

# 중국 '민속학'의 발견

## 하나의 개념사적 탐구

왕샤오쿠이

번역: 김호걸

### 1. 서론

민속학의 발생과 민족주의의 관련성에 대해서는 수준 높은 연구성과가 이미 많이 축적되어 있다. 리우샤오춘(劉曉春)은 『민속과 민족주의·민속학적인 고찰』에서 독일, 핀란드, 일본 등 국가에서의 민속학의 발흥, 발전 및 민족주의의 밀접한 관계에 대해 분석하였다. 그는 독일의 민속 부흥, 핀란드의 서사시 『칼레발라』, 일본의 '일국(一國) 민속학'은 모두 대표적인 민간문예학과 민속학 현상을 띠고 있으며, 이들 세 나라의 민속학사는 어떤 민족국가가 외부의 압력을 받을 때 자민족 국가의 지식 엘리트가 자신의 문화전통 중에서 민족과 국족(國族) 정체성을 유지할 수 있는 민간문화자원을 발견하고 민족국가 진흥의 힘의 원천을 모색하기 때문에, 전통문화로서의 민간문화가 민족주의 흥기의 중요한 조건이 되고 있음을 지적하고 있다. 민족주의는 민족, 문화, 국가, 국민 등 현대적 이념을 민간문화에 부여하고, 민간문화가 현대성 본질을 갖는 공공문화가 되게 한다. 지역을 초월한 이들 공공문화는 그 발생 과정의 구조적 특징으로 인해 사람들로 하여금 그 진정성(authenticity)을 성찰하게 한다.' 상술 논점은 민속과 민속학은 결코 선형적인 존재가 아니고, 특정한 역사환경 속에서 발생하고 구성된 개념이며, 그리고 그것은 시대의 변천에 따라 부단히 새롭게 재구성된다는 것을 일깨워주고 있다. 이 과정은 중국민속학 탄생과 발전의 과정 중에서도 예외가 아니다. 우리는 여기서 중국 '민속'과 '민속학' 개념의 변천사를 정리함으로써 민속학이라는 이 학문이 목하(目下) 곤경에 처하게 된 학리적(學理的) 근원을 밝히고자 한다.

### 2. 민족주의, '향토'와 '민속'상상

앤더슨(Benedict Anderson)은 1983년 출판한 『상상의 공동체』에서 민족과 민족주의의 역사성 및 비본질성에 대한 논의를 제기하여 민족·국가·민족문화·민족주의 등 고유 개념에 대한 학계의 성찰을 촉발했다. 앤더슨의 상상 공동체론은 민족의 본질주의와 초역사적인 존재라는 과거의 민족주의 인지에 대한 비판으로, 앤더슨 명제의 핵심은 다음과 같다. 즉 사람들이 전통 촌락과 같은 곳에서

의 일상생활에서 ‘맨투맨(one on one)’ 상태에 있을 때, 그들 간의 일체감은 체감(體感)과 직감을 통해 만들어지고 강화되며, 그 특징은 본질주의적이라는 점이다. 그러나 민족국가는 이와 달리, 일개 ‘국가’는 면적이 아무리 작고 인구가 아무리 적다고 하더라도, 마을과 같이 맨투맨의 본질적인 관계를 만들 수는 없다. 그렇다면 어떻게 혈연과 지연 관계가 없는 일군의 사람들을 그들 간에 하나의 민족 공동체에 속해 있다고 믿게 하고, 또 이를 위해 열광하고 심지어는 희생하게 할 수 있는가? 앤더슨이 우리에게 주는 답안은 바로 ‘상상’이다. 그는 (민족은) “상상이다. 왜냐하면, 비록 가장 작은 민족의 구성원이라 할지라도 그들 대다수 동포를 다 알 수는 없고, 그들과 만날 수도, 심지어 그들에 대해 들을 수도 없기 때문이다.”

그렇다면 민족국가의 이러한 공동체는 옹당 어떻게 ‘상상’해야 하는가. 앤더슨은 『상상의 공동체』에서 민족을 ‘상상’하는 약간의 매개, 예를 들어 기념비·언어·출판물 등을 제시하였다. 기념비에 대해 그는 이렇게 말한다. “근대 민족주의 문화의 상징으로 무명용사의 기념비나 무덤보다 더 인상적인 것은 없다. 일부터 비워 놓았거나 누가 그 안에 누워 있는지를 모른다는 바로 그 이유로 무명용사의 기념비와 무덤에 공식적으로 의례적 경의를 표한다는 것은 일찍이 그 전례가 없었던 일이다.”

“전기를 쓴 비석을 세우는 것(樹碑立傳)”은 자고이래 인류가 모종의 가치가 있는 인물과 사건을 드러내고 기억하는 방식이었다. 앤더슨은 근대에 무명용사 기념비가 출현한 것은 세속화 사회가 민족국가 기억을 구축하는 중요수단이라고 보았다. 이러한 기념비의 아래에는 결코 어떤 사람도 매장하지 않았기에 그것은 곧 ‘상상’의 가능성을 제공해준다. 기념비는 하나의 의미생산 장치로 만들어진 것이다. 여기에서 기념비가 드러내는, 우리가 결코 알지 못하는 열사(烈士)의 ‘우연’한 전사(戰死)는 우리 ‘공동의 국가’의 ‘필연적 희생’으로 다시 쓰이고 있다. ‘희생 열사’는 우리를 참관인이나 추도자와 기념비 앞에서 만나고, 기념의례를 통하여 무명용사의 ‘죽음’과 참관인, 추도자의 ‘삶’이 서로 연관을 맺게 된다. 그리고 ‘민족을 위해 죽은’, ‘국가를 위해 헌신한’ 등과 같은 비문(碑文)과 추도사가 표현하는 의미와 가치는 바로 민족국가 ‘상상’의 유력한 매개다.

앤더슨은 기념비 외에 ‘상상’의 공동체로서의 매개로 ‘언어’를 강조한다. 언어가 가진 ‘원초성(primordialness)’, 즉 그 탄생의 시간은 어느 누구도 확정할 수 없고, 사람들에게 아주 쉽게 본질적이고도 뿌리 깊은 특징을 부여하고 있다. 영어로 말하면, 영국인에게는 마치 ‘선조로부터 전해 내려온 영국성(Englishness)’을 느끼게 하는 것과도 같은 이치다.

사실 언어와 마찬가지로 ‘원초성’을 갖는 것으로 ‘풍속’ 혹은 ‘민속’이 또 있다. 이 글의 서론에서 이미 언급하였듯이 민족주의의 탄생, 특히 후발 민족국가인 독일, 핀란드, 일본은 ‘민속’의 상상과 ‘민속학’의 발생이 모두 아주 밀접한 관계가 있다. 중국에서는 비록 관련 환경과 맥락이 조금은 다르지만 청대 말기 ‘중국 민속’의 발견에서부터 중화민국 시기 민요 수집운동에 이르기까지, 심지어 사회주의 혁명 이후의 ‘신민요’ 운동에서 최근의 무형문화유산보호운동에 이르기까지 모두 민족주의의 문화 징크스를 벗어날 수 없다. 비록 민속학계 전체적으로는 여전히 민속학을 ‘민속’을 연구하는 학문으로 여기면서 발생에 있어서의 시대적 특정 문제의식은 무시하고 있지만, 최근 일부 학자는 민속학이 근경에 처한 원인을 되돌아보면서 ‘일상생활’을 ‘민속’을 대체하는 개념으로 사용할 것을 제안하고, 현상학적 ‘생활세계’의 개념을 통해 민속학의 학술 패러다임(範式)을 성찰하고 있다. 우리는 민속학의 발생에서부터 이 개념의 본질적 특징을 새롭게 논의함으로써 중국민속학 발전과정의 개념에 대한 오독(誤讀)이 초래한 방향성의 착오를 되돌아볼 필요가 있다.

