성의 중요한 요인이다. 따라서 유교문화의 전통 단절이나 세대간의 문화적 갈등을 고려하면, 한국 내부에서조차 문화적 동질성으로 통합을 이루는 것은 불가능하다.

또 다른 문제는 신분차별에 따른 문화적 계급성이다. 유교문화는 반상차별의 전제 위에서 성립된 양반문화이다. 따라서 남한사회에서도 극복해야 할 전근대적 신분차별의 문화이자, 북한사회에서는 이데올로기적으로 타도의 대상이 되고 있는 봉건문화이다. 계급투쟁으로 성립된 사회주의 사회에서 양반문화를 순조롭게 수용할 수 없다. 그러므로 남북한이 역사적으로 공유했던 유교문화를 동질성으로 통일론을 펼 수 없다.

남북이 공유할 수 있는 문화적 동질성은 지배계급의 전통이 아니라 민중계급의 전통인 민속문화이다. 양반계층이 수용자로 향유했던 판소리 외에는 대부분의 민속을 북한사회에서도 인정하고 계승하려 한다. 따라서 민속문화의 전통은 남북의 문화적 동질성을 확보하는 데 가장 기능적 구실을 한다. 그러므로 민속학적 처지에서 문화적 동질성에 의한 통일론을 지지해도 좋을 만하다.[34] 그러나 이러한 인식은 일면적 진실이자 표면적 이해에 머문 것이어서 다음 장에서 아리랑을 사례로 비판적 검토를 할 것이다.

---

33) 愼鏞廈, 「민족 형성의 이론」, 『民族理論』, 文學과知性社, 1985, 18쪽.

34) 나도 한때 같은 생각이었으나, 1997년 본격적인 통일론을 펴면서 "통일의 길은 과연 민족동질성의 회복인가?" 하는 문제제기를 하면서 동질성보다 이질성을 더 중요하게 주목했다. 임재해, 「민족통일을 앞당기는 국학의 방향」, 『민족통일을 앞당기는 국학』, 집문당, 1997, 36~42쪽.

남북 전통문화는 물론 체제가 다른 까닭에 현실문화도 크게 다르다는 사실을 인정해야 한다. 따라서 문화적 동질성은 물론 민족 동질성도 유지된다고 장담할 수 없다. 북한보다 오히려 남한의 민족 동질성이 더 훼손되고 있다. 남한에는 혼입한 외국여성들과 외국인 노동자들이 차지하는 비중이 점차 높아지고 있어서 북한보다 민족 동질성이 급격하게 약화되고 있다. 노동자들은 일시적으로 거주하지만 혼입여성들은[35] 가족을 이루며 지속적으로 거주할 뿐 아니라, 자녀까지 생산하는 까닭에 특히 중요하게 인식된다.[36] 새로운 혈연가족이 끊임없이 증가하고 있기 때문이다.

민족 동질성을 혈연적으로 보면 북한사회의 동질성이 더 온전하다. 세계화시대에도 개방되지 않은 닫힌사회 체제를 유지하는 까닭이다. 따라서 혼입여성들에 의해 구성되는 다문화가족의 증가 현상을 고려하면, 혈연 중심의 민족 동질성을 통일 요건으로 주장할수록 남한사회 스스로 자기 발목에 걸려 넘어지는 꼴이 될 수 있다. 왜냐하면 남한은 개방사회로서 국제혼은 물론 혼입여성과 외국인 노동자들이 급속히 증가하고 있기 때문이다.

개방사회로 가는 것이 역사발전 방향이다. 따라서 다민족사회로 급격한 변화현상보다 더 문제는 오히려 민족 동질성에 매몰되어 있는 경직된 사고이다. 단일민족주의나 순혈민족주의는 나치즘이 추구하던 국수적 민족주의로 세계적 지탄의 대상이 되어왔다. 그러므로 민족 동질성을 근거로 통일론을 펴는 것은 현실적으로든 역사적으로든 실상에 맞지 않을 뿐 아니라, 세계화시대에 역행하는 전근대적 논리이다.

외국인에게 문호를 개방한 남한사회는 민족 이질성이 더 높아지는 까닭에 사실상 통일을 거스르고 있다는 상황으로 가는 셈이다. 그러나 다국적 사회 또는 인종다양성이 높은 사회로 가는 것이 역사발전의 현실이고 세계화시대로 순항하는 것이다. 이민자를 받아들이고 외국인을 수용하는 열린사회로 가야, 북한주민들도 받아들이고 포용하는 통일의 길로 나아갈 수 있다. 실제로 “이민자를 받아들이는 나라는 번영하고 거부하는 나라는 망한다.”[37] 역사적 사실에 근거한 짐 로저스(Jim Rogers)의 미래 예측이다. 그러므로 민족 이질성 통일론이 경제적 번영의 길이자 세계화의 미래를 열어가는 길이다.

6. 민속문화의 다양성과 남북한 민속 이질성

민속문화는 지배층의 경전문화와 다른 문화적 특성을 지닌다. 위로부터 가르쳐진 타력적 지배층문화의 동질성과 달리, 밑으로부터 치받치는 자력적 민중문화인 까닭에 오히려 이질성이 생명력이다. 민속은 유교문화처럼 경전이 없어서 동질성도 없으려니와 유교문화를 근거로 기득권을 누리던 양반들처럼 배타적 동질성을 추구하지도 않는다.

유교문화든 불교문화든, 기독교문화든 일정한 경전에 근거를 두고 있는 상층사회의 지배문화는 일정한 동질성을 추구하기 마련이다. 불교와 기독교, 이슬람교는 불경과 성경, 코란의 경전적 지식에 입각해서 주입된 문화인 까닭에 일정한 동질성을 지니지 않을 수 없다. 경전에서 비롯된 지식과 문화는 구조적으로 법전의 법률보다 더 신성한 율법 구실을 하며 동질성을 통제하기 마련이다. 논어를 인용하며 ‘공자 왈’로 일컬어지는 공자말씀을 진리로 숭배하는 것처

---

35) 출입국 외국인정책본부에서 2011년 6월 30일 현재 작성한 국적별 결혼이민자(국민의 배우자) 체류현황’ 자료에 따르면, 중국(6만 7천), 베트남(3만 6천), 일본(1만 1천), 필리핀(7천 8백), 캄보디아(4천 4백), 태국(2천 6백), 몽골(2천 4백), 미국(2천 3백), 우즈베키스탄(1천 8백), 러시아(1천 3백), 캐나다(1천 1백) 등이다.

36) 임재해, 「다문화주의로 보는 농촌의 혼입여성 문제와 마을 만들기 구상」, 『마을 만들기 어떻게 할 것인가』, 민속원, 2009, 7~85쪽에서 이 문제를 자세하게 다루었다.

37) 짐 로저스 지음, 오노 가즈모토·전경아 옮김, 『세계에서 가장 자극적인 나라』, 살림, 2019, 92쪽.

럼, 성경이나 불경의 구절을 인용해서 예수님이나 부처님 말씀을 진리로 숭배하는 점에서 서로 다르지 않다.

경전의 말씀을 읽고 외우며 가르치고 따르려 하는 까닭에 일정한 동질성이 위로부터 아래로 강요된다. 문자지식이자 말씀지식이며 교육지식으로서 규범화된 까닭에 경전지식의 틀을 벗어나기 어렵다. 말씀이기 전에 규범이고 진리이기 전에 지식이며, 자각이기 전에 습득이자 깨달음이기 전에 지식이다. 따라서 말씀을 암송하고 인용하며 율법화하는 것이다. 그러므로 따지고 가리며 질문하는 학문이 아니라 종교로 신앙하는 닫힌 체계의 동질성에 스스로 가둘 수밖에 없다.

그러나 민속문화는 민중의 문화주권이 발휘되어 저마다 창출하고 공유하며 전승하는 공동체 단위의 자력적 문화이다. 따라서 존재양식으로서 민속문화의 동질성은 말할 수 있으나 실제로 존재하는 문화의 실상은 서로 다른 개성을 지닌 까닭에 다양할 수밖에 없다. 각자 자기 공동체에 맞는 문화를 자력적으로 창출해서 누리기 때문에 상황에 따라서 다른 것이 자연스러운 현상이다.

민속은 지역마다 다를 뿐 아니라 시기마다 다르다. 특정 민속현상도 마찬가지이다. 같은 사람이 같은 지역에서 거듭 해도 다른 것이 민속이다. 따라서 민속은 연행할 때마다 다르며, 다르게 연행되고 있는 독자적 실체가 민속의 실상이라고 규정한다. 진정한 민속은 조사보고서에 있는 기록자료가 아니라 전승현장에 있는 연행자료인 것이다. 같은 민속현상도 서로 다르다는 것을 전제로 조사하고 연구하는 것이 민속학이다. 그러므로 민속학에서 가장 중요시하는 방법은 현장론적 방법이다.

민속문화의 존재양식은 텍스트의 동질성이 아니라 연행과정의 이질성에 있다. 연행과정에서 새롭게 재창조되는 것이 민속의 전승력이자 생명력이며 창조력이다. 만일 언제 어디서나 같은 민속이 연행된다면, 민속조사는 불필요하다. 민요가 찬송가나 가곡, 유행가처럼 늘 같은 가락과 사설로 변함없이 노래된다면, 또는 설화가 이야기꾼마다 다르게 이야기되지 않고 고전소설처럼 일정한 내용으로 고스란히 낭독된다면 굳이 민요조사나 설화조사를 할 필요가 없다. 자연히 연행상황을 중시하는 현장론적 방법도 무색하게 된다. 그러므로 민속학의 시각에서도 문화적 동질성보다 이질성이 더 중요한 의미가치로 주목된다.

남한사회에서는 물론 북한사회의 민속도 지역마다 다르다. 냉면의 본고장인 북한에서 평양냉면과 함흥냉면이 양립하는 까닭에 두 지역 냉면이 북한 냉면의 다양성을 살아있게 만든다. 북한의 영향으로 남한에도 냉면이 있지만 북한과 다르다. 평양냉면과 함흥냉면과 짝을 이루는 물냉면과 비빔냉면이 남한의 여름음식으로 양립한다. 남한에서는 물냉면이라 하더라도 평양냉면처럼 겨울에 동치미 국물에 말아먹지 않는다. 계절과 육수, 매운 맛에 따라 각기 서로 다른 4유형의 냉면이 한국의 냉면문화를 풍요롭게 만들고 있다.

남북 정상회담에서 점심으로 평양냉면을 먹은 것이 화제가 되어 미국 CNN방송에서 평양냉면을 실제로 들고 나와 먹어보며 소개하기까지 했다. 만일 북한에 평양냉면만 있다면 냉면이 세계적인 관심을 끌 수 있을까. 평양냉면을 준거로 함흥냉면이나 남한의 냉면을 이질적인 것으로 간주하고 냉면 동질성을 추구하면, 냉면문화의 통일이라 할 수 있을까. 그것은 함흥냉면과 남한냉면을 말살하는 것이자 냉면문화의 창조력을 억누르는 일이다. 그러므로 특정 냉면을 준거로 동질성을 요구하게 되면 다양한 냉면문화의 생명력은 죽게 된다. 그것은 통일이 아니라 획일이기 때문이다.

회식할 때, 냉면집에서 비빔냉면 말고 물냉면으로 통일하자든가, 밥집에서 국밥 말고 비빔밥으로 통일하자는 말은, 토론 진행자가 다른 의견에 대해 딴소리 말고 자기 의견으로 통일하

자는 것과 같은 우격다짐이다. 왜냐하면 통일과 획일을 분별하지 못하는 까닭이다. 획일은 모두 같은 음식을 먹도록 함으로써 음식 선택의 자유를 억압하고 개성의 기호를 무시하는 횡포이다. 자연히 다른 기호와 선택은 차별받기 마련이다. 토론장에서 의견통일을 구실로 다른 의견을 봉쇄하는 것은 명백한 갑질이자 심각한 탄압이다. 여러 가지 다양한 의견을 수렴하지 않고 한 가지 의견으로 통일하자고 밀어붙이는 것은 의견 묵살이자 토론을 무색하게 만드는 훼방이다.

의견통일이라는 이름으로 다른 주장을 묵살하면 불화와 갈등이 조성되고, 식단통일을 구실로 자기가 선호하는 음식을 강요하게 되면 불편한 회식자리가 되기 마련이다. 따라서 다음부터는 토론회에서 묵비권을 행사하고 갑질 회식 자리는 기피하게 된다. 왜냐하면 획일의 강요를 마치 통일인 것처럼 포장한 까닭이다. 여기에 동질성 통일론의 오류와 수작이 있다.

밥집에서 없는 물냉면을 먹겠다거나 냉면집에서 굳이 비빔밥을 찾는 것은 무리일 수 있다. 그것은 범주 일탈인 까닭이다. 그러나 같은 범주 안에서 다양한 선택을 자의적으로 하는 것은 다양성의 통일이다. 냉면 먹으면서 자기만 사리를 추가하거나, 국밥이나 비빔밥을 먹는 자리에서 굳이 불고기를 먹겠다는 것은 특권이다. 그것은 형평성을 넘어서는 특혜를 요구한 까닭이다. 그러나 같은 범주 안에서 형평성을 갖춘 선택은 이질적이고 다양할수록 통일이 되는 셈이다. 따라서 획일과 통일, 차별과 차이, 일탈과 분수, 특권과 형평을 분별할 수 있어야 진정한 통일론을 펼 수 있다.

다른 것은 쉽게 분별할 수 있는데, 획일과 통일은 혼돈하기 일쑤이다. 동질성 통일론이 빠지기 쉬운 것이 획일성의 함정이다. 일탈과 특권이 없고 형평과 분수에 맞으면 다양한 차이들이 자유롭게 공존하는 것이 진정한 통일이다. 동질성 통일의 형식논리를 극복한 이질성의 통일이야말로 조화와 상생이 가능한 제3의 통일이자 창조적 통일이다. 서로 이질성을 인정하고 공유하는 노력이 생산적 통일의 과정이자 건강한 통일 실현이다.

남북한이 이질적이지 않고 동질적이라면 사실상 통일 노력도 필요하지 않다. 창조적 통일론은 이질성에서 출발한다. 경전종교라 할 수 있는 기성종교의 교리 근본주의는 과도한 동질성 추구의 지배 이데올로기이다. 경전을 진리화하고 신성시할수록 교리 근본주의의 폐쇄성이 더욱 강고해진다. 따라서 유학과 신학을 비롯한 특정 종교학은 경전을 인용하지 않고는 연구가 불가능하다.

그러나 경전이 없는 민속종교는 근본주의에 빠지지 않는다. 신앙주체들의 판단에 의해서 언제든지 달라질 수 있고 때로는 판단에 따라 신앙을 중단하기도 한다. 자발적 신앙 중단 또한 그들이 주체적 판단에 의한 것이므로 나는 신앙의 지속으로 자리매김했다.[38] 따라서 민속종교는 경전보다 실제 종교활동을 현지조사하여 연구하기 일쑤이다. 경전이 없는 까닭에 경전을 참조할 수도 경전에 얽매일 필요도 없다. 전승주체들도 경전이 아니라 전통에 입각해서 현장상황에 맞게 전승하므로 그때마다 다른 것은 물론 지역마다 차이를 이룬다. 이웃마을인데도 다른 동신을 다른 시기에 다른 방식으로 섬긴다. 하회와 병산의 별신굿탈놀이의 이질성이 그러한 보기이다. 그러므로 민속학자들은 연행 현장을 주목하면서 지역적 특성과 함께 변이 양상과 원인을 주목하고 해석한다.

민속문화의 지역적 이질성과 변화의 다양성을 가장 잘 보여주는 보기가 민요 아리랑이다. 아리랑은 부르는 사람마다 다른 사설이 창출되어 그 가사가 엄청난 분량을 이루고 있을 뿐 아니라, 아예 지역마다 다른 유형의 아리랑이 이질적으로 전승되고 있다. 강원지역의 정선아라

38) 임재해, 「동제문화의 지역적 변화와 이면적 지속성의 변증법적 인식」, 『실천민속학』 27, 실천민속학회, 2016, 9~59쪽.

리를 비롯하여 서울지역의 서울아리랑 또는 경기 아리랑, 밀양지역의 밀양아리랑, 진도지역의 진도아리랑, 문경지역의 문경아리랑 등 모두 뚜렷한 개성을 지니고 아리랑 다양성을 이루고 있다. 이것이 아리랑의 문화적 장점이자 민속문화의 특성이어서 인류무형문화유산으로 유네스코에 등재되기도 했다.

따라서 아리랑은 우리 민요이지만 이미 세계의 민요로 확산되고 인류의 노래로 공유되고 있다고 해도 지나치지 않다. 일본과 러시아, 중국, 미국, 독일 등 한국인이 거주하는 교포사회에는 으레 그 지역 아리랑이 창출되어 전승되고 있다. 중국 조선족 마을에서는 해방 이전의 아리랑은 물론, 독립군아리랑, 광복군아리랑, 장백의아리랑, 기쁨의 아리랑 외 창작 아리랑이 10여 가지 전승되고 있다.[39]

외국에서 아리랑을 편곡하거나 작곡하여 연주한 사례가 적지 않다. 프랑스 폴모리 악단의 '아리랑', 독일 지그프리드 베렌트의 '아리랑', 스웨덴에서 chant로 노래되는 '룰러바이'[40] 미국 오스카 패티포드의 '아디동 부르스',[41] 피트 시거의 반전음악 '아리랑'[42] 등이 있다. 지역과 국가, 전승집단, 작곡가, 문제의식 등에 따라 제각기 다른 아리랑이 창출되고 편곡되며 재창조된다. 그러므로 아리랑은 지금도 세계 각지에서 재창조되고 있어서 민요의 본질을 가장 생생하게 입증하고 있다.

7. 남북아리랑 이질성 문제인식 비판적 뒤집기

남북한 아리랑의 차이와 이질성을 분단비극과 같은 문제적 상황으로 인식하고 차이를 좁혀 하나로 단일화하는 작업을 추진하자는 문제제기가 대두되었다. 왜냐하면 남북한 "아리랑의 이질성이 줄어들수록 남북의 민족공동체 회복도 그만큼 진전" 되리라는[43] 이유이다. 지금까지 줄곧 논의해온 동질성과 이질성 인식의 관점과 달리 동질성 통일론에 입각해 있는 주장이다. 이처럼 동질성 통일론에 매몰되어 있으면, 남북한 아리랑의 독자적 개성이 "문화공동성을 잃은" "이질적 국면"으로 간주되는 동시에, 북한 아리랑은 남한의 문화취향에, 남한 아리랑은 북한의 문화취향에 어긋나 있다고 평가하게 된다.

> 남한과 북한의 아리랑은 현재 상호 이질적 국면에 처해 있다. 바꾸어 말하면 남한과 북한의 아리랑은 문화공동성을 잃은 것이다. 그 문화적 거리가 상당하여 상호 낯선 모습으로 존재하게 된 것이다. 재형상된 북한의 민요 아리랑은 남한의 전통 민요 아리랑과 그 느낌부터 다르고, 북한의 군중가요 아리랑은 남한의 문화취향에 섞이기 어렵다. 그리고 남한의 대중가요 아리랑 전반도 그렇지만, 그 중에도 락, 힙합, 댄스 등의 아리랑은 북한의 문화취

39) 외국에서 전승되고 있는 아리랑의 전승상황은 오랫동안 국내외에서 아리랑 조사연구를 지속적으로 해온 기미양 선생께서 제공해 준 것이다.

40) '룰러바이(lullaby)'는 노래 제목처럼 사설 내용은 자장가이되 음악적 가락은 아리랑이다.

41) 오스카 패티포드(Oscar Pettiford)의 AH-DEE-DONG BLUES는 지금까지 확인된 외국 아리랑 가운데 유일한 재즈 버전 작품이다.

42) 미국의 반전 포크가수 피트 시거(pete Seeger)가 '아리랑'을 반전음악으로 인식하고 1953년 자신의 첫 번째 라이브 앨범에 담았다. 벤조 반주로 노래 부르기 전에 아리랑에 관한 설명을 남겼다.
"한국인이 부르는 노래에 '아리랑'이 있다. 아주 오래전부터 불러왔다고 하는데, 일본의 식민지로 있던 시기에는 부르지 못하게 탄압받은 사실도 있다고 한다. 내 생각으로는 남한과 북한이 분단되어 전쟁을 하고 있지만, 두 나라는 아니라고 본다. 왜냐하면 그들이 아리랑을 함께 부른다는 것 자체가 하나의 민족이라는 것을 말하는 것이기 때문이다."(이 자료 역시 아리랑 연구전문가 기미양 선생이 제공한 것이다.)

43) 강등학, 「분단 전후 아리랑의 전개국면과 민족공동체 복원을 위한 아리랑의 활로 모색」, 『황해에서 경계를 넘어선 한민족을 보다』, 2018년 한국민속학자대회(2018년 11월 9-11일) 발표논문집, 45쪽.

향에는 이질적이다.[44]

전승현장의 문화적 맥락과 사회적 상황과 관련하여 현장론적 해석을 한 것이 아니라, 북한 아리랑은 남한의 전통 민요나 문화취향을 근거로 낯설고 이질적인 것이어서 느낌부터 다르다 하고, 남한 아리랑은 북한의 문화취향에 견주어 이질적이라고 했다. 현장론적 해석이 아니라 대비를 통해서 이질성을 근거로 문화공동성을 잃었다고 낭패감을 표했을 뿐 아니라, "아리랑의 문화공동성을 회복하며 민족공동체의 복원에 기여하는 단계로 나아가지 못했다"는[45] 실망감을 나타냈다. 이 실망감은, 남북한 아리랑이 유네스코 무형문화유산에 따로 등재되어 있는 현실이 마치 남북분단 상황처럼 여겨져[46] 절망감으로 이어진다.

아리랑의 획일적 동질성을 넘어서 이질적 다양성을 주목하여 현장론적으로 해석하면 남북한 아리랑의 차이와 이질성은 제각기 자문화 체계 속에서 변이되고 재창조된 현상으로서 바람직한 변화와 발전 현상으로 이해할 수 있다. 남북한 아리랑이 해방 이전상태로 머물러 있지 않고 각자 자기 상황의 변화에 맞게 아리랑이 변화 발전하고 더 다양하게 재창조되었기 때문이다. 만일 남북한 아리랑이 고스란히 같아서 서로 익숙할 만큼 유사하다면, 오히려 그것이 더욱 문제적이다. 왜냐하면 통일 이전시대 아리랑으로 정체되어 있는 것이자, 현장상황에 따라 재창조되는 민요 아리랑의 창조력이 죽어버린 까닭이다.

남북한 아리랑이 서로 동질적이라면 두 아리랑이 서로 만나도 문화충격이나 호기심 어린 관심조차 유발하지 못한다. 정선아라리만 부르던 사람이 진도아리랑을 듣고 흥미를 느껴 배우려고 관심을 기울이고, 서울아리랑이 전부인 줄 알고 있던 사람이 낯선 밀양아리랑을 듣고 충격을 느껴서 아리랑의 새로운 세계에 빠져드는 것이 바람직한 아리랑문화의 건강성이다.

남북 아리랑의 관계도 마찬가지이다. 남한 아리랑이나 북한 아리랑이나, 그 아리랑이 그 아리랑이라면 남북 아리랑의 만남은 뻔한 일이다. 그러나 남북의 사회체제와 문화 차이에 따라 제각기 독창적인 아리랑문화가 전승될 때, 남북 아리랑의 만남은 더 다양하고 풍요로운 아리랑의 세계를 열어가게 될 것이다. 남북 아리랑 사이에 차이의 폭이 클수록 아리랑의 창조력이 문화다양성의 폭과 깊이를 끊임없이 확보해나가는 까닭이다.

이러한 변화와 차이를 포착하기 어려운 민요는 민요답지 않다. 일정한 형태로 굳어져서 남북은 물론 남한에서도 고정적 형태로 노래되는 민요는 사실상 잡가나 다름없는 상태이다. 양산도나 군밤타령, 태평가처럼 잡가류의 민요가 더 이상 변이와 재창조가 멈추어 버리면, 현지조사나 현장론적 연구는 물론 남북 민요가 만날 의의조차 없다. 민요다운 생명력을 다한 까닭이다. 그러므로 남북한 아리랑의 이질성은 박제된 전통민요가 아니라, 현재 남북한 사람들의 생활세계와 함께 가는 살아 있는 현재진행형의 민요로서 바람직하게 여기고 적극적으로 반겨야 할 현상이다.

민속이 박제화되어 생명력을 다하면 민속학의 학문적 생명력도 죽는다. 하나의 원전을 텍스트로 하는 기록문학과 달리, 다양한 변이 형태의 연행 컨텍스트를 텍스트로 삼는 민속학은 사회학문의 양적 연구의 한계를 극복하고 인문학문의 질적 연구의 길을 개척한 것이 민속학의 현장연구이다. 탈춤의 현지조사나 현장론적 연구가 더 진전되지 않고 있는 것은, 기존 탈춤의 전통을 고정적으로 전수하는 데 머물고, 연행현장에서 즉흥적 창조력이 발휘된 변이형들이 생

44) 강등학, 위의 글, 43쪽.
45) 강등학, 같은 글, 같은 곳.
46) 강등학, 같은 글, 44쪽. "유네스코 인류무형문화유산으로 아리랑이 각각 등재되어 있는 것은 남북분단의 상황과 다르지 않다. 빗댄다면 아리랑마저 분단되어 있는 것이다."

산되지 않는 까닭이다. 그러나 창조적으로 전승되는 아리랑은 앞으로도 현지조사와 현장연구의 가능성을 확보하고 있는 점이 주목된다.

따라서, 남북 사이에 "단절된 철도를 잇는 사업과 같은 차원에서 갈라진 아리랑을 하나로 복원하는" 사업을 통해, "남북은 아리랑의 문화공동성을 보다 선명"하게 드러내야 "한민족의 분단 극복 의지를 세계에 천명하는 효과를 얻게 될 것"이라는[47] 견해에 동의하기 어렵다. 철도를 이어서 복원하는 것과 남북한의 아리랑을 하나로 복원하는 것은 전혀 다른 문제이다. 끊어진 철도는 이어서 하나로 복원하면 길이 확장되지만, 달라진 아리랑은 "하나로 복원"하면 다양한 아리랑의 세계를 공동성의 이름으로 통폐합하여 단일화하는 왜곡에 이르기 때문이다.

더 문제는 남북철도를 잇는 것은 서로 합의하여 정책적으로 결정해도 문제가 없다. 원래 철도는 행정적 행위로 시설하는 토목사업이다. 그러나 민중이 전승하는 민요 아리랑은 전혀 다르다. 전문가나 업자들이 사업적으로 만들어내는 조작 행위는 삼가야 한다. 그러므로 남북한 아리랑을 "하나로 복원"하려고 남북한 "아리랑 연구자와 문화전문가들이 참여하여 이질적 국면"의 "상호 접점을 모색하고 아리랑의 문화공동성 회복"을 위한 활동은[48] 민요 아리랑은 물론 민속의 문화적 존재양식이나 전승원칙을 훼손하는 일이다.

관노가면극 복원과정에 참여한 민속학자들의 조작적 개입이 진작 문제된 것처럼, 민속학자의 민속지식에 의한 민속 만들기 작업은 이미 학계에서 비판적으로 지적된 바 있다. 이른바 민속 복원을 구실로 민중의 전승 민속에서 터득한 지식으로 오히려 그들의 민속을 평가하고 가르쳐서 민속 만들기와 전승에 개입하는 행위를 두고, '민속지식의 역전 현상'으로[49] 지적한 것이다. 민속학자들이 전승자들에게 익힌 단오제 관련 형태적 지식을 근거로 전승자들보다 단오제를 더 잘 알고 있는 것으로 행세하며, 단오제 전승내용을 평가하는 '갑'의 지위를 문제삼은 것이다.[50]

서구학자들은 민속 전승의 본디 맥락을 무시한 채, 특정 민속을 정치적이나 상업적으로 이용하려고 알량한 민속지식을 동원하여 의도적으로 짜맞추거나 변형시켜 조작하는 작업을 포크로리즘(folklorism)이라고 했다. 미국 민속학자 도슨(Richard M. Dorson)은 전승 맥락을 갖춘 민속(folklore)에 대하여, 이러한 민속을 가짜민속(Fakelore)으로[51] 일컬으면서 비판했다.

따라서 정부가 남북 철도 잇기와 같은 정책사업처럼, 민요학자들이 아리랑을 하나로 복원하는 작업을 정책사업으로 인식하는 것 자체가 논리적 오류이자, 민요학을 일탈한 것이다. 만일 이런 사업이 추진되면 오히려 민요학계에서 반대해야 할 일이다. 아리랑의 짜맞추기식 동질화 작업은 아리랑의 실상과 맞지 않을뿐더러 민요전승론에서도 벗어나기 때문이다.

이미 남북한에는 분단 이전의 아리랑이 그 자체로 전승되고 있어서 전통 아리랑은 굳이 하나로 복원할 필요도 없다. 게다가 아리랑을 하나로 복원한다고 한민족의 분단극복 의지가 세계에 천명되는 것도 아니다. 이미 아리랑은 국제사회에서 남북한 구별 없이 한국의 전통민요라는 사실이 알려져 있고, 각국마다 현지에 맞는 아리랑이 재창조되거나 편곡되고 있어서 국제적 다양성까지 확보되고 있다. 이것은 우리 아리랑이 한민족을 넘어서 세계화를 획득하고 있는 바람직한 현상이다.

---

47) 강등학, 같은 글, 44쪽.
48) 강등학, 같은 글, 44～45쪽.
49) 신호, 「'민속' 지식의 역전」, 『比較民俗學』 21, 比較民俗學會, 2001, 475～497쪽.
50) 신호, 위의 글, 487～492쪽 참조.
51) Richard M. Dorson, *Folklore and Fakelore*, Harvard University Press, 1976, p 5에서, 민속자료의 통속화화 영리화를 위하여 의도적으로 왜곡한 민속을, 출처가 분명하고 믿을 만한 전승 가치를 지닌 folklore에 대해서 fakelore라고 했다.

만일 남북한 아리랑 하나 만들기로 한민족 공동문화로 만들고자 한다면, 세계 각국에서 전승되는 교포들의 아리랑이나 음악가들의 편곡도 하나로 만들어야 한다는 억지 논리에 이르게 된다. 아리랑의 생명력은 재창조 과정이 이어져서 끊임없이 새로운 외연을 넓혀가며 인류가 공유할 만한 내포를 담아나가는 창조력이다. 따라서 구심적 동질성에 갇혀 있지 않고 원심적 이질성을 확장하는 것이 진정한 전승력이다. 지금 아리랑은 그러한 전승력을 상당한 수준으로 보여주고 있는 인류무형문화유산 가운데 보기 드문 사례이다. 그러므로 남북한 아리랑은 "하나의 공동성"이 아니라 '여럿의 다양성'을 폭 넓게 확보하는 것이 한민족 민요문화의 전통적 범주를 넘어서 세계적인 무형문화유산의 미래형으로 살아 있게 하는 길이다.

남북한 아리랑의 차이를 전승과정의 변이와 재창조로 이해하지 않고 분단 상황의 비극으로 은유한 것부터 민요 전승론의 이치에 맞지 않는다. 전승과정에서 빚어지는 지역적 차이와 통시적 변이는 필연적이기 때문이다. 더 문제는 "하나의 공동성"으로 복원은 물론, 남북한 유네스코 등재 단일화 사업까지[52] 밀고 가자는 주장이다. 이 주장은 문화다양성을 겨냥해서 인류무형문화유산 등재 정책을 펴고 있는 유네스코에서도 웃을 일이다. 통폐합으로 묶어서 하나로 등재하는 일보다 지역적 특성과 다양성을 살려서 제각기 등재하는 일이 더 바람직하기 때문이다.

따라서 남북한이 유네스코에 등재요청을 하면서, 각자 아리랑을 다르게 인식하고 신청서를 작성하여 두 아리랑이 함께 등재된 사실이야말로 축하할 일이다. 유네스코에서 아리랑의 이질성을 근거로 남북한 아리랑의 독창성을 제각기 인정한 까닭이다. 만일 더 바람직한 상황으로 가려면, 남한의 서울아리랑, 정선아리랑, 밀양아리랑, 진도아리랑, 그리고 북한의 서도아리랑, 평안도아리랑, 진천아리랑이 제각기 따로 등재되어야 한다. 그러면 아리랑 무형문화유산은 더 풍요로워질 뿐 아니라, 아리랑다양성의 외연 확장과 함께 아리랑문화의 내포도 깊어지게 될 것이다.

하나로 단일화하는 동질성의 모순을 비판적으로 포착하게 되면, 여럿으로 확대되는 이질성의 다양성 가치를 재인식하게 마련이다. 이질성 통일론의 관점에 서면, 남북 아리랑 동질화 복원과 같은 정치적 왜곡 사업처럼 실현 불가능한 사업이 아니라, 이질성에 입각한 다양성 확보와 같은 바람직한 무형문화 사업처럼 실현 가능한 생산적 과제를 쉽게 구상할 수 있다. 그동안 자기 지역에서 전승하던 아리랑을 지금처럼 제각기 전승하는 데 머물 것이 아니라, 다른 지역의 아리랑도 자기 지역에서 익히고 전승하며 공유하는 것이다.

정선지역에서 정선아라리는 기본이고 덤으로 밀양아리랑과 진도아리랑을 부르고, 진도에서 정선아라리와 밀양아리랑을 부르는 것이다. 더 적극적으로는 서로 다른 지역 아리랑을 바꾸어 부르는 아리랑축제를 하는 것이다. 아리랑 전승자들도 평생 한 가지 아리랑만 부르기보다 여러 아리랑을 다양하게 부르기를 희망한다. 따라서 진도사람들은 진도아리랑만 부르는 단일성 한계를 넘어서고 동질성의 틀을 깨기 위해 그 때마다 새로운 사설을 수백 가지나 만들어 다양하게 불러왔다. 그렇다면 진도 사설을 서울아리랑이나 문경아리랑 가락으로 부른다면 진도사람들의 아리랑세계는 더 확장될 것이다. 그러므로 지역아리랑의 동질성 틀을 깨고 다른 지역 아리랑들을 누구나 다양하게 부를 수 있다면, 한국의 아리랑문화는 제대로 꽃피게 될 것이다.

남북한 주민들이 만나서 민족공동체의식을 다지며 아리랑잔치를 할 때도 같은 논리가 요구된다. 남한주민들은 북한아리랑을 부르고, 북한주민들은 남한아리랑을 부르는 것이다. 그러자면 남한사회에서도 북한아리랑을 널리 익히고 부르는 것을 즐겨야 한다. 북한에서도 그러면 더욱 반가운 일이다. 이것은 쉽게 실현 가능한 것이다. 서울시민들은 뻔한 서울아리랑만 부르

52) 강등학, 같은 글, 44~45쪽.

지 말고 낯선 서도아리랑이나 평안도아리랑에 호기심을 가지고 익혀서 신바람 나게 불러야 한다. 이러한 이질성의 남북 아리랑 교류와 공유는 아리랑 다양성 확보에 머물지 않고 아리랑 재창조의 길을 열어가게 된다.

민요의 세계는 '공동성'이나 '하나'로 구성되지 않는다. 문화의 세계는 '동질성의 집합'이 아니라 '이질성의 다발'로 구성된다. 이질성의 문화가 하나의 다발을 이루어 유기체처럼 서로 교류하며 상호작용하는 공동체를 이루는 것이 진정한 세계화이다.[53] 서로 다른 아리랑이 대등하게 교류하며 양방향 소통하는 가운데 이질적 특성들이 어울려서 아리랑의 다양한 세계를 조화롭게 이루는 것이 아리랑의 통일이자 창조적 문화 통일이다.

8. 태극론에 입각한 이통합일의 이질성 통일론

장미꽃다발과 국화꽃다발도 아름답지만, 더 아름다운 것은 국화와 장미와 더불어 더 여러 가지 꽃들이 두루 어우러진 꽃다발이다. 통일이란 하나의 꽃다발을 만들기 위해 같은 꽃만 가려서 모으는 것이 아니라, 여러 가지 꽃들을 더 조화롭게 어울리도록 독창적으로 구성하는 것이다. 동질성 통일은 장미로 획일화하는 단일성 장미다발을 꿈꾼다면, 이질성 통일은 서로 다른 꽃들을 다채롭게 구성하여 다양성 꽃다발을 만드는 것이다. 한 다발로 묶는다는 점에서 같지만 동질성 통일과 이질성 통일은 전혀 다르다.

동질성 통일이 닫힌 사회의 획일화와 폐쇄성이 전체주의로 작동한다면, 이질성 통일은 열린사회의 다양화화 개방성이 어울려서 공화주의로 작동한다. 이러한 논리를 더 체계적으로 분별하여 정리하면, 통일은 하나의 벼리[統]로 일치시키는 '일통일치(一統一致)'가 아니라, 서로 다른 두 벼리를 하나로 합일시키는 '이통합일(二統合一)'의[54] 길을 모색하는 것이다. 그러자면 통일은 남북이 서로 다른 벼리로 존재한다는 사실을 정확하게 인정하는 데서부터 출발한다. 그런 다음에 벼리 둘을 하나의 벼리로 일치시키는 것이 아니라, 두 벼리를 하나로 모아서 합일시키는 것을 목표로 삼는다. 그러므로 이통합일은 두 벼리의 이질성을 한 다발을 이루도록 모아서 제3의 공동체를 만들어내는 통일이다.

동질성론에 기초한 일통일치 통일은 흡수통일이나 적화통일로 획일화는 것으로서 실현하기도 어려울 뿐 아니라, 통일의 발전적 효과도 반감한다. 마치 태극을 파랑색이나 빨강색 일색으로 만드는 것과 같아서, 양적 확대는 있지만 질적 퇴행을 초래하는 것과 같다. 실제로 어느 한 색으로 일치시키게 되면 파랑 원이 되거나 일장기처럼 빨강 원이 되고 만다. 음극이나 양극이 다른 극을 일방적으로 흡수하던 점령하든 같은 색을 이루는 것이 '동질성 통일론'의 결과이자 '일통일치 통일론'의 한계이다.

그러나 양극과 음극이 제각기 자기 색깔을 가진 채, 양극의 빨강색은 위에서 아래로 내려가려 하고 음극의 빨강색은 아래에서 위로 치받치려 하며, 음양이 서로 갊아드는 조화로운 원을 이루게 되면 '태극'이라고 하는 상생의 세계를 창출하게 된다.[55] 태극은 빨강색이나 파랑색 원과 전혀 다른 조화로운 이상 세계이자 역동적 생성의 세계로서 '이질성 통일론'의 성과이자, '이통합일 통일론'의 창조적 실현이다.

태극론 통일 이전에 태초에 단군조선 통일론이 역사적 보기를 이루었다. 천신 환웅의 양극과 짐승 곰네의 음극이 만나 단군왕검을 낳고 이른바 '고조선'이라는 새로운 국가를 이룩하는

---

53) 임재해, 「민속문화의 생태학적 성격과 문화다양성의 세계화」, 『한민족연구』 2, 한민족학회, 2006, 147~178쪽 참조.

54) 임재해, 「민족통일을 앞당기는 국학의 방향」, 27~36쪽에 '일통일치'의 통일론에 맞서서 '이통합일'의 통일론을 자세하게 다루었다.

55) 임재해, 위의 글, 34~35쪽에서 제기한 이통합일의 통일론이자 태극론에 입각한 통일론이다.

것이, 흔히 단군신화로 일컬어지는 단군조선 건국사이다.[56] 태극의 형상에 입각한 논리적 통일론이나 실제 역사에서 이루어진 단군조선의 신화적 통일론은 모두 이통합일의 이치에 입각해 있다.

태극론이나 단군조선의 건국사는 이통합일의 이질성 통일론의 논리를 이루고 있는 까닭에 음양의 태극이 생성되고, 새로운 나라를 건국하는 창조력을 발휘했다. 일통일치의 동질성 통일이 '가 + 가 = 가가' 또는 '나 + 나 = 나나'라는 단일화에 머문다면, 이통합일의 이질성 통일은 '가 + 나 = 가나다'라는 창조적 다양화로 나아갈 수 있다. 1 + 1 = 1을 이루는 것이 동질성 통일이라면, 1 + 2 = 3을 이루는 것이 이질성 통일이다.

더 문제는 결과의 차이가 상당히 클 뿐 아니라, 과정 자체도 불협화음을 야기한다는 점이다. 일통일치의 동질성 통일은 흡수든 점령이든 일방적 귀속을 전제로 획일화가 되는 까닭에 남북한 두 진영의 충돌과 다툼을 동반하지 않고서는 불가능하다. 비록 순조롭게 어느 한쪽으로 귀속되어도 귀속 당한 쪽은 불만이어서 불화가 조성될 수 있다. 그러나 이통합일의 이질성 통일은 공존과 상생의 어울림으로 대립과 갈등을 줄일 뿐 아니라 제3의 세계를 창출하게 되어 세계사에 유래가 없는 독창적 국가공동체를 이룰 수 있다.

그러나 이것은 논리적 이상에 머물 수 있다. 현실적으로는 남남갈등과 지역감정도 상당하다. 여야 정권투쟁은 더욱 치열하다. 일통일치의 동질성 통일론으로는 남한통일조차 어렵다. 남한사회도 통일하지 못하면서 북한과 통일하려는 것은 더욱 어렵다. 그러므로 북한사회와 민족공동체를 이루어가려면 한국사회 내부의 통일부터 더 진전될 필요가 있다.

그러나 이질성을 인정하면 남한사회는 크게 문제될 것이 없다. 어느 국가든 민주적인 체제에서는 지역감정, 여야대립, 이념갈등이 있기 마련이다. 오히려 이러한 이질성과 다양성이 인정되는 남한사회야말로 민주적인 국가로서 역동적 발전을 이루고 있다. 그러므로 한국 민주화의 수준은 2019년 현재 국제사회에서 가장 높은 수준의 평가를 받고 있다.[57]

그러나 북한은 한층 닫힌사회로서 동질 집단체제가 강화되고 다양성이 억압된 세습독재체제가 지속되고 있다. 따라서 남북은 체제 이질성이 더욱 확대되고 있는 상황이다. 그러므로 동질성 통일론에 입각한 일통일치의 통일은 가당찮은 일이다. 그러나 이질성 통일론에 의하면 이통합일의 통일 가능성이 더 높다. 이질성이 클수록 통일효과도 더 크고, 통일 이전과 훨씬 다른 통일 이후의 세계가 열릴 수 있다. 이러한 가능성을 실현하려면 남한사회는 더 개방되고 더 포용적이어야 한다. 그러므로 남한사회 내부부터 이통합일의 통일운동을 넘어서 다통합일(多統合一)의 공동체운동을 벌여야 한다.

공동체(community)는 말 그대로 여럿이 서로 도우며 한 몸처럼 대등하게 어울려서 생활하는 집단을 일컫는다. 전통적인 마을이 공동체의 가장 이상적인 보기이다. 여럿이서 한 몸처럼 서로 돌보며 생활하려면, 같은 생활세계에 함께 살면서 서로 사랑하고 협력하며 무엇이든 공평하게 누리며 공유하는 생활을 인정 있게 해야 한다.

그러나 사랑으로 맺어진 부부도 공동체생활에 파탄을 이루기 일쑤이다. 부부 사이에 더 잦

---

56) 임재해, 같은 글, 36쪽 참조.

57) 스웨덴의 민주주의 다양성 연구소에서 펴낸 2019년의 보고서에 따르면 세계 178개국 가운데 한국의 민주주의 수준은 12위로 평가되고 있다. 그러나 한국보다 앞선 나라들은 노르웨이, 스웨덴, 덴마크, 에스토니아, 스위스, 코스타리카 등 모두 인구가 5천만 미만의 소국이다.

1인당 국민소득 3만 달러 이상이고 인구 5000만 이상의 국가를 '30-50클럽'이라 일컫는데, 이 클럽에 해당되는 나라는 일본(1992), 미국(1996), 영국(2004), 독일(2004), 프랑스(2004), 이탈리아(2005), 한국(2019) 등 7개국이다. 이 클럽 가운데 민주주의 지수가 가장 높은 나라는 한국이다. 그 뒤로 영국, 이탈리아, 독일, 프랑스, 미국, 일본 순서이다. 그러므로 한국의 민주주의 지수는 사실상 세계 최고라 할 수 있다.

은 다툼이 일어나고 결국 이혼의 길로 들어서게 된다. 서로 사랑해서 죽고 못 산다고 해서 부부가 되었는데, 왜 그럴까? 부부를 일심동체(一心同體)로 인식한 전통적인 혼인관 탓이다. 남녀는 상당히 이질적인 인간이어서 구조적으로 일심동체가 될 수 없다. 그럼에도 부부 하나가 다른 하나에게 자기중심으로 일심동체를 요구하는 까닭에 온갖 불화의 씨앗이 되는 것이다.

> 부부는 '일심(一心)'은커녕 '동체(同體)'도 아니라는 사실을 인정해야 온전한 부부공동체에 이를 수 있다. 두 인간개체를 제각기 독립된 인격으로 서로 존중하지 않으면 부부가 공동체로 지속되기 어렵다. 왜냐하면 어느 한쪽이 다른 한쪽의 몸과 마음을 하나로 만들려 할 때 갈등과 충돌이 일어날 수밖에 없기 때문이다. 부부는 하나가 아니라 둘이라는 실상을 인정하고 서로 다른 인격으로서 대등하게 협력해야 한다. 따라서 부부는 일심동체가 아니라 이심이체(二心二體, 또는 異心異體)의 공생적 합일을 이루어야 원만한 부부생활이 지속 가능하다. 그러므로 부부는 일심동체가 아니라 이성합일(二性合一)이자 양성합일(兩性合一)이어야 한다.[58]

사랑으로 죽고 못 사는 부부도 일심동체론에서 해방되어야 진정한 부부공동체를 이룬다. 부부끼리 서로의 인격권과 생활권, 결정권 등을 상대적으로 인정해줄수록 돈독해질 수 있다. 따라서 '공(共)·동(同)·체(體)' 가운데 동체(同體)가 아니라 공체(共體)를 존중해야 바람직한 공동체를 이룩한다. '동체'가 여럿을 하나로 획일화하는 동질성 사회라면, '공체'는 여럿이 여럿을 서로 인정하고 조화롭게 어울리는 다양성 사회이다.[59] 그러므로 동질성의 일심동체를 추구하게 되면 아무리 사랑하는 부부라도 갈등이 심화되고 마침내 불화하다가 헤어질 수 있다.

공자가 벌써 열린사회의 공동체 논리를 설파했다. 『논어』 자로편(子路篇)에 보면, 군자는 화이부동(和而不同)하고 소인은 동이불화(同而不和)한다고[60] 했다. 군자는 서로 화합하되 부화뇌동하지 않고, 각자 자기 주관을 가진다. 따라서 다양성이 존중되는 공동체 논리이다. 논리를 바꾸어 해석하면 서로 같지 않음을 인정하면 화합하게 된다고도 할 수 있다. 이심이체를 인정하는 부부공동체 원리와 만난다.

그러나 소인배들은 자기 주관 없이 부화뇌동하되 서로 화합하지 못한다는 것이다. 문제는 상대와 같아지면서 사실은 불화하게 된다는 것이다. 부부끼리 일심동체가 되면 오히려 더 화합을 이루지 못하게 된다. 겉으로는 짐짓 그럴 수 있으나, 내심 불화가 일어나 이혼의 불씨가 되는 것이다. 이 논리는 통일론에도 고스란히 연장된다. 동이불화론은 소인배 통일론으로서, 동질성 통일론이자 일심동체 또는 일통일치의 단일화 통일론이다. 반면에 화이부동론은 군자의 통일론으로서 이질성 통일론이자 이심이체, 또는 이통합일의 다양화 통일론에 해당된다. 그러므로 더 바람직한 통일사회는 공동체가 아니라, 공다체(共多體)의 다양성 사회를 지향해야 한다.

기존 공동체에서 더 열린 '공다체' 사회를 지향하는 이질성 통일론은 이통합일론의 개념도 바꾸어야 한다. 양극화된 두 벼리를 하나로 통합하는 二統合一의 통일이 아니라, 서로 다른 여러 벼리들을 하나로 통합하는 異統合一 또는 多統合一의 통일로 확대할 필요가 있다. 왜냐하면 앞으로는 남북한의 두 집단만 아니라 AI로봇과 같은 기계인간들과 더불어 합일되는 세계

---

58) 임재해, 「공동체문화의 두 얼굴, 마을공동체와 가상공동체의 길」, 『지역에서 일구는 미래, 공동체문화 재생의 동력과 실천들』, 안동대학교 민속학연구소 주최, '제1회 지역협력 학술네트워크 컨퍼런스 발표자료집', 안동대학교, 2019년 2월 27일, 49쪽.

59) 임재해, 위의 글, 50~51쪽 참조.

60) 『論語』 子路篇, 子曰 "君子和而不同, 小人同而不和."

로 가야 하는 까닭이다. 그러므로 더 열린 시각이 필요하다.

9. 북한의 경제번영 가능성 재인식과 통일 전망

현실성을 고려하지 않은 통일론은 한갓 논리의 유희이자 이상론에 머물 수 있다. 남북통일이란 항상 상대가 있는 까닭이다. 북한을 고려하지 않은 남한의 통일론은 그 자체가 일방적이어서 문제적일 뿐 아니라 현실성도 없다. 짝사랑으로는 순조로운 혼인이 불가능하다. 겨우 혼인이 이루어져도 서로 도움이 되지 않거나, 혼인 이전보다 더 못하다면 굳이 혼인할 필요가 없다. 부부생활이 큰 짐인 까닭이다. 지금 독신자들이 늘어가고 있는 것도 이러한 불리한 예측에서 비롯된 현상일 것이다. 통일도 마찬가지이다.

실제로 젊은이들 가운데는 생활의 차이와 불이익 가능성으로 통일에 거부감을 지니고 있는 사람들이 많다. 장년층도 반공주의 교육 탓에 북한을 경멸하고 적대시해온 감정 탓에 통일을 원하지 않는 경우가 있다. 일부 개신교도들 가운데에도 북한 사회주의 체제를 사탄으로 경멸하며 통일을 적극 반대한다. 극우정당 정치인은 아예 통일을 방해하고 나서기까지 한다. 그러므로 동질성 통일론의 고정관념 못지않게 북한의 이질성에 대한 과도한 편견과 차별적 인식을 바로잡는 노력이 필요하다.

북한을 잘 모르고 있는 까닭에 오해와 적대감이 더 커지고 있다. 반공교육이라는 이름으로 북한사회의 허물을 과장하고 헐뜯는 악선전이 정확한 북한 이해를 불가능하게 만들었다. 독재권력일수록 남한사회의 우위를 강조하기 위해 북한사회의 빈곤 상황과 낙후한 환경을 의도적으로 드러내서[61] 거지나라 이미지를 심어주려고 애썼다. 특히 극우세력과 개신교 일부는 진보적 생각을 가진 남한 사람들에게도 빨갱이 딱지를 붙여서 적대감을 조성하고 있다. 자유한국당은 아예 북한을 주적으로 간주하도록 타자에게 강요하기도 한다. 이렇게 조성된 북한에 대한 부정적 인식이 통일에 큰 장애가 되고 있는 것이 현실이다.

오도된 현실을 극복하려면 동질성의 환상을 해체하고 이질성의 가치를 재인식하면서 북한사회의 희망적 가능성을 구체적으로 포착할 필요가 있다. 문화상대주의 시각에서 보면, 북한의 문화유산과 전통문화, 현실문화 등은 남한과 견주어 대등하게 존재하는 것으로 인식할 수 있다. 다만 차이와 특성에 따른 이질성만 있을 따름이다. 문화적 이질성은 클수록 문화다양성 가치도 커진다.

그러나 경제적 상황은 문화와 다르다. 남북의 경제력 차이가 곧 우열이자 차별이다. 경제력은 국민소득 수준으로 지표화 되어 있는데, 그 차이가 클수록 차별성도 커진다. 남북한 빈부격차는 통일에 일정한 장애가 될 수 있다. 그러나 문제적 상황을 제대로 포착하면, 북한은 앞으로 남한을 먹여 살릴 만한 경제적 잠재력이 엄청나다. 투자가들은 가히 폭발적이라고 평가한다. 따라서 북한은 한국의 미래를 전망하는 가장 희망적인 요소 구실을 한다. 그러므로 북한사회의 경제적 가능성을 주목하지 않을 수 없다.

세계 최고의 투자가 짐 로저스의 예측에 따르면『세계에서 가장 자극적인 나라』를 한국이라고 했다.[62] 더 구체적으로는 북한을 지목한다. “북한은 아마도 두 자릿수가 넘는 빠른 경제성장을 이룰 것이다. 그리고 한국과 함께 앞으로 10~20년 사이에 투자가에게 가장 주목을 받는 나라가 될 것이다.” 따라서 “앞으로 몇 년간 북한은 아주 자극적인 장소가 된다.”고[63]

61) 1987년에 김만철씨 일가족이 따뜻한 남쪽나라를 찾아 탈북해 왔을 때, 그들의 소지품 전시회를 시군별로 순회하며 공무원들과 학생들을 동원해서 관람하게 했다. 김만철씨 속옷은 물론 아내와 아이들의 팬티까지 전시하여 북한의 가난한 실상을 전국적으로 알린 셈인데, 김만철씨 아내와 딸들은 아마 엄청난 수모와 수치심을 겪었을 것이다.

62) 짐 로저스 지음, 오노 가즈모토·전경아 옮김,『세계에서 가장 자극적인 나라』, 살림, 2019, 9쪽.

했다.

북한을 자극적인 나라라고 한 것은 독재국가로 폄하한 것이 아니라 투자가치가 가장 높은 나라라는 사실을 강조하기 위해 의도적으로 자극적 수사를 쓴 것이다. 지금 법적 제약으로 투자가 불가능하지만, 가능하다면 '전 재산을 북한에 투자하고 싶다'고[64] 할 정도이다. "머지않아 북한이 개방되고 한국과 통일되어 하나의 나라가 되면 통일된 양국은 세계에서 가장 자극적인 나라가 될 것"이라는[65] 예측 때문이다. "북한이 개방되고 한반도에 평화가 구축되면 전 세계로부터 많은 자금이 한국으로 흘러들어올 것"으로[66] 내다볼 뿐 아니라, 아예 "내가 북한에 투자하고 싶다고 단언한 이유"를[67] 별도 제목으로 다루기까지 했다.

짐 로저스의 예측과 전망은 딱 부러지게 단호하고 분명하다. 일본은 곧 몰락하게 될 것이고[68] 한국은 가장 번영하게 될 것이며,[69] 중국은 미국을 제치고 패권국가가 될 것이라는[70] 상대적 예측을 했다. 지금까지 모든 예측이 들어맞아서 투자 결과 모두 성공을 거두고 억만장자가 된 까닭에 신뢰성도 높다. 투자의 성공은 곧 예측의 정확성에서 비롯되는 까닭이다. 따라서 예측도 분명하지만 예측에 따른 실천도 확실하게 하고 있다. 로저스는 자기가 지금 10살짜리 일본아이라면 일본을 당장 떠나겠다고[71] 하는 한편, 실제로는 싱가포르에 살면서, 북한으로 이사할 가능성까지 내비치고 있다.

> 나는 지금 딸들에게 표준 중국어를 가르치기 위해 싱가포르에 살고 있는데, 그것만 아니면 북한으로 이사할지도 모른다. 그만큼 북한과 한국은 중대한 변혁의 시기를 맞고 있다.[72]

위의 문장에 일본의 몰락과 반대로 중국의 부상과 한국의 번영 가능성이 잘 포착되어 있다. 중국의 부상에 대비하여 딸들에게 중국어를 가르치기 위해 지금 싱가포르에 살고 있지만, 그것만 아니면 북한에 가서 살고 싶어 한다. 그 까닭은 북한의 현재 경제 상황과 미래에 대한 밝은 전망 때문이다.

> 북한의 경제는 현재 세계 어느 나라와 비교할 수 없을 정도로 최악의 상태로 중국의 덩샤오핑(鄧小平) 정권이 통치하던 1980년 전반 무렵과 흡사하다. 하지만 여러분도 똑똑히 기억할 것이다. 1981년에 계획경제하에서 시장경제를 도입한 이후 외부세계에 문을 연 중국에 무슨 일이 일어났는지? 맞다, 극적인 경제성장을 이뤘다.

---

63) 짐 로저스, 위의 책, 46쪽.
64) 짐 로저스, 같은 책, 70쪽, "2015년, CNN과의 인터뷰에서 나는 이미 '북한에 전 재산을 투자하고 싶다'고 밝혔다.
65) 짐 로저스, 같은 책, 35쪽.
66) 짐 로저스, 같은 책, 56쪽.
67) 짐 로저스, 같은 책, 58~65쪽에 걸쳐 자세한 통계자료와 함께 몇 가지 이유를 밝혀 두었다.
68) 짐 로저스, 같은 책, 77~97쪽에서 일본의 몰락 가능성을 필연적이라고 하며, "일본에 사는 열 살짜리 아이라면 당장 일본을 떠나라"(77쪽)고 한다. 자기라면 당장이라도 일본을 떠날 거라고 한다.(97쪽)
69) 짐 로저스, 같은 책, 제1장부터 "한반도는 앞으로 세계에서 가장 자극적인 장소가 된다"는 주장을 43~57쪽에 걸쳐서 펼친다. "한국과 북한이 통일되어 새로운 국가가 탄생"(49쪽)한다는 예측에 입각해 있다. 필수적인 요인이 북한이며 통일이라는 점을 줄곧 강조한다.
70) 짐 로저스, 같은 책, 127~145쪽.
71) 짐 로저스, 같은 책, 123쪽. "만약에 내가 열 살짜리 일본인이라면 AK-47 소총을 구입하든가 아니면 이 나라를 떠날 것이다."
72) 짐 로저스, 같은 책, 74쪽.

이와 비슷한 일이 북한에서도 일어나려 한다. 물론 세계 경제의 영향으로 무역 비중이 높은 한국은 다소 어려움을 겪겠지만 크게 타격을 입지는 않을 것이다. 북한 개방의 여파가 그만큼 크다는 뜻이다. 북한은 아마도 두 자릿수가 넘는 빠른 경제성장을 이룰 것이다. 그리고 한국과 함께 앞으로 10~20년 사이에 투자가에게 가장 주목을 받는 나라가 될 것이다.[73]

로저스는 스스로 "투자가이기 전에 역사가"로 기억되기를 바란다. 최고 투자가의 반열에 올랐지만, 학창시절 예일대에서 역사학을 전공한 역사가이다. 옥스포드에 가서 철학과 경제학 등을 전공하고 컬럼비아대학 경영대학원 교수를 역임했으나, 역사가로서 통찰력이 탁월하다. 진정한 역사가는 미래까지 예측하고, 성공한 투자가는 미래 예측이 정확하다. 중국이 패권국가로 부상하리라는 예측을 하면서, 중국은 "역사상 세 번이나 번영의 정점에 선" 유일한 나라라는 사실을 주목했다. 그러므로 역사적 통찰과 투자가로서 예측, 그리고 지금까지 적중한 세계적 예언 사례들을[74] 볼 때, 북한의 경제성장 가능성도 신뢰하지 않을 수 없다.

로저스의 한반도 통일과 경제적 전망은 공교롭게도, '통일은 남북한 어느 한쪽을 살리는 것이 아니라 남북한을 다 살리는 것'이라는[75] 송두율의 통일론과, 북한이 살아나면 남한도 살아나고 "세계 속에 한반도 전체가 살아난다."는 쓴이의 통일론과[76] 자연스레 만난다. 세 통일론은 논리 전개에 일정한 차이가 있으나, 통일의 방향과 통일효과의 가능성 전망은 서로 일치하고 있다.

10. 남북 기술 및 정치 격차와 통일 효과

통일의 경제적 효과 못지않게 중요한 것이 과학기술의 혁신이다. 경제력 차이처럼 기술발전의 격차도 통일에 장애가 될 수 있다. 남북 문화의 이질성은 대등하게 합일할 수 있으나, 경제력 차이처럼 과학기술의 격차는 대등하게 합일하기 어렵다. 가능한 기술격차를 줄이는 것이 바람직하다.

그러나 분야에 따라 남북한의 격차가 일방적이지 않다는 사실은 장점이다. 반도체와 스마트폰 기술은 남한이 우위이지만, 핵무기 개발은 북한이 확실한 우위를 차지하고 있다. 오히려 이질적 격차가 이통합일로 상승효과를 낼 수 있다. 이를테면 통일한국은 반도체 일위국가이자 핵보유국이 되는 까닭이다. 그러나 일통일치로 가면 반도체왕국이나 핵강국으로 머물게 된다.

사회적 기술혁신과 북한의 독재체제와 관련하여, 이스라엘 역사학자 유발 하라리는 "기술혁명이 도래한다면 한반도 양쪽의 운명은 어떻게 될까?" 질문하고 매우 흥미로운 예측을 했다. 유발 하라리는 이 질문에 두 가지 시각으로 답을 한다.

첫째 시각은 첨단기술과 현실 경제의 우열에 초점을 두고, 남한은 이미 기술선진국에 속하는 반면, 북한은 정보기술 산업을 발전시키지 못해서 경제적 군사적으로 곤경에 처할 것이라는 진단이다. 둘째 시각은 새로운 기술체계의 사회적 적용에 초점을 두었다. 그러면 남북한의 우열 상황은 반전에 이른다. "북한이 기술적으로 성큼 도약해, 예컨대 모든 차량이 자율주행하는 세계 최초의 국가가 되는 것이다. 중앙집권화된 저개발 독재국가에는 이점이 있다."고[77]

---

73) 짐 로저스, 같은 책, 45~46쪽.
74) 짐 로저스는 "지금까지 독자적인 투자 혜안으로 리먼 사태, 중국의 대두, 트럼프 대통령 당선, 북한의 개방 등 수많은 예언을 적중시켰다." 같은 책, 245쪽.
75) 송두율, 『통일의 논리를 찾아서』, 한겨레신문사, 1995, 235쪽.
76) 임재해, 「민족통일을 앞당기는 국학의 방향」, 44쪽.
77) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 『호모 데우스』, 김영사, 2017, 8쪽.

답을 했다.

그러나 남한에서는 완전한 자율주행 교통체계로 전환은 많은 문제에 부닥뜨리게 된다. 대부분의 국민이 자가용 자동차를 소유하고 있는 까닭에 자신의 자유와 재산을 잃는 것에 반대할 뿐 아니라, 택시기사와 버스 운전사, 트럭 운전사는 물론, 교통경찰들조차 자기 직업을 잃게 되는 까닭에 반대 시위와 파업이 잇따를 것이다.[78] 게다가 자율주행 차량이 사고를 일으키면 법적 처리 방법도 복잡하다. 그러면 북한은 어떨까.

> 차량이 많지 않고, 택시 기사들이 시위를 벌일 수 없고, 트럭 운전사들이 파업할 수 없으며, 모든 법적·철학적 난네들이 어느 날 오후 펜 놀림 한 번으로 해결될 수 있는 곳이다. 딱 한 명만 설득하면, 그 나라는 하루 아침에 완전한 자동교통 시스템으로 전환할 수 있을 것이다.[79]

기술혁신과 제도 변혁처럼, 지금까지 가지 않은 길을 새로 가는 데는 북한 체제가 더 수월한 장점을 가졌다. 그러나 남한에서는 이익집단의 반대에 부딪혀 오랜 시간을 낭비하고 갈등 조정에 땀을 뺀 뒤에 비로소 가능한 일이다. 이익집단들 사이의 충돌이 격화되면 제도 변화가 불가능할 수도 있다.

최근에도 새로운 차량 서비스 '타다'를 둘러싼 논란이 법정으로 번지고 있다. 국회 국토교통위원회는 물론 주무 부처에서 제대로 해결하지 못한 탓이다. '타다'를 서비스하는 쏘카 대표 이재웅은 "역사적으로 늘 혁신이 이겨왔고, 이기는 것이 맞다"라고[80] 했지만, 지금 논란이 확산될 뿐 해결될 기미가 없다. 오히려 종전대로 환원될 가능성이 더 커졌다. 아무리 기술혁신이 이루어져도 남한에서는 과거의 교통서비스 체제나 영업방식을 제도적으로 바꾸는 것이 쉽지 않은 까닭이다.

제도개혁은 미국도 쉽지 않다. 의료보험 제도개혁을 보면 미국은 한국보다 더 늦고 더 후진성을 보인다. 미국의 편집증적 공화당원들이, 의료보험을 시행하려는 버럭 오바마에게 미국 사회의 근간을 파괴하는 전제 군주라고 비난하는 까닭에, 오바마는 8년 임기 동안 의료보험 개혁안을 겨우 통과시켰다.[81] 민주주의 국가의 모범이자 세계 패권국가의 수장이지만 반대자에 부딪혀서 의료보험조차 제대로 시행하지 못한 것이다. 따라서 미국의 의료보험 시작 시기는 물론 시행 범위도 한국에 한참 뒤진다.

민주당 대선후보 엘리자베스 워런이 의료보험 혜택 확대를 주장하자, 오바마조차 전면적 의료보험을 내세우면 트럼프에 패배할 가능성이 있다고 만류한다.[82] 최근 미국 관료들은 미군 주둔비를 대폭 올려달라고 요구하면서, 한국에는 있는 의료보험이 미국에는 없다고 하는 수준이다.[83] 미국의 사회보장이 한국보다 뒤떨어져 있는 사실을 미국 관료들이 자인하는 셈이다.

그러나 북한은 마음만 먹으면 사회보장제도의 시행이 어렵지 않다. 사회주의 국가의 특성이다. 자율운행 차량의 전면 시행도 쉽게 가능하다. 최고지도자 한 사람만 결단을 내리면 일사불란하게 시행될 수 있다. "혁신은 늘 이겨왔다"는 과학기술 개발자의 논리를 받아들인다

---

78) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 위의 책, 김영사, 2017, 8쪽.
79) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 같은 책, 9쪽.
80) 「'타다' 논란 이재웅 쏘카 대표 "혁신은 늘 이겨왔다"」, 연합뉴스, 2019년 11월 22일.
81) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 같은 책, 515쪽.
82) 이정애, 「오바마 "민주당 진보 경쟁, 대중 여론과는 동떨어져"」, 한겨레, 2019년 11월 18일.
83) 박헌영, 「美 "한국은 의료보험·고속철 있지만 우린 없다" 방위비 압박」, 중앙일보, 2019년 11월 22일.

면, 북한이 새로운 기술혁명의 선두주자가 될 수 있다. 그러므로 “북한의 후진성 자체가 북한을 보호할 것”이라는[84] 진단과 함께, 비민주적 북한체제가 오히려 첨단기술 사회의 선구적 진입을 가능하게 할 것이라는 전망이다. 그러므로 이통합일의 통일이 이루어지면 세계 최초로 북한부터 자율운행 차량 전면 시행의 길을 열어갈 수 있다.

그러나 아직도 결정적 문제들이 더 남아 있다. 북한의 권력 세습체제가 난제 중의 난제처럼 보인다. 이통합일 통일론에서 두 체제의 이질성을 서로 인정한다고 하더라도 과연 김일성 일가의 권력 세습을 계속 인정할 수 있을까 하는 것이다. 그러나 같은 문제의식으로로 보면 남한도 세습체제가 강고하게 존재한다. 사회주의 체제에서는 도저히 인정할 수 없는 자본세습이 이루어지고 있다.

따라서 북한만 세습제가 있는 것이 남한도 같은 수준의 세습제가 있다. 대등한 세습이 남북한에 공존하는 것이다. 북한에 김일성 일가의 권력세습체제가 지속된다면, 남한에는 대기업의 재벌세습체제가 지속되고 있다. 자본주의 체제에서 자본이 세습되는 것은 독재사회에서 권력이 세습되는 것과 같은 문제이다. 결국 북한에는 권력의 세습독재가, 남한에는 자본의 세습독재가 이루어지고 있는 셈이다.

이통합일의 통일에서는 상호체제 인정이 과제인데, 남북한이 제각기 자기 체제에서 세습제가 이루어지고 있으므로 상호 대등한 인정이 오히려 더욱 수월하게 이루어질 수 있다. 그러나 일통일치를 주장하는 통일에서는 사실상 두 세습제를 어느 하나로 일치시킬 수 없는 까닭에 통일과정에서 가장 큰 걸림돌이 될 수 있다. 왜냐하면 북한에서는 권력세습을 고집하는 것처럼, 남한에서는 자본세습을 고집하기 때문이다. 그러나 상호 두 세습체제를 인정하면 이통합일의 통일을 쉽게 이룰 수 있다.

삼성그룹의 재벌세습독재가 반도체와 스마트폰 기술을 세계 최고 수준으로 끌어올리고 판매를 석권하고 있는 것처럼, 북한의 권력세습독재도 핵무기 보유를 넘어서 미래의 기술혁명에 장점을 발휘할 가능성이 기대된다. 그럼에도 두 체제를 합일한 한반도에서 통일정부의 정치는 순조롭게 이루어질 수 있을지 의심스럽다. 남한의 여야갈등도 심각하여 제도변혁이 어려운데 이질적 남북체제의 합일로 이루어진 통일정부가 정치력을 제대로 발휘하기 어려울 것으로 우려된다.

그러나 이러한 우려 또한 획일적 단일화에 길들여진 동질성 통일론자들의 속 좁은 편견일 뿐이다. 왜냐하면 서로 체제가 다른 동서독 통일정부가 훌륭한 보기를 보여주고 있는 까닭이다. 독일의 통일정부가 이끌어가는 현재 정치상황이 입증하는 것처럼, 독일의 정치수준은 유럽에서도 가장 선진적인 수준에 이르러 있다. 통일독일의 최근 정치상황은 통일이전보다 더 놀랄 만한 수준의 정치력을 발휘하고 있다.

현재 독일정치를 주도하는 역량 있는 정치지도자들을 주목해 보자. 이미 우리는 자유베를린대학 조교 출신 롤프 크라이비히가 총장에 당선된 사실을 경이롭게 주목했다. 한갓 총장직을 누린 것이 아니라 다음 총장선거에 재선되어 총장직을 연임할 만큼 가장 훌륭한 총장으로 기록되고 있는 것이다. 교수총장이 당연한 것으로 여기는 닫힌 사유에서는 큰 충격이 아닐 수 없다.

현실정치 지도자의 경우도 마찬가지로 충격적이다. 왜냐하면 지금 통일독일을 이끌어가는 중요 정치지도자는 거의 서독이 아닌 동독 출신이기 때문이다. 독일 최초의 여성총리로 2005년부터 지금까지 독일은 물론 유럽을 이끌어가고 앙겔라 메르켈이 바로 동독 출신이다. 11대(2012～2017) 독일 대통령을 역임한 요아힘 가우크와, 12년 동안 하원의원에 진출한 독일 국

84) 유발 하라리 지음, 김명주 옮김, 같은 책, 10쪽.

회의장 볼프강 티르제도 동독 출신 정치인이다.

국회의장 가우크도 3차례 연임하는 기록을 세웠다. 메르켈 총리는 4차례 연임하여 14년째 총리직을 수행하며 유럽의 지도자, 세계의 정치인으로 부상했다. 이질 집단인 난민들을 과감하게 받아들인 까닭에 '메르켈리즘'은 곧 포용 정책을 뜻한다. 메르켈의 정치력에 대하여 오바마는 "백만 명이 넘은 난민을 수용한 진짜 정치적이고 도덕적인 리더십"이라고 찬사를 보냈다. 만일 여전히 분단된 상황이라면 메르켈 같은 지도자들이 출현하여 독일과 EU에서 탁월한 정치력을 순조롭게 발휘할 수 있었을까.

동독체제에서 묻혀 있던 동독인들의 정치적 역량이 통일과 함께 자유롭게 발휘되면서 통일독일 정치발전의 주역이 된 것이다. 지금 북한의 경우도 탁월한 인재들이 독재체제 속에서 능력발휘를 하지 못하고 묻혀 지낼 수 있다. 따라서 남북통일이 이루어지면 북한의 역량 있는 인물들이 정치활동을 하게 되면 정계는 아연 활기를 뛰게 될 것이다. 그러나 획일화 통일이 되면 남북한 어느 한쪽의 인물만 등용되기 쉽다. 반면에 이통합일의 통일을 이루게 되면, 남북한 인재들이 통일한국의 정치지도자로서 나라를 번영의 길로 이끌어갈 가능성이 높다.

남북이 통일의 길에서 만나려면 과거의 일치보다 현재의 차이를 인정하면서 미래의 합일을 향해 나아가야 한다. 서로 '사랑했기 때문에 혼인'하는 것이 아니라 서로 '사랑하려고 혼인'해야 이혼하지 않고 늘 새로운 사랑의 미래를 만들어갈 수 있다. 어제의 사랑이 아니라 오늘의 두 사람이 내일의 사랑을 목표로 해야 부부의 미래가 있다. 따라서 남북한이 하나로 살았던 과거의 동질성 때문에 통일하는 것이 아니라, 각기 다르게 살아온 현재의 남북이 더불어 살아가는 새 국가를 만들어가려고 통일해야 미래가 밝다. 남북한 주민이 서로 동질성을 다투지 않고, 각자 이질성을 인정하며 포용하는 이통합일을 이루면, 분단 이전 시대와 다른 새로운 국가공동체로서 세계인들이 주목하는 제3의 세계를 이룩하게 될 것이다.

투자가 로저스의 투자 전망도 사실상 일치한다."한국과 북한이 통일되어 새로운 국가가 탄생하면 일본과 타이완, 싱가포르와는 다른 길을 갈 것이 분명하다."[85] 따라서 남북한 "두 나라는 전 세계에 극적으로 대두하게 될 것이다." 왜냐하면 "세계에서 가장 멋진 통일국가가 될 것"이기[86] 때문이다.

이러한 로저스의 밝은 전망은 통일론에 의한 것이 아니라, 투자론에 의한 것이다. 그러나 로저스의 예측 이면에는 남북한 동질성에 의한 일통일치의 단일화 통일이 아니라, 체제 이질성에 의한 이통합일의 다양화 통일의 경제적 효과가 겨냥하고 있다. 생산적 투자가로서 이통합일의 이질성 통일을 전제로, 북한 투자에 대한 열망을 공개적으로 표명한 셈이다. 그러므로 통일한국을 '새로운 국가 탄생'으로 주목하고, 아시아의 여러 국가와 다른 길을 가는 '세계에서 가장 멋진 국가'로 전망한 것이다.

85) 짐 로저스, 같은 책, 49쪽.
86) 짐 로저스, 같은 책, 47쪽.

「남북한 문화의 동질성과 이질성 현실 뒤집어 읽기」를 읽고

이윤선(민속학 연구자)

31쪽 분량의 장문을 읽었다. 소생이 토론을 할 자리가 아닌데 주최측이 권유한 이유를 본문을 읽기 시작하면서 알게 되었다. 내가 주도했던 2018년 한국민속학자대회의 주제 <황해에서 경계를 넘어선 한민족을 보다>를 문제 삼아 논의를 풀었기 때문이다. 기조강연이었던 강등학의 발표를 집중 공략하였다. “닫힌 민속학의 틀을 깨지 못했다는” 점을 지적하였다. 방대한 세계를 종횡 무진하는 논의를 온전히 이해할 만한 재주가 내게는 없다. 다만 문화다양성을 존중하고 실천하는 길이 올바른 통일을 앞당긴다는 뜻으로 이해했을 뿐이다. 전체적인 기조에 동의한다. 세세한 내용들을 다 이해하지 못했기에, 본문에 대한 구체적인 질문이나 반론을 할 수는 없다.

2018년 한국민속학자대회를 기획하며 여러 차례 회의를 했다. 가장 경계했던 것이 ‘동질성 회복’이란 용어가 갖는 폭력성이었다. 70여년의 분단이 가져온 ‘서로 다름’에 대한 존중이라고나 할까. 계획대로 발표가 이루어진 것은 아니었지만 다양한 장르들이 교직하며 생산해내는 논의들이 고무적이었다. 동질성을 표방했던 논의들이 얼마나 많았는지 모르겠지만 이 용어의 용례들을 적시하거나 통계내지 않는 한, 발표 전체를 묶어버리는 범주 설정 또한 폭력적일 수밖에 없다. 문화상의 공통성에 기초한 사회집단을 민족으로 호명할 수 있다면 이를 어떤 동질성이라는 사회구성체 맥락으로 직접 대입해 논의하는 것이 가능한 것인지 의문이다. 동질과 이질로 변별하기에는 그 범위가 가없이 넓을 뿐만 아니라 종교나 기타 장르 따위와 등가적이지도 않기 때문이다. 당시 나는 개회사에 이렇게 썼다. “지역은 북한을 포함하는 개념입니다. 사해동포들의 땅도 포함합니다. 올해 주목하는 바가 많습니다. 경계를 허물고 싶습니다. 물길 교류의 현장 황해에서 경계를 넘어선 한민족을 상상해보고 싶습니다. 분단의 극복, 새로운 평화의 시대 빗장을 민속학이 열어젖힐 수 있다고 생각합니다. 관련 논의들이 우리 시대의 담론으로 확장되기를 바랍니다.” 여기서의 경계란 70년 이상 닫힌 삼팔선이자, 무엇이 같고 틀린지조차 정확히 알 수 없는 서로간의 무지다. 예를 들면 남한이 토속이란 이름의 민요를 선호하고 북한이 주체정신이란 이름의 창작민요를 선호하지만 그 질적 차이나 혹은 본질적 공통성을 논의해보지 못했으니 서로 만나 그 차이를 확인해보고 싶었다고나 할까.

문제제기를 한다. 발표자는 1991년 한 때 남북한 동질성 확보를 다루었다가 이질성의 확대(?)로 생각을 바꿨는데, 무려 30여년이 지난 2018년 한국민속학자대회에서 남한의 “닫힌 민속학자들”은 여전히 남북의 동질성 회복만을 말하려 했던 것일까? 기획 의도를 앞서 밝혔지만 전혀 그렇지 않다. 다양한 사례를 들어(물론 내가 온전히 이해를 하지 못한 탓이 크지만) 장황하게 비판을 지속하면, 한국민속학 대다수를 대상 삼는 폄훼로 오해받을 수 있다. 마치 흑백논리처럼 민속학 연구자 다수를 닫힌 정신 정도로 일갈하는 것은, 서로 다름을 인정하는 것이 통일을 오히려 앞당기는 길이라는 주장의 선의마저 무색하게 만든다. 강등학의 아리랑 발표뿐만 아니라 다른 발표들 대개가 여전히 그렇다는 전제가 있어야 제 분야를 끌어다 비유한 동질과 이질의 논의가 유효할 수 있다.

참고로 내 얘기를 붙여 토론을 마친다. 나는 최근 한 기독교잡지에 연재를 하고 있다. 주제는 '한국 전통문화와 기독교의 화해를 위하여'다. 독선적이고 배타적인 방식으로 자기 존재를 주장하거나 정당화하는 기독교에 대해 보편성 인식을 촉구하는 셈이다. 전통문화와 병기되기도 하는 민속학 중에서, 인류가 공유하는 인간의 여러 인지체계(직관적 지식체계, 인과추론, 위험예방, 사회적 상호작용 등)의 제약에 의해서 나타나는 민속신앙(folk belief)을 용례삼아 논의를 펼쳐나간다. 한국기독교의 신앙체계 혹은 관념과 어떻게 다르고 같은가, 본원적이거나 근본적인 바탕의 유사성 혹은 같음을 어떻게 공인하고 수용하는가 등이 관심사다. 설령 어떤 것들이 상호 유사하거나 같다고 그 메커니즘만을 들어 동질성을 말하려 하는 것 아니다. 내가 연재에서 말하는 종교적 보편과 특수를 남북문제의 동질과 이질로 바꿔 말할 수는 없을 것이다. 많이 다른 문제이기 때문이다. 보편성을 주목한다 해두고 오히려 특수성을 강조하는 것 아닌지 내 안의 도그마를 경계하는 중이다.

조선 민속학 연구의 성과

김종군(건국대학교 교수)

차 례

1. 머리말
2. 조선의 민속학 연구 토대
3. 조선 민속학 연구의 시기별 성과
3.1. 사회주의사상을 통한 민속학 정립기(1945~1970년)
3.2. 주체사상에 의한 민속학 침체기(1970~1985년)
3.3. 조선민족제일주의를 통한 민속학 변혁기(1986~최근)
4. 맺음말 : 조선 민속학 연구 성과의 의의

1. 머리말

조선(북한)에 대한 연구는 현재까지 매우 제한적이다. 남북 분단 이후 소통이 제한되었고, 한국전쟁을 거치면서 조선은 적대와 금기의 영역이 되었다. 조선에서 내부적으로 폐쇄적인 정책을 세워서 불통을 초래한 측면도 있지만 남한에서 금기의 영역으로 묶어서 접근을 차단한 측면도 무시할 수 없다. 분단체제 속에서 국가의 통제는 자기 검열 시스템으로 작동하면서 우리 스스로 조선에 대한 관심을 제거하고 살아오기도 했다. 그 결과 영토와 체제의 분단은 사람과 문화의 분단으로 이어졌고, 이들에 대해 연구하는 학문의 분단까지 초래하였다.

조선 민속학의 연구 성과를 검토하는 이 자리에서 먼저 고백할 것은 우리가 조선 민속학의 온전한 자료를 가지고 있지 않다는 점이다. 그래서 이 연구는 제한적일 수밖에 없다. 학문적 분단에 대한 고민이 커서 소통과 통일의 열정으로 금기 자료를 해외에서 구입하여 국내로 몰래 유입한 경우도 있고, 해금 이후 정치적 색채가 적은 전통문화 자료들이 국내 출판업자들에 의해 영인된 경우도 있다.[1] 2000년 들어 6.15공동선언과 10.4선언 이후 국가의 인가를 받아 조선의 학술 문화자료를 DB화하여 국내에 판매한 업자도 있었다.[2] 우리가 볼 수 있는 조선 민속학의 자료들은 대체로 이와 같은 경로로 들어왔다. 그래서 온전한 실체라고 장담할 수는 없다. 이후 남북 관계가 경색되면서 조선은 다시 저만치 멀어졌다. 조선의 학술자료는 다시 국내에서 쉽게 구할 수 없는 희귀품이 되었다.

그런데 이렇게 제한적인 자료로나마 조선의 민속학 연구 성과를 파악하고자 하는 이유는 무

1) 1988년 월북 및 납북 작가들이 해금된 후 문학과 민속학 분야의 자료들이 국내에 대거 유통되었다. 그러나 실물보다는 영인 출판의 형식이었다.『조선고전문학선집』,『조선현대문학선집』,『조선문학통사』,『조선문학사』 등의 국문학 자료와『조선연구사개요』,『조선민속탈놀이연구』,『조선민간극』,『조선의 민속놀이』 등의 민속학 자료들이 영인 출판되었다.

2) ㈜코리아콘텐츠랩에서 일본 조총련 사업자와 연계하여 북에서 간행된『노동신문』 등의 신문과『천리마』,『조선어문』,『김일성종합대학학보』,『민족문화유산』 등의 학술 및 대중잡지를 DB화하여 CD로 국내에 유통시켰다.

엇인가? 조선의 민속학 성과를 파악하는 것이 학문의 분단을 극복하고 통일에 기여할 수 있기 때문이라는 당위성은 이제 설득력을 잃어가고 있다. 실리적인 이유로 접근할 필요가 있다. 온전한 코리아학으로서 민속학의 실체를 파악하여 구축하는 일이 민속학 연구자들에게 주어진 사명이기 때문이다. 20세기에 구축된 냉전체제는 인류의 삶에 많은 불편을 초래하였다. 그 불편함을 해소하기 위한 노력으로 냉전체제는 와해되었다. 그 덕분으로 우리는 재중조선족과 구소련고려인들과 소통이 원활하게 되었고, 그들이 구축한 학술 성과들을 자유롭게 활용할 수 있게 되었다. 그런데 유독 한반도 이북의 조선은 냉전의 중심으로 자리하면서 소통이 안 되는 실정이다. 그래서 온전한 코리아 민속학 구축은 이루어지지 않고 있다. 학문적 온전함을 구축하기 위해서 우리는 제한적이나마 조선의 민속학 연구 성과를 파악할 이유가 있는 것이다.

2000년 이후 조선도 이전의 극심한 폐쇄정책을 걷어내고 외부세계와 소통하는 모습으로 변해가고 있다. 서울이나 평양에서 직접적인 학술교류는 쉽지 않은 일이지만 중국이나 유럽 등의 해외에서 남북 학술교류는 빈번하게 이루어지고 있다. 그런데 이 학술교류는 다소 형식적인 교류에 머무는 경향이 있다. 주제 선정에서부터 시작하여 발표문의 내용에까지 조선 학자들의 요구가 강하게 개입하는 경우가 있다. 정치적 사안이거나 조선의 체제에 대한 비판적, 부정적 시각에 대해서는 강한 거부감을 드러내기 때문이다. 그래서 학술교류가 기획될 때부터 주제 선정이 민감한 사안으로 떠오른다. 남북의 학술교류에서 조선측의 거부감 없이 수용되는 주제가 민속학 분야이다. 전통문화의 계승과 발전, 현재적 양상 등에 대한 논의를 대체로 선호하는 경향을 보인다.

이제 민속학 연구가 분단된 남북관계에서 어떻게 기여할 수 있는가가 명확해졌다. 남은 실리적으로 온전한 학문적 실체를 구축하는 데 북의 민속학 연구가 절실히 필요하고, 북은 외부세계와의 소통의 장치로 체제나 정치적으로 거부감이 적은 민속학 연구가 가장 적절하다. 통일의 당위성을 떠나서 남북의 실질적인 요구가 부합하는 영역이 민속학인 것이다. 그래서 민속학 연구가 남북 소통과 통합에 적절하게 기여할 수 있다는 논리가 성립한다.

분단 이후 전모를 살필 수 없는 조선의 민속학 연구 성과를 파악하는 방법은 우리가 접할 수 있는 자료를 시대적으로 나열하고 연구의 경향성과 변화 양상을 고찰하는 수밖에 없다. 전통문화나 민속학에 관련된 조선의 자료가 그나마 정치적 색채가 덜하다는 이유로 다른 학술분야에 비해 국내에 유입되기에 쉬웠다. 이 글에서는 국내에 유입된 조선의 민속학 관련 자료들을 대상으로 삼아 시대별로 특별히 이루어진 조사 사업과 출판 사업에 주목하여 그 경향성을 살피고자 한다. 이 과정에서 조선에서의 민속학의 위상을 불완전하게나마 파악할 수 있을 것이다.

2. 조선의 민속학 연구 토대

조선에서 인문학이라는 학문분과는 따로 독립되지 않은 것으로 보인다. 인문과학을 별도로 두지 않고 사회과학의 범주에 포괄하고 있다. 그래서 정권 수립시기부터 조선민주주의인민공화국 과학원을 설치하고 그 산하에 인문사회분야 연구소를 두었다. 경제연구소, 법학연구소, 언어문학연구소(후에 언어연구소와 문학연구소 분리), 역사연구소, 철학연구소 등을 두었고, 민속학은 고고학 및 민속학연구소에서 주로 연구하였다. 1964년에 과학원에서 사회과학원을 분리하여 우리의 인문사회과학 분야를 총괄하는 국가학술연구기관이 독립하게 된다. 현재 조선사회과학원은 고고학연구소, 역사학연구소, 철학연구소[3], 경제연구소, 법학연구소, 언어학연구소, 문학연구소, 주체사상연구소, 고전연구소 등 19개의 연구소를 산하에 두고 있다. 또한

분과별위원회를 두고 있으며, 각 연구분야는 이 분과별위원회 관리하에서 운영되고 있다.[4)]

민속학 연구전담 기관은 초창기에는 고고학 및 민속학연구소에서, 1990년대에는 역사연구소 산하 민속학연구실로 축소되었고, 2001년에 들어 민속학연구소로 승격된 것으로 보인다. 현재 연구소장은 공명성이다. 민속학 연구기관의 위상이 승격되기도 하고 축소되는 과정이 곧 조선의 민속학에 대한 시대별 위상 변화로 읽을 수 있다. 2001년 이전까지 역사연구소 산하 기관으로 있다가 2000년에 민속학연구소로 다시 승격한 내막에는 김정일에 의한 조선민족제일주의 주창과 연관이 있을 것으로 추측된다. 비슷한 시기 민족문화를 통한 인민 교양을 위해 대중 교양잡지『민족문화유산』이 창간된 것과 같은 맥락으로 이해할 수 있다. 이 사회과학원 산하 민속학연구소에서 조선의 민속 조사 사업이나 국가 차원의 출판 사업을 전담하는 것으로 보인다. 교육기관으로서 김일성종합대학에 역사학부에 고고학 및 민속학과가 설치 운영되고 있다.

조선에서 민속학 연구 성과는 개인 차원보다는 당의 명령과 지원에 의해 기획되고 진행되는 것으로 보인다. 민속 조사 사업을 위해서는 조사위원회가 당의 지시에 의해 구성되고, 출판 사업을 위해서는 집필 및 편집위원회가 당의 지시로 구성된다. 이 위원회에는 조선사회과학원 소속 교수 및 연구인력과 김일성종합대학을 비롯한 대학의 전공 교수 및 연구인력이 동원된다. 이러한 시스템은 민속학 연구뿐만 아니라 조선의 모든 학술연구에 적용되는 것으로 보인다.[5)] 그러므로 조선의 민속학 연구 성과는 개별 학자들의 연구라기보다는 집단 연구, 공동 연구의 성격을 띤다. 개별 저자로 명시된 출판물에도 저자 이름과 더불어 심사자 이름이 학위명과 직위를 붙여서 판권에 표시되는 것을 보아도 공동 연구의 성격이 강함을 알 수 있다.

조선의 민속학 연구인력에 대한 구체적인 정보도 우리가 접할 수 있는 출판물의 저자나 심사자 이름을 통해 확인할 수밖에 없다. 조선의 초창기 민속학 연구는 1959년에 출판된 논문집『민속학론문집』과『문화유산』을 통해 살펴보면 전장석, 황철산, 김일출 등이 주도한 것으로 보인다. 그 외 개인 저작물의 저자인 한효나 신영돈 등을 꼽을 수 있다. 더불어 조선의 구전문학을 확립한 고정옥을 꼽을 수 있는데, 우리보다 일찍 구전문학 영역을 민속학에서 분리하여 문학의 범주로 정립한 것으로 보고『인민창작』(1961~1964),『조선구전문학연구』(1962)는 이 논의에서 제외한다.

1980~90년대에 들어서는『조선의 민속』을 집필한 선희창이나『조선민속풍습』을 선희창과 공동으로 집필한 김내창 등과 함께 2004년『조선민속사전』의 집필진인 문성렵, 조대일 등을 확인할 수 있다. 조선에서 가장 최근에 국가 차원의 대대적인 출판저술인『우리 민족의 전통적인 생활문화와 풍습』(2006)의 집필진과 심사진을 통해 현재 활동하고 있는 조선의 민속학 연구인력들을 확인할 수 있다.

---

3) 최근 김정은시대에 들어 철학연구소는 김일성김정일주의연구소로 개칭한 것으로 보인다. 최근에 만난 현 소장 전하철교수가 철학연구소장직에서 김일성김정일주의연구소장직으로 자신을 소개하였다.

4) 「사회과학원」,『한국민족문화대백과사전』, http://encykorea.aks.ac.kr/Contents/Item/E0066499 참조.

5) 필자가 2018년 10월 14일 '두만강포럼 2018' 문학분과에서 만난 김일성종합대학 문학대학 문학강좌 교원 강복실은 최근『조선문학선집』작업을 사회과학원 학자들과 공동으로 진행하여 탈고를 마쳤다고 말했다.

시대별	출판물명	연구인력 및 논저
초창기(1970년 이전)	『조선연극사개요』(1956)	한 효
	『우리나라의 탈놀이』(1957)	신영돈
	『조선민속탈놀이연구』(1958)	김일출
	『민속학론문집』(1959)	김일출:농촌 근로자들의 새로운 문화와 생활 풍습에 관하여 김신숙:우리 나라 협동 조합 농민들의 가족 풍습 황철산:함경북도 북부 산간 부락 (<재가승> 부락)의 기원에 관한 연구 홍희유:15세기 조선 농업 기술에 대한 약간한 고찰 전장석:조선 원시사 연구에서 제기되는 몇 가지 문제
	『문화유산』(1959)	리종목:남칠 농업 협동 조합의 주택에 관한 민속학적 고찰 황철산:함경북도 회령군 산간 지방의 목공업 정시경:연백 지방의 축력 농기구에 관한 민속학적 고찰 강석준:쌍멍에 가대기 전장석:향토사 편집에서 민속학에 관한 부문을 어떻게 서술할 것인가 황철사:함경북도의 과거 농업 생산에 관한 고찰
	『조선의 민속놀이』(1964)	서득창
	『조선민간극』(1966)	권택무
근래(2006년 이전)	『조선의 민속』(1986,1991)	선희창
	『조선민속풍습』(1990)	선희창, 김내창
	『조선민속사전』(2004)	집필 박사 부교수 조대일, 박사 부교수 백옥련, 교수 박사 선희창, 교수 박사 문성렵, 박사 부교수 김내창, 박사 리재선, 학사 박승길, 학사 장명신, 학사 계숭무, 박사 김호섭, 박사 천석근, 박사 주재걸, 학사 리순희 심사 박사 부교수 박순재, 박사 부교수 리제오, 학사 조 광, 학사 김경순
	『우리 민족의 전통적인 생활문화와 풍습』(2006)	집필 및 심사자 박순재, 문성렵, 선희창(사회과학원 민속학연구소/박사, 교수) 백옥련, 천석근, 조대일, 박현조, 리제오(사회과학원 민속학연구소/박사, 부교수) 김정설, 김호섭, 리재선, 주재걸(사회과학원 민속학연구소/박사) 김경순, 최기정, 김정설(사회과학원 민속학연구소/학사, 부교수) 리복희, 박승길, 김지원, 리재남, 한천섭, 장성남, 황철호, 백일현, 임승빈, 한태일, 김선영, 류만혁, 최정실(사회과학원 민속학연구소/학사)

조선의 민속학 연구 성과를 파악할 수 있는 조선사회과학원 민속학연구실이나 민속학연구소가 주관한 민속 조사 및 출판 사업을 국내 유입된 자료를 가지고 정리하면 다음과 같다.

구분	사업명	조사 시기	개요
조사사업	①조선 민속 조사	1949~1968년	관혼상제, 의식주, 어로수렵, 민간극 자료 조사 수집
	②무속자료 조사	1955년 12월 초순	무당 최명옥 등을 동원하여 평양지방 잔상굿 열두거리와 다리굿 재연 조사
	③민요 조사	1970~1983년	조선 전역의 현지인을 대상으로 6,000여곡 조사
출판사업	④조선의 민속	1986년(초판), 1991(재판)	선희창 집필
	⑤조선민속풍습	1990년	선희창, 김내창 공동집필, 민속학연구실 편찬으로 표시
	⑥조선의 민속전통	1994~1995년	편찬위원회를 구성하여 식의주생활풍습, 가족생활풍습, 로동생활풍습, 민속명절과 놀이, 민속 음악과 무용, 구전문학, 민속공예 등 7권으로 구성
	⑦민족문화유산	2001년 창간	조선민족제일주의를 대중에게 교양하기 위해 창간된 계간 잡지. 전통문화와 민속학 관련 대중 잡지
	⑧조선민속사전	2004년	편찬위원회를 구성하여 1,820여 항목을 올림말로 편찬
	⑨우리 민족의 전통적인 생활문화와 풍습	2006년	『조선의 민속전통』(7권)을 확장하여 25권으로 구성

이상의 연구성과들은 국내에서 확인할 수 있는 조선의 민속자료들이다. ①,②,⑦,⑨는 2000년대에 국가 인가를 받아 남북교류 사업을 진행한 ㈜코리아콘텐츠랩에서 국내에 소개한 자료들로서, ①의 조사 자료를 입력한 원고와 이를 토대로 집필된 ⑨의 내용이 가장 방대하다. ②는 1955년 김일출, 전장석, 신영돈의 지도로 평양지방의 최명옥, 백봉춘, 김원실, 리정필 무당이 재연한 평양의 잔상굿과 다리굿의 음성 녹음과 사진자료, 녹취 사설 등이다. ⑦은 조선에서 발행되는 학술 잡지와 대중 잡지를 DB화하여 2009년까지의 자료를 확인할 수 있다.[6] ③의 자료는 2004년 8월에 서울음반에서 문화방송(MBC) 주관으로『북녘 땅 우리소리』CD 10장을 내놓았다. 자료의 국내 유통 경위는 다음과 같다.

이 음반에 수록된 곡들은 북한이 1970년부터 1983년 사이에 음악분야의 학자들을 동원하여 현지 주민들로부터 수집한 것으로, 모두 352곡이다. 이 중 토속민요가 305곡(8CD)이며 전문가 소리, 즉 통속민요가 47곡(2CD)이다. 이 곡들은 원래 북한이 현지 녹음한 약 6,000곡 중에서 음질과 자료 가치를 기준으로 하여 선곡된 것이다. 원래의 녹음자료에는 민요 외에 판소리, 단가, 무가(巫歌), 유행가 등도 조금씩 포함돼 있지만 선곡에서 제외하였다.[7]

조선사회과학원 민속학연구소 공동 출판 자료인 ④,⑤,⑥,⑧은 국내 출판업자들에 의해 영인 출판되거나 특수 자료로 수입 유통되었다. 그 외 개인 집필의 단행본들은 2000년 들어 다수 출판되었고 역시 국내에 개별적으로 유통되고 있는 실정이다.

6) ㈜코리아콘텐츠랩의 대표가 간첩단 사건에 연루되어 이후 증보가 이루어지지 않았으나 최근 조총련계 재일조선인 사업가들이 2018년까지 DB화한 자료를 제시하였다.
7) 최상일,『북녘 땅 우리소리』1 음반해설집, 서울음반, 2004, 7쪽.

3. 조선 민속학 연구의 시기별 성과

조선의 민속학 연구 성과는 국가 정책의 변동과 긴밀하게 관련되어 있다. 조선의 민속학 연구가 정치적 격변과 어떻게 연계되는지를 구체적으로 보이는 기사가 있다. <봉산탈춤>에 대한 김일성과 김정일부자의 관심을 시대별로 정리한 것[8]인데, 이를 통해 보면 조선에서 시대별로 변화한 민속학에 대한 의식을 살필 수 있다.

1946년 봄, 김일성 "예술교환의 밤"에 <봉산탈춤> 공연 지시
1946년 6월 4일, <봉산탈춤> 첫 공연, 김일성, 김정숙, 김정일 관람
- 무대예술화할 때 변형을 지시
- 사설은 잘 들리지 않으므로 춤을 기본으로 형상화할 것 지시
- '민족무용'이라 불리던 명칭을 '민속무용'으로 부르도록 지시
1946년 11월, 봉산탈춤 보존회결성 지원
1955년, <봉산탈춤> 기록영화 무성으로 완성, 그동안 널리 보급됨.
1986년, 김정일이 전국 무용발표모임 주도, 생존한 탈꾼들을 모집하여 재연 지시
1987년, <봉산탈춤> 기록영화를 유성으로 다시 제작
2003년 6월, 김정일 황해도 현지지도 현장에서 <봉산탈춤> 관람
- 훼손된 탈을 평양의 미술전문가를 동원하여 재 제작하도록 지시
- 봉산탈춤의 내용을 현대적으로 변용할 것을 지시

조선에서는 탈춤이 인민성을 가장 잘 드러내는 공연 예술임을 인정하면서 <봉산탈춤>을 대표적인 작품으로 꼽고 있다. 인민들의 행복에 대한 지향, 양반계층에 대한 항거와 풍자를 담고 있으므로 전승의 가치가 크다는 입장이다. 이러한 긍정적 평가를 받는 작품이므로 김일성과 김정일에게 지속적인 관심을 받았다고 한다. <봉산탈춤>과 관련된 행적을 연대별로 살펴보면 해방 이후 일제의 문화말살 정책으로 그 계승이 단절된 것을 김일성이 기억을 해 내고는 평양 공연 무대로 불렀다는 것[9]이다. 이에 활용 가능성을 확인한 김일성은 보존회를 결성할 수 있도록 지원금을 주었고, 그 결과 1955년까지 꾸준히 전승되어 기록영화로 만들어지기까지 했다. 그런데 그 이후 30여 년간은 중앙의 관심에서 사라져 버린 것으로 보인다. 이는 <봉산탈춤>과 같은 전통연희가 정책에 도움이 되지 않는 것으로 보고 관심에서 벗어난 것으로 해석된다.

그 사이 조선의 민속가무는 다양한 변화를 겪는다. 1950년대 후반에는 전통적인 민속가무를 무대 공연화하는 창작이 활발하게 이루어지고, 또한 노동 현장에서 혁명 의지를 표상화한 가무들이 활발하게 창작된 것으로 보인다.[10] 그리고 1965년에 전문적인 예술단체인 평양가무

---

8) 리재홍, 「민속무용 《봉산탈춤》에 깃든 절세위인들의 숭고한 조국애」, 『민족문화유산』, 2007년 1호.

9) 봉산탈춤은 가면무의 형식으로 서부조선일대에 널리 보급되였으나 일제의 비법적인 조선강점과 악랄한 민족문화말살책동에 의하여 여지없이 짓밟히고 종당에는 그 원형까지 자취를 감추게 되였다. 세월의 흐름과 함께 무용전문가들은 물론 봉산지방사람들의 기억속에서마저 삭막해졌던 《봉산탈춤》을 다시 찾아주시고 귀중한 민족문화유산의 하나로 빛을 뿌리게 하여주신분은 절세의 애국자이시며 민족재생의 은인이신 위대한 수령님이시였다(리재홍, 「민속무용 《봉산탈춤》에 깃든 절세위인들의 숭고한 조국애」, 『민족문화유산』, 2007년 1호).

10) 대표적인 예술가무작품으로서는 주체45(1956)년에 창작된 《신고산타령》, 《봉죽타령》, 《멀구타령》 등을 들수 있다. 이 시기에는 전통적인 민속가무에 기초한 가무작품들뿐아니라 우리 인민들의 보람찬 로동의 모습과 혁명적인 투쟁정신을 반영한 가무들도 많이 창작되였다. 대표적인 작품들로는 주체45(1956)년에 창작된 《어부의 노래》, 《그물뜨는 처녀》, 주체49(1960)년에 창작된 《붉은 방직공》, 《천

단이 설립되면서 이들이 공연을 전담하게 되면서 민간의 탈놀음은 소용가치가 없어진 것이다. 더구나 1970년대에 들어 김정일 주도로 공연 예술이 기획되면서부터는 혁명가극의 창작이 공연예술의 주류를 이루게 된 것이다.

이러한 정황 속에서 명맥을 잃어가던 <봉산탈춤>은 1986년 김정일이 전국무용발표회를 주관하면서 다시 회생하게 된다. 어린 나이인 1946년에 부모와 함께 관람한 기억을 떠올려 전국무용발표회에서 재연하도록 지시하고 점검을 한 결과 기록영화가 무성으로 된 것을 알고 유성기록영화로 제작하도록 지시한다. 그리고 2003년 황해도 현지를 방문하는 자리에서 다시 관람을 하게 되면서 훼손된 탈을 다시 제작하도록 하고, 그 내용도 현대적 감각에 맞게 변형하도록 지시한 것이다.

이러한 부침(浮沈)은 비단 <봉산탈춤>에 국한된 것이 아니라 조선의 민속학에 전반적으로 적용된 상황으로 보인다. 정권 수립기부터 1970년 제5차 당대회에서 주체사상을 역사적 원리로 강조하기 전까지는 맑스-레닌주의에 입각한 역사주의 원리와 사회주의 보편성에 입각한 조선의 민속학을 정립하는 시기였다. 1970년 주체사상의 공식적 확산과 1980년 6차 당대회에서 주체사상을 유일사상으로 표방하고부터 민속학은 다소 침체기를 맞은 것으로 보인다. 그리고 1986년에 김정일에 의해 조선민족제일주의가 주창되면서 민속학은 새로운 변혁을 맞이하게 되고, 2000년에 들어 민족문화로서 전통문화의 현대적 변용을 강조하는 방향으로 민속학은 새로운 활기를 띠게 된다.

3.1. 사회주의사상을 통한 민속학 정립기(1945~1970년)

해방 이후 조선은 새로운 사회주의 체제를 구축하기 위해 일사분란하게 움직인 것으로 보인다. 1948년 정권 수립 후 전쟁과 전후복구를 거치면서 사회주의 국가로 거듭나기 위한 조직적인 움직임들이 있었다. 민속학 연구에서도 이러한 사회 분위기가 감지된다.

1949년부터 과학원 산하 고고학 및 민속학연구소에서 전 지역을 대상으로 민속조사 사업을 진행한다. 민속학을 역사과학의 한 분야로 보면서 기록된 문헌에 의한 연구보다는 현지 조사가 우선해야 한다는 민속학 연구 방법을 수용하여 일찍이 민속조사를 기획하고 시작한 것으로 보인다. 대략 1949년부터 1968년까지 진행된 이 조사사업에서는 강원도(58-67년, 10마을), 자강도(63-68년, 13마을), 평안도(50-66년, 25마을), 함경도(49-66년, 34마을), 황해도(50-67년, 31마을), 바다/강/기타(55-67년, 19마을)로 지역별로 조사가 이루어졌다. 이 자료는 필사원고로 보관하면서 발표하지 않다가 2000년대에 들어서 김정일의 지시로 입력하는 작업이 진행되었고, 2006년 6월에 정리가 완료되었다. 정리 작업을 마무리한 원고의 표지에 저간의 상황을 다음과 같이 설명하고 있다.

> 조선민속조사자료는 조선민주주의인민공화국 사회과학원 민속학연구소(2001년 이전은 력사연구소 민속학연구실)에서 1968년도까지 수집한 각지의 민속자료와 일부 력사박물관에서 수집한 자료를 일정한 체계에 맞추어 그대로 옮겨 놓은것이다. 해당지역의 주민들이 쓰는 일부 방언에서 리해하기 어려운 것도 그대로 두었다.이 조사 자료의 입력본을 바탕으로『우리 민족의 전통적인 생활문화와 풍습』(전25

리마조립공》, 주체56(1967)년에 창작된《온 나라가 농사를 돕는다》,《만경대에 아침해가 솟는다》등을 들수 있다. 또한 이 시기 전문예술단체들에서도 사상성과 예술성이 높은 가무작품들이 본격적으로 창작공연되였다. 대표적인 작품들로서 주체42(1953)년에 창작된《화선의 한때》,《농부가》, 주체46(1957)년에 창작된《쾌지나 칭칭나네》,《돈돌라리》,《산타령》,《풍구춤》,《거북이춤》등을 들수 있다(문성렵,「우리 나라에서 전통적인 민속가무의 빛나는 계승발전」,『민족문화유산』, 2009년 4호).

