
현대중국의 민속부활과 사회주의 정신문화 운동¹⁾

김 광 역*

1. 머리말

1949년 공산정권이 수립된 이래 민속의례는 종교와 더불어 봉건잔재로서의 미신이라는 범주에 포함되어 반혁명적인 정신오염의 한 예로서 否定당해 왔다. 그러나 1978년 中共黨 中執委 3次會議에서 개혁의 바람이 불기 시작하면서 지난 30여 년간 인민들이 겪어 왔던 사회주의 혁명의 경험들은 갑자기 여러 목소리로 과감하게 말해지기 시작하였다. 그리고 이러한 제2의 百花齊放에는 전통적 민속의 부활현상도 포함된다. 이

* 서울대 인류학과 교수

- 1) 이 글은 본인이 아산재단의 지역연구 부문의 지원에 의하여 1990년부터 현재까지 중국 산둥성에서 행하여 오는 현지조사의 자료에 바탕한 것이다. 원고는 1991년 12월 서울대학교 비교문화연구소의 간담회에서 발표한 내용을 정리한 것이다.

에 대하여 黨과 政府는 社會主義 精神文明 建設이라는 가치를 내걸고 官製 文化運動을 벌이기 시작하였다. 그것은 민속개혁 혹은 민속의 현대화를 표방하는바, 이는 농민들의 현실적인 실천과 갈등을 겪는다.

이 글은 인민들이 사회주의 혁명과정에 대한 역사적 경험에 대하여 지역사회의 맥락 속에서 어떻게 의미를 부여하는지를 이해하려는 것이다. 특히 민중문화의 부침을 농촌의 의례생활에 초점을 맞추어 살펴봄으로써 ‘傳統’의 창조를 둘러싸고 국가와 농민 사이에 빚어지는 갈등의 의미를 벗겨 보려 한다. 이 갈등현상은 농민들이 주기적으로 국가에 의하여 유도된 이념의 흐름 속에 빠져들어 가면서도 그 속에서 때로는 조작적 반응을 해낼 수 있었음을 의미하는 것이다. 즉 “농민이란 정치적 드라마들을 먼 발치에서 바라보는 단순한 구경꾼이 아니라 스스로 행동을 통하여 그러한 정치적 드라마의 정체를 벗기는 작업을 시도하는 존재”(Siu 1990)이며 따라서 이 글은 역사의 주체로서 “스스로의 역사를 만듦으로써 자신들을 만들어 나갔던”(Madsen 1984) 중국의 농민들에 대한 한 이야기이다.

2. 문제제기

의례와 민속 그리고 이와 관련된 물질적 산물들이 국가이념과 어떤 관계를 갖는가에 관한 질문은 최근 문화와 권력의 관계에 대한 연구에서 중심적인 주제가 되어 왔다. 특정의 민속의례는 특정의 이데올로기와 국가권력의 매개체로서 이용되거나 또는 그 산물로서 다루어지지만 한편으로는 대항이데올로기의 생산수단으로서 작용하기도 한다(이에 대하여 김광영 1992 참조). 중국사회는 강력한 정부의 통제하에 잘 통합되어 있는 듯하면서도²⁾ 최근의 현지조사 경험들은 이에 대한 재고를 촉구하고 있다. 그것은 전통적인 것이 상당한 정도로 존재하고 있다는 사실에 대한

논의로 귀결되는데 크게 나누어 첫째로 민중의 전통은 쉽게 변하는 것도 아니고 궁극적으로는 국가 혹은 특정의 권력집단에 대한 민중승리의 기반을 제공한다는 관점(Siu 1989)과, 둘째로 혁명이라는 것도 그 내적 구조에 있어서는 전통에 기반하여 진행된다(Potter 1990)는 것이다.

그러나 나는 여기서 민속의례의 실천현상을 국가와 인민을 대립적인 이분법적 관계로 설정하고 전통의 부활을 민중의 승리라든가 혹은 비합리성에 의한 과거로의 회귀라고 단순화하는 것을 유보하고자 한다. 대신에 국가와 인민 사이에는 전통의 소유권을 놓고 갈등을 겪어 왔으며 전통이라고 말하는 것중에는 과거로부터 잔존한 것과 과거라는 이름하에 새롭게 만들어지는 것이 있음을 구분하고 이 일련의 현상을 새로운 시각에서 해석할 것이다. 전통적인 민속의례와 민중의 놀이중에는 모택동시대에도 이미 국가에 의하여 허용 또는 이용되어 온 것이 있는 것이다. 즉 그것은 갑자기 다시 나타난 것은 아니다.

논의의 중심은 “상상의 공동체(imagined community)로서의 국가”(Anderson 1983)와 인민의 현실적 사회경험의 불일치에서 오는 갈등이 어떤 형태로 진행되는가에 주어진다. 이는 민중문화로서의 민속의례가 헤게모니의 맥락에서 이해되어야 함을 의미한다. 그것은 ‘문화적 생산양식’으로서 사회에 대한 대항적인 관점을 소개하며 그럼으로써 기존의 정치적 경제적 자원으로부터 소외된 사람들로 하여금 자신의 존재에 대한 스스로의 정당한 평가와 공적인 지위를 가질 수 있게 해 주는 것이다(Kertzer 1983). 여기서 문화란 의미의 구조로서 이것에 의하여 사람들은 자신의 경험에 형태를 부여하는 것이다. 정치란 이러한 의미의 구조들이 공공적으로 정체를 드러내는 주된 영역들중의 하나인 것이다(Geertz 1973). 오늘날 보여지는 과거의 복귀현상은 사회의 절대다수를 접하면서

2) 여기서 잘 통합되었다는 것은 통합의 가치나 윤리적인 측면이 아니라 그 정도와 기술적인 측면을 의미한다.

도 현실세계의 결정권을 박탈당한 인민들이 자신의 역사적 경험에 대한 기억과 歷史意識을 의례의 형식에 의하여 조작한다는 의미에서 일종의 文化運動이라고 할 것이다(Thompson 1974; Merquior 1979; Bloch 1989).

3. 조사지역

조사지역인 山東省지방은 고대 유교문화의 중심지였지만 정치 경제적 기반으로서의 宗族組織은(Freedman 1965, 1966) 동남부 중국에 비하여 잘 정비되어 있는 상태가 아니다(김광익 1981). 전통시대에서는 국가 권력과 체제가 지방사회의 자율성을 완전히 굴복시킬 정도로 확립된 것은 아니었다. 이러한 조건하에서 지방사회는 종족조직과 종교적 조직체가 정치 경제 사회적 영역에서 기능을 담당하였다. 1949년의 新中國 건설이란 곧 국가권력에 의하여 촌락사회의 일상생활까지 통제되고 간섭되게 되었음을 의미한다. 山東省은 특히 지리적 위치로 인하여 중앙정부의 직접적인 통제하에 놓임으로써 사회문화적인 면에서 급격한 변혁이 이루어졌다. 이 지역에서 종교와 의례는 타지역에서보다 더 엄격한 국가의 감시와 통제를 받았는데 그 이유는 산동성이 중심이 된 華北地方은 전통사회에서 義和團이나 小刀會, 白蓮教, 黃巾賦 등등 밀교적 비밀결사체의 근원지였고 이들을 기반으로 한 반정부운동과 농민반란 등이 일어났던 역사적 사실에 기인한다.

