

目 次

日 本 語

岩本 通弥	問題提起:メディアと日常	1
周星	情報機器(ケータイ)の普及と身近な生活革命	3
田村 和彦	メディアを取り込む日常生活分析のあり方について —中国の民間活動とメディアの関係から—	29
丁 秀珍	メディアの日常化、日常のメディア化	43
島村 恭則	周・田村・丁論文へのコメント	57
岩本 通弥	異化される〈日常〉としてのマスメディア —「男児置き去り事件」と「介護殺人/心中事件」のNEWS報道をめぐって	63
李 相賢	ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所のメディア研究 その歴史と特徴	99

中 国 語

岩本 通弥	传媒与日常:问题的提出	113
周星	信息机器(手机)的普及与“贴身”的生活革命	115
田村 和彦	试论引入“传媒”的日常生活分析方法 ——以中国的民间活动与传媒的关系为例	133
丁 秀珍	媒体的日常化与日常的媒体化	145
島村 恭則	对周、田村和丁论文的点评	157
岩本 通弥	大众传媒:被陌生化的“日常” ——以“北海道男童遗弃事件”和“介护杀人/一同自杀事件”的新闻报道为例	161
李 相贤	德国图宾根大学民俗学研究所媒体 研究的历史与特点	191

韓 国 語

이와모토 미치야	미디어와 일상: 문제 제기	201
저우 싱	정보기기(휴대폰)의 보급과 친밀한 생활혁명	203
다무라 가즈히코	일상생활 분석에서 미디어의 연구 대상화에 관한 고찰: 중국의 민간 활동과 미디어의 관계를 통해	227
정수진	미디어의 일상화, 일상의 미디어화	241
시마무라 다카노리	조우, 다무라, 정 논문에 대한 토론문	253
이와모토 미치야	이화(異化)되는 〈일상〉으로서의 매스 미디어: 「남아 방치사건」과 「개호 살인 / 동반자살 사건」 NEWS 보도를 둘러싸고	259
이 상현	독일 Tübingen대학 민속학연구소의 미디어 연구의 역사와 특징	297



# 問題提起：メディアと日常

岩本 通弥  
IWAMOTO Michiya

本論集は日常と文化研究会が2016年9月3・4日、中国・北京大学で開催した、第2回国際シンポジウム「現代社会の日常を問う—メディアと日常」に基づき、それを組み直して再編集したものである。中国側発表者の論考の一部は次号に回した。また次号には、中国民俗学においてメディア論を語るには欠かすことのできない呂微論文と、本特集に関わる王傑文論文を翻訳掲載する。

第2回目の国際シンポジウムのテーマを「メディアと日常」としたことには、いくつかの理由がある。第一にはインターネットやケータイ（携帯電話）またSNSなど新しいメディアが、前世紀末から著しく発達したことである。それらメディア環境の急変が、私たちの日常を大きく変えつつあることは、誰しもが実感することだろう。通勤・通学の車中での光景や、若者の音楽や映像の消費形態は、わずか20年ほど前には想像もつかなかった。またこれまでのメディアと違い、発信者／受信者という枠を超え、双方向性や、のみならず、誰でもが新たな1対多というマスコミュニケーションの発信者になることを可能にした。モノのインターネット（IoT：Internet of Things）やウェアラブル・コンピュータが間近に迫り、ビッグデータでマーケティングが読み解かれるほど、身の回りに張り巡らされた情報ネットワーク／情報管理社会の中で、私たちは今をどのように生きていくのだろうか。

これらを視野に取めない限りは、「日常と文化」という名の研究会は看板を下ろさなくてはならないが、第二の論点として、古いメディアといわれるテレビ・ラジオ・新聞などについても、東アジアの民俗学では積極的にこれらを研究対象とはして来なかった。メディア人類学がつとに唱えられてはいるながら、発展したのは映像人類学・民族誌映像の領域のみに限られている。社会学やカルチュラルスタディーズに遠慮したのか、民俗学でもまたフェイス・トゥー・フェイスの直接的な伝達過程という大前提があったのか、それらは未開地のまま放置されている。

しかしながら、テレビやラジオが今のニューメディアと同じくらいの衝撃で、私たちの日常を変貌させたことは、たやすく想像できることである。またネットが発達したといっても、今日、私たち“普通の人びと”の生活において、テレビがいかに大きな役割を果たしているか、ニュースの総覧性（世界で起きている出来事の全体的動きを一瞥すること）や、「想像の共同体」の装置として社会統合上の機能を果たしている現実も、その視野から落とすわけにはいかない。“普通の人びと”の日常生活を扱う民俗学は、そうした変化をきちんと把握していく必要があるだけでなく、ナラティブを扱うことに長けてきた民俗学には、新たな方法を切り拓く可能性があることも指摘しておきたい。

第三には上記二つの想定が全く予期できないような、「メディアと日常」のあり方を模索する方

向性も出てくる予感がある。人工知能 (AI : Artificial Intelligence) が囲碁名人を破り、AIの書いた小説が文学賞の候補になったり、また自動運転車が当たり前となってくる時代、いかにAIと共存できるかなど、まさにその端境期に生きる私たちには、予想外の課題も見込んでおく必要があろう。本号はそうした議論の叩き台として、新しい議論の布石を打っておくことも目指している。

# 情報機器(ケータイ)の普及と身近な生活革命

周星

ZHOU Xin

翻訳：西村 真志葉

## はじめに

ドイツ民俗学者ヘルマン・パウジンガーは1961年刊行の『科学技術世界の中の民俗文化』において次のように指摘する。技術が私たちに見せるのは、まさに単純な民衆の普段どおりの、慣れ親しんだ周辺世界なのだ、と。この事実は、民俗学にとって極めて重要である。もしもあらかじめ技術化した形式のすべてを排除できないなら、民俗文化は大きく萎縮し、現代の民俗学もかつての文化人類学のように残存に固執する研究になってしまう、とパウジンガーは注意喚起を促した[鮑辛格 2014:50,61]。河野眞はここからさらに踏み込んで、現代社会の人々と技術的機器のコミュニケーションはもはや日常的であり、手作業や文物、民俗文化などの方がかえって海に浮かぶ孤島のような存在なのだと述べている[河野 2003]。たしかに、科学技術が生活を様変わりさせた、これは19世紀以降、とくに20世紀を生きる人間が共有する体験だろう。しかし、多くの場面において、人類学と民俗学は科学技術と日常生活を切り離して処理してしまう嫌いがある。民俗学がその研究対象を民俗あるいは民俗文化に限定しようとするとき、それらはことさらに現代社会の科学技術とは区別されるべき特異的存在として立ち現れる。たとえば、民俗学者が語る民俗や民俗文化と目の前で実際に繰り広げられる日常生活は一線を画しており、民俗学者の現代的な日常生活をめぐる言説は説得力に欠けている。

もしも現代民俗学がその研究対象を眼下の日常生活だと再設定し、日常的な身の周りから生じる疑問に答え、日常がけっして当たり前でないと周知せんとするならば、まず現代社会における日常生活の科学技術化というこの基本的事実を重要視する必要がある。そこで本稿はケータイを例に、現代の中国人社会の日常生活に見られる科学技術化に初歩的な考察を加えたい。筆者はケータイの急速な普及を現代中国人社会のたえまない現在進行形の生活革命の一環として理解している。そして、現代民俗学が現代社会の日常生活を見つめる学問として自らを位置づける以上、今まさに目の前で生じているこの身近な生活革命の過程について、見て見ぬふりをすることはできないと考える。

## 1 ケータイの普及—情報技術革命の寵児—

改革開放という局面下にある中国社会は、1990年代に世界の先進国とほぼ同時に情報技術革命の過程に足を踏み入れた。あらゆる革新的な情報技術のうちでも、ケータイはさまざまな先端技術を凝縮した通信機器として、グローバルな情報技術革命において極めて重要かつ独特な役割を

担ってきた。大量生産、大量消費に向けた産業化や大衆化が実現されるよりはるか前から、ケータイは技術進歩の歴史を歩んできたが、ここではその使用者(生活者)の視点から、次の点を指摘するだけに留めたい。この進化の過程には、軍用化から民用化へ、またグループ業務電話や自動車電話、家庭電話の子機から個人ケータイへ、移動電話から小型化・軽量化・多機能化・高速化・智能化へと変遷しており、つまりその利便性は向上し続け、しかも発展の勢いには加速の傾向が認められる。また、同じ過程には、その作りの多様化、装飾の個性化や流行化のような目まぐるしい変化も映し出されている。

第一世代移動通信システム(1G)と第二世代移動通信システム(2G)は音声通話がそのおもな機能だったが、SMS(ショートメッセージ)や電子メールといった機能も備えていた。そして国際電気通信連合(ITU)によれば、第三世代移動通信システム(3G)の飛躍は、20世紀の終わりから21世紀にかけて、「IMT-2000」(International Mobile Telecommunication 2000)規格による国際的なスタンダード化を実現したところにあるのだという。これは国際的に規格を統一されたケータイが世界中いたるところで使用され、ほぼ同じ速度で普及することが可能になったことを意味していた。第三世代以降の移動通信システム、とくに第四世代移動通信システム(4G)は大容量のデータ通信の高速化に成功し、これに関連するサービス項目が急激に拡大された。これにより、ケータイの特性と使用形態には質の変化が生じるようになった。それはもはやたんなる通話のツール(携帯式電話端末)ではなく、音声や文字、各種記号、画像、動画などを多種多様な媒体を処理可能な総合的情報機器(モバイルマルチメディア、フィーチャー・フォンやスマートフォン)、つまり通話機能を有した携帯情報端末(PDA)へと、一気にアップデートされたのである[周・沈 2010]。さまざまな媒体を組み合わせてデータ処理するスマートフォンとインターネットが融合することで、利用者は同時にネットユーザーとなり、インターネットもまたモバイルインターネットとなった。スマートフォンは世界中で急速に普及しているが、これはスマートフォンが現代のグローバル化におけるもっとも典型的な一部分であることを示唆しているだろう。

中国におけるケータイの普及は、その速度や規模、そしてそれによりもたらされた変化のいずれをとっても驚嘆に値する。1987年11月、第6回全国運動会が開催されるのに先立ち、まずは広州で中国初となるセル式のモバイル通信システムが立ち上げられた。当初のユーザー数は約700人、その多くが政府関係者だったが、これは米国のモトローラ社が初の商用携帯電話機を発表したわずか4年後のことであったことに注目したい。1989年6月には珠江デルタ地区で自動ローミングが実現し、1993年9月には浙江省嘉興で中国初のモバイルデータ通信ネットワークが整備された。翌1994年4月、中国で正式に国際インターネット接続サービスが始まり、同年7月には初の通信事業者となるチャイナ・ユニコム社(中国聯合通信)が設立された。そして1995年4月、全国15の省と市でモバイルデータ通信ネットワークが開通すると、またたくまにモバイル通信機器の全国ローミングが実現された。1998年には大陸部でもSMSサービスが始まったが、はじめは漢字入力機能がなく、ピンインによってメッセージを送るというものだった<sup>1</sup>。2004年4月にはチャイナ・モバイル社(中国移動通信)が、また同年9月にはチャイナ・テレコム社(中国電信)が相次いで設立され、さらにこの年、モトローラ社がついに漢字によるメッセージ機能と電話帳機能を搭載した中国語版ケータイを市場に投入した。2003年にはノキア社の発表した1100型ケータイが中国市場を席卷し、モバイル通信機器の売上史上、2.5億個という記録を達成した。2005年10月、チャイナ・モバイル社とチャイナ・ユニコム社が通信費を大幅に下げると、2007年にふたたびノキア社が通話や音楽、カメラ、ネット、GPSなど多様な機能を持つN95を発表した。だが同年、アップル社がiPhoneを発表したことで、ケータイ市場にかつてない激震が走った。

2010年にはiPhone4が世に問われ、スマートフォン市場におけるその地位を決定的なものにした。そしてそれ以降は、世界中がモバイルインターネット時代へ呑み込まれていった。そして2013年12月、中国政府は自国の三大通信事業者であるチャイナ・モバイル社、チャイナ・テレコム社およびチャイナ・ユニコム社に対してTD-LTE用周波数の割り当てを行ったが、これはまさに中国もまた正式にマルチメディアケータイおよびモバイルインターネットの時代に足を踏み入れたことを意味していた。

以上のような経緯に伴い、中国のケータイ市場は類を見ない規模にまで拡張し、ケータイユーザー数も激増した。中国の一般大衆にとって、1980年代から1990年代にかけてケータイは資産力や社会的身分、地位、そして流行の象徴だった。実際に当時は販売価格が数万円する高級品であり、「大哥大」という言葉まで生まれた<sup>2</sup>。しかし2016年になると、中国市場におけるアップル社のハイエンドモデルはその売上が急落した。これは中国スマートフォン市場の成長速度自体が緩やかになったことも意味しているだろうが、携帯電話がかなり普及したことで、かつての身分上の象徴的意義が希薄化したのだと指摘する声もある[劉 2016]。

1998年に公布された全国12の都市を対象にした抽出調査によると、当時中国の都市部では約36%の家庭がポケットベルを保有しており、北京や南京、福州、昆明などではその普及率は40%を超え、保有率が最も低い済南市で20%だった。一方、ケータイを保有する家庭は12%であり、保有率トップが福州で20%、次が上海市の15%、北京および南京は12%にすぎず、パソコンに至ってはこれを保有する家庭は都市部においてもわずか8%だった<sup>3</sup>。また1999年から2000年にかけても、北京大学社会学人類学研究所は米国の関係機関と「現代中国人の生活形式の変遷について」という共同研究を計画し、全国10カ所でアンケート調査を行っているが<sup>4</sup>、そこには一般大衆の「科学技術製品への追求」という項目が設けられている。研究者らは、科学技術製品を保有し、使用することが人々の生活の重要な一部となっており、これが人々のアイデンティティから生じる感情を構成するための大切なモノサシであると同時に、生活を営み仕事に従事する上での一種の必要スキルでもあったのである。この調査データによれば、携帯式の小型電子機器のようなハイテク製品を保有することは、人々が最重要視する社会資本の目印の一つとなりつつある。こうした要求は各年代の人々に共通して見られるが、若者のあいだではより強く表現されている。以上からもあきらかなように、ハイテク製品がもたらす心地よさや安堵感に着目するだけでは、現代的な消費社会の日常経験を完全に理解することはできない。人々の「自慢消費」にも注意しなければならないのだ。ケータイは技術面で多機能に開発され、自慢消費の助長を促した。本来は日常生活に役立つ製品にすぎないものが、しだいに欲望的な、儀式的な製品へと変わっているのである [第亜尼 2005: 65]。劉能により作成された表1は、ケータイに対する需要を反映したもので、現代生活で移動性が極めて重要視されていることが示されている。同時に、インターネット需要は自由かつ十分な情報流通ルートへの渴望を、テレビ電話への要求は通信機器の分野で最先端のテクノロジーを消費したいという欲望を、それぞれ表している [劉能 2003]。

1990年代以降、中国の通信基礎施設は大きな進展を遂げた。いわゆる十五期間中(2001-2005)、電話の利用者は毎年平均1億人ずつ増え続けて7.4億人に達し、全国97.1%の行政村に電話が開通した。2004年からチャイナ・モバイル社はその名も「村々に電話を」というプロジェクトを実施しており、その結果、2006年9月までに、電話が開通していなかった7万を超える行政村のうち29,773の村で電話の使用が可能になった。2009年末には全国の行政村の電話普及率は99.86%、20世帯以上からなる自然村でも93.4%まで上昇した。また行政村におけるインターネット接続普及率は91.5%、町や郡に相当する鎮では99.3%に上った。2004年頃になると、中国のケータイユー

近未来的な通信機器	1980年～生まれ	1968～1979年生まれ	1956～1967年生まれ	1946～1955年生まれ	～1945年生まれ
電話	14.0	9.9	11.5	4.1	6.5
ポケットベル	16.2	10.1	5.7	4.7	2.2
ケータイ	32.5	38.9	33.0	27.7	18.5
電子メール	15.4	17.3	6.6	1.4	2.2
インターネット	46.5	37.3	26.4	10.8	10.9
FAX	9.2	8.8	7.5	3.4	3.3
無線LAN	1.3	0.0	8.8	0.0	0.0
テレビ電話	14.5	11.0	11.0	16.2	6.5

表1 「来年はどんな通信機器を所有したいですか」という質問に対する回答  
(回答は3つまで選ぶことができる。よって各年代の合計はかならずしも100%ではない)

ケータイ数は固定電話のそれをしのぎ、2007年には後者の数に減少が見られるようになった。そして2008年12月になると中国の固定電話利用者数は3.4億人（前年度同期よりも2,483万世帯の減少）、一方ケータイユーザー数は6.4億人（前年度同期よりも9,392万世帯増加）となり、さらに翌年12月には10.6億の電話利用者のうち、固定電話とケータイの利用者数はそれぞれ3.1億人と7.5億人、ケータイユーザーが全体の70.4%を占めるまでになった[何 2011: 52-57]。コミュニケーションアプリやオンライン通話のような低コストのインターネット通信技術が、伝統的な音声通話の構造に大きく影響を及ぼした結果、固定電話の使用者数が減少しているのである。

20世紀から21世紀への移行期よりはじまったケータイの急速な普及は、以下の3種類のケータイにより支持され、実現したものである。一つは安定性と簡易性、利便性を特徴とする通話機能重視のガラケー、次にインターネットと融合した高級で高品質、しかも高価格帯のスマートフォン、そしてこれらをつねに追従する各メーカーのコピー品や密輸入されたジャンクケータイである。いずれのケータイにしろ、普及することで中国のケータイ産業の急速な発展を推し進める力となった。各国のメーカー大手が中国市場に参入し、激しい競争を繰り広げるなかで、ファーウェイやシャオミーのような国産ブランドも誕生し、高品質・低価格へ向けた新たな企業努力がなされた。たしかに規模が大きく多様化する中国の消費者ニーズではあるが、高級なスマートフォン、低価格で通話機能重視のガラケー、そしてコピー品やジャンク品がそれぞれ異なるニーズに応えてきた結果、2014年中国全土の携帯電話ユーザー数は5,698万世帯、普及率は100人当たり94.5台、売上によると12.86億円を記録するまでに成長した。普及率の面からのみ述べるならば、ケータイをめぐる情報技術革命の流れにおいて、中国は決して他国に後れをとっていなかったといえるだろう。

現在、中国はいぜんとしてスマートフォンの売上高世界一の国である。2014年6月末時点のスマートフォンユーザー数は5.56億人、翌年の出荷台数も4億台を超えている。これは約3分の一の中国人が新しいスマートフォンを購入した計算になり、彼らが購入を決めた最大の理由はというと、モバイルインターネットの魅力にあった。2016年、中国農村部においてiPhoneとiPadが比較的好調な売上を記録したが、これは農村部に進出したアップル社の中間価格帯に絞った販売戦略が功を奏しただけでなく、農村人口の収入自体が向上したことも関係している。中国人にとって、ケータイはもはや富裕層のみが所有する贅沢品ではなく、広く普及する日常的な消耗品へ変化し、すでに一人一台の局面を迎えつつある。2016年に中国インターネット情報センター(CNNIC)が公表した『第37次中国インターネット発展状況統計調査』のデータによれば、2015年



12月の時点で中国のインターネット利用者数は6.88億人、普及率は50.3%であり、これは過半数を超える中国人がインターネット利用経験者、あるいは現在も利用しているということである。このうち、モバイルインターネット利用者数は6.2億人で、インターネット利用者総数の90.1%を占めている(表2を参照)。現在中国ではWi-Fiの利用可能地域が格段に広がり、インターネットユーザーのWi-Fi利用率は91.8%となっている。個人のインターネット接続設備は日を追うごとにケータイ端末に集中し、4億を超える人々がケータイを唯一の、あるいは主要な接続手段としている。

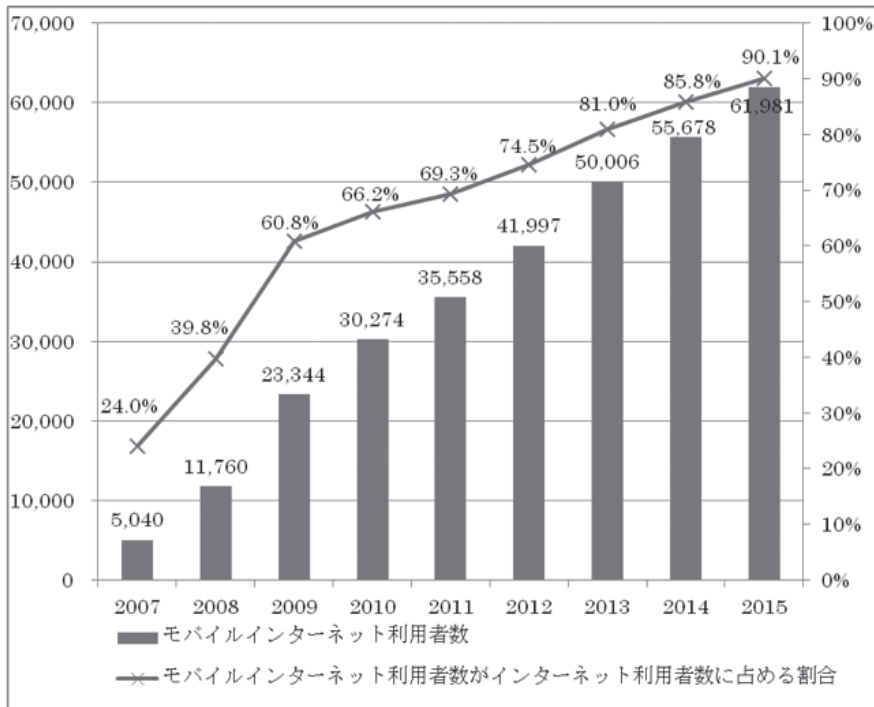


表2 中国のモバイルインターネット利用者の規模およびその比率の変移  
※中国互聯網信息中心(CNNIC)『第37次中国互聯網發展統計報告』より

インターネットを利用する中国人の性別比は、男性53.6%に対して女性が46.4%と、比較的均衡がとれている。年齢別にみると10歳から39歳までの若年層が主体となっており、その比率は75.1%、内20代が29.9%を占めている。一方2015年に新たに増えたインターネット利用者はおもに10歳以下の低年齢層と40歳以上の中高年齢者であり、ケータイとモバイルインターネットが継続的に幅広い集団に浸透していることが伺える。現在、中学生の約45%がケータイを所有し、高校生では81%、大学生になるとほぼ一人一台が所有している[孟・劉 2013]。また、2015年には小学校卒業以下の学歴の人々がインターネットユーザー総数に占める割合も上昇しており、これはケータイとモバイルインターネットを主要な媒体とする情報技術革命が、今まさに中国農村部と辺境地区における低学歴層にも浸透していることを意味する。こうした技術や社会環境が完備されるに従い、中国のモバイルインターネットおよび関連サービスをめぐる需要は広く拾い上げられ、スマートフォンによって活用されることで、普通の人々の日常生活に継続的に浸透しているという現実が存在しているのである。

## 2 更新され続ける日常

固定電話からモバイル端末への変移、一般的な通話限定携帯電話端末からマルチメディア携帯電話端末への進化、そしてケータイという情報通信機器の一人一台に迫る普及によって引き起こされた現代中国人の日常生活の変化は、たいへん重大かつ持続的な身近な革命と呼ぶことができるだろう。伝統的な通話機能限定携帯電話と比較すると、スマートフォンはメールやショートメッセージ、通話などの基本機能を有するだけでなく、いつでもどこでもインターネットにつながるというワイヤレス接続の需要に答えることで、インターネットのほぼ無限といってもよい情報資源を随時獲得可能にした。これは小型のモバイルコンピューターが無数のユーザーに携帯されているのにはほぼ等しい。スマートフォンはもはやなくてはならない日常必需品となり、情報やメディア、周辺社会と人間との関係性を徹底的に変容させた。現代を生きる中国人、とくに都市部の若年層は、鍵、財布（各種カード）、そしてケータイを外出時の3種の神器と見なしている。日本人研究者の言葉を借りるならば、ケータイは彼らにとって現代社会の「生活基本施設」あるいは「生命線」の一部なのである〔岡田・松田 2012: 5-9、43-44〕。

近年では、都市に暮らす若い中国人（おもに80後や90後、00後と称される1980年代以降に生まれた人々）が日常生活のあらゆる場面でスマートフォンを駆使する様が、欧米メディアの注目を集めるまでになった<sup>5</sup>。2016年5月9日に参考消息網<sup>ツァンカオシアオシイワン</sup>が紹介したドイツメディアの報道によれば、彼らはスマートフォンで「大衆点評」<sup>ダァチョンティエンピョン</sup>サイトから料理を頼み（デリバリーサービスだけでなく、レストランに行く前に料理を注文することもできる）、「淘宝」<sup>タオパオ</sup>や「天貓」<sup>ティエンマオ</sup>サイトで日常用品を購入し、専用アプリで公共料金や通信費、家賃などを支払い、日常生活に必要な各種支出を異様に気軽に決済する。さらに切符や航空券、映画のチケット、レストランの座席などを予約し、国内外の旅行の段取りを進める。タクシーを手配して公共機関で手続きを進める。また中国アリババグループのMMF商品「余额宝」<sup>ユイウァクバオ</sup>で資産を運用し、「安居客」<sup>アンジュイク</sup>サイトで住居を探す。もちろん付近の友人知人と連絡を取って会うのにも、恋人や結婚相手を探すのにもスマートフォンは用いられる。現在、さまざまな分野でのスマートフォンの応用への取り組みは、まったく下火になる気配を見せていない。身近なスマートフォンを通じて、これを所有する人々の能力は強化し続けている。またケータイによる消費行為もすでに最先端の流行ではなく普通のことになっており、その消費のかたちそのものがきわめて大きく変化している。デジタルビジネスの成長は「おサイフケータイ」のような電子決済の流行を促し、オンライン決済システム（たとえば「支付宝」<sup>ヂーフフバオ</sup>、「財付通」<sup>ツァイフツォン</sup>、「快錢」<sup>クワイチェン</sup>）の普及を現実のものとした。オンライン決済サービスは日常生活に根深く浸透し〔王 2014〕、2013年のチャイナ・モバイル社の支払業務だけでも16.74億回、これは前年度同期に比べ212.86%の増加、9.64万億元に上る取引高は前年度同期比317.56%の増加である。その成長の勢いには驚嘆せざるを得ない。

携帯電話の多様な機能をより幅広く使用しようという試みは、おもに以下の2つの側面から支えられている。

一つは、モバイル通信業者が各種アプリケーションサービスを継続的に開発、ユーザーに提供していることである。たとえばチャイナ・モバイル社が提供するものには、株取引アプリケーション（応用プログラム）、「飛信」<sup>フェイシン</sup>や「飛聊」<sup>フェイリャオ</sup>のような総合通信アプリケーション（通話、メール、チャット）、「移動網信」<sup>イイドォンワンシン</sup>と呼ばれるグループメールアプリケーション、無線LANおよびWi-Fi（モバイルインターネット）、ワイヤレスミュージック、デジタル新聞（情報サービス）、おサイフケータイ（支払業務、個人金融情報サービス）、「手機商界」<sup>ショウジシヤァンジェ</sup>というデジタル商務情報およびアプリケーション、ゲーム、メール、電子書籍、動画視聴、生活情報提供アプリケーションなどがある。

一方チャイナ・ユニコム社は、モバイルインターネットやテレビ、音楽、電子書籍、ショッピング、メール、インスタントメッセージ、デジタル新聞、テレビ電話、動画投稿、生活情報提供などのアプリケーションを展開しており、チャイナ・テレコム社も「<sup>ハオマアバイシトオン</sup>號碼百事通」と呼ばれる衣・食・住・交通を網羅する総合情報アプリケーションや、マルチメディアによるウェブ会議システム(遠隔地間で画像や音声、データ等をリアルタイムで共有)、グループ通話アプリケーションなどを提供している。

上記以外にも、ケータイの幅広い分野での活用は、所有者がいろいろな応用アプリケーションを自由に選んでインストールできる、つまりユーザーの個性に応じてケータイの多機能性が個別に使用可能だという点においても、支持されている。ユーザーはさまざまなアプリケーションをインストールし、タッチパネル上で簡単な操作を行うだけで、手軽に鉄道の時刻表を調べたり、レシピを参考にしたり、写真を編集したり、地図を検索したり、辞典を引いたりできるが、その種類はじつに数十万にもものぼるといふ。この種類の多さによって、職業も趣味もライフスタイルも異なる人々の多種多様な要求に対応できるのである。スマートフォンの応用プログラムを販売するアップストア(App Store)は、機能の個性化と拡充についてはほぼ無限大の可能性を与えており、ケータイをビジネスフォンとして、あるいはゲーム機として、手続きの手段として、カメラとして、投資ツールとして変容させる。利用者が自ら必要なソフトを選択的にインストールすることで、理論上、ケータイはどんなに個性的な需要にも適応可能な「万能」機器となりうる。よって、かつてのテレビや自動車、ラジオ、ビデオなどと同様に、ケータイを人々を楽しい気分にする「生活機器」と呼んでも何ら間違いではないのである[佐藤 1997: 192-197]。

現在の中国が完全に「何でもスマホで片付ける」社会になりつつあるといえ、おそらく言い過ぎだろう。だが、ケータイ機能の継続的な開発は人々の常識に変革をもたらし続けており、これにより日常生活の<sup>ダタリ</sup>当たり前がたえまなく上書き、更新された結果、あらたな<sup>ニチ</sup>日常が<sup>ツギツギ</sup>つぎつぎと<sup>ツギツギ</sup>紡ぎだされているのは事実である。ケータイという総合的マルチメディアとしての情報機器の使い方をよく掌握し、たえずその開発される機能を学ぶことは、程度の差こそあれ、多くの中国人のありふれた日課となっている。現代の中国社会に属するすべての人々にとって、ケータイはデジタル化された個の生存に必要な不可欠なものとなっている。とはいえ、学習能力や入手可能な資源というのは一律ではなく、人それぞれである。これにより、ケータイとモバイルインターネットは確実に新たな社会的な階級構造を生み出すことになる。こうした格差により、一人ひとりの新しい日常もまた、画一的なものではなくなっているのである。

デスクトップパソコンに比べ、ケータイはユーザーとより一体化しており、影のように寄り添っている。ユーザーはほとんどいつでも電源を入れてインターネットに接続することができる。もちろん、ケータイの使用形態と頻度は千差万別であり、これにより日常の混乱や差異、そして不適合が避けがたいものとなる。だが、そうであったとしても、ケータイが圧倒的な力ですべての人々の生活に介在していることは、もはや認めざるを得ない事実である。ケータイが提供する基本サービスは今現在急速に普及しており、新たな日常の<sup>ダタリ</sup>当たり前となりつつある。モーニングコールサービスから始まり、タスク管理やスケジュール管理を行い、ニュースチェックや資料収集、情報検索以外にも、ショッピングや各種支払い、計算、株取引、オフィスモバイル、テレビ電話、ウェブ会議、さらには<sup>ジヤク</sup>自撮り画像を共有したり、ゲームに興じたり、音楽や映画、動画を鑑賞したり、チャットなどで<sup>トモ</sup>友達の輪を作り、また広げたりしている。しかし、ケータイのもっとも革新的な意義とは、こうした利便性にあるのではない。それはスマートフォンとモバイルインターネットが徹底的に現代中国のメディアの定式を覆し、メディアに接触し、情報を消費するという

習慣を一変させてしまったことにある。新聞や雑誌、書籍、テレビ、ラジオ、オーディオといった伝統的な大衆メディアが、スマートフォンとモバイルインターネットから受けた衝撃は、人々の予想をはるかに上回るものだった。巴莫曲<sup>バモク</sup>布娯<sup>フゴ</sup>が指摘する「読図時代」あるいは「マルチメディア閲読」などは[巴莫曲布娯 2003: 40-55]、いずれもスマートフォンとモバイルインターネットの融合に依存するものである。

人々はケータイ上でニュースを読み、情報や知識を獲得し、文化を消費するだけではない（たとえばウェブ小説、音楽ダウンロード、ブラウザゲーム、ウェブ動画など）。ケータイを通じてメッセージを送ったり、意見を主張したりして、セルフメディア化した人になる。ケータイによって変わったのは日常的な習慣だけでなく、日常生活において情報を獲得し、意見を主張する方法や道筋もまた変化したのである。この変容過程において、インターネット上の情報を強く求める人々はしだいに増加した。彼らはケータイであらゆる可能な情報を手に入れようとするわけだが、これにより情報商品や創造産業の急激な成長が促されることにつながった。ケータイはたんなる情報の拡散と伝達だけではなく、情報を創造し、発信し、議論する場でもある。その結果得られるまったく新しいメディア体験は、まったく新しい情報消費の習慣を形作った。またここには、マルチメディアコミュニケーションに参加し、社会生活の民主化を推し進めようという、主観的な能動性もまた表現されている。

現代の中国において、ケータイの普及はいぜんとして現在進行形である。その存在と圧倒的な普及によってもたらされたさまざまな変化は、すべての人に体感されるものになっている。こうした変化は日々発生しているものであり、その変化自体もまた随時変容し、無言で生活を潤していたかと思えば、時にはにぎやかな社会的な話題を生み出すこともある。その普及の歴史において、何代目にあたるかによって程度が異なるものの、ケータイはつねにユーザーの日常生活を変容させてきた。さらに、広く普及し、総合的な情報機器へと質の変化を遂げるにつれ、社会全体への影響も目に見えて増幅した。ケータイが提供する無限の可能性を秘めたサービスにより、人々の日常生活は変革し続けているのであり、ケータイユーザーは液晶をタップし、スワイプし続けているだけでなく、自らの日常生活をも更新し続けているのである。

### 3 ショートメッセージとチャット：天下をとった後続のコミュニケーションツール

ケータイとその普及が現代の中国人社会に与えた数々の影響のなかで、もっともよく言及されるのが、中国社会の人的コミュニケーションに甚大な変革をもたらし、これを支えているという点である。中国では人間関係の構築と維持が非常に重要視されるため、さまざまなコミュニケーションのかたちが生まれた。現代社会の人間関係が複雑化し、希薄化するにともない、これらの交流のかたちもつねに盛衰や交代、変動のなかに置かれるようになった。新興機種であるスマートフォンが天下を取ると、インターネット接続が可能なケータイのコミュニケーションは無限とあってよい空間を獲得し、多種多様なコミュニケーション手段の誕生が促された。

ケータイが普及する前、とくにそれがまだマルチメディア情報機器ではなくただの通話ツールだった時代、中国社会では一般的に直接顔と顔を合わせたり（個人宅訪問や宴会、デート等）、あるいは手紙、グリーティングカード、電話（公衆電話、仕事場や自宅の固定電話）、ポケットベル等の手段でコミュニケーションがとられていた。1950年代から1980年代にかけては、郵便局で配達される手紙がもっともありふれた情報の交換手段だった。電報もまた遠距離間で情報伝達を交換する手段だが、費用が割高で文字数制限もあることから、当初からあくまで非常時の連絡手段とされていた。のちに家庭用電話やポケットベル、ケータイが普及すると、その影響で急激に

衰退し、現在では作法(祝電、弔電)としてわずかに残されているにすぎない。手紙やメッセージカードも同様で、その重要性を失いつつある。

一般的に社会経済の発展を推し量る重要指標とされる電話普及率だが、1978年まで中国の電話普及率はわずか0.38%にすぎなかった。この普及率は1998年には全国で10%に達し(都市部では30%)、北京、上海、広州、福州、杭州、南京、深圳等の大都市では50%を超えた[季野 1999: 225-250]。家庭用固定電話は基本的に1990年代から普及しはじめた。1990年代、都市部の家庭用固定電話は高い社会的地位のシンボルと見なされており、そもそも電話機そのものが貴重な時代だったため、しばしば高級な布で作られた専用カバーまでかけられて、持主が大切にしている様子が示されていた。当時、家に電話がない人たちは戸外の新聞スタンドや商店、あるいは公共機関の公衆電話を利用することが多かった。

かつて、無線呼出しシステムによるポケットベルが、きわめて重要な役割を担っていた時代があった。ベルが鳴れば公衆電話から折り返し連絡をするという使い方がされ、まさにビジネスマンの必需品だったといってよいだろう。1983年上海市に無線呼出局が開設されてから1995年にいたるまで、呼出し通信は猛烈な勢いで全国に普及した。しかし、1996年以降、呼出し通信はケータイの普及によって当初の勢いを失った。ユーザー数も減る一方で、2005年頃には完全に消失してしまった。ポケットベルがこうもあっけなくケータイに取って代わられたのは、そもそもポケットベルが過渡期の産物だったからだろう。とはいえ、無線でリアルタイムに通信可能な最初の方式として、ポケットベルは通信ツールを随時身につけるという習慣を人々に植えつけ、後のケータイの普及に一定の土台を作ったともいえるだろう。また家庭用の固定電話も、一時無線の子機がもてはやされた時代もあったが、ほどなく移動可能な範囲がより広いケータイによって淘汰されてしまった。21世紀にはいると、家庭用固定電話と戸外の公衆電話は急激にその重要性を喪失することになる。ケータイはポケットベルよりもリアルタイムに近い相互的コミュニケーションを可能にした。またその移動範囲は固定電話や公衆電話よりも広いのである。

ケータイは遠距離の相互的かつリアルタイムな通話を、おどろくほど容易にした。だが、通話(後にWebカメラによるテレビ電話へと発展する)だけがもっともよく利用される機能なのではなく、ケータイには他にもショートメッセージと電子メールといった人気の機能もある。ショートメッセージと電子メールがユーザーに支持された理由は、その簡易性、経済性そして自由度にある。黎明期にGSMネットが提供していたショートメッセージサービスでは一度のやり取りを70文字未満に収めなければならず、ゆえに「ショートメッセージ」と呼ばれた。音声通話と異なり、ケータイによるメッセージやメールでは拘束される時間が少なく、またかならずしもリアルタイムで返信しなくてもよいという長所があった。つまり発信したいときに発信し、返信をしたいときに返信できる、しかも一定期間保存することができる、という点が人気を呼んだのである。1992年にケータイのショートメッセージサービスが英国で誕生すると世界中に広がっていったが、2000年より以前に中国で販売されたケータイには、中国語によるメッセージの送受信機能がほぼなかった。2000年になってようやくチャイナ・モバイル社がショートメッセージサービスを始め、チャイナ・ユニコム社がこれに続いた。その後、サービス利用者数は爆発的に増え、2000年の時点でショートメッセージの発信量は10億回に達したという。2001年にはこれが189億回、2005年には3046億回、2007年には5921億回と増え続けた。ケータイでショートメッセージをやりとりすることはもはや中国人の日常的な連絡手段として定着し、ケータイユーザーのほとんどがこのサービスを利用し、肯定的に評価している。ショートメッセージサービスは固定電話時代の人的交流の実践を大きく変えた。中国におけるその使用頻度はすぐに携帯電話の通話機能をこえるまでに

成長していった。

春節やその他の年中行事の時期になると、ショートメッセージサービスを使った年始の挨拶や祝福メッセージが中国全土を飛び交う。これらはすでに誕生間もない「新しい民俗」と目されており、なかにはケータイのショートメッセージサービスに関連する民俗が未曾有の「情報民俗」であり、メッセージのテキストもまた一種の「民俗テキスト」だとする論点も生まれている [董 2007: 212, 128-129]。2006年の大みそかから1月7日にかけて、わずか8日のあいだに、全国のメッセージ発信量は126億回に達したが、これはケータイユーザー 1人当たり30回メッセージを発信した計算になるという [劉豊 2006: 344-348]。年中行事期間中のショートメッセージは行事の意味と祝福を盛り込んだ内容になっており、行事をめぐる祝祷を伝え、感情をつなぎ、情感を表出するというような、人々が精神的コミュニケーションに寄せる心理的欲求に応えるものである。このことから、ケータイの祝福メッセージが年中行事に古来から存在する「吉祥話」を脈々と受け継いでおり、両者はただ媒体形式が違うだけだと主張する者もいる [龍 2012: 153-162]。現在、伝統的な年中行事期間中に家族や友人、上司、同僚、顧客たちとメッセージサービスを通じて相互的なやり取りを行うことは、人間関係を維持するための中国的手法としてある程度定着している。しかし、電話による新年のあいさつやショートメッセージサービスによる祝福メッセージが一般的になる一方で、実際の家宅訪問やカードの郵送などによる交流は、衰退の一步をたどることになった。とくに一時かなり流行したメッセージカードによる祝福 [高 1997] は、新しいケータイのショートメッセージにほぼ完全に取って代わられている。

その後、ケータイのショートメッセージサービスはイラストと動画を含む情報サービスおよびマルチメディアサービスへと発展していった。モバイル通信業者やショッピングサイト、携帯電話機の販売業者、ソフトウェアの開発業者たちが、ショートメッセージサービスを成長可能な業務空間と見なして開拓を続けた結果、メッセージの一斉配信による広告市場が形成された。2010年から2013年にかけて、新しいシステムが生まれたことにより、企業は直接個人のケータイに広告メッセージを送れるようになった。もちろん、個人相手にショートメッセージを一斉配信することにより、ユーザーの負担や個人情報流出の危険が増加することも懸念されている。

スマートフォンによりインターネットへの接続が容易になると、中国社会のモバイルインターネットを介した人的交流はより活発になっていった。テンセントQQとWeChatという無料インスタントメッセンジャーアプリケーションが相次いで誕生したことで、人々はいつでもどこでもチャット(グループチャット)を行える状態になり、時と場を選ばない社交活動が展開されることになった。2012年4月19日、新しく友だち機能(グループ機能)を搭載したWeChat4.0バージョンが発表された。この機能がアップル社のアップストアで販売された記念日ということで、この日は友だち機能が誕生した日とも称される。友だち機能によって、ケータイユーザーは社交上のより大きな利便性を手に入れ、家族や友人と生活の場を共有、享受するようになった。テンセント社の統計データによると、58%のテンセントユーザーが友達の情報に目を通し、また情報を発信しており、活動的なユーザー数は6.97億人に達しているという [默尔索 2016]。そのうち多くの人が、利便性のために、「QQ空間」や「開心網」といったソーシャル・ネットワーク・サービス(SNS)からWeChatに乗り換えた人たちである。2013年から2014年にかけて、WeChatの友だち数は急速に拡大したが、ユーザー自身もしだいに自分がWeChatグループや家族、友達の情報に取り囲まれていることを自覚し始め、友だちの動向を逐一チェックする習慣を形成しはじめた。これにより誕生し、増大しているのが、いわゆるうつむき族(低頭族)である。また、WeChatの友だちコミュニティも複雑化の一途をたどり、家族や親戚、同級生、同僚、上司、部下、顧客、インターネット上の友人といった社会関係に適度な分類と整理を行わなければ、その友だちコミュニティ

が掌握不要になり混乱してしまうまでになった。大多数のユーザーはすべての人間関係をケータイに登録しているので、一旦ケータイが紛失や故障などの不運に見舞われれば、その日常生活はすぐさま危機の状態に直面してしまう。これによりユーザーが陥る喪失感、たんに手持ちの機械を失った比ではない。

WeChatの友だち機能によって構築される人間関係を利用して、新しい職業も誕生した。それがWe商(微商)であり、これは友だちコミュニティ内で商売を行う人々を指す。友だちを利用した広告や商売のような動向をめぐっては、否定的な意見もよくきかれたが、2014年にWeChatお年玉(微信紅包)が流行しはじめると人々はふたたびこれを拒みきれず、夢中になった。2014年の春節中、WeChatお年玉は一大ブームを巻き起こし、大晦日から元旦にかけて、このお年玉の争奪戦に加わったユーザーは500万人を超え、今後も引き続き増加する見込みだといわれている。ここからも分かるように、新しいサービス業の媒体としてのケータイは、さまざまな消費者サービスを展開するだけでなく、持続的に消費欲をかりたて、それを生み続けるのである。

ケータイのショートメッセージとメール、ミニブログ、チャットなどにおいては、おもに文字あるいは類似の符号によってコミュニケーションが図られる。日本の若い人たちはケータイの通話機能よりもショートメッセージやメール、LINEなどの機能を多用している。注目したいのは、指先で操作されるコミュニケーションが、日常会話同様の話し言葉的<sup>話し言葉</sup>文字、つまり書かれる話し言葉を生み出しており、そこに絵文字が組み込まれている点である。これはケータイの非音声的通信様式を通じて、その交流で実践される新たな文化の創造だと考えられている。この点では中国の若者も大差はない。彼らは文字や記号により表現される話し言葉以外にも、ユニークな新しい語彙や感情をあらわす符号を創造している。こうした符号の組み合わせは、現実の身体が介在しない場で語り合う際の無表情状態を補填するものである[劉華芹 2005: 53]。本来、ケータイにしる、固定電話にしる、これらは表情やまなざしを欠いた個のメディアである。ケータイのショートメッセージやメール、インスタントメッセージによるコミュニケーションには、日常生活における顔と顔をつき合わせたコミュニケーションに見られる表情や身体言語、声とその調子、口ぶり等がなく、このことが逆に絵文字と各種符号(視覚的表象)の発明を促すことにつながったのである。中国のショートメッセージでは書き言葉と話し言葉の2つの特徴が融合しており、そこから独特な話し言葉化した書き言葉と交流方式が誕生した。客観的に見ると、ショートメッセージやチャットにおける絵文字(符号)はコミュニケーションの装飾性を高め、社交活動の難易度を下げる一方で、コミュニケーションが本来有する深みや持続性などは減少している。だが、書かれたテキストや電子メールに比べて、絵文字のあるインスタントメッセージによるコミュニケーションには、人間味がより色濃く表現されるのかもしれない[張・喻 2014]。しかもその社交コストはかなり低く抑えられ、経済的である、もちろん相手の顔を見ながら行われるコミュニケーションと同列に語ることはできないが。

通話、ショートメッセージ、テンセントQQ、WeChat……、ケータイによるこうした新しいコミュニケーションのかたちが人間関係に及ぼす影響をめぐっては、大きく分けて、2つの相反する意見が存在する。1つは、ショートメッセージやチャットは当事者が直接面会せず、通話すらしめない間接的なコミュニケーションであり、その利便性ゆえに人間関係の希薄化につながるとする意見である。ケータイはコミュニケーションの頻度を増やす一方で、その濃度や深さについてはそれをより淡泊にする。その結果、当事者は人間同士のダイレクトな接触から逃れることが可能になったのである。ある日本人研究者は、ケータイが人間関係を「データ化」といっても、多くの人はそのデータバンクから「連絡が取れる」友人とのみ交流する程度に過ぎないと指摘して

いる[鈴木 2005: 120-126]。

ケータイ特有のコミュニケーションのかたちが人間関係に及ぼす影響に関するもう1つの意見は、ショートメッセージやチャットなどによる交流実践が、通話行為とのあいだに類似的、近似的な感覚をもたらし、さらに書かれる話し言葉と絵文字が当事者たちのあいだに特別な親しい雰囲気と感覚をかもし出すことで、当事者の距離はより近づく、つまりまったく新しい距離感のある親密感が生まれると考える。

以上のような意見は両者ともに筋が通っており、ケータイから始まる変革が人々の交流におよぼす影響はけっして一概に語ることはできないことを説明しているだろう。中国を例にしてみても、ケータイによってもたらされたのが疎遠な人間関係なのか、あるいは逆に親密さなのか、どちらかであると断言するのは難しい。それは、親しい家族や隣近所といった第一次集団と交流する際と、また学校や職場などである種の目的によって結ばれた第二次集団と交流する際には、そもそも人々が用いる戦略自体が違うからである[李 2008]。たしかに、ショートメッセージやメール、チャットといったケータイコミュニケーションは完全に事務的なものでもよいし、きわめて個性的でも、親密なものでもよい。それはあくまで双方の当事者が空気を読んで決めること、あるいは暗黙の了解によるものである。ケータイは社交活動の効率化(たとえば頻度の増加)に寄与するが、これは現代社会で展開される日常生活において、それがけっして人間関係の希薄化のみをもたらすものではないことを示唆している。また、ケータイによってむしろその人間関係に全方位化あるいは高密度化という方向性が与えられ、すべてがユーザーの選択と主体的な判断にゆだねられる場合もあるだろう。

インターネットを介したさまざまな社交の場やサービスを通じて、ユーザーはいつでも匿名で見知らぬ人と交流できる。その社交活動は、趣味の合う相手を選んで行ってもよいし、同一の話題めぐって行うものでもよいし(たとえばトピックごとに分かれた掲示板)、経験や期待に基づくものでもよいし(旅友の募集・交流サイトなど)、もちろん共通の利益を目指したものでもよいし(同一区域の業者専用掲示板や交流サイト内の投資関連の掲示板など)、あるいは膨大な数に及ぶ多種多様なバーチャルコミュニティの掲示板を勝手気ままに訪れてもよい。こうした中で、ユーザーはまったく見ず知らずの特定グループの人々との間に、いくばくかの一体感を感じ取ることもできるだろう。バウジンガーが述べたように、技術によって激しさを増す流動性は人々のコミュニケーションをより幅広いものへと変化させ、交際圏と交流圏において営まれる生活はしばしば昔ながらの近隣住民との関係性に取って代わる。だがその代わり、新たな技術もまた新たな集団生活の形成を促しているのである[鮑辛格 2014: 62]。モバイルインターネットはケータイユーザーに擬似的な空間を見せる。ユーザーはそこで適当に、あるいは凝りに凝ったハンドルネームを名乗り、文字や符号を用いて交流を図る(チャット、掲示板、グループチャット)。時には、現実社会の中では到底体験できないような特別な人間関係を構築することも可能だろう。擬似的なコミュニティサイトで形成される特殊な親密感がインターネット内に収まりきらず、現実世界でリアルな交流を結ぶまでに成長することもあるだろう。ケータイをインターネットにつなげれば、一人の人間が匿名を名乗ることで別人になり、他者になり、超人的な存在になり、もう一人の全知全能の私となることができる。よってそのユーザーは自分の感情や意見、立場などを率直に、簡単に、ひいては粗野な方法で表現できるようになる。かりに嫌な思いをしたり、嫌われてしまったりすれば、インターネットの交流なのでいつでも中断できるし、また中断されるのである。

現在の中国では、スマートフォンとモバイルインターネットを介する新たな交流モデルが、その新たな日常生活の営みの一部となっている。しかし、新しい社交体験が絶え間なく累積されて



ゆくなで、この新たな社会化プロセスになかなか適応できない人もまた少数ではない。2003年に公開された馮小剛監督の映画『ケータイ(手機)』では、ケータイという新しいメディアがかつての人的交流に抗いがたいまでの利便性をもたらす一方で、いつのまにか人と人の交流をめぐる策略を変化させていることが描かれたが[姜 2011: 368-384]、すべての人が自由自在にケータイを応用できるわけではないのである。

一部の実証研究が証明するところによると、ケータイとモバイルインターネットによる人的交流は、中国社会の血縁や地縁、また職業や母校などに基づいて形成されてきた伝統的な社交圏を大きく変容させる可能性があり、実際すでに相当程度変化をきたしているという。そこから、中国農村部の人的交流が現実世界から擬似空間へとその社交の場を移す過渡期にさしかかっていると見る者もいる[田・唐 2015]。だが、詳細に具体例を考察してみると、この新しいデジタルコミュニケーションは人類学者費孝通によって提示された「差序格局(格差と序列のモデル)」<sup>6</sup>を解体に追い込んでいるわけではないことが分かる。ケータイがかつての人間関係の構造へ及ぼす影響とは、じつはかなり限定的なものなのである。陝西省臨潼市穆寨郷の南坡村を例に挙げよう。この比較的の外部に閉ざされた山村で暮らす村人のうち、実に43%の人がスマートフォンを(その多くが29歳以下の、義務教育以上の学歴を持つ若者)、46%の人が通話専用のガラケーを所有している。農村の社会的分業上の性差に基づき、その所有者は女性よりも男性の方が少し多くなっている。村人がケータイを利用する理由としてもっとも多かったのが、とくに目的のない消費的な社交活動で、全体の70%を占めた(たとえばテンセントQQやWeChat等)。ケータイの使用時間と使用環境をみても、都市と同様に断続的、断片的だった。たしかに、ケータイの普及にともないいわゆる親戚回りは減少し、何か用事があれば家まで足を運ばず、まずは電話をかけるのが一般的になった。とはいえ、村人たちのケータイに登録された連絡先は、いぜんとして家族、親戚、友人、現地の知り合いと遠方の知り合いという具合に、近くから遠くへ広がる格差と序列を表現している。

同様の状況が都市部でも見られる。市民一人ひとりが「近くから遠くへ薄くなりながら広がる」という格差と序列のかたちでコミュニケーションを図り、これを維持する際、ケータイはある種の自主性を付与した。都市社会の居住形態は親しさに基づく旧社会の格差と序列を解体したように思われるが、人々はやはり自らを中心として、家族圏、友人圏、仕事圏と段階的に淡白化する感覚に基づいて、自分の社交空間を整理しているものであり、ケータイで連絡を取る頻度もこうした格差と序列に吻合する(両親や配偶者へは直接電話をかけて連絡をとり、友人とはメッセージアプリケーションで連絡を取ることが多いように思われる)。とはいえ、ケータイの性能が発揮できるかどうかは、あくまでユーザーの個人的な能動性と姿勢によって決まる[劉偉 2014]。また、ユーザーはインターネット上で提供されるサービスを独自に選択することもできる。つまり、ユーザーは、格差と序列のモデルに照らして遠い人間関係を引き寄せたり、つながりを強めたりするだけでなく、近い人間関係を能動的に遠ざけたり、つながりを弱めることもできる。ケータイによるコミュニケーションでは、ユーザーによってその形式や頻度が決定される。また初めて出会う人に電話番号を教えるかどうかを選択するのもユーザーである。これらの例からもわかるように、その社交活動では自主性が際立つのである。

#### 4 強迫的交流、依存症そして確立が待たれるケータイの作法

まだ固定電話しかなかった時代、電話の呼び鈴には拒否できない「暴力性」や「強制力」、そして「匿名性」といった特徴があるとして、研究者の注目を集めていた[大久保・嶋崎 1998: 73-83、岡田・

松田 2002: 78]。かかってきた電話に出ることはあたかも「責務」であり、しかも受け手は通常呼び鈴を制御したり、電話をかけてきた相手を選択できないことから、受け手にとって「強迫的コミュニケーション」とも呼ぶべき効力を持っていた[姜 2011: 368-384]。固定電話が家庭に普及するということは、ある意味こうした暴力が家庭内に持ち込まれることを意味していた(恐怖心や迷惑をもたらす無言電話、脅迫電話やストーキング、オレオレ詐欺など)。とはいえ、固定電話ならば、他人に代わりに出てもらって不在を装ったり、あるいはナンバーディスプレイや留守番電話などのサービスを利用したりすることで、電話を自分以外に回したり、かけてきた相手によって電話に出るかどうかを決めたり、また電話に出るのを遅らせたりすることができた。ところが普段身につけているケータイの場合、なかなかこうはいかない。誰かに代わりに出てもらい不在を装ったところで、電話をかけてきた相手に、自分がたしかに不在であると信じ込ませるのは難しいだろう。なぜならつねに身につけているケータイは、いかなる場所、いかなる時でも持ち主が電話に出るという責任を要求するからである。ケータイの強迫的コミュニケーションに見られる暴力性は、むしろ強まっているといえるだろう。便利すぎるがゆえに、コミュニケーションをめぐる要求は拡大しており、人々は度を越える頻度で連絡を取り合い、リプライを切実に期待する。相手が電話に出なかったり、電源を切っていたり、電波の届かない位置にいたり、電池がなくなっていたりすれば、程度こそ異なれ、たちまち焦燥感に襲われてしまう[姜 2011: 368-384]。親密な関係性を保つためにケータイの電源を一日中切らないようになると、強迫的コミュニケーションも最高潮に達し、他人が付け入る隙もないほどの親密さだけではなく、互いを24時間監視下に置くことを意味し始めた。ケータイにテレビ電話の機能が搭載されると、ユーザーは身を隠すことがさらに難しくなり、徹底的な監視が行われることになった。これにより、一旦連絡がとれなくなると、互いの関係性をマイナスに判断し、何か予期せぬことや非常事態が生じたのではないかと考えることさえある。

こうしてみると、スマートフォンのように日々便利になる情報通信機器は、それを取り囲む情景や場面の不確定要素により、かえって人と人との不信感や猜疑、無視、ひいては電話に出なかったりメールの返信が遅れた理由としての嘘などを招いている。いつでもどこでも監視し、監視される人間劇、それはさながらまるで映画の『ケータイ』のようである。ケータイを2台持ちあるいは複数台持ちすることで、ユーザーは分身という可能性を手に入れ、異なる社会的役割や身分を演じられるようになる。だが実際には、無数の人々が所持するケータイは完璧な監視システムを構成しており、一人ひとりの日々の生活はケータイという名の情報機器に記録され、刻一刻と人知れずインターネット上の装置や人々の下へフィードバックされ、覗き見や監視、分析研究の対象となっている(たとえば新しいサービスや製品の開発過程で潜在的顧客として追跡されるかもしれない)。ケータイが形成しうる相互的な監視状態は、ユーザーが身を潜めること許さない。これはミシェル・フーコーのいうパノプティコン監獄に勝るとも劣らない、と指摘する研究者もいる[岳 2014]。

ケータイの暴力性は、交流を図る双方あるいはより多数の人間を縛るかのように結びつける強迫的コミュニケーションにおいて表現され、しばしばユーザーの日常生活や仕事、学習のリズムを乱す。またこれ以外にも、人々のケータイに対する依存度を高めることにも、その暴力性は示される。中国において、スマートフォンを使いこなす者は現代生活の先端をゆく者であると同時に、重度の依存症を患っていることが多い。ケータイは、彼らの身体あるいは人格の一部となっており、これはまさにメディアが身体を拡張しているというハーバート・マーシャル・マクルーハンの指摘どおりである[馬・靖 2015]。ケータイとインターネットは現代の日常生活にたえま

なく介入し、これを更新し続け、利便性をもたらしているのは上述のとおりだが、これと対照的なのが、ユーザーに対する「束縛」であり、生活の「拘束」あるいは日常生活の「破壊」である。とくにユーザーと他所にいる誰かがケータイを通じて親密な関係を作るという状況が、実際に身近にいる人たち(たとえば家族や恋人、友人など)を無視してしまうことにつながれば、たちまち強い不快感を引き起こすだろう[小此木 2005: 40-41]。さらには現実の人間関係を冷え込ませたり、崩壊させる結果も招きかねない。

現在、中国ではさまざまなレベルでケータイ依存症の兆候をもつ人々が増加している(デイス・プレイ奴隷、うつむき族、親指族、携帯人など)。ここで述べるケータイ依存症とは、ユーザーがこの身近なマルチメディア情報機器を通じて各種サービスを獲得する行為に溺れ、日常生活に大きく支障をきたす状態を指す。この依存症はさまざまなかたちで露呈する。たとえば、いつでもどこでもインターネットにつながりたい欲求に駆られる、大学の講堂で呼び出し音が四方から鳴り響く、深夜周囲が寝静まった後でもメールの返信が気になって眠れない、タクシー運転手がケータイ片手に運転する、子供たちがケータイいじりに夢中で家族間の会話に関心を示さない、春節に家族や友人と集まった際もお年玉争奪ゲームに没頭し雰囲気壊してしまう、恋人とのデート中もケータイ画面から指が離せない、などがそうである。依存者は、ケータイが手元になかったり、自身が通話圏外に出てしまったり、また電池が切れてしまったりと、一旦外部とつながらない状態になるとたちまち不安に駆られ、どうしてよいか分からなくなる。万が一ケータイを紛失してしまえば、プライベートな秘密情報の流出が問題を引き起こす。さらには、うつむき族の両親のもとに生まれた子供が声掛けによる刺激を受けなかったために幼児期言語能力の発育不全に陥った事例まで報道されている[王垚 2016]。

中国の青少年と大学生はケータイで頻繁に社交活動を行っているが、彼らはケータイ依存症にかかりやすいグループに分類されている。杭州市の女子中学生グループについて行った調査によると、ケータイは少女たちの同等意識を強め、中流家庭を背景にしたユニークな少女文化を形作っている。彼女たちは精一杯ケータイをデコレーションして個性を表現するだけでなく、独特なコミュニケーションの方式も構築している。ただしその依存度は総じて高く、1日24時間電源を切らない傾向が強かった[劉丹 2011]。コミュニケーションが断続的であるがゆえに、彼女たちはその断片を積み上げたりつなぎ合わせたり(つまり随時メッセージを送受信)することで、対話を完成させ、継続させていく。これはケータイ依存症を引き起こすコミュニケーションの仕組みを説明しているといえるかもしれない。大学内でのスマートフォン普及率も非常に高く、キャンパス内のうつむき族ももはや見慣れた風景になりつつある。2015年10月、中国社会科学院社会学研究所社会心理研究センターが大学生105名に対し、1週間のケータイ利用時間について詳細な調査を行った結果、対象者が一日にスマートフォンで費やす時間は5時間17分に達し、低学年になるほど利用時間は長くなる傾向が認められた。また、毎日スマートフォンを娯楽に用いる時間は、男子学生で1.92時間、女子学生はこれより42分短かった[王曉芸 2016]。ケータイはおもにテンセントQQやWeChat、友達コミュニティやミニブログの更新などに用いられており、ここから大学生にとってのケータイは手放しがたいデジタル玩具なのだと分かる。6割以上にもものぼる大学生に授業中あるいは自習中にケータイを弄る現象が見られ、多くの教育者がこの事態を憂いている。そこで、教室内でのケータイ使用を禁じるだけでなく、脱ケータイ自習やケータイ忍者といった類の組織的な動きも出現した。北京大学の学生社团青年ネットワーク発展協会が始めた脱ケータイ自習活動では、参加者が図書館の閲覧室利用時にケータイを預けるという試みがなされた。また重慶三峡学院の活動では、参加者がケータイ忍者と書かれたプレスレットをつけ、授業中のケー

タイ使用を3週間我慢すれば挑戦成功と謳われた(図1参照)。しかし結果はというと、参加者400人のうち1週間耐えたのはわずか103名というものだった[周舒曼 2016]。厳格な学生管理に定評がある公安系の学院であっても、授業中よくケータイを使用する学生は40%近くにのぼり、61%がケータイ依存を自覚し、70%に迫る学生がケータイを持たずに外出すると落ち着かないと回答した[潘・龍 2015]。



図1 授業中ケータイの誘惑に耐える大学生

以前、日本のメディアが、いつでも思い立ったときに誰彼かまわずケータイで連絡を取ろうとする若い女性を「ツナガール」と呼んだことがある。ケータイで連絡を取ること自体は彼女たちが人間関係を構築し、社会化を目指す行為に違いないが、そのケータイへの依存度は頗る高く、携帯電話を手にするると誰かと連絡をとりたくなる、あるいは連絡をとるためにケータイを手放さない、という悪循環に陥っている。彼女たちは強迫観念から相手がすぐに返信をくれることを期待したり、深夜でもすぐに返信しなければならないと感じたりするが、こうした不安状態は、ショートメッセージやメールによる社交活動に「できるかぎり返信する」[岡田・松田 2012: 68]というまったく新しい規則と暗黙の了解が形成されていることに起因する。この規則と暗黙の了解は圧力を生み出し、同時にある種の強制力やソフトな暴力的要素を内に孕んでいる。少なからぬツナガールたちにとって、一度メールを送信したら返事を受信するまでケータイの電源を切ることは許されない。返信がきているかどうかつねに確かめなければならない。さもないと焦燥感に駆られてしまうのである。その心の根底にあるのは、おそらく同じコミュニティの友だちに距離を置かれ、冷遇され、忘れられることへの危惧だろう。こうした状況が長引けば、睡眠時間は削られ、徹底的に日常生活のリズムが乱されることになる。この事例では、ケータイコミュニケーション

はすでに情報伝達のためではなく、他者と関係を保ち、接触し、自らが孤立した状態にいないことを確認するためのみに存在している。実際、ツナガールだけでなく、人間関係を構築することに長けていると自負する一部のリーダー気質の男性も、ケータイ依存の傾向が表れやすいという指摘もある[鈴木 2005: 120-126]。

ケータイは人間関係を構築するだけでなく、時と場所を選ばず情報を取得し、社会と関係を持ち、これを保持する窓口としても使用される。よって、紛失や故障により、人はたちまち孤立状態に陥ってしまう。その結果、他者と連絡が取れなくなる以上に重要なのは、ケータイで獲得した各種情報資源と能力を失い、ひいては人格や存在感まで失ってしまう、という点にある。かつてユーザーにできないことはないとまで感じさせたケータイが、失われることで苦痛を倍増させるのである。中国でケータイがまだ社会的地位のシンボルであった時代ですら、ユーザーのシステム更新や機種交換に対する衝動的欲求こそまだ小さかったが、ケータイと所有者の関係性が持続的で安定していたがゆえに、毎日肌身離さず持ち歩くという行為からケータイへの感情移入や投射が頻繁に行われており、それを紛失することはやはり心に大きな風穴を開けたものだった。

1996年、スティーブ・ジョブズは米国『ワイアード』誌のインタビューでインターネットの将来的展望を語ったが、彼が予言した「情報過多」の時代はすでに現実のものとなり、ケータイとモバイルインターネットは人々を情報化社会へと導き、情報にあふれた状態で日々の生活が営まれている<sup>8</sup>。ほとんどすべての情報がケータイに代表されるモバイル端末へと集約されており、情報の細分化と時間の細分化は今まさに現代社会の新しい日常となっているのである。ケータイユーザーは細分化した時間をよりよく利用して情報を取得し、また余暇や娯楽を充実させることに熱中し、学習する。そこでケータイはあらゆる時間帯に進出したわけだが、その結果、人との待ち合わせ時間やタクシー乗り場、空港の待合室、トイレの行列などの待ち時間など、ほとんどすべての断片的な時間はケータイに占領されてしまうこととなった。無数の情報をもたらす苦痛を、ユーザーが感じないわけではない。たしかに断続的に取得される情報は耐えがたいほどに増え、誰でも迷惑情報の干渉を受けかねない状況に随時置かれているのである。だがそれでも、WeChatの約25%のユーザーは毎日30回程度メッセージの受信状況を確認しているという<sup>9</sup>。継続的に閲覧者を刺激し、強い印象を残すために、メッセージの作成者や送信者は次々と「タイトル職人」に転身してゆく。するとまるで空爆のように投じられる膨大な情報を速読せざるを得ない人々もまた、「タイトルななめ読み職人」になるより他にない。断続化、細分化してゆく情報は人目に触れることだけを要求するのであり、読み手がこれに注意力を集中させ、深い考えを巡らせることは難しい。ケータイとモバイルインターネットによる社交活動は、実際のところ、断片化した社交活動なのである。人々の生活や仕事、学習のリズムはケータイによって随時乱されるかもしれない。それはケータイが途切れ途切れに情報を取得し、発信するからであり、いつでもどこでも中断し、再開されるかもしれないためである。これでは全身全霊集中力を傾けるわけにはいかない。ある意味人々も断片化した生の状態へ足を踏み入れているのだ、といっても過言ではないだろう。

たしかにケータイは日常生活を便利にした。社交的な連絡や職場の協調性向上にかかるコストは大幅に引き下げられ、一方その効率性、直接性、そして迅速性は大きく向上した。もしもケータイとモバイルインターネットをうまく使えば、新しい日常が絶え間なく刷新されると同時に、日常生活そのものの質の向上が望めるだろう。だが多くの場合において、ケータイの濫用は少なくとも部分的に日常生活の基本的秩序と論理を覆し、深刻なパラドックスを引き起こしている。現代社会は、ケータイとモバイルインターネットを巡って、日常生活の秩序を維持する趣旨の規

則ひいては法律を制定する必要性に迫られている。この方面では、日本社会の動きは中国社会よりも早く、徹底している。たとえば『迷惑メール防止法』の制定や、公共の場(映画館やコンサート、会議など)、とくに公共交通機関(飛行機や新幹線、地下鉄など)で通話を禁じる取り決めなどがそうである[三上 2004: 231-237、岡田・松田 2012: 139-140]。大学の授業中のケータイ利用制限や親が児童のケータイゲームに課す制限などもここに加えてよいだろう。パーソナルメディアとしてのケータイが至る所に偏在するために、公共性との関係が大きな課題となっているのである。これと比較すると、ケータイとモバイルインターネットを巡る中国社会の取り組みは今だに模索段階であり、ケータイの礼儀作法は確立していない。現在中国ではケータイの呼び出し音と通話の音が周囲の迷惑を引き起こしている。これは、ケータイという名の特別な「個人主義」の情報機器を公共の場や公共交通機関で使用する際のルール作りが追いついていないためである。ケータイの使用がプライベートな生活と公共的生活の関係性を曖昧にしているがゆえに、中国社会には公私混同と呼ぶべき現象が存在している。パーソナルスペースと公共スペースを混同視する一般ユーザーが普遍的に存在するのである。また、ケータイが偏在し、ユーザーが各種メールやメッセージをつねに送受信することから、公的機関や職場と家庭の間にあったはずの区分や境界線そのものも曖昧化の一途をたどっている[姜 2011: 368-384]。自宅で行うテレワークや業務のために自宅でもケータイを手放さない状態は、仕事と生活の境界性を曖昧にしているが、これはもはや現代的な日常風景の一コマだろう。

スマートフォンをモバイルインターネットに接続することで構築される人間関係は、リアルな生活の中で対面的に形成する人間関係と根本的に異なるわけではない。人々は人間関係を疑似空間へ拡張し、疑似空間で生まれた人間関係を現実の生活へ移すことにすっかり慣れている。しかし同時に、少なからぬ人がインターネット上で好き勝手に別の人格あるいは複数の人格を名乗って蛮行を繰り返しており、その姿はまるで無人の地でも足を踏み入れたかのようなのである。また一部の人にとって、疑似空間と現実世界の連続性や断裂性が共存する複雑な局面は理解しにくく、適応しづらいものであり、現代社会は往々にしてこうした人々を常軌を逸した紛糾や矛盾に巻き込んでゆく。もちろんケータイの作法とモバイルインターネット上の言論規制や行動規範によってすべての問題を解決できるわけではないが、これらは現代社会にとって必要不可欠だといえるだろう。

## 5 情報機器の個人化と社会の原子化

もしもテレビやラジオ、新聞、雑誌などが家庭に普及した「大衆メディア」であるなら、電話やFAX、パソコン、そしてケータイは家庭に浸透したパーソナルメディアといえるだろう。前者は基本的に情報を一方通行に伝えるものであり、受け手もチャンネルを変えるなど選択可能な部分はあるものの、情報の発信者になるのは難しい。一方、電話とケータイは誰でも情報を発信することができる個人的なメディアである[新谷 1999: 312-313]。これらの媒体あるいは情報機器が家庭に入ってくると、すぐに家族の日常生活になくってはならない耐久消費財となり、日常生活をより便利に、より心地よくする生活機器となった。しかしその結果、家族の日常生活には多方面にわたる影響がもたらされた。それらは家族が共有し、きずなを深める装置となる一方、家庭をバラバラにすることもありうる。たとえば1950年代から1960年代の日本では、テレビが家族の団欒を促す手段として存在したが、チャンネル数が増加するにしたがって、テレビ欄が家族の生活リズムに影響を与えた。1970年代以降は家庭内でチャンネル争いが繰り返され、最終的に各部屋ごとにテレビが配置されるに至った。とくに子供専用のテレビが当たり前になると、テレビ

は家族団欒を妨げ、個人的な娯楽手段および情報の取得手段となっていった。こうした現象は情報機器の個人化の初期段階と見ることができるだろう。

かつて固定電話は政府機関や会社、一部の公共事業に従事する人々が連絡を取る手段にすぎなかったが、日本では1960年代以降、また中国では1990年代以降、目を見張る速さで家庭に普及してきた。当初はおもに家族単位で外部と連絡を取り、コミュニケーションを図るツールだったが、普及するにつれ、事前に連絡なしで訪問をすることが「非礼」行為へと変わり、訪問前に電話で連絡をすることが通例となった [新谷 1999: 312-313]。固定電話で対話を行う際にも新たな行動規範が生まれ、それらは現在ケータイで通話する際にも継承されている。たとえば通話をする両者は沈黙してはならず、声を発し続けなければならない。電話を切る前には何かのきっかけを作らなければならない。深夜の電話は非礼と見なされ、さらに日本では見えない電話相手にお辞儀をするという独特な行為も存在する。どの家庭も固定電話を所有し、なおかつ通話料も抑えられるようになると、「用事がある」から電話をするのではなく「用事がない」から電話をするようになり、具体的な事柄を欠いた雑談が一つの楽しみとなり [新谷 1999: 312-313]、「連絡を取る楽しみ」を追求することが当たり前になった。また、電話が家族の共有スペース(玄関やリビング)から、個人の寝室や子供部屋などへ移行する傾向も生まれた [岡田・松田 2002: 50]。その後登場したのが無線の子機であり、1985年に通信自由化が実現すると、1994年までの間に子機の普及率は46%にも達した。ここからも日本人家庭の固定電話は家族共用から個人単位での使用へ変化していった傾向が認められるが、この子機を寝室や個々の部屋へ持ち運んだり、子機そのものを個々の部屋に設置したりするプロセスは、上述のテレビが辿った個人化の道筋とよく似たものである。

中国の状況はというと、家庭用電話が一般家庭に普及し始めた際にケータイが出現し、前者に取って代わる形で普及したため、家庭用固定電話や子機などが大きな発展を遂げることはなかった。ケータイの出現と普及、そしてその重要度が、たちまち固定電話を凌駕したわけである。家庭内にある固定電話と比べると顕著なように、ケータイは典型的なパーソナル情報機器であり、子供を含む家族全員のプライベートな秘密保護の意識を、強めることにつながった。もちろん、固定電話をめぐっては、中国人家庭にも日本と似た状況が存在する。たとえば親戚や近隣住民との対面式会話が減少したり、電話に取って代わられる傾向がみられ、<sup>チュアメン</sup>串門と呼ばれる相互の家を行き来する風習においても事前に電話連絡が行われるようになった。たとえ子供同士が遊ぶにしても、電話で都合を聞くことが必要である。また、電話はしだいに事柄を伝達するツールから感情の交流を図る設備となり、本来時間を節約できるはずの電話にかえて時間がかけられ、家族や友人と長電話は世間話の性質を備えるようになった。そしてこうした情景が、ケータイによる通話にも自然なかたちで持ち込まれているのは明白である。

当初、一部の職種でグループ連絡業務に使われていたケータイが一人一台所有されるようになると、個人の通話によるコミュニケーションの幅は大きく広がった。これにより、個人化というケータイ利用の方向性はより顕著に示された。一般的に、家の固定電話を家族の誰かが占領すれば、費用面からも、他の家族の使用を妨げることから、不快感を招きやすい。つまり、固定電話はあくまで家族単位のメディアであり、そこには家族の相互的なかかわり合いを促す機能が多少なりとも存在するのだ。こうした固定電話による通話内容は、他の家族に秘密にするようなものではなく、隠す必要性などほとんどなかった。しかし、ケータイの出現により、家庭内の対外的な連絡は急速に個人化し、家族間のコミュニケーションもよりナイーブなものへと変化していった。家族と交流するにもケータイはたしかに便利だが、それは同時に個の独立性を強くもする。夫婦の間で、親子の間で、プライベートな秘密保持が配慮されるようになったことで、家族

の関係性に微妙な変化が生じるのは当然だろう [岸田 1998: 250-269]。たとえばケータイの普及により電話が家族の連絡ツールから個人の連絡ツールとなれば、各々がケータイに時間をかける分、家族の会話の時間は減ってしまうかもしれない。もちろん、ケータイが家族関係に及ぼす影響はさまざまであり、安易に一般化して論じることはできない。たとえば通信業者が打ち出すファミリーパックやGPSと通話機能を完備したキッズケータイなどが、かえって家族間の連絡の頻度を増加させることも、じゅうぶんに考えることである。

ケータイが公衆電話や家庭内の固定電話のように使用場所を制限されないことも、その個人的なパーソナルメディアとしての性質を特徴づけている。極端に言えば、ケータイは当事者の体の一部となり、現代社会においてデジタル化した「個」の誕生を促した [岡田・松田 2012: 160]。電話番号だけを見ても、ケータイ番号は固定電話のそれと比べて、他者と混同されないあるいは混同されにくい個人のアイデンティティというものをよりよく表現することができる。固定電話とケータイがこれほどまでに普及した現代社会では、電話番号に自宅住所や郵便番号をはるかに凌ぐ重要性が付与される。とくにケータイ番号は一人の人間の代替コードとなることすら可能であり、遠距離や擬似空間では個人が互いを認識し、確認する目印となる。よって、互いに番号を教えあうというのは、今後の交流を予感し、その可能性について相互に確認する行為に等しく、さらにそこから一步進んで、プライベートな関係をより親密にするきっかけとなりうるかもしれない [三上 2004: 242]。いずれにせよ、一人一台ケータイを所持している社会的事実、極度の個人化という方向性を際立たせ、それを強化している。ケータイとは、もはや個人が携帯する資料室であり、博物館であり、公開して他者と共有したい情報から人に知られたくない秘密、さらには本人すら意識していない情報まで、当事者のあらゆる情報を内に秘めている。ケータイはもとより家庭に属したことがなく、一貫して個人のものである。しかも個人化が極められた情報機器である。一家に一台の固定電話から一人一台のケータイに向かう過程のなかで、ケータイはあきらかに家族の個人化のスピードを速めていった。

家族社会学者の目黒依子は、かつて「個人化する家族」という概念を提示した。個人がひとつの家族を構成することができる、つまりは家族の「個人化」を指す言葉である。現代の日本では、家庭生活はすでに人が一生の間に必ず経験するものではなく、一生のある特定の時期においてある特定の関係のある人と共同で創造するひとつの選択肢に過ぎない [目黒 1987: 79-81]。伝統的な家庭生活の基準や人生の軌跡から外れたり、これを超越する人々（たとえば結婚適齢期を過ぎて未婚の男女など）の数は今まさに増加しており、近い将来、個を単位とした社会がやってくるのが予想される [落合 2010: 183-186]。簡潔に述べれば、いわゆる個人化とはあらゆる事柄が個人によって選択可能な、あるいは必ず選択しなければならない対象となる社会状態のことである。日本では一人世帯が全国総世帯の30%に迫る勢いで増加しているが、これは個を単位とする社会の到来が決して根柢を欠くものでないこと示唆している。

中国社会はまだ日本ほどではないが、閻雲祥が指摘するように、改革開放以降「個体化」の傾向が目覚しく、この個体化には社会的実践における個人の台頭と社会関係構造の変容が招く個人化の過程も含まれている [閻 2012]。現在この変革は、日常生活という領域において中国社会を再創造している。こうした文脈でよく批判される「公共道徳を欠いた個人」だが、この言い回しによって我々が連想するのは、高い割合で流動し、ケータイ片手に公共の場で傍若無人に大声で通話をする人々の姿である。ケータイが集団のコミュニケーションを促したことは疑いようもないが、社会はこれにより深刻な個人化へ足を踏み入れた。今後も家族を社会を構成する分子と見なすなら、一人一台ケータイを手にした個人は、現下の新しい社会状況化を生きる原子と言えるだ



ろう。中国社会はまさにすさまじい速さで個人の原子化<sup>アトミゼーション</sup>へ向かって進んでいる。そしてこの進行を力強く後押ししているのがケータイなのである。一昔前の中国で腕時計が一人一本まで普及した際にグローバルな時間制度にコントロールされたのと同様に [周星 2005]、一人一台のケータイはすべての原子化した個人をケータイによって構築される関係と情報のネットワークの深みに嵌り込ませ、容易に抜け出せなくしている。

ケータイはユーザーと世界(疑似世界を含む)をつなぐ窓口であり、個人の万能ツールへと成長しうるものである。ケータイのパーソナルコンピューター化により、個人は高度な自己処理が可能となり、社会全体の脱中心化が進んだ [第亜尼 2005: 246]。この個人化した情報機器を使用することで、人々の日常生活は日に日に個人を中心に動き、家庭内の会話や地域生活は減少の兆しを見せている。ただし中国ではケータイを通じて疑似空間で地域やコミュニティを構築したり、これに参加したりする取り組みもなされており、個人の社会参加に対して新たな体験を創出している。ジャック・デリダは、現代のデジタル通信制度は民族国家の衰退と個のアイデンティティ及びプライベートな秘密保持に変革をもたらし、自我や家族、職場、大学、そして民族国家の政治はデジタルの疑似空間によって大きく変化すると考えた。パソコン(そしてケータイ)を使用して世界のネットワークへ入ってくる人は、孤独と新しい交流が奇妙に交錯する状態下に身を置くが、彼らがこの新しい交流技術を採用することは、さまざまな伝統的な組織形態(たとえば家族、国家)の内外の境界を消し去り、あるいは混じり合わせることを意味している [謝・王: 2003]。こうした境界に依存し、これを強化してきたのがかつて印刷文化だった、と米国のジョセフ・ヒリス・ミラーは指摘する。印刷文化がその地位をテレビやインターネットに譲ったとき、こうした境界はすべて曖昧に改造されのだという [謝・王 2003: 126-151]。言い換えると、個人は空前の孤立と自由を獲得したのである。

スマートフォンをモバイルインターネットに接続する無数の個人は、すぐの一つ、また一つと異なる疑似空間に巻き込まれてゆく。その際、彼らは学び、適応し、さらに代償を払わなければならない。現在、出所の不明な迷惑メールもそうだが、詐欺情報や悪意に満ちたウイルスがすべての電話、ケータイ、パソコンのユーザー周辺を徘徊している。詐欺目的のショートメッセージやメール、電話などは、すでに中国で大きな社会問題を引き起こしている。電話とケータイでは呼び出し音が鳴ってから実際に電話口に出るまで確かな判断を下せないことも、犯罪者を事前にブロックすることの難しさを増しており、被害者は後を絶たない。情報過多の時代を前にして、個人が正しく情報を検索し、受信し、選別し、利用する能力には、明らかな格差が生じているように思われる。

貧富差が依然として大きい現代の中国人社会において、ケータイ普及の進行度もまた一とおりではない。中国におけるインターネットとスマートフォンの普及は、中流層の勃興とほぼその歩みを同時にしている。中流層の教育背景は、彼らがより容易に、また上手くケータイとインターネットを使用することにつながった。こうして、社会にはほどなくして「デジタル格差」が生じた。その消化能力の違いから、中国社会のスマートフォンユーザーと通話重視のガラケーユーザーの間にはさまざまな差異が存在している。たとえば、新興の中流層がスマートフォンをモバイルインターネットに接続するのは娯楽のためではなく、より多くの情報を取得するためだとするデータがある。ショートメッセージすらも、彼らにとっては最新のニュースを知る手段となっている [周曉虹 2005: 201-203]。しかし同じデータでは、社会の下層を生きる自称負け組(吊<sup>ディアオ</sup>糸<sup>オースー</sup>)の若者たちの主な利用目的は娯楽にある。中流層がインターネットを通じて行う社交活動は、その多くが現実世界で親しい間柄にある人に限られており、見知らぬ他人との交流を避ける傾向がある [周

曉虹 2005: 175-179]。これは他の階層の人々が無限に社交範囲を広げること熱中する姿とは一線を画している。

農民工にとっては、ケータイはたとえそれが通話機能重視のガラケーであっても、現代的な都市生活の象徴である [周芸 2010]。ケータイがその日常生活に賦与する意味とは、家族や故郷とのつながりの強化であり、伝統的社会関係の維持と発展であり、また同時に資本の象徴なのである。貴州省の西江苗寨では1990年代末頃にケータイが持ち込まれ始め、2005年前後に家庭用固定電話が普及したが、その後出稼ぎのため家を離れることが青年男女の通過儀礼の如く一般化すると、ケータイは出稼ぎ生活を成立させるための必需品となった。2008年以降、現地の観光業が急速に盛り上がるにつれてケータイは徹底的に普及していった。もちろん人々はケータイで家族間、親戚間の社交ネットワークに参加し、これを強化した。たとえば父方の従兄弟のケータイ番号を羅列して家族の連絡簿を編むことなどがそうである [孫・費 2011]。だが、ケータイはあくまで生計手段であり、現地の人々がケータイを消費し、またケータイを通じて消費するのは、おもに盛り上がりを見せる観光業で生計を立てるためである。

こうした都市部と地方を隔てるデジタル格差を解消しようと、中国社会では「すべての村に電話を、すべての郷にインターネットを」をいう基本目標が掲げられ、2010年にはついに目標達成するに至った。だがそれでもなおデジタル格差は存在し、情報の時代を迎えた現代社会に生きる国民のうち半数がネットユーザーになり損ね、そしてその多くが農民工だという現実がある。2014年10月、アリババ社は「千県万村」プロジェクトを中核にした農村デジタルビジネス戦略を展開した。その戦略には「都市部での農産品の販売」と「インターネット通販の農村への拡大」の2つが含まれている [王輝輝 2016]。こうしたデジタルビジネスが上述のデジタル格差を解消できるかは、さらなる考察が必要だろう。現在、辺境に位置する農村でも、しだいに多くのケータイユーザーはスマートフォンでチャットをし、ニュースを調べ、ゲームをし、音楽を聴くようになっており、農村に住む人々のスマートフォンとモバイルインターネットを巡る需要は高まりつつある。今後、中国農村部でスマートフォンとモバイルインターネットが普及するにつれ、かつてスマートフォンとガラケーにそれぞれ代表されていたデジタル格差が解消される日も来るのかもしれない。

## 6 おわりに

一般的に、人間は新しい科学技術がよりよい社会を作るという理念を信じやすい。しかし重要な科学技術の発明が現実の日常生活に恵みをもたらす過程には、きわめて複雑な情景が存在するのが常である。ケータイが日常生活をより心地よく、便利にする一方で、同じケータイによって現行の日常生活は破壊され、新たな日常と新たな当たり前の誕生がたえず促されている。ケータイの最新機能を学び続けるすべてのユーザーは、継続的に自らの日常を更新することができる。だが同時に、ケータイに生活を占領されることで生じる時間の細分化は、日常生活の一貫性を随時途切れさせ、ひいては全体的な生活の意味すらも途切れさせ、意味の継続を難しくしている。

現在、ケータイが引き起こす生活革命に注目し、ケータイとモバイルインターネットを手にした人々が伝統的な形式にこだわらず交流を実践していることと認識している中国人研究者は少なくない。しかし、人間関係の近さ、深さ、濃さなどが目覚ましい変化を遂げたことだけに注目するのではなく、個性的な情報機器としてのケータイが日常生活におけるユーザーの存在感を増したり、生活の意義を構築したりする際にも使用されるという点により多くの注意を払うべきだろう。たとえば、彼らはケータイで日々の生活を記録して他者と共有する(ひけらかす)。自分に装飾を

加え、自ら望む役割を演じる(ナルシズム)。異なる社交ネットワークを悠々と闊歩する。疎遠、孤独、バーチャルの賑わい、そして熱狂の狭間を行き来する。ケータイユーザーの実践に見られるこうした努力のすべては、日常生活の定式化を目指し、それぞれの人生に若干の意味を賦与しようとする試みでもある。その努力の成果として、いわゆるケータイ文化がすでに部分的に構築されている。ある者はケータイ文化を現代の情報技術、コンピューター技術、デジタル技術を技術的基盤に据え、ショートメッセージや着メロ、ケータイ小説、動画、ワンセグ、広告、デジタル新聞などを主な表現のかたちとする文化だと定義づけている。こうした全面的な観点はケータイを純粋なメディアと見なすものであり、ケータイ文化がケータイによる情報の伝達であり、その多種多様な社会的背景で形成されたサブカルチャーだとする考えが前提として存在している。しかし、ケータイが社会文化のあらゆる側面の隅々にまで浸透し、現代社会の日常生活を日々再構築している今日、はたしてケータイをケータイ文化という範疇に制限し、メインカルチャーの外に隔離することなどできるだろうか。情報機器としてのケータイとパソコンの普及が現代社会で引き起こした情報と生活様式の変革について、現代の民俗学はいかにして向き合えばよいのだろうか。

上述のケータイ文化の定義づけによく似た試みとして、民俗学内でなされたインターネット民俗をめぐる定義づけが挙げられる。つまり無数のインターネットユーザーがインターネットを介した文脈に基づいて創造し、伝承し、共有する新しい民俗文化をインターネット民俗として位置づけ、インターネット上で発表される文学作品やネットスラング、オンラインゲーム、ネット上の崇拜行為や宗教活動、祝福メッセージ、お祭り騒ぎなどをその具体的な表現形式とする見方である。こうした記述方式は民俗学の伝統的な枠組みをそのまま継承しており、インターネットユーザーを民、インターネットを媒体に伝達される知識を俗と見なしている。よって、定義されるインターネット民俗は必然的に定式化した民俗生活、つまりインターネットユーザーという集団の生活相となり、同時に現代社会のコンテクスト下における伝統民俗の変容を表象していることになる。たとえば、対面式の遊戯から疑似空間でのゲームへ、日常の連絡手段はチャットやインスタントメッセージなどへとそれぞれ変わり、伝統的な交流モデルはコミュニケーションアプリケーションによって変容し、「友だち」の定義すらかつてと同じではなく、新たな社会関係が構築されている、となるのである[孫 2013]。同様の例として、ある者はポッチ祭りグアンゲンジェ(光棍節)の由来やキャラクター、各種デザイン、諧謔詩などがモバイルインターネットやショートメッセージ、テレビ番組などを介して広められ、その多くがインターネットの疑似空間で実現したものだ指摘する[王均霞 2012: 238-251]。しかし科学技術世界の中から民俗文化に属すると考えられている事象を断片的に抜き出して、民俗学の伝統的な枠組みの中でとらえようとしても、その解釈にはおのずと限界があるだろう。

ケータイとモバイルインターネットを利用するユーザーを民俗学の民と見なせば、たしかに彼らがメディアやインターネットから獲得する知識は、伝統的な家族、郷土、村落、地域、その他コミュニティで伝承される知識よりもはるかに多いだろう。しかし彼らが生きるケータイとモバイルインターネットが融合した日常生活のなかで、一体どの部分が俗あるいはインターネット民俗で、どの部分がそうでないかを、一定の基準に従って区別することができるだろうか。現代の中国社会が位置する、日々変動するモバイルインターネット時代にあって、これが民俗だと特別に認定される部分を局部的に研究することに、どれほどの意味があるというのだろうか。

その活用の程度にこそ差はあれ、現代社会の住民はほとんどが個人的な情報機器を積極的に利用している。彼らはすべて情報の受信者、発信者、生産者、創造者であり[何 2011: 125]、同時

に積極的な主張者あるいは消極的な抵抗者かもしれない。その応用の実践については、ユーザーの日常生活の全体像から理解を深めるべきではないだろうか。ユーザーの実践が引き起こす現代の日常生活全般に及ぶ変革に対して、中国民俗学が既成の理念や概念、方法論、分析の枠組みをもって取り組んだところで不十分である感は拭えない。今まさに、バウジンガーの科学技術世界の民俗文化をめぐる説を振り返り、相互的に融合、交錯する技術世界と民俗文化が共に普通の人々の生活世界を構築していることを再認識し、科学技術がすでに人々の「第二の自然」となっている基本的事実[戸 2013]を直視することが求められているといえるだろう。

## 注

- 1 ビンイン (拼音) とは中国漢字の読みをラテン文字で表記する発音表記法であり、1958年に関連法案が正式に公布された際には、平仮名のように漢字に代わって単独で使い得るようなものではなく、おもに標準語と称される北京語の普及を助ける表記法と想定され、制定されたものである。——訳者注
- 2 大哥大はケータイの旧称。マフィアのボス (大哥) が黎明期の大規模携帯電話Moto3200を使っていた香港映画のイメージからきている。
- 3 1997年11月から1998年3月まで、北京、上海、広州、成都、沈陽、天津、西安、濟南、南京、武漢、昆明、福州など12の都市部で、国家統計局中国経済景気監測中心と新生代市場調査有限公司主導によるアンケート調査が行われた。また12都市の5000名を超える15歳から59歳の人が参加し、有効回答数は48,804名に達している。その調査結果は1998年5月1日の「経済日報」において「1998中国城市居民消費形態調査結果」として発表された。
- 4 1999年4月から12月にかけて、この研究プロジェクトは北京、上海、重慶、東莞、錦州、萍鄉、馬鞍山などの7都市と、東莞青溪鎮、四川双流県、河北磁県など3つの農村で調査拠点を設け、調査員と被調査者が一対一の問答を通じて調査票を埋めるかたちでアンケート調査を行った。実際に使用されたアンケート用紙は1,078部、回収された用紙のうち有効なものには1,067部だった。
- 5 『参考消息網』は2016年5月9日にスマートフォンを活用して暮らす中国の若者を紹介したドイツメディアの記事を翻訳し、掲載している (「徳媒：中国年輕人用智能手機搞定一切日常生活」)。
- 6 差序格局は「水の波紋のように、一つの円ごとに広がり、遠くへ広がれば広がるほど薄くなる」ような人間関係の構造であり、費はこれが伝統的な中国農村社会の基本構造だと考えた。——訳者注
- 7 手機は携帯の意。忍者は本来耐えるという意味の「忍着」が正しいが、ここでは同音の「者」に置換えて日本語の「忍者」とユーモアラスにかけている。——訳者注
- 8 ジョブスの講演内容については、2016年3月20日の『中国時報』が「20年前のジョブスの神予測がすべてまさかの現実に」(「盤点喬布斯20年前神予測 如今竟然全部成真」)と記事にして紹介している。
- 9 2016年4月17日の『金融時報』にも「情報の断片が耐えがたい負担に 中国人が『WeChat疲労』に抗う」(「信息碎片令人不堪重負 中国人抗擊『微信疲労』」)というタイトルの記事が記載された。

## 参考文献

- 鮑辛格・赫爾曼 2015 『技術世界中の民間文化』広西師範大学出版社
- 巴莫曲布嫫 2003 「口頭伝統、書写文化、電子伝媒—兼談文化多様性討論中の民俗学視界」『民俗学刊』5、澳門出版社
- 第亞尼・馬克 2005 『非物質社会——後工業世界的設計、文化與技術』四川出版集團、四川人民出版社
- 董曉萍 2007 『全球化與民俗保護』高等教育出版社
- 潘振華・劉琬 2015 「智能手機對公安院校大学生日常生活的影響及對策研究——以南京森林警察學院為例」『湖北警官學院學報』11
- 高丙中 1997 「聖誕節與中国的節日框架」『民俗研究』2

- 何威 2011 『網衆傳播：一種關於數字媒體、網絡化用戶和中國社會的新範式』清華大學出版社
- 戶曉輝 2013 「民俗學：從批判的視角到現象學的目光——以『技術世界中的民間文化』為討論中心」『安徽大學學報』3
- 姜申 2011 「手機與後工業文化」林勇、霍華德/麥克諾頓編『21世紀生活中的文化現象』復旦大學出版社
- 季野等編 1999 『1999年中國發展狀況與趨勢』經濟日報出版社
- 岸田宏司 1998 「家庭の情報化と家族関係」石川実・井上忠司編『生活文化を学ぶ人のために』世界思想社
- 小此木啓吾 2005 『ケータイ・ネット人間の精神分析』朝日新聞社
- 河野眞 2003 「民俗學與現代社會」『民俗研究』2
- 劉白雲編譯 2016 「美媒關注華果手機在華銷售低迷：不再是身份象徵」網4月29日
- 劉丹 2011 『手機對於青少年同儕關係影響之探討——以杭州市初中女生的手機使用狀況為例』南京大學修士學位論文
- 劉豐 2006 「試論手機短信的社會功能」陶立璠編『亞細亞民俗研究』6、學苑出版社
- 劉華芹 2005 『天涯虛擬社區——互聯網上基於文本的社會互動研究』民族出版社
- 劉能 2003 「當代中國人的生活方式：多緯度的解析」『廣西民族學院學報』4
- 劉偉 2014 「從手機通訊功能使用現狀看現代生活中的人際交往——基於2009年成都市手機調查的實証研究」『浙江傳媒學院學報』2
- 李敬 2008 「手機短信影響下的人際交往——親密還是疏離？」『東南傳播』6
- 龍曉添 2012 「祝福短信的傳播與傳統節日傳承」李松・張士閃編『節日研究』5 泰山出版社
- 馬丹晨、靖鳴 2015 「解讀移動互聯網時代的『手機人』」『新聞愛好者』8
- 目黒依子 1987 『個人化する家族』勁草書房
- 孟利艷・劉加星 2013 「青少年手機使用與日常生活方式的變遷」『青年探索』4
- 默爾索 2016 「朋友圈四周年：我們都是毀掉它的罪魁禍首」『新浪專欄・創事記』（4月19日）
- 三上俊治 2004 『メディアコミュニケーション学への招待』学文社
- 大久保孝治・嶋崎尚子 1998 『生活學入門——日常生活的探求』財団法人放送大學教育振興會
- 岡田朋之・松田美佐編 2012 『ケータイ社會論』有斐閣
- 岡田朋之・松田美佐編 2002 『ケータイ學入門——メディア・コミュニケーションから読み解く現代社會』有斐閣
- 落合惠美子 2010 『21世紀的日本家庭、何去何從』山東人民出版社
- 佐藤方彥編著 1997 『生活文化論』井上書院
- 新谷尚紀（編）1999 『民俗學がわかる事典』日本實業出版社
- 孫秋雲・費中正 2011 「消費現代性：手機與西江苗寨的社會變遷」『貴州民族研究』3
- 孫文剛 2013 「網絡民俗：民俗學科的新增長點」『民間文化論壇』5
- 鈴木謙介 2005 『カーニバル化する社會』講談社
- 田龍過・唐寧 2015 「基於智能手機為移動終端的陝西農村交往方式研究——以穆寨鄉南坡村為例」『新聞研究導刊』12
- 王輝輝 2016 「鄉村電商星火燎原」『瞭望東方週刊』3月31日
- 王均霞 2012 「傳媒、漂泊的異鄉人與光棍節的興起」李松、張士閃編『節日研究』5、泰山出版社
- 王垚 2016 「4歲娃還不會叫爸爸——八旬華西兒科教授疾呼：家長、請放下手機」『成都商報』4月20日
- 王曉芸等 2016 「大學校園「低頭族」激增高校出招鼓勵「脫機」、『自習』」『北京青年報』5月17日
- 王玉 2014 「支付革命」『銷售與市場 管理版』5
- 謝少波・王逢振編 2003 「J. 希利斯・米勒」『文化研究訪談錄』中國社會科學出版社
- 張進、喻豐 2014 「智能手機和社交網絡改返什麼？」『清華管理評論』5
- 閻雲祥 2012 『中國社會的個體化(The Individualization of Chinese Society)』上海譯文出版社
- 岳磊 2014 「疏離、監控與異化：智能手機的現代文化反思」『理論月刊』11
- 周舒曼 2016 「400學生試驗21天課堂不玩手機 一週後只有103人挺住」『重慶商報』4月21日
- 周曉虹編 2005 『中國中產階級調查』社會科學文獻出版社
- 周星 2005 「關於「時間」的民俗與文化」『西北民族研究』2
- 周芸 2010 「山寨手機與青年農民工群體的城市身份建構」『蘭州學刊』1
- 周穎・沈艷秋 2010 「手機發展史」『科技信息』33



# メディアを取り込む 日常生活分析のあり方について

—中国の民間活動とメディアの関係から—

田村 和彦  
TAMURA Kazuhiko

## 1. 日本民俗学がメディアを扱うことの困難① —記録メディアへの偏重—

メディアを主題として、日本民俗学の研究蓄積から語ることは容易ではない。それは、一方で、民俗学が「伝承」を重視する学問であると同時に、他方ではその視野を伝統的な媒体に限定する傾向を持つことによる、と考えられる。

そこで、本稿では、初めに、メディアをめぐる日本民俗学の状況を概観し、そのうえで、メディアをそれぞれの研究に取り込む視野について、中国の「広場ダンス」を事例に試論する。筆者は、メディアを考察の中心としてきたわけではないこともあり、先行研究の概括は筆者の力量を超えるが、あくまで一つの試論としてご理解いただければ幸いである。

そもそも、媒体としてのメディアは、一般的に二つの方向性から検討可能な対象である、といえる。一つ目の可能性は、記録媒体としてのメディアであり、書籍や映像資料などがこれにあたる。日本民俗学では、学会誌を考察の手掛かりとすれば、「映像記録」や「記録映像」は、たびたび取り上げられていることが確認できる。近年では、2010年264号の小特集の「民俗学と映像記録」や、2012年の第864回談話会で遠藤協氏によって上演と報告がおこなわれた「映像民俗学の新展開」がこれに該当する。口承の重視と同時に、メディアの一分野である文書や日記、地方誌など、文字や絵画を介した記録の考察に力を注いできた民俗学にあって、民俗行事を記録する手段として新たに映像が加わったことで、メディアの民俗学的研究手法として、注目されたことは不思議ではない。その意味で、民俗学的メディア研究においては、この記録媒体としてのメディアを中心として先行研究が蓄積されてきた点を指摘できよう。

興味深いことに、隣接分野である文化人類学、民族学においても、記録媒体としてのメディアの側面が最初にあらわれている。日本では、杉田繁治によって、1974年という早い時期に「コンピュータ民族学」が提唱され、国立民族学博物館の第5研究部(通文化研究)の一部門に位置付けられていた。その背景には、国立民族学博物館設立の際、初代館長梅棹忠夫の発案により、電子計算機を用いて、博物館所蔵のあらゆる資料を記録、整理、検索可能とし、文化人類学の調査データの分析およびデータベース化に利用しようとする構想のもとで生まれた着想だった、といわれている【奥野 2009】。コンピュータが普及していなかった当時において、特殊な技術としてのコンピュータが、それを使用する人々の研究へと展開するには更なる時間が必要であった。もっとも、杉田の提唱する「コンピュータ民族学」は、単なる記録を検索するためのアルゴリズムにとど

まらず、「人間が持っている漠然とした潜在的な知識、本人も気がついていない情報を、いかにしておもてに引きだすか、その工夫をコンピュータ関連の技術を駆使して実現しようとする」、射程の長い構想を伴っていたことにも注意しなければならない。

その後、コンピュータ民族学の対象としては、以下の4点が挙げられた。

- (1) 民族学研究におけるデータベースの作成 [杉田 1994縮刷版]
- (2) 情報の加工
- (3) モデル・シミュレーションによる研究
- (4) 物質文化の対象としてのコンピュータ

本稿の関心は、広い意味、すなわち、操作対象であるとともに、操作者に変化を促すモノとしての技術にあり、この4番目の項目に該当する。そして、これが、ふたつ目の方向性になるわけだが、その前に、続けて、近年の文化人類学に言及しておきたい。2009年に日本文化人類学会が編纂した新『文化人類学事典』には、メディアとして、一括して「携帯とインターネット」の項目が設けられている [木村 2009]。ここでは、携帯電話、電子メール、電子掲示板、ホームページが取り上げられている。この背景には、人類学の眼差し、すなわち、フィールドワークのなかで、知の回路や日常世界の構成といった、生活の中に浸潤するメディアを取り上げれば、携帯電話やインターネットと向き合わざるを得ない点にあらう。すなわち、これらのメディアは、一部の人々しかアクセスできない特別な技術であった段階では、専門家の記録媒体としての側面が目立っていたが、技術革新が急速に進み、それが多くの人々の手にするところとなり、フィールドで目に入る段階になると、研究対象としての視野に取り込まれた、と考えられる。少なくとも、フィールドワークという全人的な営みには、焦点を絞って作成する調査計画を超えた人々の生活の有り様が目に入るものである<sup>1</sup>。実際に、人類学においては、インターネットやメディアを介して形成されるコミュニティへの関心は2000年代にはすでにみられていたし [例えばWilson and Person 2003]、本稿の関心である、携帯電話に限ってみても、日本で出版されている文化人類学の和書のなかにも、近年、アフリカの各地での携帯電話というコミュニケーションメディアの展開を取り上げた『メディアのフィールドワーク—アフリカとケータイの未来』 [羽濑ほか：2012]、携帯電話という道具が日常生活に入り込むことによって生じた変化を考察した『ケータイの文化人類学』 [金 2016] など、文化人類学においてはこのメディアはすでに重要な考察対象となっている。この傾向は、日本民俗学と対照的である。こうした人類学の研究の発展の背景には、それぞれのフィールドで、ラジオやカセットデッキなどのテクノロジーと人々の関係に注意を払ってきた人類学の蓄積がある、と考えられる [関本 1986、宮武 1995、2000]。

問題は、なぜ、民俗学においては積極的な考察が図られてこなかったのか、という点であろう。この問題は、おそらく、日本民俗学的にコミュニケーションメディアを扱うことの困難さに直結するわけだが、筆者の考察として、仮説的に、隣接分野との関係に理由の一つを求めてみたい。すなわち、日本民俗学が大学のなかで教育される学問となる過程、すなわち、学問領域を再設置する際に意識された学問領域が歴史学であったことである [林 2011]。歴史学が考古学を除いて、当時、文字資料を中心に扱う学問であったのに対して、文字によらない伝承を扱う点を強調した結果、対象レベルで相違を形成すると同時に、過去と記録とを重視する傾向に繋がったのではないだろうか。その結果、記録を作成するメディアの機能について検討がなされ、世界的にも稀な膨大な記録という大きな蓄積を持つことができた一方で、以下で述べる、同時代的に生活を構成するモノとしてのメディアへの関心は主要なものとなりえなかったのであろう。これを、コミュニケーションメディアを考察する第一の困難と考える。



## 2. 日本民俗学がメディアを扱うことの困難②

### —「世代を超えて伝承」、「民具」といった概念の問題—

民俗学の研究上、メディアをとりあげるふたつ目の方向性としては、先の杉田の分類項目では、4番目の、それぞれが対象となるメディア研究が挙げられる。もっとも広義のメディア(媒体)が、あらゆるものを含むとすれば、この方向性は、traditionを伝承と訳し、研究の中心に据えた従来の民俗学研究と強い連続性をもつものだが、新たな技術に基づくメディアそれ自体が明確化されることは少なかった。少なくとも、日本民俗学の学会誌である『日本民俗学』では、記録としての民俗映像が特集化されることはあっても、これらのメディアで特集を組むことはなかったように思われ、全体としては低調であった。早くは柳田による『明治大正史世相篇』の序文で、新聞記事を対象とする試みと、それを直接の対象として現実の社会事相を明らかにする困難さが掲げられたにもかかわらず<sup>2</sup>、民俗学にとってマスメディアの対象化は、ほとんど着手されてこなかった[柳田 1931 (1993)]。おそらく、その理由としては、メディアで報じられる現象と、日常との距離の問題ではなく、民俗学を「全国各地において世代を超えて伝承されてきたならわし、しきたり、いいつたえという民俗事象を資料として研究する学問」と自己規定したことにある[福田 1983]。この、「世代を超えて」という点を強調する認識に立てば、マスであれ、パーソナルであれ、メディアで伝達される内容が一回性的な現象、あるいは「流行」として捉えられ、民俗学の考察対象から零れ落ちることとなる。その結果、そこで語られる、現象の理解枠組みが、我々が認知的な「生活世界」を構築してゆき、現象の位置づけそのものも、「生活世界」の影響を受けて成形を施されるような相互作用が、民俗学のなかで十分に考察されてこなかった。これは民俗学に関する事典レベルでも確認できる。2000年に出版された、大規模な事典である『日本民俗大辞典』では、「テレビ」とならんで、阿南透による「電話」の項目が設けられ、携帯電話にも言及されているが、その後に編纂された辞典では、過去からの継承が強調されたためか、旧来の「民俗」を対象とした項目に回帰し、初学者の利用を視野に入れているにもかかわらず、本稿でとりあげるメディアは項目として採用されていない[阿南 2000:173-174、福田・新谷・湯川・神田・中込・渡邊編 2006]。

民俗学のなかで、メディアという新たな科学技術に関心を示したのは、口承文芸、世間話研究の人々であった。彼らは、古くは1970年代の「口裂け女」、1980年代後半の「人面犬」など、従来の口承とならんで、マスメディアを介した都市伝説(Urban Legend)の伝播を考察の視野に含め、近年ではインターネット上で創造、共有される対象をNet-Lore(「電承」として、分析する方向も打ち出されている[伊藤 2008、2016]<sup>3</sup>。ただし、複数対複数の、マスメディアとパーソナルメディアの中間としての機能に着目しつつも、現在のところ、その研究は、ネット空間での都市伝説を中心とする説話に終始している。その結果、本稿の関心事である、人々がモノとしてのメディア自体を社会的文脈に当てはめ、本来の用法を拡張し、流用し、創造する、それと同時に、従来の生活世界もまたメディアの使用により変化してゆく関係性を十分に捉えられてはいないと考える。

いずれにせよ、この意味では、インターネット誕生(1989年3月12日)から1万日を経過した現在でも、かつて森栗が指摘したように、「情報化社会の伝承に向き合っているのは口承文芸研究である」という傾向は、今日でも続いているといえよう[森栗 2001]<sup>4</sup>。

この、研究対象としてのメディアは、その下位でさらに、マスメディアと、パーソナルメディアとして考えることが可能であろう。

暗黙裡に、様々な価値規範を順当に配置して物語を形成し、伝達するメディアとしての新聞のニュース（マスメディア）については、岩本氏の論考で検討されるであろうから、ここでは、もう一つの、パーソナルメディアの代表として、携帯電話についての日中事例をとりあげてみたい。携帯電話と、マスメディアとは、ともに空間を超越する特徴をもつが、両者の最も大きな差異は、携帯電話が双方向的なメディアである点にある。マスメディアが、基本的には一方的な情報の伝達であるのに比べ、電話は、登場した時点から、すでにお互いが同時的コミュニケーションに加わる双方向性を具有しており、今日普及しているスマートフォンにいたっては、音声のみならず、2011年に誕生したメッセージングアプリである微信（WeChat、日本で使用されているLINEに相当する<sup>5)</sup>）のように、文字や写真、動画、グループチャット機能をもつに至っており、SNSとして、コミュニティ機能が加わる。

この、携帯電話は言うまでもなく電話の一部であるが、電話というメディアを人文科学研究の俎上に載せることは、決して奇妙ではない点にもさきに簡単な説明が必要であろう。メディア研究の領域では、新聞やテレビがマスメディアの中心として、早くから社会学の研究対象とされてきたのに対し、電話は、吉見らが引用するように、1980年代にG.FieldingとP.Hartleyが的確に指摘したように、「マスコミュニケーションについての社会学的研究と対面的コミュニケーションについての社会心理学的研究の狭間で、研究対象として制度的に見過ごされてしまっている」「無視されたメディア」であった、という[吉見ほか 1992]。しかし、1980年代ころからの、日本の社会学においては、電話研究の必要性が改めて確認されてゆく。その意味では、他のメディア研究に比べて着手が遅かったとはいえ、メディアとしての電話研究は、社会学が先駆的であったとすることができる。そこでは、主に、社会の側から、新たなテクノロジーと社会とが出会い、相互に変容してゆく過程を描いていた。だが、これらの動向が直接日本民俗学へと影響を与えることはなかったようである。その理由として、もちろん、民俗学そのものが、先述のように、新たな科学技術としての電話、携帯電話を対象化できなかつたことがなによりも大きい。また、民俗学が微視的な質的調査を基本とすることにも起因している。電話の持つ、空間の超越という特質は、対象の分散化を意味し、いわゆるフィールドワークで全体像を補足することが困難となる。しかし、この問題は、文化人類学が示しているように、おそらく「対象化」の工夫で緩和される性質のものであり、そもそも生活の方法の探求を掲げ、現在学を標榜する学問にあっては、このメディアに取り組む必要がある、というのが本稿の主張である。

その際に、手掛かりとなる論考として、学会誌上、ほぼ唯一の携帯電話についての論考である、林英一による「生活道具としての携帯電話」がある[林 2001]。林の問題意識は、非常に明確である。民俗学研究においてモノを対象とする研究としては「民具」研究があるが、「過去の生活の場面に使われていた道具の研究ということになり、過去の＝伝統的であることに存在の意味が見出されることになる」ことを問題点とし、よって、林の論考では、「民具」ではなく、「生活道具」の語を用いることで、携帯電話という「モノを通して見た人々の姿」に考察の中心を位置づけている[林 2001:86]。教育の現場からの、あらたに普及したメディア発見という意味で、J.Dorstの問題提起と通底する動機が背景にあることが興味深い。2001年に発表されたこの論考以降、携帯電話が生活の隅々にまで浸透する一方で、日本民俗学において携帯電話が考察の重要な関心事となつてはいない。

この可能性が十分に発展しなかつた理由の一つとして、先述の記録媒体としてのメディアが焦点化された考察と同じように、仮説的な考察を挙げて、それを日本民俗学が考察する第二の困難と位置付けてみたい。

ここで指摘する困難は、学術組織の細分化の問題である。携帯電話に代表されるコミュニケーションメディアを民俗学的に検討するとすれば、やり取りされる情報という意味では、口承文芸的な側面を見出すことができ、他方で、携帯電話、スマートフォンというモノに着目すれば、物質文化的側面を見出すことができる。しかし、かつての日本民俗学が包摂していたこれらの関心は、学問の細分化のなかで、口承文芸については「日本口承文芸学会」(Society for Folk-Narrative Research of Japan:1977年創立)へ、モノ研究(といっても、前述の林の指摘にあるように、現在の「民具」研究が、「生活道具」(articles for everyday use)としての携帯電話を扱い得るかは不明だが)については「日本民具学会」(The society for MINGU of Japan:1975年創立)へと分散化している。もちろん、これらの学会員が重複することはあろうが、この細分化による緩やかな「分担」は、おそらくコミュニケーションメディアを主題化するうえで、一定の妨げとなっていよう。

### 3. 日本民俗学がメディアを扱う重要性

以上で検討してきたように、科学技術に裏打ちされた新たなコミュニケーションメディアを日本民俗学的に検討することは、決して容易ではない。しかし、これを民俗学の視野に収める必要がある。その理由をここでは簡単に2点あげて、事例を検討してみたい。一つ目は、民俗学が、生活世界がそうであると多くの人々が思っているところの世界観や、人々が生きてゆくうえで学習してゆく、あるべき規範や正統さ、善悪といった価値観に関心を持ってきたことにある。これらがどのように伝達され(あるいは、されず)、内化されて(あるいは、されず)ゆくのかは、民俗学にとって根幹的な問題である。現代生活を考えるうえで、急速に発展、普及したコミュニケーションメディアは、この問題の結節点の一つとなりうる。

二つ目は、新たな技術やモノが人々の想像力のなかで捉えられ、やがてそれらが日常化し、当たり前になってゆく変化と受容との過程への問題関心がある。民俗学では、それが、あからさまに新しいモノでなくとも、旧来の意味や作用をもつとは限らず、意味や作用のレベルで変化していることを前提していたはずである。とすれば、コミュニケーションメディアとしての携帯電話の発展は、民俗学的にみて興味深い対象となるはずである。

この際に、注意しなければならないのは、かつての人類学的な民族誌にみられた傾向、すなわち、「民族誌的現在」において完全な有機的関係性を備えていた対象社会が、新たな技術を背景とするモノの登場によって変化し、その意味世界の体系性を失うという、喪失の語りであろう。この種の語りの特徴は、過去においての完全性についての緻密な描写と、後半で簡単に触れられる変化についての解説という様式をもつことにある。現代テクノロジーを民族誌に位置付ける人類学的技術研究を推進する宮武は、この分野で優れた論考を刊行しているが、そのなかで、清水による示唆的な公式を引用している[宮武 1995、2000]。清水によれば、初期の人類学および西欧近代社会の思考の先験的な方程式として、「固有の社会・文化、その衰退」+「外的影響」=「調査地の社会・文化、その現状」が存在し、かつての人類学者は、現状から「外的影響」を取り除くことで、「伝統社会」を構想する、とした[清水 1992]。民俗学にあっては、その誕生と発展の契機の一つが、ある種のロマン主義に基づくことから、この指摘はより明確に意識化しなければなるまい。

この、携帯電話というメディアをとりあげる手法としては、携帯電話の普及が社会に何をもたらしたのかを検討する正攻法と、どこにでもみられるありふれた日常の事例からこのメディアに

人々がどのようにかかわっているのかを検討する手法とがあろう。メディアを専門としてきたわけではない筆者には、前者の正攻法をまとめることは困難であるので、本稿では、ハードルを下げて、おそらくはフィールドワークをする研究者であれば、いたるところで目にするであろう後者の方法から、事例を提出してみたい。

本稿では、携帯電話の再配置、換言すれば、新しい技術としての携帯電話を、当該社会に生きる人々が生活のなかに取り入れることでその志向性に沿って文脈化し、同時にある種の方向性を拡張してゆく様子を取り上げる。この、新たな技術のもたらすせめぎ合いという視点の転換によって、携帯電話そのものを対象化するのではなく、我々のフィールドでみられる現象について携帯電話を介して理解するという、研究の方向性が切り拓かれると思われる。このことは、極めて日常的な道具となった携帯電話をめぐる現象を、それぞれの研究者がフィールドでの研究に加える、あるいは、視野に取り込むことによって、メディアの民俗学的な議論に参加することを可能とする利点が期待できる。

#### 4. 近年のメディアを通して中国「広場ダンス」の事例を考えるに —科学技術に支えられた現在の日常生活を考えるための試論として—

上述の背景を踏まえて、本稿では、目の前の、一見メディアとはかかわりのない、広場などでのダンスと、メディア、とくに携帯電話に焦点をあてるものとする<sup>6</sup>。この、各地でみられる、極めて日常的な現象でありながら、決して過去との表面的な連続性を保持していない対象を選択した視点からは、簡単な身体所作から成るダンスと考えられる広場ダンスという現象もまた、様々なレベルでのメディアという現代科学技術の背景のもとで成立していることを確認できるだろう。同時に、携帯電話を支える技術が、技術的に予測される範囲でのみ社会を変容させてゆくのではなく、人々の工夫や応用のなかで文脈を与えられ、意味を見出されている点も垣間見ることができる。この意味で、先述の、清水のいう「外的御影響」を排除しては、理解できない対象といえ、むしろそのモノとの交流のあり方が焦点化されるはずである。

本稿でとりあげる事例である広場ダンスは、狭義には2008年にジャムス（佳木斯）市体育局が、従来の秧歌踊りに体育、ダンス、そしてエアロビクスなどの運動要素を取り入れ、健康に有益な有酸素運動として体系化したもの、とされるが、もともとあった公園などでの各種ダンスと融合する形で、爆発的に中国国内外に普及したダンスである（維基百科:「広場舞」）<sup>7</sup>。国民の健康な身体を構築するという意味では、先行する集団ダンスであるラジオ体操や、いたるところで目にする「健身器材」の根拠である1995年から始まった国策である『全民健身計画』の延長上にあるともいえるが、その爆発的な普及と人々の参与で知られる<sup>8</sup>。健康志向の向上という正の側面をもつ一方で、政府への非登録団体の急増というコントロールしがたい集団の発生や騒音問題など、新たな社会現象を引き起こすこととなった。その結果、2015年のCCTVの春節晩会の番組で「最炫小苹果」が広場ダンス集団とともに放映される（2009年の流行歌「最炫民族風」と、2014年の流行歌「小苹果」を混ぜた楽曲に、バックダンサーとして北京群衆芸術館の人々が広場ダンス「らしさ」を強調したジャージ姿でダンスを披露した）<sup>9</sup>一方で、2015年9月には文化部、体育総局、民政部、住房城乡建设部によって、「關於引導広場舞活動健康開展的通知」が出され、各地で地方政府によってダンスの時間などを定めた管理情勢が出される、管理と規範化が進められている。

この、現在、中国各地でみられる、ありふれた（日常化した）広場ダンスといえば、自主的で、

外部に対して開放的で、身体を動かすといった特徴から、その身体所作にのみ関心が集まり、メディアとの関連はすぐには思い浮かばないことであろう(写真1)。しかし、集団で統一的な動作をおこなう、という行為とメディアとは、深いつながりが指摘できる。

そもそも、広場ダンスと同じく、健康な身体を育成するための集団運動は、中華人民共和国においては、「広播体操」(ラジオ体操)をその嚆矢として挙げることができる。

中国の「広播体操」は、1951年11月に公布された、全国民の体質向上を目的とした集団体操である。「広播体操」は、その最初期にはしばしば「辣椒操」と呼ばれたが、これは、中国の「広播体操」のモデルとなった日本の「ラジオ体操」(1928年～)の音訳である。「広播体操」の公布にあわせて、中華全国体育総会籌備委員会、中央人民政府教育部、同衛生部、中央人民革命軍事委員会総政治部らによって「ラジオ体操を普及させることに関する聯合通知」が出され、翌日には『人民日報』に「大家都来做広播体操」と題する文章が掲載され、翌日12月1日から全国で放送が開始された。ここに、歴史上初めて、中国全土で一斉に体操をおこなう、という様式が確立した。

当時は、主に、小中学生や工場労働者らによって実施されたというのが、音楽をとまなう体操の様式は、一時はおしゃれな流行となっていた、とされる(写真2)。この体操は、時代に合わせて刷新され、文化大革命期に一時中断されたものの、すぐに継続され(この第五期広播体操(1971年)は、当時の社会を反映して「偉大的領袖毛主席教導我們、發展体育運動、增強人民體質、提高警惕、防衛祖國」の声で始まる。この時に、動作が美しいとされ、模範演技をしてニュース映像に撮影された子供が、のちの映画スター李連傑(Jet Li)である)、2011年には、武術やボウリングの動作などを取り入れた第9期広播体操にいたっている。



写真1 空き地で「広場ダンス」を踊る人々  
(2015、北京、筆者撮影)

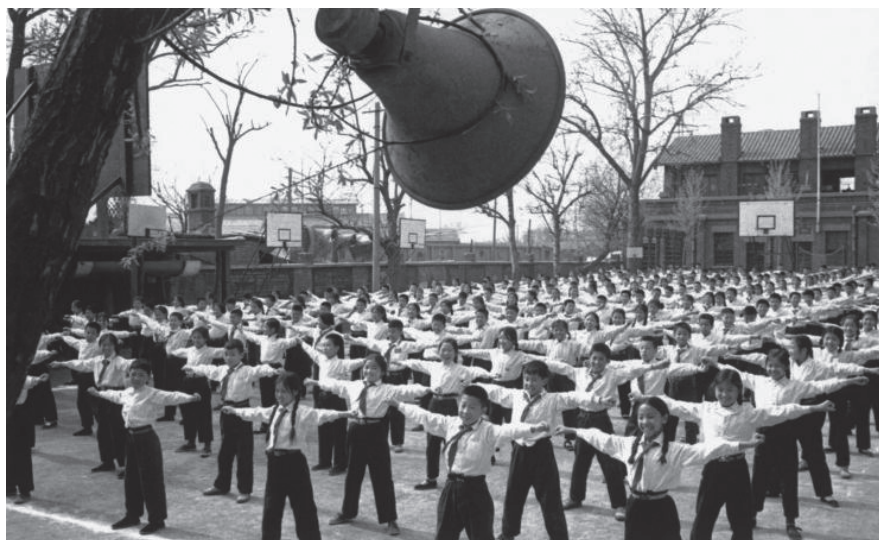


写真2 メディアにより統一された「ラジオ体操」  
(出典:「中華遺産」<http://www.dili360.com/ch/article/p5350c3da2503183.htm>)

このように、全国で一斉に集団で体操をする、という現象の誕生には、それを支える技術としてのラジオというメディアが不可欠であった。

改革開放以降、身体を動かすための伴奏となる音楽を媒介する技術の発展は、個人化を促し、携帯可能なカセットテープデッキの登場は、ディスコやエアロビクスの登場へとつながってゆく。そのさらに延長上にある現在では、各地の公園や道路脇のスペースで、それぞれに自発的な非登録団体である集団を形成しつつ、広場ダンスという形で、朝晩、ダンスが繰り返されている。この活動は、体育と健康、過去の集団ダンスとの関係、騒音などの社会問題として考察されてきたが、民俗学的に見れば、そこで発生する人間関係とメディア技術の発展と不可分である<sup>10</sup>。

以下、複数の側面から、広場ダンスを支えるメディアを見てゆくものとする。

まず、広場ダンスには、ダンスを踊るための伴奏となる音楽が必要となる。この音楽は、多くの場合、1990年代頃から現在に至るまでの流行歌が選ばれる。この音楽の放送は、先に触れた個人化した音響装置と保存媒体があって初めて可能となる。つまり、広場ダンスを支えている根幹的技術は、(活動歴の長いグループでは、媒体をカセットテープ、CDを経て、)現時点ではパソコンからダウンロードしたMP3形式の音楽ファイルを保存したリムーバブルメディアと、持ち運び可能な(古くから活動しているグループでは、カセットテープデッキからCDデッキへの変遷の後)移動式ステレオ装置である。現在では、移動式ステレオ装置は、広場ダンス仕様として、インターネット上のショップである「京東網」や家電店で発売されているが、これは中国以外ではみられない



北京有货，下单后2-5天发货

¥299.00 赠品

先科(SAST) ST-809WM广场舞拉杆音箱 蓝牙户外便携式音响 大功率低音炮带

已有4100+人评价

对比  关注  加入购物车



¥289.00

双诺声美Q801 8寸户外拉杆音箱 带无线麦克风广场舞音响 便携式大功率扩音器

已有1.6万+人评价

对比  关注  加入购物车



¥489.00

先科(SAST) 天韵11号 12寸拉杆音箱广场舞音响户外 便携式插卡扩音器带无线麦

已有6100+人评价

对比  关注  加入购物车



写真3  
インターネットショップや家電店で販売される広場ダンス用移動式ステレオ装置  
(上:京東網:2016年8月28日)  
(下:街中の家電店での広場ダンス用おすすめ商品、2016、陝西、筆者撮影)

い現象であろう(写真3)。すなわち、普遍的な技術(ステレオ装置)に対して、社会の側からの需要によってアレンジが加えられ、再文脈化されている事例といえる。

つぎに、広場ダンスの大きな問題として、ラジオ体操のような全国での同一時間、画一的な動作がないものの、非常に類似したダンス動作がみられることが考えられる。それぞれのダンスグループが、選択した特定の楽曲に特定の動作を振りつける統一性については、実際にある場所で同一のダンスを踊るという学習過程を観察することで理解できる。このダンス振付の統一性は、グループ前方で踊るダンスリーダー(「領舞」「領頭」「教師」「大媽」などと呼ばれる、グループの中心的人物)を、中心的な常連参加者が模倣し、さらに周辺にて踊る新規参加者(「新手」)や臨時参加者がさらに模倣して学習してゆく、ある種のLPP的状况といえよう。

しかし、ではなぜ全国でダンスの所作や選曲が類似するのか。この問題は、ダンスの場面だけに注目した現場での観察では理解できない。また、新たに選曲した楽曲の所作にダンス集団の人々はどうしてゆけるのか、この問題も、特定地域の伝承の有機的關係を探る視点からは解釈できないままとなる。

結論を先に述べれば、このダンスの具体的な選曲、振り付けの決定と普及に、メディア、とくにスマートフォンが大きな作用を果たしており、それはすなわち伝播と受容、身体化の問題をなす。

まずは、ダンスの所作について考えてみたい。ダンスの振り付けは、それぞれのダンス集団が独自に考えた創作であって、同時に、そうではない、という側面を持つ。彼女らは、広場ダンスの映像が多数アップされている「糖豆網」(Tangdou.com)をはじめ、「土豆網」(Tudou.com 2005年から正式公開、「每个人都是生活的导演」(すべての人々が生活の演出家)をスローガンとする)、「優酷網」(2006、「三網合一」(「三網合一」、すなわち、インターネット、テレビ、携帯電話の3つの端末をカバーすることを目標とする。2013年に前出の土豆グループと合併))といった動画共有サイトにアップされた動画(後述するように、専門的な教師(「老師」「教練」)による授業クラス「課堂」的なものから、民間の人々にいたるまで様々なダンスがアップされている。動画配信サイトであるので、機能はYouTubeに近い)から、気に入った楽曲やダンスの動作を選択し、自らのグループのダンスに取り入れる。この意味で、ダンスの動作という素材については、公開されたほかのダンスグループの模倣であり、メディアを介した伝播といえる(写真4)。そして、この模倣は、反復的、拡散的に複製されてゆくために、民俗学でしばしば発想されるプロトタイプからヴァリエーションといった関係性がもはや明瞭ではなくなる点も重要である。

他方で、彼女たちがどのように新たなダンスの振り付けを組み立てるかという受容の側面に着目すると、そこには創作的な特徴が現れる。無数のグループが、自分たちのダンスをアップしているが、そのなかで「自分たちのグループに合っている」、「踊ってみたい」、「動作が美しい」、「曲の雰囲気合っている」など、彼女の、自分たちのダンスグループへの認識(実際に、グループに適さないダンス所作をおこなうと、参加者はダンスをやめ、これが繰り返されると、他のダンスグループへと人々が移動する原因の一つにもなる)と、審美観(価値観)に基づいている。実際に、



写真4 自分たちの模範とするダンスグループの動画をみせて動作を解説する踊り手  
(2016、陝西、著者撮影)

ある「大媽」は、過去の集団ダンスを、自分たちのダンスを比較して、「忠字舞は動作が直線的で、今の時代に合わない」、「民族ダンスの眼の動きと指先がピンとしているのは美しいから取り入れた」など、説明してくれ、筆者が具体的な様子をイメージできないでいると、カバンからスマートフォンを取り出して、すぐに動画をみせてくれた。この価値観を涵養しているのは、現場でのダンスの実演と同様のレベルで、時間的、物理的な距離がどれほど離れていようとも簡単に動画、音声にアクセスできるインターネットメディアの存在にある。広場ダンスの動作を教授するDVDも販売されているが、調査の範囲内では、専門性の高いダンスである「チャチャ」や「ルンバ」、あるいは国内の各種「民族ダンス」のようにダンス教室通う熱心なダンス愛好家ではなく、朝夕公園などで狭義の広場ダンスを踊る人々には、モバイル端末で参照できるネット動画のほうが大きな影響力を持っているといえる。

次に、同一グループ内では、どのようにダンスの所作が統一化されているのかを考えたい。統一的動作によるダンスを構成するもっとも大きな理由は、同一の場で繰り返し踊ることにある。多くのダンスグループの場合、すべて参加すれば、朝夕、それぞれ2時間にわたるダンスを毎日繰り返す。この反復的行為は、身体を特定の動作に習熟させてゆくこととなる。しかし、新しい振付がすべて、長い時間をかけた習熟の成果であるとは限らない。たとえば、新しいダンス振付をメンバーが共有する過程をとりあげてみたい。多くのダンスグループは、メンバーシップの緩やかな会員によって構成されている。会員からは、毎月僅かな会費が徴収され、ステレオ装置の電気代などに充てられている。ここでの会員登録は（そのグループの組織者にもよるが）、多くの場合、スマートフォンを用いたSocial networking serviceを利用している。筆者の参加している諸グループは、「微信站」(microblog station)を利用することが多いが、この会員制の登録型コミュニティ機能を用いることで、雨でダンスが中止になる、忘れ物があるなどの連絡事項から、最近の話題にいたるまで一様に発信されている。すなわち、SNSの機能を使って、当該のダンスのグループに会員登録することで、「舞友」ともいふべき、選択的なコネクションを形成している。この点で、ダンスの場で直接観察可能な、だれでも参加できる開放性とは異なる広場ダンスの側面、つまり、SNSという外部には閉鎖された集団性を認めることができる。この新たな集団をあたかも対面的状況と同じように生み出すSNSの機能は、この20年余り急速に流動化が進む現代中国にあって、非常に重要な意味をもつこととなった。

広場ダンスでは、彼女らは、この新たに手に入れた閉鎖的回路を利用することで、新しい楽曲とその振付を自分のグループの会員に配信し、事前の練習、広場ダンスの時間以外での練習を可能としている。その結果、新たなダンスに対しても、ある程度の同一性をもつ個々人の動作が獲得されているのである。その意味で、このSNSを活用したネットワークもまた、広場などで観察可能な集団的景観を生み出す後景の装置となっている、ということができる。

こうして練度を挙げたグループのなかには、自らのダンスの様子を、先述の動画配信サイトへとアップする集団が現れている(写真5)。こうしたグループは、多くの場合、



写真5 動画配信用の映像を撮影する広場ダンスのグループ  
(2016、南京、筆者撮影)



一般の広場ダンスよりも少人数で、ユニフォームを統一するなど、ダンス集団としての意識が高い傾向がある。これらの人々は、自ら情報を発信することが可能な、自己表現の場として、先述の動画配信サイトや「微博」(Weibo)<sup>11</sup>を利用する。このサービスを利用して、自分たちのグループの動画を公開している人々のなかには、広場ダンスの修練と公開を、姑や子供との家族関係に悩む、介護で疲労するなかで、「自分らしさ」を取り戻す機会として考える者もいる。アップされた動画が多く視聴者を集めること、そして、「いいね」ボタンがクリックされることは、大きな自己肯定となっている。この動画公開という行為には、実際の、回避しがたい日々の生活のなかで、意識のうえでの「非日常」と「日常」を区分する方法と、生活の美学を求める思考に繋がるひとつの契機を読み取ることができる。ここでアップされた動画は、先述のように、各地の広場ダンスの選曲、振り付けの参考として資源化し、循環してゆくこととなる。

もちろん、ここまで挙げてきた、ダンスの動作を形成してゆく動画を伝達するという機能を持ったメディアは、スマートフォンに限らない。パソコンでDVDを見る、パソコンでネット上の動画を見ることも可能であるし、実際にそれらの行為もみられる。しかし、広場ダンスにとってスマートフォンが重要な役割を果たすのは、それが野外で、しかも、空間を臨時に占拠しておこなう集団ダンスである点にある。このために、携帯性(モバイル)を備え、なおかつ、今日急速に進化し、通話という一対一の関係性という拘束を超え、カメラや地図、タクシーの呼び出しと支払いまであらゆるニーズに応える万能の利器、文字通りのマルチメディアとしてのスマートフォンが利用されるのである。

以上、集団で踊るといふ、ごく基本的な要素から成る中国の広場ダンスにおいても、この現象が現代的なテクノロジーによって支えられ、観察可能な実践となっていることを示した。そのことで、日々の活動が現代的テクノロジーと切り離せない今日的状況を事例化したつもりである。おそらく、この程度の技術的依存は、現在では、どのフィールド、どの対象であってもみられるものと考えられる。必要なことは、こうした目の前にある状況を、民俗学が扱ってこなかった対象であることを理由に、考察のフレームワークから外さない、という視野にある、と思われる。

## 5. 小結

本稿では、日本民俗学のメディア研究を簡単に振り返り、その動向が、メディアの機能のうちのひとつである、記録保存についての視野に偏重し、対象としての現代メディア研究が希薄であったことを指摘した。その理由として、仮説的に、1) 民俗学のアカデミック化過程における歴史学との関係のなかでの学問の規定、2) コミュニケーションメディアである携帯電話に引き付けてみた場合、口承文芸と、民具を中心とする学会の分化を挙げた。

そのうえで、民俗学がコミュニケーションメディアをとりあげる必要がある理由として、それが、日常化し、多くの人々の生活のなかに浸透していること(普及)と、それが様々な形で人々によって利用されることで、今日の日常生活が形成されていること(再文脈化)を挙げ、現代学を標榜する民俗学にあつて、これがどのように生活を変容させ、またこの現代技術に支えられたモノがどのように生活の中に再配置されているのかを考察する必要があることを指摘した。

その一例として、中国の広場でおこなわれる集団ダンスという、現代科学技術やメディアからほど遠いと思われる事例を挙げて、この現象を支えている技術やメディアについて携帯電話を中心に明らかにした。そこでは、価値の伝達と共有、情報の伝播、複製と身体化、情熱と羨望、流

動化と選択的コミュニティ形成、日常のなかでの非日常の創造と生活の美学といった民俗学にとって重要な問題との関係で説明できる要素がみられた。

このように、民俗学が広場ダンスをとりあげる必要は、それが秧歌踊りなどの要素が盛り込まれる民間舞踊の現代版という意味においてではなく、このありふれた、各地でみられる現象を民俗学的視点から解説することで、我々の現代生活を解説する可能性があるからである。

おそらくは、民俗学がこうした現代メディアを主題化するうえでは、携帯電話やインターネットといったテーマについてそれがもたらした社会変化を正面から論じる手法がもっとも有効であろう。しかし、それと同時に、それぞれのフィールドや研究テーマでのメディアを論じることで、それらを積極的に考察のフレームに導入する状況を形成することも可能であろう。そして、その際に、求められる視線とは、新たなメディアを従来の状況を阻害する「外的要素」として除外するのではなく、新規のモノと、人々がどのような関係性を取り結んでいるのか、そして、モノを使って、どのように人と人が結びついているか、を汲み取るものであろう。それでこそ初めて、現代社会を観察し、「公民として病みかつ貧しい」[柳田 1931 (1993)] 状況をより改善する議論を展開することができるのではなかろうか。

## 注

- 1 筆者は、2000年に陝西省中部農村のフィールドワークを開始した際に、生活用具の調査をおこなった。以来、15年にわたって、同一の村の調査を続けているが、そこで目を見張る大きな変化のひとつに、物質文化の変化を挙げることができる。  
本稿の関心事である電話についていえば、フィールドワーク開始時には、村の掲示板に「電話を導入すれば、今日のリング市場の価格がわかる」というスローガンが掲げられ、固定電話の設置が進められていたが、設置費用が高額なため、多くの人々は小売店の公共電話を使用していた。家庭に固定電話があった家は、村の書記(1991年に導入)のほか、17軒のみであった(主に、都市部に子供がいる家、商売をしている家が連絡のために設置)。携帯電話は、筆者の居住した村民小組では、村書記(1999年購入のMotorola製)、「包工頭」(人足頭)をしていた男(1999年購入のNokia製)と、私(1999年購入のSiemens製)のみであり、製造メーカーをみる限り、典型的な外来文化であった。ただ、興味深いことに、これらの携帯電話は、ステータスのシンボルのみならず、時に貸し借りがおこなわれ、完全に個人と結びついていたわけではない、ことである。そして、この用法は、先行するポケベル(「BP機」)の村での用法に連続していた。  
調査開始から15年以上経った現在では、家庭共有の固定電話を廃止し、電話は個人各自の携帯電話のみという家庭も少なくない。そして、これら道具としての携帯電話は、とくに老人にとっては、自ら購入するものではなく、子供たちの携帯電話の買い替えに伴って譲渡される傾向がある。  
なお、この村でも2011年、都市の様子を模倣して、広場ダンスが踊られるようになっている。
- 2 個人的には、ここで指摘された難しさは、日々の当たり前の事実が記事化されにくいという問題であり(何を記事にするか=What)、それがどのような枠組みで記事化されるのか(どのように伝えるか=How)、という問題とはレベルを異にする、と考える。
- 3 別の文脈から「電承」の造語へたどり着いた民俗学者もいることを特記したい。福間は、人々の語りと新聞記事をもとに、メディアで放送された祭礼行事が、地理的にはるかに離れた地域に受容されていく過程を、テレビ、実際の人々の交流、身体化、正統性、人々の羨望といった点から論じ、それを「電承」と命名している[福間 2004]。これは、口承文芸に終始しがちな民俗学的メディア研究の一つの突破点といえるものである。
- 4 ただし、口承文芸を中心としつつも、伝播と受容、複製、再生産のプロセスについて、示唆的な民俗学的メディア論考もみられる(例えば、法橋:2000)。
- 5 中国では、現在、日本でなじみのある海外由来の、そして本文で重要な意味をもつサービス、たとえばFacebookとtwitterは2007年以降、動画配信であればYouTubeは2009年以降、LINEは2014年以降、遮断されており、使用できない。その代わりに、これらの機能に相当する、中国独自のサービスがそれぞれ用いられている。

- 6 すでに、広場ダンスについての民俗学的なアプローチとしては、周による優れた分析がある [周 2014]。ここでは、過去の集団ダンスとの連続/非連続について、社会変容との関連から詳細な分析が加えられており、広場ダンス全体についてはこちらを参照されたい。
- 7 ダンスの形式からみた狭義の広場ダンスは、本文で記したように、政府主導でごく近年に始められた単純な動作からなるダンスだが、実際の広場や空き地で活動するダンス集団は、ラジオ体操に近い運動から、高度なステップを要するチャチャ (Chacha) やルンバ (Rumba)、ジルバ (Jitterbug) などラテンダンス系の社交ダンス、ウイグルやチベットなどの少数民族ダンスなど、様々なダンスが融合しているものも多い。そこで、ここでは、公園などでの活動をおこなうこれらの自発的ダンス集団を総称して、広義の広場ダンスとして扱う。
- 8 実際には、健康への志向のみが、広場ダンス参加者の動機ではない。嫁・姑、職場の愚痴などダンスの合間のおしゃべり、情報交換の場としての機能、余暇の過ごし方の発見、ダンスの上達への情熱など様々な要素が介在する。詳細は別稿に譲るが、ここでの選択的縁による社会関係は、ともに汗を流す「熱」的人間関係を形成し、経験の共有と相まって、対等な仲間としての関係、扶助の相互性関係性は、時として上位世代の介護や健康に関する Self-Help Group や Group Counseling の様相を呈することもある。
- 9 「小蘋果」(Little Apple) は、筷子兄弟 (Chopsticks Brothers, 肖央と王太利によるグループ) により 2014 年の映画「老男孩之猛龍過江」の主題歌として作成された。ダンスの振り付けは「江南スタイル」(Gangnam style) のクリエイターが作製していることもあり、韓国で撮影された Official Music Video には韓国語、韓国の服装が多用されている。
- 10 この広場ダンスについては、王崧興、末成道男らの提示した概念および「差序格局」概念をもとに、そこで練り上げられる人間関係を中心に考察した別稿を用意している。そのため、ここではメディアに関する部分のみをとりあげるにとどめる。
- 11 1998年に合併成立した「新浪」(SINA)、「騰訊」(Tencent)、「搜狐」(SOHU)、「網易」(NetEast) とならぶ中国 4 大ネットセンターの一つが、2009年から開始したサービスで、日本で使われている Facebook と twitter に類似した機能を持つ。

## 参考文献

- 阿南透 2000 「電話」福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編『日本民俗大辞典』(下)、吉川弘文館、173-174
- 伊藤龍平 2008 「ネット怪談「くねくね」考—世間話の電承について—」『世間話研究』18号、1-13
- 伊藤龍平 2016 「ネットローアウェブ時代の「ハナシ」の伝承」青弓社
- 奥野卓司 2009 『情報人類学の射程—フィールドから情報社会を読み解く』岩波書店
- 木村大治 2009 「携帯とインターネット」日本文化人類学会編『文化人類学事典』丸善、504-507
- 金暉和 (Kim Kyoughwa) 2016 『ケータイの文化人類学』クオン
- 清水昭俊 1993 「永遠の未開文化と周辺民族」『国立民族学博物館研究報告』17巻3号、417-488
- 周星 2014 「秧歌舞/忠字舞/广场舞—現代中国の大衆舞踏」、2014年中国芸術人類学国際学術研究会発表原稿(2014年11月)
- 杉田繁治 1987 「コンピュータ民族学」石川栄吉ほか編『文化人類学事典』弘文堂、294-295
- 関本照夫 1986 「モニュメントとしての歴史」関一敏編『人類学の歴史とは何か』海鳴社
- 羽濑一代・内藤直樹・岩佐広編 2012 『メディアのフィールドワーク—アフリカとケータイの未来』北樹出版
- 林英一 2001 「生活道具としての携帯電話—今時の女子高生による活用法—」『日本民俗学』225号、84-101
- 林淳 2011 「アカデミック民俗学の成立—宮田登を中心に—」『愛知学院大学文学部紀要』40号、314-299
- 福田アジオ 1983 「民俗学研究法」福田アジオ・宮田登編『日本民俗学概論』吉川弘文館、265-269
- 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄編 2006 『精選日本民俗辞典』吉川弘文館、14
- 福岡裕爾 2004 「ウツスということ—北海道芦別健夏山笠の博多祇園山笠受容の過程」『国立歴史民俗博物館研究報告』114号、155-226
- 法橋量 2000 「フォークロアとマスメディア—ドイツのタブロイド紙を材料として—」『世間話研究』10号、132-146
- 宮武公夫 1995 「現代技術と社会変化: 人類学的技術研究へ向けて」『年報人間科学』16号、163-179

宮武公夫 2000『テクノロジーの人類学』岩波書店

森栗茂一 2001「民俗学に求められる社会的説明責任と学問の脱構築－情報化社会では、学術特化は陳腐」『日本民俗学』  
227号、267-277

柳田國男 1931 (1993)『明治大正史世相篇』(新装版)、講談社

吉見俊哉・若林幹夫・水越伸編 1992『メディアとしての電話』弘文堂

Dorst, Jhon, 1990, "Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore on the Telectronic Age" , *Journal of Folklore Research*, Vol.27, No3, pp.179-190.

Wilson, Samuel M. and Leighton C. Person, 2003, "The Anthropology of ONLINE Communities" , *Annual Review of Anthropology*, Vol.31, pp.449-467.

