

일본의 ‘이민족’ 해석과 ‘국가’ 재현의 딜레마*

전성곤**

| 목 차 |

I. 들어가며	IV. 이민종의 구별과 동화: ‘역사학’ 과 ‘민속학’의 경계를 넘어서
II. 민족기원론과 ‘내부 오리엔탈리즘’	V. 지방과 국가의 경계 넘기와 제 국의 텍스트
III. 문헌사학의 비판과 생활의 발 견	VI. 나오며

| 논문요약 |

일본의 국가주의나 내셔널리즘에는 ‘배타주의’가 작동한다는 이론을 제시하면서 동시에 배타주의의 특징을 설명하는 것이 본 논고의 목적이다. 이를 위해 야나기타 구니오(柳田國男)와 기타 사다키치(喜田貞吉)의 로컬리즘과 이민족에 대한 시선을 비교했다. 야나기타와 기타는 ‘일본공동체’ 내부에 속하면서도 내부의 차이 즉 이민족과 변경의 문제를 해결하려 하였다. 기타는 자기비판을 기치로 내걸며 일본 내부의 민족적 차이나 변경에 대한 이분법적 시선을 해체했다. 그렇지만 그 자리바꿈 이론이 외부 식민지로 향했을 때는 식민지 조선과 제국 일본의 경계가 해체되면서 영토 확장으로 연결되고 일본 중심주의를 재구축하는 모델을 제시한 것이다. 반면 야나기타는 이민족과 변경에서 보는 상민(常民)이나 중앙에 대한 담론을 구축하며 역사서술의 가능성을 찾으려고 했다. 그렇지만 야나기타는 규칙화된 이론으로 오히려 중앙과 지방의 자리바꿈 이론을 제시하지 못하고, 중앙 중심주의 이론에 회귀했다. 결국 기타와 야나기타는 중앙과 지방의 차이성을 삭제하고 제

* 이 논문은 2007년 정부(교육인적자원부)의 재원으로 한국연구재단의 지원을 받아 수행된 연구임 (KRF-2007-362-A00019).

** 고려대학교 일본연구센터 HK연구교수

국과 식민지의 차이를 전복하지 못한 이론을 체화하는 위치에서 스테레오타입적 전통을 국민의 의식 속에 불러넣는 내부 오리엔탈리스트 자장에 갇힌 것이다.

▪ 주제어 : 이인(이민족), 중앙, 지방, 제사, 내부공동체

I. 들어가며

포괄적 의미로 본다면 기타 사다키치(喜田貞吉)와 야나기타 구니오(柳田國男)는 국민국가의 내셔널리스트라고 볼 수 있다. 야나기타는 ‘천황’까지도 상민개념으로 해석해내고 내셔널리즘과 거리를 두지 못했다는 비판을 받게 된다.¹⁾ 그리고 기타 역시 피차별 인종에 대해 논하지만 일본민족을 천황에 정점에 두면서 피지배민족들이 결집된다는 에스노센트리즘에 빠졌다.²⁾ 서로 학문적 스펙트럼이 반대쪽에 있었음에도 불구하고 내부의 타자를 통해 재구축한 역사학이 천황을 중심으로 하는 일본민족의 보편성이었다.

문제는 학문적 스펙트럼이 반대쪽에 있었음에도 불구하고 동일한 결론을 도출했다는 부분이다. 그러한 의미에서 이 두 학자를 내셔널리스트라고 규정하는 논리 속에는 짚고 넘어가야 할 문제가 내포되어 있다. 야나기타와 기타는 일본의 학문이 역사학, 고고학, 인류학, 민속학의 정의가 갖추어지기 이전에³⁾ 새로운 학문의 시험장에서 만나고 있었다. 이 시험

1) 福田アジオ(1992), 『柳田國男の民俗學』, 吉川弘文館, p. 53; 赤坂憲雄(1996), 『山の精神史-柳田國男の發生』, 小學館, p. 347; 임경택(2005), “야나기타 쿠니오(柳田國男)의 ‘일국(一國)민속학’과 문화내셔널리즘,” 『일본사상』, 제8호, p. 230; 조규현(2010), “일국민속학(一國民俗學)의 단일민족론과 민족통합,” 『한림일본학』, 제16집, p. 79.
2) 上田正昭(1978), “喜田古代史學の問題点,” 『古代史論叢』(上卷), 吉川弘文館, pp. 87-107. 기타의 사맥(史脈), 고대사학, ‘일선동조론’을 다루고 있다.
3) 아카사카 노리오(赤坂憲雄)는 “야나기타를 민속학자가 아니었다”라고 적는다. 단 야나기타의 사상이나 민속학을 근본적으로 이해하기위한 지표가 있다고 한다면 그 하나가 ‘역사에 대한 태도’라고 보았다. 민속학을 기초로 새로운 역사학을 지향한 ‘상민사학’이라고 보았다. 하나의 분야로 재단할 수 없음을 이해할 수 있다. 赤坂憲雄(1994), 『柳田國男の讀み方』, ちくま新書, p. 55.

장은 결국 내부의 우리들이 만들어지는 과정인데, 사이토 준이치(齋藤純一)의 말을 빌리자면 “우리는 발견되는 것이 아니라, 의견 교환 프로세스 속에서 창출된다. 우리들 사이에 형성되는 공통의 문제감과 관심사가 우리들을 연결시켜 주는 미디어이다”⁴⁾라는 수사학을 활용할 필요가 있다. 그런 의미에서 야나기타와 기타를 민속학과 역사학의 만남의 장소로서 이민족에 대한 시선에 대한 교차점을 다룰 것이다. 또 하나가 균질한 카테고리 속에 갇힌 내셔널리스트라는 한 가지 색채가 아니라, 중앙과 지방의 경계 넘기가 텍스트⁵⁾로 어떻게 재현되는가를 ‘내적 오리엔탈리즘’적 시각에서 다룰 것이다.

내적 오리엔탈리즘이란 야나기타와 기타가 인종과 계급의 문제를 피차 별자의 시선을 상대화하려 하지만, 그 학문체계에는 식민자적 시선이 존재했다는 혐의이다. 첫째, 기타와 야나기타는 동경제국대학 출신이며 정부기관에서 근무했다. 둘째, 당시에 학문적으로 유행했던 아이누와 코로보콜 논쟁과 연동하여 일본 내부의 타자로서 이민족에 대한 해석을 시도했지만, 천황 중심주의를 강조한다. 셋째, 지방이라는 변경에서 보는 중앙에 대한 시선과 이민족 입장에서 보는 정주민에 대한 정의를 시도했지만 ‘다시 쓰는 제국’의 자장에 갇혔다.

이러한 맥락에서 ‘일본판 탈식민주의’이론이었던 것이다. 그렇지만 기타나 야나기타에게는 이민족과 변경이 보는 중앙에 대한 시선을 가진 역사학의 역습을 매개로 하고 있었다. 기존의 역사학적 방식을 해체하는 방식으로 새로운 역사학을 재구성하는 양가성을 지녔던 것이다. 그 방법론은 인류학, 민속학, 고고학이라는 학문적 월경을 실천했고, 더 나아가 학문과 실지 현장 조사에 대한 자료를 융합시키는 새로운 방식의 패러다임을 제시했다. 이런 의미에서 야나기타와 기타가 차이점을 가진 것은 학문적 기준이 아니라 둘이서 다룬 이민족의 완전한 범위와 그 해석의 차이에서 온 결과였던 것이다. 그렇지만 본 논고에서 다루고자 하는 것은 그렇게 결론을 제시하는 것뿐만 아니라 기타와 야나기타가 어떠한 측면에서 다원주의를 표방했고 그것이 어떻게 상호간에 작용했으며 어떠한 측면에서

4) 齋藤純一(1997), “表象の政治/現れの政治,” 『現代思想』, 第25卷, 第7号, p. 170.

5) 롤랑 바르트(2002), 『텍스트의 즐거움』, 김희영 역, 동문선, pp. 8-9.

내부 오리엔탈리스트로 변용해 가는지에 초점을 둔다.

II. 민족기원론과 ‘내부 오리엔탈리즘’

선행연구를 보면 야나기타나 기타를 단독으로 다룬 논고는 많다.⁶⁾ 그렇지만 기타와 야나기타를 비교 분석한 논고는 거의 없다. 있다고 하더라도 야나기타와 기타의 접점을 조금 다루었을 뿐이다. 특히 야나기타와 기타의 고대사 인식에 대해서 직접적으로 다룬 것은 사에키 아리키요(佐伯有清)의 『야나기타 구니오와 고대사(柳田國男と古代史)』가 있다. 사에키는 야나기타의 고대사에 대한 고찰이 이루어지지 않았음에 착목하여 야나기타⁷⁾가 직접적으로 이름을 언급하면서 비판한 구메 구니타케(久米邦武)와 기타 사다키치를 다루었다.⁸⁾ 그리고 일본내부의 ‘타자’로서 이민족에 관한 논리의 발견에 대해서는 먼저 타이완 선주민족에게서 힌트를 얻은 것이라고 보는 견해들⁹⁾이 있는데, 야나기타의 산인론이 한민족에 의

- 6) 小熊英二(2000), 『단일민족 신화의 기원(單一民族神話の起原)』, 新曜社, p. 423. 참조. 야나기타 구니오를 다룬 대표적 저자를 보면 다음과 같다. 色川大吉, 後藤總一郎, 岩本由輝, 神島二郎, 岡谷公二, 宮崎修二郎, 庄司和晃, 大藤時彦, 和歌森太郎, 宮田登, 佐藤健二, 伊藤幹治, 櫻井徳太郎, 鶴見和子, 村上信彦, 吉田和明, 赤坂憲雄, 船木裕, 山下纈一郎, 松本三喜夫, 福田アジオ, 長浜功, 内田隆三, 吉本隆明, 谷川健一, 鈴木滿男, 千葉徳爾, 梶木剛, 牧田茂 등을 들 수 있다.
한국 논문 : 야나기타 구니오 편(2002), 『일본의 민담』, 전남대학교출판부. 야나기타 구니오저, 김정례, 김용의역(2006), 『일본 명치·대정시대의 생활문화사 : 명치대정사 세상편』, 김용의 외 역, 소명출판; 야나기타 구니오(2009), 『(일본민속학의 원향)도노 모노가타리』, 김용의 역, 전남대학교; 김영남(2006), 『동일성 상상의 계보』, 제이앤씨; 이연숙(2007), “야나기타 구니오(柳田國男)와 ‘국어’의 사상,” 『일본공간』, 제1호, pp.186-221; 김용의(2007), “『도노 모노가타리(遠野物語)』와 일본인의 이향관(異郷觀),” 『日本學研究』, 제21집, pp. 27-50; 조규현(2010), “야나기타 민속학의 일본문화일원론 재고 : 사령신앙과 제양신(崇り神)을 중심으로,” 『日本近代學研究』, 제29집, pp. 275-294; 曹圭憲(2009), “日本文化一元論における<田の神·山の神去來信仰>再考: 正月儀禮としてのコトハジメ・コトオサメ,” 『翰林日本學』, 제14집, pp. 19-42. 기타 사다키치에 관해서는 기타의 논고를 모아 놓은 『기타 사다키치전집(喜田貞吉著作集)』 총14권이 있다. 개별연구서로는 塩見鮮一郎, 山田野理夫의 저서 등이 대표적이다.
- 7) 柳田國男(1982), “喜田貞吉様(侍史),” 『定本柳田國男集 第12卷』, 筑摩書房, pp. 67-68.
8) 佐伯有清(1988), 『柳田國男と古代史』, 吉川弘文館, pp. 4-10.

