

# 德语圈民俗学的日常学化——过程与意义

及川祥平

OIKAWA Shohei

Christian GÖHLERT

翻译·施尧

## 序言

近年来，日本的学界对德语圈民俗学的现代文化研究，尤其是这种研究得以展开的基础概念“日常”呈现出浓厚的兴趣。笔者认为，这种关注正体现出了民俗学家作为生活在现代的生活者，却没能很好地将其自身的“现在、这里”进行对象化的问题意识。

本文为Christian Göhlert与及川祥平根据搜集调查的成果，将德语圈中引入“日常”这一概念的趋势称为“日常学”化并介绍其发展情况。之后，本文将根据上述问题意识，进一步探讨日本民俗学在将“日常”作为核心概念时，可以展开怎样的研究和讨论。

## 1 德语圈民俗学中“日常”概念的历史

如李相贤、户晓辉等已详述，德语圈民俗学中所使用的“日常”概念不是民俗学独有的，它基于埃德蒙德·胡塞尔和阿尔弗雷德·舒茨的现象学，尤其是生活世界概念之上(李 2015; 戸 2015)，除此之外，还有受到昂希·列斐伏尔影响的学派。

民俗学界在1969年法尔肯施泰因(Falkenstein)年会之后，在民俗学改革的浪潮中引入了上述的“日常”概念。尽管如此，Utz Jeggle在1978年出版的《民俗学概论》一书中提出，民俗学本就有“日常”的指向性，只是在学科发展的过程中逐渐远离了“日常”(Jeggle 1978:85)。因此，德语圈民俗学的“日常学”化，既可以理解为是一种新的发展趋势，也可以理解为重新找回民俗学学科方向性的过程。所以，在如今的德语圈民俗学界，与其把“日常”看成一个新鲜的理论，不如认为它是体现出学科基调的概念。Konrad Köstlin用“长时间燃烧的火炉(比喻长期的现象)”来形容作为概念的“日常”，认为学者们用“日常”取代了“民俗文化”(Volkskultur)(Köstlin 2006:19)。当然，我们不赞同仅仅置换了对象的用法，但不管怎样，可以认为在德语圈中“日常”已被看成是与学科本身的性质紧密关联的概念，并逐渐稳固了其作为关键概念的地位。

据Calora Lipp考证，德语圈民俗学中最先使用“日常”一词的单著是1978年Ina-Maria Greverus出版的《文化和日常世界》。在此之前，Greverus曾在1976年向《民俗学杂志》投了论文《有关文化和日常世界》。当然，更早以前也有学者用过“日常”或是类似的词语，但直到1970年后半开始，才自觉地把它作为概念使用。而到了1980年代，“日常”的使用便在研究者中普及开来。

如本文开篇所强调，70年代对于“日常”的瞩目不仅仅是民俗学单独的动向，而是一股跨学

科性的潮流。阿尔弗雷德·舒茨在1950年代建立了现象学社会学，但直到柏格（Berger）和卢克曼（Luckmann）的《现实的社会结构》一书出版之后他才被重视起来（バーガー／ルックマン 2003）。《现实的社会结构》1966年在美国出版，1969年被翻译成了德语。此后，舒茨的著作在1975年被翻译成了德语。另外，列斐伏尔的《日常生活批判》出版于1946年和1957年，但直到1975年才被翻译成德语（Lipp 1993:3-4）。

值得注意的是，法尔肯施泰因年会后的民俗学改革时期和德语圈内跨学科的对于“日常”的瞩目处于同一个时期。同时，在这个时期，德语圈民俗学正在向社会学研究靠近。不过，“日常”并不是其靠近社会学的方法。Jeggle认为，“日常研究”是连接社会学和民俗学的桥梁，同时也是连接民俗学内部日渐分离的历史学研究和现代学研究的桥梁（Jeggle 1978:86）。所以，“日常”作为一个可以融合多种民俗学研究，且重新连接相邻学科的术语受到了广泛瞩目。

这点也在法尔肯施泰因年会后的大学学科改革中对于“日常”的重视程度中得到印证。尤其 Greverus 所属的法兰克福大学，以及赫尔曼·鲍辛格（Hermann Bausinger）和 Jeggle 所在的蒂宾根大学便是重视“日常”概念的学派。下面将重点介绍 Greverus 和 Jeggle 的“日常”观。

Greverus 把民俗学定义为“研究欧洲人日常生活世界的学问”，把文化定义为“生活的方法（Mittel der Existenzbewältigung）”。刚开始，Greverus 曾显现出把文化和“日常”同义化的倾向，比如他将“文化分析”换言之成“日常”研究（Greverus 1976）。但后来他把“日常”和文化作为一个对比来看待。Greverus 认为“日常”不是人们积极形成的，而是由文化产业（Kulturindustrie）制造出来的，与此相对，人们积极形成的才是“文化”。她的课题是论“日常世界（Alltagswelt）”的经验可能性，即考察人们如何接受“日常世界”，人们与“日常世界”的相互作用性。Greverus 关注着逐渐扩大影响力的社会学中“日常”的研究，并于1983否定了“‘日常’可以与其他文化区别开的观点”和“所有事物皆是‘日常’的观点”（Greverus 1983:11）。也许正因如此，她在法尔肯施泰因年会上反对把民俗学看做是“研究下层人们日常的社会学”的看法。Greverus 所说的“日常”，指的是在人们生活的外侧产生作用的事物，并不等同于“司空见惯”或“理所当然”。

