정신문화연구 2004 가을호 제27권 제3호(통권 96호) pp. 3~28.

企劃論文

동아시아 민속학에서의 민족과 국가:
- 20세기 초반을 중심으로 -

주 영 하*

Ⅰ. 들어가는 말
Ⅱ. '一國諸民族論'와 중국민속학
Ⅲ. '一國民俗學'과 일본민속학
Ⅳ. '조선민속학'에서의 민족과 국가
Ⅴ. 나가는 말

Ⅰ. 들어가는 말

오늘날 우리는 이 지구상에 존재하는 한 사람의 개체로서 반드시 國家(state), 民族(nation), 種族(ethnos), 사람들의 무리(folk), 그리고 심지어 人種(race)이라는 공동체에 속하지 않으면 안 된다. 그러나 이러한 공동체는 근대국가가 성립된 이래 인간이 욕망하는 사회구성체의 하나에 지나지 않는다.[1] 이를 두고 베네딕트 앤더슨(Bendict Anderson)은 19세기 이래 형성된 개념인 民族과 國家는 단지 '상상의 공동체(imagined community)'에 지나지 않는다고 했다.[2] 이런 연유로 한자를 사용해 온 동아시아[3]에서조차 20세기 초반에 사용한 民族과 國家[4]라는 용어는

* 한국정신문화연구원 조교수, 민속학 전공

1) 사까이 나오끼(이규수 옮김), 『민족성과 종(種)-다민족국가 철학과 일본제국주의』, 『국민주의의 포이에시스』(창비, 2003), 154쪽.

2) 베네딕트 앤더슨(윤형숙 역), 『상상의 공동체-민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』(나남출판, 2002).

3) 동아시아는 동북아시아와 동남아시아를 망라하는 지리학적 개념어이다. 당연히 본고에서 다루는 대상지역은 동북아시아에 집중되어 있기 때문에 '동아시아'란 용어는 적절치 못하다. 그러나 1930

前近代 사회에서 존재하지 않았던 近代的 개념임을 명심해야 한다.

사실 영어의 nation, ethnos, folk, race는 때때로 동아시아에서 한자어 '民族'으로 번역되기도 한다. 동아시아에서 근대국가의 개념이 수용된 19세기 말 이후 민족은 다민족국가인 중국에서는 種族의 의미로 사용되었으며, 한국과 일본처럼 단일민족의 신화를 가진 국가에서는 국가와 동일한 의미로 자주 사용되었다. 그래서 근대적 용어인 민족과 국가는 오늘날에도 동아시아 사회에서 애매모호한 말로 이해되기도 한다. 특히 民族主義와 國家主義가 동일한 선상에 놓여 있는 듯이 보이는 한국과 일본에서는 nationalism이 nation-state와 ethno-nation의 불분명한 경계를 이루며 인식의 차원을 헤매고 있기도 하다. 그러나 이러한 애매한 인식의 차원 역시 각각의 국가가 처했던 근대적 역사 상황에서 필요로 하는 정치적 욕구와 연결되어 나타난 결과였을 가능성이 많다.

본고는 동아시아에서 나름대로 근대국가적 체제를 갖추기 시작한 19세기 말과 20세기 전반에 민족과 국가의 개념이 어떻게 '民俗學(folklore, Volkskunde)'이란 학문에 적용되는지에 대해서 살피는 데 목적이 있다. 주지하듯이 민속학은 근대국가가 성립되는 초반에 형성된 근대적 개념의 학문이다. 당연히 서유럽에서 근대국가의 틀을 형성하는 시기에 민속학이란 학문이 태동했다. 특히 그림(Grimm) 형제가 기독교 전래 이전의 게르만 민족이 지녔던 문학적 형태의 설화를 모은 글[5]을 1812년에 출판한 것을 두고 서유럽 민속학의 출발로 인식하는 경향이 강하다.[6] 그러나 각국이 처한 서로 다른 정치적·역사적 경험으로 인해 서유럽의 민속학은 각기 다른 형태로 전개되었다.

년대 이후 일본의 입장에서 보면 朝鮮이 만주와 시베리아를 점령하기 위한 교두보였고, 臺灣이 南洋, 즉 동남아시아를 점령하기 위한 교두보였다는 점에서 향후 논의의 확대를 위해 동아시아란 용어를 본고에서는 사용한다.

4) 國家는 두 개의 개념적인 의미를 지닌다. 오늘날 우리가 널리 사용하는 국가는 근대국가의 nation-state이지만, 한자어 國家는 제후국을 '國'이라 칭하고, 大夫를 '家'라 칭했다 『孟子·離婁上』 人有恒言, 皆曰天下國家. 天下之本在國, 國之本在家.

5) 독일에서 출간된 책의 이름은 *Kinder und Hausmarchen*이다. 독일의 언어학자 야콥 그림(Jacob Grimm: 1785~1863)과 빌헬름 그림(Wilhelm Grimm: 1786~1859)이 수집하여 정리한 『어린이와 가정용 이야기』(*Nursery and Household Tales,* 1812)는 18세기 서유럽의 농민들 사이에서 전승되어오던 옛날이야기들이 소재가 되었다.

6) Tylor, Acher., "Characteristics of German Folklore Studies," R. M. Dorson(ed). *Folklore Reseach around the World,* The Univ. of Indiana Press, 1961, p. 9.

가령 영국에서의 folklore는 문명과 비문명의 사이에 존재하는 사람들이 지닌 전근대적인 관습을 가리켰다.[7] 반면에 독일에서의 Volkskunde 는 독일민족을 연구하는 학문으로 이해되었다.[8] 따라서 민속학의 출발에는 근대국가의 성립이라는 조건이 전제가 되지만, folk 혹은 Volk 는 각 나라가 처한 역사적 경험에서 다른 양상으로 나타나고 있다.

근대적인 학문으로서의 folklore 혹은 Volkskunde 가 '民俗學'이란 명칭으로 동아시아 사회에서 등장하는 것은 1912년으로 알려진다.[9] 일본민속학회가 東京帝國大學 山上會議所에서 발기되면서 동아시아에서 처음으로 folklore를 공식적으로 '民俗學'이라고 하기 시작했다. 그러나 1912년에 창설된 이 일본민속학회는 형질인류학이 중심이었던 동경인류학회에서 분파된 것이었다.[10] 즉 시골에 남아 있는 고대문화의 잔존물을 정리하여 국민성을 규명하고, 이를 통해서 애국정신을 배양하려는 당시 일본 내무성의 입장에 동의했던 일군의 학자들이 중심이 되어 일본민속학회를 성립시켰다. 이와 달리 柳田國男의 민속학은 農商務省 계통의 학자들이 주도한 것이었다. 이로 인해 柳田國男는 民俗學이란 용어를 지양하고 鄕土硏究라

7) 영국에서는 1846년 톰스(Thoms, William John: 1803~1885)가 오늘날 민속학을 가리키는 영어단어 'folklore'를 처음으로 사용하면서 본격적인 학문적 틀을 지니기 시작했다. 당시 영국에서는 'popular antiquities(大衆古俗)'란 말이 하나의 학문적 용어로 쓰이고 있었는데, 톰스는 이 용어에 동의하지 않고 'folklore'란 말을 만들어냈다. 16세기 중반부터 19세기 사이에 영국의 지식인층에서는 고대의 비문·성곽·화폐·복식·영웅전설·신화·가요 등에 남아 있는 고대의 흔적에 대한 관심이 일대 유행을 했다. 이러한 유행은 자연스럽게 '보통 민중(common people)'에 대한 관심을 불러일으켰다. 따라서 톰스가 사용한 'folk' 에는 문명이 낮은 민족 혹은 문명민족 중의 사람들의 무리라는 의미가 강하게 내포되어 있다. 즉 민속학은 이들 folk 가 사용하는 신앙·관습·설화·가요·속담 등을 포함했다.

8) 독일에서는 folklore란 말 대신에 'Volkskunde' 라는 말을 채용했다. 독일어의 Volk 는 단지 사람들의 무리만을 가리키는 것이 아니라, 민족이란 말에 더 가깝다. 즉 민속학이란 민족을 연구하는 과학이란 뜻으로 쓰인다. 1858년 리엘(Riehl, W. H: 1823~1897) 은 'Volkskunde' 를 현재에 입각하는 민족의 사회학이라고 규정지었다. 즉 독일에서의 민속학은 독일민족을 연구하는 학문으로 민간전승 그 자체를 연구하는 것보다는 민간전승을 통해서 얻는 독일민족의 정신에 대해 더 많은 관심을 지닌다고 강조했다. 이것은 독일이 영국과 프랑스에 비해 늦게 근대국가를 형성했으며, 그 신화 속에 게르만 민족 단일주의가 내재되어 있기 때문이다.

9) 大藤時彦, 『日本民俗學史話』(東京: 三一書房, 1990), 218 쪽

10) 이에 대한 자세한 논의는 岩本通弥, 「柳田國男と一國民俗學の創出 日本における二つの民俗學の系譜」, 『동아시아의 근대와 민속학의 창출』(한림대학교아시아문화연구소 제25회 국제학술연구발표회 자료집, 2004), 22~31쪽을 참조할 것

는 용어에 매달렸다. 즉 그는 향토 연구자는 향토에 살면서 향토에서 생활의 변천을 연구해야 한다고 믿었다.

그런데 중국에서는 1922년 12월 北京大學『歌謠週刊』의 발간사에서 '民俗學'이란 말이 처음 등장한 것으로 알려진다.[11] 하지만 이것은 학문으로서의 민속학이 아니라, 文明開化를 위한 민중운동의 일환으로 진행된 일종의 사회변혁적인 운동과 관련이 있었다. 즉 1919년 5·4운동에서 영향을 받은 중국의 근대적 지식인 중에서는 民俗에 대한 관심을 보이는 일군의 사람들이 있었고, 그것이 근대적 언어운동인 白話文運動으로 전개되었다. 따라서 중국에서는 초기에 민중 애호의 차원에서 민속학은 일종의 민중운동이었다.