중국 고대 전적에서 ‘민속’은 대개 ‘풍속’ 혹은 ‘풍’, ‘속’으로 호칭하였다. 고문헌의 풍속관에 대해 분석한 논문들은 모두 풍속의 지역성 차이를 지적하고 있다.<sup>4</sup> 소위 ‘백리부동풍, 천리부동속(百里不同風, 千里不同俗)’이라 함은 각지에 독특한 습관이 존재하고 있음을 말한다. 그러나 근대 민족국가의 ‘상상’의 전제는 ‘일치성’ 또는 ‘동일성’이다. 일본학자 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎)는 ‘국토의 일

체성, 국민의 일체성, 통시적인 역사의 일체성'이란 말로 청대 말기 '중국'의 동일성 상상의 함의를 표현하였다.<sup>5</sup>

요시자와는 1905년 미국이 중국 노동자를 배척하자 국내의 광둥(廣東), 상하이(上海), 텐진(天津) 등 각지에서 비록 조직 형태는 다를지라도 출신 지역을 초월한 '향토의식'의 '중국인' 의식이 보급되고 강화되었으며, 당시 혁명파의 간행물에서 대량으로 중국 지도나 분성(分省) 지도를 실어 독자들에게 중국 국토의 공간적 이미지를 보여줌으로써 국가의 강역 개념을 가시화하고, 국토의 일체성과 국민의 일체성을 강화하였다고 지적한다.<sup>6</sup>

다른 한편으로 청대 말기 '향토'의 개념은 당시 민족주의 교육의 중요한 내용이 되었다.<sup>7</sup> 당시의 정치 언사(言辭) 중 지방의 '향토성'에 대한 강조는 국가의 '일체성'에 대한 인식을 저해하지 않을 뿐더러, 오히려 국민의 애국심을 키우는 출발점이 되었다. 당시의 지방 연대기(Local Chronicles) 교재의 광고에는 다음과 설명이 있다. "우리 회(會)에서는 소학 단계에서 국민의 기초를 양성해야 한다고 생각한다. 서양 각국의 교육은 모두 향토 연대기 교재를 중시하고 있고, 즐겨보고 듣는 중에 신변의 가장 흥미 있는 일을 가르침으로써, 학생의 기억력과 감수성을 높일 뿐만 아니라, 또한 향토를 사랑하는 마음을 촉발시켜 애국을 알게 한다."<sup>8</sup>

상술한 언설은 일본의 초기 민속학 제창자인 하가 아이치(芳賀矢一, 1867~1927)와 공통점이 있다. 하가 아이치는 일본 민속학을 창립하며 다음과 같이 말하였다. "독일에서 향토 연구가 아주 성행하고 있다. 향토의 구비전승을 통해 국민교육을 시작한다. 이것 또한 교육의 기초로서, 민속연구를 통해 향토에 대한 흥미를 진일보하게 느끼고 애국정신을 함양하게 한다."<sup>9</sup>

일반적인 중국인에게 있어, 그들이 체감하고 직접 인지할 수 있는 것은 결코 추상적인 국가관념이 아니라 자신이 생활하고 있는 현실공간, 즉 향토(鄉土)다. 이렇게 능히 감지(感知)할 수 있는 부분에서 착수해야만 비로소 애국이라는 이 정감(情感)이 발을 붙일 수 있다. 어떤 학자는 20세기 전기의 '향토'에 대한 이러한 관심이 "지방 풍속문화의 발골을 통해 현대 중국의 국족(國族) 구축에 필요한 일종의 확인된 정신 특질과 가치 전통을 찾아내고, 이로써 현대 '민족-국가'의 아이덴티티(identity)와 귀속 정치(the politics of belonging)를 실현하길 기대한 것"이라고 말한다.<sup>10</sup>

이 관점은 향토건설과 문학계의 '향토문학'의 흥기, 민속학계의 '민요운동'의 발기, 그리고 사회학계의 '향토중건'과 '향촌교육'의 실천이 모두 현대성의 국족(國族) 구축과 사회 전환에 있어서 '향토'가 지니는 중요한 의미를 구현하였다고 여긴다. 그리고 이와 관련된 '지방', '민간', '기층', '민중', '민속' 등 개념이 이 담론체계에서 새로운 가치 확인과 의미 상징(表徵)을 갖게 되었다.<sup>11</sup>

프래신짓트 두아라(Prasenjit Duara)는 '민간'에서 '민족'을 향해 가는 이러한 문화논리가 '향토성'의 구축에서도 드러난다는 경향을 지적하였다. 그는 "20세기의 중국에서 지방 담론(discourse)은 인류학, 민속연구, 지리학, 지방사, 향토문학과 같은 학문에서 나타나고 있다. 또한, 부분적으로 향토 재건운동과 마오이즘(Maoism)의 군중 운동과 같은 정치 실천에서도 생산되었다"라고 말한다.<sup>12</sup>

상술한 향토에 관한 관심은 '민속'에 대한 관심도 촉진하였다. '민속'은 그 지방 속성으로 인해 아주 쉽게 '향토성'의 탑재물이 되었다. 1922년 『중화전국풍속지』(이하 『풍속지』라 약칭)가 출판되었다. 편저자는 유명한 훈고학자이자 학자인 후푸안(胡朴安, 1878~1947)이다. 현대에 들어서 전국 각 지역의 민속을 소개한 첫 번째 저작으로 평가되는 이 책은, 상하 두 편으로 나뉘고 각각 10권으로 되어 있다. 상편(上篇)은 지방지를 위주로 한 역사자료를 인용하여 서술하고 있다. 성(省)을 대강(大綱)으로 삼고, 그 아래에 시(市)와 현(縣) 지역으로 나누어 유사 이래 각 지역의 풍토인정(風土人情), 향리민풍(鄉里民風)을 소개하고 있다. 하편(下篇)은 신문과 문인 필기(筆記), 여행기(遊記) 중에서 당시 각 지역 풍속에 관한 기록을 발췌하여 실었다. 마찬가지로 성(省), 시(市), 현(縣)의 순서로 열거하였다. 상편과 하편에서 다루는 지역이 완전히 일치하는 것은 결코 아니다. 예를 들어 하편은 신장성(新疆

省)과 티베트, 먀오족(苗族)과 같은 부분을 추가하였다. 상편의 내용은 주로 지방지에서 발췌하여 대부분 간단명료하게 적고 있다. 예를 들어 허난성(河南省) 남부는 “사람들은 순박함을 숭상하고, 자랑하고 속이는 것이 드물다(人尙純朴, 少誇詐)”, 안후이성(安徽省) 평양(鳳陽)은 “순박함을 숭상하고, 검약을 좋아하며, 상례와 혼인은 모두 예에 따른다(尙淳質, 好儉約, 喪紀婚姻, 率漸于禮)”, 푸젠성(福建省) 용춘(永春)은 “군자는 명예와 예절에 힘쓰고, 소인은 급하고 사납다(君子勵名節, 小人多剽悍)”고 하는 식이다. 각 지역 자료의 다소에 따라 상세함과 간략함도 다르다. 어떤 것은 상술한 것처럼 몇 자 정도이고, 왕지(王濟)의 『일순수경(日詢手鏡)』 덕에 현지의 풍토인정과 혼상례 풍속을 상세하게 소개하고 있는 광시성(廣西省) 난닝(南寧)과 같은 사례도 있다. 하편은 대부분 당시 신문, 필기, 여행기 등의 자료로서, 체계가 일률적이지 않다. 예를 들어 ‘후저우(湖州)의 양잠 습속’, ‘우창(武昌)의 거지 습속’, ‘광둥성(廣東省)의 특수한 부녀(婦女)’, ‘롄저우(連州) 팔배(八排)의 요풍(瑤風)’, ‘장민(藏民) 남녀생활의 기이함’ 등이다.