另一方面，蒂宾根大学学派则不认为“日常”是由文化产业制造出来的，相反，它是由文化产业所排挤开的事物。Jeggle 在民俗学史中寻觅“日常”研究的开拓者，他参考1980年 Karl Weinhold 的衣食住研究，形成了重视物质性的文化观。他所属的蒂宾根大学所开展的“日常”研究也以物的研究为中心，未对间主观性构筑成的生活世界做探究。Jeggle 认为胡塞尔、舒茨以及列斐伏尔等的“日常”论和民俗学“没有太大的关系。对我们来说，重要的是创造出经验文化学（笔者注：即民俗学）可以使用的日常概念”（Jeggle 1978:83）。可以说，尽管身处相邻学科领域的潮流之中，但他并不是把“日常”当做流行的理论来使用，而且站在民俗学的立场上进行创造性的接收。Jeggle 之后，这个研究方向发展为研究工人的文化和社会阶级等课题。Albrecht Lehmann 对工人阶级所做的研究便处于这个脉络之中。另外，比起 Greverus，蒂宾根大学学派更重视历史性的研究。蒂宾根大学的民俗学在70年代前曾作为媒体研究的重镇（ベヒドルフ 2015），之后历史性的题目变得更强。

这股对“日常”瞩目的潮流也给德语圈民俗学带来了不少影响，其中最重要的便是“人”的中心化。很多学者开始关心个人的创造性、人们的濡化等问题。当然，德语圈民俗学一直以来就以“研究人的学问”自居，但也仅仅将人看作为文化的保持者，这点在引入‘日常’概念后发生了很大转变。比如，从前的物质文化研究一直以“物”本身作为研究中心，但是“日常学”的物质文化研究开始关注物对于个人以及个人生活的意义（Lipp 1993:12-14）。Lipp 在区别从前的研究方法与“日常学”的研究方法时这么说道：“即使我们调查再多的收纳箱、橱柜、衣柜也无法弄清楚‘日常’是什么”（Lipp 1993:13-14）。

对人的关注也催生了传记分析等研究方法，同时学者们也开始反思研究者本身在调查中发挥的

作用。这不是民俗学单独的潮流，和社会学、历史学也有着联动。例如，80年代前期，历史学中火热的口述历史研究，民俗学和历史学采用“人类学方法”即重视主位(emic)视角的民族志。值得一提的是，在80年代，民俗学的学生数量也在增加。Lipp认为这与同时代自文化批评的高涨不无关系(Lipp 1993:12)。总之，民俗学的“日常学”化有助于使其脱离古色古香的学科形象，以文化学的姿态再获新生，这种民俗学的发展也吸引着更多普通人的兴趣。

但是，民俗学在上述这股跨学科潮流中“日常学”化的过程也不是一路顺风顺水。在Lipp于1993年发表的论文《民俗学、社会学、历史学的境界领域中的日常文化研究》(该文常被作为德语圈民俗学中探讨“日常”概念时的基础文献)中，他把民俗学的日常文化研究放入学史以及相邻学科的对比之中做了整理。Brigitta Schmidt-Lauber认为我们在解读Lipp的这篇论文时，有必要先理解当时有关“日常”的诸多相邻学科中民俗学所处的境况，尤其是民俗学者感受到的来自历史学的威胁(Schmidt-Lauber 2010:47)，也就是说，历史学的“日常学”化给予民俗学以一种危机感。Lipp便是在这喧嚣的讨论中写了这篇论文。

综上，“日常”概念的引入对德语圈民俗学所产生的影响可以归纳为以下几点：从跨学科层面上来看，民俗学的“日常学”化带来向社会学、历史学的靠近，同时也引入了人类学的研究方法。而从民俗学内部来看，它在过去指向的研究和现代指向的研究之间充当了桥梁的作用，乃至学者们期待它可以成为融合两者的概念。这种期待也一直延续到现在。在2010年，Schmidt-Lauber有过如下发言(Schmidt-Lauber 2010:56)。

历史研究和现代研究，抑或，共时的文化分析和通时的文化分析，如果这之间存在连接彼此的“纽带(Klammer)”，那“日常”便是其中的一个。不，可以说它就是纽带本身。民俗学的“日常”研究，不管是将现代作为对象还是将过去作为对象，都采用了微观的分析和解释学的研究方法，很多情况下也都伴随着聚焦主体的研究方法。

由此可以看出，德语圈民俗学至今仍在谋求着“纽带”发挥作用。尽管还有着需要融合的问题，但是正如上文所述，可以看到“日常学”化提升了德语圈民俗学的社会地位。Schmidt-Lauber说“从前说自己是民俗学家时，总是被示以同情的微笑或是悄悄地被告知对方有着共鸣”，但是，现在的民俗学作为“日常学”(或者文化学)受到社会广泛的认知和关注(Schmidt-Lauber 2010:53)，很多学者都对“日常学”化给民俗学带来的影响给出积极的评价。

以上对“日常”概念被引入德语圈民俗学的过程以及其带来的变化做了概观，下面将讨论“日常”概念作为分析视角的意义。

## 2 作为方法的“日常”

上文已经提到Greverus和Jeggle有着不同的“日常”观，事实上，在德语圈中不同的学者对“日常”有着不同的解释，且这种不统一的使用状况也常为其他学者诟病。有的学者单纯地将研究对象称之为“日常”，也有的学者探讨的“日常”是社会关注的对象。即便是后者的“日常”，也没有超出“普通人的生活世界”的含义(Schmidt-Lauber 2010:50-51)。不过民俗学家们的兴趣点是：因为聚焦了社会的关注，“日常”成为了非“日常”。

奥地利民俗学会2004年度年会论文集集中收录了Konrad Köstlin的论文《作为欧洲民族学课题的日常》，文中，他把这种“日常”的消失作为民俗学的基础立足点。下面我们从这篇论文的观点出发，