해 산지로 구축된 대만의 원주민=고사족(高砂族)이 모델이었다라는 해석을 처음으로 제시한 것은 나카무라 데쓰(中村哲)이다. 나카무라 데쓰는 야나기타가 “전국의 에미시(蝦夷)가 모두 북해도로 쫓겨 갔다고 하는 것이 마치 대만의 전진이 생번(生蕃)을 밀어낸 것과 같다”¹⁰⁾라고 주장한 부분을 인용하며 야나기타의 산인론은 이것에서 영향을 받은 것이라고 주장한다.

그리고 야나기타와 기타는 일본인의 혼혈설 입장을 취하고 있었는데, 이것이 이미 메이지(明治) 20년대에 제기된 일본 민족 기원론이나 선주민론의 가설들에 대한 논쟁의 영향이라고 보는 견해이다.¹¹⁾ 물론 이렇게 본다면 야나기타와 기타가 혼합민족론을 주장한 것은 시대적 흐름과 무관하지 않다고 볼 수 있지만 여기서 더욱 중요한 것은 그러한 시대적 흐름과 연동하면서도 다시 어떻게 그 논리를 해체하면서 재구축하는가라는 점이다. 야나기타가 “평지인을 전율시켜라”¹²⁾라며 마조리티에 대한 경종의 의미나 자세와 기타가 “에타(穢多)이든 비인(非人)이라고 하든 또한 타 종류의 명칭을 부르든 그들은 결국 같은 계통의 일본민족으로 단지 그 조상이 어떠한 이유에서인지 사회의 낙오자가 된 것 뿐”¹³⁾이라며 피차별 민족 입장을 대변하는 시선은 주변부의 존재로부터 중앙 사회를 변용시키려는 자세에 있었다.

그런데 이러한 선행연구의 문제는 결국 야나기타와 기타의 학문적 접점을 비롯해 이민종을 보는 시선과 『고사기』와 『일본서기』의 역사서술에

9) 色川大吉(1978), “柳田國男,” 『日本民俗學大系 1』, 講談社, p. 32; 小熊英二(1995), 『單一民族神話の起原』, 新曜社, p. 424; 久米邦武(1905), 『日本古代史』, 早稻田大學出版部, pp. 25-29, pp. 33-37.

10) 中村哲(1985), 『新版柳田國男の思想』, 法政大學出版局, p. 25.

11) 기쓰카와 도시타다(橋川俊忠)와 아카사카 노리오(赤坂憲雄)는 이와모토의 이러한 주장에 대해, 유감스럽게도 그들 사이에 어떠한 영향관계가 존재했는지에 대해서는 언급하고 있지 않음을 지적한다. 橋川俊忠(1983), “柳田國男におけるナショナリズムの問題,” 『神奈川法學』, 第19卷, 第1号, 神奈川大學法學會, p. 29; 赤坂憲雄(1996), 『山の精神史-柳田國男の發生』, 小學館, pp. 259-260. 이를 바탕으로 아카사카 노리오는 선주민이 아이누인가 코로보롤인가라는 논쟁이 있기 이전 야나기타가 20살때에 기초한 “고전장(古戰場)” 기행문을 인용하며 고고학적 지식 혹은 적어도 아이누 코로보롤 논쟁 이전에 이미 이를 상정했다고 지적한다.

12) 小熊英二(1995), 『單一民族神話の起原』, 新曜社, p. 211.

13) 喜田貞吉(1924), 『歷史上より見たる差別撤廢問題』, 第1輯, 中央社會事業協會, p. 154.

대한 ‘수용’과 ‘탈피’과정을 다루고 있지 않은 것에 있다. 또한 중앙과 지방을 역사서술에 동원하면서 지방의 실체를 통해 민중의 생활적 측면을 부각시킨다는 것에 대한 고찰이다. 물론 이러한 구체적인 사례를 통해 야나기타나 기타가 새로운 인식으로 넘어서는 과정¹⁴⁾을 설명하지만 그것에 그치는 것에 아니라 야나기타와 기타를 동시에 놓고 차이와 동일성, 포함과 배제의 논리가 어떻게 교차되고 재생산되는지를 볼 필요가 있다. 또한 기타와 야나기타의 시도가 결국 국가 내셔널리즘으로 수렴되었다는 내셔널리스트 해석으로 끝나는 것이 아니라 내부 오리엔탈리즘을 창출하는 주체성이 생산되는 계기에 초점을 두어야 할 것이다. 정작 고찰해야 할 부분은 바로 이러한 ‘내적 식민지’의 문제인 것이다.

먼저 기타와 야나기타의 만남을 거슬러 올라가면 기타의 『60년의 회고(六十年の回顧)』에서 정확한 연대를 제시한 것은 아니지만 접점을 찾을 수 있을 것이다. 기타는 “명치40년(1907년)경 제국교육회의 회합자리에서 야나기타 구니오 군과 이점에 대해(부락차별) 의견을 교환했던 것을 기억한다”¹⁵⁾고 말했다.

1910년대 야나기타의 중심개념은 ‘야마비토(山人)’였는데, 야나기타는 이시기 인류학회에 가입하여 『인류학잡지(人類學雜誌)』에 풍속에 관한 논문을 투고하고, 기타의 소개로 ‘산인(야마비토)’에 대한 강연을 한다. 야나기타는 “내가 8·9년 전부터 산인(야마비토)의 문제를 생각하고 있었던 것을 기타 박사가 우연히 이를 알게 되어 그것에 대해 이야기하라고 했다”¹⁶⁾고 밝히고 있다.

마찬가지로 기타는 1913년 4월 야나기타가 주재하는 『향토연구(郷土研究)』(제1권 제2호)에서 “본국에서의 일종의 고대문명(本邦における一種の

14) 야나기타가 지명 등을 통해 역사관을 근본부터 새로 짜면서 새로운 패러다임을 짚는 것에 대해서는 아카사카 노리오(赤坂憲雄)(2002), 『一國民俗學を越えて』, 五柳書院, p. 119. 참조. 가게야마 마사미는 야나기타가 일본인 및 민족사의 기점을 발견한 것과 도작민의 이입 루트에 대한 발상(역사관/민족관)이 재고된 것을 논한다. 影山正美(2009), “稻作民、あるいは日本人としての先住民の「発見」,” 『柳田國男・主題としての「日本」』, 梟社, p. 151. 佐野賢治(2011), “郷土研究から世界常民學へ—生活史研究の新市視角,” 『嶺南學』, 제19호, 경북대학교 영남문화연구원, pp. 93-108. 참조.

15) 喜田貞吉(1982), “六十年の回顧,” 『喜田貞吉著作集 14』, 平凡社, p. 171.

16) 柳田國男(1982), “山人考,” 『定本柳田國男集 第4卷』, 筑摩書房, p. 172. 서두에 기타 사다키치로부터 강연의뢰를 받은 것을 말하고 있다.

古代文明)이라는 논고를 발표한다.¹⁷⁾ 이처럼 야나기타와 기타는 서로 학문적으로 관심을 가졌고 학문적으로 접촉하며 상호비판을 통해 일본근대사학사를 만들어갔다.¹⁸⁾

기타와 야나기타가 학문적으로 교류를 시작하기 이전의 경력을 보면, 기타는 동경제국대학 국사과를 1896년 7월 졸업하고 이후 1901년 문부성 도서심사관으로 취임했다. 1903년 4월 국정교과서의 방침이 세워지면서 1903년 7월 문부편수(文部編修)가 된 기타는 교과서의 검정이나 편찬 등의 업무에 관여했는데, 남북조정운(南北正閏)문제로 기타가 관련한 교과서 『심상소학용일본역사(尋常小學用日本歷史)』가 먼저 논란의 대상이 되어 기타가 집필한 교사용도 비판공격을 받았다. 그리고 1911년 2월 27일에는 문관분한령(文官分限令)(제11조제1항제4호)에 의해 휴직처분을 받았다. 기타는 문부성 재직 중부터 교토대학 문과대학의 강사를 겸임했는데, 이를 계기로 교토에 가는 일이 많아지면서 피차별부락 내부의 관계 사료와 전승 등을 수집하는 것에 종사하다가 부락의 야간학교 유지들과 부락사에 관한 강화를 시도하기도 했다. 기타가 교토대학의 전임강사가 된 것은 1913년의 일이다.¹⁹⁾

기타의 민족사에 대한 관심은 1907년 3월 “쓰치쿠모 종족론(土蜘蛛種族論)”와 “에미시와 코로보쿨과의 차이와 같음을 논한다(蝦夷とコロボックルとの異同を論ず)”를 『역사지리(歴史地理)』(제9권제3호)에 발표하면서 구체화한다. 이 논문들은 기타의 민족사연구의 발단이 되는 논쟁이 되는 논고로 평가되는데 그 후 1914년 1월부터 “후슈·이후고(夷俘·俘囚の考)”

17) 上田正昭(1979), “解説,” 『喜田貞吉著作集 第8巻』, 平凡社, p. 429.

18) 上田正昭(1991), 『古代學とその周辺』, 人文書院, p. 213.

19) 기타는 1871년 5월 24일 도쿠시마 현(徳島縣) 나가군(那賀郡) 다쓰에무라(立江村)에서 3남으로 태어났다. 1893년에 동경제국대학의 국사과에 진학했는데 이때 국사과에는 구로카와 마요리(黒川眞頼), 호시노 히사시(星野恒) 등 대가가 있었고, 신진 미카미 산지(三上三次)도 있었다. 서양사와 사학연구법에는 쓰보야 구마(坪井九馬)가 있었다. 그리고 인류학과 고고학 분야의 강사로는 쓰보이 쇼고로(坪井正五郎)가 있었고, 그 강의를 들었다. 동기로는 구로이타 가쓰미(黒板勝美)가 있었다. 기타는 역사지리연구를 명목으로 대학원에 진학하여 1899년 10월부터 『역사지리(歴史地理)』를 간행하며 논문을 집필하기도 했다. 齋藤忠(1986), 『日本考古學選集8 喜田貞吉集』, 築地書館, p. 3; 上田正昭(1991), 『古代學とその周辺』, 人文書院, p. 205. 참조.

를 발표하고, 같은 해 6월 “동인고(東人考)”를 발표하면서 기타는 동쪽 지방 민족에 대한 고찰을 진척시켰다. 그리고 1916년 “왜인고서론(倭人考緒論)”을 시작으로 서쪽 지방의 민족에 관한 논고를 작성한다. 민족사연구에 대한 모색이 집적되어 간다.²⁰⁾

한편 야나기타는 1900년 7월 동경제국 대학 법과대학 정치과를 졸업하고 농상무성(農商務省)에 근무한다.²¹⁾ 1908년 검임 궁내(宮内)서기관을 거쳐 법정대학을 비롯해 여러 대학에서 농정학을 강의한다. 1910년 12월 농정학연구의 결산으로 『시대와 농정(時代と農政)』을 출판하고 니토베 이나조(新渡戸稻造)의 향토회에 참가하는 한편, 미나가타 구마쿠스(南方熊楠)와의 교류를 개시했다.²²⁾ 특히 야나기타의 『노치노카리코토바노키(後狩詞記)』와 『도노모노가타리(遠野物語)』는 일본열도 안에서의 ‘이문화’를 발견하는 계기가 된 저서로 꼽힌다. 이 두 저서를 집필하던 시기에 야나기타가 일본열도 내부의 각 지역에 전해지는 이종(異種)문화의 발견은 획기적인 일이었다. 그리고 야나기타가 무녀나 산인(山人) 등 일본사회의 주변적인 존재나 전승에 주목한 것은 바로 이 시기²³⁾이다. 특히 1913년 5월 ‘민속학’의 창간에 앞서 1913년 3월 야나기타와 다카키 도시오(高木敏雄)는 『향토연구』를 창간한다. 니토베 이나조를 후원자로 만든 향토회의 회합이다. ‘이나카학(시골학)’이나 ‘지카타(지방학)’이 일본에 필요하다고 논했는데 이것에 촉발 되어 야나기타의 향토연구가 시작된다.²⁴⁾

이처럼 기타나 야나기타는 아카데미즘적 냄새가 짙게 풍기는 위치에

20) 上田正昭(1979), “解説,” 『喜田貞吉著作集 第8巻』, 平凡社, p. 421.