維基百科:「広場舞」(<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B9%BF%E5%9C%BA%E8%88%9E> 2016年8月19日アクセス)

# メディアの日常化、日常のメディア化

丁 秀珍

JON Su-Jin

訳：中村 和代

## 1 はじめに

私たちが研究対象とする「民俗」とは、社会的な現実だろうか、そうではないのか。かつてバウジンガー (H. Bausinger) は、科学技術世界のなかの民俗が、それ自体「再現された民俗」であることを強調していた。今日、「民俗」と称するものは、既にその本来のテキストやコンテキストから離れて久しく、近代的な時空間のなかの政治的・経済的関心と結びついたメディア、あるいは公的な実践システムの副産物としての存在だということなのである。したがって彼は、民俗学が解決しなければならない急務は、民俗に重ね合わせられた浪漫的な外形を剥ぎ、その再現の背後を分析、解体するところにある、と説いている [Bausinger 1990: xi]。そのような点を踏まえると、今世紀に入りはじめ韓国民俗学に取り入れられた「フォークロリズム (folklorism)」という用語は、民俗の特定した活用の様相を指し称するというより、研究対象とする民俗全般において根本的な存在論的状況を明らかにするための概念だと考えられる。

本学術大会は、日中韓三カ国の民俗学が一樣に直面している学術的難題、特に民俗概念に内包されているこのような存在論的な限界を克服し、普通の人びとの日々の暮らしを対象化する民俗学本来のあり方においての方法論を、ともに模索しようと設けられた場であると考え。タイトルに見られる「日常」が、普通の人びとが送る日々の生活世界を示しているように、この用語が民俗学研究の新たな地平を開く重要な役を担うものと同意する。但し、一つの問いとして、この「日常」であっても、果たしてメディアの構成メカニズムの影響なしに、実在する社会的現実として捉えることができるのかという点である。この問いは、普通の人びとの具体的な生活世界を探究せねばならないという認識のもとで、やや日常を巨視的社会的体系と区別した、あるいはメディアからは自由な領域だと見なすことにより、日常に再び神秘化を起こさせる恐れのあることを警戒する意味を込めたものである。

2015年7月現在、満3歳以上の人口の85.1%が、インターネットを使用しており [未来創造科学部 2015]、2016年3月現在スマートフォン普及率が91%を超えた [デジタルタイムズ 2016.07.01] 韓国の場合だけを見ても、すでにメディアが日常に深く浸透しており、その結果、私たちの日常そのものが再組織化された世界を生きていると言っても過言ではない。すなわち「メディアを携え生きているのではなく、メディア世界の中に生きている」のである [Deuze 2011]。メディアが、私たちの日常に不可避な条件として組み込まれた現代社会において、メディアの構成メカニズムを省いたまま、日常とその変化に注目する研究は進展し得ないと考える。

よって、本発表は韓国でメディアが日常の大小様々な部分にどのような影響を及ぼしているのか、さらにはメディアと統合された日常が、実際にどのように再編成されているのかに注目する。日常研究において、方法論的成果は過去すでに哲学、歴史学、社会学の分野で発表されてきており、特に最近では社会学とコミュニケーション学で、メディアと統合された日常及び日常の変化様相が重要な研究課題として浮上している。これを踏まえて本論は、まずメディアと日常についての問題の検討に有用な隣接学問の議論の考察からはじめることにする。

## 2 日常についての批判と理解

西欧で日常が本格的な研究対象として浮上したのは、世界についての巨視的な談話とその明証性を失いはじめる頃からであった。ルフェーヴル (H. Lefebvre) が指摘したように、日常は巨視的な体系 (社会的、政治的、形而上学的体系) を探究してきた支配的談話によって、皮相的であり低レベル、陳腐な領域だと軽視されてきた。しかし、日常という対象こそ、メタ談話が露呈した限界を批判的に解体し、さらにはそれらが構成してきた分節的な現実を、総体的に対象化し再構築できる最も効果的な方法だという認識が大きな広がりを見せた結果だった [Lefebvre 2005]。

日常に注目した研究では、おおまかに見て二つのアプローチに分けられる。日常を批判の対象として想定するのか、理解の対象として想定するのかというものだ。ルフェーヴルとマルクーゼ (H. Marcuse)、ヘラー (A. Heller)、コシーク (K. Kosik) などのネオ・マルキシアン (neo-Marxian) と、フロイト式精神分析家たちが前者のアプローチを堅持してきたといえるならば、ゴッフマン (E. Goffman) と象徴的相互作用論者たち、ボードリヤール (J. Baudrillard) とマフェゾリ (M. Maffesoli) などは後者のアプローチを堅持した代表者である。特に後者に属する研究者たちは、前者のネオ・マルキシアンとベンヤミン (W. Benjamin) だけでなく、古典的社会学者であるジンメル (G. Simmel) とヴェーバー (M. Weber)、現象学のシュッツ (A. Schütz) などから多くの影響を受け、日常についての新しい研究パラダイムを構築してきた [Tacussel 1994: 163-164]。ここでは、前者を代表するルフェーヴルと、後者を代表するマフェゾリを中心に、日常についての両者それぞれのアプローチをまとめる。この二人は、日常と「日常性 (Alltaglichkeit)」を核心的な研究対象として定め、そこから社会についての方法論的代案を模索した学者であるからだ。

ルフェーヴルは、日常を、「取るに足らないものでありながらも堅固」であり、「部分と断片が、一つの日課表の中で相互につながりを見せている何か」、調査の必要もない「明らかな事実」でありながら「無意味」な何か、「人びとの時間と心を占有」しながら「言及される必要のない」何かだと説いている [Lefebvre, 2005: 78-79]。しかし、その日課表と行った時間にもある程度の倫理と美的装飾が含まれるものであるため、それが日常性をモダニティと分離させて思考できない理由だ。無意味の集合体である日常に、モダニティは意味の集合体として応えるのだが、その意味が日常、さらには社会を意味化し、そこへ正当性を付加するのである [Lefebvre 2005: 78]。

要するに、この時代の日常性とはモダニティの裏面であり、ルフェーヴルが同時的に働くこの二つの関係を強く主張したのも、この関係の把握なしに私たちの目の前に展開する日常の特徴を正しく捉えることはできないからである。彼にとって日常は、物質の生産と人間関係が形成される生活の場であり、また同時に資本主義の抑圧と搾取が繰り返られる場でもあると考えられていた。もちろん私たちは、物を食べ、服を着て、日々を暮らし、物を生産し、消費の波に呑み込まれた部分を再生産してきた。しかし、資本主義が生まれ「商品の世界」が発展する以前は、日常

性の支配というものは存在しなかった。資本主義が日常全般を支配しコントロールする中で、私たちは過去の人びとが強固に支えてきた「様式(style)」と「作品」を失ってしまった。資本主義の大量生産システムの中で「様式」と「作品」が消え去った場合には、規格化された(商業化された)製品が並び[Lefebvre 2005: 98]、それらは私たちの要求と欲望を持続的に刺激する媒体(正確には広告)によって、大量消費へとつながった[Lefebvre 2005: 125]。

広告は、単純に商品を紹介するだけにとどまる媒介者ではない。記号とイメージ、談話の巨大な集塊である広告は、私たちが一番はじめに消費する消費財であり、現代社会の修辭そのものだ。それは日常的な実践だけでなく、私たちの夢や願いに絶え間なく干渉しながら、過ごした時代の文学、芸術が果たしていた社会的想像の世界を日常の中にはめ込んでいる。当然、広告が生み出した想像の世界の中で日常の抑圧は覆い隠され、葛藤の過激さは歪曲・緩和される。つまり、広告は生産者と消費者、技術と実用、社会生活と政治権力の間を、想像的に媒介しながら日常そのものを形象化し保護する支配イデオロギーなのである[Lefebvre 2005: 126]。

ルフェーヴルは、このような社会を「消費操作の官僚社会(Société bureaucratique de consommation dirigée)」と呼んだ。この社会は、官僚的合理性という名を用い、人びとの日常的な消費を操作することで、日常を強固なものにし、構造化し、稼働させる[Lefebvre 2005: 140]。その結果、「ホモ・サピエンス」「ホモ・ファーベル(homo faber)」「ホモ・ルーデンス(homo ludens)」は、「ホモ・コティディアヌス(homo quotidianus 日常人)」として取り、日常人として人間の多様な資質を喪失し、バラバラに破片化された人間、さらには「潜在的ロボット」にすぎない存在となった[Lefebvre 2005: 339~340]。それが、日常性が支配する社会が疎外された社会と言える理由であり、日常性全体を批判的に対象化しなければならない根拠となっている。

ならば、日常性の支配を終わらせ、「総体的な人間」として生まれ変わるための批判は、どこからどのように進めていかなければならないのか。興味深いのは、ルフェーヴルが日常を疎外と抑圧、満たされない欲望が持続する卑しい人生の現場として見ながらも、一方で日常の偉大さを誰よりも強く主張している事実である。事物と人間、その存在の生産、自然の支配と専有(appropriation)、「プラクシス(praxis)とポイエーシス(poiésis)」を含んだすべての次元の生産が成り立つ場も、実はこの日常であるという訳だ[Lefebvre 2005: 89]。よって、日常人がその人間的資質を取り戻す方法は、やはり日常の中で見つけなければならない。つまり「日常の真っ只中で、そして日常性からスタートし日常を克服」する方法である[Lefebvre 2005: 340]。彼はこれを「文化革命」と呼び、次のようなスローガンを掲げた。「日常が作品になるようにせよ。すべての技術が日常の変貌に寄与するようにせよ」<sup>1</sup>[Lefebvre 2005: 355]。

ルフェーヴルが、日常の疎外問題を批判し、破片化された人間として日常人に日常の革命を託したのなら、マフェゾリは日常を理解の対象として想定している。日常は批判の対象ではなく、積極的に肯定し理解しなければならない対象だということである。ここでの「理解」とは、「開かれた全体性についての関心」だ。つまり、日常が内包している構造的両価性、根本的な曖昧性を一つの普遍法則や理論で還元せず観察する方法であり、既存の理論が看過していた非可視的なもの、想像的なもの、流動的でありながら偶然のもの、さらには非論理的であり理解不可能なものまでも、全体的に捉える方法論である[金武慶 2007: 66~67]。

まず、マフェゾリはルフェーヴルの日常人についての定義を受け入れなかった。現代の日常人、つまり単調でありながらも悲劇的な日常を営む大衆は、実は誰かの知的な教えなど不要であり、彼らを救済しようとするどんな理論をしても捉えることのできない暮らしの知恵で、歴史を支えてきた当の本人だという。したがって、マフェゾリはルフェーヴルが疎外された日常を批判する

時、彼の論理が持つ純真さと教義性を批判した。私たち自身を含めた大衆は、疎外を受けている存在でありながら、同時に疎外と妥協し、また疎外に対して巧妙な術策を用いる術も知っている存在だということだ[Maffesoli 1979、朴在煥 1994: 38]。

大衆(日本人)は、人間が常にそうであったように、依然として複合的な存在として「ホモ・コンプレクスス (homo complexus)」である[辛智恩 2010: 6]。大衆は外部の支配に対し、狡猾さ、超然としたような無関心、丁重な沈黙、懐疑主義、風刺などのような態度で対応する。しかしこのような対応は、どんな正面攻撃より一段と覆す態度、つまり「積極的な受動性」を備えている[Maffesoli 1979: 41、朴在煥 1994: 37]。そして、このような大衆の「～しているふり」をする二重的な態度(二重性)こそ、日常を支え外的支配から自由な空間を確保する能動的な方法なのだ[李允熙 2001: 45]。

また、日常には効率性と効用性だけでは説明できない「遊戯」が存在する。遊戯は、経済的な論理で見れば価値がなく非生産的なものだ。なぜなら、遊戯は行われた瞬間に消尽する、消耗や浪費を特徴としているからである[Maffesoli 2013: 31]。マフェゾリは、遊戯こそ外部の支配によって傷を負った大衆が立ち戻る場所、つまり日常を維持し持続させている真の原動力だと指摘している[辛智恩 2010: 21]。要するに、大衆のこのような二つの属性、つまり二重性と遊戯の存在する日常の多次元性があるからこそ、「致命的な強制」の裏面には再専有があり、その効果を過小評価できない、微細な創造が常に存在」[Maffesoli 1979: 41、朴 1994: 37]する日常を、そのまま肯定し理解しなければならないというわけである。

マフェゾリが、日常を「多次元的であり脱中心的な世界」「微々たるものであるが突発的なもの」が暮らしと経験の「合理性と多元性を増大させる世界」と定義した時、それは日常が支配イデオロギーによって全体的に占拠不可能な領域なのだと強く主張するものだった。つまり、「唯一神の姿のもとでの(全体的に)多神教的な秘められた慣行と思考が、とても普通に存在」するので、既存の「思考の一元性で体験の多次元性を理解するのは適さない」ということである[Maffesoli 1994: 49]。

ゆえにマフェゾリは、日常と日常人についてのどんな先駆的な評価や道徳主義も退け、さらにはそのような認識が根付いたモダニティと乖離しながら、ポストモダニティへと進んでいく。「日常生活の社会学」を主張しながら、特に彼が多用する二分法、例えて言うならソーシャル(social)/ソーシャリッテ(socialité)、未来主義/現在主義、ドラマ/悲劇、歴史/神話、キリスト教文化/価値の多神教、個別的自己(soi)/共同体的自己(Soi)、自我中心の世界観/場中心の世界観、理性的個人/空間と一体化した部族、などが挙げられるが、このような二分法は、前者の理論的(モダンの)なものが、後者の日常性(ポストモダンのなもの)とどのように対比されるのかを見せている。

また、この二分法は当初、前者は後者に組み込まれていた一部にすぎないことを表しており、日常の探究こそ、それまで取り上げられずにいた全体を捉えるための社会学の代案となることを強調している。それは、何より今日私たちが目にしていて社会的現実、モダニティがこれ以上ヘゲモニーを主張できない兆候であふれていることを表す方法でもある。そして、私たちはその兆候をメディア化された日常の中で、簡単に発見できるのだ。

ルフェーヴルが、広告を中心に資本主義による日常支配を批判したならば、マフェゾリは、情報社会の技術に影響を受けた日常の変化を「ノマディズム(nomadism 遊牧主義)」という概念のもとで肯定的に解釈している。端的に言えば、ノマディズムとは、場所と人、思考、その何ものにも括られておらず、自由に移動できる状態を意味する。マフェゾリが定義する方法によると、ノマディズムはモダニティが作り上げた個人、労働、国家に対する固定観念から脱皮し、そこから



人間本然の多元主義的価値を取り戻していく関係を結んでいく方法だ。ノマディズムの社会で、人間はもう固定された自我にとどまらず、絶え間なく他人とつながることを試みながら新しい自我を構成していく。他人とのつながりは位階的なものでなく、ネットワークの形態を持ち、持続的というより一時的だ。そのつながりは理性ではない感情の融合により形成され、その形成される場合は、やはりどこまでも「いま、ここ (here and now)」、つまりモダニティが非難していた現在の時空間なのだ [Maffesoli 2008]。マフェゾリが主張した、ノマディズムを通して見た今日のメディア環境は、デジタル空間とその中で成立する多様な関係を結ぶ方法において、外部の支配に飲み込まれない人間の本来の抵抗性を確認できる、開放の空間である。

### 3 メディアの日常化

前章で考察したルフェーヴルの観点は、日常が資本主義に代表される近代社会の支配イデオロギーと非常に深く結びついていることを認識する助けとなった。しかし、今日のメディア環境は、広告（あるいはその生産者）と消費者の間の、一般的でありながらも不均等な関係という設定だけでは到底説明できない仕方で急激に変貌してきた。ラッシュ (S. Lash) が指摘するように、生産者と消費者、作家と読者、演者と観客間の境界が曖昧となる「脱分化 (de-differentiation)」現象が、今や大変身近な現実となった。いや、大衆はマフェゾリが主張した「積極的受動性」を超え、積極的批判者、参与者、生産消費者 (prosumer) として生まれ変わって久しい。しかし、そうだとでもデジタル空間に広がる新しい暮らしの仕様を、マフェゾリの主張のようにモダニティに抵抗するという次元だけで解釈できるだろうか。この問いに対する答えの糸口を見つけられるよう、ここでメディアが日常化された今日の具体的な様相を見ることにしよう。

事実、メディアが日常の時空間を組織する中心軸として機能したのは随分前のことだ。電車が時刻表を通し秩序を作ってきたように、大衆媒体は放送編成時間を通し暮らしを規律してきた。労働領域では時計時間 (clock time) の規則性と組織性近代的資本/労働の関係設定に決定的な役割を果たし、労働と余暇の分化、公的/私的な暮らしの分化も、やはり各種メディアの発達とともに時間の標準化と同時性を確保する方向で進展してきた [林鐘秀2011: 59]。何よりメディアは、現代社会の重要な特徴として論じられる「時空間の圧縮」 [Harvey 2009] 「場所帰属性の脱皮」 [Giddens 2010] 現象の牽引に主たる役割を担った。交通手段の発達で、自分の位置と遠く離れた場所の時空間的な距離を取り扱ったのであるならば、メディアは、遠距離の状況を自分のいる場所で経験し、ある時は自分の近所に住む人より離れた場所の人との親近感を形成させることもできた。

しかし、ここ十年余りの間に展開したメディア環境の変化は、以前とは全く違う新しい方法で日常の再構造化を推し進めている。有線インターネットとスマートフォン (携帯のインターネット) でつながるバーチャルな世界の斬新な拡散によって、日常の空間はバーチャルな世界と現実世界を一つに重ねた、新しい次元の地平として拡張された。今やメディアが創りだしているバーチャルな世界は、単純に虚構の空間ではなく、どこの誰とでもつながることのできる社会的空間となった。大衆媒体の中での他人とのつながりが一方的な形での成立だとすれば、ウェブ3.0のバーチャルな世界では、個人は自由なコールと接続を通じ、多種多様な人びとと交流し、参加しながら日常を送っている。今やバーチャル (the virtual) な世界は、肌で感じられる現実 (the actual) 世界と同様に、私たちが生きていく実在 (the real) 世界の一部として帰属されている [Levy 2002]。

ここで、バーチャルな世界と現実世界を行き来しながら日常を送る人物の例を見てみよう<sup>2</sup>。

## 月曜日

---

通勤にはスマートフォンを操作し地下鉄とバスを利用する。アプリ (application) を起動しバイブレーションアラーム機能をセットすれば、居眠りしても乗り過ごすことはない。バス乗り場へ移動しながら、バスの到着時刻も確認できる。

外回りの勤務中にチーム長から電話がかかってくる。送信した報告書に、一部修正事項があるという。オフィスアプリ (office app.) を起動し、クラウド (cloud) に保存させておいた事務所のパソコンの報告書呼び出すと、修正事項を記入し再送信する。

## 火曜日

---

運動をはじめた。スマートフォン一つで、データ収集と管理が可能だ。食事の記録もすっかり残せて、いろいろな運動法やダイエット法も他の使用者と共有できる。

友人たちと飲み会だった。飲み会は2次会まで続いたが、あらかじめ集めていた会費はすでに底をついていた。割り勘にし、代表で私がカードで支払った。友人たちは、すぐ私のカードに割り勘の額をチャージした。

彼女と喧嘩し、眠れない。飲みすぎないという約束を破ったのだから、私が悪いのだが、電話も取らず、カカオトーク (SNSアプリ) に返信もない。やきもきしながら、彼女の機嫌をなおすモバイル (mobile) プレゼントを考えた。

## 水曜日

---

応援するプロ野球チームの開幕戦が週末行われる。野球場の熱気を想像しながら、スマートフォンでチケットを購入した。座席指定も可能だ。

夜中に誰かが自家用車のバンパーをこすって逃げた。動揺しながらモバイルショッピングアプリを起動させ、傷を補修できるコンパウンド製品を探す。オープンマーケット (open market) は、モバイル専用の特典が様々で、パソコンのウェブより廉価で購入できる。

私のいる部署は、度々あみだくじでランチをおごる賭けをする。今日は私の当たりだった。中華料理を頼もうという部長の言葉を聞き、私はそっとスマートフォンを操作した。その後「なぜ注文の電話をかけないのか」という部長の苛立った声と同時に、中華料理店の出前が到着した。

## 木曜日

---

朝になってはじめて、冷蔵庫が空っぽだったことに気づく。今日は残業だから夜も仕事をしなければならぬ上に、家の周りには気の利いたスーパーもない。インターネットでオンラインの市場があるというので、スマートフォンアプリを起動し気軽に市場に入る。希望する日時に新鮮な食品をきちんと配達してくれるなんて、こんなにありがたいことはない。

会社の重要な顧客であるバイヤー (buyer) とミーティング (meeting) を行っていた時だ。良い雰囲気が終わろうとした矢先、部長から緊急の携帯メールが入ってきた。顧客をホテルまで送るタクシーを予約してなかったというのだ。私はすぐさま机の下でスマートフォンアプリを起動させ、タクシーを呼んだ。その後の部長の賞賛が心地良かった。

## 金曜日

有名な製菓店に向かった。グルメブログでメニューと味の評価は確認できたが、「店の場所が分かりにくい」というコメントが気になった。スマートフォンでアクセス方法を検索しリアルタイムで地図と比較しながら歩くと、案内通り製菓店にたどり着いた。

はやく仕事が終わりに家に帰れたので、夕食は手作りにしようと思った。ちょうどテレビの番組でチムタク (鶏の煮込み) が映ったので、タブレットパソコン (tablet PC) でレシピを確認しすぐに下ごしらえにとりかかると、30分余りで美味しそうなチムタクが完成した。

スマートフォンに入ってくるソーシャルコマース (social commerce) の通知メール。ホットなアイテムの誘惑を断ち切るのは難しい。特に、今日のオンラインディール (deal) は逃せない。数日後に出発する全州旅行で、ちょうど使えるレストランの割引イベントの知らせが届いている。

## 土曜日

彼女と一緒に教会へ行った。漢南大橋方面へ移動すると、交通渋滞につかまった。ナビゲーションで移動経路を再検索。リアルタイムの交通情報に合わせ経路を最適化してくれるT-マップ (map) のおかげで、比較的早く目的地に到着した。

美しい風景をスマートフォンのカメラで撮ってメモリー (memory) に保存した。写真をフレームに入れたいという彼女に、プリントすることを約束した。近くの携帯電話の代理店に行きさえすれば可能だ。

全州旅行で泊まるペンションからメールが届いた。宿泊料金がまだ入金されていないという。急いでスマートフォンから送金する。

## 日曜日

事務所で盗難事件が立て続けに起こった。内部の人間の可能性が高い。プライバシーを尊重し、備品倉庫と給湯室のみ監視カメラを設置することにした。備品倉庫は私が管理の担当なので、監視カメラの録画とモニタリングも私の担当となった。部長は、週末でも時々監視カメラをチェックしろとカカオトーク (SNSアプリ) メッセージを送ってくる。煩わしいが、スマートフォンがあれば、リアルタイムでモニタリングが可能だ。

夜は、キャリアアップを考え語学習得に時間を使うことにした。もちろん教室に行く必要はない。スマートフォンで講義の映像を見ることができるからだ。

この文章を記述した申孝松は、上記のようにスマートフォンだけで、交通、業務、金融、消費、

余暇、食事、料理、セキュリティ、学習、さらには健康に至るまで、ほとんどの日常生活が可能だということを具体的な経験を交え表現している。そして、次のような要望も忘れてはいない。「もっと便利な暮らしを追求したければ、(スマートフォンについて) より多くを学び、より多く使いこなすことこそ、今を愉快地生きていく一つの方法ではないだろうか」。つまり、スマートフォンの利用はもう便宜上だけの問題ではない。より多くの機能を知り、より多く使いこなせば、よりスマートに生きていける方法なのだという認識が、韓国の日常を支配するイデオロギとなっているのだ。今この瞬間にも、モバイル技術は、よりスマートな日常を送ろうという人びとの欲求に答えようと、急速に進化している。スマートフォンで空き家の電気、ガス(ボイラー)、セキュリティシステムをコントロールするだけでなく、時間を見ながらの餌やりなどペットの面倒をも見るといったバーチャルな世界を飛び越え、日常の領域へじわじわと征服しながら進化している。

しかし、モバイル技術の進化と同時に拡大している社会問題も、やはり看過できない。バーチャルな世界を利用している人びとの個人情報、データベースとして構築され、インターネット・モバイルバンキングが常用されるようになると、それを悪用する様々な社会問題が言論の場を賑わせた。要するに、個人情報のハッキングや違法取引、振り込め詐欺や取引詐欺などが横行している一方で、スマートフォンの過度な使用による中毒、発達障害、記憶障害、身体変形なども深刻な問題として浮上している。人間の多様な資質が抑圧されることにとどまらず、精神的、身体的障害として可視化されてきたのだ。

スマートフォンの各種機能を自由自在に操作できる能力が、世代間の隔絶を引き起こすかと思えば、上記の経験談でもわかるように、スマートフォンの日常化がすべての「場所の職場化」[金銀美 沈美善 金放埜 呉夏榮 2012: 144] としてつながりもする。最近の調査によると、会社員の81.8%が時間外に業務連絡を受けた経験があるという。その中で、78.4%が上司からの業務指示の連絡であり、その頻度も一週間で平均2日に相当するという結果が出た [デジタルタイムス 2016.07.27]。SNSとメッセージでリアルタイムのやり取りが可能であるがゆえ、筆者もまた昼夜問わず学生たちの連絡や問い合わせに悩まされている。休暇中も車での移動中でも、いつでもバーチャルな世界につながれることで時間の効率的な活用を可能にした反面、仕事と余暇の境界を曖昧にし、仕事の領域が余暇の領域を侵食しながら拡張されているのだ。もちろんその逆もまたあり得る。しかし、このような局面が労働の柔軟化に直結することを考慮すると、やはり前者の面が強調されねばならない。

もう一度、上記で引用した申孝松の経験談に戻る。彼はそれぞれのエピソードごとに「how to use」という項目を置き、各シーンで活用すべきスマートフォンの使用方法を、各種通信社、銀行、オープンマーケットサイト、ソーシャルコマース、配達可能な大型マート、そしてタクシー配車、食品、料理、食事処、地図、ショッピングに関連した有・無料のアプリ、最先端のオフィスアプリとともに、詳細に開示している。公的な立場から提供する少数の情報サービスを除いて、ほとんどは特定の企業のサービスマーケティング戦略、より容易で便利な消費、取引環境の構築と無関係ではないことがわかる。バーチャルー現実世界という日常領域の無限な広がりの上に、資本主義的支配の無限な広がりが重層的に存在していることは意味深長である。

## 4 日常のメディア化

もちろん、上記のような解釈には限界がある。私たちは、まだバーチャルな世界で形成されて

いる多様な形態のノマディズムを確認していないからだ。では、インターネットとスマートフォンがそれぞれの構成のメカニズムを基盤として、個人間の関係を結ぶ方法にどのように関与するのかを考察しよう。題名に見える「メディア化 (mediatization)」とは、バーチャルな世界が個人の相互疎通方法に与えた変化を調べるために造られた概念だ。グローバル化、商品化、個人化がそうであるように、今日の社会変動を直視するためには「メディア化」として要約されるメタ過程に注目しなければならないということである[金銀美 沈美善 金放埜 呉夏榮 2012: 136]。

現在韓国では、個人と個人をつなぐメディアが実に多様だ。スマートフォンのSMS (short message service)、e-mail、ブログ、カフェ、メッセンジャー、SNS (social network system) として代表されるツイッター、フェイスブック、カカオトーク、インスタグラム、ライン、バンドなどが挙げられる。マフェゾリは、ノマディズムの重要な特徴として、流動性、開放性、一時性、現在性、多元主義的価値、水平的ネットワーク、感情的融合などを挙げた。もちろん上記のメディアの中のいくつかは、現実世界で結びついた関係が排他的かつ持続的維持のために利用されることもあるが、マフェゾリが指摘したこのような特徴が、バーチャルな世界で形成されたつながりの重要な特徴だという点は否定できない。

まず、個人がバーチャルな空間を利用する様相は、とても私的で個人的な場合が大半である。この場合、自分の日常の他愛もない場面を他人に見せ共有する。例えば、ツイッターの場合、利用する最も基本的な動機は、面白さや楽しさといった個人的要因から起こっている。そして一旦、楽しさのネタが消えると、利用者はそのツイッターにずっと残り続ける理由はない。SNS、即ち「社会的ネットワーク」というのは、私たちが認識する「共同体」概念と区別し注目する必要があるのだ[姜壽煥 2013: 136]。利用者は、持続的な移動と流動を通じ一時的につながるのみであり、特にツイッターのような個人が不特定多数と出会う開放的な媒体で、そのような様相は際立って現れている。

もちろん、米国産牛肉輸入事件、セウォル号(沈没)事件、オクシ(洗剤)事件など、韓国社会に激震を走らせた最近のイシュー、そしてそのイシューについての大衆の議題設定と政治的实践もまた、このようなバーチャルな世界のメカニズムと関係がないとは言えない。特にインターネットのポータルサイトは、リアルタイムで最も多くの人員を動員できる効果的なメディアだ。ここから成立する各請願や討論は、度々既成のメディアでは不可能な方法で新しい議題を生み出し、ろうそくデモ、不買運動など社会的実践につながることもある。これが、バーチャルな世界が「ウェブ民主主義」、「サイバー民主主義」と呼ばれる理由である。

そのような点から、バーチャルな世界の関係の結び方は、垂直的というよりは水平的である。匿名性を基本としたコミュニケーションが一般的なもので、個人間のコミュニケーションには、階級、地位、年齢の不平等を超越する。匿名性は、バーチャルな世界で社会的なタブーを破る多様な逸脱が成されるための必須条件でもある。個人は匿名性をもって、現実の世界で規定された社会的アイデンティティーから開放され、自分自身の中の抑圧されていた、ある一面を思い切り表出する。そのうえ、バーチャルな世界でのコミュニケーション言語は、現実世界の標準的認識を持つ言葉、支配的な論理や形式に従わない。そのような言語だからこそ、コミュニケーションする人びとの融合を可能にし、さらにはその仲間て日常を専有し開放感を得るためのベースとなっているともいえるのだ。興味深いのは、バーチャル空間で若者世代が作り広めた言葉が、現実世界の言語として統合される一方で、だいの大人たちがその言語をマスターしようと、インターネットで探し回るといいう場合も多いという。

しかし、その水平性と匿名性がメディアの拡張性と結びつくと、時には暴力的な事態に帰結し

てしまうこともある。バーチャルな世界で個人が取り交わす情報、中でも他人についての評判は、個人を一時的に結びつける重要な情報の一つだ。特にその評判が否定的ならば、より効果的だ。個人は匿名性のもと、他人の否定的な評判に積極的に参加することで自分を表していく。「身の上荒らし」は、その問題の典型的な事例の一つである。「身の上荒らし」は、特定の個人の身辺情報を公然と追跡、流出させることで、個人に集団的な被害を与えることをいう。「身の上荒らし」の標的となる場合とは、その多くが現実の世界で認識されている規範や道徳を犯した時だ。この時、被害者の階級や地位は、全てにおいて無視される。加害者たちは、まるで正義を守る使者になったかのように、全てのメディアを動員し、被害者の情報を追跡し、現実世界では口にできないような罵詈雑言や批判を被害者に浴びせかける [姜壽煥 2013: 144]。メディアが脚色しがいいのある拡散力の所為で、バーチャル世界においても現実世界でも、被害者が逃れることのできる場所はどこにもない。

ここで加害者たちをつなぐ接着剤は、どこまでも理性ではなく感情であり、彼らの感情的共有が「ディオニュソス的」人間型として噴出され点描となるのは明らかなようだ [Maffesoli 2013]。しかし、それが必ず反転的な意味としてのみ解釈することはできないということを、次の事例を通して確認することができる。それが「日べ」現象だ。あるインターネットサイトで作られたコミュニティ「日刊ベスト」は、面白さと楽しさを追求するために作られた男性たちの開放的な遊びの空間だ。

その名前が表しているように、「その日その日の最も面白い話を伝えるページ」というこのサイトは、何より「真面目さへの冷笑」、直説法、戯画化、常識の破壊などを表現している<sup>3</sup>。嫌悪と侮辱、極端な悪態、低俗な話が飛び交い、それが過激であればあるほど良い。問題は、これらが社会的弱者と見なされる女性への嫌悪、特定地域への蔑視、故人となったある政治家に対する侮辱などを弄ぶ点である。特に女性への嫌悪が、最近の韓国社会では殺人事件につながるほど、深刻な社会病理現象として台頭した。

ところで、この「日べ」現象は、インターネット文化の特徴でもある男性中心主義と深い関連がある。ある者は、男性を中心としたバーチャルコミュニティで女性嫌悪が非常に一般的に現れており、その嫌悪の情緒を的確に表現し共有できるようにすることは、自身の評判と威勢を示す確実な方法だと指摘している [鄭大勳 2013: 337、鄭仁慶 2016: 193]。彼らは、女性を同等な性的主体として認めないという、女性の「他者化」をすることによって、彼らだけで共有する男としての情緒的なつながりを形成しようとするのである。

注目されるのは、他人の評判と同様、自分の評判が非常に重要な行為の基準として作用しているという点だ。実際、バーチャル世界において個人の現実世界での地位や役割、外見は存在しない。彼らは、その世界でのみ通用する名前で表され、純粹に、そして自発的に掲げる掲示物、すなわち文章や絵、映像を通じ、自分を目立たせるのみである。その掲示物を通し他人とつながり合いながら、自分の名声を追求する。掲示物に対する他人の評判が、自身のアイデンティティーを規定するというのは、掲示物に書き込まれたコメント(reply)と閲覧数、「いいね(♡)」とフォロワー(follower)の数に執着しているからだ [李吉鎬 2014: 246-247]。

「日べ」に権威的な運営者が存在しない理由は、どんな検閲もなく、誰もが自由に自分の文章を掲載できるところにある。ただひたすらオンライン上の名前と掲示物だけで、他人の空間と承認を得ることが唯一のゲームの法則であるこのコミュニティにおいて、掲示物の極端な扇情性、暴力性、刺激性などは、みな他人の即座の反応を誘発させる重要な戦略だ。掲示物の真偽も重要ではない。そもそも、それが事実でもそうでなくとも、反応さえ良ければいつでも付け加え、コピー

&ペーストし、載せたり引っ込めたり集合的行動を通して、結果事実として広がっていく。

そのような点から、バーチャルな世界で成立するコミュニケーションの一般的な特徴は、正確な事実を根拠とした情報の生産と流通というよりも、一時的で即時的な感情の交流に近い。したがって、特定のコミュニティとその脈絡の中で飛び交う低俗な表現や暴力性も、「反社会的」というよりは、それ自体が固有な社会性の発現と見なければならぬだろう〔鄭仁慶 2016: 192〕。

再び、バーチャルな世界へと無限に拡張された日常の問題に戻ってみよう。マフェゾリが指摘したように、バーチャルな世界で個人は家族や地域、場所に固定されておらず、社会的ネットワークによってあちこちに移動する。彼らの動きを導く主な動力は、即座に関心を引くイシュー、楽しさと面白さなどの感情的快楽にあり、そこから個人個人はバーチャルな世界の固有の論理によって他人と関係を結びコミュニケーションする。その論理が特有の遊戯的な性格を含んでいるのは、彼らの関係は長く持続されるものではなく、一時的な結びつき、あるいはそれよりもっと容易い解体的特徴をもっているからである。

個人は、消費しながらすぐに枯渇してしまう文化商品を消費するように、離合集散する人びとがリアルタイムで作り出す話を消費する。現実ではとうてい口にするのでない刺激的な表現が彼らの視線を捉え、時には他人の些細でありながらも秘めやかな日常の姿が彼らの興味を引く時がある。しかし、バーチャルな世界で他人の視線を通して消費されることを待つ個人個人に、プライバシーは重要でない。他人の視線と承認を通し、自分の名声を高めることがこの世界の規則なのだ。もしそれが女性ならば、突然自分に向かって降り注ぐ盲目的な非難と嫌悪を、耐え抜かなければならないかもしれない。日常がメディア化された現代社会では、至る所に隠れている危険を避けることはできない。共有された価値や集合的慣習などという、もはや存在しない世界で、彼女が選択できるものはない。バウマンが説くようにもう「私は見られる。ゆえに私は存在する」〔Bauman 2012: 51〕のである。

## 5 おわりに

以上、現代の日常世界、特にバーチャルと現実のカンバージェンス (convergence) が作り出す実在世界として、日常の姿を追ってみた。その姿は、人類の歴史上由来につながれていないものとして、メディアは、人間の感覚と知覚、関係形成と存在方式などを再構成しながら、今、この瞬間にも輝かしい発展を遂げている。もうメディアは、日常において周辺的な要素ではなく、私たちが注目し解明せねばならない中心的要素であることは間違いない。

メディアの発展が、資本主義の展開過程と深く関わっていることは明白だ。グローバル資本主義が「時空間の圧縮」を先導したのなら、それはメディアを通してこそ成されたものだからである。メディアは、便利で洗練された、一言で言えばスマートな日常への欲求を創出しながら、新しい商品への絶え間ない消費を助長する。しかし、今日のデジタルメディアが消費を助長するシステムは、広告がそうであるように、想像的な次元だけにとどまっではない。現実で想像を作り出す先端技術を、強みとして備えたからである。想像の次元だけにとどまるのか、想像を現実で作り出すのかというのは、もちろん消費者の役目だ。しかし、スマートフォンの使用者ならば誰もが経験しているように、巧妙な技術的進歩によって、機器自体の短い期間での買い替えが不可避である購買のサイクルを、延々と繰り返している。消費が美德である社会で、疎外は、欲求不満と相対的剥奪感、孤立感と挫折の形態で、依然として存在する。

ならば、以前とは全く違う方法で日常を再組織しているバーチャルな世界の暮らしの形式は、どのように解釈すればよいのだろうか。前章で検討したように、その形式は現実世界のものと多方面で区別される。もしかすると、個人は現実的抑圧と日常での支配を抜け出し、バーチャルな世界を通して現実を変化させ再び専有する方法を得たり、噴出したりしているのかもしれない。

これまで、民俗学は具体的であり個別的な文脈の中で、普通の人びとが営む日々の実践に注目し、記録し、考察し、叙述する方法を構築させてきた。民俗学がメディア化された日常を生きる、普通の人びとの具体的な経験の探究に向かう時、マフェゾリの「日常の理解」の観点が示唆するところは大きい。資本主義体制では構造的な立場で劣位に置かれていた普通の人びとが取る「反転的態度」や「積極的な受動性」の探究は、巨視的な談話が見過ごしていた社会的な生活の全体性を捉えることへの寄与となるだろう。

しかし、前章で述べたように今日感情的な快楽を軸に、お互いがお互いを消費するバーチャルな世界の疎通方式が、果たして後期資本主義のダイナミクス (dynamics) と無関係でありえるだろうか。キャンベルによると、感情的快楽こそ持続的な消費を創出する後期資本主義の要だというのである [Campbell 2010]。新しく違うものを持続的に追求するという意味のノマディズムが、資本主義の消費欲求の再生産を合理化する、と批判を受ける理由にもなっている [崔港燮 2008: 165]。

したがって、今日の日常とメディアの主題化に取り組む民俗学が、何よりもまず注目すべき点は、依然として執拗に日常を支配している資本主義の具体的なメカニズムではないだろうか。現実世界とバーチャルな世界を統合しながらそのメカニズムが作動する様相を入念に観察し、解明が成された時、はじめて支配の論理の裏側、あるいはその内側から、普通の人びとが論理を専有、再専有しながら生きていく暮らしの様式、さらには多様、多彩な暮らしの知恵を捉えることができるだろう。

## 注

- 1 ここで表現された「作品」という用語は、芸術品を指すものではなく、「自分自身を知り、理解し、自身の条件を再生産し、自身の自然と条件(肉体、欲望、時間、空間)を専有し、自ら自身の作品となるような行為を指し呼んだものである。社会的な自身の役割と運命を掌中に収め、その責任を負う行為、即ち自主管理を示している」 [Lefebvre 2005: 355~356]
- 2 この内容は、アップストーリー (www.appstory.co.kr) の申孝松記者が作成した「スマートフォンだけの暮らし、果たして可能なのか? スマートフォンとともに過ごした一週間」の内容を抜粋し、再構成したものである。(http://www.monthly.appstory.co.kr/plan5409)
- 3 <https://ko.wikipedia.org/wiki/일베저장소>

## 参考文献

<http://www.monthly.appstory.co.kr/plan5409>

<https://ko.wikipedia.org/wiki/일베저장소>

姜壽煥, 「유통하는 사이버 공간과 현대인들의 일상성·트위터를 중심으로」, 『인문콘텐츠』 30, 인문콘텐츠학회, 2013.

(カン・スファン「流動するサイバー空間と現代人たちの日常性—ツイッターを中心に」『人文コンテンツ』 30, 人文コンテンツ学会, 2013)



- 金武慶, 『자연 회귀의 사회학·미셀 마페줄리』, 살림, 2007.  
 (キム・ムギョン『自然回帰の社会学—ミシェル・マフェゾリ』,サルリム, 2007)
- 金銀美, 申美善, 金放埈, 吳夏榮, 「미디어화 관점에서 본 스마트폰미디어 이용과 일상경험의 변화」, 『한국언론학보』 56 (4), 한국언론학회, 2012.  
 (キム・ウンミ,シン・미손,김ム・바냐,오・하юн「미디어화의観点から見たスマートメディア利用と日常経験の変化」,『韓国言論学報』 56 (4), 韓国言論学会, 2012)
- 디지털타임스, 2016년 7월 1일. (디지털타임스, 2016년 7월 1일)
- 디지털타임스, 2016년 7월 27일. (디지털타임스, 2016년 7월 27일)
- 미래창조과학부, 『2015년 모바일인터넷이용실태조사 요약보고서』, 2015.  
 (未來創造科学部, 『2015年モバイルインターネット利用実態調査 要約報告書』, 2015)
- 朴在煥 他, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.  
 (パク・ジェファン 他, 『日常生活の社会学』, ハヌル, 1994)
- 申智恩, 「일상의 탈중심적 시간 공간 구조에 대하여」, 『한국사회학』 44 (2), 한국사회학회, 2010.  
 (シン・지운「日常の脱中心的時空間構造について」, 『韓国社会学』 44 (2), 韓国社会学会, 2010)
- 李吉鎬, 「'일베'를 어떻게 인지할 것인가」, 『시민과 세계』 25, 참여연대 참여사회연구소, 2014.  
 (イ・ギロ「'日べ'をどのように認知するのか」, 『市民と世界』 25, 参与連帯参与社会研究所, 2014)
- 李允熙, 「이미지 문명에 대한 사회학적 고찰·미셀 마페줄리의 탈근대성 논의를 중심으로」, 서강대 대학원 사회학과 석사학위 논문, 2001.  
 (イ・ユニ「イメージ文明についての社会的考察—ミシェル・マフェゾリの脱近代性論議を中心に」, 西江大大学院社会学科硕士学位論文, 2001)
- 林鐘秀, 「현실·가상세계 컨버전스 시대의 삶의 양식」, 『사이버커뮤니케이션학보』, 사이버커뮤니케이션학회, 2011.  
 (イム・ジョン스「現実—仮想世界 カンバーゼンス時代の暮らしの様式」, 『サイバーコミュニケーション学報』, サイバーコミュニケーション学会, 2011)
- 鄭大勳, 「일베에 대처하는 우리의 자세에 대하여」, 『역사문제연구』 30, 역사문제연구소, 2013.  
 (チョン・데フン「日べに対処する私たちの姿勢について」, 『歴史問題研究』 30, 歴史問題研究所, 2013)
- 鄭仁慶, 「포스트페미니즘 시대 인터넷 여성 혐오」, 『페미니즘 연구』 16 (1), 한국여성연구소, 2016.  
 (チョン・인기ョン「ポストフェミニズム時代のインターネット女性嫌悪」, 『フェミニズム研究』 16 (1), 韓国女性研究所, 2016)
- 崔港燮, 「노마디즘의 이해: 들뢰즈와 마페줄리의 논의를 중심으로」, 『사회와이론』 12, 한국이론사회학회, 2008.  
 (チェ・ハンソプ「ノマディズムの理解: ドルーズとマフェゾリの論議を中心に」, 『社会と理論』 12, 韓国理論社会学会, 2008)
- A. Giddens, 權奇敦 訳, 『현대성과 자아정체성』, 새물결, 2010.  
 (A. Giddens, クォン・ギドン 訳, 『現代性と自我アイデンティティ』, セムルキョル, 2010)
- C. Campbell, 林炯信 他 訳, 『낭만주의 윤리와 근대 소비주의 정신』, 나남, 2010.  
 (C. Campbell, 박・히ョン신 他 訳, 『浪漫主義の倫理と近代消費主義精神』, ナナム, 2010)
- D. Harvey, 具東會 他 訳, 『포스트모더니티의 조건』, 한울, 2009.  
 (D. Harvey, 그・돈페 他 訳, 『ポストモダンティの条件』, ハヌル, 2009)
- H. Bausinger, trans. E. Dettmer, *Folk Culture in a World of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.
- H. Lefebvre, 林貞子 訳, 『현대세계의 일상성』, 기과량, 2005.  
 (H. Lefebvre, 박・지옹자 訳, 『現代世界の日常性』, 키바란, 2005)
- M. Deuze, "Media life", *Media, Culture & Society*, 33 (1), 2011.
- M. Maffesoli, *La conquête de Présent*, Paris: P.U.F. 1979.
- M. Maffesoli, 朴在煥 訳, 「일상생활의 사회학·인식론적 요소들」, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.  
 (M. Maffesoli, 박・ジェファン 訳, 「日常生活の社会学—認識論的要素」, 『日常生活の社会学』, ハヌル, 1994)
- M. Maffesoli, 李相勳 訳, 『디오니소스의 그림자·광란의 사회학을 위하여』, 삼인, 2013.  
 (M. Maffesoli, 이・산훈 訳, 『ディオニソスの影—狂乱の社会学のために』, 삼인, 2013)
- M. Maffesoli, 崔港燮 訳, 『노마디즘』, 일신사, 2008.  
 (M. Maffesoli, 체・한소프 訳, 『ノマディズム』, 日新社, 2008)
- P. Levy, 田才妍 訳, 『디지털 시대의 가상현실』, 궁리, 2002.

- (P. Levy, チョン・ジェヨン 訳、『デジタル時代の仮想現実』, 窮理, 2002)
- P. Tacussel, 吳再煥 訳、「일상생활의 비판과 이해」, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.
- (P. Tacussel, オ・ジェファン 訳、「日常生活の批判と理解」, 『日常生活の社会学』, ハヌル, 1994)
- Z. Bauman, 趙恩平 他 訳、『고독을 잃어버린 시간』, 동녘, 2012.
- (Z. Bauman, チョ・ウンピョン 他 訳、『孤独を失くした時間』, トンニョク, 2012)

# 周・田村・丁論文へのコメント

島村 恭則  
SHIMAMURA Takanori

イタリアのヴィーコ（1668-1744）に発し、対啓蒙主義、対覇権主義の社会的文脈の中で、ドイツのヘルダー（1744-1803）、グリム兄弟（ヤーコプ・グリム（1785-1863）、ヴィルヘルム・グリム（1786-1859）の文献学と、ユストゥス・メーザー（1720-1794）の郷土社会研究とが合流することによって形成され、その後、世界各地に拡散し、それぞれの地で独自の発展を遂げたディシプリン—東アジアではこれを民俗学という、他ならぬわれわれのディシプリン—をめぐり、ヴィーコ『新しい学』（1725）から300年のいま、北京の地で、東アジア三国の民俗学理論を照合し、新たな時代コンテキストの中での理論のあり方を検討しようとするこの会議の開催をたいへんうれしく、またその将来へ向けてたいへん心強く感じております。

わたくしの任務は、周星先生、田村先生のご報告を中心に、コメントをすることであり、以下、20分ほど、お話させていただきます。

メディア、とりわけ現代のインターネットメディアをめぐる民俗学的研究は、2000年代に入ってアメリカ合衆国でさかに行なわれるようになっております。ニューヨーク州立大学ポツダム校助教授のトレヴァー・ブランク (Trevor J. Blank) やウイスコンシン大学マディソン校教授のロバート・グレン・ハワード (Robert Glenn Howard) をはじめとする現在30代の民俗学者たちが積極的に取り組んでおり、すでにトレヴァー・ブランクの編で、*Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World* [2009] や *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction* [2012] などの論文集も刊行されています。あるいは、インターネットの民俗学を研究するにあたって、旧来のtraditionの概念の捉え直しが必要となり、同じくトレヴァー・ブランク編で、*Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present* [2013] も刊行されています。

これらの論文集は非常に興味深い論文を多く収載していますが、それらはいずれもインターネット上で生み出され、伝達されているテキスト（文字・図像・画像・動画）についての分析であり、物質としてのメディアや制度としてのメディアについての研究は行なわれていないということを指摘できます。先日、日本に滞在していたユタ州立大学の民俗学教授、リサ・ギャバート (Lisa Gabbert) さんと会話したとき、このことを話しましたところ、「たしかにそうだ。アメリカでは、スマートフォンの中身についてはたくさん研究があるが、スマートフォンそのものがどう使われるかは研究がない」とおっしゃっていたので、おそらくたしかなことだと思われま。

一方、本日のお二人のご報告では、テキストへの関心はもちろんおありでしょうけれども、そこに限定されずに、メディア自体が人びとによってどのように生きられているか、について、田

村先生は「広場ダンス」をめぐるエスノグラフィを披露され、また周先生も、関連するたくさん事例を紹介されました。同様の問題関心がドイツにおいてどのようになっているかについては、本日、午後の李相賢先生のお話に期待するとしまして、少なくとも、東アジアの民俗学においては、テキストそのものに加え、メディアがどのように生きられているのか、という観点が明確に設定されているということになり、これは、世界の民俗学に対して、この場から発信してゆくべき重要な貢献であると考えます。より具体的にいえば、ここにトレヴァー・ブランクやロバート・グレン・ハワードたち、アメリカの民俗学者たちがいれば、われわれと彼らとの間でどのような議論のやりとりが行なわれ、その結果、この先どのように研究が深められてゆくことになるのか、という非常に興味深い問題点がここにあるということでもあります。この意味からも、ぜひ、いずれは東アジア三国とともに、アメリカ、ドイツ、世界各国の民俗学者を交えた世界民俗学のシンポジウムを行ないたいということをここで付言しておきたいと思います。

ところで、テキストであっても、メディアそのものであっても、これを民俗学が扱うというとき、民俗学における独自の視点、枠組みとはいかなるものか、この点について次に考えたいと思います。

2014年に日本で刊行しましたわたしの論文「フォークロア研究とは何か」(これは、現在、中国語・韓国語訳が進められており、『日常と文化』第4号に掲載の予定です)では、フォークロアを「フォークロア研究が対象把握のために設定する概念であり、『何らかのコンテキストを共有する人びと(folk)の間で生み出され、生きられた、経験(experience)・知識(knowledge)・表現(expression)で、ハイ・カルチャー (high culture)、エリート・カルチャー (elite culture)や、マス・カルチャー (mass culture)、ポピュラー・カルチャー (popular culture)とも関わりながら、それらとは概念上、区別されるものこと」と定義しています。そして、フォークロアが有する性質について、「フォークロアは、ある特定のコンテキストの中で『生きられる』ことにより、非形式的(informal)、非公式的(unofficial)、非制度的(not-institutional)な性質を帯びたものとなっている」という補足的な説明を用意しています。

すなわち、フォークロアの中には、もともとそのようなもの、つまり非形式的(informal)、非公式的(unofficial)、非制度的(not-institutional)なものとして生み出され、生きられているものもあれば、「形式性(formality)、公式性(officiality)、専門性(speciality)によって特徴づけられる制度(institution)、組織(organization)、知識(knowledge)、表現(expression)、表象(representation)、およびそれらの総体としてのシステム(system)」が、何らかのコンテキストを共有する人びとの間で「生きられる」ことにより、非形式的(informal)、非公式的(unofficial)、非制度的(not-institutional)な性質を帯びたもの、すなわちフォークロアとなるものもある、という説明です。

以上のような定義、説明を用意しますと、まず、テキスト=表現文化(expressive culture)のみならず、さまざまな生きられた経験、知識を扱うことができるようになります(ちなみに、トレヴァー・ブランクは、フォークロアを、創造性の外に向けられた表現(outward expression of creativity)と定義しています。わたしの場合は、expressionのほかに、experienceとknowledgeを加えているわけです)。また、本日、午後に報告される、丁秀珍先生の発表原稿の冒頭で、パウジンガーを引きながら述べられている「今日、『民俗』と称されるものは、メディアあるいは公的な実践システムの副産物」というご指摘も、「生きられることでフォークロアとなる」という論点に吸収できることとなります。

そしてもう一つ、わたしは2014年の日本民俗学会年会で「ヴァナキュラー・トラディション・

通時的リフレクション—フォークロア研究の理論(1)—という報告を行ない、フォークロアとヴァナキュラーとの関係について規定を行なっておきました。ここでいうヴァナキュラーという概念が、本日の議論の内容と大きく関わりますので、これについても少し説明させていただきます。

ラテン語で「奴隷の言葉」を意味したヴァナキュラーは、一般には「ローカルな」の意味で用いられている言葉ですが、近年、この言葉がアメリカ民俗学でさかんに用いられるようになっていきます。その使用法は、「フォークロア」の語の単なる言い替えの場合もありますが、より特徴的な用法として、「既存の権力に対する批判性を持った文化的特徴」といった意味で用いられていることも少なくありません。たとえば、ロジャー・エイブラハムズ(Roger D. Abrahams)は、つぎのように述べています。

民俗学者が研究すべきことは、人間の行為である。それは、最も集団的な場面における人間の創造的で、ヴァナキュラーな反応から生まれる。それは我々を無能にしようとする力に対して反応する手段である。ヴァナキュラーな無作為さや騒々しさこそ主題の中心である。人は現在を語ろうとする時、過去の慣習を参照することによって互いに交渉する。民俗文化は、支配的政治イデオロギーが〈folk〉やcommon manから引き出される場合でさえ、公式文化の構築とあらゆるレベルで対照をなす。パロディ、風刺、カーニバレスクの動機が文化生産に関わる度に、その内部や外部にヴァナキュラーの活力が現われる。抵抗運動が抑圧的政治体制を意のままにした場合、精神の維持に関わるのは、政治的、社会的ユーモアである。それだけではない。ヴァナキュラリティは保全論者(コンサヴェイションニスト)的空気にも潜在する。つまり消費に対抗して、リサイクル、改編、改装、修復、復元、注文製造、そして大量生産物や環境への人間性の付与を特に重視する。[Abrahams 1993:5-6]

そして、ロバート・グレン・ハワードも、ヴァナキュラーをこのような含意で用い、フォークロアがインターネット上に展開している様相を、ヴァナキュラー・ウェブと称しています。彼の博士論文は、インターネット上で展開したゲイ・カトリシズムの言説をフォークロアとして研究したもの(*Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*として2011年に著書として刊行されています)ですが、それによると、オーソリティ(authority)としての「制度的、公式的なキリスト教」に対する、新キリスト教根本主義(New Christian Fundamentalism)やゲイ・カトリシズム(Gay Catholicism)などの「非制度的、非公式的なキリスト教」を自らの信仰とする人びとが、インターネット上で、ヴァナキュラー・ウェブを構成していったが、その過程で、彼らの言説は、一定のpowerを持つようになった。その状態はヴァナキュラー・オーソリティという概念で説明されるものだが、このヴァナキュラーなものが、力を獲得してオーソリティにまで高められたとき、すなわち、ヴァナキュラー・オーソリティとなったとき、それは、ヴァナキュラーに対立する側のオーソリティとは別のオーソリティとして、社会的な力を獲得することになる、と指摘しています。

ハワードの理論は、さまざまな事例の説明にも応用可能なようです。たとえば、2014年の香港のアンブレラ・レボリューション=雨傘革命も、当初、デモ隊の学生たちが公安が吹きかけてくる催涙ガスを避けようとして、たまたま持っていた雨傘を開いたわけですが、これが動画に撮られインターネット上で流通すると、いつしかこれが雨傘革命、アンブレラ・レボリューションとして命名され、雨傘がデモのシンボルとなる。すると、現実の路上にいるデモ隊は、それに対応

してシンボルとしての雨傘、色も黄色に絞り込まれてくる、を開いて路上占拠をするようになる。そして、その開き方、雨傘の設置の仕方、アーティストック=芸術的になってくる。また、ネット上では、雨傘革命の歌もつくられ流通する。世界のマスコミは一連の動きをマスメディアにのせて報道し、世界の人びとは、これをアンブレラ・レボリューションとして認知する。このように、ネットを介して、デモにまつわるさまざまな表現文化=フォークロアの一種、が生み出され、それが路上に還流して現実のデモの構成要素となり、さらにまたそれがさまざまなメディアを通じて世界へ伝えられ、人びとから認知される。このようなプロセスは、ヴァナキュラーな表現文化が、ヴァナキュラー・オーソリティへと成長していったプロセスとして捉えることができるでしょう。

日本でも、インターネットを介したヴァナキュラー・オーソリティの生成を確認できます。日本では、保育園の待機児童問題が深刻になっています。働く母親たちが、幼児を保育園に預けたのですが、保育園の受け入れキャパシティがいっぱいになっていて、預けたくても預けられず、結果的に社会に出て働くことができない状況に置かれているということが少なくありません。このことを、待機児童問題というのですが、これに業を煮やしたある人が、ネット上で、「保育園落ちた死ね!!!」という投稿をしました。

何なんだよ日本。一億総活躍社会じゃねーのかよ。昨日見事に保育園落ちたわ。どうすんだよ私活躍出来ねーじゃねーか。子供を産んで子育てして社会に出て働いて税金納めてやるって言うてるのに日本は何が不満なんだ？ 何が少子化だよクソ。子供産んだはいいけど希望通りに保育園に預けるのはほぼ無理だからwって言って子供産むやつなんかいいよ。不倫してもいいし賄賂受け取るのもどうでもいいから保育園増やせよ。オリンピックで何百億円無駄に使ってんだよ。エンブレムとかどうでもいいから保育園作れよ。

有名なデザイナーに払う金あるなら保育園作れよ。どうすんだよ会社やめなくちゃならねーだろ。ふざけんな日本。保育園増やせないなら児童手当20万にしろよ。保育園も増やせないし児童手当も数千円しか払えないけど少子化なんとかしたいんだよねーってそんなムシのいい話あるかよボケ。国が子供産ませないでどうすんだよ。金があれば子供産むってやつがゴマンといるんだから取り敢えず金出すか子供にかかる費用全てを無償にしろよ。不倫したり賄賂受け取ったりウチワ作ってるやつ見繕って国会議員を半分位クビにすりゃ財源作れるだろ。まじいい加減にしろ日本。(http://anond.hatelabo.jp/20160215171759 2017年2月16日アクセス)

この内容は、たいへん微妙で巧みな言葉遣い(いわゆる「乱暴な言葉」を効果的に用いています)とリズム感からなる詩的表現とあってよいものでしたが、これがネット上で拡散され、多くの共鳴者が登場します。そして、国会でもこのことが取り上げられたのですが、安倍首相は、「匿名である以上、実際、本当に起こっているか確認しようがない」という頓珍漢な答弁をし、各方面から呆れられるという事態も生じました。これに対して、ネット上での拡散はさらに続き、またこれをマスコミが取り上げ、さらにリアルな世界では、国会前に「保育園落ちたの私だ!」というプラカードを持った人びとが集まって抗議行動をしたり、というように事態がさまざまなたちで展開し、結局、安倍首相は、「保育士の待遇改善など、待機児童問題改善への意欲を示す」ということになりました。これなども、ヴァナキュラーな表現がオーソリティを獲得し、つまりヴァナキュラー・オーソリティとなって、政権というオーソリティに一定の影響を及ぼした、と分析することができると思います。

ところで、このように興味深い分析が可能となるヴァナキュラーという概念ですが、ハワードらの研究では、ヴァナキュラーとフォークロアとの関係については、明確な説明がなされていないようです。そこで、わたしは、ハワードによるヴァナキュラーの捉え方を引き継ぎつつ、ヴァナキュラーとフォークロアとの関係をつぎのように考えました。

すなわち、「ヴァナキュラーとはフォークロアが持つ性質の一面をあらわすもので、オーソリティ (authority) によるコントロールが難しい、もしくは不可能な創造性を有している状態のことをさす。そして、これが一定のオーソリティを獲得したとき、そのヴァナキュラーは、ヴァナキュラー・オーソリティとして概念化される。その場合、ヴァナキュラー・オーソリティは、既存のオーソリティに一定の影響を及ぼしたり、既存のオーソリティに取って替わったりする可能性があるかもしれないし、またないかもしれない。なお、すべてのフォークロアがヴァナキュラーとして存在しているわけではなく、フォークロアのうちのあるものが、ヴァナキュラーとして把握されるものである」という説明であります。

このように考えるとき、さきに取り上げたエイブラハムズによるヴァナキュラーについての発言への理解が深まることとなり、また、このあとの丁先生の発表論文にある「バーチャルな世界を通して現実を変化させ再び専有する方法」、「支配の論理の裏側、あるいはその内側から普通の人びとが論理を専有、再専有しながら生きていく暮らしの様式、さらには多様、多彩な暮らしの知恵」のフォークロアとしての把握が可能になるものと考えます。ただ、その場合、ある現象をヴァナキュラーと名指しするだけでは、それは単なるレッテル貼りと、それによる対象の神秘化をはかっているにすぎないのであり、前提として重要なことは、やはり丁論文にあるように、「依然として執拗に日常を支配している資本主義の具体的なメカニズム」への注目、「現実世界とバーチャルな世界を統合しながらそのメカニズムを作動する様相」の「入念な観察、解明」という作業であるということを確認しておきたいと思います。

以上をもちまして、わたくしのコメントとさせていただきます。

## 参考文献

- Abrahams, Roger D., 1993, "Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics", *The Journal of American Folklore*, Vol.106, No.419:3-37. (エイブラハムズ, ロジャー・D. (2012) 「民俗学におけるロマン主義ナショナリズムの幻影」『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』小長谷英代・平山美雪編訳、東京：岩田書院、19-75)
- Blank, Trevor J. ed., 2009, *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State University Press.
- Blank, Trevor J. ed. 2012, *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*, Logan: Utah State University Press.
- Blank, Trevor J. and Robert Glenn Howard eds. 2013, *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, Logan: Utah State University Press.
- Howard, Robert Glenn, 2008, "The Vernacular Web of Participatory Media," *Critical Studies in Media Communication*, 25 (5) : 490-513.
- Howard, Robert Glenn, 2011, *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*, New York: New York University Press.
- Howard, Robert Glenn, 2013, "Vernacular Authority: Critically Engaging 'Tradition'", Trevor J. Blank and Robert Glenn Howard eds., *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, 72-99. Logan: Utah State University Press.
- 島村恭則 2014 「フォークロア研究とは何か」『日本民俗学』 278:1-34





# 異化される〈日常〉としてのマスメディア

—「男児置き去り事件」と「介護殺人/心中事件」のNEWS報道をめぐって

岩本 通弥  
IWAMOTO Michiya

---

「人生を幸福にする為には、日常の瑣事を愛さなければならぬ。…（中略）…  
人生を幸福にする為には、日常の瑣事に苦しまなければならぬ。」

（芥川龍之介『侏儒の言葉』文藝春秋社、1927年）

---

## はじめに — 問われるべき課題：〈日常〉

2016年5月末、北海道の山中の林道に7歳の男児が置き去りにされ、6日ぶりに無事保護されたというニュースは、瞬く間に世界を駆けめぐった。失踪当初から連日この出来事を報じてきた英国のBBCや韓国YTNテレビは、無事発見を速報で伝え、米CNNもサイトのトップで「Missing boy found」という見出しを掲げた。ガーディアン紙やロンドンの夕刊紙イブニング・スタンダードも一面トップで掲載し、「ALIVE!」という大きな活字の下、「両親の言うことを聞かない森に置き去りにされた少年、6日後に見つかる」といったリード文を付けて詳報している。欧米の主要メディアがトップニュースとして扱う中で、その扱いは不明であるものの、中東アルジャジーラや中国中央テレビCCTVでも、ロイターの配信映像を使用したことはわかっている[伏見 2016]。

このニュースが各国メディアに着目されたのは、行方不明になっていた少年の“奇跡的”な生還が第一の要因ではあるが、失踪当初から特に欧米メディアが注視してきたのは、置き去り行為を“しつけ”と看做す日本の親子関係との文化的相違にあった。日本でもこの置き去りが、果たして“しつけ”なのか?虐待なのか?議論の分かれるところではあったが<sup>1</sup>、日本人の場合、同じような行動をとった経験がある/された経験ある、ないしはそうした状況に置かれたならば、類似の行為を無意識に行うかもしれないといった声<sup>2</sup>が思いのほか多かった。親の言うことを聞かない我が子に対し、例えば娘が公園から帰りがらず、駄々をこねた時、万策尽きて「いい加減にしないと置いて行くからね」といった脅す言葉や行為が<sup>2</sup>、筆者の世代までならいざ知らず、未だなされていること自体が、筆者には極めて「意外」であり、驚きであった。若い世代の親たちにそうした振る舞いが一体どのように「伝達」されているのか、その「経路」が気になった。

このニュースが頻繁に流れるようになったのは、行方不明の翌日になり、少年の父親が「DV<sup>デイヴィ</sup>と疑われると思って、山菜採りではぐれたと嘘をついた」と申し訳なさそうに告白してからである。お仕置き(罰)のせいで行方不明になったと伝わるのが嫌だったとほのめかした、その怯えるような畏まった姿が印象的に映るとともに、連日のニュースで「今日も見つかりませんでした」と次第に扱い自体が短くなり、ほとんど絶望視される中、その無事生還は一挙に安堵感の広がる大きなインパクトとなった。オバマ広島訪問や東京都知事辞任といったビッグニュースのない間隙を縫う絶妙のタイミングだったことも、ニュースバリューを最大限に高めたろうが、筆者が「意外」と思い、問題としたいのは、この一件が〈日常〉という概念やアプローチを考えるのに、極めてわかりやすい素材を提供してくれているからである（以下、本稿では概念やアプローチを指している場

合を〈日常〉とし、漠然とした対象を指示するだけの場合は括弧を使用しない。

それは最初、ニュースと呼べるようなものではない、何気ない日常の、断片的な些事に過ぎなかった。何気ない日常、何気ない出来事が、事件化したのであって、日常がメディアによって事件化した典型的なあり方を示している。日本語で「出来事」とは、『大辞泉』（小学館）によれば、「社会や身のまわりに起こる事柄。また、ふいに起こった事件・事故」を意味する。前者の身近卑近な日常茶飯の些事的な事柄である「出来事」は、『明鏡国語辞典』（大修館）の用例解説に従えば、『事件』に比べると事の大小・善悪にかかわらず使われ、用法も広」とされる<sup>3</sup>。私たちは事件化された出来事から、普段は捉えどころのない日常を把握しており、メディアに媒介された事件が、曖昧な日常を刻み込んで、当たり前の〈日常〉の全体的雰囲気や輪郭を感じ取るフレームワークを、メディアNEWSは提供している。災害や衝撃的な事件が起こる度に、「奪われた日常」といったフレーズが使われるように、非常がなければ日常を感じ取ることは難しい。

筆者はこれまで日韓の自殺や親子心中、また家族内殺人など、家族をめぐるしばしば生起する突発的な事件・事故に関心を持って研究してきた。その研究視角は、例えば自殺にしても、親子心中にしても、それは特別な人たちが特別な理由で行っているわけではないという観点に基づいている。社会の多様な問題や矛盾、さらにはその価値観が最も先端化した結果、あくまで日常規範の延長線の極限で、自殺等が生じるのであって、それらと私たちの日常とは地続きなのである。そういった認識が日本ではようやく定着し、自殺対策等に活かされはじめているが<sup>4</sup>、「覚悟の自殺」とはいう表現があるものの、自殺は自由意志に基づく決意の固まった選択された死ではないと精神科医の高橋祥友が断言するように[高橋 2012:10]、虐待と“しつけ”の境目だけでなく、日常と自殺という非(日)常も紙一重で連続している。

今回のシンポジウムのテーマ「メディアと日常」に関して、21世紀の私たちの日常を大変革させつつあるインターネットとケータイ(携帯電話)については、たぶんほかの方々が扱うだろうと予測し、本稿では古くからのメディアの代表であるテレビや新聞、マスメディアの中のNEWS報道に焦点を合わせて議論を進めたい。マスメディア研究においても、政治経済のメディア支配に抗するアントニオ・ネグリのマルティテュード[ネグリ、ハート 2005]<sup>5</sup>やピーター・ダールグレンの公共圏におけるメディア市民性の議論[Dahlgren 1996]<sup>6</sup>など、ホットな論ずべき問題は多々あるが、本稿ではメディアNEWSと日常世界との関係性に論点を絞って〈日常〉概念の多面的なアプローチを浮彫りにしたい。

## 1 当たり前の日常と「潜在民俗」—その伝達の経路

まずは改めて冒頭の男児置き去り事件を叩き台に、論点を炙り出しておけば、日本人研究者の行った民俗学や文化人類学の研究において、そのエスノグラフィーはおろか膨大な量に上る産育研究の蓄積の中にも、管見の限り、「置き去り」を言及したものはない。知っているのは経済学の立場から日本の新中産階級のモノグラフを描いたエズラ・F・ヴォーゲルの研究ぐらいである。1959年6月から1年余り東京郊外のM町で住み込み調査をした彼は、新中産階級いわゆるサラリーマン家族の特性を生み出す文化化のプロセスとして、第12章「育児」で、それを詳細な叙述からトレースしている。

関連する箇所ほんの一部しか紹介できないが、M町のサラリーマンの家庭では、例えば「依存性を子供にうえつけてゆく過程は、乳幼児期の初期にすでに始まって」とし、「家のなかでも、子供はいつも母親の眼のとどくところにいる。…(中略)…火鉢にぶつかったり、ガラス戸の縁側から庭へころげ落ちたりする」といった危険があるので、つい母親は子供を背負ってしまう

か、そうしないときでも子供を自分の手元において、仕事をするということになる」と記す。逆に「子供が母親に近づきたがるのは、きわめて自然なことであり、またひとりぼっちにされるのをこわがるものだと考えられている」(傍点筆者)と述べ〔ヴォーゲル 1968:202-203〕、アメリカの育児様式とは対照的な次の光景を例示する。

「アメリカでは、母親が子供の後を追いかけて街を走る情景をよくみかけるのであるが、M町では反対に、子供が母親の後を追いかけてゆくのをよく見かける。母親が子供の少し前を走って、子供が急ぐようにと元気づけているのである。また、ここでは、子供を罰するために、外出を禁ずるといふ話は聞いたことがない。ここでよく見かけるのは、反対に、子供が家の外に出されて、自分のやった悪いことに対してあやまるまでは内に入ることが許されず、大声で泣きながら母親をよんでいる」(傍点筆者)〔ヴォーゲル 1968:204〕。

外出を禁じるアメリカの罰し方に対し、家の外に追い出すやり方は、置き去りやたぶん今でも多用されている「お前は(もう)うちの子じゃない」という脅し文句と同様、子ども心に心底、恐怖を植え付ける。「置いてきぼりする」と言っただけ脅かす手段が、ヴォーゲルによれば、修学旅行に行く生徒たちにも用いられたという。ある学校の校長が旅行中に悪さをしたら親が迎えに来るまで旅行先に一人で残しておくと言ったという逸話が紹介される〔ヴォーゲル 1968:203〕。さすがにこれは筆者にも時代錯誤の違和感があるが、先に引用にある「ひとりぼっち」と同様、日本では置き去る行為に「置いてきぼり(あるいは、置いてけ堀)」という名詞まであるように、こうした行為がかなり普遍的なしつけ方として存在している。

「置いてきぼりを食う/食らう・食らわす」「置いてきぼりにする」などと表現されるが、ただし、ヴォーゲルがM町のサラリーマン家庭を対象化したのは、テレビ普及がちょうど始まる時期であり、それ以前の状況を念頭に、地方からの移住第一世代としてこれらの育児の諸様式が、伝統的な地域社会からの移動によって持ち込まれることを前提としていた。そのような地域社会からの「伝達」の経路がほとんど断たれている21世紀の現在、ママ友らとのメール等を駆使し、必要情報を自ら得て、それを「やり繰り」しながら子育てに格闘している現代の若い世代の親たち〔Kelly 2016〕の、少なからぬ割合で、置き去りが未だ繰り返されている点に、筆者は一番の不可思議さを覚えている。問題はこの「置いてきぼり」という育児言説(Childreaning discourse)〔天童編 2016〕<sup>7</sup>が、民俗学では何故、論及されてこなかったのか?その点を注視していくと、関連するのは櫻田勝徳によって「潜在民俗」と称され、初めて俎上に載った「橋の下から拾ってきた子供」という物言いや習俗の行為、すなわちその育児言説である。

櫻田は1970年刊行の『海の宗教』に、鹿児島県甬島の調査で1933年に聞いた同系の言い方を、宮本常一が生まれ故郷を主として書いた『周防大島を中心とした海の生活誌』(アチックミュージアム、1936年)と、関敬吾から聞いた島原半島の3例に引いて紹介したところ、本が刊行されるや否や若い世代から自分も言われたとする者があまりに多く、驚きだったと記す。それを前述書の刊行8年後に、のちの都市民俗学など、日本の民俗学の潮流に多大な影響を及ぼした『近代化』と民俗学」という論考の導入部に用いつつ、櫻田は自らの世代が行ってきた民俗調査を、次のように反省的に回顧する。

「昭和30年代以降、生産や生活様式…(中略)…が激変する中で、生活の中から民俗が急激に失われて、潜在化した消滅してきた。そういう事態の中で、民俗調査がようやく盛んになった昭和初期頃のことを思うと、当時はすでにゴム底の地下足袋が普及していたけれども、草鞋もまだどこでも見ることができた…(中略)…どこにもある4乳の草鞋…(中略)…などは、いちいち調べてみることもなく通りすぎた場合が多かった。ただ2乳の草鞋の存在にたまたま気が

つき、…(中略)…普通ではない事例に気づいた時だけ注目したことはあるが、どこでも同じと受け取られるような事柄については、おおかたは見すごしてしまった。ところが今日になってみるとそれらはほとんど生活の中から消え…(中略)…民俗継承の急激な弱体化を痛感させられると同時に、われわれがとくに注意してきた民俗事象は、日常的な当たり前のものとはいえ、あまり当たり前すぎるものは見すごがちであり、近代あるいは近世の歴史の中で、少し当たり前ではなくなってきつつあったものが、民俗として取り上げられる潮時になったことを改めて痛感する」(傍点筆者)[櫻田 1976:152]

日常の当たり前の物事は気がつきにくいことを、まず以て指摘し、その後、橋の下から拾われたという言葉説を、東京や京都生まれの学生の断片的な事例も紹介しつつ、桃太郎や瓜子姫の物語(川の上流から流れ来る英雄の異常誕生譚)やうつぼ船伝説、漂着神縁起との関連を示唆する一方で、逆に「少なくとも過疎進行という千載一遇の中の、民俗の推移を追跡してみる責任を、次代の人たちに対してわれわれは持たねばならない…(中略)…ことに廃村状態に日々せばまっていくな非常事態の中で、初めて夜空に上がる花火のようにほとぼり出た潜在民俗があったとしたら、過疎地域では年寄りの首吊り自殺が多いというような新聞記事などに止まらぬ、度合に応じた対処の仕方をつみ重ねずにはいられない心持が、神経痛で動けぬ苦しい身体であるだけにいっそう強く思われる」(傍点筆者)[櫻田 1976:159]と論じている。

神経痛という症状と合わせ語っている点も示唆深い(神経痛は病名ではなく、原因となる病気が引き起こす症状のこと)、それは後論することとし、何気ない育児言説が、「潜在民俗」と称して意識されることで、初めて日の目を見ることになったこの論文を受け、千葉徳爾は1979年に大学講義の受講生を通じて202名からのサンプリング調査を行った。自身が「拾い子もしくは貰い子」と言われた記憶を持つ者が112名、兄弟姉妹が言われた記憶のある者55名を加えると約83%に上ること、また言われた時期に関しては小学校入学前が32%、小学校低学年48%であることを明らかにし、断片的であっても、人々の記憶深くに刻まれているのは、それが幼児期に異常な衝撃を与えた出来事だったことを示す可能性を説いた。地域的分布に偏りはなく、「拾い子」という表現は全日本的存在と認めて差し支えないとする一方、橋の下からという表現は、コンテクストを考えれば、橋梁が至る所に存在するようになったのは明治以来、近代以降であることを指摘し、橋の下という修飾は古くからの表現ではなかったらと推定している[千葉 1983] 8。

千葉が示唆した、精神的な衝撃を幼児期に与えたという点で関連するのは、ヴォーゲルの観察に「おおかたのM町の親たちは、父親にせよまた母親にせよ、わが子に対してはきわめて寛大で、とりわけ小さいうちは非常に甘やかし…(中略)…子供が五、六歳頃になると、以前とはがらりと変わって、急にきびしくなる…子供が大きくなり、とりわけその子の下に赤ん坊が生まれたり、また子供が小学校に入学する頃になると厳格になってくる」とする箇所だろう。そしてそれは「以前には全くみられなかったきびしさを急に示すというものではなく、「懲戒を加えずに…その子供が親と協調的な気持を示したときにだけ、ものを教え込もうとしている」とし、「子供が自動的に自分のいっつけに従うように」させることであり、「親の関心は、子供と親密な関係をつくらうということにあるので、子供の行動をしつけるということよりも、理解させるということのほうに、より多くの関心をもって」おり、「子供との関係がうまくいっているときには、母親はただこうあってほしいという行動を暗に示すだけで事足りるわけで、あとはひと言『わかるわね』と励ますようにつけ加えてやればよいのである」と詳述する[ヴォーゲル 1968:213]。冒頭の置き去り事件の男児も7歳児で、まさにこうした日常と接続している。

ここまで述べてきた置いてきぼりをはじめ、橋の下から拾ってきたなどという事例は、韓国で

もほとんど通じる事象である。例えば買い物のため、子どもを車内や部屋に残すことも児童虐待罪・ネグレクトに問われる欧米とは違い<sup>9</sup>、日本では6~7歳の子どもが一人で電車に乗って小学校に通うような光景も日常的にある。欧米との文化的懸隔に比べれば、たぶん中国にもある程度は通じているのではあるまいか?

## 2 メディア世界に生きる私たちの日常

異邦人の眼にしか映らない、私たちには見えにくい、当たり前の日常がそこにある。櫻田が指摘したように、わざわざ書き留められることのない日常は、あまりにも当たり前すぎて、陳腐で些事なものである。陳腐で些細、瑣末だからといって価値が低いわけではない。むしろ民俗学にとっては、それだからこそ価値があるのだ。スウェーデンのオルヴァ・ルフグレン (Orvar Löfgren) は民俗学を “the discipline of trivial” (日常些事のディシプリン) [Löfgren 2008:128] と呼び、アメリカのドロシー・ノイズ (Dorothy Noyes) は “Humble Theory” (控えめな理論) [Noyes 2008:37] と再定立した。ヘルマン・バウジンガー (Hermann Bausinger) が “alltäglichen unauffälligen Dingen” (日常の、目立たない事柄に目を向ける) [Bausinger 1984:103] と示唆し、柳田國男が「いかなる小さい、俗につまらぬということでも馬鹿にせず… (中略) …一見解りにくいものはことに面白く重要なるべしと考えてかかること」[柳田 1976:204] こそ、民俗学の根本だと論じたように、普通の人びとの、すなわち凡人のありふれた、ささやかな、ありきたりの生活や、Vernacular (風土的/日常疎通的) な実践を、エスノグラフィックな観点から、holistic (総観的・総覧的) に把握する学問が、日常学としての民俗学である。「民俗」を研究対象にするから民俗学なのではないという点は、既に拙稿が中国語訳されているので繰り返さないが [岩本 2008b]<sup>10</sup>、なぜ親子心中が民俗学なのかと疑念を抱かれるとしたら、それは「民俗」を対象とするから民俗学だと対象規定的に認識しているからである。レギーナ・ベンディクスとガリット・ハサン＝ロケム編の *A Companion to Folklore* の中で、アリソン・ダンダス・レントeln (Alison Dundes Renteln) は “oyako-shinju, or parent-child suicide” と、日本語読みをそのまま使って論じている [Renteln 2012:544]。

私たちの日常世界は、その意識や見解がかなりの割合でメディアを通じて形成されている、あるいは参照して構築されていると言って過言ではない。毎日、テレビや新聞・ネットから多くの情報やほとんど全てのNEWSを得ながら、私たちは日々の暮らしを実践している。“Media-saturated” reality (メディアでいっぱい満ちたりアリティ) [Bird 2003:1] を生きているのであり、ガーディアン紙は先の置き去り事件に関するオピニオン欄で、“We need more good news stories, like Yamato Tanooka's rescue” を載せたが、そこでは “living in a 24-hour news-obsessed culture” (24時間ニュースに取り憑かれた文化) と表現している。そして次のように続ける。「ニュースの表現手段は物凄く、不気味で、墮落したものを強調してオーディエンスを、さらには利益を増やそうとする。その結果生まれるのは、世界が暗く重苦しく、良いことなど減多に起こらないという歪んだ視点である。かつて同僚から、精神衛生上効果的な3つのことは、アルコールを断ち、運動をし、ニュースを読むのをやめることだと言われたことがある」とし、メディアはもっと明るいニュースを報じなければならないと結んでいる [Cosslett 2016]。

筆者の主テーマ親子心中は重苦しさの最たるものに違いないが、その研究視角はジェームス・M・ケアリー (James M. Carey) の儀礼としてのコミュニケーション論に基づき、前述したように、それは〈日常〉を把握するためのものである。米国におけるカルチュラル・スタディーズの創始者であるケアリーは、*Media, Myths and Narratives* [Carey ed. 1988] と *Communication As Culture* [Carey

1989)で従来のメディア研究の「伝達モデル(道具論的伝達論)」から「儀礼モデル(受容理論)」への移行を主導した。2006年に比較的若く逝去したため、その名はさほど著名でないかもしれないが、彼は「ニュースは情報ではなく、ドラマであり、物語である」とし、コミュニケーションとは「情報の共有の行為ではなく、共有する信念の提示に向けられて」いると説いた。ニュースを書くこと読むことは、一種の儀礼的行為であり、また読者の前に配列されたものは、純粋な情報ではなく、世界のなかで相争っている諸勢力の描写であるとする一方、「コミュニケーションは、リアリティーが生み出され、維持され、修復され、変容する象徴的過程である」[Carey 1989:15-21]と主張した。ケアリー理論の後継者であるエリザベス・バード(Elizabeth Bird)は、さらに次のように述べる。

「ニュースを語りとして考察することは、ニュースを外側の対応するものとして、社会によって影響を受けたものに影響するものとして、ジャーナリストまたは官僚的組織の所産として、考察する価値がないということではなくて、それはニュースを他の次元に、言い換えれば、知らせ、説明するという伝統的機能を超えるところにニュースという物語があるということである。語りとしてのニュースのアプローチは、ニュースが情報を告げること、もちろん、読者がニュースから学ぶということを否定するものでもない。しかしながら、彼らが学ぶ多くのものは、ジャーナリストが正確に提示しようとしている“事実”“名前”“人物”とはあまり関係がない。それらのディテール(有意義、無意義の両者)すべてはニュースのより大きな象徴的系统に貢献している。事実、名前、その詳細はほとんど毎日変わるが、それらが適合する枠組(象徴的系统)はより永続的である。そして永続的系统としてのニュースの全体性は、受け手にその構成諸部分(それらの諸部分が知らせ、怒らせ、あるいは楽しませようと意図していることに関わりなく)以上のものを「教えている」ということができよう」[Bird 1988:69]

さらにバードによって、ニュースという神話的〈語り〉(mythological narrative)は、繰り返し語られることで、神話やフォークロアのように、読み手(民衆)に、文化的価値のモデル、すなわち善悪・好悪・美醜などの定義を提供すると論じられた[Bird 1988:70]<sup>11</sup>。筆者はそれに従って、これまで日韓の新聞記事がそれぞれ伝える、自殺や〈親子心中〉をめぐる「読み手」の認識する象徴的コード、文化的な特定の「物語のコード」の解釈を目指してきた[岩本 1993、2006a、2006b、2007]。

マスメディアと人類学・民俗学の関係は、アメリカ人類学会に1969年、その分科会としてメディア人類学が発足し、1990年にはアルジュン・アバデュライが「メディアスケープ」を提起した定義したもの[Aバデュライ 2004]、デブラ・スピトゥルニク(Debra Spitulnik)が1993年に「マスメディアの人類学はまだない」と評し[Bird 2010:2]<sup>12</sup>、2002年にもフェイ・ギンズバーグ(Faye Ginsburg)らが「長いあいだマスメディアは人類学にとってタブーのトピックだった」[Ginsburg, Abu-Lughod and Larkin 2002:3]と述べたように、メディア人類学として著しい発展を見せたのは、映像人類学・民族誌映像の領域<sup>13</sup>に限定された。マスメディアに関する研究は、他の社会学やコミュニケーション論あるいはカルチュラル・スタディーズの対象領域だと回避されがちで、非西洋の異文化のソープオペラ(昼ドラ)などを遠慮がちに扱うぐらいだった<sup>14</sup>。日本でも2004年に日本文化人類学会の機関誌『文化人類学研究』69巻1号で「マスメディア・人類学・異文化表象」という特集を組み、森山工の序論と原知章「メディア人類学の射程」などを掲載したが<sup>15</sup>、その後も、マスメディアに関して、これといった研究は特にない<sup>16</sup>。ただ、アフリカ等の発展途上国で、インターネットやケータイ、SNSが現地の生活スタイルを激変させたケース研究は多々著されている[羽渕・内藤・岩佐編 2012]。しかし、依然、マスメディアの方は、領域侵犯の意識が強いのか、

日本では皆無に等しいが、欧米ではマスメディア研究を中心にアンソロジー化したエリック・W・ローゼンビュラー (Eric W. Rothenbuhler) らの *Media Anthropology* [Rothenbuhler and Coman 2005] など、新たな展開を迎えている。

### 3 マスメディア研究と民俗学

そのような中で、マスメディアを積極的に対象化してきた一人は、ほかでもない民俗学者であったエリザベス・バードの一連の研究である。現在、南フロリダ大学の人類学科教授で、表看板には人類学を掲げるが、ケアリーの儀礼論を引き継いで1992年の *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids* (『好奇心旺盛な心のために: スーパーマーケット・タブロイドのカルチュラル・スタディ』) [Bird 1992] をはじめ、*Audience in Everyday Life: Living in a Media World* (『日常生活におけるオーディエンス: メディア世界に生きる』) [Bird 2003] を著すほか、*The anthropology of news & journalism: global perspectives* (『ニュースとジャーナリズムの人類学: グローバルなパースペクティブ』) [Bird ed. 2010] などを編集してきた<sup>17</sup>。かつて民俗学のマスメディア論といえば、例えばリンダ・デグの1994年刊行の *American Folklore and the Mass Media* [Dégh 1994] が有名であるが、ヴァリアント概念を駆使するものの、あくまでフォークテールのテキスト論的分析に留まったのに対し、バードは流体概念のオーディエンスがマスメディアをどのように日常的に消費していくのか、オーディエンスの日常世界をエスノグラフィックに描写する。テレビや新聞は古いメディアとされる。そうはいつても、インターネットが代替できない機能としてニュースの「総覧性」は [橋元 2011] <sup>18</sup>、オーディエンスの日常世界への影響やその生活世界を捉える上で、テレビや新聞を視野に含めることを不可欠にしている。

このほか儀礼論の展開としては、有名なメディア・イベント論を打ち出したダヤーンとカツの研究を触れないわけにはいかない。テレビで放送されながら執行される儀礼や儀式を、メディア・イベントと称し、特定の象徴を伝達する儀礼表現の構成装置であり、かつ儀礼を生産するそのエージェントとして捉えた。著名人の葬儀や婚礼、政治的宗教的催事やスポーツイベントのような、国民あるいは世界を席卷する歴史的行事が、その典型例である [ダヤーン・カツ 1996]。イベントという非日常的な儀礼に特化して議論されるが、それは出来事イベントのNEWS報道にも通じ、多大な研究の蓄積されたこの分野の端緒を切り拓いた。この学派的代表的論者ローゼンビュラーは、「テレビおよび他のメディアを特徴づける際に、神話的なものは、その社会において主要な象徴システムの事例であると看做され、したがって入念な処理により人類学の神話の概念とも一致する」と論じる。物語叙述をニュース言説の共通部分として、人類学的研究の流儀に従って、その中に神話的属性を識別すること、ニュース記事と神話の交錯を物語の認知過程として分析することを提示した。「永遠の物語(eternal stories)」と呼ぶ普遍的な話の元型が、レポーターや編集者らによって挿入され、ニュース言説において「文化的フレームワーク」として働くが、それはメディア・イベントの理解と受容を容易にさせ、マスメディアの持つ意味の過剰を最適化するものにもなるとする [Rothenbuhler 1998:90]。

ダヤーンとカツもまた、NEWS報道において、人びとにとって想像も及ばない「情報なきコミュニケーション」に過ぎなかったメディア内容が、政治的に儀礼化されることで、人びとにとって緊張を保ちつつも、バランスのとれた受け入れ可能な内容に変形されるとし、「変形し得る力となるセレモニー (tranceformative ceremonies)」自体が時空間にリミナルな中断をもたらす点が重要だと指摘する [Coman and Rothenbuhler 2005:5] <sup>19</sup>。冒頭の置き去り事件はメディア・イベントではないものの、速報というライブ化した形式で、日常という時間を中断させた点 [ダヤーン・

カット 1996:18]、たぶん何億人もの大規模なオーディエンスが放送を見ながら同時に同じ刺激に接している状態になった点 [ダヤーン・カット 1996:30]、隠していた事実が暴かれて行く父親の会見が無事発見という結果的な出来事を導くセレモニーとして機能した点 [ダヤーン・カット 1996:211-212] など、メディア・イベント化したNEWS報道の典型的な変形を見て取れる<sup>20</sup>。悲劇を予感させつつそのプロットに当て嵌められたテキストが反転し、最後には幸福が訪れるというフォークテール (昔話) 一般の形式に酷似する。人びとの話題をさらったのは、予測可能で定式化された構造だっただからともいえる。

#### 4 親子心中の文化差と平準化—日韓の神話としてのNEWSの比較研究

筆者が日韓のNEWS報道を比較研究する契機となったのは、台湾の文化精神科学者・林憲 (Rin Hsien) <sup>リンシェン</sup> が執筆した、日台の新聞では自殺報道の形態に大きな差異が認められるとする論考 [林 1982:321-337] に接してからである。表1で見ると、日本で報じられる自殺事件の約半数は心中または無理心中であり、台湾の新聞が伝える単独自殺が大半を占める様相と、全体的印象を異にする。加えて林は、精神科医としての経験・観察・治療から、それは自殺者や精神疾患患者の示す精神徴候と平行であるとする。

	日本 (A新聞 1975年10月から1年間)				中 華 民 国 (L新聞 1969年1月から3年間)			
	男	女	人数計	件数	男	女	人数計	件数
単 数 自 殺	100	44	144	144	146	144	290	290
複 数 自 殺(心中)	34	38	72	36	17	24	41	20
(内) 夫 婦 心 中	(23)	(23)	(46)	(23)	(0)	(0)	(0)	(0)
他殺・自殺(無理心中)	27	48	75	75	23	10	33	33
(内) 親 子 心 中	(13)	(45)	(58)	(58)	(0)	(6)	(6)	(6)
自 殺 総 数	161	130	291	255	186	178	364	343

表1 日台新聞報道における自殺形態の差異  
(典拠：林憲「精神徴候の通文化比較から見た親子心中」1982年)

台湾にも母子心中はわずかながらに見られるが (表1の中華民国の女の欄と横欄の他殺・自殺の交差する括弧内の内数の6件を指す)、その量的差異よりも父子心中や一家心中が皆無な点であり、また複数自殺のうち夫婦自殺が皆無である点、ここに両文化間の特徴が見出されるという。それまで日本の研究者たちの議論では、例えば1975年から80年まで全国の地方紙も含めて新聞記事を細かく収集した表2の飯塚進の類型別数値でも、母子心中が63.1%を占めており (当時、年間 400 件前後の親子心中が発生していたこととなるが、この数値には未遂を含まない) [飯塚 1982] <sup>21</sup>、その他の計量的ないずれの調査でも母子心中が6~7割と圧倒的に多いことから、一般に日本では親子心中の研究はイコール母子心中の研究として扱われていた<sup>22</sup>。そこから例えば母子一体論とか、母と子の精神的未分化状態を説くような、母子心中に基軸を置く議論がほとんどであったから、父子心中や一家心中・夫婦心中をむしろ注目すべきだとする、異文化からの視線による、その立論は極めて斬新であった。

親子心中の研究は既遂の場合、容疑者死亡のため犯罪の構成要件ともならないことから、公的統計は示されず、その実態や全体像を掴むことは極めて難しい。これまでの研究の大半は新聞記事がデータ化され、わずかに変死者の検死解剖を扱う監察医務院のデータや、精神科医による未遂者の臨床データも利用されたが、新聞資料に資料的限界があるというまでもない。筆者の立場はNEWS報道を事実の把握に計量的に用いるのではなく、叙述や表現というナラティブのレベル



年次	類型	父	子	母	子	一	家	そ	の	他	計
昭和50(1975)年		70		335		60		21			486(件)
51(1976)		62		295		70		27			454
52(1977)		65		252		66		19			402
53(1978)		75		256		80		13			424
54(1979)		56		241		71		19			387
55(1980)		72		235		61		34			402
合	計	400		1,614		408		133			2,555
割	合(%)	15.7		63.1		16.0		5.2			100.0

表2 日本の親子心中の類型別件数(1975～80年の全国新聞報道)  
(典拠:飯塚進「道連れ自殺、今昔」1982年)

で把握しようとしたものであるが、林は豊富な臨床経験を踏まえて新聞記事からながら、自殺原因は多様であるものの、その際に日本人の一般が「自分はこれ以上やっていけない」「自分が悪いのだ」「皆に対してすまない」といった言葉を事前に当事者の口から漏らしたり遺書に書いたりする点に着目した。また子どもの道連れに対して「(残されると)可愛そうだから連れて行く」「他人に迷惑をかけたくない」という気持ちが表明される点に、家庭内に起こった問題を、一方では強烈に本人の責任と感じ、また一方では家庭の問題は絶対に家庭内で処理すべきであるといった、家族と外界(親族や他人)との間に明確な区切りがあり、その遵守が社会規範の一つとなっていると指摘した[林 1982:324, 326]。

これに対し、台湾で報じられた6例の母子心中の全例は、林によれば、その動機として、夫との不和をあげ、離婚や夫の女性関係および夫との激しい口論などが記事化され、したがって母親が子どもを道連れにする場合、明らかな怒り(「一気之下」)が表現され、夫ないし夫側の親族への報復の手段として選ばれているという。これらは診察や病棟で接した患者(台北の自殺予防センター)の精神疾患のケース一般に見られた傾向と一致し、親子心中に限ったことではなく、いずれにせよ台湾では母親が「私が悪いのです、ごめんなさい」という心情を表現することがないのは確かだとする[林 1982:325]。

1970年前後の比較データで、論考も40年近く前のものであり、現在の台湾や、そして中国・本土とは異なるかもしれないが、いかがなものだろうか?日本の時代的变化に関しては、後論するとし、間違えてはならないのは、当然のことながら、日本人なら誰しもが皆、親子心中をするわけではないことである。選択肢の一つとしてそうした行動を無意識裏に選び採る、文化パターンの一つとして存在するのであり、かつ選択には葛藤・困難の発生からそれに至る経路、すなわち要因の因果連鎖と発生機序をパターン化して把握できる一方、それを回避する経路も複数存在することである。「異常行動はその文化に準じた正常行動のある面を特に強化表現したものにはほかならず」[林 1982:333]、傾向の一つにすぎない。

日本でも親子心中が行為レベルの現象<sup>23</sup>ではなく文化パターンの一つ(社会レベルの現象)として顕在化するの、図1で見ると1920年代であり<sup>24</sup>、それ以前はある親子が葛藤・困難に陥った場合、捨子をすれば労働力として拾ってくれる商家や農家・網元等もあり、捨子か子殺しもしくは親の家出か親の自殺で問題が処理され、親の自殺と子殺しがひと続きのものとはなっていなかった。親子心中という殺兇の隠蔽された美名が普通名詞化するの1923~4年頃とされるが[高橋 1987:17]、そこには読み手が自らも同じ振る舞いをする可能性を含んで眺める「同情」や「許容」が潜んでいる。社会学者の磯村英一は「嬰兒殺し」とは言わずに美名を使うジャーナリズムの寛容さの裏には、そこまで追い詰められた母親への同情とそれを見殺しにした世間へのレジスタンス

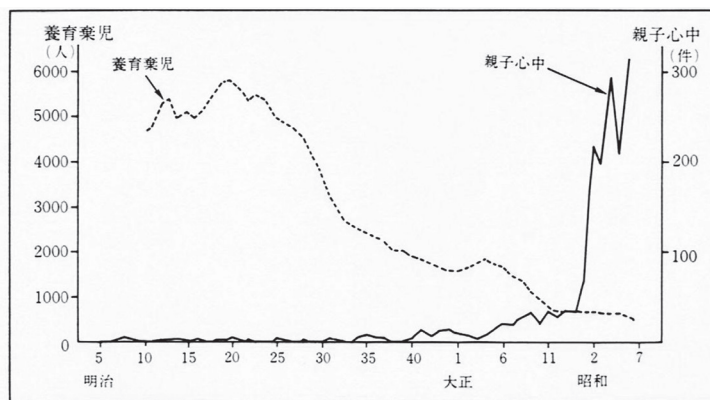


図1 養育棄児と親子心中

(典拠:親子心中数は小峰茂之『小峰研究所紀要』5、1937年、養育棄児数は『日本帝国統計年鑑』1～53回より著者作成)

があるとした [磯村 1959:107-109]。「自分が死んだら誰がこの子の面倒を見てくれるのだろう」という親の思いは、一方で「世間や人様に迷惑をかけてはならない」とする規範と表裏の関係にある。「迷惑」という本来、迷い戸惑うという意味の漢語が、日本語において「人のしたことで不快になったり困ったりする・こと(さま)」(『大辞林』三省堂)という意味で使用されるようになったのは、夏目漱石の『吾輩は猫である』(1906年発表の箇所)あたりからであり [近藤・邢 2011:116-118、近藤 2014:26]、さらに第一次世界大戦後の1919年に内務省が主導して始まる民力涵養運動では、それが公衆道徳として明示的な準則と化してくる [岩本 2008a]。図1でもわかるように、養育棄児<sup>25</sup>の衰退と親子心中の激増は明らかに逆相関している。すなわち、子どもを残して死ぬことが、世間に迷惑をかけ、親としての責任をも放棄する行為と看做されるようになったことを、この図は表している。

1972年の日中国交回復の際、当時の田中角栄首相が「中国国民に多大なご迷惑をおかけした

ことについて、私は改めて深い反省の念を表明する」と述べたところ、その通訳に対し、周恩来首相が「『添麻烦了』との言葉は中国人の反感を呼ぶ」と厳しく追及したという逸話がある [近藤・邢 2008]。「他人に迷惑をかけてはならない」という規範は、先のヴォーゲルでも見たように、他人でない家族に対してだけは迷惑をかけてもよい、すなわち依存してよい=甘えてもよいというメッセージを内包している。

さて、こうした研究視角から1989年に韓国との比較を行った結果 [岩本 1993] が表3であるが、ここでは箇条書き的に要点だけ示しておく。①1989年9月から1年間朝鮮日報と東亜日報で報道された自殺件数はちょうど200件で、うち複数自殺と他殺・自殺(日本でいう無理心中と推定されるもの)が63件と、記事の3割を超え、台湾とは違って「複合自殺」(複数自殺と他殺・自殺を合わせて論じるときは、以下「複合自殺」を使用する。日韓とも「集団自殺」とすると、他人を含めるニュアンスを帯びる)がかなりの割合を示す。②韓国ではこれらを「同伴自殺」と呼ぶが、日本と比較して特徴的なのは、63件中17件が家族・親族以外の者との「同伴自殺」であり(表3で見るとほぼ同時期の日本の40件中4件に比べて)、かつ拡大家族まで及んでいる事件が5件あり(日本は1件)、親子心中という親子に限定される傾向の強い日本の複数自殺に対して、「同伴自殺」と呼ぶに相応しい呼称となっている<sup>26</sup>。③63件の複合自殺中、母子が15件と最多であるものの、父子5件に、夫+妻子(夫が妻子を殺害後自殺)が4件、拡大家族5件、夫婦心中8件など、家長すなわち父親中心

主義的な傾向が認められる。④その際、父親が失職してなどで苦境に立った際も、政府の無策無能を攻撃したり、記事では、激昂型といっても過言でない、明らかに怒りの表現が叙述される傾向が強い。中には、例えば嫁に迷惑をかけると表現された事例も極めて少数存在するが、日本のような内罰的な雰囲気醸し出し、「同情」を誘うような叙述は少なく、むしろ「社会正義」を訴えているように見受けられる。

以上は1993年に発表した日韓比較の論考からの抜粋であるが、この当時までは日韓の文化的相違を全面に打ち出すことで十分説明がついた。しかし、その後、いわゆるグローバル化の進展とともに、両国の複合自殺の形態が平準化していく側面も現れてきた<sup>27</sup>。1993年の論文では1989年の1年間の自殺記事全般を分析したが、2006年論文では1995年以降2004年までの10年間の複合自殺のみを対象化した。その後の質的变化に関して、以下、要点を箇条書きすれば、①核家族単位の同伴自殺の割増的増加、②父親中心主義的な規範の持続と揺らぎ、③家族(親族)倫理の崩壊とメディアの新たなメッセージ、④母子同伴自殺に対するまなざしの変化、⑤個人的病理から社会的病理への5点に集約される[岩本 2006a]。

10年間の家族内同伴自殺を、家族類型で分類し、先行研究の結果と比較してみると、明確な変化を読み取れるのは、家族同伴自殺全体のうち、夫婦が子女を道連れにする核家族型の一家族同伴自殺と、夫婦同伴自殺の占める割合が、それぞれ21.7%から30.1%へ、15.2%から26.0%へと増加した点である。これに対し、家族形態では対照的な位置にある大家族同伴自殺が、10.9%から5.5%へと減少傾向にあるのは、父系的に組織化された親族的広がりの中で、いわゆる核家族と他の親族関係者の間に一種の境界が形成され、家族/親族を明確に区分するような日本の「家」的状況になりつつある兆しでないかと推測される。また2003年には管見では初見の、家長がその69歳の母親を含めて殺害した一家同伴自殺が記事化されている<sup>28</sup>。儒教的に尊属殺人を絶対悪とする韓国社会であったが[岩本 2006b]、それは②の父親中心主義的な規範の持続と揺らぎとも関係する。類型別に見た父子同伴自殺の占める割合自体はさほどの変化は見られないが、韓国の場合、一家族同伴自殺も夫婦同伴自殺も、概ね実質的には父親=夫主導であるから、家内的な役割・権威構造においては、日本に比べると、相変わらず父権や役割意識が強固な状況を見ることはできる<sup>29</sup>。しかし「動機」として記事化される内容には質的变化があり、衝動的な激昂型の事例は影を潜め、表現は同情心を煽らず、淡々と叙述される一方、責任を家庭内部で処理するような、自己責任的な行為をピックアップして、記事化する傾向が顕在化しはじめた。すなわち、従来のように父親親族(큰아버지)をはじめとする他者に依存するような生き方は否定され、現代社会を生き抜く上で求められつつある自己責任的な、新たな社会規範を伝えている。これとも関わるのが③の家族倫理の崩壊とメディアの新たなメッセージの呈示である。かつての新聞記事では、妻の自殺が先行した後追的な父子同伴自殺や、妻側の不倫が原因となった同伴自殺や老人自殺の記事が、たとえ現実には存在したとしても、記者や読者が求める、期待される家族像とは異なるがゆえ、あまり記事化されて来なかった。掲載自体が不倫された夫の不名誉や扶養を行い得ない子息らに対する社会的制裁となったからである。こうした暗数とも呼べるような事柄が掲載されるようになった

国 別 形 態	日 本 (朝日新聞, 1989年1月) より1年間				大 韓 民 国 (朝鮮・東亞, 1989年) 9月より1年間			
	男	女	人数計	件数	男	女	人数計	件数
単 独 自 殺 (内) 後 追 い	32 (4)	13 (0)	45 (4)	45 (4)	89 (1)	48 (1)	137 (2)	137 (2)
複 数 自 殺〔心中〕 (内) 夫 婦 心 中	16 (11)	18 (11)	34 (22)	17 (11)	32 (8)	27 (8)	59 (16)	25 (8)
他 殺・自 殺〔無 理 心 中〕 (内) 親 子 心 中	13 (9)	15 (13)	28 (22)	23 (20)	32 (16)	24 (21)	56 (37)	38 (32)
自 殺 総 数	61	46	107	85	153	99	252	200

表3 日韓新聞報道における自殺形態の差異

たのに加え、1990年代後半までは、このような事件の叙述は「文化的フレームワーク」として儒教的な家庭倫理・醇風美俗を基準に評価が下されていたが、2000年以降になると、それが不可能となっていく。

それが典型的に現われたのが、④の母子同伴自殺に対するまなざしの変化で、概ね1997年以前は母子同伴自殺の「動機」「原因」として、記事が推定したのは、標準家族からの「逸脱」「異常」であり、あるいは社会的な「貧困」の強調であった。今日では侮蔑的表現である「父親のいない『欠損家族』」といった表現もしばしば使われた。ところが、1997年のIMF通貨危機以降になると、同じ生活苦でも、標準家庭からの「転落」が問題視され、さらなるまなざしの転機となったのが、2003年に仁川で発生した高層アパートからの母子同伴投身事件であった。7歳と3歳の娘を14階から投げ落とした母親は、5歳の息子を抱えて飛び降り、娘の「オンマ、生きさせて、死にたくない」という最後の懇願が見出しを躍り、韓国社会に多大の衝撃を与えた。この事件の続報や社説・コラム・読者の声など

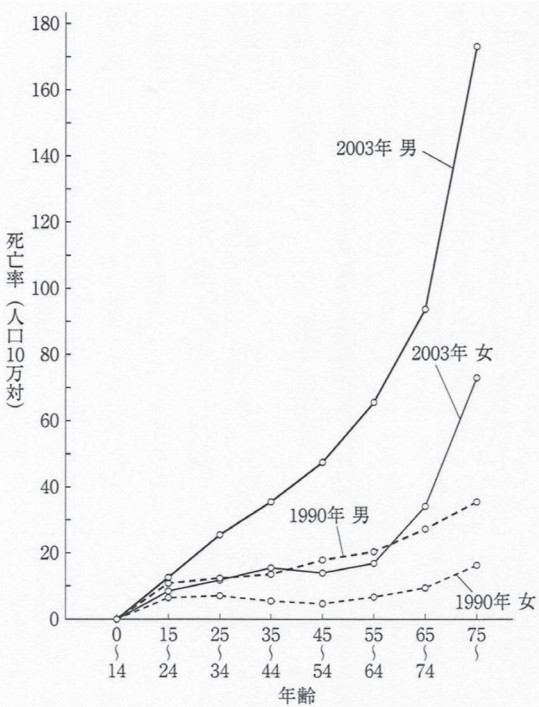


図2 韓国年齢層別自殺率 1990年/2003年  
 典拠：韓国自殺予防学会編『わが国の自殺問題、その解決に向けての新しい挑戦』2005年(in korean)

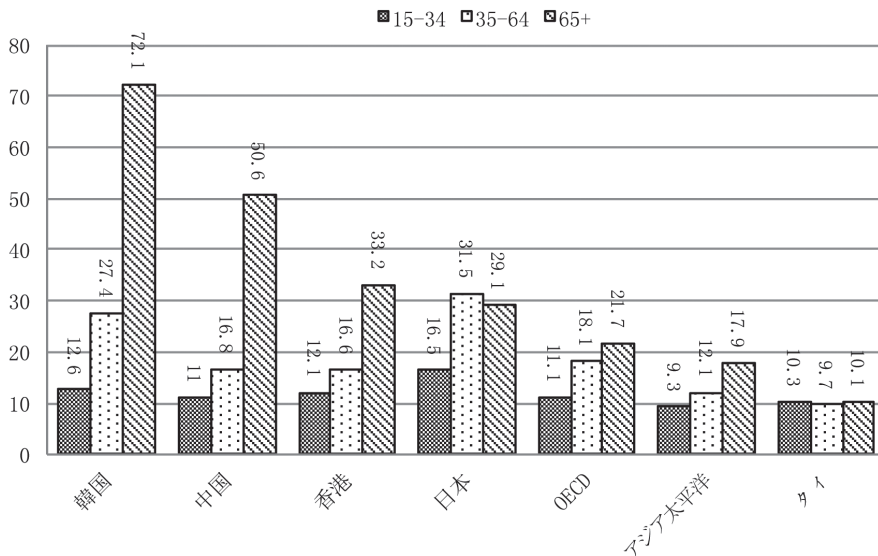


図3 高齢者自殺率の国際比較(人口10万人当)  
 (典拠：Society at a Glance : Asia/Pacific 2011, OECD)

を通して、社会的コミュニケーション過程として韓国社会に共有されていったメッセージは、同伴自殺が自分たちの身の回りにも、さらには自分自身にも起り得る「他人事ではない」という認識であった。通貨危機から脱したにも拘らず、未だ頻発する同種の事件に対し、従前のような経済を原因と説明することはできず、韓国社会を支えてきた根幹の文化それ自体に批判の目を注がざるを得ない。父系親族との関係性や家長の義務感・責任感の希薄化が鮮明となるとともに、この事件以降、並行して登場してきたのが、新しい家族のあり方をめぐる議論であり、⑤の個人的な病理から社会病理への認識の転換である。自殺や同伴自殺の増加を、個人的原因に帰するのではなく、社会病理として捉える議論が主流となったが、これは1990年代半ばまで儒教的な「孝」によって低率で抑制された高齢者の自殺が、1990年代後半以降、図2で見るように一挙に高率化し、社会問題化したこととも関わっている。現在でも高率のままであり、年長者を敬う儒教的な親族規範を代替すべきものが未だ見出せていない。

アジア/オセアニアの自殺率を比較したOECD(Organisation for Economic Co-operation and Development経済協力開発機構)の*Society at a Glance: Asia/Pacific 2011*によれば<sup>30</sup>、図3のように中国でも年齢層別自殺率は高

齢者が高率を示す。日本では高齢者の自殺より中高年の自殺の方が高率で、社会的な矛盾のしわ寄せが中高年に集中していることを表すが、日本でも図4のように以前は高齢者の自殺率が高かった。これは制度的に高齢者福祉が充実したからというよりは、現在では親子の間でも「子どもに迷惑をかけたくない」とする規範意識が拡張した結果だと解釈した方がたぶん適切である。新聞広告には「子供や家族に

迷惑をかけたくない」とする健康食品のコピーに溢れ、また子どもとの同居を望まない独居老人世帯が増加し、社会的にもそれが「許容」されたからだといえる<sup>31</sup>。

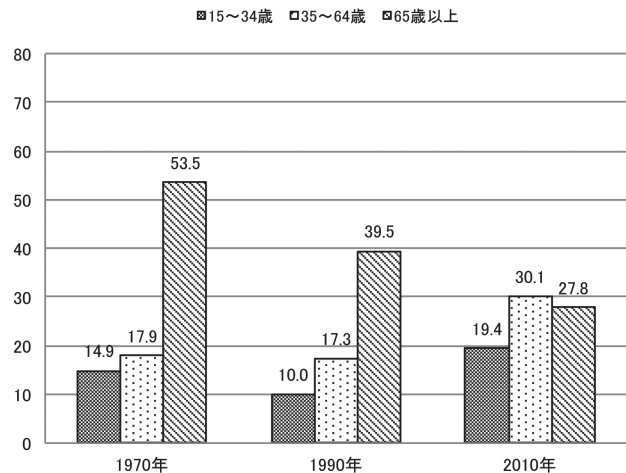


図4 日本の年齢層別自殺率の推移(1970年/1990年/2010年)  
(典拠:厚生労働省「人口動態統計」より筆者作成)

## 5 高齢化社会の到来—老老介護と介護心中/介護殺人

表3で示した日韓の自殺形態の比較で、日本の1989年の1年間に報道された自殺件数は85件としたが、この年の朝日新聞に掲載された自殺・心中に関する記事自体は119件だった。同じ事件が続報という形で複数掲載されたものを1件に数え、かつ外国における外国人の自殺事件10件を除いた件数が、この85である。10件が海外の自殺報道であったことは、新聞報道のグローバル化を示しているが、同じ年、朝鮮日報・東亜日報(当時、東亜は夕刊紙)の1年間の掲載数は200件で、それに比べて日本の自殺報道はかなり少ない印象を受ける。林が台湾との比較で用いた1975年は255件であったが、朝日新聞のその前の10年前、20年前の報道件数を調べてみると、1979年255件、1969年203件であり、自殺報道が極端に減ったのは1980年代以降の傾向である。さらに

現在では一般人の自殺は全くというほど掲載されず、スキャンダル性のある心中事件のみであることは説明するまでもない。

自殺に関する日本の公式統計数値の一つである厚生労働省「人口動態統計」によれば、10万人当たりの数値である自殺率は、1989年だけでなく、1969年や1979年にしても、18名前後を推移しており、さほど変化はしていない。日本では1998年から14年間連続して自殺者が3万人超えの大台に上ったが（自殺率は25名前後を推移）、もう一つの公式統計、警察庁の自殺統計原票を集計した結果「自殺統計」が公表される時期に、毎年、この数値自体が新聞ネタにされる。個別的な自殺は増えたにも拘らず、新聞には単独自殺は有名人の自殺以外はもう記事化されることはない。自殺は限られた紙面の勢力争いの上で、その「総覧性」において「事件」とはならなくなったのだといえる。

新聞記事をデータとして収集、使用方法は、何を話題として取り上げ、どのように出来事化していくのか、またその語り方を問題とするナラティブ・アプローチは有効であるものの、記事に関しても量的分析は再考せざるを得なくなっている。現在ではGoogleアラートに「心中」を登録し、2006年9月15日から全国的なデータが自動的に収集されるが、最近のある一日のGoogleアラート「心中」受信内容を、本文末尾に「参考資料1」（2016年6月25日付配信）として例示する。6つの項目に重複があり、3種類の心中事件が扱われているが、ある意味で今日的な特徴をよく映した内容となっている。

①②④⑤は同居する50代の姉妹が口論となり、姉が包丁で妹と80代の母親を刺し、自身も自刃するが、妹のみ死亡した。③は海中から51歳無職の男性と6歳の息子の遺体が発見されたというもので、2人に目立った外傷はなく、男児の暮らす元妻のもとへ送り届ける際に、車ごと海に入水したものと推定されるとある。⑥は昨年11月に発生した「利根川心中」と呼ばれる世間の耳目を集めた事件で、その裁判の判決と事件の核心を追及した、長めのルポルタージュである。認知症とパーキンソン症を患った84歳の母を抱え、新聞配達で支えてきた74歳の父も病気に倒れ、生活保護を申請した同居する三女が、軽自動車ごと利根川に飛び込んで、両親を溺死させた。娘一人生き残り、殺人と自殺幫助の罪で起訴されたが、それに対し、地裁が23日、懲役4年の実刑判決を言い渡したと報じる前日記事の続報である。

頸椎圧迫が原因でバイクに乗れず新聞配達の仕事で退職した父親は、症状が悪化、ついには1人で歩くこともできなくなり、47歳の三女に対し、「一緒に死んでくれるか」と切り出した。「お母ちゃんだけ、残してもかわいそうだから、3人で一緒に死のう」と誘われ、生活保護の受給について市役所に相談していた娘も即座に「いいよ」と答えた。翌日、生活保護受給の審査のため、自宅に訪れた市役所職員に、家族の生い立ちなどを詳細に聞かれると、自分たちの境遇を改めて振り返るや、「惨めに思った」と、生活保護の手続きが事件の引き金を弾いた。生活保護に強い抵抗感があったようだ。見出しにある「死んじゃうよ」は、そう言いながら手足をばたつかせる母に対し、「ごめんね」を繰り返した娘の言葉であり、裁判では「でも父を証言台に立たせることにならずに良かった。そんな残酷なことはない」と嗚咽をもらす場面もあったと報じる。8年の求刑に対し、判決は弁護側の求めた執行猶予を認めず、懲役4年が言い渡される。裁判長は最後に「裁判員らのメッセージとして「仲良く暮らしたときのお父さんお母さんの顔を忘れることなく毎日を大切に生きてください」と伝え、被告は何度もうなずき、「ありがとうございます」と深く礼をした」と結んでいる[産経新聞 2016]。

このような「介護」<sup>32</sup>に疲れ、家族の命を奪ってしまう出来事は、「介護殺人」あるいは「介護心中」と称され、超高齢社会に突入した今日の日本において、最も解決の困難で最も重い社会問題

の一つとなっている。介護に直面している557万人の介護者が控える現代の日本において、特に介護者も高齢化する老老介護の中で<sup>33</sup>、いつ我が身に降りかかるとも限らぬ切実な問題として、2013年から再び報道が急増している。筆者がGoogleアラートに登録した2006年当時も、介護殺人/心中の報道が頻出していたが、一旦、報道が鎮静化し、再び増えてきたのが2013年からだった<sup>34</sup>。

介護殺人/心中も行為レベルの現象としては、いずれの時代にもあったろう。しかし、社会レベルの現象としては、武川正吾が高齢者介護は「1980代に出現したまったく新しい社会問題であり、「家族の介護力が存在していたというのは、一種の神話」[武井 2000:35] だと述べたように、ライフサイクルにおいて現われた介護期というステージは、日本人の平均寿命の長寿化の上で初めて現出化する。1973年にすでに「老病心中」という用語で新聞資料を用いた看護学者の研究論文は現われており[清水 1973]、出現時期の確定は措くとしても、それ以前は老親の扶養問題はあったにはせよ、介護問題と呼ぶような社会問題はなく、したがって介護殺人/介護心中(といった括り)も存在しなかった。

タイトルからして『私は家族を殺した—介護殺人当事者たちの告白』という衝撃的な内容を持つNHKスペシャルが、2016年7月3日に放映された。NHKの独自調査で2010年1月から2015年12月までの6年間で、未遂や傷害致死を含む、介護殺人は少なくとも138件起きており、およそ2週間に1件の割合で発生しているとした上で、裁判資料などを元に、実態の状況が判明した77件のうち、半数以上の53%が介護を始めて3年以内に起きる事実を明らかにした(1年以内が26%)。出色なのは殺人の当事者100人以上に接触を試み、11人の当事者から話を聞いて、そのナレートの一部を映像とともに放映した点である。なぜ一線を越えてしまったのか?42年間連れ添った妻を殺めた71歳は、妻が骨粗鬆症で骨折、退院すれば元に戻れると思い、また歩行訓練を手伝い、一時は歩けるまで回復したものの、3か月後、再び骨折、以降、寝たきりになり、排便も一人ではできなくなる。介護5ヵ月目、大便を漏らした妻からは、次第に笑顔が消え、何もできないと言って涙を流した。これが介護か。これが介護だと思って、懸命に介護をしても、妻は絶望を深める。介護を始めて10ヵ月目、妻からある言葉が投げかけられた。「死にたい、殺して」…頻繁に出てくると、心が折れて、引きずり込まれたという。1ヵ月の間泣きながら死にたいと訴え、事件3日前「生きるのが辛い」という言葉に、限界を感じ「わかった。自分たちの身の回りを片付けよう」と返事をしてしまう。夫婦の最後の言葉が、裁判記録から引用される。「本当にいいね?後悔しないね?もう後戻りできないよ?」「うん確実に殺してね」。介護を始めて11ヵ月目男性は一線を越える。2人はわずか2年前まで穏やかな老後を送っていた。「誰もが突然介護を担う時代、この夫婦と私たちを隔てる一線はあるのでしょうか?」と訴えていく<sup>35</sup>。

別な事例では、60年連れ添ったおしどり夫婦、脳梗塞で倒れた夫は半身不随となり、誤嚥性肺炎の繰り返しを心配する妻が、食後直ぐに横になる夫の態度に、医者への指示に従わないと言い争いが増え、厳しく当たるようになる。「『私の言う事を聞かないと家に置けない』と言うと、どこにでも入れてくれという。なさけない」と日記に綴られる。夫を車椅子に縛り付けたり、介護の仕方が悪いのではないかと、自分を責めるようになっていく。感情を抑えられなくなっていく日常、一日中介護に時間を費やし自分の自由な時間が取れない日常などが描かれる<sup>36</sup>。なぜそこまで追い詰められたのか、「ある日突然はじまる介護で追い詰められていく人びと」が、地続きであることを、淡々と伝えている。

ナレーション冒頭の「今、介護に疲れた末に、家族に手をかける事件が、全国で相次いでいる」という表現は、加藤悦子による1998年から2003年の6年間の事案件数が198であるから[加藤

2005:43-44] 増加している印象を与え不適切である。1990年代からその防止を目指し、多くの研究がなされ、介護保険制度の改善など政策的な取り組みもなされているにも拘らず、未だ減少していない点を強調すべきだったろう。マスメディアは常に、現状悪化を訴え、かつては健全だったという幻想をミスリードさせるストーリーを構成しがちである。淡々とは描写されるものの、先に紹介したケースでは、このプロットであると、あたかも妻が「一緒に死んで」と言って心中を依頼したかのようにも受け取れる。オーディエンスにはその辺りの事情が不明で、なぜ一人で死のうとしなかったのか?そうした疑念が増すばかりで落ち着かない。在宅介護の介護者は約7割が女性であるにも拘らず、介護殺人の加害者の約7割が男性だという実態 [羽根 2006:30、湯原 2016:13] や、介護疲れに対し男性介護者は自殺や放棄ではなく巻き添えを選択する傾向にある点 [長尾・川崎 2013] <sup>37</sup>、また心中のうち加害が未遂で終わるのが6割強である点 [山中 2004:39] <sup>38</sup>など、介護殺人/心中の問題点は多々指摘される。このケースにより相応しい筋は幾通りも描けたはずなのに、当事者の告白と映像に頼りすぎで、問題点が深められず<sup>39</sup>、センセーショナルリズムの域を逃れていない。当事者の告白という深淵な領域に迫るはずの素材を持ちながらも、叙情的で少々煮え切らない展開と結論だったことが惜まれる。

介護殺人/心中事件に関し、朝日新聞に限定して1945年1月1日から2004年6月30日までの記事検索を行った羽根文は、1971年まで検索語にヒットする選択基準を満たす報道は見出せず、72年に初めて1件の記事が確認されたものの、1970年代から90年代半ばまでの各年の報道件数は5件以下にとどまり、90年代末から20件前後に急増することを析出した [羽根 2006:29-30]。武田京子がノンフィクションで『老女はなぜ家族に殺されるのか』を著したのは1994年、全国の地方紙も含めて1992年度に起きた家族による介護殺人事件の被害者は、女性が17件（加害者が夫の場合7件、息子の場合7件、娘の場合2件、嫁の場合1件）、男性が3件（加害者が妻の場合2件、息子の場

	㉑ 他殺(死因別人数)	㉒ 児童虐待による死亡件数(人数)	㉓ 心中による死亡児童件数(人数)	㉔ 高齢者虐待による死亡件数(人数)	㉕ 介護疲れによる殺人(人)	㉖ 介護疲れ傷殺人(人)
2002年	730					
2003年	705	24(25)	—			
2004年	655	48(50)	5(8)			
2005年	600	51(56)	19(30)			
2006年	580	52(61)	48(65)	31(32)		
2007年	516	73(78)	42(64)	27(27)	30	2
2008年	546	64(67)	43(61)	24(24)	48	5
2009年	479	47(49)	30(39)	31(32)	52	0
2010年	437	45(51)	37(47)	21(21)	57	1
2011年	415	56(58)	29(41)	21(21)	54	5
2012年	383	49(51)	29(39)	26(27)	40	3
2013年	342	36(36)	27(33)	21(21)	50	2
2014年	357			25(25)	42	0

表4 公式統計における他殺/児童虐待死/介護殺人等の数値一覧

典拠:

- ㉑欄は、厚生労働省『人口動態統計』「死因簡単分類別にみた性別死亡者数・死亡率(総数)」における他殺の項
- ㉒欄は、厚生労働省・児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会編『子ども虐待による死亡事例等の検証について』第1～11次報告「虐待による死亡」の項
- ㉓欄は、同上「心中による死亡の児童」の項
- ㉔欄は、厚生労働省「高齢者虐待防止法」に基づく「虐待等による死亡例」の項
- ㉕欄は、警察庁『犯罪統計』(『平成19～26年の犯罪』)「罪種別 主たる被疑者の犯行の動機・原因別検挙件数」の「殺人」のうち「介護・看護疲れ」の項
- ㉖欄は、同上「傷害致死」の「介護・看病疲れ」の項目

\*㉑の数値には無理心中はほとんど含まれない。㉕㉖の数値は高齢者に限らず、障害者や難病等も含まれる。



合が1件)で、その実態が書名に映出している[武田 1994]。前述したように親子心中は6~7割を母子心中が占めたのとは好対照の性別割合であり、介護心中も一種の親子心中ないしは家族内殺人であるなら、両者の関係性が気になってくる。筆者が従来研究対象として描いてきた親子心中は、比較的若い世代の親たちがまだ幼い子女を殺めた後に自殺する行為であり、現在も母子心中を対象に被害者を18歳以下の未成年に限定して研究が進められている。一方、介護心中は被害者が65歳あるいは60歳以上を対象に、同じく新聞記事からデータが収集される。前者は児童虐待や児童福祉研究の関連で、後者は高齢者福祉や高齢者虐待の文脈で、それぞれ関心の持ちようは両極化しており、夫婦心中や一家心中はその間隙で視野から漏れてくる。Googleアラートによって、偶然のことながら[参考資料1]のように、両者を常に合わせて閲覧する筆者の見る限り、現在、両者を関連させて議論する論考は皆無である。かつデータもない。唯一、かつて親子心中の研究の中に、20歳以上の成人親子心中という範疇を用いた東京都監察医務院の検案データが存在するが[越永・高橋 1985]、1946年から84年までの間、親子心中のうちの8.6%という比率と、動機別で疾病・障害が64.9%を占めると示されるだけで、それ以上の論及はない。

図1や表2で見たように、1920年代や1970年代には年間300~400件発生していた親子心中は、現在、その時代に比べると大幅な減少傾向にあり、川崎二三彦らの研究によれば、2000年代に入ると、年間の発生件数は30台から50台で推移している[川崎・松本 2013]。「児童虐待の防止等に関する法律」(通称、児童虐待防止法)が2000年に施行されると、厚生労働省では2003年から社会保障審議会児童部門・児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会を設置し、児童虐待による死亡の検証数値を公表している。法律に基づき、毎年、全国の各市町村は児童虐待の対応状況等についての調査を行うが、調査には「虐待等による死亡例」という項目が設けられ、市町村がそれと認識した事例の数を集計したものである。ただし第1次第2次報告では親子心中を虐待の範疇に含める認識が弱かったためか、報告数が少ないが、表4の⑥欄に児童虐待による死亡件数と人数を、⑦欄に無理心中によって死亡した児童(虐待)死の件数と人数を記載した[厚生労働省・社会保障審議会児童部門・児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会 2015]。同様に2006年より施行された「高齢者虐待の防止、高齢者の養護者の支援等に関する法律」(以下、高齢者虐待防止法)に基づき、同様の「虐待等による死亡例」が集計される。⑧欄にその数値を入れたが、加害者も死亡した無理心中事件はほとんど含んでいないようである[厚生労働省 2015、2016]<sup>40</sup>。これら法律の施行に伴い、警察庁は犯罪統計書に「平成19年の犯罪」から「罪種別 主たる被疑者の犯行の動機・原因別検挙件数」に、「介護・看護疲れ」という項目を新設した<sup>41</sup>。その数値の殺人を⑨欄に、傷害致死を⑩欄に記したが、被疑者死亡で犯罪構成要件に該当しない⑪欄よりも、⑩の数値が低い。⑫には障害者や慢性疾患・難病等の介護疲れも含まれるが、数値が低いのは、警察が遺書や供述から原因を介護疲れと認定できた場合だけであり、また「穏当な処理」を望む遺族の意向で事件化されなかったなどの暗数を相当数含んでいる。

## 6 「家族内殺人の増加」という言説—一体感不安とメディア・リアリティ

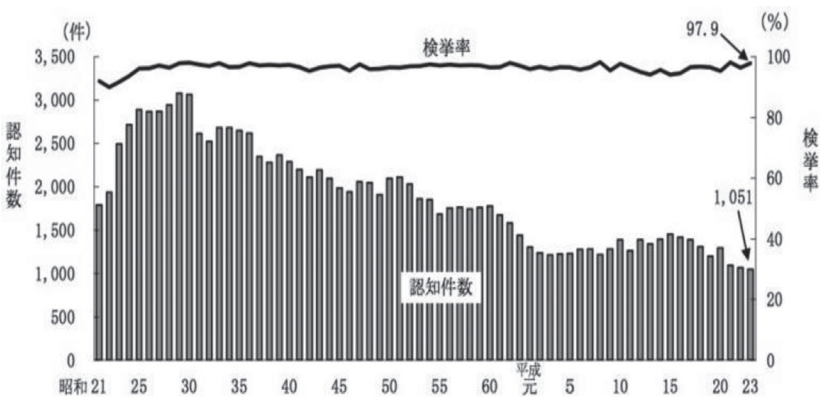
表4の⑬他殺(死因別)欄には、厚生労働省「人口動態統計」の「死因簡単分類別に見た死亡者数」における「他殺」を転記したが、例えば心不全を病名(原死因)にしないという死因究明を推進する社会の動向も踏まえると、この数値が全体を俯瞰する一つの指標となると思われる。1899(明治32)年死亡統計が始まって以来、継続されてきた基礎データであり、最も信頼できる数値である。この数値を上回るような親子心中や介護殺人/心中の被殺者はあり得ない。ただし、介護心中はガス中毒や薬毒物、飛び降りや入水の場合、道連れにされた者も、自殺扱いされた可能性を内包さ

せている。

児童虐待死に関しては、最近、日本小児科学会が2011年の小児死亡例について4地域でパイロット調査を行い、虐待可能性死を検証した結果を公にした。調査地の15歳未満の全小児死亡例のうち、虐待の可能性が中程度以上と判断される事例は全小児死亡の7.3%、可能性の高い「高虐待可能性死」と判断される事例は3.0%が該当するとした。「高虐待可能性死」の内訳は、乳幼児揺さぶられ症候群、過失性の高い監督ネグレクトによる窒息/溺水、被殴打児症候群、適切な治療を受けさせない医療ネグレクトと自宅分娩後死亡である。人口動態統計の小児死亡数の年間約5,000名弱に単純計算すれば、虐待死の可能性ありと積極的にAI (Autopsy Imaging:死亡時画像診断)と解剖をすべき件数は毎年350名程度あり、前述の表4の⑧+⑨のおよそ3.5倍を推計した。厚生省集計は毎年90名程度で推移するが、「高虐待可能性死」は毎年150名程度発生しているとし、4割程度埋もれている可能性も示唆した[溝口・滝沢ほか 2016:668]<sup>42</sup>。

高齢者への介護殺人心中にも同等の、あるいはそれ以上の埋もれた暗数があることが予想させ、それを留意して議論を進めるが、両者の類似と相違は後論することとし、表4の各種数値は、家族環境・社会環境の変化に伴って2000年代に入って把握する必要性が生まれたこと（かつては親子心中を虐待の範疇で捉える研究者などはいなかったし、昨今の親子心中の形態は虐待の延長を想像させ得るメディア報道が増えている可能性も含めて）、および表4の数値の理解を深めるために、⑩と関連するオーディエンスのニュースの受容とリアリティに関して[Bird 2010:12]、しばしば語られる「家族内殺人の増加」という言説との関わりも少しばかり触れておこう。

日本で年間死亡者全体の1割強を占める「異状死」は、警察及び検察の検視官が第三者の手が加えられていないか、偽装がないか等の外表調査を行い、嘱託医などによる「死体検案書」作成のほか、疑念があり、詳細な死因究明が求められる場合は東京23区、大阪市、神戸市では監察医が、それ以外は大学の法医学教室で解剖を行うことになる。日本の異状死に対しての解剖率は2015年現在12.4%である[捜査第一課 2016]<sup>43</sup>。埋もれた犯罪や事故死の存在の可能性は未だ高いものの（同じ国で経年変化の傾向を見る上では数字上許容の範囲内であると考えるが、暗数を含む社会背景の異なる国際比較は難しい）、次の法務省の法務総合研究所が行った殺人事件の傾向に関



注 1 警察庁の統計による。  
2 昭和30年以前は、14歳未満の少年による触法行為を含む。

図5 殺人認知件数・検挙率の推移 1946～2011年  
(典拠：法務総合研究所「無差別殺傷犯に関する研究」2013年)

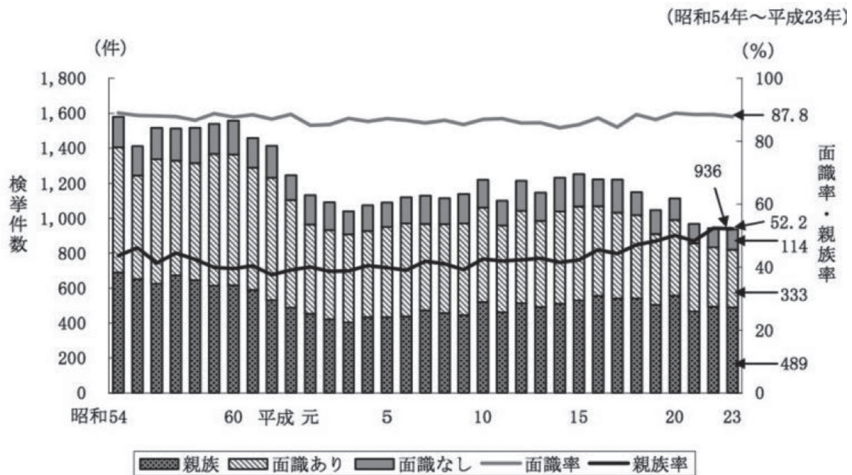


図6 殺人被疑者と被害者との関係別検挙件数・面識率・親族率の推移  
(典拠:法務総合研究所、前掲書)

する分析は参考になる。

図5は戦後の「殺人の認知件数検挙率の推移」であるが、殺人罪の認知件数であるので、殺人未遂も含み〔法務総合研究所 2013:6〕、表4の①とは違い、被害者が必ずしも死亡しているわけではない。また図6は「殺人の被疑者と被害者との関係別検挙件数・面識率・親族率の推移」である<sup>44</sup>。親族率とは殺人における親族(家族)の占める比率であるが、それが50%を超えたことから、メディアではしばしば「家族殺人が増加した」と表象する根拠として使われる<sup>45</sup>。しかし、図5で見たように戦後、1950年代後半をピークに殺人は大幅な減少傾向にあり、ピークの3分の1程度に激減している(厚労省人口動態統計からすれば、他殺で死ぬ人は1日1名以下になった)。殺人自体が激減しているから<sup>46</sup>、恒常的に発生する家族内殺人の割合が高くなったに過ぎない。

マスメディアでは子殺しが増えたとか、親殺し(尊属殺人)が増えたなど、あたかも家族が崩壊したかのような過剰報道をする。図7の「嬰兒殺・尊属殺人の認知件数の推移」でみるように、激減しさえすれども、増加している事実はない。それにも拘らず、過剰なメディア報道でオーディエンスは、昔に比べ、殺人など治安が悪化し、凶悪事件が増えてきたといったリアリティを持つ人が多い。「体感不安」と呼ばれるが、マスメディアを媒介としたリアリティは、例えば2009年の裁判員制度の導入による厳

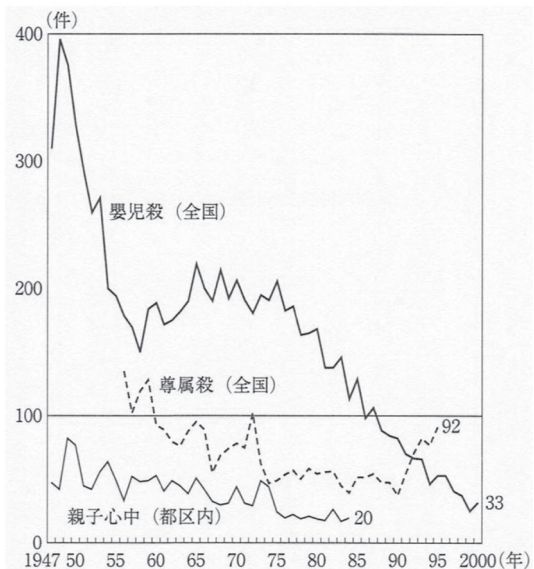


図7 嬰兒殺・尊属殺の認知件数の推移  
(典拠:湯沢雅彦『データで読む家族問題』日本放送出版協会、2003年)

罰化傾向(いわゆる量刑相場)など、現実をも動かしていく力を持っている[Bird 2010:7]。

次のデータも法務総合研究所の同書に掲載の「平成22年版犯罪白書特別調査」によるものであるが、表5の殺人の「主たる動機・被害者との関係別人数」では、親族間の殺人の動機で「介護・養育疲れ」が71名中19名となっている。心中企図の5名もその可能性が高いが、それ含めて親族間殺人のおよそ3分の1が「介護・養育疲れ」であること、「虐待・折檻」は2であり[法務総合研究所 2013:9]、先行研究のするような、親子心中や介護心中を「虐待」の延長で捉える見方に、一つの疑念を投げかける。「憤懣・激情」も日常は親しかったからこそ、カッとになって衝動的に犯行に及んだケースも多く<sup>47</sup>、先の児童虐待の「高虐待可能性」が、日常的な虐待・暴力の延長だけで把握されている点にも注意したい。もちろん日常的な虐待と連続した介護殺人/心中もあるが、先行研究の多くで指摘されるのは、むしろ逆で、献身的な介護を続け、日常は責任感の強い、家族への愛情深い者が多いとされる点である[羽根 2006:37、湯原 2011:45]。自己犠牲的な介護を続けた末に、疲労と絶望感で将来を悲観し、心中へと至る実態が浮き彫りにされ、愛情という名の下での支配という『『やさしい』暴力』による殺人なども評されている[加藤 2005:11-14]。

1998年1月から2002年12月までの5年間の介護殺人/心中記事を分析した山中美由紀は、動機には二つの傾向があり、加害者側の個人的都合や自己中心的理由によるものと、加害者の心情や事情に発生したものとに大別されるとする。後者は「介護に疲れた」「あとに残して自分だけが死ぬわけには行かない」「(被害者の)病気を苦にして」「楽にしよう」と「殺して欲しいと頼まれて」「介護をいつまで続けられるか」といった加害者の家族への思いや不安感を契機とするタイプで、これに対し、自己中心的な前者は、134件のうち7件のみだったとする[山中 2004:39]。少なくとも報道レベルではそうである。

日常の暴力やネグレクトからなる一般の「虐待」と、親子心中や介護心中とは、事象レベルにおいても、性格や質を異にする現象だろうというのが、筆者の見解である。そこには日常的な虐待の延長として殺害プラス自殺を想定するには困難なものがある。曖昧な日常語である親子心中や介護心中の、定義を厳密化させるため、対象を前者は被害者を18歳以前に、後者は65歳以上に限定するのが通例化している。科学としては一つの方法だが、両者を分離せずに合わせ眺めることで、見えてくるものもある。

区 分	総数	主たる被害者との関係				
		親族	面識あり	面識なし	不詳	
主 た る 動 機	憤まん・激情	100	23	61	14	2
	報復・怨恨	27	8	19	-	-
	痴情・異性関係トラブル	22	5	17	-	-
	利欲目的	8	1	5	2	-
	暴力団の勢力争い等	24	-	18	4	2
	検挙逃れ・口封じ	6	-	2	4	-
	介護・養育疲れ	19	19	-	-	-
	心中企図	5	5	-	-	-
	虐待・折かん	3	2	1	-	-
	被害者の暴力等に対抗	11	3	8	-	-
	その他	13	5	6	2	-
総 数	238	71	137	26	4	

注 1 法務総合研究所の調査による。

表5 主たる動機・被害者との関係別人員  
(典拠:法務総合研究所、前掲書)

## 7 年少型から老年型へ—親子心中の高齢化と平準化

図8は筆者が厚生労働省の人口動態統計から、直近の2010~14年の5年間の死因別の「他殺」を年齢層別にグラフ化したものである。前出の①を安定的な傾向を見出すため、5年間加算した数値である。親子心中は被害者が0歳から4歳の乳幼児に多いため、この乳幼児層は年齢毎に再掲した。人口動態統計の「他殺」は、必ずしも加害者は親族とは限らないが、その親族率は50%前後で推移していることや、ほかに傾向を見る公的数値がないことから、このデータを用いるが、今日の「他殺」の被害者が60~64歳にピークがあり、高齢者層に被害者が多いことが特徴である。

これに10年前の2000~04年、20年前の1990~94年、30年前の1980~84年の年齢層を重ねたのが、図9であり、見やすい1990年代と2010年代のみを比較したのが図10である。年少型の親子心中が減少する一方で、介護心中=老年型の親子心中へと移行してきた状況を映出していると見てよいだろう。年少型の親子心中を児童虐待の範疇で同一視する論文の傾向にも合点がいけないが、先に[参考資料1]で紹介した3つの「心中」を振り返っておけば、一つは同居する50代の妹と母を刺したもので、衝動的な「憤懣・激情」型といえる。問題は海中に車ごと飛び込んだ父子の事例の方で、男児の暮らす元配偶者の母へ送り届ける途中の犯行である。凶器を使ったわけでもなく、「穏やかな死に方」ではあるが、そこには元妻に対する報復や、実子を渡したくないという心情が発露している。夫婦が離婚した故の、親権や子との離別をめぐるトラブルが生じる報道も目立ってきた。最も衝撃だったのは、2013年12月の年末に「小学校で息子に火、重体/別居の父、自殺図り? 死亡」という大見出しが躍った記事である。離婚調停中の49歳父が別居している次男9歳を巻き添えに焼身自殺を図った事件である。前述したように、筆者は1990年前後の論文では、台湾や韓国にこうした激昂型の複合自殺(同伴自殺)が発生すると、文化差で説明したと述べた。しかし、現在ではそうとは言えない現実が<sup>48</sup>、文化差の「平準化」していく状況も浮上してくる。

この事件は事件の起きた当日はメディアに大きく報じられたが、年末・正月を跨いだせいか、ニュースやワイドショーでは続報も特集が組まれることもさほどなかった。取り上げられなかったのは、筆者は時期よりも、メディアがこの事件に対し、語りのマスター(型)を持っていなかった[レーマン 2010:42-44]、イベントが物語(ストーリー)に変換できなかった[Bird 2010:4]<sup>49</sup>、

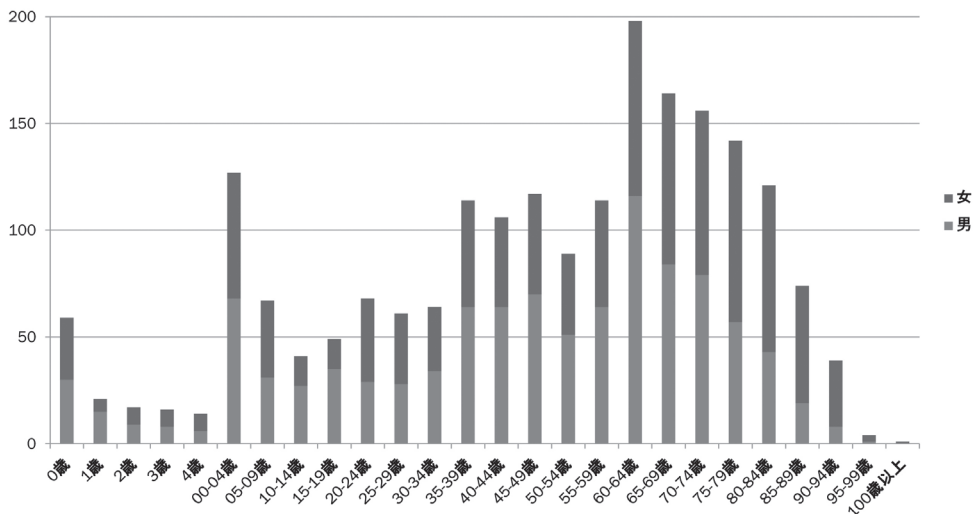


図8 他殺による死亡者数(2010～2014年)

(典拠:厚生労働省『人口動態統計』より作成)

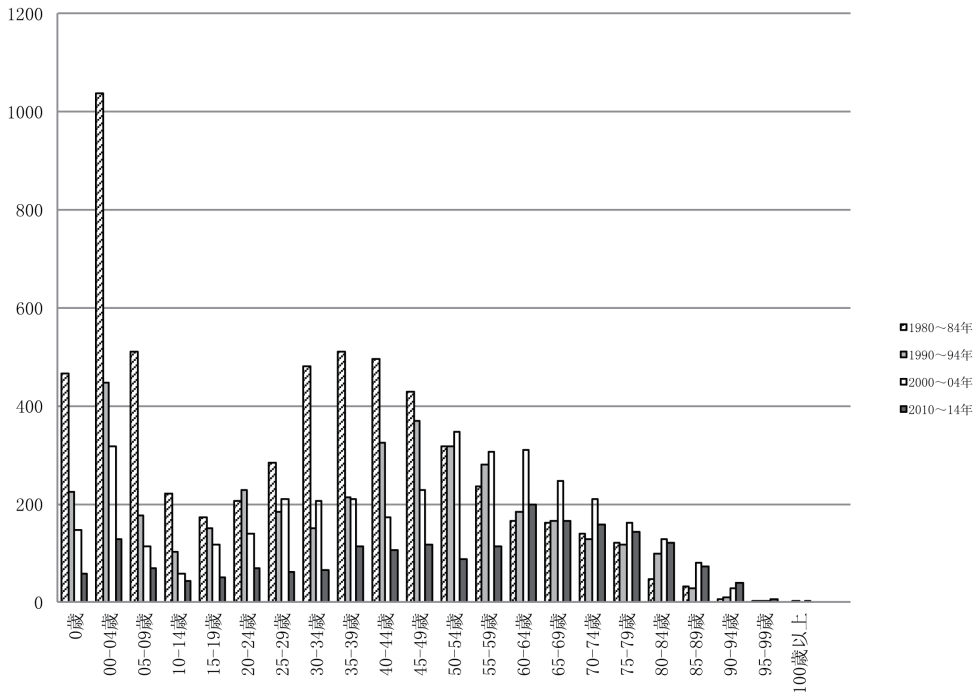


図9 他殺による年齢層別死者数の推移(1980年代/90年代/2000年代/10年代)  
 (典拠:厚生労働省『人口動態統計』より作成)

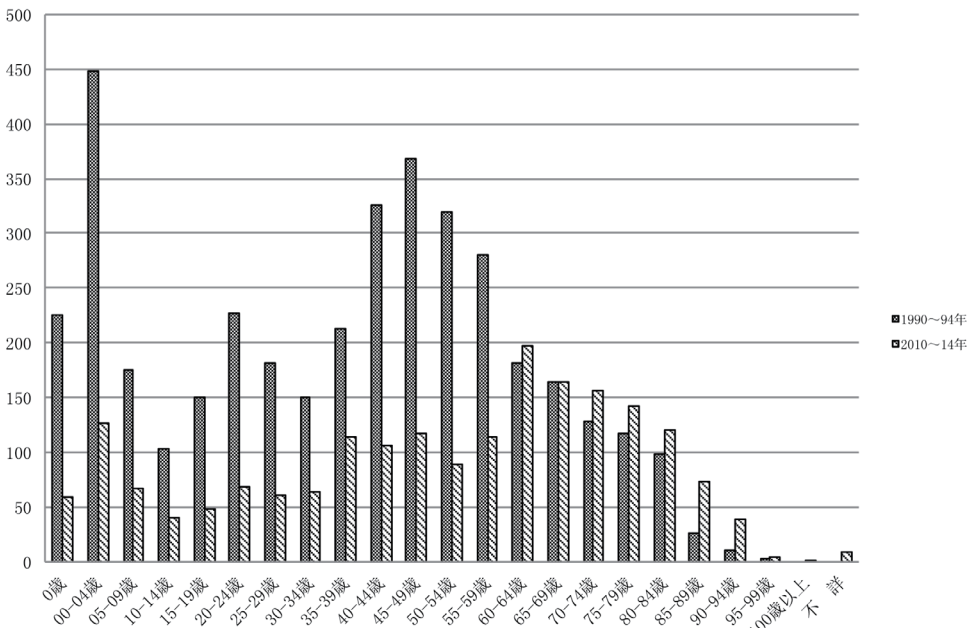


図10 親子心中は年少型から老年型へ(1990年代/2010年代)  
 (典拠:厚生労働省『人口動態統計』より筆者作成)

あるいは(この父親に)個人的な原因を求めたからだと解釈している。しかしながら、夫婦の離婚が増える一方で、制度的な改革が一向に進まない日本では、親子離別のルールが確立しておらず、今後、こうしたタイプの父子無理心中が、一つの文化パターンとして形成されていく可能性も高いと考えている<sup>50</sup>。

年少型の親子心中には、こうした質的变化が認められるものの、老年型の親子心中に、いわば攻撃型と呼ぶべきものが、果たして文化パターンとして存在するのか否か、また報じられることはあるのか?後者から先に述べれば、あったとしても、前述の山中の分析にあるように、報じられることは極く少ない。物語化する「語り口」を持っていないからである。これまでの介護殺人心中に関する報道は、個人の生命や生きる権利を問うよりも、介護の労苦に同情や共感を注ぐ傾向が極めて強い。先のNHKスペシャルで2人目に詳報されたケースは、認知症の悪化した母を殺めてしまった当事者の声を、刑務所まで出向いて撮影し、その証言で構成される。「一番辛くて可哀想なのは母であり、母を楽にしてやれるのは自分しかないと思った」と語る当事者に、最後に「では、どうしてあなたが介護を担ったのか?」と根源を問いかけ、「家族だからです」という言葉を引き出している。伝えるメッセージは、どれもこれも従来の「家」族観に基づき、その家族神話をそのままを補強するものとなっている。E・バード流に言えば「元型論的なテーマに訴える罫」に嵌ってしまっている[Bird 2010:7]。

報道がこれだけ偏っていると、現実としても、あるのか否か、その存在も疑ってみる必要もあるだろう。先の表5からも親族以外の面識のある者への殺害行為、すなわち近隣や職場関係者・知人に対する殺人が、日常の怨みや憎さが積み重なって犯行に及ぶことは、傾向として存在することが窺える。また「高虐待死亡児童」には日常的な暴力がエスカレートして、ついには殴り殺した被殴打児童候群が含まれる。しかし、介護殺人や<sup>⑥</sup>の傷害致死は留保して、介護心中にそうした日常を想定することは考えにくい。懸命な介護を尽くしに尽くし、それでも回復の見込みない虚無感と、不眠に陥り、重い介護の苛立ちからからくる暴力があったとしても、一律にそれを虐待の範疇で捉えてしまってもよいものなのか?「いかなる理由によっても第三者によって生命を絶つ行為は虐待以外の何ものではない」[根本 2007]<sup>51</sup>という「究極の虐待」[萩原 2009:131]を先行研究が説く規定は、論理的にはそうであるものの、割り切れないものが残される。

事件を起こした当事者に(加えて被害者に)、鬱病が多いとする議論も[根元 2007:43、湯原 2011:48]、0歳の嬰兒殺が多いことで「産後うつ」が多いとするような、その鬱と同一の質であるのか。行為のレベルにおいて問題解決能力や判断力の低下からくる現象が発生しているなら、症状としては鬱であろう。が、しかし、診断書に記載がある以外、それを鬱病と断定したり、それを万能的説明の道具に鬱を利用するのは危険だろう[北中 2014]<sup>52</sup>。少なくとも、原因とそれに至る機序は異なっている。

新聞記事からあるいは判例情報から、いくら計量化しても、見えてくるのは、語りのマスターを通したものにすぎない。データベース化が進み、量的研究は激的に増加したが、データの収集が楽になったとは言え、資料の信頼性や客観性が確保されたわけではない。決して「事実」そのものではない。メディア報道は幾重もの加工と選択の施されたナラティブ・データであって、第一には記者の主観的な語りである。オーディエンスとコミュニケーションするため、間主観的に語りのマスターが参照されるが、介護殺人心中という「事実」を捉えようとすればするほど、文化的背景や社会条件への目配りが、本来は必要となってくるはずである。それらを考慮せず、「事実」として捉えようとする論文が多い現状が気になるが<sup>53</sup>、新聞報道の分析で確実にわかってくる一つは、社会史的な要素連関の構造と、連関性の変化のプロセスという、大きな日常史的な転換、変動の

歴史に関してだろう。

朝日・読売・毎日新聞の朝夕刊の全国版および地方版がオンライン検索できる最新の「新聞・雑誌記事横断検索/G-SEARCH」で、1998年から2007年までの親子自他殺458件を抽出した阿部千春は、得られた資料の一般化と信頼性を検討するため、前述の〔越永・高橋 1985〕らの東京都監察医務院の死体検案書に基づく39年間のデータと新聞報道との一致率を検証した。得られた一致率は71%であり、これを低いとみるか高いとみるか、立場によって異なるだろうが、阿部は現在における発生要因の時代特性を、戦前期や戦後昭和期との比較の中から把握しようとする〔阿部 2010:112〕。妥当である。

## 8 櫻田が問おうとしたもの—〈日常〉の構造=要因連鎖+発生機序

神経痛や心不全は症状である。心不全の症状は、呼吸苦や喘鳴・浮腫・冷感などの現象が複数起こった状態(症候名)を指す。この病態(状態)は、心疾患が「原因」で心筋収縮機能が低下するため、身体に必要な酸素(血液量)の供給が行き渡らず、肺鬱血や末梢の細胞や臓器に浮腫を生じるプロセスの「原因」と「機序」を指す。原因(死因)には心筋梗塞や弁膜症などさまざまな原因があるが、原因と機序が解ければ、死因分類は十分で、心疾患に至った原疾患までは問われない。例えば心筋梗塞は、それに至った高血圧とか高脂血症、不整脈などさまざまな原原因があるが、それも元を質せば、運動不足や体重超過、喫煙、塩分の高摂取等、生活習慣病の多様な因子が複雑に絡まっている。こうした重層性を「病的事象の連鎖」というが、全てに因果と機序がある。因果関係の順序が正しく記載されると、死因分類では原死因とされるが、例えば肝硬変も、アルコール性肝硬変とC型肝炎では病因は大違いである<sup>54</sup>。

櫻田が問題としたのは、我々が目にするのはわかりやすい現象だけで、潜在民俗という見えにくい機序を暗示する現象も見出すことで、より重層的で複雑な因果の連鎖と機序を究める必要性を説いた。ホーリスティックな観点から、事象連鎖の中で一つの要素の変化が他の因果にどう及ぶのか、〈日常〉レベルで、それらを導き出すのが民俗学の使命だと問いたかったのだろう。柳田國男は生活外形/生活解説/生活意識という三分類を示し、生活意識を明らかにすることを民俗学の目的としたが〔柳田 1990:253-254〕、「生活意識」を有賀喜左衛門が、例えば「外見ではちがって見える捨子、年季奉公、身売、まびくこと、里子などという事柄が、その当事者の生活意識を辿って行けば非常に連関したことであった」〔有賀 1969:347〕と論じた。日常の暴力が虐待死にエスカレートするといったようなレベルの日常ではなく、〈日常〉の構造の解明こそが民俗学には問われている<sup>55</sup>。

日常的な虐待の常態化⇒その延長での殺害⇒後悔あるいは処罰されるのを嫌悪した故の自殺という機序ではなく、献身的介護という日常⇒心中の念慮や覚悟あるいは諸前提(すなわち歴史文化的背景を含めた〈日常〉構造)⇒殺害/心中というのでは、〈日常〉のあり方と発生機序が異なっている。さらに、問題は、介護問題の解消を、他人や施設介護になぜ委ねられないのか?介護の放棄や被介護者の放置、遺棄ではなく、「死」の選択で解決/結末を図ろうとする、人びとの心持ちにある。介護を家族が抱え込んでしまう文化的な要因がまずそこにあり、これらを解明できるのは、〈日常〉をより厚くホーリスティックに観察・記述することのできる、民俗学のエスノグラフィックな方法なのだと言主張できる。

「介護の社会化」が目指され、介護に関わる家族負担を軽減することを謳ったはずの介護保険法であったが、2000年に導入されたその実態は、近年、社会保障費が膨らむ中で、病院や特養老人ホーム等の介護施設から「在宅」へという政策誘導が行われ、介護の家族囲い込みを促す方向へと



逆行、後退した。介護保険制度や民間の介護付有料老人ホームを選択できるのは一部の恵まれた者で、多くは仕事を犠牲にし、介護に専念しないと、昼夜を問わない介護を行き得ない。介護離職しかない選択肢のない、政治的経済的な要因と経路の裏にも、それらを許容する文化的要因が潜んでいる。加えて、例えば家族構造のレベルにおいて、子どもは忙しいと、ほかに家族がいても独りで介護を抱え込み、孤立感を深めていくのも、文化的な心理要因が潜在、作用している。さらには、介護を独りで囲い込んで来たが故に、それを続けるか断念するか判断もまた一任されているかのような、全体的な「雰囲気」や「気分」が、〈日常〉構造としてそこには漂っている[梶谷 2015、2002、2001]。ヘルマン・シュミッツらの「新しい現象学」からアルブレヒト・レーマンが「雰囲気」や「気分」を問い直し[Lehmann 2007]、それらを描写するのも民俗学的方法を活かすことで初めて可能となる。一人だけ自殺するのでは、介護や養護の責任を放棄したことを意味する。また貫徹できなかったという未練も残し、死を以て生を完結するといった文化的意味も凝縮している。

東京都監察医務院の上野正彦らが1981年に発表したデータは、予想外の傾向性を発見して話題となった[上野・庄司・浅川 1981]。1976年から3年間の司法解剖から、三世代同居の高齢者の自殺率が独居老人すなわち一人暮らしの高齢者の自殺率より、1.6倍も高いという事実である。この傾向性は、その後、大都市だけでなく、農山村部での研究でも追認されていったが、例えば新潟県東頸城郡の1986年発表の実態調査では、高齢者の自殺者135人の中に独居老人は一人もおらず、二・三世代家族で配偶者のいない者多かった[森田・須賀・内藤ほか 1986]。これらの研究蓄積から、現在の日本では「病気や老齢が進み」⇒「仕事ができなくなり」⇒「家族に迷惑をかけてしまう」⇒「役に立たない」といった機序で自殺を選択する経路が浮かび上がる。

迷惑という観念が引き摺ってきたものが、至るところに見え隠れする<sup>56</sup>。他人や世間のへ迷惑という社会規範が、より深化し、今や子どもや家族にまで適用されていく。高齢者に気兼ねのない一人暮らしを選択させ、その自殺率を大幅に低減させる一方で、老老介護の世代では介護者側も迷惑という観念が内面化するため、介護殺人/心中を起こしてしまう要因連鎖のねじれを生み出している。ただ、親子心中の年少型の減少傾向は、たぶん迷惑という観念が終焉する前触れを示すのだろう。だとすれば、迷惑という社会規範の生物学、すなわち発生、成長、成熟、衰退、消滅というプロセスをそれは物語っている。

## おわりに—グローバルイゼーションあるいは超高齢社会の中の民俗学へ

周知の通り、総人口に対して65歳以上の高齢者人口が占める割合を高齢化率と称し、WHO（世界保健機構）の定義では、高齢化率が7%を超えた社会を「高齢化社会」、14%を超えた社会を「高齢社会」、21%を超えた社会を「超高齢社会」と呼ぶ。日本が「高齢化社会」となったのは1970年、24年後の1994年に「高齢社会」、2007年には「超高齢社会」に突入し、2005年以来、高齢化率は世界一となり、2015年10月1日現在、26.7%となっている[内閣府 2016:2]。高齢化の最大の問題点はその速度とされ、「高齢化社会」から「高齢社会」へとステージが進むのに、フランスは114年、ドイツが42年かかったのに対し、日本は24年というスピードで進んだため、社会的・制度的な対応が追いつかないことにある。

図11は、日中韓の将来予測も見込んだ高齢化率の推移である[鈴置 2012]。韓国では2008年の早い段階で「老人長期療養保険制度」を施行したが、日本と最も異なるのは、自己負担割合は高い

ものの、家族に対する現金給付制を導入した点である。療養保護士という資格を取得し、家族を介護すると現金給付が受けられるが、施設の設立の容易にできない地域で、これを導入することで、介護人材が確保されるとともに、財源支出の抑制もできたという〔金 2016〕。うまいやり方だとつくづく感心する。日本では高齢化の進行とともに財政状況は悪化、介護の人材も不足し、介護の質がますます低下するという悪循環に陥っている。介護離職がいわば日常化し、介護のために働き盛りの者が仕事を辞めざるを得ないことが当たり前化している。仕事や趣味を

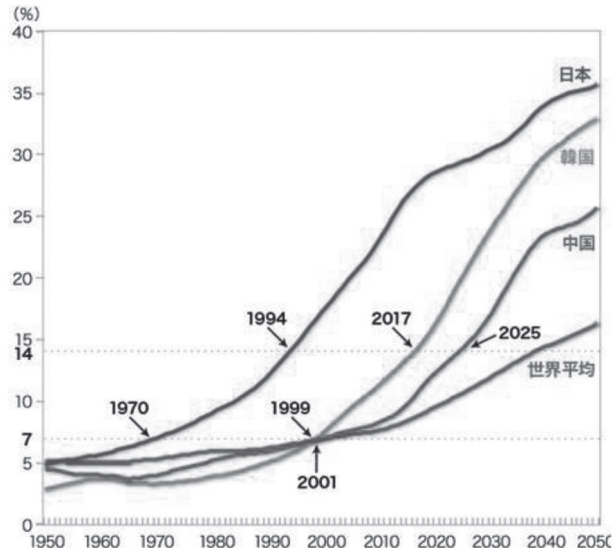


図11 日中韓の高齢化率の推移と将来予測  
(典拠：鈴置高史「『老いてゆくアジア』の大泉啓一郎氏に聞く」2012年)

失い、貯金も使い果たし、生き甲斐も喪失し、介護殺人/心中に陥っていく悲劇を導いた。現実の家族はアトム化する一方で、数年以内に確実に実施される改憲の、自民党草案は第24条で「家族は、社会の自然かつ基礎的な単位として、尊重される。家族は、互いに助け合わなければならない」と、家族規範はますます強化されていく「気配」を漂わせている。

韓国の高齢者自殺率の上昇も問題であるが、親殺しは天倫に悖る行為とされ、父親が妻子を複数道連れしても、親をも巻き添えにする報道は、前述したように2003年になって初めて現われた。儒教的伝統の中で、親殺しは天倫に悖る重罪とされてきた。とはいっても実際には発生していた尊属殺人は、個人的な特殊ケースとして語るだけで済んでいた〔ユ・양 2003〕。日本では介護心中未遂で生き残った被告には、懲役3年執行猶予5年という情状酌量される判決パターンが圧倒的に多いとされる〔池田 2006: 161〕。韓国で2005年に起きた介護殺人事件の記事の見出しは、「大小便を自分で始末することができない親母殺害、悖倫児に対し、無期懲役を宣告」〔Nocutnews 2005〕であった。日本では1995年に廃された尊属殺人罪が、依然、存続されているため、少なかつたはずの介護殺人/心中が、どうやら韓国でも増加の予兆を見せている。2014年にアイドルグループのメンバーの父親57歳が、認知症を発症した84歳と79歳の祖父母の介護に悩み、介護施設の入所を決定したものの、入所に抵抗感が強く、同伴自殺に至った事件がセンセーショナルに扱われた。朝鮮日報によれば、施設入居を「親不孝」と考える人が少なくない「社会風土」が指摘されるが、同種の事件は年間10件以上発生しているとする〔朝鮮日報 2014〕<sup>57</sup>。日本では「親不孝」という意味づけはとうに想定しにくく、原因と発生の機序に、多少の違いはあるものの「平準化」している。

先述した台湾の文化精神科学者の林は「各文化で強調される精神徴候傾向は、現代化に伴って減少していくのではないか」という疑問を抱き、年齢層に分けて徴候傾向が稀薄化することを予測したが、結果は逆で、台湾人患者は「若い年齢層にかえって敵意徴候が年長者層より強く、日本人患者でも若い層が年長者層より神経質徴候が強かった」と分析し、「文化の影響を強く受けて構成される精神徴候はおそらく現代化によって急速に変化するものではないだろう」と推定する

[林 1982:333]。この論考を改稿、所収して刊行された著作には、「親子心中が文化的背景を持つ現象」で、もし「激減したとすれば、その変化とは何であろうか、説明が必要である」と記している[林 2004:167-8]。

一方、筆者は数年前、日本のある若手研究者の書いた著作の1章を読み、愕然となった。博士論文をまとめ直した著作は、タイトルこそ『現代日本の葬送儀礼』という穏やかなものの、その補説で、かつて老人が子どもに伝承してきた側面の強かったとされる「他界」に関する観念が、マンガやアニメ、映画やゲームソフトの言説分析から、縦横無尽に描写される[内藤 2013:321]。以降、最近の留学生、特に中国人や韓国人留学生は、日本のアニメやゲームは幼いときから日常的に深く慣れ親しんでおり、同じ日本人ながらも、今の若い日本の大学生たちの他界観をはじめ、行動パターンや思考様式、世界観などは、筆者の方が文化の距離が遥かに遠いのではないかと感じるが増えてきた。しかしながら、考えてみれば、筆者も祖父母や親から、ヴォーゲルの叙述した「オバケー」と脅されたことはあっても、「あの世観」を聞いた覚えなどない。メディアを介して、あるいは国語の教科書に載っていた芥川龍之介の短編小説「蜘蛛の糸」など広い意味でのマスメディアを媒介に、断片的なプリコラージュとしてあるにすぎない。

『脳コイル』のような脳空間を「他界」とする世界観が、いずれ文化の壁を超えて広がっていくかもしれないが、その激変の可能性は否定しないものの、未だ筆者の考え方は基本的には林の理解と同じである。ニューメディアが登場し[ダナ 2014]<sup>58</sup>、グローバリゼーションが進んでも、テレビが絶大に機能してもたらされたナショナル・アイデンティティの構築によって、社会統合のなされている現在<sup>59</sup>、ナショナルな文化はそう急激には変化できず、「平準化」しつつも、迷惑でみたような長期波動の、要素連鎖の連関を少しずつ変えながら変化するのだろうかという予測を立てている。残念ながら、寿命は限られており、その行く末までは見届けられないが、日中韓の普通の人びとの暮らしがいかにかグローバル化に対しurbanizaion (俗都市化)していくか[ムニョス 2013]、果たして中国の人びとは身の回りで急激に進む高齢化に、どう対応し、どのような日常実践を繰り広げていくのか?民俗学者のやるべきことは至って多い。

#### 【参考資料1】 Googleアラート「心中」(2016年6月25日付・配信)

- ①立川で無理心中か…次女死亡、長女は重体 2016年06月24日 23時44分  
読売新聞 24日午後3時半頃、東京都立川市錦町のマンションで、住人から非常通報を受けて駆けつけた警備会社員が2階の一室の玄関に血痕があるのを発見し、110番
- ②母と妹刺し、姉が無理心中図ったか 妹死亡 東京・立川  
朝日新聞 24日午後3時35分ごろ、東京都立川市錦町6丁目のマンション一室で、「玄関に血痕がある」と警備会社の男性から110番通報があった。室内で50代の姉妹2人…
- ③無理心中か…海中の車から“父子”2遺体  
日テレNEWS24 大阪府堺市で、海に沈んだ車の中から2人の遺体が見つかった。今月から行方がわからなくなっていた父親と息子とみられている。現場は、堺市堺区築港南町…  
海中の車に2遺体=不明父子無理心中か-堺・時事通信
- ④50代の女、無理心中図る？  
ロイター 警視庁立川署は姉が無理心中を図ったとみている。立川署によると、姉は首と腹を自分で刺し、重傷とみられる。「2人を包丁で刺して殺そうとした。自分も死のうと…  
【報ステ】立川で女性3人刺される、無理心中か・テレビ朝日  
無理心中図ったか 東京のマンションで母娘3人死傷・テレビ朝日  
50代の女、無理心中図る？ 東京・妹刺され死亡、母も負傷・BIGLOBEニュース
- ⑤47NEWS > 共同ニュース > 50代の女、無理心中図る？ 東京・妹刺され死亡、母も負傷  
47NEWS 24日午後3時10分ごろ、東京都立川市錦町のマンションの一室で、同居する50代の姉妹と80

代の母親の3人が刺し傷を負い、血を流しているのを通報で...

