현대 중국사회 종족전통의 실천과 맥락*

이상균**

요 약

본고에서 필자는 현대 중국 사회에서 나타나고 있는 종족전통의 다양한 사회적 스펙트럼을 현지 조사 사례를 통해서 분석하고자 하였다. 효과적인 분석을 위해서 먼저, 개혁개방 이전 중국 근현대 사회에서 '봉건전통'에 대한 비판 속에서 친족전통의 제한과 실천의 맥락을 검토하였다. 무엇보다 전통에 대한 억압적인 상황 속에서도 과거 전통관습을 통해 형성된 종족촌락의 존재, 가족단위 생활의 유지 등이 종족 문화의 비공식적인 사회적 공간을 제공해 주고 있었다. 중국 개혁개방 이후 종족전통의 부활에 대한 연구자들의 입장은 다양하지만, 강조되어야 될 점은 그러한 종족전통과 관련된 사회현상은 빠르게 변화하고 있는 현대 중국 사회의 맥락 속에서 해석될 필요가 있다는 점이다. 그래서 필자는 구체적인 사례를 통해서 그 사례 지역의 종족전통의 양상과 사회적 맥락을 고려하면서 4가지 측면에서 분석을 시도하였다. 첫째, 국가-사회 관계라는 측면에서 푸젠성 지역 사례는 종족전통을 통해 국가와 사회가 밀접한 공모의 관계를 맺고 있음을 확인하였다. 둘째, 푸젠성 지역 종족전통은 사당이라는 사회적 공간 매개물을 통해서 화교와의 친족 연결망을 확장하는데 중요한 역할을 하고 있었다. 셋째, 베이징과 허베이지역 종족전통이 생산한 종족촌락은 현대 중국사회의 관광문화와 결합하여 역사문화촌락으로 활용되고 있었다. 넷째, 개혁개방 이후 종족재산의 조성과 운영을 통해서 현대 중국의 맥락에서 종족전통이 다시 나타나는 방식을 살펴볼 수 있었다. 현대 중국 사회의 맥락 속에서 필자가 분석한 사례는 종족전통의 현대적 양상을 일반화시켜 제시하기 보다는 개별 사례의 맥락을 보여줌으로써 오늘날 중국 사회에서 종족전통의 맥락이 다양한 방식으로 존재하고 있음을 보여주고자 하였다.

주제어: 중국, 종족전통, 국가-사회관계, 종족사당, 친족 연결망, 종족촌락, 종족재산

* 본 연구 현지조사에 많은 도움을 주신 중국사회과학원 정샤오슝(郑少雄) 박사께 깊은 감사를 드린다.

** (사)지역문화연구소 연구원

I. 서론

중국사에서 종족(宗族)집단은 지방사회와 국가를 매개하면서 국가 관료를 배출하는 원천일 뿐만 아니라 지방 사회 질서를 유지하는데 중요한 역할을 하였다. 구체적으로 한 지역사회의 유력한 종족집단은 과거제도, 지방 행정 업무 등을 통해서 정치권력과 경제적 자원을 효과적으로 점유함으로써 지역사회에서 유리한 위치를 확보하였으며, 촌락 내부에서는 지주-소작 관계를 통해서 일상의 정치(politics of everyday life)에서도 주도적인 역할을 하고 있는 것으로 평가받았다.[1] 그러한 이유로 종족연구는 역사학, 인류학 등에서 서구 사회와 구별되는 중국 지역사회의 전통적인 지배질서를 설명하는데 중요한 연구 주제로 다루어졌다.

중국 종족집단의 사회적 영향력에 못지않게, 한국 전통사회에서도 종족집단은 한말에 전국적으로 종족촌락을 형성할 정도로 넓게 분포하고 있었고,[2] 각 지역에서 주요 종족집단의 사회적인 영향력은 상당하였다. 하지만 근대국가 설립과정에서 중국과 한국에서 전통사회 종족집단이 전유하였던 권력의 장은 국가에서 설립한 지역행정기관으로 대체되어갔고, 경제적 자원은 국가정책, 법률, 제도 등을 통해서 사회적으로 재분배 과정을 거치게 되었다. 또한, 전통적인 종족의례 활동은 국가의 이데올로기에 따라서 부정되기도, 허용되기도 하였다. 즉, 과거 중국이나 한국 전통사회의 특수성으로 평가되었던 종족집단의 향방이 근대 국가 설립과정에서 상당히 이질적으로 전개되었다.

특히, 중국은 1949년 해방 이후부터 개혁개방 이전까지 국가의 주도로 기층 촌락까지 집체화(集体化)가 이루어졌다. 이러한 변화 속에서 기존 전통

1) 에쉬릭(Esherick and Rankin 1993)은 중국 지방 엘리트의 지배양식에 대한 다양한 사례연구를 제시하고 있는데, 사례에서 나타나고 있는 주요한 지방 엘리트들은 대개 그 지역 주요 종족집단 출신임을 알 수 있다.

2) 일제시기 젠쇼에이스케(善生永助 1935)는 당시 한 읍과 면에 적게는 몇 개 많게는 30여개 이상의 종족집단 수를 보고하고 있다.

적인 지역사회 엘리트 집단이 전유하였던 20세기 초반 권력의 문화적 연계(cultural nexus of power)[3]는 국가에 의해서 다양한 방식으로 해체되었다. 인민공사 설립 및 집체화 과정을 통해서 "국가는 이제는 합작사나 (나중의) 생산대의 한 부분이 된 가족차원으로까지 국민에게 침투했다"고(페어뱅크 외 2005, 421) 평가되었다. 즉, 해방 후 공산-사회주의 국가문화(national culture)가 전통적인 촌락공동체의 문화를 대체해 나갔다. 정치적으로 집체화 이후 공산당 주도의 행정조직이 과거 종족 세력의 역할을 대체함과 동시에 경제적으로 토지개혁 이후 집체 재산의 창출은 기존 종족 세력의 경제적 기반을 몰락시켰다. 그 후 전통에 대한 가장 직접적인 비난과 파괴는 마오쩌둥이 단행한 문화혁명(1966-1976년) 기간 동안 진행되었다.

급격한 중국 현대사 과정을 겪었음에도 불구하고, 덩샤오핑 주도로 1978년 개혁개방 정책이 실시된 이래로 중국 농촌은 기존 집체조직이 해체된 후 가족 중심으로 농업 생산체제가 전환되었고, 도시도 연해지역 중심으로 문호가 개방된 후 성장이 가속화 되었다. 중국 공산당은 개혁개방 초기부터 물질문명 발전에 상응하여 사회주의 정신문명건설[4]도 함께 강조해 왔다. 하지만 과거에 '봉건잔재'로 비판받았던 다양한 민간 전통 및 의례가 부활하였고, 종족전통도 사당중수(祠堂重修), 족보출판(族譜出版), 조상의례(祖上儀禮) 등과 같은 활동을 중심으로 점차 다시 나타났다.

중국 정부는 1980년대 후반까지만 하더라도 집체사회 해체 이후 집체 공동체 활동을 대체해서 나타나는 민간 의례와 종족 활동의 부활에 대해서 상당히 우려하였다. 민간 전통이 기존에 자리 잡은 사회주의 사회질서에 혼

3) 두아라(Duara 1988, 15-50)가 지적하고 있는 권력의 문화적 연계는 시장 체계, 통혼, 수리 통제와 같은 서로 다른 권위 층위가 촌락 사회의 문화적 요소-가족관계, 거래관행, 의례활동, 인간관계 등-를 통해서 연계가 되는 방식을 분석하면서 내놓고 있는 개념이다. 두아라는 20세기 초반 중국 농촌사회의 권위체계가 작동하는 방식을 설명하기 위해서 권력의 문화적 연계를 사용하고 있다.

4) 1979년 제11기 3중전회에서 '사회주의 정신문명'이란 어구를 처음 사용한 이래로 1986년 제12기 6중전회에서 "사회주의 정신문명 건설의 지도방침에 관한 결의"로 체계화되었다. 관련 연구로 김광억(1993), 양순창(2002)을 참고할 것.

란을 초래할 수 있다는 전망 때문이었다. 하지만 개혁개방 후 1990년대 중반까지 종족전통을 비롯한 민간 전통의 부활은 초기의 걱정과는 달리 사회주의 체제 내에서 기존의 사회주의 질서를 수용하는 방향에서 이루어졌기 때문에 민간 전통에 대한 억압과 규제는 전반적으로 크게 부각되지 않았다. 개혁개방 이후 농촌 유동인구를 흡수하고 있는 도시의 발전과 경제적 이해관계가 강화된 일상생활은 종족전통을 비롯한 민간전통의 사회적 영향력을 별도의 통제 없이도 자연스럽게 축소시켰다. 한편, 그러한 측면에서 종족전통을 설립하고 활동해 나가는 개별 행위자의 경우 국가의 통제에 대한 걱정으로부터 벗어나서 어느 정도 자율적인 활동공간을 상대적으로 확보하였다고 평가할 수 있다.

본고에서는 먼저, 개혁개방 이전 전통의 제한과 실천이라는 측면을 살펴보고, 종족전통 부활에 대한 기존 학자들의 견해를 짚어본 후 현장조사[5] 자료를 중심으로 다음과 같은 네 가지 요소를 중심으로 고찰해 보고자 한다.

첫째, 현재 중국 사회 맥락에서 종족 활동에 나타나는 국가-사회와의 관계는 어떻게 위치 지워질 수 있을지를 생각보고자 한다. 1990년대 초반 중국 민간전통의 부활이 국가에 대항하는 농민 사회의 모습으로 파악되기도 하였다. 하지만 현재 중국 푸젠성에서 나타나고 있는 활동양상은 종족집단 활동이 현대 중국 국가체제와 새로운 관계를 맺고 있는 것으로 보인다. 과연 그렇다면 그 관계의 양상은 어떠한 지를 사례를 통해서 살펴보고자 한다.

둘째, 현대 중국사회에서 종족전통이 특정 지역에서 친족의 사회적 관계망을 어떻게 확장시키고 있는지를 살펴보고자 한다. 사실, 종족전통 부활이후 개혁개방 이전에 축소되었던 친족 간 관계가 일부 지역에서는 상당히

5) 현장조사는 현지의 전통 활동을 함께 참여관찰하기 위해서 2011년 9월 중국 중추절(中秋節) 시기와 2012년 2월 원소절(元宵節, 정월 대보름에 해당) 시기를 택하여 약 1개월 동안 이루어졌다. 짧은 기간 동안 데이터를 수집하였기 때문에 향후 기회가 주어진다면 심층적인 현지조사를 통해 연구를 보완하고자 한다.

활성화되었다. 특히, 종족전통은 해외 각지에 거주하는 화교들과의 사회적 관계망을 형성하는데 매개가 되고 있는 것으로 판단된다. 조사사례를 통해서 그러한 점이 구체적으로 어떻게 나타나고 있는지를 살펴보고자 한다.

셋째, 역사적으로 종족전통은 각 지역에 종족촌락을 형성시키고 있는데, 이들 종족촌락 중 일부는 현대 중국 사회의 경제발전과 전통문화에 대한 관심과 소비가 확대되면서 관광의 대상으로 역사문화촌락으로 재정비되고 있는 것을 볼 수 있다. 조사 사례 중에서 그렇게 관광의 대상이 된 촌락의 맥락을 살펴보고자 한다.

마지막으로, 종족전통의 부활은 구체적으로 개혁개방 이전에 붕괴된 사당의 중수, 족보 편찬 등을 위한 종족 공동재산의 기반을 새로 만들어가면서 이루어지는데, 사례를 통해서 현대 중국사회에서 종족재산을 새롭게 만들어가는 방식을 고찰해보고자 한다.