그러나 스스로 근대국가를 구축하지 못했던 식민지 朝鮮과 臺灣에서는 일본 民族學의 하위에 놓인 土俗學的 민속학 혹은 類似 比較民俗學 혹은 일본 총독부의 입장에서 보면 文明開化와 통치를 위한 생활풍속조사의 차원에서 일본인 학자를 중심으로 민속학이 전개되었다. 식민지를 포함하는 일본 제국의 입장에서 보면 朝鮮과 臺灣은 非內地이지만, 행정력이 미치는 측면에서는 제국의 일원이었다. 여기에서 일본 민속학이 朝鮮과 臺灣을 어떻게 인식하는가 하는 문제는 民族과 國家에 대한 인식의 차원이 개입될 가능성이 많다.

이런 면에서 필자는 본고에서 중국과 일본에서 진행된 민속학이란 근대적 학문이 당시 민족과 국가의 개념과 맞물려 어떻게 전개되었는지에 대해 주목한다. 이 문제는 20세기 초반 동아시아에서 전개된 민속학이란 학문이 국가와 민족이라는 이데올로기와 어떤 연관성을 지니고 있었는지를 밝힐 수 있는 기반이 되기도 한다. 그래서 본고에서는 먼저 중국에서의 이른바 '一國諸民族論'과 여기에서 파생된 민족과 국가에 대한 개념, 그리고 이를 통해서 민속학이 전개된 과정을 살핀다. 이 작업에서는 주로 孫文이 내세운 '一國諸民族論'으로 인해 중국에서 민속학이 전개되는 데, 어떤 측면이 강조 되었는가에 초점이 맞추어진다. 다음으로 1910년대 이후 일본 민속학을 주도한 柳田國男가 지향한 '一國民俗學'에서의 민족과 국가에 대해 다룬다. 특히 초기에 鄕土와 民族을 내세운 柳田國男의 鄕土硏究가 어떤 정치적 이데올로기에 의해 '一國民俗學'으로 변환되며, 그것의 범위가 어떤지를 살핀

11) 王文寶,『中國民俗學發展史』(瀋陽: 遼寧大學出版社, 1987), 35~36쪽.

다. 이를 통해서 국가가 존재하지 않은 상태에서 전개된 '조선민속학'의 실제를 밝힐 수 있을 것이라고 판단한다. 일제시대 손진태와 송석하는 강단학자로서 조선민속학을 주도했던 인물들이다.[12] 이들이 일본 제국주의의 제도권 내에서 활동했다는 점은 식민지 상황에서 전개된 조선민속학의 실제를 살피는 데 적절한 대상이 된다.

그러나 본고는 중국·일본·한국을 중심으로 한 동아시아의 민속학이 지닌 학사적 맥락을 비교연구의 방법으로 밝히기 위해 마련된 것은 아니다. 물론 각국의 민속학사는 본고를 구성하는 데 일정한 영향을 끼친 것은 사실이다.[13] 하지만 필자는 학사의 전개가 단순히 성립과 전개 과정에만 주목해서는 안 된다고 믿는다. 그것과 함께 일정한 시각을 관통하여 각종 논저와 연구자가 지닌 사회적·정치적 함의를 밝히는 작업이 병행되어야 한다. 이런 의미에서 본고는 민족과 국가라는 개념을 통해서 민속학의 존재적 의미를 밝히려는 연구전략을 전제로 내세운 것이다.

II. '一國諸民族論'과 중국민속학[14]

1912년 1월 1일 孫文은 「臨時大總統職宣言書」를 발표하면서 "국가의 근본은 人民에게 있으며, 漢滿蒙回藏 諸地를 합하여 一國으로 삼는 것은 곧 漢滿蒙回藏 諸族이 한 사람이 되는 것이며, 이를 가리켜서 民族의 통일이라 한다"[15]는 입장을 밝혔다. 중국 최초의 근대국가라 할 수 있는 中華民國 정부가 처음에 표방한 민족과 국가에 대한 대상은 漢人에게만 한정된 것이 아니었다. 즉 漢滿蒙回藏의 여러

12) 전경수, 『한국인류학 백년』(一志社, 1999), 64~69 쪽

13) 중국·일본·한국의 민속학사를 정리한 작업으로 다음의 것이 대표적이다. 王文寶, 『中國民俗學發展史』(瀋陽: 遼寧大學出版社, 1987); 大藤時彦(編), 『日本民俗學史話』(東京: 三一書房, 1990); 瀬川清子·植松明石, 『日本民俗學のエツセンス-日本民俗學の成立と展開』(增補版)(東京: べりかん社, 1979); 印權煥, 『韓國 民俗學史』(悅話堂, 1978); 전경수, 『한국인류학 백년』(一志社, 1999).

14) 이 글은 주영하, 「中國에서의 민족학과 민속학」, 『中國硏究』, 제27권(한국외대중국연구소, 2001)를 기초로 하여 중국 민속학에서의 민족과 국가의 개념이 어떻게 적용되고 있는지에 대해서 살핀 것이다.

15) 外務省調査部, 『孫文全集』 下卷(東京: 原書房, 1967), 9 쪽; 中國邊疆史地硏究中心主 編, 『中國邊疆民族管理機構沿革史』(北京: 中國社會科學出版社, 1993), 425 쪽

민족이 一國을 이룬 나라가 중화민국이며, 이들 여러 種族이 결합하여 하나의 中華民族을 이룬다는 입장을 내세우고 있었다. 비록 정치적 전략이 이 속에는 함축되어 있지만, 중국 역사 이래 이와 같이 포괄적인 다민족 근대국가를 설정한 예는 없었다. 필자는 본고에서 孫文을 대표로 하는 중화민국의 국가와 민족에 대한 인식을 '一國諸民族論'이라고 지칭하려 한다.

그런데 諸民族을 하나의 국민으로 인식하려는 태도는 구체적으로 自國 혹은 自民族 문화를 연구하는 경향이 강한 민속학이란 학문에서는 상당한 부담으로 다가올 수밖에 없다. 특히 歌謠搜集 운동과 白話文 운동으로 출발한 중국 민속학의 경우, 이러한 정치적 전략은 학문적으로 수용하기 어려운 측면이 많았다. 이미 밝혔듯이 1920년대 중국에서의 民俗學은 일종의 근대적 계몽운동의 성격을 지닌 것이었다. 1919년 5·4운동에서 발원한 新文學運動이 구체적인 실천운동으로서 民間文藝의 수집에 관심을 가지게 되고, 이를 통해서 중국 民俗學이 시작되었기 때문이다.

주지하듯이 중국 민속학의 출발점은 1918년 '北京大學整集全國近世歌謠簡章' 즉 '歌謠搜集運動'이었다.[16] 당시 北京大學 교사로서 언어학자이며 시인이었던 劉復(1891~1934)는 동료 沈尹默(1883~1971)와 함께 기왕의 '新詩運動'을 확대시키기 위해서 민간의 가요를 수집해야 한다는 논의를 한다. 그리고 당시 北京大學 校長이었던 蔡元培(1868~1940)를 찾아가 北京大學 이름으로 전국적인 가요수집운동을 할 수 있도록 해 달라고 요청한다.[17] 이에 蔡元培는 즉각 그 내용을 5천부 인쇄하여 각 省의 관청과 학교에 보내도록 했고, 이로부터 가요수집운동이 시작되었다. 劉復과 沈尹默는 自由作家로서 白話詩와 文學革命의 선구자였다. 그들은 이를 계기로 歌謠研究會를 조직했고, 그 기관지로 『歌謠週刊』를 발간했다.

그런데 1923년 5월 14일 北京大學 歌謠研究會의 모임에서 일부 참여자들이 일본에서 소개된 民俗學의 개념들을 이야기하면서 자신들도 folklore를 연구해야 한다고 주장했다. 하지만 문제는 folklore를 한자로 어떻게 번역할 것인가 하는 것이었다. 기왕에 일본에서 民俗學이라고 번역한 것을 따르자고 주장하는 측도 있었지만, 그보다는 '民學' 혹은 '民人學'으로 하자는 제안도 나왔다.[18] 또한 국민에게

16) 王文寶, 「我國民俗學運動的回顧與展望」, 『中國民俗學年刊(1999)』(上海: 上海文藝出版社, 1999), 62쪽.
17) 鬍寶林, 「蔡元培先生與民間文學」, 『北京大學學報』 第6期(1982).

美風良俗을 권장해야 하기 때문에 '瑤俗學'이나 '風俗學'으로 하자는 제안도 제시되었다. 결국 의견의 일치를 보지 못한 상태에서 가요연구회는 그 이름을 '風俗調查會'로 改名하였다.[19]

사실 당장에 국민국가의 건설에 매진해야 하는 中華民國의 지식인들 입장에서 전근대적인 百姓을 改良하여 國民으로 만들어야 할 필요성을 덮어두고, 전근대적인 용어인 民俗을 내세우기 어려웠다. 왜냐하면 중국의 전근대사회에서 '民俗'이란 개념어는 결코 근대적인 민중 혹은 국민의 함의를 지니고 있지 않았기 때문이다. 주지하듯이 전근대사회에서 사용했던 '民俗'이란 말은 권력도 지식도 가지고 있지 못했던 인간 무리가 주위 환경에 적응하는 모습을 가리키는 다분히 모멸적인 용어였다.[20]

그래서 『前漢書・地理志』에서는 民은 무지하여 父義・母慈・兄友・弟恭・子孝의 倫常道德과 같은 五常의 原理를 調節할 줄 모르기 때문에, 聖王은 人倫을 다스리는 데 民의 俗을 敎化시켜야 한다는 점을 분명히 밝힌다.[21] 즉 風으로 俗을 敎化해야 한다는 風俗敎化의 뜻이 여기에 담겨 있다. 이것을 오늘날의 말로 풀이하면, 지배자의 윤리적 덕목으로 民의 俗을 교화해야 한다는 것이다. 이런 의미에서 전근대 동아시아 사회에서의 民의 俗은 지배자의 교화 대상인 民이 지닌 행위라고 할 수 있다. 따라서 전근대적 개념으로서의 민속은 지배자의 윤리적 덕목을 통해 교화되어야 할 대상에 지나지 않았다.

