

## 탈근대 시대의 전후 기능주의 민족지의 의의: '중국' 민족지의 황금기로부터의 교훈<sup>1)</sup>

Steven Harrell\*

### 1. 문 제

1957년 베르나르 갈린(Bernard Gallin)과 리타 갈린(Rita Gallin)은 신싱(新興) 마을에서 현지조사를 수행하기 위해 창화(彰化) 현에 도착했고(Gallin 1966: 4-5), 아더 울프(Arthur Wolf)와 마저리 울프(Margery Wolf)는 시아시조우(下西周) 마을을 연구하기 위해 타이페이(台北)현에 도착했다(Wolf 1968: vii). '중국' 민족지의 황금기가 시작된 시점은 이와같이 기록에 명시되어 있는 반면, 그것이 끝난 시점은 분명치가 않다. 중국 과학원(아직 중국 사회과학원으로 나뉘지 않았던)이 일단의 서구 사회과학자들에게 중국 농촌에 대한 실험적인 현지 조사를 허가해 주었다는 공식 발표를 토대로 그 시기를 대략

---

\* Anthropology, University of Washington

1) 이 글은 필자가 비교문화연구소 콜로키엄에서 발표한 "The Worth of Postwar Functionalist Ethnography in the Postmodern Age: Lessons from the Golden Age of 'China' Ethnography"를 번역한 것이다.

1978년 말 경으로 추정할 수 있다.

그 당시는 대만이 정치적으로 뿐만 아니라 인류학적으로도 중국을 대신하던 시기였다. 중국 본토로부터 축출당한 외국 인류학자들(대다수가 미국인이었던)은 차선책으로 대만으로 옮겨갔다. 당시 대만에는 중국 문화가 계속해서 번창하고 있었을 뿐 아니라 공산주의자들의 침탈도 존재하지 않았기 때문이다.

1944년에 벌어진 스테판 머레이(Stephen O. Murray)와 키룽 홍(Keelung Hong)의 논쟁은 그 적대적인 논조와 수많은 오류에도 불구하고 황금기의 초기 상황에 대한 그럴듯한 설명을 담고 있다. 당시 외국 인류학자의 대다수를 이루고 있던 미국 인류학자들은 대만이 아닌 중국의 사회나 문화에 대해 연구하고 싶어했다(그 이유는 이들 대부분이 영국 사회인류학자인 모리스 프리드만(Maurice Freedman)의 제자들이었기 때문이다). 국민당 정부는 자신들이 중국 문화를 보존하고 있으므로 부분적이거나 중국에 대한 통치권을 가지고 있다고 주장하고 있었고, 그 때문에 이들 인류학자들을 기꺼이 받아들였다. 여기서 나는 대만 문화를 중국 문화로 가정함으로써 대만 '문화'에 가해졌을 수도 있는 손상에 대해 말하려는 것은 아니다. 사실 나는 이 글에서 정체성의 문제에 대해서 심각하게 다루지 않았다. 어떤 논문 제목에 사용된 대만이나 중국이라는 단어가 대만이나 중국 정체성에 어떠한 영향을 끼치는가와 같은 문제에 대해서도 전혀 고려하지 않았다. 나는 오히려 그러한 조사가 인류학에 있어서 지니는 의의를 평가하는 일에 관심이 있으며, 그런 의미에서 1970년대와 80년대에 영국 기능주의를 재평가한 이들과 비슷한 태도를 취하려 한다. 그들 중에서 가장 급진적이거나 가장 분노한 사람만이 에반스-프리차드(Evans-Pritchard)가 영국의 억압적인 아프리카 식민 통치의 앞잡이었다거나, 글룩크만(Gluckman)이나 샤페라(Schapera)의 글로 인해 아프리카의 독립이 상당한 정도로 지연되었다고 생각하였다. 대다수의 사람들은 영국 사회인류학의 레드클리프 브라운 학파가 주장한 기능주의적 가

정이 아프리카 사회를 인류학적으로 이해하는 데 있어서 걸림돌이 되었을 뿐만 아니라, 일반적인 차원에서조차 비교인류학적인 지식의 발전을 저해했다고 비판하였다(Stocking 1995; Kuper 1996).

황금기의 대만의 민족지들은 대만이 중국으로 간주되었던 당시의 정치적 상황과 직접적인 관련이 없는 일련의 편견을 담고 있는데, 이러한 편견은 80년대와 90년대의 불완전한 혁명을 거치기 이전의 인류학의 이론적 분위기와 밀접하게 관련되어 있는 것이 분명하다. 이러한 편견에는 문화적 총체성이라는 이념과 적응주의(adaptationism), 공시주의(synchronicism) 등이 포함된다. 나는 이들 편견들과 이러한 편견들을 비판적 관점으로 발전시킨 민족지들을 주제로 다루어 보려고 한다. 황금기의 민족지들을 비난하기 위해서 이 글을 쓰는 것은 아니다. 하물며 이들 민족지를 중국 공산당이 소위 역사적 과실이라고 불렀던 것으로 치부하기 위해서는 더더욱 아니다. 나는 오히려 건설적인 세 가지 질문을 던지고자 한다. 첫째, 황금기의 인류학자들이 대만에 관한 글을 쓰는 과정에서 무엇이 포함되고 무엇이 배제되었는가? 이러한 배제와 포함의 유형이 역사적 변화와 연속에 관한 기술과 해석의 가능성에 어떤 영향을 미치는가? 둘째, 특정한 선형적 가정이나 편견과 관련시켜 볼 때, 황금기 민족지들의 이론적 문제들은 그것들을 이해하고 다루는 우리들 자신의 가능성을 어떤 식으로 제약하는가? 마지막으로, 이러한 민족지들은 흔히 중국적인 것으로 언급되는 상호연관된 문화적 변이형들의 맥락 안에서 대만 문화에 대해 어떤 시사점을 제공하는가?

## 2. 편견들

황금기의 민족지에 반영된 그 시대의 편견들에 대해 네 가지 근본적인 의문을 던지기에 앞서, 편견들 그 자체에 관해 좀 더 주의 깊게

검토해 볼 필요가 있다.

### 1) 문화적 총체성

문화적 총체성은 황금기에 이루어진 작업에 포함된 편견들 중에서도 가장 지배적인 동시에 가장 왜곡되어 있다. 나는 문화란 통합된 전체라고 말하기 위해서가 아니라, 중국 사람들이 자신의 삶을 선택하고 결정하는 맥락을 제공하는 것으로서 중국 문화라고 불리워질 만한 다소 통합되어 있는 어떤 것이 존재한다는 사실을 설명하기 위해서 “문화적 총체성”이라는 용어를 사용하였다. 내가 아는 한 황금기의 민족지 중 어느 것도 누가 중국 사회의 구성원인지, 혹은 누가 중국 문화를 고수하려 하는지에 대한 정확한 설명을 시도하지 않았다. 그리고 모든 민족지들이 대만은 중국의 외부가 아니라 내부에 존재하고 있다고 가정하였다. 갈린은 최초로 이러한 가정을 전제한 바 있다.