II. 개혁개방 이전 전통의 제한과 실천양상

1. 해방 전후 '봉건전통'에 대한 비판 개요

20세기 초반 중국의 근대 상황은 열강의 침략 속에 전통사회를 근대 국가로 전환하려는 노력이 지식인들에 의해서 다각도로 전개되었다. 특히, 근대 시기 자국의 과거를 대상화시켜서 '전통'으로 인식하고 비판하기 시작한 것은 인식의 대전환이라고 할 수 있었다. 그러한 인식의 전환은 후스(胡适)와 같이 미국에서 실용주의 철학을 배운 지식인이거나, 첸두슈(陳獨秀)와 루쉰(魯迅)처럼 일본에서 마르크스주의 등 서구사상을 접한 지식인들을 통해서 이루어졌다. 이들 서구 사상을 받아들인 중국 지식인들은 새로운 인식론의 매개자로서 자국을 대상화시켜 바라보기 시작했다. 또한, 당대 신문 및 잡지와 같은 인쇄매체의 발달은 전통에 대한 비판적 인식을 사회적으로

확대시켜주었다.

1911년 신해혁명 후 일어난 신문화운동(1915-1919년)은 전통 중국사회의 유교적 가치와 제도를 비판하고 민주주의 및 실용적인 과학을 새로운 가치로 주장하였다. 신문화운동 과정을 통해 2가지 중요한 사회적 담론의 인식틀을 확인할 수 있다. 그 하나는 중국 내부 과거전통에 대한 비판 담론이고, 또 다른 하나는 중국의 외부세계 즉, 제국주의에 대한 비판이었다.

당시 중국 사회전통을 비판하기 위해 등장한 용어가 '봉건(封建)', '전제(專制)', '미신(迷信)', '타도공가점(打倒孔家店)' 등과 같은 용어들이다. 반면에 새로운 가치를 대표하게 된 용어는 '민주(民主)', '과학(科學)', '자유(自由)', '인권(人權)' 등이었다. 이들 용어는 서구 지식을 습득한 지식인이 대학을 중심으로 활동하면서 창간한 신문 및 잡지뿐만 아니라 소설과 같은 문학작품을 통해서 확대되었다.[6] 전통 가족관계에 대한 비판도 함께 이루어졌는데, 첸두슈는 중국을 개조하기 위해서 '가족본위주의'를 반드시 제거해야 한다고 주장하였다(常建華 1998, 7).

전통에 대한 비판은 이후 공산당 지도자로 부각된 마오쩌둥에 의해서 구체적으로 계승되는 양상을 보였다. 1927년 마오쩌둥이 작성한 『후난농민운동고찰보고(湖南農民運動考察報告)』에는 당시 농촌생활 속에서 나타나고 있는 '봉건전통'에 대한 비판이 드러나 있다. 그는 농민의 공격대상을 토호와 악덕지주, 불법지주, 종법사상 및 제도, 탐관오리, 향촌의 악덕관습을 지목하였다. 그는 봉건 종법사상과 제도로부터 파생하는 4가지 권력형태를 정권(政權), 족권(族權), 신권(神權), 부권(夫權)으로 분류하고, 그것이 농민을 특히 구속하고 있다고 주장하였다(毛澤東 1927). 구체적인 방안으로 그는 농민의 유일한 권력기구인 농회(農會)를 구성해서 전통 권력을 농회로 귀속시켜야 한다고 주장하였다.

6) 당시 대표적인 이들 진보 매체로 『민국잡지(民國雜志)』, 『민국일보(民國日報)』, 『갑인(甲寅)』, 『과학(科學)』, 『청년잡지(青年雜志)』, 『신청년(新青年)』, 『신조(新潮)』 등이 있었다.

20세기 초반 봉건 사회질서의 붕괴는 마오쩌둥 주도로 1949년 해방이후 바로 토지개혁과 합작사운동으로 구체화 되었다. 또한, 1958년 농촌에 공동소유 · 공동사용 · 공동생산 체제인 인민공사를 설립하면서 본격적인 공산주의 농촌 개혁 프로그램이 실시되었다. 당시 토지개혁과 인민공사 설립은 이전 농촌 전통사회의 전통적인 권력을 해체하고 경제적 기반을 재분배하는데 핵심적인 역할을 하였다. 국가 차원에서 사회개혁 정책과 함께 일반 전통 관습에 대한 개혁도 단행되었다. 1950년 봉건적 혼인방식에서 탈피한 혼인법 제정이 이루어졌고, 마을 단위 민간신앙 활동도 직간접적으로 점차 제한되었다. 1966년부터 10년간 지속된 문화대혁명 기간 동안 전통에 대한 파괴와 비판은 절정에 이르렀다. 그러한 추세는 70년대 말까지 과거 전통에 대한 사회적인 재현을 상당히 위축시켰다고 평가할 수 있다.

더군다나 전통사회에서 중요한 역할을 하였던 종족관계는 일상 생산단위가 더 이상 가구나 종족 집단 단위가 아니라 초기 마오쩌둥이 주장한 농회가 현실화된 인민공사 집체 단위로 전환되면서 약화되었다. 집체 단위의 삶의 재편은 농민의 일상의 삶을 공산당 과업에 기초한 생활리듬으로 바꾸었고, 전통 관습을 실천할 수 있는 사회적 조건을 약화시켰다.

2. 친족전통의 제한과 실천

중국사회에서 해방 이후 일련의 국가 정책들은 민간 사회의 전통 관습을 제한해 왔다. 종족전통과 관련해서 초창기 토지개혁은 종족활동의 공동재산인 족산(族産)을 해체하였고, 집체화 이후 종족 활동 공간인 사당(祠堂)은 집체 활동의 공간으로 변화되었다.[7] 즉, 인민공사 설립 이후 생산대(生産隊)로 조직된 농촌 촌락에서 종족전통은 봉건잔재로 표면적으로 상당 부분 부

7) 구술을 통해서 살펴보았을 때, 과거 촌락 공동 신앙 장소인 사묘나 종족 집단의 의례 장소인 사당이 집체나 인민공사의 공공건물로 사용된다든지, 학교나 창고로 활용되는 경우가 나타나고 있었다.

정되었다. 그럼에도 불구하고 개혁개방 이전 민간 사회에서 전통적인 관습은 국가가 주도하는 문화의 소용돌이 속에서도 일부 지속되고 있음을 엿볼 수 있다.

중국 푸젠성 샤먼(廈門) 지역 촌락 간부의 구술 생애사를 통해 중국 촌락 사회를 연구한 황수민(2003, 39)은 "눈에는 덜 띠지만 실상 더 중요한 농촌 생활의 측면들, 예컨대 효(孝), 이상적인 확대가족, 풍수(風水), 조상숭배, 남아선호 등과 같은 어떤 전통적인 신앙과 가치가 존속되고 있다는 점"을 강조하였다. 그러한 이유로 국가의 고압적인 정책이 완화되자마자 농민들은 재빨리 해방 전 수세기 동안 유지해 온 관행으로 되돌아갈 수 있었다는 것이다. 즉, 사회적인 가시성(visibility)이 두드러지지 않는 전통적인 관습 및 가치는 특히 가족이나 친족 단위에서 일부 유지되고 있었다고 볼 수 있다.

장수현(1998)이 조사한 톈진(天津) 지역 촌락의 경우 해방 이후에 가장 먼저 마을에서 파괴가 된 것은 구사회의 질서를 대표하는 상징물인 마을에 있던 관제묘(關帝廟), 토지묘, 불조당(佛祖堂)과 같은 묘당(廟堂)이었다. 그럼에도 불구하고 묘당과 관련된 의례나 종교적 신앙은 공식적인 공간이 파괴되면서 사라졌지만, 그 마을 당 간부의 말에 의하면 "집안에서 개인적으로 행해지는 것을 간섭하기는 어려웠다"고 한다(장수현 1998, 448). 이러한 측면을 재고해 보면, 해방 이후 국가에 의한 기층사회의 재편성 속에서도 '전통'이 존재할 수 있는 사회적인 틈이 가족단위에서 존재하고 있었다는 점이다.

또한, 중국사회에서 해방 이후 개혁개방 이전까지 '황서(黃書, 금지된 책)'로 규정된 종족의 가계기록인 족보(族譜)의 간행은 쉽지가 않았음에도 불구하고 2002년 중국에서 114개 종족을 대상으로 한 전국표본조사(全國抽樣調查)에서 1960년대와 1970년대 문화혁명기에 족보가 간행된 사례가 6건이 조사 되었다(肖唐鏢 2010, 21). 친족 집단 단위의 족보 편찬이 이루어진 상황은 공식적으로 부정된 전통이 민간 사회에서 위험을 감수해가면서도 유지되었음을 보여준다.

게다가, 현지 조사를 통해 입수한 최근 푸젠성 지역의 제작된 족보에서는

개혁개방 이전 가족관계에서 나타나는 전통 관습의 양상을 포착할 수 있다. 공산당에 의해서 봉건풍습으로 규정될 수 있는 데릴사위를 들여서 가계를 이어나가는 경우라든지, 어린 여아를 데리고 와서 민며느리로 삼아서 혼인을 시키는 관습 등을 찾아볼 수 있다.[8] 다시 말하면, 강력한 국가 문화 속에서도 전통적인 가족을 유지하기 위한 전략인 입양의 형태, 혼인의 형태는 이전 사회의 전통적인 방식에 상당한 영향을 받고 있었다.

강력한 공산주의 국가문화 하에서 전통관습이 행해질 수 있었던 것은 몇 가지 현실적인 조건에서 비롯된다. 예를 들면, 한국에서와 마찬가지로 중국 남부 많은 촌락에 해방 전후 집성촌 형태 즉, 동일한 성씨가 마을 구성원의 상당한 부분을 차지하는 촌락들이 산재해 있었다. 그러한 종족촌락이 집체사회로 재조직화 된 이후에도 종족활동은 암암리에 일부 행해졌을 뿐만 아니라, 친족 관계를 통해서 특정한 종족 출신이 집체 간부가 될 확률도 높았다.[9] 현지조사를 위해 방문했던 중국 허베이(河北) 스자좡(石家庄) 및 저장(浙江) 원저우(溫州) 지역의 종족촌락에서 지방정부 간부를 배출한 적이 있었는데, 그런 경우 촌락의 종족과 간부의 꽌시(關系)를 통해서 개혁개방 이전에도 촌락의 종족활동을 드러나지 않게 지원을 하였다는 구술을 확인할 수 있었다. 이러한 측면은 과거의 종족 문화가 형성한 촌락 인구학적 특성이 해방 이후 국가 문화와 결합하면서 나타나는 특징으로 이해할 수 있다. 또한, 생활 공동체인 가족 단위의 생활세계가 여전히 중요하게 유지가 되고 있다는 점 등이 국가 문화의 압력 속에서도 비공식적 종족 문화의 사회적인 공간을 제공해주는 조건들이 되고 있다고 할 수 있다.

8) 푸젠성(福建省) 푸톈시(莆田市)에서 『요태임씨종보(瑤台林氏宗譜)』(2006), 『계백두당임씨종보(溪白杜塘林氏宗譜)』(2010), 『화정진남장방씨종보(華亭鎭南庄方氏宗譜)』(2010) 등을 입수할 수 있었다. 이들 족보가 최근에 제작이 되었지만 사회주의 집체 시절 친족관행도 이 족보들을 통해서 파악할 수 있다. 특히, 1949년 해방이후 집체시절에도 과거 전통적인 가계상속을 위한 데릴사위를 들이는 관행[入贅]이나 민며느리를 들이는 관행[童養媳] 등이 기재되어 있다.

