

目次

日本語

高 丙中	日常生活の未来民俗学についてのアウトライン	1
田村 和彦	高論文に対するコメント	25
王 傑文	ニューメディア環境下の日常生活 —兼論 デジタル時代の民俗学—	29
戸 晓輝	インターネット公的領域の目標追求性 —「飯見て逃げた上海少女」をめぐるネットの反応を例に—	39
イレーネ・ゲッツ	工場・企業および官僚制組織の民俗学 —その経験的調査方法と位置付け—	57
及川 祥平 クリスチャン・ゲーラット	解題 イレーネ・ゲッツ「工場・企業および官僚制組織の民俗学 —その経験的調査方法と位置づけ—」	75
呂 微	民俗学のデカルト的省察 —高 丙中『民俗文化と民俗生活』をめぐる論考—	77
西村 真志葉	解題 呂 微「民俗学のデカルト的省察 —高 丙中『民俗文化と民俗生活』をめぐる論考—」	119
王 傑文	日常生活とメディア化する他者	123
西村 真志葉	解題 王 傑文「日常生活とメディア化する他者」	131

中文

高 丙中	日常生活的未来民俗学论纲	135
王 杰文	“新媒介”环境下的日常生活 —兼论“数码时代的民俗学”	153
户 晓辉	网络公共领域的目的论追求 —以有关“上海女孩逃饭”的网评事件为例	161
岛村 恭则	民俗研究是什么	175
谢 舒恬	《民俗研究是什么》译者前言	187

한국어

가오빙중	일상생활의 미래민속학 논강(論綱)	189
훗쿄 하카루	포클로어와 매스미디어 독일의 타블로이드지를 중심으로	213
박승현	해제 : 포클로어와 매스미디어 독일의 타블로이드지를 중심으로	223
시마무라 다카노리	포클로어 연구란 무엇인가	225
박승현	해제 : 포클로어 연구란 무엇인가	239

日常生活の未来民俗学についてのアウトライン¹

高 丙中

Gao Bingzhong

翻訳：宗 暁蓮

民俗学は、文化的な遺留物に関するものであり、伝統に関するものであり、社会記憶に関する学問である。こうした論述は、すでにこの学問領域の常識であり、また絶えず新たな解釈が加えられている。あたかも「過去」の当たり前さが、民俗学の本質的な属性のようである。かなり長い間、この学問の基本的な意識は、民俗は過去のものであり、「現在」はただその残存があるのみであり、未来がないよう定められてきた。しかし、わたしがここで論述したいのは、民俗はこの数年すでに実践のなかで「未来」的時間を与えられてきており、我々は「未来」を民俗学のなかに位置付けることが可能であり、またそうしなければならないということである。

民俗学の時間意識は、長い間、「過去」を中心としたものであり、とりわけ文献資料研究はこうした方向をとる。社会科学的研究方向では、民俗学は「現在」の時間意識ももつが、その「現在」意識とは研究方法上のものであり、選択的であり、ある種の不完全な「現在」意識ともいえるものである。民俗学にとって、「未来」とは確かにかなり遠いところにある。しかし、わたしがここで試みたいのは、民俗学の時間意識を補い、中国民俗学を時間意識の健全な学問領域とすること、すなわち、十分な歴史意識(「過去」)を備えたいうえで、かつ、完全な現状意識(「現在」)を持ち、徐々に豊かな未来意識を具有させる、という作業である。

我々は、中国民俗学のこうした基本的な観念の変更を完成させねばならないのは、我々が日常生活を研究対象として重視するためであると同時に、現在、日常生活を研究方法、研究目的として提唱しているためでもある。我々は、文人趣味で研究をしているわけではなく、目前の現実である日常生活への関心に基づいて、さらには満足できる日常生活を未来において追求するために研究をしているのであるから、中国民俗学の完全な時間認識を確立しようとする学問的情熱をもつのである。

我々は、中国民俗学のこうした基本的な認識の健全化を推し進めることができる。もちろんそれは学問領域に内在する蓄積の進化に基づくものであるけれども、より直接的な外部からの推進力は、この時代の社会文化実践、とりわけ無形文化遺産の保護に関する中国の実践である。「民俗」は、学術認識の上で「過去」に属するだけでなく、日常的な言語においても、社会意識においても同様である。しかし、大量の民俗事象が「無形文化遺産代表作」と命名され、国家体制と社会の人々によって、それらが将来にわたって伝承されることが保証されることを確認したことで、「民俗」の含んでいる「過去」以外の時間、とりわけ「未来」という時間が突然、完全に現れることとなった。民俗には未来がある。これはすでに中国的事実であるが、同時に国家体制と社会の人々の確認、承認、そして保証を得ることとなった。中国民俗学は、当然、以前のような一面的で、無理に切

り取った時間意識のなかで自らの民俗研究を踏襲してゆくことはできない。

1、日常生活と民俗学

民俗学と日常生活の関係は、経験的現象であるだけでなく、新たな理論的方向でもある。経験上、民俗はこれまで日常生活と関係づけられており、それ自体が生活における文化現象である。これは、しごくわかりきった事実のようだが、民俗学の研究はジャンル分類に従って、民俗事象を分類して研究してきたのであり、長らく「日常生活」を一つの理論概念としてはこなかった。このように、民俗学は、けっして理論面で民俗と日常生活の実際の間を反映していない。

ほかの学問分野と同じく、民俗学もまた多くのシンプルな基礎知識がある。学術のレベルアップは、多くの場合、こうした常識への懐疑から始まるわけだが、では、民俗学の対象は何かといえ、当然、民俗とされる。例えば、鐘敬文氏の権威ある言い方によれば、「民俗学は、その性質は現代学であって、現在伝承される民俗事象を研究対象とする科学である」²。また、ある種の概説が述べているところでは、「[民俗学]の名称から考えれば、「民俗」を研究対象とする学問」である。しかし、岩本通弥氏は、まさに、民俗学は民俗を研究する学問なのだろうか、と問う。岩本氏の発した、この人々を驚かせた問いに続いて、彼は、自ら日本の学史のなかから、柳田国男が郷土研究を創始した初志に立ち返り、日本民俗学はもともと民俗を対象とした学問ではなく、民俗を通じて研究を進める学問である、と考えるに至った。民俗学はむしろ民俗研究をおこなうが、この学問の創始者の初志を忘れてはならず、民俗を研究するのは、民俗の背後にある「日常(生活)」を研究するためである、という³。

民俗学の対象は、「民俗」から民俗の背後にある「日常生活」へと拡大、あるいは転換したが、これは民俗学の大きな二つの達成を示している。一つ目は、民俗学は絶えず現代哲学思想と結びついているが、哲学上、民俗学に関する研究対象の素朴な観念を乗り越えたこと。二つ目は、民俗学の実地調査に基づいた社会科学への転換である。「民俗」を対象と設定するのであれば、現在の資料で十分であるが、もし民俗の背後にある日常生活を対象とするのであれば、我々は実際の生活のなかで科学的な調査研究を展開しなければならない。民俗学の対象についての新たな捉え方は、民俗学の新たな位置づけ、新たな理論と方法、そして新たな倫理を内包しており、さらには全く新しい民俗学すら意味している。

なにが民俗なのか。この問題について、わたしはかつて、「民俗とは、モデル化された生活文化である」という定義に賛成している⁴。その後、民俗学の学史から見ると、たとえば我々にもっとも大きな影響を与えたイギリス民俗学会の『民俗学問題格』(訳注: The handbook of folklore(1927)の楊成志による翻訳(1928))の列挙する民俗を見ると、どのような現象が民俗に繰り入れられるかは、それらが生活のある種のモデル化を代表しているからではなく、それらが現代生活と全く相いれないという理由によっていることがわかる。よって、民俗は、かつて、日常生活とのコントラストとして、また捻じれた関係として認識されてきた。すなわち、現在の標準的な生活の前の現象が民俗なのであって、本質的には過去の日常生活に属する現象が民俗だった、と言ってもよい。もし我々が日常生活を、過去のもの、現在のもの、そして未来のものに分ければ、いわゆる民俗とは、必ずや過去の日常生活と親和的であり、通常の状態であった。それはつまり、現在の日常生活との関係ではコントラストであり、ある種の残留状態となる。そして、未来の日常生活との関係は、おそらく離脱的であり、ある種の喪失状態となる。早期には、民俗学の領域

設定について、おもに、時間の幅や社会形態の様相に拠っており、具体的にどういった現象が民俗と称されて研究対象となるのか、実際にはかなり偶然的で、恣意的であった。その結果、このように領域分けされた民俗と現在の日常生活はある種のつかず離れずの関係であり、民俗を通じて現実の日常生活を研究する手本を形成するに至らなかった。

今日、我々は民俗学の概念を記した著作の民俗分類に基づいて研究をおこなっているが、実際の日常生活のなかから、モデル化された生活文化の定義によって民俗を見出してゆけば、大きく異なる成果が現れることだろう。現在、中国人の婚姻習俗を研究するのであれば、古代の礼制と歴史資料から帰納、比較をおこなうが、日常生活の観察から研究をおこなうのであれば、明らかに、異なる理論的仮説と方法的規定を含むことになる。都市であれ、農村であれ、いたるところで、中国式と西洋式の混ざった、伝統と現代の観念との両方に配慮した婚姻儀礼の要素を見ることができ、それはすでにかかなりの程度モデル化されている。わたしは、中国の民俗学は文字通り、自らの長足の進歩を確認できるとずっと考えてきたが、まずは一度、真剣に中国人の婚姻習俗の研究を試みるのがよいだろう。私が思うに、これはとてもよい題材であり、また、この学問の基礎と能力についてのかなりの挑戦となる。伝統的には、祝いの席や吉祥の出来事においては、かならず赤、それも真紅が求められるとしてきたが、今日では白のウェディングドレスが流行っている。葬儀でしか用いられない白色がどうして、婚礼で広く用いられるのだろうか。どうしてそれが許されるのか。仮に、我々に固定的な中国文化、中国民俗の観念があり、要素の中にいわゆる中国人的価値観や審美傾向が組み込まれているとすれば、婚礼の白いウェディングドレスや白いバラといった現象の理解に対して、二つの戦略を取り得るだろう。一つ目は、伝統的な要素に合わないものは民俗に入れず、流行として、それを排除する方法である。ここでは、婚礼の習俗は伝統的なものであり、伝統は真紅で代表されるので、この範例に合致したものを民俗に取り入れることになる。二つ目は、日常生活という概念から入ることで、婚礼のなかのモデル化したものはみな民俗である、なぜならば、かくも多くの人々がみなそうしているのだから、おのずと一揃いの観念体系がそれとマッチングしている、と捉える方法である。ただ、その観念体系とはなんだろうか。婚礼の総体的な民俗モデルとはなんだろうか。これらの問題に対しては、研究することで初めて答えられることになる。我々は、日常生活の調査によってのみ、この民俗とそれがかわる生活現実がどのようにしてこれを現すに至ったのかを知ることができる。

もし、日常生活のなかに民俗を見出すと位置付ければ、民俗研究は、必ずやフィールドワークと民俗モノグラフに希望を託すこととなるだろう。この特定の民俗は、実際には、記述によって姿を現すことになる。そこで、民俗学者の基本的な技能であり、民俗学のもっとも核心となる作業は、民俗誌を書くこと、となる。この範式においては、民俗は、研究を通じて現れるもの、あるいは、研究を通じて構築されるものである。民俗研究を、日常生活を基礎とするプロセスのなかに見出すことによって、実際には民俗学は日常生活を研究するものであり、ただ民俗を媒介としていることに気が付くことになる。我々は、日常生活に関心を持ち、日常生活を観察するが、そのなかで民俗学という伝統的学問の蓄積してきた方法、テキストの扱い方を援用することとなり、そのことによってはじめて日常生活を認識することができ、自らの関心と訴えを表明できるようになる。

そうであれば、日常生活のなかで民俗を見だし、テキストや画像を使って民俗を現すこと、これがすなわち民俗学の主要な仕事となる。この仕事を、民俗誌と称することができる。当然、ここでの「民俗誌」は、初期の、文献資料を総合的に編集する手法による民俗誌とは異なり、実際の人々のグループの日常生活の観察を基礎とする方法による民俗誌である。

民俗誌を用いて民俗を描くことについては、ある知識観念の差異が存在する。民俗学者たちの

なかでも、それぞれの民俗観には大きな違いがあるが、大別して2種類に分けることができるだろう。一つ目の種類は、民俗の客観論というべきもので、民俗学者が民俗を書くことができるのは、社会生活のなかに民俗が客観的に存在しているからである、というものである。もう一つの分類は、民俗の主観論であり、民俗誌は、研究者が社会生活とのコミュニケーションのために作りあげた認識であり、そのために形成したテキストであり、それ以前には客観的な形では存在していない、と考える。

2、日常生活の民俗学

日常生活の概念はどのように民俗学に入りこみ、民俗学にどのような新たな可能性をもたらしたのか。我々は、民俗学史から説き起こすべきだろう。よく知られているように、「Folklore is the lore of the people」(民俗は民衆の知識)であり、イギリスにおいて早期に専門的な学問分野を形成したころには、民俗学はおもに文化の残留物に関する学術であった。文化残留物は、日常生活という概念が入ってくる前の民俗学の主要な説明様式であり、もちろん多くはイギリス式の学術伝統であった。

民俗学がその研究対象を確定したころ、標準文化という概念があった。当時のイギリスは、すでに工業化時期に入っており、現代文化は、もはや社会の主流となっていて、各種の現象を評価する標準となっており、一般の人々の日常生活の常態となっていた。この常態の標準文化と同じでないものは、文化的な他者であり、異分子であった。民俗は、古代の、あるいは異郷の文化残留物を取り扱うものであり、当然、文化的他者、異分子であった。すでにかかなりの程度工業化が進んだ時期には、工業化される前の社会の、ハンドメイドの品といったものが関心の対象となり、収集、展示され、それは言語が伝承してきた口頭文学にも及んだ。こうした文化残留物は、現在の日常生活が出現する以前のものである。これらをジャンルとして取り扱うとき、このジャンルを用いて非西洋である「原始社会」を見ると、類似した対応物はさらに豊富で、より原始的であった。同様のロジックは、中国においても発生した。中国の現代民俗学が興ったのは、北京大学の『歌謡週刊』が始めた歌謡運動に端を発するが、当時の現代的知識分子たちが重視した民歌、故事、風俗もまた新文化から見た異分子、他者であった⁵。民俗学が発生したこの歴史的出発点とロジックの起点においては、日常生活の概念は学術のなかに現れていないが、それは、それが潜在的だったためである。日常生活はテーマではなかったが、テーマを出現可能とするための基礎あるいは前提だったのである。

こうした時期、愛好者たちの関心を寄せた民俗現象は、自らの生活の外のものであり、加えて、いわゆる民俗と関連のあるものは、生活の部分的現象か、少数の人々に関する現象であった。もし、「民」という言葉がはっきりと確認されるのであれば、彼らは標準文化の社会の大多数以外のマイノリティ、同時代の少数者であり、社会の低層に位置し、社会の周縁で生活していたので、こうした、いわゆる社会の主流の人々とは異なった人々であった。この点で、民俗とは、現実の生活が二分された外在表現であったのであり、2種類の人々をお互いに分かつ指標であった。こうした二分法は、民俗学の始まった当初から暗示的に含まれていた内的ロジックであった。この種の二分法は、異なる形で、異なる時期、異なる社会に現れるものである。今日、我々がさらに民俗学的发展を進めようとするのであれば、まさしく日常生活の概念をもって明示的、暗示的に分断されていたものを「合わせる」ことになるだろう。

民俗の民とは、先進国では少数の人々を指すが、民俗の概念が中国に入ってからでは、その指し示す内容は逆に基本的な群衆となった。中国が近現代において西洋諸科学を導入した時期は、前工業化、前近代社会の国家であった時期にあたり、西洋民俗学のテキストとトピックを手掛かりに事例を探した結果、基本的な日常生活はみな民俗に分類すべきとなった。我々の民俗の俗とは、すなわち、多くの人々の生活様式であり、我々の意味での民俗の民は社会の多数を意味する。「民」とは社会の基本的な群衆であるが、主導的な人々ではない。なぜなら、もう一つの新しい階級、つまり、新たに現代文化教育を受け、指導権を掌握した階級が中国で形成、拡大しつつあり、彼らは長い間、社会の少数派であったが、彼らこそが文化の主導者であり、社会範疇の分割者であった。民俗学者もまたこの階級に属していた。今日の議論のなかではっきりと認識したことは、民俗学が中国でいうところの民俗の民とは、以前は主流の人々であるとし、主流の人々に関心を寄せ、主流の人々の故事を語るとしてきたが、たとえ初期の学術においても、この種のはっきりとした表現をしてこなかった。今、この基本的な事実を自覚的に認識することは、この国の主流の人々への関心という初志を堅持する助けとなる。このことをしっかりおこなうためには、日常生活概念の助けを借りざるを得ず、はっきりとこの概念を言い、使うことが必要である。

改革開放以降、中国の都市化、工業化は加速度的に発展し、今日では中国の都市人口は、統計上50パーセントを超えた。さらに多くの人口が、日常生活の基本的な面において類似しており、学校教育や、祝祭日、人生儀礼、衣食住の消費は、類似した社会的多数を形成している。我々の世代の民俗学者は、完全に、改革開放以来の時代の変化を感じていた。この生活の変革に対して、我々がかつて矛盾した2種類の見解を提出したことがある。それは、1) 都市、農村の人々が日常生活においてますます多くの自由な選択をおこなうことにより、伝統的な民俗は大々的に活発になり、都市でも農村でも各地で様々な形で伝統的な様相が復活し、我々はこれを「民俗復興」と呼んだ。2) 伝統的な様式の民俗が農村コミュニティのなかで変質し、断片化し、部分的に消失していることが観察され、我々は驚きをもってこれを「伝統文化の絶滅の危機」と呼んだ。実際には、民俗現象についていえば、この2種類の矛盾した見解は、同一の日常生活の変遷の異なる側面を説明している。人々は、過去40年に、機会や条件があればかなり自由に自らの生活様式を選んでおり、その中には当然、伝統的な民俗も含まれている。国家もまた、改めて、人々が伝統的な民俗を選択することを尊重し、利用してきた。しかし、人々の選択は自主的なものであり、創意と改造に満ちているので、伝統的な民俗もまた様々なやり方でその他の文化と入り交り、混合し、融合して一緒になっている。そこで、この前半部分を見れば民俗の復興となり、後半部分を見れば民俗の変質、ということになるわけである。もし、我々が日常生活の概念でもって思考すれば、この複合的な現象はまさに現代社会の正常な状態であることを見て取ることができる。

仮に、我々が民俗のジャンルとトピックを変化させないことに固執すれば、標準的な民俗グループの減少に失望することになるだろう。この趨勢に照らせば、我々がかつて注目した社会の多数の人々の歴史は変化させられるだろう。なぜならば、この主流の人々は流出し続けており、徐々にマイノリティーとなってゆくからである。もし、我々が依然として社会の多数の人々に関心を向けるのであれば、この学問を再定置し、この学問に、新たな主流の人々へ関心を向ける能力を備えるようにしなければならない。もし、マイノリティーへ関心を向けたイギリスのモデルのようにではなく、主流の人々の研究を我々の学問的伝統とすれば、もちろん、中国民俗学はその創始の時期より、社会の多数への関心があり、現在は再度自己の思想を調整することで、社会の多数への関心を形成する必要があるが、この二つは、異なる段階である。

新文化といえば、とりわけ、新文化運動の結果としての文化革命から、さらにのちの文化大革命

命までには、重要な民俗に対する衝撃と破壊が起こった。我々は、一方でこの過程を民俗学の外部現象とみなすことができる。つまり、この過程は民俗学が引き起こしたものではない。他方で、民俗学の内部現象とみなすこともできるはずである。民俗学が中国に導入された初期に、文化残留物の発見と研究をするものとして定義されたが、ちょうど逆に、これらのいわゆる民俗はある種の生活の残留物ではなく、当時の中国の広汎にわたる生活状況であった。それらは、残留物ではなく、完全な生活事実であった。しかし、民俗学はある種の独特な思考様式を提示し、自らの社会生活の具体的な内容を次から次へと民俗として境界線を引き、さらに政治によって「四旧」と位置付けられ、「封建」「迷信」「後進」のレッテルを張られ、社会運動の否定対象となり、最後には基本的に否定しつくされた。中国社会のこの種の生活変遷は、民俗学者の責任ではないが、わたしが述べたいのは、こうした過程は民俗学の参与した過程であって、民俗学の思考様式はこの過程の政策とやり方の学術的な代表なのであって、民俗学者は確かに人数の上では少数だが、思考スタイルでは政策を決定するエリートの典型的な代表である、ということである。よって、民俗学を通じて、我々は現代の体制、現代の意識形態がどのように一般の人々の日常生活を改造するのかを十分に理解することができる⁶。

伝統的民俗は繰り返し起こった文化革命の中で本当に消失したのか、これは簡単な問題ではない。ときには、消滅したといっても、実際には不可視(invisible)であって公共空間には現れないこともあり、これは公共空間的事実である。しかし、これを日常生活の事実である、とは言えない。日常生活の事実については、しっかりとした専門的な調査をおこなってこそはじめて明確にすることができるのである。あの時代には、どのような学問もこうした調査を十分におこなってこなかった。いずれにせよ、公共領域において、伝統的な日常生活の様式が正当な形で十分に現れることができないのは、伝統的な日常生活の様式を保持する人々がそれらの正当性の表現を失っているからであり、これは歴史的事実である。他方で、文化革命は決して成功しておらず、それゆえのちの民俗復興があった、全体的な意識形態の環境がより開かれたものとなった、あるいはより自由になったとき、日常生活もまた新たに「噴き出してきた」のだ、ともいえる。かつて地上を流れていた川が地下水脈となり、現在になって地下水脈が再び「噴き出して」地上の河川となった、というわけである。

民俗の復興については、二つの角度から見る必要がある。一つは、改めて出現したとする角度で、もう一つは改めて正当化されたという角度である。民俗の復興は民俗現象であるだけでなく、社会歴史現象でもあるので、社会プロセス全体のなかに配置して理解しなければならない。我々は民俗の形式の研究、つまりどのような民俗モデルが伝承され、どのようなものが変質したかといった研究を展開してゆくことはよいが、その際に必要なのは、民俗を社会生活の過程に位置付けて理解することである。鐘敬文氏は、民俗復興の早い時期において、民俗を生活に位置付けて処理する必要性を鋭く発見し、なおかつ、それを中国民俗学の発展の見通しと結びつけることで、民俗はある種の生活文化であるという理念を提出し、彼により、生活概念から民俗理論を構築するという新たな道が開かれた⁷。我々は、後学としてこの思想を受け継ぎつつ、明確な哲学的基盤のある「生活世界」、「日常生活」の概念を採用した⁸。こうした継続的な学術的努力は、おもに民俗学に現代哲学の基礎を備えさせ、社会科学の規範的方法を身につけさせ、そして現実に介入する能力を持たせることで、民俗学を文学歴史趣味の学から社会、民衆と向き合う現実に強い関心をもつ学術へ方向転換させるためのものである。

3、日常生活の民俗学の中心的問題

民俗学は、民俗を研究する学問から、日常生活を研究する学へと、もちろん、日常言語と経験的意義のうえでこの種の転換を進めることができるが、そのことは民俗学者が歴史文書のなかから資料を整理するだけでなく、生活のなかに入り込んで実地調査をすることでもある。しかし、この転換は、深層において一連の哲学と理論の問題と関連しており、なかでも、日常生活の属性の境界の問題と、日常生活の当たり前さが中心的な問題である。日常生活についての哲学的解釈は非常に多くの文献を蓄積しており、わたしにはここで総合的にまとめる学術的造詣はない。ただ、ここでは、研究者たちがしばしば提示してきた、日常生活の属性について概括したいくつかの要点を議論するにとどめる。

最初に取り上げたいのは、日常生活の既成性についてである。これは個人の存在の無条件の承認にかかわっており、個人と社会の生活に対してすでに現実的存在の十分な認知となっている。ある人間がすでにそこに存在し、人として存在し、人として活動し、そこにいるということは、非常に大きな事実であり、否定することも、拒絶することも、協議することもできない。この、人類の本当の生命として尊重されるべき存在はすでにそこにあること、これはあらゆる考慮をおいてもなによりもってさきに承認すべき状況であり、局面である。まるで子供が生まれ出るように、ある移民がこの街にいて、この国家で半生を過ごしているといったようなその人物がすでにこの世にあることは、どのような考えがあろうが、様々な可能性を考慮しようが、その存在の承認を前提としている。ある社会が様々な条件の下で継続し、生活もその軌道に沿って過ごされてゆくなかで、突然に見える、また見えない容貌が目の前に「出現」したのであれば、なにを考えていようとも、なにを画策していようとも、影響を与え得るのは極めて限られている。たとえ、あらゆる思考や行為が目前の社会生活に影響を与え得るとしても、生活そのものの性質に自ら変わる季節があると過小評価することはできない。歴史上、単一の行動が既成の日常生活に影響を与えた事例は、極めて限られているのである。

個人と社会の角度において日常生活の既成性を承認し、ゆるぎない人権観念と豊かな倫理観念を含み込み、人に対する尊重、人々が組織した社会に対する尊重として表現する。また、知識生産の方法と限度が制約され、個人と社会への全体的な配慮が必要かつ困難となる。人類は、各種の制度を発明し、個人への配慮を支持してきた。例えば、一般的な家庭制度は、個人の基本的で最低限の保障を処理するためのメカニズムとして理解され得る。個人が障害を負っても、喜んで世話をする家人がいるし、個人が如何に頑迷固陋であっても父母は捨て去らないであろう。個人が如何に極悪非道であっても、家人は最大限捨て去ろうとしないだろう。そして、文明が発達し、とりわけ第二次世界大戦が終結して以降、世界の文明の主流は、制度上、引き続き個人の尊厳と社会の尊重を包容するよう拡大してきた。専門領域においては、我々はますます謙虚になり、個人と社会に対して全知全能の知識を形成できないとわかり、限界のある研究プロジェクトのなかで、特定の個人と社会の認知と全貌の間について研究しても、うまくいっても大量のもののごく一部の関係しか明らかにできない。したがって、我々は他者と社会に対して、自然と一方的な断定をすることが少なくなった。

二つ目に述べたいことは、日常生活の未完成性、開放性についてである。日常生活は人と社会の生命の絶えざる展開が尽きることなく続く過程であるが、それゆえに、永遠に定論がない。我々はある種の日常生活に介入するが、それは際立った生命に向き合うのであり、あらゆる社会関係の無限の生成機会に向き合うこと、すなわち、無限の可能性に向き合うことになる。個人の一生

の豊かな可能性についてはすでに問うてもはっきりせず、言い尽くすこともできないが、人類の各種の文化記憶、とくに宗教信仰の作用のために、個人には、たとえ「世を去る」にしても様々なやり方が世界にはあり、その死後の評価も時代により変化する。社会の世代継承制度は、社会の「永遠」の生命を保証するが、また、社会の新たなメカニズムも保証している。そのため、生活は永久不変であり、常に新しい。我々が生活について語るときには、変化や新たなものを語る傾向があるけれども、日常生活について語るときには、より、持続や常態について語る傾向がある。よって、我々は、「日常」に偏るときに、日常生活もまた生活であることをおろそかにしてはならない。民俗研究の視角からは、我々は「日常」と「生活」とのもつ内在的な緊張関係を十分に知らなければならぬのである。

三つ目に述べたいのは、日常生活の自在性、非内省性である。我々が日常生活というとき、それは一般の人々のそれであり、指し示すのは、非専門的、非エリート的、非意識形態的常態である。普通、これも仮定されているのは、民俗の常態である。民俗の民がすべての人々を普通の人々であると仮定して、日常生活の自在性、反自省性を民俗の属性に投影することは、ただのある種の哲学的思考にすぎない。しかし、我々の民俗学が長期にわたって民俗の民と特定の人々の集団を対応させてきた状況において、こうして民俗の属性を取り扱うことは、非常に鋭い問題を生み出すことになる。我々が日常生活を語ることは、人の日常生活を語ることであり、これらの人も当然、まず初めに個体であって、血肉がある生命であり、個人的な感情も個人意識があるのと同時に、集団をなしており、自分のコミュニティや団体がある。そして、特定のアイデンティティ、特定の集団意識をもった民族や教会組織や国家をもっている。このため、ある個体あるいは集団のレベルから言えば、我々が向き合うのは主体であり、自発性と積極的な意識をもった主体であり、自主的で、自省的能力をもつ主体である。このことと、日常生活の自在性、非自省性は緊張関係を形成する。換言すれば、もし日常生活を实践概念とすれば、それは、我々が全面的に、正確に研究対象を処理するのに明らかに不利である。我々は日常生活の人を見る、すなわち、社会実践の主体を見る。彼らを主体とみなすと、我々は日常生活の自在性、非自省性に固執できなくなる。

我々が、今日、民俗学の発展を追求するのは、民俗学の歴史的傾向性に、現在志向を加えるため、そして、民俗学の学術関心に実践関心を加えるため、である。民俗学が現代の社会実践に介入するよう変化させなければならず、また民俗学が研究対象を实践主体であるとみなすことができるよう変化させなければならぬ。なので、かれらを生活の主導者とする思想方法を探さなければならぬ。もし哲学の分野にのみ限れば、かれらをエリートが研究するところの、自在的で非内省的な対象としてのみ扱うことになるだろうが、これは、現代の思想と倫理からみて到底受け入れられず、民俗学の参画すべき国家の主人公を養成する使命にも一致しない。かれらを大衆、あるいは以前よく使われた遅れた群衆として受動的と見做すことは、工業化が勃興したのちの長い間のエリート主義の大衆文化観であり、そこでは群衆を侮蔑的な意味での民草、頭脳がなく、感情にたより、非理性的で暴動を巻きこまれる、と考える。このようなマイナス的に一般の人々を取り扱うことは、中国や外国のエリート主義の思想伝統である。

このエリート主義の伝統と日常生活を繋いだ代表的な思想は、「日常生活批判」である。日常生活批判が哲学の分野で明確に表明されるようになるのは、1990年代以降であって、いくつかの西洋哲学思想が紹介されて、中国社会の思想観念がどのように「現代」の価値とずれているのか検討された⁹。しかし、日常生活批判のそれぞれの具体的な表現は、早くも新文化運動の時期には、中国思想と中国の学術の主流となっていた。歴史的に見れば、それらは、かつては政治的正当性に

よる事情があり、その時点ではその必要があった。中国はできるだけ速く現代化を成し遂げねばならず、自らの改変を進める必要があったが、一般の人々の自己改変は遅く、日常生活に変化が起こることは難しかったので、知識分子の批判によってそれを後押しした。これが、我々の経験した日常生活への様々な批判と革命であり、生活様式から我々自身を改造し、伝統的な民俗活動を否定し、社会のすべての既定のものを改造し、このことで、新たな人、新たな生活、新たな社会を構築したのだった。

しかし、知識分子が主導した日常生活批判は、予測できない政治的な結果を含んでおり、一般の人々は自分で自らの正しさを証明することが許されず、さらには普通の人々が自らの正しさを証明する権利を保護するための体制も構造すらなかった。なぜなら、一般の人々は、長期にわたる思想教育運動と社会改造運動のなかでただ教育され、改造される対象であるのみで、国家全体の公共政策の理念とロジックのなかにさえ、かれらを主体と位置づけられたり、政治上の正しさとなしえることはなかった。倫理的には、彼らは生活しているが、かれらの生活は誤りである、というわけである。なので、このような国民を社会の多数とするためには、かれらを教育される対象、改造される対象にしなければならなかった。ならば、現代文明の標榜する平等、自由、民主は、こうした構造のなかで、どこに実行される機会があるのだろうか。このような教育者と被教育者の関係が国家体制により固定化された構造の中では、上述の現代文明の価値は実現のしようがない。ここに長期にわたって維持されてきた調整できない矛盾が現れている。つまり、我々は、現代国家となるために、その過程で自己の社会のなかで平等や、自由や、民主といった現代文明の価値を実現できない、というものである。これは中国民俗学の困難に限ったことではなく、すべての中国の社会科学、すべての中国の思想界の全体的な問題である¹⁰。我々は民俗学の内省からこの大問題を考えるが、これはある種の歴史的使命である。なぜなら、民俗学の学問と社会団体はこの情勢を生み出した局面に加わっていたので、民俗学研究者にはこの膠着した状態を打ち破る責任があり、それは、現代国家と現代文明がお互いに補い合って我々の社会を建設し、そのなかで力を発揮するために、である。

私が論じたい四つ目は、当たり前さ(訳注:「理所当然」)である。日常生活の当たり前さ、あるいは当然性(「理所」-理の-を括弧に入れておく)、taken-for-grantednessは、日常生活が既成事実として認められ、受け入れられていることを指している。一般の人々の観念と意見を尊重する社会では、日常生活の当たり前さをある種の社会的事実としてかなり理解しやすいが、長期にわたって日常生活批判の影響を受けてきた中国社会では、普通の人々の日常生活は現代の意識形態において、まさしく否定され、マイナスの面をもつものとして存在する。我々は、民俗調査のなかで、ほとんどの場合、こうした事実を代表する事例にぶつかった経験をもっているであろう。民俗の民はいつも、コンプレックスを示すだろう。調査で農村の人々と交流をしていると、彼らは、私らは田舎の農民で、やっているこれは実際には迷信です、というだろう。調査者の反応を見てから、かれは対策を立てるのである。もし調査者がそれを迷信と認めればそれへの対策をし、調査者がそれが迷信であるかどうかを意に介さなければ、かれはほかの対策を出す。もし、調査者が迷信であることをはっきり否定し、さらに彼の名声や才能を特に称賛すれば、かれはまた全く別のインタラクションをとり、次に示す内容も異なってくる。

現代になってから、我々の主流な政治叙述のなかでは一般の人々を貶める言い方はなくなったが、一般の人々は思想上、ずっと教育される対象であり、普通の人々の生活は、実践の上ではつねに改造される対象であった。新文化運動以来、政治と思想のエリートはつねに中国社会を一つの大きな教室とし、未成年に対する態度で普通の人々に向き合い、「道義的に引き受けざるを得

ない」ので彼らに対する絶えざる教育を進めてきた。しかし、エリート自らには終始一貫したものはなく、この10年はこのように、次の10年はまた違ったように、ひどい場合には、1年の上半期はこう、下半期はああとといったように、しょっちゅう変わってすらいる。しかし、この思想枠組みのなかでは、一般の人々がいつも進歩のないものであり、エリートである彼ら自身がつねに成熟できないのではないのである。彼らが普通の人々に教えるべきものが成熟しておらず、その結果として、一般の人々はいつまでも学生の身分を脱却できない。こういった構造のなかでは、普通の人々は独立した思考が可能な存在であると信じてもらうことができず、政治上の正確性をもつ存在として体制に支持されることがない。

こうした状態で、普通の人々の日常生活は当たり前であると、どのように言えようか。彼らの日常生活は、常々、大変正しくないと思われていて、時には大間違いであると思なされる。ただし、改革開放以来、人々はより多くの自由を有するようになり、十分に自分の好きな文化様式を選択できるようになった。家庭においても、社会においても、かれらは今まさに自分の行動、能力で、国家と社会のなかでの自分の地位を変えつつある。今ではすでに多くの手がかりを見つけることができるが、社会を一つの大教室として、民衆を未成年とすることは、もはやエリート（政治エリートであれ、学術エリートであれ）がますます一方的に願う観念なのであって、観察され、批判される普通の人々はますます自らに自信を持ってきている。

普通の人々が自信を得る機会は多方面から来ているが、結局は日常生活の正当化を推し進めている。1) 第一には、民衆のお互いの間に正当性を与えることがある。エリートが彼らを正しいと思わないのであれば、彼らがお互いに正しいと思えばよい。そのもっとも重要なやり方は、自発的な結社であって、同一の価値と必要によってお互いの賛同と責任の請負を得ているので、団体を組織して自己の目標を実現している。これは、自ら組織を作り出す方法で自分の楽しいことをする、自分の正しいと思うことをする、自分の道徳に符合することをするものである。2) 第二に、地方政府による民間組織、民間文化の認可である。各地で、その地域の政府は民衆の智慧やパワーを地方の発展に参加させる必要があり、また地方の民間文化が創り出す地域の特色を直接利用し、地域のアイデンティティを強化している。このためには、各種の地域の祝祭日や地域の活力は民衆の肯定と承認があって決まるが、実際には、民衆とお互いにその合法性と正当性を与え合うプロセスとなっている。3) 当然、この過程において国家もまた間違いなく民間と地域の変化に適応し、制度体系を調整し、多様性のある社会を受け入れている。もともと正当性なかった組織と文化も暗黙裡の許可や黙認を得て、選択的に一部のものは正式に承認が与えられる。そのうち、最も大きな国家の行為は、一つは大量の民間組織に合法的な地位を与えることである。もう一つが、民族民間文化の代表的な内容に国家遺産の地位を与えることである。

こうした非常に大きな変化の状況は、いまだ全体的な総論の記述で位置付けられてはいない。もし学理上、日常生活の当り前さを述べることができなければ、日常生活の再構築の中で民俗学の社会的作用を発揮することはできないのであり、日常生活の民俗学を主張しても大きな意義を示すことができない。この困難さは、我々の思想の困難でもあり、もちろん、他方ではこの時代そのものがまだ完全に自らの道を歩き出していないことでもある。そうであるならば、この困難を突破するには、まずこの時代が自らの道を十分に歩みだせることを期待しなければならない。社会が自らの道を探索するとき、学問は、必ずや社会实践と協力し、理論的な指導のある実践と実践に支えられた理論的思考が同時並行して矛盾しない関係を取り結び、相互に促進しあって、ともに現代の困難を突破する方法を敏感に発見することが可能であろう。私個人の認識としては、無形文化遺産の保護が中国で運動を形成したこの十数年が、ちょうど我々に転換のチャンスをも

たらした、と考える。

4、日常生活の未来民俗学

「無形文化遺産」、intangible cultural heritageは、魔法的機能をもった概念であり、そのメリットは、外来のものと同着のもの、伝統的なものと未来のもの、国家的なものと同間のもの、意識形態の正確なものと同般の人々の好きなものを調整して、お互いに衝突させないばかりか、融合すらさせてしまうことである。この概念は、2000年以降に徐々に中国で流行し始め、中国の人々はこれを利用して文化上の大問題を解決した。民俗学者はその中に積極的に参加し、大量の、無形文化遺産保護のための意見を提出する文章を発表した。その成績は際立っていたが、どのようにこうした参加が、反対に、民俗学の発展に寄与するのかについては、いまだ十分に議論されていない。

無形文化遺産の保護は、ユネスコが1980年代から絶えず推し進めてきた世界文化遺産の事業であり、議論と試験を繰り返し、2003年に、「無形文化遺産保護条約」とその一部として配置された各種作業委員会として結実し、人類の無形の文化遺産の代表作のリスト、緊急保護リスト、保護モデルプロジェクトリストの審査と公布、保護として実行された。現在、世界ではすでに140か国がこの条約に署名している。けれども、中国政府ほど熱心な国はなく、中国の学術界のように国家の知識人を大量導入する国もない。もちろん、財政上の投入、国家による立法、学術界の研究の投入、といったいずれにおいても、中国は全世界の中でも突出している。推測するに、全世界の国家の投入をすべて合わせても、中国の投入した金銭よりも多くはないだろうし、全世界のすべての言語で発表された論文を足しても無形文化遺産に関する中国語の論文よりも多くはないだろう。

中国は、2004年に法的手続きを整えて『保護非物質文化遺産公約』(The Convention for the Safeguarding of intangible Cultural Heritage)に参加し、2005年には『關於加強文化遺産保護的通知』(文化遺産保護の強化に関する通知)と、それとセットとなる『國務院辦公廳關於加強我国非物質文化遺産保護工作的意見』を公布した。2006年には、最初の国家文化遺産日(毎年6月第二週の土曜日)に、最初の国家レベルの非物質文化遺産代表リストを発表し、国を挙げて動員をかけ、各分野が「無形文化遺産」運動に参加する状況を作り上げた。2011年になると、『中華人民共和國非物質文化遺産法』が制定、実施され、2014年に至るまで、全国で4回にわたり1372項目の国家レベルの無形文化遺産の代表作が公布され、1488人の国家レベル無形文化遺産伝承者が命名された。31の省(市、自治区)もそれぞれに自分たちのリストを作り、前回までの3回で、合計8556項目の無形文化遺産の項目をリストに収めた。この省レベルの無形文化遺産の代表的な伝承者はすでに9564人に上っている。この期間、中国政府は、各地に、積極的にユネスコの人類無形文化遺産リストの代表性リストに申請し、早急に保護リストと保護の規範的リストを作成するよう働きかけ、その結果、2015年までに、38項目(これは、総数のうちのおよそ数十分の一を占める)がこの三つのリストに載り、ユネスコの認める人類無形文化遺産となった。この時期、文化部は、18の国家レベルの文化生態保護実験区の建設を許可し、そのなかには県域を範囲とするものが二つだけあったが、そのほかはみな、県を超えた行政地区全体を覆う、あるいは多くの行政地区を含むのだった。リストの体系が、選択的に個別の文化遺産項目を保護するものであるとすると、文化生態保護実験区は、全面的に地域の民族、民間文化を保護するものといえる。

無形文化遺産の保護は、中国においては、ある専門分野のプロジェクトにとどまらず、社会運動なのである。それは、全国人民代表大会の法的保護を伴い、一連の公共行政の支持を得て、広範な社会的参与を吸収し、主流社会の民間文化への見方を変えた。また、長い間低く評価されてきた民間文化に積極的な価値を新たに付与し、法によってそれらの公共文化の地位を承認し、改めて政府の支持する文化と草の根の文化とを結び付けて現代の公共文化の構造を組み立てた。ここに、基本的に、図書館と学校を中心とする政府の文化と、民俗性のある草の根文化とが社会生活上分離していた時代に終わりを告げた。

この運動は、近代の新文化運動から変転して文化革命となり、さらに変遷して文化大革命となった社会的結果への対抗であり、あるいは、偏向の修正ともいえる。普通の一般の人々の民俗生活、日常生活は、ついに、否定され続けてきた歴史的潮流を脱出し、国家の公共的ディスコースのなかで正式な地位を獲得した。わたしの見るところ、無形文化遺産の保護は社会運動となったが、これが影響した議論すべき中心的な問題は、具体的な項目がどうであるとか、具体的な伝承者がどうであるとかといったものではなく、それが我々の国家体制全体の大きな改革に機会を携えてきたことにある。

前述のとおり、中国は急速な現代化を追求し、新たな人々による新たな生活を作り出そうとしたために、伝統的な日常生活を否定し、その結果として、普通の人々がごく当たり前で誤りがないうることを認められることがなく、自らの権利と機会を当たり前で表明することができず、そのため、公共生活の中で平等、自由や民主といった現代文明の価値を確かなものにするのが難しかった。無形文化遺産の保護は運動となることで、実質的に、この難局をすでに打ち破った。どうして中国社会は、「無形文化遺産」にここまで夢中になり、投入を惜しまないのか。みな、その実、口には出さないがわかっている暗黙の了解がある。無形文化の保護は、個別の人の一時の衝動ではなく、それは社会運動となり、政府と人々（訳注：「公民」）による計画と、相談がなされる共同事業となったが、その意味するところは、背後に深い意味があり、それを追い求める価値があった、ということである。この背後に秘められた価値の追求は事実を持って検証せねばならず、研究でもって詳しく解き明かす必要がある。

無形文化遺産の保護は、怪我の功名で中国社会に押し入ってきたものが文化上の革命的な変化をもたらした、ということもできるが、より正確に言えば、これは我々が現在の困難を打破しようとし続けてもその方法がなかったところへ、折よく問題解決の近道を探し当てたというべきだろう。たしかに、無形文化遺産の保護は、これら以前からの大問題を容易に解決することができた。迷信について例を挙げれば、だれが、迷信がよいものであると十分に証明できるであろうか。改革開放以来、民間信仰が復活してきたときに、多くの研究者はその実際上の機能から解釈をした。つまり、すべてが迷信というわけではなくて、信者は善行功徳を積んでいるし、孝道も説いている。また、社会でよい人になることを奨励している。確かにその思想は誤っているけれども、その生み出した社会的機能は客観的にみて積極的な意義があり、なので、寛容であるべきだ、といったものである。意識形態を管理する政府機関でせいぜいちょっと調整をして、非公式にその存在する空間を残してやるとしても、けっしてそれになんらかの地位を与えることはできない。なぜなら、誰にも迷信が合理的であることを証明できないのだから。しかし、無形文化遺産保護が活動を展開する手続きでは、その固有の方法で迷信を問題ではなくしてしまう。どんな方法で迷信を問題ではなくすのか。それは再度命名することである。廟の祭り、祖先祭祀、盂蘭盆はすべていわゆる「迷信」の民俗だが、現在ではそれらを「無形文化遺産」と命名し、法的保護の対象になったことで、当事者たちはいきなり「迷信」の帽子を脱ぐことになった。それらは、各レベルの政府

が命名した無形文化遺産の代表作なのであり、迷信であることは問題ではない。迷信であることは問題ではないだけでなく、迷信の内容は必ず必要なある種の保証でもありさえる。なぜなら、それらは廟の祭りや祖先祭祀のオーセンティシティを支持する要素であるからである。たとえば、河北省範庄鎮の龍牌会では、線香の煙を見る占いを人々にさせないし、北京の東岳廟では線香をあげさせなくなったが、それを人々が承知しないだけでなく、政府も承知しなくなった。なぜなら、これは文化遺産の完全性を損なうことを意味しており、保護部門、伝承者と政府関連部署はみな責任を問われる。迷信的色彩を帯びた民俗は、再び無形文化遺産の名を被せられることで、マイナスであったものが、プラスのものへと変わり、できるだけはやく消え去ることが求められていた負担が、永遠に伝承されるよう官と民とが合理的に維持する宝物へと変化し、学生や学校からできるだけ隔離された活動から、学生が参加すべき、学校内へと持ち込める地域文化へと変化した。現代の学校システムは現代文化を普及させるものであり、これらの民俗はもともと封建迷信とみなされていたので、もちろん学生が汚染されることは許されなかったわけだが、現在では地域の文化遺産として、「当たり前」学校内に入っている。なぜなら、学校は公共文化を普及するものであり、こうした無形文化遺産の事項は、法で定まった公共文化なのだから。つまり、現代の困難は、思いもかけずに突破されたわけだ。

無形文化遺産保護は社会運動となり、多くの民間のやり手の人々に実際的な恩恵をもたらしたが、国家にも一連の構造的利益をもたらした。例えば、国家と民間、地域と人類、過去と未来の関係における構造的転換である。最初に述べたいのは、各種の民俗はもともと民間のものであり、国家のものではありえなかった。国家が求めるのは、もう一つの特質的文化、それらを指して、科学的、民主的と言ってもいいし、現代的、西洋的と言ってもよいが、こうしたものだった。現在では、無形文化遺産によって、この関係のロジックは逆転し、民間のものであるので、国家のものである、ことになった。なぜなら、いくら現代文化を加えても、国家のアイデンティティを示すことができず、中国大陸の、民間の文化の残留物こそがその国家の自我を示し得る資格を持っているからである。

ここで述べたい二点目は、無形文化遺産の保護が、地域文化と人類の文化の新しい関係を我々の社会に受け入れさせたことである。伝統的民俗は、伝統的な時代には中国社会の上層の人々も下層の人々も共に享受していた日常生活の内容だったが、近現代には国家の名誉ある文化としては否定されてしまい、落ちぶれて地域社会のなかに存在し、外部とは直接的でオープンな関係をもっていなかった。けれども、ユネスコの人類の無形文化遺産の代表リストは、ちょうど、地域の文化が国家に承認されるだけでなく、国家の代表的な事項として人類遺産のリストに申請され、人類がともに享受する文化とした。この無形文化遺産の対象は、十分に地域を代表するものであるので、人類共通のものとなり得る。あなたのものであるからには、我々共同のものであってよい、このような簡単で明瞭なロジックである。このロジックは、実際に、国家が地域的な民俗を承認することを手助けした。国家は、このレベルの承認を取り付けなければ、ユネスコのリストに申請することができないのだから。そのため、地域のものであって、はじめて国家のものであり、地域、国家のものであって初めて、人類のものとなる。文化とは、共同体が明示するものであるのだから、地域のコミュニティであれ、人類共同体であれ、英語であればみなcommunityなのであって、地域、国家と人類の大家庭は、ただ、レベルの異なる共同体である。人類の歴史そのものは、これら異なる共同体がともに享受する特定文化の数と量を拡大し続けていて、ユネスコのリスト作成は、ただ、この大規模な趨勢を促進したにすぎない。

わたしが述べたい三つ目は、特に注目しているポイントで、無形文化遺産の保護は、民間文化

を国家の公共文化と認定し、そのアクティブな状態での伝承の保護理念とそのための措置を強調しており、総体的に、無形文化遺産に未来があるように考えられている。このことは、国家の公共文化生活のなかで「過去」と「未来」の対立関係が一度に正常化し、中国に社会政策と文化理念の非常に大きな転換をもたらすものである。すなわち、以前は、民俗は過去のものであり、未来があるというのはそぐわない、と思われていたが、今では、まさに民俗は過去を代表するので、必ずや未来がある、というわけである。文化遺産は過去のもの、伝統的なものでなければならず、そうでなければどうして遺産なのだろうか。無形文化遺産はアクティブな文化であり、それらを保護することは、各種の公共的、私人的資源と能力を用いて、それらの未来が依然として生き生きとしていることを保証する。無形文化遺産は、我々の過去を代表するからこそ、無形文化遺産代表作リストへ登録される要素がある。無形文化遺産は、「自然な」状態では、部分的に伝えられ、部分的に消失するが、文化遺産のシステムに入ることは、実際にはいくらかの事項はどうしようもなく失伝するかもしれないが、最大限その未来が保証されることとなる。

日常生活は境界線を引かれて民俗となり、民俗は無形文化遺産と命名されるようになったが、そこに内包されている時間意識はずいぶんと異なっている。「過去」と「未来」ははじめは相反するものだったが、のちには互いに補完するものとなった。もともと、日常生活はどうして否定しなければならないのか、またどのように否定するのか。民俗学の代表的な考え方をうれば、非現代的な生活様式は多くの国家では「現在」の普遍的で主流の様式であるが、それらを民俗と定義することができ、人類の歴史のなかでは「過去」に属するものである。国家は観念的にも政治的にもその「現在時」を否定するが、実際には歴史の過程のためにその「未来」がある可能性を否定する。明らかに、このように民俗は、伝統的で「過去の」属性なので否認や否定に遭うのだが、無形文化遺産の理念において、現在では、その伝統的属性によって肯定され、認定される対象となり、未来のために保証が得られねばならない対象となった。

ここにおいて、我々は無形文化遺産保護の理念と運動、そして社会的な結果のすべてから、一つの鍵となる考え方、時間意識、「過去」と「未来」が相反し補完しあうようなメカニズムが立ち上げられる様子を見た。民俗学の学問的な思索に立ち戻って言えば、戸曉輝氏が、学問の時間認識を導入し、我々が民俗学の時間認識と国家の歴史認識、そして、その内在的関連を深く思考できるように思索の資源を提供したことに思い至る。戸曉輝氏は、民間文学の思想スタイルに哲学的な解釈を加え、民間文学の叙事がいかに過去と現在、そしてその開放性がもたらすところの未来の可能性を含んでいるかを明らかにした。彼は、理論上、民俗学のために過去、現在、未来を貫き、中国社会の文化的実践と公共政策的実践が歩んできた道と結びつけ、日常生活を取り込んで、民俗学の学問領域建設と社会への参与のために、過去、現在、未来の完全な時間認識を打ち立てて、民俗学の日常生活研究の新天地を切り開いた。

我々は、1990年代の初めから、民俗学が過去の残留物研究の方向を取ることに不満を抱き、民俗生活の概念を用いて、民俗学を現在に引き戻してきたが、民俗学が明確な未来へのパースペクティブを打ち立てることができるとは全く思っていなかった。のちに、日常生活の民俗学を論述する時にも、いくつかの論述の難題にぶつかったが、未来の視野の意義については思い至らなかった。2015年12月11日に、北京大学中国社会と発展研究センター、中国人類学民族学研究会民間文化研究専門委員会が合同で開催した「古典概念の現代的解釈：通過儀礼の理論と経験研究」学術研究会の席で、張挙文氏、戸曉輝氏とわたしの3人で成人儀礼の将来性について意見を交わしたときに、わたしはやっと、はっきりと日常生活の未来民俗学の構想を持った。中国民俗学は、過去、現在、未来の時間をしっかりとつなぎとめ補い、それらの相関化と転化をしっかりと説明すること

で、多くの理論的な問題と実際の問題が、よりよく説明できる機会を持つことになるだろう。

民俗学を飛び出して見てみるならば、中国の現代学術は、徹頭徹尾、未来志向の学術であることをはっきりと見て取ることができる。中国の現代化とは、ある種の計画された現代化であって、社会全体が長期にわたって操作された「未来」によって、正しい公共生活なのかあるいは誤った公共生活なのかを認定してきた。ほかの国の学術界によっては、人類の文明の将来性や世界社会の未来を考える国もあるが、中国の学術に非常に強いのは、中国の未来を語るということであり、中国の学術はとりわけ中国主義であるといえる。近現代学術の開始の時期より、中国のすべての問題は、中国のこのディレンマを解決することにより、自らの望むところの国際的な地位に位置付けることである。今日、大々的に流布している復興と台頭は、今の時代になって初めて登場したわけではない。このテーマを超えて行ける研究者はごく少なく、また難しい。国難が目前に迫るその危機の中では、先に自らの存亡の問題を解決しなければならず、それはつまり、どうすれば未来があるか、よい未来があるか、という問題である。その主導的な声は、新たな市民、新たな文化、新たな生活にならねばならない、新たな中国を建てねばならぬ、そのついでに、新たな世界があればよい、というものである。その意味するところは、我々は苦痛とともに自己を変革させ、以前もっていた文化的アイデンティティを捨てさることである。では、なにが「新し」く、なにが良い「新しい」ものなのだろうか。これは、短期間のうちに平和的な方法で共通認識に到達するのが難しい問題である。そこで、避けられないこととして、我々はお互いに批判しあい、お互いに辱めあい、お互いに切磋琢磨して誰もが皆、満身創痍になりながら前進することになる。けれども、いつ最終地にたどり着くのか、誰もわからないのだが。数十年にわたってお互いに傷つけあうことを経て、我々にすぐにでも必要なことは、できるだけ早くもっとも経済的な方法で共通認識の基礎を形成することである、ということがわかってきた。社会は、民間のやり方で、文字で書かれた伝統や生活伝統のなかから互いに認め合い、共通認識を形成できる基礎を見つけた。ただし、近現代に確定した未来の追求がまだ完成していないので、認識形態の体制のうえでその思考を変えることは難しかった。ちょうど、中国社会がその必要性を求めてもっとも切迫した心理状態の時に、国際社会が無形文化遺産という恵みの雨をもたらした、というわけである。

民俗学は中国の現代学術の一部であり、当然、自らの専門を用いて中国現代学術の全体的な追求に奉仕しなければならないし、その学問のなかに含まれている未来への導きを見つけることができるはずである。その一つ目は、民俗学は現代学術の手術メスを担当することになる点である。我々に換骨奪胎させる以上は、どのように変えるのか。病の治療には、手術をしなければならず、手術メスが必要となるが、民俗学は、手術メスの技術的作用を発揮して、日常生活を民俗へと転換し、社会が何を切り捨てるべきかはっきりさせ、否定の対象を明確にさせた。生活の民俗の細部は改変されてしまっており、まるで我々が自分で刷新したかのようである。もちろん、我々の言う民俗学とは、民俗学の学理と思考方式を言うのであり、民俗学者ではない。なぜならば、民俗学者は人数の上でも個々人の作用の上でも十分に微細だからである。実際、現代思想と学術界では、多くの人々が民俗を論じており、多くの人々が民俗批判といったことをしていた。ある社会が自ら自己否定することは難しいが、巧みな戦略を運用し、民俗の民を選んで遅れたものの代表とすることで、彼らの否定を通じて徐々に社会を改造した。なので、今日はっきりとわかっているのは、現実の生活を民俗へと転化しそれを否定したことは、中国の現代国家建設のプロセスのロジカルな起点であった、ということである。この連環がなければ、中国社会の現代革命は、操作可能な戦略とならなかった。あの時代の民俗学そのものは未来に介入することができなかつ

たが、当時の民俗学の強みは別れを告げるべき「過去」を作り出すことであり、間接的にある種の未来へと奉仕していたわけである。

二つ目は、民俗学者は、現代学術の良知となっており、弱者集団の文化への関心を持ち続けており、文化的な衝撃を受けている弱い人々のグループへ配慮することについてずっと努力してきた。民俗学を、過去の打破を通じて未来の国家政策に学理的な支持を提供する学問と位置付けた時期、民俗学者は民俗の民の不幸な困窮を十分に見いだしていた。当時、彼らは文化的な尊重を受けられず、彼らの教育を受ける機会も社会的流動の機会も不公平だった。改革開放ののちに、民俗学が復活はじめて、研究者たちは自分たちの研究している人々に同情し、彼らのおこなう民俗の復興を理解しようとした。学者たちは相変わらずこれらの民俗を遅れているものと信じていたが、彼らへの同情もまた持ち合わせており、学問的理性と弱者への同情という良識とが相混ざった専門的な心理状態を培った。民俗は、だんだんとより多くの同情を得て、ひいては肯定的な評価を得るようになり、ついには無形文化遺産の保護という今日の状況になって、学術的良識はそのなかで積極的な作用を発揮するようになった。民俗学者は一貫して彼らの日常生活の境遇に関心を寄せており、彼らの尊厳の擁護、そして、彼らの文化生活の改善への願いを持っており、ただその実現の機会を待っていた。

三つ目は、民俗学者が国家と社会との仲介者となっており、とくに当面の段階では、国家と社会との間での積極的な関係の推進者となっている点である。民俗学にかかわる人々が国家の無形文化遺産保護体系の建設において、その主力となる作用を発揮し、長年にわたる民間文化の発掘、記録について、無形文化遺産の候補の文書作成、各種民俗誌、民間文学集成を蓄積するなど地域の社会生活の生きた文化継承の担い手となってきたことを目の当たりにしてきた。すなわち、彼らは、各レベルの無形文化遺産保護代表作のリストと伝承者の申請と審査に広くかかわっており、専門的なサービスを提供している。社会の一般の人々の生活の中での文化は、国家の承認する公共文化となり得るのだが、民俗学者はその中でもっとも優れた学術による専門的な支持を与えてきた。

未来を切り開いたのち、我々は改めて日常生活の当り前さに我々の思考を戻すことで、新たな認識を得て、もともとは見たところ矛盾がある、または、齟齬をきたしている面を正常化することができる。1) 過去の日常生活は、当然のごとく文化的アイデンティティの対象となる。民俗とは過去の日常生活であり、それらは、かつては文化残留物として、生活の中から消し去るべき現象であったものが、現在では地域の、国家の、そして人類の文化遺産になった。文化残留物がみな未来を持つようになれば、民俗学の未来への道筋は滞りがなくなる。文化残留物はもっとも深い歴史的な含蓄をもっており、かつてはもっとも社会的基礎のある伝統を有していた、と信じられていることから、当然、文化アイデンティティの対象である。以前の日常生活は、過去の我々であり、非常に強烈に一目散に現代化を追求した際に、自信を失ってしまい、新たな自画像を必要としたので、我々の公共政策は、どのように以前の日常生活を跡形もなく捨て去るように操るかというものだったのだが、今日の我々はより一層、「私」とは誰なのか、ということに気がしており、様々な代償を払うことを顧みずに自らの依拠するところを探し求めている。わずかに残る文化残留物は価値の計れない宝であることに気が付き、それは改めて我々の共同体の自我アイデンティティの対象となり、文化遺産保護の過程を通じて、新しく、我々に内在する自我となった。2) 人々の実際の日常生活は当然尊重される対象になる。過去の我々は、人々の尊重については、感情的、倫理的にそうしてきたが、文化的には否定し、これを改造すべきものとした。現在では、彼らの日常生活の事項が無形文化遺産となり、かれらは無形文化遺産の伝承者、伝承グループと

なったので、我々はやっと文化的な意味でも文字通り彼らの日常生活を尊重できるようになった。

3) 我々の社会の未来の日常生活は、当然のように政治、経済の奉仕する対象であり、目標となることを期待できる。我々の知っている民生への奉仕と、日常生活への奉仕は大変異なっており、前者は、生活を生存の問題と仮定しているが、後者は生活を自身の感情や価値、尊厳を備えたものとして仮定している。我々は以前、国家の政治と経済は必ずや一般の人々の日常生活に奉仕しなければならぬと提唱したが、実際には心細かった。なぜならば、そこでいう日常生活とは文化的には大変マイナスなものと考えられており、一部の人々には、冷静に、そうしたことに値しないと考えさせてしまったからである。しかし、無形文化遺産の概念は、普通の人々の日常生活の正当化を大々的に推し進め、明らかにその政治的な地位を高めた。今日、我々は、より胸を張って、普通の人々の日常生活を政治と経済の優先的な奉仕対象の地位におくことを提唱することができるようになった。

現在、日常生活の未来民俗学の理論を十分に組みあげることができれば、当然の主張として、社会改革の目標は、未来において、我々の体制すべては普通の人々の日常生活を優先しなければならないことを主張できる。まず、認識形態のエリートの言説は、かくも独善的に日常生活のロジックに逆らうことができなくなる。より早くに現代的な価値を実現した国家では、一般の人々の日常生活の体験と日常生活のロジックは、すべての政治的議論の基礎であり、人々に演説をするときに、彼らを教育し、彼らのレベルを高めなければならないなどと言う者はいない。こんな狂った話は誰にも言えないのである。ただ言い得るのは、どのように皆さんに奉仕するかを誓うことができるだけである。これは、政治の運用が人々の日常生活の価値の正確性を承認することに基づいているからであり、日常生活の疑りようのなさを認めることに基づいているからである。経済活動は、顧客のニーズを目標とし、さらにはっきりいえば、日常生活の様々な細かなサービスのためである。

我々はこれらの大きな局面を語るだけでなく、やはり民俗学の長所である生活の細部について実態に即して具体化しよう。実際、細部から国家体制の問題を検証することができる場合もある。例えば、我々一般の人々にとってもっとも大切な年越しで、もちろん一番基本的な事柄は、春聯を張ることである。建設産業が都市で人々に提供するマンションには、春聯を張る場所のデザインをすべきではないのだろうか。これは、実際には、建築デザインの技術的問題ではなく、ずっと政治経済学の問題であった。辛亥革命がグレゴリウス暦を採用し、旧黄曆（訳注：中国で以前用いられていた旧曆）を廃止することを決めてからずっと、人々の望むような旧正月の過ごし方を提供してこなかった。政府は繰り返し旧正月の習俗に打撃を与える政策を実行した。現在の都市部のマンションで、どこの家の門が左右に対称となる春聯を十分に貼ることができるだろうか。実際に観察してみれば、間違いなく一つは東向きで、一つは北向き、あるいは一つは西向きで一つは南向きになっており、それは、壁が両方とも住民が春聯を貼ることができるような同じ大きさの平面になっていないからである。このような普通の人々のもっとも基本的なニーズについて、建築業界が部屋を作るときにどうしてこうした事情を考慮せずに済むのか。彼らはどうして人々を困らせるのであろうか。建築業界には、もちろん従わなければならない理屈があり、もちろんある種の基準に基づかなければならない。他方で、一般の人々に選択権はない。なぜなら、建設業界の基準は国家の制度的支持のもと、すべての場所で統一のものであり、人々の求めに合った部屋を建てる者はいない。国家の現代体制はこのように問題を考えないし、体制は、この種の「誤った」ニーズに賛同して設立されたものでもない。なので、国家の現代体制をどのように打ち立てるかについては、普通の人々の日常生活に発話をさせなければならず、そこでは日常生活は

十分に尊重されねばならず、学問によって再び誤って理解され、認識形態に貶められ、政治によって分断され、経済によってだめにされてはならない。現在、中国の普通の人々の日常生活は、民生だけでなく、日常生活そのものの正当化によって、中国の政治と経済におけるその地位を変えつつある。

どのような体制であっても、一挙に問題を解決することはできず、なにがしかの物足りなさがあるものだが、問題の所在はそれが変革への道筋とチャンスをもっているか、にある。日常生活の地位は今まさに変化しつつあり、社会科学は学問的な自覚をもち、その変化と歩調を合わせなければならない。なかでも、民俗学はやはりその先鋒としての役割を發揮することができる。今日、我々の提唱する日常生活の未来民俗学は、このおそらくは正しいであろう道筋を歩もうというものであり、この社会のために、日常生活の問題を正しく、また有効に解決する思考方法を涵養しようとするものである。総体的な問題を解決する以外に、生活の各種具体的な細部と作業にもまた民俗学の専門的な議論が必要となる。再び旧正月の事例を取り上げれば、無形文化遺産の保護運動は、旧正月を国家の法定遺産とすることを推し進め、すでに国家の法定祝日に加えられた。そうであれば、我々は春聯を貼るといった細やかな事柄を大きな議題として提示しなければならない。我々自身に、建築業界に、そして、社会全体に向けて。ひとつの些細な事柄の解決は、決してそれそのものの結果だけではない。のちに続く問題への効果を低く評価すべきでなく、それは、とりわけ、普通の人々の日常生活が、国家の政治と経済における地位の全体的な上昇に積極的な効果を持っているのである。

5、日常生活の民俗学の概念の開拓

上述において主に論じてきたのは、日常生活を民俗学の対象概念とする点であって、もちろんある種の実践概念といえる。近年来、呂微氏と戸曉輝氏らの研究者は非常に力強く実践民俗学を推進しており、そこでは日常生活は実践概念でなければならない。わたしは前述の部分のなかでも、日常生活の倫理概念化、方法概念化、目的概念化に言及したが、以下では、もう一度この三点について要約したい。もちろん、日常生活を倫理概念化、目的概念化することと、実践概念とすることは内在的に一致するものであり、実践概念に基づくことではじめて、倫理概念は基準を持ち、目的概念はその方向性が得られる。

日常生活概念は、民俗学が強い倫理性をもつ学問になることを促す。おもに書籍資料を用いた研究と現実の生活のなかから資料を獲得する研究とでは、あるいは要領よくデータを集める研究と人々の日常生活に深く入り込む研究といってもよいかもしれないが、いずれにおいても後者は、より深く倫理に関する問題を学問に引き込むこととなる。知識的な趣味から発した学問と、人々の境遇、社会関係を改善しようとする学問では、倫理問題についての関心にはっきりとした違いがあるはずである。したがって、日常生活を民俗学の関心の中心に据えることは、倫理性もまた自然と民俗学の中心的な議題となることを意味する。我々の提唱する日常生活に注目する民俗学は、高いレベルの倫理でもって、民俗学者が、日常生活を取り巻く不公正や不合理性に対して調査研究を進める専門的な役割を引き受けることを必要とする。

民俗学の学問的内在倫理性への関心以外に、民俗学従事者の研究倫理もまた考慮する必要がある。職業的な研究活動とは、具体的な人物が専門分野の名のもとに進める学問活動であって、公益事業であると同時に、ある個人の生計の様式でもある。他人の日常生活を研究することは、必

然的に、プライバシーの問題や時間を割いてもらう問題など、他人の利益に介入することとなる。こうした点に関わる具体的な行為をどのようにうまく処理するかは、一連の倫理的な問題である。一般的な学問倫理のほかに、日常生活の研究についていえば、倫理問題はさらに突出している。我々は、かつて民俗学の学問倫理について論じたことがある¹¹。ただし、日常生活研究の倫理は、より重視されなければならない。生々しい人々の集団や人々の家に入り込み、リアルな人と、複雑な人間関係の対立を含みこむ人々と交流するということが、どのように人を人として尊重し、どのように他人のプライベートな生活に入り込みつつそれを損なうことを避けるのか、どのように当該地域の公共活動に参加しつつ公共利益に利するのか、といった問題について、学問領域の規則が必要とされていると同時に、また、情動指数や知恵についての専門的なトレーニングを必要としてもいる。これは、学問の専門集団が規則を定めなければならない範囲に属する。我々は、もはや以前のように民俗学者の個人的な覚悟にのみ期待し続けるとは出来ない。なぜならば、日常生活を研究対象としたのちの研究者と研究対象とは、近距離のインタラクションがより頻繁となり、常態となる。また、多くの現地調査を行う人々は初学者であるので、過去のやり方では全く頼りない。日常生活の概念においては、人々と交流しなければならない、日常生活の中で人のプライバシーを守ることを学ばなければならない、人を尊重しなければならない、調査後に人々に被害を与えるようなことをしない、より踏み込んでいえば、自分の調査が彼らに対しても、社会の公平性の点から言っても、ウィンウィンの関係でなければならない。彼らは、研究者がもっとも助けを必要としているときに受け入れ、資料の蓄積を手伝い、研究者に論文を完成させ、学位を取得する条件を整えてくれるのであるから、研究者と彼らは個人的な関係において互酬的でなければならない。個人的な友情関係と学問的な公益をうまく結びつけること、これが日常生活研究の倫理的な挑戦である。

日常生活は方法概念でもあるといったが、やはりこれも日常生活を対象概念とすることから説明を始めることができる。日常生活という対象を研究することは、その方法的な意義において、伝統的な民俗学をおこなうことと非常に異なっている。古典的な民俗学の類型研究やモチーフ研究など「俗」の形態の研究と、日常生活を対象とする研究では、必要な方法もいくらか緊張関係にある。日常生活の研究は、人や社会集団の活動が重要であり、生活の総体性と民俗モデルの間、文化の伝承性と生活の刷新および偶然性の間に、叡智と洞察に富んだバランスを組み立て、新しいタイプの民俗誌を書き、これを基礎として進めつつ、同時に、伝統文化と生活の現実と理解する研究をなさねばならない。民俗の形態に片寄せた研究と、完全な日常生活の理解を試みる研究とは、方法のうえでもきつと異なるはずであり、よって、日常生活は、調査と研究の新たな方法を求めることを意味することとなる。

わたしは、この10年近く、旧正月の習俗の研究を試みているが、それはおよそ「俗」に依拠した研究ではなく、生活を中心とする研究と言ってよく、日常生活を対象とする研究の民俗学的方法論への一つの啓示とすることができる。中国の主流社会の正月は、暦や、言語習慣、活動の類型から見て、明らかに二つの独立した祝日がある。すなわち、先に元旦を過ごし、のちに旧正月を過ごす、といってよい。辛亥革命以来、元旦は政府の正月であり、旧正月は大衆の正月であった。民俗学の伝統から言えば、旧正月は民俗学のテーマだが、元旦はそうではない。しかし、日常生活の概念から見て、生活の総体的な意識から考えれば、元旦と旧正月はすでに官と民とがそれぞれ自分たちの方法で承認し、うまく用いている儀礼的時間である。この10年近く、政府は依然として元旦を新年の慶賀、日程配分のサイクルの日としているが、政府も旧正月が法定休日であることを認めており、これに関連する習俗は国家の文化遺産であり、つまりは公共政策が保護しな

なければならない対象であることから、元旦と旧正月はともに法的地位を持つといえる。10年よりもさらに長い時間のうちに、国民の大多数は、元旦を「年」サイクルの儀礼的時間として対応することに慣れ、学校や都市、政府、企業と関連のある人々は、人口における比率ですでに多数を占めており、休暇や年末ボーナス、親睦交流会などの「福利」を経験している。社会の主流が同時に元旦と旧正月を過ごすという生活の現実を鑑みて、もし通過儀礼の概念でもって考えるのであれば、元旦と旧正月の儀式の活動がどちらも同じ1年を迎えることにあること、そして一つの通過儀礼の、二つの補い合うに部分となっていることに気が付く。我々はすでに高度に現代化された流動性の高い社会に生きており、学校であれ、職場であれ、都市で働き、実家の父母や親戚や同窓生がいて、みな、ばらばらの場所に離れていて、それぞれが別々の「年越し」を互いに用いる方式を期待しているので、元旦か旧正月のどちらかだけでは、自分の重要な人間関係を都合よく調整するのに足りない。なので、現実的な処置として、人々はすでに創造的に元旦と旧正月の結びつきを利用することで年越しの通過儀礼が完成させていて、自らの社会関係を最大限に再生産している。中国の人々の年越しは、かつては近代文化の侵入によって引き裂かれ、二つの式典、すなわち主に政府向けと、主に一般の人々向けのそれへと分割されたが、生活の改造と調整を経て、現在では結び付けられて政府と多数の人々がみな利用する結節点となり、明らかにより利用価値のある新たな構造となっている。

民俗学の伝統的な対象からすれば、旧正月こそが伝統的な新年の習俗であり、元旦はそうではないのだから、中国の人々の年越しを研究するのであればただ、旧正月の習俗のみを研究すればよい(また、それしかできない)。けれども、実際の状況は、旧正月はただ人々が部分的な社会関係を配置しているだけの年中行事の儀礼時間であり、これだけを中国の人々の年越しと見るのは明確に不完全である。元旦と旧正月を並置して一緒に考察すれば、それこそが中国の人々のリアリティであるだけでなく、権威ある民俗学の通過儀礼理論とも符合するのである。思考を転換するキーポイントは、日常生活の完全性を調査と解釈の方法論とすることで、その効果を発揮する点にある。日常生活の概念を方法の導きとすると、研究の方法、プロセス、目指すべき形は違ってくるのではなからうか。陳華文氏と周星氏は、成人儀礼の研究において日常生活のパスベクティブを導入して、民俗学の研究方法を改良する手本となる研究をしている。もし、成人儀礼の伝統的な民俗の型と運用場所とを堅持し続けるのであれば、成人儀礼は消滅に瀕していると捉えられるだろう。しかし、民俗モデルを日常生活の現実に投影する新たな視野から見れば、現在の学校が採用している成人儀礼はまさに盛んに発展していると言えるのである¹²。成人儀礼の研究は、日常生活のパスベクティブと関連する方法の創造と刷新によって、改めてこの学問領域のホットなテーマとなった¹³。このように、民俗学の古典的テーマは、研究者たちが日常生活研究の方法で改良することで大いに発展させることができる。周星氏による、ここ近年の、一連の伝統文化が現代的な条件の下で復興と変革をしている事例への研究の成果は、すでに日常生活を方法とした民俗学的経験研究の創始的意義を力強く発揮している¹⁴。

日常生活を民俗学の目的概念とすることもまた、特に強調したい点である。日常生活は、キーとなる理論概念であり、それは我々に改めて民俗学の対象を確認させ、民俗学の方法を開拓させ、そして、根本的に、それは民俗学の目的をもう一度打ち立てることを促す。民俗学は日常生活を研究するが、それはつまるところ、我々の未来がより良い日常生活となることを助けることになる。今日、中国の人々の未来における日常生活を語るのには、実際には、国民が互いを大切にすることを望み、国家の政治と経済の体制がより良く普通の人々の日常生活を助けるものとなるように、実行力ある改造をすすめることを願うものである。ここでもやはり無形文化遺産に関する話

題から現在推し進めている変化の事例を出そう。民間が伝承する文化と、現代の学校とは、分断されており、現代の学校は国家の配布した現代知識を伝承するものであって、民間文化の闖入を許さない。現在では、無形文化遺産の概念ができ、民間の文化も法で認められた公共文化となったので、こうした文化がプロジェクトを通じて教材に取り込まれ、授業で講義され、キャンパスに入りこむことを可能とした。このように、日常生活が伝承する文化の一部は、体制の改変を通じて初めて受け入れられるのである。この過程においては、二つの方向性は同じ構造となるはずである。すなわち、日常生活の文化が国家体制に入るように我々が推進するプロセスと、国家体制が再構築されるプロセスである。この種の同一構造関係と、プロセスとは、現代の正常な国家がたどる正しい道筋である。つまり、人々はどのようなニーズがあるかを表現し、国家体制は彼らのニーズに応答し、その後、体制自体もまた応答のなかで調整を進める、というものである。これは、建設的で、平和的で、衝突可能性が低く、代価を払う可能性も低い、持続可能な国家と社会のインタラクションモデルである。我々普通の人々の日常生活はどうすれば絶えず改善をしてゆけるのか、その鍵は国家体制にある。よって、民俗学は、未来のより良い日常生活のために、国家の政治と経済の改革が、日常生活の全体的な地位の向上と細部の絶えまない改善を着実に実現できるよう求め、この目的の追求とその道筋の選択を自らの学問の本分のうちとしなければならない。

6、総合的討論

我々は「日常生活」を使って、民俗学の歴史を検討し、民俗学が自らの新たな歴史的使命を認識するように学問的自覚を促し、自己と社会多数の内在的関係を重視し、個人から始まって社会集団、コミュニティ、国家と人類共同体の異なるレベルに、「現在」、「現実」に介入する能力(理論と方法)を真に備えるよう述べてきた。民俗学は、人文趣味の学問だけでなく、単なる冷淡な傍観者であるだけでなく、学問的叡智を十分に公共的な仕事に運用する必要がある。民俗学を、普通の人々が意義を感じる日常生活の関心事にまで運用し、様々な人々(異なる方言、戸籍、宗教信仰、年齢、性別、職業の人々)が公共的文化生活に公平に参加できるよう運用する。民俗学そのものは政治をその業務とするわけでも経済をその仕事とするわけでもないが、民俗学は普通の人々の日常生活が国家の政治生活と経済活動のなかで優先的な地位を得られるように知識の基礎、理念の基礎、そして思考様式の基礎を提供しなければならない。

日常生活概念の神通力を借り、無形文化遺産保護の勢いを借用して、我々は民俗学の時間意識の再構築をはかることができ、その結果、民俗学は「過去」に向かいふらふらとしながら「現在」を処理し「未来」を回避する学問から、「過去」、「現在」、「未来」を徹底して貫く思考方法を基礎とする学問へと方向転換することになる。現在の民俗学にはしっかりと「現在」意識もなければ、強固な現実性の基礎もない。つまり、民俗学ははっきりした「未来」意識がなく、それはすなわち、人々と、国家と人類の今後を考慮しようとかかわってゆく意志が足りないのだろうが、それでは民俗学自身に期すべき未来がない。

民俗学のイギリスモデルは、我々に最も早く、そして最も深く影響を及ぼした。それは、現実の現代生活の中に、古代の、原始の文化残留物を探し求めるものであり、そこでは民俗と現実とは異なるものであり、民俗とは民俗学者にとっての異質性だった。民俗学は新文化運動に前後して中国で発展し、このイギリスモデルは、現実の、大衆の日常生活を民俗と定義し、それを、

別れを告げ、捨て去る対象として確認することへと中国の学者たちを引き込んだが、これこそ「過去」認識が魔力を發揮した結果だった。この世代の中国の学者にとって、民俗は旧文化であり、現代を生きるべき我々にとっての異質性だったのである。研究者と民俗の民は、一方的なディスコース関係にあり、両者はそれぞれ同じ国の人間であり、親族へと引きずりあげることもできたのかもしれないが、しかしながら、研究者と被研究者は自我と他者の関係であった。中国において現代文化が形成され始めた初期には、そうしたエリート集団はみな、大衆と異なることを標榜し、エリートは歴史の高みに立って完全に一般の人々の発言を代表し、他方で、一般の人々は口を開くことができなかった。なぜなら、人々はまだ口を開かぬうちから誤りとされ、どのようなことを言っても誤りとされたからであり、どうしてかといえば、彼らが誤った歴史に属する人々であり、後進的であるので、その日常生活もみな否定されたのであった。こうした思考様式の政治的な影響は文化大革命でその極限に至るまでずっと続き、改革開放と民俗学の復興以降にも、この思考方式は依然として正当な学問伝統としてその作用を發揮してきた。しかし、人々が得た自由、国家による社会と文化の管理様式の改変、国際的なポストモダンの思潮的影響は、民俗の復興と民俗学の再構築に新たな機会をもたらした。

中国民俗学は、過去二十数年間に於いて、「目の前」と「日常生活」の重視について絶え間なく強化してきた。この二つの概念の重視は、相互補助的な関係にある。つまり、我々が「目の前」を強調するとき、「日常生活」を必ず表に出すことになり、我々が「日常生活」を提唱するときには、必ず「目の前」という時間意識を強調することになる。こうした趨勢において、ある種の双方向性の対話関係も発展してきた。民俗学者は、新たな思考傾向と方法論的傾向のもとで、民俗の民との対話を試みはじめている。それは良心による弱者のために話をする気持ちだけではない。一般の人々は、各種のいわゆる民俗復興の文化活動の中でも、直接的あるいは間接的に知識エリート集団がもともと広めた思想観念と論争を進め、論争の過程で自己を調整し、民俗を改変する。我々が民俗復興を論じるとき、それは旧俗への回帰を指すのではない。なぜなら、民俗の多くは、改造されたスタイルで新たに出現しているからである。その改造は、多くの場合、自主的なものである。これらの相互作用が内包する対話は、ある種のわたしとあなたとの対話であるが¹⁵、いまだかなりよそよそしい形態に位置しているので、まだ「我々」というアイデンティティ意識の体験には到達していない。

無形文化遺産の保護運動の勃興によって、民間文化が共同の公共文化になったということがすでに定式となり、「私」と「あなた」の対話ははじめて「我々」の内部の対話となった。実際のところ、無形文化遺産の保護とは、理念とその手続きにおいて、この種の「私」と「あなた」との対話様式の表現である。無形文化遺産の代表リストを作成することは、それぞれが文化的に「我々」となることである。かつて定義づけされた民俗は、自我と異物の関係を作り出し、このモデルを通じて、もともと日常生活の「我々」であったものを弁別した。無形文化遺産の保護は、分離された状態であったそれぞれを政治、思想と日常的な公共生活において新たに「我々」と成し得た。こうした転換は、無形文化遺産の保護がカバーする範囲ではすでに現実となったが、これまでに形成されてしまった各種の緊張や対立を完全に乗り越えるためには、まだ完成していないある種の理念であり、未来への展望である。まさに、戸曉輝氏の論述した愛と自由の生活世界への回帰¹⁶への路上にいる、と言えよう。日常生活のなかのすべての人々が主体であり得ることを認め、それらの人が尊厳を有し、自由を持ち、皆がお互いに平等であることは、誠意ある自発的な関係に基づく。人間は自らのみで存在することはできず、人と人之间には必ず関係性が存在し、必ずそれぞれの特別な事情を超えた普遍的な関係がある。その人としての普遍的な関係とはすなわち愛の関係で

ある。ここで述べたことは、いくらかロマンチック、あるいは、世間の実情に疎い考え方に聞こえるかもしれない。人と人の利害関係は決して単純ではないが、しかし、我々がどのような関係にあらうとも、この種の価値は必ずその内側に席を設けられている。それでこそ、我々は、ある社会、ある国家、ある文化共同体足り得るのである。つまり、我々の関係性は、単一なものではなく、様々な性質の関係がそれぞれの時期、それぞれの状況に現れ得るのだが、そこでは、この相互の当事者から見て自愛でもあり、お互いの愛でもあるという関係性が欠かせない。

民俗学者が専門家であるためには、エリート主義を捨て、公民意識から専門分野に従事する必要がある。これは、民俗学者がほかの学問領域の人々よりも相対的に、専門性による有利さをもつ面である。日常生活においては、誰であっても大した差はなく、あるいは、いわゆる人の違いなど実際にはあまり意味はありはしないといってもいい。民俗学者は最もはっきりとこの点を体験し理解できる。我々の打ち立てたい日常生活の未来民俗学は、正確な身分意識でもってこれを推進することが必要である。民俗学者は研究者であると同時に、普通の人でもある。この普通の人々には、現在の体制においては一つの総称がある。それは公民であり、普通の人々を公民とすることで初めて、「一方で差異を尊重し、他方で包摂し、享受する」共同体意識を思考し、実践することができるのである。

公民としての民俗学者が、学問領域建設に際して、もし未来意識を持ち込むのであれば、その覆うべきは二つの方向、すなわち一つは日常生活の未来、もう一つは民俗学の未来である。我々の構想する日常生活の未来民俗学とは、この二つの未来を一つの未来として追求しなければならない。すなわち、中国の人々の日常生活の未来は、民俗学者の貢献にかかっている。このように言うと、いささか傲慢に聞こえるかもしれない。しかし、落ち着いて何度考えてみても、中国の現在の偉業はやっかいな情勢になっており、普通の人々の日常生活の文化的な位置づけが総合的な問題となっているのである。この、日常生活の問題、文化の問題こそは、まさに民俗学が解決に関わらなければならない。もし普通の人々の日常生活の位置づけを正さなければ、中国の思想界、知識界は現代倫理と政治の堅固な基礎を定めることができず、いくら戦略や政策の建議を出したところで、ただ国家と社会の捻じれた関係を重ねるだけである。他方で、民俗学の未来は、現実世界の日常生活の未来が新たな観念の推進のもとで新たな局面を切り開けるか、にかかっている。学問の空間は、内容ある仕事と貢献によって勝ち取るものである。現在の体制においては、奉仕の精神と能力、本物の才能を持たねばならず、本物の英知による産品をほかの人々と交換することで初めて、その学問領域は、乱立する学問のなかで地位を得ることができる。なので、今日、中国民俗学の機会を論じたのは、民俗学が国家と社会の建設のなかで何らかの役割を果たせるように結び付けなければならないためである。よって、結論は、二つの未来を合わせて一つにする、と言えよう。民俗学の未来と、普通の人々の日常生活の未来が同じ未来となったとき、中国の現代の偉業は、正しい文化の道筋を歩んだことになり、中国民俗学もまた明るい前途ある道を進んだことになるだろう。

注

- 1 この論文の基本的内容は、以前、北京師範大学社会学院の「京師社会学論壇・民俗学シリーズ」の講座(2016年4月28日)と、北京大学社会と発展研究センター、東京大学岩本科研で主催した、日中韓会議(「現代社会を問い直す—メディアと日常生活」2016年9月3日)で発表したものである。蕭放教授、朱霞教授の講座のセッティングに感謝し、鞠熙博士と、孫英芳さん、黄阿鶴さんの録音テキストの提供に感謝する。張挙文教授、張士閔教授ら学友による、もともとの原稿の問題の指摘について感謝する。
- 2 鐘敬文、『話説民間文化』、人民日報出版社、1990年。
- 3 岩本通弥、「以「民俗」為研究对象即為民俗嗎」、『文化遺産』2008年第2期、宮島琴美(訳)、王晓葵(校)、78, 86ページ。
- 4 高丙中、『民俗文化与民俗生活』、中国社会科学出版社、1994年。
- 5 張士閔教授がこの点について批判的に考察した要点をまとめれば、以下のようになる。「中国の現代民俗学の興りは、北京大学の『歌謡周刊』が発起した歌謡運動を起源とするが、現代知識分子による民間歌謡、故事、風俗を重視する特徴があった。民間歌謡と民俗文化は、当時、正統文化の異分子あるいは他者の表象として顕在化したものであった。わたしは最近、礼と俗のインタラクションを研究しているが、五四運動の時期に組み上げられた礼俗の話題は、はじめに、目下の社会の文化理解を礼と俗の分立、場合によっては対立として、その罪悪を暴き出し、人々の生活を救うというロジックで、現在の正統文化の権威性を転覆するものだった、と思われる。」
- 6 張士閔教授は、この点に批評と注釈を加えている。「実際、20世紀のほとんどの時間、社会の大多数の民衆の文化とされるものは、現代の政治策略のなかで過度に「消費」されてしまった。20世紀初めの「価値」の発見から世紀半ばの汚名化、そして20世紀後半の産業化への改造に至るまで、民衆の生活伝統は、繰り返される国家政治の改造の波ののちに、深々といわゆる「革命化思考」の烙印を押してしまった。」張士閔「順水推舟」：民衆の生活伝統在歷經新型城鎮化建設不応忘却鄉土本位』、『民俗研究』2014年第1期、12ページ参照。
- 7 鐘敬文、『新的駢程』、中国民間文芸出版社、1987年。「民俗学は社会科学であり、それは民間風俗、習慣などの現象を研究する社会科学である。その研究対象は、一つの国家あるいは民族のなかの多くの人々(主に労働人民)の作り出し、使用し、伝承する生活文化である」『話説民間文化』、人民日報出版社1990年。高丙中、「文本和生活:民俗研究的兩種學術取向』、『民族文化研究』1993年第2期掲載。
- 8 高丙中、「生活世界：民俗学的領域和学科位置』、『社会科学戦線』1992年第3期掲載；呂微、「民間文学—民俗学研究中的」『性質世界』、『意義世界』与「生活世界」—重讀<歌謡>週刊的「兩個目的』、『民間文化論壇』2006年第3期掲載；戸曉輝、「民俗与生活世界』、『文化遺産』2008年第1期掲載；王傑文「「生活世界」与「日常生活」—關於民俗学「元理論」的思考』、『民俗研究』2013年第4期掲載。
- 9 例えば、衣俊卿「代化進程中的日常生活批判』、『天津社会科学』1991年第3期掲載；衣俊卿(編)『日常生活批判叢書』、人民出版社、2005年。
- 10 牟宗三、徐復觀、張君勱、唐君毅の「為中国文化敬告世界人士宣言」(1958年)は、中国の現代のエリートと大衆文化の矛盾についてすでに論述している。「陳独秀らは一方で科学と民主のスローガンを掲げ、他方で中国の旧文化に反対し、儒教を打倒しなければならないとするが、民主というのは純粋なイギリス、アメリカからの舶来品であり、中国文化にはその根を持たないものである。民主と科学のスローガンで数千年の中国の歴史文化と戦えば、中国文化は破壊される、民主もまた根付かない。また、中国の人々の信頼するところとならず、なので、制度となれなかった」(『唐君毅全集』4巻の2、台北：台湾学生書局、1991年校正版)、引用文は第10節。
- 11 高丙中「知識分子、民間与一個寺廟博物館的誕生：対民俗学的學術實踐的新探索』、『民間文化論壇』2004年第3期、呂微「反思民俗学、民間文学的學術倫理』、『民間文化論壇』2004年第5期。
- 12 陳華「伝統的回帰：“成人式”的現代意義』、『民俗学刊』第2輯、アモイ：アモイ出版社2002年、周星「現代成年礼在中国』、『民間文化論壇』2016年第1期。
- 13 関連する議論は、“The Meaning of Becoming an Adult in East Asia”, hosted by Juwen Zhang, the Center for Asian Studies, Willamette University, Salem, Oregon, Oct. 17-25, 2015、および「經典概念的当代闡釋：過渡禮儀的理論与經驗研究」中国人類学民族学研究会民間文化研究專業委員會と北京大学中国社会与発展研究中心聯合主催、北京、2015年12月11日。
- 14 周星「本質主義的漢服言説和建構主義的文化實踐—漢服運動的訴求、收穫及瓶頸』、『民俗研究』2014年第3期、「秧歌舞／忠字舞／廣場舞—現代中国の大衆舞踏』、『内蒙古大学芸術学院学報』2015年第2期。
- 15 呂微「從“我們與他們”到“我與你”』、『民間文化論壇』2004年第4期掲載。
- 16 戸曉輝「愛と自由の社会生活への回帰：純粹民間文学のキーワードに関する哲學的解釈』江蘇人民出版社、2010年。

高論文に対するコメント

田村 和彦
TAMURA Kazuhiko

ここに訳出された論考は、北京大学社会学部社会学人類学研究所の教授である高丙中氏による「日常生活」に関する論文である。脚注にあるように、この論文は、2016年におこなわれた「京師社会学論壇・民俗学シリーズ」での講演をもとに書き改めたものであり、近年の同氏の関心を随所に反映した構成となっている。

高丙中氏のご経歴については、すでに、本雑誌第2号にて、西村真志葉氏による詳細かつ正統な紹介があるので、そちらを参考されたい[西村 2016:74-75]。

本論考の主要な内容は、タイトルにあるとおり、イギリスから民俗学というディシプリンが導入され、そのなかで編成された中国の民俗学の特徴を整理し、改革開放以降の民俗学の復活のなかで胎動しつつあった民間文化の位置づけが、2000年代以降になって外部からもたらされた世界遺産、とりわけ無形文化遺産の観念と実践によって変化した点を指摘する。そして、論考のタイトルでもある、過去の生活の断片として、現在では文化的遺留物としての中国民俗学の対象に、無形文化遺産がもたらした未来あるものとしての像を加えることで、民間の日常生活の一部が保証されるようになった今日の状況を明確にし、その作用を認めたいうえで、しかしながら、無形文化遺産の運動がディシプリンに何をもちたらし得たかについては慎重な姿勢を示す。そのうえで、民俗学がその発生当初から関係を取り結んでいた日常生活の未来と、民俗学そのものの未来を関連付けて、将来を展望する構成となっている。

アウトラインという性質上、緻密な論理構成による全体像の提示というより、中国民俗学の過去を概括し、現状を位置づけ、未来を展望するという趣旨であるが、本文のいたるところに、中国民俗学をリードしてきた主要人物の一人としての高氏の関心のあり方、問題意識がちりばめられている。高氏の業績については、先述の西村氏の紹介に譲り、ここでは、以下の3点、すなわち、高氏の早い段階からの関心であり、現在の中国民俗学の新たな関心事でもある「生活世界」について、この10数年にわたって中国民俗学でのもっとも大きな運動となった無形文化遺産について、そして、高氏の所属機関である社会学人類学研究所について、をトピックとして取り出し、それらについて、いくらかの背景に触れることで、本稿理解の補助線を引いてみたい。

まず、「生活世界」であるが、高氏の博士論文であり、現在もなお中国の民俗学を学ぶ者には必読の書籍となっている『民俗文化與民俗生活』（1994年出版、なお論文としては1991年公表）のなかで、西洋哲学に根差した同概念を、同氏が民俗学のなかで展開して以降の重要なテーマである。文献を資料とし、過去を再構成する傾向が強かった中国民俗学において、現在性を強調し、そこに「生活世界」概念を組み合わせた同氏の衝撃は大きく、若いときから同氏はすでに気鋭の研究者

として高名であった。わたしは、後述する北京大学社会学人類学研究所で、1999年に初めて高氏にお会いしたが、柔和なまなごしの笑顔の絶えないご様子からは、文化遺留物研究を激しく批判し、新たな民俗学論理を構築しつつあった当該論文からの印象とはずいぶん異なった印象を受けたことを覚えている。

さて、民俗学を現在学とするために用いられた「生活世界」の概念は、しばらく時間を置いたのち、社会科学院の呂微氏、戸曉輝氏らによる洗練を経て、現在の中国民俗学の重要なテーマの一つとなっていることは、すでに西村氏の指摘する通りである。この数年、「日常生活」、「生活世界」は再び脚光を浴びつつあり、高氏の博士論文の再読に関する論考や、「日常生活」と民俗学の関連を考察する論文なども現れている。また、中国民俗学の新たな方向性の一つとして、この概念をテーマとする研究フォーラムも相次いで開催され、多くの研究者、大学院生を集めている。例えば、2016年だけでも、中国人民大学社会と人口学院で開かれた「日常生活研究フォーラム」(11月5～6日、なおこのフォーラムの情報及び論文集は、華東師範大学民俗学研究所でポストドクター研究員をされている中村貴氏に提供していただいた)、中山大学無形文化遺産研究センターと民俗研究センターの共催で「民俗学の“日常生活”への転向の可能性」フォーラム(11月18～20日)が開催されるなど、常に最新の研究動向をキャッチアップしてゆく傾向のある中国民俗学が、ポスト・無形文化遺産保護運動としてこれらの研究方向へと着目していることがわかる。ちなみに、後者のフォーラムでは、その開幕式で、この「日常生活」への方向転換の中国的ルーツが高氏の博士論文『民俗文化與民俗生活』にあることが、明確に言及されていた。このように、同氏が導入した概念は、20年以上の時間をかけて中国の民俗学へと深く根を下ろしつつある(高氏自身、雑談の中で「20年かけてやっとここまで来たよ」とおっしゃっていた)。この「生活世界」概念の導入は、単に学理としての概念にとどまらず、本論考からも明らかのように、高丙中氏にとって、あるべき社会と、政治、経済との関係や、国家と人々の理想的な関係の追求につながるものであり、その意味で一時期積極的に進められた「公民」に関する議論や、高氏と学生たちによって展開されている様々な「草の根」運動(著作権収入や講演収入の一部を、正式に認可されていない民間学校で用いる教科書購入費などに充てる運動など)の実践とも連続するものである。その意味で、高氏のもっとも強い関心と関わっている問題群であるといえよう。

つぎに、無形文化遺産保護運動の位置づけについてであるが、この例として、本稿のなかにもいくつか具体的な事例として登場する旧正月や民間の祝祭日について取り上げてみたい。

2000年代になるまで、中国の国家的な祝祭日は、國慶節(建国の日)など国に固有な記念日を除いて、国際婦人デー、メーデー、国際児童デーなど、社会主義国に典型的な国際的な祝日を中心に配置されていた。高丙中氏が中国民俗学会秘書長(2002-2006年)、中国民俗学会副理事長(2006-2014年)を歴任された時期は、まさに、韓国の江陵端午節が世界無形文化遺産への申請に成功し、中国に大きな衝撃をもたらした時期(2005年)だった。東アジアにおいて文化の政治学が顕著となったこの時期に、民俗学に対して求められた国家的な要請とは、端午節に関する調査に始まり、各種の民間の祭日を調査検討し、国家の祝日へと昇華し、文化大国としての中国を明らかにすることだった。この時期から、高氏が無形文化遺産に関する国際雑誌の編集者や、国家の無形文化遺産保護専門家委員、ユネスコのアジア太平洋センター管理委員を歴任してゆくことは、こうした状況を反映している。ここには、中国における学問の布置、あるいは学術と政治の関係が現れているが、有力な研究者として中国における民俗学の地位向上のために、この運動に積極的に取り組む一方で、なすべき責務としての無形文化遺産の保護に関する運動をひとつの戦略的な契機と位置付けて、民俗学者たちが調査研究を通じて制度を制定し、行政と実際の間を取り結

お戦術を通じて、「民間」と位置付けられた人々の地位を向上させる試みは、先述の、高氏の従来からの理想と符合する。いずれにせよ、ここに見られる、そして本文でも強調されている、無形文化遺産を一つのステップと捉える思考は、日本の民俗学では見られないものであるが、それをより良く理解するためには、相互に影響を与え合う東アジアの民俗学であっても、それぞれの国家において、学問の対象や方法、意義など基本的な事柄がそれぞれの社会に埋め込まれて特有の位置づけを得ていることに注意を払う必要がある。その意味で、それぞれの民俗学を相互に照射することは、刺激的な作業となるはずである。本稿は、そうした刺激の一端を垣間見せてくれる。

ただ、無形文化遺産のみが、従来、改造対象とされた民間の文化や生活を救い上げ、認知を与えたかどうかには、今後の検討の余地があるように思われる。個人的な見解としては、改革開放以降の民俗学者たちのなかには、むしろ「民俗」というカテゴリーを操作することで、従来は、「迷信」、「宗教」として制度的な枠組みのなかでは扱いの難しい領域を公的に位置づけ、保護する戦略があったと考えられる。すなわち、先に、価値判断を止揚する「民俗」としてラベリングをしてにおいて認知を得て、その後、「民俗」の下位に設けた「精華」と「陋習」の枠組みで判断するという仕掛けである。例えば、本文のなかで事例として取り上げられている東岳廟は、かつて華北地区最大の道教正一派の拠点であり、民間信仰の盛んな宗教施設であった。中華人民共和国成立後、道士たちは還俗し、建物は政府機関の部門によって転用されていた。1999年に正式に对外开放されてまもなく、わたしが訪れた際には、それぞれの神の塑像に跪いて祈りをささげる、願い事を書いた札を隙間なく掛けてゆく、そうした「信仰」の様子が観察された。この「迷信」と判断されかねない場所が对外开放された根拠は、この場所が「北京民俗博物館」と名称づけられたことにある。「宗教」ではなく、もちろん「迷信」でもなく、「民俗」と名付けられたからこそ、修復と開放が可能となったわけである。その後、この施設には、中国民俗学会の額がかけられて、その公的認知は完全なものとなった。ここに、「民俗」という枠組みを用いた、1990年代から2000年代の戦略が現れている、と言える。そして、2008年には、この東岳廟は中国政府によって無形文化遺産リスト登録への申請がおこなわれた。このように、東岳廟の事例も、「民俗」概念の運用からとると、改造されるべき民間という位置づけから、一足飛び無形文化遺産による矛盾の解消へと移行したというよりは、各時代の民俗学者(の一部)が、それぞれの背景の中で、その時期に使用可能な概念を操作しつつ、教条的な政治の論理を懐柔し、研究対象の公的認知を獲得するために格闘してきた過程として捉えることも可能ではなからうか。

三つ目に、高丙中氏の所属である北京大学社会学人類学研究所について、取り上げてみたい。中国、なかでも北京には高等研究機関としての社会科学院に民間文学、民俗学の研究所があり、また、中国民俗学の最大拠点であり、多くの優れた民俗学者を輩出している北京師範大学がある(高丙中氏もこの大学のご出身である)。こうしたなかにあって、北京大学社会学人類学研究所は、民俗学というディシプリンでは、決して著名な研究機関ではないかもしれない。実際、この研究所の前身は、1985年に著名な社会学者、人類学者である費孝通氏によって設立された研究所であり、1992年に社会学人類学研究所へと名称変更した。その後、2000年には北京大学社会学部との関係を深め、さらにのちには、現在の「北京大学中国社会と発展研究センター」となってゆくが、いずれせよ、名称上は民俗学専門の研究機関ではない。こうした所属の問題もある程度反映し、高氏の研究領域は、民俗学のみにとどまるものではなく、この点で伝統的な民俗学専門の(といっても、近年では人類学の名称を看板に加えた研究施設が増えたのだが)研究機関にいる研究者とは異なっている。例えば、本稿のなかでも、文化を構築主義的に捉え、モノグラフを書く意義についての議論が言及されているが、高氏は、中国では、James Clifford、George Marcusの編んだ

『Writing Culture』や、Paul Rabinowの『Reflections on Fieldwork in Morocco』の翻訳でも知られる。近年では、中国の人類学が著しく国内研究に偏っている状況を打破するために『海外民族誌』運動を展開され、学生たちをタイやフランス、イスラエルなど世界各地に送り、長期のフィールドワークの実施を指導されているほか、ご自身でもアメリカ合衆国でのフィールドワークを進めている。その意味で、主に英語圏の民俗学の文献、概念を積極的に導入することで中国民俗学のレベルアップを図るタイプの研究者とは異なる領域を開拓している、といえよう。高氏が所属することとなった1990年代後半の北京大学社会学人類学研究所は、少なくとも、研究者の教育、養成という点では、様々な学術背景の人々がそれぞれのパースペクティブから中国社会、文化の諸現象について発表、議論を行うことが日常化されており、民俗学の名称こそ冠していなかったが、民俗学的な視野からも現在の中国社会や文化を議論する雰囲気が醸成されていた。この理由としては、研究所の副所長に中国民俗学の高名な研究者である周星氏が就任されていたこととも大いに関係がある。いずれにせよ、こうした研究所の在り方は、社会学、人類学、カルチュラル・スタディーズなど他分野との学術的競合のなかで、学際的に民俗学を捉えなおす高氏の展望のなかにも影響を与えていると思われる。

個人的な思い出話になるが、1999年当時、北京周辺の廟会の資料を集めていた私は、高氏のお持ちの妙峰山に関する資料をお借りしたことがあった。寒い北京の冬の日、自分の学生でもない一留学生のために、多忙の合間をぬって、わざわざ埃っぽい北京大学東門まで自転車を漕いで資料を届けてくれたあの日のことを昨日の日のように思い出す。常に中国の社会や文化についての未来を展望し、理論の構築とともに、数多くの実際の仕事をされ、かつ、このように、学生にも温かく接して下さる高丙中氏の周りには、いつも多くの優秀な学生が集まっている。制度的な問題もあり、こうして集まる学生のすべてが民俗学専攻というわけではなく、人類学や地域研究などの分野で活躍する若手研究者となっていることも少なくないが、中国社会を直接に、あるいは海外でのフィールドワークを経て内省的な「捲り返し」を経る間接的なやり方で、社会や文化についての関心を共有する、次世代を担う研究者たちとってよいだろう。

以上、本稿の鍵となるいくつかの要素のうち、「生活世界」に関する概念の導入、無形文化遺産の保護という社会的運動、そして、教育研究の場を取り上げて、本稿を理解するための補助線を引いてみたつもりである。本稿で未来への展望を示した高丙中氏は、中国という特有の文脈で、1990年代初頭に「生活世界」概念を提唱し、その後、哲学的思考を背景とするより精緻な理論を洗練させてきた社会科学の研究者たちと概念や発想のある部分を共有している。他方で、民俗学の現代性を早くから提唱し、民俗学のフィールドワークを重視し、それを実践し、教育することで、哲学的背景を持つ概念が実際の社会状況によって揉まれる現場に近い場所に身を置いている。どのように、この両者を橋渡しし、中国の民俗学を発展させてゆくのか、そして、中国における「普通の人々」に具体的にどのように中国民俗学がかかわってゆくのかについて、同氏の研究と実践とは、今後も、大いに注目される。

参考文献

西村真志葉 2016 「解題「生活世界—民俗学の領域とディシプリンとしての位置付け」『日常と文化』Vol.2

ニューメディア環境下の日常生活

—兼論 デジタル時代の民俗学—

王 傑文

WANG Jiewen

翻訳：西村 真志葉

我々は全力で今を覆い隠そうとする、自分の目に触れさせまいとして。すべての時代の人は皆こうしてきたのだ。

——ハーバート・マーシャル・マクルーハン[馬歇爾 2006：98]

はじめに

アカデミズム界の一般的な印象に基づいていけば、民俗学は文化の残留や古い伝統、旧社会の記憶などを扱う学問であり、伝統性は至極当たり前のように民俗の本質的特徴と見なされているだろう。しかし、その性質の上からいうならば、民俗学は現代学であり、色濃い歴史的意味を有する現代学である¹。まさにこうした認識に支えられ、ここ30年ほどの時間をかけて、普通の民衆の日常生活が少しずつ中国民俗学の注目を集めるようになってきたのである。現代の社会生活に適応するために、普通の生活者が自身の民俗伝統をどう運用するのか、これは一部の民俗研究者にとって、その考察の中心を占める課題である。高丙中が述べるように、「中国民俗学が1990年代以前と非常に異なっている点を様々な変化を通じて見てとれるが、実際、多方面において180度の転換を遂げている。これは民俗学の新しい時代なのだ。今日、社会的価値体系における民俗の位置づけは完全に異なっており、今日の民俗学もその理論と方法の上から言えばすでに新しい学問なのである」[高 2010：196]。

一つあきらかなのは、日常生活実践を未来の中国民俗学の研究方法と責務に位置づける動向は、中国人が古来より好んできた文学的・史的な雅趣から生まれたものではない、という点である。それは、現下の社会を生きる普通の民衆の日常生活に寄せられる関心から、また、日常生活世界の激変が招いた諸問題への切実な注目から、そして、意に適う日常生活を追求する志向性などから生まれ、営まれている努力である。日常生活実践に焦点を合わせる民俗学者たちは、次の点を明確に認識している。すでに世界はより早く、便利に、またより多元的に、自由に、グローバル化した情報が流通・交流する時代に入っている、と。当然のことながら、こうした時代において、日常生活世界の激変の大半は、人間がコミュニケーションに用いるメディア（媒体）の変革によって、引き起こされているのである。

ニューメディアの連続的かつスピーディな変革は、「枯れ草を粉碎し朽ち木を切断する」かのような威力を生み出す。この巨大な力を意識するようになった民俗学者たちは、伝統的な生活形式と観念が、瞬時にニューメディアの内容にとり込まれてゆくことに気がついた。そこで、彼らはニューメディアで伝達される伝統的内容に着目し、これを考察しだした。民俗が脱(再)コンテクスト化される際の実践の経緯およびその結末を描き、分析しようと試みたのである [Degh 1994；Siikala 2004：2]。また他方では、情報メディア環境学に啓発された一部の民俗学者が、ニューメディアのこうした媒質そのものの重要な意味に気づき [鮑辛格 2014；Spitulnik 1993：293-

315]、この媒質が普通の生活者のイデオロギーを構築するかもしれない、その考え方や行動習慣を形づくる潜在的な力となるかもしれない、と意識しはじめたのである。

ニューメディアが遍在し、いたるところから入り込むこの時代にあっては、情報メディア環境学の見識は、民俗学者がニューメディア環境の中の日常生活をより深く考察する助けになるだろう。この環境下では、民俗学が関心を寄せる民が、ニューメディアによっていつしか新たな民として再構築される。民俗学が注目する俗も、今まさにニューメディアのなかで自由に生産、消費される流行となりつつある。ニューメディア環境が引き起こす日常生活革命は、民俗学はこのディシプリンそのものの基本的な前提について、厳粛かつ全面的な内省を強いると同時に、この内省を実現するためのよい契機を与えてくれているともいえるだろう。