현대인이 과거 각지의 풍속을 이해할 수 있게 해준다는 측면에 있어서 이 책의 가치는 더 부연설 명할 필요가 없다. 그렇지만 더욱 흥미로운 것은 저자의 민속관이다. 후푸안은 자서(自序)에서 편찬의 주요 취지를 소개하고 있다. “논어에 이르기를 천리부동풍, 백리부동속(千里不同風, 百里不同俗)이라 하였다. 중국은 면적이 광활하고, (중략) 풍속의 다름에 있어서 중국보다 심한 곳은 없다. 중국의 다른(不同) 풍속이 수천 년 이래 통일된 국가 아래에서 어찌하여 지속되고 유지되고 있는지, 그 이유가 어디에 있을까? 한쪽 탐구해서 그 원인을 찾아보니 대개 학술 통일 뿐이다. (중략) 서학동점과 공리설(功利說)이 흥하면서 유가의 인의설(仁義說)이 이에 맞설 수 없었다. 학술 분열과, 서로 자기주장만 고집하면서 서로 다른 풍속의 국가는 이제 통일의 희망이 없게 되었다. 학술이 통일의 능력이 없으면, 마땅히 풍속의 습관에 유념하여 병에 맞는 처방을 하여야 할 것이다. 전국의 풍속을 상세히 알지 못하고 다수인의 행복을 추구한다면, 성심을 다할지라도 문제를 해결할 수는 없는 것이다.”<sup>13</sup>

후푸안은 풍속이 서로 다른 지방을 하나의 국가로 통일시키기 위해서는 보편적 가치를 가진 유가 학설에 의지하여야 한다고 생각하였다. 그런데 서학동점으로 인해 유가는 학술을 통일할 수 있는 지위를 상실하였고, 그래서 “풍속의 습관에 유념하는” 것이 국가통일을 유지할 수 있는 중요수단이 되었다.

이 책의 또 다른 저자인 장즈장(張熾章, 季鸞은 그의 字임)은 중국의 방대함과 유구함을 모르는 ‘신민(臣民)’을 어떻게 ‘지피지기’의 ‘국민’으로 만들 것인지를 시각에서 ‘고금 풍속을 알아(知古今風俗)’ 할 필요성을 주장하였다. 그는 다음과 같이 쓰고 있다. “외국인들은 우리를 향해 ‘중국은 결코 하나의 국가가 아니고, 중국인은 결코 하나의 국민이 아니다.’라고 조롱한다. 나는 이를 진심으로 부끄러워하지만, 반론할 수 없다. 왜 그런가? 내셔널리즘 보급의 전제는 지피지기에 있다. 바꾸어 말하면, 세계를 알기 위해서는 반드시 본국을 알아야 한다. 그런 후에 애국과 애군(愛群)의 마음을 함양할 수 있는데, 우리는 두 가지를 다 잃었다. 심지어는 중국의 크고 오래됨을 알지 못한다. 대저 그 땅의 그 사람이라는 것에 대해 전혀 생각이 없고, 또 공동의 역사문화라는 것을 분변(分辨)하지도 못한다면, 비록 동포라 할지라도 이족(異族)과 다르지 않다. 중국은 땅이 크고 사람이 많은데, 유목민족이 대사막에서 우연히 함께 모여 사는 것과 다를 바 없다. 여기서 애국과 애군을 구한다면 그것이 어찌 가능하겠는가!”<sup>14</sup>

동포가 본국을 이해하기 위해서는 ‘그 땅 그 사람(其地其人)’으로 구체화해야 한다. 그런데 천하를 다 돌면서 각지의 풍속을 일일이 접촉해 볼 수 없는 보통사람들에게 있어서 가장 편리한 방법은 ‘상상’이다. 이 상상은 지도를 통해 ‘중국’에 대해 공간적 상상을 하거나,<sup>15</sup> ‘황제(黃帝)’ 서사를 통해 역사적 상상을 할 수도 있다. 그리고 각지 풍속에 관한 기술(記述)을 제공하는 것은 ‘민속적’ 상상을 통해 국가의 일체성에 대한 인식을 형성하기 위함이다.

앤더슨은 『상상의 공동체』에서 현대 민족국가의 상상의 중요한 조건 하나는 '동질적이고 공허한 시간' 관념의 발생이라고 지적하였다. 앤더슨은 "한 미국인은 2억 4천만 정도의 미국인 중 극소수 외에는 전혀 만나지 못하고 심지어는 이름도 모를 것이다. 그는 어느 특정 시점에 다른 사람들이 무엇을 하고 있는지 전혀 모른다. 그러나 그는 동료 미국인들의 꾸준하고 동시적인 익명의 활동에 완전한 신뢰감을 갖고 있다."<sup>16</sup>고 말한다.

우리는 한 사람의 중국인이 평생 가볼 수 있는 외지(外地)는 유한하다고 말할 수 있다. 그러나 이것은 그가 무수한 동포들이 그와 마찬가지로 '춘절을 보내고', '쑹즈(粽子)를 먹는' 것을 상상하는 것을 방해하지는 않는다. 프래신깃트 두아라는 탈역(脫域, disembedding)의 개념으로 현대성의 특질을 설명하고 있다. 그는 탈역 기제의 하나로 상징표식(symbolic tokens)의 발생을 예로 든다. 즉 상호교류의 매개로서, 그것은 정보를 전달할 수 있어서, 어떤 특정 장소에서 이들 정보를 처리하는 개인 혹은 단체의 특수한 품성을 고려할 필요가 없다.<sup>17</sup>

후푸안의 마음속에서, 중국 각지의 천자만태(千姿萬態)의 '민속'이 하나의 시공[공속지] 속에서 독자 앞에 펼쳐지는 것은 곧 하나의 매개체를 제공한 것이다. '중국인'으로 개조될 '향토인'은 자신의 '향토' 체험을 통해, 풍속지라는 이 매개체를 통해 '중국'에 존재하는 무수한 '향토'를 '상상'한다. 또 특징이 각기 다른 민속은 '중국'이라는 이 영역 속에서 드러내지는 것이기 때문에, 각기 향토의 '특수한 품성'은 '탈역' 처리를 거쳐 중국 '민족' 일체성을 '상상'하는 매개체로 변한다. 중국의 '민속'은 이로써 중국 민족국가 정체성 구축의 중요한 매개체가 된다.