9) 황수민이 조사한 마을의 경우에도 촌락의 주요성씨인 린씨(林氏)가 인민공사 시절 그 지역 생산대장으로 발탁이 되었고, 임씨들이 이후에도 촌락 사회에서 영향력을 행사하는 경우를 종종 볼 수 있다(황수민 2003, 115.).

III. 현대 중국 종족전통의 부활 양상

1. 종족전통 부활에 대한 시각

중국 사회 전통의 존속 혹은 부활에 대해 기존 연구자들의 견해를 살펴보면서 논의를 진행하도록 한다. 민간 전통의 부활과 관련해서 아나그노스트(Anagnost 1987) 등은 중국 농민이 국가에 저항하는 문화적 현상으로 바라보고 있는데, 김광억(2000, 67)은 지배와 저항 구도로 일반화해서 전통 부활 현상을 해석하는 것은 무리가 있다고 판단하고 있다. 오히려 개혁개방 상황에서 농민들이 새로운 상황의 적응기제로 전통을 재활용하고 있는 일종의 전략으로 파악하고 있다(김광억 2000, 68).

하지만 헨렌 슈(Helen F. Siu 1990)는 지역 사회 엘리트나 권력을 행사하는 주체가 한 지역 전통축제를 해방 이후부터 개혁개방 시기까지 지속하고 있는 사례를 보여주고 있다. 그녀는 새로운 공산 사회주의 맥락에서 나타나는 국가문화와 지역의 권력 관계가 해방 전부터 존재하였던 지역축제라는 전통의 재활용(recycling)을 통해서 나타나고 있다고 평가하고 있다. 즉, 현재 나타나고 있는 '전통적인 것'은 과거의 재현이 아니라, 현재 사회 문화적 맥락, 권력관계를 보여주는 현상으로 파악하고 있다.

중국 사회 전통의 부활을 분석하고 있는 이와 같은 논의는 종족전통과 관련해서도 상당히 유사한 형태로 진행되어 왔다. 기본적인 시각은 부활한 전통과 과거의 전통을 구별하면서 접근하고 있다는 점이다. 현실적으로 개혁개방 이후 종족전통의 부활이 기존 집체시기 형성된 사회주의 질서를 혼란시킬 수 있을 것으로 일부 예상되었다. 하지만 1990년대 초반 중국학자 치엔항(錢杭 2011)은 당시 종족전통 부활 사례를 분석하면서 중국 사회주의 체제와 당시 종족전통의 부활 양상이 대립적인 상황으로 나타나고 있는 것이 아니라, 오히려 사회주의 체제 안에서 종족전통의 새로운 창출이 이루어지고 있다고 파악하였다. 더 나아가 그는 현대 싱가포르 사회의 종족조직을

검토하면서 자선활동과 상호부조 활동 등 공익활동이 전개되고 있는 양상을 제시하고 있다. 그래서 중국의 종족전통 역시 중국사회의 현대화 과정 속에서 스스로 조정능력을 발휘하면서 사회적 기대에 부합하는 방향으로 갈 것으로 전망한 바 있다.

2000년대 후반 나타나고 있는 중국학계 종족 관련 연구는 학제 간 연구를 통해서 종족전통이 개혁개방 이후 30년 정도 중국사회에 어떠한 방식으로 존재하고 있는지 구체적으로 다양한 각도에서 고찰되었다.[10] 이러한 시도를 통해서 90년대 초반 제시된 전망과는 달리 각 지역의 사회 문화적 맥락에서 종족전통과 관련된 사회현상이 더욱 폭넓게 나타나고 있음을 보여주었다. 그 실례로 도시화 과정에서 사당을 지키려는 문화저항, 종족 집단의식 팽배로 촌락통치에서 나타나는 문제점, 현대적인 맥락에서 재현된 종족 간 계투(械斗)[11] 등을 다루고 있다. 이러한 연구에서 나타나는 한계라면 종족전통의 부활을 공간적으로 농촌을 중심으로 한정하고 있다는 점, 그리고 상대적으로 이들 논의에서 현대 중국 국가 그리고 지역정부와 종족 활동의 관계는 어떻게 설정되고 있는 것인지에 대한 논의가 상대적으로 부각되지 않고 있다.

기본적으로 개혁개방 이후 30여 년 동안 종족전통이 지속적으로 진행될 수 있었던 기반은 초창기 종족전통의 부활이 기존 중국 사회주의 체제에 위협이 되지 않고 있다는 평가가 중요한 역할을 한 것으로 보인다. 그 후 30년여 년의 시간동안 현대 중국 사회내부에 종족전통이라는 요소가 사회적인 매개물(agent)이 되어 파생된 다양한 수준의 현상을 오늘날 목격할 수 있다.

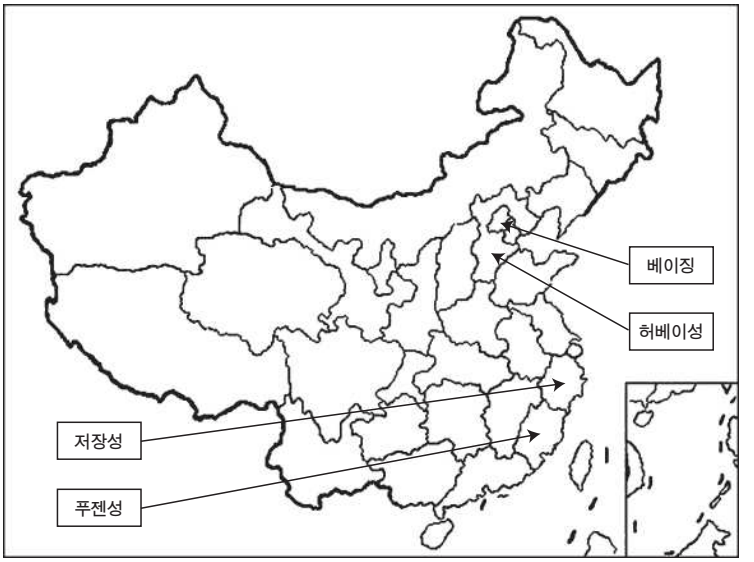
10) 샤오탕삐아오(肖唐鏢 外 2010)가 편찬한 책에는 정치학, 역사학, 인류학, 사회학 등 학제 간 접근을 통해서 현대 중국 사회 종족문제를 이론과 실천의 관점에서 여러 학자들이 모여서 논의한 결과를 담고 있다.

11) 종족집단 간 갈등 상황에서 무기를 가지고 싸우는 관행을 의미함.

2. 사례를 통해 본 현대 중국사회 종족전통의 양상

오늘날 중국 사회에서 종족전통 부활은 지역 사회의 맥락에 따라서 다양하게 전개되고 있다. 전체 중국 지리에서 종족활동의 논의는 과거 종족 상황을 다룬 역사학 분야뿐만 아니라 최근 종족전통 연구에 있어서도 크게 화북과 화남의 상황이 구분된다.[12] 상대적으로 역사적으로나 개혁개방 이후에나 종족전통이 약하다고 평가되는 화북지역은 베이징과 스자좡(石家庄) 외곽 산촌 종족촌락 사례를 조사하였다. 그리고 종족전통이 과거나 현

〈그림 1〉 조사지역 성(省) 위치도



12) 프리드만(Friedman 1958)의 경우 중국 중앙에서 벗어난 변방 지역이라는 지역적 특성과 벼농사 및 관개시설 관리와 같은 생산 방식이 결합되어 역사적으로 화남지역에 종족이 발달한 요인이 된 것으로 분석한 바 있다. 코헨(Cohen 1990)은 화북 종족이 계보체계를 중심으로 연배체계[연장자가 권위를 가지는 체계]가 발달한데 반해, 화남 종족의 경우 공유재산을 통한 사당을 중심으로 결사체가 강하게 형성되었다고 구별하고 있다. 최근 중국 학계에서 실시한 현대 중국종족 활동 조사에서도 화북과 화남의 종족전통의 부활 추세는 뚜렷이 구분되는데, 화북은 종족전통이 오히려 쇠퇴하고 있고, 화남은 더욱 부활하고 있는 추세로 평가하고 있다(肖唐鏢 2010).

〈표 1〉 방문조사 지역과 종족 및 사당

지역	구분	종족성씨	사당명칭	소재지	비고
베이징	①	한씨(韓氏)	조선당(祖先堂) [현재실전]	베이징시 먼토고우구 촨디샤촌 (北京市 门头沟区 爨底下村)	산촌
허베이성	②	위씨(于氏)	위씨종사 (于氏宗祠)	스자좡시 징싱현 위지아스토촌 (河北省 井陉县 于家石头村)	산촌
저장성	③	왕씨(王氏)	왕씨종사 (王氏宗祠)	원저우시 룽완구 용창진 신청촌 (温州市 龙湾区 永昌镇 新城村)	도시 근교
푸젠성	④	샤오씨(萧氏)	샤오씨가묘 (萧氏家庙)	샤먼시 후리구 우스푸촌 (厦门市 湖里区 乌石浦村)	도시
	⑤	예씨(叶氏)	예씨가묘 (叶氏家庙)	샤먼시 스밍구 위후베이리 (厦门市 思明区 屿后北里)	도시
	⑥	첸씨(陳氏)	나강첸씨종사 (螺江陈氏宗祠)	푸저우시 창산구 루어조우진 디엔치엔촌 (福州市 仓山区 螺洲镇 店前村)	도시 근교
	⑦	황씨(黃氏)	의서황씨종사 (义序黄氏宗祠)	푸저우시 창산구 가이산진 쭝팅촌 (福州市 仓山区 盖山镇 中亭村)	도시 근교
	⑧	린씨(林氏)	구목조사 (九牧祖祠)	푸톈시 리청구 시톈웨이진 룽산촌 (莆田市 荔城区 西天尾镇 龙山村)	근교 농촌
	⑨	리씨(李氏)	리씨대종사 (李氏大宗祠)	푸톈시 한장구 바이탕진 양웨이촌 (莆田市 涵江区 白塘镇 洋尾村)	근교 농촌
	⑩	팡씨(方氏)	포선팡씨대종사 (莆仙方氏大宗祠)	푸톈시 리청구 시톈웨이진 시바이촌 (莆田市 荔城区 西天尾镇 溪白村)	근교 농촌
	⑪	쉬씨(徐氏)	쉬씨사당 (徐氏祠堂)	푸톈시 화팅진 시쉬촌 (莆田市 华亭镇 西许村)	농촌

재 활발하게 나타나는 것으로 평가되고 있는 화남지역은 저장성 원저우(溫州)와 푸젠성 샤먼(厦門) · 푸저우(福州) · 푸톈(莆田) 지역 종족을 중심으로 조사하였다.

이들 지역에서 종족전통의 부활 사례를 선정하는데 있어서 사당(祠堂)은 중요한 근거가 되었다. 현대 중국에서 종족의 대표적인 문화경관이 사당이기 때문에 사당을 집중적으로 방문함으로써 종족활동에 대한 직간접적 조사를 수행할 수 있었다. 본격적인 조사를 통해서 각 지역의 개별적인 역사, 지리적 위치, 공간적 입지, 사회 경제적 맥락이 상이하기 때문에 나타나는 차이들을 포착할 수 있었고, 심지어 동일한 지역에서도 각 종족 집단의 상황에 따라 서로 다른 수준의 활동이 전개되고 있음을 목격할 수 있었다. 그

러한 측면에서 과거의 종족전통이 현대 중국사회에서 부활하고 있는 양상은 전체 중국 사회에서 동일한 형태로 나타나는 것이 아니라 한 종족의 활동 지역과 그 지역 사회의 역사적 맥락, 그리고 현재 사회 경제적 맥락에 따라서 다양한 수준으로 다른 양상을 보여주고 있다. 구체적인 조사 사례 대상을 살펴보면 표 1과 같다.