讨论“日常”作为方法论的可能性(Köstlin 2006)<sup>1</sup>。

Köstlin认为“日常”有着难以被认知的特性。“理所当然(selbstverständlich)”意味着人们无法看到其中的问题。一旦“日常”被作为一个对象摆上台面,那么它的“理所当然性(Selbstverständlichkeit)”也就随之消失了。

Köstlin讨论的重点在于,一直以来民俗学都把“理所当然性”的“消失”作为其存立的基础。传统的民俗学旨在于分析失去了“理所当然性”的“日常”。研究对象被置入消失、衰退或解体的过程中,在社会中变得可见,被称为民俗文化或历史共同体,或作为怀旧的对象,发掘出地域的“特色”,或成为消费的对象,或作为爱国心、爱乡心的凭依成为一个象征。笔者认为,整个日本民俗学界也符合这个情况。再者,在日本的田野工作中,作为生活者的研究者往往选择对其自身而言“理所当然性”比较稀薄的生活事象作为研究对象,另一方面,对信息提供者而言,只有“理所当然性”已经衰退了的过去的事情才能在采访中讲述。

因此,Köstlin认为,在现代社会中,社会、文化在急剧变化,越发地片段化、多样化,所以事物的“理所当然性”也更容易消失。也就是说,在当前的社会中,不易被认识到的“日常”很容易失去其“理所当然性”从而变得可见。Schmidt-Lauber也指出现代社会中“曾经作为惯例实践的日常生活正在不断消失”(Schmidt-Lauber 2010:50-51)。某人的“理所当然”很可能对另一个人来说不是“理所当然”,10年前人们的生活放到现在已经不是“理所当然”了,这样的例子想必每一个人都经历过。随着社会多样化、片段化的加剧,个人或集团往往需要对其他个人和集团说明和解释自己如何吃饭、穿衣,使用何种家具,在生活的诸多选项中如何做出选择,抱有什么想法等。不仅有说明的必要,有时也会生出摩擦和纠纷。提倡张扬自身个性的风潮也与此相关。个性在人与人的交流中给予个人以满足感,有时也有着经济或社会意义。这样,过去“理所当然”的事物,也便可能作为一种特别的、独特的事物,被应用于与他人差异化的过程中。

Köstlin举了讷德林根市(德国)和德罗森多夫市(奥地利)结为兄弟城市的事例。两座城市都是要塞都市,在城墙之中生活这一过去“理所当然”的生活,被重新看作为城市的特性,以此发展出了同样拥有这种特性的多个城市间的交流。也就是说,如今这个需要在与其他人事物进行比较中说明自我的社会中,自己的“理所当然”常被重新发现为不“理所当然”的事物。除此之外,所谓“记忆崇拜(erinnerungskulte)”的现象也是“日常”被社会资源化的突出例子。如Wurstsemmel这种在奥地利满大街都有的三明治以国民食物或灵魂食物的形式被强调为国家或地区的象征。也就是说,从日常之中截取出来的事物被重新讲述为国家历史的一部分,由此个人的历史和国家的历史被结合了起来(Köstlin 2006:27)。我们很容易便能想起日本民俗学中也把掌握“地域性”作为长久以来的课题。另外,近代以来国民性文化的创造或提倡原有文化的现象也是日本民俗学常见的题目。

如果我们认同民俗学是基于“理所当然性”的消失现象而形成的学问,那么在这个一切文化的“理所当然性”都很容易失去的现代社会中,民俗学应拥有着无比广阔的田野。民俗学的研究实践也是把“理所当然”的不可见性进行可见化操作的行为。如前文所述,“日常”在被注视的瞬间,便从“不可见”的事物变成了需要描述的特殊的事物。Köstlin称这个过程为:“日常”转变为“文化”(Köstlin 2006:24),他的这个描述与德语圈民俗学以文化学看待自身相关。不管怎样,我们可以把“日常”看做为对于人们而言具有前意识性的现实或其感觉的方式,那么,作为对象的“日常”便是蕴含主题化的可能性却仍未被主题化的整片领域。同时,探讨“日常”的研究实践是在研究者认知可能性的境界线上展开的。从这个意义上说,“日常”犹如一片“未知大陆”(引自德国汉堡大学2011年冬季学期的Sabine Kienitz、Sonya Vindmøller的课程《民俗学与文化人类学导论》的课堂讲义“概念与理论:日常”,详细请参阅(及川 2014))。我们民俗学者作为“生活者”在自文化研究的田野中生活。对于作为日常学的民俗学而言,与很多民俗学家苦心经营田野的融洽关系逐渐受到接纳的地域社会一样,

我们的“现在、这里”也与田野具有同样的价值。

基于以上对于“日常”的理解，Köstlin把说明“理所当然性”的结构与“理所当然性”消失的过程作为民俗学的课题。笔者认为，这其中还可以加上事物转变为“理所当然”的过程。从这里对过程的重视也可以看出Köstlin对民俗学的“历史学性”的重视。尽管德语圈民俗学把现代社会的都市空间和科学技术世界作为主要的田野，但Köstlin认为民俗学之所以可以解读现代社会的都市生活，正是得益于它长久以来把“从前的事物作为研究对象”的学科历史。为了发现现代社会的“理所当然”中的不“理所当然”，需要一些积累和素材，而长期从事生活研究的民俗学在这方面有着深厚的研究积累。所以，正因为“现代民俗学”是“现代”的民俗学，即把“现代”这个时间节点作为和其他的民俗学研究相区别的指标，就注定了它需要是历史学性的。如果为了突出“不研究近代以前的事物”，或者为了与社会学、文化人类学有相近的研究方向，就简单地自称为“现代”是缺乏概念性思考的。河野真曾对近年来日本民俗学中的“现代”热表示疑虑，他对民俗学家所称的“现代”的实际内容提出疑虑(河野 2014)。因此，我们还需要更多把“现代”作为分析框架的讨论。