이것은 오늘날 근대적 개념어로 사용되는 'folk'란 말과 전근대적 용어로 사용

---

18) 楊堃, 「民人學與民族學」, 『社會學與民俗學』(成都: 四川民族出版社, 1940(1997)), 216 쪽

19) 王文寶, 『中國民俗學發展史』, 40 쪽

20) 中里 巧, 「民俗」, 『哲學・思想飜譯語事典』(東京: 論創社, 2003), 262 쪽

21) 凡民函五常之性, 而其剛柔緩急音聲不同, 繫水土之風氣, 故謂之風. 好惡取舍, 動靜亡常, 隨君上之情欲, 故謂之俗. 孔子曰, 移風易俗, 莫善於樂. 言聖王在上, 統理人倫, 必移其本而易其末, 此混同天下壹之乎中和, 然後王敎成也.(『前漢書・地理志』; 무릇 백성 [民] 들은 오상(五常)의 성(性)을 지니고 있으나, 강유(剛柔)・완급(緩急)・음성(音聲)에서 서로 다르다. 이것은 수토(水土)의 풍기(風氣)에 달려있기 때문에 풍(風)이라 부른다. 좋아하고 싫어하고, 취하고 버리고, 움직이고 정지하는 데서는 불변의 도가 없이 군주의 정욕(情欲)을 따르기 때문에 이것을 속(俗)이라 부른다. 공자는 "풍기를 전이하고 습속을 개변하는 데 있어서는 악(樂)보다 나은 것이 없다"고 말했다. 즉 성왕(聖王)이 위에서 인륜(人倫)을 통리(統理)하는 데는 반드시 그 근본을 전이하고 말단을 개변해야 한다는 말이다. 이로써 혼동(混同)한 천하가 모두 중화(中和)에 귀결되고, 그 연후에야 왕교(王敎)가 성립할 수 있게 된다).

된 '民'이란 말이 결코 같은 맥락에 놓여 있지 않다는 점을 확인시켜준다. 전근대적인 '民'에는 근대국가를 구성하는 국민 혹은 민중이 사회적 중심체로 자리 잡고 있지 않다. 그 대신에 國·邦·鄕과 같은 정치적 공간 속에서 皇帝와 王, 그리고 官吏와 百姓의 위계적 관계 아래 風紀와 民俗이 存在했다. 그런데 통치자는 民을 교화하기 위해서 백성이 지닌 성향을 이해하지 않으면 안 되었다. 당연히 근대적인 개념의 국민과 민속의 民은 주체와 시각에서 완전히 달랐다.

그러나 이러한 갈등도 일본에서 이미 정착되어진 民俗學이란 용어의 추세를 막기는 어려웠다. 결국 1927년 廣州의 國立中山大學에서 中國 民俗學會가 創立되었다. 창립을 주도했던 顧頡剛(1893~1980)은 1928년 민속학회의 기관지 『民俗週刊』에서 다음과 같은 주장을 펼친다.

> 본지의 원래 이름은 『민간문예』였는데, 범위를 넓게 잡으려 하고, 특히 종교와 풍속 관련 자료를 다루려 하니, 원래의 이름을 쓰기가 마땅치 않아서, 이름을 『민속』으로 바꾸고, 다시 발간사를 낸다. 우리는 經史와 제자백가 사상서를 모두 읽어 보았지만, 거기서 얻은 인상은 무엇인가? 아, 그것은 황제와 사대부, 정절을 지킨 부인, 중과 도사들과 같은 성현들의 이야기와 예법만 있지 않은가! 인간사회는 단지 이것만 있을까? 아니다. 이런 말이 어디에 있겠는가! 인간사회는 매우 커서 단지 매우 작은 일부분만 이들이 점하고 있을 뿐, 대부분을 점하고 있다는 것은 허위다. 일찍이 대부분의 세상은 농부·장인·상인·병졸·부녀·협객·배우·창기·노비·유민·범죄자·아이들이 차지한다. 그들은 무궁하고 광대한 생활을 하면서 열렬한 정감과 솔직한 성격을 지니고 있으니, 그들의 생활은 사대부를 모방하려는 것만 제외하면 모두 진솔된 것이다! 그런데 이들의 생활을 우리는 왜 보지 못했는가? 아 안타깝도다. 역사 이래 정치·교육·문예 등의 모든 방면에서 성현들이 주도했기 때문에, 거기에는 소민들의 불만이 드러날 뿐이었다. 그런데도 성현들은 자식과 같이 백성을 사랑하고, 백성의 고통을 유의해야 한다고 말해왔다. 그러면서 그들은 소민들에게 본분을 지키고, 머리를 숙여 밥만 먹으면 그만이라고 했으니, 거기에는 그들이 자신의 심정을 드러낼 뿐이었다. 이들 소민들이 영원히 비천한 본분을 지켜야 하는가? 아니다. 황제는 이미 타도되었고, 사대부들도 도망을 쳤고, 소민들의 지위는 오히려 높아졌다. 오늘날에 이르러, 그들 자신의 면목과 심정

이 모두 백일하에 드러날 수 있게 되었다![22]

그런데 一國諸民族의 국가인 중화민국에서 民衆은 어떤 민족, 어떤 계급성을 지니고 있는가? 당연히 民衆은 backward people이지만, 種族으로 구분할 경우 중국 민속학의 民衆은 漢人의 民衆을 가리킨다. 왜냐하면 新文學運動의 핵심은 文語的 漢文을 민중이 읽을 수 있도록 白話文으로 바꾸는 데 목표가 있었기 때문이다. 즉 민중의 가요를 수집하여 白話文 문학의 내용을 풍부하게 하자는 운동이 바로 중국 민속학의 출발이었다.

더욱이 비록 정치적으로 一國諸民族論을 國是로 내세운 중화민국 정부이지만, 실제로는 漢人 위주의 정치적 시스템이 운영될 수밖에 없었고, 主流 集團의 문자인 漢文을 근대화시키는 데 가요수집운동을 중심으로 한 민속학운동이 服務할 수밖에 없었다. 즉 중국 민속학의 초창기는 漢人을 대상으로 한 민중주의적 민속학이 핵심에 놓여 있었다. 그러나 1930년이 되면 민간문예의 수집과 연구에 중점을 두었던 1920년대의 중국 민속학운동에 대해 강력한 문제 제기가 일어난다. 여기에는 프랑스에 유학하여 민속학과 민족학을 공부한 楊成志(1902~?)와 楊堃(1901~?)이 있었다.

그 중에서 楊堃은 1936년 『大衆知識』 1권 1기에 「民俗學與通俗讀物」이란 글을 통해서 민속학운동의 제1세대에 해당되는 周作人(1885~1967), 顧頡剛 등에 대해 강도 높은 비판을 가했다. 즉 그들이 시도했던 민속학운동은 일종의 문학운동(周作人)과 新史學運動(顧頡剛)이라고 하면서, 이로 인해 그들은 탁상에서 民俗學을 했지, 직접 現場에서 調査(field work)를 시행하지 않았다고 비판을 가한다. 그래

22) 本刊原名『民間文藝』, 因放寬範圍, 收及宗教風俗材料, 嫌原名不稱, 故易名『民俗』而重爲發刊辭. 我們讀盡了經史百家, 得到的是什么印象? 呵, 是皇帝士大夫, 貞節婦女, 僧道, 这些聖賢們的故事和禮法! 人間社會只有这一點么? 呸, 这說那里話! 人間社會大得很, 这僅占了很小的一部分, 而且大半是虛僞的! 尙有一大部分是農夫・工匠・商販・兵卒・婦女・遊俠・優伶・娼妓・僕婢・墮民・罪犯・小孩....們, 他們有無窮廣大的生活, 他們有熱烈的情感, 有爽直的性子, 他們的生活除了模倣士大夫之外是眞誠的! 这些人的生活爲什么我們不看見呢? 唉, 可怜, 歷來的政治・教育・文藝, 都級聖賢們包辦了, 那里容得这一班小民露臉, 固然聖賢們也會說'愛民如子', '留意民間疾苦'的話來, 但他們只要这班小民守着本分, 低了頭吃飯, 也就完了, 那里容得他們由着自己的心情活動! 这班小民永遠低了頭守着卑賤的本文嗎? 不, 皇帝打倒了, 士大夫們隨着跌翻了, 小民的地位却提高了; 到了現在, 他們自己的面目和心情都可以透露出來了!, (王文寶, 앞의 책, 75~76쪽에서 재인용).