⑥【衝撃事件の核心】「死んじゃうよ」「ごめんね」娘は両親の服をつかみ冷たい川の深みに進んだ 利根川心中 ...

産経ニュース 母は認知症、一家を養ってきた父も病気に倒れ、生活保護を申請しながら一家心中の道を選んだ 3人家族。「死んじゃうよ」「ごめんね」。生き残った娘は、法廷で...

## 注

- 1 北海道警は行方不明の経緯に事件性はなく、父親らの刑事責任も問わない方針であるが、「心理的虐待」の疑いがあるとし、道警から通告を受けた函館児童相談所が、両親らから話を聴くことにしたという〔朝日新聞 2016a〕。
- 2 〔朝日新聞 2016b〕のほか、育児関連のブログには〔ひびわれたまご2016〕をはじめ、多数の記事がある。
- 3 「出来事」はまた、中国語や韓国語の「事情」とはニュアンスを異にする。中国語にすれば、「身辺の事情」あたりが訳として最も近いだろうが、日本語では「事物」<sup>ぶつ</sup>に対し、「物事」という表現もある。『明鏡国語辞典』の用例解説によれば、「事物」はモノに、「物事」はコトに重点を置いて使い、また「事柄」は「物事」より抽象度が高いとある。このように日本では「出来事」「事柄」「物事」いったように、コトの仔細や詳細な内容や様子に拘わることが、姿勢や態度としても尊重される。「物事をよくわきまえている」ことが評価され、「物事に頓着しない」ことは、成り行き任せだと、マイナスにも看做される。鷹揚であると、「大陸的だ」とも評される。「些事に拘わる」という低評価を与える表現も日本にはあるが、伊藤亜人が達見したように、大局的な原理を論じることを好み、論理体系性を重視する儒教の体系という世界観を身につけた、中国や韓国の言語世界の志向性とは明らかに違っている〔伊藤 2012：234〕。モノのみならず、コトも具象化して捉える傾向があるとでもいえるか。したがって〈日常〉をいくらか厳密に定義しても、その捉え方に日中韓でそれぞれ微妙な相違が生まれよう。韓国のサルリムサリ研究をはじめ、それぞれの特性を活かした協業が求められる所以でもある。
- 4 自殺実態解釈プロジェクトチームは、1000人の実態調査から、自殺の背景に68の危機要因が潜んでおり、一人が抱えていた危機要因数は平均4つあるとし、複合的に自殺に追い込まれる機序を明確にした。自死を選択する人の72%が専門機関の相談窓口を訪れるが、一つが解決しても他の要因で自殺に追い込まれるため、どこか一つの窓口に通りに着いた際、各窓口が連絡を取り合う支援策の連携が図られた。警察庁が自殺統計を取り始めた1978年以降、概ね年間2万人台前半で推移していた自殺者は、1998年に前年比3割増の3万2863人を数えた。「98年ショック」と称さ
- れ、以降、2011年まで14年連続で、年間3万人を超えて社会的な大問題となったが、2012年に15年ぶりに3万人を割り、その後は減少傾向にある。自殺対策基本法が2006年に施行され、メンタルヘルスだけでなく、多重債務や失業など、社会的歪みを、ライフリンクを中心にした綿密な調査による、個別具体的なデータの集積から「自殺の危機経路」が追跡され、発生機序にも地域単位にいくつかのパターンがあることが明晰化した。その成果、2016年には自殺対策基本法が改正され、市町村単位で「自殺対策行動計画」を策定することとなった。
- 5 マルチチュード (Multitude) とは、グローバル権力に対抗するグローバル民主主義の主体を呼ぶ。
- 6 スウェーデンのメディア学の専門家ダーグレンは、新しいメディアが政治を変化させている状態の中で、民主主義が基本的な理想から遠く離れていると説く。民主主義は日常生活の形式や共通の価値観の中で出現するとし、人びとがそれを経験できるような一般的な文化を必要とするが、現実世界ではメディアに政治の世界が介入しているとする。
- 7 天童睦子はバジル・パーステインの教育言説理論に倣って、子育てや教育といった知識伝達、文化伝達の営みに関わる言説と原理を、そう名付け、言説の配分、伝達、獲得の過程全体を示す概念として「象徴的統制」を提起する。端的に言えば「育児にかかわることばの束」だとする〔天童編 2016：6〕。
- 8 韓国にも同じ言い回しがあり、「橋の下」が「足の下」に掛かって「落ち」となっている。
- 9 英国では児童虐待防止法が制定され、親子の間にも法的介入が可能となったのは1889年で、子どもを一人残すことが違法視されるのは、1933年の児童少年法以降のことである〔伏見 2016〕。
- 10 <sup>ジェンシャオユアン</sup>江紹原がドイツのVolkskundeが民俗学でないことを示すために、「民学」を主唱したように(原典は『現代英国謡俗与謡俗学』〔中華書局、1932年〕、所収の附録7「Folklore, Volkskunde」と『民学』に関する試論)であるが、〔子安 2005：30〕を参照)。筆者も民俗学の対象はfolkloreではなく民を課題化していると考えられる。英語のfolkloreは研究対象だけでなくディシプリンも指示するが、Volkskundeは対象を指示せず、学問自体しか意味していない。

- 11 その後、この手法は「受容の民族誌 (ethnography of reception)」とも呼ばれている。
- 12 再引用したスピトゥルニクの元の議論は、Spitulnik, Debra, 1993, "Anthropology of Mas Media", *Annual Review of Anthropology*, 22, p.293.
- 13 映像人類学に関しては、日本でも[村尾・箭内・久保編 2014]をはじめ、多数の研究蓄積がある。
- 14 リラ・アブ=エルゴッドによる、エジプトのテレビ放送のメロドラマシリーズを対象としたメディア文化の生産と流通に関する研究[Abu Lughod 1998,2006]などがある。
- 15 ほかに白川千尋「日本のテレビ番組におけるメラネシア表象」と飯田卓「異文化のパッケージ化：テレビ番組と民族誌の比較をとおして」が掲載される。『民博通信』No.102（国立民族学博物館、2003年9月）でも「マスメディア社会に向き合う人類学」を特集に組むが、いずれも短報で、同博物館の共同研究「多重メディア環境と民族誌」2002～03年度）としての成果報告書は、[飯田・原編 2005]にまとめられている。テレビ論も含まれるが、例えば増田研「ある成人儀礼のドラマ化：『現地の案内人』から『表象の橋渡し』へ」や南真木人「海外情報型クイズ番組と人類学：『世界ウルルン滞在記』を事例として」など、異文化表象の議論に留まっている。また[杉本編 2012]も、同博物館の共同研究「地域SNを活用した新しい地域コミュニティの構築に関する研究」（2007～10年度）に基づく研究報告書である。
- 16 ほかに[飯田 2007]のような研究もあるが、レビュー論文としては[糸林 2006]がある。民俗学でもマスメディアを論じた論考は、日本では前述の拙稿のほかは、[法橋 2000]がたぶん唯一だろう。その法橋によれば、ドイツ語圏では1930年代から、伝説と共通するモチーフをもつ新聞記事に対して、「新聞伝説 Zeitungssage」という用語が用いられ、研究を蓄積してきたという。その後のマスメディア研究に関しては、本号の李相賢論文を参照のこと。またドイツ語論文[ベヒドルフ 2015]については、及川祥平らが日本語に翻訳している。
- 17 エリザベス・バードには近著として、Bird, S.E. and F. Ottanelli, eds., 2015, *The Performance of Memory as Transitional Justice*, Cambridge UK/Mortsel Belgium: Intersentia.がある。
- 18 橋元良明によれば、テレビや新聞が持つ「総覧性」とは「興味のある記事を読むついでに政治や国際面の見出しにも目がいく」ことで、ケアリーの述べたようなニュースの勢力地図を、一瞥できる機能のことを指す。インターネットは「ほとんどは自分の関心に応じたタコツボ的探索」になるので、ニュースの「総覧」的機能や社会的出来事を最初に知る媒体としては、今もテレビがその役割を担っているとす [橋元 2011: 154:60-01]。
- 19 この部分のダヤーンとカツの典拠は、Dayan, D., & Katz, E. 1995. "Télévision d'intervention et spectacle politique [Televisual intervention and political spectacle] ." *Hermes*, 17-18, p.166,
- 20 ほかにケアリーの儀礼論の影響を受けたものには、著名なところでは [Silverstone 1994] [シルバーストーン 2003]などがある。
- 21 この表のうち、「一家」は一家全員あるいは父母と子、「その他」は祖父母と孫、兄弟姉妹等を指すとあるが、夫婦心中の数は示されていない。
- 22 代表的な著作として、[高橋 1987]を挙げておくが、現在でも例えば[田口 2007]をはじめ、産褥期うつ病などとの関連から、乳幼児期の母子に限定するような研究が多い。
- 23 親子心中という現象は、かつて精神医学の立場から小田晋が指摘したように、欧米でも鬱病の場合、家族や最愛の者を道連れにする「拡大自殺」があるだけでなく、同情から家族の最も抵抗しない者を殺す「慈悲殺人」や、死後家族が苦しみと貧困の中に残されないよう配偶者等を殺す「死恐怖症殺人」も発生する [小田 1973: 122-123]。そのような行為レベルでの汎世界性は認めつつも、筆者の立場はモーリス・パンゲが説くように、欧米の場合、それが「突発的な精神抑鬱の兆候とされ、野蛮な行為の範疇に入れられてしまう」のに対し、日本の〈伝統〉は「そこに自分自身の姿を見て『親子心中にある合理性を与えてきた』点であり [パンゲ 1986: 6]、一定の文化的パターンが形成された文化論、社会レベルの現象として、これを扱う。
- 24 親子心中数は [小峰 1937]、養育棄児数は『日本帝國統計年鑑』1～53回より作成。親子心中数は既遂・未遂を合わせたものであり、[飯塚 1982]の1975～80年の数値が既遂のみであるに、注意されたい。
- 25 養育棄児とは、従前からの捨子の町村預かりや里親預りの慣行を継承した明治新政府が、1871（明治4）年から13歳未満の養育棄児に対し、年間7斗の米を支給し、建前上、国家による扶養とした制度をいう。親子心中の頻発化を受けて1929（昭和4）年に公布された救護法が、1932年に施行するまで、捨子を養育する施設や家庭に米を支給した。表の数値は年間の捨子数ではなく、米の支給される13歳未満の累積した員数である。
- 26 筆者は1920年の朝鮮日報・東亜日報の創刊から記事を追っているが、1922年には「三母子が投身」という行為自体は既に存在している。ただ、それらが頻出しておらず、「一時自殺」や「同時溺死」など、表現は普通名詞化せず、適宜命名されていた。行為レベルでもこの期の形態には一つの特徴があり、母子、夫婦、嫁姑といった2者間の複合自殺であり、これが

- 1950年代後半に至り、夫+妻+子といった3者関係以上の集団的な形態が発現する。これに対して1960年代前後に「一家集団自殺」という名称が付与されるが、その後集団自殺の範囲に拡張傾向が現われると、家族間のそれには1970年頃から「同伴自殺」の名辞が一般化していく。これも従来「情死」を宛てていた夫婦以外の男女間などへの拡張がはじまり、逆に「集団自殺」は他人同士や多人数だった場合に使用が限定される傾向がある（これに関する詳論は未発表で、[岩本2005]を参照）。
- 27 準平化に関しては、[岩本 2015] および [ムニョス 2013]を参照。
- 28 2003年7月に起きた「借金のため／会社員が老母・息子を殺害…妻まで殺そうとしたが捕まる」という記事（東亜日報、日付は略）で、34歳が69歳の実母と息子3歳を殺害した事件で、管見では尊属まで被害の及んだ記事の初出である（ただし、事象として存在したとしても、記事化されなかった可能性が高く、また諱いなどで尊属殺害後、婦女子に累が及ぶ例も、「一家集団自殺」以降、なきにしもあらずであるが、記事では尊属殺人に力点が置かれ、見えてこない）。
- 29 それ以降は2009年、異姓不祀や戸主制度を大胆に改革した家族法の改正で、この父権構造も瓦解する。男系のみ限定されていた祭祀継承を娘にも認めた大変革で、儒教的な原理や理念はほぼ崩れ去ったといえ、2015年最高裁判決で選択的な夫婦別姓さえも否決された日本よりも、現実社会の変化に対応して、家族制度も遥かに先進的に変動しつつある。ただ、筆者はまだその状況を本格的に研究していないので、ここでは概略にとどめる。
- 30 OECD, *Society at a Glance: Asia/Pacific* 2014年版には、中国が含まれていないため、2011年版を用いる。
- 31 日本でも以前は、例えば親を老人ホームに入居させることを、家族の扶養義務を怠っているような後ろめたさを感じる意識が存在した。そのあたりの事情に関しては[大岡 2004、岩本 2005]を参照のこと。しかし、現在の日本では後述する韓国のように、それを「親不孝」と看做す「社会的風土」を想定することは困難だろう。
- 32 介護という言葉は、中国や韓国では使われない用語であるので、説明しておく。「広辞苑」でみると、1983年の第3版までではなく、1991年刊行の第4版から掲載された現代的な新語である。「介助」と「看護」という言葉を合わせた介護用品メーカーによる造語とする説もあるが、熟語としては1892年の「陸軍軍人傷痍疾病恩給等差例」が初出だとされる。その後、恩給法や救護法に関する規則にも使用されたが、身体障害の程度に応じた公的給付の対象者の範囲を規定する用法で用いられた。今日的な意味で使用されるのは、1963年の「老人福祉法」からであり、さらに1987年の「社会福祉士及び介護福祉士法」や2000年施行の「介護保険法」によって、現在に至っている。介護福祉士のほか、介護支援専門員（ケアマネジャー）・訪問介護員（ホームヘルパー）・外出介護員（ガイドヘルパー）など、その業務に多様化に伴い、身体的な行動援助の「介助」よりも、広い範囲を示せる用語として使用が拡大してきている [津田 2005、中島 2001]。
- 33 この「介護者数（介護をしている15歳以上人口）」とは、[総務省統計局 2013：70]によるが、後述するNHKスペシャルの冒頭で引かれる数値である。うち5割が60歳以上で、また過去5年間の介護離職者は48万7千人、うち女性が約8割を占める。なお、2016年4月末現在、要介護認定者は621万5千人である [厚生労働省 2016HP]。
- 34 2013年7月から配信が月10件近くに急に上昇するが、何かしらの事件を契機にするといった事実は確定できない。検索精度が上がったのかもしれないが、一方、2006年の増加には、2月の京都市の桂川で発生し世間的注目を集めた事件が、報道増加の弾みとなった。当時86歳の認知症の母を絞殺し、承諾殺人罪に問われた54歳長男は、母親介護のために会社を辞めて収入が途絶えた。デイケアなどの介護費や約3万円のアパート家賃を払えず、生活保護を相談したが、役所に断られた。最後の日、車椅子の母を京都市内に見物させた後、「もう生きられへん、ここで終わりや」と言う長男に「あかんか。一緒やで」と答える母親。検察側も犯行直前の2人のやり取りを紹介して被告の心情に寄り添った検察側の姿勢もあり、「地裁も泣いた」事件として大きく報道された。同年7月、京都地裁は懲役2年6月、執行猶予3年(求刑・懲役3年)を言い渡すとともに、裁判官は「裁かれているのは日本の介護制度や行政だ」と付言した。この事件を扱ったメディアは[山藤 2007]など多数ある。長男は法廷で「母の分まで生きたい」と、再起を誓い、材木会社で働いていたが、8年後、孤独を抱え、琵琶湖で入水自殺していたことが判明し、2016年再びメディアで話題となった。
- 35 「私は家族を殺した：介護殺人当事者たちの告白」NHKスペシャル2016年7月3日、なお、この特集の取材背景や番組の意図、放映した50分に収録できなかった別なケース（3例）やアンケート結果等は、NHK介護殺人調査としてNHKホームページ (<http://www.nhk.or.jp/d-navi/link/kaigosatsujin/> 2017年2月16日アクセス)に掲載されている。
- 36 このケースはNHKスペシャルの番組宣伝的なNEWSとして、7月1日放送のNEWSセブンと同日のNEWSウォッチ9で紹介された事例で、「詳細な調査の新たな発見として…半数以上介護に始めて3年以内」という点を、いずれも一番に強調していた。

- 37 なお、親子心中に関してのデータであるが、単独加害者の事例を「実母単独」と「実父単独」を比較検討すると、形態別の割合をみると、前者が「母子心中」が9割以上を占めているに対し、実父の方は「父子心中」は約5割で「父母子心中」が4割を占めるとする〔長尾・川崎 2013〕。これは前述の韓国でも、その傾向が強かったことは、〔岩本 2006〕で指摘した。
- 38 全134件中、殺人+自殺型（の介護心中）は64件、加害者被害者とも死亡したのは24件に過ぎない。また山中によれば、ジャーナリズムが「介護殺人」という言葉を用いるのは、1985年10月の『朝日ジャーナル』紙面が初出だという〔山中 2004 : 36〕。
- 39 もちろんNHKスペシャルで、深められた新たな知見もある。3年以内のものほかに、NHKニュースのナレーションで「詳細に分析すると、新たな実態が見えてきた」と強調したのは、75%がデイホームに通うなど介護サービスを受けていた事実などである。ただ、それらは先行研究に類似の分析もあり、大抵は〔加藤 2005〕が論じており、必ずしも新知見とはいえない。614人を対象になされた介護経験者アンケート（対象者388人）から、介護している相手を「手をかけたい」「一緒に死にたい」と思ったことがあるかと問い、それに対し、「ある」「ときどきある」が24%だったことや、家族が何人いても他の家族は忙しいことがわかっているからと、何も言えずに、介護者は一人で孤独に苛まれることを明らかにする。依頼ができずに、自分だけが取り残されているという孤立感を深めたという点などは、より問題の掘り下げが欲しかった。
- 40 〔厚生労働省 2015、2016〕によれば、高齢者の死亡事件は2013年度には21件、14年には25件発生しているが、内訳は「養護者による被養護者の殺人」が12件（12人、以下、件数と人数は一致するので、人数は省略する）・12件、「養護者の介護等放棄（ネグレクト）による致死」が6件・7件、「養護者の虐待（ネグレクトを除く）による致死」が2件・2件、「心中」が1件・3件、「その他」が0件・1件となっており、「心中」も挙げられているはものの、その数値があまりに少ない。
- 41 『平成19年の犯罪』からは「子育ての悩み」も項目に付加された。これに連動し、警察の自殺統計にも同年からこの二つの項目が加わった。ただし、2007年から数値を載せる『平成19年中における自殺の概要資料』には、「平成19年に自殺統計原票を改正し、遺書等の自殺を裏付ける資料により明らかに推定できる原因・動機を自殺者一人につき3つまで計上することとしたため」、総和が一致せず、煩雑にもなることから、表4には数値を並べなかった。公表される分類はそれまでは「家庭問題」といった大括りであったが、分類が詳細になる一方、この年から遺書ありと遺書なしの数値が不明となる。前年2006年を例に示すと、
- 遺書ありが10,466人、遺書なしが21,689人で、遺書を残す者は約33%にすぎない。また2015年の介護・看病疲れの自殺は、警察庁『平成26年中における自殺の概況』付録1によれば、男136人、女110人であり、男性割合の高い介護殺人/心中に比べて、女性の自殺が多い点が注意される（参照したのはいずれも警察庁HPで、閲覧可能）。
- 42 同検証の結果は、疑義のある不詳死事例の剖検実施率は74.3～83%あるものの、司法－医療－行政とで情報共有のない状況を浮き彫りにもした。
- 43 2006年に発覚した瞬間湯沸かし器による一酸化炭素中毒事故や翌年に発生したいわゆる時津風部屋事件を一つの契機として、死因究明に対する国民の関心が高まり、2012年に制定の「死因究明等の推進に関する法律」（平成24年法律第33号）を受け、2014年に「死因究明等推進計画」が閣議決定された。
- 44 この図をみてもわかるように、親族関係数は平成16（2004）年をピークに減少し、親族以外の面識ある者の数が低下したために、殺人の親族率を上昇させている。
- 45 最も典型的な発言は、2009年民主党鳩山内閣当時の亀井静香金融相の発言で、「改革と称する極端な市場原理、市場主義が始まって以来、家族の崩壊、家族間の殺し合いが増えてきた。そういう風潮をつくったという意味で、（経団連に）責任がある」と発言し、その持論を撤回しなかった〔朝日新聞 2009〕。
- 46 〔警察庁 2016〕によれば、殺人の認知件数は、2015年933件で、2014年1054件、2013年938件、2012年1032件、また2011年1052件となっている。2011年は前出の〔法務総合研究所 2013〕と1件ずれている。
- 47 〔加藤 2005 : 53〕によれば、加害者が息子の場合、カットとなった弾みに暴力をふるう傷害致死が多いという。
- 48 〔川崎・松本 2013〕には、資料として「2000年代に新聞報道された「親子心中」事例の一覧」が掲載され、395件の事例が列挙されるが、実父・実母が離婚調停や親権・別居をめぐって争い、子を道連れにした事例はわずか5例である。物語化する語型の有無のせいか未だ判別できないものの、2010年代以降、目立ってきたと認識している。
- 49 あるいはアレッシェンドロ・ボルテッリが出来事を音韻論の例で説明するが、「一つの組み合わせ（言語）で音になるものは、別の組み合わせでは単なる騒音にしかならないかも知れない。出来事もまた、意味のパターンにうまくはまることで、その出来事だと認識される」〔ボルテッリ 2016 : 120〕とする。
- 50 現在の日本では、離婚後の子の扱いが未だルール化されておらず、「親子断絶防止法」が検討されるほど混乱を極めている。調停離婚の場合、約9割は母親側に親権が付与されるが、単独親権で、別居した親の定期的面会が保証されておらず、6割の片親に面会交

流が途絶するという。「片親疎外」と呼ばれるが、「監督の継続性」の名の下に弁護士も「子どもの連れ去り」を推奨したり、「親権欲しさの虚偽DV」が横行するなど。異常事態が生じている。韓国の方は逸早く親族法を改正し、「子の福祉や利益」を優先し、協議離婚に家庭法院が介入するほか、養育費履行管理院が設置されるなど、現状に合わせて法制改革も進行するが、日本は司法も保守的である。

- 51 ただし、単純な介護疲れでないということを「念頭においた上で」という但書きが付されている [根本 2007 : 41]。
- 52 最近年の鬱病の世界的大流行は、1980年刊行の米精神医学会診断マニュアルDSM-Ⅲによって概念が大幅に拡大したことに起因するが [北中 2014 : 2]、鬱病への還元主義は、当該者の実存的葛藤を病理へと矮小化するものでもある [北中 2014 : 55]。
- 53 そのような中で、宮元預羽による一連の行動分析学的研究は [宮元・三橋・永嶋 2013、宮本 2014]、先行条件⇒行動⇒結果に加え、E確立操作 (状況事象) とH歴史も組み合わせ、その連関を析出する。筆者が主張する日常学としての民俗学は、この状況事象と歴史の中の要因連鎖の機序を、よりマクロに捉えようとするものである。
- 54 鬱は症状であり、鬱病という病名でもある複雑な病いであるが、原因には外因性、内因性、心因性に分類されたが、最近では「大うつ病」に一括される [北中 2014 : 2]。
- 55 集合論を用いた地域構造図を展開した千葉徳爾は、最も単純な例で示すと、[千葉 1976 : 127] の図「主婦権の構造」が、職能と権能との関係から、生産と戸主との関係における位相構造として要素連関と機序を捉えている。
- 56 2002年の福島県のデータでも、60歳以上の高齢自殺者のほとんどが家族と同居し、一人暮らしの自殺は全体の5%以下だったと [福島県精神保健福祉センター 2010]、また [毎日新聞 2010] は「家族と同居の高齢者自殺/『迷惑をかけたくない』」で、高齢者は家族と同居していても、日中一人のケースが多く、特に農村部はバス路線の縮小で公共の足が確保しにくく、通院の交通費が嵩む上、外出しても気分転換しにくい諸要因を列挙する。現在の日本ではこのように加齢とともに自己役割の喪失感を味わった高齢者が、自らを家族の厄介者として負い目に感じさせる「気分」が漂い、自己否定にまで意識を向かわせ、大きな精神的負担としてのしかかる。たぶん長幼の

序を重んじてきた韓国やそして中国では、今のところ、このような機序や雰囲気は異なっているものと推測する。

- 57 2005年には無期懲役を宣告された介護殺人であるが (韓国では「看病殺人」と表現)、現在では懲役5年~7年で、執行猶予付きが多くなっているように思われるものの、しかし、2015年6月、70代の認知症の妻殺害に対する控訴審でも、一審の「急激な高齢化で、家庭内の認知症問題が大きくなっている状況で、類似の犯罪の再発を防止する側面からも厳重に責任を問わざるを得ない」を支持し、執行猶予なしの判決を下している [Nocutnews 2015]。なお、懲役が日本に比べて長いのは、尊属殺人罪で加重されているためである。また韓国警察庁の犯罪データベースSCASを活用し、2006年から7年3ヵ月分のデータを解析した、ジョンソングック・イジェランほか「韓国尊属殺害と子息殺害の分析」によれば、尊属殺人は年50~60件、子息殺人は30~39件発生し、前者の加害者は87.1%が男性で、また年齢では50歳代8.28%、60歳以上が2.07%で、老老殺人に相当すると思われるものは約1割に上っている。後者の子息殺人は46%が犯行後自殺をしている [정・이외 2014]。この研究は一般殺人とは異なる家族内殺人の特殊性を析出するが、残念ながら、夫婦殺人・夫婦心中が視野に含まれていない。
- 58 [ポイド 2014] の原題は、*It's complicated -- the social lives of networked teens* (Yale University Press, 2014) で、それは機械が複雑なこと、理解するのに難しい、の二通りの意味を掛けている。166人のティーンやその親からのインタビューから、例えばネットと若者の関係に関するネガティブな都市伝説を、次々と否定していく。若者がネットで友人とつながるのは、大人がストリートやモールの規制でティーンを排除したからだとし、SNSサイトへ社交の場を移したに過ぎないことなどを明らかにする。
- 59 アブルゴットはテレビの国民統合的な機能を、まずは重視する [Abu-Lughod 2006]。オリンピックにせよ、領土問題にせよ、ナショナルアイデンティティの構築・強化にテレビ映像の威力はネット右翼の比ではない。ただし多チャンネル化が進み、ネット検索との距離が縮まった中韓と、地上デジタルのキー局が今以て優先されている日本のメディア環境とでは、大きく状況を異にしており、ニュースの総覧性の議論もひとまず日本に限定しておこう。



## 参考文献

### 日本語

- 朝日新聞 2009 「強気の亀井発言波紋／家族間殺人の風潮『企業責任』」『朝日新聞』2009年10月7日付
- 朝日新聞 2016a 「しつけ置き去り刑事責任問わず 大和君『一人で行った』」『朝日新聞』2016年6月6日付
- 朝日新聞 2016b 「虐待としつけ、境目は？ママたち、日常を振り返る」『朝日新聞』2016年6月15日付
- アバデュライ、アルジュン 2004 『さまよえる近代：グローバル化の文化研究』（門田健一訳）、平凡社
- 阿部千春 2010 「母による親子自他殺の動機とその背景要因に関する研究」『民族衛生』76（3）
- 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
- 飯田卓 2007 「昭和30年代の海外学術エクスペディション：『日本の人類学』の戦後とマスメディア」『国立民族学博物館研究報告』31（2）
- 飯田卓・原知章編 2005 『電子メディアを飼いなす：異文化を橋渡すフィールド研究の視座』、せりか書房
- 飯塚進 1982 「道連れ自殺、今昔」『桃山学院大学社会学論集』12（2）
- 池田直樹 2006 「高齢者虐待防止に向けた弁護士会の取り組み」高齢者虐待防止研究会編『高齢者に挑む“増補版”：発見、介入、予防の視点』、中央法規出版
- 磯村英一 1959 『心中考』、講談社
- 伊藤亜人 2012 「民俗文化と文明世界」岩本通弥・菅豊・中村淳編『民俗学の可能性を拓く：『野の学問』とアカデミズム』、青弓社
- 糸林晋史 2006 「メディア人類学—マス・メディアに媒介された文化形式の民族誌」『文化女子大学紀要：人文・社会科学研究』14
- 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
- 岩本通弥 2005 「フェロー研究紹介：親子心中の日韓比較に関する歴史民俗学的研究」『日韓文化交流基金NEWS』33号
- 岩本通弥 2006a 「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（1995年以降の動向を中心に）」『訪韓学術研究者論文集』6巻、日韓文化交流基金
- 岩本通弥 2006b 「家族といのち：家族内殺人をめぐるフォークロア」新谷尚紀・岩本通弥編『都市の暮らしの民俗学3 都市の生活リズム』、吉川弘文館
- 岩本通弥 2007a 「『スウェーデンの冥福観と老人介護』へのコメント：民俗学の立場から」『比較日本文化研究』11号
- 岩本通弥 2007b 「都市化に伴う家族の変容」沢山美果子・岩上真珠・立山徳子・赤川学・岩本通弥「家族」はどこへいく』、青弓社
- 岩本通弥 2008a 「可視化する習俗：民力涵養運動期における『国民儀礼』の創出」『国立歴史民俗博物館研究報告』141集
- 岩本通弥 2015 「“当たり前”と“生活疑問”と“日常”」『日常と文化』1号
- 上野正彦・庄司宗介・浅川昌洋ほか 1981 「老人の自殺」『日大医学雑誌』40巻10号
- ヴォーゲル、エズラ・F 1968 『日本の新中間階級：サラリーマンとその家族』（佐々木徹郎訳）、誠信書房
- 小田晋 1973 「書評：大原健士郎著 心中考：愛と死の病理」『精神医学』15（12）
- 大岡頼光 2004 『なぜ老人を介護するのか：スウェーデンと日本の家と死生観』、勁草書房
- 梶谷真司 2001 「集合心性と異他性：民俗世界の現象学」小川侃編『雰囲気と集合心性』、京都大学学術出版会
- 梶谷真司 2002 『シュミッツ現象学の根本問題：身体と感情からの思索』京都大学学術出版会
- 梶谷真司 2015 「現象学から見た異人論：雰囲気の異他性と民俗文化」山泰幸・小松和彦編『異人論とは何か』、ミネルヴァ書房
- 加藤悦子 2005 『介護殺人：司法福祉の視点から』、クレス出版
- 川崎二三彦・松本俊彦ほか 2013 「平成23年度報告書「親子心中」に関する研究（2）現在の実情—2000年代に新聞報道された事例の分析」、子どもの虹情報研究センター
- 北中淳子 2014 『うつ医療人類学』日本評論社
- 金明中 2016 「韓国における老人長期療養保険制度の現状と今後の課題：日本へのインプリケーションは？」『ニッセイ基礎研レポート』、ニッセイ研究所
- 警察庁 2016 『平成28年版警察白書』（<https://www.npa.go.jp/hakusyo/h28/data.html> 2016年7月1日アクセス）
- 厚生労働省 2015、2016 「高齢者虐待対応調査状況調査結果概要」（平成25年度・同26年度）

- 厚生労働省・社会保障審議会児童部門・児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会 2015『子ども虐待における死亡事例等の検証結果等について(11次報告)』、2015年(をはじめ、第1次～10次報告)。
- 厚生労働省HP 2016『介護保険事業状況報告：暫定(2016年4月分)』(<http://www.mhlw.go.jp/topics/kaigo/osirase/jigyom16/dl/1604a.pdf> 2016年7月10日アクセス)
- 越永重四郎・高橋重宏 1985「戦後39年間の東京都23区内における心中の実態」『厚生指標』32(15), 厚生統計協会
- 小峰茂之 1937『明治大正昭和年間に於ける親子心中の医学的考察』小峰研究所紀要5
- 子安加余子 2005「近代中国と民俗学：周作人・江紹原・顧頡剛」『福井大学教育地域科学部紀要Ⅰ』56
- 近藤明 2014「『迷惑』の意味変化：松井利彦氏・横井澄枝氏の論との関係から」『金沢大学人間社会学域学校教育学類紀要』6号
- 近藤明・那叶青 2008「日本語『迷惑』と中国語『麻煩』の意味・用法の対照的考察」『金沢大学教育学部紀要(人文科学・社会学編)』57号
- 近藤明・那叶青 2011「『迷惑』の意味変化：虎明本狂言から四迷・漱石まで」『金沢大学人間社会学域学校教育学類紀要』3号
- 櫻田勝徳 1976「『近代化』と民俗学」和歌森太郎編『日本民俗学講座 5 民俗学の方法』、朝倉書店
- 産経新聞「[衝撃事件の核心]『死んじゃうよ』『ごめんね』娘は両親の服をつかみ冷たい川の深みに進んだ 利根川心中で娘が明かした悲痛な決意」『産経ニュース』2016年6月25日、同年7月1日更新(最終アクセス日2016年8月10日：<http://www.sankei.com/affairs/news/160625/afr1606250002-n1.html>)
- 自殺実態解析プロジェクトチーム編 2008『自殺実態白書2008【第二版】』、NPO法人自殺対策支援センターライフリンク
- 清水昭美 1973「『老病心中』の発生要件：ある囑託殺人事例を中心として」『大阪大学医療技術短期大学部研究紀要自然科学・医療科学篇』3輯
- シルバーストン、ロジャー 2003『なぜメディア研究か：経験・テキスト・他者』(吉見俊哉ほか訳)、せりか書房
- 杉本星子編 2012『情報化時代のローカルコミュニティ：ITCを活用した地域ネットワークの構築』(国立民族学博物館調査報告106)
- 鈴置高史 2012「『老いてゆくアジア』の大泉啓一郎氏に聞く」『日経ビジネス』2012年11月29日(<http://business.nikkeibp.co.jp/article/report/20121126/240071/> 2016年7月30日アクセス)
- 捜査第一課 2016「公安委員会説明資料No.平成27年度中における死体取扱状況について」警察庁、2016年2月25日(<https://www.npsc.go.jp/report28/02-25.pdf> 2016年8月12日アクセス)
- 総務省統計局 2013『平成24年就業構造基本調査：結果の概要』(<http://www.stat.go.jp/data/shugyou/2012/pdf/kgaiyou.pdf> 2016年7月30日アクセス)
- 高橋重宏 1987『母子心中の実態と家族関係の健康化：保健福祉学的アプローチによる研究』、川島書店
- 高橋祥友 2012「わが国の自殺の実相と予防のための基礎知識：精神科医の立場から」生越照幸編『自殺問題と法的支援』、日本評論社
- 武井正吾 2000「家族の介護力は元々存在しなかった」『社会学年報』29巻
- 武田京子 1994『老女はなぜ家族に殺されるのか』、ミネルヴァ書房
- 田口寿子 2007「わが国におけるMaternal Filicideの現状と防止策：96例の分析から」『精神神経学雑誌』109号
- ダヤーン、ダニエル、エリュ・カット 1996『メディア・イベント：歴史をつくるメディア・セレモニー』(浅見克彦訳)、青弓社
- 千葉徳爾 1976「地域研究と民俗学：いわゆる『柳田民俗学』を超えるために」和歌森太郎編『日本民俗学講座 5 民俗学の方法』、朝倉書店
- 千葉徳爾 1983『女房と山の神』、堺屋書局
- 朝鮮日報 2014「介護疲れで韓国流アイドル一家崩壊の悲劇」日本語版2014年1月X日
- 天童睦子編 2016『育児言説の社会学：家族・ジェンダー・再生産』世界思想社
- 内閣府 2016『平成28年版高齢社会白書：全体版』([http://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2016/zenbun/pdf/1s1s\\_1.pdf](http://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2016/zenbun/pdf/1s1s_1.pdf) 2016年8月23日アクセス)
- 内藤理恵子 2013「サブカルチャー世代における他界観」『現代日本の葬送儀礼』、岩田書院
- 長尾真理子・川崎二三彦 2013「『親子心中』の実態について：2000年代に新聞報道された事例の分析」『子どもの虐待とネグレクト』15巻2号
- ネグリ、アントニオ、マイケル・ハート 2005『マルチチュード：〈帝国〉時代の戦争と民主主義(上・下)』(幾島幸子訳)、NHK出版
- 根本治子 2007「裁判事例にみる医療・福祉・司法の連携の必要性：介護殺人事件の事例を素材にして」『法政論叢』43巻2号
- 萩原清子 2009「あいまい概念としての『高齢者虐待』とその対応：虐待の定義と虐待の判断基準の再構築に向けて」『関東

学院大学文学部紀要』117号

橋元良明 2011 『メディアと日本人：変わりゆく日常』、岩波新書

羽根文 2006 「介護殺人・心中事件にみる家族介護の困難とジェンダー要因：介護者が夫・息子の事例から」『家族社会学研究』18巻1号、日本家族社会学会

羽渕一代・内藤直樹・岩佐光広編 2012 『メディアのフィールドワーク：アフリカとケータイの未来』、北樹出版

バンゲ,モーリス 1986 『自死の日本史』(竹内信夫訳)、筑摩書房

ひびわれたまご 2016 「しついでに山に置き去りにされた7歳の子、よく家から閉め出された現在34の私」(<http://shinoegg.hatenablog.com/entry/2016/05/30/033122> 2016年8月30日アクセス)

福島県精神保健福祉センター HP 2010 「うつ病と自殺について『高齢者の自殺の実態』」2013年更新、最終アクセス日2016年6月30日：<http://www.pref.fukushima.lg.jp/sec/21840a/utuujisatu-2.html>

伏見香名子 2016 「しついで？虐待？『小2置き去り』に英国も騒然」『日経ビジネス』2016年6月7日（2013年更新、<http://www.pref.fukushima.lg.jp/sec/21840a/utuujisatu-2.html> 2016年6月30日アクセス）

ベッヒドルフ,ウーテ 2015 「ドイツ語圏における民俗学的・文化学的メディア研究の方法」及川祥平、クリスチャン・ゲーラット訳『常民文化』38号、成城大学常民文化研究会

ポイド,ダナ 2014 『つながりばなしの日常を生きる：ソーシャルメディアが若者にもたらしたもの』(野中モモ訳)、草思社  
法務総合研究所『研究部報告50無差別殺傷犯に関する研究』法務総合研究所、2013年(法務総合研究所 2013 『研究部報告50無差別殺傷犯に関する研究』、法務総合研究所(<http://www.moj.go.jp/content/000112398.pdf>、2016年7月30日アクセス)

法橋量 2000 「フォークロアとマスメディア：ドイツのタブロイド紙を材料として」『世間話研究』10号

ホルテッリ、アレッサンドロ 2016 『オーラルヒストリーとは何か』(朴沙羅訳)、水声社

毎日新聞 2010 「探検録：家族と同居の高齢者自殺/『迷惑をかけたくない』地方版/秋田2010年10月8日付

溝口史剛・滝沢塚巳ほか 2016 「パイロット4地域における2011年の小児登録検証委員会報告：検証から見えてきた本邦における小児死亡の死因究明における課題」『日本小児科学会雑誌』120(3)

宮元預羽 2014 「介護殺人の行動パターン把握の試みⅡ：103件の新聞記事をもとに」『大妻女子大学人間関係学部紀要』16巻  
宮元預羽・三橋真人・永嶋真樹 2013 「介護殺人の行動パターン把握の試み：37件の判決をもとに」『大妻女子大学人間関係学部紀要』15巻

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』(竹中克行・笹野益生訳)、昭和堂

村尾静二・箭内匡・久保正敏編 2014 『映像人類学：人類学の新たな実践』、せりか書房

森田昌宏・須賀良一・内藤明彦ほか 1986 「新潟県東頸城郡における老人自殺の実態」『社会精神医学』9巻4号

柳田國男 1976 『郷土科学といふこと』『青年と学問』、岩波書局

柳田國男 1990 『民間伝承論』『柳田國男全集』28巻、筑摩書房

山中美由紀 2004 「日本社会と家族介護をめぐる殺人：『死』の文化および家族観との関係性」同編『変貌するアジアの家族：比較・文化・ジェンダー』、昭和堂

山藤章一郎 2007 『「私の手は母を殺めるためにあったのか」と男は泣いた』、小学館

湯原悦子 2011 「介護殺人の現状から見出せる介護者支援の課題」『日本福祉大学社会福祉論集』125号

湯原悦子 2016 「介護殺人事件から見出せる介護者支援の必要性」『日本福祉大学社会福祉論集』134号

林憲 1982 「精神徴候の通文化比較から見た親子心中」加藤正明ほか編『講座家族精神医学』第2巻、弘文堂

林憲 2004 『文化精神医学からの贈り物：台湾から日本へ』、海鳴社

レーマン、アルブレヒト 2010 「意識分析：民俗学の方法」(及川祥平訳)『日本民俗学』263号

レーマン,アルブレヒト 近刊「気分と雰囲気：意識分析のコンテキストにおける記憶と語りに及ぼす影響」『(仮)記憶研究の最前線』、ミネルヴァ書房

## 中国語

岩本通弥 2008b 「以“民俗”为研究对象即为民俗学吗?—为什么民俗学疏离了“近代”」『文化遺産』2(宮島琴美訳)

## 韓国語

노상엽・양영화(ノサンヨプ・ヤンヨンハ) 『존속살해에 관한 연구 보고서(尊属殺害に関する研究報告書)』カトリック大学校(韓国)、2003年

- Nocutnews 2005 "대소변 못가린다" 친모 살해 패륜아 황소심도 "무기징역" (アドレス・日付省略)
- Nocutnews 2015 오랜 간병 '자식 짐될까' 아내 살해한 70대... 황소심도 3년형 (アドレス・日付省略)
- 정성국·이재찬 외 (ジョンソングック・イジェランほか) 2014 「한국의 존속살해와 자식살해 분석 (韓国尊屬殺害と子息殺害の分析)」『Korean Journal Legal Medicine』 38.

## 欧文

- Abu-Lughod, Lila, 1998, "Television and the virtues of education", Nicholas S. Hopkins and Kirsten Westergaard eds., *Directions of change in rural Egypt*, American University in Cairo Press.
- Abu-Lughod, Lila, 2006, "The Object of Soap Opera: Television and the Cultural Politics of Modernity", Kelly Askew and Richard R. Wilk eds., *The Anthropology of Media*, Blackwell.
- Bausinger, Hermann, 1984, Konzepte der Gegenwartsvolkkunde, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 87.
- Bird, S. Elizabeth and Robert W. Dardenne, 1988, "Myth, Chronicle, and Story: Exploring the Narrative Qualities of News", James M. Carey ed., *Media, Myths and Narratives, Television and the Press*, Sage.
- Bird, S. Elizabeth, 1992, *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*, The University of Tennessee Press.
- Bird, S. Elizabeth, 2003, *The Audience in Everyday Life: Living in a Media World*, Routledge.
- Bird, S. Elizabeth, 2010, "The Anthropology of News and Journalism: Why Now?", S. Elizabeth Bird ed., *The anthropology of news & journalism: global perspectives*, Indiana University Press.
- Carey, James M. ed., 1988, *Media, Myths and Narratives, Television and the Press*, Sage.
- Carey, James M., 1989, *Communication As Culture: Essays on Media and Society*, Routledge
- Coman, Mihai and Eric W. Rothenbuhler, 2005, "The Promise of Media Anthropology", Eric W. Rothenbuhler and Mihai Coman, *Media Anthropology*, Sage Publications.
- Cosslett, Rhiannon Lucy, "We need more good news stories, like Yamato Tanooka's rescue", *Friday 3 June 2016 the guardian*. (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jun/03/more-good-news-needed-yamato-tanookarescue-japan> 2016年7月31日アクセス)
- Dahlgren, Peter, 1995, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*, Sage.
- Dégh, Linda, 1994, *American Folklore and the Mass Media*, Indiana Univ Press.
- Ginsburg, Faye, Lila Abu-Lughod and Brian Larkin, 2002, "Introduction", Faye Ginsburg, Lila Abu-Lughod and Brian Larkin eds., *Media World: Anthropology on New Terrain*, Berkley: University of California Press.
- Kelly, Michaela, 2016, *Contemporary Motherhood in Northern Japan: An Ethnography Applying Socio Capitals and Network*. (東京大学総合文化研究科超域文化科学専攻・文化人類学コース博士論文)
- Lehmann, Albrecht, 2007, *Reden über Erfahrung: Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Reimer.
- Löfgren, Orvar, 2008, "When is small beautiful? The Transformations of Swedish Ethnology", Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel and Reinhard Johler eds., *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*, Routledge.
- Noyes, Dorothy, 2008, "Humble Theory", *Journal of Folklore Research*, 45(1).
- OECD, Society at a Glance: Asia/Pacific 2011, (<https://www.oecd.org/els/soc/49263450.pdf>. 2016年7月1日アクセス)
- Renteln, Alison Dundes, 2012, "Folklore: Legal and Constitutional Power", Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem ed., *A Companion to Folklore*, Blackwell.
- Rothenbuhler, Eric W., 1998, *Ritual communication: from everyday conversation to mediated ceremony*, Sage.
- Rothenbuhler, Eric W. and Mihai Coman, 2005, *Media Anthropology*, Sage Publications.
- Silverstone, Roger, 1994, *Television and everyday life*, Routledge.

\* 付記: 本稿は北京大学における中国人聴衆に向けて、日韓の親子心中の基本事項を紹介説明する必要があったことから、日本語で発表した拙稿のいくつかと表現が重複する箇所が多いことを断っておく。

# ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の メディア研究 その歴史と特徴

李 相賢

LEE Sang-Heong

翻訳：中村 和代

## 1 研究対象と目的

チュービンゲン (Tübingen) 大学民俗学研究所 (以下チュービンゲン研究所) が、1996年の夏学期に開催したコロキウム (Kolloquien) <sup>1</sup>のテーマは「チュービンゲン研究所のメディア研究」だった。当時H・バウジンガー (Hermann Bausinger) は、チュービンゲン研究所のメディアに関する研究の背景と歴史について簡略に述べ、ドイツ民俗学、中でも経験文化学 (Empirische Kulturwissenschaft) <sup>2</sup>におけるメディア研究について三つの命題を提示した。まず、経験文化学はメディアと関連のある学問である、次に、経験文化学は、地域、階層、性別、日常文化についての既往研究を基にした他の学問分野のメディア研究と差別化が図れる、最後に、民俗学はメディアと関連する新しい分野に挑戦する必要がある、という内容を強調した <sup>3</sup>。

バウジンガーは、1956年のドイツ民俗学会で、逸早くメディア研究と位置づけることのできる大衆歌謡についての論文 <sup>4</sup>を発表していた。しかし、チュービンゲン研究所においては、40年後の1996年になってメディア研究の必要性という原論的主張がなされており、その時間の隔たりは注目し値する。彼がドイツ民俗学会の会長であった1976年には、学会が主管するメディア研究をテーマにした学術大会も開催されている。そこで多様な論議 <sup>5</sup>が展開されたにもかかわらず、それから20年が過ぎた後に、再び同様の原論的主張が提言された状況には、いくつかの理由が存在するだろう。中でも、特にドイツ民俗学会の研究傾向やメディアの持つ特性が、そのような主張を繰り返さざるをえなかった重要な背景であると推察する。

バウジンガーが、逸早く大衆歌謡についての研究を発表した当時、普通のドイツの人々の日常生活に影響を与えたメディアとは、新聞、ラジオ、音盤程度であった。しかし1990年代半ばには、大半の家庭がテレビやビデオなどを所有しており、またデジタルメディアの総合媒体としてコンピューターが普及していた。時代時代で多様なメディアが登場するので、その影響によって研究対象はもちろん研究方法も、やはり多様にならざるをえなかった。ドイツの民俗学界もまた、1970年以降学問の名称を変更するほど研究対象と方法論がめまぐるしく変化したこともあり、40年余り後までも上記のような議論が継続されたのだと判断できる。

本研究は、ドイツ民俗学におけるメディア研究の歴史と特徴の紹介を目的としている。メディアに関する研究は、新聞や放送を研究するコミュニケーション専門の学問分野、例えば言論学<sup>1</sup> <sup>註</sup>などで重点的に展開されている。他にも、大衆文化を探究する社会学などで研究が行われているが、民俗学の分野にいたっては「メディア」は稀有な対象といえるほど、活発に研究が行われな

かった。多分それは、民俗学が伝統的なものを研究対象あるいは研究目的としていたことに起因していると考えられる。例えば、従来の民俗学の主要研究対象の一つである口承文学は、メディアの媒介なく直接的に情報を伝達する、口述の「文学」を研究するといったところを重要視しており、既往の民俗学も一般的に特定地域の住民、または民族の暮らし自体を研究するものとして、メディアなどによる暮らしの変化に対しては、否定的に捉えられていた。

しかし古くから、民謡や説話など民俗学の主要な研究対象が、メディアの初期形態である書物、音盤、ラジオなどによって流通されてきたので、産業化時代の民俗に関心を持った民俗学者たちは、逸早くメディアに注目しその研究を進めた。チュービンゲン研究所のメディア研究がその良い例である。

したがって、本研究ではチュービンゲン研究所が1960年代以降、メディアに関心を持つようになった学史的背景、そしてメディア研究のために選定された対象と研究方法の特徴について検討する。そこで、特にこの研究所を1991年まで主導してきたバウジンガーの、新しい民俗学研究の方向性とメディア研究を中心に考察していく。

具体的には、チュービンゲン研究所が1950年代後半に行った、既存民俗学の民謡研究への批判と歌謡についての研究、1970年代のドイツ民俗学の新研究の傾向で、特にフランクフルト（Frankfurt）学派の批判的な社会科学に影響を受けたチュービンゲン研究所のメディア研究と、テレビに関する研究の傾向と特徴を分析する。そして、日常生活とメディアの関連研究での、メディア学の分野とチュービンゲン研究所の研究成果の特徴、またその限界についても調べていく。状況の把握につながるよう、本研究では主に関連する事例を挙げながら論議を展開する。

## 2 60年代の歌謡と大衆小説の研究: チュービンゲン研究所の新たな研究の傾向

バウジンガーが大衆歌謡に関する論文を発表する頃、彼はチュービンゲン研究所の研究員であった。当時、この研究所にはドイツ文学者（Germanistik）のH・シュナイダー（Hermann Schneider）と、H・ドルカー（Helmut Dölker）が教授として在籍しており、この二人を中心に、民謡、説話などの口承文学や、地域の祝祭である謝肉祭、またヴュルテンベルク（Württemberg）地域の方言などの研究が重点的に行われていた。

バウジンガーは、1952年に故郷の地であるアーレン（Aalen）を中心に、ヴュルテンベルク東北部の各村々の話を収集すると、その分析をまとめ博士学位論文として提出した<sup>6</sup>。この時彼は、既存の口承文学研究とは違う視点で、説話などの昔話ではない、調査地域の住民の現在の話を分析対象として捉え、その類型を分類するとともにその機能について考察した。

そして1955年には、研究所のプロジェクトの一環で、彼は同じ研究所の同僚であるA・ルオフ（Arno Ruoff）とともに、ヴュルテンベルク地域に属す都市と村の方言や話についての調査を行っている。バウジンガーの回顧によると、調査当時、調査対象の伝承の推移を追いながら、メディアがどのような影響を及ぼし、またどのような役割であるのかという点に注目したが、具体的な調査には至らなかったという<sup>7</sup>。

しかし、その後も同時代の人々の話や歌に関心を持ち、調査研究を続けたバウジンガーは、既往の民俗学者が行った民謡や説話の調査とは大きく異なる方法で、過去の民謡や説話と現在歌われている歌や話とを比較研究し「民謡と歌謡」という題で発表した。それが先に触れた論文である。

彼は、調査を繰り返すうち、既存の民謡の概念や規定と調査当時に歌われていた民謡の状況との差に気が付いた。民謡は、一般的に民族と民衆の歌として、特定地域の民族あるいは住民の、音楽的特徴や生活の特徴が込められている。大半の民俗学者もまた、そのように認識していた。しかし1950年代、彼が現地調査を行っていた頃には、既に民謡は、学校あるいは合唱団(Gesangverein)などで歌われるのみだった。また、産業化以前は地域や村ごとに多様な民謡が歌われたであろう状況が、調査当時は全国的に知られた民謡しか接することはできなかった。

周知のとおり、ドイツで「民謡(Volkslied)」という言葉を作り、各地域の民謡を採集し研究したのは、J・ヘルダー(Johann Gottfried von Herder)である。彼は、民謡は特定地域や特定民族の特徴が込められた民族の歌であるため、民族の特性<sup>8</sup>を把握するためには、民謡を研究すべきであると主張した。しかし、彼が採集した民謡には、J・ゲーテ(Johann Wolfgang von Goethe)の詩の中の、郷土的な内容も含まれていた。さらに彼は、当時都市の人々の歌を「叫んでいる」と軽蔑するほど、同時代の人々の歌には関心がなく、民謡の範疇にも入れることはなかった。

ヘルダーの民謡への認識と範疇は、後に続くドイツの民謡研究者に影響を与え、そのような研究者たちが採集した民謡が印刷というシステムを通し、後の民謡伝承に再び影響を与えた。一方大衆歌謡は、当時の民俗学者には民族的な色合いのない商業的な目的のために作られた歌という否定的なイメージが強く、研究対象として関心が向けられることはなかった。実際、ドイツで大衆歌謡は既に20世紀初頭から日常で親しまれる歌として定着していたが、1930年代に村の民俗調査を行っていたドイツの民俗学者たちは、農村で大衆歌謡が日常の歌として多く歌われている、という報告に留まっている<sup>9</sup>。

バウジンガーは、民謡に対する理念的なアプローチを批判し、大衆歌謡研究の正当性を提示するため、まず民謡の歌謡化について言及した。民謡が、大衆媒体、レコード盤やラジオを通じて伝播し、それにより一般の人々が歌謡のように容易に口ずさめるようになった現象に注目し、そこから大衆歌謡に対する否定的なイメージを持つ研究者たちを批判した。そして、大衆歌謡は作業現場でも身近に歌われ、特定の世代ごとに様々な大衆歌謡が歌われていることから、農村社会で民謡が担っていた機能を、大衆歌謡が代わって果たしている場合が多いと検知した。彼は、民謡と大衆歌謡の機能的等価性(funktionale Äquivalenz)を強調しながら、民謡研究の代替となりえる、現在のドイツの人々の歌文化を研究する必要性を主張した。この主張に基づいた研究は、彼が1950年代後半に、民俗の現代的機能についての調査を行った後、本格的になされるようになる。

バウジンガーは、H・シュヴェート(Herbert Schwedt)、M・ブラウン(Markurs Braun)とともに、戦後の東欧圏からバーデン＝ヴュルテンベルク(Baden-Württemberg)州に移住した人々を調査し、1959年に『新しい移住 民俗学的—社会的調査(Neue Siedlung. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen)』<sup>10</sup>という研究書を出版する。この研究は、チュービンゲン研究所が東欧圏から移住したドイツ人の文化を調査するために、1947年に始めたものであり、本来の目的は移住民の移住前の文化を捉えるところにあった。

しかし、バウジンガーと二人の研究員は、当時の具体的な移住の現状を記述し、移住地域で新たに運営された社会的な集まりや組織の種類と特徴を分析した。また、移住地域で移住民が移住前の文化を活用する様相と特徴も加えて分析した。それまでの民俗学者は、移住前の文化をドイツの過去の文化の名残と見て関心を寄せたが、バウジンガーらは、新たな生活環境の中で、以前の文化と見なされる彼らの伝統文化がいかに活用されるのか、その背景と様相に関心があつた。さらには、移住計画についての移住民たちの反応と問題の解決のため、具体的な対策案の提示も

行い、最後に、移住民たちの故郷に対する認識について考察した。このように、この研究の特徴は、民俗の伝承と変化を移住民の新しい環境との関連性で分析したという点である。特に、副題に見られるように、社会学的方法を活用したことも斬新であった。

上記以外にも、パウジンガーがメディアに関心を持った背景とその目的を、読み取ることのできる研究では、『科学技術世界の中の民俗文化 (Volkskultur in technischen Welt)』がある<sup>11</sup>。これは、彼が教授資格を取得するための請求論文として提出したもので、ドイツの人々の現在の生活を研究するにあたって、既存の研究対象をどのように活用すればよいのか、その可能性を試みたものだ<sup>12</sup>。

彼は、既存の民俗学研究の大半が対象化した民俗が、技術文明の影響を受けながら変化する過程を、空間、時間そして社会的な関係性の中で分析した。まず、空間に関し分析した内容では、民衆の生活は旅行や放送などによって経験できる空間が広がり、その過程で他の地域の民俗などへの関心も増加すると考えた。このような関心は、紀行文によく表れ、また、他の地域との交流を通して表れる例がある。例えば合唱大会などで特定地域の民謡を違う地域が歌うようになるという様相や、都市に住む人が農村を故郷と重ね農村の民俗に関心を持つ様相を挙げることができる。

次に、時間的な視点からの分析では、急速な変化とともに時間の流れも同様に速度を増して認識され、そこから逃避しようとする多様な行動と装置が出現するのだが、民俗に対する関心の登場や民俗の活用もそこに関連するという見解である。放送局で民謡を流す背景や、民謡が録音され人々がレコードを購入する背景、合唱団に参加し人々が民謡を歌う背景には、産業化時代の時間の認識が密接に関わっていると考察した。

最後に、社会の変化と民俗との関係を分析した内容では、過去民俗が伝承されていた時代は階級社会であったが、昨今の産業化時代は階層社会であり、そのうえ急速にその階層構造に分割が起こっている。階層構造が分割される時代は、他の階層についての関心が起きると見ていた。そこで、19世紀の市民階級が民俗に関心を持つようになる様相や労働者が市民階級の生活様式を真似る様相などを例として挙げている。また、そのような時期には、全ての階層が同一の文化に関心を寄せる現象が起きる。このような現象が生まれる背景には、民族国家形成という理念的、政治的要因があり、その次に公教育の強化を挙げることができる。そして、感傷的なスタイルの増加が、民俗をはじめ過去の農村社会と文化に対し、大半の階層の人々の関心を引く背景となった。それは、民謡の中でも特に叙情的な民謡への関心や、農村の牧歌的な家族生活を描いた小説へ向けられた人気に表れていると考察した。

上記のように、産業化以降、ドイツの人々が営んだ新しい暮らしの中での民俗の役割を分析した後、パウジンガーとチュービンゲン研究所は、メディアについての本格的な研究に取り組んだ。1960年代の初頭は、主に古典的な民俗学の研究対象と関連する民謡と歌謡、そして民族文学 (Volksposie) と通俗文学 (Trivalliteratur) を中心にメディア研究を行った。

最初に発表された通俗文学の研究は、ロマンス小説の内容を分析した『20世紀の平凡な家庭とロマンス小説 (Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert)』<sup>13</sup>といえる。以降は、戦争小説の小冊子を読む読者層 (die Leserschaft von Kriegsromanheften) の研究<sup>14</sup>、アメリカの西部開拓時代を扱った小説 (Western 以下西部小説) 研究<sup>15</sup>などが続いた。

チュービンゲン研究所の行った通俗文学研究は、主にテキスト、即ち内容分析 (Inhaltanalyse)<sup>16</sup>、そしてその生産環境と購読者分析で構成されていた。例えば、西部小説研究の場合、四項目に構成されており、まず書かれた小説の歴史の考察、次に登場人物である英雄をはじめ悪党、インディ



アン、軍人など、小説の周辺の人物を掘り下げ、小説に表現されている価値観などの分析、文学的特徴といえる行動構造、時空間などの分析、そして西部小説の生産環境と読者の分析である。

このような分析は、既存の民俗学が行ってきた民族文学の研究方法与多くの箇所では違いが表れている。それまで、ドイツ民俗学が展開してきた説話に代表される民族文学の研究では、類型とジャンル、歴史的な変化の過程、地域的な差などの分析だった。一方、チュービンゲン研究所では、現在のドイツ人が好んでいる通俗小説に注目し、その内容とともに生産環境と読者についてメディア研究の方法を活用し分析している。

次に、歌についての研究では、チュービンゲン研究所の最初に行った民謡と歌謡についての研究といえば、H・フィッシャー (Hermann Fischer) の『民謡、大衆歌謡、人気曲 (Volkslied-Schlager-Evergreen)』<sup>17</sup>が挙げられる。この研究で、フィッシャーは、歌詞や類型、地域別変移といったそれまでの民謡研究とは違う、学校、同好会 (Verein) またはレストランなどの場で歌われている歌を調査し、その意味と機能を探究した。調査地域は、チュービンゲンに隣接した工業都市のロイトリンゲン (Reutlingen) で、実際歌が歌われている現場の調査に加え、学校教育に活用されている音楽の本、同好会で使われる歌の冊子、そして放送媒体から流れる歌などを調査した。

その後、チュービンゲン研究所では、大衆歌謡だけを集中的に分析する研究が進められた。例えば、W・メツガー (Werner Mezger) は、ドイツの大衆歌謡を文化産業と関連づけ分析している<sup>18</sup>。彼は、まず大衆歌謡が生産される媒体であるラジオとテレビ、新聞と広告、大衆スターとファンクラブなど、歌謡の広報手段について分析を行った。そして、1920年から1970年までドイツの大衆歌謡の歴史について検討を行い、大衆歌謡の音楽とテキストに関する内容の分析、大衆歌謡と大衆スターのファンたちの特性を分析した。

上記の内容は、チュービンゲン研究所が1970年代に入り、既存の民俗学の研究対象と関連のあるメディア研究から、次第に大衆文化に関連するメディア研究へ変化する様相を見せる成果である。この時期のチュービンゲン研究所のメディア研究は、主にラジオやテレビなどの放送媒体についての研究を行っていたが、方法論的にはフランクフルト学派の文化産業批判から影響を受けたものだった。

### 3 70年代の放送媒体研究とフランクフルト学派の文化産業研究

民謡と大衆歌謡についてのメディア研究でわかるように、チュービンゲン研究所の放送媒体についての研究は、民謡など主に民俗音楽と関連するものであった。特に、民俗音楽を放送する局の政策の特徴、その問題点、放送による民俗音楽の変化様相、そしてドイツ人への音楽文化の影響などを分析している。

まず、民俗音楽の放送番組についての研究では、『故郷放送、民俗学、フォークロリズム (Heimatsfunk – Volkskunde – Folklorismus)』<sup>19</sup>を挙げることができる。この本の著者は、民俗音楽を流す放送とその番組が、人々に郷愁をかきたてさせる役割をすると見て、それらを「故郷放送 (Heimatsfunk)」と命名した。そして、故郷放送の数と位置、放送担当地域、放送時間を調査した。また、放送担当者に、故郷という意味、フォークロア (Folklore)<sup>20</sup>とフォークロリズム<sup>21</sup>の意味についての質問を行った。

このような調査から、著者は、故郷放送とはフォークロリズムを生産する主要な機関であると指摘し、そこで放送される民謡を対象に民俗音楽の種類の特徴を調べ、その結果を基にして放送

フォークロリズムの特徴を提示した。なお、この研究は、当時ドイツの民俗学者たちが民俗学を専攻する学生たちの就職問題解決に向けた対策の一環として、放送を中心とした媒体の特性を彼らに教示する目的で進められたものでもあった。

著者は、この研究で、視聴者の意見は反映されず、民俗音楽や地域の民俗に疎い担当者が民俗音楽の選定を行っていることに言及し、特に放送局が地域民俗政策本位に民俗音楽を選定する故郷放送の作業を批判した。

このように、放送媒体の作業と民俗音楽の関係での分析において、批判的な見解を提示した背景には、ドイツの民俗学者、中でもテュービンゲン研究所の研究者が、マスメディアを批判的な視点で捉えていたフランクフルト学派の影響を受けていたことが大きい。フランクフルト学派の影響は、メディア研究をはじめ、ファルケンシュタイン (Falkenstein) 学術大会 (以下ファルケンシュタイン大会) での、テュービンゲン研究所の学問的立場の表明に表れている。

周知のとおり、ファルケンシュタイン大会は、1969年に戦後ドイツ民俗学の新たな研究の方向性を論議するため開催された。この大会の主題は、「ドイツの民俗学、概念、研究の問題、学問的傾向 (Volkskunde in Deutschland. Begriffe, Probleme, Tendenzen)」であり、五つのトピックに分け進行された<sup>22</sup>。

このトピックの中で、テュービンゲン研究所が、ドイツの他の民俗学研究所とは違う見解を示していたものが、「民俗学の認識論的目的 (Erkenntnisziele der Volkskunde)」というトピックだった。テュービンゲン研究所の研究者は、既存の民俗学研究が主に浪漫的な民族主義に基づいた理念を志向していたため、ドイツの人々の多様な歴史的経験や生活を捉えることができないと批判し、そのような問題点の解決には、労働者、女性など様々な人々の生活や文化についての研究を行うことだと主張した。

もう一つ、テュービンゲン研究所の学問的な立場が明確に表れたトピックは「理論と実践 (Theorie und Praxis)」だった。テュービンゲン研究所の研究者は、理論志向的な研究では、ドイツの人々の多様な暮らしの探究には限界があることを認識していた<sup>23</sup>。故に、そうではない方法でドイツの様々な人々の暮らしを研究した結果を、ドイツの社会や政治の問題解決に導く方向へ活かし、提示する必要性を強く主張した。

ファルケンシュタイン大会に参加した学者は、様々な論議を展開したが、民俗学研究の問題認識や方向性の設定は合意に至らなかった。只、大会終了後に「ドイツ民俗学は、対象 (規範、風習、物質) の文化的価値と、主体 (関連集団) の相互関係を分析する学問であり、研究の目的は、社会文化的問題の解決に貢献する方向性と方法の提示にある」<sup>24</sup>と折り合いをつけた。

先に言及したが、テュービンゲン研究所の立場は、支配イデオロギーを反映した従来の民俗学の対象選定における問題や、女性や労働者といった疎外される者たちへの学問的関心を主張し、批判的社会科学を追求したフランクフルト学派の影響を見せている。フランクフルト学派の影響を確認できる論文では、R・ナル (Roland Narr) の「批判的社会科学としての民俗学 (Volkskunde als Kritische Sozialwissenschaft)」<sup>25</sup>がある。この論文は、ファルケンシュタイン大会以後、大会でのテュービンゲン研究所が取った立場の主張を強化するため編纂された論文集『民族の暮らしからの別れ (Abschied vom Volksleben)』<sup>26</sup>に掲載されている。論文では、フランクフルト学派が提唱する批判的社会科学の核心的な研究目的と基本的な研究方法を要約し、ドイツ民俗学が進むべき研究の方向性を提示した。

具体的に言えば、フランクフルト学派の基本的な研究目的とは、資本主義を基にした社会変化の探究である。そのためには、研究者は外部からの視線、特に研究者という立場で対象を見るの

ではなく、調査対象者の立場から社会の特徴、特に階級社会の矛盾を認識することが重要だと強く主張した。また、研究者は調査対象者の問題解決のための対策や、調査対象者が自ら問題を認識し解決策を見出させる方法を提示する必要があることを伝えている。このような方法提示と実践行為が成功社会(gelunges Gesellschaft)へとつながると考えていた。

また、フランクフルト学派の研究者は、現在資本主義の階級社会においての問題が継続している背景には、資本主義での生産構造の問題以外に、教育、そして知識人の無批判的な社会研究と経済研究の問題があると指摘した。

そして、社会を構成している様々な階級が、過去のような歴史と文化を維持しているという「幻想」のせいで、階級の問題を認識できない場合がある。故に、そのような民俗学者の研究自体、結果的に階級社会を継続させる要因となるのだと指摘した。ドイツの民俗学者、特にチュービンゲン研究所の研究者は、このような指摘を受け入れ、既存の民俗学研究を批判し、新たな研究対象の選定と方法を模索した。

チュービンゲン研究所のメディア研究には、フランクフルト学派の文化産業(Kulturindustrie)批判の影響が大きい。フランクフルト学派の研究者は、文化産業が階級社会の矛盾をわからなくさせることに寄与していると批判した。要するに、産業化の時代には、人間関係が商品生産と消費関係で認識される、いわゆる事物化現象(Warencharakter)に支配され、文化産業はこのような事物化の意識を助長する機能だと批判した。事物化された世界で、大衆は文化産業が提供する幻想に逃避し、安住するようになり、故に階級矛盾のような問題を認識できなくなると考えた。チュービンゲン研究所では、フランクフルト学派のこの文化産業批判を、放送媒体が提供する民俗音楽番組を分析する際に活用している。

チュービンゲン研究所のE・フラーム(Eckart Frahm)が、1960年代以降のラジオとテレビに放送された民謡など民俗音楽の特徴を考察した研究がある。彼は、放送媒体に登場する民俗音楽の重要な特徴を記述しながら、フランクフルト学派の資本主義社会の大衆音楽に対する批判的見解を受容し分析した。そこで彼は、放送媒体が扱う民俗音楽の特性を三つにまとめ提示した。

一つは、民俗音楽は基本的に慣れたリズムで構成されているので、視聴者にも馴染みややすく心理的安定感を与えることができる。そして、放送媒体は放送の特性上、ドイツの全域あるいは放送提供地域の住民が慣れ親しんだ民俗音楽を流すのが一般的だ。よって、民俗音楽はこのような心理的機能を他の大衆音楽より容易に活かすことができ、大衆音楽の事物化機能においても大衆歌謡より上手に活用されている。

二つ目として、民俗音楽は大衆歌謡のように社会の変化をよく反映している。特に放送媒体の放送人気順位を分析すると、社会や政治の危機的状況には民俗音楽への関心が増えている。当然、放送の頻度が高くなれば、一般的に民俗音楽の音盤の販売数も伸び、結果的に大衆性を確保する。

三つ目は、民俗音楽は平易な題名で、内容が単純であり、慣れ親しんだリズムが反復されるので、大衆性を容易に得ることができる。その上、産業化時代に忘れ去られていく故郷や浪漫的な愛などが曲のテーマであるため、大衆の関心は持続される。このような理由から、民俗音楽は大衆音楽の中で最も利益の残るジャンルの一つなのだと見ることができる。

だからこそ、このような特性を持って放送された民俗音楽は、フランクフルト学派が提起した文化産業の特徴と問題点をどのジャンルよりも詳細に捉えることのできる対象だと、チュービンゲン研究所の研究員は強く主張したのである。

もちろん、チュービンゲン研究所のメディア研究が受けた影響は、フランクフルト学派の文化産業論と批判的社会科学からだけではない。当時、放送媒体が、歌の文化や話の文化に及ぼす影

響関係を実証的に分析した研究も行われていたが、このような研究の傾向は、1970年代の中盤以降にテュービンゲン研究所内で、フランクフルト学派の研究方法への批判が登場したことによるものである。

## 4 80年代の新しいメディア研究と日常生活研究

大衆媒体を文化産業の一環と見なし、批判的な研究を続けてきたフランクフルト学派とは異なり、ある一部の民俗学者は、放送媒体が人々の歌や話の文化に及ぼす影響関係について研究を行った。E・クルッセン(Ernst Klussen)は、歌を教えるスタイルで提供されている放送番組、いわゆる「歌番組」を調査し、人々に与える影響関係を分析している<sup>27</sup>。彼は、ドイツの人々が個々の人を通じてではなく、音楽の本や音盤、放送媒体を通じてより多くの歌を習得するという既往の調査結果<sup>28</sup>を基に、歌番組とそこに参加するスタジオ観覧者や視聴者に注目した<sup>29</sup>。

彼は、まず歌番組を中継する放送局と放送番組の運営について調査を行った。具体的には、放送時間、回数、番組公開の有無、放送用歌本活用の有無(出版及び配送)などである。合わせて、番組に視聴者も参加し特定の歌を教える「Offen Singen(開かれた歌番組)」の調査も行った。調査内容は、その番組に参加する人々の特性(世代、階層、居住地域など)や参加の動機などであり、歌番組の視聴者も対象とした。彼らの特徴、視聴の背景、そして歌番組が日常的な歌へ及ぼす影響などを、書面調査、インタビュー、参与観察などの方法で調査を重ねた。そして調査の結果を基に、放送局の運営と番組の「担当者・受信者分析モデル(Sender-Empfänger-Modell)」を提示した。

その後、放送という媒体を中心に聴衆や受信者への影響分析を行っていたメディア研究から、次第にメディアと放送受信者の日常生活での影響関係を分析する方向へと転換し展開されていった。このようなメディア研究の方向性の変化が、1970～80年代日常生活へと向かったドイツ民俗学の関心に大きな影響を与えていた。

一方、フランクフルト学派の文化産業研究を基にした大衆媒体の批判的研究が進められた当時、一部のテュービンゲン研究所の研究者は、女性や労働者を対象とした新たな視点での研究のために、農村の調査に再び取り組みはじめた。主に農村の日常生活、特に村を構成している多様な階層と集団の日常生活に焦点を当てていた。

テュービンゲン研究所が、日常生活研究のフィールドに農村を選択したのは、既存の民俗学が農村を民俗伝承の現場としてのみ対象化した研究方法への批判を示すことが目的であったからである。また、現在の社会生活を中心に日常生活の研究を行っていた社会学とは異なる方法で、研究対象者が日常生活を営む様相から、歴史的経験に重点を置いた民俗学的研究の特性と方法を提示するためでもあった。

その後、ドイツ民俗学の日常生活研究は、農村に限定されることなく様々な集団の日常生活研究へと広がった。メディアと日常生活についての研究は、このような関心の対象と方法論の変化過程で登場した。

バウジンガーは、朝に新聞が配達されなかった時の購読者の反応や、テレビチャンネルの主導権争いなどの姿から、現在の日常生活でメディアは不可欠な存在だとして、日常生活の研究にメディア研究の必要性を説いている。このような彼の主張は、すでに『科学技術世界の中の民俗文化』でも力説されていたが、以後もそれを具体化した論文の成果が注目される<sup>30</sup>。

パウジンガーは、論文で仮想の家族(マイヤー (Meier)氏とその家族)の週末生活とメディア活用 の関係を具体的に記述し、それを基に研究の方向性と方法を提示した。例えば、マイヤー氏が土曜日の午前中大型マートで物を買ひ、帰り道で車を洗車するなど、日常的な姿とともに、マイヤー氏が家に帰り新聞を読みながらニュースについて夫人と会話する姿、子供たちがラジオの騒音問題で争う姿、土曜日の夕方、スポーツ番組の中で最も人気のある「スポーツスタジオ (Sport Studio)」の視聴と、過去出演したスポーツ選手を巡る夫人との些細な口論を記述した。また、日曜日にドイツで最大の販売部数を誇る新聞「ビルト・アム・ゾンターク (Bild am Sonntag)」の購入とその記事の内容で、マイヤー氏と違うサッカーチーム応援を応援している息子との些細な口論を刻銘に記述した。

パウジンガーは、この詳細な記述の体系的な研究のためには、メディアと利用者の多様性を考慮する必要があると説いている。加えて言えば、新聞、テレビ、ラジオなど、メディアの形態は多様であり、媒体の特性によってそれぞれが日常生活で様々な機能を果たしている。同様に、人々もまた日常生活で様々な方法をもってメディアを活用するという特性を認識する必要がある。合わせて、メディアは日常生活で個人個人それぞれの欲求と関心を充足させ、その方法もメディアごとに多様であるという点も十分に認識し、メディアと日常生活の関係を研究するよう主張した。

この主張に、メディア専門の研究者も、自身の既存の研究を基に、ドイツ民俗学の日常生活とメディア研究との共同研究の可能性を見出させる方向性と方法を提示した<sup>31</sup>。その内容によると、既存のメディア研究の歴史は、大半がメディアの生産に関するものであり、メディアとそれを消費する人々との関係については、ほとんど関心を示さなかった。しかし、パウジンガーをはじめとする、ドイツの一部の民俗学者は、メディアと受容者の、特に日常生活という領域での関係に注目しており、メディア研究と民俗学研究の共同研究の可能性は十分に存在する。ただ、この共同研究で理論的な土台を築くためには、まずメディア研究者が日常生活におけるメディアの役割を、民俗学の主要な対象である家族という範囲として限定し、その研究の方向性と方法を提示する必要があるだろう、と説いている。

このような認識で、メディアの研究者は共同研究の具体的な方向性を示すため、メディアと利用する人々の社会化との関連性を強調した。元来、家族と親族が個人の社会化を担い、その過程を通して特定規範などの伝達に至る仕組みに関しては、民俗学で最も多く研究されたものである。ところが、現在はメディア時代であり、メディアが個人の社会化に一定の役割を担っている。したがって、民俗学の視点でメディアの社会化過程を考察すれば、現在の家族と親族の特徴、そして家族の日常生活を体系的に研究できると考えられた。

また、日常生活は様々な個人個人の相互コミュニケーションの場であるが、同時に個人の過去の経験、現在の生活についての理解、そして未来についての認識がよく見通せる場でもある。よってメディアと関連する行動、特定の時間と空間が活用されるメディアの種類、メディアの特定プログラム(テレビ番組、ラジオのジャンル)の選択、または活用など日常的な行動の中で、個人個人の日常生活の特徴を捉えることができる。

メディアと関連する行動を、日常生活との関わりの中で見出すためには、メディアの類型と個々のメディアが提供するプログラムの知識について調査する必要がある。このような知識を持つことで、個人の社会化の過程を確かめることができる。また、日常生活でメディアを活用する背景と目的の理解には、メディアを使用する個人個人の日常生活についての認識が内在されている。そこへこれらの知識の調査を、家族の成立と営みという具体的な対象と関連付けて分析すれば、日常生活とメディアの関係を体系的に研究できると主張した。

結論として、日常生活で個人個人が特定のメディアを選定する理由と、その活用の背景や目的などを通じ、メディアの影響はもちろん、家族あるいは特定集団を構成している他の構成員との関係、そして日常生活についての個々人の認識を研究できるものとして考えた。これによって、メディア専門の研究者は、メディアの歴史、あるいは類型についての既存の研究の限界を超えることができ、メディア使用者に注目した研究を行うことができる。そしてメディアと日常生活について関心のある民俗学者は、二つの対象を体系的に研究でき、尚且つ、デジタルメディア時代を生きるドイツの人々の日常生活をも研究できると主張した。

このようなメディア専門研究者の提案にもかかわらず、テュービンゲン研究所やドイツの民俗学界において、この提案の本格的な論議や活用には至らなかった。只、テレビドラマの研究、特に視聴率61%を記録した人気ドラマ「シュヴァルトツヴァルトクリニック (Schwarzwaldklinik)」についての研究で、この提案が部分的に活用されたことはある<sup>32</sup>。また、この時期テュービンゲン研究所は、青少年文化の特徴がよく表れたミュージックビデオについての研究を発表し<sup>33</sup>注目もされた。しかし、1998年にメディアと日常生活をテーマにした学術大会は、二つの関係を集中的に研究してきたテュービンゲン研究所ではなく、スイスのチューリッヒ (Zürich) 大学民俗学研究所で開催された<sup>34</sup>。

日常生活とメディア研究をテュービンゲン研究所が継続して行わなかった理由として、まずデジタルメディアの急速な変化を挙げるができる。コンピューターやスマートフォンといったデジタル機器の発展が急速に進み、このようなニューメディア機器が日常生活に行き渡っている役割を具体的に研究するには、民俗学者としての限界がある。他に、研究所の内的要因として、1990年から歴史的な研究に関心が高まりながら、メディア分野にも近代ドイツの暮らしとメディアの役割といった歴史的研究の方へ向かった。このような研究所の内外的要因によって、日常生活とメディアについての研究は90年代以降活発に進められることはなかった。

## 5 結び

本研究では、ドイツ民俗学、特にテュービンゲン研究所が主体となり行ったメディア研究の傾向と特徴について分析を行った。そのため、テュービンゲン研究所のメディア研究が展開された過程を年代別に区分し、各年代に見られる研究の特徴に注目した。

1960年代の研究の特徴については、テュービンゲン研究所の大衆歌謡と大衆小説に関する研究の背景と方法の分析を行うとともに、それらの研究の発端となった1950年代のテュービンゲン研究所の、特にパウジンガーが主導した新たな研究傾向について記述した。1970年代の研究の特徴については、民俗音楽に関連した放送媒体についての研究傾向を提示し、合わせて、放送媒体に対する批判的な研究についても言及した。テュービンゲン研究所の放送媒体に対する批判的研究の特徴を提示するため、その研究に多くの影響を与えたフランクフルト学派の文化産業研究の特徴を記述した。

そして最後に、1980年代の研究の特徴として、ドイツの人々の日常生活とその中に存在する多様なメディアとの影響関係を捉えた、テュービンゲン研究所の研究の方向性と方法について論議するとともに、1990年代にはその研究の流れを持續できなかった背景について言及した。

本研究は、テュービンゲン研究所のメディア研究の傾向と特徴について記述し分析を進めたが、研究を展開した時期が40年以上という広範囲にわたり、研究の対象も大衆音楽、大衆媒体と多様

であるため、研究者の論旨が不明確であったと判断できる。また、本学術大会のテーマである、メディアと日常生活についての論議も、簡略な言及のみに終わってしまった。

このような限界は存在したが、本研究で述べた、チュービンゲン研究所のメディアに関する様々な研究傾向と方法の紹介は、日中韓の民俗学者が進めるメディアと日常生活についての研究の一助となると考えている。

## 注

- 1 テュービンゲン大学民俗学研究所では、毎学期特定のテーマでコロキウムを開催する。このコロキウムには研究所の教授と学生が皆参加し、マスター (Magister) 学位の取得にはこの学術行事への一回以上の出席と発表が必要である。
- 2 ドイツの大学に属する民俗学研究所の名称は、1970年代の初頭に頻繁に変更された。それは、後述する1969年のドイツ民俗学特別学術大会以後の新たな研究方向と関連する。チュービンゲン大学の場合民俗学研究所から経験文化学研究所と変更した。
- 3 Hermann Bausinger, 'Medienforschung am Ludwig-Uhland-Institut. Ein Rückblick', Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.(Hrsg.), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 46, 1996, pp. 6-11.
- 4 Hermann Bausinger, 'Volkslied und Schlager', Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes V, Wien, 1956, pp.37-43.
- 5 学術大会の発表論文は、Hermann Bausinger und Elfriede Moser-Rath(Hrsg.), Direkte Kommunikation und Masskommunikation. Referate und Diskussionsprotokolle des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Weingarten, Tübingen, 1976年に出版された。
- 6 Herrmann Bausinger, 'Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzählgutes auf Grund von Untersuchungen im nordöstlichen Württemberg' Diss. Tübingen, 1952.
- 7 Hermann Bausinger 他, Ein Aufklärer des Alltags. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger im Gespräch mit Wolfgang Kaschuba, Gudrun M. König, Dieter Langewiesche, Bernhard Tschofen, Köln, 2006, p.9.
- 8 後に、民俗学者と文化人類学者は、これを文化という用語で概念規定した。
- 9 Julius Schwietering, 'Das Volkslied als Gemeinschaftslied', Euphorion 30Bd., 1929, p.237.
- 10 Hermann Bausinger 他, Neue Siedlung. Volksk-undlich-soziologische Untersuchungen, Tübingen, 1959.
- 11 Hermann Bausinger, Volkskultur in technischen Welt, Frankfurt/Main, 1986.
- 12 この本は、中国語と日本語に翻訳されており、本発表ではメディアと関連する内容を中心に、本の特徴を要約して述べることにする。
- 13 Dorothee Bayer, Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert, Tübingen, 1963 (Volksleben Bd. 1).
- 14 Klaus F. Geiger, Kriegsromanhafte in BRD. Inhalt und Funktionen, Tübingen, 1974.
- 15 Jean-Ulrich Davids, Das Wildwest-Romanheft in der Bundesrepublik. Ursprünge und Strukturen. 2.erw. Auflage, Tübingen, 1975.
- 16 ドイツ民俗学の内容分析では、Klaus Geiger, 'Schweringkeiten mit "Inhaltsanalyse" im Rahmen der Ideologie', Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972, pp.236-241.を参照のこと。この論文は、軍人の歌 (Soldatenlied)の分析を批判する目的で作成されたが、民俗学的内容分析の方法と目的的理解に参考となるものである。
- 17 Hermann Fischer, Volkslied- Schlager-Evergreen. Das lebendige Singen aufgrund von Untersuchungen im Kreis Reutlingen. Tübingen, 1965(Volksleben Bd.7).
- 18 Werner Mezger, Schlager. Versuch einer Gesamtdarstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikmarktes der Bundesrepublik Deutschland. Tübingen, 1975.
- 19 Heinz Schilling, 'Heimatkund - Volkskunde - Folklorismus', Hermann Bausinger und Elfriede Moser-Rath(Hrsg.), 前の文献, pp.127-134.
- 20 ドイツ語でFolkloreとは、一般的に民俗音楽などの民俗芸術、特に外国の民俗芸術や再現された民俗儀式などを意味する。
- 21 フォークロリスムス(Folklorismus)は、「創られた民

- 俗」と翻訳できるが、韓国と日本では「フォークロリズム」と呼ばれている。この用語は、歴史民俗学を探究していたH・モザー(Hans Moser)が、観光などの産業的目的や政治的目的で、伝承が途絶えた民俗の再現や現存する民俗を変化させることに對し、民俗が内在されている真正性を喪失するという批判を提起しながら、学術的な用語として使用された。一方、パウジンガーは、民俗の持続には変化が伴うものなので、新しく創られた民俗を真正性という尺度で評価してはならないと、フォークロリズムが登場した背景と過程を研究することの必要性を提言した。この内容については、Hermann Bausiger, 'Zur Kritik der Folklorismuskritik', *Populus Revisus*, Tübingen, 1966, pp.61-75.
- 22 この学術大会で発表された論文は、Wolfgang Brückner(Hrsg. und Bearb.), *Falkensteiner Protokolle*, Frankfurt/Main, 1971.に掲載されている。
- 23 パウジンガーは、民俗学の研究対象が、例えば口承文学一つとっても、言語生活、宗教生活、物質生活など様々な領域にわたっているので、特定した理論だけでは体系的に研究するのは難しいと主張した。Hermann Bausiger, 'Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde', *Ethnologia Europaea*, 1968-1969/Volume II-III, pp.55-58.
- 24 Wolfgang Brückner, 'Falkenstein Resolution', 前の文献, p.303.
- 25 前の文献, pp.37-73.
- 26 Herrmann Bausinger 他(Hrsg.), *Abschied vom Volkleben*, Tübingen, 1970.
- 27 Ernst Klusen, 'Einflüsse von Funk und Fernsehen auf lebendiges Singen', Hermann Bausiger/Elfriede Moer-Rath(Hrsg.), 前の文献, pp.97-103.
- 28 Ernst Klusen, *Zur Situation des Singes in der Bundesrepublik Deutschland*. Köln, 1974 und 1975.
- 29 これらの調査と研究は、ケルン(Köln)大学の音楽民俗学研究所(Institut für Musikalische Volkskunde)で多く行われた。
- 30 パウジンガーが行った日常生活とメディアについての研究成果として、Hermann Bausiger, 'Alltag, Technik, Medien', Harry Pross und Claus-Dieter Rath(Hrsg.), *Rituale der Masskommunikation. Gänge durch den Medien Alltag*, Berlin, 1983, pp.24-36. Herrmann Bausinger, 'Alltägliche Herausforderungen und mediale Alltagsträume. Hermann-Josef Schmitz und Hella Tompert(Hrsg.), *Alltagskultur in Fernsehserien*, Stuttgart, 1987, pp.9-28. Hermann Bausinger, 'Ist der Ruf erst ruiniert... Zur Karriere der Unterhaltung', Louis Bosshart und Wolfgang Hoffmann-Reim(Hrsg.), *Medienlust und Mediennutz., Unterhaltung als öffentliche Kommunikation.*, München 1994, pp.15-27などがある。本発表では、この中でも 'Alltag, Technik, Medien' 論文を中心に彼の論を考察する。
- 31 Klaus Jensen/Jan-Uwe Rogge, 'Überlegungen zu einer Theorie des alltäglichen Umgang mit Massenmedien in Familien', Utz Jeggle 他(Hrsg.), *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*, Tübingen, 1986, pp.301-320. この論文が掲載された本は、パウジンガーの生誕六十周年を記念して出版された論集である。二人のメディア専門研究者が発表したこの論文は、テレビの幼児番組を研究したもので、ドイツ民俗学者のテレビ研究に多くの影響をもたらし、それが縁で記念論集に掲載されることとなった。
- 32 Michael Prosser, 'Das Phänomen "Schwarzklirik"', Landesstelle für Volkskunde Freiburg badisches Landesmuseum Karlsruhe und der Landesstelle für Volkskunde Stuttgart Württembergisches Landesmuseum Stuttgart(Hrsg.), *Beiträge zur Volkskunde in Baden- Württemberg. Band5*, Stuttgart, 1993, pp.97-143. テュービンゲン研究所では、テレビの連続ドラマについてのセミナーとプロジェクトが開催されたが、研究書や論文の形で出版されることはなかった。
- 33 Ute Bechdorf, 'Watching Madonna. Ammerkungen zu einer feministischen Medien/Geschlechterforschung. Jermann J. Kaiser(Hrsg.), *Geschlechtsspezifische Aspekte des Musiklernens*. Essen, 1996, pp.23-44.
- 34 この学術大会は、1998年11月6日から7日にかけて、二日間開催された。当時、民俗学、メディア学、歴史学など様々な学問分野の専攻者が参加し、テレビ番組、広告、ドキュメンタリー映画、ラジオ、音盤などをテーマに発表が行われた。



## 訳注

---

訳注1：言論学とは、日本式の、新聞学(ジャーナリズム論)から、米国式のメディア・コミュニケーション論を導入して発展した、ディシプリンの変化を伴う呼び名の変更である(参考：李相吉「韓国言論額教育の現況と課題」『慶應義塾大学メディア・コミュニケーション研究所紀要』60号、2010年、最終アクセス日2016年8月30日：<http://www.mediacom.keio.ac.jp/publication/pdf2010/lee.pdf>)。

## 参考文献

---

- Bausinger, Hermann, 'Volkslied und Schlager', Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes V, Wien, 1956.
- \_\_\_\_\_, Volkskultur in technischer Welt, Frankfurt/Main, 1986.
- \_\_\_\_\_, 'Medienforschung am Ludwig-Uhland-Institut. Ein Rückblick', Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.(Hrsg.), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 46, 1996.
- Bayer, Dorothee, Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert, Tübingen(Volksleben Bd. 1), 1963.
- Brückner, Wolfgang(Hrsg. und Bearb.), Falkensteiner Protokolle, Frankfurt/Main, 1971.
- Davids, Jean-Ulrich, Das Wildwest-Romanheft in der Bundesrepublik. Ursprünge und Strukturen. 2.erw. Auflage, Tübingen, 1975.
- Klaus Geiger, 'Schwerigekeiten mit "Inhaltsanalyse" im Rahmen der Ideologie', Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972.
- Fischer, Hermann, Volkslied-Schlager-Evergreen. Das lebendige Singen aufgrund von Untersuchungen im Kreis Reutlingen (Volksleben Bd.7), Tübingen, 1965.
- Geiger, Klaus F., Kriegerromanhafte in BRD. Inhalt und Funktionen, Tübingen, 1974.
- Jensen, Klaus/Rogge, Jan-Uwe, 'Überlegungen zu einer Theorie des alltäglichen Umgang mit Massenmedien in Familien', Jeggle, Utz 他(Hrsg.), Tübinger Beiträge zur Volkskultur, Tübingen, 1986.
- Klusen, Ernst, Zur Situation des Singes in der Bundesrepublik Deutschland, Köln, 1974 und 1975.
- Mezger, Werner, Schlager. Versuch einer Gesamtdarstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikmarktes der Bundesrepublik Deutschland, Tübingen, 1975.
- Moser-Rath, Elfriede und Bausinger, Hermann(Hrsg.), Direkte Kommunikation und Masskommunikation. Referate und Diskussionsprotokolle des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Weingarten, Tübingen, 1976.
- Schwietering, Julius, 'Das Volkslied als Gemeinschaftslied', Euphorion 30Bd. 1929.



# 传媒与日常：问题的提出

岩本 通弥  
IWAMOTO Michiya

翻译：宗 晓莲

本论文集是“日常与文化研究会”于2016年9月3日、4日在中国·北京大学举办的第二次国际研讨会“质疑现代社会的日常——传媒与日常”的基础上，进行了重新选择、再编辑的论文集。研讨会上中国学者的部分论文将在下一期继续刊载。本期论集中，收入了中国民俗学在叙说生活世界论时不可缺少的吕薇的论文，以及与本论文集主题相关的王杰文的论文。

之所以将第二次国际研讨会的主题定为“传媒与日常”，有几个原因。第一，网络、手机以及SNS等新传媒是从前一个世纪末开始得到显著发展的。这样的传媒环境的急剧变化极大地改变着我们的日常生活，应该是每一个人都有切身感受的事。上班、上学时间电车内的光景，年轻人听音乐、看映像的方式，在短短的20年之前也是无法想象的。同时，这些新传媒与之前的传媒相比，超越了发信者/受信者的框架，不仅是双向性的，而且谁也可以成为这一新的一对多的交际传媒的发信者。物联网（IoT：Internet of Things）及可穿戴电脑（wearable computer）逼近到身边，大数据（big data）已经可以运用海量数据分析解读市场，我们的身体周围布满了情报网络，我们该如何生活于这样的情报管理社会中？

如果不将这些纳入研究视野，以“日常与文化”为名的研究会就只能降下招牌了。作为举办以此为主题的研讨会的第二个理由是，即使是旧传媒，比如电视、广播、报纸等，东亚的民俗学也没有积极地将它们列为自己的研究对象。虽然传媒人类学早就被倡导，得到发展的只是映像人类学以及民族志映像领域。是向社会学、文化研究表示客气？还是民俗学也是以面对面（face to face）式的直接传达过程为学问的大前提？总之，传媒领域作为民俗学的未开垦地被一直闲置着。

然而，电视、广播与现在的新闻媒体所带来的同样大的冲击，使我们的生活发生的变化，应该可以容易地想象。虽然因特网已经很发达，我们“普通人”的生活中，电视依然有着极大的影响力。新闻的总览（对世界各地发生事情的全体动态的一瞥），以及作为“想象的共同体”的装置依然发挥着统一社会的功能的现实等等，都说明不能不关注这些传统传媒。以“普通人”的日常生活为研究对象的民俗学，不仅有必要好好把握这些变化，长期以来一直研究叙事（Narrative）的民俗学还有可能在这一过程中开拓新的研究方法。

第三个理由是从上述两点完全不能预期的，笔者预感有关“传媒与日常”的应有形态的讨论可能出现的新方向。人工智能（AI：Artificial Intelligence）打败了围棋高手，AI写的小说获得了文学奖的候补，另外在无人操作汽车成为平常事的时代，我们到底该如何与AI和平共处？正生活于这一交界期的我们，有必要考虑预想外的课题。本期论文集就作为相关议论的抛砖引玉的平台，目标是引发全新的讨论。



# 信息机器(手机)的普及与“贴身”的生活革命

周星

ZHOU Xin

德国民俗学家赫尔曼·鲍辛格在他1961年出版的《技术世界中的民间文化》一书中指出，技术展示的恰恰正是单纯民众平常的、习以为常的周围世界，这一事实对民俗学而言至关重要。他提醒说：如果预先把一切技术化形式予以排除，那么，民间文化就会大幅度萎缩，当代民俗学也会变成“遗留物”研究[鲍辛格 2014:50,61]。日本民俗学家河野真则进一步阐释指出，现代社会的人们与技术性机器的交流已经成为日常之事，而手工劳动、文物及民俗文化等，反倒像是汪洋大海中“孤岛”一样的存在[河野 2003]。的确，科技改变生活，这是19世纪以来，特别是20世纪人类所有社会的共同经验，但在多数情形下，人类学和民俗学却总是倾向于把科技世界和日常生活区分开来予以处理。尤其是当民俗学将自己的研究对象局限于“民俗”或“民间文化”时，它们就成为需要和现代社会之科技世界区隔开来的特异性存在，例如，或者是需要被保护的對象，或者是作为日常生活中满足乡愁情绪的点缀。因此，民俗学谈论的“民俗”或“民间文化”就和当下实际的日常生活拉开了距离，从而民俗学对现代的日常生活也就不具有多大的解释力。

如果现代民俗学重新设定自己的研究对象为当下的日常生活，是要化解来自日常身边的质疑，是要启蒙日常并非“理所当然”，那它就必须高度重视现代社会中日常生活科技化这一基本现实。本文试图以手机亦即携带电话为例，来对当代中国社会的日常生活科技化趋势予以初步探讨。笔者将手机迅猛的普及过程理解为当代中国持续不断地“现在进行时”之生活革命的一环，认为如果现代民俗学自诩关注当代社会的日常生活，那就不能对眼下正在发生着的这一“贴身”的生活革命进程熟视无睹。

## 手机在中国的普及：信息技术革命的宠儿

改革开放格局下的中国社会，在20世纪最后十多年，几乎和世界各发达国家同步迈入了信息技术革命的进程。其中，手机作为一种凝聚着各种尖端科技的通讯设备，在全球性的信息技术革命中扮演了极其重要而独特的角色。早在实现大批量生产、大规模消费的民用化和产业化之前，手机就有了很长的技术进化史，但在此，我们只需要从使用者(生活者)的立场出发，指出这一进化过程具有诸如从军用化到民用化；从群组业务电话、汽车电话和家庭子母机电话到个人携带电话；从“大哥大”朝向小型化、轻量化、多功能化、高速化、智能化的方向演化等，亦即手机使用的便利性不断提升，呈加速度发展的趋势即可。此外还应指出的是，在上述过程中，手机还呈现出造型多样化、装饰个性化以及时尚化等令人眼花缭乱的变化。

第一代(1G)和第二代手机(2G)主要以音声通话功能为主,但也出现了诸如短信和电子邮件之类的功能。第三代手机(3G)的突破,在世界电信联盟(ITU)看来,主要是在世纪之交实现了全球标准化(IMT-2000, International Mobile Telecommunication 2000),这意味着全球统一标准的手机在世界任何地方均可使用、均以几乎相同的路径迅速普及。从第三代起,尤其是第四代手机(4G)实现了大容量数据通讯的高速化,相关通讯服务项目遂急剧扩容。由此,手机的属性和使用形态发生质变:它不再只是一种通话工具(便携式电话终端),而是迅速地升级成为一部能够处理音声、文字、各种符号、照片及影视、动画等多种介质的综合性信息机器(mobile multimedia, 便携式综合性媒体终端, 智能手机),亦即成为带有手机通讯功能的微电脑(PDA)[周、沈 2010]。能够将各种媒体介质组合起来并予以数字化处理的智能手机和互联网相互结合,就使得手机用户成为“手机网民”,互联网也因此成为“移动互联网”。智能手机在全球范围的迅猛普及,表明它是当今世界全球化进程中最为典型的一环。

手机在当代中国大陆迅猛的普及,其速度、规模及其所带来的变化足以令人惊叹。1987年11月,在第六届全国运动会召开之前,广州率先开通了第一个蜂窝移动电话系统,首批用户约700多人,多为政府相关人士。这比美国摩托罗拉公司1983年推出的便携式手机晚了仅4年。1989年6月,珠江三角洲地区率先实现移动电话的自动漫游;随后,1993年9月,浙江省嘉兴开通中国第一个数字移动电话通讯网。1994年4月,中国正式接通国际互联网;同年7月,中国第一家移动通信运营商中国联通公司成立;1995年4月,全国15个省市陆续建成数字移动电话通讯网,并很快实现移动电话的全国联网漫游。1998年,中国内地首次开通手机短信业务,最初因没有汉字输入功能,只能以拼音形式发送信息。2000年4月,中国移动通信集团公司成立,9月,中国电信集团公司成立;同年,摩托罗拉公司推出第一款全中文手机,短信编辑和电话簿均可中文输入,实现手机中文化。2003年,诺基亚推出的1100手机在中国市场大赚,卖出2.5亿部,成就为通讯手机销售的巅峰。2005年10月,中国移动和中国联通大幅降低移动通信资费。2007年,诺基亚公司推出N95手机,将通话、音乐、拍照、智能、互联网、GPS导航等多种功能融为一体,具备了高度的兼容性;同年,苹果公司推出iPhone对手机市场形成空前冲击。2010年,iPhone4横空出世,彻底奠定了智能手机的市场地位,从此,全球进入移动互联网时代。2013年12月,中国政府向三大运营商(中国移动、中国电信和中国联通)发布4G牌照,标志着中国也正式进入智能多媒体手机和移动互联网的时代。

伴随着上述进程,中国手机市场空前扩张,手机用户数急剧攀升。对于中国公众而言,1980-1990年代,手机曾经是财富、身份、地位和时尚的象征,故有“大哥大”(来自香港电影中黑社会老大的“砖头”手机Moto3200的印象)之称,售价曾高达数万元;但到2016年,苹果公司的的高端手机在中国销售下降,表明中国这一巨大的智能手机市场增速放缓[刘白云 2016],有评论认为由于手机达到相当程度的普及使得它作为身份象征的意义被稀释了。

1998年公布的一项涉及全国12座城市的抽样调查显示<sup>1</sup>,当时,中国城市约36%的家庭至少拥有一部BP机,北京、南京、福州、昆明等城市的BP机普及率在40%以上,济南则为20%;有12%的家庭拥有手机,其中第一位的福州为20%,上海为15%,南京、北京为12%左右;当时仅有8%的城市家庭拥有电脑<sup>2</sup>。1999-2000年,北京大学社会学人类学研究所与美国有关方面联合实施的“当代中国人生活方式变迁”研究计划,在全国选定10个调查点开展了问卷调查<sup>3</sup>,其中涉及到中国公众“对科技产品的追求”。研究者认为,拥有和使用科技产品成为人们生活方式中重要的组成部分,既是人们自我认同感建构的重要维度,也是生活和工作中的一种技能。调查数据显示,拥有高科技产品,例如,小型便携式数码电子产品,日渐成为人们最重要的社会资本标记之一。中国各年龄段的人士均有这一追求,以年青人表现的更为强烈。显然,只是从高科技产品带来的舒适感和安宁感出发,并不能够完全理解现代消费社会的日常经验,还必须注意到人们的“夸耀性消费”。手机在技术

性层面的多功能开发,恰好迎合了夸耀性消费的蔓延,使得原本只是对日常生活有用的产品,逐渐地也变成一种欲望性或仪式性的产品[第亚尼 2005: 65]。表1反映出人们对手机的需求,体现了现代生活对移动性的极大强调;同时,对互联网的需求表现出渴望拥有自由充分的信息沟通渠道的要求;对可视电话的需求表明对通讯工具方面最新高科技的消费欲望[刘能 2003]。

未来通讯工具	1980年及以后出生者	1968-1979年出生者	1956-1967年出生者	1946-1955年出生者	1945年及以前出生者
电话	14.0	9.9	11.5	4.1	6.5
寻呼机	16.2	10.1	5.7	4.7	2.2
手机	32.5	38.9	33.0	27.7	18.5
电子邮件	15.4	17.3	6.6	1.4	2.2
互联网	46.5	37.3	26.4	10.8	10.9
传真机	9.2	8.8	7.5	3.4	3.3
无线电	1.3	0.0	8.8	0.0	0.0
可视电话	14.5	11.0	11.0	16.2	6.5

(答案最多可选择3项,故每个年龄段的合计数都有可能超过100%。资料来源:刘能,2003)

表1 “您在下一年希望能拥有什么样的通讯工具?”

值得指出的是,1990年代以来,中国的通讯基础设施建设取得了长足进展。“十五”(2001-2005)期间,中国电话用户数年均增加1亿人,达到7.4亿;全国97.1%的行政村通了电话。从2004年起,中国移动实施“村村通电话工程”,到2006年9月,中国移动为此前未开通电话的7万多个行政村中的29773个行政村新开通了电话,截至2009年年底,全国的行政村电话覆盖率达99.86%,20户以上的自然村电话覆盖率达93.4%;行政村的互联网接通比例达91.5%,乡镇互联网接通率达99.3%。大约是在2004年,中国的移动电话用户超过了固定电话用户;2007年,固定电话用户开始出现下降。到2008年12月,中国拥有3.4亿固定电话用户,(比上年同期减少2483万户),和6.4亿移动电话用户(比上年同期增加9392万户)。2009年12月,全国电话用户总数达10.6亿,其中固定电话和移动电话分别为3.1亿和7.5亿户,移动电话占电话用户总数的70.4%[何 2011: 52-57]。由于微信和网络电话等低成本网络通讯技术对传统的语音通话构成很大冲击,导致固定电话用户趋于减少。

从世纪之交到现在,手机在中国的迅猛普及大体有三个层次。一是以稳定、简单、便宜为特点的通话手机的普及;二是高档、高品质、高价位,与互联网相融通的智能手机的普及;三是各种山寨手机和走私手机(水货)亦始终如影随形,这几个层面相辅相成,共同推动了中国手机产业的高速发展。在激烈的竞争中,世界各大品牌驰骋中国市场,国产手机品牌也逐渐脱颖而出,甚至还走出了高品质和低价位的新方向(例如,华为手机和小米手机)。从高端智能手机到低端通话手机再到山寨手机,基本上对应和满足了中国大面积、大规模和消费者群体多样化的手机需求,2014年,全国移动电话净增5698万户,达12.86亿,移动电话普及率为94.5部/百人。若仅从手机的普及率来看,可以说中国在这场信息技术革命的浪潮中基本上没有落伍。

目前,中国仍是全球智能手机销售量最高的国家。到2014年6月底,中国的智能手机用户为5.56亿。2015年,中国市场大约销售了4亿多部智能手机,这意味着将近三分之一的中国人购买了新的智能手机,这其中的动机主要来自移动互联网的魅力。2016年,iPhone和iPad开始在中国农村也出现较好销售局面,苹果手机进入中国农村除了它的中档价格策略奏效之外,也说明农村人口的收入有所提升。手机在中国渐渐地已不再是有钱人的奢侈品,而是日益成为普及率颇高的日常消费品,迅速接近人手一部的局面。来自中国互联网信息中心(CNNIC)的数据显示,截至2015年12月,中国的网民人数达6.88亿,互联网普及率为50.3%,这意味着有超过半数的中国人已经在接触和利用

互联网<sup>4</sup>；其中手机网民的人数达6.2亿，约占网民总数的90.1%（表2）。目前在中国，无线网络的覆盖面积明显提升，网民的Wi-Fi使用率达91.8%，网民个人上网的设备日益朝手机终端集中，约有超过4亿的人口以手机为唯一或主要的上网工具。



表2 中国手机网民规模及其占网民比例的变迁

中国网民的男女性别比例为53.6:46.4，应该说大体上保持了均衡。中国网民以10-39岁年龄段的人士为主，约占75.1%，其中20-29岁年龄段的网民比例为29.9%。在2015年新增的网民中，以10岁以下低龄群体和40岁以上中高年龄群体为主，表明手机和移动互联网持续地向更广泛的人群渗透。现在，初中生约45%拥有手机，高中生则高达81%，大学生及社区青年基本上人手一部 [孟, 刘 2013]。与此同时，2015年，小学及以下学历人群在网民总数中的比例亦有所上升，意味着以手机和互联网为主要载体的信息技术革命，正在将中国农村和边远地区的低学历人群也日益裹挟进来。伴随着互联网的技术和社会环境日益完备，中国的移动互联网及各种相关的应用需求正在得到深度开发，以智能手机为终端的移动互联网的应用已经和正在持续不断地渗入普通民众的日常生活。

## 不断刷新的“日常”

从固定座机电话向移动电话的演变，由一般的通讯手机到智能多媒体手机的进化，进而经由手机这一信息机器近乎人手一部的普及所引发的现代中国日常生活的各种变化，堪称是一场深刻而又持续的“贴身”革命。和传统的通话功能手机相比较，智能手机不仅可以实现短信、通话等基本功能，更重要的是它可以满足随时随地上网，亦即无线接通互联网的需求，从而可以获取互联网几乎是无限的信息资源。几乎等同于微型移动电脑的智能手机被无数用户随身携带，成为不可或缺的必需品，它彻底改变了持有人与信息、媒体及周边社会的关系。当代中国人尤其是都市年轻一代，已将手机、钥匙、钱包（各种卡）视为出门必备的携行标配。在此不妨借用日本学者的意见，视手机为现代社会的“生活基础设施”或“生命线”的一部分 [岡田, 松田 2012: 5-9, 43-44]。

中国都市的年轻一代（主要是所谓“80后”、“90后”和“00后”）使用智能手机搞定一切日常生活的能力，最近甚至引起了西方媒体的关注<sup>5</sup>。通过一部智能手机，可以经由“大众点评”订餐（既可叫外卖，也可在去餐厅前就点好菜）；通过“淘宝”和“天猫”购买日常用品；使用有关的软件程序交纳水、



电、煤气、垃圾、物业、电话、网络等费用,异常轻松地结算日常生活所必须支出的各种付费;用手机预定车票、机票、电影票、酒店,安排海内外旅行;预约出租车出行办事;使用“余额宝”理财;使用“安居客”找房子;当然还可以寻找约会附近的男女朋友,甚至找对象。目前,中国开发智能手机多种应用功能的热潮正方兴未艾。透过贴身的智能手机,持有人获得的能力日趋强大;无数持有人的手机消费正在由时尚迅速发展成为寻常之事,并引发了颇为深刻的消费方式变革。电子商务的发展促成了手机扫码付款方式的流行;移动支付服务的普及(例如,支付宝、财付通、快钱)日益成为现实。手机移动支付的大潮已经悄然深入日常生活[王玉 2014],2013年,中国移动的支付业务高达16.74亿笔,同比增长212.86%;移动支付金额9.64万亿元,同比增长317.56%,迅猛发展的态势委实令人惊叹。

主要有两个层面支撑着手机多种功能的扩张性使用,一是移动通讯运营商相继开发和提供给手机用户的各种服务项目,例如,中国移动提供的手机证券应用服务,“飞信”、“飞聊”综合通信服务(语音、短信、网聊)、“移动网信”服务(为集团客户提供群发短信及信息交换等),WLAN无线上网和WIFI服务(手机上网),以及无线音乐、手机报(资讯服务)、手机钱包(支付业务及个人金融信息服务)、“手机商界”(电子商务信息及应用服务)、手机游戏、手机电子邮箱、手机阅读(电子书、杂志、漫画)、手机视频、生活信息查询服务等;中国联通提供的手机上网、手机电视、手机音乐、手机阅读、手机商店、手机邮箱、手机短信、手机报、可视电话、视频分享、生活信息查询服务等;中国电信提供的“号码百事通”(衣食住行便民信息服务)、多媒体视讯会议通信服务(异地间图像、语音、数据等信息实时交互远距离传输)、交互式会议电话业务等。二是手机持有人自由选择智能手机上安装各种应用性软件,由此扩展手机具有个性的多功能使用。手机持有人通过触屏的操作简单,即可随意安装诸如查阅列车时刻表、确认烹饪方法、编辑照片、检索地图、查阅双语辞典等各种软件,据说其数量可达数十万种之多,从而能够自如地对应不同职业、不同趣好和不同生活模式人们的需求。智能手机的应用程序商店(App Store)为手机功能的个性化扩展提供了无限的可能性,手机也因此可以成为商务手机、娱乐手机(游戏机)、办公手机、摄影手机、理财手机等等。经由用户自行安装各自所需的各种不同的软件,手机在理论上可以变幻无穷、化身为能够适应于任何持有人之个性化需求的“万能”机器。也因此,它和曾经的电视、汽车、录音机、录像机等一样,堪称是又一部令人快乐的“生活机器”[佐藤 1997: 192-197]。

要说中国正在形成一个“智能手机搞定一切”的社会,或许言过其实,但手机功能的持续开发不断地改变着人们的常识,从而使日常生活的“理所当然”不断被改写、刷新,新的“日常”不断涌现。熟练地掌握和不断学习开发手机这一综合性多媒体的信息机器,正在不同程度地成为每个中国人的日课。手机已经成为当代中国社会个人数字化生存的必备,由于每个人的学习能力和所获资源千差万别,所以,手机和移动互联网也在时刻制造着新的社会分层,也因此,每个人的新日常也都会多少有所不同。

相对于台式电脑,手机和用户贴得更近、粘得更紧,如影随形,用户几乎总是随时开机在线。当然,人们使用手机的方式和程度千差万别,由此导致“日常”的混乱、差异和不适也在所难免。但无论如何,手机强力地介入到所有人的生活之中却是不争的事实。手机提供的基本服务正在迅速普及,并日益成就为新的日常生活的“理所当然”,从叫醒服务、管理备忘录、安排日程表和工作进度等,到上网看新闻、查资料、检索信息;从购物、支付、计算、买卖股票,到移动办公、视频通话、电视会议、介入讨论等,从自拍分享、打游戏、听音乐、欣赏电影、观看视频,到网聊、建立和扩大“朋友圈”等等。然而,比起上述这些便利来,最具革命性意义的莫过于智能手机和移动互联网彻底颠覆了当代中国的媒体格局,也彻底地改变了公众接触媒体和消费信息的习惯。报纸、杂志、书籍、电视、广播、音像等传统的大众媒体,受到智能手机和移动互联网的冲击之大远远超出了人们的预料。所谓的“读

图时代”或“多媒体阅读”等[巴莫曲布嫫 2003: 40-55], 均依赖于智能手机和移动互联网亲密无间的融合。

人们不仅通过手机浏览新闻、获得信息和知识、消费文化产品(例如, 网络文学、网络音乐、网络游戏、网络视频等), 还通过手机发送信息、表达主张, 成为“自媒体人”。手机改变的不止是日常习惯, 更有日常生活中获取信息和表达主张的方式和路径。在这个过程中, 越来越多的人成为网络信息的高度需求者, 他们通过手机获取一切可能的信息, 于是, 信息产品或创意产业便急剧扩展地发展起来。手机不仅是信息传播和分发的平台, 它还是信息的创作、发布和讨论的平台, 由此带来全新的媒介体验, 在形塑着全新的信息消费习惯的同时, 也显示出人们参与多媒体交流、推动社会生活民主化的主观能动性。

在当代中国, 手机的普及仍是“现在进行时”, 所有的人们都感受到它的存在及其迅猛普及的过程所带来的各种变化。这些变化每天都在发生和演变, 可谓日新月异; 它时而润物无声, 时而成为骚然的社会性话题。每一代手机均程度不等地改变着用户的日常生活, 伴随着手机的普及和它作为综合性信息机器的质变, 其对全社会的影响也日甚一日。经由手机所提供的可能性无限之多的服务项目, 人们的日常生活一直在持续不断地经历着变革, 手机持有人在持续“刷屏”的同时, 也在不断地刷新着他们的日常生活。

## 短信和微信等：后来居上的人际交流方式

在手机及其普及过程带给当代中国社会的诸多影响中, 最常被提及的基本方面是指它导致支撑着中国社会人际关系的交流方式发生了极大的变革。中国社会非常重视人际关系的维系和生成, 为此, 发明了为数众多的交流方式, 伴随着现代社会之人际关系的复杂化和稀薄化, 现有各种交流方式当然也一直处于废替、兴衰及变动之中。智能手机的后来居上, 使得借助网络的手机交流有了无限宽广的空间, 也促使各种新的交流手段不断涌现。

在手机普及之前, 尤其是在它作为多媒体的信息机器而改变属性之前, 亦即只是作为通话工具的时代, 中国社会一般的人际交流方式, 大都是直接会面(登门拜访、聚会、约会等)、信函、贺卡、电话(使用公共电话、单位电话或家庭座机电话)、寻呼机(BP机、传呼机、Call机)等。1950-1980年代, 通过邮电局传递的信件曾是最一般的信息交换路径; 电报虽是远距离即时传递信息的方式, 但由于费用和字数限制, 它只能是在紧急状态下才用于联络。电话普及率被视为是衡量社会经济发展水平的一项重要指标, 但直到1978年, 中国的电话普及率仅为0.38%, 1998年全国的电话普及率发展到10%(其中城市为30%), 北京、上海、广州、福州、杭州、南京、深圳等大城市的电话普及率则超过50% [季 1999: 225-250]。家庭内的固定座机电话基本上就是从1990年代起, 才开始在中国逐渐普及开来。随后, 在家庭电话、寻呼机和手机的影响下, 电报方式急剧衰落, 如今只是作为礼仪(贺电、唁电)电报而稍有温存; 与此同时, 信函和贺卡等方式也都慢慢地不再具有重要性了。都市里的家庭座机电话, 在1990年代及以前, 曾被视为是身份的象征, 甚至电话机本身也被视为贵重品, 往往是要用高级纱布盖起来, 以示保护和珍重。那些家里没有座机电话的人们, 常借重于设在户外的报摊、店铺或其他公共场所的公用电话。

曾经有一个时期, 由无线寻呼系统支持的寻呼机扮演了颇为重要的角色, 几乎成为商务人员的必备。当有人传呼, 当事人就利用公共电话予以回复。从1983年上海市开通中国第一家寻呼台, 截至1995年, 寻呼通讯曾在全国迅猛普及, 但从1996年起, 寻呼通讯方式在手机的迅速崛起中呈现衰落之势, 用户迅速减少, 大约到2005年, 寻呼机完全退出。虽然寻呼机轻而易举地被手机所替代

(尤其是手机短信为寻呼方式所无法匹敌),显示它只具有过渡性,但作为最初的无线即时通讯方式,它却培养了一般公众随身携带即时通讯工具的习惯,从而为手机的大普及奠定了一定的基础。家庭座机电话也在一个短时期,无绳的子母机受到欢迎,但也很快被移动范围更大的手机热所淹没。进入21世纪,手机的普及使得家庭座机电话和户外公用电话的重要性均急剧下降。和寻呼机相比较,手机具有双向即时性;和座机电话、公用电话相比,手机具有大范围的移动性。

手机使远距离双向即时通话变得异常简便,但其最多被利用的功能,除了口语通话(此后还发展到视频通话),则是短信和电子邮件(伊妹儿)。手机短信和邮件迅猛发展的依据,在于它的轻便、经济和随意性。早期由GSM网提供的短信服务,一次只能接受或发送不超过70汉字,故称为“短信”。和语音通话不同,手机短信及邮件较少时间的拘束性,非即时性反而成为其优点,想发时发,想回时回,通常它们还会被保存一定的期间。1992年,手机短信在英国出现,并迅速风靡全球。在2000年以前,中国的大部分手机还不具备中文短信的收发功能,中国移动于2000年推出手机短信业务,中国联通亦迅速跟进。手机短信业务量异常迅猛的爆增,据说2000年的全国手机短信发送量就达10亿条;2001年,则激增至189亿条;2005年为3046亿条;2007年的年发送量达5921亿条。手机短信已经成为当代中国人日常联络的普通形式,几乎所有的手机持有人均接受并正面评价这一方式。手机短信改变了座机电话时代人际交往的实践,它的使用频率在中国甚至还很快就超过了手机的即时通话功能。

在春节和其他节庆期间,通过手机短信拜年或发送祝福短信,被认为是刚刚形成的“新民俗”,也有学者将手机短信相关的民俗视为以前未曾有过的“信息民俗”,而手机短信的文本依然是“民俗文本”[董 2007: 212, 128-129]。2006年,从除夕到大年初七仅8天时间,全国手机短信的发送量就激增到126亿条,平均每个手机用户发送短信超过30条[刘丰 2006: 344-348]。有研究认为,传统节日期间的手机短信,一般多具有节日内涵的意义及祝福,可以很好地传达节日祝福,联络感情,表达情绪,满足人们情感交流的心理需求,手机祝福短信和传统节日期间的“吉祥话”一脉相承,只是承载的媒体形式不同而已[龙 2012: 153-162]。传统节日期间,与亲友、领导、同事乃至客户通过手机短信互动,眼下或多或少已成为中国式人际关系得以维系的基本路径之一,但另一方面,曾经需要登门拜访或邮寄贺卡的交流方式,因为电话拜年和手机祝福短信的发达而日趋衰落,尤其是曾流行一时的贺卡祝福方式[高 1997],如今已被新的手机短信方式所取代。

手机的短信服务后来逐渐发展到包括由图片和视频构成的增强型信息服务和多媒体短信服务等层面。移动通讯运营商、商业网站、手机厂商和软件业等,均将手机短信视为可能增殖的业务空间予以拓展,很快还形成了短信群发市场。2010-2013年,短信平台系统进一步让企业的短信广告直接进入个人手机。但群发短信至个人手机的业务,有可能造成骚扰并增加了手机持有人个人信息泄露的危险性。

智能手机可以直接轻便地利用网络,手机网络使当代中国社会的人际交流更加活跃。伴随着手机QQ和微信的相继出现,人们可以随时随地进入聊天(包括“群聊”)状态,也可无时无刻地开展“社交”。2012年4月19日,微信发布4.0版本,推出“朋友圈”,苹果App Store认可了微信的朋友圈功能,这一天被认为是“朋友圈”的诞生之日。“朋友圈”不仅为手机用户提供了更多社交的便利,也提供了和亲友分享自己生活的共享空间。根据来自腾讯公司智库的数据,有58%的微信用户经常浏览和发布“朋友圈”的信息,微信活跃用户已达6.97亿<sup>6</sup>。其中有很多人是从小Q空间、开心网等社交网站转而使用微信的,因为它的便利性更好。2013-2014年,微信“朋友圈”急速扩张,但越来越多的手机用户发现自己日益陷入来自微信群和家人亲戚圈、朋友圈的信息包围之中,同时形成了随时随地刷屏以确认“朋友圈”信息的习惯。于是,“低头族”迅速扩大。与此同时,微信“朋友圈”的承载也日趋复杂,手机用户必须明确地对父母家人、亲戚好友、同事同学、领导下属、客户网友等社会关系进

行恰当的分类和区隔，否则，其“朋友圈”就会失控并陷入混乱。由于绝大多数手机用户几乎是把全部人际关系存储其中，因此，一旦手机丢失或出现故障，日常生活马上就呈现“危机”状态，当事人因此会倍感落寞。

借用微信“朋友圈”建构的人际关系网络，很快就出现了一种新的职业，亦即“微商”，也就是在“朋友圈”做生意的人们。虽然对“微商”、“朋友圈广告”之类的新生事物，人们是爱恨交加，毁誉参半，但对2014年开始流行的“微信红包”，很多人却都没有免疫力。2014年春节期间，微信红包迅速流行，据说仅从除夕至大年初一，参与抢微信红包的用户就超过500万之多，预计今后还会继续有所发展。由此可知，手机作为新型服务业的载体，它在呈现出多种消费性服务的同时，还持续地生产着消费的欲望。

手机短信和邮件、微博、微信等，主要是采用文字或相关符号进行交流。在日本，年轻人使用手机时，比起直接的即时通话，更多地也是使用短信、邮件或LINE功能。值得关注的是，通过敲键（或触屏）操作进行的交流，形成了如同日常说话一样的“口语”性文字，亦即“书面口语”，其中包括“图画文字”（emoji）的介入。这被认为是通过手机的非声音通讯模式在交流过程中新的文化创造。中国年轻人也差不多，除了使用文字或符号表现的“口语”之外，也逐渐形成了一些特别的新语汇和表情符号。这些符号的组合可以弥补身体不在场时聊天的无表情状态[刘华芹 2005: 53]。手机和座机电话一样，也属于欠缺表情和对视目光的个人媒体。由于通过手机短信、邮件或微信的人际交流，没有日常生活中直接会面交流时的表情、身体语言以及即时通话时的声音、语调、语气等，反倒促成了“图画文字”和各种符号（视觉表象）的发明。中国的手机短信融合了书面文体和口语表述两方面的特点，进而形成了独特的口语化书写及交流习惯。客观而言，短信和微信中的图画文字（符号）增强了交流中的掩饰性，它使社交难度有所降低，但深度和持久度则有所弱化。比起书面文本和电子邮件等较少人情味的方式，间或有图画文字的手机微信交流较有人情味[张喻 2014]，虽然它无法和面对面的人际沟通相提并论，但社交成本却要经济得多。

对于通过手机的通话、短信或QQ、微信等新的交流方式带给人际关系的影响，大体上有两种截然相反的评价。一种是认为由于手机短信和微信等方式是当事人不直接见面、甚至不通话的间接性交流，所以，其便利性反倒推动了人际关系的稀薄化。通过手机的交流在增加频次的同时，其浓度、深度则被稀释，当事人可以摆脱人与人之间的直接接触。有的日本学者则认为，手机使得人际关系“数据库化”，很多人只是在和数据库里“能够取得联系”的朋友进行交流而已[铃木 2005: 120-126]。另一种意见认为，由于短信或微信等方式的交流行为与通话行为之间有类似或接近的感觉，再通过“书面口语”和“图画文字”等，反倒可以在当事人彼此之间酝酿出某种特别的亲密氛围和感觉，亦即拉近当事人的关系，形成一种全新的“有距离的亲密感”。上述两类意见各有理据，恰好说明对于手机对人际交流方式变革的影响，难于一概而论。以中国的例子来看，也是很难片面地说它导致了疏离或是亲密，因为人们在和初级群体（家庭、邻里等面对面亲密交往的群体）、次级群体（学校、职业、社团等以某种目标为纽带而成立的群体）交流时往往会分别采取不同的策略[李 2008]。的确，短信、邮件或微信等手机交流既可以是完全事务性的，也可以是非常个人性和亲密性的，这主要取决于双方当事人之间的默契或会意。手机有助于人际社交的效率化（如增加频次），这意味着现代社会日常生活中借助手机的交流并非只有导致人际关系稀薄化的方向性，也有完全相反、亦即导致人际关系“全天候”化和高密度化的方向性，一切取决于手机持有人的选择和主体性判断。

经由互联网的各种社交平台和社交网络服务（SNS），手机持有人还能够随时以匿名的身份，和素不相识的人进行交流。他或她可以选择近似的趣好或相同的话题拓展社交（例如，各种主题贴吧），也可以依据经验和期待拓展社交（例如，驴友的交流平台），更可以依据共同的利益（例如，同一小区业主共享的平台或社交网站的理论论坛等），或任意浏览几乎是无限多的虚拟社区讨论。在这个

过程中,手机持有人甚至能够和素不相识的特定人群共享某种程度的一体感。正如鲍辛格指出的那样,技术所加剧的流动性使交往变得更加广泛,交际圈和交往圈的生活常常代替了古老的邻里关系,但新技术也有助于促成新的群体生活[鲍辛格 2014: 62]。在移动互联网展现给手机持有人的虚拟空间,使用随意或者精心设计的网名,采用文字和符号相互交织的交流(chat、论坛、微信群),或可获得一些在现实社会中无法体验的特别的人际关联。虚拟社区内形成的特殊亲密感,有时也能够溢出到线下网外的现实社会,发展成为现实的人际关系。通过手机接通互联网,当事人因匿名而可以成为别人、成为他人,成为超人、成为另一个“全知全能的自我”。因此,他能够将自己的心情、意见和立场,以直率、单纯甚至粗鲁的方式表达出来,如果他厌烦或者被厌烦,任何时候均可能中断或被中断网络交际。

以智能手机和移动互联网为媒介的全新交流模式,正在迅速地成为当代中国新的日常生活方式的一部分。但在不断地积累着新的社交体验的过程中,也有为数众多的人们不能立刻适应这一新的社会化过程。2003年,冯小刚导演的电影《手机》,描述了手机这一新媒体在给人际交流带来无法抗拒的便利性的同时,也会悄然改变人际间的交流策略[姜 2011: 368-384],显然,并不是所有人都能够对它应用自如。

有一些实证性的研究证明,虽然手机和移动互联网的人际交流,有可能或确实在相当程度上打破了中国社会中一般百姓基于传统的血缘、地缘、业缘、学缘而形成的社交圈子,甚至断言中国农村的人际交往已经完成从现实交往空间向虚拟交往空间的过渡[田,唐 2015],但仔细分析具体案例,却又证明全新的电子交流并未让人类学家费孝通提示的那个“差序格局”趋于解体,手机对此前人际关系结构的改变其实颇为有限。以陕西省临潼市穆寨乡的南坡村为例,这个相对封闭的山区村落的常居村民,有43%的人拥有智能手机,(多为29岁以下、初中教育背景以上的年轻村民),46%的人拥有普通手机;基于农村男女的社会分工,男性持有手机的情形稍多于女性;村民们使用手机,70%为无目的的消遣性社交,例如,通过QQ和微信聊天等;使用手机的时间和环境也和城市一样,呈现出碎片化趋势。尽管手机普及之后,“走亲戚”有所减少,有事情的时候往往先打电话联系,而不必登门;但储藏在村民手机中的社交联系圈,依然遵循了家人、亲戚、朋友、本地熟人和外地熟人这一由近及远的差序格局。

类似情形也见于城市,手机为市民个体以差序格局的方式建构和维系人际交往提供了自主性,虽然都市社会的居住格局似乎打破了熟人社会的差序,但人们使用手机仍然是以自己为中心,依据亲属圈、朋友圈、工作圈逐层淡化的感觉整理各自的社会交往空间,使用手机通讯的联系频次也恰与差序格局相吻合(似乎对父母、配偶较多打手机电话直接联系,对朋友等则较多使用短信联系)。但是,手机持有人的个人主动性和态度决定了手机之工具性的发挥[刘伟2014],他或她可以独立自主地选择手机网络所能提供的服务;既可以拉近或强化在差序格局中可能较远的人际关系,当然也可以主动地疏远或淡化某些较近的人际关系。除了手机交流的方式和频次可以由持有人自主掌控之外,是否给初见的人留下手机号码,则是其社交自主的最好表示。

## 强迫沟通、依赖症候与有待确立的手机礼仪

早在座机电话的时代,电话铃声无法拒绝的“暴力性”或“强制性”、“匿名性”等特点,就已经引起了学者们的关注[大久保,嶋崎 1998: 73-83 / 岡田,松田 2002: 78]。接听电话几乎成为一种“责任”,也因此,它对接听者而言,具有“强迫沟通”的嫌疑或效果,因为接听人通常是无法控制电话

铃声和无法选择打电话的人是谁 [姜 2011: 368-384]。座机电话进入家庭, 某种程度就意味着此类“暴力”(例如, 令人恐怖或烦恼的无声电话, 乃至胁迫、骚扰和诈骗电话)也有可能进入到家庭。如果说座机电话还可以通过不在场、他人代接、来电显示、留言功能等方式予以推诿、过滤或延迟回复, 那么, 贴身伴随的手机则将这些可能性降至最低, 它不允许不在场的推诿, 不大相信接听者的解释, 因为它把手机持有人的接听“责任”扩展到了任何角落和任何时间段。因此, 可以说经由手机之“强迫沟通”的暴力性被进一步强化了。因为太过方便, 人们就有了沟通欲望的扩张, 于是, 过度频繁地联系, 急切地期待回复, 没有接听、关机或不在服务区、手机没电等, 都会导致程度不等的焦虑 [姜 2011: 368-384]。当亲密关系进入24小时开机待机的状态, 强迫沟通也就接近峰值, 这样既表示亲密无间, 但也意味着全天候监视(听)。当手机搭载视频通话功能, 就更加使人无所遁形, 彼此进入更彻底的相互监视。因此, 如若联系受阻, 就会产生对相互间人际关系的负面判断, 就会认为出现了意外或其他非常状况。

如此看来, 日趋便利的信息交流机器如智能手机, 它所处的情景和场景的不确定性, 反倒很容易促成人际之间的怀疑、猜忌、敷衍, 乃至为了解释何以没接听手机或没有及时回复短信而虚构谎言, 形成随时随地的监控与反监控的表演, 一如电影《手机》故事那样的情节。双卡甚或多卡手机为持有人的“分身”提供了可能性, 使他或她可以方便地扮演若干个不同的身份, 但即便如此, 事实上, 无数人持有的手机仍会构成一个天衣无缝、无所不在的监控体系, 每个人每天的生活均为手机这一信息机器所记录, 时时刻刻被反馈到网络上某些不为人知的其他机器或人们那里, 成为偷窥、监视或分析研究的对象(例如, 作为某种新的服务或产品可能的潜在客户)。手机可能构成的相互监控使所有人均无所遁形, 故有研究者指出, 这比起福柯所论述的全景敞视监狱有过之而无不及 [岳 2014]。

手机的“暴力性”不仅体现在建立了联系的双方或多方之间近似捆绑式的“强迫沟通”, 经常会打乱当事双方的日常生活乃至工作、学习生活的节奏; 还在于它强化了人们对手机的依赖。在中国, 擅长于使用智能手机的人既是当代中国现代生活的“弄潮儿”, 同时也多是对手机形成较严重依赖症候的人, 手机在很大程度上, 已经成为他或她们身体甚或其人格的一部分(延长), 这一点恰好验证了麦克卢汉的断言; 媒介即人体的延伸 [马, 靖 2015]。与手机和移动互联网介入并不断刷新现代日常生活所带来的便利性形成鲜明对照的是, 手机对持有人的“束缚”, 对生活的“绑架”或对日常生活的“破坏”。特别是当手机持有人与另一空间的什么人通过手机密切联系的状态, 如果同时伴随着对眼前和身边人(例如, 家人或恋人、朋友等)的无视, 必会引发强烈的不快感 [小此木 2005: 40-41], 甚或导致关系的冷却乃至崩溃。

目前, 程度不等地已经出现手机依赖征候的人群(“屏奴”、“低头族”、“拇指一族”、“手机控”或所谓“手机人”)正在中国迅速扩大。此处所谓手机依赖症, 主要是指手机持有人沉溺于经由手机这一“贴身”的多媒体信息机器而能够获得的各种服务, 从而导致日常生活发生严重障碍的状态。手机依赖症的表现形式非常多样化, 诸如, 随时随地均有强烈的手机上网需求; 大学课堂上手机铃声四起; 夜深人静时仍惦记着手机短信的回复; 出租车司机一边驾驶, 一边操作手机; 家人团圆时, 孩子们低头翻弄手机而无心参与家人之间的会话; 春节亲友聚会, 使用手机“抢红包”的游戏完全改变了聚会的气氛; 甚至恋人约会时也仍惦记着刷屏手机。手机不在手边, 或不在通话圈内, 或电源没电, 一旦处于不能接通的状态, 便会感到不安, 甚或惊慌失措; 手机丢失导致个人私密信息濒于危险状态等等。尤为夸张的是, 由于“低头族”父母越来越多, 导致和幼儿缺少语言互动的刺激, 进而影响到幼儿语言能力发育出现障碍的情形 [王垚 2016]。

在中国, 青少年和大学生属于较多使用手机参与社交, 同时手机依赖征候也较为明显多发的人群。有一项对杭州市初中少女群体的研究表明 [刘丹 2011], 手机增加了少女同侪关系的沟通密度, 发展出独特的中产阶层家庭背景的“少女文化”, 她们不仅通过精心装饰自己的手机来表达个性, 还

形成了独特的交流方式,但同时也大都出现了较严重的手机依赖,倾向于24小时不间断开机。由于她们的手机交流是碎片化的,因此,她们便以碎片的堆砌和连缀(亦即随时随地发送或接受信息)来使对话得到缝补和绵延。这多少部分地解释了造成手机依赖的交流机制。智能手机在大学内的普及率也非常高,大学校园里的“低头族”也已经成为一道独特的风景线。2015年10月,中国社会科学院社会学研究所社会心理研究中心曾经对105位大学生一个星期的手机使用时间进行了细密的调查,其数据显示,他或她们每天用于智能手机上的时间高达5小时17分钟;学年越低,则时间越长。其中,每天使用手机的娱乐消遣的时间男生为1.92小时,女生比男生少42分钟[王晓芸 2016]。手机主要被用于QQ聊天、微信、刷朋友圈和微博等,这意味着手机对于大学生而言,同时也是一件难以放下的电子玩具。高达六成的大学生在上课或自习时间玩手机的现象,引发了很多教育工作者的忧虑,于是,除了禁止课堂使用手机之外,还出现了组织“脱机”自习或“手机忍者”之类的活动。北京大学的学生社团青年网络发展协会发起的“脱机”自习活动,要求参加者在进入图书馆的阅览室之前,暂时寄存手机。无独有偶,重庆三峡学院的“手机忍者”活动,参加者佩带“手机忍者”字样的手环(图1),如果能够保持三个星期不在课堂上玩手机,就算挑战成功。但仅一个星期,400人参加者就只剩下103人还在坚持[周舒曼 2016]。即便是在管理严格的公安院校,也有将近40%的同学在课堂上经常使用手机;61%的同学认同自己已经形成手机依赖;近70%的学生认为出门若不带手机会感到不适[潘、龙 2015]。



图1 手机忍者者：课堂上成功抵制手机诱惑的大学生（受访者供图）

日本媒体曾将任何时候都想着使用手机和随便哪位保持联系的女孩称为“联系少女(tuna-garu, ツナガール)”,虽然此类联系行为也是她们建构人际关系,努力实现社会化的路径,但对手机的依赖程度已经颇为严重,往往只是因为有机手机就想和谁联系,或为了联络而不得不经常把手机置于手边,从而形成恶性循环。经常出于强迫观念而期待对方即时回复,或即便深夜也必须马上回复(邮件、短信),之所以形成这类不安的状态,是因为通过手机短信或邮件的社交已经逐渐地形成了全新的规则与默契:亦即尽可能快地回复[岡田,松田 2012: 68]。这样的规则和默契便构成压力,内涵着某种强制或软暴力的要素。为数不少的“联系少女”,如果发出邮件,在尚未接到回复之前,手机决不可处于停机状态,或需要不断确认是否有回复的信息,否则,就深感焦虑。究其心理机制,大概是担心因处于“圈外”而被朋友疏离、冷遇或遗忘。这类状态若日趋严重,会影响到睡眠,进而彻底搅乱日常生活的节律。类似这样的手机交流已不是为了传递信息,而只是为了和他人保持联系或接触,以确保自己没有处于孤立隔绝的状态。其实,不止是“联系少女”,有一些较具领袖气质、主观上愿意主导人际交流的男性也容易出现手机依赖的倾向[鈴木 2005: 120-126]。

由于手机不仅被用来建构人际关系,它还作为随时随地获取信息、和社会发生或保持关联的端口而使用,因此,一旦丢失或故障,人就陷入孤立状态,不只是不能和他人取得联系,更重要的是失去经由手机获得的多种信息资源和能力,甚或失去人格和存在感。曾经使持有人感到无所不能的

手机一旦丧失，就令人倍感痛苦。虽然在当代中国，一个时期内手机曾多少具有身份象征性，故不少人具有不断更新和升级机种的冲动，但一部手机和持有人之间的关系仍具有基本的稳定性，它被全天候携带，贴身使用，也因此会对手机产生情感的注入或投射，故手机遗失也会产生巨大的心理空落感。

1996年，乔布斯(Steve Jobs)接受美国科技杂志《连线》(Wired)采访时曾经预言过互联网未来趋势，他提到的那个“信息高度超载”的时代已经成为现实，手机和移动互联网已经将人们带入这样的社会，人们每天均处于信息过剩的状态<sup>7</sup>。几乎所有的信息均指向一个共同的终端，亦即以手机为代表的移动设备。信息的碎片化和时间的碎片化正在成为现代社会新的日常。手机持有人热衷于或学会更加善于利用碎片化的时间以获取信息甚或休闲、娱乐，于是，手机便无孔不入地入侵所有可能的时间段，等人、等车、候机、如厕等等，几乎所有的碎片时间均被手机占领。但人们很快便感受到被无数信息折磨的痛苦，碎片化的信息多到令人不堪重负，任何人随时随地都有可能遭遇垃圾信息的骚扰。即便如此，仍有大约25%的微信用户每天要查30次微信<sup>8</sup>。为了不断增强对受众的刺激和留下印象，制造和发送信息者日益沦为“标题党”，而为了应对如此之多的信息“轰炸”而不得已“快速阅读”的人们，只好成为“浏览标题党”。碎片化的信息只要求浏览，它使人难以集中注意力，进而无法做深入的思考。手机和移动互联网的社交，其实也成为碎片化的社交。由于人们的生活和工作、学习的节奏随时随地可能会被手机打乱，手机获取和发出信息的过程断断续续，随时随地都可能中断或重新接续，这使人们很难全神贯注，因此，某种意义上，人们也进入到了碎片化生存的状态。

手机确实为日常生活提供了便利，它大幅度地降低了社交联系和工作协调的成本，高效、直接、快捷。如果善加利用，手机和移动互联网在不断刷新日常生活的同时，也有可能提升日常生活的品质。但在很多情形下，手机的滥用却至少是部分地颠覆了日常生活的基本秩序和逻辑，从而构成了深刻的悖论。也因此，现代社会必须围绕着手机和移动互联网，制定或重申一系列旨在维系日常生活秩序的规则，乃至法律。在这些方面，日本社会的反应要比中国社会更为迅速和坚决，例如，有关“骚扰邮件防止法”的制定，以及在公共场所(电影院、音乐会、会议)，尤其是乘用交通工具(飞机、新干线、地铁等)时，禁止手机通话等，便是如此[三上 2004: 231-237 / 岡田, 松田 2012: 139-140]。至于大学课堂对手机的限制，家长对儿童手机游戏的限制等等，均属于此类。手机作为个人媒体的无处不在，导致它与公共性的关系成为一个问题。相比之下，中国社会对于手机及移动互联网的规则约定等尚处于试错阶段，手机礼仪尚未确立。在眼下的中国，手机的铃声和通话声随时都有可能引发困扰，手机这一特别“个人主义”的信息机器，在公共场所和公共交通工具的使用规则尚有待真正确立。手机的使用进一步模糊了私人生活与公共生活之间的关系，由于中国社会存在着颇为明显的“公私不分”现象，一般民众的手机使用对于私人空间和公共空间的混同也就更加普遍。公司、机关或单位和家庭的区隔或界限，因为电子邮件、短信和微信的无孔不入，也因为手机随时随地的存在而日趋暧昧[姜 2011: 368-384]。家庭办公和随时待机以便进入工作状态，工作和生活之边界的模糊化，正在成为现代日常生活景观的一部分。

虽然通过使用智能手机接通移动互联网而建构的人际关系，和在实际生活中面对面交往形成的人际关系并无根本不同，人们也总是习惯于把人际关系扩展到虚拟空间，或把在虚拟空间里生成的人际关系落实到现实的社交之中，但同时却也有为数众多的人们在移动互联网上放肆地以另一个或多个人格而野蛮横行，犹如进入“无人之境”。此外，现代社会总是会有一部分人因为难以理解和适应虚拟空间和现实世界之间连续性和断裂性并存的复杂格局，而卷入到一些匪夷所思的纠葛或矛盾之中。显然，手机礼仪和移动互联网上的言行规范固然不能解决全部可能的问题，但它们对于现代社会依然是绝对必须的。



## 信息机器的个人化与社会的“原子化”

如果我们将电视、广播、报纸、杂志等视为进入家庭的“大众媒体”，那么，电话、传真、电脑、手机就属于进入家庭的“个人媒体”。前者的特点是单方面传播的，受众虽然也有一点选择的可能(例如，换频道等)，却较难成为信息的发送者；相比之下，电话和手机却是谁都可以发出信息的个人性媒体[新谷 1999: 312-313]。上述这些媒体或信息机器在进入家庭之后，很快就成为支撑家庭日常生活而不可或缺的耐用消费品，成为令日常生活更加便捷和舒适的“生活机器”。但它们给家庭的日常生活带来的影响是多方面的，既可作为家人共享、促成团圆凝聚的装置；也可能使家庭四分五裂。例如，在日本，1950-60年代，电视曾经是促成家庭团圆的手段；但随着频道增加，节目表影响到家庭的生活节奏。1970年代以后，家庭内出现了电视频道的“争夺”，最终导致出现了每个房间均配置电视的情形。特别是孩子专用的电视普及，电视背离了家庭的聚合而成为个人满足娱乐及获知外部信息的手段。这种现象可以被视为是信息机器个人化的初现端倪。

固定电话曾经是政府机关、公司和一些公共事业机构人士之间联系的道具。在日本是1960年代以后，在中国是1990年代以后，迅速地进入一般家庭。在日本，成为家庭日常生活必需品的座机电话，主要是以家庭为单位对外联络交流的道具，但随着电话的普及，没有事先确认和预约的登门拜访却变得“失礼”，电话预约之后才能拜访或者拜访成为一般的习俗[新谷 1999: 312-313]。通过座机电话进行对话，很自然地形成了一些新的规矩，它们甚至延续到当今使用手机通话的场景之中。例如，相互之间不能沉默，必须不断地应声；切断电话时必须制造放下电话的契机；深夜电话被认为不礼貌，以及日本独特的对着电话鞠躬等。当每家拥有座机电话，且电话资费不再昂贵，就从“有事”打电话发展到“没事”打电话，亦即没有具体事情的电话杂谈成为乐趣[新谷 1999: 312-313]，追求“联系的快乐”成为寻常之事。与此同时，家庭座机电话的设置，也出现了逐渐从家庭的共用空间(玄关或客厅)，朝向个人寝室或孩子的房间转移的趋向[冈田, 松田 2002: 50]。接着，便是无绳子母机的出现，从1985年实现通信自由化，到1994年无绳子母机普及率达到46%，可知日本的家庭座机电话也经历了从家庭共用到以个人为单位使用的倾向，或者是把座机电话的子机带到卧室或个人房间接听，或干脆在个人卧室分设子机等，这个过程和上述家庭电视的个人化非常相似。

中国的情形是，当座机电话刚刚开始一般在家庭普及之际，手机就异军突起、后来居上了。因此，家庭内部无绳子母机的发展很快就失去了动力，手机的出现和普及，及其重要性很快就凌驾于家庭座机电话之上，它作为更为典型的个人信息机器，非常明确地强化了家庭内部包括孩子在内每个成员的个人隐私。但在中国，家庭座机电话的使用也出现了和日本较为类似的一些情形，例如，以往在亲戚、邻居之间的面对面会话多少有被电话所代替或弱化的迹象，彼此串门也开始需要电话预约，即便孩子们想一起玩耍，也需要电话预约才能实现。与此同时，电话也逐渐从传达事物的道具发展到交流情感的设施，原本可以节省时间的电话，反倒朝“煲电话粥”的方向转变，亲友间的长电话往往具备了“聊天”的属性。很自然地，这类情形后来也相继出现在利用手机的通话之中。

当手机从刚开始时作为某些职业中用于群组业务联络的工具发展到人手一部的时候，当然就极大地扩展了个人通话交流的空间，突显出它的个人化前景。家庭内的座机电话，如果一个成员“煲电话粥”，就有可能惹其他成员不快，因为除了费用，也会影响其他成员的使用。这意味着固定座机电话多少具有促使家人相互连接的功能，它是一个家庭单位的媒体。一般来说，家庭座机电话的通话内容，不大可能也不需要向其他家庭成员保密。但家庭的对外联络因为手机的出现而迅速个人化，家庭成员之间的交流，也因为手机的出现变得更加微妙了。经由手机的家人交流，一方面确实是更加便利，但它强化了个人的独立性，于是，家庭内部夫妻之间、亲子之间的个人隐私遂得以确立，这自然会导致家庭内部关系的微妙变化[岸田 1998: 250-269]。例如，手机替代座机成为个人而不

是家庭的对外联络道具，有可能减少了家人之间会话的时间。当然，个人化的手机对家庭关系的影响很难一概而论。例如，运营商推出的“家庭套餐”或具有定位和通话功能的儿童手机，也是可以进一步方便和密切家庭成员之间的联系频次。

由于手机不再有像家庭座机电话和公用电话那样对于场所的限制，其作为个人媒体的属性就显得尤其突出。极端而言，手机甚至成为当事人身体的一部分；手机促成了现代社会中电子化“个人”的诞生[岡田, 松田 2012: 160]。手机号码比起座机电话号码来，更能够代表不会或较少混淆的个人身份。在座机电话和手机普及的现代社会，家庭电话号码和手机号码的重要性，很快就超越了家庭地址和邮编的重要性，手机号码甚至可以成为一个人的代码，成为远距离或虚拟空间中个人彼此得以识别、确认的坐标。于是，相互告知号码，也就预示着人际交往或其可能性的相互确认，进一步也就可能成为个人关系亲密化进程的开始[三上 2004: 242]。无论如何，人手一部手机的社会现实，突显并进一步强化了极端的个人化发展方向。手机成为个人的携行档案或博物馆，它内藏着当事人所有的信息，从可以公开和他人分享到不愿为人窥知的秘密，甚至包括本人也没有意识到的很多信息。手机从一开始就不属于家庭，而是属于个人、并且是个人化程度最高的信息机器。从一家一部座机电话到一人一部手机，手机明显地加快了“家庭个人化”的趋势。

家庭社会学家目黑依子曾经提出“个人化家庭”的概念，它意味着单个人就可以成为一个家庭，亦即家庭的“个人化”。在现代日本，家庭生活已不再是人一生的必然经历，它只是人在自己一生的某个特定时期和某个有特定关系的人共同创造出来的一种选择而已[目黑 1987: 79-81]。于是，脱离或超越传统的家庭生活标准或人生轨迹的人们的数量（例如，大龄未婚的男女等）正在日益增加，以至于在不久的将来，将会形成以个人为单位的社会[落合 2010: 183-186]。所谓“个人化”，简要言之，亦即所有的事情均成为个人可以或必须选择的对象的社会状态。在日本，有数据显示，个人户数（一个人即为一户）正在迅速地接近于占到全国总户数的近30%，这表明以个人为单位的社会的的可能性并非虚言浪语。中国社会虽然尚未达到日本的程度，但正如阎云祥指出的那样，改革开放以来，中国社会非常醒目地出现了“个体化”的趋势，包括个体在社会实践中的崛起和社会关系结构性变迁导致的个人化进程[阎 2012]。这一变革目前正在日常生活领域重塑着中国社会，那些个所谓的“无公德个人”，恰好可以让我们联想到高度流动、手持手机、旁若无人地在公共场所高声打着（手机）电话的人。毫无疑问，手机貌似增加了群体的交流，但却使社会陷入了更加深刻的个人化。如果我们以前把家庭比喻为构成社会的“分子”，那么，人手一部信息机器的个人，就堪称是当前新的社会状态下的“原子”。中国社会也正在迅速地迈向个人的“原子化”，手机则强有力地推动着这一进程。正如若干年前手表在中国也普及到人手一块之际，曾经意味着被全球化的时间制度所控制一样[周星 2005]；现时下，人手一部的手机也意味着每个“原子化”的手机持有人，已深陷于经由手机建立的关系网和信息网中难以自拔。