### 3 日本民俗学与“日常学”

基于以上的讨论，我认为如果日本民俗学要向“日常学”化发展，或者民俗学想有意识地锻炼已经有的“日常学”的视角，特别需要注意以下几点。

首先，无计划地使用“日常”这一概念(例如把学科的研究对象单纯地置换为“日常”的操作)是非生产性的。“日常”不应该只是笼统地把研究对象包括进来，而应成为民俗学为了有效地理解某种现实而采取的方法论立足点。

第二，“日常学”不能单纯地等同于现代学。Jeggle、Köstlin、Lipp、Schmidt-Lauber这些“日常”论的学者在构想“日常学”的同时也都一贯地重视历史学性的研究。Schmidt-Lauber就曾批评民俗学过于偏重现代文化的研究，并指出：那种认为民俗学自我形象的“经验文化学”的“经验(Empirie)”这一概念仅仅意味着对现代进行文化分析的想法还为时过早(Schmidt-Lauber 2010:55)。如前文所述，德语圈民俗学界期待“日常”能够发挥“纽带”的作用，那么日本在对“日常”概念精细化时，不应该重新在日本产生出这种在德语圈被认为需要统一的分裂。

第三，需要注意的是“日常学”不仅仅只是民俗学。毋宁说“田野调查”“民族志”这样的研究方法，就连“文化”“民俗”这样的词汇也已经不是民俗学区别于其他学科的特性了(Schmidt-Lauber 2010:57)。现在已经无法将学科的认同置于一个研究对象或一个方法上了。

那么，在与相邻领域的界限逐渐模糊化的情况下，如果仍想让学科的轮廓更清晰一些，就更应该重视学科积累的历史。现在的民俗学不可能完全脱离民俗学一直以来的历史发展脉络。民俗学一直来自称为乡土研究、自我省思的学问，同时构想着将来能有世界范围内融合的愿景，发展成为一门研究自文化的学科。这段学科历史有着重要的意义。正是在因社会、经济、政治的原因，自我生活的“理所当然性”急速地动摇的体验之中，民俗学被设立为自文化研究的学问。另外，过去的“理所当然性”曾被看成是理想生活的阻碍，有着需要民俗学将其对象化、可见化，进行反思性思考的战略(室井 2010)。当然，以前的学科历史中有多少可以让日本民俗学作为“日常学”之一的积蓄，还有很多值得探讨的余地。

最后，需要注意在多样化中的社会中，作为生活者的研究者的“理所当然性”也是多样的。对于把观察和采访作为主要研究方法的民俗学，如果把“自己”作为最基本的研究工具(Schmidt-Lauber 2007)，社会的多样化也带给了各个研究者认为不言自明的事物的多样性。每一天，“理所当然性”

如何松动，什么被作为非不言自明的事物而浮出水面，这些都因人而异。日本社会因为生活的急速变化，不同世代的研究者之间的现实感已经有了很大的不同（新谷 2009:71）。即便同世代的研究者之间，因每个人的嗜好和生活经验的不同，看成不言自明的事物也很多样。在民俗学的调查中，研究者的身体与调查数据呈现函数相关这一点已经被很多研究者提过，这与其说是在调查、分析时需要注意的事项，不如说其中蕴含着将作为生活者的“自己”作为一种方法而升华的可能性。

## 结语

本文介绍了德语圈民俗学的“日常学”化的过程以及其中看出的意义，并且将其与日本民俗学相联系做了讨论。民俗学考察自文化与社会中“理所当然性”的动态相联动。并且，社会生活中，“理所当然性”的动态正在加速，“理所当然”正呈现多样化、细分化，这为民俗学提供了拥有无比广阔的研究课题的田野。

上文已经提到并不是只有民俗学是“日常学”。但是，笔者认为在诸多学科中，只有民俗学可以极其“日常学”性，也必须是“日常学”性的。

## 注释

- 1 或许有人会觉得如何理解一个概念不属于方法论，但是，选择理解对象的框架也是研究工作的过程。本文
- 将视角的选择也视为一种“方法”，且笔者认为，对于民俗学而言，“日常学”在这个意义下才更有建设性。

## 参考文献

### 【日语文献】

- 李相賢 2015 「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に」『日常と文化』1号
- 及川祥平 2014 「ハンブルク大学民俗学／文化人類学研究所における民俗学教育について」『常民文化』37号
- 河野眞 2014 『民俗学のかたち—ドイツ語圏の学史に探る』創土社
- 新谷尚紀 2009 「いくつもの民俗学のなかで、いまあらためて柳田國男の民俗学に学ぶ意義、その実践」上杉富之・及川祥平編『歴史としての人類学・民族学・民俗学』成城大学民俗学研究所
- バーガー、ピーター・L／ルックマン、トーマス 2003 『現実の社会的構成』（山口節郎訳）新曜社
- 戸嶋輝 2015 「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」（西村真志葉訳）『日常と文化』1号
- ベッヒドルフ、ウーテ 2015 「ドイツ語圏における民俗学的・文化科学的メディア研究の方法—映画とテレビ」（及川祥平、クリスチャン・ゲラット訳）『常民文化』38号
- 室井康成 2010 『柳田国男の民俗学構想』森話社