서 그들의 작업은 과학적이지 못했다는 것이다. 결국 楊堃은 기왕의 민속학운동이 실패했으며, 그 원인은 대부분 민간에 깊이 들어가지 않아 민간생활의 전체상을 완전히 파악하지 못했기 때문이라는 주장을 폈다.[23] 즉 민중주의를 실현하기 위해서는 민속학 연구자가 민중의 삶 속으로 깊숙이 들어가야 하며, 그 과정에서 field work을 과학적으로 수행해야 한다는 점을 강조한 것이다.[24]

이미 근대적 시스템이 도시를 중심으로 하여 형성되어 자리를 잡아가던 1930년대 중반 이후 중국에서 白話文 역시 지식인의 보편적인 글쓰기 도구로 확고한 자리를 잡아가고 있었다. 이에 따라 민간문예를 중심으로 한 초기의 중국 민속학은 더 이상 신문학 운동에 머물 수 없었다. 특히 1937년 중일전쟁의 발발 이후 반식민지 상태에 놓이면서 중국 민속학이 더 이상 한가하게 민간문예를 수집하는 일에 매달릴 수 없도록 했다. 그 보다는 一國諸民族에 대한 민족학적 방법론을 채용한 민속학 연구를 통해서 국가적 단결을 도모할 필요성이 더 많아졌다.[25] 특히 중화민국의 수도가 北京에서 南京으로 그리고 重慶으로 이전을 하면서 남방 소수민족에 대한 국가적 차원의 이해는 더욱 요구되었다. 이것이 1930년대 말 중국학계에서 민속학보다 민족학을 더 강조하게 된 정치적 이유이다.

앞에서도 밝혔듯이 中華民國은 중국 최초의 근대적 국민국가이다. 국가의 근본이 국민인 人民에게 있고, 여러 민족이 한 사람이 되는 것은 곧 국민국가가 지향해야 할 덕목이다. 이에 국민국가는 이를 실천하기 위해 국민 만들기를 위한 각종 정책을 펼친다. 당연히 諸民族의 통일을 목표로 한 국민국가 중화민국에서도 국민 만들기를 위한 노력은 반드시 요구되었다. 따라서 중화민국의 민족은 국민을 이루는 요소정도에 지나지 않았을 가능성이 높다. 비록 중국의 역사가 漢人과 북방민족의 경합에 의해 형성된 역사이고, 중화민국이 漢人을 주류로 한 국가이지만 漢

23) 楊堃, 앞의 논문, 197~207쪽.

24) 이와 같은 주장은 해외에서 인류학·민족학·사회학·민속학을 공부한 유학파의 귀국으로 인해 기왕의 민간문예 중심의 중국 민속학운동이 민족학적·인류학적·사회학적으로 변형되어가는 과정에서 나왔기 때문에 중국 민속학사에서 중요한 위치를 차지한다.

25) 다음의 논저들은 1930년대 중국 민속학계와 민족학계 그리고 사회인류학계의 경향을 엿볼 수 있는 것들이다. 『民俗學之社會史的研究』(羅繩武 1931년); 『中國婚俗之民俗學的研究』(楊江松 1934년); 『從人類學的觀點考察中國宗族鄉村』(林耀華 1936년); 『論藏緬族父子連名制』(羅常培 1944년); 『中國圖騰制度及其研究史略』(岑家梧 1943년).

人을 비롯한 여러 민족을 통합하지 않으면 국민국가의 형성은 어렵다고 판단한 것이 이전의 왕조 체제와 근대국가인 중화민국이 다른 점이었다.

다만 孫文의 이러한 一國諸民族論에도 漢人 爲主의 인식은 분명하게 자리를 잡고 있었을 가능성이 많다. 중국 근대 신문학운동의 기수였던 魯迅(1881~1936) 은 그의 작품 『瑣記』[26](1926년)에서 중국민족이 지닌 병의 근원은 무엇인가라는 의문을 제기하면서 "당연히 역사 속에서 탐구해야 할 원인이 많겠지만 두 차례에 걸친 異民族의 노예가 되었다는 사실이 가장 크고 가장 깊은 병의 근원이다. 노예가 된 자에게 무엇으로 성실이니 사랑이니 하는 것을 이야기할 수 있겠는가? 유일한 구제방법은 혁명이다"라고 강조했다. 여기서 魯迅이 말한 민족은 漢人이며 異民族은 당연히 주변 민족을 가리킨다. 즉 漢人이 지닌 뿌리 깊은 大漢族主義는 중화민국을 세운 孫文에게도 마찬가지였을 가능성이 많다. 즉 一國諸民族論은 정치적인 수단에 지나지 않으며, 그 내용은 一國漢族論에 지나지 않는다. 이것은 1930년대 蔣介石(1887~1975)가 漢人 이외의 주변 민족을 '宗族' 혹은 '宗支'로 보려는 '大漢族主義'를 주장한 데서도 알 수 있다

이 점은 중국 공산당이 비록 공산주의 이론을 내세워 민족모순을 해결하여 민족평등을 지향한다는 의미에서 내세운 一國多民族論에서도 드러난다. 毛澤東(1893~1976) 은 『中國革命與中國共産黨』[27]이란 책에서 만약 제국주의가 중국을 침략하고 압박하는 데 대해 반대하지 않는다면 그것은 곧 중국 국내의 민족 압박을 해소시킬 수 없을 것이라고 하면서, 외국의 제국주의는 중국 국내의 봉건주의와 관료자본주의적 주요 지지자이기 때문에 反帝革命을 해야 한다고 했다. 따라서 국내 민족 압박의 근원인 봉건주의와 관료자본주의를 없애지 않으면 외국 제국주의가 중국의 각 민족을 통치하는 것을 불가능하게 할 수 없다는 점을 강조했다. 그런데 외부의 적인 제국주의와 내부의 적인 봉건주의와 관료자본주의를 제거해야 민족해방이 가능하다는 毛澤東의 주장은 계급과 민족을 같은 선상에 두고 보는 중국혁명의 전략이 강하게 내재되어 있을 뿐 多民族國家를 지향한다는 논리는 없다. 그러나 중국 공산당이 대륙을 장악한 이후 중화인민공화국 정부는 문화대혁명 기간을 제외하면 오늘날까지 중국이 다민족국가임을 지속적으로 강조하고 있다.

---

26) 魯迅, 『魯迅全集』(北京: 人民文學出版社, 1981).

27) 毛澤東, 『毛澤東全集』(武漢: 湖北人民出版社, 1976).

하지만 그 이면에는 다민족이 하나의 大家庭을 이루며, 그 속에 大家長인 漢人이 존재한다는 점을 부정하지 않는다. 費孝通(1910~)은 광대한 중국 대륙에서 각 민족 집단의 이주와 접촉, 그리고 교역의 오랜 역사과정을 통해서 여러 민족 집단은 일종의 '万華鏡'처럼 서로 교차하는 거주상황에 이르렀다고 하면서, 이것은 漢人 세력이 부단하게 이주하여 그 지역을 확대해 온 역사적 과정을 거친 결과라고 했다.[28] 비록 그 과정에서 소수민족 역시 漢人에게 일정한 영향을 끼쳤지만, 주된 결과는 漢人의 팽창에 있었다고 하면서 이것이 多元 속의 一體를 지향하는 강물과 같은 역사과정이라고 費孝通은 주장한다. 그러나 이 주장은 앞에서 소개한 蔣介石의 宗族宗支論과 크게 다를 것이 없다.

따라서 중화민국 성립 이후 중국에서 국가와 민족은 漢人 중심의 국가와 소수민족 위주의 민족으로 표상화 되었고, 이것이 중국 민속학의 전개에 정치적 이데올로기로 작용했을 가능성이 많다. 특히 중국 민속학은 초기의 문명개화적인 사회운동 성격으로 인해 제도적인 학문으로 자리 잡는 데 상당한 시간이 필요했다. 적어도 중국 민속학은 다민족국가를 지향한 중화민국의 정치적 목적과 정합적으로 부합되지 않았다. 결국 중화인민공화국 성립 이후, 적어도 1983년 중국민속학회가 성립되기 이전까지 민속학은 민간문예 부분을 제외하면 제도적인 학문으로 인정을 받지 못했다. 앞에서도 밝혔듯이 그 이유는 적어도 다민족국가에서 민속학은 다민족이 아닌 특정한 민족을 만드는 학문이어야 했기 때문이다.

III.'一國民俗學'과 일본민속학

중국 민속학이 '一國諸民族論'의 희생양이었다면, 單一民族 관념이 강력하게 작용했던 일본 민속학은 잔존문화연구 및 향토연구에서 출발하여 결국 제국주의의 길로 가는 1930년 이후의 15년 전쟁 시기에 '一國民俗學'의 길을 걷는다. 주지하듯이 '一國民俗學'은 일본 민속학의 비조인 柳田國男(1875~1962)에 의해서 정립되었다. 그러나 柳田國男의 '一國民俗學'이 등장하게 된 배경을 이해하기 위해서는

28) 費孝通, 『中華民族多元一體格國』(北京: 中央民族學院出版社, 1989).

그전에 그가 수행한 '鄕土硏究'라는 것을 이해할 필요가 있다.