21) 야나기타는 1875년 7월 31일 효고현(兵庫縣) 진토군(神東郡)에서 마쓰오카 미사오(松岡操)의 6남으로 태어났다. 아버지는 의사이자 한학자였다. 1901년 5월에 대심원 판사 야나기타 신평(柳田眞平)의 양자가 되고, 농상무성에 근무하면서 일본 각지를 여행하는 기회를 얻게 된다. 그리하여 『최신산업조합통해(最新産業組合通解)』(1902년), 『시대와 농촌(時代と農村)』(1910년) 등 농민생활의 도착에 대해 논했다. 伊藤幹治(1988), “柳田國男-日本民俗學の創始者,” 綾部恒雄 編, 『文化人類學群像 3』, アカデミア出版, pp. 67-68.

22) 橋川俊忠(1983), “柳田國男におけるナショナリズムの問題,” 『神奈川法學』, 第19卷, 第1号, 神奈川大學法學會, pp. 25-26.

23) 福田アジオ(1992), 『柳田國男の民俗學』, 吉川弘文館, p. 33.

24) 新谷尚紀(2011), 『民俗學とは何か-柳田・折口・澁澤に學び直す』, 吉川弘文館, pp. 57-58. “只平民は如何に生活しうるか。又は如何に生活し來ったかを記述して世論の前提を確實にするものが此までは無かった。それを『郷土研究』が違るのです”.

서 있었다. 야나기타와 기타는 모두 동경대학출신으로 각각 농상무성과 문부성에서 근무했다. 다시 말해서 기타와 야나기타는 국가의 엘리트적 교육을 받은 입장이었고, 중앙의 도시인이었다. 이러한 점에서 야나기타와 기타는 내부의 이민족을 발견하면서 지배자와 피지배자의 이론을 재구성하지만, 그 위치가 내부오리엔탈리스트로서의 시선을 가질 위험성이 존재했던 것이다.

III. 문헌사학의 비판과 '생활'의 발견

여기서 혼동하지 말아야 할 것은 기타나 야나기타가 그들의 출발점이 엘리트적 위치였기 때문에 내셔널리스트가 되었다는 편견에 있다. 거꾸로 생각하면 오히려 중앙의 엘리트가 기존의 역사학이 가진 전통적 시선이 아니라 규슈와 동북이라는 변경의 선주민에 대한 관심으로 출발했기 때문에 역시선의 가능성이 잠재하고 있었다고 보아야 할 것이다.²⁵⁾ 야나기타와 기타가 활동하던 시기는 새로운 개념들이 서구로부터 물밀듯이 유입되고 재구성되는 시대였는데 그중 인종학과 고고학이 대표적인 것이었다. 예를들어 정전으로서 『고사기』와 『일본서기』에 착근하여 그것을 맹목적으로 믿었던 신념이 붕괴되어가는 시기이기도 했다. 특히 잘 알려진 것처럼 아이누와 코로보쿨에 대한 논쟁은 일본인의 원루트를 파악하려는 시도로서 고유일본인 찾기에 고고학과 인종론이 등장한 것이다.

고고학이나 인종론이 도입되면서 야나기타와 기타는 새로운 스펙트럼으로서 이들을 활용한다. 그 첫 번째 시도가 기존 역사학이 가진 문헌중심주의적 사고로부터의 탈피였다.²⁶⁾ 특히 야나기타는 광의의 역사학자²⁷⁾ 인데, 야나기타의 문헌중심주 비판이 가진 특징은 연대기에 의존한 기록을 중시하는 사관과 영웅호걸에 한정된 역사서술에 대한 비판이었다.

25) 橘川俊忠(1983), “柳田國男におけるナショナリズムの問題,” 『神奈川法學』, 第19卷, 第1号, 神奈川大學法學會, p. 26.

26) 新谷尙紀(2011), 『民俗學とは何か-柳田・折口・澁澤に學び直す』, 吉川弘文館, p. 82.

27) 伊藤幹治(2006), 『日本人の人類學的自畫像』, 筑摩書房, pp. 130-131.

나는 일본에는 평민의 역사는 없다고 생각한다. 어느 나라든지 연대기는 처음부터 사변(事變)만의 기록이다. 귀인들과 영웅호걸의 열전을 조합한 것 같은 것이 말하자면 역사가 아니었는가. 물론 정치와 전쟁과는 시대의 가장 두터운 흐름으로서 어떤 토민 나부랭이라 하더라도 그 영향을 받지 않는 사람은 없다. 그러나 사적(事績)의 기록만을 보고 국민의 심정을 추정하는 것은, 사진기를 바라보는 사람의 얼굴을 상상하는 것과 같은 것이다. (중략) 실제 다수의 평민기록은 소홀히 다루어져왔다.²⁸⁾

다시 말해서 야나기타는 연대기적인 사건 기록으로서의 역사 서술²⁹⁾이나 영웅호걸을 부각시키는 기술방식에 대해 비판을 토론했다. 현재적 인식으로 본다면 너무나도 평범한 시각으로 보일 수 있지만 당시로서는 기존 역사관을 ‘탈’한 새로운 접근이다. 특히 야나기타는 평민의 기록을 역사학의 실질성이라고 보았다. 기타 역시 문헌사학에만 의존하는 역사학에 대해 비판적이었다. 기타는 세상 혹은 역사를 반드시 절대 연대와 그 시대에 활약한 인물들을 중심으로 그려내는 것이 요건이기는 하지만, 그것을 믿거나 민족의 발전이 어느 개인 한 사람의 이름에 근거하여 이루어진다고 보는 것은 “하나의 미신”³⁰⁾이라고 비판했다.

이처럼 기존의 역사학이 노정하는 문헌기록에 의한 사료적인 가치만으로는 파악할 수 없다는 것을 뚜렷하게 제시한 것이다. 즉 기타나 야나기타는 문헌실증주의에 근거한 연대기나 사건의 역사를 비판하면서 새로운 역사학의 구상을 그려냈다.³¹⁾ 야나기타는 이러한 기존의 역사연구방법을 단독입증법이라고 부르며 거리를 두려고 하였고³²⁾ 기타는 “유물유적을

28) 柳田國男(1982), “郷土誌論,” 『定本柳田國男集 第25卷』, 筑摩書房, pp. 9-10. だれも知っている如く, 歴史は元來常民の學ではなかった。用途は主として政治にあったゆえに, 政治がわずかな上流の人だけの事務であった時代には, 当然にこれを利用する者も限られ, またこの人たちの参考になることのみが多く伝わった。柳田國男(1982), “歴史教育の話,” 『定本柳田國男集 第24卷』, 筑摩書房, p. 99.

29) 赤坂憲雄(2002), 『一國民俗學を越えて』, 五柳書院, p. 191.

30) 喜田貞吉(1980), “日本における史前時代の歴史研究について,” 『喜田貞吉著作集 1』, 平凡社, p. 31.

31) 赤坂憲雄, 상계서, p. 191.

32) 福田アジオ(1992), 『柳田國男の民俗學』, 吉川弘文館, p. 68.

다루어 고고학자 역할을 겸한 역사학학³³⁾의 구상을 통해 기존의 역사학적 방법론과 거리를 두려 했다. 이러한 시도로서 야나기타는 영웅의 역사학에서 평민의 역사학으로 나아가는 방법을 문헌이 아니라 전설이라는 사료에 근거를 두면서 새로운 역사학을 시도한다. 즉 야나기타는 기존의 역사가들이 고문서 즉 『고사기』나 『일본서기』에 의존하고 있는 방법론으로부터 탈피하여 지역을 실제로 조사하는 방식을 취했다. 예컨대 야나기타는 그 지역 사람들이 이야기하는 설화 등을 자료로서 활용했다. 야나기타는 구비의 내용이나 설화 그 자체가 하나의 사실(史實)이라고 보았다. 야나기타는 다른 사학자가 채택하지 않은 시각에서 기록이나 증거문서를 갖지 못하는 평일본인, 즉 평민의 과거를 알기 위해서 그들이 전승하고 있는 복잡하고 특징적인 설화를 사료로 활용해야 한다고 본 것이다. 연대 측정법처럼 과거로 거슬러 올라가 추론하여 새로운 사실을 발견하는 방식이 아니라 전설의 밑바탕에 깔려있는 일본인의 정신사의 일면을 찾아 내려 한 것이다.³⁴⁾

기타 또한 “오늘날의 사학의 진보는 역사라는 것의 의미를 바꾸어왔다. 고인(古人)이 사용한 문자의 용례로부터 말한다면 사(史)는 바로 지(誌)였고, 그 본래의 의미는 문자로 표기하는 것으로 기록이라는 의미이다. 따라서 기록을 가진 역사가 유사(有史)시대이며 그 이전은 사전(史前)시대로서 역사가가 다룰 범위의 외부에 있었다. 역사가가 사료로서 다룰 수 있는 것은 문헌기록인데, 문자를 갖지 못한 민족이 가령 문화가 있었어도 그것은 역사를 갖지 않은 것이라고 보고 돌아보지 않았다. 그렇지만 문자가 인간사회의 문화 전체가 아닌 이상, 문자가 없었던 시대에도 문화는 발달할 수 있다. 종래의 역사가는 주로 문헌적 사료에만 의존하고 있었기 때문에 문헌 없는 시대를 거슬러 올라가 이것을 찾아내는 방법을 알지 못했기 때문에 당연히 연대와 지명과 인명을 밝혀내지 못하면 역사라고 할 수 없다고까지 잘못 생각하고 있었다.”³⁵⁾라며 문자기록을 갖지 못했다 하더라도 문화가 존재한다고 본 것이다. 그리고 기타는 고고학자가 단지 유물과 유적을 밝혀내는 것을 목적으로 하는데, 역사학자는 고대인의 생

33) 喜田貞吉(1980), “考古學と古代史,” 『喜田貞吉著作集 1』, 平凡社, p. 8.

34) 赤坂憲雄(1994), 『柳田國男の読み方』, ちくま新書, pp. 60-61.

35) 喜田貞吉(1980), “日本における史前時代の歴史研究について,” 전계서, p. 38.

활상태를 알기 위해서 고고학적 자료를 활용하는 역할³⁶⁾이 필요하다고 토론했다. 야나기타가 제시하는 구비나 설화, 기타가 제시하는 문자 없는 시대의 고고학적 유물들은 결론적으로 일본의 정신적 생활사를 읽어낼 수 있는 사료가 되는 것이었다.

기타와 야나기타의 이러한 사관은 비교적 일관되게 유지되는데, 그 중에서 생활과 문화를 연결해가는 입장은 매우 중요했다. 야나기타에 의하면 “문화는 이어지는 것이기 때문에 오늘날 존재하는 문화 속에는 전대(前代)의 생활이 포함되어 있다. 문자로 적어서 남긴 것들에 비하면 사료(史料)로서의 가치는 어떻게 다를까. 증문(證文)이라는 것이 정확하다고 말하지만 통례적으로 한번뿐인 사건을 전하고 있는데 반해, 이쪽은 오늘날 몇 백 명, 몇 천 명이라는 사람들이 하루에도 세 번 다섯 번 또는 같은 계절에도 이곳저곳에서 반복해서 보여주는 현실적 행위인 것이다. 이를 채집하여 종합해보면 그 존재는 더욱더 확실하게 된다.”³⁷⁾고 논한다.