手机是持有者个人与世界（包括网络世界）接续的窗口，它能够化身为个人的万能道具。手机的微电脑化可以给个人带来高度的自治，同时也使整个社会非中心化[第亚尼 2005: 246]。手机这一个人化信息机器的使用，使得人们的日常生活日益趋向于以个人为中心，家庭会话和社区生活均有所减少。不过，在中国，通过手机在虚拟空间参与甚或建构社区、社群的实践，正在为个人参与社会创造出许多全新的体验。德里达认为，现代电子通讯制度导致了民族国家的衰落以及个人身份及隐私的改变；电子的虚拟空间深刻改变了自我、家庭、工作地点、大学以及民族国家的政治。那些使用电脑（和手机）进入世界网络的人是孤独和一种新型交往的奇怪混合，但采用这些新的交往技术导致各种传统的组织形态（例如，家庭和国家）所具备的内外界限的消除或混淆[谢, 王: 2003]。美国学者J.希利斯·米勒认为，曾经的印刷文化强化或者依赖上述那些边墙与界限，当它让位于电视及因特网时，所有这些边墙或边际就均被改造得模糊不清了[谢, 王 2003: 126-151]。换言之，个人获

得了空前的孤立和自由。

持有智能手机进入移动互联网的无数个人，也因此被迅速地卷入一个又一个虚拟生活空间。他或她均需要学习和适应，并为此付出代价。眼下，出处不明、可被定义为骚扰的信息之多自不待言；更有无数诈骗信息和恶意的病毒陷阱，它们在每一位电话、手机和电脑用户的周围徘徊。诈骗短信、诈骗邮件和诈骗电话的猖獗，已经迅速成为中国严重的社会问题。由于电话和手机铃声只有在接听之后才有可能作出识别和判断，因此，中招者络绎不绝，拦截难度也非常之大。信息过剩时代迎面扑来，个人对于信息的检索、接收、甄别和利用的能力，也明显地出现了分层化。

在贫富差距依然较大的当代中国社会，手机的普及进程并不均衡。在当代中国，互联网和智能手机的普及几乎是与中产阶层的崛起相同步的，由于中产阶层的知识教育背景使他们更加容易接受和更加善于利用互联网和手机，因此，社会很快就形成了所谓的“数码鸿沟”。受到消费能力的影响，中国社会里分别使用智能手机和普通手机的人群之间明显地存在着各种差异。例如，有数据表明，新兴的中产阶级主要是通过移动互联网获得多种信息而不是娱乐，就连手机短信也成为新的获知新闻的渠道[周晓虹 2005: 201-203]，但在社会底层、自称“屌丝”的年青人群体则主要是谋求各种娱乐；中产阶层的网络交往较多局限于熟人，存在着较少或不和生人交往的倾向[周晓虹 2005: 175-179]，这似乎也与其他人群热衷于扩展社交圈至无限大的倾向有所不同。

对于农民工群体而言，即便是一般的通讯手机也被视为是现代城市生活的标志[周芸 2010]，手机对于其日常生活的意义，除了强化和家人、故乡的联系，维系和发展“传统”的社会关系，也同样具有符号资本的属性。在贵州省的西江苗寨，大约在1990年代末，手机开始进入当地；2005年前后，西江苗寨农民家里已经普及座机电话；随后，在外出打工成为男女青年必经之“通过仪式”的情形下，手机也成为建构打工生活方式的重要因素之一。2008年以后，旅游业在当地的迅猛发展终于推动了手机的彻底普及。人们通过手机参与和强化家族亲戚的社交网络，例如，将房族兄弟的手机号码列表做成家族通讯录等[孙，费 2011]；但另一方面，手机就是“活路”，当地人消费手机或通过手机消费，主要是和旅游产业的生计(活路)密切相关。

为了消弭或缓解城乡之间的“数码鸿沟”，中国在2010年初步实现了“村村通电话，乡乡能上网”的目标；即便如此，数字鸿沟仍使将近一半的国民尚难以成为现代社会信息时代的“网众”，亦即网络化用户，这其中尤以农民和农民工居多。2014年10月，阿里巴巴公司推出了以“千县万村”计划为主体的农村电商战略，其目标有两个层面，一是“农产品进城”，一是“网货下乡”[王辉辉 2016]。此类电商战略能否成功弥合城乡间的鸿沟，值得进一步观察。但现在，即便是在偏僻的农村，手机用户也开始能够通过智能手机上网聊天、查看新闻以及玩游戏、听音乐了，乡村民众对于智能手机和移动互联网的需求正在日渐被激活。伴随着智能手机和移动互联网在中国农村的普及，曾经被智能手机和一般通讯手机所分别象征着的城乡“数码鸿沟”，或许有望得到真正的消解。

## 结语

通常，人类是倾向于相信新的科学技术可以造就更好的社会这一理念，但每一项重大的科学技术发明之惠及现实日常生活的过程，却总是存在颇为复杂的情形。正如手机推动日常生活朝向进一步舒适和便利的方向发展，也因此，手机会对现有的日常生活有所“破坏”而不断促成新的日常和新的“理所当然”；每一位手机持有人不断地通过学习使用手机的最新功能，就可以不断刷新自己的日常；但另一方面，手机侵占生活时间导致的碎片化，却使日常生活的连贯性总是随时被打断，以至于整体性的生活意义也变得支离破碎、难以为继。

目前，中国也有为数不少的学者注意到了手机所引发的生活革命，并认识到手机和移动互联网正在使人们的交流不再拘泥于以前那些“传统”的形式。不仅人际关系的亲疏、远近、深浅、浓淡等会因此发生一些醒目的变化，更重要的是，手机作为个人性的信息机器，同时还被用来积极地生产与增强持有者在日常生活中的存在感，以及建构生活的意义。例如，通过手机记录点滴的生活并与他人分享（炫耀），通过手机进行自我包装并表演自我期许的角色（自恋），通过手机在不同的社交圈之间游刃有余，通过手机在疏离、孤独和虚拟的热闹和红火之间穿梭往来，所有这些努力均是在手机的使用实践中逐渐迈向日常生活的模式化，进而为人生建构出若干意义的尝试。由此产生的成果，已经部分地构成所谓“手机文化”的一部分。有研究者把“手机文化”定义为是以现代信息技术、计算机技术、数码技术等为技术基础，包括短信、彩信、彩铃、手机文学、手机电影、手机电视、手机电台、手机广告、手机新闻等为主要表现形式的文化。但这种貌似全面的观点主要是把手机视为载体，手机文化被认为是通过手机的信息传播及其在多种多样的社会文化背景下形成的亚文化。然而，手机全面介入社会文化的所有层面和角落，日甚一日地重塑着现代社会的日常生活，它果真能够被“手机文化”这一范畴所限定，并被区隔于“主流文化”之外吗？对于手机和电脑作为信息机器的普及在当代社会引发的信息和生活方式变革，现代民俗学究竟该如何去把握呢？

和上述“手机文化”概念类似的是在民俗学中也产生了“网络民俗”的定义，亦即将广大网民基于网络语境而创造、传承和享用的新型民俗文化理解为网络民俗，并认为它具体地有网络文学、网络民俗语言、网络游戏娱乐、网络崇拜与信仰、网络祝福与祭祀等多种表现形式。这个表述套用了民俗学的传统框架，把网民视为“民”，把以网络为媒介传播的知识视为“俗”。于是，这类网络民俗也被认为是模式化的民俗生活，是网民群体的“生活相”，同时也体现了传统民俗在现代社会语境中的演变。例如，从面对面的游戏到虚拟空间的游戏，网聊的新娱乐形式，微信等日常通讯方式的改变，社交软件改变传统交往模式，改变了朋友的定义，从而塑造了新型的社会关系等等[孙 2013]。这方面的例子还可以举出诸如“光棍节”的由来、吉祥物、各种图标以及打油诗等，均借助移动互联网、手机短信，广播电视节目等媒介得以传播，其很大一部分是在互联网的虚拟空间实现的[王均霞 2012: 238-251]。但是，类似这样将科技世界里那些被认为属于民俗文化的片断性事象，纳入民俗学的传统框架之中的思路，总归其解释力是有限的。

如果把利用手机和移动互联网的网络化用户，亦即所谓“网众”、“网民”、“网友”均视为民俗之“民”，那么，的确，和传统的乡土村落社会相比较，这些人从媒体、从网络获得的知识，恐怕是要远远超过来自家庭和村落或地域社区所传授的知识。但在他或她们融入了手机和移动互联网的日常生活中，哪些部分是“俗”或“网络民俗”，哪些部分则不是，这期间的甄别有标准或者有可能吗？在当代中国社会所处的这个日新月异、变动不居的移动互联网时代，只是片断地去研究那些被特别认定的“民俗”，又有多大的意义呢？

虽然活跃的程度不尽相同，但大体上可以说，现代社会的居民绝大多数都是个人性信息机器的积极使用者，每个人均有可能既是信息的接收者、发送者、生产者和创意者[何 2011: 125]，当然也有可能是积极的主张者或消极的抵抗者。对于他或她们的手机与移动互联网的应用实践，或许应该从其日常生活的整体性格局出发去理解。对于由他或她们的上述实践所引发的现代日常生活的整体性变革，以中国民俗学现有的理念、概念、方法及分析框架来应对，确实是有些捉襟见肘。此时此刻，重温鲍辛格有关科技世界之民俗文化的学说，再次确认技术世界和民间文化的相互交融、交织并共同构成普通人的生活世界，正视科学技术已经成为人们的“第二自然”这一基本现实[户 2013]，确实是很有必要的。

## 注释

- 1 1997年11月至1998年3月,由国家统计局中国经济景气监测中心、新生代市场调查有限公司主导,在北京、上海、广州、成都、沈阳、天津、西安、济南、南京、武汉、昆明、福州等12个城市进行了这项问卷调查。12座城市各有5000多位15-59岁的人接受访问,有效访问总数达48804人。
- 2 国家统计局中国经济景气监测中心、新生代市场调查有限公司:“1998中国城市居民消费形态调查结果”,《经济日报》1998年5月1日。
- 3 1999年4-12月,该研究计划先后在北京、上海、重庆、东莞、锦州、萍乡、马鞍山等7个城市样本点和东莞青溪镇、四川双流县、河北磁县等3个农村样本点,采用调查员和调查对象一对一问卷式填表方式进行了问卷调查,共发放问卷1078份,回收有效问卷1067份。
- 4 中国互联网信息中心CNNIC:第37次《中国互联网络发展状况统计报告》,2016年1月。
- 5 “德媒:中国年轻人用智能手机搞定一切日常生活”,参考消息网,2016年5月9日。
- 6 默尔索的微博:“朋友圈四周年:我们都是毁掉它的罪魁祸首”,新浪专栏·创事记,2016年4月19日。
- 7 “盘点乔布斯20年前神预测 如今竟然全部成真”,《中国时报》2016年3月20日。
- 8 “信息碎片令人不堪重负 中国人抗击‘微信疲劳’”,《金融时报》2016年4月17日。

## 参考文献

- 岸田宏司 1998,「家庭の情報化と家族関係」、石川実、井上忠司編:『生活文化を学ぶ人のために』、世界思想社。
- 巴莫曲布嫫 2003,“口头传统·书写文化·电子传媒体——兼谈文化多样性讨论中的民俗学视界”,《民俗学刊》5,澳门出版社。
- 赫尔曼·鲍辛格 2014,《技术世界中的民间文化》(户晓辉译),广西师范大学出版社。
- 大久保孝治、嶋崎尚子 1998『生活学入門—日常生活の探求』、財団法人 放送大学教育振興会。
- 马克·第亚尼 2005,《非物质社会——后工业世界的设计、文化与技术》(滕守尧译),四川出版集团、四川人民出版社。
- 董晓萍 2007,《全球化与民俗保护》,高等教育出版社。
- 岡田朋之、松田美佐編 2012、『ケータイ社会論』、有斐閣。
- 岡田朋之、松田美佐編 2002、『ケータイ学入門—メディア・コミュニケーションから読み解く現代社会』、有斐閣。
- 高丙中 1997,“圣诞节与中国的节日框架”,《民俗研究》2。
- 何威 2011,《网众传播:一种关于数字媒体、网络化用户和中国社会的新范式》,清华大学出版社。
- 河野真 2003,“民俗学与现代社会”(周星译),《民俗研究》2。
- 户晓辉 2013,“民俗学:从批判的视角到现象学的目光——以《技术世界中的民间文化》为讨论中心”,《安徽大学学报》3。
- 季野等主编 1999,《1999年中国发展状况与趋势》,经济日报出版社。
- 姜申 2011:“手机与后工业文化”,林勇,霍华德/麦克诺顿编《21世纪生活中的文化现象》(林勇、陈运享、姜申译),复旦大学出版社。
- 李敬 2008,“手机短信影响下的人际交往——亲密还是疏离?”,《东南传播》6。
- 鈴木謙介 2005,『カーニヴァル化する社会』、講談社。
- 刘白云编译 2016,“美媒关注苹果手机在华销售低迷:不再是身份象征”,参考消息网2016年4月29日。
- 刘丹 2011,“手机对于青少年同侪关系影响之探讨——以杭州市初中女生的手机使用状况为例”,南京大学硕士学位论文。
- 刘丰 2006,“试论手机短信的社会功能”,陶立璠主编:《亚细亚民俗研究》6,学苑出版社。
- 刘华芹 2005,《天涯虚拟社区——互联网上基于文本的社会互动研究》,民族出版社。
- 刘能 2003,“当代中国人的生活方式:多维度的解析”,《广西民族学院学报》4。
- 刘伟 2014,“从手机通讯功能使用现状看现代生活中的人际交往——基于2009年成都市手机调查的实证研究”,《浙江传媒学院学报》2。
- 龙晓添 2012,“祝福短信的传播与传统节日传承”,李松、张士冈主编:《节日研究》5,泰山出版社。
- 落合惠美子 2010,《21世纪的日本家庭,何去何从》(郑杨译),山东人民出版社。
- 马丹晨、靖鸣 2015,“解读移动互联网时代的‘手机人’”,《新闻爱好者》8。
- 孟利艳、刘加星 2013,“青少年手机使用与生活方式的变迁”,《青年探索》4。
- 目黒依子 1987,『個人化する家族』、勁草書房。

- 潘振华、刘琬 2015,“智能手机对公安院校大学生日常生活的影响及对策研究——以南京森林警察学院为例”,《湖北警官学院学报》11。
- 三上俊治 2012,『メディアコミュニケーション学への招待』、学文社。
- 孙秋云、费中正 2011,“消费现代性:手机与西江苗寨的社会变迁”,《贵州民族研究》3。
- 孙文刚 2013,“网络民俗:民俗学科的新增长点”,《民间文化论坛》5。
- 田龙过、唐宁 2015,“基于智能手机为移动终端的陕西农村交往方式研究——以穆寨乡南坡村为例”,《新闻研究导刊》12。
- 王辉辉 2016,“乡村电商星火燎原”,《瞭望东方周刊》2016年3月31日。
- 王均霞 2012,“传媒、漂泊的异乡人与光棍节的兴起”,李松、张士闪主编:《节日研究》5,泰山出版社。
- 王晓芸等 2016,“大学校园‘低头族’剧增 高校出招鼓励‘脱机’自习”,《北京青年报》2016年5月17日。
- 王垚 2016,“4岁娃还不会叫爸爸 八旬华西儿科教授疾呼:家长,请放下手机”,《成都商报》2016年4月20日。
- 王玉 2014,“支付革命”,《销售与市场·管理版》5。
- 小此木啓吾 2005,『ケータイ・ネット人間の精神分析』、朝日新聞社。
- 谢少波、王逢振编 2003,《文化研究访谈录》,“J.希利斯·米勒(陈永国译)”,中国社会科学出版社。
- 新谷尚紀 1999,『民俗学がわかる事典』、日本実業出版社。
- 阎云祥 2012,《中国社会的个体化(The Individualization of Chinese Society)》(陆洋等译),上海译文出版社。
- 岳磊 2014,“疏离、监控与异化:智能手机的现代文化反思”,《理论月刊》11。
- 张进、喻丰 2014,“智能手机和社交网络改变什么?”,《清华管理评论》5。
- 周舒曼 2016,“400学生试验21天课堂不玩手机 一周后只有103人挺住”,《重庆商报》(微博)2016年4月21日。
- 周晓虹主编 2005,《中国中产阶级调查》,第175-179页,社会科学文献出版社。
- 周星 2005,“关于‘时间’的民俗与文化”,《西北民族研究》2。
- 周颖、沈艳秋 2010,“手机发展史”,《科技信息》33。
- 周芸 2010,“山寨手机与青年农民工群体的城市身份建构”,《兰州学刊》1。
- 佐藤方彦編著 1997,『生活文化論』、井上書院。

# 试论引入“传媒”的日常生活分析方法

——以中国的民间活动与传媒的关系为例

田村 和彦  
TAMURA Kazuhiko

翻译：宗 晓莲

## 1 日本民俗学研究传媒的困难之一：对记录传媒的偏重

要论说以传媒为主题的日本民俗学研究并不是一件容易的事。此原因可以归纳为民俗学作为重视“传承”的学问的同时，其研究视野也有着限于传统传媒的倾向。

本发表首先对日本民俗学有关传媒研究的现状进行简要概括，在其基础上，就将传媒引入各自研究的视野问题，尝试以中国的“广场舞”为案例进行阐述。由于传媒研究并非作者的专长，相关先行研究的概括也超过了作者的能力范围，因此本文的概述仅作为一次尝试。

作为媒体的传媒，一般来说可以从两个方向进行探讨。一种是作为记录媒体的传媒，书籍、影像资料等可以归纳为这一类。如果以日本民俗学会的杂志为线索考察日本民俗学的相关研究，可以看到“影像记录”、“记录影像”等不时地被讨论。以近年来说，比如2010年264号的小特集《民俗学与影像记录》、2012年第864回民俗学座谈会上远藤协先生播放、汇报的《影像民俗学的新展开》等，都属于此类。在重视口承方式的同时，对作为传媒的一部分的文件档案、日记、地方志等以文字和绘画为媒介的记录倾注了很大力量的民俗学来说，将影像资料作为记录民俗仪式的手段，加入到民俗学的传媒研究中，受到学者们的关注也不是什么不可思议的事。在这一意义上，在民俗学的传媒研究中，以这一作为纪录媒体的传媒为中心积累了一些先行研究。

很有意思的是，民俗学的相邻学科文化人类学、民族学研究中，最初被引进的也是作为记录媒体的传媒。在日本，早在1974年杉田繁治就提出了“电脑民族学”，并成立了国立民族学博物馆的第5研究部（通文化研究）的一个部门。据考证，其背景是国立民族学博物馆设立时，第一任馆长梅棹忠夫曾经提出利用电子计算机将博物馆所收藏的所有资料进行记录、整理，使之成为可以进行检索的资料，以应用于文化人类学的调查资料分析及数据库化的构想（奥野：2009）。在电脑尚未普及的当时，将需要特殊技术的电脑扩展到以其为工具进行利用的人们的工作中还需要相当长的时间。原本杉田提出的“电脑民俗学”并非是为了简单的检索资料而进行的资料叠加，而是为了“人们具有但被忽视的潜在知识、本人也没有意识到的所掌握的信息，如何才能引导出来呢，那就是利用电脑的相关技术实现它”。我们应该注意到杉田的这一高瞻远瞩的构想。此后，作为电脑民族学的对象，杉田列举了以下四点：

(1) 民族学研究中的数据库的作成

(杉田：1994缩印版)

(2) 信息的加工

(3) 依据模型、模拟的研究

(4) 作为物质文化的对象的电脑

本文所尝试论及的，是既作为操作对象，也促使操作者发生变化的“物”的技术，也就是广义上的上述第四项目的内容。这也是上文所说的有关传媒研究的第二方面的方向性。不过在具体分析这一方向性之前，还想述及一点近年文化人类学的相关研究动态。2009年日本文化人类学会编纂的新《文化人类学事典》中，在论及传媒时，设立的项目是“手机和网络”（木村：2009）。具体列举了手机、电子邮件、电子公告板、网页等内容。其背景是，以人类学的眼光，也就是田野工作中，论及知识的回路或日常世界的构成这样渗透到日常生活的传媒问题，必然面对的是手机及网络。也就是说，在这些传媒尚处于仅有一部分人能够使用、属于特殊技术阶段时，作为专家的记录媒体引起人们的关注；在技术革新急速发展，普通大众也开始使用，研究者在田野工作中也经常耳闻目睹之后，传媒开始作为分析对象进入研究者的视野。在做田野工作这样全方位观察、研究人们生活的研究工作时，往往出现超出事先仔细构想的研究计划的人们生活的实际情况进入研究视野，改变研究初衷的情况<sup>1</sup>。事实上，在文化人类学中，对通过网络、传媒而形成的社区的关心早在2000年后就已经出现（比如Wilson and Person:2003），再以本发表所关注的手机为例，只是在日本出版的日文书籍中，也有着诸如论及了近年来作为交流媒体的手机进入非洲各地人们的生活的《传媒的田野工作——非洲和手机的未来》（羽渊等、2012）、考察了手机这一工具进入日常生活后引发的变化的《手机的文化人类学》（金暲和：2016）等，在文化人类学中，传媒已经是重要的考察分析对象。这一倾向与日本民俗学形成鲜明对比。当然，这一人类学研究的发展背景中，也有着在不同的田野工作地点，对收音机、录音机等技术与人们的关系的关心这一人类学的研究积累有关（関本：1986、宫武：1995、2000）。

问题是民俗学为何没有对传媒进行积极的考察研究。这应该与日本民俗学讨论交际传媒（communication media）的困难性有直接关系。在笔者看来，还可以将民俗学与相邻学科的关系作为假定理由之一。也就是说，日本民俗学作为一个学科进入大学讲堂，也就是说作为一门独立学问再设置时，引以为对照的学问领域是历史学（林：2011）。与当时的历史学（除了考古学以外）是以文字资料为中心的学问相对，强调研究对象是不依赖文字的传承，其结果是，在研究对象水平上形成差异的同时，带来了过于重视过去、重视记录的倾向，在积累了从世界来看也是非常丰厚的记录的同时，对作为构成现实生活的重要内容的传媒的关心并没有成为民俗学研究的重点。这可以说是日本民俗学研究交际传媒的第一方面的困难。

## 2 日本民俗学研究传媒的困难之二： “超越世代的传承”、“民具”等概念问题

民俗学研究中，论及传媒时的第二个方向是上文杉田的分类中第四项中提及的将传媒自身作为研究对象。如果说广义的传媒包含了所有可以囊括的内容，这一研究方向将Tradition理解为传承，与占据研究中心的旧来民俗学研究有着很强的连续性，探讨揭示基于新技术的传媒的研究并不多。虽然日本民俗学会志《日本民俗学》有过作为记录的民俗映像特集，以传媒为研究对象的特集还没出现，总体上是比较低调的。柳田早在《明治大正史相篇》的序文中，就指出过以新闻记事为研究对象的尝试和以此为对象揭示现实社会事相的困难性<sup>2</sup>，然而可以说民俗学一直没有将大众媒体列为自己的研究对象。论及其理由，应该不是传媒所报道的现象与日常生活的距离问题，而是民俗学将自己定义为“以全国各地超越世代传承下来的习俗、惯例、传说等民俗事象为资料进行研究的学问”（福田：1983，下划线是笔者所加）。从这一“超越世代”的认识来看，不管是大众性的（mass），还是个人性的（personal），传媒所传达的内容是一次性的现象，或者被理解为“流行”，被列为民俗学的研



究范围之外。其结果是，媒体所叙说的理解现象的框架，构架了我们所了解的“生活世界”、定位了社会现象，而媒体的叙说又受到“生活世界”的极大影响，而这样复杂的相互关系在民俗学中却没有得到充分的关注。

在民俗学中，首先关注传媒这样的新科学技术的是研究口承文艺、闲话杂谈的学者。这方面的研究早期的包括70年代对“咧嘴女”、80年代对“人面犬”等的研究，与一直以来的口承故事一起，分析通过大众媒体扩散的都市传说(Urban Legend)的传播等，近年来还出现了对网络上创造、共有的对象作为电承(Net-Lore)进行分析的方向(伊藤:2008、2016)<sup>3</sup>。然而，虽然这些研究也注意到这一复数对复数的、处于大众媒体与个人媒体的中间带的机能，到目前为止，这类研究还仅限于网络空间中以都市传说为中心的各种故事。其结果是，本文所关注的，人们如何在自己的社会语境下使用作为“物”的媒体，如何对该媒体的使用方法进行扩大、活用、乃至创造，与其同时，原本的生活世界也由于对媒体的使用而发生变化，这样的关系性并没引起充分的关注和分析。

不管怎样，从这一意义上来说，在因特网诞生(1989年3月12日)超过1万天的今天，森栗曾经指出的“直接面对信息社会的是口承文艺研究”(森栗:2001)的倾向依然持续着<sup>4</sup>。

这一作为研究对象的传媒的下位分类中，还可以列举大众媒体和个人媒体等。

有关以不显见的各种价值观对各种内容进行排列，形成故事、并传达的报纸上的新闻(大众传媒)，岩本教授的发表有详细论及，笔者这里以作为个人媒体的代表，手机为例探讨中日的一些事例。手机和大众媒体，都有着超越空间的特征，两者最大的差别是手机是双方向的媒体。与大众传媒基本上是单方面的传播信息相比，电话从其登场时起就具有了双方同时交流的双向性，而今天得到很大普及的智能手机，不仅可以进行直接的音声通话，正如2011年诞生的短信软件微信(WeChat，在日本被广为使用的则是LINE<sup>5</sup>)，已经包括了可以使用文字、照片、动画、群聊等功能。SNS的形式还具备了社区功能。

毋庸赘言，手机属于电话类，在这里有必要简单地说明电话这一传媒成为人文学科的研究对象并不是什么令人惊讶之事。在传媒研究领域，报纸、电视作为大众媒体的中心，很早就成为社会学的研究对象，而电话，正如吉见等人所引用80年代G.Fieldding和P.Hartley指出的那样，“处于有关大众交流的社会学研究和有关对面交流的社会心理学研究的中间部，作为研究对象被制度性地遗忘”，“被忽视的传媒”(吉见等:1992)。然而80年代后，日本的社会学界重新确认了电话研究的重要性。虽然与其他的传媒研究相比，是起步比较晚了，同时作为传媒的电话研究是以社会学为先驱的，因此相关研究也以从社会侧面出发描述新技术与社会相遇、相互影响变化的过程研究为主。然而这些研究动向并没有对日本民俗学产生影响。其理由正如上文所述，民俗学一直没能将作为代表新科学技术的电话、手机作为研究对象是最主要的原因。另外，民俗学以微观的、本质的调查为基本也是原因之一。电话所具有的超越空间的特征，意味着研究对象的分散化，这使得在田野工作中很难把握整体像。然而，对于这一问题，正如文化人类学研究所显示的，通过在“对象化”方面下功夫就可以缓解。既然民俗学提出探求生活的方法，标榜是“现在学”的学问，本文认为有必要将这一媒体列入研究对象。

这里可以作为一个线索的，是学会杂志上几乎是唯一的探讨了手机的论文，这就是林英一的《作为生活道具的手机》(林:2001)。林的问题意识是非常明确的，民俗学以“物”为对象的研究中，有“民具研究”，是“研究在过去的生活场景中使用过的道具，过去的=传统的，可以找出其存在的意义”为问题点，因此林的文章中，通过使用“生活道具”而不是“民具”一词，将手机这一“通过‘物’看到的人们的模样”作为问题点(林:2001:86)。从教育现场发现新普及的传媒这一意义来说，与J.Dorst提起的问题有着相同动机作为背景这一点是很有意思的。然而，在2001年发表的这一文章之后，虽然手机已经渗透到人们日常生活的方方面面，却没有成为民俗学研究的关注点。

这一可能性没有得到充分发展的理由之一，在于上文所述的过于聚焦于记述媒体。在这里，笔者尝试着假设另一理由，并将其看作日本民俗学考察传媒的第二点困难。

这里所说的困难，来自于学术组织的细分化。对以手机为代表的交际传媒从民俗学角度进行的研究，从收授信息的意义上来说，可以从口承文艺的侧面进行研究；如果从手机、智能手机之类的“物”的角度着眼，可以从物质文化的侧面进行分析。然而，过去日本民俗学涵盖的对这些内容的关心，随着学科的细分化，口承文艺归属于“日本口承文艺学会”（Society for Folk-Narrative Research of Japan:1977年成立），有关“物”的研究（虽然“民具”研究是否也可以将作为“生活道具”的手机也包括在内，正如上文中林所指出的，现在还不明确），归属于“日本民具学会”（The society for MINGU of Japna:1975年成立）。当然这些学会的会员也存在多重所属的情况，然而这样的细分所带来的缓和的“分担”，一定程度上妨害了以交际传媒为主题的研究。

### 3 日本民俗学研究传媒的重要性

正如上文所述，对日本民俗学来说，要考察研究以科学技术为支撑的新交际传媒，决不是容易的事。然而，有必要将它们列入民俗学的研究范畴内。在这里简单地列举两个理由来说明。第一，民俗学关心诸如“生活世界就是这样”之类的很多人所持有的世界观，以及人们为了生存而必须学习并具备的规范、正统性以及善恶等价值观，这些世界观、价值观等是如何传达（或没被传达）、内化（或者没被内化），对民俗学来说，是关系到民俗学的根基的问题。在现代社会，这类急速发展的交际传媒是这些问题的一个关节点。

第二，新技术或新“物”在人们的想象力中被把握利用，成为日常生活的一部分，成为理所当然的存在，民俗学对这一变化、受容的过程有着很强的关心。即使不是完全的新东西，也会具有了新意涵、新作用，在意涵、作用水平上发生变化应该是民俗学的一个前提。如果是这样，作为交际传媒的手机的普及发展，对民俗学来说应该是很有讨论价值的对象。

此时应该注意过去人类学民族志记述中曾经出现过的倾向，那就是作为“民族志的现在”，具备了完全的有机的关系性的对象社会，随着有着新技术背景的“物”的登场而发生变化，由此就丧失了意涵世界的体系性，如此这般的充满丧失感的记述。这类记述的特征是，对过去的完全性进行细致的描述，后半部则对简单地就可以触及的变化进行解说。将现代技术定位到民族志研究中、推进了人类学的技术研究的宫武在这方面曾有过出色的分析。他引用了清水的很有启发意义的公式（宫武：1995、2000）。根据清水的分析，初期人类学和西欧近代社会的思考中存在着先验性的方程式，将其归纳为“原有的社会和文化、其衰退”+“外部影响”=“调查地的社会和文化，其现状”，过去的人类学者通过从现状中剔除“外部影响”，构想了“传统社会”（清水：1992）。对民俗学来说，其诞生和发展的契机之一，就根基于某种浪漫主义，因此应该更明确地认识这一指摘。

讨论手机这一传媒的方法，应该存在着从手机的普及对社会带来了什么样的影响这样的正攻法，和从在哪里都可以见到的普通的日常事例出发，探讨人们如何与这一传媒产生关联的研究方法。传媒研究并非笔者的专门，要归纳总结前者的正攻法存在一定困难，因此，笔者在这里降低难度，从对于从事田野工作的研究者来说，在什么地方都可以看到的后者的方法出发，列举事例进行探讨。

本发表将探讨手机的再配置，也就是说，作为新技术的手机走进当地人的生活，在人们的使用、期待中成为生活的一部分，并顺着某一方向发展。改变与新技术带来的变化对抗的态度，不是将手机作为对象，而是通过手机理解我们在田野中见到的现象，由此可以开拓研究方向。这样做有着将已经成为极常见的手机现象加入研究者们各自的田野调查，或者说加进研究者们视野内，民俗学

也由此可能加入到传媒讨论中。

## 4 通过近年的传媒思考中国的“广场舞”事例 ——试论受到科学技术支撑的当今日常生活

基于上文所述的各种背景，本发表将聚焦于一眼看来与传媒毫无关系的广场舞和媒体，特别是手机<sup>6</sup>。选择这一在中国各地都可以广泛目睹、极为“日常”的，与过去没有表面连续性的对象，可以确认即使是可能被认为是简单地动动身体就可以做的广场舞现象也是以各种水平上的传媒这一现代科学技术为背景才得以成立的。同时应该也可以窥见，支撑手机的技术并不是在技术自身所预测的范围内影响改变着社会，而是在人们自己的各种窍门、应用中被赋予语境、找到意义。在这一意义上，上文所引用的清水所说的，与其说如果排除“外部影响”就不能理解的对象，不如说更应该聚焦于与该物的交流方式。

本文所探讨的广场舞，狭义的看法认为起源于2008年佳木斯市体育局在秧歌舞的基础上，吸收体育、舞蹈以及健美操等多种运动要素，作为有益于健康的有氧运动而体系化的一套舞蹈体操。一般的看法是在融合了原有的人们在公园等场所跳的各种舞蹈的基础上，在中国大陆得到爆发性的普及的舞蹈(维基百科：广场舞)<sup>7</sup>。在推进国民健康意义上来说，广场舞是之前的集体运动广播体操、以及如今在公园、街角到处可以看到的“健身器材”所依据的1995年开始的《全面健身计划》国策的延长线上的一部分，然而广场舞也因其爆发性的普及和人们的广泛的自觉参与而被广为所知<sup>8</sup>。虽然有着促进健康的正面力量，同时也引发了诸如没有正式向政府登记、难以控制的团体激增以及噪音问题等新社会问题。其结果是一方面在2015年的CCTV的春节晚会上演播了“最炫小苹果”的广场舞集体舞(组合了2009年的流行歌曲《最炫民族风》和2014年的流行歌曲《小苹果》的乐曲，由北京群众艺术馆的人员身穿强调了广场舞特点的运动服进行了伴舞)，另一方面，2015年9月文化部、体育总局、民政部和住房城乡建设部共同发布了《关于引导广场舞健康展开的通知》，由各地方政府对舞蹈的时间等进行了具体规定，不断走向管理化和规范化。

这一在当今中国各地都可以看到的、日常化了的广场舞，以自愿、对外开放性、按照一定的节奏活动身体为特点，很多关心都聚集在人们的身体动作，可能很难马上联想到与传媒的关系(照片1)。然而，这样的集体的做统一动作的行为，其实与传媒有着很深的联系。

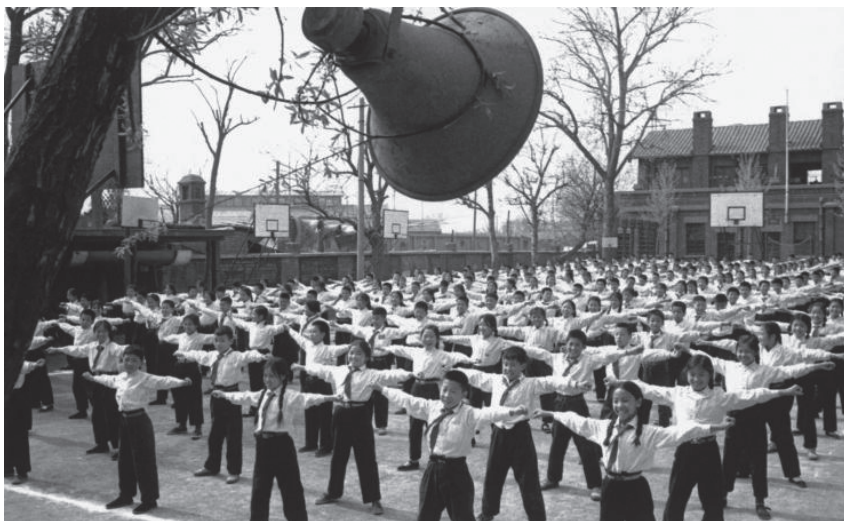
说起与广场舞同样的、以强身健体为目的的集体运动，在中国首当其冲的可以列举广播体操。中国的广播体操于1951年11月公布，是为了提高全国人民的体质的集体体操。最早时，曾被称为“辣椒操”，这是中国广播体操的原型的日本广播体操(1928年~)的音译。配合广播体操的公布，中华全国体育总会筹委会、中央人民政府教育部、卫生部、中央人民政府革命军事委员会总政治部共同发布了《关于推行广播体操活动的联合通知》，次日《人民日报》刊载了题为《大家都来做广播体操》的文章，12月1日起开始在全国放送。从这时起，中国全国一起做体操的样式得以确立。

当时，虽然做体操的主要是中小小学



照片1 在空地上跳“广场舞”的人们  
(2015, 北京, 笔者摄)

生以及工厂的劳动者，然而伴随音乐做体操的样式曾流行一时（照片2）。这一体操随着时代的变化而被不断更新换代，虽然在文化大革命时期有过中断，但不久就又得以恢复（这一第五套广播体操（1971年）以反映了当时的社会状况的播音开始，“伟大的领袖毛主席教导我们，发展体育运动、增强人民体质、提高警惕、保卫祖国”。这一时期，由于动作优美、规范而上了新闻的孩子之一，就是后来成为著名武术明星的李连杰）。



照片2 依靠传媒统一了的“广播体操”

（资料来源：中华遗产网 <http://www.dili360.com/ch/article/p5350c3da2503183.htm>）

如此这般的全国上下一齐做集体体操现象的出现必然离不开支撑它的技术“广播”这一传媒的出现。

改革开放以后，为舞动身体而伴奏的音乐媒体技术的发展，促进了这些活动的个人化发展，而可以携带的磁带式录音机的登场又与迪斯科、健美操的流行有着直接的关系。在此延长线上，现在在各地的公园、道路两侧，各种自发的、未登录的团体不断出现，以广场舞的形式，每天清晨和傍晚不断重复推广着各种集体舞蹈。有关这一活动，学者们从体育与健康、广场舞与过去的集体舞的关系、以及噪音等社会问题进行了考察，然而从民俗学的视角来看，其中产生的人际关系与传媒技术的发展有着不可分割的关系。

下面笔者将从多个侧面来分析支撑广场舞的传媒。

首先，广场舞需要有为其伴奏的音乐。这些音乐大多是从90年代到今天的各种流行歌中选出的。而这些音乐的放送，则是以上文也提及的个人化的音响设备和保存媒体的存在为前提的。也就是说，支撑广场舞的主要技术，现在是保存从电脑下载的MP3音乐文件的可移动媒介（很早就开始活动的团体则经历了从磁带式录音带到CD的变迁），和可以移动的立体声喇叭装置（很早就开始活动的团体则经历了从磁带式录音机到CD播放器等的变迁）。现在，移动式立体声播放器成为广场舞的标准装备在网络店铺（京东网）和街头的电器商店出售（照片3），这可能是在中国之外的地方看不到的现象。也就是说，这可以看作针对普遍的技术（立体声装备），根据社会的需要进行修整、改装，以重新适应语境的一个事例。

接着是广场舞的一个大问题，虽然不象广播体操那样，全国在同一时间、做划一的动作，然而可以说广场舞的动作非常相似。各广场舞团体就选择的特定乐曲跳动作划一的舞蹈，可以通过实际



北京有货, 下单后2-6天发货

¥299.00 赠品

先科(SAST) ST-809WM广场舞拉杆音箱 蓝牙户外便携式音响 大功率低音炮带

已有4100+人评价

 对比
  关注
  加入购物车


¥289.00

双诺 声美Q801 8寸户外拉杆音箱 带无线麦克风广场舞音响 便携式大功率扩音器

已有1.6万+人评价

 对比
  关注
  加入购物车


¥489.00

先科(SAST) 天韵11号 12寸拉杆音箱广场舞音响户外 便携式插卡扩音器带无线麦

已有6100+人评价

 对比
  关注
  加入购物车


照片3

网络商店和家电商场售卖的广场舞用的移动式立体音响装备

(上 京东网: 2016年8月28日)

(下 家电商场所推荐的广场舞用的音响装备)

观察在某一场所的具体成员的学习过程来理解。团体前方是领舞者(被称为领舞、领头、老师、大妈等,是团体的中心人物),中间是经常参加者模仿领舞者,周边则是刚参加的新手或临时参加者也模仿领舞者或熟练者,可以说是某种LPP状况。

然而,为什么全国的广场舞在编舞和选曲上非常类似?对于这一问题,只是注目广场舞的现场并进行观察可能找不到答案。另外,对于新的曲目,广场舞的成员们能跟上、学会跳吗,只是探求特定地域的各种传承关系可能也找不到答案。

如果先说结论,那就是具体的选曲、编舞的决定和普及过程中,传媒,特别是智能手机发挥了极大作用,这也是传播和受容,以及身体化的问题。

首先来看看舞蹈的创作。有关舞蹈的编舞,既存在各团体独立创作的情况,也有并非如此的情况。广场舞的舞者经常参照上载了很多广场舞画面的各种网络。如土豆网(2005年正式公开,以“每个人都是生活的导演”为口号)、优酷网(2006年公开,以“三网合一”,也就是覆盖因特网、电视和手机三个末端为目标。2013年与土豆网合并)等动画网站上,既有专家级老师上传的“课堂”教学,也有普通人上传的各有特色的舞蹈。因为是动画网站,功能上与Youtube接近,人们可以选择自己喜欢的乐曲、舞蹈动作,编入本团体的广场舞中<sup>9</sup>。在这一意义上,有关舞蹈的动作,是对网络公开的其他舞蹈团体的模仿,可以说是以媒体为媒介的传播(照片4)。另外,由于这种模仿是一种扩散性的复制,民俗学经常探讨的原型与变异之间的关系性不再那么清晰之点也是很重要的。

另一方面,如果从她们如何组合新的舞蹈动作这一接纳方来分析,这里又有着创作的特点。无

数的团体上传了自身的舞蹈，要从中挑选“适合自己的团体”、“想跳跳看”、“动作美”、“与乐曲的氛围合适”等，与她们对自己团体的认识（实际上，如果选择了不合适的舞蹈，参加者们可能不来跳了，多次出现这样的情况，就成了成员流动到其他广场舞团体的原因之一），也就是说对舞蹈的选择，是基于各团体的审美观（价值观）。实际上，某“大妈”比较了过去的集体舞和自己团体的舞蹈动作后，“‘忠字舞’的动作是直线性的，与现在的时代不合适”，“民族舞的眼神与手指动作很和谐，很美，所以加入了”等详细向笔者说明，当笔者对一些具体动作表现出不太理解时，她从包里掏出智能手机，

马上给我看了动画。培养这样的价值观的是，不管在时间、空间上有着多远的距离也可以简单地提供几乎与现场表演同样的动画、声音的网络媒体的存在。虽然教授广场舞的DVD也有售卖，然而在笔者的调查范围内，不包括那些跳专门性很高的恰恰舞、探戈，或国内的各种民族舞，参加舞蹈教室的热情的舞蹈爱好家，对于那些早晚跳狭义的广场舞的人们来说，可以通过手机看的网络动画对他们有着更大的影响。

接着，想探讨一下在同一团体内如何统一舞蹈动作这一问题。能够以统一的动作跳舞的一个很大的理由是在同一场所反复练习。很多广场舞团体都在每天早晨和晚上跳两个小时的舞蹈。这样的反复行为，可以让身体熟记特定的动作。然而，并非所有的新编的舞蹈，都是长时间一起练习的结果。比如说，我们来看一看新的编舞在成员间共有的过程。很多广场舞团体都是由管理关系不太强的会员构成，会员们每月上缴很少的会费以填充立体声播音器的电费等。会员登录大多是通过智能手机的Social networking service。笔者的调查对象很多利用的是“微信站”，利用这一会员登录制的社区机能，从下雨天广场舞的停止、遗忘品有无等联络事项，到最近的热门话题等都可以也发信。也就是说，使用SNS的功能，登录某广场舞团体的会员，就成为“舞友”、形成选择性的“连接”。这一点是在现场观察到的，谁都可以参加、开放性的广场舞的另一个侧面。也就是说，有着对SNS外部闭锁的集团性。这一给新的团体提供宛如大家都可以面对面状况的SNS功能，对近20年来流动性迅速增强的当代中国来说，有着非常重要的意义。

就广场舞来说，她们利用这一崭新的封闭的回路，向本团体的会员配送新乐曲及舞蹈，这样成员们就可以进行事先的练习，广场舞时间外的练习也有了可能。其结果是即使是新舞蹈，也可以达到某种程度上的动作一致性。在这一意义上，SNS功能的这种活用，又成为促成在广场等地方观察到的团体景观的背景装置。



照片5 为了上传动画而拍摄录像的广场舞团体  
(2016, 南京, 笔者摄)



照片4 向笔者展示自己的团队所模仿的舞蹈团体的动画的广场舞舞者  
(笔者摄)

这样的提高了舞蹈熟练度的团体中，就会出现将自己的舞蹈上传到网络的团体（照片5）。很多情况下，这样的团体都是人数较少，有统一的着装，团体意识也比较高。这些人通常利用可以上传个人信息、进行自我表演的动画网站或微博。利用这一服务，上传本团体的动画的人们中，有些人将跳广场舞和在网上公开动画看作缓解家庭中婆媳、母子矛盾，消解看护长辈的疲劳，并找回自我的一个契机。如果上传的动画

吸引到众多浏览者,收到很多按“好”键,得到点赞,就可以得到很大的自我肯定。这一公开舞蹈画面的行为,可以看作理解人们如何在难以逃避的日复一日的生活中,有意识的区分“日常”和“非日常”,以及有关追求生活美学思考的一个契机。这些上传到网上的动画,正如前文所述,又作为各地、各个广场舞团体进行选曲和编舞时的一个参考,被资源化,并被循环。

当然,具有这里所列举的表现广场舞舞蹈动作的动画的传媒,并不仅限于智能手机。用电脑看DVD,或通过电脑上网看动画都是可能的,这样的行为也可以看到。然而,对广场舞来说,智能手机之所以重要,是因为广场舞是在户外,而且是临时占用一定空间跳的集体舞。可携带,近年来得到急速发展、超越一对一的通话关系的束缚,具备了相机、电子地图功能,可以叫出租车,甚至可以直接缴费买单等等,智能手机成为可以满足多种需要的万能武器。因此,正如其名称的“多媒体”的智能手机在广场舞者中得到广泛使用。

至此为止,笔者论述了即使是以非常基本的条件就可以做的中国广场舞,也得到了现代技术的支撑,成为可以观察的实践。笔者也试图通过这一事例说明今天我们的日常生活已经与现代技术不可分开的现状。可以说,这种程度的对技术的依赖,不管在什么样的田野、不管是以什么为对象的研究中都可以看到。我们应该注意的是,对于这一就在眼前的状况,应该具有不因为民俗学没有将其列为研究对象,就将其排除出自己的考察研究的框架之外的视野。

## 5 小结

本发表简单地回顾了日本民俗学有关传媒的研究,指出其偏重于传媒中的一种,记录保存资料,而以现代传媒为对象的研究很少的现状,并提出了两个假定理由,①民俗学的学术化过程中,与历史学对照对自学科进行的规定。②如果以作为交际传媒的手机为例,则存在着将此列入口承文艺、民具为中心的学会分化问题。

在其基础上论及了民俗学有必要将交际传媒列为研究对象的理由。因为它们已经渗透到人们生活中(普及),日常化,同时由于人们以各种形式、在各自的情况下使用这些交际传媒,因而它们形成、促进了今日的日常生活(形成新语境),指出以现代学自居的民俗学,有必要考察交际传媒如何改变人们的生活,以及以这一现代技术为支撑的“物”如何在生活中被再配置的问题。

作为一个事例,列举了在中国各地广场上进行的团体舞蹈,这一似乎与现代科学技术或媒体相当遥远的事例。在支撑这一现象的技术方面则以智能手机为中心详细分析了现代媒体在广场舞活动中的作用。在那里可以看到诸如价值的传达与共有,信息的传播、复制和身体化,热情与仰慕,社会的流动性增强与选择性的社区的形成,以及在日常中对“非日常”的创造与生活的美学等等,对民俗学来说非常重要问题的要素。

如此这般,民俗学有必要研究广场舞,不是因为它是融合了秧歌舞等民间舞蹈的现代版,而是因为从民俗学视点探讨这一极为流行、在各地都可以看到的现象,可以更好地解说我们的现代生活。

如果民俗学以这种现代传媒为主题,从正面论述手机、网络引发的社会变化可能是最有效果的。然而,同时,学者们在各自的田野工作、研究主题中论及传媒,从而形成积极考察传媒的局面也是有可能的。那么,这时应有的视线是不将新传媒看作阻碍旧有状况的“外来因素”排除出去,而是要考察这一新东西如何与人们发生关系、产生联系。只有到了这个时候,才能观察现代社会,并更好地展开改善“公民的病和穷”(柳田:1931(1993))的议论吧。

## 注

1 笔者从2000开始在陕西中部农村做田野工作时，做过有关生活用具的调查。十五年来，一直持续了对该村的调查，其中令人瞠目结舌的变化之一，可以说就是物质生活的变化。

就本文关心的手机而言，在笔者开始田野调查之初，村里的广告板上写着“装了电话，就可以知道今天苹果市场的价格”样的宣传广告。虽然固定电话也走进了人们的家庭，然而由于初装费很高，很多人家都是使用小卖部的公用电话。装了固定电话的家庭，只有包括村书记（1991年安装）的17户人家（主要是有孩子在城里，或是为了做生意，联系方便）。在笔者居住的村民小组中，拥有手机的则只有村书记（1999年购入的摩托罗拉）、当时是包工头的男性（1999年购入的诺基亚）和我（1999年购入的西门子）三人，从制造商的角度来看，手机是典型的外来文化。很有意思的是，这些手机不仅仅是身份的象征，借用手机的现象也多次出现过，也就是说，手机并不完全是与个人连接的。同时，这样的使用方法与之前曾得到广泛使用的BP机的使用方法有着连续性。

从笔者开始调查到现在，已经经过了15年，现在该村中停止固定电话、家人各自使用手机的家庭也并不少见。另外，作为日常生活工具的手机，特别是对老人来说，很多并不是自己购入的，子女们在自己更换手机时转让给父母的情况很多。

另外，该村也在2011年开始模仿城市跳广场舞了。

- 2 笔者认为，这里所说的困难是理所当然的日常现象存在着难以记事化的问题，（记什么？What），与在什么样的框架内记事（怎么记？How）是不同层次的问题。
- 3 在这里想特别介绍在不同背景下提出“电承”这一词语的民俗学者。福间（2004）论及了在人们的口口相传的故事和报纸记事的基础上，在媒体上放送祭祀、仪式被地理位置距离很远的人们接纳理解的过程，从电视、人们间的实际交流、身体化、正统性以及人们的羡慕等角度进行了论述，并称其为“电承”。这是一直倾向于从口承文艺角度研究传媒的民俗学的一个突破点。
- 4 不过，从口承文艺角度进行的研究一直是主流的同时，

也可以看到从传播与受容、复制、再生产的角度进行的有启发意义的传媒研究（如，法桥：2000）。

- 5 在中国，在日本为大众熟知、来自海外的，同时在本文中有着重要意义的一些网络服务，如Facebook和Twitter在2007年后被切断，Youtube在2009年后被切断，LINE也在2014年后被切断，无法使用。作为替代，存在着拥有这些功能的中国自己的服务系统。
- 6 有关广场舞的民俗学分析，已经有周的优秀论文（周：2014）。周文偏重于广场舞与过去的集体舞的连续性/非连续性问题，从与社会变化的关系角度进行了详细分析，有关广场舞全面像问题请参照周文。
- 7 从舞蹈的形式来看的狭义的广场舞，正如本文中提及的，是政府主导的、近年才开始的动作简单的舞蹈，然而在空地或广场上活动的舞蹈团体，则涵盖了从接近广播体操的简单运动，到恰恰舞、伦巴舞及吉特巴舞（Jitterbug）等需要很高技巧的拉丁系交际舞，以及维吾尔族、藏族等少数民族的舞蹈，融合了多种舞蹈形式的广场舞也有很多。本文中论及的广场舞是指在公园等地方自发形成的舞蹈团体，是广义的广场舞。
- 8 实际上，广场舞参加者的动机并不仅仅是为了健康。在跳舞的间隙吐吐婆媳关系、职场关系的苦水，或是交流信息，打发闲暇时间，对舞蹈的热情等等，存在着多种因素。详细情况在另一篇论文中论述。这一由选择性的“缘分”形成的社会关系，在一起流汗的过程中成为“熟人”，在共同的体验中形成对等的友好关系，互相帮助的互助关系，有时在看护上一世代和有关个人健康的问题上也形成Self-Help Group或Group Counseling的关系。
- 详细论述将在另外的文章中阐述，本文中只打算指出原本预想将带来个性化的手机，在既有的社会倾向性中发生变化，在以流动化、个人化为代表的再回归状况中展开新的“人”的生存方式这一点。
- 9 有关广场舞，在王崧兴和末成道男等人提出的概念和“差序格局”概念的基础上，探讨在这一场所扩展的人际关系的内容在另一文章中论及。因此，本文中仅探讨有关媒体的这部分内容。

## 引用文献

- 伊藤龍平 2008 「ネット怪談「くねくね」考—世間話の電承について—」、世間話研究会(編)『世間話研究』18号、1—13頁
- 2016 『ネットローアウェブ時代の「ハナシ」の伝承』、青弓社
- 奥野卓司 2009 『情報人類学の射程—フィールドから情報社会を読み解く』、岩波書店
- 木村大治 2009 「携帯とインターネット」、日本文化人類学会(編)『文化人類学事典』、丸善、504—507頁
- 金暉和(Kim Kyoughwa) 2016 『ケータイの文化人類学』、クオン
- 清水昭俊 1993 「永遠の未開文化と周辺民族」『国立民族学博物館研究報告』17巻3号、417—488頁



- 周星 2014 「秧歌舞/忠字舞/广场舞——现代中国的大众舞蹈」、2014年中国艺术人类学国际学术研讨会发表原稿(2014年11月)
- 杉田繁治 1987 「コンピュータ民族学」『文化人類学辞典』、編集委員石川栄吉ほか、弘文堂、1987年
- 関本照夫 1986 「モニュメントとしての歴史」、関一敏(編)『人類学的歴史とは何か』、海鳴社
- 羽濑一代、内藤直樹、岩佐光広(編) 2012年 『メディアのフィールドワーク—アフリカとケータイの未来』、北樹出版
- 林英一「生活道具としての携帯電話—今時の女子高生による活用法—」、日本民俗学会(編)『日本民俗学』225号、2001年2月、84—101頁
- 林淳 2011 「アカデミック民俗学の成立:宮田登を中心に」愛知学院大学文学部(編)『愛知学院大学文学部紀要』40号、314—299頁
- 福田アジオ 1983 「民俗学研究法」、福田アジオ、宮田登(編)『日本民俗学概論』、吉川弘文堂、265—269頁
- 福間裕爾「ウツスということ—北海道芦別健夏山笠の博多祇園山笠受容の過程」、国立歴史民俗博物館(編)、『国立歴史民俗博物館研究報告』114号、155—226頁
- 法橋量 2000 「フォークロアとマスメディア—ドイツのタブロイド紙を材料として」、世間話研究会(編)『世間話研究』第10号、132—146頁
- 宮武公夫 1995 「現代技術と社会変化:人類学的技術研究へ向けて」、大阪大学人間科学研究科(編)『年報人間科学』16号、163—179頁
- 2000 『テクノロジーの人類学』、岩波書店
- 森栗茂一 2001 「民俗学に求められる社会的説明責任と学問の脱構築—情報化社会では、学術特化は陳腐」、日本民俗学会(編)『日本民俗学』227号、2001年、267—277頁
- 柳田國男 1931(1993) 『明治大正史世相篇』(新装版)、講談社
- 吉見俊哉、若林幹夫、水越伸(編)『メディアとしての電話』弘文堂、1992年
- Dorst, Jhon 1990 “Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore on the Telechronic Age” ,Journal of Folklore Research, Vol.27, No.3, The Folklore Institute, Indiana University, pp.179-190
- Wilson, Samuel M. and Person, Leighton C. 2003, “The Anthropology of ONLINE Communities” , “Annual Review of Anthropology” Vol.31, pp.449-467
- 維基百科:「広場舞」  
<https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B9%BF%E5%9C%BA%E8%88%9E>(最終確認2016. 8.19)



# 媒体的日常化与日常的媒体化

丁秀珍

JON Su-Jin

翻译：刘正爱

## 1 前言

我们所研究的“民俗”到底是不是社会事实？鲍辛格(H.Bausinger)曾经强调指出，科学技术世界中的民俗其本身就是一个“被再现的民俗”。今天我们称之为民俗的东西早已经脱离了其原有的语境或脉络，而只是作为与现代性时空中的政治经济关系相联系的媒体或公共实践体系的副产品而存在。他强调说，民俗学应该解决的当务之急是解开罩在民俗之上的浪漫外衣，分析并解构表象背后的东西(H.Bausinger,1990:Xi)。从这一点来说，本世纪以来开始被引用到韩国民俗的他有关“民俗主义folklorism”的讨论与其说是指称民俗的特定的运用状况，倒不如说是为反映我们的研究对象普通民俗最基本的存在状况而创造出来的一个概念。

这次学术会议的目的是为了克服韩中日三国民俗学共同面临的学术难关，特别是民俗概念中所包含的上述存在论意义上的界限，共同探索以普通人的日常生活为对象的民俗学应然的方法论。标题中的“日常”指的是普通人的日常生活世界，说明我们都承认这一用语对开拓民俗学研究的新的地平线将起到重要作用。不过我还是有一个疑问，这个日常是否能够不被媒体的构成机制所污染而成为一个社会事实而存在呢。这个疑问是要人们要警惕这样一种可能，即，在考虑普通人的具体生活世界的意识下，将日常看作是与可视的社会体系多少有些区别的，或是游离于媒体之外的自由的领域，从而将日常再一次神秘化。

截止2015年7月，韩国三代以上人口的85.1%在使用互联网（未来创造科学部，2015），截止2106年3月，智能手机普及率已超过91%（数据时报，2016.07.01），仅从韩国的例子就可以看到，我们可以毫不夸张地说，我们已经生活在一个媒体渗透日常生活深处而这种状态正在重新建构日常本身的这样一个世界。也就是说，我们“不是携带着媒体生活，而是在媒体世界中生活”（M.Deuze,2011）。在当代世界，媒体不可避免地被整合进我们的日常生活，在这样一种情况下，关注日常与日常变化的研究离开对媒体构成机制的研究是无法顺利展开的。

本文是想关注媒体是如何影响韩国日常的大小层面的，进而关注与媒体整合起来的日常实际上是如何被再编或重构的。有关日常的方法论，在哲学、历史学、社会学领域已经有了很多成果，尤其是近年来在社会科学交往(communication)学研究领域中，被媒体整合的日常以及日常变化情况正在成为首要的研究课题。在此我将首先讨论有助于探讨媒体与日常的相邻学科的研究。

## 2 对日常的批判和理解

在西方，日常正式成为学术的关注对象是从对世界可视性的讨论开始失去其自明性起始的。正如列斐伏尔(H.Lefebvre)所指出的那样，日常被一直关注可视世界(社会的、经济的、形而上学的体系)的支配话语视为非常性的、低级的、陈腐的领域而置之度外。但是，人们越来越多地认识到，日常才是对宏大式叙述所暴露的界限进行批判性的解体，进而对其所构成的分解性现实在总体上进行客体化并进行重构的最有效的方法(H.Lefebvre,2005)。

对日常生活的研究主要以两种方式进行。一是将日常作为批判的对象，二是将日常作为理解的对象。列斐伏尔与马尔库什(H. Marcuse)、赫勒(A. Heller)、科西克(K. Kosik)等新马克思主义者以及弗洛伊德的精神分析学家们坚持的是第一种方法，戈夫曼(E. Goffman)和象征性互动理论家如波德里亚尔(J.Baudrillard)、马菲索里(M.Maffesoli)等人代表的是后者。尤其是属于第二种方法的研究者们借用了前者新马克思主义以及本雅明(Benjamin)和古典社会学家齐美尔(G.Simmel)、韦伯(M.Weber)及现象学家舒茨(A.Schutz)等人的很多研究，建立了对日常的新的研究范式(P. Tacussel, 1994:163-164)。在这里，我主要以代表前者的列斐伏尔和代表后者的马菲索里(M.Maffesoli)为中心，对日常生活的两种不同的研究路径进行剖析。因为他们才称得上是把日常和“日常性Alltaglichkeit”作为核心研究对象并从此出发摸索社会的方法论对策的学者。

列斐伏尔认为日常是“无关紧要但又是坚固的”，是“部分与片段在一个日程表中相互连接的某种东西”，是不需要调查的“明白的事实”而又“无意义”的某种东西，“占有着人们的时间和心灵”却又“无需言及的”某种东西(H.Lefebvre, 2005:78-79)。但是，这个日程表和使用该日程表的实践中也包含着某种伦理和美学常识，而这一点恰恰是无法将日常性与现代性隔离开来使用的缘由。现代性用意义的集合体来应答无意义集合体的日常，这个意义使得日常进而是社会变得有意义，并赋予其正当性(H.Lefebvre,2005:78)。

总之，这一时代的日常性即是现代性的反面，列斐伏尔之所以强调这两者的同时性关系，是因为，如果不关注这一关系，就无法如实捕捉今天我们所面临的日常的特征。对他而言，日常是物质生产和人际关系所形成的生活之场，同时也是资本主义的压迫和剥削得以进行的场。当然，我们总是要吃，穿，生活，生产物品，再生产消费所耗费的部分。但是在竞争资本主义产生以及“商品世界”出现之前，日常性的支配尚未存在。随着商品资本主义支配并统治日常的所有领域，我们开始遗忘过去支撑人们的“样式style”和“作品”。资本主义的批量生产体系中“样式”和“作品”消失后空出来的部分，被规格化了的“制品(商业化的)”所充填(H.Lefebvre2005:98)，它正在通过持续刺激我们的欲求和欲望的媒体(正确来说是广告)来实现大量消费(H.Lefebvre2005:125)。

广告不单单是介绍商品的朴实的媒介。广告是符号与形象以及话语的巨大的集合体，它是最先消费的消费品，是现代社会的修辞本身。它不仅干涉日常实践，还不断干涉我们的梦想和愿望，并将以往时代的文学和艺术所起到的社会性想象的世界嵌入日常生活。不言而喻，在广告所创造出来的想象的世界中，日常的压抑被隐蔽，过激的矛盾被歪曲，被缓和。即，广告在生产者和消费者、技术和实用、社会生活和政治权利之间以想象来连接彼此，形象化地描绘并保护日常本身的支配性意识形态(H.Lefebvre2005:126)。

列斐伏尔把这种社会称作“操作消费的官僚社会”。这个社会通过以官僚合理性的名义来组织人们的日常性消费来强化日常，使日常变得结构化，以此来驱动日常(H.Lefebvre2005:140)。其结果“homo supience 智人”“homo faber 劳动者”“homo ludens 游戏人”归结为“homo quotidianus 日常人”，而我们作为日常人变成了丧失多种资质的碎片化的人，进而成为“潜在的机器人”(H.Lefebvre2005:339-340)。这才是日常性所支配的社会即是疏离的社会之原因所在，是我们必须

要将整个日常性批判性地进行相对化的理由。

那么中止日常性的支配从而成为“总体性人”的批判应该从哪里开始并如何开展呢?有趣的是,列斐伏尔一方面把日常看作是疏离与压抑、无法满足的欲望所持续的悲惨人生的现场,另一方面又比任何人都强调日常的伟大性。即,日常不仅有悲惨。包括事物和人类的生产、自然的支配和占有(appropriation)、“实践(praxis)和诗性(poiesis)”在内的所有层次的生产所以实现的地方恰恰就是这个日常(H.Lefebvre2005:89)。因此,日常人找回其人类资质的方法也应该存在于日常当中,即在日常当中,从日常性出发来克服日常的方法(H.Lefebvre2005:340)。他把这一过程称为“文化革命”,他用下面的标语来表达这场革命。“让日常成为作品!让所有的技术贡献于日常的改变!”(H.Lefebvre2005:355)<sup>1</sup>。

如果说列斐伏尔批判日常的疏离问题,让碎片化的日常人发起日常革命的话,马菲索里则是将日常作为理解的对象来设定的。日常不是批判的对象,而是应当积极肯定和理解的对象。这里的所谓“理解”是指“对开放的整体性的关心”。即,该方法并不会对于日常所包含的结构的矛盾性和根本的暧昧性作为一个普遍的法则或理论来进行还原,从这一点来说,它是一种可以捕捉所有以往的理论所放弃或忽视的非可视的东西,是想象的、流动的和偶然的的东西,进而是非逻辑性的不可理解的东西的方法论(金武庆,2007:66-67)。

首先,马菲索里拒绝列斐伏尔有关日常人的定义。现代的日常人,即经营着单调又是悲剧性的日常的大众,其实就是在没有任何人的指点下,或者说用试图救济他们的任何理论都无法捕捉的智慧来推动历史的人们。因此,马菲索里批判列斐伏尔批判疏离的日常时其逻辑中所包含的纯真性和教义性。我们身在其中的大众既是被疏离的存在,同时也是懂得与疏离进行妥协并对疏离实施巧妙术策的存在(Maffesoli,1979;朴在焕,1994:38)。

大众(日常人)如人类一直所然的那样,依然是复合的存在“homocomplexus”(辛智恩,2010:6)。大众用他们的狡黠、超然的漠视、恭顺的沉默、怀疑主义、讽刺等态度来应对外部的支配。但是这种对应在一定程度上包含了“积极的被动性”,这是一种与其说是攻击的,莫如说是更具颠覆性的态度(M,1979:41;朴在焕,1994:37)。而且这些大众们“装作~的”双重性态度才是他们捱过日常、从外部支配中确保自由空间的能动性方法(李允熙,2001:45)。

日常当中还存在仅用效率性和效用性所无法说明的“流灰”。流灰从经济性逻辑来看是无用的非生产性的东西。因为流灰是以在它所实行的瞬间便会消失殆尽的消耗、浪费等为特征的(M,2013:31)。马菲索里指出,这种流灰才是因外部支配而受到伤害的大众应该回归的地方,即,它是使日常得以维持并持续的良好动力(辛智恩,2010:21)。也就是说,大众们的这种双重属性,即两种属性和流灰所在的日常的多层次性,才是日常本身肯定和理解其自身的关键所在,而这个日常是以“致命性的强制”背后存在着再占有(appropriation)、不能小看其效果的细微的创造作为其常态的。

马菲索里把日常定义为“多层次去中心的世界”,是“琐碎和突发的东西”增加生活和经验“合理性和多元性的世界”,这实际上是在强调日常是一个无法用支配性意识形态所全部囊括的领域。也就是说,用“唯一神的外表下面(整体性)偶尔会存在多神教的隐秘的惯行和思维方式”的道理来理解现有的“思维一元性与体验多元性的关系是不合适的”(Maffesoli,1994:49)。

因此,马菲索里排斥有关日常和日常人的任何先验性价值和评价以及道德主义,并与具有这种认识的现代性绝缘,从而走向后现代。他主张“日常生活的社会学”,尤其是他经常使用的二分法,如social/socialite,未来主义/现在主义,戏剧/悲剧,历史/神话,基督教文化/价值的多神教,个别的自我/共同体的自我,自我中心的世界观/场所中心的世界观,理性的个人/与空间一体化的部族等等,这种二分法让人们看到前者的理论(现代)部分是如何与后者的日常性(后现代的东西)相互比照的。

进一步说,这种二分法告诉我们前者不过是包含在后者当中的一部分,而对日常的探索才是之前被人们所忘记的试图捕捉整体的社会学的替代方案。更为重要的是,对日常的探索同时也是一种方法,它告诉我们今天我们所目睹的社会现实是作为现代性不再继续拥有霸权的征候来显现出来的。而我们很容易在媒体化的日常当中发现这些征候。

如果说列斐伏尔是以广告为中心来批判资本主义对日常的支配的话,马菲索里则是在“游牧主义”的概念下对信息社会的技术所带来的日常的变化进行肯定性的解释。换言之,游牧主义意味着不受场所和人、事故等任何东西所限制的可自由移动的状态。根据马菲索里的定义方式,游牧主义是脱离现代性所创造的个人、劳动、国家等固定观念,并通过它来恢复人类本来的多元主义价值的一种关系的连接方式。在游牧主义的社会,人不再停留在固定的自我,而是在与他人不断接触的过程中形成新的自我。与他人的接触不是位阶式的,而是采用网络的形态,不是持续性的,而是暂时性的。这种接触不是理性的,而是根据感情的融合所形成的,它所形成的基础是“当下和现在here and now”,即现代性曾经诟病的现在的时空(M.Maffesoli,2008)。通过马菲索里所主张的游牧主义来看今天的媒体环境,数据空间以及在其中所形成的多样的关系连接方式才是不被外部支配所拍摄的、可以看到人原有的抵抗性的解放空间。

### 3 媒体的日常化

上文概括的列斐伏尔的观点有助于我们认识日常与资本主义所代表的近代社会支配性意识形态有着很深的关系。但是今天的媒体环境发生着急剧变化,以至于仅仅依靠广告(或者是其生产者)和消费者之间单方面不均等的关系设定是无法说明的。正如拉什(S.Lash)所指出的那样,生产者与消费者、作者与读者、表演者与观众之间的界限逐渐变得模糊的“去分化(de-differentiation)”现象如今已经成为人们熟知的现实。不,人们早已超越了马菲索里所主张的“积极的被动者”而成为积极的批判者、参与者和生产消费者(prosumer)。但是因为如此我们就可以仅仅用马菲索里所主张的对现代性的抵抗来解释在数据空间内展开的新的生活方式吗?为了寻找这个答案,我们先来看看媒体已成为日常的当今社会的具体状况。

其实很早以前媒体就已经成为组织日常时空的中心轴。正如火车受火车时间表所规制的那样,大众媒体是通过广播编制时间来使生活变得有规律的。在劳动领域,钟表时间(clock time)的规则性与组织性对近代资本/劳动的关系设定起到了决定性作用,劳动与闲暇的分化、公/私生活的分化也同各种媒体的发展一道朝着确保时间的标准化和同时性方向发展(林钟秀,2011:59)。重要的是媒体对引发现代社会重要特征之一的“时空压缩”(D.Harvey,2009)及“场所归属性的脱离”(A.Giddens,2010)现象起到了决定性作用。如果是交通手段的发达消灭了此处与遥远的彼方之间的时空距离的话,媒体则使得人们可以在自己所在的地方直接经历远距离发生的事情,有时甚至让人感觉远方那里的人比身边的人还要亲密。

但是最近十多年来发生的媒体环境的变化正在以与以往完全不同的新的方式来推动着日常的再结构化。首先随着互联网和智能手机(手机互联网)所构成的虚拟世界的逐步扩散,日常空间已经扩张为虚拟世界和现实世界相统合的新维度的世界。如今媒体所创造出来的虚拟世界不仅仅是虚构的空间,而且已经成为可以跟任何人直接沟通的社会空间。如果说在大众媒体中与他人的接触是以单方面的方式展开的话,在网络3.0的虚拟世界中,则个人可以通过自由的呼叫和连接,与各种各样的人们进行交流并参与其中,通过这种方式来经营日常。如今的虚拟世界(the virtual)与肌肤可以触及的现实世界(the actual)一样,成为我们活着的实际(the real)世界的一部分(P.Levy,2002)。

这里有一个通过穿梭于虚拟世界和现实世界来经营日常的人。我们来看看他的一周是怎么度过的<sup>2</sup>。

## 星期一

---

上班路上，用智能手机利用地铁和公交。通过地铁应用软件确认剩下的时间，把手机调成震动通知，这样到了下车时间手机就会通知我了。震动通知准时启动，我到了目的地。一边走出地铁站，一边用手机确认。

在跑外勤的时候，组长打来了电话。他说我之前发给他的报告书中有几处需要修改。周围没有可以用PC的地方。组长让我马上处理此事，我开始操作手机中的办公应用软件(office app.)。我事先已经用云(cloud)下载了办公室电脑中的报告书，所以很快就把它调了出来，修改后又发了出去。

## 星期二

---

开始锻炼。用一台手机就可以同时进行数据收集和管理，它会帮助你认真地编好每天的食谱，还可以与其他用户共享各种运动方法和减重方法。

朋友聚会，每次都要。酒喝两场才算完，事先收好的会费早已花光。大伙儿决定实行AA制，我刷卡结算，朋友们把他们的份儿钱充到我的卡里。

在微信上跟女友吵了一架，迟迟无法入睡。我答应过她不再喝大酒，这次是我食言了，自然是我的过更大。她不接电话，微信(kakao-talk)上也没有留言。我翻来覆去折腾了一会儿，想出一个办法，决定给女友送个移动(mobile)礼物哄她开心。

## 星期三

---

我喜欢的那个队首场客场比赛将在这个周末举行。我想象着棒球场的热烈气氛，开始用手机预购球票。跟窗口买票一样可以指定座位。

心烦意乱。大清早不知是谁把我车上的缓冲器偷走了。检索解决方案，发现可以用复合产品进行复原。我马上启动我常用的移动购物应用软件寻找合适的产品。最近open market上有多种移动专用优惠，所以比在PC网络上购买价钱要低廉。

我所在的部门由于种种阶梯制的原因有时会集体叫外卖。今天我该负责了。部长说好久没吃中餐了，今天就叫中餐吧。我悄悄拿起了手机。过了一会儿，部长问怎么还不打外卖电话？话音未落，中国餐馆的外卖员已经站在了门口。

## 星期四

---

到了早上我才发现冰箱已经空了。今天因为加班晚上需要熬夜。可是家附近又没有像样的超市。正在苦恼，忽然想起朋友说过可以看看互联网在线商店。在你希望的时间给你送来新鲜的食品，没有比这更开心的事了。

现在在跟我们公司的重要客户开会。我正打算搞好会场氛围，坐在桌尾的部长给我发来

了紧急信息。由于其他职员的失误，没有叫出租车。现在大家都离不开座位，我悄悄地把手机放到桌子下面开始启动应用软件叫出租车。将客户安全送达酒店，看到部长的高度称赞我心里也是美滋滋的。

## 星期五

---

去找著名的点心店。通过美味博客确认了点心种类和对味道的评价，可最后一句“位置不太好找”这句话让我心里犯嘀咕。手里拿着地址找到附近，发现周围建筑都差不多，而且道路拐弯抹角令人头痛。我用手机找到路径，再比照实时地图，慢慢走向点心店。

今天的班下得早，想自己做饭吃。摆了一堆材料却不知该做些什么。电视上正在播出炖鸡的节目，用平板电脑确认菜谱后快速收拾好材料，三十分钟就做好了一盘像样的炖鸡。

偶尔会有一些社会广告(social commerce)发到我的手机里。很难摆脱商品带来的诱惑。尤其是今天这一款不能放弃。我可以在几天后出发的全州旅游中用上它，这是一个餐厅折扣活动。

## 星期六

---

今天跟女友外出。在去往汉南大桥方向途中遇上塞车。担心到了晚上才能吃上午饭，用导航重新查找最佳路线。T-map会根据实时交通信息找出最佳路线，我们较快抵达了目的地。

用手机拍下美丽的鲜花和风景后存到储存卡里。女友说想把照片放到影集保管，我答应把照片洗出来给她。不用找照相馆，附近的SKT代理店就足够了。

收到一条短信，全州旅行时下榻的别墅山庄说我们住宿费的余额尚未支付，我掏出手机开始转账。

## 星期天

---

最近办公室经常发生偷盗事件，可能是内部人所为。为了尊重隐私，监控录像只设在备品仓库和水房。备品仓库由我负责管理，所以监控录像和监控器自然也是由我来管。部长在周末也会发短信叮嘱我要看好监控。没有电脑也可以用手机进行实时监控。

周日晚上我选择将时间投入到语言学习上。不用去学校，因为用手机就可以看讲座。

在上文中，申孝松以具体的经验告诉我们，用一部智能手机就可以解决交通、业务、消费、余暇、饮食、料理、保安、学习甚至健康等大部分日常生活上的问题。我们不能忘记他说的另一句话：“如果你想生活得更方便，多学多用是不是快乐生活在当下的一种方式呢？”也就是说，智能手机的利用已经不仅仅是便利性的问题了。更多地了解它的功能，更多地去使用它是一种潇洒的生活方式，这种认识如今已经成为支配韩国日常生活的意识形态了。此时此刻，移动技术为了满足那些想经营更加潇洒生活的人们的欲求而快速发展着。智能手机不仅可以控制空巢的电话、空调和保安系统，还可以照顾宠物，按时给它们喂食，它的发展正在逐渐征服着虚拟世界以外的日常领域。

但是与移动技术的发展同时增加的社会问题也是不容忽视的。虚拟世界的个人信息储存在数据库中，随着互联网移动银行的广泛运用，恶用这一技术的各种社会问题在粉饰着言论。比如，个人



信息的黑客与非法交易, voice-fishing和交易诈骗等以及过度使用智能手机引发的手机中毒、发育障碍、身体畸形等严重问题也在急剧出现。人类多样的资质已经超越了被压抑的层面,正在作为精神的和身体的障碍而变得更加直观。

能够自在地使用智能手机的各种功能不仅导致了世代之间的断裂,而且正如我们在上文中所看到的那样,智能手机的日常化使所有场所变成了职场(金银美,沈美善,金旻埜、吴夏荣,2012:144)。最新调查显示,全体职场员工的81.8%在工作时间以外接到过工作联络。其中,78.4%是从上司那里接到的工作指示,频度为一周平均两天(数码时代,2016.07.27)。SNS与邮件使学生与老师之间的交流得以可能,笔者也为昼夜不分地与学生们进行联络和答疑所困扰。无论是休假中,还是开车移动中,都可以连接到虚拟世界。一方面时间的有效利用成为可能,另一方面工作和余暇的边界正在消失,工作领域正在侵蚀余暇领域并不断扩张。当然相反也是可能的。但是这种情形若考虑到它直接影响到劳动的软化,那么需要防备的自然是前者。

让我们再来看看上面提到的申孝松的经验谈。他在每一个故事下面设置了“如何使用how to use”的项目,标注可在各种场合派上用场的智能手机使用方法,并附上各种通讯社、银行、公开市场网站,社会广告、可以送货到家的大型超市,还有出租呼叫、饮食、料理、餐厅、地图、与购物相关的收费免费应用软件、最近开发的办公软件等。除了公共层面所提供的少数的信息服务以外,大部分似乎与特色企业的服务市场战略、更简易方便的消费交易环境的构建并不是没有关系。虚拟现实世界是在日常领域的无限扩张之上又叠加了一层资本主义支配的无限扩张,这一点是值得回味的。

## 4 日常的媒体化

当然仅仅靠上文的解释是有局限的。因为我们还没有看到在虚拟世界中正在形成的多种形态的游牧主义。现在我们来看看互联网和智能手机是如何以其各自的构成机制为基础参与到个人之间的关系结成方式当中的。题目中的“媒体化mediatization”是为了考察虚拟世界给个人的交流方式带来的变化而创造的概念。如同全球化、商品化、个人化一样,为了把握当今社会的变化,就必须关注被化约为“媒体化”的元(meta)过程(金银美,沈美善,金旻埜、吴夏荣,2012:136)。

目前在韩国,连接个人与个人的媒体丰富多样。如,智能手机的SMS(short message service)、电子邮件、博客、咖啡、Messenger、SNS(social network system)所代表的推特、脸谱、可可聊天、Band、Instagram、微信、QQ等等。马菲索里指出游牧主义的重要特征是流动性、开放性、暂时性、现在性、多元主义价值、水平网络、情感性融合等。虽说上述媒体中有几个是用于排他性的持续地维持现实世界中形成的关系,但我们不能否定马菲索里所指出的这些特征也是连接在虚拟世界中所形成的关系的重要特征。

因为首先个人利用虚拟空间的状态大部分是非常私人化和个人化的。这些人将自己日常微不足道的情况展示给他人并与他们共享。利用推特的人他们最基本的动机是“兴趣”“乐趣”“娱乐”之类的个人因素。兴趣的素材一旦消失,利用者就没有理由继续停留在那里。因此SNS,即“社会连接网络”与我们所知道的“共同体”的概念是有所区别的(姜寿焕,2013:136)。利用者们不过是通过持续性的移动和流动暂时结合在一起而已,这种状况在推特这样的个人与不特定的多数人相遇的开放性媒体中尤为显著(姜寿焕,2013:136)。

当然,美国产牛肉进口事件、狱死事件等动摇韩国社会的最近的焦点,以及大众对这些焦点的

议题设定和政治实践也与这些虚拟世界的机制不无关系。尤其是互联网的门户网站是能够在短时间内动员最多人的有效媒体。在这里形成的各种请愿和讨论以以往媒体所不具有的方式创造出新的议题，并转化为蜡烛示威、拒买运动等社会实践。这也是为什么把虚拟世界称作“网络民族主义”、“在线民族主义”的原因。

从这一点来看，虚拟世界的关系连接方式与其说是垂直的，不如说是水平的横向连接。因为人们普遍都以匿名的形式来交流，所以个人之间的交流超越了阶级和地位以及年龄上的不平等。匿名性是在虚拟世界中做到违反社会禁忌并形成多种社会脱离的必要条件。个人通过匿名性从现实世界所规定的社会整体性中脱离开来，尽情地表现在其中被压抑的另一个自我。另外，虚拟世界的沟通语言还可以违反现实世界的标准语言或支配性逻辑和形式。这种语言使交流中的人们之间得以融合，进而占有他们的日常，并获得解放感。有趣的是，年轻人在虚拟空间创造并通用的语言被整合到现实世界，而年长的一辈们为了学习这种语言而上网的情况也是较为常见的。

但是，其水平性与匿名性若与媒体的扩张性相连接，便会造成种种暴力性事态的发生。人们在虚拟世界中的往来信息，其中对他人的评判是暂时连接不同个体的主要信息之一。特别是这一评判若是否定的则更加有效。个人以匿名性为掩护积极参与对他人的否定性评判，并以此来证明自己的存在。“人肉搜索”便是其中之一。“人肉搜索”是指对特定个人的个人信息进行公然搜索和传播，对其进行集体性迫害。“人肉搜索”大部分是在被搜索人违背了现实世界的社会规范和道德的情况下所进行的。此时被害者的阶级或地位完全被忽视。加害者们仿佛是在伸张社会正义，动员所有的媒体来搜索被害者的信息，将现实世界中完全不可能的所有谩骂和诽谤加在被害人身上(姜寿焕，上文：144)。由于媒体可加工的扩散力的原因，被害者无论是在现实世界还是在虚拟世界都无处藏身。

在此，连接加害者们的纽带不是理性而是感情，他们之间的情感性共有是以酒神(狄俄尼索斯)型的方式表现出来的，这一点就足以说明了一切(M.Maffesoli,2013)。但是我们从下一个事例中看到，这些并非只是颠覆性的。这就是“日最”现象。在网络中建起来的社区“日刊最佳(best)”是为了增加人们的兴趣和快乐而创造出来的男性开放游戏空间。

从“传达每一天最有趣的消息的网页”这一名称中我们看到，该网站标榜的是“对真挚的冷笑”、直叙法、讽刺法、对常识的破坏等。具体表现有嫌恶与谩骂，极端的攻击和低级话语相互交叉，而且这种表现越激烈越好。问题是他们把对女性这个社会弱势群体的嫌恶，对特定地域的卑躬屈膝以及对已故政治家的谩骂等作为他们的游戏工具。尤其是他们对女性的嫌恶甚至与最近韩国社会的杀人事件发生关联，成为一种严重的社会病理现象。

这一“日最”现象与作为互联网文化特征的男性中心主义有着很深的关联。或者说在以男性为中心的虚拟社区，对女性的嫌恶正是他们提高自己的评价和威力的最有效的方法(郑大勋，2013:337；郑仁庆，2016:193)他们认定女性是与他们不同的主体，以此来造成女性的“他者化”，并形成他们男性的情感纽带。

引人注目的是，自身的评判与他人的评判一样，已经成为他们重要的行为标准。事实上，在虚拟世界中，个人不是以现实世界中的地位和作用以及外表而存在的。他们用只在那个世界才通用的名字来出现，通过完全是自发上传的文字、图画和影像等展示物来呈现自己。他们通过这些展示物与他人交往、沟通，并提高自己的名声。因为他人对展示物的评判决定了自身的整体性，这主要是根据对他们的展示物的留言(reply)和点赞以及粉丝的多少来决定的(李吉镛，2014:246-247)。

在“日最”中不存在权威的运营者，它可以不受任何检阅，任何人都可以自由地上传自己的文字。在该社区，用线上的名字和展示物来获得他人的共鸣和认可唯一的游戏规则，展示物极端的宣传性、暴力型、积极性等都是为了诱导他人直觉反应的战略。展示物是否是事实在此也不重要。不管它是不是事实，只要反应好，就会重叠、转发、上传、下载，通过这种集合行动最终会变成事实并

被广泛使用。

从这一点来说，在虚拟世界所形成的沟通方式的特征是，与其说是确凿事实基础上的信息生产和流动，倒不如说是更接近于暂时的直觉的情感交流。因此，把特定社区及其脉络中乱舞的低级表现或暴力性看作是“反社会”的其本身就是固有的社会性的表现(郑仁庆, 2016:192)。

我们再来看看向虚拟世界无限扩张的日常的问题。正如马菲索里所指出的那样，在虚拟世界中，人们不固定在家族或地域、场所，而是根据社会网络到处移动。驱使他们移动的主要动力是以直观的方式吸引他们关注的各类焦点和愉悦、兴趣等情感上的快乐，个人根据虚拟世界固有的逻辑与他人结成关系并进行沟通。这一逻辑包含了特有的游戏特征，因此他们之间的关系与其说是持久性的不如说是暂时的结合或是具有比它更简单的解构性特征。

个人如同消费一个在消费的同时枯竭掉的文化商品一样，在消费着离合集散的人们所暂时创造出来的故事。现实中说不出口的刺激性表现吸引着他们的眼球，有时他人琐碎而隐秘的日常样态牵引着他们的兴趣。但是，对于那些期待在虚拟世界通过他人的视线来消费的个人来说，隐私并不重要。因为通过他人的视线和认可来提高自己的名声是这个世界的规则。如果是一名女性，那么她或许要忍受突如其来的盲目的指责和嫌恶。在日常变为媒体化的现代社会，人们无法避免处处隐藏的各种危险。在共有价值或集体惯习缺席的世界，她无可选择。正如鲍曼指出的那样，如今“我视故我在”(Z.Bauman,2012:51)。

## 5 结语

以上我们考察了现代的日常世界，尤其是作为虚拟和现实的整合(convergence)所创造出来的实际世界的日常样态。这种样态在人类历史上从未有过，媒体重构着人类的感觉与知觉、关系形成以及存在方式等，此时此刻仍在以令人炫目的速度发展着。如今媒体对于日常而言不再是边缘性要素，而是我们应该关注和解明的中心要素。

不言而喻，媒体的发展与资本主义的发展过程紧密相连。不，如果说全球资本主义引发了“时空压缩”，那么这一过程正是通过媒体来实现的。媒体一方面创出着人们对方便而精炼的日常的欲求，另一方面在助长对新商品的无限的消费。今天数据媒体助长消费的方式不像广告那样只停留在想象的层面，因为它把想象变为现实的尖端技术作为了其武器装备。只停留在想象层面，还是把想象变为现实，这是消费者的选择。但是正如使用智能手机的人谁都体验过的那样，由于巧妙的技术进步，机器本身的快速更替不可避免地导致了购买和再购买的不断循环。在以消费为美德的社会，疏离仍以欲求不满和相对性剥夺感以及孤立和挫折的形式俨然存在着。

那么我们应该如何解释以完全不同于以往的方式重新组织日常的虚拟世界的生活形式呢？如我们已经探讨的那样，这种形式明显不同于现实世界的形式。或者说个人也许是想通过虚拟世界来体会并分享脱离现实中的压抑和支配并将其扭转后重新占有的方法。

以往民俗学创造出的一套关注具体个别语境中的普通人的日常实践并对其进行观察、记录、叙述的方法。只有在民俗学将生活在媒体化日常中的普通人的具体经验纳入视野的时候，马菲索里“日常理解”这一观点的启示才显得尤其重要。在资本主义的体制下，探究处于结构性劣势的普通人所采取的“潜伏性态度及其“积极的被动性”，将有助于复原被宏大叙事所放弃的社会性人生的整体性。

但是如前所述，以情感愉悦为中心相互消费的虚拟世界的沟通方式果真与后资本主义的动力学无关吗？根据坎贝尔的说法，情感愉悦才是创造持续性消费的后资本主义的妙谛

(C.Campbell,2010)。持续追求新的不同东西的游牧主义之所以遭到批判，是因为人们认为它使得资本主义消费欲望的再生产变得合理了(崔港燮。2008:165)。

因此，今天试图将日常和媒体作为研究课题的民俗学首先需要关注的，依然是集中支配着日常的资本主义的具体机制。只有整合现实世界与虚拟世界并观察和解释机制运转状况，才能够在支配逻辑的反面或在其中捕捉到普通人占有和再占有这一逻辑并继续生活下去的状态以及丰富多彩的人生智慧。

## 注

- 1 此处的“作品”这一用语不是指艺术品，而是指“懂得自己、理解自己、再生产自身的条件等、专有自身的自然和条件(肉体、欲望、时间、空间)，主动成为自身作品的这种行为。将自己的社会作用和自身的社会命运掌握在自己的手中并对此负责的行为，即指的是自主管理”(H.Lefebvre2005:355-356)。
- 2 这段内容乃根据appstory.co.kr的记者申孝松“光靠智能手机能否生存?我与智能手机的一周”一文重新调整而成。(http://www.monthly.appstory.co.kr/plan5409)
- 3 <https://ko.wikipedia.org/wiki/일베저장소>

## 参考文献

<http://www.monthly.appstory.co.kr/plan5409>

<https://ko.wikipedia.org/wiki/일베저장소>

姜壽煥,「유동하는 사이버 공간과 현대인들의 일상성·트위터를 중심으로」, 『인문콘텐츠』 30, 인문콘텐츠학회, 2013.

金武慶,『자연 회귀의 사회학·미셀 마페졸리』, 살림, 2007.

金銀美, 申美善, 金放埜, 吳夏榮, 「미디어화 관점에서 본 스마트미디어 이용과 일상경험의 변화」, 『한국언론학회』 56(4), 한국언론학회, 2012.

디지털타임스, 2016년 7월 1일.

디지털타임스, 2016년 7월 27일.

미래창조과학부, 『2015년 모바일인터넷이용실태조사 요약보고서』, 2015.

朴在煥 외 편, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.

申智恩, 「일상의 탈중심적 시공간 구조에 대하여」, 『한국사회학』 44(2), 한국사회학회, 2010.

李吉鎬, 「‘일베’를 어떻게 인지할 것인가」, 『시민과 세계』 25, 참여연대 참여사회연구소, 2014.

李允熙, 「이미지 문명에 대한 사회학적 고찰·미셀 마페졸리의 탈근대성 논의를 중심으로」, 서강대 대학원 사회학과 석사학위 논문, 2001.

林鐘秀, 「현실-가상세계 컨버전스 시대의 삶의 양식」, 『사이버커뮤니케이션학회』, 사이버커뮤니케이션학회, 2011.

鄭大勳, 「일베에 대처하는 우리의 자세에 대하여」, 『역사문제연구』 30, 역사문제연구소, 2013.

鄭仁慶, 「포스트페미니즘 시대 인터넷 여성 혐오」, 『페미니즘 연구』 16(1), 한국여성연구소, 2016.

崔港燮, 「노마디즘의 이해: 들뢰즈와 마페졸리의 논의를 중심으로」, 『사회와이론』 12, 한국이론사회학회, 2008.

A. Giddens, 權奇敦 역, 『현대성과 자아정체성』, 새물결, 2010.

C. Campbell, 朴炯信 외 역, 『낭만주의 윤리와 근대 소비주의 정신』, 나남, 2010.

D. Harvey, 具東會 외 역, 『포스트모더니티의 조건』, 한울, 2009.

H. Bausinger, trans. E. Dettmer, *Folk Culture in a World of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and

Indianapolis, 1990.

- H. Lefebvre, 朴貞子 역, 『현대세계의 일상성』, 기과량, 2005.
- M. Deuze, “Media life”, *Media, Culture & Society*, 33(1), 2011.
- M. Maffesoli, *La conquête de Présent*, Paris: P.U.F. 1979.
- M. Maffesoli, 朴在煥 역, 『일상생활의 사회학·인식론적 요소들』, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.
- M. Maffesoli, 李相勳 역, 『디오니소스의 그림자·광란의 사회학을 위하여』, 삼인, 2013.
- M. Maffesoli, 崔港燮 역, 『노마디즘』, 일신사, 2008.
- P. Levy, 田才妍 역, 『디지털 시대의 가상현실』, 궁리, 2002.
- P. Tacussel, 吳再煥 역, 『일상생활의 비판과 이해』, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.
- Z. Bauman, 趙恩平 외 역, 『고독을 잃어버린 시간』, 동녘, 2012.



# 对周、田村和丁论文的点评

岛村 恭则

SHIMAMURA Takanori

翻译:宗 晓莲

在开始于意大利的维科（Giambattista Vico, 1668-1744）的反对启蒙主义、反对霸权主义的社会背景下，融合了德国的赫尔德（Johann Gottfried von Herder, 1744-1803）、格林兄弟（雅各布·格林1785-1863，和威廉·格林1786-1859）的文献学，以及贾斯图斯·莫泽（Justus Möser, 1720-1794）的乡土社会研究，之后传播到世界各地，在各个地区独自发展形成的这一学科（discipline），正是在东亚地区称之为“民俗学”的、今天在座的我们所从事的学问。围绕这一“民俗学”，在维科的《新科学》（1725）发表后近300年的今天，在北京，东亚三国的民俗学者相互比照理论、思考，探讨新的时代背景下民俗学理论的应有形态，我对本次研讨会的召开感到无比喜悦，同时其所显示的民俗学研究的未来信心倍增。

本次会议上我的任务是围绕周星、田村先生的发表内容，进行简要点评。下面请容许我作20分钟左右的发言。

围绕媒体，特别是现代网络媒体的民俗学研究，进入2000年后，在美国非常兴盛。以纽约州立大学波茨坦分校的Trevor J. Blank副教授和威斯康星大学麦迪逊分校的Robert Glenn Howard教授为代表的目前30多岁的民俗学者们积极加入了这方面的研究。已经出版了由Trevor J. Blank主编的Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World（2009）和Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction（2012）等论文集。另外在研究互联网的民俗学时，有必要对原有的tradition概念进行重新思考，有关这一主题，Trevor J. Blank还主编了Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present（2013）。

上述的论文集收录了很多分析很深入的文章，不过这些论文都是对互联网上出现、传播的文本Text（文字、图像、画像、动画）进行的分析，而没有对作为物质的媒体或作为制度的媒体的研究。前一段时间，笔者曾与短暂逗留日本的犹他州立大学的民俗学者Lisa Gabbert教授说起此事，他说，“确实如此，在美国，有关智能手机本身的研究有很多，而有关智能手机如何被使用的研究还没有出现”。可以说，这方面的研究确实还欠缺。

而今天两位学者的报告在对文本保持了关心的同时，还对媒体自身如何在人们的使用中“存在”进行了探讨。对这一问题，田村教授发表了有关“广场舞”的民族志，周教授也介绍了很多相关事例。至于在德国相似研究的情况可以期待下午李相贤教授的发表。至少，在东亚民俗学研究中，学者们不仅关注媒体的文本，有关“媒体如何活在主体，人，的使用中”这样的视点也开始明确地被提出。我认为，这一视点具有从本研讨会现场向世界民俗学发信的价值。更具体地说，如果Trevor J. Blank或Robert Glenn Howard等美国民俗学者就在本现场，我们和他们会展开什么样的探讨，而

这些讨论又将如何深化相关研究，这一视点可以带来怎样有启发意义的思考。在这一意义上说，非常希望将来能够举行我们东亚三国的民俗学者与美国、德国等世界各国的民俗学者一起探讨问题的世界民俗学研讨会。

回过头来说，不管是对媒体的文本、还是对媒体自身的研究，民俗学对它们进行研究时，民俗学独特的视点、研究框架如何体现，有关这一问题，笔者的思考如下。

笔者在于2014年发表的拙作《folklore 研究是什么》(该论文的中文版翻译正在进行，预定刊载于《日常与文化》的第4期)中，提出folklore“是为了把握folklore研究对象而设定的概念，‘是在拥有某种共同背景的人们(folk)之间产生、存在的经验(experience)、知识(knowledge)、表现(experience)’，与high culture、elite culture，以及mass culture、popular culture有关联，但在概念上与诸如此类的各种文化有区别”。而对于folklore的性质，笔者也准备了如下的补充：“由于是‘生存’于某一特定的文脉中，folklore带有非正式(informal)、非官方(unofficial)、非制度(not-institutional)的性质”。

换句话说，folklore中原本既有着诸如此般，也就是作为非正式(informal)、非官方(unofficial)、非制度(not-institutional)而产生、存在的东西，也有着“由于其正式性(formality)、官方性(officiality)、专门性(speciality)而被赋予特征的制度(institution)、组织(organization)、知识(knowledge)、表现(expression)、表象(representation)，以及作为这些内容的总体的体系(system)”，在共有某种共同背景的人们之间“存活”，从而也具有了非正式(informal)、非官方(unofficial)、非制度(not-institutional)的性质，也就是也成为folklore的东西。

进行了上述的定义、说明后，我们就可以明白，folklore不仅可以研究文本=表现文化(expressive culture)，同样可以探讨各种存在的、活着的经验、知识(顺便提一句，Trevor Blank将folklore定义为“创造性的面向外部的表现(outward expression of creativity)”，笔者则在expression之外，加入了experience和knowledge)。另外，将在今天下午发表的丁秀珍教授的发表原稿的开头部分，在引用鲍辛格(Hermann Bausinger)的同时，作了如下的阐述：“今天被称为‘民俗’的，就是‘媒体或公共的实践system的副产品’”，这一视点也可以纳入“由于存在着，从而成为folklore”的论点。

此外还有另一需要阐述的问题。笔者在2014年日本民俗学会年会上，作了《vernacular·tradition·历时的reflection-folklore研究的理论(1)》的报告，对folklore与vernacular的关系进行了界定。这里所说的vernacular概念与今天诸位发表的主题有着很大关系，因此，请允许稍作说明。

在拉丁语里意味着“奴隶的语言”的vernacular，一般作为“地方的、当地的”意涵而被使用。近年来，在美国的民俗学中被广泛使用、经常提及。其用法既有着简单的作为folklore一词的代用语，也有着更有特点的用法，“对既存的权利有着批判性的文化的特征”也并不少见。例如，Roger D. Abrahams是如此阐述的：

民俗学者应该研究的是，人类的行为。它主要是在集团性的场面中人类创造性的、vernacular反应中产生，是对试图将我们变得无能的力量对抗手段。Vernacular性的无作为、喧嚣等正是主题的中心。人们在讲述现在时，总是在参照过去的惯习的基础上进行相互交涉的。民俗文化由占有支配地位的意识形态(Ideologie)从大众(volk)或庶民(common man)中导出的时候，也与官方文化的构建进行全方位的对照。戏仿(parody)、讽刺、狂欢(carnavalesque)的动机如果关系到文化生产，其内部、外部的Vernacular活力就得以显现。抵抗运动在畅所欲言地论及压抑的政治体制时，为了维持精神，使用的是政治、社会幽默。还不止如此。Vernacularity还存在于保全论者(Conservationist)的氛围里。也就是说，与消费主义对抗，特别重视再利用、改编、修复、订制，以及对大规模生产及环境的人文关怀(Abrahams



1993: 5-6)。

Robert Glenn Howard也是在这样的内涵下使用vernacular一词的，他将folklore在网络上展开的情况称为vernacular web。他的博士论文就是对网络上有关同性恋天主教（Gay Catholicism）言论进行的民俗学研究（《Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet》，于2011年出版）。书中提出，作为与主流的（authority）“制度的、官方的基督教”相对，信仰新基督教原教旨主义（New Christian Fundamentalism）及同性恋天主教（Gay Catholicism）等“非制度、非官方的基督教”的人们在网络上构成了vernacular web，在这一过程中，他们的言说拥有了一定的力量（power）。Howard以vernacular authority概念来说明这一现象，当vernacular不断获得力量，以至于成为authority，也就是形成vernacular authority时，是作为与vernacular相对立的authority不同的另一种authority，是获得了社会的力量的。

Howard的理论可以应用于很多事例的解析中。比如2014年香港的雨伞革命。最初示威的学生们只是为了躲避警察喷射的催泪瓦斯，偶然地打开了手中的雨伞，然而这一场面被拍成动画并在网络上传开后，不知不觉中这一示威活动被称为“雨伞革命”，雨伞成为这一活动的象征（symbol）。示威群众进一步将成为象征的雨伞的颜色统一为黄色，将打开的黄雨伞摆放在路面，占领示威场所。更进一步地，雨伞的打开方法、摆放方法也被艺术化。另外，网络上雨伞革命的歌曲也被制作、流行。各种大众传媒将香港发生的这一系列活动在媒体上刊写、报道，于是世界中的人们以“雨伞运动”一词认知了这一香港人的示威活动。如此这般，通过网络，围绕示威活动的各种表现文化——一种folklore得以产生，它又回流到路上成为现实的示威活动的构成要素，更进一步地又通过各种媒体向世界各地的人们传播、并被人们所认知。这样的过程就可以理解为是vernacular表现文化发展为vernacular authority的过程。

在日本，也可以确认通过网络形成vernacular authority的事例。日本的保育园不足的现象非常严重。工作的妈妈们希望将孩子寄放在保育园，然而保育园的容量不足，接受不了所有希望进保育园的孩子，结果是不能走入社会、参加工作的妈妈也不在少数。这一现象被称为“入托难问题”。一位对此事非常愤怒的人士在网络上投了一篇名为《保育园落选，日本死吧》的稿件：

日本到底是怎么回事？不是“一亿国民全民积极参与的社会”吗？昨天我孩子漂亮地落选保育园了。这不就不能“积极参与”了吗，我该怎么办？不是说了吗，生孩子、养孩子、出去工作，然后好好向国家交税，日本你还有什么不满呢？什么孩子减少化，狗屁。生孩子也可以，不过几乎不能如期所愿的让孩子进保育园，如果这样说，还有什么人生孩子？（你们官员们）搞婚外情也好，受贿也好，想做什么做什么吧，只要增加保育园。为了奥运会，不是白白花了几百亿吗？什么奥运会会徽什么的，怎么也行吧，开办保育园吧。

如果有钱聘请那些有名的设计家，开办保育园吧。我要怎么办呢，不得不辞职？不要开玩笑，日本。如果不能增加保育园，那就将儿童补助订为每月20万。保育园也增加不了，儿童补助也只能给每月几千元，然后还要说要解决孩子减少化的问题，有那么好的事吗？白痴。国家不让孩子，想干什么呢？如果有钱，愿意生孩子的人有很多。要不出钱，要不将生孩子、养孩子的费用完全免除。把那些搞婚外情的、收取贿赂的、为了选票送扇子的议员都找出来，将国会议员开除一半，不就有财源了吗？日本你实在是适可而止、别再开玩笑了(<http://anond.hatelabo.jp/20160215171759>, 2017/1/13)。

这一投稿用了非常微妙、巧妙的语言（所谓的使用了有效的“粗暴言语”），在韵律上又可以认为是

有着诗的感觉，在网络上流传开来后，引起了很多共鸣者。以至于在日本国会上也讨论了此事。安倍首相作了“因为是匿名投稿，因此无法确认这是否是实在发生的事”这样答非所问、让各方面惊呆的回答。安倍的说话引起了该文在网络上的进一步传播，各大众媒体也开始讨论此事，举着“落选保育园的就是我”的标语，在国会议事堂前聚会抗议的活动也出现了。事态以各种形式进一步激化，结果，安倍首相不得不承诺“改善保育人员的待遇，积极解决儿童入托难的问题”。如此等等，都是vernacular的表现获得authority，也就是成为vernacular authority，以致对政权这一authority产生影响的事例。

然而，使得这样很有意义的分析变得可能的vernacular概念，在Howard的研究中，并没有就vernacular和authority的关系进行明确的说明。因此笔者尝试在继承Howard有关vernacular的理解基础上，对vernacular与folklore的关系作进一步思考。

具体说明如下：“vernacular表现了folklore所具有的性质的一方面，也就是authority所具有的控制力变得困难，或者说具有了不可能的创造性的状态时。如此这般，当它获得了一定的authority时，这一vernacular就成为vernacular authority。此时，vernacular authority或者是对已有的authority带来一定影响，或者取代原有的authority，又或者不能取代。另外，并不是所有的folklore都可以作为vernacular而存在，而是folklore中的一部分可以看作vernacular来把握。”

如果这样来思考，就可以加深对上文提及的Roger Abrahams有关vernacular论述的理解。另外，接下来丁教授发表的文章中提及的“通过想象的世界(virtual)使现实发生变化从而再次专有的方法”、“从占支配地位的理论的背后，或者是从其内侧，普通人通过专有理论、再专有理论，使得生存于其中的生活样式更为多样、多彩的生活智慧”，作为folklore进行把握就应该成为可能。不过，此时，如果只是简单地说某一现象是vernacular，就只是简单地贴标签，只能使得对象神秘化。作为前提最重要的是，正如丁教授论文中指出的，注目于“依然顽固地支配着我们的日常生活的资本主义的具体机制mechanism”，“一边平衡现实世界与想象世界，一边对其运作机制的具体形态”，进行“仔细的观察、分析”，这一点有必要再次确认。

上文就是我今天的点评。

## 文献

- 
- Abrahams, Roger D. 1993, "Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics", *The Journal of American Folklore*, Vol. 106, No. 419: 3-37 (エイブラハムズ, ロジャー・D. (2012) 「民俗学におけるロマン主義ナショナリズムの幻影」『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』小長谷英代／平山美雪編訳、東京：岩田書院、19-75.)
- Blank, Trevor J. ed. 2009, *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State University Press.
- Blank, Trevor J. ed. 2012, *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*, Logan: Utah State University Press.
- Blank, Trevor J. and Robert Glenn Howard eds. 2013, *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, Logan: Utah State University Press.
- Howard, Robert Glenn. 2008, "The Vernacular Web of Participatory Media," *Critical Studies in Media Communication*, 25 (5) : 490-513.
- Howard, Robert Glenn. 2011, *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*, New York: New York University Press.
- Howard, Robert Glenn. 2013, "Vernacular Authority: Critically Engaging 'Tradition'", Trevor J. Blank and Robert Glenn Howard eds. *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, 72-99. Logan: Utah State University Press.
- 高村恭則 2014 「フォークロア研究とは何か」『日本民俗学』278、1-34。

# 大众传媒：被陌生化的“日常”

——以“北海道男童遗弃事件”和“介护杀人/一同自杀事件”的新闻报道为例

岩本 通弥  
IWAMOTO Michiya

翻译：谢 舒恬

校：王 京

---

“为了人生过得幸福，人们不得不热爱日常琐事。……”

为了人生过得幸福，人又不得不为日常琐事所苦。”

（芥川龙之介《侏儒的话》文艺春秋社 1927年）

---

## 序言“日常”——一个需要追究的课题

2016年5月末，在北海道的山林中被父母弃置不管后失踪的7岁男童，终于在6天后被平安找回。这则新闻，短时间内在全球范围引起了极大关注。英国BBC电视台及韩国YTN电视台从男童失踪就开始连日跟踪报道这起事件，都采取速报的形式播报了男童被平安找回的消息，美国CNN电视台则在网站的首页登载了以“Missing boy found（失踪男孩被寻回）”为标题的新闻。英国《卫报》及伦敦地区发行的《标准晚报》也在头版头条刊登了大标题“ALIVE！（还活着）”，并以“因不听父母话而被弃置于森林的少年经过6天终被找回”为导语进行了详细报道。在欧美主要媒体把此事件作为头条进行报道的同时，虽然不清楚具体报道力度，但中东半岛电视台与中国中央电视台也使用了路透社发布的视频（伏见 2016）。论文附录的【参考资料2】中《环球时报》的网络新闻，能让我们略知中国的相关报道情况。

这起事件之所以引起各国媒体关心，除了失踪少年“奇迹”般的生还这个首要原因外，从失踪之初，欧美媒体就特别关注日本的亲子关系中把弃置不管看作一种管教方式的这种文化差异。尽管在日本，这样的弃置不管行为到底是“管教”还是虐待，也存在不同意见<sup>1</sup>，但日本人中曾做过同样的事/曾被这么对待过，或是如果处于同样状况下，也许自己也会无意识中做出同样的行为的声音出乎意料地多。对不听话的小孩，比如对在公园不想回家而要赖的女儿，无计可施时便威胁道“再不听话就把你丢在这里不管了噢”以及真的这么去做这种事<sup>2</sup>，虽然在笔者小时候是司空见惯，但竟然直到现在还在继续，令笔者感到十分“意外”和惊讶。这种行为到底是怎样“传承”给年轻一代的父母们的，笔者在意的是其“途径”。

少年失踪的翌日，少年的父亲很抱歉地承认“因为怕被怀疑是家庭暴力，才说谎孩子是在摘野菜的时候走散的”之后，这条新闻的报道才频繁起来。少年的父亲并不希望人们知道是因为教训（惩罚）孩子才导致孩子失踪，镜头前他那畏缩拘谨的模样令人印象深刻。随着一天天“今天也仍未找到”的播报，报道时间本身也越来越短，但就在所有人都陷入绝望之时，传来了平安生还的消息，这让大家一下子放下心来，产生了巨大反响。这个事件恰巧填补了奥巴马访问广岛和东京都知事辞职这两件大新闻之间的空档，也最大限度提高了其新闻价值。不过笔者感到“意外”，或说重视这一事件的原因是，它为我们思考“日常”这个概念或路径，提供了极其便于理解的素材（以下，在本论文中特指概念或路径时将使用带引号的“日常”，指示一般性的对象时则不加引号）。

一开始，这不过是一件称不上是新闻的，平淡无奇的，断片似的日常琐事。但这个平淡无奇的日常，平淡无奇的事情，最终变成了一个事件，让我们看到了日常通过媒体成为事件的典型方式。

根据《大辞泉》(小学馆),日语中的“出来事”一词,是指“社会上或个人身边发生的事情。或是意外发生的事件或事故”。前者那种发生在我们身边的、极其平常的琐事,根据《明镜国语辞典》(大修馆)的用法解说,“与‘事件’相比,使用时不分事情的大小或善恶,用法很广”<sup>3</sup>。我们通过被事件化的“出来事(发生的事情)”来把握平时无法把握的日常,媒体介入的事件在模糊的日常上留下了印迹,为我们提供框架,能够让我们能感知到理所当然的“日常”的全体氛围与轮廓。正如同每当有灾害或极具冲击力的事件发生时总能见到“被夺走的日常”这样的语句,离开了非常事态,日常便很难被感知到。

笔者一直留意日韩的自杀和亲子一同自杀,以及家庭内部杀人这类不时围绕家庭发生的突发事件和事故,并做了一些相关研究。不管是自杀还是亲子一同自杀,笔者都立足于“并非是特别的人们由于特别的理由才这么做了”的研究视点。自杀作为多样化的社会问题与矛盾加上价值观极端化的结果,不过是在日常规范的延长线的极端点上发生了罢了,它和我们的日常是紧密相连的。在日本这一认识终于为大家所接受,开始被运用于预防自杀的对策上<sup>4</sup>。然而尽管有“下定决心后的自杀”这种形容,但如同精神科医生高桥祥友断言自杀并非是基于自由意志上去意已决而做出选择的死亡(高桥 2012:10)那样,不仅是在虐待与“管教”之间,日常与自杀这种非(日)常之间也常常只有一纸之隔。

本次研讨会的主题是“媒体与日常”,料想其他学者可能会着眼网络或手机等持续不断给21世纪的我们的日常带来大变革的新媒体,所以本稿将聚焦于旧媒体的代表——电视、报纸与大众传媒中的新闻报道进行论述。大众传媒研究中,值得探讨的热门问题数不胜数,例如安东尼奥·内格里(Antonio Negri)提出的为了对抗政治经济对媒体控制的multitude(诸众)概念(内格里·哈特 2005)<sup>5</sup>及彼得·达尔格伦(Peter Dahlgren)关于公共领域里传媒公共性的论述(Dahlgren 1996)<sup>6</sup>。但本稿将把论点主要集中到传媒新闻与日常世界的关系上,意欲使“日常”概念及其路径更为明晰。

## 1 理所当然的日常和“潜在民俗”——其传承的过程

首先请允许我以开篇时提到的男童弃置不管事件为例,整理一下论点。就笔者目前所了解,虽然日本学者在民俗学和人类学研究中积累了大量的民族志及关于生产育儿的研究,但其中从未提及“弃置不管”的现象。只有美国学者傅高义(Ezra Feivel Vogel)从经济学观点出发描写日本新中产阶级的研究中有涉及。在从1959年6月开始1年多的时间里他住进东京郊外的M町进行调查,在其研究的第12章“育儿”中,他把“弃置不管”看做孕育新中产阶级也即工薪族家庭特征的文化化过程进行了详细的追踪描述。

在此只能介绍其中的一小部分。比如他指出在M町的工薪族家庭中,“培养孩子依赖性的过程从婴幼儿初期就已经开始了”,“即使在家里,也会让孩子一直待在母亲的视线范围内。……因为担心孩子不小心碰着火盆,或是滚落到院子里,母亲们在工作时干脆把孩子背在背上,至少也要让孩子待在触手可及的地方”。而“孩子爱找妈妈则是极其自然的事,并且大家都认为孩子害怕一个人待着”(重点号为笔者所加)(傅高义 1968:202-203)。并与美国的育儿方式相对照列举了下面的情景。

“在美国,母亲在街上追在孩子后面跑是很常见的事情。但M町却与此相反,经常看见孩子在母亲身后追赶母亲。母亲在孩子前方不远跑着,鼓励孩子追赶上来。并且,在这里,从未听说作为惩罚而禁止孩子外出。倒是经常见到的是母亲把孩子赶出家门,直到他对自己所做的坏事道歉为止都不让进门,而孩子们嚎啕大哭喊妈妈的景象”(着重号为笔者所加)(傅高义 1968:204)。

相对于美国禁止外出的惩罚方式,这种把孩子从家里赶出去的方式,与弃置不管,以及大概现在也经常能听到的“我没你这个孩子”这种威胁性的话语一样,让孩子内心深深感受到恐惧。傅高义更记录了某学校的校长对将要去修学旅行的学生们也使用了这种“扔下不管”的威胁方式。他警告学

生如果在旅行中做了坏事,那么会被一个人扔在当地,直到亲人接他回家(傅高义 1968:203)。这种做法在笔者看来都有点太落后于时代,但如同先前引用的“一个人待着(“ひとりぼっち”)",弃置不管这种行为在日本甚至还有“置いてきぼり(或置いてけぼり)”这些名词形式,可见这种行为作为管教方法十分普遍。

这种行为还有“置いてきぼりを食う/食らう·食らわす(被扔下不管/扔下他不管)”、“置いてきぼりにする”(将之扔下不管)等多种表现形式。傅高义的研究是在电视刚开始普及的时期,考虑到那之前的状况,以上育儿的各种方式都被认为是从地方移居到首都的第一代移居者从地方带来的。在如今这样从地方上带来的直接“传承”几乎断绝的21世纪,年轻一代父母们已经是一边通过与其他妈妈们电邮联络等方式独自获取必要的知识,将其“编排整合”,投身于育儿的战斗中了(Kelly 2016)。然而即便如此,却仍有不少父母到现在还在重复弃置不管这种行为,这让笔者感到非常不可思议。问题就在于,为什么民俗学中从未提及这种“弃置不管”的育儿话语(Childreaning discourse)(天童编 2016)<sup>7</sup>呢?从这一角度去看,笔者发现樱田胜德将之命名为“潜在民俗”并率先加以关注的“桥下捡来的孩子”这类解释或习俗,或称之为育儿话语,实际上与之有关。

樱田在1970年出版的《海的宗教》中介绍了1933年自己在鹿儿岛县甑岛调查时听说的这类说法,宫本常一主要围绕家乡书写的《以周防大岛为中心的海的生活志》(日本常民文化研究所 1936)中的例子,以及从关东吾处听说的岛原半岛的情况共3个事例。书刚出版不久,就收到很多年轻人的反馈,说自己也曾被这么说过,这让他十分吃惊。8年后,樱田发表了题为《“近代化”与民俗学》的论文,极大的影响了后来的都市民俗学等日本民俗学的走向,而在论文的开篇,他以这件事为导语,带有反省地回顾了自己这一代进行的民俗调查。

“1950年代中期以后,生产及生活的方式……发生了激烈变化,生活中的民俗急剧地减少、潜在化或走向消亡。在这样的情况下,回想民俗调查终于兴盛起来的昭和初期,当时虽然胶底袜鞋(日语“地下足袋”,带有鞋底的布制袜子 译者注)已经十分普及,但草鞋还是随处可见的……到哪儿都能见到的四乳草鞋(鞋两边各有两个圈用以绑鞋带的草鞋 译者注)……等等,未经详细调查就被忽略了的情况太多了。不过是很偶然的注意到了二乳草鞋的存在……只有发现事物不平常才会开始关注,而大部分被大家当作哪儿都一样事情都被忽视了。可是如今,当时那些民俗几乎都从生活中消失了……在痛觉民俗的传承急剧衰弱的同时,我也深刻认识到,一直以来我们特别关注的民俗事象,虽说也是日常理所当然的东西,但其实太过理所当然的东西其实很容易被忽视,只有近代以及近世的历史上开始变得有些并非理所当然的东西才成为了民俗”(着重号为笔者所加)(樱田 1976:152)。

樱田首先指出了日常理所当然的事情很难被注意到,随后通过东京或京都出生的学生的片段式的例子介绍了孩子是从桥下捡来的这种话语,一方面暗示其与桃太郎、瓜子姬的故事(从河的上游漂流下来的英雄的神奇诞生故事)及幽灵船传说、漂流神信仰等有关联,另一方面也表示“在农村人口过疏化这一千载一遇的境况中,对下一代人来说我们必须担负起追踪民俗变迁的责任……尤其是在废村状况日渐严峻的非常形势下,若是发现了像在夜空中绽放的头一发烟火一样即将转瞬即逝的潜在民俗,我们就不应只停留在报道过疏地区老人容易上吊自杀上,而应该不断根据民俗的潜在程度积累应对办法,正是因为我由于神经痛而行动不便,这种想法才更为强烈。”(着重号为笔者所加)(樱田 1976:159)

虽然用神经痛这种症状来说明也很有深意(神经痛不是疾病名称,是由疾病引起的症状),这点我们稍后再论。平凡无奇的育儿话语被称作“潜在民俗”而被意识到,首次受到了学界的瞩目。千叶德尔受到樱田论文的启发,在1979年对前来听课的202名大学生进行了调查。其中记得自己被说过是“捡来的孩子或抱来的孩子”的学生有112名,加上记得兄弟姐妹曾被说过的55名,共占整体的约

83%。至于被这么说的时期则为上小学前32%，小学低年级时48%，这说明了即使是碎片化的记忆，在幼儿时期遭受到了异常打击的事情也很有可能深深印刻在了人们记忆深处。“捡来的孩子”这个说法没有地域分布上的差异，可以认为是广泛存在于日本全国。而另一方面，从语境来说，桥梁是从明治年代开始遍布全国的，是近代以后的状况，因此千叶推测“桥下”可能并不是从古流传下来的说法(千叶 1983) <sup>8</sup>。

傅高义的观察中有些地方也和千叶所指出的在幼儿时期遭受到精神上的打击相关：“大部分M町的家长，无论父亲还是母亲，都十分放任孩子，总之在孩子很小的时候就是非常宠爱他们……一旦孩子到了五、六岁时，宽容的态度一扫而光，突然就对孩子严厉起来……等孩子渐渐长大，特别是弟妹出生或上小学后父母就会变得十分严格。”傅高义详细的记录道：“并不是突然开始用从未有过的严厉态度对待孩子”，“而是不对孩子施加惩罚……但只有当孩子向家长表现出合作态度时，家长才会教导他”，以此“让孩子学会主动听从家长的话”。“因为父母想要与孩子建立亲密的关系，比起教训孩子，父母更希望孩子能够理解为什么要那么做”。“当亲子关系很融洽时，母亲只要暗示孩子希望他这么做，接着再加一句‘知道了吧’这样鼓励的话就够了”(傅高义 1968:213)。本文开篇弃置不管事件的男童也是7岁的小孩，其事件正是和以上介绍的日常紧密相连。

以上所述的将孩子丢下不管，以及告诉孩子是在桥下被捡到的事例，在韩国也能看到。在欧美，因为购物而把孩子单独留在车里或家里就要被以虐待儿童罪起诉<sup>9</sup>，而在日本6~7岁的小孩一个人坐电车上小学是再平常不过的景象。比起与欧美间巨大的文化差异，这些现象或许某种程度上与中国有着共通之处吧。

## 2 活在传媒世界的我们的日常

理所当然的日常就在我们很难发现，只有异邦人才会注意到的地方。正如樱田所指出的那样，没有必要特地记录下来的日常实在过于理所当然，都是些陈腐琐事。不过陈腐而细微琐碎并不代表没有价值。甚至对民俗学来讲，是正因如此才有价值。瑞典的奥维·洛夫格伦(Orvar Löfgren)把民俗学形容为“the discipline of trivial”(Löfgren 2008:128)(日常琐事的学问)，美国的多罗西·诺伊斯(Dorothy Noyes)则用“Humble Theory”(Noyes 2008:37)(谦逊的理论)来再次定义。赫尔曼·鲍辛格(Hermann Bausinger)提出应该“alltäglichen unauffälligen Dingen”(Bausinger 1984:103)(将目光投向日常的，不起眼的事情)。柳田国男也主张“再怎么微小、凡俗而无趣的事情都不能轻视……看上去难以理解的东西应该当成有意思的、重要的东西来对待”(柳田1976:204)是民俗学的根本。民俗学作为日常学，就是一门从民族志的(ethnographic)观点出发，宏观地(holistic)把握普通人，即普罗大众的司空见惯的、些微琐碎的、平淡无奇的生活和本土性(vernacular)实践的学问。民俗学不是因为研究对象是“民俗”才称为民俗学的，关于这一点因为拙稿已经译成中文(岩本 2008b) <sup>10</sup>，这里就不再赘言。若是对亲子一同自杀研究是否属于民俗学存有疑问，那正是认为以“民俗”作为研究对象才是民俗学的想法在作怪。在雷吉纳·本尼迪克斯(Regina Bendix)和加里特·哈桑·罗肯姆(Galit Hasan-Rokem)编的*A Companion of Folklore* (2012)中，埃里森·壬特恩(Alison Dundes Renteln)展开其论述时，就直接沿用了“親子心中(亲子一同自杀)”一词的日语发音“oyako-shinju, or parent-children suicide”(Renteln 2012:544)。

我们对日常世界的认识和见解可以说在很大程度上是通过大众传媒形成的，或者说以大众传媒为参照建构起来的。我们每天从电视、报纸和网络获取的大量资讯和几乎所有的新闻，而实践着我们的日常生活。我们生活在“Media-saturated reality”(Bird 2003:1)(被媒体填满的真实)中。英国卫报围绕本文开篇提到的弃置不管事件在评论栏中刊登了题为“We need more good news stories, like Yamato Tanooka’s rescue”的评论，其中用“living in a 24-hour news-obsessed

culture”(生活在1天24小时被新闻充斥的文化里)来形容当下,并继续指出:“新闻的呈现方式很激烈,意图通过强调令人不安的、堕落的方面来增加收视率和盈利。其结果是带来了全世界都沉浸在黑暗苦闷中,没有什么好事这样的扭曲视角。以前一位同事曾对我说,能有效的使精神变得健康的途径有三个:戒酒、运动、别看新闻。”并以媒体应该多报道一些积极性上的新闻作结(Cosslett 2016)。

笔者的主要研究课题亲子一同自杀虽然是再沉重不过的话题,但如上文所述为了把握住“日常”,研究视角是基于詹姆斯·凯瑞(James M. Carey)的传播仪式理论。凯瑞是美国文化研究的先驱,在1988年出版的*Media, Myths and Narratives*(编,1988年)和之后的*Communication As Culture*(1989年)中,将媒体研究从之前的“传递模型(工具论式的传递观)”导向了“仪式模型(接受理论)”。凯瑞于2006年英年早逝,可能并不是特别为人所知,他认为“新闻不是资讯,而是戏剧,是故事”,传播则“并非信息的共有行为,更是为了显示共有的信念”。他主张写新闻读新闻也是一种仪式行为,展现在读者面前的并非只是纯粹的信息,除了描写世界上正相互角逐的各方势力,“传播是催生、维持、修复、改变现实的象征过程。(Carey 1989:15-21)”。凯瑞理论的继承者伊丽莎白·伯德(Elithabeth Bird)进一步作了如下阐述。

“把新闻当做叙事来考察,并不代表新闻作为外部反应的载体、作为对受到社会影响的事物产生作用的东西、作为记者甚至官方组织的产物就没有探究的价值。把新闻当做叙事来考察,是指超越报道、说明这些传统功能,换言之在其他的层面上,存在着新闻这种故事。把新闻看作叙事进行研究时,当然不能否定新闻将信息传递给读者,以及读者从新闻中获取信息的事实。然而,大多读者们获取的东西其实与记者如实报道的‘事实’、‘姓名’、‘人物’并没多大关系。那些细节(包括有意义的和无意义的两方面)全都是在为比新闻本身庞大得多的象征体系做贡献。事实真相,名字,以及其他细节几乎天都在变换,但它们所处的结构(象征体系)则是相当持久永恒的。于是新闻作为一个永恒的体系,它的整体性让它也能让读者‘知晓’各部分结构(与读者对各部分结构是否了解,感到愤怒或开心没有关系)之上的东西(Bird 1988:69)。”

伯德认为,新闻这种神话式的“叙事”(mythological narrative)跟神话、传说故事一样,通过不断重复讲述,将文化价值的模型,也即善恶、好坏、美丑之类的定义传输给了读者(民众)(Bird 1988:70)<sup>11</sup>。笔者从这点出发,将解读目前为止日韩两国新闻报道中传递出的使“受众”理解自杀或亲子一同自杀时的象征法则及文化性的、特定的“故事法则”作为目标(岩本 1993、2006a, 2006b、2007)。

说到大众传媒和人类学及民俗学的关系,1969年美国人类学会就成立了媒体人类学分会,虽然1990年阿帕杜莱(Arjun Appadurai)定义并提倡了“媒体景观”(阿帕杜莱 2004)的概念,1993年黛博拉·史宾托尼克(Debra Spitulnik)仍认为“大众传媒的人类学仍未形成”(Bird 2010:2)<sup>12</sup>。正如2002年费伊·金斯伯格(Faye Ginsburg)等人所言,“在很长一段时间里大众传媒成为了人类学的禁忌话题”(Ginsburg, Abu-Lughod and Larkin 2002:3),媒体人类学中取得显著发展的也仅限于影像人类学及民族志影像的领域<sup>13</sup>,大众传媒被认为是其他诸如社会学、传播论或是文化研究等学科的研究对象而有所回避,仅仅是对非欧美的异文化中的电视连续剧(日间肥皂剧)时有着颇为谨慎的探讨<sup>14</sup>。日本虽然在2004年的日本文化人类学会的会刊《文化人类学研究》69卷1号上策划了特辑“大众传媒、人类学及异文化表征”,刊登了包括森山工的绪论和原知章《传媒人类学的视野范围》在内的多篇论文<sup>15</sup>,但其后几乎看不到有关大众传媒的实际研究<sup>16</sup>。不过,考察非洲等发展中国家由于网络或手机、社交媒体使当地生活方式产生急剧改变的研究倒是涌现了不少(羽渊,内藤,岩佐编 2012)。也许是由于不愿侵犯别的学科领域,在日本大众传媒相关研究依然难寻其迹。而在欧美,出版了一些以大众传媒为中心的研究论文集,如艾瑞克·罗森布勒(Eric W. Rothenbuhler)等人编

的 *Media Anthropoligy* (Rothenbuhler and Coman 2005), 开始迈出新的第一步。

### 3 大众传媒研究与民俗学

在这样的背景下, 积极将大众传媒作为对象的, 正是做出一系列研究的民俗学者伊丽莎白·伯德。现为南佛罗里达大学人类学教授的伯德, 表面上虽然打着人类学的旗号, 但她继承凯瑞的仪式理论, 从1992年出版的 *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids* (《为了好奇心旺盛的人: 八卦周刊的文化研究》) (Bird 1992) 开始, 2003年著有 *Audience in Everyday Life: Living in a Media World* (《日常生活中的观众: 活在媒体世界》) (Bird 2003), 2010年编著了 *The anthropology of news & journalism: global perspectives* (《新闻与新闻业的人类学: 全球视野》) (Bird ed. 2010) 等作品<sup>17</sup>。民俗学中传统的大众传媒论, 例如琳达·戴格的 *American Folklore and the Mass Media* (Dégh 1994), 虽然使用了“变体”(variant)概念, 但其分析也只停留在传说故事的文本论层面。而伯德则用民族志的手法描写了作为流动概念的观众是如何在日常生活中消费大众传媒的日常世界。电视和报纸虽然被看作成过时的媒体, 但从对观众日常世界的影响和更好地把握其生活世界的角度来看, 新闻的“概览性”(桥元 2011)<sup>18</sup>这种网络无法取代的功能使得我们有必要把电视和报纸也纳入研究视野。

此外, 谈到仪式理论的发展, 不能忽略提出了著名的媒介事件理论的丹尼尔·戴扬和伊莱休·卡茨的研究的。一边在电视上播出一边进行的仪式或礼仪被称为媒介事件, 是传递特定象征的仪式表现的构成机制, 也是生产仪式的介质。典型例子比如名人的葬礼或婚礼, 政治或宗教活动及体育赛事这种让全国人或全世界都关注的历史性事件(戴扬, 卡茨 1996)。他们讨论的是重大事件这种非日常的仪式, 但对“出来事(发生的事情)”的新闻报道也同样适用, 他们开辟的这一领域, 如今已经有了很多的研究积累。这个学派的代表性学者埃里克·罗森布勒(Rothenbuhler Eric W.)认为, “在分析电视及其他传媒的特征时, 我发现神话式的内容在其社会被当作是主要象征体系的事例, 因此在经过谨慎处理之后, 能够与人类学中神话的概念一致。”罗森布勒提示, 故事的叙事与新闻话语的共通部分是, 可以按照人类学的研究方法来识别出其中蕴藏的神话属性, 因此可以把新闻报道和神话的交错作为读者对故事的接受过程来进行分析。被称作“永远的故事(eternal stories)”的普遍的叙事原型被记者或编辑们插入新闻中, 在新闻话语中起着“文化框架”的作用。这使得理解和接受媒介事件变得容易, 也可以成为优化大众传媒过剩的存在意义的途径(Rothenbuhler 1998:90)。

戴扬和卡茨还认为, 新闻报道通过将人们想象不到的“无信息的传播”的媒体内容进行政治性地仪式化来保持人们的紧张, 并变形为平衡性良好的、能够被读者接受的内容, 他们指出“拥有可变形力量的仪式(tranceformative ceremonies)”本身能带来时间及空间上有限的断裂, 这一点非常重要(Coman and Rothenbuhler 2005:5)<sup>19</sup>。本文开篇提到的弃置不管事件虽然不算是重大新闻事件, 但从速报这种实时的方式打断了日常的时间(戴扬, 卡茨 1996:18)、大概有几亿之多的观众在看到这条新闻时同时感受到了同样的刺激(戴扬, 卡茨 1996:30), 以及对父亲的采访曝光出之前一直隐瞒的事实起到仪式的作用, 就结果而言将孩子平安获救演变成事件(戴扬, 卡茨 1996:211-212)等几点来看, 可以看作是新闻报道被媒介事件化的典型变形<sup>20</sup>。明明叙述时预示将以悲剧告终, 但预料中的情节最终出现逆转, 最后幸福地完结, 这酷似Folk tale(民间故事)的一般形式。可以说这起事件正是有这个定型化的可以预测的叙事结构才成为人们关注的焦点。

### 4 亲子一同自杀的文化差异和平准化——作为神话的日韩新闻的比较研究

笔者开始日韩新闻报道比较研究的契机, 是因为接触到了台湾文化精神科学学者林宪关于日台新闻中自杀报道在形式存在巨大差异的论文(林 1982:321-337)。如表1所示, 日本的报道中有一半



左右的事例是一同自杀或者强行一同自杀,然而台湾的报道中一大半都是单独自杀,整体印象便上存在差异。再加上林宪自身作为精神科医生,通过经验、观察、治疗,他认为这种情形与自杀者或精神病患者呈现出的精神症候存在着平行关系。

虽然台湾也有为数不多的母子一同自杀事例(即表1中“中华民国女性”纵列与“他杀加自杀”横行的交叉栏中括弧内的6件),但比这类数量上的差异更为重要的是,在台湾的事例中完全看不到父子一同自杀或全家一同自杀的情况,而复数自杀中也完全没有夫妇自杀的事例,通过这两点可以看出日台两种文化各自的特征。之前日本研究者对于亲子一同自杀的研究,例如饭塚进详细调查了1975年到1980年间包括全国地方报纸在内的相关新闻报道,并按类型进行了分类,其结果如表2的所示,母子一同自杀的情况占了63.1%(当时每年约发生400多起亲子一同自杀,该数据没有包括自杀未遂的情况)(饭塚 1982)<sup>21</sup>,而其他的统计数据也都显示母子一同自杀的情况占压倒性多数,约为全体的6-7成,因此研究亲子一同自杀几乎被认为等同于研究母子一同自杀<sup>22</sup>。于是很多研究都是以母子一同自杀为中心展开论述,如母亲与孩子的精神仍未分化之类的母子一体论等。也正因此,林宪站在异文化的视角,提出也应关注父子一同自杀或全家一同自杀、夫妇一同自杀等其他类型的一同自杀在当时是很独到的思路。

	日本 (A新聞 1975年10月から1年間)				中华民国 (L新聞 1969年1月から3年間)			
	男	女	人数計	件数	男	女	人数計	件数
単数自殺	100	44	144	144	146	144	290	290
複数自殺(心中) (内)夫婦心中	34 (23)	38 (23)	72 (46)	36 (23)	17 (0)	24 (0)	41 (0)	20 (0)
他殺・自殺(無理心中) (内)親子心中	27 (13)	48 (45)	75 (58)	75 (58)	23 (0)	10 (6)	33 (6)	33 (6)
自殺総数	161	130	291	255	186	178	364	343

表1 日台新闻报道中自杀形态的差异

(出处: 林宪《从精神症候的跨文化比较看亲子一同自杀》1982年)

亲子一同自杀成功的情况,由于嫌疑人已死亡,无法构成犯罪的必要条件,不会显示在官方的统计数据中,要掌握事件的真相或整体的状况是极为困难的。目前为止的研究多是把新闻报道数据化,加上少数法医院解剖异常死亡人员时的法医院数据和精神科医生提供的自杀未遂者的临床数据,但新闻资料终究还是存在资料上的局限性。笔者的方法则不是以掌握事实为目标对新闻报道进行量化统计,而是从叙述和描写这种叙事层面上进行把握。林宪以其丰富的临床经验为基础,从新闻报道中发现虽然自杀的原因虽然多种多样,但日本人一般会在自杀前不小心说出或在遗书中写下“我再也撑不下去了”,“都是我的错”,“我对不起大家”之类的话。另外,林宪也指出从自杀者表明带着孩子一起自杀是因为“(留下他孤零零的)太可怜了”“不想给别人添麻烦”可以看出,日本人一方面对家庭内部产生的问题强烈感觉到是自己的责任,另一方面认为家里的问题应该在家庭内部解决,在家里及家外(亲戚、外人)间有着明确的界线,遵守这一界线是一种社会规范(林 1982:324、326)。

与之相对的,在台湾的报道中总共6例的母子一同自杀,其动机不外乎与丈夫的不和,报道中具体提到的是离婚、丈夫出轨或是和丈夫激烈争吵。因此母亲带着孩子自杀,很明显地表现出了怒意(“一气之下”),是为了报复丈夫甚至夫家才选择了这种方式。这与门诊时在病房(台北的自杀预防中心)所接触的患者的的一般性倾向一致,不只是亲子一同自杀的情况,台湾的母亲们绝不会表露出“对不起,都是我的错”的心情,这一点确定无疑(林 1982:325)。

但他使用的毕竟是1970年前后的数据,论文也是将近40年前写的了,现在台湾和中国大陆的情

年次	類型	父 子	母 子	一 家	そ の 他	計
昭和50(1975)年		70	335	60	21	486(件)
51(1976)		62	295	70	27	454
52(1977)		65	252	66	19	402
53(1978)		75	256	80	13	424
54(1979)		56	241	71	19	387
55(1980)		72	235	61	34	402
合 計		400	1,614	408	133	2,555
割 合(%)		15.7	63.1	16.0	5.2	100.0

表2 日本親子一同自杀件数 按类型分类(1975-1980年间全国的报纸新闻)  
(出处：饭塚进《牵连自杀的今昔》1982年)

况是不是已经不一样了呢？日本的时代变化我们将在稍后讨论，在此想首先强调的是，请一定不要误会每一个日本人都实际选择亲子一同自杀的道路。而是存在一种文化模式，令人在无意识中做出这种选择。我们既可以模式化的把握从出现纠结和困难到最终选择一同自杀的过程，即要素的因果关系和发生机制，也能看到有着不止一条的道路能够避免这一选择的发生。“异常行为不过是所处文化中正常行为的某一部分被特别强调和展现的结果”（林 1982:333），不过是各种倾向中的一个。

如图1所示，亲子一同自杀在日本从行为层面的现象<sup>23</sup>凸显为一种文化模式（社会现象），是在1920年代<sup>24</sup>。在这之前如果有家庭因为出现困难而把孩子丢弃，生意人或农民、船长等会收留孩子当作劳动力抚养。当时是分别当做遗弃孩子或杀子、以及父母离家出走或是父母自杀的问题来处理的，父母自杀和杀子并没有被看作是连续的行为。亲子一同自杀这个试图遮蔽弑子事实的词语成为普通名词是在1923～1924年左右（高桥 1987:17），其中潜藏着观者觉得自己也可能会做出同样行为而产生的“同情”或“容许”之意。社会学者矶村英一认为，新闻报道不用“杀婴”而用别的词语来描述，这种宽容的内侧，含有对被逼到绝境的母亲的同情和对见死不救的世间的控诉之意（矶村 1959:107-109）。

“自己死了的话谁来照顾这孩子呢”这种父母的担忧和“不能给社会和他人添麻烦（日语写作“迷惑”译者注）”的社会规范是互为表里的关系。“迷惑（麻烦）”这个词本来在汉语中是疑惑不解的意思，这个词开始有了“因为某人做的某事而感到不快或为难、及这种状况”（《大辞林》三省堂）的意思，是从夏目漱石的《我是猫》（1906年发表）前后开始的（近藤，那 2011:116-118、近藤 2014:26）。在第一次世界大战后，1919年内务省主导发起了“民力涵养运动”，这更是作为公共道德上升为明确的

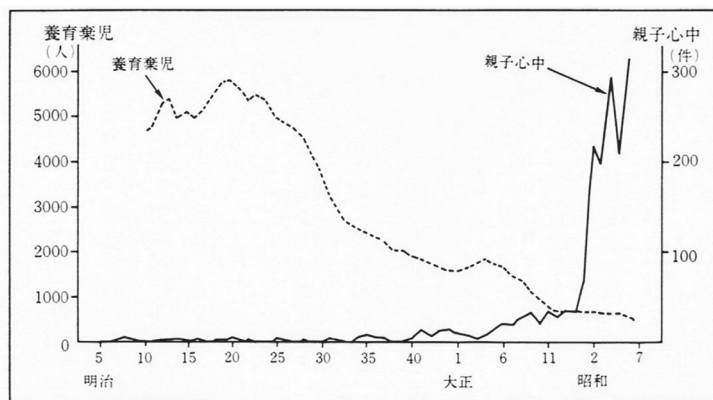


图1 养育弃儿与亲子一同自杀

(出处：亲子一同自杀数据来自小峰茂之《小峰研究所纪要》5,1937年；  
养育弃儿数据来自《日本帝国统计年鉴》1-53回 由作者制图)

行为准则(岩本 2008a)。如图1所示,抱养弃儿<sup>25</sup>的下降和亲子一同自杀的激增的呈明显的负相关。也就是说,从这个图表可见社会上形成了一种观念:即把孩子一个人留下独自死去是一种给社会添麻烦,没有担负起为人父母责任的行为。

1972年中日恢复邦交时,有一段逸闻说当田中角荣首相声明“我再次对(战争)给中国人民添了莫大麻烦表示深刻反省”时,周恩来严肃地对田中首相的翻译说“‘添了麻烦’这种说法会招致中国人民反感的”(近藤,那 2008)。上文提到的傅高义也表指出“不给他人添麻烦”这种规范其实包含着虽然对外人不行但给家人添麻烦是可以的这层依赖和任性。

从这样的研究角度出发,我在1989年进行了日韩间的比较,其结果(岩本 1993)如表3所示,这里只简略地就其要点分条说明。

①从1989年9月起一年间《朝鲜日报》和《东亚日报》报道的自杀件数刚好为200件,其中多人自杀与他杀加自杀(即在日本被断定为一同自杀的行为)共63件,占全体三成之多。和台湾不同,“复合自杀”(以下当把多人自杀、他杀加自杀合在一起说明时将用“复合自杀”表示。“集团自杀”一词在日韩语境中都包括不相识的人在内)占了相当大的比例。

②韩国把这类情况称为“同伴自杀”,和日本相比较为特别的是63件中有17件是和家人或亲戚以外人员的“同伴自杀”(如表3所示,同时期的日本的40件中只有4件),并且波及到扩大家庭的成员的有5件(日本为1件),与倾向于只发生在亲子间的日本的复数自杀不同,可以说是符合“同伴自杀”这种称呼方式的<sup>26</sup>。

③63件的复数自杀中,母子一同自杀最多,有15件,父子有5件,丈夫+妻儿(丈夫把妻儿杀害后自杀)的有4件,扩大家庭的有5件,夫妻一同自杀有8件,可见有明显的“家长”也即父亲中心主义的倾向。

④常见的情况是新闻报道抨击政府面对因父亲失业陷入困境的家庭时的无能和无作为,全文笔调激昂,很明显存在反映当事人怒意的倾向。虽然也有极少的事例中,丈夫表示给妻子添了麻烦,但不同于日本在叙述中营造出一种旨在引发同情的内疚的氛围,韩国的报道不如说是更在乎诉诸“社会正义”。

以上是笔者1993年发表的日韩比较的文论的摘要,在当时以全面表明日韩文化间的差异的方式,已经能够很好的说明问题了。但是在此之后,随着全球化的发展,两国的复数自杀的形态呈现出了平准化的一面<sup>27</sup>。1993年的论文中分析了1989年一年间的所有自杀报道,而2006年的论文中则到2004年为止10年间韩国的复数自杀作为对象进行了研究。93年之后发生的性质上的变化,可以简要总结为以下5点:①以核心家庭为单位的一同自杀的比例有所增加;②父亲中心主义规范继续存在但开始发生动摇;③家庭(亲属)伦理崩坏,媒体传递出新的信息;④对母子一同自杀的看法有所变化;⑤从个人找原因到从社会找原因(岩本 2006a)。

把10年间发生在家庭内部的同伴自杀按家庭类型分类,并与之前研究的结果相比较,从中可以明确看到的变化是,在所有家庭同伴自杀中,夫妻带着子女一起自杀的核心家庭型全家同伴自杀和夫妻同伴自杀所占的比例各自从21.7%增长到30.1%,从15.2%增长到26.0%。而与之处于类型上对位位置的扩大家庭的同伴自杀则从10.9%下降到5.5%,呈减少趋势,说明在由父系构成的扩大化的

国 别 形 態	日 本 (朝日新聞, 1989年1月) より1年間				大 韓 民 国 (朝鮮・東亞, 1989年) 9月より1年間			
	男	女	人数計	件数	男	女	人数計	件数
単 独 自 殺 (内) 後 追 い	32 (4)	13 (0)	45 (4)	45 (4)	89 (1)	48 (1)	137 (2)	137 (2)
複 数 自 殺 [心中] (内) 夫 婦 心 中	16 (11)	18 (11)	34 (22)	17 (11)	32 (8)	27 (8)	59 (16)	25 (8)
他 殺・自 殺 [無 理心中] (内) 親 子 心 中	13 (9)	15 (13)	28 (22)	23 (20)	32 (16)	24 (21)	56 (37)	38 (32)
自 殺 総 数	61	46	107	85	153	99	252	200

表3 日韩新闻报道中自杀形态的差异

亲属关系中，所谓核心家庭和其他的亲戚之间开始形成界线，这或许预示了韩国的情况开始逐步接近明确地把家人和亲属区别开来的日本式的家庭状况。

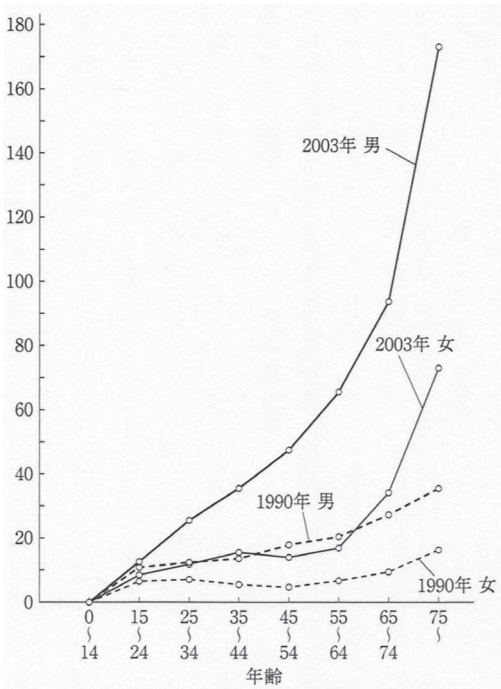


图2 韩国各年龄层自杀率 1990年/2003年

出处：韩国预防自杀学会编

《解决我国自杀问题所面临的新的挑战》2005年(in korean)

2003年，韩国发生了一起户主把连同69岁的母亲一起杀害的全家同伴自杀事件并被报道，<sup>28</sup>这是笔者见到的首例此类事件。虽然在尊崇儒家思想的韩国社会杀害长辈是极大的恶行(岩本 2006b)，但上述事件和②父亲中心主义规范继续存在但开始发生动摇有关系。按类型区分，父子同伴自杀所占的比例本身并没有多大变化，但在韩国全家同伴自杀也好夫妻同伴自杀也好，实际上基本都是父亲=丈夫主导的，因此在家庭内的分工-权威结构上，和日本相比可以看到韩国的父权和分工意识依旧稳固<sup>29</sup>。不过报道中的“动机”有了质的变化，一方面冲动的激昂型报道不见踪影，叙述也变得平淡，不再煽动同情心，另一方面开始出现明显的倾向，即挑选出责任应该在家庭内部处理的、当事人需要自我负责的事例进行报道。亦即开始否定之前以父系家族(큰아버지)为主的依赖他人的生存方式，并传达出一种新的社会规范，即在现代社会中生存下来就必须自己承担责任。

与此相关的还有③家庭伦理崩坏和媒体传递出新的信息。从前若是妻子先自杀然后父子

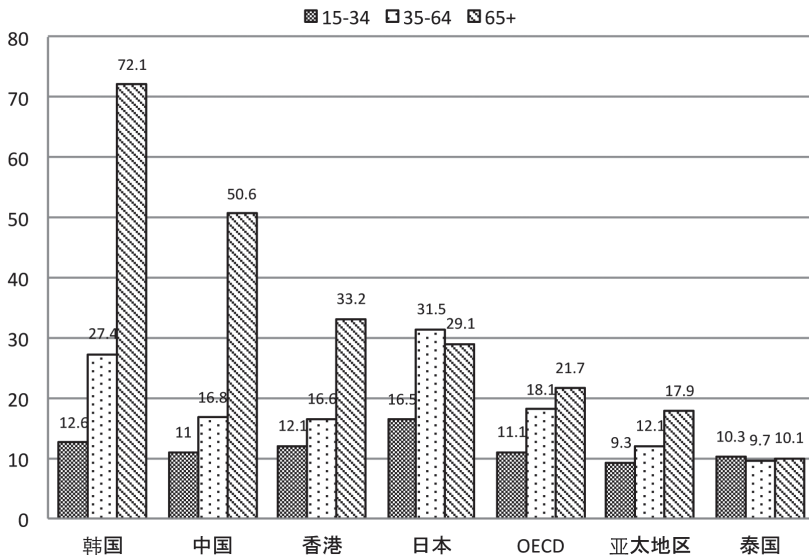


图3 高龄者自杀率的国际比较 (每10万人)

(出处：Society at a Glance : Asia/Pacific 2011,OECD)

接着同伴自杀、或妻子出轨引发的同伴自杀、或是老人自杀,即便现实中真的发生了,由于这和记者与读者所需要和期待的家庭景象相异,新闻很少做出报道。因为上新闻这件事本身就会使被戴绿帽的丈夫没面子或是成为对没有尽到赡养义务的子女的社会制裁。一方面新闻开始报道这些原本无法浮出水面的事件了,另一方面,在1990年代后期还能够在记叙中以作为“文化框架”的儒家的家庭伦理、淳风美俗为标准对这类事件进行评价,但2000年后则是不可能的事了。

这一点很明显地表现在④对母子一同自杀的看法的变化中。大致在1997年以前,报道中对母子同伴自杀的“动机”或“理由”的推断,基本是从常规家庭的“脱离”或是家庭出现了“异常”,再或是强调社会层面的“贫困”。在现在看来是侮辱性说法的“没有父亲的‘缺损家庭’”这种描写也能不时见到。然而,1997年金融危机以后,同样是生活艰苦,则被理解为从常规家庭的“跌落”,而造成看法进一步转变的是2003年在仁川发生的母子一起从高层公寓跳楼自杀的事件。母亲先把7岁和3岁的女儿从14楼扔下,再抱着5岁的儿子跳楼自杀。女儿“妈,让我活下去吧,我不想死”这最后的恳求,成为新闻报道的大标题,对韩国社会造成极大冲击。对其进行的后续报道、社论、专栏和读者来信等,通过社会的交流过程,使同伴自杀也可能发生在自己周围甚至自己身上,“并非与自己无关”这一认识为韩国社会所共有。即使摆脱了金融危机,对在那之后依旧频繁发生的同类型事件也无法像以前那样用经济原因来解释了,因此不得不把批判的目光投向支撑了韩国社会的文化根源本身。

这起事件以后,与父系亲属的关系和一家之长的义务感和责任感明显淡薄化的同时,出现了对新家庭的存在方式的讨论,即⑤从个人找原因到从社会找原因这种认识的转换。不是把自杀或一同自杀的增长归因个人而是归因于社会病理的评论开始成为主流,这也和直到1990年代中期被儒教的“孝”观念所抑制而一直处在较低水平的高龄者的自杀率如图2所示在90年代后期急剧升高从而成为社会问题有关。现在韩国高龄者自杀率依然保持在高位,还找不到新标准可以替代儒家尊老的家族规范。

世界经合组织(Organisation for Economic Cooperation and Development)发布的Society at a Glance<sup>30</sup>比较了亚洲和大洋洲的自杀率,如图3所示,从自杀者的年龄层看,中国高龄者的自杀率也在高位。日本则是比起高龄者,中老年的自杀率更高,这虽然显示了社会矛盾的影响主要集中在中老年身上,但如图4所示从前日本的高龄者自杀率也是很高的。因此这个转变与其说是因为制度上老年人的福利变得更加完善,不如说是“不想给孩子添麻烦”的规范意识即使现在也广泛存在于亲子间的结果更为恰当。报纸广告上到处都是保健食品“不给孩子和家人添麻烦”的广告词,不希望与孩子一起住的独居老人在增加,而社会对此也变得“宽容”起来了<sup>31</sup>。

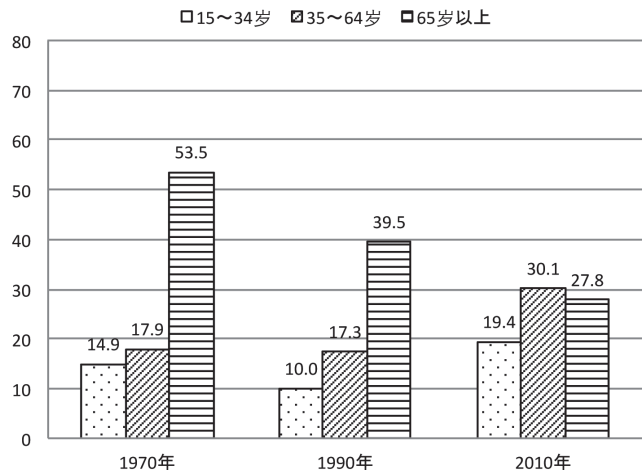


图4 日本各年龄层自杀率的推移(1970年/1990年/2010年)

(出处: 由笔者依据厚生劳动省《人口动态统计》制图)

## 5 老龄化社会的到来——老老介护及介护杀人/一同自杀事件

如比较了日韩自杀形态的表3所示,虽然1989《朝日新闻》刊登的与自杀和一同自杀相关的报道

有119次，但扣除对1件同一事件进行的数篇追踪报道和10件外国发生的外国人自杀事件，当年日本一年间被报道的自杀件数实为85件。报道了10起海外自杀说明了新闻报道走向国际化。而同年，《朝鲜日报》和当时是晚报的《东亚日报》一年间刊登的数目为200件，与之相比会让人产生日本对自杀的报道其实相当少的印象。林宪在和台湾作比较时使用是1975年的数字，当时日本有255件。而对《朝日新闻》1989年的10年前和20年前的报道件数进行调查后显示，1979年有255件，1969年有203件，自杀事件的报道开始急剧减少是从1980年代开始的。而现在，除了带绯闻性质的一同自杀事件，普通人的自杀完全不会出现于报端。

根据日本官方统计数据之一厚生劳动省的“人口动态统计”中有关自杀的统计，按每10万人计算的自杀率无论是1989年，还是1969年和1979年，都在18人左右波动，并没有显著变化。日本从1998年开始连续14年自杀总人数突破3万人大关（自杀率在25人左右波动），而另一个官方统计——警察厅收集了自杀统计原票后公布的“自杀统计”数据，每年公开发布时都会被报纸作为重大新闻。虽然自杀有所增加，但报纸依旧是除了名人自杀外对单独自杀一律不予报道。自杀在争夺有限版面的战争中败下阵来，可以说从“概览性”来看自杀已经不被当作“事件”看待了。

以新闻报道为数据进行收集和运用时，虽然对挑选什么话题（素材）、如何使其事件化以及叙述方式等的叙事研究十分有效，但也需要重新思考对报道的量化分析。笔者从2006年9月15日起在谷歌新闻快讯（Google Alerts）中添加了“心中（一同自杀）”这个关键词，实现了全国范围的相关数据收集。附录的【参考资料1】（2016年6月15日的结果）是最近某一天内收集到的讯息，可以看到6条报道间有重复，实际上是3类事件，某种意义上充分反映了当下的特征。