권)을 2006년 12월에 집필 완료했다.[11)]

입력한 자료는 ①의식주 및 사회생활자료, ②관혼상제자료, ③어로자료, ④수렵자료, ⑤천생산, 광업자료, ⑥민간극자료, ⑦주택평면도, ⑧무속자료 등 8개 분야로 분류하였다.

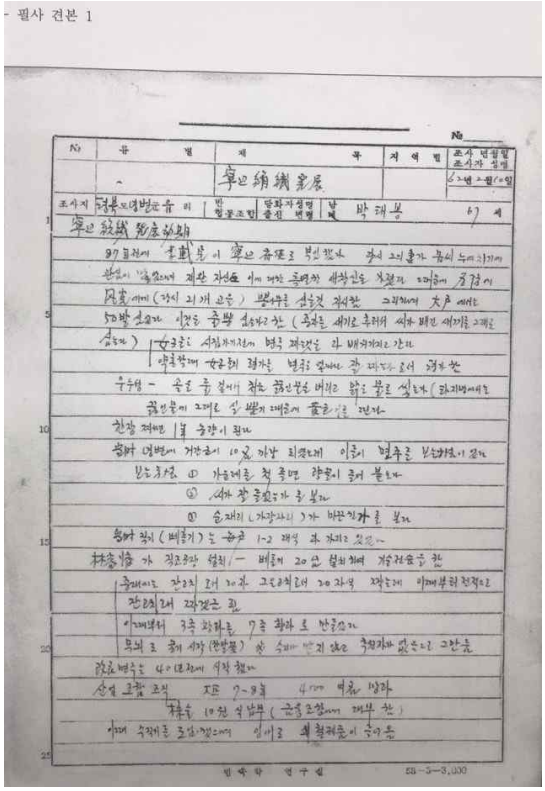


그림 1 필사 원고

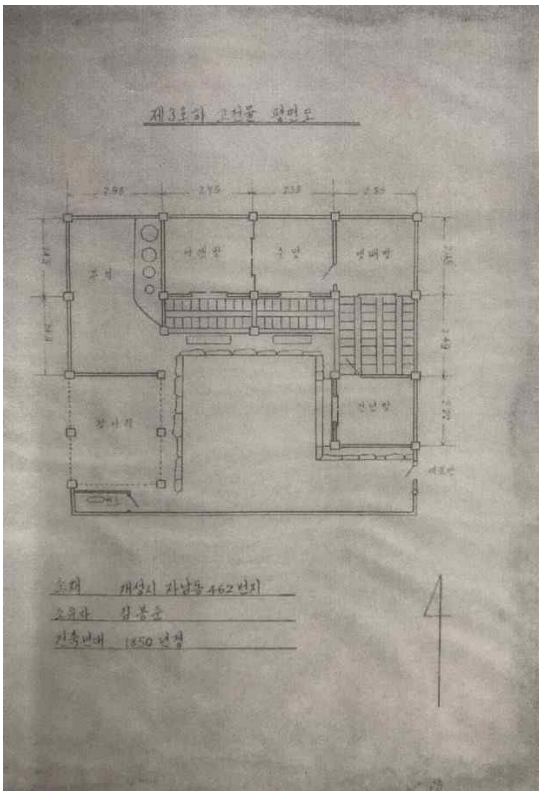


그림 2 주택평면도

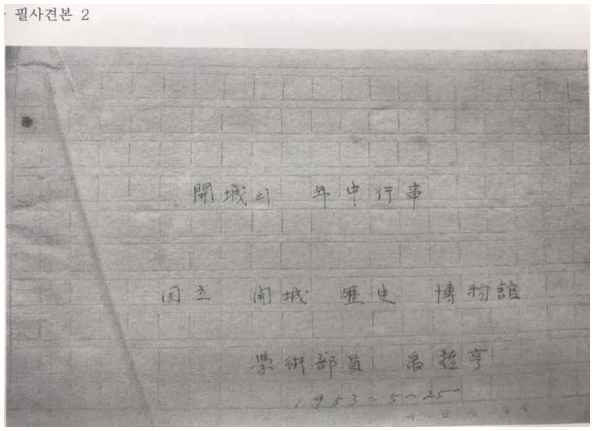


그림 3 필사 원고

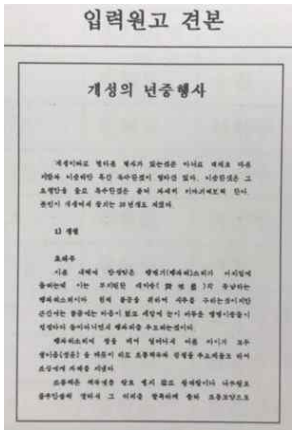


그림 4 입력 원고

11) 조선민속조사자료 입력본 표지 설명글.

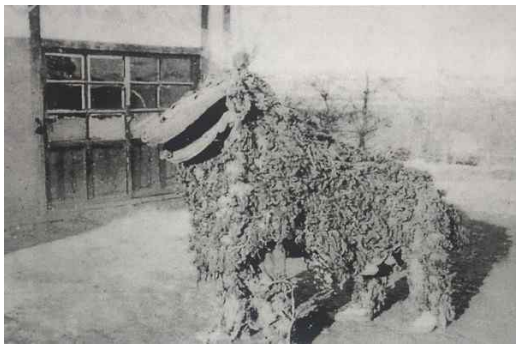


그림 5 함주사자탈 사진

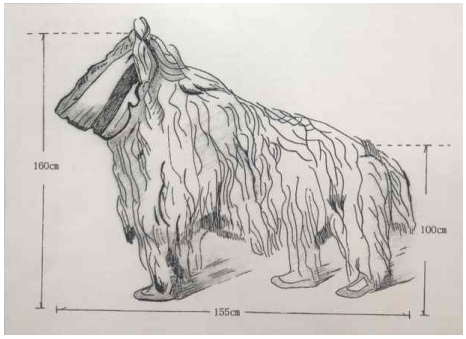


그림 6 함주사자탈 약도

이 조사 자료가 당시 정리되어 연구 자료로 활용되지 못한 정황을 추측컨대 조선이 1970년 제5차 당대회(1970년 11월)에서 주체사상을 역사적 원리로 천명하면서 민속전통에 대한 인식이 급격히 침체된 분위기 때문으로 진단할 수 있다.

이 조사 사업의 일환으로 1955년 12월 초순에 무속자료 조사가 진행된 점이 특이하다. 조선이 사회주의 체제를 표방하면서 미신 행위에 대한 강력한 규제가 곳곳에서 드러난다. 그럼에도 민속학 연구의 한 축으로 무속자료도 필요하다는 공감이 형성된 결과로 보인다.

> 고고학 및 민속학연구소 민속학연구실에서는 급속히 없어져 가는 귀중한 우리 나라의 민속자료들을 수집정리하기 위하여 주체44(1955)년 12월 초순에 평양지방에서 과거에 이름을 날리던 무당 최명옥, 백봉춘, 김원실, 리정필 등 네명을 동원하여 김일출, 전장석, 신영돈 동지들의 지도하에 평양지방 무속의 대표적인 자료인 잔상굿과 다리굿을 진행하였다. 이 자료는 그 당시 록음, 채보한것에 근거하여 주체46(1957)년에 동 연구소 편찬실에서 기록보충정리한 것이다.[12)]

당시 민간에서는 행해지지 않았던지 김일출, 전장석, 신영돈의 지도로 최명옥, 백봉춘, 김원실, 리정필 무당이 평양 잔상굿 열두거리와 다리굿을 재연하였다. 잔상굿은 평양의 대표적인 굿으로 재수굿의 일종이라고 설명하고 있다. 그 구성은 첫거리 초가뭉굿, 둘째거리 칠성굿, 셋째거리 조상굿(조상맞이, 드릴피, 소지굿), 넷째거리 영전굿, 다섯째거리 선가뭉굿, 여섯째거리 성황굿, 일곱째거리 토정굿, 여덟째거리 제석굿, 아홉째거리 세인굿, 열째거리 하년굿, 열한번째거리 뜰정굿, 열두번째거리 허궁노리로 되어 있다.

그림 7 평양 잔상굿

그림 8 평양 잔상굿

12) 조선민속조사자료 입력본 설명글.

이러한 전국적인 조사사업 이외에 개인적인 차원이나 과학원 산하의 민속학연구실 차원의 조사연구도 간간히 이루어진 것으로 보인다. 김일출은『조선민속탈놀이연구』의 서문에서 황해도 지역의 탈놀이에 관심을 가지고 1954년부터 10차례에 걸쳐 현지조사를 수행했다고 밝히고 있으며,[13] 과학원 민속연구실 소속의 서득창은『조선의 민속놀이』의 편찬하면서 조직원을 동원하여 62개의 민속놀이를 조사 정리하여 출판한다[14]고 밝히고 있다.

정권 수립과 전후 복구의 어지러운 상황에서도 이러한 민속조사 사업이 지속적으로 진행된 것은 매우 놀랄 일이다. 1950년대 후반부터는 이러한 민속조사 작업을 어떻게 정리할 것인가에 대한 이론적 논의가 활발하게 이루어진다. 이런 가운데 조선 민속학의 의의도 밝히고, 사회주의 국가에 민속학이 어떻게 기여할 것인가에 대한 임무에 대해서도 깊이 있는 논의가 진행된다.

1959년에 출판된 조선의 민속학연구총서 제2집『민속학론문집』의 머리말에서는 조선 민속학의 개념과 의의에 대해서 정리하고 있다.

> 조선 민속학은 우리 인민의 문화와 생활 풍습의 민족적 특성을 연구하는 력사 과학의 한 부문으로서 민족 문화 유산의 계승 발전과 새로운 사회주의적 문화와 생활 풍습의 발생 발전을 촉진시키기 위한 사업에서 거대한 의의를 가진다. 그럼에도 불구하고 조선 민속학은 우리 나라 력사 과학 중에서 가장 청소한 부문으로서 아직 자기의 정확한 과학적 체계를 수립하지 못하고 있는 형편이다.[15]

민속학이 인민의 문화와 생활 풍습의 민족적 특성을 연구하는 학문이고, 민족문화 유산 계승 발전과 새로운 사회주의적 문화와 생활 풍습의 발생 발전을 촉진시키는 의의를 가진 것으로 제시한다. 그리고 민속학의 범주를 역사과학의 한 범주로 강조하면서 아직 과학적 체계를 수립하지 못하였다는 한계를 지적하고 있다. 이러한 한계는 문헌에 의존하여 실생활과 괴리되는 데서 비롯된다고 보고 있다. 그래서 김일출은 '민속학이 력사 과학의 한 부문으로서 문호를 분립하는 근거는 민속학이 취급하는 사료의 특수한 성격에 있다.'고 전제하고, 현실에서 생동하는 자료 조사의 중요성을 강조하고 있다. 황해도 탈놀이의 연구 자료는 기존의 문헌이 아니라 생동하는 현실에서 찾아야 하며, 그 변화와 변모하는 자료를 직접적으로 조사 수집하고 정리하여 과학적으로 기술해야 한다고 방법론을 제시한다.[16] 여기서 조선 민속학의 초창기 사업으로 민속 조사 사업이 강력하게 추진된 연유를 확인할 수 있다.

역사과학의 한 분과로서 민속학이 당대의 실생활을 현지 조사하는 방법으로 진행되고 나면 이를 어떻게 정리 기술할 것인가 하는 문제가 대두된다. 이에 대해 김일출은 명확하게 밝히고 있다.

> 민속학은 기술(記述) 과학에 그칠 수는 없다. 민속학적 연구가 개인적 관찰과 문헌 사료의 연구를 통하여 수집한 사실들을 과학적으로 기술하는 데 만족한다면 그것은 민속 과학을 이른바 풍속지(風俗誌)의 단계에 정지시키는 것이다. 이. 이. 뽀쩨힌의 표현을 빈다면 민속학적 연구의 한계에 관한 이러한 리해는 10월 혁명 이전에 로씨야 민속학계를 지배한 <낡은 실증주의의 잔재>에 속하는 것이다.
>
> 탈놀이에 관한 민속학적 연구는 과학적으로 수집 정리한 자료들의 비교연구와 력사적 분석을 통하여 탈놀이 모습의 특성들을 밝히고, 그 발생 발전의 력사를 구명하며 나아가서는 탈놀이와 인민 생활과의

13) 김일출,『조선민속탈놀이연구』, 과학원출판사, 1958, 2쪽.
14) 서득창 편,『조선의 민속놀이』, 군중문화출판사, 1964, 3쪽.
15) 조선민주주의인민공화국 과학원 고고학 및 민속학연구소,『민속학 론문집』, 과학원출판사, 1959, 머리말.
16) 김일출,『조선민속탈놀이연구』, 과학원출판사, 1958, 2쪽.

관련, 그것이 체현하는 계급성, 사상성 및 민족 문화에서 차지하는 위치를 구명하는 것을 그 중요한 과업으로 삼는다.[17]

과학적 방법으로 현지 조사한 내용을 객관적으로 기술하는 것은 풍속지(風俗誌) 단계에 머무는 것이고, 이 자료가 진정한 민속학으로서의 위상을 가지기 위해서는 비교 연구와 역사적 분석을 통하여 그 특성을 밝히고, 발생 발전의 역사를 구명하여 인민들의 생활과 연계시켜야 한다는 입장이다. 그 항목을 계급성, 사상성, 민족문화로서의 위상으로 제시한다. 민속학에서 수집 정리를 넘어서 그 의미 해석으로까지 진행되어야 진정한 민속학으로서 위상을 갖추게 된다고 주장한다. 즉, 민속학 연구는 예술적 연구를 뛰어넘어 인민들의 생활 풍습과의 연관성을 역사적으로 구명하는 데 있다고 보고 있다.

이렇게 진행된 민속 조사 자료를 정리하고 기술하는 방식에 대한 논의도 이 시기에 활발하게 이루어진다. 1959년『문화유산』에는 향토사인『평양지』에서 <민속> 기술에 문제를 제기한다.

> ① 필자들이 향토사의 특성을 살리기 위하여 과거 문화편에 <민속>에 관한 장을 설정한 것은 좋은 시도라고 인정한다. 그러나 그 체계와 서술 내용에 있어서 정치성과 과학성이 부족한 것은 커다란 결함의 하나이다.
>
> ② 우선 민속학은 현재와 과거를 분리하여 론할 수 없다. 민속학은 현실 속에 살아 있는 과거의 문화와 풍습의 민족적 특성을 직접 관찰의 방법에 의하여 연구하는 학문이다. 그런데 필자는 과거의 조선 민속을 소개한다는 립장에서 이미 조선 인민의 현실 생활과는 거의 인연이 없는 사실들을 아무러한 비판적 분석도 없이 서술하고 있다.
>
> ③ 과거 민속보다 오히려 현재 도시와 농촌에서 새로 발생 발전하고 있는 새로운 사회주의적인 문화와 풍습이 더 큰 비중을 차지하는 것이 응당하다고 생각한다.
>
> ④ 이러한 결함을 초래하게 된 중요한 원인은 첫째로 필자가 정치적 립장이 미약한 데서 초래되였으며, 둘째로 문헌 기록을 자료 선택의 중요한 원천으로 하였기 때문이다. 민속은 인민의 생활을 통하여 대대 손손으로 그 우수한 전통이 계승되여 가며 부정적 측면들이 점차 소멸되여가는 생동한 현실이다. 그러므로 <민속> 자료의 주요 원천은 어디까지나 생동한 인민 속에 살고 있는 현실적인 생활 풍습이 주체로 되여야 할 것이다.
>
> ⑤ (향토지 서술에서) 중요한 것은 력사 발전의 일반적 합법칙성과 지방적 특수성과의 호상 변증법적 관계에 대한 과학적인 파악에 있다. 일반성을 떠나서 특수성이란 존재하지 않는다. 그러므로 특수성을 통한 일반성의 파악 이것이 향토사 서술에서 과학성을 보장하는 중요한 고리의 하나이다. 특수성을 강조한다하여 부차적인 에피소드로 전편을 채워서는 안 된다.[18]

민속 조사 사업의 결과로 1958년 향토지 편찬 사업이 시작되었고, 그 시작이『평양지』였음을 확인할 수 있다. 실물을 확인할 수 없지만『평양지』가 다른 시군들의 향토지 편찬의 모델로 활용되고 있는데, 이에 향토지 속의 민속 부분에 대한 서술에 대한 문제점을 심각하게 지적하고, 새로운 서술 방안을 구체적으로 제시하고 있다. ①에서 향토지에 <민속> 편이 포함된 점은 긍정적이라는 평가하면서도 그 서술에 있어서 정치성과 과학성이 결여되어 있음을 문제삼고 있다. ②에서는 과거 문화편에 <민속>을 배치한 것도 인정하고, 민속학이 현재와 과거를 분리하여 논의할 수 없지만 여기서는 현실의 인민 생활은 무시하고 조선시대의 과거 민속만을

17) 김일출,『조선민속탈놀이연구』, 과학원출판사, 1958, 2쪽.
18) 전장석,「향토사 편찬에서 민속에 관한 부문을 어떻게 서술할 것인가」,『문화유산』, 과학원출판사, 1959, 78~81쪽.

비판 없이 서술한다는 문제점을 지적하고 있다. 결국 ③에서는 조선의 민속학은 과거의 민속보다는 현재의 도시와 농촌에서 새롭게 발생 발전하는 사회주의적인 문화 풍습에 주목할 것을 요구한다. 그리고 ④에서 이러한 민속 서술의 결함은 필자의 정치의식의 미흡함과 문헌 자료를 위주로 민속을 서술한 점을 원인으로 명확히 하고 있다. 결론적으로 ⑤에서 향토사 서술에서 가장 중요한 점은 역사 발전의 일반적 합법칙성과 지방적 특수성과의 상호 변증법적 관계에 대한 과학적인 파악에 있다고 강조한다.

그리고 <민속> 서술의 차례를 우선 순위별로 항목을 정하고, 그 세부 항목까지 다음과 같이 제시한다.

제 1장 생산 도구 및 생산 풍습
1 생산 도구
2 생산 관계
3 수공업 생산에 관한 풍습
제 2장 의식주에 관한 풍습
1 주택
2 의복
3 음식물
제 3장 가족 관계 및 가정 풍습
1 가족 성원들 간의 관계
2 관혼 상제
3 산아 및 유아 양육 풍습
제 4장 사회 생활에 관한 풍습
1 8.15 해방전 근로자들의 사회적 처지와 그의 근본적 변혁
2 해방후 근로자들의 새로운 사회주의적 사회 생활의 창조
3 민족적 명절
4 인민 오락, 구두 창작
5 녀성들의 사회적 처지의 변화[19]

이상의 체계와 차례는 민속학연구소의 공식적인 입장으로 보이며 이후 각 시군의 향토지 편찬에 적용되었을 것으로 추측된다. 이 시기 조선의 민속학에서 가장 비중을 둔 부분은 경제활동에 관련된 생산 풍습에 있었고, 그 다음이 일상생활의 의식주 문화였음을 확인할 수 있다. 이러한 차례는 당시 민속학에서 비중을 두는 항목의 순서로 배치했음을 같은 책에 수록된 '농업 협동 조합에 관한 현지 민속 자료 수집 요강 목차'를 통해서도 확인할 수 있다. 여기서는 '제1장 협동 조합의 경리'에서 협동조합을 통한 각 생산 분야별 활동을 서술하고, '제2장 부락과 물질 문화'에서는 마을 공동체와 의식주를 배치하고 있다. '제3장 가족 및 가족 풍습'에서는 가족관계와 가정의례로서 혼상제례와 명절을 다루고, '제4장 사회 생활'에서는 해방 전후의 농민들의 사회 생활과 정치 생활 및 여성들의 사회생활의 변화를 배치하였으며, '제5장 문화생활'에서 해방 전후의 농민들의 문화생활의 변화를 서술 항목으로 배치하였다. 이를 통해 1959년 당시 조선 민속학에서 비중을 두는 민속 항목의 우선 순위를 확인할 수 있다.

이 시기는 정권 수립 후 10주년을 맞이하는 시기로서 학문의 각 분야가 사회주의 체제 건설에 어떻게 기여할 것인가에 대한 자기 검열이 진지하게 이루어지고 있다. 민속학 분야에서

19) 전장석, 「향토사 편찬에서 민속에 관한 부문을 어떻게 서술할 것인가」, 『문화유산』, 과학원출판사, 1959, 87쪽.

도 사회주의 체제 건설에 어떤 임무를 가져야 하는지 제시하고 있다.

> 이 혁명적 과업 수행과 관련하여 생동하는 현실 속에서 직접적 관철의 방법에 의하여 인민들의 문화와 풍습을 연구하는 것을 자기의 기본 임무로 삼는 민속학이 수행할 임무는 크다. 기술 혁명과 문화 혁명 과정에서 새로 발생 발전하는 문화와 풍습의 새로운 형식의 발전을 연구하며 그것의 가장 선진적이며 진보적인 특징을 천명하며 새로운 문화와 풍습 수립에서 긍정적인 경험을 일반화하는 문제는 민속학이 수행하여야 할 임무이다. 또한 사회주의 건설 과정에서 비문화적이며 우리의 전진을 가로막는 부정적인 낡은 잔재를 급속히 소멸시키는 동시에 우리 선조들이 오래 동안의 생산 로동, 가정 생활, 사회 생활을 통하여 이룩한 인민적이고 긍정적인 요소들을 계승 발전시키는 문제는 민속학이 중요하게 이바지하여야 할 부문이다.[20]

김일성이 1958년 전국 농업협동조합 대회를 대대적으로 개최하면서 내린 교시인 농촌에서의 기술 혁명과 문화 혁명에 민속학이 어떠한 임무를 지니는가를 항목별로 구체화하여 제시하였다. 당에서 제시한 농촌에서의 기술 혁명의 기존 내용이 수리화, 전기화 및 기계화였으므로 민속학에서는 새로운 영농 풍습에 관한 광범위한 사실과 자료를 조사 수집하여 기술하여야 하는 임무가 있다고 밝힌다. 또한 당에서 제시한 문화 혁명의 내용이 농촌의 보다 높은 문화 건설이고 그 주요한 사업이 주택 건설인데, 주택은 '내용에 있어서는 사회주의적이고 형식에 있어서는 민족적인 원칙이 적용'되도록 건설되어야 한다고 강조한다. 여기서 민속학은 선조들이 이루어 놓은 주택의 민족적 형식을 조사 연구하여 그 가운데 긍정적이고 인민적인 요소들을 문화 주택 건설에 도입할 수 있도록 많은 자료를 제공할 임무를 가진다는 밝힌다. 이렇게 문화 혁명에 민속학이 기여할 임무를 각 항목별로 제시한다.[21] 의식주는 물론이고, 교육, 문화, 위생, 편의시설에까지 민속학이 조사하여 도시와 농촌의 생활 수준 차이를 좁혀가야 한다는 임무의 효용까지를 제시하고 있다.

조선에서는 사회주의 정권이 수립된 후 그 체제를 구축하는데 민속학이 절실히 기여할 것을 요구하였고, 민속학자들은 이를 자신들의 임무로 알고 맑스-레닌주의 연구 방법론에 입각하여 민속학 연구를 수행한 사실을 확인하게 된다. 가장 중요한 사업은 현지에서 민속 조사 사업을 수행하고 이를 역사적, 과학적으로 기술 정리하는 것이었다. 그래서 당의 지시에 충실하여 우리가 현재 자료로 접할 수 있는 성과들이 마련된 것이다.

3.2. 주체사상에 의한 민속학 침체기(1970~1985년)

조선 민속학의 1970~1980년대 성과를 찾기는 쉽지 않다. 주목할 만한 국가 주도의 조사 사업이나 출판 사업 성과를 찾을 수 없기 때문이다. 물론 2장에서 언급한 민요조사는 이 시기에 이루어진 듯한데, 그 외 출판물은 국내에서 찾을 수 없는 실정이다. <봉산탈춤>의 전승 사례에서 본 것처럼 이 시기 전통문화나 민속학에 대한 관심이 다소 침체된 것으로 추측된다. 그

---

20) 문화유산 편찬위원회, 「전국 농업 협동 조합 대회에서 제시한 과업과 민속학의 당면 임무」, 『문화유산』, 과학원 출판사, 1959.

21) 민속학은 새로 건설되는 농촌은 생산 시설과 교육, 문화, 위생, 편의 시설들이 어떻게 정비 배치되고 있으며 새로운 문화 주택과 과거의 주택은 어떻게 다르며 농민들의 복식과 음식은 어떻게 변하여 가는가를 조사하여야 한다. 이러한 조사는 일상 생활에서 도시와 농촌간의 차이가 점차로 제거되여 가는 것을 밝혀 준다(문화유산 편찬위원회, 「전국 농업 협동 조합 대회에서 제시한 과업과 민속학의 당면 임무」, 『문화유산』, 과학원 출판사, 1959).

중심에 주체사상이 존재한다. 맑스-레닌주의 사회체제를 구축하던 시기를 거쳐 1960년대 중반부터 주체사상이 구축되는 시기로 진입하면서 민속학의 위상도 달리진 것으로 보인다. 뚜렷한 조사나 연구 성과가 없는 가운데, 당 시대를 살았던 사람들의 경험을 통해 당시 정황을 추측하고자 한다. 당 정책의 변화에 따라 민간의 전통 문화에 대한 규제도 가해졌음을 북한이탈주민의 구술에서 찾을 수 있는데 실제 생활현장에서 경험한 사실을 토대로 하고 있으므로, 국가의 문예정책이 실생활에 미친 결과로서 확인할 수 있다.

제보자 한영숙(가명)은 1951년 중국 연변 태생으로, 9세에 평양으로 귀환하였다. 그는 조선에서 문화선전대 활동을 한 경험이 있으며, 노래 부르기를 좋아하고 예술적 기질이 풍부하여 북한의 문예정책을 잘 기억하고 있었다.

> 내가 그니까 한 아홉 살 열 살 그때, 우리 집은 평양의 대동문, 대동강 딱 옆에서 살았는데 대동문 옆에 연광정이라는 게 있어요. 거기 이제 내가 친구 따라서도 가고 우리 할머니 할아버지 따라서도 이제 놀러를 가면은, 그 때 연광정 옆에 그 때 막, 그 때 나이로 막 90, 80 된 늙은이들이 아래위로 하얗게 모시랑 치마저고리를 입은 남녀 할아버지들이 모여서 새장구 두드리면서 놀더라구요 그때. 나는 중국에서 8년동안 자라면서 중국의 시골동네에서 조선 사람들이 몇 십 집 되는 곳에서 살았기 때문에, 사람들이 모여나와서 노는 걸 구경을 못했어요. 그런데 평양에 나와서 그 연광정이라는 데를 가니까 할머니 할아버지들이, 헌데 내가 이렇게 들으니까 그 하이튼, 아마 백 명 아마 모인 거 같애 내 짐작으로두. 그 때 거기 모인 늙은이들을 하루개(화류계)다 뭐다 다 옛날에 고런 거 했던 부류들이 아마 모였겠지. 아주 명창이 많고 노래 잘허구 춤 잘 추고 그런 사람이 많더라구요. (중략)
>
> 그 때 내가 생각이 나는 게 가장 인상적으로 본 게 <배뱅이굿>이야. 지금 내 나이 든 사람들이 우리 북한에서 하는 <배뱅이굿> 말하면은 몰라요. 근데 나는 왜 그런지 오늘 이 자리에 참가할라고 그랬는지 몰라도 어려서 그 <배뱅이굿> 하는 걸 정신없이 본 생각이 나고, 내가 아주 홀딱 반했었다니까 아이 때. 왜 반했냐 하니까, 지금 이제 그런 배우가 한국에도 없구 북한에도 없어요. 혼자 나왔어요. 할아버지 되는 분이, 여자가 아니야. 혼자 나와서 독백하고 할아버지가 얼마나 연기를 잘하는지, 그 때 내가 뭐 <배뱅이굿>을 따르다싶이 해서 거기 가가지고 막 듣던 생각이 나요.
>
> 그러다가 이제 60년도 딱 되면서부터 북한에 이제 그 어떤 체재의 중심이 생기기 시작한 거라. 그니까 이제 내가 맘대로 놀아도 안 되고. 근데 내가 취미가 있으니까 내가 또 갈거 아냐. 근데 거기 이제 새장구를 건조하는 데가 있었는데 거기도 이제 없어졌고, 가야금도 없어졌고, 거기 노인들이 한 20명, 거기 노인들이 점점점점 줄더라구요. 근데 내가 귓구멍이 들리는 말이 못 놀게 한다는거라.
>
> 그때부터는 없어졌는데 뭐가 더 비참하냐 하면은 60년대 그때는 <아리랑> <도라지>도 못 불렀어요. 이거 부르면, 그 때 난 생각하건데 유행가를 못 부른다면 유행가를 부르는 사람들은 계속 되거든 옛날 나이먹은 60년대 이런 사람들은 유행가 다 알거 아냐. 근데 절대 못 부른다. 이거 부르면은 정치적으로 걸렸단말야, 사상범으로. 그러니까 못불렀단 말야. 그러면서 <아리랑> <도라지>도 못 부르게 했다구요. 그러니까 <아리랑>, <도라지>는 우리 민족의 정취를 부르는 노래가 아냐. 그러니까 이거 부르고 싶은 때가 있다는 말이야 사람이라는 거는. 근데 이거까지 못 부르게 하니까 난 그때 어렸을 때부터 생각이 대체 유행가라는걸 부르면 사람이 나른해지고 혁명성이 없어지고 그러면서 그걸 다 못불러야 된다고, 혁명가만 불러야 된다는 거야.
>
> 50년대 때는 아마 좀 불렀겠더라구. 근데 이제 그런 노래가 60년대 이때는 아예 입 밖에도 뻥긋도 못하지. 그니까 아에 못 부르고 그 담에 60년대가 지나가고 한 70년대 중반쯤 하니까, <아리랑>도 다시 불러도 된다, 이런 명령이 또 떨어졌어요. 그 담부터 <아리랑> <도라지>는 부르기 시작했다구요. 그러니까 뭐 다른 우리가 상식으로 알고 있건데는 북청에 <돈돌라리>가 유명하다. 근데 한국에서도 한 번 어디 <돈돌라리>하는 걸 보긴 본거 같은데, <돈돌라리>라는 걸. '돈돌라리 돈돌라리 돈돌라리요 ~(노래부르며)' 이거를. 한 때 북청의 <돈돌라리>가 유명하다.[22]

22) 한영숙(가명), 2010년 4월 9일 구술.

제보자는 자신의 관심 영역이 노래와 공연이므로 조선의 문예정책에 대해 구체적으로 기억하고 있었다. 구술 내용을 요약해 보면 제보자의 나이 10세 때인 1960년까지는 대동강가의 연광정에서 노인들의 민속 연희가 빈번하게 벌어졌다는 것이다. 그 가운데 <배뱅이굿>을 본 기억이 있고, 할아버지 혼자 나와서 연행하는 것을 보고 따라 한 기억도 있다고 했다. 그 이후 1960년대에 들어서 민속 연희나 민속 악기 연주도 금지하고, 더 지나서는 <아리랑>이나 <도라지타령>도 부르지 못하도록 금지했다는 것이다. 그리고 그러한 금지 조치는 1970년대 중반에 와서 풀렸고, 평양에서 온성으로 추방당한 제보자는 북청의 민요 <돈돌라리>를 들은 적이 있다고 하였다.

제보자는 국가 정책에 따라 가해지는 민간의 놀이문화 통제에 대해 불만을 토로하면서, 1950년대 후반부터 1980년대까지 평양과 함경도 지역에서 체험한 민속예술 전승의 과정을 잘 설명하고 있다. 이를 통해 보면 이 시기 조선의 문예정책은 강제성을 띠면서 중앙의 의도대로 벽지의 인민들에게까지 철저하게 적용된다는 사실을 알 수 있으며, 당 대회 등의 중앙 결정 사항이 실제의 생활 현장을 긴밀하게 제약하고 있음도 확인할 수 있다. 결국 이 시기 조선에서는 중앙당의 민속전통 정책이 전 인민들에게 하달되어 민속전통은 점점 소멸되는 추세를 보였다. 이러한 정책의 변화 중심에 주체사상의 정립이 있다고 추측해 본다. 또 다른 시각으로 보면 이 시기에 중국에서는 문화대혁명이 치열하게 일어나면서 전통문화를 구습으로 치부하면서 청산의 대상으로 삼은 사실과도 연계할 수 있을 듯하다. 구체적인 사정은 조선의 민속학자를 통해 직접 확인할 수밖에 없다.[23)]

3.3. 조선민족제일주의를 통한 민속학 변혁기(1986~최근)

조선에서 침체기를 맞았던 민속학은 1986년 7월 15일 당 중앙위원회 책임일군들과 나눈 김정일의 담화 「주체사상교양에서 제기되는 몇 가지 문제에 대하여」에서 제시된 '우리민족제일주의'라는 구호에 힘입어 새로운 전환을 맞게 된다. 이 즈음에 시작된 소련 및 동유럽사회주의 국가의 붕괴를 바라보면서 내부 결속의 구호로 주창한 것으로 보이는데, 2000년에 들어 더욱 구체성을 띠면서 조선 사회 전역에 확산되었다. 조선민족제일주의의 의미는 "조선민족의 위대성에 대한 긍지와 자부심, 조선민족의 위대성을 더욱 빛내어 나가려는 높은 자각과 의지로 발현되는 숭고한 사상 감정"으로 제시되었다. 이러한 구호를 실생활에서 구체화하는 방안이 조선의 민속전통에 대한 호명이었다.

이런 사회 분위기를 반영하듯이 조선사회과학원 민속학연구실 소속 민속학자들의 민속학 저술들이 이어졌다. 선희창의 『조선의 민속』이 1986년 초판으로 간행되고 1991년에 재판까지 이어졌으며, 1990년에는 사회과학원 민속학연구실 편찬으로 『조선민속풍습』이 출판되었다. 이러한 여세를 몰아 1994~1995년에는 김정일의 지시로 『조선의 민속전통』(전7권)이 출판되기에 이른다.

친애하는 지도자 김정일동지께서는 영생불멸의 주체사상에 기초하시여 민속전통을 시대적요구에 맞

23) 필자가 조선의 민속과 전통문화는 당 정책에 따라 부침을 거듭했다는 발표문에 대해 2018년 7월 연변대학에서 만난 조선사회과학원 학자들은 강력하게 거부감을 드러내면서 전혀 그런 사실이 없다고 언급하지 말 것을 요청하였다.

게 옳게 계승발전시켜나갈수 있는 앞길을 환히 밝혀주시였으며 그 길에서 사소한 편향도 없도록 현명하게 이끌어주고계신다.

친애하는 지도자 김정일동지께서는 다음과 같이 지적하시였다.

<나는 우리 시대에 우리 민족의 민속전통에 대한 책을 우리 식으로 완성하여 후대들에게 넘겨주기로 결심하였습니다.>

친애하는 지도자동지께서는 우리 나라의 민속전통을 폭넓고 깊이있게 체계화한 책을 완성하여 후대들에게 넘겨줄데 대한 원대한 뜻을 안으시고 그 편찬에서 나서는 리론실천적문제들을 전면적으로 밝혀주시였으며 력사학자들과 문학예술부문 일군들을 비롯한 해당 부문 일군들로 몸소 편찬위원회와 집필집단을 무어주시고 <조선의 민속전통>편찬에서 제기되는 크고작은 모든 문제들을 하나하나 풀어주시였다.[24]

김정일이 우리 민족의 민속전통을 담은 책을 엮어서 후대에 남겨야 한다는 뜻으로 역사학자들과 문학예술분야 학자들을 모아 편찬위원회를 구성하고, 집필을 적극적으로 지원해 주었다는 언급이다. 자신이 주창한 조선민족제일주의를 현실화하는 장치로 이러한 대규모 출판 사업을 주도한 것이다. 이 책은 ①식의주생활풍습, ②가족생활풍습, ③노동생활풍습, ④민속명절과 놀이, ⑤민속 음악과 무용, ⑥구전문학, ⑦민속공예 등으로 구성되어 있다. 1950~60년대 민속학 연구에서 우선 순위가 노동생활풍습이었는데 세 번째 순위로 밀렸으며, 구전문학을 민속학 영역으로 다시 끌어온 점이 변화된 모습이다.

이 시기 민속학 연구의 변화 양상 중 또 하나는 초창기 연구에서 부정적이었던 조선시대 문헌자료에 입각한 민속학 서술이 긍정의 측면으로 변화한 점을 꼽을 수 있다.[25]

조선에서 민속전통에 대한 관심이 급속도로 확대된 것은 2000년 들어서이다. 2001년『민족문화유산』이라는 대중 문화잡지를 창간하면서 민속전통에 대한 관심을 고조시키고 있다. 여기에는 유형의 유적·유물에 대한 소개는 물론이고, 민요·탈놀음 등의 민속예술과 우리의 고전작품에 대한 개관, 역사적 위인에 대한 소개, 세계의 문화재에 대한 소개 등이 주요 기사로 수록된다. 특히 주목할 것은 명절 등의 세시풍속과 미풍양속으로 보는 생활예절, 아동들의 놀이문화 등 생활문화적인 요소들에 대해 집중적으로 반복 게재하고 있어서 창간 의도를 읽어낼 수 있다.

이 가운데 주목해야 할 것이 생활문화로서의 민속전통 계승에 대한 기사들이다. 의도성을 가지고 반복적으로 게재하는데, 그 내용이 인민들의 생활문화의 개혁을 전제로 하고 있다. 김정일은 2002년 9월과 2003년 1월에 민족적 전통을 적극적으로 살려나가자는 주장을 연속적으로 펼치고 있는데, 여기에서 생활문화 속에서의 민속전통 계승 방도를 구체적으로 밝히고 있다.

① 설명절을 비롯한 명절을 잘 쇠도록 해야 한다. 양력설을 기본으로 쇠는것은 서양식이다. 그러므로 설명절을 크게 쇠는것을 전통화해야 한다. 설명절뿐아니라 정월대보름, 한가위와 같은 명절들을 뜻깊게 쇠야 한다.

② 민속놀이들도 널리 장려해야 한다. 특히 어린이들이 민속놀이를 많이 하게 해야 한다. 어린이들

24) 조선의 민속전통 편찬위원회,「조선의 민속전통(전 7권)을 내면서」,『조선의 민속전통』, 과학백과사전종합출판사, 1994.

25) 일제강점시기 빛을 잃었던 조선의 미풍량속은 해방후 위대한 수령 김일성동지의 현명한 령도밑에 민족적형식에 사회주의적내용을 담은 새로운 민족적풍습으로 빛나게 계승발전되고 있다. 이 책에서는 리조시기를 기본으로 하여 과거 조선인민의 생활풍습과 미풍량속 가운데서 그 일부를 서술하였다(선희창,『조선의 민속』, 사회과학출판사, 1991(재판), 5쪽).

속에서 연띄우기, 팽이치기, 제기차기, 썰매타기, 줄넘기, 숨박곡질, 메뚜기치기와 같은 민속놀이를 많이 하도록 해야 한다.

③ 우리 인민의 아름다운 도덕품성을 오늘의 현실에 맞게 계승발전시켜야 한다. 례의도덕을 잘 지키는것은 우리 민족의 고유한 미풍이며 전통이다. 모교를 사랑하고 스승을 존경하는 기풍을 세워야 하며 부모들을 존경하고 가정례의범절을 잘 지키도록 해야 한다. 사람들이 서로 인사를 할 때에 악수를 하지 말고 우리 식으로 머리를 숙여 인사하도록 하여야 한다.

④ 언어생활에서도 민족성을 고수해야 한다. 언어생활에서 우리 말의 표준문화어인 평양말을 쓰며 다른 나라 말이나 표준어가 아닌 말이 절대로 섞여 들어 오지 않게 해야 한다.

⑤ 민족옷차림과 민족음식을 적극 장려하고 발전시켜야 한다. 민족성은 옷차림과 음식에서도 뚜렷이 나타난다. 민족옷을 잘 입지 않는것은 민족성이 없는 표현이며 민족음식을 무시하면 민족적인 식생활 풍습이 점차 없어질수 있다.

⑥ 문학예술부문에서 민족성을 고수하기 위한 사업을 잘 하여야 한다. 조선춤의 건드러진 멋을 잘 살리며 민속무용의 의상에서도 자기의 고유한 특징을 살려야 한다. 민요들을 더 많이 수집정리하고 특색있게 잘 형상하며 가야금을 비롯한 민족악기를 적극 살려 민족적색채가 살아나게 해야 한다. 계몽기 문학예술을 잘 연구하고 거기에서 우수한 민족적정서를 찾아내여 현대적미감에 맞게 발전시켜 나가야 한다.[26]

실제로『민족문화유산』의 주된 내용은 위에서 요약한 여섯 항목의 내용들을 풀어서 기사화하고, 이를 다시 반복적으로 게재하는 방식을 취하고 있다. 결국 이 잡지는 김정일의 민속전통을 적극적으로 살려나가자는 지시를 인민들에게 전달하고 계도하는 기관지라고 볼 수 있다. 그런데 그 내용들이 매우 구체적이지만 이미 1970년 이후 주체사상을 유일사상으로 정립한 후 민속전통문화를 도외시하다가 30여년이 지난 시점에 와서 다시 예전으로 돌아가자고 하는 지시가 온전하게 시행된다는 것은 무리라고 판단된다. 그러므로 지속적인 반복 게재가 이루어진 것으로 보인다. 그리고 그 실체가 정책의 차원이 아니라 인민들의 실생활과 긴밀하게 연결되는 내용들이라서 더욱 쉽지 않아 보인다.

우선 김정일은 설 명절을 음력으로 쇠야 한다고 강하게 주장하고 있다. 해방 이후 조선 사회는 대체로 양력설을 쇠고 있었고, 민간에서 일부 음력설을 쇠었다고 한다. 그런데 김정일은 1989년 1월 19일 음력설을 맞아 설날을 휴일로 지정하겠다고 공표한다. 그리고 10여 년이 지났는데 여전히 양력설을 쇠는 분위기이고 음력설은 휴일 정도로 인식하는데 강하게 불만을 드러낸 것으로 보인다. 그 결과 2003년 1월 2일 설을 앞두고 위와 같은 지침을 내린다. 김정일이 민속전통의 강조하면서 음력의 명절을 내세우는 이유는 양력은 서양 중심의 주기이므로 명절이나마 우리식의 전통을 지켜야 한다는 논리에서 비롯된 것으로 보인다. 이러한 서양식에 대한 거부는 지시사항 전반에 걸쳐 드러난다. 특히 ③에서 예의도덕을 이야기하면서 서양식 악수 인사법보다는 우리식의 목례를 권하는 것에서도 잘 드러난다. 아울러 서양식의 옷보다는 우리 옷을 입자는 주장은 같은 맥락에서 나온 것이다. 그런데 그 대상을 여성에게만 한정하고 있어 설득력을 잃는다. 이미 널리 유통되어 구하기 쉽고, 또한 입기에 편리한 서양식 의복에 길들여진 문화를 김정일의 지시로 수정하기에는 무리가 따를 것으로 판단된다.

위의 지시 내용에서 전통적인 놀이문화에 대한 언급이 장황하다. 특히 어린이들로 하여금 전통적인 민속놀이를 익히도록 하여 체력도 증진시키고 민속놀이의 우수성을 체득하도록 해야 한다는 것이다. 이러한 권장은 실천적으로 이루어져 2009년 9월에는 능라도에서 제7차 '대항

26) <사설>「조선민족제일주의정신을 높이 발양시켜 우리인민의 우수한 민족적전통을 활짝 꽃피우자」,『민족문화유산』2007년 1호.

소상 전국민족씨름경기'가 개최되었는데, 7년 전 김정일의 지시에 의해 시작된 행사이다. 김정일은 이 행사에 큰 관심을 표명한다고 한다. 그리고 어린이들의 민속놀이를 계절별로 분류하여 구체적인 놀이방식을 기사화하여 설명하고 있다. 이를 위해 마을마다 놀이장소를 마련해 주어야 한다고 지시하여 실제적으로 추진된다고 한다. 아울러 우리의 전통음식에 대해서도 큰 관심을 표명하여 순대국과 내포탕 등을 먹도록 권장하고 있으며, 전승이 끊어진 음식들의 요리법을 구체적으로 문헌을 고증하면서 소개하기도 한다.

지시 내용 중 미풍양속을 잘 유지하자는 취지가 부각되고 있다. 예의도덕을 강조하면서 애교심, 스승에 대한 존경, 부모에 대한 존경 등의 가정예의범절을 강조하고 있다. 그렇다고 하지만 이를 유교주의적 관점에서는 언급하지 않는다는 특징이 있다. 부모에게 효를 다하라는 말로 표현하지 않고 존경을 다하라고 언급하였고, 국가에 대해서 충성을 다하라는 언급은 빠져있다. 결국 유교주의적 전통은 우리의 민속전통으로 인정할 수 없다는 의지를 읽을 수 있다.

또한 민속전통의 범주에 1900년 이후 근래의 문화까지를 수용하는 입장을 취하고 있다. 언어생활에 있어서 평양 중심의 문화어를 사용하도록 권장하는 것이나 1925년 이전까지의 시기를 계몽기 문학예술 · 민족수난기 문학예술로 구분하여, 그 시기 창작되고 향유된 문학예술 작품도 민속전통으로 포함하고 있다. 이 잡지에는 특히 통속가요라고 할 수 있는 <홍도야 울지 마라>, <황성옛터>, <낙화유수>를 소개하기도 하였으며, 신민요인 <노들강변>, <조선팔경가>를 포함하여 논의[27]하고 있다.

그런데 이러한 변화는 조선의 대중들에게 혼란으로 다가오고 있음을 확인할 수 있다. 북한 이탈청소년들은 일제강점기 대중가요인 <낙화유수>를 거의 알고 있었다. 그리고 이 노래를 통해 조선의 문화정책 혼란을 이야기하였다. 조선에서 청소년들에게 남한의 퇴폐성을 강조하는 영화인 <민족과 운명>을 시리즈로 관람하게 하는데, 극중에서 박정희 전 대통령의 애창곡으로 이 노래가 불렸고, 요정에서 여자들과 함께 부르는 장면을 가지고 남한사회의 퇴폐성을 강조하였다고 한다. 그런데 2000년 이후 민속전통에 대한 강화가 이루어지면서 퇴폐적이라고 비판하던 이 노래를 계몽기가요의 대표곡으로 배우게 하였다는 것이다.

이처럼 중앙 당의 정책에 따른 민속전통 계승 정책의 변동이 대중들에게 혼란을 불러일으키는 부작용이 있기는 하지만, 조선의 민속전통의 계승 시각이 우리 것에 대한 폭을 최근으로까지 확대하여 최대한 수용하겠다는 자세를 취하고 있으며, 당대를 살았던 인민들의 애환을 모두 수용하겠다는 열린 자세로 변화하고 있다는 점은 긍정적인 요소라고 할 수 있다.

4. 맺음말 : 조선 민속학 연구 성과의 의의

조선에서 민속전통을 계승하자는 구호가 2000년 들어서 급속하게 강조되는 이유는 무엇인가? 조선은 정권 수립 시기 맑스-레닌주의적 방법으로 역사를 진단하고 문화를 추동하였다. 곧 사회주의식 보편성과 민족적 특수성을 양대 축으로 문화활동의 지침이 마련된 것이다. 1960년대 후반부터 주체사상을 부상하기 시작하고, 1970년 제5차 당대회에서 주체사상을 역사 원리로 채택하였다. 이후 1980년 제6차 당대회에서는 주체사상만을 유일사상으로 규정하면서 사회주의적 보편성과 민족적 특수성은 희석되기에 이른다. 이런 정책의 변동과 연동하여

27) 한희국, 「전통적인 민요형식을 계승발전시킨 신민요」, 『민족문화유산』, 2007년 2호.

민속전통에 대한 관심은 점점 사그라졌다. 그런데 2001년『민족문화유산』을 창간하면서 민족전통에 대한 관심을 전방위적으로 표방하게 된다. 이러한 지침은 문학예술의 한 영역에 제한된 것이 아니라 일상의 생활문화 규범 또는 방식으로 광범위하게 포괄적으로, 그리고 실질적이고 구체적으로 제시되었다. 구호의 차원이 아니라 김정일의 지시를 따르지 않았을 때 거듭 지시가 잇따랐고, 당 간부들을 직접 소집하여 실행에 옮기도록 강요[28]하는 수준이다. 이렇게 강하게 민족전통의 계승을 강조하는 이유를『민족문화유산』창간사에서 찾을 수 있다.

> 위대한 령도자 김정일동지께서는 현시기 사회주의적애국주의교양에서 민족문화유산이 차지하는 위치와 의의를 깊이 헤아리시여 새 세기가 시작되는 첫해부터 대중교양잡지《민족문화유산》을 내오게 하시였다. 그러시면서 우리 민족의 유구한 력사와 찬란한 문화, 당의 문화보존정책의 정당성과 생활력을 널리 해설선전하여 인민들로 하여금 혁명과 건설에서 주체성과 민족성을 고수하고 조국을 열렬히 사랑하며 조선민족제일주의정신을 높이 발양시켜 나가도록 하게 하는것을 잡지의 사명으로 하여 주시였다.[29]

여기서의 키워드는 '주체성과 민족성 고수', '조선민족제일주의정신의 발양'이다. 주체사상을 유일사상으로 표방하면서 밀쳐두었던 민족의 특수성을 주체성과 결합시키면서 조선 민족이 제일이라는 의식을 강하게 천명하고 나선 것이라 판단된다. 그렇다면 유일사상으로 숭상하던 주체사상이 한발 뒤로 물러선 것인가? 여전히 조선 체제는 김일성 유일사상을 전 세계에 표방하고 있다. 조선 사회에서 수령은 오직 김일성 한 사람으로만 존재하고 그 뒤를 이은 김정일은 대원수로, 김정은은 원수로 명명될 뿐이다. 외부에서 현재의 조선 체제를 3대 세습이라고 비난하면 그들의 대응방식은 조선은 여전히 수령의 영도 아래에 놓여있다고 강하게 반발한다. 이러한 상황에서 민속전통 계승의 강조가 주체사상의 후퇴를 의미하는 것은 아님을 확인할 수 있다.

구체적인 원인을 김정일이 2002년 9월과 2003년 1월에 발표한 '우리 인민의 우수한 민족적전통을 적극 살려 나갈데 대하여'에 대하여 덧붙인 논평에서 찾을 수 있다.

> 우리 인민의 고유하고 우수한 민족적전통을 적극 살려 나가는것은 무엇보다도 민족성을 고수하는데서 중요한 요구로 나선다. (중략)
>
> 동유럽나라들에서의 사회주의붕괴를 기화로 반제자주력량에 대한 제국주의반동세력의 공세가 더욱 악랄해지고 미제를 비롯한 제국주의반동세력이 정치, 경제, 군사뿐아니라 사상문화분야에서도 우리를 질식시키려고 하고 있는 준엄한 시기에 우리 인민들이 우수한 민족적전통을 고수하고 빛내여 나간다면 제국주의의 그 어떤 사상문화적침투도 막아낼수 있고 우리 사회를 좀먹을수 있는 이색적인 풍조도 스며들지 못하게 된다.
>
> 오늘 우리 인민의 고유하고 우수한 민족적전통을 적극 살려 나가는것은 조국통일을 위한 투쟁이 새로운 높은 단계에서 벌어지고 있는것과 관련하여 더욱 중요한 문제로 나선다.
>
> 위대한 장군님의 현명한 령도에 의하여 6.15북남공동선언의 채택되였으며 남조선인민들과 해외동포들속에서도 외세를 몰아내고 우리 민족끼리 조국의 자주통일을 실현하려는 통일열의가 날로 더욱 높아가고 있다.
>
> 이러한 때에 우리 인민들이 민족성을 내세우고 민족적전통을 적극 살려 나간다면 남조선인민들과 해외동포들에게도 커다란 힘과 용기를 줄수 있다.[30]

---

28) 2003년 1월 김정일이 설명절을 음력으로 쇠도록 지시한 상황에서 잘 드러난다.
29) 민족문화유산 편집부,「잡지를 내면서」,『민족문화유산』, 2001년 1호.
30) 리희순,「우리 인민의 우수한 민족적전통을 적극 살려나가는데서 지침으로 되는 력사적문헌」,『민족

여기서 민속전통의 계승을 강조해야 하는 이유가 민족성을 고수하는 데 있다고 하면서, 민족성 고수는 제국주의로부터 사상문화적 침투를 막아내고, 나아가 6.15공동선언에 입각하여 우리 민족끼리 조국의 자주통일을 실현하는 데 중요한 역할을 한다고 논의하고 있다. 동유럽 사회의 사회주의 붕괴에 따른 위기의식을 민족성 고수로 막아내고자 하는 의지의 표현으로 보인다. 이러한 민족성 고수 의지는 조선민족제일주의와 직결되는데, '조선민족제일주의정신으로 교양하는데서 중요한것은 모든 일군들과 근로자들이 반만년의 유구한 력사와 찬란한 문화를 자랑하는 조선민족된 긍지와 자부심을 안고 내 나라, 내 조국을 빛내여나가기 위한 확고한 의지를 간직하도록 하는것이다'[31]고 천명한다. 이것이 곧 민속전통의 계승을 강조하는 이유인 것이다.

현재 조선 사회는 급변하고 있다. 김정일시대까지 강조하던 민속전통 대신에 '경제'와 '과학'이 김정은체제의 주요 키워드로 읽힌다. 이를 달성하기 위해 미국과의 협상을 갈망하는 모습니다. 이런 시류에서 조선의 민속학 위상이 어떻게 변화하고 있는지 주목할 필요가 있다. 이 글에서는 김정은 체제에서의 민속학 연구 성과와 변화를 담지 못했다. 추후 보충하겠다.

문화유산』, 2004년 1호.

31) <사설>「조선민족제일주의교양을 강화하여 새로운 혁명적대고조의 해인…」,『민족문화유산』, 2009년 1호.

중국 조선족 ‘아리랑’의 전승 기반과 양상

김성희 (연변대학교 예술학원 교수)

차 례

1. 머리말
2. 조선족 '아리랑'의 전승 기반
3. 조선족 '아리랑'의 전승 양상
4. 맺음말

1. 머리말

주지하다시피‘아리랑’은 한반도를 비롯하여 우리 겨레가 생활하고 있는 전 세계 곳곳에서 널리 불려온 민요로, 역사의 격변과 세월의 흐름 속에서 다양한 모습들을 갖추게 되었다. 부언컨대 아리랑은 민족의 얼과 넋을 고스란히 품고 있는 요체(要諦)의 다름이 아니다.

아울러 중국 조선족의 이주는 어언 백여 년이라는 역사를 지니게 되었다. 그동안 조선족은 고향에서 물려받은 생활형태를 바탕으로 고유의 풍속, 심리상태, 미래에 대한 희망을 담은 민요들을 끊임없이 창작하고 전승해왔다. 물론 이 중심에는‘아리랑’이 있었다.

그젯날 살길을 찾아 고향산천을 등지고, 쪽바기를 둘러멘채 압록강과 두만강, 한숨으로 얼룩진 고개를 넘어올 때에도, 만주벌판에 정착하여 화전농으로 어려운 살림을 할 때에도, 구국독립운동과 항일투쟁의 나날에도, 광복 후 농민들이 토지를 분배받고 기쁜 나날에도, 문화대혁명 기간과 그 후 개혁개방의 나날에도,‘아리랑’은 과경민족인 조선족의 애환을 달래주는 마음의 쉼터였다.

이 과정에서‘아리랑’은 점차 가곡 장르의 범주를 넘어 범문화(泛文化)적인 기호로, 정체성 인지의 상징적 기호로 정착된 것이다. 이는 꼭 마치 모스크바의 프리마돈나 ‘루드빌라 남’의 의식 속에도 ‘아리랑’이 있고, 일제강점기에 강제징용으로 끌려가 사할린과 중앙아시아 등지에서 살아가고 있는 ‘까레이스키’의 의식 속에도 ‘아리랑’이 있음[1]과 같다. 이렇듯‘아리랑’은 하나의 예술 장르일 뿐 아니라, 민족의 문화영역 전반에 영향 주는 문화적 아이콘으로 부상된지 오래다. 요컨대‘아리랑’은 그것이 ‘[본조] 아리랑’이든, ‘지역의 아리랑’이든, ‘해외 한민족 사회의 아리랑’이든 우리 겨레의 과거와 현재, 그리고 미래까지도 소통시킬 수 있는 잠재력을

1) 임영상, 황영삼 외(2005), 『고려인 사회의 변화와 한민족』, 한국외국어대학교 출판부, 186~188쪽.

갖고 있다.

이밖에‘아리랑’은 2009년 중국 연변조선족자치주와 길림성 무형문화유산으로 공식 인정되었고, 2011년 6월에는 중화인민공화국 국가급 무형유산으로 등재되었으며, 2012년 12월 5일에는 프랑스 수도 파리에서 개최한 무형문화유산 정부간위원회 7차회의에서 ‘아리랑’을 유네스코 인류무형문화유산에 등재하기로 결정하였다. 이는‘아리랑’이 중국에서도‘민족의 노래’로서 이미 확고한 자리를 차지하게 되었음을 말해준다.

본 연구는 문헌 조사 자료를 바탕으로, 전통민요‘아리랑’과 조선족이 나름대로 새롭게 창작한 민요‘아리랑’등을 살펴보고, 나아가서 ‘아리랑’이 어떻게 조선족의 다양한 문화를 담고 발전·전승되어 왔는지를 살펴봄으로써 중국 조선족 문화의 중요한 맥락과 그 특성을 파악해 보고자 한다.

2. 조선족‘아리랑’의 전승 기반

1) 조선족 민요의 개신(改新)성과 전통성

중국 조선족의 민요는 조선족의 이주사와 함께 구전심수(口傳心授)의 형식으로 한 세대 또한 세대 전해오면서 낯선 외래문화의 충격으로 인해 점차 그 재창조 능력이 약화되기 시작하였다. 그와 동시에 시대적 상황에 따라 새로운 변종 장르가 생겨나기도 했다. 이 때문에 중국 조선족 사회는 변화를 거듭하면서도 전통을 유지하는 면에서 남다른 특징을 보여준다. 비록 '반우파투쟁'과 '문화대혁명' 등을 겪으면서 당시 아리랑 가락에 중국 전통 경극(京劇)의 서설을 붙여 우리의 민족적 정서를 말살시키려고 시도했었지만 언어와 관습 등 한민족의 본향성을 잃지 않은 조선족들은 ‘아리랑’과 같은 민요를 소중하게 간직해 왔다.[2] 이처럼 조선족의 민요는 전통적으로 지역성 또는 향토성을 보여주는 한편, 시대상도 반영하고 있다.

중국이라는 완전히 생소한 땅에 정착하여 새로운 삶과 운명을 개척해온 중국 조선족은 우리 민족의 구전민요를 전통 그대로 부르기도 하였지만, 새로운 삶의 환경과 이주민의 정서를 반영하여 새롭게 변형시켜 부르기도 하였다. 이러한 변화는 가사의 변화뿐만 아니라 개별적인 음의 변화로부터 조식의 변화에 이르기까지 넓은 범위에서 이루어졌다. 그중에는‘풍구타령’, ‘시집살이’,‘농부가’,‘담바구타령’등과 같이 조식의 변화는 없으나 선율 진행에서 현저한 변화를 보인 것도 있고, ‘어부의 노래’,‘박연폭포’,‘개성난봉가’등과 같이 조식의 변화를 보인 것도 있다. 이밖에‘백산아리랑’,‘남포소리’,‘말몰이 군타령’,‘상여소리’,‘굿거리’등과 같이 대외로 잘 알려져 있지 않은 것들도 있는데, 이런 민요들이 과연 전래민요인지 아니면 중국 조선족의 창작민요인지에 대해서는 재고(再考)가 필요하다. 민요가 유전되는 과정에서 변화하는 것은 민요의 특성에 부합되는 지극히 자연스럽고 당연한 일이다.[3] 우리가 민요를 개인 창작품으로가 아니라 집단적 지혜의 산물로 간주하는 이유가 바로 여기에 있다.

조선족 사회에 널리 분포되어 있는 구전민요는 본래의 지방문화적 특성에 따라 연변-목단강 일대의 함경도지방 민요권, 단동-통화 일대의 평안도지방 민요권, 길림-오상 일대의 경상도지방 민요권으로 구분된다.[4] 그러나 이러한 구분은 어느 한 지방의 민요적 특징이 우세를 차지하고 있음을 의미할 따름이다. 각각의 민요권 내부에는 한반도 곳곳에서 이주해온 사람들이

2) 김성희,<조선족 전통예술의 전승 기반>, 한국: 통일인문학논총 제49집, 2010, pp.54~55
3) 김성희, 앞의 글, p.56
4) 남희철,<이주시기 중국 조선족 전통음악연구>, 중국: 예술연구논총, 2011.p.265

한 곳에 모여 살기 때문에 출신 지방 민요 사이의 영향이 많았던 것으로 보인다. 예컨대 연변에서는 해방 전에 주로 함경도 민요를 불렀지만, 50년대 중엽부터는 남도민요도 점차 많이 부르게 되었고, 현재는 팔도민요를 포괄적으로 부르고 있다. 그렇다고 하여 본래의 지방문화적 차이가 완전히 해소된 것은 아니고, 동일한 민요인 경우에도 길림-오상 일대에서는 '라'음을 주음으로 하는 '밀양아리랑'을 많이 부르는 것과 달리, 연변-목단강 일대에서는 '미'음을 주음으로 하는 '밀양아리랑'을 많이 부르고 있는 실정이다. 이것은 서정적이면서도 건드러진 음악을 좋아하는 경상도 지방민요권의 특징과 약동적이고 기백있는 음악을 좋아하는 함경도 민요권의 특징에서 비롯된 것이라 할 수 있다.[5)]

이와 같이 특정 지역의 특정 민요는 해당 향유층(享有層)의 다양한 양태가 반영된 결과물로서 민중들의 일상적인 삶을 담고 있다. 다시 말하면 민요 그 자체가 생명의 발현이면서 시적 형상화의 표현문인 셈이며, 그들의 생활 자체가 민요의 소재이자 노랫말이 된 셈이다. 한마디로 시대가 변하고 사회문화가 변모하는 객관적 생존 환경에 비추어 볼 때, 조선족 민요는 중국 속에서 조선족다운 민속과 심미적 정서를 유지하면서 고향에 두고 온 문화를 접목시켜 색다르게 소화해낸 구비 전승물이라 할 수 있다.

2) 조선족 아리랑의 전승 기반

앞서 언급된 바 있듯이 조선족에게 '아리랑'은 고향 그 자체이다. 낯선 이국에서 조선족은 절절한 향수(鄕愁)를 고향의 민요로써 달래곤 했다. 이들이 있는 곳에'아리랑'이 자연히 울려 퍼졌다는 사실은 그만큼 조선족의 망향의식이 강했음을, 더 나아가 엄청난 설움의 덩이를 민요로써 달랬음을 짐작 가능케 한다.

[본조 '아리랑'-1926년 나운규의 영화 '아리랑']
아리랑 아리랑 아라리요
아리랑 고개로 넘어간다
나를 버리고 가시는 님은
십리도 못가서 발병난다.
아리랑 아리랑 아라리요
아리랑 고개로 넘어간다
청천 하늘엔 별도나 많고
우리네 가슴엔 수심도 많다.

이 판본의'아리랑'은 조선족 누구나 쉽게 부르는'아리랑'의 대표적인 형태로 뿌리내렸고, 지어는 중국 국내 기타 민족들도 익히 알고 있을 뿐 아니라, 즐겁게 부르는 민요일 정도로 상당한 영향력을 갖추고 있다.

고향의 노래, 민족의 노래로 조선족의 가슴속에 뜨겁게 살아 있는 아리랑은 일제의 수탈을 피해 압록강 두만강을 건널 때에는 <월강곡>이 되어 가슴 저미게 했고, 일제에 대항해 싸우던 항일운동가 들에게는 군가가 되어 마음속에 비장함을 다지게 했다. 그뿐 아니라 황무지를 일구어 농사를 시작한 농부들에게는 권농가이자 흥을 일깨워 주는 소리가 되기도 했고, 잔치 때

5) 김성희. <조선족 민요 정암촌본 '청주아리랑'의 전승 현황과 자원화 방안>, 한국: 한국민요학 제56집, 2019.p.12

나 기념일 때에는 색동 한복 자락에 휘감기는 소리가 되기도 했다.[6] 1949년 중화인민공화국이 성립된 후에도 또 다른 희망의 '아리랑'을 지어 부르며 중국 조선족의 긍지와 자부심을 갖고 '아리랑'의 맥을 이어왔다.

50년대 초에 이르러서는 연변가무단의 김성님, 고자성 등 음악가들에 의해 우리 민족의 민요가 무대에 오르게 되었는바'아리랑'도 이때 처음으로 공연무대에 올라 광범한 대중들과 대면하게 되었다. 1954년 김태갑, 김성휘 두 편집 일꾼의 노력으로 《민요곡집》이 출판되었는데 그속에 실린'아리랑'은 중국에서 처음으로 자기 민족에 의해 편찬된 《민요곡집》에 오르게 되었다.[7]

특기할 것은 1952년 중국 정부의 소수민족정책에 의해 연변조선족자치주가 설립되면서 조선족 전통음악 집성사업은 본격적으로 착수된 점이다. 예컨대 '연변민간문예연구조'는 1961~1963년까지 동북 3성의 조선족 거주지를 찾아다니면서 조선족 전통민요와 구전동요, 항일가요 등을 수집·정리하여 문화대혁명 이전 시기까지 약 800여 수의 민요를 발굴하였다. 이후의'아리랑'수집 양상을 요약해 보면, 1979년 출판된 《가요집성》에 18수, 1989년에 출판된 《조선족 구전민요집》에 10수, 1982년 출판된 《조선족 민요곡집》에 20수, 1983년 출판된 《민요연구》에 2수, 1982년 출판된 《민요곡집》에 18수가 수록되어 있다.[8]

다음의 표들은 조선족 민요 집성 사업을 통해 수집된'아리랑' 의 이형태를 정리한 것이다[9]

<표-1> 중국민간가곡집성-요녕권에 수록된 아리랑타령(1995년12월)

제 목	가창자	수집,기보자	채집지
아리랑	최금순	안영훈	심양시
단천아리랑	김영안	안영훈	무순시
고성아리랑	김영수	안영훈	무순시
영천아리랑	최경희	안영훈	심양시
강원도아리랑	신옥화	안영훈	심양시
진도아리랑	강봉선	안영훈	철령시
경상도아리랑	전복수	안영훈	무순시
제주도아리랑	장동운	안영훈	단동시
밀양아리랑	김영옥	안영훈	신빈만족자치현
정선아리랑	전복수	안영훈	무순시
신 아리랑1	박금자, 박매자	안영훈	신빈만족자치현
심 아리랑2	윤송	안영훈	신빈만족자치현
월랑아리랑	김춘선	안영훈	무순시
봄날아리랑	조순남	안영훈	심양시
아리랑 등등	박매자, 박금자	안영훈	신빈만족자치현

위의 <표1>에서 보듯이 요녕권에 실린 아리랑타령은 중국민간가곡집성 총부에서 민간예인 가창자들이 부른 녹음 자료를 듣고 편집·출판한 것이다.

<표-2> 중국민간가곡집성-흑룡강권에 수록된 아리랑타령(1997년12월)

6) 진용선,《중국조선족의 아리랑》, 한국: 수문출판사, 2001,p.98
7) 김형관, <중국 조선족 아리랑>, 한국: 솔과학, 2017,p.160
8) 김선풍 외, <재중교포의 무형문화재-연변 조선족자치주 조사보고서->, 국립문화재연구소, p.156
9) 김형관, 앞의 책. p.169

제 목	가창자	수집, 기보자	채집지
아리랑1	강경옥	손대성, 왕해	철력현
아리랑2	김룡수	지문영	목단강시
밀양아리랑1	강경옥	우제철	오상현
밀양아리랑2	김룡수	지문영	할빈시
경산도아리랑	강경옥	우제철, 리승권	오상형
진도아리랑	김룡수	리승권	이성현

위의 <표2>에서 보듯이 흑룡강 상권에 실린 아리랑타령은 중국민간가곡집성 총부에서 민감예인 가창자들의 가창한 녹음자료를 듣고 편집·출판한 것이다.

<표-3> 중국민간가곡집성-길림권에 수록된 아리랑타령(1997년12월)

제목	가창자	수집, 기보자	채집지
강남아리랑	김학수	리황훈	룡정시
경상도아리랑	우옥란	리황훈	연길시
단천아리랑	박우선	김봉관	안도현
량강도아리랑	김진옥	리황훈	룡정시
밀양아리랑	강기선	리황훈	도문시
신 아리랑	리현규	리황훈	화룡시
삼 아리랑	박경자	리황훈	안도현
아리랑1(경기도-본조아리랑)	우옥란	정준갑	연길시
아리랑2	로재기	리황훈	안도현
아리랑3	조종주	김남호	룡정시
아리랑4	최금란	리황훈	룡정시
아랑 아리랑	로재기	리황훈	룡정시
아리랑 타령	신철	김봉관	훈춘시
부뚜막 아리랑 타령	김미순	리황훈	룡정시
아리 아리댕댕	우옥란	허원식	화룡시
정선아리랑	리상순	리황훈	연길시
진도아리랑	강기선	리황훈	도문시
영천아리랑	구룡환	리황훈	돈화시
청주아리랑	신철	김봉관	훈춘시
충청도아리랑	김상철	김봉관	도문시
기쁨의 아리랑	김경애	김덕균	연길시

위의 <표3>에서 보듯이 길림권에 실린 아리랑타령은 중국민간가곡집성 총부에서 민간예인 가창자들의 가창한 녹음자료를 편집·출판한 것이다.

중국에서 다양한'아리랑'을 부른 중국 조선족의 대표적인 민간 가수들로 조종주[10], 박정렬[11], 신옥화[12], 우제강[13], 차병걸[14] 등이 있다. 이들은 우리 민족의 여러 가지 '아리랑'을 부른 제1세대 중국 조선족 민간가수들이다. 제2대의 민간가수로는 우옥란(민간가수 우제강의 딸, 연변예술학교 민족성악 교사)을 들 수 있다. 그는'아리랑', '본조아리랑'등 여러 가지'아리

10) 조종주: 서도민요에 능한 민간가수, 100여 곡의 민요를 불렀고, 그중에서도 '꽃 아리랑'과 '한오백년' '아리랑'을 잘 불렀다. 장편 민가 '배뱅이 굿'도 불렀다.
11) 박정렬: 연변예술학교초빙교원, 남도민요에 능한 분, '강원도아리랑'을 잘 불렀다.
12) 신옥화: 연변예술학교초빙교원, 남도민요에 능한 분, '정선아리랑'과 '밀양아리랑'을 잘 불렀다.
13) 우제강: 민간가수, '밀양아리랑', '강원도아리랑','곡산아리랑'을 잘 불렀다.
14) 차병걸: 흑룡강성 상지시 로가기향 신승촌의 민간가수, '해주아리랑', '영천아리랑', '독립군아리랑', '쪽박아리랑'을 잘 불렀다.

랑’을 불렀는데 그 가운데서도‘경상도아리랑’과 ‘밀양아리랑’을 잘 불렀다. 그리고 전화자(연변대학교 예술학원 민족성악 교수)는 학생들에게‘밀양아리랑’, ‘진도아리랑’등을 전수했으며, ‘긴아리랑’과 ‘강원도아리랑’을 ‘아리랑’연곡으로 새롭게 편성하여 학생들과 함께 공연하기도 했다. 이렇듯‘아리랑’은 민간가수들과 전문가들에 의해 대대로 전승되고 있다.

아래에는 이와 양상을 달리하는 아리랑의 전승 사례를 들기로 한다. 조선족들의 이주 마을에는 전라도, 경상도, 충청도 등 사람들이 모여 살고 있는 집성촌이 있다. 예하면 도문시 정암촌의 경우, 한국 충청북도 청주 근교에서 이주해온 사람들이 살고 있고, 안도현에는 전라도 사람들, 그리고 흑룡강성 목단강일대에는 경상도, 그리고 전라도 출신의 사람들이 많이 살고 있다.

이러한 지역에서는 대체로 자신들의 고향을 상징하는 아리랑을 부르고 있는데 경상북도에서 요녕성 심양시 소가툰의 이주민들은 '밀양아리랑'을, 흑룡강성 영안시 발해진에 사는 경상도 마을에서는 ‘진도아리랑’을, 전라남도가 고향인 사람들은 옛날부터 쓰던 생활 도구들을 소재로 한‘육자배기’등과 같은 남도민요 등을 그대로 간직한 채 살아가고 있다.

마찬가지로 도문시 정암촌[15]에서 전승되고 있는‘청주아리랑’[16]은 정암촌 사람들이 오랜 세월 동안 망국의 설움을 달래며 부르던 노래였다. 오늘날에도 그 후손들은 여전히 그곳에서 ‘청주아리랑’을 부르고 있다. 이들은‘청주아리랑’을 통해 고향의 끈을 놓지 않으려고 애썼고, 또 그렇게 되기를 바랐다. 고난으로 점철되었던 이주의 역사와‘청주아리랑’은 늘 함께였으며, 국적은 바뀌었어도 ‘청주아리랑’만큼은 변함이 없었다. 이주 문화의 기반 위에서 ‘청주아리랑’을 조명해 보면, 그 이면에 내재된 한국의 역사·문화적 특수성과 보편성을 추출할 수 있다. 다음의 것은 ‘청주아리랑’의 가사이다.[17]

아리랑 아리랑 아라리요 아리랑 고개로 날 넘겨주소
팔라당 팔라당 갑사나 댕기/ 본때도 안 묻어서 사주가 왔네
사주랑은 받아서 무릎에 놓고 / 한숨만 쉬어도 동남풍 된다
아리랑 스리랑 아라리요 /아리랑 고개로 날 넘겨주소
시아버지 골난 데는 술 받아주고 /시 어머니 골 난데는 이 잡아주자
시동생 골난데는 엿사다주고 /막내동서 골난 데는 홍두깨 찜질
.....생략

이 민요는 조선족 사회에서 구전되던 수많은 아리랑 중의 하나로 이주 초기부터 정암촌에서 전해지던 것이다. 노래 가사에는 닫힌 사회의 해원(解怨) 또는 해한(解恨)이 깊이 함축되어 있는 한편, 민족 고유의 정서가 고스란히 담겨져 있음을 확인할 수 있다.

현시점에서 이주민족인 조선족들의 가슴에 깊이 간직되어온 ‘아리랑’은 하나의 유전자처럼 집단무의식의 형태로 자리잡고 있다고 해도 과언이 아닌 듯하다. 그만큼 강한 문화적 응집력

15) 정암촌은 일제 강점기인 1938년 한국 충청북도 출신 주민 80여 호가 집단 이주하면서 형성된 곳이다. 일명 '충청도 양반마을'로 불리기도 한다.
16) 1990년대 초반에 연변조선족자치주 도문시 정암촌의 발견과 함께 1990년대 중반에 완전한 판본의 '청주아리랑'이 알려졌다. 그 과정에 충북지역 출신 리상철, 신철, 리순자 등 중요 민간연예인이 발굴되었다. '청주아리랑'은 바로 이들 중 최고의 민간연예인으로 인정받았던 신철(1931~1992)로부터 채록된 것이다.
17) 김성희. <조선족 민요 정암촌본 ‘청주아리랑’의 전승 현황과 자원화 방안>, 한국: 한국민요학 제56집, 2019.p.13

은 '청주아리랑'의 유지, 더 나아가 고향의 전통문화를 고수 할 수 있었던 결정적 요인이 아니었을까 한다.

그렇지만 최근에 들어 조선족 이주 1,2세대가 점차 세상을 떠나고, 젊은 조선족들이 거주지역을 떠나 대도시로 이동하는 상황이 크게 늘어나고 있다. 이는 청주아라랑과 같은 고향 노래들의 소실, 지어는 아리랑 관련 전승의 약화와 직결되는 문제라는 점에서 주의를 요한다.

3. 조선족'아리랑'의 전승 양상

중국에서 어느 민족이든지 아리랑 곡조만 들으면 조선족을 머리에 떠올린다. 이는 아리랑이 중국에서 조선족의 상징처럼 인식되고 있음을 단적으로 보여준다. 아울러 아리랑은 우리 민족의 생활 주변에서부터 문학예술 장르에 이르기까지 다양하게 전승되고 있다.

1) '아리랑'관련 문학 창작

중화인민공화국의 수립 이후 조선족은 1952년에 이르러 민족자치를 허락받았다.
연변지역에서는 연변문학예술계련합회의 설립을 계기로, 1953년부터 아리랑을 비롯한『연변문예』등이 창간되었고, 1957년 1월부터는 그 후신으로 문예지 『아리랑』이 정식으로 창간되는 등 조선족 문화의 발전에 힘입어 민요 아리랑과 함께 설화, 판소리 등도 빛을 보기 시작하였다. 그러나 1957년 후반에 나타난 반우파투쟁, 대약진운동에서'아리랑은 편협한 민족 산물'로 낙인이 찍혀 비판을 받게 되었다. 이로써 『아리랑』잡지는 『연변문학』으로 제호를 바꾸어 발행되었고, '아리랑'을 수용한 시 작품의 창작은 엄두를 내기 어려웠다.

문화대혁명 시기를 겪으면서 침체기에 처했던 조선족의 '아리랑'문화는 새로운 시대를 맞이하면서 다시 부활하였으며, '아리랑'을 수용한 문학작품들도 창작되기 시작했다. 1980년 연변문화예술계연합회에서는 민족문화전통을 계승하고 중국과 세계의 선진적인 문화를 흡수하여 중국 조선족 문학을 새로운 경지에로 끌어올리려는 취지 하에 다시『아리랑』잡지를 발간하기 시작했다. 『아리랑』은 중국 조선족 문단에서 유일한 종합문학 계간지로,'아리랑문학상'을 제정해 수여하고 있다.

그 외 많은 시인들이 '아리랑'과 관련된 시들을 발표하였다. 이를테면 김철의 <새 아리랑>, 리성비의 <아리랑의 노래>, 리상각의 <아리랑 노래> 등이 있다. 특히 민요 '아리랑'을 수용한 창작시로 시인 리욱의 <새아리랑곡>, 김성휘의 <고향아리랑>, <내 아들은 장백에 있다>, 김정호의 <아리랑>, 임효원의 <아리랑>, 리문호의 <아리랑 신랑신부>, 장동운의 서사시 <아리랑> 등을 들 수 있다.[18] 한편, 소설 분야에 있어서는 소설가 박선식이 1981년에 발표한 <장백아리랑>, 김운룡이 2002년 한국에서 펴낸 대하역사소설 <아리랑>, 김금희가 2010년 4월에 발표한 단편소설 <아리랑을 연주하는 바이올리니스트> 등이 있다.[19]

2005년 8월에 국무원에서 <문화유산을 보호할 데 관한 통지>가 반포되었다. 이에 연변자치주 정부는 민족문화유산을 잘 보호하고 계승하기 위해 적극적으로 무형문화재 보호사업을 실시하여 많은 민간예술자료들을 수집·정리하였다. 아울러 2011년 6월에 공포한『국가급무형문화유산명록(国家级非物质文化遗产名录)』(cf. 191개)에는 민간문학, 전통음악, 전통무용, 민속, 희곡, 곡예, 전통미술, 전통의약, 전통체육 등이 포함되어 있는데 전통음악 '아리랑', 가야금예

18) 김혜자, 《중국조선족의 아리랑 문화연구-연변조선족자치주를 중심으로》, 부산외국어대학교 대학원 석사학위논문, 2015,p.27
19) 김혜자, 앞의 논문, ,p.28

술과 조선족 혼례 등 5개 대상이 ‘국가급 무형문화유산'으로 선정되었다.

근자에 연변예술중심의 기획으로 《조선족무형문화유산》총서가 발간되었는데 아리랑, 농악무, 민속춤과 민속놀이 등 국가급 문화유산 종목을 주축으로 구성되었다. 일례로 김봉관·리광인이 편찬한『중국조선족아리랑』(2015)이 이에 속한다. 또한 현재 연변에서는 전국적으로 유일한 <조선족 무형문화유산전시관>을 개설하여‘아리랑'을 포함한 전통음악, 전통무용 등 무형문화재들을 전시하고 있다.

이렇듯 조선족 아리랑도 사회 발전의 흐름에 부응하면서 다양한 문화 영역과의 융합을 시도함으로써 새로운 도약에 주력하고 있다.

2. ‘아리랑’관련 가요 문화

20세기 40년대에 작사가 허세록의 가요 작품 <새 아리랑>을 발단으로, 60여 년간 수많은 ‘아리랑' 가요들이 창작되고 전승되고 있다. 아래에는 그 가운데서 대표적인 아리랑 가요들을 소개해 본다.

○ <새 아리랑>

<새 아리랑>(채택룡 작사, 허세록 작곡)은 1947년에 창작된 가요이다. 때는 마침 항일전쟁 승리의 기쁨과 아름다운 새 생활을 꾸려가는 열조로 들끓던 시기인 바 작품 전반에 걸쳐 경쾌함이 묻어있다.

가사내용: 아리랑 아리랑 아리리요 / 새로운 이 마을에 봄이 왔네
보슬비 내리여 땅이 녹고 / 풍기는 흙냄새 구수하다
뻐꾹뻐꾹 뻑뻑꾹 뻐꾹뻐꾹 뻑뻑꾹 / 뻐꾹새 밭갈이 재촉한다.

노래 가사만 보더라도 해방의 봄을 맞은 농민들이 농사 준비를 하는 정겨운 모습이 생동하게 그려져 있다. 이 노래는 우리 민족의 대표적인 '아리랑'을 바탕으로 새로운 창작기법을 도입한 현대적 작품으로, 이름 그대로 60여 년이 지난 오늘날에도 한결같이 새롭게 각광을 받고 있는 연변의 <새 아리랑>이다.

○ <신 아리랑>

<신 아리랑>은 동북지역에서 창작된 신형의 ‘아리랑'이다. 이 노래는 중국 동북지역으로 이주한 조선인들이 지닌 '한'의 정서를 대변해 주고 있다. ‘아리랑 아리랑 아라리요 아리랑 고개로 넘어간다' 라는 본조 아리랑의 후렴을 적용시킨 가사 내용은 민족의 생활사에서 겪었던 고난과 시련을 공유함으로써 공감을 자아냈다.

○ <백산의 아리랑>

<백산의 아리랑>은 해방 이후 중국 땅에서 힘차게 살아가는 조선족의 희망을 반영한 작품이다.

가사내용: 장백산 련봉에 아침해 뜨고/ 해란강 푸른물에 해살넘치네
옛날을 생각하니 눈물이 나고/오늘을 생각하니 웃음이 나네
...생략

위의 가사에서 알 수 있듯이 작품에서는‘아침해, 햇살’등 자연물들을 통해 앞날에 대한 동경과 지향을 노래하였으며, ‘눈물나는 옛날’과 ‘웃음 짓게 하는 오늘’의 대조 속에서 미래에 대한 기대를 강조하였다.

○ <장백의 새 아리랑>

<장백의 새 아리랑>(최현작사, 안계린 작곡)은 1982년에 창작한 가요이다. 노래는 장백산의 자연 경관을 담체로, 조선족의 고향에 대한 사랑과 자랑, 그리고 민족에 대한 긍지를 구가하고 있다.

가사내용:

장백산 마루에 둥실 해 뜨니 푸르른 림해는/록파만경 자랑하며 설레이누나
필색단을 곱게 펼친 천지의 폭로수는/이 나라 강산을 아름답게 치장하네
아리아리랑 스리스리랑 아리아리스리스리 아리리가 났네
장백산은 라라라라라라라라라라 우리네 자랑일세
아리아리스리스리 아리리가 났네 장백산은 우리네 자랑일세

이 노래의 후렴구에서도 역시 전통‘아리랑'의 조흥구인‘아리 아리랑 스리스리랑 아리아리스리스리 아라리가 났네' 등을 사용함으로써 그 전승 원류를 선명하게 보여주고 있다.

이 노래는 여중음 독창의 형식으로 연변인민방송과 연변텔레비죤방송국에서 방송되었고, 특히 음악 전문 프로그램인 "매주일가”에서 청취자들이 꼽은 "내가 제일 즐기는 노래”로 선정되기도 하였다. 아울러 전국민족단결가요응모에서 2등상을 수상하는 한편, 1986년에 출판된 『장백산 새 아리랑』에 수록된 작품이다.

○ <연변아리랑>

가요 <연변아리랑>(김학송 사, 김봉관·림성호 곡) 은 1992년에 창작된 가요이다. 이 작품은 민족 정취가 짙은 주제를 반복하고 발전시킴으로써 노래의 외연을 폭넓은 경지에로 확장시켜 주었다.

노래는 아름답고 서정적이며 열렬한 진행 방식을 취하고 있으며, 개혁개방의 새 시대를 맞이한 연변 인민의 희열을 보여주고 있다. 특히 '아리랑'이라는 상징적이고 독특한 민족 정취로 새로운 희망에 고무되어 분발, 향상하는 연변 인민의 고매한 정신세계를 표현한 점이 특징적이다.

○ <아리랑 내 사랑>

가요 <아리랑 내 사랑>(리흥국 사, 림봉호 곡) 역시 대중성과 통속성을 고려하면서 우리 민족 민요 '아리랑'에서 소재를 발굴한 작품이다. 우리 민족의 '아리랑'은 지방별로 각기 자기의 특색과 개성이 있음과 동시에 하나의 맥락 속에서 누구나 쉽게 부를 수 있는 통속성과 고유의 예술풍격을 지니고 있어 현시대 작곡가들의 창작소재로 되고 있다는 것을 단적으로 보여주는 사례이다. 이 노래는 연변텔레비죤방송국과 연변인민방송의 음악전문 프로그램인 "매주일가"와 "요청방송”, 그리고 각종 야회프로에서 방송될 만큼, 대중들의 많은 사랑을 받아왔다.

○ <장백송>

<장백송> (2008년에 창작)은 우리 조선민족의 아리랑으로 연변의 수려한 산천과 민족의 숨결을 담아낸 가요 작품으로, 조선족의 긍지와 조화로운 미래에 대한 동경을 보여주었다. 이 노래는 중국 전역으로 불릴 수 있도록 가사는 중국어와 조선어로 되어 있으며, 제1회 조선족 민속문화관광박람회 주제가이기도 하다.

가사내용: 아리랑 아리랑 아라리요/ 아리랑 아리랑 아라리요
세월에 쌓여온 장백의 천년설은/ 성스러운 우리 마음 이런가.
창공에 빛나는 백두봉은 영웅적인/ 우리 거룩한 기상
아리랑 아리랑 아라리요/아리랑 아리랑 아라리요

이 노래의 전렴은 '아리랑 아리랑 아라리요 아리랑 아리랑 아라리요'로 시작된다. 전렴의'아리랑'관련 가사를 통해 알 수 있듯이 이 작품 역시'아리랑'계열에 속하는 것임을 알 수 있다.

가사에서'장백의 천년설'은 한민족의 오랜 역사와 백의민족을 상징하고, '아리랑'은 살길을 찾아 고국을 떠난 이주 조선족을 뜻하는 것이다. 아울러'창공에 빛나는 백두봉은 영웅적인 우리 거룩한 기상'이라고 한 노랫말을 통해 백두봉은 조선족의 성산으로 하늘을 우러러 한 점 부끄럼이 없이 당당하게 살아가려는 바람을 표현했다.[20] 가난함에 시달렸던 과거에도, 일제의 압박을 당했을 때에도 굳세게 역경을 극복해나갔던 한민족의 정신을 '아리랑'으로 표현한 것이다.

만약 민요 '아리랑'이 은은한 애조의 성격을 지녔다면, '장백송'은 촉이 넓고 웅위로운 시대적인 기백이 함축되어 있으며, 21세기로 매진하는 우리 민족의 웅대한 포부를 담고 있다는 점에서 21세기의 새 '아리랑'으로 되기에 손색이 없다

2. '아리랑'관련 공연문화

1980년대 연변을 중심으로 한 조선족 예술단체에서는 '아리랑'을 다양한 방식의 극예술로 각색하여 무대에 올렸다. 1983년 훈춘현 문공단이 공연한 '아리랑'도 문화대혁명이라는 또 하나의 암흑기를 벗어난 조선족들의 극복 의지가 강하게 담긴 가극으로, 백여 차례나 공연되는 기록을 남겼다.

또한 연길시 민족예술단에서는 '장백의 새 아리랑'이라는 노래를 무용과 함께 공연했고, 1989년 길림시 조선족문화관에서 조직한'아리랑 가무단'은 요녕성, 흑룡강성 등 조선족들이 많이 집거한 곳을 순회하며 공연하였다.

특히 1987년에 연변가무단에서 창작한 대형가극 '아리랑'이 <우수극목상>을 받고, 1991년에 중국 중앙문화부로부터 중국예술의 최고상인 <문화신극목대상>을 수여 받은 것은 한족 문화의 틈새에서 조선족 아리랑의 위상을 보여주는 징표로 되었을 뿐 아니라, 중국 사람들에게 아리랑을 조선족 문화의 상징으로 각인시킨 계기가 되기도 하였다.

○ <천년아리랑>

---

20) 김혜자, 《중국조선족의 아리랑 문화연구-연변조선족자치주를 중심으로》, 부산외국어대학교 대학원 석사학위논문, 2015,p.25

연변가무단에서 창작한 <천년아리랑>은 산정(山情), 수정(水情) , 인정 (人情) 등 3개 악장에 걸쳐 조선족 특유의 민요와 무용으로 조선족의 어제와 오늘 그리고 내일을 표현하면서 불요불굴의 민족정신을 노래하였다.

작품에서는 조선족의 북춤, 탈춤, 부채춤 등 민족 무용을 주요 표현형식에'아리랑'의 멜로디를 융합시켜 천년의 역사를 거쳐온 한민족이 자연과 어우러져 조화롭게 살아가는 전통, 그리고 중국에 이주한 중국 조선족들의 백여 년 남짓한 생활사를 남김없이 보여주었다. 이 작품은 제3회 전국소수민족문예송연(2006년)에서 대상을 수상하였다.

○ <장백산아리랑>

연변가무단에서 창작한 대형 뮤지컬 <장백산아리랑>은 인간과 자연, 인간과 인간사이의 화합과 조화를 주제로 하고 있다. 이 작품은 서장에 이어 제1장 "아름다운 전설", 제2장 "풍요로운 고향", 제3장 "분발하는 민족", 종장 "아름다운 미래" 무용 종목 9개, 성악 종목 5개와 기악 종목 1개로 구성되었다.

서장에서 "먼 옛날의 민요"로 등장한 무용 <도라지>는 중화민족의 한 구성원으로서의 조선족이 자연환경과 조화롭게 삶을 영위해나가면서 아름다운 미래를 지향함과 더불어 노력하는 정신을 보여주었다. 한마디로 조선족의 전통 민속과 문화와 함께'아리랑 고개로 넘어가는' 아름다운 미래를 위해 끊임없이 노력하는 중국 조선족의 민족정신을 표현해낸 것이다. <장백산아리랑>은 2009년에 민족문화궁에서 진행된 중화인민공화국 성립 60주년 맞이 공연 곡목으로 선정되기도 하였다.

○ <꿈의 아리랑>

<꿈의 아리랑>은 서막, 월강, 계몽, 항쟁, 희열, 새봄, 비약 등으로 구성된 대형 음악무용서사시이다. 조선족의 영혼인 '아리랑'의 선율이 서서히 흐르는 가운데 서막을 열고 있다. 아울러 제1막 "월강"에서는 19세기 40년대부터 살길을 찾아 두만강과 압록강을 건너 중국 땅에 이주한 조선족들의 가난한 생활을 담고 있으며, 제2막 "계몽"에서는 많은 애국지사들과 반일지사들이 학교를 세워 선진적인 사상과 문화를 조선족 인민들에게 가르치면서 이들을 이끌고 민족독립운동, 해방운동에 참여한 역사를 담았다. 이어 제3막 "항쟁"에서는 조선족들이 항일전쟁과 해방전쟁에 참가하여 불요불굴의 투쟁한 모습을 보여주었으며, 제4막에서는 건국 후 토지의 주인으로 된 조선족들을 행복한 생활을 보여주었다. 제5막 "새봄"에서는 조선족들이 개혁개방의 물결을 타고 지역 경제를 힘껏 발전시키는 모습을 표현하였고, 제6막 "비약"에서는 '아리랑 서정'과'장백송'을 통해 불요불굴의 개척정신을 노래했다[21]

<꿈의 아리랑>은 2014년 중앙인민방송국, 민족방송센터, 길림성민족사무위원회, 길림성 연변조선족자치주 공산당위선전부, 연변대학과 공동으로 북경에서 성황리에 막을 올려 관중들의 절찬을 받았다.

○ <아리랑 꽃>

중국조선족의 대형무극 "아리랑 꽃"은 서막 "향기속으로" 시작하여 1막 "파란 향기", 2막 "빨간 향기", 3막 "하얀 향기", 4막 "노란 향기", 종막 "천년의 향기" 등 6개 부분으로 나뉜다.

이 작품은 해방전부터 오늘에 이르기까지 중국조선족 한 무용가가 굴곡적인 삶의 그라프를 무용예술로 잘 형상화한 작품이다.

---

21) 김혜자, 앞의 논문, pp.32~33

꽃이 핀다 어디에서 왔을가.
은 말없이 하늘만 쳐다본다
꽃향기 날린다 어디에 갔을가
꽃향기는 하늘과 땅 사이에 조용히 내린다.
꽃이 진다 비바람에 꽃잎이 날린다.
꽃은 어디로 갔을가 두눈 조용히 감고
이 가슴 만나보니 꽃은 환히 내안에서 웃고 있다.

이는 중국조선족 대형무극 “아리랑 꽃”의 주제가이다. 작품은 중화대가정의 일원인 조선민족의 불요불굴의 정신과 폭압에 두려워하지 않는 민족적 기개를 보여주면서 조선민족의 항쟁의 역사와 분투의 오늘 그리고 희망찬 래일을 무용으로 잘 그려내었다.

"아리랑 꽃”작품에서는 입체감을 살리는 현대적이고 몽환적인 조명, 전통악기와 관현악을 결부한 음악과 판소리를 결부했으며 또한 전통적 민족무용인 손북춤, 살풀이춤과 무형문화재인 상모춤, 칼춤, 탈춤, 장고춤, 아박춤 등을 과감히 결부했으며, 독무와 남녀쌍무, 군무 등 형식으로 전통과 현대를 잘 결합시킨 포괄적인 작품이다.

연변가무단의 대형무극 “아리랑 꽃”은 길림성을 대표하여 전국 소수민족문예공연대회에 참가하여 좋은 성적을 거뚜었다.

이처럼 조선족에 의해 새롭게 창작된 가무 “아리랑”은 문화산업과의 접목을 통해 날로 그 영향력을 넓혀가고 있으며, 이를 통해 중국 조선족의 예술 성과를 세계에 널리 알려가고 있다.

4. 맺음말

조선족 민요가 중국 땅에 뿌리내릴 수 있었던 전승 기반은 크게 두 갈래로 요약될 수 있다. 하나는 자민족의 전통음악이고, 다른 하나는 서양으로부터 유입된 음악이다. 표상으로는 전혀 연관을 이루지 못할 두 가지 음악 장르가 서로 영향을 주고 받으면서 오늘날의 중국 조선족 음악을 형성한 것이다. 그중에서 우리 민족의 전통음악은 중국 조선족의 창작 음악을 자민족의 음악답게 함에 유전자적 역할을 했다. 아울러 중국 땅에 뿌리내린 우리 민족의 민요는 민족의 정체성(正體性)을 확인하는 투명한 거울이자 민족의 삶을 윤택하게 해주는 아름다운 예술이라는 민요 본연의 의미 외에도 중국 조선족 음악의 형성과 발전에 기여한 가장 원초적인 요인이라는 또 하나의 새로운 의미를 부여받게 되는 것이다. [22]

연변에서의 조선족 민속무용 및 음악의 발굴과 집성·정리 사업은 국가의 호소에 따라 50년대 초부터 본격적으로 시작되었다. 이에 관련 문예일꾼들은 선후하여 5천 여 명에 달하는 민간예술인들을 방문했으며 그중 천 오백여 명의 민간예술인들로부터 수많은 무형문화유산들이 세상에 알려졌다.

2012년까지의 통계에 의하면 이미 지정된 연변 관련 무형문화유산(국가급·성급·주급·시(현)급)은 도합 282개였다. 이 가운데서 국가적으로 집성한 각종 ‘아리랑’만 집계해도 근 183수에 달한다. 일례로 2009년에‘아리랑’은 중국 연변조선족자치주와 길림성 비물질 문화유산(무형문화유산)으로 공식 인정되었을 만큼 중국 안에서도 ‘민족의 노래’로서 확고한 자리를 차지하게

22) 김성희. <조선족 민요 정암촌본 ‘청주아리랑’의 전승 현황과 자원화 방안>, 한국: 한국민요학 제56집, 2019.

된 것이다.

이밖에 참고로 한국 KBS1 TV에서는 KBS 스페셜 유네스코 인류무형유산 <아리랑, 세계를 품다>(2012.12.9.)를 방송한 바 있다.[23] 이 방송에서는 아리랑의 유네스코 등재 과정과 중국 조선족 무형문화유산의 현황을 자세히 보여주고 있다.

요컨대'아리랑'은 대중들로부터 한결같은 사랑을 받아온 문화적 요소로, 문학과 예술을 포함한 여러 분야에서 '영원한 주제'로 다루어져 왔을 뿐 아니라, 국내외 모든 한민족을 하나로 묶는 소통의 장을 담당해왔다. 시대의 발전과 더불어 수많은 문화적 요소들이 유례없이 신속하게 창출되지만, 그 어느 때보다도 치열한 경쟁 속에서 신속히 도태되기도 한다. 이러한 현실임에도 불구하고'아리랑'은 여전히 한치의 동요도 없이 민족 문화의 중심에 자리하고 있다. 자칫'놀라운 현상'으로 비춰질 수도 있겠지만, 그 내면에 오랜 세월 동안 민족의 얼과 넋으로 소중히 간직해온 튼튼한'전승 기반'이 있음을 생각하면 '당연한 결과'일지도 모른다. 아무리 거세찬 바람이 불어도 나무가 흔들리는 것이지 산이 흔들리는 것은 아니기 때문이다.

조선족 사회도 현재 급속히 변모하고 있다. 이주민 1세대가 겪었던 배고픔은 이제 옛말이 되었지만 1세대 이주민들의 개척 정신과 의지, 그들이 남겨준 소중한 문화유산만은 앞으로도 마음 속에 깊게 새겨야 할 것이다. 요컨대 조선족의 잠든 혼을 일깨우고 쇠잔한 기(氣)에 생명력을 불어넣어주면서 민족 초유의 고난을 극복하게 한 원동력인'아리랑'은 중국 땅에서 한민족이라는 자부심을 안고 살아가게 하는 촉매임이 분명하다. 아울러 열린 안목으로 국가와 민족의 경계선을 넘어 세계를 지향하면서도, 결코 민족의 혼을 잃지 않고 행복한 미래를 설계해야 할 것이다. 이러한 희망이 실현되었을 때, 조선족은 바야흐로 아름다운 옛말을 '아리랑'에 담아 목청껏 부르게 될 것이다.

참고문헌

진용선,『중국조선족의 아리랑』, 한국: 수문출판사, 2001,
김형관,『중국 조선족 아리랑』, 한국: 솔과학, 2017
임영상, 황영삼 외,『고려인 사회의 변화와 한민족』, 한국외국어대학교 출판부, 2005
김선풍 외,『재중교포의 무형문화재-연변 조선족자치주 조사보고서』, 국립문화재연구소, 2003
김성희, "조선족 전통에술의 전승 기반" 한국:통일인문학논총 제49집, 2010,
남희철, "이주시기 중국 조선족 전통음악연구", 중국: 예술연구논총, 2011
김성희, "조선족민요 정암촌본 '청주아리랑'의 전승 현황과 자원화방안" 한국민요학 제56집, 2019.
김혜자,《중국조선족의 아리랑 문화 연구-연변조선족자치주를 중심으로》,부산외국어대학교 대학원 석사학위논문, 2015.

23) 김형관,<중국 조선족 아리랑>, 한국: 솔과학, 2017,p.178

「중국 조선족 ‘아리랑’의 전승 기반과 양상」에 대한 질의문

김혜정(경인교육대학교 교수)

김성희 교수님의 논문은 중국 조선족이 전승하고 있는 아리랑과 아리랑 기반으로 만들어지고 있는 다양한 현대적 작품들을 정리하고 그 의의를 살핀 글로서 그동안 축적한 아리랑 연구를 기반으로 상황을 명료하게 정리해주셨다고 생각됩니다. 이 글을 읽는 것만으로도 조선족 아리랑에 대한 부족한 이해를 채울 수 있었고, 아울러 더 많은 궁금증을 갖게 되는 좋은 계기가 되었습니다. 대체적인 내용이 현재 조선족의 아리랑 전승 기반과 양상을 정리하는 차원에 해당하므로 약간의 궁금한 사항을 질문하여 설명을 더 듣는 것에 목적을 두고자 합니다.

남한과 조선족의 상황이 어떻게 다른지를 이해하여야 할 필요가 있을 것 같아 설명을 부탁드리고자 합니다. 보통 향토민요는 삶 속에서 스스로의 필요에 의해 만들어 부르는 것이라 할 수 있고, 때로 박자를 맞추어 일을 하거나 감정적 소통을 하기 위해 부르기도 합니다. 그에 비해 통속민요는 주로 가수가 음반으로 취입하고 공연을 하게 되는 장르로서 현재 대중가요와 같은 기능이라 할 수 있을 것입니다. 또 통속민요를 다시 일반인들이 부른다면 향토민요화할 수도 있고, 향토민요를 가수가 불러 통속민요로 만들 수도 있을 것입니다.

선생님의 글 가운데에는 각 마을별로 전승되어 왔던 향토민요와 가수들의 통속민요, 그리고 아리랑 정신을 기반으로 창작된 새로운 작품들을 함께 소개하고 있습니다. 현재 남한은 아리랑을 새롭게 창작하는 일이 드물고 더구나 대중성을 확보하는 것은 매우 어려운 상황입니다. 왜냐하면 대중음악시장과 국악시장의 접점이 많지 않기 때문입니다. 바로 이 부분에 대해 조선족의 전승 상황이 궁금합니다.

1. 조선족 문화에 있어서 서양음악 기반의 대중음악 시장과 전통음악 기반의 대중음악시장의 상황(비중, 위상)은 어느 정도인지요? 예를 들어 어리랑 기반의 창작곡이나 작품들은 텔레비전이나 라디오 등의 매체에 어느 정도 비중으로 나오는지요? 본문 중에 대중의 사랑을 받았다거나 인기를 끌었다는 언급들이 있는데, 그러한 상황이 현재에도 지속되고 있는지도 궁금합니다.

2. 창작의 기반에는 ‘작곡자가 스스로 원해서’ 하는 경우도 있겠지만, 대중음악시장에서는 판매를 위해 창작을 하고, 때로 문화의 고른 발전을 위해 국가적 지원이나 학술적 지원을 받아 이루어지기도 합니다. 조선족의 아리랑 관련 창작물들은 어느 쪽이 많은지 궁금합니다. 한마디로 조선족의 아리랑 관련 창작물들은 팔리고 있는지요? 아니면 지원을 통해 연명하고 있는지요? (너무 자본주의 입장에서의 질문이라 죄송하지만 창작의 계기가 어떻게 마련되는지 궁급합니다)

3. 아울러 여러 작품들의 설명에 대회 출전과 수상경력들이 발견됩니다. 이러한 대회의 운영은 실제로 관련 문화의 발전에 어느 정도 기여하고 영향을 미치는지요?

4. 조선족의 문화유산이 앞으로 어떻게 전승되기를 기대하고 계시는지요? 또는 어떻게 나아갈 것이라고 예측하고 계신지요? 이상적 전승을 실현하는데 장애나 애로사항이 있는지, 또는 필요한 일이 있는지 궁금합니다.

중국 조선족 민속 전통의 계승과 변화: 상·제례를 중심으로

리화(연변대학교 사회학과 교수)

1. 머리말

한반도의 이주민으로서의 조선족이 낯선 중국 땅에 삶의 터전을 새로이 잡고 살아 온지도 어느덧 150년 세월을 넘겨가고 있다. 두 번 다시 돌아갈 수 없는 고향에 대한 생생한 기억과 절절한 그리움을 안은 채 평생을 살아야만 했던 1세대, 그러한 부모, 조부모로부터 민족의 정서와 삶의 방식을 온전히 물려받을 수 있었던 2세, 3세. 조선족이 오늘날까지 중국이라는 다민족국가에서 당당한 그 일원으로 인정받을 뿐만 아니라 '상당히' 우수한 민족으로 자리매김을 해 올 수 있었던 데는 이와 같이 세대를 거듭함에도 바래지 않은 그들의 전통문화에 대한 강한 애착과 자부심 그리고 전통의 계승을 통한 민족정체성의 강화가 큰 역할을 해 왔다고 추측할 수 있다.

하지만 이른바 전통의 지속은 정도 부동한 변화를 동반하는 역동적인 과정이기도 하기에 고정불변한 전통이란 존재하지 않는 것이다. 따라서 중국 조선족 역시 자신들이 처한 사회적·정치적 상황마다에 바로바로 대응하는 전통문화의 변화과정을 끊임없이 경험해 왔음이 틀림없다.

그러하다면 조선족은 그동안 중국에서 어떠한 삶을 어떻게 영위해 왔을까. 본 발표에서는 의식주、세시풍속、민간신앙、일생의례 등 특정 공동체 민속의 전반 영역 중 특별히 상례와 제례를 중점으로 조선족 민속 전통의 계승과 변화의 양상을 살펴보도록 한다.

상·제례를 연구주제로 삼은 이유는 우리 민족에 있어서 상례와 제례가 관혼상제의 절반 비중을 차지할 정도로 중요한 민속으로 간주되어 왔다는 것과 그럼에도 불구하고 이제까지의 선행연구에서 조선족의 상·제례 실천 현황에 대한 연구가 상대적으로 부족했다는 것 때문이다.