1. 民俗学研究の焦点となりつつある日常生活

ディシプリン発展の史的観点から見ると、民俗学でもっとも早く確立された研究対象は、Folkloreである。英単語としてこの言葉が意味するのは民衆の知識だが、そのうち、民衆 (Folk) と知識 (lore) がそれぞれ何を指すのかについては、異なる時代、国、学者間で見解が完全に一致したことはほとんどない。このキーワードについて、諸外国の民俗学が国際的な場で真剣に議論し続けてきたにもかかわらず、である [高 2010: 3-127]。とはいえ、全体的に見れば、大半の民俗学者は、知識としての民俗にどんな内容が含まれるかを列挙し、これらの知識を保有する特定グループを民衆として相対的に規定し、説明を加えるというやり方を好んでいる。このような民俗の規定方法は、あきらかにウィリアム・トムスやエドワード・バーネット・タイラーといった早期の民俗学者達の影響を受けたものである。1950年代に入ると、諸外国の民俗学界では、ようやく一部の民俗学者のあいだで、民衆の知識に代わる言葉として民衆の生活 (Folklife) が使われはじめ、民俗学の研究対象に再定義が試みられるようになった。この研究対象の変更と呼応して、民と俗という二つのキーワードの内容についても、新しく規定する者も登場した。そのうち、影響力がもっとも大きいのは、アラン・ダンデスが『What is Folklore ?』や『The American Concept of Folklore』で試みた再規定だろう [Dundes 1965: 1-3、1975: 3-16]。彼の規定によれば、民俗の民とは共通の伝統を有するすべての集団、また、民俗の俗は共有されるすべての知識であってよい。この新しい規定の出現は、民俗学というディシプリンの新しい研究対象として、民衆の生活が民衆の知識にとって代わり得ることを意味している。そして、民俗学が現下の日常生活に注目しはじめたこと、さらに民俗学が人々の過去を現下の日常生活の過程のなかに位置づけたうえで考察を加えはじめたことを意味している [王 2012: 149]。

諸外国の民俗学界でこのディシプリンの研究対象が、民衆の知識から民衆の生活へ転換しつつあったとき、中国民俗学者もまた、自らの史的、現実的コンテクストに根差しながら、民衆の生活を見つめる中国民俗学から日常生活 (Everydaylife) を見つめる中国民俗学へ、転換を積極的に進めていた。中国人民俗学者はこのディシプリンの研究の重心を、俗から民へ移し変えるだけで満足せず、さらに民から現代の市民 (Citizen) への転換を試みていた。これと呼応して、彼らはこのディシプリンの研究の重心を民俗事象から民衆生活へ移し変えるだけでなく、民衆生活からもう一步踏み込んで、日常生活および日常文化 (Daily Culture) へと、つまりあらゆる普通の生活者の日常生活的実践へと転換していったのである [周 2016: 1]。

普通の生活者の日常生活的実践を強調するのには理由がある。それはまず、過去を志向する民

俗学の伝統的手法と区別を図るためである。また、事象を志向する研究上の伝統と区別を図るためでもある。普通の生活者とは、現下の日常生活におけるすべての集団を指し示す言葉であり、これらの集団あるいは個人が具体的な生活世界において伝統を借りて生活イベントを処理する過程が、日常生活的実践なのである。一つの過程であるということは、日常生活的実践がたえず生成される建設的な行為であることを示している。このうち、民と俗はいずれも不変的に固定化されることはないし、いかなるオーセンティックな内容を有することもない。普通の生活者の日常生活的実践に関心を寄せるディシプリンとして、民俗学も二度と民俗のオーセンティックな意味を解釈することをその目標としてはなるまい。これとは逆に、実践という概念が特定のコンテクスト下における関連集団（あるいは個人）間の相互行為の過程を意味するのであれば、介在する相互行為の担い手たちはいかにして関連する文化的資源（民俗は文化資源のなかで最も重要なひとつである）を借用し、協力して日常生活の実践の問題を処理するかを、必然的に注目しなければならないだろう。リアルな実践においては、現下の日常生活の問題を処理するために、過去の某民俗伝統を復活させることがあるが、これは当然、その未来にも影響を及ぼすことになる。連続性を有する総体として、実践における過去—現在—未来の間の相関が、将来の民俗学の考察の核心を占めるだろう。

民俗学というディシプリンの対象、研究方法および使命が、革命的に更新されるとき、民俗学というこのディシプリンの名称はもはや時代遅れのようにすら見える。この名称が身にまとっている語彙の慣性が、一般大衆の間で、ひいては人文社会科学の領域の間で引き起こしている誤解の根は、非常に深い。民俗学という名称がこのディシプリン自体にもたらした負の影響の深刻さは、実際に計り知れないのだ。この意味において、ディシプリン名称としての民俗学とは意味的束縛 (semantic imprisonment) であり、このディシプリンそのものの正常な発展を著しく阻害しているのである。

2. 動的プロセスとしての日常生活そのもの

民俗学者たちが普通の生活者の日常生活的実践をこのディシプリンの研究対象とするならば、現下の日常生活的実践にどのような特徴があるのかを考えねばならない。そこには、日本人民俗学者河野真が述べる以下のような特徴が含まれるのは明らかだろう。

つまり現代の私たちの生活は、科学的な技術機器との自然な交流のなかで営まれています。こうして私たちは科学技術が一般化した環境に暮らしているのですが、そうした今日の状況が過去の生活文化とは違ったものとなっていることは、誰もが何らかのかたちで感じています。テレビや携帯電話が欠かせない生活のあり方が、伝統的な生活の形態と異なることは明らかです。昔は存在しなかった個々の機器が機能しているだけでなく、それらの機器は全体として生活の大きな枠組みを変化させてきた面もあります[河野 2003 : 24]。

問題は、河野がいうような現代生活中の「自然」な現象はいかにして「自然」になったのか、という点である。現代生活における科学発明と技術革新が絶え間なく蓄積、加速するプロセスであるなら、現下の日常生活における感覚として、人々はいつから「過去」と「今日」が「違ったものになっている」と意識し始めたのだろうか。仮に特定の個人が、その幼少期から「テレビや携帯電話」が

ない環境で育ったのであれば、「テレビや携帯電話」が広く使用される前と後について敏感に識別できるだろうが、「テレビや携帯電話」がすでに日常生活環境の一部となった中で暮らす若者にとって、こうした差異を想像することはおそらく難しいだろう。

言い換えれば、現下の日常生活がニューメディアにより連続的に構築されている日常生活だと意識するとき、民俗学者は同時に、この日常生活がひとつの動的プロセスとして存在していることを意識する必要があるのだ。もしも日常生活を穏やかに流れる河川のごとく仮定すれば、この日常生活の河川に衝撃的な物珍しい効果を持った新技術や新発明が突然放り投げられれば、それは当然水面を揺らし、波を立てることになる。こうした新技術や新発明の荒波が、人々がすでに築いている日常生活の堤防を無情に打ちつけ、その習慣的な考え方や行動の仕方を変えてゆくことは想像に難くない。しかし、連続的に発生するプロセスとして、日常生活はつねに「親しみのないものを親しみのあるものへ変え、風習の崩壊に慣れさせ、新しい事物を取り入れるために抗い、調整を行って異なる暮らし方に適応する」のであり、「このような過程が成功する、あるいは失敗する足跡が、すなわち日常なのである。日常は、もっとも革命的精神に満ちた創造が、いかにして低俗極まりない境地に墮落するかを目撃する。暮らしのあらゆる領域で起きた激烈な変革は、いずれも『第2の自然』になり果てた。新たな事物は伝統となり、過去の残存は古臭く、時代遅れになった後、新たに生まれる流行に利用されるのだ」[海黙爾 2008:5]。

日常生活が絶えず革新され、革新が連続的に日常生活化されるという相互的、弁証的な過程は、民俗学固有の学術観念を徹底的に変えることとなった。民俗や伝統といった概念は、オーセンティシティー化、固定化というような処理を施される理由を失った。現下の日常生活的実践において、新技術と新発明は、特定集団と個人の外的環境や知識伝統、考え方、習慣を猛烈な勢いで変容させ続けている。伝統的な民俗学が規定する民俗は、消失してしまうか、あるいは、姿形を変えて新しいかたちで表出され、やや異なる形式や意味、機能を有することになる。そして、こうしたいわゆる新技術と新発明のなかでも、もっとも革命性や基本性を有するのが、ニューメディアなのである。

3. ニューメディア主導下の日常生活

21世紀に入ってまもなく、中国はおよそ全国民がデスクトップパソコンやノートパソコン、タブレット端末、スマートフォン、有線LAN、Wi-Fiなどを普遍的に使用するようになり、ニューメディアに覆いつくされる時代が到来した。コンピューターテクノロジーによるメディア化したコミュニケーションのかたちは、すでに社会全体の日常生活全般に浸透している。ここで述べるニューメディアとは、コンピューターメディアテクノロジーに基づくあらゆる技術分野、たとえばFacebook、Twitter、YouTube、Wikipedia、Blog、Foursquare、Myspace、Digg、Second Life、Podcastingなどを含む。ここでその新しさを誇張するのは、ニューメディアテクノロジーの日進月歩的な性質を際立たせ、「デジタルテクノロジー、クラウドコンピューティング、ビッグデータ、ヒューマン・マシンインテグレーション時代などの疾風怒濤の如き発展スピード」[葉文森 2014:1]を強調するためである。マクルーハンが言うように、それは「運用されるときにはすでに時代遅れになっているかの如く」である。ニューメディアという言い方は、その狂乱的なまでに絶え間なく更新され、発展し続ける勢いを強調するものである。

普通の生活者たちは、どのようにコンピューターメディアテクノロジーに依存して、現下の日

常生活を営んでいるのだろうか。かつて工業機器時代の到来が人々の暮らしや行動の仕方を根底から再規定したように、コンピューターメディアテクノロジーに基づくデジタル時代は、社会の生活世界の巨大な変容をけん引している。今まさに全世界において、各国の人々がまったく新しいかたちで自らの日常生活の過程を概念化し、その人的コミュニケーションとパーソナルアイデンティティのパターンを再構築している、これはもはや疑いようのない事実だろう。現在、多くの人々（特に都市部の中流層）は、記号的に連動するバーチャル世界を通じて、そのソーシャルメディア的なイメージ管理を実施し、これにより自らの位置づけをデザインしている。デジタル世代(Digital native)にとっては特にそうなのであり[Blank 2013: xii-xiii]、デジタル世界とは、すなわちデジタル世代の日常生活世界なのだ。

デジタル世代は、デジタル化した環境で生まれ育った年齢集団を指す。彼らにとって、多元化したパブリックメディアは、周辺の人々の熱烈な支持を簡単に集めることができるものである。コンピューターメディア化したコミュニケーションモデルは、彼らが外部世界とつながるかたちを、個人の生活世界を、根本から構築している。また、この集団と区別して、デジタルテクノロジーが出現し、発展を遂げてゆくのを目撃していた集団を、民俗学者たちはデジタル移民(Digital immigrants)と総称した。彼らはニューメディアの出現に徐々に気づき、理解し、選択的に、受動的に、このテクノロジーを受け入れ、使用しているのである。もちろん、いずれの集団にとっても、新しい暮らし方がもはや既成事実となっている。たとえば、昨今ではレストランを探すのでも通行人に住所を尋ねずともナビを片手に進めばよいし、何を買うにもショッピングモールへ出かけることなく、自宅で購入画面をクリックすればよい。子どもたちにしろ、両親が書籍や新聞を手で文字を読む姿よりも、うつむいて端末画面をスワイプする姿のほうをより頻繁に目に見ているだろう。また両親の方も子供が低俗な雑誌を読んでいないか気にならなくなった代わりに、子供がどんなサイトを訪問、閲覧しているかを監視する、といった具合である。

結局のところ、ニューメディアがこれほど広範囲で受け入れられ、更新され続けていることは、民衆の日常生活にとって、何を意味しているのだろうか。それは民俗が伝承され、解釈されるかたちに、どのような影響を及ぼしたのだろうか。情報メディア環境学の観点によれば、どう答えを求めるにしろ、メディア自体が持つ威力を断じて軽く見てはならない、となる。なぜならそれは、人間社会の相互行為の環境、方式、ひいては考え方のパターンまで、徹底的に変えてしまうからである。

マクルーハンは次のように述べている。

- 1) メディアとはすなわち情報である(Message)。あらゆるテクノロジーがメディアであり、あらゆるメディアは私たち自身の外在化と伸展である。
- 2) メディアとはすなわち環境である(Ecology)。あらゆる人工的製造物、アート、テクノロジーは、それがコミュニケーションに関連するか否かを問わず、一つの背景を生み出す、つまり環境と関連テクノロジーの複合体を生み出す。多くの場合において、こうした背景は当然視される既成事実となり、意識されることがない。
- 3) メディアとはマッサージのようなものでもある(Massage)。我々はテクノロジーが創造してくれる環境を体感し、享受できる幸せに恵まれながら、それに気づくことがない。

マクルーハンがしばしば用いる聡明な例えを引用するならば、「私たちは誰が水を発見したのか知らないが、その発見者が魚でないと断言できる」のである。メディアテクノロジーのもっと

も強大な影響は、我々に意識されない。こうした外在化した環境が目に見えないのは、まさにそれが環境だからなのだ。環境のこの特徴が、すなわち「魚は水を知らない」というメタファーの意味である。

初期の道具から自動車、コンピューターメディアテクノロジーに基づくニューメディアにいたるまでのあらゆる人工物が、すべて人体とその神経系統の伸展であるならば、それらが人類の進化の構成部分であり、人体の中でもっとも人間味溢れるものだけということの意味する。と同時に、それらの潜在的な効果は、往々にして人間の意識を超えたものであることもまた、示唆している。

メディア自体が同時に「情報」、「環境」そして「マッサージ」でもあるという認識から、人間社会がすでにメディアの特質（長所と短所を含む）について深い理解を有していることが分かる。マクルーハンはその著書『メディアの法則』において、啓発的な理解の方法を提示しているが、それは人工物が人間と社会のなかでどのように運用され、文化的効果を生産するのかを探るためのものであり、「テトラッド＝四つ組」と称された。この四つ組は、あらゆるメディアを理解するための四つの視点である。

- 1) このメディアは何を強化し、拡張したか
- 2) なにを衰退させ、あるいは何にとって代わったのか
- 3) 衰退したものを再現させたか、あるいは昔の何を（おそらく過去に廃れたもの）を回復したのか
- 4) 極限まで推し進められた後、どう豹変し、反転し、何になったのか[麥克盧漢 2006:194]

ニューメディアとしてのデジタルテクノロジーは、日常生活のコミュニケーションに広く応用されるようになったが、その情報流通の速度と範囲はもはや限界点がないかのようだ。現実世界とバーチャル世界の境界線は、まさに曖昧になりつつある。しかし、「今日、私たちはニューテクノロジーが生み出す新しい環境に気づくことができるが、その理由の一つとして、これらのニューテクノロジーが次から次へ取って代わられるスピードが速すぎるため、という点が挙げられる。私たちはこうした変化の中の情景を、その走馬灯のような交代劇を、見ないわけにはいかないのだ」[麥克盧漢 2006：152]。情報メディア環境学から提供される知見は、あらゆる民俗事象が存在し得る社会環境がすでに根本的な変化を遂げていることを、私たちに意識させる。今や、脱(再)コンテクスト化は、すべての普通の生活者が文化的資源を応用して日常生活的実践を展開する際の基本的パターンとなっている。情報メディア環境の目まぐるしい変容の事実を目を背けるということは、自分で自分を騙していることに他ならないのだ。

4. ニューメディアと民俗学の概念の枠組み

もちろん、一部の民俗学者はとうの昔にニューメディアの重要性に気づいており、積極的かつ能動的に、ニューメディアと民俗の関係に考察を加えている。たとえば、アラン・ダンデスは次のように述べている。「テクノロジーは民俗学者の友人であり、敵ではない。テクノロジーは民俗を消滅させるのではなく、逆に民俗が伝えられる際の重要ファクターとなり、しかも新しい民俗の誕生のために感動的な靈感の源を提供する」[Dundes 1980：17]²。この意見が、当時民俗学全体を包んでいたホシモノ主義信仰に標を絞って述べられているのは、あきらかである。当時はフェイクローアやフォークロリズム、オーセンティシティに関する議論が盛んな頃でもあり、ダ

ンデスの発言は強い啓発を促すものであった。事実、1960年代、ドイツ民俗学者ヘルマン・パウジンガーはすでに科学テクノロジーと民俗に関する大著を記しており、次のような指摘を行っている。「科学技術の所産を前にしても落ち着いていることができたり、科学技術がますます<自然なもの>になっていることをよく表しているのは、民俗文化の領域の隅々にまで、科学技術による道具立てや、科学技術に関係したモチーフが浸透し、またそれらが分かり切った存在となってきたことであろう」[鮑辛格 2014]。

問題は、テクノロジーが日常生活に音もなくひっそりと浸透している現実を完全に認めながらもなお、民俗学がより掘り下げた課題について、答えを見つけなければならない点にある。たとえば、更新と世代交代のスピードが増すばかりのニューメディアは、普通の生活者の日常生活のコミュニケーションのかたちはどう影響し、またこれを再構築しているのか。あるいは、ニューメディアが構築する環境において、日常生活を研究対象とする民俗学は、既存の理論フレームと概念体系をどのように省みる必要があるのか。またたとえば、インターネットというコンテキストにおける民衆の日常的コミュニケーションでは、いわゆる民俗、伝統、信仰、伝説、パフォーマンス、語りなどはいったい何を指すのだろうか。ニューメディアテクノロジーは口承芸術のパフォーマー、観衆、パフォーマンスの生産性と言った概念をどう複雑化したのだろうか。

本稿では、民俗というキーワードを例に、ニューメディアが民俗学の概念体系およびその理論の枠組みにもたらした影響についてのみ、簡単に考察してみよう。1970年代、アメリカのニューフォークロアの主要な理論家であったベン・アモスがすでに「民俗とは小グループ内部で発生する芸術的な交流」と指摘しているが[Ben-Amos 1971: 13]、この定義には少なくとも以下のような三つの意味が含まれているだろう。

- 1) 民俗はフェイス・トゥ・フェイスの相互行為である。これはパフォーマーと聞き手の間に反射的、生成的な相互関係が存在することを意味する。
- 2) 民俗は内部で交流される知識である。これは交流に参加するすべての構成員が民俗の著作権を有していることを意味する。
- 3) 民俗は美的知識である。これは交流に参加する構成員全員がそのコミュニケーションのかたちについて、高度な美的関心を寄せていることを意味する。

だがしかし、ニューメディアによって構築されたコミュニケーションのコンテキスト下では、口承、文字、画像、デジタルなど多種多様なかたちを覆いつくすように、人々が相互行為を営んでいる。彼らのインターネットテクノロジーに依存した日常生活の交流パターンを目にした民俗学者は、ベン・アモスの述べるところの「民俗とは小グループ内部で発生する芸術的な交流」という定義について、必然的に厳しい内省を強いられることになる。まず明らかなのは、民俗はもはや「小グループ内部の知識」として交流されるものではない、という点である。逆に、各種民俗は何度も繰り返し脱(再)コンテキスト化される。しかも、ニューメディアのコンテキストにおいて、こうした実践はすでに多様化し、しかもより頻繁に、より踏み込んだかたちで行われる。したがって、民俗学はいずれ「小グループ内部」というような制限を諦めざるを得ないであろうし、また、著作権を強調する従来の姿勢も改めていかねばなるまい。そしてその代わりに、交流と伝播という課題に集中的に取り組まなければならないだろう。

次に、民俗学者は伝統という概念についても、再考を迫られるだろう。普通の生活者にとって、オーセンティックな、伝統的な起源はあきらかに重要ではなく、より重要なのは、彼(彼女)たち

がアイデンティティを読み取る民俗の中からある種の連続性と一貫性を感じ取ることができる、という点である。つまり、彼(彼女)たちが某民俗は伝統的で、地域的で、あるいはそれがその共同体の中から生まれてきたものだと思うのであれば、その民俗はたしかに伝統的なのだ。

また、民俗の定義において、アイデンティティの共有を強調するのではなく、差異的アイデンティティを強調することが求められるだろう。ニューメディアテクノロジーは、人々がある種のアイデンティティを共有するという前提だけで民俗の現象が発生するわけではない、と説明する。むしろ多くの場合においては、人々がまさに異なる文化的アイデンティティを有しているからこそ、民俗学的現象は生じるのだ。たとえば、歴史上、印刷技術が文字の伝統と口承の伝統を区別し、それぞれと呼応する二つの集団に区分した。だが、それは同時に文字の伝統と口承伝統の融合を招き、両者によって構成される共同体文化の形成を促し、ナショナリズムを刺激することになったのだ [Blank 2009: 1-20]。同様に、ニューメディアもこれと似た事例を作り出している。デジタル化ネットワークは、今まさに社会アイデンティティという既存概念を組み替えており、多様化した文化的アイデンティティはまるで鼠算のように差異のアイデンティティを生み出し続けている。そして、こうした差異のアイデンティティは、今まさに現下の民俗的なパフォーマンスが展開するための社会的基盤ともなりつつあるのだ。

その他の日常生活の領域においても、ニューメディアテクノロジーが、すでに人的交流と相互行為のパターンを徹底的に変えてしまっている。たとえば、携帯電話で拡散・転送されるジョークなどは、すでにかかなりの程度で語りものとしての笑い話にとって代わり、あるいはこれに浸透している。その伝播のスピードや範囲、人間関係の構築、鑑賞経緯の多様化などいずれの方面においても、巨大な差異が生み出されている。もう一つ例を挙げよう。インターネットで伝えられる伝説は、口承の伝説とは明らかに異なる点がある。前者の伝説には、インターネット上の疑似的なコミュニティ(新興の民衆グループ)がそれぞれ有している独特な交流の仕方や組織のパターンが付与されていたり、現在もはや欠かせない自己表現の重要手段となっているネットスラングや絵文字、スタンプなどを有していたりする。こうした例からも分かるように、ニューメディア時代の普通の日常生活者は、今まさにニューメディアテクノロジーを利用しながら、創造的な交流のかたちを通じて、ある種のアイデンティティを構築しているのである [Blank 2009: 1-24]。

ニューメディア環境下ですでに創造されている表現のかたちの豊かさと多様性を意識するならば、民俗学者はこのディシプリン自体の研究対象や使命、研究手法、ひいてはその研究倫理の問題について、改めて規定し直すにはいかないだろう。たとえば、民俗学者のフィールドワークでは、今後もはたして「この地で」、「あの地へ赴く」、「この地を訪れる」というパターン化した行動様式が守られなければならないのだろうか。研究対象がすでにその日常生活を自分自身で書き、表現するようになっている今日、民俗学者はバーチャルコミュニティのなかでフィールドワークを行ってもよいだろうか。もしもセルフメディア時代の普通の生活者たちがみな書き手であるならば、そして、セルフメディアが普通の生活者の文化的な権利や文化アイデンティティ、文化的な自負を増幅させていると客観的に考えられるのならば、民俗学者はいったいどのように伝統的な民俗誌のディスコースの中に隠された権力関係を反省すべきだろうか。もしも、民衆という概念が、ニューメディアのコンテクスト下にあるすべての普通の生活者を指し示すものであるならば、そして、もしもすべての普通の生活者がマルチメディアの表現手法を借りて自分自身の日常生活の実践を描き出すかもしれないとしたら、民俗学はどのように自らの表現手法を更新すべきなのだろうか。民俗学というディシプリンの使命は、いかにしてそれ相応の調整が図られるべきなのだろうか。さらに、民俗学者はいったいどのように普通の生活者との関係性を処理すればよ

いのだろう。

こうしたすべての問題は、いずれも、ニューメディアのコンテキスト下で、**未来の民俗学**によって解決が待たれる問題なのである。

注

- | | |
|---|--|
| <p>1 鐘敬文は生前しばしばこの点に言及している。たとえば「民俗学は、性質の上でいえば現代学であり、即ち現在伝承される民俗事象を研究対象とする科学である」[鐘 1990]、「民俗学は現代学であり、より慎重に言葉を選ぶならば、それは濃厚な歴史的意味を</p> | <p>持つ現代学である」[鐘 1998]。</p> <p>2 アメリカ民俗学で、ニューメディアと民俗の問題を集中的に論じた名著には、ほかにリンダ・デスの『American Folklore and the Mass Media』がある [Degh 1994]。</p> |
|---|--|

参考文献

- AMOS, D. B. 1971 Toward a Definition of Folklore in Context, *Journal of American Folklore* 84 (「コンテキストにおける民俗=フォークロアの定義へ向けて」大月隆寛訳、1985)
- 鮑辛格、赫爾曼 2014 『技術世界中の民間文化』 広西師範大学出版社
- BLANK, T. J. 2009 Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet , in T. J.Blank(ed.), *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Utah state University Press.
- BLANK, T. J. 2012 Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication. in T. J.Blank(ed.), *Folk Culture in the Digital Age: the Emergent Dynamics of Human Interaction*. Utah state University Press.
- BLANK, T. J. 2013 *The Last Laugh : Folk Humor, Celebrity Culture and Mass-Mediated Disasters in The Digital Age*, The University of Wisconsin Press.
- DEGH, L. 1994 *American Folklore and the Mass Media*. Indiana University Press.
- DUNDES, A. 1965 What is Folklore?, in A. Dundes(ed.), *The Study of Folklore*, Prentice-Hall.
- DUNDES, A. 1975 The American Concept of Folklore, in *Dundes Analytic Essays in Folklore*, The Hague: Mouton.
- DUNDES, A. 1980 *Interpreting Folklore*. Indiana University Press.
- 高丙中 2010 『中国人的生活世界——民俗学的路径』 北京大学出版社
- 海默爾、本 2008 『日常生活与文化理論導論』 商務印書館
- 河野真 2003 「現代社会與民俗学」『民俗研究』2
- 葉文森、保羅 2014 『新媒介』(第二版) 复旦大学出版社
- 麥克盧漢、馬歇爾 2006 『麥克盧漢如是說：理解我』 中国人民大学出版社
- SIKALA, A. L. 2004 *The many faces of contemporary folklore studie*, FFN 27
- SPITULNIK D. 1993 Anthropology and Mass Media, *Annual Review of Anthropology* 22
- 王傑文 2012『北歐民間文化研究(1972-2010)』 学苑出版社
- 鐘敬文 1990『説話民間文化』 人民日報出版社
- 鐘敬文 1998『民俗学概論』 上海文芸出版社
- 周星 2016 『本土常識の意味：人類学視野中の民俗研究』 北京大学出版社

インターネット公的領域の目標追求性

—「飯見て逃げた上海少女」をめぐるネットの反応を例に—

戸 暁輝

HU Xiaohui

翻訳：西村 真志葉

はじめに

民俗学の起源は、その多くを、ロマン派による日常生活の発見と再認識のなかに求めることができる。ほとんどの民俗学者は、ロマン主義に起因するこのディシプリンの起源をおおよそ正しく理解していないものだが、その一方で、1946年にはすでに「民俗学は(人)民の生活の科学」だと明言したスイス人のリヒャルト・ヴァイスのような民俗学者もいる[Weiss 1946]。1960年代以降、フッサールの生活世界概念が民俗学に導入されると、ドイツやスイス、オーストリアを中心とするドイツ語圏の民俗学では、このディシプリンの新たな方向性が、日常文化と生活世界研究に定められた[戸 2010: 288]。民俗学は民衆が日々使いながらも気づかない日常生活の諸事象をその学術的視野に収めるが、それは単に事実を観察するためだけではない。そのなかの超越的意義と超越論的価値を理解するためでもある。また民俗学は、研究対象の失われた一部を捜し出して補填するためだけに、日常生活の諸事象を見つめるのでもない。現代化のさなかにあるそれらの合理的かつ合法的な地位を確立し、正当な機能を発揮させることで、日常生活における理性的な目的を再認識し、賦活化するためでもあるのだ。

通俗的にいえば、いわゆる超越的な意義というのは、経験を通じて認識されるのではない意義のことである。一方の超越論的価値とは、経験的な認識に先行しながらも実践的経験を導き、決定づける価値のことだが、おもに行為の理性的な目的を指す。実践という領域においては、普通の人々であっても、超越的意義と超越論的価値という立場から諸問題を見ているものである。本稿では、「飯見て逃げた上海少女」というインターネット上を騒がせた事例を基に、この点を説明しようと思う。またそれとあわせて、民俗学が日常生活を研究するかたちについても、一考してみたい。

1. 経験的な事例における超越性と超越論性

旧正月を目前に控えた2016年初頭、北上 ^{ベイシャングアン} 広などの大都市から人影が消え、一部サービス業が営業不能の危機に陥ったとのニュースが流れた。同じ頃、メッセージアプリWeChatの各グループ内では、複数枚の比較画像が拡散されていた。いずれも、おしゃれで垢抜けた都会の女性が、帰省後見る影もなく泥臭くなる様を表現したもので、こうした不条理とも言える現象はネット上

で「美女に化けた白骨夫人が、孫悟空に看破されて^{キョンシー}に返される」と揶揄された[丁啓陣 2016]。実際、毎年旧正月の前後約1ヶ月間は、中国大陸に数億人規模の人口流動が出現する。これは数億人が帰省のために服する兵役であり、周期性のある民族大移動としては人類史上最大規模のものだといえるが、これは中国色の強い日常生活のひとコマでもある。

だが、帰省する人々を目で見ることはできても、その考えまで見ることはできない。もちろん、中国都市部と農村部の巨大格差が多くの人々にもたらした精神的断裂、そして日常生活に及ぼす長期の変容などにいたっては、さらに目に映らない。20年近く前、農家出身の筆者は、「故郷に逃げ帰るような姿勢を保ち続けて」おり、自分が「両親が育てあげた変異体であり、故郷に推挙される反逆者である」と書いたことがある[戸 1999]。それは筆者が、両親や故郷の暮らし方を引き継ぎもせず、かといって彼らの運命を変える力もなく、唯一できることといえばおそらく沈黙を拒み、語ることにしかないと感じていたからだ。「僕の世代からはもう沈黙はしない……僕はあなたたちに育てられた喉だ、舌だ！あなたたちが代々続けてきた沈黙が、僕を通して声となり、響くのだ！」[戸 1996]。これは一人の青年が抱いた美しい理想であった。しかし、当時、わずかな人々の声であっても、それが伝えられ、注目を集められる範囲というのはかなり限られていた。だが現在では、当時の理想がまさに現実となりつつある。というのも、1人の普通の人による発言や書き込みであっても、数万人の関心を集め、論争を巻き起こすことが可能なのだ。今日のようなオールメディアの時代にあつてこそ、普通の人々はより平等に発言可能な条件を手に入れられる。「データ量の増加に伴い、現状は一変した。誰でもソーシャルメディアを通じて閲覧でき、伝言を残せる。今では個人的な必要に応じて、すぐスマートフォンでインターネット上のホットな話題を調べられる。……もはやソーシャルメディアは特別な出来事を周知させるための空間ではなく、自らの日常生活を意図的に周囲へ伝えるコミュニケーション空間なのである」[宋 2015: 19]。

中国では、セルフメディアに書き込むことが個人情報の主要な伝達手段となっている。現在、中国のネットユーザーは6.88億人、インターネット普及率は50.3%、そのうちモバイルネットユーザーは6.2億人、実に全体の90.1%を占め、Wi-Fi使用率は91.8%にもものぼる。ユーザーがモバイル端末からミニブログやメッセージのやりとりに費やす時間は増え続けており、WeChatの総アカウント数は1,000万をゆうに超えている。ユーザーがインターネットやモバイルネットワークを通じてブログやメッセージを書き込み、転載、拡散するという新しい情報伝達のかたちは、人々の暮らし方をも変えている[周明華 2016]。したがって、インターネットというものは、普通の人々が自らの日常生活を語り、論評する際に、かつてない便利な諸条件を与えてくれるものだ、といえるだろう。民俗学がこうした日常生活における言説をいかに見つめるか、何をどう見つめるのかという問題を、私たちは考えざるを得ないだろう。

2016年2月6日19時28分、ハンドルネーム‘想説又説不出口’を名乗る人物が、コミュニティサイト籬笆網リイバフワンに『別れたくなっただけけど……』というスレッドを立てた。‘上海少女’を自称するこの人物は、家族の反対を押し切って、恋人の実家がある江西省の農村で旧正月を過ごそうとしたものの、最初の食事を見た瞬間に後悔し、恋人と別れて上海に戻ることにしたのだという。このスレッドはネット上で話題を集め、2月11日15時までに、じつに214,957回閲覧され、コメント数も7,717を数えた。ハンドルネーム‘KDS寛帯社’が、この一件を新浪ブログで発表すると、その記事は2月16日15時までに61,373回転載され、191,069のコメントとともに85,534の高評価ボタンが付けられた。その後、財經網や華西都市報網、成都商報網、東方今報網、重慶商報網など複数のメディア系ブログもこの動きに参画した。2月16日15時までに、「#最初の食事を見てもう

別れたい#』という話題は1.1億回読まれ、総コメント数は10.1万、ファンは5.6万人を数えたという[長安剣 2016]。

2月21日には、元スレッドのクリック数は340,000回、コメント数は16,000を超えていたが、すでに複数のユーザーが投稿された記事の真偽に疑いを呈し始めていた[中国網 2016]。まず2月17日に、新浪網のニュースサイトで「飯見て逃げた上海少女」はまったくのでたらめだとの見解が示された[新浪新聞 2016]。2月19日には、この物語が「ネット上の黒幕が創り出したものだが、その動機は不明」とする声も上がっている[陳方 2016]。そして2月20日、搜狐、鳳凰網、網易、新浪などの大手サイトにおいて、調査の結果、この物語はフィクションにすぎないことが裏付けられたと発表された[搜狐新聞 2016]。多くのネットユーザーが次々にコメントを書き込み、この作り話の作者を厳しく叱責した。ある者は次のように述べている。「事がニセモノなら、それが映し出す問題もまたニセモノだ」[敬一山 2016]。「コメントは論理的な基礎の上に行われてはじめて説得力を持つが、論理的な推測は報道の事実をその起点とする。その事実が存在しないとなれば、後でどんなに多くを語っても、根本的に成り立たなくなる」[曹林 2016]。また、次のような問題も提示された。「‘上海少女’はニセモノだったが、なぜ全国のユーザーはこの虚構劇を真実と受け止めたのか」[唐映紅 2016]、「事実が存在しないにしろ、この存在しない事実がこれほどまでに多くの注目を集め、議論を巻き起こした、このこと自体がニュースではないか」[深山野民 2016]。「かつてのネットを騒がせた諸事件と異なり、今回世論の焦点は、事件そのものの真偽にはなかった。ネット上では元記事の信憑性を疑う意見も少なからず見受けられたが、それらが十分な関心を集めることはなかった」[馮雪梅 2016]のである。

事実、これ以前にも、ネット上では次のような指摘がされていた。まさにこの事件が「一瞬で無数の人々の感情の神経を傷つけた」[李拯 2016]がために、しかも社会が普遍的に関心を寄せる問題とも無関係でないことから、この事件の真偽のほどが重要ではなくなったのであり、多くのユーザーは「その真偽を議論したくない、ただそうした現象について語りたい」[才讓多吉 2016]と考えたのだ、と。さらにはこう考えるユーザーもいた。「‘上海少女’と‘江西鳳凰男子’が実在するかどうか気にする者はもうほとんどいないが、これは、旧正月から今日まで続く議論が至った最も格調高い領域だろう。報道をめぐる評論は事件の真実性に基づかなければならないが、ただ今回に限っては、主人公の真実性が、都市部と農村部に二分される社会構造が映し出す普遍的な真実性の影に、すっかり霞んでしまった。もはや‘上海少女’とは記号にすぎず、それは単に上海や男女間の愛情のみを代表するのではない、都市、そして生活態度全般を代表しているのだ」[劉雪松 2016]。こうした点において、「すでにでたらめだと証明されたこの記事は、暇人がストレス解消のために書き込んだというよりは、公共的な議題を成功裏に提示したといった方がよいだろう。(略)なぜひとつの創作記事が人々の関心を集め続け、あるいはごり押しされ続けたかといえば、たんに世論が信じやすく浅はかなためだけではなく、むしろ、仮にこの件が真実であっても驚くに足りないからだろう。(略)それはまったく虚構の逃走劇であるにしろ、偶然では片付けられない現実を多く含んでいる。論破できる記事ではあるが、これは落とし前をつけきれない現実でもあるのだ」[楊耕深 2016]。

経験的な観察の視座に立てば、この事例のなかにさまざまな現象、たとえば赤の他人への罵詈謗やストレスの発散、特定の地域や性別に対するヘイトスピーチなどを当然のように見出すことができる。もしもこうした経験的観察に視野を限定すれば、偏った、ひいては極端な観点が導かれるだろう。「実際、こうした観点は個人的な経験に基づいて異なる角度からひとつの巨大生物を多視点遠近法で見ているのであり、真実に背を向けているわけではないが、見えているのは

どこか偏った真実である可能性は否めない」[南方都市報 2016]。そこである者は、「傍観者の情熱を感情移入することで、本来公的関心を厳粛に交流させた結果であるべきはずの世論を、奇をてらい、道徳を振りかざすだけのゴミ屑へ、感情の肥壺へと変化させる」、つまり「相互的なラベルの張りつけあい、意見が対立する議題を討議するかたちとなり、公的事件を通じて既成認識を固定化し、感情の排泄欲を満たす」と考える[余旖 2016]。また、次のようなコメントをしたユーザーもいる。

セルフメディアの利用者の中には、そもそも事件の真相をまったく気に留めない者もいる。セルフメディアの表現において、一部の人々が求めるのはお祭り騒ぎができる話題と茶々を入れる機会である。それが伝統的なメディアによる報道であろうと、あるいはネット掲示板の書き込みであろうと、人々は時に事実の真偽ではなく、熱狂できる対象や導火線になり得るかどうかを気に掛ける。それは、誰でも参加可能な開放性を有していること、集団で群がりその偏った私見を吐露する刺激を感じられること、また話題の背景に人々が直視せざるを得ない、かつ共鳴を呼ぶ社会問題が潜んでおり、実は重たいものであること、などが求められる。このようにして、重たいものを軽々しく、あるいは逆に軽いものをいかにも重そうに扱う憂さ晴らしや冷やか、皮肉のなかで、すべての人々がツッコミや揚げ足取りに興じる話題が出現するのだ。

このような話題をめぐるお祭り騒ぎは、セルフメディアの表現としては、普遍的なものになりつつある。一部の人々は、ラベル化、細分化した表層的なもので自己を表現するのが好きだが、まるでそれ以外に自分の存在を証明し、内なる感情を表出する術を持たないかのようだ。これはセルフメディアというメディア自体が持つ特徴と無関係ではない。セルフメディアは本来深いものを表現するのにあまり向いておらず、そもそもは一種の社交媒体としての意味合いが強い。こうしたセルフメディアが自己表現や表現の権利を満足させるツールとして扱われるとき、一つ的话题を深く掘り下げて表現する能力や機会に乏しい人たちは、表現をパフォーマンスと見なし、またツッコミを表現と見なす。その結果こそが現在われわれが目に見ている光景なのであり、そこでは、少なからぬセルフメディアがお祭り騒ぎに溺れ、もはや自力では抜け出せなくなっているのである[夏振彬 2016]。

しかし、本稿はこうした経験的な観察に、考察の視座を限定するつもりはない。むしろ、単純な経験的観察を超越し、経験の中の超越論性、ひいては超越性を見たいと思う。筆者はまず、理性的な目的論の立場を取ることとする。つまり、ネットユーザーが理性的な行動者であると仮定し、終始同じ仮定に基づいたうえで、このネット討論の事例を見つめるのである。理性的な目的論の視座から見るということは、ユーザーの理性的な目的を強調し、それに着目するということであり、したがって、上述のような個人的な憂さ晴らしや嘲笑、皮肉、揚げ足取り、付きまといといった非理性的な現象にのみ注目するのではなく、彼らの理性的な動機を発見することに重きを置くことになる。また同時に、この立場は本稿が個別事例について行うのは質的評価のみであり、心理学的な意味における量的基準を用いたり、統計学的な意味において経験的帰納法で個別事例を扱うものではない、ということも意味している。仮に、統計学上のデータ量や経験的に帰納されるデータにのみ準拠するならば、おそらく、ほとんどのユーザーはあまり理性的でない、理性に欠けている、といった結論が導かれてしまうことだろう。筆者が本稿で取る立場について最後に説明しておきたいのは、元記事の内容の真偽については言及しない、という点である。た

と元記事の内容がデマカセであろうと、それにより元記事についてのユーザーの発言が的外れなものになってしまおうとも、この記事が引き起し、かつ関連する社会問題について展開されたネット上の討議はいぜんとして真実であり、有効であるからだ。

要は、本稿は一つの記事をめぐって繰り広げられたネット討議を対象にしたケース研究である。筆者は「飯見て逃げた上海少女」という元記事およびそのコメントについて詳細な記録や正確な統計的分析を行うのではなく、この事例を通じて、中国のネットユーザーがインターネット上の公的領域に寄せる理性的な期待と擁護、つまりそこに秘められる彼らの目標追求性を見つめたい。

実際、「飯見て逃げた上海少女」のスレッドが立てられた後、多くのユーザーがコメントを投稿し、感情を発散したり主観的な意見を任意に述べたりしていたが、記事内容の真偽について疑問を呈したのはごく一部にすぎず、より多くのユーザーたちは元記事を超越し、より深い理性的な思考と批判を行っていた。彼らの分析と思考はもはや元記事を対象としておらず、彼らがかくあるべきと考える意義・価値と、現実の意義・価値のあいだに横たわる強大な落差に向けられている。たとえば、ハンドルネーム「霍真布魯茲老爺」は次のように主張する。「都市部と農村部の二分体制はまさに中国を二つの異なる部分に引き裂いているが、経済から文化に至るまでまったく交りあわないこの二つの部位は、不幸なことに、旧正月という時代遅れの伝統行事や高速鉄道のような最新すぎる交通手段によって、一気に引き合わされて気まずくなる。この事案は、最初の書き込みが巧妙であったかどうかはさて置き、都市部と農村部の巨大格差こそがその後ネット上で意見の対立を招いた根本的な原因なのである」[霍真布魯茲老爺 2016]。この都市部と農村部の格差を招いた原因として、ハンドルネーム「阿強同志」は「農民が怠け者で愚かだからではなく、政策が完全に不平等であることがより問題」としている[阿強同志 2016]。したがって、「姚樹潔」は「農民の運命を変え、真の意味で農民を国民と見なすことによるのみ、中国は本当に台頭するのであり、その経済成長と社会発展の継続化を望むことも、文明的な列強諸国の仲間入りをすることも可能になる」と指摘する[姚樹潔 2016]。さらに「楊耕身」は次のように論じている。「躍動する中国だが、農村と農村で暮らす人々をしばし待たねばなるまい。そこは私たちが生まれた地であり、いずれ帰る場所である。その場所を私たち自身、馴染みのない地帯にしてはいけない。それはより大きな中国であり、より大きな未来なのだ」[楊耕身 2016]。

また、農村のある側面が美化され、ロマン化される事態に対し、先験的な内省と超越的な批判を行ったユーザーもいる。「陳嵐」は「この数十年もの間、わが民族は非常によからぬ文化的価値観を育ててきた。貧困を道徳と混同し、高尚なものとして粉飾し、『貧しければ貧しいほど誇らしい』、『貧乏人には気概がある』と機械的に受け止めるのだ。また老化現象も同様に神聖化され、『彼はこれほど長く生きてきたのだから少々説教じみたことくらい言ってもいいではないか』という具合に、特権が賦与される。弱さを示すことが力となる場合が多いゆえに、人々は弱い私の言い分には一理あり、貧しさを盾に良からぬ行いも許され、裸足でも靴はいらない、と考えるのである」[陳嵐 2016]。次のように指摘する者もいる。「長年にわたり、我々の粗末な実用主義の文化的コンテクスト下では、摩訶不思議なロマン主義的コンプレックスというべきものが育まれてきた。これは貧困を品格化、道徳化し、また農村を故郷化し、アナクロニズムをロマン化する」[南方新聞網 2016]。「麦徒」は、持続的でしつこい「儀礼性」が「まさに農村社会の精神虚無化を招くある種の伏線となっており、こうした公序良俗の範囲を逸脱する観念の縛りは、時に農村社会の物質的貧困よりも耐え難い。その自由な精神に対する縛りや異質な生活習慣への許容力の低さも、都市と農村の文化的差異を創り出す直接の原因として常に存在する」と述べる[麦徒 2016]。そして「魏春亮」は、郷里の日常生活を連想しながら、次のようにコメントしている。

そうだ、実家あたりの村人たちは、今でもほとんどが古い世代の生活様式で過ごしている。彼らの考え方を変えるということは、彼らの社会全般に対する総体的な認識をひっくり返すことに等しい。これは、彼らにとって災難に違いない。……世界は驚きの速さで前へ進み続けている。一方僕の郷里の人たちは、まるで長い、長い、古い夢の中に浸っているかのようだ。

だが、もう一つ僕を不安にさせる事実がある。それは、農村がいよいよ袋小路に追い詰められたとき、僕の村の農民たちはその恐ろしさをまだ意識していなかったことだ。……

現代化した色々なルールに直面した彼らは、あたかもぼんやりした霧の中で暮らすかのよう、自分でもよく分からない生活を送っている。これはより大きな不平等だ。農村の近代化が進むにつれて、また、ルールがより整備されるに伴い、農民は現代化のルールの外へ遺棄され、次第に周辺化していった。鎮政府の政務サービスホールに来たものの、なんと声を上げればよいか分からずビクビクして入口に立っている老人、彼はこの現代化のなかで見捨てられた哀れな人なんだ[魏春亮 2016]。

‘聞欣’は、現代的価値観に対する超越的視点から、次のようにまとめた。「いわゆる農村問題は、そのすべてが中国の問題である。農村に関心を持つ際、特別な憐れみを持つ必要もないし、昔の貧困救済の考えを誇示する必要もない。真に農村に関心を寄せる人が高らかに謳いあげるのは、原始的な田園牧歌ではなく、現代人に属する安心感であり、自由感である。主権を民に返すこと、農村の人々に自分の土地や財産、転居の自由についてもっと語ることができる権利を付与すること、都市部と農村部で人々が所有する権利の格差を解消すること、これは農村問題の解決につながり、また、中国社会の治安体系をより改善するための糸口となり得るだろう」[聞欣 2016]。‘単士兵’は、理性的な超越論的視座から、また別の総括をしている。「過度に牧歌化したり、盲目的にその衰退を憂いたりするのは、いずれも農村に対する誤った態度である。(略)故郷を見る際、中国の政治・経済・社会を含む大きな体系の枠組みに当てはめて、これを理性的に認識し、積極的な再構築を試みるのでなければ、それは偽善的な、単純な、そして粗暴な情緒の表出となってしまいうにすぎず、個人にとっても、社会や国家にとっても、何の利益ももたらさない」[単士兵 2016]。

このネット討論において、多くのユーザーが農村出身者であったかもしれない。だが、彼らはたんに自らを重ねて感情を発散していたのではない。というのも、彼らはこうした感情の発散が何の役にも立たないばかりか、むしろ有害であることを知っており、しかもそこには理性的な目標追求性が見え取れるのである。彼らは自分たちの真実の考えを表現すると同時に、少なくとも、沈黙する家族の声を代弁している。こうした考えや声は、彼らとその長年沈黙したままの家族たちと同様に、目の前にすでにある経験的事実の前で立ち止まっているのではない、ということを示すには充分だろう。自らの日常生活について、彼らはすでにある当たり前の経験的事実に満足するだけでなく、彼らなりの超越論的な、超越的な目標追求性を持っている。私たちは目的論の視座に立つことによってのみ、このネット討論に含まれる理性の超越論的意義と超越的価値をより明確に見出すことができるだろう。

2. インターネット公的領域への理性的参与およびそのルール

もしも経験的観察の視座からのみ見るならば、私たちの目に映るのは一つの虚構記事が「申年にユーザーをサル扱いしてからかう」[劉徳秦 2016]のようなドタバタ劇だけだろう。だが実際には、多くのユーザーがただ感覚的・情緒的であったわけではなく、理性的な目標追求性を有していたことも見逃してはなるまい。私たちが、目的論的視座に立つ必要があるのは、このネット議論においてユーザーたちがすでに目的論的立場を有しているからでもある。

かつて、中国の伝統的な日常生活においては、礼楽制度によって貧富貴賤の社会的等級が厳格に区分されており、自然にできた公共の場はあっても、本当の意味における公的領域には乏しかった。なぜなら、公共の場は自然にかたち作られた空間であり、一方の公的領域とは理性により建設され、制度で守られた結果だからである。公共の場ではすべての人が発言権を有しているわけではないが、公的領域はすべての人が平等な発言権を有することを目的としている。一般的に、年中行事という日常生活の非日常時に、多くの中国人は「行事期間限定で叫び、発言する一時的な権利を獲得するものの、日常生活の中でそれを奪取し、改善しようとはしない」とされる[馬小塩 2016]。これは中国の公共の場に関する、部分的な本質的特徴であろう。

だが現在、インターネットの普及に伴い、中国のネットにおける公的領域はかつてないほどに成熟している。「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット議論においても、ユーザーたちは機械的に自らの理性的能力と判断力を用いており、また理性を欠いた感情的な言論と口汚い言葉を蔑み、無視したのである。「インターネットでは、いろいろな思想が交錯し、ぶつかり、融合する。さまざまな理性的な声と非理性的な声が競り合う。昔であれば、理性批判の能力を有した人は、その見解を心の奥底に隠すか、ごく周囲の人に話すことしかできなかったものだ。だが、インターネットが普及すると、彼らの理性的な声はより広い範囲で伝えられるようになった。同時に、非理性的な声も、ユーザーたちによって叱責され、自制を促され、人々は口論や弁論のなかで真理を得てゆくようになった。また、ネット議論には匿名性等の特徴があり、この特徴は本音を吐露し、真実を語ろうとするユーザーの背中を後押しした。さらには人々の批判精神と民主意識を刺激し、より広域な、より深みのある公的領域の構築にひとつの可能性も示した」[李潔 2011]。重要なのは、見解の内容上、誰が正しくて誰が間違っている、ということではない。皆が平等な主体として、しかも相互的に主体(交互主体)と見なし合い、自らの言論に責任を負うことが大切なのであり、「これはネット空間に責任を負うことであり、自らに対して責任を負うことに等しい」[一介草民 2016]。同様に重要なのは、異なる見解が同じ論理規則に従い、平等な言説として位置づけられて表現され得る、という点である。このような形をとってはじめて、異なる言説と見解の間に平等な対話と競争が存在し得る、なおかつその真偽や正誤を認識するのに役立つのだ。

以上から分かるように、「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット議論において、中国のインターネットユーザーたちは暗黙の了解で公的領域を黙認しており、これはまさにハーバーマスの次の言葉のとおりである。「コミュニケーション行為のなかにあっても、黙認される起点はやはり、すべての参加者が責任能力のある行動者(Aktoren)だということだ。これはまるでコミュニケーション主体の自己認識であり、つまり彼らは理性的な動機からとった立場を効果として要求するのである。こうした行動者たちは、自分たちが事実上理性のうえで弁護され得る理由を持って行動している、と互いに互いを仮定しているのだ」[Habermas 2001: 28-29]。ここで強調されている「事実上(tatsächlich)」という言葉は、単純な経験的事実を指すのではなく、超越論的な立場と超越的な立場から仮定される事実を指すものである。つまり、コミュニケーション行為の主体

は、経験的事実の上で全員がそうでないにしろ、あくまで事実上は理性的規則に沿って行動していると超越論的に、超越的に仮定しているのである。ハーバーマスが提示したこのような理想類型は、あきらかに経験的観察やまとめによるものではなく、超越論的・超越的目的論によって設定されるものである。ただし、こうした設定は超越論的・超越的なものであるといっても、人間の実践的な経験から完全に隔離されているわけではないし、人間の実践的経験の目的と趣旨はあくまで実践的経験の中で(たとえ部分的であろうとも)実現されるべきであり、かつ実現し得るのであり、そして実際すでに実現されているのである。

もしも経験的観察に視座を限定すれば、私たちはハーバーマスの公共圏 (Öffentlichkeit / public sphere) 概念の目的論的立場を見過ごしてしまうだろうし、そもそも中国のネットユーザーの目標追求性に気づくこともなかつただろう。したがって、ハーバーマスの概念と中国のインターネット公的領域が、その目的論的立場において内的な関係性と精神的合致を有することを考察するなど、もちろん不可能なはずである¹。中国の一般的なネットユーザーがハーバーマスのように専門的、哲学的な記述を行うことはあまりないだろうが、しかし、今回のネット討論において、彼らはハーバーマスと同じように、超越的で、超越論的な目標追求性を有している。それはもちろんユーザー全員がハーバーマスの論著を読んだ、あるいはその主張を理解した結果ではない。むしろ、この種の予期せぬ一致は、公的領域において効果的かつ理性的なコミュニケーションを行うには、かならずこうした超越論的・超越的条件を備えていなければならない、と自覚する中国語ユーザーがしだいに増えてきたためだろう。もちろん、こうした条件について、多くのユーザーはただぼんやりとした感覚を持っているにすぎないだろうが、専門家はより明確に記述し限定することができるだろうし、またそう努めるべきである。たとえば、ある専門家は、ネット公的領域への参加システムの理性的規則をまとめ、このシステムがすべての参加者に保障する点として、「政府の公共事業に関する議論への公平な参加」、「あらゆる主張を提示し、疑問を呈し、その主張の理由を提示する自由」、「公民とシステムが言論検閲の制限を受けず、開放的で平等な相互コミュニケーションを行えるコンテキスト」の三つを挙げている[郭、王 2005]。

経験的に観察される事実に着目するばかりでは、私たちの目に映るのは、さまざまな乱れた象だけである。だが経験的観察に視座を限定することが真に問題となるのは、インターネット公的領域が、経験的に観察され得る事実ではなく、経験に入り込み、これを主導する超越的・超越論的理性目的論に基づいて、形成、構築されているためだろう。そうでなければ、公的領域の構築など永遠にかなわない。例えるならばそれは、必ず1人や2人は交通規則を理解せず守らない人がいるものだ、という経験的事実のみ考慮しているかぎり、どんな交通ルールも整備することができないのと同じである。交通ルールや法律といった理性的行動規範を制定するためには、人間が理性的な存在者だと設定し、しかも理性的な目的論原則を起点とすることが必要なのであり、人間が理性を有するか否かについて行われた経験的観察と統計的帰納を根拠とするわけにはいかないのだ。

また、目的論的原則は外的なものでも、強制的なものでもなく、理性的存在者としての人間が内的に保有する主観的目的である。こうした主観的目的は、相互主体が論理的に推論するものであり、それは必然的にすべての理性的存在者にとって、普遍的に有効な客観的目的でもあるといえる。一部の論理上普遍化できない主観的目的は、すべての人に有効ではなく、したがって客観的な理性目的論にもなりえない。公的領域の目的論は、次のように要求する。「間主体性の原則に照らし合わせて、すべての人が公的領域でのコミュニケーションに参加できるのであり、資産や教育水準によってそれが制限されることはない。人々はただ言論の有効性の要求について責任

を負うだけでよい。一時的にこの有効性の要求が示せないにしても、主体同士は考えが一致するまで議論を続けることができる。したがって、普遍的語用論によって作られた理想的コミュニケーション共同体は一種の交流規範、つまり平等な相互的規範を示しているといえよう。平等な相互的規範とは、参加者全員が相互間のコミュニケーションを凶ったり、関係性を保ったり、あるいは断言や紹介、解釈を行ったり、その願望や要求、感情を表現したりする際、かならず平等な機会を有していなければならないことを指す。同時に、その対話のなかで、発話者が普段のコンテキスト下で抑制しているかもしれない観点や立場を自由に表現するのを妨げる権力関係をテーマに、自由に議論できなければならないことも指す」[李佃来 2006: 215]。よって、「公的領域においてのみ、人々はあらゆる事柄がはっきりと見えるのであり、また公民も平等に対話し、事柄を表現し、デフォルトできるのである。そして互いに差別されることのない人たちが討論を通じて、個性をより鮮明に際立たせることも可能となるのである」[李佃来 2006: 81]。本来、インターネットを管理・監督するということは、任意にコメントを削除するのではなく、ユーザーが自分の発言に責任を持ち、法的責任追及に力を入れると同時にそのシステムを改善する、というのが正しい方向性であろう。たとえばハンドルネーム‘長安剣’が指摘するように「ネットは自由だが、これはネット上の行為について責任を負わなくてよいという意味ではない。とくにこの発達した情報時代にあっては、ネットを表現の場とするニューメディアにおいて、投稿される言論と現実生活の行為が担う法的責任は同じである」。また、「マルチ参加は私たちユーザー1人ひとりの自由を保障する空間であり、最低限の思想は1人ひとりの自由を保障する境界線である。ネット上の情報はまるで海であり、やがて合流し、海に流れ込む各情報は河流である。もしも川の流れが汚れば、この川を生活用水とする人やここに棲む魚が追い詰められるだけでなく、川が通った各流域にも影響し、ひいては海洋全体の環境を悪化させるかもしれない。ユーザーとして、インターネットメディアとして、1人ひとりが自分の言論と行動に責任をもたねばならない、インターネットは無法地帯ではないのだ」[長安剣 2016]。

ここから分かるように、「ハーバーマスが述べる現代的な意味における公共圏とは、公民が観点や意見を交流するインターネットと言語的コミュニケーション行為によって構成される社会的空間と文化的空間を指す。それは公共的な意見と公衆世論がかたち作られる領域である。コミュニケーション行為が生まれる地点、生活世界が展開する場、複数の主体が理性的に意見を交わすような理想的コミュニケーション共同体であり、間主体性の視座から考察されるものである」[陸洲 2014: 171]。そして、「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット討論に参加したユーザーたちも、まさに期せずしてこれと同一の目的論的立場をとり、公的領域を共同で守り、構築したのである。さらに、日々成熟した理性的な姿で、自らの理性を公の場で使用し、しかも他のユーザーが自分の理性を公の場で使用することを許し、推奨し、尊重したのである。彼らは言動の面でしだいに理性的になっていっただけではなく、自分と他のユーザーがともに理性的であることを要求し、またそうであることを必要とした。たとえば、元記事の嘘が暴かれる前から、‘曹林’は人々に、「人心を静めることができるような、冷静沈着に道理を説く者になろう」と呼びかけており[曹林 2016]、また‘顔雲霞’も、「セルフメディアが高度に発達した今日、理性的に討論する習慣をかたち作ることで、より多くの人々を惹きつけ、公共生活への積極的な参加を促すことができる」と指摘した[顔雲霞 2016]。その後はさらに多くのユーザーが自制を促す言葉を口にしている。たとえば‘劉鵬’は次のように述べる。「この事例はすでに公共的な話題になっており、我々は理性的にこれを見、慎重に論じる必要がある。(略) 男性と女性、都市と農村、よそ者と上海人、こうした相対する区分を設けて各々が肩を持つ側の一方に群がり、互いに攻撃しあうというのは、まっ

たく主観的で、理性に欠けている」[劉鵬 2016]。また‘高路’は、「‘上海娘’は無責任にも中国社会が負っている傷口をさらに広げ、塩まで塗りつけたが、彼女の塩がもたらした苦痛の大きさは、人々に元の傷口よりもこの新しい痛みばかり記憶させてしまうほどだった。このことは、公平な機会、規則、権利が保障される社会の創造がいかに大切であり、そして焦眉の急であるかを我々に思い出させた」[高路 2016]としている。

こうしたコメントは、ユーザーたちがその日常生活において、しだいに理性的な主体として互に見つめ合い、接する術を学んでいることを意味している。彼らは、この「飯見て逃げた上海娘」という話題を超えて、他のユーザーについてもより理性的な言行を要求し、「知的に現実を直視し、意味ある対話の道筋を作る」ことを求めた[黄灯 2016]。このような目標追求性は、インターネット公的領域を中国人の啓蒙と自己啓蒙の大切な手段、またはデモンストレーションの場としている。「いわゆる啓蒙とは、つまり自分で自分に課している未熟な状態から離れることである。個人について言えば、啓蒙とはある種の自己反省的な主体性の原則であり、人類全体について言えば、絶対的に公正な秩序へ向かう客観的な流れである。いずれの状況であろうと、啓蒙は公共性によって仲介される」[哈貝馬ス 1999 : 122]。少なくとも、「中国では歴史上、独立した理性的な大衆が公共的批判を通じて公衆世論を形成することは、つねに権力に阻まれ続けてきた結果、公的領域が実現されることはなかった。(略) ネットユーザーが1度ならず勝利を収めた背景には、ネット社会がしだいに伝統文化的な私から抜け出していることを示唆している」[何 2011 : 36-37]。つまり、中国のインターネット公的領域は、今まさにより多くのユーザーを精神的に鍛えており、彼らが自分で思考し、公の場で自己の理性を運用する理性的主体へ、独立した個へと成長させているのであり、さらにはその周囲にも「日常生活領域の話題について常識的な論理をもって独立した思考を行うこと」を学ばせているのである[胡、陳、許 2016]。カントは1人の人間の「理性の公的利用(Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft)」とは、その人が学者として読書世界の全公衆の前で(vor dem ganzen Publikum der Leserwelt) 理性を用いることだと理解した。この種の利用が自由であるときに限り、人々に啓蒙をもたらすことができる、しかも、自由が許される以上、公衆の自己啓蒙は避けられない、と考えたのである[Kant 1784]。今日のインターネット上で、理性の公的利用は、もちろん学者に限定される話ではなく、誰もが公的領域で自分の理性を公的利用する勇気を持ち、また実際にうまく行っている。自らの理性を果敢に公的利用することによってのみ、公共生活における冷淡さや沈黙を退けることができるだろう。また理性をうまく公的利用することによってのみ、中国人の日常生活はよりよい生活へ好転するために、正当な理由と条件を獲得することもできるのだろう。なぜなら、「人民は相互コミュニケーションの実践に基づき、公的領域での論争や討論、交流といった世論のかたちを通じて、政治的自由を脅かす暴力に抗い、民主制度を真の人民主権の実現とならしめる。専制主義とは物質的な強大な力の上に成り立つのではない、それは人民の政治への無関心の上に成り立つのである」[張、陳2008]。一旦、「公的領域の中に身をおいて、公民が政治に参加し、公共事務に向けられる情熱と理性的に是非を判断する能力が高まれば、公民の公共精神と公民意識は育まれ、発展する」のであり、また「公的領域の真髓は、それが理性を有する批判的公共言説空間であること、そして公的権力を監視できることにある。中国という国のコンテクスト下において建設的な公的領域を構築せんとする際にも、同様にこのように独立した空間が必要になる。そしてここから強大な公衆世論を形成し、公的権力を監督し、政府の理性的な政策決定を助けるのだ」[劉森 2010]。

現在、中国人の日常生活における公的領域に対して、インターネットは技術的な可能性を提供している。また、中国の伝統的な私民が現代的な公民へ変容する良いきっかけをもたらしてもい

る。このグローバル時代においては、もはやバーチャルな公的領域と実体としての公的領域が、広範囲にわたって一体化してしまっている。とくに中国では、その他の公的領域の建設が遅々として進まないなかでも、インターネット公的領域が他に先んじて形成されつつあり、公的領域の先駆け、先導となる可能性がある。もちろん、「インターネットは現代の独立した人格が有する自主、自由、平等、理性といった内的性質の表出と成長に新たな空間を開拓した」だけではなく、他方ではやはり、「ネットはしょせん技術にすぎず、自動的に自由と平等を運んできてくれるわけではない。技術に頼ってばかりいると、ネットは自由と平等の感覚（真の自由とは理性の自由であり、感覚の自由だけを指すのではない）をもたらす一方で、新たな不平等と等級化も生み出すのであり、公民社会の価値が自動的に実現されることはないのである」[戸 2014：22-223]。したがって、インターネット公的領域の形成と構築は、やはりネットユーザーの理性的な目的論的实践によるところが大きくなる。たしかに「中国というコンテキスト下にある公的領域には公的権力の痕跡が色濃く残る」[劉森 2010]とはいえ、中国の「インターネット公的領域は公民社会の建設を扶助、推進する装置になり得るかもしれない」[葉 2011]という点を無視すべきではないだろう。しかも、インターネットはたしかに中国の公的領域を成熟へと導く最善の手段かもしれないのである。「インターネット公的領域は現代社会に再生の希望をもたらした。公衆はゲームのルール制定に参加することで、さまざまな社会システムのセルフフィードバックの能力を高めている」のだ[陸宇峰 2014]。欧米社会と異なるのは、「西洋ではインターネット上の公民社会はリアルな公民社会の補足に過ぎないが、中国では中国公民社会を発展させる新しい力となっている」点である[劉学民 2010]。ここから次のように述べることもできるだろう。インターネットはすでに中国人に「脱政治化した、日常的な、生活的な領域を提供しているが、このバーチャルとリアルが密接に結び付いた領域では、しだいに多くのユーザーが積極的に行動することで、インターネット上の公民になっていった」[趙晴 2016]と。

我々は「飯見て逃げた上海娘」をめぐるネット討論から、中国のインターネット公的領域が成熟へ向かう様を見て取ることができるだけでなく、同時に、中国の日常生活における理性的な行動者及びその超越的・超越論的な目標追求性が、中国社会の現代化に少なからず重要な意義を持つことも確認できる。ここから、インターネット公的領域がやがて中国人の日常生活に根本的な変化をもたらすであろうことが予測される。公的領域において、果敢にうまく理性を公的利用し、自らの理性を鍛錬することによってのみ、中国人の日常生活は現代社会において再び安定し、保証されることができるといえる。そして、ある意味論証を経たうえで当然性を獲得し、その理性の目的論的価値をよりよく実現できるようになるだろう。このような見方をしてはじめて、中国人の日常生活をめぐる民俗学研究は、たんにディシプリンに新たな領域を切り開くとか、ディシプリンの地盤を拡大するといったことに終始する現状から抜け出せる。そして、まるで人間の痛みと無関係であるかのような表面的な描写を減らし、中国人の日常生活が正当化され、改善されることに貢献することもできるのだ。社会的機能の上からいえば、欧米における民俗学はおそらく「錦の上に花を添える」ようなものかもしれないが、中国ではあくまで「雪中に炭を贈る」行為が求められているのである²。

3. 日常生活における超越意義と超越論的価値をどう見るか

日常生活をめぐる中国特有の問題の一つに、日常が非常であること、そしてそれが理性化を通

じて正常へ転化しているという点がある。中国人民俗学者は、決してこの問題を避けているわけではない。1994年、高丙中は早くも次のように指摘している。「現代の中国人民俗学者は民俗生活を研究することで中国人の人生に、その伝統から現代への大転換のなかで異常なほど艱難と困窮に満ちた人生に、関心を寄せることができる」[高丙中 1994:146]。2006年には、呂微が「原始的な生活世界」とは「超越論的な、相互的な主体同士が自由に出会い、平等に対話する基地」であるとし、この考えに基づき、日常生活の超越的意義と超越論的価値について新しい理解の道筋を示した [呂 2006]。そして筆者も2008年にフッサールの生活世界概念の真意及びそれが民俗学にもたらし得る示唆的意義について、比較的系統立った研究を行ったことがある。同じ拙稿において、「民間文学あるいは民俗学の生活世界をめぐる研究は実際には超越論的科学あるいは超越的科学である。この意味において、純粋民間文学研究・純粋民俗学研究は本質的に超越論的あるいは超越的科学であり、実証主義的意味における客観科学に再び立ち戻ることはない」と主張した。筆者はこのディシプリンに論理的な審査を経た根拠を探し出したのではなく、その目的は中国人の日常生活に超越論的な理論の基礎を築くことにもあった。

こうした研究は、多くの民俗学者がまったくの無駄だと考えるかもしれない。なぜなら「このディシプリンが誕生してから今日に至るまで、あらゆる国の民俗学が具体的な対象研究であり、抽象的な哲学思索ではない。言い換えれば、民俗学は生まれた瞬間から経験的なディシプリン」なのであり、それは「経験的」なおかつ「現下志向的」なのである [王傑文 2013]。だが本稿では、民俗学に超越的・超越論的な研究の方法が存在してもよいだけでなく、存在する必要があることを主張したい。なぜなら、民俗と日常生活にはもともと超越的意味と超越論的価値が含まれているのであり、こうした研究方式をとることで、日常生活に潜む中国問題をより有力に直視でき、また民俗学をさらに「現下志向」の学問へ導くこともできると考えるからだ。

民俗学の主流側に立つ学者たちは、他の社会科学の学者と同様に、フィールドワークにおけるいわゆる目に見える事実を盲目に信じている。だが実際は、マジックショーなどを思い浮かべれば分かるように、仮に経験観察の視座のうえから見たとしても、目に見えるものが事実とは限らない。重要なのは、人文科学と社会科学がおもに研究しなければならないのは、観察可能な事実ではなく、あくまで意味と価値なのだという点である。そしてドイツの思想家が人文科学と精神科学の方法論について行った内省は、次のように教えてもくれる。一般的に、意味と価値は直接見られるものではなく、超越的・超越論的性質を有しているのだ、と。事実のみを観察したとしても、同じフィールドの現場にいたとしても、それが異なる観察者による観察であれば、あるいは同一の観察者でも異なる問題意識を有しているときならば、見えるものと理解するものは必ず異なってくる。たとえば、彭牧がフィールドワークの経験についてまとめた以下の記述には、この点がよく示されているだろう。

最初の頃、私は茶陵の葬儀がどう進行されるのかあまり理解しておらず、事前に良い場所を陣取ることができなかった。よって、特殊な意味のある場面をうまく撮影できなかつたり、撮り逃がしたりしてしまった。3度、4度と撮影したあと、ようやく亮文の指導の下、全過程を撮影することに成功したが、しかし、私と亮文の撮影の角度はまったく異なっていた。私の関心は儀式の進行過程の細部に、とくにアカデミズムが注目する記号やシンボル、経文などに集中しており、儀式の参加者については、時に個人情報保護の観点から、正面から取り上げることを意識的に避けていた。一方の亮文は、自然と現地の人々のために撮影しており、その主な目的は、儀式の全過程を表現し、全参加者（親戚、友人、隣人等）を完全に記録する

ことにあった。したがって、彼は儀式の重要な節目では、すべての参加者を正面から撮影していた。亮文の録画はまるで洗練された結晶体のように、現地の人々の観念と生活世界を映し出していた。彼の映像を詳細に味わうことで、私はやっと本当に現地の生活へ歩み入ることができた。

儀式の順序について理解を深めてゆくにつれて、私は自在にビデオカメラを操って、意味があると感じるすべてを撮影できるようになっていった。すると、面白いことが起きた。カメラのレンズに、私が当初意識していなかった、あるいは無理解ゆえに見落とししていた細部がしばしば入り込んでくるのである。録画を見直している際に、亮文や近くにいた人の解説によって、私はそれらをはじめて見、聞いた。もしも映像記録がなければ、もしも見直した時に現地の人からの指摘がなければ、私のようなよそから来た調査者は、おそらく永遠に自分が実際はそれらを見ていた、聞いていたことに気づかなかっただろうし、当然それらの意味に注目することもなかつただろう。ビデオカメラのレンズで見る方法、聞く方法自体は私が制御していたが、その機械的な記録方法は私の感覚器官を超越しており、私が感知していないものを見、聞いていた、といえるだろう。よそから来た観察者である私の感覚器官は、自分が理解可能な情景、あるいは予想と合致する情景を捉えようとする傾向がある。もちろん、予想をはるかに超えるような重大な場面を見逃すことはあまりないだろうが、現地の文化を熟知しているからこそ注意を払うような細部については、やはり視野に入りながらも見えない、耳に入っているのに聞こえない、ということになりがちで、こうした細部はレンズを通じてすべて逃さず記録することによって、ようやく私の研究視野に入ってくる。この意味において、ビデオカメラのレンズ越しに行った機械的な記録こそが、儀式の進行中、少しの不注意で瞬間に消え去ってしまう細部に、私を気付かせた、そしてその進行の過程についての研究を可能にしたのだ、といえるだろう[彭牧 2011]。

ここで述べられているのは、まだたんに事実を観察する際の経験的な立場と角度の問題に過ぎない。実際には、民俗学のフィールドワークは事実やその細部の観察のためではなく、事実及びその細部を通じて、超越の意味と超越論的価値を理解するために行われる。フッサールが言うように、「誰でももともと超越論的自我を有している」おり[Weiz 1996: 69]、人は(経験を)超越した存在者を辞めることなどできない。同様に、人の日常生活もまた、直接観察不可能な超越の意味と超越論的価値を常に有している。しかもこの種の意味と価値は往々にして日常生活の実践の本質を構成するものである。一部の民俗学者は、こうした超越の意味と超越論的価値の存在を認めながらも、それはあくまで民俗学ではなく哲学が注目すべきものだと考えている。しかし、もしも民俗学者が経験的観察の水準に留まって超越の意味や超越論的価値を軽視し続ければ、「私のようなよそから来た調査者は、おそらく永遠に自分が実際はそれらを見ていた、聞いていたことに気づかなかっただろうし、当然それらの意味に注目することもなかつた」というような事態から抜け出せない。そればかりか、根本からして、「本当に現地の生活へ歩み入る」ことはできないかもしれない。こうしてみると、学者の感覚器官がかえってビデオカメラのような「機械的な記録方法」に「超越」されかねないばかりか、「毎日口々に『民間へ行こう』、人と生活の生き生きとした経験に向き合い、『深く入り込んだ』フィールドワークを行おうと叫びながら、かえって真に息づいた中国特有の課題に対し目と耳をふさいでしまう」ことにより、「中国の真の問題が学者の指の隙間からいとも簡単に流失してしまう」事態を招きかねないのだ[呂 2015]。

したがって、対象の意味と価値の超越性および超越論性そのものが、私たちの研究もかならず

それに対応した超越的、超越論的立場をとらなければならないことを決定付けているといえるだろう。一部の民俗学者は、フィールドであたかも直接現実に足を踏み入れたかのように感じるかもしれないが、この超越的・超越論的立場を欠いているがゆえに、日常生活に本来含まれる超越的意味と超越論的価値がそもそも目に入らず、実際にはかえって現実から遠く隔たっているかもしれない。一般的に、民俗学者はフィールドからいわゆる第一資料を獲得するとその地を去る、あるいは、定期的、不定期に再訪して自分の経験的認識を検証・修正する。このように空間上は最も近い距離が、ともすれば時間の上で最も遠い距離にもなり得るのである。こうした研究は民俗学者に関係してくるが、普通の人々とはほぼ無関係なものである。民俗学者がさまざまな理論手法および視点をもって、いわゆるフィールドに足を踏み入れるとき、もちろん種々の自然的因果関係を見出し、さらには研究される者の主観的な考えすらも色々見出すことができるだろう。しかし、人間と事象は、私たちの目に映る事実以上のものである。日常生活の実践において、超越的意味と超越論的価値は観察可能な事実の中に含まれているかもしれないが、直接見られることはほとんどない。とくに実践の領域で私たちが目にするのはたんなる感性的な考えや具体的な目的に過ぎないことが多く、超越的意味と超越論的価値、あるいは理性的目的を目にすることはできない。そして、「探求を導く指導原理を欠いたまま、経験の世界を不器用にあちこち歩き回るだけでは、合目的的なものは何も見出されないだろう。このことはおそらく疑いようもなく確実である。じっさい、経験を方法的に遂行することこそが、観察することである以上、私たちに求められるのは、「理論がわれわれを見捨てる場所では目的論的原理から出発する」ことであり、「理論的な認識源泉だけで十分でない場合には、目的論的原理を用いてよい」ことになる[康德 2010: 158-160]³。これを簡潔に述べるならば、民俗学が日常生活について行う観察に、目的論的原理を導入する必要がある、これによりその観察に理性的な方向性と根拠を付与することができるのである。つまり、民俗学の観察は、経験的現象のすでに存在する様と今まさにそうである様のみを対象にして、そこに留まってしまおうのではなく、それらを超越しなければならないのだ。あるいは、理性的なあるべき姿や、あるいはそうあり得る可能性という目的論的視座から、経験的現象のある様を見なければならない、といってもよい。これは民俗学者が個々の趣味や志向性に依拠してそうすべきと推奨されるようなものではなく、日常生活が最初からこうした超越的意味と超越論的価値を含有しているがゆえに、すべての民俗学者に突き付けられる客観的的要求である。「ここから次のように言うことができるだろう。いわゆる超越論的なディシプリンの概念というのは、決して一部精鋭の前衛的思想のひらめきによるものではない。自由や平等の観念はそもそもこのディシプリンの対象—つまり普通の人々、一般庶民の主観的意識に内在するものである。学者の仕事は、ただディシプリンの超越論的理念を通じて、彼らの先天的観念を意識的に表出させるだけにすぎない(カントは自分が道徳法則を発明したのではなく、ただ一般の人々の理性的な意識の中にすでにあるものを発見しただけだと繰り返し強調した)」[呂 2013]。

先に述べたように、本稿の目的の一つが、日常生活において民衆が本来こうした超越論的な目的論的理想と渴望を有していることを提示し、表現する点にあった。もしも経験的観察に視座を限定すれば、かつて多くの民俗学者がそうであったように、日常生活に固有な超越論的なこの理想と渴望を見ても見えず、聞いても聞こえない。こうして考えてみると、民俗学の日常生活研究とは「普通の人々の日常生活は何をもって当たり前たるかを論証する」ことなのであり[呂 2013]、私たちが超越論的・超越的な理性的目的論から着手しなければならないというのも、こうした目的論が本来日常生活にアプリアリに含まれているからであり、また、中国という国では特にこうした目的論の視座を強調する必要があるためである。そうすることによってのみ、中国

古来の経験主義的・実証主義的伝統を超越し、ここから、「自由な理性的意志に基づいて正しいことを選択できる、これこそが普通の人、つまり一般庶民の日常生活の当たり前（合理的かつ合法的）の超越論的根拠である」[呂 2013]ことが理解されるだろう。そして本当の意味で、日常生活に潜む中国固有の問題に触れながらも、学術上の報道ジャーナリズムに陥ることも避けられるのだろう。「すでに改変された現実と直面した以上、民俗学は日常生活の正当性を拒否ひいては否定する現状を改め、日常生活の当然性へ向き直らなければならない。日常生活の当然性とは、普通の人々にとって、信頼に満ちた尊厳ある生活がきわめて基本的であることを意味するが(略)、特定集団の日常生活は機械的に当たり前だと考えられることはない。現在、我々は日常生活が当たり前なものとして人々に受け入れられるよう努力しているが、この努力は自由や平等といった超越論的な普遍的観念に支えられなければならない。このとき、日常生活のあるべき様と当然性は、ようやく知識によって保証され得るのである」[高丙中 2013]。したがって、中国民俗学の日常生活研究が真の「現代学、現在学」になるには、「かならず超越論的理想を志向する尺度を有する現代学、現在学」になる必要があり、「さもなければ価値論の前提を持たない似非現代学、似非現在学」に成り果ててしまうのである[呂 2015b : 528-529]。

この点について、本稿で見えてきた「飯見て逃げた上海娘」という事例をめぐるネット討論からも、超越論的な価値的理想というものが遠いどこかに存在しているようでありながら、実際には私たち1人ひとりの心のうちにある（超越論的に含まれている）ことが分かるだろう。その一方で、あの科学のような外見を装った経験的観察は、日常生活の現場の最前線に陣取っているかのようでありながら、中国人の日常生活が直面しているもっとも緊迫した問題については、かえって上澄みを掬うだけであったり、痒いところに手が届かなかったり、あるいは完全に逆方向を向いていたり、まったくの無関係であったりしてしまうのである。

注

- 1 黄月琴はハーバースの公共圏概念がたんなる理想類型にすぎず、現実の描写に用いるには適さないとし[黄月琴 2009]、また陸宇峰などは伝統的な公共圏概念はすでに時代遅れだとしている[陸宇峰 2014]。
- 2 日常生活がすでに常態化し、法的に保障されているドイツ語圏においても、学者たちは日常生活の「心地よさ」を研究する際に公民の姿 (bürgerlicher

Habitus) との関連性を忘れてはいない [Schmidt-Lauber 2003 : 145 ; Graszitz 2013]。

- 3 本文ではカントのいわゆる「目的論」とは多少異なる意味で目的論という言葉を使っており、それは判断力上の目的論ではなく、理性的な主体が論理上普遍化できる実践の目的を指すものである。

参考文献

- 阿強同志 2016「吓跑上海女孩的团饭、映照别一片真实的中国」<http://blog.ifeng.com/article/43793226.html?touping>
- 冰馮雪梅 2016「上海姑娘江西男為什麼能『紅』這麼久」<http://news.sina.com.cn/o/2016-02-16/doc-ixfpmppq7763773.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=21&r=0&rfunc=6> (2016年2月16日『中国青年報』)
- Brigitta Schmidt-Lauber, 2003, *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Campus, Frankfurt am Main und New York.

- 才讓多吉 2016 「城市女和農村男故事背後的隱喻」 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-12/doc-ixfmpqt1100545.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=3&r=9&rfunc=6> (2016年02月12日『南方都市報』)
- 曹林 2016 「做一個讓人安靜的平靜講理者」 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ixfprqea4711958.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=16&r=0&rfunc=6> (2016年2月19日『中國青年報』)
- 曹林 2016 「別給『假新聞』找『真問題』的台階了」 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ixfprucu3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 長安劍 2016 「『上海女孩逃離』鬧劇：被愚弄之後我們只有難堪和憤怒嗎？」 <http://news.dahe.cn/2016/02-21/106458819.html>
- 陳方 2016 「『上海姑娘』卸粧了、『返鄉筆記』謝幕了」 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ixfprupc9448961.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=1&r=0&rfunc=6> (2016年2月19日『中國青年報』)
- 陳嵐 2016 「他們為什麼不娶小芳？(逃飯門統評)」 <http://blog.ifeng.com/article/43799598.html>
- 單士兵 2016 「鳳凰男過完年就不要再唱哀故鄉了」 <http://blog.ifeng.com/article/43832816.html?touping>
- 丁啓陣 2016 「我們都是白骨精」 <http://ding.qizhen.blog.163.com/blog/static/13744025020161209460314/?jishi>
- 郭玉錦、王歆 2005 「網上公的領域」『北京郵電大學學報』3
- 高丙中 1994 「民俗文化與民俗生活」中國社會科學出版社
- 高丙中 2013 「民俗學對象問題的再討論——一項建設的後現代性的碩果」『民俗研究』4
- 高路 2016 「『上海女』假新聞、在社會傷口上撒了把塩」 <http://news.sina.com.cn/c/2016-02-22/doc-ixfprupc9634938.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=17&r=9&rfunc=6> (原載2016年2月22日『錢江晚報』)
- 狄爾泰、威廉 2002 『精神科學引論』1 中國城市出版社(W.ディルタイ『精神科學序說』、三枝博音訳、1928)
- 哈貝馬斯 1999 『公的領域的結構轉型』曹衛東、王曉瑤、劉北城、宋偉傑譯，學林出版社(J.ハーバーマース『公共性の構造転換——市民社会の一カテゴリーについての探究』、細谷貞雄、山田正行訳、1973)
- HABERMAS, J. 2001 *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft*, Philipp Reclam jun.
- GANDER, H. 1988 *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Verlag Karl Freiburg.
- 何麟 2011 『虛擬社區中公的領域的建構——以上海『釣魚執法』為例——』南京航空航天大學修士學位論文
- 黃燈 2016 「鄉村更需要理性善意的行動(青年觀)」 <http://opinion.people.com.cn/n1/2016/0223/c1003-28141086.html> (原載2016年2月23日『人民日報』)
- 黃月琴 2009 「『公的領域』概念在中國傳媒研究中的運用」『湖北大學學報』6
- 胡安琪、陳重楠、許諾 2016 「虛假網文、為何攪動一池情緒」 http://blog.sina.com.cn/s/blog_63f239d50102w5qt.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=11&r=6&rfunc=6 (原載2016年2月23日『人民日報』)
- 霍真布魯茲老爺 2016 「上海女孩逃離了新農村、農村人自己也逃離了」 <http://www.15yan.com/topic/bian-ji-tuijian/6NgeM1CNgMT/>
- 戶曉輝 1996 「姥姥走了」『綠洲』1
- 戶曉輝 1999 「故鄉之癆」『綠洲』3
- 戶曉輝 2008 「民俗與生活世界」『文化遺產』第1期
- 戶曉輝 2010 『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文學關鍵詞的哲學闡釋』江蘇人民出版社
- 戶曉輝 2014 『民間文學的自由敘事』社會科學文獻出版社
- 敬一山 2016 「別扯什麼『就算女孩是假的問題是真的』」 <http://blog.ifeng.com/article/43895488.html?touping>
- 康德 2010 「論目的論原則在哲學中的應用」『康德著作全集』8 中國人民大學出版社(I.カント「哲學における目的論的原理の使用について」、望月俊孝訳、『カント全集14』、岩波書店)
- KANT, I. 1784 *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?* (I.カント「啓蒙とは何か」、福田喜一郎訳、『カント全集14』、岩波書店)
- 卡西爾、恩斯特 1991 『人文科學的邏輯』中國人民大學出版社(E.カッシーラー『人文科學的論理——五つの試論』、中村正雄訳、1976)
- 李拯 2016 「農村、說聲愛你太沈重」 http://news.ifeng.com/a/20160213/47416439_0.shtml (2016年02月13日『人民日報』)
- 李凱爾特 1986 『文化科學和自然科學』涂紀亮譯，商務印書館(H.リッケルト『文化科學と自然科學』、佐竹哲雄、1922)
- 李潔 2011 「論互聯網在中國社會公的領域形成中的作用」『今傳媒』8
- 李佃來 2006 『公的領域與生活世界——哈貝馬斯市民社會理論研究——』人民出版社
- 劉德秦 2016 「你信嗎？反正我是不信！」 <http://blog.ifeng.com/article/43895456.html?touping>
- 劉鵬 2016 「對『一飯分手』不能簡單站隊」 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-16/doc-ixfmpqt1280506.shtml?cre=news>

- pagepc&mod=f&loc=12&r=9&rfunc=6 (2016年2月16日『北京晨報』)
- 劉森 2010「博客與中国語境下的公的領域」『新聞世界』6
- 劉雪松 2016「感謝那些『不放開那個上海女孩』的人們」<http://blog.ifeng.com/article/43830317.html>
- 劉學民 2010「網絡公民社会的崛起—中国公民社会發展的新生力量—」『政治学研究』4
- 陸洲 2014『論哈貝馬斯程序主義法範式及其中国意義』人民出版社
- 陸宇峰 2014「中国網絡公的領域：功能、異化與規制」『現代法學』4
- 呂微 2006「民間文学・民俗学研究中的『性質世界』、『意義世界』與『生活世界』—重讀『歌謠』週刊的『兩個目的』—」『民間文化論壇』3
- 呂微 2013「民俗學的哥白尼範式」『民俗研究』4
- 呂微 2015「民俗學的哥白尼革命—高丙中的民俗學實踐『表述』的個案研究—」『民俗研究』1
- 呂微 2015b『民俗學：一門偉大的學科：從學術反思到實踐科學的歷史與邏輯研究』中國社會科學出版社
- 馬小塩 2016「春節鏡像：中國人的經濟學人情與動物學人生」<http://culture.ifeng.com/insight/special/springfestival>
- 麥徒 2016「我們的精神故鄉已沈無可沈」http://news.ifeng.com/a/20160216/47447935_0.shtml#_www_dt2
- 南方都市報 2016「關注鄉村、請勿隨春節落幕而消退」http://epaper.oeeee.com/epaper/A/html/2016-02/15/content_10878.htm (2016年02月15日『南方都市報』社論)
- 南方新聞網 2016「現實沒童話！揭秘第一頓飯就分手的上海女和鄉村真相(圖)」http://gz.southcn.com/content/2016-02/12/content_142309156.htm
- 彭牧 2011「技術、民俗與現代性的他者」『西北民族研究』1
- 深山野民 2106「コメント」<http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ixprucu3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 宋吉永 2015『隱藏在『大數據』背後巨大財富』，安勝焯譯，清華大學出版社
- GRASCHITZ, S. 2013 *Bürgerlicher Habitus in der Sitcom "How I Met Your Mother"*, Diplomarbeit, Universität Wien, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät
- 搜狐新聞 2016「網絡部門証實：『上海女孩逃離江西』為虛假內容」<http://news.sohu.com/20160221/n438005140.shtml>
- 唐映紅 2016「上海女假了、為何全國網友假劇真做？」<http://news.sina.com.cn/pl/ch/2016-02-21/doc-ixprucs6308162.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=8&r=9&rfunc=6>
- 姚樹潔 2016「被上海小資女拋棄的男友無需流淚」http://blog.sina.com.cn/s/blog_66ccfca60102w690.html?tj=1
- 王傑文 2013「『生活世界』與『日常生活』—關於民俗學『元理論』的思考—」『民俗研究』4
- 韋伯、馬克斯 2013『社會科學方法論』商務印書館(M. ウェーバー『社會科學的方法』、祇園寺信彥訳、1994)
- 魏春亮 2016「我們終將逃離沒有出路的農村」http://blog.sina.com.cn/s/blog_615f9f420102whfp.html
- 聞欣 2016「所謂農村問題、都是中國問題」<http://news.ifeng.com/opinion/fenghuanglun/fenghuanglun109/1.shtml>或
<http://123kkgxw.blog.163.com/blog/static/796255201611710397214/?touping>
- WEISS, R. 1946 *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*, Eugen Rentsch Verlag.
- WELZ, F. 1996 *Kritik der Lebenswelt: eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH, Oplade
- 夏振彬 2016「『上海女孩逃離農村』的浮躁迷失」http://hainan.ifeng.com/a/20160222/4292956_0.shtml (原載2016年2月22日『北京青年報』)
- 新浪新聞中心 2016「上海姑娘逃離江西農村營銷騙局大揭露」<http://news.sina.com.cn/m/dq/2016-02-17/doc-ixpmpqp7865238.shtml>
- 楊耕身 2016「『返鄉日記』裡、有更大的未來」http://epaper.jinghua.cn/html/2016-02/15/content_280517.htm (原載2016年2月15日『京華時報』)
- 楊耕深 2016「『網絡部門』能否像輿論一樣思考」http://blog.sina.com.cn/s/blog_77b39ffd0102wvew.html?cre=blogpagepc&mod=f&loc=3&r=6&rfunc=6
- 顏雲霞 2016「『返鄉記』該成為重構鄉村的契機」<http://www.kaixian.tv/gd/2016/02/19/121691.html> (2016年2月19日『新華日報』)
- 葉嵐 2011「哈貝馬斯語境下的中國網絡公的領域」『中國非營利評論』2
- 一介草民 2016「為何一則虛假帖子讓網絡炒翻了天？」http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e0ceb490102wh7d.html?cre=blogpagepc&mod=f&loc=19&r=6&rfunc=6
- 余旖 2016「『上海女孩逃離江西農村』、我們還得破除多少謠言」<http://review.cnfol.com/minshengzatan/20160224/22300119.shtml> (2016年2月24日『光明日報』)

張雲龍、陳合營 2008「從生活世界到公的領域：現象学的政治哲学轉向」『人文雜誌』6

趙晴 2011「淺談網絡公民社会之雛形」『社科縱橫』（新理論版）1

中國網 2016「網傳上海女逃離江西農村男友家 網友稱内容多處存疑」<http://news.365jilin.com/html/20160213/2205181.shtml>

周明華 2016「被胡騙得虛脫的不是上海女孩逃離故事而是自媒体理性」<http://blog.ifeng.com/article/43895069.html>

工場・企業および官僚制組織の民俗学

—その経験的調査方法と位置付け—

イレーネ・ゲッツ

Irene Götz

翻訳：及川 祥平／クリスチャン・ゲーラット訳

はじめに—研究史の整理と学際的結合

近代、とくに後期近代社会において、工業及びサービス業の労働は、人びとの毎日の、毎週の、そして人生の大きな部分を占めている。各個人のアイデンティティは、労働を通して、とりわけ企業への帰属を通して形成される。この点は職場や職業を変えることで発生するアイデンティティクライシスや、不安定で「流動的」かつ自己中心的な労働状況を特徴とする現代の後期近代的労働世界においてしばしば発生する失職状況 [Moser 1993, 1998, 2001] にも示されている（これについては例えば [Gruber, Löffler, Thien Hrsg. 2003, Hess, Moser Hrsg. 2003, Schönberger, Springer Hrsg. 2003] を参照）。もし、集団的なアイデンティティにとって、エスニシティや宗教、年齢や家柄よりも、各自が生計を維持する方法こそが重要であるとするならば、「工業化社会の城塞」 [Schiffauer 1996: 26] としての工場・企業や官僚制組織に対する民俗学／ヨーロッパエスノロジーからの注目が他の分野に比して遅かったということは驚くべきことである。これらに関する民俗学／ヨーロッパエスノロジー的研究においては、変化をせまる恒常的な圧力のもとで発生する新たなコミュニケーション・テクノロジーと労働形態のみならず [Hirschfelder, Huber 2004]、根本的な階級制度的秩序と社会的に重視される価値観、ならびに、性別や環境、文化に規定される社会的役割のイメージが議論される。

しかし、「アイデンティティ」と「文化」の主要な発生地として、複雑な組織における労働生活を捉えるためには、前提として、分野内の秩序化が必要とされた ([Lauterbach 2000, Warneken 2001] 参照)。そのような秩序化はまず、約50年前にはじまる。過去への関心が強く、工業化への敵視を前提とする農民研究に限定された関連地平を離れつつ、「科学技術世界の民俗文化」 [Bausinger 1961 (初版)] を肯定的に捉えることに端を発し、1970年代には文化概念の拡張と日常というパラダイムへの転換が行なわれた。新たな視点の確立に要した前提としては、さらに2点をあげることができる。すなわち、集落や小さな自治体のような複雑な社会的構築物の微視的分析を民俗学が体験したこと、そして、その微視的分析において様々なツールやアプローチ（それらは「質的社会研究の方法」と呼ぶことができるだろう）が試みられた、ということである。

それにも関わらず、ドイツ語圏における経済的組織と官僚制組織は、長らくの間、経験的研究の関連枠組における単なる特殊ケースでしかなく、民俗学の「テラインコグニタ（未知の領域）」とされてきた（例えば [Brauns 1965] 等の諸研究を参照）。手工業研究は、その生業としての衰退を意識しながら、工業化以前の労働形式の調査を優先した。労働者文化研究はたいていの場合、企

業以外の労働者の日常に関心を注いでいた。したがって、両者は現代的な労働世界の研究を可能とする流れには、寄与するところがなかったのである（[Götz 1997]27頁以下参照）。結局のところ、かつての社会における労働者文化の消滅は避けられないものだった。そのため、それまでのイデオロギッシュに下層労働者を思いやる「スタディング・ダウン」的な視点 [Schwartzmann 1993 : 27-36] への固定化は弱められ、「上層」への、そして最終的には全体としての組織への視点の転換が可能になっていった。1998年、ドイツ民俗学会のテーマ別の専門部会が「単数形の労働者文化」から「複数形の労働者文化」へと名称変更したことは、民俗学的労働研究の視点および対象領域の拡張ならびに移転を意味し、上記パラダイムシフトの表明として理解できる（[Götz, Wittel 1999]参照）。

この民俗学内の変化（[Warneken 2001]も参照）は、外部からの刺激によって発生した。1970年代末以来、経営学においては、質的な方法・理論の強力な促しのもとで対象記述が行なわれるようになり、同時に、経済的行動の主体としての「人間」に新たな評価が与えられた。この視点の変化は、まずアメリカにおいて引きおこされたが、それには以下の背景がある。第一に、「後期近代の危機」（例えば合理性の神話の崩壊）と呼ばれる状況の発生、第二に、ポスト物質主義的価値への志向性の増大（例えば「意義ある労働」への関心）、第三に、グローバルなコミュニケーション結合の拡大と世界市場における日本企業製品の成功が引き起こした社会変革がある。このような変革は西洋的マネジメントスタイルへの反省的考察を促し、また、模範的な「企業文化」の探索を導いた。経済的な経過の影響についてのマネジメント理論と、その実践に関する新たな流行として「組織文化」の構想とその喧伝が行なわれた際、経済学は文化人類学的モデルと方法に大きく影響を受けた（[Helmers 1993a]参照）。もちろん、実用志向で経営者的な成功法を追求する経営学等の諸分野が人類学的方法を用いることは、却って事実をゆがめた結論を導くことにもなった。したがって、民俗学者・民族学者は（とくに後者は「身近な社会のエスノロジー（Ethnologie der Nähe）」[Nothnagel 1993]の模範例の探索において^{訳注1}、自身の分野に特有の理論的・経験的作業によって、そのような問題ぶくみの状況の修正を試みた（例えば[Götz, Moosmüller 1992, Helmers 1993 a, 1993b]参照）。その際、とりわけ、1930年代の高名な「ホーソン研究(Hawthorne Studies)」[Roethlisberger, Dickson 1939]にまでさかのぼるアメリカの産業民族学的研究（企業や役所、病院あるいは工場のエスノグラフィ）の体験が役立てられた^{訳注2}。また、1970年代以来アメリカ民俗学で実施されている「オキュペイショナル・フォークロア・スタディーズ」（[Bendix 1995 : 168-175]参照）は、ドイツ語圏では1990年代初期以来形成されている現代志向に基づく労働世界エスノグラフィを生み出していたが、ここからも有益な手掛かりが与えられたのである。

1章 研究領域と接近法

1節 「組織文化(Organisationskultur)」概念について

民俗学／ヨーロッパエスノロジーにおいて「企業文化」や「組織文化」が話題となる場合、これらのカテゴリーは、経済学における手段の使用とは異なって、単に企業組織も文化的領域として観察することができるということに目を転じさせる、ゆるやかな概念としての役割を果たす。文化概念は、ここでは一致的で強固に継ぎ合わされた理論的フレーム概念であるよりも、むしろ、特定の全体的な観察法と接近法として強調される。文化学的研究は、従来のマネジメント研究と相違して、企業が文化をもつかどうか、それは良きものか否か、適切か否か、強固なものか脆弱

なものか、従業員の指導にあたって有効なものか否か、企業が新しい文化や異なる文化を必要としているか、あるいはそもそもの問題として企業に文化が必要か、といった問いをたてることはしない。文化学的眼差しから捉えた場合、いわゆる「組織文化」は、集団に規定されている価値や規範、考え方や態度を意味する。それは第一に、企業の内外の世界に生きる人間についての考察から生み出された概念であり、第二には企業のメンバーの知覚やふるまいを特徴づけ、第三に、象徴的形式で存在し、第四には、企業の伝統として継ぎ送られ、現実化のつど変容を経験する。組織文化は巨大な文化システム内における産業的サブカルチャーであり、企業の専門や情勢、組織や歴史、環境に応じて様々に姿をあらわす。

組織文化は相互に関連しあう異質な領域を有し、それらには構成員の多様なパースペクティブと志向性から接近する必要がある。第一には、上層と下層、すなわち、企業上層部と被雇用者や労働者のパースペクティブの間にとって文化を観察すること、第二には、公的な(公表されている)文化と、非公式の(隠された)文化の相違を見分けることが肝要である。さらに言えば、エティックな(外的)パースペクティブとイーミックな(内的)パースペクティブの両者の相補的次元から理解することも求められる。

企業の生活世界は、組織文化をその大きな構成要素としている。「生活世界」は第一には自明で伝統的な知識^{註3}、振る舞い、相互的な主体の体験によって形成される日常実践を意味する。「具体的・歴史的な社会-文化的生活世界」は「日常的思考」によって統制されている。生活世界の内側のパースペクティブからは、それは「確かで、社会的に証明された」ものとして体験される[Berger, Luckmann 1987: 17]。「日常的思考」は「日常世界におけるふるまいを調整する知識」に基づき、日常世界を有意味で理解可能なものとして現出させる[Berger, Luckmann 1987: 21]。工場における日常的知識と日常的思考は、組織文化の中心的次元である。したがって、それは第一に、主観的解釈や行動の方法としてのみ理解されるものであり、第二には歴史的・社会文化的コンテクストのもとでのみ、この主観的な解釈と行動は発生し、また、再構成され得るのである。それゆえ、組織文化の調査の中心は、その企業の一人ひとりの被雇用者、従業員である。彼は、社会的文脈、企業のサブカルチャーの型(Muster)、そして個々の解釈とふるまいのネットワークから生み出される文化のダイナミズムの交点なのである。企業における日常のふるまい、日常的思考、日常的知識は、個々の相互的参加者であるインフォーマントのパースペクティブからエスノグラフィックに記述されねばならない。それらの企業および企業の日常の総合的状況の解釈を迫体験することが、基本的な課題となるのである[Götz, Moosmüller 1992]。

それに関して、さらに踏み込んだ工業事業体の文化学的調査は、ハーバーマスの用語で表現するならば「目的合理的(zweckrational)」企業経営のもとに編成される労働組織「システム」の中の「生活世界」、もしくは、そのような生活世界の形成や維持をめぐる行なわれる(例えば[Habermas 1988(2巻)])。企業の「生活世界」は、「規範」に方向づけられ、「相互の了解を志向する」コミュニケーション、それに伴う全ての行為の領域を意味する。それは成果の産出とシステムの存続に向けて「目的合理的」に整除されたものではなく、むしろ、社会的特質として表現され、人と人との接触をもたらすことで、企業生活を送る人びとに寄与するものなのである。

2節 テーマ領域と目下の問題の所在

最新の民俗学的(民族学的)組織研究においては、四つの一般的接近法ならびにアクセントと問題意識がうかがえる。

1. 理論や方法論をめぐる論文

あらゆる研究が、この新しいフィールドをめぐる当面の問題意識のために十分な理論的コンセプトと接近法を打ち建てるのに苦心しているが、こうした領域においては、それぞれのアプローチの中で、経験的素材による分析の起点、中心点もしくは到達目標を形成していくことが適切といえる。ここでは新たな問いを切り拓く具体例として、そのような議論を取り上げてみたい。そのような研究の中では、とりわけ、文化的手段とモデルの経済的組織・官僚制組織への応用可能性、あるいは、民族学の場合には、一般的な西洋的社会 (Gesellschaft) への応用可能性が議論されている(「アンソロポロジー・アット・ホーム」[Nothnagel 1993] 参照)。このような研究において議論されるのは以下の諸点である。まず、研究の基礎的な文化概念、または企業の経営改善等に向けた応用的研究におけるフィールドワークの前提ないし条件について、もしくはそのような応用的研究の問題設定が文化研究に取り組む諸学問の自己イメージにもたらす影響といった問題である。以上の議論は、思弁的・抽象的議論に終始するものではない。すなわち、経験的資料に依拠しながら進められている(例えば[Helmers 1993a, 1993b, Götz 1997, Warneken, Wittel 1997]、<http://www.arbeitskulturen.de>)。

2. 従業員文化へのアプローチ

経験文化学を看板にかかげるテュービンゲン大学のルードヴィヒ・ウーラント研究所によって、保険会社やソフトウェア開発企業、自動車業界、電子工業などを対象に行なわれた新たなフィールドワークは、様々な民俗学の調査の中でも特別な位置を占めている [Warneken 1991, Hesslinger 1997, Wittel 1997]。これらの研究は、流行している経営学的な「企業文化」という概念を捨て、新たな「従業員文化」という概念を形成するに至った。「従業員文化」は、主に被雇用者の生活世界におけるインフォーマルな文化として解釈されている [Wittel 1997: 133-135]。この「抵抗的」で団結を促す従業員文化と「ヘゲモニーの道具としての企業イデオロギー」 [Wittel 1997: 85] の緊張の度合いについての先入観は、階級志向的な労働文化研究の「左派」的伝統に近い [Bachmann 2000]。組織メンバーに特有な(対抗)文化を探索する過程で、研究者は、民俗学的カノンに注目した。例えば、コーヒーの飲み方、壁の装飾や階級を象徴するものとしての服装、仕事場の中のちょっとしたスペースの生活世界に即した利用、上流企業的イデオロギーの特異な伝達形式が記述されたのである。

3. 異文化コミュニケーション

とりわけミュンヘン大学の民俗学と結びついた新たな研究のアプローチは、異文化コミュニケーションの形式と特徴という問題に取り組むものであった。例えば、他国からやってきた労働者、サラリーマン、あるいは、会社の上層部・指導者層に注目したのである(とりわけ、[Roth 1996, Kartari 1997, Moosmüller 1997])。企業、官庁、病院や学校・幼稚園のような社会的施設(例えば[Götz, Menzel 1996])、あるいは、警察や裁判所は、このような研究においては、異文化間のコンフリクトが顕在化するフィールドと見なされた。その中で、強制的な「意思を一伝えあうー義務」に基づく文化間の衝突^{註4}、特に、被雇用者、客、クライアントや患者の間にある、実存的かつ文化的な価値と行動をめぐる相違が関心を集めるようになった。「親会社」の組織文化は以下のような場合に無数のコンフリクトをひきおこす。例えば、企業のグローバルな拡張努力のなかで、またはそれぞれの従業員(と顧客)の帰属文化が二つないし複数にわたる状況のなかで、労働についての異なる文化モデル、多様なプランニング・指導・コミュニケーション・情報伝達

のスタイルや、特定の技術・資源・生産物についての異なる評価形式、ならびに、異なる消費習慣・言語規則・自己像や他者像に対し、十分に注意が払われないような場合である(例えば、[Götz 1997、2000、Kartari 1997、Moosmüller 1997、Hermeking 2001、Podsiadlowski 2002])。

東西ドイツの「統合」のあと^{註5}、「西ドイツ人」(Wessis)による買収は東ドイツ企業に多くの葛藤をもたらした。そのみならず、ポスト社会主義的な労働世界の普遍的な問題[Roth 2006]や東ヨーロッパからの労働移民[Roth Hrsg. 2002]なども、しばしば民族誌的な研究テーマとなっている(例えば、[Rottenburg 1994、Wieschiolek 1999])。

4. サラリーマン文化の歴史学的研究

本稿では現代志向の組織エスノグラフィを紹介してきたが、近年の歴史学的なサラリーマン文化の民俗学的研究にも言及すべきだろう。この研究が対象にする現象は、サラリーマンの文化的な志向性や創造性(例えば、協会・団体の活動[Vereinsaktivität])、それに労働者と自らを差異化しつつ形成されはじめたサラリーマンという階層の自画像である(例えば[Köhle-Hezinger 1986]、特に[Lauterbach 1998])。文化史的な企業研究は(例えば[Braun 1965、Köhle-Hezinger、Ziegler 1991])、現代志向の研究により強く刺激を与える可能性がある。組織文化の歴史的次元へのより深いアプローチを導くのである。歴史的次元への関心は、社史、歴史的な絵画素材、アーカイブズの資料(例えば、協会の文書、服務規定、業務報告、書簡)などへと参照すべき資料を広げることにもなる。

2章 「文化」としての組織研究のための指標

どのように、そしてどのような資料によって、企業や官僚制組織の文化的次元は理解できるのだろうか。どのような指標が、組織文化の多様な水準と局面を指し示すことになるのか。以下で示す資料の例は、これらの中でもより議論の深まっている企業研究の成果から引くことにする。

研究のはじめには、公的な(公表されている)組織文化、会社の外向けあるいは内向けの自己描写が分析されるべきである。

ここで公的な文字素材が活用される。例えば、社史、社内報、マーケティングコンセプト、従業員情報、営業報告、通達書、情報掲示板、広報誌、広告の文書やポスターなどである。企業の中を歩けば、全体的な施設、個々の建築物、各部署の空間的構成、部屋割、そしてステータスシンボルとしての動産や服装、ならびに従業員の態度(歓迎式、公式な言語規則)を観察することができるし、対外的な技術や商品のプレゼンテーションにはその企業に固有のスタイルや雰囲気が表現されている。企業幹部との対話においては、公的な基本方針、価値、行動規則が見出され、かつ整理される。後には、この対話に基づいて、労働の日常の中でこれらが職業活動においてどのように受け入れられ、現実化されているかが調査される。

さらなるステップでは、非公式で覆い隠されている組織文化の記録の描写が行なわれる。すなわち、労働の日常における生活世界的局面である。これらは公的な企業文化への関係のもとに位置付けられるが、そのような公的側面からはまったく自律的に展開されることもある。これらの領域は、とりわけ、いわゆるゼロックスロア(コピーの形式によって流通する決まり文句、ジョーク、逸話)のような資料や落書きなどから獲得される適切なヒントによって理解可能となる。従業員との対話や、特に個々のあるいは集合的な視点についての多くの示唆を含む手がかりとして

の語りは、非公式の企業文化を理解する上で不可欠の資料となる。

参与観察と従業員へのインタビューからは、たび重なる伝達を通してすでに集団の所有物となっている語りも、労働関係、労働の意味、ならびに職業や企業の理想像を知る手がかりとしての個々の個人的な物語をも集めることができる。企業で流通するこれらのコミュニケーションの機能を分析する場合、特にコミュニケーションへの参加者、語りのきっかけと状況に注意をむけなければならない。とりわけ、以下の問いは考慮されるべきである。すなわち、企業における語りは、どの程度まで、その集団の中での一個人のアイデンティティを守り、連帯 (Solidaritätserlebnisse) への欲求を満足させ、あるいは仕事場での衝突を解決する助け [Lehmann 1978] となるのだろうか。また、肉体的・精神的・社会的要求に基づくすべての行動様式は「生活世界的なちょっとしたスペース」の自由な空間でどの程度まで創り出され得るのか。