1) 종족 활동에서 나타나는 국가-사회 관계

현대 중국사회의 종족 활동은 다양한 수준의 활동이 동시에 관찰된다. 농촌에서 일부 친족들이 모여서 사당에 의례를 지내는 모습에서부터 한 도시의 같은 성씨 수백 명의 친족들이 모여서 회의를 개최하고 행사를 치르는 모습까지 동시에 벌어지고 있다. 뿐만 아니라 한 지역 모든 성씨 집단이 참여하는 통합사회 조직을 구성해서 활동하고 있는 모습도 현지조사를 하면서 목격할 수 있었다. 기존 연구에서 종족전통을 국가와 대항하는 민간 사회의 사회적 행위자로 설정하는 경우가 많았다. 하지만 현대 중국 푸젠성 지역에서 벌어지고 있는 종족활동의 양상은 국가와 사회를 분리해서 대립적인 관계로 설정했던 기존 견해 수정을 요구하고 있다. 먼저, 푸젠성 푸톈시 각 성씨 종족들이 연합해서 만든 '푸톈시성씨원류연구회' 사례를 검토해 보고, 중국 종족의 중심 상징공간이자 활동의 중심인 사당을 통해 재현되는 국가-사회 관계의 재현을 함께 생각해 보기로 한다.

푸젠성 지역에는 개별 종족활동 상위 조직으로 이 지역 주요 성씨들이 모두 참가하고 있는 성씨원류연구회(姓氏源流研究會)가 있다.[13] 푸젠성 성회(省會)인 푸저우(福州)에 '푸젠성성씨원류연구회'가 설립되어 사무 활동을 하고 있고, 푸젠성 대표적인 도시인 샤먼시(厦門市), 취안저우시(泉州市), 푸톈시(莆田市)에 각 시별로 성씨원류연구회가 설립되어 있는 것을 확인할 수

13) 푸젠성 성씨원류연구회 3차대표대회에서 좡이시엔(庄奕賢 2006)은 국내외 성씨문화교류를 통해서 조국통일에 이바지 할 것을 강조하고 있다. 즉, 이 연구회는 국내외 성씨문화교류를 통해서 타이완과의 민족정체성을 확인하고 통일을 이루는 정치적인 목적까지 포함하고 있다.

있다. 푸톈시성씨원류연구회에는 푸톈시 23개 주요 성씨 종족 집단이 개별 성씨위원회로 소속되어 있다. 이 연구회는 푸톈시 지방정부의 비준(批准)를 받고 시 민정국(民政局) 산하에서 관리되고 있다. 구조적으로 〈지방정부 민정국〉-〈지방 성씨원류연구회〉-〈개별 성씨원류연구회〉로 위계화 되어있다.

한 지역의 대표적인 종족들이 성씨원류연구회라는 지방정부로부터 비준을 받은 공식적인 조직을 구성해서 활동한다는 측면은 개혁개방 이후 사회주의 국가 중국의 특수성이 반영된 것으로 해석할 수 있다. 특히, 성씨원류연구회의 목적은 푸톈시성씨원류위원회 장정(章程)에 의하면 국내외성씨문화교류를 통해서 조국평화통일을 촉진시키는 것이다. 그러한 측면은 종족전통이 단순히 친족집단의 개별 하위문화에서 벗어나서 현대 중국의 타이완과의 통일 문제 등 정치적인 이슈를 종족전통을 통해서 해결하려는 의도가 함께 포함되어있다. 또한, 국가와 푸젠성 개별 종족의 이해관계를 동시에 만족시키면서, 국가는 종족전통이라는 문화를 활용해 정치적 목적을 실현할 수 있고, 개별 종족집단은 이 연구회를 통해서 종족활동에 대한 지방정부로부터의 지원과 공식적 지위를 기대할 수 있다.

이러한 현상은 개혁개방 이후 종족전통 부활에 대한 우려와는 달리, 푸젠성에서는 종족전통을 정치적으로 전유함으로써 국가와 종족사회를 어느 때보다 친밀한 관계로 이끌어나가고 있는 것으로 보인다. 즉, 타이완과 가장 가까운 푸젠성 종족활동에서 나타나는 국가-사회관계는 그 어느 때보다 공모된 형태를 보이고 있다. 지방정부를 운영하는 관료들은 결국 개별 종족집단의 성원이기 때문에 이 연구회가 성립된 이후 어떤 의미에서는 푸젠성 종족활동에서 나타나는 국가와 사회관계는 상호 보완적인 형태를 보여주고 있다.

푸젠성 샤먼, 푸저우, 푸톈 사례인 ④-⑪ 성씨 사당은 대부분 해당 지역 성씨원류위원회 산하 개별성씨위원회 사당으로 관리되고 있다. 각 사당은 규모가 일정한 정도가 되면 일종의 법인조직 형태인 동사회(董事會)가 구성되어 개별 사당을 운영한다. 개별 사당을 운영하는 동사회는 대개 퇴직한

〈그림 2〉 푸톈시성씨원류연구회 장정 및 활동

노년층이 담당하고 있다. 반면에 개별 종족 사당 및 종족활동을 통합하고 있는 성씨위원회 구성원은 오히려 관료, 기업가, 학자, 교육자 등 현직에 있는 구성원들, 그리고 상대적으로 젊은 층이 참가하고 있다.

종족 경관인 개별 사당 운영을 살펴보았을 때도 사당 운영 주체는 중화민족주의와 애국주의 등 국가의 정책과 상응할 수 있는 요소들을 강조하는 측면을 쉽게 찾아 볼 수 있다. 성씨원류위원회가 푸젠성 지역의 특징적인 현상이라고 한다면, 각 지역에서 규모가 있는 개별 사당 운영에서 나타나는 국가 이데올로기에 대한 강조는 허베이성, 저장성, 푸젠성 지역 사당에서 공통적으로 볼 수 있는 현상이었다. ②번 사례 스자좡 지역 위지아스투촌(于家石頭村) 위씨종사(于氏宗祠)에는 명나라 충신 위첸(于謙, 1398-1457)의 아들인 입향조(入鄕祖) 위요따오(于有道)의 위패가 모셔져있다. 사당 옆에는 두 개의 작은 건물이 있는데, 하나는 위씨가족 역사연혁전람실이고, 다른 하나는 위씨촌 혁명열사기념실이다. 역사전람실은 명청시기 국가에 충성한 위

씨조상을 재현하여 역사교육의 장으로 만들고 있고, 열사기념실은 '애국'이라는 주제로 외세로부터 환난을 극복한 위씨조상의 일화, 해방시기 팔로군에 가담하였거나 한국전쟁에 참전한 위씨촌 조상을 혁명열사로 추도하고 있다.

③번 사례는 원저우 근교 신청촌(新城村) 왕씨종사(王氏宗祠)에 이 지역 시조 만십일부군(万十一府君)과 다른 두분 조상의 위패를 본당 중앙에 모시고 있다. 사당 좌우로 왕씨 명인(名人) 전람관과 용창빠오(永昌堡) 역사관이 마련되어 있는데, 역사교육과 왜구 침략에 대항한 애국교육의 장으로 함께 활용되고 있다. 사당의 입구에는 각 기관에서 수여한 패들이 걸려있는데, 이들은 왕씨사당이 국방교육 및 애국주의 기지로 활용되고 있다는 점, 지역 민속문화연구회 역할을 담당하고 있다는 점, 그리고 원저우 관광자원으로 지정되어 있다는 점을 보여주고 있다.

⑨번 푸톈 양웨이촌(洋尾村) 리씨대종사(李氏大宗祠)에는 사당 중앙에 12분 조상의 위패를 모시고 좌우로 위패가 더 모셔져 있다. 그리고 역사전람관이 다른 건물로 조성되어 있어서 역사에 나타나 있는 리씨들의 '애국' 활동을 전람관 내 그림과 해설문으로 전시되어있다. 이 역사전람관은 2008년 푸톈시 민정국에 민간비영리기구로 등록이 되어 푸톈시 '애국주의교육기지'로 활용되고 있다.

이렇듯 사당 중에서도 비교적 사당의 역사가 길고, 역사적 배경이 뚜렷할 때 '애국주의', '역사교육' 이 강조된다든지 '민속자원' 또는 '문화자원'으로 지정이 되어 있다. 과거 전통 사회에서 사당은 한 종족 집단의 독점적인 의례공간이자 그 집안의 신분을 대내외 나타내는 문화경관이었지만, 현대 중국 사회에서 사당은 애국주의, 중화민족주의, 역사 및 민속 등을 교육하는 개방된 공간으로 사회주의 국가의 정책에 부합하는 공간으로 재현되고 있는 것을 볼 수 있다. 그러한 측면에서 국가는 종족전통을 국가 이데올로기의 재현을 위한 공간으로 전유하고 있다. 그렇지만 종족 집단의 입장에서는 그러한 애국주의 장, 역사교육의 장, 문화자원의 장으로 국가로부터 승인됨

으로써 개별 종족의 명성을 다시금 확인하는 요소가 된다. 이러한 측면은 사회주의 체제 속에 종족전통이 부활하는 새로운 맥락을 보여주고 있다.

2) 종족전통 부활과 화교 네트워크의 확장

주지하다시피 현재 전 세계적으로 많은 중국 화교들이 각지에 분포하고 있다. 그 중에서도 역사적으로 해상 무역을 하면서 타이완, 말레이시아, 태국, 홍콩, 마카오, 인도네시아 등 동남 아시아 일대에 넓게 퍼져 있는 화교의 고향이 푸젠성과 광둥성인 경우가 많다. 그렇게 역사적요인으로 화교 디아스포라가 나타났지만, 개혁개방 이전에 외부 화교들이 중국 대륙 고향을 찾기는 어려운 실정이었다. 개혁개방 이전에 끊어졌던 성씨를 기본으로 한 친족 연결망은 종족전통의 부활과 함께 다양한 방식으로 활성화되고 있다. 특히, 현지조사를 통해 확인할 수 있었던 점은 사당이라는 공간이 그러한 친족 관계망을 매개해주는 중요한 사회적 공간이 되고 있다는 점이다. 결국, 공통 조상을 모시는 사당은 화교와의 관계망을 이끌어내는 일종의 중요한 사회적 자본으로 국가, 지방정부, 민간 차원에서 인식되고 있다.[14)]

①번 베이징 지역과 ②번 허베이 지역 사례에서는 화교와의 교류 형태를 포착할 수 없었다. 하지만 푸젠성 연안도시 일대 사당에서는 빈번하게 화교들의 방문이 나타나고 있음을 확인할 수 있었다. 시기적으로 화교들이 본격적으로 고향 방문을 하게 된 것은 개혁개방 이후 해외 화교들의 중국 방문이 허용되면서 부터이다. 경제적으로 성공한 중국 동남부 출신 화교들은 고향 방문과 함께 중국 대륙에 투자를 늘여왔다. 특히, 이질적인 사회적 환경을 경험하였지만 화교와 본토 중국인의 만남은 같은 동포라는 민족의식과 같은 조상의 후손이라는 친족관계를 통해서 공통의 유대감을 빠르게 구축할 수 있었다. 예를 들면, 성공한 화교들의 '뿌리찾기(尋根)' 활동을 통해서

14) 쿤엉(Khun Eng 2006)은 싱가포르 화교와 중국 본토와의 교류 관계에 있어서 조상 숭배가 중국정부, 지방정부 그리고 중국현지 종친에게 사회적 자본으로 활용되어지는 사례를 서술하고 있다.