한편 중국 조선족의 상·제례의 경우 문화대혁명, 화장제도 등 일련의 정치운동 및 국가정책의 영향으로 말미암아 여러 차례의 큰 부침을 겪어 왔다. 특히 1980년대 이후 중국 정부에 의한 화장 제도의 전면 보급과[1] 2000년대 이후 전문적인 상조업체의 출현은 조선족의 상·제례로 하여금 집-묘지로부터 병원-화장터로의 공간이동 및 상업화에 따르는 적지 않은 변화를 이루게 했다. 다른 한편 상·제례가 실제로 행해지는 공동묘지, 화장터, 납골당 등 공간이 한족을 비롯한 기타 민족들도 공동으로 이용하면서 서로의 다름을 피부로 확인하는 '정체성의 장'이 된다는 점 또한 주목된다. 따라서 본 발표에서는 중국 조선족이 어떻게 자신들이 처한 객관적 상황에 대처하면서 전통문화를 계승하고 변화시켜 왔는지, 그러한 전통의 계승과 변화

1) 중국에서는 1950년대부터 화장을 추진하기 시작했으며 그 뒤로도 여러 가지 정책을 도입하여 화장제도의 보급을 시도했다. 하여 1997년에 반포한 『빈장관리조항(殡葬管理条例)』에는 화장의 강제집행을 명시하기에 이르렀다(방향옥,「중국 조선족의 상장례 풍속 연구－중국 黑龍江省 齐齐哈爾市를 중심으로」,『東洋禮學』第23輯, 동방예학회,2010, 7-8쪽).

과정에서 민족정체성이 어떠한 역할을 해왔는지에 대하여 검토해보고자 한다.[2)]

2.중국 조선족 상·제례의 현황

1) 상례

『주자가례』(朱子家禮)에 기원한 우리 민족의 전통 상례는 그 절차가 상당히 복잡하고 까다롭다. 본 발표에서는 상례를 초상(初喪)과 장례(葬禮)로 나누어 살펴보도록 한다. 초상이란 사람이 죽어서부터 장례를 치르기 전까지의 사이에 행하는 의례이며 전통적으로는 속광(屬紘), 초혼(招魂), 습(襲), 설전(設奠), 부고(訃告), 소렴(小殮), 치관(治棺), 대렴(大殮), 성복(成服), 성복제사(成服祭祀) 등 절차가 포괄된다. 그리고 장례에는 천구(遷柩), 발인(発靷), 묘지선택, 굴심(掘壙), 안장(安葬), 입비(立碑), 묘제(墓祭), 우제(虞祭), 안신제(安神祭) 등 절차가 있다.[3)]

앞에서 언급했듯이 화장제도의 보급으로 인해 중국 조선족 사회에서 이제 토장은 거의 자취를 감추었고 교통이 불편한 편벽한 산골마을[4)]에서 드물게나마 이어지고 있는 실정이다.[5)] 아래에서는 토장의 경우, 집에서 사망하고 화장하는 경우와 병원에서 사망하고 화장하는 경우의 세 가지 유형으로 나누어 현행 조선족 상례의 절차와 내용을 살펴보고자 한다.

(1) 토장을 행할 경우의 상례[6)]

간략화를 보여주기는 하나 기본적인 절차는 거의 계승되고 있다. 주로 임종-속광-초혼-소렴-설전-부고-대렴-천구(발인제 포함)-안장(묘지선택、굴심、입비 포함)-후토제-묘제-안신제 등의 순서로 진행된다.

· 속광

임종 판단을 위해서 햇솜을 입과 코에 대고 그것의 움직임 여부를 확인한다. 경우에 따라서는 허리와 자리사이에 손을 넣어 틈이 없거나 턱이 떨어진 것으로 임종을 판단하기도 한다. 임종이 확인되면 가족 중의 여성들이 곡을 낸다.

· 초혼

---

2) 본 발표문의 상·제례 현황에 관한 서술은 2014년도 한국학중앙연구원의 지원으로 수행된 연구과제 『중국 동북지역에 보존된 한민족 전통문화』(AKSR2014-G09); 리화 외. 『중국 동북지역 조선족의 일생의례와 풍속』,2018,한국학중앙연구원출판부.일부분 내용을 수정·보완한 것임.

3) 북경대학 민족문화연구소,『민속사』, 중국조선민족 문화사 대계 제7권, 민족출판사, 2000, 317쪽: 천수산,『중국 조선족 풍속』,민족출판사, 2008,239쪽을 참조.

4) 연변의 경우 현재 화장터(장의관)가 연길, 도문시 양수진, 돈화. 화룡 등 네 곳에 있다.

5) 연구자의 조사에서는 연변조선족자치주 훈춘시 회룡봉촌、연통라자촌、안도현 신툰、발재촌 ,내두산촌 등 농촌마을에서 전부는 아니지만 가끔씩 토장이 이루어지고 있음을 확인했다. 또 회룡봉촌의 촌민들로부터 해당 촌이 행정적으로 소속되어 있는 경신향 및 인근의 춘화향의 여러 마을에서도 토장이 계속되고 있다는 정보를 얻었다.

6) 토장에 관한 서술은 훈춘시 회룡봉촌의 최민권(1947년생,2014년 8월 24일 인터뷰) ,안도현 신툰의 김태호(1931념생,2014년 8월 27일 인터뷰)、발재촌의 안복생(1948년생,2015년 7월 16일 인터뷰) 등 3명의 노인 그리고 오래 동안 농촌에서 상례를 주도했던 연변조선족자치주 작가협회 최국철 주석(2014년 11월 7일, 2015년 7월 6일)과 성급 조선족상례 전승인 현룡수(2016년 6월 22일)에 대한 인터뷰 및 천수산(천수산,『중국 조선족 풍속』,민족출판사, 2008, 235-275쪽), 박승권, 김광영(박승권, 김광영, 『조선민족의 민속 세시풍속,관혼상제 및 민속신앙』,민족출판사,2010,189-193쪽)의 연구 성과를 바탕으로 재구성한 것임을 밝혀둔다.

사망을 확인한 후 친척이나 마을의 촌민 가운데서 연배가 있는 남성이 고인의 흰 적삼을 세로로 접어서 오른손으로 중간을 쥐고 마당이나 지붕위에 서서 북쪽을 향하여 큰소리로 고인의 이름을 한번 부르고 "복～" 혹은 "옷～보～"를 세 번 외친다.

· 습-소렴

먼저 깨끗한 물수건으로 몸을 닦은 후 입쌀 세 숟가락을 입에 넣는데 이를 반함(飯含)이라고 한다. 이어서 솜으로 입과 콧구멍, 귓구멍을 막고 턱밑에 솜을 고여서 입을 다물도록 한다. 그리고 수의를 갈아입힌다. 수의는 고인이나 자녀들이 생전에 미리 준비한 베천이나 흰 광목으로 된 수의 혹은 환갑 때 입었던 한복을 수의로 입히기도 하며 준비가 안 되어있을 경우에는 수의전문점에서 구입해서 입힌다.

수의를 입힌 다음 감장포(시체를 감싸는 천-연변사투리)[7]로 시체를 싸고 흰 광목으로 만든 끈으로 어깨, 팔꿈치, 발목을 묶는다. 감장포 역시 흰 광목으로 하는데 너비 1미터, 길이 2.5미터 좌우로 한다. 두 손을 배 위에 올려놓게 하는데 남자는 왼손이 위로, 여자는 오른 손이 위로 오게 놓는다. 시신을 감장한 후에는 칠성판 위에 놓는다. 칠성판은 너비 0.4미터, 길이 1.7미터 되는 널판으로 만든다.

· 설전

소렴을 마친 후 시신 앞에 휘장을 드리우고 휘장 위에 명정을 드리운다. 명정은 붉은 천에 흰색 분필로 남자면 예컨대 '학생전주이공지구'「學生全州李公之柩」,여자면 '유인김해김씨지구'「孺人金海金氏之柩」와 같은 글귀를 쓴다. 그리고 휘장 밖에 상식상(上食床)을 차린다. 상식상에는 밥 한 그릇, 국 한 그릇, 반찬 두세 가지를 놓는다. 술잔에 술도 한 잔 부어놓는다. 장례를 치르기 전까지는 끼니마다 밥과 국을 새로 놓는다.

· 부고

설전을 마치면 조문객들이 오며 시신을 향하여 절을 하고 위문의 말과 함께 상제[8]들과도 한 번 맞절을 한다. 남자 상제와 복인들은 별다른 성복을 입지 않으며 여자 상제와 복인들도 흰 천 조각을 한 오리 머리에 꽂거나 옷에 단다.

예전에는 전보를 치거나 사람이 직접 찾아가서 부고를 알리기도 했지만 현재는 거의 전화로 통지한다. 농촌 마을이면 같은 마을 촌민들이 상갓집에 와서 조문하지만 도시는 가까운 친척이거나 관계가 아주 밀접한 지인들만 집에 찾아오며 대부분의 조문객들은 화장터에 가서 조문한다. 토장을 하는 마을에서는 사망한 날부터 마을사람들이 조문하고는 집에서 음식을 쓴다.

· 장일 기간

사망 후 시체를 집에 두는 기한이 길수록 효성이 지극하다는 관념때문에 예전에는 5일장, 7일장이 많이 있었고 적어도 3일장은 기본이었으나 현재는 자녀들이 해외에 거주하고 있어 돌아오는 데 시간이 걸리는 특수한 경우를 제외하고는 보통 사망 이튿날 장례를 치른다.

· 대렴

---

7) 천수산,『중국 조선족 풍속』,민족출판사, 2008, 245쪽.

8) 함경도출신이 많은 연변지역에서는 상제를 '생인' 혹은 '새인'이라 부른다. 상제는 '맏새인'이라 부른다.

출상하기 전 입관한다. 관은 보통 마을의 목수가 짜거나 사 오는 경우도 있는데 길이 2미터 정도의 널판 4장으로 장방형모양의 관을 만들며 홍송이나 백송을 사용한다. 관 위에는 명정을 덮으며 이어서 천구를 행한다.

· 출상

천구에는 2미터 좌우의 밧줄 혹은 흰 천 띠를 사용한다. 방안에서 네 명이 들고 문밖에서 네 명이 받는다. 영구를 상여에 올려놓은 뒤 고인이 집을 떠나는 발인제를 지낸다. 상여 앞에 돗자리를 펴고 사자상을 차리며 유족들이 술을 따르고 절을 한다.

영구는 상여[9] 운반한다. 상여는 16명이서 운반하며 묘지로 향하는 산길이 멀고 가파르기에 보통 그 이상의 청장년들이 동원되어 번갈아가며 멘다. 연변지역에서는 1980년대 초까지 노인협회가 주체로 상여계[10]도 있었으며 현재도 토장을 하는 마을에서는 노인협회가 상례를 주도한다.[11]

출상에는 상여가 앞에 서고 그 뒤를 상제, 복인과 빈객들이 따른다.[12] 묘지로 향하는 상여 대오는 호상의 경우 상엿소리[13]를 내고 액상은 상여소리를 내지 않는다. 상여 대오가 마을 입구의 다리를 지날 때면 저승으로 떠나는 "길세"를 요구한다. 호상의 경우에는 "너희 아버님이 길 떠나는데 로비가 없다" 등의 장난 섞인 말들을 곁들이면서 돈을 요구하기도 한다.[14]

· 안장

묘지는 보통 마을에서 좀 떨어진 언덕 혹은 산 위에 위치한 공동묘지에서 적당한 자리를 선택한다. 대부분의 가정은 마을의 공동묘지에 조부모의 묘지를 포함한 가족 묘지를 갖고 있음으로 거기에 모신다. 미리 선택한 묘지에 도착한 후 영구를 묻을 구덩이를 파는 '굴심'을 한다. 묘혈은 보통 길이 2미터, 너비 0.6미터, 깊이 0.9미터로 한다. 굴심은 마을 사람들이 하며 굴심할 때 반드시 후토 자리를 먼저 정해야 한다. 후토는 무덤의 동쪽에 앉히며 산신에 대한 제사를 지내는 자리이다.

---

9) 상여는 대채대、가름대、치마、청천대、청천줄、청천、바땋이 줄 등 부분으로 구성되었으며 (천수산, 『중국 조선족 풍속』,민족출판사, 2008, 252쪽) 민간에서는 상여라 부르지 않고 "황디"、 '황두"、"행디 "로 더 많이 불려진다. 상여의 모양과 구조는 마을마다 다르지만 대체적으로 가마 혹은 조선족 가옥의 형태로 만들어진다. 상여를 보관하는 '황디막"은 보통 마을에서 떨어진 곳에 위치하며 평소에는 각을 분리하여 보관하고 상례를 치를 때면 다시 조합해서 사용한다.

10) 20세기 60년대 이전의 동북지역 조선족 마을에는 거의 다 '향도계' 혹은 '향내'로 불리는 상여계가 존재했으며 18세 이상의 남자들은 모두 향도계에 참가했다. 향도계의 두목은 '존위', 두 번째 인물은 '도감'이라 부르고 구체적으로 행사를 지휘하는 사람을 '집사',심부름꾼을 '소임',일반성원들을 '제원'이라 부른다. 그 중 존위는 한번 맡으면 종신제로 그 책임을 다해야 하며 보통 마을에서 덕망 높은 남성이 맡는다.

11) 안도현 발재촌에서는 1930년대 집단이주 초기부터 상여계가 존재했으나 문화대혁명시기에 미신타파라 하여 상여를 불태워버렸기에 한동안 중단되었으며 1969년도에 상여계를 회복했고 2014년도에 또 새로 상여를 만들었다(2015년 7월 16일 인터뷰).

12) 안도현 발재촌, 신툰에서는 지금도 가족 중의 여자들은 출상할 때 따라가지 못한다고 한다.

13) 상엿ㅇ소리는 고정된 가사가 적고 즉흥적인 표현이 절대 대부분이다. 상여가 떠날 때 도감이 상여대채 위에 올라서거나 상여 앞에서 상여꾼들을 향하고 서서 종이나 수건을 흔들면서 선소리를 메기면 상여꾼들이 일제히 후렴을 부른다. 예를 들어 2016년 10월 23일 안도현 내두산촌에서 개최된 '제1회 중국조선족 상여문화축제'에서 재연된 상여소리는 다음과 같다."간다, 간다, 나는 간다고 하거늘//이승이 싫어 저승이 좋아 나는 가는가//이승이 좋아도 저승이 부르니 나는 간다// 상사듸여, 상사듸여,,,"(김태국,「제1회 중국조선족 상여문화축제 내두산촌서」,『길림신문』,2016년 10월 24일자).

14) 발재촌의 경우 유족에서 500위안 내지 1,000위안 심지어 더 많은 금액을 내놓기도 한다. 그 돈은 보통 상여계의 경비로 쓰이게 된다(2015년 7월 16일 인터뷰).

굴심이 끝나면 영구를 땅에 묻는다. 하관할 때 영구의 머리를 산꼭대기로 향하게 하며 명정을 관위에 덮는다. 맏상제가 영구의 네 변두리에 광을 판 흙(사방토)를 쏟아놓는다.[15] 그다음 삽으로 흙을 퍼서 영구를 묻는다. 다음으로 묘비를 세우는데 장례식 후에 묘비를 세우는 가정도 많다.[16] 예전에는 나무 묘비가 많았으나 요즘은 돌로 만드는 것이 대부분이다. 묘비는 남자의 경우 "學生 (姓) 公之墓",여자의 경우에는 "孺人 (姓) 氏之墓" 라는 글귀를 정면에, 부부 합장의 경우에는 "學生 (姓) 公之墓"를 정면 오른 쪽, "孺人 (姓) 氏祔左"를 왼쪽에 새기고 각각의 비석 뒷면에 비석을 세운 자녀들의 이름과 날자를 새긴다.

그다음 후토제를 지낸다. 후토제는 후토자리 앞에 높이 0.2미터, 너비 0.4미터 좌우로 흙을 쌓아 만들어 놓은 제단에 간단한 음식을 차리고 지낸다. 요즘은 후토자리도 시멘트로 깔고 만드는 경우가 많다. 맏상제가 술을 한 잔 따르고 절을 두 번 하는 것으로 후토제를 마친다.

· 묘제

후토제를 마친 후 묘제를 지낸다. 무덤 앞에는 제사음식을 차리기 좋게 높이 0.2미터, 너비 0.5미터 정도의 제단을 만드는데 요즘은 거의 다 시멘트로 만든다. 제단 위에 흰 종이를 펴고 음식을 차린다. 음식의 진설은 다음과 같이 한다. 밥과 물을 무덤 앞 제일 가까운 위치에 놓고 그 뒷줄에 반찬들을 魚東肉西로 놓으며 세 번째 줄에는 과일이나 과자 같은 것을 놓는다. 맏상제부터 술 한 잔 따르고 절을 세 번 하며 모든 참가자들의 헌주와 배례가 끝나면 일렬로 서서 맏상제가 마지막으로 술 한 잔을 따르고 다 함께 절을 세 번 한다. 음식을 조금씩 싸서 제단 앞에 묻고 나머지 음식으로 음복하는 것으로 묘제를 마친다.[17]

· 우제

우제에는 초우, 재우, 삼우가 있다. 영구의 안장이 끝난 후 집에 돌아와서 초우제를 지낸다. 지금은 보통 초우제만 지내고 재우, 삼우를 지내는 집들이 거의 없다.

· 안신제

시신을 안장한 이튿날 안신제를 지낸다. 이때는 경상도 사람들도 유족 중의 여자들이 따라간다. 쌀가루로 기름떡을 3 개 구워 제단에 올려놓는데 이를 "기름 냄새를 피운다"고 한다. 그 외에 과일이나 육류 등 음식을 진설한다. 가족과 친척, 지인들이 차례로 나와서 절을 한다.

(2) 집에서 사망하고 화장을 할 경우의 상례[18]

---

15) 천수산,『중국 조선족 풍속』, 민족출판사, 2008, 254쪽을 참조.
16) 이럴 경우에는 음력 9월 9일이 묘비를 세우는 길일로 많이 선택된다.
17) 천수산,『중국 조선족 풍속』,민족출판사, 2008, 256쪽을 참조.
18) 집에서 사망했으나 화장을 할 경우 및 병원에서 사망하고 화장을 할 경우의 상례에 대해서는 2014년 12월 19일 화룡시 서성진 이○○할머니(1930년생) , 2014년 12월 30일 연길시 김○○할아버지(1943년생), 2015년 3월 27일 연길시 엄○○할아버지(1943년생),2015년 9월 7일 연길시 김○○할아버지(1939년생)의 상례 등 10여 차의 참여관찰을 진행했다. 여기에 더하여 오랫동안 도문시 양수진 남대촌 등 농촌에서 상례를 주도했던 연변조선족자치주 작가협회 최국철 주석(2014년 11월 7일, 2015년 7월 6일)과 연길시 주민 지선희(여,1955년생,2015년 12월 10일),흑룡강성 영안시 조선족양로원의 노인들(2015년 7월 31일) , 성급 조선족상례 전승인 현룡수(2016년 6월 22일), 길림시 조선족양로원 장명철 원장(2015년 8월 17일),요녕성 심양시 서광촌 최덕윤할아버지(1941년생,2015년 9월 5일), 요녕성 무순시 신빈현 조선족학교 교원들(2015년 9월 4일)에 대한 인터뷰 및 천수산(『중국 조선족 풍속』,민족출판사,2008, 235-275쪽),박승권, 김광영(『조선민족의 민속 세시풍속,관혼상제 및 민속

· 초혼-습(소렴)

사망이 확인된 후 즉시로 화장터와 연락을 취하고 시체 이송 시간을 정한다.

도시의 경우에는 가두사회구역 혹은 수의점[19]으로부터 장의사를 소개받으며 장의사에 의해 초혼-소렴이 진행된다. 층집에서는 창문을 열고 초혼을 부른다.

· 대렴-출상

시신은 화장터에서 제공하는 비닐주머니에 넣어서 들것과 비슷한 도구로 모셔 간다. 집에서 나갈 때 머리부터 나가며 운반하는 사람들이 문턱을 디뎌서는 안 된다. 운구차에 오를 때는 발부터 들어간다.

· 설전

보통 시신을 화장터에 보내고 집에 상식상을 마련하여 영정 사진을 세워놓고 조문객을 맞이한다. 화장이 이루어지기까지 아침, 저녁, 밤 중 이렇게 하루 세 번 상을 차리고 제사를 지낸다.

· 부고

농촌에서는 노인협회나 촌민위원회가 나서서 동네 주민들에게 직접 혹은 전화로 통지하는 반면 도시에서는 고인이 근무했던 직장의 공회에서 전화로 통지하거나 활자 부고문을 직장의 출입구거나 게시판에 공시하는 등 여러 가지 방식을 활용한다. 특별히 가까운 사람들을 제외한 직장 동료나 자녀들의 동료, 지인들은 모두 집으로 조문오지 않고 직접 화장터에 가서 조문을 한다. 부고를 통지할 때 화장터에서 정한 시간과 순서에 따라 조문객들에게 고별식 시간을 알려준다.

· 유품 정리

화장을 할 경우 전날과 당일 아침까지 고인의 유품을 정리하고 시신과 함께 불태울 물품들을 가려낸다. 화장 당일 아침 해뜨기 전에 식전 제를 지낸 다음 상식상에 놓았던 사진을 가지고 화장터로 향한다.

· 상복

상주와 복인들은 예전처럼 전통적인 상복을 입지 않고 평상복을 입는데 되도록 검은 옷을 입는다. 여자들은 머리 혹은 옷에 흰색 광목 끈을 매고 남자들은 흰색 끈을 팔에 매는데 남자들의 경우 매지 않는 경우가 대부분이다.

· 고별식

상제와 복인들이 화장터에 설치 된 고별청 실내의 서쪽 벽에 일렬로 서며 중앙의 시신을 넣

신앙』,민족출판사.,2010,189-193쪽)의 연구성과를 바탕으로 상례에 대한 서술을 진행했음을 밝혀둔다.

19) 수의점은 보통 병원 근처에 집중되어 있는데 연길시의 경우에는 일부러 "조선족 수의점"이라는 간판을 건 수의점이 몇 집 된다. 수의로부터 명정, 감장포, 반함쌀까지 시체처리에 필요한 물품들을 모두 팔고 있으며 상제와 복인들이 머리나 옷에 매는 흰 끈은 서비스로 제공한다.

은 유리관을 사이에 두고 맞은편에 조문객들이 선다. 고별청 북쪽 벽 중앙 위쪽에는 고인의 사진과 함께 "김○○동지 고별식"이라는 형광판이 걸린다. 친척 중 남성이나 화장터 직원이 집사를 맡으며 추도곡과 함께 전원 묵도를 하면서 고별식을 시작한다. 집사나 근무했던 직장의 책임자가가 고인의 생전 경력을 간략하게 소개하고 사망 경위 및 사망 시간에 대해 설명한 다음 이제는 편히 쉬시라는 취지의 말들을 한다. 이어서 유가족 대표, 일반적으로 부모가 사망했으면 장남이 조문객들에게 감사의 인사를 올림과 동시에 조촐하지만 어느 음식점에서 조문객들을 대접하니 몇 시 까지 와달라는 말을 전한다. 그 다음 집사의 지시에 따라 조문객들이 돌아가면서 고인과 작별인사를 하고 유족들과 악수를 하면서 위로의 말을 하고 고별청을 떠난다. 대부분의 조문객들은 여기까지 참가하고 돌아가거나 음식점으로 향하며 가족, 친척과 가까운 사람들만 뒤에 이어지는 안신제에 참가한다.

고인이 생전에 사회적인 지위나 공로가 있었던 경우에는 화장터 내에서 장소를 옮겨 추도식을 거행한다.

· 안신제

골회함을 모시고 화장터 울안에 설치 된 안신제 장소[20]에서 안신제를 지낸다.

· 유골 처리

화장했으면 유골을 두 번 옮기지 않는다는 규범에 따라 먼저 화장터에 보관시키며 이듬해나 3년째에 가족 묘지로 옮기거나 아니면 산이나 강에 뿌리기도 한다. 다른 납골 시설에 보관시키거나 화장터에 줄곧 보관시키기도 한다. 연변에서는 그래도 유골을 보관시키는 가정이 대부분이다. 조사대상이 제한적이기는 하지만 흑룡강성이나 요녕성 같은 경우에는 강에 흘러 보내는 가정이 많다.[21]

· 조문객 음식대접

보통 화장터에서 가까운 음식점에서 음식 대접을 한다. 조건이 열악한 음식점에는 화장실 앞에 손 씻을 물을 담은 대야가 놓여 있으며 조문객들은 먼저 손을 깨끗이 씻고 옷을 털고 자리에 앉는다. 식사를 시작하기 전에 유가족 대표가 다시 한 번 감사의 인사를 올리고 차린 것은 없지만 잘 드시고 가시라는 말을 한다. 식사 중에는 유가족들이 테이블마다 돌아다니면서 술을 따르고 감사의 뜻을 표한다.

(3) 병원에서 사망했을 경우의 상례

병원에서 사망했을 경우 시신을 집에 옮기지 않으며 임종-속광-초혼-소렴-대렴 등의 절차를 병원에서 마친 다음 직접 화장터로 이송하며 설전은 집에서 이루어진다. 화장터로 옮긴 후의 부고-설전-유품정리-상복-고별식-화장-안신제-유골처리-조문객 식사대접 등 절차와 내용은 앞에서 서술한 집에서 사망했으나 화장하는 경우와 동일하다.

· 속광-초혼-소렴

---

20) 안신제 장소에는 고인의 태여 난 해의 띠에 맞는 제사자리를 찾아 안신제를 지낸다. 즉 고인이 원숭이 띠라고 하면 원숭이가 돌에 그려져 있는 제사자리에서 지낸다.

21) 예를 들면 연구자가 인터뷰했던 흑룡강성 녕안시 각 조선족 마을의 주민들, 요녕성 심양시 서광촌의 주민들, 신빈현 조선족학교의 교원들은 모두 화장터에서 직접 날리거나 아니면 한반도의 고향으로 가게끔 강에 뿌린다고 말했다.

병원 혹은 수의점에서 장의사를 소개받으며 장의사가 속광-초혼-소렴을 진행된다. 속광은 앞에서 서술한 방식과 거의 같으며 초혼의 경우 병원 복도에서 창문을 열고 서북쪽을 향해 외친다.

· 대렴-출상

시신 처리가 모두 끝난 다음 미리 연락한 화장터에서 차를 파견하여 시신을 운반해 가는데 보통 시신 처리 후 한두 시간 내에 오며 시신을 비닐주머니에 넣어서 들것과 비슷한 도구에 모셔 간다.

· 부고-설전

시신을 화장터에 떠나보낸 후 가족들은 집에 돌아와서 부고 통지와 제사음식 준비에 돌입한다. 집에 상식상을 차리고 상 위에 고인의 사진을 올려놓으며 음식의 진설과 조문、부고 등은 앞에서 말한 내용들과 같다.

이상과 같이 부동한 정도의 간략화와 변용을 보이면서도 전통적인 상례방식을 지키는 가족이 있는가 하면 근래 들어 기독교, 천주교 같은 종교식으로 상례를 치르는 가족도 늘어나고 있다. 특히 연구자가 조사를 진행했던 요녕성 심양시 서광촌의 경우 마을 내에 20년의 역사를 가진 자그마한 교회당이 있었고 절반 이상의 마을 사람들이 기독교를 믿으며 교회식 상례를 행하고 있음이 확인되었다.

그와 동시에 임종할 때 안방에 불을 지피지 않는다든지, 사망자가 미혼일 경우 묘지를 만들지 않는다든지, 자살이나 객사의 경우 집에 시신을 들이지 않으며 상식상을 차리지 않는다든지, 장례를 지낼 때 달과 연도를 넘기지 않는다는 등 상례와 관련된 금기들은 비교적 잘 지켜지고 있다.

2)제례

우리 민족의 전통 제례에는 상제-喪祭(초우, 재우, 삼우), 상제-祥祭(소상, 대상), 담제, 시제, 미제, 기일제, 명절제, 생일제 등 여러 가지 의례가 있었으며 모든 제례가 '사서편람'(四書編覽) 등 예서를 참조하면서 엄격한 주자가례의 원칙에 따라 행할 것이 요구되었다.

아래에서는 제례의 종류, 봉사 대상과 참가자의 범위, 제사상의 차림새와 절차 및 내용 등 측면으로부터 조선족들이 현재 행하는 제례를 살펴보기로 한다.[22]

(1) 제례의 종류

현재 조선족들이 행하는 제례는 그 종류가 많이 줄어들었으며 대체적으로 상제(喪祭)에 해당하는 우제 혹은 우제를 대체한 장례 당일의 안신제, 상제(祥祭)에 해당하는 소상, 대상, 청명과 추석의 성묘를 포함한 명절제사 그리고 아주 드물기는 하지만 생일제사와 기일제사 등이 남아있다.[23]

---

22) 제례에 관한 참여관찰은 2004년 4월 4일과 2013년 4월 4일 연길시 조양천진 허○○(1931년생, 2012년 사망)가족과 리○○(1946년생)가족의 청명성묘 그리고 용정시 명동촌의 유지인사였던 김하규 후손들의 2014년 4월 5일 청명성묘, 2014년 9월 8일 연길시 장의관, 경도릉원에서의 부분적 시민들의 추석성묘, 2015년 4월 5일 화룡시 용수평촌 이○○ 가족의 청명성묘를 통하여 이루어졌다.

23) 북경대학 민족문화연구소에서 2000년도에 편찬한『민속사』에서는 동북3성을 포괄한 지역에서 1960

· 우제 및 안신제

우제는 토장을 계속하고 있는 일부 농촌지역에서만 행하고 있으며 안신제는 교회식 장례를 지내지 않는 거의 모든 조선족 가정에서 여전히 행하고 있는 제사이다. 다만 안신제가 토장의 경우 장례 다음날 묘지에서 행해지는 외 화장의 경우에는 우제를 대체하는 방식으로 장례 당일 즉석에서 행해지는 것으로 변화했다.

· 소상과 대상

소상은 돌제사라고도 하며 대상은 삼년 제사라고도 한다. 소상과 대상은 모두 기일 전날부터 지내는데 기일 전날 초저녁에 지내는 석전제사(夕奠祭祀), 밤중에 지내는 제사 그리고 기일 아침에 지내는 조전제사(朝奠祭祀), 아침식사 후 묘지에 가서 지내는 묘제가 있다.

현재 조선족들은 기일 전날 초저녁에 지내는 석전제사만으로 돌제사와 삼년 제사를 마치는 가정이 대부분이다. 집안 북쪽 방에 제사상을 차리고 고인의 사진을 올려놓고 가까운 친척들이 모여서 술을 따르고 절을 한 다음 같이 식사를 하는 것으로 끝나는 것이 일반적이다.[24]

· 생일제사와 기일제사

현재 조선족들은 생일제사와 기일제사를 지내는 가정이 아주 드물다. 연구자의 조사에서는 도문시 정암촌, 안도현 발재촌,신툰과 내두산촌, 훈춘시 경신향 회룡봉촌에서 생일제사, 기일제사를 모시는 가정들이 발견되었다. 다만 생일제사와 기일제사의 대상으로 모시는 조상이 자신의 부모 대까지밖에 안 되는 집들이 대부분이었다.[25] 생일제사는 보통 고인의 생일날 아침에 제사상을 차리고 고인이 즐겨먹던 음식도 올리면서 지낸다.

· 명절차례

현재 대부분의 조선족 가정에서는 지내지 않고 있으며 상기의 도문시 정암촌, 안도현 발재촌, 신툰과 내두산촌, 훈춘시 회룡봉촌 외 길림성 장백조선족현[26]의 일정 비율을 차지하는 가정에서 발견되었는데 그마저도 설과 추석에만 행하는 것으로 알려져 있다. 한편 길림성 유하현 경기툰,유하현 강가점 조선족향,구태시,홍광촌,영길현 강밀봉진,구태시 구교향,집안시 요녕성 영천촌,단동시 동구현 전양진,관전현 통강촌과 만보촌, 봉성현 ,무순시 동선촌,밀산시 동선촌, 흑룡강성 치치할시 명성촌 등 지역에서도 1990년대 초반까지 추석과 설 등 명절차례가 이어지고 있었음이 선행연구에서 확인됐다.[27]

년대 이전까지는 우제,소상,대상,기제,줄곡,담제,생일제사,명절제사,삭망제 등이 실행되었으며 1960년대 이후에는 우제, 소상, 대상, 생일제사, 명절제사 등만 남아있고 상술한 기타 제사는 모두 없어졌다고 기술했다(북경대학 민족문화연구소 1999,356-374쪽).그러나 연구자의 조사에서는 아래에 제시한 지역 외 다른 지역에서는 생일제사와 명절제사마저도 거의 다 없어지는 등 제례 종류의 감소를 한층 더 실감하게 되었다.

24) 어떤 가정에서는 제사상도 차리지 않고 컴퓨터 화면에 고인의 사진을 켜놓고 절만 하는 방식을 취하기도 한다.

25) 예를 들면 발재촌의 안복생 할아버지는 2010년까지만 해도 조부모의 기일제사와 생일제사를 지냈었는데 이제는 부모의 기일제사와 생일제사만 지낸다고 한다(2015년 7월 16일 인터뷰).

26) 장백조선족자치현 출신인 연변대학 역사학부 리동휘교수에 대한 인터뷰로부터(2015년 3월 6일).

27)국립문화재연구소,『재중교포의 민속--경기 출신 집단마을 조사보고서』원화인쇄,.2002,86-101쪽; 천수산 편역 『중국조선족 풍속백년』,료녕민족출판사,2011,650-635쪽. 다만 경기툰의 경우 2002년도의 조사보고이고 그 외 지역은 1990년대 초기의 조사자료임으로 세월이 많이 지난 현재에도 계속되고 있는지는 미지수이다.

· 청명, 추석 성묘

명절차례에 포함되기도 한다. 해마다 청명과 추석 날 아침에 집에서 차례를 지내고 산소에 가서 가토하고 벌초를 하며 제사를 지낸다. 그러나 현재는 집에서 아침차례를 지내지 않고 성묘만 한다. 납골당이나 화장터에 유골을 보관한 경우에는 먼저 보관처에 가서 유골을 찾아 내온 다음 화장터 마당에서 적당한 장소를 찾아 유골함을 놓고 그 앞에 흰 종이를 펴고 제사상을 차린다.

이상과 같이 많은 생략과 간소화를 동반하면서도 여러 종류의 제례들이 계속되고 있는 반면 교회식 장례를 행한 가정 및 유골을 날려 보내거나 강에 흘러 보낸 가정들에서는 아예 모든 종류의 제사를 폐기하기도 한다.

(2) 봉사(奉祀) 대상과 참가자

조선족의 제례에서 모셔지는 조상의 범위는 기껏해야 3대까지이며 최소한 5대조 이상의 조상을 기리는 문중(門中) 규모의 시제(時祭)나 4대조까지의 조상을 공동으로 모시는 당내(堂內) 규모의 차례(茶禮)와 같은 것은 존재하지 않는다. 기껏해야 이주를 함께 하고 중국에 와서도 같은 마을에 정착했던 2대 내지 3대의 후손들이 함께 지내는 명절제사(청명, 추석 성묘[28])나 장례에 통합된 안신제, 소상, 대상과 같은 사망 직후의 제례들이 실행되고 있으며 부모를 봉사하는 경우가 대부분이다.

또한 출가한 딸이 남편 및 자녀들과 함께 친정의 제례에 참가하는 비율이 높아가고 있다. 그와 반대로 예전에는 꼭 참가해야 할 사람들이었던 부계친족들의 모습이 점점 보기 힘들어 지고 있다. 이는 한국에서도 마찬가지로 볼 수 있는 것처럼 조상을 모시는 제례가 부계적인 종족단위 행사라 하기 보다는 자녀가 그 부모를 기리는 직계가족 단위의 추모와 '효'의 행사로 전환하고 있음을 의미한다.[29] 그러나 또 "출가외인이라고 시집 간 딸이 제사에 참가하면 좋지 않다"라는 맥락에서 삼년제인 대상 이후의 딸의 묘제 참여를 꺼리는 가족도 심심찮게 볼 수 있었다.

그 밖에 임신한 여성과 가족 그리고 결혼식을 앞두고 있거나 가옥을 신축하거나 집을 이사할 경우와 근래에는 자녀가 대학입시를 앞둔 가정들에서까지 그 해의 상례 및 제례에 참가하지 않으며 본인 가족의 제사를 치르지 않는 등 금기들이 지켜지거나 새롭게 만들어 지고 있다.

(3) 제사 절차와 내용

·상차림

---

28)이러한 작은 규모의 묘제마저도 조선족 인구의 끊임없는 이동으로 하여 그 규모가 날로 작아지고 있는 실정이다. 예를 들면 필자가 2004년부터 조사를 계속해 온 연길시 조양천진의 리○○(1946년생) 가족은 조부모와 아버지의 일곱 형제의 묘지가 한 곳에 있는 관계로 그 자손들이 청명과 추석의 성묘를 함께 진행해왔다. 2004년 4월 4일의 청명에 20여명의 친족이 모여서 성묘를 했으나 2013년 4월 4일의 성묘에는 각 가족의 대표 6명이 참가했으며 그 중 3가족은 성원들이 모두 외지에 있거나 연로, 병환 등 이유로 한사람도 오지 않았다. 하여 그 6명이 모든 묘를 돌면서 가토하고 제사를 지냈다.

29) 문옥표,「가정 제례의 변용을 통해 본 현대 한국인의 가족 관계와 젠더」,『한국 문화인류학』40-2,한국문화인류학회,2007,309쪽.

상차림에는 과자나 멜론, 바나나, 주스, 소시지 등 근래에 이르러서야 흔히 먹을 수 있게 된 음식들이 즐비하게 진설되는 경우가 많다. 그러나 다른 한편으로 꼭 올려야 한다고 인식하는 마른 명태 같은 어물이나 삶은 돼지고기, 구운 떡, 대추나 사과, 배 등 전통 제물들도 빠지지 않으며 "치"자가 들어가는 어류인 갈치, 꽁치, 멸치와 같은 물고기를 올리지 않고 복숭아와 토마토, 고사리를 올리지 않으며 고춧가루를 넣지 않고 모든 제물을 짝수로 올리지 않는 등 금기들이 잘 지켜지고 있다.

제물의 진설은 규범 그대로 지켜진다고는 보기 어렵지만 그래도 어동육서(魚東肉西), 홍동백서(紅東白西), 두동미서(頭東尾西), 조율시리(枣栗柿梨), 좌반우갱(左飯右羹)의 전통을 염두에 두고 올리며[30] 보통 가족에서 '법'을 가장 잘 아는 어른에 의해 차려지는데 젊은이들은 이때면 평소에는 별로 느끼지 못했던 '법'의 필요성을 새삼스레 인지하게 된다.

· 제례 절차

제례에 있어서의 절차에는 간략화와 변용이 많이 보인다. 예를 들면 청명과 추석에 지내는 성묘는 보통 후토제(后土祭) -진찬(進饌)-헌주(獻酒)-우식(侑食)-음복(飮福)의 순으로 진행하며 전통적인 제례에서 보이는 분향이나 축문(祝文),강신(降神)은 생략된다. 또 헌주(獻酒)절차에 있어서는 초헌(初獻)을 상주가 하는 것은 어느 가족이나 똑같으나 아헌(亜獻), 종헌(終獻)를 비롯한 헌주는 참가자 모두가 행하는 것이 대부분이다. 특히 제사의 참가자가 적은 경우에는 한 사람이 중복하여 헌주하는 일이 흔하다. 또 집에서 차리는 차례의 경우에는 집의 북쪽 방 혹은 방의 북쪽에 제사상을 차리고 고인의 영정사진을 올려놓은 뒤 진찬(進饌)-헌주(獻酒)-개반(開飯)-삽시(插匙)-철시복반(撤匙復盤)-철상(撤床)-음복(飮福)의 순으로 진행한다.

①후토제

청명에는 묘지에 가토(加土), 추석에는 벌초(伐草)를 한 다음 후토제를 지낸다. 제단 위에 흰 종이를 펴고 음식을 두세 가지 올려놓는다. 술을 한잔 붓고 절을 두 번 한다. 절을 마친 후 술을 제단 주위에 뿌린다.

②진찬

묘지의 제단에 흰 종이를 펴고 준비해온 음식을 진설한다. 될 수 있는 한 위에서 서술한 진설규범에 따라 진설하며 금기하는 음식은 올리지 않는다.

③헌주 및 배례

상주가 조상에게 첫 잔 술을 올린다. 술을 부은 다음 참가자들이 세 번 절하고[31] 그 다음 집안의 항렬 순으로 아헌과 종헌을 한다. 술을 부을 때마다 세 번씩 절을 한다. 설령 나이가 많더라하더라도 집안에서 항렬이 밑이면 헌주가 뒤로 되며 장손이 제일 먼저 한다.

④우식

술잔에 술을 붓고 밥그릇에 숟가락을 꽂고 반찬 그릇에 젓가락을 올려놓는다. 좀 지나서 밥을 세 숟가락 물에 떠 넣으며 또 좀 지나 술을 묘지에 뿌리고 수저를 밥그릇과 반찬 그릇에서 내려놓는다.

우식이 끝나면 참가자 전원이 절을 한 번 올린다.

---

30) 물론 이러한 진설규범을 전혀 알지도 지키지도 못하고 그냥 보기 좋게 제사상을 차리는 가족들도 적지 않다.

31) 경상도 사람들은 절을 두 번 반 한다고 하며 세 번 하는 것은 "북선'사람들 즉 함경도 습관이라고 말한다(2015년 7월 16일 발재촌、2015년 9월 4일 요녕성 무순시 신빈현 조선족학교에서의 인터뷰로부터). 한편 평안도 사람들도 절을 두 번 반 한다.

⑤음복
제사에 참가한 사람들이 묘지 옆에 자리를 만들어 음식을 함께 먹는다.

제례 종류의 감소와 절차의 간소화에 더하여 근래에 들어서서 조선족들 사이에서는 아예 묘지를 만들지 않고 산이나 강에 날려 보내거나 유골을 화장터 혹은 납골당에 보관하고 청명과 추석이면 찾아가서 제사를 지내는 가족들도 늘어나는 등 많은 변화가 눈에 띈다.
그러나 다른 한편으로 이주 초기부터 이주를 함께 하고 동일한 묘지에 모셔져있는 조부모의 형제 혹은 부모의 형제들의 성묘를 공동으로 지내고 또 새롭게 묘를 만드는 사례도 적지 않다. 또한 조상을 잘 모시는 것이 자손들에게 행운을 가져다줄 것이라는 공리적인 목적으로 제례를 계속하는 사람들도 있는데 이는 전통적인 제례를 전승시킬 수 있는 또 하나의 그럴듯한 이유가 되기도 한다.

3. 상·제례로 보는 중국 조선족 민속 전통의 계승과 변화

현재까지의 선행연구들에서는 중국 특유의 정치적·사회적 상황에 따른 이질성에 대한 확신 혹은 급격한 근대화의 과정을 겪지 않았다는 이유로 한국 보다는 더 전통적인 모습을 지니고 있을 것이라는 막연한 기대감[32]으로부터 전통의 변용 아니면 지속이라는 양극화한 담론이 주류를 이루어 왔다. 그러나 본 연구로부터는 어떤 한 문화요소의 현재적 존재 양상이 실은 지속과 변화의 역동적인 경합 과정 혹은 그 결과를 의미하는 것이며 따라서 조선족 연구 역시 일방적인 변화 혹은 지속의 측면에 초점을 맞출 것이 아니라 쌍방향적인 시각에서의 분석이 필요하다는 것이 확인할 수 있었다.

1)민속 전통의 변화
앞에서 살펴본바와 같이 중국 조선족의 상·제례는 의례 종류의 감소와 절차의 통합 또는 간소화, 산골(散骨)의 증가와 제례의 폐기 등 시각에 따라서는 그 계승 자체마저 우려될 수 있는 극심한 변화 양상을 두루 보여주고 있다. 본 연구에서는 이러한 변화들을 초래하는 요인들로 거듭되는 정치운동과 국가의 화장제도, 인구이동과 저 출산, 상조업체의 출현과 상업화의 영향 등을 고려한다.
그 중에서도 조선족의 민속전통의 계승과 변화에 가장 큰 영향을 미친 정치운동이었던 문화대혁명(1966년-1976년)은 '네 가지 타파(破四舊)'[33] 를 통해 전통 의례를 전면적으로 금지하고 상여계의 해체를 초래했기에 상·제례의 간소화와 소실을 단숨에 진척시킨다. 하지만 문화대혁명의 종결과 함께 상여계의 회복 및 전통 의례의 복원 역시 어느 정도 이루어지게 되는데 그 일례로 길림성 장백현 조선족자치현의 상여계-향도회의 회원 수는 2010년 현재 2,300여 가구에 달했다.[34]
그러나 다른 한편으로 일부 편벽한 산골이나 장백현과 같은 특수지역을 제외한 대부분 지역에서는 1980년대 이후 국가가 실행하는 화장제도의 보급에 의해 토장이 거의 사라지고 전통 의례의 복원이 또 주춤하게 된다.

---

32)김광억,「중국 한인동포의 이주사와 생활문화」,『국립민속박물관 광복 60주년 기념 학술대회』, 국립민속박물관,2005, 11쪽.
33) 이른바 낡은 풍습, 낡은 습관, 낡은 제도, 낡은 사상을 없애자는 취지의 정치운동.
34) 廉松心。「中国朝鲜族丧葬礼仪习俗的变迁及其原因」.『北方文物』.2011.第1期。70쪽.

이러한 정치적 제도장치에 의한 변화와 더불어 1990년대 이후 본격화한 조선족사회의 대규모 인구이동과 과도하게 낮은 출산율은 상·제례 계승주체의 존속위기를 불러왔다.

주지하다시피 중국의 계획생육정책은 1970년대 말기부터 실행되었으나 인구 1,000만 명 이하의 소수민족에 한해서는 2명까지 출산을 허용하기도 했다. 하지만 조선족의 경우 1981년에 벌써 전국 합계 특수 출생률 2.63명 대 조선족 1.79명의 저 출산 경향을 나타냈으며 2016년 전국 1.7명에 비해서는 0.69명이라는 놀라운 기록을 세우기도 했다. 이와 같은 저 출산은 당연히 가족 당 자녀수의 감소와 더불어 아들이 없고 딸만 있는 가족의 비례를 증가함으로써 부계적 가족이념을 근간으로 하는 상·제례의 계승에 실질적인 영향을 일으키는 결과를 가져오게 된다. 거기에 총인구 183만 명 중 절반 이상이 국내외 대규모 이동을 이어가고 있는 조선족 사회의 현실 상황이 전통문화의 계승에 가져다주는 애로사항 역시 만만치 않으며 실제로 상여를 들 수 있는 인력이 부족해서 상여계를 중단하는 마을까지 생겨나게 된다.

한편 구체적인 통계 수치는 없지만 현재 대부분의 조선족 가정에서는 상례를 병원이나 화장터에서 소개하는 장의사 혹은 상조업체에 맡기고 있으며 유족은 그들이 시키는 대로만 움직일 뿐이다. 문제는 아직까지 이러한 의례시장에 대한 국가의 체계적인 관리가 이루어지지 않고 있다는 점이다. 장의사들은 상응한 자격증이나 허가증의 취득마저도 필요 없이 다만 보고들은 경험을 밑천으로 상례를 주도한다. 때문에 뒤에서 다시 언급하겠지만 가족의 죽음을 처리하는 숭엄한 분위기와 고인에 대한 추모와 존중 등 상례가 지녀야 할 문화적 의미를 충분히 살리지 못하는 게 아닌가는 의구심을 표출하는 사람들도 적지 않게 나타나고 있다.

하지만 이처럼 상·장례 실천의 장에서 보이는 여러 가지 변화들에도 불구하고 다른 한편으로 조선족들은 '조선족 상·제례'의 지속성을 고집하는 일면을 보여주기도 한다. 즉 자신들을 주어진 상황에 일방적으로 변화를 강요당하는 무기력한 존재로서가 아니라 융통성 있고 능동적으로 대응하는 행위주체로 인식하며 조선족으로서의 문화적 자각을 포기하지 않는 끈질김을 보여준다.

2)민속 전통의 계승

굳이 말하자면 상·장례를 포함한 조선족 민속 전통의 계승은 우선 먼저 비록 의례 종류와 절차의 감소 및 간소화 등 변화를 겪으면서도 그 핵심적인 절차와 내용 및 상징적인 의미들이 원래 그대로 혹은 형태를 바꿔가면서 이어지고 있다는 것에서 보아 낼 수 있다. 초혼으로부터 안신제에 이르기까지 상례의 각 절차에서는 망자의 죽음을 애도하고 추모하며 효의 전통을 표면화시키는 문화적 장치들이 나름대로 작동하고 있으며 의례에 사용되는 상차림 등 물질적 도구들 역시 전통에 근거하여 그 상징적 의미를 부여하고 있다.

다음으로 조선족의 상·제례가 아직까지 선명하게 지니고 있는 부계이념의 표면화를 들 수 있다. 조선족의 선조들은 한반도에서 유민적인 생활을 영위해 온 빈곤층 농민이 대부분이었기에 애당초 당내나 문중과 같은 부계 친족 집단을 갖고 있지 못했다. 또 이주를 시작한지 100여년이 넘는다고는 하지만 세대적으로 볼 때는 기껏해야 3, 4대의 역사에 불과하고 그 마저도 친족 단위가 아닌 개별 가족 단위의 이주를 해 왔다.

그럼에도 불구하고 상례와 제례는 조선족들의 일생의례에서 가장 선명하게 부계적인 가족이념을 드러내고 장손의 지위와 역할을 강조하는 의례로 자리 잡고 있다. 이를테면 상례에서의 장남의 역할[35] 및 아들과 딸의 위계관계 그리고 제례가 조상의 세대 순에 따라 행해진다든지

35) 상례·제례에 대한 조사 중 제일 많이 나오는 말이 "아들이 먼저 해야지","장손이 제일 먼저야" 라는 말이었다.

직계 장손의 역할을 강조 한다든지 하는 것들은 상·제례를 통한 전통의 지속을 나름대로 보여준다고 생각된다.

그리고 무엇보다 주목되는 것이 조선족들의 가지고 있는 문화적 자각이다. 화장터나 납골당, 공동묘지 등 한족을 비롯한 타민족과 동일한 공간에서 의례를 행하게 된 조선족들은 '그들'과 '우리'의 다름에 금을 긋는 '경계의 창조'에 유난히 신경을 기울인다. 또한 이러한 문화적 자각으로부터 초기에는 전문업체와 종사자들에 일방적으로 끌려 다니던 데로부터 점차 '조선족다운' 의례를 행하기 위해 그들에게 자신의 요구사항을 주문하고 질문하며 의견을 피력하는 주체성을 발휘하기 시작한다. 그런가 하면 한국에 나가 있는 수많은 조선족들은 한국의 제례절차와 상차림에서 계발을 받고 자신들의 의례 실천에 활용하기도 한다.

한편 중국 정부의 무형문화재정책 역시 또 다른 측면으로부터 조선족 민속 전통의 계승에 힘을 실어주고 있다. 2004년 유네스코 세계무형문화재 회원국의 지정을 계기로 중국정부는 무형문화재에 대한 발굴과 보호를 적극적으로 추진하게 되었으며 2005년도에는『국가급 무형문화재 신청, 심의에 관한 잠정 규정』을 제정하여 시, 현-성-국가급이라는 수직적 관리체계를 수립함으로써 전 사회적인 관심과 참여를 불러일으켰다.[36] 이러한 배경 하에서 연변조선족자치주 및 여러 산재지역의 조선족군중예술관에서는 앞 다투어 각 등급 무형문화재의 선정에 뛰어들었다. 연변조선족자치주의 경우 2007년도에 회갑례, 돌잔치, 전통혼례, 회혼례가, 2009년도에는 조선족 상례[37]가 성급으로, 2008년도에 조선족 환갑례와 전통혼례가, 2011년도에 회혼례가 국가급에 선정되는 등 나름대로의 성과를 거두었다. 흑룡강성의 경우에는 2009년도에 환갑례가, 요녕성의 경우에는 2007년도에 환갑례가 성급으로 선정되었다.

이와 같은 국가 정책의 시행 하에서 각 지방정부에서는 무형문화재의 선정 뿐 만 아니라 방송이나 여러 가지 행사를 통한 전통문화의 보존과 전승에 힘을 기울이고 있다. 예를 들어 연변TV방송국과 CCTV에서는 여러 차례 조선족의 일생의례를 담은 프로들을 내보냈으며 해마다 열리는 '두만강축제',[38] '진달래축제',[39] '유두절'[40]과 같은 지역축제와 관광객 유치의 장에서 조선족 돌잔치·혼례·환갑례를 재연하는 방식으로 선전하고 보급해왔다. 2016년 10월 22-23일에는 중국조선족상여문화협회(사이버두레모임)와 내두산상여계가 협력하여 제1회 중국조선족샹여문화축제를 개최하고 전통상례를 재연했다.[41]

4.맺음말

상·제례를 포함한 의례는 특정 군체가 긴 세월동안 쌓아온 생활의 지혜와 가치관을 제한된 공간과 시간 속에 가장 생동하고 함축적으로 투영시키는 행위방식의 하나이다. 따라서 모종의미에서 의례는 곧 해당 군체의 전통을 제시하고 정체성을 표면화하는 장의 성격을 뚜렷하게 지닌다.

그러나 앞에서도 언급했듯이 전통의 지속은 변화를 동반하는 과정이기도 하다. 다시 말해

---

36) 2006년도부터 2014년도까지 4차례 국가급무형문화재목록을 발표했다.

37) 전승인 현룡수(남).의 경우 조선족상례풍속단체인 '연변조선족례의연구회'를 설립하고 시신처리부터 안신제의 집행까지 도맡아서 유료서비스제공을 하고 있다(2016년 6월 22일 인터뷰) .

38) 매년 8월 20일 좌우에 연변조선족자치주 도문시에서 열리는 관광축제.

39) 매년 4월말 경 진달래꽃이 피는 시기에 맞추어 연변조선족자치주 화룡시 진달래촌에서 열리는 축제.

40) 매년 6월 15일 유두절에 동으로 흐르는 강물에 머리를 감고 사악한 기운을 씻어버리며 건강하고 깨끗한 몸과 마음으로 풍년을 기약한다는 의미에서 흑룡강성 녕안시 명성촌에서 열리는 축제.

41) 김태국,「제1회 중국조선족상여문화축제 내두산촌서」,『길림신문』,2016년 10월 24일자.

서 문화의 변화는 그 축적되는 속성을 위해 필수적인 것으로 문화는 또 그러한 변화를 통해 전통을 지속시킨다고 볼 수 있다.[42] 조선족의 의례문화 역시 전통의 계승과 함께 중국 특유의 사회적 배경에 의한 변화 및 같은 나라에서 더불어 사는 한족문화와의 습합, 최근 20여 년래의 밀접한 교류에 따른 한국문화의 영향을 불가피하게 받으면서 현재의 모습을 갖추기에 이르렀다.

산업화, 도시화의 가속과 자신들을 둘러 싼 객관적 환경의 영향으로 말미암아 중국 조선족의 상·제례는 여러 가지 측면에서 간소화와 간략화 및 상업화에 의한 획일화 등 눈에 띄는 변화들을 가져왔다. 그러나 주목해야 할 것은 이러한 변화에도 불구하고 거기에는 반드시 지켜져야 한다고 인식되는 의례의 필수적 요소가 나름대로 존재한다는 것이며 이는 본 발표에서 보여준 상례·제례의 각 절차와 내용 및 상 차림새가 가지는 상징적 의미와 가치의식의 체현방식에서 충분히 보아낼 수 있다. 그리고 무엇보다 중요한 것은 그러한 지속을 뒷받침해주는 결정적인 요소가 바로 다름이 아닌 전통이 지니고 있는 문화적 의미라는 것이다.

참고문헌

국립문화재연구소,『재중교포의 무형문화재--연변 조선족자치주 조사보고서』,(주)계문사. 2003.

국립문화재연구소,『재중교포의 민속--경기 출신 집단마을 조사보고서』, 원화인쇄,2002.

김광억,「중국 한인동포의 이주사와 생활문화」,『국립민속박물관 광복 60주년 기념 학술대회』,국립민속박물관, 2005.

문옥표,「가정 제례의 변용을 통해 본 현대 한국인의 가족 관계와 젠더」,『한국문화인류학』40-2, 한국문화인류학회,2007.

문형진,「조선족의 婚·喪禮풍속과 그 변천과정에 대한 연구」,『중국학연구』, 중국학연구회,2013.

박승권, 김광영, 『조선민족의 민속 세시풍속,관혼상제 및 민속신앙』,민족출판사, 2010.

방향옥,「중국 조선족의 상장례 풍속 연구 - 중국 黑龍江省 齐齐哈爾市를 중심으로」,『東洋禮學』第23輯, 동양예학회,2010.

북경대학 민족문화연구소,『민속사』, 중국조선민족 문화사 대계 제7권, 민족출판사, 2000.

천수산 편역,『중국조선족 풍속백년』,료녕민족출판사,2011.

천수산,『중국 조선족 풍속』,민족출판사, 2008.

한광운,「조선족의 전통상례문화에 대한 연구」,한광운 주필,『조선족민속연구』제4권, 연변인민출판사, 2014.

허휘훈, 『중국조선족 민속문화 및 중국특색』,연변대학출판사, 2007.

허휘훈,「중국조선족의 무형문화유산과 그 실태 연구」,『강원민속학』제24집, 강원도민속학회,2010.

金俊華,「中国朝鮮族における民族文化の再構築―『祭祀』と『婚礼』の事例を中心に」,『九州大学比較教育文化研究紀要』,第49号,九州大学比較教育文化科, 1996.

簾松心,「朝鮮族丧葬礼仪习俗的变迁及其原因」,『北方文物』第1期, 北方文物杂志社, 2011.

丁明秀,「浅析朝鮮族传统的丧葬礼俗与儒家文化」,『民族教育研究』第6期,中央民族大学,2012.

竹田旦,「死者の祭りと祖先の祭り」,中国東北部朝鮮族民俗文化調査団(編)(代表：竹田旦),『中国東北部朝鮮族の民俗文化』第一書房,1999.

42) 김시덕,「현대 한국 상례문화의 변화」,『한국문화인류학』40-2, 한국문화인류학회,2007, 321쪽.

「중국 조선족 민속 전통의 계승과 변화: 상·제례를 중심으로」 토론문

김인희(동북아역사재단)

리화 선생님께서는 상례와 제례를 중심으로 전통의 변화와 계승에 대해 발표해 주셨습니다. 지면의 대부분을 연구자가 사례를 중심으로 재구성한 민속형황을 보여주는데 할애하고 있어, 현재 조선족 상장례의 모습을 개괄적으로 이해하는데 도움이 되었습니다. 그러나 본고의 목적인 "조선족 민족문화의 계승과 변화"의 원인을 추출하는데 이르지는 못하였다는 아쉬움이 남습니다. 관련하여 몇 가지 질문을 드리겠습니다.

1. "조선족이 오늘날 중국이라는 다민족국가에서 당당한 일원으로 인정받을 수 있었던 것"을 "전통문화에 대한 애착과 계승"에서 찾고 있습니다. 물론 전통문화가 我와 他를 구분하여 자기 정체성과 주체성을 강화하는데 도움이 되는 측면이 있으나 '전통문화'가 조선족이 중국 내 위상을 확립하는데 핵심적인 역할을 하였다고 보기는 어렵습니다. 본격적인 연구를 시작하기 전에 조선족이 중국 내에서 정치적 입지를 확립하기 위한 노력과 현재의 위상에 대한 설명을, 조선족을 주체로 하여 서술하셨다면 뒤에 이어지는 논의가 훨씬 더 설득력을 가질 수 있었을 것으로 생각됩니다.

2. "우리민족의 전통장례가 『주자가례』에서에 기원"하였다 하였는데 "영향을 받았다" 정도로 표현하는 것이 옳은 듯 합니다. 고문헌 자료나 고고학 자료로 볼 때 한민족의 전통장례는 한족과 다를 뿐만 아니라 국가에 따라서도 차이가 있었습니다.

3. 중국에 거주하는 조선족은 넓은 지역에 분산되어 소규모로 거주한다는 특징을 가지고 있습니다. 이들은 이동한 시기, 한반도 내 원거주지, 정착지역에서 차이가 납니다. 그런데 본 연구에서는 구체적인 설명 없이, 연구자가 기존의 자료를 재구성하여 제시하고 있습니다. 이러한 자료를 조선족 상장례의 특징으로 일반화할 수 있을 것인지? 이러한 자료를 근거로 추출한 조선족 상장례의 변화와 계승 양상과 원인이 논리적 설득력을 확보할 수 있을지? 의문이 갑니다.

4. 시신을 화장터로 보내고 집에서 조문을 받고 화장장에서 고별식을 거행한다고 하였는데, 조선족 지역에는 장례식장이 없는지요? 이러한 상황을 전체 조선족 사회의 특징으로 일반화할 수 있는 것인지요?

5. "화장했으면 유골을 두 번 옮기지 않는다는 규범에 따라 화장터에 보관"한다 하였는데, 그 이유는 무엇인지요?

6. 연구자는 조선족 전통문화의 변화 원인을 정치운동과 국가의 화장제도, 인구이동과 저 출

산, 상조업체의 출현과 상업화의 영향 등을 들고 있습니다. 사실 이 모든 변화는 중국의 정치 변화에 따른 결과입니다. 따라서 신중국 성립 이후 중국 정치의 변화에 따른 조선족의 대응과 민속의 변용이라는 측면에서 통시적 연구를 하면 훨씬 더 생동감 있는 연구가 가능하리가 봅니다.

7. “조선족의 상장례에서 핵심적인 절차와 내용 및 상징적인 의미들은 계승되고 있다”고 하였는데, 구체적인 예를 제시하고 그 원인을 설명해 주셨으면 합니다. 그리고 한족과 구분되는 ‘조선족다운 장례’에는 어떠한 내용이 담겨 있는지도 말씀해 주셨으면 합니다.

발표7

다큐멘타리 영화로 본 자이니치 코리안의 민족 음악 계승

고정자(고베대학교 교수)

다큐멘타리 영화로 본 자이니치 코리안의 민족음악 계승

한국민속학회 동계학술대회
2019년 12월 14일
高 正 子(고베대 겸임교수)

발표 순서

1. 다큐멘타리 영화의 제작 배경

2. 자이니치 코리안들의 민족음악 계승상황
1) 북측 민족음악의 계승
2) 남측 민족음악의 계승

3. 정리

1.다큐멘터 영화의 제작 배경

국제전통음악학회 (ICTM)」산하
'음악과 마이너리티' 연구그룹
'제7회 국제심포지움' 개최
(2014.7.18-21, 국립민족학박물관)

연구 공연 기획
한반도에서 전승되는 민족음악
언어를 매체로 하는 음악 ('아리랑'을 주제로 한 공연)

아리랑고개로 넘어간다
-자이니치 코리안 음악의 현주소-

한국 민족음악 안성민(판소리)

조선민주주의인민공화국
민족음악 금강산가극단

자이니치 코리안 음악 이정미

결과
1) 남측 민족음악
2) 북측 민족음악
3) 자이니치 코리안의 음악

* 일본에서 남과 북 그리고 자이니치가 한 무대에서 함께하는 첫 무대

공연 후 영화 제작
이유: 세 팀의 공연이 많은 사람들에게 감동
1)그들에게 있어서의 민족음악이란?
2)민족음악이 그들에게 미친 영향은?

영화 제작
2015년부터 2016년까지 인터뷰 촬영
2017년 편집
2018년 영어판, 한국어판을 제작

2.자이니치 코리안의 민족음악 계승 현황

<자이니치 코리안이란?>

- 일제의 식민지 시대(1910-45) 부터 일본에서 생활하게 된 한반도 출신자들과 그 자손들
- 해방후 한반도에 귀국할 수 없어 일본에 남은 코리안 (미점령군의 귀국제한 정책 등)
- 1952년 샌프란시스코 평화조약:「일본국적」 박탈

→ 이후 일본 내에서의 모든 사회적 혜택에서 배제

- 남북분단으로 인해 일본에 사는 자이니치 코리안 사회도 분단

2. 자이니치 코리안의 민족음악 계승

<자이니치 코리안이란?>

- 일제의 식민지 시대**(1910-45**) 부터 일본에서 생활하게 된 한반도 출신자들과 그 자손들
- 해방후 한반도에 귀국할 수 없어 일본에 남은 코리안 **(**미점령군의 귀국제한 정책 등)
- **1952**년 샌프란시스코 평화조약**:**「일본국적」 박탈

  → 이후 일본 내에서의 모든 사회적 혜택에서 배제
- 남북분단으로 인해 일본에 사는 자이니치 코리안 사회도 분단

<해방 직후>

1945년 10월

재일본조선인연맹(이하 조련) 결성 ----------1949년 강제 해산

1946년 10월

재일본조선인거류민단(이하 민단) 결성

1946년 '조선인 학교' 건설

1947년 현재 초등학교 541개교(56,961명),

중학교 7개교(2,761명), 고등학교 8개교(358명)

1948년

'조선인 학교' 폐쇄령

⇒조선인 학교 폐쇄령 철회를 요구('424판신교육투쟁')

<조련시대의 민족문화에 대한 계승의 인식>

우리는 전래의 민족문화를 새로운 세계를 구성하고 있는 한 민족으로서의 새로운 감각을 가지고 분석하여 적당한 것과 적당하지 않은 것을 엄밀히 구별하고 적당한 것만 전승할 것이며 유익한 외국문화를 적극적으로 섭치하여야 한다.

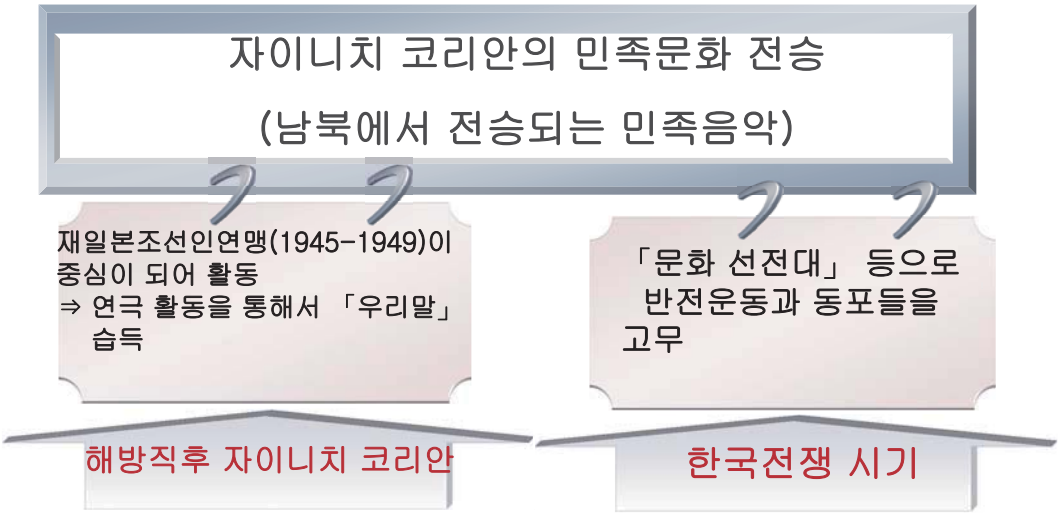
(『재일본조선인문화연감』1948, 재일본조선인문화연감편찬위원회 86쪽)

재일본조선인민주청년동맹이 주관하여 연극 공연(우리 말과 글을 익히기 위하여)

1948년 노래와 춤을 포함하여 문공대가 활동

1950년 625때--- 15인으로 조를 지어 문선대로 활동

반면, 민단은 민족문화에 대한 뚜렷한 활동은 보이지 않음



2-1 북측 민족음악의 계승

- 1955년 재일본조선인총연합회(이하 총련) 결성
- 같은 해 '재일본조선인중앙예술단(이하 중앙예술단)' 결성
- 1956년에 '중앙예술단'에 입단한 예술인의 증언
- "일본에서 본격적으로 연극, 성악, 무영을 배운 사람들이 모였다"

<공연의 모습에 대한 증언>

고향을, 자신들의 고향을 도망치듯이 모두 일본에, 생활을 위해 왔을 거예요.---옛날 들었던 고전적인 음색이라든과 그러한 것을 무대를 통해서 보고 아주 감동해서 눈물을 흘려--
그래서 우리들이 공연을 다녔지요. 그당시는 제대로 된 지금과 같은 극장이라는 것은 없었어요. 공민관이라든가 자그마한 연극장이라든가 영화관이라든가 그러한 곳에서 주로 공연했어요.

＊총련이나 민단이나 할 것 없이 중앙예술단 공연을 동포들의 아침부터 줄지어 기다렸다.

<당시 중앙예술단의 소속한 예술가들>

노래: 성악가 김영길,

가야금 병창: 정금옥

장고 민요: 조광언

전통무용: 김장안

공연 내용은 1세들의 고향에 대한 향수를 느끼는 민요 '아리랑' '도라지' '노들강변' '닐리리야' '박연폭포(개성난봉가)' 등

<‘재일본조선인중앙예술단’에서 ‘금강산가극단’으로>

1960년대 초 북측에서 학교에 교육원조금과 가야금을 보냄
⇒니이가타항에 모문 귀국선(1959년-1969년) 안에서
북측 예술인에게서 계승

1973년 처음으로 만수대예술단이 일본공연

1974년 200여명의 단원들이 평양에서 혁명가극 ‘금강산의 노래’를 전수 받음

*발표 공연시 고김일성 주석이 “금강산가극단”으로 개칭하기를 권고 이후 ‘금강산가극단’으로 개칭함

<민족음악의 전승 시스템>

전국의 조선학교에서 전승
초등학교 4학년부터 소조 활동
주로 남자학생: 축구 여자학생: 무용(민족악기, 브라스반드)

김영실 씨---- 무용도 싫고 남은 것은 민족악기반 가운데에 가야금이 있어 가야금을 배우기로, 선배님이 가르쳐 줌

송명화 씨--- 노래를 하고 싶은데 노래반이 없어 만들어 달라고 학교에 요구하여 노래반을 만듦

*일년에 한번 ‘전국 경연 대회’를 개최

고등학교에 들어가면 '통신교육' 선발대회를 가짐
--- 무용, 악기, 노래
통신교육---여름 방학에 평양에 가서 교수님한테서 배움(3년)

졸업후 오디션을 거쳐 '금강산가극단'에 입단, 아니면 지방에 있는 가무단에서 활동

*항상 우수한 후배들이 양성 되고 그들은 일년에 한 번 평양에 가서 훈련을 받음

4월에는 '금강산가극단'은 단체로 봄축제에 참석하여 공연도 하고 연수도 받음

2-2 남측 민족음악을 계승하는 사람들

- 남측 민족음악을 계승하는 사람들은 조직되지 않은 사람들
- 식민지 시기

□□□군대 위안대나 일본에서 활동한 예술인 (김홍주, 정금옥, 김장안 등)

- 해방 후 □□□□일본에 살고 있었던 예술인

국에서 공연으로 왔다가 일본에 살게 된(무용 정민, 가야금 지성자 등)

⇒ 클럽에서 공연하고나 학원을 열어 가르침(박정자, 변인자 등)

□예술에 대한 관심은 덜 했다□

1970년대 --- 2세들이 한국에 유학을 가서 배움(최숙희 등)
1978년
'사물놀이' 일본 공연 (일본에서 사물놀이 평가 받음)

1970년대 후반에서 1980년대 한국에 민족문화를 배우려고 유학한 2세들(민영치 남매, 이창섭,강명수 등)

1990년대에 들어서면서 민족악기(타악기) 나 무용와는 다른 민족음악

1998년 안성민 씨 판소리 배움

<일본학교에서의 민족악기 계승>

- 민족적 정체성을 확립을 위한 매체로서의 민족악기
- 예: 일본학교에서의 민족교육
  (1970년대 오사카 시내에서는 방가후에 '민족학급'설치)
  → 학생들에게 민족예술을 전승
- 한국계 민족학교에서의 민족문화 전승
- 청년 민족문화 단체에서 민족악기 배움
- 1980년대에 「이쿠노민족문화제」(오사카1983－2002)/ 원코리아 (1985-현재)
- 교토, 후쿠오카, 나가타(고베) , 이타미 등에서도「축제」개최,
- 사물놀이 등 한국에서 전승되는 민족음악을 전승
- 1980년대에는 사물놀이나 무용을 배우기 위해 한국에 유학하는 2세,3세 증가
- 1990년대부터는 사물놀이 뿐만 아니라 다양한 민족음악 전승

3. 정리

- 자이니치 코리안들의 민족음악 계승은 남북으로 확실히 달았다□
- 북측□□□□총련을 중심으로 민족문화를 계승하는 시스템을 구축
  조선학교에서 소조활동으로 시작하여 체계적으로 예술가가 재생산 됨

- 남측□□□□일본에 건너 온 예술가들에게 관심을 가진 개인에 의해 이어옴
  개인이 노력으로 민족문화가 이어지고 있다

□북측이나 남측에서 계승되는 민족문화가 서로 어울리면서 새로운 자이니치 문화가 창조될 것이다

감사합니다

「다큐멘타리 영화로 본 자이니치 코리안의 민족음악 계승」토론문

안미정(한국해양대학교 교수)

이 발표는 일본에서 민족음악 전승의 양태를 고찰하고 있는 중요한 연구보고이다. 남북의 분단에 따라 제3의 공간인 일본에서 남북분단의 양상이 '민족음악'이라는 하나의 장르 안에서도 나타나고 있음을 조명하고 있다. 언급하고 있듯이, "자이니치(在日) 코리안", 즉 재일한인은 일본제국주의의 패망 이후 식민지 민족으로서 그리고 냉전에 의한 분단된 민족이라는 이중적 경계가 이들의 역사 점철되어 있다. 그러한 가운데 조선학교는 단지 학생 교육기관으로서만이 아니라 민족정체성을 유지시켜 온 산실이자 재일한인을 상징하는 의미가 있다. 그 가운데에서도 민족음악은 그 예술적 행위가 곧 "한인(韓人)"임을 표현하는 상징적 행위인데, 그 민족음악이 실제 어떻게 전승되어 왔는가에 주목한 사례는 드물다.

민요 아리랑을 국내 한 지방에서 전승되고 있다는 것과 해외 한인이 이 민요를 부를 때 그것은 민족적 애환과 고난, 그리고 정체성을 드러내는 강한 상징성을 가진다. 노래의 가사가 담고 있는 은유와 멜로디의 에토스는 한민족의 상상체를 만들기도 하고 또 사회적 저항의 원동력을 제공하는 것을 볼 수 있다. 오늘 발표에서 내용에서도 재일한인의 민족음악은 20세기 중후반 일본 사회 안에서 한민족의 정체성과 조선인 차별에 대한 예술적 저항의 성격도 있다고 본다. 몇 가지 궁금한 내용을 중심으로 이 발표의 토론을 대신하고자 한다.

1) 1945년과 '46년에 각각 조련과 민단이 결성되고, 1946년 조선인 학교가 설립되었으나, 이윽고 1948년에 폐쇄되었던 상황은 판신교육투쟁과 같은 거센 저항을 가져 왔다. 이것은 '민족' 불인정과 민족차별, 게다가 일본 내 거주하는 재일한인들의 위기로 다가왔으리라 본다. 이 사건으로 말미암아 '민족음악의 계승 및 전승'의 필요성은 더 강하게 제기되지 않았을까 하는 생각이 든다. 1948년의 상황에서 벌어진 민족교육을 지키려는 재일한인의 의지는 민족예술(음악)의 부흥에 기폭제가 되진 않았을까 하는 생각에서, 민족교육 투쟁과 민족음악 전승 사이의 상호연관성은 없는지 궁금하다.

2) 조련과 민단의 결성 시기는 비슷하나 유독 민족교육과 문화전승에서 조련-조총련의 활동이 두드러진 이유는 무엇일까? 흔히 오사카에 거주하는 한인들에게서 들었던 "조총련은 교육 민단은 경제 "라는 말은 북쪽이 교육에 투자하는 동안 민단은 먹고 사는 상업 활동을 하였다는 의미로 해석되었다. 남북의 경제적 상황이 서로 달랐던 데에 따른 이유라고는 하지만 한국(국가) 측의 재일한인에 대한 인식은 북측과 달랐던 것이 아닌가하는 의문도 든다.

3) 해방 후 일본에서 남측의 민족음악 계승 상황은 일본에 있던 한인 출신 예술인들에 이뤄지고 있었는데, 실상 이들은 특별히 '남과 북'으로 어느 쪽도 아니었던 것은 아닐까? 영토의 분단이 예술적 '분단'과 시점이나 내용에 있어 반드시 일치하지 않을 수 있고, "조선인"이 조선

(북)과 한국(남)이라는 두 국가의 하나를 선택해야 상황이 있었기 때문이다. 남북 민족음악 전승의 보다 분명한 두 궤적은 한국전쟁 이후인 1950년대 초반부터 드러난 것이 아니었을까 고려된다. 또한 이 시점에서 재일한인 사회단체의 변화도 서로 다른 음악전승의 궤적을 그려나가는데 상호 영향이 있었을 것이라 유추된다. 왜냐하면 조련이 1945년에, 조총련이 1955년 결성되었는데, 재일한인(조선인) 사회를 이끌던 단체의 성격이 전환이 민족음악의 전승에도 영향을 미쳤을 것이라 여겨지기 때문이다.

4) 1955년 조총련 결성 이후 민족음악은 부흥기를 맞은 것으로 고려된다. 남측과 북측의 민족음악의 전승 양태는 누구에 의해 민족음악 활동이 이뤄졌는지 그 지식계보가 어디에서 왔는지, 얼마나 체계성을 띠고 있었는지 서로 다른 면면들이 있었다. 이와 같이 재일한인 사회에 서로 다른 계보를 형성해 가는 민족음악의 양상에서, 전승의 주체(단체 또는 학교)나 시기 외에 전승되고 있는 내용(가사의 내용 등을 통해)의 측면에서 어떤 주목할 만한 양상들은 없는지 궁금하다.

5) 세계적으로 K-pop의 붐 속에 재일한인사회의 민족음악에도 어떠한 변화가 있는지 궁금하다. 오사카 코리아타운(특히 조선시장)에서 K-pop의 가게들이 등장하고 많은 관광객들이 방문하고 있는 곳인데, 2000년대 이후 이곳의 풍경을 바꿔 놓았다. (K-pop의 경우 '민족성'에 기반한 민족음악의 범위 안에 두어야 할지는 논자에 따라 다르겠지만, 일본사회에서 K-pop은 'Korean'이라는 민족을 보다 명확히 전제하고 있다는 점에서 넓은 의미의 현대적 민족음악의 범주에 포함될 수도 있다.) K-pop이 코리안의 pop으로서 재일한인 사회에서 팝그룹 혹은 팝 장르가 남북을 횡단하며 새로운 민족음악의 지평을 열어 갈 가능성도 있지 않을까하는 생각에서 최근 팝에 대한 관심이 궁금하다.

<삶의 기법>의 민속지
—민속학으로 본 재일교포의 삶—

시마무라 다카노리(島村 恭則) (칸사이가쿠인대학교 교수)

(번역: 이경희)

서론

이 발표에서는 <삶의 기법>이라는 관점에서 '재일코리언'[1)]의 생(life)에 관한 분석을 시도하는 것이다. <삶의 기법>(art of living)이란 '민속'의 한 존재 방식으로 설정할 수 있는 개념으로, "어떤 사회적 맥락을 공유하는 사람 중 한 개인이 자신의 생의 세계에서 다양한 것을 선택, 운용하면서 생활을 구축해 가는 방법"(島村 2010:31-34)을 가리킨다.[2)]

이하, 사례로 다루게 될 것은 발표자가 1990년대 말부터 조사를 실시해 온 후쿠오카(福岡)시의 '재일' 집주지구의 상황이다.[3)]

1. 판자촌

판자촌의 형성

1945년 일본의 패전으로 한반도가 식민지 지배에서 해방되자 일본에 거주했던 '재일' 사이에서는 한반도로의 귀환 움직임이 급속히 나타나게 됐다.

후쿠오카시의 하카타항(博多港)은 야마구치(山口)현의 시모노세키(下関)와 센자키(仙崎), 교토(京都)부의 마이즈루(舞鶴) 등과 나란히 '재일'의 상당수가 귀환(引揚げ)을 위해 집결한 항구

1) 여기에서 재일코리언이란 일본 제국주의에 의한 식미지 지배를 최대 요인으로, 일본열도에 이주한 한반도(제주도 포함) 출신자 및 그 자손을 가리키는 것으로 조선국적자, 한국국적자에 더해 과거에 조선국적 혹은 한국국적이었다 후에 일본국적을 취득한 자거나 조선국적자 및 한국국적자와 일본국적자 사이에 태어난 자녀 및 그 자손을 포함하는 것으로 한다. 이하, '재일'로 약기한다.

2) 여기서 '민속'이란 "민속학적 시점에서 대상을 파악하고자 할 때 설정되는 개념으로, 한 개인이 특정 사회적 맥락을 공유한 사람들에 속한 한 사람으로서 생의 세계에서 태어나 살아지는 경험・지식・표현"을 가리킨다. 또 '민속학'이란 "18세계의 프랑스를 중심으로 한 계몽주의나 19세기 초에 유럽 지배를 목적한 나폴레옹의 패권주의에 대항하는 형태로 독일의 헤르다 (Johann Gottfried von Herder, 1744 - 1803) , 그림형제 (Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785 - 1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786 - 1859) 에 의해 토대가 만들어지고, 그 후에 세계각지로 확산되어 각각의 지역에서 독자적으로 발전한 학문으로 <패권・보편・주류・중심이 된 사회적 위상>과는 다른 차원에서 전개하는 인간의 생을 <패권・보편・주류・중심으로 여겨지는 사회적 위상>과 <그것들과는 다른 차원> 사이의 관계성도 포함해 내재적으로 이해함으로써 <패권・보편・주류・중으로 여겨지는 사회적 위상> 측의 기준에 따라 형성된 지식체계를 상대화하고 초극하는 지견을 창출해 내려는 학문」을 말한다.(島村2019: 56－71).

3) 후쿠오카시의 '재일'에 관한 기본 정보는 島村恭則(2010: 53 - 79) 참조.

다. 하카타항에는 8월 15일의 일본 패전=한반도 해방과 함께 후쿠오카현 내와 규슈(九州) 각 현은 물론 야마구치(山口), 히로시마(広島), 오카야마(岡山) 등 서일본을 중심으로 한 각지에서 '재일'이 모여들었다. 그들은 일본 정부·점령군이 마련한 귀국 수송선을 타고 한반도로 순차 귀환하게 됐으나, 선박 수는 잇달아 집결해 오는 '재일'들을 모두 다 나를 수 있을 정도는 아니었다. 그로 인해 '재일'이 하카타항 주변에 체류하게 됐다.

그들은 하카타항 부근의 화재를 면한 창고 같은 곳을 임시 거처로 삼거나 판잣집을 세워 거기서 기거하게 됐다. 이러한 귀환 대기 상황은 이듬해가 돼도 계속됐는데, 1946년 5월에 부산에서 콜레라가 발생해 하카타-부산 항로의 수송이 정지되자 하카타항에 체류하는 사람들은 더욱 증가해다. 또는 이미 한번 한반도로 귀환했지만 현지의 혼란을 목격하고 재밀항하여 하카타항으로 돌아오는 이도 있었고, 그러한 사람들을 통해 한반도 상황에 관한 소문이 퍼지자 귀환 연기를 고려하며 한동안 하카타항이나 그 주변에서 살 수밖에 없다고 판단하는 이가 상당수에 이르렀다.

하카타항 부근의 판잣집 수는 날로 증가했고, 또 하카타만으로 들어가는 이시도(石堂)강의 하안이나 국철 하카타역 앞 등에도 잇달아 판잣집이 들어서게 됐다. 이렇게 해서 하카타항 주변 반경 5킬로 이내 지역에는 판자촌 형태를 띤 '재일' 집주지구 8곳이 형성되게 됐다.(그림1~4[4]) 이중 이시도강에 면한 판잣집은 강바닥에 기둥을 세우고 거기에 판자를 수평으로 놓아 수상 가옥처럼 지어졌다(사진1~4).

이러한 판잣집이 밀집한 취락은 대부분이 국가 혹은 현, 시가 소유하는 공유지였다. 따라서 법적으로는 '불법 점거'지가 되지만, 패전 직후에는 어느 곳도 행정 측에 의한 관리가 전혀 이루어지지 않았었다.

판자촌의 공간배치는 복잡한 양상을 드러냈었다. 이는 판잣집의 건축이나 증개축 때 이웃간에 의논 등은 전혀 이루어지지 않고, 제각각 판잣집 증식이 진행됐기 때문이다. 판잣집과 판잣집은 겹겹으로 배치되고 그 사이에 좁은 통로가 미로처럼 나 있는 것이 지구 내의 경관이었다(사진5,6). 그림5는 1955년 당시 이시도강 동안에 위치한 집주지구의 주거배치도다.

집주지구의 주민은 눈앞에 있는 공간이란 공간은 죄다 이용하려는 왕성한 생활력을 갖고 있었다. 예를 들면 철도 노선을 따라 형성된 지구에서는 취락에 인접한 철도 용지를 이용해 밭을 일구었다. 이는 지금도 계속되고 있다(사진7).

취락과 밭 사이에는 서일본철도 노선이 부설돼 있어 10분 간격으로 전철이 지나간다. 철도 용지에 밭을 일구는 것은 '불법점거'에 해당하며 안전상의 이유에서도 철도회사 측은 지금까지 몇 차례 취락과 노선 사이에 울타리를 설치해 '위험하므로 진입 금지'라는 간판을 세워 왔다. 하지만 주민 측은 울타리가 들어설 때마다 펜치로 철조망을 자르고 받침목도 치워버린다. 그리고 아무 일도 없었던 듯 자유롭게 출입한다.

생업의 모습들

패전 후 5년간 판자촌에서의 생업은 오로지 암시장[5]과 밀조주(密造酒) 제조, 양돈이었다. 집주지구 주변에 암시장이 형성되고 특히 이시도강 하구부의 암시장은 서일본의 최대급 규모로 알려졌었다. 암시장에서 인기가 있었던 것은 탁주나 야매소주, 돼지고기, 내장, 담배 등이었다. 이 중에서 암시장에서 내놓는 탁주나 야매소주는 모두 집주지구에서 만들었다. 또한, 야매소주 제조를 하는 집에서는 양돈도 활발히 이루어졌다. 거기서는 소주를 만들 때 나오는 술

4) 이 발표에서 그림, 사진은 발표일에 회장에서 제시한다.
5) 경제통제 하에서 통제를 일탈하여 장사가 행해지는 자유시장.

찌끼를 잔반에 섞어 돼지 사료로 이용해서 소주-양돈의 복합적 생업이 나타났다.

1949년에 물자 통제가 해제되자 암시장은 그 존재의의를 잃었다. 그로 인해 암시장을 통해 생계를 꾸리던 주민은 1950년대에 들어서면서 새로운 생업을 선택하지 않을 수 없게 됐다. 이하, 195년대 이후 집주지구의 생업 상황이다.

[무직] 무직자가 상당수 있었다. 특히 암시장의 종언으로 식량 확보 수단을 잃은 이들이 무직자가 됐다. 물론 암시장 시절에도 무직자는 많이 있었지만, 암시장 시대가 끝나면서 무직자가 더 증대했다. 예를 들어, 이시도강 동안지구에서는 총 162가구 중 52가구(32%)가 무직이었다(「동측 하안(오즈초(大津町)・지도리초(千鳥町) 조선인 해당자 명부」). 물론 실제로는 무직자라고 하면서 넝마주이나 간헐적인 일용직에 종사하는 이도 적지 않았다.

[일용직] 항만이나 토목・건설 현장에서 작업자로 일하는 사람도 많았다. 1950년대 전후 부흥기로 들어서면 항만의 유통 기능이 회복되면서 항만노동자의 수요가 급증했는데, 집주지구의 대부분은 축항(하카타항)에 근접해 있었고, 그로 인해 많은 주민이 항만노동자로 일하게 됐다.

항만노동의 고용 형태의 대부분은 일용직이었고 축항 입구에는 매일 이른 아침 많은 일용노동자가 항만의 일자리를 찾아 모여들게 됐다. 일용직 노동자가 모이는 장소는 '다친보(タチンボ)'라 불리며, 여기에 항만 하역회사 사원이나 인부 파견업자(일용 노동자를 모집해 원청 업자에 파견하는 업자), 수배사(인부 파견업자에게 고용돼서 일용 노동자의 구인 등을 하는 자)가 찾아와, 일용 노동자 모집을 하게 돼 있었다. 또, 다친보에서는 항만노동자와 함께 토목・건설 노동자의 구인도 이루어졌다.

[음식점] 암시장 시대가 막을 내린 후, 암시장에서 하던 장사의 연장선에서 음식점을 하는 이도 일정 수 있었다. 음식점은 구 하카타역 앞이나 이시도강 하안지구에 많았다. 이러한 음식점은 그 후, 판자촌 퇴거와 함께 자취를 감췄지만 어쩌다 퇴거 대상에서 제외된 고깃집 '현풍관(玄風館)' (이시도강 동안)은 건물 외관, 인테리어 모두 당시의 모습을 지금까지 이어오고 있다(사진8).

[상점] 암시장에서 했던 장사의 연장선에서 장사하는 이도 있었다. 예를 들면, 1955년 당시 이시도강 동안지구에는 다음과 같은 상점이 있었다(「동측 하안(오즈초・지도리초) 조선인 해당자 명부」. 각 업종에 매겨진 숫자는 해당 가구 수. 업종명 표기는 원자료에 따랐다).

신발 가게1, 이발소1, 생선 가게1, 건어물상1, 구멍 가게1, 숯가게1, 자전거1, 식료품상1, 연료 가게1, 페인트 가게1, 의료품점1, 양장점1.

[양돈] 집주지구에서는 암시장 시절에 이어서 양돈을 하는 이도 있었다. 1955년 당시의 주거배치도를 보면, 지구 내의 곳곳에 돼지 축사가 있었음을 알 수 있다. 양돈은 암시장 때부터 계속된 생업이지만, 암시장 시대와 다른 것은 암시장이 막을 내리면서 밀조주 제조가 이루어지지 않게 되고, 그 때문에 암시장 시절에 돼지 사료로 사용했던 소주의 술찌끼를 마련할 수 없게 된 점이다. 그로 인해 양돈을 하는 사람들은 집주지구 내의 식당이나 근처 규슈대학병원 식당으로 잔반을 얻으러 가게 됐다.

[폐품수거] 1950년대 이후 집주지구의 생업 중에서는 고철 등의 폐품수집이 큰 위치를 점했었다. 패전 직후부터 금속류, 특히 구리와 놋쇠는 비싸게 팔릴 거라고 하여 불탄 곳에서 그것들을 찾아내거나 반 무너져내린 건물(빌딩이나 사원 등)에서 들고나와 수거업자에게 파는 일은 있었는데, 1950년에 한국전쟁이 발발하자 고철도 비싸게 쳐주었다. 그래서 사람들의 고철 조각 수집도 활발해졌다. 또 고철과 함께 헌옷, 폐지 등의 수집도 이루어졌다.

많은 주민이 시내를 돌며 고철과 헌옷, 폐지 등 각종 폐품을 수집했다. 또, 사람에 따라서는

이시도강이나 나카강에 가라앉은 금속류를 건지러 보트 위에서 강바닥 긁기를 하거나 아니면 하카타항에 잠수해 금속류를 줍기도 했다. 이렇게 고철이나 폐품을 주워 모으게 된 사람들은 '바타야(バタ屋: 넝마주이)'로 불렸고, 수집한 폐품을 사들여 정리한 후 폐품 재생업자에게 파는 이도 있었는데 그들은 '요세야(寄せ屋: 고물상)'로 불렸다. 1955년경에는 각 지구에 5곳 전후의 요세야가 있었다.

폐품수거의 최전성기는 1950~60년대였는데 그 후에도 폐품수거업자는 존속해 현재도 옛 집주지구 주변 등에서 영업을 하고 있다(사진 9).

[인부파견, 셋방임대, 간이숙소] 집주지구의 주민 중에는 인부파견업을 하는 이도 있었다. 인부파견업자는 자신이 소유하는 인부 숙사(인부파견 밥집, 노동자에게 식사와 잠자리를 유상으로 제공하는 시설)에 노동자를 기숙시키는 경우가 많았다.

인부파견업자와 일용 노동자를 대상으로 한 생업으로, 셋방임대를 하는 이도 많았다. 셋방임대란 자택 판잣집의 일부, 혹은 자택과는 별도로 자기가 소유하는 판잣집을 3조(畳)에서 4.5조짜리 작은 방으로 나누어 일용 노동자 같은 세입자에게 임대하는 것이다.

방세는 한 달 단위였다. 한편 하루하루 지불하는 숙소를 제공하는 시설은 간이숙소다. 간이숙소는 현지에서는 '여인숙(宿屋)''여관(旅館)''도야(ドヤ)' 등으로 불렸었다. 숙박객은 거의 전원이 일용 노동자였다. 간이숙소는 이시도강 하안지구 등에 여러 곳 있었다.

인부파견, 셋방임대, 간이숙소는 모두다 '재일'이 항만, 토목·건설 관계 일용 노동자를 상대로 한 생업이었는데, 일용 노동자 측은 대부분이 일본인[6]이었다. 이를 포함해 인부파견, 셋방임대, 간이숙소에 관해서는 3절에서 다시 언급하겠다.

[기타] 1955년 당시의 자료에는 이시도강 양안 지구에 관하여 다음과 같은 직업도 기재돼 있다(「동측 하안(오즈초·지도리초) 조선인 해당자 명부」「서측 하안(시모타테 초·새 교지 마치)해당자 명부」 업종 뒤에 매겨진 숫자는 종사 가구 수).

운전기사5, 협회 경영진(団体役員)3, 제재(製材)1, 목수2, 장인1, 직공1, 사무원1, 용접업1, 포장마차1.

이상 집주지구의 생업을 살펴봤는데 사람들은 이러한 생업 중 어느 하나를 택해 전념하는 것이 아니라, 예를 들면 식당과 인부파견과 양돈을 동시에 운영하듯이 개인 혹은 가족이 다양한 생업 중 몇 가지를 조합해 복합적으로 운영하는 것이 보통이었다. 또, 그 선택 조합도 고정적인 것이 아니라 상황에 따라 유연하게 변경되는 것이었다.

남북 거주 구분

해방 직후, '재일' 사이에서는 민족단체 결성의 움직임이 시작됐다. 중앙(도쿄)의 민족단체 결성 과정을 보면 1945년 10월 재일조선인연맹(조련)이 발족했다. 한편 그해 조련공산당 지지를 비판하는 그룹이 '조선건국촉진청년동맹'과 '신조선건설동맹'을 결성했고, 그러한 조직들을 더 발전시켜 1946년 10월 '재일본조선인거류민단'(1948년 대한민국 건국 이후에는 '재일본대한민국거류민단')이 결성됐다. 오늘날의 '민단'('재일본대한민국민단')의 전신이다.

그리고 1948년 8월에 대한민국이 건국되고 같은 해 9월에 조선민주주의인민공화국이 건국되자, 민단은 한국(남한)지지로 돌아서고 조련은 공화국(북한)지지로 돌아섰다. 여기에서 두 민족단체의 남북 대립 구도가 명확해졌다.

이상은 전국 차원의 조직 형성과정인데 후쿠오카(福岡)에서도 1945년 단계에 이미 조련지

6) 여기서 일본인이란 일본국적자며 근대 이후 일본열도 내 지역을 출신지로 한 사람들을 가리키는 것으로, 이 논의에서는 재일코리언을 포함한 '재일외국인'계 사람들은 이에 포함하지 않기로 한다.

부 조직은 결성됐었다. 또 1946년 12월에는 고쿠라(小倉)시(현, 기타큐슈(北九州)시에서 후쿠오카현 지방본부가 결성됐다. '재일'의 상당수가 이들 민족단체에 소속됐는데, 특히 1950년에 한국전쟁이 발발하자 '재일' 사이에서도 남북 대립이 민족단체의 대립으로 표면화됐다. 그리고 이는 집주지구의 주거 배치에도 반영됐다.

이시도강 양안 집주지구(그림6)는 1950년경까지 동안과 서안 어느 지구에도 총련계 주민(총련=재일본조선인총연합회. 총련 결성은 1955년이며 그 이전에는 조련 및 재일조선통일민주전선을 전신으로 한 조직이었으나, 여기서는 편의상 '총련계'로 통일한다)과 민단계 주민이 섞여서 거주했다. 그러나 한국전쟁이 발발하고, 또 1952년에 민단의 현(県)본부가 후쿠오카 시내로 이전한 후에는 민단계 주민들 사이에 서로 이웃에 거주하려는 경향이 나타났다. 즉, 지역 내에서 이전하여 민단계 주민이 모여 살게 된 것이다.

이러한 이전은 처음에 화재를 계기로 이루어진 경우가 많았다. 이시도강 하안지구는 목조 판잣집이 밀집해 있어서 자주 화재가 발생했는데 화재로 불탔을 때 총련계 주민과 민단계 주민은 각각 동안지구와 서안지구로 이전하게 된 것이다.

이러한 움직임은 1950년대를 지나며 점차 강해졌는데, 화재로 불타지 않더라도 결국 총련계 주민은 동안지구로 민단계 주민은 서안지구로 이전했고 그 결과 1950년대 후반에는 이시도강을 끼고

동안지구=총련계=북한계
서안지구=민단계=남한계

라는 거주 구분을 볼 수 있게 됐다. 그리고 각각의 지구에서는 각 민족단체 활동 등으로의 동원이 활발히 이루어졌다.

다만, 이시도강 양안 이외의 집주지구에서는 이상과 같은 거주 구분은 일어나지 않고 마지막까지 남북 혼주(混住)가 계속됐었다. 그러한 지구의 주민은 다음과 같이 말한다.

> 총련 바리바리(총련 활동가, 총련 활동에 열심인 총련 소속자를 일컫는 표현. 집주지구에서 다용된다)는 A지구(동안지구)에 많았다. 그 밖의 지구에서는 총련에 속해는 있어도 총련 바리바리는 별로 많지 않았다. 그리 열심이지 않은 이도 많았던 것이다. A지구는 조금 특별. (A씨)

> 민단에 열심인 사람도 있었지만 그것은 상대적으로 장사를 하는 부자층. 보통 노동자는 임원도 될 수도 없고 딱히 혜택도 별로 없다. 큰돈을 움직이는 사람들이 임원이 된다. 우리는 한국에 가는 데 편리해서 총련에서 민단으로 바꾼 것이지(1980년경) 그렇다고 민단 활동에 열심인 것은 아니다. (B씨)

민족단체로의 관여 방식은 사람에 따라, 그리고 주거지구에 따라 온도차가 있음에 주의할 필요가 있다.

2. 집주단지

판자촌에서 단지로

1945년 이후에 형성된 각 판자촌에 대해, 후쿠오카현과 후쿠오카시 당국은 1960년대 이후 차례로 퇴거 사업을 실시했다. 그때 퇴거 대상이 된 지구의 주민은 행정 측은 마련한 3개의 대체단지로 이전됐다.

첫 퇴거 사업은 이시도강 동안지구를 대상으로 이루어졌다. 1950년대 들어서 전후 복구와 함께 자동차 교통량이 증대하자 시내를 통과하는 국도 3호선의 연장공사가 긴요한 과제로 부상했는데, 그 연장 계획에서 최대 장애물이었던 것이 이시도강 동안의 집주지구였던 것이다. 그 때문에 행정 측은 이 지구를 첫 퇴거 대상으로 삼고 주민 측에 퇴거를 요구했다. 이에 대해 주민 측은 주택조합을 조직해 대응했다.

패전 직후의 지구 형성부터 10년 이상을 거쳐 이 지구의 주민은 이미 지구 내에 상점이나 식당, 폐품수거, 인부파견, 셋방임대, 간이숙소와 같은 생업의 장을 갖고 생활의 뿌리를 내리고 있었다. 따라서 퇴거 요구에 바로 따를 수는 없었다. 하지만 행정 측의 퇴거 요구는 수차례 이루어졌다. 그 과정에서 조합 측은 퇴거 후의 주거 확보, 교통편 확보, 퇴거 후의 생업 확보, 상응하는 보상금 등을 요구하게 됐다.

그동안에 행정 측은 퇴거 대체주택의 건설을 계획하고 판자촌의 현황 조사에 들어갔다. 그리고 그 결과를 토대로 첫 번째 퇴거 대체주택인 [X단지]의 건설에 들어갔다. [X단지]의 용지는 이시도강 동안지구에서 동쪽으로 약 800미터 지점에 마련됐다. 원래 이 땅은 사유지고 고구마밭이었는데, 이곳을 후쿠오카시 출신의 국회의원이자 피차별부락 해방의 아버지로 불렸던 마쓰모토 지이치로(松本治一郎)의 주선으로 국가가 구입해 바로 현과 시에 불하하는 형태로 용지 확보가 이루어졌다.

[X단지]는 현과 시 양측의 출자로 건축하여 1959년 8월에 완성했다. 호수는 220호로 목조 모르타르의 2층 장옥형 연속주택이었다. 방은 1층이 6조짜리 마루방(취사장 달림), 현관, 화장실, 복도, 벽장, 2층은 3조와 4.5조짜리 방에 각각 벽장이 달려 있었다. 평수는 1층 5평, 2층 5평으로 합계 10평(33㎡)이고 정면 폭은 2간(間)이었다. 그리고 이 건물 뒤에 빈터(1호당 4평, 약 13㎡)가 마련됐다(사진 10).

하지만 당초 주민 측은 이렇게 건설된 [X단지]로의 이전을 거부했다. 주민들이 그 이유로 든 것은,

① 한 가구에 많은 식구가 있는 '재일'에게는 이 주거로는 너무 좁다.

② 이전 단지는 주거 공간뿐, 지금까지 생업으로 유지해 온 인부 숙사, 작업장 공간이 없다.

라는 것이었다.

그리고 현, 시와의 교섭에서는 이 점에 대한 개선을 요구했다. 주택조합 측은 "강가에 살던 때와 같이 가게를 낼 수 있게 해주기 바란다. 단지를, 식당이 있거나 조선의 식재료를 살 수 있는 조선시장 같은 곳으로 만들고 싶다"고 주장했다. 또 이 요청과 함께 입주 후의 생활자금으로 1호당 10만 엔을 빌리고 싶다는 신청도 했다. 그러나 행정 측은 이러한 요구를 승낙하지 않았다.

행정 측의 이러한 반응에 대해 조합 측은 "그러면 현, 시가 하는 말에 일절 귀를 기울일 수 없다"며 퇴거에 응하지 않겠다는 자세를 강하게 밝혔다. 그로 인해 대체단지의 건물은 완성됐지만, 입주자가 없는 상태가 1년 이상 지속됐다.

조합 측의 이러한 강경한 태도에 대해 행정 측은 어떻겠든 타협점을 찾고자 주택조합에 대화 재개를 제기한다. 이에 대해 조합 측은 행정 측에 타협의 여지가 있음을 감지하고 교섭을 재개하기로 했다. 이후, 행정 측과 조합 사이에 끈덕진 교섭이 계속됐는데 이때 가장 큰 쟁점

이 된 것은 거주 공간의 확대였다.

행정 측이 설계해 마련한 대체단지의 바닥 면적이나 공간배치는 당시 공영주택의 바닥 면적이나 공간배치에서 널리 볼 수 있었던 일반적인 정도의 것이었다. 그러나 주민 측은 그에 대해, “우리의 생업 형태나 가족의 식구 수에는 비좁다”는 의견을 갖고 있었다. 또, “별로 쓸모가 없는 정원은 필요 없으니 그곳에 방을 증설해 달라”는 의견도 많이 나왔었다.

이에 주택조합 측은 그러한 의견을 토대로 집합주택 각호에 달린 빈터 부분을 활용한 증축을 행정 측에 제안했다. 그때 조합 측은 증축비용은 전액 행정 측이 부담해야 한다고 주장했기 때문에 행정 측은 처음에 이 제안을 거부했다. 그러나 이미 건설한 단지 입주가 대폭 지연된 상황, 국도 개통을 서두르고픈 사정에서 행정 측은 대화할 때마다 조금씩 양보하는 자세를 보이게 됐다.

즉, 법적으로는 공영주택의 증개축이 인정되지 않았지만, 주민의 퇴거라는 사정을 고려해 행정 측은 이를 묵인하려는 방향으로 간 것이다. 단, 비용 부담에 관해서는 예산상 조치가 불가능하다고 하여, 행정 측이 금융기관 융자를 알선하고 융자 상환은 주민의 자부담으로 한다는 방안이 제시됐다.

이에 대해 조합 측은 어디까지나 행정 측에 비용 부담을 요구했지만 도무지 결론이 나지 않았기 때문에 마침내 조합 측은 행정 측과 다음 조건을 약정하여 퇴거·이전에 응하겠다는 결론을 냈다.

① 후쿠오카현과 후쿠오카시는 주민이 각호 뒤에 있는 13㎡의 빈터에 2층을 증축해 1층은 점포로 2층은 주택으로 사용할 것을 허가한다.

② 증축 부분의 건축비는 1호당 8만 8500엔인데 이는 현과 시가 지불하는 보증금을 담보로 주택조합이 금융기관에서 2000만 엔의 융자를 받아 염출한다. 융자받은 건축비는 이전 후 융자처에 상환한다.

이러한 조건을 약정함으로써 퇴거·이전의 움직임이 급속히 진행되고 증축공사가 개시됐다. 공사는 1961년도 안에 이루어져 완성됐다. 증축 부분은 1층이 토방(콘크리트 바닥)이고 2층에는 다다미가 깔려 있으며 각각의 넓이는 8조였다. [X단지] 주민들 사이에서는 이렇게 증축된 부분을 ‘증축부’, 증축 이전부터 있던 당초의 건물을 ‘본관’이라 불렀다. 이 증축이 완성돼 마침내 이시도강 하안에서부터 이전·입주가 시작됐다(사진 11~13).