### 【欧美元献】

- Greverus, Ina-Maria, 1976, "Über Kultur und Alltagswelt", *Ethnologia Europaea* IX, 199–211.
- Greverus, Ina-Maria, 1983, "Alltag oder Alltagswelt: Problemfeld oder Spekulation im Wissenschaftsbetrieb",

- Zeitschrift für Volkskunde* 79, 1–14.
- Jeggle, Utz, 1978, "Alltag", In *Grundzüge der Volkskunde*, herausgegeben von Hermann Bausinger, Utz Jeggle, Gottfried Korff, und Martin Scharfe, 81–126. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Köstlin, Konrad, 2006, "Der Alltag als Thema der Europäischen Ethnologie", In *Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltags seit 1945. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2004 in Sankt Pölten*, herausgegeben von Olaf Bockhorn, Margot Schindler, und Christian Stadelmann, 19–33. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Lipp, Carola, 1993, "Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts", *Zeitschrift für Volkskunde* 89: 1–33.
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2007, "Feldforschung: Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung", In *Methoden der Volkskunde - Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Albrecht Lehmann und Silke Göttsch, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 219–248. Berlin: Reimer.
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2010, "Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach", In *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp*, herausgegeben Michaela Fenske, 45–61. Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 5. Münster: Lit.





# “日常”概念的中国问题

户晓辉  
HU Xiaohui

近年来，“日常”概念受到中国不同学科学者的关注，他们大多把国外的“日常”概念照搬过来，直接用来研究中国人的日常生活。这些研究固然让我们看见了中国人日常生活的某些新变化，却没有触及最根本的中国问题。与此相比，中国民俗学者没有简单接受德国民俗学的“日常”概念，而是首先反思其理论前提和实践条件，进一步彰显“日常”概念的中国问题。

在德国民俗学者鲍辛格看来，“日常是我们非反思地在其中活动的空间，我们像在睡梦中一样走着它的路，我们可以毫不费力地直接通达它的意义和状况，人们在此做着他们要做的，这里的行为具有自然而然的特点，这里，我们不言而喻地与他人分享着关于我们行为意义的看法”（Bausinger 1996:33; 户晓辉 2010:346）。也有学者认为，图宾根民俗学派的“日常”（Alltag）概念主要不是指许茨等人的知识社会学意义上（即在主体之间分享常识）的经验层面，而是依据列斐伏尔的理论，指平淡乏味的日常生活，其核心不是历史的客观结构，而是个人对日常生活的主观感受和微观体验（Szymanska 2008:80）。当然，中国也有民俗学者仍然从日常性和直接性两方面理解“生活世界”，并且认为，在“赫尔曼·鲍辛格、沃尔夫冈·卡舒巴那里，‘生活世界’并不具有哲学的意涵，……他们所谓‘生活世界’就是我们中国人理解当中的现象层面的‘当下的日常生活’”（王杰文 2013）。但我认为，德国民俗学者止步之处恰恰应该是中国民俗学者重新起步的起点。至少，当他们已经不反思“日常”概念的实践条件之时，中国民俗学者恰恰需要思考、确立并且实现这样的实践条件。

也许正因如此，1994年，年轻的中国民俗学者高丙中才没有从德国民俗学那里直接接受“日常”概念，而是返回它的重要来源之一即胡塞尔的“生活世界”概念，并且认为，“民俗学最初在人世间安身立命的时候，被给予的世界就是专家现象之外的世界，也就是胡塞尔所说的‘生活世界’”，“有了‘生活世界’这个完整的概念，民俗学的领域再也不显得零碎了”（高丙中 1994:127,138）。但遗憾的是，在后来十余年里，中国民俗学者大多从经验实证的角度理解高丙中的理论思考并逐渐从民俗事项的静态研究转向民俗生活的活态研究，很少从理论上继续思考。到了2006年，吕微进一步指出，胡塞尔“生活世界”概念的主要含义指的是先于人的科学世界并作为其前提和基础的未分化的、主观相对的、日常意见（直观经验）的周围世界和观念世界。为了区分性质世界和意义世界，吕微把“生活世界”理解为由先验自我的纯粹意识构造的、比日常生活世界更基础的原始生活世界（吕微 2006）。2008年，我在《民俗与生活世界》一文中指出，生活世界不等于日常生活，而是为日常生活提供先验基础，因此，作为描述生活世界的科学，民俗学应该是一门先验科学或超越论的科学，而不再是经验实证意义上的客观科学（户晓辉 2008）。也有学者把民俗学中的“生活世界”划分为日常生活世界和原始生活世界两个层次（丁阳华、韩雷 2008）。

尽管这些思考引起了一些讨论（张翠霞 2011; 邵卉芳 2012; 王杰文 2014），但中国多数民俗学

者并不理解我们为什么要进行这样的划分以及为什么要强调“日常”概念的实践条件和理论基础。其实，根本的客观原因在于，中国的“日常”恰恰缺乏德国“日常”概念已经具备因而无须特别讨论的实践条件。因此，对中国民俗学研究而言，仅仅关注不起眼和不引人注目的日常性并不能成为日常生活值得研究的充分理由，而且单纯的拾遗补缺和见别人所未见，也不一定有多大的学术价值。更重要的是，“日常”概念从德语国家到了中国，其语境发生了根本变化。如果仅仅简单移植，就会遮蔽某些根本的中国问题。