사실 일본어 '鄕土'라는 말은 근대에 들어와서 독일어 'Heimatkunst(향토예술)'에서 비롯된 것이다. 1900년 독일에서는 'Heimatkunst Bewegung' 즉 '향토예술운동'이라는 일종의 반근대적, 민족주의적, 그리고 부분적으로 반종교적인 문화운동이 붐을 이루었다. 즉 문학이나 미술 작품은 그 작자의 향토에서 생겨나서 그 향토의 토지·인물·사건을 반영하는 것이 되지 않으면 안 된다는 인식이 그 배경에 있었다. 특히 이 운동은 당시 독일사회에서 급격하게 일어났던 산업화·도시화의 물결에 대한 반작용적인 성격을 지녔다.[29]

지리학자이면서 민족학자였던 Friedrich Ratzel(1844~1904)은 *Deutschland: Einfüihrung in die Heimatkunde*(독일: 향토학입문, 1898)라는 책을 펴내 이 분야의 정립에 결정적인 역할을 한 사람으로 알려진다. 즉 근대 도시인에게 전근대에 대한 향수는 방언과 고향의 이미지이기 때문에 한 나라의 문화를 이해하는 데 鄕土學(Heimatkunde)은 중요한 대상이 된다는 주장이다.[30] 일본에서 독일의 'Heimatkunde' 개념을 처음으로 수용한 사람은 內村鑑三(1861~1930)로 알려진다. 그는 『地人論』(1899)[31]이란 책에서 "향토와 정치는 지리학을 출발점으로서 논의되어야 한다"고 했다. 하지만 'Heimatkunde'라는 말을 '鄕土學'라는 일본어로 구체화시킨 사람은 독일 유학의 경험을 가진 농학자 新渡戶稻造(1862~1933)였다.[32] 그는 일찍이 독일에서의 Heimatkunde 이론에 감응을 받아, 도시화의 물결 앞에서 농촌이 개성을 가지고 자립하기 위해서는 '鄕土保護'라는 인식이 필요하다고 강조했다. 그리고 『農業本論』(1898)[33]에서는 '地方學'[34]의 필요성을 제기하면서 지방연구의 중요성을 역설해 나간다. 1907년 新渡戶稻造의 강연을 들은 柳田國男는 新渡戶稻造를 내

29) 주영하, 「한중일 향토지 분류체계 비교연구」, 한국정신문화연구원, 『한국향토문화전자대전 표준분류체계를 위한 워크샵』(2001), 76~77쪽

30) Mercier, Guy., "The Geography of Friedrich Ratzel and Paul Vidal de la Blache: A Comparative Analysis," *Geography Online: Geographic Research on the Web,* 2000.

31) 內村鑑三, 『內村鑑三信仰著作全集』 第4卷(東京: 敎文館, 1963).

32) 植松明石, 「日本民俗學の胎動」, 『日本民俗學のエツセンス』(東京: べりかん社, 1979), 32쪽

33) 新渡戶稻造, 『農業本論』(東京: 裳華房, 1898).

34) 당시 일본에서는 '鄕土學'이라는 용어가 생소했기 때문에 新渡戶稻造는 江戶時代부터 보편적으로 사용되었던 '地方'이라는 말을 일단 채용했다. 그러나 그가 말한 '地方學'은 '鄕土學'과 동일한 개념이었다.

세워 1910년 '鄕土會'를 결성하였다.

1905년 노일전쟁에서 승리를 거둔 일본의 明治時代 후기는 스스로 동양과 구별되는 동양 속의 서양이라는 인식이 확인되는 시대였다. 따라서 일본은 동양이면서 동시에 이미 서양화에 성공한 근대국가로 서양이란 거울로 볼 때는 동양의 대표자격을 갖춘 것처럼 이해되었다. 이것은 1902년 일본이 영국과 동맹조약을 체결함으로써 근대의 표상이었던 영국으로부터 동양의 유일한 근대국가로 인정받은 데서도 이미 확인된 바 있었다.[35] 그래서 脫亞入歐가 완성된 시기에 일본의 農政 담당자들 중에서 일부는 일본의 전통이 살아 움직이고 있는 향토에 관심을 가지게 되었다. 그 결과가 이른바 일본에서의 '향토학'을 출발시킨 계기가 되었다. 따라서 '향토학'의 이면에는 근대국가의 지방 만들기를 위한 정치적 이데올로기가 투영되어 있었다.

특히 柳田國男는 이때 '일본민속학=향토연구'라는 도식을 만들어냈다. 이미 밝힌 바와 같이 柳田國男는 新渡戶稻造와 함께 '鄕土會'를 만들 당시 아직 전문적인 민속학 연구자가 아니라, 農商務省의 관리였다. 新渡戶稻造는 1890년대 말부터 江戶時代부터 내려온 전통인 '地方學'을 제창하면서 一村을 상세하게 학문적으로 연구하여 국가와 사회의 요구를 분명히 하는 것이 중요하다는 점을 강조해 왔다. 그는 一村의 지리와 역사, 그리고 사회적·역사적 생활의 상세한 연구가 필요하다고 주장했다. 이것은 1913년 창간된 柳田國男의 『鄕土硏究』에서 구체적으로 실현되었다.

지방학을 내세운 新渡戶稻造와 향토를 내세운 柳田國男는 결국 '鄕土=村=地域住民'이라는 통합적인 구도를 견지했는데, 이것은 지리학적으로 당시 일본 농촌의 구조를 비교적 정확하게 파악한 결과였다. 즉 柳田國男는 이 구도 아래에서 민속지적 관점을 가지고 마을의 습속을 이해하며, 그것이 지닌 사회변동을 살펴서 모든 도시화 현상을 정면에서 파악한다는 입장을 취했다. 따라서 일본 민속학의 향토연구는 근대에 대한 하나의 반작용이면서 동시에 대안으로 진행되었다. 곧 일본 민속학은 도시화와 근대화 경향에 대해 농촌이 어떻게 대처할 것인가 하는 정책적 대안을 찾는 데 목표가 있었다.

---

35) 박지향, 『일그러진 근대-100년전 영국이 평가한 한국과 일본의 근대성』(푸른역사, 2003), 160쪽.

그런데 1916년 柳田國男가 주도한 『鄕土硏究』는 폐간되고 만다. 그 대신에 1917년 역사학자 喜田貞吉(1871~1939)에 의해서 『民族と歷史』가 창간된다. 『民族と歷史』의 발간문에서 喜田貞吉는 이 잡지가 일본 민족의 유래와 연혁을 명확히 함으로써 그 사회조직상의 여러 현상을 분명히 하는 데 있다고 하면서 일본민족은 복합민족으로서 그 구성을 확대해야 된다고 보았다.[36] 이러한 논지는 당시 일본제국에 속해 있던 臺灣과 朝鮮은 물론이고 대륙경영을 위한 정치적 노선과도 맥락이 닿아 있었다. 결국 1920년 喜田貞吉는 특집호인 『鮮滿號』(大正 10년, 제6권 1호)에서 「日鮮兩民族同源論」이란 글을 발표하게 된다. 이와 같이 당시 우파적인 일본 지식인은 일본 민족을 제국과 동일한 범주로 이해하려는 경향을 지니고 있었다. 즉 일본 민족은 제국의 지배를 받는 모든 민족을 포함해야 한다는 입장을 보였다.

柳田國男 역시 이러한 입장을 지닌 지식인이었다. 그는 1919년 貴族院書記官이란 관직에서 물러나 민속학 연구에 전념하기 시작한다. 그리고 1925년 柳田國男는 민속학·민족학·고고학·사회학·인류학·언어학 등을 집결시킨 격월간의 『民族』이란 잡지를 창간했다. 비록 이 잡지는 人類學上의 기록을 둘러싼 공통의 지식을 연대하는 데 목적이 있었지만, 공통으로 견지한 단일 제목은 일본 민족의 과거 생활에 대한 규명을 하는 데 있었다.[37] 이것을 종합적으로 연구하기 위하여 이 잡지가 창간되었다.

그런데 이즈음 柳田國男는 향토연구가 결코 folklore가 될 수 없다고 하면서 folklore는 '우리들의 학문'이라고 번역해야 옳다고 했다. '우리들의 학문'으로서 folklore는 "민족고유의 사상과 신앙과 감정, 이것들로부터 생겨난 國의 역사가 지닌 특수성"을 밝히는 것이어야 한다고 주장했다. 柳田國男는 1925년 「Ethnologyとは何か」란 글에서 "Ethnology는 타종족 사이의 문화를 비교하고, 전근대의 기록과 현재의 상황을 비교하여 文化相의 진행 법칙을 발견하는 것이며, 최근 구미의 Ethnology 조사연구 방향은 이제 지역별 연구로 진행된다. (중략) 이와 같이 Ethnology는 이제 내쇼날(國民的)로 될 필요가 있으며, 일본 민속학을 내쇼날한 Ethnology로 만들어야 한다"[38]고 했다.

---

36) 植松明石, 앞의 논문, 38쪽.
37) 植松明石, 위의 논문, 40쪽.
38) 植松明石, 위의 논문, 38쪽에서 재인용

여기서 내쇼날한 Ethnology는 바로 그 후 정립되는 柳田國男의 '一國民俗學'의 바탕이 된다. 당시 柳田國男는 민속학이 타종족의 문화를 비교하는 Ethnology의 일종이지만, 더욱 민족적(national)인 것이야 한다고 믿었다. 하지만 당시 일본에서는 Ethnology와 folklore가 유입되어 막 학문적 성과를 내고 있을 때였기 때문에 두 학문에 대한 혼란이 이러한 관점을 만들어냈을 수도 있었다. 하지만 이러한 혼란은 점차 folklore의 목표를 분명하게 만드는 데 기여를 했다. 즉 柳田國男는 folklore가 '一國民俗學'으로서 일본 열도에 사는 일본인만이 유일한 민족이기 때문에 이에 대한 연구가 일본 민속학의 대상이며 범주라는 입장을 견지한다. 이에 비해 일본 제국주의 내의 臺灣人과 朝鮮人은 결코 일본 민속학의 대상이 될 수 없다고 믿는다. 그래서 그는 일본 민속학에게 학문적 시민권을 부여하려면 帝國學으로서의 민족학 혹은 비교민속학이 아닌 '내쇼날한 Ethnology'로서 一國民俗學을 해야 한다고 주장했다.