制度化された会合、例えば、会議や講習会、そしてとりわけ企業の祝典のような儀式化した演出、ならびに、その他の高度にシンボリックな機会、例えば、企業におけるクリスマスなどは一つの好機といえる。そこでは、一方では、会社の公的でシンボリックなメッセージが明らかとなり、他方では企業の構成員による労働の現実をめぐる見解が、間接的に打ち明けられるのである。以下に、その象徴的な実践 (Praktik) をめぐる話者自身の主観的な評価—ここでは大手パン屋の支店で働く店員の語り—を浮き彫りとし、(コン)テキスト化させる解釈の例を示す ([Götz 1997] 参照。とりわけ、163-185頁)。

「Sさん(社長の妻であり、販売部のリーダー)のことですね。ええ、よく知っていますよ！以前はかなり頻繁にお店に来ていましたね。でも、今は稀にしかみかけません。昔は何ごとも親密だったものです。時にはクリスマスの日にさえも先代のSさん(社長の母)がお店にみえていましたね。そして、お若いほうのSさん(社長の妻)は、優秀な販売スタッフには、クリスマスとイースターにとっても大きな花束を自宅まで送ってくださったんです。私はちょうど4年そこにいましたが、クリスマスには我が家に大きなクリスマスブーケが届いたものです。4年の間、クリスマスとイースターには花束が届きました。その後はそういうことはなくなってしまいました。」「優秀な」販売スタッフだけが、このような功績の承認を受けていたとインフォーマントは強調した。インフォーマントが最初のSさんからの花束に電話でお礼を伝えたとき、「この花束のことはどこにも言わないこと」と念を押されたという。

この販売スタッフの語りは、第一に、公にされた企業の理想像へのコメントとして読解される(コンテキスト1)。この点は、当該企業が1992年に700名もの従業員を擁する大型のパン屋に成長したあとも、依然として「大きな家族のような会社」として理解されていたことを物語っている^{訳注6}。それは「冷たく、官僚制的な匿名性」(「従業員の手引き」から)の中では避けられるべきものであり、このような状況下では、末端の従業員であっても、経営者家族と個人的なコンタクトをもつことができる

むろん、このフィールドで収集された無数の物語 (Geschichte) においては、「従業員には近づき難い、企業における『父』」というモチーフが職場の現実を映し出している。これに依るかぎり、経営者との直接的なコンタクトは従業員にとって(あまり)可能ではなかった。しかし、先述の理想像に基づくかぎり、両者の親密なあり方が望まれていたといえるだろう。このインフォーマントの語りには、今の職場の現実(コンテキスト2)への意識もうかがえる。つまり、徹底的に合理化された支店の経営で、「良きもの」、つまり彼女のように職業訓練をうけた永年勤続の働き手が、日々、彼女よりも給料が高いことすらある大学生のアルバイトに取っ

て代わられているという現実である。彼女は、ノスタルジックな物語 (Geschichte) のなかで、「大きな家族のような会社」ーユートピアを過去に投影しながら、企業自身の打ち出す尺度 (理想像) と合理化された現場の現実とを対比させたのである。当時の親密で家族的な企業環境の中では、個々人の業績が評価され、(花束などの) 個人的な意思表示を通して報いられていたのである。

このような個別の語りは、現在の職場の現実という非明示的なコンテクストに基づいており、そのようなコンテクストへの意味づけとしても理解できる。このようなコンテクストは、研究者による参与観察と文章記録の分析を通して解釈する必要がある。この場合、例えば、販売スタッフが業績に応じた報酬を受けてはいなかったこと、(比較的控えめな) 賞与や贈り物は記念祝典のようなごく限られた催しにしかなかった (その場合も全員に記念のコーヒーカップの贈呈が行なわれ、個々人に花束が渡されるようなことはなかった) ことが明らかになる。とりわけ、ただちに注意をひくのは、インフォーマントからは支店の販売スタッフは営業所の幹部に電話ができるかのように語られていたが、実際には、彼女たちと幹部との間には5段階のヒエラルキーが設けられており、直接に連絡をとることは不可能だという点である。

加えて、この現実逃避的な語りの「強固に個別化する機能」(コンテクスト3、語りの機能 [Lehmann 1978] 参照) は^{訳注7}、販売スタッフに、語りという生活世界的行為の中で、そして、うわべ上はまだ規格化されていなかった過去の労働文化の中で、自身をとりわけ優れた労働力として強調することを極めてわずかながら可能にするのである。最初の彼女の語りは、もう一つのクリスマスをめぐる、現在の職場の現実についての認識を直接的に照射する物語 (Geschichte) とは対照的である。それによれば、ボス (Sさん) はクリスマスにだけ店を訪問するのだといい、その目的はクリスマスセールの売り上げを喜ぶためでしかないというのである。Sさんは(スタッフとの人間関係ではなく)「お金が甘く鳴り響く」音にしか興味がないのだ、などと、インフォーマントはクリスマスソングのパロディーによって語っている。クリスマスは二つ目の物語 (Geschichte) の中に純粹に合目的な出来事として登場する。「会社の母」が贈り物を通して「大きな家族のような会社」(Betriebsfamilie) 内の人間関係のケアを行なう生活世界的な象徴空間として、ではないのである。二番目の物語 (Geschichte) の中では、ぼんやりと突っ立っているだけでただ気に障るだけのボスの訪問によって販売業のストレスが高められており、販売スタッフは苦しめられている。このストレスによって、インフォーマントは本来であれば和やかな気持ちで団欒を楽しめるクリスマスの夜になってもまだ、会社から「昔」もらったクリスマスブーケが飾られたままのクリスマスツリーのもとで、落ち着いた気持ちのままにいる。

この微視的分析の実践例によって説明しなかったことは、組織文化およびその単独の局面もまた(ここでのライトモチーフは前述の「大きな家族のような会社」である)、クリフォード・ギアーツ [Geertz 1983] にならって、複雑な意味の網の目として把握されるということである。その網の目の単独の構成要素は網の目から切断することはできず、他の要素との相互関係やそのコンテクストにおいてのみ描写することができるのである。さらに、この事例からは以下の点を指摘することができるだろう。意味の全体としての組織文化は、生活世界的なシンボリックな実践のみから明らかにされるものではない。むしろ、その基本となる仕事の作業手順をふまえることで解釈可能になるのである ([Applebaum 1984: 2-3] 参照)。仕事の作業手順は社会的な価値観と

つながる、習慣化された行為の意味連関である。組織への新規参入者は、文化的順応プロセス（Enkulturationsprozess）において^{註8}、そのような意味連関を身につけねばならない。したがって、このような作業手順もまた、企業の内外からの規制力によって形成される文化的実践であるということが明らかになる。

上記の例においては、企業によって細部にわたって整理され、且つ、合理化されることによって、販売スタッフの仕事は、発信者も受け手も互いの名も知らないまま発せられる指示によって制御可能であるかのようである。この状況が一般的な規格化傾向の結果であるとみなせるならば、女性の販売スタッフの語りにはより広い意味を見出すことができるだろう。この規格化の傾向は、賃金政策やパートタイム・スタッフの雇用の増加傾向とともに、小売販売の仕事からスタッフの個人的な裁量や人間的な交流の余地を徐々に奪い、これらの仕事を特別な資格のいらぬ（女性の）単純労働として位置付けていく（[Götz 1997] の3章3節、および231-241）。

したがって、企業エスノグラフィにおいては、一方では客観的ファクター（例えば、賃金政策、仕事の組織化の様態、作業手順など）もともに記述されねばならない。社会経済的な、そして文化的なマクロコンテクストを取り入れるには、企業の外部、例えば、工場組合や官庁、労働組合の資料を利用することが肝要である。あるいは、特に異文化間の研究に際しては、労働や指導スタイルについて各国でなじみとされているイメージや性役割理解の相違に注意を払うべきである。他方、個々人で、そして集団的に行なわれた労働についての被雇用者の主観からは、とりわけ時間と業績についての観念が解き明かされるべきであろう。

このような視点のもとでは、例えば、企業における社会的関係の網の目とステータスシステム（インフォーマルな上下関係）についても半構造的インタビューによって掘り下げることができる（[Schmidt-Lauber 2006] 参照）。研究者のフィールド観察に際し、半構造的な質問調査を行なう場合は、とりわけ集団の内輪な情報（例えば語りと「キーワード」）を取り上げることができる。特に、後者の「キーワード」は、「ある集団の中心的問題を凝縮された形式で表現している」ことがある（[Mulder van de Graaf, Rottenburg 1989 : 29] 以下の頁）。インフォーマントは、可能なかぎり企業のヒエラルキー内の様々な領域から選択されるべきである。また、子会社やかつての所属企業の仕事仲間、隣人、ビジネスパートナー、あるいはライバル企業の従業員をも、さらなる対話パートナーとして加えることができる。これまでの研究者の体験をふまえて言えば、他の分野から鞍替えしてきた人、新人や一匹狼的存在は、有益で「問題を熟知した」有益なインフォーマントといえる [Lamnek 1993 (下巻) : 289]。なぜならば、これらの人びとは、企業内で自明とされていることに違和感を有し、あるいは批判的な眼差しで企業を見つめているからである。

3章 組織における民族誌的研究法について

1節 フィールドワークのいくつかの基礎的原則

ここまで示してきた指標と資料に関する部分からは、具体的な研究計画が明らかではない。研究計画のあり方は、様々なプロジェクトに応じて相違するし、選択されたアプローチと問題設定（上記参照）によってもかわってくる。その際、民俗学／ヨーロッパエスノロジーにおけるすべて

の組織研究に共通しているのは、「組織」と「文化」という複雑な対象に向かう上で適切であるところの、フレキシブルなエスノグラフィックアプローチを選択していることである。エスノグラフィックなフィールドワークにおいては、問題設定や方法、資料などを、フィールドの現実的状况にあわせて検討し直していくことになる。そのためには、既存のイメージを対象に割り当てることに努力するのではなく、むしろ第一には、経験的研究のプロセスの中でフィールドについての仮説を帰納的に形づくっていくことが重要である([Fischer 1981: 67]以下の頁)。しかし、事前の予備知識は研究プロセス、あるいは、フィールドにおける具体的な問題設定に影響を与える。そのような予備知識が、研究者の先入観として基本的な研究実践に与える影響について考えることもその研究のプロセスの一部となるし、論文の中で明記されねばならない。

基本的には、特定の全体社会的問題(例えば、社会文化的な遠因をもつ東西ドイツ間の、あるいは移民とドイツ人との葛藤)についての研究者の関心は、先行研究から提供される仮説(例えば、複数文化間の軋轢を映しだす鏡としての企業という視点)と擦り合わせることで、適用可能性のある問題設定へとつながっていく。そのような問題設定は、以下で示すような比較を行なうことによって具体化していくことができる。

- ・ 研究に際する事前の知識と企業の現実との比較
- ・ 研究者の価値観と、フィールドにおいて主張されている価値観、そして日々の仕事の中で現実に実践されている価値観との比較
- ・ 公的な組織文化と非公式の組織文化との比較
- ・ 企業内ヒエラルキーの「上位」にある人びとの価値観と、「下位」にある人びとの価値観の比較
- ・ ローカリティの比較(地方の支店あるいは他の企業)
- ・ しばしば対比される事象の比較(例えば、男性の世界と女性の世界、理想と現実、語りの中で構成される「昔」と「今」等。上記参照)

以上のような比較を行なうためには、研究者がフィールドに対して一定の距離を保つことが必要不可欠である。フィールドワークという方法は、研究者がまず「第三者」として異なる社会文化的組織に赴き、やがてその組織に参加することで、そこでの価値秩序、規範、習慣、儀礼を学習する、いわば第二の社会化ないし文化的順応によって適切に「機能」するといえる[Fischer 1981: 70]。研究者は、最初は第三者としての距離から異文化に出会い、自身の熟知した文化と比較する。そして、自身の文化との相違を確認することで、新たな文化を自身に理解可能なものとしていくのである。

したがって、フィールドワークによる組織の記述・分析は、企業の文化が、国や地域の文化などの大きな枠組の中にある、一種の独得なサブカルチャーであるということを前提にしている。それゆえ、それは第三者的観察者としての研究者によって、エティックで外部的な「他者的眼差し」のもとで表現される。研究者は、企業の日常に参加することで、成員の価値観やイメージへの理解を深めていき、時間とともにイーミックな視点をも手に入れることができるのである[Fischer 1981: 67]。

ここで示した解釈的-理解的な研究アプローチの結果として、研究者は自分自身をエスノグラフィックな文化分析の凝固点とすることができる。つまり、彼自身が「組織文化」を「構成」していることになるのである。研究者らは、企業の成員の観念を理解し、大きな文脈のもとで解釈し、最終的には文化学的カテゴリー(第三者的視点)に立ち返りつつ緻密にテキスト化する努力をす

る。結局のところ、研究者が行なうのは、フィールドの他者的な視点と内的な視点を調停し〔Geertz 1983〕、企業的ヒエラルキー内の上層・下層の多様な視点を関係づけることであり、それは「構成的な作業といえるのである。組織を外部の視点から研究するのであれ、内部から可能なかぎり全体的な視点にたつて個々の点を議論する場合であれ、フィールドに対してまったく先入観をもたず、理論的にも自由に研究を行ない得ることがこの種の研究の前提とされる。しかし、研究実践の中では、確実に大きな制約を体験することになる。重要なのは、利害関係者（例えば経営陣や労働組合）によって研究者が独占されないことである。研究者が、全体的なアプローチの特徴であるところのパースペクティブの転換や相互に補足・修正しあう諸方法（観察、インタビュー、記録やモノ資料の分析）の複合を効果的に実践するためには、軽率にも企業の収益性の展望に影響を受けたり、他の利害関係者（例えば労働組合）からの影響をそのまま受け入れてしまうことのないよう警戒すべきである。

このエスノグラフィックなアプローチの中心は、もっとも容易に固有の文脈を理解し、また、パースペクティブの転換を可能とする参与観察である。これは、研究者が多様な役割と機能を担いながら企業の日常に参加することを意味する。例えば、研究者は実習生、臨時雇い、時間制の従業員として企業に入り込む。組織の一員になるからには、安全規則や守秘義務を遵守する必要があり、あるいは、実際には責任問題との関連で研究者の専門知識不足が問題となる場合もあり、研究者の活動は制限される（新たな可能性としての「実地観察」については〔Lindner 1981 : 63〕以下の頁と、〔Mulder van de Graaf, Rottenburg : 30-31〕参照）。

研究者として、労働の現実の枠の内側とインサイダーにしか明らかではないコミュニケーションの輪（Kommunikationszirkel）、そして、集団の結束に接近するためには、経験上、その臨時的な職員になることが有益である。その職員になることは観察の余地を制限し、また、注意力を仕事内容にも振り分けなくてはならなくなる。しかし、結局のところ、それは「話の仲間に入る」ための入場券となる。すなわち、対等の対話パートナーとして受け入れられるようになるのである。それに加えて、臨時職員になることによって体験に即した問題提起が可能となり、また、労働中の出来事への感知力を研ぎ澄ますことにも著しく寄与する。

重要なのは、確実な親密さを企業との間に取り結びながら、一人ひとりの従業員とのつながりを深め、適切なインフォーマントを選び出すことである（上記を参照）。その際、焦点化するフィールドの選択と同様に、形式化しない方法であるところのフィールドワークは、偶然の原則を考慮することが重要である。研究者が足を踏み入れた世界のどこかを焦点として際立たせようとする際、とりわけ企業において研究者の調査がごく限られた範囲に統制されているような時、それが、可能性の限られたものであるからこそ、現実に深く接近し、そこから微視的分析によって値を導き出そうとするプロセス（〔Geertz 1983〕とりわけ31頁参照）が決定的に重要になるといえる。すなわち、フィールドの中でどこに焦点をおくのかという選択とそれへのアプローチの正当性を説明する作業、個別のケーススタディがどのように一般化できるかという可能性と有効性の射程の検討作業といった一連のプロセスである。

原則として、参与観察は相互的で対等のコミュニケーション形式として構想されねばならない〔Lindner 1981 : 62-65〕。すなわち、そこでは企業の成員も同様に彼の利害意識や考え方を主張すると考えてよいのである。この点は、彼らが研究者を、その労働の日常から「有益」と信じ得る役割に割り当てるようなときがわかりやすい。研究者は、例えば、「徒弟」、関心事の弁護者、「コンサルタント」〔Novak 1994〕としての役割を割り振られるし、「スパイ」として情報収集の手段とされることもある。それとは反対に、それらの目的をもって侵入してきたものと誤解されるよ

うなこともある。インフォーマントが、研究者という存在、そのふるまいや問いかけ、観察の特殊な流儀に対してどのように反応するかということは、偶然ではなく、むしろその社会的な経験の水準に基づいている。そして、それとともに、相互作用のプロセスにおいて明瞭化するサブカルチャーに枠づけられた基準と価値を提示しているのである。

企業文化への第一の手がかりは、私たちの『ゲートキーパー』から手に入れることができる。『ゲートキーパー』は多くの場合、影響力の大きい機能の保持者であり、それゆえにしばしば、フィールドワークの前提を確定しようとすることがある。(中略) A社の人事部長は自身で対話パートナーを選択しようとした。(中略) なぜならば、彼は、意義深く代表的な情報を提供できるのが誰であるかを判断できるのは自分であると思っているのである。彼は、「誤解」を回避したいと称して(中略)、インタビューに先だってインフォーマントへの質問を閲覧することを希望した。彼は私たちがアンケート調査を望まないことに失望をあらわにし、私たちの学術性に疑念を抱いた(中略)。このリアクションは、A社の企業文化の二つの特徴として、私たちが手に入れた最初の手掛かりであった。すなわち、全部門・全従業員が全体的に厳しく管理されていること、そして、ヒエラルキーの頂点にいる人々こそが企業内の真実の状態を理解しているという考え方の存在である[Mulder van de Graaf, Rottenburg 1989 : 26]。

とりわけ、研究者と対象者がまだ親しくないような調査の開始段階におけるフィールド体験について言えば、「対象者ないし対象集団にフィールドワーカーが入って来ることで生じる『違和感』への反応の体験こそが、基本的な行動学的データ」の一つとして重要であるといえる([Devereux 1976 : 143] および [Lindner 1981 : 61] 以下の頁参照)。企業から調査の許可を得るプロセスは、多くの場合、人事課への書類の送付ではじまる([Lamnek 1993 (下巻)], 290頁以下の事例を参照されたい)。大抵、研究者は人事課から他の部署へ、そこからまた別の部署、さらに別の部署へとたらいまわしにされることになる。しかし、このプロセスこそ、組織のコミュニケーション文化を知る上での有益な手掛かりになる。そして、ここからは、この組織の「面倒」な側面や、組織の利益になるか否か判然としない「時間のかかる」質的研究に対する企業の考え方も明らかになる(例えば[Schwartzman 1993 : 48-51])。

そして、フィールドへの滞在期間が増加する中で、相互の役割関係は変化する。研究者もとりわけ初期には、(膨れ上がる)不安や不確実性、無知や偏見によって知覚が制限され、ゆがめられてしまうがために、上記の問題に陥りがちである[Lindner 1981]。どの程度まで企業研究が先鋭的な「リサーチ・アップ」状況であるかも、議論を要する。従来は下層および中間層に注目していた民俗学者は、企業研究において出会うことになる、経済的力を有し、良い教育を受け、学門に対して懐疑的な指導者層に対して、根本的に新しい形式の劣等感的な恐怖をおぼえるのだろうか? 訳注9 その場合、この恐怖感は固有の克服戦略とテキスト化戦略を導くのだろうか? [Warneken, Wittel 1997]

そこからのいくばくかの影響は、フィールドの焦点やインフォーマントの選択、場合によっては研究の構想にまでも及ぶ(上記の事例を参照)。例えば、企業の幹部もしくは人事課など、フィールドの「上層から」アプローチしていくのか(例えば[Novak 1994, Götz 1997])、もしくは「下から」、つまり企業の職場委員会^{訳注10}や個々の従業員を「ゲートキーパー」として研究するのかにも関わってくる。例えば、研究フィールドにおける労働組合と企業の委員会の助けによってフィールドにはいったブルクハルト・ヘルゲゼル(Burkhard Hergesell)は、経営陣にバレないように、休

暇中の学生アルバイトとして観察調査を行なわねばならないと考えた[1994:23-24]。ここでは、以下の点も肝要になる。すなわち、フィールドに固有の所与の条件に基づいて、オープンな立場から参与観察を行なうのか、密かな参与観察を行なうのか、を決断することである。前者が倫理的であり、また実際的な理由(質問や行動の自由)においても可能なかぎり選択されるべきものといえる。どちらを選ぶにせよ、その選択の理由は明らかにされるべきであるし、その選択の結果についても反省的に考察されねばならない([Lamnek 1993 (下巻):292 - 295]参照)。もちろん、その際、自己反省と方法的反省が自己目的化して自己陶醉に陥ってしまうような事態は許されない。

2節 対話的分析

フィールドワークについては、フィールド滞在と分析フェーズを交互に行なう対話的分析の帰納的方法が、これまでの研究蓄積のなかでその有効性を確認されている。分析フェーズで獲得できる最初の成果と新たな仮説は、「対話的」に、つまり、フィールドとの新たな相互作用のプロセスのもとで検討できる。分析フェーズにおいて残された疑問点は、その次のフェーズで、例えば、直接的に(事後)インタビュー([Honolka, Götz 1999]の2章参照)を行なったり、あるいは間接的に集中的な観察調査を行なうことで明らかにすることができる。これに関し、データ保存の中心的メディアは、インタビューの音源とともに、参与観察の開始とともに記述されはじめたフィールド日記において行なわれるべきである。フィールド日記には、特にまだ問題設定が無指向的な状態にある参与観察の初期段階などには、予備的理解をふまえて無意識に目にとまったものすべてを記録せねばならない。

これまでプロトコルは、詳細であればあるほど良い。何故ならば、大抵の場合、まず、研究プロセスの中で、どの観察がとりわけ意義深いものだったかが明らかになる。現実のプロトコルの内容に関しては、以下の観点がある([Girtler 1984:133-134])。

- ・ 人々の被調査者化可能性を規定する変数(主題に応じてどこまでの人物を調査対象とし得るか)
- ・ 参加者の相互作用(中略)
- ・ フィールドの中心的要素としての社会的状況の記述。例えば、出来事のおきた場所、時間、出来事を構成する諸条件等…。
- ・ 観察の規則性ないし一回性(中略)
- ・ 普通ではない、もしくは逸脱的なふるまい方についての参加者のリアクション(中略)
- ・ 発言されたことと行なわれたことの間には相違は確認可能か否か [Lamnek 1993 (下巻):302]。

公式の許諾を得た観察に際しては、出来得る範囲で、フィールドで簡単なメモをとること(場合によっては自身の短い音声記録でも良い)、また、まだ記憶を呼びおこすことができるであろう観察終了直後には詳細な記憶のプロトコルを作成することの意義は従来の研究からも明らかである。プロトコルには、第一に、聞いたことと見たこと、第二には自身の感覚、例えば、フィールドや自身に投影される役割への忌避感など、第三にはリフレクティブな考察と解釈のアイデアという順序で、コンピューターに記録するように書き留めることが重要である。パソコンを使う場合は、実際的で時系列的なフィールドプロトコルを打ち込み終えて、分析を行なう段階では、

任意に、体系的な観点のもとでデータを配列しなおしたり、整理することができる。

インテンシブで帰納的な分析作業に際しては、データの選別と比較作業を通して、内容に関する分析カテゴリーとさらなる疑問点がプロトコルの余白に書き込まれる。このカテゴリーに則して、プロトコルはさらに細かく分割され、整理される。同様に分解され、分類されたインタビューのトランスクリプトと企業の記録を一緒に組み合わせることで、下位カテゴリーから上位カテゴリーにわたる緊密な証拠の網の目が生み出されるのである。この網の目は意味の体系である。最終的には、この意味の体系をこそ、フィールドへの新たな滞在を通して再形成し、または濃密化しながら、テキスト化すべきなのである([Lamnek 1993 (下巻): 296-303]参照)。

研究プロセスの終了の時期は、第一には、実際的な所与性(例えば、企業の指導者層との調査期間についての取り決めやあらかじめ与えられていた条件、研究者自身の学務等の都合)に依存する。それよりも重要なのは、注意深い資料批判(とりわけ、データの妥当性と信頼性について)を経て、体験に則し、かつ「厚い」記述を為し得るほどの「理解」に、いつ到達したのかという点である[Geertz 1983]。フィールドへの滞在は、合計わずか6週間で十分なこともあるし、1年の期間を要すこともある([Helmerts 1993a: 170]参照)。

むすびにかえて—新たなフィールド、新たな問題

工場・企業や官僚制組織というフィールドは、その特徴や独自性のゆえに、文化学におけるどのような理論的・方法論的課題に答えを与えてくれるのだろうか。第一に、民俗学者・ヨーロッパエスノログジストは、工場や企業というフィールドでエスノグラフィを書こうとすると、以下の不慣れた問題に直面するとされている。すなわち、フィールドへの接近の難しさ、「実地観察」に加えられる制限、内部のエキスパートがもつ専門的知識についての研究者の勉強不足、そして、「リサーチ・アップ」状況である。エスノグラフィックな組織研究がはらむこれらの典型的な問題は、研究者の従来の自己意識や役割理解、そして「フィールド」理解に再考をせまるものである。このようなフィールドにおいて、エスノグラフィの記述者は、「上層」と「下層」の相互作用的関係であるヒエラルキー構造のなかに分け入っていくことになるのであり、この点は、従来「下層」への眼差しを優先してきた民俗学の視界を拡張することになる。

さらに言えば、応用志向の問題もまた、これまで継承されてきた文化学的な自己理解に変化をせまる。応用志向に対して禁欲的態度を保持すべきというトレーニングをうけてきたフィールドワーカーは、企業というフィールドの体系が内在させる利用への圧力によって、否が応でもこの点を考えさせられることになる[Wischmann 1999]。ここで肝要なのは、研究成果をうけて、フィールドからの通常の「還流」を待ち、それを「リスタディ」の方法で記録にとることだけではなく、むしろ、プロジェクトの基礎的構想の段階ですでに、この問題を設定するか、そして設定し得るか(もしくは取り去るか/取り去り得るか)を熟慮することである。この仮決定は調査の計画と推移に影響を及ぼすからである。倫理的な理由からも、フィールドからの応用の圧力には注意すべきものがある。研究者やその知識を自身の目的や内部抗争に利用しようとする利害関係者による試みは、高度な社会的管理と競合の圧力が猛威をふるっている企業においては、とりわけ、他の集団の実存的な不利益や、嫌われているインフォーマントへの制裁を容易に導いてしまうこともある。調査によって集積された知識を適切に取り扱うためには、社会的でコミュニケーションな技巧と高度な責任意識を必要とする。

もし、応用志向について研究し、その成果によって企業になんらかの貢献をしようとするならば、これまでの民俗学的トレーニングでは学ばれることのなかった資格が必要になることもあり得るかもしれない。この応用志向についての研究は、上で述べた、研究が自由であるべきことと齟齬を生じる可能性もあるが、必ずしもそうとは限らない。新たな職業的フィールド(企業民族学者、多文化間コンフリクトのマネジメント)の成長について、そして、文化学者にとっての応用志向的研究とはそもそもどういうことなのかという問いについては、まず第一に、企業経済にとって「目的合理的」な「システム」にではなく、むしろ、企業の「生活世界」に触れる必要があることを指摘しておきたい。これについては、アメリカ的な「応用人類学(Applied Anthropology)」の長年の体験を参照することができるだろう ([Schwartzman 1993]、<http://www.arbeitskulturen.de> 参照)。

民俗学・ヨーロッパエスノロジーの理論形成にとって、企業と官僚制組織は示唆に富んだ研究領域であるといえる。「工業化社会の城塞」[Schiffauer 1996: 26]として、現在志向のフィールドワークの普遍的な問題、および後期近代の一般的な社会的課題を、まるで集光鏡のようにありありと可視化してくれるからである(例えば、改革の中の労働社会、グローバリゼーションの問題[Hirschfelder, Huber 2004]参照)。そして、企業は、ますますトランスナショナル化する下請け企業、傘下の系列会社(子会社)、国立の公共機関や労働組合、企業間組合、異なる国や環境からやってくる従業員との結合によって多様化している複雑なフィールドである。ここにおいて、フィールドワーカーは、「マルチサイトッドエスノグラフィ」[Welz 1998]の意味で、ますます(社会的観点においてだけでなく、むしろ空間的にも)可動的であらねばならない。そのようなフィールドワークの文脈では、エスノグラファーは以下のような問題を解決せねばならない。すなわち、フィールドの全体から研究に相応しい部分をどのように選択し、それらの部分にどのように集中するのか、そして、そこで観察された出来事は一回的で特殊なものであるのか、選択されたフィールド以外にも一般化することができるのかといった問題である。出来事の一回性/固有性は、観察された出来事を典型的文脈のなかに位置付けることを難しくしてしまうのである。これらは従来の研究において存在しなかった新たな問題ではないが、ここで述べているような研究においては焦眉の問題となるのである。しかし、研究者は、「組織文化」の(脱)構築に臨むことで、企業の改善のための新しい「魔法」を探している経営者たちの文化化戦略について、様々な理解を得ることができる。そして、どれほど道具化されているとはいえ、これまでエスノグラファーの理解にとって不可欠の補助器具であった文化学的な文化概念についても、その可能性と限界を再考することができるであろう。

訳注

- 1 ここで「身近な社会のエスノロジー」と訳した Ethnologie der Näheは、ノートナーゲル・デトレフの提唱した言葉であり、異文化研究の伝統をもつ民族学が、研究者にとって身近な社会・文化の研究に向かうべきことを主張したものである。
- 2 ホーソン研究とは、シカゴのウェスタン・エレクトリック社のホーソン工場において実施された一連の実験と調査である。
- 3 ここで「伝統的な」と訳したtraditionalは、一般的に「伝統的な」という意味で使用されるtraditionellとは相違し、静的な「伝統」理解ではなく、過去が変容の契機を含みながら持ち伝えられている／いく側面を重視した動的な概念として、研究者が使用するタームである。
- 4 ドイツは、多様な文化と民族の人のびとが住む国家である。総人口は8千万人程度であるが、うち、150万人がトルコ人、100万人が中国人、67万人がポーランド人、57万人がイタリア人、35万人がルーマニア人、32万人がギリシャ人となり、これに他の国からの移民がつづく。ドイツ国籍をもつ移民が総人口に占める割合は12%、ドイツの国籍を持たない移民は8%である。諸民族・諸文化の間には、宗教、世界観、価値観などに大きな差異があり、それに対する対処方法は移民の同化から平行社会に至るまで様々である。無論、異文化摩擦が発生することがあるが、多くの場合、それは解決せずに避けることができるものの、会社で働いたり、法廷闘争に巻き込まれたり、または入院するなど、どうしても他人とのコンタクトを避けられない状態が発生する。すなわち、ここでいう「伝え合わなければならない」義務の発生するシチュエーションである。
- 5 1990年、東西ドイツという、第二次世界大戦後の50年間に文化的乖離の進んでいた二つの国家が再統一された。政治体制も経済制度も全く異なっていたため、両国の人口や文化には大きな相違が生まれていた。西ドイツは民主主義で市場経済システムがあったが、東ドイツは共産主義・権威主義的支配体制で、統制経済がしかれていた。文化的な差異は言うまでもないが、西ドイツ人と東ドイツ人のあいだでは、とりわけ経済的な統一が様々な葛藤を生んだ。東ドイツの統制経済的な会社は競争力が弱かったため、破産したり、西ドイツの会社や投資家に乗っ取られ、従業員のリストラも相次いだ。東ドイツ人は無知で怠惰であるという偏見は西ドイツに流布し、東ドイツ人は会社の競争力を上げるために西ドイツから派遣されてくる指導者やコンサルタントを、偉ぶった「知ったかぶり」として不満を募らせた。こうした両者の偏見や経済・文化的な差異は現在でも存在する。
- 6 「家族のような会社」という比喩は、人間関係は親しさ、信頼、忠誠心などを特徴とし、問題や葛藤が生じても直接的なコミュニケーションで解決するかのような雰囲気を意味する。
- 7 個別化する機能と訳したindividualisierende Funktionは、アルブレヒト・レーマンの用語であり、語りが発話者自身の「個性」性を主張する側面をもつことを意味する。
- 8 ここで文化的順応と訳したEnkulturationは、直訳すれば「文化化」となる。意味するところは、社会化(Sozialisation)と近似するが、社会ではなく、なんらかの文化のなかに人が包摂されていく側面を捉えるものである。
- 9 かつての民俗学的フィールドワークにおいて、研究者はインフォーマントよりも権威的な位置にあった。村人の話者は多くの場合、研究者より教育程度が低く、財力もなく、社会的な地位が低かった。この状態は研究者に自信を持たせ、精神的にも余裕をもつことができた。しかし、インフォーマントが執行役や大企業の社長であれば、状況は全く異なる。インフォーマントのうけた教育は少なくとも研究者と同等程度であり、多くの場合に経済的・社会的な地位は研究者より高い。インタビューとフィールドワークに慣れている研究者には、このような関係の相違が精神的な問題になることがあり、それは研究成果にも反映する。
- 10 Betriebsrat(職場委員会)とは、労働組合と違い、一つの企業の成員で構成される団体である。もっとも、労働組合と協力することもある。ドイツの経営体規則法(Betriebsverfassungsgesetz)によると、5人以上の正社員がいる企業の社員はBetriebsratを選択する権利がある。Betriebsratは社員の代表であり、その使命は社員と執行役の間の媒介者であり、社員や労働者を守る法律や規則(労働時間法、事故防止法、職場差別に対しての法律など)、法令の順守を保障することや重度障害者、外国人、高齢の社員の統合に力を貸すことなどがある。

参考文献

- Applebaum, Herbert. "Theoretical Introduction." In *Work in Market and Industrial Societies*, herausgegeben von Herbert Applebaum, 1–32. New York, 1984.
- Bachmann, Götz. "Der Belegschaftskultur-Ansatz und die Links-Volkskunde. Ein Blick zurück nach vorn." In *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisationen*, herausgegeben von Irene Götz und Andreas Wittel, 35–52. Münchner Beiträge zur Volkskunde 26. Münster / München / New York / Berlin, 2000.
- Bausinger, Hermann. *Volkskultur in der technischen Welt*. 2. Auflage. Frankfurt a. M., 1986.
- Bendix, Regina. *Amerikanische Folkloristik*. Eine Einführung. Berlin, 1995.
- Berger, Peter L., und Thomas Luckmann. *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a. M., 1987.
- Braun, Rudolf. *Sozialer und kultureller Wandel in einem ländlichen Industriegebiet (Züricher Oberland) unter Einwirkung des Maschinen- und Fabrikwesens im 19. und 20. Jahrhundert*. Zürich / Stuttgart, 1965.
- Devereux, Georges. *Angst und Methode in den Verhaltenswissenschaften*. Frankfurt a. M. / Berlin / Wien, 1976.
- Fischer, Hans. "Zur Theorie der Feldforschung." In *Grundfragen der Ethnologie*, herausgegeben von Wolfdietrich Schmied-Kowarzik, 63–78. Berlin, 1981.
- Geertz, Clifford. *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*. Frankfurt a. M., 1983.
- Girtler, Roland. *Methoden der qualitativen Sozialforschung. Anleitung zur Feldarbeit*. Wien, 1984.
- Götz, Irene. *Unternehmenskultur. Die Arbeitswelt einer Großbäckerei aus kulturwissenschaftlicher Sicht*. Münchner Beiträge zur Volkskunde 19. Münster / München / New York / Berlin, 1997.
- . "Brotlose Kunst? Der Faktor Unternehmenskultur." In *Kursbuch Arbeit*, herausgegeben von Jan Engelmann und Michael Wiedemeyer, 293–303. Stuttgart / München, 2000.
- Götz, Irene, und Peter Menzel. *Kulturkontakt – Kulturkonflikt im Kindergarten. Untersuchungen zur interkulturellen Situation in Münchner Kindergärten. Ein Forschungsprojekt im Auftrag der Ausländerbeauftragten der Landeshauptstadt München*. München, 1996.
- Götz, Irene, und Alois Moosmüller. "Zur ethnologischen Erforschung von Unternehmenskulturen. Industriebetriebe als Forschungsfeld der Völker- und Volkskunde." *Schweizer Archiv für Volkskunde* 88 (1992): 1–31.
- Götz, Irene, und Andreas Wittel (Hrsg.) *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation. 9. Tagung der Kommission Arbeitskulturen (ehem. "Arbeiterkultur") in der DGV am 8./9. Mai 1998 in München*. Münchner Beiträge zur Volkskunde 26. Münster / München / New York / Berlin, 2000.
- Gruber, Sabine, Klara Löffler, und Klaus Thien (Hrsg.) *Bewegte Zeiten. Arbeit und Freizeit nach der Moderne*. München / Wien, 2002.
- Habermas, Jürgen. *Theorie des kommunikativen Handelns. 2 Bde.* Frankfurt a. M., 1988.
- Helmers, Sabine. "Beiträge der Ethnologie zur Unternehmenskulturforchung." In *Unternehmenskultur in Theorie und Praxis. Konzepte aus Ökonomie, Psychologie und Ethnologie*, herausgegeben von Meinolf Dierkes, Lutz von Rosenstiel, und Ulrich Steger, 147–187. Frankfurt a. M. / New York, 1993(a).
- (Hrsg.) *Ethnologie der Arbeitswelt. Beispiele aus europäischen und außereuropäischen Feldern*. Bonn, 1993(b).
- Hergesell, Burkhard. *Arbeiterkulturen im Betrieb. Interethnische Beziehungen zwischen Produktionsarbeitern. Eine empirische Studie*. Frankfurt a. M., 1994.
- Hermeking, Marc. *Kulturen und Technik. Techniktransfer als Arbeitsfeld der interkulturellen Kommunikation*. Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 10. Münster / München / New York / Berlin, 2001.
- Hess, Sabine, und Johannes Moser (Hrsg.) *Kultur der Arbeit – Kultur der neuen Ökonomie. Kulturwissenschaftliche Beiträge zu neoliberalen Arbeits- und Lebenswelten*. (Kuckuck, Sonderband 4) Graz, 2003.
- Hesslinger, Eva. "Betriebsfeiern als Spiegel des Betriebsalltags? Zum Problem der Repräsentation komplexer Settings durch einzelne Kultursegmente." *Schweizerisches Archiv für Volkskunde* 93 (1997): 137–168.
- Hirschfelder, Gunther, und Birgit Huber (Hrsg.) *Die Virtualisierung der Arbeit. Zur Ethnographie neuer Arbeits- und Organisationsformen*. Frankfurt a. M., 2004.
- Honolka, Harro, und Irene Götz. *Deutsche Identität und das Zusammenleben mit Fremden*. Opladen / Wiesbaden, 1999.
- Institut für Europäische Ethnologie, und Kommission Arbeitskulturen der Deutschen Gesellschaft für Volkskunde

- (Hrsg.) *Das Innenleben der Organisation. Ethnographisches Wissen in der Organisationsberatung. Eine Tagung des Instituts für Europäische Ethnologie in Berlin, 16.-18. Feb. 2001, Teilabdruck der Tagungsbeiträge.* (<http://www.arbeitskulturen.de>)
- Jeggge, Utz, (Hrsg.) *Feldforschung. Qualitative Methoden in der Kulturanalyse.* Untersuchungen des Ludwig-Uhland-Instituts der Universität Tübingen 62. Tübingen, 1984.
- Kartari, Asker. *Deutsch-türkische Kommunikation am Arbeitsplatz. Zur interkulturellen Kommunikation zwischen türkischen Mitarbeitern und deutschen Vorgesetzten in einem deutschen Industriebetrieb.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 2. Münster / München / New York / Berlin, 1997.
- Köhle-Hezinger, Christel. " 'Beamtenkultur' - Die Beamten der Maschinenfabrik Esslingen (ME)." In *Tübinger Beiträge zur Volkskultur*, herausgegeben von Utz Jeggge, 127-155. Tübingen, 1986.
- Köhle-Hezinger, Christel, und Walter Ziegler (Hrsg.) "Der glorreiche Lebenslauf unserer Fabrik!". *Zur Geschichte von Dorf und Baumwollspinnerei Kuchen.* Weißenhorn, 1991.
- Lamnek, Siegfried. *Qualitative Sozialforschung.* 2 Bände. 2. überarbeitete Auflage. Weinheim, 1993
- Lauterbach, Burkhardt. *Angestelltenkultur. "Beamten"-Vereine in einem deutschen Industrieunternehmen vor 1933.* Münchener Beiträge zur Volkskunde 23. Münster / München / New York / Berlin, 1998.
- . "Die Volkskunde und die Arbeit. Rückblick und Vorschau." In *Arbeitskulturen im Umbruch. Zur Ethnographie von Arbeit und Organisation*, herausgegeben von Irene Götz und Andreas Wittel, 19-34. Münchener Beiträge zur Volkskunde 26. Münster / München / New York / Berlin, 2000.
- Lehmann, Albrecht. "Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag. Tatbestände, Situationen, Funktionen." *Zeitschrift für Volkskunde* 74 (1978): 198-215.
- Lindner, Rolf. "Die Angst des Forschers vor dem Feld. Überlegungen zur teilnehmenden Beobachtung als Interaktionsprozeß." *Zeitschrift für Volkskunde* 77 (1981): 51-66.
- Moosmüller, Alois. *Kulturen in Interaktion. Deutsche und US-amerikanische Firmenentsandte in Japan.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 4. Münster / München / New York / Berlin, 1997.
- Moser, Johannes. "Jeder der will, kann arbeiten". *Die kulturelle Bedeutung von Arbeit und Arbeitslosigkeit.* Wien / Zürich, 1993.
- . "On the Cultural Meaning of Work in Postindustrial Societies." *Ethnologia Europaea*, Nr. 28 (1998): 55-66.
- . "@ftermining. Wirtschaftsanthropologische Überlegungen zu ökonomischen Transformationsprozessen in einer Bergbaugemeinde in den Alpen." *Österreichische Zeitschrift für Volkskunde* LV/104 (2001): 137-162.
- Mulder van de Graaf, José, und Richard Rottenburg. "Feldforschung in Unternehmen. Ethnographische Explorationen in der eigenen Gesellschaft." In *Teilnehmende Beobachtung. Werkstattberichte und methodologische Reflexionen*, herausgegeben von Rainer Aster, Hans Merckens, und Michael Repp, 19-34. Frankfurt a. M. / New York, 1989.
- Nothnagel, Detlev. "Anthropologische Feldforschung in Organisationen. Überlegungen zu einer Kulturanthropologie der 'modernen Welt.'" *Anthropos*, Nr. 88 (1993): 459-476.
- Novak, Andreas. *Die Zentrale. Ethnographische Aspekte einer Unternehmenskultur.* Bonn, 1994.
- Podsiadlowski, Astrid. *Multikulturelle Arbeitsgruppen in Unternehmen. Bedingungen für erfolgreiche Zusammenarbeit am Beispiel deutscher Unternehmen in Südostasien.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 12. Münster / München / New York / Berlin, 2002.
- Roethlisberger, F.J., und J. Dickson. *Management and the Worker.* Cambridge, 1939.
- Roth, Klaus, (Hrsg.) *Mit der Differenz leben. Europäische Ethnologie und Interkulturelle Kommunikation.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 1. Münster / München / New York / Berlin, 1996.
- (Hrsg.) *Vom Wandergesellen zum "Green Card"-Spezialisten. Interkulturelle Aspekte der Arbeitsmigration im östlichen Mitteleuropa.* Münchener Beiträge zur Interkulturellen Kommunikation 14. Münster / München / New York / Berlin, 2003.
- (Hrsg.) *Arbeitswelt Lebenswelt. Facetten einer spannungsreichen Beziehung im östlichen Europa.* Freiburger Sozialanthropologische Studien 4. Münster u.a., 2006.
- Rottenburg, Richard. "From Socialist Realism to Postmodern Ambiguity. East German Companies in Transition." *Industrial and Environmental Crisis Quarterly* 8, Nr. 1 (1994): 71-91.
- Schiffauer, Werner. "Die Angst vor der Differenz. Zu neuen Strömungen in der Kulturanthropologie." *Zeitschrift für Volkskunde*, Nr. 92 (1996): 20-31.
- Schmidt-Lauber, Brigitta. "Das qualitative Interview oder: Die Kunst des Reden-Lassens." In *Methoden der Volkskunde*

- *Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Albrecht Lehmann und Silke Göttsch, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 169–188. Berlin, 2007.
- Schönberger, Klaus, und Stefanie Springer (Hrsg.) *Subjektiviert Arbeit. Mensch, Organisation und Technik in einer entgrenzten Arbeitswelt*. Frankfurt a. M. / New York, 2003.
- Schwartzman, Helen B. *Ethnography in Organizations*. Qualitative Research Methods 27. Newbury Park / London / New Delhi, 1993.
- Warneken, Bernd Jürgen. *Lebenswelt in der Arbeitswelt. Informelle Kommunikation im computerisierten Büro*. Projektgruppe des LUI für empirische Kulturwissenschaft der Universität Tübingen unter Leitung von Bernd Jürgen Warneken. Düsseldorf, 1991.
- . "Arbeiterkultur, Arbeiterkulturen, Arbeitskulturen." In *Grundriß der Volkskunde, Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Rolf Wilhelm Brednich, 3. Auflage., 26–35. Berlin, 2001.
- Warneken, Bernd Jürgen, und Andreas Wittel. "Die neue Angst vor dem Feld. Ethnographisches research up am Beispiel der Unternehmensforschung." *Zeitschrift für Volkskunde*, Nr. 93 (1997): 1–16.
- Welz, Gisela. "Moving Targets. Feldforschung unter Mobilitätsdruck." *Zeitschrift für Volkskunde* 94 (1998): 177–194.
- Wieschialek, Heike. "... ich dachte immer, von den Wessis lernen heißt siegen lernen!" *Arbeit und Identität in einem mecklenburgischen Betrieb*. Campus Forschung 781. Frankfurt a. M., 1999.
- Wischmann, Maike. *Angewandte Ethnologie und Unternehmen. Die praxisorientierte ethnologische Forschung zu Unternehmenskulturen*. Interethnische Beziehungen und Kulturwandel 36. Hamburg, 1999.
- Wittel, Andreas. *Belegschaftskultur im Schatten der Firmenideologie. Eine ethnographische Fallstudie*. Berlin, 1997.

解題

イレーネ・ゲッツ「工場・企業および官僚制組織の民俗学—その経験的調査方法と位置づけ—」

及川 祥平

OIKAWA Shohei

クリスチャン・ゲーラット

Christian GÖHLERT

本稿は『民俗学の方法 (Methoden der Volkskunde)』収録、イレーネ・ゲッツ (Irene Götz) の「Empirische Erhebungen in Industriebetrieben und bürokratischen Organisationen」の全訳である。

訳者らは2010年のアルブレヒト・レーマン (Albrecht Lehmann) の日本民俗学会における招聘事業以降、レーマン氏が編者に加わっているドイツ民俗学の方法論の概説書『民俗学の方法』の翻訳に取り組んでいる。その成果の一部は既に本誌2号にも掲載している通りであるが、同書はドイツ語圏民俗学の状況が簡易にまとめられており、ドイツ語圏の大学でもテキストとして使用されている。ここに翻訳したイレーネ・ゲッツ論文もまた同書の一部であり、ドイツ語圏民俗学における工場・企業研究の調査法を詳述するものである。日本でいえば、現在の生業研究の手法をまとめたものといえよう。

イレーネ・ゲッツはルートヴィヒ・マクシミリアン大学ミュンヘン (ミュンヘン大学) およびアルベルト・ルートヴィヒ大学フライブルク (フライブルク大学) で民俗学およびゲルマニステーク、歴史学を学んだ後、1988年にミュンヘン大学でバイエルン州における伝統文化をめぐる論文 (未刊行) をまとめ、修士号を取得した。同大学民俗学研究所に勤務しつつ研究を続け、『企業文化—文化学の見方からみた大規模パン工場の労働世界 (Unternehmenskultur. Die Arbeitswelt einer Großbäckerei aus kulturwissenschaftlicher Sicht)』で1994年に博士の学位を取得している。1998年からはフンボルト大学ベルリン (ベルリン大学) に移籍し、同大学に提出した『いくつものドイツ・アイデンティティ—1989年以降における国民の再発見 (Deutsche Identitäten. Die Wiederentdeckung des Nationalen nach 1989)』によって2003年に教授資格を取得している (同書は2011年刊行)。ベルリン大学およびレオポルト・フランツェンス大学インスブルック (インスブルック大学) で客員教授を務めた後、2007年にミュンヘン大学にもどり、民俗学・ヨーロッパエスノロジー研究所の教授に就任している。

ゲッツの専門はドイツにおける民族主義とドイツ人アイデンティティおよび労働・労働者文化、現在における生業の変遷である。とりわけ、後者の関心領域がここに訳出した論文と関わるわけであるが、ゲッツはドイツ語圏民俗学における企業でのフィールドワークのパイオニアである。ドイツ民俗学会の「労働文化専門部会」の代表者であり、また『民俗学雑誌 (Zeitschrift für Volkskunde)』および「労働と日常 (Arbeit und Alltag)」というシリーズの編者の一人でもある。

本論文を一読いただければ明らかなように、日本では90年代以降、国立民族学博物館を拠点と

して経営人類学が議論を蓄積してきた企業文化・組織文化に対し、ドイツ語圏では民俗学(=ヨーロッパ・エスノロジー)のもとでの議論が行なわれている。すでに指摘されているところではあるが、ドイツ語圏では民族学ではなく民俗学が文化人類学と接合しており、日・独民俗学の比較作業を複雑にしている。注意すべきことは、ドイツ語圏民俗学の学史的展開が、第二次産業・第三次産業の組織における調査を導いたという点であろう。無論、それは経営学やアメリカの人類学の動向を意識したものであったわけであるが、ドイツ語圏民俗学は、文化人類学であるがために企業文化の研究が行なわれ得たわけではなく、自文化研究を志向する民俗学であるがために、生業研究を企業文化研究へと展開させた。この点はゲッツの整理する研究史をたどれば明瞭である。ドイツにおける民俗学への反省的考察の中で、生業研究の対象を農業に限定すべきではないことは60年代～70年代にかけて自覚されていたはずであったが、そのような課題は必ずしも十全に解決されていなかった。80年代後半から90年代にかけて、とりわけ、ゲッツのアプローチをきっかけとして、企業文化研究が民俗学の研究領域としての位置付けを確かなものにしていったとみることができる。70年代～80年代のドイツ語圏民俗学における日常学化および文化概念の拡張もこのような動きの背景にある。

ひるがえって、日本の民俗学の動向をかえりみると、ドイツとの相違を強調できる点として、第一次産業をめぐる研究を引き続き深め続けた点をあげることができる。とりわけ、第一次産業の「いま」を継続的に把握し続け、複合生業論の構築や科学技術の浸透を分析し続けてきた成果は、日本の民俗学が誇るべきものといえる。また、大きな潮流を形成するには至っていないものの、第二次産業およびその従事者をめぐる研究も散見する。第三次産業の研究は、いささか立ち遅れている印象が強いが、企業と神社の関係、または企業の祭りへの参加、スーパーやコンビニが主導していく新しい年中行事の創出や季節感の演出に留意する諸議論の中で、企業の存在を分析の視野においたアプローチが行なわれており、今後の系統だった深化が期待される。特に、企業を構成する従業員集団を、文化を形成し保持する主体と見なす研究が求められることになろうか。

ゲッツの文章にもうかがえたように、企業を対象とする議論において想定される困難は、研究倫理の問題である。企業に勤務し、かつその企業を素材に研究するということを雇用者に理解してもらうには相応の努力が求められよう。無論、思惑を偽って調査をすることは許されない。また、今日の日本企業には、ブラックと称される従業員の取り扱いや、ハラスメントなどの様々な難しい問題が存在する。

調査者として企業に入ることは、大きな挑戦であるともいえよう。だからこそ、ドイツ語圏においてそうだったように、企業のフィールド化は民俗学の方法を再考する契機になるものと思われる。ここからは営利活動と学問との関係という大きな課題も浮上する。応用志向の問題を、日本の民俗学はどのように考えるべきであろうか。または、大学ないし大学院で民俗学を専門的に学んでいった人材が、一般企業においてその知識やスキルを活かすということを民俗学はどのように考えることができるだろうか。もしくは、そのような問題を考えるべき時期は未だ到来していないのだろうか。民俗学的知識の還流という現象は、民俗学が大学制度の中に位置を占めた瞬間から、想定せねばならない問題であった。話者があらかじめ民俗学的知識を有しているということに調査の場で直面するという問題だけではない。話者が大学や大学院で身に付けた民俗学的知識や技術をアカデミックではないかたちで利益の追求に活かそうとする状況をも視野におく必要があるように思われる。

日本の民俗学においても、ゲッツが示す課題は、実はすでに無縁のものではないということを確認しておきたい。

民俗学のデカルト的省察

—高丙中『民俗文化と民俗生活』をめぐる論考—

呂微

LV Wei

翻訳：西村 真志葉

はじめに

デカルトは、彼がいままで獲得したり受け容れたりしてきた信念を概観して、いたるところに疑いや疑いの可能性のあることに気づく。このような状況においては、彼だけでなく、真に哲学者たらんとする者としては、ある種の徹底した懐疑的^{エポケー}判断中止から出発するのを避けるわけにはいかない。それは彼のもついままでのあらゆる信念の世界を疑問視し、それらの信念を判断として使用することをあらかじめ防ぎ、それが妥当するかしらないかについて態度を決定するのを禁ずることである。あらゆる哲学者は、その生涯において一度は、このような態度をとらねばならないのだ。もしいままでそうしたことをしたことがないとしたら、たとえすでに「自分の哲学」をもっていたとしても、こうした態度をとらねばならない。

—エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』より抜粋

本稿は、もともとわたしが読書を通じて得た個人的見解を院生たちと共有し、これをもとに彼らと意見を交わし、討論するために記したものである。つまり、執筆当初、わたしは本稿の読者が『民俗文化と民俗生活』（以下『民俗生活』と略）を真剣に読んでいるものと仮定していた。その概念、提出された命題、および解決を試みた問題と問題を解決するための思考の道すじ、つまりその理論と方法について、読者は自己の経験に即して把握しているものとしていたのである。よって、わたしに残された任務は、問題そのものについて議論を促すこと、ただそれのみであった。

『民俗生活』は高丙中^{ガオビンチン}の博士学位申請論文であり、1991年夏の審査を経て、1994年に「中国社会科学博士文庫」の1冊として中国社会科学出版社から出版された。このとき、高丙中は32才、論文執筆当時まで遡れば28歳の若さだった。ここで、わたしはこの若い中国人学者に、中国民俗学に、そして中国語学術界に大きな賛辞を贈りたい。

ある者は次のように言う。漢魏六朝から五代十国に至る約千年ものあいだ、中国語は仏典の翻訳に用いられ、さらに宋元兩朝以降は各言語系統、語族間の大融合を経験したが、結果として、高度に抽象化された哲学概念を創造し、深淵な哲学的思索を行えるまでに練りあげられた、と。19世紀、欧米艦隊を追尾してやってきた西洋の学問が旧中国社会の門戸をこじ開けたとき、それを受け入れるだけの下準備が、言語のうえではすでに整っていたのである。象形・形声・指示・会意の機能をもつ単音節の漢字が形而上学的概念を生み出す潜在能力は、まさに無限大だ。いつの日か、中国語がたんに翻訳に用いられるだけでなく、西洋に起源をもつ学問（哲学もこれに含

まれる)が自らを表現する第一言語となりうる可能性を、誰も否定できはしないだろう。

民俗事象の史の変容を研究するには、民俗の定型的様式をめぐる史的領域を設定する必要がある。そのための一連の概念群には、雛型、完型、原型、残型、さらに首式、原式、傍式、変式、異式等いろいろ考えられるだろう。

〔略〕機能の面から民俗の定型的様式を研究するために、次のようなカテゴリを提示しよう。流行式、遺式、廃式、選択式、単行式…… [高 1994 : 149-150]²。

民俗学の分野で提示された上記のような概念の抽象性は、思弁性に富んだ哲学概念には遠く及ばないかもしれない。だが³、中国語による民俗学研究が概念の創造という面でもつ魅力を、たしかに醸しだしはじめている。

『民俗生活』の出版から15年、誰がそうすべきと決めたわけではないが、本書は民俗学を専攻する院生の必読書として定着している。この15年のあいだに、中国民俗学は伝統的なテキスト研究、文化研究、事象研究から、現下のコンテクスト研究、生活研究、総体的(イベント)研究へと転換し、『民俗生活』はこのパラダイムシフトの要となる牽引役を担ってきた。一つの学問の転換が、たんなるスローガンや提唱の域に留まり³、十分な論証を欠いたままであったなら、わずか20年たらずのあいだにこれほど多くの学者の賛同を得ることは難しく、伝統的なパラダイムの打破などとうてい不可能だっただろう。だが『民俗生活』はまさに緻密な論証を成し遂げた論著であり、今日、欧米の民俗学界を見回してみても、これほど哲学的思想に富み、心血が注がれた高水準の理論研究は決して多くはない。この意味において、本書は現在に至るまで、民俗学の理論的思考という面において、中国民俗学をその先端に位置づけるものである⁴。

にもかかわらず、中国民俗学にとっても、世界の民俗学にとっても、かけがえのないこのデカルト的省察について、議論と研究は遅々として進まなかった。もちろん、いくらか公式あるいは非公式の場で論じられることはあったが、学理的な立場から生産的な対話がぞんぶんに行われたわけではなかった。したがって、この省察が有する理論的価値は詳細に解釈されず、また、内に秘めた可能性も指摘されないまま、現在に至るのである。そこで、『民俗生活』出版15周年を迎える今日、私は浅学を恐れず、長年本書を読む際に作者と心を触れ合わせることで得たものを読者に捧げ、学内の同業者、そして作者本人に教えを乞いたいと思う。それが民俗学理論の成長を促し、このディシプリンの発展に役立つと考えるためだ。

上篇 民俗学への弁護

1. FolkloreからSurvivals、そしてFolkwaysへ

——現代における民俗学の基本的課題の表出

故に純粹理論理性と純粹実践理性とが一つの認識において結合される時、もしこの結合が偶然的かつ任意的でなく、先天的に理性そのものを基礎とししたがって必然的であるならば、純粹実践理性が優位を占める。〔中略〕後者は自己の限界を一切の上に拮げ、もし必要が生じた場合には前者を自己の領域の内に包括しようとするであろう。〔中略〕すべての関心は結局実践的であり、また理性の関心さえ非制約的に過ぎず、実践的使用においてのみ完全だからである。

——イマヌエル・カント『実践理性批判』より抜粋

『民俗生活』は序章と総論を除く、以下の6章から成っている。

- 序章 民俗学の対象をめぐる理論的課題
- 第1章 民俗の「民」：ディシプリンの歴史における民俗学の対象(上)
- 第2章 民俗の「俗」：ディシプリンの歴史における民俗学の対象(下)
- 第3章 生活と全体性への重視：サムナー民俗学理論
- 第4章 文化事象と生活全体像
- 第5章 生活世界：民俗学の領域とそのディシプリンの位置付け
- 第6章 民俗生活
- 総論 完全な研究対象と全面的な学術的志向性

各章のサブタイトルを直観的に受け止めるなら、本書が解決を試みている問題は二つあることが分かるだろう。一つはディシプリンとしての民俗学の研究領域と研究対象、つまり何を研究するかという問題、そしてもう一つは民俗学研究の志向性、すなわちどのように研究するかという問題である。この二つの問題を解決するなかで、民俗学というディシプリンの位置あるいは地位が論じられているのだが、これはこのディシプリンが有する価値と意義が論じられているということである。全章をとおして、『民俗生活』は学理のうえから「民俗学への弁護」⁵を行っている。これは、民俗学の学術的合理性(研究領域、対象、志向性)およびディシプリンとしての合法性(ディシプリンの地位と位置づけ)に関する弁護の書なのである。

ディシプリンの地位は、二つの条件によって保障される。一つは完全な知識体系(研究の領域、対象、志向性に関する概念体系と学理体系)を有していること、そしてもう一つが社会に認可される存在意義(ディシプリン編成における諸ディシプリンとの関係)を有していることである[8-9]。

完全な概念体系と学理体系の構築を通じて、民俗学の研究領域と「独立した完全な研究対象」[9]を把握し、それと呼応する志向性を確認すること、これは民俗学を弁護する直接的なやり方であり、まさにこのディシプリンが直面する「焦眉の急」[9]でもあるだろう。というのも、伝統民俗という民俗学の研究対象は日々消滅しており、「まさにこれが民俗学というディシプリンの地位をもっとも大きく揺るがした要因だった」[127]のだ。だが、民俗学を弁護する際、もっとも実質的的根本的課題は、ディシプリンの存在価値と意義にある。

民俗とはなにか。民俗の文化的意義とはなにか。その社会的意義、そして人間の生に対する意義とはなにか。これらこそが、民俗学のもっとも根本的な学理的問題である。こうした問題は、民俗学というディシプリンの位置づけに大変重要な意味をもつ[9]。

つまり、民俗学の対象がもつ意味は、同時に民俗学というディシプリンの意義なのである。研究者が民俗という研究対象に見いだすのは、ただこのディシプリンの問題意識によって照らしだされた人間そのものの存在価値のみであり、「人間そのものの存在価値を照らしだす」ことこそ、民俗学というディシプリンの存在価値なのである。この意味において、民俗(対象)への弁護とはすなわち民俗学(ディシプリン)への弁護であり、逆に、民俗学への弁護は民俗への弁護に等しい。

だが、もしも民俗および民俗を研究対象とする民俗学というディシプリンが、人間そのものの存在にまったく無関心な対象、学問であるならば、民俗と民俗学への弁護は意義に欠き、そもそも弁護する価値もない。たとえ、弁護の結果、独立した完全な(統一された)研究対象がついに確定され、最終的に民俗学を救うことができたとしても、いったい何の意味があるだろうか。

たしかにはじめは、民俗学の研究対象を裏づけることが、民俗学を弁護するもっとも直接かつ有効な手段に思われるかもしれない。というのも、研究対象はディシプリンの存在理由に直結する問題だからであり、『民俗生活』にしてもこの点についてもっとも多くの紙面を割いている。しかし、実際は、こうしたすべてが人間そのものの存在の意義と価値に寄せる関心から生じたものであり、民俗学への弁護もまたこれに準拠している。まさに、人間そのものの存在に関する、有意義かつ価値ある学問であるからこそ、民俗学は私たちがこれを救わんと弁護するに値するのだ。

もちろん、逆に言えば、民俗学を救うために民俗学を弁護するということは、単純にその価値や意義を見だし、周囲に訴えればよいわけではない。このためにはまず民俗学というディシプリンに完全な知識、つまり知識体系と理論体系を構築する必要がある。民俗学の研究領域や研究対象、志向性について、体系化された概念で、理論的に説明することによってのみ、ディシプリンとしての民俗学がもつ意義と価値、すなわちディシプリンの地位と位置づけは、もっとも効果的に弁護され、最終的に民俗学の救済へつながるだろう。

民俗学が民俗の研究を通じて人間の存在価値と存在意義を省みる学問であるという意味において、民俗学を弁護することは、人間そのものの存在価値と存在意義を弁護することでもある。だが、一つのディシプリンとして、民俗学はディシプリンの知識を起点にし、人間そのものの存在価値と存在意義を弁護するのであって、たとえば社会的な常識や、他のディシプリンの視点からそうするのではない。これは民俗学というディシプリンの知識に関する概念や学理の構築が必要とされている、ということである。ディシプリンの視点からみれば、民俗学の概念と理論がなければ、人間そのものの存在を弁護しようがそれは盲目である。同様に、人間そのものの存在に無関心ならば、民俗学への弁護はあきらかに空虚である。

民俗学の研究領域、研究対象および研究の志向性についての弁護は、いわば外的な弁護にすぎない。一方、民俗学と人間の存在価値・存在意義のあいだの相関性をめぐる弁護は、内的なものである。民俗学の内的な弁護とは、民俗学が解決せんとする根本的課題、つまり人間そのものの存在価値と存在意義を守るという課題に示される、ディシプリンとしての合法性と学術的合理性への弁護である。私たちが『民俗生活』のなかで目にするのも、人間そのものの存在価値と存在意義を弁護するという民俗学の根本的問題意識である。全編を貫くこの問題意識は、内なる理論的衝動と化し、民俗学への外的な弁護を支え、後押ししている。そして、民俗学というディシプリンの概念の定義と概念化された学理から演繹される論理工程を通じて、最終的に民俗学の根本的課題——主体としての人間そのものの存在意義と価値が示されているのである。

自然科学を含むすべてのディシプリンが自らの研究領域、研究対象および研究の志向性について行う弁護は、各ディシプリンの構成員が、人間そのもののある存在領域の意義と価値に対して抱く関心や思い入れからくる問題意識に端を発している。こうした問題意識は諸ディシプリンの発端となったものであり、この意味において、あらゆるディシプリンの起源は、歴史上のある時点を目指すのではなく、これを生業とする人間の心の内に存在することになる⁶。とはいえ、時間のうえからみれば、ディシプリンの起源はあくまで歴史上のある時点にはじまっている。つまり、ディシプリンがその基本的な問題意識あるいは覚醒によって、自らの研究領域と研究対象、そして研究の志向性を定めた、その瞬間である。

民俗学が生まれたのは、世界的な現代化の波がヨーロッパに押し寄せた19世紀のことである。19世紀のナショナリズムとロマン主義の思想が、民俗学の誕生を促した [118]。民俗学の研究対象と民俗学自身を、これまでのpopular antiquitiesではなく、古いサクソン複合語でfolkloreと呼んだとき⁷、ウィリアム・ジョン・トムスはfolkloreに秘められた大いなる可能性には気づいていなかっただろう。

では、flokloreとは一体何なのだろうか。トムスはfloklore (民俗) とはつまりthe lore of the people (民衆の知識) だとした。だが、「中国語訳の俗と知識を英語に直すとすべてloreになる。トムスはflokloreを定義づけていない」と高丙中は指摘する [59]。

トムスは民衆の知識という言葉で民俗に大ざっぱな定義を与えたように思われるが、実はトムスの原著に定義らしい様式を伴う定義は見当たらず、たんにfolklore = the lore of the peopleと繰り返されているだけである。[略] つまりこの概念は現在に至るまで、合理的かつ有効な定義がなされていないのである。[略] 実際、トムスはfolkloreとpopular antiquitiesを同一視していた。ただ、後者は複数形、しかも形容詞を伴っており、概念の形式上で劣っていることから、この単数形式の新しい専門用語で代用したにすぎない [48]。

だが、たとえそうであったとしても、

トムスにはfolkloreという概念を最初に提示したという功績がある。彼のfolkloreはもともとのpopular antiquitiesと同じ範囲を指すものだが、学術的な意義において両者は完全に異なる二つの概念である。folkloreは集合概念であり、トムスが総体的に民俗事象を把握していたことが分かる。folkloreとはつまり、民俗事象への総体的把握なのである。一方のpopular antiquitiesはあくまで個別概念であり、これを用いる研究者は個別事例を通じて民俗の事実を把握する。よってpopular antiquitiesが表出するのは一つひとつの民俗事象であり、その事象が複数存在するがゆえに単数形antiquityは複数形antiquitiesとして表されるのである。形式のうえからいえば、両者の違いは森と樹木、人類と人間の違いと似ている。トムスの概念により、その研究対象は独立し、統一された全体としてはじめて認識され、民俗学の構築に際し、完全な対象が理論的に確立されることになった。だからこそ、folkloreはその後の年月において一つの科学にまで発展することが可能となったのである。もしも研究者の研究対象に対する認識のかたちが不揃いであったならば、統一されたディシプリンを構築することは不可能だった [60]。

folkloreとは、じつに奇妙な言葉である。おそらく、トムスは熟慮に熟慮を重ねてこの言葉を提唱したわけではなく、folkloreがその後100年におよぶ民俗学の発展にさまざまな可能性を与え続けるなど、予想だにできなかったであろう。folkloreの奇妙さは、このサクソン複合語が主体(Folk / 民衆あるいは人民) と対象(Lore / 知識あるいは文化) という異なる部分の規定を含んでいる点にある。この点こそが、後世の民俗学者がこのディシプリンのキーワードをめぐるさまざまな解釈を生み出すきっかけを作った。ある者は偏った分析的な対象と、総合的かつ全体的な主体 + 対象をすり替えた。またある者は、新しい主体 + 対象によって旧来の主体 + 対象に新たな意味の統合を行った。前者のやり方を用いたのが、いわゆる人類学派の民俗学者たちである。

残存という概念が、彼らにリアルな研究資料を指し示した。彼〔エドワード・バーネット・タイラー〕の残存〔survivals〕がその他の同義語〔例えばremains、relics〕に取って代わることができたのは、それが体系的な理論に属する専門用語だったためである〔49-50〕。

人類学派の民俗学者は民俗学的な意味において、はじめて全面的に民俗を研究した。彼らは民俗の俗を古代文化の残存と定義し、その内容を規定した。〔略〕実際の業績からみても、あるいはその理論形態からみても、人類学派は民俗学において卓越した功績を残した。人類学派の民俗学者が持っていたfolkloreとsurvivalsという二つのキーワードのうち、前者はディシプリンの研究対象、さらにディシプリンそのものを指し、後者は研究対象としてのfolkloreを定義づけるために、folkloreを指す具体的なコンテキストのなかで用いられた。folkloreが集合名詞であり、まとまりのある専門用語であるのに対し、survivalsは可算名詞であり、民俗を定義づける際にその性質〔伝統的な存在〕と存在状態〔事象的〕を説明した。また、folkloreの代わりに用いられる際には、非常に便利かつ正確に具体的な民俗事象を指し示すことができたのである。人類学派の民俗学者は、自らが定める民俗の定義と一致する民俗の範囲を明確にした。以上からも、民俗学の対象について、人類学派の民俗学者の認識はその理論形態上とても完全なものであり、かなり明晰だと言える。彼らはトムスの民俗概念を発展させ、しかも、こうした概念を利用して自らの学説を作り上げた。そして、民俗研究ははじめて理論形態を有し、ついにマニャックな個人的趣味から一つの学問へなりえたのである〔61〕⁹。

これは次のようにも言えるだろう。人類学派の民俗学者が複数形のsurvivalsで単数形のfolkloreを定義づける際、folkloreは民俗学の研究領域から退き、代わりにsurvivalsがリアルで具体的な研究対象を直接指すようになった。複数の研究対象としてのsurvivalsがfolkloreに与えた定義は、具体的かつ細やかではあったが、偏ってもいた。survivalsはあくまでfolkloreに分析（あるいは分解）を試みた結果なのである。そして、survivalsによって定義づけられた後、folkloreはトムスがしたようなトートロジー的な自己規定から脱し、複数の、すなわち具体的で現実的な規定性を有するようになったのだが、その反面、民俗学の研究対象であるLore-survivalsが強調されるあまり、その主体であるfolkは消失してしまうことになった。たしかに、トムスが記したあの短い手紙は、「後学に民俗を定義するためのさまざまな啓示と根拠を与え、世界民俗学史上おもな民衆文化説、口承文芸説、および羅列式定義法など、すべてはこの生みの親に由来する」〔49〕ものである。だが、より正確に言えば、人類学派の民俗学者による残存理論が創りだした民俗の定義が孕む主体なき文化論こそが、それらの起源なのである。

もちろん、survivalsを用いてfolkloreのなかのfolkを覆い隠してしまった人類学派の民俗学者が、主体である民についてふたたび言及しなかったわけではない。folkloreの提唱者トムスは「民についてはっきり議論したこともない」というが、むしろ「人類学派の民俗学者がようやく民について慎重な議論を始めた。そして農民や野蛮人などをそれと見なしたのだが、それはこうした人々が大量の残存物を保持しているからだ」〔29〕。こうして、人類学派以降の民俗学者には次のような傾向がみられるようになった。すなわち彼らには「俗に基づいて民を規定するという共通点があり、彼らは先に何が俗かを確定したうえで、各自定めた俗が出現する範囲に基づいて、誰が民なのかを確定する」〔28〕のである。「俗を以て民を定める、俗を以て民を論じる」〔28〕という話法によりはじめて、民はようやく民俗学というディシプリンの基本的問題として受け継がれ、研究者に繰り返し議論され、やがて民俗学者が観念のうえで正式にこの学術共同体の一員になるために受ける必修科目にさえなったのである⁹。

だがしかし、人類学派の民俗学者がsurvivalsでfolkloreを脱構築化していたそのとき、あるいはその少し後、folkloreの「主体 + 対象」という言及方式を堅持するアメリカ民俗学者がいた。それがウィリアム・グラハム・サムナーなのだった。

中国語のなかでfolkloreに最も近い専門用語は民間文化であり、民俗ではない。英語において、民俗と呼応するのはサムナーによって民俗研究に導入された“folkways”である。そのうち“folk”は一つの社会やコミュニティの人々を指す集合名詞であり、複数と目される。“ways”はもともと道や道のりを意味するが、転じて方法やシステム、さらに転じて習わし、風習、個人の習性などを表し、残るsは複数形を意味する。このことから、私たちはサムナーのfolkwaysを民俗と訳すのだ[77] 10。

単純に文化を規定するsurvivalsと異なり、folkwaysは主体としての民を内包している。また、単数形のfolkloreとは違って複数形である。つまりサムナーにとって民俗とは、主体としてのすべての個人あるいは集団が具体的な「行為様式(定式)」[77]によって表現する民俗活動なのである。これは人類学派の民俗学者にみられた集団アイデンティティのための伝統文化とは異なっている。サムナーがより重要視したのは、個人と社会が実践する現実の生活であり、folkwaysという言葉はサムナー民俗学思想の核心をよく表していると言えよう。「彼の民俗研究の着眼点は社会生活であり、当時ヨーロッパで流行していた民俗学のように文化に着目するものとは一線を画していた」[77]11。サムナーは「抽象世界から実践世界へ回帰した」[197]のである。

社会生活を民俗学の着眼点とする、ここには二つの意味が含まれている。一つは民俗が伝統的な生活文化というだけではなく、同時に現実の文化的な生活でもあるという意味である。サムナーは次のように記している。

民俗はその時々、それぞれの場所、あらゆる生活の欲求のために設けられる [173]。民俗はつねに生まれ続けている。馬車が走っていた時代にはそうした旅行にふさわしい方法があり、公営バスが走る現代では、これに対応する都市の交通に関する民俗が生み出された [180]。民俗[略]は伝統であり、また実際に存在している。生活全般においてそれらはいたる場所に存在するのである [183]。

社会生活を民俗学の着眼点にするという点に含まれるもう一つの意味は、民俗がたんに集団の行動モデルというだけではなく、とにもかくにもまずは個人の活動様式だということである。

わたしたちはこれ[民俗]の原始形態、発展過程およびその法則を研究できるし、これが個人に及ぼす影響と個人がこれに与える反作用も研究できる。そして後者こそが私たちが関心を抱くものだ[174]。

まさにここから100年の時を経て、サムナーは一人の中国人青年民俗学者によって、長く埃を被ったままだった古紙のなかから掘り起こされ、ふたたび光をあてられた。しかも当時、高丙中は「たいへんな驚きと喜びに包まれながら目にした」のであり、サムナーの民俗理論は「現在に至るまで最も理論性に富んだ体系であり、さらに「ここ100年間の理論民俗学の分野でなされた唯一の試み」とまで評された[77]。

サムナーは民俗生成の始点は個人の習慣にあると考えた。つまり民俗の民に個人という概念を導入したのである。普遍的なもの、流行しているものを研究する民俗学は、通常は木を見て森を見ず、集団の共同性を重視する際に個体差を見落とししてしまう。もしもサムナーが示唆するところに従い、個人を起点にして集団を論じるならば、民俗学は集団の共通性に注目しながら個の要素にも留意し、また集団心理を重視しながら個人の選択と主体性にも留意できるようになるかもしれない。こうした方向性は、現代の民俗に関する研究にはとくに有益である。なぜなら、現代化した生活において個人の主体性はすでにかなり発展しているのであり、個の要素による作用がしだいに強さを増すにともない、民俗研究も集団およびその一致性に注目するだけでなく、同時に個人およびその選択のからくりを考慮しないわけにはいかなくなるからである[100]。

ここから、サムナーが再考されるにいたったのは、サムナーを発見した高丙中と、高丙中に発見されたサムナーが、民俗学の基本的課題すなわちディシプリンの価値と意義について、きわめて近い、ひいては同じ考え方を共有していたからだということが分かる。両者は、民俗学が伝統文化を集団アイデンティティだけに注目する学問ではなく、現実の社会に関心を寄せることもできる、さらには個人の生活や人生、つまりその人自身の主体的な存在価値と意義にも思いを馳せることもできる、と考えた。民俗学というディシプリンがその基本的な問題意識ゆえに実現する効用に対して、おそらくサムナーは高丙中ほど熱い期待を寄せてはいなかっただろう。だが、サムナーが残した民俗学理論をめぐる体系化された記述は、理論的な見地から、高丙中に次のような信念を抱かせたのは間違いない。民俗学はそのディシプリンの基本的な問題意識をもって、社会に、人間の生に、大きく役立つ学問なのだ、と。しかも、その理論をより完全に、より徹底化することで、社会と人間の生に対して、このディシプリンが担うべき責任を担うのだ、と。したがって、

現代の中国人民民俗学者は民俗生活の研究を通じて、自国の人々の生に心を寄せることができる。伝統から現代へ大きく転換するなかでありえないほど厳しく、辛く、苦しくみえる人間の生に心を寄せることができる[146]。わたしたちが主体へそそぐ関心は、その人の生への関心をその起点としなければならない。民俗学は民俗定式と民俗生活を研究する際に、人々の生と結びつけて記述する、つまり、人生の過程において示される集団的定式そしてその定式について行われるパフォーマンスを研究するのである[163]。こうすることでのみ、民俗学者が生活を直視し、生活の問題に答え、生活に関心をもつという現代の使命を果たしうる可能性は生まれるのである[100]。

語り手自身の主体性と現在性、つまり「個の現実的存在」[145]の「個の物語」[高 1999]を基本的な問題あるいは問題意識とする現代民俗学は、歴史上の大物民俗学者たちが一貫してそうしてきたように、集団性や伝統性という物語だけを語ることはない。この現代民俗学は、100年の時を隔てて、二人の民俗学者によってそれぞれ発見された。いや、100年の時を隔てたというのは語弊があろう。サムナーの「思想の一部はあまりに前衛的で当時は受け入れられなかった」、しかも「現代であっても、[彼の]このような[生活を見つめ、個人を見つめる]観点は、とても寛容であるか新しい思想をもっている民俗学者にしか理解されない、また受け入れられないだろう」[102]。サムナーと高丙中は、実際には同時代を生きている¹²、フッサールの言葉を借りれば「時

を超えて協力しつつ哲学する人たち]なのだ[胡塞爾 2002 : 89]。

だがそうはいっても、現実の生活に関心を寄せ、個の生に関心を寄せることを基本的問題とする民俗学のみが、意義と価値を有する学問なのだろうか。もちろんそうではない。人類学派の民俗学者は残存説によって民俗学の対象を規定したが、かつてはそれも「時節に合っていた」[61]のである。当時、拒みようのない近代化の真ただ中にありながらも、マリノフスキーが述べたように伝統的な民俗とその担い手はいつも身近にあった[馬林諾夫斯基 1986 : 85]。民主主義と啓蒙主義兼ロマン主義により産み落とされた中国民俗学が歩みはじめた五・四運動時代にあっても、伝統的な民俗はまだ当時の普遍的な「生活事実」[119]だった。しかし、近代性のグローバルな拡大が進んだ結果、このような残存とその担い手(下層階級、原始民族)も急速に姿を消してゆき、民俗学ははじめて危機感を抱くことになる。これは、ディシプリンの対象が急速に消滅したことにより生じたディシプリンの危機だった。研究対象をすべて喪失してしまった学問が、それでもなお国に、民に、社会に、そして人間の生に役立つ学問でありうるのかが、問題になったのである。

民俗学はかつて人の役に立つ学問だった。民俗学は伝統民俗の事象研究によって大本营を築いたが、これもかつてはきわめて有用であり、「民族アイデンティティの統一を図るための根拠」[119]として、あるいは「民族アイデンティティを統一する対象を提示する」[140]ための有用な資源だったのである。もちろん、民俗文化は文化アイデンティティのためのロマンティックな資源というだけでなく、近代の啓蒙主義にとっては批判の対象でもあったのだが¹³、ここではこの点を考慮せず、あくまでこれを事象研究の学術的对象としての文化的資源と捉えよう。今日、この意味における民俗文化はもはや追い求める価値すらなくなってしまったのだろうか。社会に寄り添い、人間の生に寄り添う民俗学者の目には、民俗の事象研究が生活や人間の生からかけ離れているように見える。これは民俗学というディシプリンの基本的な問題意識が転換しているためなのだろうだが、しかし、そもそもこの転換はどのようにして起こったのだろうか。

先に述べたとおり、19世紀の近代化はヨーロッパを駆けめぐったが、当時は文化の残存も伝統の担い手(農民、郷民)も多数存在し、民俗イベントも全体像として現実に存在していた。当時、このような実在する大量の民俗イベントの「生活事実」に直面していた民俗学者は、総体的な研究を行うことができなかつたわけではない。行えなかつたのではなく、行わなかつたのだ。それは「民間のものこそ真に民族のもの」[122,123]という観点が存在していたためである。民間の伝統文化を通じて民族国家と民主主義社会の集団的アイデンティティを構築することこそが当時求められていたのであり、民俗学というディシプリンがその時代に生み出さる基本的な問題意識なのだった。これにより、集団に共通認識される観念(記号)形態の「民族的文化現象」[140]、つまり民間伝統文化をディシプリンの基本的問題とする民俗事象研究が生まれたのだが、その反面、個人が実践する、生活形態の民俗イベントをめぐる問題意識は、ディシプリン全体が着目する課題として提示されるには至らなかつた。

『民俗生活』の言い回しを借りれば、民俗はつねに文化と生活という二つの形態で存在しており、前者は文化が生み出された結果として、また後者は生活の投入過程として、それぞれ表現される。これと呼応して、民俗研究にも民俗事象(要素)の形式と民俗生活総体(イベント)の内容をそれぞれ志向する、二つの方向性が生まれた。前者は集団アイデンティティの伝統的観念を見つめるまなざしとして、後者は個人が実践する現下の活動へ向けられる関心としてそれぞれ表出した¹⁴。

民俗学の研究対象が生活全般であつてよいならば、民俗学の研究対象は永遠に消え去ることはない。人間の生活の総体、これはつまり人間の存在そのものであり¹⁵、人間の存在そのものが非

存在とはなりえないからである。よって、民俗学の研究対象が消失するかもしれないというのはまったくの杞憂であり、このディシプリンが直面する危機などではない。危機はあくまで、はたして人間の存在そのものがこのディシプリンの基本的問題意識と関連付けられるのか、という点に潜んでいる¹⁶。また、民俗事象研究の今後の展望だが、かりに伝統民俗が完全に現実生活から消え去ったとしても、民俗学は民俗伝統に歴史研究を行えるわけであり、その研究が文化アイデンティティの統一に有益だと考えられるならば、伝統民俗に関する事象研究も十分に提唱されるに値すると思われる。

『民俗生活』刊行から数年たったのち、この博士学位論文を執筆した動機を思い起こし、高丙中は次のように記している。

当時の私が民俗学研究の志向性に失望していたことを、今更隠すことはないだろう。博士論文を書いていた1990年、私のおもな狙いの一つに、民俗学の残存研究への批判があった。しかし、のちの歴史が証明するように、この時期、文化の残存を知識のうえでふたたび見えるもの（visible）にしたことは、中国人社会が大きな変容の流れのなかで自らの伝統と連続した文化を構築せんとする際に、鍵となる作用を発揮した。当時、文化現象としての残存を掘り起こし、また残存をめぐる言説を合法的なものとして提示したこと、これらは実質上、のちに中国人社会の後続的な文化的基盤を形づくり、中華民族の文化アイデンティティをめぐる集団意識あるいは集団的無意識を一つにまとめあげたのである[高 2006b]。

すでに指摘したように、研究対象が喪失するやも知れぬ恐れではなく、ディシプリンの基本的な問題意識の移り変わりこそが、民俗学の危機を創りだした。たとえば民俗イベントに総体的な研究を試みる者がいて、彼の目の前に民俗イベントで溢れかえる現実生活が広がっていたとしても、民俗学というディシプリンの基本的問題意識が以前のままならば、彼はいぜんとして文化の視点から民俗イベントを抽象化し、つねに「人間の現実的な行動に背を向けて抽象的な文化に注目する」[115] のであり、民俗イベントの全体的な過程はその研究視野には入らない。つまり、民俗イベントが民俗学者に問題視されないこと、そして「民俗学は生活を避け、生活も民俗学を忘れゆく」[116] こと、これこそが民俗学というディシプリンの危機の根源なのである。したがって、民俗の事象研究という志向性自体が民俗学の危機を招いたわけではない。その学術の志向性はディシプリンの問題意識によって規定されているのである。

おそらく時代の需要が変わったのだろう。かつてもっとも価値があるとされた民族アイデンティティは、一部の「社会的良識」[1]のある民俗学者からみれば、もはや社会生活を送るうえでの緊迫した課題ではなくなった。現在という時代の焦眉の急は、個人としての一人ひとりの生の問題を解決することである。「文化の視点から民俗と過去の関係性や民俗の史的形態を研究することはたしかに重要だが、生活の視点から民俗と人間の生の関係を研究することはより重要である」[110]。そこで、かねてより集団的、伝統的、そして文化的な研究をその根幹に求めてきた民俗学は、誕生以来最大の苦境に陥ったのである。

しかし、これはやはり時代が民俗学に難問を課したわけではなく、このディシプリン自身の問題だろう。生活の総体に注目することは、そもそも当初から民俗学というディシプリンが担うべき責務であったのに、その責任を民俗学は果たしてこなかったのである。繰り返すが、伝統的な研究対象の消失が「民俗学というディシプリンの地位を力強く揺すぶった」[127] 結果、民俗学の地位が疑問視された[126] のではない。民俗学の対象はもともと個としての一人ひとりの、そし

て個人間の協力を通じてそこに身を投じる、総体的な民俗活動であり、民俗生活だった。しかし、民俗学は自らの基本的課題について向き合っていかなかったのである。

だが、サムナーが民俗生活の現実を直観し現象そのものへの回帰をしたことにより、つまり生活現象そのものへの回帰を試みたその実践の努力により、この民俗学の基本的課題はすべての民俗学者の目に触れることとなった。ここでわれわれは、19世紀の人類学派の民俗学者が近代という歴史が求めるところに依拠して、通時的な近代の課題に取り組む際、彼らは一時的に民俗学自身に内在する共時的な基本的課題に目をつむっていたにすぎない、ということを理解できる。実際、民族アイデンティティにしる、文化アイデンティティにしる、いったいどれが民俗学の基本問題の共時的な実質的内容を、通時的なかたちで表現したものでないと言い切れるだろう。

クレイグ・キャルフーンは、19世紀のヨーロッパにおいて、民族アイデンティティや文化アイデンティティが自己実現の有効なかたちとなったのは、これらが直接「近代以前の競合的な忠誠精神が有していた重大な意義に対する深刻な反動だった」からだと考えた[カール霍恩 1999]。つまり、人類学派の民俗学者たちは、近代的な民主主義社会と民族国家の文化共同体のアイデンティティを思い描く際、血縁や地縁、階級等さまざまな伝統文化共同体に基づくアイデンティティを一旦超越することで、こうした伝統文化の共同体から個人を解き放ち、真に主体的な個の存在とならしめることを実現せんとしたのである¹⁷。

このことは、民俗学の基本的課題がもつ共時的な内容がときに通時的な現代的な形式で表現されることはあっても、民俗学の共時的な基本的課題そのものは、民俗学研究のさまざまな志向性において、基礎的な作用を及ぼしていることを意味している。そして民俗学の共時的な基本的課題、つまり個としての人間の主体的な存在という問題は、人間の生活現象に関する経験的直観を通じて、直接提示されるものである。これは民俗学の総体的研究がこのディシプリンの基本的課題について行う自己還元、自己認識であり、現代における民俗学が行いうる偉大な貢献である¹⁸。

民俗学の総体的研究が生活過程を志向する以上、それは理論のうえから事象研究が取りこぼした民俗発生のコンテクストを探し出さねばならない。かつて冷遇された活動の主体を連れ戻さなければならない。この民俗学は、もはや動きのない民俗を見つめるだけではない。民俗とその発生コンテクスト、そして主体が構成する活動全体を把握するのである[110]。

総体的研究はとくに民俗の主体の問題に関心を寄せる。主体は生活全体の一部だが、同時にそれは特別な一部分である。主体が民俗を操作するのであり、主体の生命活動が[民俗活動の]過程に展開の動力を与えるのだ。したがって、こうした研究は[民俗生活の]全体における主体性の発露を考察しうる可能性を有している[111]。

人間の活動としての民俗生活は、民俗定式における主体の存在を指す、また、主体が民俗定式へ自ら身を投じて構成する活動を指す。人間がその基点であり、起点であり、動因である。人間こそが主体、そしてその支配者なのである。よって、わたしたちは主体に強い興味を寄せるだけでなく、主体を民俗生活の焦点として位置づける[163]。

『民俗生活』が出版されてから15年ものあいだ、まさに民俗学というディシプリンの共時的な基本的課題——一人ひとりの主体的存在を見つめること——をめぐる理論的な思考が、高丙中の学術思想の基礎を作りあげてきた。2008年、新たに出版した論文集『民間文化と公民社会』に記した「まえがき」および第一篇において、高は次のように述べている。

私は本書のなかで民間文化の復興〔というテーマ〕を一番に掲げ、個の物語から語り始めている。〔略〕この物語は個人の視点から論じられているが、これは民間が主体、行動者によって組織されるという別の論点を支えるためである。政治と学術のうえで、民間は通常匿名の群衆を指し、それはmass、個人の影が見えない群集、沈黙する大多数、烏合の衆のことである。だがわれわれの物語が示すように、民間は明瞭に表現することができる個人でもあり、生きた人間である。彼らは主動的であり、思想を有し、行動する。抗議し、争うこともあれば、協力もする。彼らの日常生活は、些細な出来事だけでなく、利己を超えた価値と表現形式〔文化〕を同時に包括する。われわれが民間の学問に従事する際、心のなかに民を、積極的に行動する個人を、持たねばならない。大まかな意味で民間という概念を使用する際も、それが主体の集合であることをはっきりと意識せねばならない。特定の文化の源流を語るのに“folk”の概念を用いる際も、真剣にそれを公民という身分を持つ政治、社会、文化の構成員と見なさねばならない。以上のことは、今日、民間で行われる文化関連の調査研究が備えるべき学術倫理である。〔略〕批判される者〔民〕に有効な内省を促すには、彼らが思想のうえでも行動のうえでも主体であることを保証する必要がある〔だが近代以降の日常生活批判はまさに彼らが主体として成り立つ条件を破壊してしまった〕。民俗学者は民を社会行動の主体とする思想的過程および社会的過程に積極的に参与すべきだ。これが本稿の起点である〔高 2008：4,37〕¹⁹。

2. 具体性から抽象性へ、抽象性から具体性へ —— 民俗生活総体研究の方法論

現実的で具体的なものから、現実的前提からはじめること、したがってたとえば経済学では、社会的生産行為全体の基礎であり、主体である人口からはじめることは、正しいことのようにみえる。しかしこれは、もっとたちいって考察すると、まちがい《であること》がわかる。〔略〕もしわたくしが人口からはじめるとすれば、それは全体の混沌とした表象なのであり、いっそうたちいって規定することによって、わたくしは分析的にだんだんとより単純な概念にたつするであろう、つまりわたくしは、表象された具体的なものからますます希薄な abstracta 《一般的なもの》にすすんでいき、ついには、もっとも単純な諸規定に到達してしまうであろう。そこから、こんどは、ふたたび後方への旅がはじめられるはずで、ついにわたくしは、ふたたび人口に到達するであろう。しかしそれは、こんどは、全体の混沌とした表象としての人口ではなくて、多くの規定と関連とをもつ豊富な総体としての人口である。

〔略〕具体的なものが具体的であるのは、それが多くの規定の総括だからであり、したがって多様なものの統一だからである。だから思考においては、具体的なものは、総括の過程として、結果としてあらわれ、出発点としてはあらわれない。たとえそれが、実際の出発点であり、したがってまた直観と表象の出発点であるにしても、第一の道では、完全な表象が発散されて抽象的な規定となり、第二の道では、抽象的な諸規定が思考の道をへて具体的なものの再生産に導かれる。

〔略〕〔抽象性の範囲は〕すでにあたえられている具体的な生きた全体の抽象的で一面的な関連としてのほかには、どうしても実在のしようがない。〔略〕具体的な総体が、思考された総体として、ひとつの思考された具体物として、in fact 《事実上》思考の、概念作用の産物であるかぎりでは正しい、しかしそれは、けっして直観と表象とのそとで、あるいはまたそれら

をこえて思考して自分自身をうみだす概念の産物ではなくて、直観と表象とを概念へ加工することの産物なのである。あたまのなかに思考された全体としてあらわれる全体は、思考するあたまの産物である、そしてこのあたまは自分だけにできる仕方世界をわがものにする。

——マルクス『政治経済学批判序説』より抜粋

われわれはここで、真に存在するものそのものを認識するのだ、——たとえそれが、経験的に与えられたものから出発して、その手続きをみちびく極としての機能を果たす幾何学的理想形態への近似性をたえず高めてゆくという形式においてでしかないにしてもである。

——エドムント・フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』より抜粋

サムナー民俗学の問題意識により、特定の時代と場所を条件として客観的实在性を有する日常生活は、一つの研究領域と研究対象として言及された。そしてそこには、日常生活における個人あるいは個人の集合体としての群集(民)が、一定の行為様式(俗)に従事する文化的活動も含まれていた。サムナーの啓示によってすでに民俗学者たちが認識しているように、個人の具体的かつ総体的な民俗生活は、民俗学が感覚的に経験する「現実の出発点であり、したがってまた〔民俗学の〕直観や表象の出発点でもある」。しかし、これは民俗学の理論的叙述の出発点ではない。なぜなら、理論的記述の起点は民俗生活の具体的総体性に対する直観ではありえない。その起点となるのは、民俗生活の具体的総体性から進み、たどりつくことになる民俗文化の抽象的・断片的な概念規定のみである(わたしたちが学術論文を執筆する際、まず立論の土台となる理論的起点あるいは論理的起点を明らかにするのと同じである)。

理論的記述は概念から始めるのであって直観から始めるのではない。さもなければ、その記述は盲目的になってしまう。もちろん逆に、抽象的な概念が具体的な現実まで至らなければ、つまり概念によって具体的な現実全体を総体的に把握するのでなければ、その理論的記述もまた空虚なものだろう。民俗学史を紐解いてみれば、人類学派の残存説は単純な理論的記述に留まり、その観念対象を現実的に直観される感性的な経験からかい離させてしまったがゆえに、社会科学へ、すなわち経験—実証科学へパラダイムシフトする民俗学に、理論的記述と現実的直観の乖離という危機の根源を残すことになった。高丙中は比較的早い時期の民俗学のこうした「現実からのかい離」に陥った研究を、民俗学の「頭脳ゲーム」式形式主義的偏向と呼んだ。

民俗学の形式主義的研究は俗に着目し、民を傍らに置き去りにした。イベントから離れて事象を語る、人間から目をそむけてテキストを解説する、内容〔意味〕を無視して形式を論じるのである。意味に言及しない文化〔趣意〕研究などナンセンスである。民衆の生活を理解し、フィールドワークを通じて彼らの生活の民俗的過程を記録するのは第一歩にすぎず、その後は民俗事象をイベントのなかに位置付けて理解しなければならない。そしてテキストと活動の主体を関連付けて理解しなければならない。意味はイベントのなかで生まれる。それは行為の価値をめぐる主体の体験である。イベントと主体を切り離してしまえば、意味は語りようがない[高 1996]。

たとえ伝統的な民俗イベントが現実生活に幅広く残存していた19世紀にあっても、人類学派の民俗学者はその特有の問題意識とそれに呼応する志向性ゆえに、民俗生活という現実的对象に関心を寄せることがなかった。先に述べた考えでは、これは当時の研究者が共有していた通時的な

問題意識に原因があるのだった。また、ディシプリンをめぐる意識に着目すれば、これは早期の人類学派の民俗学者が民俗学は社会科学か、人文学かというディシプリンの位置づけについて、明確に自覚される認識を有していなかったことにも起因する。感性的に直観される対象の喪失により生じた民俗学の危機感は、実際には、人文学に端を発したこのディシプリンに社会科学化の意識が芽生え、経験的对象を感性的に直観しようという要求が生じてから、はじめて明確に認識され、指摘されるようになったのである²⁰。

以上からも分かるように、民俗学の危機というのは、ディシプリンの意識およびこれと呼応する基本的な問題意識の変容により生じ、煽られた。すなわち、民俗学というディシプリンの危機は、ディシプリンの性質の再定義(人文的学問から社会科学へのパラダイムシフト)によって引き起こされた危機であり、そこではじめて、ディシプリンの観念的对象を現実的对象へ切り替えるという課題が生じた。もちろん、学者の問題意識と志向性の転換、そしてディシプリンの性質の転換、これらは自らの存在形式つまり存在本質をめぐる人間の理解という根源的な問題とも関係している。人間が自身の本質的な存在形式を問い続ける過程においては、その理解もまた変化し続けているのである。たとえば人間とは観念的な対象的存在(文化の人)か、それとも経験的な対照的存在(生活現象のなかの人)なのか、あるいは本稿が以下に示すように超越的な主体的存在(生活現象の上あるいは外の人)なのだろうか。

民俗学の経験—実証論的な学理および方法論の転換という問題に戻ろう。サムナーは経験—実証的ディシプリンとしての民俗学の研究対象、すなわちその民俗生活の感性的に直観される性質を明確に示した。しかし先に述べたように、この現実的对象を理論的に説明しようとするれば、感性的な直観を直接その起点に据えることはできず、あくまで理性的な概念から出発しなければならない。そこで、過去の民俗学者が具体的な民俗生活について行ってきた理論的抽象化、すなわち偏った規定により発明された概念が、サムナー民俗学の論理の出発点となった。そして、これらの概念と理論(素朴な理論ではあったが) [76]を受け入れ、転換し、それを起点とすることで、民俗学の経験—実証研究はようやくその完全な研究領域を把握し、その統一された研究対象を認識することができたのである。

[サムナーの] 理論は生活の具体性から定式と観念の抽象性へと進み、さらに定式と観念が統一された抽象性の具体化へと進む。こうした思想と方法は理論的な価値があるだけでなく、現実的な意義も有している。彼は生活を総体的に把握しようと努めているのである [100]。

人文主義的傾向が強かった19世紀のヨーロッパ民俗学とは違い、社会科学的傾向がより鮮明だったサムナー民俗学にとって、具体性から抽象性へと進む方法(すなわちマルクスが言うところの \downarrow 向法)とは、具体的かつ総体的な民俗生活という民俗学研究の経験的对象への感性的直観から出発し、「活動の主体あるいは主体の活動を民俗イベントから抽出し、これを排除あるいはエポケー」し [114]、抽象的、断片的な民俗文化の理性的概念へ還元することを指す。同時にこれはディシプリンの学史における概念の起点へ還元することも意味しており、よって、ディシプリン史上の概念の起点が、総体的、具体的な現実的对象に理論的記述を行う際の論理的な前提になることになる。

具体性から抽象性へ、これは第一歩にすぎない。具体的な抽象性からさらに抽象的な具体性へと進まねばならない [144-145]。

抽象性から具体性へ進む方法(マルクスが言うところの $\dot{\text{上}}\dot{\text{向}}\dot{\text{法}}$)とは、このディシプリンの歴史に登場したさまざまな断片的、抽象的な概念規定を論理的な前提とし、具体的かつ総体的な現実の対象つまり民俗生活を総体的に把握するという意味である。ここから、民俗学の理論史、言い換えると民俗学の概念が自ら変容を遂げてきた論理の歴史は、民俗学が現実の対象について行ってきた観念的な把握のプロセス(俗から民の生活への進展)とまさしく一致していることが分かる²¹。

つまり、民俗学の学史において発明された数々の概念、なかでもとくに本源的概念は、経験—実証研究が現実の対象を把握するにあたって、その理論的な意義を完全には失っていない。もちろん、実際にはこうした概念はつねに観念の対象の構築に寄与しているのだが、他方では、これらがさまざまな抽象的、断片的な角度から、民俗生活という具体的かつ総体的な現実の対象をめぐるわれわれの理解を構築し、そして豊かにしてくれているのだともいえる。そもそも学術の歴史のうで概念が発明されず、知識が生産されてこなければ、ディシプリンの伝統において現実の対象を「多くの規定と関係性を有した豊かな総体」として把握することもできない。よって、学術史上、観念の対象を把握するために発明されてきた理性的な概念は、いずれも現在われわれが現実の対象を直観するためのさまざまなモノの見方の源なのである²²。

この意味において、『民俗生活』の第1章ならびに第2章「ディシプリンの歴史における民俗学の対象」に関連する理論と概念についてのまとめは、たんなる先行研究の文献整理ではない。それは、われわれが問題意識を抱いたまま「ディシプリンの歴史へあらためて立ち戻り、そこで答えやヒント、考え方などを得る」[9] よう促す学史の再構築である。この学史の再構築を通じて、具体的な現実から抽象的な概念への進展(還元)を再現し、その後、「思考を具体性の掌握のために用い、それを精神において具体的に再現する方式とする」ために、抽象的な概念からふたたび具体的な対象へ向かおうというのである。

ここでは、史的に(つまり論理的に)変容する民俗学の概念について、時間軸のうえから通時的な描写を行うことと、空間のなかで理論的に(これもまた論理的に)示される民俗学の対象について共時的な把握を試みることに等しくなっており、史的描写と理論的記述が高度な論理的一致をみせている。『民俗生活』という書物の構成には、抽象的な俗という文化概念(観念)から具体的な民という生活の対象(現実)へ進んでゆく民俗学の社会科学的手法に対して、また人文学から社会科学へ向かう民俗学の転換過程に対して、全面的かつ奥深い理論的な示唆が含まれているのである。

『民俗生活』の第1章ならびに第2章では、民俗の民をめぐる欧米学者の解釈が列挙された。

歴代の英米両国の民俗学者は、民俗の定義について語る際、その多くが民俗主体としての民という記号表現(シニフィアン)の具体的な記号内容(シニフィエ)に言及するのを避けており、歯切れが悪い。たとえば『民俗、神話、伝説標準辞典』には民俗に関する定義が21も収録されているが、俗をめぐる議論が展開されるなかで、残念ながらいずれの定義も民について明確に意見を述べていない[10]。

たとえ何が民であるか明確に定義づけた後であっても、欧米の民俗学者には次のような共通点があった。

俗に基づいて民を規定する。つまり、何が俗であるか事前に確定しており、各々がそうだと認識する俗の出現範囲に基づいて、何が民なのかを再規定するのである[28]。

われわれはすでに「俗を以て民を規定する」あるいは「俗を以て民を論じる」[29]という考え方で、早期の民俗学者が担っていた時代の役割、そしてそこから生まれた問題意識（文化的アイデンティティの感情的一致および理性批判）が密接に関係しており、社会科学化する民俗学の方法論とは無関係であることを確認した²³。

英米の民俗学史において、民俗の民を論じた論著はさほど多くない。その一方で、民俗の俗を論じたものは相当な数にのぼる。多くの論述は俗のために書かれ、民を論じるのはあくまでついでのように見える。というのも、英米の民俗学者は俗の研究を通じて俗を有する民を認識したいのではなく、俗を民から分離可能な、自律的に存在する文化的現象として研究したいのである。つまり、その研究のまぎなしは現実的な民ではなく、文化的な俗に注がれている。よって、民俗の俗に自然と紙幅がさかれてゆくことになる[46]。

西洋の民俗学者は、民をその思考がたどりつくべき帰宿としない。俗に関する知識を打ち立てようとするのである。その業績においては、民が有効な手段となる場合に限り、民に言及する。だが多くの場合において、民はつねに省略可能であり、特別に言及しなくても困らない[140]。

「俗を以て民を規定する」あるいは「俗を以て民を論じる」というのは、けっして西洋の民俗学者が自覚して採用する手法ではない。彼らが民に論及するのは、ある俗がどんな民によって担われるかをついでに説明するためにそうするのであって、民の性質、状態および存在意義を説明するためではない。民の性質、状態および存在意義は、むしろ俗の性質、状態および文化的意義を説明するためにあるかのようである。よって、欧米の民俗学者が民を議論しても、「あくまでついでのように見える」のである。

このことから、「俗を以て民を規定する（論じる）」というものは、欧米の民俗学者にその起源をもつ明確な手法というよりは、『民俗生活』以降、理論的に自覚されるようになった方法論的意識だといったほうがよいだろう。早期の欧米の民俗学者にとって、「俗を以て民を規定する（論じる）」とは、さらなる発展が待たれる方法論上の可能性にすぎなかった。『民俗生活』が先陣を切ってFolkloreをFolkとloreに意識的に分割したのであり、つまり民俗を民と俗に分析し、抽象的、部分的な俗から具体的、総体的な民および民の全体的な生活へ進むことで、「俗を以て民を規定する（論じる）」という考え方は自覚される民俗学的方法論に成長したのである。

『民俗生活』より前の欧米人民俗学者は、偶然現れた美しい流星のようなサムナーを除けば、たとえFolk-loreに分解し、『俗を以て民を規定する（論じる）』という考え方をもっていたとしても、自覚される社会科学の理論的意識には乏しかった。よって、「俗を以て民を規定する（論じる）」は欧米人学者が開発したやり方であるというよりは、『民俗生活』が抽象的な俗という文化で具体的な民およびその生活を規定するという社会科学の研究パラダイムを開拓したといったほうがよい。「欧米学者は『俗を以て民を規定する（論じる）』という研究の道のりを辿った」と言っても誤りではないが、より正確には、これは『民俗生活』が欧米民俗学史について行った論理の再構築なのである。あるいはこう言うべきだろう。社会科学化という視点に立って見れば、欧米民俗学史の全体的な歩みは抽象性から具体性へ——つまり「俗を以て民を規定する（論じる）」——という方向性と情景を映し出している、と。

欧米の民俗学者の「俗を以て民を規定する（論じる）」という考え方とは違い、五・四運動時代の中国では、「学者たちは〔俗に基づいて確定した〕民の範囲内で〔人と人のあいだの文化的〕差異

を認識していなかった。まず人間的な意味において〔人と人のあいだの階級的〕差異を認識した〔43〕。そして、一部の人間(統治階級)を民の範囲から除外したのである²⁴。

中国人学者のこうした「俗を以て民を規定する(論じる)」に当てはまらない考え方は、なにも五・四運動時代の学者だけの専売特許ではない。たとえば1932年の『現代イギリス謡俗および謡俗学』のなかでも、作者の江紹原^{ジアンシャオユエン}は「民衆の生活」や「民階級の生活状況」といった概念と命題に複数回触れており、Folkloreの旧訳である民俗学を「民学」に変更するよう提議までしている〔68,74〕。この新しい翻訳方法において俗が消えているからといって、中国の学术界に経験—実証主義的研究の伝統が欠如していたとは断言できない。しかも中国の学术界は近代以降の社会科学的手法の普及の影響を大きく受けていないことを考慮すると、あるいはこれは民族的、文化的な人文主義思想によるものかもしれない。

民の具体的な記号内容は時代によって変化する。民は生きた概念であり、歴史上変化し続けた〔44〕。〔中国人学者の目に映る〕国民説は民族全体説の発展であり、平民説と労働人民説は民族全体説の否定である。そのうち労働人民説は平民説が極端化したかたちでもあった。最後に鐘敬文^{ヂョンジンウェン}教授を代表とする中国民俗学会の一部の人々は全民族を民と見なしようとした。それは平民説の否定、そして民族全体説への回帰、つまり否定の否定だった。ただし、この回帰はより高次元での回帰であり、旧説をより豊かに発展させたものである。ここでいう民族とは内容に乏しい空虚な概念ではなく、豊かな内的規定で満ちている。この説を支持する者は、民は古代の人々も含むとしながらも、現代の人々の方へより重きを置いた。中国はもともと多民族国家であり、一つの民族内にも多くのコミュニティが存在するうえに、階級的な差異も認められる。全民族説は旧来のさまざまな観点を合理的に組み合わせたものであり、平民説を否定しながらも、平民説の階級的差異をめぐる認識を融合させてもいる〔45〕。

これはまたしても、具体性(民族全体説)から抽象性(労働人民説)へ、抽象性(労働人民説)から具体性(全民族説)へと論を進めた典型的なケースである。しかし、中国人学者の否定の否定は、終始主体観念の対象範囲内で理論的、論理的演繹を行うにすぎない。文化など部分的で抽象的な概念の助けを借りて、主体と主体の活動およびその生活の総体的かつ具体的な性質を規定するわけではないのである。

欧米の民俗学者が俗の類型を認識することを重視していたのと比べ、中国民俗学者は民そのものの身分の区別に注目していた。古代と現代における異なる学術、思想、知識および文化的伝統の差異を紐解き、またそれぞれの国で民俗学が誕生した具体的なコンテクストに着目すれば、おそらくより直接的にこの問題を説明、解釈できることだろう。まさに『民俗生活』の第5章で重点的に論じられているように、19世紀のヨーロッパの民俗学が解決せんとしていたのは、民族国家の文化アイデンティティの問題だったが、一方20世紀の中国民俗学が直面していたのは民主主義社会の集団的等級の問題だった。おそらく、こうした比重の違いによって、現代民俗学は異なる民族と国のコンテクスト下において、それぞれ異なる概念(俗と民)をその起点とし、あるいは理論の道すじとして採用したのだろう。