①②④⑤是50多岁的同居姐妹发生争执，姐姐拿刀刺杀了妹妹和80多岁的老母，然后挥刀自杀，最终只有妹妹一人死亡了的事件。③是在海上发现了51岁无业男性和其6岁儿子的尸体，2人都没有明显的外伤，据推测是在送儿子回前妻住处的途中开车冲进海里自杀的。⑥是对去年11月发生的引发了社会热议的“利根川一同自杀”事件的长篇纪实报道，包括对这起事件法院的判决及事件核心的探究。家中84岁的老母患有老年痴呆和帕金森症，一直以来靠送报纸维持全家生计的74岁的父亲又病倒了，于是与他们住在一起、正在申请生活保障的三女儿驾驶自家的柴油汽车载着二老冲进利根川，二老溺水而亡。前一天的报道内容是独自生还的三女儿被检察机关以杀人及协助自杀罪起诉，地方法院23日对其判处了4年的有期徒刑，这一篇算是其后续追踪报道。

父亲由于颈椎神经压迫无法继续骑摩托车而辞去了送报的工作，之后病情渐渐恶化，最后连单独走路都变得困难，于是对47岁的三女儿提出了“能不能跟我一起去死呢”的请求。正在和政府部门商谈申领生活保障补助的女儿，对父亲提出的“把母亲一个人留下也太可怜了，3个人一起去死吧”的提议，也当即回答了“好啊”。第二天，当就申领生活保障补助进行考核的市政府人员来到家里详细询问家庭的经历时，女儿再次回顾自己一家的遭遇，“感到很凄惨”，生活保障的申领手续成为了事件的导火索。女儿好像对生活保障有强烈的抗拒感。报道的标题中“要死了哦”，是挣扎着的母亲嘴里的话，而“对不起啊”是女儿面对挣扎的母亲时不停挂在嘴边的话。报道还提到，作为被告的女儿在法庭上哽咽：“还没让父亲站在证人席上。那种事太残酷了。”面对检方8年的求刑起诉，法庭没有采纳辩护方缓刑的要求，最终判处被告4年有期徒刑。报道的最后是这样的一个场面：庭长对被告说“陪审员们想对你说‘请不要忘记一起快乐生活时父亲和母亲的模样，珍惜每一天好好活下去。’”被告不停点头，深深鞠躬说“非常感谢”（产经News 2016）。

像这样因为疲于“介护”<sup>32</sup>而最终杀死了家人的事件，被命名为“介护杀人”或者“介护一同自杀”，这已成为迎来超高龄社会的日本当下最严重也是最难以解决的社会问题之一。现代日本承担着介护负担的介护者有557万人，特别是在介护者自身也呈高龄化的老老介护<sup>33</sup>的情况下，这是也许有一天可能降临到我们自己身上的非常实际的问题，2013年开始这类报道再次急剧增加。在刚把“一同自

杀”添加进谷歌新闻快讯的2006年,介护杀人/一同自杀的报道已经频频出现,平息了一段时间后再次增加就是从2013年开始的<sup>34</sup>。

介护杀人/一同自杀作为行为层面的现象大概在任何时代都是存在的。但是上升到社会现象,正如武川正吾所言,老年人介护是“1980年代出现的全新的社会问题”,“家人能够承担介护工作是一种神话”(武井 2000:35),生命周期中的介护期,是在日本人平均寿命延长的现实基础上首次出现的新阶段。1973年介护学者中已出现使用“老病一同自杀”这一用语,运用报纸资料进行研究的论文(清水 1973),就算先不管确切的出现时期,在那之前有对年迈双亲的赡养问题,而没有如今被称为介护问题的社会问题,因此也并不存在介护杀人/介护一同自杀(这样的总体称呼)。

2016年7月3日,NHK播出了特别节目“我杀了家人——介护杀人当事人们的自白”,从标题就能看出其内容的冲击性。据NHK独自调查显示的结果,2010年1月到2015年12月为止的6年间,包括未遂和伤害致死,至少发生了138起介护杀人事件,以平均两周1件的频率发生,据审判资料显示,判明实情的77件中,超过半数的53%是在开始介护后的3年内发生的(1年以内是26%)。这期节目出色的地方,在于尝试接触了100名杀人嫌疑犯,成功采访了其中11名当事人,并把当事人回应的一部分与影像一起播放这点。是什么原因导致他们跨过了杀人的界限?杀死了一起生活了42年的妻子的71岁丈夫说,妻子当时因为骨质疏松而骨折,原以为出院后就能够回到从前的状态,也帮她进行了步行训练,有一段时间甚至恢复到了能基本行走了,但3个月后再次骨折,那以后就只能一直卧床,连排泄也无法独自完成。开始介护第5个月,把大便拉到床上的妻子再也没能露出笑容,而是一边哭泣一边说自己没用。难道这就是介护吗?丈夫越是以为这就是介护,拼命地照顾,妻子的绝望就越深。到了第10个月,妻子开始对丈夫说“好想死啊,杀了我吧”…反复听到这句话,丈夫不禁泄气,渐渐内心出现了妥协。在1个月里老人不断听到妻子边哭边对自己说想死,事发3天前听到妻子说“活着好痛苦”后,丈夫感到已经到了极限了,于是回答道:“我知道了。料理好我们的后事吧”。在判决记录中,下面是夫妇最后的对话。“真的可以吗?下定决心了吗?没法后悔哦?”“嗯,一定要杀死哦。”开始介护11个月后,这名男性跨过了那道界线。就在2年前两人还过着安稳的退休生活。节目不禁引人思考“在谁都有可能突然背负起介护责任的时代,这对夫妇与我们之间真的有不可逾越的界线吗?”<sup>35</sup>

另一个事例是一对携手走过60年的恩爱夫妻,其中丈夫由于脑梗塞病倒后半身不遂。妻子担心丈夫的异物性肺炎反复发作,多次和他争辩说不遵医嘱吃完饭后马上躺下是不对的,态度也渐渐变得不耐烦。“我说‘你再不听我的话就不要待在这个家’,他就说那你把我送到养老院去好了。真是叫人伤心”,妻子在日记中写道。也开始责怪自己把丈夫捆在轮椅上等介护方法是不是不对。日记中如实记录了妻子逐渐抑制不住情感的日常,因为一整天都要介护而没有了自由时间的日常<sup>36</sup>。为什么会被逼至如此地步呢,这个事例平静的告诉我们“某一天开始突然陷入介护深渊的人们”是近在身边的。

“现在,疲于介护最终对家人挥刀相向的事件,在全国相继发生着”是节目中旁白的开头。据加藤悦子的统计,从1998年起至2003年的6年间共发生198起事件(加藤 2005:43-44),因此而这段会让人产生数量增加了的印象的描述是不恰当的。应该强调的是虽然从1990年代起为防止此类事件发生进行了许多研究,也实施了改善介护保险制度的多项政策上的举措,但事件发生的件数却没有减少。大众传媒的叙事总是喜欢强调现状的恶化,让受众错误的产生从前的社会是健全的幻象。比如上文介绍的一同自杀的例子,虽然叙述本身很淡然,但是按照节目中的情节构成,似乎是妻子恳求丈夫“一起死吧”。观众并不清楚具体细节,所以心中会有疑问而无法释然,为什么她不一个人自杀呢?介护杀人/一同自杀的情况存在不少问题点,例如在家介护的介护者中约有7成为女性,但事实上介护杀人的实行者却是约有7成为男性(羽根2006:30、汤原2016:13);在疲于介护后,男性介

护者比起独自自杀或放弃更倾向选择牵连被照顾者一同自杀（长尾·川崎 2013）<sup>37</sup>；在同一自杀的实例中加害未遂的情况占了6成以上（山中 2004:39）<sup>38</sup>等等。按照这一案件，能够相符的解释应该有很多种，却因为过于依赖当事人的自白和影像，无法更深入探讨问题点<sup>39</sup>，而掉进了追求催泪煽情的怪圈中。明明手握当事人的自白这一可以直逼核心的材料，但节目的推进和最后的结论都过于抒情和不彻底，这一点十分可惜。

羽根文检索《朝日新闻》1945年1月1日到2004年6月30日间的报道后发现，直到1971年为止符合词条的结果并且符合介护杀人/一同自杀事件标准的报道为零，72年出现了第1件可以确认的报道，但70年代到90年代中期每年的报道件数都在5件以下，从90年代末开始急剧增加到20件左右（羽根 2006:29-30）。武田京子的报告文学《老太太为何被家人所杀》出版于1994年，包括全国各地的地方报纸，1992年一年间发生的由家人行凶的介护杀人事件的受害者中有17例为女性（凶手为丈夫的有7例，为儿子的7例，为女儿的2例，为媳妇的1例），3例为男性（凶手为妻子的2例，为儿子的1例），武田的书名正反映了这一真实情况（武田 1994）。这与前文所述的亲子一同自杀中母子一同自杀占到了6~7成形成了性别比例上的鲜明对照。介护杀人也是一种亲子一同自杀或是家庭内杀人，两者的关系十分引人在意。笔者一直关注并研究的亲子一同自杀案例，都是比较年轻的父母们杀死年幼的子女后再自杀的情况。现在以母子一同自杀为对象的研究，一般以被害者为18岁以下的未成年人为条件。另一方面，对介护一同自杀的研究，则以60岁或65岁以上的受害者为对象进行数据收集。前者一般联系到虐待儿童和儿童福利，后者则在虐待高龄者或高龄者福利的语境中加以讨论，二者各自的关注点呈现两极分化，而夫妇一同自杀或全家一同自杀则在二者的间隙中被忽视。因为订阅

	Ⓐ他杀(死因分类 为他杀)	Ⓑ由于虐待儿童导 致其死亡的件数 (人数)	Ⓒ由于殉死导致儿 童死亡的件数(人 数)	Ⓓ由于虐待导致高 龄者死亡的件数 (人数)	Ⓔ疲于照护导致的 杀人件数(人)	Ⓕ疲于照护导致的 伤害致死件数(人)
2002年	730					
2003年	705	24(25)	—			
2004年	655	48(50)	5(8)			
2005年	600	51(56)	19(30)			
2006年	580	52(61)	48(65)	31(32)		
2007年	516	73(78)	42(64)	27(27)	30	2
2008年	546	64(67)	43(61)	24(24)	48	5
2009年	479	47(49)	30(39)	31(32)	52	0
2010年	437	45(51)	37(47)	21(21)	57	1
2011年	415	56(58)	29(41)	21(21)	54	5
2012年	383	49(51)	29(39)	26(27)	40	3
2013年	342	36(36)	27(33)	21(21)	50	2
2014年	357			25(25)	42	0

表4 官方统计的他杀、儿童虐待致死、介护杀人等数据一览

出处：

Ⓐ栏数据来自厚生劳动省《人口动态统计》中“男女性死亡人数与死亡率 简单按死因分类（总数）”中的“他杀”一项

Ⓑ栏数据来自厚生劳动省的对儿童虐待等需要收容事例进行验证调查的专门委员会编的《有关对虐待儿童导致死亡事例的验证》第1-11次报告中的“由于虐待导致的死亡”

Ⓒ栏数据来自同上的“由于殉死导致儿童死亡”一项

Ⓓ栏数据来自厚生劳动省根据《高龄者虐待防止法》增设的“由于虐待等导致的死亡事件”一项

Ⓔ栏数据来自警察厅《犯罪统计》（《平成19~26年的犯罪》）“主要嫌疑人的作案动机、理由的检举件数统计按罪行种类分类”中“杀人”罪种中的“疲于照护、看护”

Ⓕ栏数据来自同上的“伤害致死”罪种中的“疲于照护、看护”一项

\*Ⓓ栏的数据几乎不包含强迫殉死。Ⓔ栏的数字不仅包括高龄者，残障或重大疾病患者也包括在内



了谷歌新闻快讯,笔者经常在无意间如参考资料1那样同时看到这两类事件,但依笔者的了解,现在完全没有讨论这两类事件关联的论文,也没有相关数据。唯一的数据是东京都法院的法医尸检数据(越永,高桥 1985),他们之前在对亲子一同自杀进行分类和类型化时曾经设定了20岁以上的“成人亲子一同自杀”的范畴。根据其统计,1946年到1984年之间成人亲子一同自杀占总数的8.6%,按原因分类中因为疾病或残障占总数的64.9%,但并没有进一步的论述。

如图1和表2所示,在1920年代或1970年代,每年约发生300~400件亲子一同自杀,与现在相比呈现大幅减少的趋势,根据川崎二三彦等人的研究,进入21世纪后,每年发生的件数在30多件到50多件之间(川崎,松本 2013)。2000年《关于防止儿童虐待的法律》(通称儿童虐待防止法)开始施行后,厚生劳动省从2003年起在社会保障审议会儿童部下设立验证儿童虐待等需要收容事例专门委员会,并开始公布儿童虐待致死的验证数值。依据法律,每年全国各市町村都要对所属地区儿童虐待的应对情况进行调查,调查中设定了“由于虐待造成死亡的事件”一栏,各市町村各自收集统计被判定为这一类死亡原因的事件数量。但是由于在第1次和第2次报告中,把亲子一同自杀算作虐待的意识还比较薄弱,报告的数值比较少,表4的㉑列记录了儿童虐待致死的件数和人数,㉒列则记录了因被迫一同自杀而死亡的儿童(虐待)死亡的件数和人数(厚生劳动省社会保障审议会儿童部验证儿童虐待等需要收容事例专门委员会 2015)。同样,依照2006年开始施行的《关于防止高龄者虐待、支援高龄者之养护者的法律》(以下称高龄者虐待防止法),对高龄者“因虐待等而死亡的事例”,也有统计,记录在㉓列,但这里面几乎不包含凶手也死亡的强迫一同自杀事件(厚生劳动省 2015,2016)<sup>40</sup>。伴随着这些新法的实施,警察厅在犯罪统计报告《平成19年的犯罪》中的“罪行种类主要按嫌疑人的作案动机、理由分类的检举件数”中也新增了“疲于介护、看护”的内容<sup>41</sup>。在这一理由下的杀人事件数量记录在㉔列,伤害致死事件记录在㉕列。相比由于嫌疑人死亡无法作为犯罪处理的㉖列,㉓列的件数更少。㉓列中包含了疲于介护残障者、慢性疾病或重病等原因,数值较低,一方面是因为只限定在警察方面能从遗书或者供述中判定事件属于疲于介护的范围,另一方面,由于遗属希望“稳妥地处理”等理由使得相当一部分并未事件化,成为了潜在数值。

## 6 “家庭内杀人的增加”这种话语——印象上的不安与媒体真实

表4的㉗列他杀(按死因分)一栏的数据引用自厚生劳动省“人口动态统计”中“按死因大致分类的死亡人数”中“他杀”的数据。考虑到推进查明死亡原因的社会动向,例如不将心功能不全当作病名(根本死因),这一数据可以成为俯瞰整体的一个指标。该数据是自1899(明治32)年开始死亡统计以来持续更新的基础数据,也是最可靠的数据。介护杀人/一同自杀的被害者数不可能比这个数值还高。但是,介护一同自杀采取煤气中毒、药物中毒、跳楼或溺死等形式时,被牵连其中的受害者很有可能被当作自杀对待。

对于儿童虐待致死事件,最近日本儿科学会对4个地方的2011年的儿童死亡例进行了先期调查,公布了可能为虐待至死的查证结果。在受调查地的未满15岁的所有儿童死亡事件中,虐待的可能性为中度以上的事件占全体人数的7.3%,可能性较高的“高虐待可能性死亡”的事件占3.0%。“高虐待可能性死亡”的情况具体包括婴幼儿摇晃综合症、由有高度过失的照看虐待引起的窒息或溺水、被殴打儿童综合症、没有及时就医的医疗虐待,和在家分娩后的死亡。根据人口动态统计每年约有不到5000名儿童死亡,粗略计算一下的话,每年有大约350名儿童的死亡存有虐待致死的可能性,应该积极的进行AI(Autopsy Imaging:虚拟尸检)和解剖,这是表4中㉑+㉒列数值的3.5倍。厚生劳动省统计数据显示为每年90人左右,而“高虐待可能性死亡”的推算人数大概在每年150人左右,这说明大约有4成的事件都未被公开统计(沟口,泷泽等 2016:668)<sup>42</sup>。

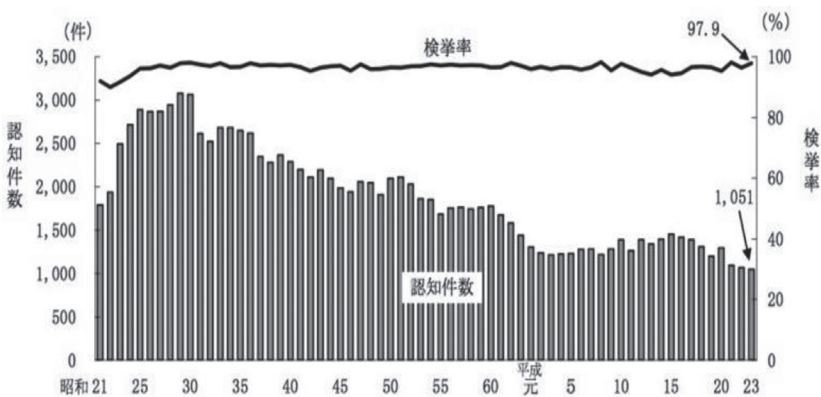
料想以高龄者为对象的介护杀人/一同自杀中未被统计的数字也应该一样甚至更多,讨论时我将

留意这一点。两者的类似和差异我将在稍后讨论，在此首先提醒大家注意，把握表4中的各个数值的工作，是进入21世纪后，随着家庭环境和社会环境的变化才变得必要的（从前并没有把亲子一同自杀划入虐待范畴进行研究的学者，而持续增加的媒体报道也令人们觉得最近的亲子一同自杀是在虐待的延长线上）。同时，为了深刻理解表4的数值，我想稍微涉及与①列相关的观众对新闻的接受与真实的问题(Bird 2010:12)，谈谈其与不时出现的“家庭内杀人增加了”这类话语间的联系。

“异常死亡”约占日本每年死亡人数总数的1成以上，警察和检方的验尸官会调查其外观，判断是否有第三者相关，是否进行过伪装等，还要委托医生制作《尸检报告》，在存有怀疑希望查明详细死因时，东京23区或大阪市、神户市内在法医院，其他地区在大学的法医学教室进行司法解剖。日本2015年的非正常死亡解剖率为12.4%（搜查第一课 2016）<sup>43</sup>。虽然存在未发觉的犯罪或事故死亡的可能性还很高（只看同一国家历年的变化倾向可以认为数字在可容许的范围内，但包括潜在数目在内与背景不同的其他国家进行国际比较则很困难），但以下法务省所辖法务综合研究所进行的杀人事件的倾向分析可以作为参考。

图5是战后“判定为杀人的事件数及检举率的推移”，因为是杀人罪的判定件数，杀人未遂也包括在内（法务综合研究所 2013:6），和表4的①列不同，被害人并不一定死亡。而图6是“以杀人的嫌疑人与被害者的关系分类的检举件数、相识率、亲属率的推移”<sup>44</sup>。亲属率是指杀人发生在亲属（家人）间的比率，由于超过了50%，媒体时常拿它来作为证明“家庭内杀人增加了”的依据<sup>45</sup>。但是，如图5所见，战后杀人事件的数量在1950年代后期达到顶峰后就趋向于大幅减少，目前已锐减至高峰时的三分之一左右（根据厚生劳动省的人口动态统计，他杀死亡的人数每天在1人以下）。只不过是出于杀人事件总数急剧减少<sup>46</sup>，发生数处于恒定水平的家庭内杀人的比率才会上升。

大众传媒总是喜欢做一些诸如弑子事件增加了，弑亲（杀害长辈）事件增加了这种好似家庭已经崩溃的夸张报道。如图7“判定为杀婴及杀害长辈的件数的推移”所示，明显呈现出了急剧减少的态势，看不到一点增加了的模样。即便如此，由于过剩的媒体报道，有很多观众认为和从前相比当下治安恶化了，恶性事件增加了。这种忧虑被叫作“印象上不安”。2009年引入陪审员制度后判决呈现重罚化倾向（即定罪水平拉高）等现象，就是以大众传媒为媒介的“真实”拥有了动摇现实世界的力量的例子(Bird 2010:7)。



注 1 警察庁の統計による。  
 2 昭和30年以前は、14歳未満の少年による触法行為を含む。

图5 判定为杀人的事件数及检举率的推移 1946年-2011年

（出处：法务综合研究所《有关无差别杀害事件犯人的研究（研究部报告50）》2013年）

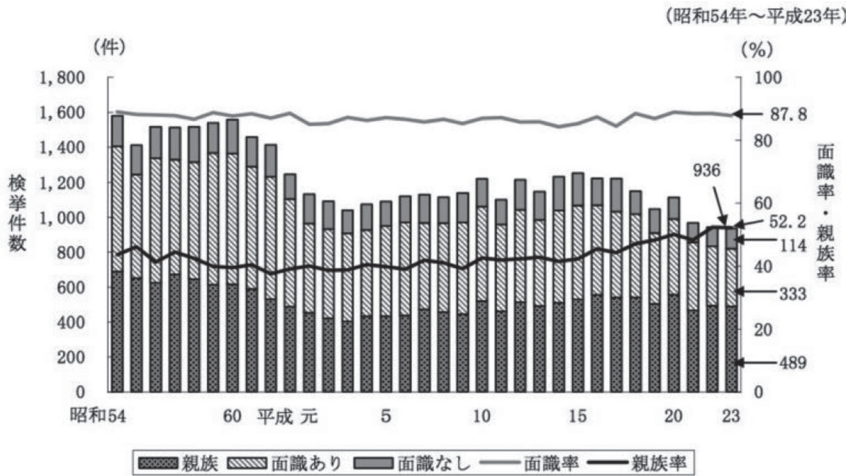


图6 以杀人的嫌疑人与被害者的关系分类的检举件数、相识率、亲属率的推移  
(出处：法务综合研究所《有关无差别杀害事件犯人的研究(研究部报告50)》2013年)

下面的数据来自法务综合研究所的《平成22年版犯罪白皮书特别调查》，表5中杀人事件“按主要动机及与被害者的关系分类的人数”看，71名亲属间杀人中有19名的动机是“疲于介护及抚养”。5名计划一同自杀者出于同样动机的可能性也很高，包括这5人在内，“疲于介护及抚养”而导致的亲属间杀人占了大约三分之一，另一方面，动机为“虐待及责罚”只有2例(法务综合研究所 2013:9)，这使得先前的研究那样把亲子一同自杀或介护一同自杀看作是“虐待”的延伸后果的看法显得证据不足。在动机为“愤恨及激动”的案例中，正因为平时关系亲密，一时恼火而冲动犯下罪行的情况很多<sup>47</sup>。因此把上文儿童虐待致死中的“高虐待可能性”只当成日常暴力和虐待的延伸来看待其实也不妥当。当然从日常虐待发展到介护杀人/一同自杀的情况也不是没有，但多数先前研究指出的情况不如说恰恰相反，杀人者更多的是充满奉献精神持续介护、日常就有着很强责任感、对家人也是感情深厚的人(羽根 2006:37、汤原 2011:45)。正是长期自我牺牲式的介护，最后因为疲劳和绝望感对将来感到悲观，才走上了一同自杀的道路，这一事实逐步清晰起来也被称为在爱的名义下进行控制的所谓“‘温柔的’暴力”导致的杀人(加藤 2005:11-14)。

山中美由纪分析了从1998年1月到2002年12月为止5年间的介护杀人/一同自杀的报道，将其动机大体上分为两种倾向：一是由于作案人自己的个人好恶或以自我为中心造成的，二是与作案人的心情或是具体情况造成的。后者多是“介护太累了”，“不能自己去死而留下病人一个人”，“为(受害者

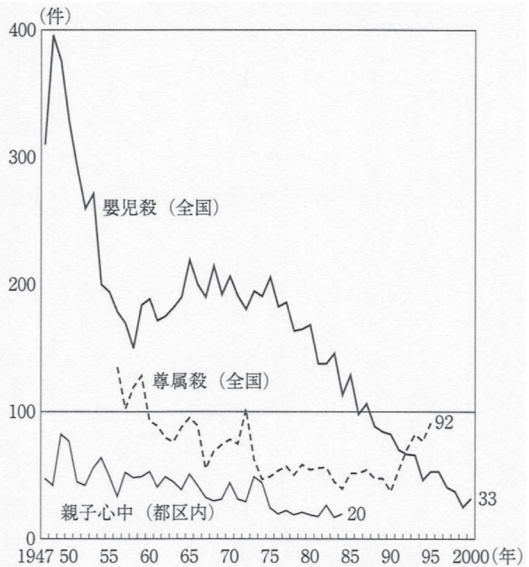


图7 判定为杀婴及杀害长辈的件数的推移  
(出处：汤泽雅彦《通过数据看家庭问题》日本放送出版协会 2003年)

的)病情所苦”,“想让他摆脱痛苦”,“因为受害人的要求”,“不知道要介护到什么时候”等,以作案人对家人的关心或不安为契机的类型。与之相对,动机为自我中心的前者在134件中只有7件(山中2004:39)。起码在报道层面,情况就是如此。

依笔者之见,由日常的暴力或无视演变成的通常所谓的“虐待”与亲子一同自杀或介护一同自杀,是完全不同性质的两种现象。完全无法作出是虐待行为的延伸而发展到杀人进而自杀这样的推论的。为了更严密地定义亲子一同自杀或介护一同自杀这种暧昧的日常用语,通常规定前者的受害人需为18岁以下,后者的受害人需为65岁以上。作为科学这虽然也是一种方法,但不是将两者分开而是结合起来观察,我们就能有新的发现。

区 分	総数	主たる被害者との関係				
		親族	面識あり	面識なし	不詳	
主 た る 動 機	憤まん・激情	100	23	61	14	2
	報復・怨恨	27	8	19	-	-
	痴情・異性関係トラブル	22	5	17	-	-
	利欲目的	8	1	5	2	-
	暴力団の勢力争い等	24	-	18	4	2
	検挙逃れ・口封じ	6	-	2	4	-
	介護・養育疲れ	19	19	-	-	-
	心中企図	5	5	-	-	-
	虐待・折かん	3	2	1	-	-
	被害者の暴力等に対抗	11	3	8	-	-
	その他	13	5	6	2	-
	総 数	238	71	137	26	4

注 1 法務総合研究所の調査による。

表5 犯人与被害者的关系 按主要动机分类

(出处: 法务综合研究所《有关无差别杀害事件犯人的研究(研究部报告50)》2013年)

## 7 年少型到老年型——亲子一同自杀的高龄化和均一化

图8是笔者从厚生劳动省的人口动态统计中把最近的2010~2014年5年间按死因归类为“他杀”的事件数按年龄层区分制作的图表,为了看出较稳定的趋势把而将表4④列中五年间的数字相加。由于亲子一同自杀中受害人大多为0~4岁的婴幼儿,这一年龄段的受害人按年龄分别图示。人口动态统计中“他杀”事件里作案人并非只限定在亲属间,然而由于没有其他能够参考的官方数字,暂且用亲属率在50%左右这个数字。结果显示,现在“他杀”的被害者人数在60~64岁达到顶峰,受害者中高龄者居多明显的特征。

把这五年的数据与10年前的2000~2004年,20年前的1990~1994年,30年前的1980~1984年的数据重叠起来的结果如图9,为了方便比较只列出1990年代和2010年代的情况如图10。可以看出,年少型亲子一同自杀数量持续减少,正朝着介护一同自杀=老年型的亲子一同自杀过渡。笔者不太赞同把年少型的亲子一同自杀归入虐待儿童的范畴中一视同仁的做法,回顾上文介绍的【参考资料1】中的三件一同自杀事件,一件是姐姐杀死同居的母亲和妹妹,可以看作是冲动的“愤恨及激动”型。比较麻烦的是在送儿子回他母亲也即自己前妻住处时开车冲进海里的父子一同自杀的事例。虽然没有使用凶器,而是“平静地死去”,但也显示出了对前妻的报复和不想把孩子交给前妻的心理。由于离婚,夫妇俩围绕抚养权以及与孩子别离而引发矛盾的报道最近非常引人注目。最具冲击性的是2013年12月末《在小学对几点火致其重伤/分居中父亲死亡,疑为意图自杀,》这一标题下的报道。这是一起正在进行离婚调解的49岁父亲企图带着分居中的9岁次男焚身自杀的事件。上文中曾提到,笔者在1990年左右的论文里对台湾和韩国发生这种激昂型的复合自杀(同伴自杀),是从两地与日本的文化差异的角度加以解释的。但如今已经无法这么解释了<sup>48</sup>,这显示出文化差异正趋

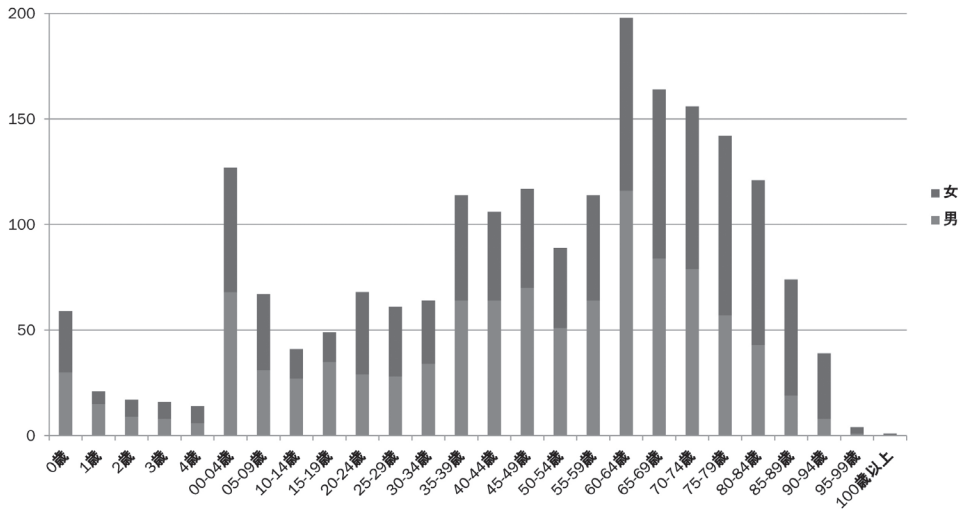


图8 因他杀导致的死亡人数(2010年-2014年)  
(出处: 依据厚生劳动省《人口动态统计》制图)

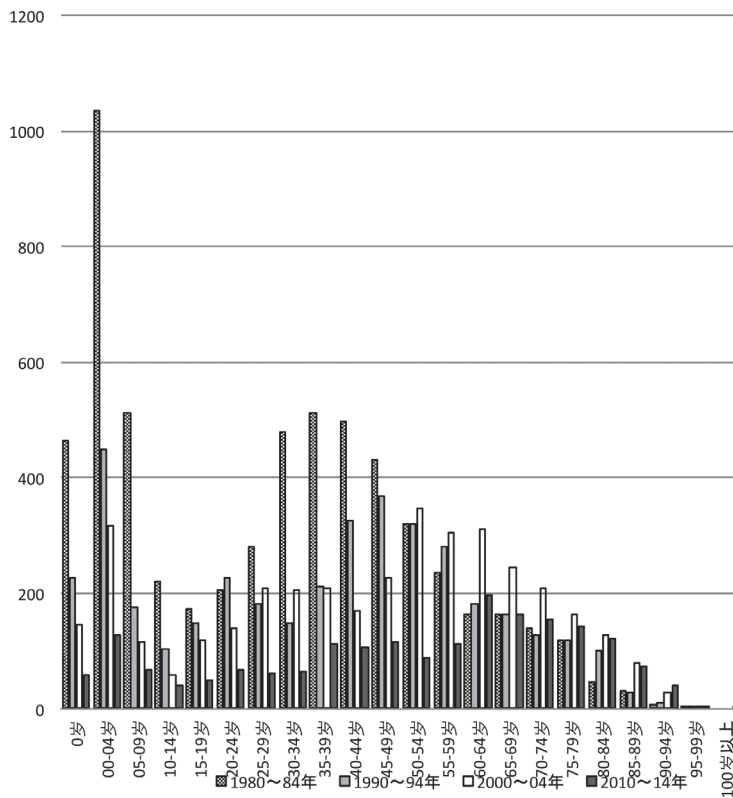


图9 各年龄段因他杀导致的死亡人数(1980年代/90年代/2000年代/10年代)  
(出处: 依据厚生劳动省《人口动态统计》制图)

于“平准化”。

这起事件虽然在发生当日得到媒体的大肆报道，但或许是因为时值年末要过新年，新闻或wideshow节目(介绍各种事件或时下热门话题的电视综合娱乐节目译者注)都没有对之进行跟踪报道或特辑报道。之所以没有成为节目的话题，笔者认为比起时间上的不凑巧，媒体对这起事件拿不出一个叙事的范本(原型)(雷曼 2010:42-44)，所以无法把事件转变成故事(story)来讲述(Bird 2010:4)<sup>49</sup>，或是由于媒体认为完全出于(这位父亲)个人的原因更为重要。在离婚率上升，但制度改革却停滞不前的日本，由于亲子别离的规则尚未确立，笔者认为今后像这种类型的父子强迫一同自杀很可能形成一种新的文化模式<sup>50</sup>。

在意识到年少型的亲子一同自杀有了这种性质上的变化后，再来考虑老年型的亲子一同自杀中，到底有没有作为文化模式而存在的攻击型的事件呢，若是存在有没有被报道出来呢？就后一个问题而言，即使有，如上文山中的分析所示，被报道出来的情况也极为少见。这是因为没有叙述故事的“讲述者”。目前为止有关介护杀人/一同自杀的报道中，比起追问个人的生命或生存的权利，更倾向于对介护的辛苦表示同情或共鸣。上文提到的NHK特别节目中第2个详细报道的事例，是专程到监狱去拍摄录下了杀害了患老年痴呆症并逐渐恶化的母亲的当事人的证言制作而成的。“最痛苦最可怜的是母亲，而能让母亲解脱的只有自己了”，当事人这么讲述着。“那么，为什么你会承担起介护的责任呢？”当最后被问及这个根本问题时，引出了当事人“因为是家人”的回答。这里传达的信息怎么看都只是按照以前的家庭观念把家庭神话强化了而已。按伊丽莎白·伯德的说法就是陷进了“诉诸于原型论主题的陷阱”中(Bird 2010:7)。

既然新闻报道这么有偏向性，就十分有必要怀疑现实中到底是否如此了。从上文列举的表5里，可以看出对亲属以外但相识的人的杀害行为，也就是对邻居或工作场合的同事和熟人，由于平时的怨恨或憎恶不断积累最终导致犯罪行为的倾向是存在的。另外，“高虐待死亡儿童”的数据中，包括

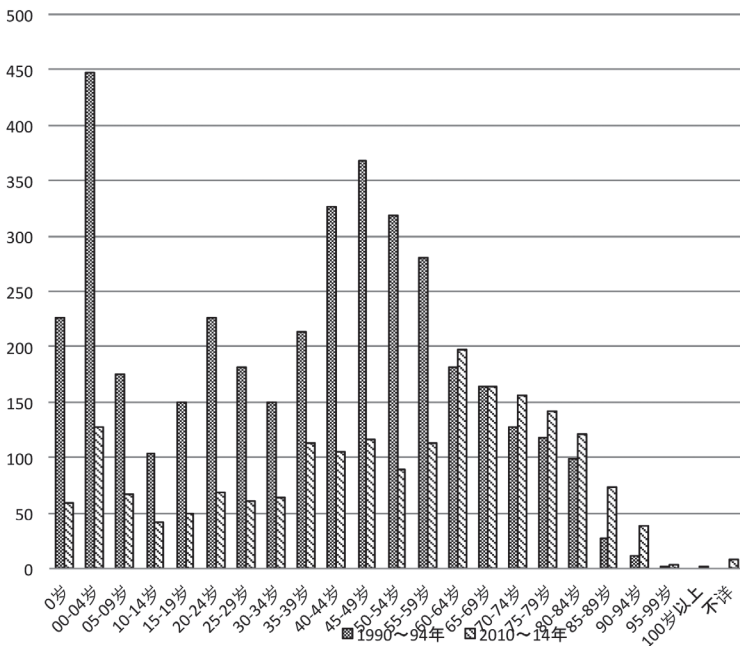


图10 亲子一同自杀从年少型向老年型过渡(1990年代/2010年代)

(出处：由笔者依据厚生劳动省《人口动态统计》制图)

了因为日常暴力行为的升级,最终将儿童殴打致死的被殴打儿童症候群。然而,如果暂且悬置介护杀人或①栏的伤害致死,很难想定介护一同自杀事件中也有这种怨恨杀人或暴力升级的“日常”。也许因为拼尽全力去介护也看不到好转希望的无力感、失眠及繁重的介护工作带来的烦躁会引发暴力,但这种情况应该一律当做虐待来看待吗?“无论出于什么理由,因他人导致的死亡都只能视为虐待”(根本 2007)<sup>51</sup>,这种在先前的研究中提出的“终极虐待”(荻原 2009:131)的定义,虽然符合逻辑,但却无法令人满足。

关于很多凶手患有(甚至受害者也有)忧郁症的论述(根元 2007:43、湯原 2011:48),与认为0岁的杀婴事件多是由“产后忧郁症”引起的说法,其忧郁是同一性质的吗?如果是在行为层面上发生了因解决问题的能力或判断力下降而引发的状况,那么作为症状可以称作忧郁。但是,除非诊断书上有明确的记录以外,轻易断定这是忧郁症或是把忧郁症当做万金油般的解释是十分危险的(北中 2014)<sup>52</sup>。至少,原因和产生结果的机制是不一样的。

无论怎么量化新闻报道或裁判结果,终究只能得知按照某种叙事原型的消息。随着数据库化的普及,量化研究急剧增加,虽然收集数据变得轻松了,但这并不能确保资料的可信度和客观性。这些报道绝不是“事实”。媒体的报道是经过了多重筛选和润色的叙事数据,首先记者的讲述就是主观的。虽然为了和观众交流,记者也会参照主体间性的话语范本,但越是想把握住介护杀人/一同自杀这个“事实”,就越是需要涉及到本应纳入视野范围的文化背景或社会条件的问题。现在不考虑这些因素,把报道当做“事实”来分析的论文很多,颇令人担忧<sup>53</sup>。通过分析新闻报道我们能确实知晓的,是社会层面的因素关联的结构,和关联性的变化过程,也即更高层次的的日常史的转换及变动的历史。

阿部千春利用能在线检索朝日、读卖、每日新闻全国版及地方版早晚报内容的“报纸·杂志报道文章纵览检索/G-SEARCH”这最新搜索引擎,得到了1998年到2007年间亲子自他杀事件共458件的相关结果。为了检验获得的数据的普遍性和真实性,与上述(越永,高桥 1985)基于东京都法医院尸检报告作成的39年间的数据进行了一致率的验证。得出的一致率为71%,这个数字是多是少,立场不同结论也不同,不过阿部将现在的发生原因的时代特性放到与战前、战后昭和期的比较中加以把握,这一态度是妥当的(阿部 2010:112)。

## 8 樱田意图追寻的问题——“日常”的结构=原因连锁+发生机制

神经痛或心功能不全是症状。心功能不全的症状是指同时引发呼吸不畅或喘鸣、浮肿、畏寒等多种现象的状态(症候名)。它的病理(状态)则是指由于心脏疾病这一“原因”造成心肌收缩功能衰退,无法向身体输送必要的氧气(血液),造成肺淤血、末梢细胞或内脏水肿这个过程的原因和“机制”。而原因(死因)又包含心肌梗塞或心瓣膜病等其他各种疾病。但只要能够查明原因和机制,就可以进行死因归类了,没必要深究造成心脏疾病的根源疾病是什么。以心肌梗塞为例,它是由高血压或高血脂,心律不齐等引起的。然而再往下追究的话,又会发现这与运动不足、超重、吸烟、过量摄取盐分等多种多样的生活习惯病复杂的关联在一起。像这样的多层结构叫作“疾病情状的连锁反应”,都有其因果和发生机制。如果正确记录了因果关系的顺序,会被放进死因里归类的就是根本死因,但。同样是肝硬化,酒精性肝硬化和C型肝炎的病因就完全不同<sup>54</sup>。樱田提出的观点是,除了我们平时很容易注意到的现象,也有必要仔细去发现暗示着潜在民俗这种较难注意到的机制的现象,以此探究更加多层的,复杂的因果连锁和机制。从全局的(holistic)观点出发,当情状的连锁反应中一个因素变化后会对其其他的因果造成什么样的影响,在“日常”层面上推导出结果大概就是樱田倡导的民俗学的使命吧。柳田国男将生活分成生活外形、生活解说、生活意识三个门类,并认为民俗学的目的在于究明生活意识(柳田 1990:253-254)。而关于“生活意识”,有贺喜左卫门曾这样议论道:“虽然弃子、

奉公人、卖身、杀婴、抱养孩子这些一眼看上去各不相同，但当你清楚了当事人的生活意识后就会发现这些事情都是紧密联系在一起”（有贺 1969:347）。民俗学并非是要去解释日常暴力升级为虐待致死这种层面的日常，探明“日常”的结构才是民俗学应该追寻的问题<sup>55</sup>。

并不是按照日常虐待常态化⇒在其延长线上的杀人⇒因为后悔或不愿接受惩处而自杀这样的机制，而是充满奉献精神的介护的日常一同自杀的想法或决心或是其前提（即包含了历史文化背景在内的“日常”结构）⇒杀害/一同自杀，二者“日常”的存在方式和发生机制上都不相同。而更应该追问的是，为什么人们无法通过委托他人或相关机构来解决介护问题？是人们内心不愿选择放弃介护或是放置不管、遗弃等方式，而是选择了以“死”告终/解决的那种心情。首先有着家庭独自肩负着介护的重担的文化因素，而要寻求这些问题的答案，笔者认为需要一种能对“日常”进行更深厚、更全局性(holistic)地观察和记述的民族志式的(ethnographic)民俗学方法。

本应朝着“介护社会化”的目标，致力减轻与介护相关的家庭负担的介护保险法自2000年实施以来，现状却是不进反退：由于近年用于支付社会保障的费用连年递增，政策开始诱导老人从医院或特殊养老院等介护机构搬回家进行“在家”介护，反而加剧了介护对家庭的压力。只有一部分幸运者能够享受介护保险制度或利用附带介护服务的私人收费养老院，其他的大多数人则不得不牺牲工作，不分昼夜地专心进行介护。为了介护只能离职，导致这一现象的政治经济上的原因和过程的背面，潜藏着放任这种状况的文化因素。从家庭结构层面看，即使有其他家人在，介护者也觉得“孩子太忙”而选择一个人承担起介护事务，使得孤立感更加强烈，其背后都是文化心理因素在起作用。同时，因为独自一人处理介护事务，到底是继续还是放弃也都任凭当事人自己的判断。这种整体“氛围”或“气氛”作为“日常”结构充满其中(梶谷 2015、2002、2001)。从施密茨等人提出的“新现象学”到雷曼对“氛围”或“气氛”的再审视(Lehmann 2007)，充分运用民俗学的方法才使这种描写第一次成为可能。独自自杀意味着放弃介护和抚养的责任，而且还会产生未能彻底解决问题的留恋，一同自杀中还蕴含着以死求得生命完结的文化意义。

东京都法医院的上野正彦在1981年发表的数据由于其揭示了意想不到的倾向性而引起了关注(上野,庄司,浅川 1981)。他在从1976年起3年间的司法解剖中发现，三代同居的高龄者的自杀率为独居老人亦即一个人住的高龄者的自杀率的1.6倍。其后这一倾向性不仅在大都市，在农村山区也得到证实。以1986年发表的对新潟县东颈城郡的实地调查为例，135名高龄自杀者中没有一个是独居老人，多是两代或三代同居并且丧偶的高龄者(森田,须贺,内藤等 1986)。从这些研究中，在当今日本，循着“疾病恶化或老龄化加剧”⇒“无法继续工作”⇒“会给家人添麻烦”⇒“自己真没用”的机制最后选择了自杀的过程逐渐清晰起来。

添麻烦这个观念及其影响，几乎存在于社会的方方面面<sup>56</sup>。会给他人或社会带来麻烦这种社会规范，如今更加深化，开始适用于孩子或家人了。这一方面让高龄者能够选择无须介意他人的独居生活，大大降低了他们的自杀率，而另一方面，在老老介护的情况下，由于介护者方面已经将添麻烦这种观念内在化，因素的连锁发生了扭曲，而发生了介护杀人/一同自杀事件。亲子一同自杀事例中年少型的数量的减少，或许是暗示添麻烦这种观念正在走向终结的前兆。若真是如此，这个现象就正向我们讲述着添麻烦这种社会规范的生物学、即其诞生、成长、成熟、衰退、消亡的过程。

## 结语 全球化以及超高龄社会中的民俗学

众所周知，根据WHO（世界卫生组织）的定义，老龄化比例超过人口总数7%的社会称为“高龄化社会”，超过14%的叫作“高龄社会”，超过21%则叫作“超高龄社会”。日本从1970年起进入高龄



化社会,24年后的1994年进入高龄社会,2007年进入超高龄社会。2005年以来老龄化比位居世界第一,2015年10月其数字达到了26.7%(内阁府 2016:2)。老龄化最大的问题是其速度,从“高龄化社会”进入“高龄社会”法国用了114年,德国用了42年,而日本只用了24年,社会和制度跟不上这个速度。

图11是对中日韩未来老龄化比例推移的预测(铃置 2012)。韩国在2008年的较早阶段实行了“老人长期疗养保险制度”,和日本最不一样的地方是,虽然个人负担的比重很大,但导入了对家人支付现金的制度。取得“疗养保护师”的资格,介护家人,就可以获得现金,在不

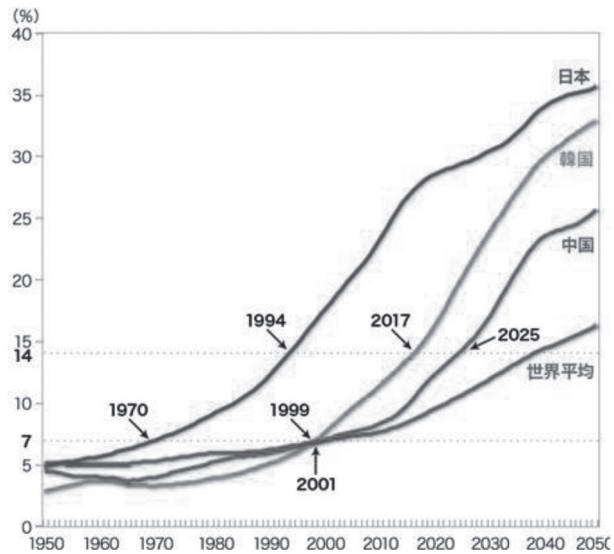


图11 中日韩老龄化比例的推移和预测

(出处: 铃置高史《请教<逐渐老去的亚洲>作者大泉启一郎》2012年)

易建设相应机构的地区,引进该制度不仅确保了介护人员,也降低了财政上的支出(金 2016)。让人不禁觉得真是一个好办法。日本则在老龄化的进程中陷入了财政恶化、介护人员不足、介护质量下降的恶性循环中。介护辞职成为常态,正值壮年的劳动力为了介护而不得不辞去工作的情况变得司空见惯。失去了工作和兴趣,用光了存款,丧失了生活意义,最终引发了介护杀人/一同自杀的悲剧。一方面是现实中家庭的原子化,而另一方面,自民党在预计数年内确定会实施的宪法修改的草案24条中写道“家庭作为社会最自然且最基本的构成单位应予以尊重。家庭成员之间必须要相互帮助”,从中散发出要强化家庭规范的“气息”。

高龄者自杀率上升虽然也是一个问题,但在韩国由于弑亲被看作是有悖天伦的行为,如上文所述,虽然父亲带着妻子儿女自杀屡见不鲜,但直到2003年韩国才首次出现带着母亲一起自杀的报道。按照儒家的传统,弑亲是有悖天伦的重罪。对于现实中发生的杀害长辈事件,都会当做是个别的例外(노·영 2003)。在日本,对因为介护一同自杀未遂而活下来的被告酌情判处3年有期徒刑缓期5年的情况占压倒性多数(池田 2006:161)。韩国2005年发生的介护杀人事件的报道标题是这么写的:“杀害了无法独自大小便的母亲 不孝子被判无期徒刑”(Nocutnews 2005)。虽然日本在1995年废除的杀害长辈罪在韩国依旧生效,但本应数目极少的介护杀人/一同自杀事件却也呈现出增加的态势。2014年某偶像团体成员的57岁的父亲因苦于介护患有老年痴呆症的84岁及79岁的祖父母而决定把他们送进疗养院,然而忍受不了内心强烈的抗拒感,最终带着祖父母一起轻生的事件轰动了社会。据《朝鲜日报》报道,虽然认为送父母进养老机构是“不孝”行为的“社会风气”已经受到批评,但每年仍要发生10起以上同类型的事件(《朝鲜日报》2014) 57。在日本已经很难见到“不孝”这种理解,日韩间在原因和发生机制上存在着差异,但仍呈现“平准化”的趋势。

前文中的台湾文化精神学学者林宪抱着“在各个文化中被强调的精神症候倾向会随着现代化的进程而减少”的猜测,分年龄层预测了症候倾向会逐渐淡薄化的未来。然而结果却与他预测的相反,台湾患者中“年轻人的敌意症候反而比老年人更强烈,日本患者中年轻人的神经质症候也比老年人更明显”,于是转而推测“受到较强文化影响而形成的精神症候恐怕不会随着现代化进程而急速变化”(林 1982:333)。在收录了这篇论文的修改版的著作里,林宪称“亲子一同自杀这种现象是有文化背

景的”，如果“突然减少了，就有必要说明那是由什么原因造成的。（林 2004:167-8）”

另一方面，笔者在数年前读了一位年轻研究者的作品的第一章后十分惊讶。虽然是《现代日本的送葬礼仪》这样稳妥的书名，但在这本由学位论文增改后构成的作品的补充说明里，通过对漫画、动画、电影或游戏进行洒脱甚至有些过激的话语分析，论述了从前主要由老人传承给孩子的有关“他界”的概念（内藤 2013:321）。此后笔者越来越感到最近的留学生，特别是中国人和韩国人留学生从很小的时候开始就已在日常生活中习惯了日本的动画及游戏并对其抱有亲近感，在他世界观、行动模式、思考模式和世界观等问题上，虽然同是日本人，但笔者与日本年轻人之间的文化距离，远远大于留学生和他们之间的距离。但其实回想一下，笔者虽然经历过傅高义所记录的被祖父母或双亲拿“妖怪”吓唬的经历，但从未从他们那里听到过关于“那个世界”的描述。而是通过媒体，或语文课本里芥川龙之介的短篇小说《蜘蛛丝》等广义上的大众传媒获得一些碎片，然后拼凑出一个印象罢了。

把动画《电脑线圈》里的电脑空间看成“他界”的世界观或许有一天能跨过文化的壁垒。虽然并不否定出现这种激烈变化的可能性，但笔者的想法基本与林宪一致。即使新媒体不断出现（博伊德 2014）<sup>58</sup>，全球化进程继续推进，在通过电视发挥巨大作用构筑起来的民族身份认同实现了社会整合的现在<sup>59</sup>，民族的文化也不会发生急剧的变化，而是一面变得“平准化”，一面就像我们在“添麻烦”的分析中所看到的，以一点点地转变长期波动的连锁因素间的关联的形式发生改变。

遗憾的是，寿命所限，笔者大概无法看到那个未来了。面对全球化，中日韩普通人的生活会如何urbanalizaion（都市化）呢（Francesc Munoz 2013）？中国人将如何应对日常生活中急速发展的老龄化，又将展开怎样的日常实践呢？民俗学者肩上的任务可以说是多之又多。

## 参考资料

### 【参考资料1】谷歌新闻快讯 关键词“心中(一同自杀)” (2016年6月25日 投递)

①利川市疑发生强迫一同自杀…次女身亡、长女重伤 2016年6月24日 23时44分

读卖新闻 24日下午3点半左右，安保公司人员接到东京都立川市锦町一栋公寓住户的紧急报案后在2楼的一间房门前发现血迹随即向警方报案。

②挥刀刺向母与妹 疑为姐姐企图强迫一同自杀妹妹身亡 东京·立川

《朝日新闻》24日下午3点35分左右，东京都立川市锦町6丁目一栋公寓楼内，一名安保公司的男性向110报警称“门前有血迹”。在屋内五十多岁的姐妹两人…

③疑为强迫一同自杀…海中轿车内发现“父子”遗体

日本电视台NEWS24 在大阪府堺市，沉进海里的轿车内发现了2具遗体。据推测应为本月行踪不明的父亲与儿子的遗体。在堺市堺区筑港南町的现场…

海中轿车内发现2具遗体=疑为失踪父子强迫一同自杀 事实通信

④50多女性疑企图强迫一同自杀

路透社 警视厅立川署怀疑是姐姐企图进行强迫一同自杀。据立川署消息，姐姐挥刀刺向了自己的腹部和头部，目前重伤。“想着把她们两个用刀杀死后自己也寻死……”

【报站】立川3名女性遇刺，疑为强迫一同自杀 朝日电视台

疑为强迫一同自杀 东京一公寓内母女三人死伤 朝日电视台

50多岁女性企图强迫一同自杀？东京·妹妹被刺身亡，母亲受伤BIGLOBEニュース

⑤47NEWS>共通新闻>五十岁左右女性企图强迫皆同自杀？东京·妹妹被刺身亡，母亲受伤

47NEWS24日下午3点10分左右，在东京都立川市锦町一栋公寓楼的公寓里，同居的50多岁两姐妹和80多岁的母亲三人被刺伤，看到血迹住户向警方报警…

⑥【突发事件的核心】“要死了哦”“对不起啊”女儿拽着双亲的衣服沉入冰冷的河水深处 利根川一同自杀…

产经新闻 母亲有老年痴呆症,支撑一家生计的父亲因病倒下,生活保障补助申请中的三口之家做出了全家一同自杀的选择。“要死了哦”“对不起啊”。生还的女儿在法庭上…

## 【参考资料2】日本男童首述“森林失踪记” 扔石头被父亲赶下车

<http://news.163.com/16/0607/01/BOU1A0RS00014JB6.html>

网易首页>新闻中心>热点新闻>正文

日本男童首述“森林失踪记” 扔石头被父亲赶下车

2016-06-07 01:37:00 来源: 环球时报·环球网(北京)

【环球时报综合报道】在日本北海道鹿部町“失踪”6天,引发日本全国甚至国际关注的七岁男孩田野冈大和,现在已经在医院疗养。6日,这名北斗市小学二年级男生首次向媒体叙述了走失的过程。

据日本共同社6日报道,田野冈回忆说,5月28日星期六,他和父母、姐姐一起前往日本北部北海道一处森林附近的公园徒步旅行,因为向其他车辆和行人扔石头,父母很生气。回家途中,父亲为惩罚他,中途把他赶下车,把他一个人留在森林中。父亲离开后他哭泣着失去了方向感,本想追赶父亲的车,结果却走了相反方向。虽然父母很快就回来找他,但发现孩子已不见踪影。

由于感到“山中很可怕”,田野冈并未进入山林,而是沿着林间道路走到了自卫队员用于住宿的一个演习场。演习场内有数栋半圆形的铁皮老式营房,因为那里未上锁,感觉很冷的田野冈“就进去睡觉了”。

营房没有供暖和供电,也没有什么食物,但营房外有水龙头、内有行军床的床垫。营房内虽有煤油炉,但必须连接发电机才可启动,田野冈说,“按了开关但没有启动”。田野冈表示,他6天内没有进食,仅靠饮用设施旁的自来水度日。英国广播公司(BBC)说,田野冈就“像夹三明治一样地”躺在两个床垫当中御寒,有房舍可以挡风雨、避野兽,这加大了田野冈的生存机会。

3日,失踪6天的田野冈被一名自卫队队员找到。这名自卫队队员说,小男孩看起来有点疲倦,但还是很有“元气”。这名自卫队队员给他两颗饭团,被他狼吞虎咽吃得一干二净。

日本自卫队相关人员对于田野冈为何会跑到演习场内表示不解。在地图上,从失踪的森林道路到自卫队演习场的直线距离约6公里,最快路径约12公里,且都是上坡路段,连队员都要花2.5到3小时才走到,沿路还有不少叉路。况且从被丢下的地方到自卫队的扎营,没有桥的河流有三条,到底这名男童是怎么找到演习场营房的呢?

田野冈对在医院相见的父亲及有关人士表示,他坚信“一定会有人回来救我”,并表示当时“虽然很孤单,但没有问题”。面对父亲不停的道歉,田野冈说并不怪父亲。

负责给田野冈检查身体的北海道一家医院的医生说,男孩的体重原本为22公斤,在被找到时减少了约2公斤。不过,这名医生表示,田野冈有点脱水、还受到了一些擦伤,但没什么大碍,不久就可以出院。

田野冈安然无恙,让人们放下一颗心,也对这个七岁孩子表现出的坚强表示赞许。而日本舆论也在热烈讨论田野冈父亲的这种严厉管教方式。有日本网友在社交网站留言说,这不是惩罚是虐待。也有网友表示,“我理解,我真的理解,但是他们至少应该躲在树后面看着他吧。”对此,田野冈的父亲也十分后悔。

有日本专家担心,这次事件会造成田野冈心理上的障碍与阴影。北海道警方5日表示,田野冈被找到后警方将其父母通报给了函馆儿童咨询所。咨询所将与其父母及田野冈谈话。北海道警方对此表示,“《防止虐待儿童法》中规定,若涉嫌虐待必须通报。父母把他留在林间道路后离开的做法有精神虐待之嫌。”但孩子父母是否会因此事定罪还不确定。

本文来源: 环球时报·环球网。责任编辑: 张腾\_BJS2743

- 1 北海道警方认定此次失踪事件没有犯罪性质，因此处理时也不会追究父母亲的刑事责任。但由于有可能构成“心理上的虐待”，函馆儿童咨询机构收到北海道警方通知，对父母等人进行了咨询。（《朝日新闻》2016a）
- 2 除（《朝日新闻》2016b）外，育儿类的博客（ひびわれたまご龟裂の鸡蛋2016）等也有很多讨论的文章。
- 3 “出来事”与汉语或韩语中的“事情”一词在意思上存在微妙差别。汉语翻译成“身边的事情”大概是与原词的意思最为相近的。但是日语中与“事物”相对还有“物事”这个词。根据《明镜国语辞典》的用法解说，“事物”重在物，“物事”重在事，而“事柄”这个词则指比“物事”更加抽象的东西。正如同日语中有“出来事”、“事物”、“物事”三个词一样，在日本，注重细节仔细分辨事的具体内容或状况的行为态度是受到尊重的。“物事をよくわきまえている（明事理）”是褒义的评价，而“物事に頼着しない（大大咧咧）”被认为是随波逐流，是不好的。一个人豁达大方，可以用“大陸のだ（原义大陆性的，后延伸为形容人大方豁达 译者注）”来评价。虽然日本也有“拘泥于细节”这样负面评价的说法，但如伊藤亚人的卓见，儒家的思想体系喜欢从全局上探讨事物原理，重视理论体系性，受这种世界观指导的中国和韩国的语言世界的倾向性与日本显然是大有不同的（伊藤 2012:234）。也可以说，日语偏爱不只是把物，还把事也具象化来理解。因此即便严密地定义“日常”这个概念，中日韩各国在理解上大概还是会产生微妙的差异。如韩国的サルリムサリ（生活必需品）研究那样，发挥各自的特性进行协作是十分必要的。
- 4 自杀实际状态说明项目团队对1000人进行调查后表明，自杀的背后潜藏着68个危机因子，自杀者平均每人拥有4个危机因子，揭示了迫使人自杀的复数的原因机制。有72%的自杀者曾求助于专门机构的咨询窗口，但即使解决了一个问题，还是会因为其他因子而选择自杀，因此团队试图建立窗口间的联系机制，只要求助者去一个咨询机构，所有咨询窗口都能合力共同制定对策。自1978年警察厅开始统计自杀数据以来，每年自杀人数大致都在2-2.5万人左右，然而1998年相比前年增加了三成，自杀人数达到32863人。这也被命名为“98年冲击”，从那以后直至2011年，连续14年间每年都超过3万人的自杀现象成了极大的社会问题。2012年长达15年以来自杀人数首次降到3万人以下，之后呈现逐渐减少的趋势。自2006年自杀对策基本法开始实施以来，NPO法人“自杀对策援助中心LIFELINK”等机构根据对精神健康、多重债务和失业等社会的扭曲进行了细致调查，又通过收集个别具体的数据追踪“自杀的危机过程”，在发生机制上也以地区为单位发现了几种模式。根据其结论，2016年自杀对策基本法得到修订，市町村各单位也开始单独制定“自杀对策行动计划”。
- 5 诸众（Multitude）指对抗全球权力的全球民主主义的主体。
- 6 瑞典的传媒学专家达尔格伦认为，在新兴媒体影响改变政治的状态下，民主主义将远离最初的理想。他表示民主主义是从日常生活的形式及共通的价值观念中产生的，人们需要能够获得这些经历的一般文化，但现实却是传媒正在介入政治世界。
- 7 书中仿照伯恩斯坦（Basil Bernstein）的教育话语理论，提出将与育儿或教育这种知识传承，文化传承的行为相关的话语和原理命名为“育儿话语”，提起“象征的统治”这个概念指代话语的分配、传承、获得的全部过程。简单来说就是“育儿相关的语言的集合”（天童编 2016:6）。
- 8 韩国也有相同的说法。“桥下”与“脚下”同音，成为谐音的俏皮话。
- 9 英国1889年制定了儿童虐待防止法，使法律有权介入亲子之间。而把孩子一个人丢下被视为违法行为是在1933年的儿童少年法实施以后（伏见 2016）。
- 10 江绍原为了证明德国的Volkskunde不是民俗学而主张用“民学”来称呼（原出处《现代英国谣俗与谣俗学》中华书局，1932年，附录七中的《试论Folklore, Volkskunde和‘民学’的关系》，笔者参考自（子安 2005:30））。笔者也认为民俗学的对象不是folklore，而应把民众当作主体。英语的folklore不只指研究对象也指代这门学问，Volkskunde则不指代对象，只指代这门学问本身。
- 11 这之后，这种方法被命名为“接受的民族志（ethnography of reception）”。
- 12 二次引用的史宾托尼克的原话来自Spitulnik, Debra 1993. “Anthropology of Mas Media”, Annual Review of Anthropology, 22, p. 293.
- 13 关于影像人类学，日本以（村尾, 箭内, 久保编 2014）为代表，积累了很多研究。
- 14 例如里拉·阿布·卢赫德以埃及电视台播放的情景剧系列为对象进行的媒体文化生产和流通的研究论文（Abu Lughod 1998, 2006）。
- 15 其他还刊登了白川千寻的《日本电视节目中的美拉尼西亚表象》和饭田卓的《异文化的包装化:通过对电视节目和民族志的比较》。《民博通信》No.102（国立民族学博物馆、2003年9月）也企划了特辑“面向大众传媒社会的人类学”。但都是简短的文章，作为民博的合作研究（“多重媒体环境与民族志”2002-02年度）的成果报告书，总结在（饭田 原编 2005）中。其中也包含了电视论，比如增田研的《某成人礼的戏剧化——从〈当地的向导〉到〈表象的中间人〉》及南真木人的《海外资讯类益智问答节目与人类学——以〈世界鸣噜噜环游记〉为例》等，但都只停留于有关异文化表象的论文议论。

- 此外, (杉本编 2012)也是基于民博的合作研究“关于有效利用地区社交网络后新的地区的社区构筑的研究”(2007-2010年度)的研究报告。
- 16 其他还有如(饭田 2007)的研究, 综述论文有(糸林 2006)。民俗学中涉及到大众传媒的论文在日本除了拙稿外, 大概就只有(法桥 2000)了。法桥在书中写道, 德语圈在1930年代开始就把和传说故事有共同母题的新闻报道命名为“新闻传说Zeitungssage”, 并开始研究了。其后德语圈的大众传媒研究, 则可参考本期杂志中李相贤的论文。吉川祥平等人也翻译了德语论文(ベッヒドルフ 2015)。
- 17 伊丽莎·伯德的近著则有Bird, S.E. and F. Ottanelli, eds. 2015. *The Performance of Memory as Transitional Justice*. Cambridge UK/Mortsel Belgium: Intersentia.
- 18 桥元良明认为, 电视或报纸拥有的“概览性”是指在阅读感兴趣的报道后会顺便把目光移向政治及国际版面的新闻标题”, 能够光扫一眼就了解到凯利所说的新闻的势力范围的特性。浏览网络新闻则“基本上只是封闭式地检索自己关心的内容”, 所以现在电视也承担着新闻的“概览”的功能, 作为最早知道社会上发生的事情的媒体运作着(桥元 2011:154、60-01)。
- 19 戴扬和卡茨这部分的出处在Dayan, D., & Katz, E. 1995. “Télévision d'intervention et spectacle politique [Televisual intervention and political spectacle].” *Hermes*, 17-18, p.166.
- 20 受到凯利仪式理论影响的著述中较出名的还有(Silverstone 1994) (シルバーストーン 2003)等。
- 21 这张表中, “全家”指家庭全体成员或者父母加孩子, “其他”指祖父母与孙子或是兄弟姐妹等, 并没有显示夫妇一同自杀一同自杀的数据。
- 22 代表性作品可举出(高桥 1987), 现在也有以(田口 2007)为代表的研究, 因为关系到产后忧郁症, 研究多限于婴幼儿期的母子关系。
- 23 关于亲予一同自杀这种现象, 以前小田晋曾站在精神医学的立场上指出, 欧美不仅有因忧郁症牵连家人或最爱的人一起赴死的“扩大自杀”, 还发生过出于同情把家里最不反抗的人杀害的“慈悲杀人”、以及为了不让他人自己死后受苦或陷入贫困而杀害配偶等的“死亡恐惧杀人”(小田 1973:122-123)。虽然这类事件在行为层面上被认为具有世界普遍性, 但笔者立场上还是坚持莫里斯·潘盖所论述的那样, 即欧美发生的此类行为“被看作是突发性的精神抑郁症的症状, 所以被归入了野蛮行为的范畴中”, 而在日本的“传统”中, 因为世人“从中看到了自己的模样”所以“赋予了亲予一同自杀某种程度上的合理性”(潘盖 1986:6), 因此应该把这种行为看作已经形成了一定文化模式的文化论、即社会层面的现象来研究。
- 24 亲予一同自杀数据来自(小峰 1937), 抱养弃儿数据根据《日本帝国统计年鉴》1-53回制作而成。需注意亲予一同自杀数据中包括既遂与未遂。而(饭塚1982) 1975-1980年的数据只包含既遂。
- 25 所谓养育弃儿是指明治政府继承了从前由町村或养父母收养弃儿的习惯, 从1871(明治4)年开始每年给未遂13岁的被收养弃儿补贴7斗米, 表面上当作由国家来抚养的制度。直到1929(昭和)年政府因亲予一同自杀频繁化而公布救护法到1932年救护法实施, 养育弃儿的机构和家庭都会得到大米作为补贴。表上的数字不是每年的弃儿数, 而是获得大米补贴的未遂13岁人群的累计人数。
- 26 笔者翻阅了1920年《朝鲜日报》和《东亚日报》创刊以来的报道, 1922年“母子三人跳水自杀”这种行为就已经存在了, 只是因为发生得不频繁, 报道时没有被普通名词化, 而是随意被称为“同时自杀”或“一起溺亡”等。行为层面上这个时期的一同自杀形态也有一个特征, 那就是多为母子、夫妇、姑婆这种双人的复合自杀, 而1950年代后期以来, 出现了夫+妻+子这种三人以上的集团形态的一同自杀。面对这个状况, 1960年代前后这种一同自杀被命名为“全家集团自杀”, 那之后集团自杀的范围呈扩大态势, 家庭内的一同自杀便在1970年左右被名词化为“同伴自杀”而普及了。这个词也是从以前意指夫妇关系外的男女间的“殉情”一词的意义的扩大化开始演变的, 反而“集团自杀”倾向于只能在相互不认识的人或人数较多的情况下使用(关于这一问题的详细论述还未发表, 可参考(岩本 2005))。
- 27 有关平准化的讨论, (岩本 2015)及(Munoz 2013)可作参考。
- 28 2003年7月发生的《因债台高筑, 公司职员杀害母亲和儿子…原本意图连妻子也杀掉但被捕》事件的报道(《东亚日报》, 日期省略)中, 34岁的凶手杀害了69的母亲和3岁的儿子, 这是据笔者所知第一篇报道了长辈也被害的报道(虽然这种现象可能一直都存在着, 但未被报道的可能性很高, 再者自从“全家集团自杀”出现后, 因发生争吵杀害长辈后又对妻子孩子下手的案例也不是没有, 但是把报道重心放在杀害长辈上的这是第一例)。
- 29 之后在2009年, 异姓不入祠堂和户主制度等家族法的内容被修改, 这一父权结构也随之瓦解。这是一场让女儿也可以继承原本只有男系才能继承祭祀活动的大改革, 儒家的原理和理念因此几乎分崩离析。而2015年日本最高法院还否决了可选择性的夫妇别姓提案, 相比之下, 韩国家庭制度针对现实社会的变化做出的应对遥遥领先于日本。只是关于这一状况笔者还未开始认真研究, 所以只能在此简要说明。
- 30 OECD, *Society at a Glance :Asia/Pacific* 2014年版中没有中国的数据因此使用了2011版。
- 31 以前的日本, 若是把父母送进养老院也会下意识地产生没有好好履行对家人的抚养义务的愧疚感。关于这方面的情况可以参考(大冈 2004、岩本 2005)。但是如同稍后讲到的韩国一样, 很难认为在如今的日本还

- 有把这种行为看作“不孝”的“社会风气”。
- 32 因为中国和韩国都没有介护这个词，在这里稍作说明。拿《广辞苑》来说，直到1983年版第3版为止都未收录介护，介护是作为现代新词收录于1991年发售的第4版上的。关于这个词的来源，有一种说法是介护用品制造商把“介助(照顾)”和“看护”两个词合起来新造了这个词。但也有人说法护作为熟语在1892年的《伤患疾病陆军军人感谢金额标准例》中已首次出现，其后在感谢法和救护法的相关条例中也出现过。但当时是在按身体残疾的程度规定谁能获得政府感谢金的法规中被使用的。从1963年的《老人福利法》开始这个词才有了现在的意义，之后又有了1987年的《社会福祉士及介护福祉士法》和2000年开始实施的《介护保险法》，这个词才一直沿用至今。除了介护福祉士，还有介护支援专员(Care Manager)、走访介护员(Home Helper)、陪伴外出介护员(Guide Helper)等职业，伴随着这项业务的多样化，比起所谓身体行动上的帮助的“照顾”，介护这个词开始表示更广泛的意义，也更加为人所用(津田 2005、中岛 2001)。
- 33 这个“介护者人数(15岁以上，担当介护工作的人员)”是来自(总务省统计局 2013:70)的统计，也是后面提到的NHK特别节目的开头引用的数值。其中有5成介护者的年龄在60岁以上，而过去5年来因介护辞职人数达48万7千人，其中女性占了约8成。并且，在2016年4月末这个节点，被判定需要介护的人数达621万5千人(厚生劳动省2016HP)。
- 34 从2013年7月开始，每月收到的新闻突然增加到10件左右，但是无法确定是哪一起事件成为了增长的契机，或许是因为检索精度提高了。已知2006年新闻报道的增加是由于当年2月发生在京都市桂川的引发社会瞩目的事件。勒死了当时86岁的患有痴呆症的母亲，以同意杀人罪(实施前获得了被害者同意的罪行，与被害者委托当事人杀了自己的嘱托杀人罪有区别 译者注)被起诉的54岁的长子当时为了介护母亲从公司辞职因此没了收入。由于付不起约3万日元的房租和日间介护服务(Day Care)等费用，长子去申请了生活保障却没有通过审查。最后一天，他带着坐在轮椅上的母亲在京都市内逛了一圈后，对母亲说“活不下去了，到此为止了”，母亲则回答道“不行了吗？那要一起走。”检察方面表现出体谅被告心情的态度，介绍了在实施犯罪前两人的对话内容，这起事件因为“感动了地方法院”而被大肆报道。同年7月，京都地方法院对其判处有期徒刑2年6个月，缓期3年(检察方面请求的判决是有期徒刑3年)。法官同时表示“被判处罚的是日本的介护制度和行政”。(山藤 2007)等诸多媒体报道了这起事件。长子在法庭上重复发誓“想要连母亲的份一起活下去”，并开始在建材公司上班，但8年后，也就是2016年，警方判明他在孤独中沉入琵琶湖溺水自杀了，使这起事件再度成为媒体话题。
- 35 NHK特别节目“我杀了家人:介护杀人当事人们的自白”在2016年7月3日播出，但这个特别节目的取材背景、节目组的用意、以及无法收录进50分钟的播放版本的其他事例(共3例)和问卷调查结果等内容，都公布在NHK的官方网站里的NHK介护杀人调查上(<http://www.nhk.or.jp/d-navi/link/kaigosatsujin/>)。
- 36 这个案例作为NHK特别节目的宣传新闻，在7月1日播放的NEWS7和同日播放的NEWS Watch9上都对其做了介绍，其中无论哪一档节目都重点强调了“经过详细调查的最新发现表明…在介护开始3年以内有一半以上”这点。
- 37 另外，有关亲子一同自杀的其他数据，还有在单独犯罪者的案例中把“亲生母亲单独作案”和“亲生父亲单独作案”作比较研究后发现，根据对不同形式一同自杀所占的比重来看，前者占了“母子一同自杀”的9成以上，而后者只占了“父子一同自杀”的约5成左右，“父母子一同自杀”占了另外的4成(长尾、川崎 2013)。(岩本 2006)指出了上述韩国也有很强的这样的倾向。
- 38 全部134件中，杀人+自杀类(的介护一同自杀)有64件，然而凶手及被害者都死亡的却只有24件。另外根据山中称，在杂志中首次使用“介护杀人”这个词的是1985年10月的《朝日周刊》(山中 2004:36)。
- 39 当然NHK特别节目里也有十分深入的新发现。除了3年以内这点外，NHK新闻在解说中还强调“经过详细分析，发现了新的事实”，这一事实就是其中75%的人接受过日间托老院等其他介护服务。不过因为先行研究中也会有类似的分析，(加藤 2005)也粗略地论述过，所以也不一定算得上新发现。但在以614人为对象进行的有介护经验者问卷调查中(有经验者共388人)发现，有24%的人在回答可曾有想要对介护的人“下手”或“想一起去死”的想法这个问题时，选择了“有”和“有时有”。这个节目还揭示了即使有其他家人在，但因为知道他们都很忙所以介护者什么都不说，结果一个人陷入孤独的问题。没有可以依靠的人强化了介护者那种只有自己被留下来承担介护任务的孤立感。这些发现尤其值得深入挖掘。
- 40 (厚生劳动省2015、2016)显示，2013年度高龄者死亡事件共发生21起，2014年共25起。其中“由于养护者放弃介护等(忽视)导致死亡”分别有12起(共12人死亡，以下因为件数与人数都相同故省略人数)、12起；“由于养护者的虐待(忽视除外)导致死亡”分别有2起、2起；“一同自杀”分别有1起、3起；“其他”分别有0起、1起。即使列举了一同自杀，这个数字也太少了。
- 41 《平成19年的犯罪》中还增加了“育儿烦恼”一项。警察方面的自杀统计也与此同步增加了这两个项目。只是，从2007年开始刊登数据的《平成19年发生的自杀的简要资料》中“由于平成19年自杀统计登记表进行了修改，从能够证明死者为自杀的遗书等资料归结出的自杀原因和动机每人不能超过三个”，所以动机的总数无法达到一致，处理也变得繁琐起来。因此表4没有标示数据。公布出来的分类大致都可以归类为“家庭问题”，

- 分类变得更细后,反而搞不清楚有留下遗书和没留下遗书的具体数字了。另外值得留意的一点是,根据警察厅《平成26年发生的自杀概况》附录1,2015年疲于介护、照顾而自杀的男性为136人,女性110人,和男性占比高介护杀人和一同自杀相比,女性选择自杀的很多(皆参考自警察厅官网公布的数据,可以自由查阅)。
- 42 查证的结果同样显示,即使存在疑点的异常死亡案件的解剖实施率为74.3%~83%,依然突显了司法—医疗—行政之间没有进行信息共享的状况。
- 43 以2006年被揭露的快速热水器导致的一氧化碳中毒事故和翌年发生的所谓“时津风部屋事件”为契机,全国民众对查明死因的关注突然高涨,于是伴随2012年制定的《关于死因查明等的法律》(平成23年法律第33号),内阁在2014年通过了“查明死因等推进计划”。
- 44 从这张图可以得知,亲属关系系数在平成16(2004)年达到最高后开始减少,而由于行凶者为亲属以外的相识者的数字也降低了,才使得杀人的亲属率上升了。
- 45 最具有代表性的是2009年时任民主党鸠山内阁金融部长的龟井静香的发言:“自从被叫做改革的极端市场原理和市场主义开始实施以来,家庭崩解、家庭内相互杀害的事件增加了。造成了这种态势的(经团联)是有责任的。”并且他拒绝撤回自己的这一主张(《朝日新闻》2009)。
- 46 根据(警察厅2016)统计的杀人案数据,2015年共发生933起,2014年1054起,2013年938起,2012年1032起,2011年1052起。2011年的数据和上文(法务综合研究所2013)的数据相差了1起。
- 47 根据(加藤 2005:53),行凶者为儿子时,有很多时候都是因为头脑一热引发暴力从而导致伤害致死的。
- 48 (川崎,松本 2013)中,作为资料收录了《2000年代报纸报道中“亲子一同自杀”案例一览》,其中罗列了案例395件,而孩子由于亲生父母之间的离婚调解、抚养权和分居的争夺而受到牵连一同自杀的案例只有5件。虽然还未能判断出是否有将其故事化的话语模式,但2010年以来确实引起了很多重视。
- 49 或者如Alessandro Portelli用音韵学作比喻来说明“出来事”一样:“在一中组合中(在语言上)可以构成音节的音素,与别的音素结合在一起有可能就是单纯的噪音。出来事也只有当它正好符合了意义的模式时才会被人当作出来事来看待”(Portelli 2016:120)。
- 50 目前日本还没有把离婚后如何抚养孩子的问题法规化,对《亲子断绝预防法》的讨论又越来越混乱。约9成离婚调解会把孩子抚养权交给母亲,然而在单方家长拥有抚养权的情况下并未保证与孩子分居的父亲或母亲的定期见面的权利。因此约6成的另一方家长自此断绝了与孩子间的见面和交谈。这也被称为“单亲疏离(片親疎外)”,在“维护监护的持续性”的名义下连律师也推崇获得抚养权的家长“带孩子离开”的做法,而“为获得抚养权的虚假家暴”则频繁发生。这就引发了异常事态。
- 对此韩国方面早早修改了亲属法,优先保证“孩子的福利和利益”,不仅有家庭法院介入协议离婚,还设立了抚养费履行管理学院等,为应对当前情势进行了法制改革。然而日本在司法这块还十分保守。
- 51 但原文也附加说明,这是把并非单纯由于疲于介护“作为前提”的(根本 2007:41)。
- 52 近年来抑郁症在全世界范围内流行起来是因为1980年发行的美国精神医学会诊断指南DSM-III大幅度地扩张了抑郁症的概念(北中 2014:2)。抑郁症还原主义则有将实际存在于病人内心的矛盾当成病理并矮小化的倾向(北中 2014:55)。
- 53 这种背景下,在以宫元羽羽为代表进行的一系列行动分析学的研究(宫元,三桥,永岛 2013、宫本2014)中,就把先行条件→行动→结果和E确定实施(现象状况、H历史结合起来分析出了其中的关系。笔者所主张的作为日常学的民俗学则是要从更宏观的角度上把握现象状况和历史中因果连锁的机制。
- 54 忧郁是症状,忧郁症是病名,这种复杂的病根据病因可以分成外因性,内因性,心因性三种。但它们在最近被纳入到“大忧郁症”中(北中2014:2)。
- 55 运用集合论拓展了地域结构图的千叶德尔举出了最简单的例子,(千叶 1976:127)的“主权利力的结构”图中,从职能和权能的关系,将因素关联和机制把握为生产与户主关系上的相位结构。
- 56 2002年福岛县的数据显示,几乎所有60岁以上高龄自杀者都是和家人一起住,独自生活的自杀者只占了不到5%(福岛县精神保健福祉中心2010)。另据(每日新闻2010)的报道《和家人一起生活的自杀高龄者/“不想添麻烦”》,即使是与家人一起生活的高龄者,白天里一直都一个人的情况还是经常存在,特别是在农村郊区,因为巴士线路的精简,使得老人的公共交流更加困难,去医院看病的交通费攀升,即使出门也很难达到转换心情的效果。如今的日本有一种“气氛”,这种“气氛”让这些随着年龄的增长,开始尝社会价值的丧失的高龄者们因认为自己成为了家庭的负担而产生内疚感,甚至开始下意识地自我否定,给他们造成了极大精神负担。笔者推测,目前,日本的这种机制和氛围与重视长幼秩序的韩国和中国都是十分不同的。
- 57 在2005年会被判无期徒刑的介护杀人(韩国成为“照顾杀人”),到了现在大概只会被判处5年~7年,缓期执行的情况也变多了。但在2015年6月X日举行的丈夫杀害70多岁痴呆症妻子的庭审上,一审判决就声明支持“在社会快速进入高龄化,家庭内的痴呆症问题也变得越来越严重的形势下,同时也是为了防止类似犯罪的再发生,必须要严肃地追究被告的刑事责任”的做法,宣布判决立即执行(Nocutnews 2015)。而判决的徒刑比日本更长是因为杀害长辈罪加重了罪行。此外,根据约翰逊库克等人利用韩国警察厅的犯罪数据库SCAS分析从2006年起7年3个月的数据后完成的《韩国杀害长辈和弑子分析》,每年共发生50~60起杀害

长辈案件，弑子案件30～39起，前者的行凶者中男性占87.1%，从年龄上看50岁层占8.28%，60岁以上占2.07%，算得上是老老杀人的大概占了1成多。后者的弑子案件中则有46%的行凶者会在行凶后自杀（정, 이외 2014）。这个研究分析出了家庭内杀人和普通杀人不同的特殊性，但可惜的是夫妇杀人和夫妇一同自杀没有被纳入研究范围内。

- 58 (보이드 2014) 的原书名为 *It's complicated -- the social lives of networked teens* (Yale University Press, 2014), 其中包含了机械很复杂和很难理解两层意思。作者通过对166名青少年和他们的父母做的采访，逐个否定了有关网络和年轻人之间关系的负面

的都市传说。书中认为，年轻人之所以会在网上交友，是因为大人通过严格管理的规则把青少年从大街和商场驱逐了出去，阐明年轻人不过是把社交场所搬到了社交网站上罢了。

- 59 阿布·卢赫德首先重视的就是电视拥有的统合国民的功能 (Abu-Lughod 2006)。无论是奥运会还是领土争端，电视影像在国家身份的构筑和强化上的威力是网上右翼势力所无法企及的。中韩正朝着多频道化发展，电视与网络检索间的距离也逐渐缩短，与之相比，日本的媒体环境仍然是地上数字信号电视台占据优势。由于与他国情况存在较大差异，关于新闻的概览性的讨论暂时只限定在日本范围内。

## 参考文献

---

参考文献敬请参照日语版



# 德国图宾根大学民俗学研究所媒体研究的历史与特点

李相贤

LEE Sang-Heong

翻译: 朴光星

补充翻译: 宗晓莲

## 1 研究对象与目的

1996年夏学期图宾根大学民俗学研究所(以下简称图宾根民俗学研究所)学术讨论课<sup>1</sup>的主题是“图宾根研究所的媒体研究”。当时,赫尔曼·鲍辛格(Herrmann Bausinger)简要介绍了图宾根民俗学研究所有关媒体研究的背景和历史后,对德国民俗学,特别是对经验文化学(Empirische Kulturwissenschaft)<sup>2</sup>的媒体研究提出了3个命题。具体来说,首先经验文化学是与媒体相关的学问。其次,经验文化学在有关地区、阶层、性别和日常文化的先行研究的基础上进行媒体研究,可以区别于其他学科的媒体研究。最后,强调了民俗学有必要挑战与媒体相关的研究领域<sup>3</sup>。

早在1956年,Bausinger就在德国民俗学会上发表了可以定位为媒体研究的关于大众歌谣的文章<sup>4</sup>。40年后的1996年,图宾根研究所提出了媒体研究的必要性,这一时间间隔值得注目。1976年,他担任德国民俗学会长时曾举办过讨论媒体研究的德国民俗学学术会议,会上对相关问题进行了积极讨论<sup>5</sup>。但过了20年后还提出同样的观点,貌似有很多理由。特别是德国民俗学会的研究倾向,以及媒体所蕴含的特点可能是再次提出这一观点的重要背景。

Bausinger最早提出关于大众歌谣研究的主张时,对德国人的日常生活产生影响的只有新闻、收音机或者唱片之类的媒体。但是1990年中期开始,大部分家庭都有了电视、录像机等媒体,而且作为数码媒体综合体的电脑普及到了每个家庭。每个年代都出现了不同的媒体,因此研究对象和研究方法也必然需要多样化。特别是1970年以后,德国民俗学的研究对象和方法日趋丰富,甚至达到了变换学科名称的程度,正因如此,才在40年后又重新提出了上述的观点吧。

本研究主要介绍德国民俗学媒体研究的历史与特点。媒体研究是主要研究新闻广播的传播学科,比如说新闻学等学科重点研究媒体。另外,研究文化的社会学等学科也进行有关媒体的研究。相反,在很多国家的民俗学领域,媒体研究还是一个陌生的领域,对其研究甚少,这主要是源于传统民俗学的研究对象或者研究目的的局限性。例如,传统民俗学的主要研究对象之一的口传文学,不需要媒体,而以口头形式直接传达。而且,传统民俗学一般研究特定地区的居民或者族群的生活,对由媒体引发的生活的变化一般来说持否定态度。

然而在很早以前,民谣、故事等民俗学的主要研究对象,就是蕴含在书籍、唱片、录音机等早期媒体形态中的。因此,对工业化时代的民俗给予关注的民俗学家早就注意到媒体并对其进行了研究。图宾根研究所的媒体研究是代表性的例子。

因此,本研究主要探讨1960年代后图宾根研究所开始关注媒体的学术背景以及旨在研究媒体而选定的研究对象和研究方法的特点。尤其是重点探讨直到1991年一直领导研究所的Hermann

Bausinger的新民俗学的研究方向和媒体研究。

本研究将具体分析1950年代后期图宾根研究所对传统民俗学的民谣研究的批判和他们进行的歌谣研究、1970年代德国民俗学的新研究倾向，特别是受法兰克福学派批判社会科学影响下图宾根研究所的媒体研究和电视研究的倾向及特点。并进一步探讨日常生活和媒体的相关研究中，媒体学和图宾根研究所取得的成就的特征及其局限性。为了便于理解，本研究将采取介绍相关案例的方式对其进行探讨。

## 2 1960年代歌谣和大众小说研究：图宾根研究所的新研究动态

Bausinger发表有关大众歌谣的论文时，他是图宾根研究所的研究员。当时，德文学学者(Germanistik)Hermann Schneider和Helmut Dölker两位教授在研究所工作，以他们二人为中心，有关民谣、故事等口传文学以及地区的庆典活动狂欢节，以及Württemberg地区的方言的研究重点进行了。

1952年Bausinger以自己的故乡Aalen为中心，收集了Württemberg东北部各个村庄的故事，并加以分析后撰写了博士学位论文<sup>6</sup>。这一时期，Bausinger并没有采取收集老故事等传统口传文学的研究方式，而采取了收集、分析调查地居民现今故事的方式，在对它们进行分类的同时，分析了其功能。

1955年，为了完成研究所的研究项目，Bausinger和同研究所的研究人员Arno Ruoff一起对Württemberg地区诸多城市和村庄的方言、故事进行了调查。后来，Bausinger曾回忆说，当时虽然在追溯调查对象的推移的同时，关注了媒体起到了怎样的影响，另外也留意了媒体的功能，但没有进行具体详细的调查<sup>7</sup>。

之后，Bausinger也持续对同时代人们的故事和歌谣进行了调查，这种调查方法与传统的民俗学家的方法有很大区别。基于这样的调查，Bausinger进行了把过去的民谣和故事同现在的歌谣和故事相比较的研究，最初的研究成果就是前面所提到的《民谣和歌曲》一文。

通过多次的实地调查，Bausinger注意到已有的有关民谣的概念及规定和实际调查的民谣的状况有差别。大部分民俗学家认为，民谣作为民族和民众歌谣，体现着特定地区的民族或者居民的音乐以及生活特点。但是，1950年代Bausinger进行实地调查时却发现只有在学校或者歌唱协会等才会唱民谣。另外，在工业化之前，各个村庄或者地区都唱了各种民谣，但调查时发现当时人们只唱在全国范围内非常熟悉的民谣。

众所周知，在德国提出“民谣”(Volklied)这一概念，并研究各个地区民谣的学者是Herder。他主张民谣当中蕴含着特定地区、特定民族的特点，因而为了研究不同民族特点<sup>8</sup>，有必要研究民谣。但是，他收集的民谣中还包括Goethe诗中的有关乡土的内容。而且，他把当时城市居民的歌谣称为“高喊”，对那一时代的民众的歌谣漠不关心，没有把它纳入到了民谣的范畴。

Herder的民谣研究对后来的德国民谣研究产生了一定的影响，研究者们收集到的民谣通过印刷出版，进一步地对民谣的传承产生了影响。但当时的民俗学家对大众歌谣持否定态度，他们认为大众歌谣没有民族色彩，是以商业为目的而创作的，所以大众歌谣并没有被视为研究对象。但是，早在20世纪初开始，大众歌谣在德国成为日常歌谣，1930年代曾调查过村庄民俗传承情况的德国民俗学家早已发现了在当时的农村里大众歌谣已经成为日常歌谣<sup>9</sup>。

为了批判传统的民谣研究，赋予大众歌谣研究的正当性，Bausinger首先论及了民谣的歌谣化现象。民谣是通过大众媒体、唱片或收音机来传承，一般人也都很容易跟着唱。他关注了这一现象。

象,并且从民谣的这一特点出发批判了那些对大众歌谣持否定态度的民谣研究者。他主张大众歌谣在工作场景中容易地被传唱,并从各个特定世代的人都有自己传唱的大众歌谣这一点出发,认为在农村大众歌谣替代传统民谣功能的情形很多。Bausinger强调了民谣和大众歌谣功能的同源性(funktionale Äquivalenz),主张代替民谣应研究当今德国人的歌谣文化。1950年代后期,在结束了民俗的现实功能的调查后,他开始着手于大众歌谣的研究,以体现自己的主张。

Bausinger跟Herbert Schwedt、Markurs Braun一起对从战后从东欧移居到Baden-Württemberg州的移民进行了调查,1959年出版了《新的移居:民俗学和社会学调查》(Neue Siedlung: Volkskundlich-soziologische Untersuchungen)研究报告<sup>10</sup>。这一研究是图宾根研究所为了调查从东欧移居到德国的移民的文化,从1947年起开始的,其初衷是了解移居之前他们的文化。

Bausinger和两位研究人员记录及分析了当时的具体移居情况和在新移居地所进行的社会活动及组织的类型和特点。而且还分析了移居地的移民们对移居前文化进行活用的形态和特点。之前的民俗学家关心的是移居前的文化和德国过去文化的相似之处,而Bausinger等人对新的生活环境下被看作以前文化的传统如何被积极活用,以及这种活用的背景和形态进行了分析。更进一步地,为了了解移民们对移居计划的反应和解决问题,还提出了具体的对策。最后,还考察了移民们对故乡的认识。由此可见,此项研究的特点在于把民俗的传承和变化与移民们新环境的相关性结合起来分析。特别是,从副标题也可以看出的,对社会学研究方法的使用也是很新颖的。

除了上述的成果外可以了解Bausinger关心媒体研究的背景及目的的论文还有《科学技术世界中的民俗文化(Volkskultur in technische Welt)》<sup>11</sup>,这是他申请教授资格的论文,论文主要探讨了为了研究德国人的现代生活,可以如何利用民俗学的研究对象<sup>12</sup>。

大部分的民俗学研究对象,受到了科学文明的影响,Bausinger从空间、时间、社会关系的维度来分析其变化过程。首先,从空间维度来看,民众的生活往往通过旅游或者广播等手段扩张其可以经验的空间,在此过程中人们对其他地区民俗关注也不断增强,这种关注往往表现在游记上。另外,在与其他地区的交流中也会出现这样的事例。例如通过演唱会等,特定地区的民谣在其他地区被传唱,以及生活在城市中的人往往也把农村看成故乡,对农村地区的民俗感兴趣等。

其次,从时间维度来看,为了逃避与急速的变化一起飞速流逝的时间,出现了各种行动和装置,Bausinger认为对民俗的关注和利用也是与其相关的。例如,广播电台播放民谣的背景,民谣被录音、人们购买唱片行为的背景,以及参加合唱团的人们唱民谣的背景,研究表明这些都与产业化时代人们的时间感有关。

最后是社会变迁与民俗的关系。传承传统民俗的时代是阶级社会,但工业化时代是阶层社会,而且是阶层分化迅速的时代。在阶层分化时代,会出现对其他阶层关注的现象,例如19世纪市民阶层开始关注民俗,工人们开始模仿市民阶层的生活方式。与此同时,在阶层分化的时期会出现所有阶层都对同一文化给予关注的现象,其主要背景首先是形成民族国家的理念和政治的因素;其次是公共教育的强化,其结果是感伤的类型增加,对以民俗为首的过去的农村社会和文化,大半阶层的人开始表示关注。研究认为,民谣中特别是抒情性民谣所受到的格外关心,以及描写农村田园牧歌式家庭生活的小说所表现出的超人气,都是一些具体表现。

综上所述,Bausinger和图宾根研究所分析工业化以后德国人新生活中民俗的作用后,对媒体进行了全面研究。1960年代初期,他们主要以古典民俗学的研究对象有关联的民谣、歌谣以及民族文学(Volksposie)和通俗文化(Trivalliteratur)为中心开展了媒体研究。

最早发表的对通俗文学的研究,是分析了爱情小说的《20世纪平凡的家庭和爱情小说》(Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert)<sup>13</sup>。之后,对阅读战争小说的读者层(die Leserschaft von Kriegerromanheften)<sup>14</sup>以及美国西部开发时代的小说(Western,以下称为西部小

说)<sup>15</sup>进行了研究。

图宾根研究所通俗文化的研究方面主要采取了文本分析法，就是内容分析<sup>16</sup>以及分析生产环境及其读者的研究方式。例如，西部小说是从4个方面进行调查和研究的，首先考察西部开发时代的小说历史，其次进行内容分析，主要探究出场人物，就是对包括英雄人物在内的歹徒、印第安人、军人等小说中的周边人物进行深入挖掘，分析小说中所反映出的价值观等。而且还分析了可以称为文学特征的诸如行为结构、时间和空间的分析，以及西部小说的生产环境及其读者的分析等等。

这种分析方法与传统民俗学对民族文学的研究方法在很多方面都有差异。以故事为主的民族文学，传统的德国民俗学研究主要关注其类型和体裁、历史变化过程以及地区差异。而图宾根研究所则关注现代德国人喜欢的通俗小说，将媒体研究方法运用其中，在分析其内容的同时，也分析了小说的生产环境及其读者。

其次，介绍有关歌曲的研究成果。在图宾根研究所里最早发表有关民谣和歌谣的人是Hermann Fischer，他在《民谣、大众歌谣、流行歌曲》(Volkslied-Schlager-Evergreen)<sup>17</sup>中并没有采取分析歌词、类型以及地区差异等传统民谣研究的方法，而是通过调查学校、联谊会(Verein)或者食堂等生活场景中备受青睐的歌谣来探究其意义和作用。调查地点位于临近图宾根的工业城市罗伊特林根(Reutlingen)，在那里调查了流行歌曲的现场和被活用于学校的音乐书、联谊会的歌谱、广播里播放的歌曲等。

之后，图宾根研究所专门研究了大众歌谣。例如，Werner Mezger把德国的大众歌谣和文化产业相连接起来分析<sup>18</sup>。首先，他对传播大众歌谣的广播和电视、新闻和广告、大众明星和粉丝俱乐部等的宣传方式进行了分析。接着，对1920年代至1970年代的德国大众歌谣的历史过程进行了探讨，并对大众歌谣的音乐和文本内容，以及对大众歌谣和大众明星的粉丝特点进行了分析。

上文介绍的是图宾根研究所进入1970年代以后从传统民俗学研究对象及相关的媒体研究，逐渐转向与大众文化相关的媒体研究的一些成果。这一时期图宾根研究所的媒体研究主要侧重于广播，特别是录音机和电视机等广播媒体，在方法论上则受到法兰克福学派的文化产业批判的很大影响。

### 3 1970年代的广播媒体研究和法兰克福学派的文化产业研究

从民谣和大众歌谣的媒体研究中可以看出，图宾根研究所的广播媒体研究主要侧重于与民谣等民俗音乐相关的内容。特别是围绕播放民俗音乐的广播局的政策特点及其问题点，播放所引起的民俗音乐的变化以及其对德国人的音乐文化所产生的影响等进行了研究。

首先介绍一下研究“民俗音乐广播节目”的书·《故乡广播、民俗学、民俗主义论》(Heimatsfunk – Volkskunde – Folklorismus)<sup>19</sup>。此书的作者认为，民俗音乐广播节目奠定了人们对故乡的认识，因此称之为“故乡广播(Heimatsfunk)”。他不仅调查了故乡广播的数量、地址、播出地区和播出时间，而且向广播负责人质疑了故乡的意义和Folklore<sup>20</sup>、Folklorismus<sup>21</sup>的意义。

作者通过调查得出了故乡广播是产生Folklorismus的重要平台的结论，而且针对播出的民谣，分析了民俗音乐的类型特点，进而提出了Folklorismus的特点。另外，此项研究也是为了解决当时德国民俗学家们热议的民俗学专业学生的就业问题，向民俗学家和学生介绍了媒体的特点。

作者对故乡广播选定民俗音乐时不反映听众的意见，对民俗音乐不太了解的负责人选定音乐等工作程序进行了批判。特别是对广播局根据“地区民族政策”选定民俗音乐的乡土广播进行了批判。

德国民俗学家，特别是图宾根研究所的民俗学家在研究倾向上深受以批判视角著称的法兰克福学派的影响，所以在分析广播媒体和民俗音乐关系上采取了批判的观点。在Falkenstein学术会议(以

下为Falkenstein大会)上,图宾根研究所的研究人员发表了深受法兰克福学派影响的学术观点。

众所周知,1969年举办的Falkenstein大会旨在探讨战后德国民俗学的新研究方向,主题为“德国的民俗学:概念、研究问题以及学术动态”(Volkskunde in Deutschland: Begriffe, Probleme, Tendenzen),会议分为五个小主题来进行<sup>22</sup>。

在五个小主题中,图宾根研究所同其他德国大学的民俗学研究所持不同观点的是第二个小主题“民俗学的认识论的目的”(Erkenntnisziele der Volkskunde)。图宾根研究所的学者们批判了传统的民俗学研究的浪漫民族主义倾向。他们强调为解决民俗学研究领域的诸多问题,应研究工人、女性等多样化的德国人的生活及其文化。

还有第五个小主题“理论和实践(Theorie und Praxis)”中也能看出图宾根研究所的学术特点。图宾根研究所的学者们认识到,在探究德国人的多样的生活时,理论性的研究有其局限性<sup>23</sup>。因此有必要以其他方法研究德国各种人的生活,并将研究结果活用到德国的社会政治问题的解决中。

参加Falkenstein大会的学者讨论了各种问题,不过对民俗学研究的问题意识及方向性问题没有达成共识。但是会议结束后对“德国民俗学是分析对象(规范、风俗、物质)的文化价值和主体(相关集团)的相互关系的学问,其研究目的是为了提出有助于解决社会文化问题的方向和方法<sup>24</sup>。”这一点达成了共识。

如上所述,图宾根研究所认为应该反思旧民俗学在选定研究对象时受到了占支配地位的意识形态的影响的问题,提出应当对女性和弱势群体予以关注。这种观点深受追求批判性社会学的法兰克福学派的影响。Roland Narr的《作为批判社会科学的民俗学》(Volkskunde als Kritische Sozialwissenschaft)<sup>25</sup>一文中不难看出法兰克福学派的影响。Falkenstein大会结束后图宾根研究所为了强调自己的观点编写了论文集《告别民族生活》(Abschied vom Volksleben)<sup>26</sup>,Roland Narr的文章也收入该文中。他在这篇论文中总结了法兰克福学派的批判性社会科学的主要研究目的和基本研究方法,并借鉴其思想提出了德国民俗学的研究方向。

具体地说,法兰克福学派的基本研究目的是探讨以资本主义为基础的现代社会变化,因此学者不能从外部角度,特别是不能以研究者自己的视角,而是从被调查者的立场来认识社会特点,特别是阶级社会的矛盾。他主张研究人员应向调查对象提出解决问题的方案,或者提出帮助调查对象自己找到认识问题、解决问题的方案。只有通过这样的提供方法和实践行为,才能走向“成功社会”(gelungene Gesellschaft)。

法兰克福学派的研究者还认为,除了资本主义生产的结构问题之外,教育问题也是延续资本主义阶级问题的原因之一。另外,知识分子在社会研究和经济研究中没有进行尖锐的批判也是问题延续的原因所在。

构成社会的各阶级,由于存在着过去的历史和文化一直可以得到维持这样的幻想,始终没有认识到阶级问题,因此如此这般的民俗学研究自身成了延续阶级社会的原因。包括图宾根研究所的研究人员在内的德国民俗学家接受了上述的观点,批判了原有的民俗学研究,而进一步探讨了新的研究对象和方法。

法兰克福学派的文化产业批判对图宾根研究所的媒体研究起到了很大作用。法兰克福学派批判了文化产业阻碍了社会成员对阶级社会矛盾的认识。具体来说,工业化时代将人际关系看成商品生产和消费关系,也就是所谓的人际关系的物化现象,而文化产业助长了这种物化意识。在物化世界里,人们逃避到文化产业所提供的幻想中而安居乐业,从而对阶级矛盾等问题缺乏认识。图宾根研究所把法兰克福学派对文化产业的批判性研究应用于广播媒体的民俗音乐节目的分析中。

图宾根研究所的Eckart Frahm对1960年代以后在广播和电视里播放的民谣等民俗音乐的特点进行了分析。他对广播媒体里播放的民俗音乐的主要特点进行了探讨,并结合法兰克福学派对资本

主义社会的大众音乐的批判加以分析。他从三个方面探讨了广播媒体的民俗音乐特点。

第一，因为民俗音乐一般以熟悉的节奏来构成，所以听众和观众感到非常亲近，从而得到了心理上的稳定感。从广播的特点来看，广播媒体向德国所有地区播放熟悉的民俗音乐，因此民俗音乐比起其他大众音乐更容易起到心理上的作用，从而比起其他大众歌谣更好地完成了大众音乐的物化作用。

第二，民俗音乐像大众歌谣一样很好地反映了社会变化。特别是分析广播媒体的人气排行榜，不难看出发生社会和政治危机时对民俗音乐的关注更为上升。播放的次数越多，民俗音乐唱片的销售量就越多，从而进一步得到了大众的认可。

第三，民俗音乐题目简单、内容通俗、节奏熟悉，因此容易得到大众的认可。加上其主题是在工业化时代逐渐被淡忘的故乡和浪漫爱情等内容，从而能得到大众们的一致认可。因此，民俗音乐是大众音乐中利润最高的体裁之一。

因此，图宾根研究所的研究员强调具有了这些特征的被播放的民俗音乐，比其他任何体裁都更可能详细地找到法兰克福学派所提出的文化产业的特征和问题点。

当然，图宾根研究所的媒体研究，不只是受到法兰克福学派的文化产业论和批判性社会科学的影响。当时也出现了有关放送媒体对歌曲文化和故事文化的影响的研究。1970年代中期以后，图宾根研究所内部开始了对法兰克福学派研究方法进行批评的现象。

## 4 1980年代的新媒体研究和日常生活研究

与把大众媒体作为文化产业的一环进行批判性研究的法兰克福学派不同，部分民俗学者研究了广播媒体对一般人的歌谣文化或者故事文化所产生的影响。Ernst Klussen对教授歌曲的形式来运作的广播节目，就是所谓的‘歌谣广播’进行调查后分析了其对一般德国人的歌谣文化所产生的影响<sup>27</sup>。过去的调查研究表明<sup>28</sup>，德国人不是以个人的方式来学歌，而是通过音乐书、唱片或者广播媒体来学歌，基于此他分析了参加歌谣广播的观众以及歌谣广播的听众<sup>29</sup>。

首先，他对转播歌谣的广播局和广播节目的运作做了调查，具体内容为广播时间、次数、是否公开播放、是否利用广播歌谣册子（出版及配送）等。而且还调查了视听者也参加、教授观众特定歌谣的“公开的歌曲节目”（Offen Singen）。主要的调查内容为参与者的特点（世代、阶层、居住地等）和参与动机，此外还对歌谣广播的听众进行了调查。通过书面调查、采访、观察等方式对参与者的特点、情趣或者观看的背景以及歌谣广播对日常歌谣所起到的作用进行了调查。在调查结果的基础上，对广播局的运行和节目的“负责人-受信人分析模式（Sender-Empfänger-Modell）”提出了建议。

此后，从以广播媒体为中心分析观众或者接受者所受影响的方法逐渐转向了分析媒体和广播接受者的日常生活中的影响关系。德国民俗学媒体研究，特别是图宾根研究所的这种研究转向对1970-1980年代德国民俗学的关注点转向日常生活研究起了很大影响。

另一方面，以法兰克福学派文化产业研究为基础的对大众媒体进行批判性研究开始后，图宾根研究所的部分研究人员为了探究女性、工人等新的研究对象，重新对传统民俗学的研究对象 - 农村进行了调查。他们主要对村庄的日常生活，特别是对构成村庄的各种阶层和集团的日常生活进行了调查。

图宾根研究所之所以在日常生活的研究中选择村庄是为了批判传统民俗学把村庄只当作民俗的传承现场来调查的研究方法。同时，与社会学以现在的社会生活为中心研究日常生活不同，图宾根研究所选择在村庄中研究日常生活也是为了强调民俗学从研究对象经营日常生活的行动出发，将重

心置于历史经验的研究特点与方法。

此后，德国民俗学的日常生活研究逐渐从对村庄日常生活及其变迁的研究扩大到现代各种群体的日常生活研究，媒体和日常生活的研究正是在这种关注对象及方法论的变化过程中出现的。

Bausinger通过没有收到晨报时读者的反应，以及电视频道的争夺战等情形，说明了在现代日常生活中媒体已经是不可欠缺的存在，由此强调了在日常生活研究中必须研究媒体。他在《科学技术世界中的民俗文化》中也强调这一点，之后发表的将这一观点具体化的论文受到关注<sup>30</sup>。

Bausinger在论文中具体记述了假想的Meier一家的周末生活和媒体的关系，在此基础上探讨了媒体和日常生活研究的方向和方法。例如，Bausinger记录了周六上午Meier先生在大型超市购买东西后回家的路上洗车等日常生活。还记录了回家后Meier先生一边读报纸一边跟夫人讲一些报纸中的内容和因录音机噪音问题孩子们互相吵架的情景，以及围绕周六晚上的德国体育广播中最有人气的‘Sport Studio’的收听和就过去出演该节目的运动员与夫人进行了争论。然后又详细记录了Meier先生周日购买在德国卖得最好的报纸‘Bild am Sonntag’和围绕其中有关特定足球队报道内容跟助威其他球队的大儿子展开争论的内容。

Bausinger指出，为了对这一详细内容进行体系性的研究，有必要考虑到媒体和利用者的多样性。换句话说，报纸、广播、电视等媒体的形式是多样的，媒体根据自己的特点在日常生活中行使不同的功能，而日常生活中人们也通过各种方法利用媒体。他主张应充分认识日常生活中媒体不仅满足人们的不同欲望，其方式也各自不同，所以需研究媒体及日常生活的关系。

针对这些主张，媒体研究专家们也在自身已有研究的基础上，提出了与德国民俗学的日常生活与媒体研究共同研究的方向性和方法<sup>31</sup>。根据此论文，已有的媒体研究大部分都集中于有关媒体的生产方面，并不关心媒体和消费者的关系。相反，以Bausinger为首的部分德国民俗学家开始关注媒体与接受者的关系，特别是与日常生活的关系，因此可以弥补研究的空白，这显示了共同研究的必要性。不过，为了构建这一共同研究的理论平台，首先媒体研究者有必要将日常生活中媒体的作用的研究限定于作为民俗学主要对象的家庭内，在此基础上提出研究的方向和方法。

在这样的认识基础上，为了提出共同研究的具体方向，媒体研究者们强调了媒体与利用者的社会化之间的关系。传统上家庭和亲属承担了个人社会化的职责，有关通过家庭管教传承特定规范的机制，民俗学的研究最多。但是现在是媒体时代，媒体在个人的社会化中起到了一定的作用。因此，从民俗学的视角探讨媒体的社会化过程，就可能考察现在的家庭和亲属特征，也可以对家庭的日常生活进行体系性研究。

另外，日常生活不仅是不同的个体相互沟通的场所，也是可以很好地看到个人的过去经验、对现代生活的理解、对未来的认识的场所。因此从与媒体有关的行为、特定时间和空间里所应用的媒体类型或者媒体的特定节目（电视节目、广播的种类）的选择和利用等的日常行为中，不难捕捉个人的日常生活特点。

为了使有关媒体的行为和日常生活联系起来看，有必要调查媒体类型和各种媒体节目的相关知识。这种知识是清楚地看到个人的社会化过程的对象。而且日常生活中的有关媒体的应用背景和目的的知识中蕴含着使用媒体的个人对日常生活的认识。如果把这些知识的调查同家庭的成立和经营之类具体对象联系起来分析，就能系统地研究日常生活和媒体的关系。

归纳地说，通过日常生活中每个人选定不同媒体的原因和对其利用的背景和目的，就可以研究包括媒体的影响，家庭或特定团体的成员间的关系，以及个人对日常生活的不同的认识等在内的问题。由此媒体专家们就可以从过去只研究媒体的历史或者类型的局限中摆脱出来，继而对媒体的使用者进行研究。关注媒体和日常生活的民俗学者可以系统地研究这两个对象，继而研究生活在数字化媒体时代的德国人的日常生活。

虽然媒体研究者们提出了上述观点，但图宾根研究所和德国民俗学界没有对此进行全面探讨和应用。这些观点只是在电视剧研究，特别是对收视率达到61%的人气连续剧‘Schwarzwaldklinik’的研究中被部分应用<sup>32</sup>。当时图宾根研究所还对体现青少年文化特点的音乐电视进行了研究<sup>33</sup>，从而备受关注。虽然图宾根研究所重点研究媒体和日常生活关系，但有关媒体和日常生活关系的学术会议是1998年由瑞士苏黎世大学(Zürich)的民俗学研究所来主办的<sup>34</sup>。

图宾根研究所之所以没有持续研究日常生活和媒体关系的研究，首先与数字媒体的快速变化有关。电脑或智能手机等数码器械得到了飞速发展，要具体研究诸如此类的新媒体器械在日常生活中发挥的各种功能，超出了民俗学者的能力范围。另外，从研究所的内部来说，自1990年代后对历史研究的关注度提高，媒体研究自身也开始转向近代德国的生活和媒体的功能之类的历史研究方向。由于上述的研究所内外部原因，1990年代后对日常生活和媒体的研究逐渐进入了低潮。

## 5 结论

本研究分析了德国民俗学，特别是重点分析了以图宾根研究所为主体进行的媒体研究的倾向和特点。为此，将图宾根研究所进行的媒体研究过程按照年代区分，分析了各年代研究的特征。

关于1960年代的研究特征，在分析图宾根研究所有关大众歌谣和大众小说研究的背景和方法的同时，记述了作为其开端的50年代图宾根研究所，特别是Bausinger主导的新研究倾向。关于1970年代的研究特征，论述了对与放送媒体有关的民俗音乐的研究倾向，也提及了对放送媒体的批判性研究，为了讨论图宾根研究所对放送媒体的批评性研究的特征，也述及了对这一研究起了很大影响的法兰克福学派的文化产业研究的特征。

最后是1980年代的研究特征，德国人日常生活和其中存在的多种媒体的影响关系成为关注点，在论述图宾根研究所的研究方向和方法的同时，述及了1990年代这一研究没有得到持续的背景。

本研究记述、分析了图宾根研究所有关媒体研究的倾向和特征，不过，研究时期跨越了40多年，研究对象也涵盖了大众音乐、大众媒体等广泛范围，因此，可能被认为本研究的观点不够明确。另外，就本次学术研讨会的主题“传媒与日常生活”，也只能做到简略地论及。

虽然存在着这样的局限性，通过对图宾根研究所的各种研究倾向和方法的介绍，应该可以对日中韩民俗学者进行的媒体和日常生活研究有所帮助。

## 注

- 
- 1 图宾根大学民俗学研究所每学期举办某一特定主题的学术讨论课，研究所的教授和学生全员参加，要获取硕士学位必须在此讨论会上发表一次或一次以上。
  - 2 德国各大学所属的民俗学研究所的民称在1970年代初期频繁变更。这与后文将述及的1969年德国民俗学特别学术大会召开以后的新研究方向有关。图宾根大学的民俗学研究所也改称为“经验文化学研究所”。
  - 3 Hermann Bausinger, ‘Medienforschung am Ludwig-Uhland-Institut. Ein Rückblick’, Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.(Hrsg.), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 46, 1996, pp. 6-11.
  - 4 Hermann Bausinger, ‘Volkslied und Schlager’, Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes V, Wien, 1956, pp.37-43.
  - 5 学会上发表的论文是, Hermann Bausinger und Elfriede Moser-Rath(Hrsg.), Direkte Kommunikation und Masskommunikation. Referate und Diskussionsprotokolle des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Weingarten, Tübingen, 于1976年出版。



- 6 Herrmann Bausinger, 'Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzähl-gutes auf Grund von Untersuchungen im nordöstli-chen Württemberg' Diss. Tübingen, 1952.
- 7 Hermann Bausiger 等, Ein Aufklärer des Alltags. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger im Gespräch mit Wolfgang Kaschuba, Gudrun M. König, Dieter Langewiesche, Bernhard Tschofen, Köln, 2006, p.9.
- 8 此后,民俗学者和文化人类学者,以“文化”对此进行了概念规定。
- 9 Julius Schwietering, 'Das Volkslied als Gemein-schaftslied', Euphorion 30Bd. 1929, p.237.
- 10 Hermann Bausinger 他, Neue Siedlung. Volks-kundlich-soziologische Untersuchungen. Tübingen, 1959.
- 11 Hermann Bausinger, Volkskultur in technische Welt, Frankfurt/Main, 1986.
- 12 这本书已经有中文和日本的翻译,本文就其中与传媒相关的内容,对此书的特征进行简要叙述。
- 13 Dorothee Bayer, Der triviale Familie und Lie-besroman im 20. Jahrhundert, Tübingen, 1963 (Volksleben Bd. 1).
- 14 Klaus F. Geiger, Kriegerromanhaft in BRD. Inhalt und Funktionen. Tübingen, 1974.
- 15 Jean-Ulrich Davids, Das Wildwest-Romanhaft in der Bundesrepublik. Ursprünge und Strukturen. 2.erw. Auflage, Tübingen, 1975.
- 16 有关德国民俗学的内容分析,请参考Klaus Geiger, 'Schwierigkeiten mit "Inhaltsanalyse" im Rah-men der Ideologie', Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972, pp.236-241. 该论文原本是为了批判有关对军人歌曲(Soldatenlied)的分析的,不过对民俗学内容分析的方法和目的的理解也很有参考价值。
- 17 Hermann Fischer, Volkslied·Schlager·Evergreen. Das lebendige Singen aufgrund von Untersuchungen im Kreis Reutlingen. Tübingen, 1965(Volksleben Bd.7).
- 18 Werner Mezger, Schlager. Versuch einer Gesamt-darstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikmarktes der Bundesrepublik Deutschland. Tübingen, 1975.
- 19 Heinz Schilling, 'Heimatkund - Volkskunde - Folklorismus', Hermann Bausinger und Elfriede Moser-Rath(Hrsg.), 前面的文献, pp. 127-134.
- 20 德语中Folklore一般指的是民俗音乐等民俗艺术,特别是外国的民俗艺术以及被再现的民俗艺术等。
- 21 Folklorismus, 可以翻译为“创造的民俗”,在日本和韩国采取了音译的方法直接使用德语单词。该词是从事历史民俗学研究的Hans Moser在批判为了旅游等商
- 业目的和政治目的,将原本失传的民俗进行再现或将现存的民俗进行改变从而引起民俗真正性丧失现象的学术用语。另一方面, Bausinger认为民俗在延续的过程中必然伴随着变化,新创造的民俗不应该以“真正性”的尺度来评价,因此有必要研究Folklorismus产生的背景和过程。这方面的具体内容见Hermann Bausinger, 'Zur Kritik der Folklorismuskritik', Populus Revisus, Tübingen, 1966, pp.61-75.
- 22 该学术大学上发表的论文,刊载于Wolfgang Brückner(Hrsg. und Bearb.), Falkensteiner Protokolle, Frankfurt/Main, 1971.
- 23 Bausinger认为,民俗学的研究对象,比如口承文学,只是一个研究对象也跨越了语言生活、宗教生活、物质生活等多样领域,以某一特定的理论很难进行体系化的研究。Hermann Bausinger, 'Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde', Ethnologia Europaea, 1968-1969/Volume II-III, pp.55-58.
- 24 Wolfgang Brückner, 'Falkenstein Resolution', 同注22的文献, p.303.
- 25 同注22的文献, pp.37-73.
- 26 Hermann Bausinger 他(Hrsg.), Abschied vom Volkleben, Tübingen, 1970.
- 27 Ernst Klusen, 'Einflüsse von funk und Fernsehen auf lebendiges Singen', Hermann Bausinger/Elfriede Moer-Rath(Hrsg.), 同前面的文献, pp.97-103.
- 28 Ernst Klusen, Zur Situation des Singes in der Bundesrepublik Deutschland. Köln, 1974 und 1975.
- 29 这类调查研究,很多是在科隆(Köln)大学的音乐民俗学研究所(Institut für Musikalische Volkskunde)进行的。
- 30 Bausinger有关日常生活与媒体的研究包括Hermann Bausinger, 'Alltag, Technik, Medien', Harry Pross und Claus-Dieter Rath(Hrsg.), Rituale der Masskommunikation. Gänge durch den Medien Alltag, Berlin, 1983, pp.24-36. Hermann Bausinger, 'Alltägliche Herausforderungen und mediale Alltagsträume. Hermann-Josef Schmitz und Hella Tompert(Hrsg.), Alltagskultur in Fernsehserien, Stuttgart, 1987, pp.9-28. Hermann Bausinger, 'Ist der Ruf erst ruiniert... Zur Karriere der Unterhaltung', Louis Bosshart und Wolfgang Hoffmann-Reim(Hrsg.), Medienlust und Mediennutz., Unterhaltung als öffentliche Kommunikation., München 1994, pp.15-27 等等。本文中笔者以 'Alltag, Technik, Medien' 一文为中心考察了他的相关论述。
- 31 Klaus Jensen/Jan-Uwe Rogge, 'Überlegungen

- zu einer Theorie des alltäglichen Umgang mit Massenmedien in Familien', Utz Jeggle 他(Hrsg.), Tübinger Beiträge zur Volkskultur, Tübingen, 1986, pp.301-320. 收录了该论文的论文集是为了纪念 Bausinger 诞辰60周年而出版的。由两位媒体研究专家发表的这一论文是对电视的儿童节目进行的研究,对德国的电视研究产生了很大影响。也因此被收载于论文集中。
- 32 Michael Prosser, 'Das Phänomen "Schwarz-  
klinik"', Landesstelle für Volkskunde Freiburg  
badisches Landesmuseum Karlsruhe und der  
Landestelle für Volkskunde Stuttgart Württ-  
emberisches Landesmuseum Stuttgart(Hrsg.),  
Beiträge zur Volkskunde in Baden· Württemberg.  
Band5, Stuttgart, 1993, pp.97-143. 图宾根研究所举
- 行了有关电视连续剧研究的座谈会和课题研究,但是没有出版相关的研究专著或论文集。
- 33 Ute Bechdolf, 'Watching Madonna. Ammer-  
kungen zu einer feministischen Medien/Gesch-  
lechterforschung. Jermann J. Kaiser(Hrsg.),  
Geschlechtsspezifische Aspekte des Musiklernens.  
Essen, 1996, pp.23-44.
- 34 该学术大会于1998年11月6日-7日召开。当时,民俗学、  
媒体学、历史学等多学科分野的学者们参加,围绕电  
视节目、广告、纪录片电影、广播、唱片等主题进行  
了发表、讨论。

## 参考文献

- Bausinger, Hermann, 'Volkslied und Schlager', Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes V, Wien, 1956.
- \_\_\_\_\_, Volkskultur in technische Welt, Frankfurt/Main, 1986.
- \_\_\_\_\_, 'Medienforschung am Ludwig-Uhland-Institut. Ein Rückblick', Tübinger Vereinigung für  
Volkskunde e.V.(Hrsg.), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 46, 1996.
- Bayer, Dorothee, Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert, Tübingen(Volksleben Bd. 1), 1963.
- Brückner, Wolfgang(Hrsg. und Bearb.), Falkensteiner Protokolle, Frankfurt/Main, 1971.
- Davids, Jean-Ulrich, Das Wildwest-Romanheft in der Bundesrepublik. Ursprünge und Strukturen. 2.erw. Auflage,  
Tübingen, 1975.
- Klaus Geiger, 'Schwerigekeiten mit "Inhaltsanalyse" im Rahmen der Ideologie', Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972.
- Fischer, Hermann, Volkslied-Schlager·Evergreen. Das lebendige Singen aufgrund von Untersuchungen im Kreis  
Reutlingen (Volksleben Bd.7), Tübingen, 1965.
- Geiger, Klaus F., Kriegsromanhafte in BRD. Inhalt und Funktionen. Tübingen, 1974.
- Jensen, Klaus/Rogge, Jan-Uwe, 'Überlegungen zu einer Theorie des alltäglichen Umgang mit Massenmedien in  
Familien', Jeggle, Utz 2(Hrsg.), Tübinger Beiträge zur Volkskultur, Tübingen, 1986.
- Klusen, Ernst, Zur Situation des Singes in der Bundesrepublik Deutschland, Köln, 1974 und 1975.
- Mezger, Werner, Schlager. Versuch einer Gesamtdarstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikkartkes der  
Bundesrepublik Deutschlan, Tübingen, 1975.
- Moser-Rath, Elfriede und Bausinger, Hermann(Hrsg.), Direkte Kommunikatation und Masskommunikation. Referate  
und Diskussionsprotokolle des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Weingarten, Tübingen, 1976.
- Schwietering, Julius, 'Das Volkslied als Gemeinschaftslied', Euphorion 30Bd. 1929.

# 미디어와 일상: 문제 제기

이와모토 미치야

번역: 김현정

이 논문집은 『일상과 문화 연구회』가 2016년 9월 3, 4일 양일간 중국 베이징 대학에서 개최한 제2회 국제심포지엄 『현대사회의 일상을 묻다: 미디어와 일상』에서 발표된 글들을 바탕으로 편집되었다. 중국 측 발표자의 일부 글들은 다음 호에 게재할 예정이다.

두 번째를 맞이하는 국제 심포지엄의 테마로 ‘미디어와 일상’을 선택한 데는 몇 가지 이유가 있다.

첫째, 인터넷, 휴대전화, SNS 등과 같은 새로운 미디어가 20세기 말부터 현저히 발달되어 왔다는 상황 판단에 근거해서이다. 미디어 환경의 급변이 우리의 일상을 크게 변화시키고 있음은 누구나 실감할 수 있을 것이다. 통근·통학 중의 지하철, 차 안의 모습, 젊은 사람들이 음악과 영상을 소비하는 양태는 불과 20년 전만 해도 상상하기 어려운 것들이었다. 또 기왕의 미디어와는 달리 발신자 / 수신자라는 틀을 넘어선 양방향성뿐만 아니라, 누구라도 일 대 다수라는 새로운 매스 커뮤니케이션의 발신자가 될 수 있게 되었다. 사물인터넷(Internet of Things=IoT)과 착용식 컴퓨터(wearable computer)가 보급되기 시작했으며 빅데이터(big data)로 마케팅을 해독할 수 있게 되는 등 우리들은 우리 주변을 둘러싸고 있는 정보 네트워크·정보관리 사회에서 어떻게 살아가게 될 것인가? 바로 이러한 문제에 대한 관점을 아우를 수 없다면 ‘일상과 문화’라고 명명한 우리 연구회는 간판부터 내려야 할 지경에 이르렀다.

두 번째 이유는 구식 미디어라 할 수 있는 텔레비전, 라디오, 신문 등에 대해서조차 동아시아의 민속학은 적극적인 연구대상화를 꾀하지 않았다는 점에 있다. 인류학 분야에서도 미디어 인류학이 제창되었음에도 불구하고 발전 가능했던 영역은 영상인류학·민족지 영상에 국한되어 왔다. 사회학, 문화 연구 분야에 대한 배려 때문이었을까, 아니면 민속학이라는 학문에도 대면적(face-to-face)이고 직접적인 전달과정이라는 대전제가 있었기 때문이었을까? 미디어 연구는 미개척 분야로 방치되어 왔다.

하지만 텔레비전과 라디오가 현재의 새로운 미디어만큼의 충격을 가지고 우리들의 일상을 변모시켜온 것은 부정할 수 없는 사실이다. 또 인터넷이 발달했다고는 하지만, 오늘날 우리와 같은 ‘보통 사람들의 생활에서 텔레비전은 지극히 큰 역할을 해 왔다. 즉, 이 세계에서 일어나고 있는 일들의 전체적인 움직임을 일별할 수 있는 뉴스의 ‘총람성’(總覽性)과 ‘상상의 공동체’를 구축하는 장치로서 사회통합의 기능을 가지고 있다는 점은 텔레비전을 이해하는 연구관점에서 빼놓을 수 없다. ‘보통 사람들’의 일상생활을 다루는 민속학은 그러한 변화를 철저히 파악해야 할 뿐만 아니라, 구술 연구에 기여한

바 큰 민속학이기 때문에 그러한 문제를 해결할 수 있는 새로운 방법의 개척이 가능함을 지적해두고 싶다.

마지막 세 번째 이유는 위 두 가지만으로는 예상할 수 없는 ‘미디어와 일상’의 새로운 측면을 모색할 수 있는 방향성을 도출해낼 것 같은 예감이 들기 때문이다. 인공지능(Artificial Intelligence=AI)이 바둑 명인을 이기고 인공지능이 창작한 소설이 문학상 후보가 되고 인공지능에 의한 자동운전이 가능한 자동차가 당연해져 가는 이 시대에 어떻게 인공지능과 공존할 수 있을 것인가? 이러한 예상 밖의 과제들까지 아우를 수 있는 관점을 시대적 과도를 살고 있는 우리들은 준비해야 할 것이다.

이번 호는 이상과 같은 문제들을 논하기 위한 발판으로서 새로운 논의에 포석을 놓고자 하는 의도 또한 내포하고 있다.

# 정보기기(휴대폰)의 보급과 친밀한 생활혁명

조우 싱

번역: 박승현

## 들어가며

독일의 민속학자 헤르만 바우징거는 1961년에 간행된 『과학기술세계 속의 민속문화』에서 다음과 같이 지적한다. 과학기술이 우리에게 보여주는 것은 그야말로 민중들의 평소 모습 그대로의 익숙한 주변세계라고 말이다. 이는 민속학에 있어서 매우 중요한 사실이다. 만약 과학기술의 형태를 모두 배제해 버린다면, 민속문화의 범위는 크게 위축되고, 현대의 민속학도 예전의 문화인류학처럼 ‘잔존’에 집착하는 연구가 되어 버릴 것이라고 바우징거는 강조했다(鮑辛格, 2014: 50,61). 코오노신(河野真)은 여기에서 더 나아가 현대사회에서 사람과 기술기기의 커뮤니케이션은 이미 일상적이며, 수작업과 문물, 민속문화 등이 오히려 바다에 떠있는 ‘외로운 섬’과 같은 존재라고 얘기한다(河野, 2003). 분명 과학기술이 삶의 모습을 바꿔놓았다. 이것은 19세기 이후, 특히 20세기를 사는 사람들이 공유하는 경험이기도 하리라. 그러나 많은 경우, 인류학 및 민속학에는 과학기술과 일상생활을 분리해서 바라보려고 하는 꺼려함이 존재한다. 민속학이 그 연구대상을 ‘민속’ 혹은 ‘민속문화’로 한정하려고 할 때, 그것은 더욱이 현대사회의 과학기술과는 구별되어야 할 특이한 존재로 등장한다. 민속학자가 말하는 민속이나 민속문화와 눈앞에서 실제로 벌어지는 일상생활에 사이에 확연히 선을 그음으로써, 현대적인 일상생활을 둘러싼 민속학자의 논의는 설득력을 잃게 되기도 한다.

만약 현대민속이 그 연구대상을 현재의 일상생활이라고 재설정하고, 일상적으로 주위에서 생겨나는 의문에 답하며, 일상이 결코 ‘당연한 것’이 아님을 논의하고자 한다면, 먼저 현대사회에 있어서의 일상생활의 과학기술화라고 하는 이 기본적인 사실을 중요시할 필요가 있다. 이에 본고에서는 휴대폰을 예로 들어, 현대의 중국인 사회의 일상생활에서 볼 수 있는 과학기술화에 대해 초보적인 고찰을 하고자 한다. 필자는 휴대폰의 급속한 보급은 현대중국인 사회의 끊임없는 ‘현재진행형’의 생활혁명의 일환이라고 생각한다. 그리고 현대민속학이 현대사회의 일상생활을 연구대상으로 하는 학문으로 스스로를 자리매김한 이상, 지금 그야말로 바로 눈앞에서 일어나고 있는 ‘친밀한’ 생활혁명의 과정을 못 본 채 할 수는 없다고 생각한다.

## 1. 휴대폰의 보급: 정보기술 혁명의 총아

개혁개방이라는 국면 하에 있는 중국사회는 1990년대에 세계 선진국과 거의 동시에 정보 기술혁명의 과정에 발을 들여놓았다. 모든 혁신적인 정보기술 중에서도 휴대폰은 다양한 첨단 기술을 응축한 통신기기로서, 글로벌 정보기술 혁명에 있어서 매우 중요하고 독특한 역할을 해왔다. 대량생산, 대량소비를 향한 산업화와 대중화가 실현되기 훨씬 전부터, 휴대폰은 기술진보의 역사를 걸어왔지만, 여기에서는 사용자(생활자)의 관점에서 다음 사항을 논의하고자 한다. 전화기의 진화 과정을 보면, 군용화에서 민용화로, 또한 그룹업무 전화나 자동차 전화, 집전화에서 개인 휴대폰으로, ‘이동전화’에서 소형화·경량화·다기능화·고속화·지능화의 방향으로 변천해가며, 끊임없이 더욱 편리해지고 있으며, 게다가 발전은 나날이 가속화되고 있다. 또한 제작방식이 다양화되고, 개성 있는 디자인이 등장하고 또 유행이 생겨나는 등 그 변화는 눈부실 정도이다.

제1세대 이동통신 시스템(1G)과 제2세대 이동통신 시스템(2G)은 음성통화가 그 중요한 기능이었지만, SMS(문자메시지)나 전자메일과 같은 기능도 갖추고 있었다. 그리고 국제전기통신연합(ITU)에 의하면, 제3세대 이동통신시스템(3G)의 비약은 20세기 말부터 21세기에 걸친 ‘IMT-2000’(International Mobile Telecommunication 2000)규격에 의한 국제적인 표준화의 실현에 따른 것이라고 한다. 이는 국제적으로 규격이 통일된 휴대폰이 세계 곳곳에서 사용되고, 거의 같은 속도로 보급하는 것이 가능해졌음을 의미한다. 제3세대 이후의 이동통신 시스템, 특히 제4세대 이동통신 시스템(4G)는 데이터 통신의 가속화를 성공시켜, 이에 관련한 서비스가 급속히 확대되었다. 그리고 이에 따라, 휴대폰의 특성과 사용형태에 있어서도 질적 변화가 생기게 된다. 바야흐로 휴대폰은 단순한 통화용 도구(휴대식 전화단말)가 아니라, 음성, 문자, 각종기호, 화상, 동영상 등 다종다양한 매체를 처리할 수 있는 총합적 정보기기(모바일 멀티미디어, 피쳐폰, 스마트폰), 통화기능을 가진 휴대정보단말(PDA)로 단번에 업데이트된 것이다(周·沈, 2010). 다양한 매체를 조합하여 데이터를 처리하는 스마트폰과 인터넷이 융합하여, 휴대폰 이용자가 자연히 넷 이용자가 됨으로써, 인터넷도 동시에 모바일 인터넷이 되었다. 스마트폰의 세계적인 급속한 보급은, 스마트폰이 오늘날 글로벌화의 가장 전형적인 예임을 암시하는 것이라.

중국의 휴대폰 보급은 그 속도와 규모, 그리고 그에 따르는 변화 면에서 굉장히 놀랍다. 1987년 11월, 제6회 전국운동회가 열리기에 앞서, 먼저 광주(廣州)에서 중국 최초로 셀식의 모바일 통신 시스템이 시작되었다. 당초의 이용자수는 약 700명, 그 대부분은 정부 관계자였지만, 이는 미국의 모토로라사가 최초의 상용휴대폰기기를 발표한지 불과 4년 후의 일이었음에 주목하고자 한다. 1989년 6월에는 주강강 델타지역에 자동로밍이 실현되고, 1993년 9월에는 저장성 북부 자싱(浙江省嘉興)에서 중국최초의 모바일 데이터 통신네트워크가 정비되었다. 다음해 1994년 4월, 중국에서 정식으로 국제 인터넷 접속서비스가 시작되어, 같은 해 7월에는 최초의 통신사업자로서 중국연합통신이 설립되었다. 그리고 1995년 4월, 전국 15개 성과 시에서 모바일 데이터 통신 네트워크가 개통되는가 하면, 눈 깜짝할 사이에 모바일 통신기기의 전국로밍이 실현된다. 1998년에는 대륙에서도 SMS 서비스가 시작되었지만 처음에는 한자입력기능이 없고, 병음으로 메시지를 보내는 것이었다.<sup>1</sup> 2004년 4월에는 차이나 모바일사(중국이동통신)이, 또한 같은 해 9월에는 차이나 텔레콤사(중국전신)가 잇따라 설립되고, 또한 같은 해에 모토로라가 마침내 한자 메시지 기능과 전화번호부 기능을 탑재한 중국어 버전 휴대폰을 시장에 내놓았다. 2003년에는 노키아가 발표한 1100형 휴대폰이 중국 시장을 석권하고, 2.5억 개라는 모바일 통신기기의 매출사상의 기록을 달성했다. 한편, 2005년 10월에는 차이나 모바일사와 차이나 유니콤사(中國聯通)가 통신비를 대폭 낮추는가 하면, 2007년에 다시 노키아가 통화나 음악, 카메라, 인터넷, GPS 등 다양한 기능을 가진 N95를 발표했다. 하지만 같은 해 애플사가 아이폰을

발표함으로써, 휴대폰 시장은 전례 없는 격진을 겪는다. 2010년에는 아이폰4가 iPhone4이 세상에 나와, 스마트폰 시장에서 그 지위를 확고히 했다. 그리고 이후, 전세계는 모바일 인터넷 시대로 휩쓸렸다. 2013년 12월에 중국 정부는 자국의 3대 통신사업자인 차이나 모바일사, 차이나 텔레콤과 차이나유니콤사에 TD-LTE용 주파수 할당을 실시했는데, 이것은 이미 중국사회가 공식적으로 멀티미디어 휴대폰 및 모바일 인터넷의 시대로 들어선 것을 의미했다.

이와 같은 과정을 통해, 중국의 휴대폰시장은 유례없이 확장되고 휴대폰 사용자도 급증한다. 1880년대부터 1990년에 걸쳐, 중국의 일반대중에게 휴대폰은 자산력과 사회적 신분, 지위, 그리고 유행을 상징했다. 실제로 당시에는 판매가격이 수만 엔인 고가품이었고, ‘따거따(大哥大)’라는 말까지 생겨났다.<sup>2</sup> 그러나 2016년에 중국시장에서 애플사의 하이엔드 모바일은 그 매출이 급감했다. 이는 중국 스마트폰 시장의 성장속도 자체가 둔화되었음을 의미하는 것이지만, 휴대폰이 상당히 보급됨으로써 기존의 신분상승의 상징적 의미가 희박해진 것이라고 지적하는 목소리도 있다(劉, 2016).

1998년에 공포된 전국 12개 도시를 대상으로 한 추출조사에 따르면, 당시 중국의 도시부에서는 약 36%의 가정이 호출기(포켓벨)를 보유하며, 베이징과 난징, 복주, 곤명 등에서 그 보급률은 40%를 넘었고, 보유율이 가장 낮은 제남시(濟南市)에서의 보급률은 20%였다. 한편, 휴대폰을 보유한 가정은 12%로, 보유율이 가장 높았던 푸저오에서 20%, 다음이 상하이 15%, 베이징과 난징은 12%에 불과했고, PC를 보유한 가정은 도시에서 불과 8%에 불과했다.<sup>3</sup> 또한 1999년부터 2000년에 걸쳐, 북경 대학 사회학인류학 연구소는 미국의 관계기관과 함께 ‘현대 중국인의 생활양식의 변천에 대해’라는 공동 연구를 계획하고 전국 10개소에서 설문조사를 실시했는데,<sup>4</sup> 여기에 일반대중의 ‘과학기술제품의 추구’라는 항목이 들어있었다. 연구자들은 과학기술제품을 보유하고 사용하는 것이 사람들 생활의 중요한 부분을 차지하고, 이것이 사람들의 정체성으로부터 생기는 감정을 구성하는 데에 중요한 것대인 동시에, 생활을 영위하고 일을 하는데 있어서 필요한 일종의 스킬이기도 하다고 생각한 것이다. 이 조사데이터에 따르면, 휴대용 소형전자기기 같은 하이테크 제품을 보유하는 것은, 사람들이 가장 중요시하는 사회자본의 표지 중 하나가 되어가고 있다. 이러한 요구는 각 연령대의 사람들에게 공통적으로 보이지만, 젊은이들 사이에서 더 강하게 표현되고 있다. 이상에서 드러나듯, 하이테크 제품이 가져다주는 편안함과 안도감에 주목하는 것만으로는 현대소비 사회의 일상경험을 완전히 이해할 수 없다. 사람들의 ‘과시소비’에도 주의하지 않으면 안 된다. 휴대폰은 기술면에서 다기능으로 발전되어, 과시소비를 부추겼다. 본래는 일상생활에 도움이 되는 제품에 불과했던 것이, 점차 욕망의 대상이 되고 또한 의식(儀式)적인 제품으로 변하고 있는 것이다(第亞尼, 2005: 65). 류능에 의해 작성된 표1은 휴대폰에 대

표1 ‘내년에는 어떤 통신기기를 가지고 싶습니까?’라는 설문에 대한 대답

근미래의 통신기기	1980년 이후 생	1968~79년 생	1956~67년 생	1946~55년 생	~1945년 생
전화	14.0	9.9	11.5	4.1	6.5
호출기	16.2	10.1	5.7	4.7	2.2
휴대폰	32.5	38.9	33.0	27.7	18.5
전자메일	15.4	17.3	6.6	1.4	2.2
인터넷	46.5	37.3	26.4	10.8	10.9
FAX	9.2	8.8	7.5	3.4	3.3
무선 LAN	1.3	0.0	8.8	0.0	0.0
텔레비전 전화	14.5	11.0	11.0	16.2	6.5

(세 항목까지 고를 수 있기에 합계는 100%가 아니다)

한 수요를 반영한 것으로, 현대생활에서 이동성이 매우 중요시되고 있다는 것이 드러나 있다. 동시에, 인터넷 수요는 자유롭고 또한 충분한 정보 유통 경로에 대한 갈망을, TV 전화에 대한 요구는 통신기 분야에서 최첨단 기술을 소비하고자하는 욕망을 각각 드러내고 있다(劉能, 2003).

1990년대 이후, 중국의 통신기초시설은 큰 발전을 이루었다. '15'(2001~2005)기간 중 전화 이용자는 매년 평균 1억 명씩 늘어 7.4억 명에 이르렀고, 전국 97.1%의 행정촌에 전화가 개통되었다. 2004년부터 차이나 모바일사는 '마을마다 전화를'이라는 프로젝트를 실시하고, 그 결과 2006년 9월 까지 전화가 개통되지 않은 7만 이상의 행정촌 중 29,773마을에서 전화사용이 가능하게 되었다. 2009년 말에는 전국의 행정촌의 전화 보급률이 99.86%로, 20가구 이상 거주 자연촌에서도 93.4%까지 상승했다. 또한 행정촌에서의 인터넷 보급률은 91.5%, 정(町)이나 군(郡)에 해당하는 진(鎮)의 인터넷 보급률은 99.3%에 달했다. 2004년경이 되면 중국의 휴대폰 사용자 수는 유선전화 사용자의 수를 누르고, 2007년에는 후자의 수가 감소하기 시작한다. 그리고 2008년 12월에 중국의 유선전화 이용자 수는 3.4억 명(전년도 같은 시기보다 2,483만 가구 감소)인 한편, 휴대폰 사용자 수는 6.4억 명(전년도보다 9,392 만 세대 증가)이 되고, 더 나아가 다음 해 12월에는 10.6억의 전화 이용자 중 유선전화와 휴대폰 이용자 수는 각각 3.1억 명과 7.5억 명으로, 휴대폰 사용자가 전체의 70.4%를 차지하게 된다(何, 2011: 52~57). 커뮤니케이션 어플리케이션 및 온라인 통화와 같은 저비용의 인터넷 통신기술이 전통적인 음성통화 구조에 큰 영향을 미친 결과, 유선전화 사용자 수가 감소하고 있는 것이다.

20세기에서 21세기로의 이행 기간부터 시작된 휴대폰의 급속한 확산은 다음의 세 종류의 휴대폰에 의해 실현되었다. 먼저 안정성과 간편함, 편리함을 특징으로 하는 통화기능 위주의 구형폰, 다음은 인터넷과 융합한 고품질 고가격의 고급 스마트폰, 마지막으로 이들 추종하는 각 메이커의 복제품이나 밀수입된 정크 휴대폰이다. 어떤 종류의 휴대폰이든 결국 중국 휴대폰 산업의 급속한 발전을 추진하는 힘이 되었다.

각국의 대규모 제조업체가 중국시장에 진출하여, 치열한 경쟁을 벌이는 가운데, 화웨이와 샤오미 같은 국산 브랜드가 탄생하여, 고품질·저가격을 향한 새로운 기업적 노력이 이루어졌다. 분명히 중국 소비자는 그 규모가 크고 소비자의 요구도 다양화되고 있지만, 고급 스마트폰, 저렴한 가격에 통화기능 위주의 구형폰, 그리고 복제품이나 정크폰이 각각 서로 다른 요구에 부응해 온 결과 2014년 중국 전역 휴대 전화 사용자 수는 5,698만 가구, 보급률은 100명당 94.5대, 판매고는 12.86억 엔을 기록 할 정도로 성장했다. 보급률 측면에서만 보자면, 휴대폰을 둘러싼 정보기술혁명의 흐름에서 중국은 결코 다른 나라에 뒤지고 없었다고 할 수 있다.

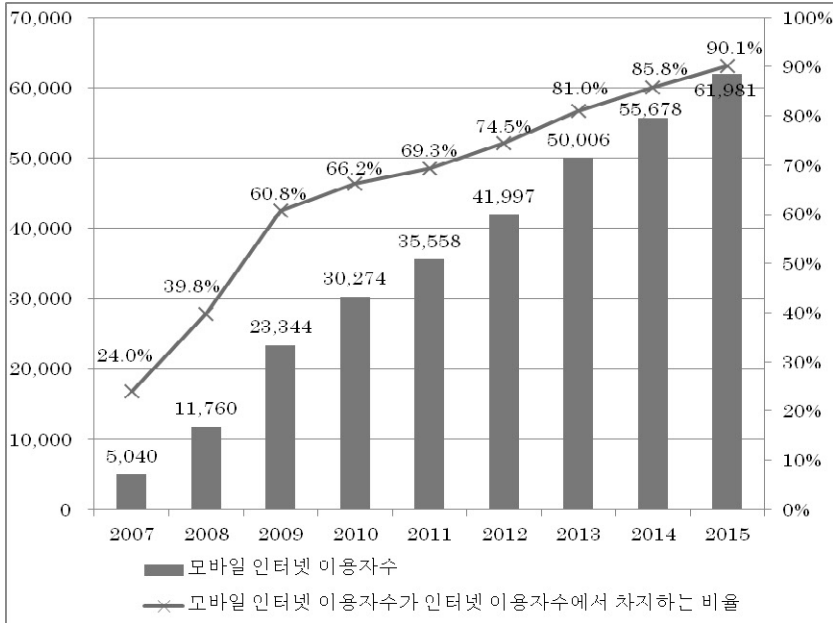
현재 중국은 여전히 스마트폰 판매고 세계 1위인 국가이다. 2014년 6월말 현재 스마트폰 사용자 수는 5.56억 명, 이듬해 출하량도 4억대를 넘는다. 중국인의 약 3분의 1이 새로운 스마트폰을 구입했다는 것인데, 이들이 스마트폰을 구매한 가장 큰 이유는 모바일 인터넷의 매력에 있었다. 2016년 중국 농촌에서 iPhone과 iPad가 비교적 순조로운 매출을 기록했는데, 이는 농촌 지역에 진출한 애플사의 중간 가격대에 맞춘 판매전략이 주효했을 뿐 아니라 농촌인구의 수입 자체가 증가한 것과는 관계가 있다.

중국인에게 휴대폰은 더 이상 부유층만이 소유하는 사치품이 아니라, 널리 보급된 일상적인 소모품이며, 이미 한 사람 당 한 대씩 소유하고 있을 정도이다. 2016년 중국 인터넷 정보센터(CNNIC)가 발표 한 『제 37차 중국 인터넷 발전 상황 통계 조사』의 자료에 따르면, 2015년 12월 현재 중국의 인터넷 이용자 수는 6.88억 명, 보급률은 50.3%이며, 이는 과반수를 넘는 중국인들이 인터넷 이용경험자이거나, 또는 현재도 인터넷을 이용하고 있다는 것을 의미한다. 이 중 모바일 인터넷 이용자는 6.2억 명으로, 인터넷 이용자 총수의 90.1%를 차지하고 있다(표2 참조). 현재 중국에서는 Wi-Fi



가 이용 가능한 지역이 급격히 늘어나, 인터넷 사용자의 Wi-Fi 이용률은 91.8%이다. 개인의 인터넷 접속설비는 갈수록 휴대폰 단말기에 집중되고, 4억 이상의 인구가 휴대폰을 유일한, 또는 주요 인터넷 접속수단으로 여기고 있다.

표2 중국 모바일 인터넷 이용자의 규모 및 그 비율의 추이



※ 중국 인터넷 네트워크 정보센터(CNNIC) 『제37차 인터넷 네트워크 발전통계보고』에서

인터넷을 이용하는 중국인의 성별 비율은 남성 53.6%에 여성이 46.4%로 비교적 균형이 잡혀있다. 연령별로 보면 10세에서 39세까지의 젊은 층이 주가 되어, 그 비율은 75.1%이며, 그 중에서 20대가 29.9%를 차지하고 있다. 한편 2015년에 새로이 늘어난 인터넷 이용자는 주로 10세 이하의 저연령층과 40세 이상 중장년층이며, 이로써 휴대폰과 모바일 인터넷이 지속적으로 폭넓은 연령집단에 스며들고 있음을 알 수 있다. 현재 중학생의 약 45%가 휴대폰을 소유하고, 고등학생의 81%, 대학생이 되면 거의 한 사람당 한 대를 소유하고 있다(孟·劉, 2013). 또한 2015년에는 초등학교 졸업 이하의 학력을 가진 사람들이 인터넷 사용자 전체에서 차지하는 비율도 상승하는데, 이는 휴대폰과 모바일 인터넷을 주요 매체로 하는 정보기술 혁명이 중국 농촌과 변방 지역의 저학력 층에도 침투하고 있음을 의미한다. 이렇게 기술과 사회환경이 구비됨에 따라 중국의 모바일 인터넷 및 관련 서비스를 둘러싼 수요가 창출되고, 이것이 스마트폰에 의해 활용됨으로써 보통 사람들의 일상생활에 지속적으로 침투하고 있는 것이다.

## 2. 끊임없이 업데이트 되는 ‘일상’

유선전화에서 모바일 단말기로의 변화, 일반적인 통화환경 휴대폰 단말기에서 멀티미디어 휴대폰으로의 진화, 그리고 휴대폰이라는 정보통신 기기의 1인당 1대 보급에 의한 현대 중국인의 일상생활

변화는, 매우 증대하고 또한 지속적인 ‘친밀한’ 혁명이라고 부를 수 있을 것이다. 전통적인 통화기능에 제한된 휴대폰에 비교하면, 스마트폰은 이메일이나 문자메시지, 통화 등의 기본 기능을 가질 뿐만 아니라 언제 어디서나 인터넷에 연결하는 무선연결접속의 수요에 응함으로써, 인터넷의 거의 무한하다고 해도 좋은 정보자원을 수시로 얻는 것을 가능케 했다. 수많은 사용자가 소형 모바일 컴퓨터를 휴대하고 있는 것이나 마찬가지인 것이다. 스마트폰은 더 이상 없어서는 안 되는 일상 필수품이 되어, 정보와 미디어, 주변 사회와 사람들과의 관계를 철저히 변화시켰다. 현대를 살아가는 중국인, 특히 도시의 젊은 층은 열쇠, 지갑(각종 카드), 그리고 휴대폰을 외출시의 3종의 신기로 간주하고 있다. 일본인 연구자의 말을 빌리자면 휴대폰은 그들에게 현대사회의 ‘생활기본시설’ 혹은 ‘생명선’의 일부이다(岡田·松田, 2012: 5~9, 43~44).

최근에는 도시에 사는 젊은 중국인(주로 ‘80이후’와 ‘90이후’, ‘00이후’로 불리는 1980년대 이후에 태어난 사람들)이 일상생활의 모든 장면에서 스마트폰을 구사하는 모습이 구미 언론의 주목을 끌기에 이르렀다.<sup>5</sup> 2016년 5월 9일에 뉴스에서 소개된 독일 언론 보도에 따르면 그들은 스마트폰으로 ‘大衆點評’사이트에서 요리를 시키고(배달 서비스뿐만 아니라 레스토랑에 가기 전에 요리를 주문할 수도 있다), ‘淘寶’이나 ‘天貓’와 같은 사이트에서 일상용품을 구입하여 이를 전용앱으로 결제하고, 또 공공요금 및 통신비, 집세 등을 지불하는 등 일상생활에 필요한 각종 경비를 매우 간단하게 결제한다. 더 나아가 승차권이나 티켓, 영화 티켓, 레스토랑의 좌석 등을 예약하고 국내외여행을 계획한다. 택시를 부르고, 공공기관에서 수속을 진행하기도 한다. 또 중국 알리바바 그룹의 MFM 상품 ‘余额宝’로 자산을 운용하고, ‘安居客’ 사이트에서 집을 찾는다. 물론 근처의 친구 지인들과 연락해서 만나는 것이나 연인이나 결혼상대를 찾는 데에도 스마트폰이 쓰인다. 현재 다양한 분야에서 스마트폰을 응용한 활동은 사그라들 기미가 보이지 않는다. 친근한 스마트폰을 통해 이를 소유한 사람들의 능력은 날로 더 커지고 있다. 또한 휴대폰을 통한 소비행위도 이미 최첨단의 유행이 아니라, 평범한 일이 되어, 소비의 형태 그 자체가 매우 크게 변화하고 있다. 디지털 비즈니스의 성장은 ‘전자지갑’과 같은 전자 결제의 유행을 가속화시켰고, 온라인 결제시스템(예를 들어 ‘支付宝’, ‘財付通’, ‘快錢’)의 보급을 현실화했다. 온라인 결제서비스는 일상생활에 뿌리깊게 침투해(王, 2014), 2013년 차이나 모바일사의 지급업무만 해도 16.74억 회로, 이는 전년도 동기 대비 212.86% 증가한 것이며, 9.64조 위안에 달하는 판매고는 전년도 같은 기간 대비 317.56% 증가한 것이다. 그 성장세에 놀라지 않을 수 없다.

휴대폰의 다양한 기능을 보다 폭넓게 사용하려는 시도는 주로 다음 두 가지 측면에서 힘을 얻는다. 첫 번째는, 모바일 통신업체가 각종 어플리케이션 서비스를 지속적으로 개발하여 사용자에게 제공하고 있다는 것이다. 예를 들어 차이나 모바일 사가 제공하는 것에는 주식거래 어플리케이션이나 ‘飛聊’과 같은 종합통신 어플리케이션(전화, 메일, 채팅), ‘이동통신망’이라 불리는 그룹 이메일 어플리케이션, 무선 LAN 및 Wi-Fi(모바일 인터넷), 무선음악, 디지털신문(정보서비스) 전자지갑 휴대폰(지급업무, 개인금융정보 서비스), ‘手機商界’라는 디지털산업정보 어플리케이션, 게임, 이메일, 전자서적, 동영상 시청, 생활정보제공 어플리케이션 등이 있다. 한편 차이나 유니콤사는 모바일 인터넷과 TV, 음악, 전자서적, 쇼핑, 메일, 인스턴트 메시지, 디지털 신문, TV 전화, 동영상보내기, 생활정보제공 등의 어플리케이션을 배포하고 있으며, 차이나 텔레콤사도 ‘號碼百事通’이라는 의·식·주·교통을 망라하는 종합정보 어플리케이션이나 멀티미디어를 통한 웹회의 시스템(원거리에서 화상이나 음성 데이터 등을 실시간으로 공유), 그룹통화 어플리케이션 등을 제공하고 있다.