### 3. '신국학(新國學)'으로서의 '민속학'

현대 중국 '민속학'은 영문 folklore의 번역어다. '민속학'의 용법은 중국의 학술분류에서 점차적으로 확정되었고, 이 점에 관해서는 민속학사의 연구에서 아주 명료하게 정리하고 있다. 하지만 중국 민속학계에서 이미 습관적으로 '민속학'을 일상생활 중의 전승성을 지닌 습속과 생활방식을 연구하는 것이라 간주하고 있을 때, 즉 이러한 민간의 혼상례(婚喪禮) 습속, 명절과 의례, 민요, 묘회(廟會), 민간신앙 등을 민속학의 당연한 연구 대상으로 간주하고, 이들 대상의 조사와 분석에 만족하고 있을 때, 회피할 수 없는 두 가지 곤경에 직면하게 되었음을 갑자기 깨닫게 되었다. 하나는 민속학 조사의 대상인 '민속'이 도시화와 현대화의 진전으로 인해 갈수록 감소하고 있다는 것이다. 다른 하나는 민속학이 흔히 풍속을 이야기하고 옛 근원을 탐색하는 학문이라 여겨지고 있는데, 적지 않은 민속학자 역시 자신을 민속지식 보유자로 자처하며, 춘절에는 새해 풍속(年俗)을 소개하고, 혼례 시에는 혼속(婚俗)을 논의하고, 혹은 어떤 민속 기호나 상징물의 유래를 고증하는데 만족하는 등의 문화사적 연구를 민속학이라 여기고 있다는 점이다. 그 결과로 세간에 준 인상은 민속학이 현재 사회의 중대한 문제에 대해 소리를 낼 수도, 내고자 하는 의지도 없으며, 재미있기는 하지만 있어도 되고 없어도 되는 학문일 뿐이라는 것이다. 비록 무형문화유산운동이 어떤 면에서 민속학이 세간의 주목을 받게 하였지만, 아직도 학리(學理) 상 민속학의 학문적 위치 정립 문제를 해결하지 못하고 있기에 민속학의 위기는 결코 소멸되지 않았다. 그러므로 민속학 탄생의 역사적 원점에서 출발하여 민속학의 본질적 특징을 새롭게 고찰하고, 민속학의 발전방향을 탐구하고 논의할 필요가 있다.

주지하다시피 민속학은 중국 학술이 근본적으로 전환되는 시기에 탄생하였다. 20세기 초, 중국의 지식 엘리트들은 경학(經學)으로 대표되는 전통 학문이 더는 중국의 미래를 위한 정치적 문화적 정신 자원이 될 수 없음을 알게 되었다. 그들은 비록 서학에서 변혁의 도구를 찾을 수도 있었지만, 각각의 민족마다 가진 '특성에 뿌리를 둔'(장광전(蔣方震)의 말) '국혼(國魂)'은 본 민족의 내부에서만 찾을 수

있다고 생각하였다. 역사학자가 선택한 길은 자연스레 ‘역사’에서 찾은 것이었다. 팡웨이구이(方維規)는 “민족주의와 문화 정체성(cultural identity)은 모두 상징기호를 필요로 한다. 예를 들면, ‘공자’, ‘황제(黃帝)’, ‘만리장성’ 등과 같이 풍부한 기호 자원 중 ‘역사의식(historical sense)’은 없어선 안 되는 것이다”라고 말하고 있다.<sup>18</sup>

이러한 ‘역사의식’의 본질은 유구한 역사를 가진 집단이며, 고목(古木)이 뿌리가 깊고 단단한 것과도 같이 자체적으로 모종의 ‘고유한 특성’을 갖추고 있다. 시간의 진전에 따라 부단히 발전하여 장대해진다. 장광전의 말로 이야기하면 곧 “한 민족이 세계에 입국(立國)할 수 있으려면 반드시 한 가지 물질(material)이 있어야 한다. 특성에 뿌리를 두고, 역사로 기르고, 영웅으로 고무(鼓舞)하고, 여러 사회에 과중하여, 더할 나위 없는 매력으로 떠받쳐서, 내적으로는 죽히 군력(群力)을 통일하고, 외적으로 죽히 문명을 흡수하여 이족(異族)과 맞서면, 그 힘이 팽창하고, 능히 세계를 변화시키고 제련(製鍊)할 수 있다. 그러나 그렇지 않으면 그 민족은 반드시 망한다. 이 물질을 나는 이름 지을 수가 없으나, 이름하여 국혼(國魂)이라 일컫는다.”<sup>19</sup>

그런데 소위 이 ‘국혼’을 어떻게 해야 발견할 것인가? 역사학자와 민속학자의 노선은 재미있는 차이를 드러낸다. 역사학자는 자연히 ‘역사’ 속에서 찾으려 하기에 ‘황제(黃帝)’, ‘공자(孔子)’, ‘굴원(屈原)’, ‘악비(岳飛)와 같은 영웅이 있게 되었다. 이들의 행동거지와 작품은 역사학자들의 서사(narrative)를 통해 ‘국혼’의 표상이 되었다. 이러한 정신적 내용은 또 기념비 수립, 기념관 건립, 이야기 정리, 교재 편찬 등과 같은 물상화 조작을 통해 역사기억의 생산, 재생산 및 소비의 사회기억공간을 만들어 낸다.

그런데 다른 일군의 학자들은 ‘민간으로 가서’ ‘민족의 혼’을 찾는 길을 선택하였다. 홍창타이(洪長泰)는 이렇게 말한다. “1920년대 중기부터 중국은 이미 군벌 혼전과 제국주의 분할의 정치위기에 빠졌다. 광대한 중국의 지식인들은 이렇듯 강력하게 정신적인 압박과 고통을 체험해본 적이 없었다. 그들은 민간문학에서 본(本) 민족에 대한 정감을 느꼈다. 당시 민족의 새로운 언어문학을 건설하는 것을 중지(宗旨)로 하는 ‘백화문학운동(白話文學運動)’도 민간문학 연구의 길을 넓혔다. 민간문학가들은 어떠한 매개체도 민간문학보다 쉽게 국민정신을 개조할 수 없다는 것을 발견하였다……그들은 하층문화에 접근하고 숙지하는 길을 통해 민족문화 정신을 함양하는 것이 완전히 가능하다고 생각하였다.”<sup>20</sup>

동일한 취지에서 저우취런(周作人)의 말을 빌려 이야기하면, ‘민족의 시’를 창조해야 하고, 이 ‘민족의 시’는 ‘국민의 마음의 소리(心聲)’를 대표하는 것이다. 저우취런은 『가요주간(歌謠週刊)』 발간사에서 이렇게 말하고 있다. “본 회(會)가 민요를 수집하는 목적은 두 가지다. 하나는 학술적이고, 다른 하나는 문예적이다. 우리는 민속학의 연구가 현금(現今)의 중국에 있어서 아주 중요한 하나의 사업임을 믿는다. (중략) 민요는 민속학에서 중요한 자료이며, 우리가 그것을 수집하여 기록함으로써 전문적인 연구를 준비하고자 한다. 이것이 첫 번째 목적이다. (중략) 이 학술적 자료 속에서 다시 문예비평의 안목으로 선택을 하여 국민의 마음의 소리를 담은 선집(選集)을 엮어내고자 한다. 이탈리아의 비탈레(Baron Guido Vitale)는 다음과 같이 말했다. ‘이러한 민요에 근거해서, 국민의 진실한 감정에 근거해서 일종의 새로운 ‘민족의 시’가 나올지도 모른다.’ 그러므로 이러한 일은 현재는 숨겨져 있는 빛을 드러내는 일일 뿐 아니라, 장래에 민족의 시의 발전을 이끌어 낼 수도 있다. 이것이 두 번째 목적이다.”<sup>21</sup>

