

현대인의 삶에 대해 민속학은 어떻게 접근할 것인가? 그 이론적 틀에 대해 생각해보고자 한다.

1. 대체 학문(alternative discipline)으로서의 민속학

논의의 전제로서 민속학이란 무엇인지 확인해 보겠다. 민속학이란 “17세기 이탈리아의 비코(Giambattista Vico, 1668~1744)에서 출발하여 18·19세기의 반계몽주의, 반패권주의의 사회적 맥락 속에서 독일의 헤르더(Johann Gottfried von Herder, 1744~1803), 그림 형제(Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785~1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786~1859)가 강력히 추진한 문헌학과 뢰저(Justus Möser, 1720~1794)에 의한 향토사회 연구가 만나면서 형성되었고 이후 세계 각지로 퍼지면서 각지에서 독자적인 발전을 한 학문이다. 그리고 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶을 전자와 후자의 관계성을 포함하여 내재적으로 이해함으로써 전자의 기준에 따라 형성된 지식체계를 상대화하고 초극하는 식견을 생산하는 학문이다” [시마무라, 2017b].

민속학을 이해하는 데 가장 중요한 것은 이 학문이 18·19세기 프랑스를 중심으로 한 계몽주의와 유럽 지배를 목적인 삼은 나폴레옹의 패권주의에 대항하는 방식으로 독일에서 형성되었다는 점이다. 그리고 독일과 같이 반패권주의적인 맥락을 공유하는 사회가 독일 민속학의 자극을 직·간접으로 받으면서 핀란드, 에스토니아, 노르웨이, 스웨덴, 아일랜드, 웨일즈, 스코틀랜드, 일본, 중국, 한국, 필리핀, 인도, 신흥국가인 미국, 브라질, 아르헨티나에서 민속학이 발달했다.¹

민속학이 학문적 역사 속에서 지금에 이르기까지 일관되게 추구해온 것은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간의 삶이며 그에 주목함으로써 생겨나는 식견이다. 일반적으로 근대과학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상에서 생성된 지식체계이나 민속학은 이를 상대화하고 초극하는 지식을 생성하고자 했다는 점에 커다란 독자성이 존재한다. 따라서 민속학은 근대과학의 하나이면서 근대과학 일반에 대한 대체 학문이라 할 수 있겠다.

민속학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶

을 내재적으로 이해하고자 하기 때문에 조사연구 과정에 조사대상자, 생활자로서의 당사자를 포함시키는 일을 중요한 방법의 하나로 삼아 왔다. 민속학은 아카데미(academy)(대학 등 전문교육연구기관)에 속하는 연구자뿐만 아니라 그에 속하지 않는 다양한 주체(actor)들도 연구의 일원이 된다는 점에서 “野의 학문”[菅, 2013], “아카데미의 친밀한 타자”(the intimate Other of the academy) [Noyes, 2016: 14]라는 이름으로 불리기도 했다. 이는 내재적인 대상 이해를 위한 방법으로서 조사대상자, 생활자로서의 당사자를 연구의 중요한 주체로 편입시켜온 역사에 유래한다. 또 이것은 일본뿐만 아니라 미국 등 다른 나라의 민속학에서도 정도의 차이는 있을지언정 널리 찾아볼 수 있는 현상이다.

이상이 민속학을 민속학답게 하는 이론적·실천적 기반이다. 아래에서 전개하는 민속학 이론에 대한 논의 또한 이 기반 위에서 이루어진다.

2. 사회변동론으로서의 야나기타 민속학

일본에서 민속학의 수용과 전개는 20세기 초에 시작되었다. 특히 1910년 전후에 시작된 야나기타 구니오(1875~1962)에 의한 학술 활동이 이를 주도하였다. 초창기 민속학에서 중요한 기능을 담당한 학술 매체로서 1913년에 야나기타 등에 의해 창간된 잡지 『향토연구』가 있다. 야나기타는 이 학술지를 무대로 하여 민속학사에서 중요한 연구를 잇달아 발표했다. 또 이 학술지를 통해 많은 지방 거주자들이 ‘향토연구’에 관심을 갖게 되었고 이 중에서 재야의 민속 연구자도 등장하게 되었다.

『향토연구』는 1917년에 휴간되었지만 이후 『토속과 전설』(1918~1919), 『민족』(1925~1929), 『민속학』(1929~1933)과 같은 민속학 관련 잡지들이 간행되었다. 이러한 잡지들을 통해 일본 민속학은 많은 자료와 그에 기초한 연구 성과를 축적하면서 발전했다. 그리고 이 잡지들은 지방 독자층인 재야의 지식인을 민속학자로 키우고 또 그들을 야나기타가 중심인 네트워크 구성원으로 조직화하는 데도 큰 역할을 했다.