그 이외에도, 소유자가 다양한 어플리케이션을 자유롭게 선택해 설치할 수 있는, 즉 사용자의 개성에 따라 휴대폰의 다양한 기능을 개별적으로 사용 가능하다는 점에서 휴대폰의 활용은 다양한 분야에서 호응을 얻고 있다. 사용자는 다양한 어플리케이션을 설치하여, 터치스크린 상의 간단한 조작으로, 간편하게 철도 시간표를 확인하거나 레시피를 참고하거나, 사진을 편집하거나, 지도를 검색하거나 사

전을 찾아볼 수 있으며, 그 종류는 실로 수십만에 이를 정도라고 한다. 그 덕분에 직업도 취미도 라이프스타일도 다른 사람들의 다양한 요구에 대응할 수 있는 것이다. 스마트폰의 어플리케이션을 판매하는 앱 스토어(App Store)는 개성있는 기능을 확충해 가는데 있어 거의 무한대의 가능성을 제공하며, 휴대폰을 비즈니스 폰으로, 혹은 게임기로, 절차와 수속을 밟는 수단으로, 카메라로, 투자도구로 변화시킨다. 이용자가 스스로 필요한 소프트웨어를 선택적으로 설치함으로써, 이론상 휴대폰은 아무리 개성적인 수요에도 적응할 수 있는 ‘만능’의 기기가 될 수 있다. 따라서 과거의 TV와 자동차, 라디오, 비디오 등과 마찬가지로, 휴대폰을 사람들을 즐겁게 해주는 ‘생활기기’라고 불러도 전혀 무방한 것이다(佐藤, 1997: 192~197).

현재의 중국이 완전히 ‘무엇이든 스마트폰으로 해결하는’ 사회가 되고 있다고 하면 아마도 지나친 것이리라. 하지만 휴대폰 기능의 지속적인 발전은 사람들의 상식에 혁신을 가져오고 있으며, 이로 인해 일상생활의 ‘당연함’이 끊임없이 덧쓰여지고, 업데이트됨으로써, 새로운 ‘일상’이 끊임없이 새로 자아지고 있는 것은 사실이다. 휴대폰이라는 종합 멀티미디어로서의 정보기기의 사용법을 확실히 알고, 끊임없이 개발되는 기능을 배우는 것은, 정도의 차이가 있겠지만 많은 중국인에게 혼란 일과가 되었다. 현대 중국사회에 속한 모든 사람들에게, 휴대폰은 디지털화된 개인의 생존에 필수불가결한 것이다. 하지만 학습능력이나 사용할 수 있는 자원은 저마다 다르다. 이에 따라 휴대폰과 모바일 인터넷은 확실히 새로운 사회 계급구조를 창출하게 된다. 이러한 격차에 따라 저마다의 새로운 일상 역시 획일적인 것이 되지는 않는 것이다.

데스크톱PC에 비해 휴대폰은 사용자와 더욱 한 몸이 되어, 그림자처럼 따라다닌다. 사용자는 거의 항상 전원을 켜고 인터넷에 접속할 수 있다. 물론 휴대폰의 사용형태와 사용빈도는 천차만별이며, 이로 인한 일상의 혼란과 차이, 그리고 부적합은 피하기 어려운 문제가 된다. 그러나 그렇다 하더라도 휴대폰이 압도적인 힘으로 모든 사람들의 삶에 개입하고 있다는 것은 인정하지 않을 수 없는 사실이다. 휴대폰이 제공하는 기본 서비스는 바로 지금도 급속히 보급되고 있으며, 새로운 일상의 당연한 것이 되어가고 있다. 모닝콜 서비스에서부터 시작하여, 작업관리 및 스케줄관리, 뉴스체크나 자료수집, 정보검색 이외에도 쇼핑과 각종 지불, 주식거래, 사무실 모바일, TV 전화, 웹 회의, 심지어 셀카 사진을 공유하고, 게임에 즐겁고, 음악이나 영화, 동영상을 감상하고, 채팅 등에서 ‘친구의 고리’를 만들고 또한 넓혀나가는 데에 이르기까지 휴대폰이 이용된다. 그러나 휴대폰의 가장 혁신적인 의미는 이러한 편리함에 있는 것은 아니다. 중요한 것은 스마트폰과 모바일 인터넷이 철저하게 현대중국의 미디어 공식을 깨고, 미디어에 접촉하여 정보를 소비하는 습관을 단번에 바꿔놓았다는 점이다. 신문이나 잡지, 서적, TV, 라디오, 오디오 등 전통적인 대중매체가 스마트폰과 모바일 인터넷에서 받은 충격은 사람들의 예상을 훨씬 넘어서는 것이었다. 하바쿠 쿄쿠후보(巴莫曲布嫫)가 지적하는 ‘독도시대(謠圖時代)’ 혹은 ‘멀티미디어 열독’ 등은(巴莫曲布嫫, 2003: 40~55) 모두 스마트폰과 모바일 인터넷의 융합에 의존하는 것이다.

사람들의 휴대폰 이용은 휴대폰에서 뉴스를 읽고, 정보나 지식을 습득하고 문화를 소비하는 것(예를 들어 웹 소설, 음악 다운로드, 웹 게임, 웹 동영상 등)에 그치지 않는다. 휴대폰을 통해 메시지를 보내거나, 의견을 주장하는 등 ‘셀프 미디어화하는 사람’이 된다. 휴대폰을 통해 일상적인 습관뿐만 아니라 일상생활에서 정보를 획득하고 의견을 주장하는 방법이나 과정 역시 변화한 것이다. 이 변용과정에서, 인터넷상의 정보를 얻으려고 애쓰는 사람들이 점차 증가했다. 그들은 휴대폰으로 가능한 모든 정보를 손에 넣으려고 하는 것이지만, 이는 정보상품과 창조산업의 급격한 성장이 촉진되는 것으로 이어졌다. 휴대폰은 단순한 정보의 확산 및 전달의 장일 뿐 아니라, 정보를 창조하고 발신하고 토론하는 장이기도 하다. 그 결과 얻어지는 완전히 새로운 미디어 경험은, 전혀 새로운 정보소비 습관을 만들어 냈다. 또한 여기에 멀티미디어 커뮤니케이션에 참여하고, 사회생활의 민주화를 추진하려고 하

는 주관적인 능동성도 표현되고 있다.

현대중국에서 휴대폰의 보급은 여전히 ‘현재진행형’이다. 그 존재와 압도적인 보급에 의해 초래된 다양한 변화를 모두가 체감하고 있다. 그 변화는 낱말이 새로운 뿐 아니라, 수시로 변용되어, 소리 없이 생활을 윤택하게 하고 있다고 생각되는가 하면, 때로는 떠들썩한 사회적 과제를 던지기도 한다. 그 보급의 역사에서, 몇 대째에 해당하는지에 따라 정도가 다르지만, 휴대폰은 항상 사용자의 일상생활을 변화시켜왔다. 더욱이 널리 보급되고, 종합적인 정보기기로서 질적인 변화를 달성함에 따라, 사회전체에 미치는 영향도 눈에 띄게 증폭했다. 휴대폰이 제공하는 무한한 가능성을 지닌 서비스에 의해, 사람들의 일상생활은 변혁을 거듭하고 있는 것이다. 휴대폰 사용자는 액정을 두드리고 밀어내고 있을 뿐 아니라, 자신의 일상생활도 끊임없이 업데이트해 나가고 있는 것이다.

### 3. 문자메시지와 채팅: 천하를 얻은 후속 커뮤니케이션 도구

휴대폰과 그 보급이 현대의 중국사회에 안겨준 수많은 영향 중에서 가장 자주 언급되는 것은 이것이 중국사회의 인적 커뮤니케이션에 엄청난 변혁을 가져왔고, 이를 떠받치고 있다는 점이다. 중국에서는 인간관계를 구축하고 유지하는 것이 매우 중요시되기 때문에, 다양한 방법의 커뮤니케이션이 생겨났다. 현대사회에서 인간관계가 복잡해지고, 또 회박해짐에 따라 교류의 양상도 끊임없는 성쇠와 변동 속에 놓여있다. 신흥 기종인 스마트폰이 천하를 다스림에 따라, 인터넷 연결이 가능한 휴대폰의 커뮤니케이션은 무한하다고 할 만한 공간을 확보하고, 다양한 커뮤니케이션 수단의 탄생을 재촉했다.

휴대폰이 보급되기 전, 특히 휴대폰이 아직 멀티미디어 정보기기가 아닌 단순한 통화 도구였던 시대에, 중국사회에서는 일반적으로 직접 얼굴을 마주하거나(가정집 방문과 연회, 데이트 등), 편지나 축하카드, 전화(공중전화, 직장이나 가정의 유선전화), 호출기 등의 수단을 통한 커뮤니케이션이 이루어졌다. 1950년대부터 1980년대에 걸쳐서는, 우체국에서 배달되는 편지가 가장 흔한 정보교환 수단이었다. 전보 또한 원거리 간에 정보를 전달하고 교환하는 수단이지만, 비용이 비싸고, 문자수 제한도 있기 때문에, 애초부터 어디까지나 비상시의 연락수단으로 여겨졌다. 그리하여 나중에 가정용 전화나 호출기, 휴대폰이 보급됨에 따라, 급격하게 퇴색하고 현재는 축전이나 조전 등에 약간 남아있을 뿐이다. 편지나 메시지 카드와 마찬가지로, 그 중요성을 잃어 가고 있는 것이다.

일반적으로 사회경제의 발전을 가능할 수 있는 중요한 지표가 되는 것이 전화 보급률인데, 1978년까지 중국의 전화 보급률은 0.38%에 불과했다. 이 보급률은 1998년에는 10%까지 높아지고(도시부에서는 30%), 베이징, 상하이, 광저우, 푸저우, 항저우, 난징, 심천 등의 대도시에서는 50%를 넘었다(季野, 1999: 225~250). 가정용 유선전화는 기본적으로 1990년대부터 보급되기 시작했다. 1990년대, 도시부의 가정용 유선전화는 높은 사회적 지위를 상징하는 것으로 간주되고, 전화가 그 자체가 귀한 시대였기 때문에, 종종 고급 천으로 만든 전용 커버까지 덮어 소중히 다루어지곤 했다. 당시 집에 전화가 없는 사람들은 아외 신문 가판대나 상점, 또는 공공기관의 공중전화를 이용하는 일이 많았다.

한때 무선호출 시스템에 의한 호출기가 매우 중요한 역할을 하던 시절이 있었다. 벨이 울리면 공중전화에서 연락을 하는 방법이 비즈니스맨의 필수품이었다고 해도 좋을 것이다. 1983년 상하이에 무선 호출국이 개설된 후 1995년에 이르기까지 호출기는 맹렬한 기세로 전국에 보급되었다. 그러나 1996년 이후 호출 통신은 휴대폰의 보급에 의해 당초의 기세를 잃었다. 사용자 수가 감소하면서 2005년경에는 완전히 사라진 것이다. 호출기가 이렇게도 순식간에 휴대폰으로 대체된 것은, 원래 호출기가 과도기의 산물이었기 때문일 것이다. 하지만 무선 실시간 통신의 첫 번째 방식으로, 사람들이 통신도구를 상시 몸에 지니는 습관을 갖게 해, 이후 휴대폰의 보급에 일정한 발판을 마련했다고도 할

할 수 있을 것이다. 또한 가정용 유선전화도 일시적으로 무선기기가 인기를 얻은 시대가 있었지만, 곧 움직일 수 있는 범위가 더 넓은 휴대폰에 의해 도태되었다. 21세기에 들어서 가정용 유선전화와 옥외 공중전화는 급격히 그 중요성을 잃게 된다. 휴대폰은 호출기보다 더욱 즉각적인 상호 커뮤니케이션을 가능하게 했고, 또한 그 이동범위는 유선전화나 공중전화보다 훨씬 넓었기 때문이다.

휴대폰 사용으로 원거리에서의 상호적, 또한 실시간의 통화가 놀라울 정도로 용이해졌다. 하지만 통화(이후 Web카메라를 이용한 화상전화로 발전)뿐만 아니라, 문자메시지와 이메일 등과 같은 기능도 인기가 있다. 문자메시지와 이메일이 사용자들의 지지를 받는 이유는, 그 간편성, 경제성 그리고 자유로움 때문이다. 여담기에 GSM 네트워크가 제공한 문자메시지 서비스는 한번에 70자 미만의 문자만 전송할 수 있었으며, 이 때문에 ‘단문메시지’라고 불렸다. 음성통화와 달리 휴대폰에 의한 문자메시지나 이메일은 구속되는 시간이 적고, 또한 반드시 실시간으로 답변하지 않아도 된다는 장점이 있었다. 즉 발신하고 싶을 때 보내고, 답신하고 싶을 때 답할 수 있는, 게다가 일정기간 저장할 수 있다는 점에서 인기를 끌었던 것이다. 1992년에 휴대폰 문자메시지 서비스가 영국에서 탄생하여 전 세계에 퍼져 나갔으나, 2000년 이전에 중국에서 판매된 휴대폰에는 중국어로 메시지를 송수신하는 기능이 거의 없었다. 2000년에 들어서야 차이나 모바일사가 문자메시지 서비스를 시작했고, 차이나 유니콤사가 뒤를 이었다. 이후 서비스 이용자수는 폭발적으로 증가해 2000년의 시점에서 문자메시지 발신량은 10억 회에 달했다. 이것이 2001년에는 189억 회, 2005년에는 3046억 회, 2007년에는 5921억 회로 계속 증가했다. 휴대폰으로 문자메시지를 주고받는 것은 이제 중국인의 일상적인 연락 수단으로 정착되어, 휴대폰 사용자 대부분이 이 서비스를 이용하고 긍정적으로 평가하고 있다. 문자메시지 서비스는 유선전화 시대의 상호교류의 실천방식을 크게 바꿔놓았다. 중국에서 문자메시지의 사용 빈도는 금방 휴대폰 통화기능을 넘어설 정도로 성장했다.

춘절 및 기타 연중행사의 시기가 되면 문자메시지 서비스를 이용한 새해인사와 축복의 메시지가 중국 전역을 뒤덮는다. 이는 이제 막 새로이 탄생한 ‘새로운 민속’이며, 그 중에서 휴대폰의 문자메시지 서비스와 관련된 민속은 전대미문의 ‘정보민속’이며, 메시지 텍스트 또한 일종의 ‘민속 텍스트’라고 하는 논의도 이루어지고 있다(董, 2007: 212, 128~129). 2006년의 설날 그믐날부터 1월 7일까지 불과 8일 사이에 전국의 메시지 발신량은 126억 회에 달했다. 이로써 휴대폰 사용자 1인당 30회의 메시지를 발신했다는 계산이 나온다고 한다(劉豐, 2006: 344~348). 연중행사 기간 동안의 문자메시지는 행사의 의미를 되새기고 축복을 보내는 내용을 담고 있으며, 행사를 축하하면서, 감정을 전하고 드러내는 등의 정신적 커뮤니케이션을 통해 심리적 욕구에 부응하는 것이다. 이 때문에 휴대폰의 축복 메시지가 연중행사로 옛날부터 존재하는 ‘덕담(吉祥話)’의 맥락을 계승하고 있으며, 양자는 단지 매체형식이 다를 뿐이라고 주장하는 이도 있다(龍, 2012: 153~162). 현재 전통적인 연중행사 기간 동안 가족이나 친구, 상사, 동료, 고객들과 메시지 서비스를 통해 상호적인 교류를 하는 것은, 인간관계를 유지하기 위해 중국적인 방법으로 어느 정도 정착되고 있다. 그러나 전화로 하는 새해 인사나 문자메시지 서비스를 통한 축복 메시지가 일반적인 것이 되는 바람에, 직접 집을 방문하거나 카드를 보내는 등에 의한 교류는 쇠퇴의 길을 걷게 된 면도 있다. 특히 한때 꽤 유행했던 메시지 카드를 통한 축복(高, 1997)은 휴대폰 문자메시지로 거의 완전히 대체되고 있다.

이후 휴대폰의 문자메시지 서비스는 일러스트와 동영상을 포함한 정보 서비스 및 멀티미디어 서비스로 발전해 갔다. 모바일 통신업체 및 쇼핑 사이트, 휴대폰 판매업자, 소프트웨어 개발업자들이 문자메시지 서비스를 성장가능한 사업으로 여기고 개척해 간 결과, 메시지를 일제 송신하는 광고시장이 형성되기도 했다. 2010년부터 2013년에 걸쳐 새로운 시스템이 개발됨으로써, 기업은 직접 개인의 휴대폰에 광고 메시지를 보낼 수 있게 되었다. 물론 개인들에게 직접 문자메시지를 일제히 전송함으로써, 사용자의 부담이나 개인 정보 유출의 위험이 증가하는 것에 대한 우려도 있다.

스마트폰을 통해 인터넷에 접속이 용이해져, 중국 사회에서 모바일 인터넷을 통한 인적 교류는 더욱 활발해지고 있다. 텐센트 QQ와 WeChat라는 무료 메신저 어플리케이션이 잇따라 탄생함으로써, 사람들은 언제 어디서나 채팅(그룹 채팅)을 할 수 있게 되었고, 때와 장소를 가리지 않는 ‘사교활동’을 전개하게 되었다. 2012년 4월 19일 새로운 ‘친구들(그룹)’ 기능을 탑재한 WeChat 4.0 버전이 발표되었다. 4월 19일은 이 기능이 애플사의 앱 스토어에서 판매되기 시작한 기념일이기도 하다. ‘친구기능 탄생일’이라고도 불린다. 친구기능 덕분에 휴대폰 사용자의 사교생활은 훨씬 편리해져서, 가족이나 친구들과 삶을 공유하고, 함께 누릴 수 있게 되었다. 텐센트의 통계에 따르면, 58%의 텐센트 사용자가 친구의 정보를 읽고, 또한 정보를 보내며, 활동적인 사용자 수는 6.97억 명에 달하고 있다고 한다(默尔索, 2016). 그 중 상당수가 편리함 때문에 ‘QQ空間’이나 ‘開心ネット’ 등의 소셜 네트워크 서비스(SNS)에서 WeChat으로 옮겨 온 사람들이다. 2013년부터 2014년까지 WeChat 친구 수는 급속히 확대되었고, 사용자 자신도 점차 자신이 WeChat 그룹이나 가족, 친구들의 정보에 둘러싸여 있음을 자각하기 시작하고, 친구의 동향을 일일이 체크하는 습관을 갖기 시작했다. 이로 인해 생겨났고 또 증가하고 있는 이들이 바로 장기간 고개를 숙이고 핸드폰을 들여다보고 있는 이른바 ‘저두족(低頭族)’이다. 한편 WeChat의 친구 커뮤니티도 점점 복잡해져 가족이나 친척, 동급생, 동료, 상사, 부하, 고객, 인터넷상의 친구 등 사회관계에 적당한 분류와 정리를 하지 않으면, 그 친구 커뮤니티를 파악하기 어려워 혼란스러워질 지경이다. 대부분의 사용자는 모든 인간관계를 휴대폰에 등록해두기 때문에, 휴대폰이 분실이나 고장 등의 불운을 겪으면 그 일상생활은 곧 ‘위기’상황에 직면하고 만다. 이를 통해 사용자가 겪는 상실감은, 단지 지니고 있던 기계를 잃은 것에 비할 수 없는 것이다.

WeChat의 친구 기능에 의해 구축되는 인간관계를 이용한 새로운 직업도 탄생했다. ‘We商(微商)’이 바로 그것인데, 이것은 친구 커뮤니티에서 장사를 하는 사람들을 가리킨다. 친구를 이용한 광고나 장사를 두고, 부정적인 의견도 자주 들리지만, 2014년에 ‘WeChat 세뱃돈(微信紅包)’이 유행하기 시작하면서, 사람들은 다시 여기에 빠져들게 되었다. 2014년 춘절 중 WeChat 세뱃돈은 일대 붐을 일으키며 설날 그믐날부터 설날에 걸쳐 이 세뱃돈 쟁탈전에 참가한 사용자는 500만 명을 넘었고, 앞으로도 계속 증가할 전망이다이라고 여겨지고 있다. 여기에서도 알 수 있듯이, 새로운 서비스업의 매체로서 휴대폰은 다양한 소비자 서비스를 전개할 뿐만 아니라, 소비욕구를 끊임없이 새로이 불러일으키고 있는 것이다.

문자메시지와 메일, 미니블로그, 채팅 등에서는 주로 문자 또는 유사한 부호에 의해 커뮤니케이션을 도모한다. 일본의 젊은 사람들은 휴대폰의 통화 기능보다 문자메시지 또는 이메일, LINE 등의 기능을 많이 이용한다. 주목하고 싶은 것은 손가락으로 조작되는 커뮤니케이션이 일상회화와 마찬가지로 ‘구어체’적 문자, 즉 ‘쓰여진 구어체’를 만들어내고 있으며 여기에 ‘이모티콘’이 포함되어 있다는 점이다. 이것은 휴대폰의 비음성 통신양식을 통한, 그 교류과정에서 실천되는 새로운 문화의 창조라고 생각된다. 이 점은 중국의 젊은이들에게서도 큰 차이가 없다. 그들은 문자나 기호에 의해 표현되는 구어체 이외에도, 독특한 새로운 어휘와 감정을 나타내는 부호를 창조하고 있다. 이러한 부호의 조합은 현실의 신체가 개입하지 않는 장소에서 이야기함에 따르는 무표정상태를 보충할 수 있는 것이다(劉華萍, 2005: 53). 원래 휴대폰이나 유선전화는 표정이나 눈빛을 알 수 없는 개인 미디어이다. 휴대폰 문자메시지 또는 이메일, 인스턴트 메시지를 통한 커뮤니케이션에서는 일상생활에서 얼굴과 얼굴을 맞댄 의사소통에서 보이는 표정과 신체언어, 목소리와 음색, 말투 등이 부재하는데, 이것이 오히려 이모티콘과 각종부호(시각적 표상)의 발명을 재촉하게 된 것이다. 중국 문자메시지에는 문어체와 구어체의 두 가지 특징이 융합하여, 이로부터 독특하게 구어체화 된 문어체나 대화방식이 탄생했다. 객관적으로 보면 문자메시지나 채팅에서 이모티콘(부호)은 커뮤니케이션의 장식성을 높이고, 사교활동의 어려움을 더는 한편, 커뮤니케이션이 본래 가지는 깊이와 지속성 등은 감소시키는 경향이 있다. 그럼

에도 쓰인 텍스트와 이메일에 비해, 이모티콘이 있는 인스턴트 메시지를 통한 커뮤니케이션에서는 인간미가 더 짙게 표현되는지도 모르겠다(張·諭, 2014). 게다가 그 사회비용이 매우 적게 들어 경제적이기도 하다. 물론 상대방의 얼굴을 보면서 이루어지는 커뮤니케이션과 같다고 말할 수는 없지만 말이다.

통화, 문자메시지, 텐센트 QQ, WeChat..., 휴대폰으로 쓰는 이러한 새로운 커뮤니케이션의 형태가 인간관계에 미치는 영향을 둘러싸고, 크게 두 가지 상반된 의견이 존재한다. 하나는 문자메시지나 채팅은 당사자가 직접 얼굴을 맞대지 않고, 통화조차 하지 않는 간접적인 커뮤니케이션이며, 그 편리함 때문에 인간관계를 알뜰하게 만들 것이라는 의견이다. 휴대폰은 커뮤니케이션의 빈도를 늘리는 한편, 그 농도를 희석시키거나 관계를 가벼운 것으로 만든다. 당사자들은 서로간의 직접적인 접촉을 하지 않아도 되게 된 것이다. 한 일본 연구자는 휴대폰이 인간관계를 ‘데이터화’한다고 해도, 많은 사람들은 그 데이터 뱅크에서 ‘연락하는’ 친구와만 연락하는 정도로 교류하는 것에 불과하다고 지적한다(鈴木, 2005: 120~126).

휴대폰 특유의 커뮤니케이션의 형태가 인간관계에 미치는 영향에 대한 또 다른 의견은, 문자메시지나 채팅 등에 의한 교류가, 통화행위와 유사한, 그에 가까운 감각을 불러일으키며, 더욱이 ‘쓰인 구어’나 이모티콘이 당사자들 사이에 특별한 친밀한 분위기와 느낌을 자아냄으로써, 당사자들의 거리는 더 가까워지는, 즉 완전히 새로운 ‘거리감 있는 친밀감’이 생겨난다는 것이다.

이상과 같은 의견은 양자 모두 일리가 있어, 휴대폰으로부터 시작된 변혁이 사람들의 교류에 미치는 영향은 결코 일률적으로 말할 수 있는 것이 아니라는 것을 설명하는 것이리라. 중국을 예로 들어 보아도, 휴대폰에 의해 관계가 소원해졌다거나, 혹은 반대로 친밀해졌다고, 어느 쪽이든 단언하기는 어렵다. 가까운 가족이나 이웃 같은 1차 집단과 교류할 때와, 학교나 직장 등 특정한 목적에 의해 맺어진 제2차 집단과 교류할 경우, 사람들이 이용하는 전략 자체가 애초부터 다르기 때문이다(李, 2008). 분명히 문자 메시지나 이메일, 채팅 등의 휴대폰 통신은 완전히 사무적일 수도 있고, 아주 개성있고 친밀한 것일 수도 있다. 그것은 어디까지나 쌍방의 당사자가 상황에 따라 결정하는 것이며, 또는 암묵적인 양해에 따르는 것이다. 휴대폰은 사교 활동의 효율화(예를 들어 빈도의 증가)에 기여하며, 이는 현대사회에서 전개되는 일상생활에 있어서, 휴대폰이 결코 인간관계의 희박화만을 초래하는 것이 아님을 시사한다. 또한, 휴대폰에 의해 오히려 인간관계의 ‘전방위’화, 또는 고밀도화의 방향으로 나아갈 수도 있어, 그 모든 것이 사용자의 선택과 주체적인 판단에 따른 것일 수도 있으리라.

인터넷을 통한 다양한 사교의 장이나 서비스에서, 이용자는 언제든지 익명으로 낯선 사람과 교류할 수 있다. 그 사교활동은 취미가 맞는 상대나 동일한 화제를 통한 것일 수도 있고(예를 들어 주제별로 나누어 게시판), 경험과 기대에 기반한 것도 좋고(여행 동반자 모집·교류 사이트 등), 물론 공통의 이익을 목표로 한 것일 수도 있고(동일 지역 업자 전용 게시판이나 교류 사이트 내에서의 투자 관련 게시판 등), 혹은 엄청난 수에 이르는 다양한 가상 커뮤니티 게시판을 멋대로 자유로이 방문하는 것일 수도 있을 것이다. 그 가운데 사용자가 전혀 모르는 특정 그룹의 사람들 사이에서 어떠한 일체감을 느낄 수도 있을 것이다. 바우징거의 지적처럼, 기술에 의해 더욱 격렬해진 유동성은 사람들의 커뮤니케이션을 보다 폭넓은 것으로 변화시켜, 그 교제권과 교류권에서 영위되는 생활은 종종 예로부터의 이웃과의 관계를 대체하고 있다. 그 대신 새로운 기술이 새로운 집단생활의 형성을 촉진하고 있는 것이다(鮑幸格, 2014: 62). 모바일 인터넷은 휴대폰 사용자에게 의사(擬似)적인 공간을 보여준다. 사용자는 거기에 적당히, 또는 공들여 정한 닉네임으로, 문자나 부호를 이용하여 교류를 도모한다(채팅, 게시판, 그룹채팅). 때로는 현실 사회에서는 도저히 경험할 수 없는 특별한 인간관계를 구축하는 것도 가능할 것이다. 의사적 커뮤니티 사이트에서 형성되는 특수한 친밀감이 인터넷에 머무르지 않고, 현실 세계에서 리얼한 교류를 하는 것으로 성장할 수도 있을 것이다. 휴대폰을 인터넷에 연결하면, 한 사

람이 익명을 통해 다른 사람이 되고, 타자가 되고, 초인적인 존재가 되고, 또 한 사람의 '전지전능의 나'가 될 수 있다. 따라서 사용자는 자신의 감정과 의견, 입장 등을 솔직하게, 간결하게, 나아가서 조야한 방법으로 표현할 수도 있게 된다. 만일 싫어지거나 미움을 받거나 하면, 인터넷 교류이므로 언제든지 중단할 수 있고, 또한 중단될 것이다.

현재 중국에서는 스마트폰과 모바일 인터넷을 통한 새로운 교류의 모델이 새로운 일상생활 일부가 되고 있다. 그러나 새로운 사교경험이 끊임없이 누적되어가는 가운데, 이 새로운 사회화 과정에 좀처럼 적응하지 못하는 사람도 적지 않다. 2003년에 개봉된 펑 샤오강(馮小剛) 감독의 영화 『휴대폰(攜帶)』에서는, 휴대폰이라는 새로운 미디어가 과거의 사교방식을 압도하는 편리함을 가져오는 한편, 어느새 사람들간의 교류를 둘러싼 전략을 변화시키는 것이 그려졌는데(姜, 2011: 368~384), 모든 사람이 자유자재로 휴대폰을 응용할 수 있는 것은 아니다.

일부의 실증연구가 증명하는 바에 따르면, 휴대폰과 모바일 인터넷을 통한 인적교류는 중국 사회의 혈연·지연, 또한 직업이나 모교 등에 따라 형성되어 온 전통적인 사교권을 크게 변화시킬 가능성이 있으며, 실제로 이미 상당한 정도의 변화를 겪고 있다고 하다. 이를 통해, 중국 농촌부의 인적 교류가 현실세계에서 의사공간(擬似空間)으로 그 사교의 장이 옮겨가는 과도기를 겪고 있다고 보는 이도 있다(田·唐, 2015). 하지만 상세하게 구체적인 예를 고찰해 보면, 이 새로운 디지털 커뮤니케이션으로 인해 인류학자 페이샤오통(費孝通)이 제시한 '차등격차와 서열의 모델'<sup>6)</sup>이 해체국면으로 내몰리고 있는 것이 아니라는 것을 알 수 있다. 휴대폰이 기존의 인간관계의 구조에 미치는 영향은 실은 상당히 제한적이다. 산시성 린둥시(臨潼市穆寨鄉)의 한 마을(南坡村)을 예로 들어 보자. 비교적 외부에 폐쇄적인 이 산촌에 사는 주민 중 무려 43%가 스마트폰을(그 대부분이 29세 이하의 의무 교육 이상의 학력을 가진 젊은이), 46%의 주민이 통화전용의 구형폰을 소유하고 있다. 농촌의 사회적 분업에서의 성별차 때문에 소유자는 여성보다 남성이 조금 많다. 주민들이 휴대폰을 이용하는 가장 큰 이유는 특별한 목적 없는 소비적 사교활동으로, 이것이 전체의 70%를 차지했다(예를 들어 텐센트QQ나 WeChat 등). 휴대폰의 사용시간과 사용환경을 보아도 도시와 마찬가지로 단속(斷續)적 단편적이었다. 분명히 휴대폰의 보급에 따라 이른바 '친척네 다니기'는 적어지고, 뭔가 일이 있으면 집까지 가지 않고, 먼저 전화를 거는 것이 일반적인 것이 되었다. 하지만 주민들의 휴대폰에 등록된 연락처는 여전히 가족, 친척, 친구, 현지의 지인과 멀리 있는 지인이라는 식으로, 근처에서 멀리로 퍼지는 격차와 서열을 표현하고 있다.

비슷한 상황을 도시에서도 볼 수 있다. 시민 한 사람 한 사람이 '가까이에서 멀리로 넓어지면서 퍼지는' 격차와 서열의 형태로 커뮤니케이션을 도모하고, 이를 유지하는 데 있어, 휴대폰은 일종의 자주성(自主性)을 부여했다. 도시사회의 거주형태는 친근함을 기반으로 한 구사회(舊社會)의 격차와 서열을 해체한 것처럼 보이지만, 사람들은 역시 자신을 중심으로 가족권, 친구권, 직장권으로 단계적으로 관계가 벌어지는 감각에 따라, 자신의 사교공간을 정돈하며, 휴대폰으로 연락을 하는 빈도도 이러한 격차와 서열에 부합한다(부모 또는 배우자에게 직접 전화를 걸어 연락하며, 친구와는 메시지 어플리케이션으로 연락을 취하는 경우가 많은 것으로 생각된다). 하지만 휴대폰의 성능이 제대로 발휘할 수 있는지의 여부는 어디까지나 사용자의 개인적인 능동성과 자세에 달려있다(劉偉, 2014). 또한 사용자는 인터넷에서 제공되는 서비스를 독자적으로 선택할 수 있다. 즉, 사용자는 격차와 서열의 모델에 비추어 먼 인간관계를 끌어당기거나, 연결을 강화하거나 할 뿐 아니라 친밀한 인간관계를 능동적으로 멀리하거나 그 연결을 느슨하게 할 수도 있다. 휴대폰에 의한 커뮤니케이션은 사용자에 의해 그 형식과 빈도가 결정된다. 또한 처음 만나는 사람에게 전화번호를 알려줄 것인가의 여부를 선택하는 것도 사용자이다. 이러한 예에서 알 수 있듯이 사교활동에 있어서는 그 자율성이 두드러지는 것이다.



#### 4. 강박적 교류, 의존증 그리고 휴대폰 사용 매너의 문제

아직 유선전화 밖에 없던 시절에 전화벨은 거부할 수 없는 ‘폭력성’과 ‘강제력’, 그리고 ‘의명성’의 특징이 있다는 점에서 연구자들의 주목을 받았다(大久保·嶋崎, 1998: 73~83; 岡田·松田, 2002: 78). 걸려온 전화를 받는 것은 흡사 ‘책무’와 같은 것이며, 게다가 받는 사람은 통상 벨소리를 끄거나, 전화를 걸어 온 상대를 선택할 수 없으므로, 받는 사람에게 있어서 ‘강제적인 커뮤니케이션’이라고도 할 수 있는 효력을 가졌다(姜, 2011: 368~384). 유선전화가 가정에 보급된다는 것은 어떤 의미에서는 이러한 폭력이 가정 내에 반입되는 것을 의미했다(두려움이나 불편을 초래하는 말없이 끊는 전화, 협박전화, 스톱킹, 보이스 피싱 등). 하지만 유선전화라면 다른 사람에게 대신 받아달라고 하면서 없는 체하거나, 번호표시와 부재중수신 등의 서비스를 이용하거나, 전화를 다른 사람이 받게 하거나, 전화 건 상대에 따라 받을 것인가를 결정하거나, 또한 전화를 받는 것을 미루거나 할 수 있다. 그런데 평소 지니고 다니는 휴대폰의 경우 좀처럼 이렇게 하기 어렵다. 누군가에게 대신 받아달라고 하여 없는 체 함으로써, 전화를 걸은 상대방에게 자신이 진짜로 부재하는 것으로 믿게 하기는 어려울 것이다. 왜냐하면 항상 지니고 다니는 휴대폰은 어떠한 장소, 어떠한 경우에도 소유자가 전화 받아야 한다는 ‘책임’을 요구하기 때문이다. 휴대폰의 경우 위협적 커뮤니케이션에서 볼 수 있는 폭력성은 오히려 강화되고 있다고 말할 수 있을 것이다. 너무 편리한 탓에 커뮤니케이션을 둘러싼 요구는 확대되고, 사람들은 도를 넘는 빈도로 연락을 취하며 응답을 절실히 기대하기도 한다. 상대방이 전화를 받지 않거나 전원을 끄거나 전파가 닿지 않는 위치에 있거나, 배터리가 다 떨어져버리면, 정도야 다르겠지만 금세 초조감에 휩싸이고 만다(姜, 2011: 368~384). 친밀한 관계를 유지하기 위해 휴대폰의 전원을 하루 종일 끄지 않으면 위협적 커뮤니케이션도 절정에 달해, 다른 사람이 끼어들 틈도 없을 정도의 친밀함 뿐 아니라, 서로를 24시간 감시하에 둘 수 있음을 의미하기 시작했다. 휴대폰에 영상통화기능이 탑재되면서, 사용자가 숨는 것이 더욱 어려워지고 철저한 감시가 이루어지게 되었다. 그로 인해 일단 연락이 닿지 않으면, 서로의 관계를 부정적으로 판단하고, 어떤 예상치 못한 일이나 비상사태가 생긴 것은 아닐까라고까지 생각하기도 한다.

이렇게 보면, 스마트폰처럼 나날이 편리해지는 정보통신 기기는 그것을 둘러싼 정경이나 상황의 불확실성에 의해, 오히려 사람과 사람 사이의 불신과 시기, 무시, 나아가서 전화를 받지 않거나 이메일 답변이 늦어진 이유로 거짓말을 하게 만드는 면이 있다. 언제 어디서나 감시하고 감시받는 인간극, 그것은 마치 영화 『휴대폰』과 같은 것이다. 휴대폰을 두 대, 또는 여러 대 가짐으로써, 사용자는 ‘분신’의 가능성을 손에 넣고, 다른 사회적 역할과 신분을 연기할 수 있게 된다. 하지만 실제로는, 수많은 사람들이 소지한 휴대폰은 완벽한 감시 시스템을 구성하고 있으며, 개개인의 일상생활은 휴대폰이라는 이름의 정보기기에 기록되어 시시각각 모르는 사이에 인터넷 장비와 사람에게로 피드백 되어, 엿보기나 감시, 분석연구의 대상이 되고 있다(예를 들어 새로운 서비스 및 제품개발 과정에서 잠재적 고객으로 추적될지도 모른다). 휴대폰이 형성할 수 있는 상호적인 감시 상태는, 사용자가 자신을 감추는 것을 허락하지 않는다. 이를 두고 미셸 푸코가 말하는 파놉티콘 감옥에 뒤지지 않는다고 지적하는 연구자도 있다(岳, 2014).

휴대폰의 폭력성은 교류를 도모하는 쌍방, 혹은 더 많은 사람들을 마치 속박하는 것처럼 연결시키는 강박적인 커뮤니케이션으로 표현되고, 종종 사용자의 일상생활과 일, 학습의 리듬을 방해한다. 또한 그 이외에도, 휴대폰에 대한 의존도를 높이는 것으로, 그 폭력성을 드러낸다. 중국에서 스마트폰을 잘 다루는 이들은 현대 생활의 첨단을 걷는 동시에, 심한 의존증을 앓고 있는 경우가 많다. 휴대폰은 그들의 신체 또는 인격의 일부가 되어 있어, 이는 그야말로 미디어가 신체를 확장시키고 있다는 허버트 마셜 맥루한의 지적대로이다(馬·靖, 2015). 휴대폰과 인터넷은 현대의 일상생활에 끊임없이 개입

하고, 이를 끊임없이 업데이트하고, 편의를 제공하고 있다는 것은 상술한 바와 같지만, 이와는 대조적으로, 사용자를 ‘속박’하고, 그 생활을 ‘구속’하거나 ‘파괴’하는 면이 있기도 하다. 특히 사용자가 떨어져 있는 누군가와 휴대폰을 통해 친밀한 관계를 만드는 상황이, 실제로 가까이 있는 사람들(예를 들어 가족이나 연인, 친구 등)을 무시해 버리는 것으로 이어진다면, 이는 강한 불쾌감을 가져오는 일이 되기도 한다(小此木, 2005: 40~41). 심지어 현실의 인간관계를 얼어붙게 하거나 무너뜨리는 결과를 초래할 수도 있다.

현재 중국에서는 다양한 수준에서 휴대폰 의존증의 전조를 보이는 사람들이 늘어나고 있다(‘디스플레이 노예’, ‘고개숙인족’, ‘엄지족’, ‘휴대폰인간’ 등). 여기에서 언급하는 휴대폰 중독이란, 사용자가 익숙한 멀티미디어 정보기기를 통해 각종 서비스를 획득하는 행위에 빠져, 이것이 일상생활에 큰 지장을 초래하는 상태를 가리킨다. 이 중독은 다양한 형태로 드러난다. 예를 들어, 언제 어디서나 인터넷에 연결하고자 하는 욕망에 사로잡혀, 대학 강당의 여기저기서 벨소리가 울려 퍼지고, 심야에도 메일회신이 궁금해서 잠을 못 이루거나, 택시 운전사가 한 손에는 휴대폰을 쥐고 운전을 하거나, 아이들이 휴대폰에 열중해서 가족 간의 대화에 관심이 없거나, 춘절에 가족이나 친구들과 모인 때에도 ‘세뱃돈’ 게임에 빠져 분위기를 망치고, 연인과의 데이트 중에도 휴대폰 화면에서 손가락을 떼지 못하는 것 등이 그러하다. 이런 중독자들은, 휴대폰이 수중에 없거나 자신이 통화 범위 밖에 있거나, 혹은 배터리가 떨어져서 외부와 연결되지 않는 상태가 되면 순식간에 불안감에 사로잡혀 어찌할 바를 모르게 된다. 만약 휴대폰을 잃어버리면, 개인비밀정보의 유출이 문제를 일으키기도 한다. 또한 ‘고개숙인족’ 부모에게서 태어난 아이가, 의사소통의 자극이 부족했던 탓에, 유아기의 언어능력이 뒤쳐지는 사례까지 보고되고 있다(王焜, 2016).

중국 청소년과 대학생은 휴대폰으로 서로 교류하곤 하는데, 이들은 휴대폰 중독에 걸리기 쉬운 그룹으로 분류되고 있다. 항주시 여중생 그룹에 대한 조사에 따르면, 휴대폰은 소녀들 간에 동질감을 높이고, 핸드폰을 통해 중산층 가정을 배경으로 한 독특한 ‘소녀문화’가 만들어지곤 한다. 그녀들은 한껏 휴대폰을 장식하여 개성을 표현할 뿐만 아니라, 독특한 커뮤니케이션 방식을 구축하고 있기도 하다. 그러나 그 의존도는 대체로 높고, 1일 24시간 전원을 끄지 않는 경향이 강했다(劉丹, 2011). 커뮤니케이션이 간헐적이기 때문에 그녀들은 그 단편을 쌓거나 서로 연결시켜서(즉 수시로 메시지를 송수신하여) 대화를 완성시키거나 지속시킨다. 이것은 휴대폰 중독을 일으키는 커뮤니케이션의 방식을 얘기해 주는 것이라고 할 수도 있을 것 같다. 대학에서의 스마트폰 보급률도 매우 높아, 캠퍼스 내에서의 ‘고개숙인족’도 이미 흔한 풍경이 되어 있다. 2015년 10월, 중국 사회 과학원 사회학연구소 사회심리연구센터가 대학생 105명에게 1주일의 휴대폰 이용 시간에 대한 상세한 조사를 실시한 결과, 대상자가 하루에 스마트폰에 쓰는 시간은 5시간 17분에 달해, 저학년일수록 이용시간이 길어지는 경향이 나타났다. 또한 스마트폰을 오락에 사용하는 시간은 남학생은 매일 1.92시간으로, 여학생은 이보다 42분 짧았다(王晓芸, 2016). 휴대폰은 주로 텐센트 QQ와 WeChat, 친구 커뮤니티와 미니 블로그의 업데이트에 이용되며, 이를 통해 대학생들에게 휴대폰은 손에서 놓기 어려운 디지털 장난감을 알 수 있다. 60% 이상의 대학생이 수업 중 혹은 자습 중에 휴대폰을 만지작거리는 현상에 대해 많은 교육자들은 우려를 표시하고 있다. 이에 따라, 교실 내에서의 휴대폰 사용을 금지할 뿐 아니라, ‘탈휴대폰 자습’이나 ‘휴대폰 참기’와 같은 종류의 조직적인 움직임도 나타났다. 북경대학의 학생사단 청년네트워크(学生社团青年ネットワーク) 발전협회가 시작한 ‘탈휴대폰 자습’활동에서는, 참가자가 도서관의 열람실 이용시에 휴대폰을 맡겨두는 것이 시도되었다. 또한 중경삼협학원(重慶三峡学院)에서는 참가자가 ‘휴대폰 참는자(ケータイ忍者)’라고 적힌 팔찌를 차고, 3주간 수업 중 휴대폰 사용을 3주간 참으면 도전에 성공했다는 축하를 받았다(그림1 참조). 그러나 결과가 어땠는가 하면, 참가자 400명 중 1주일을 견딘 이는 103명에 불과했다(周舒曼, 2016). 엄격한 학생 관리로 정평이 나있는 공안

계의 학원에서도, 수업 중에 자주 휴대폰을 사용하는 학생은 40%에 달해, 61%가 휴대폰 의존을 자각하고, 70%에 육박하는 학생들이 외출할 때 휴대폰을 두고 나오면 불안하다고 답변했다(潘·龍, 2015).

예전에, 일본 미디어에서는 언제든지 생각이 나면 누구든 상관하지 않고 휴대폰으로 연락을 취하려고 하는 젊은 여성을 ‘쓰나가루’라고 부른 적이 있다. 휴대폰으로 연락을 취하는 것 그 자체는 이들이 인간관계를 구축하고 사회생활을 하기 위한 행위임에 틀림없지만, 휴대폰에 대한 의존도가 대단히 높고, 휴대폰을 쥐면 누군가와 연락을 취하고 싶어지는, 또는 연락하기 위해 휴대폰을 손에서 놓지 않는 악순환에 빠진 것이다. 그녀들은 상대가 바로 답장을 주는 것을 강박적으로 기다리고, 심야에도 즉시 대답해야 한다고 생각하기도 하지만, 이러한 불안상태는 문자메시지나

이메일을 통한 사교활동에 ‘가능한 한 회신한다(岡田·松田, 2012: 68)라고 하는 완전히 새로운 규칙과 암묵적 양해가 형성되어 있는 것에 기인한다. 이 규칙과 암묵적 양해는 억압을 만들고, 동시에 어떤 강제력이나 소프트한 폭력적인 요소를 내부에 안고 있다. 적지 않은 쓰나가루들에게 한 번 메일을 보내면 답장을 받을 때까지 휴대폰의 전원을 끄는 것이 용납되지 않는다. 답장이 왔는가를 항상 확인하지 않으면 안 되고, 그렇지 않으면 초조감에 사로잡혀 버리는 것이다. 그 마음의 근저에 있는 것은, 아마도 같은 커뮤니티의 친구와 거리가 생기거나, 냉대받거나, 잊혀지는 것에 대한 걱정과 두려움일 것이다. 이런 상황이 길어지면 수면시간이 방해받게 되고, 일상생활의 리듬이 흐트러지게 된다. 이러한 사례에서 휴대폰을 통한 커뮤니케이션은 이미 정보전달을 위한 것이 아니라, 다른 사람과 관계를 유지하고, 사귀고, 스스로 고립된 상태에 있지 않다는 것을 확인하기 위해서만 존재하고 있다. 실제로 쓰나가루뿐만 아니라, 인간관계를 구축하는데 뛰어나다고 자부하는 일부 리더 기질을 가진 남성들에게서도 휴대폰 의존경향이 나타난다는 지적도 있다(鈴木, 2005: 120~126).

휴대폰은 인간관계를 구축할 뿐만 아니라, 시간과 장소를 가리지 않고 정보를 취득하고, 사회와 관계를 가지고, 이를 유지하는 창구로도 사용된다. 따라서 분실이나 고장으로 인해 사람은 금세 고립상태에 빠지고 만다. 그 결과로서 다른 사람과 연락을 취할 수 없다는 것 이상으로 중요한 것은, 휴대폰으로 획득한 각종 정보자원과 이를 통한 능력을 잃고, 더 나아가 인격이나 존재감까지 잃어버린다는 점에 있다. 사용자에게 할 수 없는 것은 없다고까지 느끼게 해 주는 휴대폰을 잃어버렸다는 것 때문에 고통은 배가될 것이다. 중국에서 휴대폰이 아직 사회적 지위의 상징이었던 시대에서조차도, 사용자의 시스템 업데이트 및 기종교환에 대한 충동적 욕망이야 아직 작았지만, 휴대폰과 주인의 관계가 지속적이고 안정적이며, 매일 몸이 지니고 다니는 까닭에 휴대폰에의 감정이입과 투사가 빈번하게 일어나고, 휴대폰을 분실하는 것은 역시 마음에 큰 구멍을 내는 것이었다.

1996년 스티브 잡스는 미국 ‘와이어드’지와와의 인터뷰에서 인터넷의 미래를 전망했는데, 그가 예언한 ‘정보과부하’의 시대는 이미 현실화되고, 휴대폰과 모바일 인터넷은 사람들을 정보사회로 이끌어, 정보가 넘치는 상태로 일상생활이 영위되고 있다.<sup>8</sup> 거의 모든 정보가 휴대폰으로 대표되는 모바일 기기에 집약되어 있으며, 정보의 세분화와 시간의 세분화는 오늘날 그야말로 현대사회의 새로운 일상이 되고 있는 것이다. 휴대폰 사용자는 세분화된 시간을 보다 잘 이용하여 정보를 얻고, 또한 여가와 오락을 충실히 하는 데 열중하고 있다. 그리하여 휴대폰은 모든 시간대에 등장하며, 그 결과 누군가와 만나는 시간, 택시 승강장, 공항의 대합실, 화장실에서 기다리는 시간 등, 거의 모든 조각조각의 시간



사진1 수업 중에 휴대폰의 유혹을 참는 대학생

들은 휴대폰에 점령되었다. 무수한 정보가 가져오는 고통을 사용자가 느끼지 않을 리 없다. 분명히 단속적(斷續的)으로 취득되는 정보는 참을 수 없이 증가해, 누구라도 성가신 스펙정보의 방해를 받는 상황에 수시로 처하는 것이다. 하지만 그럼에도 WeChat의 약 25%의 사용자는 매일 30회 정도 메시지의 수신상태를 확인한다고 한다.<sup>9</sup> 지속적으로 보는 사람을 자극하고, 강한 인상을 남기기 위해 메시지 작성자와 발신자는 점차 ‘타이틀 전문가’로 변신해 간다. 그런가 하면 마치 폭격처럼 쏟아져오는 방대한 정보를 ‘속독’하지 않을 수 없는 사람들도 또한 ‘타이틀 훑어보기 전문가’가 될 수밖에 없다. 단속화, 세분화 되어가는 정보는 사람들 눈에 띄는 것을 목표로 하며, 독자가 여기에 주의력을 집중시키고 깊은 생각을 하게 하는 것은 쉽지 않다. 휴대폰과 모바일 인터넷을 통한 사고 활동은 실제로 단편화된 사고활동인 것이다. 휴대폰은 사람들의 생활과 일과 학습의 리듬을 수시로 방해할지도 모른다. 이는 휴대폰이 떠엄떠엄 정보를 취득하고 발신하기 때문이며, 언제 어디서 다시 중단되고, 재개될지 모르기 때문이다. 이래서야 온 정신을 집중할 수 없는 것이다. 어떤 의미에서 사람들도 단편적인 삶의 상태에 발을 들여놓은 것이라고 해도 과언이 아닐 것이다.

분명히 휴대폰은 일상생활을 편리하게 해주었다. 사교적인 연락이나 직장에서의 상호연락에 드는 비용은 대폭 줄어든 한편, 그 효율성, 직접성, 그리고 신속성은 크게 향상되었다. 만약 휴대폰과 모바일 인터넷을 잘 사용하면, 일상이 끊임없이 쇄신되는 동시에, 일상생활의 질도 향상될 것이다. 하지만 많은 경우에, 휴대폰의 남용은 적어도 부분적으로 일상생활의 기본질서와 논리를 뒤집고 심각한 모순을 일으키고 있다. 현대사회는 휴대폰과 모바일 인터넷을 둘러싸고, 일상생활의 질서를 유지하기 위한 규정을 만들고, 더 나아가 법률을 제정해야 할 필요성에 직면하고 있다. 이 방면에서, 일본사회는 중국사회보다 먼저 철저하게 움직이고 있다. 예를 들어 『스팸메일 방지법』의 제정이나 공공장소(영화관이나 콘서트, 회의 등), 특히 대중교통(비행기와 새로운 완성, 지하철 등)에서 통화를 금지하는 것 등이 그러하다(三上, 2004: 231~237; 岡田·松田, 2012: 139~140). 대학수업 중에 휴대폰 이용을 제한하고 부모가 아동의 휴대폰 게임을 제한하는 것도 이와 같은 맥락일 것이다. 개인 미디어로서의 휴대폰이 도처에 존재하기 때문에, 공공성의 문제는 커다란 과제가 되고 있다. 이에 비하면 휴대폰과 모바일 인터넷을 둘러싼 중국사회의 노력은 아직까지 모색단계이며, 휴대폰 에티켓은 확립되어 있지 않다. 현재 중국에서는 휴대폰의 벨소리와 통화소리가 주위의 불편을 초래하고 있다. 이것은 휴대폰이라는 이름의 특별한 ‘개인주의’적 정보기기를 공공장소와 대중교통의 공간에서 사용할 때의 룰이 미처 만들어지지 않았기 때문이다. 휴대폰 사용이 사생활과 공공적 삶의 관계를 애매하게 만든 바람에 중국사회에는 ‘공사혼동’이라 할 현상이 존재하고 있다. 개인공간과 공공공간을 혼동하는 일반 사용자가 보편적으로 존재하는 것이다. 또한 휴대폰이 편재하여, 사용자가 각종 메일이나 메시지를 끊임없이 송수신하기 때문에, 공공기관 및 직장과 가정 사이에 존재했던 구분과 경계 자체도 모호해지고 있다(姜, 2011: 368~384). 집에서 할 재택근무나 업무를 위해 집에서도 휴대폰을 손에서 놓지 않은 상태는, 일과 생활의 경계를 모호하게 하고 있지만, 이는 이미 현대사회의 일상풍경의 한 장면일 것이다.

스마트폰을 모바일 인터넷에 연결하여 구축되는 인간관계가 실제생활에서 대면적으로 형성되는 인간관계와 근본적으로 다른 것은 아니다. 사람들은 인간관계를 의사공간으로 확장하고, 의사공간에서 생겨난 인간관계를 현실로 가져오는 것에 매우 익숙해져 있다. 그러나 동시에, 적지 않은 사람들이 인터넷에서 몇대로 다른 인격, 혹은 다중인격을 자칭하고 만행을 반복하기도 하여, 그 모습은 마치 ‘무인의 땅’에 발을 들여놓은 것과도 같다. 또 어떤 사람들에게는 의사공간과 현실세계의 연속성과 괴이성이 공존하는 복잡한 국면이 이해하기 어렵고, 적응하기 어려운 것이기도 하다. 현대사회는 종종 이런 사람들을 갈등과 모순 속으로 끌어 들이는 것이다. 물론 휴대폰의 이용법과 모바일 인터넷에서의 표현의 규제와 행동규범에 의해 모든 문제를 해결할 수 있는 것은 아니지만, 이것은 현대 사회에서 필수불가결한 것이라고 할 수 있을 것이다.

## 5. 정보기기의 개인화와 사회의 '원자화'

만약 TV나 라디오, 신문, 잡지 등이 가정에 보급된 '대중매체'라고 한다면 전화나 FAX, 컴퓨터, 그리고 휴대폰은 가정에 침투한 개인미디어라고 할 수 있을 것이다. 전자는 기본적으로 일방통행으로 정보를 전하는 것이며, 받는 사람도 채널을 바꾸는 등 선택 가능한 부분은 있지만, 정보의 발신자가 되는 것은 어렵다. 한편, 전화와 휴대폰은 누구나 정보를 발신할 수 있는 개인 미디어이다(新谷, 1999: 312~313). 이러한 매체 또는 정보기기가 가정에 들어오면서, 그 즉시 가족의 일상생활에 없어서는 안 되는 내구소비재가 되고, 일상생활을 보다 편리하고 안락하게 하는 '생활기기'가 되었다. 그러나 그 결과 가족의 일상생활에 다방면적인 영향이 초래되었다. 그들은 가족이 공유하고 유대를 깊게 하는 장치가 되는 한편, 가정을 뿔뿔이 흩어지게 할 수도 있다. 예를 들어 1950년대부터 1960년대 일본에서는 텔레비전이 가족의 단란함을 축구하는 수단으로 존재했지만, 채널 수가 증가함에 따라 가족의 생활리듬에 영향을 주었다. 1970년대 이후에는 가정 내에서 채널 싸움이 심해져, 결국 각 방마다 텔레비전이 배치되기에 이르렀다. 특히 어린이 전용 텔레비전이 당연한 것이 되면서, TV는 가족 단란을 방해하는 개인적인 오락 수단 및 정보 취득수단이 되어 갔다. 이러한 현상은 정보기기의 개인화의 초기단계로 볼 수 있을 것이다.

기존의 유선전화는 정부기관이나 회사, 일부공공사업에 종사하는 사람들이 연락을 취하는 수단에 불과했지만, 일본에서는 1960년대 이후, 또한 중국에서는 1990년대 이후 놀라운 속도로 가정에 보급되었다. 당초에는 주로 가족 단위로 외부와 연락하여, 커뮤니케이션을 도모하는 도구였지만, 전화가 보급됨에 따라 사전에 연락없이 방문하는 것이 '무례한' 행위가 되고, 방문 전에 전화로 연락을 하는 것이 통례가 되었다(新谷, 1999: 312~313). 유선전화로 대화를 할 때에도 새로운 행동규범이 생겨났는데, 이는 현재 휴대폰으로 통화 시에도 계승되고 있다. 예를 들어 통화를 하는 두 사람은 침묵해서는 안 되며, 계속적으로 목소리를 내야만 한다. 전화를 끄기 전에 뭔가 계기를 만들지 않으면 안 된다. 심야에 전화를 거는 것은 무례한 것으로 간주되며, 또한 일본에는 서로가 보이지 않는 전화를 하면서도 상대방에게 머리 숙여 인사를 하는 독특한 행위도 존재한다. 모든 가정이 전화를 가지고 있고, 게다가 통화료도 낮아져 '용무가 있어서' 전화를 하는 것이 아니라 '용무가 없으니까' 전화를 하게 되고, 구체적인 사항 없이 잡담을 하는 것이 하나의 즐거움이 되어(新谷, 1999: 312~313), '연락하는 재미'를 추구하는 것이 당연시 되었다. 또한 전화가 가족의 공유 공간(현관과 거실)에서 개인의 침실이나 아이 방 등으로 이행하는 경향도 생겨났다(岡田·松田, 2002: 50). 이후 등장한 것이 무선의 기기이며, 1985년에 통신 자유화가 실현되면서, 1994년까지의 기간에 그 보급률은 46%에 달했다. 여기에서도 일본인 가정의 유선전화는 가족공용에서 개인단위 사용으로 변화해 간 경향을 알 수 있지만, 이 기기를 침실과 개인실로 들고 들어가거나, 그 기기 자체를 각 방에 설치하는 등의 과정은 위에서 본 텔레비전의 개인화의 길과 비슷한 것이다.

중국의 상황은 어떤가를 보면, 가정용 전화가 일반 가정에 보급되기 시작할 때 휴대폰이 출현하고, 전자를 대체하는 형태로 보급되었기 때문에 가정용 유선전화 또는 자기(子機) 등이 큰 발전을 거두지 못했다. 휴대폰의 출현과 보급, 그리고 그 중요도가 순식간에 유선전화를 능가해버린 것이다. 가정 내에 있는 휴대폰은 현재까지 전형적인 개인정보기기이며, 어린이를 포함한 가족 전원의 프라이버시 보호의식이 강화되는 것으로 이어졌다. 물론 유선전화를 둘러싸고, 중국인 가정에서도 일본과 비슷한 상황이 존재한다. 예를 들어 친척이나 이웃과의 대면 대화가 감소하거나 전화로 대체되는 경향이 보이며, 상호간에 집을 다녀가는 풍습(串門)도 미리 전화 연락을 하도록 변화했다. 아이들끼리 노는 것에서도 미리 전화로 사정을 묻는 것이 필요해졌다. 또한 전화는 점차 사황을 전달하는 도구에서 감정의 교류를 도모하는 도구가 되어, 본래 시간을 절약하게 해주어야 할 전화가 오히려 시간이 잡아먹어,

가족이나 친구들과의 긴 통화는 ‘세상이야기(世間話)’의 모습을 띠기도 한다. 그리고 이러한 정경이 휴대폰 통화로 자연스럽게 이어진 것은 분명하다.

예초에는 일부 직종에서 그룹연락 업무에 사용되던 휴대폰을 누구나 소유되게 되면서, 전화를 통한 개인들의 커뮤니케이션의 폭은 크게 넓어졌다. 이로 인해 ‘개인화’라는 방향성은 보다 현저하게 두드러졌다. 일반적으로 가정의 유선전화를 가족의 누군가가 점령하면, 비용면에서도, 다른 가족의 사용을 방해는 면에서도, 불편함이 초래되기 쉽다. 즉, 유선전화는 어디까지나 가족 단위의 매체이며, 거기에는 가족들이 서로 나누어 쓰기를 촉구하는 기능이 다소나마 존재한 것이다. 이러한 유선전화를 통한 통화내용은, 다른 가족에게 비밀로 할 만한 것이 아니며, 숨길 필요성 등이 거의 없었다. 그러나 휴대폰의 출현으로 가정에서의 대외적인 접촉은 급속히 개인화되었고, 가족 간의 커뮤니케이션보다도 더 나이브한 것으로 변화해 갔다. 가족과의 교류에 있어서도 휴대폰은 확실히 편리하지만, 그것은 동시에 개인의 독립성을 강화시켰다. 부부 사이, 부모와 자식 사이에서 프라이버시를 지킬 수 있게 배려하게 됨으로써, 가족관계에 미묘한 변화가 생기는 것은 당연하다(岸田, 1998: 250~269). 예를 들어 휴대폰의 보급으로 전화가 가족의 연락 도구에서 개인 연락 도구가 됨에 따라, 각각이 휴대폰에 쓰는 시간만큼 가족의 대화 시간은 줄어들어 버릴지도 모른다. 물론 휴대폰이 가족 관계에 미치는 영향은 다양하기 때문에, 안이하게 일반화할 수는 없다. 예를 들어 통신 업체가 내세우는 ‘패밀리 팩’ 또는 GPS와 통화 기능을 갖춘 키즈 휴대폰이 오히려 가족 간의 연락 빈도를 증가시키는 것도 충분히 생각할 수 있는 것이다.

휴대폰이 공중전화 및 가정 내 유선전화처럼 사용 장소를 제한하지 않는 것도 그 개인 미디어로서의 성질을 특징 짓는다. 극단적으로 얘기하면, 휴대폰은 당사자의 몸의 일부가 되어, 현대 사회에서 디지털화 된 ‘개(個)’의 탄생을 촉구했다(岡田·松田, 2012: 160). 전화번호만 봐도, 휴대폰 번호는 유선전화의 그것에 비해, 다른 사람과 혼동되지 않거나 혼동하기 어려운 개인의 정체성이라는 것을 보다 잘 표현할 수 있다. 유선전화와 휴대폰이 이렇게까지 대중적인 현대사회에서, 전화번호에는 집 주소와 우편 번호를 훨씬 넘어서는 중요성이 부여된다. 특히 휴대폰 번호는 한 사람의 대체코드가 되는 것조차 가능하며, 원거리 간에서나 의사공간에서 개인이 서로를 인식하고 확인하는 표식이 된다. 따라서 서로 번호를 가르쳐 주는 것은, 향후의 교류를 예감하고 그 가능성에 대해 서로 확인하는 행위와 같고, 또한 거기에서 더 나아가, 사적인 관계를 보다 친밀하게 하는 계기가 될 수도 있을지 모른다(三上, 2004: 242). 어쨌든 한 사람당 한 대씩 휴대폰을 소지하고 있다는 사회적 사실은, 극도의 개인화라는 방향성을 두드러지게 하며, 그것을 강화하고 있다. 휴대폰은 이미 개인이 휴대하는 자료실이며, 박물관이며, 공개하고 다른 사람과 공유하고 싶은 정보에서 남에게 알리고 싶지 않은 비밀, 심지어 본인조차 의식하지 않은 정보까지, 당사자의 모든 정보를 내부에 감추고 있다. 휴대폰은 본래 가정에 속한 것이 아니라, 즐곤 개인의 것이었다. 게다가 개인화가 극대화된 정보기기이다. 일가에 한 대의 유선전화로부터 한 사람당 한 대의 휴대폰으로 향하는 과정 속에서, 휴대폰은 분명 ‘가족의 개인화’를 가속화시켰다.

가족사회학자 메구로 요리코는 일찍이 ‘개인화하는 가족’이라는 개념을 제시했다. 개인이 하나의 가족을 구성할 수 있는, 즉 가족의 ‘개인화’를 가리키는 말이다. 현대의 일본에서는 가정생활은 이미 누군가가 일생동안 반드시 경험하는 것이 아니며, 일생의 특정시기에 어떤 특정의 관계있는 사람과 공동으로 창조하는 한 가지 선택지에 불과한 것이다(目黒, 1987: 79~81). 전통적인 가정생활의 기준과 삶의 궤적에서 벗어나거나, 이를 초월하는 사람들(예를 들어 결혼 적령기를 지난 미혼남녀 등)의 수는 지금도 증가하고 있으며, 가까운 미래에 개인을 단위로 하는 사회가 올 것으로 예상된다(落合, 2010: 183~186). 간략하게 언급하면, 이른바 개인화는 모든 일들이 개인에 의해 선택 가능한, 혹은 반드시 선택해야 하는 대상이 되는 사회상태이다. 일본에서는 1인 세대가 전국 총 세대의 30%에 육박하는

기세로 증가하고 있지만, 이것은 개인을 단위로 하는 사회의 도래라는 것이 결코 근거 없는 얘기가 아님을 시사하고 있다.

중국사회는 아직 일본만큼은 아니지만, 옌윈상(閻雲祥)이 지적한 바와 같이, 개혁개방 이후 ‘개체화’의 경향이 눈부실 정도이며, 이 개체화에는 사회적 실천에 있어서의 개인의 대두와 사회관계구조의 변용이 초래하는 개인화의 과정도 포함되어 있다(閻, 2012). 현재 이 개혁은, 일상생활이라는 영역에서 중국사회를 재창조하고 있다. 이러한 맥락에서 자주 비판되는 ‘공공도덕을 결여한 개개인’인데, 여기서 우리에게 연상되는 것은 휴대폰을 손에 들고 공공장소에서 안하무인으로 큰 소리로 통화를 하는 사람들의 모습이다. 휴대폰이 집단의 커뮤니케이션을 촉진한 것은 의심할 바가 없지만, 이로 인해 사회는 심각한 개인화의 길로 들어섰다. 앞으로도 가족을 사회를 구성하는 분자로 간주한다면, 한 사람 당 한 대의 휴대폰을 가진 개인들은, 오늘날의 새로운 사회적 상황 속에서 살아가는 ‘원자’라 할 수 있으리라. 중국사회는 그야말로 엄청난 속도로 개인의 ‘원자화’를 향해 나아가고 있다. 그리고 이 진행을 강력하게 떠받치고 있는 것이 바로 휴대폰인 것이다. 예전에 중국에서 시계가 한 사람당 한 개까지 보급됨에 따라, 글로벌한 시간제도의 컨트롤 하에 놓이게 된 것과 같이(周星, 2005), 한 사람당 한 대의 휴대폰은 모든 원자화된 개인을 휴대폰에 의해 구축된 관계와 정보 네트워크의 깊이에 빠뜨리고, 개인이 여기서 쉽게 벗어날 수 없게 하고 있다.

휴대폰은 사용자와 세계(의사세계를 포함)를 잇는 창구이며, 개인의 만능도구로 성장할 수 있는 물건이다. 휴대폰의 개인용 컴퓨터화 덕분에, 개인은 고도의 자기처리가 가능하며, 사회전체의 탈중심화가 진행되었다(第菲尼, 2005: 246). 이 개인화된 정보기기를 사용함으로써, 사람들의 일상생활은 나날이 개인을 중심으로 움직여, 가정에서의 대화와 지역생활은 감소되는 경향을 보이고 있다. 그러나 중국에서는 휴대폰을 통해 의사공간에서 지역과 커뮤니티를 구축하거나, 이에 참여하는 등의 노력도 이루어지고 있기에, 개인의 사회참여에 새로운 경험을 창출하기도 했다. 자크 데리다는 현대의 디지털 통신 시스템은 민족국가의 쇠퇴와 개인의 정체성 및 개인의 사적인 비밀을 유지하는 데에 혁신을 가져왔으며, 자아와 가족, 직장, 대학, 그리고 민족 국가의 정치는 디지털의 의사공간에 의해 크게 변화한다고 지적했다. 컴퓨터(그리고 휴대폰)를 사용하여 세계 네트워크에 접속한 사람은, 고독과 새로운 교류가 미묘하게 교착된 상태에 놓이지만, 그들이 이 새로운 교류기술을 채용하는 것은, 다양한 전통적인 조직형태(예를 들어 가족, 국가)의 안팎의 경계를 지우거나, 혹은 함께 섞어버리는 것을 의미한다(謝·王, 2003). 이러한 경계에 의존하여, 이를 강화해 온 것이 기존의 인쇄문화였다고 미국의 조셉 허리스 밀러는 지적한다. 인쇄 문화가 그 지위를 TV나 인터넷에 물려 줄 때에, 이러한 경계는 모두 애매하게 새로 만들어졌다는 것이다(謝·王, 2003: 126~151). 다시 말하면, 개인은 이전에는 경험한 적 없는 고립과 자유를 획득한 것이다.

스마트폰을 모바일 인터넷에 연결하는 수많은 개인은 곧 하나, 그리고 또 하나의 서로 다른 의사공간에 휘말려간다. 이때에 그들은 배우고, 적응하고, 대가를 지불하지 않으면 안 된다. 오늘날 출처를 알 수 없는 스팸메일도 그렇지만, 사기정보나 악의에 찬 바이러스가 모든 전화, 휴대폰, 컴퓨터 사용자 주변을 배회하고 있다. 사기성 문자메시지나 이메일, 전화 등은, 이미 중국에서 커다란 사회문제를 일으키고 있다. 전화나 휴대폰에서 벨소리가 울리고 나서 실제로 전화를 들 때까지 누구인지 확실한 판단을 내리기 어려운 것도 범죄자를 사전에 차단하기 어렵게 하며, 피해자는 끊이지 않고 있다. 정보 과잉시대를 앞두고, 개인이 제대로 정보를 검색하고, 수신하고, 선별하고, 이용하는 능력에는 커다란 격차가 있다고 생각된다.

빈부차이가 여전히 큰 현대중국사회에서, 휴대폰 보급의 진행정도도 일률적이지 않다. 중국에서 인터넷과 스마트폰의 보급은 중산층의 발흥과 거의 동시에 그 행보가 진행되고 있다. 중산층의 교육수준은 그들이 보다 용이하게 그리고 익숙하게 휴대폰이나 인터넷을 사용하는 것으로 이어졌다. 그리하

여 사회적으로 순식간에 ‘디지털격차’가 벌어졌다. 그 소화능력의 차이로부터, 중국의 스마트폰 사용자와 통화를 중심으로 하는 구형폰 이용자 사이에는 다양한 격차가 존재한다. 예를 들어, 신중 중산층이 스마트폰을 모바일 인터넷에 접속하는 것은 오락을 위해서가 아니라, 보다 많은 정보를 얻기 위해서라고 하는 데이터가 있다. 문자 메시지조차도, 그들에게는 최신의 뉴스를 알 수 있는 수단이 되고 있다. 그러나 같은 데이터를 통해 중국사회 하층의 자칭 ‘폐자그룹’ 젊은이들이 인터넷을 이용하는 주된 목적은 오락임을 알 수 있다. 중산층이 인터넷을 통해 행하는 사교활동은 그 대부분이 현실세계에서 친한 관계에 있는 사람에 한정되어 있어, 낯선 타인과의 교류는 피하는 경향이 있다(周曉虹, 2005: 175~179). 이는 다른 계층의 사람들이 무한하게 사교의 범위를 넓히는 것에 열중하는 모습과는 구별된다.

농촌에서 도시로 온 노동자들에게 비록 그것이 통화기능 위주의 구형폰이라고 해도, 휴대폰은 현대적인 도시생활의 상징이다(周芸, 2010). 휴대폰이 그 일상생활에 부여하는 의미는, 가족이나 고향과의 관계를 강화하는 것이며, ‘전통’적 사회관계를 유지하고 발전시키는 것이며, 또한 동시에 자본의 상징인 것이다. 귀주성의 한 마을(西江苗寨)에서는 1990년대 말경에 휴대폰이 반입되기 시작해 2005년 전후에 가정용 유선전화가 보급되었지만, 그 후 취업을 위해 집을 떠나는 것이 젊은 남녀의 ‘통과의례’와 같이 일반화됨에 따라, 이들에게 휴대폰은 필수품이 되었다. 2008년 이후, 현지 관광업이 급속도로 융성하면서, 휴대폰은 급속도로 보급되었다. 물론 사람들은 휴대폰으로 가족 간 친척 간의 사회적 네트워크에 참여하고, 이를 강화했다. 예를 들어, 아버지 쪽 사촌의 휴대폰 번호를 나열해 가족의 연락망을 만드는 것과 같은 것이 그러하다(孫·費, 2011). 하지만 휴대폰은 어디까지나 ‘생계수단’이어서, 현지의 사람들이 휴대폰을 소비하고, 또 휴대폰을 통해 소비하는 것은 주로 한참 변창하고 있는 관광업으로 생계를 꾸려가기 때문이다.

이러한 도시와 지방의 디지털 격차를 해소하기 위해 중국사회에서는 ‘모든 마을에 전화를, 모든 고향에 인터넷을’이라는 기본목표를 내걸었고, 2010년에는 마침내 목표를 달성하기에 이르렀다. 하지만 그럼에도 불구하고 여전히 디지털 격차가 존재하고, 정보의 시대를 맞이한 현대사회에 사는 국민 중 절반이 ‘네티즌’이 되지 못하고 있으며, 또한 그 상당수는 농촌에서 도시로 일하러 온 노동자(農民工)라는 것이 현실이다. 2014년 10월, 알리바바사는 ‘천현만촌(千縣萬村)’ 프로젝트를 중심으로 한 농촌 디지털 비즈니스 전략을 전개했다. 그 전략은 ‘도시지역 농산물의 판매’와 ‘인터넷 쇼핑물의 농촌으로의 확대’라는 두 가지를 포함하고 있다(王輝輝, 2016). 이러한 디지털 비즈니스가 위의 디지털 격차를 해소할 수 있을지에 대해서는 추가의 연구가 필요할 것이다. 현재 주변부에 위치한 농촌에서도 점차 많은 휴대폰 사용자가 스마트폰으로 채팅을 하고, 뉴스를 확인하고, 게임을 하고, 음악을 듣는 등, 농촌에 사는 사람들의 스마트폰이나 모바일 인터넷을 둘러싼 수요는 지속적으로 높아지고 있다. 향후 중국 농촌에서 스마트폰과 모바일 인터넷이 보편화됨에 따라 스마트폰과 구형폰으로 각각 대표되어 온 디지털 격차가 해소될 날이 올지도 모르겠다.

## 6. 마치며

일반적으로 인간은 새로운 과학기술이 보다 나은 사회를 만든다는 이념을 믿기 쉽다. 그러나 중대한 과학기술의 발명이 현실의 일상생활에 혜택을 가져오는 과정에는, 매우 복잡한 정경이 존재하는 것이 보통이다. 휴대폰이 일상생활을 보다 쾌적하고 편리하게 하는 한편, 같은 휴대폰에 의해 일상생활은 ‘파괴’되어, 새로운 일상과 새로운 ‘당연함’의 탄생이 끊임없이 촉구되고 있다. 휴대폰의 최신기능을 배워나가는 모든 사용자는, 지속적으로 스스로의 일상을 업데이트할 수 있다. 하지만 동시에 휴대



폰에 생활이 점령됨으로써 시간이 세분화되어, 일상생활의 일관성은 수시로 끊어지며, 더 나아가는 전반적인 삶의 의미조차 분절되어, 의미의 지속이 어려워진다.

현재 휴대폰이 일으키는 생활혁명에 주목하고, 휴대폰과 모바일 인터넷을 손에 넣은 사람들이 전통적인 형식에 구애받지 않고 교류를 실천하고 있다고 인식하는 중국인 연구자가 적지 않다. 그러나 인간관계의 거리, 깊이, 농도 등에서의 눈부신 변화 뿐 아니라, 개성적인 정보기기로서의 휴대폰은 일상생활에서 사용자의 존재감을 드러내거나, 생활의 의의를 구축할 때에도 사용된다는 점에 보다 많은 주의를 기울여야 하리라. 예를 들어, 그들은 휴대폰으로 나날의 생활을 기록하여 다른 이들과 공유한다(과시한다). 자신을 꾸며서 스스로 원하는 역할을 연기하기도 한다(나르시즘). 다른 사고 네트워크를 유유히 확보하기도 한다. 소원, 외로움, 가상의 활기, 그리고 열광 사이를 오고가는 것이다. 휴대폰 사용자의 실천에서 보이는 이러한 노력 모두는, 일상생활의 정식화(定式化)를 위한, 각각의 인생에 약간의 의미를 부여하려는 시도이기도 하다. 그 노력의 결과로, 이른바 ‘휴대폰 문화’가 이미 부분적으로 구축되었다. 혹자는 휴대폰 문화를 현대정보기술, 컴퓨터기술, 디지털기술을 기술적 기반에 두고, 문자메시지와 착신음, 휴대폰 소설, 동영상, 디지털 방송, 광고, 디지털 신문 등을 주된 표현의 형태로 하는 문화라고 정의하고 있다. 이러한 전반적인 관점은 휴대폰을 순수한 미디어로 간주하는 것이며, 휴대폰 문화가 휴대폰에 의한 정보의 전달이며, 그 다중다의한 사회적 배경 하에서 형성된 서브컬처라고 하는 생각이 전제로서 존재하고 있다. 그러나 휴대폰이 사회문화 모든 측면의 구성요소까지 침투하여, 현대 사회의 일상생활을 나날이 재구축하고 있는 오늘날, 과연 휴대폰을 휴대폰 문화라는 범주로 제한하고, 메인컬처 밖으로 격리하는 것이 가능할 것인가. 현대 민속학은 정보기기로서의 휴대폰과 PC의 보급이 현대사회에 물고 온 정보와 생활양식의 변혁을 어떻게 마주하면 좋을 것인가.

상술한 바와 같은 휴대폰 문화에 대한 정의내리기와 비슷한 시도로서, 민속학내에서 이루어진 ‘인터넷 민속’의 정의를 내리는 과정을 들 수 있다. 즉 무수한 인터넷 사용자가 인터넷을 통한 맥락에 기초하여 창조하고, 전송하고, 공유하는 새로운 민속문화를 인터넷 민속으로 자리매김하고, 인터넷상에서 발표된 문학작품이나 인터넷 속어, 온라인 게임, 인터넷 상의 숭배행위나 종교활동, 축복 메시지, ‘축제’ 등을 그 구체적인 표현형식으로 보는 견해이다. 이러한 설명방식은 민속학의 전통적인 틀을 그대로 계승하며, 인터넷 사용자를 ‘민(民)’, 인터넷을 매체로 전달되는 지식을 ‘속(俗)’으로 간주한다. 따라서, 인터넷 민속은 필연적으로 정식화된 민속생활, 즉 인터넷 사용자라는 집단의 ‘생활상(生活相)’이 되고, 동시에 현대사회의 맥락 하에서의 전통민속의 변용을 표상하는 것이 된다. 예를 들어, 대면식의 유희에서 의사공간에서의 게임으로, 일상의 연락수단은 채팅이나 인스턴트 메시지 등으로 각각 변용되며, 전통적인 교류모델은 커뮤니케이션 어플리케이션에 의해 변용되고, ‘친구들’의 정의조차 예전과는 같지 않은, 새로운 사회관계가 구축되었다고 할 수 있다는 것이다(孫, 2013). 비슷한 예로, 어떤 사람은 ‘11월 11일 솔로의 날(光棍節)’의 유래와 관련 캐릭터, 각종 디자인, 해학시 등이 모바일 인터넷과 문자메시지, TV 프로그램 등을 통해 보급되고, 그 중에 많은 부분이 인터넷의 의사공간(疑似空間)에서 실현된 것이라고 지적한다(王均霞, 2012: 238~251). 그러니 과학기술의 세계 속에서 민속 문화에 속한다고 간주되는 현상을 단편적으로 뽑아내어 민속학의 전통적인 틀 안에서 파악하려고 해도, 그 해석은 절로 한계에 부딪칠 것이다.

휴대폰과 모바일 인터넷을 이용하는 사용자를 민속학의 민(民)으로 간주한다면, 분명히 그들이 언론이나 인터넷에서 획득하는 지식은, 전통적인 가족, 향토, 촌락, 지역, 그 밖의 커뮤니티에서 전승되는 지식보다 훨씬 많을 것이다. 그러나 그들이 살아가는 휴대폰과 모바일 인터넷이 융합된 일상생활 속에서, 도대체 어떤 부분이 속(俗), 또는 인터넷 민속이며, 어떤 부분이 그렇지 않은지를 일정한 기준에 따라 구별할 수 있을까. 현대중국 사회가 위치하는, 나날이 변화하는 모바일 인터넷 시대에 있어서, 이것이 민속이라고 특별히 인정될 부분을 국부적으로 연구하는 것이 얼마나 의미 있는 연구라

할 것인가.

그 활용의 정도야말로 차이가 있지만, 현대사회의 주민은 대부분이 개인적인 정보기기를 적극적으로 이용하고 있다. 그들은 모든 정보의 수신자, 발신자, 생산자, 창조자이며(何, 2011: 125), 동시에 적극적으로 주장하는 자이거나, 혹은 소극적인 저항자일지도 모른다. 그 응용의 실전은 사용자의 일상생활의 전체상에서부터 이해를 심화시켜야 하는 것이 아닐까. 사용자의 실천이 불러일으키는 현대의 일상생활 전반에 걸친 변혁에 대해, 중국 민속학이 기성의 이념과 개념, 방법론, 분석의 틀을 가지고 연구하고는 있지만, 불충분하다는 느낌을 지울 수가 없다. 지금 그야말로 과학기술세계의 민속문화를 둘러싼 바우징어의 논의를 되돌아보고, 상호적으로 융합하고 교차하는 기술세계와 민속문화가 함께 보통의 사람들의 생활세계를 구축하고 있음을 재인식하고, 과학기술이 이미 사람들의 '제2의 자연'이 되고 있다는 기본적인 사실(戸, 2013)을 직시하는 것이 요구되고 있다고 할 수 있으리라.

## 注

- 1 병음(拼音)이란 라틴문자를 이용한 중국한자의 발음표기법이며, 1958년에 관련법안이 정식으로 공포될 때에, 히라가나와 같이 한자를 대신하여 단독으로 사용할 수 있는 것이 아니라, 주로 표준어로 불리는 북경어 보급에 일조할 수 있는 표기법으로 상정되어 제정된 것이다(역자 주).
- 2 따거따(大哥)는 휴대폰의 옛 명칭. 마피아 보스(大哥)가 여명기의 대형휴대폰 Moto3200을 사용하던 홍콩 영화의 이미지를 딴 것이다.
- 3 1997년 11월부터 1998년 3월까지, 베이징, 상하이, 광저우, 청두, 심양, 천진, 서안, 제남, 남경, 무한, 곤명, 복주 등 12개 도시에서, 국가통계국 중국경제 경기 관측센터와 신세대 시장조사 유한공사에 의한 설문조사가 이루어졌다. 12개 도시에서 5000명 이상의 15세부터 59세의 주민들이 참가하고, 유효 회답 수는 48,804명에 달한다. 그 조사결과는 1998년 5월 1일의 『경제일보』에서 '1998 중국도시 거주민 소비행태 조사결과'로 발표되었다.
- 4 이 연구 프로젝트는 1999년 4월부터 12월에 걸쳐, 베이징, 상하이, 충칭, 둥관, 금주, 정시, 마안산 등 7개 도시와 둥관 청계진(東莞青溪鎮), 쓰촨 쌍류현(四川双流縣), 허베이 치현(河北磁縣) 등 3개의 농촌조사 거점을 마련하고, 조사원과 피조사자 일대일 문답을 통해 조사표를 작성하는 형태로 설문조사를 실시했다. 실제로 사용된 설문지는 1,078부이며 회수된 용지 중 유효한 것은 1,067부였다.
- 5 『참고소식망』은 2016년 5월 9일에 스마트폰을 활용하며 생활하는 중국의 젊은이를 소개한 독일 언론의 기사를 번역하여 게재하고 있다(『德媒: 中国年轻人用智能手机搞定一切日常生活』).
- 6 差序格局(격차와 서열의 모델)은 '물의 파문처럼, 하나의 원형마다 퍼지고, 멀리 퍼지면 퍼질수록 열어지는' 것과 같은 것이 인간관계의 구조이며, 페이스북은 그것이 전통적인 중국농촌사회의 기본구조라고 생각했다(역자 주).
- 7 손기기(手機)는 휴대의 의미. 忍者는 본래 건단의 뜻의 '인자'라 해야 맞지만, 여기서는 일본어의 '닌자'라고 유머러스하게 적고 있다(역자 주).
- 8 잡스의 강연 내용에 대해, 2016년 3월 20일 『중국시보』는 '20년 전 잡스의 예측이 놀랍게도 지금 모두 현실로'(『盘点喬布斯20年前神予測 如今竟然全部成真』)라는 기사로 소개하고 있다.
- 9 2016년 4월 17일 『금융시보』에서 '정보의 단편들이 건디기 힘든 부담으로, 중국인들이 『WeChat피로』와 싸우고 있다'(『信息碎片令人不堪重負 中国人抗擊『微信疲勞』』)라는 제목의 기사가 실렸다.

## 참고문헌

- 鮑辛格·赫爾曼, 『技術世界中的民間文化』, 廣西師範大學出版社, 2015.
- 巴莫曲布嫫, 『口頭傳統, 書寫文化, 電子傳媒—兼談文化多樣性討論中的民俗學視界』, 『民俗學刊』 5, 澳門出版社, 2003.
- 第亞尼·馬克, 『非物質社會——後工業世界的設計, 文化與技術』 四川出版集團, 四川人民出版社, 2005.
- 董曉萍, 『全球化與民俗保護』, 高等教育出版社, 2007.
- 潘振華·劉琬, 『智能手機對公安院校大學生日常生活的影響及對策研究——以南京森林警察學院為例』, 『湖北警官學院學報』 11.

- 高丙中, 「聖誕節與中国的節日框架」, 『民俗研究』 2, 1997.
- 何威, 『網衆傳播：一種關於數字媒體、網絡化用戶和中国社會的新範式』, 清華大學出版社, 2011.
- 戶曉輝, 「民俗學：從批判的視角到現象學的目光——以『技術世界中的民間文化』為討論中心」, 『安徽大學學報』 3, 2013.
- 姜申, 「手機與後工業文化」林勇, 霍華德/麥克諾頓編, 『21世紀生活中的文化現象』, 復旦大學出版社, 2011.
- 季野等編, 『1999年中國發展狀況與趨勢』, 經濟日報出版社, 1999.
- 小此木啓吾, 『ケータイ・ネット人間の精神分析』, 朝日新聞社, 2005.
- 河野真, 「民俗學與現代社會」, 『民俗研究』 2, 2003.
- 劉白雲編譯, 「美媒關注蘋果手機在華銷售低迷：不再是身份象徵」, 網4月29日, 2016.
- 劉丹, 「手機對於青少年同儕關係影響之探討——以杭州市初中女生的手機使用狀況為例」, 南京大學修士學位論文, 2011.
- 劉豐, 「試論手機短信的社會功能」, 陶立璠編, 『重細重民俗研究』 6, 學苑出版社
- 劉華芹, 「天涯虛擬社區——互聯網上基於文本的社會互動研究」, 民族出版社, 2005.
- 劉能, 「當代中國人的生活方式：多緯度的解析」, 『廣西民族學院學報』 4, 2003.
- 劉偉, 「從手機通訊功能使用現狀看現代生活中的人際交往——基於2009年成都市手機調查的實證研究」, 『浙江傳媒學院學報』 2, 2014.
- 李敬, 「手機短信影響下的人際交往——親密還是疏離?」, 『東南傳播』 6, 2008.
- 龍曉添, 「祝福短信的傳播與傳統節日傳承」, 李松, 張士閃編, 『節日研究』 5, 泰山出版社, 2012.
- 馬丹晨·靖鳴, 「解讀移動互聯網時代的『手機人』」, 『新聞愛好者』 8, 2015.
- 目黒依子, 『個人化する家族』, 勁草書房, 1987.
- 孟利艷·劉加星, 「青少年手機使用與日常生活方式的變遷」, 『青年探索』 4, 2013.
- 默爾索, 「朋友圈四周年：我們都是毀掉它的罪魁禍首」, 『新浪專欄·創事記』(4月19日), 2016.
- 三上俊治, 『メディアコミュニケーション学への招待』, 学文社, 2004.
- 大久保孝治·嶋崎尚子, 『生活学入門—日常生活の探求』, 財団法人放送大学教育振興会, 1998.
- 岡田朋之·松田美佐編, 『ケータイ社会論』, 有斐閣, 2012.
- \_\_\_\_\_, 『ケータイ学入門—メディア・コミュニケーションから読み解く現代社会』, 有斐閣, 2002.
- 落合惠美子, 『21世紀の日本家庭, 何去何從』, 山東人民出版社, 2010.
- 佐藤方彦編著, 『生活文化論』, 井上書院, 1997.
- 新谷尚紀, 『民俗学がわかる事典』, 日本実業出版社, 1999.
- 孫秋雲·費中正, 「消費現代性：手機與西江苗寨的社會變遷」, 『貴州民族研究』 3, 2011.
- 孫文剛, 「網絡民俗：民俗學科的新增長點」, 『民間文化論壇』 5, 2013.
- 鈴木謙介, 『カーニヴァル化する社会』, 講談社, 2005.
- 田龍過·唐寧, 「基於智能手機為移動終端的陝西農村交往方式研究——以穆寨鄉南坡村為例」, 『新聞研究導刊』 12, 2015.
- 王輝輝, 「鄉村電商星火燎原」, 『瞭望東方週刊』 3月31日, 2016.
- 王均霞, 「傳媒, 漂泊的異鄉人與光棍節的興起」, 李松, 張士閃編, 『節日研究』 5, 泰山出版社, 2012.
- 王堯, 「4歲娃還不會叫爸爸——八旬華西尼科教授疾呼：家長, 請放下手機」, 『成都商報』 4月20日, 2016.
- 王曉芸等, 「大學校園『低頭族』激增高校出招鼓勵『脫機』」, 『自習』, 『北京青年報』 5月17日, 2016.
- 王玉, 「支付革命」, 『銷售與市場·管理版』 5, 2014.
- 謝少波·王逢振編, 『J. 希利斯·米勒』, 『文化研究訪談錄』, 中國社會科學出版社, 2003.
- 張進·喻豐, 「智能手機和社交網絡改返什麼?」, 『清華管理評論』 5, 2014.
- 閻雲祥, 『中國社會的個體化(The Individualization of Chinese Society)』, 上海譯文出版社, 2012.
- 岳磊, 「疏離, 監控與異化：智能手機的現代文化反思」, 『理論月刊』 11, 2014.
- 周舒曼, 「400學生試驗21天課堂不玩手機一週後只有103人挺住」, 『重慶商報』 4月21日, 2016.
- 周曉虹編, 『中國中產階級調查』, 社會科學文獻出版社, 2005.
- 周星, 「關於『時間』的民俗與文化」, 『西北民族研究』 2, 2005.
- 周芸, 「山寨手機與青年農民工群體的城市身份建構」, 『蘭州學刊』 1, 2010.
- 周穎·沈曉秋, 「手機發展史」, 『科技信息』 33, 2010.
- 岸田宏司, 「家庭的情報化と家族關係」, 石川実, 井上忠司編, 『生活文化を学ぶ人のために』, 世界思想社, 1998.



# 일상생활 분석에서 미디어의 연구 대상화에 관한 고찰

중국의 민간 활동과 미디어의 관계를 통해

다무라 가즈히코

번역: 김현정

## 1. 일본민속학에서 미디어 연구 대상화의 어려움①: 기록매체에의 편중

일본민속학에 축적된 연구성과를 통해 미디어를 주제화하기란 쉬운 일이 아니다. 왜냐하면 민속학이 ‘전승’을 중시하는 학문인 동시에 연구 관점을 전통적인 매체에 한정시키는 경향을 가지고 있기 때문이다.

이에 본고에서는 먼저 미디어를 둘러싼 일본민속학의 연구 경향을 개관한 다음, 민속학 연구에서 미디어를 대상화할 수 있는 관점에 대해 중국의 ‘광장무’(Chinese square dance)를 사례로 시론해 보고자 한다. 필자의 지금까지의 연구는 미디어를 중심으로 한 것이 아니었기 때문에 선행연구의 검토가 충분하지 않을 수도 있으나 어디까지나 하나의 시론으로 이해해주길 부탁드린다.

매체로서의 미디어는 일반적으로 두 가지 방향에서 검토 가능한 대상이라 할 수 있다. 우선 기록매체로서의 미디어라는 가능성이 있는데, 서적, 영상자료 등이 여기에 해당된다. 일본민속학의 대표적인 학회지 『日本民俗学』을 통해 살펴보면 ‘영상기록’, ‘기록영상’은 자주 다루어져 왔음을 확인할 수 있다. 최근에는 2010년 264호의 소특집 ‘민속학과 영상기록’과 2012년 제864회 담화회에서 엔도 가노(遠藤協) 씨에 의한 영상 상영과 보고가 이루어진 ‘영상민속학의 새로운 전개’가 이에 해당된다. 구전을 중시함과 함께 미디어의 일종인 문서, 일기, 지방지(地方誌) 등, 글자와 그림을 매개로 한 기록에 대한 고찰을 중시해온 민속학에 민속행사를 기록하는 수단으로서 새로이 영상이 더해진 셈인데 민속학적 연구방법으로 미디어가 주목받는 것은 충분히 이해할 만한 일이다. 즉 이렇게 민속학적 미디어 연구에서는 미디어의 기록매체로서의 측면이 중시되면서 관련 선행연구가 축적되어 왔다.

인접학문인 문화인류학, 민속학에서도 처음에는 기록매체로서 미디어가 다루어진 점은 흥미롭다. 일본에서는 스기타 시게하루(杉田繁治)가 1974년이라는 빠른 시기에 ‘컴퓨터 민족학’을 제창하여 국립민족학박물관 제5연구부(통문화연구)의 한 부문으로 자리잡았다. 그 배경에는 전자계산기를 이용하여 박물관에 소장된 모든 자료들을 기록·정리·검색 가능하게 하고 문화인류학의 조사자료 분석 및 데이터베이스화에 이용하고자 한 우메사오 다다오(梅棹忠夫, 국립민족학박물관 초대 관장)가 제안한 구상이 있었다고 전해진다(奥野, 2009). 컴퓨터가 보급되기 이전이었기 때문에 특수한 기술인 컴퓨터가 이를 사용하는 사람들의 연구에 활용되기까지는 시간이 더 필요했다. 단, 스기타가 제창한 ‘컴퓨터

민족학이 단순히 기록을 검색하기 위한 알고리즘에 그치지 않고 “인간이 갖고 있는 막연한 잠재적 지식, 자각하지 못한 정보를 어떻게 밖으로 끄집어낼 것인가, 그 방법을 컴퓨터 관련 기술을 구사하여 실현해보고자 한다”는 장기적인 구상을 수반하고 있었음에 주목할 필요가 있었다.

그 후 컴퓨터 민족학의 대상은 다음과 같이 네 가지로 나뉘었다.

- (1) 민족학 연구의 데이터베이스 작성
- (2) 정보의 가공
- (3) 모델 시뮬레이션에 의한 연구
- (4) 물질문화의 대상으로서의 컴퓨터

[이상은 杉田, 1994(축쇄판)]

이 글의 관심은 넓은 의미, 다시 말해 조작 대상인 동시에 조작하는 사람에게 변화를 가져오는 물질로서의 기술이며 위 네 가지 중 (4)에 해당된다. 이것이 미디어 연구의 두 번째 관점이라 할 수 있겠다. 이에 대해 상술하기 전에 계속해서 최근의 문화인류학 연구동향을 짚어보겠다. 2009년에 일본 문화인류학회가 편찬한 신 『문화인류학사전』에는 미디어에 대해 ‘휴대전화와 인터넷’(木村, 2009)이라는 항목이 설정되어 휴대전화, 전자우편, 전자게시판, 홈페이지에 대한 설명이 실려 있다. 이러한 연구 관심의 배경에는 문화인류학의 시선, 즉 현지조사에서 지식의 회로, 일상세계의 구성과 같은 형태로 생활 속에 침투하는 미디어를 다루고자 할 때에 휴대전화나 인터넷을 무시할 수 없게 된 상황이 있었을 것이다. 즉, 이러한 미디어들은 일부 사람들에게만 허용되던 특별한 기술이었던 시기에는 전문가의 기록매체로서의 측면이 주목받았지만, 기술혁명이 급속히 진행되어 많은 사람들이 이용할 수 있게 되고 조사지에서도 접할 수 있게 되면서 연구 대상으로 인식되게 되었다. 적어도 현지조사라는 전인적인 활동은 초점을 맞춰 작성하게 되는 조사 계획을 넘어 현지인들의 삶의 모습을 자연스럽게 접하게 한다.<sup>1</sup> 실제로 인류학의 경우 이미 2000년대에 인터넷, 미디어를 매개로 형성되는 커뮤니티에 관심을 가지기 시작했다(예를 들면 Wilson and Person, 2003). 이 글의 검토대상인 휴대전화만 보더라도 최근 일본에서는 다음과 같은 일본어 문화인류학 저서들이 간행되었다. 예를 들어 휴대전화라는 커뮤니케이션 미디어의 아프리카 각지에서 전개된 다룬 『미디어 필드워크: 아프리카와 휴대전화의 미래』(羽淵 외, 2012)와 휴대전화라는 도구의 일상생활로의 침투가 가져온 변화를 고찰한 『휴대전화의 문화인류학』(金暉和, 2016) 등이 있는데, 이러한 미디어가 문화인류학의 중요한 연구대상이 되고 있음을 알 수 있다. 인류학의 이같은 연구 발전의 배경에는 각자의 필드에서 라디오, 카세트 플레이어와 같은 테크놀로지와 인간의 관계를 주시해온 연구 축적이 있다고 생각된다(關本, 1986; 宮武, 1995; 2000). 이러한 인류학의 움직임은 일본민속학과는 대조적이다.

여기서 의문을 가져야 할 부분은 어째서 민속학에서는 적극적인 연구가 이루어지지 않았는가라는 점이다. 이 문제는 일본민속학에 배태된 커뮤니케이션 미디어를 대상화하는 어려움과 직결된다고 보는데, 필자는 하나의 가설로서 인접 학문분야와의 관계 속에 그 이유 중 하나가 있다고 생각한다. 일본민속학이 대학에서 교육되는 학문으로 만들어지는 과정, 즉 학문영역을 재편할 때에 의식한 학문은 역사학이었다(林, 2011). 고고학을 제외한 역사학이 당시 문헌을 중심으로 한 학문이었던데 반해 민속학은 문자에 의존하지 않는 전승을 다룬다는 점을 강조하였고 그 결과 연구대상이 분리됨과 동시에 과거와 기록을 중시하는 경향을 낳은 것은 아닐까? 그 결과, 기록을 작성하는 미디어 기능에 대한 검토가 이루어졌고 세계적으로도 보기 힘든 방대한 기록을 남기는 학문적 축적으로 이어졌지만, 아래에서 상술하는 바와 같이 동시대적으로 생활을 구성하는 물질로서의 미디어에 대한 관심은 주변화되었고 이로 인해 일본민속학이 커뮤니케이션 미디어를 연구함에 있어 첫 번째 어려움을 안게 되었다고

할 수 있다.

## 2. 일본민속학에서 미디어 연구 대상화의 어려움②: '세대를 초월한 전승,' '민구'라는 개념의 문제

민속학 연구에서 미디어를 대상화하는 두 번째 관점으로 앞에서 언급한 스키타의 분류 항목 중 네 번째에 해당하는 연구, 즉 미디어 그 자체를 연구 대상화하는 방법을 들 수 있다. 만일 광의의 미디어(매체)가 모든 종류를 다 포함한다고 본다면 이 관점은 tradition을 전승이라 번역하여 연구의 중심에 배치한 종래 민속학 연구와 깊은 연속성을 지녀왔다고 할 수 있겠으나, 새로운 기술에 기초한 미디어 그 자체를 규명하고자 하는 연구는 결코 많지 않았다. 적어도 일본민속학의 학회지인 『日本民俗学』에서 전술한 바와 같이 기록으로서의 민속영상을 특집화한 것은 있어도 미디어 그 자체로 특집을 마련한 일은 없었던 것으로 보이며 전체적으로 이러한 미디어 연구는 저조하였다. 일찍이 야나기타 구니오의 저서 『明治大正史世相篇』의 서문에 신문기사를 대상화하려는 시도와 이를 직접적인 대상으로 하여 현실사회의 일들을 규명하는 작업의 어려움이 언급되었지만,<sup>2</sup> 이후 일본민속학에서 매스 미디어를 연구 대상화하려는 시도는 거의 나타나지 않았다(柳田, 1931(1993)). 그 이유는 미디어가 보도하는 현상과 일상 사이의 거리의 문제가 아니라, 일본민속학을 “전국각지에서 세대를 초월하여 전승되어온 관습, 관례, 구전과 같은 민속사상(民俗事象)을 자료로 하여 연구하는 학문”이라고 스스로 규정한다고 생각한다(福田, 1983). ‘세대를 초월하여’라는 점을 강조하는 인식을 통해 보면 대중적인 것이든 개인적인 것이든 미디어가 전달하는 내용은 일회적인 현상 또는 ‘유행’으로밖에 보이지 않게 되고 따라서 민속학의 연구 대상에서 제외되게 된다. 그 결과 미디어를 통해 이야기되는 현상에 대한 이해의 틀이 인지적인 ‘생활세계’를 구축하고 그 현상을 위치지우는 작업, 그리고 ‘생활세계’의 영향을 받아 만들어지는 상호작용이 민속학 내부에서 충분히 다루어지지 못하는 것이다.

이것은 민속학 관련 사전을 통해서도 확인할 수 있다. 2000년에 출판된 대규모 사전인 『일본민속대사전』에는 ‘텔레비전’과 함께 아나미 도루가 설명한 ‘전화’ 항목이 만들어져 있다. 여기에서는 휴대전화에 대한 언급도 있지만 그 후 편찬된 사전에서는 과거로부터의 계승이 강조되었기 때문이었는지 구래의 ‘민속’을 대상으로 한 항목으로 회귀하였다. 이 사전에서는 민속학 초보자를 대상으로 하고 있음에도 불구하고 이 글에서 다루는 미디어는 항목으로 다루어지지 않고 있다(阿南, 2000: 173~174; 福田アジオ・新谷尚 紀・湯川洋司・神田より子・中込 睦子・渡邊欣雄(編), 2006).

일본민속학에서 이러한 의미를 갖는 새로운 과학기술로서의 미디어에 관심을 보인 것은 구승문에(口承文芸), 세간이야기(世間話)의 연구자들이었다. 그들은 과거 1970년대의 ‘입 찢어진 여자,’ 1980년대 후반의 ‘사람 얼굴을 가진 개’와 같이 매스 미디어를 매개로 전해지는 도시전설(Urban Legend)의 전파를 종래의 구전과 함께 연구대상으로 삼았고 최근에는 인터넷 공간에서 만들어지고 공유되는 대상을 ‘電承(Net-Lore)’이라고 명명하며 분석하고자 하는 움직임을 보이고 있다(伊藤, 2008; 2016).<sup>3</sup> 다만, 이러한 동향은 다수 대 다수라는 매스 미디어와 퍼스널 미디어의 중간적인 기능에 주목하고는 있지만 실제 연구는 전자통신공간에서의 도시전설을 중심으로 하는 설화만을 다루고 있는 것이 현실이다. 그 결과 본고가 관심을 갖고 있는 부분, 즉 사람들이 물질로서의 미디어를 사회적 맥락 속에 위치시키고 본래의 용법을 확장시켜 유용하고 창조함과 동시에 종래의 생활세계 또한 미디어의 사용으로 인해 변화해가는 관계성을 충분히 고찰하고 있지 못하고 있다.

그럼에도 불구하고 인터넷이 탄생(1989년 3월 12일)한 지 1만 일이 지난 지금도 모리쿠리(森栗)의 표현처럼 “정보화사회의 전승과 마주하고 있는 것은 구승문에 연구”라는 경향은 현재까지도 계속

되고 있다고 하겠다(森栗, 2001).<sup>4</sup>

연구대상으로서 미디어는 매스 미디어와 퍼스널 미디어로 나누어 생각해 볼 수 있다.

암묵리에 다양한 가치규범을 순리에 맞춰 배치시키고 이야기를 만들어내어 전달하는 미디어로서의 신문 뉴스(매스 미디어)에 대해서는 이와모토 미치야 씨가 논하고 있기 때문에 이 글에서는 또 다른 퍼스널 미디어의 대표적인 휴대전화를 검토해 보고자 한다. 휴대전화와 매스 미디어는 둘 다 공간을 초월한다는 특징을 지니지만 휴대전화가 양방향적인 미디어라는 점에서 가장 큰 차이를 찾아볼 수 있다. 매스 미디어는 기본적으로 일방향적으로 정보를 전달하는데 비해 전화는 처음 등장한 때부터 서로가 동시에 커뮤니케이션에 참가한다는 양방향성을 지니고 있었다. 오늘날 보급되고 있는 스마트폰의 경우, 음성뿐만 아니라 2011년에 탄생한 메시지 어플리케이션 ‘微信’(WeChat, 일본에서 쓰이는 LINE과 비슷)<sup>5</sup>과 같이 문자나 사진, 동영상, 그룹채팅 기능을 갖추기에 이르렀다. SNS로서 커뮤니티 기능도 더해졌다.

휴대전화는 물론 전화의 일종인데, 이 전화라는 미디어를 인문과학연구의 대상으로 삼는 일은 결코 기묘한 일이 아니라는 점에 대해서도 약간의 설명이 필요할 듯하다. 미디어 연구 영역에서는 신문이나 텔레비전이 그 중심이 되어 일찍부터 사회학 연구의 대상이 되어 왔다. 하지만 요시미(吉見) 등이 인용한 1980년대 G. Fielding과 P. Hartley의 지적에서 알 수 있는 것처럼 전화는 “매스 커뮤니케이션에 대한 사회학적 연구와 대면적 커뮤니케이션에 대한 사회심리학적 연구 사이에서 연구대상으로서 제도적으로 간과”된 “무시된 미디어”였다(吉見 외, 1992). 그러나 1980년대 무렵부터 일본의 사회학에서는 전화 연구의 필요성이 새로이 확인되었다. 따라서 다른 미디어 연구에 비해 시작은 늦었지만, 미디어로서의 전화 연구는 사회학이 선구적인 역할을 했다고 볼 수 있다. 사회학적 전화 연구에서는 주로 새로운 기술과 사회의 만남, 그리고 서로 변용되어 가는 과정이 논의되었다. 하지만 이러한 사회학의 연구 동향이 일본민속학에 직접적인 영향을 준 것 같지는 않다. 그 이유는 전술한 바와 같이 민속학이 새로운 과학기술로서의 전화, 휴대전화를 대상화하지 못했던 점이 크지만, 또 민속학이 미시적인 질적 조사를 기본적인 연구방법으로 하고 있다는 점과도 관련된다. 즉, 전화가 지니는 공간 초월이라는 특질이 연구대상의 분산화를 의미하게 되어 이른바 현지조사라는 방법을 통해 전채상을 설명해 내기가 어렵기 때문이다. 그러나 이러한 문제는 문화인류학이 보여주고 있는 것처럼 ‘대상화’에 대한 고민을 통해 완화될 수 있는 성질의 것이며 기실 삶의 방법을 탐구하는 현재학을 표방하는 학문이라면 이러한 미디어 연구를 제외하고는 이루어지기 어렵다는 것이 필자의 입장이다.

여기서 참고할 만한 연구로 『日本民俗学』에서 유일하게 휴대전화를 다룬 하야시 에이치(林英一)의 『생활도구로서의 휴대전화』가 있다(林, 2001). 하야시의 문제의식은 매우 명확하다. 민속학연구에서 물질을 대상으로 하는 연구로 ‘민구’ 연구를 들 수 있는데, 이에 대해 “과거 삶의 장면에서 쓰였던 도구에 대한 연구로 인식되어 과거적·전통적인 점에서 존재 의미를 찾으려 하는” 것이 문제라고 지적한 하야시는 논문 속에서 ‘민구’가 아닌 ‘생활도구’라는 단어를 사용함으로써 휴대전화라는 “물건을 통해 본 사람들의 모습”을 규명하고자 하였다(林, 2001: 86). 교육의 현장에서 새로이 보급된 미디어의 발견이라는 점에서 J. Dorst의 문제제기와도 상통하는 동기가 문제제기의 배경에 있어 흥미롭기는 하지만, 2001년에 발표된 이 연구 이후 휴대전화가 생활 곳곳에 침투하고 있음에도 불구하고 일본민속학에서 휴대전화가 중요한 관심사가 되는 일은 없었다.

그 가능성을 충분히 발전시키지 못한 이유가 미디어 연구에 대한 일본민속학의 두 번째 어려움이라고 할 수 있는데 이 또한 하나의 가설로서 다음과 같이 설명해보고 싶다.

이 글에서 지적하는 두 번째 어려움은 학술조직의 세분화 문제이다. 휴대전화로 대표되는 커뮤니케이션 미디어를 민속학에서 다루고자 할 경우, 주고받는 정보라는 의미에서는 구술문예(구전)적인 측면을 찾아볼 수 있지만, 휴대전화, 스마트폰과 같은 물건에 주목한다면 물질문화적인 측면을 읽어낼 수



있다. 그러나 과거 일본민속학의 학문적 관심에 속했던 이러한 내용들은 민속학의 세분화로 인해 구승문예 연구는 ‘일본구승문예학회’(Society for Folk-Narrative Research of Japan, 1977년 창립)로, 물질 연구(지금의 ‘민구’ 연구가 휴대전화를 ‘생활도구’로 대상화할 수 있을지는 하야시의 지적대로 알 수 없지만)는 ‘일본민구학회’(The Society for MINGU of Japan, 1975년 창립)로 나뉘었다. 물론 학회 회원의 중복은 있겠지만, 이러한 세분화에 기초한 느슨한 ‘분담’은 물질(물건)을 매개로 한 커뮤니케이션을 주제화하는데 일정 부분 장애가 되고 있다고 할 수 있겠다.

### 3. 일본민속학에서 미디어 연구의 중요성

이상에서 논한 바와 같이 과학기술을 바탕으로 한 새로운 커뮤니케이션 미디어를 일본민속학이 검토하기란 결코 쉽지 않다. 그러나 민속학의 범주 내에 미디어 연구는 포함되어야 한다. 그 이유를 다음과 같이 두 가지를 들어 설명해 보겠다.

많은 사람들이 생활세계 그 자체라고 믿는 세계관, 인간이 살아가면서 배우게 되는 당연한 규범과 정통성, 선악과 같은 가치관에 관심을 갖는 학문이 민속학이라는 사실이 첫 번째 이유이다. 이러한 것들이 어떻게 전달되고(혹은 전달되지 않고) 내면화되는가(혹은 내면화되지 않는가)의 문제는 민속학의 근간이 되는 문제이다. 현대인의 생활을 고려함에 있어 급속히 발전, 보급되어 온 커뮤니케이션 미디어는 이러한 문제의 하나의 결절점이 될 수 있다.

두 번째 이유는 새로운 기술과 물질이 인간의 상상력 속에서 인식되어지고 마침내 일상화되어 당연한 것이 되어가는 과정에 대한 관심 때문이다. 일본민속학은 분명히 새로운 물질(물건)이 아니더라도 종래의 의미나 작용의 연속이 아니라, 의미나 작용의 차원에서의 변화를 전제로 한 학문이었다. 주관적인 세계의 양태와 일상적인 물질(물건) 사이의 변화는 중요한 문제군에 속한다. 이러한 관점에서 보면 커뮤니케이션 미디어로서 휴대전화의 발전은 민속학적으로 흥미로운 대상이라 할 수 있다.

다만 여기서 주의해야 할 것은 과거 인류학적 민족지에 드러난 경향, 즉 ‘민족지적 현재’에서 완전한 유기적 관계성을 지녔던 대상 사회가 새로운 기술을 배경으로 한 물질(물건)의 등장으로 인해 변화하고 그 의미 세계의 체계성을 잃는다는 상실의 이야기이다. 이런 류의 이야기는 과거의 완전성에 대한 치밀한 묘사와 후반에 약간 비취지는 변화에 관한 해설이라는 양식을 특징으로 한다. 현대 기술을 민족지 안에 위치시키는 인류학적 기술 연구를 진행 중인 미야타케(宮武)는 이 분야에서 뛰어난 연구들을 발표하고 있는데, 특히 시미즈(清水)가 제시한 시사적인 공식을 참고하고 있다(宮武, 1995; 2000). 시미즈에 의하면 초기 인류학 및 서구 근대사회적 사고의 방정식으로 ‘고유 사회·문화, 그 쇠퇴’ + ‘외적 영향’ = ‘조사지의 사회·문화, 그 현재 상황’이 있는데, 종래의 인류학자들은 현재 상황에서 ‘외적 영향’을 빼고 ‘전통사회’를 구상한다고 논하였다(清水, 1992). 민속학의 탄생과 발전의 계기 중 하나가 이러한 낭만주의에 있었음을 상기한다면 시미즈의 이 같은 지적은 보다 명확히 의식되어야 할 것이다.

이 글의 검토대상인 휴대전화라는 미디어를 연구하는 방법으로 휴대전화의 보급이 사회에 무엇을 가져왔는가를 검토하는 정공법과, 어디에서나 볼 수 있는 흔한 일상적인 사례를 통해 사람들이 이 미디어에 어떻게 관여하고 있는지를 검토하는 방법을 들 수 있다. 미디어 연구자가 아닌 필자가 전자인 정공법을 사용하는 데는 무리가 있다고 판단되기에 이 글에서는 보다 쉬울 수 있는, 그리고 현지조사를 행하는 연구자라면 흔하게 접할 수 있는 후자의 관점에서 사례를 들여다 보고자 한다.

이 글에서는 휴대전화의 재배치, 즉 새로운 기술로서의 휴대전화를 당해 사회를 살아가는 사람들의 삶 속에 위치시켜 그 지향성에 따라 맥락화를 꾀함과 동시에 모종의 방향으로 확장되어 가는 모습을

부각시켜 보기로 한다. 새로운 기술이 가져오는 혼돈과 경합이라는 관점을 통해 휴대전화 그 자체를 대상화하는 것이 아니라 조사지에서 만날 수 있는 현상에 대해 휴대전화를 매개로 하여 이해하고자 하는 연구 방법의 시도라 할 수 있겠다. 또 지극히 일상적인 도구가 된 휴대전화를 둘러싼 현상을 각각의 연구자가 현지조사에 기초한 연구 대상에 더하거나 또는 연구 관점에 포함시킴으로써 미디어에 대한 민속학적 논의에 참여할 수 있게 되는 장점 또한 기대해 볼 수 있을 것이다.

#### 4. 요즘 미디어를 통해 본 중국 ‘광장무’: 과학기술에 뒷받침된 현재의 일상생활 연구를 위한 시론

이하에서는 얼핏 보기에 미디어와는 관련이 없을 듯한 광장 등에서 이루어지는 춤과 미디어, 특히 휴대전화에 초점을 맞추어 살펴보기로 한다.<sup>6</sup> 이 사례는 중국 각지에서 볼 수 있는 지극히 일상적인 현상이면서 과거와의 표면적인 연속성을 지니고 있지 않다. 이에 대한 검토는 단순한 몸짓으로 이루어지는 춤이라고 여겨지는 광장무의 현상 또한 다양한 위상의 미디어라는 현대과학기술을 배경으로 성립되고 있음을 확인시켜줄 것이다. 아울러 휴대전화의 기술이 기술적으로 예측 가능한 범위 내에서만 사회를 변용시키는 것이 아니라, 사람들이 궁리하고 응용하는 과정을 통해 맥락이 주어지며 의미가 생성된다는 점도 함께 살펴볼 수 있을 것이다. 이런 의미에서 앞서 지적한 시미즈의 ‘외적 영향’을 제외하고는 이해할 수 없는 대상이라고는 해도 오히려 그러한 물질(물건)과의 교류가 어떻게 이루어지는지가 부각될 것이다.

협이의 광장무는 2008년에 중국의 자무쓰(佳木斯) 시 체육국이 종래의 양가 춤(秧歌)에 체육, 댄스, 그리고 에어로빅 등과 같은 운동 요소를 가미하여 건강에 유익한 유산소 운동으로 체계화한 것이라고 할 수 있는데, 그 전부터 있었던 공원 등에서의 춤과 융합하는 형태로 중국내에서 폭발적인 인기를 끌며 보급되었다(維基百科(wikipedia) ‘광장무’).<sup>7</sup> 국민의 건강한 신체를 만든다는 의미에서 기왕의 집단 댄스인 라디오 체조와 어디서든 볼 수 있는 ‘건설기계’의 근거가 된 1995년 이후의 국책 ‘전민건설계획’의 연장선상에 있다고 할 수 있는데 그 폭발적인 보급과 중국인들의 참여로 유명세를 떨치고 있다.<sup>8</sup>

광장무는 건강에 대한 관심이 높아졌다는 긍정적인 측면도 있지만, 정부의 미등록 단체가 급증함에 따라 규제하기 어려운 집단의 발생, 소음문제 등 새로운 사회현상을 일으키기에 이르렀다. 그 결과 2015년 중국 CCTV의 설맞이 카운트다운 프로그램에서 ‘最炫小苹果’가 광장무와 함께 방영(2009년

의 유행가 ‘最炫民族風’과 2014년의 유행가 ‘小苹果’를 믹스한 노래에 백댄서로 베이징 군중예술관 사람들이 나와 광장무 ‘다음’을 강조한 추리닝 차림의 춤을 공개)<sup>9</sup>됨으로써 사회적 공인을 얻은 한편, 2015년 9월에는 문화부, 체육총국, 민정부, 주방성향건설부에 의해 ‘關於引導廣場舞活動健康開展的通知’가 하달되어 지방정부가 광장무의 시간 등을 정하는 등 관리와 규범화의 대상이 되었다.

현재 중국 각지에서 흔히 볼 수 있는, 다시 말해 일상화된 광장무는 자발적이고



사진1 공터에서 ‘광장무’를 추는 사람들  
(2015년 베이징, 필자 촬영)



사진2 미디어가 통일시킨 '라디오 체조' (출전: 「중화유산」 <http://www.d11360.com/ch/article/p5350c3da2503183.htm>)

외부에 개방적이면서 몸을 움직인다는 특징으로 인해 춤 동작 그 자체에 대해서만 관심을 갖고 미디어와의 관련성은 무시되기 쉽다(사진1). 그러나 집단이 하나의 통일된 동작을 한다는 것은 미디어와 깊이 관련되어 있다.

광장무와 마찬가지로 건강한 신체를 위한 집단 운동은 라디오 체조(廣播体操)가 그 효시라 할 수 있다. 중국의 라디오 체조는 1951년 11월에 공포된 전국민의 체질향상을 목적으로 한 집단 체조이다. 초기에는 종종 '辣椒操'라고 불렸는데 이것은 중국 라디오 체조의 모델이 된 일본의 라디오 체조(1928년~)의 음역이다. 라디오 체조의 공포와 함께 중화전국체육총회주비위원회(中華全國體育總會籌備委員會), 중앙인민정부체육부, 동 위생부, 중앙인민혁명군사위원회 총정치부 등에 의해 '라디오 체조 보급에 관한 연합통지'가 하달되고 그 다음 날에는 『인민일보』에 '大家都来做广播体操'라는 제목의 기사가 실려 그 이튿날인 12월 1일에 전국 방송이 시작되었다. 이렇게 역사상 처음으로 중국 전체가 일제히 체조를 한다는 양식이 확립된 것이다.

초창기에는 주로 초중학생과 공장노동자들이 실시했다고 하지만, 음악을 수반한 체조 양식은 일시적인 유행이 되기도 했다고 전해진다(사진2). 이 체조는 시대에 맞춰 쇠신되었고 문화대혁명 때에는 일시 중단되기도 했으나 곧 재개되어(제5기 라디오 체조(1971년)는 당시 사회를 반영하여 '偉大的領袖毛主席教導我們，發展體育運動，增強人民體質，提高警惕，防衛祖國'이라는 목소리와 함께 시작했다. 이때의 동작이 이름답다고 여겨졌고 모범연기를 한 소년이 뉴스에 나왔는데 그가 이후의 영화배우 이연걸이다.), 2011년에는 무술, 볼링 동작 등을 집어넣어 제9기 라디오 체조가 만들어졌다.

즉 전국에서 일제히 집단으로 체조를 한다는 현상의 탄생 뒤에는 기술로서의 라디오라는 미디어가 있었던 것이다.

개혁 개방 이후 몸을 움직이기 위한 반주로서의 음악을 매개하는 기술의 발전은 개인화를 촉진시켰고 휴대 가능한 카세트 플레이어의 등장은 디스코, 에어로빅의 등장으로 이어졌다. 또 그 연장인 현재에는 중국 각지의 공원, 도로 옆의 공간에서 자발적인 비동록단체의 사람들이 집단을 이뤄 광장무라는 형태로 아침저녁 춤을 추고 있다. 이 활동은 체육과 건강, 과거 집단무와의 관계, 소음 등과 같은 사회문제를 통해 분석되어 왔지만 민속학적으로 본다면 여기서 생성되는 인간관계와 미디어 기

술의 발전은 서로 불가분의 관계에 있다고 할 수 있다.<sup>10</sup>

그럼 광장무와 이를 지탱하는 미디어는 어떻게 연관되어 있을까?

우선 광장무에는 춤을 추기 위한 반주로서의 음악이 필요하다. 이 음악의 대부분은 1990년대 경부터 현재에 이르기까지의 유행가 중에서 선택된다. 음악을 내보내기 위해서는 개인화된 음향장치와 보존매체가 있어야 하는데, 광장무를 가능하게 하는 중핵적인 기술은 (오래된 그룹의 경우 카세트 테이프와 CD를 거쳐) 현시점에서 보자면 컴퓨터로 다운로드한 MP3 형식의 음악파일을 보존한 외장 미디어와 휴대가능한 (오래된 그룹의 경우 카세트 테이프 플레이어에서 CD 플레이어를 거쳐) 이동식 스테레오 장치이다. 이 이동식 스테레오 장치는 광장무를 위한 것으로 중국내 가전제품 점포에서 판매되고 있으며 중국이 아닌 다른 나라에서는 찾아보기 어려운 현상이라 할 수 있다(사진3). 즉 보편적인 기술(스테레오 장치)이 사회적인 수요에 따라 조정되고 재맥락화된 사례라 할 수 있겠다.

광장무에서 주목해야 하는 것은 라디오 체조와 같이 전국에서 같은 시간에 똑같은 동작을 행하지는 않지만 매우 유사한 춤동작이 관찰된다는 점이다. 각각의 광장무 그룹이 선택한 특정한 음악에 특정한 동작을 더하는 동일성에 대해서는 실제로 광장무의 학습과정을 관찰함으로써 이해할 수 있다.

### 사진3 인터넷 쇼핑, 가전제품 판매점에서 판매되고 있는 광장무용 이동식 스테레오 장치

(아래: 京東網: 2016년 8월 28일)



北京有货, 下单后2-6天发货

¥299.00

先科 (SAST) ST-809WM广场舞拉杆音箱 蓝牙户外便携式音响 大功率低音炮带  
已有4100+人评价

对比  关注  加入购物车



¥289.00

双诺 声美Q801 8寸户外拉杆音箱 带无线  
麦克风广场舞音响 便携式大功率扩音器  
已有1.6万+人评价

对比  关注  加入购物车



¥489.00

先科 (SAST) 天韵11号 12寸拉杆音箱广  
场舞音响户外 便携式插卡扩音器带无线麦  
已有6100+人评价

对比  关注  加入购物车



(왼쪽: 가전제품 판매점에서 추천하는 광장무용 상품, 2016, 산시, 필자 촬영)

즉, 광장무 그룹 앞에서 춤추는 댄스 리더(「領舞」, 「領頭」, 「教師」, 「大媽」라 불리는 그룹의 중심인물)를 자주 참여하는 중심 참가자들이 모방하고 그 주변에서 춤추는 신규 참가자(「新手」)나 임시 참가자들이 이를 다시 따라서 학습해가는 일종의 LPP적인 상황이라 할 수 있겠다.

그럼 어째서 전국적으로 춤의 동작이나 선곡이 유사한 것일까? 이 문제는 광장무를 추는 장면만을 관찰해서는 이해하기 어렵다. 또 새로이 선곡한 노래의 동작을 당해 그룹의 사람들 모두 따라 배울 수 있는가의 문제도 특정 지역 집단과 전승의 유기적 관계를 찾으려는 관점으로는 해석하기 곤란하다.

결론부터 말하자면 이러한 춤의 구체적인 선곡과 안무의 결정 및 보급에는 미디어, 특히 스마트폰이 큰 영향을 끼쳤으며 이는 다시 말해 전파와 수용, 신체화의 문제와 연관된다.

먼저 광장무의 안무에 대해 살펴보자. 광장무의 안무는 각각의 그룹들이 독자적으로 생각해낸 창작인 동시에 꼭 그렇지만은 않은 측면을 가지고 있다. 참가자들은 광장무의 영상이 다수 업로드되어 있는 「糖豆網」(Tangdou.com)을 비롯해 「土豆網」(Tudou.com, 2005년 정식공개, 슬로건은 「每个人都是生活的导演」(모든 사람들이 생활의 연출가)), 「優酷網」(2006년, 인터넷, 텔레비전, 휴대전화 3개의 단말을 아우르는 것을 목표로 하면서 2013년에土豆 그룹과 합병)과 같은 동영상 공유 사이트에 업로드된 동영상(후술하겠지만, 전문적인 교사(「老師」, 「教練」)에 의한 수업인 「課堂」적인 것부터 평범한 사람들의 것까지 다양한 춤들이 업로드되어 있다.)을 보며 마음에 드는 노래나 춤 동작을 선택하고 그들 그룹의 춤에 접합시킨다. 따라서 춤동작이라는 소재는 공개된 다른 그룹의 춤의 모방이면서 미디어를 통해 전파된다고 할 수 있다(사진4). 이러한 모방은 확산적으로 복제되기 때문에 민속학이 종종 떠올리는 ‘원형에서 변형으로’와 같은 관계성은 이미 애매해지고 있다는 점 또한 중요하다.

한편 참가자들이 어떻게 새로운 춤의 안무를 만들어내는가라는 수용의 측면에 주목하면 창작으로서의 특징을 발견할 수 있다. 많은 그룹들이 그들의 춤을 업로드하는데 특히 ‘우리 그룹과 맞다,’ ‘춤춰 보고 싶다,’ ‘동작이 아름답다,’ ‘곡의 분위기와 어울린다’와 같이 그들 그룹에 대한 인식(실제로 그룹에 적합하지 않다고 여겨지는 안무를 집어넣으면 참가자는 춤을 그만두고 이 춤이 계속되면 다른 그룹으로 구성원들이 이동하게 되는 하나의 원인이 된다.)과 심미관(가치판)에 기초하고 있다. 실제로 어떤 「大媽」는 과거 집단무와 그들의 춤을 비교하면서 “忠字舞는 동작이 직선적이고 지금 시대와는 어울리지 않는다.” “민족무에서 눈의 움직임과 손끝이 선 모습이 아름다워 집어넣었다”고 설명해 주었는데, 필자가 그 이미지를 잘 떠올리지 못하자 가방에서 스마트폰을 꺼내 바로 동영상을 보여주었다. 이러한 가치관의 함양에는 실제로 공원에서 춤을 추는 것과 같은 감각을 느끼게 해주고 시간적·물리적으로 떨어져 있더라도 간단히 동영상과 소리에 접근할 수 있는 인터넷 미디어의 존재가 가능하고 있다. 광장무의 동작을 가르치는 DVD도 판매되고 있지만 필자의 조사 자료에 의하면 전문적인 춤인 ‘차차나’ ‘룸바’ 또는 각종 ‘민족무’와 같은 댄스교실에 다니는 열성적인 댄스 애호가도 아닌 이상, 아침저녁으로 공원 등에서 협의의 광장무를 추는 사람들에게는 모바일 단말기로 참조할 수 있는 인터넷 동영상이 더 큰 영향을 미치고 있는 것으로 보인다.

다음으로 같은 그룹 내에서 춤 동작이 어떻게 통일되고 있는지 생각해보자. 통일된 동작으로 춤을 구성하게 되는 가장 큰 이유는 같은 장소에서 반복적으로 춤을 추는 데 있다. 다수의 그룹들의 경우, 전원이 참가하였을 때 아침저녁으로 각각 2시간씩 매일 광장무를 춘다. 이 반복적인 행위는 몸을 특정 동작의 습득과 숙련으로 이끌게 된다. 그러나 모든 새로운 안무가 오랜 시간 동안 습득하여 익숙



사진4 모방하고자 하는 댄스 그룹의 동영상을 보여주며 춤동작을 해설하는 사람  
(2016, 산시, 필자 촬영)

해진 결과는 아니다. 예를 들어 새로운 안무를 멤버들이 공유하는 과정을 살펴보자. 광장무 그룹들의 다수가 느슨한 멤버십에 기초한 회원들에 의해 구성되어 있다. 회원들은 매달 근소한 회비를 내어 스테레오 장치의 전기로 등에 쓰고 있다. 회원 등록은, 그룹을 만든 사람의 생각에 따라 달라지지만, 스마트폰을 이용한 Social Networking Service를 통해 이루어지는 경우가 많다. 필자가 참가한 그룹들은 ‘微信站’(microblog station)을 많이 이용했다. 이 회원제 등록형 커뮤니티 기능을 이용하여 우선으로 인한 중지, 분실물 등에 대한 연락사항부터 최근의 화제에 이르기까지 여러 정보를 동일하게 발신하고 있다. 즉, SNS 기능을 이용해 광장무 그룹에 회원 등록을 하면 ‘舞友’(dance friends relation)라고도 할 수 있는 선택적인 연결고리를 만들게 되는 것이다. 이는 광장무를 추는 곳에서 관찰 가능한 누구나 참가할 수 있는 개방성과는 이질적인 측면, 다시 말해 SNS라는 외부로는 폐쇄된 집단성을 보여준다. 이러한 새로운 집단을 마치 대면적인 상황과 똑같이 만들어내는 SNS의 기능은 최근 약 20년 동안 급속히 유행화된 현대 중국에서 매우 중요한 의미를 지니게 되었다.

광장무 그룹의 회원들은 이렇게 입수한 폐쇄적인 회로를 이용하여 새로운 악곡과 안무를 그들 그룹의 구성원들에게 전승하고 사전 연습, 시간의 연습을 가능하게 하고 있다. 그 결과 새로운 춤에 대해서도 어느 정도 동일성을 지닌 개개인의 동작이 얻어지게 되는 것이다. 그러한 의미에서 이 SNS를 활용한 네트워크 또한 광장 등에서 관찰 가능한 집단적 경관을 만들어내는 배경적 장치로 기능하고 있다고 할 수 있다.



사진5 동영상 스트리밍용 영상을 촬영하는 광장무 그룹 (2016, 난징, 필자 촬영)

이렇게 해서 숙련된 그룹들 중에는 그들의 춤을 동영상 스트리밍 사이트에 공개하는 곳도 있다(사진5). 이런 그룹의 대부분은 일반적인 광장무 그룹보다 소수 이면서 유니폼을 통일하는 등 그룹으로서의 의식이 강한 경향을 보인다. 이들은 스스로 정보를 발신할 수 있는 자기표현의 공간으로 앞에서 지적인 동영상 스트리밍 사이트나 ‘微博’(Weibo)<sup>11</sup>를 이용한다. 이러한 서비스를 통해 그들 그룹의 동영상을 공개하는 사람들 중에는 광장무의 연습이나 공개를 시어머니, 자식들과

의 가족관계로 고민하거나 간병으로 지친 가운데 ‘나 자신’을 되찾기 위한 기회로 여기는 사람들도 있다. 업로드된 동영상이 많은 시청자를 모으고 ‘좋아요’ 버튼을 눌러준 것을 보는 일은 커다란 자기 긍정으로 이어지게 된다. 이러한 동영상의 공개라는 행위에는 실제로는 피하기 힘든 하루하루의 삶 속에서 의식할 수 있는 ‘비일상’과 ‘일상’을 구분하는 방법과 생활의 미학을 추구하는 사고로 이어지는 하나의 계기로 이해할 수 있다. 이렇게 업로드된 동영상은 전술한 바와 같이 중국 각지의 광장무 선곡, 안무에 참고할 수 있는 자원이 되어 순환하고 있다.

물론 춤동작을 만들어가는 동영상에 전승하는 기능은 스마트폰이라는 미디어만 갖고 있는 것은 아니다. 컴퓨터로 DVD를 보거나 인터넷 상의 동영상을 볼 수도 있고 실제로 그러한 경우도 적지 않다. 그러나 광장무에서 스마트폰이 특히 중요한 역할을 하는 이유는 광장무가 야외에서 그것도 공간을 임시로 점거하여 행해지는 집단무라는 점에 있다. 때문에 휴대하기 편할 뿐만 아니라 오늘날 급속히 진화하여 통화라는 일대일의 관계성이라는 구속을 넘어 카메라, 지도, 택시를 부르고 지불까지 할 수 있는 다양한 요구에 부응하는 만능기기, 말 그대로 멀티미디어로서의 휴대전화가 이용되고 있는 것이다.

이상에서는 집단무라고 하는 지극히 기본적인 요소만으로 이루어진 중국의 광장무라는 현상이 현대 기술에 뒷받침되어 관찰 가능한 실천으로 나타나고 있음을 제시하였다. 이것은 하루하루의 활동이 현대 기술과 불가분의 관계에 있는 현재적 상황을 사례로서 다루기 위함이었다. 아마 이 정도의 기술적 의존은 현실점에서는 어느 조사지, 어느 조사 대상에서도 찾아볼 수 있는 것이라 생각된다. 필요한 것은 이러한 눈앞의 상황을 종래의 민속학적 연구 대상이 아니었다는 이유로 연구 틀에서 제외시키지 않는 관점이라 하겠다.

## 5. 소결

이 글에서는 일본민속학의 미디어 연구를 간단히 개관해보고 그 동향이 미디어의 기능 중 하나인 기록보존이라는 측면에 편중되어 대상으로서의 현대 미디어에 대한 연구가 미진했음을 지적했다. 그 이유로는 가설적으로 1) 민속학이 학문화되는 과정에서 역사학과의 관계를 통해 학문을 규정할 점, 2) 커뮤니케이션 미디어인 휴대전화를 예로 들 경우 구승문예와 민구를 중심으로 한 학회의 분화가 이루어진 점을 들었다.

그런 다음 민속학이 커뮤니케이션 미디어를 연구대상으로 삼아야 하는 필요성에 대해 커뮤니케이션 미디어가 일상화되어 많은 사람들의 삶 속에 침투하고 있는 점(보급)과 그것이 다양한 형태로 사람들에게 이용됨으로써 오늘날의 일상생활을 구성하고 있다는 점(재맥락화)을 그 이유로 들어 현대학을 표방하는 민속학에서 커뮤니케이션 미디어가 어떻게 생활을 변용시키고 또 이러한 현대 기술에 기초한 물질(물건)이 어떻게 생활 속에 재배치되는지 연구해야 할 필요성을 지적하였다.

그리고 현대과학기술이나 미디어와는 거리가 있어 보이는 광장무를 사례로 들어 이 현상을 뒷받침하는 기술과 미디어에 대해 휴대전화를 중심으로 논하였다. 이를 통해 가치의 전달과 공유, 정보의 전파, 복제와 신체화, 정열과 선망, 유동화와 선택적인 커뮤니티 형성, 일상 속에서 비일상의 창조, 생활의 미학과 같은 민속학의 중요한 문제와의 관계에 대해 설명할 수 있는 요소를 도출해 보았다.

민속학에서 광장무를 다루어야 하는 필요성은 그것이 앙가 춤 등과 같은 요소를 포함하는 민간 무용의 현대판이라는 의미에서가 아니라 이처럼 흔하고 여기저기에서 찾아볼 수 있는 현상을 민속학적 시점에서 해설함으로써 우리들의 현대 생활을 해설할 수 있는 가능성을 확인할 수 있기 때문이다.

민속학이 이러한 현대 미디어를 주제화하는 방법으로 휴대전화나 인터넷과 같은 것들이 가져오는 사회변화를 정면에서 논하는 방법이 가장 유효할 수 있다. 하지만 이와 동시에 각각의 조사 지역과 연구 주제를 통해 미디어를 다룸으로써 이를 적극적으로 연구 대상에 포착할 수 있는 상황을 마련할 수 있게 될 것이다. 그리고 이 때 요구되는 것은 새로운 미디어를 종래의 상황을 방해하는 ‘외적 요소’로 치부하여 제외시키는 것이 아니라, 새로운 물질(물건)과 사람들이 어떤 관계를 맺는지 규명하고자 하는 연구자의 시선일 것이다. 이러한 시선에 기초한 연구야말로 현대사회를 관찰하고 “공민으로서 병들고 가난한”(柳田, 1931(1993)) 상황을 보다 개선시킬 수 있는 논의로의 전개를 가능하게 할 것이다.

## 注

1 필자는 2000년에 산시성(陝西省) 중부 농촌에서 현지 조사를 시작하면서 생활용구에 대해 조사했다. 이후 15년 동안 같은 마을에서 조사를 계속하고 있는데 그

동안 있었던 눈이 휘둥그레질 만한 변화 중 하나가 물질문화의 변화이다. 이 글이 특히 관심을 갖고 있는 전화를 예로 들면 현지조사 초기에는 마을의 게시판에

“전화를 놓으면 오늘 사과 시장의 가격을 알 수 있다”라는 슬로건이 붙어 있었고 전화 설치는 추진 중에 있었다. 하지만 설치하는데 비용이 많이 들었기 때문에 대부분의 사람들은 소매점의 공중전화를 이용했다. 가정에 고정전화가 있는 집은 마을의 서기(1991년에 도입) 외에 17세대뿐이었다(주로 도시지역에 자녀가 살거나 장사를 하는 집이 연락을 위해 설치). 휴대전화는 필자가 거주한 촌민소조(村民小組)의 경우 마을 서기(1999년에 구입한 모토롤라 제품), 인부대표(‘包工頭’·1999년에 구입한 노키아 제품)와 필자(1999년에 구입한 Siemens 제품) 뿐이었는데 제조사를 보면 전형적인 외래문화였다. 다만 흥미로운 것은 이러한 휴대전화의 경제적 상징으로서뿐만 아니라 때로는 휴대전화의 대여가 행해져 완전히 개인과 연결이었던 것은 아니었다는 점이다. 그리고 이러한 사용방법은 휴대전화 이전의 뼈빠를 마을에서 사용했던 양상과 연속해 있다. 조사를 시작한지 15년 이상이 흐른 지금은 고정전화를 없애고 개인이 휴대전화만을 사용하는 집도 적지 않다. 그리고 이러한 도구로서의 휴대전화는 특히 노인의 경우 스스로 구입하는 것이 아니라 자녀들이 휴대전화를 교체할 때에 양도되어지는 경향을 가지고 있다. 참고로 이 마을에서도 2011년에 도시를 따라 광장무가 행해지게 되었다.

2. 관련으로는 여기에서 지적된 어려움은 하루 하루의 당연한 사실을 기사화하기 어렵다는 문제(무엇을 기사로 할 것인가=What)와 어떤 틀을 통해 기사화할 것인가(어떻게 전할 것인가=How)의 문제는 논의의 위상이 다르다고 생각한다.
3. 이와 관련하여 다른 맥락에서 ‘전승(傳承)’이라는 조어를 만들어낸 민속학자로 후쿠미(福間)가 있다. 그는 사람들의 이야기와 신문기사에 기초해 미디어가 방송한 축제행사가 지리적으로 멀리 떨어진 지역에 수용되는 과정을 텔레비전, 실제 사람들의 교류, 신체화, 정통성, 전망이라는 점에서 논하고 이를 ‘電承’이라 명명하였다(福間, 2004). 이 연구는 시중 구승문예에 집중해온 민속학적 미디어 연구에서 하나의 돌파구가 되었다고 할 수 있겠다.
4. 구승문예를 중심으로 한 연구라 해도 전파와 수용, 복제, 재생산의 과정에 대해 시사적인 민속학 미디어 연구도 있다(예를 들자면 花橋, 2000).
5. 현재 중국에서는 본고에서 중요한 의미를 지니며 일본에서 많이 사용되고 있는 외국에서 들어온 웹 서비스, 예를 들면 페이스북, 트위터는 2007년, 동영상 공유 서비스인 유튜브는 2009년, 라인은 2014년 이후 차단되어 사용할 수 없다. 대신 이러한 기능들을 대신하는

중국의 독자적인 웹 서비스가 각각 제공되고 있다.

6. 광장무에 관해서는 周의 뛰어난 분석에 기초한 민속학적 연구가 있다(周, 2014). 이 연구에서는 과거 집단무와의 연속 / 불연속에 대해 사회변용과의 관련을 통해 자세히 분석되어 있으므로 광장무에 대해서는 이 글을 참조해주길 바란다.
7. 춤의 형식에서 본 협의의 광장무는 본문에 적은 것처럼 정부가 주도하여 최근에 시작된 단순한 동작으로 구성되는 춤을 뜻한다. 하지만 실제 광장이나 공터에서 활동하는 댄스 집단은 라디오 체조와 비슷한 운동부터 고도의 스텝을 필요로 하는 차차, 툼바, 지터백 등 라틴 댄스 계열의 사교댄스, 위구르, 티벳 등 소수민족의 춤 등 다양한 춤을 융합시켜서 만드는 경우가 많다. 따라서 이 글에서는 공원 등에서 활동하는 이러한 자발적인 댄스 집단을 총칭하여 광의의 광장춤 대상으로 하겠다.
8. 실제로는 건강만을 위해 광장무에 참가하는 것은 아니다. 머느리와 시어머니, 직장에서서 불만 등 춤추는 사이 사이에 이루어지는 이야기와 정보교환을 위한 기회, 여가를 보내는 방법에 대한 발견, 춤에 능숙해지고 자 하는 정열 등 다양한 요소가 복합적으로 존재한다. 여기에서의 선택연(選擇緣)에 기초한 사회관계는 함께 땀을 흘리는 ‘熟’적인 인간관계를 형성하며 경험의 공유를 통한 대등한 동료로서의 관계, 상호부조의 관계가 때로 상위세대의 간병과 건강에 대한 Self-Help Group, Group Counseling의 역할을 하기도 한다. 개인화를 자극할 것으로 예상된 휴대전화는 기존의 사회적 경향성 속에서 변용되고 융동화·개인화로 대표되는 재귀적인 상황에서 새로운 ‘인간’의 형성으로 전개되고 있다고 생각된다. 더 자세한 내용에서 대해서는 다른 글을 준비 중에 있음을 미리 밝혀둔다.
9. ‘小蘋果(Little Apple)’는 筷子兄弟(Chopsticks Brothers, 肖央과 王太利에 의한 그룹)에 의한 2014년 영화 ‘老男孩之猛龍過江’의 주제가이다. 안무는 강남스타일의 크리에이터가 담당했고 한국에서 촬영된 공식 뮤직 비디오에는 한국어와 한국 스타일의 의상들이 사용되었다.
10. 이 광장무에 대해서는 王崧興, 未成道男 등이 제시한 개념에 바탕하여 광장무를 통해 만들어지는 인간관계를 중심으로 다른 글을 준비하고 있다. 따라서 이 글에서는 미디어와 관련된 부분만 다루기로 한다.
11. 1998년에 합병 설립한 ‘新浪」(SINA)('騰訊」(Tencent), ‘搜狐」(SOHU), ‘網易」(NetEast)과 함께 중국 4대 인터넷 센터의 하나이 2009년부터 시작한 서비스로 일본에서 이용되는 페이스북, 트위터와 유사한 기능을 갖고 있다.

## 참고문헌

阿南透, 『電話』, 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄(編), 『日本民俗大辞典』(下), 吉川弘文



- 堂, 2000, 173~174頁.
- 伊藤龍平, 「ネット怪談「くねくね」考-世間話の電承について」, 世間話研究会(編), 『世間話研究』 18号, 2008, 1~13頁.
- \_\_\_\_\_, 『ネットローウェブ時代の「ハナン」の伝承』, 青弓社, 2016.
- 奥野卓司, 『情報人類学の射程-フィールドから情報社会を読み解く』, 岩波書店, 2009.
- 木村大治, 「携帯とインターネット」, 日本文化人類学会(編), 『文化人類学事典』, 丸善, 2009, 504~507頁.
- 金暉和(Kim Kyoughwa), 『ケータイの文化人類学』, クオン, 2016.
- 清水昭俊, 「永遠の未開文化と周辺民族」, 国立民族学博物館(編), 『国立民族学博物館研究報告』 17卷3号, 1993, 425~432頁.
- 周星, 「秧歌舞/忠字舞/广场舞-現代中国の大衆舞蹈」, 2014年中国芸術人類学国際学術研討会発表原稿(2014年11月).
- 杉田繁治, 「コンピュータ民族学」, 『文化人類学事典』, 編集委員石川栄吉ほか, 弘文堂, 1987, 294~295頁.
- 関本照夫, 「モニュメントとしての歴史」, 関一敏(編), 『人類学的歴史とは何か』, 海鳴社, 1986.
- 羽濑一代・内藤直樹・岩佐光広(編), 『メディアのフィールドワーク-アフリカとケータイの未来』, 北樹出版, 2012.
- 林英一, 「生活道具としての携帯電話-今時の女子高生による活用法-」, 日本民俗学会(編), 『日本民俗学』 225号, 2001, 84~101頁.
- 林淳, 「アカデミック民俗学の成立: 宮田登を中心に」, 愛知学院大学文学会(編), 『愛知学院大学文学部紀要』 40号, 2011, 314~299頁.
- 福田アジオ, 「民俗学研究法」, 福田アジオ・宮田登(編), 『日本民俗学概論』, 吉川弘文堂, 1983, 265~269頁.
- 福田アジオ・新谷尚紀・湯川洋司・神田より子・中込睦子・渡邊欣雄(編), 『精選日本民俗辞典』, 吉川弘文堂, 2006.
- 福岡裕爾, 「ウッスということ-北海道芦別健夏山笠の博多祇園山笠受容の過程」, 国立歴史民俗博物館(編), 『国立歴史民俗博物館研究報告』 114号, 2004, 155~226頁.
- 法橋量, 「フォークロアとマスメディア-ドイツのタブロイド紙を材料として」, 世間話研究会(編), 『世間話研究』 10号, 2000, 132~146頁.
- 宮武公夫, 「現代技術と社会変化: 人類学的技術研究へ向けて」, 大阪大学人間科学研究科(編), 『年報人間科学』 16号, 1995, 163~179頁.
- \_\_\_\_\_, 『テクノロジーの人類学』, 岩波書店, 2000.
- 森栗茂一, 「民俗学に求められる社会的説明責任と学問の脱構築-情報化社会では, 学術特化は陳腐」, 日本民俗学会(編), 『日本民俗学』 227号, 2001, 267~277頁.
- 柳田國男, 『明治大正史世相篇』(新装版), 講談社, 1931(1993).
- 吉見俊哉・若林幹夫・水越伸(編), 『メディアとしての電話』, 弘文堂, 1992.
- Dorst, Jhon, "Tags and Burners, Cycles and Networks: Folklore on the Teletronic Age", *Journal of Folklore Research*, Vol.27, No.3, The Folklore Institute, Indiana University, 1990, pp.179~190.
- Wilson, Samuel M. and Person, Leighton C., "The Anthropology of ONLINE Communities", "Annual Review of Anthropology" Vol.31, 2003, pp.449~467
- 維基百科:「广场舞」  
[https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B9%BF%E5%9C%BA%E8%88%9E\(쇠종얼랍](https://zh.wikipedia.org/wiki/%E5%B9%BF%E5%9C%BA%E8%88%9E(쇠종얼랍) 2016.08.19)



# 미디어의 일상화, 일상의 미디어화

정수진

## 1. 들어가며

우리가 연구 대상으로 삼고 있는 ‘민속’은 사회적 현실인가, 아닌가? 일찍이 바우징거(H. Bausinger)는 과학기술 세계 속의 민속이 그 자체로서 ‘재현된 민속’임을 강조한 바 있다. 오늘날 우리가 민속이라 칭하는 것들은 이미 그 본래의 텍스트나 콘텍스트로부터 벗어난 지 오래이며, 근대적 시공간 속의 정치적·경제적 관심과 결부된 미디어 혹은 공적 실천 체계의 부산물로서 존재할 따름이라는 것이다. 따라서 민속학이 해결해야 할 급선무는 민속에 덧씌워진 낭만적 외양을 벗겨내고 그 재현의 배후를 분석, 해체하는 것에 있다고 역설한다.(H. Bausinger, 1990: xi) 그런 점에서, 금세기 들어 비로소 한국민속학에 도입되기 시작한 그의 ‘포클로리즘(folklorism)’ 논의는 민속의 특정한 활용 국면을 지칭하는 것이기보다는, 우리의 연구 대상인 민속 일반의 근본적인 존재론적 상황을 드러내기 위한 것으로 보인다.

본 학술대회는 한중일 삼국의 민속학이 공히 맞닥뜨린 학문적 난관, 특히 민속 개념에 내장된 이 같은 존재론적 한계를 극복하고 보통 사람들의 나날의 삶을 대상화하는 민속학 본연의 방법론을 함께 모색하기 위해 마련된 자리라고 생각한다. 표제에 보이는 ‘일상’이란 이 보통 사람들의 나날의 생활세계를 지칭하는바, 이 용어가 민속학 연구의 새 지평을 여는 데 매우 중요한 역할을 할 것이라는 데 동의한다. 다만, 한 가지 드는 의문은 이 일상조차 미디어의 구성 메커니즘으로부터 오염되지 않은 채 실재하는 사회적 현실로 과연 포착할 수 있는가 하는 점이다. 이 의문은, 보통 사람들의 구체적인 생활세계를 천착해야 한다는 인식 하에, 자칫 일상을 거시적 사회 체계와 구별되는, 혹은 미디어로부터 자유로운 영역으로 간주함으로써, 일상을 다시 신비화해버릴 수도 있음을 경계하려는 것이다.

2015년 7월 현재 만 3세 이상 인구의 85.1%가 인터넷을 사용하고 있으며,(미래창조과학부, 2015) 2016년 3월 현재 스마트폰 보급률이 91%를 넘어선(디지털타임스, 2016.07.01) 한국의 경우만을 놓고 보면, 이미 우리는 미디어가 일상 깊숙이 침투한 결과 그것이 일상 자체를 재조직하고 있는 세계를 살고 있다고 해도 과언이 아니다. 즉, “미디어를 가지고 사는 것이 아니라 미디어 세상 속을 살고 있다”는 것이다.(M. Deuze, 2011) 미디어가 우리들의 일상에 불가피한 조건으로 통합되어 버린 현대 사회에서 일상과 일상의 변화를 주목하는 연구는 미디어의 구성 메커니즘을 배제한 채 진

전될 수 없다는 생각이다.

이에 본 발표는 한국에서 미디어가 일상의 크고 작은 부분에 어떻게 영향을 미치고 있는지, 나아가 미디어와 통합된 일상이 실제로 어떻게 재편되고 있는지를 주목하고자 한다. 일상에 대한 방법론적 성과들은 이미 오래 전부터 철학, 역사학, 사회학 분야에서 산출되어 왔으며, 특히 최근 들어 사회학과 커뮤니케이션학 연구 분야에서는 미디어와 통합된 일상과 일상의 변화 양상이 중요한 연구 과제로 떠오르고 있다. 그렇기에 우선 미디어와 일상의 문제를 검토하는 데 도움이 되는 인접 학문의 논의들을 검토하는 것으로부터 본론을 시작해보겠다.

## 2. 일상에 대한 비판과 이해

서구에서 일상이 본격적인 학문의 관심 대상으로 떠오른 것은 세계에 대한 거시적 담론이 그 명증성을 잃기 시작하면서부터였다. 르페브르(H. Lefebvre)가 지적하듯이 일상은 거시적인 체계(사회적·정치적·형이상학적 체계)를 천착해온 지배 담론에 의해 피상적이고도 저급하며, 진부한 영역으로 도외시되어 왔다. 그러나 일상이야말로 이러한 거대담론이 노정해 온 한계를 비판적으로 해체하고, 나아가 그것이 구성해 온 본질적 현실을 총체적으로 대상화, 재구축할 수 있는 가장 효과적인 방법이라는 인식이 확대된 결과였다.(H. Lefebvre, 2005)

일상을 주목한 연구들은 대체로 두 가지 접근 방식을 견지해 왔다. 일상을 비판의 대상으로 상정하느냐, 이해의 대상으로 상정하느냐 하는 것이 그것이다. 르페브르와 마르쿠제(H. Marcuse), 헬러(A. Heller), 코지크(K. Kosik) 등 네오 맑시안(neo-Marxian)과 프로이드식의 정신분석가들이 전자의 접근 방식을 견지해왔다면, 고프만(E. Goffman)과 상징적 상호작용론자들, 보드리야르(J. Baudrillard)와 마페졸리(M. Maffesoli) 등이 후자의 접근 방식을 대표한다. 특히 후자에 속하는 연구자들은 전자의 네오 맑시안과 벤야민(W. Benjamin), 뿐만 아니라 고전 사회학자인 짐멜(G. Simmel)과 베버(M. Weber), 현상학과 슈츠(A. Schutz) 등으로부터 많은 것을 빚진 채 일상에 대한 새로운 연구 패러다임을 구축해왔다.(P. Tacussel, 1994: 163~164) 여기서는 전자를 대표하는 르페브르와 후자를 대표하는 마페졸리를 중심으로 일상에 대한 서로 다른 접근 방식들을 개괄해보겠다. 이들이야말로 일상과 ‘일상성(Alltaglichkeit)’을 핵심적인 연구 대상으로 상정하고 그것으로부터 사회에 대한 방법론적 대안을 모색한 학자들이기 때문이다.