여기서 우리는 사람들이 의례를 이야기하는 것을 즐기는 사실에 주목할 필요가 있다. 과거에 대한 기억을 이야기한다는 것은 단순한 기억이 아니라 그것을 만들고 엮어서 특정의 한 이야기를 만드는 의도적인 작업 과정이다. 사람들은 말해지는 이야기에 공감을 함으로써 그 이야기를 하나의 공식적인 자기들만의 역사로서의 의미를 부여하는 것이다. 왜 그들

은 공식적으로 부정당하고 있는 과거를 이야기하고 그 과거에서의 주인공이 되는 것을 즐기는가? 그것은 관습화되었던 것의 되풀이를 통하여 인민의 역사를 기억이라는 형식을 빌어서 구축할 수 있기 때문이다. 따라서 山東에서 오늘날 보여지는 민간의례에 대한 국가와 인민간의 긴장관계는 중국전체의 사회주의 혁명의 의미를 이해하는 데 중요한 단서가 된다.

연구의 주대상인 東營村은 山東의 중부 穀倉地帶인 桓台縣의 한 농촌이다. 1945년에는 411호에 1,766명의 인구로 구성되었던 것이 1990년 현재에는 646호에 2,472명의 인구로 되었다. 주요성씨로는 宗씨가 272호, 荊씨가 188호, 田씨가 128호로서 대성씨 집단을 이루고 나머지 여러 성씨들이 소수로 존재한다. 이들 세 성씨들은 과거에는 씨족사당과 祖塋地 그리고 서당들을 가지고 있었고 인근의 그들의 연원지와 의례활동을 위한 출입이 잦았다. 즉 宗씨는 서남방 30킬로미터 떨어진 高樓村으로부터 일부가 이주해 왔으며 田씨는 서남방의 20킬로미터 떨어진 田庄에서 왔다. 그리고 荊씨는 서북쪽 20킬로미터 떨어진 荊家村에서 왔다. 원래의 마을에는 그들의 윗대 조상들을 위한 位土와 사당이 있어서 일년에 한번씩 종족제사에 참석하였다고 한다. 지금도 자기들끼리의 관계망은 지속되어서 이를 통하여 혼인망을 유지한다. 현재 이 마을에는 荊氏의 사당과 서당이 폐허가 된 채 남아 있고 나머지 씨족기구들은 그 형태에 있어서 사라졌다. 그러나 이들은 같은 성씨 사이에는 연령과 향렬에 따라 상호관계를 정확히 알고 있고 친족용어를 사용한다. 설날이 되면 때를 지어서 향렬이 높은 집부터 찾아 다니며 세배를 하고 집안의 중요한 일이 있을 때는 노인과 향렬이 높은 사람이 발언권을 행사한다. 족보는 문화혁명 때 압수되어 불살라졌다고 하는데 현재 宗씨와 荊씨는 한 질을 숨겨서 보관하는 데 성공했으며 田씨들은 인근의 田庄에 보관된 족보를 참조한다. 그러나 공개적으로 족보의 소재를 말하거나 재간행의 희망을 말하는 사람은 없다. 뿐만 아니라 그것을 보관하고 있는 사람도 그 사실

이 외부인에게 알려지기를 꺼리고 경계한다.

4. 역사적 과정으로서의 혁명

현재의 민속부흥의 추세를 이해하기 위해서는 사회주의혁명 과정의 경험들이 어떻게 해석되는지를 살펴볼 필요가 있다. 공산정권은 1949년에서 1951년에 걸쳐서 토지혁명을 실시하고 모든 농민에게 균등한 양의 토지를 무상으로 분배하였다. 그러나 곧 정부에 의하여 농민들은 자신에게 주어진 토지를 합쳐서 공동생산을 하도록 촉구되었다. 1951년에 시작하여 1956년에 이르기까지 진행된 合作社運動은 처음에는 노동력과 생산수단의 공동사용을 위한 조를 편성하도록 하였다가 곧 소유권을 포기하고 모든 것을 한데로 합쳐서 공동소유·공동사용·공동생산을 위한 인민공사를 형성하였다. 이 과정은 사적 소유를 갈망하는 농민들에게 그러한 갈망이 이기주의에서 비롯된 공공이익의 적이라는 관념을 갖게 함으로써 사적 소유의 능동적 포기 혹은 생산적 포기를 유도하였다(지난 40년간의 중국의 변화과정에 대한 서술적 연구로서 Chan et. al. 1984; S. Huang 1989, Potter and Potter 1990; H. Siu 1989 등을 참조할 것).

초기 혁명과정에서 공격의 대상은 종족조직 및 혈연관념에의 충성심이었다. 이는 하나의 공동체로서의 사회건설에 역행하는 가족이기주의의 원천인 것으로 비난받았다. 물론 그 기반인 종족공유재산은 몰수되고 자연히 종족활동은 중단되었다. 따라서 사적인 연결망에 기반한 전통적 사회관계의 망은 와해되고 개개인은 새로이 출현한 국가조직에 편입되었다.

전체 농민은 人民公社 제도로 편입되어서 이전의 鄉이 公社, 村이 生產大隊가 되고 촌락의 인구는 여러 생산소대로 편성되었다. 이는 행정단위와 경제단위가 일치하면서 공동소유·공동생산·자재소비를 원칙으로 하는 것이다. 1958년 정부는 大躍進運動을 전개하여 ‘超英趕美’(영국을 초

월하고 미국을 따라잡자)라는 구호 아래 모든 생산력을 강철생산에 집중하였다. 이 당시 유행하던 구호인 ‘一大二共’(모두 크게 하나로 그리고 다함께)은 하나의 조직체로의 편성을 통하여 토지와 생산수단을 공유하는 것이다. 그러나 획일적 정책과 강제적 동원은 농업생산을 소홀하게 만들었고 연이은 가뭄과 소련으로부터의 원조중단이 겹치면서 중국은 사상 미증유의 식량난에 허덕이는 소위 ‘고난의 시기’를 맞게 되었다. 그리하여 대약진운동은 1960년으로 막을 내리고 다시 농업생산 위주의 경제정책으로 돌아섰다.

이 시기에 桓台지역의 인민은 중요한 경험을 하게 되는데 그것은 전 인민이 동원되어서 그들을 수천년간 가뭄과 홍수로써 재난에 몰아넣어 왔던 黄河에 대한 치수사업을 전개한 것이다. 수십 킬로미터에 달하는 하안을 따라 사람들이 일렬로 서서 손에서 손으로 돌을 나르며 모든 것을 사람의 힘으로 제방을 쌓아서 마침내 수량을 조절할 수 있게 된 것이다. 이와 아울러 농경지에는 관개시설을 만들고 가뭄에 대비하여 지하수를 퍼올리는 우물을 곳곳에 만들었다. 그리하여 언제나 농업용수를 조달할 수 있게 되어서 농업생산이 안정되었고 고구마와 옥수수 대신에 밀가루가 주식으로 대체되기 시작하였다. 토지개혁과 합작사운동과 더불어 이러한 농업조건의 획기적인 개혁의 경험은 농민들에게 자신의 힘으로 운명을 결정지을 수 있다는 희망을 갖게 해 주었을 뿐만 아니라 온정과 권위를 가지고 모든 책임을 지는 가부장으로서의 국가의 존재를 확인시키는 것이었다.