그러나 1940년대가 되면 柳田國男의 이러한 인식에 약간의 변화가 나타나기 시작했다.[39] 그는 1940년에 발표한 「學問と民族結合」이란 글에서 一國民俗學을 근본으로 한 비교민속학의 가능성을 제시한다. 즉 나라의 국체를 분명히 하는 데 노력해야 할 민속학이지만, 미래에는 세계 각국의 민속현상을 자료로 정리하여 비교민속학을 하는 것이 가장 바라는 彼岸이라고 했다. 하지만 본인 스스로 이러한 제안을 하면서도 그 작업 자체가 요원한 일임을 알고 있었다. 그래서 미래의 비교민속학을 위해서 우선 민속 자료의 수집과 정리를 內地(일본)와 식민지 사이에 연결시키는 작업이 선행되어야 한다고 믿었다. 이러한 태도는 柳田國男의 제자인 화가 松岡映丘(1881~1938)가 조선을 여행하고 와서 柳田國男에게 조선에는 萬葉集이 걸어 다니는 상태라고 말하는 것과 같은 맥락에 놓여 있다. 즉 민속학은 자신의 나라를 위해서 존재하는 것이라는 입장이다. 따라서 일국민속학의 확립을 먼저 하고 이것에 기초하여 장래에 세계 민속학의 바탕을 마련해야 한다는 입장을 보였다.[40]

그러나 1940년대 이후 '대동아전쟁'의 수렁에 빠진 일본 제국주의는 조선과 臺灣을 내지와 통합시키는 작업에 몰입하게 만든다. 즉 일본 제국 내에 존재하는 민

39) 柳田國男, 「學問と民族結合」, 『朝鮮民俗』 第三號(京城: 朝鮮民俗學會, 1940), 3~5쪽.
40) 柳田國男, 「民間傳承論」, 『定本柳田國男集』 第二十五卷(東京: 筑摩書房, 1970), 349쪽.

족적 차이를 전반적으로 소멸시키겠다는 태도를 보인 조선총독부과 臺灣총독부가 지닌 입장으로 인해, 柳田國男의 一國民俗學은 그 범위를 확대시켜 나가지 않을 수 없게 되었다. 즉 제국주의 시대에 柳田國男의 一國民俗學은 일본의 유일한 국민인 일본민족의 순수성을 고집하는 데만 머물 수 없는 정치적 제약을 받았다. 그래서 柳田國男는 국내에 존재하는 다른 인종에 대한 연구를 민속학이 할 수밖에 없음을 일종의 '식민지 민속학'이란 명분을 내세워 설파하고 있다. 1943년 「國內の異人種研究」라는 글에서 柳田國男는 다음과 같은 이야기를 한다.

> 土俗學에 의해서 출발한 민속학이 일찍부터 국내의 異民俗에 대한 연구에 착수한 것은 당연하다. 그 중에서도 '아이누'는 國史上 大和民族과 오랜 교섭을 유지했고 접촉도 넓었기 때문에 양자의 문화교류가 있었다는 점은 부정할 수 없다. (중략) 스스로의 문화를 연구할 능력이 없는 민족에 대해서는 외부로부터 이를 탐구할 필요가 있다. 프랑스에서는 식민지 미개인의 민속연구를 'folklore-colonial'이라고 부른다. (중략) 臺灣의 蕃族에 대하여는 伊能嘉矩가 오래된 『人類學雜誌』에 보고를 했고, 총독부의 손에 의해 대부분의 조사보고가 나왔지만, 근대는 臺北帝國大學에서 세운 연구업적을 올렸다. 이들 연구는 언제나 內地의 연구와 관련을 맺고 있으며, 병행하여 진행되지 않으면 안 된다. 예를 들면 아이누의 '木幣' 문제 등과 같은 좋은 화제를 제공하는 것이 양자의 문화교섭을 경시하면 안 되는 점을 보여준다. 朝鮮의 民俗 연구에서도 마찬가지다. 민속학 중에서도 세계적으로 관련이 깊은 설화의 연구에 특히 이러한 생각이 강하다. 특히 민속학으로서는 언어가 다른 이민족의 연구를 하는데 외부로부터 하기 위해서는 일정한 한계가 있고, 이것을 우리들 자신의 민속연구와 같이 본다는 것 어렵다. 그래서 일본민속학의 범위에 들어가지는 않지만, 이들에 대한 연구에는 항상 공통적으로 존재하는 것이 기대된다 언어라는 점에서 말하면 오키나와 등지도 우리들과는 말이 통하지 않지만, 그것에서도 문자로써 설명한다면 이해가 가능하다. 이 점은 아이누어나 조선어와도 비교가 가능하다.[41]

41) 柳田國男, 「國內の異人種研究」(大藤時彦, 『日本民俗學史話』(東京: 三一書房, 1990), 147쪽에서 재인용).

하지만 柳田國男의 이러한 변화는 오래 지속되지 않았다. 왜냐하면 柳田國男의 一國民俗學은 출발부터 순수한 일본인에 대한 연구에 한정해야 한다는 입장에서 나온 것이었기 때문이다. 비록 본인이 국내의 다른 인종에 대한 민속학적 접근을 논했지만, 실제로 그러한 작업을 한 적이 없었다는 면에서도 그의 一國民俗學 태도는 분명히 드러난다. 이것은 일본제국 내의 순수한 일본민족과 국민만이 一國民俗學의 대상이 됨을 보여주는 증좌라 하겠다. 이러한 경향은 柳田國男 민속학이 1960년대 말 일본 국내에서 다시 붐을 일으킨 배경이 되기도 한다.

즉 1960년대 柳田國男 민속학의 붐이 일어난 배경에는 경제발전이라는 물리적 기반도 있었지만, 또 다른 측면에서 전근대 일본사회는 하나의 民族 集團으로 구성되었으므로 일본은 인종적으로 단일하다는 신화의 복원[42]과도 밀접한 관계가 있었다. 즉 柳田國男는 민속학이 근대국가의 유일한 국민인 일본인과 그 역사를 연구하는 학문으로 되어야 한다고 믿었다. 여기에는 단일민족이라는 관념이 강하게 작용한 것이며, 이로 인해 柳田國男의 민속학은 일본인을 벗어난 연구로 진전되지 않았다. 즉 비록 만들어진 상상의 산물이지만 한 국가의 구성원이 단일민족으로 이루어져 있다고 믿을 경우, 민속학은 민족과 국가의 전통을 만들기 위해 복무하는 학문이어야 했다.

Ⅳ.'조선민속학'에서의 민족과 국가

앞에서도 살펴보았듯이 일제시대 조선민속은 일본의 입장에서 보면 비교민속학의 대상 혹은 일본 민족학의 대상이었지, 一國民俗學의 대상은 아니었다. 사실 일본과 민족적 정체성이 다른 피지배 식민지였던 조선에서는 근대적 국가는 곧 일본제국이었다. 당연히 국가적 차원에서 자국 민족의 문화적 전통을 연구하는 folklore는 존재하지 않았을 지도 모른다. 그러나 일제시대에도 엄연히 조선의 민속에 대한 연구가 조선인 학자와 일본인 학자에 의해서 수행되었다. 이런 면에서 일제시대 조선민속학은 국가의 틀이 아닌 민족의 틀 속에서 전개되었을 가능성이

42) 사까이 나오끼(이규수 옮김), 앞의 책, 151쪽

많다.

비록 『朝鮮民俗』이란 잡지가 1933년 宋錫夏(1904~1948)를 발행인으로 하여 조선민속학회에서 발행되었지만, 조선인이 식민지 상황에서 자국의 민족을 연구하는 틀 속에서 민속학을 견지했던 결과물로 보기에는 일정한 한계가 있다. 즉 일제 식민지 상황에서 조선인 학자와 일본인 학자에 의해 전개된 조선민속학은 일본 민속학의 입장에 보면 土俗學의 경향성을 벗어날 수 없었다. 당시 일본에서의 '土俗'은 진화론적 민족학에서 중요시되었던 잔존물(survivals)이며, 그것은 인류 진화의 재편성을 도모할 때 중요하게 다루어야 하는 것으로 이해되었다. 일본문화를 연구대상으로 하는 일본 민속학 연구에서도 이러한 '토속'은 역사적 변천을 살피는 데 중요한 주제였다. 이러한 경향성은 1926년에 발표된 孫晋泰(1900~1950?)의 「土俗研究旅行記」(『新民』 13(2-5))라는 글에서도 나타난다.

> (西伯利亞의 어떤 원주민 사이에 prostitution of hospitality의 미개한 결혼형식이 있다면, 현대 문명을 무조건으로 尊崇하는 소위 문화인들은, 이것을 蠻風이라고 멸시하며, 이 풍속을 통하여 그 민족까지도 경시하는 것이 보통이다. 그러나, 그러한 생각은 벌써 과거의 생각이오 무식한 생각이다). 人類學(Anthropology)이나, 土俗學(Ethnography) 혹은 사회인류학(Social Anthropology)을 연구하는 사람, 또는 그러한 학문에 대한 이해를 가진 사람에게는 발견의 欣喜와 學的感興을 무한히 주는 것이다.[43]

최근 10여 년 사이에 한국학계에서 손진태에 대한 관심은 지대한 편이다. 역사학계에서는 신민족주의 역사관을 펼친 사람, 민속학계에서는 역사민속학을 견지한 사람, 인류학계에서 는 역사인류학의 입장을 지닌 본격적인 인류학자로 손진태를 이해한다. 그러나 이것은 1920년대 말이란 시간 축에 있었던 손진태 개인의 입장과는 편차가 있는 후세 사람의 안목에서 나온 것이다.[44] 손진태가 적어도 1928~30년 이전에 사용했던 土俗學이란 곧 坪井正五郎(1863~1913)의 개념에 가깝다. 坪井正五郎는 Ethnography를 土俗學이라고 하면서 토속조사는 결코 기이한 이야기

43) 孫晉泰, 『孫晉泰先生全集』 第6卷(太學社, 1980), 465쪽.
44) 남근우, 「'토민'의 '토속' 발견과 '신민족주의'」, 『남창 손진태의 역사민속학 연구』(민속원, 2003).