단 여기서 중요한 사실은 쓰루미 가즈코(1997)가 지적한 바와 같이 야나기타는 민속학을 민간전승 그 자체를 탐구하는 연구로서가 아니라 일종의 ‘사회변동론’으로 구상했다는 점이다. 야나기타의 사회변동론은 서구의 근대화를 보편적 척도로 삼는 서구산 ‘근대화론’의 단순한 적용이 아니며,² 또 사회학의 근대화론과도 다르다.³ 즉, 사람들의 삶의 세계(뒤에서 설명), 특히 그 속에서 만들어지고 체험되는 말, 예술, 정동, 신앙, 인간과 자연의 관계, 여성의 일상, 아이들의 문화적 창조성과 같은 인문적 요소가 사회의 구조적 변동 속에서 어떻게 변화하고 있는지, 혹은 사회의 구조적 변동 속에서 버려져야 하는 것과 그렇지 않은 것은 무엇인지, 그리고 새롭게 받아들여야 하는 것은 무엇인지에 질문을 던지며, 남겨져야 할 것과 새롭게 받아들여져야 할 것을 조합하여 어떻게 미래로 나아가야 할지를 고민하는 학문이었다. 그리고 이러한 일련의 고찰은 생활 당사자 자신에 의해 이루어져야 한다고 여겨졌다.⁴

이러한 야나기타의 독자적인 사회변동론이야말로 그가 생각한 민속학이었고 사회변동론으로서의 민속학을 전개함에 있어 주된 자료가 된 것이 당시 사람들의 삶 세계에서 만들어지고 체험되어진 민간전승이었다. 그가 조직적으로 채집한 민간전승은 사회변동론을 전개하는 데 코퍼스(말뭉치)의 역할을 했다.

그러나 1930년대 후반 이후 민속학이 보다 조직화·매뉴얼화(『민간전승의 회』의 결성[1935], 잡지 『민간전승』 창간[1935], 개설서 『향토생활 연구』 간행[1935] 등)되면서 민속학 연구를 지향하는 사람들 사이에 야나기타의 구상과는 다른 차원에서 민속학을 이해, 즉 민속학이란 민간전승에 대한 연구(예를 들어 민간전승의 역사적 변천이나 기원에 대한 탐구, 본질주의적 의미의 탐구 등)라는 인식

이 급속히 퍼졌다. 이는 제2차 세계대전 이후에도 변함없었으며 1990년에 들어서까지 이어졌다. 또 오늘날 사회 일반에 통용되는 민속학 이해도 이 연장선상에 있다.

‘민속학=민간전승 연구’라는 등식에서의 탈각을 주장하는 움직임은 1990년 전후에 등장하였다. 이를 명확히 보여주는 이론적 연구가 시게노부 유키히코[1989]와 이와모토 미치야[1998]의 연구이다. 시게노부는 민속학이란 본디 ‘자기 자신을 본인과 가까운 곳에서부터 상대화하여 풀어내는 삶의 기술,’ ‘본인의 “일상”을 상대화하고 자신에 대해 설명하는 말을 풀어내는’ 방법론이라고 하며 이 학문을 통해서 예를 들자면 ‘일상생활이 인간의 키 높이를 넘어서서 일어나는 생활의 질적 변화’와 이를 만들어낸 ‘근대’에 대해 ‘듣는 이’와 ‘말하는 이’가 ‘현재’를 함께 살아가고 있다는 점에서 의문점을 조정하고 공유하는 ‘듣고 기록’하는 장소에서 파악할 수 있다고 하였다.

또 이와모토는 아나기타의 민속학에 대한 사상을 재검토한 후 ‘사회의 현재 실생활 속에 가로놓여 있는 의문’을 해결하고 이를 통해 ‘인간생활의 미래를 행복으로 이끄는’ 학문이 민속학이라 논했다. 민속학이 다루는 ‘과거의 지식’으로서의 ‘민속’은 어디까지나 그 재료에 지나지 않음에도 불구하고 이후의 민속학이 이러한 문제의식을 망각하고 ‘민속’ 그 자체의 연구를 목적으로 삼는 학문으로 변해버린 점—이와모토는 이를 ‘민속학의 문화재학’이라 칭함—을 비판하면서 ‘민속’을 연구하는 학문에서 ‘민속’을 통해 연구하는 학문으로의 전환(회귀)이 필요함을 역설했다.