대약진운동과 인민공사의 초기단계에서 농민들은 또한 개인적인 존재와 세계가 국가에 의하여 상실되는 경험을 하였다. 토지와 생산용구의 개인소유가 없어졌음은 물론이지만 식량의 개인소유를 없애고 각 가정의 부역을 폐쇄하였다. 대신에 그들은 생산대대별로 공동의 식량창고를 만들고 공동의 식당에서 식사를 배급받는 것이다. 가끔씩 간부들이 집을 습격하여 검색을 하고 숨겨둔 식량을 색출하면 그것만이 압수되는 것이 아니

라 당사자는 群衆集會에 나가서 자신의 잘못을 뉘우치고 용서를 비는 복죄를 해야 했다. 한술밥을 먹는다는 것은 중국인들에게는 중요한 사회문화적 의미를 지닌다. 중국에서는 경제적인 의미에서 分家는 부업을 각각 독립된 것을 사용함으로써 상징된다. 한 지붕 아래 살더라도 아궁이를 따로 사용함으로써 같은 형제들이라도 독립된 단위로서의 가족을 나타내는 것이다(Watson 1985; Yang 1945). 그러므로 마을사람들이 하나의 거대한 술을 공유한다는 것은 하나의 가족개념으로 모든 사람들이 통합됨과 동시에 각자의 기본적인 가족은 오히려 그 의미와 기능에 있어서 축소를 겪는다는 것을 의미한다.

즉 전통적인 가족의 기능이 변질되어 개인의 생계가 가족구성원의 노동력에 의존하는 대신 생산대대의 집체적인 생산력에 의존하게 되었다. 그러므로 생산단위로서의 가족의 의미는 축소되었다. 식사는 공동식당에서 배급을 받으며 아이들의 육아와 사회화 과정은 생산대의 탁아소나 유아원에서 담당한다. 어쩌다 있게 되는 오락이나 여가활동은 생산대에서 집단적이고 공적인 행사로서 부여된다. 한 마디로 기본적인 경제단위로서, 종교적 단위로서, 그리고 교육과 양육의 기체로서의 가족의 기능이 변질되었다. 뿐만 아니라 공공의 관심과 평가에 노출되어 있는 일상으로부터 벗어나서 자기만의 사적인 공간을 가질 수 있는 심리적 정서적 안식처로서의 가정의 개념도 바뀌어지는 것이었다. 이전에는 사람들은 자신이 어느 가족 혹은 어느 종족에 속해 있는지를 밝힘으로써 개인의 아이덴티티를 나타내었는데 비하여 이제는 생산대대의 소속이 개인의 사회적 존재에 대한 참고사항이 되었다. 따라서 생산대대 혹은 인민공사 자체가 당간부를 가부장으로 하는 거대한 확대가족 혹은 대가족의 이미지를 만드는 것이다.

이러한 일련의 변화는 여성이 전통적인 가사노동으로부터 해방되고 남자와 마찬가지로 공적인 생산영역에 참여하는 기회를 확보케 해 주었다는 점에서 중요한 혁명적 현상이라고 할 수도 있다. 그러나 이는 여성

노동력을 국가에서 이용하는 것일 뿐 가족 내에서의 여성의 지위는 마찬가지였으며 가족을 위하여 일하고 빨래를 하는 것은 변함이 없었다(이 점에 대하여 M. Wolf 1985 참조).

이 마을에서 진행된 또 하나 중요한 사회문화적 변혁은 봉건잔재와 미신을 타파해야 한다는 기치 아래 종교를 금지하였고 교회와 寺廟들을 폐쇄하거나 다른 용도로 전용하였다는 사실이다. 혁명전 이 마을은 인근 마을들과 의례활동을 통한 관계의 망으로 연결되어 있었다. 전기한 宗族祠堂 외에도 土地神과 玉皇神 그리고 三官廟가 있었다. 그러나 혁명후 옥황묘는 공산당 지부 사무실로 개조되었으며 삼관묘는 보건소와 마을상점 이발관 등을 포함하는 종합복무중심지로 바뀌었다. 토지신을 모셨던 조그마한 廟는 소학교 자리에 흡수되었다. 宗氏祠堂은 유치원이 되었고 荆氏의 書堂은 村民遊樂中心地로 사용되었다. 조영지의 일부는 주택지로 전용되고 일부는 초급중학교 부지로 사용되면서 그 자취가 없어졌다. 마을에서 북쪽으로 15킬로미터 떨어진 邢家村에는 주위의 여러 마을들이 공동으로 참배하던 關帝廟가 있었는데 이는 양로원이 되었다.

혁명 이전의 이 마을에서는 여러 가지 종교적 의례생활에 의하여 여러 마을을 포함한 광범한 관계의 망을 형성하였다. 그들은 옥황상제의 생일에는 자기 마을의 묘에 예배드리는 것은 물론이며 여러 마을끼리 보다 큰 절과 작은 절의 관계가 있어서 이에 따른 순례를 하기도 하였다. 또한 관계의 생일인 음력 6월 20일에는 인근의 사람들이 關公(帝)廟가 있는 高樓村에 몰려서 며칠에 걸쳐서 공연되는 회극연행을 즐겼다. 이 관공묘는 단순히 신앙적 대상이었을 뿐만 아니라 외지에 품팔이를 하고자 하는 사람은 여기에 모여서 팔려 나가는 일종의 勞動市場으로서의 역할도 담당하였다. 집이 없는 떠돌이 장사꾼은 이 관공묘에서 잠을 잤다. 그러므로 관공묘는 바깥사회와의 연계망을 형성하는 중요한 기구인 것이다. 그리고 관공생일 연행을 위하여 각 마을마다 추렴을 하였으므로 마을간의 연결에도 중요한 공헌을 한다(촌락간 연계망으로서의 의례활동에 대하여서

는 Feuchtwang 1974; Kwang-ok Kim 1977 참조). 義和團 사건의 진행과 확산이 이 關公廟의 연계망을 따라서 이루어졌음은 흥미있는 사실이다.

祖上崇拜 역시 가족이기주의의 원천이라는 이유에서 매도되었다. 나아가서 식량생산의 압력과 토지결핍의 부담으로부터 그 이전의 종족 혹은 마을 소유의 공동묘지가 몰수되고 재정비되어서 농토로 바뀌었다. 무덤을 만드는 대신에 시신은 화장하여 그 재를 산야에 뿌리거나 아니면 항아리에 넣어서 땅속 깊이 묻거나 공동의 納骨堂에 안치하도록 되었다. 縣 소재지에는 납골당이 있으나 동영촌에는 이를 세우지 않았다. 文化革命 시기에 조상숭배와 관계있는 것은 모두 파괴의 대상이 되어서 위패와 족보와 문집들이 모두 대중이 보는 앞에서 공개적으로 불태워지고 사당과 기념물들은 파괴되었다. 유치원으로 개조되었던 宗氏祠堂은 완전히 파괴되었으며 荊氏祠堂은 홍위병의 숙소로 쓰여졌다. 종족의 재산과 사당이 사라지면서 조상숭배 의례는 지극히 가족차원의 것으로 단순화되었다. 즉 사망한 부모에 대하여 그것도 淸明때 그 재가 묻힌 자리에 가서 간단히 참례하는 것이다.