베이징대학의 학자들은 구체적인 행동으로 1918년 민요수집 운동을 전개하였다. 이것은 중국민속학 발전사에서 대서특필되는 사건으로, 중국 학술발전사의 또 다른 사건, 즉 베이징대학 국학문(國學門)의 설립과도 관련이 있다. 1921년 11월, 베이징대학은 한 연구소의 설립을 결정하였다. 그 아래로는 국학, 외국문학, 사회과학, 자연과학 네 분야를 두었다. 그중에서 국학문이 1922년 1월에 가장 먼

저 개설되었다. 베이징대학 총장인 차이위안페이(蔡元培)가 전체적인 과정을 상세하게 기술하였다. “외국 대학 각 학과마다 반드시 연구소가 하나씩 있다. (중략) 중화민국 원년, 교육부에서 반포한 대학령(大學令)은 통유원(通儒院)을 대학원(大學院)으로 바꾸고, 또 대학이 연구소를 세우도록 규정하고 있다. 최근 10년 이래 국립베이징대학은 누차 각 과마다 연구소를 설립할 계획을 세웠으나 예산의 한계로 인해 실행할 수 없었다. 중화민국 10년, 평의회는 각 과가 모여 4개 연구소, 즉 1. 국학문, 2. 외국문학문, 3. 자연과학문, 4. 사회과학문을 세울 것과, 국학문은 중요하기 때문에 특별히 우선하여 설립할 것을 결정하였다.”<sup>22</sup>

그런데 국학문의 순조로운 설립은 그 이전 후스(胡適) 등의 사람들이 강력히 제창한 ‘국고 정리(整理國故)’ 운동에 공을 돌리지 않을 수 없다. 왕즈친(王涇塵)은 이 운동 과정을 총정리하며 다음과 같이 말했다. “경자년 의화단 사건 이후, 서양 세력이 중국에서 날로 팽창하였고, 서학을 연구하는 사인(士人)들이 갈수록 많아졌으며, 서양서를 번역하는 자도 갈수록 많아졌다. 그런데 철학, 윤리, 정치 제설은 모두 예부터 내려오는 학술과 달랐다. 그래서 이러한 서적을 가리켜 ‘신학(新學)’이라 부르고, 고유한 학술은 ‘구학(舊學)’이라 불렀다. 다른 한편, 구학이란 이름으로 우리 고유의 학술을 부르는 것이 마음에 들지 않아, 잡지를 발행하면서 그 이름을 『국수학보(國粹學報)』라 불러 서양에서 온 학술에 대항하고자 하였다. ‘국수(國粹)’란 이름이 이에 따라 지어지게 되었다. 뒤이어 식견이 있는 사람들은 중국 고유의 학술이 모두 다 정수(精粹)는 아니라고 여겼기에 ‘국수를 보존하다(保存國粹)’라고 부르던 것을 ‘국고를 정리하다(整理國故)’로 고쳤고, 이러한 학술을 연구하는 것을 ‘국고학(國故學)’이라 불렀다.”<sup>23</sup>

국학문 설립 1년 후, 1923년 1월에 『국학계간(國學季刊)』을 창간하였고, 후스(胡適)는 발간선언을 써서 앞으로 펼쳐질 국학연구에 대해 다음과 같이 설명하였다. “우리 마음속에 ‘국학’은 단지 ‘국고학(國故學)’의 축약어일 뿐이다. 중국의 과거 모든 문화역사는 다 우리들의 ‘국고(國故)’다. 일체의 과거의 역사문화를 연구하는 학문이 바로 ‘국고학’이고, 줄여서 ‘국학’이라 부른다. ‘국고’란 이 명사는 가장 타당하다. 중립적인 명사로서 포폄(褒貶)의 의미를 담고 있지 않기 때문이다. ‘국고’는 ‘국수(國粹, 정수)’를 포함하지만, 또 ‘국사(國渣, 찌꺼기)’도 포함한다. 만약 우리가 ‘국사(國渣)’를 이해하지 못하면, 어떻게 ‘국수’를 이해할 수 있겠는가. 그러므로 우리는 지금 상하 3, 4천 년의 과거문화를 포괄하는 국학의 영역을 확충하여야 한다. 일체의 분과적 편견을 타파하고 역사의 안목으로 일체를 정리하고 통일하여야 한다. 중국의 모든 문화역사를 정리하는 것이 ‘국고학’의 사명이란 것을 똑바로 알아야 일체의 천박(淺薄)한 분과적 편견을 모두 없앨 수 있을 것이다.”<sup>24</sup>

여기에서 ‘중국의 일체의 문화역사’는 구체적으로 다음과 같은 내용으로 구성되어 있다.

1. 민족사 2. 언어문학사 3. 경제사 4. 정치사 5. 국제교통사 6. 사상학술사 7. 종교사 8. 문예사 9. 풍속사 10. 제도사<sup>25</sup>

과거의 ‘경학(經學)’과 비교할 때, 이 내용은 이미 학술연구의 범위를 크게 넓혔다. 그런데 더욱 혁명적인 내용은 후스 등의 사람들이 말하는 ‘국학’이 그 시야를 ‘민간’의 창작에까지 확대해야 한다는 것이다. 『발간선언』에서 작자는 구학문이 경학연구에 편중된 폐단을 비판한 후 다음과 같이 말한다. “묘당(廟堂)의 문학도 본디 연구할 수 있지만, 초야(草野)의 문학도 연구해야 한다. 역사적 안목에서는 금일 민간의 소년 소녀가 부르는 민요가 시삼백(詩三百)과 동등한 위치에 있다.”<sup>26</sup>

상술한 사상에 비추어 보면, 초기 국학문 아래에 설치한 다섯 개의 연구조직 중 놀랍게도 세 곳이 민속학과 민간문학과 관련이 있다는 것을 어렵지 않게 알 수 있다.



이 중에서 가요연구회는 1920년 12월에 만들어졌고, 그 전신은 1918년 만들어진 가요집집처(歌謠徵集處)다. 국학문이 설립된 후에는 가요연구회를 병합하여 『가요(歌謠)』 잡지를 창간하고, (이 잡지에) 각지에서 수집한 민요 작품을 발표하는 동시에 연구하는 글도 일부 발표하였다. 그중 어떤 사람은 민요를 수집하는 동시에 각지의 민속을 조사하고 연구도 추진하자는 의견을 냈다. “민속은 때에 따라 다를 뿐 아니라, 장소에 따라서도 변화하는 유동성 상태의 것이다. 옛말에 ‘천리부동풍, 백리부동속(千里不同風, 百里不同俗)’이라 했고, 또 ‘이방이속(異方異俗)’이라 한 것을 보면, 사회에서 이 지역과 저 지역의 민속은 분명 다르다는 것을 알 수 있다. 그런데 민속이 사회에서 중요한 세력을 차지하고 있는 것을 알기 위해서는 민속학을 연구하지 않을 수 없고, 민속학을 연구하려면 민요를 연구하지 않을 수 없다. 왜냐하면, 민요는 완전히 민속을 표현하고 있는 것이어서, 각지 풍속과 인심의 특색을 대표하는 가장 두드러진 것이다. 그러므로 우리가 민요를 연구하는 것은 민속학의 한 기초를 세우는 것이고, 각지의 민요를 깔끔하게 정리한다면 민속학에 공헌하는 것이다.”<sup>27</sup>

이러한 인식은 당시 가요연구회 회원들 모두의 일치된 인식이라고 말할 수 있다. 그래서 1923년 5월 풍속조사회(風俗調查會)가 만들어졌다. 그런데 각지의 민요와 민속을 조사하면서 방언의 문제가 또 수면 위로 떠 올랐다. 왜냐하면 민요는 본디 지역성을 띤 구비전승이기 때문에 방언을 알지 못하면 아예 조사할 수가 없기 때문이다. 그래서 국학문 회원들은 1924년 1월에 정식으로 방언조사회(方言調查會)를 만들었고, 1924년 5월에 방언연구회로 이름을 바꾸었다. 한순간에, 한 나라의 가장 중요한 학술기구에서, 본국 학문을 연구하는 국학문 연구조직의 3/5이 민속학과 관련되었다는 것은 전무후무한 사건이라고 말할 수 있을 것이다.