현지 주민과 화교의 훈훈한 관계가 유지되고 있다는 식의 이야기는 중국 매체의 단골메뉴로 등장하였다. 현지조사를 진행한 곳 중에서도 매체의 이목을 끄는 화교의 '뿌리찾기' 스토리를 발견할 수 있었다.

바로 ④번 샤먼시 도시지역에 위치한 샤오씨가묘(蕭氏家廟)다. 사당을 소개하는 팜플렛에는 이 사당이 명나라 무종(武宗) 정덕(正德) 연간[1515년 정도]에 건립되었고, 해방 후 소실되었다가 개혁개방 이후 종친들의 뜻을 모아 1988년 푸젠 되었다. 당시만 하더라도 우스푸촌 샤오씨사당을 찾는 타이완화교는 거의 없었다. 그런데 2001년 우연히 타이완 출신 샤오씨 성을 가진 기업가 샤오량송(蕭良松)씨가 차를 타고 가다가 '우스푸(烏石浦)'라는 지명을 보고 족보에 있던 지명이 떠올라서 이 곳을 방문하게 되었다.[15] 마침 그는 타이완 샤오씨종친회 활동에 가담하고 있었기 때문에 그 이후 타이완 샤오씨 종친에게 그 사실을 알렸다. 그렇게 시작된 우스푸 샤오씨와 타이완 샤오씨의 만남은 2005년 전국적으로 화제가 되었던 타이완 고위 정치인의 방문을 이끌어냈다. 타이완 부총통을 지낸 샤오완창(蕭万長)이 2005년 9월 우스푸 고향 사당을 방문하기로 한 것이다. 이 소식을 듣고 푸젠성, 광둥성, 후난성, 후베이성, 쓰촨성, 장시성 등 6개성 샤오씨 종친들 500여명이 샤먼 샤오씨가묘에 와서 샤오완창의 고향 방문을 환영하였다(東南快報 2005/9/10). 당시 샤오완창은 다음과 같이 이야기 하면서 그를 환영한 대륙 샤오씨 종친을 감동시켰다. "샤먼 우스푸 샤오씨가묘에 방문하여 선조에 제배(祭拜)를 올리는 것은 제 일생 가장 큰 영광이자 희망이었습니다. 또한 제가 머무는 타이완의 샤오씨 조상들의 혼령이 염원하였던 바였습니다(中國新聞网 2008/8/15)."

그 이후 샤오씨가묘 의례에는 타이완 샤오씨종친회에서 매년 참가단을 보내고 있고, 전국 각지에서도 의례에 참석하기 위해서 방문한다. 뿐만 아

15) 이 일화는 샤먼시 샤오씨가묘 공식 사이트에 소개되어 있다. http://www.xmxiao.com/about_xiao12.html.

〈그림 3〉 샤먼시 샤오씨사당 내부에 걸린 종친 방문 사진들

니라 타이완 샤오씨와 대륙 샤오씨들이 공동으로 샤오씨의 역사적 연원에 대한 연구회를 개최한다든지, 다른 지역 샤오씨 유적지를 탐방하는 등 활동의 영역을 넓히고 있다. 물론, 현지조사 당시 종사(宗事)와 관련된 협력뿐만 아니라 이러한 교류를 통해서 종친들의 상업 활동 교류도 따로 진행하는 경우가 확대되었다고 한다.

그 외에도 사당이 화교의 고향 방문을 통해서 새롭게 중건되는 경우도 볼 수 있었다. ⑨번 푸톈시 도시근교 농촌에는 바이탕(白塘) 리씨사당이 4군데가 있는데, 그 중 하나는 1986년 태국화교가 중심이 되어서 마을 생산대가 점유하였던 공간을 국무원에 반환요청을 하여 조성되었다(白塘李氏 2005, 116). 또한, 1992년과 2002년에는 태국화교의 기부로 이 지역 바이탕 리씨 족보가 2차례 중간되었다. 사당 방문록을 살펴보면, 인도네시아, 태국, 마카

오 등지 이씨 화교들이 2000년대 꾸준히 고향을 방문하고 있음을 엿볼 수 있다.

또, 다른 사례로는 ⑪번 푸톈시 외곽 농촌지역인 시쉬촌(西許村)에 있는 쉬씨사당은 말레이시아에서 성공한 쉬씨 화교들이 2000년대 중반에 고향을 방문한 후 쉬씨사당을 짓는데 약 90만 위안을 내놓았다. 현지 촌락 쉬씨들도 그것을 계기로 4만 위안의 성금을 걷어서 현재 쉬씨사당이 2006년도에 중건하였고, 매년 대보름 때 사당에서 제례를 모신다. 하지만 쉬씨사당이 중수한 이후 점차 말레이시아 화교의 방문이 줄어들었다고 하였다. 이 사례의 경우 고향 방문을 통해서 새롭게 사당이 조성되고 있지만, 농촌 마을에 있는 쉬씨사당은 샤먼 도시에 위치한 샤오씨가묘와 비교했을 때 해외 화교와의 사회적 교류가 지속되지 못하고 있다. 그 이유는 화교들의 국적의 차이, 중국 본토와의 사업 연계성, 고향의 접근성 등을 고려할 수 있다.

샤먼 샤오씨가묘의 사례에서 보이는 것처럼 푸젠성 일대의 사당은 화교와의 사회적 네트워크를 생산하는 사회적 공간으로 부각되고 있다. 푸젠성 일대가 역사적으로 화교들의 고향이었기 때문에 개혁개방 이후 고향 방문이 가능해지면서 인적 교류뿐만 아니라, 지역 사회 발전에 큰 영향을 끼친 경제교류로까지 확대되었다. 이러한 측면은 중국 동남부 연안 일대에 부각되는 특징이라고 할 수 있다.

중국 중앙 정부의 공식적인 입장은 타이완과의 정치적 관계에 있어서 배타적인 입장을 고수하고 있지만, 동남부 지방 정부는 경제적인 관계에 있어서 융통성 있게 대처하고 있음을 엿볼 수 있다. 특히, 화교들의 '고향방문'이나 '뿌리찾기'와 같은 활동의 중심이 되는 공간에 대한 지방정부의 배려를 쉽게 찾아볼 수 있다. 타이완과의 관계가 긴밀한 샤먼시의 경우 지방정부 차원에서 2002년부터 타이완교류문화자원을 발굴하여 '섭대보호문물단위(涉台文物保護單位)'로 지정하기 시작했다. 샤먼 샤오씨가묘는 2005년에

타이완 고위 정치인 방문을 계기로 섭대보호문물단위로 지정되었다.[16]

종족 공간인 사당을 통한 화교와 중국 본토인 간의 교류는 정부와 종족 차원에서 서로 다른 의미를 지닌다. 첫째, 중국 정부 차원에서는 화교를 동포(同胞)라는 범주에서 효과적으로 경제적 네트워크를 증대시킬 수 있는 자원으로 활용하고 있다. 또한, 화교를 동포로 범주화시킴으로써 타이완과의 정치적 갈등을 중화민족주의를 통해서 정서적인 방식으로 해결하려는 의도가 깔려있다. 둘째, 종족 차원에서는 끈끈한 같은 '핏줄' 즉 혈연(血緣)을 강조함으로써 효과적인 관시(關系)의 범주를 생산할 뿐만 아니라 긴밀한 협력을 기대할 수 있다. 이러한 의미에서 푸젠성 지역의 사당은 화교들과 긴밀한 사회적 네트워크를 생산하는 사회적 공간으로 평가할 수 있다.

3) 종족촌락과 역사문화촌락 건설

중국 역사에서 종족전통은 중국 여러 지역에 종족촌락의 형태를 형성시켰다. 그러한 종족전통을 통해서 형성된 종족촌락은 개혁개방 이후 경제발전과 함께 나타난 관광이라는 형태의 문화소비와 만나면서 역사문화촌락이 조성이 되고 있는 양상을 여러 지역에서 포착할 수 있다. 이 점은 오늘날 현대 중국사회에서 과거 종족전통이 특수한 사회적 환경 속에서 현대 관광문화자원으로 재맥락화 되는 과정이라고 평가할 수 있다.

즉, 종족전통이 형성한 촌락이 점차 다양한 형태의 문화관광 중 하나의 대상으로 자리 잡았다. 옛 촌락에 있는 사합원(四合院)과 같은 고(古)건축물, 사당, 민간신앙의 장소가 되는 사묘(社廟)와 같은 역사문화경관, 촌락의 민속활동, 농촌체험활동 등이 도시민들에게 문화관광의 대상이 되고 있다. 특히, 종족촌락 뿐만 아니라 과거의 모습이 많이 남아있는 옛 촌락에 대한 관심이 사회적으로 확장되면서 전문적인 여행가이드[17]가 서점에서 판매되고

16) 샤먼시인민정부 사이트 참고할 것. http://www.xm.gov.cn 에서 '涉台文物保護單位'로 검색하면 비준과정을 참고할 수 있다.

17) 전문 중국 옛 촌락가이드 중에서 가장 널리 알려진 책은 『중국고진유(中國古鎭游)』로 2000년

있다. 현지조사를 통해 방문했던 지역 중에서 종족촌락의 형태를 띠고 있는 곳은 ①번 베이징 교외 산촌인 촨디샤(爨底下), ②번 스자좡 교외 산촌인 위지아스토촌(于家石頭村), ③번 원저우 근교 지역 신청촌(新城村), 마지막으로 ⑨번 푸톈 근교농촌 마을인 양웨이촌(洋尾村) 등 모두 4곳이었다.

이들 중에서 ③번 원저우 용창빠오 신청촌은 역사적으로 장원급제자를 비롯해 진사(進士) 13인 등을 배출한 왕씨 종족촌락이다. 명대에는 왜구에 대항해서 용창빠오(永昌堡)라고 불리는 성곽, 왕씨사당 3군데, 패방, 고건축물, 도교사원 등이 있는 촌락이다. 도시근교 지역이라서 촌락의 주민들은 젊은 사람들은 원저우 시내 직장에 출근하거나 자영업 등에 종사하고 있고, 촌락 내부에도 소규모 자영업을 영위하고 있는 경우가 많다. 주민들 생업활동이 왕성한 편이기 때문에 굳이 촌락을 관광마을 형태로 개발하려고 신경을 쓰는 것 같지 않았다. 지방 정부도 영창보 성곽과 역사가 깊은 왕씨사당 등 역사 문화재 가치가 인정되는 대상에 대한 보수 외에 촌락 전체를 역사문화촌락으로 재정비 하고 있지는 않다.

또, ⑨번 푸톈 양웨이촌은 송대 이래로 진사 98명을 배출한 지역사회에서 유명한 리씨 종족촌락이다. 집성촌락 내부에 종족사당이 4군데, 패방(牌坊)이 3군데 있고, 역사적으로 고찰할 가치가 있는 옛 민가들도 남아있다. 그래서 촌락의 역사적 가치를 인정받아서 2003년 푸젠성 '성급역사문화명촌(省級歷史文化名村)'으로 지정되었다. 또한, 마을로 들어오는 입구는 푸젠성에서 가장 큰 천연호수인 바이탕후(白塘湖)가 있어서 자연 경관이 뛰어난 촌락이다. 현재 주민들은 촌락 입지가 도시근교라서 젊은 사람들은 도시에 출근하고, 일부 주민들은 농업에 종사하고 있다. 상대적으로 좋은 조건을 가지고 있지만 관광대상으로 이 촌락이 그리 알려져 있지 않다.