문화적으로 대만은 과거로부터도 그러했고, 현재에도 여전히 중국의 일부이다. ... 처음부터, 심지어는 일본의 점령과 통치 이후에도, 중국 남동부 지역에서 대만으로 건너온 전통적인 중국 문화는 큰 변화를 겪지 않은 채 존속되었다. 대만 정부는 제2차 세계대전 직전이나 대전 동안과 같이 일본이 대만을 일본화시키려고 했던 기간을 제외한다면, 일본의 점령기에조차도 중국 문화의 궁극적인 변화를 막기 위해서 의식적으로 노력했다(Gallin 1966: 1-2).

갈린의 이같은 주장은 황금기 민족지의 아버지인 프리드만에 의해 무비판적으로 받아들여졌다. 프리드만은 1966년도 저작인 『중국의 종족과 사회』(Freedman 1966)에서 갈린의 작업을 상당히 참조하고 있다. 갈린의 주장은 다른 인류학자들에 의해서도 상당히 받아들여졌다. 황금기가 막을 내리던 시기에 파스테르나크(W. Pasternak)는 다음과 같이 썼다.

행위의 변이형이 다양하게 나타나는 것이 사실이지만, 이 (문화의) 망 안에 있는 사람들이 중국인이라는 사실에 대해서는 의심의 여지가 없다. 따라서 대부분의 경우에 중국인에게 가능한 행위의 목록은 분명하게 인식될 수 있다(Pasternak 1983: 11).

나 역시 이러한 태도를 지녔었다는 것을 보여주기 위해서 플루샤러 마을에 대한 나의 글을 인용해 보도록 하겠다.

플루샤러의 사회 구조를 묘사하기 위해서, 스스로를 중국인이라고 부르면서 중국 사회에서 살아가고 있는 사람들에 의해 공유되는 원칙들(변이형까지도 포함하는)의 세트인 중국의 사회 구조라는 것이 존재한다는 가정 하에 작업을 해나가도록 하겠다(Harrel 1982: 13-14).

다시 말해서, 우리 모두는 동어반복적이고 결국에 가서는 시시한 (그러나 매우 유용한) 가정, 즉 무엇이든 우리가 중국적인 것으로 간주하고자 하는 것, 혹은 중국적인 것으로 간주되는 것은 실제로도 중국적인 것이며, 여기에 대해서는 전혀 의심할 필요가 없다는 가정을 당연하게 받아들인 것이다. 이것은 황금기 민족지의 두 번째 가정 혹은 편견인 적응주의라는 문제로 이어진다.

## 2) 적응주의

황금기의 저작들이 상당히 동질적인 중국 문화의 존재를 가정하고 있기는 해도, 그 시대의 인류학자들이 공동체의 변이형에 대해서 무관심했던 것은 아니다. 프리드만이 1958년과 1966년의 저작을 통해서 자신이 생각하는 일반적 원리들에 대해 설명한 직후, 우리들은 이러한 일반 원칙이 어떻게 특정한 지역적 상황에 적용되는지를 살펴보고 노력했다. 다시말해서 문화를 주어진 것으로 간주하고, 사람들이 어떻게 해서 그 문화를 가지고 특정한 환경에 적응해 나갔는가를 보

여주기 위해서 고군분투한 것이다. 대표적인 예로 코헨(Cohen)을 들 수 있다. 그는 모든 중국 가족들의 동질적인 문화적 기초에 대한 사례를 제시하였다.

...엄밀하게 말해서 어떤 학자도 가족 조직에 있어서 가장 중요하다고 할 수 있는 관습의 기본적인 단일성에 대해서 충분히 강조한 적이 없다. 모든 중국의 가족들은 단일화하려는 힘과 분화하려는 힘 간의 갈등으로부터 생겨난 지속적인 긴장 속에 놓여 있다(Cohen 1976: 230).

그는 서로 다른 경제적 상황에 놓인 가족들이 이러한 상황을 최대한 이용하기 위해서 자신들의 노동을 구성하고 분할해 나가는 과정에 대해 상세하게 기록하고 있다. 다양한 상황 하에서 이러한 노동의 조직과 분할을 통해 상이한 권위 구조 뿐만 아니라 상이한 성장과 분할의 유형들까지도 만들어지게 된다. 그는 자신의 저서의 끝부분에서 다음과 같이 요약하고 있다.

엔랴오 가족들을 밀착시키는 힘은, 오랜 기간 유지되면서 담배를 재배 하거나 농업을 다각화시킨 가족들과 단시간 존속하면서 담배 도입이나 농업의 다각화에 실패한 가족들을 비교하는 과정에서 드러난다(1976: 236).

다른 사례는 코헨의 연구와 뚜렷한 대조를 이루는 것으로서, 타이페이현의 조상 숭배에 관한 에밀리 에이헌(Emily M. Ahern)의 민족지 중 “조상의 간섭”에 관한 장에서 제시된다. 에이헌은 치남 마을의 어린이들은 어린 시절부터 무릎을 꿇고 부모나 조부모로부터 매를 맞는 매우 엄격한 교육을 받는다고 언급하면서, 이러한 교육 방식을 마저리 울프가 시조우(西周)에 대해 묘사한 것과 대조시키고 있다. 울프에 따르면 시조우에서는 어린이들이 부모나 유모들에 의해 응석받이로 키워지다가 여섯 살이나 일곱 살이 되어서야 엄격한 교육을 받는

다고 한다(M. Wolf 1978[1970]: 224-25). 에이헌은 치남에서 조상들이 벌 주기를 좋아하고 경우에 따라서는 매우 잔인한 존재로 간주된다는 사실을 설명하기 위해서 이러한 아동 교육의 변이형을 동원하고 있다. 반면에 울프 부부는, 시조우에서 조상들이 후손을 벌할 수는 있으나 모욕이나 무시에 대응하기 위해서, 혹은 자손들이 가족에 대한 의무를 다하지 못할 때에만 그렇게 한다고 주장하고 있다(A. Wolf 1974: 163-168). 이들 사례에도 역시 문화적 동질성(부계 조상을 숭배해야 한다는 신념)과 적응의 과정에서 생겨난 변이형들이 존재한다.

마지막으로 나 자신의 예를 보도록 하자.

안시현이나 타이페이 분지 인근의 저지대로부터 플라샤르로 이주해 온 사람들은 그 곳에서 새롭게 삶을 꾸려나갈 당시까지만 해도 중국식 사회구조 원리에 관한 지식을 가지고 있었다. 그러나 그들은 이러한 원리를 지난 백사십 년간 유지되어 온 플라샤르의 맥락에 맞게 변형시켜야 했다...(Harrell 1982: 208).