기타와 야나기타에게 새로이 등장한 것은 생활과 문화의 연결 해석이었다. 이 두 학자는 고대의 생활의 진상을 알기 위해 필요한 학문으로서 역사학을 고민했다. 문헌중심주의에 ‘탈’하면서 실질적인 생활의 발견을 통한 ‘민중/서민’의 역사를 단일적인 것이 아니라 복합적이고, 기록이 아닌 ‘이야기’ 속에서 발견해내는 정신사적인 실제성의 역사적인 관점에서 찾으려고 했던 것이다. 기타와 야나기타가 분석하려고 노력한 것은 역사적 근거로서의 고서에 거리를 두는 방식에서 실제 지역을 돌아다니면서 얻어낸 이야기들 속에서 규명하는 방식이었다. 이것은 달리 표현하면 외부자의 시선이라는 방법론이 작동하고 있었던 것이다.

36) 喜田貞吉(1980), “考古學と古代史,” 전계서, p. 8.

37) 柳田國男(1970), “郷土研究とは何か,” 『定本柳田國男集 第25卷』, 筑摩書房, pp. 267-268.

IV. 이민족의 구별과 동화: '역사학'과 '민속학'의 경계를 넘어서

그렇다고 해서 기타와 야나기타가 문헌중심주의를 완전히 극복했다는 의미는 아니다. 기타와 야나기타가 시도한 문헌탈피에 대한 시도는 두 가지 측면에서 찾아볼 수 있다. 하나는 기존의 인류학이나 고고학계에서 논의되고 있던 코로보쿨과 아이누 논쟁을 의식한 선주민족이 누구인가라는 논리와 『고사기』와 『일본서기』에 제시된 '신무동정'에 대한 해석이었다. 이는 중대한 주제인데, 이 두 가지를 어떻게 해석하고 전개하느냐에 따라 전체적인 결론은 달라진다. 먼저 야나기타는 “현재의 우리 일본국민이 다수 종족의 혼성이라는 것은 실은 아직 완전하게 입증된 것은 아니지만, 이미 그것은 움직일 수 없는 통설이 된 것으로 즉 이를 출발점으로 삼는다.”³⁸⁾며 일본의 혼종성을 인식하고 있었다.

물론 기타도 “일본민족의 기원을 거슬러 연구해보면 그곳에는 여러 잡다한 이민족의 혼효가 있었음을 부정할 수 없다”³⁹⁾며 혼합론을 명백하게 인정하고 있었다. 그런데 여기서 문제는 그렇다면 선주민족은 누구인가라는 점이다. 아카사카 노리오가 지적하듯이 『기기(記紀)』에 나타난 에미시(蝦夷), 구마소(熊襲), 구즈(國樞)라는 이민족이 어떠한 인종인가. 열도의 주민은 아이누인가. 코로보쿨인가. 이러한 일본인종론을 둘러싼 문제에 관해서는 논쟁이 반복되어 왔는데⁴⁰⁾, 야나기타는 기타에게 부탁을 받고 야나기타가 처음으로 체계를 세운 “산인고(아마비토고)”를 공표하게 된 것이라고 했는데, 그것이 바로 기타가 주관한 일본역사지리학회 대회에서였다. 야나기타가 산인에 관심을 가진 것은 일본인은 어디에서 왔는가, 원래 일본인은 무엇인가, 라는 일본인 기원론을 해명하려는 원대한 학문적 꿈⁴¹⁾에서 출발한 것이다. 야나기타는 산인에게서 천황족 정복민이 침입해오기 이전의 선주민 즉 원일본인에 관심을 가진 것이다.

38) 柳田國男(1982), “山人考,” 『定本柳田國男集 第4卷』, 筑摩書房, p. 172.

39) 喜田貞吉(2008), “『日本民族, とは何ぞや,』 『先住民と差別』, 河出書房, p. 24.

40) 赤坂憲雄(1996), 『山の精神史-柳田國男の發生』, 小學館, p. 260.

41) 色川大吉(1978), 『柳田國男』, 講談社, pp. 209-210.

야나기타의 일본민족의 선주민에 대한 계보를 파악하려는 시도는 1909년의 “텐구이야기(天狗の話)”와 “산민의 생활(山民の生活)”에서도 나타난다. 즉 산인(야마비토)의 레토릭으로서 아이누의 모습이었다. 야나기타는 “일본의 이곳저곳 산속에는 메이지(明治)인 오늘날이라 하더라도 아직 우리 일본인과는 전혀 인연이 없는 종류의 인류가 살고 있다”⁴²⁾ 즉 이것이 야나기타의 산인론의 시작이었다.

야나기타는 “이전에 주인이 아이누인가 코로보쿨인가, 구즈는 어떤 인종인가, 이즈모족은 동족인가 이족(異族)인가. 이들은 다른 문제인데, 흔히 말하는 천손종(天孫種)의 토착까지 일본의 산야는 원시인체로 남아 있었는가하면 나는 그렇지 않을까라고 생각하는데 지금은 증거를 얻을 수가 없다”⁴³⁾라며 구즈나 아이누에 대한 이민족의 분류에 대한 규정보다는, 산야에 원시상태가 보존된 자들이 산다는 것에 초점을 두었다. 그리고 1917년 “산인고”를 발표하는데 산인이라는 어원에 대해서 다음과 같이 설명한다.

산인이라는 말은 기원이 아주 오래다. 내 추측으로는 상고사 상의 구니쓰카미(國津神)가 이분화되어 반쪽은 마을에 내려가 상민과 섞이게 되고, 나머지는 산에 들어가 산에 머무르면서 산인이라 불리게 되었다고 보는데, 후세에 이르러서는 점차 이 명칭을 사용하는 자가 없어지고 오히려 선(仙)이라는 글자를 야마비토(ヤマビト)라고 혼동했다. 나는 근세시대에 말하는 야마오토코(山男), 야마온나(山女), 야마와로(山童), 야마히메(山姬), 야마타케(山丈), 야마우바(山姥) 등을 총괄하여 산인이라고 하는 것은 반드시 무리한 판단이 아니라고 본다. 단지 편의상 이 고어(古語)를 부활하여 사용해 본 것이다.⁴⁴⁾

여기서 중요한 것은 구니쓰카미가 분화되어 반쪽은 마을로 내려가 상민과 섞였다는 것과, 나머지는 산으로 들어가 살면서 산인이라고 불리게

42) 柳田國男(1982), “天狗の話,” 『定本柳田國男集 第4卷』, 筑摩書房, p. 420.

43) “山民の生活,” 상계서, p. 499.

44) “山人考,” 상계서, p. 177.

되었다는 점으로 야나기타는 산인을 구니쓰카미의 일파라고만 해석한 것이다. 이에 반해 기타는 “야마토 요시노(吉野)의 산중에 구즈(國栖)라는 일종의 이속(異俗) 인민이 있었다. 흔히 말하는 산인(야마비토, 山人)의 일종으로 사토비토(里人)와는 모양이 달랐던 자”⁴⁵⁾라고 보았다. 기타 역시 마을에 사는 사토비토와 다른 종류로서 산중의 구즈를 본 것이다. 나아가 기타는 야나기타와 마찬가지로 일본 내지에 존재하는 전설을 분석하여 그 전설 속에 등장하는 산인에 대한 이야기를 예로 든다. 즉 “야마오토코(山男), 야마우바(山姥)라고 칭하는 자들이 그것인데, 규슈의 부젠(豊前), 우사(菟狹)에 쓰치쿠모가 있었고 이들 스스로가 산인이라고 해석했다”⁴⁶⁾라며 “구마소라는 이름은 (중략) 습(襲)는 뒤쪽(背)이라는 설이 있다. 산의 벽지에서 사는 사람을 고마히토(肥人)라고 부르는 것에 대해 산의 뒤편에 사는 사람을 구마소라고 호칭”⁴⁷⁾하면서 일본내부에 ‘이인’들을 ‘산인(야마비토)’과 연결시켰다.

기타는 야나기타보다는 좀 더 구체적으로 이민족들의 정의를 명시했다. 이는 결정적으로 기타와 야나기타의 인식론적 차이에 따른 결과였다. 구체적으로 기타와 야나기타의 논쟁을 보면 그 내적 차이를 알 수 있다. 앞서 언급했듯이 기타가 가우고이시(神籠石)는 신령이 깃든 암석이라고 주장하는 것에 대해 야나기타는 『샤쿠지문답(石神問答)』에서 비판한다. 즉 “가우고이시(カウゴ石)는 대체적으로 고립적인 기석(奇石)의 이름이다. 라이잔(雷山) 기슭의 고고세키(香合石)와 마찬가지로 기타가 이를 이와사카(磐境)의 명칭에서 온 것이라고 말하는 것은 억지”⁴⁸⁾라는 것이다. 가우고이시에 대한 야나기타의 입장은 기타가 주장하듯이⁴⁹⁾ 영적인 세계를 나

45) 喜田貞吉(2008), “國栖の名義,” 『先住民と差別』, 河出書房, p. 31.

46) 喜田貞吉(1979), “倭人考,” 『喜田貞吉著作集 第8巻』, 平凡社, p. 178.

47) “倭人考,” 상거서, p. 178.

48) 柳田國男(1982), “喜田貞吉様(侍史),” 『定本柳田國男集 第12巻』, 筑摩書房, p. 67.

49) 喜田貞吉(1981), “神籠石と磐境,” 『喜田貞吉著作集 1』, 平凡社, pp. 412-413. 야나기타 군의 이러한 설은 경청할 만 한 것이 있다. (중략) 그러나 야나기타와 같은 동일 견해에 동의할 수 없게 되었다. (중략) 내가 아는 한은 라이잔(雷山)의 고바코이시(香合石)가 그 문자가 말해주는 것처럼 고바코(香合)라고 드러내는 것을 보면, 혹은 가와고(革籠)라고 말해지는 것도, 그 이외의 것은 가와고(革籠)라는 것은 알지 못한다.⁴¹² 실제 그 지역에서 들어보면, 어느 특수한 자연 암석을 가지고 신령시하고, 이것을 숭경하는 것 고금을 통해 우리나라의 습속이 되었다.

타내는 것인지 아닌지에 대한 비판이 아니라, 일부 자료를 가지고 전체를 파악한다는 점에서 기타를 비판한 것이다. 다시 말해서 사물의 정확한 의미나 명명에 대한 비판이 아니라, 학문의 방법론에 대한 비판인 것이다.

야나기타는 “중앙부의 문화로부터 우연하게 고립되고 이전의 신앙상태의 일부분을 보존하는 각 지방의 습속에 대해 약간의 비교도 고려도 없고 함부로 억단(臆斷)을 내리는 것은 약간의 지도력을 가진 사람에게는 특히 우리들에게는 건디기 어려운 고통이다. 단순하게 연구결과를 보고하는 것만이 아니라 또한 가령 재료의 준비가 부족하다 할지라도 너무 서둘러서 난폭함을 방어할 필요가 있다고 본다. 그 논법에도 내가 이야기하고 싶은 것은 풍속도 또한 이 세상과 함께 변천하고 진화한다. 어떠한 이전 풍속이라 하더라도 그것은 상대에서부터 손이 닿지 않고 보류된 것이라 하더라도 유래를 추정하는 것은 착오”⁵⁰⁾라며 비판한다.