以上のことから、わたしは「俗を以て民を規定する(論じる)」とは、民俗学がその母胎から受け継いだ、自覚される論法や方法ではないと、より確信を持って述べることができる。これは、『民俗生活』が社会科学化した方法論的立場からより自覚的に思考し、民俗学というディシプリンの対象をあらためて理解し、把握するために、民俗学史について行った論理的再構築なのである。

また、欧米人学者のように俗の視点から民を理解するにしろ、あるいは中国人学者のように人間の角度から民およびその俗を理解するにしろ、いずれも具体性から抽象性へ進み、そしてさらに具体性へと回帰するという方法論上の社会科学化傾向が、たとえ無自覚でも共有されていることに気づかされる。ただし、こうした傾向は一つの方法論的可能性にすぎず、これが自覚される学術の現実となるには、知識考古学のような理論的解釈および実証的な民俗研究の経験的な応用を待たねばならないだろう。

もしも「俗を以て民を規定する(論じる)」が、抽象的な文化から具体的な生活に至る社会科学的方法論の民俗学的な独特な表現形式ならば、『民俗生活』はまさにこの独特な形式を借りて、中国と西洋の民俗学史を人文学から社会科学へと転換する歴史の流れとして捉え、同時に民俗生活という民俗学の研究対象を社会科学化する民俗学の共時的な研究対象として位置づけたと言える。『民俗学生活』によって、「俗を以て民を規定する(論じる)」は「抽象性から具体性へ」すなわち「文化から生活へ」という社会科学的方法論と方法を運用して、生活文化の俗と民の文化生活を研究する具体的な方案となった。これにより、現代の中国人民俗学者たちがいまだ「俗を以て民を規定する(論じる)」という考えを採用していないときでも、高丙中はもともと人文学である中国民俗学の問題を普遍的な社会科学の問題として、問い直すことができたのである。

われわれは先に欧米人民俗学者に向けて問いを發した。すべての人間が民でありうるならば、人間はどんな意味において民なのか、と。ここでは我が国の学者にも問いを向けよう。民俗学が全民族を対象とし、しかも民俗学がそのディシプリンの視点からしか全民族を研究できず、全民族を全面的に研究できないとしたら、その全民族とはどのような意味において民なのだろうか。社会の構成員は俗を表現するときこそ民なのであり、民とは俗に相対して存在するのである。よって、民に関する問題に答えようとすれば、かならず同時に俗をめぐる問題を解決しなければならない[45]。

とくに、「民をあらゆる集団に拡大解釈する際、彼ら〔民俗学者〕はあらゆる集団がすべて民俗の民であることを論証しなければならない」[127]。そこで高丙中は、中国および欧米の民俗学者を判断し、批判する問題提起のかたちとして、「俗を以て民を規定する(論じる)」を用いた。これは「抽象性から具体性へ」という社会科学的方法論の、民俗学内における具体的表現だった。彼が中国人学者に提示した問題とは、もしも「俗を以て民を規定する(論じる)」のでないとすれば、いかにして民の具体的かつ総体的な生活を理論的に把握できるというのだろうか、というものである。また中国および欧米の民俗学者に対しては、次のように問うた。もしも「伝統的な俗を以て民を規定する(論じる)」ならば、民の具体的かつ総体的な現実の生活はいかにして理論的に把握されるのだろうか、と。

民の存在状態、性質および存在意義が俗によって規定されるならば、俗とは一体何なのだろうか。これは使命感をもって社会科学へ転じた民俗学が、かならず答えねばならない問題であろう。社会科学のパラダイムに導かれ、俗は特殊な「伝統的民俗」ではなく、サムナーが言うところの「現代民俗」ですらなく、あくまで「普遍的定式〔を有する〕生活文化」[141,144]、つまり具体性から抽象性へ進む思考過程における理論上必然的に要求されるあの「もっとも単純な諸規定」として、社会科学系ディシプリンである民俗学が第一に省察するもっとも抽象的な純粹形式の理念(Idee)となったのである。

われわれはたしかに奇妙に感じる。なぜ、かならず民俗を伝統的なジャンルと類型に限定しなければならないのだろうか。人々が伝統的な民俗のジャンルと類型を表現した後にはじめて、われわれがようやく彼らを民として考慮するのはなぜだろうか [31]。なぜ民俗学者たちには、民俗が人間の基本的生活を構成している事実に向き合う勇気がないのだろうか。人間の集団的な慣例はこれほどまでに普遍的で、広域におよぶのに、なぜそのうち古い形式のものだけを民俗だと認めるのだろうか [65]。

具体的な内容ひいては具体的な形式にこだわるのではなく、あくまで普遍的形式を有する俗のみが、民の通時的な伝統的生活とその共時的生活を規定できる。高丙中は、時代を代表する民俗学者たちが規定した伝統的な俗は、いずれも高度に抽象化された普遍性には至っていないと考えた。われわれの手で伝統的な俗にさらなる抽象化と還元を加える、さらには現代民俗の具体化、個別化したsurvivalsを、popular antiquitiesによって規定されるのではないもっとも抽象的で普遍的なfolklore——つまり絶対的に抽象的で普遍的な民の俗（この民の俗こそ民俗学の共時的概念として再解釈されるfolkloreの先天的、必然的意義である）——へと還元する、こうすることによってのみ、最終的にどんな通時性も超越する具体的な俗に至ることができる、またこのもっとも抽象的かつ普遍的な民俗の単純形式から出発することによってのみ、いろいろな時代、地域の具体的な民俗が持つ複数の内容を共時的に把握できる、と考えた。そして、民に含まれる一人ひとり——古代の人々に限らず、近代の人々、今を生きる人々、また本土の人々だけでなくそれ以外の人々——に、民俗文化の「普遍的定式」の助けを借りて、「俗を以て事を行う」という文化的生活を通じ、自らの存在意義と存在価値を絶え間なく、何度でも表出せしめるのである。

ここで一度まとめよう。「具体性から抽象性へ進み、再度具体性へ進む」というのは、たんにわれわれが民俗学史を把握するための方法論ではない。同時に民俗文化と民俗生活という民俗学の研究対象を把握するための理論であり、方法である。

民俗学は民俗〔文化〕定式の研究から民俗生活の研究へ進むべきだ [161]。

民俗活動そのものは、時空を超えて未来へ歩むことができない。民俗が未来へ足を踏み入れるには、まず抽象化を経て、その成立条件である時空や具体的存在としての主体を取りのぞくことで獲得される民俗定式へと変化し、主体によって新たな現実のなかで民俗の過程として演じられなければならない。〔略〕民俗が具体性から抽象性へ昇華するのは、ふたたび抽象性から具体性へすすむチャンスがあるためである。したがって、抽象的な定式にまとめられた後の民俗というのは、その時が来るのを待っている。新たな時間、新たな空間、新たな主体を空っぽの状態で待っている。〔略〕具体性—抽象性—具体性、暫定性—恒久性—暫定性、一次性—持続性—一次性……、このように民俗の重複的なパフォーマンスは構成される [156]。

また、これには次のような意味もある。古典的な民俗学は民俗という研究対象を、近代性によって語られる文化的他性あるいは文化的他者といった何かしらの価値判断を含むものと見なしてきたが、「抽象性から具体性へ」すなわち「文化から生活へ」という社会科学的方法論は、この古典的な立場をついに手放した。言い換えれば、民俗学の社会科学化は、民俗を時間に支配されるイデオロギー下における他者の言説とする慣習を改変し、民俗を過去すなわち伝統の残存という位置から解き放ち、現下の主体生活のコンテクストの条件下にあらためて位置付け、その感性的経験

的存在者の性質が直接直観される「社会的事実」[高 2006c : 1]という本来の姿を取り戻させたのだ。そして、「近代的なディスコースの陰影から、民俗学あるいは口承文芸を救いだすのに重要な功績を残した」のだった[戸 2004 : 64-66, 84]。

1990年、当時28歳のこの若手民俗学者は、「抽象性から具体性へ」、「文化から生活へ」、さらに「俗を以て民を規定する(論じる)」という社会科学化した民俗学の方法論について明晰な論述を行った。彼は「こうする他に選択はない」[9]と述べたが、この選択を目にしたわれわれはそこに彼の内なる良識が含まれており、自由な主体としての人間の存在意義について関心が寄せられていることを知る。だが、かりにこの点を考慮せず、その系統性や体系化された「理論的魅力」および「論理的能力」[99]だけを見ても、十分に称賛に値するだろう。「なんと称賛に値する理論形態なのか!」[102]とは、『民俗生活』の作者がサムナーに贈った賛辞だが、わたしは作者自身に同じ言葉を贈り、幾年も歩みを共にしてきた者の一人として、心からの感謝をささげたい。

3. 時間のなかで発見される主体と時間における自由の欠如 ——サムナー民俗学の理論的難問

弁証論において暴露される純粹理性の二律背反は、人間理性のかつて陥ったことのある最も有益な誤謬である。思うに二律背反は、結局われわれを駆ってこの迷宮を逃れしめる鍵を求めしめるからである。そしてこの鍵が発見されたならば、それはわれわれが探しはしなかったがしかし必要とするもの、すなわち事物の高次な不易の秩序に対する展望を開示する。この秩序たるやわれわれが今すでにその中にあるところのものであり、かつその中においてわれわれはその後一定の指定によってわれわれの存在を最高の理性規定に従って続けることを指示されるところのものである。

——カント『実践理性批判』より抜粋

(1) 民俗が人間の自由な生活であることはいかにして可能か

さて、われわれはようやく、サムナー本人が直観したすべての人、および一人ひとりが属する共同体の具体的かつ総体的な民俗生活の表象までたどり着いた。サムナーの「乱雑、バラバラひいては矛盾しているように見える」「随筆式文体」[102]については、すでに高丙中が「その論述を整理し民俗学の理論体系を組み立て」ている[77]。そこから、サムナーの概念体系には、個人の「通常」の「行為様式」から集団が「かならず」[80]従わねばならない「道德規範」という「最上位」の「活動定式」[79]にいたるまで、民俗(folkways)の等級秩序が設けられていることが見て取れる。

個人の行為方式あるいは活動定式→個人の習慣(habits)→集団の風習(customs)→集団の儀式(ritual)²⁵→集団の道德規範(mores)(禁忌のような否定的な規範も含む)²⁶→集団の性格(ethos)²⁷[77-82]。

サムナーにとって、個人の「行為様式」から「集団的性格」までのすべては、歴史(時間)における発展の過程である。「個人が同一の行為様式を反復することで習慣が形成され、集団の場合は形成されるものが風習になる」[78]。「直接の動機は利益である。利益は個人に習慣を生じさせ、集団に風習を生じさせる」[174]²⁸。したがって、発展は個人と集団にとって有用な利益——個

人の「利便性」と集団の「福利」[174-175, 186]——であるという考えから、人々が「試行錯誤の仕組み」[176]のもと「反復」や「重複」の実験あるいは実践を行うなかで、経験される民俗活動の効果に基づいて「優良化」[176]し、良いものを「選り抜き」[173, 178]、それが「需要と願望を満たす」という目的に「合致した」[173-175, 178]結果である[77-82]。

サムナーの民俗は単純概念ではなく、多層的な複合概念である。民俗の範囲は広く、その種類も多い。いかにして理論上それらを秩序だて、帰宿へ導くかというのは、たしかに難問である。サムナーはそれらが現実で使用される際に有する性質に基づき、習慣—風俗—道德規範という分類を試みた。つまり、理論のうえからそれらを総体的に把握する、あるいはその総体を把握しようとしたのだが、雑多な民俗は生活においては渾然と一体化している、そしてサムナー理論においてもまた、民俗をまとめる雑多な専門用語が渾然と一体化している。これこそ、理論が持つ魅力だろう[99]。

多層的に系統化され、体系化されたサムナーの民俗概念は、『実践理性批判』の「善・悪概の念に関する自由の範疇表」に列挙された、実践行為の等級秩序を彷彿とさせる。カントによれば、この「自由の範疇表」に列挙された諸実践行為を表出する範疇は、「道徳的にはまだ無規定の、感性的に条件づけられた範疇から、感性的には無規定で、まったく道德法則によって規定されている範疇へと進行する」のだという[康德 1999 : 71]。これにより、一般的な実践的理性から純粹実践的理性までのさまざまな実践行為の全類型がカバーされることになる。また、サムナーの民俗概念体系は、これまたカントが『道德形而上学の基礎づけ』で描いた人間が自己と他者について背負うべき不完全義務と完全義務も連想させる。こうした義務が、その自己と他者、また不完全性から完全性への発展によって、実践行為の等級的秩序を浮かびあがらせるためである。

ここで注目したいのは、カントが道徳的実践行為の秩序の層を列挙する際、英語のfrom…to…に相当するvon…zu…というような言い回しを用いながらも²⁹、非道徳的な行為から道徳的行為へ向かう時間的な発展という意味でそれを用いたのではない、という点である。たしかに、カントはこの言い回しのなかで、proceed (Gregor訳)や進展(韓水法訳)、進向(鄧曉芒訳)、前進(李秋零訳)などと英訳あるいは中国語訳されたfortgehenのような語彙も用いている³⁰。しかし、その実践理論の全体から見れば、道徳的行為は諸実践性行為の経験的な効力のなかからすべて発展あるいは進化して生まれることはできないのは明らかである³¹。道徳的行為は、あらゆる実践行為(道徳的行為と非道徳的行為は不道徳な行為も含む)の効力を、ア・プリオリな実践の志向性のなかで絶対的に排除し、エポケーするところから生まれるのである³²。

突然サムナーとカントの比較をもち出してしまったが、わたしはただ次の点を指摘したいだけである。サムナーの描写する諸民俗行為は重複可能、反復可能なもの、つまり定式化できる同一の形式を有しているが³³、諸民俗すなわち各行動様式の「現実使用される際の性質」[99]には実質的な差異が存在する。個人の習慣ひいては集団の風習に見られるように、ある行為様式は個人の利便性を追求する目的に役立ち、また別の行為様式は集団の儀式や道德規範のように、社会全体の福利に役立つ。前者は一般的に道德法則としての意味をもたないが、後者はその価値を有している。

サムナーは次のように述べる。「伝承されてきた慣習的なものは一部の様式や方法について行われた試験と経験の産物である。人々はこうした方式や方法を利用して、生活の細部を滞

りなく、しっかりと営むことができる。それらはなくてはならないものなのである」[201]。「仮に行動する以前にすべての局面について判断を下し、あれこれ考えてはならないとしたら、その負担は耐えがたいものだろう。まさに習慣や慣例のおかげで、わたしはこうした状況から免れているのだ」[94]。

もしも風習がなければ、人と人が共に暮らすことは難しい。習慣がなければ、人は自分のすべての行動を計画し、最初から最後まですべての行動の細部まで考慮しなければならない。朝目覚めたときに、まず先に上着を着るかズボンをはくか考えなければならない。洗面所に行けば、先に顔を洗うか歯を磨くか考えなければならない。もしも本当にこうなったら、人はどうやって耐えられるというのだろう。だが実際は、つねに風習と習慣がわたしたちを救ってくれているのである[6]。

こうした個人的な習慣と集団の風習は、人々が「普通にやること」[80]だが、だからといって道徳的な強制力があるわけではなく、けっして人々が「やらなければならないこと」[80]ではない。一方の道徳規範とは、

このように流通する慣例と伝統には、社会の福利に有益な価値判断が含まれており、何かしらの権威によって掌握されるものでないにしろ、人々にこれを守るよう迫る。道徳規範とは、社会福利に関する普遍的な哲学と倫理的内容を含んだ民俗のことである。その哲学と倫理思想はもともとその内に秘められており、民俗の発展はそれらをより明確にする[79]。

サムナーは、質的にまったく同列で語るができない二つの民俗定式の間を、一方の試験的効果によりもう一方が発展してくると捉えた。これは、一つの民俗定式がそれ以前からある民俗定式の試験結果を経験的な原因として生まれる、という進化の関係である。ここから、サムナーが功利主義者であると同時に、いぜんとして進化論者であったことが分かる。言い換えれば、サムナーは後のマリノフスキーのように静止した社会構造に着目する機能主義者ではなく、動態的な社会機能に着目する進化論者なのである。進化論者にとって、社会機能の発展、進化の原因は人間の実践的経験からくるものではあるが、この実践的経験によって映し出されるのはあくまで本質的、原理的なものであって、非本質的、非原理的な偶因ではない。もちろん、これは19世紀の進化論者が普遍的に堅持していた、「起源イコール本質」という観点である。言い換えれば、彼らにとって原因とは本質であり、原理だったのである。

19世紀の起源研究は、歴史的起源の偶因に対する経験論的追求だと勘違いされがちだが、そうではない。当時の進化論者にとって、起源あるいは最初の原因は本質、原理を意味していた。だからこそ、19世紀を生きたサムナーは「原理は原因性のもの」という言い回しを「近代的信念」[191]と捉えたのである。近代以降、まさにカントが述べたように、古代ギリシャ人の思考のかたちを受け継いで、人々は時間の視点から、あるいは本質(存在の原理)の視点から原因について考察を進めてきたのだ。

起源(第一のそれ)とは、ある結果が第一原因に由来すること、すなわちもはや種類を同じくする別の原因の結果ではないような原因、これに由来することである。それは理性起源としてか、または時間起源としてか、そのいずれかとして考察されうる。理性起源という意味では結果の現存性だけが観察されうるが、時間起源という意味では結果の生起が観察され、

したがって事象としての結果が時間内の原因に関係づけられるのである[康德 2007 : 39]。

カントが言うところの人間の存在結果としての理性（本質の存在原理）起源は、進化論者がどんなに追求してもけっしては辿りつくことはできない（かつての哲学批評はこの点を誤解していた）。しかし、進化論者の問題はその目標が到達不可能であることではなく、彼らが起源をめぐる二つの異なる思考のかたちを混同している点にある。経験的に発見され、理論的に説明する自然の因果性過程の普遍的必然定式は、発展や進化などの時間性概念によって規定されるが、彼らは人間の存在結果である理性起源までも、こうした定式に当てはめてしまった。そして、人間の実践の歴史において、主体がたえまなく（超越的に）創造しなおす（時間のなかにあっても）非連続的である「諸事象のあいだ」の関係性が、はたして自然の因果性に似た過程に還元できるものかどうかを、まったく考慮していないのである。

民俗構築の起点は、人間がその動物の祖先から受け継いだ心と体の素質、本能および技能にある、少なくともこうした類の傾向性にある。人類という高度な動物は、けして無から生じたわけではない。すでに高度に発達した動物の祖先が有する本領から始まったのである。「動物の祖先の行為形式が人類の習慣と善悪の道筋を形づくった。この道筋を通して、何事も右手を優先する習慣およびその他の精神的・身体的活動は発展してきた」[83]。

ここで、われわれは次の点を問わねばなるまい。人間の道德規範のような倫理化した行為方式は、はたして動物の祖先から受け継いだ心と体の素質、本能および技能の起源から発展、進化してくるものでありうるのだろうか。人間が動物の祖先から受け継ぐことができるもの、それは利便性に関わるものかもしれない。さらには経験的效果を考慮することによって賦与された、集団の福利と利益に関わる福利的なものであるかもしれない。だが、カントの純粹実践理性の視点からみれば、人間が動物の祖先から真に純粹な道德的なものを受け継ぐ可能性は皆無であり、たとえ個人ひいては集団の福利（幸福）という経験的效果を獲得したとしても、不可能なのである。なぜなら、道德規範という人間の道德に関わる行為規範は、人間が動物本能による存在方式を超越し、真に人間となったときに、完全に自らの純粹理性に基づいて獲得する実践原理だからである。

「人間が理性的存在（理性的動物）である」[胡塞爾 2002 : 26] というような規定は、真に人格に属する道德的自己規定だが、人間はこうした規定を、動物の本性を超越し、先天的に、客観的に、フッサールの言葉を借りれば「その究極の基礎づけを主観的なもののうちに求める」[胡塞爾 2002 : 102] ことで獲得するのであり、けっして純粹主観的、感性的、そして経験的な感覺器官の感覺に基づいて生み出すのではない。それはあきらかに人間の主観、感性および経験に先行する客観理性の先天的な純粹意思においてのみ、究極の基礎づけとなるのである³⁴。人間がもつこうした先天的理性、すなわち純粹意思の自由決定能力について、われわれ人間自身の理性はその起源をけっして理解できない³⁵。したがって、この理性意思の決定能力は、その根拠も形式も含めて、フッサールが言うところの「世界の謎」であり、「あらゆる謎のなかの謎」であり、「あらゆる謎のうちの最大の謎」、すなわち「主観性の謎」なのである³⁶。

さて、マリノフスキーよりも早い時期から機能主義的思想を有していた進化論者、民俗学者として、サムナーの民俗学理論は、イギリス経験主義哲学に基づく功利主義思想だといえよう。だからこそサムナーは、民俗行為がすべて人々の利益への需要に基づき、個人と社会の利益への需要から生まれたと考えたのである。これにより、あらゆる民俗はまず個人の、次に社会全体の功

利的な経験的思考にその起源を有することになり、それはたとえ道德規範のようなもっとも高い次元にある民俗の倫理形式であっても同様である。

功利性に基づく考えというのは、ある民俗が個人あるいは集団に利便性、福利などの利益をもたらすことができるかどうかという考え方であり³⁷、その結果、人間の特定の利益への需要を満たす民俗こそが「ふさわしい行為様式」[173]、「最良の行為様式」[177]あるいは生活の「正しい定式」[183]となる。ある行為様式がふさわしく、正しい、さらに個人と集団の「生活の策略」[172,176-177,184,186-187,192,196,198,204]あるいは「生活のルール」[186]、「義務的規則」[186]として普遍的に受け入れられている、それを判断する根拠となるのは功利性の「快と不快の経験的反映」[84]である。サムナーが述べるように、人を快くさせる経験は「幸福な生活を追求する」[176] 人々に結果をもたらす行為様式として受け入れられ、それが不快ならば排除される。民俗は「経験を通じて発展し、最終的にある種の利益と高度に調和がとれた様式に至る」[175]という。たとえ人間の主観のうえでは、民俗が「かならずしも経験に裏付けられなければならないものではないと思われていない」としてでも、である[183]。

需要は[民俗の]内的な動力である。[一方の結果は]快と不快という両極である[173]。活動様式の重複はそのすべてに無意識の試行が含まれている。まさにこうした無意識の試行から快あるいは不快が生じる[174]。[民俗は]多かれ少なかれ快あるいは不快を作りだす。通常、それらの優劣は目的に対する適合性の度合いと関係している。もしも目的と異なり、しかも失敗すれば、それは不快をもたらす[176]。民俗と目的が合致しているかどうかと呼応して、民俗は快あるいは不快と共に存在する。不快は行動と福利のあいだのある種の関係性について反応を示し、認識するように人々を促す[187]。不快なことも[略]、のちにふさわしかったと気づかれる。これと比べると、快い気持ちにしてくれることのほうが人間の福利の意識をより高めるかもしれない。前者は経験について理知的な反応を示すことを要求する。こうした福利と関係する信念が諸民俗に加わると、民俗は道德規範へ転化する。しかも、その哲理と道德的要素を借りて、民俗は実用性と重要性を獲得し、知識の源泉そして生活の芸術へと変化を遂げる[175]。

一方、「不快を伴わずに需要を満たす」[187]ことは、つねに「人々が努力してかなえなければならない目標」[713]である。これは人々が民俗にたいして提示する最高善の願い、つまり道德的な動機を有しながら幸福な結果を得たいという願いである³⁸。サムナーは、「快と不快を区別する能力は、私たちが[人間が有していると]仮定する唯一の精神力」だと述べている[84, 173]。そしてサムナーの考えによれば、カントが言うところの感覚と情感を完全に排除する純粹理性の心理能力に至っては、民俗の「本能」[175,178,192-193,204]性や「無意識」[174]、「無自覚」[175,199,203]、「非理知」[175,182]においては、そして「理知あるいは目的を伴わない」[175]「理知の検証を受けない」[204]「習慣的共通意識」あるいは「習慣的理解」[199-201]においては、なんの先験的な位置をもたないのである。なぜなら、道德規範は「経験について理知的な反応を示す」結果、つまり経験が理知よりも優先的に道德規範の起源の条件と見なされているからである。

サムナーと違い、カントにとっての「快と不快を区別する能力」とは、なによりもまず人間が有する外的、そして内的な感覚対象にたいする感性の能力を指す。もしも感性が人間の有する心理能力だとすれば、人間の心理能力にはほかにも理性から生じる思考能力もまた含まれることになる。だが、もしも感性のみが人間の心理能力だと言うならば、サムナー自身が人類の理性に訴え

なければならないとしている道德規範のような最上位に位置づけられる民俗は、いかにして生まれうるのだろうか。最上位の民俗としての道德規範には理性の要素が含まれるという点については、サムナー本人も認めている。彼は道德的要素を含まず、たんに生活の利便性のために行われる民俗と、集団の生活の福利のために行われる道德的な民俗を道德規範として区別している³⁹。しかも、後者には理知の決定要素が含まれていると考えていることから、彼の言う「快と不快を区別する能力」には理知のあるいは理性の成分が含まれていることはあきらかである。

たしかに、サムナーは道德化していない民俗と道德規範としての民俗を区別し、道德規範の発生は人間の理性に訴えかけることが不可欠だとしていた。それにもかかわらず、彼は道德規範の理性がいぜんとして人間の快あるいは不快という感性的経験のうえに成り立つとした。「道德が直観から生じるのは不可能である。それらは歴史から、制度から、経験から生まれる。世界観や生活の策略、是非、権利、そして道德はいずれも民俗の産物なのである。それらは快と不快の経験[略]の反映と帰納である」[184]。「不快の経験ゆえに考えざるをえないときにだけ、人々は煩わしさを厭わずに思考する」[184]。そして道德規範の「福利概念は神秘的で実用的な抽象的思考がもたらした推論と結果」[185]としている。

しかし、カントの立場に立ってみれば、道德規範は快や不快の感性能力ではなく、かならず人間の純粹実践理性に訴えねばならず、そうすることによってのみ獲得されるものである。その起源は人間の「快い経験の反映」とは無関係であり、さらには「不快な経験の反映」とも関係がない。人間はけっして快と不快の「経験の反映」にもとづく理性的思考により道德規範を構築するのではないのである。ただし、カントの説を借りれば、道德規範は人間の快い感情と感性的経験をもちたらないが、人間の不快な感情と感性的経験を呼び起こす（カントは道德規範が人間の法則に対する畏敬の念を生み出すと考えたが、この畏敬の念はけっして快いものではない）⁴⁰。

道德的法則による一切の意思規定において本質的なものは、意思を自由意思として、したがって単に間性的衝動の共働がないばかりでなくこれらのものをことごとく排斥し、また道德的法則に反する限りあらゆる傾向性を抑制して、まったく道德的法則によってのみ規定するということである。故にその限りにおいて、動機としての道德的法則の作用は、単に消極的である。そしてこの動機は、このようなものとして先天的に認識されうるものである。なんとなればあらゆる傾向性とあらゆる感性的衝動とは感情に基づき、また（傾向性に加えられる抑制によって）感情に及ぼす消極的作用そのものはやはり感情だからである。したがってわれわれは、意思の規定根拠としての道德的法則は、あらゆるわれわれの傾向性と傷害することによって苦痛と名づけられうるような感情を生じなければならないことを、先天的に洞察することができる[康德 1999 : 79]。

しかし、サムナーの理論に照らしあわせてみれば、もしも道德規範に関する理性的思考が快と不快の「経験の反映」のうえに成り立つのでなければ、道德規範は普遍的に受け入れられず、つまり道德規範が生じることはないことになる。サムナーとカント両者による道德規範あるいは道德的法則の起源の条件をめぐる解釈には、大きな食い違いが存在する。カントの視点から見れば、すべての民俗行為が人間の「快と不快を区別する能力」から生じたのではないし、人間は快と不快の「経験の反映」が存在しない状況下でも、純粹理性の実践の目的から、先天的に道德化した行動規範、つまり道德規範を作りだすことができる⁴¹。

一つ明らかなのは、人間の活動様式あるいは行為定式の経験的効果が道德規範の起源の条件で

ありうるかどうかという点について、サムナーはカントとは異なる功利主義の観点から、合理的な説明を行った、ということである。サムナーは、道德規範が個人にもたらすのは「快い経験の反映」ではないが、道德規範は最終的に社会全体に利益をもたらすので、社会全体が結果的に「快い経験の反映」を獲得する、と述べることができる。さらに、社会全体が利益を得ると同時に、個人の「快い経験の反映」はいったん抑制されはするものの、社会全体が利益を得て、普遍的に「快い経験の反映」がなされる状況下では、最終的にはやはりこの「快い経験の反映」の利益を受けるのである。道德規範は一人ひとりの「不快な経験の反映」を作りだし、またこれに起源をもつものではあるが、最終的に個人も利益を得ることができるという場合に限り、われわれは「個の利益を超える」[197] 総体的利益が道德規範の正当な基盤であるといえるだろう。

民俗は、集団的利益を保障する社会の力である。民俗は活動に道すじを与える。これは便利であると同時に足枷でもある。人々が活動を通じて無自覚に形成した民俗は、最終的に人々が自覚して守るパラダイムとなり、「すべての構成員が従わなければならない」。なぜならそれは「民俗が社会の力」だからである。こうした力は社会生活を支配する。「あらゆる時代と文化の各段階を含む人間の生活すべてが、膨大な数の民俗に左右される」[95-96]。

サムナーは道德規範が感性的経験に理性判断を加えたところから生じると考え、カントは道德的法則が純粹実践理性判断から生じるとした。その起源の問題のうえで意見の相違がみられる両者だが、しかし、すべての社会構成員がサムナーの意味での道德規範に「従わなければならない」、しかもカントが言うところの道德的法則を人間の諸行為定式の最高制限条件とする、という点については、両者の考えは一致している。だが、これに続く両者の立場にはやはり大きな違いが存在する。カントが見るところによれば、道德的法則は「有限な理性的存在者」にとって従わなければならない「定言的命令」ではあるものの、それは人間が自ら自由に作りだし、自覚的に準拠するもの、つまり自律的な「普遍的立法」の原則であるため、たとえ道德的法則の定言的命令による強制的な制限のもとにあっても、個人はいぜんとして自由である。

一方、功利主義と経験主義の立場をとるサムナーにとってみれば、道德規範とは全体の福利に関する功利的な思惑にもとづき、集団が個人にその代価として自由を譲渡するように迫るものである。よって、「民俗の支配」という状況において、人間は自由を失ってしまうことになる。サムナーはイギリス王立人類学協会の『The Journal of the Royal Anthropological Institute』に発表した論文において、次のように述べている。

風習は一人の人間のあらゆる活動を規定した。〔略〕生まれてから死ぬまで、彼は代々引き継がれてきた慣例の奴隷である。彼の生活において、自由などない。はじめて創造することも、自ら決断を下すこともない[96]。

後にこれに補足を加えて、「すべての人間がそうであり、彼ら〔文明人〕が自由に融通をきかせる余地は原始人に比べて特別大きいわけではない」[176]としている。

民俗はつねに強制的、制約的な力で社会構成員を支配してきた。集団、親族、家庭、隣近所、あるいは階級における構成員としての身分は、すべてその地位を示す例である。男女の権利と義務はその地位によって限定される。誰であってもどのような特定の地位に身を置く

かという問題のうえでは選択の余地がない。たとえば、すべての若者は結婚しなければならない。この結婚はなにを意味するのだろうか。どうすれば夫あるいは妻となりうるのだろうか（各自の権利と義務はなにか）。これらはすべて地位が決める。慣習により形づくられた自然な関係を、誰も変えることはできない。制度と契約を区別する地位は、道德規範の直接的な産物である。すべての地位は指導的効力をもつ利益の核心であり、一連の民俗に周りを取り囲まれている。地位はその出身によって決められる。よって、それは助けであり、障害であるが、自由ではなかった。現代社会において、地位はもはやそれほど重要視されなくなっている。われわれの道德規範はすでに自由に選択される契約のかたちへと発展している。地位という観念は、現代文明国家の群衆に蔑視されている。しかし、われわれはなおも法律と制度によって確認され、保証される地位のなかに暮らしている。もしも現行制度を歴史的に決定づけ、しかもいぜんとして道德規範が作用する地位の要素を認識することができたならば、われわれは大きく利益を受けることだろう。婚姻（婚姻状態あるいは婚姻生活）は一種の地位である。それはたしかに道德規範に制約されている。法律がそれを確定し、承認を与えたが、その法律はつねに道德規範を表現している。ひと組の男女は誓約を交わしてこのような状況に入るが、この状況に入る際の定式（婚礼）は風習によって固定されている。法律はただそれに許可を出すのみである[198-199]。

ひとことと言えば、経験的条件から生じる民俗文化の支配下において、人間には自由がない。たとえ民俗生活において、人間が民俗活動、民俗行為の現象の主体になりうるにもかかわらず、である⁴²。かりに人間が自由を期待するならば、人間の「身分」、「地位」という伝統的關係性を規定する民俗文化を、人と人のあいだに純粹理性によって構築される契約制度に取り替えなければならない。あるいは、理性的な「知識が独自にそれ[民俗]を制限する作用の範囲」[179]に取り換えなければならない。これは経験主義的、功利主義的民俗学理論が必然的にたどり着く答えである。なぜなら経験的、功利的視点から見れば、民俗および民俗に含まれる最上位の道德規範は、いずれも純粹理性的な自由の実践の産物ではないのである。おそらく、このような結論に至ったことは、民俗学者であるサムナーにとっては不本意であり、けっして納得できはしなかっただろう。だが、学術倫理のうえで誠実であり、理論の徹底性を堅持するがゆえに、彼は心とは裏腹の結論と向き合うより仕方がなかったのだと察する。

もちろん、サムナーは自身の結論あるいは答えについて一部留保している。彼は人間が純粹理性から作りだした契約制度が、感性に基礎づけられる民俗的關係に完全に取って代わることができるかどうかという点について、懐疑的な見方を示してもいる。さらには「契約あるいはスキームが多くの場面で風習に取って代わったとしても、もしもそれらが集団の活動様式あるいは利益に関わるものならば、[非理性的な新たな現代の]民俗は[いぜんとして]発展してくるだろう」[188-189]とまで述べている。サムナーが民俗の起源と消滅という問題のうえで見せた矛盾を孕む観点は、この19世紀の進化論と時代をリードする機能論の立場に立つ民俗学者が、克服できなかった理論的難問を映し出している。その難問とは、かつて自由を手に入れるために生活の重い負担から人間を解き放ったはずの民俗が、なぜ最終的に人間をふたたび不自由な境遇へ引きずり戻したのか、というものである。サムナーには、自由ではない民俗生活が人間の自由な生活でもありうること、よって人間の純粹理性の契約關係と調和を保って共存しうることが、想像できなかった。彼の考えによれば、もしも民俗が人間の不自由な生活なら、人間の自由意思の発展に伴い、民俗はいずれ歴史の舞台から姿を消すことになる。その一方で、民俗が人間の利便性ひいては福

利の生活需要に応じて生まれたものである以上、けっして消滅はしないことになる。それが人間の不自由な生活であっても、である。

20世紀末から21世紀初頭頃になると、民俗の生活現象を直接民俗生活そのもの（本体）と同一視する経験的な実証研究は、その理論のうでカントの言う「アンチノミー」式の「先験的仮象」に陥った（民俗は自由であると同時に自由でない）[康德 2004：258]。そこで、フッサールが提示した生活世界という概念に啓発されて、「民俗には自由な実践の本質があるのか」という問題が、中国民俗学者を目覚めさせ、思考を促すことになったのである。

(2) 直観しうる生活の総体か、それとも思想しうる生活そのものか

上述において、サムナーの経験主義的、功利主義的民俗学理論は、「風習〔の起源〕に遅れる〔民俗〕活動の過程」にたいする感性的な直観のうに成り立っていると指摘したが⁴³、この感性的経験の直観形式には空間と時間しかない。主体とその民俗行為や民俗活動が、空間と時間の経験的形式のもとで感性的に直観されるとき、民俗は自然法則にも似た社会規律に支配される社会現象と見なされる。「〔民俗は〕まるで発生、成長、破壊、没落、滅亡を経験する有機体のような。ある種の遺伝的な必然性に制限されるようであり、また、人間の理知と意思の影響の外に独立して存在するようでもある」[203]。これによれば、民俗にはその誕生した日があるのと同じように、それが命を終える日もあることになる。

サムナー民俗学理論の用語表のなかで、高丙中がもっとも重きを置いたのが、民俗現象のたえまない重複[174, 191]⁴⁴、反復[175, 186-188]⁴⁵および再演[188]⁴⁶という特徴だった。民俗のもっとも本質的な特徴こそ、民俗活動や民俗行為が定式化した伝統的なかたちで重複して時空内に現れることにある。したがって、それは経験的現象として時空のなかで反復して観察されうるのである。経験的条件さえそろえば、民俗は時空内に重複して出現し、反復して感性的に直観されるというのは、まさにあらゆる経験的現象の本質的特徴である。だからこそサムナーは、「民俗はこの時、この場所〔時間と空間のなかの〕のすべての生活の要求のために設けられる」と述べているのである[83, 92]。

〔民俗〕活動は実際に発生した歴史的事実である。つまり、時空が限定される具体的存在なのである。その存在と実際の過程は終始共にある。それら自身は時空を超え、歴史を超えることはできない。つまり、活動の歴史性〔一時性、暫時性〕は、活動が民俗となるための反復性〔つまり定式性、伝統性〕を獲得することに対する反動なのである[155]。

われわれの民俗に対する認識は、民俗の定式に対する把握と分かちがたい関係にある。個の活動と集団が特定情景において行う活動を観察する際、直接それらを民俗と見なすことはできない。なぜなら、われわれの眼前に示される時、それらは個別の、一回性のものにすぎないのだから。われわれはたしかに重複して示されるのを観察したのちに、それらを民俗だと確定する。つまり、それらがある種の定式を表現することを確認できてはじめて、それらを民俗であると確認するのである[148]。

生活文化はさまざまであり、そのうち普遍的定式を示す事象のみが民俗である。まず、これらの事象は定式化している、つまりその形成や構造は、相対的に安定した統一体として、完全に生活のなかで重複される。次に、コミュニティの生活において、それらは特定の集団にとっては普遍的なものである、つまり集団のなかにおいては共通知識であり、共に守られている。定式が有する必然性というのは、もちろん個別なものではなく、一定の範囲内で共同的なも

のである。よって、時空のうえで通常は固定化しているように見える、なぜなら時空のうえで確定されたもののみ、よりたくさんの個人を参与させることができるのだから[144]。

民俗活動や民俗行為は、時間あるいは経験のなかで重複され、反復され、そして抽象化を経て伝統と目され、認識の定式として用いられる。これは先に述べた「具体性(民俗現象)から抽象性(民俗概念)へ」であり、定式と伝統は類義語なのである。また、民俗活動や民俗行為が概念的な伝統と定式として認識されうるのは、民俗活動や民俗行為が時間と空間のなかで重複され、反復されるという経験的事実が定式化、伝統化、つまり概念化されうるためである。さらにこれは、伝統的定式あるいは定式化する伝統という概念が経験に先立って、実践の観念のうえで先天的に賦与されているためである。これにより、民俗定式や民俗伝統は「先天的に与えられた」[康德 1999 : 2] 純粹観念の実践対象の「本体属性」あるいは「根本的属性」の「質の規定」[143,144] 性となる。この「先天的に与えられた」伝統的定式によって、民俗は民俗実践の純粹観念のア・プリオリな対象として、時空のなかで反復して実践され、重複して実現され、しかも経験的にあるいは理論的に認識されるのである。

ここで、われわれは経験的に実在する民俗活動や民俗行為、つまり時間のなかの民俗生活と、ア・プリオリな観念的な民俗定式や民俗伝統、すなわち時間を超越する(あるいは時間の前や時間の外にある)民俗文化を、区別する必要があるだろう。先験的な観念性を有する民俗伝統と民俗定式は、民俗実践の先験的な観念対象であると同時に、民俗実践を理論的に認識するための概念の条件である。

民俗定式とその要素をめぐる認識については、二つの異なる意味が存在する。一つは実際の、生活世界における〔民衆が実践を通じて〕民俗定式とその要素に対する認識であり、もう一つは民俗学者たちが研究上の必要に迫られて民俗定式とその要素について行う分析である。前者は〔民衆が〕掌握し、利用するためのものであり、後者は〔民俗学者が〕認識し、理解するためのものである[149]。

「民俗学者たち」は時空条件下に置かれた民俗生活(総合的な生活世界そのものではない)について経験的な抽象化を行い、民俗文化という概念を獲得した。これにより、民俗文化という概念は理論的認識のうえで先験性を賦与されることになった⁴⁷。理論的な認識のうえで民俗文化という先験的な概念を獲得することによってのみ、民俗の研究主体(民俗学者たち)は「抽象性から具体性へ」という社会科学化した民俗学方法論にもとづいて、民俗の実践主体(民衆)が時空的な条件下において実践する具体的な民俗活動や民俗行為、すなわち民俗生活の諸現象を、経験的に認識することができるのである。

また、民俗の実践設定(実践的認識)に注目すれば、「民俗定式に関する認識は主体が切り開いた民俗生活の文化的起点」[161]であることから、「民俗生活は前もって構築されなければならない」[164]ことになる。

民俗活動そのものは、時空を超えて未来へ歩むことができない。民俗が未来へ足を踏み入れるには、まず抽象化を経て、その成立条件である時空や具体的存在としての主体を取りのぞくことで獲得される民俗定式へと変化し、主体によって新たな現実のなかで民俗の過程として演じられなければならない[155-156]。

再度の引用になるが、これは、民俗活動と民俗行為は時間や経験のなかで重複、反復して発生するのは、時間や経験に先行する民俗の定式性や伝統性、つまり重複可能性と反復可能性を、かならずその前提とする、ということの意味している。民俗活動と民俗行為の重複的、反復的な発生とは、時間や経験に先行する民俗定式と民俗伝統の重複可能性および反復可能性の、時間における因果的な、経験的な表出である。このような見方をするならば、すべての民俗（活動と行為を含む）は民俗定式であり、民俗伝統である。先験的な伝統的定式がなければ、時間のなかで感性的に直観される民俗活動、民俗行為の経験的現象もまた存在しない⁴⁸。それでは、この民俗の伝統的定式はなぜ先験的な重複可能性や反復可能性を有し、しかも時空という条件下において反復され、重複される民俗活動および行為として実現されるのだろうか。カント風に答えるなら、それは、先験的自我である民俗主体が有する「意識そのものに対する意識」条件（カントのいう「先験的統覚」あるいは先験的な「統合的統一」の能力）のためである。[康德 2004：119-121, 鄧 2001：139-142]⁴⁹。もしも先験的自我としての民俗主体の「意識そのものに対する意識」がなければ、すなわち先験的対象の表象意識をその先天的条件としなければ、民俗主体は先験的観念性を有する民俗事象の伝統的定式（本体）を、時空のなかで反復、重複して経験的実在性を有する民俗活動、民俗行為（現象）として実現（実践）できないことになる。

先験的自我である民俗主体の先験的統覚意識、すなわち先験的な総合的統一の能力を、先験的な根拠あるいは条件とすることで、民俗の伝統的定式（先験的事象）は現実の民俗活動、民俗行為（経験的現象）として実現（実践）させる。逆に言えば、民俗事象が民俗現象として実践されるのは、まさに先験的自我としての民俗主体が賦与する先験的対象——民俗事象の伝統的定式（質的規定性）およびその先験的な量的規定性——の重複可能性あるいは反復可能性のためである。ここでいう重複可能性と反復可能性とは、伝統的な民俗定式の量的な先験的規定性のことである。単純に反復され、重複される現実の民俗活動、民俗行為を、その直観の基礎とする重複可能性あるいは反復可能性ではない。この純粋な量の先験的規定性によって、時空的な条件下にある民俗現象が量のうえでたえまなく重複、反復して生じさせる経験的規定性が決められることになる。これにより、経験における民俗現象の重複あるいは反復にも、量の差異が生まれるのである⁵⁰。このことは、その本体論における民俗の先験的な重複可能性および反復可能性は、その質的規定性のうえで、絶対（純粋）的な量の角度から、先験的に民俗を民俗と規定していることを意味する。また同時に、相対的な量の角度から、諸民俗現象（伝統民俗と現代民俗）が経験的な量のうえで重複され、反復される頻度の差を規定することを意味する。

われわれは時間のなかでさまざまな民俗を経験するが、それが伝統的な民俗現象であろうと、現代的な民俗現象であろうと、民俗であると見なされるのは、なによりもまずその先験的な質的規定性ゆえなのである。先験的な民俗定式あるいは民俗伝統による質的規定性がなければ、民俗が民俗となることはない。また、民俗現象が時空のなかでわれわれに量の反復性あるいは重複性を経験させてくれるのも、同様にその先験的な量の規定性——すなわち重複可能性および反復可能性というこの絶対的な、純粋な量——ゆえである。民俗が量の先験的規定性（重複可能性、反復可能性）をもっていなければ、民俗に量の経験的規定性（重複と反復）は存在しない。

民俗現象が先験的、経験的な量の規定性を有するという点からいえば、伝統的な民俗と現代的な民俗のあいだに先験的な量のうえでの違いは存在しない（いずれも絶対的な量を有している）。両者には経験的な量の差異しかない、つまり経験における民俗現象の重複あるいは反復の継続時間が長いか短いかの差である。現代民俗に含まれる流行も、その先験的な量の規定性により、かならず時間において重複し、反復して発生する量の経験様式をもっている。流行が重複し、反復

する経験の頻度はまだ限定的であり、よって新しい伝統あるいは新しい民俗としか見なせないかもしれないが、しかし、重複、反復可能であるという先験的な量の規定性を有している点では、時間的な経験における現代民俗と伝統的民俗は本質的に同じである。両者とも時間に先行し、経験に先行し、伝統(それが新しい伝統であったとしても)として認識される重複可能性や反復可能性の先験的定式、つまり先験的規定性を有しているのである。ここで、わたしはダンスによる民俗伝統の定義を思い出さずにはいられない。

[ダンスによって] 語られる伝統はドーソンとは違う。ドーソンは伝統の通時的な面に重きを置き、個人と歴史の関連性を強調した。一方のダンスは伝統の共時的な面に重きを置き、個人と集団のつながりを強調し、伝統は集団が今現在共同で享受するものだと明確に指摘した。民俗学者が民俗を観察し、記録する際はかならず個人から始めなければならないが、この個人による表現が民俗かどうかを判断するとき、民俗学者が伝統民俗を参照するか、それとも個人が所属する集団と集団のなかの他者を参照するか、というのは根本的に異なる考え方である。前者は古い民俗の重複と変化しか発見できないが、後者は新しい民俗を発見できるのである[57-58]。

つまりダンスは、民俗の歴史的時間における重複、反復可能な感性的直観条件と理性的認識(実践)条件ではなく、その社会空間における共同的享受のほうをより重視したわけである。しかし、カントによれば、たとえ民俗が外的に感知される空間形式において享受されようとも、人間はやはり内的に時間形式を感知し、前後の順序をもって感性のうえからこれを受容する。そして、空間における民俗の享受を、時間における存続へと転換させるのである。カントは次のように述べている。

一切の外的直観の純粹形式であるところの空間は、ア・プリオリな条件として、外的現象にのみ限定される、これに反して一切の表象は——外的なものを対象とするにせよまたそうでないにせよ、——それ自体、心意識の既定として内的状態に属する、ところがこの内的状態は、内的直観の形式的条件に従い、それだからまた時間に従っている。このようなわけで時間は、一切の現象一般のア・プリオリな条件である、しかも内的(我々の心の)現象の特設の条件であり、またこれによって間接的に外的現象の条件でもある[康德 2004: 37]。

時間と空間の感性により直観される経験的条件下において、民俗活動や民俗行為はつねに現象——ここでは社会現象、生活現象——として存在している。そして現象は時空という条件のもと示される生活総体としての本体世界の一面にすぎず、そのすべてではない。民俗活動や民俗行為がただの現象にすぎないという点について言えば、民俗現象はつねに時間のなかで先に発生した別の民俗現象から発展してきたのである。たとえば道徳規範は儀式から発展し、儀式は風習から発展し、風習は習慣が発展し……、そしてこの考えは最終的にもっとも根本的な個人の行為に至る。個人とその具体的行為、具体的活動は、民俗学の理論研究が抽象化する文化的起点ではないし、民俗学概念の論理的起点でもない。だがそれは、民俗生活の直観的表象の起点なのである。

生活世界の総体あるいは本体にとって、いかなる文化現象の経験的規定性も偏った規定性である。民俗学の経験的視野において、俗の活動はただの現象にすぎず、俗を担う民もまた、一次的人間である。これにより、「民俗の民は生活における人間とは違う」[28] ことになり、本源的

な生活世界においてこそ、人間は完全な人間となりうる、つまり先験的統覚意識と先験的な統合的統一の能力を有する先験的自我としての主体となりうるのである。

人が生活において民俗の俗を表現するとき、民俗学者はこの意義において彼を民と見なす。生活における人は完全なものである。だが民俗の民とは生活のなかの人の局部あるいはその一部分である。生活のなかの人というのは一日、一年、そして一生を通じての意味においてそうである。一方、民俗の民はあるとき、ある瞬間の意味において、すなわち時間のうえで断片的な意味においてそうであるにすぎない[28-29] ⁵¹。

しかし、かりに生活総体あるいは生活の本体、本源にとって、民俗学の文化(俗)的抽象化が、たんに諸ディシプリン(理論)の抽象的(概念)な規定性のひとつにすぎないならば、民俗学が獲得するものも、生活主体としての人間に対する特定された一面的な規定性にすぎないだろう。つまり、民俗現象における活動の主体、行動主体、すなわち民俗主体は、生活本体あるいは生活の本源における主体——人間そのものではない。そこで、民俗学の文化(俗)的概念の知的(理性)抽象形式および感性的直観(時空経験)形式の質の規定性条件下において、民俗活動や民俗行為の主体(人間の本源的、本体的、総体的な生活のなかの生活主体ではない)として、民が有する俗は経験的な量のうえで充分か否かが、問題になってくるのである。

問題の核心は俗の範囲が全面的であるかどうかにある。もしもわたしたちの規定する俗が[量のうえで]全面的なものであるならば、わたしたちが議論するのをもまた、完全なる意味における民である。かりにわたしたちの定義づける俗が[量のうえで]大量にあるならば、私たちが議論するのをもまた充分な意味における民である。もしもわたしたちの確立する俗が[量のうえで]まとまりがなくバラバラならば、議論するのをもまた部分的な意味における民である。こうした理解にもとづいてトムス以降の民俗の民をめぐる定義を見直せば、それぞれの定義のあいだの差異は有限的なものだとわかるだろう[29]。

トムス以降、西洋の民俗学者が民を定義する際、その根拠となっていたのは、経験的な量のうえで不十分な、全面的でない(特定の時間における)伝統(古代)民俗(民族の古代とは時間を超越する民俗の定式化した伝統性を指すものではない)だったのであり、充分かつ全面的な(終日通年生涯的な意味における)「普遍的定式的生活文化」ではなかった[141,144]。この結果、トムス以降の俗に関する代表的な定義もまた「順当に」[29]、俗を生活総体の部分的抽象とし、それどころか、同質の俗そのものについても経験的な量のうえから部分的な抽象化を行ったのである。一方、『民俗生活』が必要としたのは、経験的な量のうえで十分に、全面的に規定される俗であり、それをつねに時間とともにある、「終日通年生涯的な意味」における俗である。これは、「このとき、この瞬間的な意味」における俗、つまりトムス以降、ダンスより前に時間の断片(古代)によって俗として規定された伝統民俗ではない、ということである。

ここで注意しなければならないのは、『民俗生活』は、質の規定性という側面ではあくまで部分的意味しかない民俗のなかの人間と、同じ側面において総体的な意味を有する生活のなかの人間を区別している、さらには質の部分的な規定性にもとづいて、量のうえから経験的に規定される部分的意味における民、十分な意味における民、そして完全な意味における民を区別している、という点である。経験的な量のうえで十分なあるいは不十分な俗によって規定される部分的な、

「十分な、さらには完全な意味における」[30] 民俗の民と、質のうえで部分的に規定される民俗の民、この両者は相関する概念である。上述のとおり、部分的な質の規定性、すなわち経験の規定性にもとづいたうえで、経験的な量の規定性の問題は生じる。しかし、たとえ民俗の民が経験的な量の規定性のうえで十分かつ完全であったとしても、本体としての生活総体そのものにとっては、いぜんとして断片的な質の規定性の存在にすぎない。これはつまり、質の規定性という面において、民俗の民と生活世界総体のなかの人間は、まったく異なる存在原理に基づいている、ということである。

民俗の民は、生活のなかの人間とイコールではない。「生活における人間は完全な、完璧な」[28-29] 人間であり、民俗の民は「生活における人間の局部あるいは断面」[28-29] にすぎない。たとえ、その民が俗の経験を有する量の面で（現象中の量はつねに経験の規定性である）、十分ひいては完全であったとしても、俗の経験の保有量についてではなく、あくまで民俗の民の経験的な質の規定性およびその先験的な完全な生活の根源あるいは生活総体の条件からみるならば、その民はつねに生活のなかの一面的な、局部的な人間として立ち現れるにすぎないのである。はたして民俗の民を生活のなかの十分かつ完全な意義における人間に還元できるか否か、これは経験科学の努力にだけ頼っている限り、まず不可能だと思ってよいだろう。それは、生活が本体あるいは本源として思索されず、あくまで経験的現象（たとえそれが経験的現象の総体であったとしても）として扱われるためである。経験論に基づく民俗学では、民俗の俗と民はいずれも経験可能な現象として立ち現れる。よって、俗にしろ、民にしろ、他律的な規定される事象、規定される者でしかなく、けっして自律的に自らを規定する側には立ちえないのである。

ここで、『民俗生活』の作者が、実際にはすでに「抽象的な文化規定性から具体的な生活の総体性へ」と進む経験科学の方法論について、慎重に疑問を投げかけていることに注目したい。それは、経験科学ははたして「抽象性から具体性へ」という方法を通じて、十分な、ひいては完全な意味における生活のなかの人間、つまり自由で自律的な人間を論じることができるのか、というものである。この人間は他律的に規定されるものではない。また、経験的なディシプリンとしての民俗学が照らす局部的な、断片的な民俗の民でもない（経験と時間のなかの民俗の民が十分ひいては全面的な量の規定性を有することを否定はしないが）。

ここでもっとも重要な問題は、われわれはいかに生活を理解するかということである。生活を直観的に操作（観察、記録）し、研究し、認識することができる民俗生活あるいは文化生活、すなわち生活現象と理解するべきだろうか。それとも、われわれが直観できない、しかしいぜんとして思想（思弁、思考）や認識を加えることができる生活そのもの、すなわち本体、本源としての生活世界として理解されるべきなのだろうか。

民俗学が探求するのは生活世界の問題である。だが、実際には総体としての生活世界は研究できない、あるいは、生活世界を総体として研究はできない。[略] わたしたちは生活世界全体を見ることはできない。それを想像し、思考し、議論することはできるだろう。しかし、それを研究することはできない。生活文化と文化的生活は観察できる。しかし、それらもまた、現在のわたしたちの知的レベルでは完全に把握されない。[略] 思考するのではなく研究を行おうとするならば、その理論の準備と運用には、かならず操作可能な対象が必要である。研究対象の操作可能性というのは、まずそれが観察可能、記録可能であること、つまり対象が実在し、研究者によって直観的に把握されうる、という意味である。また、それらは繰り返し観察され、記録される、つまり研究対象は重複性のなかでその規則性を把握し、規則性

を検証する機会を与えてくれるという意味でもある。この認識にもとづき、筆者は民俗学の直接的な対象を民俗と民俗生活とし、生活世界と生活文化を民俗学の領域とするものである[145-146]。

民俗文化と民俗生活という生活現象を民俗学の研究対象とし、生活世界すなわち生活そのものあるいは生活本体を民俗学が思考できる領域とする、それは、もしも基盤となる存在領域としての生活世界がなければ、いかなる生活の現象も根のない樹木、源のない水にすぎないからである。生活自身は民俗現象が自由に発生する原因であり、民俗現象は生活の本体あるいは本源が自然世界で自由に発生した結果である。よって、民俗世界にとって、生活世界は原型世界にほかならず、民俗世界は生活世界の範型、模型の世界なのである。

生活世界は民俗世界がどうあるべきか、如何にして可能かを制御する自由な総体的形式である⁵²。たとえわたしたちの経験的研究や実証研究にとって、生活世界が直観不可能な総体的世界であったとしても、それは民俗学の思想がかならずとどり着かねばならない、そして必然的にとどり着く(認識の)世界なのである。「われわれの思考は、民俗と日常生活のあいだで行ったり来たりする必要があるだろう。日常生活のなかに民俗を発見したあと、日常生活を無関心に置き去りにするべきではない」[高 2008: 39]。

ここから、なぜ『民俗生活』は経験科学のサムナー民俗学を導入した後、これに続いて超越哲学であるフッサール現象学を導入したかが、初歩的に理解されるだろう。おそらく、フッサールの生活世界理論のまなざしがあってはじめて、『民俗生活』は民俗学自身の「俗を以て民を論じる」という経験的・実証的手法を超越し⁵³、民俗という概念の規定のもと直観を通じて立ち現れる不自由な個人だけでなく、さらに生活全体、生活自身(本体)と同一の、完全な意味における主体——自由存在者である人間——に論及することができるのである。そして、このことはより大きな難題を引き寄せてもいる。つまり、民俗学は社会科学化した「抽象性から具体性へ」という方法論を超越して、人間自身とその全方位的な自由な生活について、全方位的に思考することができるのか、という問題である。

* * * * *

ときおり、私は次のように考えることさえある。いったいどのような理論的感性が、高丙中に一冊の民俗学論著においてこれほどまでに熱意をもってフッサール現象学の生活世界という概念を導入させたのか。それはほんとうに、民俗学の研究領域の総体性と研究対象の経験的統一性を確固たるものにするため、ただそれだけなのか。それとも倪梁康がいうように、「実証科学の可能性を解釈する」ためだけであって、「超越論的現象学へ続く道」、つまり生活そのものと人間そのものを理解する道すじとするためではないのだろうか⁵⁴。

非公的(非専門的)な現象である民俗文化についても[127]、また前理論的な理性(前社会イデオロギー)の世界である民俗生活についても、民俗学にはすでにドーソン[64]やサムナー[86]の研究事例が参照可能な資源として存在する。とくにサムナー民俗学の生活という経験論的視点があれば、生活世界に言及せずとも、高丙中は「社会的事実の表出」というその志向性と「真の知は実践を伴う」という理想をぞんぶんに展開できたはずだ。もはや私には、自由という人間の存在の根本的意義でしか、生活世界が『民俗生活』においても「超越論的現象学へ続く道」としての意義を説明できない。ここで、前文で引用した高丙中の言葉をもう一度引用しよう。おそらくそこに含まれる意味をより深く理解できることだろう。

わたしたちの物語は次のことを示している。民間とははっきりと表現できる個人であり、生きた人間である。彼らは能動的な人であり、思想もあれば行動もする。争うこともあれば協力することもある。彼らの日常生活には些細な事柄から個人の直接的な功利性を超越した価値もその表現のかたちも同時に含まれている[高 2008 : 1]。

ここに至って、わたしたちは次のように理解できる。経験に先行した、専門的現象の外あるいはそれ以前に存在する生活世界において [127]、現象的、経験的存在に先行する本体論的自我としての自由な存在者、また、「個人の直接的な功利性を超越した価値とその表現のかたち」を獲得できる自由な人間こそが、『民俗生活』が全編を通じて追い求めたものなのだ、と。そして現在問わなければならないのは、われわれが民を個の主体的存在者と規定し、また時間と空間のなかでそうであると直観する際、この民を同時に時間と空間の外で自由な存在者としてある人間自身として思考するために、「実践的認識」⁵⁵の理論的視野を転換できないか、という点である。これはまさに生活世界のなかに秘められている秘密であり、フッサールが言うところの「世界の謎」、「すべての謎のなかの謎」、「あらゆる謎のうちの最大の謎」である。そしてこの謎は、民俗学というディシプリンが誕生したその瞬間から、民俗学者が「生活世界の救済」、「日常生活の防衛」、「公民社会の建設」⁵⁶と尽力してきた理由——これらは民俗学者の実践を通じて、内的な目的論を有する民俗学史のうえでしだいに明確な学術的理想になってきている——と、深く関わっているのである。

われわれにとって必要なのは、哲学、とくに近代哲学の歴史的生成のうちにひそむ目的論を理解し、それと同時に、われわれ自身がその目的論の担い手であり、みずからの個人的自発性からその目的論を共に遂行してゆくものであることを、自分自身に明確に意識せしめることである。われわれは、すべての歴史的な目的設定を支配している統一性、それらが対立し合い協力し合いながら変わってゆくその変化のうちに支配している統一性を取り出して理解しようとする[胡塞爾 2002 : 88]⁵⁷。

注

- 1 高丙中の博士学位論文は1991年6月14日審査を通過した。詳しくは『民俗生活』の作者まえがきを参考のこと[高 1994 : 8]。
- 2 本稿において、呂徽は『民俗生活』の言葉をそのまま大量に引用し、高丙中やサムナーと対話するようにそれらを配置し、筆を進めるスタイルをとっている。以下、『民俗生活』からの引用文については、大括弧内に頁数だけ示すこととする。また、呂徽が引用文に加えた注釈や補足は〔 〕亀甲括弧で囲み、原文と区別することにする。——訳者注
- 3 「民俗学理論体系の構築は、つねに提唱され、構想されてきたが、ただそれだけであり、なにかしらの現実的な、有効な構築がなされたことはなかった。これこそが多くの方が思い浮かべる民俗学史なのである」[76]。
- 4 中国人民民俗学者による純粹理論研究にはこの他にも、フクシアオホツイ戸曉輝の『現代性與民間文学』[戸 2004]および『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文学關鍵詞的哲学闡釈』[戸 2010]がある。
- 5 「民俗学への弁護」と言う言葉を初めて用いたのも高丙中である[9]。
- 6 「ディシプリンの起源は、歴史上のとある1日というわけではない。ディシプリンにおける人間の、時間と空間を超越した心の内にある。このディシプリンの先駆者たちの心にも、後生の心にもすべからく存在する。だからこそ、わたしたちはディシプリンの継承を語ることができる、つまり先人と心を通い合わせることができるのである」[呂 2006]。
- 7 「folkloreはこのディシプリンの研究対象を指すと同時に、このディシプリン自身も指す」[61]。

- 8 「このディシプリンの歴史上、情熱を持った多くの学者が民俗学の理論体系の構築を提唱した。しかも、たしかに一部の素朴な理論は民俗研究においてとても効果的に機能した。たとえば人類学派の民俗学者による残存を理論の基礎石とする学説などがよい例である。しかしそれらはとても理論体系と呼べる代物ではなかった」[76]。
- 9 「民俗学と民間文芸ほど、主体性の問題そのものに迫るディシプリンはない。これは民間文学と民俗学の思考をめぐる伝統である。この思想と知識の伝統に対し、われわれは軽々しく放棄できない。先人の大いなる叡智を理解するために、精魂を傾けるのだ」[呂 2004]。
- 10 「2冊の著書が社会学における彼〔サムナー〕の地位を決定づけた。生前に出版された『民俗』と、死後に刊行された『社会に関する科学』がそれである」[77]。ここで民俗と訳された書名がFolkwaysである(W.G.Sumner, Folkways, A New York Times Company, 1979)。
- 11 サムナーが『民俗』で「社会生活」[187,190]あるいは「社会の生活すべて」[189]に直接言及した部分は多くないが、生活はたしかにこの本を紐解くキーワードのひとつである。生活[187,190]以外にも、これと類似する表現には、人間の生活[191]、生活様式[205]、生活過程[186,189,192,198,204]、生活経験[186]、生活環境[179]、生活条件[187,189,191,195,204,205]、現実的生活の境遇[184]、生活のルール[186]などがあり、サムナーは生活を「行為の世界」[193]あるいは「行動世界」[197]とも呼んでいる。しかし、厳密に言えば、サムナー民俗学の生活に関する思想はけっして明確ではない。高丙中はサムナーの「民俗を研究する着眼点は社会生活」というが、実際これはサムナー民俗学思想に対する高丙中の解釈によるところが大きい。サムナー民俗学思想の重点は、いぜんとして民俗の文化性にある。民俗の生活性はたんに民俗の文化性に付属しているにすぎず、第一の関心にまで膨らんでいない。あくまで高丙中がサムナーを生活を最大の関心を寄せる民俗生活論者へ変化させたのである。
- 12 1970年代から米国で興ったパフォーマンス理論は、サムナー理論に対する反響だった。「パウマンらは、民俗研究は大まかに某集団の民俗を論じるばかりではない。具体的な、自らの動機を持つ人間を結びつけて、活動における民俗を見なければならぬ」[113]。
- 13 「現代の民間文学あるいは民俗学は、雄大な現代的な叙事詩の一部である。それは啓蒙された理性の産物であり、同時に反啓蒙的である。あるいはロマン主義傾向をもつと言ってもよい。民間文学あるいは民俗学が研究し、処理しようとする対象は、現代性

が愛し、憎む対象である。抽象的な意味において、民間文学あるいは民俗学は理性を用いて、非理性的とされる伝統を研究し、理解し、手なずける」[戸 2004: 181]。「現代性と過去(伝統)はパラドックスの関係にある。現代性は過去や伝統、あるいは非現代的なものから逃れようともがき、新たなものを求め続けて現代に至る。だがもう一方で、現代性は過去や伝統、あるいは非現代的なものを自らの根源、出処として確立せねばならず、しかもその他者の鏡のなかで自らを比較し、認識する。現代民俗学と民間文学研究とは、まさに現代性の他者の言説として生まれた」[戸 2004: 64]。「民間文学—民俗学は、現代の民族国家の建設と民主主義社会の建設という現代的な問題に呼応して誕生した学問である。つまり、この学問は民族国家と民主主義社会の主体——現代の新たな民に、その文化的身分(アイデンティティ)について合法的な証明を提供しようとするのである。そこで、民衆が一貫して生活を営むところの伝統文化の一部をなす民俗と民間文学は、発掘され、語られるのである。だがここでも一つの問題が生じる。民族国家の建設はおもに空間的な外部と内部を区別するためのものであり、外部の者との差異を表現するために、全面的に自己を肯定するのが自然の流れである。したがって、民族国家の視点をもつ民俗学者は、自己を証明する伝統文化を全面的に肯定する態度をとることが多い(たとえば民俗学の故郷であるドイツがそうだった)。一方、民主主義社会の建設には、時間のうえで過去と現在を区別し、昔の民を新しい民へと導かなければならない。したがって、民主主義社会の視点をもつ民俗学者は、かつて伝統的な民の部分的な文化を否定的に捉え、これを封建主義的肩物だと排除した」[呂 2006]。

- 14 民俗学の異なる二つの「研究方法と志向性」については、『民俗生活』の第4章「文化事象と生活総体：民俗研究の二つの志向性」を参照されたい。この第3節の「二つの志向性の相互補完」において、高丙中は次の対照表を使って二つの志向性を比較し、それぞれの重点を詳細に論じている。

民俗事象研究	民俗整体研究
文化	生活
歴史伝統	社会現実
事象	事件
要素	総体
テキスト	パフォーマンス
結果	過程
通時	共時
個人的要素を抽出	個人的要素から出発
統計される集団	直観される集団
文献収集	フィールドワーク
共同知識	個人的経験
伝承性	現代性

- 15 「自己の存在に関心を持つ民族と社会は、自己の民俗にも関心を持つ。人類の存在に関心を持つ知識人も、人類の民俗に関心を抱く。なぜなら、人間の存在は民俗に関わっているからだ」[1]。
- 16 「ディシプリンの対象が存在するか否か、また、いかに存在するかという問題が、ディシプリン意識の存在を以てその存在の根拠とするならば、われわれがどのような志向方式で対象を見るのかという点が、対象の運命を、ひいてはディシプリンの運命を決定づける。このことは、ディシプリンの運命は、われわれの手の内に握られていることを意味する。純粋な描写という点について言えば、古典的な民間文学—民俗学の志向のやり方には二とおりある。一つは後ろを振り返るやり方、そして残るもう一つが前を見るやり方である。後方を振り返る人々の目には、やがて消えゆく伝統が映る。よって彼らはおうおうにして悲観主義者であり、保守主義者である(ここで悲観主義者や保守主義者は蔑称ではない)。そこで、彼らの仕事のおもな目的は、今まさに消えゆくかんとしている文化遺産の保護になる。一方、前を見据える人々にとって、伝統の価値と形式はおそらく消失するが、伝統の意義と内容は変わらずにすることができる。よって、前を向く人はおうおうにして楽観主義者であり、時代と共に歩んでいける人である。彼らは民間文学—民俗学が自然に消滅することはない、しかも人間社会の文化生活とともにあり続ける、と断固主張する」[呂 2006]。
- 17 20世紀の中国は民俗学による自己アイデンティティの促成を経験したが、これは19世紀の欧州とは異なる一つの実践例だろう。「一部の人を(に)先に……」という言い回しは、近代以降の中国で見られた社会変化の定式である。「一部の人を先に豊かに」して、貧困から脱するというものは、よく知られているだろう。この他にも、歴史上、「一部の人に先に無神論を信仰させて迷信を絶つ」や「一部の人を先にモダンにして旧習を捨てる」などがある。民俗学者はけっして意識的に民俗の消滅を招いたわけではないが、現実の日常生活のなかで民俗を境界づけたために、実際には社会構成員にこれらを絶ち、捨てさせるのに役立つのである」[高 2006b]。
- 18 中国民俗学で近年行われている、語り手や民謡及び叙事詩の歌い手、ひいては昔話村、民謡村を対象とするコンテクストを視野に入れた研究は、個人に着目するという民俗学の基本的問題意識の表れだと言えるだろう。
- 19 「今日、民俗学は自らの専門家集団と研究対象の運動に関心を寄せ、このディシプリンに内省的な力をつけなければならない。自らの専門的な活動のために調査地の民衆を利用するのではなく、対象としての民間にある意味において自らの目的を追求する主体とならしめ、新しい時代に呼応したこのディシプリンの学術倫理の基盤を作らなければならない」[高 2006a]。
- 20 「西洋の人文学の伝統と早期の人類学の民俗研究の伝統が、中国民俗学に影響を及ぼした。[略]根本的に、民俗学の危機はもともとの人文社会科学の背景が変化したことにその原因がある」[高 1996]。また、郭於華「民俗学の社会科学化に関する試論」[郭 2004]を参照のこと。
- 21 「ヘーゲルは、実在的なものを、自分を自分のうちに総括し、自分を自分のうちに深化し、かつ自分自身から動きだす思考の結果であるとする幻想におちいったのであるが、しかし抽象的なものから具体的なものへ上向する方法は、ただ、具体的なものを自分のものにするための、それを精神のうへで具体的なものとして再生産するための、思考にとっての仕方にすぎない。だがそれは、けっして、具体的なもの自身の成立過程ではない」[馬克思 1972: 103-104]。
- 22 「人間の解剖は猿の解剖にたいするひとつの鍵である。これに反して、低級な種類の動物にある、より高級な動物への暗示が理解されるのは、この高級なものそのものがすでに知られているばかりだけである」[馬克思 1972: 108]。「ディシプリンが生活世界の事柄そのものにその起源をもつという点に着目すれば、学術というのはつねに最初からはじめるものである。たとえばすべての生命体はその種の生命の歴史を繰り返す。すべての高等生物の体には下等生物から発展してきた各段階の名残が刻まれている。つまり、個の生命はつねに最初からはじめるものなのである。わたしはわたしの両親から生まれたが、わたしはわたし自身を最初からはじめる。両親はこの最初からはじめるということに後天的な条件を与えてくれたにすぎない。学術もこれと同様で、すべての研究者はその学術にささげた生涯において学史を繰り返す、しかも学術が到達した最も高いところから学術の起源へ立ち返る。たとえば論理—実証的な経験研究では、その認識の前提(先天的条件)となっている概念を顧みなければならないが、これは意識的なあるいは無意識のうちの、そのディシプリンと概念の起源へ有限的な回帰である。そして、固有概念を整理したうえで考えを一新すると決めたならば、それは最初からはじめるあるいは科学革命を起こすこととなる。いわゆる革命とは最初からはじめるということである。そしてこの最初というのが、生活という事柄そのものなのである」[呂 2006]。
- 23 刊行前の手稿では、これに以下の文章が続いている。「これが近代以降の欧米(特に英国)社会科学の経験論や実証論などの認識論と関係があるかどうかに至っては、まだ検証を重ねる必要があるだろう。よって、

- 「俗により民を定義する」、「俗により民を論じる」[29]ということが、すなわち「抽象性から具体性へ進む」ことで具体性を規定し、具体的な理論的認識を把握する方法であるとするこの点については、まだ肯定できるまでには至っていない。」——訳者注
- 24 「五四時代の学者にしてみれば、伝統の分化はすでに久しく、古くからそうであったように受け止められていた」[呂 2000]。
- 25 サムナーは集団の儀式を社会の儀式とも称した[206, 208]。儀式が民俗体系の一角を占めることができるかどうかについて、サムナーは明確にしている。だが、個人の習慣であろうと集団の風習、さらには道徳規範であろうと、民俗は定式化した文化的行為として儀式の性質を有していることから、サムナーは次のように儀式を用いて民俗を説明したのだろうと思われる。「道徳規範はわれわれが知らず知らずのうちに参与している社会の儀式である」[197]。
- 26 「ラテン語のmores（道徳）は福利と標準、真理に関する意味を持つ民俗を指す」[190]。
- 27 サムナーは集団的性格を民族精神あるいは時代の精神とも称している[180,189,190,197,201-202]。
- 28 サムナーにとって、個人の行動方式や習慣は、集団の風習が生まれる基盤であり、風習そのものを意味するわけではない。
- 29 “Nur muß man bemerken, daß diese Kategorien nur die praktische Vernunft überhaupt angehen, und so in ihrer Ordnung von den moralisch nochunbestimmten und sinnlich-bedingten zu denen, die, sinnlichunbedingt, bloß durchs moralische Gesetz bestimmt sind, fortgehen” [kant 1974 : 116]。 “But one must note well that these categories concern only practical reason in general and so proceed in their order from those which are yet morally undermined and sensibly conditioned to those which, being sensibly unconditioned, are determined only by the moral law” [Kant 1997 : 57]。
- 30 カントの『実践理性批判』については、戸曉輝に原文照合の労を取ってもらった。同氏には、この書をめぐるわたしの理解のずれも修正してもらった。この場を借りて感謝を述べたい。
- 31 実践の「指令の原理がつねに感性的に制約されている自然概念からいささかも借りられたものではなく、したがって、ひとり自由概念のみが形式的法則によって認知させるところの超感性的なものに基づいているものであるときであり、したがってまたそれらの指令が道徳的・実践的に、くわしくいえば単にこのまた彼の意図における指令であり規則であるのではなく、あらかじめ目的や意図に関係をもつことなくして、法則であるときである」[康德 2002 : 7-8]。
- 32 「〔道徳の定言命令〕は、作用因としての理性的存在者の因果性の制約を結果ならびに結果を生ずるに十分であるという点に関してのみ規定するか、そうでなければ意思のみを——それが結果を生ずるに十分であるかないかにかかわらず——規定する」,「〔道徳の〕法則は、私が欲求された結果に必要な能力を有するかどうか、あるいはこのような結果を生み出すために私は何をなすべきかを問う前に、意思を意思として十分に規定しなければならない」、「実践的法則は、意思の因果性によって達成されるところのものを顧慮することなく、もっぱら意思のみに関係するものであり、われわれは実践的法則を純粹にするために、後者すなわち因果性（感官界に属するものとして）を無視しうるのである」[康德 1999 : 18-19]。
- 33 「民俗の俗の外延は『すでにあらゆる社会生活および文化領域に拡大している』というが、しかし、それはあらゆる社会生活および文化領域と同義ではなく、内容のうえで『集団、類型、伝承、伝播』と言う特質をもつものに限定される」[75]。
- 34 「人間とは何か——、アリストテレスは人間は理性的動物だと答えた。だが、人間とは理性的動物だとするこの結論は、経験の総括に基づいて得られるものだろうか。たとえばわれわれが街中で見かけた人を捕まえて、その行為方式を分析すると、かならず人間とは理性的動物だという結論に辿りつくだろうか。答えは、あきらかに否だろう。この結論が、経験的な感性的直観にもとづいて得られる先天的知識ではないためである。われわれは同時に、現実に行先し、偶然的、感性的に直観される経験により、すべての人間が理性的動物でないことを先天的に知っている。しかし、そうであっても、われわれが『人間とは理性的動物である』という命題を堅持する必然性がこれほどまでに先天的な有効性をもち得るのはなぜだろうか。これは人間自らが作りだした自己規定なのである。だからこそ、感性的に直観される経験知識がいかに『誰々は理性的動物ではない』という反証を提供しようとも、『人間とは理性的動物である』という命題はいぜんとして普遍的かつ必然的に有効となる」[呂 未刊]。
- 35 「ところでこのような道徳的法則の意識、いいかえれば自由の意識がいかにして可能であるかということとは、これ以上説明することができない。しかし、自由が許容されうことは、理論的批判において十分に是認されたのである。〔略〕人間のあらゆる洞察は、われわれが根本力すなわち根本能力に達するや否や、行きづまらざるをえない。このような力すなわち能力の可能は、なにものによっても理解されることはできないし、それだからといって勝手に作りだされもしくは想定さるべきものではないからである」[康德 1999 : 122]。

- 36 『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』において、フッサールはこの世界の謎について何度も言及している。「これらすべての謎は、まさしく主観性の謎に帰着し、したがって、心理学の主題設定と方法との謎に分ちがたく関連している」[胡塞爾 2002: 15]、「存在する世界に自分から意味を与える理性と——逆のがわからいうなら——理性にもとづいて存在する世界とがますます謎めいたものとなり、そしてついには、理性と存在者一般との深い本質的結合という、自覚的にあらわにされた世界問題、あらゆる謎のなかの謎というべき問題が、本来の主題にならざるを得なかったのである」[胡塞爾 2002: 24]、「このほとんど根絶しえぬ素朴性こそ、われとその思考生活から出発して、『外界』へ推論することの可能性を『自明である』とする(デカルトの)思想に対して、数世紀のあいだほとんどだれ一人として疑いをいだかず、まただれ一人としてこのエゴロギー的存在領域に関して、『外界』というものがおよそなんらかの意味をもちうるものかどうかを問いただすことさえしなかった理由となるものである。そしてこれこそが、このわれを背理的なもの、あらゆる謎のうちの最大の謎たらしめるものでもある」[胡塞爾 2002: 101]、「前学問的なものであれ学問的なものであれ世界認識が全体として大きな謎だということを、暴露するのである」[胡塞爾 2002: 111]、「しかし、世界自体を主観化するような、この最も徹底した主観主義はどうすれば理解されうるであろうか。最も深い究極的な意味での世界の謎、すなわちその存在が主観的能作による存在であるようなそうした世界の謎、しかもそれ以外の世界は一般に考えられないといった、そのような明証性のうちにある世界の謎」[胡塞爾 2002: 120]、「『客観的に真の世界』と『生活世界』との逆説的な相互依存関係は、両者の存在様式を謎めいたものにしてている。したがって、われわれ自身の存在もふくめて、あらゆる意味での真の世界は、この存在の意味に関して謎となる」[胡塞爾 2002: 159]、「現象学者ははじめから、自明的なものを疑わしい謎に満ちたものといなさねばならず、以後、世界の存在の普遍的自明性——これこそが現象学者にとっては最大の謎であるが——を理解可能なものに変えるという以外のいかなる学的主題をももちえない」[胡塞爾 2002: 218]。上記以外にも、『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』の第25頁、第86頁、第116頁、第141-142頁にそれぞれ謎に関する記述が見える。
- 37 サムナーは、人々の需要、欲求を満たし、生活の利便性や利欲、利益、福利を追求することこそが民俗の本質であると考えた。「生活とは利益への要求を満たすための活動によって構成される。[略] 人々の最初の思いはつねに福利と利便性の追求である」[179]。「直接的な動因は利益であり、利益が個人に習慣を生じさせ、集団に風習を生じさせる。[略] きわめて大きな意味において、利益とは促成し、発生の動力である」[174]。
- 38 「さて徳と幸福とがともに人格における最高善の所有を構成し」[康德 1999: 122]。
- 39 サムナーは次のように述べている。「一部の習慣は是非の要素と道徳的要素をわずかに含んでいる。おそらく次のように言うことができるだろう。是非と義務の観念と社会福利の観念は、鬼神崇拝と別世界への信仰と結びついて最初に発展した。したがって、こうした方面において、民俗はまず道徳規範にまで引き上げられる」[183]。「真実と是非に関する初歩的な観念が福利に関する教義にまで発展すると、民俗は異なる水準に引き上げられる。それは推論を生み出す。[略] このとき、われわれはそれらを道徳規範と呼ぶ。道徳規範とは、社会福利に関する普遍的な哲学と倫理の内容を含む民俗のことである。その哲学と倫理の思想は本来その内に隠されており、民俗の発展がそのメタファーを明確にする」[185]。「これらについて、主導的な作用をおよぼす世界観が、ふさわしいか否かの判断と結びついた解釈と推論を行う。しかし、民俗は正しく生活するための哲理と福利を求めるとして立ち現れる。そして、道徳規範となるのである」[187]。「道徳規範は福利に関する基準と真理の内容をもつ民俗を指す」[190]。「慣例と道徳規範を解析してみよう。慣例は福利の原則を含まないが、皆がどのように要求に応じて行動するか知っている状況下で利便性をもたらす民俗である。[略] 風習がある種の福利に関する哲学思想に加わっただけで、それらは道徳規範へと発展する」[194]。「社会の公的徳に言及する民俗は道徳規範に属する」[195]。「われわれは道徳規範を習慣によって構成される一つの巨大な体系であり、生活全般を覆い、あらゆる生活の利益のために作用していると考えなければならない。[略] その後、内省を重ね、それら自身の哲学と倫理の抽象的思想を発展させ、最終的に真理と是非に関する原理を練り上げる。[略] 道徳規範において思想はすでに生まれ、道徳の規範のなかで表現される」[204]。
- 40 「すなわち彼の生活状態の価値が彼によってまったく捨てられてしまった時に、この平安は、彼が人格の価値において墮落しようとする危険を防止するからである。それは、生きることはまったく異なるものに対する尊敬から生ずる結果である。これと比較し対照するならば、むしろ生きることはその一切の快とともになんの価値をも有しないのである」[康德 1999: 95-96]。
- 41 カントに代表される超越倫理学について、サムナーは同意をしていない。彼は次のように記している。「わ

たしたちは二つの拮抗する倫理哲学観——書籍とアカデミックによる倫理策略と成功の策略——の争いのなかで暮らしている。同じ人が、結果を考慮せず書籍に書かれる倫理に従って事を行った後で、次は成功の策略にのっとって事を行う。これは結果がどのような行動をとるべきか指定するためである。あるいは、人々は前者を語っているが、実際にはやはり後者にのっとって行動している」[187]。

- 42 カントが言うように、このとき(時間)、この場所(空間)で、人間が行う行為は自らの意思で行っているように見える。だが、もしもこうした決定が、主体が時間において先立つる原因に基づいて決定を下してそうしているのだとしたら、たとえその決定が主体自身の自由な決定であったとしても、それはいぜんとして「比較的の意味においてのみ自由と呼ばれるに値するもの」あるいは「心理的自由」にすぎない、またその自由の決定権を持つ主体もまた「精神的(spirituale)自動機械」にすぎないことになる[康德1999: 104-106]。
- 43 民俗の起源に関するサムナーの功利主義的解釈は、直観から得られたものではなく、単純な仮説に過ぎない。サムナー自身も、人間の行為様式あるいは活動様式における民俗の起源に関する「[[反復的な]実験と適切な簡易的記述は、実際の事例について直接行ったものではなく、分析と推論の結果]だと認めている。サムナーは次のようにも述べている。「われわれのもっとも切実な願いは風習は最初の活動からどのように生じるのかを議論することだが、これは不可能である。よって、風習より後に生じる活動の過程が、われわれの研究対象となった。原始的な風習の起源は、通常は神話のなかに散見される」[178]
- 44 『民俗生活』の当該頁で高丙中によって重複と訳された箇所は、サムナーの原著ではrepetition / repeatedとなっている[Sumner 1979: 3, 38]。
- 45 『民俗生活』の当該頁で高丙中によって重複と訳された箇所は、サムナーの原著ではrecurrent / reiteration / repetition / repeatedとなっている[Sumner 1979: 3, 32, 34-35]。
- 46 『民俗生活』の当該頁で高丙中によって重複と訳された箇所は、サムナーの原著ではrecurrentとなっている[Sumner 1979: 35]。
- 47 「通常よく使われる『先天的な』という言葉には相対的な意味しかない。たとえば誰かが壁を掘っていると、わたしたちは掘り尽くすのを待たずともこの家が倒れると知っているが、こうした知識は経験に依らない状況下で、経験に先立って獲得している知識である。つまりわれわれはア・プリオリに家がかならず倒れると知っているのである。カントは、こうした先天性、あるいは経験に先立った知識は、相対的に経験から独立しているにすぎないと考えた。

なぜわれわれは家が倒れると知っているのか、それは過去の経験から似たような知識を得ており、何度も繰り返すことでこうした一般的な認識をまとめているからである。したがってこのような先天性は真の先天性ではなく、実際にはやはり経験から得られたものであり、ただそれが現下の直接的な経験ではなく、過去の間接的な経験だというだけなのである」[鄧2001: 50]。この「家が倒れる」という比喩は、もとはカントが用いたものである。「経験的な源泉から得られた知識についても、よくこういうことが言われるからである、——我々はかかる認識を直接に経験から得るのではなくて、一般的な規則——といっても、やはり経験から得てきたものであるが、とにかく一般的規則から引き出してくるのだから、我々はア・プリオリに認識し得るし、或はまたア・プリオリな認識をもち得るのである、と。それだから土台下を掘ったために家を倒壊させた人があると、この人を批判して、彼はこうすれば家が倒れるだろうということのア・プリオリに知り得た筈である、なにも家が倒れるという経験をまつまでもなかったのに、などと言うのである。しかし彼とても、このことを何から何までア・プリオリに知り得る筈はない、——物体に重さがあるのだから、物体を支えているものが取り除かれれば落っこってくるということを予め知っていなければならないからである」[康德2004: 2]。

- 48 ここで、時間のなかの民俗文化および民俗生活の経験的認知と、時間に先行する総体的な民俗生活そのものの存在条件にたいする先験的認知を、注意深く区別しておく必要がある。経験的な民俗文化および民俗生活にたいする認知と先験的な民俗生活そのものの存在条件にたいする認知(たとえばサムナーが言うところの民俗、なかでもとくに道德規範のような最上位の民俗の起源条件にたいする認知)は、まったく異なる二つの事柄である。もしも前者がかならず人間の経験的な感性的直観能力と先験的理性(知性)による思惟能力をその基礎にしなければならないといえるなら、後者は(あくまでカントの観点によれば)かならず一切の感性的な経験的直観条件を排除しなければならないはず、あとはただ人間のア・プリオリな理性の思惟能力に訴えるのみである。
- 49 「民謡、昔話、童話、伝説、神話などさまざまな民間文学のジャンルおよび民俗事象は、おそらく具体的なコンテキストの違いにともなって、千差万別な差異を表出するのだろう。しかし、それらは人間の創造であり、いずれも人間の自由意思と関係があるゆえに、まったく体を成さない意味不明の現象となることはない。むしろ、経験的な差異によっても、さまざまな民間文学のジャンルおよび民俗事象の統一性を覆い隠すことはできない。この統一性はたんに

- 異なる文化、異なる民族の同じ民間文学のジャンル、同類の民俗事象のあいだの類似性として表現されるだけでなく、それらを創造する人間の自由意思の統一性も表現する。人間の自由意思のア・プリオリな統一性がなければ、さまざまな民間文学のジャンルあるいは民俗事象が経験的な面において類似性と比較可能性を有することはできない」[戸 2010: 36-37]
- 50 「たとえば、純粹理性直観において、竹竿には絶対的な量の規定があるが、長短は存在しない。それは長くも、短くもない、ただそれ自身が今ある様子なのである。物事の長短、高低、大小はいずれも物の一切の経験的關係における量の規定であり、絶対的な量の規定ではない」[黄 2002: 38]。鄧曉芒は『純粹理性批判』の訳書において、号数という言葉で純粹な、ア・プリオリな量の規定性を説明している[康德 2004: 119-120]。たとえば、現代の靴産業には標準化された号数の規定性があるが、先に号という純粹な、ア・プリオリな——ただしこのときはまだ具体的な、経験的な数の大小はない——量の規定性があり、それにより具体的な、経験的な大小の号数の製造基準を作ることが可能になる。
- 51 カントの考えに従えば、時間は感性的な直観形式であり、その「終日、通年、生涯」というのは現象としての民の存在条件であって、総体的な生活世界における完全なる人間の存在条件ではない。
- 52 「原型の自然」および「範型」の世界、「模型的自然」そして前者を後者の基礎、原因、総体的形式とする点については、[康德 1999: 45-46]を参照されたい。
- 53 「過去100年あまりも続いた俗により民を規定するやり方は、実際にはまさしく客観科学の自然主義的世界観の産物である。それは人間が創造するものを人間の主観と無関係にさせ、逆に人間を抑制し、人間の客観的なものを牽制する」[戸 2010: 368]。
- 54 「今日に至るまで、フッサールが生活世界について行った各種規定のなかで、生活世界と客観—科学世界の関係はおもに注目される問題である。逆に、生活世界が有する別の作用、すなわち、先験的現象学へ通じる道あるいは先験的現象学の内省対象としては、しばしば批判を浴びている。われわれは次のように言うことができるだろう。今日生活世界をめぐる考察は、各自の実践的な目的にその端を発している。この目的には実証科学の可能性を説明するという目的も含まれる。その一方で、理論的な意向はもはや人々の興味を引かなくなってしまった」[倪 1994: 138]。
- 55 実践的認識あるいは実践的研究——本体論の視点から実践について行う理論的認識——という言い方については、『実践理性批判」[康德 1999: 21, 61, 113]を参照されたい。
- 56 「生活世界の救済」は、高丙中の「日常生活の現代とポストモダンの遭遇：中国民俗学の発展の機運そしてその行方」[高 2006b]ではじめて提示された言葉である。また「日常生活の防衛」という命題は、高丙中の次の言葉に由来する。「近代以降、普通の人の日常生活には、もはや干渉を受けつけないことの正当性はなくなっている。かつてこれは民俗研究がその生成に関わった結果だが、現在では民俗研究が解決せねばならない問題となっている」、「普通の中国人の日常生活に、生活世界の当たり前をふたたび取り戻させる」[高 2006b]。「公民社会の建設」は『民俗生活』の執筆以降、高丙中が掲げるその知行合一の実践目標あるいは理想である[高 2008、高・袁2008]。
- 57 「このことによってはじめて、近代の哲学史の展開の全体を統一する最も深奥な意味が洞察される。すなわち、哲学者の各世代を結びつける彼らの意図の統一と、その意図のもとに各人が個別主義にまたは学派としてなした努力の方向とが洞察されるのである」[胡塞爾 2002: 88]。

参考文献

- 鄧曉芒 2001 『康德「純粹理性批判」指要』人民出版社
- 高丙中 1994 『民俗文化與民俗生活』中国社会科学出版社
- 高丙中 1996 「中国民俗学的人類学傾向」『民俗研究』2
- 高丙中 1999 「民間文化的復興：個人的故事」『居住在文化空間里』中山大学出版社
- 高丙中 2006a 「知識分子、民間與一個寺廟博物館的誕生：对民俗学的學術實踐的新探索」呂微、安德明編『民間敘事的多樣性』学苑出版社
- 高丙中 2006b 「日常生活の現代與後現代遭遇：中国民俗学發展の機遇與路向」『民間文化論壇』3
- 高丙中 2006c 「『漢訳人類学名著叢書』序」克利福德、馬庫編、高丙中等訳『写文化——民族誌的詩学與政治学』商務印書館
- 高丙中 2008 『民間文化與公民社会』北京大学出版社

- 高丙中・袁瑞軍編 2008 『中国公民社会發展藍皮書』北京大学出版社
- 郭於華 2004 「試論民俗学的社会科学化」『民間文化論壇』4
- 倪梁康 1994 『現象学及其效应——胡塞爾與当代德国哲学』三聯書店
- 黄裕生 2002 『真理與自由——康德哲学的存在論闡釋』江蘇人民出版社
- 胡塞爾 2002 『欧州科学的危機與超越論的現象学』王炳文訳 商務印書館（フッサール『ヨーロッパ諸学の危機と超越論的現象学』細谷恒夫、木田元訳、中央公論新社、1995年）
- 戸曉輝 2004 『現代性與民間文学』社会科学文献出版社
- 戸曉輝 2010 『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文学關鍵詞的哲学闡釋』鳳凰出版傳媒集團、江蘇人民出版社
- 康德 1999 『實踐理性批判』韓水法訳 商務印書館（カント『實踐理性批判』多野精一、宮本和吉、篠田英雄訳、岩波書店、1979年）
- 康德 2002 『判斷力批判』鄧曉芒訳 人民出版社（カント『判斷力批判（上・下）』篠田英雄訳、岩波書店、1964年）
- 康德 2004 『純粹理性批判』鄧曉芒訳 人民出版社（カント『純粹理性批判（上・下）』石川文康訳、筑摩書房、2014年）
- 康德 2007 『純然理性界限內的宗教』李秋零訳『康德著作全集』第6卷 中国人民大学出版社（カント『カント全集10 たんなる理性の限界内の宗教』北岡武司訳、岩波書店、2000年）
- 卡爾霍恩、克雷格 1999 「民族主義與市民社会：民主、多樣性和自決」鄧正來等編『国家與市民社会：一種社会理論的研究路徑』中央編訳出版社
- Kant, I. 1997. *Critique of Pure Reason*, Translated and edited by M. Gregor, Cambridge University Press.
- Kant, I. 1974. *Kritik Der Reinen Vernunft*. Ersten Auflage.
- 呂微 2000 「現代性論争中的民間文学」『文学評論』2
- 呂微 2004 「從“我們和他們”到“我與你”」『民間文化論壇』4
- 呂微 2006 「民間文学——民俗学研究中的“性質世界”、“意義世界”與“生活世界”」『民間文化論壇』3
未刊「民間文学實踐形式研究的“強論証”」
- 馬克思 1972 「政治經濟学批判 導言」『馬克思恩格斯選集』第二卷 人民出版社（マルクス『經濟学批判』武田隆夫、遠藤 湘吉、大内力、加藤俊彦、岩波書店、1956年）
- 馬林諾夫斯基 1986 『巫術科学宗教與神話』李安宅訳 中国民間文艺出版社（マリノフスキー『呪術・科学・宗教・神話』宮武公夫、高橋巖根訳、人文書院）
- Sumner, W. G. 1979 *Folkways: A study of the sociological importance of usages, manners, customs, mores, and morals*, ARNO Press, A New York Company（サムナー『フォークウェイズ』青柳清孝、園田恭一、山本英治訳、青木書店、1975年）。

解題

呂微「民俗学のデカルト的省察—高丙中『民俗文化と民俗生活』をめぐる論考—」

西村 真志葉
NISHIMURA Mashiba

本稿は、呂微『民俗学的笛カール沈思—高丙中「民俗文化與民俗生活」申論—』の和訳である。2010年『民俗研究』第1号に短縮した形で掲載された後、2012年『中国民俗学』第一巻(広西師範大学出版社)において全文掲載された。今回和訳したのは後者である。

本稿を初めて目にした読者は戸惑ったに違いない、これははたして民俗学の論文なのかと。文中語られる「民俗学」とその語り手「民俗学者呂微」が、当たり前前に想起される「民俗学」や「民俗学者」とあまりにかけ離れて見えるためである。

呂微氏について言えば、中国民俗学内においてもたしかに異質な存在である。著名な詩人呂劍氏を父に持ち、時代に翻弄されながら育った呂氏は、文化大革命終息後の1977年に西北大学歴史学科に入学、中国教育史上最高の入試倍率で選抜された年齢差15歳以上の学生がひしめくクラス(俗にいう「77級」)で、哲学談義やディベートに日々明け暮れた。当時のクラスメイトで後に『民間文学』誌の編集者となる蔡大成氏の影響もあり、卒業論文のテーマは神話を選択、卒業後も西安や北京で働きながら、清貧のなか神話研究を続けた。やがて蔡氏の紹介を通じて知り合った神話学者劉錫誠、馬昌儀夫妻の格別な計らいによって、実父の知己も多い中国社会科学院文学研究所民間文学室に就職、室長を歴任した。こうした呂微氏の経歴には、同時期の民俗学者に共通する「北京師範大学」や「鐘敬文」というキーワードが出てこない。呂微氏は鐘氏の弟子が大半を占める中国民俗学の中核において、異質なバックグラウンドを持つ少数派なのである。

だがもちろん、こうした異質性は氏の論考が民俗学のものであるかという問いを正当化する根拠にはなり得ない。むしろこの問いの根底に、「中国の民俗学≠日本の民俗学」といった安易な思い込みがないか自問すべきだろう。中国民俗学という学問をあるがままに見るならば、むしろ本稿以上に今現在の中国民俗学を象徴する論文はないといっても過言ではない。

中国民俗学をユニークなものとして特徴づける核心的概念の一つが、生活世界である。『日常と文化』第2号収録の訳者解題において、この概念を最初に中国民俗学に導入したのが本稿の副題にある高丙中氏の博士学位論文であることを紹介し、中国での高い評価を伝えた。だが実は、この評価は発表当初からのものではない。高氏の論文はテーマ報告会の段階から民俗学の博士学位論文に相応しくないと問題視され、これを高氏は論文を二分し前半を理論研究、後半をフィールドワークに基づく実証研究とするという苦肉の策で切り抜け、最終的に時間不足などを理由に前半部分のみをもって完成稿としたという経緯がある。当時の中国民俗学は、マルクスの階級理論や直線的な発達史観、レーニンの反映論、毛沢東の「大衆路線」や「实事求是」などの限界を超えられずにいた。「民」とは即ち虐げられてきた労働階級であり、文化が歴史の名残や思想の断片といっ

た「客観的事実」を反映するという前提の下、労働階級が社会的実践を通じて発展させてきた歴史や思想をフィールド資料から科学的に描くことで、新たな社会主義文化政策に貢献せんとする傾向が強かったのである。そうした中、高氏の理論研究が受け入れられる余地は少なかった。ましてや高氏が称賛するサムナーは、政府主導の社会改革に反対し、共産主義と社会主義を敵視する自由主義者である。高氏がその先に見つめていた新しい中国民俗学を、マルクス世代が把握しきれなかったことは想像に難くない。事実、出版された高氏の論文に序文を寄せた鐘敬文氏は、高氏の英語力と学際的なアプローチを高く評価しながらも、論文の内容には深く触れていない。

その後も冷遇され続けた高氏の博士論文にはじめて光を当てたのが、呂微氏だった。氏は早くから様々な場でこの論文に言及しており、周囲の反応に業を煮やすかのように本稿を発表した。その内容はタイトルから想像されるような書評ではない。「超訳本」あるいは「補完の書」と呼ぶ方がよりの確だろう。

たとえば、高氏は原著で、民俗学が論理的に十分な「民」と「俗」を対象として有することをいかに保証するかを論じ、ここから民俗学が独立した完全な領域でディシプリンとして存在し得る可能性を描いている。これに対し、呂微氏は研究対象を確保することで民俗学を救えたとしても、民俗学が人間そのものの存在と無関係ならばそもそも無意味であり、民俗学が人間の自己存在にとって有意義な学問であるからこそ、救うに値するのだと考える。民俗学者がその研究対象から見出すのは民俗学というディシプリンの問題意識によって照らし出される人間の存在価値であり、「人間の存在価値を照らし出すこと」にこそ、このディシプリンの存在意義がある。呂微氏は、高氏が人間の存在価値と意義を守るといふ民俗学の根本的な課題に突き動かされながら、照らし出されるディシプリンの正当性を擁護するために概念と概念化された論理を導入したのだとし、概念や論理の導入以上に、これらを通じて最終的に人間の主体的な存在意義と価値が示された点をより高く評価している。

また、高氏はサムナーとダンデスの論考を翻訳して原著に付録として収録したが、呂微氏はこれを詳細に分析し、とくに高氏が心酔するサムナー思想の問題点を指摘している。その一部は一介の民俗学者には手厳しすぎるものであり、徳範をめぐる哲学批判に至ってはもはやサムナーの問題を超越している印象も受ける。だが呂微氏は高氏が支柱とする理論をより丁寧な整理、分析したうえで、あくまで高氏自身のまなざしが「サムナーを生活に最大の関心を寄せる民俗生活論者へ変化」させていることを指摘し、高氏の論文が理論の応用以上の価値を持つことに強く自覚を促している。

さらに、呂微氏は高氏の「俗を以て民を論じる」という経験的・実証的手法が民俗学の社会科学化という新たなパラダイムを切り開いたと評価する一方で、この社会科学化した方法論を超越せずして、民俗学が人間自身とその自由な生活について思考することはできない、と指摘する。サムナーの総体的研究とフッサールの生活世界を安易に結びつけることに警鐘を鳴らしているともいえるが、実はここに親しい両氏が現在に至るまで意見を分かち論点が潜んでいる。それは民俗学が人文学か、社会科学かという点である。一貫して前者の立場を堅持する呂微氏は、民俗学の社会科学化を志向する高氏と対峙するのではなく、逆になぜ社会科学化した手法で「個の主体性」を発見した高氏が、突如フッサールの生活世界へ飛躍したのかを問うている。そしてこの飛躍によって、社会科学化した民俗学が生活世界という概念を導入することで、人間の自由を存在論的に弁護し、「生活世界の救済」、「日常生活の防衛」、「公民社会の建設」に寄与する人文学として自らを再定義することを理論的に可能にしているとして、妥協点を提示した。

本稿のこうした見解からも窺い知れるように、呂微氏が従事するのは「民俗学が民俗学として

成立するための本質学」である。その醍醐味は、視点も対象も手法も異なる分散的な民俗学研究に一つのまとまりを見出す点にあるのだが、その中心に生活世界概念を据える氏自身が一つの求心力となっていることが、現在のユニークな中国民俗学を支えていると言えよう。もちろん、個性豊かな研究を結びつけるのは容易なことではない。本稿もそうであるように、呂微氏はつねに他者の研究を尊重しながら、作者が自覚しているかどうかに関わらず、民俗学の研究として「人間の自己存在の価値を照らし出す」ことに寄与している点を見出し、評価する。たとえ相反する主義主張であっても同様で、それを自分が理解、受容できるまで解きほぐし、また他者の視点から自らの主張を疑問視して自問自答の中で共通理解の可能性を模索する。このため、その記述はしばしば紆余曲折し、一見主張が二転三転しているかのような錯覚をすらもたらす。この記述スタイルこそが呂微氏の論考に特有な難解さの元凶なのだが、氏の論文が難解すぎると多くの中国民俗学者が嘆く一方で、氏が誰よりも他者を理解しようと努めているのは皮肉なことである。

最後になったが、本稿のタイトルには「上」の文字が加えられている。これは執筆当初上下2部作で構想されていたためだが、残念ながら下巻はまだ実現していない。ただ、2007年頃の未発表原稿には、その構想が目次に示されている。それによると、下巻のタイトルは「生活世界の救済」であり、本稿の第3節に続く第4節、第5節でそれぞれ「『生活世界』の命題が民俗学にもたらす示唆」と「『民俗文化と民俗生活』の学術的実践」が論じられ、エピローグ「『最高善』をディシプリンの理想とする民俗学」で結ばれている。このうち第5節の内容については、その後発表された実践を巡る論考の中である程度言及されたと思われるが、そのためなのだろうか、2015年出版の『民俗学、この偉大なディシプリン—内省から実践科学への歴史及び論理に関する研究—』（中国社会科学出版社）に本稿が再収録された際には、タイトルから「上」の文字が消えている。だが果たして、当初のエピローグに象徴されるような、民俗学を現代の知の「良心」として位置づける呂微氏らしい思想は十分に語り尽されただろうか。退職後、表立った活動を控えているようにも見える呂微氏だが、本稿に続く下巻の実現を改めて期待したい。本稿の日本での発表がわずかでもその背中を押す力になれば幸いである。

日常生活とメディア化する他者

王 傑文

WANG Jiewen

翻訳：西村 真志葉

はじめに

現代的な情報機器とマスメディアは、街角、コミュニティ、そして家庭に広く浸透している。こうした時代において、新しいメディアは個人が日常生活 (Everyday life) を理解するのに用いる中心的な方法および手段となり、また、個人が日常生活の複雑性を理解する際にも、シンボリックな材料を提供している。日常生活の領域は、もはや曖昧さを増すばかりである。その結果、比較的早い時期に定義された日常生活および生活世界という概念は、ある種の挑戦状を突きつけられることになった。しかし、これは同時に、日常生活という概念の再構築にむけて新たな可能性が提示された、ということでもある。

1. 日常生活をめぐる理論

一般的に、人文科学の分野において、日常生活は抽象的思考と深奥な知識を排除する手段、と見なされている。それは人々を純粋な真実 (really real) へと誘い、現代社会における国家の政治組織と大規模な経済組織に批判の目を向けさせ、さらには自由が構造化された枠組みのなかでは実現できず、日常生活に求めるしかない、と思わせるのだ。

日常生活の定義は、つねに人により異なっている。しかし、異なる定義には共通項も含まれている。たとえば食事、睡眠、着衣、仕事、家事、遊びなど、また複雑な儀式、タブー、儀礼、パフォーマンス、そしてさまざまな象徴的活動などがそうである。つまり、日常生活は繰り返し示される、さほど重要ではないが必要不可欠なイベントだと見なされている。また、日常生活は習慣的な認識モデルと同等視されてもいる。これは、アルフレッド・シュッツがいうところの自然的態度に導かれ、何をしているのか完全に意識することないままに行動する、まるで夢遊病者のような認識状態のことである。結局、日常生活という概念が指し示すのは、私たちの行為のなかのあえて意識されない世俗的なイベントのことであり、それらは私たち予測を裏切ることなく静かに展開されているのである。こうした日常生活は、西洋哲学の主流の伝統においてつねに無視されるものであり、その状況はアンリ・ルフェーヴルが日常生活の理論を提示するまで続いた。

日常生活の哲学について、点検と分析が必要である。その曖昧さを——その卑しさと豊かさ、

貧しさと繁栄を——提示し、非正統的な手段によって、その創造性のエネルギーを解き放たねばならない。これはその全体の一部である [Lefebvre 1971]。

その後の日常生活に関する理論において、日常生活はオーセンティックな生活の敵として蔑まれた。また単調で味わいに欠け、平凡で退屈で無感動であることから、アーティストが異化効果により救済せんとする対象となった。だがその一方で、日常生活には交錯する衝動と無意識な欲望が含まれており、革命の息吹と非凡な潜在能力を隠し温めているとも考えられた。まさにギー・ドゥボールが述べるとおり、「さまざまなかたちで現実を特権化された慣例のなかに隠すことに慣れてしまった後は、日常の裂け目とひずみに潜む奇観をじゅうぶんに理解するためには、高く引き上げられた意識が必要となる（これは日常生活の日常的態度と相対するものである）」のである [Debord 2002]。

こうしてみると、過度に親しんでいるゆえに見えなくなっている事象に新奇的な光を当てると、日常生活の日常性はその潜在能力が発見されることにより、平凡さを失うことになる。

つまり、日常生活をめぐる批判的理論の基本的な目標は、日常生活を疑い、その矛盾を暴き、その潜在能力を発掘し、私たちの薄っぺらな理解を批判的知識の水準まで引き上げること、つまり日常生活の平凡な領域のなかで、潜在的な非凡さを見ることにある。しかし、日常生活の理論に潜む論理によれば、大衆は自らの日常生活についてまったくの無知であり、少数のインテリのみが啓蒙者の役割を担うことができ、彼らだけが日常生活を救うことができる、となる。よって、徹底的な懐疑主義を信奉するインテリの自意識と、自省することを知らない一般大衆の普遍的意識のあいだには、対立関係が構築されてしまう。しかし問題は、なぜ慣例、習慣としての日常生活は、かならずしも懐疑の対象とされなければならないのか、という点である。実際の日常生活には、社会の下層からやってきた期待、たとえば秩序による安定性への期待や儀式がもたらす安心感への期待が含まれているかもしれないのである。

日常生活の理論と生活世界という概念は密接に関係している。リタ・フェルススキのまとめによると、ドイツの知の伝統において、シュテファン・ホワイトが生活世界を「思考における不思考、明確な含蓄、意識される前景の無意識な背景」と定義しているが、エトムント・フッサールはこうした経験性の背景を、超越的主体のモデルとして位置付けた。またシュッツは「我々がそこで遊泳しながら目に見えない海洋、意識的活動の所与の沈黙するコンテクスト」と理解し、ユルゲン・ハーバーマスはさらにこれを言語的・文化的・主体間的現象へと再構築した。絶え間ない理論上の調整を経て、生活世界は最終的に「特定の社会構成員が前もって仮定する解釈図式と意味モデルの総体」と定義づけられた [Felski 2002 : 607-622]。