首先，在现实层面，中国与德语国家有根本差异。德语国家的“日常”已大体上得到法治制度的客观保障，所以，那里的学者可以不讨论“日常”的实践条件，直接用“日常”概念对日常生活进行微观描述。但在中国，现代制度和生活方式的保障以及人权、民主、平等、法治等现代公认的价值观共识尚未真正被制度化。正因如此，“日常”非“常”才成为中国的常态，我们的“日常”才难以正常化、正当化与合理化。不是说中国人的“日常”没有主观感受和微观体验，而是说其根本性质与德语国家有很大差异。换言之，中国的“日常”缺乏德语国家那样的实践条件和制度保障：当那里的学者在考虑如何把日常的主观感受和微观体验表达得更细致、更充分的时候，中国的普通人本来就具有的常识感、公平感和正义感却常常难以在日常生活中得到普遍承认和公开表达；当他们已经开始像霍耐特那样讨论“法定自由的病态”（霍耐特 2013:138-151）时，我们在很大程度上还需要努力争取这种法定自由。当此之时，我们首先需要为理性常识得到公认而奋斗。没有这样的实践条件，日常生活就不可能正常，甚至可能随时随地变成非常。中国的首要问题恰恰在于缺乏这样的实践前提，我们首先需要促成这个实践前提变成中国现实，才能使中国的“日常”保持正常而不至于沦为非常。

其次，也许恰恰因为德语国家的“日常”已经有了制度前提作保障，所以那里的学者无需讨论“日常”的目的条件而直奔主题。这样一来，也就造成他们在理论上的不彻底性。换言之，放弃“生活世界”和“日常”的“哲学的意涵”，不是他们的优点，而是他们的缺点。我们需要克服这些缺点，因为区分日常生活与生活世界的理论必要性在于：

**生活世界是我们为理解经验的日常生活而思想出来的一个先于经验的纯粹观念世界，是我们理解现实世界的标准或前提，我们讨论交互主体的生活世界，就是要论证普通人的日常生活何以是理所当然的……普通人、老百姓的日常生活之所以当然，是因为，普通人、老百姓自己已经先于经验性的实践把自由、平等的理念放进自己的日常生活（尽管是不自觉的），以此，普通人、老百姓的日常生活才呈现出差异性（吕微 2013）。**

只有首先承认并且认识到“普通人、老百姓自己已经先于经验性的实践把自由、平等的理念放进自己的日常生活”，只有“把自由、平等的理念”当作日常生活的实践法则以及政治程序的目的条件，只有在把人当作手段的同时也一直当作目的，我们每个人选择生活方式的自由和权利才能得到客观的制度保障，才能为把民看作具有建构生活世界能力的平等主体创造理论条件，中国的“日常”才能具有充分的、正当的理所当然性，否则就可能仍然受到各种理由和借口的绑架。

第三，高丙中认为“生活世界”概念可以为民俗赋予经验的整体性，在此基础上，吕微和我试图增加先验的整体性，因为人在实践时的主观意向性和主观目的性并非来自经验，而是来自先验，“这时，引入一个先验的思考维度就是必要的、必须的甚至必然的”，因此，“只有通过这样一个包括了经验和先验两个不同角度的整体性研究”，“日常生活的理所当然才是可以被确立的”（ibid.）。

第四，我们都不满足于仅仅在政治上容忍并承认（尽管这已实属不易）中国的“日常”，而是想为它做出哲学论证，“我们必须在日常生活的理所当然上面再加一个理，这个理出来了，我们的传统民俗，我们的‘非遗’才是真正有理的东西。而这样一来，也才能从根本上纠正对传统、对民俗的偏见”，

但这个理“并非少数知识精英超前思想的天才一现”，而是“原本就内在于学科对象——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”(ibid.)。换言之，民俗学研究的民众不仅能够看到日常生活中的实然和已然，而且能够看到其应然和可然，这也就是“在日常生活中，存在着的最普遍、老百姓最关注、群众体验最真实、内容最丰富的公正问题”(徐晓海 2005:83)。如果限于经验实证范式，那么，民俗学者反而难以做到这一点。

因此，还原“生活世界”和“日常”概念的实践条件，并非只是我们的主观爱好，而是中国现实最紧迫的客观需要，也是出于理论上的客观要求。为此，我们提出了实践民俗学的学术范式。在中国这样的社会中，实践民俗学首先致力于让日常生活回归正常，让变成异端的常识不再非常，让不会讲理的人首先学会讲理，让无理性和非理性的生活习惯逐渐回归理性，促进“日常”的理性化与合理化，允许每个人用自己的理性为自己做主，让民众首先成为真正意义上的人和日常生活的主体。其次，实践民俗学要在学理上把这些朴素的理性情感加以普及化、清晰化和纯粹化，使它们变成实践理性意义上的普遍共识和实践法则，促成理性常识的正当化实践和制度化实践。

