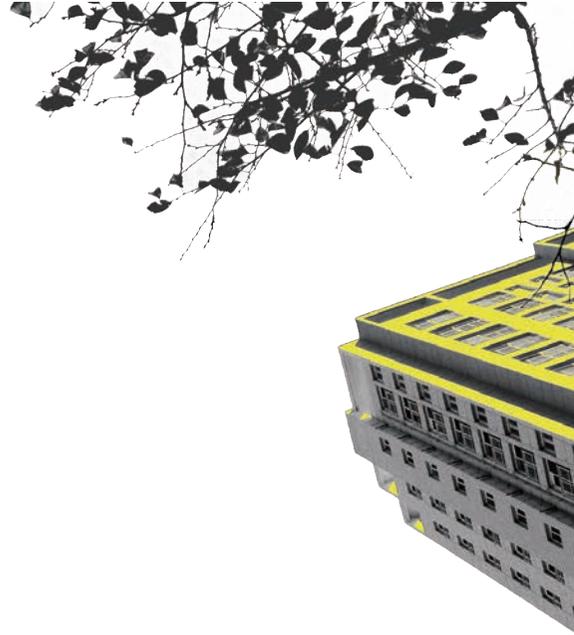


日常と文化 | Vol. 1 2015

Everyday Life and Culture 일상과 문화 日常生活和文化 Alltag und Kultur



特集

日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界



日常と文化研究会

科学研究費補助金基盤研究（A）東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて—日中韓と独との研究協業網の形成

本号は、2014年10月に行われた日本民俗学会・国際シンポジウム「“当たり前”を問う！一日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界」での議論をもとに、それを再編集したものである。

本号の刊行には、公益財団法人平和中島財団アジア地域重点学術研究の研究助成金のほか、科研基盤A「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて」（研究代表者・岩本通弥）及び科研基盤B「市民的教養としての歴史学—国際比較研究」（研究代表者・外村大）の費用が用いられた。

発刊の辞

本研究雑誌は、研究課題「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて：日中韓と独との研究協業網の形成」を遂行するため、日中韓3カ国の〈日常学〉としての民俗学の「地ならし」を行い、相互の学术交流をより活性化させることを目指して刊行する。

その基盤となる本研究は、UNESCO「無形文化遺産条約」の成立により、その規定や制度に平準化されることで変質の激化した東アジアの民俗学が、もう一方の極に位置するドイツ民俗学の、市民運動的实践との協働性や、その鍵概念である〈日常〉= Alltag を、いかにして包摂できるか、日中韓でそれぞれ特性の異なる民俗学の方法や、その研究蓄積を組み合わせ、かつ「協業」することで、新たな展望を拓くことを目的としている。観光資源化や国家ブランド化に「動員」「回収」される傾向の強い東アジアの学的状況に対し、ドイツを参照に、リージョナルに分散する市民本位の文化政策や住民主体のガバナリティを築く〈社会-文化〉= Soziokultur 概念など、何処の民俗学にも本在する、柔らかな抵抗としてのヴァナキュラー (Vernacular: 風土的/日常疎通的) な市民実践や生活改善という〈野の学問〉的意義を再創造し、国際的な「多文化共生」の研究協業網を構築する。

2015年1月14日 研究代表者：岩本通弥

发刊辞

为了实施《面向构筑东亚“作为日常学的民俗学”：中日韩与德国的研究协力网的形成》课题，中日韩三国进行了作为“日常学”的民俗学研究的事前基础准备，以将三国间的学术交流局面更为活性化为目的而发行了此刊。

作为其基盤的本研究的目的是探究由于《非物质文化遗产公约》的签订，被相关规定、制度平准化而发生了急剧变化的东亚民俗学，如何能达到与处于另一极端的德国民俗学的市民运动的实践进行协力互动，如何包摄作为其关键概念的“日常”(Alltag)，更进一步，日中韩各自有着不同特点的民俗学方法、以及已有的研究积蓄如何进行有效地配合、协作，以拓展新的研究展望。面对有着很强的被旅游资源化、国家品牌化“动员”、“回收”倾向的东亚学术状况，以德国为参考，分散于地方(regional)的市民本位的文化政策，及以居民为主体的自治力(governability)的构筑〈社会-文化〉= Soziokultur 概念等，再创造任何地方的民俗学都原本具有的、作为软抵抗的(Vernacular: 风土的/日常沟通的)的市民实践及生活改善这样的“在野的学问”的意义，构筑国际性的“多文化共生”的研究协力网。

2015年1月14日 研究课题主持人：岩本通弥

발간사

이 학술지의 간행목적은 연구과제 ‘동아시아 “일상학”으로서의 민속학’ 구축: 한중일과 독일의 연구 협업망 형성’을 수행하기 위해 한중일 3개국에서 ‘일상학’으로서의 민속학의 ‘발판’을 다지고 상호 학술교류를 보다 활성화시키는 데 있다.

그 기반을 이룬 본 연구는 유네스코(UNESCO·국제연합교육과학문화기구) ‘무형문화유산보호협약’의 성립과 그 규정 및 제도로 인한 평준화로 말미암아 변질이 격화되고 있는 동아시아 민속학이 대극에 위치하는 독일 민속학의 시민운동적 실천의 협동성과 독일 민속학의 핵심개념인 ‘일상(Alltag)’을 수용할 수 있는 방법은 무엇인지에 관해 서로 다른 특성을 지닌 한중일 민속학의 방법과 축적된 연구성과를 모아 ‘협업’함으로써 새롭게 전망해 보고자 한다. 관광자원화와 국가브랜드화라는 조류에 ‘동원’, ‘회수’되는 경향이 강한 동아시아의 학문적 상황을 인식하고 독일 민속학을 참조함으로써 지역적으로 분산된 시민중심의 문화정책이나 주민이 주체가 된 통치능력(governability)의 구축을 뜻하는 ‘사회-문화(Soziokultur)’라는 개념 등과 같이 모든 나라의 민속학에 본디 내재되어 있는 부드러운 저항으로서의 풍토적·일상소통적인(Vernacular) 시민실천 및 생활개선이라는 ‘재야의 학문’으로서의 의미를 재창조하고 국제적인 ‘다문화공생’을 실천하는 연구 협업망을 구축하고자 하는 바이다.

2015년 1월 14일 연구대표: 이와모토 미치야(岩本通弥)

目 次

特集 日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界

【日本語】

問題提起—民俗学と当たり前

- 岩本通弥（東京大学）「" 当たり前 " と " 生活疑問 " と " 日常 "」 [1]
- 周 星（愛知大学）「平民・生活・文学—周作人の民俗学」 [15]
- 李 相賢（安東大校）「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツチュ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」 [35]

集合住宅／普通の暮らしの今昔

- 篠原聡子（日本女子大学）「東京のマンションの展開と暮らし」 [46]
- 南 根祐（東国大校）「ソウル高層集合住宅の展開とアパート暮らし」 [56]
- 王 傑文（中国伝媒大学）「北京高層集合住宅の暮らしと生活世界の変容」 [67]

コメント—普通の暮らしの捉え方

- 大月敏雄（東京大学）「住み方調査と " 建築計画学 "」 [80]
- 丁 秀珍（東国大校）「韓国のサルリムサリ研究の展開」 [85]
- 高 丙中（北京大学）「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」 [89]
- 戸 曉輝（中国社会科学院）「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」 [100]
- 重信幸彦（国立歴史民俗博物館）「世相史の可能性」 [109]

【中国語】

提出问题——民俗学和理所当然

- 岩本通弥（東京大学）“理所当然”与“生活疑问”与“日常” [113]
- 周 星（愛知大学）平民・生活・文学——从周作人的民俗学谈起 [125]
- 李 相賢（安東大校）德国民俗学与日常研究——以德国蒂宾根大学民俗研究所对乡村的日常研究为中心 [139]

集合住宅／普通生活的过去和现在

- 篠原聡子（日本女子大学）东京住宅楼的变迁与生活 [148]
- 南 根祐（東国大校）首尔高层集合住宅的发展和公寓生活 [157]
- 王 傑文（中国伝媒大学）北京市高层集合住宅的生活及生活世界的变迁 [166]

评论——把握普通生活

- 大月敏雄（東京大学）居住方法的调查与“建筑计划学” [177]
- 丁 秀珍（東国大校）韩国“日常生活研究”的发展 [182]
- 高 丙中（北京大学）中国民俗学的新时代——开创公民日常生活的文化科学 [185]
- 戸 曉輝（中国社会科学院）再问民俗学“生活世界”概念的理所当然 [194]
- 重信幸彦（国立歴史民俗博物館）世相史の可能性 [202]

目 次

【韓国語】

문제 제기—민속학과 '당연'

이와모토 미치야 (도쿄대학) · 「‘당연,’ ‘생활의문,’ ‘일상’」 [206]

쫘 우싱 (아이치대학) · 「평민 생활 문학: 쫘우쥘런 (周作人) 의 민속학을 기점으로」 [219]

이 상현 (안동대학) · 「독일민속학과 日常 연구—독일 Tübingen 대학 민속학연구소의 마을에 대한
· · · · · 일상연구를 중심으로」 [236]

집합주택 / 일상생활의 과거와 현재

시노하라 사토코 (니혼 여자대학) · 「도쿄 맨션의 전개와 생활」 [246]

남 근우 (동국대학교) · 「서울 고층집합주택의 전개와 아파트 살림살이」 [255]

왕 지에원 (중국전매대학) · 「‘당연함’ 에 대한 재조명」 [264]

토론—일상생활의 연구 방법

오쓰키 도시오 (도쿄대학) · 「주거방식 조사와 ‘건축계획학’」 [280]

정 수진 (동국대학교) · 「한국 살림살이 연구의 전개」 [285]

가오 빙중 (북경대학) · 「중국민속학의 새로운 시대—공민의 일상생활을 연구하는 문화과학」 [288]

후 시아오후이 (중국사회과학원) · 「민속학에서 ‘생활세계’ 개념의 ‘당연함’ 에 대한 재고」 [299]

시게노부 유키히코 (일본 국립역사민속박물관) · 「세상사 (世相史) 의 가능성」 [308]

日本民俗学会2014国際シンポジウム「“当たり前”を問う！—日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界—」は、下記の団体および科学研究費助成金によって挙行された。

日時：2014年10月4日(日) 10:30~17:40

開催会場：成城大学3号館003教室

主催：日本民俗学会

共催：科研基盤A「東アジア〈日常学としての民俗学〉の構築に向けて」（研究代表者：岩本通弥）

科研基盤B「地域生活記憶集積メカニズムの解明とアーカイブ施設の社会実験及びその運営手法の構築」（研究代表者：大月敏雄）

科研基盤B「市民的教養としての歴史学—国際比較研究」（研究代表者：外村大）

後援：成城大学・日本建築学会

協賛：公益信託澁澤民族学振興基金・公益財団法人平和中島財団アジア地域重点学術研究

実行委員

岩本通弥（東京大学／実行委員長）、及川祥平（成城大学）、門田岳久（立教大学／事務局長）

川松あかり（東京大学）、小島孝夫（成城大学／開催校責任者）、重信幸彦（国立歴史民俗博物館）

髙村恭則（関西学院大学）、周星（愛知大学）、鈴木洋平（東京都市大学／事務局）、田村和彦（福岡大学）

“理所当然”与“生活疑问”与“日常”

IWAMOTO Michiya

岩本 通弥

东京大学

(宗晓莲 译)

不断平准化 (equalization) 的东亚都市景观

首先,作为本次研讨会的主办者,笔者想就举办本次研讨会的目的与全体构成作一简要概述。

本次研讨会就日本·中国·韩国三国间共同存在的问题,确立了同一的研究对象,并根据对象设定了研究课题,之所以如此做的原因有几个。第一,将研究对象锁定为高层集体住宅的生活方式,是为了质疑我们自己所认为的“理所当然”,其次,将本次研究的主题定位为高层集体住宅的“生活世界”,也是尝试对包括民俗学的方法的再思考。

虽然说起来对我们来说是“理所当然”,不过笔者本人是在东京的老城区三代以前传下来的宅地上建了独立小楼居住生活着的。不知是从什么时候开始,按照居住形态(建筑方法)来区分的住民构成,在东京住宅楼生活的户数达到了七成(图1),而笔者很长时间都没有意识到自己在东京成了少数派。¹更进一步地,正如下页的照片1和照片2所显示的,比如说笔者家附近也是,这十年间,十四、五层的高层住宅楼鳞次栉比地建起来,城市的景观发生了更大的变化。高层住宅楼将四家独立住宅(为了满足住宅防火规定的要求,店铺兼住宅的两层楼改建成了三层楼)的一周都围起来,完全改变了十多年前的街道面貌。直到1990年后半期木造水泥砂浆建的两层独立住宅在东京老城区也还是成排成排的,如今不仅面临主要道路的,就连由小商店改建为住宅的后巷的独立住宅也基本上消失了。

政府在2014年7月29日发表的每五年的统计资料《平成25年住宅·土地统计调查(统计

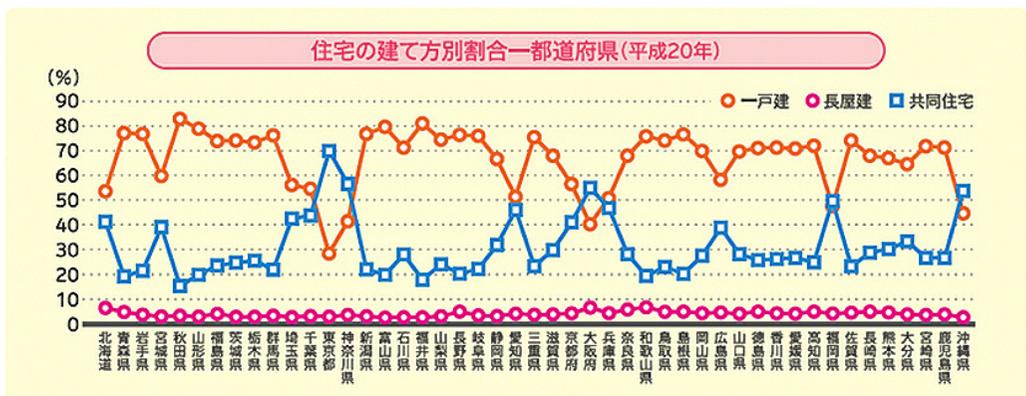


图1 按照都道府县区分的住宅建筑形式的比率

http://www.stat.go.jp/jyutaku_2013/about/ja/what/current-state.htm



照片1 江东区北砂3丁目



照片2 ARIO北砂店

结果快报》也显示，就日本住宅的建筑方式来说，独立住宅（与五年前相比增加了115万户，增加比率为4.4%）占全国建筑物比率的54.9%（平成20年度为55.4%），集体住宅增加了141万户（增比为6.8%），占全国建筑物比率的42.4%，快报指出，高层住宅的快速增加是一个重要倾向。²

笔者本人亲身感觉这一景观的激变是自家斜对面，2010年6月超大型超市（+大型购物中心）ARIO（ARIO北砂店）开店之时。³从将ARIO与健身俱乐部连结起来的天桥眺望笔者自己的家时，好像是穿越了时光隧道，过去在什么地方看过的既视感袭面而来。是过去自己曾经生活居住过的筑波研究学园都市或者是町田市？或者是曾经参观过的多摩新城的什么地方的景象，左思右想也还是想不出完全一致的地方。最后，巨大超市的宽广“氛围”所带来的感觉上的记忆 [Lehmann 2010]，与笔者1993年访问韩国首尔市东北部边缘的上溪洞附近的高层住宅林立的再开发地区的印象重叠了。

与韩国人一家一起开车去大采购，去到了一家巨大超市，不知为何在脑海中浮现出“近未来”一词的同时，当时的感觉一起被唤醒。虽然近未来一词可能不太确切。这一词语的感觉是少年时代观看“铁臂阿童木”时不断出现的感觉，是一种无国籍、无感性的什么地方的情景。从ARIO的天桥上看到的景象，与到目前为止经验过的都市化或现代化(modernization)都有着质的不同。全球规模进行的强大的构造变化之下，个人与此对峙的压迫感与颤栗，与其同时，故乡一下子完全丧失的寂寥，骤然沉浸在这样的感觉之下 [Lehmann 2010]。在经过了四年多的今天，虽然当初的抵抗感消失了，慢慢地成了“理所当然”的景观了，但要说与其融洽，则还是做不到。⁴

全球化与普通人的日常生活

海湾地带（同样是东京都江东区）林立的高层住宅楼群景观，对笔者来说，与首尔、上海的无法区分，无国籍的都市景观的印象很强。然而，并不仅仅是景观。今天我们的生活也一样，方方面面都被卷入全球规模展开的划一化的动力(dynamism)漩涡中。科学技术的飞跃式进步、经济的全球化和高度信息化社会的到来，例如依据全球同样的通信规约(protocol)而连结起来的互联网所制造出来的网络同一化，超越了地域、国境，造成了（人们的生活世界）极为类似化

的变化。结果是，随着某种平准化（equalization）⁵ 的不断推进，同样使用电脑和智能手机的人类的行动，今天的日本人、韩国人，甚至包括超越了不同的政治体制的中国人之间都已经没有什么大不了的差别。科学技术的发展渗透到日常生活的细稍末节，电子信息的网络覆盖了全球，90年代后半期以后人、物以及信息的大量且迅速的移动变为可能，特别是本世纪后加速发展了的全球化等等一系列的连续影响，今天的我们就是生活、工作在这样的背景之下。毋庸置疑，我们首先有必要直视这一点。

一直以来笔者关心的是日本和韩国间家族·亲属现象的差异。⁶ 有关日韩的家族·亲属的相关情况，与笔者第一次采访韩国的80年代末期相比，不管是制度还是社会体系等等，毫无疑问都极为相似了。笔者依据人类学式的亲族理论进行了多年的比较研究，不过，曾被笔者视为研究模范的人类学者清水昭俊于1998年作了以下的论述：

“非西欧的、过去是西欧诸国的殖民地地区发生的变化，与西欧社会内部进行的变化，在构造上存在连续性。因为这些都是西欧起源的政治、社会、文化体系在全球扩大化运动的一环”，进一步地，他还指出“这一状况在社会科学中也有反映”。“以近代西欧为对象”的社会学，“在西欧的近代理论的装备下，研究分析的非西欧社会的很多亲族现象，应该是比以前更容易理解了”，预见社会学领域的扩张（清水1998:36-37）。

以少子高龄化（超高龄社会）为首，家庭的Atom化（亲族纽带关系的弱化和个人化、独居老人家庭的增加、市场经济对家庭领域的介入等），女性走入社会，性别分工的变化（男女共同参与）等等，以及与此相对应的福利·社会保障制度的完善，在日本和韩国出现了相似的现象、场景。同时两国的社会学·社会福利学的研究也都不仅有量的增加，在质上也走向精密化。这些研究都毫无瑕疵，不过总令人觉得缺一点什么的是，这些研究也是说不出来是什么具体地方的、没有国籍的，如果将地名和国名改换一下可以互通互换、有着很强的一般化理论的倾向。⁷ 有学者指出，在韩国也存在着民俗学比社会学更为关注、聚焦地域的多样性及长期以来的变化过程问题（千2007），相比较于寻找一般的法则，民俗学更倾向于在具体的、个别的语境中，发掘其中的深意。民俗学关注那些一眼看上去没有重大意义的、普通人的日常实践，分析极为寻常的物、事、行为及他们间的互动，对其构成单位进行观察、记录和叙述。特别是表演理论（Performance Theory）极为发达了的美国民俗学，在民族志式的记录和叙述方面确实有了很大进步，并由此具有了新的特征（小长谷·平山2012）。提倡日常研究的德国民俗学也有着同样的倾向，东亚的民俗学虽然现在也存在着偏离现实的倾向，不过关注“理所当然”的态度至少一直存在。

确实，全球化的狂波巨澜极大地规约了我们的生活方式和理想状态。然而，另一方面，一直拘泥于普通人的生活方式、生活状态的民俗学者，在积累了日常生活实践研究的基础上，也可以将研究对象从解决身边的问题推及到诸如环境污染、贫困、贫富差距等全球规模的问题。另外在全球化规模进行的物力论（dynamism），不断带来了划一的、平板化的景观、生活，然而，这只是适当地运用了“差异化管理”的结果（ムニョス2013），长年积累的历史经验，经济、政治体制的不同等可以如何地更好利用，全球化又是可以如何地被驯养，对这一成为日常化的过程以及个别的、具体的普通人的vernacular（日常相互理解）的行为实践（Baumann 2008），我们民俗学者有着超越国家之间差别的关心。

生活·平民·日常

民俗学是什么？柳田国男在《民间传承论》（1934）中是这样定义的：“将物事本身作为现象，如实地凝视它，分析揭示被认为是‘懂了的’、‘理所当然的’的内在真理”（柳田 1990：328）。着眼身边极为日常的、普通的事象，同时并不将其视为不言自明的，持有“生活疑问”（柳田 1970:401 等），这是以改善自己的生活为目标的民俗学的学科起点。此时，正如生活外形 / 生活解说 / 生活意识这样的三部分所显示的，其中的关键词是“生活”。与此同一时代的韩国和中国的民俗学也是以平民、普通人⁸为对象，如实地把握现实生活，并对其进行改良被认为是民俗学的目的。

周作人所主导提倡的民俗学的基本思想，周星进行了再反思，再确认了“普通百姓到底是如何生活的”是民俗学的出发点。⁹为了避免重复，¹⁰韩国的学者李相贤对现代德国民俗学中核心概念的“日常（Alltag）”进行概述。李相贤曾经在燃起民俗学改革烽火的德国蒂宾根大学长期留学，亲眼目睹了此概念的发展过程，李将详细论述首次以“日常研究”为研究目的的 Utz Jeggle 对 Kiebingen 村（德国西南部的一个村落，译者注）的研究，而赫尔曼·鲍辛格（Hermann Bausinger）等人的研究被定位为相关研究的先驱。在日本，河野真摘译了鲍辛格等人的著作“新的移民区（鲍辛格等人 1991-1993）”。鲍辛格等人研究的对象不是高层集体住宅的居民，而是只有移民构成的地域如何组织协会（Verein；协会）、团体，并进一步社区化问题，另外，新环境中生活的人们的人生态度、日常生活与周边旧有的社区有什么相同之处，又是如何不同等等，这些研究在 70 年代开始明确化，成为日常研究的先行研究。

另外，如果在笔者的理解范围内对“日常”进行整理，正如在“日常”之后加上“化”，就是“成为理所当然”之意那样，这是一个包含了各种各样的文化转移，主要是从外部吸收的新文化要素在某一生活世界中成为“理所当然”的变化路径的概念。只能拥有规定的规则的普通人的生活实践，利用这样既存的规则，想方设法地创造新环境，发挥被动的能动性。鲍辛格所说的“科学技术世界”指的是科学技术作为生活用品一般化了的“生活世界”，汽车、电话、电视、电脑、智能手机等等，成为理所当然的生活环境，刚开始时，由于这些新事物的异质性，曾经总觉得不对劲，有拒绝感的对象，不知不觉之中成为了不言自明的存在、甚至进一步成为人们的行动规范（レーマン 2005:156-157, Gerndt 1997, Kaschuba 1989:181），“日常”化正是为了解这一形成路径的概念框架。通过对近在身边的各种不言自明的日常生活提出质疑、异化，从而开始将自己的世界客体化，成为可能的凝视对象。

高层集体住宅这一研究对象的设定

本次研讨会之所以将研究对象设定为高层集体住宅，是因为东亚民俗学中至今也有很强的将“连续性”概念暂放一边的倾向。作为由建筑设计者规格化的空间，只是用单纯地从地方继承下来的所谓文化传统这样的说明无法解释，因此有必要在分析复杂的背景（context）的基础上，认真地凝视、分析这一现实。脱离了以农业为主干的产业构造，集中到大都市的都市劳动者家族的住所为定位而设定的居住空间中，人们如何适应“状况”而 vernacular 地创造文化，并试图

考察在相近的“状况”下，审视来自“文化”的约束性¹¹问题。

在全球化带来的平准化趋势中，如果中、日、韩三国被认为有什么差异，则有必要将其视为更复杂的历史的社会变迁过程中的产物，而不仅仅是分析现在的人们生活受到限制的状况。打算叙述“普通的世间的事实”的柳田的《明治大正世相编》，被认为是对作为近代(modernization)新世相而收编整理出的生活体系的变迁史，也就是说文化史的尝试，而其不得不舍弃的“对完全了解的事，进行细致的论述”¹²的记述手法(柳田 1993: 6)，使得从后世的人的角度来看，该书对现状分析的欠缺非常值得可惜。当时曾经是非常清楚的自明性，随着时间的推移变得越来越不明确。

从与此相反的角度进行考察的是考现学(Modernologio)的今和次郎。作为民居调查的先驱者、早稻田大学建筑学科教授的今和次郎，于1925年的初夏进行了首次考现学调查“东京银座街风俗记录”，“在民家投宿的学生所带物品的调查”(1925)和“新家庭的物品调查”(1926)等，从屋内放置的一切家具什物到身上的穿戴品，对所有的物品都进行了素描并作了文字观察记录。“从一般常识来看没有一点价值的东西都很认真地进行描述记录”、“不管是多么偶然地看见的东西也都毫不遗漏地全部描述记录”(今 1987: 225)，这样做的结果是，对今天来说这些都成为贵重的资料。讨论中重信幸彦对柳田的世相史、大月敏雄对今和次郎的调查法和继承了他的思想方法的西山卯三的居住方法调查和吉武泰水的被使用方法调查等作了介绍。

然而，这一非常费时费力的调查方法的重要性虽然一直受到认可，实施起来却非常之难。学术智库(think tank)的CDI(Communication Design Institute)与商品科学研究所从1975年起大约每10年一次，至今已进行了3次日本家庭所有财产物品的大规模调查，称为“生活财生态学”(商品科学研究所+CDI 1980)。CDI的调查至1992年停止了，然而2002年大阪的国立民族学博物馆主办了在韩国的高层住宅生活的一家人的几乎完全物品的展示“2002年首尔样式(Seoul Style)——李先生一家的真实生活”。¹³韩国方面由于共同组织了此次展览，此后由首尔的国立民俗学博物馆对此进行了组织化地继续、发展，称为“살림살이”调查，以此积累资料数据一事值得一提。

一开始时，将丁秀珍的发表中提到的살림살이翻译为生活财生态学，然而，标准日语中没有确切的直接对应的表达。“살림살이”在包含了生活财或家具什物这样的物质文化的同时，还存在着“살림살이得好/不好”的用法，该词还包括了家庭经济状况的生计及安排组织一家的生活等意思(日本佐渡的シンシヨザカシ等方言有着与此相近的意思)，是包含了家庭内的生活方式、生存方式的词语。살림살이는被外在化、被表现出来的东西，然而此概念包括了所有的日常生活及生活财，可以说是实际存在的“生活世界”自身。

살림살이与生活世界

为了理解很难把握的살림살이，也就是生活世界，将所有外在的生活财进行记录，采用了生活财生态学的手法，2005年在韩国忠清南道，今天的世宗市的农村进行了调查以后，从2006年度起，在“地域民俗文化之年”课题下，每年对3个地方进行살림살이调查，现在有19个地方的调查报告在国立民俗博物馆的主页上保管、公开。

很遗憾的是在他们的网页上只能点击查看韩国语版的这一资料，不过据说至2020年，预计

可以积累 41 个地方的 41 个家庭的살림살이调查资料。农村、渔村的살림살이很多,不过,自 2007 年开始,作为都市民俗志,大都市的调查也积极地被组织加入,高层集体住宅如果包括大阪民博李先生一家的事例,已经可以得到 3 个详细的事例。例如蔚山的集体住宅事例可以通过下面的网页阅览:

<http://efw.nfm.go.kr/service/book/salim/110/>

大阪民博调查的主持者佐藤浩司用“从社会的意向到个人的真实”这样的表现,指出 CDI 进行的生活财生态学的目标是从很多的样本调查中,¹⁴反映出不同阶层、地域的日本社会的总体表象,而与此相对的,在世界已经从产业社会转化为信息社会的今天,“2002 首尔生活样式”展,彻头彻尾是对作为个人、个性存在的人的描述(佐藤 2004a:104-105)。¹⁵

寻求代表性、典型性是毫无意义的。在都市规划和建筑家们设计构想的大框架所规定、给予的空间中,普通的人们是如何在现有的范围进行布置安排,并表演自己的生活的,“明确地展示出构成一个‘文化’的各种各样的操作、组合方法”(ド・セルトー 1987:12,着重号来自原文),由此,以“消费者”这一间接迂回的名义,将被隐藏了的被支配的位置和场所转换为“异在乡”(heterotopia)(フーコー 2013:36,48)。¹⁶

理所当然由于其过于无需多言、过于不言而自明,因此平常很难对此提出疑问。正如 2011 年的东日本大地震以后,不时有人说,失去以后才知道“这是没有替代品的”。对周边的邻国间类似的日常、日常生活进行重合对照,应该可以成为对那些自己所谓的理所当然的世界(world-taken-for-granted)以“异化”的眼光进行重新审视的契机。除了将注意到的“生活疑问”一个记录,不断积累以外,笔者没有其他好主意。不过,生活财生态学或살림살이调查,佐藤的调查也用了 40 天,살림살이调查则由两位调查员加上摄影家花费 11 个月的时间,需要如此庞大的人力物力。¹⁷在日本和中国也采用一样的手法进行调查是很困难的,但是,以在中国出现的从民间文学成长起来的口承研究(Orality)中独自倡导发展起来的生活世界研究为首,日本也有着世相史研究和生活改善运动研究的积累(田中编 2011)等等,在方法方面,东亚的民俗学也可以对各自的特点进行探讨、组合、分工协作,由此磨练出新的战略战术。研讨会的讨论中,由来自在叙述(Narrative)·故事研究中已经有很多研究积累的中国的高丙中和户晓辉两人作一评述和展望。

特别是户氏主张严格区别生活世界与日常世界,将生活世界限定于胡塞尔的现象学意义上的概念。按照现在的情况来说,韩国的살림살이调查是停留在日常生活的物质(material)研究范围内的,然而,正如丁氏指出的,理想状态是达到现象学的实存理解。物质并不仅仅是民俗学理解世界时显示在外部的线索,而必须在其功能及与生活史的关联中进行观察、把握(Gerndt 1997:129)。对满载了回忆的纪念品等的物品故事(桥本 2005),以及对这些物品的陈列摆置方式这样极具个性的(vernacular)造型性的创意等等,极大地扩展了民俗学的研究手法及研究积累的活用状况。

从比较对照中可以看到

作为研讨会的主要课题,东京·首尔·北京的高层集体住宅的展开与生活,排在最后,分别由篠原聪子、南根祐、王杰文作发表。从不同的视点出发,得出的论点也必然是多方面的。不过受到笔者的视角的影响,如果将若干的生活疑问进行记载,其中一个应该是接客空间与个室的应有模样。

篠原的报告指出,日本的集体住宅的共同出入口处,自动门的导入前后共用空间发生了很大



照片3 供养中的灵堂



照片4 用照片装饰的灵堂

的变化。过去每家都有走廊，婚礼或葬礼时开放起居室、佛堂，曾经是“面向他人的家”（篠原 2008：17），变为“特别是集体住宅的各个住户这一密室空间，属于极为个人的领域，不再拥有与外在的连接点”（同：66）。更进一步地，随着自动门的导入，住户内曾经有的和式房间的接客功能转移到集体住宅的“客房”这一共用部分。集体住宅的钢门锁使得集体住宅成为可以自由外出的安全住宅形态，成为促进女性走入社会的一个要素，这一点在韩国也曾被指出（전 2014：297），在韩国、中国，打开钢门，首先是被称为起居室或客厅的宽敞大厅，大家庭也可以聚会的开放、好好整理的空间现在也保持着。在韩国，在客厅的周围有多个单间，¹⁸之所以今天在祭祀（日本称为法事）等时候也能在一定程度上保持接待客人的功能，是因为不象日本那样客厅中充满了各种物品，即使有沙发，也还保持着可以席地而坐的炕。这与自引入用椅子的饭桌后，榻榻米也减少了，从席地而坐改为坐椅子，日常的举止行为已经发生很大变化的日本明显不同。



照片5 围绕着死者的家族合影

在살림살이资料库，看装点韩国的室内空间的家族合影，可以看出不摆放逝去家人的遗照的倾向。平常被收拾整理到仓库或厨子里的遗照，只是在祭祀的时候才拿出来挂起来。有着人死后，死者的寝具¹⁹也一起扔掉的习惯。另外，有可能受到所谓“玩物丧志”²⁰（指过于沉迷于某些自己所喜好的事物，从而丧失了积极进取的志气）意识的影响，现在的韩国人的家中，装饰了从结婚式照片开始的多种多样的家庭照，然而排除了死者的照片，在日本人的笔者看来，这只是“活着的人的空间”。从90年代末开始，在韩国火葬化不断推进，存放骨灰的灵堂不断增加，正如照片3、4、5所显示的，随着时代的推移，围绕着死者的家族合影逐渐变为只是装饰在这里，可以看出死者与生者的空间越来越分离。韩国也是到“七七”（四十九天）为止，在家中客厅的一角置放逝者的遗照，并供奉饭菜，然而七七之后，遗像会被收拾起来。笔者也有几次听说过由于恋恋不舍而就原样地摆放遗像，而被到访的亲戚、友人严厉谴责的故事。

另一方面，日本的独居老人等家庭的客厅中放置配偶者遗像的现象，可以看出比率比以前更为增大了。仿佛是祭坛一样装饰着遗像，还经常与逝者进行对话。另外，现在被称为“身边供养”或“自宅供养”的，或是在自己的家中保留遗骨或骨灰，或是将遗像作为挂饰挂在项链的下面，将安慰死者灵魂的场所安置在自己身边的现象也在增加。在放入寺院或墓地前的四十九天内将火葬的骨灰暂时放置在家中的习惯在以土葬为主的时代是不存在的，是在东京这一近代都市生活的社会情况下形成的。生者与死者的区分境界变得越来越不清楚。森谦二指出，2004年、2005年左右开始，家人的尸体不埋葬，就那样放置在家中的遗体放置事件开始多发了（森 2014：44）。埋葬这一共有意识（consensus）崩溃的背景有诸如，“没有钱，无法举行葬礼”，考虑到给儿子和亲戚“添麻烦，所以没有联系”等等说法，自己断绝与近邻友人的接触，作为自我放逐者（self neglecter）²¹过日子，体力上自己的身边之事也收拾打理不了，成为垃圾屋的杂乱的“日常”，与其“生活意识”²²有关系是毋庸置疑的。

即使是一些细微之处的比较对照，将有关的“生活疑问”累积起来，有必要从自身生活世界中的理所当然的枷锁下解放出来。

参考文献

日文

- 朝倉敏夫・林史樹・金香来編 2003 『国立民族学博物館調査報告』44（2002年ソウルスタイル研究と展示の評価）国立民族学博物館
- 有賀喜左衛門 1969「名子の賦役、その他」『有賀喜左衛門著作集』Ⅷ、未来社
- 伊藤徳也 2012『「生活の芸術」と周作人—中国のデカダンス＝モダニティ』勉誠出版
- 岩本通弥 1993「〈親子心中〉をめぐる象徴的システムの日韓比較（1）—神話的な語りとしての『自殺事件』の民俗学的分析」『国立歴史民俗博物館研究報告』54集，国立歴史民俗博物館
- 岩本通弥 2006「親子心中の日韓比較に関する歴史民俗学的研究—民俗文化と近代家族の変容過程」『訪韓学術研究者論文集』6、日韓文化交流基金
- 岩本通弥 2013「解説/解題 グリンデル高層住宅：団地暮らしの映像民族誌的接近」マイケ・ミュラー『グリンデル高層住宅：団地暮らしの映像民族誌的接近』日本語版DVD、東京大学大学院総合文化研究科
- 大月敏雄 2014「近居の意義」「近居の広がりを捕捉する」大月敏雄＋住総研編『近居—少子高齢社会の住まい・地域再生にどう活かすか』学芸出版社
- 岸政彦 2014『街の人生』勁草書房
- 江東区 2009『江東区マンション実態調査（概要版）』江東区都市整備部
- 国立民族学博物館編 2002『2002年ソウルスタイル—李さん一家の素顔の暮らし』千里文化財団、2002年3月21日～7月16日、韓日共同開催の特別展解説書
- 小長谷英代・平山美雪編訳 2012『アメリカ民俗学—歴史と方法的批判的考察』岩田書院
- 小林秀樹 2013『居場所としての住まい—ナワバリ学が解き明かす家族と住まいの深層』新曜社
- 今和次郎 1987『考現学入門』ちくま文庫、筑摩書房
- 佐藤浩司 2002a「生活財調査—ものはなにをかたる」国立民族学博物館編『2002年ソウルスタイル—李さん一家の素顔の暮らし』千里文化財団、2002年3月21日～7月16日、韓日共同開催の特別展解説書
- 佐藤浩司 2002b「モノ調べ」佐藤浩司・山下里加（建築・都市ワークショップ＋石黒知子編）『2002年ソウルスタイル

- その後一李さん一家の3200点：普通の生活』INAX出版
- 篠原聡子 2008 『住まいの境界を読む一人・場所・建築のフィールドノート（新版）』彰国社
- 清水昭俊 1998 『親族現象と人類学』丸山茂・橘川俊忠・小馬徹編『家族のオートノミー』早稲田大学出版部
- 商品科学研究所+CDI 1980 『生活財生態学—現代家庭のモノとひと』リプロポート
- 総務省統計局 2014 『平成25年住宅・土地統計調査（速報集計）結果の概要』
(URL: http://www.stat.go.jp/data/jyutaku/2013/10_2.htm 2014年8月25日アクセス)
- 田中宣一編 2011 『暮らしの革命—戦後農村の生活改善事業と新生活運動』農山漁村文化協会
- ド・セルトー, ミシェル (Michel de Certeau) 1987 『日常の実践のポイエティック』国文社 (山田登世子訳)
- ノイズ, ドロシー 2011 『伝統のプロセスにおける拘束性と自由』『現代民俗学研究』3号(小長谷英代・平山美雪訳)
- 橋本和也 2011 『観光経験の人類学—みやげものとガイドの「ものがたり」をめぐる』世界思想社
- パウジンガー, ヘルマン/ブラウン, マルクス/シュヴェート, ヘルベルト 1991~3 『新しい移住団地—東ヨーロッパからのドイツ人引揚民等の西ドイツ社会への定着にかんするルートヴィヒ・ウーラント研究所による民俗学・社会学調査(1)~(4)』『愛知大学国際問題研究所紀要』94、96、98、99号
- パウジンガー, ヘルマン 2005 『科学技術世界のなかの民俗文化』文楫堂 (河野眞訳)
- フーコー, ミシェル 2013 『ユートピア的身体/ヘテロトピア』水声社 (佐藤嘉幸訳)
- 松本吉彦 2014 『近居の親子関係と暮らしから見た住宅計画』大月敏雄+住総研編『近居—少子高齢社会の住まい・地域再生にどう活かすか』学芸出版社
- ムニョス, フランセスク 2013 『俗都市化—ありふれた景観とグローバルな場所』昭和堂 (竹中克行・笹野益生訳)
- 森謙二 2014 『墓と葬送のゆくえ』吉川弘文館
- 柳田國男 1970 『一つの歴史科教案』『定本柳田國男集(新装版)』31巻、筑摩書房
- 柳田國男 1990 『民間伝承論』『柳田國男全集』28巻ちくま文庫、筑摩書房
- 柳田國男 1993 『明治大正史世相編(新装版)』講談社学術文庫、講談社
- 山中美由紀 2004 『日本社会と家族介護をめぐる殺人—「死」の文化および家族間との関係性』山中美由紀編『変貌するアジアの家族—比較・文化・ジェンダー』昭和堂
- レーマン, アルブレヒト 2005 『森のフォークロア—ドイツ人の自然観と森林文化』法政大学出版局 (識名章喜・大淵知直訳)

韩文

- 강권용 2008 『국립민속박물관의 지역 생활재 조사의 현황과 과제』『민속학과 무형문화유산의 보존과 전승』국립민속박물관, 2008한국민속학자대회발표집(2008.10.30~31)
- 국립민속박물관 2008 『오목이네 살림살이: 무주군 적상면 북창리 내창마을』
URL: <http://efw.nfm.go.kr/service/book/salim/69/> (2014年8月25日确认)
EBook: <http://efw.nfm.go.kr/ebook/ecatalog.jsp?Dir=15> (同日确认)
- 국립민속박물관 2010 『울산 달동 유정수 박은경 가족의 살림살이』도시민속조사보고서06
URL: <http://efw.nfm.go.kr/service/book/salim/110/> (2014年8月25日确认)
EBook: <http://efw.nfm.go.kr/ebook/ecatalog.jsp?Dir=82> (同日确认)
- 남근우 2013 『민속 개념 재고』『실천민속학연구』21, 실천민속학회
- 전남일 2014 『왜 아파트 인생이 되었는가?』『아파트 인생』서울역사박물관

주영하 2007 「두 가지의 민속학과 의식주 연구 - 한복 · 한식 · 한옥에서 복식 · 음식 · 주거로」 『민속학연구』 20호, 국립민속박물관

西文

Baumann, Richard. 2008. "The Philology of the Vernacular." *Journal of Folklore Research* 45, no.1.

Gerndt, Helge. 1997. *Studienskript Volkskunde*. Waxmann.

Kaschuba, Wolfgang. 1989. "Popular Culture and Workers' Culture as Symbolic Orders: Comments on the Debate about the History of Culture and Everyday Life." Edited by Lütke, Alf. Translated by Templer W. "The History of Everyday Life: Reconstructing Historical Experiences and Ways of Life." Princeton University Press.