あきらかに、生活世界のディスコースとは、本質上は描写的な理論にすぎない。それは慣例と当然視されるものを強調するだけで、日常生活における即時的な問題を説明しない。また、日常生活の知識が共同的で普遍的だと仮定する一方で、特定文化および社会内部の差異を軽視する傾向にある。しかし、日常生活の理論と比べると、生活世界のディスコースは生活世界の不可超越性 (Unsurpassable) という特徴をより強調する。つまり、私たちの思考において思考されない部分はいぜんとして曖昧、未知であり、私たち自身が理解・批判できる範囲を超えている、と考える。これを言い換えれば、私たちは自らの身体の外へ跳躍して、自らの思想と行為を可能にする前意識や前仮定について、認識することはできない、ということである。この意味において、人間の生活世界をめぐる理解は部分的でしかなく、生活世界そのものが解釈と征服に対するある種の拒絶となる。

日常生活に関する共通認識をまとめると、次のようになるだろう。まず、日常生活は個人の行為形式を含み、それはどうするか知っている (Know-how) 知識と呼べよう。同時に、集団的な習俗や儀式、道德規範さらには集団の性格なども含まれているが、こちらは認識される (Knowingness) 知識と呼べるだろう。次に、日常生活には代々内省を通じて蓄積された信仰と実践が含まれる。さらに、いかなる社会集団と個人も日常生活を有しており、日常と非日常のあいだを移動し、これを転換している。日常生活の理論の批判的視点と生活世界の哲学思想が、理解能力について行う内省は、メディア化する現代の日常生活を理解する際、重要な理論的根拠となる。

2. メディア化する日常生活

上述のとおり、ルフェーヴルが日常生活の理論を提示したのは、自由が組織化された枠組みの中では実現されず、官僚政治と大規模な経済組織の外にある日常生活のなかに探すよりない、と考えたからだった。よって、日常生活は現代の政治、経済以外の余計なものであると同時に、抵抗が抵抗する場を含み、さらにすべてを矛盾的に包括する総体と見なされた。だが、時代そのものの限界から、メディアが日常生活に対して持つ意味が、ルフェーヴルの視野に入ることはなかった。

メディアについては、主体—客観という二元論で把握することが習慣化している。つまり、メディアを主体によって操作される客体と見なす見方が常態化している。しかし、人間と情報メディアのあいだの複雑な関係からして、こうした観点はあまりに簡素すぎる。事実、各種電子メディアはいずれも特殊な形で主体の位置を構築している。かいつまんで述べてみても、情報機器は世界中の異なる国と地域、異なる民族の情報を集約し、都市人口の異質性を力強く強化しており、現代の主体の視野を大きく押し広げた。だが、さまざまな異質の文化が並列化されることは、極めて危険かつ利己的である。これにより、都市本来のコミュニティの居住モデルは脱構造化され、こうしたコミュニティの地域的な習俗は破壊され、社会化プロセスをますます複雑化することになった。

個人について言えば、新しいメディアにまったく新しい、異質な文化形式を提供されたことで、その興味は刺激され、個性が形成される。こうした文化形式は、新しいメディアによって広まるのでなければ、個人にとって完全に未知なるものである。逆に、まさに個人が積極的に参加することで、こうした文化形式は生き生きと息づくことになる。この意味において、新しいメディアは空間的・社会的な距離を克服し、個人に豊かで選択可能な文化的手段を提供したといえるだろう。

もちろん、さまざまな新しいメディアが主体の構築に対して有している意味は画一的ではない。多くの場合ラジオは個人が単独使用するもので、テレビは一般的に家庭という環境において視聴されるものである。大多数の家庭において、テレビ鑑賞は伝統的な家族活動に取って代わり、集団的な大衆文化が家庭内に持ち込まれることになった。青年と未成年、また男性と女性ではテレビやテレビ番組に対する態度は異なるが、新しいメディアの技術的な特徴およびそれによって散布されるテキスト、イメージそして音声は、個々の日常生活に大きな影響を及ぼしている。とはいえ、テレビとラジオが広く普及する時代においても、個人はこれらのメディアを中心にしたリズムで日常生活を営んでいるのではないし、メディアに接触したという経験よりも、個人間の日

常活動の方がより重要である。だがそれでも、ラジオとテレビが個人の日常生活に入り込み、日常生活の経験の輪郭を大きく変えてしまったことは、否定してはなるまい。また、木版印刷からパソコンでのタイピングおよびプリントアウトへの技術革新は、個人のワークスタイルを徹底的に変容させた。伝統的な木版印刷の段階では、主体—客体のあいだの独立的な相互関係が強調されていた。一方パソコンによるタイピング技術は個人、キーボード、データベースおよびプログラムの演算能力などに関連する。そして、これら諸要素間の相互関係は認識能力を有し、まったく新しい象徴的な人間関係が構築されることになった。パソコンによる文書作成はもはや独立した個人的活動ではない。同時に他者とのコミュニケーション(チャットやメール、SNSなど)が必要とされる活動となっている。

新しいメディア技術の将来的な見通しでは、縮小複写技術を通じて、パソコンと身体の結びつきはさらに強まるとされる。ポータブル音楽プレーヤー、パーソナルデジタル設備、赤外線通信対応のモバイル・タブレット端末、GPSなどなど、これらは日常生活における個人に影のごとく寄り添って離れない。視聴設備はすでに日常生活のさまざまな空間に普及しており、上に挙げた電子機器を携帯していない個人はもはや少数派である。しかも、未来の新しいメディア技術はさらに見えなくなってゆくだろう。それは眼鏡や衣類、ひいては身体の一部になるかもしれない。「電子メディアが日常化するにつれ、人々は徐々にそれらの存在を意識することがなくなり、最終的に日常生活の背景に消失していくだろう」[Poster 2002 : 743-760]。

いたるところに遍在する電子メディアは、多種多様な可能性と利便性を提示すると同時に、大きな危険性を孕んでもいる。たとえばGPS技術はストーキングに用いられるかもしれない。個人情報本人の知らぬ間に公開されるかもしれない。こうした意味において、メディア化する日常生活は個人がアイデンティティを構築する戦場の様相を呈してくる。だが、アイデンティティの構築はコミュニケーション、そしてメディアなくしては成り立たない。現代社会を生きる主体は、しだいにメディアが提供する世界と他者についての意義とその解釈に依存し始め、自らが生きる世界の意味を理解する際にもそれらを必要とし始める。メディア化は、現代の主体が私と世界、私と他者の関係性を理解し、構築する際に解釈の枠組みを提供することで露呈する。そしてメディア化する日常生活は、日常と非日常、公共とプライベート、私と他者との間の境界線を曖昧にしてゆくのである。

3. メディア化する他者

メディア化する日常生活は、社会的・道徳的な空間である。まさにこうした空間において、理性や価値、意義、責任、義務といった日常生活の倫理は維持され、創造される。日常生活は個人と他者の交流を意味する。もしも交流がなければ、日常生活の倫理は実践され得ない。よって、日常生活の倫理学は自己と他者の関係性を考察し、両者の差異を黙殺してはならないことを認識する必要がある。交流は他者を完全に同化させることはできないし、自己と他者は非一非異(同一ではないが異なりもしない)なのである。日常生活の理論は、この避けがたい不愉快な世界において、私たちが他者に責任を負わなければならないこと、そして他者の世界が完全には知り得ない、理解不能な世界であり、それゆえ謙虚でいなければならないことを教えてくれる。「他者はいつも厄介だ。しかし、他者に責任を負うことは、人が人であるための先決条件であり、他者は抹殺されてはならない」[Silverstone 2002 : 761-780]。

メディア化をめぐる日常生活の倫理学の重要な課題の一つとして、メディア化する他者を考察することが挙げられる。メディアが他者を表象する際に担う役割はとて重要で、メディアは空間上の距離を超え、まるで現場に立っているかのような幻覚を創造する大切な手段である。こうした幻覚は、現代の主体が他者を理解する仕方に、深い影響をもたらした。

ニュース類のテレビ番組を例に挙げよう。テレビは視聴者に侵略戦争や自然災害、政治スキャンダル、テロリズムといった身の毛もよだつ現実を見せるが、視聴者が本当に責任と義務を担うことを要求しない。テレビは視聴者がある種のメディア的景観へ連れてゆくが、視聴者はその現実の複雑性に関わりを持つ必要はない。たとえば、ウサマ・ビン・ラーデンを首謀者とする地下組織をめぐるのは、空間のうえではとても遠いようで近いように表出され、私たちは近づくことができなからこそ、このメディア化された他者に不安を煽られる。そしてこの同じ不安感が、彼らへの制圧に正当性を賦与するのである。彼らのイメージに関するこのような主導性は——その他の性質のイメージとコンテクストが欠如している——、彼らに疑いと悪意を持つ文化を力強く支持しており、道徳的判断(他者に対する敏感さと責任)を下すことはほぼ不可能になっていた。

また、メディア化には、このように他者を魔物化し、私たちと他者の間の共通性を消滅させるやり方とは異なる表象戦略がある。それは、私たちと他者の差異を完全に否定するもので、他者のイメージは当然のごとく、すっかり親しまれ当然視されているナラティブの構想とディスコースの枠組みへと組み込まれる。中国中央テレビのメインニュース番組「新聞聯播」式の常套句もまさにこうしたテンプレートであり、千差万別な事件を画一的で整然としたナラティブの模式に当てはめる。

メディア化する他者は、以上のように両極端な表出の仕方のあいだで揺らいでいる。メディア化された情景は、視聴者と他者を遠ざけるだけではない。この他者を表出している主体を、視聴者から遠ざけている。視聴者は他者の置かれたコンテクストを理解することはできないし、他者を表出している主体の意図を理解することもできない。メディア化する日常生活において、メディア化する他者についての責任意識を省みて、メディアのイデオロギーに立ち向かわなければならない。そして、メディアのナラティブ構造、表現技術、類型および定型句に、警戒し続けなければならない。私たちがメディアの表象戦略に対して批判的態度を堅持し、メディアの表象が自らの規則と類型に制限されていることをはっきり認識し、そしてメディアの表象そのものの局限性と不可能性を記憶にとどめておかなければならないことを、日常生活の理論は教えてくれる。

4. 日常生活の秩序への欲求

バーミンガム大学現代文化研究センターの研究者によれば、テレビの視聴者は積極的な参加者であるという。積極的な参加とは、責任を負うことを意味し、またテレビが映し出し、表現するものに批判的態度を保つことを意味している。そうでなければ、視聴者はメディアの共謀者となり、共犯者として他者を貶める汚名化行為に参加することになってしまう。つまり、一方では他者をじゅうぶんに理解できると信じ、他者の表象に関するメディアの事実性および権威性を信じる。また一方では、メディアが必要不可欠であり、とくに世界と他者を理解するには欠かせないものだと考え、そしてメディアが確かにその任務を担い得ると信じる。こうした人々は、メディアの共謀者として、メディアが報道する内容を信じ、メディアが報道し得る能力を有していると信頼しているのである。

日常生活の理論を提唱する人々は、その批判的な立場を強調する。しかし、現実の生活において、現実に挑戦したい、他者に対して責任を負いたい、メディアの信頼性に挑みたい、と考える視聴者は多くないだろう。彼らは意識的に、或いは無意識のうちにメディアと共謀関係を結ぶのである。まだよく知らない、情報のまとまっていない他者を理解する際、視聴者はメディアが他者について行う定型化された、なじみ深い描写を受け入れ、普段から親しんでいるディスコースの構造のなかで理解することを望んでいる。つまり、複雑なものを簡素化することを望んでいるのである。

日常生活の理論を唱える人々が批判するように、日常生活は簡単で、心地よく、秩序だっていることを望んでおり、メディアはまさにそれに迎合している。しかし、視聴者とメディアが共謀する深層的論理から見れば、メディアが現実について行うメディア化およびその表象的実践のなかに、日常生活が心地よい居場所を持っているといえる。メディア化される表象は、主体に強要されるのではない。日常生活の基礎において、主体がメディアを選択するのである。主体はメディアが氾濫する日常生活から逃れることはできない。ふたたび中国中央テレビの「新聞聯播」を例に挙げよう。多くの中国人にとって、「新聞聯播」を毎晩19時定時に視聴することは、少なくとも二つの欲求を満たすのにつながっている。

まず、定時に放送される「新聞聯播」が、通過儀礼のような機能を持っている。多くの人が習慣的にこれを視聴し、その前の仕事から儀式的に解放され、儀式的な視聴活動に浸る。そして、「新聞聯播」の終了が、1日の仕事の完了と休息の始まりを象徴するのである。ほとんどの人は、わざわざ「新聞聯播」の放送時間を選んで誰かに電話をかけることはしない。こうした意味において、「新聞聯播」は仕事と休息のあいだの儀式的な境界線の役割を担っているのが分かる。

つぎに、「新聞聯播」の定型化した構造モデルとナラティブの戦略が、視聴者に親しみを持って受け入れられており、安心、安定、まったく異常なしといった感覚をもたらしている、という点である。

「テレビニュースは基本的にナラティブである。同じストーリーがエンドレスに続く物語であり、ただし同じ物語の最新バージョンなのである。人びとはそもそもニュースのなかの事実や登場人物、人物の名前を憶えていることはできない。こうした内容はずねに変化している。しかし、ナラティブの枠組みやイメージの体系は一貫しており、それは伝統的である [Selberg 1993 : 201-216]。

この意味において、ニュース自体が重要なのではない。重要なのは、ニュースのナラティブモデルの反復性と親しまれていることである。

事実、日常世界において、曖昧さと不確定さは危険を意味している。大部分の人にとって日常生活はきびしく、不確定性と戦い続けなければならない。この意味において、日常生活そのものに、秩序への要求が含まれているといえるだろう。

5. まとめ

現代世界は、現代化したメディア技術がこぞって日常生活の潮流に流れ込み、現代メディアが日常生活の曖昧さや矛盾性をより複雑化するのを目撃してきた。日常生活とは、非現代的な政治

と経済の余り物であり、それは創造性や超越性、ゲーム性、そして可能性で満ちている。また同時に、日常生活は技術の理性や秩序、官僚化した管理モデル、商品化、資本化の影響を受けずにはいられない。つまり、日常生活の異質性、予期不可能性および目標志向性により、日常生活の理論を更新することが求められている。

現代メディアはその秩序だった形(たとえば放送日時やナラティブ構造)をもって、不確定性と矛盾性を解決するための枠組みを提示することで、視聴者の不安感を減少させ、日常生活における秩序と安全への需要および渴望を満たした。日常生活の世界は、個人の身体的経験と感知のなかに根を張っているが、同時に物質のレベルと象徴のレベルとの両方に表現もされている。日常生活の反復性、親しみそして予測可能性は安心感をもたらす一方で、現代メディア技術は個人の身体感覚に大きな影響を及ぼした。私たちと他者の身体が脱物質化されたのである。メディアは一種のバーチャル空間を作りだした。そして直接的なコミュニケーションの欠乏により、身体間の差異をめぐる感覚は損なわれ、個性性は極端化し、他者と繋がりを持っているかのような幻覚が生み出される。メディア化・極端化する自己中心な日常生活は、プライベートなものを公共的なものへ、固有のものを共有されるものへ、異なるものを同じものへ、遠いものを近いものへ、不平等を平等へと偽装する。

現代メディアは、私たちに特定のメディア化の枠組みのなかで他者を見せ、理解させる。しかし、私たちが他者の日常生活に足を踏み入れようとしても、その距離が設けられた表象モデルによって拒絶される。同様の理由で、他者の挑発・挑戦を受けて立つこともできない。その結果、私たちの日常生活は、メディアによって安全で、画一的に整備された聖地のような空間が提供された、といえるかもしれない。だがその空間は、メディアと視聴者が共謀して構築した、隔離され、孤立化した幻の園である。メディア化された他者は、現代社会を生きる個人の日常生活において非常に重要な内容となっており、それは個人がアイデンティティを確立し、人と人とのコミュニケーションモデルを構築するための大切な資源でもある。しかし、日常生活をめぐる批判的理論は、私たちにそれを選択的に理解し、責任を負い、挑み、変えようと努力してみてもよいことを示唆している。しかも、他者に対するこのような理解は、私たち自身が存在するための前提なのである。たとえその理解が永遠に完全なものにはなり得ないとしても。

参考文献

-
- Debord, Guy 2002 "Perspectives for Conscious Alterations in Everyday Life," in *The Everyday Life Reader*, ed. Ben Highmore, London.
- Felski, Rita 2002 Introduction, *New Literary History*, Vol.33, No.4.
- Poster, Mark 2002 *Everyday (Virtual) Life*, *New Literary History*, Vol.33, No.4.
- Lefebvre, Henri 1971 *Everyday Life in the Modern World*, tr. Sacha Rabinovich, New York.
- Selberg, Torunn 1993 *Folklore and Mass Media*, *Nordic Frontiers: Recent Issues in the Study of Modern Traditional Culture in the Nordic Countries*. Pertti J. Anttonen and Reimund Kvideland, eds. Turku, Finland: Nordic Institute of Folklore.
- Silverstone, Roger 2002 *Complicity and Collusion in the Mediation of Everyday Life*, *New Literary History*, Vol.33, No.4.

解題

王傑文「日常生活とメディア化する他者」

西村 真志葉
NISHIMURA Mashiba

本稿は、王傑文著『日常生活與媒体化的「他者」』の和訳である。原文は2011年に中国伝媒大学の機関紙『現代伝播』第8期において発表された。

日本の柳田国男のように絶対的な「民俗学の父」を持たない中国民俗学だが、その母体とされる新文化運動の潮流のなかで民俗学と出会い、苦難の時代においてもそれを諦めず、人材の育成とディシプリンの創設に生涯を捧げた功労者として、慣例上「中国民俗学の父」と称される人物に、鐘敬文氏がいる。王傑文氏は、この鐘敬文氏が生前受け持った最後の学生の一人である。

王氏は1975年生まれの41歳。1998年に山西師範大学文学部を卒業後、北京師範大学で修士博士一貫、民俗学を学んだ。鐘敬文氏は、この勤勉で向上心が強い山西省柳林県の小さな農村出身の青年をとっても愛した。だが、王氏が博士課程一回生に進級した2001年、鐘氏は100歳を目前に逝去する。それは、中国民俗学史上、圧倒的な存在感を放っていた鐘敬文という一つの時代の終焉を意味していた。奇しくも当時、新たに公布された教育部の学科編成の影響や、さらには鐘氏の牙城だった民間文化研究室の分裂など受けて、北京師範大学の民俗学科は急速に求心力を失っていた。今思えば、王氏を含む鐘敬文氏最後の学生たちは、あたかも時代の岐路に立たされた中国民俗学の試金石のような存在だった。

鐘氏の死後、彼の学生たちは別の指導教官のもとへ引き取られ、王傑文氏も北京師範大学民俗学・文化人類学研究センター教授、劉鉄梁氏に師事することになる。鐘敬文という名を背負い、分裂した民間文化研究室の一方を代表し、さらには中国民俗学の将来への不安と期待が合い混じったまなざしを向けられる中で、当時師弟2人にのしかかっていた重圧のほどは察するに余りある。だが、その重圧を押しのけるかのように、2004年、王氏は郷里一帯で行ったフィールドワークに基づく論文『陝北・晋西の傘頭秧歌—民衆の諧謔と郷土社会の秩序—』で博士学位を取得する。これは、春節期間限定で披露される現地のパフォーマンス「傘頭秧歌」に俯瞰的な描写を加えたうえで、装飾や動作、言語を含むその体系から構造性と非構造性を読み取り、非構造性としての笑いが儀礼的に構造性を「顛覆」させる点を指摘した良作である。この論文で王氏が民俗学博士号を取得した瞬間、それは中国民俗学の未来を担う次世代の民俗学者の誕生の瞬間だったと言えるだろう。

その後、王氏はポストドクターとして中国伝媒大学芸術学科へ赴き、翌年同大学の演劇映像文学部の講師に迎えられた。ちょうど中国伝媒大学が50年以上「北広」の愛称で親しまれた北京広播学院から改称し、研究水準のさらなる向上に力を入れていた折のことである。中国民俗学きって

の名門大学の博士学位を持つ王氏は、潤沢な研究費を与えられたのはもちろん、講師就任の2年後には副教授に昇格、その翌年にはヘルシンキ大学へ公費派遣、と破格の待遇で迎えられた。「中国伝媒大学は宝物でも手に入れたかのようだ」——これは元指導教官の劉鉄梁氏の言葉だが、文字どおり「悲喜交々」といった口ぶりでそう述べた劉氏の胸に去来するものは何であっただろうか。

同期の学生たちと比べておそらく最も恵まれた条件下にあった王氏は、しかし、それに甘んじることがなかった。王氏はつねに国内外の動向にアンテナを張り、圧倒的な読書量を武器に、その時々の前衛的な話題を追いかけるように、論考や読書ノートを発表し続けた。たとえば、研究対象の拡大に伴い、1990年代後半から中国民俗学内で盛り上がりを見せた都市民俗学や都市伝説研究の流れを受けて、ブルンヴァン著『消えるヒッチハイカー』を強く意識した『ドライブする幽霊—「現代都市伝説」と「反伝説」—』（2005）を発表、その後も「現代」の視野を取り入れた『アニメ映画の叙事構造—「シンデレラ」に関する形態学研究—』（2006）や『呪術思想、魔法昔話、そしてテレビ広告』（2006）、『アニメ映画と精神治療—「ライオンキング」の精神分析研究—』（2011）などの論考を発表した。中国民俗学内でテキストの位置付けをめぐる論争が起きれば、海外のテキスト批判などを参照して『「類型」から「類型」への間テキスト性』（2011）や『コンテクスト主義者のテキストへの回帰』（2013）、『「民俗テキスト」の意味と境界—「文化的実践」としての口承芸術—』（2014）を書き、文化の創造が話題にのぼれば、日本やドイツから導入されたフォークロリズム概念を整理し『フォークロリズム及びその差異化した実践的民俗研究』（2014）をまとめた。また、インディアナ大学帰りの研究者が中心となって一時代を築いたパフォーマンス研究に呼応するものとしては、『「パフォーマンス理論」以降の民俗学—「文化研究」あるいは「ポスト民俗学」—』（2011）、『「パフォーマンス性」と「パフォーマンス研究」のパラダイムシフト』（2014）などがあり、中国社会科学院民俗文学研究所が一丸となって進めるパリ・ロード理論による叙事詩研究についても、『テキストとコンテクスト化—『ホメロス問題』における二つの問題—』（2011）、『テキストのエスノグラフィー—ラウリ・ホンコの「叙事詩研究」—』（2015）などを発表している。そして内省思想や民俗誌をめぐる再考が主流になり始めた2010年前後からは、再帰的人类学なども視野に入れた『民俗誌は民俗学にとって何を意味するか』（2008）や『表現と再構築—人類学の映像の「真実性」を顧みて—』（2010）、『「存在」と「生成」—「実験のエスノグラフィー」を顧みて—』（2011）を執筆し、さらに生活世界概念が中国民俗学の揺るぎない志向性として定着すると、『「日常生活の啓蒙」を超越して—「経験的文化研究」に関する理解と批評—』（2014）を発表した。今回和訳した本稿もこの最後の流れのなかで書かれたものだが、それは呂微、戸曉輝両氏の超越論的な生活世界研究の後を追うのではなく、「超越論的現象学の擁護者になることはできない」というシュッツの言葉そのままにこれを暗に批判しながら、現象学的社会学やエスノメソドロジー、メディア人類学、さらにはポストメディア人類学まで広く射程に入れた日常生活研究の可能性を示唆している。

さて、一貫した理論を持たず、異なるトピック間を機敏に駆け巡る王氏のこうした研究活動をどう評価するかは意見が分かれるところだろう。また、一本の論考にしばしば大量の理論が登場するが、一つひとつの理論の理解度や引用の仕方に偏りがあるのは否めない（たとえば本稿にもシュッツの自然的態度などについて誤解を招く記述が登場する）。だが、過去の中国民俗学に捕らわれない、いや、民俗学そのものに捕らわれないかのような不思議な軽やかさは、王氏の論考を特徴づけるユニークな個性でもある。さらに言えば、背景や立場も異なる発言や概念、思想であっても上手く折り合いをつけてまとめ上げ、そのエッセンスをふんだんに自らの主張に取り込

んでゆくというのは、決して容易なことではない。やはり王氏に類まれなセンス、十分な技量、そしてなにより地道な基礎勉強があってこそであろう。私はふと、海外の民俗学者が北京で講演をすると聞けば必ず駆けつけ、学生に交じって熱心にメモを取り、講演終了後には講演者を質問攻めにしていた氏の姿を思い出す。教授に昇格した現在にあっても、彼はいぜんとして鐘敬文氏が愛した、勤勉で向上心が強い素朴な青年そのままである。

ただ、その青年も今や40歳を超え、これまで蓄積してきた膨大な知識を熟成させ、自らの言葉で語る時期に差しかかっているといえるだろう。また、その秀でた国際的・学際的感覚はそのままに、研究の成果をより明確に中国民俗学へ還元することも今まで以上に求められるだろう。あるいは、こうした期待が氏の軽やかな個性にとって足枷になってしまうかもしれない。だがそれは、期せずして「鐘敬文氏の最後の弟子」という名を刻印された王氏にとって、もはや逃れがたい使命であり、宿命でもあるのではないだろうか。

日常生活的未来民俗学论纲¹

高丙中
GAO Bingzhong

民俗学是关于文化遗留物、关于传统、关于社会记忆的学问——这些论述既是学科的常识，也不断得到新的阐发。似乎“过去”理所当然地是民俗的(本质)属性。在一个相当长的时期里，学界的基本意识是：民俗是过去的，在“现在”只是残存的，注定没有未来。而我在这里要论述的是，民俗在近些年已经在实践中被赋予了“未来”时间，我们可以且应该让“未来”在民俗学里确定一个位置。

民俗学的时间意识长期是以“过去”为中心的，尤其是在文史研究的取向里。虽然在社会科学取向里，民俗学也有“现在”的时间意识，但是其“现在”意识是研究方法上的，也是选择性的，也是一种不完全的“现在”意识。对于民俗学，“未来”确实比较遥远。而我在这里想做的，是要补足民俗学的时间意识，让中国民俗学是一门时间意识健全的学科，既保有充分的历史意识(“过去”)，也有完全的当下意识(“现在”)，还有逐渐浓厚的未来意识。

我们要完成中国民俗学的这样一种基本观念的转变，既是因为我们对于日常生活作为研究对象的重视，也是我们当前倡导把日常生活作为研究方法、研究目的的需要。因为我们不是基于文史雅趣，而是基于对当下现实的日常生活的关怀，更是源于对合意的日常生活未来的追求，我们才有建立中国民俗学的完整的时间意识的学术热情。

我们能够推动中国民俗学的这样一种基本意识的健全化，当然是基于学科内在积累的演化，但是更为直接的外部推动力则是这个时代的社会文化实践，特别是非物质文化遗产保护的中国实践。“民俗”不仅在学术意识上是属于“过去”的，而且在日常语言里、在社会意识里都是如此。但是，当大量的民俗项目被命名为“非物质文化遗产代表作”，国家体制和社会公众都确认要保证它们的未来传承，“民俗”所内含的除“过去”之外的其他时间，尤其是“未来”时间，就一下子被完整地呈现出来。民俗有未来。这已经是一种中国事实，并同时得到了国家体制和社会人心的确认、承诺和保证。中国民俗学当然不能继续在原先那种片面、割裂的时间意识中沿袭自己的民俗研究。

1. 日常生活与民俗学

民俗学与日常生活的关系既是一种经验现象，也是一种新的理论取向。在经验上，民俗从来就与日常生活联系在一起，本身就是生活中的文化现象。这似乎是再明白不过的事实。但是，民俗学的研究一直是按照体裁分类研究民俗事象，长期没有让“日常生活”作为一个理论概念进来。民俗学并没有在理论上反映民俗与日常生活的真实联系。

像其他各种学科一样，民俗学也有许多朴素的基本知识。学术的提升，很多时候是从质疑某一

常识开始的。民俗学的对象是什么？当然是民俗。如钟敬文先生的权威说法，“民俗学，在性质上是现代学，即以当前传承的民俗事象作为研究对象的科学”²。又如一些通论所说，“‘民俗学’顾名思义即是以‘民俗’作为研究对象的一门学问”。可是岩本通弥恰恰要问，民俗学就是研究民俗的学问吗？当岩本通弥发出这惊人的一问之后，他自己在日本学术史中返回到柳田国男开创乡土研究的初衷，认为日本民俗学本来就不是以民俗为对象的学问，而是通过民俗进行研究的学问。民俗学固然在做民俗研究，但是不要忘记学科创始人的初衷，研究民俗是为了研究民俗背后的“日常(生活)”³。

民俗学的对象从“民俗”扩大到或转变到民俗背后的“日常生活”，体现了民俗学学科发展的两大成就：其一是民俗学不断与现当代哲学思想相结合，在哲学上超越了关于民俗学的研究对象的朴素观念；其二是民俗学向基于实地调查的社会科学的转变。如果设定以“民俗”为对象，我们可以满足于现成的资料；如果设定以民俗背后的日常生活为对象，我们就必须去现实生活中开展科学的调查研究。关于民俗学对象的新说法隐含着民俗学的新定位，新理论，新方法，新伦理，甚至意味着一种全新的民俗学。

什么是民俗？我曾经赞成一种定义，“民俗是模式化的生活文化”⁴。然后，从民俗学史来看，如从对我们影响最大的英国民俗学会《民俗学问题格》所列举的民俗来看，那些现象被归入民俗，不是因为它们代表着生活的某种模式化，而是因为它们与现代的生活格格不入。所以民俗曾经被认为与日常生活是一种反差的关系，也是一种拧着的关系：那些在现代标准生活之前的现象才是民俗，也就是说，那些在本质上属于过去的日常生活的现象才是民俗。如果我们把日常生活分为过去的、当下的与未来的，那么，所谓民俗，一定与过去的日常生活是亲和的，是一种常态；也就与当下(现代)的日常生活是反差的，也是一种残留状态；而与未来的日常生活更可能是脱离的，是一种消失状态。早期对于民俗的界定主要依据时间的维度，依据社会形态的维度，而具体哪些现象称为民俗研究的对象，实际上具有极大的偶然性、随意性。于是，这样界定的民俗与现实的日常生活就是一种若即若离的关系，并不会形成一种通过民俗研究现实的日常生活的范式。

今天，我们按照民俗学概念著作的民俗分类做研究，与到现实的日常生活中按照模式化的生活文化定义发现民俗，会出现很不一样的成果。我们现在研究中国人的婚俗，从古代礼制和史籍资料去归纳比较，与从日常生活的观察做研究，显然包含不一样的理论预设和方法规定。我们在城乡各地都能够看到中西混搭、传统与现代观念兼顾的婚礼元素，并且已经相当模式化。我一直觉得，中国民俗学真正要能见证自己的长进，不妨认真做一番中国人的婚俗研究。我觉得这会是一个特别好的题材，也特别挑战我们这个学科的根基与能力。我们传统上讲喜庆，吉祥，一定要红色，大红，但是今天恰恰白纱流行。这种丧葬才用的白色怎么就广泛用在婚礼上了？怎么可以？假如说我们有一个固定的中国文化、中国民俗的观念，在要素上搭配所谓的中国人的价值观、审美偏好，面对婚俗中的白色婚纱、白玫瑰现象，我们可以有两种策略。第一，把不合传统的因素不归入民俗，称之为时尚，把它排除出去。在这里，婚俗就是传统的，传统由大红所代表，符合这一范例的东西才能进来。第二，从日常生活这个概念进入，在婚礼中的模式化的东西都是民俗，因为那么多人，大家全都这么来做，自然有一套观念体系与之匹配。只不过是，其观念体系是什么？婚礼的完整民俗模式是什么，都还是需要研究才能够回答的。我们只有依据对于日常生活的调查，才知道这一民俗及其所涉及的生活现实如何得以呈现。

如果我们定位于在日常生活中发现民俗，民俗研究就必然寄望于田野作业和民俗书写。这个特定的民俗实际上由于你的书写，它才得以呈现。于是，民俗学者的基本功、民俗学最核心的工作就是写民俗志。在这个范式里，民俗是研究过程所发现，或者说是研究过程所建构的。我们把民俗研究放在以日常生活为基础的过程里面来看的时候，实际上我们就能够发现，民俗学研究日常生活，只是以民俗为媒介。我们实际上对日常生活感兴趣，去观察日常生活，可是我们中间要借助民俗学

这个传统学科所积累的方法、文本策略，才能够认识日常生活，表达自己的关怀和诉求。

那么，在日常生活中发现民俗，用文本、图像呈现民俗，就是民俗学的首要工作。我们可以称这个工作为民俗志。当然，这里的“民俗志”不同于早前以文献的汇编为方法的民俗志，而是基于真实人群的日常生活观察为方法的民俗志。

关于用民俗志写民俗，存在一个知识观念的差异。在民俗学者的队伍中，大家的民俗观是有很大差别的，但是也可以大致分成两类，一类是民俗的客观论，认为民俗学者之所以能够写出民俗，是因为民俗客观地存在于社会生活；一类是民俗的主观论，认为民俗志是学者为了交流对于社会生活的认识而建立的一个文本，此前并不以客观的方式存在。

2. 日常生活的民俗学

日常生活的概念怎么进入民俗学，如此引入又给民俗学带来了什么新的可能性呢？我们得从民俗学史说起。我们大家都熟悉，“Folklore is the lore of the people”（民俗是民众的知识），在英国比较早形成一个专门学科的时候，民俗学主要是一种关于文化遗留物的学术。那么文化遗留物是日常生活这个概念进来之前民俗学的一个主流表述，当然这更多地是一个英国式的学术传统。

在民俗学确定这个研究对象的时候，有一个标准文化的概念。当时英国已经进入工业时代，现代文化已经成为社会主流，成为评价各种现象的标准，是普通人的日常生活的常态。那么跟这个常态的标准文化不一样的，就是文化上的他者、异己。民俗是作为古代或异域的文化遗留物看待的，当然就是文化的他者、异己。在已经相当工业化的时期，前工业社会那些手工品受到关注，被收集、展示，也涉及语言所承载的口头文学。这些文化遗留物是现在日常生活兴起之前的东西。当它们作为文类看待的时候，用这些文类去看非西方的“原始社会”，相似的对应物更为丰富、原始。同样的逻辑也发生在中国。中国现代民俗学的兴起，是源于北京大学《歌谣周刊》所发起的歌谣运动，受到现代知识分子重视的民歌、故事、风俗，也都是新文化的异己、他者⁵。在民俗学发生的这个历史的起点和逻辑的起点，日常生活的概念没有在学术里面出现，但是它是潜在的。日常生活不是话题，但是它是话题之所以能出现的基础，或前提。

在这样一个时期，爱好者所关注的民俗现象是自己生活之外的，而且，与所谓民俗发生关联的是生活的局部现象或少数人现象。如果“民”被明确指认的话，他们是标准文化的社会多数之外的少数，是同时代的少数人，处于社会低层，生活在边缘地带，所以才跟这些所谓主流人群不一样的人群。在这里，民俗是现实生活被两分的外在表现，是两种人相区分的标志。这样一种二分是从民俗学兴起之初就隐含着的内在逻辑。它以不同的方式出现在不同时期、不同社会。——我们今天要进一步推动民俗学的发展，恰恰是想通过日常生活概念把明里暗里分割的东西“合”起来。

民俗在发达国家是指少数人群，但是民俗概念进入中国，所指向的却是我们的基本人群。中国在近现代移入西学诸学科的时候，是一个前工业化、前现代社会的国家，按照西方民俗学的文体和事项按图索骥的结果，就是基本的日常生活都应该归入民俗。我们的民俗之俗就是多数人的生活方式，我们的民俗之民就是社会的多数。“民”是社会的基本人群，但不是主导的人群，因为另外一个新的阶级，一个新的接受现代文化教育、执掌领导权的阶级在中国形成、扩大，虽然长期是社会的少数，但是他们是文化的主导者，社会范畴的划分者。民俗学者也属于这个阶级。在我们今天的讨论当中，我们清醒地认识到，民俗学在中国所指的民俗之民从来都是说的主流人群，从来都是在关注主流人群，在讲主流人群的故事，尽管在早期的学术中我们没有这种清醒的表达。我们今天对这个基本事实的自觉认识，有助于我们仍然坚持关心国家的主流人群的初心。要做到这一点，我们

不得不借助日常生活概念，明确地把它说出来，用起来。

改革开放之后，中国的城市化、工业化在加速发展，今天大家看到中国的城市人口在统计上已经超过50%，而更多的人口在日常生活的基本面是类似的，从学校教育、节庆、人生礼仪，到衣食住行的消费都形成了一个类似的社会多数。我们这代民俗学者完整地感受了改革开放以来的时代变化。对于这场生活变革，我们曾经提出两种矛盾的说法。1) 面对城乡居民在日常生活中越来越多的自由选择，传统民俗大量活跃起来，城乡各地又以各种方式恢复着传统的风貌，我们欢呼为“民俗复兴”。2) 观察传统体裁的民俗在农村社区的蜕化、碎片化、部分消失，我们也惊呼“传统文化濒临灭绝”。其实，就民俗现象来说，这两种矛盾的说法都是在讲同一个日常生活变迁的不同维度。人们在过去四十年有机会、有条件比较自由地选择自己的生活方式，传统民俗当然在选择范围，国家也重新学会尊重、利用人民对于传统民俗的选择；但是人们的选择是自主的，是充满创新与改造的，所以传统民俗又是以各种方式与其他文化杂糅、混合、融汇在一起的。于是，就前一半来看是民俗复兴，就后一半来看是民俗蜕变。如果我们采用日常生活的概念来思考，就能够看到这种复合现象正是现代社会的正常状态。

如果我们执迷于民俗体裁和具体事项的不可改变，我们就会失望于标准的民俗群体的减少。按照这种趋势，我们曾经关注社会的多数人群的历史就在被改变，因为这个主流人群在流失，慢慢变成少数人群了。如果我们仍然要关心社会的多数人群，我们就要重置自己的学术，让它有能力仍然关心新的主流人群。如果我们把关注主流人群作为学术传统，而不是像英国模式那样子，从来都是关心少数人群。当然，中国民俗学在发生之初对社会多数的关注与现在要通过重新调整自己的思想而形成对社会多数的关注，是含义不同的两个阶段。

我们说到新文化，尤其是作为新文化运动后果的文化革命以及再后来的文化大革命，造成了对经典民俗的冲击与摧毁。我们一方面可以把这个过程看做民俗学的外部现象，也就是说，这个过程不是民俗学所能够造成的；另一方面也应该把它看做民俗学的内部现象。民俗学进入中国之初，定义为对于文化遗留物的发现与研究。恰恰相反，这些所谓的民俗不是某种生活的残留物，而是当时中国的广泛的生活状况。那些东西不是遗留物，而是完整的生活现实。可是民俗学提供了一种独特的思想方式，把自己的社会生活的具体内容一波一波地界定为民俗，再被政治界定为“四旧”，被贴上“封建”、“迷信”、“落后”的标签，成为社会运动的否定对象，而终于基本上被否定殆尽。中国社会的这种生活变迁，虽然不是民俗学者的责任，但是我想说，这样一个过程是民俗学参与的过程，民俗学的思想方式是这个过程的政策与策略的学术代表，民俗学者虽然在人数上是少数，而在思想方式上是决策精英中的典型代表。所以，通过民俗学，我们能够真正理解现代体制、现代意识形态如何改造普通老百姓的日常生活⁶。

传统民俗在一浪一浪的文化革命中是否真的消失了，并不是一个简单的问题。有时候所说的消失，实际上是不可见(*invisible*)，是在公共空间里面不出现，这是一个公共空间的事实。但是我们不能够说这就是一个日常生活的事实。对于日常生活的事实，确实需要专门的调查才能够澄清。在那个时代没有哪个学科能够做这样一个调查。不管怎么样，在公共领域，传统生活方式不能够正当地出现，因为它们的所有人群失去了表现它们的正当性，这是一个历史事实。我们从另外一方面说，文化革命并没有成功，所以才有后来的民俗复兴，当整个意识形态环境更开明，或者更自由的时候，日常生活又重新能够“冒”出来。曾经的地上河变成地下河，现在地下河又“冒”出来成了地上河。

民俗复兴要从两个维度看，一方面在重新出现，一方面又在重新正当化，所以民俗复兴不仅是民俗现象，而且是社会历史现象，必须置于整个社会过程来认识。我们虽然可以持续开展民俗的形式研究，看哪些民俗模式在传承，哪些在蜕变，但是更有必要的是把民俗置于社会生活过程来认识。

钟敬文先生在这场民俗复兴的早期就敏锐地发现把民俗置于生活看待的必要性，并且是把它与中国民俗学的发展前途联系在一起，提出了民俗是一种生活文化的理念，由他开启了从生活概念来建构民俗理论的新路⁷。我们作为后来者继承了这一思想，不过采用了有明确的哲学根基的“生活世界”、“日常生活”的概念⁸。这种接续的学术努力，主要还是让民俗学具有现当代哲学的根基，掌握社会科学的规范方法，对当下、现实具有介入能力，促使民俗学从文史兴趣之学转向对社会、对民众有现实关切能力的学术。

3. 日常生活民俗学的核心问题

民俗学从研究民俗之学到研究日常生活之学，固然可以在日常语言和经验的意义上进行这种转化，也就是让民俗学者不仅在史籍中爬梳资料，而且到生活之中进行实地调查。但是，这一转化却在深层上关联着一系列的哲学和理论的问题，其中突出的是对于日常生活属性的界定问题，而日常生活的理所当然性是一个核心的问题。对于日常生活的哲学阐释积累了很丰富的文献，我并没有学养来做一份综述。我在这里仅仅是议论一下学人多会提及的对日常生活属性所概括的几个要点。

第一个我想评论的是日常生活的既成性。这涉及对于个人存在的无条件承认，对个人与社会的生活已经是一种现实存在的充分认知。一个人已经在那里，其作为人的存在，作为人的活动，如果已经在那里，是一个天大的事实，不可否认，不可拒绝，不可商量。这个被尊为人类的真实生命已经在那里，这是你做所有的考虑必须首先要承认的情境、局面。其人已经在世，就像一个小孩已经生出来了，一个移民已经在这个城镇、这个国家生活了半辈子，你再有什么想法，再考虑各种各样的可能性，你都以承认这一存在为前提。一个社会在各种条件下沿袭下来，生活也沿着自己的轨道走来，一下子以能见的和不能见的面貌“出现”在面前，无论你想着什么，谋划着什么，你能够影响的都极其有限。即使你的所思所为能够影响面前的社会生活，都不能低估生活本身的成色会有自己的变化季节。在历史上，单一的行动对于既成的日常生活的影响都是极其有限的。

在个人与社会的维度承认日常生活的既成性，内涵着坚定的人权观念和丰富的伦理观念，表现为对人的尊重，对人们组成的社会的尊重；也制约着知识生产的方法和限度，表现为对个人和社会整体的兼顾的必要与困难。人类发明了各种制度来支持对于真实个人的关爱，如普遍的家庭制度就可以被理解为正面对待个人的基本的、保底的机制：个人再怎么残疾，也有家人乐意看护；个人再冥顽不灵，父母也不会放弃；个人再十恶不赦，家人在最大限度内都不愿意放弃。而文明的发展，尤其是二战结束以来的世界文明主流，则不断在制度上扩大着对于个人尊严和社会尊重的包容。而在专业领域，我们也越来越谦逊，我们认识到不可能对个人和社会形成全知全能的知识，我们在有限的研究项目里对于特定的个人和社会的认知与全貌之间最多也只是九牛一毛的关系。因而我们对他人与社会都必然少了一些武断。

我第二要谈日常生活的未完成性、开放性。日常生活是人和社会的生命不断展开的无尽过程，因此永远没有定论。我们介入某种日常生活，是在面对鲜活的生命，面对各种社会关系的无限生机，也就是面对着无限的可能性：个人一生的丰富可能性就已经问不清，说不尽了，又因为人类的各种文化记忆尤其是宗教信仰的作用，个人即使“去世”也仍然以各种方式在世，其身后评价也时有变化；社会的世代继替制度保证了社会的“永恒”生命，也保证了社会的新机会，因此生活是恒常的，也是常新的。当我们谈论生活的时候，我们更倾向一种变化、新生；但是当我们谈论日常生活的时候，我们更倾向一种持续、常态。所以，我们在偏向“日常”时，总也不要忽略日常生活也是生活。从民俗研究的角度，我们需要充分认知“日常”与“生活”的内在紧张关系。

我第三要谈日常生活的自在性、非反思性。我们说日常生活，是说普通人，指向的是非专业的、非精英的、非意识形态的状态。通常这也被假定是民俗的状态。如果民俗之民是所有人作为普通人的预设，我们把日常生活的自在性、非反思性投射到民俗的属性，这只是一种哲学的思考。但是，在我们的民俗学长期把民俗之民与特定的人群对应的情况下，我们这样看待民俗的属性就会出现很尖锐的问题。当我们谈日常生活就谈人的日常生活，这些人当然首先是个体，有血有肉的生命，有个人情感，个人意识，同时又作为群而存在，有自己的社区、社团，从而是具有特定认同、特定集体意识的民族、教会、国家。因此在个体或集体的层级来说，我们都不得不承认我们面对的是主体，是具有主动、积极的意志的主体，是自为的、具有反思能力的主体。这就与日常生活的自在性、非反思性形成紧张关系。也就是说，如果我们把日常生活作为一个实践概念，它显然不利于我们全面、正确看待我们研究的对象。我们看到日常生活的人，就看到了社会实践的主体。当我们把他们看做主体，我们就不能拘泥于日常生活的自在性、非反思性。

我们今天谋求民俗学的发展，是要为民俗学的历史取向加上现实取向，是要为民俗学的学术关怀增加实践关怀。我们既要促使民俗学介入这个时代的社会实践，也要促使民俗学能够把研究对象视为实践主体。所以，我们今天要寻找思想方法，有能力把他们当做生活的主动者。如果我们局限在哲学里，只会把他们当作精英研究的自在的、非反思的对象，这与这个时代的思想与伦理是格格不入的，与民俗学应该参与国家的主人翁培养的使命是南辕北辙的。把大众或者我们以前习惯的落后群众看做被动的，这是工业化兴起之后很长一个时期的精英主义的大众文化观，视群众为群氓，没有头脑，靠激情、非理性卷入暴乱。如此负面看待普通人，是中外精英主义的思想传统。

这种精英主义的传统与日常生活相连的代表性思想是“日常生活批判”。日常生活批判作为哲学范畴得到明确表达是在1990年代以来，一些西方哲学思想被介绍进来，用以检讨中国的思想观念如何不符合“现代”价值⁹。但是，日常生活批判的各种具体表达早在新文化运动时期就成为中国思想与学术的主流。历史地看，它们都曾经是政治正确的事情，在当时都有其必要性。中国要尽快追求现代化，就必须进行自我改造，老百姓自我改造慢，日常生活发生变化很难，就由知识分子用批判来助推。这就是我们经历的日常生活的各种批判与革命，从生活方式上改造我们自己，否定传统的民俗活动，改造我们社会一切既定的东西，由此打造新人、新生活、新社会。

然而，知识分子主导的日常生活批判包含一个不可预见的政治后果，普通人不可以自证自己的正确，甚至没有体制、机制维护普通人自证正确的权利。因为普通人在长期的思想教育运动和社会改造运动中只是被教育、改造的对象，甚至在整个国家的公共政策的理念和逻辑里他们都没有也不可能作为主体，也不可能政治上正确。从伦理上说，他们生活着，但是他们的生活是一个错误。所以这样子的国民作为社会多数，必须成为被教育的对象，被改造的对象。那么，现代文明所标榜的平等、自由、民主在这个格局里被落实的机会在哪里呢？在这样一个教育者与被教育者的关系被国家体制固化的格局里，这些现代文明价值是无法实现的。这就出现了并长期维持着一个不可调和的矛盾：我们为了成为现代国家，其过程让我们不可能在自己的社会实现平等、自由、民主的现代文明价值。这不仅是中国民俗学的困局，而且是整个中国的社会科学、整个中国的思想界的总问题¹⁰。我们从民俗学的内省来思考这个总问题，是一种历史的使命，因为民俗学的学术和社团参与造成了这个局面，民俗学人有责任打破这个僵局，为现代国家和现代文明都能够相得益彰地在我们的社会建立起来而发挥作用。

我第四要谈的是理所当然性。日常生活的理所当然性，或者说当然性（把“理所”放在括号里），*taken-for-grantedness*，是指日常生活作为既成事实被认可、接受。在以尊重大众的观念与意见为优先的社会，我们比较好理解日常生活的理所当然性是某种社会现实，但是对于长期受日常生活批判所影响的中国社会，普通人的日常生活现代意识形态里恰恰是被否定的，负面的。我们在民俗

调查中大都遭遇过代表这种现实的例子。民俗之民总是要表示自惭形秽。我们在调查中和老农交流，他们会说，我们乡下农民，做的这个实际上是迷信。看调查者的反应，他才有对策。如果你也认可是某种迷信，他是一个对策；如果你不介意是不是迷信，他是另一个对策；如果你断然不认为是迷信，还特别欣赏他的名气和才能，他又完全是另一种互动，他下面要表现的内容是不一样的。

进入现代以来，我们的主流政治表述没有贬低普通人的说法，但是普通人在思想上一直是被教育的对象，普通人的日常生活与实践上一直是被改造的对象。从新文化运动以来，政治和思想的精英一直把中国社会当做一个大教室，以对待未成年人的态度对待普通人，“义不容辞”地对他们进行不断的教育。可是精英们自己并没有一以贯之的东西，一个十年是这样，另一个十年是另一样；甚至上半年是这样，下半年是那样，老是变来变去，但是在这个思想格局里，是人民总不长进，而不是他们自己总不能成熟。他们要教老百姓的东西没有成熟，结果是老百姓总脱不了学生身份。在这样子的格局里面，普通人是不能被相信可以独立思考的，是不被体制支持在政治上的正确性的。

在这样子的一个状态里面，要说普通人的日常生活是理所当然的，这怎么可能？他们的日常生活常常被认为颇为不然，有时候就是大谬不然。但是，改革开放以来人民有更多的自由了，所以能够选择自己喜好的文化形式，不管是在家庭里面，还是在社会上，他们正以自己的行动以能力改变着自己在国家和社会中的地位。现在已经有许多头绪让我们看到，把社会当做一个大教室，把民众当做未成年人，这是精英（不管是政治精英还是学术精英）越来越一厢情愿的观念。被观察、被评判的普通人其实越来越有自己的自信。

普通人建立自信的机会来自多个方面，都归根结底推动日常生活的正当化。1) 第一个是民众相互之间赋予正当性。精英对他们不以为然，那么他们相互之间以为然，其中最重要的方式是自愿结社，因为相同的价值和需要得到相互的赞同与担当，就组成社团去实现自己的目标。这就是以自组织的方式做自己高兴的事情，做自己认为对的事情，符合自己道德的事情。2) 第二个是地方政府对民间组织、民间文化的认可。在各种地方上，当地政府需要民众的智慧、力量参与地方发展，并直接利用地方民间文化塑造地方特色，强化地方认同，因此各种地方节庆、地方活力都在于对民众的肯定与承认，实际上与民众是一个相互赋予合法性、正当性的过程。3) 当然在这个过程中国家也确实实在适应民间和地方的变化，调整制度体系，容纳多样性的社会，让那些原来没有正当性的组织与文化得到默许、默认，并选择性地对一些东西加以正式的承认。其中最大规模的国家行为一是赋予大量民间组织以合法地位；一是对于民族民间文化的代表性内容给与国家遗产的地位。

这样一种重大的变化趋势还没有一个完整的总体论述来进行定位。如果不能在学理上说通日常生活的理所当然性，就不能在日常生活重建中发挥民俗学的社会作用，那么倡导日常生活的民俗学就显不出重大的意义。这里的困境，一方面是我们思想的困境，另一方面当然也是我们这个时代自己还没有完全走出自己的路来。那么这个困局被打破，首先还得冀望这个时代能够走出一段自己的路。在社会探索自己的道路时，学术一定要能够敏感地发现，与社会实践形成合力，使一个有理论指导的实践与一个有实践支撑的理论思考形成并行不悖的关系，互相促进，一起走出现代的困境。我觉得，非物质文化遗产保护在中国形成运动的十多年刚好给我们提供了转变的机会。

4. 日常生活的未来民俗学

“非物质文化遗产”，intangible cultural heritage，是一个具有魔法功能的概念，擅长于把洋的与土的，传统的与未来的，国家的与民间的，意识形态正确的与老百姓喜闻乐见的调理成为不仅互不冲突，而且相互融洽。这个概念在2000年后逐渐在中国流行开来，中国人利用它解决了文化上

的大问题。民俗学者积极参与其中，发表了大量为非遗保护提供意见的文章，成绩卓著，但是如何让这种参与反过来推进民俗学的发展，却是一个未曾深入的议题。

非物质文化遗产保护是联合国教科文组织从1980年代就不断加大力度推动的世界文化事业，经过反复的辩论、试验，在2003年凝结为《保护非物质文化遗产公约》及其所配套的各种工作委员会，落实在人类非物质文化遗产代表作名录、亟需保护名录、保护示范项目名录的审评、发布与维护上。目前，全世界已经有140个国家签署了这个公约。但是没有哪个国家像中国政府这么热心，也没有哪个国家的知识界像中国学界这么投入，无论从财政投入，从国家立法，还是从知识界的研究投入，中国在全世界都是最突出的。我推测，可能把全世界所有国家政府的投入加起来也没有中国政府投的钱多，把全世界所有语种发表的文章加起来，也没有非物质文化遗产的中文文章多。

中国在2004年完成法律程序加入《保护非物质文化遗产公约》，2005年国务院发布《关于加强文化遗产保护的通知》和与之配套的《国务院办公厅关于加强我国非物质文化遗产保护工作的意见》，2006年在第一个国家文化遗产日(每年六月的第二个周六)发布第一批国家级非物质文化遗产代表作名录，形成了举国动员、各方参与的“非遗保护”运动。2011年，《中华人民共和国非物质文化遗产法》颁布实施，截至2014年，全国分四批公布了1372项国家级非物质文化遗产代表作，命名了1488位国家级非物质文化遗产传承人。三十一个省(市、自治区)也建立了各自的名录，前三批共计纳入8556项非物质文化遗产项目；而省级非物质文化遗产代表性传承人已有9564人。在这个期间，中国政府动员各地积极申报联合国教科文组织的人类非物质文化遗产代表作名录、亟需保护名录和保护示范名录，截止到2015年已有38项(约占总数十分之一)进入这三个名录，成为教科文组织认可的人类非物质文化遗产。这个时期文化部批准建设18个国家文化生态保护实验区，其中只有二个是县域范围，其他都含盖地区或多个地区的范围。如果说名录体系是选择性地保护单个的文化遗产项目，那么文化生态保护实验区是全面保护地方的民族民间文化。

非物质文化遗产保护在中国并不只是一个专门的项目，而是一场社会运动。它有全国人大的立法保护，有一系列公共行政的支持，吸引了广泛的社会参与，改变了主流社会对于民间文化的成见，重新赋予长期被贬低的民间文化以积极的价值，以法定的方式承认它们的公共文化地位，重新创立了政府支持的文化与草根文化相结合组成时代的公共文化的格局，基本告别了以图书馆和学校为主的政府文化与民俗性的草根文化在社会生活彼此区隔的时代。

这个运动是对近代以来新文化运动演变而成的文化革命，再演变成对文化大革命的社会后果的一个对抗，或者一个纠偏。普通老百姓的民俗生活、日常生活，终于熬过了不断被否定的历史潮流，开始在国家的公共话语当中获得正式的地位。在我看来，非物质文化遗产保护成为社会运动，所牵涉的议题远远不是具体的项目怎么样，具体的传承人怎么样，而是它给我们的整个国家体制的重大改革带来了机会。

我前面提到，中国因为追求快速的现代化，要塑造新人新生活，否定传统的日常生活，结果造成普通人不能被理所当然地承认可以是正确的，自然具有理所当然地表达自己的价值的权利和机会，于是难以在公共生活中真正落实平等、自由、民主的现代文明价值。非物质文化遗产保护成为运动，事实上已经在打破这个困局。为什么中国社会对“非遗”概念情有独钟，舍得投入？大家其实有一种心照不宣的默契。非遗保护不是个别人一时心血来潮的冲动，它成为社会运动，成为政府和公民有计划、有协商的共同事业，就意味着背后有深意，有价值追求。这背后的价值追求需要事实来检验，需要研究来阐发。

我们固然可以说，这是一个歪打正着闯入中国社会而带来的一场文化上的革命性变化，其实更准确地说，这是我们一直在追求打破现代困局而不得其法，终于在各种碰巧中找到了一个解决问题的捷径。它确实能够轻松地解决一些老大难问题。比如说迷信，谁能够证明迷信是好的？改革开放

以来,当民间信仰恢复起来的时候,很多学者来解释其现实的功能:你看也不尽是迷信,信徒也积德行善,也讲孝道,也鼓励在社会上做好人,尽管其思想是错误的,但是产生的社会功能客观上是积极的,所以要包容。意识形态部门最多做一些调整,非正式地留给一点存在的空间,但是绝对不会给与什么名分,因为谁也不能证明迷信是合理的。但是非遗保护的运作程序以自己特有的方式让迷信不是问题。那是什么方式让迷信不是问题呢?再命名。庙会、祭祖、中元节,都是“搞迷信”的民俗,但是现在把它们命名为“非遗”,成为法定的保护对象,当事人就一下子摘掉了“迷信”的帽子。它们作为各级政府命名的非物质文化遗产代表作,迷信不是问题,迷信不仅不是问题,迷信内容还是必须有的一个保证,因为它们是庙会、祭祖的本真性的支持要素。比如说河北范庄龙牌会不给群众看香了,北京东岳庙会不烧香了,不仅群众不答应,政府也不答应了,因为这就意味着文化遗产的完整性被破坏了,保护单位、传承人和政府相关部门都要被问责。一项带有迷信的民俗被再命名为非物质文化遗产,就由负面的东西变为正面的东西,就由希望它尽快消亡的负担变为官方和民间都要合理保持它永远流传下去的宝贝,就由极力与学生、学校隔离的活动变为需要学生参与、可以进校园的地方文化。现代的学校体系是传播现代文化的,这些民俗原来被视为封建迷信,当然不允许污染学生,现在作为地方文化遗产“理所当然”地可以进校园,因为学校是传播公共文化的,这些项目就是法定的公共文化。那个现代困局就在不经意间被突破。

非物质文化遗产保护成为社会运动,给大量的民间人带来了实惠,也给这个国家带来了一系列的结构性的红利,如国家与民间、地方与人类、过去与未来在关系上的结构性转变。第一点我想说,各种各样的民俗,原来因为是民间的,所以不能是国家的,因为国家要的是另一种特质的文化,要指称它们,既可以用科学的、民主的,也可以用现代的、西方的。现在作为非物质文化遗产,其关系的逻辑发生了逆转,因为是民间的,所以是国家的,因为再多的现代文化也不能标志国家的自我,只有本土、民间的文化遗留物有这个资格。

第二点我想说,非物质文化遗产保护让我们这个社会接受地方的文化与人类的文化的新的关系。传统民俗,就是传统时代中国社会上下共享的日常生活内容,但是近现代被否认能够作为国家的体面的文化,就沦落在地方社会中残存着,与外面没有直接的、公开的联系。但是,联合国教科文组织的人类非物质文化遗产代表作名录,恰恰是要让地方的文化被国家承认,再作为国家的代表性项目申报人类遗产名录,成为人类共享的文化。因为项目是充分代表地方的,所以能够成为人类共享的。既然是你的,就可以是我们共同的——就是这么一个简单明了的逻辑。这个逻辑实际上帮助国家承认地方性的民俗,因为国家不完成这个层次的承认,就没有办法申报教科文组织的名录。所以地方的才是国家,地方的、国家的才是人类的。文化就是因为共同体而得以标明的,无论是地方的社区,还是人类共同体,在英文中都是community,地方、国家与人类大家庭,只是不同层次的共同体,人类的历史实际上本身就一直在扩大这些不同共同体一起共享特定文化的数量和质量,教科文组织的名录建设只是这个大趋势的一个促进项目而已。

第三点是我关注的重点,非物质文化遗产保护把民间文化认定为国家的公共文化,强调它们的活态传承的保护理念和措施在总体上让它们有未来,这就在国家的公共文化生活中把“过去”与“未来”的对立关系一下子理顺了,为中国带来了社会政策与文化理念的一个巨大转变:原来认为民俗是过去的,就不配有未来;现在恰恰因为民俗代表过去,所以必须有未来。文化遗产必须是过去的,必须是传统的,要不然怎么是遗产呢?非物质文化是活态的文化,对它们进行保护,就是利用各种公共的和私人的资源和能力保证它们在未来仍然是活生生的。非物质文化因为代表我们的过去,所以有条件被列入非物质文化遗产代表作;非物质文化在“自然”状态会部分流传,部分消失,但是进入文化遗产的体系就意味着最大可能地被保证有未来,尽管实际上一些项目会无可奈何地失传。

日常生活被界定为民俗,民俗被命名为非物质文化遗产,内中包含的时间意识是十分不同的,

“过去”与“未来”先是相反，后是相成。原来日常生活为什么要否定，又如何否定呢？就是运用民俗学所代表的理念，非现代的生活方式对于众多的国家虽然就是“现在”的普遍的、主流的方式，但是可以把它界定为民俗，在人类的大历史里是属于“过去”的。国家在观念上和政治上否认其“现在时”，其实是为了在历史过程中否定其“未来”存在的可能性。显然，如此民俗是因为传统的、“过去的”属性才遭否认、否定，但是在非物质文化遗产的理念里，现在还是因为那些传统属性而成为被肯定、认定的对象，成为未来必须得到保障的对象。

于是，我们从整个非物质文化遗产保护的理念、运动与社会后果看到了一个关键的思想方式、一种时间意识、一种让“过去”与“未来”相反相成的制度机制被建立起来。回到民俗学的学术探讨，我们看到户晓辉把学术的时间意识引入进来，为我们能够深入思考民俗学的时间意识与国家的历史意识及其内在联系提供了思想资源。户晓辉对民间文学的思想方式进行哲学的解释，发现民间文学叙事如何包含过去和现在及其开放性所带来的未来可能性。他在理论上为民俗学把过去、现在与未来贯通起来，我们结合中国社会的文化实践、公共政策实践已经走通的道路，把日常生活纳入进来，为民俗学的学科建设与社会参与把过去、现在与未来的完整时间意识建立起来，开启民俗学的日常生活研究的新天地。

我们从1990年代初不满意民俗学面向过去的遗留物研究取向，用民俗生活的概念把民俗学拉到当下，完全没有想过民俗学可以建立明确的未来维度。甚至我们在后来论述日常生活的民俗学的时候，遭遇一些论述难题，也还没有意识到未来维度的意义。2015年12月11日，北京大学中国社会与发展研究中心和中国人类学民族学研究会民间文化研究专委会联合召开“经典概念的当代阐释：过渡礼仪的理论与经验研究”学术研讨会，张举文、户晓辉和我在交叉讨论成年礼的前景时，我才明确地有了日常生活未来民俗学的想法。中国民俗学把过去、现在与未来的时间链条补齐，把它们的关联与转化说通之后，很多的理论问题跟实际问题都有一个更好的表述机会。

我们跳出民俗学去看，能够清楚地看到中国现代学术就是一个彻头彻尾以未来为导向的学术。中国的现代化是一种规划的现代化，整个社会长期处于靠操作“未来”才能够确定是非的公共生活。一些国家的学界比较多地思考人类文明的前景和世界社会的未来，而中国学术其实非常强的就是讲中国的未来，中国的学术是非常中国主义的。从近现代学术兴起，中国的总问题就是解决中国尴尬的处境，让自己重新处于自己所期盼的国际位置，今天大张旗鼓在说的复兴与崛起，并不是这个时代才出现的。能够超出这个主题的学者很少，也很难。国难当头，你在一个危机当中，首先要解决自己的存亡问题，其实也就是如何有未来，有好的未来的问题。主导的声音就是要新的公民，新的文化，新的生活，要建设新中国，顺便也希望有一个新的世界。这都意味着我们要痛苦地改变自己，放弃我们已经拥有的文化认同。那么，什么是“新”，什么是好的“新”？这很难在短期内以和平方式达成共识。于是，不可避免，我们互相批判，互相羞辱，互相折磨，谁都是满身伤痛地前行，可是谁也不知道何时能够到头。经过数十年的互残，我们其实都明白我们最急需的是尽快找到以最经济的方式达成共识的基础。社会以民间的方式到书面传统、生活传统中寻找相互认同、达成共识的基础，但是在意识形态体制上很难改变思维，因为近现代确定的对于未来的追求并没有完成。恰恰在中国社会最需要的迫切心态里，国际社会送来了非物质文化遗产的及时雨。

民俗学是中国现代学术体系的一部分，当然也要用自己专业服务中国现代学术的总追求，也应该可以发现在它的学术中所包含的未来导向。首先，民俗学充当现代学术的手术刀。既然要让我们脱胎换骨，怎么个换法？治病要动手术，要有手术刀，民俗学是起了手术刀的技术作用，就是把日常生活转成民俗，让社会明确要割弃什么，有明确的否定对象。生活的民俗细节被改变了，似乎我们自我就刷新了。当然，我们说民俗学，是说民俗学的学理和思维方式，而不是民俗学者，因为民俗学者在人数和个人作用上是十分微小的。实际上，现代思想与学术界，很多人在谈民俗，很多人

在做民俗批判的事。一个社会自己否定自己是困难的，但是可以运用策略，选择民俗之民来代表落后的东西，通过否定他们来逐步改造社会。所以我们今天能够明白，把现实的生活转化为民俗加以否定，是中国的现代国家建设工程的逻辑起点。没有这个环节，中国社会的现代革命就形不成一个操作的策略。那个时代的民俗学自身不能介入未来，它擅长的是制造可以告别的“过去”，间接地为某种未来服务。

其次，民俗学者实际上充当着现代学术的良知，保持着对弱势群体的文化的兴趣，一直在努力对受到文化冲击的弱势人群有所关怀。当民俗学为那种通过摧毁过去而服务于某种未来的国家规划提供学理支持的时候，民俗学者能够看到民俗之民的不幸处境，他们不能得到文化上的尊重，他们的教育机会、社会流动机会是不公平的。改革开放之后，民俗学恢复起来，学者们大都同情自己研究的人群，试图理解他们对民俗的复兴。学者们仍然相信这些民俗的落后性，但是也保有对他们的同情，培育了一种学术理性与同情弱者的良知相混合的专业心态。民俗能够逐渐得到越来越多同情乃至正面的评价，最后迎来非物质文化遗产保护到来的一天，学术良知在其中发挥了正面的作用。民俗学者一直关心他们的日常生活处境，有维护他们的尊严，改善他们的文化生活的愿望，只待有机会落实。

再次，民俗学者充当着国家与社会的中间人，尤其在当前这个阶段，充当着国家与社会之间积极关系的推动者。我们看到，民俗学人在国家非物质文化遗产保护体系的建设中发挥了主力军的作用，他们历年对于民间文化的发掘、记录积累了非物质文化遗产的备选文案，各种民俗志、民间文学集成成为地方社会生活的活态文化传承的载体；他们广泛参与各级非物质文化遗产代表作名录和传承人的申报与评审，提供专业服务。社会大众生活中的文化能够成为国家承认的公共文化，民俗学者在其中给与了最好的专业支持。

在打通未来之后，我们重新把日常生活的理所当然性放回我们的思考，能够得到一些新认识，能够理顺一些原来看似矛盾、龃龉的方面。1) 过去的日常生活理所当然地成为文化认同的对象。民俗是过去的日常生活，它们原来作为文化遗留物是要从生活中消除的现象，而现在成为地方的、国家的、人类的文化遗产。文化遗留物都有未来了，民俗学的未来之路就通畅了。文化遗留物具有最深厚的历史内涵，被相信曾经是最有社会基础的传统，所以理所当然是文化认同的对象。早先的日常生活就是我们过去的自我，我们强烈地不顾一切地追求现代化时因为失去自信，要求一个新我，所以我们的公共政策是操作如何不留痕迹地抛弃它，现在我们更在意“我”是谁，不惜花各种代价寻找自我的依据，仅存的文化遗留物被发现是我们的无价宝物，重新变成了我们的共同体自我认同的对象，并通过文化遗产保护过程重新成为我们内在的自我。2) 民众现实的日常生活理所当然地成为尊重的对象。过去我们对于民众的尊重是情感的、伦理的，但是在文化上是要否定、改造的。现在因为他们日常生活的项目成为非物质文化遗产，他们成为非物质文化遗产的传承人、传承人群，我们现在才能够真正在文化上尊重他们的日常生活。3) 我们社会的未来的日常生活可以期盼将理所当然地成为政治、经济所服务的对象、目标。我们知道服务民生与服务日常生活是非常不同的，前者假设生活是一个生存问题，后者假设生活具有自身的情感、价值、尊严。我们以前提倡国家的政治与经济应该为公众的日常生活服务，其实是很心虚的，因为那个日常生活在上文化上是很负面的，让一些人在理智上觉得不值得。但是非物质文化遗产概念极大地推动普通人日常生活的正当化，明显提升了其政治地位，我们今天更能够理直气壮地倡导把普通人的日常生活放置在政治与经济的优先服务地位。

我们今天如果能够完成日常生活的未来民俗学的理论建设，就能够理所当然地主张，社会改革的目标就是在未来保证我们整个体制要以老百姓的日常生活为优先。首先，意识形态的精英话语不能够再那么自大地去忤逆日常生活的逻辑。在一些更早实现现代价值的国家，老百姓日常生活的感

受，日常生活的逻辑，是整个政治论述的基础，没有人在对公众进行演讲的时候要教育他们，要提高他们的素质。没有人会说这种疯话。他只会说我发誓怎么样来为你们服务。这是因为政治的运作基于承认公众日常生活价值的正确性，基于承认日常生活的无可置疑性。经济活动以顾客需求为目标，更加明确是为日常生活的各种细节服务。

我们不仅要讲这些大的方面，还要落实在民俗学所擅长的生活细节。其实，有时候从细节更能够检验国家体制的问题。例如，我们老百姓最重要的过年，当然最基本的是贴春联。建筑行业在城市内给老百姓建公寓，是不是应该设计贴春联的地方呢？这其实一直不是一个建筑设计的技术问题，一直是一个政治经济学的问题。从辛亥革命确立采用格力高利历，废除旧黄历，就一直没有给老百姓过年留下与他们的愿望相匹配的位置。政府施行过多次打击春节习俗的行动。即使是现在在城市的公寓里面，谁家大门是能够两边对称贴春联的呢？我们去观察，肯定一个朝东一个朝北，一个朝西一个朝南，因为那个墙不是两边都有同样大小的平面让住户贴春联。这么样一个中国老百姓非常基本的需求，建筑方做房子为什么偏不要考虑这个事情？他们为什么能够跟大家过不去呢？建筑界当然有他们要服从的道理，他们当然服务于某种标准。另外一个方面，大众没有选择，因为他们的标准在国家的制度支持下是无所不在的，没有人去建一个符合大众需求的房子。国家的现代体制不是这么考虑问题的，不是为响应这种“错误”的需求而设立的。所以，国家的现代体制如何建设，必须要让老百姓的日常生活说话，让日常生活足够受尊崇，而不再是被学术所误解，被意识形态所贬低，被政治所割裂，被经济所耽误。今天，中国老百姓的日常生活而不只是民生将因为日常生活本身的正当化而改变自己在中国的政治与经济的整体地位。

任何体制都不可能一蹴而就，都会有缺憾，但是问题在于它是不是有一个被改进的路径和机会。日常生活的地位正在改变，社会科学必须有一个学术自觉，必须配合起来，其中，民俗学仍然可以发挥先锋的作用。今天我们倡导日常生活的未来民俗学，是想走上这个可能正确的道路，为我们这个社会培养正确、有效地解决日常生活问题的思维方式。除了解决总体问题，生活的各种具体细节和事务还需要民俗学的专业论述。还是说春节，非物质文化遗产保护运动已经推动春节成为国家法定遗产，已经列为国家法定假日，那么我们就应该把贴春联的小细节当作一个大议题提出来，提给我们自己，提给建筑界，提给整个社会。一个细节的解决绝对不只是它本身的后果，后续的效应不可低估，尤其是对普通人的日常生活国家的政治与经济的整体地位的提升具有积极效应。

5. 日常生活民俗学的概念拓展

我在前面主要论述的是日常生活作为民俗学的对象概念，当然也是一个实践概念。近些年，吕微和户晓辉等学者非常强而有力地推实践民俗学，日常生活必须是一个实践概念。我在前面也涉及到日常生活作为伦理概念、方法概念、目的概念，下面再综述一下这三个方面的内容。当然，日常生活作为伦理概念、目的概念与作为实践概念是内在地一致的，只有基于实践概念，伦理概念才有准则，目的概念才有方向。

日常生活概念促使民俗学成为一个强伦理性的学科。主要利用书籍资料的研究与主要在现实生活中取得资料的研究、简要地搜集数据的研究与深入人群日常生活的研究都要更深地牵扯伦理问题。出于知识兴趣的学术与希望改善人的处境、改善社会关系的学术对于伦理问题的关注会有明显差别。所以，当日常生活成为民俗学关注的中心，伦理性也自然成为民俗学的中心议题。我们倡导关注日常生活的民俗学，就需要以高标准的伦理来支持民俗学者承诺对于围绕日常生活的不公正、不合理进行调查研究的担当。

除了民俗学专业的内在伦理性关怀,民俗学从业者的工作伦理也是必有的考量。职业性的研究活动是具体的人在专业名义下进行的学术活动,既是一种公益事业,也是一种个人谋生方式。研究他人的日常生活,势必介入他人的权益,如隐私、时间成本。怎么样处理好这些方面所涉及的具体行为,是一系列的伦理问题。除了一般的学术伦理,对于日常生活的研究来说,伦理问题更加突出。我们曾经讨论过民俗学的专业伦理¹¹,但是日常生活研究的伦理应该更受重视。在现实中扎入活生生的人群和人家,跟真实的人和包藏复杂人际矛盾的人群打交道,如何把人当人来尊重,如何进入别人的私人生活而避免伤害发生,如何参与当地的公共活动而有利于公共利益,都既需要行业准则,也需要个人情商和智慧的专门培训。这是一个专业团体要订立规范的范围。我们不能继续像以往那样只指望从业者的个人觉悟,因为日常生活成为研究对象之后研究者与研究对象的近距离互动更加频繁、常态,因为很多做实地调查的人是初学者,过去的做法所以根本靠不住了。在日常生活的概念里,你要去跟人打交道,你要学会在日常生活当中保护人的隐私,去尊重人,不做事后证明是伤害你研究对象的事,甚至从积极的方面来说,你的研究事后证明,对他们来说,对社会公正来说都是共赢的。他们在你最需要帮助的时候接待你,帮你积累资料,让你有条件完成论文,获得学位,你与他们在私人关系上必须是互惠的。把私人友谊与学术的公益结合好,是日常生活研究的伦理挑战。

我们说日常生活也是一个方法概念,仍然可以从日常生活作为对象概念说起。我们去研究日常生活这个对象,其方法意义与做传统的民俗学研究很不一样。经典民俗学的类型研究、母题研究等关于“俗”的形式研究与日常生活对象所需要的方法还是有一些紧张关系。日常生活的研究要紧跟入及其社群活动,需要在生活的整体性与民俗模式之间、在文化的传承性与生活的创新及偶然性之间建立有洞察智慧的平衡而写出新型的民俗志,以此为基础进行同时理解传统文化与生活现实的研究。偏重民俗形式与试图理解完整的日常生活,在方法上肯定是不同的,所以日常生活必然意味着调查与研究的方法要求。

我近十年前尝试过年节习俗的研究,大致可以看做不是以“俗”为依归而是以生活为中心的探索,可以作为日常生活为对象的研究对民俗学方法论的一种启示。中国的主流社会的年节,从日历、语言习惯、活动类型来看,显然是两个分立的节日,先过元旦后过春节。从辛亥革命以来,元旦是政府的年节,春节是社会大众的年节。从民俗学的传统来说,春节是民俗学的课题,元旦不是。但是从日常生活的概念来看,从生活的整体意识来想,元旦与春节已经是官方和公众都以自己的方式承认并善加利用的仪式时间。近十年里,政府仍然以元旦为新年庆贺、日程安排周期的日子,政府也承认春节是法定假日,相关习俗是国家的文化遗产,是公共政策要保护的對象,也就是说元旦和春节都有法定地位。在比十年更长的时间里,国民的大多数都在习惯把元旦作为一个“年”周期的仪式时间来对待,与学校、都市、政府、企业相关联的人在人口中的比例已经占多数,都会经历放假、年终奖金结算、联欢等“福利”。有鉴于社会主流都在同时过元旦与春节的生活现实,如果我们用过渡仪礼这个概念来思考,就会发现元旦和春节的仪式活动都是在过同一个年,都是一个通过仪礼的两个互补的部分。我们已经是很现代的高流动性的社会,我们既在学校里面,也在单位里面,我们在城镇打工,还有老家的父母、亲戚和老同学,大家分散在不同的地方,期待不同的“过年”互动方式,只有元旦或者只有春节都不足以安顿主要的关系。所以现实的处境已经让大众创造性地利用元旦和春节的结合来完成过年的通过仪礼,最大限度地再生产自己的社会关系。中国人的过年曾经被现代文化的引进所割裂,分裂为两个庆典,一个主要为政府服务,一个主要为老百姓服务,但是经过生活的改造与整合,现在被结合成为政府和多数人过年都利用的节点,显示是一个更有使用价值的新结构。

如果从民俗学的传统对象来说,春节才是传统的新年习俗,元旦不是,我们研究中国人过年只

需(也只能)研究春节习俗。可是,真实的情况是春节只是国人安顿部分社会关系的年节仪式时间,只以此看中国人过年显然是不完全的。把元旦与春节并置一起考虑,既是国人的现实,也符合权威的民俗学过渡礼仪的理论。其中,转换思维的关键是日常生活的完整性作为调查与解释的方法论发挥作用。是否用日常生活概念作为方法的指导,研究的方法、过程、范式可能是不一样的。陈华文和周星对于成年礼的研究是采用日常生活视角改进民俗学研究方法的范例。如果坚守成年礼的传统民俗形式与运用场所,成年礼可能被认为濒临消亡。但是新的视野从民俗模式投向日常生活的现实,当代学校所采用的成年礼正蓬勃发展¹²。成年礼的研究因为日常生活的视野和相关的方法创新而重新成为学科的一个热点¹³,由此,民俗学的经典课题因为学者们对于日常生活研究的方法改善而得以发扬光大。周星近些年的一系列直面传统民俗在当代条件下复兴、变革的案例成果已经有力地发挥了日常生活作为方法对于民俗学经验研究的创新意义¹⁴。

日常生活作为民俗学的目的概念,也是我们要特别强调的。日常生活是一个关键的理论概念,它指导我们重新确认民俗学的对象,创新民俗学的方法,而在根本上,它要重新树立民俗学的目的。民俗学研究日常生活,终究是要服务于我们未来更好的日常生活。我们今天来谈中国人未来的日常生活,实际上是希望国人相互善待,是希望国家的政治和经济的体制向更好地服务于普通人的日常生活进行有力的改造。我们仍然以非物质文化遗产现在在推动的变化为例。民间传承的文化与现代学校是割裂开来的,现代学校是传承国家颁布的现代知识的,不允许民间文化闯进来。现在有了非物质文化遗产的概念,它们也成为了法定的公共文化,就可以通过项目进校本教材,进课堂,进校园。这样一些日常生活传承的文化,要通过体制的改变才能够被容纳进来。在这个过程当中,两个趋向应该是同构的,我们推动日常生活文化进国家体制的过程,也是国家体制被重构的过程。这种同构关系与过程才是现代正常国家的正途:民众有什么需求能表达,国家体制对他们的需求有个回应,然后自己也在回应中进行调整。这是一个建设性的、和平的、低冲突和低代价的、可持续的国家与社会关系的互动模式。我们普通人的日常生活怎么能够得到不断的改善,关键在国家体制。所以民俗学为了未来更好的日常生活,就要寻求国家的政治与经济的改革能够落实在日常生活的整体地位的提升与细节的不断完善,把对于目的的追求与路径的选择都作为自己的份内工作。

6. 总结性的讨论

我们用“日常生活”检讨民俗学的历史,推动民俗学有一次认识自己新的历史使命的学术自觉,重视自己与社会多数的内在关系,真正具备从个人、社群、社区、国家和人类共同体的不同层次介入“当下”、“现实”的能力(理论与方法)。民俗学不只是文人雅趣,不只是冷眼旁观,它需要把学术智慧充分运用到公共事务上来,运用到对于平民百姓有意义的日常生活的关心上来,运用到促进各种人(不同方言、户口、宗教信仰、年龄、男女、职业)对于公共文化生活的公平参与上来。民俗学本身不是政治事务,不是经济事务,但是民俗学要为普通人的日常生活国家的政治生活与经济活动中具有优先地位提供知识的基础、理念的基础和思维方式的基础。

因为借助日常生活概念的法力,借助非物质文化遗产保护的东风,我们得以重建民俗学的时间意识,使民俗学从一门面向“过去”、扭捏地对待“现在”、避开“未来”的学科转向一门以彻底贯通“过去”、“现在”与“未来”的思想方法为基础的学科。民俗学没有坚定的“现在”意识,就没有牢固的现实基础;民俗学没有清晰的“未来”意识,就不会有足够的意愿参与公众、国家和人类的前途考量,民俗学自身就没有可预期的未来。

民俗学的英国范式是影响我们最早、最深的,它在现实的现代生活中寻找古代的、原始的文化

遗留物,民俗与现实是相异的,民俗是民俗学者的异己。民俗学在新文化运动前后在中国发展起来,这个英国范式引导中国学者把现实的、大众的日常生活界定为民俗,确认为告别、抛弃的对象,这是“过去”意识发挥魔力的结果。对于这一代中国学者,民俗是旧文化,是现代自我的异己。学者与民俗之民是单向的话语关系,两者虽然都是一国之人,也可能扯得上亲戚,然而,研究者与被研究者是自我与他者的关系。在中国现代文化所建立的初期,那样一个精英群体大都标榜跟大众不一样,精英站在历史的高度,完全代表人民说话,而人民不能开口,因为人民还没有开口就错了,不管说什么都是错的,因为他们属于错误的历史,是落伍的,其日常生活都是被否定的。这个思想方式的政治影响一直到文化大革命达到极致,在改革开放、民俗学恢复之后,这一思想方式仍然作为正统的学科传统发挥着作用,不过,人民得到的自由、国家的社会和文化管理方式的改变、国际后现代思潮的影响,给民俗复兴和民俗学重建带来了新的机遇。

中国民俗学在过去二十多年不断增强对于“当下”与“日常生活”的重视。对这两个概念的重视是互相借助的:当我们强调“当下”的时候,我们一定要让“日常生活”出面,当我们提“日常生活”的时候,必然强调“当下”的时间意识。在这个趋势里,一种双向性的对话关系也发展起来。民俗学者在新的思想取向和方法论取向开始尝试与民俗之民对话,而不仅是以良知为弱者说话的心态;老百姓在各种所谓民俗复兴的文化活动中也直接或间接地和知识精英群体原来传播的思想观念进行争辩,并在争辩的过程当中调整自己,改变民俗。我们讲民俗复兴,不是指回到旧俗,因为民俗大都是以改造过的形式重新出现。其改造很多时候是主动的。这些互动所包含的对话,是一种我与你的对话¹⁵,但是还处于比较见外的格局里,还没有达到体验“我们”的认同意识。

真正到非物质文化遗产保护运动兴起,民间文化作为共同的公共文化已经成为定式,我与你的对话才是“我们”内部的对话。其实非物质文化遗产保护在理念和程序上就是这种我与你的对话方式的表现。建立非物质文化遗产代表性名录,就是让各方在文化上成为“我们”。之前界定民俗,是造成一个自我与异己的关系,通过这个模式来区隔原来日常生活的“我们”。非物质文化遗产保护重新让原来被区隔的各方在政治、思想和日常的公共生活中成为“我们”。这种转变在非物质文化遗产保护所涵盖的范围已经是现实,但是要完全超越此前所形成的各种紧张、对立,仍然是未尽的一种理念,是对未来的一个展望,就行走在户晓辉所论述的返回爱与自由的生活世界¹⁶的路上。承认日常生活中的每一个人可以是主体,他有尊严、有自由,大家相互之间是平等的,基于真诚的自愿发生关系。人不可能独存,人与人必须有关系,必须有超越各种特殊情境的普遍关系,而人的普遍关系就是爱的关系。我们说起来有点浪漫,或者有点书呆子的想法,人与人的利益关系并不单纯,但是无论我们将是一种什么样的关系,这种价值都必须要在里面有位置,我们才可以是一个社会,一个国家,一个文化共同体,一个政治共同体;我们的关系不是单一的,各种性质的关系在不同时期、不同处境里都可能出现,但是这个相互之间当人看的既是自爱也是互爱的关系不能少。

民俗学者作为专业人士,要摒弃精英主义,以公民意识从事专业。这是民俗学者相对于其他学科人士更有专业优势的方面。在日常生活里,谁都没有那么大的差别,或者说所谓人的差别其实都不是那么有意义。民俗学者能够最清醒地体会这一点。我们要建设日常生活的未来民俗学,必须有正确的身份意识去推动。民俗学者既是学者,同时也是普通人,但是普通人在现代的体制里面有一个统称,那就是公民,只有普通人作为公民,才会思考与实践“一方面尊重差异,一方面包容与共享”的共同体意识。

作为公民的民俗学者在做学科建设的时候,如果植入未来意识,那么应该涵盖两个方面,一个是日常生活的未来,一个是民俗学的未来。我们所琢磨的日常生活的未来民俗学,要把这两个未来当作一个未来去追寻。即是说,中国人日常生活的未来,有赖于民俗学者的贡献。我们似乎自大了。但是我安静地想过多少次,中国的现代伟业搞成一个难办的局面,普通人的日常生活的文化位置成

为一个总体问题。这个日常生活的问题，文化的问题，还真得民俗学来参与解决。如果不摆正普通人的日常生活的位置，中国的思想界、知识界就无法奠定现代伦理与政治的坚实基础，出多少战略与政策建议，都只是加深加重国家与社会的扭曲关系。另一方面，民俗学的未来有赖于真实世界的日常生活的未来能够在新观念的推动下开出新局。学科空间是真实的服务与交换赢得的。在现代体制里，你得有服务的精神与能力，你得有真才实料，有真正的智慧产品跟人去交换，你的学术，你的学科才在学术之林中有位置。所以我们今天来谈中国民俗学的机会，一定要与民俗学能够在国家与社会的建设当中发挥什么样的作用联系起来。所以结论就是：两个未来，合二为一。当民俗学的未来与普通人的日常生活的未来是同一个未来时，中国的现代伟业才算是走上了对的文化道路，中国民俗学也就走上了一条康庄大道。

注释

- 1 本文的基本内容曾经在北京师范大学社会学院的“京师社会学讲坛·民俗学系列”的讲座(2016年4月28日)和北京大学社会与发展研究中心、东京大学岩本科研所主办的中日韩会议(“追问现代社会——媒体与日常生活”，2016年9月3日)上发表过，感谢萧放教授、朱霞教授的讲座安排，感谢鞠熙博士、孙英芳和黄阿鸽同学帮助提供记录文本。感谢张举文教授、张士闪教授等学友指出了原文中的一些问题。
- 2 钟敬文，《话说民间文化》，人民日报出版社1990年。
- 3 岩本通弥，《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗？》，载《文化遗产》2008年第2期，宫岛琴美译，王晓葵校，第78、86页。
- 4 高丙中，《民俗文化与民俗生活》，中国社会科学出版社，1994年。
- 5 张士闪教授在此处有一个评注，抓住了要点：“中国现代民俗学的兴起，是源于北京大学《歌谣周刊》所发起的歌谣运动，以现代知识分子对民歌、故事、风俗的重视为标志的。民间歌谣和民俗文化，这在当时是以正统文化的异己或他者的形象而显现的。我最近在研究礼俗互动问题，觉得五四时期建构的礼俗话题，是先将当下社会文化理解为礼、俗的分立甚或对立状态，再以揭露罪恶、疗救民生的逻辑来颠覆现有正统文化的权威性”。
- 6 张士闪教授在此处有一个评注：“其实，在20世纪的大多半时间里，作为社会之大多数的民众的文化，是在现代政治策略中被过度“消费”了的。从世纪初的“价值”发现，到世纪中叶的污名化，再到后期的产业化改造，民众的生活传统在历经一轮又一轮的国家政治改造浪潮后，深深地打上了所谓“革命化思维”的烙印”。另请参见张士闪，《“顺水推舟”：当代中国新型城镇化建设不应忘却乡土本位》，载《民俗研究》2014年第1期，第12页。
- 7 钟敬文，《新的驿程》，中国民间文艺出版社1987年：“民俗学是一门社会科学，它是一门研究民间风俗、习惯等现象的社会科学。它的研究对象，是一个国家或民族中广大人民(主要是劳动人民)所创造、享用和传承的生活文化”；《话说民间文化》，人民日报出版社1990年。高丙中，《文本和生活：民俗研究的两种学术取向》，载《民族文学研究》1993年第2期。
- 8 高丙中，《生活世界：民俗学的领域和学科位置》，载《社会科学战线》1992年第3期；吕微，《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》，载《民间文化论坛》2006年第3期；户晓辉，《民俗与生活世界》，载《文化遗产》2008年第1期；王杰文，《“生活世界”与“日常生活”——关于民俗学“元理论”的思考》，载《民俗研究》2013年第4期。
- 9 例如，衣俊卿，《现代化进程中的日常生活批判》，载《天津社会科学》1991年第3期；衣俊卿主编，“日常生活批判丛书”，人民出版社2005年。
- 10 牟宗三、徐复观、张君勱、唐君毅《为中国文化敬告世界人士宣言》(1958年)对于中国现代的精英与大众的矛盾已有论述，“陈独秀等一方标科学与民主之口号，一方面亦要反对中国之旧文化，而要打到孔家店，这样，

- 则民主纯成为英美之舶来品，因而在中国文化中是无根的。以民主与科学之口号，去与数千年之中国历史文化斗争，中国文化固然被摧毁，而民主亦生不了根，亦不能为中国人公信，以成为制度”。见《唐君毅全集》卷四之二（台北：台湾学生书局，1991年校订版），引文见第10节。
- 11 高丙中，《知识分子、民间与一个寺庙博物馆的诞生：对民俗学的学术实践的新探索》，载《民间文化论坛》2004年第3期；吕微，《反思民俗学、民间文学的学术伦理》，载《民间文化论坛》2004年第5期。
 - 12 陈华文，《传统的回归：“成人礼”的现代意义》，载《民俗学刊》第2辑，澳门：澳门出版社，2002年；周星，《现代成年礼在中国》，载《民间文化论坛》2016年第1期。
 - 13 相关讨论见“The Meaning of Becoming an Adult in East Asia”，hosted by Juwen Zhang, the Center for Asian Studies, Willamette University, Salem, Oregon, Oct. 17-25, 2015；“经典概念的当代阐释：过渡礼仪的理论与经验研究”，中国人类学民族学研究会民间文化研究专业委员会和北京大学中国社会与发展研究中心联合主办，北京，2015年12月11日。
 - 14 周星，《本质主义的汉服言说和建构主义的文化实践——汉服运动的诉求、收获及瓶颈》，载《民俗研究》2014年第3期；秧歌舞 / 忠字舞 / 广场舞——现代中国的大众舞蹈》，载《内蒙古大学艺术学院学报》2015年第2期。
 - 15 吕微，《从“我们与他们”到“我与你”》，载《民间文化论坛》2004年第4期。
 - 16 户晓辉，《返回爱与自由的生活社会：纯粹民间文学关键词的哲学阐释》，江苏人民出版社2010年。

“新媒介”环境下的日常生活

——兼论“数码时代的民俗学”

王杰文
WANG Jiewen

“我们竭尽全力掩盖现在，不让自己看见现在。各个历史时期的人都是这样的。”

——马歇尔·麦克卢汉¹

在学术界的普通印象中，民俗学是一门关于文化遗留物、关于古老的传统、关于旧社会的记忆的学问，“传统性”似乎理所当然地是民俗的本质属性。然而，民俗学在性质上却是一门现代学，是带有浓厚的历史意味的现代学²。正是基于这一认识，近30年以来，普通民众的日常生活渐渐成为中国民俗学关注的对象；普通生活者如何运用自己的民俗传统以适应现代社会生活，正在成为一部分民俗研究者考察的重点。正如高丙中所说的那样，“我们能够从各种变化看到中国民俗学与1990年代前是非常不一样的，许多方面都是一百八十度的转弯。这是民俗学的一个新时代。今天的民俗在社会价值体系中的位置已经完全不同，今天的民俗学在理论和方法上也已经是一门新学问。”³

显然，把“日常生活实践”作为中国未来民俗学的研究方法与学科任务，并不是基于传统中国人的文史雅趣，而是出于对当下社会普通民众日常生活的关怀，是出于对日常生活世界剧变所引发的各种问题的切实关注，也是出于对合意的日常生活之未来的追求而进行的努力。聚焦于“日常生活实践”的民俗学家们清楚地认识到，世界已经进入到一个全球化信息流通与交往更加快速、便捷、多元与自由的时代。当然，在这个时代里，日常生活世界的剧变在很大程度上是由于人类交流媒介的变革引发的。

意识到新媒介连续而快速的变革所产生的“摧枯拉朽”的巨大力量，民俗学家发现，一方面，传统的生活方式与观念迅速成为新媒介的内容，于是，一部分民俗学家开始着力去考察新媒介中传播的“传统内容”，试图描述与分析“民俗”被“去(再)语境化”的实践过程及其后果⁴；另一方面，受“媒介环境学”的启发，另一部分民俗学者开始意识到新媒介这种“介质”本身的重要意味⁵，意识到这种“介质”可能会“建构”普通生活者的意识形态，可能成为生活者思维方式与行为习惯的潜在的建构性力量。

在一个新媒介无所不在、无孔不入的时代，“媒介环境学”的洞见有助于民俗学家们深入地审视“新媒介环境”中的“日常生活”。在这个新媒介环境中，民俗学所关注的那个“民”是被“新媒介”潜移默化地建构出来的“新民”；民俗学所关注的那个“俗”正在成为“新媒介”中自由生产与消费的“时尚”。新媒介环境所引发的“日常生活革命”要求民俗学对学科自身的基本假设进行严肃的、全面的自我反思，同时，也为这一“自我反思”提供了良好的契机。

1. 日常生活正在成为民俗学研究的焦点

从学科发展的历史来看，民俗学最早确立的研究对象是“民俗(Folklore)”。按照这个英语词汇

的字面意义来讲，它指的是“民众的知识”，其中，“民众(Folk)”与“知识(lore)”这两个术语分别指的是什么，不同时代、不同国家、不同学者之间很少有完全相同的意见，虽然整个国际民俗学界一直都在认真地讨论这些关键词⁶。不过，从整体上来说，大部分民俗学家都喜欢用枚举的方式来说明作为“知识”的“民俗”都包含哪些内容，并因此而相应地把“民众”界定为那些拥有这些“知识”的特定群体。这种界定“民俗”的方法明显受到了威廉·汤姆森、爱德华·泰勒等早期民俗学者的影响。直到20世纪50年代，国际民俗学界才有少部分民俗学家开始用“民众的生活(Folklife)”这个术语来取代“民众的知识”，并进而重新定义了民俗学的研究对象。与这一研究对象的变更相对应，有关学者对“民”与“俗”这两个关键词的内涵也进行了新的界定。其中影响最大的是阿兰·邓迪斯在《什么是民俗》《美国人的民俗观》⁷两篇论文中对“民俗”的重新界定。根据他的界定，“民俗”之“民”可以是任何具有共同传统的群体；而“民俗”之“俗”可以是任何共享的知识。这个新的界定已经意味着“民众的生活”可以取代“民众的知识”作为民俗学学科新的研究对象，意味着民俗学开始对当下日常生活的关注，还意味着民俗学开始把人们的过去纳入到其当下日常生活过程中来予以审视⁸。

在国际民俗学界把学科的研究对象从“民众的知识”转向“民众的生活”时，中国民俗学家们从自身的历史与现实语境出发，积极推动中国民俗学从关注“民众生活”转向关注“日常生活(Everydaylife)”。中国民俗学家们并不满足于把学科研究的重心仅仅从“俗”转向“民”，而是试图从“民”进一步转向现代“市民(Citizen)”；相应地，他们并不满足于把学科研究的重心仅仅从“民俗事象”转向“民众生活”，而是试图从“民众生活”进一步转向“日常生活”与“日常文化(Daily Culture)”，也就是任何“普通生活者”的日常生活实践⁹。

之所以特别强调“普通生活者的日常生活实践”，首先是要努力与传统民俗学指向“过去”的方式相区别；其次，也是要与其指向“事象”的研究传统相区别。与之相反，“普通生活者”指向了当下日常生活中任何一个群体；而“日常生活实践”则指向了这些群体或者个体在具体的生活世界中如何借用传统来处理生活事件的过程。作为一个“过程”意味着“日常生活实践”是一个不断“生成”的建构性的行为。其中，无论“民”还是“俗”，都不再是固定不变的，都不再具有任何本真性的涵义。作为关注“普通生活者的日常生活实践”的学科，民俗学也不再可能以解释“民俗”的“本真的”意义作为学科的目标。相反，既然“实践”的概念意味着这是一个发生在特定语境中的相关群体(或者个体)之间的互动过程，那它就必然地是要关注介入其中的互动者如何借用相关的文化资源(民俗作为文化资源中最重要的一种)协商性地处理日常生活的“实践”的问题。在真实的“实践”中，来自过去的某些“民俗”传统被复活以用于处理当下的日常生活问题，并自然而然地对未来发生着影响。作为一个连续性的整体，实践中“过去-现在-未来”之间的相互关联成为未来民俗学考察的核心。

当民俗学的学科对象、研究方法与学科使命被革命性地予以更新之时，“民俗学”这一学科名称已经显得有些过时了，它所携带的“语义惯性”在普通民众中间，甚至在人文社会科学领域中间所产生的误解十分深远。“民俗学”这一学科名称给学科本身带来的负面影响之大实在是难以估量的，在这个意义上，作为一个学科名称的“民俗学”更像是一个“语义的牢笼”(semantic imprisonment)，严重地影响了学科本身的正常发展。

2. 日常生活本身是一个动态过程

既然民俗学家们试图把“普通生活者的日常生活实践”作为学科的研究对象，那么，当下的“日常生活实践”具有何种特征？显然，正如日本民俗学者河野真所描述的那样，

“我们的现代生活是在和科学的技术性机器的自然而然的交流中展开和运营着的。我们是如此地生活在科学技术已经一般化了的环境之中，今天的此类状况已经变得和过去的生活文化有极大差异，这是任何人都能或多或少地感受到的。电话和手机不可或缺的生活状况，很显然是与传统性的生活形态大不相同的。不仅过去不曾存在的各种机器发挥着它们各自的功能，而且，所有这些机器还具有促使生活的整体面貌和结构也不断发生变化的侧面。”¹⁰

问题在于，河野真所谓现代生活中“自然而然”的现象是如何变得“自然而然”的？既然现代生活中的科学发明与技术革新是一个不断累积、不断加速的过程，那么，当下民众的日常生活感受是从什么时候开始意识到“过去”与“现在”之间的“极大差异”的呢？如果一个特定的个体从小就生活在没有“电话与手机”的环境中，他至少有可能敏感地辨识出“电话与手机”被广泛使用之前与之后，其日常生活形态的前后差异。但是，对于一个生活在“电话与手机”已经是其日常生活环境一部分的年轻人来说，想像这种“差异”恐怕也是比较困难的事情。

换句话说，当民俗学家们意识到当下的“日常生活”是一个由新媒介连续地建构着的日常生活时，他们还必须同时意识到，这个“日常生活”是作为一个“动态过程”而存在着的。如果我们把“日常生活”假想为一条平静的、缓缓地流淌着的河流，那么，那些新奇的、具有震惊效果的新技术、新发明突然被投入到这日常生活的“河流”中时，总会在其中激发出一波又一波的浪涛。不难想像，这些新技术、新发明会无情地冲刷着人们固有的日常生活之堤，改变着人们习惯性的思维模式和行为方式。但是，作为一个连续发生着的过程，日常生活又总是会“使不熟悉的事物变得熟悉了；逐渐对习俗的溃决习以为常；努力抗争以把新事物整合进来；调整以适应不同的生活方式。日常就是这个过程或成功或挫败的足迹。它目睹了最具有革命精神的创新如何堕入鄙俗不堪的境地。生活中所有领域中的激进变革都变成了‘第二自然’。新事物变成了传统，而过去的残剩物在变得陈旧、过时之后又足资新兴的时尚之用”¹¹。

“日常生活”被不断地革新以及“革新”被连续地日常生活化，这一双向的、辩证的过程，彻底地改变了民俗学固有的学术观念。“民俗”“传统”等概念都丧失了被“本真化”与“固定化”地处理的理由。在当下的日常生活实践中，新技术、新发明持续地、猛烈地改变着特定群体与个体的外在环境、知识传统与思维习惯。传统民俗学所界定的那些“民俗”要么消失了，要么被改头换面后以新的方式呈现出来，从而具有不完全相同的形式、意义与功能。而在这些所谓“新技术与新发明”中，最具有革命性、基础性的要算是“新媒介”了。

3. “新媒介”主导下的日常生活

新世纪以来，中国快速进入全民普遍使用手提电脑、平板电脑、掌上电脑、智能手机、台式机、有线与无线网络的时代，一个新媒介全覆盖的时代到来了。计算机技术媒介化的交流方式已经全面地渗透到了全社会的日常生活中来了。这里所谓“新媒介”指的就是基于计算机媒介技术的全部技术领域。比如Facebook、Twitter、YouTube、Wikipedia、Blog、Foursquare、Myspace、Digg、Second Life、Podcasting等互联网新技术产品。之所以强调“新”，是为了突出新媒介技术的日新月异的性质，突出“数字技术、云计算、大数据、人机结合时代风驰电掣的发展速度”¹²。正如麦克卢汉所言，“如其运转，则已过时”。所谓“新媒介”就是强调了其疯狂地不断更新着，一路向前发展的趋势。

普通生活者是如何依赖于计算机媒介技术来安排其当下的日常生活的？正像工业化机器时代曾

经从根本上重新界定过人们的生活方式与行为方式一样，基于计算机媒介技术的数码时代正在引领着巨大的社会生活世界的变迁。在当下全球范围内，全世界各地的人们正在以某种全新的方式“概念化”他们的日常生活过程，重塑着他们人际交往以及自我认同的模式。这是不容置疑的事实。现在，许多人（尤其是都市中产阶级）基本上是通过采用符号性互动的模拟渠道在完成他们的社会媒介式印象管理，并以此来完成其身份的塑造的。这对于“数码一代(Digital native)”来说尤其如此。¹³ 数码世界就是“数码一代”的日常生活世界。

所谓“数码一代”，指的是这样一个年龄群体，他们一出生就是在数码化的环境中长成的。对于他们来说，多元化的大众媒介可以被轻易获得并受到他们周围所有人的追捧。计算机媒介化的交流模式从根本上建构了他们与外界沟通的方式，建构了他们的个人生活世界。与这一群体相区别，民俗学家们把那些目睹数码技术之出现与发展过程的群体称为“数码移民(Digital immigrants)”，他们逐渐了解、发现了新媒介技术的出现，并逐渐有选择地、被动地接受与使用新媒介技术。当然，无论对哪一种群体的人来说，许多生活方式已经成为事实，比如现在，人们要寻找一家餐馆，不再会向路人询问地址，而是用自带的导航仪前往；人们要购买任何物品，不再必需去购物广场，而是坐在家里点击网页；孩子们也不再经常看到他们的父母手捧书籍或者报纸进行阅读，而是在埋头浏览网页；父母们也不再关注孩子们在看什么色情杂志，而是密切关注他们在浏览什么色情网站，如此等等……

“新媒介”的广泛采纳与持续更新，对于民众日常生活而言，到底意味着什么？它如何影响了民俗被传承与解释的方式？按照“媒介环境学”观点，媒介本身的威力是无论如何都不应该被低估的，因为它已经彻底地改变了人类社会的互动环境、互动方式甚至是思维模式。

马歇尔·麦克卢汉如是说：1) 媒介即信息(Message)。一切技术都是媒介，一切媒介都是我们自己的外化和延伸。2) 媒介即环境(Ecology)。一切人工制造物，一切艺术或技术，无论和交流有无关系，都要产生一个背景，也就是产生一个环境和相关技术的复合体；大多数情况下，我们对这样的背景浑然不觉，因为我们把它们看成是理所当然的既定事实。3) 媒介即按摩(Massage)。我们有幸享受技术创造的环境，却对该环境浑然不觉。用麦克卢汉经常引用的一句极聪明的话说来说，“我们不知道谁发现了水，但我们相当肯定，发现水的不是鱼”。媒介技术最强大的影响是我们最意识不到的影响。这些外化的环境之所以看不见，正是因为它们是环境。环境的这个特征正是“鱼儿不知道水”这个隐喻给我们传递的意义。

既然一切人工制品，从最早的工具到汽车到以计算机媒介技术为基础的新媒介都是人的身体和神经系统的延伸。那就意味着，一方面，它们都是人类进化的构造成分，也就是人身上最富于人性的东西；另一方面，它们潜在的效果又往往超出了人类意识。认识到媒介本身同时是“信息、环境与按摩”，说明人类社会对于媒介本身的特质（积极的与消极的）已经有了更加深入的理解。麦克卢汉在《媒介定律：新科学》一书中提出的一种启发式的、用以探索人工制品在人与社会中如何运作，并产生文化效应的理解方法，他称之为“四元律”，关注的是任何媒介的四个维度：

- 1) 这一媒介使什么得到放大、提升或拓展？
- 2) 使什么东西过时或者说它取代了什么东西？
- 3) 它使什么过时的东西得到再现；使很久以前的什么东西(也许是过去废掉的东西)回归？
- 4) 当它被推向极限之后，它突变或逆转成什么东西？¹⁴

作为新媒介，数码技术被广泛地应用于日常生活的交流中之后，信息流通的速度与范围已经变得似乎没有边界限制了，真实世界与虚拟世界之间的边界正在逐渐变得模糊。然而，“今天，我们之所以能够注意到新技术产生的新环境，有一个原因是，这些新技术一个替代另一个的速度实在是太快了，所以我们不可能看不到这些变化之中的场景，不可能看不到它们走马灯似的换岗”¹⁵。媒

介环境学提供的洞见使我们认识到：一切民俗事象得以存在的社会环境已经发生了根本性的变化。“去(再)语境化”已经成为一切普通生活者应用文化资源开展日常生活实践的基本模式。忽视媒介环境之快速变迁的事实无异于自欺欺人。

4. 新媒介与民俗学的概念框架

当然，许多民俗学家很早就已经意识到了新媒介的重要性，并且积极主动地探讨了新媒介与民俗之间的关系。比如阿兰·邓迪斯说，“技术是民俗学家的朋友，而非敌人。技术并不会消灭民俗；相反，它会成为民俗得以传播的重要因素，而且还会为新民俗的产生提供激动人心的灵感源泉。”¹⁶ 他的这一观念显然是针对弥漫于当时整个民俗学界的“本真主义”的信仰而发的。当时，有关“伪民俗”“民俗主义”以及“本真性”的争论仍然十分激烈，邓迪斯的言论在当时显然是振聋发聩的。事实上，早在60年代，德国民俗学家鲍辛格就已经撰写了有关技术与民俗的巨著，他说，“对技术的泰然任之以及技术日益增大的‘自然性’表现在，技术的道具和母题已经闯入民间文化的一切领域并在那里拥有一种完全不言而喻的存在。”¹⁷。

问题在于，即使完全承认技术对日常生活“润物细无声”的渗透，民俗学仍然需要回答更深入的问题：更新换代日益加快的“新媒介”如何影响并重构了普通生活者的日常交流方式？在新媒介建构好的环境中，以日常生活为研究对象的民俗学需要如何反思自身既有的理论框架与术语体系？比如，在互联网语境下民众的日常交流中，所谓“民俗”“传统”“信仰”“传说”“表演”“讲述”指的是什么？新媒介技术如何使得口头艺术的“表演者”“观众”“表演的生成性”等概念复杂化了？等等。

这里仅以“民俗”这一关键词为例来简要地考察一下新媒介对于民俗学术语体系及其理论框架所造成的影响。早在20世纪70年代，美国“新民俗学”的主要理论家丹·本-阿默斯就曾经提出，“民俗是发生在小群体内部的艺术性交流”¹⁸。这一定义至少意味着如下三个方面的内涵：1) 民俗是一种面对面的互动。这意味着表演者与听众之间具有自反性的、生成性的相互关系；2) 民俗是一种内部交流的知识。这意味着参与交流的所有成员拥有相关民俗的“知识产权”；3) 民俗是一种审美性的知识。这意味着参与交流的成员对其交流的方式具有高度的审美性关注。

然而，在新媒介所建构好的交流语境下，人际互动的方式全面地涵盖了“口头的、文字的、图片的、数字的”等多种渠道，借助于互联网技术的日常生活交流模式必然会促使民俗学家们对所谓“小群体内的艺术性交流”这一定义进行深入的反思：首先，“民俗”显然已经不再仅仅是作为“小群体内部的知识”而被交流的。相反，各种“民俗”被一再地“去(再)语境化”，而且，在新媒介的语境下，这样的实践已经变得更多样、更频繁、更深入，因此，民俗学将不得不放弃“小群体内部”这一限定，不得不弱化对“知识产权”的强调，转而集中去考察“交流”与“传播”的问题。第二，民俗学家还不得不反思“传统”这一概念。显然，对于普通生活者而言，“本真的、传统的起源”并不重要，重要的是他(她)们能够从他(她)们所认同的“民俗”中感觉到某种连续性与一贯性，也就是说，只要他(她)们“认为”某种“民俗”是传统的、地方的或者是从其共同体中产生出来的，那么该“民俗”就是“传统的”。第三，“民俗”的定义中将放弃对“共享的认同”的强调，转而强调“差异的认同”。新媒介技术将会进一步说明，并不是只有在人们共享着某种认同的前提下，才有民俗现象出现；恰好相反，在许多情况下，正是因为人们具有不同的文化认同，才有某些民俗现象发生。比如，在历史上，印刷文字区分出了书面传统与口头传统，并相应地区别了两种群体之间的等级关系，但它同时也促进并融合了由书面传统与口头传统所共同组成的共同体的文化，刺激了民族主义。¹⁹ 同样，新媒介也在生产着类似的事件。数字化网络正在改变既有的“社会认同”的概念，多样化的文化认同正在以几何级数的递增方

式创造着差异的认同，而这些差异的认同同样正在成为当下民俗表演得以展开的社会基础。

此外，在某些日常生活领域，新媒体技术已经彻底地改变了人际交流与互动的模式。比如手机转发的笑话已经大规模地取代或者渗入了口头讲述的笑话，它在传播的速度、范围、人际关系的建构、欣赏渠道多样化等方面都造成了巨大的差异。又比如，网络传说明显地区别于口头传说；网上虚拟社群（作为一种新兴的民众群体）明显地呈现出了不同的交流方式与组织模式；网络语言与网络虚拟表情已经成为当下民众自我表征的重要方式等等。凡此种种说明：新媒体时代普通的生活者，正在利用新媒体技术手段，通过创造性的交流方式建构着某种自我认同²⁰。

意识到新媒体环境下民众已经创造出来的表征方式的丰富性与多样性，民俗学家将不得不重新“界定”学科自身的研究对象、研究任务、研究方式甚至是研究伦理等问题了。民俗学家的田野调查还必须遵守“在这里”“去那里”“到这里”的模式吗？当研究对象已经在自我书写、呈现、直播自己的日常生活的时候，民俗学家们是否可以在“虚拟社区”中开展田野作业？如果说自媒体时代每个普通的生活者都是书写者，如果“新媒体”客观上提升了普通生活者的文化权利、文化认同、文化自信的话，民俗学者应该如何反思传统“民族志”话语中隐藏的权力关系？如果“民众”这个概念指的是新媒体语境下的任何一名普通生活者，如果每个普通生活者都有可能借助于多媒介的表征手段来对自身的日常生活实践进行自我书写的话，民俗学的表征手段应该如何更新？民俗学的学科任务应该如何做出相应的调整？民俗学家们应该如何处理与“普通生活者”的关系？所有这些问题都将是新媒体语境下“未来民俗学”亟待解决的问题。

注释

- 1 马歇尔·麦克卢汉,《麦克卢汉如是说:理解我》,中国人民大学出版社,2006年,第98页。
- 2 钟敬文先生曾多次提出,“民俗学,在性质上是现代学,即以当前传承的民俗事象作为研究对象的科学。”参见:钟敬文,《话说民间文化》,人民日报出版社,1990年。“民俗学是一门现代学,谨慎一点说,是带有浓厚的历史意味的现代学”。参见:钟敬文主编,《民俗学概论》,上海文艺出版社,1998年。
- 3 高丙中,《中国人的生活世界——民俗学的路径》,北京大学出版社,2010年,第196页。
- 4 比如:Degh, Linda. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press. 1994. Anna-Leena Siikala, “The many faces of contemporary folklore studie”, 2004, *FFN*. 27:p.2.
- 5 赫尔曼·鲍辛格,《技术世界中的民间文化》,户晓辉译,广西师范大学出版社,2014年。Debra Spitulnik, “Anthropology and Mass Media”, *Annual Review of Anthropology*, 1993, Vol. 22, pp.293-315.
- 6 高丙中,《中国人的生活世界——民俗学的路径》,北京大学出版社,2010年,第3-127页。
- 7 Alan Dundes, “What is Folklore”? In *The Study of Folklore*. Dundes.ed. Englewood Cliffs, NJ:Prentice-Hall.1965,pp.1-3. Alan Dundes, “The American Concept of Folklore”. In *Dundes Analytic Essays in Folklore*. The Hague: Mouton. 1975,pp.3-16.
- 8 王杰文,《北欧民间文化研究(1972-2010)》,学苑出版社,2012年,第149页。
- 9 周星,《本土常识的意味:人类学视野中的民俗研究》,北京大学出版社,2016年,第1页。
- 10 河野真,《现代社会与民俗学》,周星译,《民俗研究》,2003年,第2期,第24页。
- 11 本·海默尔,《日常生活与文化理论导论》,王志宏译,商务印书馆,2008年,第5页。
- 12 保罗·莱文森,《新媒介》(第二版),何道宽译,复旦大学出版社,2014年,第1页。
- 13 Trevor J.Blank, *The Last Laugh:Folk Humor,Celebrity Culture and Mass-Mediated Disasters in The Digital Age*,The University of Wisconsin Press.2013.p.xii-xiii.
- 14 马歇尔·麦克卢汉,《麦克卢汉如是说:理解我》,中国人民大学出版社,2006年,第194页。
- 15 马歇尔·麦克卢汉,《麦克卢汉如是说:理解我》,中国人民大学出版社,2006年,第152页。
- 16 Alan Dundes, *Interpreting Folklore*. Bloomington:Indiana University Press. 1980, p17. 美国民俗学界集中研究新媒介与民俗问题的名著还有:Linda Degh. *American Folklore and the Mass Media*. Bloomington: Indiana University Press. 1994.
- 17 赫尔曼·鲍辛格,《技术世界中的民间文化》,户晓辉译,广西师范大学出版社,2014年。
- 18 Dan Ben-Amos, “Toward a Definition of Folklore in Context”, *The Journal of American Folklore*, Vol. 84, No. 331, *Toward New Perspectives in Folklore* 1971, p13.
- 19 Trevor J.Blank, “Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet”, in *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*. Edited by Trevor J.Blank .Utah state University Press.2009,pp.1-20.
- 20 Trevor J.Blank, “Pattern in the Virtual Folk Culture of Computer-Mediated Communication. in *Folk Culture in the Digital Age: the Emergent Dynamics of Human Interaction*. Edited by Trevor J.Blank .Utah state University Press.2012,pp.1-24.