어쨌거나 민간종교와 의례의 폐지는 촌락의 경계를 넘어선 사회적 교통의 망을 축소시켰고 인민공사제도를 통하여 마을 자체가 점차 고립적인 단위로 되었다. 전통시대에서 농민은 자신의 사회적 아이덴티티를 향촌에 기반하여 형성하면서 경제적 사회적 활동은 이 鄉의 경계를 넘어선, 보다 큰 지역사회에서 이루고 있었다. 즉 보다 상위의 종족조직, 시장구조, 그리고 의례활동의 연계망을 통하여 그들은 향의 경계를 넘어서 보다 큰 외부세계로 편입되어 있었던 것이다. 그러나 이제 종족조직의 해체와 의례활동의 금지와 더불어 인민공사는 향을 하나의 독립적인 생산과 소비단위로 만들면서 지역 경계를 넘어서는 정기시장을 없애지게 만들었다.

이러한 사회 및 문화의 변혁운동은 상부에서 파견되어 온 당 간부에

의하여 진행되었다. 이들 ‘낮선’ 사람들은 마을의 전통적인 촌장이나 종족지도자의 권위를 대체하고 마을사람들로 하여금 스스로의 역사와 전통을 허구의식의 산물이라고 여기도록 교육을 시켰다. 이러한 의미에서 초기의 사회주의혁명은 국가권력의 확산과 이에 비례하여 개인의 사적 영역이 축소되는 과정이라고 볼 수 있다. 합작사운동 혹은 집체화운동은 단순히 경제분야에만 국한되는 것이 아니다. 국가는 인민의 사회적 활동과 문화부문에 대한 소유를 성취한 것이다. 집체화과정은 국가와 인민 사이에 괴리를 넓혀 갔고 동시에 인민들로 하여금 그들 자신의 세계로부터 소외되게 만들었다. 여기서 흥미있는 점은 당과 정부는 유교의 윤리체계를 적극 이용함으로써 인민과 국가간에 놓이게 된 간격을 채우려 시도하였다는 점이다. 당간부는 인민전체에 대한 가부장적 지위를 누렸으며 당기구는 곧 종족기구를 대신하는 것이었다. 혁명 이전에 가족생활에서 효가 강조되었던 것과 마찬가지로 이제는 국가에 대한 충성이 강조되었다.

5. 민속부활과 문화운동

10년간에 걸친 문화혁명이 끝나고 1978년 11기 중공당 제3차 중집위회의에서 시장경제가 사회주의의 틀 안에서나마 허용되면서 인민공사가 폐지되기 시작하였다. 동영촌에서는 1982년에 인민공사제도를 폐지하고 토지를 인구에 따라 평균적으로 분배하였다. 이것은 토지는 어디까지나 국가소유이며 경작권을 부여하는 것이다. 承包制라 하여 일정량을 책임생산하고 그 이외의 것은 개인의 수익으로 하는 농업경영방식을 취함으로써 농업생산량은 급격히 증가하였다. 또한 건축대, 벽돌공장, 종이공장 등의 村企業을 경영하여 외부를 상대로 거래를 하여 수익을 올렸다. 가족단위나 개인별 私營業도 생겨나게 되었다. 그리하여 1980년대 후반에 들어서면서 東營村은 邢家鄉 안에서 부촌으로 발전하게 되었다. 1987

년에 당은 또한 종교의 자유도 허용함으로써 폐쇄되었던 기독교나 불교의 사원이 명목상으로나마 다시 문을 열었다. 동영촌에는 1988년에 문화혁명으로 완전히 파괴되었던 天主敎堂이 신자들의 자발적 노력봉사에 의하여 건립되었다.

이러한 개방정책의 가장 주목할 만한 결과는 민간종교의 부활과 민속의례에 대한 일반인의 열망이다. 이러한 열망은 당간부와 인민이 조그만 사회 안에서 서로를 잘 알고 있어서 국가의 정책에 굳이 반항할 수 있는 기회가 적은 농촌에 비하여 익명성이 높은 도시일수록 더 쉽게 실천으로 이어진다. 그러나 경제적 조건이 향상되고 자유의 분위기가 고조됨에 따라 농촌에서도 점차 전통을 되살리는 경향이 강해지고 있다. 특히 혼인과 葬禮, 그리고 조상숭배에 관한 전통적인 의례가 주된 관심의 대상이 된다. 毛澤東의 사진이 놓여져 있었던 탁자 위에는 조상의 사진이나 位牌가 다시 놓여지고 전통적인 장례절차가 시도되고 寺廟를 비롯한 문화적 건축들이 보수되고 다시 장식되기 시작한다.

이러한 민속의 부흥 분위기에 대하여 정부는 자본주의의 병폐가 개방정책에 편승하여 ‘건강한’ 중국사회에 스며드는 것을 막기 위하여 민속 개혁운동을 유도하였다. 이는 원래 1978년에 시작된 社會主義精神文明建設運動에 연원을 둔다. 당시 문화혁명의 혼란이 가져 온 파괴와 좌절감으로부터 사회질서와 정서를 재건하기 위하여 葉劍英은 四有運動을 제창하였다. 그것은 有文化, 有理想, 有道德, 有紀律이며 이를 실현하기 위하여 당간부들은 革命化, 專業化, 年輕化, 知識化를 추구하도록 제시되었다. 즉 사상을 혁명사상으로 재무장하고 오직 당의 정책을 수행하는 데에만 전념하고 다른 부업이나 잡수입을 위하여 한눈 파는 일이 없어야 하며 패기있고 활동적인 젊은 세대로 일선에서 뛰는 간부를 대체해야 하며 당간부는 자신이 맡은 바에 대한 전문적인 지식을 갖추어야 한다는 것이다. 새로운 정책에 의하여 1980년대에 들어오면서 각급 단위의 당서기 및 간부들이 특정분야에 대한 전문훈련을 받은 30대의 젊은 사람들로 대체되

었다. 이들은 진취적이고 정력적이며 현대화이론으로 무장된 사람들로서 민속에 대하여 부정적인 인상을 갖는다.

정신문명화 운동의 내용은 五講四美로 표현되는데 그것은 講衛生, 講文明, 講禮貌, 講秩序, 講道德 그리고 語言美, 心靈美, 環境美, 行爲美이다. 보건위생 관념의 교육, 청소 및 청결작업, 환경미화운동 등이 펼쳐지며 특히 봄 가을 두 차례에 집, 마을, 鄉, 縣, 市 그리고 각 직장단위로 환경미화 점점이 실시된다. 이때가 되면 하루에 몇 차례씩 먼지가 자욱이 일도록 대대적으로 길거리에 빗질을 하고 물을 뿌리며 쓰레기가 쌓이지 않으며 지저분한 것들을 즉각 치우고 부엌과 화장실에는 소독약이 뿌려진다. 모범적인 것으로 선발이 되면 ‘文明家庭’ ‘文明村’ ‘文明鄉’ ‘文明單位’ 등의 칭호가 수여되고 그 때를 정문에 붙여 놓음으로써 자랑한다.

또한 三愛精神 즉 愛黨, 愛國, 愛社會主義를 통한 국가와 사회에 헌신하는 인민이 되기 위하여 英模學習을 열어서 雷鋒, 焦裕祿, 王進喜, 蔣築英, 賴寧을 배우자는 운동을 벌인다. 이들은 각각 군인, 당간부, 근로자, 과학기술자, 소년학생으로서 투철한 국가관과 사회주의에 대한 열렬한 신념, 그리고 멸사봉공의 정신으로 헌신한 영웅모범인물이다.