오히려 앞서 살펴본 두 촌락과 달리 도시에서 접근성이 떨어지는 베이징

대 초반에 출반된 이후 매년 개정판을 발간하고 있다. 이 책 외에도 옛 촌락 탐방과 관련된 가이드 종류는 점차 늘고 있는 추세다.

교외 산간 지역에 있는 ①번 촨디샤(爨底下)와 스자좡 교외 산간 지역에 위치한 ②번 위지아스토촌(于家石頭村)은 이들 지역 중에서 관광개발이 가장 잘 이루어진 촌락이다. 두 촌락 모두 공교롭게도 화북 지역인 베이징과 스자좡 외곽에 위치해 있다.

그렇다면 왜 현재 중국 사회에서 화북에 있는 두 촌락이 옛 촌락으로 더욱 지명도를 차지하고 있을까? 그 이유는 화북 지역에서 문화관광의 대상으로 이 두 촌락이 가진 희소성 때문이다. 저장성과 푸젠성 일대에는 역사문화촌락으로 가이드 책자 등을 통해 사회적으로 알려진 곳이 훨씬 많이 분포되어 있다. 옛 촌락 가이드를 검토해 보면, 저장성 26개 촌락, 푸젠성 13개 촌락이 소개되어 있다(古鎭游編輯部 2011). 다시 말하면, 화남 일대에서 이미 역사문화촌락이 많기 때문에 원저우 용창빠오와 푸톈 바이탕에 있는 두 촌락이 크게 부각이 되지 못했다. 하지만 화북 지역의 경우, 가이드에는 베이징 1곳, 허베이성 3곳을 소개하고 있는데, 바로 베이징은 촨디샤 촌락이 유일하고, 허베이성은 위지아스토촌이 포함되어 있다. 그러다 보니 화북 지역에서 이목이 집중되는 역사문화촌락이 바로 이 2곳이다.

촨디샤 촌락은 원래 명나라 때 한씨(韓氏) 3형제가 정착하면서 오늘날의 한씨 집성촌으로 발전한 것으로 알려져 있다. 촌락이 산간에 입지하지만 역사적으로 베이징을 수비하는 주요 군사 도로가 위치하고 있고, 허베이성 · 산시성(山西省) · 네이멍구자치구(內蒙古自治區)와 통하는 주요한 길목이었기 때문에 명청 시기 역전과 화물의 집산지로 촌락이 발전하였다(鄒統釬 2007, 316). 그런 역사로 인해서 마을에 오래된 사합원과 삼합원(三合院) 민가가 76채가 남아있다. 2007년 가구수는 35가구, 마을 인구는 93명 정도의 작은 촌락이었다(鄒統釬 2007). 한씨 집성촌이긴 하지만 집체시절 종족사당이 폐쇄된 이후로 따로 종족 사당을 중수하진 않았다. 또, 한씨 출신 인물이 이 마을에서는 따로 강조되지도 않는다. 이 촌락의 가장 큰 특징은 촌락 전체가 사합원 형태의 집으로 이루어져 있다는 점이다.

마을 주민에 의하면 과거에는 힘들게 생활했지만, 개혁개방 이후 다양한

열매과수도 경작하고, 가축을 키우고, 양봉 등을 하면서 생활이 조금씩 나아졌다고 한다. 그러다 2000년대 초반부터 다양한 매체를 통해 알려지면서 관광객들 방문이 크게 늘어났다. 그러한 상황 속에서 주민들은 국가 및 지방정부의 지원으로 화장실 및 주차장 등을 정비하였고, 민가는 여행객 민박 숙소로 개조되었다. 그 후 관광으로 들어오는 마을 수입이 2005년 712만 위안[18]이 되었다(鄒統釬 2007, 318). 현재는 거의 주민들이 생업을 관광으로 전환할 만큼 인지도 있는 역사문화 관광촌락으로 변했다. 여행 전문 학술지에 옛 촌락을 대상으로 하는 여행에 대한 발전 분석사례로 촨디샤촌이 등장할 정도로 우수한 역사문화촌락 모델로 현재 자리 잡았다.[19]

위지아스토촌은 자연이 척박하고 돌이 많은 산촌이다. 명대 충신으로 알려진 위첸의 장남이 집안의 재난을 피해 이 곳에 정착한 후 500여년이 지나면서 위씨 집성촌으로 변했다고 알려져 있다. 규모로 따지자면, 촨디샤촌에 비해 월등히 큰 촌락 규모이다. 2012년 가구수 약 400호에 인구는 1,600명에 이른다(星島 2012, 82). 이 지역은 석재가 풍부해서 돌로 지어진 사합원 수도 300채가 되고, 촌락 길도 돌을 깔아서 만들었다. 촌락 규모가 크다보니 학교도 있고, 행정촌으로 사무소가 설치되어 있다.

석도촌은 1998년에 허베이성 민속학회가 중심이 되어 '위지아스토민속촌'으로 명명되었다. 그렇게 민속촌이 지정된 후 촌락에 민속박물관을 만들었고, 전문 숙박시설과 민박 등의 숙박 시설도 마을 주민들이 중심이 되어서 조성하였다. 역사적으로 이 촌락과 관련된 위첸은 모르는 중국인이 없을 정도로 유명한 충신이고, 민가에서부터 사당, 민간 신앙 사묘(社廟) 등이 모두 명청대 건축양식을 기본으로 돌로 만들어져 있어서 독특한 문화경관을 이루고 있다. 그러한 특색으로 관광객이 꾸준히 방문하는 역사문화촌락으로 변모하였다. 하지만 촨디샤 촌락과는 달리, 마을 주민들이 아이에서부터

18) 현재 환율로 12억 4천만원 상당.

19) 중국 관광학계에서 촨디샤 촌락을 대상으로 한 연구는 조통첸(鄒統釬 2007), 조통첸·리페이(鄒統釬 外 2007) 등이 있다.

〈그림 4〉 스자좡 교외 위지아스토촌 풍경

노인에 이르기까지 다양한 세대로 구성되어 있고, 산간지역이지만 개간한 경작지 규모가 상당해서 관광에만 의존하지 않고 가축을 기르고 농사를 짓는 것도 중요한 생업 활동이다.

베이징 촨디샤촌과 스자좡 위지아스토촌은 과거 종족전통의 역사를 가진 종족촌락으로 산간 지역에 위치함으로써 오히려 촌락의 문화경관을 유지해 온 곳이다. 1990년 후반 이후에 문화관광의 수요가 증가하면서 이들 종족촌락은 화북 지역의 대표적인 역사문화촌락으로 인정을 받기 시작하였다. 종족 사당이 남아있는 위지아스토촌에서는 이미 살펴본 바와 같이 사당에 역사관과 혁명열사기념관을 함께 만들어서 마을 내부에 '국가에 이바지하고 있는' 종족의 역사를 탐방할 수 있는 장소를 만들었다. 화북 지역이라는 맥락에서 두 종족촌락은 희소한 문화관광의 대상이기 때문에 지방정부는 그 문화적 가치를 인정하여 옛 촌락의 형태를 복원하면서도 방문객 편의시설까지 고려한 정비가 이루어졌다. 또한, 주민들은 산간이라는 척박

한 환경에 살면서 현대 사회 관광이라는 맥락이 만들어 준 기회를 활용하기 위해서 노력하고 있다. 이것은 종족전통이 만들어 놓은 종족촌락의 또 다른 오늘날의 맥락 속에서 펼쳐지고 있는 풍경이다. 화남의 종족전통이 화교 네트워크 속에서 새로운 맥락으로 더욱 활성화 되고 있을 때, 화북 종족촌락에서는 문화관광에 대한 맥락 속에서 전통을 만들어가고 있다.

4) 현대 종족 공동재산의 조성 방식과 운영

중국은 1949년 해방 이후 이미 살펴본 바와 같이 종족 활동의 경제적인 기반인 전답 및 산림과 같은 족산(族産)을 몰수하여 공동 집체재산으로 삼았다. 또한, 종족 활동의 중심이 된 사당 공간 역시 종족 의례가 폐지되고, 집체의 공동 공간으로 변화하였다. 그러한 사실을 재고해 볼 때, 개혁개방 이후 종족전통의 부활은 구체적으로 사당을 새롭게 만들고, 족보를 편찬하며, 종족 의례 활동을 준비할 수 있는 경제적 자원을 새롭게 조성해야 가능한 일이었다. 그렇다면 종족재산은 현대 중국 사회에서 어떤 방식으로 조성이 되고 있는지 또, 어떻게 관리되고 있는지 사례를 통해서 살펴보기로 하자.

먼저, 과거에 사당이었던 공간은 개혁개방 이후 종족 집단이 그 공간을 다시 찾기 위해 다양한 경로로 접근하고 있었음을 구술을 통해 확인할 수 있었다. 농촌 마을의 경우, 대개 과거 사당 공간은 집체로부터 다시 그 권리를 인정받을 수 있었다. 만약 그 공간이 이미 다른 사람에게 점유되었거나 다른 용도로 계속 사용될 때는 ⑨번 푸톈 이씨사당 조성과정에서 보이는 것처럼 정부에 탄원을 제출하여 권리를 다시 확보하였다. 도시 근교의 경우에도 과거 사당과 위토에 대해 증명할 수 있는 기록을 가지고 있는 경우, 그 권리를 지방정부에 탄원하거나 소송을 통해서도 권리를 확보하였다.[20]

20) 샤먼시 예씨사당은 아파트 1층 건물을 개조하여 예씨사당으로 사용하고 있는데, 이 곳은 사당에 딸린 토지가 도시 개발되는 과정에서 보상을 받아 사당을 짓고, 아파트를 마련해서 임대료를 받아서 종족활동을 하고 있었다.

⑦번 푸저우 이쉬황씨(義序黃氏)[21] 사당의 경우 "중건이쉬황씨종사지 重建義序黃氏宗祠志"(이후 '종사지'로 약함)에 사당을 중수하고 있는 과정을 꼼꼼하게 기록해 놓고 있다(黃步鑾 1995). 원래 사당은 해방 이후 1950년대 '이쉬공소합작사(義序供銷合作社)' 건물로 사용되었다가 1993년 공소사를 다른 곳으로 옮기면서 황씨에게 다시 귀속되었다. 본격적인 사당 중수 논의에 앞서, 족보의 발간이 먼저 이루어졌다. 그 후 각 촌에서 추천을 받은 종원을 중심으로 종사재건 이사회를 조직한 후 중수가 본격화 되었다.

이사회에서는 푸저우 이쉬황씨가 분포하고 있는 7개 촌락에서 기금을 모으고, 또 타이완과 싱가포르 이쉬황씨 출신 종친에게 도움을 요청했다. 그렇게 모금된 기금과 기부 물품은 당시 중국 돈으로 210만 위안[22]에 달했다. 타이완과 싱가포르 친족으로부터 들어온 돈이 큰 역할을 하였다고 "종사지"는 평가하고 있다. 그렇게 사당중수 논의를 시작한지 2여년 만인 1995년 2월 3일 '이쉬황씨종사(義序黃氏宗祠)'라는 정식 이름으로 낙성경축 행사를 가지게 되었다.[23] 그렇게 중수된 사당은 제시한 사례 중에서 실내 규모가 가장 큰 사당이다. 이쉬황씨는 사당과 함께 옆에 4층짜리 회은루(怀恩楼)라고 명칭을 붙인 건물을 지어서 기금을 낸 사람들을 기념하기 위해서 활용하고 있다.