Lehmann, Albrecht. 2010. "Stimmungen und Atmosphären: Ihre Wirkung auf das Erinnern und Erzählen im Kontext einer Bewusstseinsanalyse.

Miller, Daniel ed. 1998 *Material Cultures : Why some things matter*. The University of Chicago Press.

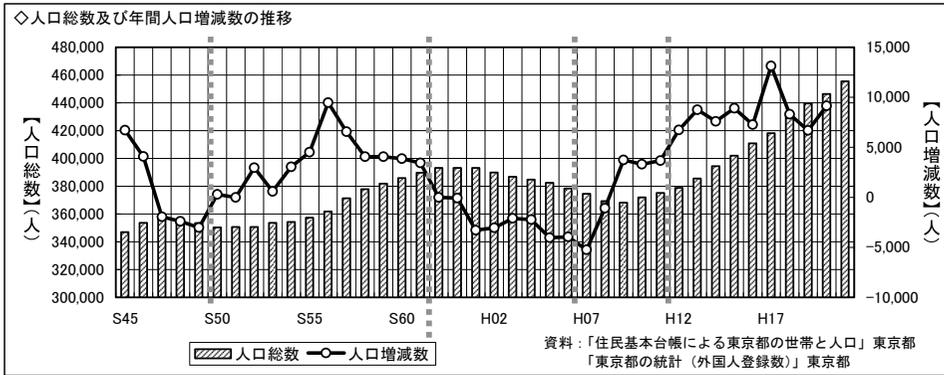
Möller, Maike. 2009. *DIE GRINDELHOCHHÄUSER*. URL : <http://www.grindelfilm.de/index.html> (2014年8月1日确认)

注

- 1 小学3年級的乡土学习中使用的社会课的副本《我们的江东区》(江东区教育委员会编)中,1956年出生的我当时使用的1964年版中,江东区是“有很多大工场的城区”。1965年出生的我弟弟使用的1973年版中则改变为“大型住宅区很多的城区”,在大工场迁走以后,从70年代开始日本住宅公团大量修建了住宅楼及东京都经营的住宅楼。虽然这在1973年时作为知识了解了,然而中小规模的民间投资商开发的住宅楼慢慢增加,以至终于超过了独院住宅的比率这一实感我一直没有感知到。
- 2 与平成20年相比,“1、2层建筑”增加了3.2%，“3~5层”增加了1.5%，“6层以上”增加了16.3%，“6层以上”比集体住宅6.5%的整体增加率大大超出。“6层以上”中包括“11层以上”的增加率是22.8%，“15层以上”是47.5%，层数越高，增加率越高。“集体住宅的高层化不断发展的倾向很明显”(总务省统计局2014)。
- 3 总武总线越中岛支线的日本货物铁道公司的小名木川货物站将业务转移到画隅田川站,因此这一地区被再开发了。由大型超市イトーヨーカ堂和119家专卖店街的建筑(第二街区)与健身俱乐部(第一街区)合在一起,总建筑面积达到12万㎡,以此大型商业设施为基轴,在南部的第三街区还有四栋高层住宅组成的楼群(东京 sweet residence),并开设了老人看护保健设施(东京·葵园)。
- 4 根据江东区的实情调查报告,集体住宅的建设分期中(文末资料1),1975年到1986年被区分为“民间投资兴建的集体住宅兴盛期”(江东区2009),然而我在这一时期并没有实感。之后海湾地带临海地区的开发不断推进,江东区的人口,现在在将近50万了。另外从图1可以看出,按照日本的行政区划都道府县来区分的建筑方法的比率,东京都显得很突出。
- 5 本文中使用的“平准化”一词,原文是西班牙语,Francesc Munoz根据urbanization + banal而制造出urbanalization(俗都市化)(ムニョス2013)一词,本文在此概念的基础上使用此词,意指变为常见的、寻常的东西。
- 6 原本打算对大正末年以后突然频繁发生的母子自杀现象,从日韩比较的角度进行研究分析。不过,近年来就在日本成为社会问题的“看护杀人(长期照看父母或家人,以至于情绪性冲动地将其杀死)”、“老老杀人(老年配偶长期一方看护另一方,以至于情绪性冲动地被看护者杀死)”,与韩国的类似现象进行比较研究。在日本“看护杀人”一词在1985年出现(山中2004:36),而在杀死父母绝对是恶事的韩国,与此相对的词语不存在。然而2014年1月发生的人气偶像组合成员的父亲(57岁)杀了祖父(84岁)、祖母(79岁)后自杀的“同伴自杀”事件,引发了这一现象并非与自己无关的他人事件的舆论,这一绝对性的规范处于摇晃之中。
- 7 过于看重学问领域的区别并不是好方法。不过,社会学中也有精通生活史(life history)的岸政彦,特别是在其讴歌了“普通人的生活记录”的《街的人生》(岸2014)的开篇引用了柳田《山的人生》中的一句,“比起我们用空想所描写出的世界,被隐藏的现实显得更为深奥复杂”。虽然这是非常好的作品,然而一边说只是“人生的片段集”,一边却当作“普遍的故事”来把握,可以说与民俗学有着微妙的观点差异。与在这里使用的“普通的人生”同样意义上,正如佐藤浩司的作品也被标名为“普通的生活”,本文中使用的“普通的人们”也没有“标准的”或“代表的”含义。

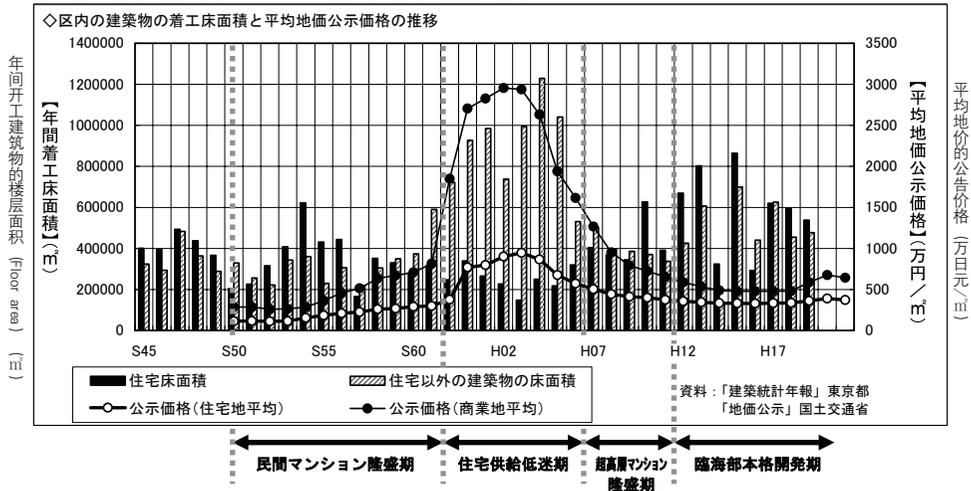
- 8 伊藤德也(2012)通过发现“生活的艺术”的主体的“普通人”，把握了周作人的特性。
- 9 下文中，中国的人名、地名，不采用日语的习惯读法，而是以日韩之间可以相互使用的，当地发音相近的“发音转记”方式进行标示。虽然这样做造成无视四声的问题，但是今后的国际交流中，如果采用日韩方式，从高先生·户先生开始，黄·洪·孔·江等等，发音都成了“コウ”，我认为与这样的容易造成混乱·混同的标示相比，这一方法更好。
- 10 根据南根裕的分析，例如宋锡夏 1938 年在《东亚日报》连载的《从民俗到风俗》等文中，将与民俗看为“过去的残存物”相对，提出“风俗是相当于现代的呼吸的现代的东西”，主张恢复可以令新的风俗再生的“健康的娱乐”，“满足国民的情绪部分”以“提高涵养情操”[남 2013 : 102]。
- 11 Dorothy Noyes 提出，与世代相传的文化相比，“状况”的约束更能带来文化的创造(Noyes 2011 : 8)，本研讨会的课题设定中，也有着对此的再検証。
- 12 紧接着这句话，柳田提出“这一点在将来是不得不考虑的问题”，将此课题化了(柳田 1993 : 6)
- 13 此后日本从 1980 年开始，パルコの智囊集团成立了《ACROSS》编辑室，1992 年博报堂成立了生活综合研究所，从市场的观点继续进行了“生活定点调查”。
- 14 1975 年的最初的调查向 140 个家庭发放了调查票，在 88 个家庭拍了照片，此外，在英国(伦敦)法国(巴黎)德国(杜塞尔多夫 Düsseldorf)各采访调查了 5 个家庭，提取阶层等的平均像是当时的计划。
- 15 佐藤还说，“空间早就不再是那么重要的东西了。住宅并不是作为社会的价值观的反映而制造出来的，而是作为商品购入的东西。在这样的实际情况下，我们不过是借助着物品发挥所谓的“象自己似的”，这是事实。因此，调查的对象并不是空间这样的容器，而是要关注其中的东西。这是为了确认对于他们，同时也是对于我们自己的活着的意义”(佐藤 2002a : 104-105)。
- 16 福柯将与并不存在的乌托邦(utopia)相对的，利用权力带来秩序这一现实空间改造得更为理想的人们的实践命名为异托邦(heterotopia)，有关这些议论笔者的文章中也有谈及(岩本 2013)。
- 17 根据从一开始就主持了サルリムサリ调查的国立民俗学博物馆的千镇基馆长的说法，サルリムサリ调查不仅受到大阪民博的首尔生活样式展的影响，也受到米勒(Miller(ed.) 1998)等人的新人类学物质文化研究的很大影响，在这些基础上独自构想出来的(2014 年 5 月 7 日的采访)。
- 18 研讨会的讨论中，日本集体住宅的住户中，近年来中间走廊也被理所当然地设计了。大月提出了为何成为理所当然的疑问。不经过家人聚集的客厅(起居室)，而通过中间走廊直接进入各个房间的建造方法，对家族成员的“日常”也进行了规定。可以认为这与即使是家人也不想麻烦的意识有关。
- 19 在韩国称为“鸳鸯枕被”的夫妇共用一床棉被和一个枕头的习俗，现在作为理所当然的习惯夫妇共用双人枕被认为是不言自明的。在日本虽然调查的数量有限，“夫妇各自入寝”、“异床异室”占半数以上成了一个话题。然而，以 50 岁以上为对象的老人交流网站的调查的国际比较(2004)，夫妇分睡在日本占 40%，韩国也占了 19%(小林 2013 : 18)，可以看出复数的规则并存。事实上，2002 年首尔生活样式的公寓楼中，在客厅的钢琴上面挂着已经变得有点暗褐色的祖父的照片。在电视机的右上方的墙上则挂着以祖母为中心的大大的全家照(国立民族学博物馆 2002 : 35)。钢琴上的照片与其说是遗像，从其上面挂着帽子来看，更可以看作是一个装饰品。与电视机一侧的全家照相比，可以说在这里也存在着生者/死者的空间分隔现象。
- 20 在韩国，对于拘泥于细枝末节，而忽视了真正应该学习的东西或学问的本质的问题，即使今天也还有着很强的警戒倾向。王的论文分析说，阳台上不再使用的东西的多少与主妇的美德有着一定的关系。
- 21 self neglecter, 指成年人丧失从事维持正常生活所必要的行为的意欲、能力，以至于有损于自己的健康、安全。译者注。
- 22 作为有贺喜左卫门的生活论的核心概念的“生活意识”，可以理解为，比如“从外面看可能完全不同的弃儿、童工、卖孩子、溺婴、养子等现象，如果追溯到当事者的生活意识，可以看出有着密切的关系”(有贺 1969 : 347)。笔者认为，由于照看家人过于疲惫而杀死被看护者的现象，平常的“日常”正是造成这一现象的土壤。

◇人口总数及年间人口增减数量的推移



資料：《根据居民登录卡为资料来源的东京都的家庭与人口》东京都
《东京都的统计（外国人登录数）》东京都

◇江东区建筑物的楼层面积 (Floor area) 与平均地价的公告价格的推移



民間开发商品楼的兴盛期 / 住宅供给低迷期 / 超高层商品楼兴盛期 / 临海地带正式开发期

資料：《建筑统计年报》东京都 《地价公告》国土交通省 S45, 1970年, S50, 1975年, S55, 1980年, S60, 1985年, H02, 1980年, H07, 1985年, H12, 2000年, H17, 2005年

时代划分	民间开发商品楼的兴盛期	住宅供给低迷期	超高层商品楼兴盛期	临海地带正式开发期
经济情势	· 第一次石油危机 (1974年) · 第二次石油危机 (1979年)	· 以广场协议(Plaza Accord) (1985年) 为契机的泡沫经济及其崩溃	· 经济不景气与经济全球化、产业构造再编的加速	· 金融构造改革带来的经济恢复、不动产投资加热· 景气激变
住宅政策动向	· 住房标准、居住环境标准的导入 · 大都市地带的优质住宅供给	· 以有未成年子女的家庭为对象的租房供给	· 都心居住的促进 (规章制度的缓和) · 住宅性能标准的导入、已有住宅的抗震性能强化	· 分售式商品房的管理、重建对策 · 支撑少子高龄化社会的居住环境政策
江东区的人口动向	· 由于东京都内部核心家庭的迁入, 区内人口增加	· 由于有未成年子女的家庭向其他县的迁出, 带来人口减少	· 年轻的单身户、有未成年子女的家庭的迁入而带来人口增加	· 年轻的单身户、核心家庭的迁入而带来的人口增加
江东区住宅建设的动向	· 民间分售式住宅楼的建设增加 · 以拥有住房为中心的家庭的住宅面积增加	· 地价等的急增、急落 · 事务所、店铺等的建设的增加与分售式住宅楼供给的低迷 · 租赁住宅供给的比率增加	· 超高层商品楼建设的增加、开发规模的大型化 · 大规模的公营租赁住宅开始重建	· 抑制地价的下降 · 以临海地带为中心的超高层商品楼开发正式开始 · 只有一个房间的商品房供给的扩大

資料：昭和50年（1975年）后商品楼建设的轨迹

平民·生活·文学

从周作人的民俗学谈起

ZHOU Xing
周 星

爱知大学

中国民俗学目前通过介入“非物质文化遗产保护运动”似乎达到一种空前繁荣的局面，但确实又有部分民俗学者时刻感受到民俗学作为一个学科的“危机”，并为此忧心忡忡。这种“危机感”既来自国际民俗学界的传染，也来自中国民俗学在“非物质文化遗产保护运动”中因抱负和能力不相对称而捉襟见肘的尴尬，还来自民俗学在和文化人类学、社会学、文化研究等学术领域的边际日益暧昧及漫漶状态下作为学术共同体的自我认同困扰。所以，即便在当前各种专题性和地域性“民俗研究”日益获得发展之际，民俗学似乎已是“显学”的状态下，我们仍时不时需要回到原点，再次检省民俗学的基本问题。由于从一部中国民俗学史获得教益，不失为我们再次走向民俗学原点的捷径，本文选取周作为研究对象。周作人是最早在中国提倡民俗学的人士，一定意义上，他也是中国民俗学早期的重要领导者之一。¹因此，周作人基本上可以代表中国民俗学发祥和早期发展的水准，而他曾经面临的问题应该也是当时中国民俗学的基本问题。

巨变的时代和兼通东、西洋的周作人

在周作人（1885年1月16日-1967年5月6日）出生前45年即1840年，鸦片战争导致中国国门洞开，历史进入“半封建和半殖民地”状态；此后的1895年，中国在甲午战争惨败给日本，使得“家天下”的清王朝风雨飘摇。于是，各种救亡和革新主张及尝试层出不穷，新的民族国家呼之欲出。相继被西洋和东洋征服的中国，日益面临来自西洋和东洋的冲击，逐渐在文化上丧失了自信心。清末民初，这便是周作人那一辈“文化人”所处的大时代。

1901年，17岁的周作人入南京江南水师学堂，接受新式的“洋汉功课”，²学习有关海军及一般科学知识并习得英语，接触到西方思想。1906年，考取官费留学日本的资格，赴日时改学土木工程学，但周作人的个人兴趣却始终朝向文学。因研究西洋文学须具备入门的典故型基础知识，他开始涉猎神话。通过积极地翻译、介绍西洋和日本的神话、童话及相关学说、理论，周作人迅速地在当时的中国知识界有了一定的影响力。在掌握“人类学派的神话解释法”之后，他对民间文学产生浓厚兴趣。同时，还积极参与和推动当时的文学革命、白话文运动、五四新文化运动等，在反对传统道学和主张思想革命等方面确曾独领一代风骚。

在指出其文学志向和民俗学志向密不可分的前提下，本文将周作人的翻译及写作活动局限于较为宽泛的“民俗学”范畴来理解。日本留学期间，周作人接触到安德鲁·朗的神话研究并深受影响。周作人早期的学术活动主要是围绕着对当时西方最新理论、即人类学派=古典进化论学派之神话研究的介绍与解说展开的。他从安德路·朗的《习俗与神话》和弗雷泽的《金枝》等学到“民俗学的方法”：“如在一国见有显是荒唐怪异的习俗，要去找到别一国，在那里也有类似的习俗，但是在那里不特并不荒唐怪异，却正与那人民的礼仪思想相合”；“盖现代文明国的民俗大多即是

古代蛮风之遗留，也即是现今野蛮风俗的变相，因为大多数的文明衣冠的人物在心里还依然是个野蛮”，亦即所谓“文明的野蛮”。³对西方理论的介绍正如钟敬文多年后评论的那样，乃是中国民俗学在起步过程中必然出现、难以绕开的阶段。⁴未曾留学欧美的周作人对西方人类学及民俗学的介绍，除直接译自西文外，⁵也有一些参考了日本的中介与消化。周作人曾归纳过自己的知识结构：来自西洋的大多属于“知”，来自东洋的大多属于“情”，但他以中国的“意”为标准，“酌量容纳异国的影响”。⁶周作人是他那个时代为数不多的兼通东、西洋学术的知识分子，同时具备较好的国学基础和本土文化知识，如此的知识结构和教育背景使他在当时的中国大有用武之地。

因为不同于国内其他“文化人”的背景，周作人较早时期的见解在当时的中国常具有前沿性。周作人是最早接触到欧洲民俗学和日本民俗学的中国人。从1913年起，他开始发表童话、儿歌研究的系列论文，1913年发表“童话略论”，认为“童话研究当以民俗学为依据，探讨其本原”，首次采用“民俗学”一词；⁷1914年1月发表“儿歌之研究”，亦提及“民俗学”这一用语；同年7月发表“古童话释义”，将中国古代“童话”和欧洲、日本及中国民间当时尚在流行的“童话”相互比较，堪称中国民俗学早期的重要学术成果。当时的人类学派民俗学，按周作人理解，亦即“取今证古”，揭示童话中“残留物”的文化史价值。周作人不仅介绍国外理论，还致力于从中国古籍发掘本土童话，将中国古代童话和流行于故乡的童话（如蛇郎型、老虎外婆型、灰姑娘型、天鹅处女型、螺女型等）均纳入视野，应该说这样的研究在当时起点很高。⁸周作人对古代典籍和乡土社会均较熟悉，在介绍西方或日本的学术理论时，常可兼顾本土文化中的学术资源。

在某种意义上，周作人也是一位典型的“家乡民俗学者”。类似的在家乡从事采风的情形，在中国民俗学的早期发展史上并不鲜见。⁹1911年秋，周作人27岁时从日本回国，在家乡绍兴任教，并开始搜集当地的儿歌与童话。¹⁰1912年，他编集了《越中儿歌集》；1914年1月，在由他担任会长的《绍兴县教育会月刊》上刊登启事征集儿歌、童话，¹¹他说明此举是为“存越国土风之特色，为民俗研究、儿童教育之资材”，使“大人读之，如闻天籁”等等。这些破天荒的举动虽没有得到多少呼应，但其先行者的寂寞却为后世所铭记。直到晚年，他始终执著于根据早年在故乡搜集而编成的《绍兴儿歌集》，并努力想让它公开出版。在《绍兴儿歌集》中，他以自身幼年经历为基础，着重现实生活中儿歌的实际状态，试图展示儿童们实际唱些什么歌。¹²值得指出的是，周作人的故乡意识是在他的“异域”体验之后才逐渐明确的，他在离开故乡后，写了许多回忆故乡风物习俗诸如乌篷船、石板路、故乡食品等的小品文，表达思乡之情，这些小品文有较高的艺术成就。他曾经说：“我们看某处的土俗，与故乡或同或异，都觉得很有意味，异可资比较，同则别有亲近之感”，¹³由此可知其家乡民俗学和他的比较民俗研究其实是同一件事的两个方面。周作人曾对“故乡”有所解释，把浙东、南京、东京和北京均算作故乡，¹⁴可见其“故乡观”并不那么局限，约有好几层含义：一是自己的家乡；二是自己曾较长时期居住生活过的地方；三是在上述两者基础之上抽象出来的“乡土”。对各地乡土生活的关注，正与这种故乡情结有着密切的关系。

“两个目的”的歌谣运动

1917年9月，周作人获聘北京大学文科教授。1918年2月，在蔡元培支持下，北京大学成立歌谣征集处，向全社会征集歌谣。刘半农撰写的《北京大学征集全国近世歌谣简章》在《北京大学日刊》发表后不久，周作人便参与其中，和刘半农共同担任撰译关于歌谣之论文及记载的工作。

1920年2月3日《北京大学日刊》记载，因刘半农出国，周作人接管全部事务。1920年12月15日，沈兼士、钱玄同、周作人署名在《北京大学日刊》发表“发起歌谣研究会征集委员”启事，12月19日，歌谣研究会成立，沈、周二人为主任。1922年，北京大学研究所国学门成立，歌谣研究会的工作移交周作人。1922年底，周作人主导歌谣研究会在《北京大学日刊》发表歌谣研究会《章程》，突破了前述《简章》里“征夫野老游女怨妇之辞，不涉淫褻，而自然成趣者”为“歌谣性质并无限制；即语涉迷信或猥亵者亦有研究之价值”，从而跨越了歌谣运动一个明显的障碍。¹⁵他后来又撰写“猥亵的歌谣”一文，反映其学术思想以开明、求真、不为道学拘束、视野开阔等特点。1923年在《歌谣》周刊第31号发表“歌谣与方言调查”一文，把歌谣运动推向纵深。周作人主持《歌谣》周刊期间，反复强调民歌的民俗学价值、文学价值和教育价值，主张用歌谣辅翼教育。和其他更重视歌谣之文学价值、征集歌谣乃是因“歌谣中也有很好的文章”的文人们（如刘半农和沈尹默等）相比，周作人提出了歌谣运动的“两个目的”说，其学术思想的前沿性明显不同凡响。

周作人在《“歌谣周刊”发刊词》¹⁶中提出：“本会搜集歌谣的目的共有两种，一是学术的，一是文艺的。我们相信民俗学的研究在现今的中国确是很重要的一件事情，……歌谣是民俗学上的一种重要的资料，我们把它辑录起来，以备专门的研究：这是第一个目的。因此我们希望投稿者不必自己先加甄别，尽量地录寄，因为在学术上是无所谓卑猥或粗鄙的”。所谓文艺的目标，就是想从歌谣中发现中国诗歌的新的生长点，“俗歌里有许多可以供我们取法的风格与方法”，把那些特别有文学意味的“风诗”选录出来，可供大家赏玩和诗人的吟诵取材。以“从这学术的资料之中，再由文艺批评的眼光加以选择，编成一部国民心声的选集”。“这种工作不仅是在表彰现在隐藏着的光辉，还在引起当来的民族的诗的发展：这是第二个目的”。“两个目的”说基本反映了当时介入歌谣运动的大部分知识分子的初步共识，后来的中国民俗学史研究对此有较高评价。若是从“两个目的”说看周作人的童话研究，他认为对于神话和童话中的幻想形象既不能迷信，也不能排斥，而应站在中立的立场上，一方面“加以学术的考订，归入文化史里去”，另一方面，“当作古代文学看，用历史批评或艺术鉴赏的眼光去对待它”。¹⁷其实在《歌谣》“发刊词”之前，周作人就曾表达过类似见解，他在介绍英国吉特生的歌谣定义之后，提出民歌的特质并不在精彩的技巧或思想，只要能真实表达民间的心情，便是“纯粹的民歌”，而研究民歌的目的有两个，一是文艺的，二是历史的。所谓历史的，“大抵是属于民俗学的，便是从民歌里去考见国民的思想、风俗与迷信等，言语上也可以得到不少参考材料”；从文艺角度，则“可供诗的变迁的研究或作新诗创作的参考”。¹⁸

“两个目的”说有时又被演义成三个，亦即增加一个教育的目的。1923年周作人曾在“读《绘儿童谣大观》”中论及童谣研究的三个派别：民俗学的、教育的和文艺的。¹⁹这种见解对后来的知识界产生过深刻、绵长的影响。如何畏1927年为《新生》杂志“民间文学专号”所写“卷头语”、董作宾1928年为《民间文艺》所写“敬告读者”、胡适1936年为《歌谣周刊》所写“复刊词”等，侧重和顺次虽各有不同，但也大都是分别强调了学术的、文学的和教育的目的。

然而，由于歌谣运动的参与者大多为文学家、诗人前来客串，故正如后人评论的那样，运动从一开始就有明显的局限。据王文宝介绍，“古通今”曾在天津《大公报》1936年11月14日发表“民俗复刊号第一卷第一期——兼评我国民俗学运动”的评论：以前是“以民间文艺为主，而社会风俗习尚居其次焉”，“盖此运动之倡导者多为文学家、史学家，缺乏民俗学、人类学、民族学、社会学之理论基础，眼光较为狭隘，其结果事实多而理论少，琐碎之材料多而能作比较研

究者少”。²⁰与此同时，不少人在“两个目的”之间摇摆不定，导致出现民间文学和民俗学之间关系暧昧不清的局面。当时所谓学术的目的也由于拘泥于进化论的解释（如周作人常醉心于在神话、童话中发现原始思想的残留），导致两个目的均未能实现。²¹这场“半启蒙半学术”的歌谣采风运动，²²其发展在一定意义上是始于运动而走向于形成一个学科，但该“学科”一直没有处理好民间文学和民俗学的关系，而是在彼此之间始终存在着学理不清的混淆和概念偷换。

周作人是当时为数不多的执著于由歌谣运动出发去建构民俗学的人之一，他对民俗学一直较为钟情，时常提及。1923年5月14日，北京大学研究所国学门开会讨论，未采用常惠主张的“民俗学会”而采用了张竞生主张的“风俗调查会”的名称，并讨论修订张氏提出的风俗调查表。²³10天后，风俗调查会成立，该会后来组织了著名的妙峰山调查。²⁴1924年1月30日，周作人在歌谣研究会“常会”上提议，关于山水风土英雄人物鬼神等传说及童话，此时不收，将来恐怕要感到困难，所以《歌谣》有附带收集的必要，但名称也就不能不改做民俗学会。改名建议未被采纳，唯与会者同意扩展征集范围，将调查研究的对象扩大到方言、故事、神话、风俗等。或许正是因此次挫折，周作人后逐渐脱离歌谣研究会，并于同年12月主持创刊《语丝》，并以该杂志为基地，发表了不少涉及民俗学的论述。1930年，周作人还曾与陈百年、江绍原、赵景深等人协商过成立民俗学会的相关事宜。

周作人的民俗学情结与其日本留学时，曾对柳田国男的“乡土研究”发生浓厚兴趣有关。²⁵他曾购读《远野物语》，并给予很高评价。1931年11月发表“远野物语”一文，详细译介了柳田早年发起乡土研究运动的过程，认为其给自己的启示是“民俗学里的丰富的趣味”。他认为柳田的研究既不同于坪井正五郎的人类学，也不同于高木敏雄的神话学，其“国民生活之史的研究”甚至也不同于南方熊楠的“旧民俗学”。²⁶周作人对柳田赞赏有加：“不只是文献上的排比推测，乃是从实际的民间生活下手”，有一种清新活力。他引用英国哈同(A.C.Haddon)教授《人类学史》的意见：文人对文化的研究过于信赖文献，缺少实验经历和科学训练，这更加反衬出柳田乡土研究的价值。1933年12月，周作人撰文对柳田对一位乡下青年（佐佐木真善）的评价表示认同，亦即通过努力克制了对民间故事的主观取舍（如对下流部分予以删割）和对故乡的文饰，以自制态度尽量记录本地故事。周作人据此对中国民俗学当时搜集歌谣等民间文学的情形提出批评：很多人“凭了自己的才气去加以修饰，既失了科学的精严，又未能达到文艺的独创，那么岂不是改剝古碑的勾当，反是很可惜的么？”²⁷而且，中国从事民俗学相关工作的机关和人员往往不能持之以恒，耐不住寂寞，很少有人孜孜不倦数十年如一日地搜集民俗资料。这样的批评在今天仍很确当。周作人认为民俗学原本是田间的学问，难以靠官学支撑，需以田间学者为主干来发展。周作人在为《现代英吉利谣俗及谣俗学》写的序里提出：“要讲这种学问第一要有学识，第二要有见识，至于常识更不必说了。风俗研究本是民俗学的一部分，民俗学或者称为社会人类学，似更恰当”。此种将民俗学和文化类学视为一体的观点，在当时并未引起重视，今天看来却也意味深长。

尽管周作人并没有倾全力专门从事民俗学，但他为当时的中国民俗学积极引进西方理论，屡屡向读者推荐民俗学，提出了全面搜集民间文学和民俗资料的主张。他认为，“民俗学上研究礼俗，并不是罗列异闻，以为谈助，也还不是单在收录，它的目的是在贯通古今，明其变迁，比较内外，考其异同，而于其中发现礼俗之本意，使以前觉得荒唐古怪不可究诘的仪式传说现在都能明了，人类文化之发达与其遗留之迹也都知道了”。²⁸虽说其论述有“残留物”说的影响，但在当时，确也堪称卓见。

平民/民众：国民文化的承载者

清末民初的民族国家建设，最吃紧的时代性课题即国民文化的建构，与此相关，所谓新文化运动的主旨就是要建设新的国民文化，包括国语、“民族的诗”、白话文等等；这也自然涉及到“国民”概念的界定及那个时代对“国民性”问题的讨论，所有这些动态均指向于新的民族国家之文化建设和确立国民身份的认同。鲁迅在1913年12月发表“拟播布美术意见书”，提出“当立国民文学研究会，以理各地歌谣、俚谚、传说、童话等”，“发挥而光大之，并以辅翼教育”。鲁迅的主张与后来的歌谣运动意图相通，被常惠认为构成了歌谣运动的“远因”。周作人1918年参加歌谣运动后，于同年12月发表“人的文学”一文，反对传统对“人”的压制，被视为是五四文学革命中一篇重要的宣言。此后，他在“人”的真理之“发现”的延长线上，又相继“发现”了妇女与儿童。²⁹可以说，中国民俗学从一开始就涉及到当时对“国民性”改造进行的探索，而周作人的目的则是寻求适合国民个性发展的生活方式。³⁰

在形塑“国民”的过程中，必然涉及如何面对和理解中国各阶层和所谓“平民”的问题。1919年1月，周作人发表“平民文学”一文，把普通民众及文化视为未来国民文化的基础，“中国现在成了民国，大家都是公民”；而所谓平民文学，“乃是研究平民生活——人的生活的文学”，其目的“并非想将人类的思想、趣味，竭力按下，同平民一样，乃是想将平民的生活提高，得到适当的一个地位”。“平民文学所说，近在研究全体人的生活，如何能够改进到正当的方向”。³¹这个方向便应是“平民的贵族化——凡人的超人化”。³²所谓“人的文学”、“平民文学”，亦即大多数人的文学或是表现大多数民众的性情与生活的文学。对平民前所未有的重视，再当时可谓开风气之先。此后不久，周作人任教于号称注重平民主义之实施、崇尚平民教育的“平民主义之大学”的北京大学，自然也在民俗学的教育目的论上产生了共鸣。

周作人常试图通过“民俗”去理解平民生活。在“厂甸”中，他指出：“旧历新年之为后世诟病也久矣”，因为费时失业花钱，但“其实最享乐旧新年的农工商他们在中国是最勤勉的人，平日不像官吏教员学生有七日一休沐，真是所谓终岁作苦，这时候闲散几天也不为过，还有那些小贩趁这热闹要大做一批生意，那么正是他们工作最力之时了”。“旧新年除与正朔不合外别无什么害处，为保存万民一点生趣起见还是应当存留”。³³在“一岁货声”中，他认为从叫卖声中，“可以辨乡味，知勤苦，纪风土，存节令”；“可以觉察民间生活之一般”，感受到“平民生活所以当然没有什么富丽，但是却也不寒俭，自有其一种丰厚温润的空气”。³⁴这其中既有对“万民”的同情，也不乏浪漫化的理解。

周作人对民众思想状况的普遍情形较为关注，他把歌谣视为民众现实生活的一部分，主张从民歌里去考见国民的思想、风俗与迷信。他认为，民歌的价值，在于由此可以知晓作为“社会之柱”的民众的心情，³⁵因为它代表了民族的心情，³⁶是民族的文学，“是一民族之非意识的而是全心的表现”。³⁷在他看来，所谓“民间”的意义，“本是指多数不文的民众；民歌中的情绪与事实，也便是这民众所感的情绪与所知的事实”。³⁸无怪乎有学者指出，歌谣运动“两个目的”的设定，均与对“国民”和国民文化的想像及追求有关，均是服务于民族国家的建设；³⁹而“两个目的”说在运动的实际进程中却是为民众的，⁴⁰因为歌谣运动的思想基础是自由、民主和平等意识，过往倍受藐视的“劳力者”成为知识分子笔下的“国民”，由此，歌谣传达的便是“国民的心声”。

更有人指出,其最终目的是为民生,亦即要从民间生活中发掘出艺术美感,寻找出适合民众之健壮、自然、朴实本性的发展道路。⁴¹

周作人试图追问一般国民思想的真相,他认为,一般中国民众的“总数与平均数”具有重要的意义,就此而言,其“国民”概念和“平民”、“民众”概念往往可以相互置换。“研究中国文化,从代表的最高成绩看去固然是一种办法,但如从全体的平均成绩着眼,所见应比较地更接近于真相”。⁴²比起历史上的精英、贵族或上层文化,他相信更重要的当是国民文化整体的程度。“老庄孔孟,不过代表中国思想的提高一点,但不能代表中国民众思想的总数与平均数”。⁴³“国民文化程度不是平摊的,却是堆垛的,像是一座三角塔;测量文化的顶点可以最上层的少数知识阶级为准;若计算其堕落程度时却应以下层的多数愚人为准”。⁴⁴因此,他比较重视底层国民的生活场景与习俗,希望从“低的广的方面来,从读杂书的时候起,离开了廊庙朝廷,多注意田野坊巷的事,渐与田夫野老相接触,从事于民间生活史之研究,此虽是寂寞的学问,却于中国有重大的意义”。⁴⁵周作人曾把民众的信仰和思想比喻为“海底的水却千年如故”;从民间丧仪中,他看出野蛮思想怎样根深蒂固地隐伏在现代生活里,并质疑文化的程度以文明社会里的野蛮人之多少为比例,在中国是一个怎样的比例呢?可知他对民众的看法又有自相矛盾之处。周作人认为,中国国民的思想基本上是道教、萨满教的,也混入了儒和佛的成分。⁴⁶他尤其对民众信仰中的道教巫术因素及民间道德的颓败感到忧虑,认为对民众采取传教式的科学运动没有多大效果,故主张应普及教育,以便“诉诸国民的理性”;⁴⁷唯有通过教育获得知识,而知识又多是由社会上层缓慢地抵达下层,这也就意味着把下层民众又视为了说教的对象。他甚至开出过一份现代国民所应具备的“常识”清单,⁴⁸亦即他认为可构成国民常识之“融会全体的普通智识”。

周作人对乡土中国有浪漫式情怀,对民众的淳朴多有赞赏,但另一方面他又对民众/平民/国民感到失望。他一方面承认五四运动是“国民觉醒”的开端,同时又因群众运动会淹没个人而感到忧虑。周作人对民族主义及相关的国民教育持有疑虑和警惕,他觉得“教育的希望是把儿童养成一个‘正当’的人,而现在的教育却想把他做成一个忠顺的国民,这是极大的谬误”。⁴⁹他赞赏“国民文学”的主张,但又认为“提倡国民文学同时必须提倡个人主义”,以防止出现“凡本国的必好,凡别国的必坏”的倾向。⁵⁰有时候,他较多强调民众的恶根性并予以激烈贬斥,⁵¹这与当时“国民性”批判的风潮是基于同一个文脉。其1921年发表的“新希腊与中国”,就是借助“他者”进行国民性批评的尝试。他主张“个性的综合的国民性”,亦即“特殊的个性与共通的国民性相并存在”。他认为,应该以“遗传的国民性为素地”,尽量汲取各种外来文化的滋润,相互融合沁透,并连续变化下去,便可实现“一个永久而常新的国民性”。⁵²

生活:民众的日常和艺术的想像

在周作人的思想里,“生活”一词有重要意义,但他没有给“生活”下定义,而认为它不言自明。他曾把古代的“遗留物”说成“生活的传统”;在论证“儿童的文学”时,突出强调儿童“独立的生活”,认为“顺应自然生活各期,——生长,成熟,老死,都是真正的生活”;⁵³在解说“猥亵的歌谣”时,强调其与“生活的关系”。他所谓“人的文学”,亦强调人的“内面生活”、“人的灵肉二重的生活”、“人的正当生活”、“人的理想生活”,包括“物质的生活”、“道德的生活”以及人有“改造生活的力量”。⁵⁴周作人理解的民俗学,主要就是从平凡、世俗的民间生活寻求种

种美感、亲切感和情趣，并将此看作是真正自在的“人”应该发展和享有的生活。

1924年周作人在《语丝》的发刊词中，“提倡自由思想，独立判断，和美的生活”。他认为，日常的生活起居，大到生老病死，小到吃酒喝茶，都有着民俗的意义；⁵⁵正是民众的日常生活形成了民俗。“生活中大抵包含饮食、恋爱、生育、老死这几样事情，但是联结在一起，不是可以顺便选取一二的。……我并不以为人可以终日睡觉或用茶酒代饭吃，然而我觉得，睡觉或饮茶喝酒不是可以轻蔑的事，因为也是生活之一部分”。⁵⁶“我们对于岁时土俗为什么很感兴趣，这原因很简单，就为的是我们这平凡生活里的小小变化。人民的历史本来是日用人事的连续，而天文地理与物候的推移影响到人事上，便生出种种花样来”。⁵⁷“一国的历史与文化传得久远了，在生活上总会留下一点痕迹，或是华丽，或是清淡，却无不是精炼的”。⁵⁸生活中的娱乐，举凡自竞渡游者以至讲古今，或坐茶店，站门口，磕瓜子，抽旱烟之类，凡是生活上的转换，非负担而是一种享受者，都可算在里边。基于上述理念，周作人事实上是把民俗视为人的一种生活状态，他的作品经常从平凡的日常生活找素材，喜欢从寻常生活中的万物发现民俗的趣味。他描写人的日常吃喝、草木虫鱼和地方风情，并以此作为人生的目的。他曾表示：“我不知道何以大家多不喜欢记录关于社会生活自然名物的事，总是念念不忘名教”。⁵⁹

周作人对民俗中的趣味、亦即生活情趣非常看重，和歌谣运动早期相比较，其《语丝》时期的作品，对民俗趣味是更为赞赏了。周作人的小品文对于日常的物质生活，例如饮食文化就特别关注，在他看来，一个地方的生活特色，食品非常重要。不仅日常饭粥，点心以至闲食亦均有意义。在介绍乡土的食物时，不仅涉及制作工序与贩卖活动，还描述相关的饮食习惯和风俗场景，进一步还追溯其由来和意义。由于关注日常生活和在各地有丰富的生活体验，使得他的小品文清新而又亲切，他对中国南北“点心”的比较，对“北平的春天”的记述等，便是这方面很典型的例子。

对“生活”，周作人持有理想主义情怀，刻意追求日常生活的美感，处处用心体会生活的原味。1924年发表“生活之艺术”，倡导“微妙地美地生活”，追求日常生活中的美感。“我们于日用必需的东西以外，必须还有一点无用的游戏与享乐，生活才觉得有意思。我们看夕阳，看秋河，看花，听雨，闻香，喝不求解渴的酒，吃不求饱的点心，都是生活上必要的——虽然是无用的装点，而且是愈精炼愈好”。⁶⁰难怪周作人同时还注意到柳宗悦“求美于日常用具、集团的工艺之中”的民艺运动，⁶¹在他看来，“美”是生活的关键词。把“乡土研究与民艺”并置，⁶²同时重视柳田国男和柳宗悦，这在较为了解日本知识界情形的中国民俗学者中，至今仍不多见。

周作人希望经由民俗学帮助人们能够从民间生活中培养出对生活的热爱，进而真正作为一个“人”生活。他的兴趣是从对“普通人民怎样活着”的观察中，探求一种理想的、适合人们主观性发展的合理的生活方式。⁶³他为五四文学革命贡献了“人的文学”的理念，同时也希望民俗学以人为目标，从民众生活中发现价值。周作人曾批评中国人对生活的态度，“妥协，顺从，对于生活没有热烈的爱着，也便没有真挚的抗辩”；“因为中国的人看得生活太冷淡，又将生活与习惯并合了，所以无怪他们好像奉了极端的现世主义生活着，而实际上却不曾真挚热烈地生活一天”。⁶⁴在批评了中国人生活方式的两个极端（禁欲与纵欲）之后，周作人提出了调和极端、取道“中庸”的生活之艺术，亦即为“礼”所规范的自由而又有节制的生活。他所谓“生活之艺术”是禁欲与纵欲的调和，其生活之艺术的方法，在于“微妙地混合取与舍二者而已”。⁶⁵