연구 성과의 측면에서 볼 때도 국학문에서 민속학의 비중은 상당히 컸다. 천이아이(陳以愛)는 국학문의 기관지인 『국학문주간(國學門周刊)』 창간호에서 정간(停刊)까지 총 161편 글의 내용분포에 대한 통계를 냈다. 그중에서 민속학 유형이 81편으로 1/2에 달했다.<sup>28</sup> 그 뒤 1926년 10월 『국학문주간』이 『국학문월간(國學門月刊)』으로 바뀌면서 발표된 총 100편의 글 중에 민속(민요, 민담, 풍속, 전설)은 34편으로 여전히 전체의 1/3을 차지하고 있다.<sup>29</sup>

베이징대학에서 시작된 민요수집 운동과 그 후 국학문의 민속학연구는 중국민속학의 발전에 중요한 의미가 있으며, 어떻게 평가해도 과분하지 않을 정도다. 그러나 기세등등해 보이던 이 학술운동도 1927년 이후 민속학의 중심이 광저우(廣州)로 옮겨지면서, 짧은 시간의 반짝임 이후 갑자기 급전직하하면서 신속하게 쇠퇴하였다. 룡자오주(容肇祖), 종징원(鍾敬文), 리우완장(劉萬章)이 각각 주편(主編)을 맡았던 『민속주간』이 1928년 3월 21일부터 1933년 6월까지 모두 123기(期)를 출판한 후 정간되었고, 중산대학(中山大學)에서 민속학을 주관했던 양청즈(楊成志)가 1936년에 『민속』계간(季刊)을 다시 만들어 중산대학민속학회를 새롭게 일으켰다. 그러나 이때의 중국민속학은 이미 깃발이 내려지고 북소리는 멈춰진 상태였고, (중략) 양청즈는 아예 구미 문화인류학의 방법을 민속학에 강력하게 주입하고 있었다.<sup>30</sup>

중산대학 민속학회 업무를 주관했던 리우완장(劉萬章)은 민속학의 곤경(困境)에 대한 당시의 상황을 다음과 같이 묘사하였다. “현재 일부 이름있는 민속학자는 그가 민속학 전문가라고 말하는 것보다, 아예 그가 모종의 목적(그가 전문적으로 연구하는 목적)을 획득하기 위해 민속학을 연구한다고 말하는 것이 차라리 낫다. 문학가는 민요, 민담, 전설에서 수없이 그들의 가설을 증명할 수 있고, 교육가도 역시 민요, 민담, 전설, 풍속에서 그들이 응용할 수 있는 자료를 얻을 수 있으며, 역사학자도 민



담, 신화, 민요, 풍속에서 그들이 연구하는 대상의 유력한 증거를 얻을 수 있고, 사회학자도 풍속에서 사회의 조직과 기타를 강력히 증명할 수 있는 것을 얻을 수 있다. 이 외에 정치를 연구하는 사람도 민속학의 도움을 받을 수 있다……. 민속학이 포괄하는 것이 이렇듯 광범위함을 볼 때, 어느 누가 그것을 향해 착수하지 않겠는가? 그러나 사실에서는 꼭 그렇지만은 않다. 왜냐하면 민속학은 사람들에게 ‘부업(副業)’처럼 여겨져 연구되고 있고, 진짜 목적했던 것에 도달하거나 혹은 민속학으로 증명할 필요가 없을 때, 그는 그다지 민속학을 상대하지 않기 때문이다.”<sup>31</sup>

당시 민속학 연구를 적극적으로 제창했던 저우취런(周作人) 또한 민속학의 미래에 대해 낙담하기는 마찬가지였다. 그는 심지어 민속학 번역서에 쓴 서언(序言)에서 다음과 같이 말했다. “민속학, 이것이 독립적인 학문이 될 수 있을지의 여부는 본래부터 문제가 좀 있는 듯하다. 그중에 포함하고 있는 3대 부문에 있어서, 지금 즐겨 하는 것은 단지 수집과 배열 같은 일들뿐이고, 그 의미를 논구하고, 일종의 학설에 귀결시키고자 할 때는 다른 학문의 범위를 침입하게 된다. 예를 들면, 신앙은 종교학에, 습관은 사회학에, 민요와 민담은 문학사를 침입하는 것 등과 같다. ……민속학의 가치는 의심할 바 없으나, 일종의 전문 학문이 될 수 있을지의 여부는 꽤 많은 사람이 의심을 품고 있다. 그러므로 장래에 정말로 격을 낮추어 민속지(民俗志)로 바꾸어 부를지도 모르는 일이다.”<sup>32</sup>

독자적인 이론 방법이 없고, 자료를 수집하고 정리하는 것에 만족하고 있다. 민속학에 대한 이러한 비판은 현재까지 줄곧 이어져 왔다. 그리고 민속학의 내재적 위기는 세계적인 문제이다. 미국, 독일, 일본 등 민속학 연구의 중요 국가에서도 민속학의 학술 전당에서의 지위는 모두 주변화(marginalization)되고 있다. 그런데 귀하신 ‘국학(國學)’으로서의 민속학이 어찌하여 중국에서 10년도 안 되는 짧은 시간에 신속히 쇠락하였는가? 그 원인을 탐구해보면, 필자가 보기에 가장 중요한 것은 ‘민속’이 현대 민족주의의 구축 과정에서 ‘향토’의 탑재물로서, 정치문화 구축의 산물이지, 일반 국민의 일상생활의 경험적 사실과 결코 동일하지 않다는 것이다. 이에 대해 이와타케 미카코(岩竹美加子)는 다음과 같이 말한다. “민속학은 현대화와 외국에 대한 통제, 그리고 외래문화에 대한 대항으로 발생한 것이다. 그 사상적 기초는 문화는 민족과 국가를 단위로 나타난다는 것이고, 그 취지는 민속에서 현대화나 외래문화의 영향으로 인해 상실된 후 느껴지는 민족과 국가의 문화원형 혹은 저층(底層)을 발견하고, 독특한 민족성과 국민성을 창조해내는 데 있다.”<sup>33</sup>

그런데 민족국가의 건설이 일단락을 고하고, ‘민족의’, ‘고유의’, ‘본질성’의 의미가 부여된 이들 생활 방식이 본래의 가치를 상실하고, 본래의 문제의식을 망각한 채로, 당초 수단이었던 ‘민속’을 연구대상으로 삼아, ‘민속’을 연구하는 학문이 곧 ‘민속학’이라 여긴다면, (민속학의 앞)길은 갈수록 좁아지는 결과를 초래할 것이다.<sup>34</sup>

학술 자체 발전의 특징으로 보았을 때, 민속학은 본래 외래 학문이다. 하지만 그 발원지인 영국에서 민속학은 발육이 온전치 못한, 문명사회에 잔존하는 옛 습속에 대한 호기심이 절반을 차지하는 학문에 불과했다. 따라서 기타 철학, 사회학, 법학 등과 같이 성숙한 학문과 비교할 때, 서양에서 본받을 만한 것은 결코 많지 않다. 그런데 언어문자나 역사학 등과 같은 국학의 기타 분야는 중국 자신만의 고유한 학술전통으로 지탱되며, 서학(西學)의 방법을 흡수해도 될 때 자신만의 토대가 (이미 구축되어) 있었다. 당초 민속학에 흥미가 있는 학자는 기본적으로 역사, 문학, 언어학 등 학문에서 왔으며, 그들의 민속학에 대한 흥미는 일부는 신문화운동 정치사조에서 왔고, 일부는 문학혁명의 실제적 수요에서 비롯되었다. 이 두 가지 임무가 일단락을 고하게 되었을 때 사람들은 모두 자신이 본래부터 있었던 영역으로 돌아가 발전하였다. 예를 들면, 역사학의 구지강(顧頡剛), 사상사의 후스(胡適), 문학의 저우취런(周作人) 등이다. 정치혁명과 신국학 건설이라는 두 가지 목적이 완성된 후 ‘민간문예’ 혹은 ‘민속’에 대한 관심이 신속히 식었던 것은 아주 자연스러운 일이었다.