를 아는 데 있는 것이 아니고, 여러 지역의 주민들이 지닌 생업의 차이를 알고, 그 속에 담긴 유형을 깨닫고, 풍속관습의 기원변천을 추측하는 데 있다고 했다.[45]

1927년 손진태는 「朝鮮上古文化의 硏究-朝鮮古代宗敎의 宗敎學的 土俗學的 硏究」(『東光』 11·12·14·15·16) 라는 글에서 본인의 토속학적 연구에 대해 더욱 명확한 입장을 드러낸다. 즉 "人類學은 민족을 초월함으로 類似를 구하여 그 재료로서 인류의 일반 생활사를 考究하지마는 土俗學은 유사보다는 差異를 존중하고 一民族 내의 재료를 수집 분석하여 과학적 비판을 가한 뒤에 비로소 他民族과 그것을 비교할 수도 있으며 歷史上에 採用할 수도 있는 것이다"[46]고 했다. 즉 손진태의 토속학은 다분히 한 민족의 문화적 전통에 대해 연구하는 학문이었다. 따라서 토속학에서는 국가라는 틀보다는 민족이란 틀이 훨씬 중요했다.

그런데 손진태는 1930년에 나온 『盲人考』(新民)에서부터 土俗學을 대신하여 民俗學이란 용어를 사용한다. 이 경향 역시 일본민속학이 비교민속학을 인정하기 시작한 시점과 밀접하게 연결되어 있다. 특히 일본 민속학의 민족주의적 경향으로 1925년에 창간되었던 『民族』이란 잡지가 1929년에 폐간되고, 다시 그해에 『民俗學』이 창간된 사실, 그리고 이 잡지가 이름만 민속학이지 여전히 발표된 논문들은 토속학적 경향이 강했다는 점[47]은 손진태의 이후 연구경향을 이해하는 데 중요하다. 즉 손진태 역시 토속학을 민속학이라 했지만, 그 이면에는 일본 제국의 틀 속에서 조선 민속을 본 연구경향을 계속 유지하고 있었을 가능성이 많다.

그래서 1948년에 그 동안의 논문을 모아 발간한 『朝鮮民族文化의 硏究』 서문에서 "민속학은 민족문화를 연구하는 과학이다 (중략) 다시 말하면 민속학은 민중일반의 경제적·사회적·종교적·예술적 생활의 모든 형태와 내용을 탐구하고 비판하는 학문이다. 그러므로 일부 학자 간에서는 민속학이라는 명칭의 부당성을 말하며 이것을 민족학이라 고치자고 하는 이유도 있고, 내 자신은 이것을 민족문화학이라고 부르고 싶기도 하다. 그래서 이 책을 조선 민족문화의 연구라 題名한 것이다"[48]라고 하지 않았을까? 즉 손진태가 일제시대에 견지해온 토속학은 특정한 민

45) 植松明石, 앞의 논문, 29쪽.
46) 孫晉泰, 앞의 책, 162쪽.
47) 植松明石, 앞의 논문, 41쪽.
48) 孫晉泰, 『朝鮮民族文化의 硏究』(1948), 自序 1쪽

족의 생활이 지닌 역사과정을 연구하는 학문이었다. 식민지 지식인의 입장에 서 있던 손진태의 경우, 국가라는 틀보다는 민족이 더 중요했으며, 그것이 해방 이후 민속학을 민족문화를 연구하는 학문이라고 단정하게 만든 계기가 되었을 것이다.

그런데 송석하의 입장은 손진태의 그것과 약간 다른 면이 있다. 그는 1934년에 「민속학이란 무엇인가」(『學燈』 3/9·4·10호)라는 글에서 民俗學을 가능하면 영어 그대로 folklore라고 불러 주기 바란다고 했다. 그러면서 "민속학은 현대인을 기준하여 원시인 또는 고대인의 보편적 성질을 가진 행위와 행위를 설명하는 것의 전승을 연구하는 학문이다"[49]고 정의를 했다. 그러면서 송석하는 비교적 소상하게 각국의 민속학사를 서술하면서 민속학이 사학·고고학·공예학·토속학 등과 다른 점을 적었다. 이러한 모든 논의는 결국 "민속학은 사회생활의 특수한 요소를 第一義로 취급하는 것으로, 이 요소야말로 '民俗學的 의의'라고 하겠으며, 민속학은 민중의 가장 접근한 事象 전체를 포괄한 부분을 연구 범위로 하는 학문이라고 하겠다"고 결론을 내리고 있다.

아울러 송석하는 역사학의 결함을 민속학이 해결할 수 있다고 생각했다. 즉 "민속학은 명칭 표현문자는 대단히 모호하나(이 명칭이 발생되기 전의 명칭은 '민중을 연구하는 학문'이라고 한다) 종래의 그릇된 사학의 방법을 청산하고, 다시 소급하야 인류의 전반에 대한 진실상을 천명함이 목적인 동시에, 다른 학문으로는 손을 댈 수 없는 것을 이 민속학으로 처리하려는 것이다. 그러므로 종래의 사학이 가장 꺼리던 신화·민간설화·원시미술·원시신앙·민속예술 등 각 방면 것을 주저 없이 학적으로 채택하자는 것이다"고 했다.[50]

전체적으로 보아 송석하의 이런 생각은 손진태와 다를 바가 없는 듯하다. 그러나 손진태가 토속학의 견지에서 민족을 중심에 두었다면, 송석하는 민중을 중심에 둔 folklore를 지향했다. 이 점은 해방 이후 손진태가 신민족주의 역사학을 주장한 반면에 송석하는 인류학적 민족을 주장한 점과 맥락을 같이 한다. 즉 송석하는 '국립민족박물관' 설립을 주도하면서 그 '민족'이라는 개념을 담아내는 학문으로 인류학을 상정했기 때문이다.[51] 하지만 여기서 우리가 주목해야 할 점은 일제시대

49) 宋錫夏, 「민속학이란 무엇인가」(최철·설성경, 『민속의 연구(Ⅰ)』(정음사, 1985(1934)), 151~153쪽.
50) 宋錫夏, 위의 책, 151쪽.
51) 전경수, 앞의 책, 113쪽.

손진태와 송석하가 조선 민속을 논하면서 결코 국가의 차원을 언급할 수 없었다는 점이다. 그 대신 손진태는 일본의 一國民俗學 체제 내에서의 토속학을 수행했으며, 송석하는 일본 인류학의 차원에서 folklore를 지향했을 가능성이 많다.

앞에서도 이미 밝혔듯이 손진태와 송석하의 이러한 태도는 沒國家의 상황에서 배태된 것이다. 이미 柳田國男가 『朝鮮民俗』 第三號에 「學問と民族結合」이라는 글을 싣고서 內地(일본)와 植民地의 민속학이 제국 내 민족결합을 위해 服務해야 한다고 주장한 것은 일제시대 조선민속학이 처했던 적나한 사정을 알려준다. 따라서 20세기 초반 일본 제국주의 우산 아래에 놓여 있던 조선민속학은 조선의 민족문화를 중심에 두고 연구하는 민속학으로 전개될 수밖에 없었다. 그러나 그곳에는 국가라는 개념이 개입될 여지는 존재하지 않았다. 그 대신 민족 혹은 민중을 내세운 조선 민속 연구가 있었을 뿐이다. 그래서 손진태와 송석하의 일제시대 '조선민속학'은 당시 유행했던 진화론적 역사 전개를 배경으로 하여 특수하고 기이한 조선적인 민속의 근원을 살피는 데 집중하였다. 이것이 일제시대 '조선민속학'이 '식민지민속학'일 수밖에 없는 한계였다.

V. 나가는 말

臺灣과 朝鮮이 일본의 식민지로 전락하고, 중국대륙이 반식민지 상태에 놓여 있던 20세기 초반의 동아시아 여러 지역에서 전개된 민속학은 종종 국가주의(nationalism) 혹은 민족주의(ethno-nationalism) 혹은 제국주의의 특성을 지니고 講壇과 非講壇에서 논해졌다고 믿어진다. 그러나 엄밀하게 따져보면 20세기 초반 동아시아의 민속학 중에서 일본의 민속학만이 국가주의와 민족주의의 선봉에 서서 단일민족론을 강화시키는 제국주의의 도구 역할을 했을 뿐이다. 중국의 민속학은 一國諸民族論에 떠밀려 1930년대 이후 그 학문적 지향점을 잃어버렸고, 식민지 조선의 민속학은 비록 표면적으로 존재하는 듯 보였지만, 실제로는 일본 민속학의 駐在所 역할을 하는 정도에 머물고 말았다.

종래 민속학 연구사를 다루는 학자들은 왕왕 '민속'과 '민속학'을 혼동하는 경향이 있다. 민속은 연구의 대상이며, 민속학은 이론과 방법을 갖춘 학문임을 구분

해야 한다. 더욱이 일부에서는 오늘날의 기준에서 동아시아의 민속학이 동일한 역사적 경험을 거쳐 온 것으로 오해하는 경우가 많다. 이것은 오늘날 이해되는 민속학을 기준에 두고 역으로 20세기 초반의 민속학을 이해하려는 경향 때문에 생겨난 것이다. 그러나 민속학이란 학문은 근대국가의 틀 속에서 민족과 국가가 지닌 유사하면서도 상이한 개념적 이해 속에서 전개되어 왔기 때문에 근대국가의 성립과 전개라는 역사적 사실과 밀접하게 연결되어 있음을 필자는 앞에서 밝힌 바 있다.