鉴于中国普通人的生活及思想是重在适当地做人，周作人给出了两种做人的方式：一是像动物那样，自然、简易地生活；二是把生活作为一种艺术，微妙地美地生活。⁶⁶对生活之艺术或美

感的追求，可能部分地来自于他通过将希腊与中国进行跨文化比较，而得出希腊文明对美的追求为中国所缺乏的认识。周作人有对“生活”进行改良和提升的思想，他主张“生活之艺术”便是这种思想的反映。要达成“生活之艺术”，亦即新的自由和新的节制的均衡，需要克服禁欲思想的压迫，找回“本来的礼”，这种“礼”在中国原本存在，但它并不是中国古代具体的“礼仪”、“礼教”，而是指一种理想的生活方式。周作人相信，“本来的礼”的内涵即自由与节制，通过对民众礼俗行为的分析，有助于恢复“本来的礼”或促使“新礼”的形成。他所谓“本来的礼”是 art 而非 rite，作为抽象的生活之艺术是古已有之，并可为现代人所用；中国要建设新时代的文明，急需新的自由与节制，也就是要复兴千前之前“本来的礼”，或建设一种符合“本来的礼”的“新礼”。这种说明含有对远古的乌托邦式想像的色彩。

从1924年11月起，江绍原与周作人互称“礼部总长”、“次长”，在《语丝》杂志、《晨报副刊》、《京报副刊》等先后发表“礼部文件”，讨论礼俗相关问题。周作人倾向于把中国“本来的礼”理想化、浪漫化，但在江绍原追问下，承认“本来的礼”亦即“空想中以为应当如此的礼”，自己主张的生活之艺术，大致与“礼”接近。⁶⁷在与江绍原有关“礼”的讨论中，周作人将理想或想像的生活方式归结为“新礼”，但认为“新礼”的建设未必需要拟定具体的礼仪制度，而主要应去促成人们健全的常识与思想，破除原有的“野蛮思想”，进而实行合乎“礼”的生活，即艺术的生活。但周作人通过“生活之艺术”所接近的与其说是“本来的礼”或“新礼”，不如说是一种“士大夫意识”。⁶⁸和周作人试图通过树立健全的思想而达成他想像的“生活之艺术”的目标形成了鲜明的对照，江绍原则主要是实证性地试图从古籍中整理和归纳出所谓“本来的礼”，并由此成就了自身独特的民俗学的古礼研究。江绍原则认为，礼应该就可以执行的 rite，在中国古代，确曾存在过传统的礼。他试图通过梳理古礼来论证所谓“本来的礼”的形貌。民国时期紧迫的建设国民文化的时代性课题，也多少影响到周作人和江绍原共同预期的“制定新礼”⁶⁹的目标。他们所谓的“新礼”，实际上是试图用一些现代的理念，如文明、宗教、科学、卫生、艺术、道德等，来使古礼或“本来的礼”得以现代化和具象化，以合今人之用。⁷⁰周作人虽然和江绍原对“礼”的理解有很大不同，但他为江绍原《发须爪》做序，依然非常赞赏江绍原的礼俗研究，认为江绍原“阐明好些中国礼教之迷信的起源，有益于学术之外，还能给予青年一种重大的暗示，养成明白的头脑，以反抗现代的复古的反动，有更为实际的功用”。⁷¹

文学：以“小品文”为主

在中国民俗学的早期历史上曾活跃一时的人士，包括周作人在内，大都是文学趣味大于学术趣味，他们中不少人与其说是追求学问的学者，不如说是追求个人文采表现或文史写作的文人。他们以“先知”的觉悟者自居，推动歌谣运动的目的，虽有“学术的”、“文艺的”及“教育的”之期许，但主要还是文化启蒙或思想及文学的革命。当他们指向的新思潮在当时逐渐形成风气之际，也就不再执著于如歌谣搜集及民俗学研究之类寂寞的工作。他们的文学趣味使之难以持之以恒地把歌谣运动或民俗学调查坚持到底。当然，也有部分人士始终只是把民歌、民谣或民俗视为其文学创作的素材或道具一般的存在。

文人趣向的知识分子价值观，对歌谣运动确实有着重大影响。如当时的征集歌谣《简章》对入选歌谣就有“各项资格”之规定，除了“有关一地方、一社会、或一时代之人情风俗、政教沿

革者”，还有“不涉淫褻”、“自然成趣”、“寓意深远”、“有天然之神韵者”等文人倾向的标准。对于“学术的”和“文艺的”两个目的，例如，胡适虽然认为民俗学和方言研究固然重要，但终究觉得文学才是最为伟大和最具根本性的目的，认为歌谣之类无非是替中国文学“扩大范围，增添范本”。周作人亦曾引用意大利人卫太尔的话：“根据在这些歌谣之上，根据在人民的真感情之上，一种新的‘民族的诗’也许能产生出来”。⁷²周作人将民歌视为方言的诗，主张以其方言语汇丰富中国语文；同时把民歌的真摯、诚信视为他提倡的平民文学的美学标准，进一步还把民俗研究的目的归结为建设国民文学的理想，认为“若在中国想建设国民文学，表现大多数民众的性情生活，本国的民俗研究也是必要，这虽然是人类学范围内的学问，却于文学有极重要的关系”。⁷³

尽管周作人在那些文人中是为数很少的较多持有现代民俗学理念的人之一，但他的文学趣向确实仍经常超过民俗学趣向，和鲁迅一样，他的影响力和知名度也是受到其作为文学家之成就的影响。⁷⁴五四以后，周作人逐渐趋于消沉，他追求隐逸、闲适，并倾力于他的“趣味文学”，应该说与他“个人主义的人间本位主义”⁷⁵人生观不无关系。趣味原则绝不亚于学术原则，正是周作人的风格。⁷⁶甚至他的“民俗学之偏爱”，⁷⁷也是基于趣味。当然，其趣味更在于文学，从神话、童话（民间故事）、儿歌、民谣到散文、诗歌、小品文，周作人从文学出发，最终又回归到文学。也是和柳田国男基于强烈的本土文化情感而全力投入民俗学事业相比，这一点可以说是有很大不同。

周作人的文学成就涉及很多方面，在此，仅限于讨论其“小品文”，且主要只就其小品文的民俗学价值展开论述。周作人的“小品文”曾对现代中国的散文、杂文创作产生过较大影响，⁷⁸但构成其小品文之特色的，却是他对各种民俗事象的表现和描述。其平和、淡雅、“无事不可言”的小品文，数量庞大，风格亦独树一帜，由于较多描述各地风情，被认为保存了不少值得关注的民俗资料。他的小品文追求意境而不问政治，目光向下或平视，确实是较多关注普通的平民生活，关注作者身边的日常琐事。在这些小品文中，除了一些客观的描述和记录外，还有很多是直述作者对民俗风物的主观印象，或基于某种西方理论做出的解说。周作人善于在小品文中表现微妙的人间品味，善于捕捉民俗风情中的人性之美，这使他在小品文这一“个人的园地”里收获了文学的成功，拥有并影响到众多读者。⁷⁹

对“人”的关注是周作人小品文和民俗学研究的相通之处。周作人的阅读广泛而又庞杂，这也是他自诩“杂学”的缘故。进入其笔下的多为地方风物、历史传统、民间信仰和民间文学之类，他总是试图从平民的日常生活经验及各种笔记杂著中寻找可以引申的题材。⁸⁰周作人的小品文除提供一些重要的民俗文献资料的线索之外，往往还能依托其渊博的学养而经常征引明清笔记、西洋著作和日本的例证等，如此便多少具备了一些跨文化比较论述的特色，周作人确实是他那个时代具备了以“比较民俗学”的立场去看待事物和人情世故的民俗学者。在他的写作中，“民俗”被视为是理想的以通达为特征的现代人所应具备的一类正当而又必要的知识。

周作人的小品文大量引抄各种文献，说明他重视历代各类非正统的“杂书”，尤其是那些有关岁时、风土、物产者。他善于从“杂书”中发现有价值的素材。他的有些文章被称为“书话”，亦即主要是介绍和摘录一些古书，以至于有人因此批评他为“文抄公”，说他写的是一种“文抄公”文体。其实，他的小品文在形式上也有承续中国古代笔记杂写之传统的一面，而由于体量有限，自然也就限制了更加深入的民俗研究。周作人的小品文基本上是介绍及评述性质，虽时有洞见，却并非学术研究属性。他的小品文反映其“非常个人化的趣味及其边缘姿态，却使他很自然地游走于民间文化及其研究”。⁸¹

讨论：中国民俗学的走向

关于周作人对中国民俗学早期历史的贡献,已有诸多论者提及。如1922年,他及时对《歌谣》周刊的方针做了修订和充实,要求对“方言成语,当加以解释”,“歌词文俗,一仍其真,不可加以润饰;俗字俗语,亦不可改为官话”;要求注明“歌谣通行于某社会某时代”等,这些见解无疑提升了歌谣运动的水准和品质。正如《歌谣》“发刊词”体现的那样,周作人促使歌谣运动逐渐出现了重视民俗学的倾向,这便不同于刚开始征集歌谣时只求“清歌雅词”的情形了。在其影响下,祛除了对入选“资格”的文人式限制。尤其对猥亵歌谣的关注和执著,⁸²更是突显了他的民俗学立场,即便至今仍意义犹在。中国自歌谣运动以来逐渐兴起的现代民俗学,慢慢地形成了一个基本的大趋势,亦即从歌谣、民歌、民间文学逐渐扩展其研究的对象范畴至方言、民间信仰、民间文化、风俗习惯,再至民俗文化、民俗生活、日常生活世界。在早期,周作人怀有将民间文学纳入民俗学研究之轨道的思想,⁸³积极参与推动了歌谣运动从对民谣征集逐渐向民俗学之整体性研究发展的这一大趋势。⁸⁴

站在今天去批评前人不够公允,但研究学术史上的人物,也正是为了从中有所参鉴,所以,在对当今中国民俗学提供建设性意见的前提下,笔者认为有以下几点值得思考:

一是民间文学与民俗学的关系。如上所述,一部中国民俗学的历史,大体上就是从歌谣、神话等民间口承文学的搜集、整理,渐扩展其对象至包罗万象的“民俗”或“民间文化”的过程,“不断扩张的学科意识”,⁸⁵以钟敬文主编的《民俗学概论》(1998)为集大成。这个过程几乎无人反对,从北京大学歌谣运动时期,到中山大学民俗学会时期,再到杭州中国民俗学会时期以及20世纪70年代学科恢复重建时期,民俗学一再扩容,但无论是学科的方法论,还是资料论,抑或是基本的概念系统,却往往停留在民间文学的境地。为数甚多的民俗学者是以民间文学为起点参与讨论民俗文化或民俗生活的,故常感吃力并不奇怪。也有一些学者采取了随机变通的策略,因需要而在民间文学和民俗学这两个范畴或两组概念之间进退自如。退则以民间文学甚或更为狭窄的如神话、史诗等为民俗学的核心课题,视民间文学为民俗学中更有价值的领域,进则高谈阔论民间文化、民族传统或非物质文化遗产,似乎如此并不需要进一步的专业性学术研究的基础。

二是采风与田野调查的关系。自北京大学征集歌谣以来,确实逐渐催生了朝向民间搜寻口碑文学资料的风气,这和此前更为看重文献、文本、文字资料的学问相比较,确乎是一种革命,但从现代民俗学的要求看,此类搜集大体上属于“采风”,而没有达到实地的田野调查所必须的水准。对民俗学颇为执著如周作人深知调查之重要性,且每每撰文希望有人、有学会组织去做调查,但他本人除了早年在家乡做过一点采风式儿歌搜集活动外,毕其一生也没有真正去田野、去民间,做过任何一项哪怕是他自己建议的民俗事象的实地调查,可以说一生把自己的民俗学局限在书斋,局限于“自己的园地”。⁸⁶更多的文人学士往往停留于启蒙、教育和鼓励他人去做民间文学或民俗学的考察,自己通常却并不实际去或很少去做真正以学问为目的的调查研究。周作人不仅没有参与后来曾获得很高评价的妙峰山调查,事实上,也不见他对妙峰山调查有任何评论。和江绍原对“礼”的实证性追求形成鲜明对照的,则是周作人满足于思想性提示,似乎实证研究是不屑于思想者亲自去做的。

三是杂文、散文、小品文之类“文章”与学术论著的关系。现代民俗学之知识生产的基本产

品样式，应是具有民俗学专业属性的学术论文，它以对前辈学术积累的尊重和梳理为前提，以对民俗事象及相关资料的实证性调查、整理为基础，以大量引证参考文献和严谨、细致的注释为特点。这样就从体裁、容量和格式等诸多方面，可以区分论文和“文章”的不同。尽管早期很多民俗学者或文人士的作品，或保留了珍贵的民俗资料及线索，或内涵有对某些民俗事象的洞见与感悟，但其绝大多数均无法和严谨的学术论文相提并论。从其作品是论文还是“文章”，大体上可以区分其是学者还是文人，即便早年曾对民俗学做出过很大贡献的诸多文化名人，他们往往是针对民俗学领域发表作为文人的意见，而不是作为学者发表其精心研究的成果。睿智如钟敬文亦曾坦陈一生所写“文章”远超过“论文”的数量，⁸⁷可知此类情形在业内非常普遍。造成此种区别的原因很多，其中之一便是对民俗学之基本属性究竟是“人文学科”还是“社会科学”的认识存在着歧义。这种歧义至今仍在，截至目前仍有很多从未或极少发表过专业性民俗学论文的“民俗专家”（而非“民俗学家”）活跃于中国舆论及文化问题讨论的各种场景，他们经常直抒主观感受，而不在乎其言论是否经得起学术研究的推敲。

四是物质文化研究的欠缺。尽管周作人本人还是较为重视物质文化的，例如他对玩具、耍货、文房具、农具、渔具及饮食文化的留意，但毋庸讳言，以相信“文以载道”为特征的文人们，常对“物以载道”的可能性颇为看轻。他们一方面宣称对整个民俗文化或民俗世界感兴趣，同时却固执地拒绝对物质文化做彻底的调查与研究，这一点在中国民俗学和日本民俗学之间形成了非常鲜明的差异。中国青年一代民俗学者在面对物质充盈的日常生活世界时，依然难以正视这一问题，或因缺少自信而有意回避之。遗憾的是，“非物质文化遗产”这一概念的流行及其带来的误读，目前正在进一步强化中国民俗学轻视物质文化研究的倾向。

五是“民俗”研究与“生活世界”研究之间的关系。中国民俗学已经再也难以回到只以民间文学为对象的框架里去了，即便是依赖民间文学而在民俗学界安身立命的学者，一般也较难将自己的视野局限于民间文学，他们难以忍耐民间文学这一狭窄领域的寂寞，而愿意在更广泛意义上的民间文化、民俗文化、文化遗产等领域发表见解。中国民俗学早已走出了古代学还是现代学的困扰，其对民俗生活或日常生活世界的重新定义，意味着其研究对象终于从民谣之类的特定性事象，演变为民众日常生活的普遍性对象。如果现代民俗学以理解民众的日常生活，以改善民生、提升一般民众的生活品质为目标，它就必须直面当代社会的日常。这一新的民俗学理念将使很多旧的民俗学概念和范式捉襟见肘。周作人所处的时代以抵御外侮、内战和民不聊生为特征，他奢侈地谈论“生活的艺术”或追求“个人主义的人间本位主义”，在时人看来难免“矫情”或不合时宜。但若换一个角度，在不同的时空背景下去观察，其尝试亦不无意义。早在1934年就曾有人撰文评论周作人“生活的艺术”的主张，说它和当时的“新生活运动”有一定的契合，是其“最好的注脚”，而他确实是在“新生活运动”之前就提出过类似“高见”。⁸⁸在时隔近一个世纪的当今和平、发展与小康的时代，重新审视“生活的艺术”几相关理念，似乎亦应承认他的某些先见之明。人类学者费孝通晚年思考的问题之一，就是在实现小康社会之后，中国人生活的品质的提高和艺术化等问题。可见它终究是一个难以绕开的命题。

为了避免学术史的断裂，我们或许还需要对“民俗生活”、“生活世界”之类理念引入中国现代民俗学之前，⁸⁹中国民俗学史上的前辈们曾经是如何看待和表述日常生活的，包括他们的生活观、他们如何理解歌谣、民间文学与社会生活的关系，以及如何解说民俗文化的传统或遗产与现代社会日常生活等的关系等，例如，钟敬文亦曾将民俗学看作是“记叙、研究和说明人民生活文化

现象”的学科。⁹⁰就此而论,本文集中探讨的周作人的民俗学思想,尤其是他有关“生活之艺术”的想像及个人实践,或许能给我们带来一些新的线索。

中国现代民俗学在当前的课题意识,无疑也是民俗学者对当前中国社会现实做出回应的一些路径。相对于民俗之“俗”而言,中国民俗学者长期以来对民俗之“民”的相关问题更加困扰。在历经“下层”说、阶级论(劳动人民说)、民族或地域论之后,“国民”(或“市民”/“公民”)及“国民文化”的问题,依然若隐若现地横在眼前。这意味着周作人那个时代建设国民文化的时代性课题,并非过时,它如今仍以类似的形态而为民俗学者所关注。从民俗之“民”到国民(或公民/市民)之“民”的预期,依然是如高丙中、户晓辉诸位的焦虑,⁹¹而初步富足的小康进程所引发的“生活革命”,正促使中国民俗学者再次思考“民俗生活”或“现代的日常”以及“生活世界”等范畴所具有的意义。

注

- 1 王文宝:《中国民俗研究史》,第46-50页、第67页,黑龙江人民出版社,2003年5月。王强等编著:《中国现代民间文艺学家》,第58-66页,中央民族学院出版社,1988年12月。
- 2 周作人:《知堂回想录(上)》,第108-110页,河北教育出版社,2002年1月。
- 3 周作人:“我的杂学——代序”,《周作人民俗学论集》,第1-39页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 4 钟敬文:《建立中国民俗学派》,第17页,黑龙江教育出版社,1999年12月。
- 5 周作人留日期间,除了日语,还相继学习过俄语、希腊语和梵文。参见倪墨炎:《苦雨斋主人周作人》,第34-36页,上海人民出版社,2003年8月。
- 6 周作人:“我的杂学——代序”,《周作人民俗学论集》,第1-39页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 7 周作人:“童话略论”,《周作人民俗学论集》,第39-45页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 8 陈子艾:“我国现代民间文学的开端”,苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典·学术史卷》,第48-68页,社会科学文献出版社,2002年3月。郝苏民、王宏刚、曹保明:“周作人与早期中国民俗学”,苑利主编:《二十世纪中国民俗学经典·学术史卷》,第178-187页,社会科学文献出版社,2002年3月。
- 9 安德明:“家乡——中国现代民俗学的一个起点和支点”,《民族艺术》2004年第2期。
- 10 周启明:“一点回忆”,《民间文学》1962年第2期。
- 11 周作人:“采集儿歌童话启”,钟叔河主编:《周作人文类编⑥花煞:乡土·民俗·鬼神》,第503-504页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 12 陈泳超:“周作人《绍兴儿歌集》考述”,《民间文学论坛》2012年第6期。参见周作人辑注:《童谣研究手稿》,福建教育出版社,2004年2月。
- 13 周作人:“《清嘉录》”,《周作人民俗学论集》,第310-314页,上海文艺出版社,1999年1月。周作人:“与友人论怀乡书”,钟叔河主编:《周作人文类编⑥花煞:乡土·民俗·鬼神》,第12-13页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 14 周作人:“故乡的野菜”,钟叔河主编:《周作人文类编④人与虫:自然·科教·文明》,第12-14页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 15 周启明:“一点回忆”,《民间文学》1962年第2期。
- 16 周作人:“《歌谣》周刊发刊词”,原载《歌谣》周刊第一号,1922年12月17日,现收入《周作人民俗学论集》,第97-98页,上海文艺出版社,1999年1月。一般认为这篇发刊词由周作人执笔,但也有学者对此持异议,参见施爱东:“《歌谣》周刊发刊词作者辨”,《民间文化论坛》2005年第2期。
- 17 周作人:“神话与传说”,钟叔河主编:《周作人文类编⑥花煞:乡土·民俗·鬼神》,第177-180页,湖南文艺出版社,1998年9月。
- 18 周作人:“歌谣”,《周作人民俗学论集》,第104-107页,上海文艺出版社,1999年1月。
- 19 周作人:“读《绘图童谣大观》”,《周作人民俗学论集》,第142-147页,上海文艺出版社,1999年1月。

- 20 王文宝著《中国民俗研究史》，第113-114页，黑龙江人民出版社，2003年5月。
- 21 陈连山：“重新审视现代民俗学的命运”，《民俗研究》2012年第1期。
- 22 施爱东：《中国现代民俗学检讨》，第17页，社会科学文献出版社，2010年第5月。
- 23 王文宝：《中国民俗学史》，第203页，巴蜀书社，1995年9月。
- 24 钟敬文：《钟敬文民俗学论集》，第329页，上海文艺出版社，1998年3月。
- 25 关于鲁迅、周作人与柳田国男的关系，参见[日]今村与志雄：“鲁迅、周作人与柳田国男”，孙郁、黄乔生主编：《回望周作人 研究述评》，第163-172页，河南大学出版社，2004年4月。
- 26 周作人：“远野物语”，周作人：《夜读抄》，第7-13页，河北教育出版社，2002年1月。
- 27 周作人：“《听耳草纸》”，《周作人民俗学论集》，第382-384页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 28 周作人：“鸦片祭灶考”，《周作人民俗学论集》，第227-226页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 29 钱理群：《周作人传》，第234-236页，北京十月文艺出版社，1990年9月。
- 30 吴平：“编后记”，《周作人民俗学论集》，第410-423页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 31 周作人：“平民文学”，《周作人民俗学论集》，第278-281页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 32 周作人：“贵族的与平民的”，《周作人民俗学论集》，第287-289页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 33 周作人：“厂甸”，周作人：《苦口甘口》，第151-154页，河南大学出版社，2004年4月。
- 34 周作人：“一岁货声”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥ 花煞：乡土·民俗·鬼神》，第17-20页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 35 周作人：“中国民歌的价值”，《周作人民俗学论集》，第101-103页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 36 周作人：“《海外民歌译》序”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥ 花煞：乡土·民俗·鬼神》，第569-571页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 37 周作人：“《潮州畚歌集》序”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥ 花煞：乡土·民俗·鬼神》，第567-568页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 38 周作人：“中国民歌的价值”，《周作人民俗学论集》，第101-103页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 39 吕微“民间文学需要统一的学术目的”，《民间文学论坛》2012年第6期。
- 40 高有鹏：“民间文学学科的现代意识——歌谣研究者的民众立场与国家意识”，《民间文学论坛》2012年第6期。
- 41 周玉蓉：“关注民众 贴近民生——周作人民俗研究目的解读”，《民俗学刊》第二辑，第23-28页，澳门出版社，2002年4月。
- 42 周作人：“拥护《达生篇》等”，钟叔河主编：《周作人文类编⑤ 上下身：性学·儿童·妇女》，第111-112页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 43 周作人：“关于通俗文学”，《周作人民俗学论集》，第305-309页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 44 周作人：“拜脚商兑”，《周作人民俗学论集》，第82-85页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 45 周作人：“关于竹枝词”，《周作人民俗学论集》，第245-249页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 46 周作人：“拥护《达生篇》等”，钟叔河主编：《周作人文类编⑤ 上下身：性学·儿童·妇女》，第111-112页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 47 周作人：“乡村与道教思想”，《周作人民俗学论集》，第198-203页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 48 周作人：“常识”，钟叔河主编：《周作人文类编④ 人与虫：自然·科教·文明》，第381-387页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 49 周作人：“关于儿童的书”，周作人：《知堂书话》，第135-138页，岳麓书社，1986年4月。
- 50 周作人：“与友人论国民文学书”，钟叔河主编：《周作人文类编③ 本色：文学·文章·文化》，第94-96页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 51 李景彬：《周作人评传》，第180-184页，陕西人民出版社，1986年4月。
- 52 周作人：“国粹与欧化”，钟叔河主编：《周作人文类编① 中国气味：思想·社会·时事》，第185-187页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 53 周作人：“儿童的文学”，《周作人民俗学论集》，第21-28页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 54 周作人：“人的文学”，《周作人民俗学论集》，第269-277页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 55 毛晓平：“周作人的民俗观和美观”，《民间文学论坛》2012年第6期。
- 56 周作人：“上下身”，钟叔河主编：《周作人文类编⑤ 上下身：性学·儿童·妇女》，第40-42页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 57 周作人：“《清嘉录》”，《周作人民俗学论集》，第310-314页，上海文艺出版社，1999年1月。

- 58 周作人：“苏州的回忆”，周作人：《苦口甘口》，第113-117页，河北教育出版社，2002年1月。
- 59 周作人：“说鬼”，《周作人民俗学论集》，第215-218页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 60 周作人：“北京的茶食”，《插图珍藏版周作人散文》，第8-9页，人民文学出版社，2005年5月。
- 61 周作人：“我的杂学——代序”，《周作人民俗学论集》，第1-39页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 62 周作人：《知堂回想录（下）》，第776-778页，河北教育出版社，2002年1月。
- 63 钱理群：“周作人的民俗学研究及国民性考察”，《北京大学学报》1988年第5期。
- 64 周作人：“民众的诗歌”，《周作人民俗学论集》，第99-100页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 65 周作人：“生活之艺术”，《周作人民俗学论集》，第224-226页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 66 周作人：“生活之艺术”，《周作人民俗学论集》，第224-226页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 67 江绍原、周作人：“礼的问题”，《语丝》第3期，1924年12月1日。
- 68 [日]伊藤德也：“艺术的本义——周作人‘生活的艺术’的构造”，孙郁、黄乔生主编：《回望周作人 研究述评》，第173-187页，河南大学出版社，2004年4月。
- 69 程天舒：“建设之难：论《语丝》时期周作人与就江绍原的礼俗研究”，《近现代社会变迁与中国民俗学国际学术研讨会论文集》，第251-259页，山东大学、文化部民族民间文艺发展中心，2010年11月。
- 70 江绍原、周作人：“礼的问题”，《语丝》第3期，1924年12月1日。
- 71 周作人：“《发须爪》序”，钟叔河主编：《周作人文类编⑥花煞：乡土·民俗·鬼神》，第213-215页，湖南文艺出版社，1998年9月。
- 72 周作人：“《歌谣》周刊发刊词”，《周作人民俗学论集》，第97-98页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 73 周作人：“在希腊诸岛”，《周作人民俗学论集》，第348-349页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 74 赵世瑜：“黄石与中国现代早期民俗学”，《北京示范大学学报（社会科学版）》1997年第6期。
- 75 周作人：“人的文学”，《周作人民俗学论集》，第269-277页，上海文艺出版社，1999年1月。
- 76 陈泳超：《中国民间文学研究的现代轨辙》，第76页，北京大学出版社，2005年8月。
- 77 苏雪林：“周作人先生研究”，陶明志编：《周作人论》，第210-238页，北新书局，1934年11月（上海书店1987年3月影印本）。
- 78 康嗣群：“周作人先生”，陶明志编：《周作人论》，第1-11页，北新书局，1934年11月（上海书店1987年3月影印本）。
阿英：“周作人的小品文”，陶明志编：《周作人论》，第102-106页，北新书局，1934年11月（上海书店1987年3月影印本）。
- 79 魏星：“试论周作人小品文的民俗因子”，《民俗学刊》第三辑，第79-87页，澳门出版社，2002年12月。
- 80 程天舒：“建设之难：论《语丝》时期周作人与就江绍原的礼俗研究”，《近现代社会变迁与中国民俗学国际学术研讨会论文集》，第251-259页，山东大学、文化部民族民间文艺发展中心，2010年11月。
- 81 陈泳超：《中国民间文学研究的现代轨辙》，第65页，北京大学出版社，2005年8月。
- 82 飯倉照平：「周作人とフォークロア（研究回顧）」、伊藤德也編：「周作人と日中文化史」、『アジア遊学』第164号、第87-94頁、勉誠出版、2013年5月。
- 83 赵世瑜：《眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论（1918-1937）》，第94-96页，北京师范大学出版社，1999年10月。
- 84 王文宝：《中国民俗研究史》，第53页，黑龙江人民出版社，2003年5月。
- 85 陈泳超：《中国民间文学研究的现代轨辙》，第222-226页，北京大学出版社，2005年8月。
- 86 赵世瑜：《眼光向下的革命——中国现代民俗学思想史论（1918-1937）》，第98页，北京师范大学出版社，1999年10月。
- 87 施爱东：《中国现代民俗学检讨》，第15页，社会科学文献出版社，2010年第5月。
- 88 许杰：“周作人论”，张菊香、张铁荣编：《周作人研究资料（上）》，第336-358页，天津人民出版社，1986年11月。
- 89 户晓辉：“民俗与生活世界”，《文化遗产》2008年第1期。
- 90 钟敬文：“《民俗学入门》序”，[日]后藤兴善：《民俗学入门》（王汝澜译），中国民间文艺出版社，1984年6月。
- 91 高丙中：“传统草根社团迈向公民社会的历程：河北一个庙会组织的例子”，高丙中：《日常生活的文化与政治——见证公民性的成长》，第263-281页，社会科学文献出版社，2012年5月。户晓辉：“从民到公民：中国民俗学研究‘对象’的结构转换”，《民俗研究》2013年第3期。

德国民俗学与日常研究

以德国蒂宾根大学民俗研究所对乡村的日常研究为中心

LEE Sang-Heong
李 相 贤

安东大学校

(金英姬 译)

1. 序言

自1970年始，德国蒂宾根(Tübingen)大学民俗研究所为了研究乡村的日常生活，对其附近一个叫做Kiebingen¹的农村进行了为期数年的调查。“日常(Alltag)研究”中所谓的“日常”，并非是指单纯的、反复的日常，而是指多种多样的人聚集在一起生活所形成的空间的日常，一般以E. 胡塞尔的“生活世界(Lebenswelt)”为认识论基础。因此，日常研究又被称作“研究日常生活”或者“日常生活世界研究”，并在众多的领域得以发展。

日常研究肇始于主张从现象学角度切入并研究生活世界的A. Schütz，之后便广泛地被引入到众多分科领域中。在将文化作为核心概念展开研究的民俗学或人类学等学术领域中，为了探究在文化的形成和变化的过程中个人与集体之间的关系，学者们也开始积极地引入日常研究。

日常研究深刻地影响了德国民俗学的各个领域，如生涯史研究、物质文化研究、劳动者文化研究、民众文化史以及乡村研究。²尤其是在此前的乡村研究中，学者们都把乡村看作是一个共同体，而对于生活在其中的个人几乎并不关心。可以说，在乡村研究中导入和运用日常研究这一点很好地体现了德国民俗学新的研究倾向。

本文首先将介绍并分析Kiebingen村调查研究的背景和过程，此研究被认为是德国民俗学乡村研究中最具代表性的研究成果。在此基础上，笔者将归纳出德国民俗学的日常研究的特点。

为此本文首先有必要介绍一下1960~70年代在H. Bausinger主导下成立的蒂宾根大学民俗研究所的研究倾向和特点。而这又涉及到该研究所1950年代由Bausinger带领下进行的对移民地区的研究。因为在Kiebingen村的调查中起主导作用的Jeggle在该研究所工作过，自然也受到了Bausinger的移民地区调查的影响。

随后笔者将分析Kiebingen村调查研究的过程和特点。起初这个调查是以乡村居民的生活和民俗为主题的，但在研究过程中遇到了很多问题，在解决这些问题的过程中日常研究的必要性被提了出来。本文将记述并分析这个过程。

之所以本文选择蒂宾根大学的民俗学研究所，特别是以Jeggle教授的日常研究为例来考察德国民俗学的日常研究，是因为笔者本人曾长期在该研究所学习，对该研究所的研究倾向和特点有比较详细的了解。其次是曾长期担任该研究所所长的Bausinger教授的诸多研究成果业已翻译成日文出版，所以笔者相信比起德国其他大学的民俗学研究，日本的民俗学界对该研究所的研究会有更多的了解和共鸣。³最后，Jeggle教授是该研究所中最先关注日常研究的学者，他的研究成果丰硕多样且颇受学界重视。综上所述，本文选定Jeggle实施的对Kiebingen村的调查研究作为主要的探讨对象。

2. 蒂宾根大学民俗学研究所的移民地区研究: 乡村的社会学研究

二战结束后的 1945 年，蒂宾根大学民俗学研究所开展了一项对曾居住在东欧地区，战后移民到西德的，即所谓“从故乡遭到驱逐的德国人（Heimatvertrieben）”的调查。当时，德国多个研究所都对德国移民在移居西德前的语言和民俗进行了集中调查。蒂宾根大学民俗学研究所的这次调查也可认为是这些调查中的一环。⁴

然而蒂宾根大学的民俗学研究所却从 1950 年代中期开始改变了调查的内容和方法。新的工作方向的设定和促进由在该研究所取得博士学位的 Bausinger 为中心，与其他两个研究员一起进行。⁵ 调查对象为战后组成的 Baden-Württemberg 州的 21 个移居地区，这些地区居住着从东欧移民而来的德国裔居民、统一之前的东德居民以及西德其他地区移民来的居民。

这 21 个移居地区从地形位置或居住人口的规模和特点上看具有非常广泛的多样性，研究人员未对此采取一定的形式来记述，而是从五个最为必要的项目入手调查和记述。第一、移居地区的历史，特别是战后移居地区的历史；第二、地形、地理特征；第三、人口的构成特征；第四、社会及宗教生活的特征；最后是移居地区存在的各种问题。

这五个项目的具体内容为：在移居地区的历史方面，主要从开发历史及建设主体来记述；地理性特征方面，从移居地区的生态环境以及与周边地区的关系等方面来记述；人口构成特征方面，从移居地区居民的出身地区以及职业等方面来记述并分析；社会生活的特征方面，从家庭及亲属生活以及邻里关系、体育爱好者协会活动等地区内团体活动来记述；宗教生活的特征方面，则提到了该地区居民的天主教教会和基督教教会的活动特点；最后，存在的问题方面，记述了缺乏考虑移住居民文化特点的许多文化设施的问题，由不同的出身地区的文化差异导致的邻里之间的罅隙，以及在移居地区的新文化中产生的家庭间的矛盾等问题。

该研究的第二部分是对于这 21 个移居地区的调查内容进行分析。分析对象大体上包括以下几个方面：首先是移居地区组织运营起来的社会团体和组织，其次是在新的移居生活中被采用的民俗，然后是移居地区的规划制定和运营，最后是对故乡的认识。

第一、关于移居地区组织运营起来的社会团体和组织，研究人员根据构成这些社会团体和组织的移民的出身地区、世代、居住位置等不同，把这些社会团体和组织分门别类，同时分析了它们在帮助移民适应新环境中发挥的功能和作用。

第二、对于新的移居生活中被采用的民俗，研究人员用到了“文化资产”这个概念。⁶ 移居地区由来自不同地区的，具有多种文化背景的人组成。这些移民们为了在移居地区维持共同体生活，赋予了他们在移居前的地区学习、传承的文化以新的意义。对文化资产的研究，可谓是民俗学家们传统的研究领域，但是 Bausinger 的研究团队更多地关注移居地区产生了新变化的文化资产，他们分析了变化的主体以及变化后的形态所具有的新的意义。

第三、有关移居地区的规划制定和运营的分析，研究者们主要关注参与设计移居地区的公司的规划特点和展开过程。特别记述了移居地区居民在居住过程中发生的多种问题，以及为解决这些问题居民们所付出的努力，并且研究人员为此提出了相应的对策。

第四、移居居民对故乡的认识的分析。对于故乡的认识主要从时间和空间层面上进行，对于过去特定的空间的记忆和回忆成为对于故乡认识的基础。而且移民到移居地区的人们，特别是

从东欧地区过来的移民对于故乡有着强烈的印象和认识。

研究人员分析并归纳了移居地区居民对故乡的认识的各个阶段，每个阶段中他们如何运用文化资产，不同出生地所带来的对故乡的认识的差异，以及随着定居时期的不同对故乡的认识的变化。一般来说移居地区的居民对于故乡的认识基本分为三个阶段：在定居初期心理上的不安感会增强；然后在与同乡接触过程中会结成乡友会这样的社会组织；最后用多种方法表达出对故乡的兴趣。然而上述的对故乡的认识和活动的三阶段乃至文化资产的运用，因移民的出生地区、世代、居住时期的不同也呈现出不少的差异性。

研究人员通过分析移民对故乡的认识的特点，以此为基础讨论了德国民俗学研究的核心术语之一“部族 (Stamm)”概念。德语中的“部族”，指在特定地区持有相同的文化，使用德语的集团。当人们以自己的地区为中心，对其他地区的居民怀着否定的认识时便会使用这个术语。这种现象在该调查的对象地区也能见到。参与调查的研究人员指出这个术语在以往的民俗学研究中，往往错误地被认为是客观性的事实。

此次调查研究十分重视社会性语境，这点从副标题中的“民俗、社会学调查”的称法中也能窥知一二。与以往民俗学的乡村调查中常把乡村看做是特定民俗存续的场所，或是把乡村看做进行共同体生活的空间不同，该研究旨在反映出战后德国乡村社会的变化，因此研究成果受到广泛的好评。⁷

Bausinger 通过此次对移居地区的调查研究，促进了对“民俗主义 (Folklorismus)”新的理解，提出必须对文化产业和旅游观光有新的认识。⁸此外他对诸如连续性、共同体、部族、规范等民俗学的基本概念进行了持续的批判性探讨。从他在 1959 年起担任蒂宾根大学民俗学研究所所长后，该研究所的研究方向也随之发生了改变：如用通俗文学研究代替故事，歌谣研究代替民歌，社会性功能研究代替遗留物的历史考据，语言社会学研究代替方言语言学。⁹

直至 1960 年，蒂宾根大学民俗学研究所的研究主要是对以往的民俗学研究的批判为主，而 1970 年后，特别是在 Falkenstein 学术大会以后，该研究所把研究的重心放在了提出民俗学新的研究方向上。

3. 蒂宾根大学民俗学研究所的更名和Kiebingen调查研究: 乡村的日常文化研究

1969 年，“68 学生运动”正以西欧和美国大学的大学生为中心如火如荼地展开，在德国的 Detmold 召开了一场德国民俗学学术大会。在这次学术大会上与会者们对德国民俗学的政治社会的立场、民俗学的理论以及是否要继续使用意味着民族或民众的 Volk 这个术语等议题进行了激烈的意见交换。并且在一年后于 Falkenstein 召开的特别学术大会上，与会者们就这些议题做了进一步深入的讨论。

在这次学术大会上与会学者达成一致认为“民俗学是分析在对象和主体的相互作用过程中产生的文化价值传递的学问”，并认定其“研究的目的是要对社会文化性问题的解决起到一定作用”。此后，德国各大学的民俗学研究所根据各自对于文化和“Volk”的理解，讨论研究所名称的更换或设定新的研究方向，展开了一系列多样的活动。

这次学术大会后，蒂宾根大学民俗学研究所也将名称改为路德维希·乌兰德经验文化学研究所 (Ludwig-Uhland-Institut für Empirische Kulturwissenschaft, 以下简称 EKW 研究所)。

研究所的更名除了受到 Falkenstein 学术大会讨论的影响外，也受到 1970 年代德国大学教育改革一定的影响。当时德国的大学教育改革尽管各州有所区别，但相同的是将单科大学的专业更加细化，而学生可以同时履修多个专业，并且研究所的运营及规定变得可由研究所的教授全权决定。

1969 年，在 EKW 研究所以“Württemberg 地区的犹太人村落”为题取得博士学位的 Jeggler 研究员从 1970 年开始，历经数年对 Kiebingen 和邻近的乡村进行了调查。他的调查结果除了在学术大会做报告，向杂志社投稿发表，¹⁰ 还以专著书籍的形式进行了出版。¹¹

他的 Kiebingen 村调查原本同 Bausinger 的移居地区调查一样，试图通过调查特定乡村的变化面貌，揭示特定民俗的变化的意义。调查队为了与村民们建立融洽关系（rapport），主管了村里多项与民俗有关的活动。调查队的这种行动在村民中取得了良好的反响，在当地的报纸上都得到了宣传，调查也进行得十分顺利。

然而，在对特定民俗进行调查的过程中，当研究人员问起村里特定人物的影响力或者其它政治、社会领域的影响力时，总是得不到村民们的明确答复。对此调查队认为是因为村民们不愿意向外部人员公开的这方面的信息。就在调查队苦思冥想应对措施的过程中，他们遇到了既是 Kiebingen 村居民，又是蒂宾根大学学生的 Albert Ilien。

Ilien 积极参加村里的同好会活动，与调查队一样非常关心村里的文化活动，而且他的妻子是村里的小学教师，同村里的许多居民都保持着比较活跃的日常工作交流。Ilien 参加了调查队，他将调查队所需要的信息明确地传达给了村里的居民，并且对收集来的信息向调查队提出了多种解释的可能性。

在与 Ilien 共同进行调查后，调查队将调查研究的目的调整为“调查该地区 and 人们的日常世界的独特性质”¹²(eigensinnigen Charakter der untersuchten empirischen Welt)，即关于乡村居民独特的日常世界的研究。他们调查了村民们独特的思考和行动源于何处以及如何变化的过程。因此调查不仅限于了解村子现在的情况，也包括了对历史资料的收集和整理。

调查队列举了若干 Kiebingen 村居民的思维和行动的独特特征：如村民之间相互不信任、对财产的强烈执迷、前后不一致的家庭教育、对清洁的执着等。调查队认为导致村民饥饿、贫穷的直接原因是财产的平均继承以及子女众多，而这也引起了邻里间的不信任，兄弟姐妹间的罅隙，继承遗产的欺骗行为等问题。调查队认为村民的这种文化特征是该地区在 19 世纪由农业村落转变为工人村落的过程中产生的，因此研究人员也收集整理了与此相关的历史资料。