시게노부, 이와모토 모두 사회변동론이라는 표현은 사용하지 않았으나 논의 내용이 아나기타류의 사회변동론을 지향하고 있음은 의심의 여지가 없으며 여기에 민속학의 사회변동론으로서의 재출발이 의도되었다고 볼 수 있다. 그리고 이후 시장경제, 소비, 과학기술, 농업정책, 전쟁, 폭력, 재해, 권력, 생활혁명, 생명, 기억, 문화유산, 관광, 다문화주의, 이민, 내셔널리즘 등 다양한 주제 영역에서—그것을 사회변동론으로 자각하고 있는가 아닌가의 정도 차는 있겠지만—광의의 민속학적 사회변동론이라 칭할 수 있는 연구가 생산되게 되었다.⁵

3. 삶의 세계(生世界)와 민속

필자는 앞으로의 일본 민속학이 중국, 독일, 미국 민속학 등 세계 각지의 민속학이 개발해낸 민속학 이론과의 조합 속에서 이론을 구축할 필요가 있다고 생각하고 있다. 이 때 제일 먼저 배워야 할 것은 중국 민속학 및 독일 민속학에서의 ‘생활세계’론일 것이다.

중국 민속학은 오랫동안 ‘민간문학’ 연구로 전개되어 왔는데 1990년대 이후 ‘생활세계’ 연구로서의 민속학이 재구축되려는 움직임 등 이론화가 현저히 진행되고 있다[高, 2015; 戸, 2015; 高, 2016; 戸, 2016]. 또 독일 민속학에서도 1970년대 이후 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger)의 주도하에 ‘생활세계,’ ‘일상’ 연구로의 재편이 진행되었다[바우징거, 2010; 李, 2015].

생활세계(Lebenswelt, life-world)란 훗설(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938)의 현상학과 이를 사회학의 맥락에서 발전시킨 슈츠(Alfred Schütz, 1899~1959)에 의해 제창된 개념이다.⁶ 필자는 중국, 독일 민속학으로부터 자극을 받으면서 일본 민속학에 ‘생활세계’론을 도입해야 한다고 생각한다. 다만, 이 경우 Lebenswelt, life-world를 삶의 세계라는 표현으로 바꾸고 다음과 같은 의미 내용을 지니게끔 정립시켰으면 한다.

사회학자 에하라 유미코(江原由美子)는 슈츠의 생활세계론을 분석하고 그가 말하는 생활세계에는 ‘상상의 세계,’ ‘꿈의 세계,’ ‘예술의 세계,’ ‘과학의 세계,’ ‘종교적 경험의 세계,’ ‘아이들의 놀이의 세계,’ ‘광기의 세계’와 함께 다원적 현실을 구성하는, 현실로서의 ‘일상생활세계’를 의미하는 생활세계와 다원적 현실의 총체로서의 생활세계 두 가지가 있으며, 이 중 후자를 ‘체험되는 세계’라고 명명하였다

[江原, 1985: 25~55].

또 같은 사회학자인 니시하라 가즈히사(西原和久)는 슈츠 이후의 현상학적 사회학의 전개를 비판적으로 검토한 후 현상학적 사회학의 ‘생활세계’론은 신체적 ‘삶’(생명) 차원의 존재를 망각하는 경향이 있음을 지적했다[西原, 2003: 190~194]. 그리고 종래 일본어인 ‘생활세계’로 번역되었던 *Lebenswelt*, *life-world*는 ‘삶의 세계’로 표현되어야 한다고 주장했다[西原, 2006: 71~80].

필자는 이상 두 가지의 논의를 검토한 후, 신체적 ‘삶’(생명)의 차원을 포함시킨 ‘다원적 현실의 층계로서의 체험되는 세계’를 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계”라고 명명하고 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현’이 민속학의 연구 대상인 ‘민속’이라고 정의하고자 한다.

이처럼 ‘민속’을 정의하면 무엇이 ‘민속’이고 ‘민속’이 아닌가의 문제에 대해 다음과 같은 설명이 가능해진다. 즉 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에 외재하는 것은 ‘민속’이 아니다. 그러나 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에 도입되고 체험되면 ‘민속’이 된다. 또 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 체험된 것이 체험될 수 없게 되었을 때 ‘민속’이 되지 못한다.⁷

한 예를 들자면 ‘세간(世間)’이라는 개념이 있다. 이것이 어느 개인(당사자)의 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계 밖에 있다고 한다면 ‘민속’이 아니다. 그러나 그 당사자가 ‘세간체(世間體)’에 신경 쓰는 것처럼 세간을 의식하는 단계에 이르면 ‘세간’은 그 당사자의 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계 속에서 체험되는 것이며 ‘세간’에 대한 경험·지식·표현은 본인에게 있어 ‘민속’이 된다. ‘학교’도 ‘국가’도 ‘유네스코’도 ‘고급예술’도 ‘주거’도 ‘기독교’도 ‘생활개선운동’도 ‘쇼핑몰’도 그렇다. 이들이 당사자의 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계 밖에 있다면 ‘민속’이 아니다. 그러나 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 체험되어진다면 그에 대한 경험·지식·표현은 당사자에게 있어 ‘민속’이 된다.