## 4. 결어

1980년대, 중국민속학은 ‘인류학’적 경향이 출현하면서 현재에 대한 공시적(共時的) 조사가 근원을 모색하는 문화사적 연구를 대체하였다.<sup>35</sup> 이후의 ‘무형문화유산보호’ 운동은 민속학에 새로운 영향을 주었고, 그것의 이로움과 폐단에 대해서는 학계의 공통된 인식이 아직 없다. 하지만 민속학자 대부분이 무형유산보호사업에 뛰어들어 다툼의 여지가 없는 사실이다. 민속학에서 수행한 다량의 민속 사항에 대한 조사는 무형유산 신청 보고서 작성에 그대로 사용되었고, 이 과정은 실제로 중국인의 일상생활에 대한 제2차 ‘의미화’ 작업이었다. 100년 전, ‘민족 심성’, ‘국혼’이라 불렀던 생활방식이 무형유산보호의 상황에서는 각개 공동체의 문화전승을 대표하는 것으로 서사(敍事)되고 있다. 이 등급은 행정단위로 나뉘어, 현시급(縣市級)에서 국가급 및 세계급까지 있다. 그런데 그 가치와 의미는 원래 유네스코에서 문화다양성을 유지하라는 바람과는 달리 민족국가의 상징기호로, 지역에서 경제를 활성화하는 명함과도 같은 다중적 가치로 변했다. 그리고 근래 급속한 도시화가 가져온 중국인의 생존 우려와 곤경은 ‘향수(鄉愁)’에 대한 무한한 동경을 유발하였다. ‘향수를 보호’하고, ‘옛 마을을 보호’하고, ‘아름다운 향촌을 건설’하고, ‘무형유산이 학교 수업에 들어가고, ‘무형유산이 지역사회에 들어가고, ‘무형유산 산업화’ 등과 같은 관념과 개념은 민속학자에게 또다시 무수한 과제를 제공하였다. 그러나 현재까지를 놓고 볼 때, 우리는 민속학이 이러한 사회문제에 대해 족히 영향력 있는 ‘민속학식’ 해답을 내놓는 것을 보지 못했다. 그 원인을 살펴보면, 고유의 ‘민속’을 선험적 존재로 삼는 사유를 탈피하지 못하기 때문이다. 이런 ‘굳어버린’ 민속적 사고모식은 현재의 사회문제에 대한 해석의 가능성을 방해하며, 동시에 새로운 연구 패러다임(paradigm)에 대해서도 검토할 수 없게 한다. 이처럼 우리는 민속학의 학문적 매력이란 어떤 연구대상에 대한 독점에 있는 것이 아니라, 다른 학문도 연구할 수 있는 대상에 대해 ‘민속학적’으로 해석하는 것이라고 생각한다. 그렇다면 무엇이 비로소 ‘민속학적’ 연구 방법인가? 수많은 학자가 이미 건설적인 견해를 밝혔다. 귀위화(郭于華)는 구술사의 연구방식을 민속학 전통의 구비 서사로 확장하여, 상호주체성(intersubjectivity) 등의 개념을 민속학의 연구에 응용할 것을 주장하였다.<sup>36</sup> 이외에 이와모토 미치야(岩本通彌), 왕샤오쿠이(王曉葵)<sup>37</sup> 등은 기억이론을 민속학의 ‘전승’ 연구와 결합하여, 전쟁, 재해, 노령화 문제에 관한 민속학적 연구를 개척할 것을 제안하였다. 이러한 모든 것은 새로운 시대의 민속학 개척과 발전에 새로운 시각을 제공해주고 있다.

## 注

- 1 刘晓春: 《民俗与民族主义——基于民俗学的考察》, 《学术研究》, 2014年 第8期.  
리우샤오춘, 『민속과 민족주의-민속학적인 고찰』, 『학술연구』 2014년 제8기.
- 2,3 [美]本尼迪克特·安德森: 《想象的共同体》, 吴叡人译, 上海人民出版社, 2003年, 第5, 11页.  
(미)베네딕트 앤더슨, 『상상의 공동체』, 우웨이런(吳叡人) 역, 상하이인민출판사, 2003년, 5쪽, 11쪽.  
주3(한글번역문)은 윤희숙 역, 『상상의 공동체-민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』(나남출판, 2002), 29쪽의 번역문을 인용하였다.(역자 주)
- 4 参考萧放: 《中国传统风俗观的历史研究与当代思考》, 《北京师范大学学报(社会科学版)》, 2004年 第6期(总第186期); 岸本美绪: 《“风俗”与历史观》, 台湾《新史学》十三卷三期, 2002年 9月; 王晓葵: 《“风俗”概念的近代嬗变》, 《文化遗产》2010年, 第3期.  
샤오팡(蕭放), 『중국 전통 풍속관의 역사적 연구와 현대적 사고』, 『베이징사범대학학보(사회과학판)』, 2004년 제6기(총 제186기); 미오 키시모토(岸本美緒), 『풍속과 역사관』, 타이완 『신사학』13권 3기, 2002년 9월; 왕샤오쿠이(王曉葵), 『풍속 개념의 근대적 변천』, 『문화유산』, 2010년 제3기.
- 5,6 [日]吉泽诚一郎: 《爱国主義の創成ナショナルリズムから近代中国をみる》, 东京: 岩波書店, 2004年, 第116页, 第96~98页.  
(일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 『애국주의의 형성: 내셔널리즘으로 본 근대 중국』, 도쿄: 岩波書店, 2004년, 116쪽, 96~98쪽.