우리는 이것을 한 주제의 변이형들이라고 부를 수 있을 것이다. 여기에서 주제란 다양한 대만인들의 특정한 행위에 선행하는 것으로 가정되는 중국 문화이고, 변이형들이란 사람들이 중국 문화라는 “망”(파스테르나크)에 의해 구속받으면서 자신들의 행위를 특정한 환경에 적응시켜 나가는 방식을 의미한다. 이러한 설명들은 거의 예외 없이 문화 자체가 가변적이라는 사실을 놓치고 있다. 문화는 느슨한 망을 드리우거나(파스테르나크), 다양한 방식으로 구성될 수 있는 구조적 원리들을 제공하거나(하렐), 관습들의 단일성을 제시한다(코헨). 만일 문화가 적응 능력을 지니고 있음에도 불구하고, 심지어는 적응의 필연성에도 불구하고 변하지 않는다면, 이것은 황금기 민족지의 세 번째 편견인 공시성으로 연결된다.

### 3) 공시주의(synchronicism)

마저리 올프는 공시주의에 대해 다음과 같이 설득력있게 말한 바 있다.

대만에는 중국 전통 문화의 오래되고 안정된 보고가 존재한다. 대만은 1895년에서 1945년 사이에 일본 식민 정부의 통치 하에 있었음에도 불구하고 가족 등의 제도에 있어서 일본의 영향을 거의 받지 않았으며, 대다수의 농촌 지역의 경우 전혀 영향을 받지 않았다. 뿐만 아니라 일본은 자신의 식민지를 고립 상태에 둬으로써 1930년대에 그토록 많은 사회적 격변을 일으켰던 서구의 영향으로부터 전통 문화를 보호하는 결과를 가져왔다(M. Wolf 1978(1970): 222).

여기서도 공시적인 편견이 여실히 드러난다. 대만은 청(淸)시대가 마감된 후부터 사회적 변화를 겪기 시작하였으나(예를 들어 사람들이 일본어로 교육받고 공장에서 일하고 기차와 버스를 타기 시작한 것도, 농업이 근대화된 것도 순전히 일제 하에서 였다(Wickerberg 1981)), 그것 마저도 안정된 문화를 지닌 사람들이 충분히 적응해 나갈 수 있는 상황에 지나지 않았다. 더욱 심각한 공시적 편견은 종교에 대한 연구에서 암묵적인 형태로 드러나 있다. 가장 두드러진 사례로서 아더 올프의 연구를 인용해 보도록 하겠다.

모든 것이 변하였다, 그러나 다른 한편으로 아무 것도 변한 것이 없다. 새 집에 초차도 텔레비전과 더불어 조상을 모시는 제단(祭壇)과 아궁이 신(Stove God)이 함께 갖추어져 있다. 또한 야구장에 가면 불 속을 걸어가는 의례가 행해지는 것을 볼 수 있다. 내가 거론하고 있는 이러한 관습들이 어떤 조건 하에서 생겨났는지를 이해하려면 약간의 역사적 상상력이 필요하다. 그러나 명심해야 할 것은 이러한 관습들이 앞으로도 지속되면서 미래에 영향을 미칠 것이라는 사실이다(A. Wolf 1974: 133).



농민의 눈을 통해 중국의 초자연적 관념을 들여다봄으로써 중국 관료제의 구체적인 상을 엿볼 수 있다. 이러한 상으로 인해 새로운 시각을 가지고 제국의 관료제가 지니는 의미를 평가할 수 있다(1974: 145).

1965년 자신이 상시아(三夏)에서 관찰한 신들이 제국 관료제의 모습을 하고 있었다는 울프의 주장은 의심의 여지가 없다. 특히 황금기의 관점을 지녔던 우리들에게는 더욱 그러했다. 문화가 보존되고 안정되고 변하지 않는 세계에서는 너무나 당연한 것이었다. 그러나 오늘날의 시각에서 보자면 여기에는 역사적 설명이 필요하다. 장장 50년에 걸쳐서 일본어로 교육받고 나서도, 그 후 18년여 동안 중국어로 국민당의 세속화된 근대화 이데올로기를 교육받은 뒤에도 사람들은 여전히 제국 관료들을 숭배한 것이다! 그러나 오늘날에 와서 이런 주장은 매우 터무니없어 보인다. 연구자는 이러한 태도를 제국 관료들을 숭배하려는 단일하고 불변적인 중국적 성향의 탓으로 간주할 것이 아니라 왜 사람들이 자신의 조부모 시대에 사라져 버린 관료의 이미지를 숭배하는지 그 역사적 원인을 설명하라는 요구에 직면하게 될 것이다.

이러한 공시적 편견은 그 당시부터 마을 연구에서 학교에 대한 언급이 빠져 있다는 사실에서 잘 드러나고 있다. 갈린은 최초의 연구에서 예외적으로 교육이라는 주제에 네 페이지(195-199)를 할애하고 있기는 하지만, 교육이 문화에 미칠 수 있는 영향에 대해서는 거의 언급하지 않았다. 노마 다이아몬드(Norma Diamond)는 『쿤순: 대만의 마을』(1969)에서 교육에 대해 가장 만족스럽게 다루고 있는 편이다. 그는 부모들이 자신의 아이들이 배우기를 원하는 지식과 학교에 실제로 가르치는 지식이 종종 갈등을 일으키는 방식에 대해 논하고 있다. 그를 제외한다면, 메이헌만이 자신이 조사한 마을에 학교가 있다고 언급하였을 뿐, 조르단(1972)·파스테르나크(1972, 1983)·하렐

(1981)·코헨(1976)의 마을 연구 색인(索引)에는 학교나 교육이 포함되어 있지 않다. 물론, 이들 중 어느 누구도 일반적인 민족지를 표방하거나 자신이 조사한 마을에 대한 모든 것을 말해주겠다고 주장하지는 않았다. 그러나 그들이 정작 학교 교육에 대해 주목하지 않았던 이유는 공시주의적인 편견 때문이었다. 50년대부터 70년대까지 사람들이 국민당 치하의 학교에서 배운 것은 집에서 배운 것과 서로 달랐다. 이는 그 자체로 시대착오적이기도 하지만, 다른 한편으로는 황금기의 민족지들의 분석의 근거에 있는 ‘중국 문화’라는 불변의 가정에 대한 문제제기를 의미한다. 물론 저자들이 논의를 복잡하게 만들기 싫어서 의도적으로 교육의 문제를 배제했다고 생각하지는 않는다. 내가 보기에 저자들은 자신이 연구하려는 주제에 있어서 학교가 별로 중요하지 않다고 생각했던 것 같다. 학교가 마을 생활에 별다른 영향을 미치지 않았던 사람들의 세계관에 영향을 미쳤건, 황금기의 인류학자들이 기술하고자 했던 것, 즉 불변하는 중국 문화에는 적절치 않았던 것이다. 우리는 아이들이 학교를 오가는 것을 지켜보았고, 심지어 어떤 이들은 학교에서 혹은 과외 교사로서 영어를 가르치기도 했다. 그럼에도 불구하고 그것에 대해 연구한 사람은 거의 없었다.