여기까지의 설명을 통해 ‘민속’이 생성되고 체험되어지는 세계가 삶의 세계임을 알 수 있었으리라 생각한다. 그렇다면 야나기타 구니오가 다용한 ‘향토’란 ‘민속’이 생성되고 체험되어지는 세계로서의 삶의 세계에 대한 메타포였다고도 할 수 있겠다. 사토 겐지(佐藤健二)는 ‘현상학적 해석’[佐藤, 2002: 314]으로서 ‘향토’에 대해 다음과 같이 재정의했다.

“향토”란 “실체로서의 출신지나 현실적인 지역과는 대체될 수 없는 방법성을 지닌 개념”이며 “각각의 신체에 이른바 소녀의 소재로서 주어진 일상이자 실천으로서 구사되며 재생산되는 ‘의식 감각’을 구성하는 것,” “명확히 언어화되지 않는 일상이자 무의식이자 신체이며 지식, 경험의 근거지”이고 “의문과 비판력의 공유지”이다[佐藤, 2002: 311~321]. 이 같은 ‘향토’란 이 글에서 말하는 “민속”이 만들어지고 체험되어지는 세계로서의 삶의 세계’ 다름 아니다.

다시 야나기타에 의한 민속학적 사회변동론으로 되돌아 가보자. 앞에서 필자는 야나기타의 민속학적 사회변동론은 사회구조의 변동 속에서의 삶의 세계, 특히 거기서 만들어지고 체험되어진 인문적 요소의 변화에 대해 고민하는 학문이라고 했는데, 여기서 말하는 삶의 세계란 바로 여기서 개념 설정한 의미를 지닌 ‘삶의 세계’이다. 그리고 ‘인문적 요소’를 포함하는, 즉 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현이 ‘민속’이다. 야나기타가 구상하고 우리들도 계승하고자 하는 민속학적 사회변동론은 다음과 같이 풀어 말할 수 있겠다.

민속학적 사회변동론이란 사회의 구조적 변동 속에서 사람들의 ‘체험되어지는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현, 즉 민속이라는 것이 어떻게 변화했는가, 또 사람들은 어떤 경험·지식·표현, 즉 민속을 생성하고 체험함으로써 구조 변동에 대응해야 하는지에 대해 생활 당사자와 연구자의 협동을 통해 내재적으로 고찰함으로써 사람들의 삶의 세계를 보다 나은 것으로 만들고자 하는 인문사회이론이다.

4. 포클로어에서 버내쿨리로

이 글에서 필자는 ‘민속’을 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험 · 지식 · 표현’이라고 했다. 그럼 이 정의를 일본어권, 혹은 한자문화권을 넘어 세계 민속학계를 향해 발신하고자 할 때 어떤 용어(당분간 영어 용어)를 가지고 표현해야 할 것인가? 지금까지의 학문적 관례에 따라 포클로어(folklore)이라고 번역해야 할 것인가?

20세기 중반에 이르기까지 어느 나라의 민속학에 있어서도 일반적으로 ‘포크’란 농산어민이며 ‘포클로어’란 농산어촌에서 전승되고 잔존하는 민간전승을 뜻했다. 이에 대해 미국의 민속학자 앨런 던데스(Alan Dundes, 1934~2005)는 전혀 다른 정의를 제시했다. 즉 포크란 “어떤 사람들의 집단이든간에 하나의 공통된 인자를 나누어 가지고 있는 사람들이다. 그 사람들을 연결하는 인자가 어떤 것인지는 상관없다. 공통의 직업, 언어, 종교 뭐든지 가능하다. 중요한 것은 어떤 이유에서 형성된 집단이 독자적이라고 할 수 있는 어떠한 전통을 가지고 있다는 점”[Dundes, 1965: 2]이라고 하였으며 포클로어란 “어떠한 전통”에 해당된다. 이 정의는 종래의 민속 인식, 민속학에 대한 생각을 크게 전환시켰으며 미국뿐만 아니라 많은 나라의 민속학에 영향을 주었다.