地区的档案资料馆对从 1790 年以后到现在的 Kiebingen 村的历史资料毫无遗漏地进行了建档。调查队着重收集了 1820 年到 1890 年后半期，有关居民家庭的土地所有关系和在村子里的分布情况等相关的资料。

他们把这些历史资料分为五个研究对象，来考察当时对居民生活产生影响的生活世界。首先作为第一个研究对象，指出了曾以农业为主业的 Kiebingen 村在向迈向工业化、现代化的过程中的一些特点。具体记述了村里的修道院的出售和居民的购买，在治理 Neckar 河的过程中政府与居民的矛盾和协调，行政体系的变化，教会的功能变化等，还记述了 1823 年绘制的村地图中出现的房屋和人口。

第二个研究对象为村里居民，特别是农民的劳动特点。记述了当时使用农耕地的特点，农产品种类的变化以及生产量的变化，原行政单位 Gemeinde 转变为从事农业的协议体的过程，与

衣食住相关的日常生活的特点，男女老少的家务劳动分担，家庭财产分配和汇集的样态。并且根据出生记录以及因不伦而产生的出生问题的记录分析了居民的性生活。当时女性由于繁重的劳动，婴幼儿死亡率比较高，另一方面，下层民众因经济困难不能结婚导致私生子的人数很多。该研究认为 1970 年代居民普遍对孩子缺乏关心与这一段历史经验有很大的关联。接着研究还记述了 19 世纪村里的庆祝活动，尽管存在因高强度的劳动和贫富差距导致的社会问题，但是人们为了家庭和村子的存续，继续维持着这些庆祝活动。

第三个研究对象为村民对财产的继承和使用。研究根据财产的保有形态将村民分为上流、中流和下流三个阶层，调查了从 1823 年到 1897 年期间各个阶层的财产的变化过程。此外，为了分析财产的流向，调查了女性配偶的阶层、所属、出身地区并追踪了财产分配的过程。以此为基础，详述了当时亲族概念强化的过程，并且通过列举各个阶层的事例，分析了村民对于财富的认识。

第四个研究对象是村民认知体系的特点。分为本人和包含本人在内的集体、他人、私有财产（家、农土、家畜等）、自然等几个项目，分别分析了村民们的认识特性。村民从整体上都对家庭和亲族抱有强烈的纽带感，对他人具有强烈的不信任感，对私有财产具有强烈的执着，认为自然具有威胁同时又认为必须征服自然。这种对村民认知体系的分析提供了一种从居民的立场出发整理调查结果的方法，借以此描绘出居民的主观认知和想法。

第五个研究对象是村子动态的变化样态。研究具体记述了以栽培新的农作物和农机具的使用为代表的 Kiebingen 农业经济的特点，村内手工业的变化过程和特点，个人企业的形成背景和过程，最后分析了村里的低收入阶层持续地无产阶级化 (Proletarisierung) 的过程。

之所以对引起村子变化的积极因素进行分析，是为了观察村民们在面对工业化和现代化的影响时所采取的应对。特别是 Jeggel 关注 19 世纪 Kiebingen 村的变化，通过考察劳动和所有关系的维持和变化，分析了社会、政治、经济生活的变化。

Kiebingen 调查研究并未如以往的民俗学一样把乡村看做是一个共同体，而是把乡村看成是居民的生存空间，与其他居民共存的地点。以此为前提，将乡村的居民们按阶层、性别等细分成多样的集团，进而以居民的思维和行动为中心，具体分析了其集团生活方式、资产获得与维持的努力、如何满足基本的本能需求以及社会制裁。

此外，研究为了通过探寻居民生活的渊源和其变化的过程，系统地理解现今居民的日常生活，尝试了历史性的考察。¹³ 我们在 Jeggel 有关“日常”的说明中也可以看出他坚持日常生活研究应考虑到居民的历史经验的观点。他认为“所谓日常，就是指多样的个人和集体生活的特定的世界，是人们对反映了个人和集团的历史经验的特定对象的认识方法。”¹⁴ 通过这种对日常的理解，他试图通过他的日常研究阐明 Kiebingen 的人们对于他们的土地、汽车、家畜等财产，对于孩子、亲族或邻居，有着与民俗学者或者大城市居民不同的想法。

尽管 Jeggel 和他的调查员们在分析中也与其他民俗学家或人类学家一样，关注个别成员与其他成员共同生活过程中形成并变化的文化，但是在他们对日常生活的分析中也含有“劳动和生产方式形成文化”这种马克思式的文化概念。

当然，持有这种文化概念的不只是 Jeggel 教授，EKW 研究所的大部分教授都持有相同的立场。例如，在一本收录了 Jeggel 有关日常生活的论文的民俗学概论书中，负责撰写文化领域的 G. Korff 强调，文化是“社会·生态性的范畴的一种生活方式”。为了具体地研究文化，首先必须探讨日常生活的物质环境，同时有必要分析个别的时代和空间内流通的与之相关的规范、价

值及态度等。¹⁵

马克思的文化概念通过同时代的东德民俗学家对“文化与生活的世界”（Kultur und Lebensweise）的研究，其有效性已得到了证明。在 Falkenstein 学术大会上，对于不同阶层的文化研究，特别是主张被压迫的女性、劳动者等进行研究的蒂宾根大学民俗学研究所的研究员们对东德民俗学的文化概念表示出极大的兴趣。在这种背景下，Jeggle 在提出研究日常生活的民俗学的方法论的同时，也积极地引用了曾评判性地分析了资本主义社会的政治、经济因素对日常生活的影响的法国马克思主义社会学家 Henry Lefebvre 的理论。¹⁶

然而针对此次的 Kiebingen 村研究也存在一些批评的声音。比如，比起共同体的阶层研究，该研究过度强调通过阶层分类后的生活研究，特别是对于村里上流阶层的分析不仅比其他阶层要少，而且在记述的字里行间都暗含着否定的意味。另外，还有批评指出该研究遗漏了 Kiebingen 村从 19 世纪末开始到 1970 年间的历史，研究并没有指明纳粹时期村里上流阶层与下流阶层之间的关系是否仍与以前的时期相同。

4. 此后的德国民俗学的日常研究

在 Jeggle 的 Kiebingen 村研究之后，德国民俗学内展开了多种多样的日常研究。本节将举其中日常史的研究为例进行说明。参与 Jeggle 的 Kiebingen 村调查项目的 Wolfgang Kaschuba 和 Carola Lipp 在研究的过程中，采用了与 Jeggle 不同的研究对象、时期以及研究方法，开展了日常史的研究。¹⁷

他们把研究的对象时期设定为从进入工业化前的世纪中期始到纳粹时代为止的约 150 年期间，研究对象则选择家庭、亲族以及其他社会组织和村内各职业群。他们在研究中分析了在进入工业化时代的过程中，居民们为了生存而破坏或重新整合村内既有的经济、社会、文化平衡的过程。

他们的研究的另一个特点是把居民的“历史性经验”作为主要概念，研究了工业化以前时期由村里的不平等结构形成的经验是如何在工业化的过程中再现出来的。例如，他们记述了家庭生活以及其他社会生活中道德或行为规范的持续与变化因素，并将这之中的基本特性作为村里居民的历史性经验来进行研究。

他们在分析居民适应社会变化时所使用的“历史性经验”这一概念，是英国历史学家 E. P. Thompson 在分析英国劳动者时提出的。两位研究人员以此为基础，试图指出过去 150 余年间 Kiebingen 村的居民在社会性变化过程中的日常生活的规则。

如前所述，Jeggle 在分析乡村的日常时，运用了强调政治性压迫和经济不平等方面的 Lefebvre 的日常研究理论，以此使得对日常的变化研究成为可能。相比之下，Kaschuba 和 Lipp 的乡村研究在对象和方法方面存在差异，但分析乡村这个微观世界里生活的众多个人和集体的思维和行动的角度时，仍然受到了 Jeggle 的乡村研究的影响。可以说，Jeggle 的乡村研究对德国民俗学中日常史研究的发展也是功不可没。¹⁸

除此之外，Kaschuba 以乡村的日常史研究为基础，也对工人文化进行了研究。他重点关注 19 世纪到 20 世纪初，从农村地区移居城市的工人如何灵活运用移居前农村或渔村地区的经验以适应新的日常，以此展开了对工人文化的研究。¹⁹ 对工人文化的研究是原来民俗学几乎没有涉及的研究领域。在他的研究之后，越来越多的民俗学家开始关注工人文化。然而比起在德国的民俗

学界，他的研究在德国的历史学界、特别是日常史研究者之间受到了更多的关注和好评。

德国民俗学中的日常史研究在以乡村为对象探讨居民的思维和行动时，往往需要对历史文献进行重新解读和再解释。另一方面，以 Jeggel 为代表的民俗学家们试图将当今乡村的日常放入与过去生活的连续性中进行理解，因此除了历史资料外还需关注并收集与居民日常生活相关的实地调查资料。研究者在整理和解释收集而来的资料时，需兼顾调查对象的特征和研究者的研究目的。对于这种研究而言，不得不强调有关如何系统地进行实地调查的方法论研究至关重要。

Jeggel 以他的 Kiebingen 村调查经验为基础，着手展开了顾及了研究对象的日常生活的实地调查的方法论研究。他与一些与他有着相同问题意识的研究者们共著出版了德国民俗学界第一本有关实地调查的学术著作。²⁰ 他在这本著作中批判性地分析了德国民俗学实地调查的历史，提出了针对日常研究的调查方法论。而该书其他作者们则探讨了针对日常研究的实地调查的战略、方法，以及根本性的不足。

然而我们不能仅仅认为德国民俗学中对日常史或日常文化等关于日常的研究以及实地调查的方法论的构筑只受到了 Jeggel 的 Kiebingen 村研究或 EKW 研究所的影响。除此之外，如历史学、社会学等民俗学的相邻学科领域对于日常的关注和研究也在一定程度上影响了民俗学对日常研究的兴趣和发展。

以德国历史学界为例，1970 年代开始，一些自称为“赤脚历史学家 (Barfußhistoriker)”的历史学界非主流的年轻知识分子们主导了“历史工房 (Geschichtswerkstatt)”运动，其中就采用了日常史研究。他们批评了以往的历史性的社会科学那种以统计材料为中心进而肯定现代化和工业化的研究倾向。他们更加关注平民 (kleine Leute) 的衣食住行、劳动与业余生活、家庭与邻里关系等日常生活的面貌，并以此开展研究。

这些年轻知识分子的研究也对德国民俗学界的日常史研究产生了积极的影响。比如，传统的德国民俗学的物质文化研究主要关注并研究外形特征、住宅样式、服装形态等方面。然而进行日常史研究的德国民俗学家们援引历史学者的日常史研究的成果，从专注住宅的外型，转变为更注重研究居住在特定住宅内的人们的居住文化。²¹

本文重点讨论了 EKW 研究所的日常研究。或许有学者会批评指出本文在介绍德国民俗学的日常研究的发端和发展方向时并未列举其他大学的民俗学研究所的日常研究。比如，本文并没未介绍德国民俗学中最早标榜做日常研究的，1970 年代的 Falkenstein 学术大会后将研究所的名称更改为文化人类学的 Ina-Maria Greverus 的日常研究。必须承认这样的指摘是恰当的，本文并没有完成对德国民俗学的日常研究做完整而体系性的介绍。针对这样的不足，最后，笔者将粗略梳理一下德国民俗学及其相邻研究领域对日常研究的指摘和批判。

1990 年以后，学者们开始陆续指出日常研究，特别是日常史研究的不足和问题。首先，是一个比较极端的方面，对于纳粹时代的研究，特别是那个时代的生涯史的研究，加害人与受害人对于这个时代的记忆具有极端的两极分化的倾向，然而却很少有研究指出这方面的问题。

其次，学者们指出日常史研究中对女性的研究存在局限性。尽管女性研究在原有的历史学研究中缺乏关注，而在日常史研究中相对来说却进行得非常活跃。但是这些研究在分析特定时期女性的思维和行动时，并未联系当时的家庭或女性文化，而是投射入了现代女性的思维，或反之仅以当时女性的立场为中心进行研究，这些问题都受到了批评。

日常研究的这些问题基本上都可以归结到学者们倾向于仅以文化的观点来解释特定的新的生

活和行动上。比如，研究者在说明欧洲很多国家对外国人的厌恶情感的背景和过程时，将之理解为文化性边境战略的一环，以形成这些结果的要素或者社会性问题等为基础分析此类行动的特性。然而，这显然是从不纯的政治学动机出发的，在客观性地理解之前有必要批判性地看待。

对日常和文化的研究和众多分科领域的研究一样，也需要苦心钻研多样的理论和方法论。日常研究虽然在现在以及在过去的历史中并非研究的主流，但它在帮助我们理解组成特定社会中多样的人群的日常生活上发挥了非常积极的作用。然而，生活在当今社会的人们正经历着如人种问题、政治斗争等过去的人们不曾经验的行为。在这样的时代，为了在以理解人为目标的学术研究中能更有效地运用日常研究，我们必须采取批判性的态度。²²

此外，还有批评指出日常研究在学术性实践活动中存在许多缺陷。比如，有批评指出很多博物馆依据日常研究的学术成果，展出特定时期的日常文化，但是却并没有引起大众的关注。其失败的原因可以归结为展示对象以及展示技法的问题，以及缺乏有效地展示日常文化所必需的对象选择的原则等。这个例子所揭示的不仅仅是博物馆展示的问题，有理由相信，日常研究在对象选择和方法上也可能存在同样的问题。²³

为理解德国民俗学的日常研究的特点，我们有必要理解研究的背景和过程，同时我们也必须重视 1990 年以来，以德国民俗学为代表的，进行日常研究的诸分科学术领域所提到的日常研究中存在的问题。由此，对于有志于吸取德国民俗学的日常研究的方法和理论，从而构筑本民俗学新的范式的国家来说，直面这些批评的声音也显得尤为重要。

注

- 1 Kiebingen 村属于德国西南部的 Baden-Württemberg 州，位于德国南部地区天主教行政总署所在的 Rottenburg 市和教育城市 Tübingen 市之间。对该乡村的最早记录出现于 1204 年，当时属于 Hohenberg 贵族的领地，1381 年卖给了奥地利，1806 年归属于 Württemberg 王的领地。进入 20 世纪后，行政上属于 Rottenburg 市，战后属于 Tübingen 市，1971 年后又重新属于 Rottenburg 市。
- 2 Carola Lipp, 'Alltagsforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte', *Zeitschrift für Volkskunde* 88, 1993, pp.12 ~ 19.
- 3 本文在准备过程中参考了日本民俗学对日常研究，特别是德国的日常研究的研究成果，如：花橋量，2010，「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開—」，《日本民俗学》263 号。
- 4 德国民俗学家将这些研究称为“孤立言语研究”（Sprachinselforschung），研究内容为与东欧圈的其他民族共同居住的德国人的德语研究。可参考：Ingeborg Weber-Kellermann/Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie*, Stuttgart, 1985, p.131 ~ 133.
- 5 此次调查结果出版书籍如下：Hermann Bausinger, Markus Braun, Herbert Schwedt, *Neue Siedlungen, Volk-skundlich-soziologischen Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Institut Tübingen*, Stuttgart, 1958.
- 6 虽然引用的原著以意味着特定财产或者所有物的 Güter 为题记述分析这个项目，然而大部分分析对象为方言或格言等语言民俗、传统服装、乡土饮食等物质民俗以及民间信仰等宗教民俗，所以本文把这个术语翻译成“文化资产”。
- 7 Ingeborg Weber-Kellermann/Andreas C. Bimmer, *Einführung in die Volkskunde/Europäische Ethnologie*, Stuttgart, 1985, p.130. 在概论书中提到的另一个研究业绩还提到了 Wilhelm Brepohl, *Industrievolk im Wandel von der agraren zur industriellen Daseinsform, dargestellt am Ruhrgebiet*, 1957.
- 8 Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumforschung zur Kulturanalyse*, Berlin, 1971, p.141~209.
- 9 Hermann Bausinger, 'Zur Entwicklung des Ludwig-Uhland-Institutes', *Attempto*, Heft 49/50, 1974, pp.60 ~ 67.
- 10 最早有关 Kiebingen 的记叙是：Utz Jeggle, 'Urbanisierung ländlicher Entscheidungsstrukturen'. Gerhard Kaufmann(Hrsg.), *Stadt-Land-Beziehung. Verhandlungen des 19. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Hamburg vom*

1. bis 7. Oktober 1973, Göttingen 1975, pp. 65 ~ 80. 此内容在当时的德国民俗学一个以城市为主题的学术大会上进行了发表。其他有关 Kiebingen 的记叙是：Albert Illen und Utz Jeggle, 'Zum Recht der kleinen Leute auf wissenschaftliches Verstandenwerden, am Beispiel Hausens, einer Gemeinde im Urbanisierungsprozeß', Konrad Köstlin und Kai Detlev Sievers, *Das Recht der kleinen Leute*, Berlin, 1976, pp.88 ~ 97, Utz Jeggle, Albert Illen, Willi Schelwies, 'Verwandschaft und Verein. Zum Verhältnis zweier Organisationsformen des dörflichen Lebens'. *Forschungen und Berichte zur Volkskunde in Baden-Württemberg*. Bd.3, 1977, pp.95 ~ 104.
- 11 Utz Jeggle, Kiebingen - eine Heimatgeschichte, Tübingen, 1977, Albert Illen, *Prestige im dörflicher Lebenswelt*, Tübingen, 1977, Albert Illen und Utz Jeggle, *Leben auf dem Dorf. Zur Sozialgeschichte des Dorfes und Sozialpsychologie seiner Bewohner*; Köln und Oplanden, 1978.
- 12 Herbert Blumer, 'Der methodologische Standort des symbolischen Interaktionismus', Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen(Hg.), *Alltagswissen, Interaktionismus und Ethnomethodologie*, Hamburg 1973, pp.104. 此文在 Utz Jeggle, Kiebingen - eine Heimatgeschichte, 前述文献的 278 页再次被引用, 这篇文章在 Jeggle 的 Kiebingen 调查相关的众多记叙中都有引用。这句话可直译为“调查经验的世界的固有性质”, 本文采用意译。
- 13 Utz Jeggle, Kiebingen - Eine Heimatgeschichte, p. 280.
- 14 Utz Jeggle, 'Alltag', Hermann Bausinger 等, Grundzüge der Volkskunde, Darmstadt, 1978, pp.125
- 15 Gottfride Gorff, 'Kultur', Hermann Bausinger 等, 前述文献, pp.62.
- 16 Utz Jeggle, 'Alltag', Hermann Bausinger 等, 前述文献, pp.103~104.
- 17 Wolfgang Kaschuba/Carola Lipp, *Döfliches Überleben. Zur Geschichte materieller und sozialer Reproduktion ländlicher Gesellschaft im 19. und frühen 20. Jahrhundert*, 1992, Tübingen.
- 18 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, München, 2003, p.127.
- 19 Wolfgang Kaschuba, 'Volkskultur und Arbeiterkultur als symbolische Ordnungen. Einige volkskundliche Anmerkungen zur Debatte um die Alltags- und Kulturgeschichte', Alf Lüdtkke(Hrsg.), *Alltagsgeschichte. Zur Rekonstruktion historischer Erfahrungen und Lebensweisen*, Frankfurt 1989, pp.119 ~ 223.
- 20 Utz Jeggle(Hrsg.), *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse*, Tübingen, 1984.
- 21 Projekt Gruppe, 'Geschlechtsspezifische Muster der Raum- und Dinganeingung'. *Gestaltungs- spielräume. 4. Tagung der Kommission Frauenforschung in der Volkskunde*, Tübingen, 1992.
- 22 Wolfgang Kaschuba, 'Kulturalismus: Vom Verschwinden des Sozialen im gesellschaftlichen Diskurs', *Zeitschrift für Volkskunde* 91, 1995, pp.27 ~ 46.
- 23 Carola Lipp, 前述文献, pp.26~27.

(校对：施尧)

东京住宅楼的变迁与生活

SHINOHARA Satoko
篠原 聪子

日本女子大学

(宗晓莲译)

在日本，由民间机构开发建设的分售式住宅楼¹的供给销售已经经历了近60年了。现在，在日本的都市中，分售式住宅楼已经成为选购住宅时最为一般的一种选择，得到广泛普及。有关分售式住宅楼的定位问题随着时代的变迁而发生着变化，民间的开发商也不断地摸索着适应各个时代的市场需要的商品房形式。本文以东京为中心的民间开发商建设的分售式住宅楼为案例，按照时间的顺序进行整理，探索其变迁状况以及由此带来的作为房间购买者的居住生活变化。同时，本文是东京女子大学篠原研究室与野村不动产股份公司的共同研究成果*。

本研究的调查对象是民间开发商野村不动产公司从1964年至2010年在首都圈(东京、埼玉、千叶、神奈川)开发销售的660个案例，平面构成的变迁以销售时的小册子以及图面集为资料依据，着重从以下三点按照时间序列进行了分析。

分售式住宅楼的住宅平面图的变迁

分售式住宅楼的共用空间的变迁

分售式住宅楼的住宅平面图的变迁与共用空间

1. 分售式住宅楼的住宅平面图的变迁

从2LDK²到3LDK 3个单间的配置的变化

在分售式住宅楼开始提供给市场的初期，2LDK占了总体的一半以上。进入70年代以后，在开发初期仅占30%的3LDK开始增加。特别是在供给户数有了增加的70年代后期，3LDK达到总数的8成左右(图1)。3LDK成为主流，由于增加了一个单间，各种各样的房间布局开始得到尝试(图2)。

(a) 2LDK 提供市场的初期

在主要的采光侧安置客厅和一个和式房间³，走廊一侧放置一个和式房间，这几乎是统一样式的设计。

(b) 3LDK 走廊的两侧放置两个房间的设计

在主要的采光侧放置LD，再放置一个单间(一般是和式房间)。

(c) 3LDK 在主要采光侧放置餐厅、客厅和两个单间的设计

在主采光侧并列放置三室的设计需要一定的正面的宽度，所以主要是在郊外。

(d) 3DK 餐厅和客厅分开的设计

这一设计主要是在正面宽度难以保证的都市地带被采用，用门窗隔扇等隔开餐厅和客厅，在主采光侧再增加一个房间，这样餐厅和客厅就位于住宅的中间位置。另外，由于被隔离，餐厅和

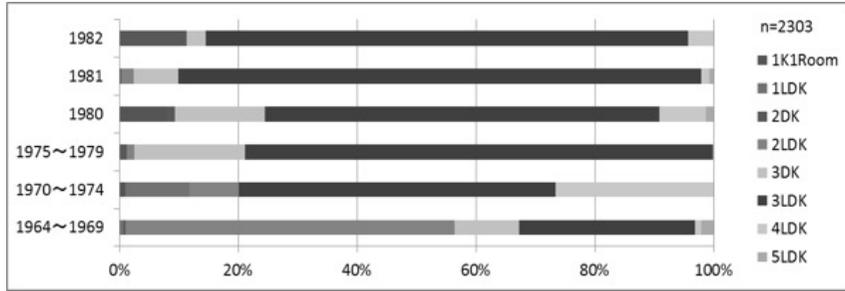


图 1 户型的变迁



图 2 住宅平面设计的变迁 (建成年代/所在地/正面宽度/面积)

客厅变小、或是只有餐厅的设计也出现了。在主采光侧的两个房间很多情况下是洋式房间和和式房间。和式房间的出口被设计在餐厅和客厅一侧，然而由于这一侧还设有和式房间的壁橱，因此往往只能有一扇拉门。失去了在其他设计中所见到的与餐厅和客厅连续性。

(e) 3LDK 3个房间竖着排列的设计

如果不是最侧面山墙边的套间的话，中间的两个单间之间一般不是用墙隔开，而是用拉门或隔扇等隔开，成为接续的房间。

在分售式住宅楼开始提供给市场初期的(a)户型之后，以(b)~(e)四种户型为主。除了(d)户型外，都将客厅和餐厅放在主采光侧。到了1988年，(d)户型不再见到了，将客厅和餐厅放在主采光侧的设计占了半数以上。

厨房与LD的变迁

分售式住宅楼开始提供给市场的初期，厨房是作为LDK的一部分配置于靠墙的一边(图2(a))，1973年前后独立配置的厨房开始出现。翻看图2(b)的宣传小册子，登载着诸如“这难道不是最让太太们高兴的设计吗?”“厨房对太太们来说与自己的房间一样”之类的赞美式宣传语句。将厨房独立的设计从东京周边的三个县开始，东京都内则从1978年开始出现“稍显幽静处的厨房空间”(图2(d))的设计。在厨房的独立性增加的同时，能通向走廊和LD的具有两方向性通路的设计也开始出现。到了1986年，被称为“夫人的角落”的杂务室(放置处理家务的各种器械的房间)被配置在厨房的旁边。从厨房开始的活动路线中，可以看出设计很好地考虑了盥洗室·杂务室·阳台等太太们从事家务时的主要空间。

到了1984年，对面式的厨房开始导入。站在厨房里可以看到餐厅和客厅的全貌，图2(f)的宣传小册子则宣称“因为是柜台式厨房，所以家族会话也顺利、愉快”，厨房与LD的一体感得到强调。

作为“太太的房间”一度曾强调独立性的厨房，经过了大约10年的时间，开始探索与LD的连续性。这一倾向直到今天也存在。时下完全独立式已经很少了，即使独立也通过设计柜台等，保持与LD的连续性。

电视接头的配置位置的变化

电视接头最初是配置在LD内。然后被配置于走廊侧的洋式房间(如果有两个房间则是居住性高的房间)。这可能是因为在走廊侧的洋式房间独立性高，可以作为主寝室或书斋使用。上图中只有图2(d)在主采光侧的和式房间内配置了电视接头。这一户型由于LDK被放置在中间部分，可以认为主采光侧的和式房间是作为用来放松休息的空间而设计的。

1989年以后，在所有的房间都开始配置电视接头，1994年后，还开始在LD的两个地方配置电视接头。可以看出，主要是家族成员一起收看的电视节目，开始变为各人所有各自收看，甚至出现了同在LD，也各自收看电视节目的现象。

住宅面积的变化

笔者尝试着对1980年以后，各住宅楼的代表性户型(户数最多并且是3LDK户型的住宅)每5年间住宅面积的平均值进行了比较(图3)。由于住宅面积受所在地的影响很大，所以以东

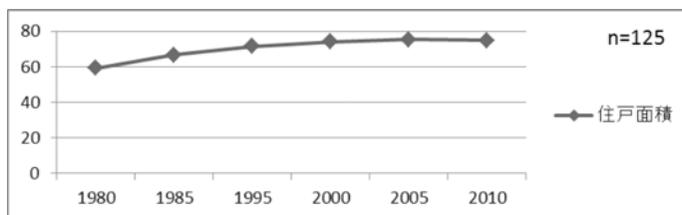


图3 住房面积的变迁

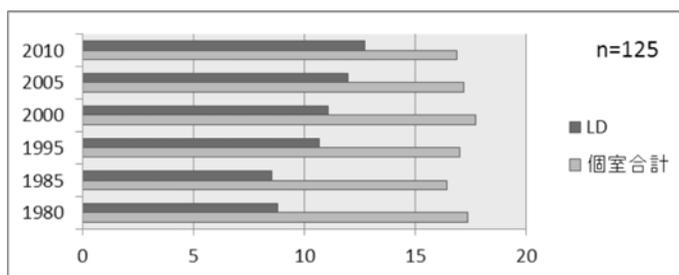


图4 LD面积与单间合计面积的变迁

京都内的住宅楼为对象。至2000年，平均面积达到近75 m²后，面积的增加开始变得缓慢，而2005年以后，虽然幅度很小，但曾现出减少的趋势。

笔者还以同样的住宅楼为对象，分析了每5年LD与3个单间合计面积的对比（图4）。1980年LD的面积约为单间合计面积的一半，而到2010年则达到单间合计面积的四分之三。

近年来，住房面积有增加的倾向，进一步分析可以看出并不是单间而是LD在扩张。而住房面积不再增加的2000年以后，单间的面积不断减少，LD的面积却在增加。可以看出比起单间，LD更受重视的倾向。

独立性和一体感的强化

与各单间相比，LDK更受重视，这可以通过各户型内房间面积比率的变化及主采光侧的房间配置的变迁中看出。在各个房间配置电视接口等单间不断独立化的同时，LD与厨房的连续性得到增强。比起接待客人等社会性行为，家族一体化的行为更受到重视。

II. 分售式住宅楼的共用空间的变迁

楼栋正门自动门导入前的共用空间

在共用入口处的自动门导入使用前，日本的集体住宅的楼栋配置以及共用空间的设计都有一定的变化。首先来看一看自动门导入前的共用空间的特点。

分售式住宅楼开始提供市场的60年代直到80年代前半期，共用空间主要是楼栋管理室前或电梯前，只是这样的很狭小的逗留空间。然而，如果是超过100户的大型住宅楼，就需要设置集会室，超过200户则有可能有2个集会室。至于集会室的配置，从位于楼栋外独立的建筑到位于楼栋出入大厅附近与管理室相连接或是与管理室一体（图5），各种情形都存在。不过不

管是哪种形式，作为住宅楼管理组织的开会场所等，都有着明确的使用目的。

从外形来看，设计图中仅仅记载的是孩子们的玩耍场所。到了 80 年代中期，内庭也开始出现，不过这一事例并不多。

另外，由多栋住宅楼构成的大规模楼群中，栋与栋之间比较宽裕的空地内，开始设置健身角落（athletic field）、野鸟保护区（bird sanctuary）、网球场等，建立于当地住民也来来往往的公园之内的住宅楼群也出现了。

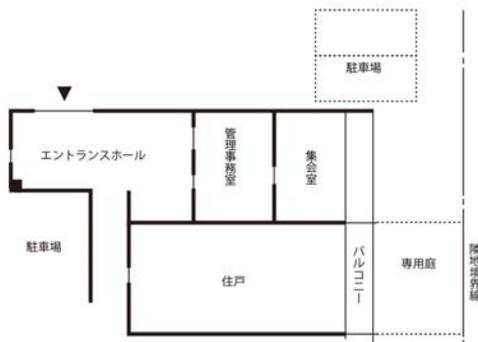


图5 49戸/1979年竣工/大田区
经过管理室进去集会室

楼栋正门处自动门导入后的共用空间（室内）

1985 年品川区的分售式住宅楼开始在共用正门处导入自动门，之后，所谓的安全保障线（security line）概念产生广泛影响，共用空间的形式出现变化。

从自动门导入到 90 年代前半期，没有格栅拉门等的逗留空间开始出现。在设计图上也出现了“过道大厅（Entrance Lounge）”、“大厅兼会议室空间”等表示。集会室依然被认为是面向内部的，面对外墙、有窗户的事例很少，然而这些空间中纳入外墙的事例也出现了（图 6）。并非作为有明确利用目的的房间，而是在日常生活中可以轻松进出、随意停留的共用空间开始出现。

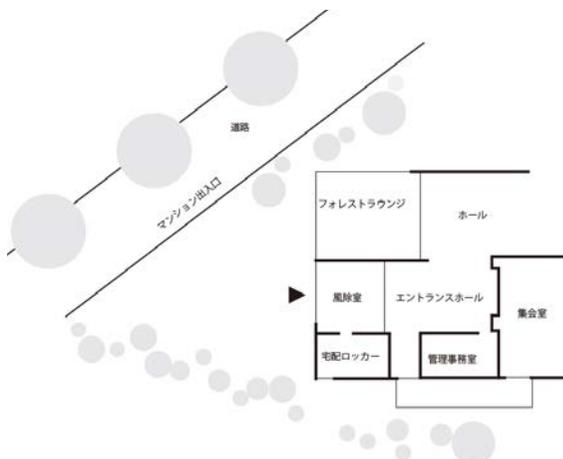


图6 137戸/1996年竣工/町田市
面向外墙的森林大厅（FOREST LOUNGE）

2000年以后的共用空间（室内）

进入 2000 年以后，考虑到孩子的带有宽敞阳台的集会室以及通过大厅可以出入内院的儿童空间等等，与室外联通，一起使用的空间开始慢慢出现。

另外从这一时期开始，不设拉门隔扇的逗留空间开始受到更大的重视。与过道大厅在活动路线上分离的事例、中间设置阶梯的事例，进一步地与过道大厅完全不在一处的事例也开始出现。面向内庭的庭院大厅（GARDEN LOUNGE）、可以享受前庭的美景大厅（VISTA LOUNGE），装饰了艺术品的展廊大厅（GALLERY LOUNGE），等等，有着表现了各自特色的名称的事例开始出现了。更进一步地，有着图书馆、咖啡馆功能的大厅休息室也开始登场。可以看出，日常生活中个人利用空间的充实，能够作为增加共用空间魅力的一个方面开始被人们意识到。

到了 2000 年，随着有着 300 户以上的大规模分售式住宅楼的开发，共用部也不断多样化。

客房、健身房、小的便利屋、保育所等城市的功能也被包含在内。另外，冲洗猫狗等宠物从外面回来时弄脏的脚的洗脚处、宠物清洗毛发的房间、与宠物相关的设施等也开始登场。在住宅区内满足一切需要的对便利性的追求不断提高。

共同入口处自动门导入后的共用空间（室外）

自动门还引起了住宅楼的外侧建筑的变化。从80年代后半期至90年代前半期，从共用的走廊可以眺望的只有居住者可以使用的内庭开始出现。虽然数量不多，但是简易游乐园等在住宅区内设置的事例也

开始出现（图7）。另外，二楼以上的空中庭院、利用了停车场的屋顶的楼顶庭院等也开始出现。

2000年以后，设有座椅的内庭，可以享受各种香草味的香草庭院、可以散步的小路，可以享受室外生活的空间出现了很多。在设计图上各种显示了自我特色的空间名称的记载开始增加。

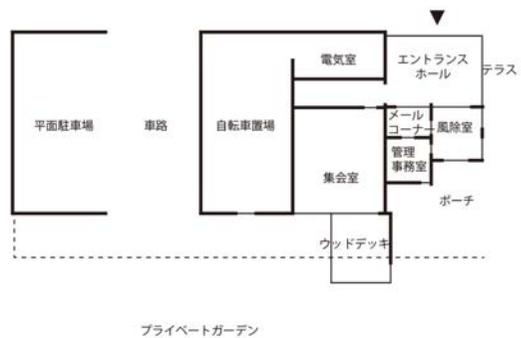


图7 167戸/2001年竣工/大和市
私人花园

服务方式的变迁

至80年代末期，曾经有过24小时驻在的管理人员，在管理事务室及收发室之外，管理人居住的房间也存在过，90年代，随着自动门的导入常驻的管理人不存在了。

90年代后，城市中心部的案例中，在过道大厅处出现柜台（counter）、服务台（front）等标记并设置了传达室（图8）。到了1997年，除管理人之外，还出现了被称为 concierge 的为业主提供各种服务的常驻人员。2000年之后，在一些大规模的物件内，同时承担便利屋、咖啡店等业务的 concierge 也开始出现。在过道大厅之外的共用建筑中，设立人员和情报交流汇集场所的事例也开始出现。

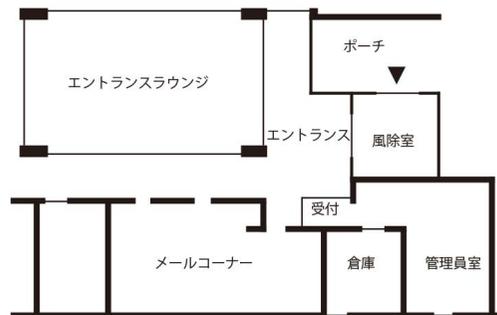


图8 237戸/2004年竣工/新宿区
设有服务柜台的管理人室

共用空间个人空间化和住宅楼的社区化

至 80 年代末为止，共用空间只有有着明确的使用目的的集会室，80 年代后期随着自动门的导入，“住宅楼内”这样的界限被明确地意识到，只有集会目的的集会室这一共用空间开始出现变化。到了 90 年代前后，日常生活中可以利用的公共大厅(Lounge)这样的共用空间也开始出现，作为其借景的目的，屋内外的连结也不断加强。到了 2000 年，Lounge 的地位得到提高，另外，屋外也开始出现很有特征的空间和逗留所等等，不管是屋内还是屋外，住宅楼的领域内尽量多地提供逗留所的设计越来越多地出现。从这一时期开始，以大规模的住宅楼为中心，共用空间的多样化不断发展，在住宅区内满足一切需要的对便利性的追求不断推进。诸如这般，共用空间的功能从满足公共活动的需要，到住宅区个人生活的充实的转化，一个住宅区被看作为一个社区。

在住宅区内各种逗留场所大量存在这一点，可以看作为私人领域的空间扩大，可以促进居住者的归属感。然而，另一方面，对住宅区的周边来说，也造成了用大门、围墙等制造了封闭的内部空间这一实际状况。

Ⅲ. 分售式住宅楼的平面设计的变迁与共用空间的关系

和式房间的变迁与客房的出现

在这里，笔者将着重分析房间功能的转用性很高，随着时间的变迁，位置和所期待的功能有着很大变化的和式房间。在分售式开发的初期，2LDK 的两个房间都是和式房间，单间的主流是和式房间。1974 年，正如图 9 所显示的，在郊外面积比较大的 3LDK 的事例 (g) 中，面向 LD 的可以被认为是主寝室的和式房间以外，还有一个 8 畳⁴ 的和式房间。当时的宣传小册子上则写着“在这里住的是我们日本人。总是希望和式房间尽可能地宽敞。”而至于其用途，则写着“客人用、老夫妇用、男主人的书房、太太练习插花的地方”。在这里，有着宽敞的空间的和式房间，特别是被赋予了接待客人的功能。然而，1985 年的 2DK 的事例中，主采光侧的和式房间作为“接待客人、夫妇的寝室”，作为 LD 的延续的和式房间，被期待了主寝室和接待客人用这一可以转换的功能。在这一时期，和式房间作为接客空间的功能比重有所下降。



图9 事例 (g) 1974 佐仓市 87.88㎡

1970 年后半期之后，3LDK 更多出现，大多采用的是 2 个和式房间 +1 个洋式房间（洋式房间大多设置于走廊一侧）的形式。进入 80 年代以后，3LDK 的 3 个房间则以 1 个和式房间 +2 个洋式房间为主流，和式房间一般置于主采光侧或者是作为 LDK 的一个接续房间。另一方面，走廊侧的洋式房间则配置了人可以走进的大壁柜，洋式房间作为主寝室的位置得以确立，至少

是在设计时，作为 LD 的连续的和式房间不再被标记为主寝室。在 2000 年的事例 (h) 中 (图 10)，宣传小册子上，“既可以作为迎接尊贵的客人的独立空间，也可以享受打开拉门与 LD 的一体感的舒展空间”，既可以作为接客的空间，同时与 LD 的一体感也被强调。

在事例 (h) 中，没有和式房间的户型也有很多。另外，在本次的调查事例中，这一事例是第一次在共用部设立了客房的商品住宅。图面上写着“客房 (多目的室)”，说明处则写着“品茶会等等各种兴趣活动时也可以使用多目的室，还可以作为亲朋好友的临时住宿之处”。

这也可以看作曾经位于住宅内的和式房间的接客功能被以“客房”的形式转移到住宅区的共用部分了。



图10 事例(h) 2000小金井市
71.85㎡



图11 事例(i) 2010 千叶市 86.90㎡

和式房间的附室化与住宅楼内的个人空间

虽然没有和式房间的住宅不断增加，然而设置和式房间的住宅也并非消失了。残留下和式房间正如前文所述作为 LD 的连续空间而存在、以 6 帖为主流。然而，正如 2010 年的事例 (i) (图 11) 那样，并不直接面对阳台，同时只有 4.5 帖的和式房间也开始登场。与其说是拥有了独立功能的和式房间，不如说是作为 LD 的附室而存在的。

3LDK 中，3 个单间的独立性不被重视的原因可能与每户家庭人数的减少有关。1970 年，东京的每户家庭平均有 3.99 人，到了 2010 年只有 2.01 人了。其中单身户约为 32.3%、只有夫妇两人的家庭为 19.7%，也就是仅有成人的家庭合计超过了一半，可以说这也反映了 3 个单间并不是一定必须的实际状况。然而如图 4 所示，单间的面积没有增加，在房间的布局上来看也很难说其居住性很高。虽然家庭成员的数量减少了，但是成人家庭每个人自己的房间是必要的。

和式房间被作为附室，LD 的居住性得到了提高，然而，很难说这种和式房间与 LD 的一体化满足了成人家族成员都有自己的个人空间的需求。

2000 年以后，在过道大厅拥有了各种很功能之后，有着 200 户以上的大型住宅区内开始设立的学习室（自修室）及图书馆等，可以看作是曾经是各个住宅内个人生存空间的代替品。

小结 住宅楼这一社区的成熟和变迁

从住宅平面图的变化来看住宅楼内共用空间的变化，由于接待客人等社会行为从各住宅内移出，诸如集会室等共用空间承担了和式房间及客房等更为私人行为的需要，出现了多功能化，而这又可以看作是弥补了原有的各住宅的功能。

另一方面，抚育孩子期的家庭占了总数的一般以下，以只有夫妇两人为主的成人家庭内，不能保证充分的个人活动空间，从这些家庭中出现了在共用空间中增加读书、做工作等活动空间的需要，加速了共用空间此类功能的增加。