### 3. 한 세계의 끝

그러나, 1980년대 후반에 이르러서는 더 이상 어느 누구도 그런 방식으로 글을 쓰지 않았다. 그 주된 이유는 인류학이 1970년대에 급격히 변하기 시작했기 때문이다. 1980년대로 접어들면서 이 변화는 우리들 자신에게까지 영향을 미쳤다. 기능주의에 대한 비판과 더불어 영국 제국에 대한 객관적 탈식민화가 이루어졌고, 수많은 지식인들 사이에서 의식적인 자성이 행해졌다. 이러한 비판의 대상에는 황금기의 인류학자들에 의해 제시되었던 것과 같은 종류의 인류학도 포함되

어 있다. 첫 번째 비판은 탈식민화와 전체적인 문화들에 대한 기능주의적 상(像)이 경험적으로 명백한 현실을 설명해낼 수 없다는 자각에서부터 생겨났다. 다시 말해서 공시주의는 2차 세계대전 이후에 아프리카를 뒤흔든 중대한 변화들에 직면하게 되면서 더 이상 정당화될 수 없었던 것이다.

두 번째의 비판은 주로 식민지 시대 이후 학자들의 의식적인 자성에서 생겨났다. 그들은 자신들의 신념, 실천, 행위, 상징 세계가 깔끔하고 총체론적인 문화적 실천으로 물상화되는 것을 목격했다. 사이드(E. Said)의 오리엔탈리즘은 과장되고 논리적으로 막다른 길에 몰려 있음에도 불구하고, 문화적 단일체라는 관념이 얼마나 해롭거나 억압적인지를 지적하는 대신에 그것이 얼마나 경험적으로 어처구니 없는지를 보여주었다는 점에서 대단한 미덕을 지니고 있다. 이 두 가지의 비판이 중국 연구의 영역으로 침투해 왔을 때, 연구자들은 대만에 대해 다른 방식으로 쓰기 시작해야 한다는 패러다임의 전환을 강요당했다.

로버트 웰러(Robert Weller)의 {중국 종교의 단일성과 다양성들}(1987)은 1980년대 이후 대만에 관해 저술한 학자들의 새로운 역사적 패러다임과 황금기를 이어주는 다리의 역할을 잘 수행하고 있다. 웰러는 다음과 같이 말하면서 문화적 총체론을 포기할 것을 주장하고 있다.

(단일체와 다양성이라는 문제에 대한) 해결책은 문화에 대한 더 융통성 있고 덜 전통적인 관점을 받아들임으로써 가능한데, 이러한 관점에서는 이미 결정된 일단의 신념들을 특정하게 경계지워진 집단과 자동으로 연결시키지 않는다(1987: 5).

어떤 의미들은 공유되지만, 어떤 의미들은 특정한 경험에 의해 형성된다. 따라서 복합사회에서는 종교에 대한 (단일한 것으로든 다양한 것으로든) 완벽한 규정은 불가능하다(1987: 5-6).

웰러는 다음과 같은 관념들에 주목하면서 공식성이라는 가정에 대해서도 문제제기하고 있다.

사회적 조건들이 변하면 종교적 해석도 변할 수 있다. 덜 이데올로기화된 해석들이 더욱 유연하게 변할 수 있는데, 왜냐하면 그것들은 대부분의 제도적인 통제들로부터 벗어나기 때문이다. 더 이데올로기화된 신념들은 그 제도들이 바뀌면 따라서 변하며, 그 제도들이 자신의 이데올로기에 대해 통제하지 못할 때에야 비로써 변하게 된다(1987: 144).

물론 이것은 아직은 역사적으로 완전히 정립된 입장은 아니다. 웰러는 신념과 의례들의 복합체가 어떻게 작동하여 사진 의례(photo ritual)가 생겨나게 되었는지 그 경위에 대해 설명하지 않았다. 그것은 차후에 이루어지게 된다. 웰러의 작업은 어떤 의미에서 적응주의적이다. 그는 자신의 연구의 역사적 배경을 기술하고 있지만 그것을 하나의 내러티브로서 이야기하지 않는다. 예전에 일단의 조건들에 의해서 이러한 종교의 변이형이 생겨났다면, 이제는 상황이 바뀌면서 다른 조건들로 인해 또다른 변이형이 생겨난 것이다.

그러나 다른 의미에서 웰러는 적응주의로부터 벗어나 있다. 그의 저서에는 상이한 배경에 따라 다르게 적용되거나 해석되는 단일화된 상징이나 규칙의 집합이 전제되어 있지 않다. 대신에 종교적 신념과 실천에 내재한 계급적 변이형이 문화로서 다뤄진다. 다시 말해서, 서로 다른 사회적 계급의 구성원들이 각자 경험하는 상이한 환경에 적응해 나가는 것이 바로 문화인 것이다. 따라서 의례에 대한 엘리트의 해석과 대중의 해석은 더 이상 하나의 주제에 대한 변이형(variation)이 아니라 한 편의 노래나 이야기의 여러 판본(version)들과도 같은 것이라고 할 수 있다. 문화가 먼저 오고 그 다음에 변이형들이 오는 것이 아니다. 오히려 변이형이 문화의 일부를 구성하고 있는 것이다.

만일 기능주의적 민족지에 대한 이론적/정치적 비판으로 인해 '중국으로서의 대만'에 관한 민족지를 쓰는 데 있어서 부분적이거나 공시주의·적응주의·문화적 총체론 등의 편견으로부터 벗어날 수 있었다면 그것은 순전히 대만 자체의 변화 때문이었다. 대만의 기적이 일어난 다음이기는 하였으나, 1980년대 후반에 중국에 체류한 뒤에 대만을 방문한 이들은 단지 낡은 술을 새 병에 담은 것이 아니라, 심층적이고 전면적인 전환이 이루어졌다는 사실을 깨달았다. 1988년과 1989년에 나는 플루샤러 마을이 내려다 보이는 곳에 위치한 부자들의 별장, 관광지를 운영하는 마을 사람들, 목재 마루가 깔려있고 유명 디자이너의 가구로 채워진 4층 짜리 저택들, 무엇보다도 조상들에 비해서 훨씬 넓고 복잡한 세계를 가진 젊은 세대를 발견하고서 깜짝 놀랐다. 어떠한 가족도 심리적으로나 육체적으로나 그 마을에 전적으로 소속되어 있지 않았다. 대다수가 대학 교육을 받았고 기술직이나 전문직에 종사하는 일반 주민들은 내가 그곳에서 무엇을 하고 있는지 알고 싶지 않았고, 그보다는 오히려 내가 계획을 짜고 조사하는 것을 도와주었다. 무엇에 대해서든 어떤 가족이나 장소나 직업의 윤곽이 아니라, 내러티브·역사·변화의 한 측면으로서 쓸 수 밖에 없었다.