网络公共领域的目的论追求

——以有关“上海女孩逃饭”的网评事件为例

户晓辉

HU Xiaohui

引言

在很大程度上说，民俗学源于浪漫派对日常生活的发现和重新审视。尽管多数民俗学者对本学科浪漫主义起源的理解都有很大偏失，但早在1946年，瑞士民俗学学者里夏德·魏斯就明确提出：“民俗学是(人)民生活的科学”[Weiss 1946: 3-11]。自20世纪60年代以来，随着胡塞尔“生活世界”概念被引入民俗学，以德国、瑞士、奥地利为代表的德语民俗学已把新的学科方向定位于日常文化和生活世界研究[户晓辉 2010: 288]。民俗学把民众日用而不知的日常生活事项纳入学术视野，一方面不仅是为了观察事实，更是为了理解其中的超验意义和先验价值，另一方面也不仅是为了在研究对象上拾遗补阙，更是为了重新理解并激活日常生活中的理性目的，让它们在现代化进程中获得合理合法的地位并发挥正当功能。

通俗地说，所谓超验意义是并非通过经验来认识的意义；所谓先验价值是先于经验认识但又引导并决定实践经验的价值，主要指行为的理性目的。在实践领域，即便是普通人也会从超验意义和先验价值的立场来看问题。本文以有关“上海女孩逃饭”的网评事件为案例来说明这一点，并且思考民俗学研究日常生活的方式。

经验事件中的超验和先验

2016年春节前，媒体报道说，北上广等大城市几乎变成了空城，城市一些服务业陷入半瘫痪状态。与此同时，微信朋友圈广泛传播着几张对比照片：回家前是时尚洋气的都市潮女，回家后变成了土得掉渣的乡村女。这种几近荒诞的现象被网友形容为“像化身美女的白骨精，被孙悟空打回了原形”¹。其实，每年春节前后的一个月左右，中国大地上会有数亿人次的人口流动。这是一场亿万人为春节回家而打响的“战役”，堪称人类历史上规模最大的周期性人口迁徙，也是极具中国特色的一道日常生活景观。

但是，我们看到了归乡者，却看不到他们的想法，更看不到中国巨大的城乡反差给许多人造成的精神撕裂，给日常生活造成的长期裂变。将近20年前，出身于农场的我曾写道，我一直“保持着一种逃回故乡的姿势”，我觉得自己在某种意义上“是父母养出的一个‘变种’，是故乡推出的一个‘叛徒’”[户晓辉 1999]，因为我既没有延续他们的生活方式，也无力改变他们的命运，唯一能做的也许就是“从我这一代开始不再沉默……我就是你们养育出来的一副喉舌啊！你们世世代代的沉默将

从我开始发声！”[户晓辉 1996]。这是一个青年的美好愿景，但在当时，即便是少数名人的声音，其传播和被关注的范围也十分有限，而现在，这个愿景越来越接近现实，因为如今一个普通人的发言或帖子也可能引发数万人的关注或评论。只有到了如今的全媒体时代，普通人才有了更加平等的言说条件。“随着数据量的增加，完全改变了现状，不管是谁都可以通过社会媒介阅览和留言。现在通过智能手机可以在个人需要的时候立即查看网络热评。……社会媒介不再是告知大家特别事件的一个空间，而是转变成把自身的日常生活自觉传播到周边的沟通空间”[宋吉永2015:19]。在中国，自媒体发帖已成为个人信息传播的主要方式。目前，中国有网民6.88亿人，互联网普及达50.3%，手机网民规模达6.2亿，占比提升至90.1%，网民Wi-Fi使用率达到91.8%。网民用手机上微博和微信的时间在不断增加，微信公众账号总数早就超过千万个。互联网与手机上网原发与转发微博、微信的全新信息传播方式，正在影响并改变人们的的生活方式²。因此，网络对普通人言说、评论自己的日常生活提供了前所未有的便利条件。民俗学该如何关注日常生活中的这些言说、关注什么和怎么关注，就成了我们不得不思考的问题。

2016年2月6日19时28分，发帖人“想说又说不出口”在网络社区篱笆网上发了一篇题为《有点想分手了……》的帖子，自称“上海女孩”，不顾家人反对跟男友一起回到江西农村过年，却在见到第一顿饭的瞬间反悔，决定和男友分手并返回上海。此事在网上引发热议，截至2月11日15时，原帖共有214957次浏览，7717条评论。网友“KDS宽带社”将此事发至新浪微博后，该微博截至2月16日15时，转发61373次，评论191069条，赞85534个。之后，@财经网、@华西都市报、@成都商报、@东方今报、@重庆商报等诸多媒体微博参与进来。截至2月16日15时，微博话题“#见到第一顿饭后想分手#”阅读1.1亿，讨论量10.1万，粉丝5.6万³。截止2月21日，原帖的点击量已达34万，评论1万6千多条。有多名网友指出网帖内容存在疑点⁴。2月17日，新浪网新闻认为“上海女孩逃饭”是一场骗局⁵。2月19日，有网友也指出，这个故事“是网络推手炮制出来的，但动机尚未明确”⁶。2月20日，搜狐、凤凰网、网易、新浪等各大网站均称，网络部门已证实这个故事是假的⁷。多数网友纷纷跟帖指责造假者，有人认为，“事是假的，所反映的问题必然就是假的”⁸，“评论的说服力建立在逻辑基础上，而逻辑推理的第一步是从新闻事实开始的，事实不存在，那后面讲得再天花乱坠再层层递进，也根本站不住脚”⁹。也有网友提出了这样的问题：“上海女假了，为何全国网友假戏真做？”¹⁰，“即便是事实不存在，但这个不存在的事实，引发如此多的关注和讨论，难道这本身就不是新闻吗？”¹¹可见，“与以往许多网络事件不同，此次舆论的焦点，并不在事件本身是否真实——尽管也有不少网文对‘原帖’的不可靠提出质疑，却似乎没有引起足够关注”¹²。事实上，此前已有网友指出，恰恰因为这个事件“瞬间戳中了无数人的情感神经”¹³而且涉及社会普遍关注的问题，所以，它的真假才无关紧要，许多网友“不想讨论此事的真伪，只想谈谈这种现象”¹⁴。更有网友认为，“已经没多少人在意这上海女孩与江西凤凰男的身份真伪了，这是这场从春节开始讨论到今天，最有格调的一种境界。新闻评论需要事件的真实性为依据，但唯有这一次，主角身份的真实性，已经被城乡二元结构所呈现的普遍真实性所模糊了，‘上海女孩’已经只是一个符号，它代表的不只是上海、而是城市，不只是爱情、而是生活的态度”¹⁵。在这方面，“已经证伪的帖文，与其说是一个无聊者的‘发帖宣泄情绪’，倒不如说是完成了一次公共议题的设置。……为什么一则虚假的帖子可以持续地受到关注或‘炒作’，显然并不仅仅是因为舆论的轻信与浅陋，更是因为它即使是真的也一点都不是为奇。……那尽管是纯属虚构的‘逃离’，却也多含并非巧合的现实；尽管是可以辟谣的帖文，却也是无法‘洗地’的现实”¹⁶。

从经验观察的立场来看，这次网评事件当中当然存在着各种骂人、泄私愤、地域歧视、性别歧视之类鱼龙混杂的现象。如果仅限于这种经验观察，就可能得出一些片面的甚至极端对立的观点，“这些观点其实是依据个人经验、居于不同角度对一个庞然大物的‘散点透视’，也许并不违背真实，但

很可能是偏于一端的真实”¹⁷。于是，有人认为，“代入感十足的围观热情，把本该是严肃交流公共事务的舆论，变成了争奇斗俗、道德大棒漫天飞舞的垃圾、情绪发泄池”，也就是“把互贴标签用作讨论争议话题的方式，用公共事件固化已有认知、满足情绪宣泄的需要”¹⁸。也有网友评论说：

当然，对于自媒体的使用者来说，有些人原本可能就不在乎事实的真相是什么。在自媒体的表达中，有人需要的是狂欢的话题和吐槽的机会，无论是传统媒体的报道，还是网络上的发言，人们有时在意的不是事实的真假，而是它能否成为一次话题狂欢的对象和由头——它应该是开放的，每个人都可以参与其中；它应该是刺激性的，人们可以通过站队表达自己的偏执；它也应该是沉重的，话题背后的社会问题让人不得不正视，并产生共鸣。于是，在举重若轻或举轻若重的发泄、调侃、嘲讽中，一个全民吐槽的话题出现了。

这种话题的狂欢，在自媒体表达中越来越普遍。一些人喜欢用一些流于表层、标签化、碎片化的东西表达自我，好像除此之外，便没有什么方式证明自己的存在，表达内心的情感。这与自媒体的媒介属性有关。自媒体本来就不大适合表达深度的东西，自媒体在很大程度上又是社交媒体，当人们把自媒体当成表现自我、满足表达权的载体时，那些缺少深度话题表述能力和机会的人，就可能把表达当成表演，把吐槽当成表达。结果就是现在看到的，不少自媒体陷入狂欢的痴迷之中不能自拔¹⁹。

但是，本文不想仅限于这种经验观察的立场，而是试图超越单纯的经验观察，看到经验中的先验甚至超验。一方面，本文的基本立场是理性的目的论，也就是把网民设定为理性的行动者，并且始终从这种设定来看这个网评事件。理性的目的论强调并着眼于网友们的理性目的，因而并不限于那些泄私愤、发泄、调侃、嘲讽、吐槽、偏执狂等非理性现象，而是注重发现网友们的理性动机。这也就意味着本文只对个案做质的评估，不使用心理学意义上的量化标准，也不从统计学意义上和经验归纳的角度来使用经验个案。如果仅仅依据统计学数据的多寡和经验归纳的数据，那就很可能得出多数网友仍然不够理性甚至缺乏理性的结论。另一方面，本文也不讨论原帖的真假问题。即便原帖是假的，尽管针对原帖本身的网评可能变成无的放矢，但由此引发并针对相关社会问题的网评仍然真实而有效。

总之，本文仅以相关引申网评为个案对象，因为本文的目的不是对“上海女孩逃饭”原帖及其网评事件做详尽记录和精确统计，而是从这个网评事件看中国网民对网络公共领域的理性期盼和理性维护，也就是看其中蕴含的目的论追求。

在“上海女孩逃饭”原帖发出以后，尽管有不少网友在跟帖中发泄情绪或随意发表主观意见，但不仅有一些网友质疑原帖的真假，更有许多网友超越原帖进行更深入的理性思考和批判。他们的分析和思考已经不是针对原帖，而是针对他们眼中应然的意义和价值与实然的意义和价值之间的强大反差。例如，“霍真布鲁兹老爷”认为：“城乡二元体制正把中国撕裂成两个截然不同的部分，农村和城市，从经济到文化都是两个彼此完全没有交集的单元，但不幸的是，春节这个不合时宜的传统节日，和高铁这种太过超前的交通工具，一下子把两个单元就这么尴尬的碰到了一起，这个事件无论是不是写手刻意营造的，城乡之间的巨大差距都是随后引起网络对立根本原因”²⁰。关于造成城乡差别的原因，“阿强同志”认为，“不是农民又懒又笨，更多是政策完全不对等……”²¹。所以，姚树洁指出，“只有把农民的命运改变了，只有把农民当成真正的国民了，中国才可能算真正的崛起，中国的经济社会发展，才具有可持续性，中国才能进入真正文明和富强国家的行列”²²。杨耕身评论说：“飞奔的中国，需要等一等她的农村以及农村的人民。那是我们的出发之地，也是我们总要回归之地。那里，不应成为让我们越来越感到陌生的地带。那里有更大的中国，更大的未来”²³。

也有网友对农村的某些方面被美化和浪漫化进行了先验的反思和超验的批判。陈岚认为，“吾族这几十年来，培育了一个非常不好的文化价值观，自动地把贫穷=道德，粉刷高尚，‘越穷越光荣’‘穷人有骨气’，自动地把年老=圣化，享有特权，‘他都这么大了，打你几下说你几句怎么了。’于是，在很多时候，示弱是一种力量，我弱我有理，恃穷，可以行凶，光脚不怕穿鞋”²⁴。也有评论者指出，“长期以来，我们粗鄙的实用主义文化语境中滋生出了一种莫名其妙的浪漫主义情结，就是把贫穷品德化，把农村乡村化，把落后浪漫化”²⁵。麦徒认为，顽固而持久的“礼性”，“正是农村社会精神空心化的一条伏线，这种脱离公序良俗范畴的观念禁锢，有时比农村社会的物质贫瘠更堪忧；其对自由心性的囚禁、对异质化生活习惯的低包容度，也常是造成城乡文化差异无法调和的直接原因”²⁶。魏春亮则联想到家乡的日常生活：

是的，我们这边的村民，大部分还都过着老一辈的生活方式。想要改变他们的想法，就等于颠覆了他们对社会的整体认知，这对他们来说无疑是灾难性的……世界一直在飞速前进，而我的父老乡亲们，似乎还沉浸在一个长长的旧梦里。

而另一个让我感到不安的事实是，当农村越来越没有出路的时候，我们这边的农民还没有意识到其中的严重性……

面对现代化的各种规则，他们似乎生活在一层朦胧的雾气中，过着不太明白的生活。这是更大的不公平。当农村现代化的水平越来越高，规则越来越完备时，农民却越来越被抛弃在现代化的规则之外，越来越被边缘化。那些站在镇政府政务服务大厅门口畏畏缩缩不知该如何张口的老人，是我们这个现代化过程中被抛弃的可怜人²⁷。

闻欣站在现代价值观的超验立场总结说，“所谓农村问题，都是中国问题。关注农村，不需要特别的悲情，也不能延续过去扶贫救助式的思维。真正关注农村的人，所呼唤的不是原始的田园牧歌，而是属于现代人的安全感、自由感。还权于民，让农村人对自己的土地、财产、迁徙自由有更多的话语权，消弭权利方面的‘城乡差距’，是解决农村问题，是完善中国社会治理体系的可突破之径”²⁸。单士兵则站在理性的先验立场总结道：“过度诗化和盲目唱衰，是对待乡村的两种很不理性的姿态……我们看待故乡，如果不放在整个中国政治、经济、社会的大系统大框架下进行理性认知和积极重建，就只会变成是矫情、简单、粗暴的情绪表达，于个体、社会以及国家，都无益”²⁹。

我们看到，在这次网评事件中，许多网友可能都有农村出身，但他们并没有仅仅因为自己的感同身受而单纯发泄情绪，因为他们不仅知道这样的发泄不仅于事无补反而可能有害，而且也明显具有理性的目的论追求。他们在表达真实想法的同时，实际上也至少代表沉默的家人表达了心声。这些想法和心声足以表明，他们和那些沉默的父老乡亲一样，并不止步于眼前已然的经验事实，他们对自己的日常生活远非仅仅满足于已然的经验事实，而是有自己超验的和先验的目的论追求。只有站在目的论立场，我们才能更清楚地看到这次事件中已经蕴含的理性的超验意义和先验价值。

网络公共领域的理性参与规则

如果仅仅站在经验观察的立场上，也许只能看到一个假贴在“猴年把网民当猴耍”³⁰的闹剧。但我们应该看到，许多网友并非只有感性的情绪，而且有理性的目的论追求。我们之所以需要站在目的论立场来看，也是因为在这次网评事件中网友们已经具备了目的论立场。

过去，在中国传统的日常生活中，礼乐制度强调尊卑贵贱的严格等级，即便有自然的公共场所

也缺乏真正的公共领域。因为公共场所是自然形成的空间，而公共领域则是理性建构和制度维护的结果。在公共场所中，并非每个人都有话语权，而公共领域的目的却是让每个人都有平等的的话语权。通常，即便在节日这种日常生活的“非常”时期，中国老百姓也大多只是“获得节庆时短暂的呐喊权与话语权，却不去在日常生活中争取它与改进它”³¹。这是中国公共场所的一部分本质特征。但现在，随着互联网的日益普及，中国网络公共领域比以往更加成熟。在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中，网友们在自动运用自己的理性能力和判断力，那些非理性的情绪宣泄和谩骂言辞，会遭到多数网友的鄙视甚至无视。“在互联网上，各种思想在这里交汇、撞击、融合，各种理性和非理性的声音进行着博弈。在以往，具有理性批判能力的人往往只能将自己的见解藏匿于心底或告知于周围的人，但是，有了互联网之后，他们理性的声音可以在更广的范围内传播，同时，非理性的声音可以得到网民的谴责和声讨，使人们在争吵和辩论中获得真理。同时，通过网络讨论的匿名性等特征可以使网民们更加畅所欲言，敢讲真话，更加激发和培养了人们批判精神和民主意识，为更广范围和更深程度上公共领域的构建创造了可能”[李洁 2011]。重要的不在于观点上的谁对谁错，而在于大家都作为平等的主体并且彼此视为主体(交互主体)为自己的言论负责，“这既是对网络空间负责，也是对自己负责”³²。同样重要的是，不同的观点能够遵循同样的逻辑规则并且站在平等的话语地位被表达出来。只有这样，不同的话语和观点之间才能存在平等的对话和竞争，才能有助于辨识其中的真假和对错。

由此可见，在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中，中国网友们不约而同的前提也同样是对公共领域的默认，这正是哈贝马斯说的：“即便在沟通过程中，我们默认的出发点也是，所有的参与者都是有责任能力的行动者(Aktoren)。这简直就是沟通过程主体的自我认识，即他们把以理性为动机的立场作为效果要求；这些行动者彼此假定他们都事实上³³以在理性上能够得到辩护的理由来行动”[Habermas 2001: 28-29]。这里被着重强调的“事实上”(tatsächlich)并非单纯的经验事实，而是一种在先验和超验的立场上被假定的事实。也就是说，沟通过程主体都先验地和超验地假定彼此在事实上按照理性准则行动，即使在经验事实上并非所有沟通过程主体都符合这种假定。显然，哈贝马斯提出的这种理想类型不是一种经验观察和总结，而是一种先验的和超验的目的论设定。这种设定虽然是先验的和超验的，但是，它不仅不是完全与人们的实践“经验”隔绝，而且就是这种实践“经验”的目的和旨归，应该、能够而且已经在实践“经验”中(哪怕部分地)被实现出来。如果仅仅站在经验观察的立场，我们就很可能忽视哈贝马斯“公共领域”(Öffentlichkeit / public sphere)概念的目的论立场，也根本看不到中国网民的目的论追求，从而也就不能洞察哈贝马斯的概念与中国网络公共领域在目的论立场上的内在关联和精神契合³⁴。尽管中国网友一般不大可能像哈贝马斯那样做出专业化和哲学化的表述，但在此次网评事件中，他们与哈贝马斯有着同样超验的和先验的目的论追求，这种追求当然不是因为大家都读过或者读懂了哈贝马斯，毋宁说，这种“不谋而合”是因为越来越多的中国网友越来越清楚地意识到，要在公共领域进行有效的、理性的交流，就必须具备这种超验的和先验的条件。当然，这种条件在多数中国网友那里可能只是隐约含糊的“感觉”，但在专家那里却可以并且应该得到清晰的表述和限定。有专家总结说，网民参与机制的理性规则是：“第一，网民网上参与机制可确保所有参与者皆可公平参与政府的公共事务讨论；第二，网民网上参与机制可确保所有参与者提出和质疑任何主张，提出主张理由的自由；第三，信息网络之公民与机制没有言论检查的限制，可提供开放、平等的沟通互动情境”[郭玉锦、王欢 2005]。如果仅仅着眼于经验观察的事实，我们就可能只看到各种乱象，但问题的关键在于：一方面，形成和建构互联网公共领域的依据，并非这些能够被经验观察到的事实，而是渗入并引导实践“经验”的这种超验的和先验的理性目的论。否则，这种公共领域的建构就永远不可能，正如如果仅仅顾及总有人不懂、不顾交通规则的经验事实就无法设立任何交通规则一样。制定交通规则和法律等理性的行为规范，均

须设定人是理性存在者并且出于理性的目的论原则，而不能根据对人是否有理性进行经验观察和统计归纳。另一方面，目的论原则也并非外在的、强加于人的，而是人作为理性存在者内在具有的一种主观目的，正因为这种主观目的是在交互主体意义上以逻辑的方式推论出来的，所以，它又是对每一个理性存在者都必然普遍有效的客观目的。那些不能从逻辑上加以普遍化的主观目的不能对每个人都有效，因而也不能成为客观的理性目的论。公共领域的目的论要求，“按照主体间性的原则，任何人都是可以进入公共领域参与交往的，而不必受到财产和教育标准的限制，只需要他承担起言语有效性要求的责任，即使不能一时兑现言语的有效性要求，主体之间可以展开讨论，直到达成一致为止。因此，由普遍语用学所构造起来的‘理想的交往共同体’指明了一种交往规范，即平等的相互性规范。所谓平等的相互性规范，是指每个参与者必须拥有平等的机会去发起和持续交往；每个人必须拥有平等的机会去作出断言、介绍和解释；所有的人必须拥有平等的机会去表达他们的愿望、要求和情感；最后，在对话中，言说者必须自由地把那些在平常的话语上下文中可能会抑制观点和立场之完全自由表达的权力关系作为主题来加以谈论”[李佃来 2006：215]。因此，“只有在公共领域中，人们才能把一切事物看得真真切切，公民才能进行平等对谈，从而把事物表达出来，并使之形象化；彼此无差别的人才能通过争论，把最好的衬托出来，使之个性鲜明”[李佃来 2006：81]。网络监管的方向不是任意删帖，而是让网友为自己的言论各负其责，加大法律追责的力度，改善法律追责的机制。正如“长安剑”所指出，“网络是自由的，但不意味着网络行为是无责任的。尤其是在当今发达的信息时代，以网络为平台的新传播媒介上，发表言论同现实生活行为承担的法律责任是一致的”，“‘多元参与’是保障我们每一个网友的自由空间，而‘底线思维’则是保障我们每一个网友的自由边界。因为网络信息就是大海，汇聚到大海里的各条信息就是一条条河流。如果河流被污染了，不仅从这条河里取水的人、河里的鱼会奄奄一息，还会影响河流经过的各个流域，甚至让整个海洋的环境变得恶劣。作为网民和网媒，每个人都要对自己的言行负责，网络不是法外之地”³⁵。

可见，“哈贝马斯所称现代意义的公共领域是指公民观点、意见得以交流的网络和言语沟通行动所建构的社会空间与文化空间，是公共意见和公众舆论得以形成的领域。它是沟通行动发生的地点，是生活世界展开的场域，是多主体间运用沟通理性进行商谈的‘理想的沟通共同体’，是在一种主体间性的视角上进行考察的”[陆洲 2014：171]。同样，在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中，网友们正是不约而同地站在这种目的论立场上，共同维护并构建网络公共领域，以日益成熟的理性姿态来公开运用自己的理性并且允许、鼓励和尊重其他网友公开运用自己的理性，他们不仅在言行上越来越理性，而且也要求并需要自己和网友的理性；在原帖造假被揭露之前，曹林号召大家对这个事件“做一个让人安静的平静讲理者”³⁶。颜云霞也指出，“在自媒体高度发达的今天，形成理性讨论的习惯，也可以吸引更多的人以积极的态度参与到公共生活中来”³⁷。在此之后，更有一些人提出了告诫。刘鹏指出，“事件成了公共话题，我们就需要理性看待、慎重评论。……把男孩与女孩、城市与农村、外地人与上海人等分为不同的对立面，然后进行站队，甚至相互攻击，是不客观不理性的”³⁸。高路认为，“‘上海女’不负责任地在社会的伤口上扯开一道口子，又撒了把盐。这把盐如此痛苦，以至于人们只记住了那道伤口。这也提醒我们，创造一个机会公平、规则公平、权利公平的社会的必要性和紧迫性”³⁹。

这些网评也意味着网友们逐渐学会了在日常生活中彼此以理性的主体相看、相待；他们不仅对“上海女孩逃饭”事件这个话题本身，而且对其他网友的网络言行都表现出更加理性化的追求，要求大家“理智面对现实，建立有效的对话通道”⁴⁰。这种目的论追求使网络公共领域成为中国人启蒙与自我启蒙的重要手段和预演场域。“所谓启蒙，即是脱离自己所加之于自己的不成熟状态。就个人而言，启蒙是一种自我反思的主体性原则；就全人类而言，启蒙是一种迈向绝对公正秩序的客观

趋势。无论是哪种情况,启蒙都必须以公共性为中介……”[哈贝马斯 1999: 122]。至少,由于“中国的历朝历代,受到权力不时的阻碍,一直缺少独立的、理性的公众,能通过公共的批判形成公共舆论,因此,公共领域并没有实现。……在网民一次次的胜利背后,也代表着网络社会逐渐走出了传统文化的‘私’”[何麟 2011: 36-37]。也就是说,中国网络公共领域正在让越来越多的网民得到精神上的锻炼,学会独立思考并且公开运用自己的理性,成长为理性主体和独立个体,让大家学会“对日常生活领域的议题以常识和逻辑进行独立思考”⁴¹。康德把一个人对其“理性的公开运用”(Der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft)理解为作为学者在读者世界的全体公众面前(vor dem ganzen Publikum der Leserwelt)所作的那种运用。他认为,只有这种运用是自由的时,才能在人们中间带来启蒙;而且,只要被允许自由,公众的自我启蒙就是不可避免的⁴²。在如今的网络上,理性的公开运用当然不限于学者,而是指每个人在公共领域敢于、善于公开运用自己的理性。只有敢于公开运用自己的理性,才能避免在公共生活中的冷漠和沉默;只有善于公开运用自己的理性,中国人的日常生活才可能获得正当的理由和条件而转变为好生活,因为“人民在相互交流的实践基础上,通过公共领域的争辩、讨论和交流等舆论形式,抵制危害政治自由的暴力,使民主制度成为真正人民主权的实现。所以,专制主义不是依靠物质力量的强大,而是依靠人民政治上的冷漠”[张云龙、陈合营 2008]。一旦“置身于公共领域中,公民参与政治、关注公共事务的热情和理性判断是非的能力都将得到提升,公民的公共精神和公民意识得以培养和发展”,“公共领域的精髓在于作为一个具有理性的批判性公共话语空间,它可以形成对公共权力的监督。要实现建构具有建设性的中国语境下的公共领域,同样需要这样一个独立的空间,从而形成强大的公众舆论,监督公共权力,协助政府进行理性决策”[刘森 2010]。

目前,互联网为中国人日常生活的公共领域提供了技术上的可能性,也为中国传统的“私”民转变为现代的“公”民提供了良好的契机。全媒体时代已经在很大程度上将虚拟的公共领域与实体的公共领域结为一体。尤其在中国,当其他公共领域建设举步维艰之时,网络公共领域可能捷足先登并且成为公共领域的先声和先导。当然,一方面,“网络为自主、自由、平等、理性等现代独立人格内在属性的展示和张扬开拓出了新的空间”,但另一方面,“网络毕竟只是技术,它并不能自动带来自由和平等,如果仅仅依赖技术,那么网络既可以带来自由和平等的感觉(我们不能忘记,真正的自由是理性的自由而不仅仅是感觉的自由),也可以造成新的不平等和等级化,因而不会自动实现公民社会的价值”[户晓辉 2014: 222-223]。因此,网络公共领域的形成和建构主要还得依靠网民的理性目的论实践。尽管“在中国语境下的公共领域带有明显的公共权力的痕迹”[刘森 2010],但我们应该看到,中国的“网络公共领域在某种程度上也可能成为公民社会建设的助推器”[叶岚 2011],而且互联网的确可能是促进中国公共领域成熟的最佳手段。“网络公共领域带来了现代社会‘凤凰涅槃’的希望,公众得以通过参与游戏规则的制定,提升诸社会系统的自我反思能力”[陆宇峰 2014]。与西方社会不同的是,“在西方,网络公民社会仅仅是现实公民社会的一个补充,而在中国,网络公民社会已经成为中国公民社会发展的新生力量”[刘学民 2010]。因此,我们可以说,互联网已经为中国人提供了“一个去政治化的、日常性的、生活性的领域,在这个虚拟与现实紧密结合的领域,因为网民的积极行动,他们正逐渐成为网络公民”[赵晴 2011]。在有关“上海女孩逃饭”的网评事件中,我们不仅看到了中国网络公共领域的逐渐成熟,而且也看到了中国日常生活中的理性行动者及其超验的和先验的理性目的论追求,这对中国社会的现代化具有非同小可的重要意义。我们也可以预期,网络公共领域将给中国人的日常生活带来根本性变化。只有敢于并善于在公共领域公开运用和历练自己的理性,中国人的日常生活才能在现代社会中重新得到安顿和保障,并且获得一种经过论证的理所当然性,更好地实现其理性的目的论价值。只有这样,民俗学对中国人日常生活的研究才不仅仅是为给学科辟出一个新领域或扩大学科的地盘,而是减少一些无关痛痒的轻描

淡写，从而对中国人日常生活的正当化及其可能的改善有所贡献。因为从社会功能上来看，民俗学在欧美或许是锦上添花，在中国则需要“雪中送炭”⁴³。

怎样看日常生活中的超验意义和先验价值

日常生活的中国问题之一就在于日常“非”常以及通过理性化而转为正常。中国的民俗学者并没有回避这个问题。早在1994年，高丙中就明确指出，“当代中国民俗学家可以通过研究民俗生活进而关心国人的生，关心在传统向现代的大转换过程中显得异常艰难、异常困苦的人生”[高丙中 1994：146]。2006年，吕微提出，“原始生活世界”是一个“先验的、交互的主体之间自由相遇和平等对话的基地”，由此为理解日常生活的超验意义和先验价值开启了重要的新方向[吕微 2006]。2008年，我对胡塞尔“生活世界”概念的本意及其对民俗学可能带来的启示意义做了相对系统的研究，并且认为，“描述民间文学或民俗学的生活世界的科学实际上是一门先验科学或超越论的科学。在这个意义上，纯粹民间文学或民俗学研究本质上是一门先验科学或超越论的科学，而不再是实证主义意义上的客观科学”[户晓辉 2008；2010：352,358]。我的目的不仅是为学科寻找经过逻辑论证的依据，而且是为了给中国人的日常生活进行先验的理论奠基。多数民俗学者可能会觉得这种做法纯属多余，因为他们认为，“自学科开始至今，所有这些国家的民俗学都是具体的对象研究，而不是抽象的哲学思辨。换句话说，民俗学一开始即是一门经验学科”，是“经验性的”和“当下指向的”[王杰文 2013]。本文试图表明，民俗学不仅可以有而且需要有先验的和超验的研究方式，因为民俗和日常生活中本来就包含着超验意义和先验价值，所以这样的方式才能更有力地面对日常生活的中国问题并且更有效地使民俗学成为一门“当下指向的”学问。

民俗学的主流学者像其他社会科学学者一样迷信田野调查的所谓“眼见为实”。实际上，即便从经验观察的立场来看，眼见也不一定为实，比如我们亲眼所见的魔术表演。关键是，人文科学和社会科学要研究的主要并非可观察的事实，而是意义和价值，而德国思想家对人文科学或精神科学的方法论已经做出的一系列反思早就告诉我们[李凯尔特 1986；恩斯特·卡西尔 1991；马克斯·韦伯 2013；威廉·狄尔泰 2002；Gander 1988]，意义和价值往往并不能被我们直接看到，而是具有先验性和超验性。即便仅仅观察事实，即便在同一个田野现场，不同的观察者或者当同一个观察者具有不同的问题意识时，他们看到和理解的东西也必定不同。正如彭牧在总结田野经验时所说：

刚开始的时候，我因为对茶陵的丧礼过程了解很少而不能事先站好位置，所以常常不能拍到或拍好那些具有特殊意义的场面。参与了三四次拍摄之后，在亮文的指点之下，我才逐渐能拍到全部过程。但我和亮文的拍摄角度明显不同。我更关心仪式过程的细节，特别是学术界关注的符号、象征、经文等等，而对于仪式的参与者，有时为了保护，会有意避免正面特写。而亮文自然是为当地人拍的，他的主要目的是呈现仪式全过程，完整记录所有仪式的参与者（亲人、朋友、邻居等），因此他在一些重要的仪式环节进行时，会给每位参与者一个正面特写。亮文的录像好像一个凝练的结晶体，折射出当地人的观念与生活世界。通过仔细体味他的录像，我才开始真正进入当地的生活。

当我渐渐熟悉仪式程序时，当我的摄像机能自如地记录我觉得有意义的一切时，有意思的事情出现了，我发现镜头常常会拍下一些我当时并未在意或因不理解而忽视的细节。在回放时，由于亮文或旁人的解释，我才第一次“看见”或“听见”了它们。如果没有镜头的记录，如果没有回放时当地人的指点，我这个外来的调查者，也许永远不会意识到我其实曾经看见、

听见了它们，当然就不会注意到它们的意义。可以说，摄像机镜头的“看”法和“听”法虽然由我控制，但是它的机械式记录方式超越了我的感官，“看”到、“听”到了我没有察觉的东西。作为外来的观察者，我的感官倾向于去捕捉那些我能理解和符合我预期的场景。我当然不大会错过超乎预料的重大场景，但对那些只有谙熟当地文化才会注意到的细节，则往往会“视而不见”、“听而不闻”，而只有通过镜头一丝不苟的记录，这些细节才会进入我的研究视野。在此意义上，正是摄像机镜头的机械记录，使我注意到仪式过程中倏忽即逝的细节，并使我对其条分缕析的研究成为可能[彭牧 2011]。

这里说的还只是观察事实的经验立场和角度问题。其实，民俗学的田野调查并非为了观察事实及其细节，而是为了通过事实及其细节理解超验意义和先验价值。正如胡塞尔所说：“每个人‘都自带一个超越论[先验]的我’”⁴⁴。人不能不是一种超越(经验)的存在者，同样，人的日常生活也总是有无法直接观察的超验意义和先验价值，而且这种超验意义和先验价值常常构成日常生活实践的本质。有些民俗学者即便承认有那种超验意义和先验价值，也会认为那应该是哲学而非民俗学关注的东西。但问题恰恰在于，如果民俗学者仅仅停留在经验观察的层次而忽视超验意义和先验价值，那么，不仅“我这个外来的调查者，也许永远不会意识到我其实曾经看见、听见了它们，当然就不会注意到它们的意义”，而且可能根本无法“真正进入当地的生活”。这样一来，不仅学者的感官反而可能被摄像机镜头的“机械式记录方式超越”，而且可能使我们“成天口口声声‘到民间去’面对人与生活的鲜活经验，进行‘深入’的田野调查，却对真正的、鲜活的中国问题视而不见、听而不闻”从而让“真正的中国问题从自己的指间轻易地流失了”[吕微 2015a]。因此，意义与价值的先验性和超验性决定了我们的研究也必须采用相应的先验立场和超验立场。即便有些民俗学者在田野里好像直接进入了现实，但由于他们缺乏先验立场和超验立场，所以根本无视日常生活中本来蕴含的超验意义和先验价值，致使他们实际上离现实非常遥远。我们常常从田野中获取所谓第一手资料就一走了之，或者定期不定期地回访以验证或纠正自己的经验认识，这种空间上最近的距离很可能变成时间上最远的距离。这样的研究往往与民俗学者有关系，但和老百姓没多少关系。当我们以各种理论方法和视角下到所谓田野时，当然会发现各种各样的自然因果关系，甚至可能发现被调查对象的各种各样的主观想法，可是，人和事情并不仅仅是我们看见的事实，日常生活实践中的超验意义和先验价值虽然可能蕴含在可观察的事实中，却往往不能直接被我们看见。尤其在实践领域，我们看到的往往只是一些感性想法和具体目的，而看不到超验意义和先验价值或理性目的。所以，“通过纯然经验性的摸索而没有一个引导的原则来让人们能够据以寻找，就不会在某个时候找到任何合目的的东西；因为在方法上着手去经验，仅仅叫做观察”，因此，我们需要“在理论抛弃我们的地方从目的论原则出发”，“在理论的知识源泉不够的地方，可以使用目的论的原则”[康德 2010：158-160]⁴⁵。简言之，民俗学对日常生活的观察需要引入目的论原则才能让这种观察有理性的方向和依据。也就是说，民俗学的观察不能停留在经验现象的已然和实然上，而要超越它，或者说，要站在理性的应然和可然的目的论立场来看经验现象的已然和实然。这并非学者的个人爱好，而是日常生活本来就已经蕴含着这种超验意义和先验价值对我们提出的客观要求。“进而言之，所谓先验的学科观念，并非少数知识精英超前思想的天才一现，自由、平等的观念原本就是内在于学科对象——普通人、老百姓的主观意识中，学者的学术工作只是通过学科的先验理念让普通人、老百姓的先天观念自觉地被呈现出来(康德反复强调他并没有发明什么道德法则而只是把普通人理性意识中已有的东西发现出来)”[吕微 2013]。本文的目的之一就在于展现日常生活中的民众已经具备这种先验的目的论理想和渴望。如果仅仅站在经验观察的立场上，我们就很可能像以往许多民俗学者那样长期对日常生活中固有的这些先验目的论理想和渴望视而不见、充耳不闻。由此看来，民俗学的日常生活

研究“就是要论证普通人的日常生活何以是理所当然的”[ibid.]，之所以要从先验的和超验的理性目的论出发，也是因为这种目的论本来就先验地蕴含在日常生活之中，而且在中国尤其需要突显这种目的论，因为只有这样，我们才能超越中国长期以来的经验主义和实证主义传统，从而发现，“根据自由的理性意志，人就能够选择做正确的事情，而这就是普通人——老百姓的日常生活之理所当然(合理合法)的先天根据”[ibid.]。只有这样，我们才能真正触及日常生活的中国问题，才能避免学术上的“新闻联播”，因为“面对已经改变的现实，民俗学要从不承认乃至否定日常生活的正当性转向日常生活的理所当然性。日常生活的理所当然性对于普通人有信心、有尊严的生活是太基本了……特定人群的日常生活不可能自动地被认为理所当然。现在我们要日常生活被接受为理所当然，需要先验的普遍观念如自由、平等做支持，这时候日常生活的应然和理所当然才能得到知识的保障”[高丙中 2013]。所以，中国民俗学的日常生活研究要成为一门“真正的当代学、当下学”，就“一定是葆有着先验理想的未来维度的当代学与当下学，否则，就是没有价值论前提的伪当代学、准当下学”[吕微 2015b : 528-529]。在这方面，本文对有关“上海女孩逃饭”网评事件的分析也可以表明，先验的价值理想看似离我们很远，实际上就(先验地蕴含)在我们每个人的心中，而那些貌似科学的经验观察看似在日常生活的第一现场，反而可能对中国人日常生活面临的最紧迫问题或者蜻蜓点水、隔靴搔痒，或者咫尺天涯、漠不相关。

注释

- 1 丁启阵：《我们都是白骨精》，参见 <http://ding.qizhen.blog.163.com/blog/static/13744025020161209460314/?jishi>
- 2 周明华：《被胡编得虚脱的不是上海女孩逃离故事而是自媒体理性》，参见 <http://blog.ifeng.com/article/43895069.html>
- 3 长安剑：《“上海女孩逃离”闹剧：被愚弄之后我们只有难堪和愤怒吗？》，参见 <http://news.dahe.cn/2016/02-21/106458819.html>
- 4 《网传上海女逃离江西农村男友家 网友称内容多处存疑》，参见 <http://news.365jilin.com/html/20160213/2205181.shtml>
- 5 《上海姑娘逃离江西农村营销骗局大揭露》，参见 <http://news.sina.com.cn/m/dq/2016-02-17/doc-ixpmpqp7865238.shtml>
- 6 陈方：《“上海姑娘”卸妆了，“返乡笔记”谢幕了》，原载2016年2月19日《中国青年报》，参见 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ixprupe9448961.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=1&r=0&rfunc=6>
- 7 《网络部门证实：“上海女孩逃离江西”为虚假内容》，参见 <http://news.sohu.com/20160221/n438005140.shtml>
- 8 敬一山：《别扯什么“就算女孩是假的问题是真实的”》，参见 <http://blog.ifeng.com/article/43895488.html?touping>
- 9 曹林：《别给“假新闻”找“真问题”的台阶了》，参见 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ixpruc3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 10 唐映红：《上海女假了，为何全国网友假戏真做？》，参见 <http://news.sina.com.cn/pl/ch/2016-02-21/doc-ixprucs6308162.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=8&r=9&rfunc=6>
- 11 网友“深山野民”跟帖，参见 <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-24/doc-ixprucu3164143.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=10&r=0&rfunc=6>
- 12 冯雪梅：《上海姑娘江西男为什么能“红”这么久》，原载2016年2月16日《中国青年报》，参见 <http://news.sina.com.cn/o/2016-02-16/doc-ixpmpqp7763773.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=21&r=0&rfunc=6>
- 13 李拯：《农村，说声爱你太沉重》，原载2016年02月13日《人民日报》，参见 http://news.ifeng.com/a/20160213/47416439_0.shtml
- 14 才让多吉：《城市女和农村男故事背后的隐喻》，原载2016年02月12日《南方都市报》，参见

- <http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-12/doc-ixpmpqt1100545.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=3&r=9&rfunc=6>
- 15 刘雪松：《感谢那些“不放开那个上海女孩”的人们》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43830317.html>
- 16 杨耕深：《“网络部门”能否像舆论一样思考》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_77b39ffd0102wvew.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=3&r=6&rfunc=6
- 17 《关注乡村，请勿随春节落幕而消退》，2016年02月15日《南方都市报》社论，参见
http://epaper.oeeee.com/epaper/A/html/2016-02/15/content_10878.htm
- 18 余旖：《“上海女孩逃离江西农村”，我们还得破除多少谣言》，原载2016年2月24日《光明日报》，参见
<http://review.cnfol.com/minshengzatan/20160224/22300119.shtml>
- 19 夏振彬：《“上海女孩逃离农村”的浮躁迷失》，原载2016年2月22日《北京青年报》，参见
http://hainan.ifeng.com/a/20160222/4292956_0.shtml
- 20 霍真布鲁兹大爷：《上海女孩逃离了新农村，农村人自己也逃离了》，参见
<http://www.15yan.com/topic/bian-ji-tui-jian/6NgeM1CNgMT/>
- 21 阿强同志：《吓跑上海女孩的团圆饭，映照另一片真实的中国！》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43793226.html?touping>
- 22 姚树洁：《被上海小资女抛弃的男友无需流泪》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_66ccfca60102w690.html?tj=1
- 23 杨耕身：《“返乡日记”里，有更大的未来》，原载2016年2月15日《京华时报》，参见
http://epaper.jinghua.cn/html/2016-02/15/content_280517.htm
- 24 陈岚：《他们为什么不娶小芳？（逃饭门续评）》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43799598.html>
- 25 《现实没童话！揭秘第一顿饭就分手的上海女和乡村真相(图)》，参见
http://gz.southcn.com/content/2016-02/12/content_142309156.htm
- 26 麦徒：《我们的精神故乡已沉无可沉》，参见
http://news.ifeng.com/a/20160216/47447935_0.shtml#_www_dt2
- 27 魏春亮：《我们终将逃离没有出路的农村》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_615f9f420102whfp.html
- 28 闻欣：《所谓农村问题，都是中国问题》，参见
<http://news.ifeng.com/opinion/fenghuanglun/fenghuanglun109/1.shtml>或
<http://123kkgxw.blog.163.com/blog/static/796255201611710397214/?touping>
- 29 单士兵：《凤凰男过完年就不要再唱衰故乡了》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43832816.html?touping>
- 30 刘德秦：《你信吗？反正我是不信！》，参见
<http://blog.ifeng.com/article/43895456.html?touping>
- 31 马小盐：《春节镜像：中国人的经济学人情与动物学人生》，参见
<http://culture.ifeng.com/insight/special/springfestival/>
- 32 一介草民：《为何一则虚假帖子让网络炒翻了天？》，参见
http://blog.sina.com.cn/s/blog_4e0ceb490102wh7d.html#cre=blogpagepc&mod=f&loc=19&r=6&rfunc=6
- 33 重点原有。
- 34 关于哈贝马斯的“公共领域”概念只是理想类型而不宜用来描述现实的观点，参见[黄月琴2009]；关于传统公共领域观念已经过时的观点，参见[陆宇峰2014]。
- 35 长安剑：《“上海女孩逃离”闹剧：被愚弄之后我们只有难堪和愤怒吗？》，参见
<http://news.dahe.cn/2016/02-21/106458819.html>
- 36 曹林：《做一个让人安静的平静讲理者》，原载2016年2月19日《中国青年报》，参见
<http://news.sina.com.cn/o/2016-02-19/doc-ixprqea4711958.shtml?cre=sinapc&mod=g&loc=16&r=0&rfunc=6>
- 37 颜云霞：《“返乡记”该成为重构乡村的契机》，原载2016年2月19日《新华日报》，参见
<http://www.kaixian.tv/gd/2016/0219/121691.html>
- 38 刘鹏：《对“一饭分手”不能简单站队》，原载2016年2月16日《北京晨报》，参见
<http://news.sina.com.cn/pl/2016-02-16/doc-ixpmpqt1280506.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=12&r=9&rfunc=6>
- 39 高路：《“上海女”假新闻，在社会伤口上撒了把盐》，原载2016年2月22日《钱江晚报》，参见
<http://news.sina.com.cn/c/2016-02-22/doc-ixprupc9634938.shtml?cre=newspagepc&mod=f&loc=17&r=9&rfunc=6>
- 40 黄灯：《乡村更需要理性善意的行动（青年观）》，原载2016年2月23日《人民日报》，参见
<http://opinion.people.com.cn/n1/2016/0223/c1003-28141086.html>
- 41 胡安琪、陈亚楠、许诺：《虚假网文，为何搅动一池情绪》，原载2016年2月23日《人民日报》，参见<http://>

- blog.sina.com.cn/s/blog_63f239d50102w5qt.html#re=blogpagepc&mod=f&loc=11&r=6&rfunc=6
- 42 Immanuel Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?
- 43 即便在日常生活已经有了常态化和法治化保障的德语地区,那里的学者在研究日常生活中的“舒适”问题时仍没有忘记它与公民姿态 (bürgerlicher Habitus) 的

关联[Schmidt-Lauber 2003; Stephan 2013]。

- 44 原文为“jeder Mensch ein ‘transzendentes Ich in sich trägt’” [Welz 1996 : 69]。
- 45 本文所谓“目的论”与康德的“目的论”概念有所不同,不是指判断力上的目的论,而是指理性主体间在逻辑上可普遍化的实践目的。

参考文献

德语文献:

- Gander, Hans-Helmuth 1988 *Positivismus als Metaphysik. Voraussetzungen und Grundstrukturen von Diltheys Grundlegung der Geisteswissenschaften*, Verlag Karl Freiburg.
- Graschitz, Stephan 2013 *Bürgerlicher Habitus in der Sitcom “How I Met Your Mother”*, Diplomarbeit, Universität Wien, Philologisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät.
- Habermas, Jürgen 2001 *Kommunikatives Handeln und Detranszendentalisierte Vernunft*, Philipp Reclam jun. Stuttgart.
- Schmidt-Lauber, Brigitta.2003 *Gemütlichkeit. Eine kulturwissenschaftliche Annäherung*. Campus, Frankfurt am Main und New York.
- Weiss, Richard 1946 *Volkskunde der Schweiz. Grundriss*, Eugen Rentsch Verlag, Erlenbach-Zürich.
- Welz, Frank 1996 *Kritik der Lebenswelt. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz*, Westdeutscher Verlag GmbH.

中文文献:

- 恩斯特·卡西尔 1991《人文科学的逻辑》, 沉晖、海平、叶舟译, 中国人民大学出版社。
- 高丙中 1994《民俗文化与民俗生活》, 中国社会科学出版社。
- 高丙中 2013《民俗学对象问题的再讨论——一项建设的后现代性的硕果》,《民俗研究》2013年第4期。
- 郭玉锦、王欢 2015《网上公共领域》,《北京邮电大学学报》2005年第3期。
- 哈贝马斯 1999《公共领域的结构转型》, 曹卫东、王晓珏、刘北城、宋伟杰译, 学林出版社。
- 何麟 2011《虚拟社区中公共领域的建构——以上海“钓鱼执法”为例》, 南京航空航天大学硕士学位论文。
- 户晓辉 1996《姥姥走了》,《绿洲》1996年第1期。
- 户晓辉 1999《故乡之殇》,《绿洲》1999年第3期。
- 户晓辉 2008《民俗与生活世界》,《文化遗产》2008年第1期。
- 户晓辉 2010《返回爱与自由的生活世界:纯粹民间文学关键词的哲学阐释》, 江苏人民出版社。
- 户晓辉 2014《民间文学的自由叙事》, 社会科学文献出版社。
- 黄月琴 2009《“公共领域”概念在中国传媒研究中的运用》,《湖北大学学报》2009年第6期。
- 李佃来 2006《公共领域与生活世界——哈贝马斯市民社会理论研究》, 人民出版社。
- 李洁 2011《论互联网在中国社会公共领域形成中的作用》,《今传媒》2011年第8期。
- 李凯尔特 1986《文化科学和自然科学》, 涂纪亮译, 商务印书馆。
- 刘森 2010《博客与中国语境下的公共领域》,《新闻世界》2010年第6期。
- 刘学民 2010《网络公民社会的崛起——中国公民社会发展的新生力量》,《政治学研究》2010年第4期。
- 陆宇峰 2014《中国网络公共领域:功能、异化与规制》,《现代法学》2014年第4期。
- 陆洲 2014《论哈贝马斯程序主义法范式及其中国意义》, 人民出版社。
- 吕微 2006《民间文学—民俗学研究中的“性质世界”、“意义世界”与“生活世界”——重读〈歌谣〉周刊的“两个目的”》,《民间文化论坛》2006年第3期。
- 吕微 2013《民俗学的哥白尼范式》,《民俗研究》2013年第4期。
- 吕微 2015a《民俗学的哥白尼革命——高丙中的民俗学实践“表述”的个案研究》,《民俗研究》2015年第1期。
- 吕微 2015b《民俗学:一门伟大的学科:从学术反思到实践科学的历史与逻辑研究》, 中国社会科学出版社。

- 康德 2010《论目的论原则在哲学中的应用》，李秋零译，参见《康德著作全集》第8卷，中国人民大学出版社。
- 马克斯·韦伯 2013《社会科学方法论》，韩水法、莫茜译，商务印书馆。
- 彭牧 2011《技术、民俗与现代性的他者》，《西北民族研究》2011年第1期。
- 宋吉永 2015《隐藏在“大数据”背后的巨大财富》，安胜煜译，清华大学出版社。
- 王杰文 2013《“生活世界”与“日常生活”——关于民俗学“元理论”的思考》，《民俗研究》2013年第4期。
- 威廉·狄尔泰 2002《精神科学引论》第一卷，童奇志、王海鸥译，中国城市出版社。
- 叶岚 2011《哈贝马斯语境下的中国网络公共领域》，《中国非营利评论》2011年第2期。
- 张云龙、陈合营 2008《从生活世界到公共领域：现象学的政治哲学转向》，《人文杂志》2008年第6期。
- 赵晴 2011《浅谈网络公民社会之雏形》，《社科纵横》（新理论版）2011年第1期。

民俗研究是什么

岛村 恭则

SHIMAMURA Takanori

翻译：谢 舒恬

引言

近年来，日本民俗学界把以往的民俗学批判性的总结为“20世纪的民俗学”，出现了开始摸索如何构建与前者不同的新的学问领域的动向 [福田， 菅， 塚原 2013]。在这一进程的基础上，笔者也成为尝试深入探索民俗学新形式的一员。本文将就笔者当前所构想的“民俗研究(Folkloristics)”的概要进行论述。

笔者所构想的民俗研究如下。

民俗研究是在人文社会科学的跨学科背景下形成的一门学问。它的目的，是通过民俗研究探明世界¹的因果道理。民俗研究这个学问领域批判性地继承和发展了至今为止的民俗学的知识传统，它的原型由以下六个特征要素复合构成。

- ① 以民俗（从共享着某个语境的人们(folk)当中诞生，延续下来的经验(experience)、知识(knowledge)和表达(expression))作为研究对象。
- ② 把社会和文化看作是建立在积淀深厚的历史地层(时间性)之上，方法论的核心是在验证“现在”的事象与“过去”的关系性的基础之上对其进行解析。
- ③ 重视人和“物”（有形物、物质性事象)之间的关系。
- ④ 文献学(philology)的知识和语感(整体综合的语言方面的判断力)对把握研究对象有重要作用。
- ⑤ 孕育出民俗并使之延续下去的人们(folk)和他们所在的田野与研究者及学界具有很深的相互性(reciprocity)。
- ⑥ 并非所谓的“舶来学问”。是在语言圈这个生成母体内发产生的。

以下将对这些特征要素进行解说。另外，把这门新的学问领域称为“民俗研究”而非“民俗学”，一方面是为了明确与从前的民俗学之间的差异，另一方面，采用英语folklore的片假名写法“フォークロア”，是出于笔者希望这门学问能够与世界其他地区的民俗研究(folkloristics)相互沟通的愿望²。

1. 民俗

民俗研究将民 (folk) 定义为“共享着某个语境的人们”。语境即孕育和延续民俗的文脉或脉络。地域、家人、亲戚、朋友、职业、学校、宗教、教派、民族、性别、阶层、国家、时代、世代、社会问题、共同的关注焦点等各方面都可以看作是语境。并且无论语境是如何，都可以将共享着这个语境的人们当作“民”来把握³。从这些“民”中诞生(created)、延续(lived)下来的经验、知识和表达就是民俗。

我说民俗是从“民”当中诞生、延续下来时，这里的“当中”意味着生产，延续民俗的既可以是民的全体成员，也可以是他们中的一个、两个或更多人。站在这个视角的话，即使是个人生产，延续下来的经验、知识和表达也能够当作民俗来看待了。

民俗是“被生产、被延续”的，此处“被生产”与“被创造(created)”相当。不过这里说的创造并非特指具有独创性的创造。人除了睡觉时，一直处在创造的过程中(即便是睡觉，只要做梦了也算创造)。即是说这里的创造既包含独创性高的，也包含独创性低的、甚至完全没有独创性的事物。并且一旦经验、知识和表达被创造出来，它们就将同时被创造它们的人延续下去(这里的“延续”，是指在某个语境中，个人去实践和运用)。而这些“延续下来”的经验、知识和表达会由创造者传播给其他人，再由那个人“延续下去”。这个“延续下去”的过程对那个“活着的”人来说就是一种“创造”。民俗在被人们创造出来的同时被延续。并且，在此时此地诞生和延续的民俗又将由其他人延续=创造下去⁴。

规定“延续”这个概念对民俗研究非常重要。从“延续”这个概念出发，原本不属于专门研究“普通人”、“民众”的民俗学的事象，比如高级文化(high culture)、精英文化(elite culture)、流行文化(popular culture)，以及官方机构或制度都能够成为研究的对象了。例如具有高度独创性的艺术作品、大众传媒传播的信息、行政机构或企业的活动等都能作为研究对象。虽然这些艺术作品、大众传媒的信息、行政机构或企业的活动只是作为客体存在时并不能被称为民俗，但只要它们被共享着某个语境的人们“延续下去”，就可以被当作民俗了⁵。

若说“民”是“共享着某个语境的人们”，“俗”就是从这些人当中“诞生、延续下来的经验、知识和表达”。这里的经验，指的是实际上看到、听到、做了的事及这种事的积累。例如通过生活史和生平故事展现的人生和故事的内容，就能用“经验”这个概念来把握。“知识”是指对世界的真知或认识、理解和看法。“表达”的第一层意思是指人们把内在的东西向外界传达的过程及其内容(这里除了有目的的表达，也包括无意但结果上造成的表达)。另外还有当人们在解读某件事物的意义时，这个事物所展现的它的意义(或者说意义“被表达”)这层意思。两者加在一起就是笔者所构想的“表达”的范畴⁶。

综上，笔者为民俗设定了经验、知识和表达三个概念，但是实际上大多时候三者复合的情况居多。比如生活史和生平故事是在讲述人们的人生的“经验”，但那些经验中又包含了各种各样的“知识”。而讲述这些历史和故事的人当然是在“表达”。或者也可以这么说，即一切folklore都既是一种表达，也是知识，更是经验，这种复合是可能的。

至此，我们已经明确了民俗研究的研究对象是上述的“从共享着某个语境的人们当中诞生、延续下来的经验、知识和表达”了。但是若只根据这个定义，民俗研究以外的其他学科也可以把它们当作研究对象，因此民俗研究的成立大概也很难得到认同。尽管如此，但在这里把民俗定义为“从共享着某个语境的人们当中诞生、延续下来的经验、知识和表达”，只是为了给民俗研究时把握对象的环节提供框架。正因为存在着民俗研究这门学问领域，才需要设定民俗的概念。如果没有了民俗研究，“从共享着某个语境的人们当中诞生、延续下来的经验、知识和表达”就不再是民俗了。那么，民俗研究到底是什么呢。是由以上提及的六个特征要素组合而成作为原型的学问领域。而本章

提到的“以民俗作为研究对象”只是六个特征要素的其中之一，单凭这一点仍无法完全解释民俗研究。接下来，就将对构成民俗研究的其他特征要素进行解说。

2. “过去”与“现在”

民俗研究的方法论的根基部分就是“在验证‘现在’的事象与‘过去’的关系性的基础之上对其进行解析”这个视点。这种思考视角也在从前至今的民俗学方法论认识中占据了中枢地位⁷。民俗研究认为社会和文化建立在积淀深厚的历史地层(时间性)之上[山 2009: 25, 岛村 2012: 182-183]因此通过一层层地揭开历史地层，将积累下来的情形与“现在”的状况相对照，就可以明了“现在”是如何演变形成的了。

这个方法论虽然也讨论“过去(历史)”，但与历史学的又有所不同。历史学的首要目标是再次建构特定时代的社会和文化的状况或探明某种事象的起源。至于“现在”和“过去”之间的关系性，也就是“现在”是如何在“过去”的层层积累上成立起来的通常并非历史学的关心所在[福田，菅，塚原 2013: 169-170]。这和历史社会学的观点是一样的[山 2009: 25]。与此相对，在验证与“过去”的关系性的基础之上解明“现在”是如何形成的占据了民俗研究方法论的根基位置⁸。

3. “物”

民俗研究重视人与“物”(有形物、物质性事象)之间的关系。笔者在2010年出版了《“生存方法”的民俗志——朝鲜族居民聚集地区的民俗学研究》(岛村 2010)。拙作中设定了“生存方法”这个概念，考察了在福冈市的朝鲜族居民聚集地区中生活的人们当中诞生，延续下来的经验、知识和表达。当时构想了两种用来分析的视角。第一种是“现在是如何在历史地层的基础上成立的”，另一种就是“人们与‘物’之间有着怎么样的关系”。当中前者是对上述“验证与‘过去’的关系性”这一方法论的实践，后者则是意图探明本章讨论的“人与‘物’之间的关系”这个问题的答案。拙作所关注的具体的“物”是住宅。也就是分析在临时棚屋和公设集体住宅区等居住的人们是如何“生存”的、运用了什么手段(“生存方法”)把住宅变成属于他们自己的生活空间、从中又能看到哪些经验、知识和表达。

山泰幸对拙作作出如下评论:(本书的记叙和分析)“几乎与人类学实践论的展开大体上有着共同的框架，但不同的是作者给我们提示了一种民俗学特有的方法，那就是对照最近的过去来理解和解读现在，如同现在的生活是过去的‘生存方法’的产物，又是把这些产物作为资源构建而成的一样，它的形态完全相当于现在的‘生存方法’。另外，聚焦集体住宅地区的布局和临时搭棚等建筑物，对作为‘生存方法’的具体表现的物质文化进行分析也将本作与其他主要关注行为和言语的类似研究区别开来”[山 2011: 257]。如同笔者所实践的、山所指出的一般，着眼历史性的同时关注物质文化可以说是民俗研究的特征之一。

桑山敬己曾指出文化人类学和民俗学之间的一个差异在于对“物”的关心程度不同[桑山 2008: 169-174]。桑山作为人类学者“有过和民俗学者在一起时感到违和的瞬间”。那就是被民俗学者们“对物给予高度关注的执着心”所震慑的瞬间。例如和民俗学者们共同调查后他产生了“民俗学者对物的关心比起人类学要高了数倍”这种印象。“这在参观乡土博物馆时特别能感受到。若是人类学者会对物的象征性或展示的方法等产生兴趣，而民俗学者则倾向于对展示出来的物品本身(比如看编织物时就会关心材料、设计、生产技巧)抱有兴趣。”

有过这样的经历后，桑山也反省了人类学对“物”的看待方式，据其文中介绍，英国在“人类学之父”泰勒(Edward Tylor)的时期之前，“正如‘人类学的殖民地主义背景’所显示的那样，当时很多人类学者会从殖民地搜集物品再放到本国的民族学博物馆中展示”，但泰勒之后的英国人类学把注意力移向了社会构造和内心(价值观或世界观)等肉眼不可见的东西上去了，大学本科也与博物馆分离了。

再将目光转向美国，美国的人类学在博阿斯的时期还维持着与博物馆的关系，但“到了本尼迪克特的时期，研究重心转向了性格这个她自己使用‘类型’和‘形状(configuration)’来研究的领域。到了60年代象征人类学出现，其与格尔茨的解释人类学一起更是形成了一大势力”，导致人类学对物质文化的关心愈发下降了。桑山推测导致这种状况的背景是“美国有很强的文化相对主义的传统，所以技术的进步很难被当成一目了然一致认可的东西去看待”。他表示“近年来人类学的概论书里几乎没有有关物品和技术的章节这个事实就是很好的体现”。

桑山又比较了柳田国男把民俗材料归结为“有形文化”、“言语艺术”、“心意现象”这三大领域和马林诺夫斯基在《西太平洋的航海者》中倡导的同样的模型，指出柳田把三大领域中的“‘有形文化’放在民俗调查的第一阶段，明确地提倡了从具体的物品入手的方法”，而“马林诺夫斯基的作品则在‘分析部落的组织及其文化’这种抽象的表现中结束”，实际上在马林诺夫斯基的“民族志中物品作为它本身很少出现”。

总结上述讨论，桑山指出“把泰勒尊为自己所做的学问之父的人类学者整体来看有不太重视物品的倾向。这种倾向在与日本民俗学者的比较中体现得非常明显。但是那并非意味着轻视物品，比如也可以将之解释为看物品的角度不同导致的。不过鉴于大学本科和民族学博物馆相分离这一世界性的现状，人类学者仍然有必要重新认识到物品是文化重要的一部分。”当然即使在当下关注“物”的人类学者也不是没有，而也有民俗学者对物质文化并不关心。但总的来说桑山的观点还是很切实中肯的⁹。

4. 文献学和语感

民俗研究重视田野调查。但另一方面，在研究过程中活用文献学的知识也会对研究产生巨大帮助。小岛瓔礼(1983)对文献学(philology)和民俗学的关系进行了切实细致的整理，下面就依据他的成果进行说明。

在欧洲十分兴盛的文献学“从狭义来说就是对古典文献进行文本批评和做出正确解释的学问，广义来说又指广泛的古典古代学。”在文献学发展的基础上，支撑古典古代学兴起的一大助力就是民俗学。德国的格林兄弟既是文献学者，也是民俗学者。文献学相当于日本的国学。并且在江户时代的国学中已经能看到类似民俗学意识的萌芽。近代民俗学就是在这个基础上成立起来的。“日本民俗学的开拓者都是十分优秀的文献学者。事实上奠定成立了日本民俗学的柳田国男也是一位十分少见的精通古典文献的学者。他利用近代的地理志和随笔见闻为新的民俗学开辟了道路。折口信夫一方面通过对古典，尤其是上代文学的犀利注解，推动了民俗学的研究。另一方面又以十分传统的国文学者身份留下了灿烂的业绩，使得他被视为特异的学者受到瞩目。其实像折口这样的情况在文献学的大本营德国并非十分罕见。狭义的文献学就相当于日本国文学领域的工作，因此随着文献学的发展开始接触民俗学一点都不奇怪”。“民俗学甚至可以说是从文献学中诞生的”[小岛 1983：6-10]。小岛站在古典古代学的视角讨论了民俗学与文献学的关系，然而若把古代这个时代限制去掉，把古典古代学替换成全体“人文科学”来重新解读，就能发现小岛提出的观点其实具有很强的延展性。

文献学的核心是关于语言的知识。可以说对语言的重视是文献学成立的支柱。语言知识的重要程度从语言学在构造语言学兴起后被称为“Linguistics”之前，人们曾用Philology（文献学）来指代语言学就可以看出。通过在文献学和基于田野调查的民俗研究之间来回反复，我们能形成对语言更深入和立体的知识体系。并且在这块知识体系形成的过程中，语感（整体综合的判断力）将得到锻炼，凭借这个感觉我们对语言的见解将会更加深刻¹⁰。

5. 民(人们)和田野的相互性

民俗研究里，诞生和延续民俗的人们（民）和他们所在的田野与研究者、学界之间具有很强的相互性（reciprocity）。如同下一章将要讨论到的一样，民俗研究承袭在近代同一语言圈（近代母语相同的社会¹¹）中作为“自发性的学问”诞生的民俗学。由于这层关系，用近代母语¹²开展民俗研究的调查是最基本的，其成果也直接用近代母语发表¹³。因此田野的人们较容易读懂研究者的著述。

桑山敬己认为，“被调查者”是否成为研究者著述的潜在读者区分了民俗学与文化人类学。“基本上人类学者预设的读者受众都是跟自己处在同一语言文化圈的成员，民族志是以那些成员都对自己所描写的文化不太了解为前提写成的。正因如此才有了民族志是‘文化的翻译’这个概念。但与此同时也产生了把被调查者排除出‘对话的对象’这样的问题。在这个意义上，面向被调查者用他们的语言（日语）写作的民俗学者大概经常保持着对自己写的民俗志会被研究对象阅读和批评的紧张感”[桑山 2008：184]。

做民俗学和民俗研究的研究者的作品除了通过某种形式流传到调查田野的人们手中“被他们读到”的情况之外，有时一些更积极的研究者还会在写作阶段，或在发表后主动把民俗志寄给在野的民（人们）让他们阅读。甚至生活在调查田野的民（人们）对研究者的民俗志发表评论的情况也不在少数。

围绕研究者的作品体现出的研究者与民（人们）之间的相互性在美国民俗研究中也是重要议题。他们不称呼在调查田野生活的人们为被调查者（informant）或客体（subject），而是采用了带有“顾问”含义的“咨询者（consultants）”这种称呼。“为了得出完成度更高，更加平衡客观的解释，大部分民俗研究者都会把咨询者自身的观点和评论放进自己的研究分析中”。然后通过这种办法完成的民族志又被称作“交互民族志（reciprocal ethnography）”¹⁴。在这种民族志的写作过程中，研究者会向咨询者提供短文、论文或书籍的原稿，由咨询者订正记述上的错误或者提出他们自己的解释。另外这还体现了他们的一种观点，那就是民俗研究者的主要任务是把咨询者和民俗研究者共同享有的对文化的解释制作成有实体，有框架的东西[Sims and Stephens 2011：228-231]。

不仅如此，在民俗学的历史中，生活在田野的人们有时还不甘于只做个咨询者，甚至自己拿起笔来写作的例子也不在少数。柳田国男曾通过杂志、邮局、讲习会这些媒介把作为“采集者”和“投稿者”的住在全国各地的田野的人们和读自己作品的读者们组织了起来。当中有很多人能完成十分出色的调查报告，那些人同时也以民俗研究家的身份在当地活跃着¹⁵。

以上说明的民（人们），田野与研究者，学界之间的相互性是支撑民俗研究在学术世界中占有一席之地的重要特征之一。查尔斯·布瑞格斯（Charles L. Briggs）就这点做了如下评论。

民俗研究中最重要的是在把田野中生活着的民（人们）置于“理论分析的创造的主要源泉”的位置后，民俗研究者通过将人们的话语“导向同哲学、历史、民俗学、人类学、民族和人种研究、民族音乐学等其他领域的对话”，来形成民俗研究中所谓的“解释”。在这时就有必要详细记录支持这种方法的材料，亦即“基于民众的理论化的实践”或“被学术理论化创造出的共同体所排除的不被重视的话语”。在这个“‘理论’民主化”的基础上吸收又其他学问的知识形成的实践，由此崭新的研

究方法就诞生了。与源于启蒙思想的“大理论”不同，由包括民俗研究之外的学术专家和被排除出学界网络的思想家在内的各界理论家群体组成的“新理论”共同体也将成为现实。这还能让民俗研究和民俗研究者清楚地知道自己能够给其他学问和组织提供什么[布瑞格斯 2012]。

把在田野生活的人们看作理论分析创造的主要源泉，将他们的话语导向与学术世界的对话，以此形成民俗研究的解释。布瑞格斯的观点很明显就是在讨论民（人们），田野和研究者，学界之间的相互性问题。这种相互性的形式支撑着布瑞格斯所设想的民俗研究所拥有的独特性。另外可以看出布瑞格斯的观点与桃乐茜·诺伊斯(Dorothy Noyes)提出的作为“谦逊的学问(Humble Theory)”的民俗研究是相通的。

诺伊斯认为民俗研究应该开拓的“理论”，不是社会学、人类学、心理学构筑的那种大理论(Grand Theory)，而是谦逊的理论(Humble Theory)。大理论为了大理论自身的成立总是“构筑出一些人类的本性，社会的本质等庞大的对象”。与之相对的，民俗研究作为“大学里亲密的他者”，位于“大理论和本土解释的‘中间’”，所以站在批判大理论的位置上成立起来的理论应是“谦逊的理论”[诺伊斯 2011]。

诺伊斯从探究“谦虚的理论”中发现了民俗研究的独特性，但是民俗研究的这种独特性在什么环境下才能够完全发挥出来呢。笔者以为在布瑞格斯提及的实现了“‘理论’民主化”和“新理论的共同体”的环境中才能完全发挥。如果这个观点成立，那么能够将民俗研究构筑为谦虚的理论的就是作为这门学问拥有的特性之一的“和民(人们)，田野之间的相互性”¹⁶。

6. 内发性

民俗研究并非所谓的“舶来学问”[桑山 2008：68、147]。这是自从民俗学以近代国学为基础[柳田 1967：58-94]“由内部自发”[柳田 1986：54]在同一语言圈内形成后以来的传统。

鹤见和子认为，除开柳田国男的民俗学，明治以后无论哪一门日本的社会科学都是异种的(heterological)，而柳田民俗学的特征则是致力于创造同系的(homological)学问。

鹤见所说的异种的学问指的是“用在研究对象的社会外部形成的方法论来研究这个社会”。这种学问的前提是“研究者在研究对象的外部，研究者和研究对象属于不同的集团”。与之相反同系的学问指的是“研究方法是从作为研究对象的社会当中诞生的，因此研究方法和研究对象拥有共同的理论构造”，并且还是一门“研究者和研究对象隶属于同一集团，所以研究者会把自己也当作研究对象来看待”的学问，亦即“理论和研究对象之间具有同根性”。柳田提倡的“从内部捕捉日本民俗的方法”正是在这个意义上“创造了同系的民俗学”[鹤见 1985：189、鹤见 1998：162-163]。

鹤见说的“同系的学问”换一种说法就是与“舶来学问”相对立的拥有“内发的创造性”的学问。民俗研究也应该继承这种学问的传统，立足于“内发性”，争取“形成把有依靠外部理论倾向的民族学(文化人类学)相对化并对其进行批评的视角”[铃木 1994：161]。

需要注意的是把“内发性学问”和锁国主义的“对内”学问等同起来看待是不对的。原因在于这里构想的“内发性学问”的民俗研究是作为在全球范围内开展的“全球民俗研究(Global Folkloristics)”中的一个组成部分存在的。

全球民俗研究(Global Folkloristics)的原型在于柳田国男所构想的“世界民俗学”。柳田设想的是包括日本在内世界各地生活的人们自己构筑自己的民俗学后把全球性的成果汇总起来相互比较从而形成“世界民俗学”[柳田 1986：53-56]。

柳田不仅认为“世界民俗学”将是民俗学研究的理想形态，同时也承认“考虑到问题的繁多和比

较的障碍，以及人一生有限的寿命，完成这个目标当然是很不容易的。就当下形势而言，会有很多人坚持认为那不过是一个宏伟的梦想也是没有办法的”。

柳田是在上世纪30年代构想出这个蓝图的，在当时的情况下觉得难以实现是很自然的。但是从那以后已经过了八十年，情况已经产生变化。现在，全球民俗研究的时代正向我们靠近。

桑山敬己在分析了全球人类学的现状后，探讨了全球的人类学与世界民俗学之间的关系。把他的观点总结起来大致如下。无论哪种学问，在形成世界体系的过程中都会产生中心和周边。比如占据人类学世界体系中心的是美、英、法。从这个世界体系的中心以外的地方发出的声音都会被有意或无意地压制和忽略，也就是存在这一种支配和服从的关系。因此非西方的当地人（native，这里除了普通居民还包括当地的研究者）作为人类学长期的研究对象对人类学的中心来讲是不可或缺的，但他们其实是被从对话的对象中排除了的。这个权力结构直到现在都没什么太大改变。但是，虽然这只是一小部分，那些一直以来都只被当成研究对象的地区的人们开始对自己的社会和文化展开人类研究了。这种现象体现了观察和描述各民族文化的媒介——人类学自我（anthropological self）的多样化。虽然现在还没到那个地步，但若这种动态继续发展下去很可能引发对西方所掌控的知识支配结构的根本性变革。在这个情势下，该如何突破现状，化解西方持续至今的对知识的支配呢？当前迫切需要的就是找到一个“包括研究者在内位于周边的当地人和位于中心的西方人可以平等交流的‘对话的场所’——‘座’（以公共剧场比喻）。”而这个“座”就相当于柳田所设想的世界民俗学。“虽然西方现在仍握有对知识的支配，但已经开始有当人讲述起自己的文化了。柳田构想的世界民俗学作为综合比较民俗文化知识的场所——‘座’”，其重要性不言而喻[桑山 2008：3-184]。

桑山将“世界民俗学”放在综合全世界的本土学问、相对化人类学世界体系的位置上。川田顺造也表示了同样的立场。川田作为人类学者，和桑山一样认为现代人类学正处于当地人开始对外表达信息的时代。因此世界民俗学是有效的。“必须承认我所期待的民族学和文化人类学中研究者和研究对象之间的关系正源于柳田老师构想的‘世界民俗学’。以前石田（石田英一郎 引用者注）老师曾主张一国民俗学应朝着比较民族学甚至文化人类学发展，但从今以后我坚信民族学甚至文化人类学和日本民俗学一起建立世界民俗学的一天将会到来”[川田 2007：127]。

桑山和川田关注的“世界民俗学”，用笔者的话来说就是全球民俗研究¹⁷正踏实地一步步变为实现。2012年出版的由雷吉纳·本迪克斯（Regina F. Bendix）和加里特·哈桑-罗肯（Galit Hasan-Rokem）编辑的《民俗学手册（A Companion to Folklore）》邀请了世界各国共33名民俗研究者共同执笔，这正是一本可以称为是全球民俗研究的手册。乍读《民俗学手册》笔者就感受到本书不就是全世界“内发性学问”的“座”吗？柳田在理念上构筑的“世界民俗学”正在以“全球民俗研究”的姿态朝着实现的方向迈进。

近年来日本民俗学界也多见将本国民俗学与德国、美国、中国、韩国等国的民俗研究相比较的研究¹⁸。今后我们更应该加快日本民俗研究向海外传递信息的步伐，积极参与到构筑作为世界民俗研究的“座”的全球民俗研究中去。

结语

以上简要说明了笔者当前设想的民俗研究。最后有两点需要重申。首先，民俗研究是由上述提及的六大特征要素组合而成作为原型的学问领域。但是这个组合最多只是一个原型（典型），欠缺六个特征要素中的一个或多个，也可以称为民俗研究。又或者在一个或多个特征要素欠缺的组合中加入了本文未论及的要素，这种情况也能被看作是民俗研究。

但是这样一来民俗研究和其他学问领域的分界到底在哪就成了问题。笔者对这个问题的回答是：“分界是不明确的”。某项研究是否能够称为民俗研究，终究只能靠它含有的特征要素（其中可能有和构成民俗研究的要素相同或类似的要素）的组合更接近民俗研究还是其他领域研究的原型来判断。如果相对接近民俗研究的原型，那项研究就称为民俗研究，反之则冠上别的学问领域的名字就没问题了。另外并列称呼也不是不可能。如果判定这项研究最接近民俗研究的学问领域，那就把这项研究称为民俗研究，若认为有必要把第二接近的学问领域的名称也加上，那就在民俗研究上再加上并列称呼即可。反之亦然，若是那样就在第一名称之外把民俗研究作为第二名称并列称呼。再或者假如某项研究与三个学问领域相关，则根据它的相关程度三个依次并列称呼即可。

与之相关的还有另一点需请读者注意，那就是民俗研究是在人文社会科学跨学科的背景下成立的学问。“跨学科（interdisciplinary）”的前提是各学科都有自己的学问领域。因此本文设计了民俗研究这个学问领域，但是若这个学问领域是封闭的自给自足的那就没有任何意义了。

学问领域就是一种“看问题的方式”、“探究事物的机制”，凭借它可以更清楚地看到和更深刻地理解缺少它时很难看清楚和理解的问题。因此拥有不止一个这种“看问题的方式”、“探究事物的机制”其实更好，不如说拥有两个以上才能更加立体地看待事物。若想推动民俗研究发展，充分发挥自己所在的学问领域的特性，再加上与其他学问领域进行对话、寻求合作比什么都重要。以上就是笔者希望引起大家重视的地方。

注释

- 1 民俗研究想要探明因果道理的“世界”指的是“全体人类社会”、“人类生活的地区”、“世间”、“人间”、“地球所有范围”、“宇宙”、“客观的感性世界”、“由概念构成的机械的世界”、“心理世界”、“直接体验的世界”（以上说明引用自《精选版日本国语大辞典》小学馆 2006 年版）等，无论是什么层面的事物都没关系。根据情况和必要性，可以自由规定“世界”的规模。当然并非只有民俗研究在探明“世界”。社会学用“社会”这个概念，人类学用“人类”这个概念，语言学用“语言”这个概念、文学研究用“文学”这个概念、地理学用“地理”这个概念、经济学用“经济”这个概念、政治学用“政治”这个概念，它们通过这些概念来实现探明“世界”的目标，民俗研究也一样准备了“民俗”这个概念来研究。因此“世界”是需要以上如此多的学问领域间的协作和交融才能探明的。
- 2 看了德国和法国的例子就能明白，民俗研究所对应的学问领域的名称在各国是不一致的。但是比如在 2012 年出版的介绍了世界各地民俗研究动态的“A Companion to Folklore” (Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds. 2012) 中，就把世界各地的民俗研究统一用英语称为“Folklore”，在这个词的基础上介绍各国学问领域的内容时又将各国对应的叫法一起列出。本书是当前覆盖面最广最为详细的概览世界民俗研究的专业手册。笔者在考虑学问领域的名称时也是参考了本书在指代与民俗研究相关的学问领域时使用的统一称法“Folklore”后才决定用同样的词命名的。
- 3 关于民的定义，参考了阿兰·邓迪斯 (Alan Dundes) 提出的如下定义：“无论是什么集团，组成集团的人们都分享着一个共通的因子。将这些人们联系起来的因子无论是什么都无所谓。共通的职业也好，语言也好，宗教也好，什么都行” [邓迪斯 1994 : 33 Dundes 1977]。不同之处在于，邓迪斯认为一群人能被看作是民的条件是“分享着共通的因子 (common factor)”，笔者设定的条件则是“共享着某个语境”。虽然邓迪斯所说的 factor 大概也包括 context，但笔者以为民俗学是和语境共存的。正是抱着这种想法，笔者才认为把共享着某个 factor，但与 context 无关的人群也当作民 (folk) 看待有可能陷入轻视语境的危险中，还是不够稳妥。因此本文设定的民的判断标准是语境而不是因子。另外，有关民俗和语境之间的关系可参考 Ben-Amos [1972 : 3-15, 1977 : 36-53], Sims and Stephens [2011 : 18-21]。
- 4 把民俗看作被生产和延续下去的事物的观点，也能不时在美国的民俗研究中看到。比如“Folklore is lived, experienced, created, and shared by people” (人们生成、体验、创造和分享民俗) [Sims and Stephens 2011 : 31]。

- 5 这种“延续下来”的状态可以用本土的(vernacular)这个用语将之概念化。通常“本土”意味着“土著的”或者“当地的”。但美国的民俗研究者雷纳德·诺曼·普利米亚诺(Leonard Norman Primiano)就用本土来指示这里所说的“被延续下来”的状态。并认为本土所指示的就是民俗研究的对象[普利米亚诺 2007, Sims and Stephens 2011 : 65]。
- 普利米亚诺重点讨论了本土层面的宗教现状,“本土宗教是被人们延续下来的宗教,亦即人们与之相遇后去理解、解释和实践的宗教。因为宗教天生与解释不可分割,个人的宗教必然具有本土性”。同时分析道:“罗马教皇也好,西藏达赖喇嘛也好,伊斯坦布尔的大主教也好,耶路撒冷的大拉比也好,他们‘官方’上都并未过着纯粹无暇的宗教生活。如此高职阶的圣职人员虽然代表了他所在宗教的最传统的制度规范,但其信仰和实践依旧是本土性的。当中常常多少有一点被动的适应、一些有意思的传统遗产、一点主动创造、一点反体制的冲动、一点来自生活经验的反省,这些因素都会影响每个人如何进行宗教生活”[普利米亚诺 2007 : 134-140]。
- 笔者也仿效普利米亚诺的用法,预备把“被延续下来”的状态在本土性中概念化,并设立为民俗研究的中心展开研究。
- 6 表演研究发展起来后,1970年代开始美国的民俗研究普遍关注起了“表达”。民俗本身的定义也多在与“表达”的关联中形成。例如特雷瓦·布兰科(Trevor J.Blank)在2009年发表的论文中就提出这样的定义:“民俗就是个人以及个人所在社会产生出来的创造性表达(the outward expression of creativity)。我们可以从无数的形态和相互作用中发现它”[Blank 2009 : 6]。
- 7 “我首先想知道的就是一、两百年前令人感到亲近的生活样态是如何变成如今这个样子的”[柳田 1967 : 12]。柳田国男的民俗学正是凭借这个方法论成立的。
- 8 以验证与“过去”的关系性为基础探明“现在”这种方法在德国的民俗研究中也非常盛行。第二次世界大战前的德国民俗学(Volkskunde)受当时鼎盛的德国浪漫主义思潮影响,展开了旨在还原日耳曼元素的本质主义的基层文化研究。这虽然导致了与国民国家意识形态的形成和纳粹主义等有关的恶果[河野 2005],但战后学界对这段学史也展开了自我批判,并逐渐转向以“日常”“日常化”为关键概念的“日常研究”[法桥 2010, Bendix 2012]。这种形势下的民俗研究作为“日常”研究,展开了通过析出那些积累起来的多层的历史经验来探明乍看非历史性的“日常”的形成经过,也即“日常将时间变化和历史的经验回收,展现出非历史性”的过程的研究(法桥 2010)。由此出现了诸如德国社会中人们是如何将电脑接纳进生活世界并“日常化”的[Herlyn Gerrit 2010]这样的研究。
- 9 民俗研究重视“物”的特性在当下的美国民俗研究中也同样适用。可参考亨利·格拉西(Henry Glassie)[2012 : 193-252],平山美雪(2008)。
- 10 语言对民俗研究的重要性可参考岩本通弥(1980)、关一敏编著(1998)。另外,德国的民俗研究也赞同对语言的深刻洞见在民俗研究中发挥着重要作用。本文开头提到的鲍辛格曾评价道这一视角“在带有浓厚国文学色彩的民俗学的领域里”,“为因引入社会学的研究方法而低迷不振的民俗学吹进了一股新风”[浅井 1982 : 278],他在另一部作品《话语与社会——各种各样的德语》(鲍辛格 1982)中,也凭借对语言的深刻洞见获得了堪称“话语的民俗研究”的研究成果。
- 11 笔者把“母语”分成了两个层面。第一个是母语为地方话(方言),另一个是母语为近代国家官方语言的普通话又或者由普通话和地方话(方言)混合而成的混合语。因此在这里称前者为“地域母语”,后者为“近代母语”。
- 12 民俗研究的理想调查应该不是用“近代母语”而是用“地域母语”进行的。因为民俗在以前一般情况下都是通过地域母语表达的,即使到了现在依旧如此的情况也并不多见。但现实是除了一些掌握地域母语、与被调查者基本无障碍沟通的研究者,通常情况下的民俗研究都是以近代母语为媒介进入地域母语世界展开调查的。
- 13 但必须明确的是笔者并不主张只用近代母语发表研究成果。在国内用近代母语作报告当然没问题,但志向海外用外语传达研究成果也非常有必要。另外调查研究的田野最好选在近代母语相同的社会,也绝不是提倡民俗研究的田野只能限定在国内。对民俗研究而言,包括为了去做对比研究和比较研究的,去海外进行调查也十分重要。
- 14 民俗研究者Elaine Lawless(1991,1992)发明了交互人类学这种称法[Sims and Stephens 2011 : 313]。
- 15 柳田民俗学对在野的人们和读者的组织化可参考牧田[1997 : 189-215、井之口 1979 : 225-252、柳田国男研究会编著 1988 : 790-861]。另外《日本民俗学大系》全十三卷(1958年-1960年 平凡社)在每卷的卷末都有《相关人员介绍 为民俗学做出贡献的人们》,其中就介绍了活跃在全国各地的民俗研究家。
- 16 因此,这里介绍的布瑞格斯和诺伊斯的观点其实也是日本民俗学的传统,从近年围绕“野的学问”[菅 2013]对这个传统进行重新评价的动向也能够看出来两国在这点是相通的(其中菅[2012]已经把诺伊斯提出的谦逊的理论和“野”的学问关联起来讨论了)。布瑞格斯和诺伊斯提出的观点应该超越美国或日本的边境,为全体民俗研究人所共有。
- 17 笔者将柳田国男只在理念上构想的民俗学的全球化称为“世界民俗学”,而把正在现实社会中逐步实现的动态命名为“全球民俗研究(Global Folklore)”。
- 18 诸如《日本民俗学》259号(特辑 海外的现代民俗学—东亚篇—)2009年、《日本民俗学》263号(特辑 海外的现代民俗学—欧美篇—)2010年等。

参考文献

- 浅井幸子 一九八二 「あとがき」『ことばと社会—さまざまなドイツ語—』ヘルマン・パウジンガー著、浅井幸子・下山峯子訳、三修社。
- 岩本通弥 一九八〇 「現代民俗学への方法論的転回」『日本民俗風土論』千葉徳爾編著、弘文堂。
- 川田順造 二〇〇七 『文化人類学とわたし』青土社。
- 桑山敬己 二〇〇八 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本—』弘文堂。
- 河野 眞 二〇〇五 『ドイツ民俗学とナチズム』創土社。
- 小島櫻禮 一九八三 『琉球学の視角』柏書房。
- 小長谷英代 二〇一〇 「パフォーマンス理論—『ポスト』領域の民俗学—」『日本民俗学』二六三。
- 小長谷英代・平山美雪編訳 二〇一二 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』岩田書院。
- 島村恭則 二〇一〇 『(生きる方法)の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究—』関西学院大学出版会。
- 島村恭則 二〇一二 「引揚者—誰が戦後をつくったのか?—」『現代文化のフィールドワーク 入門—日常と出会う、生活を見つめる—』山泰之・足立重和編著、ミネルヴァ書房。
- 菅 豊 二〇一二 「民俗学の悲劇—アカデミック民俗学の世界史的展望から—」『東洋文化』九三。
- 菅 豊 二〇一三 『「新しい野の学問」の時代へ—知識生産と社会实践をつなぐために—』岩波書店。
- 鈴木正崇 一九九四 「民族学と民俗学」『日本民俗学』二〇〇。
- 関一敏編著 一九九八 『民俗のことば』(現代民俗学の視点 二)、朝倉書店。
- ダンス、アラン 一九九四(一九六五) 「フォークロアとは何か」『フォークロアの理論—歴史地理的方法を越えて—』荒木博之編訳、法政大学出版局。
- 鶴見和子 一九八五 『殺されたもののゆくえ—私の民俗学ノート—』はる書房。
- 鶴見和子 一九九八 『柳田國男論』(コレクション鶴見和子曼荼羅IV、土の巻)、藤原書店。
- パウジンガー、ヘルマン 一九八二<一九七二> 『ことばと社会—さまざまなドイツ語—』浅井幸子・下山峯子訳、三修社。
- パウジンガー、ヘルマン 二〇〇一(一九六一) 『科学技術世界のなかの民俗文化』河野眞訳、愛知大学国際コミュニケーション学会。
- 平山美雪 二〇〇八 「民俗学における物質文化研究—アメリカと日本の事例を巡って—」『比較生活文化研究』一五。
- 福田アジオ・菅豊・塚原伸治 二〇一二 『「二〇世紀民俗学」を乗り越える—私たちは福田アジオとの討論から何を学ぶか?—』岩田書院。
- ヘアリン、ゲリット 二〇一〇 「人生記録研究・日常文化研究のテーマとしての科学技術」『日本民俗学』二六三。
- 法橋 量 二〇一〇 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開—」『日本民俗学』二六三。
- 牧田 茂 一九七九 『木曜会時代』『評伝柳田國男』牧田茂編著、日本書籍。
- 柳田國男 一九六七(一九三五) 『郷土生活の研究』筑摩書房。
- 柳田國男 一九七六(一九二八) 『青年と学問』岩波書店。
- 柳田國男 一九八六(一九三四) 『民間伝承論』第三書館。
- 柳田國男研究会編著 一九八八 『柳田國男伝』三一書房。
- 山 泰幸 二〇〇九 「(現在)の(興行き)へのまなざし—社会学との協業の経験から—」『現代民俗学研究』1。
- 山 泰幸 二〇一一 「民俗学の研究動向」『村落社会研究』四七。

Ben-Amos, Dan, 1972, "Toward a Definition of Folklore in Context," Americo Paredes and Richard Bauman eds., *Toward New Perspective in Folklore*, Austin: University of Texas Press, 3-15.

Ben-Amos, Dan, 1977, "The Context of Folklore," William R. Bascom eds., *Frontiers of Folklore*, Boulder: Westview Press, 36-53.

Bendix, Regina F, 2012, "From Volkskunde to the 'Field of Many Names': Folklore Studies in German-Speaking Europe Since 1945," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 364-390.

Bendix, Regina F. and Galit Hasan-Rokem eds., 2012, *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell.

Blank, Trevor J., 2009, "Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet," Trevor J. Blank ed., *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State University Press, 1-20.

- Brigs, Charles L., 2008 (2012), "Disciplining Folkloristics," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 91-105. (「民俗学の学問領域化」『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、岩田書院)
- Dundes, Alan ed., 1965, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Dundes, Alan, 1977 (1985,1988), "Who are the Folk," William R. Bascom ed., *Frontiers of Folklore*, Boulder: Westview Press, 17-35. (「常民(FOLK)とは何か」I、飯島吉晴訳、『人類文化』五・六(合併号)、「常民(FOLK)とは何か」II、飯島吉晴訳、『人類文化』七)
- Glassie, Henry, 1999 (2012), "Material Culture," *Material Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 40-86. (「物質文化」『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、岩田書院)
- Haring, Lee. and Regina F. Bendix, 2012, "Folklore studies in the United States," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 286-304.
- Lawless, Elaine, 1991, "Women's life stories and reciprocal ethnography as feminist and emergent," *Journal of Folklore Research*, 28(1): 35-61.
- Lawless, Elaine, 1992, "'I Was Afraid Someone Like You ... an Outside ... Would Misunderstand': Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects," *Journal of American Folklore*, 105(417): 302-314.
- Noyes, Dorothy, 2008 (2011), "Humble Theory," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 37-43. (「ハンブル・セオリー」及川高訳、『現代民俗学研究』三)
- Primiano, Leonard Norman, 1995 (2007), "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife," *Western Folklore*, 54(1): 37-56. (「宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)」小田島建己訳、『東北宗教学』三)
- Sims, Martha C. and Martine Stephens, 2011, *Living Folklore, Second Edition: An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Logan: Utah State University Press.

《民俗研究是什么》译者前言

谢舒恬

XIE Shutian

作者介绍

本文的作者岛村恭则教授现任教于关西学院大学社会学研究科。专攻现代民俗学，Folklore (= 民俗) 研究。近年致力于日本民俗研究理论的体系化。同时作为日本民俗学会的国际交流担当理事，在积极促进日本民俗学界和其他国家民俗学界之间的交流、共同探讨现代民俗学研究的前进方向和理论深化方面作出了许多贡献。

本文是岛村教授在广泛考察柳田国男奠基的日本民俗学的历史和研究现状以及欧美的民俗研究动向后，出于构建理论和将日本民俗学研究与国际接轨的愿望，对日本民俗学的新方向——“民俗研究(フォークロア研究)”所做的初步构想。

写作背景介绍

岛村教授在一次报告中对“后柳田时代”的民俗学的发展作了总结。日本民俗学在柳田逝世后经历了70年代比较民俗学的展开、与文化人类学、文化符号论、社会史等学科之间的相互往来在80年代迎来了表面的黄金时期。然而到了90年代，年青一代开始对民俗学的展开批评，《所谓民俗学的不幸》[大月隆宽 1992]就尖锐地指出了日本民俗学缺乏独自的理论体系，而民俗学者大多却对此没有自觉。进入21世纪，民俗学进入了混沌和摸索的时期，一方面寄希望于从柳田国男的作品中找到民俗学的可能性于是开始“重读”柳田“无法自拔”，所谓“柳田学化”；另一方面则是放弃了对整体理论和根源的摸索，沉浸在探究妖怪等民间信仰的细枝末节上，即所谓“妖怪学化”。2010年代以来，日本民俗学开始扩大与海外特别是欧美之间的相互往来，在全球化的背景下迎来转机。

民俗学这一学问领域与其他学科不同的是它一直以来都没有一个统一的名称、定义和完整的理论体系。岛村教授也在论文开头部分正视了这一问题(可惜本次受篇幅限制未能刊登)。

这里简单介绍未能刊登的欧美民俗学研究的动态。美国自从1965年阿兰·邓迪斯拓展了Folklore Studies的定义，研究范围得到大幅度延伸。法国民俗学在二次世界大战后吸收了社会人类学作为民族学再生。德国则是自从1961年鲍辛格批判性讨论了从来的“Volkskunde (民俗学)”后演变成探求日常和生活世界的“经验文化学”或把田野扩大到整个欧洲的“欧洲民族学”。关于欧美各国学者对民俗学的定义和与人类学的关系，还可参见《复数的人类学和民俗研究》[岛村 2016]。

由此可见民俗学这门学问在命名和研究对象等定义方面一直在不同国家经历着不同的变动。因

此要防止日本民俗学停滞不前或落后于时代，反省过去和进行理论更新是十分紧迫和必要的。在如此内外环境下，才有了岛村教授的这篇探索现代民俗学方向的论文。在岛村教授看来，区别于过去的“现代民俗学”基本可以等于他提出的“民俗研究”。或许中国的研究者不会有这种感觉，但日语中“民俗学”这一叫法在岛村教授看来总是使研究者感到脱不开柳田民俗学的束缚，而新的名字则能明确把新的学术范畴和从来的民俗学区别开。这正是岛村教授在尝试更新这门学问的定义时决定更换名称的理由。因为日语有片假名这个便利的用法，岛村教授使用folklore的片假名写法“フォークロア”加上“研究(studies)”作为他构想的新学问范畴的名称。这么叫一是便于翻译(甚至可以说无需翻译)，二是想表明日本民俗学愿意参与世界范围的讨论的积极态度。

虽然如今采用了直译的译法“民俗研究”，但当笔者针对名字的中文翻译与岛村教授讨论时，当时曾说笑似的提出“新民俗”这个译法，没想到岛村教授对此拍手称好，高兴地表示这样其实很明了地表现了他的理论构建和从前的学问之间是有不同的。

论文要点

本文共提出了民俗研究的六个特征要素。

- 一、民俗(=Folklore=フォークロア)：定义研究对象
- 二、“过去”与“现在”：方法论
- 三、“物”：特征1——重视物品本身和与人的关系性的倾向
- 四、文献学和语感：渊源/根源
- 五、民(人们)和田野的相互性：特征2——亲民的性格
- 六、内发性：特征3——民俗研究持续发展的潜能

如岛村教授在最后所强调的，文中列出的六个特征要素只是民俗研究的原型(prototype)所具备的要素。多一个或少一个也可以作为民俗研究成立。这一方面源于民俗研究是一个在“人文社会科学的跨学科背景下形成的一门学问”，导致它的研究范畴和其他学问之间的界限是不明晰的。另一方面笔者以为可能是岛村教授认为这个构想仍有许多值得完善和讨论的余地，因此从学术严谨性角度上考虑，宁可保留不明确和开放性留待之后补充，也不在开头部分把话说死。

另外可以发现本文总结的六个特征要素对从来的日本民俗学有许多批判继承。因此本文比起换个名字，更重要的是站在俯瞰全局的视角对从来日本民俗学做出了阶段性的反思总结，并为它的前景做出展望和规划，呼吁世界范围的民俗学者一齐参与进现代民俗学的构建中。笔者以为这才是本文最有价值的地方。

岛村教授曾在课堂上说民俗学比起很多强势的学科是一门弱者的学问，但这并不代表它无力或无法进入学院。多罗西·诺伊斯曾提出民俗学是“谦逊的学问(Humble Theory)”，是“大学中(其他学科的)亲密的他者”。只要世界各国开启对话，共享成果，民俗学必能屹立于世界学术之林而不倒。不仅是本文，本杂志发行的初衷大概也正在于此。

参考文献

大月隆寛 一九九二 『民俗学という不幸』 青弓社。

岛村恭则 二〇一六 「複数形人類学とフォークロア研究 二つのミンゾク学から世界民俗学、そしてその先-グローバルでローカルで複数のフォークロア研究へ」 SEIJO CGS WORKING PAPER SERIES 12。

일상생활의 미래민속학 논강(論綱)¹

가오빙중

번역: 김호걸

“민속학은 잔존문화에 관한, 전통에 관한, 사회적 기억에 관한 학문이다.” 이러한 서술은 민속학의 상식이며, 새로운 해석(주장)이 끊임없이 보태지고 있다. ‘과거’는 당연하게도 민속의 본질적 속성인 듯하다. 상당히 긴 시기에 걸쳐 학계의 기본적 인식은 민속은 과거이며, ‘현재’는 단지 잔존할 뿐이고, 당연하게도 민속에 미래는 존재하지 않는다는 것이었다. 그러나 필자가 이 글에서 말하고자 하는 것은, 최근 몇 년 민속은 이미 실천 중에 ‘미래’ 시간을 부여받았고, 우리는 ‘미래’로 하여금 민속학에 자리를 확장할 수 있고, 또한 그렇게 해야만 한다는 것이다.

민속학의 시간의식은 오랜 시간 동안 ‘과거’ 중심이었고, 특히 문사(文史)² 연구 경향에 치우쳤다. 민속학의 사회과학적 경향에 비록 ‘현재’란 시간의식이 있긴 하지만, ‘현재’의식은 연구방법 상에 있어서이며, 선택적이고, 불완전한 ‘현재’ 의식이었다. 민속학에서 ‘미래’는 확실히 비교적 요원한 것이었다. 그런데 필자가 여기서 말하고자 하는 것은 민속학의 시간의식을 보충하여, 중국민속학으로 하여금 시간의식을 두루 갖춘 학문(science)이 되게 함으로써, 충분한 역사(史)의식(‘과거’)이 있을 뿐만 아니라, 완전한 바로 지금 의식(‘현재’)도 있고, 점점 농후한 미래 의식도 있게 하는 것이다.

우리가 이렇게 중국민속학의 기본 관념에 대한 변화를 완성하려는 것은 일상생활을 연구대상으로서 중요시하기 위함이고, 또한 지금 현재의 일상생활을 연구방법과 연구목적으로 삼을 필요가 있다는 것을 제안하기 위함이다. 문학적이고 역사적인 이취(雅趣)에 기초한 것이 아니라, 목하(目下) 현실의 일상생활에 대한 관심에 기초해 있고, 더 나아가서는 만족할 만한 일상생활의 미래에 대한 추구에서 비롯되어야, 비로소 우리는 온전한 시간의식의 학술적 열정을 지닌 중국민속학을 확립할 수 있을 것이다.

중국민속학의 이러한 기본의식의 정상화를 이끈 것은 당연히 민속학이란 학문의 내재적 누적의 진전에 기초하고 있다. 하지만 더욱 직접적인 외부 추진력은 이 시대의 사회문화적 실천이며, 그중에서도 특히 비물질문화유산³ 보호에 있어서의 중국적 실천이다. ‘민속’은 학술의식상 ‘과거’에 속할 뿐만 아니라, 일상 언어나 사회의식에 있어서도 마찬가지로 과거에 속한 것이었다. 그러나 다량의 민속 종목이 무형문화유산 대표작으로 명명되면서, 국가 체제와 사회 공중(公衆) 모두가 이 유산들의 미래 전승을 보장해야 함을 확인하면서, ‘민속’이 ‘과거’ 이외의 기타 시간, 특히 ‘미래’ 시간도 포함하게 되었음이 곧바로 온전히 나타나게 되었다. 민속은 미래가 있다. 이것은 이미 일종의 중국적 사실이며,

아울러 동시에 국가 체제 및 사회 민심의 확인과 승낙, 보증을 받았다. 중국민속학은 당연하게도 이전의 단편적이고 분리된 시간의식 속에서 자신의 민속연구를 계속 답습할 수는 없게 되었다.

1. 일상생활과 민속학

민속학과 일상생활의 관계는 일종의 경험 현상이자, 새로운 이론적 경향이기도 하다. 경험상 민속은 언제나 일상생활과 함께 연계되어 있고, 민속 그 자체는 생활 속의 문화현상이기도 하다. 이보다 더 명백한 사실은 없는 듯하다. 그러나 민속학의 연구는 줄곧 장르(genre) 분류에 따라 민속 현상을 연구하는 것이었고, 오랜 기간 동안 ‘일상생활’을 하나의 이론 개념으로서 받아들이지는 않았다. 민속학은 민속과 일상생활이 실제 연계되어 있음을 이론적으로 반영하려 하지 않았다.