‘총련 단지’

그런데 여기서 주목되는 것은 [X단지]에는 어디서 어떤 사람들이 입주해 왔는가 하는 것이다. [X단지]는 이시도강 하안의 동안지구와 서안지구에 거주하는 ‘재일’의 입주를 전제로 건설됐는데, 입주자의 상당수는 동안지구 거주자며 서안지구에서 이전해 온 경우는 거의 볼 수 없었다.

그 이유는 [X단지]로의 퇴거·이전 교섭이 총련을 창구로 이루어졌기에 이전에 응한 것이 총련계 주민(대부분은 동안지구 거주)이었다는 데 있다. 또 이는 행정 측에게는 예상치 못한 일이어서 준비한 220호에 공실이 나왔다. 그로 인해 급거 구 하카타역전 지구의 총련계 주민도 이곳으로 입주시켜 공실을 메우는 조치가 취해졌다.

[X단지]는 이러한 경위에서 입주 시작 당시의 주민 대부분이 총련계였는데 그러한 거주자의 특성을 반영해 [X단지]에서는 단지 내 몇 군데 있는 스피커에서 조선민주주의인민공화국의 음악이 나오고 스피커 아래에는 “미제 타도”(미국 제국주의 타도), “미제는 남조선에서 철수하라”(미국은 한국에서 철수하라)와 같은 총련의 슬로건이 게시됐었다(사진 14).

또, 총련의 정치집회 같은 데도 주민 개개인이 집회취지를 어느 정도 이해했는가 하는 점은 차치하고, 어쨌든 관계상 참가하는 것이 당연시되는 분위기가 있었다. 이러한 이유로 다른 지구에서는 [X단지]를 '총련 단지', '빨갱이(적색) 단지(공산주의자의 단지)'라 불렀다.

'민단 단지'

이시도강 동안지구에서 [X단지]로의 퇴거・이전이 1961년에 실현되자, 후쿠오카현과 후쿠오카시는 즉각 국도 3호선을 이시도강 동안으로 지나게 했다. 또 1986년에는 국도 3호선 바로 위에 도시고속도록 1호선도 개통됐다. 과거에 판잣집이 강으로 내몰렸던 부근에는 현재, 도시고속도로 고가를 지탱하는 기둥이 박혀 있다.

동안지구의 이러한 처분과 달리 서안지구는 1960년대 내내 그 상태로 계속 존재했다. 그러나 행정 측은 서안지구를 방치할 생각은 없었고 1970년을 목표로 퇴거 계획을 입안했다. 그 계획은 [X단지]에서 동쪽으로 약 2㎞ 지점에 퇴거 입주용 [Y단지]를 건설해 서안지구 주민을 이전시킨다는 것이었다.

1970년에 완성된 [Y단지]는 합계 90호, 철근 모르타르 2층 건물이며 지붕은 콘크리트제였다. 공간배치는 1층이 6조 공간에 현관, 취사장, 화장실, 목욕탕(공간만 있고 욕조는 입주자가 마련하게 돼 있었다), 2층은 6조와 4.5조 방이 하나씩 있고 거기에 1조 크기의 벽장이 있었다. 평수는 1층 6평, 2층 6평으로 합계 12평(40㎡). 정면 폭은 3간이었다. 여기에 뒤뜰 용 9평짜리 빈터가 딸려 있었다.

행정 측은 이 단지로의 이전을 전제로 서안지구 주민에게 퇴거 권고를 했다. 그러나 서안지구에서 음식점, 폐품수거업, 인부파견 등을 하던 사람들에게는 시가지에서 떨어진 매립지 위의 [Y단지]는 영업상 불리한 점이 많았다. 또 식구가 많은 가정에서 단지의 공간배치는 협소했다. 때문에 서안지구 주민들은 행정 측의 퇴거 권고를 무시하고 계속해서 'Y단지'로의 이전을 거부했다. 그래서 단지 준공 이후 약 1년간은 입주자가 없는 사태가 빚어졌다.

하지만 그동안에도 서안지구의 주택조합과 현, 시 사이에서는 교섭이 계속됐다. 거기서 조합 측 주장은 [X단지]와 마찬가지로 [Y단지]에서도 뒤뜰 빈터에 증축을 허용하라는 것이었다. 이에 대해 행정 측은 증축비용의 주민부담을 조건으로 증축을 묵인한다는 결론을 제시해 왔다. 이에 주민 측은 그 내용을 검토하고 최종적으로는 퇴거 합의에 이르렀다.

증축공사는 9평 되는 뒤뜰 빈터에 '본관'과 접속시키는 형태로 철근 모르타르의 '증축'을 한다는 것이었다. 이러한 증축을 거쳐 1971년에 제1호의 입주가 이루어지고 1973년에 입주가 완료됐다(사진 15~17).

[X단지]가 '총련 단지'인데 반해 [Y단지]는 '민단 단지'로 불려왔다. 이곳에 이전해 온 구 서안지구(및 구 하카타역전 지구) 주민 모두가 민단 소속이기 때문이다. 그리고 주택관리조합 이사장은 민단계 조직인 '후쿠오카시 한국인상공협동조합' 이사장의 겸무로 되어 있다. 또 단지 내에 있는 '후쿠오카 한국교육원' 문 앞에는 국기 게양탑이 있어 대한민국 국기인 태극기가 매일 게양되고 있다.

이처럼 [Y단지]에는 민단 소속자가 거주하게 돼 후쿠오카시의 '재일' 집주단지에는

[X단지]=총련계=북한계
[Y단지]=민단계=남한계

라는 거주 구분이 나타나게 됐다.

남북 혼주 단지

이시도강 동안지구와 서안지구 및 국철 구 하카타역전 지구의 퇴거 후에 끝까지 남은 것이 하카타항 임항 지구의 사유지에 입지해 있던 4개 집주지구였다. 이들 지구는 1960년대 이후 부분적으로는 퇴거 사업이 진행됐었으나 최종 퇴거는 1975년 전후로 집행됐다. 주민들은 퇴거에 반대했으나 행정 측은 '재일'을 대상으로 한 대체단지로 [Z단지]를 마련하고 있었다. [Z단지]의 완성은 1975년이었으나 사용은 1976년부터 시작됐다. 여기서도 단지 완공 후 입주에 이르기까지 교섭에 약 1년의 시간이 걸렸다. 그동안 퇴거 보상금 등의 개별 교섭이 진행됐다.

[Z단지]는 철근 5층짜리 주거동 세 동으로 된 중층단지다. 호수는 세 동을 합쳐 110호다. 공간배치는 6조, 3조, 4.5조에 부엌, 목욕탕, 화장실로 되어 있다(사진 18). 이 단지는 5층짜리 중층단지라는 구조상 [X단지]나 [Y공단] 같은 증축을 할 수 없다. 그 때문에, 단지의 주거동과는 별도로 점포동이 마련돼 있었다. 점포동은 주거동에 둘러싸인 형태의 단지 중앙부에 늘어선 철근 조립주택군으로 거기에는 총 60개 점포 공간이 마련됐다. 각 점포 공간은 1층이 콘크리트 토방으로 넓이 12조(6평), 2층은 널마루로 넓이 6조(3평)다.

점포 공간을 빌리는 것이 가능했던 것은 [Z단지] 입주 전 판잣집 시절에 장사를 했다는 조건을 충족한 자다. 입주 당초에는 이 점포 공간에서 잡화점과 구멍가게, 식당과 같은 가게가 나왔는데 지리적 조건상 손님이 단지 내 주민으로 한정돼 이용객에 한계가 있어, 개점 2~3년 안에 모두 문을 닫고 말았다. 현재는 60곳 되는 점포 공간 중 사용 중인 것은 약 20곳이며 그곳들은 건설회사 사무소, 인부 숙사, 금속 가공 작업장, 폐품수거 작업장, 또는 주택 등이다(사진 19~23).

[Z단지] 주민의 소속 민족단체는 민단과 총련 모두 있다. 최근 경향은 한국국적=민단 소속자가 증가하고 있지만, 총련 소속자도 있어 여기서는 [X단지]=총련계, [Y단지]=민단계 같은 민족단체와 단지의 세트는 보이지 않는다.

단지를 풀활용해 살다.

주거단지 중 저층 장옥 형식의 [X단지]와 [Y단지]는 입주 시작 시에 현, 시의 용인 아래 증축공사가 실시됐으나 그 후에도 다양한 형태로 2차, 3차 증개축을 하는 집이 많았다.

증개축은 구체적으로는 다음과 같은 형태로 이루어졌다.

① 매장으로 사용하던 '증축부' 토방에 마루를 깔고 거실로 한다.
② '본관' 평행측면(平側) 외벽에 욕조나 샤워실을 내어 증축한다.
③ '본관' 혹은 '증축부' 2층에 빨래를 널 베란다를 설치한다.
④ '증축부' 평행측면에 현관을 신설한다. 그리고 '본관' 측 현관은 부엌문으로 사용한다.
⑤ '본관' 혹은 '증축부' 거실에 합판으로 칸막이벽을 만들어 3조 정도의 작은 방을 여러 개 만든다. 이 작은 방은 인부파견 숙사나 셋방임대로 사용하기 위한 것이다.
⑥ '증축부'에서 옆집과의 경계벽을 터 2호를 1호로 또는 3호를 1호로 만든다.
⑦ '본관' 혹은 '증축부' 평행측면에 밖으로 내 증축하여 거실로 만든다. 이는 평행측면 외벽과 도로 사이의 작은 공간을 최대한 이용하려는 것이다.
⑧ 코너방의 경우, '본관' 혹은 '증축부'의 직각측면(妻側) 밖으로 증축하여 거실화한다. 직각측면 외벽과 도로 사이에 있는 작은 공간을 최대한 이용하려는 것이다.

주민은 이러한 증개축을 통해 협소한 주거 공간을 조금이라도 유용하게 활용하려 한 것이

다. 그 경우, 증개축은 각호가 각각의 생활 실정에 맞게 개별적으로 실시했기 때문에 증개축 규모, 공간 사용법, 공간배치, 디자인, 소요 경비 등이 지극히 다기에 걸쳐 있어 동일 구조의 집은 하나도 없는 상황이 되었다(사진 24~31, 그림 7~9).

한편, 중층 [Z단지]의 경우는 구조상 대폭의 증개축은 불가능하지만 가능한 범위에서 개축이 실시됐다. 그것은,

① 베란다의 칸막이 벽면 판을 떼고 인접한 집끼리 왕래가 가능하도록 한다.
② 집 안의 경계벽을 터서(벽의 전면 철거, 또는 벽 일부에 문을 설치) 옆집과의 왕래가 가능하게 한다. 옆집과의 벽이 전면 철거되면 6조의 방과 6조의 방이 연결된다. 그리고 여기에 후스마(襖)와 같은 칸막이를 두지 않을 경우는 12조의 방이 만들어지게 된다.
③ 벽장을 철거해 그 부분까지 거실을 확대한다.

라는 형태로, 총 110호 중 3분의 1정도의 집에서 실시됐다.

또 [Z단지]에 딸린 점포동에는 다음과 같은 가공이 이루어졌다(사진 32~35).

① 기본적으로 사용 직종에 따라 용도가 다르므로 각각의 용도(상점, 식당, 건설회사 등의 사무소, 인부파견 숙사, 폐품수거업자 작업장 등)에 맞춰 공간배치를 조정하고 내장, 외장 등을 한다. 화장실이나 샤워실을 설치하는 경우도 있다.
② 인접한 복수의 점포 공간을 입수한 뒤 경계벽을 터서 2호를 1호로 또는 3호를 1호로 만든다.
③ 주택용으로서의 공간배치, 내장, 외장 공사로 개축하여 그곳에 거주한다.

이렇게 주민들은 궁리를 짜내며 단지를 풀활용해 살았다.

그런데 입주 후 시간이 경과하면서 각 단지에서는 단지 밖으로 전출자가 나오게 됐다. 이 경우, 전출 후의 빈집은 주민들 사이에서 매매됐다. 매매가격은 증개축에 든 비용을 바탕으로 물가상승을 고려해서 매겨진다. 그 금액은 300만 엔인 경우도 있는가 하면 500만 엔, 800만 엔인 경우도 있다. 내외장에 얼마나 품이 들었는가에 따라 금액이 달라지는 것이다.

셋방임대

현재 집주단지에 거주하는 사람들 중에는 단지로 이전하기 전에 살던 판자촌에서 셋방임대로 생계를 꾸려갔던 사람들도 다수 포함돼 있다. 이 사람들은 퇴거로 인해, 임대할 방을 확보하기 어려운 단지주택에 입주함으로써 생계를 위한 중요한 경제적 수단인 셋방임대를 못하게 되는 게 아닌가 생각됐다.

그러나, 판자촌 시절에 실천됐던 〈삶의 기법〉으로서의 셋방임대는 단지 이주 후에 얼마 안가 부활했다. 증개축으로 생겨난 공간을 이용해 셋방임대가 이루어지게 된 것이다(사진 36~39).

셋방임대는 ①주택 1호분을 임대하는 것과 ②주택 일부(방 하나, 방 둘……)를 임대하는 것으로 나뉜다. 또 셋방임대를 하는 사람은 ①자기가 거주하는 주택 일부를 임대하는 자, ②자기는 단지 내 다른 주택에 살면서 단지 내에 '소유'한 다른 주택(1호, 또는 복수의 호)에서 임대하는 자로 나눌 수 있다.

셋방임대의 고객(세입자)은 부동산업자를 끼지 않고 소문이나 단지 안팎에 붙은 벽보(사진 40, 41)로 모집한다. 모집에서 보증인은 요구하지 않는다. 또 보증금도 요구하지 않는 것이

보통이다.

방값은 한 달 단위로 받으며 방 크기나 오래된 정도, 그 밖에 '집주인'(셋방을 임대한 집주인=주택 명의인을 현지에서는 이렇게 부른다)과 세입자의 협상 결과 등에 따라 제각각이지만 대개는 6조 방 하나를 빌릴 경우 2만 엔에서 3만 5000엔 사이로 설정돼 있다.

'집주인'은 세입자에게서 방세를 받고 동시에 자신은 '소유'한 주택('자기 명의로 된 주택'이라는 뜻. 정확하게는 '본관' 부분은 공영주택이므로 행정 측이 '임대했다'고 표현해야 하지만 현지의 당사자들은 '소유'라는 말을 사용하므로 여기서도 당사자의 표현을 존중해 '소유'라고 표기한다)의 임대료를 행정 측에 지불한다.

또 세입자의 방세 체납은 종종 나타났는데 세입자가 생화보호 수급자인 경우에는 생활보호비에서 방세가 지불되므로 방세 체납이 발생하기 어렵다. 때문에 '집주인'들 사이에서는 생화보호 수급자의 입주를 환영하는 경향이 강하다.

단지 내에 거주하는 세입자는 대체로 ①일본인, ②퇴거로 해당 단지에 입주하게 된 자가 아닌 '재일', ③중국·한국 유학생, ④유학생 이외의 중국인·한국인 뉴커머 같은 사람들이다.

이 중 ①의 일본인은 2003년 현재 [X단지]에 20명 정도, [Y단지]에 30명 정도, [Z단지]에 30명 정도가 사는 것으로 되어 있고, 가장 많은 것이 단신 남성, 이어서 가족을 이루는 자, 극소수지만 단신 여성도 있다. 남녀 모두 현재는 고령의 생화보호 수급자가 많다. 이는 고령으로 일할 수 없게 되면서 생활보호를 수급하게 된 경우다. 생화보호 수급자가 아닌 경우 직업은 남성은 항만이나 토목·건설 현장에서 일하는 일용직 노동자가 많고, 여성의 경우는 공장 근무나 부업 등이다. 또, 생화보호 수급자도 수급 전에는 이러한 직업에 종사하는 경우가 많았다. 다만, 남녀 모두 전력 미상인 경우가 상당수 있다(사진 42). 또, 근년 들어 세입자의 고령화가 현저해져 단신 세입자 남성이 셋방에서 고독사하는 경우가 이미 몇 건이나 발생했다.

공동성과 계층성

현재 집주지구의 주민들은 과거의 판자촌이나 북적거리던 시절의 단지(현재는 주민의 고령화, 젊은 층의 전출로 단지에 활기가 없어졌다)의 생활에 대해 "어느 집이고 자기 집처럼 쓰윽 들어가 "밥 줘"하게 된다. 술을 마시고 싶으면 "술 줘"였다" "저녁이 되면 부락 안 곳곳의 노상에서 풍로 연기가 오르고 이웃이 하나의 풍로를 두르고 내장을 입에 넣곤 했었다"(전 주민)라며 과거를 그리워했다.

거기에는 공통의 이해나 가치, 친밀성과 연대감을 공유하는 관계성이 양성됐다는 의미일 것이다. 여기서는 그러한 관계성을 '공동성'이라 부르겠다.

공동성은 이웃 관계뿐 아니라 민족단체 차원에도 있었다. 특히 1950년대에는 사람들이 민족단체에 강하게 이끌렸고 민족단체 활동 가운데 공동성이 생성했던 것은 상상하기 어렵지 않다.

그러나 이웃 관계든 집주지구든 또는 민족단체든 그러한 것은 완전한 균질성, 동일성으로 채워진 것은 아니다.

"어제의 동지는 오늘의 적. 모두 생활에 쫓겨 예의 차리고 있을 수는 없었다" "이런저런 사람들의 오합지졸이라 이웃끼리 사이좋기만 한 것은 아니었다. 남을 속이는 교활한 사람도 많이 있었다" "모두가 뭉치는 것은 뭔가 외부의 적에 대해 자신들을 지키려고 할 때뿐. 나머지는 의외로 제각각이었다" "남의 장사를 가로챘네 아니네 하는 얘긴 일상다반사". 모두가 주민들의 목소리다.

주민들의 이러한 말에서도 알 수 있듯이 거기에는 다양한 이해를 둘러싼 경쟁 관계, 새치

기, 속이기, 이기주의의 발현과 같은 사태도 존재했다. 또 앞서 보았듯 민족단체에 참여하는 방식에도 사람마다 온도차가 있었다.

집주지구 내에는 계층성도 존재했다. 1960년대에 들어서면 주민 중에 소수긴 하지만 폐품수집, 인부파견, 음식점, 대규모의 셋방임대 같은 사업(나아가 나중에는 유기업(빠칭코)과 금융업이 더해진다)으로 조금씩 성공하는 사람도 생겨나, 그런 사람들과 무직, 일용직 노동자들 사이에는 당연히 경제적 계층 차가 발생했다. 사업으로 성공한 사람들 중에는 모은 재산을 토대로 지구 밖에 주거를 마련해 떠나가는 사람도 있었다.

이상과 같이 집주지구 주민들 사이에는 다양한 차원에서 공동성과 함께 개별적인 이해관계나 이기주의, 가치의 비동일성, 또는 계층 차도 존재했다. 주민들은 그것과 공동성 사이를 동요하면서 생활을 영위해온 것이다. 또 공동성 그 자체도 불변적, 고정적인 것이 아니라 사람들이 처한 상황 속에서 끊임없이 생성-재편-해소를 반복하는 형태로 존재했으리라 생각된다.

3. 요세바(寄せ場)와 '재일'

요세바로서의 집주지구

일본의 도시에는 '요세바'라 불리는 공간이 있다. 요세바란 좁은 의미로는 "<인부파견>업자 수하의 취업 알선업자가 일용직 취로자를 모집하는 노상 거래장"(八木, 2001), "일용직 노동자의 취로지"(丹羽, 2004)를 가리키는데, 넓은 의미로는 협의의 요세바를 포함한 '일용직 노동자 거리라고 하는 특정 지역'(八木, 2001), "일용직 노동자의 생활 과정에 대응하는 공간, 즉 간이숙사(통칭 도야)거리"나 "그 주변 공간까지 포함하는 것"(丹羽, 2004)으로 인식되는 장소를 뜻한다.

후쿠오카시의 '재일' 집주지구에는 판자촌 시절부터 타친보 지점이 인접해 존재하고, 또 인부파견업자의 숙사, 간이숙소 등이 지구 내에 집중돼 있었다. 이러한 상황은 퇴거 후에도 구 집주지구에 인접한 장소에 인부 숙사나 간이숙소가 옮겨진 이후 계속되고 있다. 이러한 공간은 (광의의) 요세바라 부를 수 있다. 그리고 일정 수의 '재일'이 이 요세바에서 또는 요세바 관련 간이숙소나 인부파견업, 인부파견 숙사 등을 경영하고 있다(한편, 일용 노동자 쪽에도 '재일'은 있다).

현재의 축항 요세바 주변 경관은 대략 다음과 같다. 우선 [X단지]의 서쪽 1㎞ 지점, 축항구(築港口)라 불리는 지구의 노상에 '축항의 다친보'로 불리는 장소가 있다(사진 43). 이곳은 평일 새벽 5시 이후부터 7시 정도 사이에 일용직 노동자(항만 및 건설)의 구인이 이루어지는 곳이다. 2005년에 관찰한 바로는 약 100명의 일용직 노동자가 이 다친보에 모였는데, 그중에 그날 일을 얻은 이는 20명 정도고 나머지 약 80명은 소위 아부레(アブレ: 그날 일거리가 없는 것. 일자리를 얻지 못하는 것)가 됐다.

이 장소에는 거기가 다친보임을 표시하는 표지 같은 것은 없다. 따라서 새벽에 일용직 노동자가 모이는 시간대가 아니면 언뜻 봐서 이곳이 타친보라는 것은 알기 어렵다. 다만 주의 깊게 관찰하면 일용직 노동자를 대상으로 '여름 축제'를 알리는 포스터 같은 것이 전신주에 붙어 있고, 또 일자리를 얻은 일용직 노동자가 현장에 가 있는 동안 노상의 전신주 부근 같은 데 세워 놓은 20대 가까운 낡은 자전거의 존재를 확인할 수 있다. 또 다친보 주변에는 인부파견 숙사나 간이숙소가 몇 채씩 입지해 있다(사진 44~50).

이어서 [X단지]로 눈을 돌리면, 단지 내에는 버블 붕괴 후의 건설 불황으로 폐업한 일용직

노동자를 위한 간이숙소 건물이 딱 한 채 남아 있다. ‘가도야 여관’이다. 단지를 개조해서 간이숙소로 만든 것이었다(사진 51). 단지를 나오면 골목길을 따라 바로 인부파견 숙사로 이어진다. 또 단지에 접한 국도 3호선 연변에는 ‘렌탈룸 B&D’라는 이름의 숙박 시설이 있다. 이는 일용직 노동자를 대상으로 한 간이숙소다(사진 52). ‘렌탈룸 B&D’ 건너편에는 인부복, 인부장화, 작업복, 안전화, 그 밖에 건설 노동에 사용하는 다양한 용품을 다루는 ‘인부의 가게’가 입지해 있다(사진 53). 그 옆에는 인부파견 숙사가 있다.

이 지구 일대에서는 토목·건설 노동자를 모집하는 간판과 벽보를 많이 볼 수 있다(사진 54~56). 이들 간판을 낸 업자의 경영자 대부분은 ‘재일’로 알려져 있다.

그 밖에 이 지역에는 목조아파트도 여러 채 있다. 주민의 상당수는 단신 혹은 가정을 지닌 일용직 노동자, 혹은 몸이 다치거나 노령이 되어 일할 수 없게 된 일용직 노동자다. 그들이 일용직 노동에 종사할 수 없는 경우는 생활보호를 받게 되는데, 이 지역의 아파트 안에는 입주자 모집 벽보에 ‘생활보호자 환영’이라는 문구를 넣은 곳도 있다(사진 57, 58). 수입이 불안정한 일용직 노동자보다 생화보호 수급자의 경우가 방세 체납이 발생하지 않아 환영받는 경향이 있다.

인부파견 숙사

인부파견업자가 소유, 운영하는 ‘인부파견 숙사’에서는 아침, 저녁 식사와 잠자리(20조 정도의 큰 방에 30명 가까이를 재우는 것이 일반적이었다고 한다)가 제공된다. 노동자는 이 인부파견 숙사에서 생활하면서 인부파견업자가 청부업자한테 도급받은 항만이나 토목·건설 같은 노동현장으로 파견된다.

축항 주변 노동자 사이에서는 인부파견 숙사를 “인부파견 즉 문어방. 한번 들어오면 빚더미에 앉게 되고 수중에 들어오는 급료는 쥐꼬리. 도저히 가불 안 할 수가 없고 그것이 눈덩이처럼 불어나 빚 상환이 끝나지 않는다. 그러니 헤어나올 수가 없다” “인부파견 영감이나 알선 형님이 조폭이어서 도망칠래도 칠 수가 없다”는 목소리가 있다.

앞 절에서 집주지구 내의 계층성에 관하여 지적했는데 계층성 문제에서 간과할 수 없는 또 하나는 인부파견 숙사나 셋방에 살던 일용직 노동자의 존재다. 대부분이 일본인인 일용직 노동자는 ‘재일’이 경영하는 인부파견 숙사나 셋방에 반쯤 둘러싸여 생활했다. 인부파견 숙사든 셋방이든 거기에 일용직 노동자가 빚을 가불하는 경우 등이 많았고, 그 때문에 피고용자·세입자로서의 일본인 일용직 노동자가 고용주·집주인인 ‘재일’에 종속되는 형태의 역학관계가 존재하는 것이 보통이었다. 집주지구 안에는 이러한 계층성도 중첩된 형태로 존재한다.

〈삶의 기법〉

이상, 1절부터 집주지구와 그 주변의 삶에 관해 살펴봤는데, 여기서 그 지견을 요약하면 다음과 같을 것이다.

일본의 패전=‘재일’의 해방 직후 혼돈된 환경 속에서 ‘재일’들은 판자촌을 형성해, 거기서 여러가지 〈삶의 기법〉—불법점거, 암거래, 인부파견이나 인부숙사 경영, 셋방임대, 정치적 거주 구분 등—을 실천하면서 자기가 처한 상황을 살아 냈다.

그러나 마침내 그러한 생활은, 일부를 제외하면, 퇴거 형태로 재편을 피할 수 없게 된다. 이에 대해서는 다양한 형태의 교섭이나 저항을 〈삶의 기법〉 그 자체로서 실천했다. 이러한 교섭, 저항 이후 최종적으로는 퇴거, 대체단지로의 이전을 수용하게 됐는데 그것은 단지 종속적인 수용이 아니라 교섭을 통한 어느 정도의 주체성을 획득한 수용이었다.

그리고 퇴거와 이전 후에도 〈삶의 기법〉—주택의 증개축, 매매, 셋방임대, 인부파견과 숙사 경영 등—의 왕성한 실천을 통해 주위 상황과 주체적으로 마주하며 생활을 구축해 온 것이다.

이상의 과정에서 알 수 있는 것은 '재일'에게 있어 생활한다는 것은 자신이 처한 역사적·사회적 상황 속에서 가역적이면서도 지속적인 <삶의 기법>의 실천을 통해 자신의 생활을 가능한 주체적인 것으로 구축하려는 과정이라는 것이다.

4. 〈삶의 기법〉과 '민족 문화' '민족 정체성'

'재일'에 관해서는 지금까지 역사학이나 사회학을 비롯해 다양한 학문 분야에서 연구가 축적돼 왔다. 그리고 그러한 연구들에서는 '재일'의 '민족 문화'와 '민족 정체성'의 문제가 활발히 거론돼 왔다(島村 2010:18-22). 그러한 선행 연구와 비교하면 '재일'의 <삶의 기법>을 다룬 이 발표 내용은 상당히 이질적이다. 그 차이는 어디서 오는 것일까?

〈삶의 기법〉의 관점에서 봤을 때, 지금까지의 '재일' 연구가 안고 있는 문제점이 명확해진다. 종래 연구에서는 '민족문화'로서 조상 제사나 무속, 묘제, 친족, 식문화, 민족의상 등을 다루어 왔다. 거기서는 각 영역에서 '민족'적 요소가 어떻게 지속 혹은 변용됐는지, 하는 것이 문제 됐고, 또 그러한 '민족문화'는 사람들의 '민족 정체성'도 반영하고 있다는 전제에서 '민족 정체성'의 존재 방식에 관해서도 분석이 이루어져 왔다.

그러나 거기서는 생활 당사자인 '재일' 한 사람 한 사람이 〈삶의 기법〉의 실천 속에서 '민족문화'라는 형식을 어떻게 선택, 운용하는가, 하는 관점에서는 고찰되지 않았다. 논의는 '형식' 차원에서 '민족문화'의 지속과 변용을 묻는 데 그치며, 또 '민족문화'의 담당자도 개별 생활당사자가 아닌 추상적인 '민족'으로만 다루어지기 쉽다.

〈삶의 기법〉과 '민족문화'

반면 〈삶의 기법〉의 관점에서 봤을 때, '민족문화'의 존재 방식은 전혀 다른 양상을 드러내게 된다. '재일'의 〈삶의 기법〉의 실천 속에서 〈코리아계 사상(事象)〉[7]의 운용은 분명 종종 볼 수 있다. 그러나 어디까지나 그것은 〈삶의 기법〉 중에서 선택, 운용한 것이며 <한국계 사상>, 또는 '민족문화'만 <삶의 기법>과 독립된 차원에서 실천된 것은 아니다. 또 그 선택, 운용 방식도 사람과 상황에 따라 달라 결코 한결같은 존재 방식을 취하는 것은 아니다. 이하, 그 선택, 운용의 존재 방식에 관하여 검토하고자 한다.

먼저, '재일' 중에는 〈코리아계 사상〉을 적극적으로 선택하고 거기에 '민족'의 상징으로서의 의미를 담아 운용하는 사람들도 있다. 그들은 예를 들어 〈코리아어〉를 적극적으로 학습, 운용, 교육하고, 조상제사 같은 의례도 '민족적'으로 치르려고 한다. 또 한반도나 '재일'의 역사에 관한 지식도 풍부하다. 이런 사람들은 총련이나 민단 임원이나 운동가, 민족학교 교사, 또는 그런 직책에 있지 않더라도 일본인과의 차이를 명확히 의식하며 '민족'을 강조하려는 사람들이다.

하지만 이러한 사람들만 '재일'인 것은 아니다. 다음과 같은 경우가 다수 있다. 가령 언어로 보면 <코리아어> 원어민 1세대인가 <일본어> 원어민 2세대 이후인가 하는 차이는 있지만, 그리고 상황—개인마다 정도 차는 있지만, 어느 경우에도 <코리아어>와 <일본어>를 유연하게 조

7) 여기서는 직접 또는 간접적으로 한반도에서 왔다고 생각되는 생활 제반의 사상을 <코리아계>라고 부르기로 한다. 그리고 <코리아계 사상> 중 연구자나 당사자에 의해 '민족 정체성'을 표상하는 '문화'로서 특별한 의미가 부여된 것을 '민족문화'의 위치시키기로 한다.

합한 언어사용이 이루어진다. 그때 사용 언어의 선택은, 필요하니까, 편리하니까, 마침 거기 있으니까, 그것밖에 모르니까, 와 같은 사정에 따른다. 또 자신이 선택, 운용하는 언어가 <코리아어>인지 <일본어>인지 딱히 의식하지 않는 경우도 많다.

의례의 경우도 예를 들어 조상 제사는 <코리아계 사상>이건 <일본계 사상>이건 거기에 있는 재료와 방법을 사용해 유연하게 의례가 구성된다. 그 결과 〈일본계 사상〉인 불단이나 스님이 개재하는 조상제사도 종종 볼 수 있게 된다. 또, 의례로 '민족'을 상징시키는 발상을 하지 않고 지극히 현세 이익적으로 "호지(법사. 조상제사)는 내 행복을 위해서 한다"고 조상제사를 인식하는 사람도 적지 않다.

이처럼 '재일' 가운데는 '민족'을 지상 명제로 삼지 않고 생활의 필요에 따라 다양한 재료를 선택, 운용하는 사람들이 존재한다. 이 사람들에게 있어 '민족'은 결과에 지나지 않는다. 지금까지의 연구사에서는 이러한 현상을 정면에서 다루는 경우가 거의 없었지만, 생활 당사자의 〈삶의 기법〉에 주목해 가면 이와 같은 사람들이 적지 않음을 알게 된다.

정체성

지금까지의 '재일' 연구에서는 '민족 정체성'을 둘러싼 연구가 활발히 이루어져 왔다. 설문조사에 따른 것, 라이프 히스토리의 서사에 '민족 정체성'을 읽어내는 것, 혹은 '민족 문화'의 지속과 변용에 '민족 정체성'의 지속과 변용을 읽어내는 것 등인데, 거기서는 '재일'의 '정체성'을 '민족 정체성'에 국한하여 논하려는 경향이 강했다(島村 2010:281-287).

하지만 생활 현장에서 실천되는 〈삶의 기법〉에 착목할 경우, '재일'의 '정체성'은 '민족 정체성'에 의해서만 구성되는 것이 아니라는 점, 한 인물의 '정체성'에서 '민족 정체성'이 특권적인 위치를 점한다고는 한정하기 어렵다는 것, 나아가 '정체성'이라는 문제 설정의 유효성이 그리 크다고는 볼 수 없는 경우도 존재한다는 것들을 알게 된다. 사례를 들어 보자.

집주지구의 일각에서 금속 가공 공장을 운영하는 H씨(1931년생, 남자)는 긴키(近畿)지방에서 태어난 '재일' 2세다. 소년기에 부모님과 함께 후쿠오카현으로 옮겨와 살았고, 전후에는 후쿠오카시 집주지구에 살았다. 10대 후반에 시내의 I의료기계 제작소에서 기술을 익혔고, 그 후 60년 이상에 걸쳐 뛰어난 실력의 금속 가공 장인으로 일해 왔다. 후쿠오카 시내 병원의 진찰대나 침대, 음식점의 주방 설비 등을 다수 설치했고 그 밖에 암시장 시절에는 집주지구 주민의 요구에 따라 소주 증류기를 만들거나 집주지구에 수도관을 끌어오기도 하여 주민들에게 감사를 받은 일도 있다.

H씨는 오랫동안 조선국적이었는데 2000년에 일본국적을 취득했다. 자녀들이 일본국적을 취득할 때 "일가족 모두 같이 취득한" 것이다. 물론, 일본국적 취득 후에도 아내의 친척이 북한에 있어서 북한에 물자를 보내는 일들은 계속하고 있다. 지금까지 H씨한테서는 후쿠오카시의 '재일'의 역사 등에 관한 많은 이야기를 들었지만, '재일'에 관한 얘기를 하다가 어느새 금속 가공 얘기를 하고 있는 경우가 자주 있었다. 또 조사 때는 항상 자택에 인접한 일터로 필자를 데리고 가 도구나 작품 등에 대해 자세히 가르쳐 줬다(사진 59, 60).

이러한 H씨에 관하여 그의 '정체성'은 어떤 것인지를 묻는다면 첫째 '금속가공 장인이라는 정체성'의 존재를 지적해야 할 것이다. H씨의 명함에는 직함 자리에 "특기 스테인레스 싱크대, 주방제품 일습"이라 적혀 있다. 여기서도 H씨의 '장인 정체성'을 강하게 엿볼 수 있다.

그러면 H씨의 '민족 정체성'은 어떻게 생각하면 좋을까. H씨는 일본국적을 취득했다. 그러나 한반도와 관련된 자신의 출신을 특별히 부정하는 듯한 발언은 하지 않았다. 동시에 자신은 '일본인'이다, 라는 식의 명확한 의식을 지닌 것도 아닌 듯하다.

H씨에게는 역시 '장인'이라는 것이 무엇보다 최우선시됐고 '민족'이나 '국적'은 뒤따라오는 것인 듯하다. H씨의 '정체성'은 어디까지나 '장인'으로서의 〈삶의 기법〉에서 발현되는 것이라 하겠다. 이러한 사람의 '정체성'을 '민족 정체성'의 틀로만 이해하려 한다면 그것은 엄청난 착각이다.

이러한 사례들에는 적잖이 만났다. 자신의 장사를 어떻게 키워 갈 것인가 하는 것이 평소의 최대 과제로, '민족'을 의식하지 않는 것은 아니지만 '민족'이 최우선 과제는 아니다, 라는 사람은 많이 있다.

혹은 하루하루 생활을 꾸려가는 데 급급해 일용직 생활을 하며 '나는 대체 누구인가' 하는 것을 의식할 새도 없이 인생을 살아왔다는 사람도 적지 않다. 그러한 사람에 대해서는 본래 '민족 정체성'이든 〈삶의 기법〉 차원의 '정체성'이든 특정의 통합적인 '정체성'의 존재를 상정하는 것 자체가 의미가 없는 것은 아닐까?

물론, '재일' 중에는 강고한 '민족 정체성'을 지닌 사람들도 있다. 또 일상에서는 '민족 정체성'과 거리가 멀어도 주변 사회로부터 차별과 같은 뭔가 외압이 가해질 경우나, 민족단체 활동에 동원되는 등 모종의 계몽 교육이 이루어진 경우에 '민족 정체성'을 실감한다는 것은 충분히 생각할 수 있다. 그리고 비교적 많은 사람에게 '민족 정체성'이 강하게 의식된 시대(패전 직후부터 대략 1950~1960년대까지)도 있었다. 여기서는 그러한 사람들과 상황의 존재를 부정하는 것은 아니다. 하지만, 한편으로는 <삶의 기법>이 '민족 정체성'에 선행하는 일상도 분명히 존재해 왔던 것이다.

'3·1 문화제'

끝으로 또 한 가지, 사람들의 〈삶의 기법〉과 '민족문화' '민족 정체성'의 관련성을 이해하는 데 있어 흥미로운 사례가 있어 소개하고자 한다. 후쿠오카시에서 개최되고 있는 '3·1문화제'라는 '민족축제'의 사례다. '민족축제'는 1980년대 이후 '민족 정체성'의 진작, 지역 주민과의 상생 등을 구가하며 〈코리아계 사상〉으로서의 각종 민속예능을 일본 각지에서 개최된 축제로 재구성한 포크리즘[8]적인 '민족문화' 소개·공연이 축제의 주축이 된 경우가 많다. 오사카시의 '원코리아·페스티벌', 쿄토시의 '히가시구조(東九条)마당'을 비롯해, 현재 일본 각지에서 약 40개의 '민족축제'가 개최되고 있는데 '3·1문화제'도 그중 하나다.

'3·1문화제'는 1990년에 시작됐다. '3·1'이라는 명칭은 1919년 '3·1독립운동'에 유래한다. '3·1문화제' 개최를 처음에 촉구한 것은 사가(佐賀)현 출신의 '재일' 2세 박강수(朴康秀)씨(1964년생)다(이하, 그에 관해서는『니시니혼신문(西日本新聞)』2003년 12월 27일 기사「기술·달인 열전」에 따른다). 박 씨는 호세이(法政)대학에서 공부했는데 학창시절 '재일' 친구의 권유로 민족문화 동아리의 농악과 만나게 된다. 그때까지 본 적도 없었던 한반도 예능에 소름이 돋아 '나는 조선인이구나 하고 실감'하며 곧바로 농악그룹에 참가한다. 나아가 한반도 역사나 '재일'의 역사, 조국 분단의 현실, 민주화 운동으로 관심을 넓혔고 이름도 그때까지 쓰던 통성명 '아라이 야스히데(新井康秀)'에서 본명으로 바꿨다.

졸업 후에는 민족계 금융기관에 취직해 후쿠오카시로. 시내의 '재일' 가정을 오토바이로 도는 날들이 계속됐는데, 동시에 후쿠오카현 내 동세대 젊은이들에게 말을 걸어 농악 연주그룹인 '우리·마당'을 결성했다. 이 멤버들과 함께 기획한 것이 '3·1문화제'다. 제1회 '3·1문화제'는 1990년 3월, 후쿠오카현 교육회관(동구)에서 2일에 걸쳐 개최됐다. 농악 연주, 기념강연 "3·1운동의 역사적 의의", 심포지엄 "지역의 개척자로서 '재일'을 어떻게 살 것인가", 기록영

8) '민족문화가 본래의 콘텍스트(맥락)을 벗어나 발견되는 현상'(八木2000: 459).

화 상영, 탈춤, 조선의 놀이 소개, 아이들의 의견 발표 등으로 구성된 행사는 언론에도 취재되며 성공리에 마쳤다. 이후 매년 3월에 개최되며 2003년에는 14회를 꼽았다. 회장으로는 매회 동구에 소재한 초·중학교나 공공시설이 선정됐다.

이 축제는 농악과 같은 한반도의 '민족문화'를 연출하여 '민족 정체성'을 확인하려는 것이다. 또 박강수 씨는 '3·1문화제' 초창기에 지문 날인 반대 운동에도 적극 관여했었으니 적어도 당시의 '3·1문화제'에는 정치적 메시지도 담겨 있었으리라 생각된다.

발표자는 2003년의 14회 '3·1문화제'를 관찰했는데 당일 참가자는 약 200명이었다. 이날 있었던 한 관계자 인터뷰에 따르면 참가자는 박 씨 밑에서 농악을 배우는 코리아계 어린이와 청년, 포스터를 보고 온 한국에 관심을 가진 일본인, 인권교육에 종사하는 일본인 학교 교사 등이며 지역적으로는 후쿠오카시와 교외, 그 밖에 현 내 각지에서 참가했다고 한다. 또 실행위원의 절반 이상은 일본인이었다(사진 61, 62).

그런데 이 경우에 흥미로운 것은 후쿠오카시 집주지구 주민과의 관련성이다. '3·1문화제' 회장이 1회 이후 일관되게 동구로 설정된 것은 동구가 '재일'의 집주 지역이기 때문일 것이다. 그러나 동구 내의 집주지구를 관찰한 바로는 '3·1문화제'는 주민에게 그렇게까지 친근해 진 것은 아닌 듯 보였다.

지구 내 게시판에 '3·1 문화제'를 알리는 포스터는 붙어 있고 또 일부 '3·1문화제'에 얼굴을 내밀거나 노점을 내겠다는 이는 있지만, 지역 주민들 모두가 참가하는 모습은 볼 수 없었다. 오히려 집주지구 내에서는 일상생활이 담담히 영위되고 있을 뿐인 듯했다. 그리고 지구 내에서 가진 인터뷰에서는 '3·1문화제'에 전혀 관심을 보이지 않는 층도 다수 존재함을 알았다. 또는 "매년 에비스(恵比寿)신사의 '도카에비스(十日恵比須)'나 하코자키(箱崎宮)궁의 '방생회(放生会)', '돈타쿠(どんたく)'와 '야마가사(山笠)'에는 꼭 간다. '3·1문화제'에는 예전에 한 번 갔었지만 그 후로는 안 갔다"고 하는 사람도 적지 않았다.

이 경우, 이러한 사람들이 축제를 선택하는 기준은 '재미가 있나 없나'하는 것이다. '재미있으니까' 혹은 '아이가 가고 싶어 하니까' 가는 것이지, '민족 정체성'이나 '일본인으로서의 정체성' 때문에 가는 것은 아니다.

물론, '3·1문화제'의 스태프나, '3·1문화제'에 열심히 참여하는 '재일'처럼 '민족문화' '민족 정체성'을 살아가는 '재일'도 있다. 그러나 반면에 적지 않은 '재일'이 그러한 움직임과는 다른 곳에서 나날의 생활을 하고 있음에도 주의해야 한다.

이상, 〈삶의 기법〉과 '민족문화' '민족 정체성'의 관계를 검토했다. 그 결과, 〈삶의 기법〉 앞에서는 '민족문화' '민족 정체성'도 선택이나 운용 대상, 또는 결과일 뿐, 절대적일 수는 없는 경우가 적지 않음이 밝혀졌다.

결론

이 발표는 부제에 "민속학으로 본"이라고 되어 있듯이 민속학적 관점에서 '재일'의 삶에 접근한 것이다. 민속학적 관점이란 무엇인가? 그것은 모두의 각주1에서 설명했듯이 "<패권·보편·주류·중심으로 여겨지는 사회적 위상>과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶"에 착목하는 관점이다. 이 경우에 "<패권·보편·주류·중심으로 여겨지는 사회적 위상>과는 다른 차원"은 일원적, 고정적인 것으로 인식돼서는 안 된다. '엘리트'에 대한 '민중', '일본인'에 대한

‘재일’, ‘집단’에 대한 ‘개인’, ‘남성’에 대한 ‘여성’,‘어른’에 대한 ‘아이’ 등, 다양한 층위, 맥락에서 그때그때 유연하게 설정되는 것이다.

이와 같은 ‘민속학적 시점’에서는 ‘민족문화’ ‘민족 정체성’에 대해서도 하나의 지견을 제시할 수 있다. 본론에서 지적했듯이, 지금까지의 ‘재일’ 연구에서는 ‘민족문화’, ‘민족 정체성’을 묻는 것이 일반적이다. 또, 연구의 문맥 외에도, 예를 들어 민족단체에서는 ‘민족문화’ ‘민족 정체성’의 존재가 자명시되고 있다고 해도 될 것이다. 이러한 상황은 이른바 ‘민족문화’ ‘민족 정체성’을 둘러싼 인식이나 담론이 일종의 마스터 내러티브(master narrative, 주류담론)화한 상황이라 할 수 있을 것이다.

하지만 민속학적 시점, 즉 〈패권・보편・주류・중심으로 여겨지는(에 위치하게 된) 사회적 위상〉과는 다른 차원에서 전개되는 삶에 착목하는 시점에서는 다른 세계가 보이게 된다. 그것이 본 발표에서 다룬 〈삶의 기법〉의 차원이다. 다만 본 발표 내용이 ‘재일’을 둘러싼 〈삶의 기법〉의 전부는 물론 아니다. 예를 들어, 앞서 언급했던 ‘남성’에 대한 ‘여성’, ‘어른’에 대한 ‘아이’를 비롯해 민속학적 시점에서 추구해야 할 ‘재일’의 삶은 얼마든지 존재한다. 본 발표는 ‘재일’의 삶의 지극히 일면을 언급한 것에 불과하다. 민속학적 시점에서 본 ‘재일’ 연구를 계속해 가고자 한다.

【참고문헌】

島村恭則

2003 「境界都市の民俗学ー下関の朝鮮半島系住民たちー」『越境』(現代民俗誌の地平 1)、朝倉書店。

2005 「朝鮮半島系住民集住地域の都市民俗誌ー福岡市博多区・東区の事例からー」『国立歴史民俗博物館研究報告』124。

2006 「〈生きる方法〉の民俗学へー民俗学のパラダイム転換へ向けての一考察ー」『国立歴史民俗博物館研究報告』132。

2010 『〈生きる方法〉の民俗誌ー朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究ー』関西学院大学出版会。

2019 「現代民俗学」『文化人類学と現代民俗学』桑山敬己・島村恭則・鈴木慎一郎共著、風響社。

丹羽純生

2004 「寄せ場という空間」『空間の社会地理』(シリーズ人文地理学5)、水内敏雄編、朝倉書店。

八木　正

2001 「寄せ場」『部落問題・人権事典』部落解放・人権研究所編、解放出版社。

「<삶의 기법>의 민속지 - 민속학으로 본 재일교포의 삶」에 대한 토론문

김정하 (한국해양대학교 교수)

평소 시마무라 다카노리선생의 학문적 견해를 존중해온 토론자로서는 이번 발표문의 논지에 대해서도 큰 틀에서는 동의를 표한다.

'재일교포'('재일')는 자민족중심주의를 지닌 제국주의 일본이 자본주의적 식민 지배를 획책하는 과정에서 파시즘, 근대화, 산업화, 도시화가 결합돼 만들어진 존재다. 일제는 식민(植民;settlement)보다 식민(殖民;colonization)에 주력하면서 '국가총동원법안'이나 '전력국가관리법안' 등으로 자본, 물자, 노동력, 금융, 생산, 물가 등 식민지 조선의 물적, 인적 자원을 관리, 수탈, 통제했다. 해방 후에는 GHQ가 "1945년 9월 이래 계속 일본에 거주한 한국인은 일본국적을 유지한다"거나 "당분간 외국인으로 규정한다"는 '국적조항'과 칙령으로 일본인도 한국인도 아닌 '제3국인'으로 지정, 제3국으로의 이탈조차 불가능한 상황을 만들었다.

그런 국제관계와 사회 환경에서 탄생된 '재일교포'('재일')가 일본 내에 집단촌을 만든 까닭은 대개 공동체 와해와 산업화, 도시화 속에서 일본인들이 집을 빌려주지 않고 집세부담이 어려워 자신들만의 별세계를 건설한 결과다. 그런 '재일교포'('재일')의 이미지는 "무식하고 늘 술에 취해 있고 폭력적인 남편", "매 맞고도 참는 아내", "암시장", "수전노", "야쿠자", "빠찡코, 김치, 곱창전골, 갈비 상인"으로 굳어졌다. 특히 "빠찡꼬"와 "불고기(焼き肉) 식당" 인근에는 부동산점, 러브호텔, 상점, 다방, 마작점 등 같은 '재일교포'('재일') 상점이 즐비했다. 그 중 "김치, 곱창전골, 갈비" 등이 모종의 구심력이 만든 이미지라면 "수전노, 야쿠자, 빠찡코" 등은 사회적 원심력이 작용으로 만들어졌다.[1] '재일교포'('재일')는 탄광, 도로, 철도, 하천, 발전공사장 등에서 일하는 토공(土公), 직공, 갱부 등 일용직인부나 하역(荷役)인부, 견습공, 잡역부에 머물거나 고철수집 및 판매원, 중소공장 운영, 토목 건축업 등 위험하고 불결한 막노동으로 내몰렸다.

이처럼 원초적 민족성보다 역사적, 사회적 동력의 산물인 '재일교포'('재일')에 대해 발표자는 1950년대 후쿠오카 집주지구 이주민을 예로 들어 "개별적 이해관계나 이기주의, 가치의 비동일성, 또는 계층 차"인 '계층성'이 "공통의 이해나 가치, 친밀성과 연대감을 공유하는 관계성"인 '공동성'을 넘어선다고 보았다. "주택의 증개축, 매매, 셋방임대, 인부파견과 숙사 경영 등—의 왕성한 실천을 통해 주위 상황과 주체적으로 마주하며 생활을 구축"한 사례를 철저한 현장조사를 통해 파악하여 '재일교포'('재일')의 삶의 심층적 이면을 밝혀냄으로써 "사회적 맥락"을 주체적으로 활용한 "선택, 운용", "생활의 구축"으로 개별적 〈삶의 기법〉을 실현했다고 보았다. 특히 발표자는 그런 <삶의 기법>의 발현으로 '장인(匠人)'이 '정체성'이라 여기는 예를 들어 이를 <패권·보편·주류·중심으로 여겨지는 사회적 위상>과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶에 착목한 관점이라 제시했다.[2] 이처럼 '재일교포'('재일')의 삶의 실상을 기

1) 이는 마치 일본인이되 일본인으로 인정받지 못한 부락민(部落民), 홋카이도 출신, 오키나와 출신과 유사하되 실제로는 그들보다 더 열등한 존재로 인식되었다.
2) '운전수', '우동집' 등 직업으로 자신의 정체성을 드러내는 인식

존의 추상적 '민족담론'에 함몰되지 않고 역사적, 사회적 근거를 토대로 다양한 층위와 맥락을 살핀 이 발표문의 독자성과 실증성은 민속학의 큰 성과임을 의심치 않는다.

그럼에도 기왕에 일반적으로 전개되어온 기존관점과의 차별성을 좀 더 분명하게 드러내주길 바라는 뜻에서 몇 가지 질문을 제기하고자 한다.

1. <삶의 기법> 활용의 세대별 차이

먼저 발표자가 언급한 1960년대 후쿠오카 집단주거단지 이주민의 성격에 대해 좀 더 구체적인 설명이 필요하다고 본다.

발표자가 부제(副題)에서의 '재일교포'와 본문에서는 '재일'로 혼용(混用)하는 두 개념 사이에는 의미의 차가 크다고 본다. '재일교포'는 민족적 동일성과 정체성이 전제된 집단의 호칭이고 '재일'은 실존성이 강조된 개념이다.[3]

다시 세대별로 보면, 1세대는 '일본에 대한 또 한 번의 투항'으로 인식했기 때문에 귀화를 거부했고 1985년까지 부계가 한국인일 경우 재일동포사회에서도 일본사회)에서도 거부하는 분위기였다. 차차 2, 3세로 내려오면서 일본인들과 결혼자가 증가해 부모 중 어느 한쪽만 한국인의 피가 섞인 재일동포 2, 3세가 증가했으므로 삶의 논리도 달라진다.

한편 '재일교포'('재일') 각자의 주관에 따라 일본에서의 정착을 원하는 '현지 동화형'을 비롯, 안/밖의 논리, 타 집단과의 경합에 의해 형성된 경쟁의식, 사회적 경계에 의해 구분된 자기정체성을 지닌 '민족주의형', 아니면 모든 상황을 거부하는 '허무주의형'이나 반체제적 '아나키즘형' 등 개별적, 중층적, 다원적 정체성을 갖고 있다.

삶의 방식 역시 '조국 지향', '동화 지향', '재일 지향'으로 나뉘는 가운데 개중엔 "개인을 출발점으로 삼자"는 주장도 대두된다.

특히 고정자선생 일본 내에서의 출생이나 결혼, 이주에 따라 '재일동포'를 7가지로 분류하기도 했다.[4]

'재일교포'('재일')는 세대에 따라 '사회적 맥락'의 상이, '선택, 운용'의 대상과 범위의 차이, '생활의 구축'의 방식과 양상의 차이가 컸다.

(질문 1) 발표자가 언급한 주체는 '재일교포' 혹은 '재일', 혹은 각 세대, 이주경위가 각기 다른 사람들 중 어떤 부류인지를 명확하게 밝혀야한다고 보는데, 이에 대한 생각은 어떤가?

2. '민족담론'의 부정과 변용

'민족'이란 종족, 조상, 종교, 언어, 영토 등 원초적 영속적 속성을 강조하는 독일학파가 아닐 근대화와 도시화라는 역사적 조건에 의해 구축된 삶의 방식에 주목하는 영미학파(한스 콘 H. Kohn, 헤이즈Hayes, 케두리Kedourie)의 '도구론'에 의해서도 규정될 수 있다. 역사적 흐름과 정치, 경제 조건에 저항하며 계급적 배타성, 이념적 폐쇄성을 극복한 '민족주의'도 가능하다. 주지하듯 동유럽 부르조아들은 동질적 문화와 언어, 경제적 문화적 진보로 애국주의를 실현함으로써 정체성을 확인했고, 프랑스 부르조아는 정치적 사회적 해방을 도모하는 사회운

---

3) 윤건차선생은 '재일(在日)'이 불우의식에서 출발, '조국'에 대해 대립하는 의식을 지니고 민족의식의 부재와 인간성 해체의 위기에 젊은 세대 스스로의 주체를 확인하는 특성을 지니고 있으므로 "재일로 산다"는 말은 일본의 배타적 내셔널리즘에 대한 저항도 드러낸다고 보았다.

4) 고정자선생은 ①일제시대에 일본에 건너와 살고 있는 동포와 그 후손들, ②그 후손들이지만 일본국적을 취득한 경우, ③10985년 국적법 개정으로 부모의 한쪽이 일본인이라서 일본국적을 취득한 동포, ④할아버지나 할머니가 동포인 경우, ⑤최근에 일본사람이나 재일동포와 결혼한 한국사람들, ⑥사업 때문에 일본에 온 한국 사람이나 유학생, ⑦중국에서 온 조선적 동포들 등이다.

동으로 민족주의를 추구했으며, 동유럽 사회애국주의자들은 자본집중에 따른 소시민계급이나 노동자계급의 몰락과 계급적 억압을 물리치고 민족해방과 사회해방을 추구했다.

발표문에서 언급한 이주민은 1945년 해방기에 고국으로 돌아가지 않은 '집주지구 거주자'였고, 그들을 묶어 부르는 이름은 '재일교포'('재일')이자 '한민족(디아스포라)'였다. '민족문화', '민족 정체성'은 발표문의 인터뷰에서처럼 "뭔가 외부의 적에 대해 자신들을 지키"는 방패 역할을 해줬다.[5] 식민지인에게 "일시동인(一視同仁)"을 강요하던 일본제국의 "패권·보편·주류·중심"의 담론이 '한민족의식'을 강화한 것이다. 여기에 한국 내에서 외침(外侵)에 대한 항거, 식민주의에 대한 반작용, 독립에의 열망, 해외진출의 필요성, 박정희식 통제논리에 의한 내부식민주의 등으로 인한 '민족론'도 그들에게 영향을 미쳤다.

'재일교포'('재일')는 일본사회의 폐쇄성으로 인해 삶에서 종종 지장을 받아왔음도 사실이다. '재일교포'('재일') 상당수의 증언을 들어보면 "일본인은 개인적으로는 이기적이거나 남을 무시하지 않지만 집단의 구성원으로 처신할 경우엔 태도가 판이해진다. 특히 국가에 호명되는 경우 개인의 자유나 권리의 포기마저 감수하므로 우리들과 타인들이 다르면 차별과 멸시마저 사회적으로 용인한다"고도 한다.

토론자가 2004년 일본에 머물던 당시 들은 우스개로, '일회용 카메라'를 일부 일본인은 "빠가쫑"이라 부르는데, 그 뜻은 '바보 같은 조센징도 찍을 줄 아는 사진기'라는 뜻이라 한다는 것이 있었다.

과거 조선인을 "日本臣民"이라 부르면서도 '조선호적'으로 차별했듯 오늘날도 일본정부는 문제소지가 의심되면 단번에 '재일교포'('재일')에 혐의를 제기하기도 한다. 몇 년 전 대북송금 혐의가 제기된 총련계은행에 대해 즉각 내사(內査)를 진행, 정상업무를 중단시키기도 했다. 그래서 한 '재일교포'('재일')는 "일본정부는 줄곧 동화정책을 펴면서 '괴롭히면 동화될지 모른다', '경제적으로 어려우면 돌아가지 않겠냐?'며 사업자금 대출을 어렵게 하거나 공공기관, 대기업 취업을 제한하는 한편으로 귀화요건을 완화한다"[6]고 증언한다.[7]

그처럼 불평등과 차별에 시달린 '재일교포'('재일')는 1970년대 공영주택 입주자격 쟁취 및 연금가입 요구 투쟁, 1980년대 지문날인 제도 철폐운동, 1990년대 민족학급 설치 운동, 1994년부터 벌여온 지방참정권 입법화운동 등의 투쟁을 전개했다. 이것이야말로 '경제민족주의', '정치민족주의', '계급민족주의'로, 이는 일본에 거주하는 모든 인간의 피차별적 상황을 개선하는 평화와 인권, 민주주의로 이어져야 한다.

(질문 2) '재일교포'('재일')의 국민연금, 아동수당, 공영주택분양권, 지방참정권 획득 투쟁은 '민족'과 유사한 '제3국인', '외국인'으로서 추구했듯 개개의 삶의 조건과 사회적 환경, 목표 따위의 상위개념은 여전히 '민족'이라 보아야 하지 않을까?

---

5) '민족성(ethnicity)'이란 국민국가 내부에서 일어나는 동적 과정 속에서도 각각의 출신과 문화적 아이덴티티를 공유하는 집단의 특성이다. "민족이란 일종의 상상된 정치적 공동체"라 말한 B.앤더슨도 그 구성원은 서로 만나지 않더라도 각각의 정신 속에 공통의 이미지가 살아있다"고 말했다.

6) 1985년 국적법 개정으로 종전에 부계중심주의를 부모양계혈통주의로 만들고 자격요건도 '5년 이상 일본주소 보유, 선량한 품행, 경제적 자립, 자국적 상실'로 완화했다.

7) 윤건차선생은 "근대 일본의 국민 형성 자체가 열도 안의 주민을 똑같이 국민화 함으로써 수행되어졌으므로 사람들의 사고와 감각의 획일화가 이루어지고 국가시스템과 규범을 통해 당연시되었으므로 다른 피차별자는 눈에 들어오지 않는다. 국가가 구조화시킨 차별의 실상이 보이지 않으므로 피차별자 자신도 다른 피차별자와의 상호관계를 이해할 수 없다"고 했다.

3.‘한정된 사회동화’ 위에서의 민족정체성 추구

디아스포라의 이주지에서는 흔히 멸종(extermination), 동화(assimilation), 상대적 균형(relative equilibrium)이 발생한다. 그런데 ‘재일교포’(‘재일’)의 경우에는 현지적응도에 반비례하는 ‘민족정체성’에 대한 갈증과 혼란스러운 정신세계[8]를 갖고 살면서 제한적 사회동화(limited social assimilation)를 이룬 것이라 본다.

발표자도 언급했듯 ‘재일교포’(‘재일’)의 언어는 민단계 언어를 의미하는 ‘한국어’, 총련계 언어인 ‘조선어’라는 호칭의 구분이 큰 의미를 지니지 않는다. 실제로 ‘한국어’(‘조선어’)를 일본어와 유연하게 조합하여 “왔다리 갔다리”, “할머니다치” 등의 말을 자연스럽게 사용한다. 다른 예로, 2세대의 절대다수가 통명(通名)을 사용하는 대신 본명은 감추며, 3, 4세대의 어린이들도 ‘본명(本名) 선언(宣言)’은 매우 어려운 일이지만 정작 2세 이후에는 통명(通名)과 본명(本名) 사이에 갈등은 크지 않은 듯싶다. 특이하게 ‘姜信子’란 한국식 이름을 구태여 “쿄 노부코”로 불러달라고 주장하는 재일교포 수필가도 존재한다.

이처럼 ‘재일교포’(‘재일’)는 인간으로서의 감성과 폭으로 일본의 폐쇄성에 저항하고 조국과의 관계에서 스스로를 대상화하면서 한국과 일본을 넘어선 공감대와 아울러 세계적 보편성을 추구라 할 수 있다. 특히 자신을 ‘재일’로 처신하는 경우, 민족의식과 시민의식을 결합한 고차원적인 아이덴티티를 추구함으로써 민족문화를 견지하는 한편 시민적 권리를 요구하는 이중적 전략을 구사한다고 할 수 있다. 이는 발표자의 말처럼 “역사적 · 사회적 상황 속에서 가역적이면서도 지속적인 <삶의 기법>의 실천을 통해 자신의 생활을 가능한 주체적인 것으로 구축하는 과정”인 동시에 그 나름의 특유한 ‘민족정체성’을 추구하는 모습이라 하겠다.

(질문 3) ‘재일교포’(‘재일’)은 나름대로 주체적으로 제한적 범위에서의 사회동화 위에서 ‘민족정체성’을 추구하고 있다고 볼 수 없을까?

이 기회를 빌어 그 어떤 한국인보다 열심히 ‘재일교포’(‘재일’) 연구에 매진해온 발표자의 노고에 경의를 표하며, 무지(無知)와 과문(寡聞)에서 기인한 질문이나마 친절하고 상세하게 답변해주길 부탁드린다.(*)

8) 경계인으로서 ‘자기혐오’와 “만성적 외로움”, “정체를 알 수 없는 불안”을 숙명처럼 갖고 살며 ‘자학과 가학의 이중적 콤플렉스’, ‘이기주의, 사대주의, 관념론적. 비과학적 사고’에 시달리거나, 식민주체에 동화하고자 천황제에 의존하고 일본을 이상화(理想化)하여 내적 모순을 덮으려 했다. 하지만 ‘조직’, ‘민족’, ‘조국’, ‘통일’ ‘사회주의’ 등의 질서에 의존하려던 사람 중에는 “조국과 일본 모두에게 배반당했다”는 ‘민족허무주의’에 빠지기도 한다.

중앙아시아 고려인 공연예술단체의 활동과 변화 양상
- 독립 이후 활동 및 민족정체성과 관련하여 -

정형호(문화재청 무형문화재 위원)

- 차 례 -

1. 머리말
2. 고려인 공연예술단체의 형성과 독립 이후의 활동
3. 고려극장의 활동에 나타난 민족적 정체성 추구
4. 전문적 무용 단체의 공연 종목과 남북 관계
5. 비전문적 합창 단체의 활동과 고려 노인층 여가생활
6. 소수민족으로서 고려인의 문화적 대응 방식
7. 공연예술단체를 통한 고려인의 민족적 정체성

1. 머리말

이 글은 독립 이후 중앙아시아 고려인 공연예술단체의 활동과 변화 양상에 대한 현지조사 중심의 연구이다. 기존에 고려인에 대해 민족정체성을 중심으로 언어생활, 음식문화, 혼인문화, 전문예술단체인 고려극장 등에 대해 일부 접근이 이루어졌다. 그렇지만 고려인의 다양한 공연예술단체를 중심으로 종합적인 접근은 이루어지지 못한 실정이다. 연극과 무용, 합창단체를 중심으로 이들 공연예술단체를 대상으로 하는 이유는 이들의 공연종목을 통해 그들이 소수민족으로서 민족적 정체성을 어떻게 유지해 가며 살아가고 있는가를 읽을 수 있기 때문이다.

고려인은 1937년에 연해주에서 중앙아시아로 강제 이주하면서 생존을 위한 고통스런 정착과정과 콜호즈[1] 중심의 집단농장의 성과를 바탕으로 지역사회의 일원이 되었다. 그러나 1990년 소련 해체 이후에 각 나라가 독립하면서 또다른 형태의 소수민족이 되어 힘든 현실적응의 과정을 겪고 있다. 따라서 이들이 독립 이후 30년 가까운 시기에 어떻게 문화예술을 통해 자신들의 삶을 표현하고 민족적 정체성을 이어오고 있는가를 규명하려는 데에 초점이 있다.

조사 대상은 중앙아시아 3국과 연해주 지역의 노래·춤·연극·음악 중심의 공연예술단체로 국한했으며, 다른 성격의 문화단체는 대상에서 제외했다. 따라서 고려인 전문적 또는 비전문 공연단체, 고려극장 등이 주요 대상이다.

고려인 사회에서 전문적 공연예술단체와 비전문적 단체의 구분은 명확하지 않다. 그러나 대체로 전문적 공연예술단은 10-20대 단원 중심의 외부 공연 위주의 전문적 공연단체이며, 비전문단체는 60-70대 중심의 자족적인 아마추어 단체로서, 자체 경연과 고려인 세시행사 위주

1) 콜호즈는 소련의 농업 집단농장 체계로, 반관반민의 협동조합 형태이며, 솝호즈는 국영농장의 성격을 지닌다.

로 운영되고 있다. 특히 소련 해체 이후의 독립 기간에 고려인 사회에는 비전문적인 공연예술단체가 다양하게 생성되었는데, 주로 20-30명의 소규모 노인예술단 형태로서 노래와 춤이 위주이다.

주요 논의의 시기는 1990-1991년의 주권선언과 독립 이후의 시기로 한정했다. 독립 이전의 문화예술단체에 대한 자료는 고려극장을 제외하면 소략한 편이며, 일부 고려인 콜호즈와 도시를 중심으로 한 단편적 활동에 그치고 이합집산이 큰 편이다. 따라서 현지조사를 중심으로 해서 독립 이후의 활동양상이 주요 논의의 대상이다.

조사 지역은 고려인들이 많이 거주하는 카자흐스탄 알마티, 우즈베키스탄 타쉬켄트와 인근 지역, 키르기즈스탄의 비슈케크 지역이며, 러시아 연해주 지역도 일부 포함했다. 현지조사는 2015년(1.31-2.9) 카자흐스탄 알마티 지역, 2016년(1.22.-2.2) 우즈베키스탄 타쉬켄트와 인근 지역, 2017년(4.23-28) 키르기즈스탄 비슈케크 지역에서 이루어졌다. 그리고 본격 고려인 조사 이전 시기인 2013년 8월(8.15-25)에 카자흐스탄 알마티와 우즈베키스탄 타쉬켄트 지역, 2013년 6-7월(6.30-7.3)에 연해주 우스리스크와 아르쵬 지역 조사 자료도 추가했다. 따라서 이 글은 2013년부터 2017년 사이에 현지 조사된 고려인 구술자료와 기존 문헌자료를 토대로 작성되었다.

주요 대상 단체는 대체로 유사성을 지니지만, 부분적인 독자성도 지니고 있다. 특히 비전문적 공연예술단체는 고려인 1.5-2세대가 중심이 되어 소인예술단의 성격을 지니며, 노인들의 자족적인 여가문화생활의 특징도 지닌다. 이런 양상은 독립 이후 사회주의 해체에 따른 또다른 모습으로 나타난다.

처음에는 고려인 문화예술단체를 통해 민족적 정체성 문제를 접근하려고 시도했다. 그러나 민족정체성 문제는 문화, 언어, 민속, 역사인식, 종교, 생업, 한국과의 관계 등에 걸쳐 다양한 체계적 접근이 필요하며, 민속 분야도 혼례와 장례문화, 세시풍속, 음식과 복식, 놀이와 여가생활 등에 걸쳐 다양한 접근이 필요하다. 그리고 여러 구술자를 통한 질적 연구 이외에 각종 통계를 통한 양적인 연구도 병행할 필요가 있다. 그런 점에서 민족 정체성의 문제는 매우 복잡하고 어려운 작업이다.

따라서 이번 접근은 고려인의 문화 중에서 공연예술 분야에만 국한했다. 특히 독립 이후의 다양한 공연예술단체의 변화양상과 고려인들의 문화적 욕구에 대한 변화를 중심으로 살펴보았다. 이런 문화적 활동이 고려인의 공동체 의식, 전통문화에 대한 관심, 고려어에 대한 인식, 민족정체성에 어떤 영향을 주는가에 초점을 맞추었다.

2. 고려인 예술단체의 형성과 독립 이후의 활동

1990년 독립 이전 콜호즈 시기의 고려인 예술집단은 전문성・역사성을 지닌 고려극장과 각 콜호즈 전속 가무단, 그리고 아마추어적 성격의 소인예술단 등으로 구분된다. 그런데 콜호즈 내의 전문적 예술단도 초기에는 소인예술단에서 출발한다.

콜호즈를 중심으로 1960-70년대에는 아마추어적인 소인예술단의 활동이 활발했다. 이들 집단은 고려인뿐만 아니라 러시아인, 카작인, 우즈벡인 등 다양한 민족들로 구성되어 있었으며, 민족문화예술을 통한 사회주의 이념의 전파라는 기능을 담당한 예술집단에서 유래한다. 1960년대 말 우즈베키스탄에서 유명했던 고려인콜호즈는 타쉬켄트주의 폴리트윗델(황만금), 극성(김병화), 프라우다, 스베르들로프, 지미트로프 등이 있으며, 이들 콜호즈 내에 소인예술단이 활발하게 활동했다.

고려인 사회에서 소인예술단은 1970년대 아마추어 예술단에서 전문화된 예술단으로 점차 발전하게 된다. 1970-80년대 활동한 대표적인 단체로 폴르트윗델콜호즈의 '청춘가무단', 극성콜호즈의 '인민극단', 딸티꾸르간의 '아침노을' 등이다. '청춘가무단'은 1954년에 소인예술단으로 시작되어 1970년 초에 '청춘'이란 명칭으로 바꿔 명성을 얻다가, 1980년대에 침체기를 겪은 후에 1984년 '가야금가무단'으로 다시 바뀌었다. 한편 독립 이후의 시기인 1990년대에 소인예술단은 민주화와 사회개혁에 힘입어 폭발적인 성장을 하게 된다. 1990년 3월 18일 카자흐스탄 알마타 고려극장에서 개최된 카자흐스탄 고려인소인예술단 경연대회에는 '아침노을'과 '도라지'를 제외하고 대부분 1-2년 전에 형성된 신흥 단체들이 대부분이었다.[2] 특히 비전문적인 공연예술단은 전문적인 직업예술단의 영향을 일정부분 받게 되었다. 콜호즈, 솝호즈, 기업소, 공장, 학교 등 일반근로대중들의 삶의 현장에서 활동했던 소인예술단은 문화예술을 대중에게 전파했던 직접적 매개자의 역할을[3] 하게 된다.

독립 시기의 고려인 문화예술단체의 활동을 보면, 이전의 시기에 비해 성격이 크게 바뀌게 된다. 독립 이전에 사회주의 체제에서 사회주의 의식 고취와 생산활동 장려, 민족의식 함양 등의 목적성을 지니다가, 독립 이후에 점차 노인들의 여가문화 중심의 자발적 참여로 바뀌게 된다. 따라서 근래에는 표면적으로 민족의식을 내세우기보다는 동일 지역의 고려인끼리 상호교류를 하는 통로로서 다양한 아마추어적 문화예술단체가 형성되고 있다.

이들 전문적, 비전문적 공연예술단체는 중앙아시아 각지의 음악과 무용, 연극, 문학 전공의 대학 출신들이 주도적으로 이끌고 있다. 대부분 타쉬켄트, 알마티, 모스크바 출신의 예술대학 전공자들이 이끌고 있으며, 일부 학교 교사, 공무원, 전문예술단 출신들이 은퇴 이후에 지도자로 나서는 경우도 있다. 특히 비전문적 각 단체들은 경연대회에 출연하기 위해 집중적인 훈련을 실시하고 있다. 대체로 타쉬켄트 음악대학이나 연극대학 출신이나 알마티 무용대학, 모스크바 영화대학 출신들이 고려극장과 각 전문적, 비전문적 예술단체를 이끌고 있다.

한편 1950-60년대 모스크바 영화대학 출신들도 지역 문화운동에 중추적인 역할을 수행했다. 초창기 고려극장의 핵심으로 활동한 채영(1906-1981), 연성용(1909-1995), 이길수(1910-1996) 등도 모스크바 영화대학 출신이다. 그리고 1950년대에 북한 출신으로 모스크바 영화대학 재학 중에 김일성 체재에 반기를 들었다가 소련으로 망명한 인물들이 중앙아시아로 모여 고려인의 핵심적 문화예술운동의 중추적 역할을 수행했다.[4] 이들 중에 고려극장에 활동한 한대용(한진, 1931-1993)[5]은 핵심 극작가로서, 최국인(1930-2015)은 배우로서, 맹동욱(1931년생)은 고려극장에서 연출가로 활동하다 소련의 세프킨대학 교수를 역임했으며, 한편 정추(1923-2013)는 차이코프스키음악원 출신으로 알마티에 정착하여 작곡가로 활동하면서 고

---

2) 김보희,「고려인사회문화예술집단 소인예술단-형성,발전과정을 중심으로」,『한국음악사학보』34집, 한국음악사학회, 2005.6, 29-36쪽.

3) 김보희 앞의 글, 37쪽.

4) 북한의 국비유학생으로 모스크바 영화대학에 유학중에 1953년에 김일성을 비판한 12명 중에 10명이 소련으로 망명했다. 망명 인물은 리경진(1930-2002, 리진), 최국인, 한대용, 허웅배(1928-1997, 허진), 정린구(1931-2004), 양원식(1932-2006), 김종훈(1932년생), 리진황(1933-2005) 등이다. 이 중에 김종훈은 황해도 장연 출생으로 망명 후 소련 영화촬영소를 거쳐 카자흐스탄 알마티종합여자사범대학 일본어과 교수 및 시인으로 활동했으며, 현재 유일한 생존자이다. 최국인은 함경북도 장연 출신으로 소련 영화촬영소에서 예술영화 30편을 만들었고, 한때 고려극장에 배우로 있었다. 리경진은 함흥 출신으로 김일성종합대 영문과 재학 중 유학했으며, 나중에 작가로 활동했으며, 허웅배는 극작가로서 타쉬켄트국립대학과 모스크바에서 교수로 활동했으며, 정상진은 레닌기치 기자로서, 양원식은 시인이며 고려일보 기자로 활동했다.(김종훈(남, 1932년생, 황해주 해주 출생), 카자흐스탄 알마티 김종훈의 집, 2013.8.18. 2015.2.2., 정형호 조사)

5) 한대용의 부친인 한태천은 북한 김일성 집권 시기의 유명한 극작가이다.

려인 구전가요를 조사했다. 카자흐스탄 우슈토베 출신으로 후에 모스크바 영화대학을 졸업한 송 라브렌띠(남, 1941년생)도 고려극장에서 한때 극작가로 일을 했다.

한편 다양한 문화예술단체는 예전에는 북한의 영향을 크게 받았으나, 1990년대에 와서 점차 한국문화의 영향을 받게 되었다. 대체로 고려인 사회에서는 남북의 이데올로기의 대립에 큰 영향을 받지 않았다. 따라서 우즈베키스탄 타쉬켄트에는 북한과 밀접한 연계를 가진 조선노인협회 소속 노인예술단체가 있지만, 그 구성원들은 남한과 연계된 고려문화협회의 소속 단체에도 함께 참여하고 있다. 그런 점에서 남북의 지원 및 연계 단체 간 대립 관계는 크게 드러나지 않는다.

3, 고려극장의 활동에 나타난 민족 정체성 추구

고려극장은 1932년에 연해주에서 창립되어 현재 우즈베키스탄 알마티에 위치해 있다. 이 단체는 87년 역사의 유서 깊은 고려인 전문극단 겸 가무단이다. 이 극단은 오랫동안 고려인의 정신적 구심체 역할을 수행하며, 수많은 한국의 고전작품을 무대에 올렸으며, 고려인 행사에도 주기적으로 참여하고 있다. 1937년 강제 이주 직후 카자흐스탄 크즐오르다에서 다시 문을 열다가, 1942년 우슈토베, 1959년 2차로 크즐오르다, 1968년 알마티로 옮기며 힘든 세월을 이겨내고 현재에 이르고 있다. 한때 고려인이 가장 많은 우즈베키스탄 타쉬켄트로 이전을 요구받았으나, 여전히 50여년간 알마티에 뿌리를 내리고 있다.

1990년 소련 해체와 카자흐스탄의 독립 전후 시기에 국가 보조금이 줄어 큰 어려움을 겪었다. 이후 카자흐스탄 고려인 협회가 창립되어 부분 지원이 이루어지고, 단원들이 국가 소속이 되면서 다시 정상화가 되었다. 이 단체는 고려인 콜호즈와 고려인 집단거주지, 그 외에 소련 전역을 대상으로 순회공연을 해서 고려인들의 정신적 지주 역할을 했다.

특히 고려극장의 노래는 연극과 공연을 통해, 또는 전속 가수를 통해 유행처럼 퍼져 나갔다. 조규익은 고려인의 노래를 고전을 바탕으로 창작된 연극에 삽입된 노래와 그렇지 않은 노래로 구분을 했다. 연극에 삽입된 노래들은 연극의 인기에 힘입어 대중들로부터 인기를 얻었는데, ‘춘향전’ 관련 8편, ‘장한몽’ 관련 5편, ‘심청전’ 관련 2편, ‘토끼전’ 관련 2편, ‘생명수’ 관련 2편, ‘올림피크’ 관련 2편, ‘풍파’ 관련 2편, ‘흥부와 놀부’ 관련 1편, ‘온달전’ 관련 1편, ‘양산백’ 관련 1편, ‘동북선’ 관련 1편, ‘나의 작품’ 관련 1편, ‘어미 없이 자란 오누’ 관련 1편 등 29편에 이른다. 그 중에 ‘생명수’, ‘올림피크’, ‘풍파’에 삽입된 노래를 제외한 나머지 24편은 우리의 고전이나 신문학을 각색한 연극에서 불린 노래들이다. 연극과 무관하게 공연무대에서 불리던 노래로서 현재 확인할 수 있는 노래 또한 50여 작품이 넘는다.[6] 김보희는 소련 시기 고려인들의 노래를 크게 3가지로 분류한다. 첫 번째는 민요의 영향을 받은 노래, 두 번째는 창가의 영향을 받은 노래, 세 번째는 창작 가요이다. 특히 창작 가요는 연해주에서 퇴폐적 노래가 크게 유행하던 시기에 이에 대한 반성으로 새로운 노래를 보급하기 위해 만들어진 것으로, 1930-1940년 이후에 널리 유포되었다.[7]

특히 고려극장은 주기적으로 고려인콜호즈를 방문하여 숙식을 같이 하면서 고전작품을 공연하면서 이들의 민족의식 고취에 큰 영향을 주었다. 실제로 우즈베키스탄 타슈켄트 외곽의 굴

6) 조규익, 「구소련 고려극장에서 불린 우리말 노래들의 성격과 주제의식」, 『온지논총』 제 35집, 온지학회, 2013.4. 205-238쪽.

7) 김보희, 「소비에트 고려인 예술집단의 문화 활동」, 『e-Eurasia』 17호, 한양대 아태지역연구센타, 2009, 1-3쪽.

리스탄콜호즈[8]에 살았던 박 에두알트(남, 1941년생, 이코타코호즈 거주, 고려문화협회 이코타 회장)는 1950년대 초 어느 해의 가을 추수가 끝난 후에 고려극장 단원들이 콜호즈를 방문한 것을 기억하고 있다. 일부 고려말과 러시아말을 섞어 구술한 내용을 요약하면 아래와 같다.

> "고려극장 단원들은 1951-1954년 가을에 고려 사람들이 거주하는 콜호즈마다 다니며 공연을 했다. 대략 3일씩 머물렀으며, 저녁 7시부터 대략 2-3시간 공연을 했다. 처음 이틀간은 각각 다른 연극을 했으며, 3일째에 춤과 노래, 유머(코메디)을 했다. 고려극장 공연의 무대는 콜호즈에서 만들었으며, 소도구는 극장 사람들이 차에다 싣고 왔다. 당시 '흥부와 놀부', '홍길동', '춘향전', '심청전' 등을 보았으며, 다 재미있었다. 당시 10-11살의 어린 나이였으며, 입장료는 가족 중에 한 사람만 내면 모두 들어갈 수 있었다.
>
> 고려극장의 배우들은 콜호즈 집집마다 2-3명씩 나눠 잠을 자고 밥을 먹었으며, 콜호즈에서 숙식을 해결했다. 3일째 마지막 날은 콜호즈 사람들이 돼지 1마리 잡고 음식을 준비해서 잔치를 했다. 콜호즈 전체 사람들이 대략 300-500명 정도 모여서 함께 먹으며 춤을 추고 놀았다. 고려인들은 고려극장의 배우들이 오기를 기다렸는데, 다른 공연팀이 특별히 온 적이 없다. 당시 어린 나이였기 때문에 옆에서 지켜보기만 했다. 고려극장 배우들은 1956-1957년까지 매년 콜호즈를 방문했으며, 당시 고려극장 전용 버스가 있었다."[9]

그는 어린 나이에 고려극장 단원이 콜호즈를 방문한 기억을 생생하게 갖고 있다. 3일간의 방문에 2일간은 공연을 하고, 마지막 날에는 돼지를 잡아서 잔치를 벌이는데, 여흥으로 같이 춤추고 노래를 부르는 시간을 가졌다. 흥미로운 것은 당시 고려극장 단원의 숙식은 콜호즈 내에서 민박을 했으며, 입장료는 가족 중에 1인만 냈지만 큰 부담은 아니었다. 작품이 생생해서 당시 어린 나이에도 한국의 고전 작품을 기억하고 있으며, 이런 방문은 1950년대에 거의 해마다 이루어진 것으로 보인다.

실제는 고려극장 전속가수인 김조야(여, 1951년생)는 어린 시절에 고려극장 단원인 부모를 따라 타슈켄트 지역 순회공연을 다닌 기억을 갖고 있다. 그녀는 고려극장에서 태어나 어릴 적에 이미 흥부전의 흥부 아들역을 했으며, 현재까지 극장과 함께 평생을 살아오고 있다. 어린 시절 부모가 타슈켄트 순회공연 때에는 한달 간 친척집에서 지내기도 했으며, 방학 때에는 부모를 따라 공연을 같이 다녔다. 1950년대에 트럭을 타고 각지 순회공연을 다녔는데, 1년에 130회까지 순회공연하면서 구소련 전역을 다닌 것으로 기억한다. 특히 콜호즈 순회공연이 많았는데, 타슈켄트 이외에 아스타나, 우슈토베 등에서도 순회공연을 했다.[10]

고려극장 단원들의 순회공연은 1950-60년대에 집중되며, 이후에도 횟수는 줄지만 지속된다. 당시순회공연은 콜호즈 거주 고려인들에게 큰 호응을 얻었지만, 단원들에게는 힘든 여정이었으며 이로 인해 병을 얻기도 했다. 초창기 뛰어난 인민배우이자 창단 멤버인 김진(1913-1966)은 초기에 춘향전에서 단골 이도령 역을 맡았는데, 그는 질병에 고생하다 53살에 사망하게 된다. 고려극장에서는 사후에 뛰어난 배우인 김진을 기려 김진상을 수여하고 있다.

고려극장은 독립 직후의 어려움 속에서도 산하 '아리랑가무단'과 함께 순회공연을 주기적으로 실시했다. 1998년 12월에 알마티시 빠빠난 거리의 잘린 영화관을 양도받아 2002년 9월에 새로 꾸민 극장 무대에서 '양반전'을 공연했다. 그리고 2007년 창립 75주년에는 6개월간 카자흐스탄 지역을 순회공연하고, 이어 '추억의 열차'라는 이름으로 러시아 하바롭스크, 사할린,

---

8) 이 콜호즈에는 고려인이 다수 살고 있었으며, 타민족으로 우즈벡인, 투르크인 등이 소수 있었다. 이 콜호즈는 트루크메니스탄 국경 지역에 위치한다. 당시 굴리엔홀레즘에는 극장이 있었다.
9) 박 에두알트(남, 1941년생, 고려문화 이코타 회장), 이코타콜호즈, 2016.1.30., 정형호 조사.
10) 김조야(여, 1951년생, 고려극장 가수, 공훈배우), 고려극장, 2015.2.3., 2.6, 정형호 조사.

연해주의 우스리스크와 블라지보스톡에서 순회공연을 실시했다.[11)]

고려극장은 1989년부터 본격적으로 한국과 교류를 실시하는데, 같은 해 봄가을에 평양과 서울을 동시에 방문했다. 이후 남한과 상호 교류가 주기적으로 이루어졌고, 1992년에는 고려극장 단원 10명이 국립극장에서 연수를 받고 각종 축제에 초빙되었다.

최근 핵심 주도층은 중앙아시아 지역 예술대학의 음악, 무용, 연극, 문학 전공자들이며, 대부분 고려인 출신들로 이루어졌고, 일부 고려극장 2세 출신들도 있다. 2015년에 보면, 이 류보비가 극장장이고, 김 조야가 가수 및 공훈배우로서 배우단 단장, 김 나리사는 안무책임자, 윤 게오르기는 지휘와 작곡을 담당하는 음악책임자이다. 전체 60명 단원 중에 배우가 다수이며, 무용 13명, 가수 8명, 기타 약간의 사물놀이팀으로 구성되어 있다.

2014년 일년 동안 약 50회 정도 공연이 이루어졌으며, 12회 정도는 알마티가 아닌 다른 지역을 방문해서 공연하고 있다. 단원의 세대교체와 전문 분야 출신 진출이 두드러지고 있으며, 단원의 외부 활동은 자체 활동에 방해되지 않는 한도 내에서 허용된다.[12)]

고려극장은 근래에 와서 많은 변화 양상을 보이고 있다. 전통적 고전작품의 관심 저하에 따른 새로운 공연방식의 도입, 언어 소통의 장애 극복, 고려인의 관심 약화에 따른 대중성 강화 등의 변화를 시도하고 있다.

근래 전통 고전작품의 공연이 예전에 비해 퇴조현상을 보이고, 대중성 있는 현대 작품이 점차 많아지고 있다. 고려극장의 핵심적인 고전 연극 작품에는 판소리계 소설로 '춘향전', '심청전', '흥부와 놀부', '토끼전', 고소설 계통의 희곡작품으로 핵심 작품은 수시로 공연이 이루어지며, 여름철 콜호즈 순회방문 시에는 이런 작품들이 단골로 공연이 되어 기존 공연 횟수는 수백회에 이른다.[13)] 그 외에 '양반전' '애랑전', '홍길동전', 역사적 인물을 형상화한 '온달전', '김선달', '논개', 전설을 형상화한 '견우와 직녀', 민족의 애환을 담은 '아리랑' 등이 있다. 근래에는 창작작품과 러시아, 카작 작품이 점차 늘어나며 고전작품은 크게 줄어드는 추세이다.

고려극장은 과거에는 민족의식 고취뿐만이 아니라 고려어의 확산이라는 언어교육적 측면에서 일정한 역할을 수행했으나, 점차 이런 분야의 약화 현상이 나타난다. 대신 한국어교육원의 현지 한글 교육이 늘어나고, 중노년층에는 한국의 대중가요, 젊은층에는 K팝에 의한 우회적 한국어 교육이 이루어지고 있다. 고려극장의 영향력은 독립 이전의 시기인 1950-60년대에는 매우 컸으나, 1980년대부터 점차 약화되다가 독립 이후에는 미약한 편이다.

따라서 고려극장은 과거에 고려인 전통문화 전승의 선봉으로서, 고려인들의 정신적 지주였으나 현재 그 의미는 많이 약화되었다. 여전히 고전작품이 간헐적으로 공연되고, 전통민요도 레파토리에 삽입되지만, 이것은 고려극장의 전통성을 확인시켜주는 정도에 그친다. 지금은 고려인들의 정신적 구심체라는 상징성을 지닌 공연예술단체로서 제한적 역할만을 수행하고 있다.

4. 전문적인 무용단체의 공연 종목과 남북 관계

11) 고려극장 편, 『고려극장의 역사』, 알마라따 라리째뜨, 2007, 142-145쪽.

12) 이 류보비(여, 1953년생, 고려극장 극장장), 알마티 고려극장 극장장실, 2015.2.3., 정형호 조사.

13) 춘향전을 예로 들면, 1934년 옥중화 각색을 시작으로, 1936년 연해주 지방의 수개월 순회공연, 1937-1941년 크즐오르다 고려극단 134회 공연, 1940년, 1941년, 1948년, 1955년, 1956년, 1961년 정기공연, 1962년 우즈벡 순회공연, 1969년, 1976년, 1980년 공연, 그리고 2007년 이영호 각색 및 연출(국립극단, 고려극단 합동공연), 2010년 공연 등으로 이어져 고려극장에서 가장 많이 공연된 작품이다.(최석 카페, http://cafe.daum.net/kazakhstanculture?t__nil_cafemy=item 카자흐스탄 문화마당.)

현재 전문적인 예술단의 성격을 지닌 단체로는 우즈베키스탄 타쉬켄트에는 '꽃봉오리예술단', '고려앙상블', '모란봉예술단', 카자흐스탄 알마티에는 '비둘기무용단', 키르기즈스탄의 비슈케크에는 '앙상블 만남', 러시아 연해주 우스리스크에는 '아리랑가무단', 연해주 아르쵬에는 '칠성가무단'이 대표적이다.

우즈베키스탄 타쉬켄트에 있는 '꽃봉오리예술단'은 여성 무용수 중심의 전문 무용단이다. 고려문화협회 소속으로 2005년에 주 라리사(여, 1971년생)가 창단했다. 그녀는 한때 청춘예술단[14]에서 활동한 전문 무용수 출신이다. 2013년 조사 시기에 6-16세 여성 30명으로 구성되어 있으며, 춤은 한국춤, 우즈벡춤, 러시아춤을 두루 보여준다. 한국춤으로 북춤, 장고춤, 남북한춤으로 부채춤, 소고춤, 반고춤 등이 있고, 그리고 우즈벡춤으로 부하라춤과 호리즘춤이 있으며, 그 외에 카작춤, 인도춤과 중국춤, 세계 다양한 춤, 현대 창작춤도 추고 있다. 각종 대외 공연활동을 활발히 하는데, 주단장이 한국과 교류하면서 한국의 춤을 점차 늘려가고 있다. 2016년 주단장이 한국으로 가면서 단원이 20명으로 줄고, 운영에 어려움에 처해 있다.[15]

'고려앙상블'은 우즈베키스탄 타쉬켄트에 있는 전문적인 여성 중심 무용단이다. 고려인문화협회 소속으로 10대와 20대 초반의 여성 중심으로 구성되어 있다. 1998년에 한 마르가리따에 의해 창단되었으며, 원래 북한의 부채춤, 장고춤, 농악춤, 북춤 등을 추다가, 근래에는 남한의 살풀이, 태평무, 한량무 등도 추며, 심지어 사물놀이와 브레이크댄스도 도입하고 있다.[16]

그 외에 우즈벡 고려인협회 산하 단체에는 '아사달', '삼지연', '고려가무단' 등의 가무단도 소속되어 있다.

'모란봉예술단'은 우즈베키스탄 타쉬켄트에 있는 전문적인 여성 무용단인데, 조선노인협회 소속으로 북한과 밀접하게 연계된 무용단이다. 1996년 사할린 출신 한 가리나가 창단했으며, 그녀가 2010년 63세로 사망한 이후, 김미숙(한 가리나의 딸), 유영희를 거쳐 지금은 초이 빅토리아(최향미)가 단장을 맡고 있다. 16-20세의 여성 전문 무용수 11명으로 되어 있다. 2014년에는 14명이었으며, 조선노인협회 건물에서 1주일에 3번 모여 집중적인 연습을 하고 있다. 주요 레파토리는 북한춤인 장구춤, 부채춤, 소고춤, 북춤, 쟁강춤, 칼춤, 오복춤, 비둘기춤, 소리꽃 등이 있다. 고려인춤으로 아리랑춤, 도라지춤, 옹헤야, 장단춤, 기타 우즈벡춤도 추고 있다. 주로 설날, 단오, 추석 등의 고려인 세시명절에 공연하고, 평양의 4월 봄축전에도 정기적으로 참가한다. 현 단장인 초이 빅토리아는 꽃봉오리예술단을 거쳐 2008년에 이곳에 입단했다. 그녀는 북한에 6번 공연을 간 적이 있으며, 모란봉예술단에서는 북한 춤을 주로 추고 있지만, 본인은 남북한 춤을 모두 습득했다.[17]

카자흐스탄 알마티의 '비둘기무용단'은 비교적 이른 시기인 1989년에 김 림마(여, 1946년생)가 창단했으며, 주로 5-23세의 미혼 여성의 무용수로 구성되어 있다. 그녀는 작고한 고려극장 2세대 공훈 배우인 김 블라지미르(남, 1938-1997)의 부인으로, 그녀도 고려극장의 핵심

---

14) 주 라리사 단장은 폴리트웃델콜호즈(일명 황만금콜호즈) 전속의 직업적 예술단인 '청춘(진춘)예술단'에서 1991-1995년까지 무용수로 활동했다. 이 예술단은 과거 북한 안무가가 지도했으며, 1980년대에는 북한 및 소련 지역 순회공연을 다녀오기도 했다. 1990년대 활동 당시 20여명 단원 중에 10명이 무용수였다. 그곳에서 북한춤(장강춤, 부채춤, 아박춤, 장고춤, 돈돌날리), 중국춤, 인도춤, 카작춤, 창작춤 등을 추었다.(주 라리사, 꽃봉오리예술단 연습실, 2013.8.21., 정형호 조사.)

15) 주 라리사(여, 1971년생, 단장), 꽃봉오리예술단 연습실, 2013.8.21, 정형호 조사.
임따찌아나(여, 1972년생, 복식 담당), 꽃봉오리예술단 연습실, 2016.1.24. 정형호 조사.

16) 한 마르가르따(여), 타쉬켄트 한인회 회관 1층, 2013.8.21., 정형호 조사.

17) 초이 빅토리아(여, 1995년생, 모란봉예술단 대표), 조선노인협회, 2016.1.23., 정형호 조사.
유영희(여, 1987년생, 모란봉예술단 당시 예술감독), 조선노인협회, 2013.8.22, 정형호 조사.

무용수 출신이다. 이 무용단은 주로 칼춤, 북춤, 부채춤, 도라지춤 등을 보여주며, 근래 한국의 승무, 살풀이춤, 기타 현대 창작춤 등도 공연한다. 대외적 공연 이외에 8.15고려문화의 날, 단오 등 고려인 세시행사 공연에도 참여하고 있다.[18]

키르기즈스탄 수도 비슈케크에 있는 유일한 예술단체인 '앙상블 만남'은 1998년에 창단되어 20년의 역사를 지니고 있다. 단체의 대표인 텐 안드레이(남, 1976년생)는 타쉬켄트 음악대학 성악 전공 출신으로 작곡 및 음악을 지도한다. 그의 부인 이 따찌아나(여, 1974년생)는 모스크바의 예술대학에서 무용을 전공했으며, 현재 단체의 무용감독으로 있는데, 한때 알마티 고려극장 소속의 '아리랑'에서 활동한 적이 있다. 이 예술단은 회원이 35명이며, 주로 6-25세 내외의 단원이 대부분이며, 90%가 고려인 여성으로 이루어져 있다. 연령별로 3팀을 이루는데, 15-25세 팀이 주축을 이루고 한국춤과 다른 민족춤을 추며, 한국의 대중가요, 민요, k팝, 러시아 노래까지 수용한다. 별도로 2008년에 생긴 북팀은 사물놀이를 주로 연마하며 공연하고 있다. 한국춤은 부채춤, 살풀이, 칼춤, 무당춤, 소고춤, 장구춤, 북춤 등이 있다. 1991년 이전에는 북한음악과 춤의 영향을 크게 받았으며, 북한예술인들이 자주 방문을 했다.

이 단체는 2017년에 러시아어로 심청전을 공연해서 좋은 반응을 얻었다. 외부 지원이 없어서 경제적 어려움이 있지만, 알마티 고려극장과 같은 종합예술공연단체를 지향하고 있다. 2014년 고려인 이주 150주년 기념식에는 알마티 고려극장팀이 이곳 비슈케크에 와서 합동공연을 열기도 했다.[19] 현재 단원들의 한국어 교육은 같은 건물에 있는 한국어교육원에서 실시하고 있다.

러시아 연해주 우스리스크에 있는 '아리랑가무단'은 여성 중심 전문 무용단이다. 1995년 창단해서 1996년에 지금의 명칭으로 바꾸었다. 2013년 조사 당시 30명 중에 20명이 6-10세 여자 어린이이고, 10명은 여자 중고등학생으로 구성되어 있다. 2010년까지 15년 동안 북한 출신 무용 선생이 1주일에 3회 지도를 한 적이 있다. 창단 때부터 김 발레리아(여, 1961년생, 고려일보 발행인)가 계속 단장을 맡고 있는데, 근래 북한 무용 선생이 북한으로 돌아가면서 무용 지도에 어려움을 겪고 있다. 북한과의 접근성으로 인해 아직도 북한춤을 주로 하며, 일부 남한 춤을 가미하고 있는데, 주요 레퍼토리로 부채춤, 북춤, 비둘기춤, 오고춤, 아리랑춤 등이다. 이 단체는 우스리스크 추석 축제 공연에 참여하고, 예전에 평양에서 2회 공연을 한 적이 있다. 2000년부터 2007년까지 매년 한국의 초청을 받아 공연을 했으나, 북한식 무용을 주로 보여주면서 이후에는 초청을 받지 못하고 있다. 최근 대한민국의 부채춤과 타악퍼포먼스도 도입하고 있으며, 브레이크댄스, 재즈 등의 새로운 레퍼토리도 첨가하고 있는데, 조사 당시 남한 쪽 무용 지도자를 원하고 있을 정도로 어려움에 처해 있다.[20]

러시아 연해주의 아르쵬에 있는 '칠성가무단'은 1997년 창단한 전문적인 여성 무용단이다, 김 따찌야나(여, 1945년생)가 1997년에 창단해서 현재까지 단장직을 맡고 있는데, 처음에 극동기술대학교 한국어분과 학생들의 봄 행사를 위해 조직해서, 이후 전문적인 지도를 통해 전문적 무용단이 되었다. 당시 단원 10명 중에 고려인 학생이 7명이고, 러시아 학생도 있다. 아르쵬 라이텍스 호텔 내에 사무실과 연습실이 위치하며. 어린 학생부터 대학생까지 모두 여자들로 구성되었으며, 북한 예술대학 출신 여자 선생의 지도로 주로 북한춤을 전승하고 있다. 칼춤, 부채춤, 장구춤, 우산춤, 인형춤, 쟁강춤 등을 추며, 노래로는 '아리랑', '도라지', '언젠

18) 김 림마(여, 1946년생, 단장, 인민배우), 알마티 비둘기무용단 연습실, 2013.816, 정형호 조사.
19) 텐 안드레이(남, 1976년생, '앙상블 만남' 대표), 키르기즈 비슈케크 고려인협회, 2017.4.24. 정형호 조사.
20) 김 발레리아(여, 1961년생, 아리랑가무단 단장, 우스리스크 고려신문 편집장), 러시아 우스리스크 고려인문화센타, 2013.7.1-7.2, 정형호 조사.

가는', '베사메무처'(고려 말), 기타 가야금 연주 등을 한다. 각종 경연대회에 참여하며, 2012년 하바로스크의 소수민족포럼에서 30팀 중에 2등에 입상하기도 했다. 한편 블라디보스톡의 극장에서도 공연하지만, 경우에 따라 결혼식, 생일잔치에 초대받아 공연도 한다.[21)]

고려인 전문적 예술단체는 고려극장을 제외하면, 대부분 어린이, 아니면 미혼여성 중심의 무용단체가 중심을 이룬다. 따라서 전문적인 예술단체이면서 사설 교육기관의 성격을 지니고 있으며, 수준은 단체마다 다소 편차를 지니고 있다. 주요 레파토리는 한국무용, 북한무용을 비롯해 해당 국가의 무용을 수용하며, 현대적 성격을 가미하는 경우도 있으며, 일부 고려인 창작 노래가 포함되어 있다.

5. 비전문적 합창단체의 활동과 노인층 여가생활

우즈베키스탄의 고려인은 타쉬켄트 시내와 인근 지역의 고려인 콜호즈 지역에 집중적으로 거주하고 있다. 우즈베키스탄 고려문화협회는 1991년 11월 독립 이후에 타쉬켄트에서 설립되었으며 현재 한국과 긴밀하게 연계되어 있다. 이 협회는 독립 직전인 1988년부터 고려인 인사 5명이 주도하고, 고려인 유명 인사 15인의 동의를 받아 결성되었다. 당시 레닌기치 신문사 기자인 김 블라지미르도 5인의 한 사람으로 주도적인 역할을 수행했다.[22)] 현재 우즈벡 고려인협회 회장은 하원의원인 박 빅토르가 맡고 있으며, 문화회관 건립을 위해 힘쓰고 있다. 협회는 우즈베키스탄 전국에 26개 지부가 있으며, 고려인사회 및 한국과의 교류도 활발하게 하고 있다. 고려문화협회와 연관된 합창단은 '달빛앙상블'과 '앙상블사랑'이 대표적이다.

'달빛앙상블'은 타쉬켄트주 우츠데파에 있는데, 고려인 60세 이상의 20명 단원으로 이루어져 있다. 강 아나똘리(남, 1933년생, 대표)가 지휘를 하는데, 그는 200곡의 노래를 작곡한 유명한 고려인 작곡가이다. 2015년에는 합창발표회에는 강 아나똘리가 작곡한 전동혁 시인의 '비밀'이란 노래를 불렀는데, 처녀의 옛 사랑에 대한 비밀을 노래한 것이다.

'앙상블사랑'은 타쉬켄트에서 2001년에 창단한 남녀 혼성 합창단이다. 장 옥사니아 니꼴라이브나(여, 1934년생)가 지휘하며, 그녀는 타쉬켄트 음악대학 성악과 출신으로 50여년간 음악교사를 역임했다. 2013년 조사 시기에 보면, 회원 25명에 주로 45-83세로 구성되어 있으며, 피아노 반주에 맞추어 서양식 벨칸토 창법을 구사한다. 주요 곡명은 '아리랑', '뱃노래', '도라지', '노들강변', '강남달', '돌아와요 부산항', '아빠와 크레파스', '서울의 찬가', '내고향으로 마차는 간다'. '꽃마차', '아리랑'(신민요), '뱃노래', '밀양아리랑', '노들강변', '갑돌이와 갑순이', '애국가' 등이다.[23)] 이 합창단은 각종 합창대회에서 상위에 입상한 지역의 대표적인 합창단이다.

고려문화협회나 한국대사관 주최의 합창페스티벌의 진행방식은 한국어로 된 5곡을 제시하고, 각 그룹별로 뒤섞어 곡을 뽑아서 노래를 부르게 된다. 타쉬켄트주에는 위의 2개 합창단 이외에 앙상블 이름을 가진 8개 합창단이 있으며, 모두 60세 이상의 고려인으로 구성되어 있다.[24)] 2016년 조사 때에 강 아나똘리는 타쉬켄트에 12개의 합창단이 있다고 한 점에서 3년

---

21) 김 따찌야나(여, 1945년생, 칠성가무단 단장, 극동기술대 교수), 러시아 연해주 아르쵬, 2013.7.3, 정형호 조사.

22) 김 블라지미르(남, 1946년생, 전 고려일보 기자), 우즈베키스탄 타쉬켄트 천손식당, 2016.1.23., 정형호 조사.

23) 장 옥사니아 니꼴라이브나(여, 1934년생, 지휘자), 우즈베키스탄 타쉬켄트 한국교육원 연습실, 2013.8.22., 정형호 조사.

24) 강 아나똘리(남, 1933년생, 달빛앙상블 대표, 작곡가), 우즈베키스탄 타쉬켄트 고려인문화협회,

전 조사 때보다 숫자가 더 늘었다.

‘미라밧새달앙상블’은 2009년에 타쉬켄트의 유명한 재래시장인 쿠일룩바자르 부근에서 창단되었다. 이곳 미라밧문화센타에 유일하게 사무실 공간을 가지고 있으며, 연습은 문화센타 공연장을 사용하고 있다. 회원은 20명으로, 여자가 15명, 남자가 5명이며, 나이는 70대 고려인이 주축을 이루고 있다. 회원 절반은 북한과 연계된 조선노인협회에서 활동하다가 옮겨 왔으며, 현재 주요 레파토리로 ‘나를 두고’, ‘사랑’(북한 노래), ‘닐리리아’, ‘아리랑’, ‘돌아와요 부산항’ 등이 있다. 합창경연대회 참가 곡명은 2015년에는 ‘학기야노래’, 올해는 ‘홀로아리랑’을 선곡했다. 무용을 전공한 김 나타리아(나타쉬)가 춤을 별도로 지도하고 있다.[25] 미라밧문화센타는 쿠일룩바자르 바로 옆에 위치하며, 주로 쿠일룩 지역 여러 단체가 요일마다 나누어 장소를 사용하고 있다.

‘앙상블 부연아스나밧’은 타쉬켄트 쿠일룩 인근 함진스키라이온 지역의 합창단이다. 15년의 역사에 합창단 구성은 여자 15-17명, 무용단은 60세 이상 여자 9명으로 되어 있다. 주가이 매리예니릅(여, 1953년, 전 회계사)이 대표로 있으며, 미라밧문화센타를 이용해 연습하고 있다. 2015년에 ‘울고넘는 박달재’를 선곡했으며, 춤은 고려춤인 ‘왕춤’ 외의 9가지 춤, 북한춤인 ‘아리아리춤’, 남한의 기독교 관련 춤도 추는데, 아직 기량이 미흡한 아마추어 단체이다.