그러나 이것은 단지 일부에 지나지 않았다. 또다른 변화는 대만에 관한 사회적·정치적 담론이 자유로워졌다는 점이다. 과거에는 2월 28일에 대해서는 언급하는 것조차 금지되었으나 이제는 국경일로 정해졌고, 국민당의 일당 독재와 요식적인 선거 행위로부터 젊은 전문가들의 지지를 받는 신당의 구축으로, 대만현으로부터 대만국으로 변화가 이루어졌다. 결국 이 모든 것들로 인해서 대만이 중국 문화를 보존하고 있을 것이라는 가능성은 사라졌다. 학술적인 잡지들뿐만 아니라 케이블 TV에도 등장한 정체성 논쟁에서 문화적 총체론이라는 낡은 가정에 매달리는 것은 영락없이 우스운 행태로 간주되었다. 물론, 대만의 사업투자자들이 서구인들보다 중국에서 더 성공할 수 있

있던 것은, 또한 평민민이 대통령 TV 토론에서 자신의 뿌리가 중국에 있다고 인정했어도 아무런 문제가 생기지 않았던 것은 공통된 맥락이 있었기 때문이다. 그러나 이때의 공통성·연관성·유사성·차이 등은 황금기의 민족지적 글쓰기를 이끌었던 단일한 문화적 원리들의 집합 또는 중국 문화라는 망과는 현저히 다르다.

마지막으로, 대만은 중국을 대표해야 한다는 제약으로부터 해방되었을 뿐 아니라, 중국도 더 이상 대만이라는 협소한 공간 안에 상상적으로나마 갇혀있을 필요가 없었다. 1980년대 초반까지만 해도 소수의 미국 인류학자들만이 중국에서 현지조사를 할 수 있는 기회를 얻었으나 1986년경에 이르러 문호가 대폭 개방되면서 대만에서 황금기에 기여하였던 모든 학자들이 중국에 손을 대기 시작했다. 어떤 사람들은 중국에 남았고 어떤 사람들은 다시 대만으로 돌아왔다. 그러나 더이상 어느 누구도 중국이 접근불가능하기 때문에 대만을 연구하지는 않았으며, 중국에 대해 알고자 하는 사람들이 어쩔수 없이 중국의 대리물인 대만으로 가야 할 필요도 없었다. 우리는 얼마든지 중국에 들어가서 직접 본 것들을 연관시킬 수 있었지만, 그 대신에 현지조사에 앞서서 그러한 것에 대해 미리 가정할 수는 없었다.

이제 대만에 대한 민족지를 쓴다면, 우리는 맥락화하고 역사화할 것이며, 바라건대 거대한 틀에서 출발하여 그 내부의 변이형들을 추적하기 보다는 국지적인 것에서 시작해서 점차 외부로 확대해 나갈 것이다. 그 이유는 그것이 바로 인류학만의 장점이기 때문이다. 인류학에 대해서나 대만 사회에 대해서, 대만의 경험적인 변화와 관념적인 전환으로 인해 우리들은 더욱 분별력 있는 입장을 갖게 되었다.

#### 4. 황금기에 대한 평가

이제 황금기는 과거로 사라졌고, 그것의 바탕이 되는 가정이 지닌

편견은 오랜 시간에 걸쳐 바로잡혀졌다. 황금기와 관련된 모든 서적과 논문들이 남아있지만, 이 글에서는 그 중 몇 개만을 언급했을 뿐이다. 지금에 와서 당시의 서적과 논문들이 우리에게 도움을 줄 수 있을 것인가? 이 질문에 대한 답변 하나는 근본적으로 인식론적으로 상대적인 것으로서, 황금기적 가정 하에 쓰여진 저작들이 오늘날의 지적 풍토에서 대만의 역사나 민족지에 대해 기술하려는 사람에게 도움을 주리라고 기대하기 어렵다는 것이다. 황금기의 저작들은 그러한 기대에 부응하지 못한다.

다른 답변은 근본적으로 인식론적으로 공고화되어 있는 것으로서, 황금기 민족지의 가정은, 국민당의 압제의 시녀(그 자체로 미국의 냉전 전략의 꼭두각시에 지나지 않는)라는 당시 인류학의 정치적 위치로 인해 더럽혀졌기 때문에 신뢰할 수 없다는 것이다. 앞서의 질문에 대한 답변은 마치 겨울 내내 불타지 않고 눈에 남아 있던 지푸라기처럼 거칠고도 분명해야 한다. 나는 우리가 황금기 민족지에 들어있는 정보와 통찰을 우리의 현재 조류, 즉 매우 상이한 기획들에 도움이 되도록 이용할 수 있는 방식을 모색하고 있는 중이다. 내 생각에 이것은 가능할 뿐만 아니라 불가피하다. 그러나 그러기 위해서는 신중해야 한다. 즉, 그것을 역사적 혹은 비교적 설명의 토대로, 심지어는 민족지 방법론에서 관한 객관적 가르침으로 사용하기에 앞서 자료와 관련된 일련의 의문들을 검토해야 한다. 여기서는 그와 관련된 세 가지의 질문들을 차례로 다룰 것이다.

### 1) 무엇이 포함되어 있는가? 혹은 무엇이 제외되어 있는가?

민족지적 설명(그 자체가 자료가 수집되고 설명이 기록되던 당시에 인류학에서 “유행”하던 이론적 질문들로부터 생성된)의 이면에 존재하는 이론적 가정들은 대개 무엇이 설명에 포함되고 제외될 것인지를 결정한다. 후대의 조사자들이 초기의 설명으로부터 정보를 얻고자 할 때, 그들은 당연하게도 현재에 관심을 끄는 주제들이 초기의 저작들

에는 존재하지 않았다는 사실을 발견하게 된다. 여기에서 잠시 일련의 황금기의 마을 연구를 살펴보도록 하자. 대부분의 책들이 도입 부분에서 부락이 시·공간상 어디에 위치해 있는지를 설명하고 있다. 이때 시간적 상황을 면밀하게 제시하게 되면 얼핏 보기에 공시성이라는 방법론적 가정과 모순되는 것처럼 보일지도 모른다. 그러나 앞서 설명한 바와 같이 시·공간적 상황을 통해서 독자들은 특정한 공시적 연구의 대개변수를 파악하게 된다. 여기에는 정착사, 농산물과 생태적 관계, 가구수, 더 넓은 지역과의 교통망 외에도 지역 내 부계출계 집단의 수, 크기, 결집력에 대한 면밀한 주의(가령 Gallin 1966: 24; Cohen 1976: 20-26; M. Wolf 1972: 15-31; Diamond 1969) 등이 포함된다. 이와 같은 역사적 과정은 책의 주요 내용이라기 보다 대개 한 사례의 특수성을 설명하기 위한 배경에 지나지 않지만, 여전히 관심의 대상으로 남아있다. 그러나, 과연 현재의 학문적 연구를 위해서 이러한 책들에 다른 정보와 함께 포함되어 있는 자료들을 사용할 정도로 역사적 과정에 대한 우리들의 관심이 충분한가 하는 의문이 든다.