야나기타의 입장에서 보면 기타가 하나의 지역을 조사한 후 그것만을 가지고 기존의 문헌과 연결하여 해석하는 것은 억측이라고 본 것이다. 야나기타의 입장에서는 “세상이 변하면 고전 전부를 믿을 수 없게 된다. 또한 믿을 필요도 없다. 그곳에서 선택이 이루어지고 전설은 파편이 되기 쉽다. 전설은 변해버린다. 다시 말해서 믿고 싶은 마음 쪽이 선행되어 믿고 싶은 사항은 누누이 나중에 오는 것이다. 그 결과로서 우리들의 전설 숫자는 몇 만 개라 해도 대체적으로 각 지역이 공통적으로, 하나의 지방마다 그것을 정리하여 상대의 신화에 복원해보는 것”⁵¹⁾은 아니라고 본 것이다.

반면 기타의 입장은 실지조사와 고고학적 자료들을 통해 ‘문헌이 보여주는 내용을 검증하는 것’이 중요했던 것이다. 기타는 문헌중심주의 탈피를 주장하면서 고고학과 인종학을 연결시켜 새로운 역사학을 구축하려 했지만 문헌과 연결하여 검증해야 한다는 논리를 버리지 못했다. 이러한 의미에서 기타와 야나기타는 서로 결별하게 된다. 이러한 결별이 이루어진 것은 야나기타의 경우 지방에서 얻어 낸 사료들을 통해 일본내부에 존재하는 이민족, 즉 산인을 연구했는데 그 방법론은 『노치카리노코토바

50) “人形とオンラ神,” 상계서, p. 327.

51) 柳田國男(1970), “東北と郷土研究,” 『定本柳田國男集 第25卷』, 筑摩書房, p. 492.

노키(後狩詞記)』의 서문에서 밝히듯이 “고금은 직립된 하나의 막대기와 같은 것이 아니라 산지를 향해 이를 옆으로 누인 것 같은 것이 역사이다”⁵²⁾라는 직선상의 개념이 아니라 ‘횡단면’이라는 표현으로 이어졌다. 기타는 역사적 일본 민족이 형성되는 이론을 이민족의 동화와 융합 과정에서 성립한 것이며, 직선적인 일본민족이 성립되었다는 일본민족 형성사의 골자를 이루게 된다.⁵³⁾ 야나기타의 횡단면이론과 기타의 직선적 동화이론은 일본 내부의 이민족 문제를 해결하고 신무동정에 대해 각각 다른 해석으로 이어진다.

먼저 야나기타는 “기기”를 신중하게 검토하여 천황가의 조상이라는 “아마쓰카미(天つ神)”가 외래의 정복민족이며 선주민은 구니쓰카미라고 보았다. 규슈에서는 이들을 쓰치쿠모라든가 구즈라고 부르고, 동북지방에서는 에미시라고 불렀다고 보았다. 이에 대해 이로카와 다이키치(色川大吉)가 지적하듯이 야나기타는 이인들의 동화를 경행(景行)천황시기로 6개의 소멸코스를 말했다. 즉 “원일본인인 산인은 첫째 귀조(歸朝)조공에 의한 동화의 길. 둘째, 전사. 셋째 자연적인 자손의 단절. 넷째 신앙계를 통한 신래(新來)의 농민을 역으로 정복하여 그들을 병합한 것. 다섯째 오랜 세월을 걸쳐 사람들이 모르는 사이에 토착하여 혼효한 것. 여섯째는 옛 상태를 보존하여 마을로 내려와 정주민이 되지 않고 퇴화하여 산중에서 표박하던 자들”⁵⁴⁾로 나누었다.

물론 야나기타는 산인의 절멸시기가 역사상 어느 시기라고 정확히 제시하고 있지는 않다. 그러나 그것이 선사시대에 속하는 것이 아니라, 국가형성이후 역사시대에 속하는 것이라고 생각하고 있었던 것은 귀순(歸順) 조공에 의한 정치적 관계를 전제로 하고 절멸과정을 생각하고 있었던 것은 분명하다. 그리고 야나기타는 그들의 일부가 현재의 여러 가지 전설이나 구비에 의해 추정가능하다고 생각하고 있었다. 산인에 대한 견해에서 더 주목할 만한 것은 산인을 독특한 문화를 담당하는 주체로 보

52) 柳田國男(1970), “後狩詞記,” 『定本柳田國男集 第27卷』, 筑摩書房, p. 8. 원문은 “思ふに古今は直立する一つの棒ではなくて。山地に向けて之を横に寝かしたやうなのが我國のさまである”이다.

53) 上田正昭(1979), “解説,” 『喜田貞吉著作集 第8卷』, 平凡社, p. 422.

54) 色川大吉(1978), 『柳田國男』, 講談社, p. 210.

고, 그 독특한 문화가 확실하게 잔존할 뿐 만 아니라, 평지의 주민에게도 영향을 주고 있다고 보는 점이다. 특히 앞서 언급한 산민의 생활 중 일절에서도 보이듯이 화전경작과 관련된 습속에서 도출하고 있는 점은 달랐다.⁵⁵⁾

야나기타는 앞서 언급한 것처럼 일본인이 단일계통 민족이 아니라는 것을 버리지 않지만, 일본열도에는 새로운 민족이 도착하기 이전에 수렵을 주로 하던 선주민이 있었고, 그 선주민이 점차로 구축(驅逐)되어 죽거나 정복을 당했는데, 대부분은 산속으로 도망쳐 마침내 대부분이 마을로 내려가 상민과 혼용했고 나머지는 산에 남아서 산인이 되었다는 것이다.

나라(奈良) 조정시기까지로 양자의 융합이 끝났다고 보는 견해는 기타도 마찬가지였다. 기타는 “나라시대, 헤이안시기에 오우 지방까지 세력을 가졌던 에미시들이 후세에 전통이 끊기게 된 것은 결코 정벌에 의해 절멸해버린 것이 아니라, 그들은 이 땅에서 일본민족에게 동화되거나 내지의 여러 곳에 이주하여 융합한 것”⁵⁶⁾이라고 주장했다. 이처럼 결과적으로 내지인과 융합하거나 이주된 이민족, 즉 에미시는 일부분이 북해도로 건너가기는 했으나, 일본민족으로 동화되고 융합하여 언제부터인가 내지의 주민과 차이성을 발견하지 못할 정도로 일본인이 되었다고 보았다.⁵⁷⁾ 이처럼 야나기타는 구니쓰카미가 둘로 나누어 대부분 마을로 내려가 상민(常民)과 혼용했다고 논했다. 즉 야나기타는 평지인인 상민이 선주민(조몽인(縄文人))과 도작민(야요이인(弥生人))이 복합되었다고 보았는데, 이는 서술방식은 다르지만 기타가 보는 혼합과 복합개념과 일치했다. 이처럼 이민족의 일본내부 혼합론을 고사기에 나타난 신무동정 이론의 관계에서 보면 야나기타와 기타의 이론은 별반 차이가 없어 보인다.

그러나 도출된 결론은 달랐다. 야나기타의 경우는 도작민, 즉 야요이계통의 이주양상을 단선적이고 정복적인 동쪽 정벌 북상설을 재검토하게 되고, 평화적인 이주론을 제시하게 된다. 이주 논리의 전환이 일어난 것

55) 橋川俊忠(1983), “柳田國男におけるナショナリズムの問題,” 『神奈川法學』, 第19卷, 第1号, 神奈川大學法學會, p. 30.

56) 喜田貞吉(1935), “奈良朝に於ける我が國家の發展氣分を論ず,” 『史學文學論集』, 岩波書店, p. 6.

57) 喜田貞吉(1979), “九州の古代民族について,” 『喜田貞吉全集 第8卷』, 平凡社, p. 143.

이다. 야나기타의 인식 속에는 신무동정이 선주민에 대한 압박, 정복적인 것이 아니라 평화적 이주의 시점이 강조되어 있다. 야나기타가 “화전(燒畑) 이야기와 관련하여 흥미로운 연구제목이라고 생각하는 것은 이와 같은 토지이용법이 과연 우리 야마토민족의 도래에 의해 시작 되었는가 그렇지 않은가에 있다. (중략) 가령 이전 거주자도 화전을 만들었다고 해도 이는 우리들의 조상이 배웠다고는 생각하지 않는다. 의심할 여지없이 조상은 어딘가의 산국(山國)에서 온 사람이기 때문에 옛날부터 산지 이용법을 잘 알고 있었을 것이다. 화전을 만들고 의식(衣食)을 영위한다는 것이 결코 야마토 민족(大和民族)의 특성이라고 말할 수 있는 것이 아니다. 그렇다면 그 신참(新參)의 우리들 조상이 생활의 흔적은 어떤 점에서 찾을 수 있는가 하면 나는 그것은 벼 재배 경작이라고 답하고 싶다. 이것도 일종의 가설인데 차후에 반증이 나오지 않으리라고는 볼 수 없지만, 지금은 우선 이 가정 하에 산민의 생활에 대해 이야기하고 싶다”⁵⁸⁾라며 산인을 이야기하지만, 화전농경을 경영한 것을 상정하면서 벼농사를 짓고 정착한 상민과의 연결을 산인 바깥으로 확정지으며 새로운 시각을 갖게 된 것이다.

다시 말해서 상민과 산인이라는 이분법을 통해 산인이 주변이고 상민이 중앙이었다면 이러한 이분법 속에서 산인만 보았는데, 이제는 산인의 대비자이지만, 산인의 화전 경작과 평지인의 농업경영이 횡단(橫斷)적으로 나누어지고 동화와 융화가 일어난 것을 통해 ‘산인’의 외부인 상민의 역사로 인식론을 자리바꿈한 것이다. 즉 야나기타는 표박이나 이주의 시점이 쇠퇴하여 정착농경민을 강조하면서 기존 역사관에서 탈피한 것이다. 가게야마 마사미(影山正美)가 날카롭게 지적하듯이 “야나기타의 상민사관이 황국사관과 대치한 것은 황국적인 동정(東征)사관의 부정위에서 성립이었다고 말할 수 있지 않을까. 그 결과 도작의 경영조직이며 이주 집단이 군당(群党)조직, 즉 이에(家)를 조직하는 상민사가 도출된 것”⁵⁹⁾이었다. 그러니까 야나기타는 기존의 역사서인 기기신화에 나오는 신무동정 이론에서 거리를 두고 아니 부정함으로써 전혀 새로운 역사학의 이론적

58) 柳田國男(1982), “山民の生活,” 『定本柳田國男集 第4卷』, 筑摩書房, p. 499.

59) 影山正美(2009), “稻作民,あるいは日本人としての先住民の「發見」,” 『柳田國男・主題としての「日本」』, 梟社, p. 153.

시험장으로 빠져나오게 되었다.

반면 기타는 동화에 의한 혼혈성을 강조하면서 천손민족에 중점을 두고 있었다. 즉 기타는 모두가 일본인으로 동화되어 구별이 어렵게 되었고, 모두 천손 종족에게 융합되었기 때문에 어떤 의미로서는 전부 천손민족이 된 것⁶⁰⁾이라는 견해를 부정하지 않았다. 그러한 의미에서 기타는 기존 역사적 뿌리인 천손민족의 이론을 재차 답습하는 것에 머물고 있었다. 즉 “신무천황의 동정에 의해 우선 야마토의 모노노베(物部) 씨는 충성을 약속했다. 아메노호히노미코토(天穗日命)의 후에 나타난 이즈모히메(出雲姬)도 이즈모건국의 이름으로 야마토타케노미코토(日本武尊)에게 정복당했다. 다른 토인 대부분의 나라도 점차 천황의 위엄아래 복종했다. 이리하여 선주 토인의 동화는 해를 거듭할수록 유감없이 발휘되고 외래의 귀화인까지 이에 융합하여 일본제국은 점점 발달했다.”⁶¹⁾는 결론에 다다른다. 기타는 『기기』신화를 순수하게 믿는 ‘신의 이론’을 옹호하고 있었던 것이다. 야나기타는 문헌중심주의에 대한 비판을 끝까지 고수하면서 문헌중심주의 맥락에서 탈피하며 새로운 이론세계를 급진적으로 나아갔지만, 기타는 지극히 기존의 역사가 맥락을 재생산하는데 그쳤다.