현장에 방문했을 때 당시 사당을 보수하고 있는 곳과 새로 사당을 건설하고 있는 곳도 있었다. ⑧번 푸톈 도시 근교 농촌인 롱산촌 린씨사당의 경우 기존에 지어진 사당을 한창 보수하고 있었고, ⑩번 푸톈 시바이촌에서는 팡씨 집안의 사당 중수를 위한 공사가 이루어지는 중이었다. 푸톈에는 당나라 시대 9명의 지방관을 배출한 린씨 집안인 쥬무린씨(九牧林氏)가 유명한데, 린씨 사당은 개혁개방 이후 1980년대 초까지 허물어진 상태로 있다가

21) 원래 이쉬황씨는 중국 푸저우 지방사에서 중요한 종족조직으로 중국학자 린야오화(林耀華 1935), 미국 역사학자 소니(Szony 2002) 등의 연구가 있다.

22) 현재 환율로 3억7천만원 정도지만 1994년 중국사회에서 이 금액은 굉장히 큰 모금액수 였다.

23) 사당 규모는 면적 600 제곱미터로 가로 13미터, 세로 33미터 정도가 된다. 황씨사당에 모셔진 위패는 13,000개에 이른다.

〈그림 5〉 푸저우 이쉬황씨 사당과 위패

1986년 광둥 종친의 성금을 계기로 푸톈지역 종친들과 힘을 합쳐서 중수하였다. 2004년에는 사당 뒤편에 회덕당(怀德堂)을 세워 린씨 기념관으로 활용하고 있다.

사당의 한 켠에는 사당을 지을 때 성금을 낸 사람들의 이름과 금액이 돌에 빽빽이 새겨져 있다. 또, 2004년 회덕당을 세울 때 성금을 낸 사람들은 건물 외부 벽에 큰 타일로 기부자 이름과 금액이 기록되어 있다. 그 기록을 살펴보면, 5만 위안 이상 기부자가 18명, 1천 위안에서 1만 위안 이하 기부자들이 120명에 달하고 그 이하 기부자들은 더 많다. 또 회덕당 옆에는 세 분 선조의 묘역이 조성되어 있다. 이 묘소를 조성할 때 기부한 사람들은 묘소 입구 벽에 명단이 정리되어 있다. 일부 종친들은 돈이 아니라 석재나 의례 용품 등 현물로 기부를 하고 있는 것도 명단을 통해 살펴볼 수 있다.

〈그림 6〉 푸톈 구목임씨 회덕당과 벽에 새긴 성금 기록

대개 사당을 중수하기 전에 종족 집단은 공식적인 조직을 먼저 구성하고 종친들에게 기부를 요청한다. 린씨의 경우에도 쥬무조사동사회(九牧祖祠董事會)를 구성해서 다양한 경로로 들어온 성금을 관리하였다. 이러한 성금은 투명하게 관리하기 위해서 아예 위와 같이 사당 곳곳에 기부자 이름과 금액을 돌에 세기고, 또, 기부자들이 사당을 방문했을 때 자부심을 느낄 수 있도록 유도한다. 사당 건립 이후에 남은 자금은 동사회에서 관리하면서 사당 보수 등에 자금을 쓴다.

⑩번 사례 팡씨사당의 경우 사당을 중수하다가 자금이 부족해서 2011년 10월 방문했을 때 공사를 잠시 멈추고 있는 상황이었다.[24] 이러한 중수사

24) 푸톈시 팡씨사당 중건 현장, 교외 화티진 난좡 팡씨촌락 등은 푸톈시 시내에 거주하는 정위엔푸(鄭元富)씨의 안내로 현장 답사를 하였다. 원래 정씨는 팡씨였던 조부가 정씨 집안에 데릴사위로 들어가면서 현재 성이 정씨가 되었다. 그래서 방문한 팡씨 촌락에서는 정씨를 팡씨 집

〈표 2〉 기부 금액과 명예 직위 및 표기 방법

기부금액	명예직위	방명 및 사진 제시방식
1천 위안 이상		방명
1만 위안 이상		4촌 사진새김
3만 위안 이상	명예회장	6촌 사진새김
5만 위안 이상	영예회장	8촌 사진새김
10만 위안 이상	영구영예회장	10촌 사진새김
20만 위안 이상	영구영예회장	12촌 사진새김

업은 2009년도 푸톈시성씨원류연구회 팡씨위원회(方氏委員會)가 사당과 묘역조성을 위해서 건립위원회[정식: 莆仙方氏宗祠和祖墓籌建委員會]를 조직하면서부터 시작되었다. 그리고 같은 해 11월 달에는 종친들을 초대해서 준공식을 거행하였다. 이 때 발송된 준공식 초대장에는 사당과 묘역을 중수하게 된 배경이 서술되어 있다.[25] 그 내용은 국내나 해외 종친들이 뿌리를 찾기 위해 푸톈을 방문해도 사당과 묘역이 이미 폐허 상태로 있어서 제향 할 공간이 없었기 때문이다.

팡씨사당을 지을 입지는 48명에 달하는 팡씨 진사를 배출한 시내 근교 시바이촌(溪白村)을 선정하고 총 예산은 2백만 위안을 예상하였다. 무엇보다 예산을 모으는 것이 중요한 문제였는데, 준공식 초대장에는 종친들에게 기부금액에 따른 종친에 대한 예우 사항을 설명하고 있다. 2009년 11월 준공식 이후 2011년 공사가 10월 현장 답사를 진행할 때 종친들이 기부한 금액은 약 100만 위안 정도였고, 자금이 모자라서 일시적으로 공사가 정지된 상태였다.

이상과 같은 사례를 살펴보았을 때, 이쉬황씨 종사 설립과정을 통해서 종

안의 일원으로 인식하고 있었다.

25) 각 종친에게 발송된 "莆仙方氏祖墓重修竣工慶典暨莆仙方氏宗祠重建動員大會"라는 자료에 사당과 묘역 중수계기, 사당입지 선정경위 등이 간략히 서술되어 있다. 사당규모는 200제곱미터 정도로 예상하고 있다.

족재산의 조성과정을 체계적으로 살펴볼 수 있다. 특히 다음과 같은 점을 살펴볼 수 있다. 첫째, 대규모 사당을 중수하기 전에 먼저, 족보부터 편찬함으로써 소원해진 친족 관계망을 먼저 결속시키고 있다는 점이다. 이러한 족보를 만드는 과정 자체가 친족 관계망을 활성화 시킬 수 있는 중요한 수단이 된다. 즉, 만드는 과정에서 친족 간 유대관계를 다시 확인할 수 있을 뿐만 아니라 현재 친족들의 현황을 파악하여 기금을 모으는 핵심 정보로 활용할 수 있다. 푸톈 팡씨의 경우에도 화팅진(華亭鎭) 팡씨 종족촌락인 난좡(南庄)에서는 한창 마을 족보를 교정하는 단계에 있었다.

둘째, 푸젠성 일대 큰 규모의 사당은 화교들의 참여가 중요한 역할을 하고 있다는 점이다. 이쉬황씨 종사를 설립하는 데 타이완과 싱가포르에 진출한 화교의 도움이 일을 추진하는 데 가장 주요한 재원이 되었다. 그 밖에 푸톈 바이탕 리씨 사당, 푸톈 시쉬촌 쉬씨사당 등 화교의 참여가 사당 중수에 핵심적인 역할을 하는 사례를 찾아볼 수 있다. 물론, 중국 전반적인 상황 하에서 사당 중수에 있어서 화교의 역할을 일반화할 수 있는 문제는 아니다. 적어도 규모가 있는 사당의 중수는 최대한 친족 관계망을 동원해서 종친 사업가 등 자금을 안정적으로 뒷받침해 줄 지원자를 찾는 것이 중요한 요소라고 할 수 있다.

셋째, 사당을 중수하는 과정에서 이사회를 조직해서 역할 분담을 명확하게 하고, 자금관리를 해나간다는 점이다. 당시 이쉬황씨 종사 중건을 위해 구성된 이사회는 내부에 조직기구가 회장, 상무이사, 이사, 총무, 재무, 회계 등 16개로 나누어져 있으며, 참여하고 있는 인원만 해도 137명에 달하였다. 물론, 농촌에서 소규모 종족 사당을 짓는 경우에는 농민들이 직접 공사에 참가하고 재료만 조달하는 방식으로 비용을 최대한 줄일 수도 있다. 하지만 현재 어느 정도 규모를 갖 사당은 중수과정부터 '건립위원회', '이사회', '동사회' 등 조직을 구성한 다음에 활동에 들어간다. 이렇게 구성된 조직은 사당 중수 이후에도 자금관리와 사당 운영을 위한 조직으로 개편되어 유지가 되는 경우가 많다.

이상과 같이 오늘날 현대 중국사회에서 종족재산의 형성은 전통사회에서 볼 수 없는 현대적 요소들이 함께 접합되어 있다. 사당을 중심으로 형성된 '동사회', '이사회' 등과 같은 현대적인 조직체, 부동산, 현금과 같은 현대적인 종족재산 형태가 바로 그것들이다. 종족재산의 경제적인 기반의 설립은 향후 종족전통의 유지와 전승에 지속적인 영향을 끼칠 것으로 전망된다.

IV. 결론

중국 개혁개방 이후 그 동안 사회주의 집체시절에 통제되었던 다양한 민간 전통들이 다시 부활하는 상황을 맞이하였다. 분명한 것은 그러한 민간 전통이 '부활'이라고 용어로 서술이 되지만, 과거의 전통이 존재하던 맥락이 아닌 빠르게 변화하고 있는 현대 중국 사회의 맥락 속에서 파악할 필요가 있다.

그러한 측면에서 과거의 종족전통이 현대 중국사회에서 부활하고 있는 양상은 전체 중국 사회에서 동일한 형태로 나타나는 것이 아니라 한 종족의 활동 지역과 그 지역 사회의 역사적 맥락, 그리고 현재 사회 경제적 맥락에 따라서 다양한 수준으로 다른 양상을 보여주고 있다. 본고에서는 그러한 종족전통 부활의 다양한 맥락을 파악하기 위해서 현지조사를 통해서 다양한 사례를 수집한 후 분석을 시도하였다.

첫 번째로 검토한 현대 중국사회에서 종족 활동을 통해 나타나는 국가-사회관계라는 측면은 푸젠성 푸톈시성씨원류연구회와 같은 단체 활동을 통해서 뚜렷하게 나타나고 있었다. 즉, 이 지역에서는 종족 통합조직인 성씨원류연구회를 운영함으로써 국가가 종족전통을 정치적으로 전유하는 방식을 목격할 수 있었다. 푸젠성에서 나타나고 있는 그러한 맥락은 종족전통을 통해서 국가-사회가 함께 공모해 나가는 방식을 새롭게 보여주고 있다. 또한, 사당에서 나타나는 국가 이데올로기 재현 양상은 국가의 경우 종족전

통을 전유하는 하나의 방식이고, 종족집단에게는 종족과 그 유적의 명성을 보여주는 지표가 되고 있다.

두 번째로 검토한 현대 중국사회에서 종족전통과 친족 관계망의 확장 양상은 현지조사 사례 중에서 푸젠성에서 가장 뚜렷하게 감지되는 현상이었다. 특히, 종족전통을 중심 상징이자 실천의 공간인 사당이 푸젠성 지역에서 화교들과 긴밀한 사회적 네트워크를 생산하는 공간적인 매개가 되고 있음을 확인할 수 있었다. 정부는 이러한 화교와의 관계망을 동포라는 관점에서 중화 민족을 통합하려는 시각이 나타나는 반면, 종족 차원에서는 화교와의 관계망을 통해 좀 더 직접적인 호혜적 관계를 모색하고 있다.