在这方面，实践民俗学虽然也把“日常”看作政治实践的重要场域，却与德语国家学者的理解有所不同。奥地利民俗学者布丽吉塔·施密特-劳贝尔认为，以理解的视角和微观分析的方法照亮现在和过去的日常世界并对它们加以深描，是欧洲民族学/人类学(即从前的民俗学)的特有能力，其核心任务是把“日常”当作社会进程的协商之处(*Verhandlungsort gesellschaftlicher Prozesse*) (Schmidt-Lauber 2010:56-57)。德国学者米夏埃拉·芬斯克已编了论文集《作为政治的日常——日常中的政治》。她在导论中说，这个书名反映了欧洲民族学的三种重要关切：一是把日常看作习以为常的、看似庸常的、次要的、理所当然的东西；二是把日常看作一个政治协商过程的竞技场(*eine Arena politischer Aushandlungsprozesse*)；三是表明，欧洲民族学试图通过对生活世界情境的微观研究，以学科知识积极参与塑造各自当前的政治(Fenske 2010:9)。但我认为，实践民俗学对“日常”政治的研究，重点不在于权力斗争的行为事实，而在于行为事实的目的条件，因为实践总是先有目的条件，然后才产生行为事实和行为后果。日常生活的实践本来就是民众按照应然和可然实现并实践出来的实然和已然。实践民俗学意义上的实践并非一般意义上的行动，更非泛泛而谈的活动，而是特指实践理性规范意义上的实践，即立足实践理性的目的论立场来进行的实践，推进实践理性共识在中国的制度化实践。只有这样，中国的“日常”才能正常，实践民俗学才能减少轻描淡写、隔靴搔痒和避重就轻的描述，才能肩负民俗学在中国的学科使命。正如岩本通弥教授所指出，民俗学本来就“不是以‘民俗’为对象，而是通过‘民俗’进行研究”(岩本 2008:86)，德语*Volkskunde*的本意就是研究普通人日常生活的“民学”(毕雪飞、岩本 2016)。其实，早在二十世纪三十年代，中国学者江绍原和樊缙就提出把*folklore*译为“民学”(江绍原 1932; 户晓辉 2004:132-133)。实践民俗学的“日常”研究恰恰是要还原“民学”的本意，把它提升到现代实践科学的新阶段和新高度，“让旧范式下的文化遗民转变成新范式下的文化公民，完成这个转换，才是当下的中国民俗学的学问”(高丙中 2015)。

实践民俗学眼中的“日常”概念是具有生活世界根基的“日常”，它在“日常”中看见的是完整的人，即具有实践理性目的并且需要公平、正义、自由和尊严作为目的条件的人。这也许是实践民俗学与其他学科在研究“日常”时的最大不同。由此看来，在中国，出了实践问题的“日常”和“日常”中出的实践问题，才是实践民俗学应该首先关注并优先考虑的中国问题。

## 参考文献

---

- 阿克塞尔·霍耐特, 2013,《自由的权利》,王旭译,社会科学文献出版社。
- 毕雪飞、岩本通弥, 2016,《日本民俗学者岩本通弥教授访谈录》,《民俗研究》5。
- 丁阳华、韩雷, 2008,《论民俗学中的“生活世界”》,《温州大学学报》4。
- 高丙中, 1994,《民俗文化与民俗生活》,中国社会科学出版社。
- , 2015,《中国民俗学的新时代: 开创公民日常生活的文化科学》,《民俗研究》1。
- 户晓辉, 2004,《现代性与民间文学》,社会科学文献出版社。
- , 2008,《民俗与生活世界》,《文化遗产》1。
- , 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。
- 江绍原, 1932,《关于Folklore, Volkskunde, 和“民学”的讨论》,《现代英吉利谣俗及谣俗学》,上海中华书局。
- 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》3。
- 吕微, 2013,《民俗学的哥白尼范式》,《民俗研究》4。
- 邵卉芳, 2012,《“生活世界”再认识》,《民俗研究》6。
- 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》4。
- , 2014,《超越“日常生活的启蒙”——关于“经验文化研究”的理解与批评》,《文化遗产》6。
- 徐晓海, 2005,《制度公正的日常生活基础》,吉林大学博士学位论文。
- 岩本通弥, 2008,《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗——为何民俗学疏离了“近代”》,宫岛琴美译,《文化遗产》2。
- 张翠霞, 2011,《常人方法与民俗学“生活世界”研究策略——从民俗学研究范畴和范式转换谈起》,《中央民族大学学报》5。
- Brigitta Schmidt-Lauber, 2010, "Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach," in Michaela Fenske (Hg.), *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf, Berlin.
- Guido Szymanska, 2008, Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturemodell der Empirischer Kulturwissenschaft, in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für europäische Ethnologie, Wien.
- Hermann Bausinger, 1996, Alltag und Utopie, in Wolfgang Kashuba, Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.), *Alltagskultur im Umbruch*, Böhlau Verlag.
- Michaela Fenske(Hg.), 2010, *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf, Berlin.

# 日常的叙事与世事杂谈：

以雷曼的《叙述经验——叙事的文化学意识分析》为中心

法桥 量

HOKKYO Hakaru

翻译：施尧

## 序言

从1970年代起，日常这一概念逐渐作为德国民俗学的关键概念占据学术讨论的中心，与此同时，叙事研究也开拓出了被称为“日常的叙事”的崭新研究领域。“日常的叙事”在日本多被看作为“世事杂谈（世間話）”，而在德国，它是和传统的体裁研究相并行的研究方向，学者们讨论普通人在日常生活中实际都叙述什么，以及这种叙述是否可以成为民俗学的研究对象。其中，阿尔弗雷德·雷曼主要以生活史为中心深化了“日常的叙事”研究。

本文首先将粗略地梳理由鲍辛格提出的“日常的叙事”在民俗学的叙事研究中的发展，随后将介绍把“日常的叙事”研究转变为“叙事的日常”研究，并发展成为意识分析研究的雷曼的叙事研究的框架，以其最新理论著作《叙述经验》（2006）中所展示的理论体系为中心，探讨作为“日常的叙事”研究的日常学的可能性。

## 1 作为叙事研究对象的“日常的叙事”

“日常的叙事（Alltägliches Erzählen）”这一概念由赫尔曼·鲍辛格引入了民俗学研究，作为民众诗（Volkspoesie）的反命题重新发现了叙事。这也与战后德国民俗学从古代学转变为日常学的潮流相呼应。

根据鲍辛格的定义，“日常的叙事”是“对照性、补充性的概念，是以往的民俗学采集及研究活动所形成的民间故事（Volkserzählung）这一术语所无法覆盖的领域。作为一个有着体裁化征兆的别的叙事，与传统的形式或体裁相对峙。更多地出现在传承故事稀薄化的地方”（Bausinger 1958=1994:177，译文有改动）。