V. ‘지방과 국가’의 경계 넘기와 ‘제국의 텍스트’

흔히 야나기타 민속학이라고 일컬어지는데 이렇게 야나기타를 민속학자라고 부르는 것은 실제 전후(戰後)의 일이다. 야나기타 자신은 민속학이라는 용어를 사용하지 않고 민간학이라는 호칭을 사용했다. 현재적 의미에서 전승이나 구비, 민간 신앙 등이 민속학의 범주에 속하는 것이기 때문에 민속학이라고 인정한 것이다. 그렇지만 야나기타가 민속학에 대해 관심이 확대되는 과정에서 찾아낸 것은 일본 지역에서 등한시되고 제대

60) 喜田貞吉(1979), “日本民族概論,” 『喜田貞吉著作集 第8卷』, 平凡社, p. 33.

61) 상계서, p. 51.

로 인정받지 못했던 '주제'들을 수집하는 것에서 비롯되었다. 이러한 의미에서 야나기타 민속학은 그 탄생부터 이미 로컬(지역)성을 숙명처럼 짊어지게 되었다고 할 수 있다. 아카사카 노리오(赤坂憲雄)가 지적하듯이 지역을 모태로 하여 말 그대로 지역에서 스스로가 발신한다는 의미에서 '스스로의 아이덴티티' 찾기이기도 하며 하나의 지역학이었다.

야나기타가 기존의 문헌중심주의로부터 탈피하고 새로운 출발로 삼은 것은 각각의 지역에 매몰된 역사나 민속을 하나하나 찾아가는 것이었다. 이처럼 지역을 조사하고 그것들을 비교하거나 종합하면서 중첩시켜나가다 보면 넓게는 일본전체가 드러난다는 것이다. 그런데 문제는 비교방법론을 활용한다는 입장은 가졌지만 일본내부에서의 지역비교에 그치고 말았다. 결과적으로 야나기타는 '하나의 일본'을 상정하면서 그 윤곽을 확정해갔다. 비교의 시선도 일본내부의 동서남북에 걸친 지역의 일치성이나 공통성을 찾아내는 방식을 취했다.⁶²⁾ 야나기타가 앞서 언급한 것처럼 막연한 윤곽으로서 역사의 횡단면을 제시했는데, 예를 들면 1927년 『인류학 잡지』(42권)에 “가규고(蝸牛考)”를 발표하면서 제시한 방언주권론(方言周圈論)은 야나기타의 장래를 결정지었다. 야나기타가 전국각지에서 가규(蝸考)를 표현하는 방언을 수집하고 분류하여 일본전국의 분포도를 작성했다.⁶³⁾

그런데 이러한 야나기타의 시점은 '내적 모순'을 초래했다. 즉 지방의 특징을 조사하고 그것을 역사의 횡단면들의 중첩으로 본다는 시선은 먼 지방에 떨어져 있거나 교류가 없는 지역이지만 공통적인 일치가 보인다는 것이다. 이것은 결국 그 근원이 일치하는 것이며 원래는 하나였던 민족이 시대적으로 나뉘면서 각각의 지역에서 생성한 자신들의 지방색이라고 상상한 것이다. 야나기타가 장소들의 관계성에 관심을 가졌고 장소들

62) 赤坂憲雄(2002), 『一國民俗學を越えて』, 五柳書院, pp. 272-273.

63) 柳田國男(1969), “蝸牛考,” 『定本柳田國男集 第18卷』, 筑摩書房, p. 3. 그 구체적인 내용은 21-23쪽에 걸쳐 설명하고 있는데, 가규(蝸考)의 방언을 크게 5가지로 분류했다. 그 분포는 긴키지방에 가까운 안쪽에 데테무시(デテムシ) 그 바깥쪽에 마이마이(マイマイ) 그 외부에 가타쓰무리(カタツムリ) 그리고 쓰부리(ツブリ)가 되고, 가장 바깥쪽은 蝸考(かぎゅう)를 나메쿠지(ナメクジ)라고 부르는 토지가 있는 것을 제시했다. 가규를 표현하는 말은 나메쿠지(ナメクジ), 쓰부리(ツブリ), 다타쓰무리(カタツムリ), 마이마이(マイマイ), 텐텐무시(デテムシ)로 변천되었다고 보았다.

의 변화를 인정하면서도 다양성을 포착하기보다는 중앙에서 퍼져나간 균질한 ‘하나’로 연결고리를 찾아낸 것에 불과했다. 그것은 바로 균질성을 발견하기 위한 다양성의 참조라는 방법이라고도 볼 수 있는데, 이때 중앙끼리의 차이나 지방끼리의 차이를 배제한다는 것을 의식하지 못했던 것이다.

특히 야나기타는 방언주권론을 응용했다. 야나기타는 각각의 지역적 특성 요소들을 조합하여 유형화한 다음 그 요소들 속에서 본질요소와 파생요소를 설정하여 본질요소를 포함하고 있는 유형이 고대의 원형이라고 보았다.⁶⁴⁾ 이러한 시선 속에서 지방의 주체성은 상정되지 않고 오히려 중앙에서 지방으로 파생된다는 일방적 이론을 대입한다는 것이 문제였다. 앞에서 제시한 것처럼 본래 야나기타가 중앙의 역사를 밝히려고 지방조사를 한 것은 아니었다. 야나기타 자신이 강조한 것처럼 지방의 ‘역사 없는 주민’ 스스로의 역사를 밝히려한 것이었다.⁶⁵⁾ 그렇지만 어느 사이엔가 야나기타에게는 그러한 간극이 사라지고 있었다.

한편 기타 역시 일본 내부의 지역적 차이에 대해 해석할 때 ‘중층성’의 문제를 제기했다. 다시 말해서 기타는 야나기타와 마찬가지로 주위 지역과의 비교 연구법을 사용했지만 지역의 중첩 문제를 해결하려 했다. 약간 분야가 다르지만 기타는 고고학을 역사학의 보조과학으로서 중요시했는데⁶⁶⁾ 이때 고고학계에서 발견되는 유물이나 유적 등을 통해 지역의 차이와 연결성을 민족의 연혁과 연결하여 파악했다.⁶⁷⁾ 기타는 조몽시기와 야요이시기를 단선적으로 이동하거나 변용된다는 직선적 시간의 변이를 한층 더 깊게 파고 들어간다.

예컨대 기타는 조몽식 토기를 예로 들면서 그 조몽식 토기가 종료되고 야요이 토기 시대가 열린다고 상정하는 학자들에게 조몽식 토기의 종말시기를 일본 내부의 각 지방마다 차이가 없고 동일하다고 보는 시점에 대해 비판했다. 기타는 조몽식 토기와 함께 헤이안(平安)시대 말기의 유

64) 福田アジオ(1992), 『柳田國男の民俗學』, 吉川弘文館, p. 69.

65) 柳田國男(1970), “郷土研究とは何か,” 『定本柳田國男集 第25卷』, 筑摩書房, pp. 267-268.

66) 喜田貞吉(1980), “考古學と古代史,” 『喜田貞吉著作集 1』, 平凡社, p. 5; “日本における史前時代の歴史研究について,” 상계서, p. 43.

67) “遺物·遺跡と歴史研究,” 상계서, p. 30.

물인 송전(宋錢)이 출토된⁶⁸⁾ 것과 가메가오카식(龜ヶ岡式) 토기가 중부지방과 긴키(近畿)지방에서 발견되는 이유에 관심을 가졌다. 즉 기타는 동북의 오우(奥羽)의 토기 영향을 받았다는 것에 대해 비판했고, 오히려 반대로 오우에 그 형식이 이입되어 오우지방에서 독자적으로 발달한 것이라고 보았다. 특히 기타는 서로 다른 장소에서 발견되는 원형이 동일한 유물의 잔류는 지역적으로 동일한 시기에 시작되거나 종료되는 것이 아니라, 시간의 경과와 그 지방의 환경에 의해 커다란 변용을 겪는다는 것을 주장했다. 즉 기타는 중앙과 지방의 기층적 공통성을 인정하지만 아무리 변형이라 하더라도 변형지역에 농후하게 남아있는 자료를 보면 그것의 영향관계가 어느 한쪽의 일방적인 것⁶⁹⁾이 아니라 상호성 속에서 그 지방의 아이덴티티를 확인할 수 있다고 본 것이다.

물론 야나기타의 입장을 더욱 구체적으로 들어가면, 야나기타 또한 지방적 색채를 무시하고 일방적으로 중앙에서 지방으로라는 시선은 아니었다. 야나기타 또한 지방에서 중앙으로라는 역시선을 존중하고 있었다. 즉 앞에서 기술한 것처럼 야나기타의 시선 속에도 “지역마다 차이가 있고 경우에 따른 차이는 변천과정을 보여주는 것”⁷⁰⁾을 상정하고 있었다. 그러나 야나기타가 상정한 지역마다의 차이성은 다시 ‘하나의 주제’에 의해 그 차이성을 상실해간다. 그 과정을 보면 야나기타가 처음에 주목한 이민족과의 결별에서 그 핵심적 원인을 찾아낼 수가 있다.

물론 이러한 지적을 야나기타의 사상적 전회 즉 아마비토와의 결별을 이야기하는 다이쇼(大正)말기에서 쇼와(昭和)초기를 상정하기도 한다. 야나기타는 쇼와시기에 들어가면서는 산인(아마비토) 계보가 끊어지게 된다.⁷¹⁾ 야나기타가 산인이나 피차별민을 버리고 단절선을 긋게 되는데 그것은 도작민의 발견으로 본격화된다.

68) 齋藤忠(1972), “學史上における喜田貞吉の業績,” 『日本考古學選集 8』, 築地書館, p. 14; “日本石器時代の終末期に就いて,” 상계서, p. 14. 원문을 살펴보면 “繩文式時代の終末期を各地方大差なしとする論者の立場から之を觀れば,繩文式土器と伴って平安朝末期の遺物たる宋錢が出土したと言へば,それは勿論怪しいものであろう”라고 표현되어 있다.

69) “日本石器時代の終末期に就いて,” 전계서, p. 18.

70) 福田アジオ(1992), 『柳田國男の民俗學』, 吉川弘文館, p. 71.

71) 赤坂憲雄(2002), 『一國民俗學を越えて』, 五柳書院, p. 101.

야나기타가 채택한 것은 ‘상민’의 발견이었다. 이тока와 다이키치(色川大吉)가 지적하듯이 야나기타의 상민개념의 형성에는 3단계가 있다. 산인, 상인(常人), 서민, 평민 등의 요소가 섞여 있었고 그 혼돈 속에서 점차 상민으로서의 의미를 형성해갔다는 것이다. 즉 이때의 상민은 산인이 아니라 사토비토라는 것, 그리고 표박민이 아니라 정주민이라는 것, 특권신분에 속하지 않는 민인(民人)이라는 것, 그리고 점차로 민중 속에 지속적으로 향상적인 것을 유지하는 자라는 것에 중점을 두었다.⁷²⁾ 한편 기타는 일본내부에 존재하는 이민족들의 차이와 구별이, 민족적으로 다르기 때문이라는 본질적인 문제를 떠나 단순한 경우상의 문제라는 시각⁷³⁾을 제시한다. 이 경우상의 문제를 해석하는 논리는 기타가 매우 중시한 개념 중의 하나였다. 기타의 입장에서는 지역적 차이나 중층성을 통해 시대적 변이에 대한 상호영향관계를 설명하면서 이민족끼리의 혼합논리를 설명하는데 이를 사용한다. 이나베(猪名部)의 유파에 대한 구체적 설명이나 사에키베(佐伯部)에 대한 설명은 결국 선주민 에미시⁷⁴⁾로 귀결된다.