르페브르는 일상을 “보잘 것 없으면서도 견고”하며, “부분과 단편들이 하나의 일과표 속에서 서로 연결되어 있는 어떤 것”, 조사할 필요도 없는 “분명한 사실”이면서 “무의미”한 어떤 것, “사람들의 시간과 마음을 차지”하면서도 “언급될 필요가 없”는 어떤 것이라고 말하고 있다.(H. Lefebvre, 2005: 78~79) 그런데 그 일과표와 사용된 시간에도 일단의 윤리와 미학적 장식이 함축되어 있으니, 이것이야말로 일상성을 모더니티와 분리시켜 사유할 수 없는 이유이다. 무의미의 집합체인 일상에 모더니티는 의미의 집합체로 응답하는데, 이 의미가 일상, 나아가 사회를 의미화하고 거기에 정당성을 부여한다.(H. Lefebvre, 2005: 78)

요컨대 이 시대의 일상성이란 곧 모더니티의 裏面인바, 르페브르가 이 둘의 동시적 관계를 강조하는 이유는, 그 관계를 주목하지 않을 경우 오늘 우리가 맞이한 일상의 특징들을 제대로 포착할 수 없기 때문이다. 그에게 있어 일상은 물질의 생산과 인간관계가 형성되는 삶의 장이면서, 동시에 자본주의의 억압과 착취가 진행되는 장인 까닭이다. 물론 우리는 언제나 먹고, 입고, 살고, 물품을 생산하고, 소비가 삼켜버린 부분을 재생산해왔다. 그러나 상품자본주의가 생겨나고 ‘상품의 세계’가 전개되기 이전까지 일상성의 지배란 존재하지 않았다. 자본주의가 일상 전반을 지배하고 통제하게 되면서, 우리는

과거의 사람들을 견고하게 떠받쳐 주던 “양식(樣式, style)”과 “작품”을 잃게 되었다. 자본주의의 대량 생산 체제 속에서 ‘양식’과 ‘작품’이 사라진 자리에는 규격화된 ‘제품(상업화된)’이 들어섰고, (H. Lefebvre, 2005: 98) 그것은 우리들의 욕구와 욕망을 지속적으로 자극하는 매체(정확히 말하자면, 광고) 덕분에 대량소비 되기에 이르렀다. (H. Lefebvre, 2005: 125)

광고는 단순히 상품을 소개하는 데 그치는 소박한 매개자가 아니다. 기호와 이미지, 담론의 거대한 덩어리인 광고는 우리가 가장 첫 번째로 소비하는 소비재이며, 현대 사회의 修辭 그 자체다. 그것은 일상적 실천뿐만 아니라 우리의 꿈과 염원에 끊임없이 간섭하면서 지난 시절 문학, 예술이 수행하던 사회적 상상의 세계를 일상 속에 끼워 넣는다. 말할 필요도 없이 광고가 만들어내는 상상의 세계 속에서 일상의 억압은 오히려 되고, 갈등의 과격함은 왜곡·완화된다. 즉 광고는 생산자와 소비자, 기술과 실용, 사회생활과 정치권력 사이를 상상적으로 매개하면서 일상 그 자체를 형상화하고 보호하는 지배 이데올로기인 것이다. (H. Lefebvre, 2005: 126)

르페브르는 이러한 사회를 “소비 조작의 관료사회(Société bureaucratique de consommation dirigée)”라고 부른다. 이 사회는 관료적 합리성의 이름으로 사람들의 일상적인 소비를 조직함으로써 일상을 광고하듯 하고, 구조화하며 가동시킨다. (H. Lefebvre, 2005: 140) 그 결과 ‘호모 사피엔스’, ‘호모 파베르(homo faber)’, ‘호모 루덴스(homo ludens)’는 “호모 코티디아누스(homo quotidianus, 일상인)”로 귀착되었고, 일상인으로서 우리는 인간의 다양한 자질들을 상실한 파편화된 인간, 나아가 ‘잡재적 로봇’에 불과한 존재가 되었다. (H. Lefebvre, 2005: 339~340) 이것이야말로 일상성이 지배하는 사회가 곧 소외된 사회인 이유이며, 우리가 일상성 전체를 비판적으로 대상화해야 하는 까닭이다.

그렇다면 일상성의 지배를 종식하고 ‘총체적 인간’으로 거듭나기 위한 비판은 어디서부터 어떻게 진전되어야 하는가? 흥미로운 것은 르페브르가 일상을 소외와 억압, 채워지지 않는 욕망이 지속되는 비천한 인생의 현장으로 보면서도, 또 한편으로 일상의 위대함을 누구보다 강조하고 있다는 사실이다. 사물과 인간 존재의 생산, 자연의 지배와 전유(專有, appropriation), “프락시스(praxis)와 포이에시스(poiésis)”를 포함한 모든 차원의 생산이 이뤄지는 곳도 실은 바로 이 일상이라는 것이다. (H. Lefebvre, 2005: 89) 따라서 일상인이 그의 인간적 자질을 되찾는 방법 역시 일상 속에서 찾아야 한다. 즉, “일상의 한가운데에서, 그리고 일상성에서부터 출발하여 일상을 극복”하는 방법. (H. Lefebvre, 2005: 340) 그는 이것을 “문화 혁명”이라 부르는데, 이 혁명을 다음과 같은 표어로 같은 한다. “일상이 작품이 되게 하라! 모든 기술이 일상의 이러한 변모에 기여하게 하라!” (H. Lefebvre, 2005: 355)<sup>1</sup>

르페브르가 일상의 소외 문제를 비판하고 파편화된 인간으로서 일상인에게 일상의 혁명을 당부했다면, 마페졸리는 일상을 이해의 대상으로 상정한다. 일상은 비판의 대상이 아니라 적극적으로 긍정하고 이해해야 할 대상이라는 것이다. 여기서의 ‘이해’란 “열려진 전체성에 대한 관심”이다. 즉, 일상이 함축하고 있는 구조적 양가성, 근본적인 애매성을 하나의 보편 범칙이나 이론으로 환원하지 않고 바라보는 방법이며, 그런 점에서 기존의 이론들이 놓치고 간과했던 非可視의인 것, 상상적인 것, 流動的이고도 우연한 것, 나아가 비논리적이고 이해 불가능한 것들까지도 전체적으로 포착하는 방법론이다. (金武慶, 2007: 66~67)

우선 마페졸리는 르페브르의 일상인에 대한 정의를 거부한다. 현대의 일상인, 즉 단조롭고도 비극적인 일상을 영위하는 대중들은 실은 누군가의 지적인 가르침 없이도, 혹은 그들을 구제하려는 어떤 이론으로도 포착할 수 없는 삶의 지혜로 역사를 지탱해 온 장본인들이라는 것이다. 그리하여 마페졸리는, 르페브르가 소외된 일상을 비판할 때, 그의 논리가 가진 순진함과 教義性을 비판한다. 우리 자신을 포함한 대중은 소외당하는 존재이면서 동시에 소외와 타협하고 또 소외에 대해 교묘한 술책을 쓸 줄도 아는 존재라는 것이다. (Maffesoli, 1979; 朴在煥, 1994: 38)

대중(일상인)은 인간이 늘 그러했듯이 여전히 복합적인 존재로서 ‘호모 콤플렉수스(homo complexus)’다.(辛智恩, 2010: 6) 대중들은 외부의 지배에 대해 교활함, 초연한 듯한 무관심, 공손한 침묵, 회의주의, 풍자 등과 같은 태도로 대응한다. 그러나 이러한 대응들은 어떠한 정면 공격보다도 더 顛覆적인 태도, 즉 “적극적인 수동성”을 함축한다.(Maffesoli, 1979: 41; 朴在煥, 1994: 37) 그리고 이러한 대중들의 ‘~하는 척’ 하는 이중적 태도(이중성)야말로 그들이 일상을 견디고 외적 지배로부터 자유로운 공간을 확보하는 능동적인 방법이다.(李允熙, 2001: 45)

아울러 일상에는 효율성과 효용성만으로는 설명될 수 없는 ‘유희’가 존재한다. 유희는 경제적인 논리로 보자면 쓸모없고 비생산적인 것들이다. 유희는 그것이 실행되는 순간 소진되어 버리는 소모, 낭비 등을 그 특징으로 하기 때문이다.(Maffesoli, 2013: 31) 마페졸리는 이러한 유희야말로 외부의 지배로부터 상처를 입은 대중들이 되돌아가는 곳, 즉 일상을 유지하고 지속시키는 참된 동력이라고 지적한다.(辛智恩, 2010: 21) 요컨대, 대중들의 이러한 두 가지 속성, 즉 이중성과 유희가 있는 일상의 다차원성이야말로 “‘치명적인 강제’裏面에 再專有가 있고, 그 효과를 과소평가할 수 없는 미세한 창조가 늘 존재하”(Maffesoli, 1979: 41; 朴在煥, 1994: 37)는 일상을 그 자체로 긍정하고 이해해야 하는 까닭이다.

마페졸리가 일상을 ‘다차원적이고도 탈중심적인 세계’, ‘사소하고도 돌발적인 것’들이 삶과 경험의 ‘합리성과 다원성을 증대시키는 세계’로 정의했을 때, 그것은 일상이 지배 이데올로기에 의해 전적으로 포획될 수 없는 영역이라는 것을 강조하는 것이다. 요컨대, “唯一神의 외양 아래에 (전적으로) 다신교적인 은밀한 관행과 사고방식이 매우 흔하게 존재하”는 까닭에 기존 “사고의 일차원성으로 체험의 다차원성을 이해하는 것은 부적합하다.”(Maffesoli, 1994: 49)

그러하여 마페졸리는 일상과 일상인에 대한 어떠한 선형적 가치 평가나 도덕주의도 배격하면서, 나아가 그러한 인식이 더 잠은 모더니티와 절연하면서 포스트모더니티로 나아간다. ‘일상생활의 사회학’을 주창하면서 특히 그가 다용하는 이분법들, 이를테면 소시알(social)/소시알리떼(socialité), 미래주의/현재주의, 드라마/비극, 역사/신화, 기독교 문화/가치의 다신교, 개별적인 자아(soi)/공동체적 자기(Soi), 자아중심의 세계관/장소중심의 세계관, 이성적 개인/공간과 일체화된 부족 등등. 이러한 이분법은 전자의 이론적(모던적)인 것들이 후자의 일상성(포스트모던적인 것)과 어떻게 대비되는가를 보여준다.

더불어 이 이분법은 애초 전자가 후자에 포함된 일부에 불과하다는 것을 드러내고, 일상에 대한 천착이야말로 그 동안 잊혀 있던 전체를 포착하기 위한 사회학의 대안임을 강조한다. 무엇보다 그것은 오늘날 우리가 목도하고 있는 사회 현실이, 모더니티가 더 이상 헤게모니를 주장할 수 없는 징후들로 넘쳐나고 있음을 드러내는 방법이기도 하다. 그리고 그 징후들을 우리는 미디어화된 일상 속에서 어렵지 않게 발견할 수 있다.

르페브르가 광고를 중심으로 자본주의에 의한 일상의 지배를 비판했다면, 마페졸리는 정보사회의 기술에 힘입은 일상의 변화들을 “노마디즘(nomadism, 遊牧主義)”이라는 개념 하에 긍정적으로 해석한다. 단적으로 말하자면, 노마디즘은 장소와 사람, 사고 그 어떤 것에도 묶여 있지 않고 자유롭게 이동하는 상태를 의미한다. 마페졸리가 정의하는 방식을 따르자면, 노마디즘은 모더니티가 만들어 놓은 개인, 노동, 국가에 대한 고정관념으로부터 탈피하고, 그것을 통해 인간 본연의 다원주의적 가치를 회복하는 관계 맺기 방식이다. 노마디즘의 사회에서 인간은 더 이상 고정된 자아에 머물지 않고 끊임없이 타인과의 접촉을 시도하면서 새로운 자아를 구성해 나간다. 타인과의 접촉은 位階적인 것이 아니라 네트워크의 형태를 띠며, 지속적이기보다는 일시적이다. 그 접촉은 이성이 아닌 감정의 융합에 의해 형성되며, 그것이 형성되는 토대 역시 어디까지나 ‘지금 여기(here and now)’, 즉 모더니티가 폄하했던 현재의 시공간이다.(M. Maffesoli, 2008) 결국 마페졸리가 주장한 노마디즘을 통해 오늘의 미디어 환경을 조명해 보면, 디지털 공간과 그 속에서 이뤄지는 다양한 관계 맺기 방식이야말로 외부

의 지배에 포섭되지 않는 인간 본연의 저항성을 확인할 수 있는 해방의 공간이다.

### 3. 미디어의 일상화

위에서 살펴 본 르페브르의 관점은 우리의 일상이 자본주의로 대표되는 근대 사회의 지배이데올로기와 매우 깊이 결부되어 있다는 것을 인식하는 데 도움을 준다. 그러나 오늘의 미디어 환경은 광고(혹은 그 생산자)와 소비자 사이의 일방적이고도 불균등한 관계 설정만으로는 도저히 설명할 수 없는 방식으로 급격하게 변모해왔다. 래쉬(S. Lash)가 지적했듯이 생산자와 소비자, 작가와 독자, 공연자와 관객 간의 경계가 모호해지는 ‘탈분화(de-differentiation)’현상이 이제는 너무나 익숙한 현실이 되었다. 아니, 대중들은 마페졸리가 주장한 ‘적극적 수동성’을 넘어서 적극적인 비판자, 참여자, 생산소비자(prosumer)로 거듭난 지 오래다. 그러나 그렇다고 해서 디지털 공간에서 펼쳐지는 새로운 삶의 방식을 마페졸리가 주장한 것처럼 모더니티에 대한 저항의 차원만으로 해석할 수 있을까? 이 질문에 대한 해답의 실마리를 찾기 위해 여기서는 미디어가 일상화된 오늘의 구체적인 국면들을 살펴보겠다.

사실 미디어가 일상의 시공간을 조직하는 중심축으로 기능한 것은 이미 오래 전부터다. 기차가 기차시간표를 통해 그러했듯이 대중매체는 방송편성시간을 통해 삶을 규율해왔다. 노동 영역에서는 시계 시간(clock time)의 규칙성과 조직성이 근대적 자본/노동의 관계 설정에 결정적인 역할을 했고, 노동과 여가의 분화, 공적/사적 삶의 분화 역시 각종 미디어의 발달과 함께 시간의 표준화와 동시성을 확보하는 방향으로 진전되어 왔다.(林鐘秀, 2011: 59) 무엇보다 미디어는 현대 사회의 중요한 특징으로 거론되는 ‘시공간의 압축’(D. Harvey, 2009), ‘장소취속성의 탈피’(A. Giddens, 2010) 현상을 견인하는 데 결정적인 역할을 했다. 교통수단의 발달이 내가 위치한 이곳과 멀리 떨어진 저곳 사이의 시공간적 거리를 소멸시켰다면, 미디어는 원거리의 사태를 내가 있는 이곳에서 직접 경험하고, 때에 따라서는 그곳의 사람들과 내 이웃보다 더 가까운 친밀감을 형성하도록 만들었다.

그러나 최근 10여 년 사이에 벌어진 미디어 환경의 변화는 이전과는 전혀 다른 새로운 방식으로 일상의 재구조화를 추동하고 있다. 유선 인터넷과 스마트폰(휴대 인터넷)으로 이어지는 가상세계의 점진적인 확산으로 말미암아 일상의 공간은 가상세계와 현실세계를 하나로 통합한 새로운 차원의 지평으로 확장되었다. 이제 미디어가 만들어내는 가상세계는 단순히 허구적인 공간이 아니라 어느 누구와도 직접적으로 소통할 수 있는 사회적 공간이 되었다. 대중매체 속에서 타인과의 접속이 일방적인 방식으로 이뤄졌다면, 웹3.0의 가상세계에서 개인은 자유로운 호출과 접속을 통해 다양각색의 사람들과 교류하고 참여하며 일상을 영위한다. 이제 가상(the virtual)세계는 피부로 느낄 수 있는 현실(the actual)세계와 마찬가지로 우리가 살아가는 실제(the real)세계의 한 부분으로 귀속되었다.(P. Levy, 2002)

여기 가상세계와 현실세계를 넘나들면서 일상을 영위하는 한 사람이 있다. 그의 일주일을 따라가 보자.<sup>2</sup>

#### #월요일

출근길, 스마트폰으로 지하철과 버스를 이용한다. 지하철 앱(app.)으로 진동알림 기능을 실행하면 지하철에 앉아 잠시 졸아도 목적지를 놓치는 일은 없다. 버스 환승장으로 이동하면서 스마트폰으로 버스 도착시간도 확인한다.

외근 업무 중 팀장에게서 전화가 걸려온다. 송신한 보고서에 일부 수정사항이 있다는 것. 스마트폰 오피스 앱(office app.)을 실행하고, 클라우드(cloud)에 저장해둔 사무실 PC의 보고서를 불러내어 수

정사향을 기입, 재송신한다.

## # 화요일

운동을 시작했다. 스마트폰 하나면 데이터 수집과 관리 병행이 가능하다. 식단일기를 꾸준히 작성 해주고 각종 운동법과 체중감량 방법도 다른 사용자들과 공유할 수 있다.

친구들과 술자리를 가졌다. 술자리는 2차에 가서야 끝이 났고, 미리 거둔 회비는 이미 바닥이 났다. 더치페이로 지불하기로 하고, 카드로 계산한다. 곧바로 친구들이 배분한 금액을 내 카드에 충전한다.

여자친구와의 말다툼으로 잠이 오지 않는다. 술을 과하게 먹지 않겠다고 약속한 걸 어겼으니 내 잘못이 크다. 전화도 받지 않고 카톡(kakao-talk)에 답장도 없다. 안절부절하다가 여자친구의 기분을 풀어줄 모바일(mobile) 선물을 생각해낸다.

## # 수요일

내가 응원하는 프로야구 팀의 첫 원정경기가 주말에 있을 예정이다. 야구장의 뜨거운 열기를 상상 하며 스마트폰으로 예매를 시작한다. 좌석 지정도 가능하다.

새벽에 누군가가 내 차 범퍼를 긁고 도망갔다. 심란한 마음으로 모바일 쇼핑앱을 실행하고 홈집을 지을 컴파운드 제품을 찾는다. 오픈마켓(open market)에는 모바일 전용 혜택들이 다양해 PC웹보다 저렴하게 구매할 수 있다.

우리 부서는 종종 사다리타기로 점심값을 물어주는 내기를 한다. 오늘은 내가 당첨이다. 중국음식이나 시켜먹자는 부장의 말에 조용히 스마트폰을 꺼내든다. 왜 전화하지 않느냐는 부장의 성화와 함께 중국집 배달원이 도착한다.

## # 목요일

아침이 되어서야 냉장고가 텅 비었다는 걸 깨닫는다. 잔업 때문에 야근을 해야 하는 상황인데다 집 근처에는 제대로 된 할인마트도 없다. 인터넷으로 온라인 장을 볼 수 있다는 말에 스마트폰 앱을 활용해서 간단히 장을 본다. 원하는 일시에 신선한 식품을 정확하게 배달해주시 이보다 고마울 수 없다.

회사의 중요한 고객인 바이어(buyer)들과 미팅(meeting)하는 자리다. 분위기 좋게 마무리하려는 찰나, 부장으로부터 긴급문자가 날아온다. 바이어들을 호텔로 모실 콜택시(call taxi)를 부르지 않았다는 것. 나는 책상 밑으로 스마트폰을 몰래 꺼내들고 앱을 실행, 콜택시를 호출한다. 부장의 야근없는 칭찬에 뿌듯해진다.

## # 금요일

유명 제과점을 찾아 나섰다. 맛집 블로그를 통해 메뉴와 맛에 대한 평가를 확인했지만 ‘위치를 찾기가 쉽지 않습니다.’라는 문구가 걸린다. 스마트폰으로 경로를 탐색하고 실시간 지도를 비교해보며 차근차근 제과점을 찾아간다.

일찍 퇴근한 기념으로 요리를 하기로 한다. 마침 TV프로그램에서 찜닭이 나온다. 태블릿 PC(tablet PC)로 레시피를 확인하곤 빠르게 재료를 손질, 30분 만에 먹음직스런 찜닭을 완성한다.

스마트폰에 도착하는 소셜커머스(social commerce) 알림메시지들. 핫(hot)한 아이템(item)들의 유희를 떨쳐내기 힘들다. 특히 오늘 올라온 딜(deal)은 놓칠 수가 없다. 며칠 뒤 떠날 소주 여행에서 활용하면 좋을 식당의 할인이벤트.



## # 토요일

여자친구와 함께 교외에 나갔다. 漢南大橋 방면으로 이동하는 길이 꼭 막혔다. 내비게이션으로 이동경로를 재탐색. 실시간 교통정보에 맞춰 경로를 최적화시켜주는 T-맵(map) 덕분에 비교적 빨리 목적지에 도착한다.

아름다운 풍경을 스마트폰 카메라로 찍어 메모리(memory)에 저장한다. 사진들을 액자에 넣어 보관하고 싶다는 여자친구에게 인화해주시기로 약속한다. 가까운 휴대폰 대리점만 찾으면 그만이다.

순수 여행길에 목을 펜션(pension)에서 문자가 도착한다. 숙박비의 잔액이 아직 입금되지 않았다는 것. 얼른 스마트폰을 꺼내 이체한다.

## # 일요일

사무실에 도난 사고가 잇따르고 있다. 내부인의 소행일 가능성이 높다. 사생활을 존중하는 차원에서 비품창고와 탕비실에만 CCTV를 설치하기로 한다. 비품창고는 내가 관리하는 곳이기에 CCTV 녹화와 모니터링도 내 소관이다. 부장은 주말에도 종종 CCTV를 확인해보라고 카톡을 보낸다. 귀찮지만 스마트폰 하나면 실시간 모니터링이 가능하다.

일요일 저녁, 미래를 위해 어학공부에 시간을 투자하기로 한다. 물론 학원까지 갈 필요는 없다. 스마트폰으로 강의 동영상도 볼 수 있으므로.

이 글에서 申孝松은 스마트폰 하나로 교통, 업무, 금융, 소비, 여가, 식사, 요리, 보안, 학습, 심지어 건강에 이르기까지 대부분의 일상생활이 가능하다는 것을 구체적인 경험과 함께 기술하고 있다. 다음과 같은 당부도 잊지 않는다. “좀 더 편리한 삶을 추구하고 싶다면 더 많이 배우고 더 많이 사용해 보는 게 현재를 유쾌하게 살아가는 하나의 방식이지 않을까?” 즉, 스마트폰의 이용은 이미 편의성만의 문제가 아니다. 그 기능을 더 많이 알고 더 많이 사용하는 것이 더 스마트하게 살아가는 방식이라는 인식이 한국의 일상을 지배하는 이데올로기가 된 것이다. 지금 이 순간에도 모바일 기술은 더 스마트한 일상을 영위하려는 사람들의 욕구에 부응하여 빠르게 진화 중이다. 스마트폰으로 빈 집의 전기와 보일러, 보안시스템을 제어할 뿐만 아니라 반려동물을 돌보고 때때로 사료를 제공하는 등, 그 진화는 가상세계 밖의 일상 영역들을 차근차근 정복하면서 진행되고 있다.

그러나 모바일 기술의 진화와 동시적으로 확대되고 있는 사회 문제들 역시 간과할 수 없다. 가상세계를 이용하는 개인들의 정보가 데이터베이스로 구축되고 인터넷·모바일 뱅킹(banking)이 상용화되면서, 그 기술을 악용하는 각종 사회 문제들이 언론을 장식한다. 이럴테면, 개인 정보의 해킹과 불법 거래, 보이스피싱(voice-fishing)과 거래 사기 등이 기승을 부리는가 하면, 스마트폰의 지나친 사용으로 인한 중독, 발달 장애, 기억 장애, 신체 변형 등도 심각한 문제로 급부상하고 있다. 인간의 다양한 자질이 억압되는 차원을 넘어서 정신적, 신체적 장애로 가시화되고 있는 것이다.

스마트폰의 각종 기능에 자유자재로 접속할 수 있는 능력이 세대 간의 단절을 야기하는가 하면, 위의 경험담에서도 확인할 수 있듯이 스마트폰의 일상화가 모든 “장소의 일터화”로 이어지기도 한다. (金銀美, 沈美善, 金放埜, 吳夏榮, 2012: 144) 최근 조사에 따르면, 전체 직장인의 81.8%가 업무 시간 이외에 업무 연락을 받은 경험이 있다고 한다. 그중 78.4%가 상사로부터 업무 지시 연락을 받았으며, 그 빈도도 일주일 중 평균 2일에 해당되는 것으로 조사되었다. (디지털타임즈, 2016.07.27) SNS와 메신저로 실시간 소통이 가능한 까닭에 필자 또한 밤낮을 가리지 않는 학생들의 연락과 문의로 고통을 받는 중이다. 휴가를 보내는 중에도, 차를 타고 이동하는 사이에도 언제든 가상세계에 접속할 수 있다는 것이 시간의 효율적인 활용을 가능케 한 반면, 일과 여가의 경계가 허물어지고 일의 영역이 여가의 영역을 잠식하면서 확장되고 있는 것이다. 물론 그 역도 가능하다. 그러나 이러한 형

국이 노동의 柔軟化와 직결되고 있음을 고려하면 그 방점은 어디까지나 전자에 찍혀야 한다.

다시 앞에 인용한 申孝松의 경험담으로 가보자. 그는 각각의 에피소드마다 'how to use'라는 항목을 달고 각 국면에서 활용할 만한 스마트폰의 사용법을 각종 통신사, 은행, 오픈마켓 사이트, 소셜 커머스, 배달 가능한 대형 마켓, 그리고 택시 호출, 음식, 요리, 맛집, 지도, 쇼핑과 관련된 유무료 어플리케이션, 최근 출시된 첨단 오피스 앱과 함께 소상하게 밝히고 있다. 공공 차원에서 제공하는 소수의 정보 서비스를 제외하면 대부분 특정 기업의 서비스 마케팅 전략, 보다 쉽고 편리한 소비·거래 환경의 구축과 무관하지 않은 것처럼 보인다. 가상-현실세계라는 일상 영역의 무한 확장 위로 자본주의적 지배의 무한 확장이 겹쳐지고 있음은 의미심장하다.

#### 4. 일상의 미디어화

물론 위와 같은 해석만으로는 한계가 있다. 우리는 아직 가상세계에서 형성되고 있는 다양한 형태의 노마디즘을 확인하지 않았기 때문이다. 이제 인터넷과 스마트폰이 그 각각의 구성 메커니즘을 기반으로 개인들 간의 관계 맺는 방식에 어떻게 관여하는지를 살펴보겠다. 제목에 보이는 '미디어화(mediatization)'란 가상세계가 개인들의 상호소통 방식에 가져온 변화를 살피기 위해 만들어진 개념이다. 전지구화, 상품화, 개인화가 그렇듯이 오늘의 사회 변동을 적시하기 위해서는 '미디어화'로 요약되는 메타 과정을 주목해야 한다는 지적이다.(金銀美, 沈美善, 金旻埜, 吳夏榮, 2012: 136)

현재 한국에서, 개인과 개인을 연결하는 미디어들은 실로 다양하다. 스마트폰의 SMS(short message service), 이메일, 블로그, 카페, 메신저, SNS(social network system)로 대변되는 트위터, 페이스북, 카카오톡, 인스타그램, 라인, 밴드 등등. 마페줄리는 노마디즘의 중요한 특징으로 유동성, 개방성, 일시성, 현재성, 다원주의적 가치, 수평적 네트워크, 감정적 융합 등을 지적했다. 물론 위의 미디어들 중 몇몇은 현실세계에서 맺어진 관계를 배타적이고도 지속적으로 유지하는 데 이용되기도 하지만, 마페줄리가 지적한 이러한 특징들이 과연 가상세계에서 형성되는 관계 맺기의 중요한 특징이라는 점은 부정할 수 없다.

우선 개인들이 가상공간을 이용하는 양상은 매우 사적이고 개인적인 경우가 대부분이다. 이들은 자기 일상의 소소한 국면들을 타인에게 보여주고 공유한다. 이를테면 트위터의 경우 그것을 이용하는 가장 기본적인 동기는 재미, 즐거움 같은 개인적 요인들로부터 비롯된다. 즐거움의 소재들이 일단 소진되면 이용자가 그 트위터에 계속 남아있을 이유는 없다. SNS, 즉 '사회적 연결망'을 우리가 익히 알고 있는 '공동체' 개념과 구별되는 것으로 조명해야 하는 까닭이다.(姜壽煥, 2013: 136) 이용자들은 지속적인 이동과 유동을 통해 일시적으로만 결합할 뿐이며, 이러한 양상은 특히 트위터처럼 개인이 불특정 다수와 만나는 개방적인 매체들에서 두드러지게 나타난다.

물론 미국산 쇠고기 수입 사건, 세월호 사건, 옥시 사건 등 한국 사회를 요동치게 만든 최근의 이슈들, 그리고 그 이슈에 대한 대중들의 의제 설정과 정치적 실천 또한 이러한 가상세계의 메커니즘과 무관하다고 할 수는 없다. 특히 인터넷의 포털 사이트는 실시간으로 가장 많은 사람들을 동원할 수 있는 효과적인 미디어다. 이곳에서 이뤄지는 갖가지 청원과 토론들은 종종 기성미디어가 하지 못하는 방식으로 새로운 의제를 창출하거나, 촛불시위, 불매운동 등의 사회적 실천으로 이어지기도 한다. 가상세계를 '웹 민주주의', '사이버 민주주의'라고 부르는 까닭이다.

그런 점에서, 가상세계의 관계 맺는 방식은 수직적이기보다 수평적이다. 익명성을 바탕으로 한 소통이 일반적이기 때문에, 개인 간의 소통은 계급이나 지위, 연령의 불평등을 초월한다. 익명성은 가상세계에서 사회적 금기를 위반하는 다양한 일탈이 이뤄질 수 있도록 하는 필수 조건이기도 하다. 개인

은 익명성을 통해 현실세계로부터 규정된 사회적 정체성으로부터 분리되어 그 속에서 억압되었던 또 다른 자신의 일부를 마음껏 표출한다. 게다가 가상세계에서 소통되는 언어는 현실세계의 표준 언어나 지배적인 논리와 형식을 위반하기 일쑤다. 그 언어야말로 소통하는 사람들 간의 융합을 가능케 하며, 나아가 그들이 일상을 전유하면서 해방감을 얻는 토대라고 할 만하다. 흥미로운 것은 가상공간에서 청년 세대들이 만들고 통용시킨 언어가 현실 세계의 언어로 통합되는가 하면, 기성세대가 그 언어를 배우기 위해 인터넷을 뒤지는 경우도 많다는 것이다.

그러나 그 수평성과 익명성이 미디어의 확장성과 결부되면 종종 폭력적인 사태로 귀결되기도 한다. 가상세계에서 개인들이 주고받는 정보들, 그중 타인에 대한 평판은 개인들을 일시적으로 결합시키는 주요한 정보 중 하나다. 특히 그 평판이 부정적이라면 더 효과적이다. 개인들은 익명성을 바탕으로 타인의 부정적인 평판에 적극 동참함으로써 자신을 드러낸다. ‘身上 털기’는 그 문제의 사례 중 하나다. ‘身上 털기’는 특정 개인의 신상정보를 공공연하게 추적, 유포시킴으로써 그에게 집단적인 피해를 가하는 것을 일컫는다. ‘身上 털기’의 표적이 되는 경우는 대부분 현실 세계에서 인정된 규범이나 도덕을 어겼을 때다. 이때 피해자의 계급이나 지위는 전적으로 무시된다. 가해자들은 마치 사회 정의를 지키는 사도라도 된 것처럼 모든 미디어를 동원해서 피해자의 정보를 추적하고 현실 세계에서는 도저히 할 수 없는 온갖 욕설과 비방을 피해자에게 가한다.(姜壽煥, 2013: 144) 미디어의 가공할 만한 확산력 덕분에, 가상세계이건 현실세계이건 피해자가 도망갈 곳은 어디에도 없다.

여기서 가해자들을 연결시키는 기제는 어디까지나 이성이 아닌 감정이며, 이들 간의 감정적 공유가 “디오니소스적” 인간형으로 분출된다는 점만은 분명한 듯하다.(M. Maffesoli, 2013) 그러나 그것이 반드시 전복적인 의미로만 해석될 수 없다는 것은 다음의 사례를 통해 확인할 수 있다. 바로 ‘일베’ 현상이다. 한 인터넷 사이트에서 만들어진 커뮤니티 ‘日刊베스트’는 재미와 즐거움을 추구하기 위해 만들어진 남성들의 개방적인 놀이 공간이다.

그 이름에서 확인할 수 있듯이 ‘그 날 그 날 가장 재미있는 소식을 전하는 페이지’라는 뜻의 이 사이트는 무엇보다 ‘진지함에 대한 냉소’, 직설법, 회화화, 상식의 파괴 등을 표방한다.<sup>3</sup> 그들의 표현에는 혐오와 모욕, 극단적인 욕설과 저급한 언설들이 난무하며, 게다가 그 표현이 과격하면 과격할수록 좋다. 문제는 이들이 사회적으로 약자의 위치에 있는 여성에 대한 혐오, 특정 지역에 대한 비하, 고인이 된 한 정치인에 대한 모욕 등을 그들의 놀잇감으로 삼고 있다는 것이다. 특히 이들의 여성 혐오는 최근 한국 사회에서 살인사건과 연루될 만큼 심각한 사회 병리 현상으로 대두되었다.

그런데 이 ‘일베’ 현상은 인터넷 문화의 특징이기도 한 남성중심주의와 깊은 관련이 있다. 혹자는 남성들을 중심으로 한 가상커뮤니티에서 여성 혐오가 매우 일반적으로 나타나며, 그 혐오 정서를 제대로 표현하고 적절히 공유할 수 있도록 하는 것이야말로 그들이 자신의 평판과 위세를 드높이는 확실한 방법이라고 지적한다.(鄭大勳, 2013: 337; 鄭仁慶, 2016: 193) 그들은 여성을 동등한 성적 주체로 인정하지 않는 여성의 ‘他者化’를 통해 남성으로서 그들만의 정서적 유대를 형성한다는 것이다.

주목되는 것은 타인의 평판만큼이나 자신의 평판이 매우 중요한 행위 기준으로 작동하고 있다는 것이다. 사실 가상세계에서 개인들은 현실세계 속의 지위나 역할, 외양으로 존재하지 않는다. 그들은 그 세계에서만 통용되는 이름으로 현시되며 순전히 자발적으로 올리는 게시물들, 즉 글과 그림, 영상을 통해 자신을 드러낼 뿐이다. 그리고 그 게시물들을 통해 타인과 관계를 맺고 소통하면서 자신의 명성을 추구한다. 게시물에 대한 타인의 평판이 자신의 정체성을 규정하는 까닭에 그들은 게시물에 달린 댓글(reply)과 조회 수, ‘좋아요(👍)’와 팔로워(follower)의 수에 집착한다.(李吉鎬, 2014: 246~247)

일베는 권위적인 운영자가 존재하지 않는 까닭에 아무런 검열 없이 누구나 자유롭게 자신의 글을 게재할 수 있는 곳이다. 오로지 온라인상의 이름과 게시물만으로 타인의 공감과 인정을 얻는 것이 유일한 게임의 법칙인 이 커뮤니티에서 게시물들의 극단적인 선정성, 폭력성, 자극성 등은 모두 타인의

즉각적인 반응을 유도하는 주요한 전략이다. 게시물의 사실 여부도 중요하지 않다. 애초 그것이 사실 이든 아니든 반응만 좋다면 언제든지 덧붙이고, 퍼가고, 올리고 내리는 집합적 행동을 통해 중국에는 사실이 되어 통용된다.

그런 점에서 가상세계에서 이뤄지는 소통의 일반적인 특징은 정확한 사실에 근거한 정보의 생산과 유통이기보다 일시적이고 즉각적인 감정의 교류에 가깝다. 그리하여 특정 커뮤니티와 그 맥락 안에서 난무하는 저급한 표현이나 폭력성도 ‘반사회적’인 것이라기보다는 그 자체로 고유한 사회성의 발현이라고 봐야할 것이다.(鄭仁慶, 2016: 192)

다시, 가상세계로 무한 확장된 일상의 문제로 돌아와 보자. 마페줄리가 지적했듯이, 가상세계에서 개인들은 가족이나 지역, 장소에 고정되어 있지 않고 사회적 네트워크를 따라 이리저리 이동한다. 그들의 움직임을 이끄는 주된 동력은 즉각적으로 관심을 끄는 이슈들, 즐거움과 재미 등의 감정적 쾌락에 있으며, 그 곳에서 개인들은 가상세계의 고유한 논리를 따라 타인과 관계를 맺고 소통한다. 그 논리가 특유의 유희적 성격을 함축하는 까닭에 그들 간의 관계는 오래 지속되기보다는 일시적인 결합, 혹은 그보다 쉬운 해체적 특징을 지닌다.

개인은 소비하는 즉시 고갈되어 버리는 문화 상품을 소비하듯이, 이합 집산하는 사람들이 실시간으로 만들어내는 이야기들을 소비한다. 현실에서는 도저히 입에 담지 못할 자극적인 표현들이 그들의 시선을 잡고, 때로는 타인의 사소하고도 내밀한 일상의 모습들이 그들의 구미를 당길 때도 있다. 그러나 가상세계에서 타인의 시선을 통해 소비되기를 기다리는 개인들에게 프라이버시는 중요하지 않다. 타인들의 시선과 인정을 통해 자신의 명성을 드높이는 것이 이 세계의 규칙인 까닭이다. 혹 그가 여성이라면 갑자기 그녀를 향해 쏟아지는 맹목적인 비난과 혐오를 감내해야 할지도 모른다. 일상이 미디어화된 현대 사회에서 도처에 숨겨진 위험들을 피할 수는 없다. 공유된 가치나 집합적 관습 따위란 더 이상 존재하지 않는 세계에서 그녀가 선택할 수 있는 것은 없다. 바우만이 말했듯이, 이제 “나는 보여진다. 고로 나는 존재한다.”(Z. Bauman, 2012: 51)

## 5. 맺으며

이상에서 현대의 일상세계, 특히 가상과 현실의 컨버전스(convergence)가 만들어내는 실제세계로서 일상의 모습들을 살펴보았다. 그 모습은 인류 역사상 유래가 없었던 것으로, 미디어는 인간의 감각과 지각, 관계 형성과 존재 방식 등을 재구성하면서 지금 이 순간에도 눈부시게 발전하고 있다. 이제 미디어는 일상에 있어 주변적인 요소가 아니라 우리가 주목하고 해명해야 할 중심적인 요소가 되었음에 틀림없다.

미디어의 발전이 자본주의의 전개 과정과 깊이 연루되어 있음은 물론이다. 아니, 전 지구적 자본주의가 ‘시공간의 압축’을 견인했다면, 그것이야말로 미디어를 통해서다. 미디어는 편리하고 세련된, 한 마디로 스마트한 일상에 대한 욕구를 창출하면서 새로운 상품에 대한 끊임없는 소비를 조장한다. 그러나 오늘의 디지털 미디어가 소비를 조장하는 방식은 광고가 그러했듯이 상상적인 차원에만 머물러 있지 않다. 상상을 현실로 만드는 첨단 기술을 그 무기로 장착한 까닭이다. 상상 차원에만 머물 것인가, 상상을 현실로 만들 것인가 하는 것은 물론 소비자의 몫이다. 그러나 스마트폰 사용자라면 누구나 경험하듯이, 교묘한 기술적 진보로 인한 기기 자체의 빠른 교체주기가 불가피한 구매와 재구매의 사이클을 간단없이 돌리고 있다. 소비가 미덕인 사회에서 소외는 욕구 불만과 상대적 박탈감, 고립과 좌절의 형태로 여전히 엄존한다.

그렇다면 이전과는 전혀 다른 방식으로 일상을 재조직하고 있는 가상세계의 삶의 형식은 어떻게

해석해야 할까? 이미 검토했듯이 그 형식은 현실세계의 그것과 여러 모로 구분된다. 어쩌면, 개인들은 현실적 억압과 일상의 지배를 벗어나서 그것을 비틀어 재전유하는 방법을 가상세계를 통해 터득하거나 분출하고 있는지도 모르겠다.

그간 민속학은 구체적이고 개별적인 문맥 속에서 보통 사람들이 영위하는 하루하루의 실천을 주목하고 그것을 관찰, 기록, 서술하는 방법을 개발해왔다. 민속학이 미디어화된 일상을 살아가는 보통 사람들의 구체적 경험들을 천착하고자 할 때, 마페졸리의 ‘일상의 이해’의 관점이 시사하는 바는 크다. 자본주의 체제 하에서 구조적 열위에 놓인 보통 사람들이 취하는 ‘전복적 태도’, 그들의 ‘적극적인 수동성’을 탐구함으로써 거시적인 담론이 놓친 사회적 삶의 전체성을 복원하는 데 기여할 수도 있을 것이다.

그러나 앞에서 확인했듯이 오늘날 감정적 쾌락을 축으로 서로가 서로를 소비하는 가상세계의 소통 방식이 과연 후기자본주의의 동학(dynamics)과 무관하다고 할 수 있을까? 캠프에 따르면 감정적 쾌락이야말로 지속적인 소비를 창출하는 후기자본주의의 요체인 까닭이다.(C. Campbell, 2010) 새롭고도 다른 것들을 지속적으로 추구한다는 의미의 노마디즘이 자본주의의 소비 욕구 재생산을 합리화한다고 비판 받는 이유이기도 하다.(崔港燮, 2008: 165)

그리하여 오늘의 일상과 미디어를 주체화하려는 민속학이 무엇보다 먼저 주목해야 할 것은 여전히 집요하게 일상을 지배하고 있는 자본주의의 구체적인 메커니즘이 아닐 수 없겠다. 현실세계와 가상세계를 통합하면서 그 메커니즘이 작동하는 양상들을 꼼꼼히 관찰하고 해명할 수 있을 때에야 비로소 지배의 논리 반대편에서 혹은 그 속에서, 보통 사람들이 그 논리를 전유, 재전유하면서 살아가는 삶의 樣式들, 나아가 다양하고도 다채로운 삶의 지혜들을 포착할 수 있을 테니 말이다.

注

- 1 여기서 ‘작품’이라는 용어는 예술품을 가리키는 것이 아니라 “자신을 알고, 자신을 이해하고, 자기 자신의 조건들을 재생산하고, 자신의 자연과 조건들(육체, 욕망, 시간, 공간)을 전유하고, 스스로 자신의 작품이 되는 그러한 행위를 지칭한다. 사회적으로 자신의 역할과 자신의 사회적 운명을 자기 손아귀에 쥐고 그것을 책임지는 행위, 다시 말해서 자주관리를 가리킨다”(H. Lefebvre, 2005: 355~356)
- 2 이 내용은 앱스토리(www.appstory.co.kr)의 申孝松 기자가 작성한 “오직 스마트폰으로만 살기, 가능할까? 스마트폰과 함께 한 일주일”의 내용을 지면에 맞추어 발췌·재구성한 것이다. (<http://www.monthly.appstory.co.kr/plan5409>)
- 3 <https://ko.wikipedia.org/wiki/일베저장소>

참고문헌

姜壽煥, 「유동하는 사이버 공간과 현대인들의 일상성－트위터를 중심으로」, 『인문콘텐츠』 30, 인문콘텐츠학회, 2013.  
 金武慶, 『자연 회귀의 사회학－미셸 마페졸리』, 살림, 2007.  
 金銀美·申美善·金旻瑩·吳夏榮, 「미디어화 관점에서 본 스마트미디어 이용과 일상경험의 변화」, 『한국언론학보』 56(4), 한국언론학회, 2012.  
 『디지털타임즈』, 2016년 7월 1일; 2016년 7월 27일.  
 미래창조과학부, 『2015년 모바일인터넷이용실태조사 요약보고서』, 2015.  
 朴在煥 외 편, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.  
 申智恩, 「일상의 탈중심적 공간 구조에 대하여」, 『한국사회학』 44(2), 한국사회학회, 2010.  
 李吉鎭, 「‘일베’를 어떻게 인지할 것인가」, 『시민과 세계』 25, 참여연대 참여사회연구소, 2014.  
 李允熙, 「이미지 문명에 대한 사회학적 고찰－미셸 마페졸리의 탈근대성 논의를 중심으로」, 서강대 대학원 사회학과 석사학위

논문, 2001.

- 林鐘秀, 『현실·가상세계 컨버전스 시대의 삶의 양식』, 『사이버커뮤니케이션학보』, 사이버커뮤니케이션학회, 2011.
- 鄭大勳, 『일베에 대처하는 우리의 자세에 대하여』, 『역사문제연구』 30, 역사문제연구소, 2013.
- 鄭仁慶, 『포스트페미니즘 시대 인터넷 여성 혐오』, 『페미니즘 연구』 16(1), 한국여성연구소, 2016.
- 崔港燮, 『노마디즘의 이해: 들뢰즈와 마페졸리의 논의를 중심으로』, 『사회와이론』 12, 한국이론사회학회, 2008.
- A. Giddens, 權奇敦 역, 『현대성과 자아정체성』, 새물결, 2010.
- C. Campbell, 朴炯信 외 역, 『낭만주의 윤리와 근대 소비주의의 정신』, 나남, 2010.
- D. Harvey, 具東會 외 역, 『포스트모더니티의 조건』, 한울, 2009.
- H. Bausinger, trans. E. Dettmer, *Folk Culture in a World of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.
- H. Lefebvre, 朴貞子 역, 『현대세계의 일상성』, 기파랑, 2005.
- M. Deuze, "Media life", *Media, Culture & Society*, 33(1), 2011.
- M. Maffesoli, *La conquête de Présent*, Paris: P.U.F. 1979.
- \_\_\_\_\_, 朴在煥 역, 『일상생활의 사회학-인식론적 요소들』, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.
- \_\_\_\_\_, 李相勳 역, 『디오니소스의 그림자-광란의 사회학을 위하여』, 삼인, 2013.
- \_\_\_\_\_, 崔港燮 역, 『노마디즘』, 일신사, 2008.
- P. Levy, 田才妍 역, 『디지털 시대의 가상현실』, 궁리, 2002.
- P. Tacussel, 吳再煥 역, 『일상생활의 비관과 이해』, 『일상생활의 사회학』, 한울, 1994.
- Z. Bauman, 趙恩平 외 역, 『고독을 잃어버린 시간』, 동녘, 2012.

<http://www.monthly.appstory.co.kr/plan5409>

<https://ko.wikipedia.org/wiki/일베저장소>

# 조우, 다무라, 정 논문에 대한 토론문

시마무라 다카노리

번역: 김현정

이탈리아의 비코(1688~1744)에서 시작되어 반계몽주의, 반페권주의의 사회적 흐름 속에서 독일의 헤르더(1744~1803), 그림 형제(야콥 그림[1785~1863], 빌헬름 그림[1786~1859])의 문헌학과 유스투스 피저(1720~1794)의 향토사회연구가 만남으로써 형성되었고 이후 세계 각지로 확산되어 각국에서 독자적인 발전을 이루어낸 학문 — 동아시아에서는 이를 민속학이라 부르는데, 바로 우리들이 관여하고 있는 학문 — 을 둘러싸고, 비코의 『새로운 학문』(1725)으로부터 300년이 흐른 지금 동아시아 3개국의 민속학 이론을 함께 맞추어 보고 새로운 시대의 맥락에 비추어 그 이론은 어떠한 것이어야 하는지 검토하고자 하는 연구회가 여기 베이징에서 열리게 된 것을 기쁘게 생각하며 또 향후 미래에 대한 든든한 마음까지 듭니다.

저는 조우 싱 선생님과 다무라 선생님의 발표를 중심으로 약 20분 정도 토론하는 것으로 제 임무를 다하고자 합니다.

미디어, 특히 현대사회의 인터넷 미디어를 둘러싼 민속학적 연구는 21세기 이후 미국에서 활발히 이루어졌습니다. 뉴욕 주립대학교 포츠담의 조교수인 Trevor J. Blank와 위스콘신 대학교 매디슨의 교수 Robert Glenn Howard를 비롯하여 현재 30대의 젊은 민속학자들이 적극적으로 그 연구를 수행하고 있으며 이미 Trevor J. Blank가 편집한 *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*(2009)와 *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*(2012) 등의 논문집도 간행되었습니다. 이러한 인터넷 민속학 연구를 위해서는 종래의 tradition 개념을 재고할 필요가 있는데 이에 Trevor J. Blank가 편집한 *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*(2013)도 간행되었습니다.

이러한 책들은 매우 흥미로운 논문들을 다수 수록하고 있습니다. 다만 이 논문들 모두 인터넷을 통해 생성되고 전달되는 텍스트(문자·도상·화상·동영상)에 대한 분석이며 관건으로는 물질이나 제도로서의 미디어에 대한 연구는 아직 이루어지지 않고 있습니다. 예전에 일본에 머물렀던 유타 주립대학교 민속학 교수인 Lisa Gabbert 씨와 이야기를 나누는 적이 있는데 그 때 이 점에 대해 지적하자 Lisa Gabbert 씨는 “정말 그렇다. 미국에는 스마트폰의 내용에 대한 연구는 많지만 스마트폰이 어

떻게 사용되는지에 대한 연구는 없다”고 대답하였고 이것만 보더라도 제 생각이 틀리지는 않은 것 같습니다.

오늘 일본 측 발표자 두 분 또한 텍스트에 대한 관심은 물론 있으시겠지만 거기에 한정되지 않고 미디어 자체가 사람들에게 어떻게 체험되어지는지에 초점을 맞추시고 다무라 선생님은 ‘광장무’에 관한 민족지를, 조우 선생님도 관련되는 여러 사례들을 소개해 주셨습니다. 이러한 연구 관심이 독일의 경우 어떠한지에 대해서는 오후에 이상현 선생님의 발표를 통해 공부할 수 있을 것 같습니다. 다만 적어도 동아시아의 민속학에서는 텍스트뿐만 아니라 미디어가 어떻게 체험되고 있는지에 대한 관심이 명확히 설정되어 있다고 볼 수 있으며 이는 세계 민속학을 향해 이곳에서 발전해야만 할 중요한 공헌이 될 것이라고 생각합니다. 좀 더 구체적으로 말씀드리자면 이곳에 Trevor J. Blank 씨와 Robert Glenn Howard 씨 등 미국의 민속학자들이 계시다면 우리와 그들이 어떠한 논의를 하게 될지, 그 결과 앞으로 어떠한 연구로 발전될지에 관한 너무도 흥미로운 과제들이 지금 이 자리에 있다고 할 수 있겠습니다. 따라서 언젠가는 반드시 동아시아 3개국과 함께 미국, 독일, 세계 각국의 민속학자들도 한 자리에 모여 세계 민속학 심포지엄을 열어보고 싶다는 소망을 덧붙여두고 싶습니다.

다음으로 텍스트든 미디어든 이들을 민속학이 대상화할 때에 민속학만이 가지고 있는 독자적인 시점이나 이론적인 틀은 어떠한 것인지 생각해 보기로 하겠습니다.

2014년에 일본에서 간행된 줄고 『민속 연구란 무엇인가?』(이 논문은 현재 중국어로 번역 중에 있으며 『일상과 문화』 제4호에 게재될 예정)에서는 민속이란 ‘민속 연구가 대상 파악을 위해 설정한 개념이며 어떠한 맥락을 공유하는 사람들(folk) 사이에서 생성되어 체험되는 경험(experience)·지식(knowledge)·표현(expression)이며 “high culture,” “elite culture,” “mass culture,” “popular culture”와도 관계되면서 이들과는 개념상 구별되는 것’이라고 정의하였습니다. 그리고 민속이 지니는 성질에 대해 ‘민속이란 어떤 특정한 맥락 속에서 “체험”됨으로써 비형식적(informal), 비공식적(unofficial), 비제도적(not-institutional)인 성질을 띤다’는 보충 설명도 덧붙여 두었습니다.

즉, 민속 중에는 원래부터 그러한 것, 즉 비형식적이고 비공식적이며 비제도적인 것으로 만들어져 체험되는 것도 있지만 ‘형식성(formality), 공식성(officiality), 전문성(speciality)에 의해 특징지어지는 제도(institution), 조직(organization), 지식(knowledge), 표현(expression), 표상(representation) 및 이들의 총체로서의 체계(system)’가 어떠한 맥락을 공유하는 사람들 사이에서 ‘체험’됨으로써 비형식적·비공식적·비제도적인 성질을 띤 것, 즉 민속이 되는 경우도 있다는 설명입니다.

위와 같은 정의, 설명을 준비하면 우선 텍스트=표현문화(expressive culture)뿐만 아니라 여러 체험된 경험, 지식을 대상화할 수 있게 됩니다(참고로 Trevor J. Blank는 민속을 창조성의 외적 표현(outward expression of creativity)이라 정의하였지만, 저는 ‘expression’ 외에 ‘experience’와 ‘knowledge’를 더한 것으로 보고 있습니다). 또 오늘 오후에 발표하실 정수진 선생님은 머리말 부분에서 바우징거를 인용하면서 “오늘날 우리가 민속이라 칭하는 것들은 … 미디어 혹은 공적 실천 체계의 부산물”이라고 말씀하셨는데 이는 ‘체험됨으로써 민속이 된다’는 논점에 포함시켜 이해할 수 있겠습니다.

그리고 또 한 가지, 전 2014년 일본민속학회 연회에서 『버내쿨러(vernacular)·트래디션(tradition)·통시적 리플렉션(reflection): 민속 연구의 이론(1)』이라는 제목으로 발표하면서 민속과 버내쿨러와의 관계에 대해 규정해 보았습니다. 특히 버내쿨러라는 개념이 오늘 논의 내용과 깊이 관련되기 때문에 이에 대해 간단히 설명해 두기로 하겠습니다.

라틴어로 ‘노예의 말’을 뜻하는 vernacular는 일반적으로는 ‘local’의 의미로 쓰입니다. 최근에는 이 단어가 미국 민속학에서 활발히 쓰이고 있습니다. 버내쿨러는 ‘folklore’라는 단어를 단순히 대체하는 단어로 쓰이는 경우도 있습니다만, 보다 특징적인 용법으로 ‘기존 권력에 대한 비판성을 지닌 문화



적 특징'이라는 뜻으로 쓰이는 경우도 적지 않습니다. 예를 들면 Roger D. Abrahams는 다음과 같이 서술하였습니다.

민속학자가 연구해야 하는 것은 인간의 행위이다. 이것은 가장 집단적인 장면에서 인간의 창조적이고 '버내쿨러'한 반응에서 생겨난다. 이것은 우리를 무능하게 만들려고 하는 힘에 대해 반응하는 수단이다. 버내쿨러한 무작위성과 떠들썩함이야말로 주제의 중심이다. 사람은 현재를 이야기하고자 할 때 과거의 관습을 참조함으로써 서로 교섭하게 된다. 민속 문화는 지배적인 정치 이데올로기가 <folk>나 'common man'으로부터 나올 때에도 공식 문화의 구축과 모든 측면에서 대조를 이룬다. 패러디, 풍자, 카니발리스크의 동기가 문화 생산과 연관될 때마다 그 내부와 외부에 버내쿨러의 활력이 나타난다. 저항운동이 억압적인 정치체제를 뜻대로 만들었을 때 정신의 유지와 관련되는 것은 정치적, 사회적인 의미이다. 그 뿐만이 아니다. 버내쿨러티(vernacularity)는 보전론자(conservationist)적 공기에도 잠재한다. 즉 소비에 대항하여 재활용, 개편, 개장, 수복, 복원, 주문제조, 그리고 대량생산물이나 환경에 대한 인간성의 부여를 특히 중시한다. (Abrahams, 1993: 5~6)

그리고 Robert Glenn Howard도 버내쿨러를 이러한 함의를 가지고 사용하며 민속이 인터넷 상에서 전개되는 양상을 버내쿨러 웹이라 부르고 있습니다. 그의 박사논문은 인터넷 상에서 전개된 게이 카톨릭리즘(Gay Catholicism)의 담론을 민속으로 연구한 것(*Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*이라는 제목으로 2011년에 간행된 저서)입니다만, 여기에 따르면 권위(authority)로서의 '제도적, 공식적인 기독교'에 대한 신 기독교 근본주의(New Christian Fundamentalism)나 게이 카톨릭리즘 등의 '비제도적, 비공식적인 기독교'를 스스로 믿는 사람들이 인터넷 상에서 버내쿨러 웹을 구성하게 되는데 그 과정에서 그들의 담론은 일정한 힘(power)을 갖게 된다고 합니다. 그리고 이러한 상태를 버내쿨러 권위(vernacular authority)라는 개념을 통해 설명하면서 이 버내쿨러한 것이 힘을 얻어 권위로까지 상승할 때, 즉 버내쿨러 권위가 되었을 때 그것은 버내쿨러와 대립하는 권위와는 다른 권위로서 사회적인 힘을 얻게 된다는 주장입니다.

Robert Glenn Howard의 이론은 여러 사례들을 설명하는데 응용할 수 있습니다. 예를 들어 2014년 홍콩에서 일어난 우산 혁명도 처음에는 시위하는 학생들이 공안이 뿌리는 최루 가스를 피하고자 마침 가지고 있던 우산을 펼쳤을 뿐이었습니다. 하지만 이것이 동영상으로 촬영되어 인터넷에 유통되자 언제부터인가 우산 혁명이라는 이름이 붙여지게 되고 우산이 시위의 상징이 되었습니다. 실제로 길 위에 있던 시위대는 여기에 맞춰 노란색으로 통일한 상징으로서의 우산을 펼치고 도로를 점령하였습니다. 또 우산을 피는 방법, 설치 방법 또한 예술적인 것이 되었습니다. 인터넷 상에서는 우산 혁명의 노래도 만들어져 유통되었습니다. 전 세계의 매스컴은 이러한 일련의 움직임을 매스 미디어에 실어 보도하였고 세계인들은 이를 우산 혁명으로 인지하였습니다. 이처럼 인터넷을 통해 시위와 관련된 다양한 표현문화=민속의 일종이 만들어지고 이것이 도로 위로 환류하여 실제 시위의 구성요소가 되었고 이것이 다양한 미디어를 통해 세계에 전해지면서 사람들이 인지하기에 이른 것입니다. 이러한 과정은 버내쿨러한 표현문화가 버내쿨러 권위로 성장해가는 과정으로 이해할 수 있겠습니다.

일본에서도 인터넷을 매개로 한 버내쿨러 권위의 생성을 찾아볼 수 있습니다. 일본에서는 보육원의 '대기 아동 문제'가 심각합니다. 일하는 엄마들은 유아를 보육원에 맡겨야 하는데 보육원의 수용 능력을 초과하여 맡기고 싶어도 맡길 수 없는, 결과적으로는 사회에 나가 일할 수 없는 상황에 놓이게 되는 일이 적지 않습니다. 이것을 대기 아동 문제라고 부릅니다만, 이에 화가 치민 한 사람이 인터넷에

‘보육원 떨어졌다, 일본 죽어버려’라는 글을 써서 올렸습니다. 그 내용은 다음과 같습니다.

뭐냐 일본. 이게 1억(명) 총 활약 사회냐? 어제 멋지게 보육원 떨어졌다. 어쩔거냐, 나 활약 못하게 됐잖아. 애 낳고 애 키우면서 사회에 나가 일해서 세금도 내주는데 일본은 뭐가 불만인데? 뭐가 저출산화야 웃긴다. 애 낳은 거까지는 괜찮았는데 원하는 대로 보육원에 맡기는 건 거의 불가능 ... 이런데 애 낳는 사람이 어디 있어. 불륜이고 뇌물이고 상관 없으니까 보육원 좀 늘려라. 올림픽이라는 동 수백억 엔 쓸데없이 쓰고 있으면서. 올림픽 회장이고 뭐고 관심 없으니까 보육원 좀 만들라고.

유명한 디자이너한테 쓸 돈 있으면 보육원이나 만들라고. 어쩔거야, 회사 관두게 생겼잖아. 정말 웃기고 자빠졌다 일본. 보육원 못 늘리겠으면 아동수당 20만 엔으로 늘려라. 보육원도 못 늘리고 아동수당도 몇 천 엔밖에 못 주면서 저출산화 어떻게 해보겠다는 철면피 같은 말 관두라고. 나라가 애 못 낳게 하면 어찌자는 건데. 돈만 있으면 애 낳겠다는 사람 얼마든지 있으니까 먼저 돈을 주든지 애한테 드는 돈 전부 무상으로 해주라고. 불륜 저지르고 뇌물 치먹는 놈들 골라잡아서 국회의원 반으로 줄이면 재원 만들 수 있잖아? 정말 헛소리 좀 그만하라우 일본. (<http://anond.hatelabo.jp/20160215171759>, 2017년 1월 13일 최종확인)

위 인용 내용은 지극히 미묘하고도 교묘하게 말을 활용하고 있고(이른바 ‘난폭한 말’을 효과적으로 사용하고 있음), 리듬감 있는 시적 표현과도 같은 글이라 해도 괜찮을 것 같습니다. 이 글이 인터넷에 확산되자 여기에 공감하는 사람들이 많이 나타났습니다. 그리고 국회에서도 언급되었습니다. 이 일에 대해 일본 아베 수상은 ‘글쓴이가’ 익명인 이상 실제로 정말 일어나고 있는 일인지 확인할 방도가 없다라는 엉뚱한 답변을 했고 여기저기서 기가 막힌다는 반응을 가져왔습니다. 이 글은 인터넷을 통해 계속 전해졌고 이를 매스컴이 보도하여 현실 세계에서는 국회 앞에 ‘보육원 떨어진 건 바로 나다’라는 플래카드를 든 사람들이 모여들어 항의하는 등 여러 사태로 발전하였고 결국 아베 수상이 ‘보육사의 대우 개선 등 대기 아동 문제를 개선하기 위한 의욕을 표명’하기에 이르렀습니다. 이러한 사례 등도 버내쿨러한 표현이 권위를 획득, 즉 버내쿨러 권위가 됨으로써 정권이라는 권위에 일정한 영향을 미쳤다고 분석해 볼 수 있었습니다.

이처럼 버내쿨러는 흥미로운 분석을 가능하게 하는 개념입니다만, Robert Glenn Howard 등의 연구에서는 버내쿨러와 민속의 관계에 대해 명확한 설명이 이루어지지는 않았습니다. 이에 저는 Robert Glenn Howard에 의한 버내쿨러의 이해를 이어받으면서 버내쿨러와 민속의 관계에 대해 다음과 같이 생각해보고자 합니다.

즉 ‘버내쿨러란 민속이 가지고 있는 성질 중의 하나를 나타내는 것으로 권위에 의한 통제가 어렵거나 불가능한 창조성을 지닌 상태를 의미한다. 그리고 이것이 일정한 권위를 획득하였을 때 버내쿨러는 버내쿨러 권위로 개념화된다. 버내쿨러 권위는 기존 권위에 일정한 영향을 끼치고 기존 권위를 대체할 가능성이 있을 수도, 없을 수도 있다. 참고로 모든 민속이 버내쿨러로서 존재하는 것은 아니며 민속 중 어떠한 것이 버내쿨러로서 파악되는 것’입니다.

이렇게 생각함으로써 앞에서 언급한 Roger D. Abrahams의 버내쿨러에 대한 발언을 보다 깊이 이해할 수 있게 됩니다. 또 정수진 선생님의 발표에서 언급된 ‘가상세계를 통해 현실을 변화시키고 재전유하는 방법,’ ‘지배의 논리 반대편에서 혹은 그 속에서 보통 사람들이 논리를 전유, 재전유하면서 살아가는 삶의 양식들, 나아가 다양하고도 다채로운 삶의 지혜들’을 민속으로 파악할 수 있게 됩니다. 다만 어떤 현상을 버내쿨러라고 지칭하는 것은 단순히 이름을 붙임으로써 대상을 신비화하는 일에 지

나지 않습니다. 전제로서 중요한 것은 정수진 발표에 언급된 ‘여전히 집요하게 일상을 지배하고 있는 자본주의의 구체적인 메커니즘’에의 주목, ‘현실세계와 가상세계를 통합하면서 그 메커니즘이 작동하는 양상들을 꼼꼼히 관찰하고 해명’하는 작업임을 지적해두고 싶습니다.

그럼 이상으로 토론을 마치겠습니다.

## 참고문헌

- Abrahams, Roger D., “Phantoms of Romantic Nationalism in Folkloristics”, *The Journal of American Folklore*, 106(419): 3~37, 1993(일본어 번역서: 에이브라함즈, 로저 · D., 『民俗学におけるロマン主義ナショナリズムの幻影』, 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』小長谷英代 / 平山美雪編訳, 東京: 岩田書院, 2012, 19~75.).
- Blank, Trevor J. ed., *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State University Press, 2009.
- \_\_\_\_\_, *Folk Culture in the Digital Age: The Emergent Dynamics of Human Interaction*, Logan: Utah State University Press, 2012.
- Blank, Trevor J. and Robert Glenn Howard eds., *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, Logan: Utah State University Press, 2013.
- Howard, Robert Glenn., “The Vernacular Web of Participatory Media,” *Critical Studies in Media Communication*, 25(5): 490~513, 2008.
- \_\_\_\_\_, *Digital Jesus: The Making of a New Christian Fundamentalist Community on the Internet*, New York: New York University Press, 2011.
- Howard, Robert Glenn., “Vernacular Authority: Critically Engaging “Tradition””, Trevor J. Blank and Robert Glenn Howard eds. *Tradition in the Twenty-First Century: Locating the Role of the Past in the Present*, Logan: Utah State University Press, 72~99, 2013.
- 島村恭則, 『フォークロア研究とは何か』, 『日本民俗学』 278: 1~34, 2014.



# 이화(異化)되는 <일상>으로서의 매스 미디어:

「남아 방치사건」과 「개호 살인 / 동반자살 사건」 NEWS 보도를 둘러싸고

이와모토 미치야

번역: 김현정

---

“인생을 행복하게 하기 위해서는 일상의 사소한 것을 사랑해야만 한다. …(중략)…  
인생을 행복하게 하기 위해서는 일상의 사소한 것에 고심해야만 한다.”

(아쿠타가와 류노스케 『난쟁이 어릿광대의 말』 문예춘추사, 1927년)

---

## 들어가며: 의문을 가져야 할 과제 <일상>

2016년 5월 말, 홋카이도 산속 도로에 방치되었던 7세 남자아이가 6일 만에 무사히 발견되었음을 전하는 뉴스가 삼시간에 전세계로 퍼졌다. 실종 당시부터 연일 이 사건을 보도해온 영국 BBC와 한국 YTN 방송은 소년의 무사생환을 속보로 전하였고 미국 CNN 방송도 공식 웹사이트 첫 화면에 “Missing boy found”라는 제목을 달아 보도했다. 또 영국 가디언지와 런던의 석간신문 이브닝 스탠더드지도 1면 톱 뉴스로 전하면서 “ALIVE!”라는 큰 활자 밑에 “부모님 말을 듣지 않아 숲속에 방치되었던 소년, 6일 후에 발견”이라는 요약문을 달아 상세히 보도했다. 또 구미의 주요 매체들이 톱뉴스로 보도했던 것과 비교하여 그 비중은 알 수 없지만, 중동의 알자지라, 중국중앙텔레비전 CCTV에서도 로이터의 배포영상을 보도에 사용한 것으로 알려졌다(伏見, 2016).

전 세계 매체가 이 사건에 주목한 첫 번째 이유는 행방불명이 된 소년의 “기적적”인 생환에 있었지만 이를 기뻐하면서도 특히 구미권의 매체들이 관심을 보인 것은 방치 행위를 “훈육”으로 여기는 일본의 부모-자식 관계에 드러나는 문화적 차이였다. 일본에서도 이러한 방치 행위가 과연 “훈육”인지, 아니면 학대인지에 관한 의견은 나뉘었지만,<sup>1</sup> 같은 행동을 취한 경험이 있거나 그 대상이 되었던 경험이 있고 또 그러한 상황에 놓인다면 비슷한 행동을 무의식적으로 할지도 모른다는 목소리가 일본인에게서는 예상 외로 많았다. 예를 들어 놀이터에서 집에 가기 싫다며 떼를 쓰는 딸을 더 이상 설득할 방법이 없어 “말 안 들으면 여기 두고 간다!”라고 겁을 주는 딸이나 행동<sup>2</sup>이 필자 세대라면 몰라도 지금 세대에서까지 여전히 나타난다는 사실이 필자에게는 매우 ‘의외’였으며 놀라운 일이었다. 젊은 세대의 부모들에게 그러한 행동이 어떻게 ‘전달’되는지 그 ‘경로’가 궁금해졌다.

이 뉴스가 빈번히 전해지게 된 것은 행방불명된 지 이들이 지나 소년의 아버지가 “가정폭력으로 의심받는 것이 두려워 산나물을 채취하던 중에 아이를 잃어버렸다고 거짓말했다”고 죄책감을 드러내며 고백한 다음부터였다. 훈육(벌)으로 인해 아이가 행방불명되었다고 보도되는 것을 꺼리고 두려워했음을 드러내며 송구해하는 모습이 인상적이었다. 반복되는 뉴스에서는 “오늘도 발견되지 않았다”며 뉴스 내용 자체가 점점 짧아졌고 소년의 발견은 거의 절망적이라 여겨질 때에 전해진 무사생환 소식은 안도감과 함께 사회적인 충격으로 다가왔다. 오바마 미국 대통령의 히로시마 방문과 도쿄 도지사의

사임과 같은 빅뉴스가 없었던 틈을 때우듯이 절묘한 시기에 일어났던 점 또한 뉴스로서의 가치를 최대한으로 높였지만, 특히 필자인 내가 ‘의외’로 여기고 문제로서 다루고자 생각하게 된 까닭은 이 사건이 우리 연구회가 핵심어로 삼고 있는 <일상>이라는 개념과 방법을 고민하는 데 매우 알기 쉬운 소재를 제공해준다고 판단했기 때문이다(이하 이 글에서는 개념과 방법을 뜻하는 경우에는 <일상>, 막연한 대상을 가리키는 경우에는 괄호를 빼고 사용하기로 한다).

이 사건은 처음에는 뉴스라고조차 할 수 없는 무심한 일상의 단편적이고 사소한 일에 지나지 않았다. 평범한 일상, 평범한 일=<sup>데키고토</sup>出來事가 사건화된, 즉 일상이 미디어에 의해 사건화된 전형적인 사례라고 할 수 있다. 일본어 ‘出來事’란 일본어사전 『大辭泉』에 따르면 “사회나 신변에 일어나는 일들. 혹은 뜻밖에 일어난 사건·사고”를 뜻한다. 전자의 신변비근한 일상다반적 사소한 일로서의 ‘出來事’는 『明鏡』의 용례 해설에 의하면 “‘사건’과 비교하면 일의 크고 작음, 좋고 나쁨과 상관없이 쓰이며 용법도 넓”은 말이다.<sup>3</sup> 우리들은 사건화 된 현상으로부터 평소에는 지각하기 힘든 일상을 파악하고 있으며 미디어에 매개된 사건이 애매한 일상을 단편화함으로써 당연한 <일상>의 전체적인 분위기와 윤곽을 감지할 수 있는 틈을 미디어 NEWS가 제공하고 있다. 재해나 충격적인 사건이 일어날 때마다 ‘잃어버린 일상’이라는 표현이 쓰이는 것처럼 비상(非常)이 없으면 일상을 지각하기 어렵다.

필자는 지금까지 한국과 일본의 자살, 친자동반자살, 존속살인 등과 같이 가족을 둘러싸고 종종 일어나는 돌발적인 사건·사고에 관심을 갖고 연구해왔다. 이러한 연구시각은 예를 들어 자살이건 친자동반자살이건 특별한 사람들이 특별한 이유 때문에 행하는 것이 아니라는 관점에 바탕을 두고 있다. 사회의 다양한 문제와 모순, 더 나아가서는 가치관이 가장 첨예화된 결과 어디까지나 일상 규범의 연장선의 극한점에서 자살 등이 발생하는 것이기 때문에 이러한 일들은 우리의 일상과 직결되어 있다. 이 같은 인식은 일본에서 마침내 정착하여 자살대책 등에 활용되기 시작했다.<sup>4</sup> 물론 ‘각오로서의 자살’이라는 표현이 있기는 하지만, 자살은 자유의지에 따라 결의가 굳어져 선택된 죽음이 아니라는 정신과 전문의 다카하시 요시토모(高橋祥友)의 주장(高橋, 2012: 10)에서 알 수 있는 것처럼 학대와 “훈육”의 경계뿐만 아니라, 일상과 자살이라는 비(일)상의 경계 또한 종이 한 장 차이로 연속되어 있다.

이번 심포지엄의 테마 『미디어와 일상』과 관련하여 21세기 우리들의 일상을 크게 변화시키고 있는 인터넷과 휴대전화에 대해서는 필자 외의 다른 연구자들이 다룰 것이다. 따라서 본고에서는 오랫동안 미디어를 대표해온 텔레비전과 신문, 매스 미디어 속의 NEWS 보도에 초점을 맞춰 논의하기로 한다. 매스 미디어 연구 중에서도 정치경제의 미디어 지배에 저항하는 안토니오 네그리 등의 멀티튜드(multitude)(네그리, 하트, 2005),<sup>5</sup> 피터 달그렌의 공공권 내 미디어 시민성 연구(Dahlgren, 1996)<sup>6</sup> 등 열띤 논의가 이루어지고 있는 중요한 문제들은 많지만, 본고에서는 미디어 NEWS와 일상세계의 관계성에 초점을 맞추어 <일상> 개념에 대한 다면적인 접근방법을 밝혀보기로 하겠다.

## 1. 당연한 일상과 ‘잠재민속’: 그 전달의 경로

먼저, 서두에서 언급한 남아 방치사건을 가지고 논점을 도출해보자. 일본인 연구자에 의한 민속학, 문화인류학 연구 중 민족지적 기록뿐만 아니라 방대하게 축적된 산육에 관한 연구에서도 필자가 알아본 바에 의하면 ‘(아이들) 내버려두고 가는 행위’(置き去り)에 대해 언급한 글은 없다. 필자가 파악하고 있는 것은 경제학의 입장에서 일본의 신 중류계급에 대한 논문을 쓴 에스라 F. 보켈의 연구 정도이다. 1959년 6월부터 약 1년 동안 도쿄 교외의 M지역에 거주하며 조사를 수행한 보켈은 신 중산계급, 이른바 샬러리맨 가족의 특성을 만들어내는 문화화의 과정으로서 제12장 「육아」에서 이에 대

한 자세한 서술을 통해 추적하고 있다.

본고와 관련된 일부분만을 잠시 소개해 보겠다. M지역의 샐러리맨 가정의 경우, 예를 들어 “의존성을 자녀에게 심어가는 과정은 영유아기 초기에 이미 시작”되는데 “집안에서도 아이는 항상 엄마의 눈에 띄는 곳에 있다. …(중략)… 화로에 부딪히거나 유리문이 달린 마루에서 마당으로 떨어지는 것과 같은 위험성이 있기 때문에 엄마는 어느새 아이를 업어 버리거나 업지 못할 때에는 아이를 본인이 있는 곳에 두고 일하게 된다.” 거꾸로 “아이가 엄마 가까이에 있고 싶어 하는 것은 지극히 자연스런 일이며 또 혼자 남겨지는 것을 무서워한다고 여겨지고 있다”(보겔, 1968: 202~203, 강조점은 필자)고 하며, 미국의 육아 양식과는 대조적인 다음과 같은 광경을 예시로 든다.

“미국에서는 엄마가 아이를 뒤쫓아 뛰어다니는 모습을 쉽게 볼 수 있지만, M지역에서는 그와 반대로 아이가 엄마의 뒤를 쫓아다니는 모습을 쉽게 볼 수 있다. 엄마가 아이의 약간 앞을 뛰어가며 아이가 서두르도록 격려하고 있는 것이다. 또 이곳에서는 아이에게 벌주기 위해 외출을 금지한다는 이야기를 들은 적이 없다. 여기서 쉽게 보게 되는 것은 그와는 반대로 아이를 집 밖으로 내쫓아 자신이 저지른 나쁜 일에 대해 반성할 때까지 안에 들이지 않는 것으로, 큰 소리로 울면서 엄마를 부르고 있다”(보겔, 1968: 204, 강조점은 필자).

외출을 금지하는 미국의 훈육법과 비교해 집 밖으로 내쫓는 방식은 아이를 놔두고 가는 행위나, 혹은 지금도 많이 쓰이는 ‘넌 (이제) 우리 집 애가 아니다’라는 겁주는 말처럼 아이 마음에 깊은 공포를 심어준다. ‘놔두고 간다’고 말하며 위협하는 수단은 보겔에 따르면 수학여행 간 학생들에게도 쓰였다고 한다. 여행 중에 잘못을 저지르면 부모님이 데리러 올 때까지 여행지에 홀로 남겨두겠다고 어느 학교의 교장선생님이 이야기한 일화가 소개되고 있다(보겔, 1968: 203). 사실 필자조차도 시대착오적인 위화감을 느끼게 되는데, 앞에서 인용한 “혼자 남겨지는 것”과 마찬가지로 일본에는 내버려두고 가는 행위에 대해 ‘오이테키보리(置いてきぼり)·오이테케보리(置いてけ堀)’라는 명사가 존재한다. 이것만 보더라도 이러한 행위가 상당히 보편적인 훈육법임을 알 수 있으며 “오이테키보리”를 당한다·당하게 한다; ‘오이테키보리’ 한다’ 등과 같이 표현된다.

보겔이 M지역의 샐러리맨 가정을 대상으로 한 것은 텔레비전이 보급되기 시작한 시기였다. 그는 그 이전의 상황을 염두에 두고 지방에서 이주해온 제1세대의 이러한 육아 방식이 전통적인 지역사회로부터의 이동을 통해 전달된다고 전제하였다. 이러한 지역사회로부터의 ‘전달’ 경로가 거의 차단된 21세기 현재에 엄마 친구들과 메일 등을 주고 받으면서 필요한 정보를 스스로 얻고 이를 ‘변통’하면서 육아에 힘쓰고 있는 현대의 젊은 부모들(Kelly, 2016)의 적지 않은 수에 의해 자녀를 내버려두고 가는 행위가 지속되고 있다는 점에 필자는 가장 큰 의문을 가지고 있다. 문제는 놔두고 가는 행위에 대한 육아 담론(Childreaning discourse)(天童 편, 2016)<sup>7</sup>이 민속학에서는 어째서 논의되지 않았는 가라는 사실이다. 이 점에 주목해서 살펴보면 사쿠라다 가쓰노리(櫻田勝徳)가 ‘잠재 민속’이라 칭하면서 ‘다리 밑에서 주워온 아이’라는 표현과 습속적인 행위, 즉 육아 담론을 처음으로 검토하였음을 알 수 있다.

사쿠라다가 1970년에 펴낸 『바다의 종교』(海の宗教)에서는 가고시마 현 고시키시마 섬 조사에서 1933년에 들은 동일 계통의 표현에 대해, 미야모토 쓰네히치(宮本常一)가 주로 자신이 태어난 고향을 대상으로 쓴 『스오 오시마 섬을 중심으로 한 바다 생활지』(周防大島を中心とした海の生活誌)(アチックミュージ엄, 1936)와 세키 게고(関敬吾)로부터 들은 시마바라 반도의 세 가지 예를 들어 소개하였는데, 이 책이 간행되자마자 젊은 세대의 사람들이 본인도 그런 이야기를 들었다고 많이 이야기해줘 놀랐음을 사쿠라다는 적고 있다. 이러한 내용을, 앞 책의 간행 8년 후에 발표되어 이후 도시민속학 등 일본민속학의 조류에 큰 영향을 준 『근대화』와 민속학(『近代化』と民俗学)이라는 글도 일부에 적은 사쿠라다는 본인 세대가 행한 민속조사를 다음과 같이 반성적으로 회고하였다.

“쇼와 30년대 이후 생산과 생활양식 …(중략)… 이 격변하는 가운데 생활 속에서 민속이 급격히 사라져 잠재화하거나 소멸되어왔다. 이러한 사태를 겪으면서 민속조사가 점차 활발해진 쇼와 초기 때를 떠올려보면 당시에는 이미 고구바닥을 댄 왜버선 신발이 보급되어 있었지만 짚신도 여전히 어디서나 볼 수 있었다 …(중략)… 어디에나 있는 네 고리 짚신 …(중략)… 등은 하나하나 조사해 보지도 않고 지나친 적이 많았다. 다만 두 고리 짚신의 존재를 우연히 깨닫고 …(중략)… 평범하지 않은 사례를 알아차렸을 때에만 주목한 적이 있고 어디서나 똑같다고 여겨지는 듯한 일에 대해서는 대개 그냥 지나쳐 버렸다. 그러나 지금 와서 보니 그러한 것들의 대부분이 생활 속에서 사라져 …(중략)… 민속 계승의 급격한 약체화를 통감함과 동시에 우리가 특히 주의해온 민속사상은 일상적인 당연한 것이라 해도 너무나 당연한 것은 그냥 지나쳐 버리기 쉽고 근대 혹은 근세 역사 속에서 덜 당연해지고 있는 것이 민속으로 다뤄지는 때가 되었음을 새삼 통감한다.”(櫻田, 1976: 152, 강조점은 필자)

이렇게 일상의 당연한 것은 자각하기 어려움을 지적한 다음, 사쿠라다는 다리 밑에서 주워왔다는 담론에 대해 도쿄, 교토에서 태어난 학생들의 단편적인 사례도 소개하면서 모모타로, 우리코히메 이야기(강 상류에서 떠내려온 영웅의 이상한 탄생 이야기), 우쓰보부네 배 전설, 표착신 유래담과의 관련을 시사하였다. 그리고 한편으로는 “적어도 과소가 진행되는 천재일우 속 민속의 추이를 추적해보는 책임을 후대 사람들에 대해 우리가 져야 한다. …(중략)… 특히 낱알이 껍춘 상태에 가까워지는 비상사태에 처음으로 밭하늘에 쏘아올려진 불꽃처럼 솟아나기 시작한 잠재 민속이 있었다고 한다면 과소 지역에서 노인이 목매 자살하는 일이 많다고 하는 신문기사 등에 그치지 않는, 정도에 따라서는 그 대처 방법에 대한 고민을 계속 하지 않으면 안된다는 마음이, 신경통으로 움직일 수 없는 몸이기에 더욱 강하게 든다.”(櫻田, 1976: 159, 강조점은 필자)고 이야기하였다.

신경통이라는 증상과 함께 말하고 있는 점도 시사적이지만(신경통은 병명이 아니라 원인이 되는 병이 일으키는 증상), 이에 대해서는 후술하기로 하다. 평범한 육아 담론을 ‘잠재 민속’이라 이름 짓고 의식함으로써 처음으로 세상에 알려지게 된 이 논문에 자극을 받은 치바 도쿠지(千葉徳爾)는 1979년에 대학강의 수강생들 202명에게 샘플 조사를 실시하였다. ‘주워온 아이 혹은 데려온 아이’라고 불린 기억이 있는 사람이 112명, 여기에 형제자매가 그렇게 불린 기억이 있는 사람 55명을 더하면 전체의 약 83%에 이르며, 그렇게 불린 시기는 초등학교 입학 전이 32%, 초등학교 저학년이 48%임이 밝혀졌다. 단편적이기는 하지만 사람들의 기억 깊숙이 자리하고 있다는 사실은 그것이 유아기에 비정상적인 충격을 준 사건이었을 가능성을 설명해 준다. 치바는 이 현상이 지역적으로 고루 분포하며 ‘주워온 아이’라는 표현이 일본 전체에 존재한다고 볼 수 있다고 주장하는 한편, ‘다리 밑에서’라는 표현은 맥락을 생각해보면 교량이 여기저기 많아지게 된 메이지 시대 이후, 근대 이후의 것임을 지적하면서 다리 밑이라는 수식어는 오래된 표현이 아닐 것이라고 추정하였다(千葉, 1983).<sup>8</sup>

치바가 시사한, 정신적인 충격을 유아기에 준다는 점과 관련되는 것이 보겔의 관찰 중 다음과 같은 것이다. 즉, “대부분의 M지역 부모들은 아버지건 어머니건 내 자식에 대해서는 매우 관대한데 특히 어렸을 때는 모든 응석을 받아주다가 …(중략)… 아이가 5, 6살이 되면 그 전과는 완전히 달라져 갑자기 엄해진다 …(중략)… 아이가 자라고, 특히 그 아이 밑에 동생이 태어나거나 아이가 초등학교에 입학할 즈음이 되면 엄격해진다.”는 부분이다. 그리고 “이전에는 전혀 없었던 엄격함을 갑자기 보이는 것이 아”니라 “징계를 가하지 않고 … 그 아이가 부모와 협조적인 마음을 보였을 때에만 가르치려고 하”는 것이며 “아이가 자동적으로 자신의 말에 따르도록” 만드는 것으로 “부모의 관심은 아이와 친밀한 관계를 만들고자 하는데 있기 때문에 아이의 행동을 가르치기 보다는 이해시키는 쪽에 더 많은 관심을 가지고” 있다. “아이와의 관계가 좋지 않을 때 엄마는 단지 이렇게 해주었으면 좋겠다는 행동을 넘기지 비추는 것으로 충분하며 그 이후에는 “알겠지?”라는 한마디 말을 격려하듯이 덧붙여주는 것으로 끝난다.”는 것이다(보겔, 1968: 213). 이글 머리말에 인용한 방치사건의 남자아이도 7세



아동인데, 바로 이러한 일상과 연결되어 있는 것이다.

이상에서 설명한 아이를 내버려두고 가는 행위나 다리 밑에서 주워왔다는 말과 같은 사례는 한국에서도 거의 통용된다. 예를 들어 장보는 동안 아이를 차안이나 방에 두는 것도 이동학대죄·방입이라 문책 받는 구미와 달리,<sup>9</sup> 일본에서는 6~7세 아이가 혼자 전철을 타고 초등학교에 다니는 광경도 일상적이다. 구미와의 문화적 상이성에 비한다면 아마 중국에서도 어느 정도 통하는 것들이 아닐까 추측해본다.

## 2. 미디어 세계를 사는 우리들의 일상

이방인의 눈에만 띄는, 우리들에게는 잘 보이지 않는 당연한 일상이 바로 거기에 있다. 사쿠라다카 지적인 것처럼 일부러 기록되지 않는 일상은 너무도 당연해서 진부하고 사소한 것이다. 진부하고 하찮으며 사소하기 때문에 가치가 낮은 것은 아니다. 오히려 그렇기 때문에 민속학에서는 가치가 있는 것이다. 스웨덴의 Orvar Löfgren은 민속학을 “사소한 것에 관한 학문”(the discipline of trivial)(Löfgren, 2008: 128)이라고 하였고, 미국의 Dorothy Noyes는 “소소한 이론”(Humble Theory)(Noyes, 2008: 37)라고 재정의하였다. Hermann Bausinger가 “일상적이고 두드러지지 않은 일”에 주목하는 것(alltäglichen unauffälligen Dingen)을 시사하고(Bausinger, 1984: 103), 야나기타 구니오(柳田國男)가 “아무리 작고 세상에서는 하찮다고 여겨지는 것도 무시하지 말고 …(중략)… 그냥 봐서 잘 모르겠는 것은 특히 흥미롭고 중요한 것이라 생각하고 다루는 것”(柳田, 1976: 204)이야말로 민속학의 근본이라 논한 것처럼 보통 사람들, 즉 평범한 사람들의 흔하고 사소하며 평범한 생활과 버네쿨러(Vernacular=풍토적·일상소통적)한 실천을 민족지적 관점에서 총체적(holistic)으로 파악하는 학문이 일상학으로서의 민속학이다. ‘민속’을 연구대상으로 하기 때문에 민속학이 아니라는 점은 이미 중국어로 번역된 줄고가 있기 때문에 반복하지 않겠지만(岩本, 2008b),<sup>10</sup> 어쩌서 친 자동반자살이 민속학의 대상인지 의구심이 든다면 그건 민속학을 ‘민속’을 대상으로 하기 때문에 민속학이라고 대상규정적으로 인식하고 있기 때문이다. Regina F. Bendix와 Galit Hasan-Rokem이 펴낸 *A Companion to Folklore*에서 Alison Dundes Renteln은 “oyako-shinju, or parent-child suicide”라고 일본어 그대로 표기하여 논하고 있다(Renteln, 2012: 544).

우리의 일상세계는 의식과 견해가 상당 부분 미디어를 통해 만들어지거나 혹은 참조하여 구축되고 있다고 해도 과언이 아니다. 매일 텔레비전, 신문, 인터넷으로부터 많은 정보와 거의 대부분의 NEWS를 얻으면서 우리는 하루하루 삶을 살고 있다. “미디어에 흠뻑 젖은 현실”(Media-saturated reality)(Bird, 2003: 1)을 살고 있는 것이다. 또 앞에서 인용한 영국 가디언 지의 남아방치 사건에 대한 오피니언 란에는 “We need more good news stories, like Yamato Tanooka’s rescue”가 게재되었는데 여기에는 “24시간 뉴스에 사로잡힌 문화 속에서 산다”(living in a 24-hour news-obsessed culture)는 표현이 있다. 이에 이어지는 내용을 보면 “뉴스의 표현수단은 끔찍하고 기분 나쁘고 타락한 것을 강조함으로써 독자, 나아가 이익을 늘리려고 한다. 그 결과 생겨나는 것은 세상이 어둡고 답답하고 좋은 일은 좀처럼 일어나지 않는다는 뒤뜰린 관점이다. 예전에 한 동료로부터 정신위생상 효과적인 3가지 방법은 술을 끊고 운동하고 뉴스를 읽지 않는 것이라고 들었다”고 하며 보다 밝은 뉴스를 보도해야 함을 주장하며 끝맺고 있다(Cosslett, 2016).

필자가 중심 테마로 삼아온 친자동반자살은 가장 무겁고 괴로운 주제임에 분명하지만, 이 연구시각은 James M. Carey의 의례로서의 커뮤니케이션 이론에 기초하고 있으며 <일상>을 파악하기 위한 것이다. 미국에서 문화 연구(cultural studies)의 창시자인 Carey는 *Media, Myths, and*

*Narratives*(Carey ed., 1988)와 *Communication As Culture*(1989)에서 종래 미디어 연구의 ‘전달 모델(도구론적 전달론)’에서 ‘의례 모델(수용 이론)’로의 이행을 주도했다. 2006년에 비교적 젊은 나이에 타개했기 때문에 그 이름은 그다지 알려져 있지 않지만, 그는 “뉴스는 정보가 아니라 드라마이자 이야기”이며 커뮤니케이션이란 “정보 공유의 행위가 아니라 공유하는 신념을 제시하고자”하는 것이라고 설명했다. 뉴스를 읽고 쓰는 것은 일종의 의례적인 행위이고 독자 앞에 배열된 것은 순수한 정보가 아니라 전 세계에서 서로 투쟁하고 있는 모든 세력의 묘사라고 보는 한편 “커뮤니케이션은 리얼리티가 만들어지고 유지되고 회복되고 변용되는 상징적인 과정”(Carey, 1989: 15~21)이라고 주장했다. Carey 이론의 계승자인 Elizabeth Bird의 다음과 같은 설명에 주목해보자.

“뉴스를 구술로서 고찰하는 것은 뉴스를 외부에 대응하는 것으로서, 사회에 의해 영향 받은 것에 영향을 미치는 것으로서, 저널리스트 또는 관료적 조직의 소산으로서 고찰할 가치가 없다는 것이 아니라 뉴스를 다른 차원에서 보는 것, 환언하자면 통지, 설명이라는 전통적인 기능을 넘어서는 곳에 뉴스라는 이야기가 있다는 뜻이 된다. 구술로서의 뉴스라는 방법은 뉴스가 정보를 알리는 것, 물론 독자가 뉴스로부터 배운다는 점을 부정하는 것이 아니다. 하지만 그들이 배우는 대부분의 것은 저널리스트가 정확히 제시하고자 하는 ‘사실,’ ‘이름,’ ‘인물’과는 그다지 관계가 없다. 그러한 모든 세부사항(의의가 있는 것과 없는 것 모두)은 뉴스의 보다 상징적인 시스템에 공헌하고 있다. 사실, 이름, 그러한 상세한 내용은 거의 매일 바뀌지만 이들이 적합하게 맞아들어가는 틀(상징적 시스템)은 보다 영속적이다. 그리고 영속적인 시스템으로서 뉴스의 전체성은 받는 쪽에 그 모든 구성 부분(이러한 부분들이 알리고 화나게 하고 또는 즐겁게 만들고자 의도하고 있는 것과 상관없이) 이상의 것을 ‘가르치고 있다고 할 수 있다’(Bird, 1988: 69).

또 Bird에 의하면 뉴스라는 신화적인 <구술>(mythological narrative)은 반복적으로 말해짐으로써 신화나 민속과 같이 독자(민중)에게 문화적 가치의 모델, 즉 선악·호악·미추 등의 정의를 제공한다(Bird, 1988: 70).<sup>14</sup> 필자는 이러한 주장에 기초하여 지금까지 일본과 한국의 신문기사가 각각 전하는 자살, <친자동반자살>을 둘러싼 ‘독자’가 인식하는 상징적 코드, 문화적인 특정한 ‘이야기의 코드’를 해독하고자 노력해왔다(岩本, 1993; 2006a; 2006b; 2007).

매스미디어와 인류학·민속학의 관계는 미국인류학회에 1969년에 분과회로서 미디어 인류학이 발족하고 1990년에는 Arjun Appadurai가 ‘미디어스케이프’를 정의하였지만(アパデュライ, 2004), 1993년에 D. Spitulnik에 의해 “매스 미디어의 인류학은 아직 없다”고 평가되었고(Bird, 2010: 2),<sup>12</sup> 2002년에도 F. Ginsburg 등이 “오랫동안 매스 미디어는 인류학에서 금기시되는 토픽이었다”(Ginsburg, Abu-Lughod and Larkin, 2002: 3)고 말한 것을 본다면 미디어 인류학으로서 눈에 띄는 발전을 한 것은 영상인류학·민족지영상의 영역<sup>13</sup>에 한정되었다. 매스 미디어에 관한 연구는 사회학이나 커뮤니케이션 이론 혹은 문화 연구의 대상영역으로 여겨져 회피되기 십상이었으며 비서구권 이문화의 연속극 등을 조심스럽게 다루는 정도였다.<sup>14</sup> 일본에서는 2004년에 일본문화인류학회의 기관지인 『文化人類学研究』 69권 1호에서 ‘매스 미디어·인류학·이문화표상’이라는 특집을 꾸렸고 모리야마 다쿠미(森山工)의 서론과 하라 도모아키(原知章)의 『미디어 인류학의 영역』 등을 게재했지만,<sup>15</sup> 이후 매스 미디어에 관한 이렇다 할 연구는 없었다.<sup>16</sup> 다만 아프리카 등의 발전도상국에서 인터넷, 휴대전화, SNS가 현지 생활양식을 급격히 변화시키고 있는 사례 연구는 많이 등장하였다(羽濑·内藤·岩佐編, 2012). 그러나 여전히 매스 미디어는 영역 침범이라는 의식이 강하기 때문인지 일본에서는 거의 없다고 할 수 있는데, 구미에서는 매스 미디어 연구를 중심으로 편찬된 Eric W. Rothenbuhler 등의 *Media Anthropology*(Rothenbuhler and Coman, 2005) 등이 간행되는 등 새로운 전기를 맞이하고 있다.

### 3. 매스 미디어 연구와 민속학

위에서 언급한 Elizabeth Bird는 매스 미디어를 적극적으로 연구대상으로 다루어온 민속학자이다. 현재 사우스 플로리다 대학(University of South Florida)의 인류학과 교수인 Bird는 Carey의 의례론을 계승하여 『탐구심을 지닌 사람들을 위해: 슈퍼마켓 광고지에 대한 문화 연구』(*For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*)(Bird, 1992), 『일상생활 속의 청중: 미디어 세계에서의 삶』(*Audience in Everyday Life: Living in a Media World*)(Bird, 2003) 등의 저서 외에도 『뉴스와 저널리즘의 인류학: 전 지구적인 관점』(*The anthropology of news & journalism: global perspectives*)(Bird ed., 2010) 등을 편찬해왔다.<sup>17</sup> 종래 민속학적 미디어론이라고 하면 예를 들어 Linda Dégh의 『미국 민속학과 매스 미디어』(*American Folklore and the Mass Media*)(Dégh, 1994)가 유명하지만, 이 연구는 베리언트(variant) 개념을 구사하고는 있으나 어디까지나 민담(folktale)의 텍스트 연구에 머무르고 있다. 이에 반해 Bird는 유체 개념인 청중(audience)이 매스 미디어를 어떻게 일상적으로 소비하는지에 초점을 맞춰 청중의 일상세계를 민족지적으로 기술하였다. 텔레비전, 신문은 구식 미디어로 취급된다고 하더라도, 인터넷이 대체할 수 없는 기능으로서의 뉴스의 ‘총람성’(總覽性)(橋元, 2011)<sup>18</sup>은 청중의 일상세계에 대한 영향과 그 생활세계를 포착함에 있어 텔레비전과 신문을 빼놓을 수 없게 하고 있다.

이 외에도 의례론이 전개한 연구로 빼놓을 수 없는 것이 잘 알려진 미디어 이벤트를 주장한 Daniel Dayan과 Elihu Katz의 연구이다. 텔레비전 방송을 통해 집행되는 의례·의식을 미디어 이벤트라 명명하고 특정한 상징을 전달하는 의례 표현의 구성장치이면서 의례를 생산하는 에이전트로 파악했는데, 유명인의 장례식, 결혼, 정치적·종교적 행사, 스포츠 행사와 같은 전 국민·전 세계를 아우르는 역사적인 행사가 바로 그 전형적인 예이다(ダーヤン・カッツ, 1996). 이벤트(행사)라는 비일상적인 의례에 특화시켜 논의되지만, 이는 발생하는 일 = 出来事<sup>데키고토</sup> = 이벤트(event)에 대한 NEWS 보도와도 일맥상통한다고 할 수 있으며 많은 연구 성과를 낳은 이 분야에 실마리를 제공하였다. 이 학파의 대표적인 연구자인 Rothenbuhler는 “텔레비전과 기타 미디어를 특징지을 때 신화적인 것이 그 사회의 주요한 상징체계의 사례라 보여지기 때문에 신중한 처리를 거쳐 인류학의 신화 개념과도 일치하게 된다”고 논하였다. 인류학적 연구방법에 따라 뉴스 담론의 공통 부분인 이야기 서술 속에서 신화적인 속성을 식별하는 것, 뉴스 기사와 신화의 교착을 이야기의 인지과정으로 분석하는 방법을 제시한 것이다. “영원한 이야기”(eternal stories)라 불리는 보편적 이야기의 원형(元型)이 리포터나 편집자들에 의해 삽입되고 뉴스 담론에서 “문화적 틀”로 작용하게 되는데, 이는 미디어 이벤트를 쉽게 이해·변용시켜 매스 미디어가 지니는 의미의 과잉을 최적화시키는 것이 된다(Rothenbuhler, 1998: 90).

Daniel Dayan과 Elihu Katz 또한 NEWS 보도에서 사람들이 상상조차 할 수 없는 “정보 부재의 커뮤니케이션”에 지나지 않았던 미디어 내용이 정치적으로 의례화됨으로써 사람들에게 긴장을 갖게 하여 균형 잡히고 수용 가능한 내용으로 변형된다고 논하면서 “변형될 수 있는 힘이 되는 의식”(transformative ceremonies) 그 자체가 시공간에 경계적(liminal) 중단을 가져오는 점이 중요하다고 지적하였다(Coman and Rothenbuhler, 2005: 5).<sup>19</sup> 본고 서두에서 언급한 방치사건은 미디어 이벤트는 아니지만, 속보라는 생중계의 형태로 일상이라는 시간을 중단시킨 점(ダーヤン, カッツ, 1996: 18), 아마도 수억 명에 이르는 대규모 시청자·독자들이 방송을 통해 동시에 같은 자극을 접한 상태가 만들어진 점(ダーヤン, カッツ, 1996: 30), 감추었던 사실이 드러나면서 이루어진 아버지의 기자회견이 무사발견이라는 결과로 이어지는 의식으로서 기능했다는 점(ダーヤン, カッツ, 1996: 211~212) 등, 미디어 이벤트화된 NEWS 보도의 전형적인 변형을 확인할 수 있다.<sup>20</sup> 이것은

비극을 예감케 하는 플롯에 들어맞는 텍스트가 뒤집어져 마지막에는 행복이 찾아온다는 민담(옛날이 야기)의 일반적인 형식과 흡사하다. 이러한 예측 가능하고 정해진 형식의 구조였다는 점 또한 이 일 이 사람들의 관심을 끌게 된 이유였다고 할 수 있겠다.

#### 4. 친자동반자살의 문화적 차이와 평준화: 한국과 일본의 신화로서의 NEWS 비교연구

필자가 한일 NEWS 보도를 비교연구하게 된 계기는 일본과 대만의 신문에 나타나는 자살 보도 형태의 차이에 대해 쓴 대만의 문화정신과학자 林憲(Rin Hsien)의 논문을 접한 일이었다(林, 1982: 321~337). 표1에서 볼 수 있듯이 일본에서 보도되는 자살 사건의 약 절반 정도는 동반자살 혹은 타살을 포함한 동반자살인 데 반해 대만 신문이 전하는 자살의 대부분은 단독자살이라는 점에서 전체적인 인상이 달라진다. 林은 정신과의사로서의 경험과 관찰, 치료에 비추어볼 때 자살자와 정신질환자가 보이는 정신 징후가 닮아 있다고 한다.

대만에서도 모친에 의한 동반자살이 소수이나마 관찰되는데(표1의 중화민국 “여성”과 세로의 “타살·자살”이 교차하는 괄호 안의 6건이 이에 해당), 그 양적인 차이보다 더 흥미로운 것은 부친에 의한 동반자살이 전혀 없다는 점과 “복수자살” 중 부부동반자살이 전혀 없다는 점에서 드러나는 특징이다. 그 당시까지 일본 연구자들의 논의로는, 예를 들어 1975년부터 80년까지 전국의 지방신문을 포함한 신문 기사를 꼼꼼히 모은 이즈카 스스무(飯塚進)의 연구 등이 있는데 이즈카의 유형별 수치(표2)의 경우 모자동반자살이 63.1%를 점하고 있으며(당시 연간 400건 전후의 친자동반자살이 발생한 셈인데 여기에 미수는 포함되지 않았음)(飯塚, 1982),<sup>21</sup> 이 외 다른 계량적인 조사에서도 모자동반자살은 6~70%에 이르러 압도적 다수라는 점에서 일본에서는 일반적으로 친자동반자살에 대한 연구라고 하면 모자동반자살 연구로 다루어지는 경향이 있었다.<sup>22</sup> 따라서 모자일체론과 같이 엄마와 자녀의 정신적인 미분화 상태를 논하는 것과 같은 모자동반자살에 중심축을 둔 논의가 대부분이었다. 이러한 상황에서 부자동반자살이나 일가족자살, 부부동반자살에 관해서도 보다 관심을 가져야 한다는 타문화의 관점에 의거한 논의는 매우 참신한 것이었다.

표1 일본과 대만 신문보도를 통해 본 자살 형태의 차이

형태	일본 (A신문 1975년 10월부터 1년간)				중화민국 (L신문 1969년 1월부터 3년간)			
	남성	여성	합계	건수	남성	여성	합계	건수
단수자살	100	44	144	144	146	144	290	290
복수자살(동반자살) (부부동반자살)	34 (23)	38 (23)	72 (46)	36 (23)	17 (0)	24 (0)	41 (0)	20 (0)
타살·자살(무리동반자살) (친자동반자살)	27 (13)	48 (45)	75 (58)	75 (58)	23 (0)	10 (6)	33 (6)	33 (6)
자살총수	161	130	291	255	186	178	364	343

(전거: 林 憲, 『精神徴候の通文化比較から見た親子心中』, 1982)

표2 일본의 친자동반자살 유형별 건수(1975~80년 전국 신문 보도)

연도 \ 유형	부자	모자	일가	기타	합계
소와50(1975)년	70	335	60	21	486
51(1976)	62	295	70	27	454
52(1977)	65	252	66	19	402
53(1978)	75	256	80	13	424
54(1979)	56	241	71	19	387
55(1980)	72	235	61	34	402
합계	400	1,614	408	133	2,555
비율(%)	15.7	63.1	16.0	5.2	100.0

(전거: 飯塚進, 『道連れ自殺, 今昔』, 1982)

친자동반자살 연구는 기수일 경우 용의자 사망으로 인해 범죄 구성요건을 만족시키지 못하기 때문에 공적인 통계를 제시되지 않아 그 실태나 전체상을 파악하는 것은 지극히 곤란하다. 기왕의 대부분의 연구는 신문기사가 데이터화되어 소수이기는 하지만 변사자의 검사해부를 다루는 검찰의무원의 자료와 정신과의사에 의한 미수자 임상자료 또한 이용되었지만, 신문자료에 자료적 한계가 있는 것도 사실이다. 필자가 취하는 방법은 NEWS 보도를 사실 파악을 위해 계량적으로 이용하는 것이 아니라 서술, 표현과 같은 구술(narrative)의 레벨에서 파악하고자 하는 것이다. 林은 신문기사를 이용하면서도 풍부한 임상경험을 통해 자살 원인이 다양하기는 하지만 이에 대해 말하는 일본인 대부분의 표현, 즉 “더 이상 살 수가 없다,” “내 잘못이다,” “모든 사람들에게 죄송하다”와 같은 말을 미리 본인 스스로 하거나 유서에 남긴 점에 주목하였다. 또 자식을 함께 데려가는 것에 대해 “(남겨두면) 불쌍하니까 데려가겠다,” “다른 사람에게 폐를 끼치고 싶지 않다”는 마음이 표명되는 점을 들어 가정 안에서 일어난 문제에 대해 한편에서는 본인 책임이라고 강렬히 느끼는 동시에 다른 한편에서는 우리 집 문제는 우리 집 안에서 해결해야 한다는 가족과 외부세계(친척과 타인)와의 사이에 명확한 선을 긋고 그 선을 지키는 것이 사회규범의 하나로 작용하고 있음을 지적하였다(林, 1982: 324, 326).

林에 따르면 일본과 달리 대만에서 보도된 6건의 모자동반자살 모두 그 동기는 부부간의 불화나 이혼이나 남편의 여자관계 및 남편과의 격렬한 말다툼 등에 대한 기사였다. 따라서 모친이 아이를 데리고 자살한 경우 뚜렷한 분노(一氣之下)가 표현되며 남편 내지 친족에 대한 보복의 수단이 된다고 한다. 이는 타이베이 자살예방센터에서의 진찰이나 병동에서 접한 환자들의 정신질환 사례 일반에서 확인되는 경향과 일치한다. 이는 비단 친자동반자살에만 해당되는 것이 아니며 다른 상황에서도 대만에서는 모친이 “제 잘못입니다. 죄송합니다”라는 심정을 표현하는 일이 없는 것은 분명해 보인다(林, 1982: 325).

1970년 전후의 비교자료이고 글 자체도 거의 40년 전의 것이기 때문에 지금의 대만의 상황이나 중국 본토와는 다를지도 모르겠다. 일본의 시대적 변화에 대해서는 후술하기로 하고 오해가 없도록 밝혀두고 싶은 것은, 당연한 것일 수도 있지만 모든 일본인이 다 친자동반자살을 하는 것은 아니라는 점이다. 선택지 중 하나인 이러한 행동은 무의식적으로 채택되는 문화 패턴 중의 하나로 존재하는 것이다. 선택은 갈등·곤란의 발생에서 선택이 이르는 경로, 즉 요인의 인과 연쇄와 발생 메커니즘을 패턴화하여 파악할 수 있는데 그 선택을 피할 수 있는 경로 또한 다수 존재한다. “이상행동은 당해 문화에 준한 정상행동의 특정 측면을 강화 표현한 것과 다름없”(林, 1982: 333)는데, 즉 하나의 경향에 불과한 것이다.

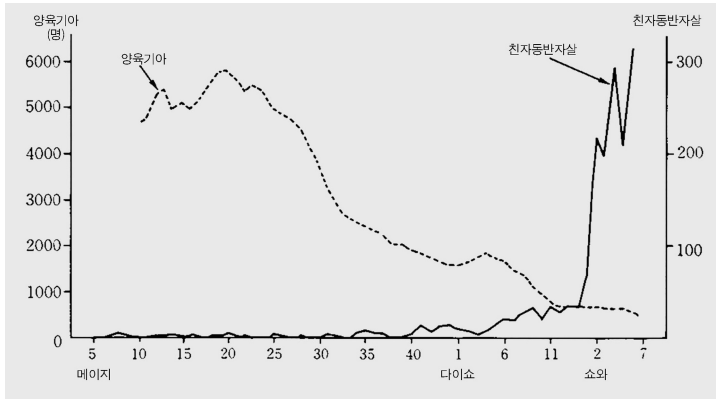


그림1 양육기아와 친자동반자살

(친자: 친자동반자살 수는 小峰茂之, 『小峰研究所紀要』 5, 1937, 양육기아 수는 『日本帝國統計年鑑』 1~53호에서 필자가 작성)

일본에서도 친자동반자살이 행위적 현상<sup>23</sup>이 아니라 문화 패턴의 하나(사회적 현상)로서 표면화되는 것은 그림1에서 볼 수 있는 것처럼 1920년대이며,<sup>24</sup> 그 전에는 부모자식이 갈등·곤란에 빠지게 되면 아이를 버렸고 그 아이를 노동력의 대상으로 주워 기르는 상가(商家)나 농가, 선주들이 있었다. 즉 유기나 살해, 또는 부모의 가출이나 자살로 문제는 처리되며 부모의 자살과 자식 살해가 함께 이루어지지는 않았다. 친자동반자살이라는 자식살해를 은폐시킨 미명(美名)이 보통명사가 된 것은 1923~4년경이라 여겨지는데(高橋, 1987: 17), 여기에는 독자 또한 같은 행동을 할 수 있는 가능성을 가지고 바라보는 ‘동정’과 ‘허용’이 숨어 있다. 사회학자 이소무라 에이치(磯村英一)는 ‘영아 살인’이라 하지 않고 미명을 붙이는 저널리즘의 관용 뒤에는 그렇게 할 수밖에 없었던 모친에 대한 동정과 이를 못 본 척한 사회에 대한 저항이 담겨 있다고 풀이하였다(磯村, 1959: 107~109). ‘내가 죽으면 누가 이 아이를 돌봐줄까’라는 부모의 마음은 ‘사회와 다른 사람들에게 폐를 끼쳐서는 안 된다’는 규범과 표리 관계에 있다. ‘폐’를 뜻하는 일본어 <sup>메 위꾸</sup>‘迷惑’는 본래 갈피를 못 잡고 망설인다는 뜻의 한자어로 이 단어가 일본어에서 ‘다른 사람이 한 일로 인해 불쾌해지거나 곤란해지는 일(모양)’(『大辭林』三省堂)이라는 뜻으로 쓰이게 된 것은 나쓰메 소세키(夏目漱石)의 『나는 고양이이다』(1906년 발표)가 간행된 즈음부터이며(近藤, 邢, 2011: 116~118; 近藤, 2014: 26), 이후 제1차 세계대전 후인 1919년에 내무성 주도로 시작된 민력함양운동에서는 공중도덕으로서 명시적인 준칙으로 다루어졌다(岩本, 2008a). 양육기아(養育棄兒)<sup>25</sup>의 쇠퇴와 친자동반자살의 급증의 역상관 관계는 분명하다(그림1). 즉, 자신의 자식을 남기고 죽는 것은 사회에 폐를 끼치고 부모로서의 책임을 회피하는 행위로 여겨지게 된 것이다.

1972년 중일 국교회복 당시 다나카 가쿠에(田中角榮) 수상은 “중국 국민께 엄청난 폐를 끼친 점에 대해 나는 다시 한 번 깊은 반성의 뜻을 표한다”고 말하였는데, 그 통역에 대해 저우언라이(周恩來) 수상이 “添了麻煩이라는 표현은 중국인의 반감을 부른다”며 엄중히 지적했다는 일화가 전해진다(近藤, 邢, 2008). ‘타인에게 폐를 끼쳐서는 안 된다’는 규범은 앞의 보겔의 연구에서도 볼 수 있었던 것처럼 타인이 아닌 가족에게만은 폐를 끼쳐도 된다는, 바꾸어 말해, 의존해도 된다(아마에[甘え])는 메시지를 내포하고 있다.

이러한 연구 시각에서 1989년에 한국과 비교한 결과(岩本, 1993)가 표3인데, 여기에서는 그 요점만 열거하여 간단히 설명해 보겠다. ①1989년 9월부터 1년간 조선일보와 동아일보가 보도한 자살

건수는 정확히 200건이었으며 이 중 복수자살과 타살·자살(일본에 말하는 동반자살로 추정되는 것)이 63건으로 전체의 약 30% 이상이며 대만과는 달리 ‘복합자살’(이하, 복수자살과 타살·자살을 합쳐서 논할 때는 ‘복합자살’이라 부르겠다. 일본, 한국 모두 ‘집단지살’이라고 하면 타인을 포함한다는 뉘앙스를 띄게 된다.)이 상당 부분을 차지한다. ②한국에서는 이러한 자살을 ‘동반자살’이라 부르는데, 일본과 비교해서 특징적인 것은 63건 중 17건이 가족·친족 이외의 사람과의 ‘동반자살’이라는 점이다(표3을 보면 거의 같은 시기 일본의 경우 40건 중 4건). 또 확대가족에까지 이르는 사건이 5건 있으며(일본은 1건), 친자동반자살이라는 부모자식에 한정되는 경향이 강한 일본의 복수자살과 비교해 ‘동반자살’이라는 이름에 걸맞는 현상으로 나타나고 있다.<sup>26</sup> ③63건의 복합자살 중 모자가 15건으로 가장 많기는 하지만, 부자 5건, 남편+처자(남편이 아내와 자식을 살해한 후 자살) 4건, 확대가족 5건, 부부 8건 등으로 ‘가장’ 즉 부친중심주의적인 경향이 드러난다. ④신문기사에서는 남편의 실직 등으로 곤란에 처해졌을 때에도 정부의 정책 부재와 무능을 공격하는 격양형이라고도 할 수 있는 명백한 분노의 표현이 서술되는 경향이 강하다. 그 중에는 예를 들어 며느리에게 폐를 끼친다고 표현된 사례도 지극히 소수이나 존재한다. 다만 일본처럼 내벌(內罰)적인 분위기를 조성하여 ‘동정’을 사고자 하는 서술은 적고 오히려 ‘사회정의’를 주장하는 듯한 인상을 받게 된다.

표3 한국과 일본 신문보도를 통해 본 자살 형태의 차이

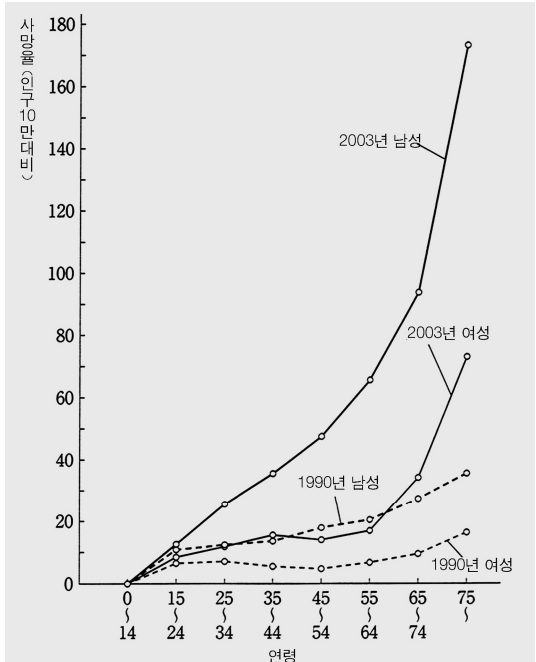
형태	나라별	일본 (아사히 신문, 1989년 1월부터 1년간)				대한민국 (조선·동아, 1989년 9월부터 1년간)			
		남성	여성	합계	건수	남성	여성	합계	건수
단독자살 (뒤쫓아 죽음)		32 (4)	13 (0)	45 (4)	45 (4)	89 (1)	48 (1)	137 (2)	137 (2)
복수자살(동반자살) (부부동반자살)		16 (11)	18 (11)	34 (22)	17 (11)	32 (8)	27 (8)	59 (16)	25 (8)
타살·자살(무리동반자살) (친자동반자살)		13 (9)	15 (13)	28 (22)	23 (20)	32 (16)	24 (21)	56 (37)	38 (32)
자살총수		61	46	107	85	153	99	252	200

이상은 1993년에 발표한 한일비교 연구논문에서 발췌한 것인데, 당시만 해도 일본과 한국의 문화적 차이를 전면에 내세우는 것만으로도 충분히 설명 가능했다. 하지만 그 후의 이른바 글로벌화의 진행에 따라 양국의 복합자살 형태는 평균화되어 가는 측면이 나타났다.<sup>27</sup> 1993년 논문에서는 1989년 1년 동안의 자살기사 전반을 분석했으나 2006년 논문에서는 1995년에서 2004년까지의 10년 동안의 복합자살 만을 대상으로 했다. 이후의 질적 변화의 요점을 정리해보면 다음과 같다. ①핵가족 단위의 동반자살의 비율적 증가, ②부친중심주의적 규범의 지속과 동요, ③가족(친족) 윤리의 붕괴와 미디어의 새로운 메시지, ④모자동반자살에 대한 시선의 변화, ⑤개인적 병리에서 사회적 병리로의 변화이다(岩本, 2006a).

10년 동안의 가족 내 동반자살을 가족유형에 따라 분류하여 선행연구 결과와 비교해 보면 몇 가지 명확한 변화를 도출할 수 있다. 즉, 전체 가족동반자살 중 부부가 자녀를 함께 데리고 죽는 핵가족형 일가족 동반자살과 부부동반자살이 접하는 비율이 21.7%에서 30.1%, 15.2%에서 26.0%로 각각 증가한 사실이다. 그리고 대조적인 가족형태라 할 수 있는 확대가족 동반자살이 10.9%에서 5.5%로 감소 추세에 있는 것은 부계적으로 조직화된 친족 범위에서 이른바 핵가족과 그 외 친족관계자 사이에

일종의 경계가 형성되어 가족 / 친족을 명확히 구분한다고 할 수 있는 일본의 ‘<sup>이해</sup>家’와 같은 상황으로 변하고 있음을 보여주는 것으로 보인다. 또 첫 번째 사례로 추측되는 것으로 2003년에는 가장이 69세의 모친을 포함하여 살해한 일가족 동반자살이 기사화되었다.<sup>28</sup> 유교적으로 존속살인을 절대악으로 인식하는 한국사회였기에(岩本, 2006b) 이 사례는 ②부친중심주의적 규범의 지속과 동요와 연관된다. 유형별로 본 부자동반자살 비율은 현저한 변화는 보이지 않는다. 한국의 경우 일가족 동반자살과 부부동반자살 모두 대개 실질적으로는 아버지=남편 주도이기 때문에, 일본과 비교했을 때 가정에서의 역할-권위 구조 내 부권과 역할 의식이 여전히 공고한 상황이라 볼 수 있겠다.<sup>29</sup> 하지만 ‘동기’로서 기사화되는 내용에는 질적인 변화가 보인다. 즉 충격적인 격앙형 사례는 자취를 감추고 표현은 동정심을 자극하지 않으면서 담담히 서술되는 한편 그 책임을 가정 내부에서 처리하는 듯한, 즉 자기책임으로서의 행위에 초점을 맞춰 기사화하는 경향이 두드러지기 시작했다. 즉, 종래와 같이 부계친족(큰 아버지)을 비롯한 타인에게 의존하는 듯한 삶의 방식은 부정되고 현대사회에서 살아남기 위해 점점 요구되는 자기책임과 같은 새로운 사회규범을 전하고 있는 것이다. 이와도 연관되는 것이 ③의 가족 윤리의 붕괴와 미디어의 새로운 메시지의 제시이다. 과거 신문기사에서는 아내의 자살의 뒤를 잇는 듯한 부자동반자살과 아내 쪽 불륜이 원인이 된 동반자살, 노인자살에 대한 일들이 현실적으로는 존재했음에도 불구하고 기사나 독자가 찾고 기대하는 가족상과는 다르다는 이유로 그다지 기사화되지 않았다. 그러한 기사를 읽는 것만으로도 불륜의 피해자인 남편의 불명예나 부양할 수 없는 자식들에 대한 사회적 제재가 되었기 때문이다. 이러한 암수(暗數)라고도 할 수 있는 일들이 기사화되기 시작하였다. 또 1990년대 후반까지 이러한 사건의 서술은 ‘문화적 틀’로서의 유교적인 가정 윤리와 미풍양속을 기준으로 평가되었지만 2000년대 이후에는 그것이 어렵게 되었다.

이러한 현상이 전형적으로 나타난 것은 ④모자동반자살에 대한 시선의 변화이다. 1997년 이전의 경우 모자동반자살의 ‘동기’나 ‘원인’으로 기사가 추정된 것의 대부분은 ‘일탈’과 ‘비정상’ 또는 사회적 ‘빈곤’의 강조였다. 오늘날에는 모멸적인 표현이라고도 할 수 있는 ‘아빠 없는 “결손가정”’이라는 표현도 종종 사용되었다. 그러나 1997년 IMF 위기 이후에는 같은 생활고라 해도 표준 가정으로부터의 ‘전락’이 문제시되었다. 시선의 더 큰 전환점이 된 것은 2003년에 인천에서 발생한 고층 아파트에서의 모자동반자살 사건이었다. 7세와 3세의 딸을 14층에서 떨어뜨린 엄마는 5세 아들을 안고 뛰어내렸다. 이 사건에 대한 신문기사의 제목에는 “엄마 살려주세요, 죽고 싶지 않아요”라는 마지막 부탁을 연상케 하는 글이 달렸고, 이는 한국사회에 큰 충격을 주었다. 이 사건에 대한 속보, 사설·칼럼·독자평 등을 통해 사회적 커뮤니케이션 과정으로



**그림2 한국 연령층별 자살율(1990년/2003년)**  
 (전거: 한국자살예방학회 편, 『우리나라의 자살문제, 그 해결을 위한 새로운 도전』, 2005)



서 한국사회에 공유된 메시지는 동반자살이 결코 남의 일이 아니라 내 주변에서, 그리고 나 자신에게도 일어날 수 있다는 인식이었다. 통화위기에서 벗어났음에도 불구하고 여전히 빈발하는 비슷한 사건에 대해 종래와 같이 경제를 원인으로 들어 설명할 수 없게 되자 한국사회의 바탕이 되어온 문화 그 자체에 비판이 쏟아질 수밖에 없었다. 부계가족과의 관계성, 가장의 의무감·책임감의 희박화가 현저해짐과 동시에 이 사건 이후 등장한 것은 새로운 가족이란 무엇인가에 대한 논의였으며 이것이 ⑤개인적 병리에서 사회적 병리로의 인식 전환을 뜻하게 되었다. 자살, 동반자살의 증가를 개인적 원인에서 찾던 것이 아니라 사회 병리로 인식하는 논의가 주류를 이루게 되었다. 이는 1990년대 중반까지 유교적인 ‘효’에 의해 낮은 비율을 보였던 고령자의 자살이 1990년대 후반 이후 그림2와 같이 빠르게 증가함과 동시에 사회문제화된 것과 관련이 있다. 지금도 여전히 높은 비율을 보이는데, 연장자를 공격하는 유교적인 친족규범을 대체할 만한 것은 무엇인지 미지수로 남아 있다.

아시아·오세아니아 국가의 자살률을 비교한 OECD(Organisation for Economic Co-operation and Development 경제협력개발기구) 발행한 *Society at Glance: Asia/Pacific 2011*에 따르면.<sup>30</sup> 그림3과 같이 중국 또한 연령층별 자살률에서 고령자가 높은 비율을 보인다. 일본의 경우 고령자보다 중장년층 자살이 더 비율이 높는데 이는 사회적 모순에 따른 과장이 중장년층에 집중되고 있음을 보여준다. 일본에서도 그 전에는 고령자의 자살률이 높았다(그림5). 이러한 고령자 자살률의 감소 원인은 제도적으로 고령자 복지가 제대로 이루어지고 있기 때문이라기보다 부모자식 사이에서도 ‘자식에게 폐를 끼치고 싶지 않다’는 규범의식이 확장된 결과 때문으로 보는 것이 적절하다. 신문 광고에는 ‘자식과 가족에게 폐 끼치고 싶지 않다’는 것을 강조한 건강식품 광고 문구가 넘쳐나며 자식과의 동거를 원하지 않는 독거노인 세대가 증가하고 있는데 이는 사회적으로도 ‘허용’된 결과라고 할 수 있다.<sup>31</sup>

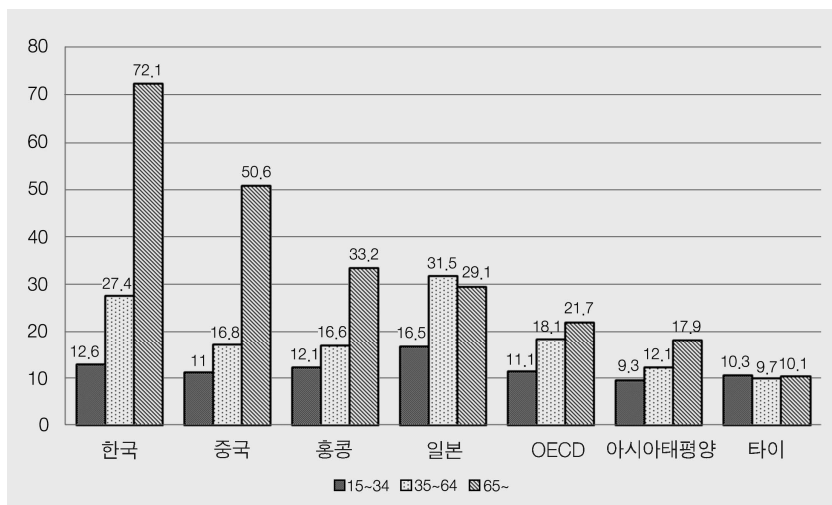


그림3 2011년 고령자 자살률의 국제비교(OECD)

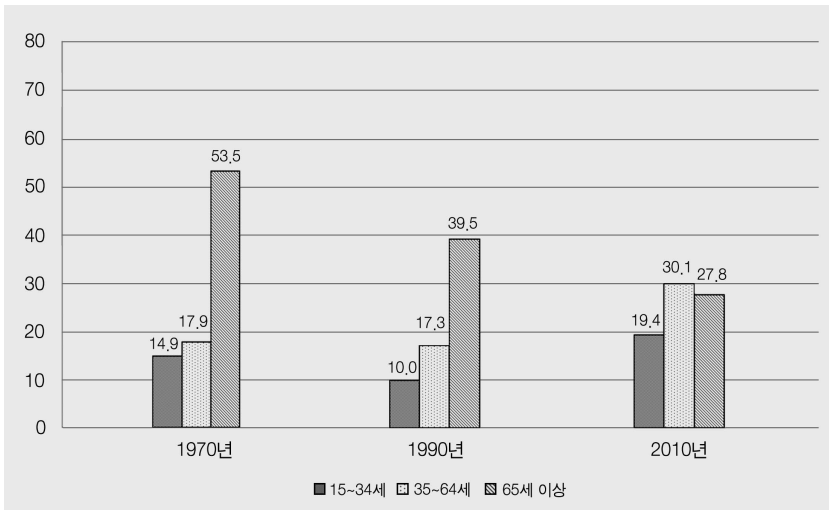


그림4 일본의 연령계급별 자살률의 추이(1970/1990/2010)  
(원거: 厚生労働省, 『人口動態統計』에서 필자가 작성)

## 5. 고령화 사회의 도래: 노노개호(老老介護)와 개호동반자살 / 개호살인

한일 자살형태의 비교(표3)에서 1989년 1년 동안 일본에서 보도된 자살 수는 85건이었다고 했는데, 이 해에 아사히 신문에 게재된 자살·동반자살에 관한 기사 자체는 119건이었다. 같은 사건이 속보(続報)의 형태로 복수 게재된 것을 1건으로 치고 또 외국에서의 외국인 자살사건 10건을 제외한 수가 85건이다. 10건이 해외 자살보도라는 사실은 신문보도의 글로벌화를 보여주고 있는데 같은 해 조선일보·동아일보(당시 동아일보는 석간지)의 1년 동안의 게재 수는 200건으로, 이에 비해 일본의 자살보도는 상당히 적다는 인상을 받게 된다. 林이 대만과의 비교에 사용한 것은 1975년 255건이었는데, 아사히 신문에서 그 10년 전, 20년 전의 보도 수를 확인해 본 결과 1979년 255건, 1969년 203건이었다. 즉 자살보도가 급격히 준 것은 1980년대 이후라고 할 수 있다. 또 지금은 일반인의 자살에 대해서는 전무라고 해도 될 정도로 게재되지 않고 있으며, 게재되는 것은 스캔들 성향의 동반자살 뿐이라는 점은 설명할 필요도 없었다.

자살에 관한 일본의 공식통계수치의 하나인 후생노동성 『인구동태통계』에 따르면 10만 명 당 수치인 자살률은 1989년뿐만 아니라 1969년, 1979년에도 18명 전후로 움직이고 있으며 큰 변화는 없다. 일본에서는 1998년부터 14년 연속해서 자살자가 3만 명을 넘어섰는데(자살률은 25명 전후의 추이), 또 다른 공식통계인 경찰청의 자살통계원표를 집계한 결과인 ‘자살통계’가 공표되는 시기에 매년 이 수치 자체가 신문의 기삿거리가 되고 있다. 개별적인 자살이 증가했음에도 불구하고 신문에는 단독자살의 경우 유명인의 자살만이 기사화된다. 자살은 제한된 지면의 세력다툼의 결과 그 ‘총람성’에서 ‘사건’으로 취급받지 못하게 된 것이라 할 수 있다.

신문기사를 데이터로서 수집·사용하는 방법론은 무엇을 화제(기삿거리)로 삼아 어떻게 사건화하는가, 그리고 어떻게 서술(구술)되는가를 문제 삼는 내러티브 방법론이 유효하지만, 양적 분석을 재고하지 않을 수 없게 되었다. 현재 구글 알리미에 ‘동반자살’을 등록하고 2006년 9월 15일부터 전국적인 자료를 자동적으로 수집하고 있는데, 최근 어느 하루 동안의 구글 알리미 ‘동반자살’ 수신 내용을 예

시해 보겠다(참고자료1, 2016년 6월 15일 수신). 여섯 항목에 중복이 있고 세 종류의 동반자살이 다루어지고 있는데 어떤 의미에서는 오늘날의 특징을 잘 보여주고 있는 내용이라 할 수 있겠다.

①, ②, ④, ⑤는 동거하는 50대 자매가 말다툼 끝에 언니가 부엌칼로 여동생과 80대 노모를 찌르고 자신도 찔렸는데 여동생만 사망하였다. ③은 바닷속에서 51세 무직 남성과 6세 아들의 시신이 발견되었다는 내용으로 두 사람 모두 눈에 띄는 외상은 없고 남자아이가 사는 전처의 집에 데려다 주는 길에 차에 탄 상태로 바다에 빠진 것으로 추정된다고 한다. ⑥은 작년 11월에 발생한 ‘도네가와 동반자살’이라는 이름으로 세상의 이목을 집중시킨 사건인데 그 재판의 판결과 사건의 핵심을 추적한 긴 리포트이다. 치매와 파킨슨 병을 앓던 84세 노모가 있으며 신문배달로 가정을 지탱해온 74세 아버지도 병으로 쓰러지자 생활보호를 신청한 동거 중이었던 셋째 딸이 경차에 탄 채로 도네가와 강에 뛰어들어 양친을 익사시켰다. 딸 혼자 살아남아 살인과 자살방조죄로 기소되었는데 이에 대해 지방재판소는 23일, 징역 4년의 실형을 선고했음을 보도하는 전날 기사에 대한 후속기사이다.

경추압박으로 인해 오토바이를 탈 수 없게 된 신문배달원 아버지의 병이 악화되어 결국엔 혼자 걸을 수조차 없게 되자 47세 셋째 딸에게 “같이 죽어주겠냐”고 말을 꺼냈다. “엄마만 남겨두면 불쌍하니까 셋이서 같이 죽자”는 아버지의 말에 생활보호 수급에 대해 시청에 알아보던 딸도 바로 “좋다”고 대답했다. 다음날 생활보호 수급심사를 위해 집을 방문한 시청직원이 가족의 내력에 대해 물어보자 그들의 처지를 돌아보고 “비참해졌다”는 딸의 고백을 통해 생활보호를 위한 수속과정이 이 사건의 도화선이 되었음을 알 수 있다. 즉 생활보호에 강한 저항심을 가지고 있었던 것으로 보인다. 기사의 제목이 된 것은 “죽을 것 같다”고 하며 손발을 버둥거리는 엄마에게 “죄송해요”라고 반복하던 딸의 말이었다. 그녀는 재판에서 “그래도 아버지를 증언대에 세우지 않아 다행이다. 그 이상 잔혹한 일은 없을 것이다”고 말하며 오열했다고 전해진다. 8년 구형에 대해 판결은 변호측이 주장한 집행유예를 인정하지 않고 징역 4년을 선고했다. 재판장이 마지막에 ‘사이 좋게 지내던 아버지와 어머니의 얼굴을 잊지 않고 하루하루 소중히 살이주길 바란다’는 배심원들의 메시지를 전하자 피고는 몇 번씩 고개를 끄덕거리며 “고맙습니다”라며 깊이 감사해했다고 전해진다(産経ニュース, 2016).

이처럼 ‘개호’<sup>32</sup>에 지쳐 가족의 목숨을 앗아가는 일은 ‘개호살인’ 혹은 ‘개호동반자살’이라고 불리며 초고령사회가 도래한 오늘날 일본에서 가장 풀기 어렵고 가장 무거운 사회문제 중 하나로 여겨지게 되었다. 개호와 직면하고 있는 557만 명의 사람들이 살아가는 현대 일본에서 특히 개호하는 사람도 고령자인 ‘노노개호’ 현상이 진행<sup>33</sup>되면서 개호살인 혹은 개호동반자살은 내게도 언젠가 일어날지 모르는 절실한 문제가 되어 2013년부터 다시 보도가 급증하고 있다. 필자가 구글 알리미에 동반자살을 등록한 2006년에도 개호살인·개호동반자살은 빈출했지만, 일단 보도가 진정된 후 다시 늘어난 것은 2013년부터였다.<sup>34</sup>

개호살인·동반자살 또한 행위 레벨의 현상이라는 측면에서 보면 어느 시대에서나 일어났을 가능성이 있다. 하지만 사회 레벨의 현상이라는 측면에서 보자면 다케가와 쇼고(武川正吾)가 고령자 개호는 “1980년대에 출현한 완전히 새로운 사회문제”이며 “가족 스스로 개호할 수 있는 능력이 존재했다는 것은 일종의 신화”(武川, 2000: 35)라고 지적하며 라이프 사이클에서 나타나는 개호기라는 단계는 일본인의 평균 수명의 장수화를 그 맥락으로 하여 처음으로 등장하였다고 한다. 1973년에 이미 ‘노병 동반자살(老病心中)’이라는 용어를 가지고 신문자료를 이용한 간호학자의 연구논문이 발표되었고(清水, 1973), 출현시기를 확정하는 것은 차치하고 그 이전에 고령의 부모의 부양문제는 있었다 해도 개호문제라 칭하는 듯한 사회문제는 없었고 따라서 개호살인·개호동반자살(이라는 카테고리)도 존재하지 않았다.

『나는 가족을 죽였다: 개호살인 당사자들의 고백』이라는 충격적인 제목과 내용의 텔레비전 프로그램 NHK스페셜이 2016년 7월 3일에 방송되었다. NHK 단독 조사를 보면 2010년 1월부터 2015년 12월까지 6년 동안 미수 및 상해치사를 포함한 개호살인은 적어도 138건 일어났는데 이는 약 2주에

1건의 비율로 발생한 것이라 볼 수 있으며 재판자료 등을 기초로 실제 상황이 판명된 77건 중 반 수 이상인 53%가 개호를 시작한지 3년 안에 일어났다는 사실을 밝혔다(1년 이내가 26%). 특히 높이 평가할 만한 것은 살인 당사자 100명 이상에게 접촉을 시도하여 당사자 11명으로부터 이야기를 듣고 그 내레이션의 일부를 영상과 함께 방송한 점이다. 어쩌서 선을 넘고 말았는가? 42년간 함께 동고동락한 아내를 살해한 71세 남편은 아내가 골다공증으로 골절한 후 퇴원하면 예전으로 돌아갈 수 있을 것이라 생각하고 보행훈련을 도왔으며 일시적으로 아내를 걸을 수 있을 정도로 회복되었지만 3개월 후 다시 골절한 다음부터는 와병 상태가 되어 배변도 혼자서는 할 수 없게 되었다. 개호 5개월째 대변이 썩 아내에게서 점차 웃음은 사라졌고 아무것도 할 수 없다며 눈물을 흘렸다. 이것이 개호인가? 그렇다고 믿으며 열심히 간호했지만 아내의 절망은 깊어만 갔다. 간병을 시작한지 10개월째 되던 때부터 아내가 ‘죽고 싶다…죽여 달라’는 말을 자주 하게 되자 절망에 빠진 남편도 점차 거기에 빠져들었다. 한 달 동안 울면서 죽고 싶다고 호소하던 아내가 사건 3일 전날 ‘사는 게 괴롭다’고 말하자 한계를 느끼고 ‘알았다. 우리 주변을 정리하자’고 대답하게 되었다. 재판기록으로부터 인용된 부부의 마지막 대화는 “정말 괜찮지? 후회 안 하지? 이제 되돌릴 수 없게 되는데?” “응 확실하게 죽여줘.” 이렇게 해서 간호를 시작한 지 11개월째 되던 남편은 선을 넘고 말았다. 두 사람은 2년 전까지 평온한 노후를 보내고 있었다. ‘누구나 갑작스레 간호를 떠안게 될 수 있는 시대, 이 부부와 우리를 구별 짓는 선은 과연 있는 것일까?’라고 프로그램은 질문을 던진다.<sup>35</sup>

또 다른 사례에서는 60년을 함께 지내온 잉꼬부부를 다루었다. 뇌경색으로 쓰러진 남편은 반신불수가 되었고 그의 오연성 폐렴을 걱정하는 아내는 식후 바로 눕는 남편의 태도와 의사의 지시를 듣지 않는 것에 대해 자주 싸우게 되었고 매섭게 대하게 되었다. “말을 듣지 않으면 집에 둘 수 없다”고 말하자 다른 곳에 보내달라고 한다. 한심하다.”고 일기에는 적혀 있다. 남편을 휠체어에 묶는 등 간호하는 방법이 잘못 되었을까라며 자책하게 된다. 감정을 억누를 수 없게 된 일상, 하루 종일 간호에 시간을 쏟아 자유시간을 가질 수 없는 일상 등이 그러했다.<sup>36</sup> 어쩌서 그렇게까지 궁지에 몰리게 되었는가? ‘어느 날 갑자기 시작된 간호로 궁지에 몰린 사람들이 우리와 연속해 있음을 담담히 전한다.

가토 에쓰코(加藤悦子)에 따르면 1998년부터 2003년 사이의 6년간 사례 수는 198건인데(加藤, 2005: 43~44), 이에 비추어 볼 때 위 텔레비전 프로그램의 내레이션 서두에서의 “지금 간호에 지쳐 가족에게 손을 대는 사건이 전국에서 잇따라 발생하고 있다”는 표현은 그러한 일이 증가하고 있다는 인상을 줄 수 있어 적절치 않다. 1990년대부터 예방을 목적으로 많은 연구가 이루어졌고 개호보험제도의 개선 등 정책적인 조치도 취해졌지만 그럼에도 여전히 줄지 않고 있다는 점을 강조해야 했다. 매스 미디어는 현재상황의 악화를 강조하고 예전에는 건전했다는 환상을 잘못 심어줄 수 있는 스토리를 만들어내기 일쑤다. 담담히 묘사되고는 있으나 먼저 소개했던 사례의 경우, 그 구성을 보면 마치 아내가 ‘같이 죽자’고 말하여 동반자살을 의뢰한 것처럼 보일 수 있다. 시청자는 그러한 사정을 명확히 알 수 없어 어쩌서 혼자 죽으려 하지 않았는가라는 의구심을 키우게 되고 납득되질 않는다. 집에서 간호하는 사람의 70%가 여성임에도 불구하고 개호살인 가해자의 약 70%가 남성이라는 실태(羽根, 2006: 30; 湯原, 2016: 13)와 간호에 지친 남성 간호자는 자신만의 자살이나 포기가 아니라 연루시키는 경향이 있다는 점(長尾·川崎, 2013),<sup>37</sup> 또 동반자살에서 가해가 미수로 그치는 경우가 60% 이상이라는 점(山中, 2004: 39)<sup>38</sup> 등 개호살인·개호동반자살의 문제점은 많이 지적할 수 있다. 이 사례들을 통해 적절한 줄거리를 얼마든지 그릴 수 있었음에도 불구하고 당사자의 고백과 영상에 지나치게 의존하여 문제점을 깊이 파헤치지 못하였고<sup>39</sup> 선정주의에서 벗어나지 못하였다. 당사자의 고백이라는 심연의 영역에 다가갈 수 있는 소재를 가지고 있었으면서도 서정적이고 다소 답답한 전개와 결론이었다는 점이 안타깝다.

개호살인·개호동반자살에 관하여 1945년 1월 1일부터 2004년 6월 30일까지의 아사히 신문 기사

를 검색한 하네 아이(羽根文)는 1971년까지 검색어에 부합하고 선택기준을 충족시키는 보도는 없었으며 72년에 처음으로 1건의 기사를 확인할 수 있었다고 한다. 하지만 1970년대부터 90년대 중반까지 매년 보도 수는 5건 이하에 머물렀고 90년대 말부터 20건 전후로 급증하였음을 알아냈다(羽根, 2006: 29~30). 다케다 코코(武田京子)가 논픽션 『할머니는 어째서 가족에게 살해당했는가』를 저술한 것은 1994년인데, 전국의 지방신문을 포함하여 1992년도에 일어난 가족에 의한 개호살인 사건의 피해자는 여성이 17건(가해자가 남편인 경우 7건, 아들 7건, 딸 2건, 며느리 1건), 남성이 3건(가해자가 아내인 경우 2건, 아들 1건)으로 그 실태가 제목에 잘 드러나 있다(武田, 1994). 앞서 설명한 친자동반자살의 60~70%가 모자동반자살인 점과는 대조적인 성별 비율이다. 개호동반자살도 일종의 친자동반자살 내지 가족 내 살인이라고 한다면 둘의 관계에 주목할 필요가 있겠다. 필자가 지금까지 연구대상으로 삼아온 친자동반자살은 비교적 젊은 세대의 부모가 아직 어린 자녀를 죽인 후에 자살하는 행위이며 지금도 모자동반자살을 대상으로 피해자를 18세 이하 미성년에 한정하여 연구를 진행 중에 있다. 한편 65세 혹은 60세 이상의 개호동반자살자를 대상으로도 신문기사를 통해 자료를 수집하고 있다. 전자는 아동 학대와 아동 복지 연구 관련이며 후자는 고령자 복지와 고령자 학대라는 맥락에 의거하므로 각각의 관심은 크게 둘로 나뉘어 부부동반자살과 일가족동반자살은 그 사이에서 연구시각으로부터 누락되게 된다. 구글 알리미(참고자료1)를 이용하여 언제나 양쪽을 동시에 열람하는 필자가 판단해 보기에 현재 양쪽 모두를 관련시켜서 논의하는 연구는 없으며 자료도 존재하지 않는다. 과거 친자동반자살에 대한 연구에서 20세 이상의 성인친자동반자살이라는 범주를 사용한 도쿄도 검찰의무원의 검안 자료가 유일한데(越永・高橋, 1985), 1946년에서 84년 사이에 친자동반자살 중 8.6%라는 비율과 동기별로 보면 질병과 장애가 64.9%를 차지한다고 제시되었을 뿐 보다 구체적인 언급은 없다.

표4 공식통계로 본 타살 / 아동학대사 / 개호살인 등의 수치 일람

	㉠ 타살 (사인별 사람수)	㉡ 아동학대로 인한 사망건수 (사람수)	㉢ 동반자살로 인한 사망이동수 (사람수)	㉣ 고령자학대에 의한 사망건수 (사람수)	㉤ 개호 피로로 인한 살인(사람수)	㉥ 개호 피로로 인한 상해치사 (사람수)
2002년	730					
2003년	705	24(25)				
2004년	655	48(50)	5(8)			
2005년	600	51(56)	19(30)			
2006년	580	52(61)	48(65)	31(32)		
2007년	516	73(78)	42(64)	27(27)	30	2
2008년	546	64(67)	43(61)	24(24)	48	5
2009년	479	47(49)	30(39)	31(32)	52	0
2010년	437	45(51)	37(47)	21(21)	57	1
2011년	415	56(58)	29(41)	21(21)	54	5
2012년	383	49(51)	29(39)	26(27)	40	3
2013년	342	36(36)	27(33)	21(21)	50	2
2014년	357			25(25)	42	0

(전거: ㉠란은 厚生労働省, 『人口動態統計』 『死因簡単分類別にみた性別死亡者数・死亡率(総数)』, ㉡란은 후생노동성과 아동학대 등 요보호사례 검증에 관한 전문위원회가 펴낸 『子ども虐待による死亡事例等の検証 について』 제1·11차 보고 『虐待による死亡』 항목, ㉢란은 상동 『心中による死亡の児童』 항목, ㉣란은 厚生労働省, 『高齢者虐待防止法』에 기초한 『虐待等による死亡例』 항목, ㉤란은 警察庁 『犯罪統計』(『平成19~26年の犯罪』), 『罪種別主たる被疑者の犯行の動機・原因別検挙件数』 내 『殺人』 중 『介護・看護疲れ』 항목, ㉥란은 상동 『傷害致死』 내 『介護・看病疲れ』 항목. 단, ㉣ 수치에는 동반자살이 거의 포함되지 않는다. ㉤ 수치에는 고령자뿐만 아니라 장애자나 난병 등도 포함된다.)

1920년대와 1970년대에는 연간 300~400건 발생하던 친자동반자살(그림1·표2)은 현재 당시와 비교해 큰 폭으로 감소하는 경향을 보이고 있다. 가와사키 후미히코(川崎二三彦) 등의 연구에 의하면 2000년대 이후의 연간 발생 건수는 30~50건 사이에 머물고 있다(川崎·松本, 2013). 「아동학대 방지 등에 관한 법률」(동칭 ‘아동학대방지법’)이 2000년에 시행되자 후생노동성은 2003년부터 사회보장심의회 아동부문·아동학대 등 요보호사례의 검증에 관한 전문위원회를 설치하고 아동학대로 인한 사망 검증수치를 공표하고 있다. 이 법률에 의거하여 매년 전국의 각 시정촌(市町村)은 아동학대 대응상황 등에 대한 조사를 수행하고 있는데 그 조사에는 ‘학대 등에 의한 사망 사례’라는 항목이 만들어져 시정촌이 그에 해당한다고 인정한 사례의 수를 집계한 것이다. 다만 1·2차 보고에서는 친자동반자살을 학대의 범주에 포함시키는 것에 대한 인식이 부족했기 때문이었는지 보고된 수는 적었다. 표4의 ㉔란에는 아동학대로 인한 사망 건수와 사람 수, ㉕란에는 동반자살로 죽은 아동(학대)의 사망 건수와 사람 수를 기재하였다(厚生労働省·社会保障審議会児童部門·児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会, 2015). 또 2006년부터 시행된 「고령자 학대 방지, 고령자 양호자의 지원 등에 관한 법률」(이하, 고령자학대방지법)에 의거하여 마찬가지로 ‘학대 등에 의한 사망 사례’라는 항목에 대한 집계가 이루어졌다. ㉔란에 그 수치를 기재하였는데, 여기에는 가해자도 사망한 동반자살 사건은 거의 포함되지 않은 듯싶다(厚生労働省, 2015; 2016).<sup>40</sup> 이러한 법률이 시행됨에 따라 경찰청은 『해세19년 범죄』 이후부터 범죄통계서 내 「범죄 종류별 주요 피의자 범행 동기·원인별 검거 건수」에 ‘개호·간호로 인한 피로’라는 항목을 신설했다.<sup>41</sup> 그로 인한 살인 건수를 ㉔란에, 상해치사 건수를 ㉕란에 정리했다. 피의자 사망으로 인해 범죄구성요건에 해당되지 않는 ㉔보다 ㉕의 수치가 낮다. ㉔에는 장애자, 만성질환·난병 등 개호로 인한 피로도 포함되는데 여기에는 경찰이 유서나 진술로부터 그 원인을 개호로 인한 피로로 인정한 경우만 해당되며 또 ‘온당한 처리’를 원하는 유족의 의향에 따라 사건화되지 않는 등의 암수가 포함되어 있기 때문에 수치 자체는 적게 공표되어 있다고 볼 수 있겠다.

## 6. ‘가족 내 살인의 증가’라는 담론: 체감 불안과 미디어 리얼리티

표4의 ㉔ 타살(사인별) 란에는 후생노동성 「인구동태통계」의 ‘사인 간단분류 별로 본 사망자 수’에서 ‘타살’의 수치를 옮겨 썼다. 예를 들어 심부전을 병명(原사인)으로 다루지 않고 사인을 규명하고자 하는 사회 동향 또한 고려하면 이 수치가 전체를 부감할 수 있는 하나의 지표가 될 수 있을 것이다. 1899(메이지32)년에 사망 통계가 집계되기 시작한 이래 계속되어온 기초 데이터이며 가장 신뢰할 수 있는 수치이기도 하다. 이 수치를 넘어서는 친자동반자살이나 개호살인 / 동반자살의 피살자는 있을 수 없다. 단, 개호동반자살은 가스 중독, 약·독극물, 투신, 익사의 경우, 함께 죽음을 당한 사람도 자살로 처리될 가능성이 있다.

아동학대사에 관해서는 최근 일본소아과학회가 2011년 소아사망 사례에 대해 4지역에서 파일럿 조사를 실시하고 학대가능성사(虐待可能性死)를 검증한 결과를 공표하였다. 조사지 내 15세 미만의 소아사망사례 중 학대 가능성이 중 정도 이상으로 판단되는 사례는 전체의 7.3%, 가능성이 높은 ‘高학대가능성死’로 판단되는 사례는 3.0%였다. ‘고학대가능성사’의 경우 영유아 흔들림 증후군, 과실성이 높은 감독방임에 의한 질식·익수, 被毆打兒 증후군, 적절한 치료를 못 받게 하는 의료방임과 자택분만 후의 사망이 포함된다. 인구동태통계의 소아사망수는 연간 약 5,000명에 약간 못 미치는 것으로 단순계산할 수 있는데, 이 중 학대사 가능성이 있어서 적극적으로 AI(Autopsy Imaging = 사망시 화상진단)와 해부의 필요가 있는 사례는 매년 350명 정도 있으며 표4 중 ㉔+㉕의 약 3.5배로 추정된다. 후생노동성 집계는 매년 90명 정도의 추이를 보이는데 고학대가능성사는 매년 150명 정도 발

생하고 있으며 약 40%는 수면 밑에 있을 수 있는 가능성이 시사되었다(溝口·滝沢, 2016: 668).<sup>42</sup>

고령자에 대한 개호살인 / 동반자살의 경우에도 이와 비슷한 혹은 이 이상의 암수가 있다고 예상할 수 있다. 여기에서는 이러한 점에 유의해서 논의를 진행하겠으나, 이 둘 사이의 유사점과 차이점은 후술하기로 한다. 표4의 각종 수치는 가족환경·사회환경의 변화에 따라 2000년대에 들어와 파악될 필요성이 생겨났다. 과거에는 친자동반자살을 학대의 범주에서 다루는 연구자는 없었지만 요즘의 친자동반자살 형태는 학대의 연장임을 연상시키는 미디어 보도가 늘어나고 있다고 볼 수 있기 때문이다. 이하에서는 표4의 수치를 보다 깊이 이해하기 위해 ㉠와 관련되는 뉴스에 대한 독자의 수용과 리얼리티에 대해(Bird, 2010: 12) 종종 이야기되는 ‘가족 내 살인의 증가’라는 담론과의 연관성도 고려하여 간단히 살펴보기로 하겠다.

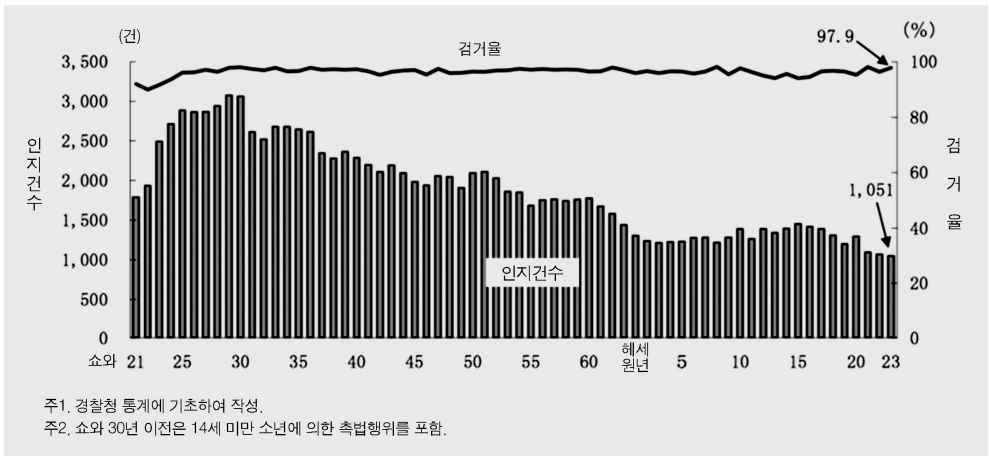


그림5 살인 인지건수·검거율의 추이(1946~2011년) (전거: 法務総合研究所, 『無差別殺傷犯に関する研究』, 2013)

일본의 연간 전체 사망자수의 10% 이상을 차지하는 ‘이상사’(異狀死)는 경찰 및 검찰의 검시관이 제삼자의 관여 여부, 위장 여부 등에 대한 외표 조사를 실시하여 촉탁의 등에 의한 ‘사체검안서’의 작성성이 이루어진다. 또 의혹이 있어 상세한 사인 규명이 필요할 경우에는 도쿄 23구, 오사가 시, 고베 시에서는 감찰의가, 그 외의 지역에서는 대학의 법의학고실에서 해부하게 된다. 일본의 이상사에 대한 해부율은 2015년 현재 12.4%이다(捜査第一課, 2016).<sup>43</sup> 잠재된 범죄나 사고사 존재의 가능성은 여전히 높지만(수치는 같은 국가 내 경년 변화의 경향을 볼 수 있는 허용 범위 안에 있다고 할 수 있지만, 암수를 포함하여 사회배경이 다른 국제비교는 곤란함), 다음의 범무성 범무종합연구소가 실시한 살인사건의 경향에 관한 분석은 참고할 만하다.