‘천지꽃합창단’은 타쉬켄트주 이크호타콜호즈에 있는 일반 합창단으로, 2003년에 창단되었다. 20년간 유 림마(여, 1944년생)가 이끌고 있는데, 20명 구성에 대부분 여자이며, 최근 남자 5명이 참여했다. 지도는 음악 전공인 조 블라지미르가 맡고 있으며, 노래는 한국 노래인 ‘밀양아리랑’, ‘뱃노래’, 조용필의 ‘돌아와요 부산항’ 등 100여곡의 곡명을 책과 컴퓨터에 확보하고 있다. 그들은 기독교와 밀접한 관련을 지니고 있으며, 한국교회 단체의 초청으로 한국을 방문해서 기증받은 한복을 입고 공연을 실시했다. 한편 북한과 연계된 노인협회에도 같은 이름의 ‘천지꽃합창단’이 있는데, 몇 명의 회원이 양쪽에서 같이 활동하고 있다.

타쉬켄트시 외곽의 유크리치르칙구에는 고려인 합창단으로 만남(시엔고), 보금, 노인단, 봄바람, 천지꽃합창단 등의 5곳이 있다. 폴리트윗젤(황만금)콜호즈의 ‘노인단합창단’은 20년, 우즈베키스탄의 ‘봄바람합창단’은 1년, 프라브다콜호즈의 ‘보금합창단’은 1년, 시엔고콜호즈의 ‘만남(시엔고)합창단’는 2년, 이코호타콜호즈의 ‘천지꽃합창단’은 20년이 되었다. 이렇게 5개 합창단이 활발히 활동하며 서로 교류를 한다. 2015년 설날에는 ‘천지꽃합창단’을 포함해 인근 5개 합창단원 260명이 경비를 걷어서 이크호타에서 솥을 걸고 각종 증편, 찰떡, 실떡(시루떡)과 고려음식을 준비한 후, 노래를 부르고 춤을 추며 하루를 즐겼다.[26]

이들 합창단은 매월 번갈아가면서 시엔고콜호즈에 있는 아리랑요양원[27]에 위문공연을 가고 있다. ‘천지꽃합창단’은 멥쌀로 만든 시루떡, 각종 고려 반찬, 증편, 그리고 물고기회, 만티(팥을 넣은 왕만두) 등을 준비해서 이 요양원에 위문공연을 가고 있다.[28]

이곳에는 고려문화협회와 한국대사관 주최의 합창대회가 있다. 고려문화협회 주최 합창대회의 지역 예선은 8월에 개최하며, 예선을 통과하면 9-10월의 본선 합창대회에 참가한다. 한편

2016.1.27., 정형호 조사.

25) 동 류바(여, 1942년생), 우즈베키스탄 타쉬켄트 미라밧문화센타, 2016.2.1. 정형호 조사.

26) 유 림마(여, 1944년생, 천지꽃합창단 대표), 우즈베키스탄 치르칙구 이크호타콜호즈 문화센타, 2016.1.30., 정형호 조사.

27) 고려인 노인들을 수용하고 있는 요양원으로 현재 시엔고콜호즈 내에 위치해 있다. 우즈베키스탄 정부에서 토지를 제공하고, 한국 정부에서 운영하는 고려인 요양원이다.

28) 박 에듀알트(남, 1941년생, 고려문화협회 이크호타 회장), 우즈베키스탄 치르칙구 이크호타콜호즈 문화센타, 2016.1.30., 정형호 조사.

한국대사관 합창대회는 추석 때에 실시하며, 콜호즈 중심 이곳 5개 합창단이 해마다 참가한다. 2015년 제 3회 한국대사관 주최 합창대회에서 '천지꽃합창단'은 '뱃노래'를 불렀으며, 2016년에는 '오빠생각'과 타령 2곡을 부를 예정이다.

타쉬켄트에 있는 조선노인협회는 북한과 연계된 단체이다. 여기에는 현재 14개 단체가 소속되어 있는데, 그 중에 6-7개 정도의 합창단이 있으며, 그 중에 '태양절합창단', '금강합창단'이 대표적이다. 각 합창단은 대략 10-50명으로 구성되어 있으며, 나이는 50-80대 중노년층이 중심이다. 한편 조선노인협회 소속의 아이들 예술단으로 '목란예술단', '진주예술단', '미소예술단'이 별도로 있다.

'태양절합창단'은 2004년에 창단했으며, 현재 박 표도르가 단장을 맡고 있다. 34명의 회원에 주로 60-70대의 여성으로 구성되어 있다. 합창이 위주이고 춤을 가미하는데, 북한과 남한 노래, 러시아, 우즈벡 노래를 부르며, 고려인 작곡가가 고려 시인의 노래말을 작곡해서 부르기도 한다.[29] 춤은 북한 영향을 받아 북한춤을 추고, 기타 우즈벡춤도 춘다. 다만 평양과 연계된 4월 봄축제의 경연대회에 참여할 때에는 주로 지정곡인 북한의 김일성, 김정일, 김정은 찬양 노래나 빨치산 관련 노래를 부른다. 한편 10월의 조선노인협회 자체 합창경연대회에도 참여한다. 이 합창단의 대표인 박 표도르는 평양에도 몇 번 다녀왔는데, 지금은 한국과 연계된 고려인협회 행사나 합창단에도 참여해서 활동하고 있어 이념적 제약을 받지 않고 있다. 조선노인협회는 매년 5월 단오축제를 크게 열고 있으며, 단오날에 '따쉬모르'라는 호숫가로 단체로 가서 놀이와 춤, 노래, 수영 등을 하며 하루 동안 즐긴다. 이곳 단오 행사는 원래 고려인의 세시축제라기보다는 북한의 영향과 독립 이후의 한국 목사의 영향으로 활성화된 것으로 여겨진다.

카자흐스탄 알마티에 있는 '알마티고려민족문화센타'는 독립 직후인 1990년에 창립된 고려인 자치단체로 고려인의 구심체 역할을 하고 있다. 현재 20개 단체가 가입되어 있는데, 핵심적 예술단체는 3개의 무용단('비둘기무용단', '남성무용단', '인삼무용단')과 3개의 합창단('고향합창단', '비단길합창단', '비둘기합창단')이다. 이 문화센타는 고려인의 설날과 8.15 고려문화의 날 행사를 주도하며, 한국과의 교류 창구 역할을 하면서 한국방문도 주도한다.[30]

'고향합창단'은 1991년에 창단되어 당시 45명 회원에, 레파토리는 민요 중심이다. '비단길합창단'은 1996년 창단되어 20명 회원으로 구성된 대중가요 중심의 단체로, 한국 노래와 현대화된 민요, 러시아노래, 카작 노래를 부른다. 매년 8.15 광복절 '고려문화의날' 행사에 두 합창단이 고려극장이나 무용단과 함께 공연을 주도한다. 한편 '남성합창단'이 있는데 회원 27명에 주로 60세 이상으로 구성되어 있다. 매년 알마티의 설날과 8월 15일 '고려문화의 날' 행사는 고려민족문화센타가 주관하고, 산하 17개 단체가 참여한다. 여기에는 '알마티 한국독립운동유공자후손자회'도 참여한다.

알마티의 설날 행사는 설날 전후의 주말을 이용하는데, 2015년에 2월 19일 설날행사는 1300명 수용의 가츠노종합국립대학의 극장을 빌려서 행사를 실시했다. 대략 저녁 5시부터 시작해서 밤 10시경에 끝나며, 고려극장팀, 문화센타 소속 무용단과 합창단이 1시간 공연을 하고, 이어 고려인의 춤과 노래, 장기 자랑 등이 이어진다. 설날 행사의 규모는 광복절의 고려문화의 날 행사보다 더 크며, 한국 총영사와 수많은 고려인들이 참석한다. 2000년 알마티 설날

29) 박 표도르(남, 1939년생, 태양절가무단 단장), 우즈베키스탄 타쉬켄트 천손식당, 2016.1.27., 정형호 조사.

30) 김옥자(여, 1949년생, 협회 이사 겸 통역), 카자흐스탄 알마티고려민족문화센타, 2015.2.2., 정형호 조사.

행사를 보면 윗어른께 세배, 줄다리기, 부채춤, 합창, 고려극장 유명가수 송 게오르기의 노래, 설날 음식 나눠 먹기 등으로 되어 있다. 2015년 설날 행사를 보면, '비둘기합창단'이 '봄노래', '대한팔경', 고려인 작곡가의 '대장장이 노래', 러시아 노래인 '꿈나무의 세상', 최남선의 '망향가' 등의 노래를 불렀다.

알마티에서는 해마다 8월 15일에 고리끼 공원에서 '고려문화의 날' 행사가 열린다. 원래 정착 기념일이었는데, 근래에는 광복절 행사로 진행한다. 2013년 당시 고리끼 공원의 행사를 보면 행사 서곡에 2인의 춤, '고향합창단'과 '비단길합창단'의 합창, '비둘기무용단'의 각종 춤공연, 한국과 카자흐스탄 가곡, 일동 합창 등으로 진행되었다. 노래는 민요, 가곡, 흘러간 유행가, K팝, 러시아 민요와 카자흐스탄 노래 등이 망라되었으며, 춤도 전통춤, 창작춤, 흥겨운 현대춤 등이 두루 포함되어 있다.[31)]

키르기즈스탄에는 고려인의 수가 우즈베키스탄이나 카자흐스탄에 비해 적은 편이다. 따라서 비전문적인 공연예술단체의 활동의 거의 없는 편이다. 오직 전문예술단인 내세우는 '앙상블 만남'이 유일하게 활동하고 있다. 이 단체가 1998년 창단되기 전에는 김 이리나의 '도라지'와 같은 소그룹 형태의 소인예술단이 춤을 개인적으로 지도하는 정도에 머물렀다. 따라서 우즈베키스탄 타쉬켄트 지역이나 카자흐스탄 알마티 지역에 비해 활동이 미미한 상태였다. 그러다가 '앙상블 만남'이 창단되면서 이런 소집단을 흡수 통합해서 전문적인 예술단체로 변모했다. 따라서 노인 중심의 아마추어적 소인예술단은 거의 소멸된 상태이다.

연해주에는 중앙아시아에 비해 고려인들의 수도 적고 문화예술단체도 상대적으로 적은 편이다. 연해주 우스리스크에 있는 '고려가무단'은 2006년에 '모란봉가무단'으로 창단해서 2010년도에 명칭을 바꾸었다. 60-70대 초반의 여성노인 12명으로 구성하고 있으며, 단장은 윤 스타니슬라브(남, 76세, 노인단 단장)이고, 이엘레나(여, 66세)가 자체 지도를 맡고 있다. '노들강변', '부채춤'(남과 북의 부채춤), '소고춤', '아리랑춤'을 추며, 노래는 '아리랑', '도라지', '두만강', '금강산', '꿈에 본 내고향', '이 술잔 한잔'(환갑의 권주가 노래), '로시키'(러시아 노래) 등이다. 2년 전에는 북한 나진, 중국 연변 공연도 실시했다. 대부분 기독교인으로 구성되어 있으며, 연습에 부채춤을 추는데 반주 음악이 없어 찬송가에 맞추어 연습하고 있었다.[32)] 이 단체는 우스리스크 고려인문화센타 소속으로 노인 중심의 아마추어적 동호인 모임에 머물러 있다. '아리랑가무단' 산하에는 청소년 중심의 북팀이 있다. 2008년 창단되어 10명의 초중고등학생으로 구성되어 있으며, 대학생인 강 세르게이가 지도하고 있다. 한국에서 5년 전 조형영[33)] 선생이 지도하면서 결성되었으며, '아리랑가무단' 단장인 김발레리아가 북팀 단장도 겸하고 있다. 한편 이곳 문화센타 내에는 대중가요를 중심으로 모인 '조선노래가무단'도 있다.

6. 소수민족으로서 고려인의 문화적 대응방식

고려인들은 1937년에 중앙아시아로 강제 이주되는 과정과 초기 정착단계에 많은 사람들이 희생되고 고통을 겪었다. 그러나 이후에 사회주의 체재에서 고려인 콜호즈를 중심으로 집단적 생활을 영위하면서 현지 사회에 적응해 왔다.

---

31) '2013 고려인 문화의 날 행사', 카자흐스탄 알마티 고리끼공원, 2013.8.17. 정형호 조사.

32) 김 발레리아(여, 1961년생, 아리랑가무단 단장, 우스리스크 고려신문 편집장), 러시아 우스리스크고려인문화센타, 2013.7.1.-2, 정형호 조사.

33) 그는 한국에서 사단법인 고려인돕기운동본부 총괄감독이며, 국제아동복지기구 제주지회장을 맡고 있다.

소수집단으로서 고려인의 현지 대응방식을 보면, 동화주의나 분리주의를 거부하고 어느 정도 민족정체성을 유지하면서, 주류사회에 적응하는 다원주의적 소수집단의[34] 성격을 지닌다. 일정하게 분리된 민족공동체는 아니라는 점에서 구조적 다원주의는 아니지만, 콜호즈라는 고려인 중심 공동체에서 동일한 경제적, 정치적 체계 내에서 고유한 문화적 체계를 유지한다는 점에서 이들은 문화적으로 다원주의적 소수집단의 성격을 지닌다.

그러나 고려인 중심 콜호즈 공동체가 아닌 경우에는 또다른 양상을 보인다. 이들은 동화주의적 성격을 지닌다고 볼 수는 없으며, 그렇다고 다른 민족과의 관계에서 불평등한 관계도 아니다. 소련 연방 체제의 다수집단 속에서 소수집단으로 혼재되어 살아왔으며, 독립 이후에 콜호즈가 해체되는 가운데, 주류로 새로 떠오른 독립국가 민족들 사이에서 어느 정도 민족적 차별을 받았지만 심한 불평등을 겪지는 않았다. 한편 고려인 집단 콜호즈의 경우에는 집단성을 지니며 살았다는 점에서 조합주의적 다원주의의 성격도 아울러 지닌다고 볼 수 있다.

소수민족으로서 고려인의 문화적 대응방식은 실제 경제, 정치, 종교, 사회, 교육의 변화와 밀접한 관계를 지닌다. 1990년 소련 연방으로부터의 독립과 경제적 변화, 생활 정도, 은퇴 시점, 정치 체제, 종교적 특성 등과 밀접하게 관련되어 있다.

이들은 고려인 전통문화뿐만 아니라, 독립된 나라의 문화를 수용하는데도 거부감을 갖지 않는다. 특히 고려극장이나 전문적 공연예술단체는 공연종목에 20-30% 정도를 해당 국가의 민족예술을 가미하고 있다. 한편 비전문적 공연예술단체는 대부분 고려 전통문화 뿐만 아니라, 현지 민족의 문화도 수용한다. 근래 한국의 전통문화 및 대중문화도 수용하는데, 이것은 일정부분 고려인협회, 한국대사관, 한국어학교, 그리고 한국 방문 등이 영향을 주고 있다.

고려극장 단원은 한국 국립극장과의 교류를 하고 있으며, 수시로 한국연극제에 초청되어 공연을 한다. 한편 전문성을 표방한 알마티의 '비둘기무용단', 타쉬켄트의 '고려앙상블', 비슈케크의 '앙상블만남' 등의 일부 무용단원들은 한국에 초청되어 한국춤과 음악을 배우고 있다. 그리고 이크호타콜호즈처럼 비전문적인 예술단체는 주로 교회를 통해 한국에 초청되어 교회를 중심으로 공연을 했다. 타쉬켄트의 북한쪽 연계 예술단은 무용 전문단체인 모란봉예술단은 평양에 가서 주기적으로 공연하며, 일부 비전문단체는 핵심인물이 초청을 받아 평양을 방문했다. 근래에는 한국 문화단체나 현지 목사를 통해 한국문화와 지속적인 접촉이 이루어지면서, 한국문화의 영향이 확대되고 있다.

근래의 비전문적 문화예술단체는 자족적 성격을 지니면서 주로 고려문화협회나 한국대사관이 주최하는 경연대회나 각종 명절 행사에 참여한다. 타쉬켄트 지역 가장 큰 행사는 경연 형태의 합창대회로, 지역 예선을 거쳐 본선을 치르게 된다. 그리고 이들 타쉬켄트주 6개 콜호즈 소속 합창단은 아리랑요양원에 있는 고려인 노인들을 위해 매달 번갈아가며 위문공연을 가고 있다.

한편 노래가사를 통해서 1.5-2세대들의 한글교육도 자연스럽게 이루어지고 있다. 곧 각종 합창대회 참가를 위한 노래 지정곡에 한국의 민요나 가곡, 대중가요가 포함되면서 자연스럽게

34) 대체로 소수집단의 현지 대응방식을 보면 다원주의적, 동화주의적, 분리주의적, 호전적 소수집단 방식으로 구분한다. 다원주의적 방식은 문화와 구조 차원에서 문화적인 다원주의와 구조적인 다원주의로 다시 구분하고, 권력의 형평성 차원에서 평등적다원주의와 불평등적다원주의로 구분한다. 한편 조합주의적 다원주의도 존재하는데, 이것은 자신들의 거주지역에서 오랫동안 문화적으로 동질적 집단으로 살다가 정복, 또는 합의에 의해서 보다 포괄적인 국가단위에 통합되는 경우이다. 캐나다 거주 프랑스계 사람들이 이에 해당된다. 한 국가 내에서 하위국가라고 부를 정도로 어느 집단도 다른 집단에 비교해서 지배적인 위치에 있지 않고 각 집단은 사회의 보상체계에서 거의 균등한 수준의 몫을 분배받게 된다.(윤인진, 『코리안 디아스포라 -재외한인의 이주, 적응, 정체성』, 고려대학교 출판부, 2004.3., 32-33쪽.)

한국말을 익히는 계기가 되고 있다.

최근의 비전문적 공연예술단체의 경향을 보면, 이전 콜호즈 중심의 공연예술단체가 점차 비콜호즈 지역으로, 또한 농촌지역에서 점차 도시지역으로 활동공간이 바뀌고 있다. 현재에도 고려인 콜호즈에는 비전문적인 노인 중심의 아마추어예술단들이 활동하고 있다. 특히 우즈베키스탄 타쉬켄트주 인근의 폴리트웃델콜호즈(황만금콜호즈), 극성콜호즈(김병화콜호즈), 시엔고콜호즈, 이크호타콜호즈, 굴리스탄콜호즈 등이 대표적이다. 한편 레파토리도 민족의식이나 독립의식을 고취하고, 자긍심을 높이는 종목 중심에서 점차 주변 타민족문화의 수용, 북한에서 남한 중심의 문화적 중심 이동, 대중화를 지향하는 형태로 다양화되고 있다.

최근 고려인 노인들이 은퇴 이후 연금에 의해 다소 경제적 여유가 생기고, 자식들이 한국에 다수 진출하면서 비교적 자유로운 여가생활을 영위하고 있다. 따라서 다양한 문화예술을 향유하고, 이것이 비전문적 공연예술단체를 활성화하는 계기가 되고 있다.

한편 고려인 비전문적인 일부 예술단체는 기독교 단체의 영향을 받고 있다. 특히 소인예술단 활동에 교회 목사들이 일정부분 영향력을 행사하고 있다. 근래 고려인들의 기독교 신자가 22%에 이른다는 통계도 있는데, 기독교는 고려 노인층의 정신적, 사회적 안정과 교제의 장을 마련하며, 젊은 세대에게 한글 교육을 제공하는 긍정적 기능을 하고 있다. 그렇지만 현지 원주민들의 종교(이슬람국가가 대부분) 및 정부정책과 마찰을 빚기도 한다.[35] 대체로 종교 문제에 있어 우즈베키스탄이 가장 폐쇄적인 편이고, 키르기즈스탄이 다소 개방적인 편이라 이곳에 많은 한국인 목사와 선교사들이 활동하고 있다.

이런 공연예술 단체를 통해 고려인들은 소수민족으로서 문화적인 정체성과 민족적 자부심을 갖게 된다. 그렇지만 고려인들의 거주공간과 특징, 생업의 형태, 상호 교류방식이 일정치 않아서 전체 고려인들의 문화적 활동과 전통문화에 대한 인식은 동일하지 않고 다양한 양상을 보인다.

7. 공연예술단체를 통한 고려인의 민족적 정체성 추구

민족적 정체성은 특정 민족이 상당 기간 일관된 동일성을 유지하는 고유하면서 본질적인 실체이다. 이것은 동일성, 연속성, 소속감과 일체감에 의해 규정되는데, 언어, 역사, 문학, 종교, 민속(의식주, 세시, 의례, 혼례, 장례, 제례), 예술, 기타 현실적응도 등에 의해 영향을 받는다.[36] 고려인의 핵심 척도는 주로 민족동일시 감정, 민족애착으로서의 자국 언어 사용 여부, 혼인 상대의 선택, 전통문화에 대한 애착 등에 의해 추정할 수 있다.[37] 기존 조사에 보면, 대체로 1-1.5세대에서 2-3세대로 옮기면서 민족적 정체성은 점차 약화되는 양상을 보이고 있다.[38]

고려인들은 소수민족으로서 체제에 적응하기 위해 초기 세대들은 생존을 위한 극심한 어려움과 고통을 겪었지만, 문화적 측면에서는 일정 부분 민족적 정체성을 유지하려는 측면이 두드러졌다. 이들은 소수민족으로서 자신들의 삶의 방식을 철저하게 체제에 적응하는 방식을 선택했지만, 동시에 변화해 가는 시대적 환경에 대응하며 사회경제적인 물적 토대를 확보하기

35) 윤인진, 앞의 책, 115-116쪽.
36) 홍석우 외, 『유라시아 지역의 국가・민족 정체성』, 민족정체성, 한울, 2010.2.
37) 윤인진, 앞의 책, 310-315쪽.
38) 캐나다 한인 이민자를 1세대, 1.5세대, 2세대 대상으로 조사한 결과 위의 양상을 보이며, 따라서 코리안캐나다인이라 지칭하고 있다.(윤인진, 앞의 책, 311-312쪽)

위한 노력을 기울였다. 그러면서 문화적 정체성을 유지하기 위해 공연예술에 관심을 가졌으며, 그 외에 음식문화, 세시풍속, 의례문화 수용에서 일정부분 전통성을 유지하려는 경향을 보였다.

특히 이들은 독립 이후의 시기에 다양한 공연예술단체 활동을 통해서 고려인들끼리 공동체를 형성했으며, 민족적 정체성을 유지하면서, 타문화에 대한 수용능력을 아울러 지니고 있다, 이들이 독립 이후에 문화예술 분야에서 나타나는 두드러진 특징을 추출하면 다음과 같다.

첫째, 이들은 독립 이전에 고려극장이나 다양한 소인예술단을 통해 전통가요(창가라 지칭)를 습득하고 있으며, 또한 독립 이후에 자체 경연대회 및 한국과의 교류를 통해 다양한 한국가요(가곡, 대중가요)를 습득하고 있다. 이런 점에서 과거와 다른 문화적 접촉을 통한 민족정체성을 형성하고 있다. 어찌보면 고려인들이 연해주 지역부터 유지한 고려인의 고유한 문화적 성격은 강제 이주와 남북한 교류를 통해 변화된 측면이 있다. 특히 언어의 측면에서 고려인 2-3세대들은 대부분 현지에서 출생했으며, 현지 교육과정과 현지사회에 적응하기 위해 고려어를 익힐 기회를 갖지 못했다.[39] 그러나 합창 활동과 개인적 창가 습득과정에서 노래가사를 반복적으로 부르고, 노래에 맞춰 율동을 하면서, 단편적으로 한국어와 춤을 익히고 있으며, 한국의 대중문화를 접촉하며 언어를 습득하고 있다. 이런 방식으로 기계적 습득을 하다보니 노래말의 의미를 제대로 파악하지 못하는 경우도 있다. 이런 점이 과거 세대들이 기본적으로 고려말을 구사하면서 고려의 고전극이나 민요를 통해 민족의식을 고취한 것과 다른 양상이라 할 수 있다.

둘째, 이들은 공연예술을 통한 단체활동을 통해 민족적 공동체의식을 형성하고 있다. 매주 연습을 위해 주기적 모임을 통해 개인의 문화적 욕구를 충족시키고, 또한 강한 민족적 유대관계를 갖게 되며, 또한 지역 경연대회 참가와 입상에 의한 성취감도 맞본다.

이들은 문화적 향유 이외에 공동식사, 공동여가생활도 병행되고 있다. 특히 타쉬켄트주의 여러 합창단은 매달 돌아가면서 아리랑요양원 위문공연을 실시하며 일정한 봉사활동도 수행하고, 상호 단체간 유대관계도 높이고 있다. 그리고 한국 방문도 주로 소속 단체를 통해 이루어진다. 비전문적 공연예술단체의 참여 연령층이 주로 60대 이상이라는 점에서 고려 노인들의 여가생활의 주요 장이 되기도 한다.

셋째, 고려인 공연문화단체는 고려인 예술문화뿐만 아니라, 거주지역 민족, 러시아민족, 기타 인접 지역의 다양한 문화를 일정 부분 수용하고 있다. 따라서 타문화에 대해 배타적이거나 폐쇄적이지 않고, 적극 수용하려는 모습을 보이고 있다. 이것은 문화적인 주체성을 지키면서 타문화와 충돌을 하지 않으면서 문화적 융합을 이루려는 모습으로 나타난다.

앞에서 제시한 고려인 공연예술단체의 활동과 인식은 조사지역의 제약으로 대체적인 방향성만을 살펴볼 수 있다. 인터뷰 참여자가 일부 지역에 국한되며, 문화센타나 예술집단에 참여하지 않는 많은 고려인들의 문화적 인식은 지역별, 세대별로 또다른 양상을 보일 수 있다. 그런 점에서 이 글에서 논의한 고려인과 민족정체성의 문제는 제한적 논의에 머물 수밖에 없다. 이런 점에서 고려인의 민족적 정체성에 대해 문화 전반, 혼인, 세시풍속, 언어, 음식, 놀이와 여가변화 등을 고려한 종합적이고 심층적인 방식의 접근이 추후에 필요하리라 판단된다.

---

39) 모국어 사용자 비율은 점점 떨어져, 카자흐스탄 고려인들의 모국어 구사 비율은 1970년에 64%, 1979년에 56%, 1989년에 52%로 감소하였다. 그런데 이는 일상회화에서의 비율이고 문학적이고도 수준 높은 모국어를 구사할 수 있는 사람은 1989년에 단 2%밖에 되지 않았다 (고려일보,「재소고려인 정신문화의 쌍두마차 고려일보와 고려극장」, 카자흐스탄 한국정보포털)

참고문헌

(1) 자료편

경향신문, 1989.11.29.

고려일보,「재소고려인 정신문화의 쌍두마차 고려일보와 고려극장」, 카자흐스탄 한국정보포털.

네이버 뉴스, 2015.6,14.

연합뉴스, '카자흐 고려극장 창립 75주년 기념 공연된 춘향전', 2007.3.25.

재외동포신문, 2010.6.10.

최석 카페, http://cafe.daum.net/kazakhstanculture?t__nil_cafemy=item 고려극장의 역사, 카자흐스탄 문화마당.

(2) 단행본, 논문편

고려극장,『고려극장의 역사』, 알마라따 라리째뜨(알마티), 2007.

김보희,「해외 한민족 디아스포라 예술집단에 관한 연구 -독립국가연합 고려인을 중심으로」,『한국문학과 예술』제 4집, 숭실대 한국문예연구소, 2009.

김이오시프,『고려극장의 역사』, 알마아타, 1982.

김병학,「한진의 생애와 작품세계」,『한진 전집』, 인터북스, 2011.

김보희,「소비에트시기 고려극장의 역사와 음악 활동1 -원동 시기를 중심으로-」,『한국음악연구』46집, 한국국악학회, 2009.12.

김필영,『소비에트중앙아시아 고려인문학사(1937-1991)』, 강남대 출판부, 2004.8.

남빅토르,「고려인의 이주와 정체성」,『관훈저널』2011년 가을호, 2011.8.

윤인진,『코리안 디아스포라 -재외한인의 이주, 적응, 정체성』, 고려대학교 출판부, 2004.3.

이에리아,「중앙아시아 고려인의 고려극장」,『민족무용』2호, -재외 한국인의 민족무용-, 한국예술종합학교 무용원 세계민족무용연구소, 2002.

정이리나,「키르기즈스탄 고려인들의 문화정체성에 관한 연구」, 외국어대 석사학위논문, 2013,2.

정형호,「춘향이놀이와 꼬대각시놀이에 나타난 주술적・놀이적 성격과 여성의 의식」,『중앙민속학』11호, 중앙대 한국문화유산연구소, 2007.2.

정형호,「고려극장의 주도집단과 작품의 변화양상, 고려인 사회에 미친 영향」-현지조사를 통한 중앙아시아 고려인의 전통생활문화 총서 및 DB구축 사업 세미나 발표문, 서울대 아시아연구소, 2016.6.2.

조규익,「구소련 고려극장에서 불린 우리말 노래들의 성격과 주제의식」,『온지논총』제 35집, 온지학회, 2013.4.

조규익·김병학,『한진의 삶과 문학』, 글누림, 2013.7.

최석,「고려극장의 역사」,『고려문화』통권 3호, 황금두뇌, 2011.10.

홍석우 외,『유라시아 지역의 국가・민족 정체성』, 민족정체성, 한울, 2010.2.

「중앙아시아 고려인 공연예술단체의 활동과 변화 양상 - 독립 이후 활동 및 민족정체성과 관련하여 -」에 대한 질의

이복규(서경대학교 교수)

독립 이후 고려인 공연예술단체의 활동과 변화 양상을 소개하고, 민족정체성 유지 문제와 관련지어 언급하신 발표는 이 방면 연구자들에게 시사하는 바가 많다고 여겨집니다. 몇 가지 궁금한 것을 말씀드림으로써, 미처 이 발표문에 포함하지 않으신 선생님의 경험과 지혜를 청해 듣고 싶습니다.

1. '고려인 예술단체의 형성과 독립 이후의 활동'과 관련하여, "고려인 사회는 이데올로기의 대립에 큰 영향을 받지 않았다."고 하셨는데, 중요한 지적이라 생각합니다. 남북 분단 체제 아래, 남북간, 남한 내의 진보와 보수 간에 이데올로기적 대립상이 작지 않은 상황에서, 고려인 사회의 경우는 매우 바람직한 모습이라 여겨집니다. 그럴 수 있었던 근본적인 요인이 무엇이라고 보시는지요? 지금 우리가 겪는 이념적 갈등을 해소하거나 완화하는 데 소중하게 참고할 수 있으리라는 기대 때문입니다.

2. '고려극장의 활동에 나타난 민족 정체성 추구' 대목에서, "고려극장은 과거에 고려인 전통문화 전승의 선봉으로서, 고려인들의 정신적 지주였으나 현재 그 의미는 많이 약화되었다."고 하였습니다. 안타까운 현실이라 하겠습니다. 하지만, 선생님께서는 '전문적인 무용단체의 공연 종목과 남북 관계'와 관련해서는 키르기즈스탄 수도 비슈케크에 있는 유일한 예술단체 '앙상블 만남'가 "2017년에 러시아어로 심청전을 공연해서 좋은 반응을 얻었다."고 하여 희망적인 사실도 말씀하셨습니다. 호평을 받았다는 심청전은 연극으로 보이는데, 어떻게 하여 그런 긍정적인 반응을 받았는지 분석하면, 정체성을 유지해 나갈 수 있는 길을 찾는 데 도움이 되지 않을까 싶습니다. 혹시 그 점에 대해 아시는 바가 있으면 말씀해 주십시오.

3. '소수민족으로서 고려인의 문화적 대응방식'과 관련하여, "고려인 비전문적인 일부 예술단체는 기독교 단체의 영향을 받고 있다."는 사실과 함께, "기독교는 고려 노인층의 정신적, 사회적 안정과 교제의 장을 마련하며, 젊은 세대에게 한글 교육을 제공하는 긍정적 기능을 하고 있다. 그렇지만 현지 원주민들의 종교(이슬람국가가 대부분) 및 정부정책과 마찰을 빚기도 한다."고 하여, 기독교 교회의 영향이 주는 긍정적인 측면과 부정적인 측면을 아울러 제시하셨습니다. 긍정적인 측면만 극대화하기 위해서는 어떻게 해야 할지, 현지조사하면서 가진 지혜가 있으면 들려주십시오.

4. 이 조사의 한계와 관련하여 조사지역이 제한적이라는 점을 말씀하셨습니다만, 대부분의 고려인이 조사지역이었던 대도시 중심으로 거주하고 있다면, 이 정도의 조사로도 대체적인 경향성은 파악된 것으로 여겨도 좋지 않을까 합니다. 고려인의 지역별 분포 양상을 통계적으로

파악할 필요가 있다는 생각이 듭니다. 아울러 미조사 지역의 정보는, 각 지역에 퍼져 있는 선교사 네트워크를 활용해 간접적으로나마 확인해 이 조사 결과와 비교해 볼 수 있지 않을까 싶습니다.

5. 전통예술을 중심으로 우리 민족의 정체성에 대해 해박하신 선생님의 시각에서, 고려인이 전승하고 있는 공연예술이 지닌 '한민족 공연예술사적' 의의는 무엇이라고 보시는지 고견을 부탁드립니다.

한•몽 신화의 세계관 비교를 통한 지역 문화론의 원형 탐구
- 민족문화론 형성기의 <단군신화>와 몽골 <게세르칸> 서사시의 신화소 분석 사례를 중심으로 -

이선아 (단국대학교)

1. 들어가며

이 발표문은 민족문화론 형성기 육당의 <단군신화>와 몽골 <게세르칸> 서사시의 신화소 분석 사례를 중심으로, 동북아 문화권의 영웅신화가 지니는 신화적 세계관과 지역 문화론의 원형을 탐구하고자 하는 것이다.
한·몽 비교신화학이라는 거대담론을 풀어내기 위한 해법으로 신화 속 미시적 요소라 할 수 있는 신화소들에 대한 분석을 시도한 것이다. <단군신화>와 <게세르칸 서사시>의 신화성에 주목하여, 기존 문헌 중심의 비교에서 벗어나 관련 구비자료 및 주변 문화권의 동일 신화소를 포함함으로써 각 신화의 주요 신화소에 대한 검토 및 재해석을 하였다.
<단군신화>와 몽골 <게세르칸 서사시>의 신화학적 문제를 다룸에 있어서, 1920년대 최남선의 <단군론壇君論> 계열의 글에서 최초로 언급되었던 두 신화의 신화소 비교에서 그 실마리를 찾고자 하였다. 이들 신화의 비교연구는 현대 비교신화학계에서도 동북아지역 문화론의 근간을 제공하는 문화원형으로서 중요한 의의를 갖는다.[1)]

2. 민족문화론 형성기의 신화적 세계관 분석

1) 문화론 형성과 <단군신화>와 <게세르칸> 서사시의 신화소 비교

한국과 몽골의 신화 비교는 1920년대 최남선의 <단군론> 계열의 논의에서부터 두 신화의 신화소를 중심으로 한 신화의 원형문제와 관련하여 꾸준하게 관심을 받아 왔다. <게세르칸> 신화가 단편적으로 언급되었던 '불함문화론(1925)'에서 이후 논란의 여지가 큰 '만몽문화론' 등으로 동북아 문화론이 변이되는 양상을 보이는 것도 <단군신화>와 <게세르신화>의 신화소 비교가 중요한 계기가 된 것으로 보인다.
1928년 1월 1일부터 최남선이 동아일보에 연재한 <단군신전의 고의>에서 국내 처음으로 <단군신화>와 <게세르신화>의 신화소 비교가 시도되었다. 이때 육당은 제레미아 커틴(Jeremiah Curtin)이 <A Journey in Southern Siberia(1909)>[2)]라는 저서를 통하여 소개한 슈레타리요

1) 이선아, 「<단군신화>와 <게세르칸> 서사시의 비교 연구와 쟁점:한국 비교신화학 연구에 대한 전망을 중심으로)」, 『몽골학 34』, 한국몽골학회, 2013.
2) Jeremiah Curtin, A Journey in Southern Siberia, Little Brown and Company, Boston, 1909.

프 (SCKRETARYOFF) 구연의 부리야트 <게세르신화>를 기본 텍스트로 삼았다.
최남선은 기본적으로 게세르신화와 단군신화를 동일계통의 신화로 전제하고 이들의 공통 신화소를 추출하여 논의를 전개하였다. 삼국유사의 <단군신화> 기사를 중심으로 신화소를 제시하고 <게세르신화>의 동일 신화소의 내용을 대응시키면서 이들 공통의 신화소 의미를 분석하는 형태이다. 육당이 <단군신전의 고의>에서 두 신화의 공통 신화소로서 주목하였던 것을 정리하여 보면 다음과 같다.

[표1. 육당이 제시한 단군신화와 게세르신화의 공통 신화소]

	공통의 신화소	단군신화	게세르신화	자료출처
1	三段的宇宙觀	昔有桓國 (昔有桓因)	텡게르(천신)의 세계 선신과 악신의 동서배치 수평적 삼계관 (동북아 보편의) 삼단적 우주관	단군신전의 고의 1 동아일보 1928.1.1
2	天上界의庶子	庶子桓雄	천신 에세게말란의 아홉아들 중 가운데 아들, 께실뽁또(게세르 복드)	
	인세를 살핌	數意天下 삭의천하	인세의 혼란(망가대 출몰) *신들의 회의	
	천강의 명분	貪求人世	재화를 없애고 인세를 평정할 존재를 찾음	
3	홍익인간의 뜻	可以弘益人間	인세의 악물 망가대(괴물) 퇴치, 재화를 없애고 인세평정의 필요성 대두	단군신전의 고의 5 동아일보 1928.1.6
4	呪物 呪符	乃授天符印三個 (乃授天符印三箇)	께실뽁또가 천신에게 십만 주술을 얻어 강세함	단군신전의 고의 6 동아일보 1928.1.7 단군신전의 고의 7 동아일보 1928.1.9
5	在世理化	遣往理之	신의 명을 받아 인간에 내려와 다스림 사회적 불안(부조리)의 형상 망가대(괴물)을 퇴치	
6	三千의極數觀念	雄率徒三千	천신에게 건장한 용사 삼십삼인과 군사 삼천과 온갖 가축을 요구	단군신전의 고의 8 동아일보 1928.1.10 단군신전의 고의 9 동아일보 1928.1.11
7	山上天降 -上天下土의交通	降於太伯山頂	산상 하강의 화소는 발견 못하나[3] 주활동지로 산이 등장하고 원조비사의 시조신화에서 성산이 등장함을 언급(후대형 자료 탓도 함께)	단군신전의 고의 10 동아일보 1928.1.12

모두 일곱 항목으로 정리된 위 표의 화소는 최남선이 그의 글에서 직접 언급한 것처럼 그가 접한 슈레타리요프 구연의 <게세르칸> 자료가 비교적 단편이고 후대형의 신화자료가 가지는 한계 때문에 비교 대상이 될 만한 화소들이 충분히 제시되지 않은 측면이 있다.
하지만 위에서 제시한 몇몇 화소의 대응을 통하여 <단군신화>와 <게세르신화>의 관련성을 보여주는 데에는 큰 무리가 없어 보인다. 자료의 습득이 오늘날처럼 원활하지 않았을 당대의 시대적 상황을 고려한다면 외국의 자료를 적극적으로 활용하는 육당의 학문적 열의는 대단하였던 듯하다. 그럼에도 육당의 논의가 가지는 자료적 한계는 간과할 수 없다. <단군신화>와 <게세르신화>의 기본 신화소를 추출할 때에 기록과정에서 상당부분 축약된 형태의 <단군신화>

3) 최남선이 언급한 내용으로 당시 자료의 한계를 보여주는 대목이다. 부리야트 몽골의 게세르 신화에서는 게세르가 천강할 때에 성산인 숨베르산이나 엘스태산(모래산) 꼭대기에 먼저 천강하는 화소가 으레 나타난다.

화소를 기본으로 삼은 점이 그것이다. 이러한 방법은 비교대상이 되는 동일계열 신화의 핵심이 되는 몇몇 화소의 도출을 목적으로 할 때에는 유효한 방법일 수 있겠으나 해당 신화들이 본래 가지고 있던 신화소들이 전승과정에서 탈락되었다거나 축약, 잠재된 경우라면 충분한 성과를 얻어내는 데에 제약이 따를 것이다. 또한 한·몽 신화비교의 연구에서 지향하는 것이 신화비교를 통한 축약된 신화의 복원과 재구라고 한다면 다음의 표와 같이 화소가 풍부한 <게세르신화>의 신화소를 중심으로 <단군신화>의 신화소를 대응시켜 공통의 신화소를 추출하는 방법이 오히려 더 효과적일 듯하다.
다음에서는 게세르 신화의 주요 신화소를 중심으로 대응이 되는 단군신화의 신화소를 배치하는 방식으로 신화소 비교항목을 제시하여 보고자 한다.

[표2. <게세르신화>와 <단군신화>의 신화소와 신화소 공유]

	게세르신화 신화소	단군신화 신화소	신화소 공유
1	북방무속의 삼계관	삼단의 우주관	**삼단적 우주관**
2	상계, 천신들 -천상계의 구도 -선신과 악신의 전쟁 -악신의 패배와 하계로의 축출 -인세의 혼란 -신들의 회의(인세를 수습할 영웅 선정)	환국, 환인	**상계 1** **천신숭배** **천계의식**
3	호르마스트 천신의 가운데 아들	환인의 서자 환웅	**하늘의 영웅, 인세의 신격**
4	가루다 새로 화하여 인세 탐방 (까마귀, 땡볕, 파리 등 다양한 변신술로 퇴치할 괴물들의 집을 미리 정탐하기도 함)	환웅의 인세탐구	**인세탐구**
5	혼란한 인간세상의 악과 부조리를 없애 인간을 행복하게 하고자 함. 하늘에서 축출된 악신의 화신 망가스 괴물들을 퇴치함.	홍익인간 재세이화	**재세이화의 이념**
6	마법의 무기와 갑옷, 청동칼, 화살촉 등	천부인	**하늘세계의 마법의 도구**
7	천상의 세 누이, 형(화신들) 서른 명의 용사, 준마(駿馬)	풍백, 우사, 운사 무리 삼천	**영웅의 조력자** **3수의 상징성**
8	성산 숨베르산 꼭대기에 정령의 상태로 천강	삼위, 태백 태백산 천강	**상계2-성산** **신성공간**
9	후셀링오보(소망의 서낭당) -산신 오보군지드가 주인(인간 게세르의 생부)	신단수, 신시 - 단수신	**신단수** **천상계와 인간계의 소통창구**
10	후셀링 오보 300 가지 말을 하는 중생들	신시	**무당(제사장)의 도시**
11	오보군지드-인간을 수호하는 산신령, 아리야 알람카리 천신-흰 여신, 여러 언어를 쓰는 중생(衆生)의 통역자, 예언자	환웅천왕	**산신령,** **제사장**
12	아마르질라(게세르의 생모, 천상의 미인, 불구성)와 셍룬 노인(인간 게세르의 아버지, 노인)	곰과 호랑이	**불완전한 부부,** **신적 지위를 빼앗긴 기존 신격(영웅의 아버지)**
13	큰 바위동굴 속 호랑이얼룩의 산신령	동굴: 인간 되기를 기원 호랑이	**동굴: 산신단** **호랑이: 기존 산신령**

14	야생파 타안(taana)	쑥, 마늘	**영약(靈藥): 생산력 회복**
15	아마르질라(미모 회복)	웅녀(곰에서 여인으로 변신)	**어머니의 불구성 치유**
16	(부리야트) 게세르 부모의 기자 치성 - 노인 부부	신단수 기원	**기자 치성**
17	산신 오와군지드와 아마르질라의 결합	환웅과 웅녀의 결합	**신인결합**
18	게세르와 그 형제들 화신의 탄생 (게세르는 인간의 길로 탄생, 누이들은 정수리, 겨드랑이, 배꼽으로 탄생)	단군의 탄생(부모가 반드시 인간으로 화한 후에 잉태됨)	***비범한 탄생** ***인간적 탄생**
19	조로(게세르 아명) 가족의 축출	*	***영웅의 고난**
10	괴물(망가스) 퇴치전	인세 교화(압축적 언급)	***인세의 부조리 퇴치**
21	놀롬 평원(13 금강석 절, 보석 궁궐)에서의 행복	단군왕검의 조선 건국(평양성)	**제정일치의 이상국 건설**
22	시방세계의 신, 호법신(불교와 결탁) →민중의 신격(역병 퇴치 등)	아사달 산신(불교 산신각에 포섭) →민족의 국조신	**신격의 회복** **→인간을 위한 신**

게세르 신화의 주요 신화소를 중심으로 단군신화의 화소를 대응하여 보다 확장된 형태의 비교 항목을 도출하여 보았다. 위 표의 내용 역시 게세르 신화의 자료를 충분히 반영한 것은 아니며 대응시킨 단군신화의 자료 역시 비교적 신화성이 축약된 문헌본을 대상으로 한 것이다. 그럼에도 게세르 신화와 단군신화의 비교대상이 될 만한 신화소를 보다 다양하게 도출할 수 있었으며 이를 통하여 두 신화를 대상으로 한 폭넓은 신화 연구의 가능성을 확인하는 계기가 되었다.

2) 신화적 공간의 비교

(1) 삼단적 우주관의 입체적 구성

천상의 영웅이자 천신의 아들이 지상에 천강하여 인세를 다스리고 인간의 영웅신으로 좌정하게 되는 과정이 영웅신화의 기본 서사이다. 하늘의 신격이 인간의 신격으로 변모해 가는 과정을 담은 영웅신화 안에는 기존 신화체계의 우주관이 복합적으로 체계화되어 나타나는 양상을 보인다. 창세신의 세계에서 천신의 세계, 산신(신령)의 세계, 영웅신의 세계, 악령의 세계 등 인간세계를 둘러싼 복잡다단한 신화의 세계를 입체적으로 담아내고 있다.

[표3. 영웅신화의 층위와 신화세계]

번호	게세르칸 서사시	단군신화	신화계
1	텡게르의 신화	환인의 신화	천신계
2	부흐빌릭트의 신화	환웅의 신화	천자계, 산신계
3	오보군지드의 신화	웅녀의 신화	산신계
4	게세르의 신화	단군의 신화	영웅계, 인간계, 악령계

한국의 단군신화에는 하늘세계인 환국(환인)과 태백산정에 세워진 환웅천왕의 신시(神市), 신

단수 등 성산(聖山)과 곰신과 호랑이신이 거주하는 동굴, 웅녀(熊女)의 아들 단군이 건국한 조선, 산신으로 좌정하게 되는 아사달산 등을 배경으로 다채로운 세계의 신화가 펼쳐진다.
한편, 몽골의 게세르칸 신화에는 태초의 창세세계, 악신과 선신이 동서로 나뉘어진 하늘세계, 하늘의 영웅 게세르가 인세를 탐색하고 퇴치할 악의 화신(망가스)을 정탐하는 중간계, 300가지 언어를 가진 만물중생의 소원을 들어주는 후셀링오보 서낭당이 있는 신성공간, 게세르가 인간으로 태어나는 하탄강, 악의 화신 망가스들의 세계인 호닌호트, 영웅신이 백성들과 영원히 행복을 누리게 되는 금강사원의 놀롬평원 등이 주요 신화 공간으로 설정된다.
이들 신화에 투영된 신화적 우주관은 기본적으로 삼단적 우주관(삼계관)이라는 원시철학으로 풀이되기도 한다. 최남선은 일찍이 단군신화의 '삼단적 우주관과 천상광명시의 사상이 동북아 보편 공통의 것이오, 어느 곳에서나 발생할 수 있는 원시 심리의 관점'이라고 언급하였다.[4] 즉 선신이 거하는 광명상계와 악령이 거하는 암흑하계와 그 중간인 인간세계의 삼단으로 우주가 구성되었다는 것[5]으로 이러한 관점은 이미 초창기 신화연구에서부터 일관되게 적용된 신화적 세계관의 논리이다.
몽골의 무속학자 달라이(Далай)는 몽골의 무속의 세계에는 인지할 수 있는 3개의 세계와 인지할 수 없는 1개의 세계가 있다고 보았다. 순수하고 신령스러운 곳으로 하계와 지속적으로 투쟁하면서 중계를 고통으로부터 보호하는 상계와 천신의 세계와 아래 에를릭의 세계 사이에 존재하는 인간 세계인 중계, 에를릭이 관장하는 세계로 악귀들이 회동하는 하계가 그것이다.[6] 하계에 대한 최초의 관념은 깊숙이 판 구덩이, 가자린 어르흐(땅구멍)로 여러가지 흉측한 모습을 한 존재들이 거주하는 곳이지만, 불교의 지옥과는 다르며 보통 사람의 공간이자 유목민들이 일상생활을 하는 공간으로 인식된다.[7] 이중 상계와 하계가 먼저 생기고 중계가 나중에 생겼으며 중계와 하계 사이에는 사람이 죽으면 주로 간다는, 우리가 인지할 수 없는 세계가 있다고 한다. 또한 땅의 수호자로 지모신인 '에투겡'이 존재하고 에투겡 외에도 지상에는 땅과 물의 주인인 수많은 '로스'들이 중계를 대표한다고 보았다. 특히, 그는 상계의 수호신으로 산신령인 '하이르항'이 존재하며 하이르항은 하계의 악신인 '에를렉'과 끊임없이 투쟁한다고 소개하였다. [8]

내몽골의 학자 욘석(Ёнсог) 역시 몽골 무교에서는 세상을 '데에르(위)', '돈드(가운데)', '도어트(아래)' 삼계로 나눌 수 있으며 '데에르' 세상에는 온갖 '사히오스(땅, 물의 수호신)'들이 살고 있는 천국(디와징의 나라)으로 파악하였다. 여기에는 다시 7겹의 구역이 있어 가장 위대한 수호신들이 가장 위층에 머물게 된다고 하였다. '돈드' 세상에는 사람과 동물, 식물들이 존재한다. '도어트' 세상에는 암흑세상이며 이곳 역시 몇 개의 층으로 나뉜다고 소개하였다. 이러한 관점은 불교의 세계관과도 상당부분 일치하는 것으로 남몽골 지역과, 할하지역 황무교에 불교적 세계관이 상호 습합된 것으로 보여진다. 이 외에도 토와, 부리야트 무당들의 세계관에 대한 포탈로프, 미하일로프 등의 논의를 빌어 중계를 '가자르(땅)'라 하고 하계를 '지하', 상계

---

4) 최남선, 「단군기축구해」, <단군신전의 고의1>, 동아일보, 1928년 1월 1일자.
5) 최남선, 「단군고기전석」, 『단군신화연구』, 온누리, 1994, p. 22.
6) 체.달라이는 몽골의 홉드지역 무속과 올란바타르시, 내몽골 무당의 세계관을 반영한 『몽골 무속약사』에서 몽골의 삼계관에 대해 언급하였다 . 몽골 무속에서는 세 개의 세상이 있다고 보았고, 이는 데에트(상계), 돈드(중계), 도어트(하계) 세상으로 겹겹이 이루어져 있다고 본다. 상계는 순수하고 순결하며, 슬픔이 없는 세상으로 중계를 고통으로부터 보호하며 하계와 끊임없이 투쟁한다. 중계는 인간이 사는 곳이다. 하계는 죽음의 마귀들이 모여 사는 곳으로 전염병 같은 질병을 퍼트리는 역귀들이 모두 여기에 모여 모의한다. 부리야트 무속과는 달리 이곳을 지옥국(타밍 어롱)이라고 보기도 하였다.
7) 센덴자브 돌람, 『몽골신화의 형상』, 태학사, 2007, 신화용어해설.
8) Ч.Далай, 『Монголын бөөгийн мөргөлийн товч тYYх』, УБ., 1959, p.42.

를 '하늘'로 파악하기도 하였다.

[표4. 몽골 무속에서의 삼계관]

삼계	공간	주신	속성
상계 (*중간계)	하늘 성산(聖山)	텡게르(천신) 하이르항(산신)	순수하고 신령스러운 곳, 하계와 지속적으로 투쟁, 중계를 고통으로부터 보호
중계	가자르(땅) 지상공간	에투겡(地母神) 로스(땅과 물의 주인)	사람과 동물, 식물들의 존재
(*중간계) 하계	중간공간		사람이 죽으면 가는, 인지할 수 없는 세계
	가자린 어르흐(땅구멍)	에를렉(염라대왕)	암흑의 세계, 흉칙한 요괴들의 거주지

몽골 무속에 기반한 13세기 이전까지의 몽골 선조들의 세계관도 이러한 3분법이 적용되어 당시는 동북아 지역을 세계 전체로 보고, 고원 지역에 위치한 티베트를 '데트(상계)', 유목 초원국가인 몽골을 '돈드(중계)', 아마르강 등 강 하류 대양을 접하는 지역을 '도어트(하계)'라 하여 세 구역으로 나누어 세계를 인식하기도 하였다.[9)]

이처럼 몽골을 중심으로 하는 북방의 무속 세계관에서 상계, 중계, 하계는 끊임없이 투쟁하고 교류하는 구조라고 할 수 있다. 몽골의 <게세르칸> 서사시와 한국의 <단군신화>의 신화적 서사에는 기본적으로 이러한 삼단적 우주관이 기저를 이루고 있다.

먼저, 몽골의 <게세르칸> 서사시와 <단군신화>에서 신성한 공간, 상계는 천신의 공간인 하늘 세계와 산신령의 공간인 성산(聖山)으로 형상화되어 나타난다. 상계의 공간에서 주요하게 드러나는 화소 중 하나는 단군신화의 환국이든 게세르 신화의 하늘 세계이든 단순히 위에 존재만 하는 것이 아니라 하늘의 영웅이 인간세계를 수시로 내려다 보며 관찰한다는 것이다. 비교적 신화소가 풍부한 <게세르칸> 서사시에는 아예 인간세계와 가까운 곳으로 내려와 3년 동안 공중(중간계)을 날아다니며 지상세계를 탐색하기도 한다. 이는 몽골 무속에서 말하고 있는 중계와 하계 사이에 존재하는 중간계와는 다른, 상계(천계)와 중계 사이에 또다른 중간계가 존재함을 말하고 있는 것이라 할 수 있다. 이곳은 신성이 강한 공간으로 천자가 본격적으로 인간에 하강하기 전에 지상세계를 두루 조망할 수 있는 탐색의 공간으로 등장한다. 여기서 탐색의 기본적인 목표는 영웅 자신이 내려가 살기에 좋은 황금 세상을 찾기 위해서이다.[10)]

또한, <단군신화>와 <게세르칸> 서사시에서 실질적으로 인간과 소통하고 인간을 수호하는 상계의 주인(신령)이 그 기능을 발휘하는 곳은 하늘세계가 아니라 영웅이 처음 천강하는 곳인 하늘과 지상의 중간 세계인 이곳이다. 이 공간이야 말로 <게세르> 서사시와 <단군신화>의 이야기가 가장 비중있게 다뤄지는 곳으로 신령의 공간으로서 신과 인간이 만나는 공간이다. 신화 서사의 측면에서도 천자의 천강, 인간 세계의 탐색, 중생의 소망 기원, 불구성의 치유, 영웅 어머니의 신혼(神婚)과 영웅 잉태 등 두 신화의 주요 신화적 사건이 일어나는 공간인 것이다. 또한 이곳에서 기존 신격인 산신(하이르항)과 신흥 신격인 천신(텡게르)들의 복잡다단한 경쟁 관계와 퇴출 및 포섭의 양상이 나타나기도 한다.

이렇게 본다면 북방 무속에서 말하는 상계란 반드시 '하늘'만을 상정한다고 볼 수 없을 것이다. 사실 천신 사상이 강하게 남아 있는 부리야트 몽골의 신화에서는 '하늘'이 곧 '상계'로 대

9) О.ПҮрэв, 『Монгол Бөөгийн шашин』, ШУА., 1999, p.75.
10) 짐바잠츠의 게세르 막탈 인용

응되기도 하지만 이러한 현상은 천신 사상이 대두된 후에 기존의 신격이 천신의 신화에 포섭되어 변이된 것으로 보인다. 달라이의 보고에 의하면 본래 몽골 무속에서의 상계는 산신 하이르항을 대표 신격으로 하는 수호신의 신성세계 일반을 의미한다고 할 수 있다. 즉 영웅신화의 서사에서 상계의 범주는 산신령(하이르항)과 밀접한 연관이 있으며 공간적으로는 천신의 아들인 환웅과 게세르가 처음 천강한 성산과 같은 공간을 포함하는 것이다.

이러한 신성공간은 신령한 존재들이 거주하는 곳으로 북경판본 게세르에는 이들 신령한 존재들 역시 세 가지 유형으로 제시하고 있다. 게세르의 탄생 장면에서 천상에서 함께 내려온 세 명의 누이가 먼저 인간세상에 태어나게 되는데 그 첫번째 누나는 위의 천신(텡게르)들의 주인이 될 것이고 두번째 누나는 아래 수신(水神, 로스)의 제왕(칸)이 될 것이며 세번째 누나는 시방세계의 다기나스(비천, 선녀)들의 주인이 될 것[11]이라고 운명지어진다. 여기서 게세르의 세 누나는 신화 속 상계의 개념을 규정하는 신성한 존재로서 텡게르(천신), 로스(수신), 다기나스(선녀) 등 수직적 공간의 개념과는 다른 별개의 공간 개념을 준거로 하는 존재들이라 할 수 있다.

한편, <게세르칸> 서사시와 같은 본격적인 영웅신화에서 말하는 하계(下界)는 악령의 세계 즉, 영웅의 퇴치대상인 망가스(괴물)들이 거주하는 곳으로 상세하게 묘사된다. 그런데 단군신화에서는 이런 하계에 대한 서사가 거의 드러나지 않는다. 이는 영웅신화의 분량을 좌우하는 괴물 퇴치전의 서사와 연관되는 것으로 게세르칸 서사시와 단군신화의 신화소 비교에서 현저한 편차를 보이는 대목이기도 하다. 이처럼 단군신화의 서사에서 하계 형상의 부재와 더불어 괴물 등에 대한 퇴치전이 묘사되지 않은 상황은 결국 단군신화를 영웅신화로 인정하지 않는 결정적인 계기가 된 것으로 보인다. 그러나 이러한 사정은 지극히 축약된 신화인 문헌본의 단군신화 자료에 근거한 판단이라고 할 수 있다. 다시한번 단군신화 자료에 대한 면밀한 검토와 다방면의 비교 고찰이 요청되는 대목이라 할 수 있다. 일례로 단군신화 관련 구비 설화 자료를 살펴본 결과, 단군이 흘골족, 마구족 등 적대 세력 족장과 대결하여 이들을 퇴치하거나 포섭하는 장면[12] 등 단군의 영웅적인 면모가 두드러지는 이야기를 어렵지 않게 찾아볼 수 있었다. 즉 단군신화에는 애초 하계 개념이 존재하지 않았다기 보다는 인간세계를 교화하는 화소에서 압축적으로 암시하고 있듯이 여느 영웅설화와 마찬가지로 하계의 괴물을 퇴치하는 방식으로 인간을 구제하는 신화로서의 가능성을 충분히 상정(想定)하여 볼 수 있다.

악령의 세계, 하계는 몽골의 신화 체계에서 종종 지하세계로 묘사되기도 한다. 특히 몽골의 창세신화에서는 창조신인 보르한(신, 부처)과 처트거르(악마)[13]가 협력하여 맨 처음 대지를 만들었는데 창세 이후 처트거르는 지상에서 자신의 몫을 얻지 못하자 한쪽 발(혹은 마법의 막대, 지팡이)로 지표면에 구멍을 내고 들어가 땅 아래 세상, 즉 지하 세계의 주인이 되었다고 한다. 여러 민담과 신화에 나오는 바로는 훗날 처트거르가 개척한 이 구멍으로 이 세상 사람들 역시 지하 세계로 들어가게 되었다고 한다.[14]

이러한 지하국 모티프 역시 단군신화에는 드러나지 않는다. 오히려 <게세르> 서사시의 망가스 퇴치전과 유사한 지하국 모티프는 <지하국대적퇴치설화>[15]라는 민간의 설화(신이담)에 널리

---

11) Ц.ДамдинсҮрэн, Гэсэр, УБ, 1986, p.21~22.

12) 김정설, 『단군설화집』, 1998.에 수록된 <하늘의 후손>, <구빈리와 왕림고개> 등의 설화.

13) 처트거르는 몽골의 설화문학에서 적대적 인물인 악마로 등장하는데 애초 창세신화에서는 보르항의 친동생이자 창세의 동업자로 등장한다.

14) 센덴자브 돌람 저, 이평래 역, 2007, 앞의 책, 신화용어해설.

15) <지하국대적퇴치설화>는 우리 나라 전국뿐만 아니라 전세계적으로 널리 분포되어 있다. 아르네(Aarne, A.)-톰슨(Thompson, s.)에 의하면, 이 설화의 유형으로는 AT 300 <용 퇴치자>, AT 301

전승되고 있다.[16] 이 설화에는 여자를 납치한 괴물의 거처가 지하이고 그곳으로 이르는 좁은 문이 존재한다고 언급되었다. 지하세계로 통하는 좁은 입구는 몽골 신화에서 흔히 등장하는 화소이다. 그러나 막상 동북아 영웅서사시나 한국 서사 무가[17]에서 영웅이 요괴를 만나거나 퇴치하기 위해 이동하는 경로를 보면 '지상에서 지하로' 라는 수직적이라기 보다는 '중앙에서 주변으로, 후미지고 외딴 곳', '물이 가까운 곳' 등 수평적으로 형상화 된다. 하계는 지하라는 상하의 수직적 개념보다는 방향성이 더 중요하게 개입되는 개념인 것 같다.

게세르 신화에서 게세르나 그의 부하들이 망가스가 살고 있는 곳을 찾아 이동하는 방향을 살펴보면, 동쪽, 서쪽, 북쪽, 남쪽 등 대부분의 방향이 나타나기는 하지만 가장 빈도가 높게 등장하는 방향은 몽골 신화에서 44 악신의 거주 방향인 동쪽이다. <바이칼의 게세르 신화>에서 동쪽과 함께 동북쪽 혹은 북동쪽이 망가스의 방향으로 나타난다. 즉, 강력한 망가스 '아바르가 세겐 만가트하이'가 거주하는 곳은 지상과 지하 세계의 경계인 북동쪽이 끝나는 곳, 넓디 넓은 샤르 달라이(노란바다)가 있는 거대한 검은 궁전으로 묘사된다. 이곳은 망가스의 고장으로 자주 언급되는 '호닌호트'처럼 어둡고 황폐한 황무지이자 얼음이 얼어있는 척박한 곳이다.[18] 망가스들의 고장인 호닌호트는 끝없이 펼쳐진 황무지 위에 바람의 정령들이 살고 있는 멀고도 척박한 나라로 그려진다.[19] 호닌호트와 함께 게세르의 주요 퇴치 대상으로 등장하는 샤라이골의 세 칸이 존재하는 샤라이골 역시 게세르 신화의 대표적인 하계에 속한다고 할 수 있다. 샤라이골(노란 강)은 지금의 청해(허흐노르) 지역, 샤라이드 몽골족이 거주하는 곳으로 상몽고(上蒙古), 혹은 '호르(코리, khori)' 몽골족의 지역이다.[20] 하계의 형상으로 종종 '강' 등 물의 땅

<곰 아들>, AT 303 <두 형제>와 같은 것이 유명한 것인데, 랑케(Ranke)에 의하면, 유형 300은 368유화, 유형 303은 770유화가 채집되었음을 알 수 있다. 이 3유형 중 우리 나라의 자료들은 유형 301과 매우 비슷하다. 유형 301은 <납치당한 세 명의 공주>로도 알려져 있어 명칭부터가 우리 설화와의 관련성을 짐작하게 해 준다(우리 나라의 예에서는 흔히 세 명의 원님 딸 혹은 부잣집 딸이 납치된다). 분포 지역은 매우 광범위하여 유형 301이 전승되고 있는 지역만 훑어 보아도 유럽 전역(특히 발틱 제국과 러시아), 근동·인도·극동·북아프리카·미국·캐나다 등이 알려져 있다. 이 중 극동에서는 중국·몽고·한국·일본 등에 고루 분포되어 있고, 이들은 원래 몽고의 '부론다이'설화가 전파된 것이라 한다. (한국민족문화대백과, 한국학중앙연구원. 참고: 孫晉泰, 『朝鮮民譚集』, 東京 鄕土硏究社, 1930, 孫晉泰, 『朝鮮民族說話의 硏究』, 乙酉文化社, 1947, 曺喜雄, 『韓國說話의 類型』, 一潮閣, 1996, Thompson,S., 『The Types of the Folktale』, Helsinki, 1964.)

16) 이 설화는 완결된 소설적인 허구성을 지니고 있어 소설로의 이행이 쉬웠으리라 생각된다. <금원전>·<금령전>·<최치원전> 등과 같은 고전소설 중 상당수가 이 설화를 차용하고 있음을 볼 수 있다. 또한, ≪전등신화≫의 <신양동기>나 <홍길동전>·<설인귀전> 등에서도 이 설화가 이용되고 있음으로 보아, 이 설화의 국내 전승은 매우 오랜 역사를 가지고 있음을 알 수 있다. <금원전>이나 <최치원전>은 '지하국대적퇴치설화'를 거의 그대로 사용하고 있다. 한편, <홍길동전> 역시 홍길동이 '율도국'을 세운 뒤, 요괴굴에서 요괴를 퇴치하고 그 요괴에게 납치되었던 여인을 아내로 삼은 점에서는 똑같다고 볼 수 있다. 그리고 <금령전>에서도 주인공 해룡이 머리 아홉을 가진 괴물에게 납치당한 공주를 구출한 뒤 혼인한다는 점에서는 일치한다. 이상과 같이 몇몇 고전소설들이 내용에 있어 일부 유사성을 보이는 것은 똑같은 원천으로서 <지하국대적퇴치설화>를 소재로 차용했기 때문이다. (한국민족문화대백과, 한국학중앙연구원)

17) 조현설은 바리데기 서사무가를 사례로 들어 바리데기가 약수를 구하러 이동하는 저승길 경로를 지하계인 지옥과 변별되는 중간계로 보았다. 저승으로의 이동은 수평적이며 이는 '서천 꽃밭', '극락' 등 불교적 저승관에 의해 우리 신화 속 중간계에 상당한 변형을 가져왔다고 하였다. 즉 지하에서 저승으로의 이동이 그것이며 이는 수직적 위계에 있던 중간계를 수평적 공간으로 옮겨놓은 것으로 보면서 이동한 것은 위치일 뿐, 무속신화가 간직하고 있던 지하 중간계의 신화적 본질은 그대로 훼손되지 않았다고 한다. (조현설, 「우리 신화의 중간계」)

18) 이선아, 이성규, 「몽골 영웅서사시에 나타나는 괴물의 형상과 의미 연구」, 『몽골학 31』, 한국몽골학회, 2011.

19) 일리야 N. 마다손(양민종 역), 『바이칼의 게세르 신화』, 솔, 2008, p.71.

20) O.CYхбаатар, 『Монгол хэлний харь Үгийн толь』, УБ., 1997.

호르 몽골족은 허흐노르(청해)뿐만 아니라 '호리(코리) 부리야트'라 하여 동부리야트 지역에도 존재하는

으로 묘사되고 있는 것도 주목하여 볼 만 하다.
이상에서 살펴보았을 때, 하계란 지표면을 중심으로 반드시 지하세계를 의미하는 것이 아닌 듯 하다. 하계란 단순한 지하세계가 아니라, 영웅에 의해 구제되어야 할 부조리한 지상세계를 상징적으로 형상화한 공간으로 보여진다.
또한 이들 신화에서 각 층위를 형성하며 묘사되는 삼계라는 신화적 우주는 수학적 도식처럼 경계가 구분되는 것이라기 보다는 상계와 중계, 중계와 하계 사이에 이들을 이어주는 중간계가 각각 존재한다는 것이다. 이는 삼단적 우주관이 하늘과 땅, 천신과 대지신이라는 이원론적 우주관에 '중간'의 개념을 개입시킴으로써 신과 인간의 소통, 각 단계의 세계가 소통되는 통로가 마련된 우주 관념으로 생성된 것이라 할 수 있다. 즉 삼계관을 해석하는 본질은 모든 사물과 현상을 삼분하였을 때 그 가운데에 방점이 있으며 이러한 '삼의 원리'가 추구하는 것은 소통의 창구가 열려있는 다원성과 수직과 수평을 아우르는 입체성이 존재하는 세계이다.
일례로 게세르 신화 안에서 선신과 악신으로 나뉘어 있는 천신들도 선신이라고 해서 모두 온순하거나 악신이라고 해서 모두 사나운 것이 아니며 경쟁구도를 표방하던 천신들의 세계에도 이항대립적 선악개념과는 다른 신화적 포용성이 반영되어 있다. 이러한 신화적 의미는 상징의 기법을 통하여 암시되는 특징이 있다. 즉 입체적 삼계관에 대한 신화적 풀이에 있어서 신화 텍스트에 제시된 수와 색, 방향 등 상징적 의미들이 총체적으로 고려되어야 신화적 세계관에 대한 의미가 더욱 정확하게 해석될 것이다.
이러한 관점은 몽골의 학자 돌람이 방향과 숫자, 색 등의 상징적 장치들과 함께 제시한 몽골 신화적 세계관과 관련된 아래 그림에서 확인할 수 있다. 21)

[그림1. 몽골 신화의 세계관과 수, 색, 방향의 상징]

중앙의 체겐체브덱은 동쪽과 서쪽의 99천신과는 별개의 신격으로 그 묘사된 형상을 통해 볼 때, 기존의 인간을 수호하던 상계의 하이르항(산신) 신격으로 파악할 수 있다. 이런 관점에서 본다면 산신(하이르항)을 중앙으로 하는 천상의 수평적 삼계 구도와 역시 산신을 중앙으로 하는 수직적 삼계 구도를 확인할 수 있다.

몽골족이다. <몽골비사>에서는 칭기스한의 시조모 알랑고아의 친정 부족으로 등장하기도 한다. 최근 몽골의 코리족과 우리 '(고)구려' 민족과의 관련성이 언급되고 있다.
21) 센덴자브 돌람, 2007, 앞의 책, p.57.

수직과 수평을 아우르는 몽골 영웅서사시의 삼단적 우주관의 구도에서 인간계와 소통하던 기존 산신의 세계를 포섭하고자 하는 신흥 천신들이 경쟁이 영웅신화의 쟁점을 이루고 있는 것으로 보인다. 이러한 천신들의 경쟁 구도는 쫓겨난 악의 화신들이 인간세계를 어지럽히면서 이를 수습하기 위하여 지상으로 내려온 선신의 아들 게세르와 악신의 화신 망가스의 싸움으로 옮아가게 된다. 이 과정에서 산신(하이르항)은 인간세계에 탄생한 영웅의 신적 아버지로 등장하기도 하지만 이내 사라져 버린다.
흥미로운 것은 단군신화에서는 단군이 소임을 마치고 돌아간 곳이 하늘(환국) 천신의 지위가 아니라 아사달 산의 산신령으로 회귀하였다는 점이다. 여기서 영웅신화가 궁극적으로 지향하는 것이 하늘 세계의 신격이 아니라 오히려 기존의 산신의 신격이며 산신은 결국 오랫동안 인간과 가까운 곳에서 소통하면서 인간을 수호한 인간세계의 신격, 즉 영웅신의 원형임을 시사한다고 볼 수 있다.
이처럼 단군신화와 몽골의 게세르칸 서사시에는 동북아 무속의 삼단적 우주관에 기존 신격인 '산신'이 주인으로서의 지위를 유지하고 있는 '중간'의 개념이 각 신화 층위에 도입되었다. 이로써 그동안의 신화 층위가 종합된 영웅신화의 복잡한 신화 체계가 수직과 수평을 아우르는 입체적인 '소통'의 구조를 가진 세계로 효과적으로 형상화 될 수 있었다.

(2) 신성공간으로서의 성산, 신단수

영웅이 처음 천강하는 성산(聖山) 혹은 신목(神木)의 존재는 <게세르칸> 서사시와, <단군신화>의 수직적 삼단구조를 가시화하기도 하지만 삼단적 우주관의 맥락에서 본다면 오히려 이들 영웅신화에는 생각보다 훨씬 다차원의 세계관이 투영되어 있음을 알 수 있다. 성산이라는 신성공간은 지리적으로는 인간계와 가까우면서 세속의 공간과는 구별되는 신령의 세계에 해당한다고 볼 수 있다. 이러한 천자가 천강하는 성산 모티프는 두 신화의 핵심적인 신화 서사가 이루어지는 신성공간으로 하늘이라는 공간과 함께 본래의 상계라는 관점에서 논의될 수 있다고 보았다. 이러한 성산은 그 자연적 규모만큼이나 거인성을 갖춘 존재로 의인화되어 인식되며 신화 서사의 통시적 전개에 따라 곰과 같은 강력한 힘을 가진 영물로 대치되어 형상화 되기도 한다. 거대하고 강력한 신격으로서 인간을 수호하는 동물형 산신은 이후 최초의 씨족 영웅을 탄생시키는 역할을 하는 등 씨족 시조신화의 주신으로 신봉되기도 한다. 그러나 인간을 수호하는 곰과 호랑이, 산신령, 하이르항, 단수신(壇樹神) 등 초기 산신의 신격은 본격적인 영웅신화에서의 천신숭배사상의 등장과 함께 부리야트 몽골의 게세르칸 신화에서는 신흥 천신들이 경쟁적으로 포섭하고자 하는 대상(체겐체브덱 하이르항)이 되기도 하지만 <단군신화>와 대부분의 문헌본 게세르 신화에서는 성산의 공간에서 천신과 인간을 소통시켜주는 역할을 담당하는 것으로 그 기능이 변이되기도 하였다.
하늘에서 천강한 환웅은 신의 모습으로 성산(聖山)인 태백산에 머물며 신시(神市)를 열고 인간의 360여사를 주관하며 인간세계를 다스려 교화시키는 등의 일을 한다. 중생(곰과 호랑이)의 기원을 들어주고 몸소 잠시 사람으로 변하여 웅녀에게 자식을 안겨주기도 한다. 이처럼 <단군신화>에는 온전히 인간을 위한 신성한 사건들이 일어나는 신이한 공간이 별도로 마련되어 있는 것이다.
태백산은 환웅이 처음 천강한 인간세계의 시작이며 삼위산(아사달)은 단군이 산신으로 돌아간 인간세계의 종착점으로 영웅의 출현과 회귀의 연결고리가 되어준다. 환웅의 신화 층위는 태백산을 매개로 연결되어 있는 천상계와 천하 인간계라는 수직적 구도와 함께 태백에서 삼위에

이르는 수평적 구도를 아우르는 입체적 우주관을 투영하고 있다. 환웅의 신화 층위에는 이러한 우주관을 바탕으로 인간과 신이 소통하는 중간계 공간으로서 성산이 명실상부하게 자리를 잡고 있다.
특히, 최남선은 <단군신화>의 성산으로 등장하는 태백산(太白山)에 대하여 동북아 신화의 성산(聖山)의 근본적 모형이며 그 현실적 성립 위치를 백두산(長白山)을 중심으로 한 만주(滿洲) 대륙으로 볼 수 있다고 주장하였다.

… 부여계 인민의 거주지에는 지역마다 각각 대소의 백산이 있거니와 최고 신화에 넣은 것은 또 최고 백산일 것이 당연하니 역사적으로나 신앙적으로나 그것이 후자의 백두산임은 의심이 없을 바이다. 동북아시아 인민의 백두산 숭배는 그 유래가 먼 것으로서 멀리는 산해경(山海經)과 또 진서(晋書)에 있는 불함산(不咸山)의 이름으로 보이니 불함(不咸)이 신명(神明)을 의미하는 말이요,
… 당서(唐書)에 태백산(太白山), 요사(遼史)에 장백산(長白山), 금사(金史)에 백산(白山) 등으로 보임은 우리 백두(白頭)의 백(白)과 함께 다 불함(不咸)의 후대역이니 다 백두산의 신성성을 나타내는 이름이다. 대저 환웅 신화는 동북아시아에 있는 제국민 고사 신화의 근본적 모형으로서 그 성립이 만주대륙에 있을 것으로 봄직하니 그렇다면 대륙의 최고 신산인 백두산을 붙잡아 쓰지 않고는 되지 아니하였을 것이다.
… 발해 이후, 특히 고려시대에 백두산 일대의 땅이 조선반도로부터 이탈하여 … 백두산 신앙의 모든 요소가 또한 하나의 태백인 지금 묘향산으로 이행하는 통에 천왕랑 환웅의 강세지점이 어느 틈에 슬그머니 묘향산으로 옮아온 것이 아닐까 한다.(중략)[22]

태백산과 같은 이들 성산은 동북아 지역에 두루 분포되어 신봉되었으며 불함산(不咸山)의 후대역으로 모두 신명(神明)을 의미한다고 보았다. 태백산, 백두산 등 동이(東夷) 문화권에서의 이러한 성산 숭배의 전통은 오랜 기원을 가지며 몽골 등지의 신화에서도 필수적인 신화소로 등장하고 있다. 숨베르산(수미산)과 같은 후대의 명칭으로 변이된 모습이 종종 발견되기도 하지만 몽골의 산신 신앙과 관련하여 아직까지 민간에 전승되는 산신의 대상이 되는 성산의 명칭은 '보르항 할둔산' 이나 '보그드 산' 등 그 자체가 '신(神)'이라는 의미의 이름을 가지고 있다. 일례로 몽골 민족의 대표적인 성산(聖山)인 '보르항 할둔산'은 <몽골비사>에서 칭기스한이 태어나고 죽어서 그가 돌아갔다는 곳으로 잘 알려져 있다. '보르항 할둔(Бурхан халдун)'이라는 단어 역시 몽골어로 신(神)을 의미하는 '보르항(Бурхан, 不咸)'과 여신(女神)을 의미하는 '할둔(Халдун)'이 결합한 복합어로 분석되기도 한다.[23] 즉 몽골의 각 지역마다 존재하는 높은 산의 이름은 거의가 '보르항(不咸)'이나 '보그드(白頭)'라는 명칭을 가지며 이들은 단순한 자연물이 아닌 인간을 수호하는 신격(神格)으로서 신성하게 숭배되고 있다.
이러한 성산에 대한 신격화 전통과 숭배 의식은 한국의 <단군신화>를 비롯하여 몽골의 <게세르칸> 서사시 등 동북아 영웅신화에서 천자의 천강, 신과 인간과의 소통, 영웅의 회귀라는 주요 사건이 일어나는 신성공간으로서 신화의 기본적인 세계관을 반영하고 있다.
또한, 신과의 소통의 공간으로 성산과 함께 등장하는 것이 신목(神木, 신단수(神壇樹), 후셀링 오보(ХҮсэлийн овоо)) 화소이다. 신목은 성산 안에 존재하며 성산이 신령의 거주 공간이라면 신목은 제사장에 의해 인간과 신이 소통하는 제단에 해당한다. 최남선은 '거란인의 천신지저(天神地底)를 위한 제산의(祭山儀)에 <군수(君樹)>를 중심에 두고 군수(群樹)를 나란히 심음으로써 제장(祭場)을 삼는 것과(遼史, 禮志) 만청(滿淸)의 조정에서 <당자(堂子)>란 것을 두고

22) 최남선, 1994, 앞의 논문, pp.27~28.
23) М.Базаррагчаа, 「"Бурхан халдун" гэдэг Үгийн гарал, бүтэцийн онцлог」, Altan argamj, vol.3, 2000, pp. 124~125.

천지(天地) 토곡(土穀) 등 제신을 제사하는데 중앙에 <신간(神杆)>이란 것을 세워 사주(社主)를 삼고(滿洲祭天祭神典禮), 天咫偶聞) 일반 민가에서도 신간이 제사의 중심노릇을 함(吉林外記) 등'이 모두 신단수의 유형으로 볼 수 있다고 하였다.[24] 이어서 한국의 경우는 강화 마니산의 첨성단, 연안의 전성단(氈城壇), 경주의 계림(鷄林), 천경림(天鏡林), 신통림(神通林) 등 전국 각지의 옛 신단(神壇)과 신림(神林), 민속에서의 업주저리와 부락의 당산과 서낭 등이 그 유풍을 전하는 것으로 신단수는 제정의 근본지로서 중요한 의의를 가진다고 보았다.

<단군신화>에서는 이러한 신단수에서 곰과 호랑이가 인간되기를 빌어 곰이 웅녀가 되었고, 또한 인간으로 변한 웅녀가 단수신(壇樹神)과의 신혼(神婚)을 통하여 단군을 잉태하였다. 한편 <게세르칸>서사시에서는 크게 두 가지 유형의 신목이 등장하는데 첫번째는 신단수와 비슷한 기능으로 '후셀링 오보'라는 서낭당[25]에서 300가지 언어를 가진 여러 만물들의 소원이 통역되고 그것을 통하여 '오보군지드'라는 산신령(서낭당 산신)은 인간을 비롯한 중생들의 소망을 들어주는 역할을 담당한다. 또한 게세르 생모와의 신혼으로 게세르를 인간에 탄생시키기도 한다. 거대한 발자국을 통하여 기본적으로 거인성을 가지고 있는 산신령 오보군지드가 온통 호랑이 가죽으로 둘러싼 형상으로 동굴 속에 거하고 있는 모습이 목격되기도 한다. 호랑이 무늬로 치장된 산신의 형상은 이전 몽골의 신화에 존재하였을 동물형 산신 신화 흔적으로 파악되며 황금탁자와 그 위에 호랑이 얼룩무늬 깃발 등이 장식된 동굴[26]의 화소는 기존 동물형 산신의 거처이자 제단으로 보여진다.

<단군신화>에서의 곰과 호랑이 역시 기존 신화에서 신앙되던 동물형 산신의 변이형으로 보인다. 이들이 동굴에 동거하였다는 기술은 두 가지의 해석을 가능하게 한다. 첫째는 동굴은 동물형 산신의 거처이자 제단으로서의 의미를 담고 있으며 둘째는 이 두 산신이 본래의 신격을 빼앗기고 새로운 신화에 포섭되어 불구적 부부로 설정되었다는 것이다. 이 과정에서 영웅의 아버지로서 환웅에 의해 밀려난 호랑이 남편은 신화 밖으로 완전히 쫓겨나고 곰 아내는 웅녀로의 치유과정을 통하여 영웅의 어머니로 그 신화적 명맥을 유지하게 된 것으로 파악된다.

이처럼 단군신화에서는 천자가 성산에 천강하여 환웅천왕으로서 단수신 등 산신의 역할을 직접 맡음으로써 기존의 곰, 호랑이와 같은 동물형 산신의 지위를 약화시키거나 축출시키는 양상을 보이기도 한다. 이러한 현상은 게세르 신화 이본에서도 유사하게 나타난다. 오보군지드 산신의 등장은 영웅 게세르의 임신과정에서 잠깐 등장하였다가 사라지고 게세르의 인간 세상 아버지로 등장하는 센룬 노인은 본래 인간의 소원을 잘 들어주는 신령스러운 존재였으나 어느 순간 무능력한 인간으로 치부되어 버린다. 이러한 양상은 기존의 산신 숭배 신화와 새롭게 부

---

24) 최남선, 1994, 앞의 논문, p. 29.

25) 몽골의 '오보'는 대개 신성시되는 산 위나 호수 .강가, 목지(牧地) .수렵지의 경계가 되는 산 .강 .고개 .길 등의 근처와, 라마교 사원의 경내 등에 축조된다. 오보는 행인들이 그 옆을 통과할 때 공물(供物)을 바치는 등 오보 자체가 숭배의 대상이 되는 경우와, 제신(祭神)의 제단으로 쓰이는 경우, 그리고 이정표(里程標)나 경계표로서의 의미를 가지는 경우도 있다. 오늘날의 몽골인들에게 '오보'는 병과 재난을 막아 주고 가축의 번성을 돕는 수호신으로 변화되었다. 오보는 사회주의 혁명의 종교, 미신의 말살 정책 속에서도 연명되어 온 민간신앙의 대표적인 것 중의 하나이다. (박원길,「몽골의 오보 및 오보제」,『몽골민속현장답사기』, 민속원, 1998.)

26) 조현설은 동굴의 신화적 의미에 대하여 "고구려에는 10월에 동명이라는 국중대회가 있어 제천의식을 거행했는데 나라 동쪽에 신굴이라는 큰 굴이 있어 거기서 왕이 친히 제사를 지냈다."는 기사에 주목하여 태양신에 대한 제천의식의 장소로 짐작되기도 하였다. 즉, 굴과 하늘(태양)의 연관관계가 중요한 요소였다는 관점이다.(조현설,「건국신화의 형성과 재편에 관한 연구 : 티벳,몽골,만주,한국 신화의 비교를 중심으로」, 동국대 박사학위논문, 1998.) 필자는 동굴의 화소에 대하여 애초 알타이 씨족 신화에서 곰 등의 동물형 산신의 거처이며 시조 영웅 탄생의 근원지로서의 의의에 우선 주목하였다. 후에 천신(天神)의 산신(山神) 포섭의 과정에서 동굴 화소의 의미가 변모해가는 양상을 살피는 것도 흥미로운 주제가 될 듯하다.

상한 천신 숭배 신화가 하나의 신화 속에서 어우러지는 과정에서 나타나는 특징적인 모습이다. 이때 신목, 신단수의 화소는 신과 인간의 소통의 공간이자 영웅신화 속 신격들을 중심으로 기존 신화와 신생 신화의 경쟁과 포섭의 양상이 극대화되는 공간으로 그려지고 있다.
영웅신화에 묘사된 신목의 또다른 기능은 하늘의 영웅이 처음 하늘에서 내려와 인세를 두루 살피고 퇴치대상을 정탐하는 공간이라는 것이다. 위에서 아래 인간 세상을 살피는 모습은 단군신화에서도 꾸준하게 언급되고 있으나 그 구체적인 장소에 대한 설명은 없다. 게세르 신화에서 게세르의 인세 정탐은 크게 두 장면에서 두드러지게 묘사되는데 첫째는 살기에 좋은 황금세상을 찾아 날아다니는 장면에서이고 둘째는 인간을 괴롭히는 망가스(괴물)들을 몰래 정탐하는 장면에서이다. 특히 두번째 장면은 게세르가 숨베르산(수미산) 등 중간계에서 반복적으로 나타나는데 대체적으로 새의 형상으로 공중을 날아다니다 잔단(백단향)나무 꼭대기에 앉아 지상세계에서 퇴치할 적들을 정탐하는 것으로 그려진다.
이러한 장면은 게세르 서사시뿐만 아니라 몽골 민요의 소재로도 자주 등장한다. 일례로 몽골의 마두금 연주자이자 서사시 창자인 호르치들이 서사시 연창 전에 서로의 재능을 겨루는 노래 유형인 '가르타아흐 욱'이라는 '홀보(押韻詩)' 노래의 일종을 부분적으로 소개하면 다음과 같다.

Хуурчдийн гартаах Үг[27] 호르치들의 내기소리

…
Галбарагча зандан мод / Газрын хҮйснээс ургав аа//
Галандага шувуучин/ Дундл салаанд ҮҮрлэв ээ//
Гурван цагаан өндгий нь/ Хортой мангас соров оо//
Гулдыгаад хэвтсэн биеийг нь/ Гэсэр богд нь харвав аа//
…
갈바락차 백단향나무는/ 세상의 배꼽에서 자라네//
갈란닥 새는/ 가운데 가지에다 둥지를 틀었네//

세 개의 흰 새알을/ 못된 망가스가 빨아먹었네//
늘어져 자고 있던 그 놈을/ 게세르 성인이 쏘아 죽였네//

이 노래를 통하여 게세르 신화에 암시된 신목(神木)의 특별한 기능을 유추할 수 있다. 가사의 내용을 먼저 정리하여 보면 세상의 나무인 갈바락차 백단향 나무의 가운데 가지 위에 갈란닥 새가 세 개의 흰 알을 낳아놓았다. 그것을 못된 망가스가 빨아먹어 게세르 성인(聖人, bogd)이 망가스를 활로 쏘아 죽였다는 것이다. 여기에서 신목의 구체적 이름이 드러나는데 즉 세상의 배꼽에서 자라는 갈바락차 잔단(백단향) 나무이다. 이 나무 가운데 가지에는 갈란닥 새가 둥지를 틀고 사는데 이 갈란닥 새가 표상하는 형상은 세상의 나무 높은 곳에서 거주하면서 신과 인간을 소통하여 주는 역할뿐만 아니라 세상의 흉악한 것(망가스 괴물)들을 늘 감시하면서 이들로부터 인간을 수호하는 역할을 담당한 것으로 보인다.[28] 그래서 망가스는 틈나는대로 이

27) 이선아, 「몽골영웅서사시의 전개와 변모」, 고려대 석사학위논문, 2004, 재인용. (Ш.Гаадамба, 『Монгол ардын аман зохиолын дээж бичиг』, pp. 82~83.) 1973, 터브아이막에서 어문학연구소 연구원 채록함.
28) 갈란닥 새가 앉아있는 갈바락차 나무의 형상은 한국의 삼한시대부터 신을 모시는 장소인 소도에서 유래한 솟대의 형상을 연상시키기도 한다. 단순히 그 형상뿐만 아니라 민간에서의 신앙 기능에 있어

갈란닥 새를 없애려 하고 심지어 새의 알들을 빨아먹어 버리기도 하지만 게세르 성인이 이러한 망가스를 활로 쏘아 퇴치함으로써 혼란스러운 인간 세상을 마침내 교화시키는 것이다.
이러한 형상은 한국의 '솟대'와 부리야트 몽골의 '신간(神竿)'의 모습과 동일하다고 할 수 있다. 여기에서 한국 솟대에 담긴 신화적 의미를 짐작할 수 있으며 이들 지역의 신화적 친연성(親緣性)을 다시 한번 확인할 수 있는 계기가 된다.
이러한 맥락에서 단군신화에 기술된 신단수는 세계의 나무로서 신과 인간을 소통하여 줄 뿐만 아니라 인간을 수호하는 신화적 기능을 형상화한 것으로 볼 수 있을 것이다. 인간을 수호하고 인간세계를 교화하는 신목의 기능은 단군신화의 서사에서는 환웅천왕의 신시(神市)로 제정(祭政)의 원형으로 확장되어 나타난 것으로 보인다.

3. 결론을 대신하여

한국의 초창기 국학자인 최남선이 이미 언급하였듯이 동북아 지역 문화의 원형성은 '삼단적 우주관'이라는 한•몽 신화의 세계관에서부터 해명된다고 할 수 있다.
<단군신화>와 <게세르 신화>의 신화소 비교를 통하여, <단군신화>의 잊혀지고 축약된 신화소를 <게세르 신화>에서 발견하였고, <게세르 신화>는 <단군신화>를 통해서 역사적 맥락과 신화 텍스트의 발생시기를 고대까지 소급할 수 있게 되었다. 이처럼 신화의 비교연구를 통하여 추출된 공통의 신화소는 해당 신화소를 공유하는 신화들끼리 상보적인 관계를 맺으며 연대하게 하며 신화원형의 공유라는 절대적 명분으로 보다 확장된 문화권을 구성하기도 한다.
한•몽 신화의 비교연구는 서구 중심의 신화와는 변별되는 동북아 신화의 고유 영역을 새로이 구축하고, 세계 신화의 다양성에 기여할 수 있을 것이다. 21세기 글로컬리즘의 시대는 북방유목민의 신화가 갖는 개방과 통섭의 속성처럼 학제, 장르, 지역, 시대 등과 끊임없이 소통하는 신화학의 시대를 표방하게 될 것이다.

서도 일맥상통한다.

<참고문헌>

<자료>

Jeremiah Curtin, A Journey in Southern Siberia, Little Brown and Company, Boston, 1909.
С.П.Балдаев, Абай Гэсэр Богдо хаан. Буряадай морин ульгэр. Издательство Бурятского научного центра СО РАН, Улан-Удэ,1995. 522 с.1995.
Ц.ДамдинсҮрэн, Гэсэр, БНМАУ-ын шинжлэх ухааны академи, Хэл зохиолын хҮрээлэн,.УБ УХГ, 1986.
Sečen möngke의 게세르총서 1권~6권』, 2002-2008.
유원수 역, 『게세르 칸-몽골 대서사시』, 사계절, 2007.
일리야 N. 마다손, 양민종 역,『바이칼의 게세르 신화』, 솔, 2008.
최남선, <몽고천자> 『만선일보』(1939)/『육당최남선전집10권』, 동방문화사, 2008.
최남선, 「단군기축구해」, <단군신전의 고의1>, 동아일보, 1928년.
최남선, 「단군고기전석」, 『단군신화연구』, 온누리, 1994.

<논저>

Alexander Fedotoff, MOTIF OF MIRACULOUS BIRTH IN MONGOLIAN AND KOREAN MYTHS AND EPIC, Central Asian Studies Volume 1, 1996.
ДамдинсҮрэн Ц., 『Монголын уран зохиолын тойм, НэгдҮгээр дэвтэр』, УБ., 1957.
----------, 『Гэсэрийн туужийн гурван шинж』, Өвөр Монголын ардын хэвлэлийн хороо, 1957.
Дугаров Б.С., Бурятская Гэсэриада: традиция и современность, 『북방문화연구 1-2』, 북방문화연구소, 2010.
----------, Монголчуудын уламжлалт домог-туурвилзүй дэхь Гэсэрийн дүрийн гарвал зүйн тухайд, 『한국몽골학회 한몽수교20주년기념학술대회발표문』, 한국몽골학회, 2010.
Дулам С.,『Монгол домог зҮйн дҮр』, УБ, 1989.
----------,『Өнгөний бэлгэдэл зҮй. ЗҮг чигийн бэлгэдэл зҮй』, УБ, 2000.
----------,『Тооны бэлгэдэл』, УБ, 1999.
Катуу Б.,『Алдарт туульч С.ЧойсҮрэнгийн туулийн хэлбэр бҮтэц』, 1998.
----------,『Алтайн урианхайн тууль』, УБ, 2001.
----------,『Монгол туулийн дҮрийн тогтолцоо』, Мөнхийн Үсэг, 2004.
----------,『Монгол тууль судлалын зарим асуудал』, Ховд, 1999.
М.Базаррагчаа, 「"Бурхан халдун" гэдэг Үгийн гарал, бҮтэцийн онцлог」, Altan argamj, vol.3, 2000,
Цэрэнханд Г., 『Монгол ёс заншил, зан Үйлийн товчоон』, УБ., Мөнхийн Үсэг, 2009.

Цэрэнсодном Д., 『Монгол уран зохиолын товч тYYх』, УБ., 2002.
Ч.Далай, 『Монголын бөөгийн мөргөлийн товч тYYх』, УБ., 1959, p.42.

발터 하이시히, 『몽골의 종교』, 이평래 역, 소나무, 2003.
센덴자브 돌람, 『몽골 신화의 형상』, 이평래 역, 태학사, 2007.
서대석, 「구비문학의 비교문학적 연구과제」,『구비문학연구 제1집』, 한국구비문학회, 1994.
양민종, 「단군신화와 게세르신화」, 『고조선단군학 18』, 고조선단군학회, 2008.
이성규, 「몽골 게세르(Geser) 이야기의 판본과 간행」, 『몽골학30』, 한국몽골학회, 2011.
이선아 · 이성규,「몽골 영웅서사시에 나타나는 괴물의 형상과 의미 연구」,『몽골학 31』, 한국몽골학회, 2011.
이선아, 「몽골의 영웅서사시의 전개와 변모: 신화에서 인터넷게임까지」, 고려대, 2004.
----, 「<단군신화>와 <게세르칸> 서사시의 비교 연구와 쟁점:한국 비교신화학 연구에 대한 전망을 중심으로)」, 『몽골학 34』, 한국몽골학회, 2013.
----, 「<게세르칸> 영웅서사시의 한국적 수용 양상」, 『북방문화 1권 2호』, 2010.
----, 「<단군신화>와 몽골 <게세르칸> 서사시의 신화적 성격 비교」, 고려대, 2012.
----, 「한 · 몽 신화에서의 영웅의 형상과 성격 일고찰」, 『외국문학연구 59』, 2015.
----, 「韓蒙 英雄神話에서의 天降 理念과 治病 모티프 比較 考察」, 『중앙아시아연구19-2』, 2014.
----, 「몽골 신화에서의 눈의 신격화 양상과 의미-산신의 원형 '체게엥 체브덱' 형상을 중심으로-」, 『강원민속학 28』, 강원민속학회, 2014.
이안나, 「몽골 고대 서사문학에 나타난 기형 모티프와 신성에 대한 알레고리 1」, 『비교민속학 56』, 2015.
조동일, 『동아시아 구비서사시의 양상과 변천』, 문학과 지성사, 1997.
조현설, 『동아시아 건국 신화의 역사와 논리』, 문학과 지성사, 2003.
----, 「건국신화의 형성과 재편에 관한 연구 : 티벳,몽골,만주,한국 신화의 비교를 중심으로」, 동국대 박사학위논문, 1998.
직지마, 「몽 · 한 괴물퇴치설화의 대비 연구」, 숭실대, 2011.
최원오, 「동북아신화에서의 '惡, 또는 부정적 존재들'에 대한 비교신화학적 이해」, 『韓國文學論叢54』, 2010.
----, 「신화. 서사시 연구의 반성과 전망」,『구비문학연구 제15집』, 한국구비문학회, 2002.
----, 『동아시아 비교서사시학』, 도서출판 월인, 2001.

“북한” 민속은 존재하는가: 민족의 정치성과 일상성

남영호(신한대학교 교수)

1. 서론

1) 이 물음에 대해 이 글은 ‘북한’ 민속은 불완전한 상태로 존재한다는 주장을 펴려고 한다. 왜냐하면 어떤 집단의 민속인가를 형용하는 ‘북한’이 적어도 민족의 차원에서는 불완전하게 통합되어 있다고 여겨지기 때문이다. 북한이 공식적 담론의 차원에서 그토록 강조하는 민족은 상당한 정도로 북의 인민을 통합하고 일정한 정서적 반응을 일으키며 사회적 동력으로 작용하고 있음은 사실이다. 그러나 인민이 일상생활에서 수행하는 행위가 이들을 하나의 민족으로 묶어낼 만큼의 공통성을 지니고 있는가라는 물음에는 선뜻 긍정적으로 답하기 힘들다. 향후 작성할 논문에서는 주로 세시풍속과 일생의례의 두 측면에서 북한 인민들이 계층적, 지역적 차이를 넘어서 공동생활의 영위에 이르기에 다소 미흡하다고 주장할 것이다.

2) 북한은 “가족국가”(이문웅) 또는 “유격대국가(와다 하루키)로 명명되었다. 또 북한 스스로는 종종 ”김일성민족“이라고 칭하며 마치 남한과 다른 독자적 역사와 문화를 지닌 것처럼 말하기도 한다. 이렇게 유일사상 아래에서 단일성을 지닌 체제로 내외에서 보고 있는 북한이 민속의 단위로서는 완전하게 구성되지 못했다는 것이 이 글의 주장이다. 이 글은 문헌조사와 함께, 3년째 진행중인 탈북자 면담 자료를 바탕으로 쓰여졌다.

2. 용어의 정의

1) 민속: 기층민중이 살아왔던 삶의 방식(임재해), 또는 민간에서 향유하고 창조해낸 생활 풍속(김태곤). 그렇다면 기층 민중 또는 민간이란 누구인가. 적어도 북한에 관해서라면, 이러한 정의 이외의 다른 개념이 필요하다. 여기서는 민속을 일상적으로 반복되어 수행되는 행위로서 사회적 무의식(즉 체제의 성격과 무관하게 “민족성” 따위)을 형성하는 역할을 하는 것으로 정의한다. 이 연구는 민속의 단위로서 북한이 어느 정도로 유효한가를 검토하는 것을 목적으로 하기 때문이다. 물론 남한이 지역마다 세시풍속과 일생의례에 차이가 있는 것처럼, 북한도 지역적, 계층적 차이가 존재할 것이다. 그러나 탈북자 면담 조사에서 드러나는 차이는 지역적, 계층적 편차로 치부할 수 있는 정도를 넘어선다.

2) 세시풍속: 전통명절과 국가명절(사회주의 명절)을 포함해 해마다 특정한 시기에 반복적으로 수행되는 의례

3) 일생의례: 사람이 한 사회의 구성원으로서 생애주기에 따라 수행하는 의례(돌, 결혼식, 환갑 등)

3. 북한의 세시풍속과 일생의례

1) 설날 음식

"떡국은 설날에 무조건 먹어요. 못 사는 사람은 못 먹지. 우리는 떡국을 많이 먹었어요. 여기는 떡국을 다 해서 하지만 우리는 입쌀을 가지고 가서 떡국을 만들어서 방앗간 집에서 만들어서 가지고 오고."

"설날에 떡국 먹고 밥도 드시고요?"

"여기랑 똑같아요, 문화가. 전통문화는 똑같아요."
(함흥 출신 여성 탈북자)

"설날 상에 떡국은 하나요, 안 하죠?

"북한에는 떡국이 없어요. 설 명절음식이 따로 떡국이 없고 절편에다가 송편, 그 다음에는 고기 이렇게 찰떡, 인절미 그런 것을 올리고."

"만두는요?"

"만두는 집집마다 달라요, 형형색색의. 나는 시집와서 애들이 만두를 좋아해서 만두까지 빚었는데, 그거는 집집마다 다르더라고요."

(함북 출신 여성 탈북자)

"떡국은 어떻게 해요?"

"떡국은 만두죠. 설 떡국은 평안도에서 하는 경우도 있죠. 우리 쪽 량강도에서는 만두가 만둣국에 들어가죠. 우리는 만둣국이라고 하지 떡국이라고 하지 않죠. 만둣국에는 어쩌다 송편이 들어가죠. 어떤 경우에는 만둣국을 처음에 안 만들어요. 떡에 반찬이 많으니까 처음에 만둣국을 안 끓여요. 북한은 두만강 쪽 함북 쪽하고 개마고원, 자강도와 량강도에는 녹말국수를 많이 해요. 전분 국수라고 해서 한국식으로 하면 함흥냉면이죠. 북한은 떡국이 아니라 명절이면 떡하고 냉면이에요."

(량강도 출신 탈북자)

위의 면담에서, 설날에는 떡국을 무조건 먹어야 한다는 발언도 있지만 아예 떡국이라는 단어를 쓰지 않으며 만둣국이라고 한다는 발언도 존재한다. 세 번째 면담자는 평안도에서는 설에 떡국을 하는 경우도 있다고 했지만, 막상 평성 출신의 한 여성은 북한에는 아예 떡국이라는 개념이 없으며, "떡국은 언제 먹나하면, 떡이 남아서 꾸덕꾸덕해서 약간 상했다 이럴 정도로 그때 그것을 한 끼 식량으로 먹는 라고 썰어서 국을 해 먹었죠. 그게 떡국이에요. 여기하고

떡국 개념은 달라요. 그렇게 먹었고 나중에는 다른 문제죠, 80년대 까지는."라고 덧붙였다. 이 사례에서 드러나는 차이를 지역적, 계층적 편차라고 볼 수 있을까.

2) 설날 세배

"설날에 정말 세배 안 해요?"

"지금은 90년대부터는 하도 애들이 돈을 받으려고 세배 문화가 살았죠. 저희가 있을 때는 무슨 세배에요, 없었어요. 암튼 평안남도에는 없었어요. 설날에는 맛있게 떡을 먹는 날, 실컷 먹는 날, 이런 게 되어 있었는데. 96, 7년도부터는 뭐야 96년도 이때부터 확 세배문화가 생기더라고요. 애들이 돈을 받느라고. 그래서 설날이 되면 돈을 준비하느라고 하곤 했죠. 저도 그때 결혼을 했으니까 세배 문화 그때부터 생겼어요."

(평성 출신 여성 탈북자)

"세배하죠. 북한에서 아이들이 있으면 우리는 아파트 생활을 해서 층층에 제일 나이 드신 분이 계시면 아침에 아이들 그 집에 올라가서, 이웃집에도 가고 우리 집에도 만약에 부모님을 모시고 계셨으니까, 형제들도 와서 인사하고 동네 사람들도 젊은 사람들은 술병 하나 들고 집집마다 가서 나이 드신 분, 제일 나이 드신 분부터 문 두드리고 인사하고 세뱃 돈 받아오고 그래요. 세뱃돈 많지는 않지만. 아이들을 데리고 가서 인사 시키고."

(함흥 출신 여성 탈북자)

"설날 아침에 세배 안 해요?"

"세배까지는 뭐, 백성네 집에서 세배까지 하는 건 없고."

(황해남도 출신 화교)

세배와 같은 설날의 기본적인 풍습조차도 면담자에 따라 그 준수 여부에 대해 다른 증언을 하고 있다. 세배는 원래부터 지켜오던 민족 고유의 의례라는 서술부터, 돈이 중요하게 된 90년대 중반 고난의 행군 시기에 세뱃돈을 주는 풍습의 재도입에 따라 세배가 살아났다는 주장, 그리고 일반 민간의 가정에서 세배는 그다지 실천되지 않는 의례라는 발언까지 편차가 크다. 위의 두 사례를 종합해보면, 이러한 민속의 차이를 지역별, 계층별 편차로 돌리기 힘들다.

3)결혼식

"결혼식에서 신랑신부 맞절 안 해요?"

"그것도 안 했어요. 그거 아마 봉건이 심한 집은 하는지 모르는데 저희는 안 했어요."

(함경북도 출신 여성 탈북자)

"그러면 결혼식 날 신랑 신부가 맞절하거나 이런 건 없나요?"

"맞절을 하지요."

"아, 맞절을 해요?"

"그 시키는 사람이 있어요. 그 나이 있는 분이, 그 차례를 아는 사람이 뭐 차를 부모님들한테 주라 이렇게 하고, 신랑이 신부한테 이렇게 이렇게 술잔을 주면 아버지한테 먼저 주고 엄마한테 먼저 주고 이렇게 부모들한테 대개 이렇게 이렇게 주고 그다음에 둘이 같이 이렇게 맞절하라고 그러고 맞절하고 그렇게 해서 끝내요."

"신부 집에서 그런 식으로 하고 또 신랑 집에서 똑같이 하는 건가요?"

"예, 신랑 집에서도 또 그렇게 하더라고요."