이와 같이 매우 특수한 문제에 대한 질문은 상당히 다양할 것이다. 가령 나는 내 책에서 플루샤러를 장기간 방문하는 것이 1972년부터 1973년 그리고 1978년에나 가능했으나, 그곳을 앞으로도 계속 방문할 작정이라는 말로 끝을 맺었다. 나는 황금기의 끝무렵에 조차도 일과 사회계급에 관한 부분에서 특히 역사적인 나의 설명이 대만 사회에 관한 연대기적인 연속적 자료의 서두를 장식하게 될 것이라고 상상하고 있었던 것이다. 나는 1989년 그곳에 돌아가서 3주에 걸쳐 대부분의 가족들을 다시 인터뷰했고, 1991년에도 며칠간 머물렀다. 그러나 이들 가족과의 인터뷰 자료에는 손도 대지 않았고, 1990년대 후반에 그 자료를 다시 손보겠다는 구체적인 계획도 없었다. 나는 오히려 세계 여러 곳을 돌아다니며 민족과 발전이라는 문제에 전념해 왔다. 과연 2005년 경에, 나나 누군가에 의해서 90년대 후반 당시의 대만에서



의 삶에 대한 역사적으로 연속적인 설명이 쓰여질 수 있을 것인지는 확실치 않다.

갈린 부부 역시 수년간 신싱 마을을 반복해서 방문함으로써 그 지역의 주민들이 대만의 경제적 변화로 인해 생겨난 변화에 대처하는 방식을 보여주는 일련의 논문을 쓸 수 있었다(B. Gallin 1978; Gallin MC Article). 쿤선, 중서, 옌랴오는 다소 전망이 없어보이는데, 그 이유는 이곳을 조사했던 연구자들이 화미야오(花苗)(Diamond 1995)나 후룬부어의 한족 목동(Pasternak and Salaff 1994), 아니면 동, 서, 북중국의 농부 등으로 계속 옮겨다니면서 조사를 했기 때문이다.

그렇다면 황금기의 민족지에는 역사적인 과정에 대한 관심 이외에 과연 무엇이 풍부한가? 혹은 풍부하지 않은가? 나는 현재와의 통시적인 비교가 완벽하게 가능한 가계 경제(파스테르타크, 코헨, 하렐, 다이아몬드, 갈린 등의 민족지에서 집중적으로 다뤄지고 있는)와 같은 주제나, 최근의 사회학적 조사에서 시도된 것보다 더욱 짜임새있는 마르쉬(Marsh 1996)의 조사 등에 이러한 정보가 풍부하다고 생각한다. 또한 파스테르나크, 코헨, 아더 울프, 마저리 울프 등의 민족지의 요점이라고 할 수 있는 출산력, 결혼, 이혼 등 가족 조직의 다른 측면에 대한 정보 또한 상당히 존재한다. 그러나 오늘날 이러한 주제에 관해 쓰려면 재개념화가 필요한데, 그 이유는 사람들을 지역적, 공간적 뿌리로부터 제거시킨 사회적 변동의 과정에서 코헨(Cohen 1970, 1974)에 의해 매우 신중하게 수립된 가계의 경계가 희미해져 버렸기 때문이다. 그럼에도 불구하고 초기 자료들은 이러한 재개념화를 돕기 위해 사용될 수 있어야만 한다.

종교의 영역의 경우, 문제가 보다 더 복잡하다. 가장 널리 사용되고 있는 종교에 관한 저작들, 즉 울프에 의해 편집된 1974년 책에 실린 몇편의 글들과 조던(1972), 아더 울프(1974), 에이헌(1973, 1981) 등의 저작은 상류 계급의 종교적 전통과 다른, 아니면 적어도 분석적 목적을 위해서 그것으로부터 분리될 수 있는 민속적 관점을 취하고

있다. 그러나 앞서 웰리의 글을 언급하면서 예시한 바와 같이, 다시금 이론과 역사 모두가 기여하게 된다. 오늘날 대만의 종교가 균형 체계와 관련된 만큼이나 (종교) 운동과도 관련되어 있음에도 불구하고, 신, 유령, 조상에 관한 논의에서는 현재 진행되고 있는 많은 부분을 간과하고 있다. 현재 대만의 종교에 관한 많은 글이 다루고 있는 자발적인 참여와 분파적 행위인 (종교) 운동이 황금기 당시에도 존재 하였으나 중국 문화와 공시적인 체계에만 관심을 가진 학자들에 의해 무시된 것인지, 아니면 이러한 운동이 당시에 실제로도 두드러지게 나타나지 않았기 때문에 학자들에게 포착되지 않았던 것인지 우리 자신에게 되물어 볼 필요가 있다.

## 2) 초기의 자료의 구성이 현재 우리가 연구할 수 있는 것에 어떻게 영향을 미치는가?

그러나 문제는 단순히 문서의 연속적인 자취가 남아 있는가, 혹은 황금기 민족지들에서 우리가 현재 역사적인 서술, 아니면 적어도 통시적인 비교만이라도 시도할 수 있을 정도로 특정한 현상들이 발견되고 기술되었는가 하는 것을 넘어선다. 더불어서, 마치 빅뱅 이후 30만년 동안 물질이 에너지로부터 분리되지 않았던 것과도 같이 자료들이 총체주의, 공시주의, 적응 등의 가정에 의해 제기된 범주들로 단순화되는 과정에서 현재 우리들이 이해할 수 없는 범주로 전환되는 것이 영원히 불가능해진 것은 아닌가 하는 문제 또한 존재한다.

이 문제와 연관된 예를 하나 들어 보자. 워싱턴 대학의 대학원생인 마리아 뒤르예(Maria Duryea)는 울프 부부에 의해 1959년과 1960년에 최초로 배포되었던 자녀 교육에 관한 질문지를 다시 한 번 돌리기 위해서 1994년에 시아이조우(河西周)로 들어갔다. 자녀 교육과 가치에 관한 질문지는 35년이 지난 후에도 여전히 이해될 수 있으나, 대답이 구성된 방식은 동일하다고 가정할 수 없었다. 즉, 가족들이 1950년대 당시에 거주하던 것과는 다른 종류의 사회 구조 안에 존재하고 있었

기 때문에 뒤르예양은 직접적인 비교를 해보거나 사회적 가치의 변화를 연구해보려는 계획을 바꾸는 한편, 지난 30년 동안 대만에 닦친 거대한 사회적 변화 과정 속에 이러한 통시적인 실험 결과를 재배치해야만 했다. 결국, 대만에 있어서 인식론적 구속을 초래한 것은 이론적인 혁명이라기 보다는 경험적인 혁명이라고 할 수 있다.

그러나 다른 사례에서는 황금기의 자료를 사용하는 데 있어서 이론적인 변화가 최소한 물질적인 변화만큼 중요한 것처럼 보인다. 지방에 관한 황금기의 자료들은 크리스만의 시장 유형에 관한 논문(Christman 1972)을 제외하면 모두가 마을이라는 틀로 구성되어 있다. 이 논문의 내용은, 윌리엄 스키너(G. William Skinner)의 글을 통해서 1-4-7 표준시장과 2-5-8 표준 시장이 3-6-9 중간시장과 맞물리는 방식에 대해 우리 모두가 기억해 온 사실과 배치된다. 황금기의 마을 연구 경향이 당시의 적응주의적 측면 때문인지, 대만이 성도평원(成都平原)과는 다른 시장체계를 가지고 있었기 때문인지, 아니면 소규모의 마을이 연구하기에 쉽다는 사실, 특히 의례 행위와 같이 시간적으로 제한되어 있는 현상에 관심이 있는 경우에 더욱 그러하다는 사실 때문인지는 확실하지 않다. 그러나 어떠한 이유에서건 마을은 황금기 당시에 우리가 연구 대상으로 선택한 단위들 중의 하나였고, 비록 개인 혹은 가족 수준에서의 현상에 치중되어 있기는 하지만, 대개의 경우 우리들의 경험적 연구 영역의 경계를 이루고 있었다.