- 7 郭双林: 《论20 世纪初年的乡土地理教育思潮》, 《学人》14 辑, 第41~56 页.  
 郭雙林(郭雙林), 「20세 초의 향토지리 교육 사조를 논함」, 『학인』 14집, 41~56쪽.
- 8 《国粹学报》合订本第一年第三册史篇内页广告, 转引并回译自[日]吉泽诚一郎: 《爱国主義の創成ナショナルイズムから近代中国をみる》, 第98页.  
 『국수학보(國粹學報)』합본 제1년 제3책 사편(史篇)의 내지 광고. (일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 앞의 책, 98쪽에서 재인용.
- 9 [日]芳贺矢一: 《民俗について》, 《民俗》1913 年第一期第一号.  
 (일본)하라가 아이치(芳賀矢一), 「민속에 관해서(民俗について)」, 『민속』 1913년 제1기 제1호.
- 10,11 张原: 《从“乡土性”到“地方感”: 文化遗产的现代性承载》, 《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2014年 第4期.  
 장위안(張原), 「향토성에서 ‘지방감(地方感)’까지: 문화유산의 현대성 탐색」, 『서남민족대학학보(인문사회과학판)』 2014년 제4기.
- 12 杜赞奇: 《地方世界: 现代中国的乡土诗学与政治》, 王铭铭主编: 《中国人学评论》, 北京: 世界图书出版公司, 2007年.  
 프래신깃트 두아라(Prasenjit Duara), 「지방세계: 현대 중국의 향토 시학(詩學)과 정치」, 왕밍밍(王銘銘) 주편, 『중국인류학평론』, 베이징: 세계도서출판공사, 2007년.
- 13 胡朴安: 《中华全国风俗志》, 上海: 上海文艺出版社, 1988年, 该书序言 第2页.  
 후푸안(胡朴安), 『중화전국풍속지』, 상하이: 상하이문예출판사, 1988년, 序言 2쪽.
- 14 参见张枳章: 《中华全国风俗志·序》, 上海: 上海文艺出版社, 1988年.  
 장즈장(張枳章), 『중화전국풍속지·序』, 상하이: 상하이문예출판사, 1988년.
- 15 [日]吉泽诚一郎: 《爱国主義の創成ナショナルイズムから近代中国をみる》, 岩波書店, 2004年, 第93~94页.  
 (일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 앞의 책, 93~94쪽.
- 16 [美]本尼迪克特·安德森: 《想象的共同体》, 吴叡人译, 上海: 上海人民出版社, 2003年, 第27页.  
 (미)베네딕트 앤더슨, 앞의 책(상하이인민출판사, 2003년), 27쪽.  
 윤형숙 역, 앞의 책(나남출판, 2002년), 50쪽에서 재인용(역자 주).
- 17 杜赞奇: 《现代性的后果》, 南京: 译林出版社, 2014年, 第19页.  
 프래신깃트 두아라(Prasenjit Duara), 『현대성의 결과』, 난징: 역림출판사, 2014년, 19쪽.
- 18 方维规: 《近代思想史上的“民族”及相关核心概念统考》, 《亚洲概念史研究》第二辑, 孙江, 陈力卫主编, 上海: 三联书店, 2014年.  
 방웨이규(方維規), 「근대 사상사 상의 ‘민족’ 및 관련 핵심개념 통고(統考)」, 『이주개념사연구』 제2집, 손강(孫江), 천리웨이(陳力衛) 주편, 상하이: 三联书店, 2014년.
- 19 蒋方震: 《国魂篇》, 《浙江潮》1903年 第1期.  
 장광전(蔣方震), 「국혼편(國魂篇)」, 『浙江潮』 1903년 제1기.
- 20 洪长泰: 《到民间去 1918~1937 年的中国知识分子与民间文学运动》, 董晓萍译, 上海: 上海文艺出版社, 1993年, 第29~30页.  
 홍창타이(洪長泰), 『민간으로 가다: 1918~1937년 중국 지식인과 민간문학운동』, 동샤오핑(董曉萍) 역, 상하이: 상하이문예출판사, 1993년, 29~30쪽.
- 21 周作人: 《歌谣周刊》发刊词, 1922年 12月17日.  
 저우취런(周作人), 『가요주간』 발간사, 1922년 12월 17일.
- 22 蔡元培: 《国立北京大学研究所国学门脚略》, 1927年2月1日.  
 차이위안페이(蔡元培), 『국립베이징대학연구소국학문개략』, 1927년 2월 1일.
- 23 王涵尘: 《国学讲话》, 上海: 世界书局, 1935年, 第2页.  
 왕즈첸(王涵塵), 『국학講話』, 상하이: 세계서국, 1935년, 2쪽.
- 24,25,26 胡适: 《发刊宣言》, 《国学季刊》第1卷, 第1号, 第7页; 第12~13页; 第8页.  
 후스(胡適), 「발간선언」, 『국학계간』 제1권 제1호, 7~8쪽, 12~13쪽.
- 27 邵纯熙: 《我对于研究歌谣发表一点意见》, 《歌谣》第十三号, 1923年 4月 8日.  
 사오춘시(邵純熙), 「가요를 연구하는 것에 대해 나의 의견을 발표함」, 『가요』 제13호, 1923년 4월 8일.
- 28 陈以爱: 《中国现代学术研究机构之兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》, 南昌: 江西教育出版社, 2002年, 第213页; 第216~217页.  
 천이아이(陳以愛), 『중국 현대 학술연구기구의 흥기—북대 연구소 국학문을 중심으로 논의함』, 난창: 장시 교육출판사, 2002년, 213쪽, 216~217쪽.
- 29 陈以爱: 《中国现代学术研究机构之兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》, 南昌: 江西教育出版社, 2002年, 第213页; 第216~217页.  
 천이아이(陳以愛), 위의 책.
- 30 施爱东: 《中国现代民俗学检讨》, 北京: 社会科学文献出版社, 2010年, 第53页.  
 스아이둥(施愛東), 『중국 현대민속학 검토』, 베이징: 사회과학문헌출판사, 2010년, 53쪽.
- 31 刘万章: 《粤南神话研究》, 《民俗》周刊 第112期.  
 리우완장(劉萬章), 「광동 남부지역의 신화연구」, 『민속』 주간 제112기.
- 32 参见周作人: 《现代英吉利谣俗与谣俗学序》.  
 저우취런(周作人), 『현대 잉글랜드 민요풍속과 요속학 서』를 참조.

- 33 [日]岩竹美加子编译:《民俗学의 政治性—アメリカ民俗学100 年目の省察から》, 未来社, 第10页.  
(일본) 이와타케 미카코 편역, 『민속학의 정치성—아메리카 민속학 100년의 성찰에서 보다』, 미래사, 10쪽.
- 34 参考[日]岩本通弥:《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗——为什么民俗学疏离了“近代”》, 王晓葵, 何彬主编:《现代日本民俗学的理论与方法》, 北京: 学苑出版社, 2010年.  
(일본) 이와모토 미치야(岩本通彌), 『민속을 연구대상으로 삼으면 곧 민속학인가—민속학은 왜 ‘근대’와 멀어졌는가?』, 왕샤오쿠이(王晓葵), 허빈(何彬) 주편, 『현대 일본민속학의 이론과 방법』, 베이징: 학원출판사, 2010년.
- 35 参考高丙中:《中国民俗学的人类学倾向》, 《民俗研究》1996年 第2期; 王晓葵:《民俗学与现代社会》, 上海: 上海文艺出版社, 2012年.  
가오빙중(高丙中), 『중국민속학의 인류학적 경향』, 『민속연구』 1996년 제2기; 왕샤오쿠이(王晓葵), 『민속학과 현대사회』, 상하이: 상하이문예출판사, 2012년.
- 36 郭于华:《试论民俗学的社会科学化》, 《民间文化论坛》2004年, 第4期.  
귀위화(郭于華), 『민속학의 사회과학화에 대한 시론』, 『민간문화논단』 2004년 제4기.
- 37 岩本通弥:《作为方法的记忆——民俗学研究中“记忆”概念的有效性》, 《文化遗产》2010年 第4期; 王晓葵:《记忆论与民俗学》, 《民俗研究》2011年 第2期.  
이와모토 미치야(岩本通彌), 『방법으로서의 기억—민속학연구 중의 ‘기억’ 개념의 유효성』, 『문화유산』 2010년 제4기. 왕샤오쿠이(王晓葵), 『기억론과 민속학』, 『민속연구』 2011년 제2기.