그러나 민속학의 외부에서는 포클로어를 농산어촌에서 전승되는 민간전승이라고 보는 관점, ‘예스럽고 진귀한 것’으로 보는 편견이 사라지지 않고 지속되었으며 미국 민속학자들은 포클로어라는 용어에 대한 뿌리 깊은 사회적 오해로 인해 고심해왔다. 또 라틴 아메리카에서는 포클로어가 국가에 의한 국민통합을 위한 도구로 쓰인 것에 대한 비판[ロウ / シェリング, 1999: 11~31]과 포클로어 개념이 내포한 ‘서양 근대적 · 주지적 문화관’, 엘리트가 포클로어를 ‘정보’, ‘지식’, ‘상품’으로서 전유하는 불균형적인 권력관계에 대한 비판도 이루어졌다[石橋, 2012: 270~271]. 이렇게 해서 포클로어는 점차 파퓰러 컬처(Popular Culture)라는 용어로 바뀌어갔다.

한편 인도, 필리핀, 중국, 한국, 일본 등 아시아 각국에서는 라틴 아메리카에서 이루어진 포클로어라는 용어를 둘러싼 사회적 인식도 논의도 없었기 때문에 포클로어라는 용어에 대해 기피하는 의식은 찾아볼 수 없다.

이렇게 포클로어를 둘러싼 수용 방식은 국가나 지역에 따라 다르지만, 국제적인 맥락에서 포클로어를 계속 사용할 수 있을 것인가 아닌가에 대해서는 더 검토해볼 필요가 있을 것이다.

이러한 상황에서 포클로어를 대체하는 용어로 대두된 것이 버내쿨리(Vernacular)라는 개념이다. 라틴어 ‘집에서 태어난 노예’(a home born slave)가 어원인 버내쿨리는 근대문학에서 ‘권위 있는 라틴어에 대한 세속적 말(속어)’을 의미하는 단어로 쓰였다[Burke, 2004; Leonhardt, 2013; 小長谷, 2016]. 이후 건축학 영역으로 유입되어 전문 건축가 이외의 사람에 의해 지어진 건축물을 뜻하는 용어로서 ‘버내쿨러 건축’(vernacular architecture)이 널리 쓰이게 되었다.⁸ 그리고 버내쿨러 건축에는 토지, 풍토에 뿌리내려 지어진 건축물이 많기 때문에 ‘토지, 풍토에 뿌리내린 건축’을 의미하는 용어로 인식되기에 이르렀다.

미국 민속학에서는 1950년대 이후 민속학적 건축연구 영역에서 버내쿨러 건축이라는 용어가 쓰였고 이후 놀이, 공예, 식(食), 음악을 비롯해 보다 광범위한 대상에 대해서도 이 용어가 사용되었다[Vlach, 1996: 734]. 하지만 이론적 개념으로 다듬은 것은 레오나르트 프리미아노(Leonard N. Primiano, 1995)의 역할이 컸다.

프리미아노는 버내쿨러에 대해 단어의 역사와 서지를 검토한 후 지역적(local), 토착적(native), 개인적(personal), 사적(private), 예술적(artistic)과 같은 뜻이 내포되어 있음을 밝혔다. 또 인접 분야에서의 개념화의 움직임을 검토한 후, ‘개인이 체험한 경험에서 발견할 수 있는 창조성’을 뜻하는 개념으로 버내쿨러를 재정의했다.¹⁰ 그리고 이 개념을 통해 당시까지 민속학이 사용해온 ‘포크’라는 용어

로는 파악할 수 없었던 인간 삶의 실태를 파악할 수 있다고 보았다.

프리미아노는 버내쿨러에 관한 논의를 ‘버내쿨러 종교’라는 개념을 가지고 종교 연구에서 전개하였다. “버내쿨러 종교는 체험되어진 종교, 즉 사람들이 만나고 이해하고 해석하고 실천하는 종교이다. 종교는 생동적 해석이 수반되기 때문에 개인의 종교는 버내쿨러가 아닐 수 없다”[Primiano, 1995: 44]. “로마 교황도 티벳의 달라이 라마도 이스탄불의 총주교도 예루살렘의 수석 라비도 순수 무구한 종교생활을 ‘공식’적으로 체험하지 않는다. 이러한 성직계급의 성원은 그 종교 전통의 제도 규범 중 으뜸가는 측면을 대표하지는 몰라도 버내쿨러의 형태로(vernacularly) 믿음을 지니고 실천한다. 거기에는 항상 어느 정도의 수동적 적응, 흥미로운 잔존, 능동적 창조, 반체제적 충동, 생활경험에서 나오는 반성이 있는데, 이러한 것들이 성직자들이 어떠한 종교 생활을 할지에 영향을 미친다”[Primiano, 1995: 46].