기타 여러 학과(science)와 마찬가지로, 민속학 또한 간단한 기본지식이 많다. 학술의 업그레이드는 대부분 어떤 상식에 대한 질의를 하는 것에서 시작한다. 민속학의 대상은 무엇인가? 당연히 민속이다. 종징원(鍾敬文, 1903~2002)⁴ 선생의 권위적인 표현을 보면, “민속학은 특질상 현대학이다. 즉 지금 목전에 전승되고 있는 민속 현상을 연구대상으로 삼는 과학이다.”라고 하였다.⁵ 또한 일부 통론(通論)은 “이름을 통해 그 뜻을 생각해보면, ‘민속학’은 민속을 연구대상으로 하는 학문이다.”라고 말하고 있다. 그러나 이와모토 미치야(岩本通彌) 선생은 도리어 “민속학이 정말 민속을 연구하는 학문인가?”라고 묻는다. 이와모토 선생이 이 놀랄만한 질문을 한 이후, 그는 일본학술사 중 야나기다 쿠니오(柳田國男)가 향토 연구를 개창한 초심으로 돌아가 보고, 일본민속학은 본래 민속을 대상으로 했던 학문이 아니며, 민속을 통해 연구를 하기 위한 학문이라고 하였다. 민속학은 물론 민속연구를 하지만, 민속학 창시자의 초심을 잊어선 안 된다. 민속을 연구하는 것은 민속 배후의 일상생활을 연구하기 위함이다.⁶

민속학의 대상이 ‘민속’에서 민속 배후의 ‘일상생활’로 확대 혹은 변화된 것은 민속학의 학문 발전의 두 가지 성취를 보여주고 있다. 첫째는 민속학이 현대 철학사상과 부단히 결합하여, 철학적으로는 민속학의 연구대상에 관한 간단한 관념을 초월하였다. 둘째, 민속학이 현지조사를 기반으로 하는 사회과학으로 변화하였다. 만약 ‘민속’을 대상으로 설정한다면, 우리는 현재 있는 자료에 만족해도 된다. 만약 민속 배후의 일상생활을 대상으로 설정한다면, 우리는 반드시 현실생활 속에 가서 과학적인 조사연구를 진행해야 한다. 민속학의 대상에 관한 새로운 주장은 민속학의 새로운 방향 정립, 새 이론, 새 방법, 새 윤리를 내포하고 있고, 심지어는 완전히 새로운 민속학을 의미하고 있다.

무엇이 민속인가? 필자는 “민속은 정형화된 생활문화이다”라는 정의에 찬성한 적이 있다.⁷ 연후에, 민속학 역사로 볼 때, 예를 들어 우리에게 가장 큰 영향을 끼친 영국민속학회 『민속학 핸드북(Handbook of Folklore)』(Charlotte Sophia Burne 지)에서 열거한 민속으로 볼 때, 어떤 현상이 민속에 포함되는 것은 그것이 생활의 어떤 정형화를 대표하기 때문이 아니라, 그것이 현대의 생활과 도무지 맞지 않기 때문이다. 그래서 민속은 한때 일상생활과는 일종의 대비(contrast) 관계나 비틀어진 관계에 있다고 여겨졌다. 현대의 표준적인 생활 이전의 현상이 바로 민속이며, 달리 말하면 본질상 과거에 속한 일상생활의 현상이 바로 민속인 것이다. 만약 일상생활을 과거, 현재, 미래로 나누다면, 소위 민속이라 하는 것은 반드시 과거의 일상생활과 친화적인 것이 정상(normal)이고, 바로 지금(현대)의 일상생활과는 대비되는 것이며, 일종의 잔류 상태이기도 하다. 즉 미래의 일상생활과는 분리되는 것이며, 일종의 소실 상태이다. 초기에 민속의 정의는 주로 시간의 차원과 사회형태의 차원에 의거하였다. 그런데 구체적으로 어떤 현상을 민속연구의 대상이라 부를 수 있을지는 실제로는 아주 큰 우연성과 임의성을 갖고 있었다. 그래서 이렇게 범주화한 민속과 현실의 일상생활은 가까운 것 같

기도 하고 떨어진 것 같기도 한 관계로서, 민속을 통해 현실의 일상생활의 패러다임을 연구하는 것은 결코 이루어질 수 없었다.

오늘날, 우리가 민속학 개념 저서의 민속분류에 따라 연구를 하는 것과, 현실의 일상생활 중 정형화된 생활문화 정의에 따라 민속을 발견하는 것과는 분명 서로 다른 결과가 나타날 것이다. 중국인의 혼례 풍속을 연구한다고 할 때, 고대의 예제(禮制)와 사적(史籍) 자료를 통해 귀납 비교하는 것과, 일상생활의 관찰을 통해 연구하는 것은 분명 서로 다른 이론 가설과 방법 규정을 포함하고 있다. 우리는 도시와 농촌 각지에서 중국과 서양의 것이 섞여 있고, 전통적 관념과 현대적 관념이 함께 고려된 혼례 요소, 아울러 이미 상당 부분 정형화된 것을 볼 수 있다. 필자는 중국민속학이 자신의 진진을 입증하고자 한다면, 중국인의 혼례 풍속을 진지하게 연구해보는 것도 좋다고 줄곧 생각해왔다. 이것은 아주 좋은 테마(theme)이고, 특히 이 학문의 토대와 능력에 대한 도전이 될 것이다. 우리는 전통적으로 기쁜 일(喜慶)과 길상(吉祥)에는 반드시 붉은 색, 진홍색(大紅)을 썼다. 그런데 오늘날에는 흰색의 드레스가 유행하고 있다. 상장례에 쓰이는 흰색이 어떻게 혼례에 광범위하게 쓰이게 되었을까? 그것이 어떻게 가능한가? 만약 우리가 중국문화와 중국민속에 대한 고정관념이 있다면, 구성 요소상 소위 중국인의 가치관과 심미적 선호를 결합했을 때, 혼례 풍속 중의 흰색 드레스와 흰색 장미 현상에 대해 두 가지의 대응책이 있을 것이다. 첫째, 전통과 부합하지 않는 요소는 민속에 포함시키지 않고, 시류(時流)라고 하여 민속에서 배제할 것이다. 여기서 혼례 풍속은 곧 전통적인 것이고, 전통은 진홍으로 대표되며, 이 범례에 부합하는 것만 들어올 수 있다. 둘째, 일상생활이란 개념에서 들어가면, 혼례 중의 정형화된 것들은 모두 민속이고, 많은 수의 사람들이 모두 이렇게 하기 때문에 자연히 어떤 관념체계가 이와 짝을 이룰 것이다. 다만, 그 관념체계는 무엇인가? 혼례의 온전한 민속 패턴은 무엇인가? 이러한 모든 것은 연구를 통해 비로소 대답할 수 있는 것들이고, 일상생활에 대한 조사에 근거할 때만이 민속과 그것이 미치는 생활현실이 어떻게 드러나는지를 알 것이다.

만약 우리가 민속연구의 방향을 일상생활 중에서 민속을 발견하는 것으로 정한다면, 민속연구는 반드시 현지조사와 민속서술(writing folklore)을 통해서 가능할 것이고, 이러한 특정 민속은 실제로 당신의 서술을 통해서만 드러나게 된다. 그래서 민속학자의 기본기, 즉 민속학의 가장 핵심 작업은 민속지(民俗志)를 서술하는 것이다. 이 패러다임에서 볼 때, 민속은 연구과정에서 발견하는 것이고, 혹은 연구과정에서 구축되는 것이다. 민속연구를 일상생활이 기초가 되는 과정에 놓고 볼 때, 실제로 우리는 민속학이 단지 민속을 매개로 하여 일상생활을 연구하는 것임을 발견할 수 있을 것이다. 우리는 실제로 일상생활에 대해 흥미를 느끼고 일상생활을 관찰하지만, 중간에 민속학이라는 전통 학문에서 누적된 방법과 텍스트(text) 전략을 빌려야 비로소 일상생활을 인식할 수 있고, 자신의 관심과 요구를 표현할 수 있다. 그렇다면 일상생활에서 민속을 발견하고, 텍스트와 이미지를 사용하여 민속을 드러내는 것이 곧 민속학의 주된 작업이다. 우리는 이 작업을 민속지학이라고 부를 수 있다. 물론 여기에서의 '민속지학'은 일찍이 문헌을 집성해서 만들었던 방식의 민속지학과는 다른 것이고, 실제 사람들의 일상생활을 관찰하는 방법으로 쓰인 민속지학이다.

민속지학 방식으로 민속을 기록하는 것에 관해서는 하나의 지식관념의 차이가 존재한다. 민속학자들의 대오 중에서 각자의 민속관은 큰 차이가 나지만, 크게 두 부류로 나눌 수 있다. 하나는 민속의 객관론으로, 민속학자자 민속을 기록할 수 있는 것은 민속이 사회생활에 객관적으로 존재하기 때문이란 관점이다. 다른 하나는 민속의 주관론으로서, 민속지는 학자가 사회생활에 대한 인식을 교류하기 위해 만든 하나의 텍스트일 뿐이며, 이전에는 결코 객관적인 방식으로 존재하지 않았다는 관점이다.

2. 일상생활의 민속학

일상생활의 개념이 어떻게 민속학에 들어갔으며, 이렇게 들어가서 민속학에 어떠한 새로운 가능성을 가져다주었는가? 우리는 민속학사(民俗學史)부터 말해야 한다. 모두가 잘 아는 “Folklore is the lore of the people(민속은 민중의 지식이다.)”라고 하여, 영국에서 비교적 이른 시기에 전문적인 학과(science)를 형성하였을 때, 민속학은 주로 잔존문화에 관한 학술이었다. 잔존문화는 일상생활이란 개념이 민속학에 들어오기 전의 민속학의 주류적 표현이었으며, 물론 이것은 대개 영국식의 학술전통이었다.

민속학에서 이 연구대상을 확정할 때는 표준문화의 개념이 있었다. 당시 영국은 이미 산업화시대로 진입했고, 현대문화는 이미 사회주류가 되었고, 각종 현상을 평가하는 표준이 되었으며, 보통사람들의 일상생활의 일반적인 형태였다. 그렇다면 이 일반적인 형태의 표준문화와 다른 것은 곧 문화의 타자(他者), 이색분자(alien)였다. 민속은 고대(古代) 혹은 이역(異域)의 잔존문화로 여겨졌고, 당연히 문화의 타자와 이색분자였다. 이미 상당히 산업화된 시기에, 산업화 이전의 사회의 수공업품은 관심을 끌었고, 수집되고 전시되었으며, 언어로 전달되는 구비문학까지도 포함되었다. 이러한 잔존문화는 현재의 일상생활이 흥기하기 이전의 것들이었다. 이러한 것들을 장르(genre)로 볼 때, 이러한 장르로 서양 이외의 ‘원시사회’를 보면, 여기에 대응하는 비슷한 것들이 더욱 풍부하였고 원시적이었다. 같은 논리가 중국에도 적용된다. 중국 현대민속학의 흥기는 북경대학 『가요주간(歌謠周刊)』⁸에서 발기한 민요 운동에서 비롯되었고, 현대 지식인들이 중요하다고 여겼던 민요, 민담, 풍속도 마찬가지로 신문화의 이색분자와 타자였다.⁹ 민속학이 발생한 이 역사의 시작점과 논리의 기점에서 일상생활의 개념은 학술 속에 나타나지는 않았지만 잠재되어 있었다. 일상생활은 화제(話題)가 아니었지만 화제가 출현할 수 있는 기초 혹은 전제(前提)였다.

이러한 시기에 애호자들이 관심을 가졌던 민속현상은 자기생활 이외의 것이었다. 게다가 소위 민속과 관련 있는 것은 생활의 일부 현상 혹은 소수자의 현상이었다. 만약 ‘민(民)’에 대해 명확하게 가리킨다면, 그들은 표준문화의 사회 다수 이외의 소수이며, 동시대의 소수자이고, 사회의 기층(基層)에 위치하고, 주변지역에서 생활하기 때문에 소위 주류집단과는 다른 사람들이었다. 여기에서 민속은 현실생활이 양분(兩分)된 외재적 현상이고, 두 가지 종류의 사람들을 구분하는 표식이다. 이렇게 한 종류를 두 가지로 구분하는 것은 민속학이 흥기할 때부터 내재적인 논리로 은연 중 내포되어 있었다. 그것은 서로 다른 방식으로 각기 다른 시기, 또는 다른 사회에 나타나고 있다. 오늘 우리가 민속학을 한 발짝 더 발전시키고자 한다면, 바로 일상생활의 개념을 통해 음으로 양으로 나뉜 것을 ‘합(合)’해야 한다.

선진국에서 민속은 소수집단을 가리키지만, 민속 개념이 중국에 들어와서는 오히려 기본집단을 가리키게 되었다. 중국 근현대에 서학(西學)의 제반 학문이 들어올 때는 전산업화(前山業化), 전근대 사회의 국가였다. 서양 민속학의 문체(文體, style)와 항목(item)을 그대로 따라한 결과는 바로 기본적인 일상생활을 모두 민속에 포함시켜야 한다는 것이다. 우리 민속의 ‘속(俗)’은 다수인의 생활방식이고, 우리 민속의 ‘민(民)’은 사회의 다수이다. ‘민’은 사회의 기본 집단이지만 주도적인 집단은 아니다. 왜냐하면 또 다른 새로운 계급, 새로운 현대문화 교육을 받고 주도권을 쥔 계급이 중국에서 형성되고 확대되었기 때문이다. 이들은 장기적으로 볼 때는 비록 사회의 소수이지만, 문화의 주도권자이고, 사회범주를 갈라서 나누는 사람들이다. 민속학자도 이 계급에 속한다. 오늘 토론에서 명백히 인식할 수 있었던 것은, 중국민속학에서 가리키는 민속의 민은 이제껏 모두 주류집단을 말하는 것이었고, 언제나 주목한 것은 주류집단이었고, 주류집단의 이야기를 말했다는 점이다. 비록 초기 학술에서 우리가 이런 명확한 표현을 하지는 못했지만 말이다. 이러한 기본적 사실에 대한 자각적 인식은 국가의 주류집단

에 관심을 갖고 있는 우리들의 초심을 견지하는 데 도움이 된다. 이걸 해내려면, 우리는 일상생활 개념의 도움을 받지 않을 수 없으며, 명확하게 그것을 말하고 사용할 수 있어야 한다.

개혁개방 이후, 중국의 도시화와 산업화는 가속적으로 발전하여, 오늘날 볼 수 있듯이 중국의 도시 인구는 통계상 이미 50%를 초과하였다. 그리고 더 많은 사람들의 일상생활의 기본적인 측면이 비슷하여, 학교교육, 명절과 경축일, 일생의례에서부터 의식주행(衣食住行)의 소비에 이르기까지 서로 유사한 사회다수를 형성하였다. 이 시대의 민속학자는 개혁개방 이후의 시대적 변화를 온전히 느끼고 있다. 이러한 생활변혁에 대해 우리는 두 가지 모순된 견해를 제시하였다. 1) 도농(都農) 주민은 일상 생활에서 갈수록 많은 자유선택에 직면하여, 전통 민속이 대량으로 활성화되고, 도농 각지에서는 각종 방식으로 전통의 모습이 회복되고 있다. 우리는 이를 ‘민속 부흥’이라 환호하고 있다. 2) 전통 장르(體裁)의 민속이 농촌 사회에서 변화(蛻化)하고, 파편화하고, 부분 소실되는 것을 관찰하며, 우리는 놀라서 ‘전통문화의 멸절 위기’를 외치고 있다. 사실, 민속현상을 놓고 볼 때, 두 가지 모순된 견해는 동일한 하나의 일상생활이 변천한 다른 차원을 이야기하고 있는 것이다. 사람들은 과거 40년 동안 비교적 자유롭게 자신의 생활방식을 선택할 수 있는 기회와 조건을 갖추고 있었다. 전통 민속도 물론 선택범위에 있었고, 국가는 사람들의 전통 민속에 대한 선택을 존중하고 이용하는 것을 새롭게 배우게 되었다. 그러나 사람들의 선택은 자주적이고, 창의와 개혁이 넘친다. 그래서 전통 민속은 또 다시 각종 방식으로 다른 문화와 뒤섞이고, 혼합되고 융합된다. 앞의 절반으로 보면 민속 부흥이고, 뒤의 절반으로 보면 민속 탈바꿈이다. 만약 우리가 일상생활의 개념을 빌려 생각해보는다면, 이러한 복합 현상이 바로 현대사회의 정상적인 모습이라는 것을 알 수 있다.

만약 우리가 민속 장르와 구체적인 사항의 불가변(不可變)에 집착한다면, 표준적인 민속 집단(group)의 감소에 실망할 것이다. 이러한 추세에 따라 우리는 사회의 다수 군중(crowd)의 역사가 바뀌고 있는 것에 관심을 가진 적이 있는데, 그것은 이 주류 군중이 유실되면서 천천히 소수 군중이 되어버렸기 때문이다. 만약 우리가 여전히 사회의 다수 군중에 관심을 갖는다면, 우리는 자신의 학술을 재조정하여 여전히 새로운 주류 군중에 관심을 가질 수 있는 능력이 있도록 해야 한다. 만약 우리가 주류 군중에 관심을 갖는 것을 학술전통으로 삼는다면, 즉 지금까지 항상 소수 군중에 관심을 갖는 영국식의 그런 것이 아니라면 말이다. 물론 중국민속학 발생 초기의 사회 다수에 대한 관심과, 현재 자신의 사상을 새롭게 조정하여 형성된 사회 다수에 대한 관심은, 합의가 서로 다른 두 가지 단계(stage)이다.

우리가 말하는 신문화, 특히 신문화운동¹⁰ 결과인 문화혁명과 다시 그 이후의 문화대혁명은 고전적인 민속에 대한 충격과 파괴를 불러왔다. 우리는 한편으로는 이 과정을 민속학의 외부현상이라고 간주할 수 있다. 즉 이 과정은 민속학이 조성할 수 있는 것이 아니었다는 말이다. 또 다른 한편으로는 그것을 옹당 민속학의 내부현상이라고 간주해야 한다. 민속학이 중국에 들어온 초기에는 잔존문화의 발견과 연구라 정의되었다. 그러나 이와 반대로 소위 민속이라는 것은 어떤 생활의 잔존문화가 아니고 당시 중국의 광범위한 생활 양상이었다. 그러한 것들은 잔존문화가 아니라 온전한 생활현실이었다. 그러나 민속학은 일종의 독특한 사고방식을 제공하였다. 즉 자신의 사회생활의 구체적인 내용을 계속해서 민속의 범주에 포함시켰다. 그리하여 결국 정계(政界)로부터 ‘사구(四舊)’¹¹라 정의되었고, ‘봉건’, ‘미신’, ‘낙후’의 꼬리표가 붙어 사회운동의 부정적 대상이 되었으며, 결국에는 기본적으로 거의 부정되었다. 중국사회의 이러한 생활 변천이 비록 민속학의 책임은 아니지만, 필자는 이렇게 말하고 싶다. 즉 이러한 과정은 민속학이 참여한 과정이고, 민속학의 사상방식은 이 과정의 정책과 책략의 학술대표이다. 민속학자는 비록 숫자상으로는 소수지만, 사상방식에 있어서는 전략적인 결정을 내리는 엘리트(policy-making elite) 중의 전형적인 대표라고 할 수 있다. 그러므로 민속학을 통하여 우리는 현대 체제와 현대 의식형태가 일반 국민의 일상생활을 어떻게 바꾸었는지 진정으로 이해할 수 있는 것

이다.¹²

전통 민속이 끊임없는 문화혁명 중에 정말 소실되었는지의 여부는 결코 간단한 문제가 아니다. 어떤 때 말하는 소실은 실제로는 보이지(발견되지) 않는 것이고(invisible), 공공 공간에서 나타나지 않는 것으로, 이것은 공공 공간의 사실이다. 그러나 이것이 바로 일상생활의 사실이라고 하기에는 충분하지 않다. 일상생활의 사실에 대하여는 전문적인 조사를 통해서야 비로소 분명하게 할 수 있다. 그 시대에서는 어떤 학문도 이러한 조사를 할 수 없었다. 어찌 되었든, 공공영역에서 전통 일상생활 방식은 정당하게 출현할 수 없었다. 그것은 모든 군중이 전통 일상생활 방식의 정당성을 표현하는 것을 잃어버렸기 때문이다. 이것은 역사적 사실이다. 우리는 다른 측면에서 문화혁명은 결코 성공하지 못했고, 그래서 비로소 이후의 민속 부흥이 있었다고 말할 수 있다. 전체 의식형태 환경이 더욱 깨어있고, 혹은 더욱 자유로워졌을 때 일상생활은 또 다시 새롭게 ‘튀어나올’ 수 있다. 예전의 지상 하천(surface stream)이 지중천(subterranean stream)으로 변하고, 현재 이 지중천에서 물이 ‘뿜어져’ 나와 다시 지상 하천이 될 수도 있다.

민속 부흥은 두 가지 차원에서 볼 수 있다. 하나는 다시 출현한 것이고, 다른 하나는 다시 정당화된 것이다. 그러므로 민속 부흥은 단순히 민속 현상만이 아니라 사회역사 현상이기도 하므로, 반드시 전체 사회과정에 놓고 인식하여야 한다. 우리는 민속의 형식연구를 계속 추진하여 어떠한 민속이 전승되고, 어떠한 것이 변화하는지를 볼 수 있다. 하지만 더욱 필요한 것은 민속을 사회생활과정에 놓고 인식하는 것이다. 종징원(鍾敬文) 선생은 이 민속 부흥의 초기에 민첩하게 민속을 생활에 놓고 보아야 할 필요성을 발견하고, 생활을 중국민속학의 발전 전도(前途)와 함께 연계시켜 민속이 일종의 생활문화의 이념이라는 점을 제시하였고, 생활 개념으로부터 민속 이론을 세우는 새로운 길을 열었다.¹³ 우리는 후학으로서 이 사상을 계승하였고, 다만 명확한 철학적 근거가 있는 ‘생활세계’, ‘일상생활’의 개념을 채택하였다.¹⁴ 이러한 계속된 학술적 노력은 민속학으로 하여금 현대 철학의 토대를 갖추게 하였고, 사회과학의 규범적 방법을 제어할(control) 수 있게 하였다. 바로 지금과 현실에 대한 개입능력을 구비하여, 민속학이 문학과 역사 취미의 학문에서 사회와 민중의 현실에 대한 관심을 갖는 능력이 있는 학문이 되게 하였다.

3. 일상생활 민속학의 핵심문제

민속학이 민속을 연구하는 학문에서 일상생활을 연구하는 학문으로 되려면, 분명 일상 언어와 경험의 의미에서 이러한 전환을 해볼 수 있다. 즉 민속학자는 사적(史籍)에서 자료를 정리할 수도 있고, 생활 속에 가서 현지조사를 할 수도 있다. 그렇지만 이러한 전환은 심층적인 면에 있어서 일련의 철학 및 이론의 문제와 관련이 있다. 그중에서 가장 두드러진 것은 일상생활 속성에 대해 경계를 정하는 문제이며, 그리고 일상생활의 이치상 당연성은 핵심적인 문제이다. 일상생활에 대한 철학적 해석은 풍부한 문헌을 축적하고 있다. 필자의 학술적 소양으로 이에 대한 총론을 논하기는 충분치 않다. 필자는 단지 여기서 학자들이 많이 언급할 수 있는, 일상생활 속성에 대해 개괄하고 있는 몇 가지 요점을 논의하고자 한다.

첫 번째로 논하고자 하는 것은 일상생활의 기성성(既成性)이다. 이것은 개인 존재에 대한 무조건적 인정과 연관되며, 개인과 사회의 생활은 이미 일종의 현실 존재라는 것에 대한 충분한 인지도. 한 사람이 이미 그곳에 있고, 사람으로서의 존재, 사람으로서의 활동, 만약 이미 그곳에 존재한다면, 그것은 아주 중요한 사실이며, 부인할 수도, 거절할 수도, 서로 상의할 여지도 없는 문제이다. 인류로 받아들여지는 진정한 생명이 이미 그곳에 있다면, 이것은 당신이 하는 모든 생각에서 반드시 우선적으로

인정해야 할 상황이고 국면이다. 사람이 이미 세상에 있다면, 즉 한 아이가 이미 태어난 것과 같고, 한 이민자가 이 도시와 국가에서 반평생을 살았다면, 당신이 어떠한 생각을 하든지 간에, 각종 가능성을 다시 고려한다고 해도 이 존재를 인정하는 것을 전제로 해야 한다. 한 사회는 각종 조건 속에서 답습되어 내려왔고, 생활도 또한 자신의 궤도에 따라 온 것이다. 볼 수 있는 것과 볼 수 없는 모습으로 갑자기 면전에 ‘출현’한다면, 당신이 무엇을 생각하든지 간에, 무엇을 피하든지 간에 당신이 영향을 미칠 수 있는 것은 아주 제한되어 있다. 비록 당신의 생각과 행위가 목전의 사회생활에 영향을 미칠 수 있다 해도 생활 자체의 질은 자신의 변화 계절이 있다는 것을 과소평가할 수 없다. 역사상 단일 행동이 기성의 일상생활에 미친 영향은 모두가 아주 제한적이었다.

개인과 사회의 차원에서 일상생활의 기성성을 인정하는 것은 확고한 인권 관념과 풍부한 윤리 관념을 함축하고 있는 것으로, 사람에 대한 존중, 사람으로 구성된 사회에 대한 존중으로 나타난다. 또한 지식생산의 방법과 한도를 제약하는 것으로, 개인과 사회 전체를 다함께 고려하는 것에 대한 필요와 곤란으로 나타난다. 인류는 각종 제도를 발명하여 참된 개인에 대한 관심과 보호를 지지하고 있다. 예를 들어 보편적인 가정제도는 개인의 기본적이고 최저보장적인 기제를 정면으로 다룬다고 이해되고 있다. 개인의 장애(disability) 정도가 더 이상 어떠한더라도 가족이 있어 기꺼이 간호할 수 있으며, 개인이 아무리 우매하고 어리석더라도 부모는 포기하지 않으며, 개인이 아무리 사악하더라도 가족은 최대한 포기하기를 원치 않는다. 문명의 발전, 특히 제2차 세계대전 종료 이후 세계문명의 주류는 개인의 존엄과 사회 존중의 포용을 끊임없이 확대해 가고 있다. 그리고 전문 영역에서도 우리는 갈수록 겸손하고, 개인과 사회에 대해 전지전능한 지식을 갖는 것이 불가능하다는 것과, 우리의 유한한 연구과제 속에서 특정 개인과 사회에 대한 인지(認知)와 전모(全貌) 사이에는 많아야 단지 구우일모(九牛一毛)의 관계일 뿐임을 인식하고 있다. 그리하여 우리는 타인과 사회에 대한 독단(arbitrary)이 필연 줄어들게 되었다.

두 번째로 말하고자 하는 것은 일상생활의 미완성성과 개방성이다. 일상생활은 사람과 사회의 생명이 부단히 이어지는 끊임없는 과정이기 때문에 영원히 정론(定論)은 없다. 우리가 어떤 일상생활에 개입하는 것은 살아있는 생명을 대면하는 것이며, 각종 사회관계의 무한한 활력을 대면하는 것으로, 무한한 가능성을 대면하는 것이기도 하다. 개인 일생의 풍부한 가능성은 이미 끊임없이 묻고 이야기해왔다. 그리고 인류의 각종 문화기억, 특히 종교 신앙의 역할로 인해 개인은 비록 ‘죽을’지라도 여전히 각종 방식으로 살아있고, 사후 평가도 때에 따라 변화한다. 사회의 세대 계승과 대체 제도는 사회의 ‘영원한’ 생명을 보증하고 있고, 사회의 새로운 기회를 보증하고 있다. 그러므로 생활은 영원하며 항상 새로운 것이다. 우리가 생활을 이야기할 때, 우리는 변화와 신생(新生)에 더욱 쫓리게 된다. 그러나 우리가 일상생활을 이야기할 때, 우리는 지속과 상태(常態, normal)에 더 치우치게 된다. 그러므로 우리가 ‘일상’에 더욱 편향될 때, 일상생활도 생활임을 등한시해서는 안 된다. 민속연구의 시각에서 우리는 ‘일상’과 ‘생활’의 내재적인 긴장관계를 충분히 인지하여야 한다.

세 번째로 이야기할 것은 일상생활의 자재성(自在性)¹⁵과 비성찰성이다. 우리가 말하는 일상생활은 보통사람을 말하는 것으로, 비전문적이고 비엘리트적이고 비의식형태적인 상태를 가리킨다. 통상 이것은 민속의 상태로 가정된다. 만약 민속의 민이 모든 사람이 보통사람이라는 예설(豫設, preinstall)을 세운다면, 우리가 일상생활의 자재성과 비성찰성을 민속의 속성에 투사하는 것은 단지 일종의 철학적 사고일 뿐이다. 그러나 우리의 민속학이 오랜 시간 민속의 민과 특정한 집단을 대응시키는 상황 하에서, 우리가 민속의 속성을 이렇게 본다면 아주 첨예한 문제가 발생한다. 우리가 이야기하는 일상생활은 사람의 일상생활을 이야기하는 것이고, 이 사람은 당연히 무엇보다 먼저 개체(個體)이며, 피와 살이 있는 생명이고, 개인적 감정과 의식이 있으며, 동시에 또 집단으로 존재하여 자신의 커뮤니티와 조직(organization)이 있으며, 이렇게 해서 특정한 정체성과 특정한 집단의식을 갖고 있는 민족, 교

회, 국가를 구성한다. 그래서 개체와 집단의 층위(level)로 볼 때, 우리가 마주하고 있는 것은 주체(主體)이며, 능동적이고 적극적인 의지를 갖고 있는 주체이며, 자위적이고 성찰능력이 있는 주체라는 것을 인정하지 않을 수 없다. 이것은 일상생활의 자재성과 비성찰성과는 긴장관계를 형성한다. 달리 말하면, 만약 우리가 일상생활을 하나의 실천 개념으로 본다면, 그것은 분명 우리가 연구하는 대상을 전면적이고 정확하게 보는 데 불리하다. 우리가 일상생활의 사람을 보는 것은 곧 사회실천의 주체를 보는 것이다. 우리가 그들을 주체로 간주할 때, 우리는 일상생활의 자재성과 비성찰성에 얽매어서는 안 된다.

오늘날 우리가 민속학의 발전을 꾀하는 것은 민속학의 역사적 지향(orientation)에 현실적 지향을 더하기 위함이고, 민속학의 학술적 관심에 실천적 관심을 더하기 위함이다. 우리는 민속학으로 하여금 이 시대의 사회적 실천에 개입하게 하여야 하고, 민속학으로 하여금 연구대상을 실천적 주체로 보도록 하여야 한다. 그러므로 우리는 오늘날 그들을 생활의 능동체로 만들 수 있는 사상 방법을 찾아야 한다. 만약 우리가 철학에 국한되어 단지 그들을 엘리트 연구의 자재적, 비성찰적 대상으로만 본다면, 이것은 이 시대의 사상과 윤리와 전혀 맞지 않는 것이고, 국가의 주인공을 육성하는 데 참여해야 하는 민속학의 사명과도 서로 동떨어진 것이다. 대중을 혹은 우리에게 익숙했던 낙후 집단을 피동적인 존재로 간주하는 것은, 산업화가 흥기한 후 아주 긴 시기에 걸쳐 존재한 엘리트주의(Elitism)의 대중문화관이다. 군중은 군氓(群氓, the great unwashed)이고, 아둔하고, 걱정과 비이성에 의지하여 난폭함에 휘말려든다고 보았다. 이렇듯 보통사람을 부정적 의미로 보는 것은 중외(中外) 엘리트주의의 사상 전통이다.

이러한 엘리트주의의 전통과 일상생활이 연결된 대표적인 사상은 ‘일상생활 비판’이다. 일상생활 비판이 철학의 범주로 명확히 표현되기 시작한 것은 1990년대 이래이다. 일부 서양 철학사상이 소개되어 들어와 중국사회의 사상관념이 ‘현대’적 가치와 어떻게 부합하지 않는지 검토하는 데 쓰였다.¹⁶ 그러나 일상생활 비판의 각종 구체적 표현은 일찍이 신문화운동 시기에 중국 사상과 학술의 주류였었다. 역사적으로 보면, 그것들은 한때 정치적 정당성(political correctness)¹⁷의 일이었다고, 당시에는 모두 필요성이 있었다. 중국은 되도록 빨리 현대화를 추구해야 했고, 반드시 자아 개조를 해야 했다. 일반 백성은 개조가 늦고, 일상생활에 변화가 일어나기란 아주 어려웠기에 지식인들의 비판을 통해 추동(推動)하기 위함이었다. 이것이 바로 우리가 겪은 일상생활의 각종 비판과 혁명이다. 즉 생활방식에서부터 우리 스스로를 개조하고, 전통적 민속활동을 부정하고, 우리 사회 일체의 기정(既定)의 것들을 개조함으로써 새로운 사람(新人), 새로운 생활(新生活), 새로운 사회(新社會)를 만들기 위함이었다.

그러나 지식인이 주도한 일상생활 비판은 예견치 못한 정치적 결과를 포함하고 있었다. 보통사람들은 스스로 자신의 정당성을 증명할 수 없었고, 심지어 체제와 기제(機制) 또한 보통사람들이 스스로 정당성을 증명할 수 있는 권리를 보호하지 못하였다. 왜냐하면 보통사람들은 장기간에 걸친 사상교육 운동과 사회개조운동 중에 단지 피 교육과 개조의 대상이었으며, 심지어 전체 국가의 공공정책의 이념과 논리에서도 역시 그들은 주체가 될 수 없었고, 정치적으로 정당할 수 없었다. 윤리적으로 말하면, 그들은 생활하고 있으나 그들의 생활은 하나의 오류(誤謬)였다. 그러므로 이러한 국민은 사회다수이지만, 반드시 교육을 받아야 하는 대상, 개조를 받아야 하는 대상이었다. 그렇다면 현대문명이 표방하고 있는 평등, 자유, 민주가 이 구도 하에서 실현될 수 있는 기회는 어디에 있는가? 이렇게 교육자와 피교육자의 관계가 국가체제에 의해 고정된 구도 속에서 현대문명의 가치는 실현할 수가 없는 것이다. 그래서 조정할(reconcile) 수 없는 모순이 출현했고, 장기간 계속되고 있는 것이다. 우리는 현대국가가 되길 바랐고, 그 과정은 우리로 하여금 자신의 사회가 평등, 자유, 민주의 현대문명 가치를 실현할 수 없도록 하였다. 이것은 단지 중국민속학의 곤경만은 아니며, 전 중국의 사회과학과 전 중국 사상계의 총체적 문제이기도 하다.¹⁸ 우리가 민속학의 내재적 성찰로부터 이러한 총체적 문제를 성

찰하는 것은 일종의 역사적 사명이다. 민속학의 학술과 조직단체 참여가 이러한 국면을 조성하였기 때문에 민속학을 하는 사람은 이러한 교착상태를 타파해야 할 책임이 있고, 우리들의 사회에 현대국가와 현대문명이 서로 잘 드러날 수 있도록 수립하고, 역할을 발휘할 수 있도록 하여야 한다.

네 번째로 이야기할 것은 이치상 당연성(理所當然性)이다. 일상생활의 이치상 당연성, 혹은 당연성(‘이치상’을 괄호 안에 놓는다), taken-for-grantedness는 일상생활이 기성사실로서 인정되고 받아들여지는 것을 말한다. 대중의 관념과 의견을 존중하는 것이 우선시되는 사회에서 우리는 일상생활의 이치상 당연성이 모종의 사회현실이라는 것을 비교적 잘 이해한다. 그러나 장기간 일상생활 비판에 영향을 받은 중국사회에 있어서 보통 사람의 일상생활은 현대의식형태 속에서는 오히려 부정적이고 소극적이다. 우리는 민속조사 중에 대개 이러한 현실을 대표하는 사례를 본 적이 있다. 민속의 민은 항상 스스로 남보다 못한 것을 부끄러워한다. 조사 중에 늙은 농민과 교류할 때, 그들은 우리 농촌 농민이 하는 이것은 실제로는 미신이라는 말을 한다. 조사자의 반응을 보고서 그들은 비로소 전략을 세운다. 만약 당신도 그것이 어떤 미신이라고 인정하면, 그는 한 가지 전략을 만들 것이고, 만약 미신인지 아닌지 여부에 개의치 않는다면, 그는 또 다른 전략을 짤 것이다. 만약 당신이 단연코 미신이 아니라고 하고, 그의 명성과 재능을 특별히 마음에 들어 한다면, 그는 완전히 다른 상호 반응(interact)을 하면서, 다음에 이어지는 그의 표현은 또 다른 내용일 것이다.

현대에 들어선 이래 우리의 주류 정치서술이 보통사람을 폄하하지는 않지만, 보통사람은 사상상 줄곧 교육을 받을 대상이며, 보통사람의 일상생활은 실천상 줄곧 개조의 대상이었다. 신문화운동 이래, 정치와 사상의 엘리트는 줄곧 중국 사회를 하나의 큰 교실이라 보고, 미성년자를 대하는 태도로 보통사람을 대했으며, ‘도의상 의무감(duty-bound)’으로 그들에 대해 부단히 교육을 진행하였다. 그러나 엘리트들 자신은 결코 일이관지(一以貫之)의 것이 없었기에, 십년은 이렇게, 또 다른 십년은 저렇게 하였다. 심지어는 1년 중 앞의 반년은 이렇게, 뒤의 반년은 저렇게 항상 변하고 변했다. 그러나 이러한 사상구도 속에서 늘 발전이 없었던 것은 인민이지, 결코 그들 자신이 성숙하지 못한 것이 아니었다. 그들은 국민의 것이 성숙하지 못했다고 가르치고자 했고, 그 결과 국민은 학생신분을 벗어날 수 없었다. 이러한 구도 속에서 보통사람은 독립적으로 사고할 수 있다고 믿어지지 않았으며, 체제로부터 정치적 정당성을 지원받지 못하였다.

이러한 상태에서 보통사람의 일상생활이 이치상 당연하다고 말하는 것이 어떻게 가능하겠는가? 그들의 일상생활은 늘 꽤 그렇지 않은 것으로 여겨졌고, 어떤 경우에는 전혀 그렇지 않은 것으로 여겨졌다. 그러나 개혁개방 이래 인민은 더욱 많은 자유가 생겼고, 그래서 자신이 좋아하는 문화형식을 선택할 수 있고, 가정에서나 사회에서나 그들은 자신의 행동이나 능력으로 자신의 국가와 사회 속에서의 지위를 바꾸고 있다. 현재는 이미 많은 실마리를 통해 “사회를 큰 교실로 보고, 민중을 미성년으로 보는 것”이 엘리트(정치엘리트이던지 학술엘리트이던지 간에 관계없이)들이 더욱 더 원했던 희망 사항이라는 것을 알 수 있다. 관찰되고 평판을 받던 보통사람들은 갈수록 자기의 자신감을 얻고 있다.

보통사람들이 자신감을 갖게 된 기회는 여러 측면에서 왔으며, 그 근원은 일상생활의 정당화를 추동(推動)한 것이다. 1) 첫째, 민중 상호 간에 정당성을 부여하는 것이다. 엘리트는 그들에 대해 그렇게 여기지 않고 있지만(不以爲然), 그들 상호 간에는 그렇게 여긴다.(以爲然) 그중 가장 중요한 방식은 자원(自願) 결사(結社)이다. 동일한 가치와 필요는 상호 간의 찬성과 깊어짐이 있어야 하기 때문에, 커뮤니티를 결성하여 자기의 목표를 실현하는 것이다. 이것은 바로 스스로 조직하는 방식으로 자신이 즐거워하는 일을 하는 것이며, 자신이 옳다고 여기는 일을 하는 것이며, 자신의 도덕에 부합하는 일을 하는 것이다. 2) 둘째, 지방정부의 민간조직과 민간문화에 대한 인정이다. 각 지방에서 현지 정부는 민중의 지혜와 역량이 지역발전에 참여하는 것을 필요로 한다. 그리고 지역 민간문화를 직접적으로 이용하여 지역특색을 창조하고, 지역적 정체성을 강화한다. 그래서 각종 지역 명절과 경축일,

지역의 활력은 모두 민중에 대한 긍정과 인정에 있으며, 이것은 실제로 지방정부와 민중 상호 간에 합법성과 정당성을 부여하는 과정이다. 3) 물론 이 과정에서 국가는 확실히 민간과 지방의 변화에 적응하고, 제도체계를 조정하고, 다양성의 사회를 받아들여 본래 정당성이 없었던 조직과 문화로 하여금 암묵적 허가와 암묵적 인정을 받게 하며, 아울러 일련의 것들에 대해서는 선택적으로 정식 인증을 하기도 한다. 그중 가장 큰 규모의 국가행위 중 하나는 다수의 민간조직에 합법적 지위를 부여하는 것이고, 다른 하나는 민족 민간문화 중에서 대표적인 것에 대해 국가유산의 지위를 주는 것이다.

이러한 중대한 변화 추세는 아직 온전한 총체적 서술로 자리를 잡지는 못했다. 만약 학리적(學理的)으로 일상생활의 이치상 당연성을 설명하지 못한다면, 일상생활의 중건(重建) 과정 에서 민속학의 사회적 역할을 발휘하지 못할 것이며, 그렇다면 일상생활의 민속학을 창도하는 것은 중대한 의의를 드러내지 못할 것이다. 여기서의 곤경은 한편으로는 우리 사상의 곤경이며, 다른 한편으로는 우리 이 시대가 아직 자신의 길로 완전히 걸어 나오지 못한 것이기도 하다. 그렇다면 이 곤경이 타파되려면, 우선 이 시대가 자신의 길을 걸어 나올 수 있기를 바라야 할 것이다. 사회가 자신의 길을 탐색하는데 있어, 학술은 반드시 민감하게 발견할 것이다. 사회실천과 협력하여 이론이 뒷받침되는 실천과, 실천으로 지탱되는 이론사고가 서로 동시에 진행되어도 충돌하지 않는 관계가 되어, 상호 촉진하여 함께 현대의 곤경으로부터 헤쳐 나와야 한다. 필자는 무형문화유산보호가 중국에서 이루어진 10여년이 때마침 우리에게 이런 변화의 기회를 제공하였다고 본다.

4. 일상생활의 미래민속학

‘무형문화유산(intangible cultural heritage)’은 마법적인 기능이 있는 개념으로, 서양의 것과 토속적인 것, 전통적인 것과 미래적인 것, 국가적인 것과 민간적인 것, 의식형태가 정확한 것과 일반 국민이 즐겨 듣고 보던 것이 서로 충돌하지 않을뿐더러 상호 융합하고 있다. 이 개념이 2,000년 이후 중국에서 점점 유행하면서 중국인은 그것을 이용해 문화상의 큰 문제를 해결하였다. 민속학자가 그 속에 적극적으로 참여하였으며, 무형유산보호에 의견을 제공하는 다량의 글들을 발표하였고, 성과도 현저하였다. 그러나 이러한 참여가 거꾸로 어떻게 민속학의 발전을 촉진하였는지는 오히려 심도 있게 다루어보지 못했던 의제이기도 하다.

무형문화유산보호는 유네스코에서 1980년대부터 세계문화사업 추진을 강화하면서, 반복적인 토론과 테스트를 거쳐, 2003년 「무형문화유산보호공약」과 이에 딸린 각종 사업위원회로 결실을 맺었고, 인류 무형문화유산 대표작 목록, 긴급보호목록, 보호 시범항목 목록의 심의, 공포와 보호로 현실화되었다. 현재 전 세계에는 이미 140개 국가에서 이 공약에 서명하였다. 그러나 어떤 나라도 중국 정부처럼 이렇게 열심이지는 않았으며, 어떤 국가의 지식계에서도 중국학계와 같이 이렇게 몰입하지는 않았다. 재정의 투입뿐만 아니라 국가 입법에서부터 지식계의 연구 투입에 이르기까지 중국은 전 세계적으로 가장 두드러진다. 필자가 추측하기에 전 세계 모든 국가정부의 투입을 합해도 중국 정부에서 투입한 자금만큼은 안 될 것이고, 전 세계 모든 언어로 발표된 글을 합쳐도 무형문화유산에 관한 중국어 문장만큼은 안 될 것이다.

중국은 2004년 법률절차를 완성하여 「무형문화유산공약」에 가입하였고, 2005년 국무원에서 「문화유산보호를 강화하는 것에 관한 통지」와 함께 「우리나라(중국) 무형문화유산 보호 업무를 강화하는 것에 관한 국무원 관공청의 의견」을 공포하였다. 2006년 첫 번째 국가문화유산일(매년 6월 둘째 주 토요일)에 제1차 국가급 무형문화유산 대표작 목록을 발표함으로써 거국적 동원과 각 지방에서 참여하는 ‘무형유산보호(非遺保護)’ 운동을 일으켰다. 2011년 「중화인민공화국 무형문화유산법」을 반포하

여 실시하였고, 2014년에 이르기까지 전국적으로 4차에 걸쳐 1,372항목에 달하는 국가급 무형문화유산 대표작을 공포하였고, 1,488명의 국가급 무형문화유산 전승자를 명명하였다. 31개 성(省, 시와 자치구)은 각자의 목록을 만들었고, 3차까지 8,556항의 무형문화유산이 포함되었고, 성급(省級) 무형문화유산 대표 전승자는 이미 9,564명에 달하고 있다. 이 기간에 중국 정부는 각 지방을 동원하여 유네스코 조직의 인류 무형문화유산 대표작 목록과 긴급보호목록 및 보호 시범목록에 들어가도록 적극 신청하게 하였다. 2015년까지 이미 38항목(총수의 약 10분의 1을 차지)이 이 3개 목록에 들어가서 유네스코 조직이 인정하는 인류 무형문화유산이 되었다. 이 시기에 문화부는 18개 국가급 문화생태보호시험구역을 건립하는 것을 비준하였고, 그중의 단지 2개만 현(縣) 단위 범위이고, 기타 모두는 지구(地區)¹⁹ 혹은 여러 개 지구의 범위를 포괄하고 있다. 목록체계가 선택적으로 단일 문화유산 항목을 보호하는 것이라면, 문화생태보호시험구는 지역의 민족 민간문화를 전면적으로 보호하는 것이다.

무형문화유산 보호는 중국에서 결코 단지 하나의 전문적인 항목만을 의미하지는 않으며, 하나의 사회운동이기도 하다. 전국인민대회의 입법 보호를 받고, 일련의 공공행정의 지원도 있어서 광범위한 사회참여를 이끌었으며, 주류사회의 민간문화에 대한 편견을 바꾸었다. 장기간 폄하되었던 민간문화에 적극적인 가치를 새롭게 부여하였고, 법률로 정하는 방식에 의해 그것들의 공공문화적 지위를 인정하였으며, 정부가 지원하는 문화와 풀뿌리 문화가 서로 결합해서 시대의 공공문화 구도를 새롭게 만들었다. 기본적으로 도서관과 학교가 위주가 되는 정부문화와 민속성을 띠는 풀뿌리문화가 사회생활에 있어서 서로 구분되고 분리되던 시대와는 기본적으로 이별을 고하였다.

이 운동은 근대 이래 신문화운동이 변천되어 이루어진 문화혁명이었고, 다시 변화되어 문화대혁명의 사회적 결과에 대한 대항, 혹은 오류 정정이었다. 보통 국민의 민속생활, 일상생활은 드디어 부단히 부정되던 역사적 흐름을 견뎌내고, 국가의 공공 화두에서 정식적인 지위를 획득하기 시작하였다. 필자가 보기에 무형문화유산 보호는 사회운동이 되었고, 이와 관련된 의제(議題)는 구체적인 항목이 어떻고, 구체적인 전승자가 어떻고의 문제가 아니라, 무형유산이 전체 국가체제의 중대한 개혁에 기회를 가져왔다는 점이다.

필자가 앞에서 말했듯이 중국은 신속한 현대화를 추구하고, 새로운 사람 새로운 생활을 부각시켜야 했기 때문에 전통적인 일상생활을 부정하였다. 결과적으로 보통사람은 (언행, 의견, 행동 등에 있어) 이치상 당연히 정확한(정당성이 있는) 것이 인정되지 않았고, 또 이치상 당연히 자신의 가치를 표현할 수 있는 권리와 기회를 자연적으로 갖고 있다는 것이 인정되지 않았다. 그래서 공공생활에서 진정으로 평등과 자유와 민주라는 현대문명적 가치를 실현시키기가 어려웠다. 무형문화유산 보호가 운동이 되면서 사실상 이러한 곤경은 이미 타파되었다. 중국사회는 무형문화유산 개념에 대해 왜 이렇듯 각별한 애정을 보이고, 아낌없이 쏟아 붓는가? 여러분들은 사실 드러내지는 않지만 마음으로는 이해하는 묵계(默契)가 있다. 무형문화유산 보호는 일부 개인의 일시적인 충동이 아니다. 사회운동이 되고, 정부와 공민(公民)이 계획하고 협상하는 공동 사업이 되었다는 것은 그 배후에 깊은 의미가 있고 가치추구가 있다는 것을 의미한다. 이 배후의 가치추구는 사실로 검증할 필요가 있고, 연구로 명백히 밝힐 필요가 있다.

물론 이것은 요형히 중국사회에 유입되어(inrush) 가져온 문화상의 혁명적 변화라고 말할 수 있다. 사실 좀 더 정확히 말한다면, 우리는 줄곧 현대적 곤경을 타파하기 위해 노력했지만 그 방법을 얻지 못하다가, 결국에는 뜻밖에 문제를 해결하는 첩경을 찾은 셈이다. 무형유산 보호는 확실히 오래된 난제를 쉽게 해결하였다. 미신(迷信)을 예로 들 수 있다. 어느 누가 미신이 좋은 것이라 증명할 수 있을까? 개혁개방 이래 민간신앙이 회복되려고 할 때, 많은 학자들은 미신의 현실적 기능을 해석하였다. 즉 미신이 전부는 아니고, 신도(信徒) 또한 덕을 쌓고 선을 행하며, 효도를 이야기하며, 사회에서 좋은 사람이 되라고 용기를 북돋아준다. 비록 그 사상은 틀릴지라도, 그로 인해 생겨나는 사회

적 기능은 객관적으로 긍정적이기에 포용해야 한다는 것이다. 의식형태 부분을 약간만 조정하여 비공식적으로 존재의 공간을 남겨두면 된다. 하지만 절대로 어떤 명분을 주어서는 안 되는데, 이것은 어느 누구도 미신이 합리적이라는 것을 증명할 수 없는 이유 때문이다. 그런데 무형문화유산 보호 시스템의 작동(operation) 절차는 자체의 특유한 방식으로 미신이 문제가 되지 않게 했다. 어떤 방식으로 미신이 문제가 안 되게 하였는가? 재 명명(再命名)이다. 묘회(廟會), 조상 제사, 중원절(中元節)은 모두 ‘미신을 믿는’ 민속이다. 그러나 현재는 그것들을 ‘무형문화유산’이라 명명하여 법정 보호대상으로 삼았고, 당사자는 단번에 ‘미신’이라는 모자를 벗어버렸다. 묘회 등은 각급(各級) 정부가 명명한 무형문화유산 대표작으로 미신은 문제가 아니었다. 미신은 문제가 되지 않을뿐더러, 미신내용은 오히려 어떤 보장이 뒤따르게 되었다. 왜냐하면 그것은 묘회, 조상제사의 진실성(authenticity)을 구성하는 요소이기 때문이다. 예를 들어 허북성(河北省) 범장(范庄) 마을의 용패회(龍牌會)가 군중에게 간향(看香)²⁰을 해주지 않는다면, 북경 동악묘회에서 향불을 사르지 않는다면, 군중들만 이에 동의하지 않는 것이 아니라 정부 또한 동의하지 않는다. 왜냐하면 이것은 문화유산의 완전성(integrality)을 깨뜨리는 것이기 때문이며, 보호기관과 전승자, 정부의 관련 부문이 모두 책임을 져야 한다. 미신 색채를 띠는 민속이 무형문화유산으로 다시 명명되며, 반면적(negative)인 것이 정면적(positive)인 것으로 변하였고, 가급적 빨리 소멸하길 바랐던 부담거리가 정부와 민간이 다 합리적으로 지켜서 영원히 전승해야 할 보배가 되었으며, 힘을 다해 학생 및 학교와 격리시켜야 할 활동에 학생이 참여하고, 학교 문을 들어가도 되는 지역문화가 되었다. 현대의 학교시스템은 현대문화를 전파하는 곳인데, 이러한 민속은 본래 봉건 미신으로 치부되었고, 당연히 학생들을 오염시켜서는 안 되는 것이다. 그런데 지금은 지역 문화유산으로 ‘이치상 당연히’ 학교에 들어가도 된다. 학교는 공공문화를 전파하는 곳인데, 이들 무형유산은 바로 법정 공공문화이다. 현대적 곤경은 의도하지 않았는데도 절로 극복되었다.

무형문화유산 보호는 사회운동이 되었고, 다수의 민간 예인(藝人)에 실질적 혜택을 가져다주었으며, 국가에도 일련의 구조적 이윤을 가져다주었다. 예를 들면, 국가와 민간, 지방과 인류, 과거와 미래의 관계에 있어서의 구조적 변화이다. 첫 번째로 말하고 싶은 것은 각양각색의 민속은 원래는 민간의 것이기 때문에 국가의 것이 될 수 없었다. 왜냐하면 국가가 원하는 것은 또 다른 특질의 문화였기 때문이다. 그것들을 지칭해야 한다면, 과학적이고 민주적이며, 현대적이고 서양적인 것을 사용할 수 있다. 현재는 무형문화유산으로서 그 관계의 논리에 역전이 발생하였다. 민간의 것이기 때문에 국가의 것이고, 더 많은 현대문화라 할지라도 국가의 자이를 상징할 수 없으며, 오직 본토와 민간의 잔존문화라야 이 자격이 있다.

두 번째로 말하고자 하는 것은 무형문화유산 보호는 우리 이 사회로 하여금 지역의 문화와 인류의 문화와의 새로운 관계를 받아들이게 하였다. 전통민속은 바로 전통시대 중국사회의 상하가 함께 누렸던 일상생활 내용이다. 하지만 근현대에는 국가의 체면 있는 문화가 되는 것이 부정되었고, 지역사회에서 잔존하는 것으로 전락하여 외부와 직접적이고 공개적인 연계가 없었다. 그러나 유네스코 인류무형문화유산 대표목록은 때마침 지역의 문화가 국가로부터 인정되고, 국가의 대표적 항목이 되어 인류유산목록으로 신청되어 인류가 함께 누리는 문화가 되게 하였다. 왜냐하면 지역을 충분히 대표하기 때문에 인류가 함께 누리는 것이 될 수 있고, 너의 것이라면 우리 공동의 것도 된다는 간단명료한 논리이다. 이 논리는 실제로 국가가 지역성 민속을 인정하는 데 도움이 되는데, 왜냐하면 국가가 이러한 정도로까지 인정하지 않는다면 유네스코 목록으로 신청할 방법이 없기 때문이다. 그러므로 지역적이야 비로소 국가적이며, 지역적이고 국가적이야 비로소 인류적이다. 문화는 공동체로 인해 나타내어지고, 지역의 커뮤니티나 인류 공동체를 막론하고 영문에서는 모두 커뮤니티(community)이다. 지역, 국가와 인류 대가족은 단지 서로 다른 층차의 공동체이며, 인류의 역사는 실제 줄곧 이러한 서로 다른 공동체가 함께 누리는 특정문화의 수량과 질을 확대해왔다. 유네스코 조직의 목록 개설은 단지

이러한 큰 추세의 한 축진항목일 뿐이다.

세 번째는 필자가 가장 관심을 기울이고 있는 것이다. 무형문화유산 보호는 민간문화를 국가의 공공문화로 인정한 것으로, 살아있는 전승(live transmission)²¹이란 보호이념과 조치를 통해 총체적으로는 민간문화로 하여금 미래가 있음을 강조하고 있다. 이것은 바로 국가의 공공문화 생활 중 ‘과거’와 ‘미래’의 대립관계를 단번에 바로잡은 것으로, 중국 사회정책과 문화이념에 거대한 전환을 가져왔다. 본래 민속은 과거의 것이라 여겨졌고, 미래가 없는 것이었으나, 현재는 오히려 민속이 과거를 대표하기 때문에 반드시 미래가 있어야 한다는 것이다. 문화유산은 반드시 과거적이고 전통적이어야 하는데, 만약 그렇지 않으면 어떻게 유산이 될 수 있겠는가? 무형문화는 살아있는 문화이고, 그것에 대해 보호를 추진하는 것은 곧 각종 공공(公共)과 개인의 자원과 능력을 이용하여 문화유산이 미래에도 여전히 살아있게 하기 위함이다. 무형문화는 우리의 과거를 대표하기 때문에 무형문화유산 대표작에 포함될 수 있는 조건이 되는 것이다. 무형문화는 ‘자연’상태에서 부분적으로 전승되고, 부분적으로 소멸한다. 그런데 문화유산의 체계에 들어가는 것은 비록 실제로는 일부 항목이 어쩔 수 없이 실전(失傳)될지라도 최대한 미래가 있음을 보증하는 것을 의미한다.

일상생활이 민속이라 정의되고, 민속이 무형문화유산이라 명명되는데, 이 두 가지 속에 포함된 시간의식은 아주 다르다. ‘과거’와 ‘미래’가 전자(前者)는 서로 대립하고, 후자(後者)는 서로 이룬다(相成). 원래의 일상생활은 왜 부정해야 하고, 또 어떻게 부정하는가? 그것은 바로 응용민속학으로 대표되는 이념이며, 비현대적인 생활방식은 여러 국가에서 비록 ‘현재’의 보편적이고 주류적인 방식이지만, 그것들을 민속이라고 범주화할 수 있고, 인류의 대역사 속에서는 ‘과거’에 속한 것이다. 국가가 관념적으로나 정치적으로 ‘현재 시제(present tense)’를 부인하는 것은, 사실은 역사과정 중에서 ‘미래’ 존재의 가능성을 부정하기 위함이다. 이와 같이 민속은 전통적이고 ‘과거적’인 속성 때문에 부인(否認)과 부정(否定)을 당하는 것이다. 그렇지만 무형문화유산의 이념 속에 현재는 전통 속성으로 인해 오히려 긍정과 인정의 대상이 되고, 반드시 미래 보장을 받아야 하는 대상이 된다.

그래서 우리는 전체 무형문화유산 보호의 이념과 운동 및 사회적 결과로부터 핵심적인 사상방식과 일종의 시간의식, ‘과거’와 ‘미래’로 하여금 서로 대립되고 서로 이루는 제도적(制度的) 기제(機制)가 마련되는 것을 보았다. 민속학의 학술탐구를 돌아보면, 후샤오웨이(戶曉暉)는 학술적 시간의식 개념을 도입하여, 민속학의 시간의식과 국가의 역사의식, 그리고 그 내재적 연계를 심도 있게 사고할 수 있는 사상적 자원을 제공하였다. 후샤오웨이는 민간문학의 사상방식에 대하여 철학적 해석을 시도하였고, 민간문학서사(民間文學敘事)가 과거와 현재 및 그 개방성이 가져온 미래가능성을 어떻게 포함하고 있는지를 발견하였다. 그는 이론적으로 민속학에 과거, 현재, 미래를 관통시켜서, 중국사회의 문화적 실천, 공공정책 실천이 이미 걸어서 통했던 길과 결합시키고, 일상생활을 끌어들이 민속학의 학문적 시스템 정립과 사회참여를 위해 과거, 현재, 미래가 온전한 시간의식을 확립하였으며, 민속학의 일상생활 연구라는 신천지를 열었다.

우리는 1990년대 초부터 민속학이 과거의 잔존문화 연구지향으로 흐르는 것에 불만이어서, 민속생활의 개념을 이용하여 민속학을 현재까지로 확장하였으나, 민속학에 명확한 미래 차원을 만드는 것은 전혀 생각해보지 못했었다. 심지어 후에 일상생활의 민속학을 논하며 약간의 논리적 난제를 맞이하였을 때에도 미래 차원의 의의는 아직 의식하지 못하고 있었다. 2015년 12월 11일, 북경대학 중국사회와 발전 연구센터,²² 중국 인류학민족학 연구회²³ 민간문화연구 전문위원회가 연합하여 “고전적인 개념의 현대적 해석: 통과의례의 이론과 경험 연구”라는 학술대회를 개최하였다. 장위윈(張譽文), 후샤오웨이(戶曉暉), 필자가 성년례의 장래에 대해 교차토론을 할 때, 필자는 비로소 일상생활 미래민속학의 생각을 명확히 할 수 있었다. 중국민속학의 과거, 현재, 미래의 시간적 연결과 보완, 그것들 간의 연관과 변화가 논리적으로 명확해진 후에야 많은 이론적 문제와 실제적 문제가 더욱 잘 설명될 수

있었다.

우리가 민속학을 초월해서 볼 때, 중국 현대학문은 철저히 미래를 지향하는 학술이라는 것을 분명히 알 수 있다. 중국의 현대화는 일종의 계획의 현대화이고, 전체 사회는 오랜 기간 동안 '미래'를 다루는 것에 의지하여야 비로소 옳고 그른 공공생활을 확정할 수 있는 상태에 처해 있었다. 일부 국가의 학계에서는 인류 문명의 장래와 세계사회의 미래에 대해 꽤 많은 생각을 기울이고 있는데, 사실 중국학술의 강점도 바로 중국의 미래를 이야기하는 것으로, 중국의 학술은 아주 중국주의적이다. 근현대 학술이 흥기하면서, 중국의 총괄적인 문제는 바로 중국의 난감한 처지를 해결하여, 자신으로 하여금 자신이 기대하는 국제적 위치에 다시 서게 하는 것이었다. 오늘날 대대적으로 이야기하고 있는 부흥과 굴기(崛起)는 결코 지금 이 시대에야 비로소 나타난 것이 아니다. 이 주제를 초월할 수 있는 학자는 아주 적고, 또한 아주 어렵다. 국난이 눈앞에 닥쳐 위기 속에 있을 때 우선적으로 해결해야 할 것은 자신의 존망 문제이며, 사실 이것은 어떻게 해야 미래가 있고, 좋은 미래가 있는지의 문제인 것이다. 이러한 상황에서 주도적인 목소리는 바로 새로운 공민(公民), 새로운 문화, 새로운 생활이고, 새로운 중국을 건설하고, 내친 김에 새로운 세계가 열리기를 희망하는 것에 관해서이다. 이것은 우리가 고통스럽게 우리 자신을 바꿔야 하고, 우리가 이미 갖고 있는 문화 정체성을 버려야 하는 것을 의미한다. 그렇다면 무엇이 '새로움(新)'이고, 무엇이 좋은 '새로움'인가? 짧은 시간에 평화로운 방식으로 이 문제에 대한 공통된 인식을 이루기는 아주 어렵다. 그래서 우리는 상호 비판과 상호 치욕, 상호 괴롭힘(torment)에 맞닥뜨릴 수밖에 없었으며, 모두가 온몸에 상처와 고통을 안고 전진하지만, 어느 누구도 언제 목적지에 도달할 수 있을지 알 수 없었다. 수십 년간 서로 상해(傷害)를 가하는 과정을 거치며, 우리가 가장 절박하게 필요로 하는 것은 가장 정제적인 방식으로 공통의 인식에 이르는 기초를 하루속히 찾아내는 것이란 점을 우리 모두는 사실 잘 알고 있었다. 사회는 민간의 방식으로 서면(書面) 전통과 생활 전통 중에서 상호 동일시(identify with)와 공통된 인식에 이르는 기초를 찾는다. 하지만 의식형태 체제상 사유방식을 바꾸기는 아주 어렵다. 왜냐하면 근현대에 정해진, 미래에 대한 추구는 결코 완성되지 않았기 때문이다. 때마침 중국사회가 가장 필요로 하는 절박한 마음상태에 국제사회는 무형문화유산이라는 반가운 단비를 보내왔다.

민속학은 중국 현대학술 체계의 일부분으로서, 당연히 자신의 전공을 이용하여 중국 현대학술의 총체적 추구에 기여해야 하고, 또 민속학의 학술 속에 포함하고 있는 미래 지향을 발견해야 한다. 먼저 민속학은 현대학술의 메스(mess, 수술칼)가 되어야 한다. 이왕 우리가 환골탈태해야 한다면, 어떻게 바꾸어야 하는가? 병을 치료하려면 수술을 해야 하고, 메스를 대야 한다. 민속학은 메스의 기술적 역할을 한다. 즉 일상생활을 민속으로 전환하여 사회로 하여금 무엇을 잘라내 버릴지 명확히 하고, 명확한 부정대상이 있도록 한다. 생활 중의 민속 세부사항(details)은 바뀌었고, 우리 자아도 쇠신된 듯하다. 물론, 우리가 민속학을 말하는 것은 민속학의 학리(學理)와 사유방식을 말하는 것이지, 민속학자를 말하는 것은 아니다. 왜냐하면 민속학자는 수량적으로나 개인적 역할에 있어서 아주 미미하기 때문이다. 실제로 현대사상과 학술계에서 많은 사람들이 민속을 말하고 있고, 많은 사람들이 민속을 비판하는 일을 하고 있다. 한 사회가 스스로를 부정하는 것은 어렵다. 하지만 책략을 써서 민속의 민을 선택하여 낙후된 것을 대표하도록 하고, 그것들을 부정하는 것을 통해 사회를 짐차 개조할 수 있다. 그러므로 우리는 현실의 생활을 민속으로 전환시켜 부정(否定)하는 것이 중국 현대국가 건설 공정의 논리의 시작점이라는 것을 충분히 알 수 있다. 이러한 과정이 없었다면 중국사회의 현대혁명은 가히 다룰만한 책략을 만들어내지 못했을 것이다. 그 시대의 민속학은 미래에 개입할 수 없었고, 잘할 수 있는 것은 이별을 고향 수 있는 '과거'를 만들어, 간접적으로 모종의 미래를 위해 일하는 것이었다.

그 다음 민속학자는 실제로 현대학술의 양지(良知)를 충당하고 있고, 약소집단의 문화에 대한 흥미

를 갖고, 문화적 충격을 받은 약소집단에 대한 관심을 주기위해 계속하여 노력하고 있다. 민속학이 과거를 훼손시켜서 미래의 어떤 국가계획을 위해 학문적 이론의 근거를 제공해준다면, 민속학자가 볼 수 있는 것은 민속의 민의 불행한 처지일 것이다. 그들(민속의 민)은 문화적으로 존중받지 못했으며, 그들의 교육기회와 사회적 이동 기회는 불공평한 것이었다. 개혁개방 이후, 민속학이 다시 부활하면서 학자들은 모두 자기가 연구하는 사람들을 동정하였고, 그들의 민속의 부흥에 대해 이해하려고 하였다. 학자들은 여전히 이러한 민속의 낙후성을 믿고 있지만, 동시에 그들에 대한 동정심도 갖고 있어서, 학술적 이성과 약자를 동정하는 양지가 서로 혼합된 전문적 심리태도를 기르게 되었다. 민속이 점차 더욱 더 많은 동정과 긍정적인 평가를 얻고, 결국 무형문화유산 보호가 도래하는 날을 맞아, 학술적 양지는 여기서 긍정적인 역할을 발휘하였다. 민속학자는 항상 그들의 일상생활 처지에 관심을 갖고 있고, 그들의 존엄을 옹호하고 그들의 문화생활을 개선하려는 희망을 갖고 있는데, 오로지 기회가 실현되기만을 바라고 있다.

또한 민속학자는 국가와 사회의 중간인(中間人)을 맡고 있다. 특히 현재의 이 단계에서는 국가와 사회 간 적극적 관계의 촉진자 역할을 하고 있다. 우리는 민속학자가 국가 무형문화유산 보호체계의 건설에 있어서 주력군의 역할을 하였고, 민간문화에 대한 다년간의 발굴과 기록을 통해 무형문화유산을 선정할 수 있는 대체 문안(文案)을 누적하여 왔으며, 각종 민속지(民俗志)와 민간문학집성(民間文學集成)을 통해 지역 사회생활의 활성화 문화전승의 운반체 역할을 하였음을 보았다. 그들은 각급(各級) 무형문화유산 대표작 목록과 전승자의 신청과 심의에 광범위하게 참여하여 전문적인 서비스를 제공하였다. 사회대중 생활 중의 문화가 국가가 인정하는 공공문화가 되는데 있어 민속학자는 가장 좋은 전문적 지원을 하였다.

미래와 통하게 된 이후, 일상생활의 이치상 당연성을 다시 생각해 보면 약간의 새로운 인식을 얻을 수 있고, 본래 모순되고 이치가 맞지 않는 듯 보였던 것들을 합리적으로 바로잡을 수 있을 것이다. 1) 과거의 일상생활은 이치상 당연히 문화 정체성(cultural identity)의 대상이 된다. 민속은 과거의 일상생활이고, 원래 잔존문화로서 생활 중에서 제거하려던 현상이었는데, 지금은 지방의, 국가의, 인류의 문화유산이 되었다. 잔존문화는 모두 미래가 있게 되었고, 민속학의 미래의 길은 사통팔달로 열렸다. 잔존문화는 가장 심후(深厚)한 역사적 함의를 갖고 있고, 가장 사회적 기초가 있었던 전통이라 믿겨지고 있으며, 그래서 이치상 당연히 문화 정체성의 대상이 되었다. 이전의 일상생활은 우리들 과거의 자아(自我)였고, 우리가 무얼 돌아볼 틈도 없이 강렬하게 현대화를 추구할 때에는 자신감이 없어 새로운 나(新我)를 요구했었으며, 그래서 우리의 공공정책은 어떻게 흔적도 없이 그것들을 잘라내 버릴 수 있을지를 고민했었다. 현재 우리는 ‘나’가 누구인지에 더욱 의미를 두고 있고, 각종 대가를 아끼지 않고 자아의 근거를 찾고 있는데, 얼마 남지 않은 잔존문화는 그야말로 헤아릴 수 없이 진귀한 보물로 밝혀져, 우리의 공동체 자아 정체성의 대상으로 새롭게 변신하였고, 아울러 문화유산 보호과정을 통해 다시 우리의 내재적인 자아가 되었다. 2) 민중 현실의 일상생활은 이치상 당연히 존중의 대상이 되었다. 과거에 우리의 민중에 대한 존중은 감정적이고 윤리적이었다. 하지만 문화적으로는 부정되고 개조되어야 했다. 현재는 그들 일상생활의 항목이 무형문화유산이 되었기 때문에, 그들은 무형문화유산의 전승자와 전승집단이 되었다. 우리는 이제야 진정으로 그들의 일상생활을 문화적으로 존중하게 되었다. 3) 우리 사회의 미래의 일상생활은 이치상 당연히 정치, 경제에 봉사하는 대상과 목표가 되리란 걸 기대할 수 있게 되었다. 우리는 민생에 봉사하고, 일상생활에 봉사하는 것이 서로 아주 다르다는 것을 안다. 전자는 생활이 하나의 생존문제라고 가정하고, 후자는 생활이 그 자체의 감정과 가치와 존엄이 있다고 가정한다. 우리는 이전에 국가의 정치와 경제가 옹당 대중의 일상생활에 서비스해야 한다고 부르짖었지만, 사실은 아주 속빈 강정이었다. 왜냐하면 그 일상생활은 문화적으로 아주 부정적이었고, 일부 사람들이 이지적으로 판단할 때 그럴만한 가치가 없다고 느끼게 하

였다. 그러나 무형문화유산 개념은 보통사람 일상생활의 정당화를 극대화시켰고, 정치적 지위를 뚜렷이 제고시켰으며, 오늘날 뚝뚝하고 당당하게 정치와 경제는 보통사람의 일상생활을 위해 우선적으로 봉사해야 한다고 외칠 수 있게 하였다.

만약 일상생활의 미래민속학의 이론을 수립할 수 있다면, 사회개혁의 목표는 바로 미래에 전체 체제가 일반 국민의 일상생활을 우선으로 삼는 것을 보장하는 것이라고 당연히 주장할 수 있다. 우선, 의식형태의 엘리트 담론(elite discourse)²⁴이 더 이상 일상생활의 논리를 거만하게 거역할 수 없을 것이다. 현대적 가치를 더 일찍 실현한 일부 국가에서 일반 국민의 일상생활의 느낌, 일상생활의 논리는 전체 정치 화두의 기초이다. 대중을 상대로 강연을 할 때, 대중을 교육해야 하고, 그들의 자질을 제고해야 한다고 말하는 사람은 없다. 이런 미친 말을 하는 사람은 없을 것이다. 그는 단지 나는 어떠한가? 당신들을 위해 봉사할 것이라고 맹세하는 말만 할 수 있을 것이다. 이것은 정치적 활동이 대중 일상생활 가치의 정확성을 인정하는 것에 기초하고, 일상생활의 불가의심성을 인정하는 것에 기반하기 때문이다. 경제활동은 고객의 필요를 목표로 하고, 더욱 명확하게는 일상생활의 세세한 부분에 이르기까지 봉사를 하기 위해서이다.

우리는 이런 큰 것만 이야기할 것이 아니라, 민속학의 장점인 생활의 세세한 사항에 구체화시켜야 한다. 사실, 어떤 경우 세부사항을 통해 국가 체제의 문제를 더욱 검증해볼 수 있다. 예를 들어, 우리 일반 국민이 가장 중요하게 여기는 '새해맞이' 풍습 중 가장 기본적인 것은 춘련(春聯)을 붙이는 것이다. 건축업계에서 도시에 일반 시민을 위한 아파트를 짓는데, 웅당 춘련을 붙이는 장소를 만들어야 할까 말까? 사실 이 문제는 줄곧 건축설계의 기술적인 문제가 아니었고, 줄곧 정치경제학의 문제였다. 신해혁명이 그레고리력을 채용하고 옛 황력(黃曆, 책력)을 폐지하면서부터 일반 국민이 새해맞이를 하는데 있어서 그들이 원하는 것에 맞는 위치(춘련을 붙이는 장소)를 남겨두지 않았다. 정부는 여러 차례에 걸쳐 춘절 풍속에 타격을 주는 행동을 시행하였다. 비록 현재라고 할지라도 도시의 아파트에서 어떤 집 때문에 춘련을 붙이는 것을 볼 수 있었는가? 가서 관찰해보면, 대문의 위치는 분명 하나는 동쪽, 하나는 북쪽, 하나는 서쪽, 하나는 남쪽일 텐데, 그 벽들 양쪽에 똑같은 크기로 춘련을 붙이게 되어 있지는 않다. 중국 국민이 가장 기본적으로 필요로 하는 것인데, 건축업계는 왜 굳이 이러한 사정을 고려하지 않는 것일까? 그들은 왜 국민들의 마음에 들게 할 수 없는가? 건축계는 물론 그들이 따라야 할 원칙이 있을 것이고, 어떤 표준에 따라야 할 것이다. 또 다른 측면에서 대중은 선택할 수 있는 여지가 없고, 건축업계가 필요로 하는 표준은 국가의 제도 측면에서 어디에나 존재하기 때문에, 그 어느 누구도 대중의 필요에 부합하는 집을 짓지 않는 것이다. 국가의 현대 체제를 어떻게 건설할지는 반드시 국민의 일상생활로 하여금 말을 하게 해야 하고, 일상생활로 하여금 충분히 존중을 받도록 해야 한다. 그리고 다시는 학술로 인해 오해를 받거나, 의식형태로 인해 폄하되거나, 정치로 인해 분열되거나, 경제로 인해 그르쳐서는 안 된다. 오늘날 중국 국민의 일상생활은 단지 민생(民生)²⁵의 문제뿐만 아니라, 일상생활 그 자체의 정당화로 인해 자신의 중국에서의 정치적, 경제적인 전체적 지위(역할)도 바뀔 것이다.

어떠한 체제도 단번에 성공할 수는 없으며, 결합이 있기 마련이다. 그러나 문제는 그 체제가 개선될 수 있는 경로와 기회가 있는지의 여부이다. 일상생활의 지위는 변화되고 있고, 사회과학은 반드시 학술적 자각이 있어야 하며, 반드시 일상생활의 변화와 서로 호응해야 한다. 그중에서 민속학은 여전히 선봉의 역할을 발휘할 수 있다. 현재 우리가 옹호하고 있는 일상생활의 미래민속학은 이와 같은 정확한 길을 걷고자 하는 것이고, 이 사회를 위해 정확하고 효과적으로 일상생활 문제를 해결할 수 있는 사유방식을 기르고자 하는 것이다. 총체적인 문제를 해결하는 것 외에도, 생활의 각종 구체적인 디테일(details)과 일(事務)들도 민속학의 전문적인 의견 개진을 필요로 한다. 다시 춘절(春節)에 대해 이야기하면, 무형문화유산 보호운동은 춘절이 다시 국가의 법정(statutory) 유산이 되게 하였고, 이미

국가의 법정 공휴일에 들어가게 하였다. 그렇다면 우리는 춘련을 붙이는 작은 일이라도 큰 의제로 만들어 의견을 내야 할 것이며, 우리 자신에게, 건축계에, 전체 사회에 의견을 개진해야 할 것이다. 작은 디테일의 해결은 절대로 그 자체의 결과만 있는 것은 아니며, 후속되는 효과와 반응도 저평가할 수 없다. 특히 보통사람들의 일상생활이 국가의 정치적 경제적 측면에 있어서 차지하고 있는 전체적 지위의 상승에도 적극적인 영향을 미치게 된다.

5. 일상생활 민속학의 개념 확장

필자가 앞에서 주로 논의한 것은 민속학의 대상개념으로서의 일상생활이었다. 물론 일상생활은 하나의 실천개념이기도 하다. 근래에 뤼웨이(呂微)와 후샤오웨이(戶曉輝) 등의 학자들은 실천민속학을 아주 강력하게 추진하고 있는데, 일상생활은 반드시 실천개념이라는 것이다. 전술한 바와 같이 일상생활은 윤리개념, 방법개념, 목적개념이라고 한 것과는 연관이 된다. 아래에서는 이 세 가지의 내용을 종합적으로 이야기하고자 한다. 물론 일상생활을 윤리개념, 목적개념으로 삼는 것과, 실천개념으로 삼는 것은 내재적인 면에서 일치한다. 실천개념에 기초하여야 윤리개념은 비로소 준칙이 있게 되고, 목적개념은 비로소 방향이 서게 된다.

일상생활 개념은 민속학으로 하여금 윤리성이 강한 학문이 되게 하였다. 주로 서적자료를 이용하는 연구와, 주로 현실생활 중에서 자료를 취득하는 연구, 간략하게 데이터만 수집하는 연구와, 사람들의 일상생활에 깊숙이 들어가서 하는 연구는 모두 더욱 심층적인 윤리 문제를 수반한다. 지적 흥미에서 비롯된 학술과, 사람들의 처지를 개선하고 사회관계를 개선하기를 바라는 학문의 윤리 문제에 대한 관심은 뚜렷한 차이가 있다. 그러므로 일상생활을 민속학이 주목하고자 하는 중심으로 삼는다면, 윤리성도 자연히 민속학의 중심 의제가 된다. 우리가 일상생활의 민속학에 주목하고자 제창한 것은, 민속학자는 일상생활을 둘러싼 불공정과 불합리에 대해 조사연구를 진행하는 전문 담당이라는 승낙을 높은 수준의 윤리로 지지할 필요가 있기 때문이다.

민속학 전공의 내재적 윤리성 관심 외에, 민속학에 종사하는 사람의 직업윤리(work ethics)도 반드시 고려해야 할 것이다. 직업적인 연구활동은 구체적인 사람이 전공 명의로 수행하는 학술활동으로, 일종의 공익사업인 동시에 개인이 생계유지 방식이기도 하다. 타인의 일상생활을 연구하면 필연코 타인의 권익, 예를 들면 프라이버시(privacy)나 시간 소비(time cost) 등에 개입하게 된다. 이러한 것과 관계된 구체적인 행위를 어떻게 잘 처리하느냐는 일련의 윤리 문제이다. 일반적인 학술윤리 외에도, 일상생활의 연구에 대하여 말하면, 윤리 문제는 더욱 두드러진다. 우리는 민속학의 직업윤리를 토론한 적이 있는데,²⁶ 일상생활 연구의 윤리는 응당 더욱 중시되어야 한다. 현실에서 실제로 삶을 살고 있는 집단과 사람에 들어가서, 실제 사람 또는 복잡한 인간관계로 얽혀있는 집단과 접촉함에 있어서, 어떻게 사람을 사람으로서 존중하고, 어떻게 하여 다른 사람의 사생활에 들어가서 상처 주는 일을 피하고, 어떻게 현지의 공공활동에 참여하여 공공이익에 이롭게 하느냐는, 모두 직업의 원칙을 필요로 하고, 개인 감성과 지혜의 전문적인 교육도 필요로 한다. 이것은 전문적인 집단(professional group)이 규범을 확립해야 하는 범위이다. 우리는 이전과 같이 계속해서 단지 종사자의 개인적 각오에만 기대 수는 없다. 왜냐하면 일상생활이 연구대상이 된 후, 연구자와 연구대상의 근거리 상호작용은 더욱 더 빈번하고 정상적인 상태가 되었기 때문이고, 현지조사를 하는 많은 사람들이 초학자들이기 때문에, 과거의 방식은 근본적으로 신뢰할 수 없게 되었다. 일상생활의 개념에서, 당신이 사람과 접촉하려면, 당신은 일상생활 중에 다른 사람의 프라이버시를 보호하고, 다른 사람을 존중하는 법을 익혀야 한다. 사후 보증을 하지 않는 것은 당신의 연구대상에 해를 끼치는 일이다. 심지어 적극적인 측면에서 말한

다면, 당신 연구의 사후 보증을, 그들에게 있어서, 또는 사회 공정(公正)에 있어서 모두가 윈윈(win-win)하는 것이다. 그들은 당신이 가장 도움을 필요로 할 때 당신을 상대했고, 당신을 도와 자료를 축적하게 했으며, 당신으로 하여금 논문을 완성할 수 있는 조건을 갖추고, 학위를 얻도록 했다. 당신과 그들은 개인관계에 있어서 반드시 상호 호혜적이다. 개인의 우정과 학술의 공익을 잘 결합하는 것은 일상생활 연구의 윤리적 도전이다.

우리는 일상생활을 방법개념이라고도 말하는데, 일상생활을 여전히 대상개념에서 말할 수 있다. 우리가 일상생활이란 대상을 연구하는 것은, 그 방법과 의의가 전통적인 민속학 연구를 하는 것과는 아주 다르다. 고전적인 민속학의 유형 연구, 모티브 연구 등 ‘풍속’의 형식에 관한 연구와 일상생활 대상이 필요로 하는 방법과는 그래도 여전히 일련의 긴장관계가 있다. 일상생활의 연구를 사람 및 그 공동체 활동과 밀접하게 연결시키고, 생활의 온전성과 민속 패턴 간에, 문화의 진승성과 생활의 창의성·우연성 간에 통찰적 지혜의 균형을 이루어야 새로운 민속지를 쓸 수 있고, 이것을 기초로 전통문화와 생활현실의 연구를 진행하고 동시에 이해해야 한다. 민속형식에 치중하는 것과, 온전한 일상생활을 이해하려고 하는 것은 방법적으로 분명 다르다. 그러므로 일상생활은 반드시 조사와 연구의 방법적 요구를 의미한다.

필자가 약 10년 전 시도했던 새해맞이(New Year Festival) 풍속 연구는 대략 ‘속(俗)’을 목표로 한 것이 아니라 생활을 중심으로 한 탐색이었고, 일상생활을 대상으로 삼은 연구로서 민속학 방법론에 대한 일종의 계시(啓示)였다고 볼 수 있다. 중국 주류사회의 새해맞이는 일력(日曆), 언어습관, 활동유형으로 볼 때, 명백히 두 개로 분립(分立)되어 있는 명절로, 먼저 원단(元旦)을 쇠고 나중에 춘절(春節)을 보낸다. 신해혁명(辛亥革命) 이래 원단은 정부의 새해맞이 명절이고, 춘절은 사회 대중의 새해맞이 명절이었다. 민속학의 전통에서 말한다면, 춘절은 민속학의 연구과제이나, 원단은 아니다. 그러나 일상생활의 개념으로 보고, 생활의 통합적 의식(integration awareness)에서 생각할 때, 원단과 춘절은 이미 정부와 공중(公衆)이 다 자신의 방식으로 인정하고 잘 이용하고 있는 의례 시간이다. 근 10년 간 정부는 여전히 원단을 신년 축하 및 일정 안배 주기(period)의 날짜로 삼고 있고, 정부 또한 춘절을 법정 공휴일로 인정하고, 관련 풍속을 국가의 문화유산으로서 공공정책이 보호해야 하는 대상으로 인정하여, 원단과 춘절은 모두 법으로 정한 지위를 갖게 되었다. 10년보다 더 긴 시간 동안 국민의 대다수는 습관적으로 모두 원단을 한 ‘해(年)’ 주기의 의례적 시간(ritual time)으로 대하고 있다. 학교, 도시, 정부, 기업과 관련된 사람들의 인구 중의 비율은 이미 다수를 차지하고 있으며, 모두 휴가와 연말 상여금 결산, 간담회 등의 ‘복지(福利)’를 경험할 것이다. 사회 주류(主流)가 모두 원단과 춘절을 지내는 생활현실을 놓고 볼 때, 만약 우리가 통과례라는 이 개념으로 고려한다면, 원단과 춘절의 의례 활동은 모두 같은 새해맞이를 하는 것이고, 하나의 통과례의 상호 보충하는 두 가지 부분임을 알 수 있다. 우리는 이미 아주 현대적인 높은 유동성의 사회에 살고 있다. 학교에 있기도 하고, 또 직장에 있기도 하며, 도시에서 일하지만, 고향에는 부모와 친척과 옛 동창이 있듯 모두가 서로 다른 지역에 분산되어 있어, 서로 다른 ‘새해맞이(過年)’의 상호 작동방식을 기대하고 있다. 단지 원단만 있거나, 혹은 단지 춘절만 있는 것은 모두 주요한 관계를 안돈(安頓)시키기에는 충분치 못하다. 그러므로 현실 상황은 이미 대중으로 하여금 원단과 춘절을 창조적으로 결합하는 방식을 이용하여 새해맞이의 통과례를 완성하고, 자신의 사회적 관계를 최대한도로 재생산하게 하고 있다. 중국인의 새해맞이는 현대문화의 도입으로 한 때 분열되어 두 개의 축제로 나뉘었다. 하나는 주로 정부를 위해 쓰였고, 하나는 주로 일반 국민을 위해 쓰였다. 그러나 생활의 개조와 정합(整合)을 거쳐 현재는 정부와 다수인이 새해를 맞을 때 모두 이용하는 교점(node)이 되었고, 더욱 사용가치가 있는 새로운 구조로 나타나고 있다.

민속학의 전통적 대상에서 말한다면, 춘절이 전통적인 새해맞이 풍속이지 원단은 아니었으므로, 중

국민의 새해맞이를 연구하려면 춘절 풍속에 대한 연구만 하면 되었다(또 할 수 있었다). 그러나 실제 상황은 춘절이 단지 국민의 부분적 사회관계를 안돈하는 새해맞이 의례 시간일 뿐이며, 단지 이로써 중국인의 새해맞이를 보는 것은 분명 불완전한 것이다. 원단과 춘절을 병치시켜서 함께 고려하면, 국민의 현실이기도 하며, 권위 있는 민속학 통과례의 이론에도 부합한다. 그중에서 전환사유(conversion thinking)²⁷의 관건은 일상생활의 완정성을 조사와 해석의 방법론으로 삼아 역할을 하게 하는 것이다. 일상생활 개념을 방법의 가이드로 삼느냐의 여부에 따라 연구의 방법과 과정, 범식(範式)은 다를 것이다. 천화원(陳華文)과 조우싱(周宇)의 성년례에 대한 연구는 일상생활 시각을 채용하여 민속학 연구방법을 개선한 모범적 사례이다. 만약 성년례의 전통적인 민속형식과 활용 장소를 고집하였다면, 성년례는 거의 소멸되어 가는 것으로 인식되었을 것이다. 그러나 새로운 시각은 민속 모식으로부터 일상생활의 현실, 즉 현대 학교에서 채용하고 있는 성년례가 왕성하게 발전하고 있는 것에 주목했다.²⁸ 이와 같이 성년례의 연구는 일상생활의 시각과 관련 방법의 혁신으로 민속학의 관심사가 되었다.²⁹ 이로써 민속학의 고전적 과제는 학자들의 일상생활 연구의 방법 개선으로 가일층 발전하였다. 근래 몇 년간 전통 민속이 현대적 조건 하에서 부흥되고 혁신된 일련의 사례를 직시한 조우싱(周宇)의 연구 성과는, 일상생활을 방법으로 하는 것이 민속학 경험연구에 대해 갖는 창조적 의의를 이미 강력히 발휘하고 있다.³⁰

일상생활은 민속학의 목적개념으로, 우리가 특히 강조하고자 하는 것이다. 일상생활은 관건이 되는 이론개념으로, 민속학의 대상을 새롭게 확인하고, 민속학의 방법을 혁신하게 하여, 근본적으로 민속학의 목적을 새롭게 수립하도록 한다. 민속학이 일상생활을 연구하는 것은 결국은 우리 미래의 더 나은 일상생활에 이바지하기 위해서이다. 우리가 오늘 중국인의 미래의 일상생활을 이야기하는 것은, 실제로는 국민 서로가 선대(善待)하길 바라고, 국가의 정치와 경제 체제가 보통 사람들의 일상생활을 더욱 힘차게 개조하는 데 이바지하기 위해서이다. 무형문화유산이 지금 현재 이끌고 있는 변화를 예로 들어본다. 민간전승의 문화와 현대 학교는 분리되어 있다. 현대 학교는 국가가 반포한 현대지식을 전승하는 곳으로 민간문화가 끼어드는 것을 허락하지 않는다. 현재는 무형문화유산의 개념이 생겼고, 무형유산은 법정의 공공문화가 되었으며, 프로젝트를 통해 학교기반(school-based) 교재에 실리고, 수업에 들어가며, 학교에 들어가게 되었다. 이렇게 일상생활 전승의 문화는 체제의 변화를 통해 비로소 들어오는 것이 용납되었다. 이 과정에 있어서 두 가지 추세는 분명 같은 구조를 띠고 있다. 우리가 일상생활문화를 국가 체제로 들이는 과정은 또한 국가체제가 재건되는 과정이기도 하다. 이런 같은 구조관계와 과정이야말로 현대 정상적인 국가의 정도(正途)이다. 즉 민중이 필요로 하는 것을 표현하면, 국가 체제는 그들의 필요에 대해 반응을 보이고, 연후에 국가체제 자신도 그러한 반응 중에 조정을 하는 것이다. 이것은 건설적이고, 평화적이고, 저(低) 충돌적이고, 저(低) 대가적이고, 지속가능한 국가와 사회관계의 상호작용 모델이다. 보통사람의 일상생활이 어떻게 끊임없이 개선될 수 있는지의 관건은 국가체제에 있다. 그러므로 민속학은 미래의 더 나은 일상생활을 위하여 국가의 정치와 경제적 개혁이 일상생활의 전체적 지위의 상승과 세부내용의 끊임없는 개선에 적용될 수 있도록 모색해야 하며, 목적의 추구와 노선의 선택에 대한 것을 모두 자신의 본분상 꼭 해야 할 일로 삼아야 한다.

6. 총괄적인 토론

우리가 ‘일상생활’을 사용해 민속학의 역사를 검토하는 것은, 민속학이 자신의 새로운 역사적 사명의 학술 자각을 인식하게 하고, 자신과 사회 다수의 내재적 관계를 중시하여, 개인과 사회집단(social group), 공동체(community), 국가 및 인류공동체라는 서로 다른 레벨에 ‘지금 현재(當下)’와 ‘현실’을

끼워 넣을 수 있는 능력(이론과 방법)을 진정으로 구비하도록 하는 데 있다. 민속학이 단순히 문인의 우아한 취미나 냉담한 수수방관은 아니다. 민속학은 학술적 지혜를 충분히 공공 사무에 충분히 응용해낼 수 있어야 한다. 또한 평민 백성의 의미 있는 일상생활에 대한 관심에 활용되어야 하며, 각종 사람들(서로 다른 방언, 호적, 종교 신앙, 연령, 남녀, 직업)의 공공문화생활에 대한 공평한 참여에 응용되어야 한다. 민속학 자체는 정치적 사무도 아니고 경제적 사무도 아니다. 그렇지만 민속학은 보통 사람들의 일상생활이 국가의 정치생활과 경제활동 중에 우선적 지위를 갖도록 지식적 기초, 이념적 기초, 사유방식적 기초를 제공하여야 한다.

일상생활 개념의 법력(法力)과 무형문화유산 보호의 동풍(東風)에 힘입어 우리는 민속학의 시간의식을 다시 수립할 수 있고, 민속학으로 하여금 ‘과거’를 향하고, 머뭇거리면서 ‘현재’를 대하고, ‘미래’를 회피하는 학문으로부터, 철저히 ‘과거’와 ‘현재’와 ‘미래’를 관통하는 사상방법을 기초로 하는 학문으로 바꾸어야 한다. 민속학에 굳건한 ‘현재’의식이 없으면, 곧 튼실한 현실적 기초도 없다. 민속학에 뚜렷한 ‘미래’의식이 없으면, 대중(公衆)과 국가와 인류의 앞날에 대해 생각하는 충분한 소망도 없을 것이며, 민속학 자신도 가히 예견할 수 있는 미래가 없을 것이다.

민속학의 영국 모델은 우리에게 가장 먼저, 가장 깊게 영향을 주었다. 그것은 현실의 현대생활 중에서 고대를, 원시적인 잔존문화를 찾는 것으로, 민속과 현실은 서로 다르고, 민속은 민속학자의 이색 분자였다. 민속학은 신문화운동 전후 중국에서 발전하기 시작하였고, 이 영국 모델은 중국학자로 하여금 현실과 대중의 일상생활을 민속이라 규정하고, 이별을 고하고, 버려야 할 대상으로 확인하였다. 이것은 ‘과거’의식이 마력을 발휘한 결과이다. 이 시대의 중국학자에게 있어서 민속은 옛 문화이며, 현대적 자아와는 반대의 나였다. 학자와 민속의 민은 일방통행적인 담론 관계이며, 양자는 비록 모두 같은 나라 사람일지라도, 아마 친척이라고 할 수 있을지라도, 하지만 연구자와 피연구자는 자(自我)와 타자(他者)의 관계에 있었다. 중국 현대문화가 형성되는 초기에, 엘리트 집단은 대부분 자신들이 대중과는 다르다고 표방하였다. 엘리트는 역사의 고도(高度)에 서있고, 완전히 인민을 대표하여 말하지만, 인민은 말할 줄 모른다. 왜냐하면 인민은 아직 말하기도 전에 이미 틀렸고, 무엇을 말하든지 모두가 틀렸기 때문이다. 그들은 오류의 역사에 속하였기 때문이며, 낙오된 것이고, 그 일상생활은 모두 부정되었다. 이러한 사상 방식의 정치적 영향은 문화대혁명에 이르러서 극치에 달하였다. 개혁개방과 민속학이 회복된 후에도 이러한 사상방식은 정통성이 있는 학문전통에서 여전히 역할을 발휘하고 있다. 그러나 인민이 얻은 자유, 국가의 사회와 문화 관리방식의 변화, 국제 포스트 모더니즘 사조의 영향은 민속 부흥과 민속학의 중건에 새로운 기회를 가져다주었다.

중국민속학은 과거 20여년 끊임없이 ‘지금 현재(當下)’와 ‘일상생활’에 대한 중시를 강화해 왔다. 이 두 개념에 대한 중시는 상호 의존적 관계이다. 즉 ‘지금 현재’를 강조할 때 반드시 ‘일상생활’로 하여금 나서게 하고, ‘일상생활’을 이야기할 때, 반드시 ‘지금 현재’라는 시간의식을 강조한다. 이러한 추세 속에서 일종의 쌍방향적 대화관계도 발전하게 되었다. 민속학자는 새로운 사상 경향과 방법론 추세 하에서 민속의 민과 대화를 시도하기 시작하였다. 그래서 양지(良知, good conscience)로써 약자를 위해 말하는 심적 태도뿐만 아니라, 국민이 각종 소위 민속부흥의 문화 활동 중에 직접 혹은 간접적으로 지식엘리트 집단이 원래 전파했던 사상관념과 쟁론하고, 쟁론하는 과정에서 자신을 조정하고, 민속을 바꾸고 있다. 우리가 민속부흥을 이야기하는 것은 옛날 풍속으로 돌아가는 것을 가리키는 것이 아니다. 왜냐하면 민속은 대부분 개조된 형식으로 새롭게 나타나기 때문이다. 그 개조는 많은 경우 능동적이다. 이러한 상호작용이 포함하고 있는 대화는 일종의 나와 너의 대화이다.³¹ 그러나 아직은 비교적 배척하는 구도에 처해 있으며, 아직 ‘우리’라는 공감의식을 체험하는 데까지는 도달하지 못하고 있다.

진정으로 무형문화유산 보호운동이 흥기하는 데 이르면, 민간문화는 공동의 공공문화로서 이미 고

정 패턴이 되고, 나와 너의 대화는 비로소 ‘우리’ 내부의 대화가 된다. 기실 무형문화유산 보호는 이념과 절차에 있어서 이러한 나와 너의 대화방식의 표현이다. 무형문화유산 대표작 목록을 만드는 것은 곧 각계(各界)가 문화적으로 ‘우리가 되는 것이다. 이전에 민속을 정의하는 것은 자아와 이색분자의 관계를 조성하고, 이 모식을 통해 본래 일상생활의 ‘우리’와 구분하고 분리하는 것이었다. 무형문화유산 보호는 본래 구분되고 분리되었던 각계가 정치, 사상, 일상의 공공생활에서 ‘우리가 되는 것이다. 이러한 변화는 무형문화유산 보호가 포괄하는 범위에서는 이미 현실이 되었다. 그러나 이전에 형성된 각종 긴장과 대립을 완전히 초월하는 것은 여전히 미진한 일종의 이념이고, 미래에 대한 하나의 전망으로, 후샤오웨이(胡晓华)가 말한 사랑과 자유의 생활세계³²의 길로 돌아가 걷는 것이다. 일상생활 중의 한 사람 한 사람이 주체이며, 그는 존엄이 있고 자유가 있음을 인정하면, 모두는 상호 간에 평등하고, 진정한 자발적 발생관계에 기초한 것이다. 사람은 홀로 존재할 수 없고, 사람과 사람은 반드시 관계가 있으며, 반드시 각종 특수한 상황을 초월한 보편적 관계가 있는데, 사람의 보편적 관계는 곧 사랑의 관계이다. 우리가 말하는 것이 약간은 낭만적이고, 혹은 고지식한 샌님의 생각도 있는데, 사람과 사람의 이익관계는 결코 단순하지 않다. 그러나 우리가 장차 어떤 관계인지를 막론하고 이런 가치는 모두 반드시 그 속에 자리가 있어야, 우리는 비로소 하나의 사회, 하나의 국가, 하나의 문화공동체, 하나의 정치공동체인 것이다. 우리들의 관계는 단일한 것이 아니고, 각종 특성의 관계가 다른 시기, 다른 상황에 출현할 수 있는 가능성이 다 있다. 그러나 이들 상호 간에는 서로를 사람으로 대하는 자애(自愛)와 호애(互愛)의 관계가 없어서는 안 될 것이다.

민속학자는 전문 인사(人士)로서 엘리트주의를 버려야 하고, 공민의식(公民意識)으로 전업에 종사해야 한다. 이것은 민속학자가 다른 학문의 인사에 비해 더욱 우세한 분야이기도 하다. 일상생활에서 누구나 큰 차별은 없으며, 혹은 소위 사람의 차별은 기실 모두 그렇게 의미 있는 것은 아니다. 민속학자는 이러한 점을 가장 뚜렷이 체험할 수 있다. 우리가 일상생활의 미래민속학을 수립하려면 반드시 정확한 민속학자의 신분의식으로 추진해야 한다. 민속학자는 학자이면서도 동시에 또한 보통사람이다. 그런데 보통사람은 현대의 체제에서 하나의 통칭(統稱)이 있는데, 그것은 바로 공민(公民)이다. 보통사람이 공민이어야 비로소 “한편으로는 차이를 존중하고, 한편으로 포용과 함께 누리는” 공동체의식을 사고하고 실천할 수 있다.

공민으로서의 민속학자가 학문 건설을 할 때, 만약 미래의식을 인식하면, 두 가지 방향을 포함해야 한다. 하나는 일상생활의 미래이며, 다른 하나는 민속학의 미래이다. 우리가 궁리하고 있는 일상생활의 미래민속학은 두 가지 미래를 하나의 미래로 삼아 추구하는 것이다. 즉 중국인 일상생활의 미래는 민속학자의 공헌에 의존한다는 것이다. 우리는 잘난 척하는 듯하다. 그러나 필자는 조용히 여러 번을 생각해보았다. 중국의 현대적 위업은 여러 가지 해결하기 어려운 국면을 조성하였고, 보통사람의 일상생활의 문화적 위치는 총체적 문제가 되었다. 이 일상생활의 문제, 문화의 문제는 민속학이 참여하여 해결하여야 한다. 만약 보통사람의 일상생활의 위치를 제대로 놓지 않는다면, 중국의 사상계와 지식계는 현대 윤리와 정치의 건설한 기초를 다지지 못할 것이고, 많은 전략과 정책적 건의를 낼지라도, 모두 단지 국가와 사회의 왜곡된 관계를 가중시키고 심화시킬 뿐이다. 다른 측면에서는, 민속학의 미래는 현실 세계의 일상생활의 미래가 새로운 관념의 추진으로 새로운 국면을 타개하는 것에 달려 있다. 학문공간은 진실한 봉사과 교환으로 얻는 것이다. 현대 체제에서는 서비스 정신과 능력이 있어야 하고, 진정한 재능과 실질적인 자료가 있어야 하고, 진정한 지혜의 산물을 다른 사람과 교환해야 당신의 학술, 당신의 학문은 비로소 학술의 숲에서 위치를 정할 수 있을 것이다. 그러므로 우리가 오늘 이야기한 중국민속학의 기회는 반드시 민속학이 국가와 사회의 건설에 있어서 어떤 역할을 발휘하느냐와 연계되어야 한다. 그러므로 결론은 두 가지 미래가 합쳐져 하나가 되는 것이다. 민속학의 미래와 보통사람의 일상생활의 미래가 같은 미래가 될 때, 중국의 현대적 위업은 비로소 옳은 문화의 길

에 들어섰다고 할 수 있으며, 중국민속학도 탄탄대로에 들어섰다고 할 수 있다.

注

- 1 이 글의 기본 내용은 북경사범대학 사회학 대학원의 “경사(京師, 북경사범대학을 가리킴) 사회학 강단·민속 학시리즈” 강좌(2016년 4월 28일), 그리고 북경대학 ‘사회와 발전 연구센터, 동경대학 이와모토 연구소(岩本 科 研 所)가 주최한 한중일 회의(현대사회를 묻다-매체와 일상생활, 2016년 9월 3일)에서 발표했었던 것이다. 강좌를 개설해준 샤오팡(蕭放) 교수와 주사(朱霞) 교수, 강의 내용을 기록해서 제공해준 쥐시(鞠熙) 박사와 쑨잉팡(孫英芳), 황아꺼(黃阿鶴) 학생, 원문 중의 일부 문제를 지적해 준 장취원(張舉文), 장스산(張士罔) 교수 등 모두에게 감사드린다.
- 2 문학적 측면과 역사적 측면을 가리킨다.(역자 주)
- 3 한국에서는 ‘무형문화유산’이라 부르므로 이하 ‘무형문화유산’으로 표기한다.(역자 주)
- 4 북경사범대학 교수를 역임하였고, 현대 중국민간문화학과 중국민속학의 학문적 체계를 세운 대표적 학자이다.(역자 주)
- 5 종징원(鍾敬文), 『민간문화를 말한다』, 인민일보출판사, 1990년.
- 6 이와모토 미치야(岩本通彌), 『민속을 연구대상으로 하면 민속학인가』, 『문화유산』, 2008년 제2기. 미야시마 코토미(宮島琴美) 역, 왕샤오웨이(王曉葵) 교정, 제78, 86쪽.
- 7 가오빙중(高丙中), 『민속문화와 민속생활』, 중국사회과학출판사, 1994년.
- 8 중국 최초의 구비문학 발간물로서, 1922년 12월 17일에 시작하여 총 97기와 중간본 1책을 발간하였다. 창웨이(常惠), 구지에강(顧頡剛), 웨이치엔펑(魏建功), 동쥬어뵘(董作賓) 등이 참여하였다.(역자 주)
- 9 장스산(張士罔) 교수는 이곳에 평주(評注)를 달았는데, 요점을 잘 파악하였다. “중국 현대민속학의 흥기는 북경대학 『가요주간』이 발기한 민요운동에서 비롯되었다. 현대 지식의 민가(民歌), 민담, 풍속에 대한 중시를 표방하였다. 민간 가요와 민속문화는 당시에 정통문화의 이색분자 혹은 타자의 형상으로 나타났다. 나는 최근 예속(禮俗)의 상호작용 문제를 연구하며 5.4시기 형성된 예속 화제는 먼저 당시의 사회문화를 예와 속의 분립 혹은 대립상태로 이해하고, 또 죄악을 폭로하고 민생을 구하는 논리로 현재 존재하고 있는 정통문화의 권위성을 뒤엎으려 했던 것이라고 생각한다.”
- 10 20세기 초(1915~1923) 후스(胡適), 천두시우(陳獨秀), 루쉰(魯迅) 등 신식교육을 받은 사람들이 발기한 문화운동으로, 전통과 공자 및 문언에 반대하고(反傳統, 反孔教, 反文言), 민주(民主)와 과학(科學), 신도덕(新道德)과 신문학(新文學) 등 사상문화의 혁신과 문화혁명을 주장하였
- 다.(역자 주, 바이두 백과 참조 <http://baike.baidu.com>)
- 11 1966년 6월 1일, 인민일보에 실린 사설 『橫掃一切牛鬼蛇神』에 나온다. 구사상, 구문화, 구풍속, 구습관 등 타파해야 할 구시대의 네 가지란 뜻으로 ‘破四舊’라 하였다.(역자 주)
- 12 장스산(張士罔) 교수는 이곳에 평주(評注)를 달았다. “기실, 20세기의 대부분 시간 속에 사회의 대다수의 민중의 문화는 현대 정치책략 중 과도하게 소비되었다. 세기 초 가치의 발견에서부터 세기 중엽에 오명을 덮어쓰고, 다시 후기의 산업화 개조에 이르기까지 민중의 생활 전통은 한 차레 또 한 차레 국가 정치개조의 파도를 겪으면서, 소위 혁명화 사유의 낙인이 찍혔다. 장스산의 또 다른 글, 『물이 가는 방향으로 배를 밀다-현대 중국 신형 도시화 건설은 향토 분위를 잊지 말아야 한다』, 『민속연구』, 2014년 제1기, 12쪽을 참조하길 바란다.
- 13 종징원(鍾敬文), 『새로운 여정』, 중국민간문예출판사, 1987년: “민속학은 사회과학이며, 민간풍속과 습관 등 현상을 연구하는 사회과학이다. 연구대상은 한 국가 혹은 민족 중의 많은 국민(주로 노동 인민)이 창조하고, 향유하고 전승하는 생활문화이다.”; 『민간문화를 말한다』, 인민일보출판사, 1990년. 가오빙중(高丙中), 『텍스트와 생활-민속연구의 두 가지 학술 경향』, 『민족문화연구』, 1993년 제2기
- 14 가오빙중(高丙中), 『생활세계-민속학의 영역과 학문적 위치』, 『사회과학전선』, 1992년 제3기; 위웨이(呂微), 『민간문화-민속학 연구 중의 ‘특성 세계’, ‘의미 세계’, ‘생활 세계’-『가요주간』의 ‘두 가지 목적’을 다시 읽다』, 『민간문화논단』, 2006년 제3기; 후샤오웨이(戶曉輝), 『민속과 생활세계』, 『문화유산』, 2008년 제1기; 왕지에원(王杰文), 『생활세계와 일상생활-민속학 근본이론에 관한 사고』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 15 자재(自在)란 구속을 받지 않고, 자유로운 것을 말한다.(역자 주)
- 16 예를 들면, 이권칭(衣俊卿), 『현대화 과정 중의 일상생활 비판』, 『천진사회과학』, 1991년 제3기; 이권칭(衣俊卿) 주편, 『일상생활비판총서』, 인민출판사, 2005년.
- 17 정치적 정당성을 가리키는 말이다. 객관적인 사실이 아니라 주류 가치관, 도덕, 여론 등에 의해 말이나 행위가 이루어지는 것을 말한다.(역자 주)
- 18 모우종안(牟宗三), 쉬푸관(徐復觀), 장권리(張君勱), 탕권이(唐君毅) 『중국문화를 위해 세계 인사들에 고하는 선언』(1958년)은 중국 현대의 엘리트와 대중의 모순에 대하여 이미 논술하였다. “천두시우(陳獨秀) 등은 한편으로는 과학과 민주의 구호를 표방하고, 한편으로

- 는 역시 중국의 옛 문화에 반대하여 공가점(孔家店, 공자가 창립한 공자학설)을 타도하였다. 이렇듯 민주는 완전히 영미(英美)의 박래품이 되었고, 그러나 중국문화에서는 뿌리가 없고, 민주와 과학의 구호는 수천 년의 중국 역사문화와 투쟁하여, 중국문화는 당연히 타격을 받았으나 민주 또한 뿌리를 내릴 수 없었고, 또한 중국인이 함께 신뢰하는 제도가 될 수는 없었다.” 인용문은 『탕권이 전집』 4권 중 제2권(타이베이, 타이완학생서국, 1991년 교정판), 제10절에 보인다.
- 19 지구(地區)는 중국에서 성(省)과 자치구의 하급행정구역 역할을 말한다. 예를 들면, 한 개의 성은 여러 개의 지구로 구성되어 있다. 즉 지구는 몇 개의 현, 자치현, 현급시(市)를 포괄하는 개념이다.(역자 주)
 - 20 간향(看香)은 “향을 태워서 타는 모습을 보다”는 의미로 현지에서는 ‘타향(打香)’이라고도 한다. 신도들이 묘회(廟會) 기간 중 신을 모신 장막이나, 혹은 평소 집에서 한 묶음의 향 또는 세 가닥의 향에 불을 붙이고, 타는 모습을 관찰하여 길흉화복을 점치는 것이다.(역자 주) 위에용이(岳永逸), 『傳說, 廟會, 地方社會의 互構』, 『思想戰線』 2005년 제3기, 96쪽 각주② 참조
 - 21 무형문화유산이 본래 발생하고 발전했던 실제 삶의 환경 속에서 전승되고 발전되도록 하는 방식으로서 무형문화유산 보호의 궁극적 목적이기도 하다. 박물관을 활용한 보호, 문자나 영상 방식을 활용한 기록 등의 보호방식과 구별된다.(역자 주)
 - 22 The Center for Sociological Research and Development Studies of China(CSRDSC)(역자 주)
 - 23 China Union of Anthropological and Ethnological Sciences(CUAES)(역자 주)
 - 24 관영담론(official discourse), 시민담론(civil discourse)과 구별된다.(역자 주)
 - 25 중국에서 흔히 말하는 원바오(溫飽, 먹고 입기에 부족함이 없는 상황)와 비슷한 개념이다.(역자 주)
 - 26 가오빙중(高丙中), 『지식인, 민간과 한 사원박물관의 탄생 - 민속학의 학술 실천에 대한 새로운 탐색』, 『민간문화논단』, 2004년 제3기; 뤼웨이(呂微), 『민속학과 민간문학의 학술윤리에 대한 성찰』, 『민간문화논단』, 2004년 제5기.
 - 27 전환사유란 한 가지 현상에 대해 여러 가지 시각으로 보는 것을 말한다.(역자 주)
 - 28 천화원(陳華文), 『전통의 회귀: ‘성년례’의 현대적 의의』, 『민속학간(學刊)』 제2집, 마카오: 마카오출판사, 2002년; 조우성(周星), 『중국의 현대 성년례』, 『민간문화논단』, 2016년 제1기
 - 29 관련 토론은 “The Meaning of Becoming an Adult in East Asia”, hosted by Juwen Zhang, the Center for Asian Studies, Willamette University, Salem, Oregon, Oct. 17-25, 2015; 『고전 개념의 현대적 해석-통과의례의 이론과 경험 연구』, 중국 인류학민속학 연구회 민간문화연구 전공위원회 및 북경대학 중국사회와 발전 연구센터 연합 개최, 북경, 2015년 12월 11일 참조
 - 30 조우성(周星), 『본질주의(Essentialism)의 한복(漢服, 중국복식) 언설과 구성주의(constructivism)의 문화적 실천 - 한복 운동의 호소, 수확 및 난관』, 『민속연구』 2014년 제3기; 『앙가춤(秧歌舞), 충자춤(忠字舞), 광장춤(廣場舞) - 현대 중국의 대중 춤(舞蹈)』, 『내몽고대학 예술학원학보』, 2015년 제2기
 - 31 뤼웨이, 『‘우리와 그들’에서 ‘나와 너’로』, 『민간문화논단』 2004년 제4호
 - 32 후샤오웨이, 『사랑과 자유의 생활사회로 돌아가다: 순수민간문학 핵심어의 철학적 해석』, 강소인민출판사, 2010년.