(평남 평성 출신 탈북자)

혼례시 신랑 신부 맞절에 대한 다소 다른 면담 내용에서, 우리는 이러한 차이가 발생한 배경 가운데 일부에 대한 힌트를 얻을 수 있다. 함북 출신 여성 탈북자의 말처럼, 전통문화의 상당한 부분을 봉건 유제로 규정해 일소하려고 했던 북한 정권의 노력이 있었고, 그 노력에 부응하는 사람만큼이나 전통 문화를 보존하려고 했던 사람도 존재했다는 사실이다.

북한에서는 최근까지도 대부분의 지역에서 결혼식은 신부 집에서 먼저 한 번 치르고 신랑 집으로 옮겨 대대적으로 혼례를 거행하는 방식으로 진행된다. 신부의 아버지와 어머니는 사돈의 집에서 진행되는 결혼식에 참석하지 않는 것이 일반적이다.

"신랑 집에 갈 때 혼자 가시지는 않으셨죠?"

"다 같이 일행이 많잖아요. 저희 남편 있고 저희 형제 둘 갔어요, 우리 집에서 저희 동생하고 저희 언니하고. 이렇게 세 명 갔죠. 남편까지 네 명이 들어갔죠."

그런데 신랑 집에서 열리는 결혼식에 참석하는 사람의 범위나, 신부 집에서 열리는 결혼식에 참석하는 사람을 범위를 둘러싸고는 역시 면담자들의 발언이 꼭 일치하지는 않았다. 그 이유 가운데 하나는 북한의 교통 사정이 좋지 못하고 이동이 자유롭지 못한 때문인 것으로 보인다. 여기서 북한의 민속이 하나의 단위 내에서 지역적, 계층적 차이가 있는 수준이 아니라, 불완전한 단위 내의 상당한 편차로 존재하는 두 번째 이유가 드러난다.

4. 북한 민속 정책의 변화

위의 면담에서 피면담자마다 세시풍속과 일생의례의 내용이 다른 주요한 배경 가운데 첫번째는 위에서 설명한 대로 북한의 민속 정책과 시기별 변화이다. 북한이 공식적으로 민속 정책의 변화를 천명하고 이에 따른 구체적 지침을 내린 바는 없으나 아래와 같이 시기별으로 분류해

볼 수도 있을 것이다.

1기: 1946년-1950년: 민족문화의 건설기

2기: 1950년-1967년: 사회주의 문화이론기

3기: 1968년-1980년대 후반: 주체사상에 따른 민족유산 강조기

4기: 1980년 후반-2012년: 우리민족 제일주의

5기: 2012년-현재: 김정은 시대

위의 분류에서 1기와 2기는 북한만의 독특한 민속정책이 발견되지 않는다. 소련의 예를 따라 "내용에서는 사회주의, 형식에서는 민족적"이라는 대전제 아래 봉건 유제와 관련된 민속은 사회주의와 어울리지 않는 것으로 간주했으며, 미신을 배제하자는 대대적인 캠페인을 벌이기도 했다. 하지만 북한 정권은 남한보다 민속의 중요성을 일찍 깨닫고 1949년부터 1968년까지 북한 전역의 민속 및 생활 풍습을 조사하기도 했다. 구술을 바탕으로 한 이 조사 내용은 조선사회과학원 민속학연구소에서 2006년 출판하였다. 사회주의 건설이라는 대명제와 민중의 생활양식 존중이라는 전제 사이에서 방점은 전자에 찍혀 있었지만, 후자를 완전히 배제하지 않았던 것으로 보인다.

1970년 제5차 당대회에서 주체사상을 지도원리로 채택하면서, 북한은 이제 봉건 유제를 극복해 다음 단계의 진입한 사회로 규정된다. 이에 따라 민속은 봉건 유제로 치부되었고, 민속에 대한 조사도 1968년을 마지막으로 더 이상 진행하지 않는다. 따라서 3기는 민속유산을 강조했으나, 이는 중소분쟁의 격화 속에서 소련식이나 중국식이 아닌 북한식 사회주의 사회의 건설을 뜻할 뿐이었다. 4기에 들어서서 김정일은 "인민의 민속전통"을 내세우다가 2000년대 이후 '조선민족주의'를 새로운 지침으로 내세운다. 이 시기 "민족문화유산"이라는 대중문화잡지를 창간하기도 하고, 설 명절을 양력설 대신 음력설로 바꾸라고 지시하며 민속놀이를 장려한다. 또 공식문헌을 통해 스승을 존경하며 윗사람에게 예의를 차리고 부모를 잘 모시는 것이 우리 민족의 미풍양속이라고 설명하기도 한다. 이는 사회주의권 붕괴와 '고난의 행군' 시기 북한의 어려운 처지를 반영한 정책의 변화인 것으로 보인다.

김정은 시대의 북한은 비물질문화(무형문화) 관련 법령과 제도를 정비해, 국제교류 및 남북 교류에 대비하는 한편, 전통명절과 민속놀이 몇가지를 새로이 강조하는 등 4기의 정책을 더 심화시킨다. 이렇게 북한의 민속 정책은 시대별로 변화를 겪어왔지만, 이와 동시에 한 시대 안에서도 국제정세와 국내 정치적 필요에 따라 민속의 특정 부분에 대한 강조와 회피가 이루어지기도 했다.

주체107(2018) 달력, 조선출판물수출입사

전통명절	기타 명절 및 기념일	
	휴일	非휴일
양력설(1일)		
설명절(음력설, 26일)	광명성절(16일)	
정월대보름(2일)	국제부녀절(8일)	식수절(2일)

청명(5일)	태양절(15일), 조선인민군창건기념일(25일)	
	국제노동절(1일)	
	조선소년단창립절(6일)	국제아동절(1일)
	조국해방전쟁승리기념일(27일)	전략군절(3일), 해양의날(12일)
	조국해방의날(15일), 선군절(25일)	해군절/청년절(28일)
추석(24일)	조선민주주의인민공화국창건일 (9일)	
	조선노동당창건일(10일)	체육절(14일)
		어머니날(16일), 항공절(29일)
	조선민주주의인민공화국헌법절 (27일)	

위의 표는 2018년 북한 달력을 정리한 것인데, 여기에 지정된 명절과 기념일은 2016년이나 2017년과도 다르다. 남한과 마찬가지로 북한에서도 명절은 공휴일로 지정되어야 그 의미가 살며, 남한과는 달리 특별공급이 이루어져야 인민들의 실제 생활에 영향을 미친다. 김정일 시대에 음력설이 우리의 전통문화라고 강조했지만, 음력설을 세는 기간을 하루밖에 되지 않아 주민들에게는 여전히 양력설이 주요한 명절이다. 또 고난의 행군을 겪으며 국가의 공급, 배급이 제대로 이루어지지 않아 국가 명절의 의미가 많이 퇴색하였다.

종합해보면 봉건유제와 미신은 청산의 대상이지만, 무엇이 봉건유제와 미신인가에 대한 판단은 종종 변화해왔다. 또 중국과의 관계에 따라 봄에 성묘하는 날을 한식 대신 청명으로 바꾸라고 지시하는 등, 국제 관계와 국내 정치에 따라 지침이 변화하기도 했다. 면담 과정에서 드러난 바로는 이러한 지침이 반드시 하부에서 일방적으로 관철되지는 않았던 것으로 보인다.

5. 베네딕트 앤더슨의 “상상의 공동체” 다시 읽기

북한 주민이 실제로 실천하는 민속에서 지역적, 계층적 차이를 확인하지 힘들며, 공통적 기반이 불완전하게 구현된 것으로 보이는 배경은 민속정책의 변화 이외에 다른 여러 요소가 결합된 것으로 보인다. 여기서는 베네딕트 앤더슨의 “상상의 공동체”의 개념을 활용해 몇가지 요소를 생각해 보고자 한다. 민족이 상상된 공동체라는 베네딕트 앤더슨의 명제는, 출판, 지도, 박물관, 센서스 등 몇몇 기제들이 존재했으며 작동했기에 가능했다－민족은 상상한다고 해서 만들어지는 사회적 단위는 아니다.

민족은 국민국가의 형성기에 적극적으로 호출되고 망각과 기억, 그리고 여러 기제들을 통해 만들어진다. 하지만 “민족 만들기”는 국민국가 형성기에 필요한 1회성 작업이 아니라, 그 이후에서 여러 일상적 실천을 통해 강화되고 변형되며, 때로는 약화되기도 한다. 북한 정권의 수립 이래 여러 정치적 노력과 정책적 수단의 동원에도 불구하고 일상적 차원에서는 민족됨

(nationhood)이 제대로 강화되지 못했고 때로는 약화되는 측면도 존재했다.

1) 순례의 중요성: 지도자의 순례와 대중교통의 불편한 사이의 불일치

베네딕트 앤더슨은 민족주의의 원형을 남미에서 찾는다. 스페인이 남미에 건설한 식민지는 식민 모국과 구별되는 독자적 행정단위였다. 식민지의 행정단위는 모국과의 모든 경쟁이 금지되었으며 남미의 다른 식민지와도 교역할 수 없었다. 남미의 행정단위들은 군사적 충돌에 따라 또는 자연지리적 환경에 따라 자의적으로 그어졌지만, 일단 행정단위로 확정된 뒤에는 관리들이 순환근무하는 경계로 형성되었다. 베네딕트 앤더슨은 순환근무하는 관리들 사이에 형성된 공통의 의식이 민족의식의 원형이 된다고 보았다.

북한의 경우, 지도자와 당간부의 순례와 주민 사이의 순례 사이에는 엄청난 간극이 있다. 목적을 특정해야만 통행증을 발급받아 여행할 수 있는 사회체제는 북한 전역이 "우리의 강산"이라는 의식을 일상적으로 고양시키는 데에 한계를 지운다. 행정적 절차의 까다로움과 함께, 교통수단의 불편함도 일반 주민의 통행을 제한한다. 북한에서 장거리 여행의 주종은 시속 30-40킬로미터로 주행하며 종종 멈춰 서는 철도이다. 최근 버스를 대절해 승객을 모집해 실어나르는 영업행위가 활발해지고 있으나, 도로 사정과 운송수단은 여전히 활발한 이동을 제한하는 요소이다. 반면 각종 언론매체에 자주 등장하는 지도자의 현지 지도 모습은 마치 일본이 천황을 국가적 상징으로 대대적으로 내세우던 19세기말-20세기초와 비슷하게 "민족적"(또는 "국가적") 구심을 확보하는 데 기여하는 것으로 보인다. 이러한 간극은 민족의 정치적 차원과

2) 대중 매체의 불균형성: 로동신문과 조선중앙텔레비전방송, 대중잡지는 민속을 공유하는 데에 한정적 도움을 주었다.

북한의 대표적인 언론매체는 조선중앙텔레비전방송과 로동신문이다. 조선중앙텔레비전은 남한보다 일찍 1974년 컬러 방송을 실시했지만, 현재는 주당 50시간 정도 방송된다고 한다. 그런데 방송의 내용을 통해 북한 주민이 다른 지역 또는 다른 계층의 사람들이 일상생활을 어떻게 영위하고 있는가를 (무의식적으로) 학습하기란 힘들다. 인쇄매체인 로동신문은 조선노동당의 기관지이다. 조선노동당원은 350만 명으로 알려져 있지만, 이들 모두에게 제대로 배포되지는 못한 형편으로 보인다. 무엇보다도 당의 방침에 따른 기사가 게재되는 이들 매체를 통해 실생활의 관행과 그 변화를 전체 주민이 공유하는 데에는 한계가 있다.

3) 지도의 의미: 지도, 전화번호부 등이 대중 사이에서 어느 정도로 공유되고 있는가.

4) 학교 교육과 당의 방침: 공식적 지침과 일상적 실천 사이의 괴리

5) 박물관

--> 일상적 차원에서는 "상상의 공동체"로서의 북한은 불완전하게 구현되었다.

북한 민속 문화를 어떻게 바라볼 것인가?:
북한 생활·역사문화 DB 구술 사례를 통해서

강주원(서울대학교)

1. 들어가면서: 한국 사회의 북한
2. 연구방법 및 연구대상
  1) 본 연구자의 기존 연구
  2) 북한 생활·역사문화 DB 연구
3. 북한을 바라보는 한국 사회의 선입견 혹은 편견
  1) 세계에서 가장 폐쇄적인 국가, 북한?
  2) 고난의 행군, 현재진행형?
4. 북한 민속 문화를 이해하는 단초들: 구술 사례를 통해서
5. 나가면서

1. 들어가면서: 한국 사회에서 북한

1953년 7월 27일, 남북은 휴전협정을 하였다. 1988년 무렵은 남북 교류와 만남이 본격화된 시기이다.[1] 이와 관련되어 고유환은 한국 사회에 "'북한 바로알기 운동이 일어나고 북한 자료의 개방과 함께 통일·북한 연구의 제 3세대가 출현했다."[2]고 말한다. 그 이후 약 30년의 세월이 훌쩍 지나갔다.

2018년 1월, 북한 김정은 위원장의 신년사 이후 한국 사회는 북한 냉면에 대한 관심과 함께 조만간 평양에 직접 가서 "옥류관 냉면을 먹고 싶다."는 희망을 너도나도 이야기를 했다. 1년여 동안 한국 사회는 그렇게 살았다. 2019년도 저물고 2020년 달력이 기다리고 있다. 본 연구자의 단견을 말하면, 통일과 북한의 정치·외교, 개성공단과 금강산 관광 재개, 철도 연결 이외에 북한에 대한 관심은 냉면, 그 자체에 머문 느낌이다.

강정원은 "북한의 민속 문화는 한국 민속학계에서 오랜 기간 연구하지 않았다. 주강현이나 몇몇 연구자들의 연구가 있다. 주강현은 북한 민속학사를 정리하였고, 북한의 민속 문화에 대해서 연구를 수행하였다."라고 지적하였다. 그는 "북한의 민속 문화에 대해 민속학계가 오랜 시기 관심을 두지 못한 것은 이데올로기적 제약과 방법론적 한계 때문이었다."를 다음과 같이 구체적으로 설명한다.

1) 1988년 노태우 대통령의 7·7 선언으로 불리는 "민족자존과 통일 번영을 위한 특별 선언", 1989년 "남북 교류협력추진협의회 설치", 1990년 "남북 교류협력에 관한 법률", "남북협력기금법" 제정 등 남북 교류와 만남의 제도화 과정이 있었다. 통일부 홈페이지 참조.
2) 고유환, 2015,「북한연구방법론의 현황과 과제」,『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 28쪽.

> 북한 민속을 연구한다는 사실 만으로도 북한을 이롭게 한다는 반공 이데올로기 하에서 학문의 자유는 축소될 수밖에 없었다. 북한 주민들과의 인터뷰를 자유롭게 수행하지 못하는 상황에서 북한 민속을 연구할 새로운 방법론적 프레임이 요구되었지만 남한 민속만을 조사하고 연구하는 것만으로도 한국 민속한계의 어깨는 무거웠고, 북한 민속은 추후의 연구 과제로 설정되었다.[3] […]

이는 권혁희도 "북한사회를 이해하는 데 있어 전통적 세시풍속이나 명절에 대한 정보는 정치, 군사, 경제 등의 분야에 비해 덜 중요한 부분으로 취급되어 온 측면이 있었다."[4]와 같이 서술하고 있다. 이러한 문제의식은 북한을 연구하는 한국 연구자(정치학과 경제학 중심)들 사이에서도 다음과 같이 공유되는 바이다. "북한 연구는 자료의 제약, 접근의 제약, 방법론의 제약 등 여러 가지 어려움을 안고 있습니다."[5] 더불어 "북한을 어떻게 볼 것인가라는 문제가 화두"[6]가 되고 있다. 또한 "일상생활 연구가 독자적인 연구로 성과를 가져오지 못했음"[7]을 말하고 있다.

한편, 본 연구의 한계는 분명하다. 민속을 포함한 북한에 대한 기존 연구 현황 및 연구 방법론에 대한 전반적은 검토 작업을 소홀히 하였다. 또한 "민속 문화", "생활·역사문화", "일상생활[8]" 등의 용어에 대한 명확한 정의를 추후 작업으로 남겨두었다. 다만 본 연구는 강정원이 언급한 "생활방식과 상징적 의미 표현복합체로 정의되는 문화는 심리와 사회, 정치, 경제, 법, 예술, 언어 등과 함께 인간 사회의 한 체계를 형성한다. 민속학에서 연구하는 문화는 민속 문화, 즉 민속성(일상성과 전승성, 공동체성)을 가진 문화이다."[9]를 염두에 두었다.

2. 연구방법 및 연구대상

1) 본 연구자의 기존 연구

본 연구자는 인류학을 전공하고 있다. 주 연구지역과 연구대상은 중국의 국경 도시, 단둥이고 북한사람(탈북자가 아님), 북한화교, 조선족, 한국사람으로 대변되는 단둥의 네 집단이다. 저서로는 『나는 오늘도 국경을 만들고 허문다』[10], 『압록강은 다르게 흐른다』[11], 『압록강은 휴전선 너머 흐른다』[12](눌민, 2019) 등이 있다.

이러한 연구지역과 연구대상을 통해서, 본 연구자는 1992년 한중 수교 전후부터 남북 교류와 만남이 어떻게 진행되어왔고 진행되어오고 있는지를 고찰하고 있다. 최근 관심사로는 남북 관

---

3) 강정원, 2018, 「"고난의 행군"과 북한 민속문화」, 『2018년 한국민속학회·서울대학교 비교문화연구소 공동학술대회 자료집』, 한국민속학회·서울대학교 비교문화연구소, 35-36쪽.
4) 권혁희, 2015, 「20세기 북한지역 단오의 지속과 변화에 대한 고찰」, 『한국민속학 62』, 한국민속학회, 148쪽.
5) 조영주 편, 2015, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 7쪽.
6) 조영주 편, 2015, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 11쪽.
7) 조영주 편, 2015, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 15쪽.
8) 북한 연구에서 "일상생활"에 대한 연구 방법론의 고민은 대표적으로 다음의 책이 언급되고 있다. 박순성·홍민 엮음, 2010, 『북한의 일상생활세계: 외침과 속삭임』, 한울.
9) 강정원, 2018, 「경기 북부 일생의례의 구조와 변화」, 『경기민속학 2호』, 경기민속학회, 11쪽.
10) 강주원, 2013, 『나는 오늘도 국경을 만들고 허문다』, 글항아리.
11) 강주원, 2016, 『압록강은 다르게 흐른다』, 눌민.
12) 강주원, 2019, 『압록강은 휴전선 너머 흐른다』, 눌민.

계와 관련되어 “망각되는 20여 년”과 “잃어버린 10여 년”에 대한 고민을 글을 남기고 있다.[13][14]

이와 같은 작업을 하는 과정에서 현장 연구를 목적으로 2019년 11월 현재까지, 중국 단둥 국경지역에서 15개월을 보낸 것 외에도 46번 중국에 가서 남북 교류와 만남을 들여다보았다. 이러한 참여관찰의 경험은 본 연구의 밑바탕을 이루고 있다.

한편, 연구지역인 중조 국경지역과 연구대상인 네 집단 그리고 인류학 연구 방법에 대한 구체적인 설명은 생략하겠다. 다만 중·조 국경은 좁게는 단동과 신의주 국경지역, 압록강 사이의 국경을 의미한다. 여기에서 국경은 선이 아니다. 국경으로 상징되는 압록강을 북한사람과 중국사람은 공유·공존·공생하고 있다. 네 집단의 사람들은 국민과 민족의 정체성이 겹치기도하고 어긋나기도 한다. 하지만 그들에게 공통점이 있다. 단둥에서 살아가는 이유와 의미가 비슷하다. 네 집단의 대부분의 사람들은 경제적 동기와 이윤 추구 때문에 중·조 국경 혹은 한·중 국경을 넘나들면서 단둥에서 삶을 터전을 일구고 있다. 기본적으로 그들은 국경을 경제적 부를 획득할 수 있고 가능하게 하는 대상으로 인식한다.[15]

신의주 모습(2007)

신의주 모습(2018)

단둥 신시가지의 북한 노동자의 모습
(2016)

북한사람들이 압록강을 이용하는 모습
(2015)

---

13) “망각되는 20여 년”은 남북 교류와 만남의 또 하나의 출발점으로 언급되는 1988년 7·7선언(노태우 정부)으로 거슬러 올라간다. 시기를 좁혀 “망각되는 10여 년”을 말한다면, 남북 관계가 활발했던 김대중·노무현 정부 시기인 1998년부터 2008년까지를 고려했다. “잃어버린 10여 년”은 남북 관계가 경색 국면으로 접어든 이명박 정부 초기인 2008년부터 평창 올림픽이 개최되기 전인 2018년 1월까지를 말한다. 거기에는 박근혜 정부와 문재인 정부 초기도 해당한다. 강주원, 2019, 『압록강은 휴전선 너머 흐른다』, 눌민, 14쪽.

14) 강주원, 2019, 『압록강은 휴전선 너머 흐른다』, 눌민을 참고.

15) 연구대상에 대한 구체적인 성격과 특징에 대한 설명은 강주원, 2012, 「중조 국경도시 단동에 대한 민족지적 연구: 북한사람, 북한화교, 조선족, 한국사람의 관계맺음을 통해서」, 서울대학교 인류학과 박사논문 참고.

2) 북한 생활·역사문화 DB 연구

본 연구자는 “통일한국 토대구출을 위한 북한의 생활·역사 문화 DB구축”이라는 과제명으로 선정된 한국연구재단의 프로젝트(토대연구지원사업)를 수행하고 있다.

이 프로젝트는 탈북자와 중국인(북한화교 혹은 조선족)과의 인터뷰, 북한 신문이나 잡지의 문헌 자료, 사진이나 동영상, 물증 등의 다양한 자료를 통해서 북한 민속문화에 대한 자료를 집대성하고 DB를 구축하여 아카이빙하는 것을 목표로 하고 있다. 북한에 직접 들어가서 자료를 구하지 못하는 한계를 다면적인 자료 수집을 통해서 극복하고자 하였다.[16)]

이와 같은 프로젝트에서 본 연구자는 “탈북자와 중국인(북한화교 혹은 조선족)과의 인터뷰(심층면담)” 부분을 본 연구에 활용을 하고자 한다. 이를 간략하게나마 언급하면 다음과 같다. 우선 심층면담을 통한 수집 내용은 “1년 차(세시, 명절과 기념일), 2년 차(일생의례), 3년 차(의식주생활), 4년 차(여가와 놀이), 5년 차(종교와 민간신앙)”를 계획하고 진행하고 있다.
심층면담의 목표는 총 5년 동안 국내 160명(탈북자)과 국외 40명(북한화교 혹은 조선족)이다. 이 가운데 북한화교는 북한이 고향인 중국 사람이다. 예를 들어, 지금은 귀화를 하였지만 이연복 중국 요리사는 한때 남한화교의 정체성을 가지고 있었음을 생각하면 북한화교에 대한 이해의 출발점이 된다. 조선족은 북·중 국경 지역에 거주하면서 사업 혹은 친척 방문을 목적으로 북한 왕래가 빈번한 사람들을 대상으로 하고 있다.

중국 조선족의 여권에서 볼 수 있는 삼국의 출입국 도장(2015)

단둥 길거리에서 네 집단이 장기를 두고 있음(2016)

북한사람의 여권(2015)

북한사람의 중·조 국경 통행증(2012)

16) 강정원, 2018, 「“고난의 행군”과 북한 민속문화」, 『2018년 한국민속학회·서울대학교 비교문화연구소 공동학술대회 자료집』, 한국민속학회·서울대학교 비교문화연구소, 36쪽.

본 연구팀은 2017년 가을부터 7명의 연구자(민속학, 인류학, 북한학 전공자)가 인터뷰를 진행하여, 1년차와 2년차를 마치고 2019년 11월 현재 3년차를 수행하고 있다. 1차년도는 총 60명(국내 탈북자 50명, 북한화교 9명, 조선족 2명)을 심층면담 하였다. 결과물은 녹음 총 분량, 약 5,900분과 녹취 총 분량, 약 1,300장(A4)을 축적하였다. 2차년도는 총 50명(국내 탈북자 40명, 북한화교 10명)을 심층면담 하였다. 이에 녹음 총 분량, 약 6,800분과 녹취 총 분량, 약 1,900장(A4)을 모았다. 참고로 연구대상 중에는 1차년도에 이어 2차년도에도 인터뷰를 한 경우도 있다.

따라서 본 연구의 문제의식과 북한 민속 문화를 이해하는 단초들에 대한 고민은 연구자들의 공동 결과물(1차년도와 2차년도)인 녹취 약 3,200장에 담긴 내용들에 바탕을 두고 있다. 하지만 본 연구에 인용하고 분석하는 사례들은 본 연구자가 담당한 심층면담인 총 23명과 27건(국내 탈북자 23건, 북한화교 3건, 조선족 1건)만을 활용하였다. 추가로 3차년도가 진행 중이지만 본 연구자가 인터뷰를 한 총 4건(탈북자 1명, 북한화교 2명, 조선족 1명)도 포함하였다.

이러한 심층면담에 대한 연구 방법의 한계에 대한 논의는 논외로 하겠다. 다만 본 연구자는 2003년 석사논문 「탈북자 소수집단에 대한 남한사회의 구별짓기」을 쓰는 과정에서 약 3년 동안 한국 사회에 거주하는 탈북자와의 라포 관계를 형성한 경험 그리고 주 연구대상인 중국에 거주 혹은 체류하는 북한사람, 북한화교, 조선족에 대한 약 20년의 현장연구가 심층면담의 내용, 나아가 북한 민속 문화(사회· 문화, 일상생활)을 이해하는 밑바탕이 되었다.

3. 북한을 바라보는 한국 사회의 선입견 혹은 편견

단둥의 길거리에서 마주치는 북한사람(2016)

단둥의 북한 해외노동자의 체육대회(2018)

2015년에 출판한 책에서 고유환은 “정치학 위주의 북한·통일 연구가 경제학, 사회학, 인류학, 문학 등 거의 모든 학문으로 그 영역이 확장되었다. 남북관계의 진전과 북한이탈주민의 증가로 북한에 관한 정보가 많아졌다.”[17]고 진단한다. 한편으로 이런 의견에 동의하지만 한편으로 고개를 갸우뚱거리게 된다. 본 연구자는 2000년부터 남북 관계에 대한 연구를 진행하고 있다. 최근 스스로에게 던지는 질문이 있다.

17) 고유환, 2015, 「북한연구방법론의 현황과 과제」, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 29쪽.

이는 “북한이 한국을 많이 알까?”와 “한국이 북한을 많이 알까?”이다. 이와 관련하여 한국 사회는 약 3만 명의 탈북자들이 살아가고 있다. 반면 “한반도 밖, 한국사람(약 천 명 이하)보다 북한사람(약 5만 명)이 많은 도시가 있다. 그 공간에서 북한사람은 한국 관련 정보를 다양하게 접하면서 살고 있다. 그 도시는 중국 국경 도시, 단둥이다. 이런 도시가 단둥만 유일한 것도 않다.”로 간략하게 자답을 하곤 한다.
또 다른 질문은 “북한을 바라보는 한국 사회의 선입견 혹은 편견들이 북한 사회문화 또는 민속 문화를 이해하는 것을 어렵게 하는 벽으로 작용하는 면이 있지 않는가?”이다. 이를 감안하여 본 연구자가 생각하는 한국 사회 혹은 북한 연구자들 사이에 의도하지 않았지만 자리 잡고 있는 선입견과 편견들을 살펴보았다.

1) 세계에서 가장 폐쇄적인 국가, 북한?

2006년 북한과 서울을 연결하는 택배가 가능하다는 표시(2006)

2016년 북·중간의 택배 방법과 가격 표시 (2016)

박순성은 “과거 북한 연구에서 북한 사회는 종종 칠흑 같은 어둠으로 표현되었다. 폐쇄성으로 인해 그 안을 들여다보는 것이 어렵다는 점”[18]이 강조되었다고 지적한다. 본 연구자는 이러한 북한의 ‘폐쇄성’을 연구의 어려움으로 연결하는 인식을 달리 생각해보았다. 기존의 북한 사회문화를 이해하는 방식에서 북한을 폐쇄성으로만 바라보는 선입견의 벽이 있었음을 미루어 짐작할 수 있다.
즉 북한의 변화를 예를 들어 “북한도 적지 않은 변화가 있었다. 김정일 국방위원장이 사망하고, 김정은 체제가 시작되었다.”[19] 와 같이 북한 내부에서 그 동인과 원인을 찾는 경향이 북한 연구에 있다. 이에 본 연구자는 남북 교류와 만남을 연구하는 과정에서 다음과 같은 문제의식을 키우고 있다.

> 폐쇄 국가라는 시각도 북한의 과거와 현재를 제대로 설명할 수 없게 한다. 그럼에도 많은 글과 보도 속에서는 북한을 쉽게 그런 곳으로 단정한다. 한국 사회가 생각하는 만큼 폐쇄 국가가 아니라는 시각으로 북한을 바라보면 설명할 수 있는 현상이 뜻밖으로 많다.[20]

---

18) 박순성 외, 2015, 「북한 일상생활 연구의 방법론적 모색」, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 140쪽.
19) 전영선, 2016, 『글과 사진으로 보는 북한의 사회와 문화』, 경진출판, 4쪽.
20) 강주원, 2019, 『압록강은 휴전선을 너머 흐른다』, 눌민, 153쪽.

이러한 문제의식에 대한 단초는 정병호와 권헌익의 글에서 읽을 수 있다. “실제로 북한 정치체제에는 미스터리가 없다. 북한이란 국가는 수수께끼 같은 존재가 아니며 그랬던 적도 없다. (…) 북한 정치체제는 현존하는 다른 어떤 정치체제만큼이나 현대적인 것이며 또한 글로벌한 현대성과 접촉하면서 만들어진 산물이다.[21]
마찬가지로 북한 민속 문화를 바라볼 때, 북한을 폐쇄국가로 가정하고 이해하는 것과 한국 사회가 생각하는 만큼 폐쇄국가가 아님을 인지하고 바라보는 것은 최소한 북한 민속 문화의 지속과 변화를 설명할 수 있는 경우의 수의 적고 많음에 그치지 않는다고 본 연구자는 생각한다. 이는 “북한의 생활·역사 문화 DB구축(약칭)”을 위한 탈북자, 조선족, 북한화교의 심층면담 내용에서도 엿보인다. 그들은 북한의 삶을 말할 때, 북한 내부의 영향만을 이야기 하지 않는다.

2) 고난의 행군, 현재진행형?

2019년 신의주(2019)

단둥의 도매상가에서 인형을 고르는 북한사람들(2019)

북한 관련 내용을 다루는 방송 내용, 특히 탈북자의 경험담을 소재로 한 프로그램 이외에도 2019년 현재 한국 사회가 ‘고난의 행군’ 시기로 북한을 바라보는 경향이 강하다. 이와 같은 선입견을 접할 때마다 본 연구자는 “북한의 어려웠던 시기가 언제 인가?”를 다시 확인을 한다. 그리고 다음의 상황을 그려본다.

> 2019년 현재 한국 사회에는 북한을 고난의 행군 시기인 1990년대 중후반으로 바라보는 관점이 고정관념이 되어 존재한다. 그것은 25여 년 전후 과거의 북한 사회이지 지금 모습이 아니다. 세월만 흐르는 것은 아니다. 그 사이에 북한 사회의 구성원도 변했다. 북한의 20대는 누구인가. 어떤 연구자들은 그들을 장마당 세대라고 부른다. 나는 다른 각도에서 그 세대의 정체성을 생각한다. 20대인 그들은 1990년 이후 출생했다. 이를 기준으로 본다면 지금 20대 전후는 고난의 행군(1994~1998년) 시기 이후에 태어났다. 그 어려운 시절은 어린 시절에 직접 체험하거나 나중에 책 같은 간접 경험을 통해 습득한 세대이다.[22]

이러한 상황 변화를 인지하면서 본 연구자는 북한을 설명하는 논문 혹은 경험담 그리고 뉴스를 들을 때 다음의 창을 통해서 다시 받아들인다. “2019년 현재의 북한을 다루며 20여 년 전 고난의 행군 상황의 연장선상에서 말하고 있는지를 파악한다.” 그런 창으로 바라보면 북한을

21) 정병호·권헌익, 2013, 『극장국가 북한: 카리스마 권력은 어떻게 세습되는가』, 창비, 9-11쪽.
22) 강주원, 2019, 『압록강은 휴전선을 너머 흐른다』, 눌민, 137쪽.

다루는 내용의 사실 여부를 대부분 가릴 수 있다. 또는 대부분 앞뒤가 맞지 않는다.
특히 2000년대 이후의 북한 사회문화를 이해할 때, 여전히 북한을 고난의 행군의 연장선상으로 보는 선입견을 가지고 출발을 하면 2000년 이후의 북한 변화를 간과하는 경우가 생긴다. 이제 내년이 2020년이다.
여기에서 하나 더 생각을 해 볼 시기가 있다. 이는 북한의 고난의 행군 시기인 1990년대와 맞물려서, 1980년대 이전의 북한을 바라보는 선입견이 또 있다는 것이다. 북한 하면 떠오른 이미지가 고난의 행군이기 때문에, 자연스럽게 "그 이전에도 북한은 못 살았다."고 한국 사회는 생각한다. 나아가 "1970년대도 북한은 한국 사회보다 못 살았다."로 이어지는 편견이 보인다.
본 연구자는 절대적으로 잘 살았다고 할 수 없지만 상대적으로 한국보다 잘 살았던 1980년대 이전의 북한 그리고 2000년 전후부터 고난의 행군 시기를 벗어났고 고난의 행군 시기가 현재 진행형이 아닌 북한으로 바라볼 때, 북한 사회문화 혹은 민속 문화를 이해하는 폭이 넓어질 수 있다고 본다.
여기에 덧붙인다면, 중국 국경 도시 단둥에서 바라본 신의주는 최근 도시의 외형이 변화고 있다. 이를 "어떻게 이해를 할까?"를 본 연구자는 고민할 때, 떠오르는 시기와 조치가 있다. 지난 10여 년 넘게 한국 사회는 대북제재 하의 북한으로 바라보았다. 나아가 북한, 특히 경제를 설명할 때 북한 붕괴론으로 이어지곤 하였다. 한국 사회가 이렇게 북한을 분석하고 설명하는 동안 신의주는 변화를 했다.[23] 여기에서 놓치고 있는 북한의 일상생활은 무엇이 있는지 본 연구자는 궁금하다.

북한 해외노동자가 담근 김치(2014)

북한 해외노동자의 김치 저장고(2016)

단둥역에서 평양행 국제열차를 기다리는 북한사람들과 물건(2018)

2019년 북한 달력 모음(2019)

23) 강주원, 2019, 『압록강은 휴전선을 너머 흐른다』, 눌민 참고

2007년 중국에서 구입하는
북한의 상감(2007)

2018년 중국에서 구입하는
북한의 상감(2018)

단둥에 거주하는
북한 주재원의 음식문화(2019)

북한의 기차 내 음식문화(2019)

단둥으로 보내온
신의주 음식문화, 개장국,(2018)

평양의 잔치 음식문화, 돌상(2018)

4. 북한 민속 문화를 이해하는 단초들: 구술 사례를 통해서

“북한을 어떻게 이해할 것인가와 함께 북한 연구가 당면한 문제 중 하나는 어떻게 연구할 것인가와 어떤 자료를 활용한 것인가라는 연구방법에 관한 것이다.”[24] 그 가운데 후자의 경우인 “어떤 자료를 활용”과 관련되어, 조정아는 “북한 연구의 경우에는 국내에 입국한 탈북이주민

24) 조영주 편, 2015, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 16쪽.

의 출신성분이 편중되어서 있어 이들이 '표준적인' 북한주민을 '대표'할 수 없다."를 언급하면서, "질적 연구에서 다루는 개별 사례는 그것이 보편적이기 때문이 아니라 그것을 통해 그 사회에 관한 모종의 징후를 읽어낼 수 있기 때문에 의미가 있다."[25]고 설명한다.
이러한 언급을 참고하면서 본 연구자는 "북한의 생활·역사 문화 DB구축(약칭)"에서 모은 구술 내용 가운데, 북한을 바라보는 한국 사회의 선입견 혹은 편견을 허물 수 있는 사례 혹은 북한 민속 문화를 이해하는 단초들이 담긴 내용에 대한 정리와 분석을 시도하겠다. 그 전에 사회학자인 박우의 출판 예정인 책에 담긴 북한 사회문화를 이해할 수 있는 내용을 인용하겠다.

> (1980년대) 중국 동포들은 "북조선 장사"라고 표현했다. 두만강과 압록강을 사이에 둔 크고 작은 통상구에는 중국동포 보따리 무역상으로 붐비었다. 〔...〕 북한 도시 중 중국 동포들이 개인 무역을 가장 많이 한 곳 중 하나가 회령이다. 〔...〕 회령역 앞의 광장을 중심으로 신규 시장이 형성되었다. 1986년 전후로 회령사람들은 이곳을 "홍콩시장"이라 불렀다. 없는 게 없을 지경이었고 번화했기 때문이다.[26]

위 인용문 내용은 1980년대 북한과 중국의 경제 관계, 간단히 말하면 중국보다 북한이 잘 살던 시기에 중국 조선족들이 북한에서 직접 가서 장사를 했던 상황을 기록한 글이다. 이와 같이 북한이 고립된 나라가 아니었고 중국 혹은 일본과의 관계맺음 속에서 살아왔음을 보여주는 사례들은 탈북자들의 면담 내용(세시, 명절과 기념일, 일생의례, 의식주생활)에서도 언급되는 내용들이다.
다음은 그동안의 본 연구자가 DB한 녹취록에서 몇 가지 사례를 발췌하였다. 사례의 제목은 본 연구자가 녹취 내용을 요약한 것이다. 피면담자의 익명성 보장을 위해서 나이, 성별, 경험한 시기, 출신 지역은 도시와 농산어촌만을 정리하였다.

> **# 두만강에서 북한과 중국의 공유 문화**
> (1970년대 초반 생, 남, 20-30대 경험담, 함경북도 농산어촌)
> 질문) 겨울 두만강변의 문화는 어떤 것이 있죠? 놀이 문화와 관련되어 무엇이 있죠?
> 답변) 중국 아이들과 호케이가 있죠. 함경북도 사투리인데 여기에서 아이스하키라고 하죠.
> 질문) 외래어 같은데요?
> 답변) 아 러시아 말이죠. 아이들이 하천 따라 썰매 타고 내려가요. 몇 십 킬로 달려서 두만강으로 쑥 내려가요. 70년대 80년대까지도 양쪽 두만강 국경 경비가 거의 없었어요. 요새 무슨 조금 좀 있다고 하지. 한 10킬로 20킬로에 하나 있지만 그렇다고 잡는 것도 아니고. 그때 탈북도 없었으니까. 경비원들은 자기네끼리 그냥 활동하죠. 들어가라고 하지만 그렇게 심하지 않았어요. 올라올 때는 맞바람이 불어서 썰매가 안 나가요. 그럼 걸어서 올라오죠.
>
> **# 세시풍속 변화에 대한 중국의 영향**
> (1950년대 초반 생, 여, 10대-60대 경험담, 량강도 농산어촌)
> 질문) 방금 말씀하신 내용을 언제로 기억을 하세요?
> 답변) 한 80년대 중반. 그때지. 그러니까 그때 사람들이 야 보는 것이 있어야 행동을 해. 중국에 가서 갔다 나온 사람들, 중국에서 나오는 사람들이 중국하고 교류가 되면서 중국 가서 먹고 노는 것을 봤다 말이야 하니까 우리도 놀자. 이래가지고 그게 아마 80년 중반이나 말부터 단오 날에 쌀

25) 조정아, 2015,「구술자료를 활용한 북한도시 연구」,『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미, 188쪽.
26) 박우, 2020(출판예정),『대림동: 도시의 에스노그라피』, 출판사 미정, 2장 내용 참고.

을 모아요. 우리 이번에 한번 놀자. 마음 맞는 사람끼리 쌀을 모아서 밥을 하던지 떡을 해서 빚어가지고 그걸 들고 지고 산꼭대기에 같은데 가서.

 # 국경 넘나들기: 북한사람의 국민민족 정체성의 변화

(1970년대 초반 생, 남, 10대-30대 경험담, 평안북도 도시)

질문) 그렇다면, 북한사람으로 살다가 사람은 바뀌지 않았는데 신분상으로 19살, 20살 넘어서 20대에는 북한화교로 살아가시다가, 그러니까 중국 민족 정체성으로 살다가, 30대에 중국사람 정체성으로 살다가, 40대에 한국사람으로 살고 계시네요?

답변) 중국에 오자마자 바꾼 것은 아니고 단둥 거주 3년 뒤에 바꾸었죠. 그 때부터는 북한화교가 아니고 중국 내 거주자가 되었죠. 호구를 붙인 것이죠. 북한화교는 남한화교와 같은 처지이죠.

질문) 아, 십 년 단위로 국적과 민족의 정체성이 바뀌네요?

답변) 그랬죠.

 # 북중 국경 넘나들기(정체성 변화): 조선족에서 북한사람으로

(1950년대 초반 생, 여, 10대-60대 경험담, 량강도 농산어촌)

질문) 아버지가 어떻게 중국에서 북한으로 이주를 하셨죠?

답변) 58년 우리 아버지 생각이 그때는 중국하고 북한하고 지금은 여권을 떼야 되고 도강증이 있어야 되고 짐도 개인이 일반 주민이 막 이삿짐을 붙여서 못나가잖아요 지금은. 그때 58년도에는 그게 맘대로 허용이 됐던 것 같아요. 우리는 중국에서 살던 세간 살이 싹 다 이삿짐으로 화물로 부쳐서 북한으로 나갔어요. 우리 아버지 생각이 아무래도 그때 한참 전쟁에서 승리하고 뭐 그러니까 북한이 좀 앞으로는 이제 희망이 있다 이걸 생각 했겠지. 우리 고모 한 분이 평양에 계셨어요. 그러니까 우리 아버지 생각이 앞으로 중국하고 북한하고 이제 국교가 어떻게 움직일지 모르면 조선족이 영원히 조선족으로 떨어지고 못 나갈 수도 있겠다고 생각을 아마 했던 것 같아요 우리 아버지가. 중국에서 아버지가 농사를 지었어요. 한때 농사를 지었는데 지금 생각하면 농사꾼이 아니야 진짜 머리가 좀 비상했던 분인 것 같아요. 우리 아버지 평안남도 평양, 원래 평양사람이에요. 우리 아버지 평양이 고향이고, 중국에 들어가 살다가.

 # 설날 분위기: 물가 오름과 장사하던 사람들이 돌아옴

(2000년대 초반 생, 남, 10대 전후 경험담, 량강도 도시)

질문) 그 이외에 설날이 다가온다는 느낌은 무엇이 있을까요?

답변) 그때쯤에는 물가가 올라가는 것을 느낄 수가 있어요. 저희 어머니처럼 밖에 나가서 일하던 사람들이 설날 때쯤 되면 다 집으로 돌아오는 모습을 볼 수 있어요. 주로 공업품, 평양에 가서 사가지고 와서 저희 0000 도시에 와서 파는 일을 하셨어요. 중국보다는 평양하고 왔다 갔다 하면서 일을 했어요.

질문) 그런 분들이 설날에 맞추어서 집에 돌아오시기 때문에 설날 분위기가 생긴다는 것인가요?

답변) 예 그분들이 대부분 설날 전에 와요.

 # 지역(강원도와 황해도)을 넘나드는 장사 모습

(1980년대 초반 생, 여, 10대-20대 경험담, 강원도 도시)

질문) 북한에서 사실 때 생활수준은 어느 정도라고 할까요?

답변) 부모님이 잘 살지 못 했지만, 수입은 괜찮았어요. 쌀장사를 할 때는 황해도까지 차를 가지고 가서 옥수수나 쌀을 모아서 팔았어요.

질문) 차를 어디서 빌리셨나요?

답변) 군대에서 빌려서 다녔어요. 황해도 사리원, 해주에도 갔어요. 모아서 집에 와서 도매로 팔았죠.

 # 지역(강원도와 황해도)을 넘나드는 장사 모습: 명절 특수

(1980년대 초반 생, 남, 20대 전후 경험담, 평양)

질문) 장사를 하셨다고요, 대학 다닐 때?

답변) 000에 물건을 넘기는 일을 했어요. 방학 때, 명절 때, 학기 중에는 간혹 한 번 정도씩 장사를 했어요. 원래는 명절 전 날에 가져다주는 것이죠.

질문) 물건 운반하는 역할을 하셨다는 것이네요?

답변) 그렇죠. 조금 붙여서 가져다주는 것이죠.

질문) 주로 어떤 품목을?

답변) 고기나 술이죠. 배낭에 넣어서 가지고 가죠. 100킬로는 넘었죠. 열차로 가지고 갔죠.

 # 가을 농사: 국경 넘나들기를 통해서

(2000년대 초반 생, 남, 10대 전후 경험담, 량강도 도시)

질문) 그럼 바로 가을에 잣을 따기 위해서 중국에 다시 가시곤 했던 것인가요?

답변) 들쭉 따면서 번 돈을 북한 집에 가서 두고, 쉬다가 가을 잣을 따기 위해서 중국에 다시 넘어갔죠.

질문) 2014년에 중국을 넘어 왔다고 했으니까, 그런 경험을 약 3년 넘게 매년 가을에 하셨다는 것이죠?

답변) 예, 그런 경험을 했어요.

질문) 어머니가 한국말로 십장 역할을 하신 것 같은데요?

답변) 예, 어머니가 약 60명을 데리고 다녔어요. 전체 인원을 관리하는 일을 혼자서 하셨죠. 어머니가 힘들었죠. 그 사람들이 한꺼번에 압록강을 넘어서 갔죠. 넘는 것이 어렵지 않았어요. 도와주는 사람들이 많았어요. 백두산 뒤쪽으로 갔죠.

 # 고난의 행군 이후 명절 준비의 변화

(1980년대 초반 생, 여, 10대-20대 경험담, 강원도 도시)

질문) 어릴 때와 20대, 그러니까 2000년 전후의 명절 풍경의 변화가 있었나요?

답변) 북한이 점점 간소화되는 문화가 생겼어요. 죽은 사람이 먹나 산 사람이 먹자, 산소가 머니까 가지 말자 등이 있었어요. 간소하게 가지고 가는 사람들이 많았어요. 사람들이 힘든 시기인 예전에 명절 때 잘 먹어야 한다는 말을 하다가, 이제 조금은 먹고 살기 시작하면서, 그러니까 90년대 후반부터 장마당이 활성화 되면서 사람들이 먹고 사는 것이 어느 정도 해 결이 되는 시기가 되면서 명절 때 특별히 많은 것을 해 먹고 명절 때 특별히 많은 것을 준비하는 문화가 점점 줄어든 것 같아요. 먹고 살기 위해서 모든 것을 다 했다면, 90년대 후반, 2000년대 초반부터 먹는 것 이외에 다른 것, 어느 정도의 행복을 추구했죠. 그때부터 "먹자고 사나. 살자고 먹나."라는 말이 그때부터 나오기 시작했어요. 먹기 위해서 모든 것을 하는 것을 미개하다고 했죠.

 # 2010년 전후 설 차림의 다양성(외국 과일)

(1990년대 초반 생, 여, 10대-20대 경험담, 강원도 도시)

질문) 장마당에서 구입한 물건 가운데 기억에 남는 것은?

답변) 남방과일을 많이 구입했어요.

질문) 남방과일 가운데 어떤 것?

답변) 파인애플, 키위 등을 구입했어요. 바나나는 한 개씩 팔고, 귤은 무게를 달아서 판매를 했어요.

질문) 이런 남방과일은 설에만 먹을 수 있었나요, 아니면 평상시에도?

답변) 장마당에 가면 남방과일은 늘 있었어요. 비싸서 그렇지 판매는 했어요.

 # 2010년대 북한 해외노동자의 귀국 준비

(1970년대 초반 생, 남, 40대 경험담, 중국 요녕성 도시: 조선족)

질문) 어떤 옷들을 사죠?

답변) 처음에 보면 애들이 부모님들 관련된 옷이나 신발을 먼저 구입을 하죠. 아버지 구두 하나 사주어야 한다. 어떤 사람들은 어머니 코트를 하나 사준다. 집안에 있는 부모 형제들 중에서 꼭 사주고 그 다음에 자기 것을 산다고.

질문) 그럴 경우에 돌아갈 경우에 사람들이 가지고 가는 옷의 양은?

답변) 처음에 올 때 보따리 하나였다면 기본 가방 하나 있고 보따리 두 개 정도 늘고 그렇죠.

질문) 가방 크기는?

답변) 그냥 큰 가방이죠. 기내용이 아니죠. 완전히 빅 사이즈를 사죠. 제일 큰 것을 사죠. 그것에다 다 채운죠. 그것도 부족해서 처음에 가지고 온 간단한 가방에다 넣죠. 엄청 큰 것 있죠.

질문) 기차역에서 보았습니다.

답변) 큰 가방 3개 정도 가지고 간다고 보면 되죠.

 # 일본의 영향

(1980년대 초반 생, 여, 10대-20대 경험담, 강원도 도시)

질문) 일본 쪽에서 언제까지 물건이 들어왔나요?

답변) 제가 있었던 2003년도 정도까지 계속 만경봉호를 통해서 들어왔어요.

질문) 일본 물건 가운데 어떤 물건이 들어왔나요? 답변) 가전제품과 중고 옷 그리고 자전거가 제일 많았고, 가끔 새것 같은 중고가 들어왔고, 냉장고도 있었고, 80년대에는 귀국자들이 많이 가지고 왔지만, 제가 장사를 할 때는 전문적으로 하는 사람들이 있었어요. 배로 다 했어요.

질문) 주변에 자전거 말고 다른 품목은 어떻게 하죠?

답변) 옷은 아줌마들이 많이 했어요. 40-50대 아줌마들이, 1톤씩 물건을 받아서 창고에서 분류를 해요. 겉옷, 바지, 괜찮은 것, 안 좋은 것을 분류해서 받아오면 팔죠. 그런데 1톤씩 얼마라고 받아서 올 때 보지 못하고 사기 때문에 좋은 것 받으면 돈 벌고, 쓰레기 같은 옷들 만 있으면 쪽박 차는 것이죠. 00 도시에는 일본 상품 때문에 먹고 사는 사람이 많았죠.

위의 인용들은 북한의 민속 문화와 생활·역사문화 그리고 일상생활을 본 연구자가 이해하는 밑거름이 되었던 사례들 가운데 일부분이다. 한편으로 이와 같이 북한이 고향이거나 북한 체류 경험이 풍부한 한국에 거주하는 탈북자, 북한화교, 조선족들과의 대화는 본 연구자가 중조 국경지역을 통해서 북한의 사회문화를 알아왔던 연구 내용들과 교차확인을 하는 기회이기도 하였다.

예를 들어 그들의 세시, 명절과 기념일, 일생의례, 의식주생활과 관련된 삶의 이야기를 들어보고, “통일한국 토대구출을 위한 북한의 생활·역사 문화 DB구축”을 함께 하고 있는 다른 연구자들이 진행한 인터뷰의 녹취를 읽다보면, 가장 많이 나오는 단어 가운데는 “중국”과 “일본”이 있다.

이를 간단히 요약해보면 1980년대 이후 중국에서 들어온 물건이 그들의 삶(명절 혹은 일상생활)에 미친 영향이 주이다. 북·중 국경을 넘나들었던 북한사람과 북한화교 그리고 조선족들의 경제활동이 북한 사회와 문화에 미친 부분이 있음을 인지할 수 있다. 그리고 대화 과정에서 특히 북한이 고향인 탈북자와 북한화교들이 쓰는 단어에는 일본어와 일본 상품(예를 들어 벤또/벤토 혹은 세이코) 등이 자연스럽게 나온다. 1959년 재일교포 북송 사업 시작된 이후인 1960년대 이후의 일상생활에서 만경봉호로 상징되는 일본(재일교포)의 영향이 있었음을 말해주는 사례를 듣게 된다.

이와 같은 사례들은 중국 국경지역인 단둥에서 실천되었던 국경 무역이 본격화된 배경으로 설

명되는 사례 가운데 하나와 겹친다. 즉 1980년대 일본 중고제품들이 신의주에서 단둥에서 넘어왔다는 사례를 떠올리면서 그들의 설명을 이해하고자 본 연구자는 노력했다. 그리고 2000년대 북한의 의식주 생활과 관련되어 중국 제품이 상당 부분 차지하고 있고 중국을 통해서 들어간 음식 재료와 문화가 북한의 일생의례 상차림에 변화의 원인임을 북한이 고향이 사람들로부터 확인하는 연구 과정이었다.

5. 나가면서

본 연구는 북·중 국경과 관련되어 조선족들의 “북한 친척 돕기”만이 있었고 약 9만 3000명 정도로 알려진 북송재일교포의 “억울한 사연”만을 주목하는 한국 사회의 시선과는 결이 다른 부분이 있음을 고민하게 한다. 이를 고려하면서, 2019년 현재를 기준으로 최소한 약 40년의 중국, 약 60년의 일본과의 관계 그리고 고난의 행군 시기가 이제는 약 20년 전 상황이라는 인식과 시선 속에서 북한의 민속 문화와 생활·역사문화 그리고 일상생활을 들여다 볼 필요성이 있음을 본 연구자는 말하고자 한다.

나아가 독일에 간 한국의 독일 광부와 간호사의 총 인원 약 2만 명이 한국 사회에 미친 영향을 한국 사회가 말하고 주목하는 만큼, 다른 지역(중국 타도시 혹은 러시아/중동)을 논외로 하더라도 2010년 이후 중국 단둥의 해외노동자의 규모가 연 인원 약 2만 명이고 그들이 2-3년 정도 해외 체류를 한다고 산정했을 때, 이러한 해외 경험을 한 북한사람들이 최소 약 10만 명 이상이 있음을 간과하지 않아야 한다고 생각한다. 이를 통해서 그들이 북한의 민속 문화에 미친 영향에 대해서 영화 “국제시장” 이상의 상상력과 연구가 앞으로 병행되어야 한다고 생각한다.

본 연구자는 박한식이 지적한 “탈북자들은 인터뷰를 하는 사람이 듣고 싶어 하는 이야기를 잘 알고 있다. 유엔 북한인권조사위원회나 미국 의회, 서구 언론을 불문하고 질문은 한결같다. '왜 북한을 떠났나? 그곳에서의 삶은 얼마나 끔찍했나?' 그들의 이야기가 끔찍하면 끔찍할수록 더 많은 관심을 받는다. 국제적인 행사에 초청받는 일이 늘어날수록 수입이 늘어난다."[27]라는 점을 고려하면서, 북한이 고향인 혹은 북한 체류 경험이 풍부한 사람들의 이야기를 듣고자 노력을 했다.

다만 이번 글에서 2000년대 전후부터 북한의 일상생활에 미친 영향이 분명 있지만 언급하지 않은 부분이 있다. 이는 소위 “북한에서의 한류”이다. 본 연구자가 그동안 진행되어온 북한 한류에 대한 한국 연구자들의 연구 내용에 대해서 아직은 깊이 있게 고찰하지 못했고 북한 한류에 대한 시각이 대부분 북한 붕괴론으로 이어지는 희망적 사고에 대한 문제의식이 있기 때문이다.

27) 박한식, 2018, 『선을 넘어 생각한다』, 부키.

참고문헌

강정원, 2018, 「“고난의 행군”과 북한 민속문화」, 『2018년 한국민속학회·서울대학교 비교문화연구소 공동 학술대회 자료집』, 한국민속학회·서울대학교 비교문화연구소.

강정원, 2018, 「경기 북부 일생의례의 구조와 변화」, 『경기민속학 2호』, 경기민속학회.

강주원, 2012, 「중조 국경도시 단동에 대한 민족지적 연구: 북한사람, 북한화교, 조선족, 한국사람의 관계맺음을 통해서」, 서울대학교 인류학과 박사논문.

강주원, 2013, 『나는 오늘도 국경을 만들고 허문다』, 글항아리.

강주원, 2016, 『압록강은 다르게 흐른다』, 눌민.

강주원, 2019, 『압록강은 휴전선을 너머 흐른다』, 눌민.

고유환, 2015, 「북한연구방법론의 현황과 과제」, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미.

권혁희, 2015, 「20세기 북한지역 단오의 지속과 변화에 대한 고찰」, 『한국민속학 62』, 한국민속학회.

박순성 외, 2015, 「북한 일상생활 연구의 방법론적 모색」, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미.

박순성·홍민 엮음, 2010, 『북한의 일상생활세계: 외침과 속삭임』, 한울.

박우, 2020(출판예정), 『대림동: 도시의 에스노그라피』, 출판사 미정.

박한식, 2018, 『선을 넘어 생각한다』, 부키.

전영선, 2016, 『글과 사진으로 보는 북한의 사회와 문화』, 경진출판.

정병호·권헌익, 2013, 『극장국가 북한: 카리스마 권력은 어떻게 세습되는가』, 창비.

조정아, 2015, 「구술자료를 활용한 북한도시 연구」, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미.

조영주 편, 2015, 『북한 연구의 새로운 패러다임』, 한울 아카데미.

통일부 홈페이지

「북한 민속 문화를 어떻게 바라볼 것인가?」에 대한 토론문

신호림(안동대학교)

강주원 선생님의 글은 북한을 바라보는 한국 사회의 선입견을 '폐쇄적 국가', '가난한 국가'로 정리해서 보여준 후, 이런 시각이 북한 민속을 파악하는 데 방해가 되는 편견임을 몇몇 구술면담 자료를 통해 제시한 것이다. 과거의 특정 시기나 사건만을 통해 북한을 온전히 이해하는 것이 불가능함에도 불구하고, 오늘날 한국인들은 여전히 편견의 색안경을 끼고 북한을 바라보고 있는 것 같다. 북한은 계속 변화하고 있는데, 우리는 과거의 어느 시점에 존재했던 북한만을 인지하고 북한의 민속 연구를 시도하려는 것일 수도 있다. 강주원 선생님의 글은 이와 같은 연구 경향을 경계하고, 북한 민속 연구의 방향성을 제시했다는 점에서 의미가 깊다.

그런데 정작 글에서 북한 민속 문화를 어떻게 바라볼 것인지에 대한 답은 직접적으로 들어있지 않은 것 같다. 구술면담 자료를 통해 북한 민속연구의 방향성은 어느 정도 가닥을 잡을 수 있겠지만, 기존 연구와 다른 시각에서 바라봤을 때 어떻게 북한 민속 문화에 접근할 수 있는지 궁금하다. 혹시, 시각의 전환에 따라 완전히 다르게 해석될 수 있는 북한 민속 문화가 있다면 사례를 들어 설명을 부탁드린다.

민속이나 문화를 연구하는 방식은 다양하겠지만, 그 중 하나의 방법론이 시계열적 고찰이라고 할 수 있다. 어떤 민속적 또는 문화적 행위나 관습이 시대에 따라 변모하는 양상을 살피고 그 변화의 맥락과 원인을 사회 내외부에서 찾는 방식이라고 할 수 있겠다. "통일한국 토대구출을 위한 북한의 생활·역사 문화 DB구축" 프로젝트를 1~2차년도까지 마친 상황에서 '세시, 명절, 기념일', '일생의례'에 대한 자료가 어느 정도 구축되었을 것이라고 판단된다. 이때, 고난의 행군 시대부터 오늘날에 이르기까지 '세시, 명절, 기념일', '일생의례' 또한 변모했을 것이라고 추정되는데, 이 변화 과정에서 연구사적으로 의미가 있으면서도 공통적으로 포착할 수 있는 '무엇인가'가 있었는지 궁금하다. 혹시 있다면 이에 대한 설명을 부탁드린다.

"통일한국 토대구출을 위한 북한의 생활·역사 문화 DB구축" 5차년도에 '종교와 민간신앙'이 있다. 아직 3년차 연구를 진행하고 있기 때문에 이에 대한 본격적인 조사가 이루어지지는 않았겠지만, 혹시 인터뷰 과정에서 종교와 민간신앙에 대한 정보도 어느 정도 축적되었는지 궁금하다. 토론자가 가지고 있는 일종의 편견일 수도 있겠지만, 북한은 종교의 자유를 허용하지 않고 더 나아가 종교를 인정조차 하지 않는 것으로 알고 있다. 헌법에서 반종교 선전의 자유 항목을 삭제한 이후에도, 종교를 북한의 국가사회질서는 저해하는 외세와 동일하게 취급하고 있기 때문이다. 토론자는 특히 무속신앙에 관심이 많은 편인데, 무당은 근대 이후 남북 모두에게 배척받은 존재이기도 하다. 인터뷰 과정에서 무당이나 굿에 대한 정보를 들은 것이 있다면 소개를 부탁드린다.

* 토론자는 2012년에 서울 가양동의 한 김밥집에서 조선족 사장님과 대화를 한 적이 있었

다. 북한에서는 여전히 필요하면 무당도 부르고 굿도 한다는 말을 듣고 놀란 기억이 있다.

프로젝트의 주제는 아니지만, 혹시 인터뷰 과정에서 북한의 '연행예술'과 관련된 내용도 채록이 되었는지 궁금하다. 북한의 예술 연구를 보면, 대부분 공통적으로 언급되는 것이 국가차원의 관리와 정비에 대한 것이다. 예를 들어, 쇳소리(탁성) 때문에 판소리는 북한에서 독립된 연행예술로서의 생명을 다하게 되었고, 민간에서 연행되는 다양한 자발적 공연은 찾아보기 힘들다는 것이 하나의 정론으로 자리 잡은 것 같다. 국가 차원의 행사가 아니면 공연예술은 없다는 극단적인 견해가 정말 사실일까 하는 궁금증을 가지고 있었다. 인터뷰 과정에서 민간에서 연행되는 공연예술에 대한 것은 없었는지 묻고 싶다.

개인적인 궁금함만 늘어놓아 토론자로서의 소임을 제대로 하지 못한 것 같다. 북한 민속 연구에 문외한이라서 그런 것 같다. 양해를 부탁드린다.

한민족 평화체제에서 전통음악의 소통과 연대
- 개량가야금을 중심으로 -

이용식 (전남대학교 국악학과 교수)

1. 머리말

1948년 대한민국(이하 남한)과 조선민주주의인민공화국(이하 북한)의 독자정부 수립 이후 70여 년의 시간이 경과했다. 남한과 북한은 독자적인 정치문화 환경 아래 다른 음악을 발전시켜왔다. 특히 전통음악은 70여 년 동안 남북한이 각기 다른 방식으로 계승 및 발전시키면서 현재는 거의 이질적인 문화로 변화했다.

이글에서는 가장 대표적인 전통악기인 가야금의 개량 사례를 대상으로 남북한의 미적 차이에 따른 전통음악의 변화 과정을 살펴보고자 한다. 악기의 변화는 한 사회에서 미학 및 사회 질서의 변화를 반영한다. 그러므로 전통적인 12현 가야금을 바탕으로 남북한에서 이루어진 가야금 개량 과정을 살펴보는 것은 남북한의 음악에 대한 철학과 음악 행위의 이질성을 밝히는 작업이 될 수 있다. 그리고 이런 이질감의 극복은 향후 평화체제에서의 남북한 음악 소통과 연대의 방향을 제시할 수 있을 것이다.

2. 남한의 가야금 개량

남한에서의 초창기 가야금 개량은 민간에서 시작되었다. 민간의 연주자들이 무용과 민요 반주 등을 위해 가야금을 개량한 것이다. 예를 들어 박성옥(1908-1983)은 해방 전후 무렵에[1] 기존의 명주실이 아닌 철사줄을 사용한 철가야금을 개발했다. 박성옥은 현대 무용가인 최승희(1911-1969)의 무용 반주와 안무를 거의 도맡아 하면서 흔히 '최승희의 음악적 동반자' 또는 '최승희의 전속 악사'로 불렸던 연주자이다(메디컬코리아 2011). 박성옥은 최승희의 무용음악을 연주하면서 극장용 무대에 어울리게 음향이 확대된 철가야금을 개발하였다. 또한 가야금 연주자인 성금연(1923-1986)은 철가야금과 15현 가야금을 만들기도 했다. 15현 가야금은 기존의 12현 가야금에 비해 1-2현 사이, 3-4현 사이, 12현 뒤에 각각 1현씩 추가한 것이다. 악기의 크기는 기존의 산조가야금과 거의 같다. 이 악기는 용도에 따라 청(淸), 즉 키(key)를 달리 하여 연주할 수 있게 만든 것이다(이재숙 1998: 354-355). 그러나 이들 연주자들의 가야금 개량은 개인적 필요성에 의해 이루어진 것이기에 개량된 악기들이 다른 연주자들에게도 확산되지는 못했다.[2]

1) 박성옥의 철가야금 개발 연대를 보통 1960년대 후반으로 잡고 있지만(이재숙 1998: 85, 김희선 2008: 85)), 박성옥이 최승희의 무용 반주를 하면서 무대 공연에 걸맞은 음향 확대를 위한 악기 개발의 필요성을 느껴서 철가야금을 만든 것이기에 그 연대는 최승희가 활발한 무용 활동을 펼쳤던 시기로 올려야 할 것이다.

남한에서 각급 기관과 작곡가들을 중심으로 가야금 개량사업이 이루어진 것은 1960년대 이후이다. 국립국악원에서 1964년 이후 1989년까지 4차례의 악기 개량사업이 이루어진다. 이외에도 전북도립국악원, 광주광역시 국악기 개량사업단, 난계국악가제작촌 등의 기관에서 1990년대 이후 악기 개량사업을 펼친다. 그러나 관 주도의 악기 개량사업을 통해 개발된 악기들은 전시성의 일회성 행사로 그치면서 실제 연주현장에서는 사용되지 않고 있다(김희선 2008: 86).

오히려 실제 연주현장에서 사용되는 개량 가야금은 1980년대 이후 작곡가와 연주자에 의해 만들어진다. 작곡가 이성천(1936-2003)은 1986년에 21현 가야금을 개발했다(<도판 >).[3] 이성천은 기존의 가야금보다 저음역에 한 옥타브, 고음역에 한 옥타브 반이 확장된 21현 가야금을 만들었다. 이는 전통악기의 줄을 묶는 부속인 부들과 악기의 머리 장식인 양이두(羊耳頭)를 없애서 악기의 몸통 크기를 확장했고 저음부와 고음부를 보강한 악기였다. 줄의 조현장치인 돌괘를 없애고 나사못을 장착해 줄의 안정성을 높였다. 처음에는 전통 명주실을 썼지만 이후에는 폴리에스테르와 명주의 혼합 줄을 사용하여 안정된 음정과 확장된 음량을 도모했다. 이성천은 21현 가야금을 위한 창작곡을 다수 작곡하여 이 악기는 연주현장에서 활발히 사용되었다.

가야금 연주자 황병주(1946)는 1987년에 17현 가야금을 개발했다. 이 악기도 부들과 양이두를 없애고 조현 나사를 사용했고 폴리에스터 줄을 사용했다. 기존의 산조가야금이 산조와 민요가 조율을 달리 해서 연주해야 했지만, 17현 가야금은 정악청, 민요청, 산조청으로 나누어 다양한 음악을 하나의 악기로 연주할 수 있는 장점을 가졌다. 특히 작곡가 황병기가 17현 가야금을 위한 창작곡을 다수 작곡하여 이 악기도 연주현장에서 사용되었다. 이 시기에 작곡가 박일훈(1946)은 1989년 18현 가야금을 개발했는데, 이는 전통 가야금의 재질과 음색은 그대로 유지한 채 악기의 줄 수를 늘린 악기였다.

작곡가 박범훈(1948)은 1988년에 저음 · 중음 · 고음 가야금을 개발했다. 저음 가야금은 정악가야금을 활용하거나 저음용 줄을 사용했고, 중음 가야금은 산조가야금과 같은 크기였고, 고음 가야금은 악기의 폭도 접고 길이도 2/3 정도로 짧게 만들었다. 이렇게 음역별로 크기가 다른 가야금을 개발하여 가야금만의 합주와 앙상블이 가능해졌다. 박범훈은 이후 1995년 22현 가야금을 개발했다. 이는 울림통을 개선하고 합성 현을 사용하여 음량을 크게 증가한 것이다. 또한 가야금의 끝부분인 현침부를 열고 닫을 수 있게 하여 금속 줄감개를 장치하고 조율기로 조율하게 만들었다. 이런 악기 구조는 중국의 쟁(箏)이나 일본의 고토(箏)를 참고한 것으로서, 중국 및 일본과의 음악교류를 활발하게 펼쳤던 박범훈이[4] 이들 외국 악기의 영향을 받아 개량한 것이다. 특히 22현 가야금은 7음음계의 평균율로 조현하여 창작곡을 연주하기에

---

2) 국가무형문화재 제23호 가야금산조 및 병창 예능보유자인 이영희(1938년생)도 성금연이 개발한 철가야금을 소유했지만, 거의 연주에 사용하지는 않는다(이영희 인터뷰 2019. 8. 5. 자택)

3) 남한에서는 본격적인 가야금 개량사업이 1980년대 이후에 펼쳐지는데, 이는 북한의 가야금 개량사업보다 늦은 것이다. 그렇기에 연주자들과 작곡자들이 북한 가야금에 관심을 갖고 있었다. 이성천이 개발한 21현 가야금도 이전에 개량된 북한의 21현 가야금을 참조했을 가능성이 많다. 비록 이성천은 "단호히 한국의 21현금은 북한의 것과는 전혀 다른 독자적으로 개발된 악기임을 강조"했으나(김희선 2008: 90), 둘의 몸통 형태, 줄 수, 조율법 등이 거의 같은 것은 우연의 일치라고 보기에는 어려움이 많다.

4) 박범훈은 일본 무사시노(武藏野)음악대학에서 유학했고, 중국 및 일본 음악가들과 함께 1993년 오케스트라 아시아 등을 창단하는 등 적극적인 국제음악교류를 시도하고 있다(김중현 2019: 135). 그렇기에 박범훈이 중국에서 1965년에 만들어진 25현 쟁과 일본에서 1991년 만들어지고 25현 고토를 참고해 25현 가야금을 만들었을 개연성이 많다.

용이하고 관현악단에서 연주할 수 있기 쉽게 개발되었다. 이후 22현 가야금에 저음부를 보강한 25현 가야금이 개발되어 현재 거의 대부분 가야금 창작곡은 25현 가야금으로 연주하는 상황이다.

3. 북한의 가야금 개량

북한의 가야금 개량은 13현 가야금으로부터 시작되었다. 13현 가야금은 기존의 가야금에 한 줄을 추가하여 도1-레1-미1-솔1-라1-도2-레2-미2-솔2-라2-도3-레3의 순서대로 배열된 5음음계로 조현된 악기였다. 13현 가야금은 실제로 중국의 쟁의 13현 법제를 토대로 만든 것이다. 중국의 쟁은 12현과 13현으로 된 두 종류가 있었고, 이 중에서도 민간에서는 13현의 악기가 20세기 전반기까지 많이 쓰였다(팽려영 2015: 22).[5] 북한이 1948년 정부 수립을 하면서 사회주의 국가인 중국의 문화를 대거 수용하였고, 13현 가야금도 13현 쟁의 영향을 받아 개량된 것으로 추측된다. 그러나 13현 가야금은 전통 가야금에 줄을 한 줄 추가한 것이기에 북한에서 1950년대 이후 만들어지는 각종 새로운 음악을 연주하기에 한계가 있었다. 이에 대해 북한에서는 다음과 같이 전통 가야금의 단점을 설명한다(문예출판사 편 1997: 156-157).

> 이전의 12줄이나 13줄로 된 가야금은 음역이 좁고 음량이 풍부하지 못하여 력도적대조[강력한 음악적 대조]를 크게 줄수 없었으며 자유롭게 전조[轉調]할수 없었을뿐아니라 화음도입이나 다양한 주법들을 적용하기 어려웠고 더구나 안삼불[앙상블]에서는 일련의 제약성을 가지고있었다. 그러므로 종래의 가야금으로는 오늘 우리 시대의 벅찬 현실을 노래한음악들을 자유롭게 연주할수 없었다. 또한 그 구조에서도 거치장스러운 부두줄[부들]이 달려있었으며 명주실로 된 가야금줄을 사용함으로써 줄이 자주 늘어나 음정이 변하여 연주에서 불편을 느꼈다. 재래의 가야금은 주로 실내에서 방바닥에 앉아 연주하게 되여있었다.

북한에서는 주체사상이 설정되면서 문화예술은 인민을 대상으로 하여 인민의 생활 정서와 감정에 맞아야 함을 강조한다. 이는 김일성의 교시에서 계속 반복된다.

---

5) 진양이 편찬한 『악서(樂書, 1101)』에 12현과 13현 쟁에 관한 기록이 있다(진양 1989: 73).

당나라에는 청악(淸樂) 12현의 쟁만이 있다. 사슴뼈로 만든 발톱(爪)으로 악기를 연주한다. 다른 악기들은 모두 13현이다. 지금 교방에 12현이 없는 사람은 5현이 5음에 대응하고 12현이 12율에 대응하는 것을 알지 못하며, 13현 중 1현은 윤달이다. 본조는 13현의 쟁을 사용하였는데 첫 줄은 황종이었다. 슬과 마찬가지로 주가 설치되어 있지만, 아악은 아니었다(나의 번역). (唐唯淸樂箏十二, 彈之以鹿骨爪, 長寸餘, 代指. 他皆十三絃. 今敎坊無十二絃者, 不知五絃合乎五音, 十二絃合乎十二律, 而十三絃, 其一以象閏也. 聖朝用十三絃箏, 第一絃爲黃鍾, 中聲設柱幷同瑟法, 然非雅部樂也.)

이에 의하면 궁중음악인 청악(淸樂)에서는 12현의 쟁을 사용하고 민간에서는 13현 쟁이 보편적으로 사용된다고 한다. 이렇게 민간에서 13현 쟁이 사용되는 것은 당나라 시기부터 1950년대 18현, 19현, 21현, 23현, 29현 등 다양한 줄 수를 갖는 악기 개량이 이루어질 때까지 보편적이었다. 현재 중국에서는 보통 21현 쟁을 사용한다.

민요, 음악, 무용 등 각 부면[부문]에서 우리 민족에게 고유한 우수한 특성을 보존하는 동시에 새 생활이 요구하는 새로운 리듬, 새로운 선율, 새로운 률동을 창조하여야 하며 우리 인민이 가지고 있는 풍부하고 다양한 예술형식에 새로운 내용을 담을 줄 알아야 합니다(조선로동당출판사 편 1987: 294).

전통 가야금의 단점을 개선한 새로운 악기의 필요성을 제시했다(문예출판사 편 1997: 157).

우리 인민의 오랜 수난의 력사와 함께 그 발전이 억제되여 낡은 면모를 갱신하지 못한채 전해온 가야금은 민족악기들을 개량발전시킬데 대한 우리 당의 주체적인 문예방침에 의하여 현대적인 악기로 발전되였다.
오늘날 개량된 가야금은 부드럽고 우아하며 처량한 음색의 특징을 그대로 살리면서도 넓은 음역과 풍부한 음량을 가지게 되었였다. 5음계가 아니라 7음계(본음계)로 조률되여 민요적 굴림기교들은 물론 그 어떤 음악도 다 연주할수 있게 되었였다.
가야금은 통을 크게 하여 음역, 음량을 확대하는 한편 줄의 재질을 개선하여 잘 늘어나지 않으면서도 끊어지지 않게 하였고 부두줄대신에 조임못을 도입하여 조음에 편리할뿐아니라 보다 문화적인 면모를 갖추게 되었였다.
가야금은 악기개량과 함께 그 연주법에서도 새로운 혁신이 일어나게 되었였다.
친애하는 지도자동지께서는 독주나 병창을 할 때에는 가야금의 고유한 롱현과 연주기교들을 보여주어야 하며 합주와 반주를 할 때에는 다른 악기들과 주법상 통일을 이루도록 연주하여도 좋다고 가르쳐주시였다.
가야금은 오른손과 함께 왼손으로 소리내는 두손주법이 도입됨으로써 다성적인 형상수법들이 널리 적용되게 되었였으며 혁명적인 노래, 전투적인 노래뿐아니라 마치 관현악울림을 방불케 하는 폭넓고 깊이있는 곡들을 연주형상할수 있게 되어였다.
가야금의 이러한 발전은 오로지 위대한 수령님과 친애하는 지도자동지의 주체적인 문예사상과 방침의 정당성과 그 위대한 생활력을 웅변적으로 보여주고있는것이다.

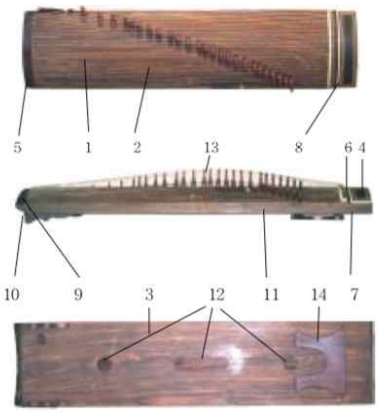
이런 김일성의 '음악 개조 지시'와 전통 가야금의 음악적 한계로 인하여 북한에서는 1969년 이후 국악기를 개량하기 시작했다. 북한의 가야금은 줄의 수를 늘이고 금속줄 겉에 실을 감는 등 줄의 재질을 바꾸어 전통 가야금에 비해 음색이 맑아지고 음량이 풍부해졌다. 또한 전통적인 5음음계가 아닌 7음음계로 조율되어 여러 형태의 전조가 가능해지고 현대적인 주법들이 도입되게 되었다. 1969년 이후 북한 가야금은 18현, 19현(1970년대), 21현(1980년대) 등의 악기가 순차적으로 만들어지면서 1980년대 초부터 21현 가야금이 본격적으로 쓰이기 시작한다(김영실 1983).

4. 개량가야금을 통한 남북한 음악의 소통과 연대 가능성

남한과 북한에서 독자적으로 진행된 가야금 개량사업은 양 진영에서 이제는 완성단계에 이르러 더 이상의 개량이 이루어지지 않고 있다. 남한에서는 전통음악은 전통적인 12현 가야금으로 연주하고 대부분의 창작곡은 25현 가야금으로 연주하고 있다. 남한에서의 가야금

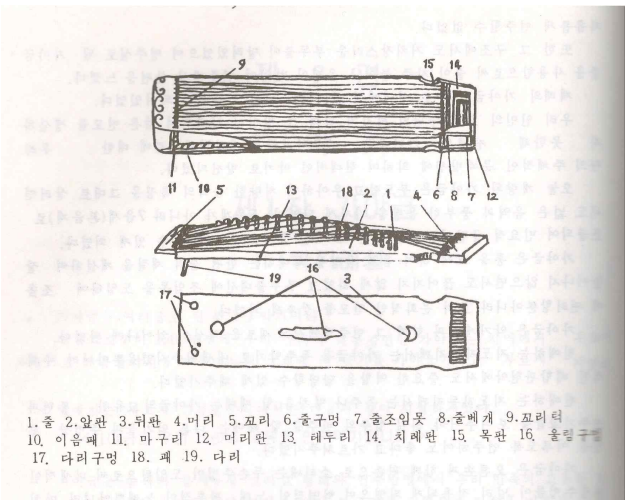
개량은 작곡가나 연주자에 의해 개인적으로 진행되었지만, 연주자의 연주 수요를 반영하여서 이제는 25현 가야금으로 정착된 상황이다. 북한에서는 국가 차원에서의 개량 사업으로 1980년대 완성된 21현금이 대부분의 음악에 보편적으로 사용되고 있다. 결국 자본주의 음악시장에서는 음악가의 수요와 공급의 균형에 의해 25현 가야금이 정착되었고, 사회주의 음악계에서는 국가 주도의 가야금 개량사업이 진행된 것이다.

이런 남북한 가야금 개량사업의 기본적인 방향성의 다름에도 불구하고, 양 진영의 개량가야금은 어느 정도의 공통점을 갖는다. 먼저 남북한 개량가야금의 구조와 각 부분의 명칭이 대동소이하다.



1. 줄 2. 앞판 3. 뒷판 4. 좌단 5. 봉미 6. 줄구멍 7. 곡철 8. 현침
9. 줄베개 10. 돌괴. 11. 옆판 12. 울림구멍 13. 안족 14. 받침대

<도판 1> 남한 25현 가야금의 구조와 각 부분의 명칭(이해정 2003: 9)



1.줄 2.앞판 3.뒤판 4.머리 5.꼬리 6.줄구멍 7.줄조임못 8.줄베개 9.꼬리턱
10. 이음패 11. 마구리 12. 머리판 13. 테두리 14. 치레판 15. 목판 16. 울림구멍
17. 다리구멍 18. 패 19. 다리

<도판 2> 북한 21현 가야금의 구조와 각 부분의 명칭(문예출판사 편 1997: 158)

남북한 개량가야금의 각 부분 명칭을 비교하면 아래와 같다.

<표 1> 남북한 개량 가야금의 각 부분 명칭 비교

	남한 25현 가야금	북한 21현 가야금
앞면	줄	줄
	앞판	앞판
	좌단	머리
	봉미	꼬리
	줄구멍	줄구멍
	곡철	줄조임못
	현침	줄베개
	줄베개	꼬리턱
	안족	괘
		치레판
		머리판
뒷면	뒷판	뒷판
		이음대
	돌괴	마무리
	울림구멍	울림구멍
		다리구멍
	받침대	다리
옆면		테두리
		목판

남한의 개량가야금은 좌단, 봉미(鳳尾), 현침(絃枕), 안족(雁足) 등의 전통적인 용어를 아직도 고수하고 있다. 특히 봉미와 현침이라는 명칭은 거문고의 해당 부분 명칭과 같은 것이다. 거문고 각 부분의 명칭은 중국 금(琴, 7줄이기에 칠현금이라고도 함)의 영향을 받은 것이다. 우리나라의 거문고와 중국의 금은 예로부터 지식인들이 정신수양을 위한 악기로 사용하면서 악기 중의 으뜸, 즉 '백악지장(百樂之丈)'으로 여겨지던 악기이다. 특히 『삼국사기』 악지에 의하면 거문고는 중국 진나라에서 전해준 칠현금을 개량하여 왕산악이 만들었다고 한다.[6] 『삼국사기』를 편찬한 김부식을 비롯한 당대 유학자들의 영향으로 거문고의 각 부분 명칭은 중국 금의 명칭을 본따서 명명했다.[7] 그리고 가야금도 거문고의 부분 명칭을 차용했는데, 봉미와 현침이라는 거문고의 명칭은 개량가야금에서도 그대로 수용된 것이다. 그러나 북한에서는 21현 가야금 각 부분의 명칭을 철저하게 우리말로 바꾸었다. 순우리말의 사용이 점차 권장되는 현실에서 남한 개량가야금의 부분 명칭도 중국 금에서 유래한 한자어를

6) 『삼국사기』 악지의 거문고 유래에 관한 기록은 아래와 같다(송방송 2007: 38).

처음으로 진(晉)나라 사람이 7현금(七絃琴)을 고구려에 보냈는데, 고구려사람들은 비록 그것이 악기임을 알았으나, 그 악기의 성음(聲音)이나 연주법을 몰랐기 때문에, 나라에서는 고구려사람으로서 능히 그 성음을 식별하고 연주할 수 있는 사람을 구해서 후하게 상을 주기로 하였다. 그 당시 제2상(相)이었던 왕산악(왕산악(王山岳)이 본래의 악기모양을 그대로 두고 겨우 법제(法制)만을 개량하여 새 악기를 만들었으며 겸해서 100곡을 지어서 연주하였더니 검은 학(鶴)이 날아와 춤울 추었다. 그래서 새로 개량한 악기를 현학금(玄鶴琴)이라고 이름을 지었는데, 후에는 다만 현금(玄琴)이라고 불렀다.

7) 중국 금은 머리를 용은(龍齦), 꼬리를 봉액(鳳額), 줄을 통과시키는 부위를 현안(絃眼), 뒷면의 받침대를 안족(雁足)이라고 부른다(Gulik 1940: 99). 거문고의 용구(龍口), 봉미, 현침, 가야금의 안족은 모두 금의 부분 명칭을 살짝 바꾼 것이다.

그대로 쓰는 것보다는 순우리말로 고치는 것도 고려할 사안이다.

남북한 개량가야금의 가장 큰 구조적 차이는 아마 줄일 것이다. 남한의 25현 가야금은 개량줄을 쓰는데, 모노현(單線)과 폴리현(굵기가 얇은 여러 가닥을 꼬아서 만든 줄)로 나눈다. 모노현의 재진은 나일론이고, 폴리현의 경우 나일론(내부)과 폴리에스터(외부)를 사용하여 만든다(정환희 2011: 23). 이에 비해 북한 21현 가야금의 줄은 내부에 철사를 넣고 외부에 명주실 또는 나일론을 꼬아서 만든다. 중국의 25현 쟁은 쇠와 면, 나일론을 조합한 줄을 사용한다. 연주자들은 면의 함량이 적을수록 현의 진동이 약하고, 나일론의 함량이 많을수록 음의 진동이 약하다고 한다. 또한 나일론의 함량이 많으면 줄의 색상이 투명하고 울림이 없다고 한다(팽려영 2015: 44). 일본의 25현 고토는 나일론과 명주실을 조합한 줄을 사용한다(팽려영 2015: 49). 결국 일본의 개량악기는 나일론을 조합하기는 하지만 전통적인 명주실에 가까운 줄을 사용한다. 남한의 개량악기는 나일론과 폴리에스터를 사용한다. 북한과 중국의 개량악기는 금속과 나일론을 사용한다.[8] 줄의 내부에 금속을 넣으면 악기의 음량이 확장되는 장점이 있다. 남한의 25현 가야금은 아직도 음량이 적기 때문에 마이크를 쓰는 경우가 대부분이다. 연주회장에서 마이크를 사용하여 음량을 증폭시키는 방법은 흔히 '라이브음악'을 포기한 저급한 방법이다. 음량의 확장을 위하여 북한과 중국 방식을 시도해 볼 수 있을 것이다.

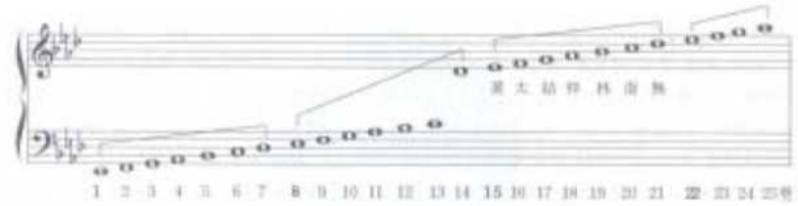
남한과 북한의 개량가야금은 각기 7음음계를 연주하기 위해 만들어진 악기이다. 그렇기에 두 악기의 음계는 대동소이하다(<보례 >). 또한 두 악기의 연주법도 최근에 만들어지는 창작음악을 원활하게 연주하기 위하여 다양한 연주법이 사용되는데, 거의 대동소이한 연주법이 사용되고 그 명칭에서만 차이를 보일 뿐이다(이해정 2003: 14-34). 다만 남한에서는 25현 가야금이 국악관현악에서만 사용되지만 북한에서는 21현 가야금이 민족관현악과 배합관현악(민족악기와 서양악기를 배합해 편성한 관현악)에서 사용한다.[9] 그렇기에 북한의 개량가야금은 남한의 개량가야금에 비해 서양 평균률에 정확하게 조율되고 서양악기와의 원활한 협연이 가능하다.

---

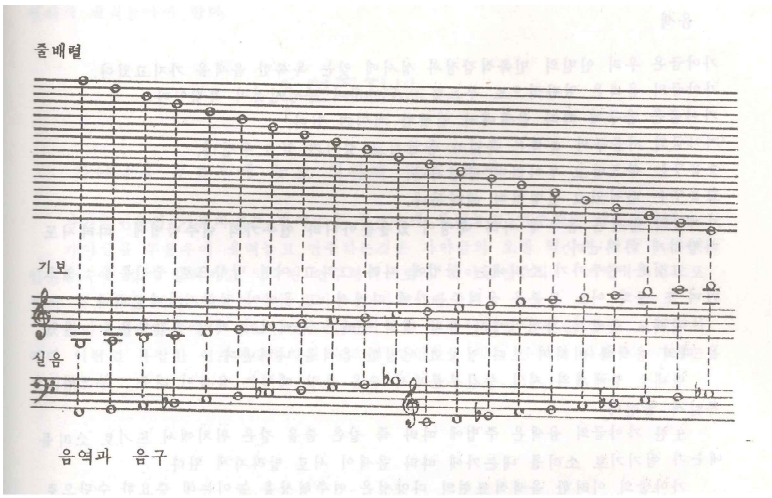
8) 북한의 악기 개량사업은 중국의 악기 개량사업을 참조하여 진행하였다. 그렇기에 중국과 북학의 악기 개량사업은 그 방향 및 성과가 비슷하다(이진원 2014: 104). 그렇기에 북한과 중국 개량악기의 줄은 비슷한 소재를 사용하는 것이다. 물론 양국에서의 독창적인 개량 성과도 존재한다.

9) 배합관현악은 목관악기부의 고음단소, 단소, 고음저대, 중음저대, 저대, 장새납, 대피리, 저피리, 플룻, 오보에, 클라리넷, 바순, 현악기(찰현악기)부의 소해금, 중해금, 대해금, 저해금, 바이올린, 비올라, 첼로, 콘트라베이스, 현악기(지탄악기)부의 양금, 가야금, 옥류금, 금관악기부의 호른, 트럼펫, 트럼본, 튜바로 구성된다(권주렴 2014: 147-148). 북한의 『문학예술사전』에는 배합관현악 편성원칙을 다음과 같이 설명한다(사회과학원 문학연구소 1972: 147).

배합관현악의 편성원칙은 민족악기를 위주로 하고 서양악기를 조선음악에 복종시키는 것이며 민족악기의 고유한 음색이 두드러져 나오도록 우리 목관악기의 특성을 살리면서 서로 갈래가 다른 악기들을 적절히 배합하는 악기편성법이다.



<보례 1> 남한 25현 가야금의 음계(이해정 2003: 12)



<보례 2> 북한 21현 가야금의 음계(문예출판사 편 1997: 161)

5. 맺는말

남한의 25현 가야금과 북한의 21현 가야금은 양 진영의 독자적인 미학과 연주 관행에 맞추어 개량된 악기이다. 북한에서는 국가 차원의 악기 개량사업이 1960년대부터 진행되어 1980년대에는 완성단계에 이르렀다. 남한에서는 1980년대 이후 작곡가와 연주자들이 연주 수요에 맞추기 위해 본격적인 악기개량사업이 이루어지고 있다. 가야금은 현재 25현 가야금으로 거의 정착되었고, 거문고, 대금, 피리, 해금 등의 악기는 현재도 다양한 개량사업이 진행되고 있다.

남한과 북한 악기 개량사업의 궁극적인 목적은 같다. 현대적인 창작곡이 서양식 평균률과 7음음계에 기반하는 경향이고, 새로운 음악을 원활하게 연주하기 위한 전통 악기의 한계를 절감했기 때문이다. 그렇기에 가야금의 경우 악기의 줄 수를 대폭 늘려서 12반음의 7음음계를 무난히 연주할 수 있는 악기를 만든 것이다. 또한 악기의 음량을 확대하기 위하여 기존의 명주실을 대체한 새로운 소재의 줄을 개발한 것이다.

최근 남한에서는 가야금 외에도 전통악기의 개량사업이 진행중이다. 해금은 소해금, 중해금, 대해금 등을 만드는데, 이는 북한 해금의 모방이다. 물론 북한 해금은 4줄 악기인데, 남한 해금은 여전히 전통적인 2줄 악기를 고집하고 있다. 최근 국립국악관현악단 등에서 철사줄을 사용하는 중국 얼후(二胡)를 쓰기도 한다. 해금이 어떤 방향으로 개량될지는 미지수이지만, 몸통을 달리 하여 저음역, 중음역, 고음역의 악기를 만든 것은 북한과

중국에서는 이미 오래 전에 이루어진 바 있다. 대금과 피리는 플롯처럼 버튼을 달아서 7음음계를 연주할 수 있는 악기를 만드는 시도를 하고 있다. 북한에서는 이미 대금, 피리, 단소, 새납에 버튼을 달아서 7음음계를 연주할 수 있는 악기를 만들었다.

남한과 북한에서 현대의 창작음악을 연주하기 위하여 악기 개량사업을 하는 목표지점은 일치한다. 북한에서는 1980년대에 이미 개량사업이 완성되었지만, 남한의 작곡가들과 연주자들은 '심정적'으로 북한 개량악기를 그대로 수용할 수 없는 실정이다. 그러나 남한의 악기 개량사업에 북한 개량악기를 참조한다는 사실은 공공연한 비밀이다. 오히려 향후 남북의 음악연구사업을 개방하여 북한 악기의 장단점을 파악하여 악기 개량사업을 진행하는 것이 오히려 오류와 시간낭비를 방지할 수 있는 현명한 방법일 수 있다. 남북의 음악학적 소통이 이루어져야 하는 당위성이다.

참고문헌

권주렴 (2014). 배합관현악의 악기 편성 고찰 - 민족관현악 및 양악관현악과의 비교를 중심으로. 북한 악기 개량 연구. 국립국악원.

김영실 (1983). 가야금. 조선예술 7월호.

김중현 (2019). 아시아 전통악기 오케스트라 형성과정과 활동에 관한 연구. 한양대학교 박사학위논문.

김희선 (2008). 쟁, 고토, 가야금 개량의 역사적 전개. 한국음악사학보 40.

메디컬코리아 (2011). 박성옥. 한국무용사전.

문예출판사 편 (1997 [1994]). 조선민족악기. 조선민족악기총서. 민속원.

사회과학원 문학연구소 (1972). 문학예술사전 중. 사회과학출판사.

송방송 (2007). 증보 한국음악통사. 민속원.

이재숙 (1998). 근세 가야금 연주법의 변천. 이혜구박사 구순기념 음악학논총. 이혜구학술상운영위원회.

이진원 (2014). 중국 악기 개량의 궤적 및 북한 악기 개량과의 관련성. 북한 악기 개량 연구. 국립국악원.

이해정 (2003). 남·북한의 개량가야금 주법 비교 - 남한의 25현 가야금과 북한의 21현 가야금을 중심으로. 용인대학교 석사학위논문.

정환희 (2011). 국악기 개량현의 물리적 특성 연구. 국악기연구보고서 9. 국립국악원.

조선로동당출판사 편 (1987). 김일성저작선집 1. 조선로동당출판사.

진양 (1989 [1101]). 악서. 한국음악학자료총서 9. 국립국악원.

팽려영 (2015). 한·중·일 25현 악기 연주법 비교연구 - 가야금·구정·고토를 중심으로. 중앙대학교 박사학위논문.

Gulik, R. H. Van (1940). *The Lore of the Chinese Lute: An Essay in Ch'in Ideology*. Tokyo: Sophia University.

논평문: 한민족 평화체제에서 전통음악의 소통과 연대

배인교(경인교대 한국공연예술연구소)

이용식선생님은 「한민족 평화체제에서 전통음악의 소통과 연대」에서 남북한이 공유하고 있는 가야금의 개량 사례를 통해 남북한의 미적 감수성과 전통음악의 변화과정, 그리고 남북한 소통과 연대의 가능성을 살펴보려고 하셨습니다.

최소 1500년 넘게 한민족의 감성을 표현해온 가야금과 거문고는 한반도의 남과 북을 대표하는 악기였습니다. 개조와 변화를 선택하지 않은 거문고와 달리 가야금은 안족의 이동이 용이한 점이나 별도의 도구 없이 연주하는 이유로 보다 쉽게 개량의 길을 걸었던 것 같습니다. 산조가야금을 시작으로 20세기에 본격적인 변화가 시작되었다고 할 수 있습니다.

그러나 한반도의 남북분단으로 가야금 개량의 양상은 공유되지 않았으며, 남북 모두 서양음악이 주도하는 음악판에서 각자도생(各自圖生)의 길을 걸었습니다. 현재 남한은 12현과 25현 가야금을 주로 사용하는데 비해 북한과 재일조선인은 22현가야금, 재중조선인은 12현(남)과 22현가야금(북)을 사용하고 있습니다.

말씀하신 것처럼 남북한 개량의 방향은 평균율 7음음계를 기본으로 하면서 손쉬운 전조와 이조를 위한 12반음 체계를 구축하며, 음역과 음량을 확대시키는 쪽이었습니다. 가야금뿐만 아니라 현악기와 관악기 모두 이러한 방향을 지향합니다.

그럼 이제 생각해봐야 할 점은 선생님께서 “한 사회의 미학 및 사회 질서의 변화를 악기의 변화에서 찾을 수 있다”는 말씀을 토대로 분단이후 남한 국민과 북한 공민이 생각하는 아름다움이라는 개념이 변화했는가? 미적감수성이 변화했는가? 입니다.

아름다움의 개념이 변했다면 우리는 평균율로 조율된 25현 가야금에서 전통적인 미 대신 새로운 아름다움을 요구했다는 말이며, 미적 감수성이 변했다면 25현가야금으로 연주하는 전통음악은 이전 시기와 다른 음악을 연주하는 것인지요. 그렇지 않다면 전통적인 음악미를 어떻게 구현할 수 있을까요?

북한의 경우 우리와는 다른 미감을 가지고 있는 것 같으며, 가야금의 경우 연주법에서 민족적 성격을 구현한다고 합니다. 그럼 연주법만 전통적이면 양악기로 전통음악의 미를 구현할 수 있을까요? 전통적인 연주법을 사용하여 북한의 22현가야금으로 연주하는 ‘지도자를 찬양하는 작품들’을 우리는 아름답게 수용할 수 있을까요? 왜냐하면 악기 전공자를 제외한 북한 공민들은 산조와 시나위 같은 기악곡을 듣지 않고 알지 못하기 때문입니다.

개량가야금으로의 소통과 연대 가능성을 보기 보다는 오히려 과거에는 사용했으나 현재는 사용하지 않는 산조가야금이 소통과 연대 가능성을 보여주는 것은 아닐까 합니다. 신기함이죠. 7음음계로 개량한 악기들을 붙여 놓았을 경우 우호적인 신기함보다는 경쟁을 유발할 가능성이 높으니 말입니다. 서로에 대한 경쟁과 반목을 내려놓을 수 있다면, 서로가 같지 않으며 각자의 처한 상황에서 음악을 발전시켜왔다는 것을 인정한다면, 선생님 말씀처럼 향후 북한의

악기 개량 사업의 장점을 수용하는 방법도 시간낭비를 방지할 수 있는 현명한 방법이라고 생각합니다.

사족입니다.

북한의 악기개량과 관련하여 국립국악원에서 많은 북한 자료들을 입수하고 있습니다. 그에 의하면 북한 악기개량은 1953년 6월부터 시작된 것으로 보이며, 1955년에 이미 평균율로 조율된 18현 가야금을 만들어 사용하였던 것을 알 수 있습니다.

또한 1948년 공화국 수립 이후 중국 문화가 대거 수용되었다고 보기 보다는 소련문화를 대거 수용했다고 봐야 할 것 같습니다. 그 이유는 북조선의 입장에서 소련군은 해방군이었고, 선진이었습니다. 그에 비해 중국 공산혁명은 1949년 10월 1일에 완성되었고, 북조선에 문물을 전파하기 보다는 체제 정비를 해야 하는 기간이 필요했기 때문입니다.

제주도 민요 서우제소리의 음악 쟁점들에 관한 고찰

윤명원(단국대학교 국악과 교수)

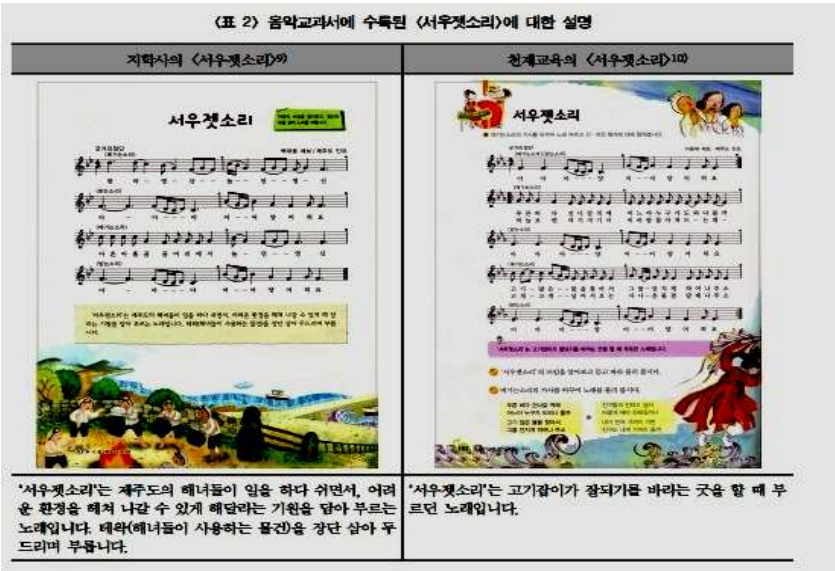
Ⅰ. 서론

우리나라의 민요는 경기민요, 서도민요, 동부민요, 남도민요, 제주민요 등 5개의 권역의 민요로 구분하는데 보통 이를 민요의 5도권이라고 한다. 그런데 다른 지역의 민요는 비교적 일관된 설명으로 기술할 수 있는 통계가 있는 반면 제주도 민요는 워낙 까다로와 각 민요별로 천차만별의 음악적 특징이 내재하고 있어 한마디로 설명하기에는 난관이 많다. 예를들면 경기민요는 경토리 라고 하여, 5음 음계, 순차진행, 명랑하고 깨끗한 성음의 발성, 솔라도레미 음구성의 솔 혹은 도 종지 등과 같은 경토리, 혹은 반경토리 등과 같이 설명이 가능하다. 그러나 제주도 민요는 하나의 토리가 없다. 각 곡마다 각기 다른 특징이 존재하여 제주도 민요를 무엇 하나로 설명하기에 주저한다. 따라서 서우제 소리의 기원 연구에서는 이 민요가 어떻게 무가에서 민요로 발전 했는지와 음악적 특징은 무엇인지, 다른 제주도 민요와 어떠한 음악적 특징의 차이가 있는지, 그래서 제주도 민요의 일관된 설명이 가능한 특징은 무엇이라고 할 수 있는지 등에 대해 밝혀져야 한다.

서우제소리(서우젯소리, 서낭소리)는 제주도 전역에서 가장 널리 불려지는 놀이요로, 본래는 제주도 무의식(巫儀式)에서 부르던 무가였으나 원래의 기능에서 떠나 민요화 한 것이다. 이 점은 육지의 창부타령, 노랫가락, 성주풀이 등과 같은 경우라 하겠다. 3분박 4박의 2마디에 앞소리를 대면 역시 3분박 4박 2마디의 후렴이 따르는 장절 형식의 노래이다(한만영, 1984:214). 이 서우제소리가 처음으로 음악교과서에 제재곡으로 채택, 소개된 것은 2007 개정 초등 5학년 음악교과서에서이다. 이후 2009 개정 음악교과서에서는 지학사와 천재교육의 5·6학년 교과서에서도 이어졌는데, 이 두 악보가 선율과 가사에서 서로 다르다. 과연 어떤 악보가 더 적당한지 그리고 더 정확한지 등 그 정도를 가름할 마땅한 기준은 없다. 그런데 이와 같이 동일한 지역의 동일한 곡명의 민요가 서로 다른 것을 두고 '우리나라의 민요는 원래 그런 것이다.' 라고 하면서 우리 민요의 특성은 부르는 사람마다 때마다 일정하지 않으며, 늘 움직이는 생명체와 같이 살아움직이며, 즉흥성이 강한 민속악이니 그렇게 상이한 것이 하나도 이상할 게 없다 라고 이해하는 것이 과연 옳을까 하는 생각이 든다. 교육용 국악자료에 있어서만은 교육현장에서 혼란이 없도록 하기 위해 국악 표준악보를 제시하였음에도 종종 일어나는 일이다. 한편 제주도 민요는 다른 지역의 민요들이 음계와 선법, 시김새, 창법 등 측면에서 일관된 특징들을 정해서 제공하고 있지만 제주도의 민요들의 특성은 제대로 설명하지 못해 보통 생략하거나 경기민요와 비슷한 것으로 정리되기도 한다. 제주도 지방의 민요는 다른 지방과는 다른 독특한 선법으로 된 민요들이 여러 종류 나타나고 있지만 제주도 특유의 통일된 선법적 특징을 아직 밝혀내고 있지 못하고 있다. 따라서 민요의 지역권을 설명할 때는 서도, 서

울 경기, 남도, 동부지방과 제주도의 5개 지역으로 구분하지만 그 선법은 수심가 토리, 경토리, 육자배기 토리, 메나리 토리의 4종류만이 설명되고 있다(김영운 외, 1994:126).[1)]

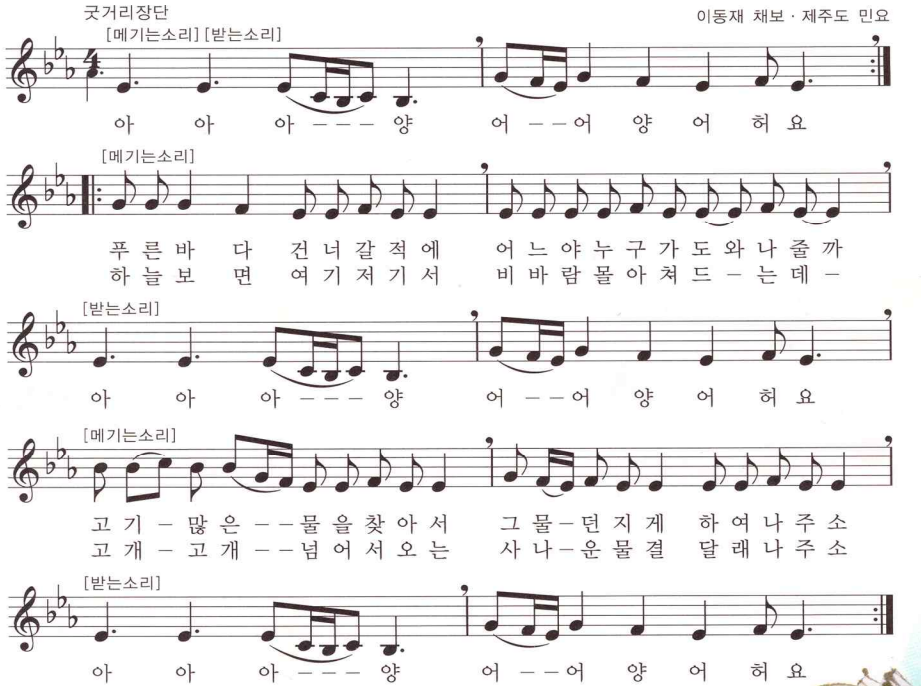
따라서 본 연구에서는 2007 개정 교육과정 이후 초중등 음악교과서에 제주도 민요의 제재곡으로 등장한 서우제소리가 지닌 음악적 특징을 살피고 이에 관련한 쟁점들을 알아보는 것이다. 아울러 우리나라 민요의 5도권 즉, 경기민요, 서도민요, 남도민요, 동부민요 그리고 제주민요 이상 5개 지역 중 아직도 그 음악적 특징을 그 무엇이라고 제시하지 못하고 있는 제주도 민요의 악조적, 선법적 특징, 이른바 토리의 특성을 파악하고 규명하는 것이 또 하나의 목표이다.