可以看出，共用空间的变迁，与各住宅平面设计的变化一起，与正门大门的电子化、集体住宅的大型化等也有着密切的关系，同时与根据法律各户所拥有的所有权这一所有形态变化也有一定关系。从本次的一系列调查可以看出，从最初仅是提供入居者居住空间逐渐演变为住宅楼全体成员的生活领域，显示出住宅楼从一个单一的建筑物演变为社区的可能性。今后，在单身家庭的增加等家庭成员的数量进一步减少的倾向的联动下，住宅的多样化可以预想，对住宅与共用空间的关系进行更为积极的协同探索，应该成为即将进入超高龄化社会的日本的一个紧要课题。

* 本文主要以在日本建筑学会2013年度大会上的下列学术报告为基础写作的。

民間分譲マンションの共用空間の変遷 一分譲型集合住宅における平面構成についての研究（その1）—

石原菜穂子（野村不動産株式会社）

民間分譲マンションの住戸平面の変遷 一分譲型集合住宅における平面構成についての研究（その2）—

竹内光子（日本女子大学 学術研究員）

民間分譲マンションの住戸平面の変遷と共用空間 一分譲型集合住宅における平面構成についての研究（その3）—

篠原聡子（日本女子大学 教授）

译者注

- 1 这是日语“分譲型集合住宅”的直译，而在中国，由民间开发商建设的商品房一般都采用一套套分别销售、业主共同所有住宅楼的形式，实际使用中不存在“分售式”这一名词。为了忠实于日语原文，作此翻译。译者注。
- 2 LDK 是英文 living + dining + kitchen 的简称，在现代日本的分售式住宅楼中，客厅、餐厅和厨房三者都相对地有各自专门的空间，但相互间不设置墙或门等隔开，三者一体化所形成的宽敞的空间称为 LDK。其中有两个单间再加上 LDK 的称为 2LDK，3 个单间再加上 LDK 的称为 3LDK，如此类推。译者注。
- 3 和式房间指的是日本传统的房间形式，地上铺的是榻榻米，用拉门、隔扇等隔开空间。洋式房间则一般是以木材铺设地板，以一般的墙体隔开空间。译者注。
- 4 “畳”是房间面积的单位，也写着“帖”，1 帖大约相当于 1.66 平方米。译者注。

首尔高层集合住宅的发展和公寓生活

NAM Kun-Woo
南 根祐

东国大学校
(金英姬 译)

1. 序言

在韩国，高层的集合式住宅又叫做“아파트 (apartment)”，相当于日本的“マンション (mansion)”或中国的“公寓”，大致指5、6层以上的共同住宅（译者注：下文将直接译作“公寓”）。多个这种公寓楼集合在一个区域，便称之为“公寓团地”（译者注：下文将韩国的“团地”直接译作中国与之对应的“小区”）。如今已有不少首尔人将这种“公寓小区”作为自己的故乡。很多人在公寓里出生，在小区内的游戏场所和学校度过幼年期，长大后为求得一间寓所积年累月地奔走辛劳，并在公寓中度过余生。以至于今年（2014年）春季，首尔历史博物馆举办了题为《公寓人生》的特别展，恐怕也与上述现状不无关系。根据该展资料显示，到2014年3月为止，首尔市的所有住宅中公寓占58.9%，¹今后希望购买的住宅中公寓所占的比例高达71.6%。有超过一半的人，希望在公寓中度过他们人生的喜怒哀乐。

当然不仅仅生活在首尔的人们过着“公寓人生”。在韩国，公寓普及率最高的城市是光州，随后依次是蔚山、大田、大邱、釜山和仁川，7大城市中首尔排名最后。最近，不仅在城市，农村、渔村地区的公寓居住人口也在迅猛增加。不管哪个地方上的邑或面（韩国比较低一级的行政单位）几乎很难找到没有耸立着几栋高层公寓的地方。人们戏称这种满是公寓的景观为“畦田公寓”，意指它们破坏了周遭景观和风光，毫无生趣。

那么韩国是如何变成到处都是高层集合住宅的“公寓之国”的？为何不同于西方社会，韩国社会不仅是中产阶级，连上层阶级的人也喜欢过公寓生活？超过7成的首尔市民梦想着能过上公寓生活，他们想获得更高价更宽敞的高层集合住宅的原因是什么？并且，在公寓这个生活的场所中，人们是如何经营自己的日常生活的？这种生活和以往的“传统的”生活方式保持着怎样的连续或不连续的关系？

本文将通过试图回答以上这些问题完成研究课题。由于至今为止，韩国的民俗学并未将眼前四处高耸的高层集合住宅以及公寓生活列入研究对象之中，因此本文将借用周边学科的研究成果，²援引若干刚起步的公寓调查和笔者本人20余年的公寓生活经验，展开这个话题。

2. “公寓共和国”的形成

韩国人大约从1950年后期开始公寓的居住生活。一般认为1958年大韩住宅营团在首尔市城北区钟岩洞建成的3栋钟岩公寓是韩国公寓建设的开端。此后经过数十年时间，韩国全国都被公寓所覆盖，成为名符其实的“公寓共和国 (The Republic of Apartments)”。³

概观其形成过程，1960年代初可谓是一个划时代的转折点。此时正是通过军事政变掌权的

朴正熙政权实行“经济发展五年计划”之际，政府把解决慢性的住宅难问题列入“经济发展”的计划之中，积极施行住宅政策。其执行者便是由原大韩住宅营团扩充改编而成的大韩住宅公社。当时的军事政权认为韩国与西方社会不同，难以提供社会性住宅或永久性的租赁住宅，所以国家意图以企业的方式推进住宅建设事业，由此而设立了住宅公社。这也是韩国的住宅政策并非以社会福利为出发点，而是作为建设产业的一环开始的原因（林瑞焕 2005:40-43）。

大韩住宅公社踌躇满志地推出的第一个作品是麻浦公寓。它是 1962 年在麻浦区桃花洞建成的 10 栋共同住宅，是韩国第一个公寓小区，肩负着让居住文化现代化的使命。当时朴总统在参加它的竣工仪式时强调了麻浦公寓的历史意义：“麻浦公寓是生活革命的象征”，“这里将脱离旧时代那种封建、权宜的生活方式，进入现代化的集团生活方式”（大韩住宅公社 2002:38）。实际上，正是麻浦公寓最先为各家各户提供了可独立使用的蜂窝煤暖炉和冲水式厕所，表明了立志学习西欧风格的站立式生活方式的决心。另外，麻浦公寓建设当初便朝着实现理想的集合住宅而努力：多个 6 层公寓楼分建在宽阔的小区范围内，同时保证了大量公共面积，作为绿地上高层住宅能有效地利用充裕的阳光、风和土地（田南一 其他，2008:193-195）。

然而，与大韩住宅公社的美好愿景相违，当时的韩国社会并不看好这种集合住宅。以麻浦公寓为首，当时的公寓大多是 10 坪以下的小户型，人们对此产生了强烈的贫民窟的印象。另外，人们担心发生蜂窝煤烟事故，对公寓所提供的物质和技术条件也抱有不小的抵触心理。再加上五年计划中于 1968 年开始兴建的京畿道“广州小区建设工程”最终以烂尾收场，还有 1970 年 4 月 8 日在麻浦区仓前洞（现西江洞）发生的卧牛公寓倒塌事故，都严重加深了人们对公寓持有的负面态度。

面对这样的情况，政府在新建公寓小区时开始转变策略，将公寓的对象从普通百姓转向中产阶层。1971 年在汉江边的东部二村洞建设的汉江小区是依据“邻里单位（neighborhood unit）理论”开发的大型小区。它成为 10 年后在汉江南部地区大量建成的高层公寓小区的先例。同时期公布的江南开发计划更加速了大面积小区的建设，此后如盘浦公寓和蚕室公寓等超大型公寓小区便沿着汉江如雨后春笋般拔地而起。随着大韩住宅公社建造的公寓小区越来越受欢迎，民间企业也开始纷纷加入到公寓的建设中来。民间建设的公寓小区以 1970 年后半期，现代建设株式会社在江南区狎鸥亭洞建造的现代公寓为代表，它的最小户型面积 35 坪，而最大的有 60 坪，已经超越了中产阶层公寓的范畴。

70 年代中期到后期，随着政府的住宅政策和建设公司的利益产出与新兴中产阶层的住宅需要日益打磨吻合，高层公寓逐渐成为江南地区最具代表性的住宅样式。此后，首尔奥运会后，卢泰愚政权推行的“200 万户住宅建设计划”成为将首尔全市以及首都圈一带，直至全国各地城市都建满公寓的决定性契机。在此期间，社会上对公寓的认识也发生了巨大的变化，以 1993 年为界，人们对公寓的喜好度首次超过了单独住宅（康仁镐 其他，1997: 104 ~ 105）。

为何韩国社会在如此短的时期内，便大规模地普及并扩散了公寓小区？针对其中的背景和原因，很多学者提出了不同的观点。比如，狭小的国土面积和人口过密、核心家庭增多、世代交替、女性权益的伸张、中产阶层的成长、城市化和郊外化的发展、以高层集合住宅为中心的住宅政策、民间公寓建设取得的高收益率等等不一而足。这其中不乏有些观点将原因和结果混淆了起来。这里如果我们把韩国形成“公寓共和国”的要素做粗略的概括的话，大致可以将它们归并为以下两点：一方面供给方建设了大量的公寓，另一方面作为需求方更多的人们偏好选择公寓小区。下面

将分别从这两方面进行说明。

首先从供给方面来看，无论是军方政权还是文民政权，公寓建设都被作为住宅政策的根基。尽管有批评认为韩国的公寓“像火柴盒一样”，但不可否认的是，公寓确实是长期以来最有效的住宅供给方式这一事实。随着高层化和高密度化的发展，公寓使得在小面积的土地上大量生产住宅成为可能。所谓的“火柴盒公寓”有着其特定的时代意义。为了快速而节省地提供住宅，规格化的公寓模式是最为经济有效的方法——因为没有重新设计的必要，同时建设小区时必需的设备 and 建材在各个建设工地均可共享，可将费用减至最低。自 1982 年以来，大韩住宅公社每年都会出版发行《住宅基本设计》，由此，公寓建设成为名副其实的“一个模子里刻出来的”。之后，直到 2008 年首尔市打出“设计首尔”的口号后，这种“福特主义 (fordism)”式的住宅供给时代才算落下了帷幕，“火柴盒公寓”也完成了它的历史使命 (田相仁 2009:47-49)。

3. 偏爱公寓小区的理由

人们对公寓的尖锐批评从未间断。建筑学专家们有一个共通的认识，认为公寓把市民的生活方式变得整齐划一，是搅乱城市环境的主犯。然而需要指出的是，这样的观点无疑忽视了韩国住宅的现实情况。通过 1970 年代中期人们对公寓的人气慢慢积累起来，并在首尔奥运会前后空前爆发，偏好在公寓生活的人急速增加。

其中最主要原因之一是公寓小区的居住环境比较优越。之所以公寓如此受到人们的欢迎，恰恰因为它是以“小区”的形式开发的，而这背后突突出的是韩国日益恶化的城市空间环境。自 70、80 年代以来，韩国进入大量出口、经济成长突飞猛进的时期，尽管政府出台了一系列住宅政策以应对不断加速扩大的住宅需求，然而执行起来却非常不易。恶劣的城市环境没有得到改善，居民对居住环境的要求却日益高涨，在当时能解决这个矛盾的突破口便是“公寓小区”。通过将住宅集中在小区中，不必对城市环境投入大量的资金，也可以为每一个小区提供绿地、儿童的游戏场所、停车场以及其他便民设施，因此很容易便能创造出“街道和家”式的居住环境。

事实上，对比单独住宅，公寓小区可谓别有一番天地。可以避开每晚必上演的“停车大战”，每一个地方都配备了 1 至 2 个绿地带和儿童的游戏场所，甚至最近很多小区已经配备了健身中心、游泳池、读书室等具有社区功能的设施。更重要的是，小区内高层公寓楼与楼之间必然会空出比较大的间隔空间，满足了人们对开放性空间的欲求，而这是韩国普通的住宅地难以做到的。小区具有的上述这些魅力，正是公寓在韩国深受欢迎的核心原因。公寓小区可以说是在恶劣的城市公共空间环境中设立的私有绿洲 (朴寅硕 2013:18-24)。

第二个重要原因，即公寓既是财富的源泉，又是“理财”的手段。在韩国，人们常说“房子便是全部财产”，可见韩国社会对房屋产权的执着程度。“至少给孩子留一套房”是无数韩国人的普遍想法。在“一套房”具有如此高的社会意义的情况下，只要公寓的价格再远远高于单独住宅，⁴任何人都不得不对拥有公寓持积极的态度，所以在很大程度上人们对公寓的偏好变得不是一种选择而是一种必须。事实上，在首尔奥运会前后，首尔市内的公寓价格曾一度大幅上升。当时的经济景况一派欣欣向荣，全国国民的收入有着实质性的增加，资产的流动性达到高峰。随后，在 1997 年国际货币基金组织 (IMF) 实施金融救济后，公寓的价格空间加深了两极分化，有房一族内部的阶层分化也开始大幅度扩大。即便是同等类型、同等面积的公寓，因所处的地段不同其

价格也会出现天壤之别。

通过这段时期发家致富的人中，很大一部分都是依靠投资公寓获益的。在所谓“不动产不败神话”持续的过程中，投资公寓成为最为普遍的理财手段。当然，政府也前后数十次出台了针对不动产的政策，但是这些政策的结果不过是增加了房地产市场的耐性，均以失败而告终。在此期间，人们从不受欢迎的地区搬到被称为“泡沫七区（首尔及周边比较富裕的七个区）”⁵的更受欢迎的地区，房间面积从小坪数换成大坪数，通过不断地“换房”而增加财富。此外，门外名牌的消失也与此不无关系。对于人们不再使用名牌，我们与其认为是为了保护个人的隐私和私生活，不如可以从人们习惯性地频繁搬家的行为中寻求更现实的原因。⁶对首尔人来说，公寓有着强烈的理财手段的性质，它与证券市场的热门股票一样，是可以随时买卖的对象（全相仁 2007: 91-93）。

最后，首尔的公寓有着作为社会身份象征的功能。众所周知，在西欧已经形成上流阶层居住在城市郊区的单独住宅的居住文化。与此相反，韩国的上流阶层主要居住在城市中心的公寓小区中。在首尔则是以江南地区的高级小区为代表，他们形成并发展出了自己的居住文化。在韩国，“住在江南的公寓”成为一种“符号的消费”，住在如此昂贵的小区可以看做是社会的支配阶级发起的一种身份“区分（distinction）”行为（全相仁 2009:67-70）。这种差异化的过程必然地引起了人们因贪恋公寓的位置与面积等而过度消费，其典型便是以江南区道谷洞的“塔宫公寓（tower palace）”为象征的最近出现的品牌公寓。

4. 高层集合住宅的本土化与公寓生活

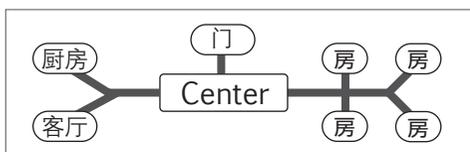
地球上存在各式各样的住宅制约并规定着人类的生活，然而这些住宅都是由人类建造起来的，人们对照自己的生活方式和居住文化营造出生活的场所，高层集合住宅也不例外。60多年前韩国引进欧美的高层集合住宅式样所建造起来的公寓，自然与韩国传统的生活方式格格不入。然而，之所以如今大半的韩国人却都过着“公寓人生”，高层集合住宅在韩国走过的本土化的路程功不可没。

要探讨高层集合住宅在韩国的本土化，我们首先可以从观察公寓的平面布局入手。具体来说，如图1所示，由4室构成的平面图中客厅处于中心的位置，围绕着客厅配置了四个房间以及厨房、餐厅、过道、洗浴室。这是典型的被称为4LDK户型的布局。再看3室的公寓布局，仅仅

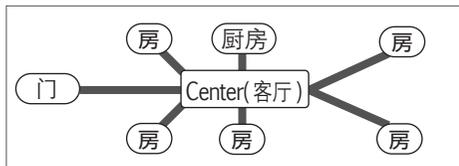


图1: 3室户型和4室户型平面图

1960年代 西欧式公寓



1990年代 韩国式公寓



1930年代 改良韩屋

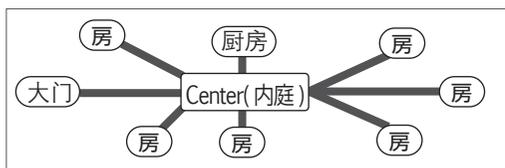


图2 “公寓和韩屋的动线比较” (서윤영2007: 117)

二致(서윤영 2007:115-117)。虽然这种布局无法通过客厅采光,但是其优点是在所有的房间都可以感受到宽敞客厅的开放感,同时客厅发挥着通向所有房间的动线空间的作用,这些都与城市型韩屋一致。可以说,韩国人对凉爽、宽敞空间的要求从城市型韩屋到公寓是一脉相承的。

当然,这种以客厅为中心的平面布局并非在引入高层集合住宅的最初期便普遍存在。韩国的公寓也曾都设计成如图2所示的“1960年代西欧式公寓”一样,把客厅与卧室分隔开了。但是随着公寓的逐渐增加,1970年代中期以后卧室围绕客厅的布局便逐渐占据了主流。这是因为对公寓的需求者来说,比起领域分隔型,他们更偏爱客厅中央型的布局。显然后者比前者可以让整个家看起来更宽敞明亮。总而言之,韩国公寓最大的特征是以客厅为中心的开放性空间布局,这是韩国原有的城市型韩屋与西欧公寓的布局之间相互冲突、融合所形成的结果(朴仁硕2013:196-200)。

在韩国通常把家庭成员统称为“食口”,即在一起共同生活、吃饭的意思。比起每一个人的私生活,韩国家庭更重视家庭成员的沟通和融合,这体现了韩国的家庭主义文化。上述以客厅为中心的空间布局也可以看做是这种文化的体现。例如,居住在公寓里的韩国人想必小时候都从父母那听过这样的话,“别老在房间里呆着,到客厅里来”或“从客厅能看到卧室又怎么了?看到就看到了有什么关系?真那么在意把门关起来不就好了?”然后,“关了门也吵得不能学习?啊,知道了,知道了,关掉电视不就行了!”在公寓客厅里看着新闻的爸爸或看着电视剧的妈妈听到孩子的抱怨后便改变了原先的打算,“还是孩子的学习要紧,这破电视有什么好看的!”这种家庭内的日常对话体现出的是,比起家庭成员的兴趣生活或隐私,更优先考虑关系到孩子考大学的“学习”这一“家庭的大义”。⁸对于韩国这种的家庭主义文化的背景和原因还需要今后做更加细致的探讨,但是这里至少可以肯定的是,韩国公寓的一大特点便是通过“开放式”的客厅使得家

是把4室布局中的其中1室换成了过道和楼梯,属于同一布局类型。对比欧美和日本的公寓便能看出其中明显的特点。欧美的公寓一般把家庭共同使用的客厅、餐厅、厨房与个人的房间分隔开来,而日本的公寓一般是在狭长的平面形态中,通过内部的过道连接客厅和卧室。与此相对,韩国的公寓一般不把家庭共同使用的空间和个人的空间做明显的分隔,呈现客厅被其他空间包围的形态。

韩国公寓的这种空间布局,一般认为是以1930年建造的城市型韩屋⁷为原型而设计的。如图2所示,城市型韩屋从道路打开大门进去后便进入内庭,由此可直接通向内屋、大厅、对屋(内屋对面的屋子)、灶房、门间屋(大门左右两边的屋子)和厕所,可以看出它再现了改良韩屋的动线形式的特点。如果我们把中间的内庭替换成客厅的话,便可以轻易发现韩国公寓的平面图与此几无

庭成员之间更易融洽相处。

其次，火炕这一取暖设备也是说明韩国公寓本土化很好的例子。众所周知，往公寓里引入火炕设备从一开始就极具争议性。当然在高层集合住宅中铺设火炕系统在技术上并非难事，问题在于当时人们把西欧式生活看作是更文雅的生活方式的风潮很盛。如掏粪式厕所和带有灶台的鼎厨都被认为是不合理、不卫生的代名词，被当做需废弃的对象，取而代之的是冲水式厕所和站立式的厨房，这些是现代居家生活的表象。在这种背景下，本应与灶台口相连的火炕自然也应该成为废弃的对象。然而事实并非那么简单，尽管人们轻易地便接受了转而使用更为“清洁卫生的”冲水式厕所和站立式厨房，但仍有很多人希望保留“暖烘烘的”火炕。

下面来看具体的例子。在麻浦公寓，原先的计划是不铺设火炕，而是通过安装暖气片形成中央集中式的取暖设施。但是几经周折后，变更为为每家安装可单独使用的蜂窝煤锅炉，客厅安装暖气片，各房间的地板下铺设温水线圈的火炕。汉江公寓实现了中央取暖系统，没有安装火炕而是为所有房间安装了暖气片。盘浦1小区则是仅为主卧铺设了火炕，其余房间和客厅都安装暖气片。但是，居住者依然偏好有火炕的房间。于是此后即便是安装了中央取暖系统的小区内，也为不仅是主卧，而是所有卧室都铺设了火炕，其余部分则安装暖气片，将两种取暖方式并用。这种韩洋折衷的取暖设备设计一直在大、中型公寓中持续用到了1980年代初期，而从1980年代后半期开始，给整个家都铺设火炕就变得非常普遍了（朴仁硕 2013:211-212）。

韩国公寓这种往高层集合住宅中铺设火炕的独特做法，也可以从韩国人的起居方式的角度来理解。韩国所有的公寓中都具备站立式厨房，大部分的家庭都使用餐桌、椅子、沙发和床等家具，在公寓里生活的人们不得不告别传统的直接坐在地板上的生活方式，转而去习惯站立的生活方式。但是，尽管韩国公寓中摆设了大量的立式家具，坐式生活也并没有完全消失。当一家人围绕着餐桌吃饭时，假如我们往桌底下一看，便会发现总有那么一两个人将一只脚抬在椅子上，或是在椅子上盘腿而坐。另外，在餐桌吃完饭后，一家人坐在客厅的地上一边看电视一边吃零食共享家庭和乐的场景也是日常生活中经常能看见的情景。又或者，也有不少家庭并不在餐桌吃饭，而是准备好了餐点后在客厅或各人的房间内用餐，在客厅的地板上泡茶招待客人。

我们可以试着想象一下坐在客厅的沙发上看电视的韩国男人，尤其是“大叔们”的模样。很容易便能在眼前浮现出他们在二三十分钟后把头靠在沙发上，身体半躺在温暖的客厅地板上的画面，然后干脆用一只手垫着头躺着看电视了，可是不知什么时候又起身背靠沙发而坐。像这样在沙发和地板之间一会儿躺着，一会儿坐着的人在韩国不在少数，“想把背贴在灶台边暖烘烘的炕头上烤一烤”这种韩国人的生活习性，不经意间便显露出来。近年流行的在蒸汽房（一种穿着衣服蒸桑拿的休闲娱乐设施）里滚来滚去的放松方式也与此不无关系。总而言之，韩国的公寓生活是在坐式生活的连续性中融合了站式生活的便利之处，而使这种混合型起居成为可能的基础便是使用火炕的取暖设备。

这种传统和现代的折衷，或者说韩国式与西式混合，除了上述两种情况以外，还可以在许多其他方面看得到。比如，虽然浴室里有浴槽或淋浴器，我们还可以经常见到使用塑料脸盆的情形，在多用室⁹还可以经常见到洗衣机和搓衣板共用的情况。另外，在主卧放置坚硬的石床，在床上铺上电褥子，甚至是即便卧室里有床仍在地板上铺寝具睡觉的人都有不少。而阳台上常常放有大酱缸、花盆或是从前的泡菜缸现代化后的泡菜冷藏箱。最近甚至出现了井字纹样或是椽子型的天花板。韩国的本土化现象虽然程度上有所差异，但在公寓里随处可见。

韩国公寓在追求本土化的同时，另一方面，也在快速地适应着现代韩国社会的结构变化。公寓空间的内部政治可以很好地体现这一点。众所周知，朝鲜时代的韩屋用空间再现了性理学的社会秩序。在这个把女性空间和男性空间分开的内部空间中，居于最上等级的空间便是舍廊了。它可以是掌控整个家的一种“圆形监狱（Panopticon）”，是一个向外部开放的，政治和文化的空间（南根祐 1996:85-89）。当然，从实际生活的功能性上来讲，舍廊可能没有正屋重要，但从性别和世代的角度来看便能看出整个韩屋是以舍廊的成年男性为中心的。以舍廊为象征的两班时期的韩屋正是一个不断再生产家长式权利结构的内部空间（金钟宪 2005:17）。

就在数十年前，在韩国的单独住宅中，即便在同一个房间内，男性和女性在空间上还有着明显的分隔。如同以 6, 70 年代为背景的家庭电视剧中常见的一样，在一个大房间内设立了一条虚拟的分隔线，严格区分出了“父亲的空间”和“母亲的空间”。前者以书案为中心，放置了收音机、书籍报纸、印章等，是一个“秩序空间”。而后者则可以用来作为吃饭、起居、接客、简易的厕所等发挥各种功能的“万能空间”。这种空间划分很好地体现了家中的信息收集权和分析权以及行事决定权等都偏重于丈夫而不是妻子的家庭社会关系（全寅权 2003:23-28）。

与此相比，公寓的内部空间主张家庭成员之间更平等的社会关系。韩国公寓在面对韩国社会在与性别和世代相关的变化时，做到了很好的应对。首先值得瞩目的是成年男性空间的缩小。曾经作为男性专属空间的舍廊被家庭和乐的场所客厅所吸收，而主卧变成夫妻两人共同的空间。另外，以韩屋为首的单独住宅的坐式生活转变为公寓内的站式生活，从两性平等的角度来看也是受欢迎的。以前韩屋的生活方式中，人是固定的，饭桌或茶器等器物是移动的。移动这些家具的事儿都是女性的事情，自然男性成了女性的主人。但是在公寓生活中，沙发、饭桌、椅子等“身体家具”变成了日常，男性在使用这些“身体家具”的时候便不得不挪动自己的身体，可以说在“身体家具”面前家庭成员不论男女老少都有着相对的平等，这在结果上也发挥了提升女性权利的作用（田南一 2002:7-9）。

在住宅的内部空间中，最能戏剧性地体现减少性别上的不平等的地方是厨房了。在韩屋或单独住宅中，女性用以做饭的空间，从位置和面积上来看都有着巨大的劣势。韩屋中做饭的灶房地面需比庭院的高度挖低一两尺，另外为了避免刮风时外面的灰尘落入食物里，灶房的地面故意做得凹凸不平。此后，1970 年代初，灶房便在公寓生活中提升成了“厨房”。厨房被设计成站立式的，而且与住宅内的其他空间的高度终于做到了保持一致。同时由于厨房和取暖设备分离以后，厨房成为专用以做饭的地方，再加上出水排水合二为一的水槽得到普及，吃饭的空间也被分离开来，这样，从前杂乱不堪的厨房可以整理得如同实验室一般整洁。结果，厨房也成为家中一个体面的空间而占据一席之地（咸翰姬 2005:54-60）。以前社会上对于灶房流传着“大丈夫进灶房，命根子会掉”的禁忌，然而在公寓中如果要想吃饭，任何人都必须进入厨房，厨房从而也成了比较平等和开放的空间。

5. 结语

本文简要概括了首尔的高层集合住宅的发展过程，分析了韩国人偏爱公寓的原因。并且考察了高层集合住宅在韩国本土化的情形，同时描述了住在公寓的日常生活的一隅。

对于韩国公寓的未来，法国地理学家朱列佐（Valérie Gelézeau）提出了否定性的观点，她

预测首尔的高级公寓小区在不远的将来会成为各种城市问题的温床，而当中间阶层确信公寓不再能给他们的身份“区分”提供帮助时，公寓便会被毫无留恋地抛弃（줄레조 2004:262-263）。

果真会那样吗？笔者觉得可能性微乎其微。韩国公寓的大部分都是各家的私人所有财产，人们不会放任公寓作为财产的经济价值一再跌落。这点通过去年9月1日，政府公布的公寓政策，即《通过合理化的规制恢复住宅市场活力及民众居住安定强化法案》便可见其端倪。其次，韩国面积狭窄、人口密度高，仍需继续提高土地的利用效率，韩国人不会束手等待都市中心进入贫民窟化。只能通过改建或重新装修，缩短土地利用的循环周期。实际上韩国的公寓交替寿命不过是27年，与英国的128年、美国的72年、日本的54年等相比，只有这些国家公寓使用寿命的二分之一乃至四分之一（日本报纸マネートゥデイ 2014年9月3日）。

韩国人仍渴求着公寓。无论从收益性、安全性、折现性、差异性上来讲公寓都远超其他住宅形式，所以从经济的附加价值和社会性层面上，公寓已经稳居最受韩国人欢迎的居住空间的地位。更进一步，韩国正经历着人口逐渐开始减少、高龄化加剧、单口之家急剧增加、进入低成长体制的转变期，所以未来一段时间从教育、文化、福利、交通等诸多方面来看，居住市场向城市中心的公寓集中的可能性仍然非常之大（田相仁 2009:172-173）。

对于韩国民俗学而言，我们一边展望着今后仍将持续的“公寓全盛时代”，一边面对着本文开头提到的在农村、渔村地区“田畦公寓”正如雨后春笋一般拔起而起这一事实，在这种情况下需要如何对“普通的生活”提出疑问，如何把握“理所当然”的生活世界？如何把公寓这个开放式日常的微观场所与共同体性的连带的多样实践和摸索进行有益的对象化呢？希望今后的研究中能找到解决这些问题的方法论线索。

参考文献

- 康俊晚, 「公寓 共和國의 미스터리」, 『한겨레 21』, 2005년 12월 21일.
- 康仁镐 其他, 「우리나라 住居形式으로서 公寓의 一般化 要因分析」, 『大韓建築學會論文集』 13-9, 大韓建築學會, 1997.
- 金种宪, 「韓屋空間의 文化政治學」, 『湖南文化研究』, 湖南文化研究所, 2005.
- 南根祐, 「穀靈崇拜思想」, 『韓國의 民俗思想』, 集文堂, 1996.
- 大韓住宅公社 编, 『住宅都市 40年』, 大韓住宅公社, 2002.
- 朴寅碩, 『公寓 韓國社會-團地 共和國에 간한 都市와 日常-』, 玄岩社, 2013.
- 발레리 줄레조, 『韓國의 公寓 研究-首尔지역 7개 公寓단지 景觀 分析을 중심으로-』, 高麗大學校 出版部, 2004.
- 발레리 줄레조, 『公寓공화국』, 후마니타스, 2007.
- 서윤영, 『우리가 살아온 집, 우리가 살아갈 집』, 歷史批評社, 2007.
- 林瑞煥, 『住宅政策 半世紀-政治經濟環境 變化와 住宅政策의 展開過程-』, 기문당, 2005.
- 田南一, 「韓國 住居 内部空間의 近代化 要素에 關한 研究」, 『韓國家庭管理學會誌』 20-4, 2002.
- 田南一 其他, 『韓國住居의 社會史』, 돌베개, 2008.
- 全寅權, 『男子의 誕生』, 푸른숲, 2003.
- 田相仁, 『公寓에 미치다-現代韓國의 住居社會學-』, 이숲, 2009.
- 咸翰姬, 『廚房의 文化史』, 살림, 2005.

注

- 1 韩国所有的住宅中，公寓的比例为2005年52.7%，这一年首次超过了半数。首尔市为1985年26.1%，但是20年后的2005年增加到了54.2%，翻了一番。详细情况请参照首尔市政府的首尔统计年报。
- 2 迄今为止对公寓的研究主要在建筑学、城市规划学、消费者住居学、住居环境学、不动产学等应用科学或实用性学科内开展。也因此，这些研究大多“不关心时代精神或社会意识，埋头于‘非反思性的经验研究’”，结果“容易满足于符合行政的需要或资本的逻辑”（田相仁 2009:30）。这里本文主要参考相邻学科以下几位学者的研究：以都市景观为中心分析首尔“公寓共和国”的法国地理学家朱利佐（Valérie Gelézeau），考察“小区共和国”的小区化战略的朴寅硕，把高层集合住宅看做内视镜，提出“公寓社会”的住居社会学的田相仁，对韩国近现代住居社会史做了详实研究的田南一等。
- 3 2005年康俊晚在一本周刊的专栏中以神秘的目光首次把韩国社会称为“公寓共和国”。2007年，Valérie Gelézeau的博士学位论文在韩国以《公寓共和国》这样一个比较煽情的书名出版。这个来自外国人的公寓研究很快受到媒体的瞩目，“公寓共和国”也成了象征韩国住宅问题和都市问题的词语。这个词语成了含蓄地表达韩国人对公寓的憧憬、欲望、嫉妒、非难以及自嘲等的流行语。
- 4 根据统计厅2006年的不定期调查结果，公寓居住者的平均总资产为4亿88万韩元，而单独住宅居住者为2亿722万韩元，联立（单独住宅，但是里面住若干家庭）及多家庭住宅居住者为1亿4,658万韩元，公寓居住者拥有超过其他住宅形式居住者2~3的资产。详细情况可参照国家统计局网站中的“住宅种类别与资产现况”。
- 5 指2006年政府认为房地产价格中存在大量泡沫的7个地区。它们是在房地产价格急速增长的过程中起牵头作用的首尔市的江南三区（江南区、瑞草区、松坡区）和阳川区的木洞，还有京畿道的盆塘，坪村新都市和龙仁市。
- 6 根据政府的2005年住宅需求调查，韩国公寓越多的城市地区住宅的平均居住期越短。首尔为5.4年，京畿道为6年，仁川为6.8年，地方都市为9.9年，以郡为单位的地区为15.7年。
- 7 城市型韩屋的核心为内庭。住宅的中心部分具有内庭，其他所有的房屋以口字型或者口字型围绕内庭，并向内庭开放。首尔的著名旅游景点北村韩屋村的房屋便是很好的例子。
- 8 公寓小区内作为社区设施设置“自习室”，或者在小区周围有很多私设的“读书室”等都与此不无关系。
- 9 与公寓的厨房相连的较小的空间，可以放洗衣机或可以在其它多种方面使用。一般来说这个多用途室没有暖气设备，穿室外用的拖鞋进入。

（校对：施尧）

北京市高层集合住宅的生活及生活世界的变迁

WANG Jiewen
王 杰文

中国传媒大学

从建筑学的角度来说,在理论层面上,高层集合住宅(High Collective House)的生活世界,至少应该包括住宅本身的“建筑设计”与对住宅本身所处自然与人文环境的“社区规划”两个方面。不管是这其中的哪一方面,都具有统一性、标准性,居住的主体被作为抽象的“人”来予以处理。

然而,从民众日常生活研究(新民俗学)的角度来说,在实践的层面上,特定社会群体的居住模式与生活方式,总是携带着其历史的、政治的与文化的印迹,体现着特定时代的风俗习惯、消费观念与生活风格。在高层集合住宅的生活世界里,一方面,建筑设计与社区规划会“模塑”人们的居住模式与生活方式,建构该群体“自然而然”的生活方式,使这种居住模式及其塑造的身心事实成为他们的“惯习”;另一方面,基于人类与生俱来的反思性与创造性的能力,特定群体的成员天然地会借助于传承而来的文化传统,不断地去“创造”新的生活方式,突破既有生活模式的规约,“表演”某种“新生活”的可能性。在这个意义上,“约束”与“创新”始终同时存在于日常生活之中。

那么,当今高层集合住宅的生活世界中,人们习惯性的生活呈现出什么样的面目?作为生活的主体,人们是如何创造出“新生活”的可能性,并将其演绎出来的呢?这个趋势想必与1996年联合国人类居宅会议(UN-HABITAT)所倡导的“实现人人享有适当的住房和日益城市化进程中人类住区的可持续发展”不相违背。然而,由于不同的社会群体所继承与认同的历史文化资源存在差异,他们所面临的政治与经济限制也截然不同。因此,当我们试图去理解作为生活主体的居民选择与创造的生活时,不得不考虑其中历史与现实的局限性。

本文将对中国北京市高层集合住宅为调查对象,试图从历史发展的角度,考察居住空间的社会与文化属性,尤其是考察国家政策、文化传统的规约性与社区居民的个体创造性之间的互动过程。

1. 北京市高层集合住宅的发展历史

北京市高层集合住宅的发展历史受国家政治意识形态的影响十分显著。概括起来看,大体上可以分为下述3个阶段:

(1) “睡眠型住宅发展阶段”(1949年~1978年)

从1949年中华人民共和国建立至1978年文化大革命结束,中国经历了建国初期的经济恢复时期、“一五计划”实行时期、“大跃进”与“人民公社”时期以及“文化大革命”时期。在这近30年时间里,中央政府实行生产优先于生活的“低工资、低消费”政策,与此同时全国性的政治运动屡次打断了国家经济生活的正常发展,因此在整个国民经济中,住房投资十分有限。当时虽然还没有出现现代意义上的高层集合住宅,但普通“集合住宅”却早已存在。然而这并不为个人购买所得,而是国家福利制度下的“分配性产品”。中央政府根据不同的对象群体制订了不

同的住房标准，在整体性的计划下由国家分配。

据熊燕的描述，当时“居住区的各种基础设施与公用设施规模小、数量少、水平低，仅能满足城市功能与市民生活的最低标准”[熊 2010, 1]。人均居住面积到文化大革命时期已经下降到 3.6 m²，可以说，住宅仅仅成为革命动员下的劳动者的“睡眠的空间”。在那个提倡“节约空间”的年代，一切现代意义上“人”的“基本权利”（隐私权、生存权、发展权等）都没有获得应有的重视。其结果是，数辈人无论男女老幼挤在一间房间里生活，多户家庭分享同一套间的现象也十分普遍。另外，厨房与卫生间集中设置在楼道的某个位置上，卧室同时承担着起居室、储藏室、餐厅、会客室、工作室等一切功能的情况也成为常态。

当然，我们并不能以现在的眼光简单地认为当时恶劣的居住环境就等同于不幸的生活。事实上，直到如今，仍有不少老人非常怀念那个时代共同生活。其中很重要的一个原因是，当时的集合住宅（俗院“大院”）是生产单位的附带设施，所以，邻居之间同时还是同事。对比当今的现代社会中日益稀薄化的人与人之间的关系，当年同事之间如一家人般甘苦与共的岁月得到了一定程度的美化。

（2）“起居型住宅发展阶段”（1978年~1990年）

1978年后，中国开始施行改革开放政策，逐步由社会主义市场经济取代计划经济。在这个进入市场经济的过程中，北京市房地产市场开始萌发出勃勃生机，并首次提出了兴建“高层集合住宅”的理念。到1985年后，北京市的高层集合住宅已出现了迅速增长的势头。其背景是中央政府在鼓励个体勤劳致富的同时，也通过财政的与管理的机制刺激居民消费，中国城市居民的消费水平以及对住房的要求快速提升。

这一时期建设的高层集合住宅有一个突出特征即住宅面积得到大幅度的扩大。高层集合住宅在建筑设计上对这部分扩大的面积进行了合理地分配和布局，兼顾了住宅内部空间的功能专门化和多元化。这样，在卧室里睡眠、在厨房里做饭、在全家休闲的场所客厅里接待客人的生活，开始成为高层集合住宅生活的“理所当然”。另外，改革开放后，现代化家用电器的普及极大地改变了中国人的生活方式，也是从这一时期开始，高层集合住宅在建筑设计上考虑了当时市面上大量涌现的现代化家用电器（电视机、电冰箱、电风扇、洗衣机、空调等）的使用方便，预留了相应的空间。就生活在高层集合住宅中的居民而言，这是居民满足自身对于住宅的建筑设计期望，采纳了与高层集合住宅的生活相适应的现代化要素的结果。同时，住宅套型的设计也开始结合当时中国在实行人口政策后呈现的家庭小型化的趋势，进行了合理的变革。

但是，北京市的高层集合住宅也面临着特有的问题。由于北京是中国共产党军首脑机关所在地，社会上层人士聚焦其中，房屋隶属关系更加复杂，既得利益集团的势力更加强大，因此，北京住房制度改革也相对要缓慢一些。直到1992年《北京市住房制度改革实施方案》出台以前，不少高层集合住宅仍继续沿用以往的住宅分配制度，并未完全作为商品向房地产市场开放。这些高层集合住宅无需努力提高其商品价值，大部分也未对扩大后的居住空间做出上述住宅建筑设计。

（3）“小康型住宅发展阶段”（1990年以后）

1990年以后，中央政府把实现“小康社会”作为发展的目标，居住环境则成为基本经济生活指标的重要一环。¹政府以坚持“以人为本”，满足居住的方便、舒适与和谐为根据，²制定了

明确的“小康居住标准”。³在此之下，中国居民住宅商品化进程持续发展，配备有相应服务设施与不同功能的住宅区进一步完善，并形成相应的等级。城市居民可以根据自己的购买能力与需求自由地选择不同类型、等级的住宅。在人口不断过密化的北京，一座座现代意义上的高层集合住宅拔地而起。

一般而言，现代普通的城市居民听到“住宅”一词后首先想到的就是高层集合住宅（参见附录 1）。他们所谓的“住宅”或高层集合住宅都是独门独户，与相邻的其他空间有明确的界限。⁴住宅内部起码包括了独立的卧室、厨房、餐厅、卫生间、起居室、储藏室等基本空间。住宅整体上可以划分为“支持体部分”与“可分体部分”，居民可以自由决定并变更后者。另外，包括光、声、热、气候、给水、采暖、通风、交通、绿地、购物、休闲娱乐、泊车等诸多方面的居住环境建设被建立在规划好的配套社区区域之中。而以上这些现代民众“理所当然”的“住宅”观念，是由 1990 年之后如雨后春笋般出现的现代房地产公司、⁵无所不在的大众传媒以及相对宽松的国家住房政策等共同塑造的。