본고는 이러한 문제의식에서 출발한 것이다. 明治維新의 성공을 통해 처음에는 脫亞入歐의 전략으로 1920년대 이후에는 脫歐入亞의 전략을 내세웠던 일본에서는 식민지 종주국으로서 국가와 민족을 분리하려는 정치적 전략이 중요하게 대두되었다. 이 때부터 一國民俗學의 개념이 싹을 틔우고 있었다. 특히 1930년대 말 이후 臺灣과 조선, 그리고 만주국을 예하에 둔 일본제국주의가 민족이란 개념을 ethnos로, 국가를 nation으로 이해하려 하면서 국가는 일본인만 아니라, 제국의 모든 민족을 포괄하고, 국민은 일본 열도의 주민에 한정하는 전략이 대두된다. 그래서 일본의 민족학(ethnology)은 정치적 지배력이 미치면서 국민에는 들지 않는 식민지 조선과 臺灣에서 민족에 대한 연구에 집중했을 가능성도 있다.

이에 비해 중국은 중화민국을 성립시키면서 漢滿蒙回藏의 민족이 一國을 이루는 근대국가(nation-state)를 성립시키는 데 목적이 있었기 때문에 민속학이 주류 민족인 漢人의 연구에 집중한 반면, 비주류 민족에 대한 연구는 民族學이 담당하는 역할 분담을 하게 되는 구도로 전개 되었는지도 모른다. 이것은 일본 식민지와 한족 지배의 이중적 정치구도 속에 놓였던 오늘날 臺灣에서 민속학이 제도권 학문의 위치에 놓이지 않았던 이유이기도 하다.[52] 이에 비해 20세기 초반 조선에서는 일본인 민족학자를 중심으로 '조선민속학'이 성립되며, 이 일에 협조한 조선의 강단 학자들은 일본제국의 우산 아래에서 민족이나 민중을 연구하는 민속학으로 이해하는 계기가 되었을 가능성도 많다.[53] 즉 조선에서의 민속학은 일본의 국민과

52) 오늘날 臺灣의 대학과 연구소에서 漢人을 연구하는 학문으로서 民俗學은 존재하지 않는다. 이에 비해 漢人의 民俗에 대한 연구는 주로 중앙연구원의 민족학연구소와 국립대만대학의 인류학과에서 이루어지는 편이다.

53) 柳基善, 「南滄 孫晉泰의 '土俗學/民俗學'의 性格 및 硏究方法論에 대한 考察」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1990.

구별되는 민족에 대한 접근이었다.

그러나 민족에 대한 어떠한 정의에도 불구하고 19세기 이후 自他에 의해 규정된 특정한 민족은 대부분 역사적 경험과 혈연적 관련성이 있을 것이라 예상되는 정치 집단에 의해 부여된 조작적인 개념일 가능성이 많다. 이것은 민족에 대해 대체로 합의하는 정의가 현재까지 없다는 면에서 분명하게 드러난다. 특히 근대국가의 개념으로 사용된 국민이란 말이 독일의 Volk에 의해 언어·혈통·문화·관습 등의 개념으로 대체된 개념사의 과정은 근대국가가 민족을 하나의 담론으로 만들어냈을 가능성을 배제할 수 없다.[54] 즉 민족은 근대국가의 탄생과 함께 등장하는 이데올로기에 지나지 않을 가능성을 보여준다.

따라서 20세기 초반 동아시아에서 자국민의 문화적 전통에 대한 민족주의적 민속학 연구는 오로지 일본에서만 가능하였다. 중국은 다민족국가를 지향한 정치적 목적으로 인해 민속학이 신문학운동으로 전개될 수밖에 없는 한계를 지니고 있었다. 이에 비해 식민지 상황에 놓여 있던 식민지 조선에서는 국가와 국민의 개념이 존재하지 않았다. 이 때문에 조선인 민속학자들은 자신의 국가가 없는 상태에서 민족과 민속을 연구했다. 그것은 식민지 통치자의 대리인 자격에서 자민족의 風俗(public moral)을 연구한 것과 마찬가지의 상황이었다. 이런 면에서 필자는 향후 민속학과 국가주의 및 민족주의와의 상관관계를 더욱 분명히 하는 연구를 시행할 계획이다.

그러나 본고는 20세기 초반 동아시아에서 출판된 민속학 관련 자료를 모두 섭렵하여 그것을 정리하고 분석한 결과로 나온 것은 아니다. 다만 향후 '동아시아의 植民地 民俗學'에 대한 체계적인 접근을 위해서 일종의 硏究戰略으로 마련되었다. 이 점에서 본고에서 필자가 견지하는 가설은 자의적일 가능성을 벗어날 수 없다. 하지만 탈식민주의 연구가 국민적·인종적·민족적·문화적 동일성이라는 가설로 회귀하려는 충동이 끊임없이 재생산되는 구조를 분석하는 일을 해야 한다[55]는 酒井直樹(1946~)의 말처럼, 臺灣과 朝鮮의 '植民地 民俗學'이 지닌 개념적 구조를 이해하는 일은 원전자료의 섭렵과 함께 이루어져야 할 선행 작업이라고 필자는 믿는다.

---

54) 임지현·사카이나오키, 『오만과 편견』(휴머니스트, 2003), 111~114쪽 참조

55) 사까이 나오끼(이규수 옮김), 앞의 책, 51쪽.

참고문헌

柳基善,「南滄 孫晉泰의 '土俗學/民俗學'의 性格 및 硏究方法論에 대한 考察」, 서울대학교 대학원 석사학위논문, 1990.

박지향,『일그러진 근대-100년전 영국이 평가한 한국과 일본의 근대성』, 서울: 푸른역사, 2003.

베네딕트 앤더슨(윤형숙 역),『상상의 공동체-민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』, 서울: 나남출판, 2002.

사까이 나오끼(이규수 옮김),『국민주의의 포이에시스』, 서울: 창비, 2003.

孫晉泰,『朝鮮民族文化의 硏究』, 1948.

_____,『孫晉泰先生全集』第6卷, 서울: 太學社, 1980.

宋錫夏,「민속학이란 무엇인가」(최철·설성경,『민속의 연구(Ⅰ)』, 서울: 정음사, 1985(1934).

印權煥,『韓國 民俗學史』, 서울: 悅話堂, 1978.

임지현·사카이나오키,『오만과 편견』, 서울: 휴머니스트, 2003.

전경수,『한국인류학 백년』, 서울: 一志社, 1999.

주영하,「中國에서의 민족학과 민속학」,『中國硏究』제27권, 용인: 한국외대중국연구소, 2001.

_____,「한중일 향토지 분류체계 비교연구」, 한국정신문화연구원,『한국향토문화전자대전 표준분류체계를 위한 워크샵』(2001.11).

_____,「한국과 중국에서의 민속학·민족학·인류학: 근대의 수용과 학문의 정체성」, 한국문화인류학회 제191차 월례발표회 발표문(2001.9.29).

_____,「세 곳의 다른 조국:해체의 선상에 놓인 중국의 조선인 사회」, 한국사회학회/한국문화인류학회 공동 심포지움,『한국의 소수자, 실태와 전망』(2003.9.19).

_____,「東亞細亞에서의 '民族'과 '國家': 20세기 초반 민속학을 중심으로」,『일본 식민주의와 동아시아인류학 포럼』, 일본식민주의와 동아시아 인류학, 제2차 서울회의(2003.11.8).

魯迅,『魯迅全集』, 北京: 人民文學出版社, 1981.

瀨川清子·植松明石,『日本民俗學のエツセンス-日本民俗學の成立と展開』(增補版), 東京: べりかん社, 1979.

毛澤東,『毛澤東全集』, 武漢: 湖北人民出版社, 1976.

費孝通,『中華民族多元一體格國』, 北京: 中央民族學院出版社, 1989.

楊堃,『社會學與民俗學』, 成都: 四川民族出版社, 1997.

王文寶,『中國民俗學發展史』, 瀋陽: 遼寧大學出版社, 1987.

庄學本,『西康夷族調查報告』, 西康: 省政府印行, 1941.

中國邊疆史地研究中心主 編,『中國邊疆民族管理機構沿革史』, 北京: 中國社會科學出版社, 1993.

蔡元培,『蔡元培選集』, 北京: 中華書局, 1959.

大藤時彦,『日本民俗學史話』, 東京: 三一書房, 1990.

柳田國男,「學問と民族結合」,『朝鮮民俗』第三號, 京城: 朝鮮民俗學會, 1940.

_____,『定本柳田国南集』, 東京: 筑摩書房, 1970.

新渡戸稲造,『農業本論』, 東京: 裳華房, 1898.

岩本通弥,「柳田國男と一國民俗學の創出-日本における二つの民俗學の系譜」,『동아시아의 근대와 민속학의 창출』, 춘천: 한림대학교아시아문화연구소 제25회 국제학술연구발표회 자료집, 2004.

外務省調査部,『孫文全集』下卷, 東京: 原書房, 1967.

中里 巧,「民俗」,『哲學・思想飜譯語事典』, 東京: 論創社, 2003.

内村鑑三,『内村鑑三信仰著作全集』第4卷, 東京: 教文館, 1963.

Mercier, Guy, "The Geography of Friedrich Ratzel and Paul Vidal de la Blache: A Comparative Analysis," *Geography Online: Geographic Research on the Web,* 2000.

Tylor, Acher, "Characteristics of German Folklore Studies," R. M. Dorson(ed). *Folklore Reseach around the World,* The Univ. of Indiana Press., 1961.

◉ 투고일 : 2004. 7. 30. ◉ 심사완료일 : 2004. 8. 17.

◉ 주제어(keyword) : 동아시아 민속학(Folklore Studies in East Asia), 일본식민지주의(Japanese Colonialism), 식민지민속학(Colonialism Folklore)