〈표 2〉 음악교과서에 수록된 〈서우젯소리〉에 대한 설명

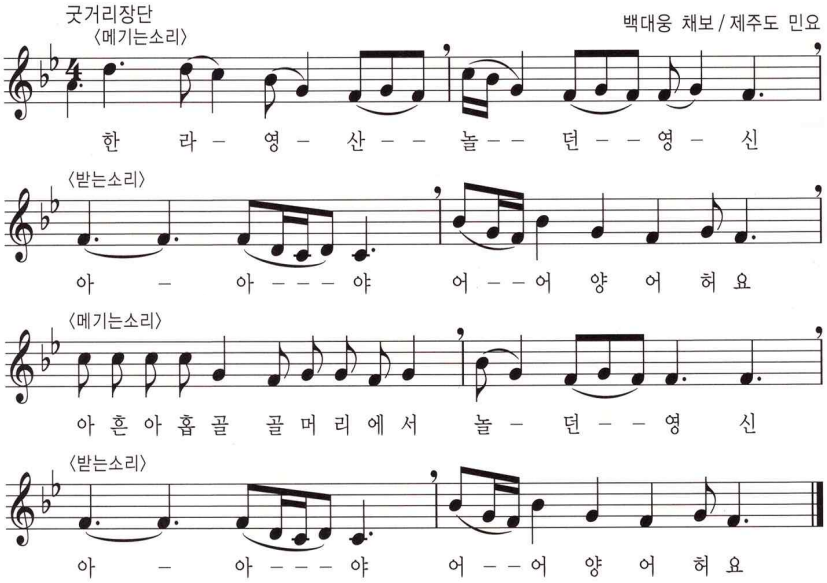
지학사의 〈서우젯소리〉[9]	천재교육의 〈서우젯소리〉[10]
서우젯소리	서우젯소리
'서우젯소리'는 제주도의 해녀들이 일을 하다 쉬면서, 어려운 환경을 헤쳐 나갈 수 있게 해달라는 기원을 담아 부르는 노래입니다. 테왁(해녀들이 사용하는 물건)을 장단 삼아 두드리며 부릅니다.	'서우젯소리'는 고기잡이가 잘되기를 바라는 굿을 할 때 부르던 노래입니다.

<악보 1> 이동재 채보 서우제소리 초등 5,6 천재교과서(2009 교육과정)

1) 김영운 외(1994). 우리음악의 이론. p.126



<악보 2> 백대웅 채보 서우제소리 팔도소리(1988) 초등 5,6 지학사 (2009 교육과정)



Ⅱ. 제주도 민요

제주지역에는 유희요보다는 노동요가 많다. 유희요는 조천 성읍 지역 중심으로 관변의 기생들에 의해 불려지던 노래(창민요)가 남아 있을 뿐이고, 집단유희요, 춤을 위한 무용요는 없다. 그것은 제주민요가 유희의 문화가 아닌 노동 생산의 문화적 산물이기 때문이다. 노래의 많은

부분을 차지하는 것이 여성요이다. 여성요에는 여성들의 정서가 섬세하게 표출된다. 노동요는 논농사 보다는 밭농사요가 주를 이루고 특히 여성들이 바다에서 물질을 하거나 출가 물질을 가면서 노를 저으며 부르는 해녀노래가 유명하다. 제주에는 서사민요가 없고 서정요가 대부분이다. 그 것은 서사무가가 많아서 서사 장르에 대한 충족으로 나타난 것으로 보인다. 제주도 민요는 또한 비판적이다. 조선조의 목사 파견과 왜구의 침략에 의한 지배와 저항에 관한 노래들이다. 노래의 이미지가 어둡다. 지리적으로 섬을 변방이라고 인식하고 현실을 부정하고 소울을 지향하여 또는 양반을 동경하는데, 이는 섬 사람들에 대한 중앙정부가 행한 차별의 역사를 반영한다. 고난을 모티브로 한 노래가 많은 반면 고난을 딛고 일어나려는 강한 의지를 표출한다. 성읍, 조천의 민요는 다른 지역들과 달리 창 민요와 관변 민요가 발달되어 나타난다.

요컨대, 제주도 민요의 특성은 여성노동요가 많은 점, 밭농사 노래와 해녀노래가 많은 점, 노래의 이미지가 어둡고 저항적이며 비판적인 점, 성읍, 조천의 경우 창민요가 많은 점 등으로 요약할 수 있겠다.[2)]

Ⅲ. 제주도 민요 서우제소리의 음악적 특징

1. 조영배의 주장(서우제소리)[3)]

1) 음악적 배경

서우제소리는 본래 무속에서 부르는 무가이다. 제주도 영등굿에서 석살림이나 영감놀이 등의 제차에서 이 노래를 불렀다. 그러나 이 노래의 흥겨움과 형식적인 명쾌함이 일반 서민들에게 쉽게 전이되어 지금은 제주도에서 가장 공감대가 넓은 민요의 하나로 자리잡고 있다. 이 노래는 가락이나 사설 엮음이 비교적 고정적이고 유창한 맛을 준다. 본래 무속에서 사용되는 노래들은 그 가락이 **창민요** 처럼 발달되어 있다. 경기민요 중 창부타령이나 노랫가락 등의 민요도 바로 이와 같은 경우이다. 굿에서 전이된 민요이기 때문에 지역에 따라서는 이 노래를 터부시 하는 겨우도 있다고 하나 지금은 상당히 보편화 되었다고 할 수 있다.

2) 음악적 특성

(1) 리듬적 특성

고정적인 6/8박자로 되어 있다. 12/8박자라고도 할 수 있지만, 가락의 전개와 사설의 엮음상 6/8 박자로 보는 것이 타당하다. 속도는 아주 느리게 부르는 서우제소리에서부터 아주 빠르게 부르는 소위 '자진 서우제' 까지 다양하다. 무가에서는 처음에 느리게 시작하여 점차 속도가 빨라져서 나중에는 나주 빠른 서우제로 바뀐다. 그러나 민요로서의 서우제소리는 보통 빠르기 또는 조금 빠르게 부르는 경우가 많다. 무가를 모방하여 긴 서우제를 부르다가 자진 서우제로 넘어가는 가창자도 있다.

---

2) 좌혜경(2007). 제주도민요 음반해설집. 국립문화재연구소. p.9
3) 조영배(2007). 제주도민요 음반해설집. 국립문화재연구소. p. 72

(2) 선율적 특성

이 노래의 선율선은 선소리와 후렴구가 분명히 다르다. 선소리를 놓고 볼때는 이 노래의 가락도 완만한 하행 선율선을 이루고 있다. 후렴은 2/3 지점에서 정점이 형성되는 구조이다. 선율진행은 도약보다 순차진행이 많다. 이 민요의 음조직은 크게 두 유형이다. 첫째는 C D E G A이고, 둘째는 G A C D E 선법이다. 선율의 고정도가 높은 만큼 음조직도 고정적이다. 따라서 CDEGA이든 GACDE 이든 간에 정해지면 계속하여 그 선법을 유지하는 경향이 강하다.

(3) 표현적 특성

이 민요는 비록 제주의 전통 무가에서 나온 것이지만 **굵고 깊게 떠는 요성(搖聲)이 자주 사용되며, 비교적 소리도 거친 소리를 사용하는 특징**이 있다. 그 밖의 창법상의 특징은 드러나지 않는다. 한편 헤테로포니 현상은 상당히 풍성하게 나타나는 민요인데, 여러 사람이 후렴을 받을 때 사람들 마다 자신이 배운 특징적인 후렴구를 고집스럽게 부르는 경우가 많다. 따라서 유사한 후렴구 가락들이지만, 제각각 서로 다른 잔가락 또는 선율굴곡을 가진 후렴구를 부름으로써 헤테로포니 현상이 강하게 나타나고 있다.

2. 조영배 주장 2[4)]

1) 오돌또기

오돌또기는 육지에서 전래된 민요 중에서는 비교적 널리 퍼져 있는 민요이다. 이 민요는 흥부가나 가루지기 타령 등에 삽입되었던 가요가 여러 경로를 통하여 제주도까지 전래된 것으로 알려지고 있다. **음 조직은 소위 레종지 음계의 특이한 구조**를 이루고 있다. 음악 형식 구조는 전형적인 두도막식의 16마디로 되어 있으며, 8마디의 선소리와 8마디의 후렴구로 구성되어 있다.

2) 산천초목

산천초목 역시 육지에서 들어온 유입 민요이다. 이 민요는 오돌또기와 달리 극히 제한적으로 전래되고 있어서 제주도민의 넓은 공감대를 갖고 있는 민요라고 보기는 어렵다. 흥부가와 가루지기 타령의 첫머리 가사인 “산천초목 성림한듸 귀경가기 질겁도다”와 사실상 가사가 동일하다. 또한 경·서도 ‘놀량’이나 남도의 ‘화초사거리’의 가사와도 같다.

화정한 느낌을 주는 이 민요는 **음 조직상 소위 도(Do)음계(도레미솔라)를 이루고 있다**. 비교적 느리게 연주되기 때문에 장식음 처리는 종종 나타나지만, 떨림은 별로 나타나지 않는다. 그만큼 조용하고 관조적으로 가창되는 민요라고 하겠다.

3) 봉지가

봉지가는 산천초목과 더불어 산타령계 민요이다. 때문에 육지에서 유입되어 정착한 민요라고 하겠다. 장식음은 대체로 많은 편이나 떠는 소리는 거의 나타나지 않는다. 다만 후렴 부위에서 고정적으로 가성을 사용하는 것이 특징이다.

---

4) 한국민족문화대백과사전 제주민요항

4) 맷돌노래

맷돌노래는 '제주민요'로 지정된 4종의 민요 중 유일하게 **제주도의 토속성이 담긴 진정한 의미의 제주민요이다.** 음 조직은 두 가지 형태로 나타나고 있다. 첫번째 형태는 그야말로 **Do 선법(도레미솔라)이고 다른 하나는 Do#선법(도#레미솔라)이라는 특수 구조의 음계**이다. 후자는 제주도의 원초적인 음 조직 특징을 잘 보여 주는 것이다.

이러한 특수 구조는 제주도의 대표적인 또 다른 토속민요인 '애기구덕 흥그는 소리'에서도 잘 나타나고 있다. **이 음 조직으로 되어 있는 민요들은 상당히 슬프고 구성지게 가창되는 특징을 갖고 있다.**

3. 한만영의 주장(서우제소리)

서우제 소리는 흥겨운 민요를 듣는 듯 장단이나 형식이 뚜렷하다. 즉 두 장단을 독창으로 멕이면 두 장단을 합창으로 받는 장절 형식으로 되어 있다. **출현음은 E(la) -D(sol) -B(mi)-A(le)- G(do)의 5음 인데 종지음이 do로서 끝나고 있어** 마치 경기민요의 양산도나 도라지타령처럼 퍽 세련되어 있다. 이렇게 볼 때 제주도 무악은 Do선법이던 Sol 선법이던 Re선법이던 반음이 없는 5음 음계를 골고루 사용하며 주로 **하강형 선율형으로 되어있고**, 굿거리 장단으로 되어있다는 점에서 경기민요의 스타일과 방불하다. 제주도의 토산당굿의 음악은 모두가 육지의 음악적 특징들 외에 어떠한 다른 새로운 점을 발견할 수 없다 라고 정리하고 있다.[5)]

> Cheju island: the refined folk songs we have been discussing are mostly absent on Cheju island, but there are examples such as Odolttogi and Iyahongtaryong. The case for Odolttogi is as follows:
> Tonal supply: La, do, re, mi, sol, la, and do
> The melodic shape of cadences is re-do-La-re
> The folk song tori of Cheju island(Odolttogi) and Kyonggi province(Changbu taryong) may be either fast or slow; they usally give a feeling of elegance and lightness.[6)]

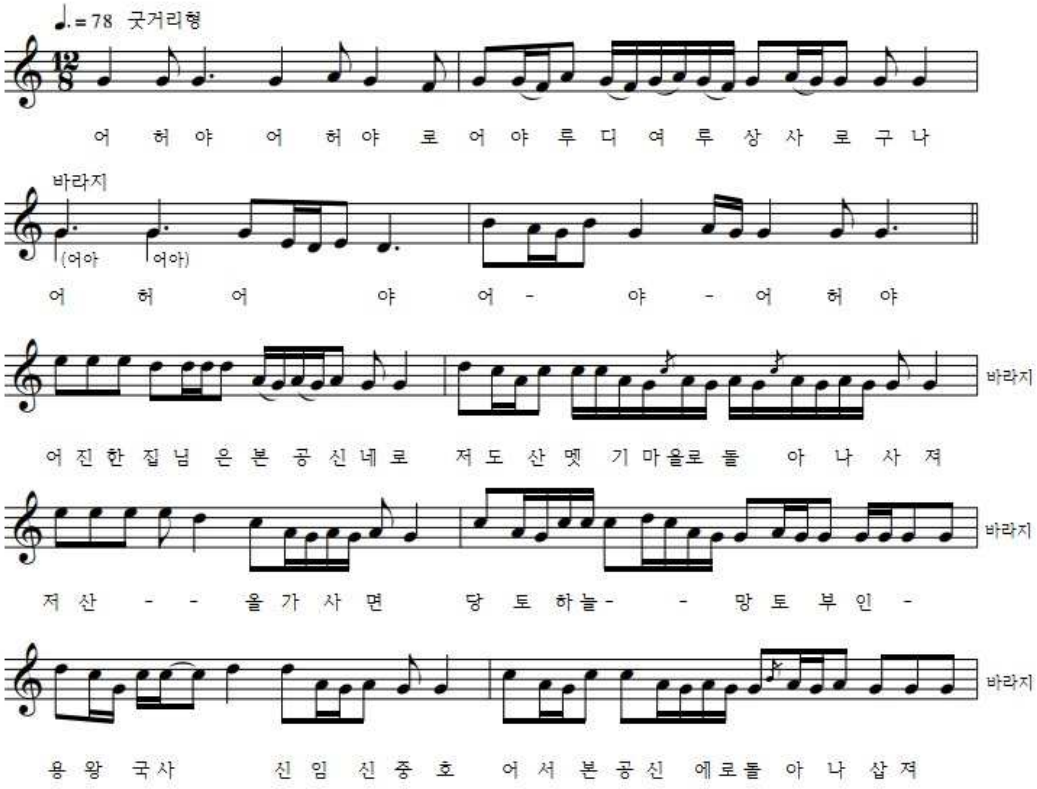
제주도에는 잘 세련된 민요가 거의 없으나 오돌또기나 이야홍 타령의 경우 출현음은 라-도-레-미-솔-라-도이고 종지선율은 레-도-라-레 이다. 제주민요는 경기민요와 빠르고 느린 속도에서 같고, 또한 **우아하고 밝은(명랑한) 음악적 분위기에서 공통적**이라고 하겠다.(필자역주)

---

5) 한만영(1979). 제주도의 무악연구-兎山당굿을 중심하여-. 한국음악연구 8·9집 합병호. 한국국악학회. pp.5-30.

6) Hahn Man Young. Survey of Korean Arts Folk Arts. National Academy of Arts. 1974. p.311

<악보 3> 서우제 소리 한만영 채보(1979)



4. 권오성의 주장[7)]

제주도에는 일하면서 부르는 소리들이 많은 데 비하여 놀이판에서 놀며 부르는 소리는 드문 편이며, 제주도 일원에서 통속화되어 불리는 잡요 중에서 유명한 것은 「오돌또기」·「이야홍타령」·「서우젯소리」 등이다. 대체로 제주민요의 노래말은 특이한 **제주도 사투리를 많이 사용하고 있으며, 음악적인 특징은 육지 경기소리제인 경토리에 가까운 것**들이 있으나 시김새는 이와 다르다. **경기소리가 경쾌한 데 비하여 좀 구슬픈 편이다.** 장단 없이 부르는 것이 많고, 굿거리장단과 같은 고정된 장단에 의하여 부르는 것도 이따금 있다.

5. 신은주의 주장

1) 제1논문[8)]

제주 민요 선법에 대한 연구는 다른 지역에 비하여 연구 성과가 많지 않다. 조영배의 논의가 가장 대표적으로, 그에 의하면 제주 민요 선법에는 레선법.솔선법.도선법.라선법의 네 가지 무반음 음계가 있고, 각 선법의 종지는 선법명에 사용된 음으로 한다. 평균율에 비하여 각 음정들이 좁게 나타나는 특징이 있으며, 특히 5도는 완전5도 보다 반음 정도 좁은 감5도에 가까워 제주 민요 특유의 분위기를 만들어낸다고 하였다.[9)] 그 외에 이보형과 백대웅은 레.미.솔.라.도 의 5음 음계, 이성천은 솔.라.도.레.미의 5음음계, 김영운은 <오돌또기>에 한하여 라.도.레.미.솔의 5음 음계를 제시하고 있는데[10)] 이들이 제시한 음계는 모두 조영배가 제시한 네 가지 무반음 음계에 포함된다.

2) 제2 논문[11)]

> 제주도에는 Do선법으로 되어 있는 민요가 상당수에 이른다. 밭밟는 소리, 마당질 소리, 흙덩이 부수는 소리, 써레질 소리, 톱질소리, 도끼질 소리, 맷돌질 소리1, 망건짜는 소리, 디딤풀무질 소리, 토풀무질 소리, 집줄놓는 소리, 영귀소리, 자장가3 등이 여기에 해당한다. 따라서 Do선법은 비록 세계에 널리 퍼져 있는 선법이기는 하지만, 한국의 육지지방에는 도리어 많지 않기 때문에 한국이라는 관점에서 보면 제주도 민요의 중요한 특징이라고 할 수 있다.[12)](조영배)

선행연구를 통해 발견된 제주 민요의 독특함은 육지의 민요에서는 나타나지 않는 '도, 레, 미, 솔, 라'로 구성되는 음조직을 꼽을 수 있다. 도선법은 밭밟는 소리, 마당질소리, 흙덩이 부수는 소리, 써레질 소리 등 상당수의 제주민요에서 사용되는 음조직이며, 세계에

---

7) 한국민족문화대백과사전 제주도 민요 항
8) 신은주 (2016). 한국 민요 선법(토리)의 연구 성과 검토 및 논점. 한국민요학, 46, 153-195
9) 조영배, 제주도 민요의 음악 양식 연구 , 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 1996.
10) 김영운, 한국 민요 선법의 특징 - 기존 연구 성과의 재해석을 중심으로 ,『한국음악연구』제28집, 한국국악학회, 2000, 15~45쪽.
11) 신은주(2019). 제주민요 음조직에 대한 연구검토 및 제언. 한국음악사학보 62집. pp.169-206
12) 조영배. "濟州道 民謠의 音樂樣式 硏究." 성남: 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 1997.

널리 퍼져있는 선법이기는 하되, 한국의 육지 지역에서는 거의 사용되지 않는 선법으로 제주 지역의 향토민요에서만 두드러지는 특징적인 음구조이기 때문이다. 또한, 종지음이 주사용음역의 기음 혹은 기음 4도 위의 음이 아니라, 기음부터 음을 나열하였을 때 제2음과 제4음이 주골격을 이루는 형태도 제주 민요에서 흔히 발견되는 특징이다. 선율 특징으로는 비교적 넓은 음역에서 소리하며 고음으로 소리를 시작하여 점차 하행하다가, 한 음(종지음)을 중심으로 선율이 평행을 이루다가 종지하는 선율형 또한 특징적이라 하겠다. 즉, 그간 제주 민요의 음조직에 대해서 명확히 제시하지 못하고, '어업과 관련된 일노래가 많다', '어느 한 가지 선법이 두드러지지 않는다', '서울 경기 지방 민요의 토리와 유사한 점이 많다', '순차적인 가락의 진행과 제주 특유의 사투리가 특징이다'와 같은 애매한 설명에서 한걸음 더 나아가, 다음과 같이 좀 더 구체화시키면 어떨까 제안한다. 다양한 선법이 사용되되 육지 민요에서는 사용되지 않는 '도, 레, 미, 솔, 라'의 음조직이 사용되고, 주로 최고음으로 시작하여 하행하는 선율 구조를 가지며, 향토민요의 경우에도 음역이 비교적 넓어 한 곡 안에서도 다양한 선율 구조를 갖는 경우가 많다.'

Ⅳ. 음악적 특징 관련 쟁점 검토

1. 제주도 토리 명칭

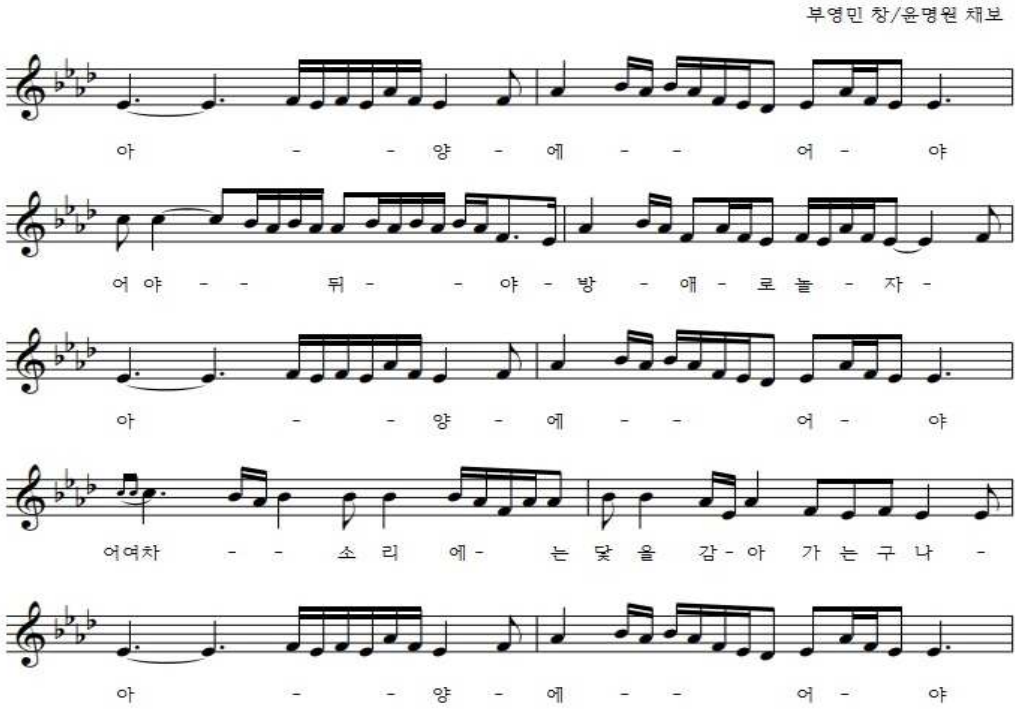
민요의 지역적 구분은 5도권으로 한다. 서울, 경기, 충청권의 경기민요, 전라도의 남도민요권, 황해도, 평안도의 서도민요권, 함경도,강원도, 경상도의 동부민요권 그리고 제주도의 제주민요권 등 5권역의 지역적 특징을 말할 때, 경토리, 육자배기토리, 메나리토리, 수심가토리라고 하듯이 제주도토리를 확립할 때인데, 아직 까지 제주도 토리의 지역적, 음악적 특징을 분명하게 정리할 수 없는 단계라 제주도 토리라고 말하기를 주저한다. 제주도를 상징하는 서우제토리(도선법), 이나 오돌또기 토리 혹은 이어도 토리 등 용어를 학술용어로 사용하는 것이 바람직 하다.

2. 음계와 선법

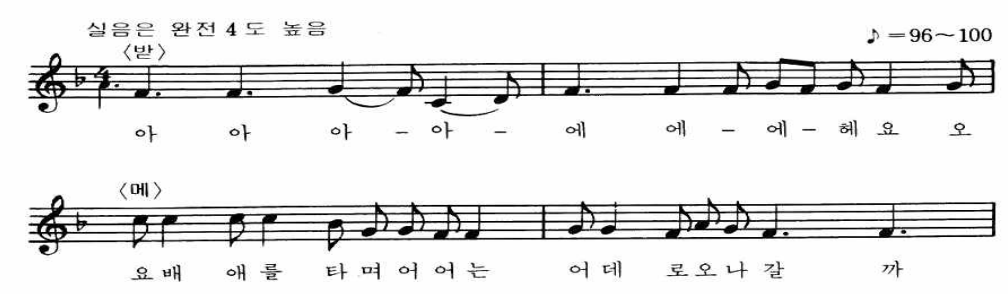
무반음 5음 음계가 원칙이다. 도레미솔라, 혹은 솔라도레미의 평조음계가 많고, 레미솔라도, 미솔라도레, 라도레미솔 등 5개 선법이 공히 나타나지만 도선법이나 레선법이 주를 이룬다. 서우제소리 같은 경우, 솔라도레미로 보는 경우가 있고, 이를 도레미솔라 혹은 레미솔라도 등으로 다각도로 해석되기도 한다. 조영배에 의하면 제주 민요 선법에는 레선법, 솔선법, 도선법, 라선법의 네 가지 무반음 음계가 있고, 각 선법의 종지는 선법명에 사용된 음으로 한다. 평균율에 비하여 각 음정들이 좁게 나타나는 특징이 있으며, 특히 5도는 완전5도 보다 반음 정도 좁은 감5도에 가까워 제주 민요 특유의 분위기를 만들어낸다고 하였다.[13)]

13) 조영배, 제주도 민요의 음악 양식 연구, 한국정신문화연구원 한국학대학원 박사학위논문, 1996.

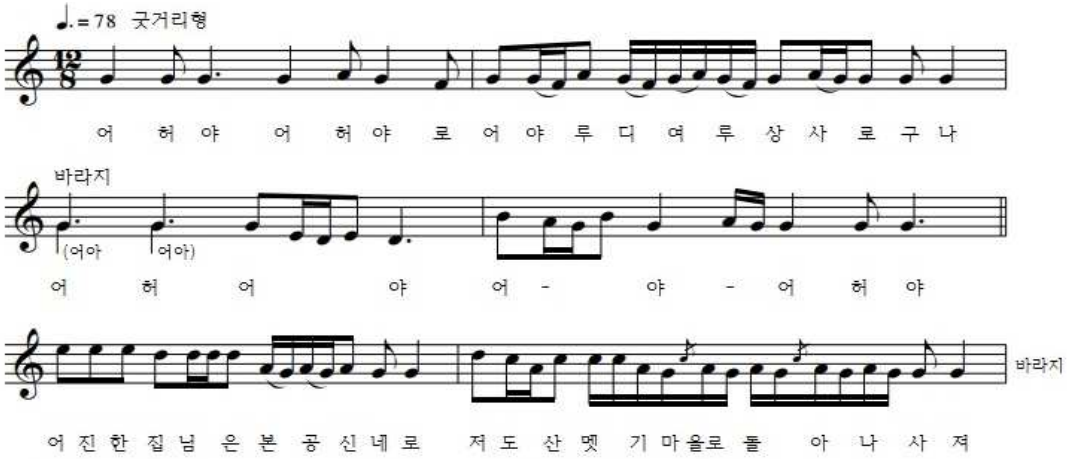
<악보 4> 윤명원 채보 서우제소리(1964녹음)[14)]



<악보 5> 한만영 채보 서우제소리(1984)



<악보 6> 한만영 채보 서우제소리(1979)



14) 국립국악원(2010). John Levy Collection Korean Vocal Music, 한국의 성악. 한국음악선집 33

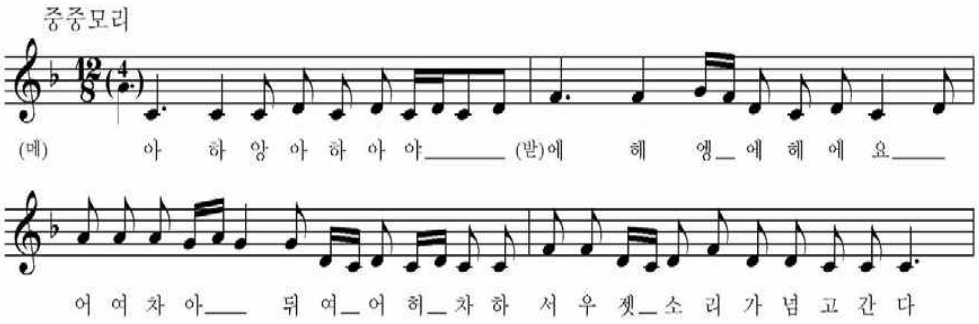
1984년 한만영 채보 서우제소리는 솔라도레파이고, 1979년 한만영 채보 서우제소리는 레미솔라도로 나타나며, 1964년 녹음 서우제소리 윤명원 채보는 솔라도레미이다.

3. 하행선율선,

경기민요에서와 같이 처음에는 높은 음으로 질러내고 서서히 낮은 음으로 진행하는 특징이 있다. 다음은 조영배가 제시한 악곡 선율 윤곽선이다. 김기수 채보의 한국음악 오선보에 소개된 제주민요의 대부분의 선율선이 이와 같은 특징을 지니고 있다.

<그림 1> 조영배(1996) 제주도 민요의 선율선 윤곽

<악보 7> MBC 민요대전 서우제소리(1989)



백인옥도 제주도 민요의 하행선율 진행 윤곽선에 대해 다음과 같이 소개하고 있다.

> "The melodic contour of Jeju folk song is a descending line starting with a high point, similar to that of Gyeonggi Province."(백인옥)[15]

경기민요에서처럼 순차진행 한다는 점이 강조된다. 솔라도레미 혹은 도레미솔라의 5음음계이며 선율이 도약진행보다는 2도나 3도로 진행하는 순차진행이 된다는 점이 제주민요의 중요한 특징이라 하겠다.

4. 창법

제주민요는 이국적이고 사투리가 강하다. 경기민요와 같이 우아하고 밝은 느낌으로 노래한

15) Paek Inok. KOREAN MUSICOLOGY SERIES 1.Music of Korea. The National Center for Korean Traditional Performing Arts. 2007. p.80

다. 제주민요의 창법은 어떻게 정리할 수 있을까? 경기민요에서는 그 창법을 다음과 같이 소개하고 있다.

<경기민요> 항

경기민요는 서도나 전라도민요에 비하여 대체로 맑고 깨끗하며 경쾌하고 분명한 것이 특징이다. 경기민요 창자들의 음색 또는 성질은 전라도의 굵고 극적인, 목을 눌러 내는 소리와 서도의 하늘하늘한 콧소리에 비해서 대체로 부드럽고 유창하며 서정적이다. 경기민요는 경기도와 충청도의 일부 지방의 민요를 가리키고 있는데, -(중략)-경기민요는 대개 5음음계의 평조선법을 가지고 있으며, 장 단 3도 진행이 많고, 세마치나 굿거리장단의 빠른 한배로 노래하기 때문에 퍽 경쾌하게 들린다. 또 선소리에 속하는 민요가 그 주류를 이루고 있는 것도 다른 하나의 특징이다. 즉 양산도, 방아타령, 자진방아타령, 한강수타령, 경복궁타령 등이 모두 선소리에 속한다.(장사훈, 한만영 공저 국악개론(1976))

경기민요는 창법상 맑고 깨끗하며 경쾌하고 분명한 것이 특징이고, 대체로 부드럽고 유창하며 서정적이며 경쾌하게 들린다라고 적고 있으며, 경기민요는 대개 5음음계의 평조선법을 가지고 있으며, 장, 단 3도 진행이 많다 라고 표현되어 있다.

위 팔도소리 항에서 비교적 제주민요를 다음과 같이 소개하고 있다.

제주민요 : 제주도 부녀자들의 노래로 독특한 방언에 구성지며 부드럽고 소박한 음조가 매력적이다. 아주 이색적인 맛이 나는 가락으로 선율의 굴곡이 심하지 않고 또한 소리의 선이 억세거나 굵지 않으며 함경도, 강원도 민요처럼 여리고 부드러우나 약간 박력이 있다. 장단은 굿거리장단이 많이 쓰인다.(팔도소리)

위의 내용을 정리해보면 제주민요는 독특한 방언(혹은 사투리가 강하다)에 구성지고 부드럽고 소박한 음조가 매력적이다. 이색적인 맛(이국적이다)이 나는 가락으로 선율의 굴곡이 심하지 않고(순차진행이 많고), 소리의 선이 억세거나 굵지 않다. 라고 적을 수 있겠다.

5. 기타

악곡명은 서우제소리와 서우젯소리의 두 가지로 병행 사용하고 있는데, 서우제소리가 조금 많은 사용을 보인다. 그러나 국악용어통일안이나 교육부 편수자료에는 서우젯소리로 나오고 있어 혼선을 일으키고 있는 상황이다. 서우제소리의 사설은 현재 조사된 바로는 정해진 것이 없는 형편이다. 사용하는 이들마다 서로 각각 다른 가사를 사용함으로써 서우제소리에 대한 정리가 필요하다.

기능면에서 서우제소리는 교과서에 까지 실릴 정도로 제주도를 대표하는 민요인데, 제주도 무가에도 현재 쓰이고 있고, 놀이무가로 제주도 민요를 대표하기도 한다. 그리고 해녀요 등 제주도 노동요로 분류되기도 한다. 따라서 기능별 서우제소리의 정의와 개념, 소개문장도 차별화해야할 것이다. 특히 교육용으로 교과서에 실리는 민요의 경우 그 가사의 내용 선정에 유의해야하며 그 내용이 많은 부분에서 교육적이고 정서상 순화된 것이어야 할 것이다.

예와 속의 상호작용 시각에서 보는 민속의 형성과 변화

조진곤 (운남사범대학교)

국문초록
21세기 이래의 빠른 경제 성장과 사회 변화과 함께 민중의 생활문화도 새로운 변화 추세를 보이고 있다. 이러한 사회 맥락에서 중국의 민속학자들은 국가 제도나 의례와 지역 민속 간의 상관관계를 분석하는 "예와 속의 상호작용"이라는 연구 관점을 제시했다. 중국 학자들은 이러한 시각으로 국가 제도의 지역적 실천과 지역 전통의 합법화•제도화 현상을 조명하고자 한다. 중국 단오 문화의 대표로 선정된 세계 무형문화유산인 "서색 신주회"라는 지역 축제는 이러한 분석 틀에서 해석될 수 있다. 한편, 중국 학자들이 제기한 예속 상호작용의 이론은 시민사회와 정치사회 간의 조화나 협력을 강조하는데 이는 중국 민속학에 대한 정치적 이데올로기의 영향이라고 볼 수 있다.
주제어: 상호작용, 민속, 국가 제도, 단오, 중국, 서색 신주회

1 들어가며

민속학은 민간에서 전승되는 생활문화를 연구하는 학문이고 민속이란 민간전승으로 볼 수 있다. 민속이라는 용어는 한국어나 중국어의 맥락에서 볼 때 세속적인 생활방식이라는 어감을 가지고 있는데 특히 일반인들의 지식 범주에서는 그렇다. 중국어에는 아속(雅俗)과 예속(禮俗)의 표현이 있는데 "속"의 개념은 여기서 우아함이나 성스러운 의례와 대립되고, 속세나 세속적인 것을 가리킨다. 따라서 민속이라는 개념은 풀뿌리 민중들의 생활문화나 종교, 문학 등을 강조하는데 지배계급이 정한 사회제도나 상류층이 주도하는 예의범절과의 관계를 간과할 수 있다. 특히 유교 전통이 있는 중국에서 중앙정부가 시행하는 예제(禮制)는 통치 이념의 구현으로서 사회제도를 유지하는 중요한 도구로 활용되어 왔다. 현대 중국에서 예제라는 것이 없지만 민간인들의 행동을 규정하는 다양한 문화나 교육 정책은 여전히 있다. 이러한 맥락에서 볼 때 적어도 중국에서 민속이나 민간전승은 외부와 절연된 채 존재할 수 없으며 특히 국가 제도나 지배계층의 문화와 상호작용하면서 변화하는 특징은 쉽게 관찰된다.

이때의 상호작용이란 단지 위에서 아래로 영향력이 가해지는 것만 아니라 풀뿌리 민중들의 풍속이 다양한 이유로 국가를 대표하는 문화로 합법화되는 경우도 포함된다. 이러한 관점은 특히 한국이나 중국에서 일어난 "문화재 지정"이나 "문화유산 선정" 사업을 분석하는 데 도움이 된다. 예를 들어 중국의 무형문화유산 창출에는 정부가 주도하는 선정 사업과 그것을 거역하거나 변질시키거나 이용하는 민간인의 반응이 포함되어 있다(장정아, 2008). 전자는 중국 학자들이 말하는 국가 의례로 민속을 개편하고자 하는 것이며 후자는 구체적인 상황에서 행위자들의 실천 양상이라고 볼 수 있다. 가령 중국 중앙정부가 문화유산 선정 사업을 통해 국민의 애국심 함양 등에 이용하고자 한다면, 민중들은 수동적으로 그것을 받아들이지 않고 문화유산 정책을 왜곡하여 자기 지역의 전통을 문화유산으로 등재시키려는 경우도 있다. 이처럼 중국에

서 민속의 형성과 변화의 역학관계는 중앙과 지방, 정부와 민간의 상호작용을 통해 분석할 수 있다.
이와 유사한 현상은 한국에서도 관찰된다. 필자는 2018년 7월까지 강릉단오제에 대한 인류학 현지조사를 진행했으며 국가 제도와 민속의 전승 주체들 간의 상호작용이 지역축제 변화의 중요한 요소인 것으로 파악된다(조진곤, 2019). 이는 인류학계에서 사용되는 실천이론[1)]의 관점으로도 해석할 수 있지만 본고에서는 최근 중국 민속학계에서 사용되는 개념으로 그것을 재해석해 보고 이 개념에 대한 비판적 검토도 시도하고자 한다.

2 중국에서 예-속 상호작용에 대한 연구

2.1 내용과 등장 배경

예속의 개념은 성과 속처럼 특정 현상을 고찰하는 분석적인 개념 틀로 사용되고 있는데 특히 중국에서 예와 속에 대한 민속학•역사학 연구는 "상호작용"이라는 관계적 특성을 강조한다.
중국 민속학은 20세기 초창기부터 기존의 학문연구와의 차이점을 강조하기 위해 자기의 연구과제를 중국인의 생활문화로 규정했다. 이러한 정의는 예와 속의 구분을 명확하게 설정했다. 특히 1919년 5.4운동 이후 민주주의 사조의 영향을 받은 이른바 "신문화운동"이 발발하자 민속학은 기존의 예만 조명했던 "옛 문화"와의 차이점을 강조하고 예가 상징하는 궁중문화나 귀족문화를 배척하는 경향이 대두되었다(赵世瑜, 李松, & 刘铁梁, 2016: 6). 중국 민속학은 고립된 시각으로 민속을 연구하는 경향이 있기 때문에 민속 현상의 내부에서나 같은 계층의 문화에서 민속 변화의 원인을 찾으려고 했다. 민속학계에서 본격적으로 이 문제를 반성하게 된 것은 21세기 이후의 일이다.
2016년에 중국 학자 장스산(张士闪, 2016)은 국가와 시민사회의 상호작용이라는 시각에서 예와 속의 상관관계를 분석한다. 즉 국가의 통치 이념으로 기능하는 예, 또는 의례, 예의는 늘 민중의 생활문화인 속이나 민속과 상호작용을 한다. 구체적으로 말하자면 제도화된 국가의 예의범절은 민간 풍속을 조절하면서도 늘 민속의 영향을 받아 변화한다. 예와 속의 개념은 춘추시대부터 사용되기 시작했는데 그 당시의 의미로 예는 보통 제도화된 국가 의례를 말하며 속은 오래 전부터 형성된 민중들의 생활 습관을 가리킨다. 따라서 중국 민속학에서 사용하는 "예속"이라는 말은 국가 의례와 민중 생활 습관이 서로 얽혀 있으면서도 의례가 민속을 조절하는 사회 형태나 문화적 특질을 가리킨다.
장스산은 중국 사회 연구에 새로운 시각을 제시하기 위해 상술한 상호작용의 개념을 사용한다. 특히 고대 중국에서 국가의 정치와 전체적인 사회 형태 간의 관계를 해명하기 위해 상호작용의 시각이 필요하다. 장스산 (Ibid)의 관점에 따르면 중국의 고대사회의 기반을 구성한 국가 의례와 민속의 상호작용은 1919년 5.4운동 이래의 현대 민족국가 형성 과정에서도 계속 긍정적인 기능을 했다. 그의 논의의 핵심은 국가 정치와 민간의 미시 정치(micro politics) 간의 연관성을 발견하는 것인데 그것을 고대 중국사회의 기초적인 구성 원리와 사회 위기의

1) 인류학의 실천이론(theory of practice)는 1970년대부터 대두된 일련의 연구관점이나 이론을 말하며 문화(culture)를 중요시했던 기존의 인류학 이론들과 달리 주로 사회구조와 행위성(agency) 간의 상호작용에 연구의 중심을 두고 있다. 인류학 실천이론의 대두는 인간 행위에 대한 문화의 통제력을 강조했던 기존 인류학 관점에 대한 반성이며 특히 1970년대 이래 나타난 심한 사회변동을 해석할 때 능동적으로 문화나 사회구조를 만들어내는 인간 행동을 해석할 새로운 관점에 대한 요구가 나타났다(Ortner 1984). 셰리 오트너(Sherry 2006)가 사용하는 실천이론은 주로 계급과 젠더 문제에 초점을 맞추고 있으며 인간의 행동을 통제하는 구조적인 힘에 대한 저항이나 사회문화적 체계를 바꾸거나 새롭게 만들어내는 행동을 주로 살펴본다. 기존의 인류학 이론에 비해 실천이론은 사회구조와 행위자 간의 상호작용을 강조하는 것이 특징이다.

극복에 필요한 문화 정체성이라고 주장한다.
그러한 관점은 사실상 민족주의에 기반을 두고 있는 중국 민속학의 일반적인 경향인데, 특히 외부자로서의 서양 학자들이 제시한 중국 연구 관점과의 차이점을 강조한다. 펑무(彭牧, 2014)는 예(禮)의 의미에 대한 서양 학자들의 관점을 분석하면서 종교 의례와 국가 의례가 사회구조를 유지하는 기능을 과도하게 평가한다고 비판한다. 그녀의 관점에 따르면 몽테스키외나 막스 베버 등 서양 학자들은 유교 사상에서 강조되는 예를 중국인의 문화 정체성으로 해석하고 나중의 학자들도 종교의 범주에 한하여 유교의 예를 연구하기 때문에 예에 대한 서양 학자의 연구는 사실상 텍스트에만 집중되고 있다. 펑무는 유교에서 주장하는 "예"의 기반이 세속적인 인정(人情)이기 때문에 예는 제도화된 국가 의례와 민간에서 지켜지고 있는 예의범절 등을 포함한다고 주장한다. 그래서 예는 "일반인들의 사회적 상호작용과 일상 행동 중에 당연시된 규칙과 준거"라는 포괄적인 개념이다. 펑무가 말하는 예가 텍스트라고 한다면 속은 실천의 양상이라고 할 수 있다. 이처럼 펑무가 제시한 텍스트-실천의 모델에서 예와 속의 관계를 고찰하는 것은 기존 서양 학자들이 중국의 예만 고찰하는 관점보다 현실적인 측면이 있다. 특히 문헌검토에만 의존하지 않고 민속의 현장에서 조사하는 방법으로 인하여 상부구조에 속한 "예"가 민간에서 실천될 때 생긴 괴리나 변형 등을 관찰할 수 있다. 펑무는 경험 연구를 통해 예와 속이 혼재된 현상을 분석한다. 마을에서 예가 추상적인 통치 이념이 아니라 마을 주민의 일상생활에서 실천되는 도덕 체계의 준거로 기능하면서도 마을의 일상생활과 결합되어 있다고 한다.
또한 종족의 근대적 구성에도 상술한 예와 속의 상호작용이 중요한 기능을 하고 있다는 주장이 있다. 중국 연구자들은 보통 중국의 향촌사회를 국가사회와 상반된 것으로 간주하는데 양자 간의 관계를 지배와 피지배, 혹은 상호 견제의 시각에서 보는 경향이 있다. 그러나 최근에 산둥성 다댜우챠우 마을에서 일어난 왕씨 종족의 부침으로 볼 때 마을 풍속의 쇠퇴나 대두는 국가사회의 일방적 개입으로 만든 결과가 아니라 마을 주민들이 능동적으로 국가 정책을 이용하여 자기의 풍속을 만들거나 이어간다. 다댜우챠우 마을의 왕씨는 사백년 전부터 마을에 들어와서 융성해졌다가 청나라 말기부터 1980년대까지는 중국 사회의 전반적인 혼란 상태 속에서 쇠퇴의 길을 걷게 되었다. 하지만 1980년대 중국 정부는 개혁 개방을 하면서 민족문화 부흥 정책을 만들었는데 다야우챠우 마을의 왕씨 종족 성원들은 이러한 정책을 이용하여 족보 편찬과, 조상의례 회복, 가족 문집 출판 등을 통해 종족의 부흥을 시도하려고 한다(周连华, 2019).
상술한 세 저자는 중국어의 맥락에서 예와 속의 정의와 상관관계를 분석하는데 서양의 학자에 비해 그들의 관점은 몇 가지 특징이 있다. 우선 예와 속을 명확히 구분하지 않고 심지어 예와 속의 명확한 의미조차 제시하지 않는다. 대신 지배계급과 피지배계급, 즉 조야(朝野)의 이분법과 상응하는 개념으로 사용하며 예만 강조하던 서양 학자에 비해 속과의 상관관계에서 예를 이해하는 경향이 있다. 바꿔 말하자면 그들의 논의에서 예는 국가 통치 이념의 일부이며 속은 예의 기반을 구성한 시민사회의 행동 규칙이다. 이러한 시각에서 조명된 예는 단순히 지배계급이 시민사회를 통제하는 기제만이 아니라 시민사회에 기반을 두고 있으면 시민사회의 행동 규칙을 합법화하는 기제이다. 따라서 국가의 예제와 시민사회 풍속 간의 상호작용으로 인하여 민간의 전통문화가 보존되거나 합법화된 경우도 적지 않다. 정치사회와 시민사회 간의 상호작용을 강조하는 이들의 시각은 상대적으로 중국 민속의 변화를 입체적으로 조명할 수 있다.
그 다음으로는 그들의 논의의 기반에 민족주의가 깔려 있다. 펑무(彭牧, 2014)는 서양 학자들이 중국의 예를 일방적으로 민간의 행동을 규정하는 통치 이념으로만 보는 관점을 비판하면서

민속과의 관계를 거론하고 장스산(张士闪, 2015, 2016)과 저우롄화(周连华, 2019)는 사실상 정치사회와 시민사회 간의 협력을 통한 중국 사회의 운영 기제를 토론하고 있다. 바꿔 말하자면 그들은 민속을 중국 거버넌스(governance)의 구성 요소로 보고 있다. 장스산(张士闪, 2015)은 특히 국가 통치와 민속 발전 간의 공생 관계를 언급하면서 법률의 절대적 권위를 추구하는 서양 사회와의 차이점을 강조하고 있다. 그가 말한 민속은 "민간에 있는 국가 예제(在野之禮)"로서 국가의 법률을 보조하는 문화적 장치이며 비공식적 사회통제의 기제이다. 따라서 그가 제시한 상호작용의 관점은 정치사회에 저항하는 시민사회의 모습을 그려내는 서양 인류학의 일반적인 경향을 비판하는 의도를 포함하고 있다.

이러한 관점의 형성에 중국의 전반적인 정치 분위기의 영향이 크다고 평가할 수 있지만 해외 학자와의 입장 차이에서 비롯된 결과이기도 하다. 해외 인류학자들이 중국 사회의 충돌과 균열에 초점을 맞춘다고 한다면 자국 학자들은 당연히 정치사회와 시민사회 간의 협력이나 타협, 봉합 등을 발견하려는 경향이 있다. 특히 저우롄화의 논문에서 왕씨 종족의 부흥을 중국의 "향촌진흥(鄉村振興)" 전략과 마을 주민 간의 상호작용 속에서 형성된 사회 현상이라고 평가하면서 중국 정부의 정책 실시에 적극적으로 개입하는 중국 지식인의 입장을 보여주고 있다.

이러한 논의의 연장선상에서 볼 때 장스산 등 학자들이 제시한 상호작용에 관한 이론은 그들이 연구하는 현상과 마찬가지로 특정 배경에서 형성된 것이다. 중국 정부는 1980년대 이래 개혁 개방을 통해 상당한 국력을 축적하면서 같은 맥락에서 물질적인 부를 모은 시민사회와 새로운 관계를 만들어 가고 있다. 물질적인 부의 축적과 아울러 민주에 대한 시민사회의 요구도 대두된다는 서양 학자들의 관점은 중국 특유의 맥락에서 일정한 변형이 일어난다. 1989년 톈안먼 사태 이후 중국에서 "민주주의"가 좌절되었기 때문에 중산층의 확대에도 불구하고 정치 개혁 등에 대한 중국 시민의 주장은 제대로 펼쳐지지 못하고 있다.[2] 그러나 제임스 스콧(Scott, 1985)이 논의한 유연한 투쟁의 방식은 중국에서 도처에 존재한다.

상술한 왕씨 종족의 부흥 사례(周连华, 2019)는 사실상 중국 해방 초기에 불가능한 일이었고, 1980년 개혁 개방 이후에도 족보 편찬이나 가족 문집 출판, 대대적인 조상 의례 등 종족에 관한 풍속은 계속 중국의 주류적인 담론에서 매우 낙후된 문화로 취급되었다. 2002년부터 등장한 원후체제(溫胡體制)에서[3] 농민 생활의 개선은 매우 중요한 내용이었는데 이때부터 제1차 산업의 진흥과 아울러, 농촌 문화 활성화 사업도 대대적으로 전개되었다. 따라서 원래 농촌의 전통문화에 씌워진 "봉건 미신"과 "낙후된 문화"라는 오명은 점차적으로 씻어지면서 농촌 마

---

2) 중국의 시민사회(civil society)의 특수성은 이미 Howell (2010), Wells-Dang (2012), Yu, J., Guo, S., & Guo, S. (2012) 등의 논저에서 논의되고 있다. 이들의 논의에 따르면 중국의 시민사회는 영국이나 미국과 같은 형태를 형성하지 못하고 노조나 부녀회 등의 형식을 통해 중국 정부의 거버넌스의 일환으로서 기능할 수밖에 없다. 또한 Hsu, J. Y. J., & Hasmath, R. (2017), Menefee, T., & Nordtveit, B. H. (2012) 등은 중국의 시민사회나 시민단체가 중대한 재난이나 위기 등을 계기로 하여 중국에서 더욱 큰 역할을 할 수 있으리라 인정하면서도 중국 정부와의 협력 관계 하에 그러한 발전이 가능하다고 주장한다. 따라서 중국 시민사회의 특수성에 대해 국내외 학자들은 유사한 결론에 도달한다고 볼 수 있다.

3) 원후체제는 2002~2012년 사이에 중국 공산당의 지도자 체제를 가리킨다. 원(溫)은 국무원 총리 원쟈바오(溫家寶)이고 후(胡)는 공산당 중앙위원회 총서기이자 국가 주석, 중앙 군사위원회 주석인 후진타오(胡錦濤)를 가리킨다. 현재의 지도자 체제에 비해 상대적으로 국무원 총리의 권한이 컸기 때문에 두 사람의 이름을 병치한다. 원후체제의 구체적인 통치 방침으로서 "제11차 5개년 계획"이 2006년 3월에 전국인민대표대회에서 통과되었으며 지난 제10차 5개년 계획에 비해 "사회주의 신농촌 건설"에 관한 내용을 제2항으로 기입한 것이 현저한 특징이다. 농업의 현대화와 농민 수입 증가 등 경제적인 측면과 함께 농촌 문화 진흥에 관한 내용을 포함한다.

을에서 사당 보수나 족보 편찬, 조상의례 회복 등 종족의 풍속이 다시 살아났다. 그러한 맥락에서 볼 때 마을 민속의 부흥은 국가 정책에 힘입었으면서도 기존의 국가 통제에 억눌렸던 것에 대한 저항이다. 종족의 전통문화를 복원하는 것은 과거의 미신 타파 정책으로 인하여 공개적으로 행하지 못했던 의례를 되살리는 행위이면서도 과거에 국가가 미신 타파를 했음에도 불구하고 전통문화를 잘 간직하고 있다는 것에 대한 과시라고 이해할 수 있다.

대량으로 복원된 향촌 민속은 합법화에 대한 요구가 점점 대두되었는데 그러한 맥락 속에서 중국의 지식인들은 정치사회와 시민사회 간 대화의 장에서 발언권을 확보하기 위해 적극적으로 나섰다. 가장 획기적인 사건은 2005년도의 강릉 단오제 등재 사건이었다. 그 당시 중국의 대중미디어에서 한국이 "단오절"을 세계문화유산으로 등재시켰다는 왜곡된 보도를 하여 중국 민중들의 애국심을 북돋우려고 했다. 당시 중국 정부의 계획이 어떠한지 확인할 수 없지만 공적 담론의 차원에서 한국에 대한 중국인의 부정적인 감정이 대두된 것이 사실이다. 한편으로 중국의 지식인들은 이 사건을 이용하여 전통문화에 대한 관과 민의 관심을 불러일으키면서 자기들의 권위를 확보할 수 있었다. 그들은 전통문화 보존과 문화유산 선정 등 사업에 적극적으로 개입하고 일부 학자들은 유네스코 문화유산 선정 사업에도 깊이 관여했다. 당시 여러 학자들은 강릉 단오제 등재 사건을 분석하면서 중국의 단오절을 전통명절로 지정하자는 의견을 제기했는데(曹俏萍, 2006; 贺学君, 2006; 萧放, 2009; 杨琳曦, 2007; 叶春生, 2005), 지식인들의 노력을 통해 중국 정부는 드디어 2008년부터 단오절을 국가 공휴일로 지정하면서 단오 문화의 세계문화유산 등재 사업을 시작했다.

상술한 내용에 볼 수 있듯이 21세기 이래 중국의 경제와 사회 발전과 함께 민족문화에 대한 중국 정부와 민간인의 관심이 대두되는 맥락 속에서 지식인들의 역할은 중요해졌다. 민족문화 구축의 분야에서 문화를 연구하는 지식인들은 중국 정부와의 대화에서 점점 중요한 위치를 차지하게 되었다. 그들은 80년대 초까지 지속되었던 계획경제의 사회발전 모델에서 시장경제의 모델로 전환되는 중국사회의 현실에 맞추어 전통문화의 변화에 영향을 끼치는 다양한 주체 간의 상호작용에 주목하자고 주장한다. 이런 의미에서 볼 때 예속 상호작용이라는 민속학 관점은 중국 사회의 새로운 변화 추세와 정부의 문화 정책을 수반한 학계의 동향이라고 할 수 있다.

2.2 이론의 적용 상황

상술한 바와 같이 장스산 등 학자들이 제시한 예속 상호작용의 관점은 민족국가라는 맥락에서 민속의 변천을 분석하는 이론이고 특정 시대의 산물이라고 할 수 있다. 장스산(张士闪, 2016: 17)이 말한 바와 같이 오래 전부터 중국에서 형성된 "예속사회(禮俗社會)"는[4] 국가 정치와 민간 자치 간의 공조를 통해 민족국가를 운영하는 형태로 보인다. 이는 국가 정치와 시민사회 간의 조화나 협력을 지향하는 사회 형태이며 "예"가 상징하는 국가의 문화 제도가 있고 그것은 획일성을 지향한다. 그러나 지역의 다양성 때문에 중앙정부가 만든 예의범절은 지역에서 실천될 때 현지화된 "속"이 되고, 지식인들은 중국 민속의 형성과 변화에서 미시 정치를 발견하려고 한다. 중국 민속학자들은 이러한 상호작용으로 인하여 중국의 국가 통일과 지역적 다양성을 동시에 이룰 수 있다고 평가한다. 최근에 중국에서 예속 상호작용이라는 시각에서 진

4) 예속사회라는 용어는 중국 인류학자 페이샤오퉁(费孝通 , 1998)이 처음으로 사용했는데 그것은 사실상 페르디난드 퇴니스가 사용한 공동체(Gemeinschaft) 를 중국어로 번역한 말이다. 보통 서양 학자들은 중국의 전근대 사회를 사람에 의해 통치되는 형태 (人治)이고 서양의 사회 형태를 법치(法治)의 사회라고 정의한다. 페이샤오퉁은 서양의 법치사회 못지않게 중국의 고대사회도 사회규칙에 의해 조직되어 있다고 반발하는 목적에서 예속사회라는 용어를 만들었다.

행한 민속 연구는 대략 세 가지로 분류할 수 있다.
첫째, 문헌 검토에 의거한 고대 민속과 국가 제도의 상관관계에 대한 연구이다. 문헌 검토에 의거한 고대 민속 연구는 주로 민속학과 역사학의 분야에서 전개되고 있는데, 주로 고대 사서와 출토된 자료를 비교하여 공식 자료에 기록된 당시의 윤리 도덕이 민간에서 실천되는 양상을 분석한다. 예를 들어 리이밍(李一鸣, 2018)은 한나라 때 민간 상호대차의 유형이 국가 제도로 합법화되고, 다시 법률의 형식으로 민간 대차 행위를 규정하는 상호작용을 토론한다. 또한 룽성(龙圣, 2018)은 명청 시대 산둥 지방의 제사용 그림(家堂畵)의 내용을 분석하여 당시의 가정 제사에 조상만 아니라 국가가 제사 대상으로 정한 토지신과 가당신(家堂神)도 모셔졌다고 지적하면서 이는 고대 민중들이 국가 의례를 받아들여 가정 제사의 전통과 결합하던 역사를 반영한다고 주장한다. 두 저자의 연구는 문헌 검토를 통해 고대 민속의 형성과 변화를 분석하는데 민속과 국가 제도나 의례 간의 관계에 분석의 초점을 맞추고 있다.
둘째, 지역의 토착 신앙과 국가가 추진하는 종교 이념, 도덕 체계 간의 상호작용을 토론한 것이다. 예를 들어 저쟝성(浙江省) 지역에 고대 인물 조아(曹娥)에 대한 민간 신앙이 있는데 과거에 매년 여름에 대규모의 축제가행해지기도 했다. 그러나 민간에서 물의 여신으로 모셔져 있는 조아는 처음에 한나라 중앙정부가 효녀로 지정한 인물이었다. 지난 1950년대 이전에 조아 사당 근처에 철도가 개통되지 않고 수상교통이 중요했기 때문에 현지 민중들은 조아를 수신(水神)으로 모셨다. 1980년대 이후 축제를 복원하고자 하는 현지 정부는 국가가 추구하는 효의 가치관에 맞추어 다시 조아를 효녀로 지정하여 민중들에게 홍보하기 시작했다. 그러나 현지인 사이에서는 여전히 수신 조아에 대한 숭배가 남아 있어 국가 이데올로기와 공존한다(陈志勤, 2016).
고대 인물을 신으로 모시는 풍속은 중국에서 보편적인 현상이다. 웨융이(岳永逸, 2016a)는 인물신에 대한 숭배는 국가의 의례가 지역 민속으로 하강한 것도 있고 민간 신앙이 지방을 대표하는 문화로 격상된 경우도 있다고 한다. 전반적으로 볼 때 그가 토론한 세 군데의 풍속에서 인물을 신격화하는 과정에서 지역민과 중앙정부 간의 상호작용이 매우 결정적인 요소로 파악된다. 중앙정부가 지역에 대한 통치가 풀릴 때 지역민들이 다양한 전설을 통해 토착 신앙을 만드는데, 중앙정부가 강력히 개입할 때 그들은 유행하는 가치관에 맞게 제사의 대상이나 내용, 전설을 바꾸어 기존의 토착 신앙을 국가 종교의 일부로 개편한다.
상술한 두 저자는 주로 국가 의례가 민중에게 영향을 끼치는 데에 초점을 맞추고 있다. 이와 달리, 산시성(山西省) 타이웬시(太原市) 진사(晉祠)의 신격 변동에서 민간 신앙이 국가가 주도했던 제사를 대체했던 것으로 파악된다. 원래 진사에는 역사 인물 숙우(叔虞)와 성모 두 신격이 있었는데 전자가 주신이었다. 송나라 때 타이웬 지방이 변방이었기 때문에 농사와 수리가 점점 중요해지면서 지방정부는 물을 다스리는 성모를 주신으로 모시게 되었다. 그 후 지역의 지식인들이 다시 숙우를 주신으로 모시고자 했지만 성모에 대한 민간 신앙이 이미 고착되었기 때문에 소수 지식인들의 주장은 무산되었다(赵世瑜, 2015). 숙우는 원래 타이웬 지방의 제후였는데 진사에서 숙우에게 제사를 지내는 것은 조상 의례에 해당하는데 그것은 고대 중국에서 정통적인 의례이다. 이에 비해 물을 다스리는 성모에 대한 민간 신앙은 유교의 입장에서 볼 때 음사(淫祀)에 해당한다. 물의 여신이 조상신을 제치고 주신이 된 것은 민간 종교가 국가 의례로 격상된 사례라고 할 수 있다. 이는 장스산 등 학자가 논의한 예속 상호작용의 중요한 구성 요소이다.
셋째, 국가 의례나 가치관이 민간에서 실천되는 양상을 살펴보는 연구들이다.
허베이성(河北省) 남부에서 유행하는 매화권(梅花拳)이라는 무술에 대한 연구는 지역에서 실천

되는 국가 의례나 윤리 도덕에 관한 연구라고 할 수 있다. 매화권의 수련자들은 무술만 배우는 것이 아니라 그것을 수반한 의례와 토착 신앙도 배운다. 그러한 문화적인 측면은 매화권의 수련자 사이에서 다양한 결사체를 만드는 요소로 기능한다(张士闪, 2015). 구체적으로 말하자면 매화권의 사제 관계는 일종의 의사 친족관계를 만들 수 있다. 그것은 친족에 관한 중국의 전통적인 관념의 실천이라고 할 수 있다(张兴宇, 2018). 매화권은 청나라 때부터 나타난 무술의 종파인데 당시 많은 지역에서 다양한 무술 종파가 생겼는데 대부분은 결사체나 공동체를 형성했다. 중국 현대화의 과정에서 기타 종파의 결사체가 사라졌는데 매화권의 결사체는 여전히 허베이성 지역에서 활동하고 있다. 기타 종파에 비해 허베이성 매화권의 수련자들은 제도화와 조직화가 발달된 결사체를 만들었기 때문에 오늘날까지 존재하고 있다. 그 중에서 가장 중요한 것은 사부에게 행하는 의례(拜師禮)인데 그것은 사제 관계를 중요시하는 중국의 전통문화를 차용하여 발명한 지역 민속이다. 따라서 매화권의 전승 상황에서 국가 의례나 윤리 도덕 체계가 민간(무술계)에서 실천되는 양상을 살펴볼 수 있다.
위에서 살펴본 바와 같이, 중국 학자들이 토론한 예속 상호작용은 대개 국가 의례, 윤리 도덕과 지역 민속 간의 양방향 이동이나 공존의 현상을 분석하는 시각이라고 할 수 있다.

3 서색 신주회(西塞 神舟會): 중국 단오 풍속의 변천 사례

상술한 중국의 사례와 필자가 조사한 강릉 단오제를 비교할 때 유사한 점이 있다. 강릉 단오제 같은 경우에 조선의 중앙정부가 제정한 제례인 성황제와 강릉 지방의 대관령 산신 숭배가 결합하여 오늘날의 강릉 단오제로 형성되었다고 볼 수 있다. 이는 국가 제도와 지역 민속 간의 상호작용으로 볼 수 있다.
민속의 변화는 단지 지역민이 과거의 전통을 따르는 것만 아니라, 그들이 살아가는 환경이 민속의 변화에 영향을 끼친다. 역시 단오 풍속의 변화를 보자면, 일제시대 서울 등 지역에서 1920년대까지 단오 풍속이 지속되고 단오 행사가 성대히 열렸다가 30년대에 접어들어 점점 양력 사용과 “황민화”를 추진하는 일제 문화정책 등의 영향으로 인하여 단오 풍속은 쇠퇴하게 되었다(강정원, 2008). 해방 후 계속 경제 개발에만 몰두하던 한국 정부는 60년대부터 정신문화에 관심이 생기면서 단오제 등 전통문화를 “무형문화재”로 지정하기 시작했다. 강릉 단오제는 이러한 맥락에서 다시 정부의 인정을 받아 전승의 위기를 극복했다.
이처럼 한국에서 단오 풍속의 쇠퇴나 전승은 정치권력과 민간인/ 전승자들 간의 상호작용을 통해 이루어진다. 정치권력으로부터 인정받은 풀뿌리 민중들의 풍속은 상대적으로 전승의 가능성이 높아진다. 그러나 정치권력은 문화재나 문화유산 지정 등을 통해 일방적으로 민속의 전승에 군림한다고 볼 수 없으며 전승자나 현지인들도 자기의 전통문화를 관광자원으로 개발하거나 정부의 예산 지원을 청구하기 위해 적극적으로 문화재 정책을 이용한다. 그러한 과정을 이해하려면 문화재나 문화유산 정책만 분석하는 것이 아니라 구체적으로 그것을 집행하는 집단이나 개인의 행동을 조사해야 한다. 아래에서 필자는 2017년 1월의 단기 조사와 2019년 10월의 학회 참석 등 기회를 통해 얻은 자료를 분석하여 중국의 단오 문화 등재를 살펴볼 것이다.

3.1 행사 개요

2005년 강릉 단오제의 유네스코 세계문화유산 등록 사건은 중국에서 많은 영향을 끼쳤다. 그 중에 중국의 정치와 학문 분야에서 자국의 전통문화에 대한 관심이 다시 대두된 것이 긍정적인 영향이었다. 허쉐쥔(賀學君) 등 중국 학자들은 강릉에 현지조사하러 왔으며 중국 문화부도

여러 해의 준비 끝에 민속학자들과 함께 중국의 단오 문화를 유네스코 유형문화유산 리스트에 등재시켰다. 등재된 중국의 단오 문화는 네 개의 도시에서 지켜지고 있는 단오 풍속으로 구성되어 있는데, 그 중 하나는 후베이성(湖北省) 황스시(黃石市) 다우스푸촌(道士洑村)에서 매년 개최되는 "서색 신주회(西塞 神舟會)"이다.

서색 신주회라는 이름은 원래 황스시 다우스푸촌에서 단오 때 용선을 만들고 의례를 주최하는 마을 조직을 가리키는데 중국 정부가 무형문화유산을 선정했을 때 보고서에 이 조직의 이름으로 행사 이름을 정했다. 문헌 기록에 의하면 2006년까지 이미 백년 넘게 전승되고 40여 명의 회원이 있다. 회원들은 모두 마을 주민들이고 그들은 주로 행사에 필요한 경비를 조달하고 용선과 기타 소품을 만든다(宋颖, 2007). 신주회라는 조직은 조직화된 지연집단이며 1992년부터 회장을 맡은 사람은 쟈더성(賈德生, 남, 77세)이고 황타이정(黃太征, 남, 83세)과 류훼이룬(劉會倫, 남, 80세) 노인도 각자 대외 협력과 회계 경영을 맡은 핵심 구성원이다(吴志坚, 陈日红, & 吴霜, 2011: 16-19). 이러한 마을 주민들의 노력에 의해 매년 단오 쯤에 다우스푸촌에서 대규모의 민속 축제가 치러진다.

서색 신주회는 지역의 민속이 국가 의례로 격상된 대표적인 사례이다. 중국의 단오는 음력 5월 5일인데 양자장 중하유, 특히 후베이성 각 지역에서 그것은 소단오(小端午)이고 가장 성대한 축제는 음력 5월 15~18일인 대단오(大端午) 쯤에 개최한다. 서색 신주회도 행사 기간이 대단오를 중심으로 정해져 있다. 이 행사는 용선 모양으로 만들어진 신주(神舟)를 양자강에 띄우는 의례가 중심인데 기타 지역의 단오 행사와 두 가지 큰 차이점을 가지고 있다. 하나는 제사를 지내는 대상이 다르고 다른 하나는 일정이 다르다는 것이다.

서색 신주회의 일정은 아래와 같다.

음력 4월 8일: 신주(神舟) 만들기 (開工扎船)
음력 5월 5일: 신주 개광 (神舟開光)
음력 5월 15일: 영신제 (恭請諸神)
음력 5월 16일: 신주 순항 (神舟巡遊)
음력 5월 17일: 전야제 (打醮守夜)
음력 5월 18일: 신주 보내기 (神舟登江)

사진 1 서색 신주회에서 사용되는 용선

보통 중국의 단오 축제나 행사는 전국 시대의 시인 굴원(屈原)을 기리는 것이 핵심 내용이다. 그러나 이미 여러 중국 학자가 지적하듯이 굴원을 기리는 단오 풍속은 기원 4세기 이후부터 남부 지역에서 퍼졌고 7세기 당나라 시대부터 궁중 의례로 채택되었다(蒋方, 1997; 张心勤, 1982). 그 때까지는 중국 전역에서 다양한 여름 축제의 풍속이 남아 있었는데 그 후 굴원을 기리는 단오 풍속이 점점 기타 지역의 단오 풍속을 대체하기 시작했다(岳永逸, 2016b). 그것은 특정 지역의 "속"이 국가 의례로 지정되어 전체 국민이 준수해야 할 "예"가 된 과정이라고 볼 수 있다. 그러나 위의 일정에서 볼 수 있듯이 서색 신주회는 국가가 주도하는 단오의 풍속과 무관하며 지역적 특징을 보존하고 있다. 이 행사는 용선을 강물에 띄워 보내는 것이 중심인데 그것은 굴원과 상관이 없고 중국 남부 지방에서 유행했던 역신을 보내는 의례에 해당한다. 신주회의 일정에서 볼 수 있듯이 음력 4월 8일부터 용선을 만들기 시작하고, 그 다음에 용선을 "신성한 배"로 만들기 위해 일련의 의례를 진행한다. 비록 종이로 만든 굴원의 상을 용선에 모시지만 행사의 핵심 내용은 이 지역의 안녕을 빌기 위해 온갖 잡귀나 역신을 배에

실려서 음력 5월 18일에 한꺼번에 보내는 것이다(宋颖, 2007: 74).
2009년에 등재된 “중국 단오”는 네 지역의 단오 풍속으로 구성되어 있는데 그 중에 굴원을 기리는 단오 풍속은 두 지역의 것이고 즉 후베이성 쯔궤이현(秭歸)와 후난성(湖南省) 웨양(岳陽)의 단오 풍속이다. 나머지는 황쓰의 서색 신주회와 쟝쑤성(江蘇省) 쑤서우시(蘇州)의 단오 풍속인데 전자는 역신을 보내는 것이 핵심이고 후자는 춘추시대 오나라의 장군 오자서(伍子胥)를 기리는 것이 핵심이다. 중국 정부가 유네스코에 세계문화유산을 등재시킬 때 문화부 등 중앙 정부가 일방적으로 결정한 것이 아니라 여러 지역의 풍속을 심사하는 과정을 거쳤다. 또한 예속 상호작용의 시각에서 분석하자면 그러한 과정에 적어도 중앙과 지방, 관과 민이라는 두 가지 상호작용을 포함하고 있다.
<표1>에서 볼 수 있듯이[5] 서색 신주회는 강릉 단오제와 마찬가지로 전체 기간이 30일 이상 되지만 본 행사의 시간은 4일에서 8일이다. 종교 의례와 무대공연, 난장 세 부분으로 구성되기 때문에 내용에도 유사한 점이 많다. 따라서 신주회가 오래 전승되는 데에는 토착 신앙과 애향심도 중요하지만 지역민들이 참여할 수 있는 다양한 행사가 있는 것도 중요한 원인이다.

	서색 신주회	강릉 단오제
주최	신주회(임의단체)	강릉단오제위원회(사단법인) 강릉단오제보존회(사단법인)
일정	음력 4월 8일: 용선 만들기 음력 5월 5일: 개광(도교 의례) 음력 5월 15일: 영신제 음력 5월 16일: 영신 행차 음력 5월 17일: 전야제 음력 5월 18일: 신주 보내기	음력 4월 5일: 신주빚기 음력 4월 15일: 산신제, 성황제, 봉안제 음력 5월 1일~8일: 본행사 (음력 5월 3일: 영신제, 영신행차) (음력 5월 8일: 송신제)
핵심 내용	도교와 불교 의례 (용선 만들기,영신제, 전야제, 신주 보내기)	유교와 무속 의례 (신주빚기, 산신제, 성황제, 봉안제, 영신제, 조전제, 단오굿, 관노가면극, 송신제,)
부대 행사	전통희곡(會戲), 난장	무대공연, 민속놀이, 체험촌, 시민참여행사 등 13개 분야의 프로그램, 난장

표 1 서색 신주회와 강릉 단오제의 비교

3.2 비물질/무형 문화유산 선정에 대한 현지 지식인의 역할
연구자가 서색 신주회를 알게 된 계기는 2017년 1월에 후베이성 우한시 군중예술관의 관계자와 인터뷰를 진행한 것이었다. 관계자 옌모씨는 군중예술관의 한 부서를 담당하는 준공무원이다. 옌모씨는 2008년에 중국문화부의 지시에 따라 후베이성의 비물질/무형 문화유산 리스트를 작성하게 되었는데, 그 중에 중심이 된 내용은 후베이성 각지의 단오 풍속이다. 옌모씨는 그 전에 유네스코 세계 무형문화유산 등재를 진행한 적이 전혀 없었기 때문에 군중예술관에서 서색 신주회를 수년간 조사했던 동료 우즈지엔 (吳志堅)의 도움을 받아 당시의 보고서를 작성했다고 말했다.
중국 중앙정부가 그렇게 한 목적은 민족문화의 세계화 분야에서 한국이나 일본에 뒤떨어지고 싶지 않았기 때문이다. 현대성과 전통의 이항대립에서 전자가 후자를 이긴 증거 중의 하나는

5) <표1>은 우즈지엔 등(吳志坚，陈日红，&吴霜，2011)과 조진곤 (2019)의 논저에 의거하여 작성한 것이며 상세한 행사 내용은 이 자료들을 참고할 수 있다.

전통을 인위적으로 보존하고 현대사회에서 전통을 재구성하는 것이다(MacCannell, 1999: 7). 이러한 논의는 적어도 중국에서의 전통문화 보존 사업을 설명할 수 있다. 즉 국가 정부가 민족 정체성을 상징하는 전통문화를 보존함으로써 자기의 현대성을 증명하고 국제사회의 인정을 받고자 한다. 따라서 2008년에 옌모씨가 담당했던 보고서 작성은 사실상 관 주도의 민속 구제(salvage) 사업이면서도 전통의 발명이라고 볼 수 있다.

위의 내용으로 보았을 때 서색 신주회의 무형문화유산 등재는 매우 간단한 관 주도의 과정으로 보이지만 중앙과 지방 정부가 일방적으로 모든 사업을 추진할 수 없었다.

우선 중앙정부와 지방정부 간의 상호작용이 있었다. 상술한 옌모씨와 우즈지엔 등 공무원들의 협력을 받아야 중앙정부의 정치적 의도가 이루어질 수 있다. 이는 중국이나 한국에서 매우 흔한 현상인데 한국에서 강릉 단오제를 등재시킬 때도 비슷한 과정이 있었다. 이러한 상호작용은 또한 현지의 지식인들의 중개 역할을 거쳐야 했다. 강릉 단오제의 등재 과정에서 강릉시가 주도적인 역할을 했지만 관동대와 강릉원주대 등 현지 대학의 교수, 문화원 관계자, 그리고 기타 향토 학자들의 도움이 필요 조건이었다. 당시 강릉시는 단오제의 등재를 준비하기 위해 "추진위원회"를 만들었다. 이 선정을 위한 추진위원회는 문화재청, 강릉시 등 정부 기구, 유네스코 한국위원회 등 국제 기구의 관계자 외에 관동대, 강릉대 등 현지 대학 교수들로 구성된 연구위원회가 있다. 이 연구위원들은 강릉단오제 조사와 선정 보고서 작성 등을 담당했다.[6)]

이와 마찬가지로, 황스시의 서색 신주회를 선정했을 때도 향토 학자들의 역할이 컸다. 이 행사는 문화유산 선정 전까지 마을에서 매년 개최되었지만 기타 지역에서 잘 알려지지 않았고 심지어 같은 도시의 시민들조차 잘 몰랐다. 1998년 후베이성에서 사진전시회가 열렸는데 사진작가 장청량(張承良)이 촬영한 "용선회"라는 작품이 심사위원들의 관심을 끌었다. 당시 심사위원을 맡은 우즈지엔이 이 작품을 보고 그 해 6월에 다우스푸촌에 가서 현지조사를 시작했다. 그는 조사 내용에 의거하여 2011년에 『서색 신주회』라는 단행본을 출판했고, 그 전에 2003~2006년 사이에 서색 신주회의 문화유산 선정 보고서의 편찬 사업에 참여했다. 그리고 2008년에 국가 연구 프로젝트도 신청하고 지속적으로 이 행사의 연구와 대외 홍보에 주력해 왔다.

물론 우즈지엔 외에도 많은 현지 지식인들이 선정 사업에 참여했다. 필자가 직접 인터뷰한 사람으로서 현재 쓰촨 멘양예술대학에서 근무하는 커샤우제(柯小杰) 교수가 있다. 그는 황스시 현지인이고 2008년에 중국 단오의 등재 사업이 시작할 때 황스시 문화관장으로 근무하고 있었다. 2005년에 중국문화부의 주도 하에 중국 무형문화유산 등재 사업이 시작되었다. 후베이성 내에서 황스시의 서색 신주회를 포함한 수십 개의 민속은 선정 대상으로 되었다. 당시 황스시 공산당위원회 선전부장을 역임하던 타우후이펀(陶慧芬)은 서색 신주회를 선정 목록에 등재시키도록 기타 부서를 독촉했다. 그러나 2005년 전후에 서색 신주회는 민간신앙으로 취급되었으며 이 개념은 당시 중국에서 부정적인 의미를 지니고 있었다. 따라서 지방 공무원 중에 선정 보고서를 작성하겠다고 나선 사람은 없었다. 공무원이면서 향토 학자인 커샤우제는 후베이성 군중예술관의 우즈지엔과 친하기 때문에 공동 작성하기로 했다.

커샤우제는 더 상세한 정부를 말해 주지 않았지만 아무도 하려고 하지 않는 사업을 맡은 동기는 세 가지가 있다고 추측할 수 있다. 하나는 현지 문화관장으로서의 직책 때문이다. 중국 도시의 문화관장은 등급이 높은 준공무원이기 때문에 한국의 문화원장과 마찬가지로 정치계에서 영향력이 있다. 따라서 서색 신주회 같은 "미신"을 등재시키는 데에 적당한 사람으로 간주될

6) 강릉시, 강릉문화원, 2006, 『강릉단오제 유네스코 세계인류구전 및 무형유산 걸작 선정 백서』, pp. 77-78.

수 있다. 다른 하나는 커샤우제가 문화계에서도 지위가 있고 사회관계망이 있기 때문이다. 특히 우즈지엔과의 친분이 중요한 요소라고 추측된다. 우즈지엔은 후베이성 군중예술관에서 오래 근무했고 2008년 전에 이미 황스시 다우스푸촌에서 여러 해 조사했기 때문에 그것을 등재시키는 데에 발언권이 있는 사람이다. 두 사람이 공동으로 보고서를 작성하면 책임을 분담할 수 있다. 마지막으로 커샤우제는 황스시 사람으로서[7] 향토 문화에 열정을 가지고 있다. 이 사업을 담당하기 전에도 여러 권의 논저를 출판하여 황스시의 민속을 홍보해 왔다. 따라서 직책과 애향심으로 인하여 커샤우제는 선정 사업에 참가했다.
위에서 살펴본 바와 같이 중국 중앙정부의 정치적 의도는 지방 공무원과 향토 학자들의 공동 노력으로 이루어진 것인데 중앙과 지방 정부, 그리고 지방정부와 지역의 지식인이라는 두 가지 차원의 상호작용을 거쳐 선정 사업이 성공했다.

3.3 정부의 태도 변화와 전승자의 대응

문화유산 선정 후 지방정부는 적극적으로 이 행사에 관여하고 있다. 특히 행사가 열리는 황스시 정부는 세계 무형문화유산의 진정성(authenticity)을 보존하기 위해 행사장 정비, 주변 환경 개선 등에 착수했다. 행사장은 다우스푸촌에 있는 양자강변인데 <사진2> 에서 볼 수 있듯이 그곳은 원래 모래 채취장과 화물 부두가 있어서 환경 오염이 심한 곳이었다. 2009년 후 현지 정부는 불법 운영되는 부두를 철거했고 채취장을 폐쇄하기 위해 운영 업체와 계속 협상하는 중이다. 또한 제방 정비와 아울러 공연장, 문화광장 조성 등 사업을 진행하여 행사장을 개선하는 데 적극적으로 나서고 있다. 지방정부의 지속적인 노력으로 인하여 2019년의 행사는 기존의 부두 위치에서 새로 조성된 “신주 문화광장”에서 열리게 되었다. 또한 지방정부는 행사의 안전을 보장하기 위해 도시관리국과 수상교통국 경찰국, 소방국 등 여러 부서의 공무원들을 동원했다. 그때 행사장에 관람객들이 팔만 명정도 모였는데 이러한 부서의 공무원들의 노력 덕분에 행사가 무사히 진행되었다.

사진 2 서색 신주회 행사장에 용선을 보내는 사람들

정부의 이러한 입장은 문화유산 선정 전과 대조된다. 선정 전에 우즈지엔 등 현지의 지식인이나 공무원들이 신주회를 조사하고 그것의 존재를 널리 알리려고 했지만 지방정부는 여전히 공식적으로 그것을 “미신”으로 취급하여 소극적인 태도를 취했다. 문화유산 지정 후 지방 정부는 적극적으로 지원하기 시작했지만 행사의 전승에 개입하는 정도도 높아져서 때로는 전승자들과 충돌을 빚기도 한다. 예를 들어 2006년의 행사에서 현지 정부는 전승자와 사전에 상의하지도 않고 공연무대를 경축대회의 회의장으로 설치했다. 무대에 설치된 플랜카드에는 “민간 민속문화 전통 존중”과 함께 “사회주의 선진 문화 건설”이라는 표현을 적었다. 전승자와 촌로

7) 당시 황스시는 다예시(大冶市)라고 불렸다.

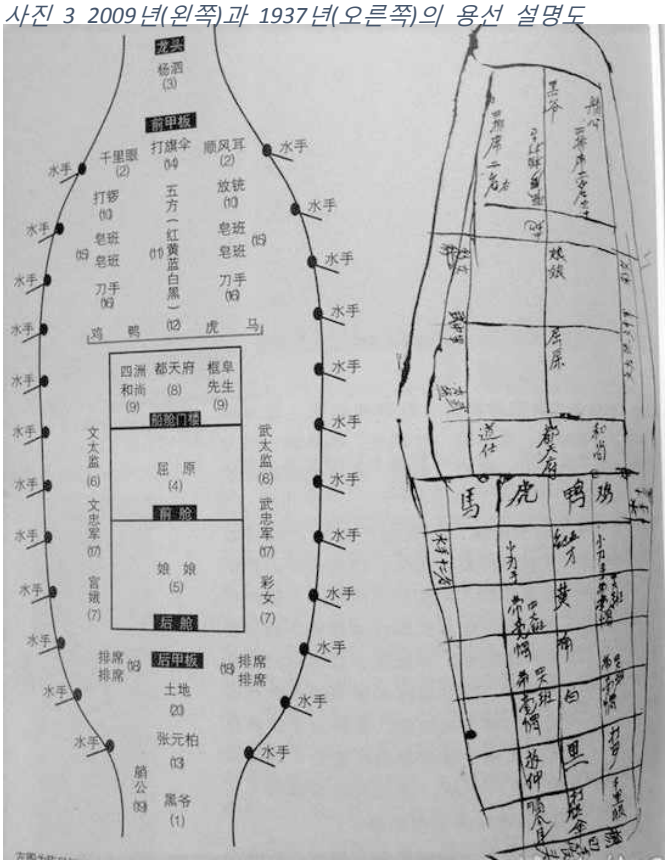
들은 그것을 보고 정부 요원과 다투었다. 그들이 보기에는 우선 정부가 전승자를 무시했고 그 다음에 민속 문화를 존중하는 것을 핑계로 하여 국가의 정치적 이데올로기를 선전하여 행사를 변질시켰기 때문이다(宋颖, 2007: 78).

이처럼 황스시 정부의 공무원들은 정치인의 공적을 남기기 위해 국가가 선정한 무형문화유산을 이용하려고 한다. 그들은 전승자에 비해 훨씬 많은 경제적•행정적 자원을 가지고 있기 때문에 사실상 민중과의 상호작용 과정에서 매우 유리한 위치에 있다. 그리고 정치체제의 차이로 인하여 황스시 정부는 강릉 단오제를 관리하는 강릉시청보다도 지역문화 생산에 대해 훨씬 많은 주도권을 가지고 있다.

그러나 정치 권력의 개입에도 불구하고 전승자들은 자기에게 유리한 방향으로 정부의 적극적인 태도와 지원을 이용한다. 그 중의 하나는 민족문화를 구성하는 가치관과 전국에서 유행하는 단오 문화의 핵심 요소를 차용하는 것이다.

매년 음력 4월 8일에 다우스푸촌에 있는 전승자들이 용선을 만드는 장소는 신주궁(神舟宫)이라고 하는데 굴원궁(屈原宫)이라고도 한다. 또한 2009년에 용선에 모셔져 있는 108 명의 신격 중에 굴원의 상은 한가운데에 있다. 이러한 요소들은 굴원이 의례에서 가진 중요한 지위를 시사하고 있다. 그러나 여러 학자들이 논하듯이 굴원은 원래부터 중요한 신으로 모셔져 있는 것이 아니라 토착 신앙에서 지역의 수호신 역할을 했던 도천대체(都天大帝)와 랑랑(娘娘)이 주신이었다. <사진3>은 우즈지엔 등(吴志坚 et al., 2011: 116)의 책에서 수록된 2009년과 1937년의 용선 설명도인데 외쪽에 있는 2009년의 용선에 굴원이 한가운데에 있다. 그러나 1937년의 설명도에 용선 가운데에 있는 것은 도천대제를 모시는 도천부(都天府)이다. 또한 1937년의 그림에 랑랑이 굴원 앞에 있는데 2009년에는 랑랑이 굴원의 뒤에 있다. 그러한 위치의 변화는 신격의 신분 변화를 시사하는데 특히 굴원의 신분 상승은 지역축제가 국민국가가 추진하는 "민족문화 만들기" 사업으로 편입된 과정을 반영하고 있다.

사진 3 2009년(왼쪽)과 1937년(오른쪽)의 용선 설명도



1980년대 전에 용선을 만드는 것이 미신으로 취급되었기 때문에 신주궁에는 오늘날의 용선과 관련된 흔적이 없었고 관우의 상을 모시고 있었다. 1980년대 초에 굴원을 기념한다는 공식적인 이유로 신주회를 복원했는데 다시 굴원의 상을 모시게 되었다. 신주궁의 이름도 한때 굴원궁으로 바꾸었다. 다시 신주궁으로 개명한 것은 2005년 무형문화유산 선정 당시의 일이었다(刘国斌, 2012). 물론 중화민국 시대부터 굴원을 주신으로 모시게 되었다는 주장도 있다. 숭잉(宋颖, 2007: 73-74)은 현지인으로부터 굴원이 랑랑을 제치고 주신으로 된 사연을 이렇게 기록했다.

“신주회의 장로 SGY는 랑랑이 원래 한가운데에 있었는데 굴원이 왔기 때문에 자리를 양보했다고 말했다. 그러나 당직을 서고 있는 LCM은 랑랑이 굴원을 살리기 위해 용선을 만들고 자기의 자리도 굴원에게 양보했다고 말했다.”

위의 서술에서 볼 수 있듯이 현재 다우스푸촌의 전승자들 사이에서 굴원에 관한 전설은 여러 버전이 있다. 랑랑이라는 여신은 현지에서 부녀자의 혼인과 출산을 보호하는 신격이기 때문에 굴원보다 훨씬 일찍 용선에 모셔졌을 것이고, 랑랑과 함께 중요한 신격으로 모셔진 인물은 도천대체와 흑야(黑爺) 등 있는데 대부분 현지의 인물신들이다. 굴원은 강릉 단오제의 국사성황신처럼 축제 주재집단의 변화로 인하여 나중에 주신으로 모셔졌을 가능성이 크다. 우즈지엔 등(吴志坚 et al., 2011: 15-16)에 따르면 전승자들은 굴원이 주신으로 모셔진 것을 합리화하기 위해 다음과 같은 이야기도 하고 있다.

“신주회 내에서 덕망이 높은 황타이정 노인은 민간 전설을 말해 주었다. 그의 말에 따르면 굴원은 강에 뛰어들어 죽은 후 시체가 멱라강을 따라 동정호를 지나 양자강에 들어갔다. 한 10일 뒤에 서색산 지역에 왔는데 시간은 5월 18일쯤이었을 것이다. 그래서 현지인은 음력 5월 18일을 굴원을 기리는 날로 정했다. 굴원에 대한 경의를 표시하기 위해 현지인은 돈을 한 푼씩 모아 용선을 만들어 굴원의 시체를 끌어내려고 했다.”

같은 책에서 우즈지엔 등(吴志坚 et al., 2011: 12-13)은 향토사 자료『다예현지 (大冶縣志)』(1867)를 인용하여 19세기 중엽에 이미 행사에서 굴원을 기리는 내용이 있었음을 보여주고 있다. 그러나 향토사의 내용으로 보았을 때 굴원을 기리는 본행사는 5월 5일이고 18일의 행사는 굴원과 기타 여러 역신을 보내는 것이다. 강릉 단오제와 대조하자면 5일의 행사는 영신제이고 18일의 행사는 송신제로 볼 수 있다. 굴원은 단지 현지인들이 모시고 보내는 여러 역신 중의 한 명이라고 보는 것이 타당하다. 상술한 자료에서 전승자들이 행사의 기원을 굴원과 연관짓는 것은 학자에게 자기 행위의 당위성이나 합법성을 보여주고자 하는 의도가 크다고 보아야 한다. 특히 그들의 행사가 민족문화의 대표로 선정된 후 더욱 중국이라는 민족국가에서 유행하는 단오 문화와의 차이를 극복할 필요성이 느껴진다.
또한 굴워을 기리는 행위는 의례의 일부로서 오래 전승되었다고 인정해도 전승자 외의 일반 민중에게 단오와 굴원 간에 필연적인 관계가 있다고 판단할 수 없다. 필자의 주변 사람 중에서도 1990년대까지 단오와 굴원의 관계를 모르는 사람이 대부분이었다. 또한 2005년까지 단오는 공휴일이 아니었기 때문에 사실상 중국 정부가 만든 민족문화의 체계에서 소외되었다. 이러한 상황에서 각 지역의 민중들은 오히려 정치적 이데올로기와 무관한 명절 풍속을 전승하거나 창출할 수 있다. 바꿔 말하자면 오늘날 중국의 주류적인 담론에서 단오의 핵심 내용을 굴원이라고 홍보하지만 그것은 민족 정체성을 만들려는 국가 정부의 행위이다. 고대 중국의 중앙정부가 그러한 관계를 홍보하여 백성들의 애국심을 함양하려고 했지만 교통과 정보통신의 기술이 발달하지 않기 때문에 효과가 오늘만큼 빠르지 않았을 것이다. 그러나 오늘날 같은 정보화 시대에서 국가가 획일적인 명절 문화를 추진할 때 매우 빠른 속도로 보급될 수 있다. 단오 문화의 획일화와 표준화가 그러한 현실을 반영하고 있다(岳永逸, 2016b). 그럼에도 불구하도 중국의 학자들은 여러 지역에서 보존된 단오 풍속의 차이점을 조사했다. 북쪽의 산시성(山西省) 따퉁(刘志芳, 2016)과, 남쪽의 광둥성(廣東省) 광저우시(储冬爱, 2011), 저쟝성(浙江省) 칭위엔(刘秀峰, 2016), 저쟝성 하이닝(陈志勤, 2014) 등 지역의 단오 풍속에 대한 민속 조사는

모두 굴원과 무관한 내용을 보여주고 있다. 이들의 연구는 또한 선행연구의 관점을 입증하고 있는데 즉 단오는 여름을 보내기 위해 역신을 보내고 기복하는 종교의례에서 비롯되었다.
상술한 시각에서 볼 때 서색 신주회도 원래 마을 주민들이 역신을 보내는 종교의례이자 여름 축제였다고 추측할 수 있다. 위에서 인용한 자료에서 관계자들이 굴원이 행사의 핵심이라고 표현하지만 현재 행사의 대부분 내용은 굴원을 기리는 것이 아니라 용선의 영험(靈驗)을 강화하는 각종 도교 의례이다. 굴원을 용선에 모신 것은 전승자들이 행사를 국가 의례로 편입하기 위해 주류적인 단오 문화와 타협한 것으로 간주할 수 있다. 물론 기록에 따르면 늦어도 청나라 말기부터 그러한 타협의 행위가 있었다. 그러나 2005년 후 문화유산 선정된 신주회의 합법성을 위해 전승자들은 국가가 주장하는 단오 문화를 받아들여 공개적으로 의례의 내용을 바꿀 가능성이 크다.
타협한 이유는 물론 국가와 민중들로부터 더 많은 관심과 인정을 받아 전승의 어려움을 극복하고자 하기 때문이다. 비록 중앙과 지방 정부가 이미 서색 신주회의 민족문화로서의 가치를 인정했지만 현지인의 참여가 없이는 이 민속을 이어갈 수 없다. 전승자들은 우선 행사비 조달의 문제를 해결해야 한다. 후베이성 군중예술관 옌모씨의 말에 따르면 용선을 간단하게 만들어도 현재 한국돈으로 2,500만 원정도 드는데, 전승자들은 매년 근처 마을에서 기부금을 받아도 160만 원정도 보태야 한다. 다행히 최근에 지역의 업체들도 기부해서 겨우 매년의 경비를 조달할 수 있게 되었다. 그러나 참여하는 젊은이가 해마다 줄어들고 있는 것은 가장 큰 도전이다. 젊은 전승자를 양성하고 관람객을 유치하기 위해 국가가 주도하는 의례를 모방하거나 유행하는 가치관을 차용하여 행사 내용을 바꾸는 것은 시급한 과제이다.
상술한 바와 같이 서색 신주회는 예속 상호작용에 관한 중국 민속학의 이론 틀에서 해석할 수 있다. 즉 현재의 행사는 국가와 지역, 관과 민 등 여러 차원에서 일어난 상호작용의 과정에서 형성되고 변화한다. 국가의 무형문화유산 사업이 중국인의 행동을 규정하는 “예”라고 본다면 일반 중국인들의 행동은 그러한 “예”를 실천하는 과정에서 그것을 변형시키는 경향이 있다. 국가를 대표하는 중앙정부의 관계자들은 다양한 방법으로 구한 정보를 사용하여 정책을 만들 때 다소 실제 상황에 어울리지 않는 이상적인 모델을 만들어 낸다. 그러나 지방 공무원이나 지식인, 전승자들은 자신의 조건에 맞추어 그러한 정책을 집행하거나 저항한다. 그렇게 형성된 민속은 단순히 민간에서 전승되어 온 풍속도 아니고, 중앙 정부가 만든 국가 의례도 아니다. 중국 단오의 세계 문화유산 등재 과정은 상명하달식으로만 된 것이 아니라 민속이 아래로부터 상승되어 국가 의례로 된 측면도 포함하고 있다. 또한 문화유산 선정 후 지방정부의 강력한 개입에 대해 전승자나 지역민들은 무조건 수용하는 것이 아니라 행사의 전승이나 자기의 삶의 조건 개선에 정책을 이용하기도 한다. 그러한 과정에서 생긴 유연한 저항이나 타협은 현재의 신주회 행사를 만드는 중요한 요인이라고 볼 수 있다.

4 나오며

중국 민속학자들이 민속의 변화를 설명하기 위해 만든 예와 속의 상호작용이라는 연구 관점은 국가와 국민 간의 상호작용에 역점을 두고 있는데 그것은 국가의 역할을 중요시하는 중국 인문학 연구의 관점을 이어받은 것이라고 할 수 있다. 그러나 민속의 변화를 일으키는 요인은 단지 국가와 국민이라는 수직적 관계만 아니라 수평적인 관계에서의 문화 교류나 전파도 중요한 요인이다. 특히 정보의 유통이 편리해진 오늘날에 민중들의 생활문화는 전보다 훨씬 빠른 속도로 변화하고 있는데 의식주 등 분야에서 문화 전파의 영향을 무시할 수 없다. 앞서 말했듯이 중국의 단오 풍속의 획일화는 문화 전파와 모방의 결과라고 볼 수도 있다.

다만 이러한 문화 전파가 수평적인 것으로 보이지만 문화 간의 수직적 관계나 위계질서라는 요소를 포함하고 있다. 단오 풍속의 예를 들자면 중국에서 원래 지역마다 독특한 단오 풍속이 있는데 최근에 많은 사람들이 모방하는 단오 풍속은 국가가 선정한 문화유산이다. 따라서 필자의 고향인 중국 쿤밍시에서도 이제 용선 경기를 하고 있다.[8] 이 사건은 문화 전파의 배후에 문화의 위계 문제를 반영하고 있다. 모든 민족의 문화가 평등하다는 것은 인류학의 기본적인 신념이지만 민중들의 생각은 이와 다를 수 있다. 대부분 사람은 모방 능력을 가지고 있다. 하지만 모방할 대상을 선택하는 데에 여러 가지 기준이 있으며 그 중 하나는 이른바 위계(hierarchy)이다. 사회동물로서 인간은 지위에 매우 민감하고 소위 말하는 문화나 풍속에 대해서도 위계 사상을 적용하는 경우가 많다. 국가 의례나 문화유산으로 선정된 것은 지위가 높은 문화가 되어 다른 사람이 모방하거나 추종할 대상으로 여겨지는 경우가 많다. 모방할 대상으로 간주된 풍속이나 문화는 중국의 민속학자들이 말하는 "예"에 해당한다고 볼 수 있다.
한국의 강릉 단오제 같은 경우에는 주최측이 장애인을 포함한 모든 사람에게 축제를 관람할 기회를 제공하겠다는 "유니버설 디자인 (universal design)"이라는 개념을 받아들여 휠체어 대여와 수화 자막을 제공하고 있다. 그것은 강릉 단오제의 최근 변화 중에 매우 뚜렷한 추세인데 즉 지역축제를 관광자원으로 활용하기 위해 국가나 국제 사회에서 유행하는 가치관을 따르는 것이다. 강릉 단오제는 이처럼 계속 더 큰 체계와 상호작용을 하면서 변화하고 있는데 이러한 현상은 예와 속의 상호작용으로도 해석할 수 있다. 한국의 민간전승도 국가 정치와 긴밀한 관계를 맺고 있기 때문에 그러한 해석이 가능하다.
민속학은 한편으로 민족문화를 연구하는 학문이다. 임재해 (1986: 61-66)는 일제 식민지 문화나 서구문화와 대조되는 한국 민족문화의 독자성을 호소하는데 이는 한국 민속학의 주류적인 연구 경향이라고 볼 수 있다. 이처럼 민속학에 내재된 민족주의는 한국에서의 민속 연구에 적지 않은 영향을 끼치는데 강릉 단오제 같은 무형문화재의 지정과 보존 사업은 좋은 사례이다. 단오제보다 정치 권력의 개입이 상대적으로 표면화되지 않은 도시민속에도 국가의 개입이 민속 변화의 중요한 요인이다. 예를 들어 도시화 과정에서 생긴 달동네도 독특한 생활문화가 형성되었는데(유승훈, 2009) 예속 상호작용이라는 시각에서 볼 때 도시 공간을 구분하는 것은 일종의 현대적인 "예제"라고 볼 수 있다. 도시민들이 마음대로 공간을 생산하거나 구성하는 것이 아니라 통치자들이 정치권력을 통해 공간의 용도를 규정하기 때문이다. 따라서 위에서 토론한 예와 속의 상호작용이라는 연구 관점은 도시민속이나 신민속의 형성과 변화를 분석하는 데에도 적용될 수 있다.

8) 쿤밍시 정부는 2019년 6월 5일에 뤄룽공원에서 용선 경기를 주최했다.
기사 주소: http://cgdw.kunming.cn/c/2019-06-05/580635.shtml. 접속 시간: 2019년 11월 21일.

참고문헌

강정원. (2008). “일제 강점기 단오의 변화”. 『韓國民俗學』, 47(1), 169-202.
유승훈. (2009). “도시민속학에서 바라본 달동네의 특징과 의의”. 『민속학연구』(25), 31-54.
임재해. (1986). “민속문화론. 서울: 文學과知性社.
장정아. (2008). “'민간문화유산'에서 '위대한 중국의 문화유산'으로”. 『한국문화인류학』, 41(1), 167-208.
조진곤. (2019). “한국 현대 민속축제의 전승주체에 관한 민속지적 연구: 강릉 단오제 사례연구”. 서울대학교 대학원, 박사논문.
曹俏萍. (2006). “端午节习俗的边缘化和我国传统节庆文化的现代化”. 『广西师范学院学报：哲学社会科学版』, 27, 23-25.
陈志勤. (2014). “泛化的端午节与村民的端午日--以嘉兴海宁长安镇的三个村落为例”. 『文化遗产』(5), 127-136.
陈志勤. (2016). “礼俗互动与民间信仰内涵置换的逻辑——‘孝女’的曹娥和’水神’的曹娥”. 『民俗研究』, 0(6).
储冬爱. (2011). “社会变迁中的节庆、信仰与族群传统重构--以广州珠村端午‘扒龙舟’习俗为个案”. 『广西民族研究』, 106, 67-72.
费孝通. (1998). 『乡土中国 生育制度』. 北京: 北京大学出版社.
贺学君. (2006). “韩国非物质文化遗产保护的启示——以江陵端午祭为例”. 『民间文化论坛』(01), 67-75.
蒋方. (1997). “端午与屈原考释”. 『湖北大学学报：哲学社会科学版』, 0(3).
李一鸣. (2018). “试论汉代的民间借贷习俗与官方秩序——兼论汉代民间借贷中的‘契约精神’”. 『民俗研究』(1).
刘国斌. (2012). “西塞神舟会： 民俗文化与现代心理的碰撞与对抗”. 『湖北广播电视大学学报』(10), 63-64.
刘秀峰. (2016). “浙江庆元端午‘走桥’习俗考察”. 『温州大学学报（社会科学版）』, 29(4), 27-32.
刘志芳. (2016). “大同地区的端午节习俗--以浑源县为例”. 『山西大同大学学报(社会科学版）』, 30(2), 34-38.
龙圣. (2018). “多元祭祀与礼俗互动：明清杨家埠家堂画特点探析”. 『南京艺术学院学报：美术与设计』, 0(1).
彭牧. (2014). “同异之间：礼与仪式”. 『民俗研究』(3).
宋颖. (2007). “民俗宗教的复合形式—‘西塞神舟会’调查报告”. 『民间文化论坛』(2), 71-78.
吴志坚, 陈日红, & 吴霜. (2011). 『西塞神舟会』 武汉: 湖北美术出版社.
萧放. (2009). “端午节俗的传统要素与当代意义”. 『民俗研究』, 0(4).
杨琳曦. (2007). “韩国非物质文化遗产保护制度对我国的启示——以端午祭申遗成功为视点”. 『广西民族研究』, 0(1), 99-103.
叶春生. (2005). “端午节庆的国际语境”. 『民间文化论坛』(03).
岳永逸. (2016a). “革‘弊’？中国人-神敬拜的礼俗辩证”. 『民俗研究』(4).
岳永逸. (2016b). “粽子与龙舟：日渐标准化的端午节”. 『中原文化研究』, 4(2).
张士闪. (2015). “民间武术的‘礼治’传统及神圣运作——冀南广宗乡村地区梅花拳文场考察”. 『民

俗研究』, 0(6).
张士闪. (2016). “礼俗互动与中国社会研究”. 『民俗研究』, 0(6).
张心勤. (1982). “端午节非因屈原考”. 『齐鲁学刊』, 0(1).
张兴宇. (2018). “从梅花拳‘拜师礼’看近现代华北村落中的礼俗互动”. 『文化遗产』, 0(4).
赵世瑜. (2015). “二元的晋祠：礼与俗的分合”. 『民俗研究』, 0(4).
赵世瑜, 李松, & 刘铁梁. (2016). “‘礼俗互动与近现代中国社会变迁’三人谈”. 『民俗研究』, 0(6).
周连华. (2019). “礼俗互动视角下的当代宗族建构现象分析：鲁中大窝桥村王氏宗族考察”. 『民俗研究』, 144, 145-160.
Howell, J. (2010). Women's Organizations and Civil Society in China Making a Difference International Feminist Journal of Politics(2), 191-215.
Hsu, J. Y. J., & Hasmath, R. (2017). A maturing civil society in China? The role of knowledge and professionalization in the development of NGOs China Information, 31(1), 22-42.
MacCannell, D. (1999). The tourist: A new theory of the leisure class. Berkeley: University of California Press.
Menefee, T., & Nordtveit, B. H. (2012). Disaster, civil society and education in China: A case study of an independent non-government organization working in the aftermath of the Wenchuan earthquake. International Journal of Educational Development, 32(4), 600-607. doi:https://doi.org/10.1016/j.ijedudev.2011.10.002
Ortner, S. B. (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. Comparative Studies in Society and History, 26(1), 126-166.
Ortner, S. B. (2006). Updating Practice Theory. In S. B. Ortner (Ed.), Anthropology and Social Theory: Culture, Power, and the Acting Subject (pp. 1-18). Durham: Duke University Press.
Scott, J. C. (1985). Weapons of the weak : everyday forms of peasant resistance New Haven: Yale Univ. Press.
Wells-Dang, A. (2012). Civil Society Networks in China and Vietnam : Informal Pathbreakers in Health and the Environment London: Palgrave Macmillan.
Yu, J., Guo, S., & Guo, S. (2012). Civil Society and Governance in China. New York: Palgrave Macmillan.