그러나 현재 대만 사람들에게 있어서 마을은 매우 중요한 단위는 아니다. 오직 30% 정도의 인구만이 마을에 거주하고 있다. 가구들을 자세히 들여다 보면(재산 소유, 동거, 분업 등이 어떻게 정의되는가는 우리가 결코 결정하지 않았던 것들이다) 마을에 집을 소유하고 있는 사람들 대부분이 도시에도 집 한 채를 더 소유하고 있으며, 따라서 그들의 삶은 더 이상 공간적으로 고정된 지역에 국한되지 않는다는 사실이 밝혀질 것이다. 만일 지역 연구를 하고자 한다면 현재에 있어서 그 적절한 단위가 무엇인지에 대해 논의할 수 있을 텐데, 그

것은 분명 마을은 아닐 것이다. 따라서 컴퓨터가 나오기 전에 인쇄심을 가지고 수집한 자료들은 현재에 적절한 어떠한 자료와도 비교하기 어려울 것이다.

### 3) 그렇다면, 이것은 대만과 중국에 대해 무엇을 말해주는가?

이 글의 주요한 주제로 다루고 싶지 않았음에도 불구하고 다시 이 문제로 들어서고 말았다. 만일 황금기 민족지들이 대만이 중국을 대변한다는 가정에서부터 출발하고 있다면, 그리고 이제 우리가 중국과 대만의 관계라는 것이, 거칠게 말해서 대만이 17, 18세기에 복건과 광둥으로부터 온 이민자들로 뿔뿔하고, 처음에는 정성공(鄭成功)에 의해, 그 다음으로는 청조, 일본, 국민당, 그 후에는 미국에서 박사학위를 받은 사람이 절반이 넘는 고위 관료들에 의해 지배당했다는 사실을 알고 있다고 한다면, 이러한 보다 특수한 지식들은 대만과 중국의 관계에 대해 과연 무엇을 말해 주는가? 제임스 왓슨(James Watson 1993)은 중국문화의 단위는 정통적인 관습(ortho-praxy)의 단위라고 주장한 바 있다. 즉, 특정한 의례(특히 장례식)를 특정한 방식으로 수행하는 사람들이 중국인이라는 것이다. 반면에 패트리샤 에브리(Patricia Ebrey 1996)는 중국식 성의 소유로부터 중국인임이 확인된다고 주장했다. 위험하기는 하지만, 최근 서구의 민족 이론에서 영감을 얻은 것으로서, 중국인이란 자신을 중국인이라고 느끼고 스스로를 중국과 동일시하는 사람이라는 세 번째 정의도 존재한다. 정의가 다르면 당연히 경계 역시 달라진다.

황금기의 민족지학자들은 주관적인 정체성의 형성에 대해서 보다는 객관적인 문화적 기준에 더 많은 관심을 가졌다. 그러나 황금기 끝나갈 무렵, 당대 저작의 정점이라고 할 수 있는 『대만사회의 인류학』의 편집자들은 정체성의 문제를 열려진 채로 남겨 두고 있다. 그들이 정체성에 대해 질문했다는 사실 자체가 이미 황금기가 끝나가고 있다는 사실을 보여 주는 것이다. 그들이 비록 대만 문화가 중국에서

유래했다는 사실에 대한 의문이 존재했다는 것을 암시하지는 않았지만, 그러한 의문이 일본의 식민주의로 인해서, 1949년 이후에는 대만과 중국의 상이한 정치경제로 인해서 생겨났을 수도 있다(Martin Ashen and Gates 1981: 7-9). 만일 황금기에 우리가 했던 것과 같이 포괄적인 중국 문화라는 틀을 택하지 않았다면, 대만 문화에 대한 우리들의 논의는 어떻게 달라졌을 것인가? 아마도 가장 중요한 차이는 논의의 방향에서 나타났을 것이다. 우리는 지방에서부터 시작해서 그것이 다른 장소와 어떻게 연결되어 있는지를 경험적으로 찾아나갔을 것이다. 복건과 하카(客家) 지역에서는 많은 연관점과 유사성이 발견되었을 것이고, 운남이나 사천에서는 그에 비해 다소 적게 나타났을 것이며(나는 운남에서 처음으로 참석한 장례식이 대만에서 배운 것과 매우 유사했기 때문에 모든 의례의 세부사항을 완전히 이해할 수 있었다), 하북이나 산둥에서도 상당한 정도가 나타날 것이다. 싱가포르나 방콕의 경우, 민남(閩南)어 사용 지역에서는 어느 정도의 유사성이 발견되었지만, 이들 도시의 광둥어 사용자들에게서는 유사성이 적게 나타날 것이다.

마찬가지로 일본에서도 공통적인 점을 발견할 수 있을 것이다. 그러나, 추측컨대 만일 양화(良貨)가 가능하다면(물론 가능하지 않지만), 훨씬 적은 양의 유사성이 나타날 것이다. 엔지니어와 전문가, 관료들이 주로 거주하는 미국의 교외를 들여다본다면 여전히 유사성이 발견되었지만 그 양은 더욱 적을 것이다. 결국, 대만 중심적인 질문을 던짐으로써, 우리는 문화적 유사성의 연망이나 집단에 대한 다소 차별화된 모델을 제시할 수 있을 것이며, 이러한 문화적 유사성은 우리가 대만의 원형(개념적인 차원에서)으로부터 멀어질수록 더욱 희미해지고 약해질 것이다. 우리는 대만 문화에 대해 묘사하고 그것의 연관성을 찾아 나가는 작업을 통해서, 중국 문화를 묘사하고 대만이 그것의 어디에 들어맞는지를 추측하는 것과는 상당히 다른 상을 갖게 될 것이다.