1987년에 들어서서 산둥성정부는 民俗改革運動을 벌이고 민속 현대화를 주창하였다. 상부의 당지부에서 전해진 모형을 토대로 鄉規民約을 만들어 마을사람들 스스로가 사회주의 혁명정신에 입각하여 의례생활을 현대화하고 간소화하도록 하였다. 그중에서도 혼인과 장례에 관한 부분에 특히 초점을 두어서 이를 처리하기 위하여 紅白事理社會를 조직하였다.

이에 따르면 혼인식은 정해진 날에 합동으로 거행하는 것을 권장하고 있는데 동영촌에서는 양력 1월 1일과 5월 1일이다. 이를 위하여 촌민 위원회에서는 촌정부 건물 안에 婚禮廳이라는 방을 특별히 만들었다. 전통적인 六禮를 금지하며 그중에서도 특히 납채는 검소정신에 위배되는 것이며 길일을 택하거나 사주팔자를 보는 것은 미신의 잔재를 답습하려는 행위로서 엄중한 제지를 당한다. 잔치는 최대 10명이 앉는 탁자 3개

이내로 차려져야 하고 여기에는 마을 밖에서 온 손님만을 초대할 수 있다. 마을사람들은 일을 거들어 주거나 축하만 해주면 된다. 부조금 역시 원칙적으로 없으며 만약 하더라도 5원 이상이 되어서는 안된다.³⁾ 그리고 喜儀帳을 만들어 들어온 부조를 기록하거나 이를 공개해서는 안된다. 왜냐하면 부조액수의 차이는 부조를 한 사람들간에 위화감을 조성하고 원래의 취지를 벗어난 허례허식과 과소비 경쟁을 낳기 때문이다.

혼인식은 규정대로 행해진다. 아침 9시가 되면 사람들은 혼례청에 모인다. 폭죽이 터지는 속에 신랑신부가 보통의 옷을 입고 입장한다. 신부에게는 플라스틱으로 만든 꽃을 준다. 그들의 결혼이 성사되었음을 공포하면 새 부부는 당간부와 마을의 원로들에게 허리 굽혀 인사한다. 흥백 사이사회의 주석이 나와서 축사를 하고 사회주의 정신문명에 대하여 이야기한다. 신혼부부는 국가에 충성하며 사회주의 정신문명 건설에 앞장 설 것을 맹세하고 촌민위원회 주석으로부터 결혼기념품을 선사받고 기념 사진을 찍는다. 그후 그들은 촌민위원회의 인솔로 마을의 주요지역을 돌아보며 설명을 듣는다. 다른 마을에서 시집 온 신부들에게 마을에 대한 지식을 주기 위한 것이다. 그들이 골목길을 지나가면 주민들은 박수를 쳐 준다.

혼례식이 끝나면 각자의 집에서는 하객에게 점심을 대접한다. 3개 이상의 탁자가 준비되어서는 안된다. 저녁에는 마을사람 모두를 상대로 하는 잔치가 있게 되는데 이는 합동으로 晚會를 열어서 마을의 공터에서 무도회를 즐기거나 읍내에서 영화를 빌려다가 영화상영을 한다. 이때 혼례청 벽에 쓰여져 있는 ‘一場電影 一包糖 歡歡喜喜 入洞房’(동네사람들은 한편 영화에 한 봉지 사탕을 즐기고 신랑신부는 즐거움과 기쁨 속에 동방으로 들어간다)이라는 구호대로 구경은 사람들에게 사탕 한 봉지씩 나누어 주는 것도 좋다.

3) 중국농촌에서 중간수준의 요리 한 접시의 가격이 5元정도이다.

그러나 실제에 있어서 마을사람들은 이러한 규정에 의한 규격화된 혼인식보다는 길일을 택하며 육례를 치르려 한다. 물론 四柱單子를 전통적인 풍습에 따라 보내지는 않지만 약식으로 교환하며 중매의 권유로 당사자끼리 만나고 다시 당사자 부모끼리 만나는 맞선보기를 한다. 먼저 남자가 상대방 여자를 직접 보기를 원하면 여자의 부모에게 얼마간의 돈을 주고 허락을 받는다. 식당에서 식사를 하고 영화를 보거나 하는 데 드는 비용은 모두 남자가 낸다. 혼인의사가 맞으면 남자는 여자집에 또 돈과 간단한 소개내용 즉 사주단자를 종이에 적어서 보낸다. 이것은 금지되어 있으므로 공개되지 않는다. 사주에 따라 혼인 날짜가 미루어지기도 한다. 納彩의 폐단을 없애기 위하여 혼인하려는 집에서는 紅白事理事會에 200元⁴⁾의 공탁금을 미리 내게 되어 있으며 이사회에서는 이들이 납채를 행했는지를 조사하여 그런 일이 있으면 200원을 벌금으로 압수하며 그런 일이 없다고 판명되면 도로 돌려준다. 대개 도로 돌려주지만 그렇지 않더라도 오늘날 200원은 그리 큰 부담은 아니다. 오히려 납채를 묵인한 대가로 회사를 하는 셈친다. 신부가 가져오는 살림살이는 이불과 옷뿐만 아니라 옷장과 경대, 선풍기, 자전거, 카세트 라디오, 혹은 전축과 칼라 텔레비전, 심지어는 냉장고도 있다. 이 모든 것은 실제로는 신랑편에서 보낸 돈으로 장만하는 것이다. 최근에는 금반지와 금목걸이도 유행한다. 그러나 이런 것들은 아무도 실제로 일어난 것으로 보지 않는다.

규정에 어긋나지 않게 하기 위해서 손님 치르기는 혼인 당일을 피해서 열리기도 한다. 예를 들어 신랑의 아버지는 혼인 다음날 혹은 다른 날을 잡아서 친구들을 식당에 초대하는 동안 어머니는 집에서 자기의 친척이나 친구를 위한 음식을 장만하여 먹는다. 다른 날 신랑은 자기 친구들을 술파티에 초대한다. 과소비나 허례허식에 대한 비난에도 불구하고 부조금은 최소 10元이며 대개 20~30元씩 하는 것이 보통이다. 더 가까운

4) 현재 중국의 농민의 1인당 연평균 소득은 860元이다.

사이에서는 100元도 하며 친삼촌이나 외삼촌들은 몇 백원씩을 한다. 주된 잔치상의 뒷벽에는 붉은 종이에 부조액수와 부조한 사람의 이름을 적어서 누구나 볼 수 있게 한다. 사람들은 이 액수를 보고 부조한 사람이 신랑과의 관계에 비추어 걸맞게 했는지를 판단하는 것이다. 즉 부조액수와 이를 공개하는 것은 곧 부조한 사람이 관계의 성격에 따라 정당한 사회적 행위를 했는지의 여부를 사람들에게 알리기 위한 것이다.