这段时期在建筑设计的层面上，高层集合住宅内部的各个空间的功能被予以相对具体化的考虑。比如，公用空间一般被设置在近门处，卧室则内移，厨房与卫生间设置在公用与私密空间之间；建筑设计整个上朝着“公私分离、食寝分离、居寝分离、洁污分离”的方向发展。这种高层集合住宅设计理念中内含着“以人为本”的“小康居住标准”所要求的“文明规范”，而这也渐渐地成为普通民众习以为常的“居住文化”的一部分。

此外，房地产市场为满足富有的中高级居民，把建筑的中高档高层集合住宅的室内空间进一步细致化、完善化。除了上述主要空间之外，这些高档住宅还配备有客卧、儿童房、书房、健身房、仆人房、衣帽间等，这些空间又朝着更加精致、舒适、便捷的方面发展。其配套的社区自然、社会与人文环境也更加舒适与便捷。

但是，在住宅分配制度被废除，居民住宅完全商品化后，也出现了一些问题。比如，仅重视收益而无规划建设的高层集合住宅破坏了古都北京的景观，以投机为目的的房屋买卖造成了大量的空室，全国范围内房价的飙升使得中低收入阶层无力购买住宅，造成了社会不公（参见附录 2、3）等现象。面对这些问题，中国政府正在对高层集合住宅的建设设定限制，同时下大力气完善住房保障体系。

总之，从历时的角度来看，北京市的高层集合住宅在面对着诸多的问题的同时，从仅仅满足最低生理需求的空间逐渐发展成了现在与小康社会的生活相适应的形态。而其中的生活世界也并非一贯如此，而是在社会与经济的过程中不断地形成与建构着的。

2. 北京市高层集合住宅内的生活方式

如上所述，由于中央政府在不同的时期基于不同的目标推行不同的住宅制度，造成了北京市的高层集合住宅中同时存在着多种不同的类型。首先，最初建设的高层集合住宅都是通过“福利”的方式分配的“福利房”，其设计理念与社区环境比较落后。现在居住在“福利房”中的社会群体，大部分是年届 70 岁的退休职工。随后，在进入市场经济的转型期直到 1990 年后半期为止建设的高层集合住宅大多是“商品房”。其中包括企事业单位以福利的形式替员工部分地承担住宅购买

金额的“半福利房”，以优惠价格将高层集合住宅卖给所占土地上原有农民的“回迁房”等等。最后，21世纪以后建设的高层集合住宅则大部分都是“完全商品房”，这种房以将要退休的员工或者是颇有积蓄的中产阶级为目标，这类人群具有比较高的消费能力与生活水准。尽管如此，为了减少社会不公和贫富差距，政府仍建设了不少“半福利房”（如有购房补贴的“经济适用房”和低价出租用以最低生活保障的“廉租房”等），其主要的住户为低收入阶层或者积蓄较少的年轻人。⁶

可见，北京的高层集合住宅具有多种类型，而不同类型的高层集合住宅中居住着社会群体有着不同的社会身份倾向，自然地，也具有互不相同的“理所当然”的生活方式。仅从这点来看，要把握由高层集合住宅的建筑设计社区规划建构的，并为居民主体性地创造的生活方式并非易事。为此，本文把调查范围限定在北京市朝阳区高碑店乡、三间房乡与豆各庄乡的福利房和半商品房中生活的30户人家（其中19户居民属于回迁户，11户居民属于国家企事业单位退休员工），下面将试着说明他们设计自己的生活的一些方式和手段。

（1）室内装修

现在在市场上流通的商品房，一般都以购买后装修为前提，因而“可分体部分”都与“支持体部分”明晰地区分开来。即便是不可变更的“支持体部分”，购房者也可根据自身不同的个人兴趣和需要，在品种丰富的设计作品中进行自由选择。但是，比较早期建设的福利房和半商品房每一户住宅内部都被标准化地统一设计与建筑，并没有明晰地区分住宅的“支持体部分”与“可分体部分”。因此对于福利房和半商品房内的住户而言，无法变更住宅的建筑设计便是一个“现成的、给定的”条件，住户们也“理所当然地”接受了。然而，面对僵硬的、统一的建筑设计，住户仍能在少量被允许的范围内发挥着他们的“能动性”。

几乎所有接受调查的住户都会出于实用的目的对房屋内部既有的功能区做进一步的区分。这里所谓“实用的目的”指在大部分住宅既有的卧室、起居室、厨房、厕所4种大的功能区之中，再开辟出餐厅、书房、储物间、衣帽间等一些特定的功能区，以满足舒适便捷的现代化日常生活的要求。为此，有的家庭会把一室隔断为两室；有的家庭会在起居厅区分出一个小间；还有家庭会在起居厅的某个角落里进餐，在另一个角度里堆放杂物，从观念上将一个空间区分出不同的功能区。

在这些开辟出的空间中，最多的用途便是作为收纳的空间。究其原因，第一是因为绝大多数的福利房或半商品房在住宅建筑设计上本就没有将收纳问题考虑在内，第二也与中国人喜欢“囤积”的倾向以及把俭约看做是“妇德”的观念不无关系。⁷在中国，一个女主人把废弃的家用品处理掉的话，常常会被指责为“不善持家”。所以，一个善于持家，勤俭过日子的女主人应该把所有这些物件都保存下来，以备将来的不时之需，这种观念根深蒂固。虽说如此，但如果这些久已被废弃的物件被保存太多，东西堆满了卧室、起居厅、阳台，那么她则会被指责为“邋邋遢遢”或者不爱干净。特别是如果有亲朋好友到访，看到家里不干净、不整洁，对于男主人而言是“十分丢脸的事”，自然会降低他在社会上的地位与威信。可以说，开辟额外的收纳空间，是居民在高层集合住宅的建筑设计和中国人的习惯性思维之间找到的一种折衷方案。

此外，对诸如水、电、煤气线路等住宅基础设施的改造也是中国住宅装修工程中的重要项目。这是因为设计与建筑住房的时代未能清楚地预测时代发展与进步的速度，许多基础设施无法满足居民的现实需要。比如，当时的住宅未曾设计网络接口，有线电视线路铺设也十分不合理，许多

住户只能铺设明线；又比如，塔式高层集合住宅一般设计为集体供暖，但是，由于总体设备设置不合理，造成许多居民住宅冬季温度不达标，住户自行改动暖气的行为十分普遍。

以上所示的实用性的装修是住户在面对生活方式的改变或住宅的老朽化时，为了过上更快捷、方便的现代生活而采取的措施，都是在入住一段时间以后才实施的。与此相对的是入住前或入住同时实施的以装饰为目的的装修。本次调查的家庭多保留着入住当初实施的简单装修，起居室、卧室的地板大多是 60cm² 方格瓷砖，厨房与卫生间则是 20cm 乘 40cm 的长方形瓷砖贴面，这是 1990 年代前后流行的装修风格。但是也有后搬来的家庭重新铺设了木质地板或不同质地与风格的贴面砖，更换了住宅原有的门窗，重新粉刷了墙面，并尽可能地把裸露在外在的管道用大理石或者木材包裹起来，力求呈现出“焕然一新”的面貌。比起完全商品房的装修这种改动的规模比较小，但是这种装饰性的装修很好地反应出了中国人在乔迁新居的时候，总是力求“全新”的观念。新居的全新局面象征着人生的“新气象”，是对新生活、新兆头的祈盼。正好比中国人在春节期间“除旧布新”时的心态一样，具有一种巫术般的心理祈求的意味。

(2) 室内装饰和物品布置

福利房和半商品房的住户在创造自己的生活方式的过程中，最能体现出居民自由意志的便是不依靠装修的室内装饰和物品的陈列布置。

家具及其布置

乔迁“新居”并不仅仅意味着住宅本身要“新”，最好连家具也是新的。为新房量身定作新家具，是北京市高层集合住宅居民的习惯。许多居民的家具与住宅“同岁”，他们很难从自己的住宅中找到一件比住宅本身更古老的家具出来。旧家具之所以被抛弃，最主要的原因有三点：第一是不符合高层集合住宅的空间尺寸；第二是不符合现代住宅的风格；第三是不实用。例外的情况并不存在。从旧宅子里带来的小矮凳、女主人结婚时作为嫁妆的旧箱子仍然被它们的主人保留下来。

时尚的做法是为根据住宅的格局定制全新的家具，居民们会根据个人的爱好与财力选择特定色彩与质地的家具，与住宅的地板、面墙相结合来考虑，并最终搭配出颇具个体家庭风格的家具布置分格来。在本次调查的高层集合住宅中，大多数卧室普遍搭配着双（单）人床、整体衣柜与床头柜；厨房几乎全部都是整体厨柜；客厅里都摆放“L”形沙发与茶几，对面总是挂式或者立式液晶平板电视机；此外，由于没有商品房中那样的独立餐厅，餐桌也是客厅里一定会摆放的家具。

追逐新潮的、现代化的家具是一种时尚，但是，最近仿古的家具逐渐成为一种更高的时尚，而且代表着一种特殊的品味与身份。在本次调查中也遇到许多户主十分得意地介绍自己家里新购得的一件仿古的家具或者工艺品。他们在刚入住的时候也曾将绝大多数的旧家具换新，但近年又开始特意地将“古色古香”带入生活，可以说这是他们对高层集合住宅的生活赋予了“新的”价值。

家电及其布置

基本上所有受调查的家庭都在客厅的中央位置摆放了一台大电视机。在居民们开始入住高层集合住宅的 1990 年前后，晚餐后一家人坐在 L 字型的沙发上看电视成为生活的习惯。每天在固定的时间，一家人肩并肩坐在一起，放松地观看同一个节目，是家庭成员间非常重要的沟通交流、

深化感情的手段。然而，近些年来，由于电脑与手机的普及，收看电视节目主要成为中老年人日常生活例行内容，年轻人则主要在使用电脑与手机获得信息与娱乐。在本次调查中，部分家庭还在卧室里安装了电视机，许多人开始习惯躺在床上看电视节目，家庭成员也可以同时收看不同频道而互不影响。比起过去通过观看电视与家人共同相处，如今每个家庭成员更倾向于观看自己想看的节目，度过自己的时间。

高层集合住宅中使用洗衣机与电冰箱也十分普遍。但是，洗衣机与电冰箱被安置的位置却不尽相同，被调查的大部分住宅中并没有设计专门的安置洗衣机与电冰箱的空间，所以，一部分住户把洗衣机安置在厨房，但更多的住户把洗衣机安置在卫生间；一部分住户把电冰箱安置在厨房；另一部分住户把电冰箱安置在客厅。

近些年来，上述家电本身更新换代的速度令人惊叹，其功能与设置朝着精细化、便捷化、大众化的方向迈进。但是，相对而言，被调查的高层集合住宅中的居民们全部更换过他们的电视机（并不是因为使用寿命的原因），却几乎没有人更换过他们的洗衣机与电冰箱。究其原因，一方面，电视机悬挂在客厅里，是户主的“脸面”，一台大型的超薄型液晶电视机是为家庭增光的家具；另一方面，电视机提供的视听娱乐享受对于户主的日常生活更为重要。相反，许多户主家的洗衣机十分陈旧，甚至仅仅作为一种摆设，许多户主甚至宁愿手洗也不愿意开动洗衣机。这一方面是怕麻烦、怕浪费水电；另一方面是更信任手洗的效果。除非是大件衣物，他们的洗衣机是终年不用的。电冰箱的陈旧也是十分明显。户主们显然并不在意其陈旧与否，在他们看来，只要它能制冷，一切运转良好就万事大吉了。

除了这些主要家用电器之外，近些年来，电磁炉、微波炉、电暖气、电饭煲、饮水机、加湿器、空气净化器等各种大大小小的家用电器也出现在了普通的家庭当中。但是，如此众多的电器都没有恰当的位置来放置，所以，几乎所有家庭都只能根据自己空间条件与个人习惯随意地放置这些家电了。必须强调的是，对于本项调查中高层集合住宅中的住户来说，上述这些家电与其说是一件件承担着实用功能的家用电器，不如说更像是一件件具有装饰功能的家具。它们的存在主要是告诉户主自己“拥有”这些东西，而不是“需要”这些东西，或者更准确地说，即使他们的确需要这些东西，但事实上，他们几乎从来都不使用这些东西。

一个有趣的现象是，几乎每个家庭都拥有空调，但同时拥有电风扇。即使在三伏天里，许多家庭的空调上仍然罩着严严实实的空调罩，户主只是使用电风扇而从来不使用空调机，因为许多中老年人都不习惯或者无法忍受空调的凉风。空调对于许多家庭来说，并不具有实用的功能，只是一种“摆设”。

家庭摆设

除了家具与家电之外，更能集中体现户主生活方式与生活品味的细节在于“家庭摆设”。本文所谓家庭摆设，是指悬挂与附着在住宅内壁、家具家电上面的小摆设。许多户主刻意地留出空间来展示这些“摆设”，它们是户主个人身份认同的重要线索。比如，某些户主在客厅或者卧室里专门打了壁橱，里面搁置从各种渠道搜集来的酒瓶、神像、机器侠、武侠书籍、个人奖杯、主题工艺品、成对的核桃等等，这是户主（尤其是男主人）在日常生活中投入情感最多的对象空间，在某种意义上，也是一户家庭中最“神圣的”空间。与这种专门辟出空间展示男主人个人认同相对应的是，住宅的墙壁似乎是专为女主人预留的。她们喜欢把自己绣制的“十字绣”、“布艺画”

等悬挂在客厅、卧室的墙壁上，喜欢把自己的结婚、全家福、孩子的照片悬挂或者安置在房屋的任何一个他认为合适的地方。如果家里有幼小的孩子，那么，整个房间里任何一处他（她）们可以够得着的地方，都有粘贴的贴纸与胡写乱画的涂鸦。

当然，家庭摆设中也不乏体现户主“精神信仰”的内容。所有家庭都会在年节期间张贴春联，个别家庭里还预留了神圣的空间，奉祀“关公”、“财神”、“弥勒”、“白门大仙”甚至“毛泽东”；个别家庭还在一年当中的某个特定时间里，在住宅的某个特定位置敬奉祖先亡灵；还有个别家庭信奉“风水”观念，在家具布置与陈设方面有所讲究；还有个别家庭相信道教符咒一派，在墙面上张贴符咒；甚至还有个别家庭从网络上购买神秘用具，个体化地创造自己的“神秘信仰”符号。然而，高层集合住宅内容的信仰符号显得支离破碎，只是现实的日常生活行为的零星点缀。

3. 作为生活场所的社区规划

走出个体居民的住宅，每一层的楼道、每一幢楼房、楼房间的通道、社区小广场以及社区内外的大大小小的商店等都构成了居民日常生活世界的社区环境。社区环境是全体居民日常生活的公共空间，理论上讲，任何居民都有权利参与社区公共事务。但是，事实恰恰相反，社区生活中几乎看不到居民的身影，受调查的居民几乎完全没有积极主动地参与社区生活建设的观念与行动。因为多数居民认为，凡是“公共”的就与自身无关，个体“理所当然”地应该退避三舍。

在高层集合住宅的社区内，公开活动的不是个人而是社区的社区物业管理公司。理论上讲，物业管理公司是受业主委员会聘请来管理社区公共事业的企业，但事实上却和普通居民之间有着深远的矛盾。住户们认为，物业管理公司非但对于社区环境卫生清洁、噪音处理、公共设施的维修则消极对待，而且自行决定社区生活的许多事务，比如增减停车位、私建临时建筑、招揽小商小贩以牟取非法收入。确实，在本次受调查的社区，张贴在楼内墙壁上的小广告到处都是；楼道大门口的垃圾长期被堆放着无人清洁；小区内各种不明身份的人四处游走；居民车辆无序地停放在公共通道上引发的纠纷十分常见。这些现象已经成为居民们“见怪不怪”的“日常”。

另外，在高层集合住宅的社区内除了物业管理公司以外还有一个城镇居民的自治组织“社区服务中心”。理论上讲，其中的工作人员基本为社区居民选举产生，“服务”是社区服务中心的责任，是协助社区居民克服个人和社会问题，促进人际关系，改善生活环境，生活矛盾的机构。但是与物业管理公司一样，社区服务中心与普通居民之间的关系若即若离。事实上，可以说高层集合住宅社区的社区服务中心是由政府出资购买社会服务的代理结构。其日常工作如卫生体育、教育科普、计划生育等更多地是服务于政府需要，承担政府委托的社会事务等方面的管理和服务项目。从受调查的社区来看，积极参与社区服务中心组织的活动的人员大多是中老年人，参与最多的是文化娱乐活动。中青年人与社区服务中心之间几乎毫无关联可言。

高层集合住宅的住户们对社区活动缺乏关心，也在社区与社区之间的公共场所（比如商店、大街、广场、马路、人行道等）等“公共意识”的淡薄中体现出来。一个突出的例子是，北京市在入夜之后与大清早，大妈们的集体在公共场所跳“广场舞”，轰响的音乐与嘈杂声严重地影响了高层集合住宅中居民们（尤其是上班与上学的人们）的日常生活。但是，一个可以看到的现实是，这种嘈杂的环境也正在成为居民们日常生活的一部分，大家正在“理所当然”地接受着这一被发明的现实。

以上这种住户对社区活动缺乏关心以及公共意识的淡薄都表明了，高层集合住宅这种将多数人的日常生活集中到一个地点的居住形态并不一定会促进形成集团式的、共同体式的生活方式。在本次调查中，当问高层集合住宅中的居民周围邻居的情况时，得到最多的问答便是“不认识”。⁸ 尽管这些高层集合住宅中每一层都集中了 8 至 10 户居民，但是，这些邻居之间的互相并不熟悉，相互交往的机会几乎完全不存在。例外的情况是，曾经作为同一单位的职工或者同一村落的村民，入住高层公寓之前他们相互认识，但是，在经过比较长的时间之后，高层集合公寓本身足以疏远他们之前的亲密关系。曾经如同家人一般的“邻居”的观念变得日益淡薄。

在这样的情形下，最近值得瞩目的是宠物热。受调查的住户尽管住宅本身并没有为宠物预留专门的空间，但豢养如猫、狗或鸟等宠物的行为却比较普遍。有不少家庭为此还变更了家具的摆放，去除一些装饰，或是变更家庭打扫的方法和饮食的内容。现在，每天清晨或傍晚，为了配合狗儿的生活习惯，许多住户穿着睡衣在小区里遛狗，叫狗儿“小名”的声音此起彼伏，成为北京高层小区里的一道风景。另外，在北京养宠物鸟是颇有传统的，“提笼遛鸟”成为北京老人定型的生活方式。无论是宠物狗还是宠物鸟，在高层集合住宅社区内带着宠物散步的住户们基本上都在固定的时间段，集合在固定的地点，相互之间交流饲育的经验也聊聊家常杂事，通过这种方式形成了某种松弛的社会圈子。可以说，这是与广义上的邻人关系或正日益稀薄化的高层集合住宅的“邻居”观念相对应而生出的一种与周围住户的相处方式。

4. 课题

进入高层集合住宅从事居民“日常生活”的调查，对于现代民俗学而言是一项具有挑战性的任务。一方面，在较短的时间内，要想获得大都市居民的信任，并允许进入其住宅进行访谈与调查，是一件十分困难的事情。而且，在多数情况下，即使某些居民允许民俗学者进入其住宅进行调查，民俗学者所能看到的内容也是居民们想要他们看到的，并不完全是他们真实的“日常生活”。另一方面，现代民俗学以大都市高层集合住宅中居民的生活世界为研究对象，在其问题意识与研究方法两个层面上，都还处于探索与尝试阶段，需要在经验性的观察与访谈中提炼概念与分析性工具，这无疑加大了工作的难度。

笔者的调查也不无例外地遇到了上述这些问题，因而仅描述了住宅内外日常生活的“静态画面”。尽管建筑设计与社区规划本身既是日常生活的表演的环境，同时又是日常生活本身在“表演”，但是，本文并没有获得充分的材料去介绍居民是如何通过日常的具体实践去表演日常生活的。比如，我们仅仅知道高层住宅中的家具、家电是如何陈设的，却无法了解它们是如何被使用的。许多家庭都有多功能全自动洗衣机，但是，我们却无法具体地了解他们是如何具体操作那些按钮的。可事实上，许多户主明确说，他们只会按一种程序的按钮，许多功能键从未被使用过；有线电视虽然提供了众多菜单供用户选择，但是，许多户主根本不知道这些服务。我们虽然知道餐桌的摆放，却甚至不知道户主到底是如何用餐的，事实上，许多户主并不在餐桌边用餐，而是在茶机上用餐的。显然，“日常”恰恰更多地体现在这些调查研究者所不知的实践活动中。

此外，所谓“后现代社会”的一个核心特征是高度的“自反性（self-reflexivity）”，即高度的自我反思的能力。至少，对于中国 80 后的年青人来说，他们深受社会精英、房地产开发商以及大众媒体的引导，深知什么是“理想的住宅”，对高层集合住宅的“理所当然”也具有先在的概念。

因此，现代民俗学所定义的“理所当然”，渐渐变成一个模糊不清的概念。在现代社会，多个群体的同质化和同一群体的异质化正并行发生。即使在同一个家庭里，对于父亲是“理所当然”的事情，对于儿子可能就是“稀奇古怪的”，反之亦然。毫不夸张地讲，未来的趋势可能是这样的：居民社区日益变成一个国际性的村落，“理所当然”将不再是“理所当然”，相反，居民们将普遍认为没有任何事物是“理所当然”的。

既然普遍的“理所当然”并不存在，那么，现代民俗学似乎更应该去理解特定个体或者群体特定的生活方式建构与互动的模式。但是，现代民俗学家不应满足于仅仅从历史的角度精确地追问“日常”形成的过程。既然现代都市民众的日常生活是不断地被建构起来的，那么，是否存在着一个“应然的”、“理想型的”生活世界呢？若真如此，那么，“实然的”生活世界一定是充满了这样或者那样的问题。那么直面这些问题，进行“批判（评）”并寻求“改革”的应对之法不也正是以接近生活主体的人为目标的民俗学应该承担的职责吗？

比如，本次调查的家庭的厨房里都只有一个垃圾桶，生活中产生的大量的垃圾都被不加区别地置于一处，然后不分日期随时送进小区中不加区分的共用垃圾桶当中。对于这种惯习化的日常行为，中国现代民俗学家可以仅仅满足于追问其“理所当然”吗？亦或者，应该以“日常生活的启蒙”为目标，促进中国人反思眼前的“理所当然”并进行改善？中国现代民俗学家何以参与日常生活的“批判与改革”（作为普通民众的一员，而非站在民众之外的精英立场之上），将是事关今后中国现代民俗学的立身与发展的重要课题，值得进一步的思考和讨论。

注

- 1 1991年由国家统计局主导制定的《小康社会的16项基本经济生活指标》中规定，平均每人的居住面积应在12 m²以上。
- 2 《国家九五重点科学技术难关突破计划》（1996~2000年）明确指出了该方向性，全国各地共建设了29个“国家小康住宅模范地区”。这些模范地区的建设直到2001年通过国家的检收才告一段落，它们为现代化的高层集合住宅的发展做出了巨大贡献。有关当时建设设计的要求，可参照本文附录1。
- 3 要达到小康居住标准，住宅需要满足5个基本要求，即良好的居住性、舒适性、安全性、耐久性和经济性。居住性包括住宅热性能、空气质量、声学环境、光环境等；舒适性包括住宅的平面功能、设备配置、厨卫设计、视觉效果、面积等；安全性包括结构安全、防火、防盗、防滑等日常事故方面的内容；耐久性包括结构布局与住宅制品的耐久性、防水、防蚀等；经济性主要是指建立全寿命费用的分析与评估。相关介绍可参见[熊 2010, 67-68]。
- 4 晚至1987年，中国政府才制度了《住宅建筑设计规范》，其中规定“住宅应该按套型设计，每套必须是独门独户，并应设有卧室、厨房、卫生间及贮藏间”。
- 5 1980年，北京市开始组建第一家房地产综合建设开发公司，到2006年，在北京注册的房地产公司已经2958家。房地产开发投资和销售保持高速增长态势：1991-1995年完成投资额568.4亿，1996-2000年完成投资额1979.5亿；2001-2005年完成投资额5974.0亿。转引自[齐 2008]。
- 6 北京市这种不同类型的高层集合住宅的出现，与北京市政府1994年颁布的“三改四建”的房改政策密切相关，其基本内容是：“把住房建设投资由国家、单位统包的体制改变为国家、单位、个人三者合理负担的体制；把各单位建设、分配、维修、管理住房的体制改变为社会化、专业化运行的体制；把住房实物福利分配的方式改变为以按劳分配为主的货币工资分配方式；建立以中低收入家庭为对象、具有社会保障性质的经济适用住房供应体系和以高收入家庭为对象的商品房供应体系；建立住房公积金制度；发展住房金融和住房保险，建立政策性和商品性并存的住房信贷体系；建立规范化的房地产交易市场和发展社会化的房屋维修、管理市场。”
- 7 在本次调查的住户中，几乎每一个住宅的阳台上都堆满了杂物。例如，女主人缺少照看的花卉、孩子早已不用的玩具、男主人经常找不到的工具，全家人过季的衣服与鞋子等等一切被废弃的家用品。另外，许多居民的冰箱里总是放满了冷冻已久食品，他们的衣柜里总是存放着永远不会再穿的旧衣服。在中国，这种“囤积”的习惯非常普遍。

8 当然，居民们所说的对邻居“不认识”并不代表完全不知道对方的任何信息。这是由于住户们认为由于和邻居在空间上住得极其相近，假以时日总是能了解到更多个人情况的一种心态，所以现在还难以说是“认识”对方。另外，通过“不认识”，将在空间上相接近的邻居之间拉开了心理上的距离从而取得一种平衡。

参考文献

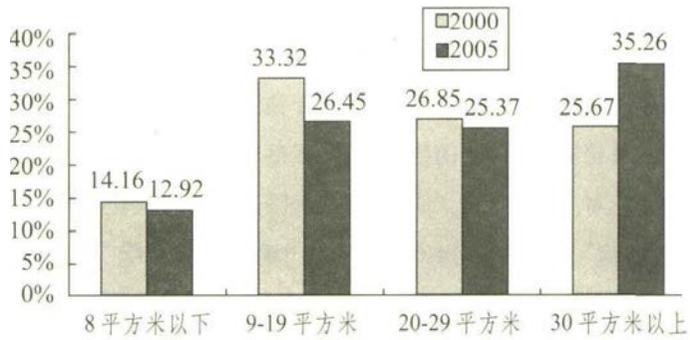
齐心 2008,《北京住房制度改革:历程、成就与反思》,《北京规划建设》第9期

熊燕 2010,《中国城市集合住宅类型学研究(1949-2008)——以北京市集合住宅类型为例》,华中科技大学博士学位论文

附录1:城市示范小区住宅设计建议标准

项 目		类 别	一	二	三	四	
套型面积系列标准(平方米)	使用面积		42~48	53~60	64~71	75~90	
	建筑面积		55~65	70~80	85~90	100~120	
功能空间使用面积标准(平方米)	起居室		18~25				
	主卧室		12~16				
	双人次卧室		12~14				
	单人卧室		8~10				
	厨 房		不小于6				
	餐 厅		不小于8				
	卫生间		4~6(双卫可适当增加)				
	门厅		2~3				
设施配置标准	厨 房	I型	灶台、调理台、洗池台、吊柜、冰箱位、排油烟机(操作面延长线 \leq 2700mm)				
		II型	灶台、调理台、洗池台、搁置台、吊柜、冰箱位、排油烟机(操作面延长线 \leq 3000mm)				
卫 生 间	I型	淋浴、洗面盆、坐便器、镜(箱)、洗衣机位、自然换气(风道)					
	II型	浴盆(1.5m)和淋浴器、洗面化妆台、化妆镜、洗衣机位、坐便器(1~2个)、机械换气(风道)					
设备标准	电气设备	用电量	80~200kWH/月				
		负 荷	1560~4000W(大套可增至6000W)				
		电 表	5(20)A~10(40)A				
		电源插座	大居室	2~3组			
			小居室	2组			
			厨 房	3组			
	卫生间	3组					
电视插口	起居、主卧各一个						
电 话	1~2台						
空调线	设专用线						
给水设备	用水量 200~300升/人·日 热水器或热水管道系统						
采暖通风	散热器、空调器(窗外预留位置)						
室内环境	光环境	采 光	\geq 1%(室外全天空光照度与室内距窗1米高天然光照度比)				
		照 明	起居室及一般活动区 30~70LX 卧室,书写阅读 150~300LX 床头阅读 75~150LX 餐厅、厨房 50~100LX 卫生间 20~50LX 楼梯间 15~30LX				
质量 标准	声环境	空气隔声	分户墙、楼板 \geq 40~50dB				
		撞击隔声	楼板 \leq 75~65dB				
	热环境(按不同气候区区别)	冬季	采暖区	16~21C			
		非采暖区	12~21C				
夏季	$<$ 28C						
卫生环境	日照(按不同地区区别)	大寒日	2小时~冬至日1小时				

(转引自《2000年小康型城乡住宅科技产业工程城市示范小区规划设计导则》)



附录2：2000—2005年北京市人均住房建筑面积变动情况
(数据来源：2005年1%人口抽样调查)

职业别	年份		提高额度
	2000	2005	
国家机关、党群组织、企业、事业单位负责人	25.18	31.59	6.41
专业技术人员	24.00	29.21	5.21
办事人员和有关人员	22.77	27.25	4.48
商业、服务人员	17.55	20.25	2.70
农、林、牧、渔、水利业生产人员	23.75	26.93	3.18
生产、运输设备操作人员及有关人员	20.12	21.91	1.79
不便分类的其他从业人员	22.36	26.10	3.74

附录3：2000—2005年北京市按户主职业划分的人均建筑面积 (单位：平方米)
(数据来源：2005年1%人口抽样调查)

(校对：西村真志叶、施尧)

居住方法的调查与“建筑计划学”

OTSUKI Toshio
大月 敏雄

东京大学
(宗晓莲译)

1. 今和次郎的“住宅与生活”研究

如何理解“普通的日常生活”这一课题，在建筑学中也是一个极为重要的论题，在这一方面，接受了从柳田国男开始的民俗学系谱影响的学者们发挥了重要的作用。

其中尤以今和次郎所作出的贡献最为显著，明治45年（1912）毕业于东京艺术学校（现在的东京艺术大学）图案专业的今和次郎，被早稻田大学的建筑学科录用，大正6年（1917）参加了民居保存会的“白茅会”，与柳田国男一起参加了民居调查、留下了很多种类的素描草图。作为这一成果的结晶，大正11年（1922）出版的《日本的民居——田园生活者的住处》一书，对“民居”一词的扩展也起到了一定作用。

值得一提的是今和次郎的方法论。明治以后开始的日本建筑学的主要方法是，在设计新的建筑物时，收集之前已经建成的相似案例，研究其规模及房间布局等等。作为应用科学的建筑学，对可以立即应用于设计的知识这样的即战力有要求。因此，进入近代以后，在设计有着新的要求的官府政厅及各种公共设施等时，参照欧美的实例是比什么都更为重要的。

然而，毕业于图案设计专业而非建筑专业的今和次郎的研究方法有点不同。今和次郎试图通过素描这一独特的空间构成表现手段理解、并解释围绕民居所发生的各种现象。其原本的目的并非是“获得立刻可以用于建筑设计实际工作的知识或技巧”，而是“理解眼前的建筑物中发生、存在的生活现象是如何成立的？并试图对其进行解释”，这与之前的建筑学的研究方法有着很大不同。

另外，将焦点定位于“住宅与生活”也是与当时建筑学主流有着很大不同的另一点。明治以后的建筑学并没有将“住宅”列入“建筑”的范畴。“住宅”是与木工、木工师傅有关的，而不是被称为建筑家的、毕业于大学专门学府的精英技术人员所应该染指的对象，这样的想法在当时占了主流。何况普通的住宅是如何被居住的，等等，将目光转向“生活”现象的建筑家更是极端的“少数派”。虽然明治时代确实出版了很多有关住宅建筑的书籍，然而，仅仅是传授木工的各种技术、诀窍，或是解说明治后得到改良的厕所、取暖设施及厨房用品如何有必要融入到住宅建设中。在理解了住宅及在其中展开的普通生活实态的基础上，重新考虑住宅设计的应有形态这样的趋势，在建筑学中几乎还没有出现。

欧洲在这一时期，作为近代建筑运动的一环，形成国家的重要要素的住宅改善、改良开始得到注目，首先必须从改变身边的住宅出发这样的氛围也开始形成。不过，在日本众多的建筑关系者真正开始关心住宅问题是在关东大地震（1923年）前后。在日本，

“住宅”开始受到注目是明治 41 年（1908）内务省地方局的一些有志之士出版了《田园都市》后，今和次郎开始参加白茅会的大正中期，在东京“住宅问题”终于在“都市问题”的文脉中被讨论。开始出现推崇英国 E.Howard 所提倡的田园都市式的居住环境的趋势。也因为此，《日本的民居》一书的副标题就是“田园生活者的住宅”。不过，当时最普遍地被讨论的住宅问题是如何给由于第一次世界大战的经济好景所带来的不断集中到都市的人们提供住宅，以及为此都市计划应该如何做，这样的问题中的“住宅”问题，至于住宅中展开的“生活”，除了生活欧美化（西洋化）之外几乎没有什么讨论。在这样的背景下，今和次郎开始的注目“住宅与生活”，在当时的建筑学界，很明显是先行了一步的。

更进一步地，大正 12 年（1923）关东大地震火灾后的废墟上人们自己搭建了临时棚房，今和次郎对临时棚房中人们的生活也很关注，并用素描将其记录下来。今和次郎还马上开设了名为“临时棚房装饰社”的设计公司，从一直以来的观察、描摹、理解、解释的立场进一步深入，加入到构筑复兴东京城模样的一部分的商店及住宅的实际设计中。也就是说，实现了从研究到实践的转换。其中特别是东京帝国大学柳岛学生寮（settlement）的建筑设计，从今和次郎的研究方法论和实践论在东京帝国大学的相关设施中得以实践性实施的层面上来说，可以说有着极大的意义。

之后，今和次郎于大正 14 年（1925）实施了“银座街风俗调查”，昭和 2 年（1927）主办了“调查（考现学）展览会”，昭和 5 年（1930）与吉田谦吉共著出版了《考现学（Modernologio）》，探究了大地震复兴后东京的新的“普通”，这些并非是单纯的素描，还显示出这样的下了很多工夫的资料收集自身也可以成为一种新的社会观察手段。

然而，时代没有允许这一代表考现学的提出及解释观察社会的框架的研究继续下去。大正 11 年（1922）今和次郎受到朝鲜总督府的委托在朝鲜半岛进行了民俗调查工作，作为其成果，大正 13 年（1924）出版了《朝鲜部落调查特别报告 第一册 民居》，这一工作显示出“追究普通”的研究行为从其他角度来看也意味着对国家“有用”。

昭和 9 年（1941）至昭和 16 年（1941），今和次郎在农林省积雪地方农村经济调查所主办的积雪地区农家民居调查及同润会主办的东北地方农山渔村住宅改善调查活动中发挥了重要作用，然而与国家连接的这一系列民居研究工作，并非是对普通生活如何得以成立的解释论，有着将“普通的民居”当作“实用学问”，成为“改善”、“善导”的对象特征，是大正时代生活改善运动的延长。由于军国主义的浸透，各种研究学术活动最终都归结为“改善”、“善导”的时代趋势，今和次郎也被席卷其中。

2. 西山卯三的“居住方式调查”

大约 20 年前，笔者还在攻读博士课程时，有机会与东京大学生产技术研究所的藤森照信教授一起，参加了越南河内的民居调查。期间，藤森照信教授讲述了这样的一段轶事。建筑学中建筑规划学鼻祖之一的京都大学的名誉教授西山卯三从早年起就非常崇拜今和次郎，希望成为今和次郎式人物，做了各种调查，留下了各类素描。说起来，西山卯三的著作中确实有着很多手画的素描，如果说其背景来自对今和次郎的仰慕，确实是非常可以理解接受的说法。

西山卯三于昭和 16（1941）年进入国家设立的住宅营团的研究机关，为每年更新的住宅营团建设的标准平面图的设计作基础研究。此标准平面图的设计与战后公营住宅的标准设计及住宅公团的 nLDK¹ 的设计有着继承性的关系是连续进行的。而西山在进行了大量“居住方式”调查的基础上，总结出不管是多么狭小的住宅，老百姓有着将饮食空间与就寝空间分开的倾向，提倡将“寝食分离”作为设计标准平面图时的一个原则。当时这一“寝食分离”论在住宅营团建设中除了一小部分以外，并没有被采用，然而在战后公营住宅及集体住宅（国家铁路公司宿舍、公务员宿舍、电信电话公司宿舍等等）的平面设计中产生了极大的影响。所谓的建筑规划学，就是在理解现实社会中普通地进行的人们的生活的模式及嗜好的基础上，发现其中隐藏的法则、因果关系等，并将此反射到新的建筑设计中，这样的学问。在这一意义上，西山卯三进行的“居住方式调查”，对一直并没有受到建筑相关者关注的老百姓的日常生活通过大量调查进行提取分析，可以说是有着非常重要意义的划时代的调查，将谁都会认为“说起来确实是这样”的“普通”模式，作为实用科学反映到建筑设计中的这一做法，可以说是极具建筑规划特点的。

3. 吉武泰水的“使用方式调查”

受到今和次郎极大影响的西山卯三，将住所特定化，为了追究作为新的建筑规划根据的“日常生活中的普通”，实施了“居住方式调查”，开拓了作为实用科学的建筑规划学的方法。另一方面，东京在战败后，在东京大学的吉武泰水探究建筑物的“普通使用方法”的基础上，另一种新的规划设计的基础也形成了。在厕所、电梯人们如何排队，学校里学生们是如何换穿室内鞋与室外鞋的，诸如此类，对一眼看上去大家平常进行的动作进行科学调查，在实态调查的基础上尽可能地落实到数学理论分析的研究范式。建立了战后各种设施建筑规划学基础的吉武研究室将这样的调查称为“使用方法的调查。”

西山研究室的“居住方式调查”与吉武研究室的“使用方式调查”。他们所使用的词语说明了各自是从什么样的角度捕捉眼前现象的。“居住方式调查”的主语是居住者，可以知道其着眼点于人的主体性。西山的视角更偏向于社会科学。另一方面，“使用方式调查”的主语是建筑物，人作为对建筑物施以影响的因素被把握。吉武的视线更接近自然科学。

西山研究室的居住方式研究之后在都市计划、城市建设等领域取得进展，在以人为主人公的生活舞台这一总体环境究竟应该如何改善这一方向不断深入。而吉武研究室则将研究重点置于根据住宅、医院、学校、博物馆、办公楼等建筑物种类·用途的特点，制定各种建筑设计的标准方面。无疑，这也是必须制定二战后大量建设各种建筑物、发放建设补助金时的各种标准的任务，东京大学的建筑规划研究室不得不承担的反映。

4. 解构“普通”

纵观上文，日本的建筑学作为实用科学，有着不管是愿意还是不愿意，都不得不贯彻“实用”这一特点的一面。在这一过程中，以各种手法追究“普通百姓的普通生活”，追究的过程中找到追究的乐趣，同时开拓了解释事物方法的手法，并将这一极其智慧的

思考方法展开到建筑学中的今和次郎的存在，可以说是非常重要的。此后，他在 1923 年大地震后的临时棚房装饰社及战争时期住宅改善运动中，有时候一边引用作为实用科学的“有关普通的研究”的成果，一边回答了时代的要求。

对今和次郎非常仰慕的西山卯三作为西部日本建筑规划学的代表，从社会科学的观点将“居住方式调查”传播开来。另一方面，由于与国家的连动（合作），各种设施非常缺乏的战后，为了建立统一的建筑规划标准，吉武泰水从自然科学的观点将“被利用方式的调查”落实固定，从而建立了东部日本建筑规划学的体系。

诸如此般，从大正时代至二战后经济高度成长期日本建筑规划学的发展中有关“普通”的观点看法、以及对“被理解被解释的普通”的加工、利用方法，随着时代的变化及研究者所处立场的不同而不断发生着变化。由于建筑学实用科学的特征，令其并没有从不断提出的国家、社会的要求中独立出来。相反，也可以说，正是由于为了回答国家、社会的要求，建筑学中产生了不得不明确理解“普通”这一动机。

那么，现在的建筑学中，又是如何对待处理“普通”的呢？从结论来说，今天，“普通的生活”并没有得到关注。这应该与和“标准的”意思相近的“普通”这一概念慢慢地从我们身边丧失这一事实不无关系。就在十多年前，在我们的社会中“普通的生活”可以说是伸手可及。如果知道丈夫的工作单位、居住的地方、家庭构成等等，就可以以很高的准确率来推定大概是怎样的家庭，然而，在家庭的实际情况多样化的今天，只是知道工作单位、住所以及家庭构成，很难推断其生活方式（lifestyle）了。这一状况在建筑设计、建筑规划时，是很重要的。可以说如今已经进入了不能想象普通的家庭的状况下，却不得不设计不知道是由谁居住的集体住宅的房间布置的时代了。

不过，有趣的是，经济飞速发展时期建立的集体住宅的标准模式，现在也广泛存在。正门设置在住宅的中间部，通过中间走廊到达面向南侧阳台的起居室（客厅），如果不是这一基本的模式，商品房可能卖不出去吧。在住宅流通市场中，现在也很明显地显示出，“（以标准样式存在的）普通”似乎还存在着。