기타는 마지막까지 이민족에 대한 관심을 저버리지 않았다. 그렇지만 결론은 지방적 차이를 지우는 작업으로 제시한 것이 예를 들면 오우지방까지 구축된 에미시의 결말을 “그들은 결코 절멸한 것이 아니라, 그 지역에 머물면서 일본민족이 되었다”⁷⁵⁾고 주장한다. 결과적으로 기타는 “내가 말하는 특수민이란 세간에서 아래로 보는 직업으로 인정되는 잡다한 특수한 직업으로서, 상민과는 구별되는 개괄적인 명칭이다. 그들은 나중에 상민과 동일한 직업에 종사하게 되지만 인습이 남아있어, 상민과는 차이를 가진 자라고 소외되기도 했다”⁷⁶⁾고 보고 결론은 일본민족에게 아이누

72) 色川大吉(1978), 『柳田國男』, 講談社, pp. 35-38. 구체적으로 야나기타는 산인(야마비토) 탐구를 포기한 후 새롭게 산인(야마비토)과 같은 종족인 선주민을 동화한 도작민(稻作民)에게서 민간전승의 가장 향상적(恒常的)인 모태를 발견했다. 그는 그것을 협의의 상민이라고 해석했는데 더 나아가 그 내용을 확장하여 쌀을 농사 짓지 않더라도 쌀을 먹고 하나의 지역에서 정주하는 어민이나 직인(職人)층도 상민에 포함시켰다. 거기서 상민은 도작에 종사하는 야요이인뿐만 아니라 그것에 귀복(歸服)하고 융화한 선주민으로서의 조몽인도 포함한 복합개념이었다.

73) 1919년 창간된 기타의 개인잡지에 “도사베고(土師部考)”를 1921년의 『민족과 역사(民族と歴史)』에 게재했다. 上田正昭(1991), 『古代學とその周辺』, 人文書院, p. 199.

74) 喜田貞吉(1979), “猪名部と佐伯部,” 『喜田貞吉著作集』第8卷, 平凡社, pp. 257-259.

75) 喜田貞吉(1935), 『齋東史話』, 立命館出版部, p. 90.

의 피가 섞이는 과정을 명쾌하게 제시한다.

경우상 상민과의 차이를 갖게 되지만 그들이 일본민족이 되어가는 과정 즉 피의 혼용에 중점을 두는 기술방식이었다. 이때 기타에게도 야나기타와 마찬가지로 '에미시들끼리와 상민들 사이의 차이성'은 삭제되고 배제되었다.⁷⁷⁾ 야나기타가 민족 아이덴티티문제로서 연구를 실천해갈 때 대상으로 삼은 것은 일본인의 생활 속에서의 공통적인 관습이 존재함을 찾아낸 것이다. 그것을 시야에 넣고 '제사'의 형식을 규명했다.⁷⁸⁾ 1941년 야나기타의 "민속이야기(民俗の話)" 속에 한층 더 이러한 인식이 명확하게 나타난다.

궁중의 제사는 마을의 제사와 매우 닮았다. 여러 가지 번거로운 의식이 있기도 하고 다르기도 하지만 궁중의 제사와 마을의 작은 신사의 제사와는 닮았다. 이것이 원래 진정하게 일본은 가족의 연장이 국가가 되었다는 기분이 든다. 민간의 연말행사라든가 수확에 대한 감사의 제사라든가 자연에 대한 제사라는 것을 궁중과 동일하게 행하고 있는 것을 보면, 민간에 사는 자들이 행하는 것을 알 수 있는 기회는 많지만 천자님(天子様)에게까지 알게 된 시대가 왔다는 것은 정말 기쁘고 감사한 것이라고 생각한다.⁷⁹⁾

야나기타는 극단적으로 지역 촌락들의 작은 신사에서 치러지는 제사와 궁중의 제사가 매우 흡사하다는 핵심적인 공통분모를 제시했던 것이다. 지역에 따라 제사의 양상이 다르다거나 차이성을 소거하면서 다름을 발견하기보다는 공통성을 거듭 상기시키는 방식으로 중앙과 지방을 연결시켰다. 이러한 시점은 결국 중앙과 거리를 둔 지방으로서의 독창성을 담보하기보다는 공간적 유연체로서 국가를 하나의 공동체로 보는 우산 속으로 묶어내었다. 이러한 시선은 다시 일본의 중앙부에서 가장 멀리 떨어진

76) 喜田貞吉(1979), "土師部考," 전계서, p. 285.

77) 喜田貞吉(1935), 전계서, p. 124.

78) 橘川俊忠(1983), "柳田國男におけるナショナリズムの問題," 『神奈川法學』, 第19卷, 第1号, 神奈川大學法學會, p. 47; 岩本由光(1974), 『續柳田國男』, 法政大學出版部, p. 110.

79) 柳田國男(1970), "民俗學の話," 『定本柳田國男集 第24卷』, 筑摩書房, p. 503.

오키나와를 일본국가의 원형이라고 상정하기에 이른다. 중앙인 긴키 지방은 동서와 남북으로 대칭된 원거리 지점에 동일한 제사양식이 전승되고 있다고 보고 중앙에서의 거리차이가 문제되지 않음을 제시했다.

이러한 새로운 의미를 가진 장소차이의 경계를 공통성을 통해 소거하면서 국가를 하나의 커다란 개체로 정착시켰다.⁸⁰⁾ 야나기타는 지역의 이질성을 전제로 하면서도, 일본 영토내부라는 공동체 판도 내부의 공통성을 점쳤던 것이다. 역사와 지방을 국가의 피구속성물로 해석하는 방법으로 일본이라는 국가를 구상한 것이다. 그것은 곧 천황도 보통생활을 지내는 사람들과 마찬가지로 일본내부 전체가 일본인이라는 것을 전제로 하여 그 일본인의 역사를 밝혀내려 한 것이다.⁸¹⁾ 야나기타에게는 일국으로 환원되는 ‘제사 양식’만이 존재했고 영토와 국민을 이어주는 제사 양식만을 내걸면서 영토주의적 담론에 빠지게 된다. 이는 이와모토 미치야(岩本通弥)에 의하면 야나기타의 일국민속학은 야나기타의 내셔널리즘적인 의식의 산물이기도 하지만⁸²⁾, 수도(首都) 즉 중앙의 사회·문화적 통합성을 답습하면서, 중앙도시의 통치 영역내의 ‘문명사=국민생활지’의 성격⁸³⁾에 갇힌 것이다.

야나기타가 그리려고 한 거대서사 논리 속에 존재했던 ‘이민족에 대한 시선’이나 ‘지방의 시각’은 일본인의 민족적 아이덴티티를 극단적으로 유일무이한 개념으로 갖추었다. 흔히 거론되는 ‘일국민속학’의 완성이었고 그것은 민족의 자연적 일치성과 ‘시간의 고금을 연결하는 종속적 통일’이라는 코드로 거대 서사인 일본관 일국 텍스트를 복원한 것이다. 이러한 맥락에서 야나기타는 천황가의 지배적 지위를 영원화 하려는 이데올로기로서의 성격을 불식시키지 못했고 천황제의 강권적 지배확대에 대항하는 사상적 강인함을 갖지 못했던 것이다.⁸⁴⁾

한편 기타는 1913년 4월 야나기타가 주재하는 『향토연구』(제1권제2호)

80) 柳田國男(1970), “青年と學問,” 『柳田國男全集 第25卷』, 筑摩書房, p. 218.

81) 福田アジオ(1992), 『柳田國男の民俗學』, 吉川弘文館, p. 53.

82) 柳田國男(1970), “民俗學の話,” 『定本柳田國男集 第24卷』, 筑摩書房, p. 503.

83) 岩本通弥(2001), “『民族』の認識と日本民俗學の形成-柳田國男の『自民族』理解の推移,” 『近代日本の他者像と自畫像』, 柏書房, p. 300.

84) 橘川俊忠(1983), “柳田國男におけるナショナリズムの問題,” 『神奈川法學』, 第19卷, 第1号, 神奈川大學法學會, p. 51.

에 진인(秦人)과 동탁의 관련을 언급하는 논고를 실었다. 그 후 1917년에 “진인고(秦人考)”를 발표했는데 이는 일본내부의 이분자 유입에 대한 해석을 전개한 것이다. 물론 우에다 마사아키(上田正昭)가 지적하듯이 진인을 한(漢)민족이라고 하는 그의 견해가 틀렸음이 드러났지만, 도래 집단과 그 문화를 둘러싼 연구사에 문제를 던졌고 당시의 조선·중국·일본의 관계를 둘러싼 중대한 논고였다.⁸⁵⁾ 다시 말해서 기타는 일본내부의 이민족들의 동화와 융합을 규정해냈고, 다시 일본외부의 주변부로 눈을 돌렸다.

다시 말해서 조선과 중국에 대한 시선이였다. 물론 야나기타도 『민간전승론(民間伝承論)』에서 “우리나라에도 처음부터 문화의 이분자(異分子)가 있었고 또한 조선 문화, 중국 문화, 아이누 문화가 유입되었는데 나라 전체로 보면 동쪽에도 서쪽에도 개체적으로 구별이 없었다고 말할 수 있다. 특히 옛날 풍속의 유품이 어떻게 유지되고 있는가를 보면 국가를 하나의 공동체로서 생각할 수가 있다”⁸⁶⁾고 본 것처럼 기타 역시 “일본에서 발견되는 석기시대 유적·유물 중 야요이식 토기라고 불리는 일종의 유품이 있다. 그것은 하지키(土師器)로서 일본 고분에서 자주 발견될 뿐 만 아니라, 신사에서 제사 기구로 사용되었다. 이러한 토기를 제작 사용하는 민족이 석기시대부터 이 국토에 살고 있었고, 금속기시대까지 계속해서 살면서 일본민족의 일대요소가 되고 피를 오늘날까지 남기고 있다고 해석할 수 있다⁸⁷⁾고 보았다.

조선을 의식하면서 기타는 북방의 “진인이 조선 반도 남부의 진한으로 들어갔고, 바다를 건너 일본인이 된 것⁸⁸⁾이라고 다시 일본과 조선반도를 연결한다. 그리고 기타의 주장은 야나기타가 오키나와를 일본의 원향이라고 보는 시선으로 옮겨간 것처럼 북방에 그 원향을 두고 지방과 중앙의 경계를 넘으려 했다. 결국 중요한 것은 기원이나 연혁을 끊임없이 탐색하던 기타의 방법과 야나기타의 그것 사이에는 커다란 격차가 벌어졌다는 것이다. 기타는 아마쓰카미(天津神)와 구니쓰카미(國津神)가 혼합되고 융

85) 上田正昭(1991), 『古代學とその周辺』, 人文書院, p. 198.

86) 柳田國男(1982), “農業行政學,” 『定本柳田國男集 第28卷』, 筑摩書房, p. 325.

87) 喜田貞吉(1979), “猪名部と佐伯部,” 『喜田貞吉著作集 第8卷』, 平凡社, p. 286.

88) “秦人考,” 상계서, p. 331.