농촌에서 혼인은 단순히 해당 가족의 일만이 아니다. 모든 사람들이 여러 성격의 관계로 그것에 연관된다. 농민들은 공식적인 혼례식 절차보다는 비공식적인 혹은 혼례 외적인 요소에 더 많은 관심을 갖는다. 폭죽과 악대의 시끄러운 소리 속에서 신랑신부를 놀려 대는 마을사람들의 짓궂은 농담과 장난이 펼쳐진다. 마을 전체가 그래서 일상세계와는 전혀 다른 세계로 들어가는바, 이 분위기 속에서 그들은 국가의 세속적 권위체계에 의하여 강요되는 질서로부터 해방되는 경험을 하는 것이며 행정체계의 위계 대신 친족관계에 의해서 정체가 부여되는 그러한 관계 속으로 들어가는 것이다. 즉 거기에서는 농민이건 행정관리이건 학력이 높건 낮건 아무런 중요한 작용을 하지 않는 亂場이 벌어지는 축제판인 것이다. 난장은 세속적 권위와 권력이 무시되는 일종의 새로운 질서를 창조하는 혼돈의 장인 것이다(Bakhtin 1968). 따라서 당 간부는 이러한 잔치마당에 나가지 않는 것이 보통이다. 왜냐하면 그의 출석은 불법적 낭비현장을 정당화해 준다는 의미로 해석될 소지가 있는 것이며 그 자신 공범자에 가담하는 셈이기 때문이다. 비록 참석한다 하더라도 그는 잠깐 공식적인 인사를 교환하고 자리를 비켜 준다.

葬禮에 대한 규정 역시 도전을 받는다. 규정에 의하면 물론 무덤을 만들 수 없으며 상복이라든가 기타 전통적인 장례의식 절차는 원칙적으로 허락되지 않는다. 사람이 죽으면 즉각 村民委員會에 알려야 하며 촌민위원회는 紅白事理事會의 규정에 따라 두터운 양철로 만든 관⁵⁾과 수레를 제공한다. 영결식은 카세트 플레이어에서 나오는 음악과 3분간의 묵념으

로 시작된다. 이웃을 대표하여 누군가가 추모의 말을 하고 참가자들은 일제히 고개를 숙여 명복을 빈다. 이웃사람들은 귀가하고 고인의 친척들은 관을 수레에 싣고 鄉의 화장장에 가져가서 火葬을 한다. 그리고 뼈가루를 항아리에 담아서 가족이 경작하는 밭 한 귀퉁이에 깊이 묻어 버린다.

매장이 끝나면 유가족은 조객들에게 식사를 대접한다. 이때는 오직 2개의 식탁만이 허락된다. 장례란 하루나 이틀에 끝난다. 그리고 식사와 화장 및 종이로 만든 조화 등에 드는 비용은 100元을 넘지 않는 한도내에서 하게 되어 있다. 물론 곳은 1년에 한 번씩 清明 때 방문한다.

실제로는 그러나 장례일자는 3일씩 걸린다. 그래서 유가족과 흥백사 이사회 사이에는 장례식에 필요한 친족범위를 두고 승강이가 벌어지기도 한다. 즉 위원회에서는 고인의 직계자녀만 오는 장례식이 거행되기를 주장하는 반면 가족측에서는 五服의 관념을 가지고 있어서 모든 자녀와 손자녀, 고인의 남매, 그리고 외손자녀들이 와야 장례를 할 수 있다고 주장하는 것이다. 이론적으로는 중국에서는 개인의 지역적 이동이 쉽지 않으며 친인척이 같은 마을이거나 하루에 왕래가 가능한 인근 마을에 살고 있어서 모든 일이 금방 연락이 된다. 그러나 실제로는 많은 사람들이 건축대에 또는 개인영업을 위하여 대도시로 나가 있는 것이다. 따라서 이들에게 연락을 하고 오도록 하는 데는 이들은 족히 걸리는 것이다. 따라서 친족의 범위를 확대한다는 것은 그만큼 장례일자를 연기하는 것이다. 이러한 연장된 장례일은 마을사람들로 하여금 서로 도와 주기 위한 출입이 잦아지고 따라서 사회적 교류가 흥겹게 이루어지는 기회를 마련해 주는 것이다. 그들은 음식이나 돈을 가져 오며 여러 가지 도움을 제공하며 장례는 엄숙하고 간소하게 치러야 한다는 위원회의 교시에도 불구하고 유족의 집을 농담과 즐거운 놀이로 채우는 것이다. 일상으로부터 벗어난다는 것은 곧 국가에 의하여 통제되고 있는 개인적인 삶을 자신의 것으로 되찾

5) 마을에서 공용으로 그리고 영구적으로 사용하기 위하여 양철로 만든 것이다.

는다는 의의를 제공해 주는 것이다.

유가족은 조위금으로 들어온 돈이나 물건들을 적당히 과시함으로써 사람들에게 알린다. 경제적으로 여유가 있는 집이면 영결식 전날 저녁에는 극단을 초청하여 戲劇을 공연하거나 비디오영화를 보여 줌으로써 도움을 준 이웃에게 감사를 표시하고 고인이 이 세상에 남은 친구들에게 마지막 인사를 치르게 한다. 棺은 여러 종류의 종이꽃으로 장식하였고 그 위에는 천으로 쓴 晚帳들을 늘어놓는다. 심지어는 무료로 제공되는 共用 철제관 대신에 개인적으로 돈을 들여서 목관을 사서 화장시에 시신과 함께 태우기도 한다. 장례행렬에는 종이로 만든 커다란 백말을 앞세우는데 이는 영혼이 저세상으로 갈 때 타고 가는 것을 상징한다.

이사회와 유족 사이에는 장례식의 장식을 둘러싼 시비도 곧잘 일어난다. 경제적 여유가 있는 집에서는 관습에 따라 흰색 상복을 입고 종이로 만든 조화와 관을 장식할 여러 천을 사는 데 돈을 많이 쓴다. 위원회의 감시에도 불구하고 전통적 방식으로 땀을 하며 수없이 절을 한다. 이런 행위는 민속개혁을 위한 규정을 공공연하게 어기는 행위임이 명백하기 때문에 이사회로부터 공식적으로 큰 비난을 받게 된다. 그들은 마지막에는 영혼을 보내는 의식도 행한다. 영혼을 모시고 골목들을 돌아 마을어귀에 나가서 폭죽을 울리고 상주들이 빙빙 도는 한가운데에 옷을 태운다.

폭죽과 음악과 그리고 종이돈과 조화와 종이말 등을 만들어 태우는 행위는 의도적으로 국가의 지침을 어기는 것이므로 공직에 있는 사람들은 이러한 일을 할 수 없으며 이러한 기회에 참가하지 않는다. 농민들은 이러한 규정을 어김으로써 자기들이 인민임을 확인하는 것이며 국가권위의 상징인 이들 간부들을 실제로 멀리할 수 있는 것이다. 밭에 아무런 표시 없이 재를 묻는 대신에 요즈음은 야산이나 밭둑 혹은 개울가 등등에 향아리를 묻고 흙을 원추형으로 쌓고 비석을 세우기도 한다. 심지어는 한 밤중에 남 몰래 土葬을 한 후에 비로소 이사회에 보고하고 벌금을 무는 경우도 점차 생겨나게 되었다. 처음에 매장한 곳은 다른 밭의 표면과 마

찬가지로 편편하지만 연륜을 더해 가면서 조금씩 봉분이 생겨나고 비석이 세워진다. 개인적인 경제조건의 향상뿐만 아니라 친척의 도움을 통하여 그들은 이제 800元의 벌금을 내는 데 별로 어렵지 않게 되었고 촌정부에서도 상부기관으로부터 ‘文明化’ 운동에서 모범지역이 되고자 하는 욕심에서 보고에서 제외되기도 한다.