포클로어와 매스미디어

독일의 타블로이드지를 중심으로

호코 하카루

번역: 박승현

들어가며

—미디어에 범람하는 포클로어적인 것

인쇄는 물론이고 전파·전자 미디어가 발전하는 가운데, 포클로어적인 텍스트가 범람하고 있다. 독자나 시청자가 참가하는 기획, 특히 투서, 투고란, 또는 외신이 전하는 소식 등은 매스미디어라는 루트가 아니라 친구들로부터 들은 이야기라고 하면, 사람들은 그것을 포클로어로 간주하는 것에 그다지 저항을 느끼지 않을 것이다.

또한 다른 경우로, 영화, 애니메이션, 게임 소프트웨어 등의 미디어에 나타난 이야기 중에 옛날 이야기나 전설, 신화의 원형을 쉽게 발견할 수 있다.

하지만 이제까지 이러한 포클로어적인 것을 민속학의 대상으로서 정면으로부터 다루고자 하는 것에 대한 주저함이 민속학자들 사이에 있었던 것도 사실이다. 그 가장 큰 이유 중 하나는 그들 대상이 결코 종래의 포클로어·민속이라고 간주할 수 없다는 견해가 지배적이었기 때문일 것이다. 예전부터 민속학이 다루어온 포클로어·민속은 특히 구전문예를 대상으로 본다면 전(前) 산업사회, 농촌사회에서의 신체언어나 태도와 같은 비언어적인 부분도 포함한 구두에 의한, 즉 먼 대 먼의 직접적인 전승과정의 산물이라는 대전제가 있었기 때문이라고 해도 좋을 것이다.

또한 포클로어는 세대 간에 전승되어가는 것, 즉 전승성이라는 것이 그 본질에 있다고 생각되어 왔다. 그 때문에 현재, 설화 연구자가 빈번히 다루게 된 <현대전설(modern Sage)>, <도시 전설(Urban Legend Großstadtmytos)>과 같은 것도 예전에는 <소문>의 한 범주로서 민속학의 대상으로서 거의 주목되지 않았다.¹ 이들 <현대전설> 등은 민속학이 필드를 농촌에서 도시로 확장해가는 가운데 그 시야에 들어온 것이지만, 현대 포클로어와 매스미디어의 관계, 또한 매스미디어 자체에 대한 민속학적 어프로치는 아직 충분하지 않다고 생각된다. 본고에서는 독일의 사례를 중심으로 매스미디어, 특히 신문을 중심으로 한 매스미디어와 현대의 포클로어의 관계, 또한 그 연구의 개요를 제시하고 싶다.

1. 타블로이드적 세계와 포클로어

『빌트(Bild)』는 독일 전체에서 약 450만부의 발행부수를 자랑하는 대중적 전국지이다. 주요 4지로 이야기되는 전국지 『프랑크푸르터 알게마이네 차이퉁(Frankfurter Allgemeine Zeitung)』, 『퀴트도이체 차이퉁(Süddeutsche Zeitung)』, 『디 벨트(Die Welt)』, 『프랑크푸르터 룬트샤우(Frankfurter Rundschau)』의 발행부수가 대략 수십만 부에 그치고 있다는 것과 비교하면 『빌트』는 현대 독일 사회에서 가장 유력한 활자 미디어의 하나라고 할 것이다.²

이 신문은 거의 택배가 아니라, 길거리의 스탠드나 소형매점 등에서 팔리고, 열차, 카페, 술집 등에서 잘 읽히는 듯하다. 니더작센(Niedersachsen) 주의 공장노동자의 독서 관습을 조사한 보고에서는 통근 도중 매점에서 이 신문을 사서, 일하는 중간 중간의 쉬는 시간에 읽다가, 가족을 위해 집에 가지고 돌아오는 케이스가 일반적이라고 한다.³

체계를 보면, 사진 등은 4색 인쇄의 타블로이드지. 정치, 경제기사 외에 스포츠 정보, 누드 사진이나 유명인의 스캔들과 같은 센세이셔널한 기사가 주를 이루고 있다.⁴ 기사 전체가 선정적인 정조로 애매한 뉘앙스가 자주 나타나며, 날조한 비난기사도 종종 신는다고 한다. 문체는 초등학교를 졸업한 사람이라면 이해할 수 있는 정도의 쉬운 문체이고, 누구라도 읽을 수 있는 대중오락지 성격이 강하다. 그 점에서는 일본의 타블로이드지, 스포츠신문과도 비슷하다고 할 수 있다.

이 신문이 민속학의 대상으로서 흥미를 끄는 것은 그것이 많은 사람들에게 읽히고 있다는 점, 즉 수용되고 있다는 사실만이 아니라, 그 기사내용, 지면 구성의 양상이 민속학자가 이제까지 <전설(특히 현대전설 등)>, <일상의 담화(Alltägliches Erzählen)>, 혹은 <세간 이야기>로 불러온 일군의 포클로어와 몇 가지 점에서 매우 닮았다는 것이다. 우선 실제로 『빌트』지의 지면을 살펴보자.

여기서 다루고자 하는 것은 1993년 9월 9일 발행된 것이다.

1면의 지면은 큰 제목 중심의, 목차와 같은 구성으로 이루어진다. 제일 큰 제목에 사진이 들어가고, 본문 요약기사가 실려 있으며, 관련 페이지가 다음 페이지로 이어진다.

그 큰 제목들을 열거하면, 가장 상단에는 「대신 부인, 10,000마르크의 보석을 도난당하다」(부인의 얼굴 사진 첨부, 독일의 범무상 부인이 세탁물 속에 보석을 넣은 채 잊어버려 도난당하다), 「의원 보수 35,000마르크 증액」(의원의 보수가 증액된 것에 대한 비판), 다음으로 가장 큰 공간을 차지하고 있는 것이 「ZDF의 스타, 브리짓 바스투겐이 나의 결혼생활을 엉망으로 만들었다는 한 여성의 호소」(FDP의 정치가이자 남편을 텔레비전 사회자인 여성에게 빼앗겼다는 한 여성의 고발), 나아가 작은 칼럼 기사의 단신란에는 가솔린 가격 상승, 커피의 건강상 효용, 유방암 치료의 개선 등의 기사가 열거된다.

가장 크게 다루어지고 있는 기사는 대개 정치가, 스포츠선수, 예능인 등 유명인의 스캔들 기사이다.

그런데 여기서 눈에 띄는 것은 이들 기사와 나란히 신문명 로고 밑에 커다란 공간을 할애하고 2점의 칼라 사진이 들어간 UFO 관련기사이다. 제목은 「UFO 촬영, 올 여름의 새로운 즐거움」. 기사 내용은 다음과 같다.

“푸딩 불을 올려놓은 것처럼 하늘을 나는 원반형 물체를 타고 우주인은 찾아오는 것일까? 초록빛의 작은 존재는 실제로는 파란 빛인가? 그런 것은 아무래도 좋다. 어찌됐건 이 여름의 즐거움이 이 UFO 사진이다.” 그 후 기사에는 UFO와 그 우주인처럼 보이는 생물체의 사진을 찍었다는 남자의 코멘트, 여기에 UFO 연구자의 코멘트가 뒤따른다.

이 일면에 게재된 UFO 목격담은 물론 정확한 사실정보를 목표로 한 것은 아니다. 큰 제목에도 있듯이, 이 기사는 독자들에게 대한 서비스, <즐거움>인 것이다. 권위 있는 미디어라면 문젯거리로 삼을 가치도 없는, 이런 기사를 일면에 다루는 일은 아마 없을 것이다. UFO나 설인, 네스 호의 괴물

등 미확인생물체의 목격담 등은 오히려 타블로이드지가 전문으로 하는 분야이며, 한편 이 주제들은 과거의 전설집, 또는 세간 이야기집 등에서 익숙한 것들이기도 하다. 우선 이러한 기사들로부터 타블로이드지가 포클로어의 보고라고도 할 수 있다.

더욱이 주의하지 않으면 안 되는 것은, 이 기사가 사실인가 아닌가의 여부가 아니라, 대중지 속에 정치, 경제 혹은 유명인의 스캔들 기사, 가십과 함께, 같은 지면 속에 등가의 것으로 다루어지고 있다는 것이다. 즉, 세계의 다른 레벨에서 일어난 다양한 사건들이 독자의 호기심에 맞춰 대량으로 더욱이 균질적인 것으로 제시되고 있는 것이다.

일간지의 경우, 통상 하루라는 단위로 사건이 수집되고 지면이 채워진다. 그리고 이 사건 보도의 다수는 드물게 속보가 있는 경우를 제외하면, 두 번 다시 지면에 등장하는 경우가 없다. 거기서 독자는 모자이크 상으로 모인 하루 단위의 새로운 기사를 알게 되고, 일단 기억한다. 그리고 어떤 경우는 일상의 커뮤니케이션 속에서 사람들에게 말하는 형태로 재생되거나, 많은 경우 대개의 사건은 잊히는 것이다. 이러한 정보의 어수선했음, 사건의 무질서한 집적의 양상이 이제까지 옛날이야기, 전설 등의 전통적인 장르에서 흘러나오는 <일상의 이야기>, <세간의 이야기>의 영역과 크게 겹쳐지는 것이다. 그러한 의미에서 타블로이드지로 상징되는, 호기심, 오락성, 무질서라는 사건의 제시 양상이 현대의 포클로어의 존재 양식을 생각하는 점에서 시사하는 바가 크다.

단, 매스미디어가 고도로 발달한 사회와, 예전 민속학이 대상으로 하던 비교적 폐쇄된 농촌 공동체적 사회의 정보의 수용, 전달의 과정 사이에 커다란 차이가 있다는 것은 물론 유의해야 한다. 즉, 현대 미디어의 다양성, 압도적 정보량, 나아가 그 질적 차이는 오늘날, 커뮤니케이션 그 자체의 존재방식마저 계속해서 변화시키고 있다. 생활권의 바깥을 이는 수단, 또는 오락으로서의 필요를 충족하는 것에, 오늘날 물리적인 장벽은 거의 사라져가고 있다. 하지만 이 고도의 정보화 사회는 바다 바깥의 사건이라 해도, 또한 자기 일상과 어떤 관계가 없는 사건도, 매우 친근하게 하는 사태를 초래하고 있다. 예를 들어 이름도 장소도 모르는 곳에서 일어난 살인사건에 일회일비하는 것이 현재는 극히 일상적인 것이다. 그러한 의미에서 매스미디어로 전해지는 세계 각지에서 발생한 다양한 사건에서도 결코 상상을 초월하지 않는, 현대 사회에서는 어디에서도 일어날 수 있는 그것이, 사실로서 충분이 있을 수 있는 기사이문(奇事異聞)인 것이다. 더욱이 하루 단위로 다양한 미디어로부터 흘러들어오는 사건의 정보가 그것을 수용하는 사람들에게 충분히 음미되고, 소화되고, 전달·전송되어 문화재로서의 포클로어가 되어 가는 것은 극히 드물며, 대량의 정보는 많은 경우 매일 매일의 오락, 애깃거리로서 소비되는 소비재로서의 성격을 띠어간다. 이러한 점에서 세대 간의 전승이 결여되어 있는 현대의 포클로어<현대전설>, <세간 이야기> 그것을 포괄하는 <일상의 이야기>와⁵⁾ 타블로이드지의 기사는 같은 성격을 띠고 있다고 할 수 있다.

다음 장에서는 타블로이드지의 기사와 현대의 포클로어를 그 내용 측면에서 비교해보자.

2. 「기사이문」과 말투

우선, 앞에 인용한 『빌트』지의 다른 페이지, 제 8면의 단신란을 보도록 하자.

① 「여왕은 파지를 초대(런던)」

(런던) 윈저성에서의 화해? 여왕은 파지(33세), 요크 공작부인을 여름휴가 때 발모럴 성에 초대했다.

② 「거미에 물려, 팔, 다리를 잃다」

(산 베르나디오) 독거미에 물려, 캘리포니아의 주부 발 스텝프(39세)는 혼수상태에 빠졌다. 5개월 후 그녀는 깨어났지만, 팔과 다리를 잃었다. 폐혈증 때문에 의사는 어쩔 수 없이 절단할 수밖에 없었던 것이다.

③ 「유전 발견」

(모스크바) 시베리아의 아바칸 시에서 지하 유전이 발견되었다. 이 유전은 25000톤의 원유를 매장하고 있다.

④ 「20미터 아래 추락해서 구조되다」

(스톡홀름) 20미터 이상의 고지에서 추락한 스웨덴 남성이 중태이긴 하지만 목숨은 건졌다. 그 남성은 바위산 위에서 지갑을 찾다가 추락했다.

⑤ 「불꽃 솟아오르다」

(나이펠) 나이펠의 불꽃놀이 제조공장의 폭발로 2명의 직원이 사망. 수백 명이 마피아의 테러로 생각한 나머지 패닉상태.

이들 기사는 가로 2단(전체 가로 7단) 5분의 1의 공간에 포함되어 있는 여백 배우기 기사이다(즉, 이 페이지의 메인 기사는 일본의 황실 마사코 왕비의 결혼). 또한 기사 자체는 매우 간결하고, 사건을 최소한도의 자수로 보도하고 있다. 어떤 기사도 해외의 사건임에도 불구하고 통신사의 이름 등 정보의 출처가 완전히 나타나지 않는다. 이것은 이 매체, 혹은 이 난의 본질적인 성격에 의한 것이지만, 앞에도 서술했듯이, 여기에서도 기사는 정보의 확실함이 추구되지 않고, 더욱이 세밀한 취재로 뒷받침되는 자세한 사건 기술이 있을 리가 없다. 사건 그 자체의 임팩트만이 중요한 것이다.

하지만 이 불과 몇 줄의 기사 구성을 주의 깊게 보면, 어떤 이야기로서의 핵이 있음을 알 수 있다. 예를 들어 ②, ④, ⑤의 기사에서는 우선 사건의 결과가 제시된다. 다음으로 그 경과가 기재되는 순서를 취한다. 이러한 스타일은 일종의 보도 스타일이다. 하지만 ④의 경우 비참한 추락사고가 발생한 것이 지갑을 주우려고 했던 사소한 행위가 발단이었다는 대목, 또 ⑤의 사례의 경우 폭발사고가 패닉을 일으킨 원인이 마피아의 테러라고 착각했다는 대목에는 이 비극적인 사건에 웃음의 요소를 덧붙이는 효과가 있다. 적어도 단순한 폭발사고로 죽은 자가 나왔다는 것 이상으로 독자의 관심을 끄는 것이다.

구승 문예학적 장르 연구의 고전인 『단순형식(Einfache Formen)』(일본어 역, 『메르헨의 기원』 高橋由美子 역) 가운데 요레스(Jolles, Andres)는 이러한 말하기의 형식으로서 <회상기Memorable>⁶을 들고 있다.

요레스는 이 장르를 설명하면서 한 신문기사를 예로 들고 있다.

상업 고문관인 S의 자살

상업고문관인 하인리히 S가 어젯밤 카이저 거리 203번지의 자택에서 권총 자살을 했는데, 그 동기는 재정적인 곤경 때문이었다고 한다. 터키 출신의 S는 이전부터 보드카 공장을 경영하고 있었는데, 그것을 꽤 오래 전에 처분했다. 62세의 그는 이미 꽤 이전부터 자살하겠다는 의도를 내비치고 있었는데, 부인이 음악회에 갔던 어젯밤 그 계획을 실행했다. 총성을 들은 것은 동네 주민인 아스터 닐슨으로, 그녀가 최초로 의사와 경찰에 신고했다.⁷

요레스는 이 신문기사에서 통상의 보고라는 의미에서는 생략되는 사실이 포함되어 있다고 이야기한다. 예를 들어 남편의 자살은 부인이 음악회에 갔을 때 일어났다. 이 사건에 최저의 필요한 보고에서는 「아내가 외출 중에 남편은 자살했다」고 말하면 충분하다. 하지만 부인이 음악회라는 오락, 혹은 예술적 즐거움을 누리기 위해 나갔다는 사실이 삽입되는 것에 의해 남편의 고독한 자살이라는 사실이 한층 선명하게 부각된다. 즉, 이 신문기사의 목적은 「이 사건의 의미를 전체로서 만들어내기 위한 무엇인가」를 부각시키는 것이며, 이를 위해 세부적인 사항이 구성되고, 하나의 사건을 말하는 형식이 성립한다. 이것을 요레스는 ‘회상기’라고 말한다.⁸

앞서 다룬 『빌트』지의 기사는 요레스의 ‘회상기’ 사례와 같은 복잡한 구성을 갖지는 않지만, 이 짧은 문장 속에서도 사건에 뒤따르는 사실이 선별되어 구성되고 있는 것이다. 여기서 문제가 되는 것은 이러한 사건을 <말하는> 형식의 존재방식, 특히 신문을 위시한 기술의 스타일이 포클로어의 말투에서 영향을 받고 있는 것은 아닐까, 혹은 우리가 사건을 말하고자 할 때의 스타일과 어떤 관계가 있는 것은 아닌가 하는 점이다.

3. 신문전설의 유형론(typology)

독일어권에서는 1930년대부터 전설과 공동된 모티프를 갖는 신문기사에 대해 <신문전설(Zeitungsage)>이라는 용어가 사용되어 왔다. 또한 신문 이전의 매스미디어인 1매 인쇄의 기와판(Flugblätter)에도 종종 전설적인 기사이문이 게재되고 사건보도의 역사는 16세기까지 거슬러 올라갈 수 있다.⁹ 하지만 많은 설화 연구자들의 관심은 그러한 매스미디어 속의 포클로어의 형식적 특징을 파악하는 데 향해 있었다. 그때 포클로어는 어디까지나 구승에서 시작된 설화의 종착점이자, 미디어는 그 그릇에 지나지 않는다는 인식을 넘어서는 것은 아니었다. 즉, 신문은 포클로어를 파악하는 필드라는 장을 보완하는 2차적 자료에 지나지 않은 것이었다.

예를 들어 알프레드 카라섹=랑거(Alfred Karasek=Langer)는 체코슬로바키아의 금주(禁酒) 단체가 편집하는 잡지 『상승(Aufwärts)』에서 다음과 같은 이야기가 신문기사로 인용되는 것을 지적하고 있다.

모라비아의 「사체안치소의 천벌」

슬로바키아의 한 마을에서 다음과 같은 사건이 있었다. 술집에서 잔뜩 술을 마신 젊은이들이 자신들의 대담함을 자랑하고 있었다. 결국 마지막에 다음과 같은 내기를 걸게 되었다.

어떤 농가출신의 젊은이가 어두운 밤중에, 묘지에 있는 사체안치소에 가자고 말을 꺼냈다. 거기는 몇 시간 전에 자살자의 사체가 안치된 곳이었다. 그 사체 안치소에 진짜로 들어간 증거로 포켓나이프를 관에 꽂아두고 오자고 그 젊은이는 말했다. 젊은이들은 그 젊은이를 묘지의 사체안치소의 빛이 희미하게 보이는 곳까지 데리고 간 후 사라져버렸다. 다음 날 아침, 젊은이들은 그의 집을 찾아갔지만, 그는 돌아오지 않았다. 결국 그는 사체안치소에서 사체로 발견되었다. 그의 나이프는 실제로 자살자의 관에 꽂혀 있었다. 그의 죽음은 다음과 같은 사정에 의한 것이었다. 그가 나이프를 관에 꽂았을 때, 그의 긴 망토의 옷자락도 함께 찢려버린 것을 눈치채지 못했다. 그래서 그가 나가려고 했을 때, 그의 망토가 관에 꼭 찢려 있었기 때문에 관이 함께 떨어져 버린 것이었다. 그의 사체는 무거운 관 밑에 깔려 있었다.¹⁰

하지만 이 이야기는 잘 알려진 전설의 유형 <묘지의 복수>에 속한 것이다. 마을의 젊은이가 묘표의 십자가에 나이프를 꽂았을 때, 자신의 망토 자락도 함께 꽂혀버렸다. 그래서 그것을 죽은 자가 자신을 붙잡았다고 착각해서 충격에 빠진 나머지 죽어버린다는 이야기다.

카라쎙=랑거는 알콜 중독에 의해 발생한 사고·범죄란에 게재된 이 이야기가 교양 있는 사람들이나 진지한 잡지에서 ‘정말로 있었던’ 사건으로 다루어지고 있다고 지적하고 있다. 이 기사의 의도는 독자에게 음주가 초래한 비극으로, 이 전설과 같은 사건을 전하는 것이며, 편집자는 물론 독자들도 이 사건은 우화적이지만 사실의 범위에 들어가는 이야기이다. 하지만 여기서 카라쎙=랑거는 어디까지나 이 기사는 구승문예가 어떤 형태로든 매스미디어 속에 편입해 들어가는 가능성을 시사하는 데 그치고 있다.

또한 발터 앤더슨(Anderson Walter)도 신문 속에 민간설화가 많이 포함되어 있는 것을 지적하고 있다. 한 예를 들면, 다음과 같은 웃긴 이야기가 신문에 게재되고 있다.

한밤중의 유령

아치볼트 공이 클럽에서 그의 친구인 윌리엄에게 브라운베어 공과 함께 체험했던, 엉뚱한 모험담을 말해주었다. 브라운베어 공은 아치볼트를 그의 성에 있는 유령의 방에 안내했다. ‘한밤중이 되면 사람을 죽인 소년이 들어와, 온 몸에 소름이 끼치는 작은 남자아이이지. 너라면 괜찮겠지, 아치볼트’

아치볼트 공은 잠이 들었다가 한밤중에 깨어났을 때, 침대 아래쪽에서 누군가를 할퀴는 듯한 소리가 들렸다. 이불을 밀어젖히고 보자, 달빛이 비치는 가운데 10개의 더러운 작은 손가락이 왔다갔다 움직이고 있었다. 그는 권총을 들고, 그 10개의 손가락을 겨냥하면서 외쳤다. ‘움직이지 마라, 그렇지 않으면 쏜다’ 그것은 바로 멈췄다. 하지만 다시, 외삭외삭 움직이기 시작했다. 공은 말했다 ‘바로 대답해라. 그렇지 않으면 쏜다’ 응답은 없었다. 공은 방아쇠를 당겼다. 그 이후 공은 두터운 붕대를 감지 않으면 안 되었다. 왜냐하면 그는 자신의 발가락을 쏘기 때문이다.¹¹

앤더슨은 이 기사를 위시해 사례로서 제시한 기사들을 아르네 톰슨의 모티프 인덱스에 집어넣는 작업을 했다. 그리고 신문에 들어간 민간설화에는 메르헨은 적고 전설이나 특이 웃긴 이야기가 많다고 지적한다.¹² 메르헨과 같은 가공의 이야기가 신문에는 많지 않다는 그의 지적은 본래 신문이 사실을 전달한다는 역할을 가지고 있다는 점에서 본다면 당연한 것이다. 하지만 앤더슨도 신문에 게재된 이들 사건의 기술은 어디까지나 구승문예가 채록된 것이라고 인식하고 있으며, 그러한 의미에서 포클로어 연구의 대상이 된다고 이야기한다. 여기서도 신문이라는 매스미디어의 본래 특질과 전승적 사건의 기술과의 관계에 대해 천착하고 있지는 않다.

하지만 최근 루돌프 쉐나(Schenda, Rudolf)는 구승으로부터 미디어로라는 흐름과는 반대로 미디어로부터 구승으로라는 흐름이, 광범위한 서민들의 이야기 세계를 뒤덮고 있다는 점을, <이야기>의 문화사라는 측면에서 규명하고 있다.

쉐나는 문자문화는 18세기부터 문자를 읽을 수 있는 교양층만이 아니라, 낭독이라는 형태로 문자를 읽을 수 없는 사람들에게도 커다란 영향을 미쳐 왔으며, 신문을 위시해 민중용 책, 달력, 교과서 등의 활자 미디어가 <이야기>에 풍부히 들어가 있음을 명확히 보여 주었다. 이 프로세스를 쉐나는 세미 리터릿(Semi-literate)(半 식자화) 과정이라고 명명하

고 있다.¹³ 어찌됐건 미디어가 <이야기>에 끼치고 있는 영향은 무시할 수 없는 것이다.

이 미디어와 이야기 세계의 교통이 현대에는 보다 밀접해지고 있다. 독일어권에서는 베버=켈러먼(Weber-Kellermann Ingeborg)에 의한 도시권에서의 전설 형성 연구,¹⁴ 또는 헤르만 바우징거(Bausinger, Hermann)에 의한 <일상의 이야기(Alltagliches Erzählen)> 개념의 제창을 계기¹⁵로 해서, 또는 영어권에서의 도시 전설연구에도 촉발되어, 소위 대도시권에서 유포하는 <현대전설>이 각광을 받게 되고, 프리드리히의 전설모음집을 위시해 <현대전설>의 수집, 분류정리가 80년대부터 급속히 진전되었다. 이들 연구의 성과로서 부상된 것이 이야기되어온 많은 전설적 이야기가 매스미디어 속에 놀라운 정도로 침투하고 있다는 것이다. 프리드리히의 앤솔로지뿐만 아니라 스웨덴의 크린트베리(at Klintberg Bengt) 등의 전설 모음집을 보면¹⁶ 예화로서 제시된 이야기의 주석에 이들 이야기가 신문이나 텔레비전 등의 매스미디어에 빈번히 다루어지고 있는 것이 나타나 있다. 또한 통상 ‘친구의 친구로부터 들었다...’는 말로 시작하는 이야기도 그 전승 경로를 거슬러 올라가면, 매스미디어로 귀결되는 경우도 종종 지적되고 있다.¹⁷ 즉, 이 포클로어와 매스미디어의 보도라는 흐름은 한편에서 다른 한편으로가 아니라, 서로 피드백의 관계라는 점이 점차 명백해지고 있다. 원래 현대의 일상생활이 매스미디어 없이는 생각될 수 없는 것과 마찬가지로 일상의 이야기도 매스미디어 없이는 있을 수 없는 것이다.

4. 포클로어와 변형(variants)

헝가리 출신의 민속학자 린다 데그(Dégh Linda)는 유럽 전통사회의 포클로어에서 현대 미국의 포클로어까지 두루 살피면서 오늘날의 구승문예와 매스미디어의 관계에 대해 최근 저서 *American Folklore and the Mass Media* 속에서 다양한 각도에서 논하고 있다.

우선 데크는 쉐다에 의거해서 민속학자가 대상으로 하는 민중=포크를 다음과 같이 정의한다. “민중이란 문화적 전통을 공유함과 동시에 소비자 지향의 문화산업에 영향을 받는, 사회, 경제, 직업, 연령집단이다.”¹⁸ 그리고 포클로어를 “문자에 의한 창조성과 구두적 창조성, 프로페셔널한 창조성과 평범한 창조성, 공적인 창조성과 비공식적 창조성, 연습된 창조성과 즉흥적 창조성의 상호관계를 고찰시킨, 현재 실로 진행 중인 역사적 과정의 산물이다.”¹⁹라고 정의한다.

이 정칙에서 특히 주의하고 싶은 것은 자립적이며 닫힌 마이크로 코스모스로서의 전 산업사회의, 외부로부터 영향을 받지 않는 무구한 포클로어라는 환상이 예전 그러했던 것 이상으로 오늘날에는 완전히 무효가 되어버렸다는 점이다. 쉐다가 말하듯이 아이러니하게도 “현대만큼 포클로어가 융성”하고 있는 시대는 없다는 의미는 현대 미디어 속에 포클로어 자체, 혹은 그 모든 모티프나 유형이 혼연일체로 융해되어 있다는 것이며, 매스미디어와 포클로어를 확실히 구별하는 것은 실제로는 불가능하다고 해도 좋다는 것이다.

이러한 상황 속에서, 데크는 미디어에 나타난 포클로어적인 것을 <변형(variants)>이라는 개념으로 먼저 올리고자 한다. 데크는 본래 포클로어에는 원형이 있으며, 거기서 변형이 발생한다는 예전 민속학에서 지배적이었던 사고방식이 이제 불가능하다는 점에서, 원래 포클로어 자체를 모두 변형으로 간주한다. 그렇게 보면 구승, 문학, 영상, 음성 등 미디어의 성질에 관계없이 모두 변형으로서 파악할 수 있는 것이다. 더욱이 데크는 “민간설화 나아가 포클로어 일반의 정의로서 <구승(oral)>이라는 수사어구는 포클로어의 전승에 다양한 매스미디어가 관여하고 있다는 것과 관련해서 <가변적(variable)>이라는 용어로 바꿀 필요가 있다”고 지적하고 있다.²⁰

5. 〈사실〉 아니면 〈픽션〉?

헤르케 게르트(Gerndt Helge)는 매스미디어와 민속학자가 대상으로 하는 사람들의 일상의 존재 방식을 탐구하는 가운데, 타블로이드지나 일간지 속의 소위 <잡스러운 정보(Vermischtes)>에 주목한다.²¹ 오늘날 신문이라는 미디어가 정보원으로서의 주역을 텔레비전 등에 계속 넘겨주고 있지만, 세상의 새로운 사건을 관찰하고 분석하는 소개로서의 역할이 여전히 적다고는 할 수 없다. 매일 신문, 잡지, 라디오, 텔레비전 등 다양한 매스미디어를 통해 접하고 있는 <뉴스>라는 형태의 정보는 우리들이 외부세계의 양상을 파악하기 위한 기본적 재료임과 동시에 일상회화의 재료를 제공하고 있다. 거기서 게르트는 신문에 나타난 <민중문화(Populare Kultur)>를 “일상의 표현형식이나 사람들의 가치관의 총칭이라고 우선 이해하는 것으로서”, “어느 정도 일상을 신문으로부터 인식할 수 있는가, 이러한 자료에서 어느 정도 민속학적 분석을 구축할 수 있는가”라고 물음을 던지고 있다.²²

게르트가 주목하는 것은 신문의 <잡스러운 정보>에 나타난 뉴스와 전설 — 보다 엄밀히 말한다면 브레드니히가 이야기한 전설적 이야기 — 을 구별하는 것이 가능한가 라는 것이다. 이제까지 그림이 정의한 이래, <전설>의 본질적 특징의 하나는 그 이야기가 사실로서 믿어지고 있다는 것이다. 하지만 실제 전설, 혹은 전설적 이야기는 확고한 것으로 믿어지고 있다기보다는 사실과 픽션 사이의 양가적인 균형 위에 이야기되어왔다. 본래의 전설이 역사성에 비중이 두어진 설화라는 것을 빼다면, 전설도 현대 미디어의 뉴스도 받아들이는 사람에 따라서는 그 사실성에서 양가적인 존재이며, 또한 양자 모두 사실보고의 체제를 취하는, 사건에 대한 이야기이다. 만약 양자 사이에 차이가 있다고 한다면, 받아들이는 사람이 그것을 사실 혹은 믿을 가치가 있는 것으로 인정하는 세계관, 가치관의 차이에 불과하다.²³

예를 들어 게르트가 제시한 다음 두 사례에 차이가 있을까?

로프웨이에 버려진 부부

북경(AFP) 만리장성 로프웨이에 홍콩에서 온 부부가 대롱대롱 매달려 있었다. 북경 데일리가 보도한 바에 따르면 로프웨이의 스위치가 꺼졌을 때, 그 부부는 캐빈 속에 남겨졌다. 직원이 승객 수의 기록을 확인한 후 모든 승객이 하차했다고 생각했던 것이다. 자신들이 버려졌다는 것을 깨닫자, 남편은 구조를 요청하기 위해 캐빈의 창을 깨부수고자 했다. 그때 남성은 캐빈에서 추락. 신문 정보에 따르면 남성은 즉사. 여성은 로프를 타고 내려려다 추락, 중상을 입었다.²⁴

(『쥐드 도이체 차이퉁』(남독일신문) 1991년, Nr. 177)

리프트에 버려짐

다음 이야기는 휴가차 유고슬라비아에 갔다가 돌아오는 도중, 티롤에서 지역주민으로부터 들었다. 쿠프슈타인과 인스브루크 사이에 있는 쿠람자하에서는 로프웨이가 존넨베트요호까지 운행된다. 어느 여름날 저녁, 한 여성이 산 위에서 저녁놀을 보면서 산보하고 싶어서 리프트를 타고 위로 올라갔다. 상행 리프트를 타고 올라가던 도중 그녀는 묘한 느낌이 들었다. 왜냐하면 그녀 이외에는 단 한 명도 좌석에 앉아 있지 않았기 때문이다. 그리고 깊은 계곡에 다다른 바로 그때, 돌연 로프웨이가 멎었다. 내리는 것은 절대 불가능했고, 구조요청을 들어줄 사람은 어디를 찾아봐도 없었다. 그녀는 하룻밤 내내 혼자 리프트에 앉아 있을 수밖에 없었다. 다음날 아침, 극도의 냉기로, 병원에 실려갔다.²⁵

(Das Huhn mit dem Gipsbein, Nr.105)

거기서 게르트는 “전설적 이야기는 보고, 뉴스이다. (중략) 만약 전설로부터 역사적 (낭만적인) 뉴앙스를 제외하면 뉴스가 되고, 또 반대로 (모든) 뉴스는 전설적 이야기이다. 왜냐하면 사실을 전하기 위해 항상 어떤 종류의 선별 혹은 강조가 이루어지기 때문이다”라고 지적하고 있다.²⁶ 이는 앞서 요레스가 ‘회상기’에서 지적한 보도의 특질과도 통한다.

이렇게 보면 매스미디어에서 보도와 포클로어의 경계는 점차 애매해지고 있고, 양자를 구별하는 것이 곤란해지게 된다. 하지만 이때 동일한 내용이 닳은 말투에 의해 실제로 <말해졌다>는 것은 주의하지 않으면 안 된다. 여기서 이 사건의 정보는 <이야기한다>는 프로세스를 거치는 것을 통해 일시적이긴 하지만 <신체화>되었다고 할 수 있다. 여기에는 틀림없이 단순한 수용을 초월한 능동적 문화행위의 맥이 있는 것이다.

6. 사건학(デキゴトロジー)의 민속학으로

매스미디어로부터 일상의 이야기로, 또 일상의 이야기로부터 매스미디어로, 이러한 끊임없는 환류속에서도 현재 특수한 하나의 환류가 커다란 영향력을 갖기 시작하고 있다. 신문, 잡지 등의 활자 미디어를 위시해, 텔레비전, 라디오, 나아가 최근에는 인터넷이라는 새로운 미디어 속에 <투고>라는 행위가 커다란 의미를 갖기 시작하고 있다. 예를 들어, 다음 사례는 일본의 대표적 타블로이드지인 『일간 겐다이』의 「기업 뒷정보 - 코끼리 귀 통신」이라는 제목의 투고 코너이다.

근처에서 컴퓨터를 지도하는 수수께끼의 인물

[컴퓨터 - H·W 특과원]

시부야 구에 있는 우리 회사는 이전에 사형장이라던가, 식육해체장이라던가, 어찌됐건 그다지 좋은 이야기가 들리지 않는 장소. 입사 이래, 흥미롭고 이상한 이야기도 많이 들어왔지만 실제로 어떤 문제가 일어난 적은 없었다.

하지만 올해 신입사원 몇 명이 연수 당시 수수께끼의 인물에게 지도를 받았다는 이야기를 꺼냈다. 40세 전후의 성품이 좋은 남성이었는데, 5분 정도 지도한 후 떠났다는 이야기다. 그 이야기가 퍼지면서, 그렇다면 잔업하고 있을 때, 같은 풍모의 사람이 복도를 걷고 있었다던가, 식사 도중에 좌석을 비우고 돌아오면 일이 진행되어 있다던가, ‘여기 틀렸어 요’라고 가리키는 사람을 보면, 그 남성이었다던가 하는 이야기가 속출했다. 최근에는 그를 우리 회사의 ‘좌석동자(座敷わらし)(역주: 주로 이와테 현에서 전승되는 정령적 존재. 다다미방 혹은 창고에 거주하는 정령으로 이야기되며, 집안사람에게 장난을 치거나, 본 사람에게 행운이 찾아오고, 집에 부를 가져온다는 전승이 있음)라며 존경하는 분위기도 있다.

(『일간 겐다이』 96년6월6일)

이 코너는 특과원이라고 이름 붙여진 리포터가 회사의 뒷이야기를 소개하는 형식을 취하고 있다. 이 기사가 독자의 투고를 그대로 게재한 것이 아니라, 편집된 것임은 충분히 생각할 수 있지만, 어찌됐건 이러한 투고란이 지금은 거의 모든 활자매체에서 볼 수 있으며, 그 대표적인 것으로 <사건학(デキゴトロジー)>이라는 이름으로 호평을 얻은 『주간 아사히』의 연재가 우선 떠오른다. 독자들 주위에서 일어난 이상한 사건을 흥미롭고 이상하게 보고하는 형태의 연재는 현재 다양한 잡지나 신문에서 채용되고 있다. 이것은 라디오나 텔레비전의 시청자 참가 프로그램 등에서도 잘 보이는 수법이다. 이러한, 말하자면 일반 사람들의 신변잡화를 매스미디어가 적극적으로 채용한다는 흐름에 의해, 지금은 누구라도 불특

정 다수의 청취자, 독자에 대해, 직접적이지는 않지만 이야기를 하는 행위가 가능해졌다. 더욱이 인터넷의 등장에 의해 이러한 이야기하기 루트에 섞여 들어가기는 한층 용이해졌다. 그 결과 실제 체험이나 또는 남으로부터 들은 재미있는 이야기, 무서운 이야기, 눈물나는 이야기 등, 모든 일반적 이야기가 좁은 친구들 사이의 공간에서 대중의 공간으로 증식되는 사태가 발생하고 있다. 거기서 이들 이야기라는 것은 미디어에 의한 가공, 정형화의 프로세스에 의해 정형화되어 독자들에게 제공되고 있다.

민속학자가 받아적거나 양케이트 형태로 수집하고 있는 한편, 압도적인 분량의 이야기가 매일 생산되고 있는 것이다.

이들 다중의 일종의 문화적 소비재인 사건에 대한 <이야기>가 우리들의 <말하기>의 스타일에 어떠한 영향을 끼치고 있는 것인가, 그것을 명확히 하기 위해서도, 앞으로는 이 엄청난 매스미디어의 산물들을, 자료화해서 실제의 이야기와 대조해가는 것이 민속학의 중요한 과제가 될 것은 틀림없을 것이다. 적어도 이 <이야기>의 과잉이라는 문화적 상황, 또 <사건화>이라는 말로 집약되는, 일반 사람들이 사건을 이야기하는 것 자체를 즐긴다고 하는 움직임에 관해, 민속학으로부터 발언해가는 것이 필요한 것은 아닐까.

注

- 1 예를 들어 스위스의 민속학자 리차드 바이스(Richard Weiss)는 소위 도시전설은 모티프에서는 전설과 공통점을 갖지만 그 형식, 전승양식에서 보면 <소문>으로 분류해야 하며, 일회성이며, 더욱이 대중성이 강하고, 전통적 관념과의 결합이 없는, 이들 소문은 민속학의 재료가 아니라고 말했다(Weiss, *R. Volkskunde der Schweiz*, 1946, [Ehrenbach-Zürich], S.293.
- 2 加藤雅彦他編 『事典 現代のドイツ』(大修館書店) 1998. S.485.
- 3 Lehman, Albrecht, *Das Leben in einem Arbeiterdorf*, 1976 [Stuttgart] S. 132)
- 4 2)와 동일. S. 485
- 5 Degh, Linda, *American Folklore and the Mass Media*, 1995 [Indianapolis/ Bloomington] S.23 등 참조.
- 6 안드레 요레스(Jolles, Andre), 『메르헨의 기원』(다가하시 유미코 역) 고단샤학술문고, 1999 S.294-318.
- 7 ebenda., S.294
- 8 ebenda., S.297-306
- 9 Schenda, Rudolf, *Von Mund zu Ohr* [Göttingen] 1993, S.217
- 10 Karasek=Langer, Alfred, Eine, Zeitungssage vom "Leichenkammer=Frevel" aus Mähren. In: Sudetendeutsche Zeitschrift für Volkskunde 9, 1936, S.14
- 11 "Kieler Nachrichten, 12. August, 1953" In : Anderson, Walter Volkszählung in Tageszeitungen. In: Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde 10, 1959, S.168f
- 12 ebenda., S.163
- 13 Schenda, a.a.0., S.232
- 14 Weber- Kellermann, Ingeborg, Berliner Sagenbildung 1952, In : Zeitschrift für Volkskunde 52, 1956, S, 162-170
- 15 Bausinger, Heilmann, Strukturen des alltäglichen Erzählens. In : Fabula 1, S. 239-254
- 16 Brednich, R. W., *Die Spinne in der Yucca-Palme* [München] 1990, *Die Maus im Jumb-Jet* [München] 1991, *Das Huhn mit dem Gipsbein* [München] 1996, *Klintberg, af Bengt, Der Elefant auf dem VW* [München/Zürich] 1992 등.
- 17 Lauf, Edmund, *Gerichte und Klatsch*, [Berlin] 1990 등. 이 모노그래프에서는 전형적인 현대전설인 「꿰어진 손가락」을 매스미디어와 커뮤니케이션의 네트워크에 의한 전승, 파급의 프로세스에서 상세히 검토한다.
- 18 Degh, Linda, *American Folklore and the Mass Media*, 1994 [Indianapolis/ Bloomington] S.I
- 19 ebenda., S.I
- 20 ebenda., S.38
- 21 Gerndt, Herge, Vermischtes. Zeitungsnachricht als Sage. In : Lipp, C. (Hg.) *Medien populärer Kultur*, [Frankfurt/N.Y.] 1990, S.48-59
- 22 ebenda., S.48f
- 23 ebenda., S.53
- 24 ebenda., S.50
- 25 Brednich, R.W., *Das Huhn, mit dem Gipsbein*. München [1993] S.142
- 26 Gerndt, a.a.0., S.57

해제 : 포클로어와 매스미디어

독일의 타블로이드지를 중심으로

박승현

훗코 하카루는 게이오기주쿠 대학 문학연구과의 민속학·고고학 전공으로 석사과정을 수료하고 독일의 프라이부르크대학의 민속학연구소인 Albert-Ludwigs Universität Freiburg, Philosophische Fakultät, Institut für Volkskunde)에서 유럽민속학, 특히 현대 독일민속학의 최신동향을 탐구한 연구자이다.

이 글은 『世間化研究』제 10호(世間化研究会, 2000)에 실린 저자의 연구논문을 번역한 것으로, 독일의 타블로이드 신문을 중심으로 한 매스미디어와 현대의 포클로어의 관계를 규명한 글이다. 저자는 현대 사회에서 포클로어의 수집 및 유통이 민속학자들과 같은 전문가들에 의해서뿐만 아니라, 타블로이드 신문과 같은 가장 대중적인 매스미디어에 의해 압도적인 분량으로 생산되는 현실에 주목한다. 그리고 이러한 일종의 문화적 소비제인 사건에 대한 이야기가 우리들의 <말하기>의 스타일에 어떠한 영향을 끼치고 있는지 물음을 던지면서, 이 엄청난 매스미디어의 산물들을 자료화해서 실제의 이야기와 대조하면서 그 성격을 규명하는 것을 민속학의 새로운 과제로 제안하고 있다.

포클로어가 세대 간의 전승에 그 본질이 있다고 할 때, 매일 신문의 일정 지면을 차지하는 <도시 전설>은 당대 사람들의 일상과 감정을 이해할 수 있는 중요한 연구대상이다. 그럼에도 불구하고, 민속학이 이런 대상들에 대한 연구를 시작한 것은 최근의 일이다. 현대 사회의 다양한 분야에서 민속학의 새로운 연구대상을 발굴하고, 그 의미를 규명하려는 시도라는 점에서, 본 연구의 문제의식을 공유하는 것은 더욱 큰 의미를 가질 것이다.

포클로어 연구란 무엇인가

시마무라 다카노리

번역: 박승현

들어가며

최근 일본 민속학계에서는 종래의 일본민속학을 ‘20세기 민속학’으로 비판적으로 총괄하고, 새로운 분과학문의 형성을 모색하는 움직임이 나타나고 있다(福田·菅·塚原, 2013). 필자도 이러한 흐름 속에서 민속학의 새로운 방향을 모색해 온 연구자 중의 한 사람이다. 본 논문에서는 필자가 현재 구상하는 ‘포클로어 연구(Folkloristics)’의 개요를 논의하고 싶다. 필자가 생각하는 포클로어 연구란 다음과 같은 것이다.

포클로어 연구는 인문사회계열 모든 학문분야와의 학제적 상황 속에서 성립된 분과학문의 하나이다. 이것이 목적으로 하는 것은 포클로어 연구를 통해 세계의 성립에 대한 해명을 하는 것이다. 포클로어 연구는 지금까지의 민속학의 지적 전통을 비판적, 발전적으로 계승하며, 이하의 여섯 가지 특성요소가 복합된 연구를 그 전형으로 하는 분과학문이다.

- ① 포클로어(어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들(folk)사이에서 생성되어(生み出され), 생동하는(生きられた), 경험(experience)·지식(knowledge)·표현(expression)를 연구대상으로 한다.
- ② ‘현재’를 두터운 역사의 지층(시간성) 위에 성립하는 것으로 이해하고, ‘과거’와의 관계성을 검증하는 것에 기반하여 ‘현재’의 현상을 해석하는 것을 주된 방법론으로 삼는다.
- ③ 인간과 ‘물질(もの)’(조형물·물질적 현상)의 관계를 중시한다.
- ④ 문헌학(philology)적 지식이나 언어감각(언어에 대한 전반적, 총합적인 판단력)이 대상을 파악하는 데에 있어서 중요한 역할을 한다.
- ⑤ 포클로어(フォークロア)를 만들어내고 그 속에서 살아가는 사람들(folk)과 그들이 살고 있는 필드, 그리고 연구자나 학계 사이에는 깊은 호혜성(reciprocality)이 존재한다.
- ⑥ 이른바 ‘수입학문’이 아니다. 생성모체인 언어권에서의 내발적인 학문이다.

지금부터 이와 같은 특성요소에 대해 좀 더 자세히 해설하겠다. 이 새로운 분과학문을 ‘민속학’이 아니라, ‘포클로어 연구’라고 부르는 것은 이제까지의 민속학과의 차이를 명확하게 하기 위해서이지만, 한편 이를 위해, 영어 Folklore를 가타카나로 옮겨 ‘フォークロ(포클로어)’라는 용어를 쓰는 것은, 세계적으로 이미 존재하는 포클로어 연구(Folkloristics)와 대화 가능한 것으로서 이 학문을 구성하고 있음을 명시하기 위한 것이다.²

1. 포클로어

포클로어 연구에서는 포크(folk)를 ‘어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들’라고 정의한다. 컨텍스트란, 포클로어가 생성되고 생동하는(生み出され, 生きられる) 문맥, 혹은 맥락을 의미한다. 컨텍스트에는 지역, 가족, 친족, 친구, 직업, 학교, 종교, 종파, 에스니시티, 젠더, 계층, 국가, 시대, 세대, 사회문제, 공통의 관심 등의 많은 차원의 것이 상정된다. 그리고 어떠한 컨텍스트라도 이를 공유하는 사람들은 포크(フォーク)로서 파악할 수 있다.³ 이 포크의 사이에서 생성되고(created), 생동하는(lived) 경험·지식·표현이 포클로어이다.

포클로어가 포크사이에서 생성되고 생동하는 것이라 할 때에, ‘사이에서’는 포클로어를 만들어내고 그 속에서 살아가는 것이, 포크 구성원 모두를 의미하는 것이라 할지라도, 그 사람들 속에 있는 한 명, 혹은 둘, 혹은 그 이상일지라도 무방함을 의미하는 것이다. 이렇게 이해함으로써 개인이 만들어내고, 그 속에서 살아가는 경험이나 지식, 표현도 포클로어로 파악할 수 있게 된다.

포클로어란 ‘생성되고(生み出される), 생동하는(生きられる)’ 것인데, ‘생성되는’이란 ‘창조되었다(created)’는 것과 같은 의미이다. 이때에, 창조라고 하지만, 독창적인 창조만을 의미하는 것은 아니다. 자고 있을 때를 제외하면 인간의 삶이란 창조의 연속이다(자고 있었다라고 꿈을 꾸다면 그것은 창조이다). 이 창조(創造)에는 독창성이 돋보이는 것도, 혹은 독창성이 없는 것도 모두가 포함된다. 그리고 일단 창조된 경험·지식·표현은, 창조됨과 동시에 창조한 본인에 의해 ‘생동한다(生きられる)’(여기서 말하는 ‘생동한다’란 ‘어떤 컨텍스트 속에서 개인에 의해 실천되고 운용된다’라는 의미이다). 그리고 이 ‘생동하는’ 경험·지식·표현은, 다른 사람에게 전해져, 그 인물에 의해 ‘생동한다’. 이 ‘생동하는’ 과정은 ‘살아있는(生きる)’ 그 사람에게 있어서는 ‘창조’의 과정이기도 하다. 포클로어는 인간에 의해 생성되는 동시에 인간이 그 속에서 살아간다. 그리고 그렇게 생성되고 생동하는 포클로어는, 다시 다른 사람들에 의해 생동하고=창조되는 것이다.⁴

‘생동한다(生きられた)’라는 개념을 설정하는 것은 포클로어 연구의 중요한 부분이다. ‘생동한다’라는 개념의 기반에는 상층문화(high culture), 엘리트 문화(elite culture), 대중문화(popular culture), 혹은 공적 기관이나 제도 등 지금까지의 민속학 — 여기서는 ‘보통사람들’ ‘민중’만이 연구대상이 되어왔다 — 에서는 연구대상이 아니었던 영역의 현상(Sims and Stephens, 2011: 3~4)도 포클로어 연구의 대상이 된다. 예를 들어 독창성이 뛰어난 예술작품이나 대중매체를 통해 유통되는 정보, 행정조직이나 기업 활동 등이 연구대상이 되는 것이다. 왜냐하면 그러한 예술작품이나 대중매체의 정보, 행정조직이나 기업의 활동 등은 그것이 객체로서만 존재한다면 포클로어라고 얘기할 수 없겠지만, 어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들 사이에서 그것이 ‘생동한다(生きられた)’라고 한다면 그것을 포클로어로 간주할 수 있기 때문이다.⁵

포크(folk)가 ‘어떠한 컨텍스트를 공유하는 사람들’이라고 한다면, 로어(lore)는 그 사람들에 의해 ‘생성되고 생동하는 경험·지식·표현’이다. 여기서 말하는 ‘경험’이란 실제로 보거나 듣거나 행하는 등의 것과 그 축적을 가리킨다. 예를 들어 라이프 히스토리나 라이프 스토리에서 들을 수 있는 인생

이나 그 이야기의 내용은 실로 그 경험이라는 개념으로 파악할 수 있을 것이다. ‘지식’은 세계에 대한 지혜와 식견, 이해와 인식의 내용이다. ‘표현’이란 우선 인간의 내면에 있는 것을 바깥으로 전달하는 프로세스와 그 전달내용을 가리킨다(이 경우 의도적인 것뿐 아니라, 결과적으로 전달된 것도 포함한다). 또 이에 더해 인간이 어떠한 사물의 의미를 파악할 때에 그 사물은 이미 그 의미내용을 ‘표현’하고 있다고 보아(혹은 의미가 ‘표현’되고 있다), 이를 ‘표현’의 범주로서 파악할 수 있다.⁶

이상과 같이 필자가 포클로어를 설명하는 데 있어 경험·지식·표현의 세 개념을 설정했지만, 이 세 개념은 실제로는 서로 복합적일 때가 많다. 예를 들면 라이프 히스토리나 라이프 스토리는 사람들의 인생의 ‘경험’에 대한 이야기이지만, 그 ‘경험’에는 많은 ‘지식’이 포함되어 있다. 그리고 그 이야기란 이를 말하는 사람이 행하는 ‘표현’에 다름 아니다. 혹은 모든 포클로어는 표현된 것이며, 지식이며, 경험이라고 하는 것도 가능할 것이다.

이와 같이 포클로어 연구의 연구대상으로서의 포클로어란 ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 생성되어, 생동하는 경험·지식·표현’이다. 하지만 ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 생성되어, 생동하는 경험·지식·표현’이라고 한다면, 포클로어 연구 이외의 분과학문에서도 이를 연구대상으로 하는 것이 가능하며, 또한 더 나아가 이를 포클로어라 해야 한다는 필요성도 인정받지 못할 것이다. 그럼에도 불구하고, 여기서 ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 생성되어, 생동하는 경험·지식·표현’이라고 포클로어를 설명하는 것은, 이를 포클로어 연구를 진전시킴에 있어서 연구대상을 파악하는 테두리로 설정하고 있기 때문이다. 포클로어 연구가 존재하기에 포클로어라는 개념이 설정되는 것이라 할 수 있다. 포클로어 연구가 존재하지 않는다면, ‘어떠한 콘텍스트를 공유하는 사람들에 의해 만들어져, 생동하는 경험·지식·표현’은 포클로어가 아닌 것이다. 그렇다면 포클로어 연구란 무엇인가. 이는 앞에서 열거한 여섯 가지의 특성요소의 조합을 전형으로 분과학문이다. 이 경우 본 절에서 다룬 ‘포클로어를 연구대상으로 한다’라는 것도 특성요소의 하나이지만, 그것만으로는 포클로어 연구를 충분히 설명할 수 없다. 이어서, 포클로어 연구를 구성하는 특성요소들에 대해 설명하겠다.

2. ‘과거’와 ‘현재’

포클로어 연구의 방법론에 있어서 무엇보다 근본적인 것은, “현재”의 현상을 ‘과거’와의 관계성의 검증을 기초로 해석한다’라는 시점이다. 그리고 이는 기존의 민속학에 있어서도 방법론적 인식의 중심에 있었던 사고였다.⁷ 포클로어 연구에서는 두터운 역사가 지층과 같이 쌓여 있는 그 위에 ‘현재’가 성립하는 것이라고 생각한다(山, 2009: 25; 島村, 2012: 182~183). 그리하여 그 역사의 지층을 한 장씩 벗기면서, 그 쌓여있는 모습에 ‘현재’의 상황을 비추어봄으로써 ‘현재’가 어떻게 성립하고 있는가를 해명하고자 하는 것이다.

이 방법론은 ‘과거(역사)’를 다루지만, 역사학의 그것과는 다르다. 역사학에서는 특정한 시대의 사회와 문화의 모습을 재구성하거나 어떠한 현상의 기원을 해명하는 것을 가장 중요한 목표로 한다. 그리하여 ‘현재’와 ‘과거’의 관계성을 해명하는 것, 즉 ‘현재’가 어떻게 ‘과거’의 축적에 의해 성립하고 있는가에 대한 해명은 보통 이루어지지 않는다(福田·菅·塚原, 2013: 169~170). 그리고 이는 역사사회학에 있어서도 마찬가지이다(山, 2009: 25). 이에 비해 포클로어 연구에서는, ‘과거’와의 관계성을 검증하는 것을 기반으로 ‘현재’가 어떻게 성립했고 그 모습은 어떠한가를 이해하는 것이 가장 근본적인 방법론이다.⁸ (생략)

3. ‘물질(もの)’

포클로어 연구에서는, 사람과 ‘물질(もの)’(조형적·물질적 현상)과의 관계를 중시한다. 필자는 2010년에 『<살아가는 방법>의 민속학(<生きる方法>の民俗誌)』(島村, 2010)을 출판했다. 이 책에서는 후쿠오카 시의 조선계 주민들이 모여 사는 지역에서 생활하는 주민들의 경험·지혜·표현을 <살아가는 방법>이라는 개념으로 고찰했는데, 분석을 위해서 다음의 두 가지 시점에 유의하였다. 한 가지는 “‘현재’는 어떠한 역사적 층위 위에 성립하고 있는가’였고, 또 하나의 시점은 ‘사람들과 “물질(もの)”의 관계란 어떠한 것이었는가’하는 것이었다. 이 중에서 전자는 앞에서 쓴 ‘과거와의 관계성의 검증’의 실천이며, 후자는 본 절에서 언급할 ‘사람과 “물질”과의 관계’라는 문제를 해명하는 것을 목표로 한 것이었다. 본 저서에서 주목한 구체적인 ‘물질(もの)’은 주거였다. 바락이나 공영주택단지과 같은 주거에서 사람들은 어떻게 ‘살아갔을까’. 그리고 어떠한 궁리, 즉 (<살아가는 방법(生きる方法)>)에 의해, 그들의 주거를 자신들의 생활공간으로 만들었는가에 주목하여 그 속에서 볼 수 있는 경험·지혜·표현을 분석했다.

야마 요시유키(山泰幸)는 이 책을 읽고 다음과 같이 평했다. 이 책의 기술과 분석은 “인류학의 실천론적 전개와 절반쯤 방법을 공유하고 있지만, 그와 다른 것은, 현재의 생활이 과거의 <살아가는 방법>의 산물이고 또한 그 산물을 자원으로 구성되어 있으며, 그것이 바로 현재의 <살아가는 방법>이라고, 즉 가장 가까운 과거에 비추어 현재를 이해하고 해독한다고 하는 민속학에 독자적인 방법을 제시하고 있다는 점이다. 또한 집락지역의 입지와 바락 등의 건조물 등, <살아가는 방법>이 구체적으로 드러나는 물질문화에 주목한 점에서도 행위와 말을 중심으로 한 기존의 연구들과는 차별화 된다.”(山, 2011: 257) 필자가 실천하고 있으며, 야마가 지적하고 있는 것처럼, 역사성에 주목하는 것과 함께 ‘물질’에 관심을 기울이는 것은 포클로어 연구의 특징 중의 하나라 할 수 있다.

구와야마 다카미(桑山敬己)는 문화인류학과 민속학의 상대적인 차이는 ‘물질(もの)’에 대한 관심의 차이라는 점에서 다음과 같이 지적한다(桑山, 2008: 169~174). 인류학자인 구와야마는 ‘민속학자와 함께 하면서 위화감을 느끼는 순간이 있다’라고 하며, 그것은 민속학자들의 ‘물질(もの)’에 대한 깊은 관심이랄까 ‘집착’을 느낄 때라고 얘기한다. 예를 들어 민속학자들과의 공동조사에서, 그는 ‘민속학자는 인류학자보다 한층 물질에 대한 관심이 깊다는 인상을 받았다’라고 얘기한다. “향토박물관을 돌아보면서 이를 더욱 강하게 느꼈는데, 인류학자들이 물질의 상징성이나 전시방법에 흥미를 느끼는 반면, 민속학자들은 전시되어 있는 것 그 자체(예를 들어 직물이라면, 소재와 디자인, 기법 등)를 유심히 보는 경향이 있다고 느꼈다.”

이 경험을 토대로 구와야마는 인류학에서 ‘물질’을 다루는 방법을 검토한다. 이를 참고하면, 영국에서 ‘인류학의 아버지’라고 불리는 테일러(Edward Tylor) 이전에는, “‘인류학의 식민주의적 뿌리’라는 말에서 알 수 있듯이, 인류학자는 식민지에서 찾아낸 사물들을 본국의 민족학박물관에 남김없이 전시했다.’ 그러나 테일러 이후의 영국인류학에서는 사회구조와 정신(가치관이나 세계관)과 같이 비가시적인 것으로 연구중심이 중심이 옮겨져, 대학의 학부와 박물관은 분리되었다고 한다.

또한 미국의 인류학에서도 보이스 시대에는 박물관의 관계가 유지되었지만, ‘베네딕트의 시대부터는 에토스-베네딕트 자신이 “패턴”이나 “형상(configuration)”이라는 용어를 쓴 연구의 중심이 옮겨간다. 더욱이 1960년대가 되어서는 상징인류학이 등장하고 기어츠의 해석인류학과 함께 큰 세력을 형성’하면서 물질문화에 대한 관심이 줄어든다. 구와야마는 이러한 배경에 대하여 ‘미국은 문화상대주의의 전통이 강하므로, 기술의 진보가 일목요연한 물질은 다루기 쉽지 않은’ 상황일 것이라고 추측하고, ‘이는 최근의 인류학 개론서에 물질이나 기술에 대한 장이 거의 없다시피 한 것에서도 드러난다’고 언급한다.

구와야마는 또한, 야나기타 구니오가 민속자료를 ‘유형문화’, ‘언어예술’, ‘심의현상(心意現象)’의 세 영역으로 분류한 것과, 말리노프스키가 『서태평양의 원양항해자』에서 같은 모델을 제시한 것을 비교하여, 야나기타가 세 영역 가운데 “‘유형문화’를 민속조사의 제1단계로 위치 짓고, 구체적인 물질로부터 연구를 시작할 것을 명확히 제창한 것”에 비해 ‘말리노프스키는 “부족의 조직이나 그 문화의 분석”이라고 하는 추상적인 표현에 그치고 있으며’, 실제로 말리노프스키의 ‘민족지에 물질 그 자체는 그다지 등장하지 않는다고 지적하고 있다.

이상의 검토를 종합하여, 구와야마는 ‘테일러를 인류학의 아버지로 부르는 인류학자는 전반적으로 물질에 그다지 주목하지 않는 경향이 있는 것 같다고 지적한다. 이는 일본의 민속학자와 비교하면 분명해진다. 이는 물질을 경시하는 것이 아니라, 물질에 대한 견해가 다르다고도 얘기할 수 있겠지만, 대학학부와 민족학 박물관이 괴리되어 있는 현상을 감안하면, 물질이 문화의 중요한 부분임을 다시 한 번 인식할 필요가 있다고 생각된다’고 논의한다. 물론 현재에도 ‘물질’에 관심을 기울이는 인류학자가 있는가 하면, 그렇지 않은 민속학자도 있다. 그럼에도 대체로 구와야마의 지적은 정확하다고 할 수 있지 않을까 싶다.⁹ (생략)

4. 문헌학과 언어감각

포클로어 연구는 필드워크를 중시한다. 그러나 한편으로는 문헌학적 지식을 활용하는 것도 연구를 진척시키는 데에 중요한 역할을 한다. 문헌학(philology)과 민속학의 관계에 대해 코지마 요시유키(小島櫻禮)(1983)가 정확하게 정리했는데, 이에 의거하여 설명하겠다.

코지마에 의하면, 유럽에서 발달한 문헌학은 ‘좁은 의미로는 고전텍스트의 비판과 해석을 일컬으며, 넓은 의미로는 광범위한 고전고대학(古典古代学)을 의미한다. 이 문헌학의 발달에 있어서 고전고대학의 큰 버팀목이 된 것은 민속학이었다. 독일의 그림형제는 문헌학자이며 민속학자였다. 일본에서 보면 국학이 문헌학에 해당한다. 그리고 에도시대의 국학에서 민속학적 발달법의 맹아를 찾아볼 수 있는데, 근대의 민속학은 이러한 토대 위에서 성립하고 있다. ‘일본 민속학의 개척자는 뛰어난 문헌학자였다. 사실상 민속학을 일본에 확립시킨 야나기타 구니오는 보기 드물게 고문헌에 정통한 학자의 한 사람이었고, 특히 근세의 지지(地誌)와 수필류를 이용하여 새로운 민속학의 길을 개척했다. 오리구치 시노부(折口信夫)는 고전 특히 상대문학(上代文学)에 대한 날카로운 해석을 기반으로 민속학 연구를 하고 있다. 오리구치는 한편으로는 가장 전통적인 국문학자로서 뛰어난 업적을 남기고 있기 때문에 특이한 학자로 여겨지는 경향도 있지만, 문헌학의 본고장이라 할 독일에서는 이와 같은 경우가 드물지 않다고 한다. 좁은 의미의 문헌학은 일본에 보자면 국문학의 영역이며, 그 문헌학이 발달해서 민속학과 맞는 것은 당연하기 때문이다. ‘민속학은 문헌학에서부터 태어났다고 해도 좋을 것이다’(小島, 1983: 6~10). 코지마는 민속학과 문헌학의 관계를 고전고대학이라는 관점으로부터 논의하는데, 여기서 시대를 고대로 한정하지 않고, 예를 들어 고전고대학을 ‘인문학’ 일반으로 바꾸어 읽으면, 코지마가 제시한 논점은 훨씬 범위가 확장될 것이다.

한편, 문헌학의 핵심은 언어에 대한 지식이다. 언어에 대한 관심이 문헌학의 기둥이라 해도 될 것이다. 이는 구조언어학 이후의 언어학이 Linguistics라 불리기 이전에 Philology(문헌학)이라는 이름으로 불려던 것으로도 이해할 수 있다. 이와 같은 문헌학과 필드워크를 기반으로 한 포클로어 연구 사이의 왕복운동을 통해, 언어에 대한 깊고 입체적인 지식이 형성되었다. 그리고 그 지식형성의 과정에서 언어에 대한 감각(전반적, 총합적인 판단력)이 다듬어지고, 이러한 감각 덕분에 언어에 대한 통찰은 더욱 깊어지게 된다.¹⁰ (생략)

5. 포크(사람들)와 필드의 상호성

포클로어 연구에서는, 포클로어를 만들어내고, 그 속에서 살아가는 사람들(folk)이나 그들이 사는 필드, 그리고 연구자와 학계와의 사이에 깊은 호혜성(reciprocity)이 존재한다. 포클로어 연구는, 다음 절에서 다루겠지만, 근대의 동일언어권(근대 모어를 함께 하는 사회¹¹)에서의 ‘내발적인 학문’으로서의 민속학의 계보를 잇고 있다. 그렇기에 포클로어 연구에서는 근대 모어에 기반한 조사연구¹²가 우선적으로 이루어지며, 그 결과도 근대 모어로 발표된다.¹³ 이 때문에 연구자의 저술을 필드의 사람들이 쉽게 읽을 수 있기도 하다.

구와야마 다카키는 ‘피조사자’가 연구자의 저술의 잠재적인 독자인가 아닌가라는 점에서 민속학과 문화인류학은 대조적이라 할 수 있다고 하면서 다음과 같이 기술한다. ‘대체로 인류학자가 상정하는 독자는 자신과 같은 언어문화권의 구성원이며, 묘사되는 문화를 잘 알지 못한다는 것을 전제로 민족지가 쓰여진다. 그래서 그야말로 “문화의 해석”이라는 개념이 성립하며, 동시에 “대화의 상대”로서의 피조사자의 배제라는 문제가 발생하는 것이다. 이러한 의미에서, 피조사자에 대해 그들의 언어(일본어)로 글을 쓰는 민속학자는, 늘 자신이 쓴 것을 연구 대상자들이 읽고 비판하는 것에 대한 긴장감을 가지고 있다고 말할 수 있을 것이다’(桑山, 2008: 184).

민속학과 포클로어 연구에서는 연구자의 저술이 여러 형태로 필드의 사람들에게 전해지고, 결과적으로 ‘읽히게’ 될 뿐 아니라, 보다 적극적으로는, 원고단계, 혹은 간행후의 저술을 연구자가 포크(사람들)에 보내 읽을 수 있게 하는 경우도 종종 있다. 또한 연구자의 저술에 대하여 필드에 사는 포크(사람들)이 코멘트를 하는 경우도 적지 않다.

연구자의 저술을 둘러싼 포크(사람들)와의 상호성은, 미국의 포클로어 연구에서도 중요한 문제로 제기되었다. 여기서는 필드에 사는 사람들을 인포먼트(informant)나 객체(subject)가 아니라, ‘고문(顧問)’을 의미하는 컨설턴트(consultants)라는 용어로 표현하여, ‘보다 완성도 높고 균형 잡힌 해석을 위해, 대부분의 포클로어 연구자는 연구자 자신의 분석에 컨설턴트들의 관찰이나 코멘트를 반영한 대라고 하고 있다. 그리고 이렇게 작성된 에스노그래피는 호혜적 민족지(reciprocal ethnography)라고 불린다.’¹⁴ 이러한 에스노그래피의 작성과정에 있어서, 연구자는 에세이, 논문, 서적의 원고를 컨설턴트에 제공하고, 기술의 오류를 지적 받거나 컨설턴트의 해석을 제공받기도 한다. 또한 포클로어 연구자의 중요한 역할은 컨설턴트와 연구자가 공유하는 해석에 형태를 부여하고, 틀을 짜나가는 것이라고 언급되고 있기도 하다(Sims and Stephens, 2011: 228~231).

한편, 민속학의 역사에서, 필드에 사는 사람들이 컨설턴트로서의 역할에 머물지 않고 스스로 글을 쓰고 저술활동을 하는 경우도 많다. 야나기타 구니오는 전국 각지에 사는 필드의 사람들이나 그의 저작의 독자들을 잡지나 우편, 강습회와 같은 매개를 활용하여 ‘채집자’ ‘투고자’로 조직했다. 그중에는 뛰어난 조사보고를 하는 이들도 적지 않아, 그들은 현지에서 살아가는 민속연구자로서 활약하게 되었다.¹⁵ (생략)

이상에서 본 포크(사람들)와 필드, 그리고 연구자와 학계와의 상호성은 포클로어 연구가 아카데미즘 속에서 독자적인 위치를 점할 수 있게 하는 중요한 특징 중의 하나라고 할 수 있다. 이에 대해 찰스 브릭스(Charles L. Briggs)는 다음과 같이 논했다.

즉, 포클로어 연구에 있어서 중요한 것은 필드에 사는 포크(사람들)를 ‘이론이나 분석을 창조하는 주요한 원천’으로 위치 짓고, 포클로어 연구자는 포크의 말을 ‘철학, 역사, 민속학, 인류학, 민족·인종연구, 민족음악학, 그 외의 분야와의 대화로 이끌어’ 포클로어 연구에 있어서의 ‘해석’을 형성하는 것이다. 이때에 이러한 인식을 바탕으로 하여 ‘포크에 의한 이론화의 실천’, 즉 ‘학술적 이론화가 창조하는 공동체에서 배제되는 메타 담론’을 상세히 기록할 필요가 있다. 그리고 이렇게 하여 행하는 “이론

의 민주화” 위에, 타학문에 있어서의 지식형성의 실천을(도) 적용할 때에, 보다 참신한 접근이 이루어진다. 거기에서 계몽사상에 뿌리를 둔 ‘대이론’과는 다른 ‘신이론’의 공동체-포클로어 연구 이외의 학문적 전문가나 예술 네트워크로부터 배제되어 온 사상가를 포함한 폭넓은 이론가의 공동체-의 형성이 가능해진다. 이로써 포클로어 연구와 포클로어 연구자가 다른 학문이나 조직에 무엇을 제공할 수 있는가를 표명하는 것이 가능해질 것이다(ブリッグズ, 2012).

현장(フィールド)에서 살아가는 사람들을 이론이나 분석의 창조의 중요한 원천으로 여기며, 그들의 말을 학문의 세계와의 대화로 이끄는 것이 포클로어 연구의 해석을 형성하는 바탕이 된다고 한 브릭스의 언급은, 포크(사람들)·필드와 연구자·학계와의 깊은 상호성에 대한 논의에 다름 아니다. 그리고 이러한 상호성의 양상은 브릭스가 제시하는 포클로어 연구의 독자성을 뒷받침한다. 또한 이 경우, 브릭스의 논의는 도로시 노이즈(Dorothy Noyes)의 ‘소박한 이론(Humble Theory)’의 학문으로서의 포클로어 연구라는 논의와도 이어진다.

노이즈는 포클로어 연구가 개척해야 할 ‘이론’이란, 사회학이나 인류학, 심리학이 구축하는 대이론(Grand Theory)이 아니라, 소박한 이론(Humble Theory, 謙虚な理論)이라고 말한다. 대이론은 대이론 자체를 위하여 ‘인간의 본성, 사회의 본질 등의 거대한 대상을 구축한다’. 이에 비해 ‘대학의 친밀한 타자’로서의 포클로어 연구는 ‘대이론과 로컬적인 해석의 “중간”에 놓여 대이론을 비판하는 지점에서 생겨나는 ‘소박한 이론’인 것이다(ノイズ, 2011).

노이즈는 ‘소박한 이론’을 추구하는 것에서 이 학문의 독자성을 찾고 있다. 그렇다면, 어떠한 상황에서 이러한 포클로어 연구의 독자성이 온전히 발굴될 수 있을까? 필자는, 그 상황이란 브릭스가 논의하는 ‘이론의 민주화’, ‘신이론의 공동체’가 실현된 상황일 것이라고 생각한다. 그리고 이렇게 생각해보자면, 소박한 이론으로서의 포클로어 연구를 가능하게 하는 것은 이 학문영역이 갖는 특성 중의 하나로서의 ‘포크(사람들)·필드와의 상호성’이 되는 것이다.¹⁶

6. 내발성

포클로어 연구는 이른바 ‘수입학문’(桑山, 2008: 68,147)이 아니다. 이는 근세 국학을 토대로(柳田 1967:58~94) 근대의 동일언어권에서 ‘안으로부터 스스로 생겨난(自発)’(柳田, 1986:54) 학문으로서 태어난 민속학 이래의 전통이다.

쓰루미 가즈코(鶴見和子)는, 야나기타 구니오의 민속학을 제외한 메이지 이후의 일본의 사회과학이 대부분 헤테로로지컬(heterological)적인 것이었던 데에 비해, 야나기타의 민속학은 호모로지컬(homological)적인 학문의 창조를 지향한 것이 특징이라고 논한다.

쓰루미에 의하면, 헤테로로지컬적인 학문이란 ‘연구의 대상이 되는 사회 바깥에서 만들어진 방법론으로 한 사회를 연구하는’ 것이며, 여기서 ‘연구자는 연구대상의 바깥에 있으며, 연구자와 연구대상은 서로 다른 집단에 속한다’는 것이 전제되어 있다. 이에 비해 호모로지컬한 학문이란 ‘연구방법이 연구대상이 되는 사회에서 생겨나, 그러므로 연구방법과 연구대상이 동일한 논리구조를 가지며’, 또한 ‘연구자가 연구대상과 같은 집단에 속한 이들로서 자신과 연구대상을 다루는’ 학문, 즉 ‘이론과 연구대상이 같은 뿌리를 가진(同根性)’ 학문이다. 그리하여 야나기타는 ‘일본의 민속을 안에서부터 이해하는 방법’으로써 이러한 의미에서 ‘호모로지컬적인 민속학을 만들었다’라고 얘기한다(鶴見, 1985: 189; 鶴見, 1998: 162~163).

쓰루미의 ‘호모로지컬한 학문’은 다시 말하면, ‘수입학문’에 대비되는 ‘내발적인 창조성’(鶴見, 1985: 15)의 학문이라 할 수 있다. 그리고 이 학문의 전통은 포클로어 연구에 있어서도 계승되어야 할 것으

로, 이 ‘내발성’을 토대로, 예를 들어 ‘외재하는 이론에 기대는 경향이 있는 민족학(문화인류학)을 상대화하고 비판하는 시점을 획득’하고자 하는 것이다(鈴木, 1994: 161).

그러나 이 ‘내발성의 학문’을 쇄국주의적인 ‘내향적’ 학문이라고 간주한다면 그것은 옳지 않다. ‘내발성의 학문’으로서의 포클로어 연구는 세계적으로 전개되는 ‘글로벌 포클로어 연구(Global Folkloristics)’로서 자리매김하는 것으로 구상되고 있는 것이다.

글로벌 포클로어 연구의 원형은 야나기타 구니오의 ‘세계민속학’의 구상에서 찾을 수 있다. 야나기타는 일본을 포함하는 세계 각지에 사는 사람들이 그들의 민속학을 구축하고, 그렇게 만들어진 민속학을 세계적인 규모로 서로 견주어 봄으로써 ‘세계민속학’을 완성한다는 구상을 했다(柳田, 1986: 53~56).

다만 야나기타는 이 ‘세계민속학’을 민속학연구의 이상적인 형태로 생각하면서도, 동시에 ‘사태의 복잡성이나 비교의 어려움, 인간의 생의 유한성을 고려하면 쉬운 계획이 아님이 분명하며, 현재의 세상물정에 비추어 본다면 이는 한 장대한 꿈에 지나지 않으며, 또한 내향적 사고에 기울어 있는 이가 많아 사정이 더욱 어렵다’라고 하며, 그 실현을 먼 장래의 일로 여겼다.

야나기타가 이와 같이 생각한 것은 1930년대의 일이다. 당시의 상황에서 본다면 이는 당연한 것이었을 것이다. 그러나 그로부터 80년의 세월이 흘러 상황은 변화하고 있다. 이제 글로벌 포클로어 연구가 시대가 눈앞에 있는 것이다.

구와야마 다카미는 인류학계의 현재 상황을 분석하고, 이와 세계민속학과의 관계에 대해 논의한다. 그 논의를 정리하면 아마도 다음과 같을 것이다. 모든 학문은 세계적인 시스템을 형성하고 있으며, 여기에는 중심과 주변이 있다. 인류학의 경우 그 중심에 있는 것은 미국과 영국, 프랑스이다. 이 세계 시스템 속에는 이 중심 이외의 위치에서의 발언은 의식적이거나 무의식적으로 억압되는, 지배와 종속의 관계가 존재한다. 오랫동안 인류학의 대상이 되어온 비서양의 네이티브(여기서는 일반 주민들뿐 아니라 현지의 연구자도 포함된다)는 인류학에 있어서, 연구대상으로서는 필수적이지만, 대화의 상대로서는 배제되어왔다. 이러한 구조는 현재에도 기본적으로는 변하지 않고 있다. 단지, 전체적으로 본다면 일부이지만, 최근에는 지금까지 인류학의 대상에 불과했던 지역의 사람들이 그들의 사회와 문화를 인류학적으로 연구하고자 하는 움직임을 보이기 시작하고 있다. 인류학적 자아(anthropological self) — 제 민족의 문화를 관찰하고 묘사하는 에이전트 — 가 다양화되고 있는 것이다. 이러한 움직임이 더욱 진전되면 서양에 의한 지적지배의 구조는 근본적으로 개혁되겠지만, 현재의 상황은 그에 이르지 못하고 있다. 어떻게 현재 상황을 타개하고, 서양의 지적 지배를 해체할 수 있을까. 여기서 추구되는 것이 연구자를 포함한 주변의 네이티브와 중심의 서양인이 대등한 입장에서 이야기를 할 수 있는 ‘대화의 공간(dialogic space)’으로서의 ‘자리(座)’(비유적으로 공동극장communal theater)이다. 그리고 이 ‘자리’에 상당하는 것이 바로 야나기타가 구상하는 세계민속학이다. 서양에 의한 지적 지배가 지속되는 가운데, 네이티브에 의한 자문화의 이야기가 등장하기 시작하는 현재, 민속문화에 대한 지식의 비교와 총합의 장 — ‘자리(座)’ — 로서의 세계민속학이라는 야나기타의 구상이 중요하게 여겨지는 것이다(桑山, 2008: 3~184).

구와야마는 인류학의 세계시스템을 상대화하는, 세계 속의 네이티브의 학문의 총합을 ‘세계민속학’으로 위치 짓는다. 이와 같은 견해는 가와다 준조(川田順造)에 의해서도 표명된다. 인류학자인 가와다도 구와야마와 마찬가지로, 현대의 인류학이 놓여있는 상황을 네이티브로부터의 발언의 시대로 파악하고, 세계민속학의 유효함을 다음과 같이 논한다. ‘민족학이나 문화인류학에 있어서의 연구자와 연구대상의 관계가 그야말로 야나기타 선생이 예견한 “세계민속학”의 상황에 와 있다고 생각하지 않을 수 없다. 이에 나는, 이시다(石田)(에이치로(英一郎): 인용자 주)선생이 일국민속학(一國民俗学)이 비교민속학이나 문화인류학으로 전개되어야 한다는 주장한 것과는 반대로, 민족학이나 문화인류학이 일본민

속학과 함께 세계민속학이 되어야 할 때가 되었다고 생각한다.’(川田, 2007: 127)

구와야마나 가와다가 주목한 ‘세계민속학’, 필자의 용어로 얘기한다면 글로벌 포클로어 연구¹⁷는 착실하게 실현되고 있다. 2011년에 간행된 레기나 벤디스(Regina F. Bendix)와 가릿트 한슨 로켄(Galit Hasan-Rokem)의 “A Companion to Folklore”(Bendix and Hasan-Rokem, 2011)는, 세계 각국의 포클로어 연구자 33명이 집필한 그야말로 포클로어 연구서라고 할 서적이다. 본서를 읽어 보면 이 책이 그야말로 세계적인 ‘내발성의 학문’의 ‘자리’가 되고 있음을 실감할 수 있다. 야나기타가 이념으로서 구상한 ‘세계민속학’이 바야흐로 ‘글로벌 포클로어 연구’로 실현되려고 하고 있는 것이다.

최근, 일본의 민속학계에서도 일본 민속학과, 독일, 미국, 중국, 한국 등의 포클로어 연구와의 비교가 활발히 이루어지고 있다.¹⁸ 일본의 포클로어 연구가 해외에서 더욱 적극적으로 발언하여, 세계적인 포클로어 연구의 ‘자리’로서의 글로벌 포클로어 연구에 적극적으로 참가하는 것이 앞으로의 과제일 것이다.

맺음말

이 글에서는 필자가 생각하는 포클로어 연구에 대해 개론하였다. 마지막으로 두 가지를 확인해두고 싶다. 포클로어 연구는, 위에서 본 바와 같은 여섯 가지의 특성요소가 복합된 것을 전형으로 하는 분과학문이다. 단, 그 복합의 양상이란, 어디까지나 전형적인 예이며, 여섯 가지의 특성 중에서 한 가지, 혹은 그 이상이 결여된다 하더라도, 그것은 포클로어 연구이다. 또한, 여섯 특성요소의 복합, 혹은 거기서 한 가지, 혹은 그 이상의 요소가 빠진 상태의 경우, 본고에서 논한 특성요소 이외의 특성요소가 더해진 상태도, 포클로어 연구라고 간주할 수 있다.

그러나, 그렇게 되면 포클로어 연구와 그 이외의 학문의 영역의 경계는 무엇인가라는 문제가 생길 것이다. 그 질문에 대한 답은 ‘경계는 명확하지 않다’이다. 어떠한 연구를 포클로어 연구라는 이름으로 부를 것인가의 문제는, 결국 포클로어 연구와 포클로어 연구와는 다른 특성요소의 복합을 전형으로 하는 분과학문의 어느 쪽에 가까운가의 문제로 판단하는 수밖에 없다. 어떠한 연구가 포클로어 연구의 전형에 가깝다면 그 연구는 포클로어 연구이며, 반대의 경우라면 다른 분과학문의 명칭을 쓰게 될 것이다. 무엇보다 이 경우 당연히 병칭(併稱)을 고려해도 좋을 것이다. 해당 연구에 가장 가깝다고 판단되는 분과학문이 포클로어 연구인 경우 그 연구는 포클로어 연구라고 하겠지만, 그 다음으로 가깝다고 판단되는 학문영역의 명칭도 필요에 따라 포클로어 연구와 함께 병칭하면 좋을 것이다. 그 반대도 또한 마찬가지로, 그 경우 제1의 명칭에 더하여 포클로어 연구라는 이름이 제2의 명칭으로 쓰일 것이다. 그리고 만약 관계되는 학문영역이 셋 이상이 된다면 하더라도, 이 이론에 따라, 세 가지 이상의 명칭을 곁해서 사용하면 될 것이다.

이와 관련하여, 또 한 가지 다시 주의를 환기하고 싶은 것은, 포클로어 연구는 인문사회계 학문의 학제적 상황에서 성립했다는 점이다. ‘학제적(interdisciplinary)’이란 것은 분과학문의 존재를 전제로 한다. 이로써 포클로어 연구라는 하나의 분과학문이 설정되지만, 그러나 이것이 자기완결적인, 닫혀있는 것이라면 의미가 없을 것이다. 학문이란, 그것이 있음으로써 그것이 없이는 잘 보이지 않고 잘 이해되지 않는 것을 잘 보이게, 잘 이해할 수 있게 하는, ‘사물을 보는 방법’ ‘사태의 해명장치’와 같은 것이다. 이와 같은 ‘보는 방법’ ‘해명장치’는 한 가지가 아니라, 두 가지 이상을 가질 때에 사물이나 사태를 보다 입체적으로 볼 수 있게 될 것이다. 그리하여 포클로어 연구를 진전시키는 데 있어서, 스스로 학문적 특성을 충분히 살리면서, 다른 학문과의 대화, 접합을 피하는 것이 무엇보다 중요하다. 이 점을 분명히 해두고 싶다.

- 1 포클로어 연구가 그 성립을 해명하고자 하는 ‘세계’는 ‘인간사회 전체’ ‘사람이 생활하는 지역’ ‘세간(世間)’ ‘세상(世の中)’ ‘지구상에 퍼져있는 모든 것’ ‘우주’ ‘객관적 감성계’ ‘개념적으로 구성된 기계적 세계’ ‘심리적 세계’ ‘직접체현의 세계’(이상의 어구는 『정선판 일본국어대사전(精選版日本国語大辞典)』(小学館, 2006)에 따르다) 등 어떠한 차원의 것이라도 무방하다. 상황과 필요성에 따라 ‘세계’의 스케일은 자유롭게 설정된다. 또한 ‘세계’의 해명은 포클로어 연구에 의해서만 이루어지는 것이 아니다. 사회학이 ‘사회’라는 개념을, 인류학이 ‘인류’라는 개념을, 언어학이 ‘언어’라는 개념을, 문학연구가 ‘문학’이라는 개념을, 지리학이 ‘지리’라는 개념을, 경제학이 ‘경제’라는 개념을, 정치학이 ‘정치’라는 개념으로, 각기 ‘세계’의 해명을 추구하는 것과 마찬가지로, 포클로어 연구는 포클로어라는 개념으로 이에 다가가려고 한다. 그리고 세계는 이와 같은 다양한 학문영역의 협업과 융합에 의해 해명되는 것이다.
- 2 포클로어 연구에 상당하는 분과학문의 명칭은 독일과 프랑스의 예를 통해 알 수 있듯이 나라마다 다르다. 그러나, 예를 들어 2011년에 간행되어 세계적인 포클로어의 동향을 소개한 “*A Companion to Folklore*” (Bendix and Hasan-Rokem, 2011)에서는, 세계 각 나라의 포클로어 연구를 영어로 포괄적으로 표현할 때의 명칭으로서 포클로어라는 용어를 사용했고, 이 용어를 기본으로 각국의 학문의 내용이 각 나라에서의 명칭과 함께 다루어지고 있다. 이 책은 세계 포클로어 연구를 총괄하는, 현시점에서 가장 포괄적이고 상세한 연구서이다. 이 책에서 포클로어 연구에 관련된 학문영역을 가리킬 때 쓰이는 공통호칭이 포클로어인 것도 고려하여, 필자는 본인이 구상하는 분과학문의 명칭에도 이 용어를 쓰는 것이다.
- 3 포크에 대한 이러한 정의는, 앨런 던데스(Alan Dundes) 에 의한 다음의 정의를 참고하여 고찰한 것이다. ‘어떤 집단에서도 사람들은 공통의 인자를 나누어가지고 있다. 사람들을 연결시키는 인자가 어떠한 것이어도 상관없다. 공통의 직업도, 언어도, 종교도, 무엇이든 괜찮다(Dundes, 1994: 30~36; Dundes, 1977). 단, 던데스는 사람들이 포크로서 정의되는 조건을 ‘공통의 인자(common factor)를 가지고 있는 것’이라고 하고 있지만, 필자의 경우, 이를 ‘어떠한 컨텍스트(context)을 공유하고 있는 것’으로 하고 있다. 던데스가 말하는 factor에는 context도 포함되어 있다고 생각하기는 하지만, 필자는 포클로어는 컨텍스트와 함께 존재한다고 생각하며, 그렇게 본다면, 어떠한 인자(factor)를 공유하고 있다면 컨텍스트와는 관계없이 포크라고 간주한다면, 컨텍스트를 경시하게 될 우려가 있다고 생각한다. 포크의 인정기준을, 단지 인자가 아니라 컨텍스트라 하는 것은 그 때문이다. 포클로어와 컨텍스트와의 관계성에 대해서는 Ben-Amos(1972: 3~15; 1977: 36~53), Sims and Stephens(2011: 18~21)을 참조.
- 4 포클로어를 생성되고, 생동하는 것으로 파악하는 것은 미국의 포클로어 연구에서도 종종 보인다. 예를 들면, “Folklore is lived, experienced, created, and shared by people.”(포클로어는 사람들에게 의해 생동하고, 경험되고, 생성되고, 공유되는(人びとによって, 生きられ, 経験され, 生み出され, 共有される)(Sims and Stephens, 2011:31)것으로 설명된다.
- 5 이러한 ‘생동하는(生きられた)’의 차원을, 토착(vermacular)이라는 용어로 개념화 할 수 있다. 일반적으로 버내쿨러(ヴァナキュラー)는 ‘토착의’나 ‘로컬의’라는 의미를 가지지만, 미국의 포클로어 연구자인 네오나르도 놀먼 프리미아노(Leonard Norman Primiano)는 여기서 말하는 ‘생동한다’는 차원을 가리키는 개념으로서 버내쿨러를 쓰고, 이것이 가리키는 것을 포클로어 연구의 대상으로서 위치 짓는다(プリミアノ, 二〇〇七, Sims and Stephens, 2011:65). 프리미아노는 특히 버내쿨러의 차원에서 종교의 양상을 논의하면서 ‘버내쿨러의 종교는 생동하는 종교(生きられた宗教), 즉 사람들이 만나고, 이해하고, 해석하고, 실천하는 종교이다. 종교는 해석을 생동적으로 동반하기 때문에, 개인의 종교가 토착적이지 않다는 것은 있을 수 없는 일이다’라고 하면서 ‘로마의 교황도, 티벳의 달라이라마도, 이스탄불의 추주교도, 예루살렘의 랍비도, 순수무구한 종교생활을 “공식(公式)”으로 살아가는 것은 아니다. 이러한 성직계급의 구성원들은 그 종교전통에 의한 제도규범의 가장 중요한 측면을 대표하지만, 버내쿨러적인 신앙을 가지고 실천하고 있기도 하다. 여기에는 보통 얼마간의 수동적 적응이 있고, 얼마간의 흥미로운 습관이 있고, 얼마간의 능동적인 창조가 있고, 얼마간의 반체제적인 행동이 있고, 얼마간의 생활체험으로부터의 반성이 있으며, 그리하여 개개인의 사람들이 어떻게 종교생활을 할 것인가에 영향을 준다고 분석하고 있다(プリミアノ, 2007: 134~140). 필자도 프리미아노의 용법을 따라 ‘생동하는’ 차원을 버내쿨러로서 개념화하고, 포클로어 연구의 주제로서 전개시켜 나아갈 예정이다.
- 6 미국의 포클로어 연구에서는, 1970년 이후 퍼포먼스 연구(小長谷, 2010; Sims and Stephens, 2011: 130~179)가 전개되는 가운데 ‘표현’에 주목하는 것이 일반화되고 있다. 포클로어 자체의 정의도 ‘표현’과 연관되는 경우가 많다. 예를 들어, 트레보 블랭크(Trevor J. Blank)는, 2009년에 간행된 저서에서 ‘포클로어는 개인, 혹은 그 개인이 살아가는 커뮤니티에 의해 생겨나는 창조성의 발현이자 표현이며, 이는 무수한 형태로 상호작용하는 가운데 발견되는 것’(Blank, 2009: 6)이라는 정의를 제시한다.

- 7 '백 년 이백 년 전 옛사람들의 생활방식이 오늘에 이어 지는 사정과 같은 것이 우선 알고 싶다'(柳田, 1967: 12)고 말한 야나기타 구니오의 민속학은, 그야말로 이 방법론에 의해 성립하고 있다.
- 8 '과거'와의 관계성에 기반해 '현재'를 해명하는 작업은 독일의 포클로어 연구에서도 활발히 진행되고 있다. 제2차 대전 시기까지 독일의 포클로어 연구(フォルク스kunde)는 단지 독일 낭만주의 사조 안에서 게르만적 요소의 복원을 추구하는 것과 같은 본질주의적 기층문화 연구로서 전개되어, 그것이 국민국가 이데올로기나 나치즘으로도 연결되는 결과를 초래했다(河野, 2005). 그러나 전후에는 이와 같은 역사에 대한 자기 비판이 이루어져, '일상' '일상화'를 주요개념으로 하는 일상연구로 전환되었다(法橋, 2010; Bendix, 2012). 이때에 '일상'연구로서의 포클로어 연구에 있어서는, 일견 비역사적인 것으로 보이는 '일상'의 성립을, 즉 '시간적 변화·역사적 경험'이 일상에 회수되어 비역사화되는 과정'을, 거기에 겹겹이 접혀있는 듯한 중층적인 역사적 경험을 추출하는 것으로써 해명하는 작업이 이루어지고 있다(法橋, 2010). 여기서는, 예를 들어, 독일 사회에서 사람들은 어떻게 컴퓨터를 생활세계에 가져와 이것을 '일상화'하게 되었는가(ヘアリン, 2010)와 같은 연구가 생겨나고 있는 것이다.
- 9 포클로어 연구가 '물질'을 중시하는 것은 현재 미국의 포클로어 연구에서도 마찬가지이다. 헨리 그라쉬(2012: 193~252), 히라야마 미유키(平山美雪, 2008) 등을 참조.
- 10 포클로어 연구에 있어서의 언어의 중요성에 대해서는 이와모토 미치야(岩本通弥)(1980), 세키 카즈토시(関一敏)편저(1998)를 참조. 한편, 언어에 대한 깊은 통찰이 포클로어 연구에서 중요한 역할을 하고 있는 것은 독일 포클로어 연구에 있어서도 마찬가지이다. 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger)는 '국문학적 색채가 농후한 민속학의 영역에', '사회학적 연구방법을 적용하여, 지지부진했던 연구영역에 새로운 바람을 불어넣었다(浅井, 1982: 278)라는 구절에서도 알 수 있지만, 그의 저서 『말과 사회-다양한 독일어-(ことばと社会-さまざまなドイツ語-』(バウジンガー, 1882)도 언어에 대한 깊은 통찰에 기반한 '언어의 포클로어 연구'라고 할 수 있는 연구 성과이다.
- 11 필자는 '모어'에 두 가지의 차원을 설정하고 있다. 한 가지는 지역어(방언)가 모어로 쓰이는 차원. 또 하나는, 근대 국가어로서의 공통어, 혹은 공통어와 방언이 섞인 언어가 모어로서 사용되는 차원이다. 여기서는 전자를 '지역 모어', 후자를 '근대모어'로 부르겠다.
- 12 포클로어 연구에 있어서의 이상적인 조사는 '근대 모어'가 아니라 '지역 모어'에 의한 것이리라. 왜냐하면 포클로어 연구는 일찍이 지역 모어로 표현되는 것이 보통이었고, 현재에도 그러한 것이 적지 않기 때문이다. 그러나, 실제로는 지역 모어를 완전히 가깝게 당사자와 공유하고 있는 연구자의 경우를 제외하면, 근대 모어를 매개로 지역 모어의 세계에 대한 조사가 이루어지고 있는 것이 보통이다.
- 13 여기서 필자는 연구 성과의 발표를 근대 모어로만 해야 한다는 주장을 할 생각은 털끝만큼도 없다. 근대 모어로 국내에서 발표하는 것과는 별도로, 외국어로 외국에서 연구 성과를 발언하는 것 역시 매우 중요하다. 또한 조사연구의 필드 역시 우선 근대 모어를 공유하는 사회를 설정하고 있지만, 이는 절대 포클로어 연구의 필드를 국내에 한정시킨다는 의미가 아니다. 대조 연구나 비교연구로서의 의미를 포함하여, 해외에서의 조사연구 역시 포클로어 연구에서 중요하다.
- 14 호혜적 에스노그래피라는 용어는, 포클로어 연구자인 일레인 로레스(Elaine Lawless)(1991, 1992)에 의해 쓰이기 시작했다(Sims and Stephens, 2011: 313).
- 15 야나기타 민속학에 있어서 필드의 당사자나 독자의 조직화에 대해서는(牧田, 1979: 189~215; 井之口 1979: 225~252; 柳田國男研究会編著, 1988 790~861)를 참조. 또한 『일본민속학대계(日本民俗学大系)』 전13권(平凡社, 1958~1960)에는 각 권말에 '부고자 소개, 민속학에 기여한 인물들'이라는 제목으로 전국 각지에서 활약한 민속학 연구자들이 소개되고 있다.
- 16 또한 여기서 소개한 브릭스와 노이즈의 논의는, 일본 민속학의 전통이며, 최근 재평가가 이루어지고 있는 '野の学問'을 둘러싼 논의(菅, 2013)와도 연결되어 있다고 할 수 있다(여기서 이미 스가(菅)(2012)는, 노이즈가 언급한 '소박한 이론'을 '野'의 학문에 연결시키는 논의를 하고 있다). 브릭스나 노이즈가 제시한 논의는 미국과 일본의 경계를 넘어 포클로어 연구전체가 공유해야 할 것이기도 하다.
- 17 필자는 이념적인 차원에서 야나기타 구니오가 구상한 민속학의 세계적 전개를 '세계민속학'이라 하고, 이것이 현실의 사회에서 실현되는 방향으로 나아가는 단계의 것을 '글로벌 포클로어 연구(Global Folkloristics)'라고 칭하고 있다.
- 18 예를 들어 『일본민속학』 259(특집 해외의 현대민속학-동아시아편), 2009; 『일본민속학』 263(특집 해외의 현대민속학-구미편), 2010 등.

참고문헌

- 浅井幸子, 『あとがき』, 『ことばと社会-さまざまなドイツ語-』ヘルマン・バウジンガー著, 浅井幸子・下山峯子訳, 三修社, 1982.
- 岩本通弥, 『現代民俗学への方法論的転回』, 『日本民俗風土論』千葉徳爾編著, 弘文堂, 1980.

- 川田順造, 『文化人類学とわたし』, 青土社, 2007.
- 桑山敏己, 『ネイティブの人類学と民俗学—知の世界システムと日本—』, 弘文堂, 2008.
- 河野 眞, 『ドイツ民俗学とナチズム』, 創土社, 2005.
- 小島禮禮, 『琉球学の視角』, 柏書房, 1983.
- 小長谷英代, 『パフォーマンス理論—『ポスト』領域の民俗学—』, 『日本民俗学』, 二六三, 2010.
- 小長谷英代・平山美雪編訳, 『アメリカ民俗学—歴史と方法の批判的考察—』, 岩田書院, 2012.
- 島村恭則, 『<生きる方法>の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究—』, 関西学院大学出版会, 2010.
- _____, 『引揚者—誰が戦後をつくったのか?—』, 『現代文化のフィールドワーク 入門—日常と出会う, 生活を見つめる—』山
泰之・足立重和編著, ミネルヴァ書房, 2012.
- 菅 豊, 『民俗学の悲劇—アカデミック民俗学の世界史的展望から—』, 『東洋文化』九三, 2012.
- _____, 『『新しい野の学問』の時代—知識生産と社会実践をつなぐために—』, 岩波書店, 2013.
- 鈴木正崇, 『民族学と民俗学』, 『日本民俗学』二〇〇, 1994.
- 関一敏編著, 『民俗のことば』(現代民俗学の視点 二), 朝倉書店, 1998.
- ダンデス, アラン, 『フォークロアとは何か』, 『フォークロアの理論—歴史地理的方法を越えて—』荒木博之編訳, 法政大学出版
局, 1994<1965>.
- 鶴見和子, 『殺されたもののゆくえ—私の民俗学ノート—』, はる書房, 1985.
- _____, 『柳田國男論』(コレクション鶴見和子曼荼羅IV, 土の巻), 藤原書店, 1998.
- バウジンガー, ヘルマン, 『ことばと社会—さまざまなドイツ語—』, 浅井幸子・下山峯子訳, 三修社, 1982<1972>.
- _____, 『科学技術世界のなかの民俗文化』, 河野眞訳, 愛知大学国際コミュニケーション学会, 2001<1961>.
- 平山美雪, 『民俗学における物質文化研究—アメリカと日本の事例を巡って—』, 『比較生活文化研究』一五, 2008.
- 福田アジオ・菅豊・塚原伸治, 『『二〇世紀民俗学』を乗り越える—私たちは福田アジオとの討論から何を学ぶか?—』, 岩田書院,
2012.
- ヘアリン, ゲリット, 『人生記録研究・日常文化研究のテーマとしての科学技術』, 『日本民俗学』二六三, 2010.
- 法橋 量, 『現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開—』, 『日本民俗学』二六三, 2010.
- 牧田 茂, 『木曜会時代』, 『評伝柳田國男』, 牧田茂編著, 日本書籍, 1979.
- 柳田國男, 『郷土生活の研究』, 筑摩書房, 1967<1935>.
- _____, 『青年と学問』, 岩波書店, 1976<1928>.
- _____, 『民間伝承論』第三書館, 1986<1934>.
- 柳田國男研究会編著, 『柳田國男伝』三一書房, 1988.
- 山 泰幸, 『<現在>の<興行き>へのまなざし—社会学との協業の経験から—』, 『現代民俗学研究』1, 2009.
- _____, 『民俗学の研究動向』, 『村落社会研究』四七, 2011.
- Ben-Amos, Dan, 1972, "Toward a Definition of Folklore in Context," Americo Paredes and Richard Bauman eds.,
Toward New Perspective in Folklore, Austin: University of Texas Press, 1972, 3-15
- _____, 1977, "The Context of Folklore," William R. Bascom eds., *Frontiers of Folklore*, Boulder:
Westview Press, 36-53.
- Bendix, Regina F, 2012, "From Volkskunde to the 'Field of Many Names': Folklore Studies in German-Speaking
Europe Since 1945," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*,
Chichester: Wiley-Blackwell, 364-390.
- Bendix, Regina F. and Galit Hasan-Rokem eds., 2012, *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell.
- Blank, Trevor J., 2009, "Toward a Conceptual Framework for the Study of Folklore and the Internet," Trevor
J. Blank ed., *Folklore and the Internet: Vernacular Expression in a Digital World*, Logan: Utah State
University Press, 1-20.
- Brigs, Charles L., 2008(2012), "Disciplining Folkloristics," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 91-105. (『民俗学の
学問領域化』, 『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, 岩田書院)
- Dundes, Alan ed., 1965, *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Dundes, Alan, 1977(1985, 1988), "Who are the Folk," William R. Bascom ed., *Frontiers of Folklore*, Boulder:
Westview Press, 17-35. (『常民(FOLK)とは何か』I, 飯島吉晴訳, 『人類文化』五・六(合併号), 『常民(FOLK)とは何
か』II, 飯島吉晴訳, 『人類文化』七)
- Glassie, Henry, 1999(2012), "Material Culture," *Material Culture*, Bloomington: Indiana University Press, 40-86.
(『物質文化』, 『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, 岩田書院)

- Haring, Lee. and Regina F. Bendix, 2012, "Folklore studies in the United States," Regina F. Bendix and Galit Hasan-Rokem eds., *A Companion to Folklore*, Chichester: Wiley-Blackwell, 286-304.
- Lawless, Elaine, 1991, "Women's life stories and reciprocal ethnography as feminist and emergent," *Journal of Folklore Research*, 28(1): 35-61.
- _____, 1992, "I Was Afraid Someone Like You ... an Outside ... Would Misunderstand' : Negotiating Interpretive Differences between Ethnographers and Subjects," *Journal of American Folklore*, 105(417): 302-314.
- Noyes, Dorothy, 2008(2011), "Humble Theory," *Journal of Folklore Research*, 45(1): 37-43. (『ハンブル・セオリー』及川高訳, 『現代民俗学研究』三)
- Primiano, Leonard Norman, 1995(2007), "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife," *Western Folklore*, 54(1): 37-56. (『宗教民俗における方法の探究とヴァナキュラー宗教(Vernacular Religion)』, 小田島建己訳, 『東北宗教学』三)
- Sims, Martha C. and Martine Stephens, 2011, *Living Folklore, Second Edition: An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Logan: Utah State University Press.

해제 : 포클로어 연구란 무엇인가

박승현

시마무라 다카노리는 간세이가쿠인대학 사회학부 교수로 재직하고 있다. 주 저서로는 『<生きる方法>の民俗誌—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究—』(関西学院大学出版会), 『引揚の戦後』(編著, 新曜社), 『近代日本の他者像自画像』(共著, 柏書房), 『越境』(現代民俗誌の地平1, 共著, 朝倉書店), 『身体と心性の民俗』(講座日本の民俗学2, 共著, 雄山閣出版), 『物と人の交流』(日本の民俗3, 共著, 吉川弘文館) 등이 있다. 재일조선인의 전후 사회공간과 문화에 대한 민속학적 연구를 수행하고 한국의 대학에서 연구 활동을 하기도 하여 한국과 인연이 깊은 연구자이다.

이 논문은 「フォークロア研究とは何か」라는 제목으로 『日本民俗学』 287호(2014년 5월)에 실린 글이다. 여기서 저자는 스스로의 연구를 ‘포클로어 연구’라고 명명함으로써, 기존의 민속학과의 차별화를 시도하고, 세계적인 포클로어 연구(Folkloristics)와 소통 가능한 현대민속학(Living Folklore)의 방향을 제시한다. 인류의 비내쿨러의 다양성과 창조성이 어떻게 세계적으로 대화 가능한 것이 될 수 있을까를 모색하고, 내발성에 뿌리를 둔 민속학 연구가 세계적인 비교연구로 확장될 수 있기를 지향하는 것이다.

이는 일본뿐 아니라 세계 각 지역의 민속학이 글로벌 시대에 마주하고 있는 공동의 문제의식이며 또한 공동의 과제일 것이다. 특히 한국과 일본, 중국은 글로벌 포클로어 연구의 장 속에서 가장 중요한 민속학적 비교연구의 상대라는 점에서, 본 논문의 문제의식을 공유하는 것은 매우 중요한 의미를 가진다 하겠다.