필자는 프리미아노의 논의에 동의한다. 그리고 더 나아가 그의 버내쿨러 개념을 앞에서 설명한 ‘삶의 세계’론과 접목시켜 버내쿨러(the vernacular)를 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현’이라고 정의하고자 한다. 그리고 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현’이 앞에서 말한 일본어 ‘민속’에 상응하기에 버내쿨러는 ‘민속’을 뜻하고 ‘민속’은 버내쿨러가 된다. 또 민속을 vernacular라고 번역한다면 ‘민속학’의 영어 명칭도 Folklore Studies, Folkloristics에서 Vernacular Studies로 바뀌어야 할 것이다.

注

- 1 민속학의 이러한 역사는 인류학과는 대조적이다. 인류학은 영국, 프랑스, 강국인 미국과 같은 패권적 강대국에서 비기독교권인 ‘타자’를 패권적으로 연구하는 프로젝트로서 생겨났다. 다만 이 경우, 영국, 프랑스에서도 민속학 연구가 이루어졌다는 사실도 있는데 이 점을 어떻게 이해할지의 문제에 대해서는 다음과 같은 설명이 가능하다. 분명 영국에서는 1846년에 윌리엄 톰스(William John Thoms)가 독일 그림 형제의 글에 영향을 받아 포클로어(Folklore)라는 영어를 만들었고 이후 많은 민속학적 연구가 이루어졌다. 그러나 포클로어를 “문명 속의 잔존문화,” “미개민족문화와 비교해 인류문화적으로 해석하고 이해한 데 불과”하기 때문에 영국의 포클로어 연구는 얼마 지나지 않아 인류학에 흡수되어 버렸고 독일 민속학과 같은 “독특한 학문영역이 과연 존재했는지 의심”스러운 역사적 과정을 거쳤다[岡, 1984: 201]. 프랑스에서도 민속학적 연구 분야는 생겼지만 독립과학으로서의 체계화보다는 사회학의 일부로 흡수되기를 스스로 지향하는 경향이 더 강했다[サンティエウ, 1944]. 그 결과 국립민예민간전승박물관(이후 국립 유럽지중해문명박물관으로 발전)을 비롯한 박물관이 주된 무대가 되는 개별자료 연구 영역으로서의 자립했으나[키ューズ니エ / 세갈렌, 1991] 학술적 학문으로서 독립하지는 못하였고 사회학, 인류학에 흡수되었다고 할 수 있는 상황이다. 민속학을 둘러싼 영국, 프랑스 두 나라와 독일의 상이성의 배경에는 반페권주의적인 사회적 맥락의 유무가 관련되어 있다.
- 2 쓰루미 가즈코는 야나기타의 사회변동론이 지구상에 존재하는 사회의 다선적 발전을 전제로 하였으며 서구의 근대화를 기준으로 하는 단선적 발전이라는 생각은 받아들이지 않았다고 지적했다[鶴見, 1997: 446].
- 3 사회학에서의 근대화론에 관해서는 [富永, 1996] 등을 참고할 것.
- 4 야나기타류 사회변동론을 보여주는 구체적인 작품 중 몇 가지를 예로 들면 다음과 같다. 말을 중심으로 한 『국어의 장래』[1939], 생활 속 예술이나 정동을 중심으로 한 『불행한 예술』[1953], 신앙을 중심으로 한 『우지가미와 우지코』[1947], 사람과 자연의 관계를 중심으로 한 『야초잡기·야초잡기』[1940], 『호원수필』[1939], 여성의 일상에 대해서는 『목면 이전에 대해』[1939], 아이들의 문화적 창조성에 관해서는 『어린이의 목소리』[1942], 감각과 정동을 포함한 다양한 인문적 요소에 대해 광범위하게 언급한 『명치대정사 세상편』이다. 그리고 이러한 저술 여기저기에서 야나기타는 사회 변화에 따라 생활 당사자 스스로가 판단하여 다양한 신구의 인문적 요소를 선택하는 것이 중요하며 민속학은 이를 실현시키는 방법이라고 주장했다.
- 5 예를 들어 사람들의 삶의 세계가 시장경제나 문화정책의 움직임과 접합되었을 때 표출되는 ‘종교성’은 어떠한 것인지를 검토한 [門田岳久, 2013], 질병이나 전쟁이 삶의 세계에 침입했을 때 사람들은 어떤 민속을 만들어내는지 밝힌 [喜多村理子, 1999], 시장경제 속에서 산업화가 진전되는 현대 농업을 농업인의 삶의