민속전통의 재건은 국가에 의해서도 시도된다. 1980년대 후반에 들어서면서 어떤 종족이나 개인의 祠堂이 복구되고 문화적 유산의 하나로써 일반인에게 공개되는 것을 볼 수 있다. 이웃의 新城鄉의 王村에는 明代에 4대에 걸쳐서 조정의 대신을 지낸 王麟, 王重光, 王之垣, 王象乾 등 일가족을 기리는 四世宮保라 쓴 기념문(坊) 14개를 동네어귀에 세워 두었는데 문화혁명 때 모두 파괴되고 하나만이 남아있는바, 이를 문화재로 보존하고 있다. 또한 이 마을에는 王重光의 사당으로 출발하여 왕씨 종족 사당으로 발전한 것이 있었는데, 역시 문혁시기에 내부의 것들은 모두 파괴소실되고 건물만 곡식창고로 쓰여졌다. 1987년에 이것은 다시 수리되어서 청대의 시인인 王士禎을 모시는 忠勤祠로 되었다. 경내에는 그의 시와 글씨가 전시되어 있고 ‘父子進士’라고 새긴 거대한 돌이 두 동강이 난 채 보수작업을 기다리고 있다. 그러나 이 기념관의 관리인은 왕씨의 후예도 아니며 이 건물도 왕씨들의 소유가 아니다. 그것은 中國共產黨 文物局의 소유이며 관리책임 역시 당에서 맡는다. 당은 바로 이러한 일련의 문화정책을 통하여 인민의 세계관과 사회관에 아직도 영향력을 행사하고 있는 문화항목을 소유하고 보호하고 있다는 사실을 확인시킴으로써 인민에게 은혜를 입히고 있는 인상을 만들어 낼 수 있는 것이다.

동영촌 북방 15킬로미터 떨어진 호수가에는 1985년에 五賢祠가 정부에 의하여 세워졌다. 이것은 원래 춘추전국시대에 이 지역에 은둔해 살았던 魯仲蓮, 顏蜀, 轅固 등 세 인물을 모신 三賢祠가 있어 왔으나 문화혁명 때 완전히 파괴된 것을 諸葛亮과 蘇東波를 추가하여 다섯 현인을 모신 것이다.

당과 정부는 사당을 신축하거나 보수하고 역사적 혹은 전설적 인물의 像과 位牌를 모심으로써 국가에 충성하고 중화문화를 빛낸 인물에 대한 교육의 장으로서, 그리고 명승고적의 항목으로서 일반인의 관광거리로 삼는다. 그러나 이러한 곳을 찾아오는 일반인들은 경건한 마음으로 향을 피우고 꿇어앉아 절을 하고 모금함에 기꺼이 돈을 낸다. 사원과 준사원의 관리인들은 비록 종교적 의복을 입었으나 모두 공산당 위원들이며 그들의 관심은 오직 참관인들이 얼마의 돈을 모금함에 넣었는가에 있다는 인상을 강하게 준다.

어쨌건 傳統儀禮가 인민들에 의하여 선호되는 경향이 뚜렷해지면서 정부는 이에 대한 관심을 새롭게 하게 되었다. 북경이 제11회 아시안게임을 주최하게 되면서 텔레비전의 교육교양 프로그램과 연속극들은 전통 풍습과 문화재를 다룸으로써 국민들에게 영광스러운 역사를 깨우치고 중국인이라는 자부심을 갖도록 부추기는 것이었다. 이는 천안문사태 이래 위축된 사회 분위기를 일신하려는 정치적 배려인 것이다. 동시에 여러 문화행사들이 만주족의 창조와 일본을 위시한 제국주의 열강들에 의하여 피로 얼룩진 그들의 현대사를 기억 속에 되살림으로써 애국심을 불러일으키는 노력을 하는 것이다.

지방차원에서 인민과 당 간부들은 모두 이러한 텔레비전의 문화 프로그램에 대하여 당황한다. 공산당은 가진자의 윤리와 大同思想을 강조함으로써 일선의 당간부와 당원에게 구습을 몰아내고 현대화를 이룩하는 작업을 과감히 실천하라고 요구하는 동시에 텔레비전에서는 전통적인 풍습을 중국의 자랑거리로 호화찬란하게 재연시키는 것이다. 그들은 모두 과거의 구습은 봉건잔재이며 미신이며 허례허식으로서 사회주의 과학과 혁명정신으로 과감히 청산해야 한다고 주장하면서 동시에 다채로운 혼인 잔치나 장례행렬, 그리고 사원에서의 의례행위 등이 드라마나 혹은 중화민족의 위대한 문화유산이라는 제목하에 소개될 때마다 잊어버렸던 전통을 되새기고 더 자세하게 그 절차와 내용을 깨우쳐서 자기들의 실제 의례

에 적용하려 든다. 따라서 이러한 모순과 혼란은 곧 문화유산의 명목 하에 진행되는 文化領域의 소유를 둘러싼 國家와 人民 사이의 갈등인 것이다.

국가와 인민 사이의 경쟁은 과거의 전통적인 정기시장과 廟會가 되살아나는 것에서도 확인된다. 사묘는 종교적인 활동 외에도 신봉되는 신의 생일이나 연중 특정의 절일에 묘회를 개최한다. 이것은 며칠씩 계속되는데 큰 장이 서고 노래자랑, 인형극, 전통창극, 연극, 서커스, 魔術大會, 노름판 및 각종 잡기들이 벌어진다. 혁명의 초기에 묘회는 인민의 피땀의 대가를 빼먹고 사람들을 미신 속으로 유혹해 들어가려는 반사회적인 것이라고 매도되었다. 1988년에 桓台的 몇 촌락이 연합하여 한때 유명했던 關帝廟의 묘회를 문화유산의 미명으로 부활하려 하였다. 이에 대하여 縣政府는 物資交流會를 2주일간 개최하였다. 여기는 전국적으로 여러 종류의 장사꾼이 몰려와서 제각기 물건을 팔았고 매일 수십만 명이 몰려들어서 시장보기와 함께 서커스관람, 괴상한 동물구경, 괴기한 태아 모형 전시회, 비디오 영화상영, 아이스크림과 솜사탕 등등을 즐겼다. 정부와 그들 사이에 廟會를 두고 긴장이 조성되자 인민들은 자기들의 계획을 취소하고 대신에 정월보름에 전통적인 노래자랑 및 무도대회를 열었다. 사흘간 진행되는 이 民俗遊樂大會는 全縣에서 가장 유명한 축제가 되었다.

6. 국가의 소유와 개인의 도전

위에서 본 바와 같이 민속의례에 대한 국가와 인민의 갈등은 사당과 조상숭배, 혼인과 장례에 관한 부문에서 현저하게 드러난다. 여기서 우리가 주목할 점은 당과 국가는 전통적 문화유산을 단순히 부정하는 입장에서 벗어나서 이제는 오히려 국가의 관리와 감독하에 놓음으로써 인민들로 하여금 자신의 풍습에 대한 적실성과 정당성을 당과 국가에 의해 주어

진 기준에 의하여 평가하게 만든다는 사실이다. 즉 그것은 법적인 소유에 관한 문제가 아니라 세계에 대한 인식의 눈을 누구에 의하여 결정하는가에 관한 문제인 것이다. 그러므로 당이 일정한 규격과 규칙을 설정함으로써 모든 사람들이 국가권위 앞에서 동질적인 존재가 되도록 하지만 인민은 이러한 공식적 통제를 벗어나서 그들만의 공동체적 생활의 일부로서 그들만의 방식으로 행하기를 원한다.