然而，对日本人来说极为常见的中间走廊，在韩国、中国、台湾的集体住宅的设计中，却很明显是不常见的。因此，为什么日本人喜欢中间走廊这一疑问也自然提起了。同样的，为什么日本人喜欢南侧？在什么样的状况下榻榻米的房间在不断消失？为什么日本人丢不掉正门的门口？诸如此类，各种各样有关“普通”的疑问残留着。另外，为什么亚洲人喜欢高层住宅而欧美人喜欢底层建筑呢？回答这样的疑问，也是非常困难的。

另外，今天我们觉得在医院离逝世是理所当然的，然而 20 多年前的高层集体住宅中，为了能放进棺材，设计电梯时在电梯的后面特地设计了暗间，万一需要的时候棺材也能放进来，在这一方面不得不动脑筋的时代也曾经有过。不过，近来几乎没有人在家中离世了，或者说，即使在医院死亡，也还是将遗体运回家一次的事情也不存在了，不知不觉之间，电梯后面的暗间问题也不再是问题了。然而，日本政府正在制定不是在医院而是在家中去世度过最后时间的政策。在家中可以送走逝者的体系再次建立之时，电梯的暗间问题会再次成为问题吗？

诸如此般，支配了我们的日常生活的理所当然的现象，在不知不觉之中慢慢地变化，对建筑设计也不断提出很多要求。忘记这些，理所当然而作了设计，就会给居住者带来

不必要的麻烦。过去，东京的平民区再开发建立的高层住宅中，盂兰盆节时点火送迎祖先的仪式成了问题。这一地区原本以大杂院和弄堂为主，大杂院的居民在盂兰盆节时一定要在屋前烧一堆火送迎祖先的灵魂。这一习惯被一般的高层住宅的设计者忽略了。结果是，大家都在阳台上点燃了送迎祖先灵魂的火，成了问题。这种情况下，是一般的集体住宅设计正确呢，还是居民们一直以来理所当然地做了的事正确呢？

大概哪一方都正确。如果不总是习惯性地意识到“普通”的存在，建筑设计可能很难跟上不断变化的现实世界。去年，“东日本大地震后什么样的状况下才可以被看作是复兴”这一问题在日本建筑学会上引起了很大的讨论。其中“日常生活的恢复就标志着复兴”这一观点重新受到关注。那么，日常性又是根据什么标准成立的呢？为了回答这样的疑问，建筑规划、设计研究者们今天也还在进行着“居住方式调查”及“被使用方式调查”。质疑“普通”、“理所当然”，依然是今天的建筑学中非常切实的问题。

注

- 1 LDK是英文 living + dining + kitchen 的简称，在现代的日本商品房中，客厅、餐厅和厨房三者都相对地有各自专门的空间，但相互间不设置墙或门等隔开，三者一体化所形成的宽敞的空间称为 LDK。其中有两个单间再加上 LDK 的称为 2LDK，3 个单间再加上 LDK 的称为 3LDK，如此类推。译者注。

韩国“日常生活研究”的发展

JON Su-Jin
丁秀珍

东国大学校
(金英姬译)

日本民俗学会 2014 年以“再问日常生活的理所当然”为题召开了一次国际研讨会。文本将针对这个课题，在回顾介绍韩国“日常生活”研究的发展后，继而对本次研讨会当天的讨论内容发表作者的个人意见。

在韩国语中，“日常生活(살림살이)”一词意指“勺子”、“碗碟”、“被子”等日常生活所需的物品，同时也指“过日子”本身。这里笔者更倾向于在后一个意义层面上使用“日常生活”一词，因为笔者想要强调日常生活研究不仅仅局限于对“生活财”的研究。

韩国的日常生活研究由社会学、人类学、建筑学、家政学等多个分科学术领域针对各自关心的问题而发展起来，至今已累积了不少学术研究成果。例如在社会学领域，1990 年初，法国学者米歇尔·马菲索利(Michel Maffesoli)的《日常生活的社会学》被翻译介绍到韩国后，日常生活便开始成为社会学的研究对象，并掀起了一波学术浪潮。当然，韩国的社会学者们从 1960 年起就已经参与了国家层面的“人口总调查”，用计量的方法调查韩国人的日常生活起居，进行了社会学调查研究。但是，明言“日常生活”的概念、方法论及认识论，将其作为独立研究领域的日常生活研究当时还未形成。

与此相对，民俗学本以民众的日常生活为研究对象，但其研究领域却过于集中在过去或山间僻壤的乡村，以至于事实上并没有将当今民众的日常生活置入研究对象之中。从这个背景出发来看，韩国国立民俗博物馆(以下简称“韩国民博”)自 2002 年以来，持续调查韩国人的日常生活并建立档案的工作值得瞩目。2002 年，韩国民博与日本国立民族学博物馆曾共同主办了韩日两国的“生活文化交流展”。韩国民博的调查以“物，可说亦可读”为主题，是韩国物质文化研究的重要一环。

当时韩国民博的馆长千镇基先生主张：在当今这个“大量生产、大量消费的时代”，我们在收集和记录人们生产和消费的数以千万种的生活财时，不能局限于以“对象为中心(object-oriented)”，而应该以“概念为中心(concept-oriented)”。即，我们要关心“一个家庭里大概有多少物品？物品是否都物尽其用？”“背后蕴含着人与物什么样的关系？”“人们通过物品的摆放创造出怎样的家庭景观？”¹等问题，也就是说，我们应把物放置在文化语境之中去理解和探究其中的意涵。

在这种认识的指导下，韩国民博迄今业已出版发行了以盘谷里、蔚山、阿峴洞和贞陵洞四个地区为对象的调查报告。直至今日，韩国民博在开展其常规的民俗调查工作时，仍将日常生活(这里同指生活财)的调查作为其中一个重要的组成部分。具体的调查方法如下：首先在每个道(韩国的行政单位，相当于中国的省级)选择两个村。由两名调查员、一名摄影师三人组成一个调查小组，在村中居住 8 个月，同时书写民俗志。通常在 3 到

4 个月后，会在该村中选择一个公认的具有代表性的家庭，再增派两名调查员，尽可能地调查并记录该家庭所有的生活财。该家庭赠送给调查队的物品则会在韩国民博中展出。另外，为了把握生活财的变化情况，计划将以每 15 至 20 年为一个周期对接受过调查的家庭再次调查。尽管千馆长期望以收集到的资料为线索展开多样的研究，但他同时表示，韩国民博现在工作的重心仍然是对生活财的记录。

问题是，以这些资料为基础进行有意义的研究还需要多长时间才能走上正轨？其次，通过积累的资料揭示物的文化意涵，理解并还原物所处的文化语境在多大程度上具有可行性？再者，当调查者们用更广义的“日常生活”的概念来把握生活财时，应以何种视角对物进行对象化和解释？这些都是亟待解决的问题。

当我们向异文化的人们介绍我们的日常时，通过异文化间的比较指明其相似性和相异性毫无疑问具有积极的意义，因为通过与其他文化相比较可以辨明我们自己的日常。但是，仅仅做到这一步还不够，这仅仅是方法和手段而非最终目的。摆在我们面前的紧要课题是：当我们将目光投向眼前的日常时，对以往的民俗学能起到什么样的批判性作用？为建立不同于以往的新的方法论我们应该做些什么？最后，新的方法论在开启民俗学新的研究范式上能发挥什么样的作用？直面这些问题并寻求解答都是我们必须要做的功课。

被翻译介绍到韩国的《日常生活的社会学》一书中，马菲索利强调：“日常生活的社会学”既非新的研究对象，也非独立的专业领域，毋宁说它是一种对“社会学视角”的崭新定义，是理解社会的一个新视角。²在这个视角下，研究者首先需认识到存在两个层次现实。如存在语言体系的现实，同时又存在运用语言的语境性（语用学）现实。前者是理论的现实，后者是展开日常实践的具体情境。³

我们的日常便属于后者，它无所不在，却又“不可视”。究其原因，一是其自身内含的矛盾——“看得见却不被关注”，二是它往往由“非逻辑性的逻辑 (non-logical logics)”构成，无法用理论合理性来把握。日常实践在某个特定时间点总是受到偶然给予的事物的影响，因而是局部性的、流动性的，可以说是一种“依情况而定的战术”。它是散布于社会生活每一个角落的“反复的片段”，“虽时有反复，但绝不会完结”，因而我们无法以“宏观的”视野去观察理解日常实践。指导人们日常实践的合理性不过是一时的“机会逻辑”，实践的目的在于它“达成的瞬间便消失了”，所以也不存在可以从整体上把握日常实践的理论视角。⁴如上所述，正是因为“日常生活的社会学”给予了以往的社会学的认识论极具争议性的启发，所以才说它是对社会的新的定义，同时也是一种新视角。

当然，“日常生活的社会学”论也不是毫无问题。凯罗兹 (J. M. Queiroz) 强调，我们不能因为日常的“不可视”性，便认定日常中隐含着某种秘密或在其外表之下有着某种更深层次的事物，并以此作为日常生活研究的前提。⁵倘若我们直接规定日常与理论的现实或宏观视野无关的话，便赋予了日常过度的意义了。如同语言的体系和运用有区别一样，将理论的现实和日常作为两个现实区分开来确实很有必要，但这并不意味着这两个现实之间毫无关联。

本次研讨会将日常定位为“理所当然”，初衷应是在于发现日常的生活和实践所固有的特性。但是必须要强调的是，即便我们将日常作“理所当然”理解，仍应注意与以往

的民俗学中,构成并被传承的“无意识的“或“自然形成的生活样式”⁶等概念之间的区别。

阿帕杜莱(A. Appadurai)在研究中关注当代即所谓“全球化时代”中个人的日常生活是如何被建构的。他认为在当今全球化的环境中,电子媒体和大量的移居日益成为人们的日常,个人的生活“与其说是皮埃尔·布迪厄所说的‘惯习(habitus)’,不如说已成为有意识的选择与合理化,一个表象的竞技场”。⁷也就是说,我们的生活已处于时常地流动与移动的状况,文化再生产已不像曾被认为的那样是一个比较稳定和自然的过程,它变得极其复杂和易变。每一个人为了给自身提供一个安定的身份认同,不得不反思并再建构自己的日常。

当然,不同的地区之间多多少少有些差异。但是我们能断言某个地区完全不受这种时代趋势的影响吗?倘若没有的话,我们是否还可以一如既往地用“理所当然”这一概念去把握日常?笔者认为,我们当今的日常,处于理所当然和非理所当然之间,在难以意识到的和需要意识到的之间徘徊。而且,正因为现实如此,我们必须以一种迥然不同于以往民俗学的眼光去看待日常,更进一步说,对于现代性中的日常,我们有必要将之提升至“日常生活的政治性”的层面上去探讨。

注

- 1 千镇基 2007“民俗博物馆和现代生活资料”,《韩国民俗学》45,韩国民俗学会,300页(韩语)。
- 2 Jean Manual de Queiroz 著,金文谦译《日常生活的社会学——一个新的视角》(“The sociology of everyday life: a new perspective”, *Current Sociology*, vol.37, no.1, spring, 1989),日常性·日常生活研究会编,《日常生活的社会学》,Hanul Academy, 1995, 97页。
- 3 同前书,100页。
- 4 同前书,99~103页。
- 5 同前书,99页。
- 6 王杰文著,西村真志叶译「北京市高層集合住宅の暮らしと生活世界の変容」,「当たり前」を問う!一日中韓・高層集合住宅の暮らし方とその生活世界—,日本民俗学会 2014 年国际研讨会内容集,2014, 49 页。
- 7 Arjun Appadurai 2004, 车元铉译,《消失的现代性》(*Modernity at large: Cultural Dimensions of Globalization*, the Regents of the University of Minnesota, 1996),现实文化研究,2004, 20 页。

(校对:施尧)

中国民俗学的新时代

开创公民日常生活的文化科学¹

GAO Bingzhong
高丙中

北京大学

民俗复兴是中国过去三十多年的文化大事件，普通公民有机会在自己的生活中恢复传统民俗的活力，这与五四运动以来不得不放弃民俗的趋势大为不同。中国当代的民俗学也逐渐走上一条与五四运动以后的民俗学完全不同的道路。经过二十多年的转型，中国民俗学已然完成一次理论转向和方法更新，已然与所处的社会全面建立一种新的积极关系，发展成为一门关于公民日常生活文化研究的学科，因此，相较于以前的文史性的遗留物研究，我们可以说中国民俗学进入了一个新的时代。

中国民俗学的当代变化实际上呼应了岩本通弥对日本民俗学定位的反思。他在《以“民俗”为对象即为民俗学吗？》这篇重要论文中谈到，日本民俗学从柳田国男为之奠基的时候就不是研究民俗的学问，而是通过民俗进行研究的学问。这个定义后来被改变，成为研究民俗的学问。但是，到当代它面临各种社会变化的问题和理论问题，必须重新被定义为关于当下的日常生活的学问。² 中国和日本的民俗学除了大趋势上的相同，当然在具体的学术路径上有各自的特点。例如，关于民俗复兴与公民的文化权利的争取，对于中国民俗学来说就比对于日本民俗学更为重要。

一、“新的驿程” 2.0：中国民俗学的新时代

钟敬文先生在 1987 年把自己的一系列关于民俗学的论文结集出版，标题是《新的驿程》。³ 此时正是中国民俗学的一个转折点，钟敬文先生的标题既是表明中国民俗学从文革中断后走过了一段恢复的路，也表达了钟敬文先生对中国民俗学下一个阶段的期许。“新的驿程”既是客观地指走过的路（新近所走的路），也是主观且热情地指要走的路，也就是倡导“走新的路”。钟先生的这一指示后来明确以“建立中国民俗学派”相号召。⁴

就在新的驿程开启之后，我于 1988 年来到北京师范大学，成为钟敬文先生的学生张紫晨先生指导的博士生，并在二位先生的指导下，在 1991 年完成《民俗文化与民俗生活：民俗学的研究对象与学术取向》的学位论文。⁵ 在我自己看来，该论文是对钟敬文先生的“新的驿程”的理论表述，一方面以“民”和“俗”的概念演变叙述了民俗学的学术史，另一方面，对民俗学应该是怎样的学术进行了论证。学术史的叙述虽然占据了较大篇幅，但是真正的立意还是在于呼唤一种新的民俗学。

在接下来的岁月里，中国民俗学一边前行，一边反思自己的道路，陆陆续续出现了不少的学术史评述论著。从张紫晨先生和王文宝先生各自的《中国民俗学史》，⁶ 赵世瑜的博士学位论文《眼光向下的革命》，⁷ 到刘铁梁在 1998 年发表《中国民俗学发展的几个阶段》，1990 年代的学科史论著分期、分阶段清理了中国民俗学从古至今的历史发展。总的来说，

这个时期的学术史回顾主要是申明当时民俗学工作是有自己的历史来路的，学科积累的基本文献、主要人物和研究范例已经与当下的研究衔接起来，中国民俗学就算是恢复起来了。不过，刘铁梁的文章虽然重在对现代中国民俗学进行分期，但是在结尾部分呼应了我在博士论文中的倡导，并乐观地看到，中国民俗学正在“进入一个真正发展的阶段”。⁸ 到等到进入“新世纪”，人们才更容易以新的眼光看见中国民俗学发展的实绩。这个时候，学者们一边肯定学科的具体进步，一边着力探讨中国民俗学应该如何克服问题往上提升。⁹ 民俗学的一些开拓性的经验研究著作虽然已经出现，但是它们还没有成为代表中国民俗学的新主流。

二十年是一代学人成就自身的时间。就在“新的驿程”开启二十年之后，一些民俗学者陆续著文评估新一段“走过的路”，对中国民俗学的各种进步予以“划时代”的评定。2008年对于中国社会、中国心态和中国学术都是一个标志性的年份，我们在各个方面都开始十分积极地看待自己。民俗学界很快出现了一系列学术总结的文章，对中国民俗学所取得的巨大成就在历史的高度予以充分肯定。¹⁰ 我在2008年发表《中国民俗学三十年的发展历程》，阐述了中国民俗学的两个关键转变的完成：“从知识生产的定位和学科性质来说，中国的民俗学是在学人背景、研究目的、研究方法都很驳杂的“民俗研究”中得以专业化的。与此同时，中国的民俗学是从偏重文史的人文学科嬗变为社会科学的”。¹¹ 这两个转变以及它们在国家的学科体制上的落实被用来证明中国建成了自己的民俗学。而刘晓春的文章也是通过学术范式的成功转换而间接地支持中国民俗学已经走完了一段“新的驿程”。至此，对于中国民俗学的历史总结似乎可以告一段落。但是，相比于钟敬文先生“新的驿程”的双重含义（走过的路与要走的路），我们的论述还少了某种重要的东西。

2013年，户晓辉、吕微和韩成艳先后在《民俗研究》发表了关于民俗学研究对象的“民”从特殊人群向普遍公民转化的文章，¹² 他们在民俗学同仁的经验研究中看到了这个变化的轨迹，最重要的是，他们在理论上论证了这种转化的应然性和中国民俗学由此可以达到的前景。理由在于，当“民”被认知为公民的时候，“民”就从现代国家要排斥或教化的异己转化为所信赖、所依靠的“有机”葛兰西意义上的）份子，民俗学也就有机会从文人的好古之学、猎奇之学转为现代国家经世济时的基础学科，因为具有“公民身份”的民是现代国家的文化之根和权力之源，现代国家之成立端在“民”作为公民之成立。由此，中国民俗学进入一个开阔的发展地带。于是，另一个“新的驿程”呼之欲出了。为了与钟敬文先生的时代命题相区别，我宁愿称之为“中国民俗学的新时代”。¹³

二、中国民俗学的定性评估：对象与方法

对于中国民俗学的评估，我们没有采用量化的方式，没有统计民俗研究论著数量，也没有去统计民俗学论著或学人的引用量。我们采用的是定性评估，主要看民俗学在过去三十多年的重要转变。不过，我们这里所谓的重要转变，不仅是民俗学内在的学术转变，而且特别基本也特别关键的是民俗学外在的民俗现象的社会转变，以及民俗学内在转变与外在转变的互动关系。

从传统认识论来看，民俗学的知识群体是认识的主体，民俗现象是认识的客体。但是，

中国民俗学的当代发展恰恰不是基于这种截然二分的认识论可以理解的。从改革开放以来，中国经历了一个民俗复兴的过程，也就是说，今天我们面对的民俗现象不是在改革开放之初就如此呈现的，而是逐渐恢复、生成的。而且，这个由恢复与生成的机制所得到的“复兴”不是一个自然过程，而是一个公共部门（政府、媒体、知识分子群体）不断介入的过程。其中，民俗学人发挥了专业性的积极作用。无论是在村社（社区）层面还是全国层面，民俗学人都以自己的专业努力参与了民俗复兴，今日的民俗复兴状态或局面毫无疑问是民俗学人参与造就的。河北省范庄龙牌会从一个害怕被作为迷信打击的庙会，成为冠冕堂皇的龙文化博物馆，再成为省级非物质文化遗产代表作，民俗学人从1991年以来的参与在其中发挥了建设性作用。中国的主要大城市在1990年代初陆续颁布禁止燃放烟花爆竹的人大立法，到2000年代中期陆续颁布新法，允许市民按照规定在春节期间燃放烟花爆竹，也与民俗学人关于“年味”、传统节日的观念生产密切相关。因此，我们对于中国民俗学的评估把对象限定在学科内还是把对象定位在时代中，会是两种不同的方法，不同的结果。

对于评估对象与评估方法的选择是内在地关联着的。对于民俗之民与民俗学人、民俗与民俗学的关系，对于民俗（复兴）与时代（变迁）、民俗之民与政府的关系，可以有两种理念不同的认识，一个是反映论的，一个是共生论的。反映论就是我们从小就学到的唯物主义哲学，上层建筑是经济基础的反映，社会心理反映社会现实，这是反映论。按照反映论来说的话，时代（大社会）变了，民俗肯定就变了。这是说社会决定着民俗，民俗是被决定的。显然，这种哲学不能给我们提供有用的方法论。如果以共生论来看，这四组概念所指的实体都可以是主体，都可以是主动者，而任何结果都应该被看做相互作用的结果。因此，不能仅仅说这个时代在变，所以民俗在变，还应该说恰恰是民俗、民俗的主体在变，这个时代也在变。这里面民俗、民俗之民、民俗学人、政府等等，都不是一个被决定的消极的方面，恰恰是一个积极的参与者。

反映论的认识论指导我们看见单向关系和结果，共生论的实践论引导我们关注动因和复杂互动的过程。如果各方都是主体，都是积极追求的实践者，那么社会因为它们的追求而注入动力和动能，又因为它们的相互作用而产生各方都持有“股份”的结果（成果）。各方都有自己的目标或远大目标（主观的历史意识），但是历史的真实方向只能是各方博弈的产物（客观的历史事实）。因此，我们既要把民俗、民俗之民、民俗学人、民俗学科当做它们自己来看待（它们各自是主体），也要把它们当做相互的关联物来看待（它们同时是共生的主体、其他主体的伴生物、伙伴）。

三、中国民俗学的理论转向

中国民俗学是从1990年之后才发展起来自己的理论领域。任何知识活动都需要自己的理论依据，但是只有知识活动成为专门的学科，才需要，也才有条件形成自己的理论生产，就像人类从利用东西做工具到自觉制造自己的工具所代表的进步一样。理论生产形成规模，形成学科内一个特定的领域，民俗学之为“学”才真正得以确立，得到承认与尊重。

我在1991年完成《民俗文化 with 民俗生活》是专门回应学科与时代的提问所做的民俗学的理论探索。它对于中国民俗学的意义首先不在于具体说了什么，而在于促成中国民俗

学从“用”理论到“造”理论的知识生产分工。吕微在2000年发表《现代性论争中的民间文学》，在2003年发表《“内在的”和“外在的”民间文学》，在2006年发表《民间文学·民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”》，¹⁴着力所做的是用普遍主义逻辑寻找（建构）民俗学（民间文学）作为独立学科的内在于其在中国民俗学历史文献中的根子或种子。等到户晓辉在2004年出版《现代性与民间文学》、在2010年出版《返回爱与自由的生活世界》，¹⁵中国民俗学真正形成了自己的理论领域，因为无论就其哲学根基还是就其民俗学问题的针对性和系统性，本书都代表了中国民俗学者对于西方理论的中国化、对于哲学的民俗学化的最新高度。

也许我们应该说，中国民俗学在形成自己的理论领域的同时也产生了自己的理论家。吕微和户晓辉都是在中国民俗学的职业生涯中成长为民俗学理论家的。民俗学是从汤姆斯创造 folk-lore 这个词开始的，但是，他的这个偶然的发明能够容纳一门现代学科，这是要从整个西方的思想与历史才能够理解的。吕微和户晓辉从中年才决志从西方哲学的根底探讨民俗学的基本理论问题，于是开始从西方哲学的经典读起，户晓辉更是决心从头学习德语，从头学习拉丁语，直到能够翻译、引用哲学的和民俗学的德文文献。在中国民俗学的这个圈子里，有人就是为了追求学术不在乎多少年有没有产出，这才证明它能够是一门纯粹求知的学科。即使不是实用的东西，如果觉得该有人去做，就真有人去贡献年华。一个学科如果有若干这样的人，我觉得这个学科作为一个独立的求知领域就成立了：就是要有有人真的把它当做喜欢的东西，不计成本地追求。由此而论，中国民俗学也已经成为知识的荣耀之地，因为这个圈子里已经有好学深思的这群人。一个学科要有自己的学术风范：由具体的人格代表学科的求知之志。中国民俗学已经有这样的学术人格。

我要讲中国民俗学的新时代，主要从几个方面讲它有什么资格说是新的。中国民俗学的理论形成了可辨识的领域，当然是由实在的论说所支撑的。第一个我要讲的就是理论转向。从遗留物到日常生活的文化研究，这个是我们好多同仁这些年一直在努力谋求的变化。在这里，生活世界和日常生活这两个概念起到了很大的作用，因为民俗是个对象概念，是社会文化现象，这个对象概念要有意义，必须要有理论进来，如果没有理论进来，就没办法成为一个学问，至少是无法成为一个有思想的学问，因为有些人不用理论概念也能够做研究，但是他很难是思想性的学问。

理论的大方向转变后，我们的研究要进一步落到观察与分析的对象上。民俗学的最基本的理论是要解决民俗学的对象问题，也就是要在同仁内部约定什么是民俗，其他问题都是从这个问题的派生的，或者被这个问题制约的。民俗对象问题可以分解成为三个问题：1) 经验上各是各的民俗现象要被认知为一个整体，2) 谁是“民”，3) 什么使“俗”。

不同的民俗现象在学术上被作为整体性的“民俗”看待，在过去二十多年是通过两种方式来处理的。首先是引入“生活世界”的概念来包容一切。民俗研究的东西，一会儿是拜祖宗，一会儿是偏方，一会儿是宴席上的吃吃喝喝、唱唱跳跳，一会儿是成年礼，又一会儿是手工编织，这样的对象如何是相关的？我的尝试是用生活世界的概念把它们包含在一起，在认识上成为一个整体。其次是用哲学思维贯通一切。吕微用康德的先验范畴、索素尔的内在性（外在性）概念讨论民俗学（民间文学）的全部现象，建立了一种普遍主义的言说方式。实际上，当民俗学者能够用普遍主义语言研究在现象层面杂多的民俗，民俗

现象的整体性问题就被化解了。这种方式曾经在故事学的创立中发挥过作用。一个故事都各自是自己，一个民族的故事也只是属于这个民族，但是母题、故事类型的发现（或发明）在所有民族个所有故事之间都建立了内在的联系，由此故事学可以成立，引申这是方法的民间文学也可以成立，进而引申这种方法的民俗学也可以成立。但是，当这种引申不能作为主导的方式之后，民俗学原有的对象整合就失效了，于是需要学人重新努力去解答这个根本的问题。中国民俗学的对象整合问题在过去二十多年是解决了的，并且是以不断进步的方式在解决。

中国民俗学对于民俗之“民”的界定在 1990 年前后从农民到国民（全民族）的扩大，并没有真正解决问题。从纯粹学术的角度说，民俗之“民”扩大到全体国民，就算是达到极限了。但是从实践的角度说，这种扩大并不必然造成任何实际的社会动能，并不必然造就积极的改善社会的观念。虽然偶尔有学者把“民”作为公民看待，呼吁赋予在文化上受歧视的普通民众以公民的权益，但是并没有把“民”定义为公民的学术论述。直到 2013 年，当吕微、户晓辉、韩成艳分别从哲学的、思想史和学科史的角度明确、充分地论述民俗之“民”是公民的时候，民俗定义在中国社会的思想力量和实践力量就有了无限的释放潜力。

中国民俗学对于民俗之“俗”的重新界定，早在钟敬文先生于 1980 年代借鉴日本民俗学的理念提出民俗学应该是“现在学”的思想之后，逐渐以“生活文化”的定位而在民俗学界获得共识。不是从古俗、文化遗留物的历史角度界定民俗之“俗”，而是从日常生活、生活文化的概念把“俗”指认为现实生活的文化传承，对于中国民俗学的调查研究方法的转变发挥了指导作用。

四、中国民俗学的价值转变：重新发现日常生活的理所当然

中国民俗学对于民俗的研究从来都是从中发现价值，但是在不同的时期关于价值的观念是非常不同的。其中的关键转变是从肯定民俗的历史文化价值到肯定民俗的现实文化价值，从肯定“俗”脱离“民”的价值到肯定“俗”对于“民”的价值。从陈述中国民俗学的初始动机的《歌谣》周刊发刊词，无论是学术的目的（搜集歌谣是为了积累学术研究的资料），还是文艺的目的（参与催生“民族的诗”），都不会关照持有这些文化养分的“民”。而当代的民俗学恰恰是在对于现实的“俗”的关注中发现了“民”，发现了保证“俗”对于“民”的积极价值的社会实践，当然，首先是发现了积极看待“民”的立场与视角、方法。

中国民俗学在当代的价值转换从日常生活概念的运用所表现的变化来看是再清楚不过的了。从中国民俗学转向现实的调查研究以来，中国人的日常生活是民俗学最有贡献的地方。但是，总的来看，一方面中国社会科学对它的重视远远不够，另一方面，我们的相关研究一直没有走对研究方向。有一套日常生活批评的丛书，基于新马克思主义的社会批判，在非西方的欠发达国家，认为老百姓的生活习俗都是不对的：因为大众的传统跟现代西方国家是不一样的，并把种种不一样放置在一个秩序里，纳入一个结构，在此，差异就显示为一高一低，一个先进一个落后。中国民俗学也曾经受这个结构制约，对“老百姓”的生活主要采取这种批判的立场。但是，中国民俗学毕竟没有放弃发现民间价值的初衷，很容易就与那种意识形态的批判保持距离，不再做简单的批判。到我们这辈人从 1990 年代真

正参与民俗学的学术生产，我们开始学会另一种态度。首先是不能批判，再就是要尊重而不是批判。怎么解决这个问题呢？如果要走出另外一条路来，需要几个条件，一个是时代发生了变化，第二个就是意识形态发生了变化，第三个是民俗学这帮人发生变化。这三个东西要一起发生变化，我觉得我们这辈人是赶上了这三个东西一起发生变化，我们也可以很自豪的说在这里面我也起到了推动的作用，而不是等着这些东西变了我再来做变色龙。

怎么让“日常生活”概念变成支撑老百姓生活，帮助民俗学者去正面看待老百姓的生活？我们还是要借助哲学。哲学关于日常生活的研究有一点是非常关键的，胡塞尔、舒茨、卢克曼等人的研究都在说，日常生活有一个属性是“理所当然”(taken for granted)。日常生活就是常识的世界，也就是常人以理所当然的心态来自处、相处的世界。可是，当公众被卷入现代社会，我们的现代遭遇变成越是理所当然就越错，结果就是：大众必须被改造，甚至被强迫改造。其政治技巧就是对大众的文化传统进行污名化。要改变这个趋势，就必须重新在理论上以及在经验研究中让日常生活恢复理所当然的属性，恢复知识界、思想界和公众对于日常生活的理所当然的认识。

日常生活的理所当然对于“民”来说是正常的，但是时代变了，原来我们生活在小社区或者若干村落区域的社会，日常生活的理所当然是很正常的，但是我们现在有国家、有知识分子，他们有他们对这个社会定向的追求，于是，日常生活的理所当然属性在现代社会的局限也必须承认。家族械斗、童养媳这些民俗的理所当然必然导致一些问题。现代国家是有秩序的，“民”必须迁就妥协；但是现代国家的“民”又是有法定权益的，可以通过程序让国家改变已有的限制。所以我们看到这些年的民俗复兴促使国家改变了多方面的政策与法律，我们在温州永嘉看到宗族祠堂挂“文化礼堂”牌子得以合法存在的例子，宗族祠堂有戏台，可以举办宗族活动，也可以唱传统的地方戏，成为非物质文化遗产保护的积极力量。宗族祠堂成为文化礼堂，村落里作为日常生活的祠堂活动又在多个方面成为理所当然。该祭祖的时候祭祖，该唱戏的时候唱戏，该宣讲三中全会精神也可以在这里，互不妨碍。以前是完全否定的，现在是在一定条件下重新正当化，合法化，国家在里面做了妥协，宗族在这里面也做了妥协。于是，成就一种互相有条件的理所当然，这就完成了从传统社会日常生活的理所当然到现代社会的日常生活的理所当然的转化。显然，这是过去的民俗学（只调查祠堂内的仪式活动）所不关注、不采取的立场。但是现在的民俗学恰恰认识到只做祭祖是不够的，谁在祭祖，他如何祭祖，他何以能够让这件事情是正当的？这是我们当代青年民俗学者每个人都在自己的田野中看到的现象。社会看待民俗的价值，已经从陋俗论转变为遗产论。

“民”必须成为真实生活的承担者而受到关注。把中国民俗学的新价值与关于“民”是公民的理念结合在一起，会带动民俗学的新取向。在做民俗学研究的时候不能还把人当农民，他是农民没错，但是你今天去研究的时候恰恰不能把他当农民，而要把他当公民。如果还是用农民这个概念的话，当然不会看到任何事情是理所当然。农民这个概念在中国就是代表落后的文化，落后的思想观念，落后的生产方式，¹⁶如果有学者还用农民这个概念，走的还是日常生活批判的路子。所以要让文化遗民变成文化公民，完成这个转换，才是当下的中国民俗学的学问。我觉得公民概念之下，大家本来是不一样的，阶级、收入以及教育民族宗教等方面不一样，但是在公民概念之下，尽管我们是不一样的，但是我们是

平等的。如果平等是成立的话，这个不一样才是要尊重的。以“民”为公民，我们虽然不一样，但是我们并不必然还论高低，只论如何不一样。

五、中国民俗学的方法更新

中国民俗学的理论更新和价值转换，必然带来新的研究方法的实验与传播。做文化遗物研究，文字资料具有优越的价值，因为在古籍中最好找到历史资料，研究者不需要到现实生活中花钱花时间调查。即使这种学问被质疑，还是不一定就能够自动促使学人走向田野作业。一定要有一个概念成为约束的条件，民俗学人才可能感到必须到现实生活中去。田野作业成为学科的基本的研究方法，不可能是即兴、偶然为之。

生活世界和生活文化，在中国民俗学界成为基本的概念的时候，参与观察生活过程的田野作业就成为与之搭配的不二方法。钟敬文先生讲民俗学是“现在学”，那么，它为什么是现在学呢？怎么才能够将现在（现实）作为学问的对象呢？生活世界这个概念就能够做到这个学理上的支撑。生活世界是活态的，也是包含整体的和过程的，这些都构成研究视角与方法的内在约束，由此我们能够理解自1990年代中期以来年轻一代民俗学者普遍选择以蹲点的方式开展自己的田野作业，用民族志的文本承载自己的民俗志研究。

中国民俗学的新一代学人尝试多种调查方法，写出多种“民”与“俗”之关系的民俗志论文，一时并无定式。郭于华、张铭远在1990年、1991年完成民俗学博士论文，都是通过在全国多省、多点考察的采风方式获得研究资料，分别完成了关于丧葬和生殖崇拜的论文。¹⁷ 当我在博士论文里论述转向民俗生活的时候，我的师兄师姐实际上已经转向以实地调查为依据进行专业研究了。后来的年青学人逐渐把调查地点集中在一个地区、一个村社，从而每人都有自己专属的研究地域和领域，使自己成为能够把特有的地域与领域捆绑在一起的经验研究专家。安德明、刘晓春等人在1997年、1998年分别完成祈雨禳灾习俗和宗族乡村社区生活的博士论文时，已经是扎根在特定的乡村（以特定的村社为中心）进行比较长时间的田野作业了。¹⁸ 这种方式成为许多民俗学博士生的经验研究范例，如王杰文和岳永逸在2004年分别完成对伞头秧歌的研究和河北赵县庙会的研究虽然都是以大量的田野调查为基础，但是都不聚焦一个村社，而是把调查范围扩大到专题现象所涉及的区域村庄。¹⁹

与此同时，把田野作业地点选定在特定社区的个案研究也逐渐形成趋势。从2000年前后以来，中国民俗学的田野作业越来越规范，对于“俗”的观察越来越紧密地与“民”联系在一起。西村真志叶对燕家台村民的长期观察与对“拉家”的体裁研究，是其中的一项范例。²⁰

在民族志方法成为民俗项目的个案研究的标准方法之后，年轻学者对非物质文化遗产项目的个案研究成为展示他们的方法理念和田野作业训练的最佳舞台。众多的书写非物质文化遗产代表作的民族志文本在这个时期大量涌现。例如，乌云格日勒的成吉思汗陵祭奠研究，戚晓萍的二郎山花儿会研究，王璞娴的杨柳青年画传承研究，王立阳的保生大帝信仰研究，宋奕的柳林盘子会研究，宋红娟的西和乞巧节研究，它们以生动而完整的个案呈现了各种民俗成为主流社会的正面价值的过程以及具体项目的文化传承状态。他们的调查

方法与叙事方式的开拓与创新真正体现了这个时代的进步，发现、展示了学术与社会的积极关系。

六、结论：开创公民日常生活的文化科学

民俗学在汤姆斯那里被定义为“the lore of people”，翻译过来就是“人民的知识”。但是人民是谁？作为二等公民的落后群众其实并不能得体地称为“人民”。除此表述之外，谁可以是人民呢？公民就是人民。谁是民俗之“民”？我们今天在集合概念上用“人民”，在个体概念上用“公民”。如此转译之后，民俗就是社会基本的公共文化。民俗就是公民作为群体的日常生活，有待专业工作者去挖掘（调查），去书写（民族志文体的民俗志）。公民的日常生活，在调查与书写之前就是生活，写出来就是文化。生活是公民自己的，公共文化要借助专业知识分子的工作才被看见，被认知，被承认，有时候还要经过政府的介入和认可。由此而论，民俗学就是关于公民日常生活研究的文化科学。

民俗，在传统时代就是那个社会的基本的、理所当然的公共文化。经过近代以来一个转变，民俗变成要在现实生活中革除的对象，调查、搜集也只是基于它们的历史价值和文化素材价值。在过去 30 多年的社会与学术的变革中，民俗复兴，重新进入国民的生活，也重新进入国家的公共生活。民俗已经在大量提供公共文化了，近十多年的非物质文化遗产保护所做的工作实际上可以简化为大规模地依托国家体制从日常生活中发现公共文化。成为非物质文化遗产，就是成为合法的公共文化。因为原来说过什么节，过什么庙会，那就是村里面的节，现在乡政府或者地方政府说这是我们地方的节日，又上报，使它成为在更大共同体里代表这个地方的文化。原来运作的是排除法，让民俗成为区隔我们是不同人的一个方法，现在发生了一个根本的转化，通过民俗项目成为公共文化，把不同的群体当作一个共同体的有机组成部分，都是“我们”中的成员。因为都是“我们”的一部分，所以谁的民俗都可以是“我们”的公共文化。

在民俗成为公共文化的大门洞开之后，民俗由现代体制的异己转化为伙伴，为内在相同的部分。原来把日常生活界定为民俗，是跟现代的体制隔离，因为正是因为这些东西不符合现代体制，才是民俗。现在民俗转化成为公共文化之后，恰恰跟这个社会的科学、艺术以及经济部门如工程设计都是可以积极联系的，再没有人造的鸿沟。手工是土的，现在却能够与最洋气的东西拼接。比如说刺绣，与代表高科技的苹果产品按照原来的分类是一个那么高，一个那么低，可是恰恰现在刺绣可以出现在苹果产品的包上，而 LV 的提包如果设计了手工刺绣，可以是特别时尚或高贵的。

我们能够从各种变化看到中国民俗学与 1990 年代前是非常不一样的，许多方面都是一百八十度的转弯。这是民俗学的一个新时代。今天的民俗学在理念、方法和价值上是一门新的学问，当然它在学术上跟原来的知识还是有深刻的关联和渊源的，但是学科的现状与知识的渊源不再是一种直接沿袭的关系。中国民俗学确实确实处在一个新时代，这个新时代既是说民俗学作为一门学问处在一个新时代，也是说民俗学所处的这个社会是处在一个新时代。

注

- 1 本文的基本内容是王晓葵教授组织的“作为记忆之场的东亚”研讨会（华东师范大学 2014 年 8 月 30-31 日）的会议论文，略有修改。
- 2 岩本通弥《以“民俗”为对象即为民俗学吗？——为什么民俗学疏离了“近代”，宫岛琴美译，王晓葵校，中文版载《文化遗产》2008 年第 2 期，第 84、86 页。
- 3 钟敬文《新的驿程》，中国民间文艺出版社 1987 年。
- 4 钟敬文《建立中国民俗学派》，黑龙江教育出版社 1999 年。
- 5 该论文以《民俗文化与民俗生活》为题列入“中国社会科学博士论文文库”由中国社会科学出版社在 1994 年出版。
- 6 张紫晨《中国民俗学史》，吉林文史出版社 1993 年；王文宝《中国民俗学史》，巴蜀出版社 1995 年。
- 7 赵世瑜《眼光向下的革命：中国现代民俗学思想的早期发展，1918-1937》，北京师范大学博士论文 1997 年，北京师范大学出版社 1999 年。
- 8 刘铁梁《中国民俗学发展的几个阶段》，载《民俗研究》1998 年第 4 期，第 89 页。
- 9 例如，钟敬文《对中国当代民俗学一些问题的意见》（由万建中、黄涛、萧放、吴晓群整理），载《社会科学战线》2002 年第 1 期；杨树喆《中国民俗学学科发展现状刍议》，载《宝鸡文理学院学报》2002 年第 2 期；刘铁梁《开拓与探索的历程：民俗学学科建设的回顾与展望》，载《北京师范大学学报》2002 年第 5 期；黄泽《论中国民俗学新世纪的学科发展》，载《思想战线》2003 年第 1 期；谢国先《新世界中国民俗学的发展方向》，载《云南民族大学学报》2006 年第 5 期。
- 10 例如，高丙中《中国民俗学三十年的发展历程》，载《民俗研究》2008 年第 3 期；刘铁梁《中国民俗学思想发展的道路》，载《民俗研究》2008 年第 4 期；刘晓春《从“民俗”到“语境中的民俗”：中国民俗学研究的范式转换》，载《民俗研究》2009 年第 2 期；叶涛《新时期中国民俗学论纲》，载《江苏社会科学》2000 年第 3 期；安德明、杨利惠《1970 年代末以来的中国民俗学：成就、困境与挑战》，载《民俗研究》2012 年第 5 期。
- 11 高丙中《中国民俗学三十年的发展历程》，载《民俗研究》2008 年第 3 期第 5 页。
- 12 户晓辉《从民到公民：中国民俗学研究“对象”的结构转换》，吕微《民俗复兴与公民社会相联接的可能性：古典理想与后现代思想的对话》，均载《民俗研究》2013 年第 3 期；韩成艳《在“民间”看见“公民”：非物质文化遗产保护语境下的实践民俗学进路》，载《民俗研究》2013 年第 4 期，见《定位于现代社会日常生活的民俗学》笔谈。
- 13 中国民俗学在 2006 年召开第六届代表大会和学术研讨会，曾经采用“新世纪的中国民俗学：机遇与挑战”的主题，我这里的主题也可以理解为那个主题的一种转化，即“中国民俗学的新世纪”。
- 14 吕微《现代性论争中的民间文学》，载《文学评论》2000 年第 2 期；《“内在的”和“外在的”民间文学》，载《文学评论》2003 年第 3 期；《民间文学·民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”》，载《民间文化论坛》2006 年第 3 期。
- 15 户晓辉《现代性与民间文学》，社科文献出版社 2004 年；《返回爱与自由的生活世界：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》，江苏人民出版社 2010 年。
- 16 Myron Cohen, “Cultural and Political Inventions in Modern China: The Case of Chinese ‘Peasant’”, in *Daedalus* 122, no.2(1993).
- 17 郭于华《死的困扰与生的执著——中国民间丧葬仪礼与传统生死观》，中国人民大学出版社 1992 年。张铭远《生殖崇拜与死亡抗拒——中国民间信仰的功能与模式》，中国华侨出版公司 1991 年。
- 18 安德明《天人之际的非常对话——甘肃天水地区的农事禳灾研究》，中国社会科学出版社 2003 年。刘晓春《仪式与象征的秩序》，商务印书馆 2003 年。
- 19 岳永逸《庙会的生产——当代河北赵县梨园庙会的田野考察》，北京师范大学博士论文 2004。王杰文《仪式、歌舞与文化展演：陕北·晋西“伞头秧歌”研究》，中国传媒大学出版社 2006 年。
- 20 西村真志叶《日常叙事的体裁研究：以京西燕家台村的“拉家”为个案》，中国社会科学出版社 2011 年。