그림5은 전후 『살인 인지건수·검거율의 추이』이다. 살인죄의 인지 건수이기 때문에 살인 미수도 포함되므로(法務総合研究所, 2013: 6), 표4의 ㉠와는 달리 피해자가 반드시 사망했음을 나타내지는 않는다. 또 그림6은 『살인 피의자와 피해자의 관계별 검거건수·면식율·친족율의 추이』를 보여주고 있다.<sup>44</sup> 친족율이란 살인에서 친족(가족)이 차지하는 비율을 말하는데, 이것이 50%를 넘어섰다는 점이 미디어에 의해 종종 ‘가족 살인이 늘어났다고’ 표현되는 근거가 된다.<sup>45</sup> 그러나 전후 1950년대 후반을 정점으로 하여 약 3분의 1정도로 살인이 대폭 감소하는 경향에 있으며 후생노동성의 인구동태통계를 보면 타살로 죽는 사람은 1일 1명 이하가 되었다(그림5). 즉 살인 자체가 격감<sup>46</sup>하고 있기 때문에 향상적으로 발생하는 가족 내 살인의 비율은 높아질 수밖에 없는 것이다.

매스 미디어에서는 자녀살해, 부모살해(존속살인)가 증가했다는 식의 표현을 써서 마치 가족이 붕괴된 것과 같은 지나친 보도를 한다. 그림7 『영아살인·존속살인 인지건수 추이』를 보면 급감하고는 있으나 증가한다는 사실은 확인할 수 없다. 그림에도 불구하고 지나친 미디어 보도로 인해 시청자는 과거에 비해 살인 등 치안이 악화되고 흉악 범죄가 늘어났다는 리얼리티를 갖는 경우가 많다. 이는 ‘체감 불안’이라고 불리는데, 매스 미디어를 매개로 한 리얼리티는 예를 들어 2009년 ‘재판원’(배심원) 제도를 도입한 후 엄벌화의 경향(이른바 양형기준) 등이 나타나는 것과 같은 영향력을 가지고 있다 (Bird, 2010: 7).

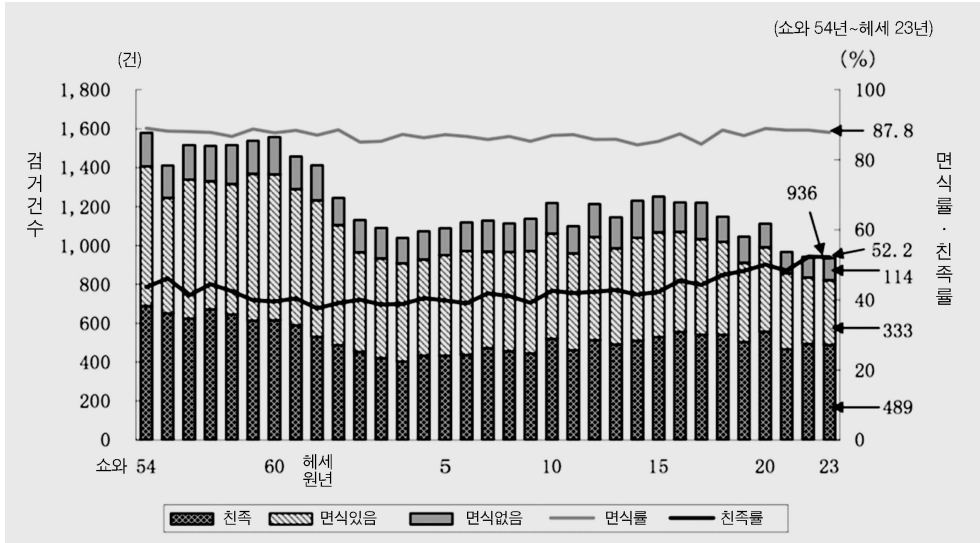


그림6 살인피의자와 피해자 관계별 검거 건수·면식률·친족률의 추이 (전거: 法務總合研究所, 앞의 책)

법무종합연구소가 간행한 책자에 수록된 『헤세22년판 범죄백서 특별조사』의 자료를 가지고 작성한 표5 살인의 『주요 동기·피해자와의 관계별 사람 수』를 보면 친족 간 살인의 동기로 ‘개호·양육 피로’가 71명 중 19명이다. 동반자살을 기도한 5명도 그 가능성이 높기 때문에 이를 포함하면 친족 간 살인의 약 3분의 1이 ‘개호·양육 피로’로 인해 일어났다. 또 ‘학대·괴롭힘’은 2명인데(法務總合研究所, 2013: 9), 선행연구가 친자동반자살과 개호동반자살을 ‘학대’의 연장으로 보는 것에 대해 의구심을 들게 하는 부분이다. ‘분만·격정’ 또한 일상적으로는 가까웠기 때문에 갑자기 옥하여 충동적으로 범행을 저지르는 경우도 많다.<sup>47</sup> 따라서 앞에서 언급한 ‘高학대가능성’이 일상적인 학대와 폭력의 연장으로만 파악되는 점에 대해서는 주의할 필요가 있다. 물론 일상적인 학대와 연속한 개호살인 / 동반자살도 있지만, 대부분의 선행연구가 지적하는 것은 오히려 그 반대로 헌신적인 간호를 계속하고 일상적으로는 책임감이 강하고 가족에 대한 애정이 깊은 사람이 많다는 점이다(羽根, 2006: 37; 湯原, 2011: 45). 자기희생적인 간호를 하던 끝에 피로와 절망감으로 인해 미래를 비관하고 동반자살에 이르는 실태가 부각됨으로써 애정이라는 명목 하의 지배라는 “‘애정담긴’ 폭력’에 의한 살인 등과 같이 평가되는 것이다(加藤, 2005: 11~14).

1998년 1월부터 2002년 12월까지 5년 동안의 개호살인 / 동반자살 기사를 분석한 야마나카 미유키(山中美由紀)에 의하면 그 동기는 두 가지, 즉 가해자 측의 개인적인 사정이나 자기중심적인 이유에 의한 것과 가해자의 심정이나 사정에 의한 것으로 나눌 수 있다고 한다. 후자의 경우 ‘간호에 지



쳤다.’ ‘남겨둔 채 나 혼자만 죽을 수는 없다.’ ‘(피해자의) 병이 고통스러워서,’ ‘편하게 해주고 싶어서,’ ‘죽여달라는 부탁을 받아서,’ ‘언제까지 간호를 계속할 수 있을까?’와 같은 가해자의 가족에 대한 생각이나 불안감이 계기가 된다. 이에 대해 자기중심적인 전자는 134건 중 7건뿐이었다고 한다(山中, 2004: 39). 적어도 보도되는 측면에서 보면 그러하다.

일상적인 폭력과 방임(neglect)에 의한 일반적인 ‘학대’와 친자동반자살과 개호동반자살은 현상적인 측면만 보더라도 그 성격이나 질이 다르다는 것이 필자의 견해이다. 거기에는 학대의 연장으로서 살해에 자살을 더하는 것으로 보기에 어려운 점이 있다. 애매한 일상어인 친자동반자살과 개호동반자살의 정의를 엄밀히 하기 위해 전자의 경우 피해자를 18세 미만, 후자는 65세 이상으로 상정하는 것이 통례화되어 있다. 과학적으로는 하나의 방법이 되겠지만 이 두 가지를 분리하지 않고 함께 살펴봄으로써 알 수 있는 것도 있다.



그림7 영아살해·존속살해 인지 건수의 추이

(전거: 湯沢雍彦, 『データで読む家族問題』, 日本放送出版協会, 2003)

표5 주요 동기·피해자와의 관계별 사람 수

구분		총수	주요 피해자와의 관계			
			친족	면식있음	면식없음	미상
주요 동기	분만·격정	100	23	61	14	2
	보복·원한	27	8	19	-	-
	치정·이성관계 문제	22	5	17	-	-
	이유 목적	8	1	5	2	-
	폭력단의 세력다툼 등	24	-	18	4	2
	검거도피·입막음	6	-	2	4	-
	개호·양육 피로	19	19	-	-	-
	동반자살 기도	5	5	-	-	-
	학대·괴롭힘	3	2	1	-	-
	피해자의 폭력 등에 대항	11	3	8	-	-
	기타	13	5	6	2	-
총수		238	71	137	26	4

(전거: 法務総合研究所, 앞의 책) 주1. 법무종합연구소 조사에 의한 자료.

## 7. 연소(年少)형에서 노년형으로: 친자동반자살의 고령화와 평준화

그림8은 필자가 후생노동성 인구동태통계로부터 최근 2010~14년의 5년 사이의 사인별 ‘타살’을

연령층에 따라 그래프화한 것이다. 상기한 ㉠을 안정적인 경향을 도출하기 위해 5년간 가산한 수치이다. 친자동반자살은 피해자가 0세에서 4세의 영유아에게 많이 일어난다(영유아층은 연령별로 다시 게재). 인구동태통계의 '타살'은 가해자가 반드시 친족이라 할 수 없지만, 친족일 가능성은 50% 전후의 추이를 보인다. 실제로 이 자료 외에 경향성을 확인할 수 있는 공적인 수치가 없기 때문에 여기에 근거하여 살펴보기로 한다. 오늘날 '타살'의 피해자는 60~64세가 가장 많아 고령자층 피해자가 다수라는 특징이 있다.

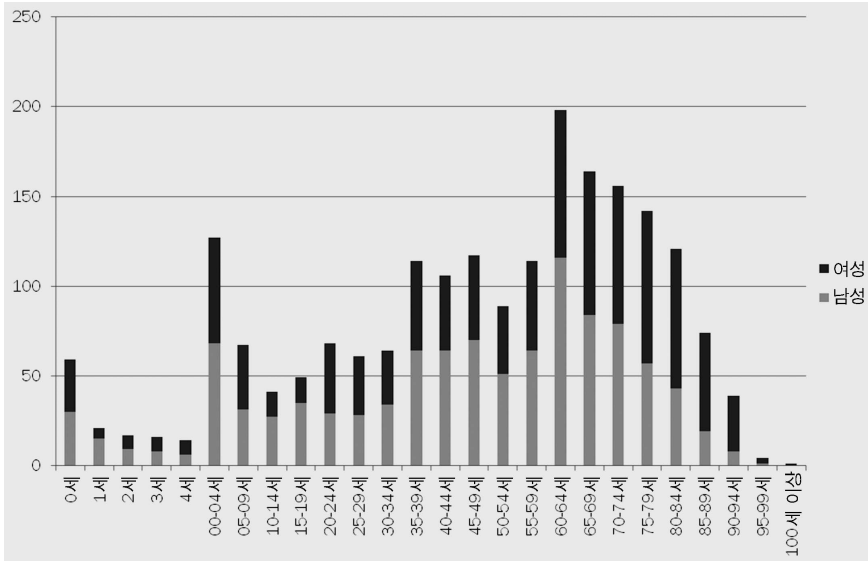


그림8 타살에 의한 사망자 수(2010~2014년) (전거:厚生労働省, 『人口動態統計』에서 작성)

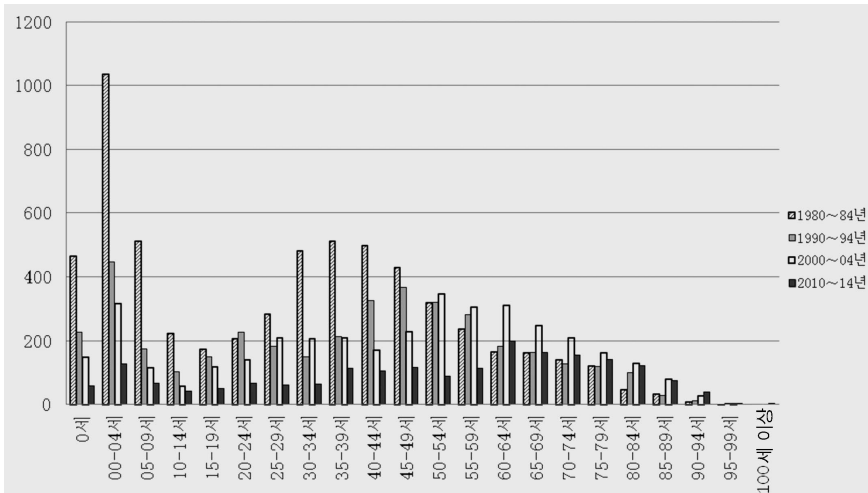


그림9 타살에 의한 연령층별 사망자수 추이(1980년대/1990년대/2000년대/2010년대)

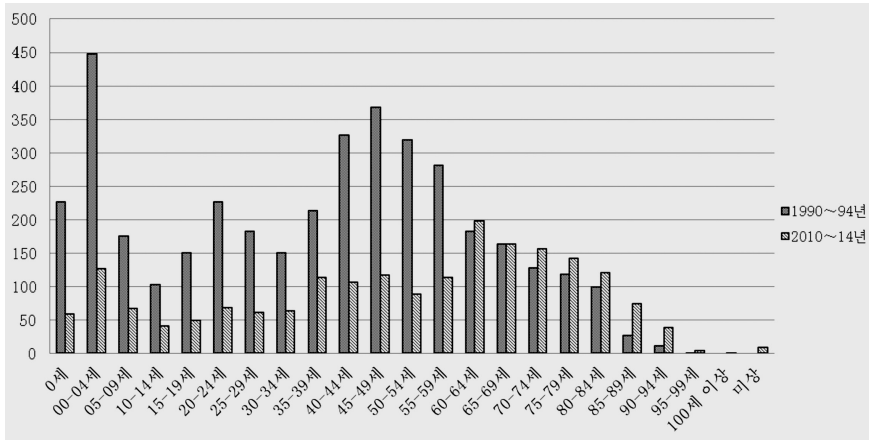


그림10 친자동반자살은 연소형에서 노년형으로 (1990년대/2010년대)

(원거: 厚生労働省, 『人口動態統計』에서 작성)

여기에 10년 전인 2000~04년, 20년 전인 1990~94년, 30년 전인 1980~84년의 연령층을 더한 것이 그림9이고 보기 쉬운 1990년대와 2010년대만 비교한 것이 그림10이다. 연소형 친자동반자살이 감소하는 한편 개호동반자살=노년형 친자동반자살로의 변화를 읽을 수 있는 자료라 할 수 있겠다. 연소형 친자동반자살을 아동학대의 범주에서 동일시하는 논문 동향에는 답답이 가질 않는데, 여기서 참고자료1에서 소개한 세 가지 ‘동반자살’을 다시 한 번 예로 들어보자. 하나는 동거하는 50대 여동생과 모친을 찌른 사건으로 충동적인 ‘분만·격정’형이라 할 수 있다. 문제는 바닷속에 차로 돌진한 부자의 사례인데, 이혼한 아내에게 아들을 데려다주는 도중에 일으킨 범행이었다. 흥기를 쓴 것이 아니므로 ‘평온한 죽음’이라 할 수도 있었으나 거기에는 이혼한 아내에 대한 보복심과 아들을 주고 싶지 않은 심정이 드러나 있다. 이렇게 부부의 이혼을 계기로 친권이나 자식과의 이별을 둘러싼 갈등을 다루는 보도도 현저해졌다. 가장 충격적이었던 것은 2013년 12월 연말에 “초등학교에서 아들에게 불, 중태 / 별거 중인 아버지, 자살을 꾀했다? 사망”이라는 큰 제목이 달린 기사였다. 이혼 조정 중인 49세 아빠가 따로 생활하고 있던 차남 9세를 연루시켜 분신자살을 시도한 사건이었다. 이미 앞에서 설명한 것처럼 필자는 1990년 전후의 논문에서 대만이나 한국에 이러한 격양형 복합자살(동반자살)이 발생한다는 문화적 차이를 논했다. 그러나 지금은 꼭 그렇지만은 않은 현실<sup>48</sup>이 문화적 차이의 ‘평균화’를 통해 드러나고 있다.

이 사건은 발생 당시 미디어에 크게 보도되었지만, 연말연시였기 때문인지 뉴스나 와이드쇼와 같은 프로그램에서 속보나 특집이 편성되는 일은 거의 없었다. 하지만 실제로 집중적인 보도가 이루어지지 않은 진짜 이유는 그 시기보다 다음과 같은 점에서 찾을 수 있을 것이다. 즉 미디어가 이 사건에 대한 마스터 내러티브(master narrative)의 형(型)을 가지고 있지 않았기 때문에(레만, 2010: 42~44) 이벤트를 이야기(story)로 변환시킬 수 없었다거나(Bird, 2010: 4),<sup>49</sup> 혹은 (그 아빠에게서) 개인적인 원인을 찾았기 때문이라는 해석이다. 부부의 이혼이 늘어나고는 있지만 제도적인 개혁이 전혀 진척을 보이지 않는 일본에서 친자 분리의 틀은 확립되어 있지 않기 때문에 앞으로도 이러한 부자동반자살이 하나의 문화양식으로 형성될 가능성이 높다고 여겨진다.<sup>50</sup>

연소형 친자동반자살에서는 이러한 질적인 변화가 인정된다. 그렇다면 노년형 친자동반자살의 경우 이른바 공격형이라 부를 만한 것이 과연 문화양식으로 존재하는지 혹은 보도되는 일은 있는지 의문을 가져볼 필요가 있다. 먼저 후자의 경우, 앞서 언급한 아미나가의 분석을 통해 알 수 있듯이 보도되는

일은 극히 드물다. 왜냐하면 이야기가 되는데 필요한 ‘말하는 방식’이 없기 때문이다. 개호살인 / 동반자살에 관한 종래의 보도는 개인의 목숨이나 살 권리를 묻기보다는 돌봄의 노고에 동정과 공감을 보내는 경향이 지극히 강했다. 앞서 본 NHK 스페셜에서 다룬 두 번째 사례는 차매가 악화된 모친을 살해한 당사자의 목소리를 형무소까지 찾아가 담아왔고 그 증언을 가지고 구성되었다. ‘가장 힘들고 불쌍한 건 우리 어머니였고 어머니를 편하게 해드릴 수 있는 건 나밖에 없다고 생각했다고 말하는 당사자에게 프로그램은 마지막 부분에서 ‘그럼 어째서 당신이 간호를 맡아서 한 것인가?’라는 근원적인 질문을 던짐으로써 ‘가족이기 때문’이라는 대답을 이끌어냈다. 즉 전하고자 하는 메시지는 모두 종래의 ‘집’ 관념에 바탕을 두고 있으며 그러한 가족 신화를 강화시키는 작용을 하고 있는 것이다. E. 버드의 표현을 빌리자면 “元型론적 주제에 호소하는 닷”(Bird, 2010: 7)에 걸렸다고 할 수 있다.

보도 내용이 이 정도로 한 쪽에 쏠려 있다면 이러한 일이 실제로 어떻게 존재하는지 알아볼 필요가 있다. 친족 이외의 면식이 있는 사람에 대한 살해 행위, 즉 이웃이나 직장 관계자, 지인에 대한 일상적인 원한이나 미움이 쌓이고 쌓여 살인에 이르게 되는 일은 하나의 경향으로서 존재한다고 할 수 있다(표5). 또 ‘高학대사망아동’ 중에는 일상적인 폭력이 확대되어 결국 구타하여 죽이는 피구타아 증후군이 포함된다. 하지만 개호살인이나 ㉔의 상해치사는 차치하더라도 개호동반자살에서 이러한 일상을 상정하기란 어렵다. 필사적인 간호를 했음에도 불구하고 회복 가능성이 보이지 않는 허무함과 불면에 빠져 힘든 간호에 대한 초조함에 기인하는 폭력은 있었을 수 있지만 이를 일률적으로 확대라는 범주에서 파악할 수 있을까? 물론 “어떠한 이유에서건 제3자에 의해 목숨을 끊는 행위는 학대 외에 그 무엇도 아니다”(根本, 2007)<sup>51</sup>라는 “궁극적 학대”(萩原, 2009: 131)에 대한 선행연구의 규정도 있으나 이는 논리적으로는 이해할 수 있을지언정 충분히 납득할 수 있는 설명은 아니다.

사건을 일으킨 당사자(와 함께 피해자도 마찬가지)에게 우울증이 많다는 논의(根本, 2007: 43; 湯原, 2011: 48)는 0세 영유아 살인이 많기 때문에 ‘산후 우울증’이 많다는 설명에서의 우울과 동질적인 것인가? 행위적 측면에서 문제해결능력과 판단력 저하에 기인하는 현상이 일어나고 있다면 증상으로서의 우울이라 할 수 있다. 하지만 진단서에 기재되지 않은 경우에 대해서까지 우울병으로 단정 짓거나 우울을 만병통치약처럼 사용할 수 있는 설명 도구로 이용하는 것은 위험하다(北中, 2014).<sup>52</sup> 적어도 원인과 그에 이르는 메커니즘은 상이하기 때문이다.

신문기사 혹은 판례정보를 아무리 계량화해도 도출되는 것은 마스터 내러티브뿐이다. 데이터베이스화의 진행으로 양적 연구의 급증과 함께 자료 수집은 쉬워졌지만 그렇다고 자료의 신뢰성과 객관성이 확보된 것은 아니다. 결코 ‘사실’ 그 자체가 아니라는 점, 즉 미디어 보도는 여러 번의 가공과 선택을 통해 생산되는 마스터 내러티브일 뿐, 일차적으로는 기자의 주관적인 구술이라고밖에 할 수 없다. 시청자 = 독자와 소통하기 위해 간주관적으로 마스터 내러티브가 참조되는데, 개호살인 / 동반자살이라는 ‘사실’을 파악하기 위해 본래 필요한 것은 문화적 배경과 사회적 조건에 대한 검토이다. 그럼에도 불구하고 이러한 것을 고려하지 않고 ‘사실’을 파악하려 시도하는 논문이 많은 것이 현실이다.<sup>53</sup>

신문보도에 대한 분석을 통해 확실히 도출 가능한 것 중의 하나는 사회적 요소 연관의 구조와 연관성 변화의 과정이라는 커다란 일상사적 전환, 변동의 역사에 관한 것이라 할 수 있다. 아사히·요미우리·마이니치의 조·석간 전국관 및 지방관 신문기사를 온라인에서 검색 가능한 최신 ‘G-Search 데이터베이스 신문·잡지 기사 횡단 검색’을 이용해 1998년부터 2007년에 이르는 동안의 친자 자·타살 458건을 추출한 아베 치하루(阿部千春)는 이 자료들의 일반화와 신뢰성을 검토하기 위해 도쿄도 감찰위원회의 사제검안서에 기초한 39년간의 자료(越永·高橋, 1985)와 신문보도의 일치율을 검증했다. 일치율은 71%였는데 이것을 낮다고 보아야 할지 높다고 보아야 할지는 입장에 따라 다르겠지만, 아베는 현시점에서 본 발생요인의 시대특성을 전전기(戰前期)와 전후 쇼와 시대(1945~89)로 나누어 비교 검토하였는데(阿部, 2010: 112), 이는 적합한 방법이라 하겠다.

## 8. 사쿠라다가 묻고자 한 것: <일상>의 구조 = 원인 연쇄 + 발생 메커니즘

신경통이나 심부전은 증상이다. 심부전의 증상은 호흡곤란, 천명, 부종, 냉감 등의 현상이 복합적으로 일어난 상태(증후명)를 가리킨다. 이 病態(상태)는 심질환이 ‘원인’이 되어 심근수축기능이 저하되기 때문에 몸에 필요한 산소(혈액량)의 공급이 원활하지 않아 폐울혈과 말초 세포 및 장기에 부종이 생기는 과정의 ‘원인’과 ‘메커니즘’을 말한다. 원인(사인)으로는 심근경색, 판막증 등 여러 가지가 있지만, 원인과 메커니즘만 풀게 되면 그것으로 사인 분류는 충분하여 심질환에 이르게 된 原질환에 대해 서까지는 그 규명이 요구되지 않는다. 예를 들어 심근경색에는 그에 이르게 된 고혈압이라든지 고지혈증, 부정맥 등 여러 原요인이 있는데 이 또한 보다 깊이 그 원인을 따져보면 운동부족, 과체중, 흡연, 염분 과다섭취 등 생활습관병의 다양한 인자가 복잡하게 얽혀 있다. 이러한 증층성을 ‘病的 事象의 연쇄’라고 부르는데, 즉 모든 것에는 인과와 메커니즘이 있다는 것이다. 인과관계의 순서가 올바르게 기재되면 사인 분류에서는 原사인으로 분류되지만 예를 들어 간경변 또한 알콜성 간경변과 C형 간염으로 나뉘어 병인은 크게 달라진다.<sup>54</sup>

사쿠라다에 따르면 우리들이 접하게 되는 것은 알기 쉬운 현상뿐이며 그가 문제로 삼고자 한 것은 잠재민속이라는 잘 보이지 않는 메커니즘을 암시하는 현상이었다. 그리고 이를 찾아내어 보다 증층적이고 복잡한 인과의 연쇄와 그 메커니즘을 규명해야 한다고 주장하였다. 총체론적(holistic) 관점에서 事象 연쇄 중 하나의 요소의 변화가 다른 인과에 어떤 영향을 주는지를 <일상>이라는 차원에서 알아내는 것을 민속학의 사명이라 문제 제기하고자 한 것으로 보인다. 야나기타 구니오(柳田國男)는 생활외형 / 생활해설 / 생활의식이라는 3부 분류를 제시한 후 생활의식의 규명을 민속학의 목적으로 삼았다(柳田, 1990: 253~254). 이러한 ‘생활의식’을 아리가 기자에몬(有賀喜左衛門)은, 예를 들자면 “겉모습은 달라 보이는 棄兒, 햇수를 정한 고용살이(年季奉公), 몸팔이, 영아살해, 수양자식 등과 같은 일들은 그 당사자의 생활의식을 따라가보면 깊이 연관되어 있었다.”(有賀, 1969: 347)고 지적했다. 일상의 폭력이 확대사로 발전한다는 의미에서의 일상이 아니라 <일상>이라는 구조의 해명이야말로 민속학이 해야 할 일이다.<sup>55</sup>

일상적 학대의 常態화 ⇒ 그 연장에서의 살해 ⇒ 후회 혹은 처벌되는 것을 혐오하여 행한 자살이라는 메커니즘과, 헌신적인 간호라는 일상 ⇒ 동반자살에 대한 생각과 각오 혹은 諳전제(즉 역사문화적 배경을 포함한 <일상> 구조) ⇒ 살해 / 동반자살이라는 흐름은 <일상>의 내용과 메커니즘을 달리 한다. 그리고 여기서 주목되어야 할 것은 개호 문제의 해결을 타인이나 시설에 어찌서 맡기지 않는가라는 점, 즉 간호를 포기하거나 피간호자의 방치, 유기가 아니라 ‘죽음’을 선택함으로써 해결, 다시 말해 끝을 내고자 하는 당사자의 심경이다. 여기에는 첫째로 간호를 가족이 떠맡는 문화적 요인이 관여하고 있는데, 이를 규명할 수 있는 것은 <일상>을 보다 두껍게 그리고 총체적으로 관찰·기술할 수 있는 민속지적 방법이라 할 수 있겠다.

‘개호의 사회화’를 목표로 개호와 관련된 가족의 부담을 경감시킬 수 있다던 개호보험법은 2000년에 도입된 후 최근에는 사회보장비가 늘어나면서 병원이나 특별양호노인시설 등과 같은 개호 시설에서 ‘자택’으로의 정책적 유도가 이루어지고 있어서 결국 간호를 가족이 떠맡도록 장려하는 방향으로 전환되었다. 개호보험제도와 개호 서비스를 받을 수 있는 민간 유료노인시설을 선택할 수 있는 것은 일부의 부유한 사람들뿐이며 대부분의 경우 자신의 일을 희생하면서 밤낮을 가리지 않고 간호에 전념해야만 한다. 즉 간호를 위해 일을 그만두는 것밖에 선택의 여지가 없는 정치적·경제적 요인과 경로의 배경에는 이를 허용하는 문화적 요인이 숨어 있다. 또, 예를 들어 가족구성이라는 측면에서 볼 때 자식들은 바빠 다른 가족이 있더라도 혼자서 간호를 떠맡아 고립감만 강해지는 것도 문화적인 심리요인이 잠재, 작용하고 있다. 그리고 이렇게 혼자서 해온 까닭에 이를 계속할지 아니면 그만둘지의

판단조차도 혼자 해야만 하는 전체적인 ‘분위기’와 ‘마음’이 <일상>의 구조로서 감돌고 있는 것이다(梶谷, 2015; 2002; 2001). 헤르만 슈미트 등의 ‘새로운 현상학’에 근거하여 알브레이트 레만은 ‘분위기’나 ‘기분’을 문제시하였는데(Lehmann, 2007), 이를 그려내는 것도 바로 민속학적 방법의 활용으로 가능해진다. 나 혼자 죽는 것은 간호, 양호의 책임을 방기했음을 의미한다. 또 처음의 뜻을 끝내 이루지 못했다는 미련도 남기 때문에 죽음을 통해 생을 완결짓는다는 문화적 의미가 여기에 응축되어 있는 것이다.

도쿄도 감찰의무원인 우에노 마사히코(上野正彦) 등이 1981년에 발표한 자료는 예상 외의 경향성을 발견함으로써 화제가 되었다(上野·庄司·浅川, 1981). 그것은 1976년 이후 3년간의 사법해부를 통해 3세대 동거 고령자의 자살률이 독거노인, 즉 혼자 사는 고령자의 자살률보다 1.6배 높다는 사실이었다. 이러한 경향성은 이후 대도시뿐만 아니라 농산촌 지역에서의 연구를 통해서도 확인되었다. 예를 들어 1986년에 발표된 니가타 현 히가시쿠비키 군의 실태조사에서는 자살한 고령자 135명 중 독거노인은 한 명도 없었으며 2·3세대 가족에서 배우자가 없는 고령자가 많았다(森田·須賀·内藤 외, 1986). 이러한 선행연구들이 보여주는 것은 현재 일본에서는 ‘병이나 노령화가 진전’되어 ‘일을 할 수 없게 되고’ 이로 인해 ‘가족에게 폐를 끼치고 만다’는 다시 말해 ‘아무런 도움이 안 된다’고 생각하기에 이르는 메커니즘을 거쳐 자살을 선택하게 되는 경로이다.

‘폐’라는 관념에 끌려온 것들이 도처에 숨겨져 있다.<sup>56</sup> 타인이나 사회에 폐를 끼쳐서는 안 된다는 사회규범이 보다 심화되어 이젠 자식이나 가족에게까지 적용되고 있다. 따라서 고령자는 마음 편한 독거를 선택하게 됨으로써 자살률은 큰 폭으로 줄어드는 한편 노노개호 세대에서는 개호를 담당하는 사람까지도 폐라는 관념을 내면화시키게 됨으로써 개호살인 / 동반자살을 일으키는 요인 연쇄의 비틀림을 낳고 있다. 다만 친자동반자살에서 연소형의 감소 경향은 폐라는 관념의 종언을 알리는 조짐이라고 볼 수 있을 것이다. 만일 정말 그러하다면 폐라는 사회규범의 생물학, 즉 발생, 성장, 성숙, 쇠퇴, 소멸이라는 과정을 여기서 찾아볼 수 있겠다.

## 나오며: 글로벌화 혹은 초고령사회 민속학으로

주지하다시피 총인구에 대해 65세 이상의 고령 인구가 차지하는 비율을 고령화율이라고 하는데, WHO(세계보건기구)의 정의에 따르면 이 고령화율이 7% 이상이면 ‘고령화사회,’ 14% 이상이면 ‘고령사회,’ 21% 이상이면 ‘초고령사회’라고 칭하게 된다. 일본이 고령화사회가 된 것은 1970년이며 그 24년 후인 1994년에는 고령사회, 2007년에는 초고령사회로 돌입하였고 2005년 이후에는 고령화율이 세계 최고를 기록했으며 2015년 10월 1일 현재 26.7%를 나타내고 있다(内閣府, 2016: 2). 고령화의 최대 문제점은 그 속도라 할 수 있는데, 고령화사회에서 고령사회로 이행하는데 프랑스는 114년, 독일은 42년 걸렸던 반면 일본은 24년이라는 속도로 진행되어 사회적·제도적인 대응이 이를 따라가지 못하고 있는 실정이다.

그림11은 한중일의 향후 예측을 포함한 고령화율의 추이다(鈴置, 2012). 한국에서는 2008년의 이른 시기에 ‘노인장기요양보험제도’를 시행했다. 일본과 가장 다른 점은 자기부담률은 높지만 가족에 대한 현금급부제를 도입했다는 점이다. 요양보호사라는 자격을 취득하고 가족을 요양보호하면 현금 급여를 받을 수 있는데, 이는 시설 설립이 쉽지 않은 지역에서 요양보호를 담당할 인재를 확보함과 동시에 재원지출 또한 억제할 수 있다(金, 2016). 좋은 방법이라 아니할 수 없겠다. 일본의 경우, 고령화의 진행과 함께 재정상황의 악화 및 간호할 인력의 부족으로 인해 요양보호의 질이 떨어지는 악순환에 빠져 있다. 개호이직(介護離職)이 일상화됨으로써 간호하기 위해 한창 일해야 하는 사람이 일

을 그만두는 일이 당연해지고 있는 것이다. 일과 취미를 잃어버리고 저금도 다 써버려서 살아갈 의욕을 잃은 사람들이 개호살인 / 동반자살하는 비극이 일어났다. 현재 핵가족화가 진행되는 한편 일본에서는 몇 년 안에 분명히 실시될 예정인 개헌에서 자민당이 내놓은 초안 제24조에 “가족은 사회의 자연적·기초적인 단위로서 존중받는다. 가족은 서로 도와야 한다.”고 쓰여 있는데 여기에서는 가족규범이 한층 더 강화되는 ‘낌새’를 느끼게 한다.

한국의 노인 자살률의 상승 또한 문제이다. 부모를 살해하는 것은 천륜에 어긋나는 행위로 여겨져 아버지가 처자를 죽이고 자살하는 일은 여러 번 보도되었지만 부모를 죽이고 자살하는 일은 앞에서 언급한 것처럼 2003년에 이르러서야 처음으로 보도되었다. 유교적 전통 속에서 부모를 살해하는 것은 천륜을 거스르는 중죄로 여겨져 실제로 일어난 존속살인은 개인적인 특수 사례로서만 이야기되었다(노·양, 2003). 일본에서는 개호동반자살 미수로 살아남은 피고에게는 징역 3년 집행유예 5년이 언도되어 정상참작되는 판결 유형이 압도적으로 많다고 한다(池田, 2006: 161). 한국에서 2005년에 일어난 개호살인사건에 관한 기사에는 “‘대소변 못 가린다.’ 친모 살해 폐륜아에게 무기징역 선고”라는 제목이 붙었다(노컷뉴스, 2005). 일본에서는 1995년에 폐지된 존속살인죄가 여전히 유지되고 있기 때문에 적어야만 할 개호살인 / 동반자살이 아무래도 늘어나고 있는 조짐을 보이고 있다. 2014년에 아이돌 그룹 멤버의 57세 아버지가 치매를 앓게 된 84세, 79세 조부모의 간병으로 고민하다가 요양시설에 보내기로 결정하지만 이에 대한 저항감이 커 결국에는 동반자살에 이르게 된 사건이 사회적 충격을 가져왔다. 시설에 모시는 것을 ‘불효’라 여기는 사람이 적지 않은 ‘사회풍토’를 지적해볼 수 있는데 이러한 사건들은 연간 10건 이상 발생하고 있다고 한다(조선일보, 2014).<sup>57</sup> 일본에서는 ‘불효’라는 뜻을 규정하는 것이 어렵게 되어 그 원인과 발생의 메커니즘에 다소의 차이는 있겠지만 ‘평준화’되고 있다.

앞서 언급한 대만의 문화정신과학자 林은 “각 문화에서 강조되는 정신증후 경향이 현대화에 따라 줄어드는가”라는 의문을 갖고 연령층을 나누어서 증후 경향이 희박화됨을 예측했는데 연구 결과는 달랐다. 대만인 환자는 “젊은 연령층에 오히려 적대적 의식 증후가 연장자층보다 강하게 나타나고 일본인 환자에서도 젊은 층이 연장자층보다 신경질적 증후가 강했다”는 분석 결과를 도출하고 “문화의 영향을 강하게 받아 구성되는 정신 증후는 아마도 현대화에 의해 급속히 변화하는 것은 아닐 것이다”고 추정하였다(林, 1982: 333). 이 논고를 수정하여 게재·간행한 책에는 “친자동반자살이 문화적 배경을 갖는 현상”이며 만일 “격감했다고 한다면 그 변화란 무엇인지 설명이 필요하다”고 적고 있다(林, 2004: 167~8).

한편 필자는 몇 년 전에 일본의 한 젊은 연구자가 쓴 책의 1장을 읽고 깜짝 놀랐다. 박사논문을 정리한 그 책의 제목은 『현대일본의 장송의례』라는 온화한 것이었지만, 그 부연 설명에서는 과거에 노인들이 아이들에게 말로 전해온 측면이 강했다고 여겨지는 ‘타계’에 관한 관념에 대해 만화나 애니메이션, 영화, 게임소프트의 담론 분석을 통해 중흥무진 묘사

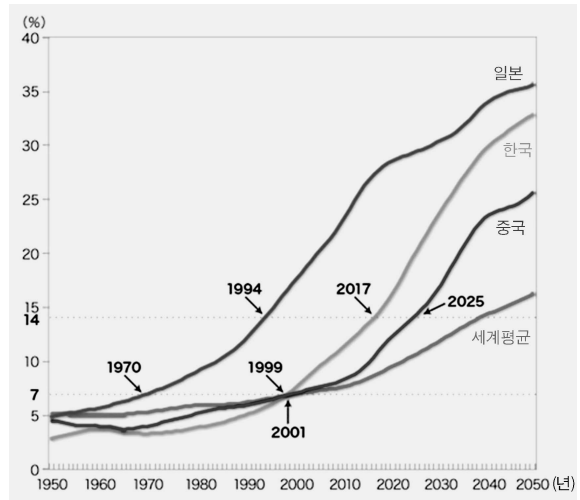


그림11 한중일 고령화율의 추이와 향후 예측

(전자: 鈴置高史, 『『老いてゆくアジア』の大泉啓一郎 氏に聞く』, 2012)

되었다(内藤, 2013: 321). 하지만 이후 요즘의 유학생들, 특히 중국과 한국의 유학생들은 일본의 애니메이션이나 게임을 어렸을 적부터 일상적으로 매우 가까이해 왔으며 같은 일본인이라 할지라도 지금의 젊은 일본인 대학생들의 타계관이나 행동유형, 사고양식, 세계관 등은 필자보다 문화적 거리가 더 가까운 것이 아닌가하고 느끼는 일이 많아졌다. 그러나 생각해보면 필자 자신도 조부모나 부모로부터 보겔이 서술한 ‘오바케’로 겁을 먹은 적은 있어도 ‘저승觀’에 대해 들은 기억은 없다. 미디어를 통해 혹은 국어 교과서에 실린 아쿠타가와 류노스케(芥川龍之介)의 단편소설 『거미줄』 등 광의의 매스 미디어를 매개로 하여 단편적인 브리콜라주로 존재함에 불과하다.

『전뇌 코일』과 같은 전뇌 공간을 ‘타계’로 여기는 세계관이 언젠가는 문화의 벽을 넘어 전개될지도 모르겠다. 그러한 극적 변화의 가능성은 부정하지 않는다 해도 필자의 생각은 여전히 기본적으로는 林의 이해와 같다. 뉴미디어가 등장하고(ダナ, 2014),<sup>58</sup> 글로벌화가 진행된다 해도 텔레비전의 엄청난 기능으로 구축되어진 내셔널 아이덴티티(national identity)에 의해 사회 통합이 이루어진 지금,<sup>59</sup> 국민국가의 문화가 그리 급속하게 변화하기는 어려울 것이며 ‘평균화’하면서도, ‘폐’라는 관념에서 본 것처럼, 장기적 파동의 요소 연쇄의 연관을 조금씩 변화시키면서 변화할 것이라는 예상만이 가능하다. 유감스럽게도 수명은 한정되어 있기에 그 변화의 끝을 지켜볼 수는 없겠지만 한중일의 보통 사람들의 삶이 어떻게 글로벌화에 대해 urbanalization(俗도시화)되어 갈 것인가(ムニョス, 2013), 중국 사람들은 아주 가까운 곳에서 급속히 진전되고 있는 고령화에 어떻게 대처하고 어떠한 일상적 실천을 보여줄 것인가? 민속학자들의 과제는 결코 적다고 할 수 없다.

## (참고자료 1) 구글 알리미 ‘동반자살’ (2016년 6월 25일 수신)

### ① 다치카와에서 동반자살? 차녀 사망, 장녀는 중태 2016.06.24 23:44

- 요미우리 신문

24일 오후 3시 반경, 도쿄 도 다치카와 시 니시키쵸 맨션에서 주민으로부터 비상통보를 받고 출동한 경비회사 직원이 2층에 있는 집 현관에 혈흔이 있을 것을 발견하고 110번 신고

### ② 엄마와 여동생 찢려 언니가 동반자살을 피했나? 여동생 사망 도쿄·다치카와

- 아사히 신문

24일 오후 3시 35분경, 도쿄 도 다치카와 시 니시키쵸 6쵸메 맨션 세대에서 ‘현관에 혈흔이 있다’는 경비회사 직원으로부터 110번 전화가 있었다. 집 안에는 50대 자매 2명...

### ③ 동반자살? 바다에 빠진 차에서 “아버지와 아들”의 2구의 시체

- 니혼 텔레비전 NEWS 24

오사카 부 사카이 시에서 바다에 빠진 차 안에서 두 구의 시체를 발견했다. 이달 들어 자취를 감췄던 아빠와 아들로 추정되고 있다. 현장은 사카이 시 사카이 구 킷코미나미마치...

바닷속 차에 2구의 시체=실종되었던 부자 동반자살인가? (사카이, 시사통신)

### ④ 50대 여성, 동반자살 피했나?

- 로이터

경찰청 다치카와 경찰서는 언니가 동반자살을 피한 것으로 보고 있다. 다치카와 서에 따르면 언니는 목과 배를 스스로 찢르고 중태이다. “두 사람을 부엌칼로 찢러 죽이려고 했다. 본인도 죽으려고...”



【보도 스테이션】 다치카와에서 여성 3명 질려...동반자살? (아사히 텔레비전)  
동반자살을 피했나? 도쿄의 맨션에서 엄마와 딸 3명이 사상 (아사히 텔레비전)  
50대 여성, 동반자살을 피했나? 도쿄 · 언니 질리고 사망, 엄마도 부상 (Biglobe 뉴스)

⑤ 47뉴스 > 교도 뉴스 > 50대 여성, 동반자살 피했나? 도쿄 · 언니 질리고 사망, 엄마도 부상  
- 47 NEWS

24일 오후 3시 10분경, 도쿄 도 다치카와 시 니시키쵸 맨션 집에서 동거 중인 50대 자매와 80대 모친 3명이 칼에 질려 부상, 피를 흘리고 있다는 신고를 받고...

⑥ 【충격사건의 핵심】 ‘죽을 것 같아’ ‘죄송해요’ 딸은 부모님의 옷을 잡고 차가운 강물 깊은 곳으로, 도네가와 강 동반자살...

- 산케이 뉴스

엄마는 차매, 일가족을 먹여살려온 아버지도 병으로 쓰러져 생활보호를 신청하던 중에 일가족 동반자살을 선택한 가족 3명. ‘죽을 것 같아’ ‘죄송해요’ 살아남은 딸은 법정에서...

### 注

- 1 홋카이도 경찰은 행방불명에 이른 경위에 사건성은 없기 때문에 아버지 등에 대한 형사책임은 묻지 않겠다는 방침이었으나 ‘심리적 학대’의 의심이 든다고 본 홋카이도 경찰의 통고를 받은 하코다테 아동상담소가 소년의 부모로부터 사정에 대한 이야기를 듣기로 했다고 전해진다(朝日新聞, 2016a).
- 2 아사히 신문(朝日新聞, 2016b) 외에도 육아 관련 블로그(ひびわたたまご, 2016a)에서 다수의 기사를 찾아볼 수 있다.
- 3 일본어 ‘出來事’란 중국어나 한국어의 ‘事情’과는 뉘앙스가 다르다. 중국어로는 ‘신변적인 사정’ 정도가 가장 가까운 번역이라 할 수 있겠으나 일본어에는 ‘事物’에 대해 ‘物事’라는 표현도 존재한다. 일본의 사전 『明鏡國語辭典』의 용례 해설을 참고하면 ‘事物’은 물건·물질에, ‘物事’는 일에 중점을 두어 쓰이며 ‘事柄’는 ‘物事’보다 더욱 추상적인 단어이다. 이처럼 일본에서는 ‘出來事’, ‘事柄’, ‘物事’와 같은 단어 쓰임에서 알 수 있는 것처럼 어떤 일의 자세하고 상세한 내용이나 상태에 큰 관심을 갖는 것이 자세나 태도로서 존중받는다. ‘일(物事)을 제대로 파악하고 있는 것이 중요하고 ‘일(物事)에 개의하지 않는 것’은 될 대로 되라는 식이라며 부정적인 평가를 받게 된다. 대범함은 ‘대륙적’인 것으로 평가받기도 한다. ‘사소한 일에 구애 받는다는 부정적인 평가를 나타내는 표현이 일본에도 있지만 이토 아비토(伊藤亜人)가 지적한 것처럼 대륙적인 원리에 대해 논하는 것을 좋아하고 논리 체계성을 중시하는 유교 체계의 세계관을 가지고 있는 중국이나 한국의 언어세계적 지향성과는 분명 다르다(伊藤, 2012: 234). 물질적인 것뿐만 아니라 현상적인 것 또한 구상화해서

- 4 파악하는 경향이 있다고 할 수 있을지도 모르겠다. 따라서 <일상>을 아무리 엄밀히 정의하더라도 이를 파악하는 방법이나 내용은 한중일 각 나라에서 미묘한 차이가 있을 수 있다. 이것이 한국의 살림살이 연구 등과 같이 각각의 특성을 살린 협업이 요구되는 이유이기도 하다.
- 4 자살 실태 해석 프로젝트 팀은 100명에 대한 실태조사를 통해 자살의 배경에는 68개의 위기요인이 숨어 있으며 한 사람이 가지고 있는 위기요인 수는 평균 4개로 자살로 내몰리는 복합적인 메커니즘을 밝혔다. 스스로 죽음을 선택하는 사람의 72%가 전문기관의 상담창구를 방문하지만 한 가지가 해결되어도 다른 요인으로 인해 자살에 이르게 되기 때문에 어느 한 창구에 상담이 들어왔을 때 다른 곳의 각 창구들이 서로 연락을 주고받는 지원책의 연계가 중시되었다. 경찰청이 자살통계를 시작한 1978년 이후 대략 연간 2만 명대 전반에 머물렀던 자살자 수는 1998년에 전년 대비 30% 늘어난 3만 2863명을 기록하였다. ‘98년 쇼크’라 불릴 정도였는데, 이후 2011년까지 14년 연속 연간 3만 명을 넘어서 커다란 사회적 문제가 되었다. 하지만 2012년에 15년 만에 3만 명을 밑돌게 되었고 그 후에는 감소 추세가 있다. 자살대책기본법이 2006년에 시행되어 심리적 건강뿐만 아니라 다중책무나 실업 등 사회적 문제들을 자살대책지원센터 라이프링크가 중심이 되어 면밀히 조사하여 개별적이고 구체적인 데이터를 축적하고 이를 통해 ‘자살의 위기 경로’를 찾아냄으로써 발생 메커니즘에도 지역 단위의 몇 가지 패턴이 존재함을 규명하였다. 그 결과 2016년에는 자살대책기본법이 개정되어 시정촌(일본 지자체) 단위의 ‘자살

- 대체행동계획을 책정하기에 이르렀다.
- 5 멀티튜드(Multitude)란 글로벌 권력에 대항하는 글로벌 민주주의의 주체를 말한다.
  - 6 스웨덴 미디어학의 전문가인 달그렌은 새로운 미디어가 정치를 변화시키고 있는 상태에서 민주주의는 기본적인 이상으로부터 멀어진다고 주장한다. 민주주의는 일상생활의 형식이나 공동된 가치관 속에서 출현하는 것으로 사람들이 이를 경험할 수 있는 일반적인 문화를 필요로 한다. 그러나 현실세계에서는 미디어에 정치세계가 개입되어 있다.
  - 7 바실 번스타인의 교육담론 이론에 따라 육아와 교육과 같은 지식 전달, 문화 전달의 영역에 관한 담론과 원리를 이름 짓고 담론의 배분, 전달, 획득의 전체 과정을 지칭하는 개념으로 '상징적 통제'를 제시하였다. 단적으로 말하자면 '육아와 관련되는 말들의 묶음'이다(天童 珮, 2016: 6).
  - 8 한국에도 같은 표현이 있는데 '다리 밭'이라는 동음이의어를 절묘하게 응용하였다.
  - 9 영국에서는 아동학대방지법이 제정되어 1889년부터는 부모 자식 사이에도 법적 개입이 가능해졌다. 또 아이를 혼자 남겨두는 행동이 위법시된 것은 1933년 아동소년법 이후이다(伏見, 2016).
  - 10 중국의 江紹原是 독일의 Volkskunde가 민속학이 아님을 나타내기 위해 '민학'을 주창했는데(원전은 『現代英國謠俗與謠俗學』中華書局, 1932년에 수록된 부록 7 『Folklore, Volkskunde와 『민학』에 관한 시론』인데, 자세한 내용은 (子安, 2005: 30)을 참조할 것) 필자 또한 민속학의 대상은 folklore이 아니라 민을 과제화하는 것이라고 생각한다. 영국의 folklore는 연구대상뿐만 아니라 학문도 가리키는데 Volkskunde는 대상을 가리키지 않고 학문 그 자체만을 의미할 뿐이다.
  - 11 이후 이 수법은 '수용의 민족지' (ethnography of reception)라고도 불리고 있다.
  - 12 재인용한 Spitulnik의 원래 논의는 "Anthropology of Mas Media"(Spitulnik, Debra, *Annual Review of Anthropology*, 22, 1993, p.293)를 참조할 것.
  - 13 영상인류학에 관해서는 일본에서도 (村尾・箭内・久保 編, 2014)를 비롯하여 다수의 연구 축적이 있다.
  - 14 Abu Lughod에 의한 이집트 텔레비전 방송의 멜로 드라마 시리즈를 대상으로 한 미디어 문화의 생산과 소통에 관한 연구(Abu Lughod, 1998; 2006) 등이 있다.
  - 15 그 외에도 시라카와 치히로(白川千壽)의 『일본 텔레비전 프로그램에서 멜라네시아의 표상』과 이다 타쿠(飯田卓)의 『이문화의 패키지화: 텔레비전 프로그램과 민족지의 비교를 통해』가 게재되었다. 『민박통신』 102호(국립민족학박물관, 2003년 9월)에서도 『매스 미디어 사회와 마주하는 인류학』을 특집으로 삼았으나 게재된 글들은 짧은 보고에 그쳤고 국립민족학박물관의 공동연구(『다중 미디어 환경과 민족지』, 2002~03년도의 성과보고서는 (飯田・原編, 2005)로 정리되었다. 텔레비전론도 포함되었는데 예를 들어 마스다 켄(増田研)의 『어느 성인의례의 드라마화: 『현지의 안내인』에서 『표상의 중개자』로』, 미나미 마키토(南真木人)의 『해의 정보형 퀴즈 프로그램과 인류학: 『세계 우루롱 체재기』를 사례로』 등과 같이 이문화의 표상에 관한 논의에 그쳐 있다. 또 (杉本編, 2012)도 동 박물관의 공동연구 『지역 SN을 활용한 새로운 지역 커뮤니티 구축에 관한 연구』(2007~10년도)에 기초한 연구 보고서이다.
  - 16 (飯田, 2007)과 같은 연구도 있는데, 리뷰 논문으로는 (糸林, 2006)이 있다. 민속학에서도 매스 미디어를 논한 논고는 일본의 경우 앞에서 언급한 줄고 외에 (法橋, 2000)이 아마도 유일할 것이다. 후코에 의하면 독 일어권에서는 1930년대부터 전설과 공동된 모티프를 갖는 신문기사에 대해 '신문전설'(Zeitungssage)이라는 용어를 붙여 사용했으며 이에 대한 연구가 축적되었다. 이후 매스 미디어 연구에 관해서는 이 책의 이상현 논문을 참고할 것. 또 독일어 논문(베히도르프, 2015)에 대해서는 오이카와 쇼헤 등이 일본어로 번역하였다.
  - 17 Elizabeth Bird의 최근 저서로서 Bird, S.E. and F. Ottanelli, eds., *The Performance of Memory as Transitional Justice*, Cambridge UK/Mortsel Belgium: Intersentia, 2015가 있다.
  - 18 하시모토 요시아키(橋元良明)에 따르면 텔레비전이나 신문이 지니는 '총람성'이란 "흥미 있는 기사를 읽는 김에 정치나 국제면의 제목에도 눈이 가는" 것을 뜻하며 Carey가 말한 뉴스의 세력 지도를 일별할 수 있는 기능을 가리킨다. 인터넷은 "대부분은 자신의 관심에 맞춰진 우물 안 형식의 탐색"이 되기 때문에 뉴스의 "총람"적 기능이나 사회적 사건을 제일 먼저 알 수 있는 매체로서는 지금도 텔레비전이 그 역할을 담당하고 있다(橋元, 2011: 154: 60-01).
  - 19 이 부분의 전거는 Dayan, D. & Katz, E., "Télévision d'intervention et spectacle politique [Televisual intervention and political spectacle]." *Hermes*, 17-18, 1995, p.166.
  - 20 이 외에 Carey의 의례론의 영향을 받은 것으로는 (Silverstone, 1994), (シルバーストーン, 2003) 등이 유명하다.
  - 21 이 표에서 "일가"란 일가족 전원 혹은 부모와 자녀, "기타"란 조부모와 손주, 형제자매 등을 가리킨다고 되어 있으나 부부동반자살의 수는 제시되어 있지 않다.
  - 22 대표적인 저작으로 (高橋, 1987)을 들 수 있는데 지금은 예를 들어 (田口, 2007)를 비롯하여 산욕기 우울증 등과의 관련성에서 영유아기 모자에 한정짓는 연구가 많다.
  - 23 친자동반자살이라는 현상은 과거 정신의학의 입장에서 오다 스스무(小田晋)가 지적한 것처럼 구미에서도 우울증의 경우 가족이나 가장 사랑하는 사람을 데리고 죽는 '확대자살'이 있을 뿐만 아니라 동경심에서 가족 중 가장 저항하지 않는 사람을 죽이는 '자비살인'과 사후 가족이 고통과 빈곤 속에 남겨지지 않도록 배우자

- 등을 살해하는 ‘사공포중살인’ 또한 발생한다(小田, 1973: 122~123). 이러한 행위적 레벨에서의 범세계성이 인정되기는 하지만 필자는 모리스 관계가 설명하는 것처럼 구미의 경우 “돌발적인 정신 억울의 징후로 여겨져 야만적 행위의 범주에 포함되”는데 반해 일본의 <진동>은 “거기에서 자기자신의 모습”을 보고 “친자동반자살에 어떠한 합리성을 부여해왔다”(バンゲ, 1986: 6)는 점에서 일정한 문화적 패턴이 형성된 문화론, 사회 레벨에서의 현상이라 보고 있다.
- 24 친자동반자살 수는 (小峰, 1937), 양육기아 수는 『일본계국통계연감』 1~53회를 통해 작성. 친자동반자살은 기수·미수를 합친 것이지만, (飯塚, 1982)의 1975~80년의 수치는 기수뿐임에 주의할 것.
- 25 양육기아란 그 전부터 있었던 버려진 아이를 마을이 맡거나 양부모가 맡는 관행을 계승한 메이지 신정부가 1871(메이지4)년부터 13세 미만의 양육기아에 대해 연간 일곱 말의 쌀을 지급함으로써 형식적으로는 국가가 부양하는 제도를 말한다. 친자동반자살이 빈번해지자 1929(쇼와4)년에 공포한 구호법이 1932년에 시행될 때까지 버려진 아이를 양육하는 시설이나 가정에 쌀을 지급하였다. 표의 수치는 연간 버려지는 아이의 숫자가 아니라 쌀이 지급된 13세 미만 아이의 누적수이다.
- 26 필자는 1920년 조선일보·동아일보의 창간호부터 기사를 추적하고 있는데, 1922년에 ‘세 모자가 투신’이라는 행위 자체는 이미 존재하였다. 다만 빈출하지는 않으며 ‘일시자살’, ‘동시익사’ 등과 같이 그 표현은 보통 서사화되지 않은 채 적당히 명명되었다. 행위 레벨에서도 이 시기의 형태에는 한 가지 특징이 있다. 즉 모자, 부부, 시어머니와 며느리라는 2자간의 복합자살이라는 것이며 이는 1950년대 후반에 이르러 남편+처+자녀라는 3자 관계 이상의 집단적 형태로 발현된다. 이에 대해 1960년대 전후에 ‘일가집단지살’이라는 명칭이 부여되었는데 이후 집단자살의 범위가 확장되는 경향이 나타났다. 가족간에는 1970년 경부터 ‘동반자살’이라는 명사가 일반화되었다. 이 또한 그때까지 ‘정사’라 이름 붙여졌던 부부 이외의 남녀 사이 등으로 확대되기 시작하여 거꾸로 ‘집단지살’은 타인끼리 혹은 다수에 의한 자살인 경우에 그 사용이 한정되는 경향이 나타났다(이에 관한 자세한 논문은 미발표이다. (岩本, 2005)를 참조할 것).
- 27 평균화에 관해서는 (岩本, 2015)와 (ムネヨス, 2013)을 참조할 것.
- 28 2003년 7월에 일어난 ‘빛 때문에 / 회사회원이 노모와 아들을 살해 … 아내까지 죽으려다 잡혀’라는 기사(동아일보, 날짜는 생략)에서 34세가 69세의 어머니와 3세 아들을 살해한 사건으로 관건으로는 존속피해에 관한 첫 번째 기사이다(단, 현상으로는 존재했지만 기사화되지 않았을 가능성이 높다. 또 말다툼 등으로 존속살해 후 부녀자에게 피해를 미친 예도 ‘일가집단지살’ 이후에 없었던 것은 아니지만 존속살인에 기사의 초점이 맞춰져 잘 드러나지 않았다.).
- 29 이후에는 2009년에 異姓不祀와 호주제도를 대담하게 개혁한 가족법의 개정으로 이러한 부권구조도 와해되었다. 부계에만 한정되었던 계사계승을 딸에게도 인정된 대개혁으로 유교적인 원리나 이념은 거의 붕괴되고 있다고 할 수 있다. 2015년에 최고재판소 판결에서 선택적인 부부별성조차 부결된 일본보다도 현실사회의 변화에 대응함으로써 가족제도 또한 훨씬 선진적으로 변동하고 있다. 다만 필자는 아직 이러한 상황에 대해 본격적으로 연구하고 있지는 않기 때문에 여기에서는 개략적인 설명에 그쳤다.
- 30 OECD, *Society at a Glance: Asia/Pacific* 2014년 도에는 중국이 포함되어 있지 않기 때문에 2011년판을 이용한다.
- 31 일본에서도 이전에는 예를 들어 부모님을 요양원에 모시는 일을 가족의 부양 의무를 게을리하는 듯한 몇몇지 못한 것으로 여기는 의식이 존재했다. 여기에 대해서는 (大岡, 2004; 岩本, 2005)를 참조할 것. 그러나 현재 일본에서는 후술하는 한국과 마찬가지로 이를 ‘불효’로 여기는 ‘사회적 풍토’를 상정하기란 어렵게 되었다.
- 32 개호라는 단어는 중국이나 한국에서는 쓰이지 않는 용어이기 때문에 설명해 두기로 한다. 일본어 『広辞苑』을 보면 1983년 제3판까지는 없었으나 1991년에 간행된 제4판부터 기재된 현대적인 신조어이다. ‘개조’와 ‘간호’를 합쳐서 개호용품 회사가 만든 조어라는 설도 있지만 숙어로서는 1982년 『陸軍軍人傷痍疾病恩給等差例』에 처음 등장했다고 한다. 이후 은급법(恩給法)과 구호법에 관한 규칙에도 쓰였는데, 신체장애의 정도에 따라 공적 급부의 대상자 범위를 규정하는 용법에 사용되었다. 오늘날과 같은 의미로 쓰인 것은 1963년 ‘노인복지법’부터이며 1987년 ‘사회복지사 및 개호복지사법’, 2000년에 시행된 ‘개호보험법’ 이후 지금에 이르고 있다. 개호복지사 외에도 개호지원전문원(케어 매니저), 방문개호원(홈 헬퍼), 외출개호원(가이드 헬퍼) 등 그 업무가 다양해짐에 따라 신체적인 행동을 돕는 ‘개조’보다 더 넓은 범위를 가리키는 용어로서 그 사용이 확대되고 있다(津田, 2005; 中島, 2001).
- 33 ‘개호자수(개호를 하고 있는 15세 이상의 인구)’는 (総務省統計局, 2013: 70)에 의한 것인데, 후술하는 NHK 스페셜 처음에 인용되는 수치이기도 하다. 이 중 50%가 60세 이상이며 과거 5년간 개호이직자는 48만 7천명, 이 중 여성이 약 80%를 차지한다. 2016년 4월말 현재 요계호인정자는 621만 5천 명이다(厚生労働省, 2016 홈페이지).
- 34 2013년 7월부터 알림 수가 월 10건 가까이 급격히 늘어났는데 어떤 사건을 계기로 이렇게 되었는지는 증명하기 어렵다. 검색의 정확도가 향상되었는지도 모르겠다. 2006년 증가의 배경에는 2월 교토 시 가쓰라가와에서 발생하여 세간의 이목을 집중시켰던 사건이 있었다. 당시 치매를 앓고 있던 86세 노모를 목졸라 살해하고 승낙살인죄로 의심되었던 54세 장남은 어머니 간병을 위해 회사를 관두었고 수입은 끊겼다. 데이 케어

등의 개호비용과 약 3만 엔의 월세를 내지 못해 생활 보호를 신청하고자 했지만 거부되었다. 마지막 날 휠체어에 탄 어머니에게 교토 시내 구경을 시켜 드린 후 '더는 못 살겠어요. 이제 끝이에요'라고 말한 장남에게 '안 된다. 같이 가자지.'라고 대답한 어머니. 검찰측도 범행 직전 두 사람의 이야기를 소개하여 피고의 심정을 이해하려는 태도를 보였고 '지방재판소도 올었다는 사건으로 크게 보도되었다. 같은 해 7월 교토 지방재판소는 징역 2년 6월, 집행유예 3년(구형·징역3년)을 언도하였는데 재판관은 '재판받아야 하는 것은 일본의 개호제도와 행정이다라고 덧붙였다. 이 사건을 다룬 미디어는 (山藤, 2007) 등 다수 있다. 장남은 법정에서 '어머니의 몫까지 살고 싶다고 말하며 재기를 맹세했고 목재회사에서 일했지만 8년 후 고독을 못이겨 비와 코 호수에 투신자살했음이 알려져 2016년 다시 화제가 되었다.

- 35 NHK 스페셜 『나는 가족을 죽였다: 개호살인 당사자들의 고백』 2016년 7월 3일. 이 특집의 취재배경과 프로그램의 의도, 방영시간 50분에 수록하지 못했던 다른 사례들(3가지 사례)과 앙케이트 결과 등은 NHK 개호살인조사로서 NHK 홈페이지(<http://www.nhk.or.jp/d-navi/link/kaigosatsujin/>)에 수록되어 있다.
- 36 이 사례는 NHK 스페셜이라는 프로그램 선전용 NEWS로 7월 1일 방송된 NEWS 세븐과 같은날 NEWS 워치 9에서 소개되었다. 여기서 제일 강조되었던 것은 '상세한 조사를 통해 새롭게 발견한 것은 ... 반 수 이상이 간호를 시작하지 3년 이내'라는 점이었다.
- 37 친자동반자살에 관한 자료에서 단독개호자의 실제 사례를 '생모단독'과 '생부단독'으로 나눠 비교검토하여 형태별 비율을 보면 전자에서 '모자동반자살'이 90% 이상인데 반해 후자에서는 '부자동반자살'이 약 50%이고 '부모자녀 동반자살'이 40%를 점하고 있다(長尾·川崎, 2013). 이러한 경향이 한국의 경우에도 강하게 나타난다는 점을 (岩本, 2006)에서 지적하였다.
- 38 총 134건 중 살인 + 자살형(의 동반자살)은 64건, 가해자 피해자 모두 사망한 것은 24건에 지나지 않는다. 또 야마나카에 따르면 저널리즘이 '개호살인'이라는 말을 쓰게 된 것은 1985년 10월 『아사히 저널』이 처음이라고 한다(山中, 2004: 36).
- 39 물론 NHK 스페셜이 심도 있게 파헤친 새로운 발견도 있다. NHK 뉴스의 내레이션에서 '상세히 분석해보자 새로운 실태가 드러났다'고 강조한 것은 75%가 테이홈에 다니는 등 개호 서비스를 받고 있었다는 사실 등 때문이었다. 다만 선행연구에 비슷한 분석이 있었으며 전체적으로는 (加藤, 2005)가 논하고 있기 때문에 새로운 발견이라고 하기는 좀 어렵다. 614명을 대상으로 한 개호경험자 앙케이트(대상자 388명)를 통해 돌보고 있는 대상을 '죽이고 싶다,' '같이 죽고 싶다고 생각한 적이 있는가'라는 질문에 '있다,' '가끔 있다고 대답한 사람은 24%였고 가족이 몇 명 있더라도 다른 가족이 바쁜 것을 알고 있기 때문에 아무 말도 하지 않고 개호자 혼자서 고독에 고통받고 있다는 점을 밝혔다. 어

단가에 부탁하지 못하고 혼자만 남겨져 있는 듯한 고립감이 강해졌다는 점 등에 대해서는 보다 깊이 있게 파헤쳐 볼 필요가 있었다.

- 40 (厚生労働省, 2015; 2016)에 따르면 고령자 사망사건의 경우 2013년도에는 21건, 14년에는 25건 발생하였다. 내용을 보면 '양호자에 의한 피양호자의 살인'이 12건(12명, 이하 건수와 명수는 일치하므로 명수는 생략)·12건, '양호자의 개호 등 포기(neglect)로 인한 치사'가 6건·7건, '양호자의 학대(neglect 제외)로 인한 치사'가 2건·2건, '동반자살'이 1건·3건, '기타'가 0건·1건이었다. '동반자살'이 있기는 하지만 그 수치가 너무도 적다.
- 41 『혜세19년 범죄』부터는 「양육 고민」 항목이 추가되었다. 이와 연동되어 경찰의 자살통계에도 같은 해부터 이 두 항목이 더해졌다. 단, 2007년부터 수치를 게재한 『혜세19년 자살 개요자료』에는 '혜세 19년에 자살 통계원표를 개정하고 유서 등 자살을 뒷받침할 수 있는 자료를 가지고 분명히 추정 가능한 원인 및 동기를 자살자 1명 당 3개까지 계상하기로 했기 때문에' 총계가 일치되지 않고 번잡해졌기 때문에 표4에는 수치를 제시하지 않았다. 공표된 분류는 당시까지 '가족문제'로 크게 묶였지만 분류가 상세해지는 한편 이 해부터 유서있음과 유서없음의 수치는 불분명해졌다. 전년도 2006년을 예로 들자면 유서있음은 10,466명, 유서없음은 21,689명으로 유서를 남긴 사람은 약 33%에 지나지 않았다. 또 2015년 개호·간병 피로로 인한 자살은 경찰청 『혜세26년 자살 개황』 부록1을 보면 남자 136명, 여자 110명으로 남성 비율이 높은 개호살인 / 동반자살과 비교해 여성 자살이 많다는 점이 눈길을 끈다(참조한 것은 모두 경찰청 홈페이지에서 열람 가능).
- 42 이 검증 결과는 의심스러운 불상사 사례에 대한 부검 실시율이 74.3~83%이기는 하지만 사법-의료-행정 사이에서 정보가 공유되지 않는 상황을 보여준다고도 할 수 있다.
- 43 2006년에 발각된 순간 온수기에 의한 일산화탄소 중독사고나 그 이듬해에 발생한 이른바 도키쓰카제베야 사건을 하나의 계기로 하여 사인 규명에 대한 국민들의 관심이 높아져 2012년에 제정된 '사인규명 등의 추진에 관한 법률'(2012년 법률 제33호)에 이어 2014년에 '사인규명 등 추진계획'이 각의 결정되었다.
- 44 이 그림을 보고 알 수 있는 것처럼 친족관계수는 2004년을 정점으로 감소하였고 친족 이외의 면식이 있는 사람 수가 낮아졌기 때문에 살인에서 친족율은 높아진 것이다.
- 45 가장 전형적인 발언은 2009년 민주당 하토야마 내각 당시 가메 시즈카 금융대신의 발언인데 "개혁이라 부르는 극단적인 시장원리, 시장주의가 시작된 이래 가족의 붕괴, 가족 간의 살인이 늘어났다. 그러한 풍조를 만들었다는 점에서 (경단련에) 책임이 있다"고 말하였고 그 지론을 취소하지 않았다(朝日新聞, 2009).
- 46 (경찰청, 2016)에 따르면 살인의 인지건수는 2015년 933건, 2014년 1054건, 2013년 938건, 2012년

- 1032건, 2011년 1052건이었다. 2011년은 앞서 인용한 (法務総合研究所, 2013)과 비교해 1건 차이가 있다.
- 47 (加藤, 2005: 53)에 따르면 가해자가 아들이나 경우 옥하여 폭력을 휘두르는 상해치사가 많다고 한다.
- 48 (川崎・松本, 2013)에는 자료 「2000년대에 신문보도된 ‘친자동반자살’ 사례 일람」이 실려 있다. 395건의 사례가 소개되었는데 생부·생모가 이혼 조정이나 친권·별거를 둘러싼 다툼, 아이를 데리고 자살한 사례는 단 5건 있다. 이야기화하는 어형(語型)의 유무 때문인지 아직 관별하기 어렵지만 2010년대 이후 현재해졌다고 인식하고 있다.
- 49 또는 알레산드로 포르텔리(Alessandro Portelli)가 사건을 음운론의 예를 들어 설명한 것이 참고가 된다. “하나의 조합(언어)으로 음이 되는 것은 다른 조합으로는 단순한 소음에 지나지 않을지도 모른다. 사건도 의미의 패턴과 잘 맞기 때문에 그 사건으로 인식된다”(ポルテリ, 2016: 120).
- 50 현재 일본에서는 이혼 후의 자녀를 어떻게 할 것인지에 대한 규칙이 성립되어 있지 않아 ‘친자단절방지법’이 검토될 정도로 크게 혼란을 겪고 있다. 조정 이혼의 경우 약 90%가 모친 측에게 친권을 부여하는데 단독 친권으로 별거한 부모의 정기적인 면회가 보장되지 않아 60% 정도의 한쪽 부모가 면회 교류를 하지 못하고 있다고 한다. ‘편진 소외’라 불리는 ‘감독의 계속성’이라는 명목 하에 변호사도 ‘자녀를 데리고 가버리는 행위’를 권유하거나 ‘친권을 목적으로 한 허위 가정폭력’이 행해지는 등 비정상적인 사태들이 벌어지고 있다. 한국은 재빨리 친족법을 개정함으로써 ‘자녀의 복지나 이익’을 우선시하고 협의 이혼에 가정법원이 개입하거나 양육비 이행관리원이 설치되는 등 실태에 맞춘 법제개혁 또한 진행 중에 있지만 일본은 사법 조차도 보수적이다.
- 51 단, 단순 개호 피로가 아니라는 점을 “염두에 둔”다는 조건이 달려 있다(根本, 2007: 41).
- 52 최근 우울병의 세계적인 대유행은 1980년에 간행된 미 정신의학회 진단 매뉴얼 DSM-III에 의해 개념이 대폭 확대되었기 때문인데(北中, 2014: 2), 우울병으로의 환원주의는 당사자의 실존적 갈등을 병리로 왜소화시키는 일이기도 하다(北中, 2014: 55).
- 53 그 중 미야모토 요하네(宮元 預初)에 의한 일련의 행동 분석학적 연구(宮元・三橋・永嶋, 2013; 宮本, 2014)는 선행조건 ⇒ 행동 ⇒ 결과에 E(확립)조작(상황사상)과 H(역사) 또한 덧붙여 그 연관을 석출하였다. 필자가 주장하는 일상화으로서의 민속학은 상황사상과 역사 속 요인 연쇄의 메커니즘을 보다 거시적으로 파악하고자 하는 것이다.
- 54 우울은 증상이며 우울병이라는 병명도 있는 복잡한 병이다. 그 원인은 외인성, 내인성, 심인성으로 분류되며 최근에는 ‘대우울병’에 일괄된다(北中, 2014: 2).
- 55 집합론을 통해 지역구조도를 전개한 치바 도쿠지(千葉 徳爾)는 가장 단순한 예를 들어 그림 ‘주부권의 구조’ (千葉, 1976: 127)를 직능과 권능의 관계에서 생산과 효주의 관계에 있어서의 위상 구조로서 요소 연관과 메커니즘을 파악하고 있다.
- 56 2002년 후쿠시마 현 자료에서도 60세 이상 고령자살자의 대부분이 가족과 동거하고 있었으며 혼자 사는 고령자의 자살은 전체의 5% 이하였다(福島県精神保健福祉センター, 2010). 또 (毎日新聞, 2010) 기사 「가족과 동거하는 고령자 자살 / ‘때 끼치고 싶지 않다」는 고령자는 가족과 동거하더라도 주간에는 혼자 있는 경우가 많고 특히 농촌에서는 버스 노선이 축소되어 공공 교통이 확보되기 어려워 통행 교통비가 늘어날 뿐만 아니라 외출하더라도 기본전환하기 어려운 요인들을 열거하였다. 현재 일본에서는 이처럼 나이가 들면서 자기역할의 상실감을 경험한 고령자가 스스로를 가족의 애물이라 여겨 눈치를 보게 되는 ‘기분’이 들고 자기부정으로까지 의식이 흘러가게 되어 커다란 정신적 부담이 되어 고령자를 짓누르는 현상이 나타나고 있다. 장유유서를 중시하는 한국이나 중국의 경우 현실적 측면에서는 이러한 메커니즘이나 분위기가 다를 것으로 추측한다.
- 57 2005년에는 무기징역을 선고받은 개호살인(한국에서는 ‘간병살인’)이지만, 지금은 징역 5~7년, 집행유예가 붙는 경우가 많아지고 있다고 생각한다. 하지만 2015년 6월 X일에 치매를 앓던 70대 아내를 살해한 사건에 대한 공소장에서 1심 of ‘급격한 고령화로 인해 가정 내 치매 문제가 심각해지고 있는 상황에서 유사한 범죄의 재발을 막기 위해서라도 엄중히 책임을 물어야 한다’는 입장이 지지를 얻어 집행유예 없는 판결이 내려졌다(노컷뉴스, 2015). 징역이 일본보다 긴 이유는 존속살인죄로 가중처벌받기 때문이다. 또 한국 경찰청의 범죄 데이터베이스 SCAS를 활용하여 2006년부터 7년 3개월치 데이터를 해석한 「한국의 존속살해와 자식살해 분석」(정성국·이재란 외, 2014)에 따르면 존속살인은 50~60건, 자식살인은 30~39건 발생했는데, 전자의 가해자의 87.1%가 남성이고 또 연령별로는 50대 8.28%, 60대 이상이 2.07%를 나타내 노노살인에 해당된다고 여겨지는 사례가 약 10%를 웃돌고 있다. 후자인 자식살인은 46%가 범행 후 자살하였다(정·이 외, 2014). 이 연구는 일반 살인과는 다른 가족 내 살인의 특수성을 식출했지만 안타깝게도 부부살인·부부동반자살은 포함되지 않았다.
- 58 (ボイド, 2014)의 원제는 *It's complicated: the social lives of networked teens* (Yale University Press, 2014)이며 여기에는 기계가 복잡하다는 뜻과 이해하기 어렵다는 두 가지의 의미를 담고 있다. 166명의 청소년과 그 부모에 대한 인터뷰 내용을 기초하여 예를 들어 인터넷과 젊은이들의 관계에 관한 부정적인 도시전설을 하나하나 부정해 나갔다. 청소년이 인터넷으로 친구와 연결되는 것은 성인이 거리나 쇼핑물을 규제하여 청소년을 몰아냈기 때문이라고 하며 청소년들의 사고의 장은 SNS 사이트로 옮겨진데 불과하다는 점을 밝히고 있다.
- 59 Abu-Lughod는 텔레비전의 국민통합적 기능을 우선

중시한다(Abu-Lughod, 2006). 올림픽, 영토문제 모두에서 내셔널 아이덴티티를 구축, 강화함에 기여하는 텔레비전 영상의 위력은 인터넷 우익들에 비할 바 아니다. 다만 다채널화가 진행되고 인터넷 검색이 가까

워진 한국과 중국, 지상 디지털의 중심 방송국이 여전히 우선시되는 일본의 미디어 환경은 그 상황이 매우 다르다. 따라서 뉴스의 총합성에 대한 논의도 우선은 일본에 국한시켜 두기로 한다.

## 참고문헌

### 일본어

- 朝日新聞, 「強気の亀井発言波紋 / 家族間殺人の風潮『企業責任』」, 『朝日新聞』 2009年10月7日付, 2009.
- \_\_\_\_\_, 「しつけ置き去り刑事責任問わず大和君『一人で行った』」, 『朝日新聞』 2016年6月6日付, 2016a.
- \_\_\_\_\_, 「虐待としつけ, 境目は?ママたち, 日常を振り返る」, 『朝日新聞』 2016年6月15日付, 2016b.
- アバデュライ・アルジュン, 『さまよえる近代: グローバル化の文化研究』, 平凡社(門田健一訳), 2004.
- 阿部千春, 「母による親子自殺の動機とその背景要因に関する研究」, 『民族衛生』 76(3), 2010.
- 有賀喜左衛門, 「名子の賦役, その他」, 『有賀喜左衛門著作集』 VIII, 未来社, 1969.
- ネグリ・アントニオ・マイケル・ハート, 『マルチチュード: <帝国>時代の戦争と民主主義』(上・下), NHK出版(幾島幸子訳), 2005.
- 飯田卓, 「昭和30年代の海外学術エクスペディション: 『日本の人類学』, の戦後とマスメディア」, 『国立民族学博物館研究報告』 31(2), 2007.
- 飯田卓・原知章編, 『電子メディアを飼いならす: 異文化を橋渡すフィールド研究の視座』, せりか書房, 2005.
- 飯塚進, 「道連れ自殺, 今昔」, 『桃山学院大学社会学論集』 12(2), 1982.
- 池田直樹, 「高齢者虐待防止に向けた弁護士会の取り組み」, 高齢者虐待防止研究会編, 『高齢者に挑む“増補版”: 発見, 介入, 予防の視点』, 中央法規出版, 2006.
- 磯村英一, 『心中考』, 講談社, 1959.
- 伊藤重人, 「民俗文化と文明世界」, 岩本通弥・菅豊・中村淳編, 『民俗学の可能性を拓く: 『野の学問』, とアカデミズム』, 青弓社, 2012.
- 糸林誉史, 「メディア人類学: マス・メディアに媒介された文化形式の民族誌」, 『文化女子大学紀要: 人文・社会科学研究』 14, 2006.
- 岩本通弥, 「<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, 1993.
- \_\_\_\_\_, 「フェロー研究紹介: 親子心中の日韓比較に関する歴史民俗学的研究」, 『日韓文化交流基金NEWS』 33号, 2005.
- \_\_\_\_\_, 「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(1995年以降の動向を中心に)」, 『訪韓学術研究者論文集』 6巻, 日韓文化交流基金, 2006a.
- \_\_\_\_\_, 「家族といのち: 家族内殺人をめぐるフォークロア」, 新谷尚紀・岩本通弥編, 『都市の暮らしの民俗学③』, 吉川弘文館, 2006b.
- \_\_\_\_\_, 「『スウェーデンの冥福観と老人介護』へのコメント: 民俗学の立場から」, 『比較日本文化研究』 11号, 2007a.
- \_\_\_\_\_, 「都市化に伴う家族の変容」, 沢山美果子・岩上真珠・立山徳子・赤川学・岩本通弥, 『『家族』, はどこへいく』, 青弓社, 2007b.
- \_\_\_\_\_, 「可視化する習俗: 民力涵養運動期における『国民儀礼』の創出」, 『国立歴史民俗博物館研究報告』 141集, 2008a.
- \_\_\_\_\_, 「“当たり前”と“生活疑問”と“日常”」, 『日常と文化』 1号, 2015.
- 上野正彦・庄司宗介・浅川昌洋ほか, 「老人の自殺」, 『日大医学雑誌』 40巻10号, 1981.
- ヴォーゲル・エズラ・F., 『日本の新中間階級: サラリーマンとその家族』, 誠信書房(佐々木徹郎訳), 1968.
- 小田晋, 「書評: 大原健士郎著 心中考: 愛と死の病理」, 『精神医学』 15(12), 1973.
- 大岡頼光, 「なぜ老人を介護するのか: スウェーデンと日本の家と死生観」, 勁草書房, 2004.
- 梶谷真司, 「集合心性と異他性: 民俗世界の現象学」, 小川侃編, 『雰囲気と集合心性』, 京都大学学術出版会, 2001.
- \_\_\_\_\_, 「シュミット現象学の根本問題: 身体と感情からの思索」, 京都大学学術出版会, 2002.
- \_\_\_\_\_, 「現象学 から見た異人論: 雰囲気の異他性と民俗文化」, 山泰幸・小松和彦編, 『異人論とは何か』, ミネルヴァ書房, 2015.
- 加藤悦子, 『介護殺人: 司法福祉の視点から』, クレス出版, 2005.

- 川崎二三彦・松本俊彦ほか, 『平成23年度報告書「親子心中」に関する研究(2)現在の実情: 2000年代に新聞報道された事例の分析』, 子どもの虹情報研究センター, 2013.
- 北中淳子, 『うつ医療人類学』, 日本評論社, 2014.
- 金明中, 『韓国における老人長期療養保険制度の現状と今後の課題: 日本へのインプリケーションは?』, 『ニッセイ基礎研レポート』, ニッセイ研究所, 2016.
- 警察庁, 『平成28年版警察白書』, 2016(最終アクセス2016年7月1日: <https://www.npa.go.jp/hakusyo/h28/data.html>)
- 厚生労働省, 『高齢者虐待対応調査状況調査結果概要』(平成25年度・同26年度), 2015・2016.
- 厚生労働省・社会保障審議会児童部門・児童虐待等要保護事例の検証に関する専門委員会, 『子ども虐待における死亡事例等の検証結果等について(11次報告)』, 2015(をはじめ, 第1次~10次報告).
- 厚生労働省HP, 『介護保険事業状況報告: 暫定(2016年4月分)』, 2016  
(最終アクセス日2016年7月10日: <http://www.mhlw.go.jp/topics/kaigo/osirase/jigyos/m16/dl/1604a.pdf>)
- 越永重二郎・高橋重宏, 『戦後39年間の東京都23区内における心中の実態』, 『厚生指標』 32(15), 厚生統計協会, 1985.
- 小峰茂之, 『明治大正昭和年間に於ける親子心中の医学的考察』, 小峰研究所紀要5, 1937.
- 子安加余子, 『近代中国と民俗学: 周作人・江紹原・顧頌剛』, 『福井大学教育地域科学部紀要 I』 56, 2005.
- 近藤明, 『「迷惑」の意味変化: 松井利彦氏・横井澄枝氏の論との関係から』, 『金沢大学人間社会学域学校教育学類紀要』 6号, 2014.
- 近藤明・那叶青, 『日本語「迷惑」と中国語「麻煩」の意味・用法の対照的考察』, 『金沢大学教育学部紀要(人文科学・社会科学編)』 57号, 2008.
- \_\_\_\_\_, 『「迷惑」の意味変化: 虎明本狂言から四迷・漱石まで』, 『金沢大学人間社会学域学校教育学類紀要』 3号, 2011.
- 櫻田勝徳, 『近代化』と民俗学』, 和歌森太郎編, 『日本民俗学講座5民俗学の方法』, 朝倉書店, 1976.
- 産経新聞, 『「衝撃事件の核心」『死んじゃうよ』『ごめんね』娘は両親の服をつかみ冷たい川の深みに進んだ利根川心中で娘が明かした悲痛な決意』, 『産経ニュース』, 2016年6月25日, 同年7月1日更新(最終アクセス日2016年8月10日: <http://www.sankei.com/affairs/news/160625/af1606250002-n1.html>)
- 自殺実態解析プロジェクトチーム編, 『自殺実態白書2008【第二版】』NPO法人自殺対策支援センターライフリンク, 2008.
- 清水昭美, 『<老病心中>の発生要件: ある囑託殺人事例を中心として』, 『大阪大学医療技術短期大学部研究紀要自然科学・医療科学篇』3輯, 1973.
- シルバーストン・ロジャー, 『なぜメディア研究か: 経験・テキスト・他者』(吉見俊哉ほか訳), せりか書房, 2003.
- 杉本星子編, 『情報化時代のローカルコミュニティ: ITCを活用した地域ネットワークの構築』(国立民族学博物館調査報告106), 2012.
- 鈴置高史, 『「老いてゆくアジア」の大泉啓一郎氏に聞く』, 『日経ビジネス』, 2012年11月29日(最終アクセス日2016年7月30日: <http://business.nikkeibp.co.jp/article/report/20121126/240071/>).
- 捜査第一課, 『公安委員会説明資料No.平成27年度中における死体取扱状況について』, 警察庁, 2016年2月25日(最終アクセス日2016年8月12日: <https://www.npsc.go.jp/report28/02-25.pdf>).
- 総務省統計局, 『平成24年就業構造基本調査: 結果の概要』, 2013  
(最終アクセス日2016年7月30日: <http://www.stat.go.jp/data/shugyou/2012/pdf/kgaiyou.pdf>).
- 高橋重宏, 『母子心中の実態と家族関係の健康化: 保健福祉学的アプローチによる研究』, 川島書店, 1987.
- \_\_\_\_\_, 『わが国の自殺の実相と予防のための基礎知識: 精神科医の立場から』, 生越照幸編, 『自殺問題と法的支援』, 日本評論社, 2012.
- 武川正吾, 『家族の介護力は元々存在しなかった』, 『社会学年報』 29巻, 東北社会学会, 2000.
- 武田京子, 『老女はなぜ家族に殺されるのか』, ミネルヴァ書房, 1994.
- 田口寿子, 『わが国におけるMaternal Filicideの現状と防止策: 96例の分析から』, 『精神神経学雑誌』 109号, 2007.
- ダーヤン, ダニエル, エリュ・カツ, 『メディア・イベント: 歴史をつくるメディア・セレモニー』, 青弓社(浅見克彦訳), 1996.
- 千葉徳爾, 『地域研究と民俗学: いわゆる『柳田民俗学』を超えるために』, 和歌森太郎編, 『日本民俗学講座5民俗学の方法』, 朝倉書店, 1976.
- \_\_\_\_\_, 『女房と山の神』, 堺屋図書, 1983.
- 朝鮮日報, 『介護疲れて韓国流アイドル一家崩壊の悲劇』, 日本語版2014年1月X日, 最終アクセス日2014年1月10日: [http://www.chosunonline.com/site/data/html\\_dir/2014/01/08/2014010801403.html?ent\\_rank\\_news](http://www.chosunonline.com/site/data/html_dir/2014/01/08/2014010801403.html?ent_rank_news)).
- 天童睦子編, 『育児言説の社会学: 家族・ジェンダー・再生産』, 世界思想社, 2016.
- 内閣府, 『平成28年版高齢社会白書: 全体版』(最終アクセス日2016年8月23日: [http://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2016/zenbun/pdf/1s1s\\_1.pdf](http://www8.cao.go.jp/kourei/whitepaper/w-2016/zenbun/pdf/1s1s_1.pdf)).

- 内藤理恵子, 『サブカルチャー世代における他界観』, 『現代日本の葬送儀礼』, 岩田書院, 2013.
- 長尾真理子・川崎二三彦, 『『親子心中』の実態について: 2000年代に新聞報道された事例の分析』, 『子どもの虐待とネグレクト』15巻2号, 2013.
- 根本治子, 『裁判事例にみる医療・福祉・司法の連携の必要性: 介護殺人事件の事例を素材にして』, 『法政論叢』43巻2号, 日本法政学会, 2007.
- 萩原清子, 『あいまい概念としての「高齢者虐待」, とその対応: 虐待の定義と虐待の判断基準の再構築に向けて』, 『関東学院大学文学部紀要』117号, 2009.
- 橋元良明, 『メディアと日本人: 変わりゆく日常』, 岩波新書, 2011.
- 羽根文, 『介護殺人・心中事件にみる家族介護の困難とジェンダー要因: 介護者が夫・息子の事例から』, 『家族社会学研究』, 18巻1号, 日本家族社会学会, 2006.
- 羽瀧一代・内藤直樹・岩佐光広編, 『メディアのフィールドワーク: アフリカとケータイの未来』, 北樹出版, 2012.
- バンゲ・モーリス, 『自死の日本史』, 筑摩書房(竹内信夫訳), 1986.
- ひびわれたまご, 『しつけで山に置き去りにされた7歳の子, よく家から閉め出された現在34の私』, 2016(最終アクセス日2016年8月30日: <http://shinoegg.hatenablog.com/entry/2016/05/30/033122>).
- 福島県精神保健福祉センターHP, 『うつ病と自殺について『高齢者の自殺の実態』』, 2010(2013年更新, 最終アクセス日2016年6月30日: <http://www.pref.fukushima.lg.jp/sec/21840a/utujsatu-2.html>).
- 伏見香名子, 『しつけ?虐待?『小2置き去り』に英国も騒然』, 『日経ビジネス』, 2016年6月7日(最終アクセス日2016年7月5日: <http://business.nikkeibp.co.jp/atcl/report/15/110879/060600361?rt=ocnt>).
- ベッヒドルフ・ウーテ, 『ドイツ語圏における民俗学的・文化学的メディア研究の方法』, 『常民文化』38号(及川祥平, クリスチャン・ゲーラット訳), 成城大学常民文化研究会, 2015.
- ポイド・ダナ, 『つながりつばなしの日常を生きる: ソーシャルメディアが若者にもたらしたもの』, 草思社(野中モモ訳), 2014.
- 法務総合研究所, 『研究部報告50無差別殺傷犯に関する研究』, 法務総合研究所, 2013(最終アクセス日2016年7月30日: <http://www.moj.go.jp/content/000112398.pdf>).
- 法橋量, 『フォークロアとマスメディア: ドイツのタブロイド紙を材料として』, 『世間話研究』10号, 2000.
- ホルテリ・アレクサンドロ, 『オーラルヒストリーとは何か』, 水声社(朴沙羅訳), 2016.
- 毎日新聞, 『探検録: 家族と同居の高齢者自殺/『迷惑をかけたくない』』, 地方版/秋田, 2010年10月8日付.
- 溝口史剛・滝沢塚巳ほか, 『パイロット4地域における.2011年の小児登録検証委員会報告: 検証から見えてきた本邦における小児死亡の死因究明における課題』, 『日本小児科学会雑誌』120(3), 2016.
- 宮元預羽, 『介護殺人の行動パターン把握の試みⅡ: 103件の新聞記事をもとに』, 『大妻女子大学人間関係学部紀要』16巻, 2014.
- 宮元預羽・三橋真人・永嶋真樹, 『介護殺人の行動パターン把握の試み: 37件の判決をもとに』, 『大妻女子大学人間関係学部紀要』15巻, 2013.
- ムニョス・フランセスク, 『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), 2013.
- 村尾静二・筋内匡・久保正敏編, 『映像人類学: 人類学の新たな実践』, せりか書房, 2014.
- 森田昌宏・須賀良一・内藤明彦ほか, 『新潟県東頸城郡における老人自殺の実態』, 『社会精神医学』9巻4号, 1986.
- 柳田國男, 『郷土科学といふこと』, 『青年と学問』, 岩波文庫(昭和3年, 日本青年館), 1976.
- \_\_\_\_\_, 『民間伝承論』, 『柳田國男全集』28巻, ちくま文庫, 1990.
- 山中美由紀, 『日本社会と家族介護をめぐる殺人: 『死』の文化および家族観との関係性』, 同編, 『変貌するアジアの家族: 比較・文化・ジェンダー』, 昭和堂, 2004.
- 山藤章一郎, 『『私の手は母を殺めるためにあつたのか』と男は泣いた』, 小学館, 2007.
- 湯原悦子, 『介護殺人の現状から見出せる介護者支援の課題』, 『日本福祉大学社会福祉論集』125号, 2011.
- \_\_\_\_\_, 『介護殺人事件から見出せる介護者支援の必要性』, 『日本福祉大学社会福祉論集』134号, 2016.
- 林憲, 『精神徴候の通文化比較から見た親子心中』, 加藤正明ほか編, 『講座家族精神医学』第2巻, 弘文堂, 1982.
- \_\_\_\_\_, 『文化精神医学からの贈り物: 台湾から日本へ』, 海鳴社, 2004.
- レーマン・アルブレヒト, 『意識分析: 民俗学の方法』, 『日本民俗学』263号(及川祥平訳), 2010.
- \_\_\_\_\_, 『気分と雰囲気: 意識分析のコンテキストにおける記憶と語り及びぼす影響』, 『(仮)記憶研究の最前線』, ミネルヴァ書房, 近刊.

## 한국어

- 노상엽・양영화, 『존속살해에 관한 연구 보고서』, 카톨릭 대학교, 2003.
- 노컷뉴스, 『“대소변 못가린다” 친모 살해 패륜아 항소심도 “무기징역”(URL 및 접속 날짜는 생략), 2005.



노컷뉴스, 「오랜 간병 ‘자식 집필가’ 아내 살해한 70대… 항소심도 3년형」(URL 및 접속 날짜는 생략), 2015.  
정성국·이재란 외, 「한국의 존속살해와 자식살해 분석」, 『Korean Journal Legal Medicine』 38, 2014.

## 중국어

岩本通弥, 「以“民俗”为研究对象即为民俗学吗?—为什么民俗学疏离了“近代”」, 『文化遺産』 2(宮島琴美訳), 2008b.

## 영어 등 구분

- Abu-Lughod, Lila, “Television and the virtues of education,” Nicholas S. Hopkins and Kirsten Westergaard eds., *Directions of change in rural Egypt*, American University in Cairo Press., 1998.
- \_\_\_\_\_, “The Object of Soap Opera: Television and the Cultural Politics of Modernity” Askew, Kelly and Richard R.Wilk eds., *The Anthropology of Media*, Blackwell, 2006.
- Bausinger, Hermann, *Konzepte der Gegenwartvolkskunde*, *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde*, 87, 1984.
- Bird, S. Elizabeth and Robert W.Dardenne, “Myth, Chronicle, and Story: Exploring the Narrative Qualities of News”, 1988.
- Bird, S. Elizabeth, *For Enquiring Minds: A Cultural Study of Supermarket Tabloids*, The University of Tennessee Press, 1992.
- \_\_\_\_\_, *The Audience in Everyday Life: Living in a Media World*, Routledge, 2003.
- \_\_\_\_\_, “The Anthropology of News and Journalism: Why Now?”, Bird, S. Elizabeth(ed.), *The anthropology of news & journalism: global perspectives*, Indiana University Press, 2010.
- Carey, James M.(ed), *Media, Myths and Narratives, Television and the Press*, Sage, 1988.
- Carey, James M., *Communication As Culture: Essays on Media and Society*, Routledge, 1989.
- Coman, Mihai and Eric W. Rothenbuhler, “The Promise of Media Anthropology” Rothenbuhler, Eric W. and Mihai Coman, *Media Anthropology*, Sage Publications, 2005.
- Cosslett, Rhiannon Lucy, “We need more good news stories, like Yamato Tanooka’s rescue”, *Friday 3 June 2016 the guardian*. (<https://www.theguardian.com/commentisfree/2016/jun/03/more-good-news-needed-yamato-tanooka-rescue-japan> : 최종열람 2016년7월31일)
- Dahlgren, Peter, *Television and the Public Sphere: Citizenship, Democracy and the Media*. Sage, 1995.
- Dégh, Linda, *American Folklore and the Mass Media*, Indiana Univ Press, 1994.
- Ginsburg, Faye, Abu-Lughod, Lila and Larkin, Brian, “Introduction”, Ginsburg, Faye, Abu-Lughod, Lila and Larkin, Brian.eds., *Media Worlds: Anthropology on New Terrain*, Berkley: University of California Press, 2002.
- Kelly, Michaela, *Contemporary Motherhood in Northern Japan: An Ethnography Applying Socio Capital and Network*(동경대학 종합문화연구과 초역문화과학 전공·문화인류학 코스 박사논문), 2016.
- Lehmann, Arbrechd, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Reimer, 2007.
- Löfgren, Orvar, “When is small beautiful? The Transformations of Swedish Ethnology”, Máiréad Nic Craith, Ullrich Kockel and Reinhard Johler eds., *Everyday Culture in Europe: Approaches and Methodologies*, Routledge, 2008.
- Noyes, Dorothy, “Humble Theory”, *Journal of Folklore Reseach*, 45(1), 2008.
- OECD, *Society at a Glance: Asia/Pacific 2011*(<https://www.oecd.org/els/soc/49263450.pdf>. : 최종열람 2016년7월1일).
- Renteln, Alison Dundes, “Folklore: Legal and Constitutional Power,” Regina F.Bendix and Galit Hasan-Rokem, *A Companion to Folklore*, Blackwell, 2012.
- Rothenbuhler, Eric W., *Ritual communication : from everyday conversation to mediated ceremony*, Sage, 1998.
- Rothenbuhler, Eric W. and Mihai Coman, *Media Anthropology*, Sage Publications, 2005.
- Silverstone, Roger, *Television and everyday life*, Routledge, 1994.

※ 이 글은 베이징 대학에서 중국인 청중들을 대상으로 강연한 내용 중 한일 친자동반자살의 기본사항을 소개·설명한 부분과 표현이 중복되는 곳이 다수 있음을 미리 밝혀두는 바이다.



# 독일 Tübingen대학 민속학연구소의 미디어 연구의 역사와 특징

이상현

## 1. 연구 대상과 목적

1996년 여름 학기 Tübingen 민속학연구소(이하 Tübingen 연구소)의 콜로키움(Kolloquien)<sup>1</sup> 주제는 「Tübingen 연구소의 미디어 연구」였다. 당시 Herrmann Bausinger는 Tübingen 연구소의 미디어에 관한 연구 배경과 역사를 간략하게 언급하고 나서, 독일민속학 특히 경험문화학(Empirische Kulturwissenschaft)<sup>2</sup> 의 미디어 연구를 위한 세 가지 명제를 제시하였다. 그의 명제를 요약하면, 우선 경험문화학은 미디어와 관련된 학문이다. 다음, 경험문화학은 지역, 계층, 성별 그리고 일상문화에 관한 기왕의 연구를 바탕으로 미디어를 전문적으로 연구하는 다른 분과학문과 차별화된 연구를 할 수 있다. 마지막으로 민속학은 미디어와 관련된 새로운 분야에 도전할 필요가 있다는 점을 강조하였다.<sup>3</sup>

Bausinger는 이미 1956년에 독일민속학에서는 최초로 미디어와 일정 부분 연관이 있는 대중가요에 관한 글을 발표했다. 이후 40년이 지난 1996년에, 그가 세운 연구소가 미디어를 연구해야 된다는 원론적 주장을 하고 있어 주목된다. 더구나 자신이 독일민속학 회장이었던 1976년에, 미디어 연구를 위한 독일민속학회 주관 학술대회를 개최하여 다양한 논의<sup>4</sup>를 하였음에도 불구하고, 그로부터 20년이 지나 위와 같은 주장을 다시 하게 된 데는 여러 가지 이유가 있었을 것이다. 특히 독일민속학회의 연구 경향, 그리고 미디어가 함축하고 있는 특성들이 그러한 주장을 되풀이할 수밖에 없었던 중요한 배경으로 보인다.

Bausinger가 최초로 대중가요에 대한 연구를 주장할 당시에는 신문, 라디오 혹은 음반 정도의 미디어가 일반 독일 사람들의 일상생활에 영향을 주었다. 그러나 1990년대 중반에는 대부분의 가정이 텔레비전, 비디오 등의 매체를 소유하고 있었고, 또한 디지털 미디어의 종합 매체로서 컴퓨터가 대중화되던 시기였다. 시대마다 다양한 미디어의 등장과 영향으로 인하여 연구 대상은 물론 연구 방법 역시 다양해질 수밖에 없었다. 더구나 독일민속학계는 1970년 이후 학문 명칭을 변경할 정도로 연구 대상과 방법론의 급속한 변화가 진행되었기 때문에, 40여년이 지난 후에도 위와 같은 논의가 지속되었다고 판단된다.

본 연구는 독일민속학의 미디어 연구의 역사와 특징을 소개하기 위하여 작성되었다. 미디어에 관한 연구는 신문 방송을 연구하는 커뮤니케이션의 전문 분과학문, 예를 들어 언론학 등에서 중점적으로

펼쳐지고 있다. 그 밖에도 대중문화를 추구하는 사회학 등의 분과학문에서 이에 관한 연구를 행하고 있다. 반면 많은 국가의 민속학 분야에서는 아직도 미디어는 낯선 용어일 정도로 그 연구가 활발하게 진행되고 있지 않다. 이는 아마도 전통적인 민속학의 연구 대상 혹은 연구 목적에 기인한다고 생각된다. 예를 들어, 종래 민속학의 주요 연구 대상의 하나인 구비문학은 미디어의 매개 없이 직접적으로 정보를 전달하는 구술의 ‘문학’을 연구하는 분야이며, 뿐만 아니라 기왕의 민속학은 일반적으로 특정 지역의 주민 혹은 민족의 삶을 주로 연구해 왔기 때문에, 미디어 등으로 인한 그 삶의 변화에 대해선 부정적으로 인식하기 일쑤였다.

그러나 오래 전부터 實은 미디어의 초기 형태인 책, 음반, 라디오 등에 민요, 설화 등의 민속학의 주요 연구 대상들이 실려 유통되어 온 까닭에, 산업화 시대의 민속에 관심이 있는 민속학자들은 일찍부터 미디어를 주목하고 그 연구를 수행했다. Tübingen 연구소의 미디어 연구가 그 좋은 예이다.

이에 본 연구에서는 Tübingen 연구소가 1960년대 이후 미디어에 대해 관심을 갖게 된 학사적 배경, 그리고 미디어 연구를 위하여 선정된 연구 대상과 연구 방법의 특징에 대하여 검토해보겠다. 특히 이 연구소를 1991년까지 이끌었던 Hermann Bausiger의 새로운 민속학 연구 방향과 미디어 연구를 중심으로 살펴보고자 한다.

구체적으로 1950년대 후반 Tübingen 연구소가 추구한 기존 민속학의 민요연구 비판과 가요에 대한 연구, 1970년대 독일민속학의 새로운 연구 경향 특히 Frankfurt학파의 비판적 사회과학에 영향을 받은 Tübingen 연구소의 미디어 연구와 텔레비전에 관한 연구 경향과 특징을 분석해보겠다. 그리고 일상생활과 미디어에 관한 미디어학 분야와 Tübingen 연구소 성과의 특징과 한계에 대해 살펴 보겠다. 이해의 편의를 도모하기 위해, 본 연구에서는 주로 이와 관련된 연구 사례를 소개하는 방식으로 논의를 전개해보겠다.

## 2. 60년대의 가요와 대중소설 연구: Tübingen 연구소의 새로운 연구 경향

Bausiger가 대중가요에 관한 논문을 발표할 무렵 그는 Tübingen 연구소에서 연구원으로 활동하고 있었다. 당시 이 연구소에는 독문학자(Germanistik)인 Hermann Schneider와 Helmut Dölker가 교수로 재직하고 있었고, 이들을 중심으로 민요, 설화 등의 구비문학과 지역 축제인 사육제, 그리고 Württemberg 지역의 方言을 중점적으로 연구하고 있었다.

Bausiger는 1952년에 그의 고향인 Aalen을 중심으로 Württemberg 동북부 지역 여러 마을의 이야기를 수집하고, 이를 분석하여 박사학위논문으로 제출하였다.<sup>6</sup> 이 학위논문에서 Bausiger는 기존 구비문학의 연구와 달리, 설화 등의 옛이야기가 아닌 조사 지역 주민들의 현재 이야기들을 분석 대상으로 삼아, 그것들의 유형 분류와 함께 그 기능에 대해서 고찰하였다.

그리고 1955년에 Bausiger는 同 연구소의 연구원이었던 Arno Ruoff와 함께, 연구소 프로젝트의 일환으로 Württemberg 지역 여러 도시와 마을의 방언, 이야기에 대하여 조사하였다. 당시 조사를 진행하면서 조사 대상의 전승 및 변화 양상에 있어 미디어가 어떤 영향을 미치고 또 어떤 역할을 하는지에 대해 주목하였으나, 구체적으로 조사하지는 못했다고 Bausiger는 회고한 바 있다.<sup>7</sup>

이후에도 그는 지속적으로 동시대 사람들의 이야기와 노래에 관심을 갖고 조사와 연구를 했는데, 이는 기왕의 민속학자들이 지역의 민요와 설화에 대해 행한 조사, 연구와는 큰 차이가 있었다. 이러한 조사를 바탕으로 Bausiger는 민요와 설화를 현재의 노래, 이야기와 비교하기 위한 연구를 시도 하였는데, 그 최초의 연구 성과가 앞에서 언급한 ‘민요와 가요’에 대한 논문이다.

Bausinger는 여러 번의 현지조사를 통해, 민요에 대한 기존 개념 규정과 조사 당시 민요가 불리는 상황 사이에는 일정 부분 괴리가 있음을 알게 되었다. 민요는 일반적으로 민족과 민중의 노래로서 특정 지역의 민족 혹은 주민들의 음악적 특징 그리고 그들의 생활 특징을 잘 담고 있다. 대부분의 민속학자들은 이와 같이 인식하고 있었다. 그러나 1950년대 그가 현지조사를 행할 당시 민요는 이미 학교 혹은 합창동호회(Gesangverein) 등에서만 불리고 있었다. 또한 산업화 이전에는 마을마다 혹은 지역마다 다양한 민요가 불리고 있었을 것이나, 조사 당시에는 전국적으로 익히 알려진 민요만 접할 수 있었다.

주지하다시피 독일에서 ‘민요(Volkslied)’라는 용어를 만들고 여러 지역의 민요를 수집하여 연구하는 Herder이다. 그는 특정 지역, 특정 민족의 특성이 민족의 노래 즉 민요에 잘 함축되어 있으며, 따라서 민족의 특성<sup>8</sup>을 연구하기 위해서는 민요를 연구할 필요가 있다고 주장하였다. 하지만 그가 수집한 민요에는 Goethe의 시 중에서 향토적 내용이 들어 있는 것도 포함되었다. 뿐만 아니라 당시 도시민들의 노래를 ‘소리친다’라고 경멸할 정도로, 동시대 민중들의 노래에는 관심이 없었고 민요의 범주에 그것을 포함시키지도 않았다.

Herder의 민요에 대한 인식과 범주는 후대 독일 민요 연구가들에게 영향을 주었고 이들이 수집한 민요들은 인쇄되어 후대의 민요 전승에 영향을 주었다. 반면 대중가요에 대해서 당시 혹은 이전 민속학자들은 민족적 색채가 없고 상업적 목적을 위해서 만든 노래라는 부정적 인식이 강하여 이에 대한 관심 내지 연구를 전혀 진행하지 않았다. 그러나 독일에서 대중가요는 이미 20세기 초반부터 일상적인 노래로 자리 잡았고, 1930년대 마을의 민속 전승 상황을 현지 조사하였던 독일민속학자들은 이미 당시에 농촌 마을에서도 대중가요가 일상적인 노래로 많이 불리고 있다고 보고할 정도였다.<sup>9</sup>

Bausinger는 민요에 대한 이념적 접근을 비판하고 대중가요 연구의 정당성을 제시하기 위하여 먼저 민요의 가요화를 언급하였다. 민요는 대중매체, 레코드판 혹은 라디오를 통하여 전파되고, 이를 일반인들이 가요처럼 쉽게 부르게 되는 현상을 주목하였고, 이를 바탕으로 기존 대중가요에 대한 부정적 인식을 갖고 있는 민요 연구가들을 비판하였다. 그리고 대중가요는 작업 현장에서도 흔히 불리고 있고, 또한 특정 세대에 따라 여러 대중가요가 불리고 있는데, 이처럼 기존 농촌 사회에서 민요가 갖고 있던 기능을 대신하여 대중가요가 그것을 수행하는 경우가 많다고 보았다. Bausinger는 민요와 대중가요의 기능적 동가성(funktionale Äquivalenz)을 강조하였고, 민요 대신 현재 독일 사람들의 노래 문화를 연구할 것을 주장하였다. 이러한 주장을 뒷받침하는 실제 연구는 그가 1950년대 후반에 실시한 민속의 현재적 기능에 대한 조사 이후에 본격적으로 이루어지게 된다.

Bausinger는 Herbert Schwedt, Markurs Braun과 함께 戰後 동구권에서 Baden-Württemberg 州로 이주한 사람들을 조사하여 1959년에 『새로운 이주(移住). 민속학적-사회학적 조사(Neue Siedlung. Volkskundlich-soziologische Untersuchungen)』<sup>10</sup>란 연구서를 출판하게 된다. 이 연구는 1947년 Tübingen 연구소가 동구권에서 이주한 독일 사람들의 문화를 조사하기 위하여 시작된 것으로, 본디 그 목적은 이주민들이 이주하기 이전의 문화를 포착하기 위함이었다.

그러나 Bausinger와 다른 두 연구원은 당시 구체적인 이주 현황을 기술하고, 새로운 이주 지역에서 운영되는 사회 모임과 조직의 종류와 특징을 기술하고 분석하였다. 그리고 이주 지역에서 이주민들이 이주 이전의 문화를 활용하는 양상과 특징을 분석하였다. 전통적으로 민속학자들은 이주 이전의 문화를 독일의 과거 문화와 유사한 것으로 인식하고 관심을 갖고 있었으나, Bausinger 등은 새로운 생활환경 속에서 이전의 문화 혹은 그들의 전통문화가 활용되는 배경과 양상을 분석하였다. 나아가 이주 계획에 대한 이주민들의 반응과 문제점 해결을 위해, 연구원들의 대안을 구체적으로 제시하였다. 마지막으로 이주민들의 고향 인식에 대하여 고찰하였다. 이처럼 이 연구의 특징은 민속의 전승과 변화를 이주민들의 새로운 환경과 연관하여 분석하였다는 점이다. 특히 副題에 보이듯이 사회학적인 방

법을 활용하여 조사, 연구하였다는 데 그 특징이 있다.

위의 성과 이외에 Bausinger가 미디어에 관심을 가졌던 배경과 목적을 알 수 있는 연구로 『과학 기술세계 속의 민속문화(Volkskultur in technische Welt)』를 들 수 있다.<sup>11</sup> 그의 교수자격 청구는 문으로서, 독일 사람들의 현재 생활을 연구하기 위해 기존 민속학의 연구 대상을 어떻게 활용할 것인가, 그는 그 가능성을 이 연구에서 타진하였다.<sup>12</sup>

그는 기존 대부분의 민속학 연구가 대상화한 민속이 기술 문명의 영향을 받으면서 변화하는 과정을 공간, 시간 그리고 사회적 관계 속에서 분석하였다. 먼저 공간과 관련해서, 민중의 생활은 여행이나 방송 등으로 말미암아 경험할 수 있는 공간의 세계가 확장되는데, 그 과정에서 다른 지역의 민속 등에 관심이 증가된다. 이러한 관심은 기행문에 잘 드러나고 있다. 또한 다른 지역과의 교류, 예를 들어 합창대회 등을 통해 특정 지역의 민요를 다른 지역에서도 부르는 행위가 등장하게 된다. 이와 더불어 도시에 살고 있는 사람들은 농촌마을을 고향으로 인식하여 농촌 지역의 민속에 관심을 갖게 된다.

다음 시간적 차원에 대한 논의에서, 급속한 변화로 시간의 흐름이 빠르게 인식되고 거기서 벗어나기 위하여 다양한 행동과 장치가 등장하게 되는데, 민속에 대한 관심의 등장과 활용도 이것과 연관되어 있다고 주장하였다. 예를 들어, 방송국에서 민요를 방송하는 배경, 그리고 민요가 녹음된 레코드를 구입하는 사람들의 구입 배경도 이러한 특성을 보여주고 있다고 보았다. 그리고 합창동호회에 참여하여 민요를 부르는 사람들은 이러한 산업화 시대의 시간 인식과 밀접하게 연관되어 있다고 보았다.

마지막으로 사회의 변화와 민속과의 관계이다. 과거 민속이 전승되던 시대는 계급 사회였으나, 작금의 산업화 시대는 계층 사회이며 더구나 급속하게 그 계층이 분할되는 시대이다. 계층이 분할되는 시대에 다른 계층에 대한 관심이 등장하게 되는데, 가령 19세기 시민계급이 민속에 관심을 갖는 행위, 그리고 노동자들이 시민계급의 생활양식을 흉내 내는 행위를 그 예로 들었다. 이와 더불어 계층이 분할되는 시기에는 모든 계층이 동일한 문화에 대하여 관심을 갖는 현상이 등장하게 된다. 이러한 현상의 등장 배경으로, 우선 민족 국가 형성이라는 이념적, 정치적 요인을 들 수 있고, 다음으로 공교육의 강화를 들 수 있다. 마지막으로 감상적 태도의 증가가 민속을 비롯하여 과거 농촌 사회와 문화에 대하여 대부분의 계층이 관심을 갖게 되는 배경이 되었다. 이는 민요 특히 서정적인 민요에 대한 관심 혹은 농촌의 목가적인 가족 생활에 대한 소설의 인기로 나타나고 있다고 Bausinger는 보았다.

위와 같이 산업화 이후 독일 사람들의 새로운 삶 속에서 민속의 역할을 분석한 이후, Bausinger와 Tübingen 연구소에서는 미디어에 대하여 본격적인 연구를 행하였다. 1960년대 초기는 주로 고전적인 민속학의 연구 대상과 관련된 민요와 가요, 그리고 민족문학(Volkspoesie)과 통속문학(Trivialliteratur)을 중심으로 미디어 연구를 수행하였다.

먼저 통속문학 분야의 최초 연구로 애정 소설의 내용을 분석한 『20세기의 평범한 가정과 애정소설(Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert)』<sup>13</sup>을 들 수 있다. 이후 전쟁소설 소책자의 독자층(die Leserschaft von Kriegsromanheften) 연구<sup>14</sup>, 미국의 서부 개척 시대를 다룬 소설(Western, 이하 서부소설) 연구<sup>15</sup> 등이 이루어졌다.

통속문학에 대한 Tübingen 연구소의 방법은 주로 텍스트 분석 즉 내용 분석(Inhaltanalyse),<sup>16</sup> 그리고 그 생산 환경과 독자 분석으로 구성되어 있다. 예를 들어, 서부 소설 연구의 경우 총 4개 항목으로 조사와 연구가 구성되어 있는데, 우선 서부개척 시대 소설의 역사를 고찰했다. 이어 그 내용 분석으로 등장인물들 즉 영웅을 비롯한 악당, 인디언과 군인 등 소설의 주변 인물을 천착했고, 소설에 표현되어 있는 가치관 등을 분석하였다. 그리고 서부 소설의 문학적 특징, 이를테면 행동 구조, 시간과 공간 분석 등을 분석하였다. 마지막으로 서부 소설의 생산 환경과 독자를 분석하였다.

이러한 분석 방법은 기존 민속학의 주요 연구 분야인 민족문학의 연구 방법과 많은 부분에서 차이가 난다. 설화로 대표되는 민족문학에 관한 기존 독일민속학의 연구에서는 그 유형과 장르, 역사적

변화 과정 그리고 지역적 차이 등에 대하여 관심을 갖고 분석하였다. 반면 Tübingen 연구소에서는 현재 많은 독일 사람들이 좋아하는 통속문학을 주목하고, 그 내용 분석과 함께 생산 환경과 독자 등을 미디어 연구 방법을 활용하여 분석하였다.

다음 노래에 대한 연구 성과로 넘어가면, Tübingen 연구소에서 최초로 행한 민요와 가요에 대한 연구로 Hermann Fischer의 『민요, 대중가요, 인기곡(Volkslied - Schlager - Evergreen)』<sup>17</sup>을 들 수 있다. 이 연구에서 Fischer는 가사와 유형 그리고 지역적 변이 등 기존 민요의 연구 대상이나 방법과 달리, 학교, 동호회(Verein) 혹은 식당 등의 현장에서 불리고 있는 노래를 조사하여 그 의미와 기능을 천착하였다. 조사 지역은 Tübingen에 인접한 공업도시 Reutlingen 市였으며, 그곳에서 노래가 불리는 현장 조사와 함께, 학교 교육에서 활용되는 음악책, 동호회의 노래 책자, 그리고 방송 매체에서 방송되는 노래 등을 조사하였다.

이후 Tübingen 연구소에서는 대중가요만을 집중적으로 분석한 연구가 진행되었다. 가령 Werner Mezger는 독일의 대중가요를 문화산업과 관련지어 분석하였다.<sup>18</sup> 그는 먼저 대중가요가 생산되는 매체인 라디오와 텔레비전 방송, 신문과 광고, 대중스타의 등장과 팬클럽 등 가요 홍보의 수단에 대하여 분석하였다. 이어 1920년부터 1970년까지 독일 대중가요의 역사에 대하여 검토하고 나서, 대중가요의 음악과 텍스트에 관한 내용 분석, 그리고 대중가요와 대중스타에 대한 팬들의 특성에 대하여 분석하였다.

위에서 본 연구들은, Tübingen 연구소가 1970년대에 들어와 기존 민속학의 연구 대상과 관련된 미디어 연구에서 점차로 대중문화와 관련된 미디어 연구로의 변화를 보여주는 성과들이다. 이 시기에 Tübingen 연구소의 미디어 연구는 주로 방송 특히 라디오와 텔레비전 등의 방송 매체 등에 대한 연구를 행하였는데, 방법론적으로는 Frankfurt학파의 문화산업 비판으로부터 영향을 받은 것이다.

### 3. 70년대의 방송 매체 연구와 Frankfurt학파의 문화산업 연구

민요와 대중가요에 대한 미디어 연구에서 알 수 있듯이 Tübingen 연구소의 방송 매체에 대한 연구는 민요 등 주로 민속음악과 관련된 것이었다. 특히 민속음악을 방송하는 방송국의 방송 정책 특징과 문제점, 방송으로 인한 민속음악의 변화 양상 그리고 독일 사람들의 음악문화의 영향 등을 분석하였다.

먼저 민속음악 방송 프로그램의 특징에 대한 연구의 예로 『고향방송, 민속학, 포클로리스무스(Heimatfunk - Volkskunde - Folklorismus)』<sup>19</sup>를 들 수 있다. 이 책의 저자는 민속음악을 송출하는 방송과 그 프로그램이 사람들에게 고향에 대한 인식을 심어주는 역할을 한다고 보고, 이를 ‘고향방송(Heimatfunk)’이라고 명명하였다. 그리고 그 고향방송의 수와 위치, 방송 담당 지역 그리고 방송 시간을 조사하였다. 또한 방송 담당자에게 고향의 의미, Folklore<sup>20</sup>와 Folklorismus<sup>21</sup>의 의미에 대하여 질문하였다.

이러한 조사를 통하여 저자는 고향방송은 Folklorismus를 생산하는 주요한 기관이라는 점을 지적하였고, 거기서 방송되는 민요를 대상으로 민속음악의 종류의 그 특징을 분석하였다. 이를 바탕으로 방송 Folklorismus의 특징을 제시하였다. 덧붙여 이 연구는, 당시 독일민속학자들이 본격적으로 논의하였던 전공 학생들의 취업 문제를 해결하기 위한 일환으로, 방송을 중심으로 매체의 특성을 민속학자와 전공학생들에게 제시하기 위한 목적으로 추진된 것이기도 하다.

다만 위 책의 저자는 민속음악 선정에 있어 청취자와 시청자들의 의견이 잘 반영되지 않고, 민속음악 혹은 지역의 민속에 대해서 자세히 모르는 담당자들의 음악 선정 작업에 대하여 비판하였다. 특

히 방송국의 지역민속 정책에 따라 민속음악을 선정하는 향토방송의 작업을 비판하였다.

이처럼 방송 매체의 작업과 민속음악의 관계를 분석하면서 비판적 시각을 제시하였던 배경에는, 물론 독일민속학자 특히 Tübingen 연구소의 민속학자들이 매스미디어를 비판적 시각으로 연구하였던 Frankfurt학파의 영향을 받았기 때문이다. 미디어 연구를 비롯한 Frankfurt학파의 영향은 Falkenstein 특별학술대회(이하 Falkenstein대회)에서 행한 Tübingen 연구소 연구자들의 학문적 입장 표명에 잘 드러나 있다.

주지하다시피 1969년의 Falkenstein대회는 戰後 독일민속학의 새로운 연구 방향을 논의하기 위하여 개최되었다. 이 학술대회 주제는 「독일의 민속학. 개념, 연구의 문제 그리고 학문적 경향성 (Volkskunde in Deutschland. Begriffe, Probleme, Tendenzen)」이었고, 5개의 소주제로 나누어 진행되었다.<sup>22</sup>

이 다섯 개의 소주제 중에 Tübingen 연구소가 여타 독일대학의 민속학연구소와 다른 입장을 취했던 것이 두 번째로 거론된 「민속학의 인식론적 목적(Erkenntnisziele der Volkskunde)」이었다. Tübingen 연구소원들은 기존 민속학 연구는 주로 낭만적 민족주의에 기반한 이념 지향적 학문이었다는 까닭에, 다양한 독일 사람들의 역사적 경험과 생활을 연구하지 못하고 있다고 비판하였다. 기존 민속학 연구의 이러한 문제점을 해결하기 위해서는 노동자, 여성 등과 같은 다양한 독일 사람들의 생활과 문화에 대해서 연구할 것을 주장하였다.

그리고 Tübingen 연구소의 학문적 입장이 명확하게 드러난 것이 다섯 번째 소주제였던 「이론과 실천(Theorie und Praxis)」에 관한 논의였다. 同 연구소원들은 이론 지향적 학문 연구로는 독일 사람들의 다양한 삶을 연구하는 데 한계가 있다고 보았다.<sup>23</sup> 그리고 이들은 독일의 다양한 사람들의 삶을 연구한 결과를 바탕으로 독일 사회 및 정치 문제를 해결하는 방향을 제시할 필요가 있다는 점을 강조하였다.

Falkenstein대회에 참여한 학자들은 다양한 논의를 전개하였으나, 민속학 연구에 대한 문제 인식과 방향 설정에 대하여 합의를 이루지 못하였다. 다만 대회 종료 후에 “독일민속학은 대상들(규범, 풍습, 물질)의 문화적 가치와 주제들(관련 집단들)의 상호 관계를 분석하는 학문이며, 연구 목적은 사회문화적 문제를 해결하는 데 도움을 줄 수 있는 방향과 방법 제시에 있다”<sup>24</sup>는 선에서 절충점을 찾았다.

앞서 언급한 Tübingen 연구소의 입장은 지배 이데올로기를 반영한 종래 민속학에서의 대상 선정 문제, 그리고 여성이나 노동자와 같은 소외자들에 대한 학문적 관심을 주장하면서, 비판적 사회과학을 추구한 Frankfurt학파의 영향을 일정 부분 보여주고 있다. Frankfurt학파의 영향을 구체적으로 확인할 수 있는 논문으로는 Roland Narr의 「비판적 사회과학으로서의 민속학(Volkskunde als Kritische Sozialwissenschaft)」<sup>25</sup>을 들 수 있다. 이 논문은 Falkenstein대회 이후 Tübingen 연구소에서 同 대회에서 주장한 그들의 입장을 강화하기 위해 편찬한 논문집 『민족의 삶으로부터 이별(Abschied vom Volksleben)』<sup>26</sup>에 실려 있다. 그는 이 논문에서 Frankfurt학파의 비판적 사회과학의 핵심적인 연구 목적과 기본적인 연구 방법을 요약하고, 이를 바탕으로 독일민속학의 연구 방향을 제시하였다.

구체적으로 Frankfurt학파의 기본적인 연구 목적은 자본주의에 기초한 현재의 사회 변화 탐구라는 점을 강조하였다. 이를 위해서 연구자들은 우선 외부의 시선, 특히 지식인들의 입장에서 조사 대상을 보는 것이 아니고, 조사 대상자들의 입장에서 사회의 특징 특히 계급사회의 모순을 인식하는 것이 중요하다고 강조하였다. 또한 연구자는 조사 대상자들의 문제 해결 방안을 제시하거나, 조사 대상자들이 스스로 문제를 인식하고 그 해결책을 찾을 수 있는 방법을 제시할 필요가 있다고 보았다. 이러한 방법 제시 그리고 실천 행위가 성공사회(gelungene Gesellschaft)에 이르는 길로 보았다.

아울러 Frankfurt학파 연구자들은 현재 자본주의 계급 사회의 문제가 지속되고 있는 배경으로,



자본주의 생산 구조의 문제 이외에 교육 등을 지적하였다. 더불어 지식인들의 무비판적인 사회 연구와 경제 연구 역시 이러한 문제를 지속시키는 배경으로 작용하고 있다고 비판하였다.

또한 사회를 구성하고 있는 다양한 계급이 과거와 같은 역사와 문화를 갖고 있다는 '환상'으로 인하여 계급의 문제를 인식 못하는 경우가 있다. 따라서 민속학자처럼 이러한 대상을 연구하는 연구자들의 연구 행위 자체도 결과적으로는 계급 사회를 지속시키는 요인으로 작용한다고 Frankfurt학과 연구자들은 지적하였다. 독일민속학자 특히 Tübingen 연구소의 연구자들은 이러한 지적을 수용하며 기존 민속학 연구를 비판하고, 나아가 새로운 연구 대상 선정과 방법을 모색하였다.

특히 문화산업(Kulturindustrie)에 대한 Frankfurt학파의 비판이 Tübingen연구소의 미디어 연구에 큰 영향을 주었음은 말할 나위도 없겠다. Frankfurt학파의 연구자들은 문화산업이 사회 구성원들의 계급 사회의 모순을 인식하지 못하도록 하는 데 기여한다고 비판하였다. 구체적으로 산업화된 시대에는 인간관계가 상품 생산과 소비 관계로 인식되는 이른바 사물화 현상(Warencharakter)이 지배하게 되고, 문화산업은 이러한 사물화 의식을 조장하는 기능을 수행한다고 비판하였다. 사물화된 세계에서 대중들은 문화산업이 제공하는 환상에 도피하고 안주하게 되고, 이로 인하여 계급 모순과 같은 문제를 인식하지 못하게 된다고 보았다. Tübingen 연구소에서는 Frankfurt학파의 이 문화산업에 대한 비판적 연구를 방송 매체의 민속음악 방송을 분석하는 데 활용하였다.

가령 Tübingen 연구소의 Eckart Frahm은 1960년대 이후 라디오와 텔레비전에서 방송된 민요 등의 민속음악의 특징을 분석하였다. 그는 방송 매체에 등장하는 민속음악의 중요한 특징을 기술하였고, 이를 자본주의 사회의 대중음악에 관한 Frankfurt학파의 비판적 인식을 수용하여 분석하였다. 그는 방송 매체의 민속음악의 특성을 다음의 세 가지로 정리하였다.

첫째, 민속음악은 기본적으로 익숙한 리듬으로 구성되어 있기 때문에 청취자와 시청자들에게 익숙하고 따라서 심리적 안정감을 줄 수 있다. 더구나 방송 매체는 방송의 특성상 독일 전역 혹은 방송 송출 지역 주민들에게 익숙한 민속음악을 방송하는 것이 일반적이다. 따라서 민속음악은 이러한 심리적 기능을 대중가요 등의 다른 대중음악보다 쉽게 수행할 수 있고, 따라서 대중음악의 사물화 기능을 대중가요보다 잘 수행하고 있다고 보았다.

두 번째로 민속음악은 대중가요처럼 사회변화를 잘 반영하고 있다. 특히 방송 매체의 방송 인기 순위를 분석해보면, 사회 및 정치의 위기 상황에는 민속음악에 대한 관심이 증대되곤 한다. 당연히 그 방송횟수가 증대되면, 일반적으로 민속음악이 실린 음반이 많이 판매되고, 결과적으로 대중성을 확보하게 된다.

세 번째로 민속음악은 제목이 간단하고 내용이 단순하며 또한 익숙한 리듬이 반복되기 때문에 대중성을 쉽게 확보할 수 있다. 더구나 그 주제가 산업화 시대에 잊혀져가는 고향, 낭만적 사랑 등이기 때문에 대중들이 지속적으로 관심을 갖게 된다. 이러한 이유로 민속음악은 대중음악 중에 가장 이익이 많이 남는 장르 중의 하나로 볼 수 있다.

이러한 특성으로 방송된 민속음악이 Frankfurt학파가 제기한 문화산업의 특징과 문제점을 그 어떤 장르보다도 더 자세히 포착할 수 있는 대상이라는 점을 Tübingen 연구소의 연구원들은 강조하였다.

물론 Tübingen 연구소의 미디어 연구, 특히 방송매체 연구는 Frankfurt학파의 문화산업론과 비판적 사회과학의 영향만을 받은 게 아니다. 당시 방송매체가 노래문화 혹은 이야기문화에 미치는 영향 관계를 실증적으로 분석하려는 연구도 Tübingen 연구소에서 진행되었는데, 그러한 연구 경향은 1970년대 중반 이후 Tübingen 연구소 내에서 Frankfurt학파의 연구 방법에 대한 비판이 등장한 것과 연관이 있다.

#### 4. 80년대 새로운 미디어 연구와 일상생활 연구

대중매체를 문화산업의 일환으로 간주하고 이를 비판적으로 연구하였던 Frankfurt학과와 달리, 일부 음악민속학 연구자들은 방송매체가 일반인의 노래 문화 혹은 이야기 문화에 끼친 영향 관계를 연구하였다. 가령 Ernst Klussen는 노래를 가르쳐주는 방식으로 운영되는 방송 프로그램, 이른바 ‘노래방송’을 조사하여 그것이 일반 독일 사람들의 노래 문화에 주는 영향관계를 분석하였다.<sup>27</sup> 그는 독일 사람들이 어떤 개인을 통해서가 아니라, 음악 책이나 음반 혹은 방송매체를 통해 노래를 더 많이 습득하게 된다는 기왕의 조사 결과<sup>28</sup>를 바탕으로, 노래방송과 거기에 참가하는 방청객 그리고 노래방송 시청자와 청취자를 분석하였다.<sup>29</sup>

먼저 그는 노래방송을 중계하는 방송국과 방송 프로그램 운영에 대하여 조사를 하였다. 구체적으로 방송 시간, 횟수, 방송 공개 여부, 방송용 노래책 활용 여부(출판 및 배송) 등을 조사하였다. 이와 더불어 프로그램에 시청자 혹은 청취자를 참여시켜 특정 노래를 가르치는 이른바 ‘Offen Singen’을 조사하였다. 조사내용은 주로 그 프로그램에 참여하는 사람들의 특성(세대, 계층, 거주 지역 등) 그리고 참여 동기 등이었으며 마지막으로 노래방송 청취자 혹은 시청자에 대한 조사를 진행하였다. 이들의 특징, 청취 혹은 시청의 배경 그리고 노래방송이 일상적 노래에 주는 영향 등을 서면 조사, 인터뷰, 참여관찰 등의 방법을 통하여 조사하였다. 이러한 조사를 바탕으로 방송국 운영과 프로그램 ‘담당자-수신자 분석 모델(Sender - Empfänger - Modell)’을 제시하였다.

이윽고 방송이라는 매체를 중심으로 청취자 혹은 수신자에 대한 영향을 분석하였던 미디어 분석 방법에서 점차로 미디어와 방송 수신자의 일상생활의 영향 관계를 분석하는 방향으로 연구가 전개되었다. 미디어에 관한 독일민속학 특히 Tübingen 연구소의 이러한 연구 방향의 변화는 1970~80년대 일상생활에 관한 독일민속학의 관심과 연구에 많은 영향을 주었다.

한편, Falkenstein대회 이후 Frankfurt학과와 문화산업 연구에 기반한 대중매체의 비판적 연구가 진행될 당시, 일부 Tübingen 연구소원들은 새로운 연구대상으로 제시된 여성, 노동자 등을 천착하기 위하여 기존 민속학의 주요 연구대상이었던 농촌마을을 다시 조사하였다. 이들은 주로 농촌마을의 일상생활 특히 마을을 구성하고 있는 다양한 계층과 집단의 일상생활을 조사하고 연구하였다.

일상생활을 연구하는 데 있어 Tübingen 연구소가 농촌마을을 선택한 까닭은 기존 민속학에서 민속의 전승 현상으로만 농촌마을을 대상화한 그 연구 방법을 비판하기 위한 게 가장 큰 목적이었다. 또한 현재의 사회생활을 중심으로 일상생활을 연구하였던 사회학과 달리, 연구 대상자들의 일상생활 운영에 있어 그들의 역사적 경험을 강조하면서 민속학적 일상생활 연구의 특성과 방법을 제시하기 위하여 농촌마을의 일상생활과 그 변화를 조사, 연구하였다.

이후 독일민속학의 일상생활 연구는 점차로 농촌 마을의 일상생활과 그 변화 양상에 한정되지 않고, 현재의 다양한 집단의 일상생활 연구로 확대되었고, 미디어와 일상생활에 대한 연구는 이러한 관심 대상과 방법론의 변화 과정에서 등장하게 되었다.

가령 Bausinger는 아침 신문이 배달되지 않았을 때 구독자의 반응이나 혹은 텔레비전 채널 주도권 싸움 등의 모습에서 볼 때, 미디어 없는 현재 일상생활은 상상할 수가 없고, 따라서 일상생활 연구에서 반드시 미디어 연구가 필요하다는 점을 강조하였다. 이러한 그의 주장은 이미 『과학기술세계 속의 민속문화』에서도 강조되었는데, 이후 그것을 구체화한 일련의 성과들을 내놓고 있어 주목된다.<sup>30</sup>

敷衍하면, 바로 앞서 인용한 글에서 Bausinger는 가상의 가족(Meier씨와 그의 가족)의 주말 생활과 미디어의 활용 관계를 구체적으로 기술하고, 이를 바탕으로 미디어와 일상생활에 관한 연구 방향과 방법을 제시하였다. 예를 들어 Bausinger는 Meier씨가 토요일 오전에 대형 마트에서 물건을 사고 오는 길에 차를 세차하는 등의 일상적 모습을 기술하였다. 이와 더불어 Meier씨가 집에 돌아와

서 신문을 읽으면서 보고된 내용에 관해서 부인과 이야기하는 모습, 자녀들이 라디오 소음 문제로 다투는 모습, 토요일 저녁 독일 스포츠 방송 중에 가장 인기 있는 ‘Sport Studio’ 시청과 거기에 출연한 체육인들을 둘러싼 부인과의 사소한 논쟁을 기술하였다. 또 일요일에 독일에서 가장 많이 팔리는 신문 ‘Bild am Sonntag’ 구입과 그 기사 내용 중에 특정 축구팀에 대한 보도 내용과 관련하여 Meier씨와 서로 다른 프로팀을 응원하는 장남과 딸인 사소한 논쟁을 자세하게 기술하였다.

이와 같이 일상생활과 미디어의 관계를 세밀히 기술한 다음 Bausinger는 이를 체계적으로 연구하기 위해서는 미디어와 이용자의 다양성을 고려할 필요가 있다고 주장하였다. 먼저 신문, 라디오, 텔레비전 등 미디어의 형태는 다양하며 매체 특성에 따라 일상생활 속에서 다양한 기능을 수행하고 있고, 또한 사람들은 일상생활 속에서 다양한 방법으로 미디어를 활용한다는 특성을 인식할 필요가 있다고 보았다. 더불어 미디어는 일상생활 속에서 개인들의 다양한 욕구와 관심을 충족시키며 그 방법도 미디어마다 다양하다는 점을 충분히 인식하고, 미디어와 일상생활의 관계를 연구할 것을 주장하였다.

이러한 주장에 대해서 일상생활과 미디어의 관계를 연구하는 미디어 전문연구자들은, 그들의 기존 연구를 바탕으로 독일민속학의 일상생활과 미디어 연구와의 공동 연구 가능성에 도움을 줄 수 있는 방향과 방법을 제시하였다.<sup>31</sup> 이들에 따르면, 기존 미디어 연구의 역사는 대부분 미디어의 생산에 관한 것이었고, 미디어와 이를 소비하는 사람들과의 관계에 대해선 거의 관심을 갖지 않았다. 반면 Bausinger를 비롯한 일부 독일민속학자들은 미디어와 그 수용자들의 관계 특히 일상생활이라는 영역에서의 관계를 주목했고, 따라서 미디어 연구와 민속학 연구의 공동 연구 가능성이 충분히 존재한다. 다만 두 분야의 공동연구를 위한 이론적 토대를 마련하기 위해선, 먼저 미디어 연구자들이 일상생활 속의 미디어 역할을 민속학의 주요 연구 대상인 가족이라는 범위로 한정하여 그 연구 방향과 방법을 제시할 필요가 있겠다.

이런 인식을 가지고, 그들은 공동 연구의 구체적 방향을 제시하기 위하여, 미디어는 기본적으로 그것을 이용하는 사람들의 사회화와 연관되어 있다는 점을 강조하였다. 전통적으로는 가족과 친족이 개인의 사회화를 담당하고 그 과정을 통해 특정 규범 등이 전달되었으며, 이에 관해서는 다른 분과학문보다 민속학에서 가장 많이 연구되어 왔다. 그러나 현재는 미디어 시대로서 미디어가 개인의 사회화에 일정 부분 역할을 한다. 따라서 민속학에서 미디어의 사회화 과정을 천착할 경우, 현재의 가족과 친족의 특징 그리고 가족의 일상생활을 체계적으로 연구할 수 있다고 보았다.

또한 일상생활은 다양한 개인들이 상호 소통을 하는 곳이지만 동시에 개인의 과거 경험, 현재 생활에 대한 이해, 그리고 미래에 대한 인식이 잘 보이는 곳이기도 하다. 따라서 미디어와 관련된 행동, 특정 시간과 공간에 활용되는 미디어 종류 혹은 미디어의 특정 프로그램(텔레비전 프로그램, 비디오 장르)의 선택 혹은 활용 등의 일상적 행동 속에서 개인의 일상생활의 특징을 잘 볼 수가 있다.

미디어와 관련된 행동을 일상생활과 연관시켜 보기 위해서는 미디어의 유형과 개개 미디어 프로그램에 대한 지식에 대하여 조사할 필요가 있다. 이러한 지식은 개인의 사회화 과정을 잘 볼 수 있는 대상이다. 또한 일상생활에서 미디어 활용 배경과 목적에 대한 지식에는 미디어를 사용하는 개개인의 일상생활에 대한 인식이 잘 함축되어 있다. 더구나 이러한 지식에 대한 조사를 가족의 성립과 운영이라는 구체적인 대상과 관련하여 분석할 경우, 일상생활과 미디어의 관계를 체계적으로 연구할 수 있다고 주장하였다.

결론적으로 일상생활 속에서 개개인이 특정한 미디어를 선정하는 이유와 그 활용 배경, 목적 등을 통하여 미디어의 영향은 물론, 가족 혹은 특정 집단을 구성하고 있는 다른 구성원과의 관계, 그리고 일상생활에 대한 개개인의 인식을 연구할 수 있을 것으로 보았다. 이를 통하여 미디어 전문 연구자는 미디어의 역사 혹은 유형에 대한 기존 연구의 한계에서 벗어날 수 있고, 미디어 사용자에 대한 연구를 할 수 있다. 그리고 미디어와 일상생활에 대하여 관심이 있는 민속학자들은 두 대상을 체계적으로

연구할 수 있으며, 더불어 디지털 미디어 시대를 살고 있는 독일 사람들의 일상생활을 연구할 수 있다고 주장하였다.

이러한 미디어 연구의 제안에도 불구하고, Tübingen 연구소나 독일민속학계 차원에서 그 제안이 본격적으로 논의되거나 활용되지는 않았다. 다만 텔레비전 드라마의 연구, 특히 인기 연속극, 예컨대 시청률 61% 점유하였던 ‘Schwarzwaldklinik’에 대한 일부 연구에서 부분적으로 활용된 적은 있다.<sup>32</sup> 덧붙여 이 시기 Tübingen 연구소에서는 청소년문화의 특징이 잘 드러나는 뮤직비디오에 대한 연구가 이루어져<sup>33</sup> 주목을 받았다. 하지만 미디어와 일상생활에 대한 학술대회는, 양자의 관계를 집중적으로 연구해 온 Tübingen 연구소가 아닌, 스위스 Zürich대학 민속학연구소에서 1998년에 학술대회를 개최하였다.<sup>34</sup>

일상생활과 미디어 연구를 Tübingen 연구소에서 지속적으로 연구하지 않았던 이유로, 우선 디지털 미디어의 급속한 변화를 들 수 있다. 컴퓨터 혹은 스마트폰의 디지털 기기의 발전이 급속하게 진행되었고, 이러한 뉴미디어 기기가 일상생활에 미치는 역할을 구체적으로 연구하기에는 민속학자로서 일정 부분 한계가 있다. 이외에 연구소의 내적인 요인으로, 1990년대부터 역사적 연구에 대하여 관심이 증대되면서 미디어 분야도 근대 독일의 삶과 미디어의 역할 등 역사적 연구에 대한 연구가 진행되었다. 이러한 연구소 내외적 요인으로 인하여 일상생활과 미디어에 대한 연구가 90년대 이후 활발하게 진행되지 못하였다.

## 5. 마무리

본 연구는 독일민속학 특히 Tübingen 연구소의 미디어 연구 경향과 특징을 분석하기 위하여 작성되었다. 이를 위하여 본 연구소의 미디어 연구를 시기별로 구분하여 그 특징을 분석하였다.

1960년대 대중가요와 대중소설에 대한 Tübingen 연구소의 연구 배경과 방법 등에 대하여 분석하였고, 이에 앞서 이러한 연구의 단초가 되었던 1950년대 연구소 특히 Bausinge의 새로운 연구 경향에 대하여 기술하였다. 1970년대에는 방송 매체에 대한 연구 특히 민속음악과 관련된 방송매체의 연구 경향을 제시하였고 더불어 방송매체에 대한 비판적 연구도 언급하였다. 방송매체에 대한 Tübingen 연구소의 비판적 연구의 특징을 제시하기 위하여 본 연구소의 비판적 연구에 많은 영향을 준 Frankfurt학파의 문화산업 연구의 특징을 기술하였다.

마지막으로 1980년대 독일인의 일상생활 속에 다양한 미디어의 영향 관계에 대한 Tübingen 연구소의 연구 방향과 방법에 대하여 논의하였다. 더불어 1990년대 Tübingen 연구소에서 미디어에 대한 연구가 활발하게 지속되지 못한 배경에 대해서 언급하였다.

본 연구는 Tübingen 연구소의 미디어 연구 경향과 특징에 대해서 기술하고 분석하기 위하여 추진되었으나, 연구 대상 시기가 40여년 이상으로 광범위하고 연구 대상도 대중음악, 대중매체 등 다양하여 연구자의 논지가 명확하게 드러나지 못하였다고 판단된다. 또한 본 학술대회 주제인 미디어와 일상생활에 대한 논의를 너무 간략하게 언급하였다고 생각된다.

이러한 한계에도 불구하고 본 연구에서 Tübingen 연구소의 미디어와 관련된 다양한 연구 경향과 방법을 소개하여, 한국, 중국, 일본 민속학자들의 미디어 그리고 일상생활 연구에 일정 부분 도움을 줄 수 있을 것으로 판단된다.

## 注

- 1 Tübingen대학 민속학연구소에서는 매 학기 특정 주제로 콜롬키움을 개최한다. 이 콜롬키움에는 연구소의 교수와 학생이 모두 참가하고, Magister학위 취득을 위해서는 1번 이상 이 학술행사에 반드시 참여하여 발표해야 한다.
- 2 독일대학의 민속학연구소 명칭은 1970년대 초반에 많이 바뀐다. 그것은 후술하는 1969년 독일민속학의 특별학술대회 이후의 새로운 연구 방향과 연관되어 있다. Tübingen 대학의 경우 민속학연구소에서 경험문화학 연구소로 改名하였다.
- 3 Hermann Bausinger, 'Medienforschung am Ludwиг-Uhland-Institut. Ein Rückblick', Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.(Hrsg.), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 46, 1996, pp.6~11.
- 4 Hermann Bausinger, 'Volkslied und Schlager', Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes V, Wien, 1956, pp.37~43.
- 5 학술대회 발표 논문은 Hermann Bausinger und Elfriede Moser-Rath(Hrsg.), Direkte Kommunikation und Masskommunikation. Referate und Diskussionsprotokolle des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Weingarten, Tübingen, 1976으로 출판되었음.
- 6 Hermann Bausinger, 'Lebendiges Erzählen. Studien über das Leben volkstümlichen Erzählgutes auf Grund von Unterschungen im nordöstlichen Württemberg' Diss. Tübingen, 1952.
- 7 Hermann Bausinger 외, Ein Aufklärer des Alltags. Der Kulturwissenschaftler Hermann Bausinger im Gespräch mit Wolfgang Kaschuba, Gudrun M. König, Dieter Langewiesche, Bernhard Tschofen, Köln, 2006, p.9.
- 8 후에 민속학자와 인류학자들은 이를 문화라는 용어로 개념 규정하였다.
- 9 Julius Schwietering, 'Das Volkslied als Gemeinschaftslied', Euphorion 30Bd. 1929, pp.237.
- 10 Hermann Bausinger 외, Neue Siedlung. Volkskundlich-soziologische Unterschungen. Tübingen, 1959.
- 11 Hermann Bausinger, Volkskultur in technische Welt, Frankfurt/Main, 1986.
- 12 이 책은 중국과 일본에 번역되어 있어 본 발표에서는 미디어와 관련된 내용을 중심으로 본 책의 특징을 요약토록 하겠다.
- 13 Dorothee Bayer, Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert, Tübingen, 1963(Volksleben Bd. 1).
- 14 Klaus F. Geiger, Kriegsromanhafte in BRD. Inhalt und Funktionen. Tübingen, 1974.
- 15 Jean-Ulrich Davids, Das Wildwest-Romanheft in der Bundesrepublik. Ursprünge und Strukturen. 2.erw. Auflage, Tübingen, 1975.
- 16 독일민속학의 내용 분석으로는 Klaus Geiger, 'Schwereigkeiten mit "Inhaltsanalyse" im Rahmen der Ideologie', Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972, pp.236~241을 참고하기 바람. 이 논문은 군인들의 노래(Soldatenlied) 분석을 비판할 목적으로 작성되었으나, 민속학적 내용 분석의 방법과 목적을 이해하는 데 도움이 된다.
- 17 Hermann Fischer, Volkslied-Schlager-Evergreen. Das lebendige Singen aufgrund von Unterschungen im Kreis Reutlingen. Tübingen, 1965(Volksleben Bd.7).
- 18 Werner Mezger, Schlager. Versuch einer Gesamtdarstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikkartkes der Bundesrepublik Deutschland. Tübingen, 1975.
- 19 Heinz Schilling, 'Heimatkund - Volkskunde - Folklorismus', Hermann Bausinger und Elfriede Moser-Rath(Hrsg.), 앞의 책, pp.127~134.
- 20 독일어에서 Folklore는 일반적으로 민속음악 등의 민속예술 특히 외국의 민속예술 그리고 재현된 민속예술 등을 의미한다.
- 21 Folklorismus는 만들어진 민속으로 번역할 수 있으나 한국과 일본에서는 포크로리즘이라고 지칭한다. 이 용어는 역사학적 민속학을 추구하였던 Hans Moser가 관광 등의 상업적 목적 혹은 정치적 목적으로 전승이 단절된 민속을 재현하거나 전승된 민속을 변화시키는 행위가 민속에 함축되어 있는 진정성을 상실한다는 비판을 제기하면서 학술적 용어로 사용되었다. 반면 Bausinger는 민속은 지속적으로 변화되었고 따라서 새롭게 만들어진 민속을 진정성이란 것대로 평가해서는 안되며 오히려 Folklorismus가 등장하게 된 배경과 과정을 연구할 것을 주장하였다. 이에 관해서는 Hermann Bausinger, 'Zur Kritik der Folklorismuskritik', Populus Revisus, Tübingen, 1966, pp.61~75.
- 22 본 학술대회에서 발표된 논문들은 Wolfgang Brückner (Hrsg. und Bearb.), Falkensteiner Protokolle, Frankfurt/Main, 1971에 실려 있음.
- 23 Hermann Bausinger는 민속학의 연구대상이 구비문학 등의 언어생활, 종교생활, 물질생활 등의 다양한 영역에 걸쳐 있기 때문에 특정한 이론으로는 이러한 대상들을 체계적으로 연구하기 힘들다고 주장하였다. Hermann Bausinger, 'Zur Theoriefeindlichkeit in der Volkskunde', Ethnologia Europaea, 1968~1969/Volume II-III, pp.55~58.
- 24 Wolfgang Brückner, 'Falkenstein Resolution', 앞의 책, p.303.
- 25 앞의 책, pp.37~73.
- 26 Hermann Bausinger 외(Hrsg.), Abschied vom Volkleben, Tübingen, 1970.

- 27 Ernst Klusen, 'Einflüsse von Funk und Fernsehen auf lebendiges Singen', Hermann Bausiger/Elfriede Moer-Rath(Hrsg.), 앞의 책, pp.97~103.
- 28 Ernst Klusen, Zur Situation des Singes in der Bundesrepublik Deutschland. Köln, 1974 und 1975.
- 29 이에 대한 조사와 연구는 Köln대학의 음악민속학연구소(Institut für Musikalische Volkskunde)에서 많이 진행하였다.
- 30 일상생활과 미디어에 관한 Bausinger의 연구 성과로 Hermann Bausinger, 'Alltag, Technik, Medien', Harry Pross und Claus-Dieter Rath(Hrsg.), Rituale der Masskommunikation. Gänge durch den Medien Alltag, Berlin, 1983, pp.24~36; Herrmann Bausinger, 'Alltägliche Herausforderungen und mediale Alltagsträume. Hermann-Josef Schmitz und Hella Tompert(Hrsg.), Alltagskultur in Fernsehserien, Stuttgart, 1987, pp.9~28. 그리고 Hermann Bausinger, 'Ist der Ruf erst ruiniert... Zur Karriere der Unterhaltung', Louis Bosshart und Wolfgang Hoffmann-Reim(Hrsg.), Medienlust und Mediennutz., Unterhaltung als öffentliche Kommunikation., München 1994, pp.15~27 등이 있다. 이 중에서 본 발표자는 'Alltag, Technik, Medien' 논문을 중심으로 Bausinger의 Alltag과 미디어에 관한 논의를 살펴보겠다.
- 31 Klaus Jensen/Jan-Uwe Rogge, 'Überlegungen zu einer Theorie des alltäglichen Umgang mit Massenmedien in Familien', Utz Jeggle 외(Hrsg.), Tübinger Beiträge zur Volkskultur, Tübingen, 1986, pp.301~320. 이 논문이 실린 책은 Bausinger의 60회 생신을 기념하기 위하여 출판된 기념 논총이다. 이 글을 쓴 두 연구자의 어린이 텔레비전 프로그램 연구는 독일민속학자들의 텔레비전 연구에 많은 영향을 주었고, 그런 인연으로 이 기념 논총에 글을 실게 되었다.
- 32 Michael Prosser, 'Das Phänomen "Schwarzklirik"', Landesstelle für Volkskunde Freiburg badisches Landesmuseum Karlsruhe und der Landestelle für Volkskunde Stuttgart Württemberisches Landesmuseum Stuttgart(Hrsg.), Beiträge zur Volkskunde in Baden-Württemberg. Band 5, Stuttgart, 1993, pp.97~143. Tübingen 연구소에서는 텔레비전 연속극에 관한 세미나와 프로젝트가 개최되었으나 연구서 혹은 논문의 형태로 출판되지는 않았다.
- 33 Ute Bechdorf, 'Watching Madonna. Ammerkungen zu einer feministischen Medien/ Geschlechterforschung', Jermann J. Kaiser(Hrsg.), Geschlechtsspezifische Aspekte des Musiklernens. Essen, 1996, pp.23~44.
- 34 이 학술대회는 1998년 11월 6일부터 7일 이틀간 개최되었다. 당시 민속학, 미디어학, 역사학 등 여러 분과학문 전공자들이 참여하여 텔레비전 프로그램, 광고, 다큐멘터리 영화, 라디오, 음반 등을 주제로 발표하였다.

## 참고문헌

- Bausinger, Hermann, 'Volkslied und Schlager', Jahrbuch des Österreichischen Volksliedwerkes V, Wien, 1956.
- \_\_\_\_\_, Volkskultur in technische Welt, Frankfurt/Main, 1986.
- \_\_\_\_\_, 'Medienforschung am Ludwig-Uhland-Institut. Ein Rückblick', Tübinger Vereinigung für Volkskunde e.V.(Hrsg.), Tübinger Korrespondenzblatt Nr. 46, 1996.
- Bayer, Dorothee, Der triviale Familie und Liebesroman im 20. Jahrhundert, Tübingen(Volksleben Bd. 1), 1963.
- Brückner, Wolfgang(Hrsg. und Bearb.), Falkensteiner Protokolle, Frankfurt/Main, 1971.
- Davids, Jean-Ulrich, Das Wildwest-Romanheft in der Bundesrepublik. Ursprünge und Strukturen. 2.erw. Auflage, Tübingen, 1975.
- Klaus Geiger, 'Schwierigkeiten mit "Inhaltsanalyse" im Rahmen der Ideologie', Zeitschrift für Volkskunde 68, 1972.
- Fischer, Hermann, Volkslied-Schlager-Evergreen. Das lebendige Singen aufgrund von Untersuchungen im Kreis Reutlingen (Volksleben Bd.7), Tübingen, 1965.
- Geiger, Klaus F., Kriegerromanhafte in BRD. Inhalt und Funktionen. Tübingen, 1974.
- Jensen, Klaus/Rogge, Jan-Uwe, 'Überlegungen zu einer Theorie des alltäglichen Umgang mit Massenmedien in Familien', Jeggle, Utz 외(Hrsg.), Tübinger Beiträge zur Volkskultur, Tübingen, 1986.
- Klusen, Ernst, Zur Situation des Singes in der Bundesrepublik Deutschland, Köln, 1974 und 1975.
- Mezger, Werner, Schlager. Versuch einer Gesamtdarstellung unter besonderer Berücksichtigung des Musikmarktes der Bundesrepublik Deutschlan, Tübingen, 1975.
- Moser-Rath, Elfriede und Bausinger, Hermann(Hrsg.), Direkte Kommunikation und Masskommunikation.

Referate und Diskussionsprotokolle des 20. Deutschen Volkskunde-Kongresses in Weingarten, Tübingen, 1976.  
Schwietering, Julius, 'Das Volkslied als Gemeinschaftslied', Euphorien 30Bd. 1929.