사회주의 정신문명 건설 운동은 文化民族主義를 주창함으로써 국가 주도적으로 민족의 영광스러운 과거를 재현함과 동시에 민속을 개혁하는 이중의 의도를 지닌 것으로 보인다. 여기서 흥미있는 것은 당이 사회주의 이념의 적으로 삼아 왔던 전통을 단절하는 대신에 오히려 이의 연장선상에 혁명을 위치지움으로써 그 정당성을 수립하려 한다는 점이다. 이는 당과 국가가 경제구조를 변혁시키는 데에는 성공했는지라도 인민이 소유하고 있는 민속에 대한 변형에는 실패했음을 의미한다. 따라서 국가는 인민 소유의 민속에 대한 관할을 시도하게 되며 이에 대한 인민의 반항은 필연적인 것이다.

인민들의 전통부활 경향을 抵抗文化의 맥락에서 이해하기 위해서는 인민공사제도가 미친 문화적 영향을 재고할 필요가 있다. 인민공사회는 한 마을을 행정적 경제적 사회적으로 단일체계에 집체화함으로써 과거에 비하여 인민들의 생활세계를 축소하였으며 폐쇄적 공동체 속에서 개인적 자율성을 부정하였다. 그 이전에 비하여 본질적으로 달라진 것은 개인의 존재의미와 삶이 질에 대한 평가가 그들 자신의 기준 대신에 당과 국가에 의하여 주어진 노동점수 즉 국가를 위하여 바친 노동에 대한 국가의 평가에 의하여 결정되는 것이었다. 이와 아울러 이러한 인민공사제도가 폐지되면서 인민들은 정치와 행정조직의 힘을 벗어난 그들만의 공동체를 구축하기 위한 수단이 필요해진 것이다. 따라서 민속의례의 부활은 集體化와 公式化에 대한 농민들의 저항의 축적과 새로운 사회환경에 대한 적응을 위한 사회적 관계의 망을 확충하려는 필요성뿐만 아니라 삶의 의미를

평가하는 새로운 기준을 요구하는 문화변동의 맥락에서 이해될 수 있을 것이다.

결론적으로 말하여 집체화는 경제를 국가가 독점하는 구조적 과정인 것이다. 이 국가의 소유는 그러나 사람들이 자기의 세계의 의미를 구축하는 데 필요한 사회적 관계에 대한 전통적 의미를 파괴하는 것을 대가로 치르는 것이었다. 사람들은 불평등과 전통적 신분제의 철폐를 경험하는 한 당의 혁명론에 찬성한다. 그러나 집체화운동은 경제라는 것을 단순히 물질적인 것의 생산과 교환과 소비의 영역으로 규정하게 만들었으며 따라서 그러한 물질적인 것에 대한 행위가 인간관계를 의미하는 맥락에서 비로소 의미를 갖는다는 점을 부정하게 된 것이다. 따라서 인간은 스스로 만든 경제로부터 소외되어 버린 것이다. 이에 대하여 사람들은 자기들만의 인간적인 관계에 대한 의미를 찾을 수 있는 공동체를 구축하려는 반응을 하게 된다.

위에서 살펴본 바대로 사회주의 정신문화 운동은 인민의 私的領域으로 존재해 왔던 민속문화 부문을 국가의 통제하에 놓으려는 작업이라고 할 수 있다. 이 과정을 통하여 역사형성으로부터 소외자의 위치에 처해 왔던 인민에게 의미가 있었던 것이 이제 그 의미가 없어지게 되었고 사적 영역에 있음으로 인하여 지녔던 신비의 탈을 벗어버리게 되었다. 전통의 발명은 과거의 것중에서 현재의 맥락에서 의미있는 것을 선택하여 재조합하는 과정이라면(Hobsbawm and Ranger 1983; Cohen 1985) 민속의례와 문화를 둘러싼 인민과 당의 경쟁은 사회주의 이념에 입각하여 그려지는 공동체의 그림과 인민의 직접적인 현실적 경험에 기반한 공동체의 그림간의 긴장이라고 볼 것이다. 그것은 인민을 그들의 문화적 세계로부터 격리시키는 공적 영역의 확대추세와 이에 대하여 세계에 대한 의미를 찾는 사적 영역간의 대결인 것이다. 이것은 곧 인민들이 자신들의 문화를 국가에 빼앗기는 과정을 겪으면서 소외되어 왔던 자신들의 역사적 경험에 의미를 부여하고 엄연한 역사로서 존재하게 하는 역사 만들기

의 수단이며 과정인 것이다. 따라서 이는 단순한 과거의 잔존이나 하나의 유행으로서의 과거에 대한 향수가 아니라 바로 정치적으로 소외된 그들의 문화적 반응인 것이다. 전통을 부활시키려는 노력은 결국 소외에 대한 공포라는 맥락에서 이해되어야 한다.

참고문헌

김광익

1981 “華北地方의 村落과 同族集團에 관한 몇 가지 고찰,” 『진단학보』, 제52호.

1992 “저항문화와 무속의례,” 『한국문화인류학』, 제25집.

Anderson, B.

1983 *Imagined Communities*, London: Verso.

Bakhtin, M.

1968 *Rabelais and His World*, tr. by H. Iswolsky, Cambridge: MIT Press.

Bloch, M.

1989 *Ritual, History and Power*, London: Athlone Press.

Chan, A. et. al.

1984 *Chen Village*, Berkeley: Univ. Calif. Press.

Cohen, A. P.

1985 *The Symbolic Construction of Community*, London: Tavistock.

Feuchtwang, S.

1974 “School-Temple and City God,” *Religion and Ritual in Chinese Society*, A. Wolf ed., Stanford: Stanford University Press.

Freedman, M.

1965 *Lineage Organization in Southeastern China*, London: Athlone Press.
(김광익 역 1989, 『동남부중국의 종족조직』, 서울: 대광사)

Freedman, M.

1966 *Chinese Lineage and Society: Fukien and Kwangtung*, London: Athlone Press.

Geertz, C.

1973 *The Interpretation of Cultures*, New York: Basic Books.

Hobsbawm, E. and T. Ranger eds.

1983 *The Invention of Tradition*, Cambridge: Cambridge University Press.

Huang, S.M.

1989 *The Spiral Road*, Boulder: Westview Press.

Kertzer, D.

- 1983 "The Role of Ritual in Political Change," *Political Anthropology*, Vol. 3, Aronoff ed., London: Transaction Books.
- Kim, K.
1977 "Inter-Village Relationships and Affinal Ties in North China," Unpublished M.Litt. Thesis, University of Oxford.
- Madsen, R.
1984 *Morality and Power in a Chinese Village*, Berkeley: University of California Press.
- Merquior, J.
1979 *The Veil and the Mask*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Potter, J. and S. Potter
1990 *China's Peasants*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Siu, H.
1989 *Agents and Victims in South China*, New Haven: Yale Univ. Press.
- Siu, H.
1990 "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China," *Comparative Studies in Society and History* 32(4).
- Thompson, E.P.
1977 "Folklore, Anthropology and Social History," *Indian Historical Review* 3(2).
- Watson, R.
1985 *Inequality among Brothers*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Wolf, A. ed.
1974 *Religion and Ritual in Chinese Society*, Stanford: Stanford University Press.
- Wolf, M.
1985 *The Revolution Postponed*, Stanford: Stanford University Press.
(문옥표 역 1988, 『지연된 혁명: 중국사회주의하의 여성생활』, 서울: 한울)
- Yang, M.
1945 *A Chinese Village: Taito, Shandong*, New York: Columbia Univ. Press.