- 세계가 어떻게 받아들이고 있는지를 이해하고자 한 [野口憲一, 2016] 등이 주목할 만한 대표적인 연구 성과라 할 수 있겠다.
- 6 훗설은 생활세계에 대해 “그것만이 단 하나의 현실적 세계이며 현실 지각에 의해 부여되고 그 때마다 경험되어지며 또 경험될 수 있는 세계”[フッサール, 1995: 89]이고, 우리의 모든 생활이 실제로 그곳에서 영위되고 있으며 현실적으로 직관되고 현실적으로 경험되며 또 경험될 수 있는”[フッサール, 1995: 92] 세계, “우리들의 구체적인 세속 생활에서 끊임없이 현실적인 것으로 주어지는 세계”[フッサール, 1995: 93]라고 설명하였다. 또 슈츠는 생활세계(“일상생활세계”)를 “자연적인 태도에 머무르는 사람들에게는 자명한 전 과학적 현실”[슈ッツ, 2015: 43], “인간이 그 속에서 스스로의 신체를 통해 작용함으로써 그에 개입하고 변화시킬 수 있는 현실영역”[슈ッツ, 2015: 43], “상식적 태도를 갖추고 충분히 눈이 뜨인 평범한 성인이 단적인 소여로서 발견하는 현실영역”[슈ッツ, 2015: 44], “공동된 커뮤니케이션의 주위세계가 구성할 수 있는”[슈ッツ, 2015: 44~45] “사람들에게 있어 특별한 최고의 현실”[슈ッツ, 2015: 45]이라고 했다.
 - 7 이렇게 민속을 정의하면 지금까지 민속학에서 어느 것이 ‘민속’이고 ‘민속’이 아닌가를 변별하고자 할 때에 종종 참고되었던 ‘전승된 것’인가 아닌가, ‘변하기 어려운 것’인가 아닌가라는 점은 ‘민속’의 변별 기준이 되지 못한다. ‘전승된 것’이던 아닌던 ‘변하기 어려운 것’이던 아닌던 “체험되는 세계”로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어진 경험·지식·표현은 모두 똑같이 ‘민속’이다.
 - 8 건축학에서 버내쿨러가 처음 쓰인 것은 1857년 George Gilbert Scott에 의한 것이라고 여겨지고 있다[Gowans, 1986: 392].
 - 9 버내쿨러에 대한 이러한 정의는 프리미아노의 논의의 맥락을 살핀 후 필자가 구성했다.
 - 10 프리미아노에 의한 버내쿨러 개념의 핵심은 지금까지 민속학이 채택해온 엘리트(elite)/민중(folk), 공식(official)/비공식(unofficial)이라는 이항대립에 의한 대상 파악의 틀과, 대상을 선형적으로 ‘집단’, ‘공동체’로 보는 생각을 배격하고 모든 것이 개인에 의해 (정도의 차이는 있겠으나) 창조적으로 (체험되는) 상황에 초점을 맞추고자 하는 데 있다. 또 프리미아노는 버내쿨러의 단위를 개인으로 설정하고 있는데, “다른 개인이나 커뮤니티로부터 받아들인 요소 전달의 중요성을 부정하지 않”[Primiano, 1995: 50]는다고 한 점에서 볼 때 타인이나 다른 커뮤니티와의 연관성을 고려하지 않은 것은 아니다.

참고문헌

- Burke, Peter, 2004[2009], *Language and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press. (『近世ヨーロッパの言語と文化—印刷の発明からフランス革命まで—』原聖託, 東京: 岩波書店).
- Dundes, Alan, 1965[1994], “What is Folklore?”, *The Study of Folklore*, Alan Dundes ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1~3. (『フォークロアとは何か』, 荒木博之訳, 『フォークロアの理論』, 荒木博之編訳, 東京: 法政大学出版会)
- Gowans, Alan, 1986, The Mansions of Alloways Greek, in Dell Upton and John Michael Vlach eds., *Commonplaces: Readings in American Vernacular Architecture*, Athens: The University of Georgia Press, pp.367~393.
- Leonhardt, Jürgen, 2009, *Latin: Geschichte einer Weltsprache*, Munich: C. H. Beck(translated by Kenneth Kronenberg, 2013, *Latin: Story of a world Language*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Noyes, Dorothy, 2016, *Humble Theory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Primiano, Leonard N., 1995[2007], “Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife,” *Western Folklore* 54(1): 37~56. (『宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)』, 小田島建己訳, 『東北宗教学』 3)
- Rowe, William and Vivian Schelling, 1991, *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London/ New York: Verso. (『記憶と近代—ラテンアメリカの民衆文化』澤田眞治 / 向山恭一訳, 東京: 現代企画室)
- Vlach, John Michael, 1996, “Vernacular,” in Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734~736.
- 石橋 純, 2012, 『ベネズエラ民謡『ボロ-ボ』の創造—知識人と民衆知—』, 『民謡から見た世界音楽—うたの地脈を探る—』, 細川周平編著, 京都: ミネルヴァ書房, 257~273.
- 岩本通弥, 1998, 『“民俗”を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は“近代”を扱えなくなってしまうのか—』, 『日本民俗学』 215, 17~33.
- 江原由美子, 1985, 『生活世界の社会学』, 東京: 勁草書房.