再问民俗学“生活世界”概念的理所当然

HU Xiaohui
户晓辉

中国社会科学院

本次东京会议的议题是“再问‘理所当然’：中日韩高层集体公寓变迁中的生活方式与生活世界”，我想再问民俗学者们理解的“生活世界”概念的理所当然，也就是再问我们的工作概念——“生活世界”的前提或前理解问题。

首先来看德语地区民俗学在接受和理解“生活世界”概念时的得与失。

百余年来，民俗学一直被理解为有关民众生活的学科，对此，德国民俗学的开创者里尔（Wilhelm Heinrich Riehl, 1823—1897）和瑞士民俗学的先驱者魏斯（Richard Weiss, 1907—1962）等学者都有所论述。¹可是，在相当长的历史时期里，民俗学关注的核心问题大多是民俗事象而非民俗生活。20世纪60年代初，为了清算纳粹利用民俗学的历史并摆脱“民俗学”的意识形态色彩，德国民俗学的图宾根学派率先转向了日常生活研究，代表性的著作就是鲍辛格的《技术世界中的民间文化》²一书。这种转向不仅是试图使民俗学和民间文化研究向当前生活世界的现实开放，而且是向历史性和历史开放。³应该说，“生活世界”这个哲学概念为德国民俗学转向日常生活研究提供了重要的启发和影响。鲍辛格曾告诉我，他的“生活世界”概念来自胡塞尔和许茨，“生活世界是环境中你自己创造的那部分”。⁴但可惜的是，德国民俗学者在接受和理解“生活世界”这个概念时严重忽视了它的哲学含义以及对科学主义和实证主义的批判功能，并且轻易地把它等同于或替换为“日常生活”。有学者甚至指出，图宾根学派的“日常生活”（Alltag）概念主要不是指许茨等人的知识社会学意义上（即在主体之间分享常识）的经验层面，而是依据法国马克思主义者昂利·列斐伏尔（Henri Lefebvre, 1901—1991）的理论，指平淡乏味的日常生活，其核心不是历史的客观结构，而是个人对日常生活的主观感受和微观体验。⁵在20世纪80年代，德国民俗学被理解为区域文化的社会史（Sozialgeschichte regionaler Kultur）或对社会变迁做经验的文化研究（empirische Kulturforschung des sozialen Wandels）。⁶

新世纪以来，德语地区的民俗学纷纷改名为欧洲民族学或经验文化学，变成了一门具有许多名称的学科（Vielnamenfach）。⁷作为经验文化学的欧洲民族学主要指向主体在具体的生活关联中的日常实践形式并且强调微观研究。⁸对此，德语地区不同的学者有大同小异的描述和理解，例如，黑尔格·格恩特指出，民俗学的方法论能力来自其学科史，即文化比较、语境化和返回生活世界。民俗学把日常的生活世界当作主题并且在地区的和文化空间的关系域中来描述生活世界，它把日常的生活世界理解为负载着文化意义即被历史和社会认可的意义构成物。⁹马丁·约纳斯认为“一门民俗学的文化学试图在生活世界的不同布局中描述并分析生活世界”；¹⁰还有一些学者认为，民俗学的“生活世界”范畴涉及不同的维度，这些维度能够从自然的、时间的和社会的视域加以限定并且划分为不同的结构领域和功能领域。¹¹

尽管把日常生活等同于生活世界在一定程度上也能够起到拓展民俗学研究领域的作用，尽管谁都拥有不选择胡塞尔“生活世界”概念的自由，但我的问题是：这种自由将给民俗学带来怎样的损失？我们是否需要再问民俗学者用“日常生活”替换“生活世界”这种做法的理所当然？

实际上，吕迪格·韦尔特已经提示我们，胡塞尔的超越论自我及其世界的现象学在第一悬搁中已经排除了日常社会学当作对象的一切东西。如果社会学接受的“生活世界”术语不是对超越论自我及其世界而是对自然态度中的自我及其世界的世间描述，那么，把胡塞尔的术语转入完全不同的兴趣领域这种做法本身就需要做详尽的辩解，而不是简要的提示。¹² 德语地区不少民俗学者都赞同并采纳了许茨的社会学观点，纷纷使民俗学社会学化和社会科学化，¹³ 因而同样需要做出理论的辩解。许茨明确表示，社会科学研究的不是互为主观性或交互主体性的哲学方面，而是人们在自然态度中体验到的生活世界的结构；经验社会科学的真正基础是自然态度的构成现象学，而不是超越论现象学。¹⁴ 这种观点实际上已经背离了胡塞尔，因为在胡塞尔那里，世界本来就是超越论的现象，生活世界固然是人们直接经验的世界，但如果没有对自然态度的悬搁，生活世界也不能显山露水并且被当作主题。¹⁵ 胡塞尔还指出了两种主题化的方式：客观科学直接把世界客观地当成主题，而精神科学则以主观相关的方式或者在主观给予的方式中把世界当作主题，也就是说，“现在我通过超越论的还原反转过来了；现在产生了一种精神科学，它事先并没有世界，也并不总是坚持这个世界”，这时“主观地”指“主观本身成为主题，而不问客观的自然”，或者说，“现在以这种方式成为我们的主题的绝非世界，而仅仅是以变动的给予方式不断地预先给予我们的世界”。¹⁶ 换言之，在胡塞尔看来，这种新产生的精神科学把主观给予的世界当作主题，就等于把自由的、历史的人当作主题，因为被主观给予的世界总是人的世界，人也不是外在于世界的人，而是在世界之中并且具有人格或人格态度（*die personale Einstellung*）的人。¹⁷ 人格不是指人的性格或心理素质，而是指人作为个体所独具的、不可被剥夺的精神存在，主要指人拥有权利并承担义务的道德能力和自由能力。正如海因里希·布林克曼所指出，客观的自然科学不能发现自由，精神科学与自然科学不仅涉及不同的对象领域，而且涉及不同的人观（*Auffassungen vom Menschen*）。具体而言，精神科学涉及的人是道德存在者，也就是有责任能力和自由能力的人。精神科学的研究必须考虑和理解人的责任能力和自由能力。¹⁸ 如果民俗学只是以客观科学的方式直接把生活世界当作主题或者只是研究自然态度中的日常生活，那么，这种研究就无法呈现具有责任能力和自由能力的人。也就是说，“在性质世界中没有具体的主体性（个人存在的自由意义）的位置，只有原始的生活世界才是主体性的绝对的策源地”。¹⁹ 这是民俗学抛弃胡塞尔“生活世界”概念的超越性之后可能遭遇的最大危险和损失。因此，我在2008年就指出：

在近年对“生活世界”概念越来越频繁的使用过程中，民俗学者们仍然大多把“生活世界”理解为直接存在于我们周围或者我们直接生活在其中的客观的日常生活世界。换言之，在民间文学或民俗学界，“生活世界”几乎是“日常生活”的同义词。这不仅隐含着对胡塞尔“生活世界”概念的误解，更在很大程度上遮蔽了这一概念给当代民

间文学或民俗学研究可能带来的重要革新作用，因而有必要重新讨论。²⁰

我在《返回爱与自由的生活世界：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》一书中已经专门追问了胡塞尔“生活世界”概念的问题域及其对民俗学的价值和意义。本文之所以要再次追问民俗学者们理解这一概念的理所当然，是因为“被视为理所当然的东西却恰恰是生活世界的哲学所要揭示的。把它当做某种被现成给与[予]的存在者就等于跳过了真正本源的问题，[从而]丧失了认识生活世界的可能性”。²¹为此，我要补充说明如下：

(1) 在胡塞尔那里，由于客观科学忘记了其理论活动最初是奠基于生活世界的直接性之上的，因此，返回生活世界的号召其实就是号召悬搁客观主义态度。²²如果民俗学只取“生活世界”的空名而回避悬搁客观主义的态度，那么，这种“生活世界”概念在民俗学的日常生活研究中就只能是有名无实，民俗学就无法摆脱客观的实证科学的惯性，从而变得积重难返、积习难改。只要我们承认民俗是生活世界中特定的实践行为，我们就不能用实证科学的方式来对待并研究民俗实践，因为实证科学的方式只能导致对实践主体的人格、精神以及责任能力和自由能力的忽视或遮蔽。

(2) 胡塞尔的“生活世界”是共同的意义基础，它具有双重类型，即普遍的、先验的生活世界（形式的、不变的）和具体的、实际的生活世界（内容的、变化的、相对的）。²³或者说，按胡贝特·霍尔的划分，人的精神的、历史的和共同的生活有三个层次：一是直接经验的日常生活；二是反思的生活（如科学的生活）；三是绝对的生活，即在绝对反思中才能达到并且以自身的意愿绝对地塑造其周围世界的生活。²⁴显然，研究第三层次生活的是现象学而非民俗学。但是，在胡塞尔那里，生活的这三个层次实际上是一体的和统一的，²⁵也就是说，每一个经验的我都包含着一个先验的我。经验的我是不同的，但先验的我则是相同的。如果民俗学只研究第一层次的生活而忽视第三层次的生活，那就可能堕入相对化、差异化、地方化、民族化、碎片化的文化表象而失去学科自身的统一性，变成单纯的个案堆积和叠加。相反，保持普遍的、先验的生活世界的维度则有助于恢复民俗学自身的统一性和连贯性，并由此返回民俗学的实践理性起点，“回到先于性质（经验）世界的意义（先验）世界即‘生活世界’这个前概念的‘事情’本身”。²⁶进而言之，民俗学研究的实践准则恰恰是从第三种生活（先验的我）出发来看第一种生活（经验的我），而不是仅仅沉溺于第一种生活做各种各样的归纳和描述。

(3) 胡塞尔指出，普遍的生活世界的先验性（Apriori）是普遍的、前逻辑的先验性，不同于客观—逻辑的先验性，因此，对这两种先验性做出原则性区分至关重要。²⁷格尔德·布兰德解释说，现象学的先验性就是从一开始决定一切经验的形式，但这种形式又是质料的、具体的先验性，它内在于经验自身之中，因而是作为单独一类经验被体验到的先验性。在现象学看来，意识总是对……的意识，而“我”总是在世界之中经验着世界的生活或生命。²⁸也就是说，在先验性的意义上，超越论的我不是与世界处于对立的两极，而是在世界之中的先验生活本身。现象学的先验性指的不是经验的时间之先，而是经验的条件之先。生活世界不是个人的事实性经验对象，而是一种先验意识的“对象”。它虽然是相对于人而有效的世界，却不是相对于人的主观心理而有效的偶然经验的世界，而是偶然经验世界的一般结构和普遍本质，是变中之不变。²⁹胡塞尔的助手路德维希·兰

德格雷贝也指出，生活世界哲学的主题是胡塞尔所谓“形式的、普遍的东西，即在生活世界的一切相对性变化中保持不变的东西”，³⁰这是对不同的生活世界的一切经验研究而言的先验性，是比较与区分具体的、不同的生活世界的可能性条件。因此，其他学科也需要这种意义上的超越论规则来对不同的生活世界进行分析、描述和比较。³¹这也就意味着，生活世界的意识和自然态度中的意识一直由一种绝对意识承载着。现象学还为我们打开了通往生活世界构成原理即绝对意识或绝对主观性的道路。因此，生活世界的发生只是这种绝对主观性的“自身客观化”(Selbstobjektivierung)。胡塞尔的“生活世界”概念不是社会学的“日常生活”概念的前身，而是审查“日常生活”概念的机关(Instanz)。³²进而言之，绝对意识也源于超越论的我(das transzendente Ich)。如果民俗学放弃了生活世界的构成原理即绝对意识的道路，那就等于放弃了日常生活研究的尺度和标准，就可能落入文化相对主义的泥淖。

(4)生活世界的“构成”不只是为意识带来存在者的显现，而是通过意识的设定成就来创世(Welterschöpfung)或创造存在(Schöpfung des Seins)。这种意识就是绝对意识或超越论的我。超越论的我是伦理的我(das sittliche Ich)，也就是具备责任能力和自由能力的我。³³这个我相当于费希特所谓“本原行动”(Tathandlung)的我，也就是纯粹实践的我。这就意味着生活世界的“构成”不仅是一种认识，更是一种本源的实践行为。我对我的世界经验和创造负责，这里的我就是人格的我。每个人的人格的我都是平等的。“生活世界”概念引入民俗学的重要意义之一就在于，通过“生活世界”的先验性彰显民俗实践的先验性，让我们在从各种各样的民俗现象中看到经验的我的同时，不要忘记超越论的我的人格性和自由实践能力。如果民俗学把这种超越论的我从生活世界中排除出去，那么，不仅生活世界的统一结构和形式特征无从谈起，只剩下复数意义上相对的生活世界内容，而且民俗学研究的人也就不再是具有自由能力和平等人格的人，这样一来，生活世界也就无以成为爱与自由的世界。

(5)“生活世界”概念的引进不仅使民俗学转向了当前的日常生活，更要求以往的实证民俗学转向实践民俗学。民俗学的生活世界不是由民俗事象构成的静态世界，而是由民俗实践创造并建构起来的动态世界，也就是一个民俗实践的世界。因此，在生活世界的民俗实践中，“文化”概念已经得到进一步扩展，它不再仅仅是习俗和流传意义上的传统，也不仅仅是教育和特权意义上的精华，而是在广义上指人们遵循特定规则的思维活动、解释活动和行为活动的实践。³⁴不仅文化是人们遵循特定规则的实践，作为文化学的民俗学实际上也是遵循特定规则的实践。生活世界的民俗学本来就应该实践民俗学。

(6)如果说日常生活是展示生活世界的一种特定形式，那么，日常生活中也常常有遗忘。这里的遗忘不是遗忘什么东西，而是日常生活对生活世界的遗忘，所以才需要日常生活的自我启蒙。³⁵民俗学的首要任务不是对日常生活中的记忆内容和被遗忘的东西进行拾遗补缺，而是克服日常生活对生活世界的遗忘，至少要对这种遗忘做出提醒或警示。

因此，我在《民俗与生活世界》一文中已经指出：

民间文学或民俗学的“生活世界”是人的“超越论[先验]的我”构造的成就；它是

一个先于实证科学经验的世界，因而也是一个为认识或实证主义科学所难以理解和把握的世界。

民间文学或民俗学的“生活世界”是一个直接经验或直观的世界，但要洞察它的结构和特征，必须经过现象学还原，即悬搁客观主义世界观和客观科学的方法论；这就意味着，“生活世界”概念的引进不是为了“扩大”民间文学或民俗学已有的“地盘”和研究领域，而是彻底改变学科以往的一切客观主义世界观和客观科学的方法论，将以往的所谓“客观”研究对象（无论是神话、歌谣、史诗还是所谓的物质民俗）全部还原为主观的生活世界；生活世界不是民间文学或民俗学的“世界”之一，而是民间文学或民俗学研究的惟一“世界”。³⁶

进而言之，生活世界是民俗学的出发点和归宿。从生活世界出发意味着从德国浪漫派为民俗学赋予的内在目的和实践意志出发，即从自由意志出发，尊重人的本性（即人格）和事物的特性（*Eigentümlichkeit*），也就是以人和事物自身为目的，尊重并维护不同的民族、文化和个人保持不同（*Ungleichheit*）的相同（*gleich*）权利。³⁷ 尽管人们构造出来的具体的生活世界各不相同，但生活世界的统一结构和先验形式所蕴含的超越论的我则是相同的和平等的。民俗学与其他学科的根本不同在于，它不是对具体的、不同的生活世界进行归纳，而是从生活世界的先验立场出发，也就是从超越论的我出发，用自由意志把人和研究“对象”都看作有机体，也就是在把他们当作手段的同时也把他們当作目的，这是另一种无（研究和认识的）目的的合（事物本身的）目的。恰恰在这个意义上，民俗学才能与生活世界发生深层的关联。因为在胡塞尔那里，生活世界尽管是主观相对的，却仍然具有超越论的统一结构和无目的的合目的性。胡塞尔一方面强调生活世界具有先于一切目的而被给定的审美特性，³⁸ 它是一种“构成物”，但不是“目的构成物”，另一方面又指出，生活世界也可能是主体“按照想象的和意愿的兴趣一目的的兴趣生活”。³⁹ 如果像目前多数学者那样追随许茨，先把“生活世界”概念在胡塞尔那里的超越论特征消解掉、然后再引入民俗学的研究，那么，引进这个概念的根本价值和意义就已经丧失殆尽。⁴⁰ 尽管民俗学并不研究现象学，也不能研究生活世界本身，⁴¹ 但保持生活世界的超越论维度正是返回德国浪漫派为民俗学赋予的古典理想和自由意志的重要途径。要“避免将生活世界简单地等同于日常世界或研究对象的粗暴做法”，我们就必须明白，“‘生活世界’也不是民俗学的研究对象，而应该是民俗学研究的立足点”，“‘生活世界’为包括民俗学在内的整个人文社会科学的‘研究’揭开了崭新的一页”，“民俗学与民俗学‘研究’的潜在的伟大贡献，是对人的生活、生命与自由存在的极大关注与探讨。在这方面，没有哪一个学科可以与民俗学相媲美，这可能正是民俗学之所以能够安身立命的关键之所在吧”。⁴²

如上所述，从生活世界的先验立场出发更意味着把理论民俗学转变为实践民俗学。“生活世界”概念能够为民俗学带来的不仅是研究领域或研究“对象”的统一性，⁴³ 更重要和更根本的是统一的实践准则，也就是为实践民俗学赋予底线伦理和实践律令。只有借助胡塞尔的“生活世界”概念使民俗学返回自己的实践理性起点并且以此重建实践民俗学，

才能从根本上拯救民俗学碎片化、个案化、实证科学化以及在诸多学科中自我迷失的危机。

正因如此，我要提醒东亚的民俗学者：在把“生活世界”这个哲学概念引进民俗学时，不要像德语地区多数民俗学者那样，因为走得太远而忘记为什么出发。

注

- 1 参见 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.192；关于德语地区其他学者的相关论述，参见户晓辉：《返回爱与自由的生活世界：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》，江苏人民出版社，2010，第15—17页。
- 2 赫尔曼·鲍辛格：《技术世界中的民间文化》，户晓辉译，广西师范大学出版社，2014。
- 3 参见 Thomas Hengartner, *Forschungsfeld Stadt. Zur Geschichte der volkskundlichen Erforschung städtischer Lebensformen*, Dietrich Reimer Verlag, 1999, S.133。
- 4 户晓辉：《德国民俗学者访谈录》，《民间文化论坛》2006年第5期；中国社会科学院文学研究所编《走向世界的中国文学研究》，社会科学文献出版社，2010。
- 5 参见 Guido Szymanska, *Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturemodell der Empirischer Kulturwissenschaft*, in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien 2008, S.80。
- 6 参见 Wolfgang Brückner, *Geschichte der Volkskunde. Versuch einer Annäherung für Franzosen*, in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), in Isac Chiva, Utz Jeggle (Hg.), *Deutsche Volkskunde-Französische Ethnologie. Zwei Standortbestimmungen*, Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main, 1987, S.125；王杰文也指出，“尤其是在战后崛起的一代民俗学家，比如赫尔曼·鲍辛格、沃尔夫冈·卡舒巴那里，‘生活世界’并不具有哲学的意涵，个人认为，他们所谓‘生活世界’就是我们中国人理解当中的现象层面的‘当下的日常生活’”（《“生活世界”与“日常生活”——关于民俗学“元理论”的思考》，《民俗研究》2013年第4期）。
- 7 Regina F. Bendix, *From Volkskunde to the “Field of Many Names” : Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945*, in Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem (ed.), *A Companion to Folklore*, Wiley-Blackwell, 2012, p.364。
- 8 参见 Brigitta Schmidt-Lauber, *Europäische Ethnologie und Gemütlichkeit. Fragen einer Alltagskulturwissenschaft*, in *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaften*, 15. Jg., Heft 4, 2004。
- 9 参见 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.263, S.240, S.245。
- 10 Martin Jonas, *Volkskundliche Kulturwissenschaft als “Grundwissenschaft” ? Nachtrag zur Studierendentagung 2007 in Wien*, in Laura Hompesch, Martin Jonas, Judith Punz, Anna Stoffregen (Hg.), *Aus dem Tagungskoffer. Reflexionen einer Studierendentagung*, Verlag des Instituts für Europäische Ethnologie, Wien 2009, S.16。
- 11 参见 Günter Wiegmann, Matthias Zender, Gerhard Heilfurth, *Volkskunde: Eine Einführung*, Berlin: Erich Schmidt Verlag, 1977, S.231。
- 12 参见 Rüdiger Welter, *Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt*, Wilhelm Fink Verlag, 1986, S.185。
- 13 参见 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München, 2006, S.93。
- 14 参见 Alfred Schutz, *Husserl's Importance for the Social Sciences*, in *Edmund Husserl, 1859-1959: Recueil Commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la Naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff/ La Haye, 1959；许茨的观点并不一致，至少他曾认为，“理解生活世界的意义的途径是超越论现象学的途径。正因如此，后者才能独自为一切文化科学和社会科学创造基础。这些科学研究的一切现象都是我们这个生活世界的现

象”(Alfred Schutz, *Collected Papers, IV*, Edited by Helmut Wagner and George Psathas, Kluwer Academic Publishers, 1996, p.107);关于许茨与胡塞尔的“生活世界”概念的比较和深入讨论,参见 Frank Welz, *Kritik der Lebenswelt: eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH, Opladen 1996。

- 15 正因如此,许茨也要对自然态度进行悬搁。“与胡塞尔以先验还原的方法研究日常生活实在不同,他[许茨——引注]创造并阐述了‘自然态度的悬置’这样一个概念。这种悬置与胡塞尔所说的现象学悬置不同——它不是理论研究活动中社会科学家所进行的悬置,而是生活世界中的正常人在过正常生活的过程中所进行的悬置;它不是抱着怀疑态度进行的悬置,而是普通人的抱着理所当然的态度进行的悬置,因为日常生活现象被他们看作是理所当然的”,“他[许茨——引注]指出,在持自然态度的同时,生活世界中的行动者还必须突破他的自然态度,因为生活世界本身中存在着超越性和能动性的维度”,“许茨明确指出,对一个生活中的现代人来说,被认为理所当然的世界的预先构成部分是不充分的,它是一个开放的世界,因此仅仅依靠自然态度是不够的”,“许茨希望通过对日常生活世界意义结构的描述和揭示,使人超越自在的日常存在状态,成为自由的、创造性的个体”(参见何林:《许茨的生活世界理论及其当代意义》,《辽宁大学学报》2010年第6期)。
- 16 参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.305, S.157。
- 17 参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.302。
- 18 参见 Heinrich Brinkmann, *Lebenswelt und Wissenschaft: Vorträge und Aufsätze*, Pflungstadt bei Darmstadt, 1993, S.151-153。
- 19 吕微:《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读<歌谣>周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
- 20 户晓辉:《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。
- 21 张祥龙:《胡塞尔“生活世界”学说的含义与问题》,尹树广、黄惠珍编《生活世界理论:现象学·日常生活批判·实践哲学》,黑龙江人民出版社,2004,第51页。
- 22 参见 R.Philip Buckley, *Husserl, Heidegger and the Crisis of Philosophical Responsibility*, Kluwer Academic Publishers, 1992, p.98。
- 23 参见 Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München, 1962, S.32;即便从经验上说,在如今的时代,越来越多的同时代的人也能够感到不同民族的生活世界就是唯一的“人类文化”的变体,参见 Helge Gerndt, *Kulturwissenschaft im Zeitalter der Globalisierung. Volkskundliche Markierungen*. Waxmann Verlag GmbH, Münster, 2002, S.260。
- 24 参见 Hubert Hohl, *Lebenswelt und Geschichte: Grundzüge der Spätphilosophie E. Husserls*, Verlag Karl Alber Freiburg /München, 1962, S.49。
- 25 “胡塞尔在通往生活世界哲学的道路上借用了某种有关生活的概念,这一概念远远超出了他实际上用‘生活世界’所指谓的东西。如果‘生活世界’在胡塞尔各种讨论的论证关系中是某个确定的人类经验基地的名称,那么‘生活’在他那里就意味着一切可能的生活——从生物学上的现实到文化生活直到‘先验的生活’”([德]E.W.奥尔特:《“生活世界”是不可避免的幻想——胡塞尔的“生活世界”概念及其文化政治困境》,邓晓芒译,《哲学译丛》1994年第5期)。
- 26 吕微:《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读<歌谣>周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
- 27 参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.144。
- 28 参见 Gerd Brand, *Die Lebenswelt: Eine Philosophie des konkreten Apriori*, Walter de Gruyter, 1971, S.51-52。
- 29 参见高秉江:《胡塞尔“生活世界”的先验性》,尹树广、黄惠珍编《生活世界理论:现象学·日常生活批判·实践哲学》,黑龙江人民出版社,2004,第145页。
- 30 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.145。

- 31 参见 Ludwig Landgrebe, *Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins*, in Bernhard Waldenfels, Jan M. Broekman und Ante Pažanin (Hg.), *Phänomenologie und Marxismus, Band 2: praktische Philosophie*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1977, S.29-30。
- 32 参见 Manfred Sommer, *Der Alltagsbegriff in der Phänomenologie und seine gegenwärtige Rezeption in den Sozialwissenschaften*, in Dieter Lenzen (Hrsg.), *Pädagogik und Alltag: Methoden und Ergebnisse alltagsorientierter Forschung in der Erziehungswissenschaft*, Verlagsgemeinschaft Ernst Klett, 1980, S.35-37。
- 33 参见 Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie. Das Problem einer ursprünglichen Erfahrung*, Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, Gütersloh, 1963, S.147, S.196。
- 34 参见 Wolfgang Kaschuba, *Einführung in die Europäische Ethnologie*, Verlag C.H.Beck München, 2006, S.98。
- 35 参见 Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*, in Christoph Jamme und Otto Pöggeler (Hg.), *Phänomenologie im Widerstreit: Zum 50. Todestag Edmund Husserls*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1989, S.107。
- 36 户晓辉:《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。
- 37 参见 Harm-Peer Zimmermann, *Ästhetische Aufklärung. Zur Revision der Romantik in volkskundlicher Absicht*, Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg, 2001, S.502。
- 38 “其实,康德《判断力批判》的世界才是最经常的、最本真的世界,正是胡塞尔所说的‘生活世界’,海德格尔所说的‘存在’的世界”(《叶秀山学术文化随笔》,中国青年出版社,1999,第171页)。
- 39 这反映了胡塞尔“生活世界”概念的层次性和多义性以及他的目的论思想,参见 Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die Phänomenologische Philosophie*, Martinus Nijhoff Haag, 1954, S.141, S.461-462, S.466。
- 40 参见户晓辉:《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》,江苏人民出版社,2010,第291—292页,第312页,第326—330页。
- 41 早在1994年,高丙中就敏锐地指出:“民俗学探讨的是生活世界的问题,但是它实际上并不能研究整体的生活世界或把生活世界作为整体来研究”,“我们并不能看见整个生活世界。因此,我们可以想象它,思考它,谈论它,但是,我们并不能研究它”,“基于这一认识,笔者把民俗学的直接对象定为民俗和民俗生活,而把生活世界和生活文化作为民俗学的领域”(《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994,第145—146页)。我也已经指出,“当我们说生活世界不能研究的时候,无疑指的是单数意义上的生活世界,这样的生活世界正是一个先天的(a priori)、先验的生活视域或视界(Horizont),它作为我们的共同视域或视界是预先被给予的东西,但并不被我们主题化,因而不是我们认识和研究的对象……民间文学或民俗是在生活世界的视域或视界中构造起来的现象,由于具体被给予的经验差异,就形成了不同的生活世界现象,因而,我们可以谈论复数意义上的生活世界现象。民间文学或民俗正是这样的生活世界现象”(户晓辉:《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》,江苏人民出版社,2010,第367页)。
- 42 参见邵卉芳:“生活世界”再认识,《民俗研究》2012年第6期。
- 43 高丙中在谈到引入“生活世界”这个概念对于民俗学研究的作用时指出:“有了‘生活世界’这个完整的概念,民俗学的领域再也不显得零碎了。过去由于没有达到这种整体性的把握,看见民俗研究一会儿文艺,一会儿巫术,一会儿物质生活,一会儿习惯法,难免认为它们是五花八门,乱七八糟。现在,它们不仅相干相关,而且共同组成了完整的生活世界”(《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社,1994,第138页)。

世相史的可能性

SHIGENOBU Yukihiko
重信 幸彦

国立历史民俗博物馆

(宗晓莲译)

成为城市问题的高层集体住宅

在今天的研讨会上，有机会聆听到了中、韩、日三国学者有关高层集体住宅的生活的研究报告，进一步加深了我的一个想法，就是所谓的高层集体住宅就是与诸如国家的都市开发机构建设的集体住宅或城市的再开发之类从一开始就作为一个街区进行开发的情况不同，从根本上说，高层集体住宅是一个被闭锁的建筑物内的有限空间。可以看出，即使设有共用的空间，那也是以居住者为前提的。

近六、七年来，我一直在福冈县福冈市博多区一个从近世以来一直持续下来的街区进行跟踪调查。事实上，这个街区现在背负的一个问题就是高层集体住宅。这个拥有有着一定历史的商店街、继承维持着“山笠”及“どんたく”等有名祭礼的博多的街区之一，近年来，在丝毫谈不上宽广的街区内，包括单间公寓楼在内，共建起了三栋高层集体住宅。这些高层集体住宅的居民，不参加当地居民的自治组织，也不参加街区的活动，结果是，街区的活力相应地被削弱了。

有着一定历史的商店，以没有后继者为理由关闭商店，开发商收买了土地。暂时性地将其作为临时收费停车场，在收买了周边一定面积的土地之后，就开始建筑高层集体住宅。

之前，住宅楼的管理组织将居民的相关信息传达给当地居民的自治组织，根据这些信息，居民的自治组织联系各户，邀请、说服他们参加自治组织。然而个人信息保护法实施之后，住宅楼的管理组织不再向自治组织提供居民的信息，劝说他们参加自治组织之前也是很不容易，现在变得更为困难了。

而住宅楼的居民对这样的状况，似乎并不太关心。

街区内从很久以前就经营商店的居民中，认为应该以居民的自治组织及商店联合会为中心，更为积极地反对建设更多的高层集体住宅楼的人也开始出现了。

现在，如果在哪里召开高层集体住宅楼建设的当地居民说明会，自治组织就会去那里向开发商要求重视住宅楼居民积极参与街区的活动，然而效果并不令人满意。街区原有的居民们只能一半死心地仰头看着这些高层建筑，嘟囔着“真是没有办法呢”。

高层集体住宅内设有费了很多心思、下了很多工夫的共用空间，应该是很舒服的居住空间，然而这样的高层集体住宅的出现，却削弱了外侧的街区生活，这一事实也同时存在。这样的问题在韩国和中国，又是怎么样的呢？

这样质问或许是过于强求，本次以高层集体住宅为主题的研讨会，为什么只是关心住宅楼内侧的生活？我认为，这一问题本身，正潜藏着有必要进行质疑的“理所当然”。

作为日本民俗学职责的“世相解说”

日本的民俗学有着“世相解说”的想法，也就是民俗学如何面对眼前的日常生活，这关系到面对现实的方法也就是态度问题。

建立了日本民俗学框架的柳田国男所构想的民俗学的职责，就是进行“世相解说”。柳田国男通过其著作《明治大正史·世相篇》（1931 下文中称为《世相篇》），具体展示了如何叙述作为日常生活的历史的“世相史”，进行“世相解说”的方法。该书也是作为农业经济史家同时参与了农政事务的官僚的柳田国男，与构想了民俗学框架的柳田国男的结点之作，有着极为重要的意义。

《世相篇》聚焦于“昭和恐慌”余波的影响下，疲惫、贫穷的农村生活，农村为何变得如此窘迫？柳田通过明治·大正时期大约六十年间地方·农村的日常生活的变化，对此问题进行了多视角的探索。在这里无法详细一一介绍《世相篇》的内容，然而，粗看上去似乎只是琐细地列举了对日常事物、事象的描述。虽然自称是记述了明治大正时期日本的近代史，然而既没有言及对外战争，也没有提及不断发生的佃农们的争议及劳动争议，甚至近代史的舞台上出现的历史人物的固有名词也完全没有出现。然而这正是通过记述这些毋庸置疑的不断变化，同时是在不知不觉中不断变化的日常生活的历史，也就是与其说是叙述了“世相史”，不如说是进行了“世相解说”的战略方法。

“世相”的态度与视线

所谓“世相”，是极为普遍地被使用、意味着广泛的世间光景的一个日语单词。然而我认为柳田国男可能非常战略性地使用了“世相”一词。简单地说，“世相”意味着描述在我们自身日常生活中现在正在经验、以及目前为止经验了的“出现在眼前又消失的事实”（柳田、1931 → 1998、337）的基础上，可以叙述历史，这样的态度或者说是方法。

《世相篇》中，柳田试图明确展示明治大正时期约六十年间农村的生活是如何变化的。六十年，正是一个人的人生经历的时间长度，可能这也正是“世相”方法的一个主要条件。从现在来看，六十年也正大致是从第二次世界大战后直到今天的时间长度。

与一个人的人生经验重叠的这一时间长度，与“实践的历史”这一另一个重要的思考方法衔接。《世相篇》的第一章中，柳田对“实践的历史”进行了阐述。这就是在“最近被纳入到过去部分的直到今天的状态，以及个人可以直接比较的既有现实”的基础上，可能做到不需要任何人的“指导说明”，“与众多共同经验者一起，默默地理解其经过”的历史，这一历史的实践，有着尽可能地“很多人，同样地、而且是简单地可以实践”的特点，也就是说，可以从日常生活的衣食住等体验到（柳田 1931 → 1998、342）。这里的“实践”一词，与其说是 experiment 之意，不如说是 experience/ 经验的意思。

也就是说，柳田所谓的“实践的历史”，是一个个的个体在日常生活经验了的事象中，通过比较成为过去的经验的事象，与各人现在正在经验的事象，不需要任何人的说明就可以理解自己生活的变化之意的历史。

所谓“实践的历史”，就是说并不需要在当时的帝国大学等地方接受有着专门知识的专家的指导，普通的人们以自己的日常经验为基础，就可以具体化的知识的实践。有必要了解柳田是在这样的基础上构想了此概念的。

“理所当然”的相对化及不放弃

作为眼前的事实而被今天的我们认为是“理所当然”的事情，是如何成为这样“理所当然”的呢？普普通通、极为一般地生活着的人们，从自己自身的经验中，了解生活的变化也就是历史，这就是柳田所说的“世相史”。

这一“世相史”被寄予了怎样的可能性呢？《世相篇》中反复主张的是，有着同样问题的共同经验者相互了解对方的情况，自觉地共同承担问题并团结起来。互相知道对方的情况，意味着如果说刚才所说的个人现在经验与过去经验相比较是第一比较的话，那么自己的经验与其他地方生活的他人的经验相比较就是比较的第二过程。

以此“实践的历史”而具体化的“世相史”，揭示了作为我们各个体的不幸、理不尽而存在的问题，决不是我们个人的问题，而是世间整体的构造的问题。

这样的“世相史”的目的是什么呢？柳田所著的日本民俗学最初的概述性著作《乡土生活的研究法》（1935）指出，我们在日常生活中即使感觉到存在什么问题，对于这些问题的原因及历史背景等，经常有着“有必要想知道这样的事情吗？”，“这不是理所当然吗？”“世间就是这样的”的想法，而为什么成了这样呢？柳田对我们这种毫不追问其因果就放弃的行为提出了劝告（柳田 1935 → 1998、203-204）。

也就是说，“理所当然”通常就与诸如其类的轻易“放弃”如影形随、成对出现。

“世相史”的目的，首先就是启示那些抱有问题的普通百姓，不要放弃。质问为什么出现了这样的问题，了解被人们认为是“理所当然”的形成经过，也就是历史，从而开始意识到“理所当然”决不是“理所当然”，踏出改变造成这一问题的状况的第一步。

“问题”的自觉意识与“日常化”批判的射程

将这样的通过叙述“世相史”进行“世相解说”的柳田的想法，与今天的研讨会所提出的问题并列起来看，柳田的“世相史”认为应该提出的问题是已经抱有的、正在头痛的，也就是已经被意识到的问题为前提，而以《质疑“理所当然”！》为标题的今天研讨会，这样的苦恼或问题并没有在一开始就被具体明示。

更准确地说，通过对在韩国、中国和日本都已经被人们接受、习惯了的高层集体住宅的生活进行比较，将各自的“理所当然”相对化。那么，韩国、中国以及日本，通过比较将自己的高层集体住宅的“理所当然”相对化后，接着又能产生什么呢？

以现在我的看法来说，比任何事情都更重要的是，今天的研讨会是否让我们正面了其实今天的我们很难“自觉”到自己所背负、抱有的矛盾、问题这一现实状况。我认为，其实也许这才是我们必须意识到的一个大问题。

作为本次研讨会论题的“理所当然”的形成方法也值得我们思考。

各种大众传媒、情报源不断谈论着我们的生活的应有形式及理想状态，近代市场经济等各种制度则直接制造了我们今天的生活，它们将各种“理所当然”的想法刷入我们的思想、行动，对此过程进行批评性检讨当然是非常重要。不过今天的研究报告所带来的话题是，我们在灵活适应、使用各种强加给我们的制度、构造、物品、道具等等的过程中，不自觉地生成了各种“理所当然”的可能性。

例如，在岩本教授的报告中，通过使用“日常化”一词，触及了对强加给我们的均一化的制度及构造等，在自己的生活环境里培养、习惯，达成“理所当然”的过程。这与南教授的韩国人对于被提供的集体住宅的既定形式，用韩国固有的习惯运用自如，使之当地化的过程的报告相重叠了。我们在这些地方，可以找出日常生活的智慧及窍门。

然而这样的“日常化”、“当地化”的过程，体现了在生活文脉中灵活应用均一性的制度、构造的积极性的同时，另一方面，这样的想方设法达成通融的行为，也有着令由于这些制度、构造而给我们带来的理不尽、矛盾等问题变得很难被我们意识到这样危险的一面。

我认为今天的研讨会的目标应该是，看清这样的危险，重新发现、指出在“理所当然”的另一侧面所埋藏的理不尽及问题，这样的作为学问的民俗学应承担的职责。

如果这样的话，中国、韩国以及日本的民俗学者就可以通过今天的研讨会质疑各自的“理所当然”，然后各自将进一步发现什么样的问题呢。

而我则还是想顺着那些在博多的街道拐角，虽然有着异样的感觉，一边嘟囔“真是没有办法”，一边仰头看着街区内不断冒出的高层集体住宅的人们的视线，思考高层集体住宅的问题。

参考文献

柳田國男 1931『明治大正史 世相篇』（『柳田國男全集5』筑摩書房 1998）

柳田國男 1935『郷土生活の研究法』（『柳田國男全集8』筑摩書房 1998）

編集後記

ここに『日常と文化』第1号を刊行するはこびとなりました。この創刊号では、2014年10月に開催された日本民俗学会の国際シンポジウムの議論を掲載しています。高層集合住宅における生活および日常研究をめぐる各国の状況が擦りあわされるのみならず、本号には、これからの民俗学のあり得べき方向性に関する様々な可能性が示されています。読者諸賢からの忌憚なきご意見・ご感想をお寄せいただければ、望外の喜びです。

次号以降は民俗学的「日常」研究に資する個別論文・研究ノート、翻訳を掲載していく予定です。

本誌が日本、中国、韓国の民俗学が連携的に議論を深化させていくアリーナとして、幾ばくかの役割を果たせることを願っています。(編集委員一同)

『日常と文化』編集委員

門田岳久／編集委員長

岩本通弥

及川祥平

川松あかり

金 賢貞

施 堯

田村和彦

南 根祐

西村真志葉

日常と文化 第1号

2015年3月31日発行

編集・発行 日常と文化研究会

〒153-8902 東京都目黒区駒場3丁目8番地1号 東京大学14号館岩本研究室

印刷 三鈴印刷株式会社

〒101-0051 東京都千代田区神田神保町2丁目32番地1号