이를 통해서 인류학 수업에 관한 또다른 중요한 문제가 제기된다. 적어도 미국에서는 대만 문화와 사회에 대해 가르치는 것이 어렵다. 때에 따라서는 세미나를 개최할 수도 있지만, 자주 여는 것은 쉽지 않다. 반면에 중국에 관한 수업은 학생과 관료들로부터의 수요가 지속적으로 존재한다. 이러한 수업에서 대만에 관한 자료를 가지고 무엇을 할 수 있을까? 가령, 중국어를 사용하는 민족의 가족에 대해 우리들이 알고 있는 것의 대부분은 황금기의 대만 민족지로부터 얻어졌다. 그렇다면 우리는 대만이 중국이 아니기 때문에 그러한 자료를 제외시키는가? 아니면, 대만은 중국이 아니지만 대만인들은 여전히 중국인이기 때문에 그러한 자료를 포함시키는가? 우리는 과연 “정치적 중국”을 포함하되 그것에 국한되지는 않는 보다 큰 “민족지적 중국”을 창조하고 있는가? 우리는 마치 짐바브웨와 에쿠아도르를 비교하는 책을 쓰듯이 다소 솔직하지 못하게 “어떤 사람은 대만에 관심이 있고, 어떤 사람은 중국에 관심이 있는데, 그들은 서로 연관된 질문을 던지고 있다. 따라서 서로를 비교하는 것은 아무 문제가 없다. 그리고...” 라고 암시하면서, 최근 나와 내 학생들이 했던 것과 같이 “중국과 대만”이라는 제목을 갖고 있는 책들을 한데 모으고 있지는 않는가?(Brown 1996) 처음부터 가정을 만들어서는 문제를 해결할 수 없듯이, 단일한 중국문화와 그것의 대만식 변이형이라는 황금기의 가정에 대해 의문을 제기하는 방식으로는 문제를 해결할 수 없다. 그럼에도 불구하고, 중국 문화를 다루는 대다수의 인류학 수업들은 여전히 황금기의 대만 연구 자료를 교재로 사용하고 있다.

## 5. 결 론

황금기를 위해 건배를! 나는 황금기의 후반부에 활동했다는 사실에 대해 부끄럽게 생각하지 않는다. 거기에는 몇 개의 두드러진 예 외를

제외한다면 특정의 시간과 장소의 매우 유용하고 소중한 상을 구성하는 자료의 보고가 존재한다. 죄책감 같은 것은 없다. 단, 순진했던 것이 문제였을 수는 있다. 우리는 문화나 포함성, 상대적인 안정성, 상이한 환경에 대한 적응 가능성 등에 대해 의문시 하지 않았던 것 같다. 우리로 하여금 이러한 편안한 마비 상태에서 깨어나 우리가 지금 어리석은 생각을 하고 있을지도 모른다고 자각하도록 만든 것이 이른바 대만의 기적이었다는 사실이 흥미롭기만 하다.

---

참고문헌

Ahern, Emily Martin

1973 *The Cult of the Dead in a Chinese Village*. Stanford: Stanford University Press.

1981 "The Thai Ti Kong Festival," In Emily Martin Ahern and Hill Gates, (eds). *The Anthropology of Taiwanese Society*. pp. 397-426. Stanford: Stanford University Press.

Ahern, Emily Martin, and Hill Gates

1981 "Introduction," In Emily Martin Ahern and Hill Gates. (eds). *The Anthropology of Taiwanese Society*. pp. 1-11. Stanford: Stanford University Press.

Brown, Melissa J.

1996 *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California.

Chrisman, Lawrence W.

1972 "Marketing on the Changhua Plain, Taiwan." In W.E. Willmott (ed). *Economic Organization in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.

Clart, Philip

1996 "The Hall of Upright Brilliance: a Spirit Writing Cult in Modern Taiwan," Ph.D. dissertation. University of British Columbia.

Cohen, Myron L.

1970 "Developmental Process in the Chinese Family Group," In Maurice Freedman (ed). *Family and Kinship in Chinese Society*.



Stanford: Stanford University Press.

1976 *House United, House Divided: The Chinese Family in Taiwan*. New York: Columbia University Press.

1995 "Tradition, Change, Choice, and Adaptation in the Rural Chinese Family," Unpublished paper.

Diamond, Norma

1969 *K'un Shen: A Taiwan Village*. New York: Holt, Rinehart and Winston.

1995 "Defining the Miao: Ming, Qing, and Contemporary Views," In Stevan Harrell (ed). *Cultural Encounters on China's Ethnic Frontiers* pp. 92-116. Seattle: University of Washington Press.

Ebrey, Patricia Buckley

1996 "Surnames and Chinese Identity," In Melissa J. Brown (ed). *Negotiating Ethnicities in China and Taiwan*. Berkeley: Institute for East Asian Studies, University of California.

Freedman, Maurice

1958 *Lineage Organization in Southeastern China*. London: Athlone Press.

1966 *Chinese Lineage and Society*. London: Athlone Press.

Gallin, Bernard

1966 *Hsin Hsing, Taiwan: A Chinese Village in Change*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

1978 "Rural to Urban Migration in Taiwan: Its Impact on Chinese Family and Kinship," In David C. Buxbaum. (ed). *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective*. pp. 261-82. Seattle: University of Washington Press.

Gallin, Bernard, and Rita Gallin

1982 "Socioeconomic Life in Rural Taiwan: Twenty Years of

Development and Change," *Modern China* 8, (2): 205-246.

Harrell, Stevan

1982 *Ploughshare Village: Culture and Context in Taiwan*. Seattle: University of Washington Press.

Jordan, David K.

1972 *Gods, Ghosts and Ancestors: The Folk Religion of a Taiwan Village*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Kuper, Adam

1996 *Anthropology and Anthropologists: the Modern British School*. New York: Routledge.

Marsh, Robert M.

1996 *The Great Transformation: Social Change in Taipei, Taiwan, Since the 1960s*. Armonk: M. E. Sharpe.

Murray, Stephen O. and Keelung Hong

1994 *Taiwanese Culture, Taiwanese Society: A Critical Review of Social Science Research in Taiwan*. Lanham: University Press of America.

Pasternak, Burton

1972 *Kinship and Community in Two Chinese Villages*. Stanford: Stanford University Press.

1983 *Guests in the Dragon: Social Demography of a Chinese District, 1895-1946*. New York: Columbia University Press.

Pasternak, Burton, and Janet W. Salaff

1993 *Cowboys and Cultivators: The Chinese of Inner Mongolia*. Boulder: Westview Press.

Stocking, George W.

1995 *After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951*. Madison: 1995  
After Tylor: British Social Anthropology, 1888-1951. Madison:

University of Wisconsin Press.

Watson, James L.

- 1993 "Rites or Beliefs? The Construction of a Unified Culture in Late Imperial China," In Lowell Dittmer and Samuel S. Kim, (eds) *China's Quest for National Identity*. Ithaca: Cornell University Press.

Weller, Robert

- 1987 *Unities and Diversities in Chinese Religion*. Seattle: University of Washington Press.
- 1994 *Resistance, Chaos, and Control in China: Taiping Rebels, Taiwanese Ghosts, and Tiananmen*. Seattle: University of Washington Press.

Wickberg, Edgar

- 1981 "Continuities in Land Tenure, 1900-1940.," In Emily Martin Ahern and Hill Gates, (eds). *The Anthropology of Taiwanese Society*. pp. 212-238. Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Arthur P.

- 1974 "Gods, Ghosts, and Ancestors," In Arthur P. Wolf, (ed) *Religion and Ritual in Chinese Society*. pp. 131-182. Stanford: Stanford University Press.

Wolf, Margery

- 1968 *The House of Lim: A Study of a Chinese Farm Family*. New York: Appleton Century Crofts.
- 1972 *Women and the Family in Rural Taiwan*. Stanford: Stanford University Press.
- 1978 [1970] "Child Training and the Chinese Family," In Maurice Freedman, (ed). *Family and Kinship in Chinese Society*. Stanford: Stanford University Press.