세 번째로 종족전통으로 형성된 종족촌락이 문화 관광의 하나인 역사문화촌락으로 변모해 가는 모습을 통해서 지역의 사회 문화적 조건에 따라서 문화 관광의 사이트가 다르게 선택되어 질 수 있음을 엿 볼 수 있었다. 즉, 서로 다른 지역에 있는 종족촌락은 그 촌락의 내부적인 요인보다는 오히려 현대 중국사회와 그 지역사회의 특수한 맥락이 결합되면서 문화관광의 대상으로 선택되기고 탈락되기도 하였다.

네 번째로 현대 중국 종족재산의 조성 방식과 운영을 살펴보았을 때, 개혁개방 후 소원해진 친족 관계망의 회복이 족보편찬을 통해서 우선적으로 이루어지고 있음을 볼 수 있었다. 특히, 종족집단이 현대적인 조직체계로 변화하는 시점은 대개 사당을 중수해 나가는 과정을 통해서였다. 그렇게 사당 중수를 위한 준비조직의 체계적 결성은 사당이 완성된 뒤 사당 운영 조직체로 자연스럽게 전환되었다. 종족재산에 대한 운영도 따라서 전문적인 회계와 감사를 통해서 엄격하게 관리되는 양상을 보인다.

본 연구에서 제한된 기간 내에 현지조사를 통해 위와 같이 네 가지 측면에서 분석을 시도하였지만, 이러한 분석은 현대 중국사회 전체 종족전통의 양상을 일반화시켜서 언급한 것은 아니다. 중국 역사 · 문화지형 속에서 과거 전통이 지역적 변수에 따라 근대 이후 변용되어 온 맥락에 대한 심층적인 연구, 특정 종족집단을 대상으로 한 심층적 연구, 또, 사회주의 국가 설

립 이후 종족 문화의 해체와 지속에 대한 심층적 연구 등이 향후 보완되어야 할 것이다. 본고는 그러한 심층적 접근을 위한 기초 연구로서 현대 중국 사회에서 나타나는 종족전통의 폭넓은 사회적 스펙트럼을 보여주는데 초점을 두었음을 밝힌다.

[투 고 일 : 2013년01월10일]
[심사완료일 : 2013년02월06일]
[게재확정일 : 2013년02월07일]

참고문헌

[자료]

2005. “蕭万長厦門謁祖.” (Xiao Wanchang Xiamen Yezu) 『東南快報』 (Dongnan Kuaibao) (9月 10日).
http://news.sina.com.cn/c/2005-09-10/00386905876s.shtml(검색일: 2013.01.02).

2006. 『瑤台林氏宗譜』 (Yaotai Linshi Zongpu).

2010. 『溪白杜塘林氏宗譜』 (Xibai Dutang Linshi Zongpu).

2010. 『莆仙方氏祖墓重修竣工慶典暨莆仙方氏宗祠重建 動員 大會』 (Puxian Fangshi Zumu Chongxiu Jungong Qingdian Ji Puxian Fangshi Zongci Chongjian Dongyuan Daihui).

2010. 『華亭鎭南庄方氏宗譜』 (Huatingzhen Nanzhuang Fangshi Zongpu).

2011. 『莆田市姓氏源流研究會 章程』 (Putianshi Xingshi Yuanliu Yanjiuhui Zhangcheng).

毛澤東 (Mao, Zedong). 1927. 『湖南農民運動考察報告』 (Hunan Nongmin Yundong Kaocha Baogao).

烏石浦蕭氏家廟 (Wushifu Xiaoshi Jiamiao). “蕭氏來源之說.” (Xiaoshi Laiyuan Zhi Shuo)
http://www.xmxiao.com/about_xiao12.html(검색일: 2013.01.02).

中國新聞网 (Zhongguo Xinwenwang). “台湾政要赴閩尋根祭祖熱爲兩岸交流寫下佳話.” (Taiwan Zhengyao Fu Min Xungen Jizu Rewei Liangan Jiaoliu Xiexia Jiahua)
http://news.china.com/zh_cn/news100/11038989/20080815/15029474.html(검색일: 2013.01.02).

厦門市政府 (Xiamenshi Zhengfu). “涉台文物保護單位.” (Shetai Wenwu Baohu Danwei)
http://www.xm.gov.cn(검색일: 2013.01.03).

김광억. 1993. “현대중국의 민속부활과 사회주의 정신문명화 운동.” (Hyeondae Jungguk-ui Minsok Buhwal-gwa Sahoe Juui Jeongsin Munmyeonghwa Undong) 『비교문화연구』 (Bigyo Munhwa Yeongu) 1: 199-224.

김광억. (Kim, Kwang-ok). 2000.『혁명과 개혁 속의 중국 농민』(Hyeokmyeong-gwa Gaehyeok Sok-ui Jungguk Nongmin). 서울 (Seoul): 집문당 (Jipmundang).

양순창 (Yang, Soon-chang). 2002. "중국 개혁개방이래 사회주의 정신문명 건설의 경과와 한계." (Jungguk Gaehyeok Gaebang Irae Sahoe Juui Jeongsin Munmyeong Geonseol-ui Gyeonggwa-wa Hangye)『대한정치학회보』(Daehan Jeongchihak Hoebo) 10(1): 91-112.

장수현 (Jang, Soo-hyun). 1998. "개혁개방 이후 중국 농촌 민간의례의 활성화에 관한 고찰." (Gaehyeok Gaebang Ihu Jungguk Nongchon Mingan Uuirye-ui Hwalseonghwa-e Gwanhan Gochal)『한국문화인류학』(Hanguk Munhwa Inryuhak) 31(2): 439-480.

존 킹 페어뱅크 (Fairbank, John King) · 멀 골드만 (Goldman, Merle). 2005.『신중국사』(Sin Jungguksa). 서울 (Seoul): 까치 (Kkachi).

황수민 (Hwang, Sumin). 2003.『린 마을 이야기』(Rin Maeul Iyagi). 서울 (Seoul): 이산 (Isan).

古鎭游編輯部 (Guzhenyou Bianjibu). 2011.『中國古鎭游』(Zhongguo Guzhenyou). 西安 (Xian): 陝西師范大學出版社 (Shanxi Shifan Daxue Chubanshe).

福建省莆田市白塘李氏編輯委員會 (Fujiansheng Putianshi Baitang Lishi Bianji Weiyuanhui). 2005.『人文薈萃』(Renwen Huicui). 莆田 (Putian): 未詳.

常建華 (Chang, Jianhua). 1998.『宗族志』(Zongzu Zhi). 上海 (Shanghai): 上海人民出版社 (Shanghai Renmin Chubanshe).

善生永助 (Zenshō, Eisuke). 1935.『朝鮮の聚落』(Chōsen no Shūraku). 京城 (Keizō): 朝鮮總督府 (Chōsen Sotokufu).

鄒統釬 (Zou, Tongqian). 2007. "古村落遺產旅游發展的爨底下模式." (Gu Cunluo Yichan Luyou Fazhan De Candixia Moshi)『旅游學研究』(Luyouxue Yanjiu) 4: 314-320.

鄒統釬 (Zou, Tongqian) · 李飛 (Li Fei). 2007. "社區主導的古村落遺產旅游發展 模式 研究 — 以北京市門頭溝爨底下古村爲例." (Shequ Zhudao De Gu Cunluo Yuchan Luyou Fazhan Moshi Yanjiu)『北京第二外國語學院學報』(Beijing Dier Waiguoyu Xueyuan Xuebao) 5: 78-86.

星島 (Xing, Dao). 2012. "河北井陘石頭村傾听堅硬的 低吟淺唱." (Hebei Jingxing Shitoucun

Qingting Jianyingde Diying Qianchang)『旅游縱覽』(Luyou Zonglan) 4: 82-85.

庄奕賢 (Zhuang, Yixian). 2006.“堅持宗旨, 凝聚人心, 加强協作, 促進祖國和平統一: 在福建省姓氏源流研究會第三次代表大會上的講話”(Jianchi Zongzhi, Ningju Renxin, Jiaqiang Xiezuo, Cujin Zuguo Heping Tongyi)『福建省社會主義學院學報』(Fujiansheng Shehui Zhuyi Xueyuan Xuebao) 4: 2-3.

林耀華 (Lin, Yaohua). 2000.『義序的宗族研究』(Yixu De Zongzu Yanjiu). 北京 (Beijing): 生活 · 讀書 · 新知三聯書店 (Shenghuo Dushu Xinzhi Sanlian Shudian).

錢杭 (Qian, Hang). 2011.『宗族的傳統建构与現代轉型』(Zongzu De Chuantong Jiangou Yu Xiandai Zhuanxing). 上海 (Shanghai): 上海人民出版社 (Shanghai Renmin Chubanshe).

肖唐鏢 (Xiao, Tangbiao) 主編 (Zhubian). 2010.『農村宗族与地方治理報告』(Nongcun Zongzu Yu Difang Zhili Baogao), 上海 (Shanghai): 學林出版社 (Xuelin Chubanshe).

黃步鑾 (Huang, Buluan). 1995.『義序黃氏宗祠重建落成慶典紀念册』(Yishi Huangshi Zongci Chongjian Luocheng Qingdian Jiniance). 福州 (Fuzhou): 未詳.

Anagnost. 1987.“Politics and Magic in Contemporary China.” *Modern China* 13(1): 40-61.

Cohen, Myron. 1990.“Lineage Organization in North China.” *The Journal of Asian Studies* 49(3): 509-534.

Duara, Prasenjit. 1988. *Culture, Power, and the State: Rural North China*, 1900-1942. Stanford: Stanford University Press.

Esherick, Joseph W. and Mary Bakus Rankin. 1993. *Chinese Local Elites and Patterns of Dominance*, California: University of California Press.

Friedman, Maurice. 1958. *Lineage Organization in Southeastern China*. London: University of London.

Kuah-Pearce, Khun Eng. 2006.“Moralising Ancestors as Socio-moral Capital: A Study of a Transnational Chinese Lineage.” *Asian Journal of Social Science* 34(2): 243-263.

Siu, Helen F. 1990. "Recycling Tradition: Culture, History, and Political Economy in the Chrysanthemum Festivals of South China." *Comparative Studies in Society and History* 32(4): 765-794.

Szony, Michael. 2002. *Practicing Kinship*. Stanford: Stanford University Press.

ABSTRACT

Practices and Contexts of Lineage Tradition in Contemporary China

LEE Sang-gyun
Research Fellow
Research Center of Regional Culture

In this article, I examined a broad social spectrum of lineage tradition in contemporary China investigating several fieldwork cases. For the efficient analysis, in advance, I considered the contexts of limits and practices of kinship tradition under the criticism of kinship tradition as 'feudal tradition' in modern Chinese society. Under those conditions, the existence of lineage village and family unit life, etc., had offered unofficial social space for lineage culture. After the reform and opening up policy of China, the important point for analyzing revitalization of lineage tradition is to interpret related social phenomena within contemporary Chinese social contexts. Therefore, considering the contemporary activities of lineage tradition under concrete regional social context, I tried to analyze the four aspects. Firstly, in terms of state-society relations, Chinese Fujian cases show that the relationship between the state and society represented by the lineage activities in that area is notably close to each other. Secondly, the ancestral halls in Fujian as social space-agent play an important role to enlarge kinship network with overseas Chinese people. Thirdly, the lineage villages in Beijng and Hebei under the contemporary Chinese tourism culture are used as historico-cultural villages. Fourthly, after the reform and opening up policy of China, investigating the new establishing process of lineage property let us recognize the way of lineage tradition's revitalization in

contemporary Chinese contexts. The case studies which I analyzed under contemporary Chinese contexts could not represent general aspects of Chinese society, but I focused more on showing the various contexts themselves in contemporary China by suggesting respective cases.

Keywords: China, lineage tradition, state-society relations, lineage ancestral hall, kinship network, lineage village, lineage property