- 岡 正雄, 1994, 『岡正雄論文集 異人その他 他十二編』, 大林太良編, 東京: 岩波書店.
- 門田岳久, 2013, 『巡礼ツーリズムの民族誌—消費される宗教経験—』, 東京: 森話社.
- 高 丙中 Gao Bingzhong, 2015, 『中国民俗学の新時代—公民の日常生活を研究する文化科学へ—』, 田村和彦訳, 『日常と文化』 1, 89~99.
- 高 丙中 Gao Bingzhong, 2015, 『生活世界—民俗学の領域とディシプリンとしての位置付け—』, 西村真志葉訳, 『日常と文化』 2, 60~73.
- 喜多村理子, 1999, 『徴兵・戦争と民衆』, 東京: 吉川弘文館.
- キュイズニエ, ジャン/マルティヌス・セガレン, 1991, 『フランスの民族学』東京: 白水社.
- 小長谷英代, 『『ヴァナキュラー』—民俗学の超領域的視点—』, 『日本民俗学』 285, 1~30.
- サンティエヴ, ベー, 1944, 『民俗学概説』, 山口貞夫訳, 東京: 創元社.
- 佐藤健二, 2002, 『郷土』, 『新しい民俗学へ—野の学問のためのレッスン26—』, 東京: せりか書房.
- 重信幸彦, 1989, 『『世間話』再考—方法としての『世間話』へ—』, 『日本民俗学』 180, 1~35.
- 島村恭則, 2017a, 『『民俗学』是什么』, 『文化遺産』 46, 59~65.
- 島村恭則, 2017b, 『グローバル化時代における民俗学の可能性』, 『アジア遊学』巻号未定(掲載決定・入稿済).
- シュッツ, アルフレッド/トーマス・ルックマン, 2015, 『生活世界の構造』, 那須壽監訳, 東京: 筑摩書房.
- 菅 豊, 2013, 『『新しい野の学問』の時代へ—知識生産と社会实践をつなぐために—』, 東京: 岩波書店.
- 鶴見和子, 1997, 『社会変動論のバラダイム—柳田國男の仕事を中心として—』(鶴見和子 曼荼羅 I, 基の巻), 東京: 藤原書店, 442~483.
- 富永健一, 1996, 『近代化の理論—近代における西洋と東洋—』, 東京: 講談社.
- 西原和久, 2003, 『自己と社会—現象学の社会理論と<発生社会学>—』, 東京: 新泉社.
- 野口憲一, 2016, 『<産業としての農業>を営むという実践を理解する—徳島県におけるレンコン生産農業の事例から—』, 『日本民俗学』 285, 57~77.
- バウジンガー, ヘルマン, 2010, 『フォルクスタンデ ドイツ民俗学—上古学の克服から文化分析の方法へ—』, 河野眞訳, 京都: 文綴堂.
- 戸 曉輝 Hu Xiaohui, 2015, 『民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考』, 西村真志葉訳, 『日常と文化』 1, 100~108.
- 戸 曉輝 Hu Xiaohui, 2016, 『民俗学: 批判的視点から現象学のまなざしへ—バウジンガー著『科学技術世界のなかの民俗文化』訳者あとがき—』, 西村真志葉訳, 『日常と文化』 2, 44~56.
- フッサール, エドムント, 1995, 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』, 細谷恒夫/木田元訳, 東京: 中央公論社.
- 柳田國男, 1967<1935>, 『郷土生活の研究』, 東京: 筑摩書房.
- 李 相賢, 2015, 『ドイツ民俗学と日常研究—ドイッチェービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に—』, 中村和代訳, 『日常と文化』 1, 35~45.