합되어 구별없게 된 과정을 설명하면서 이것을 다시 조선반도와 일본을 연결하는 시도는 기타 특유의 해석이었다.⁸⁹⁾ 중앙과 지방의 경계를 넘는 이론을 제시하면서 일본민족의 문명, 즉 이즈모 민족, 천손민족 그리고 그 이후에 도래한 한·한(漢·韓)민족의 문명이 융화가 일어난 것을 증명한 것이고 “도래자 중에서 우수한 자들을 중심으로 국가를 건설했으며 그것은 나중에 천손이 건설한 국가로 수렴되어 통일된 섬 제국”⁹⁰⁾을 형성했다고 주장한다.⁹¹⁾

일본에서 발견되는 토기와 조선출토의 토기 비교를 매개로 하여 민족의 동화와 문화의 융합을 표현한 것이다. 특히 이러한 토기 중 조선보다 일본이 더 견고하고 우수한 것을 보면 천손민족이 도래하여 조선식 토기요법이 전해지자 이를 다시 토기제작에 응용했는데, 그것은 선주민족이 점차 이주자들에게 동화했고, 양자의 문화는 융합하여 일본민족이 생성된 것이라고 본 것이다. 일본민족이란 천손민족 및 천손민족에 동화된 선주민족이라는 복합민족⁹²⁾이라고 단정하게 된 것이다. 이것은 야나기타가 일본 중앙과 오키나와를 연결시켰듯이 기타 또한 오키나와의 일본 내부와의 동일성을 찾아낸다. 기타는 자신이 오키나와를 여행하여 노로쿠모이(巫祝)의 패옥(佩玉)을 실제로 시찰하고, 그것에 관한 설화를 모아 얻은 결론으로서 『고사기』에 나오는 삼종의 신기(神器) 중의 하나인 야사카니노마가타마(八坂瓊之曲玉)에 대해 집중적으로 설명한다. 즉 기타도 야나기타와 마찬가지로 오키나와가 일본의 과거를 대변해주는 고대의 언어, 풍속 등을 보존하고 있다고 본 것이다. 기타는 그중에서 여성 무당이 사용하는 옥(玉)과 야사카니(八坂瓊) 연주(聯珠)에 대해 주목했다.

마가타마의 명칭은 『고사기』 『일본서기』에 마가타마(勾玉, 曲玉)라고 적고 있는데, 고훈(古訓)을 보면 마가타마라고 읽고 있다. 마가타마(曲玉)나 마가타마(勾玉), 마가타마(勾珠)라는 문자로 표현하는

89) 上田正昭(1991), 『古代學とその周辺』, 人文書院, p. 234.

90) 喜田貞吉(1981), “本邦に於ける一種の古代文明,” 『喜田貞吉全集 1』, 平凡社, pp. 184-185, pp. 251-252.

91) “朝鮮式陶器について,” 상계서, p. 252.

92) “朝鮮式陶器について,” 상계서, p. 259.

것은 다마(玉)의 의미인데 즉 연주의 호칭이다. 그런데 고훈(古訓)에 마가타마라고 읽는 것이 있어 고고학자들은 형상이 곱어 있기 때문에 이를 마가타마라고 해석한다고 보았다. 이 호칭은 류큐(琉球)에서 하나의 증거로 된다.⁹³⁾

기타는 야사카니(八坂瓊)곡옥이 신의 보물을 가리키는데, 이것이 일반 민중도 장식으로 사용했다는 것이다. 이는 문헌에서도 역력히 나타나는데 이러한 연주나 특히 곡옥을 사용하는 풍속이 동북의 오우지방 여무 이타코(イタコ)나 류큐의 여무 모로쿠모이(ノロクモイ) 혹은 북해도 아이누의 부녀자들의 장식 등 공통적이라고 보고⁹⁴⁾, 지역별 장신구의 차이와 동일성을 통해 일본열도의 주민이 단일하다고 주장한 것이다. 중앙에서 본 지방의 시선이 작동하고 있었고, 그 핵심에는 동일주의적 시선에 의한 '재구성'이었던 것이다. 이처럼 야나기타와 기타는 이질적인 요소를 체제 속에 조합해 넣으며 국민국가의 통합을 꾀하는 시선으로 과거의 '이민족과 생활'을 바라본 것이다. 이것에 초점이 맞추어 지면서 처음에 주장했던 내부의 차이나 다양성은 국민국가의 질서 내에서만 인정되는 '내부 오리엔탈리즘'이라는 엘리트, 중앙 중심, 신화 중심의 행보를 걸었던 것이다. 야나기타와 기타가 이민족이나 지방의 문제를 끈질기게 묻지 못하고, 궁극적으로 시대와 체제를 상대화해가기보다는 자기 주체성의 확립이라는 정적이고 고정적인 개념의 틀에서 나오지 못했다고 할 수 있다.

VI. 나오며

이상으로 기타 사다키치와 야나기타 구니오의 '이민족론'에 대한 입장과 '중앙과 지방의 경계'넘기의 문제를 살펴보았다. 야나기타와 기타는 학문적 분야가 서로 달랐지만 일본이라는 공동체 내부에 있으면서 내부의 '이민족'에 대한 시선을 갖는 자각으로 출발했다. 기타는 에미시와 아이누

93) “八坂瓊之曲玉考,” 상계서, pp. 305-306.

94) 상계서, pp. 306-308, pp. 314-315.

를 비롯해 피차별민에 대해 관심을 가졌고, 야나기타는 산인(야마비토)과 피차별민에 대해 관심을 가졌다는 공통점이 있었다. 또한 기존의 역사학적 아프리오리인 문헌중심주의를 탈피한 새로운 역사학을 구축하려는 입장에서 동질했다. 그러나 내부 타자인 '이민족'을 연구지평으로 삼으면서도 기타는 중앙에서 지방을 보는 시점을 야나기타는 지방에서 중앙을 보면서 전체를 그리려는 입장으로 서로 대조적이었다.

당시 인류학에서 제창된 코로보쿨과 아이누 논쟁을 의식하면서 『고사기』와 『일본서기』의 정진 해석에 내포된 이민족의 해석을 연계하는 방식을 취했다. 그러한 의미에서 기타와 야나기타는 일본민족의 아이덴티티를 찾는 핵심적인 역할을 수행했다. 기타의 경우는 야마토 민족과 이민족을 동화와 융화로 설명하면서 통합적 시선으로 그려내는 역사관을 제시했다. 그것은 곧 일본내부의 지역 개념의 경계를 재설정하면서 일본의 경계를 해체하여 식민지 조선과 일본의 경계를 넘어 하나의 공동체로 재구축하는 모델을 제시한 것이다. 반면 야나기타는 '이민족'을 거울처럼 비추는 상대개념인 평지인, 상민의 경계설정을 통해 '이민족'을 중심으로 하는 역사서술의 가능성을 찾으려 했다. 그것은 다시 화전 농경을 재발견하면서 이인의 상대였던 '상민'으로 시선이 옮겨지고, 새롭게 상민을 중심으로 한 중앙과 지방의 경계를 재구성했다. 이때 사용된 이론으로는 방언주권론이 제시되고 지방에서 본 중앙의 시점이 재구성되었다. 즉 야나기타는 지방의 신사에서 지내는 제사 양식을 중앙의 제사 양식과 유사하다는 점을 도출하여 중앙과 지방의 연결성을 찾아낸 것이다. 그것은 오키나와와 동북지방을 모두 포함하는 일본관 제국 그랜드 씨클이었던 것이다.

이름만큼이나 거대한 국가의 서사를 재구성하려 했던 야나기타의 문제점은 일본이라는 국가 내부에 시선을 멈췄다는 것뿐만 문제가 아니라, 국가 내부에서 상민 개념을 재구성해내는 방법론 즉 중앙과 지역의 경계를 재설정하는 과정에 문제점이 존재했다는 것이다. 야나기타 스스로는 중앙과 지방을 연결한 새로운 역사 기술이라고 생각할지 모르지만, 결과적으로는 천황을 중심으로 하는 히에라르키 재구성을 위한 이분법 넘기였다. 또한 기타가 일본의 외부로 시선을 돌리면서 국민국가의 바깥을 볼 여지가 있었음에도 불구하고 국민국가 내부의 이론을 그대로 외부에 기계적으로

대입했다는 점에 문제의 핵심이 있는 것이다. 야나기타와 기타는 내부적 시선과 외부적 시선을 동시에 내장하고 있었음에도 불구하고 내부 공동체 속에서 '이민족'에 대한 시선에 동화와 배제의 딜레마에서 빠져나오지 못한 것이다. 특히 중앙과 지방의 차이성을 삭제하고 제국과 식민지의 차이를 전위하지 못하고, 타자 상대화라는 보편성 이론을 제화했다는 오류에 빠져 스테레오타입적 '전통'을 국민의 의식 속에 붙여넣는 내부 오리엔탈리스트로 탈바꿈했던 것이다.

| 참고문헌 |

- 久米邦武(1907).『日本古代史(上)』. 東京: 早稲田大學出版部.
- 柳田國男(1969). “蝸牛考.” 『定本柳田國男集 第18卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1970). “郷土研究とは何か.” 『定本柳田國男集 第25卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1970). “民俗學の話.” 『定本柳田國男集 第24卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1982). “山人考.” 『定本柳田國男集 第4卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1982). “人形とオシラ神.” 『定本柳田國男集 第12卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1982). “天狗の話.” 『定本柳田國男集 第4卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1982). “山民の生活.” 『定本柳田國男集 第4卷』. 東京: 筑摩書房.
- 柳田國男(1982). “郷土誌論.” 『定本柳田國男集 第25卷』. 東京: 筑摩書房.
- 赤坂憲雄(1994). 『柳田國男の読み方』. 東京: ちくま新書.
- 喜田貞吉(1972). “日本石器時代の終末期に就いて.” 『日本考古學選集 8』. 東京: 築地書館
- 喜田貞吉(1979). “秦人考” 『喜田貞吉著作集 8』. 東京: 平凡社.
- 喜田貞吉(1980). “考古學と古代史.” 『喜田貞吉著作集 1』. 東京: 平凡社.
- 喜田貞吉(1981). “神籠石と磐境.” 『喜田貞吉著作集 1』. 東京: 平凡社.
- 喜田貞吉(1981). “八坂瓊之曲玉考.” 『喜田貞吉全集 1』. 東京: 平凡社.
- 喜田貞吉(1982). “六十年の回顧.” 『喜田貞吉著作集 14』. 東京: 平凡社.
- 喜田貞吉(1982). “本邦に於ける一種の古代文明.” 『喜田貞吉全集 1』. 東京: 平凡社.

| 논문투고일 : 2012년 03월 31일 |

| 논문심사일 : 2012년 04월 04일 |

| 게재확정일 : 2012년 04월 13일 |

ABSTRACT

Journal of Asia-Pacific Studies Vol. 19, No. 1 (2012)

Dilemma of Interpretation on Different Ethnics and National Reappearance in Japan

Sung-Kon Jun

(Center for Japanese Studies, Korea Univ.)

The study aims to illustrate that even a democratic country's nationalism features 'exclusivism' though the two are intrinsically incompatible. To that end, the study shows contrasting views on "localism" and "person of different nationality" suggested by Yanagita Kunio and Kita Sadakichi. Even though the two commonly provides the study focus on "persons of different nationality," tacitly regarded as the others in the community, Kita extends his perspective from central to local, while Yanagita chooses to do the opposite. Kita suggests the holistic historical view which illustrates the history of coexistence of Yamato and other nations from the perspective of incorporation and integration. His view serves as a theoretical model which reestablishes boundaries in the concept of community and at the same time disintegrates Japanese conceptual boundaries to recreate unified community beyond the boundaries of colonized Choseon Dynasty and Japan. Both Yanagita Kunio and Kita Sadakichi failed to free themselves from the dilemma caused by inclusive and exclusive attitudes towards the others in the Japanese community despite the fact that the two scholars were capable of simultaneously employing internal and external perspectives. In particular, the two committed errors by deleting differences between the central and the local, failing to identify the difference between the imperial and colonial states,

universally applying objectivity of the other and instilling stereotyped traditional views with the people. In doing so, the two scholars are emerged as internal orientalists.

Key words: Different Ethnic, Center, Local, Sacrificial Rite, Internal Community