민간지식의 공유단위로서 마을개념에 대한 재고

이하얀(서울대 인류학과 박사과정)

문제제기

본 발표문은 먼저 민속학, 인류학 연구에서 마을(자연부락)을 민간지식의 공유단위로 설정하고, 이를 대상으로 연구를 수행해온 기존의 방식에 의문을 제기한다. 계속해서 특정 지식의 유형을'민간지식'이라는 용어로 규정할 때, 그 기저에 전제되어 있는 관념은 무엇인지 살펴보고, 이로부터 특정 마을에 전승되며 공유되는 고유의 지식으로 재현되어 온 인류학과 민속학의 민간지식과 실제 현지에서 존재하며 유통되는 지식은 어떠한 측면에서 유사하며 혹은 상이한지 검토한다. 나아가 이로부터 향후 연구에서 민간지식의 성격을 어떻게 규정할 것인가 탐색해보는 것을 목적으로 한다.
산나물 혹은 약초와 관련한 민간지식[1]을 연구대상으로 하는 조사, 연구보고서에서는 전형적으로 발견되는 서술방식이 있는데, 한 가지 사례를 살펴보면 아래와 같다.

"백두대간을 끼고 있는 **마을 산하주민들은 오래 전부터 자생하는 나물과 약초를 채취하여 식료와 약으로 일상생활에 활용해 왔다. (중략)...산야에 서식하는 각종 자생 약초와 나물은 당대 마을 주민들의 생활과 건강 유지를 위한 보루였다. (중략)...너나 할 것 없이 봄이면 바구니와 채취 도구를 갖추고 산으로 들어가 나물과 약초를 채취하여 식료와 약으로 활용했다."[2]

내용구성을 통해, 이들 연구가 행정리 내의 특정 자연부락 내에서 일부 주민들로부터 수집한 구술 자료에 기초해 내용을 구성하고 있음을 추정해 볼 수 있다. 문제는 이러한 서술방식이 독자로 하여금 해당 마을 주민들은 "너나 할 것 없이"지역에 자생하는 약초와 나물을 채취하고 활용하는 기술이나 지식을 보유하고 있는 것처럼 상상하게 한다는데 있다. 그리고 이러한 문제의식은 다음의 의문들로 이어진다.
첫째, 과연 해당 마을 주민들 개개인은 모두 산나물을 구분하고 채취하는 지식을 보유하는가?
둘째, 소위'전통'이나'토착'지식 등으로 명명되는 이러한 지식은 해당 마을 안에서 주민들 간에 세대를 거쳐 전승되어 온 고유한 것일까?
요컨대, 마을 주민들은 산나물이나 약초의 채취와 활용에 관하여 통일성을 갖는 지식의 체계를 공유하며, 이를 마을 고유의 산나물 지식으로서 전승해 오고 있을까?

1) 본 발표문의 문제의식은 발표자가 오대산 지역에서 산나물 채취와 관련한 지역민들의 민간지식에 관한 석사학위 논문 작성을 위해 수행한 현지조사의 경험으로부터 발전한 것이다. 이에, 발표문에서 다루는 민간지식은 주로 산나물이나 약초의 채취와 관련한 지식을 중심으로 구성되어 있음을 미리 밝혀둔다.
2) 박경용,2009,「3. 나물과 약초의 민속지」,『경북의 민속문화02』, 국립민속박물관.

이러한 의문으로부터 본 발표문은 민간지식 연구에서 자연부락을 기본단위로 지식의 내용과 성격을 설명해온 방식 나아가 그러한 관점이 갖는 한계에 주목하고, 마을을 물리적 공간으로 인식하기보다는 지방간 연계망이나 국가제도, 소비문화 등 거시체계와의 관계 속에서 파악하는 확장된 관점을 차용해야할 필요성에 대해 논하고자 한다.

2. 민간지식의 연구 단위로서 마을: 전제와 한계

마을은 물리적 경계를 지닌 삶의 현장으로, 사람들이 일상생활을 영위하는 가장 기본적인 공간이자 국가가 지역을 지배하는 기초적 단위로 정의된다.[3] 이에 한 공동체(혹은 사회조직)의 존재방식으로부터 문화를 설명하고자 하는 인류학과 민속학 연구와 민족지적 조사의 기초적 단위로 존재해 왔다.

한국에서 마을을 단위로 하는 실증적 조사연구는 일제강점기 촌락 연구로부터 시작된 것으로 보는데, 당시의 연구가 영국으로 대표되는 제국주의 인류학이 식민지의 종족집단(ethnic group)을 거주지 단위로 조사·연구했던 방식을 차용하고 있었다는 점을 상기할 필요가 있다.[4] 문제는 상이한 에스닉 그룹이 존재하지 않던 한국사회에 무조건 동일한 방식을 적용하다 보니 의도적으로 개별 마을과 마을간 차이를 드러내는데 초점을 맞추면서, 부분사회를 전체사회와 연결시켜 파악하는 접근방식은 주목받지 못했던 것으로 보인다.

특히, 인류학 연구는 통시적 관점 보다는 공시적 관점을, 전체사회와 문화보다는 전체를 구성하는 부분사회와 그 문화에 주된 관심을 갖는 연구경향으로 인해, 하나의 마을을 주요대상으로 설정하는 연구경향이 지속되었는데,[5] 1970년대 이후 인류학의 농촌 연구에서도 마을은 전통문화와 민속의 전승단위이자 보존단위로서 인식되며 여전히 기초적인 연구단위로 존재했다.[6]

따라서 조사연구에서 마을의 지리적 범위와 행정적 단위는 중요하게 고려될 수밖에 없었고, 학계의 논의 역시 지방 사회와 문화의 독자성을 강조하는 쪽으로 편중되어 온 경향이 있었다. 특히, ‘민속’, ‘토착’, ‘전통’, ‘지역’등의 수식어로 특정 지식을 정의할 때, 그 자체가 이러한 용어들로 설명되는 지식과 다른 보편적인 지식의 존재를 전제하기 때문에, 민간지식의 연구단위로서 독자적인 공동체에 집중하는 방식은 방법론적으로 타당한 것으로 여겨져 왔다고 생각한다.

이러한 흐름은 근래에도 큰 변화 없이 유지되고 있었던 것으로 보이는데, 한 예로, 전통지식 발굴조사 방법론에 대한 방안을 제시하는 한 연구는 “지식 생산이 이루어지는 지역의 지리적 특성과 경계를 살피고, 생산에 기여하는 생태적 범주와 소재 특성을 확인”하여“전통지식의 고유성·역사성·집단성을 규명”하는 것을 목적으로 한다고 설명하고 있다.[7]

문제는 물리적 경계를 지닌 공간으로서‘마을’을 단위로 민간지식의 존재양상이나 성격을 규명

---

3) 김창민, 2008,「마을 조사와 연구에 대한 비판적 성찰」,『한국민속학』47, 한국민속학회, 8쪽.
4) 공윤경 외, 2015,「마을 연구와 로컬리티 연구」,『로컬리티 인문학』13, 부산대학교 한국민족문화연구소, 7~8쪽.
5) 정승모, 1984,「농촌 정기시장체계와 농민 지역사회구조-전라남도 광양군일대의 사례를 중심으로」,『호남문화연구』13, 전남대학교 호남학연구원, 219쪽.
6) 김창민, 앞의 책, 8~10쪽.
7) 강석훈, 이지은, 2012,「전통지식 발굴조사 방법론 구축과 지식재산권 연계 방안」,『문화정책논총』26(2), 80쪽.

하려는 시도가 필연적으로“독립적으로 존재하며 이웃마을이나 더 넓은 지역 사회와의 관계는 없는”[8] 고립된 공동체를 만들어낸다는 지점에 있다. 그러나 표면적으로는 고정된 공간처럼 보이는 마을은 구성원의 행위나 삶의 방식, 내부의 연대, 외부와의 관계 맺기에 따라 유동적으로 존재해 왔다.

정리하자면, 하나의 독자적인 삶을 구성하는 영역으로서 설정되어 왔던 마을개념은 기존의 공간적 차원뿐 아니라, 사회·문화조직의 차원에서도 구성될 수 있다[9]는 지점에 유의할 필요가 있다. 이는 민간지식의 성격을 어떻게 정의할 것인가의 문제로 연결되는데, 이에 관해서는 결론에서 논의하기로 하고, 먼저 사회·문화조직의 측면에서 마을개념을 이해해 보고자 한다.

3. 관계망으로서 마을

산나물이나 약초에 대한 민간지식 연구는 인간이 이들 식물을 생활자원으로써 일상에서 식용이나 약용 등의 목적에 따라 활용하는 과정에서 형성된 일련의 정보와 실천을 탐색해 왔다. 그리고 나물과 약초의 채취, 재배, 가공과 관련한 기술이나 여기에 사용되는 도구, 채취자의 목적(혹은 의도)에 따라 가공되어 변형된 유형물(가령, 묵나물, 식재료, 약재 등) 등은 주요한 분석의 영역이 되었다.[10]

이는 민간지식의 연구가 물질문화, 특히 생계방식과 사회구조에 대한 연구와 긴밀하게 연결되어 있다는 점을 보여준다. 물질문화 연구를 일상생활의 물질을 통해 문화에 접근하고자 하는 연구방식으로 거칠게 정의한다면, 나물의 물질문화 연구는 나물의 채취와 분류, 가공과 유통, 소비에 관한 지식, 기술과 도구, 가치인식, 문화표상 등 나물이라는 물질을 매개로 나타나는 일련의 문화복합을 연구하는 것으로 설명해 볼 수 있다. 그리고 이러한 맥락에서 산나물과 관련한 민간지식을 파악하는 작업은 특정한 물리적 공간에 위치한 공동체를 규정하는 방식을 통해서가 아니라, 해당 공동체를 구성해내는 사회·문화적 원리를 밝혀내는 방식을 통해서 더 효과적으로 달성될 수 있을 것으로 보인다.

기존 산나물의 민간지식에 대한 연구가 개별 마을 단위로 지역을 분류해 나물의 문화요소(가령, 나물의 채취법, 가공법, 분류법 등)를 공간적으로 배열한 뒤, 민간지식을 이들(물리적 마을) 각각이 보유하고 있는 독특하고 완전한 체계들로 재현해 왔다면, 앞으로의 연구는 (사회조직으로서의 마을 주민) 개개인의 산나물 이용과 인식의 다양성을 드러내는데 초점을 맞출 필요가 있다. 다양성은 공시적이고 개별적인 차원에서 마을 내의 일상생활이 조직되는 여러 가지 방식들을 보여줄 뿐 아니라, 통시적 차원에서 촌락사회가 그 범위 밖의 주변지역이나 광역체계와의 연결방식의 변천과정을 줌으로써, 기존의 민간지식에 대한 단편적, 정태적 관점을 보완하고, 실제 상황에 가까운 민간지식의 양상을 기술할 수 있다.

다시 말해, 나물과 관련한 문화는 단지 물리적 공간만의 문제가 아니라, 다수의 관계망들에 의해 끊임없이 재조정되는 총체적인 성격을 지닌다는 점에 주목해야 한다는 것을 의미한다.

---

8) 김창민, 위의 책, 16쪽.
9) 정승모, 위의 책, 221쪽
10) 박경용, 2009,「도서지방 나물과 약초의 생태민속학적 연구」,『도서문화』제34집, 국립목포대학교 도서문화연구원, 203~4쪽.

4. 복합생업과 민간지식

마을을 마을주민들이 내부적, 외부적으로 맺고 있는 다양한 관계들의 망으로 설명하는 방식은 민간지식(혹은 전통, 토착, 민속지식)을 새로운 관점에서 기술해야하는 문제의식으로 이어진다.

기존의 민간지식 관련 연구들에서, 민간지식의 성격은 대개 특정 조사지(거의, 자연부락)의 생태적, 환경적 중요성과 밀접한 관련 속에서 발달했다는 점과 주민들의 생업상의 필요가 주요한 동인으로 작동했다는 점으로 설명된다.[11] 그러나 이러한 지식이 단일생업이 아닌 생업복합[12]과 관련되어 있다면 어떻게 될까?

우리의 일상이 여러 행위 주체들과의 복합적 관계 속에서 유지된다는 점을 잠깐만 떠올려보더라도, 대부분의 생업이 복합의 형태로 존재한다는 것을 알 수 있다. 그리고 마을의 구성원들은 개인의 목적, 관심, 의도에 따라 다양한 조합의 생활의 물적기초, 곧 생업복합을 만들어내는데, 이는 마을을 둘러싼 환경적 조건(가령, 지질, 지형, 기후 등)이 마을의 개별 구성원들에게 동일하거나 단일한 방식으로 영향을 미치지 않는다는 인식으로 연결된다.

마을 주민들이 맺고 있는 다층적 관계들 속에서 마을의 존재양상을 다면적으로 이해할 필요가 있다. 정승모(1984:225)는 지역사회 내의 농민들을 연결시키는 여러 방식들을 포괄하는 개념으로서 생활권[13]개념을 제안한 바 있다. 가령, 운송수단의 발달은 주민들 내부의 생산양식의 분화와 함께, 광역체계 편입을 통해 생산지와 소비지 관계의 기능적 연결 등의 변화를 만들어낸다. 이 과정에서 산나물 채취, 가공, 소비 등과 관련한 민간지식은 개별 주민들의 생활권에 따라 다양한 변주를 나타내며, 마을이라는 물리적 경계를 넘어서 조직된다는 점을 확인할 수 있다.

나물과 관련한 문화현상이 마을 단위로 나타나지 않는다는 점을 인식할 때, 이는 민간지식의 성격 역시 동태적이고 유동적 차원에서 의미를 파악해야 한다는 문제의식과 연결된다. 결국 문화요소가 아니라 문화를 연구하는 것이라면, 우리는 항상 개인차, 시간차를 두고 변동하고 있는 관념을 연구대상으로 삼고 있기 때문이다.

---

11) 왕한석, 1996,「제주 사회에서의 조 및 관련 명칭에 대한 일 연구」,『한국문화인류학』29(2), 한국문화인류학회, 353쪽.

12) 이때 생업은 개별 기술이 아닌 “인간이 생활을 만들어간다”(오창현, 2013,「19~20세기 동해안 떼배의 기술문화사적 함의와 이중기술 구조: 동해안의 미역 채취기술과 “복합생업”」,『한국문화인류학』49(3), 한국문화인류학회, 87쪽)는 의미 또는 한국민족문화대백과사전의 정의를 따라 생활의 물적(物的)기초를 만들어내는 전반적인 과정으로 정의된다. 이러한 관점은 거시적으로는 지역 생업의 변동뿐 아니라 미시적으로는 지역민들의 구체적인 생활의 경험을 동시에 파악할 수 있다는 장점이 있다.

13) 생활권 개념은 지역사회의 구성원이 하나 이상의 생업에 종사하며 생산과 가공, 유통 및 소비체계의 다양한 지역 내적, 외적(혹은 광역적) 관계 속에 연결되어 있는 양상을 포착해 생업의 복합성을 이해하는데 유용하다.

한국 기독교 민속의 오늘과 내일

Korean Christianity Folklore : Retrospect and Prospect

김재완 (서울대학교 인류학과 석사과정)

들어가면서

본고는 지금까지 한국기독교민속 연구가 흘러온 과정과 그 구체적인 내용들을 비판적으로 검토하고 이에 대해 제언한 후, 앞으로 한국기독교민속의 체계적인 정립과 발전을 통해 기대할 수 있는 학문적 의의를 짚어보는 것을 목표로 한다. 한국기독교민속으로 분류될 수 있는 연구 결과가 처음 나온 지 약 60년의 시간이 흘렀지만(장병일, 1961), 정작 한국기독교민속은 여전히 독자적인 방법론과 인식론, 과학성을 지닌 독립된 학문 분과로 발돋움하는 과정 중에 있는 실정이다. 2004년 발족한 종교민속연구회의 꾸준한 연구가 진행되고 있지만 기독교민속의 상위분과인 종교민속조차도 그 초석만이 놓였을 뿐 충분한 사례연구들이 수행되지는 못했다. 연구회를 이끄는 편무영이 자평하는 바, 현재 한국의 종교민속론은 뚜렷이 보이지는 않지만 “그 모습을 서서히 드러내고 있다”.(편무영 외, 2016, 7) 필자는 본고를 작성하는 이 시점에서 한국기독교민속을 연구한다는 것이 종교민속학을 넘어 한국 민속학의 맥락에서도 시의적절할 뿐만 아니라, ‘민속’ 개념의 외연의 확장에 기여함으로써 민속학의 발전에 중요한 한 축이 될 수 있다고 생각한다.

1. 한국기독교민속의 오늘

기독교민속에 대한 연구는 어떻게 진행되어 왔으며 어떤 방향으로 가고 있는가? 본 장은 이복규의 〈한국 개신교와 민속과의 관계에 대한 연구 성과〉(편무영 외 2004, 231)에 수록된 논문들과, 이복규의 연구 성과 정리 이후에 발표된 주요한 연구 결과들, 그리고 사례 연구들을 검토하면서 지금까지의 한국기독교민속이 전개되어 온 양상을 정리하고자 한다. 필자는 한국기독교민속의 발전 양상을 각 연구가 기독교를 규정하는 방식에 따라 세 가지로 분류하고자 하는데, 이는 각각 ‘토속화된 기독교’, ‘민속종교로서 기독교’, ‘종교민속으로서 기독교’이다.

1) 토속화된 종교로서 기독교

기독교를 한국의 종교민속으로 보는 관점에서 수행된 연구의 시작은 1960년대로 거슬러 올라간다.(편무영 외 2004, 231) 초기 기독교민속연구는 주로 기독교 신학계에서 수행되었으며, 서구기독교와 대비되는 한국기독교만의 독특한 특징들을 해명하고자 하는 시도의 일환으로서 한국기독교와 한국의 무속신앙을 대응시키는 방식으로 수행되었다. 이러한 방식의 무속신앙 연구는 신학계에서 수행된 만큼 분명한 윤리적, 신학적 지향을 전제한다. 여기에 해당되는 초기 연구 결과물로 장병일과 윤성범, 유동식의 연구를 꼽을 수 있다. 장병일의 〈유형적 입장에

서 본 기독교와 샤마니즘〉(1961)의 목적은 샤머니즘에 대한 더욱 심오한 이해를 통해서 기독교를 한국 토양에 더 깊이 뿌리내리게 하는 것이었다. 논자는 기독교의 신학적인 내용들 중에서 한국의 무속신앙과 일치하는 부분과 그렇지 않는 부분을 구분하는 방식으로 논지를 전개한다. 기독교 신학의 신관과 인간론, 내세관은 한국 무속신앙과 일치하는 점이 있다고 보았다. 그리고 다른 한편으로 무속신앙이 기독교에 끼친 부정적인 영향을 두 가지(즉흥적인 신앙양태, 무조건적인 신앙)로 지적하고는 무속신앙에 대한 연구가 계속되어야 할 것을 역설하였다. 한마디로 요약하자면 "근본적으로 그것(샤머니즘)을 부정하기 위해 먼저 긍정하자"는 것이다.
윤성범의 《기독교와 한국사상》(1964), 유동식의 《한국종교와 기독교》(1965) 역시 장병일이 가지고 있는 기독교와 무속신앙을 대하는 전제, 즉 '근본적으로 부정하기 위해 긍정하자'라는 문제의식은 일치한다. 윤성범은 기독교를 한국에 제대로 토착화시키기 위해서 한국의 재래종교를 잘 알아야 한다고 주장하며, 유동식은 한국인이 기독교를 받아들임에 있어 무속종교가 미친 영향에는 장점이 있지만 이와 더불어 폐단 역시 크다고 지적한다. 여기서 유동식의 연구는 앞선 장병일의 연구와 거의 같은 구도로 이루어진다. 그러나 독특한 점으로는 윤성범이 단군신화가 기독교 사상 아래 만들어진 기독교의 신학적 메시지를 담지한 설화라는 주장을 펼치는 대목이다. 이러한 파격적인 주장이 지니는 타당성의 문제는 차치하더라도, 윤성범의 이러한 주장은 한국민속과 기독교를 더 근본적으로 연결 지으려 한 시도라고 평가할 수 있을 것이다.
기독교 신학계의 기독교민속 연구들은 한국기독교는 '토속화 된 종교'이자 '올바르게 토속화되어야 할 종교'라는 전제 위에서 수행되었으며, 기독교를 한국에 더 깊이 토속화하려는 과정에서 암묵적으로 그리고 부분적으로 기독교를 민속적인 것으로서 사유하려 시도했다. 이는 무속과 기독교를 연결지어 기독교를 파악하려 했다는 것만으로도 기독교에 대한 종교민속학적인 접근이 투박하게나마 드러난 것으로 볼 수 있을 것이다.
신학계는 이 이후로도 한국기독교가 토속화되며 전개되는 양상을 해명하기 위해 지속적으로 무속신앙에 관심을 갖는다. 대개는 기독교와 무속의 대결 구도를 첨예하게 제시하지만, 어떤 논자들의 경우에는 그 신학적인 성향에 따라서 이와는 반대로 기독교와 무속신앙의 습합 양상을 그 자체로 긍정적이자 이상적인 것으로 묘사하는 경우들도 있다. 대표적으로 이재훈은 〈한국인의 집단무의식과 한국 기독교〉에서 '한국인은 한민족의 얼이 담긴 자신의 문화전통과 그 문화전통 속에 담긴 한민족의 얼을 통해서만 진정되게 하나님께 나아갈 수 있다'고 주장한다. 이는 기독교 토속화의 양상을 바람직하고 그렇지 못한 것으로 나누었던 종전의 기독교계의 연구들과 비교해 볼 때에, 토속화 자체를 이상적이고도 긍정적인 것으로 본다는 점에서 독특하다 할 수 있다. 그럼에도 근본적으로 기독교를 '토속화된 외래 종교'로 본다는 점에서, 또한 '종교'에 방점을 두고 있다는 점에서는 여전히 앞선 연구들과 궤를 같이 한다고 할 수 있겠다.

2) 민속종교로서 기독교

인문 및 문화계열 연구자들이 기독교를 민속적인 관점에서 접근한 연구들이 나오기 시작한 것은 1970년대였다. 여기서 기독교는 '민속종교'로 개념화된다. 1971년에 문상희는 《샤마니즘의 현대적 의의》에서 샤머니즘이 불교, 유교, 기독교와 같은 한국의 주요 종교들에 어떻게 영향을 미쳐왔는지 차례로 살핀다. 기독교는 기본적으로 샤머니즘과의 대결 구도를 가지고 있었음에도 불구하고 샤머니즘과의 습합으로부터 예외가 아님을 지적한다. 문상희가 기독교와 샤머니즘의 습합 결과로 꼽는 것은 교회마다 시행하는 부흥회, 기도원에서 일어나는 입신, 접신, 신유, 방언 등의 현상들이다. 논자는 이런 양상에 우려를 표한다. "종교가 본래의 기능을 발휘하기 위하여서 샤머니즘과의 습합이 퇴행적인 혼합주의가 되지 않고, 창조적인 종합주의가 될

수 있도록 새 길을 모색해야 한다."(편무영 외 2004, 240) 1983년에 출간된 김태곤의《한국민간신앙연구》에도 기독교를 한국의 종교민속으로 파악하고자 시도한 내용이 발견된다. 논자에 따르면 기독교에는 기독교의 진리 때문에 교회에 가는 사람들과 현실적이고 타산적인 신앙으로 교회에 가는 사람들이 있다. 여기서 후자의 경우는 기독교적인 의례와 언어로만 바뀌었을 뿐 신도들의 심성에는 무속적인 사고가 뿌리 깊게 자리하고 있다는 것이다. 김태곤은 민간신앙적 정신풍토와 기독교 고유의 신앙이 병존하고 있는 현실을 담아내고 있다고 할 수 있겠다. 이후에 한국 민속신앙을 현대적으로 조명하고자 하는 맥락에서 김수중은 1987년 무속신앙과 기독교의 관계에 주목한 논문 〈한국 민속신앙의 현대적 조명〉을 발표하였다. 논자에 따르면 한국 무속신앙은 비생산적인 특징을 극복해야 하는데, 이 비생산적인 특징은 '이기적인 기복사상'과 '무역사성'으로 이루어져 있다. 무속신앙이 지닌 이 비생산적인 고질적 면모를 극복하는 데에 가장 큰 힘을 쏟고 있는 것이 바로 기독교이다. 여기서 논자의 결론이 특히 흥미로운데 김수중은 결론부에서 한국기독교를 한국의 '민족신앙'으로 인식하고 있음을 명시적으로 드러낸다. 그는 다음과 같이 말한다. "기독교와 같은 현대의 고등종교가 무속에 대한 연구와 이해 및 극복을 통해 '민족신앙'으로서의 궁극적 좌표를 설정해 나아가야 한다."(편무영 외 2004, 251) 따라서 이런 연구들을 종합해보자면, 1970년대에 들어서야 인문 사회 계열의 문화연구자들 그리고 민속학자들에 의해서 기독교민속이 연구되기 시작하는데 이들의 연구와 신학자들의 연구와의 가장 큰 차이는 기독교를 토속화된 외래종교로 보는 관점에서 떠나 기독교를 철저하게 민속종교로 인식하는 인식론적 전제 위해서 연구를 수행했다는 점이다, 그러나 그 연구의 구체적인 내용들로 보아, 신학자들의 연구에서 신학적인 윤리지향이 제거되었을 뿐 그 나름대로의 민속학적 윤리의 잣대를 가지고 기독교민속을 평가했으며, 한국기독교의 특징들과 무속신앙을 단순 비교 및 대응시키는 방식의 연구라는 점에서는 신학자들의 연구와의 유사점을 찾을 수도 있다.

3) 종교민속으로서 기독교

2004년에는 한국종교민속연구회가 결성되었으며 현재 한국기독교민속 연구는 이 연구회의 주도 하에 이루어지고 있다. 편무영, 구미래, 김영수, 이복규 4인으로 시작된 한국종교민속연구회는 한국의 독특한 다종교적 종교지형에 주목하는 것을 연구의 시발점으로 삼는다. 편무영에 따르면 한국은 서구나 일본과는 종교지형이 확연히 다르다. 불교민속을 중심으로 종교민속론을 펼쳐온 일본과 기독교민속을 중심으로 종교민속론을 펼쳐온 서구와는 달리 한국은 불교와 기독교가 가장 큰 규모의 종교로 공존하고 있는 상황이며 이러한 종교 생태계는 한국만의 독특한 특징이다. 따라서 이런 한국 상황에 일본종교민속이나 서구종교민속을 차용하는 방식의 접근은 바람직하지 않으다. 우리는 불교민속학과 기독교민속학을 아우르는 우리만의 한국종교민속을 정초해야 한다. 이것이 한국종교민속연구회의 구성원이 불교민속에 천착한 편무영과 구미래, 기독교(개신교)민속에 천착한 이복규, 가톨릭민속에 천착한 김영수의 4인으로 발족된 이유일 것이다. 편무영은 이러한 문제제기의 맥락에서 탄생한 한국종교민속의 발족은 곧 아시아의 종교민속론에 첫 돌을 던지는 것과 같다고 말한다. "왜냐하면 불교민속론 하나만을 놓고 종교민속론을 구축해온 일본민속학과 달리 불교와 기독교 등 다종교상황인 한국의 종교상황에서 구축하는 종교민속론이 아시아종교민속론에서는 훨씬 효과적일 것이기 때문이다."(편무영 2004, 274)

그렇다면 종교민속연구회는 기독교민속을 어떤 관점에서 접근하고 있는가. 편무영은 종교민속을 종교와 민속의 관계를 차이, 간격, 습합 등과 같은 개념으로 이해하고자 시도하는 것이라

고 말한다. 다시 말해 A와 B의 습합이나 유동공간에 대한 연구, 즉 대상과 대상 <사이>에서 연구목적이 구해지는 것이다.(편무영, 2016, 5) 그렇다면 이전의 기독교민속 연구와의 차이는 무엇인가? 가장 큰 차이는 종전의 연구들은 기독교의 토착화와 민속화를 중심에 놓고 그 과정에서 발생한 무속신앙과의 대응관계에 집중했다면, 편무영은 '종교민속'을 토착화와 민속화라는 개념의 한계를 넘어 서는 것으로 개념화 한다. 즉, 토착화나 민속화라는 개념은 현상만을 규정적으로 포착하는 단면적인 개념일 뿐 종교가 '되어가는 과정'을 포착할 수 없다는 것이다.(편무영 외 2005, 16) 더 나아가 이런 개념화는 민속종교 범주에 있어 그 강조점이 '종교'에서 '민속'으로 이동하는 것으로도 볼 수 있다.(신광철 2013, 99) 즉, 민속종교로서 기독교를 연구하는 것이 아닌 종교민속으로서 기독교를 주목하기 시작하는 것이다. 이러한 의미에서 한국기독교민속학이 연구하고자 하는 것은 사이공간, 유동공간이라고 정의할 수 있겠다.

이러한 종교민속연구회의 이론적 토대 위에서 이복규는 기독교민속을 다음과 같이 정의한다. "한국그리스도교민속[1]은, 그리스도교가 한국민속이란 토양에 뿌려지고, 한국민속이란 프리즘을 투과하면서 일정한 변이와 굴절이 일어난 양상을 일컫는 용어이다. 문화의 만남에서 주체와 객체가 상호 작용을 일으켜 상호침투하고 변화하듯, 그리스도교와 민속도 서로가 주체와 객체가 되어 피차 영향을 주고받는데, 그리스도교민속은 기독교 안에 깊숙이 들어와 있는 민속을 의미한다.(중략) 서구의 기독교와는 모습을 달리하게끔 우리 민속이 영향을 미치고 있으면서 양자가 공존하고 있다는 사실을 직시해 부여한 용어가 '그리스도교민속'이다." 그렇다면 이복규를 중심으로 수행된 기독교민속연구의 실재는 어떤 모습을 띠고 있는가? 가장 중요한 연구서로 종교민속연구총서 제 7권인 《한국그리스도교 민속론》을 꼽을 수 있을 것이다. 여기서 이복규는 한국개신교의 특이현상들에 대응되는 민간신앙적 요소, 조상제사에 해당하는 개신교 추도식이 이루어지는 양상 및 현황, 개신교의 일생의례의 양상, 의례공간, 그리고 그림에 대해서 다룬다. 여기서 1부 4장에 해당하는 '한국개신교의 특이현상들에 대응되는 민간신앙적 요소'는 토속화 된 기독교 혹은 민속종교로서 기독교를 파악한 연구 결과로 분류되어야 마땅하지만, 나머지 모든 연구들은 종교민속으로서 기독교를 파악한 연구결과물이라는 점에서 의의가 있다고 하겠다.

4) 기독교민속 사례연구

편무영은 아직 기독교민속에 대한 사례연구는 충분하지 않은 실정에 대해서 다음과 같이 언급한 바 있다. "그 중에서도 기독교민속론을 왜 하는가에 대한 근본적인 답을 아직 내놓을 수 없는 것은 한국종교민속론 전체에 커다란 약점이다. 과학적 기본자세를 통과해서 나와야 할 이론의 결여가 원인인 것은 물론인데, 여기에 산만하고 추상적인 언급들이 많고, 집중적이며 치밀한 사례연구는 좀처럼 모습을 보기 어렵다. 과학적 사례연구가 아카마츠가 말하는 시간과 공간의 결합으로 이루어져야 함은 당연한데, 그렇지 못한 상황에서 교양강좌식 언설이 뒤를 잇는다. 신학이나 종교학에서 무속을 본다는 것과 민속학에서 무속을 본다는 것은 어떻게 다른 자세와 관점을 요하는 것인지가 지금 기독교 민속론을 언급하는 사람들에게 모호한 상태로 머물러 있다."(편무영 2004, 273)

---

1) 여기서 이복규가 '기독교민속'이 아니라 '그리스도교민속'이라는 용어를 사용하는 까닭은 그리스도교민속은 가톨릭민속과 기독교민속을 포괄하는 개념이기 때문이다. 사실 기독교가 가장 상위 범주이고 그 하위범주로 개신교와 가톨릭이 있지만 이복규는 기독교와 개신교가 구분 없이 같은 의미로 사용되고 있는 상황을 십분 고려하여 그리스도교민속을 가장 큰 범주로, 그 하위범주로 기독교민속과 가톨릭민속을 개념화하였다. 그러나 이는 어디까지나 사전적인 의미와 충돌하기에 수정이 필요할 것으로 보인다.

그러나 2004년 이후로 다행히도 꾸준하게 기독교민속 사례연구결과들이 나오고 있으며 여기서는 그 중 몇 가지를 소개하고자 한다. 가장 먼저는《한국종교민속시론》7장에 실린 임숙희의 〈기독교와 강릉단오제〉를 꼽을 수 있겠다. 임숙희는 강릉단오제와 강릉의 지역교회가 갈등을 빚는 양상에 대한 현장연구를 수행하면서 양자의 충돌이 만들어내는 변화가 민속학적으로 어떤 의의를 갖을 수 있는지 제시한다. 논자는 다음과 같이 결론을 맺는다. “강릉단오제가 유교와 무교의 이중구조를 보이는 것이 아니라 기독교를 포함한 삼중구조, 더 나아가서 다중구조, 즉 복합성과 다양성을 함유한 문화의 종합행사로서 위치를 굳힐 수 있을 것이다”
이러한 갈등 양상에 대한 추가적인 사례연구로 이복규의 〈전통 기제사에서 추도예배로의 전환과정〉(2005), 김미연의 〈안좌도의 상제: 전통 상제와 기독교식 상제의 갈등과 관계〉(2006), 이경엽의 〈기독교의 전파와 의례생활의 변화〉(2006), 〈주산군도 하치도 사람들의 신앙과 의례생활〉(2007), 이정덕 외 2인의 〈근대화 시기 마을종교의 갈등과 변화: 한 농촌마을의 기독교민속 형성과정〉(2014)를 꼽을 수 있다. 이러한 연구들은 각각 한국의 가정, 마을 사회 단위에서 기독교의 영향력이 확산되어가는 과정을 다루고 있다. 이는 곧 기독교가 무속종교들과 대립을 일으키고, 습합을 일으키는 변화의 과정들에 대한 세밀화라고 할 수 있다. 그리고 이 연구들은 모두 기독교가 한국에 자리잡아가고 있는 과정가운데 민속종교인 동시에 종교민속임을 주지하고 있다.
2014년에 발표된 이성희의 〈개신교 세시 풍속 사례 연구〉가 있다. 이성희는 아곡 은성 교회의 세시풍속의 양상과 그 특징을 정리하였다. 논자에 의하면 기독교민속의 관점에서 기독교의 세시풍속은 부활절, 맥추감사절, 추수감사절, 성탄절 등의 교회 절기뿐만 아니라 만두 만들기, 정월대보름 등의 한국 세시 풍속을 함께 지키고 있다는 점에서 포용적 성격을 띤다. 이 뿐만 아니라 마을 사람들과 함께한다는 점에서 공동체적이고, 개연성 있는 의미를 구성하면서 지속적으로 새로운 세시를 만든다는 점에서 역동적인 성격이 드러난다. 그리고 각각의 세시들 속에는 신년제의 기복적 사고, 천신 관념, 정성지상주의와 같은 한국의 민속적 사고가 반영되어 있다.

3. 한국기독교민속의 내일

1) 기독교민속론에 대한 비판

가장 최근의 비판으로는 인지종교학으로부터 나왔다. 인지종교학자 신영철은 “한국기독교민속신앙론은 어떻게 가능한가”라는 질문을 제목으로 상정한 논문에서 지금까지 이루어져 온 기독교민속 연구의 실태를 분석하고 비판한다. 실상 논거를 종합하면 한 가지 비판으로 수렴하는데, 그 핵심은 다음과 같다.
“이복규(2001)를 예로 보면, 민간신앙과 무속이 우리 고유의 신앙 양태로 보면서 그것들이 기독교와 서로 영향을 주고받을 수 있는 단일한 대상들로 상정된다. (중략) 상관성이 확인되는 것으로 제시하는 것들은 대체로 인상적 유사성에 기반한 비교의 결과이다. 가령 새벽기도에 대해서 이야기하는 부분을 보면, 새벽기도를 민간신앙 중의 조왕신앙과 무당들의 신령모시기 관행과 관련된다고 보고, 관련성이 만들어진 이유를 조왕신앙과 관련해서는 "조왕신앙의 분위기에 익숙한 사람들이 개신교의 지도자가 되고 그 신도가 되다 보니, 새벽기도회가 한국 개신교의 독특한 문화의 하 나로 자리 잡기 시작하였고, 오늘날까지 생명력을 이어오고 있는 것" 이라고 추정 하고, 무당의 신령모시기와 관련해서는 "무당은 몸주나 또는 보좌신으로 받아들인 신령을 자기의 신당에 모셔놓고 매일 그것도 이른 새벽부터 신령에게 정성을 드린다"는 근

거를 제시한다. 이러한 비교에는 의례향유자와 의례의시간이 같다는 것 외에는 뚜렷한 근거가 없다."(신영철 2018, 97)
종래 기독교민속연구가 수행된 양상을 보건대 이러한 비판을 피할 수 없는 것은 사실이다. 기독교민속연구들이 대개 암묵적으로 '종교민속으로서 한국기독교'에 주목하기보다 지나치게 미국으로부터 들어온 '토속화 된 외래종교'로서 한국 기독교를 바라보고 연구를 수행했기 때문이다. 즉, 초기 기독교민속 연구들의 경우, 한국의 개신교의 양상과 서구 개신교의 양상을 비교하여 차이가 있는 것을 걸러내어 그것을 한국의 무속신앙에 일대일 대응시키는 방식의 연구들이 주를 이뤘던 것이 사실이다. 대부분의 기독교민속 연구 결과물에서 이런 흔적들이 발견된다. 대표적으로 최래옥의 2003년 논문 〈韓國民俗과 基督敎의 習合 樣相〉과 이복규의 2001년 논문 〈한국 개신교의 특이 현상들과 민간신앙과의 상관성〉을 들 수 있다. 이 연구들의 논거는 다음과 같다. 한국기독교의 특징들 전부 합한 후 거기에서 미국의 기독교민속과 한국 기독교민속의 교집합을 소거해 버리고는 그 남은 원소들을 전부 한국의 종교민속(주로 무속신앙)과 일대일 대응시키는 것이다. 그러나 여기에는 중대한 논리적인 빈틈이 존재한다. 미국기독교에서 나타나지 않는 기독교민속의 양상이라고 해서 모든 것이 다 한국무속신앙에 직접 대응되는 것은 아닐 수 있다는 것이다. 한국개신교민속이 기독교의 고유한 성질 및 성서와 상호작용한 가능성은 배제되는 것이다. 여기서 일종의 착시현상이 발생하게 된다.
예컨대 이복규는 한국기독교의 산기도가 '미국에서는 상상할 수 없는 기도'인 동시에 한국 무당들이 산기도를 통해 영력과 좋은 평판을 받아왔다는 점을 지적한다. 그리고는 이 사실을 통해서 한국기독교민속과 무속신앙을 대응시킨다. 그러나 정작 한국 교회에서 산기도를 행할 때 빠지지 않고 등장하는 성서 구절이 있다. "이 때에 예수께서 기도하시러 산으로 가사 밤이 새도록 하나님께 기도하시고"(누가복음 6:12) 이는 기독교의 산기도가 한국무속신앙의 영향을 받은 것만이 아님을 보여주는 증거이다. 이 외에도 미국과의 비교대조연구의 결과로 지적되는 '기도받다'라는 말에 대한 무속신앙적인 분석, 헌금이나 기도에서 드러나는 기복성에 대한 무속신앙적인 분석 역시 마찬가지다. 전자의 '기도받다'라는 말 역시 복음서들이나 사도행전에서 예수와 그 제자들이 기도하여 사람들의 병을 낫게 하거나 기적을 일으킨 것, 그리고 '안수'했다는 성서의 표현의 영향을 받았을 가능성이 크다. 후자의 경우 예배시간에 헌금을 위한 기복적인 기도가 미국에 존재하지 않는다고 "미국 개신교에는 이런 봉헌기도가 아예 없다"고 하는데, 이런 주장은 한국 기독교의 기복적인 양상이 미국에 큰 영향을 받았음을 생각해 보았을 때 받아들이기 어려운 주장이라고 할 수 있다. 게다가 이복규가 근거로 제시하고 있는 자료가 미국 현지 교인들이나 미국 교회사 자료가 아닌, 미국에서 목회하고 있는 한 명의 한국인 목사로부터 수집한 정보라는 점을 생각하면 논자가 펼친 주장에 대한 의구심은 더할 수밖에 없다.
그러나 신영철의 비판이 종교민속연구회의 최근 연구 흐름을 충분히 반영하고 있지 못한 점도 반드시 짚고 넘어가야 한다. 신영철은 결론적으로 이렇게 주장한다. "한국 기독교 민속신앙론'은 고유성이나 지역성을 밝히는 데 초점을 두는 것 이 아니라 인류가 공유하는 인간의 여러 인지 체계(직관적 지식체계, 인과추론, 위험 예방, 사회적 상호작용 등)의 제약에 의해서 나타나는 민속신앙(folk belief)이 한국 기독교의 맥락에서 어떻게 나타나는지 살피는 논의라고 말할 수 있겠다."(신영철 2018, 108) 그러나 이러한 주장은 종교민속연구회의 입장에서 보면 결코 새로운 내용이 아니다. 오히려 새삼스러운 느낌마저 든다. 앞서 주지한 편무영의 주장과 같이 한국종교민속의 토대는 민속종교나 토속화된 종교에 대한 연구와는 분명하게 차별화되기 때문이다. 종교민속학은 이미 종교민속으로서 '유동 공간'에서 그 연구 목적을 구한다는 사실

을 분명히 했고, 이는 고유성이나 지역성, 토속성에 집착하지 않는다는 함의를 가지고 있다. 따라서 신영철의 비판의 전제와 종교민속연구회가 천명한 이론적 토대는 큰 틀과 그 방향에서 다르지 않다고 할 수 있겠다.

2) 제언

이상 살펴본 비판 위에서 두 가지 제언을 하고자 한다. 위 비판의 연장선상에서 기독교민속연구에 제시하는 첫 번째 제언은 기독교민속 비교연구 대상의 확장을 염두에 두어야 한다는 것이다. 서구기독교와의 비교를 통해서 한국기독교민속을 정립하려는 접근은 구태의연한 일이 된지 오래다. 기독교가 서구에서 한국으로 전래된 것은 맞지만 기독교는 애초에 서구에서 탄생한 종교도 아니며, 현재 기독교를 대표하는 것도 결코 서구라고 할 수 없기 때문이다. 역사학의 한 분과인 세계기독교학은 인구통계학적으로 더 이상 백인이 기독교의 대표가 아닌 현실에 대해 세심하게 관측 분석을 제시하고 있다. 세계기독교학에 의하면 현재 인구통계학적으로 기독교의 전형은 백인 남성이 아닌 흑인 여성이다.(Jenkins 2002, 2) 이것이 한국 기독교민속이 나아갈 길에 시사해주는 바는 크다. 한국기독교가 여즉 영미권 기독교의 영향 하에 있다는 것을 십분 감안하더라도, 영미권 기독교민속과의 비교대조를 전제로 한 연구에만 머물러 있어서는 안된다.

편무영은 한국기독교민속의 정립을 위해 공간의 균형 감각이 요구되며, 이를 위해서는 서구의 기독교민속론을 반드시 참고해야 한다고 주장한다.(편무영 2004, 277) 그러나 한국기독교민속을 서구, 특히 미국의 기독교민속과 비교하는 방식에 머무르는 태도는 문제가 있다. 이는 곧 한국기독교민속이 연구자들에게조차 독자적인 한국종교민속으로 인정받지 못하고 여전히 토속화 된 외래종교로 여겨지고 있다는 것을 방증해주는 것이다. 공간의 균형감각을 위해서는 서구뿐만 아니라 아시아 곳곳에서 이미 형성되었고, 지금도 실천되고 있는 기독교민속들에게도 눈을 돌려야 할 것이다. 이것이 세계기독교학이라는 역사학의 한 분과가 종교민속에 주는 교훈이다. 만약 한국기독교민속이 100년 이상의 습합과정을 거친 독자적인 한국의 종교민속(민속종교가 아니라)으로 연구된다면 응당 미국뿐만 아니라 남미, 아프리가, 아시아의 기독교민속들과 비교대조하는 연구가 수행될 수 있어야 한다. 이런 연구들이 축적 된다면 한국기독교민속과 한국무속신앙과의 대응 양상 역시 그 연결 고리가 더욱 명확해질 수 있을 것이다. 이는 세계기독교의 흐름에 비추어 보나, 종교민속연구회의 취지에 비추어보나 시의적절한 일일 것이다.

두 번째 제언은 기독교민속학자에 대한 문제이다. 편무영의 주장 중 하나는 기독교민속 연구를 수행하는 사람은 뼛속까지 민속학자여야 한다는 것이다.(편무영 2004, 273) 그러나 필자는 이 말에 동의하기도 하고 반대하기도 한다. 먼저 한국기독교민속을 연구하는 연구자라면 철저하게 종교민속의 관점에서 한국기독교를 조명하고 종교와 민속의 사이공간과 유동공간에서 그 연구의 목적을 찾아야 한다. 이는 분명한 사실이다. 그러나 다른 한편에서 그런 연구들을 '민속학자'만이 할 수 있는 것은 아니다. 편무영이 말한 대로 같은 기독교현상도 신학에서 보느냐, 역사학에서 보느냐, 민속학에서 보느냐에 따라서 다른 것을 보게 된다. 다른 각도에서 현실 기독교를 조명한다는 것은 필연적으로 종교민속학적 관점을 결여하게 되는 것을 의미하는가? 결코 그렇지 않다. 앞서 본 신영철이 종교학자로서 현재 기독교민속에 유의미한 비판을 가한 것이 그 예이다. 이러한 방식으로 신학자도, 역사학자도, 인류학자도 기독교민속 연구를 할 수 있음은 당연한 이치라고 생각한다.

이와 더불어, 위에서 살펴본 바 기독교민속연구에 해당하는 영역을 가장 먼저 주목한 부류가

신학자 집단이었다는 것은 주지의 사실이다. 그러나 그 뿐만은 아니다. 종교민속연구총서 3권 《종교와 일생의례》의 9장 〈전통 기제사에서 추도예배로의 전환 과정〉은 역사신학자인 옥성득의 연구결과물로서 신학자가 종교민속에 기여할 수 있는 방식을 보여준다. 이는 기독교민속의 특징을 잘 보여주는 것이다. 기독교민속학은 최소한 종교학, 신학, 민속학의 세 분과에 걸친 방대한 학문이며 종교민속적인 관점에 동의하는 누구라도 저마다의 통찰을 가지고 기독교민속의 경계를 넘나들 수 있어야 한다. 이 진입로를 적극적으로 열고 여타 학문들과 소통할 수 있는 현실적인 방안을 모색하지 않는다면 한국기독교민속은 학문의 발전을 위한 소중한 자원들을 버리는 결과를 초래할 것이다. 신학계, 종교학계, 역사학계가 보유하고 있으며 그들만이 쉽게 접근할 수 있는 종교민속적 가치가 뛰어난 자료들, 현장들이 얼마나 많겠는가.

3. 나가면서: 한국기독교민속의 민속학적 의의

필자는 한국의 기독교민속학에 대한 연구가 이루어져 온 양상을 크게 '토속화된 기독교', '민속종교로서 기독교', '종교민속으로서 기독교'의 세 가지의 살펴보았다. 다만 이것이 시간 순서로 발전(혹은 진화)해 온 양상이라고 주장하는 것은 아니다. 최근까지도 '토속화된 기독교'나 '민속종교'로서의 기독교에 대한 연구는 이루어지고 있으며 이 역시 의미있는 연구들이기 때문이다. 다만 필자는 기독교민속연구의 결정적인 전환기가 2004년 종교민속연구회의 결성과 함께 나타났다는 점, 그리고 이는 기독교를 한국의 독자적인 종교민속으로 보고 연구하는 토대가 되었다는 사실과 이는 분명 종교민속의 진일보라는 점을 강조하는 바이다. 현재도 이러한 이론적 바탕에서 한국기독교민속 연구들이 수행되고 있다. 신영철은 기독교민속학에 대한 중대한 비판을 제기하였지만, 이는 분명 종교민속연구회 역시 인지하고 있을 뿐만 아니라 동의할 수 있는 지점임을 확인하였다. 필자는 이러한 비판을 수용하는 것에서 한걸음 더 나아가 적극적이고 창조적인 태도로 아시아 국가들이 지닌 기독교민속적인 특징들과의 비교연구를 염두에 두어야 함을 제언하였다. 그리고 여기에 추가적으로 신학계나 종교학계를 비롯한 타학문 연구자들이 종교민속적인 관심과 관점을 공유하여 기독교민속 연구에 함께할 수 있어야 함을 제언하였다.

필자는 이러한 기독교민속에 대한 연구가 앞으로 더욱 활발하게 이루어지기를 간절하게 원하는 바, 기독교민속연구는 종교민속학 뿐만 아니라 한국 민속학의 맥락에서도 중요한 의의를 갖는다고 생각한다. 먼저 한국기독교민속은 현재진행중인 '민속' 개념의 재고에 기여함으로써 민속학 연구의 외연을 확장시킬 수 있을 것이라 기대된다. 남근우는 기층문화론을 비판하며 "기층적 문화 담론을 불식하는 것이 한국민속학의 폐색 상황을 벗어나는 것"이라고 주장한 바 있다.(남근우 2014, 7) 필자는 남근우의 비판에 동의하며 종교민속의 관점에서 조망한 기독교민속이야말로 기층적 문화 담론을 불식에 기여한다고 생각한다. 한국의 기독교민속은 기층문화인가 표층문화인가? 답하기가 쉽지 않다. 종교민속으로서 기독교민속에 대한 연구는 종교와 민속 사이에 위치할 뿐만 아니라, 기층문화와 표층문화를 전제하는 사고방식에 존재하는 빈틈에 위치하며 그 경계를 모호하게 하는 민속현상이 아닌가 생각한다. 따라서 기독교민속연구는 인멸해 가는 고유 민속의 구제 활동에 의의가 있는 것이 아니다. 오히려 기독교민속의 의의는 민속의 외연을 확장함에 있다.

참 고 문 헌

김미연, 2006, 〈안좌도의 상제(喪祭): 전통 상제와 기독교식 상제의 갈등과 관계〉, 《비교민속학》 31, 비교민속학회.

김수중, 1987, 〈한국 민속신앙의 현대적 조명〉, 《인문과학연구》 9, 조선대 인문과학연구소.

김영수 외, 2014, 《한국그리스도교 민속론》, 민속원.

김태곤, 1983, 《한국민간신앙연구》, 집문당

남근우, 2014, 《한국민속학재고》, 민속원

문상희, 1973, 〈샤마니즘의 現代的 意味〉, 圓光大學校 民俗學硏究所.

신광철, 2013, 〈한국기독교민속론재고(再考) -종교민속론에 대한 종교학적 성찰의 일단(一端)〉, 《비교민속학회 추계학술대회 자료집》, 비교민속학회.

심형준, 2018, <한국 기독교 민속신앙론은 어떻게 가능한가?: 인지종교학의 관점이 말해주는 것>, 《종교문화비평》 33, 한국종교문화연구소

유동식, 1965, 《한국 종교와 기독교》, 대한기독교서회.

윤성범, 1964, 《기독교와 한국사상》, 한국기독교서회.

이경엽, 2006, 〈기독교의 전파와 의례생활의 변화〉, 《島嶼文化》 28, 국립목포대학교 도서문화연구원.

_____, 2007, 〈주산군도 하치도 사람들의 신앙과 의례생활〉, 《島嶼文化》 29, 국립목포대학교 도서문화연구원.

이복규, 2001, 〈한국 개신교의 특이 현상들과 민간신앙과의 상관성〉, 《韓國民俗學》 34(1), 한국민속학회.

_____, 2005, 〈전통 기제사에서 추도예배로의 전환 과정〉, 《비교민속학》 30, 비교민속학회.

이정덕·오현아·김다희, 2014, 〈근대화 시기 마을종교의 갈등과 변화: 한 농촌마을의 기독교민속 형성과정〉, 《남도민속연구》 28, 남도민속학회.

崔來沃, 2003, 〈韓國民俗과 基督敎의 習合 樣相〉, 《비교민속학》 24, 비교민속학회.

장병일, 1961, 〈유형적 입장에서 본 기독교와 샤마니즘〉, 《기독교사상》 통권44호, 대한기독교서회.

편무영 외, 2004, 《한국종교민속시론》, 민속원.

_____, 2005, 《종교와 조상제사》, 민속원.

_____, 2006, 《종교와 일생의례》, 민속원.

_____, 2016, 《종교와 세시풍속》, 민속원.

Jenkins, Philip. 2002. The Next Christendom: The Coming of Global Christianity. New York: Oxford University Press.

북한의 정기 간행물을 통한 조선옷의 전승[1)]

나예진 (서울대학교 인류학과 석사과정)

북한에서 조선옷은 여러 정기 간행물을 통해 계속해서 등장하며, 조선옷을 입는 것이 어떤 의미를 지니고 있는지, 어떠한 가치를 가지고 있는지, 어떤 방식으로 입어야 하는지, 어떻게 입어야 아름다운지 등의 내용을 통해 전승되고 있다. 민족문화유산의 경우 조선옷의 역사적인 지식에 관한 글이 등장하기도 한다. 미학적인 측면에서는 어떤 색상을 선택해야 아름다운지, 어떤 색상은 피해야 하는지, 계절에 따라, 연령에 따라, 얼굴 피부색, 몸매에 따라 제시하고 있으며, 저고리와 치마 색상을 어떤 방식으로 상호 고려해서 선택해야 아름다운지 구체적으로 알려준다. 머리모양도 옷차림 못지않게 중요하게 여기고 있는데, 머리모양에 대한 별도의 글이 있을 때도 있고, 얼굴형이나 연령, 계절에 따라 각각 어떤 머리모양이 어울리는지 구체적으로 권유해주는 글도 등장한다. 조선녀성에서는 의복과 관련한 글은 옷차림에 대한 글이 압도적으로 많은데, (비슷한 내용이 반복되기는 하지만) 조선옷을 어떤 방식으로 입어야하는지, 어떤 방식의 옷차림들은 삼가고 있는지, 조선옷을 어떻게 입어야 아름다운지에 대한 교시가 꾸준히 등장하고 있다. 자녀들의 옷차림은 어떻게 관리해주어야 하는지에 대한 글도 종종 볼 수 있다.

조선옷을 묘사하는 긍정적인 수사적 표현으로는 슬기롭다, 아름답다, 우아하다, 고상하다, 맵시 있다, 소박하다, 정결하다, 단정하다, 독특하다, 긍지와 자부심, 강직하다, 훌륭하다, 황홀하다, 전통적인 민족옷, 민족적 특징을 보여준다, 민족성이 구현된다, 민족애를 지니고 있다, 우리식, 조선녀성의 몸매에 꼭 어울린다, 세상에 널리 알려져 있다, 자연스럽다, 입은 사람은 물론 보는 사람도 기분이 좋아진다, 거리와 마을이 화려해지며 아름답게 보인다, 사회주의문명국건설에 이바지 한다 등이 있다.

조선옷과 대비되어 부정적으로 묘사하고 있는 옷차림 표현은 '우리 인민의 기호와 정서에 맞지 않는 이색적인 것', '자본주의적 유행을 본 딴 것', '조선사람의 정서와 미감에 맞지 않는 무늬나 요란한 장식글자가 있는 옷', '품이 좁은 옷' '부르죠아 문화가 침습해 있는 옷', '썩어빠진 부르죠아 생활풍조가 비낀 옷차림', '여성들의 정신을 흐리게 한다', '우수한 우리의 민족성을 마비시킨다', '몸에 딱 달라붙은 옷', '지나치게 짧은 치마', '거무틱틱하거나 얼럭덜럭한 옷', '사치하고 요란스러운 옷' 등이 있다.

1) 외부 공개가 제한적인 특수자료(북한 원문)를 토대로 한 연구 진행 중인 미완의 글로 외부 반출은 삼가주시길 부탁드립니다. 인용을 원하시는 경우 nayejin@snu.ac.kr로 먼저 연락 부탁드립니다.

조선옷을 입는 방법으로 '민족성이 살아나면서도 현대미가 나게 잘 해 입고 다녀야 한다' 하며, 치마 위에 저고리가 단정하게 놓이도록 하여 저고리의 아름다운 선과 치마의 풍만한 윤곽선이 살아나도록 해야 하는 것이 중요하다고 제시한다. 또한 저고리 앞이 들리지 않게 해야 하고 저고리를 입은 다음에도 옷맵시가 헝클어지지 않도록 자주 관심을 주어 저고리 차림을 언제나 단정하게 해야 한다고 하고 있다.

김정일은 '여성들이 조선옷을 민족적인 것을 살리면서 여러 가지 색깔로 조화를 잘 맞추어 해 입도록 하여야 한다.'고 교시하였다고 한다. 색상을 어떻게 맞추어 입을 것인지 제안한다. 우선 계절적 특성에 맞게 색상을 선택해야 한다고 제시하고 있는데 여름철에는 주로 시원한 느낌을 주는 연한색, 가을철에는 감색, 노란색, 자주색, 겨울철에는 햇빛을 잘 받아들이는 쑥색이나 자주색, 밤색 등 따뜻하고 더운감을 주는 색상을 선택하는 것이 좋다고 제안한다. 연령에 따라서는 20~30대 여성은 밝으면서도 선명한 분홍색, 노란색, 옥색 등이 잘 어울리며 40~50대 여성들은 은근하면서도 무게 있어 보이는 연하늘색, 연한 재색, 연한 밤색, 닭알색, 살색에 가까운 감색 등을 선택하는 것이 침착해보이고 점잖아 보인다고 제안한다. 몸매에 따라서는 뚱뚱한 몸매의 여성들은 몸매가 날씬하게 보이게 하는 색을 위주로, 몸이 약한 여성들은 될수록 밝은 더운색 계통의 색으로 옷을 해 입는 것이 한결 돋보인다고 제시하고 있다. 얼굴색에 따라서는 얼굴색이 짙고 불긋한 여성은 중간정도의 밝기와 짙은 색상을 선택하는 것이 좋으며 얼굴색이 맑은 여성들은 더운색에 가까운 밝고 선명한 색을 선택하는 것이 효과적이라고 한다. 용도에 따라서 여러 가지 색상을 선택할 수 있는데 일상용 치마저고리로는 흰 저고리에 검은색 치마 혹은 흰 저고리에 진곤색의 치마를 선택하는 것이 단정하면서도 고상한 멋을 더해준다고 제안한다. 명절이나 행사에 어울리는 옷 색상으로는 연한 감색이나 연푸른색이 어울리며 옷 바탕색이 진한 경우 무늬색으로 대조를 주는 것이 화려한 느낌과 선명한 느낌을 한결 더해준다고 제시한다. 또한 치마저고리의 형태와 내부 구성선들의 상호관계를 색으로 잘 조화시켜야 한다고 한다. 그래야 치마저고리의 품위를 높이고 현대감을 더해줄 수 있다고 하는데 예를 들어 저고리와 치마 색상이 같은 경우 깃과 소매부위, 고름부위에 대조되는 색으로 조화시킨다. 저고리와 치마가 대조되는 색상을 선택했을 경우 치마색이나 저고리색중 한 색으로 깃과 소매부위, 고름부위에 또는 치마기슭이나 치마공간에 대조색으로 장식하는 것이 효과적이라고 제안한다.

자녀들의 옷차림은 고상하고 건전하게, 깨끗하게, 바로하고 다니도록 교양하여야 한다고 하고 어려서부터 조선옷을 사랑하고 즐겨 입도록 해야 한다고 교시하고 있다. 한창 크는 아이들이라고 키와 몸매, 계절에 맞지 않는 옷을 되는대로 입히거나 장난이 심하다고 해서 닳은 옷을 그대로 입히는 일도 없어야한다고 한다.

조선옷차림에 어울리는 머리 형태로는 우선 목선이 시원하게 드러나도록 하면서도 될수록 머리가 작게 보이도록 부품(볼륨)을 주지 않고 얼굴에 붙인 머리형식이 잘 어울린다고 제안한다. 그런 머리 단장으로 전통적으로 내려오는 머리 형식인 쪽진 머리, 땋은 머리, 묶음머리 등을 제시한다. 쪽진 머리는 머리 전반에 층을 내지 않으며 긴 머리에 파마를 하지 않은 자연머리 그대로 단장하여 주로 결혼한 여성들의 조선옷차림에 잘 어울리는 전통적인 머리 형식이다. 쪽진 머리는 여성들이 결혼식을 하는 경우에 할 수도 있는데 이 머리는 조선옷과 매치했을 때 조화롭고 민족적인 정서를 더욱 짙게 한다고 제안한다. 땋은 머리는 북한 여성들의 얼

굴형에도 맞으며 조선옷차림에도 잘 어울리는 단정하고 보기 좋은 머리 형식이라고 주장한다. 특히 한 갈래로 땋은 외태 머리는 조선여성의 고유한 민족성을 그대로 살려 단장한 머리형식으로 20대 처녀들에게 잘 어울린다고 한다. 묶음 머리는 처녀들과 30~40대 여성들의 조선옷차림에 잘 어울리는 머리 형식이다. 사회 갓 진출한 처녀들의 경우 파마를 하지 않은 생머리 그대로 묶어주는 것이 보기에도 좋다고 한다.

100년 전의 로또, 계통(契筒)

- 서울대박물관 소장 유물 계통에 관하여 -

주도경(서울대학교박물관)

Ⅰ. 생김새와 일반적인 특성

서울대박물관에는 계통이라는 명칭을 가진 유물이 두 개 있다. 이 글에서는 그 중에 하나(유물번호 민1235)에 대해 논하고자 한다. 외형을 살펴보면, 전체적으로 구(求) 모양을 가지고 있고 나무로 만들어졌다. 윗부분에는 지름 1.8cm의 구멍이 뚫려있어서 내부에 있는 나무 구슬을 뺄 수 있도록 만들었다. 계알이라고도 불리는 나무 구슬은 추첨을 위해 넣어놓은 것이다. 민1235 유물의 경우, 겉면에 福(복)과 桶(통)이라는 글자가 쓰여 있어 복을 뽑기를 바라며 추첨을 하는 통이었음을 짐작해 볼 수 있다.

이 유물의 쓰임새에 대한 가장 큰 단서는 나무 구슬에서 찾을 수 있었다. 나무 구슬의 개수는 총 375개, 평균 지름은 1.35cm이다. 각 구슬에는 붓으로 쓴 글씨가 쓰여 있고 모든 구슬에는 통(統)과 호(號)의 숫자가 적혀 있다. 통호의 숫자와 더불어 사람의 이름이 쓰여있거나 이름이 아닌 다른 단어 및 문구가 적혀 있는 두 가지 종류가 있다. 모든 나무 구슬을 검토한 결과, 통(統)에 해당하는 숫자는 20을 넘어가지 않았고 1에서 20까지 다양하게 분포되어 있었다. 호(號)는 가장 큰 숫자가 99였고 100을 넘어가는 숫자는 없었다. 따라서 한 통에 99호의 집이 있고 20개의 통으로 이루어진 동네에서 사용되었던 것으로 보인다. 이 글에서는 나무 구슬에

적힌 단어와 문구에 대한 분석을 토대로 아래 세 가지 질문을 통해 계통에 대해 알아보도록 하겠다.

1) 어느 시기에 어느 지역에서 사용되던 물건인가?
2) 누구 혹은 무엇을 뽑기 위한 물건인가?
3) 각 구슬에 적힌 단어·문구의 의미는 무엇인가?

Ⅱ. 사용 시기와 지역

이 유물은 1928년 6월 23일 天地茂太郎(아마츠 모타로)[1]로부터 구입한 것으로 박물관에 기록되어 있다. 따라서 적어도 1928년 이전에 사용된 물건임을 알 수 있다. 그러나 시기가 그리 많이 올라가지는 않는 것으로 보인다. 나무 구슬에 적힌 단어 중에 飛行機(비행기)가 있기 때문이다. 최초의 동력 비행기가 1903년 라이트 형제에 의해 발명되었고, 1차와 2차 세계대전을 통해서 비행기가 급속도로 발전했음을 고려해 볼 때 20세기에 들어선 이후의 물건이다. 결정적인 단서는 60갑자를 이용해 연도를 표시한 몇 개의 나무 구슬들에서 찾을 수 있다. 나무 구슬 중에서는 '癸亥出(계해출)', '甲子年一月出(갑자년일월출)', '乙丑年回甲이다(을축년회갑이다)'가 적힌 것들이 있다. 60갑자에 따르면 계해(癸亥)년, 갑자(甲子)년, 을축(乙丑)년은 연속된 해이다. 추첨을 하기 전에 글자를 쓴다는 점을 감안하면 계통이 만들어진 시기는 계해년 당해 혹은 그 이전일 것이다. 1928년에 입수했다는 기록이 있으므로 추산해 보았을 때 계해년과 갑자년, 을축년은 각각 1923년, 1924년, 1925년이라 볼 수 있다. 60년 이전인 1868년은 비행기가 발명되기 이전이고, 60년 이후인 1983년은 입수년도 이후이다. 따라서 계통의 사용 시기는 1923년 전후로 추정된다.
지역에 관해서는 '한강부군님', '대감님', '몸쥬대감(몸주대감)'이라는 단어가 적힌 것에서 추론해 볼 수 있다. 부군(府君)은 부군당에 모셔진 주신이자 마을의 수호신이다. 조선시대부터 부군당은 관청의 부속 건물로 관아 내에 설치되어 있었다. 이후 점차 각 지역으로 확산되었으나 현재는 대부분 서울 한강 유역에서 발견된다.[2] 굳이 한강을 부군 앞에 붙여 사용한 것에서 이 유물의 사용 지역이 서울 부근이었음을 추정해 볼 수 있다. 대감이 신앙되는 지역도 이를 뒷받침한다. 대감은 한 집안의 재복과 번영을 담당한다고 여겨지는 신으로 서울, 경기와 그 이북 지역에서 나타나며 한강 이남에서는 거의 나타나지 않는다. 굿에서의 대감거리도 서울과 경기도, 황해도 지역의 굿에서만 나타난다. 주로 한강 이북 지역으로 인식되는 강신무권과 일치한다고 할 수 있다. 대감신의 하나인 몸주대감(사람의 몸에 깃들어있다고 여겨지는 대감신)도 서울 굿에서 두드러지게 나타난다. 이상을 종합해 보면 이 유물의 사용 지역은 좁게는 서울 중에서도 한강 이북, 넓게는 서울 경기와 그 이북 지역이라 할 수 있다.

---

1) 유물 카드와 대장에는 天地儀太郎이라 적혀 있으나 유물 등록 시 이름을 오기한 것으로 보인다. 天地儀太郎이 아닌 天池茂太郎로 추정된다. 아마츠 모타로는 일제강점기의 골동상이었으며 명동에서 천지상회(天池商會)를 운영하였다.
2) 한강변은 동빙고와 서빙고를 비롯하여 광흥창, 군자감 등 관서가 집중된 지역이었고 17-18세기에는 상업이 번성한 지역으로 상인들이 상업의 번영과 여러 위험으로부터의 안전 등을 기원할 필요가 있었기에 부군당이 발달할 수 있었다. (김태우, 2008,『서울 한강 유역 부군당 의례 연구: 전승과 변화 양상을 중심으로』, 경희대학교 박사학위 논문, p. 30-35 참조)

Ⅲ. 용도

계통이라는 명칭에서 알 수 있듯이 이 유물은 일차적으로 계를 위해 사용한 물건으로 해석할 수 있다. 계 중에서도 이와 같은 물건을 사용하는 계는 산통계이다. 산통계란 목돈을 모을 목적으로 조직한 계로, 일정한 주기마다 날을 정하여 곗돈을 내고, 추첨하여 뽑힌 계원이 곗돈을 타간다. 이때 추첨을 위해 사용하는 물건이 산통(혹은 이 유물의 이름처럼 계통)이다. 흔히 사용하는 '산통 깨다'라는 말의 유래를 여기서 찾기도 한다. 계원 전원에게 돈이 돌아가야 계의 목적이 달성되는데 먼저 돈을 받은 사람이나 돈을 관리하는 계주가 곗돈을 가지고 도망가 버리는 경우가 종종 있었기에 일이 무산되거나 일이 잘못되도록 뒤틀 때 '산통 깨다'는 표현을 사용했다는 것이다.
그런데 이 유물은 그런 용도로 사용되었다고 하기에는 이상한 부분이 있다. 앞서 나무 구슬의 개수가 300개가 넘음을 살펴보았다. 만일 목돈을 모으기 위한 목적의 계라면 모든 사람에게 돈을 받을 수 있는 기회가 균등하게 돌아가야 한다. 그런데 그 인원이 375명이라면 매일 곗돈을 내고 추첨을 해야 1년에 한 번 돈을 타갈 수 있다. 일주일에 한 번 꼴로 한다 하더라도 1년이 52주이므로 7년을 기다려야 모든 사람이 한 번씩 곗돈을 타갈 수 있다. 이른바 '계모임'을 위한 용도에 의구심이 생기는 지점이다. 게다가 만일 계통이 계원을 추첨하는 용도로만 사용되었다면 나무 구슬에 통과 호의 숫자, 그리고 사람의 이름만 적혀 있어야 자연스럽다. 그런데 나무 구슬에는 사람의 이름만이 아니라 다른 단어와 문구도 적혀 있다. 심지어 다른 글자가 적혀 있는 경우가 더 많다. 사람의 이름이 쓰인 나무 구슬만 세어보면 개수가 81개이다. 나무 구슬의 총 개수가 375개임을 감안해 볼 때 다른 글자와의 비율이 1 : 5 정도 된다. 원래 쓰여 있던 글씨를 지우고 다시 쓴 경우도 종종 발견할 수 있었는데, 그렇게 원래 이름이 쓰여 있었으나 지워진 경우까지 합해도 전체 구슬의 104분의 4에 그친다. 물론 이름이 아닌 다른 단어나 문구가 적혀 있는 경우라도 몇 통 몇 호인지는 모든 구슬에 쓰여 있었으므로 계원을 추첨하는 데 문제가 없다. 주소로 해당자를 결정하면 되기 때문이다. 그렇다면 왜 굳이 이름이 아닌 다른 단어를 썼던 것일까?

한 가지 단서는 신문 기사에 나타난다. 1897년 1월 12일자 독립신문을 보면 다음과 같은 기사가 있다.

*"광쥬 덕쟝골 양셕홍이 **산통계**로 그 근처 쳔여호가 유리 디경에 일으렷단 말이 잇스니 광쥬 군슈ᄂᆞᆫ 이런 **협잡**을 금ᄒᆞ면 죠흘듯 ᄒᆞ더라"*[3]

산통계를 '협잡'으로 규정하는 대목이다.

같은 해 5월 25일에는 다음과 같은 기사가 있다.

*"각처에 랍박 계와 **산통 계**ᄂᆞᆫ **인민의게 큰 히가 되야 망신ᄭᆡ가 ᄒᆞᄂᆞᆫ 폐단이 만히 잇ᄂᆞᆫ** 고로 경무청에셔 이ᄃᆞᆯ 십이일브터 각방곡에 고시 ᄒᆡ고 엄졀히 금 ᄒᆞᄂᆞᆫᄃᆡ 만일 게를 즉디 혁파치 아*

3) http://www.nl.go.kr/nl/search/bookdetail/online.jsp?contents_id=CNTS-00098987781&topF1=title&kwd=&dan=&yon=&disabled=&media=&web=&map=&music=&etc=&archive=&cip=&kolisNet=&korcis=

니 ᄒᆞᆫᄂᆞᆫ ᄌᆞ가 잇스면 탈로 되ᄂᆞᆫ 놀에ᄂᆞᆫ 크게 증판을 당 홀너라"[4]

이 기사에서도 산통계를 "인민에게 큰 화가 되고 망신 패가하는 폐단이 많이 있는"것으로 규정하고 있다. 산통계가 각자 얼마씩 출자하여 상호 부조하는 자조 집단이라면 이렇게까지 금할 이유가 있었을까?

근대화 이후 전통적인 계가 소멸됨과 더불어 새로운 종류의 계들이 생겨났는데 그중 하나가 산통계이다. 산통계는 두 가지 의미로 사용되었다.[5] 첫째는 앞서의 설명과 같은 성격의 것으로 자금의 융통과 이식(利殖), 저축 등이 주요한 목적이었다. 전통 사회에서는 계의 공동체적 기능도 중요한 부분 중 하나였으나 조선 말기 사회적ㆍ경제적으로 불안정해지면서 이러한 형태의 계가 일종의 사금융 제도로 정착되었다. 둘째는 투기적 성격이 강한 계이다. 산통계라는 이름과 함께 삼십육계(三十六契), 작백계(作百契), 천인계(千人契), 만인계(萬人契) 등으로 불렸다. 이름에 36, 100, 1000, 10000과 같이 숫자가 있는 것에서 알 수 있듯이 이러한 계는 소규모로 행해지는 것이 아니라 다수의 사람들이 일정한 금액을 내고 한 사람을 추첨하여 당첨된 사람이 많은 액수의 당첨금을 가져가는 일종의 도박이었다. 이론적으로는 출자한 금액을 돌려받을 수 있으나 사람의 수가 많아지고 지불하는 금액이 커지면서 실질적으로는 사행적 성격이 강했다. 이와 같이 계가 성행하면서 많은 사람들이 일확천금의 유혹에 빠져 가산을 탕진하는 등 심각한 사회 문제를 일으켰기에 그토록 단속을 하였던 것이다.[6]

사실 구슬을 사용해서 무작위로 당첨자를 결정하는 것은 낯설지 않은 풍경이다. 오늘날의 로또도 이와 유사하게 통에서 6개의 숫자를 무작위로 추첨한다. 실제로 <조선견문도해>에서는 통을 돌려서 복권을 추첨하는 장면이 묘사되어 있어 현재 복권과 비슷한 모습을 보여 준다.

조선 견문 도해 (부산광역시립박물관 소장)[7]
1893년 12월 부산 초량의 한 경찰서 내에서 일어난 복권 추첨 장면을 묘사하고 있다.

---

4) http://www.nl.go.kr/nl/search/bookdetail/online.jsp?contents_id=CNTS-00098989678&topF1=title&kwd=&dan=&yon=&disabled=&media=&web=&map=&music=&etc=&archive=&cip=&kolisNet=&korcis=#
5) 김필동은 이를 식리계와 도박계로 구분한다(김필동, 1992, 『한국사회조직사연구 - 계조직의 구조적 특성과 역사적 변동』, 일조각, p. 304).
6) 김필동, 『한국사회조직사연구-계조직의 구조적 특성과 역사적 변동』, 일조각, 1992, pp. 304-311
7) 디지털부산역사문화대전
http://busan.grandculture.net/Contents?local=busan&dataType=01&contents_id=GC04200390

이처럼 계통은 사행적 요소를 지닌 복권의 초기적인 형태를 띤 물건이었다. 사람의 이름이 아닌 다른 단어나 문구가 쓰인 이유도 여기에 있다. 뒤에서 더 자세히 살펴보겠지만 이름이 아닌 단어와 문구의 상당수는 길운을 의미하고, 이는 당첨을 '운'에 맡기는 복권의 성격과 부합한다.

Ⅳ. 나무 구슬에 쓰인 단어와 문구의 의미

나무 구슬에는 매우 다양한 종류의 글자가 적혀 있다. 동네 사람들끼리 사용하는 것이기 때문에 정성을 들여 글씨를 쓰기보다 흘려 쓴 글자가 많고, 시간이 지나면서 흐려지거나 벗겨진 글자도 많아 알아보기 어려운 것들이 꽤 있었다. 줄을 긋고 그 위에 다른 글자를 쓴 경우도 있어 줄 아래에 적힌 글자는 아예 보이지 않거나 알아보기 어려웠다.[8] 한 가지 특징은 마지막에 출(出)로 끝나는 단어나 문구가 많다는 점인데, 구슬을 뽑는다는 의미에서 이 글자를 덧붙인 것으로 보인다. 大福出(대복출), 隱財出(은재출)처럼 독립된 단어 뒤에 출을 덧붙여 복이 나온다는 의미로 적어놓기도 했지만 日出(일출), 逐出(축출)처럼 원래 출로 끝나는 단어를 적어서 유희적인 느낌을 주기도 하였다. 나무 구슬에 쓰인 단어와 문구는 크게 사람 이름, 길운, 꿈, 자연, 동물, 인물, 상황 묘사, 사자성어, 언어 유희, 시간, 숫자 등으로 분류해 볼 수 있다.

1. 사람 이름

사람 이름에서 성씨를 분류해 본 결과 김씨가 많기는 하지만 한 성씨에만 몰려있는 것이 아니라 고루 분포해있는 것으로 보아 집성촌은 아니었던 것으로 보인다. 김, 이, 박, 정, 임, 최, 강, 손, 노, 신, 오, 윤, 유, 장, 길, 권, 남, 도, 돌, 백, 안, 우, 원, 전, 천, 한, 황 총 27종류의 성씨가 있다. 각 성과 그 개수를 정리하면 다음과 같다.

성	개수	성	개수
김(金)	29	길(吉)	1
이(李)	14	권(權)	1
박(朴)	8	남(南)	1
임(林, 壬, 任)	7	도(都)	1
정(鄭)	6	돌(乭)	1
최(崔)	5	백(白)	1
강(姜, 康)	3	안(安)	1
손(孫)	3	우(禹)	1
노(盧)	2	원(元)	1
신(申)	2	전(田)	1
오(吳)	2	천	1
유(劉)	2	한(韓)	1
윤(尹)	2	황(黃)	1
장(張)	2	성 없음	3

8) 알아보기 어려운 글자는 O로 표기하였고 지워진 글자는 괄호 안에 표기하였다.

2. 길운

앞서 살펴보았듯이 계통에서 선출되는 것만으로도 길운이므로 직접적으로 복(福)이 포함된 글자의 수가 가장 많다. 복 한 글자로만 이루어진 단어부터 복의 크기를 강조한 대복(大福), 수(壽)나 길(吉)처럼 다른 길상을 의미하는 글자와 결합한 단어까지 다양한 종류가 있다. 운수가 통한다는 의미에서 통(通)자가 포함된 단어와 문구도 여러 개 있다. 특히 금일(今日)이 함께 쓰인 경우가 많아 당첨을 염두에 두고 제작되었음을 알 수 있다. 다음은 복과 통이 포함된 글자의 목록이다.

福出 (복출)
大福出 (대복출)
福日出 (복일출)
今日大福出 (금일대복출)
今日大福先出 (금일대복선출)
壽福 (수복)
五福 (오복)
奉(혹은壽)福吉 (봉/수복길)
福吉出 (복길출)
福德先出 (복덕선출)
福成先出 (복성선출)
今日大通運 (금일대통운)
今日通運 (금일통운)
今日大通 (금일대통)
大通運 (대통운)
通運 (통운)
萬事亨通 (만사형통)
万事亨通 (만사형통)

복과 운과 같이 추상적이고 전반적인 의미의 글자 외에도 더 구체적으로 재물과 출세에 대한 내용도 발견할 수 있다. 재물과 관련해서는 뜻밖의 횡재를 의미하는 意外橫財(의외횡재), 숨겨둔 재물이 나온다는 의미의 隱財出(은재출), 만 개의 재물이 나온다는 의미의 万財出(만재출) 등 재(財)라는 글자가 많이 사용된다. 이 외에도 부자(富者), 황금(黃金), 옥(玉), 기름질 옥(沃) 등 부와 풍요로움을 의미하는 글자가 사용된다. 지워진 글자 중에서는 現金出(현금출)이라는 문구도 있다.

意外橫財 (의외횡재)
隱財出 (은재출)
万財出 (만재출)
今日富者出 (금일부자출)
黃金第一 (황금제일)
明玉 (명옥)
玉○ (옥○)
(光玉) (광옥)
山好珠 (산호주)
沃出 (옥출)
(現金出) (현금출)

출세와 관련해서는 이룬다는 의미로 成出(성출) 혹은 成功(성공), 위로 높이 올라간다는 의미로 登高(등고), 登天登(등천등), 飛上天(비상천)이라는 단어가 쓰였다. 이와 더불어 最上(최상)도 쓰였다. 앞서 나가거나 타의 모범이 되는 사람이 된다는 의미에서 先鋒出(선봉출, 先逢出이라고도 씀)이나 模範出(모범출)이라는 문구도 발견할 수 있었다.

成出 (성출)
成功 (성공)
最上 (최상)
先鋒出 (선봉출)

登高 (등고)
登天登 (등천등)
飛上天 (비상천)
先逢出 (선봉출)
模範出 (모범출)

다산을 의미하는 단어도 몇 개 있었는데, 주로 알을 뜻하는 난(卵)으로 상징되었다. 卵出(난출)이 적힌 구슬만 3개이고 白卵先出(백란선출), 白卵卽出(백란즉출), 木卵涌出(목란용출)과 같이 난(卵)이라는 글자가 적힌 구슬이 여러 개 있다. 더욱 직접적으로 자녀운을 의미하는 단어로는 길상문자로도 많이 쓰이는 得孫(득손)이 있다.

卵出 (난출)
白卵先出 (백란선출)
白卵卽出 (백란즉출)
木卵涌出 (목란용출)
得孫 (득손)

이 외에 길운을 의미하는 문구로는 今日大伟出(금일대위출), 빛을 본다는 의미에서 光明(광명) 혹은 明光낫다, 하늘이 돕고 신이 돕는다는 의미의 天佑神助出(천우신조출)과 天德(천덕), 대길한 봄을 나타내는 大吉春(대길춘), 경사를 의미하는 慶(경) 등이 있다. 한글로 쓰인 것 중에서는 신통하다, 맘대루, 맘대로 되다와 같은 문구가 있어 선출이 되기를 바라는 염원과 선출이 되었을 때의 기쁨을 반영하고 있다.

今日大伟出 (금일대위출)
光明 (광명)
明光낫다 (명광낫다)
天佑神助出 (천우신조출)
天德 (천덕)
大吉春 (대길춘)
慶 (경)
신통하다
맘대루
맘대로 되다

길운을 나타내는 글자 중 가장 주목할 만한 것은 용이다. 용이라는 글자는 28개의 구슬에 등장한다. 지워진 글자까지 합하면 32개이다. 이는 출(出) 자를 제외하고 단독으로 가장 많이 등장하는 글자이다. 복(福) 자도 지워진 글자까지 합해서 17개에 그치고 가장 많이 등장하는 성씨인 김(金)이 지워진 글자까지 합해서 28개임을 고려했을 때 상당히 많은 수를 차지한다.
용은 일반적인 길상의 상징으로 파악할 수도 있지만 계통 나무 구슬에 쓰인 용은 희망과 성취의 상징적 의미가 강한 것으로 보인다. '등용문' 혹은 '개천에서 용 났다'라는 말에서 알 수 있듯이 용은 소원과 목표를 이루는 동물로 인식된다. 나무 구슬에 쓰인 용과 관련된 글자도 대부분 그러한 의미를 지닌다. 예를 들어 竜登天(용등천)만 8개가 있고 다른 구슬도 大竜登天(대용등천), 靑黃竜登天(청황용등천) 등 이의 변형이다. 등천과 유사한 표현으로는 용이 물에서 하늘로 뛰어오른다는 의미의 龍躍水中天(용약수중천) 혹은 단순히 용이 일어난다는 竜起出(용기출)이 있다. 청용득쥬, 巳竜得珠登天(사룡득주등천)과 같은 문구들은 소원 성취나 목표 성취의 의미를 더욱 뚜렷이 보여 준다. 여기서 '주(珠)'는 여의주라 할 수 있는데, 여의주는 여의(如意)라는 문자 의미 그대로 '뜻하는 대로 되도록' 해주는 구슬이다. 하늘로 오르는 용이 뜻대로 해 주는 구슬을 가졌으니 그 상징성은 배가된다. 등용문 설화와 밀접한 연관을 가진

문구들도 있다. '물고기가 변하여 용이 된다'는 의미의 魚竜變化(어용변화)와 魚竜成竜(어변성룡)은 출세와 성공의 의미를 강하게 지닌다. 아래는 용이 들어간 문구의 전체 목록이다.

竜登天 (용등천)
大竜登天 (대용등천)
青黃竜登天 (청황용등천)
龍躍水中天 (용약수중천)
용득쳔出
竜起出 (용기출)
(龍登出) (용등출)
湯竜得水 (탕용득수)
巳竜得珠登天 (사룡득주등천)
청용득쥬
(龍得黃珠出) (용득황주출)
魚竜變化 (어용변화)
魚竜成竜 (어변성룡)
竜王임 (용왕임)
東海青. (동해청룡)
海竜 (해룡)
竜起海雲 (용기해운)
裵(飛)竜麟 (비룡린)
雲從龍 (운종룡)
竜馬出 (용마출)

3. 꿈

길운과 비슷한 맥락에서 꿈과 관련된 문구들이 있다. 꿈은 미래의 운수를 미리 보여 주는 것으로 생각되어 왔다. 여기서는 선출되었을 때 이미 행운을 얻었으므로 나무 구슬에 쓰여진 꿈과 관련된 문구들은 꿈의 결과를 의미한다고 할 수 있다. 玉水(옥수), 龍馬(용마), 登天(등천) 등의 단어를 통해 대체로 길몽을 나타냄을 알 수 있다. 언뜻 흉몽으로 생각되는 송장 보는 꿈도 송장이 이미 성취한 일이나 재물 등을 상징하기 때문에 길몽이다. 아래는 꿈 관련 글자의 목록이다.

몽즁용마션츌
夢中飛玉水出 (몽중비옥수출)
夢中龍馬出 (몽중용마출)
夢中登天 (몽중등천)
夢中出 (몽중출)
夢得 (몽득)
(夢庚出大) (몽경출대)
夢中見송장 (몽중견송장)

4. 자연

자연과 관련된 단어 혹은 문구는 길운을 나타내는 문구 다음으로 많은 숫자를 차지한다. 월(月)이 가장 숫자가 많고 그 다음이 산(山), 그 다음이 일(日)이다. 그 외에는 비율이 비슷하다. 크게 하늘(天)과 하늘에 떠있는 해(日)·달(月)·별(星)·구름(雲), 날씨 현상인 바람(風)·비(雨)·천둥(雷聲), 땅(地/土)과 그 위의 산(山)·나무(木)·꽃(花), 물(水)과 물로 이루어진 샘(泉), 못(沼), 바다(海)로 나눌 수 있다.

하늘		天 (천)
		一天 (일천)
	해	天日出 (천일출)
		東方日出 (동방일출)
		青天白日明 (청천백일명)

하늘	해	青天白日出 (청천백일출)
		日月 (일월)
		月日出 (월일출)
	달	明月 (명월)
		明月出 (명월출)

하늘	달	明月先出 (명월선출)
		滿月 (만월)
		東嶺月 (동령월)
		空山明月 (공산명월)
		월션
		(淸風明月) (청풍명월)
		(雲中明月出) (운중명월출)
	별	北斗七星 (북두칠성)
	구름	浮雲 (부운)
		青雲漢東 (청운한동)
날씨	바람	春風 (춘풍)
		松風 (송풍)
		東風解氷 (동풍해빙)
	천둥	雷聲 (뇌성)
	번개	별락출
	비	雨中擧出 (우중거출)
땅		地 (지)
		土金 (토금)
	산	名山出 (명산출)
		日萬西山 (일만서산)
		青山伟出 (청산위출)
		終南山 (종남산)

땅	산	冠岳山熊渭洛 (관악산웅위락)
		山中灵OO (산중령OO)
		山川草木精 (산천초목정)
	나무	草木出 (초목출)
		冬嶺弯孤松 (동령만고송)
		南竹 (남죽)
		柳色 (유색)
	꽃	花 (화)
		花中仙 (화중선)
		花紅林綠 (화홍임녹)
		雪中梅 (설중매)
물		水出 (수출)
		淨水 (정수)
	샘	泉出 (천출)
		玉泉出 (옥천출)
	못	漢沼出 (한소출)
	강	河出儀 (하출의)
	바다	四海出 (사해출)
		東海明 (동해명)
풍경 · 계절		仙境 (선경)
		山雀更進春 (산작갱진춘)

자연은 복(福)이나 수(壽)처럼 직접적으로 길상을 드러내지는 않지만 생명력과 풍요, 다산 등과 연결되어서 기본적으로 길조를 나타낸다. 특히 동쪽에서 해가 떠오른다(東方日出), 동쪽 바다가 밝아온다(東海明), 밝은 달(明月), 보름달(滿月)처럼 밝음과 관련된 문구나 동풍에 얼음이 녹는다(東風解氷), 꽃은 붉고 숲은 푸르다(花紅林綠), 곤줄박이가 다시 봄으로 나아간다(山雀更進春) 등 따뜻하고 푸른 자연을 묘사한 문구가 많다.

5. 동물

동물은 크게 길한 동물과 민속에 자주 등장하는 친숙한 동물로 나눌 수 있다. 길한 동물로는 십장생 중 하나인 학, 상서로운 동물인 봉황, 기쁜 소식을 가져다준다는 제비가 있다. 이 외에 설화나 민화(民畵)에 자주 등장하거나 실제로 인간과 가까이 있어 친숙한 동물로는 말, 돼지, 개, 토끼, 두꺼비가 있다. 토끼와 돼지가 적힌 구슬이 가장 많아 각각 3개와 4개가 있다. 토끼는 놀란 토끼를 의미하는 驚兎(경토)가 2개 있으며 돼지는 모두 한자가 아닌 한글로 '도야지'라 적혀 있다. 토끼를 제외하고 각 동물은 나름의 길한 의미를 가지고 있다. 토끼는 달과 연관되어 다산이나 장생불사와 연관되기도 하나 여기에서는 유희적 성격이 강한 것으로 보인다. 마치 놀란 토끼가 뛰어 나오듯이 계알이 나와서 당첨됨을 묘사한 것으로 추측된다. 이는 뒤에 살펴볼 急出(급출) 혹은 即出(즉출)과 같은 맥락에서 쓰였을 것이다.

白雲鶴 (백운학)
학이넙히덧다
봉황出
쳥첸에졔비出
三山馬出 (삼산마출)
도야지츌
도야지송장出
바둑개즉出
驚兎 (경토)
驚兎急出 (경토급출)
池卓山兎出 (지점산토출)
황둑겁이
노로가 뛰애온다
北魚눈떳다

6. 인물

인물로는 주로 무속에서의 신격이 등장한다. 총 6개인데 크게 장군신, 대감신, 부군신으로 나눌 수 있다.

장군신	대감신	부군신
天下神將 (천하신장) 第一將軍 (제일장군)	대감님 周三몸쥬대감 天神大監 (천신대감)	한강부군님

天下神將(천하신장)은 장군신의 일종으로 신장이라 함은 신의 부림을 받는 장수를 의미한다. 인격신 가운데 관운장의 부림을 받는 신격으로 서울 지역의 무속에서 널리 섬기고 있는 대상이기도 하다. 동서남북과 중앙을 지키는 수호신으로 흔히 오방신장이라 불린다. 『무당내력』에서는 신장신을 모시는 굿거리인 신장거리를 축귀거리로 표현, 오방신장이 일체 잡귀·잡신과 제반 살(殺)을 물리친다고 하였다. 그리하여 병 치성을 할 때 많이 행해진다고 하였다. 즉 나쁜 인간과 기운으로부터 인간을 지켜주는 신령이다.

또 다른 장군신으로 第一將軍(제일장군)이 있다. 보통 무속에서 섬겨지는 장군신은 구체적인 인물인 경우가 많다. 최영 장군이나 임경업 장군, 김유신 장군이 그 예이다. 이들 장군신은 최영이나 임경업처럼 억울하게 죽은 원혼을 달래 혹시나 당하게 될지 모를 화를 방지하거나 생전의 위엄성에 기대어 나쁜 기운을 막고자 신으로 모셔진다. 이렇게 구체적인 인물이 아닐 경우 군웅(群雄)처럼 집단적인 성격을 지닌다. 무신도에서 군웅은 많은 군사를 거느린 무장의 모습으로 그려지기도 한다. 단독으로 묘사되는 경우에도 군웅은 구체적인 인물이 아니라 추상적인 장수의 모습으로 그려진다. 구체적 인물이든 아니든 장군신은 일정한 삶의 영역이나 집단을 수호하는 신으로 여겨진다는 점에서 같다. 군웅은 화살을 가지고 액(厄)과 살(殺)을 물리치는 역할을 하며 이는 굿에서 사방으로 활을 쏘는 행위로 나타난다. 구체적인 인물도 아니고 집단적 성격을 지니지도 않은 제일장군이라는 이름이 무속에서 사용된 용례는 찾아볼 수 없다. 다만 장군신의 일반적인 성격에 비추어 안 좋은 일로부터 보호하는 신이라 추측할 수 있다. 또한 제일이라는 단어가 앞에 붙은 것으로 보아 그중에서도 으뜸가는 신으로 섬겨졌으리라 생각된다.

대감신으로는 '대감님', '周三몸쥬대감', '天神大監' 이렇게 3가지가 등장한다. 대감은 한 집안에 재복을 가져다주는 신으로 인식된다. 무가 사설과 굿에서 대감신은 우족을 가지고 놀다가 무언가를 긁어 들이는 동작이나 쾌자자락 또는 부채로 기주에게 복을 퍼 담아 주는 동작 등 초복(招福)의 행위를 한다. 또한 대감거리에서 "오냐 - 재수 열고 몸수 건강하고 일수 대길하게 상덕 물어주마"와 같은 덕담을 하기도 한다. 또한 대감은 집안의 수호신의 역할을 한다. '터줏대감'이라는 단어는 이를 상징적으로 보여 준다. 터줏대감을 포함하여 대감은 굉장히 종류가 다양한데 그중 하나가 몸주대감이다. 몸주대감은 사람의 몸에 깃들어 있다고 여겨지는 대감신이다. 사람이 살아있는 동안 사람과 함께 깃들어 있다가 죽음과 함께 떠나가는 존재이며 살아 있는 동안 그 사람의 운수와 성격에 영향을 미친다. 대감신의 또다른 종류인 천신대감은 크게 두 가지 의미로 해석할 수 있다. 첫째는 일반적인 의미에서 높이 있는, 혹은 하늘에 있는 대감을 지칭하는 것이다. 굿거리의 대감타령에서 천신대감은 주로 지신대감과 쌍으로 등장한다. 천신굿(재수굿)과 진지노귀굿의 대감거리에 나오는 대감타령에서는 "높이 돌아 천신대감, 낮게 돌아 지신대감"이라는 대목이 나온다. 또한 천신굿(재수굿) 뒷전거리에서 모든 신을 불러들이며 부르는 타령의 한 부분에 "하늘에는 천신대감, 땅 아래는 지신대감"이라는 구절이 등장하는 사례가 있다. 비슷한 의미에서 용왕제 용궁대감타령에서는 "치여달아 천신대감에 내리달아 지신대감"이라는 구절이 나오기도 한다. 이상이 천신대감의 더 일반적인 용례였다면 황해도 굿의 사례에서는 천신대감을 독특하게 묘사한다. 황해도 굿에서는 천신대감을 도깨비대감이라 부른다. 그래서 굿거리 중에 "높이 불러 천신대감 낮춰 불러 깨비대감"이라는 가사가 있다. 이 천신대감, 혹은 도깨비대감이 굴뚝과 아궁이를 드나들면서 복과 재물을 준다고 믿는다. 따라서 무당이 천신대감을 놀 때에 얼굴과 손에 검은 칠을 하고 등장하여 사람들의 얼굴에 검정 칠을 묻힌다. 이렇게 함으로써 재수를 주는 것이다.

부군(府君)은 부군당에 모셔진 주신이자 마을의 수호신이다. 부군의 유래는 명확하지 않으나 한대(漢代) 태수(太守)를 칭한 것에서 유래한 것으로 보인다.[9] 고을의 수령이나 지방관을 모셔서 마을의 안녕을 기원한 것이다. 조선시대부터 부군당은 관청의 부속 건물로 관아 내에 설치

9) 부군에 대한 다른 가설로는 최남선의 '불은'설과 김태곤의 '불근'설이 있다. 최남선은 부군이 태양신을 의미하는 '불은'의 음차이며 부군당은 태양신을 숭배하던 전통에서 유래한 것으로 보았다. 김태곤은 생산을 상징하는 불로부터 비롯된 불근으로부터 부군이 유래했으며 남근 봉안 풍속과 관련되었다고 보았다. 이를 뒷받침하듯이 현재 일부 부군당에는 모형 남근이 봉안되어있다.(국립민속박물관 편, 『한국민속신앙사전』, 2009)

되어 있었으며 부군신으로도 단군(檀君), 이성계(李成桂), 김유신(金庾信), 최영(崔瑩) 등 왕이나 장군을 모신다. 드물게 송씨 처녀나 우왕의 왕비와 같은 여신도 모시나 대부분은 남신이다. 부군신의 구체적인 모습은 무신도를 통해 알 수 있다. 특히 복장을 살펴보면 남신의 경우 주립이나 복두를 쓰고 철릭이나 포를 입고 있으며, 여신의 경우 족두리나 화관을 쓰고 원삼이나 활옷을 입고 있다. 즉, 공복(公服)을 입고 있어 평민이 아닌 고위 관리의 형상을 하고 있다. 조선시대에 부군당이 관아 내에 설치되었던 것과 달리 현재 부군당은 대부분 한강 유역에 존재하며 마을 제당의 성격을 가지고 있다.
보편적으로 무속에서 등장하는 신격은 아니지만 계통을 사용한 지역에서 섬겼을 것이라 추정되는 것으로 無季峰神靈任(무계봉신령님)이 있다. 신령은 신격화된 영으로 초자연적이고 초합리적인 존재이다. 천지신령, 산신령, 조상신령 등 다양한 곳에 사용되는 일반적 성격을 지닌다. 신령 앞의 무계봉이 어느 산의 봉우리인지는 명확하지 않으나 계절이 없는, 즉 계절을 뛰어넘는 초월적인 의미에서 사용되었으리라 생각된다.
신이라 하기에는 어렵지만 인간과 다른 존재인 妖鬼(요괴)가 쓰인 나무구슬도 있다. 요괴는 기괴한 모습을 가지고 사람에게 해를 끼치기도 하지만 신비스러운 능력을 가지고 있다고 여겨지므로 그런 능력에 기대기 위해서 사용되었을 것이다. 초자연적인 성격의 인물들 외의 인물로는 박첨지, 역사적 인물인 孫文(손문)과 楊萬春(양만춘)이 있고 직업 이름으로 뱃사공을 의미하는 船夫(선부)가 있다. 또한 卓連季(탁련계)라는 이름도 있는데 통도사 동종 종신에 새겨진 주종장의 이름 중 하나라고 한다.
이렇게 유독 무속에서의 신격 이름이 많은 이유는 이들에게 운수를 의탁하기 위함이었으리라 추정된다. 300개가 넘는 나무 구슬에서 본인의 이름이 선정되기란 쉬운 일이 아니므로 계통을 만들 때에 무속 신의 이름을 적어 위력이 있기를 기원하는 마음으로 제작했을 것이라 생각된다.

7. 사자성어

반드시 성어(成語)라고 할 수는 없는 단어라도 네 글자가 모여 뜻이 통하면 성어로 분류하였다. 獨宿空房(독수공방)을 제외하고는 대부분 긍정적인 의미를 가지고 있다. 각 성어의 의미를 간단히 살펴보면 다음과 같다.

. 三思四忍(삼사사인) : 세 번 생각하고 네 번 인내한다.
. 以小易大(이소역대) : 작은 것으로 큰 것과 바꾼다.
. 以小成大(이소성대) : 작은 일에서부터 시작하여 큰 일을 이룬다.
. 春風得意(춘풍득의) : 불어오는 봄바람에 일이 뜻대로 이루어진다.
. 万化芳暢(만화방창) : 따뜻한 봄날에 만물이 나서 자란다.
. 为竜山岁(위용산력) : 용의 모습이 높이 솟은 산과 같다.
. 獨宿空房(독수공방) : 빈 방에서 혼자 지낸다.
. 善手戰出(선수전출) : 선수가 전쟁을 치르러 나간다.
. 嚴守時刻(엄수시각) : 시간을 엄수한다.
. 忍之爲德(인지위덕) : 참는 것이 덕이 된다.
. 猛伟出林(맹위출림) : 맹렬한 위세가 숲으로부터 나온다.

8. 상황묘사

지금까지 길운을 나타내는 내용이 많았다면 단순히 추첨 당시의 상황을 묘사하는 듯한 단어나 문구가 적힌 구슬도 많다. 급히 나왔다(急出, 急先出), 금방 나왔다(今方出), 즉시 나왔다(即出), 뜻밖에 나왔다(意外出), 사방에서 나왔다(四方出) 등이 있어 당첨의 기쁨을 반영하는 것으로 보인다. 暗中先出(암중선출)은 어둠에 한 줄기 빛이 비추듯 당첨되었음을, 開門(개문), 開放(개방) 등은 기회가 열려 당첨이 되었음을 말해준다. 또한 즉각적인 추첨과 당첨을 보여 주듯이 今日(금일)이 적힌 구슬이 매우 많다.

急出 (급출)
急先出 (급선출)
今方出 (금방출)
即出 (즉출)
意外出 (의외출)
四方出 (사방출)
暗中先出 (암중선출)
開門先出 (개문선출)
天家開門出 (천가개문출)
開桶先出 (개통선출)
開放出 (개방출)

二三交出 (이삼교출)
二人.出 (이인득출)
(도로쥬츌)
今出 (금출)
今日出 (금일출)
今日先出 (금일선출)
今日O先出 (금일O선출)
今日OO出 (금일OO출)
(今日五O出) (금일오O출)
今一出 (금일출)
(今日一著出) (금일일자출)
洞夜今日先出 (동야금일선출)

9. 언어 유희

구슬이 나와서 당첨이 되는 것이므로 출(出)로 끝나는 여러 단어를 이용해서 언어유희를 하거나 재기가 돋보이는 한글 문구도 찾아볼 수 있다. '출'은 계알을 꺼내는 행위를 의미하지만 전체 단어의 의미는 추첨을 하는 상황과 큰 관련이 없어 우스꽝스러움을 연출한다. 출로 끝나는 단어가 사용된 예로는 都出(도출), 墳出(분출), 退出(퇴출), 遂出(축출), 方츌(방출), 善出(선출), 先出(선출)이 있다. 여기서 선출은 자신이 선출되기 바라는 염원도 포함되었을 것이다. 한글 문장 '만삭된 애 나왔다'도 출(出)을 이용한 것처럼 무언가 나온 상황을 표현하였다. 작은 구슬이 통에서 나오는 것이기 때문에 '톡퇴나온다'와 같은 문장이 쓰여 있기도 하다. '콩이 뛰여난다'는 콩과 계알 생김새의 유사성으로부터 비롯된 것으로 보인다. '나왔다'와 '나았다'의 발음이 유사한 것을 이용하여 언어유희를 한 사례도 있다. '順伊입바눌出'은 순이의 입바늘이 나았다는 의미로, '산통의 고감出'은 고문하는 것 같은 산통이 나았다는 의미로 사용되었다.

都出 (도출)
墳出 (분출)
退出 (퇴출)
遂出 (축출)
方츌 (방출)
善出 (선출)
先出 (선출)

만삭된 애 나왔다
톡퇴나온다
콩이 뛰여난다
順伊입바눌出
산통의 고감出

Ⅴ. 결론

이로써 계통이 언제 어디서 사용되었는지, 무슨 용도로 사용되었는지, 내부의 나무 구슬의 내용은 구체적으로 무엇인지 알아보았다. 나무 구슬에 적힌 세 개의 연속된 연도 글자를 통해서 계통이 1923년 전후에 사용되었고, '한강부군님'을 비롯한 무속 신격을 통해서 서울과 경기 지역에서 사용되었음을 추론할 수 있었다. 그리고 나무 구슬의 개수가 300개가 넘는 다량이라는 점, 사람 이름만 적힌 것이 아니라 다른 글자, 특히 길운을 나타내는 글자가 더 많이 적혀 있다는 점을 통해 식리 목적의 계를 위해 사용되었던 도구가 아니라 복권처럼 사용되었던 도구임을 알 수 있었다. 내부에 있는 나무구슬에는 당첨을 기원하듯이 혹은 축하하듯이 길운을 나타내는 글자가 많은 수를 차지한다. 나무 구슬에 적힌 기복의 언어는 그리 심각하지도 엄숙하지도 않으며 도리어 재기발랄하고 솔직하다. 계통은 당시에는 협잡으로 규정되고 폐단으로 지적되었을지 모르나 100여 년이 지난 지금의 우리에게는 당시 사람들이 가졌던 염원을 보여준다. 그리고 사람들이 어떠한 방식으로 복을 얻고자 하였는지, 또 복을 얻기 위해서 어떠한 신앙에 의지했는지를 알려준다.

참고문헌

국립민속박물관 편,『한국민속신앙사전 - 마을신앙편』, 국립민속박물관, 2009
국립민속박물관 편,『한국민속신앙사전 - 무속신앙편』, 국립민속박물관, 2010
김태우,「서울 한강 유역 부군당 의례 연구 : 전승과 변화 양상을 중심으로」, 경희대학교 박사학위논문, 2008
김필동,『한국사회조직사연구 - 계조직의 구조적 특성과 역사적 변동』, 일조각, 1992
김필동,「계의 성행과 발전」,『신편한국사』, 국사편찬위원회, 2002

독립신문 1897년 1월 12일자
http://www.nl.go.kr/nl/search/bookdetail/online.jsp?contents_id=CNTS-00098987781&topF1=title&kwd=&dan=&yon=&disabled=&media=&web=&map=&music=&etc=&archive=&cip=&kolisNet=&korcis=
독립신문 1897년 5월 25일자
http://www.nl.go.kr/nl/search/bookdetail/online.jsp?contents_id=CNTS-00098989678&topF1=title&kwd=&dan=&yon=&disabled=&media=&web=&map=&music=&etc=&archive=&cip=&kolisNet=&korcis=#

도판 출처

조선 견문 도해(부산광역시립박물관 소장) - 디지털부산역사문화대전
http://busan.grandculture.net/Contents?local=busan&dataType=01&contents_id=GC04200390