《儿童和家庭的童话》后，格林兄弟的民间故事分类——即故事（Märchen）、传说（Sage）、再加上之后的笑话（Schwank）三个体裁成为德国的民间故事（口承文艺）研究的中心。其中，尤以故事因最能体现民众诗（Volkspoesie）的特性而被看做是口承文艺的代表性体裁（ebd.:169）。但是，那种仿佛由浪漫主义画家描绘的，19世纪时人们聚集在纺纱小屋（Spinnstube），在幽暗的灯光下听着故事、传说<sup>1</sup>、笑话的“叙事共同体（Erzählgemeinschaft）”，在20世纪已经几乎不见了踪影。所以传统体裁的叙事，作为活生生的叙事已经是过去的事情了（Uffer 1983:21）。

在传承的叙事逐渐消失之中，赫尔曼·鲍辛格在调查了德国南部的士瓦本地区的农村后，完成

了他的博士论文《活着的叙事：基于对东北士瓦本民间故事生命的调查研究》（1952）。文中，他发现了很多不同于以往那些代表性体裁（如故事、传说、笑话、圣者传（*Legende*）等）的叙事体裁。如果把故事或传说看作盛装，那么在人们在日常叙述的事情就是常服，鲍辛格后来把它们统称为“日常的叙事（*Alltägliches Erzählen*）”。

鲍辛格将他的“日常的叙事”论以刊头论文的形式发表于1958年创刊的国际口承文艺杂志《*Fabula*》的创刊号上。这篇论文的问世犹如在传统体裁研究的湖水中砸入了一颗巨石，宣示了开辟出了一片现代叙事研究的新天地。鲍辛格认为：在现代，传统体裁的叙事的衰退过程，源于故事得以存立的条件即“狭小的话者视野”正在消失，幻想的世界正在被排除（*Bausinger 1958=1994:152*）。相同的观点也见于他随后出版的《科学技术世界中的民俗》（1961）中，书中强调：民俗世界的变化起因于由科学技术的发展引起的“地平线*Horizont*”的扩张。也就是说，原本具有相对自律性的农村共同体随着和外部世界的交流越来越活跃，农村共同体的现实世界受到了外部世界的侵蚀，故事所形成的幻想世界的领域也遭到了威胁。

## 2 从日常的叙事到叙事的日常

姑且不论在现代，故事（*Märchen*）这种虚构的体裁失去生命力是没有办法的事，在此之前，我们需要了解不管是一直以来作为民俗学研究对象的农村社会或都市居民，还是生活在现代的我们，在日常中到底都叙述、说了些什么呢？

在鲍辛格提出“日常的叙事”之前，民间故事研究者们尽管没有正面探讨，但也已经发现了和传统体裁不同的“其他叙事”的存在。在一些考察同时代的叙事的日常的研究中，如*Mathias Zender*发现“旅行经历”或“军队时代的事”，*Alfred Cammann*发现“前线的事”，在匈牙利做调查的*Linda Dégh*发现“真实发生过的事”等在同时代的杂谈中占据着重要的位置。其中，*Otto Brinkmann*做了一个独特的试验，他让自己作为局内人参与了日常的叙事的场合，并记录下了真实的交流的场景<sup>2</sup>（*Bausinger 1977:324*）。此外，在1980年后，前东德民俗学家*Siegfried Neumann*积极地将被*Brinkmann*等故事采集者排除的实际经历的叙事，特别是占了日常话题很大一部分的“工作”的叙事纳入研究之中。

在日常交流中，我们经常会谈论到“工作”。对于大多数人来说，工作不仅是日常生活的一部分，也占据了生活世界的大部分。因此，工作常常是人们最为关心的事。在日本，工作结束后人们会和同事一起在居酒屋，或者在家里讲述“工作”的事情，这正构成了“叙事的日常”的一个场景。

*Neumann*接受了鲍辛格提出的研究“日常的叙事”的提议，他把有关工作的叙事作为日常的叙事之一纳入了民俗学的故事研究之中。人们在各种场合叙述工作的经验或职场发生的事情，不单是信息的交换或“汇报”，而是积极地将自身的经历以故事的形式传达给听者，即带有“叙事”的意味。当然，人们不会将长期的劳动生活中的各种经历全部如数吐露，而是选择一些值得叙述的经历，在日常的多数情境下自发地进行叙述。*Neumann*认为，这种在记忆的池子里挑出来进行叙述的“有关工作的回忆（*Arbeitserinnerung*）”可以作为民俗学的故事研究进行探讨。他从同时代的日常的叙事中试图探索出与传统体裁不同的叙事。

的确，无论是*Brinkmann*做的叙事场合的民族志式实验，还是*Neumann*对工作话题的探讨，都对与“传承世界”相对立的“日常”这一新次元中的叙事做了很好的事例说明，对理解“叙事的日常”是一次很好地尝试。但是，他们都试图在传统的体裁体系中加入新的体裁，也就是说，只要他们还在传统体裁体系的内部，就仍然身处于传统民间故事学的延长线上。

那么,在实际的日常生活中,人们到底叙述了什么?以及,在什么场合,对谁,怎样叙述?“叙述”本身在日常中又具有怎样的意义?解答这些问题才是真正对“叙述的日常”的探究<sup>3</sup>。

然而,在以往那种重视文本的口承文艺研究看来,日常的叙事不属于那种由优秀的话者通过巧妙的语言叙述的具有很高艺术价值的“纯粹”的民间故事,同时就方法论上而言,面对无数个人叙述的无数经历,若想按传统的体裁对此进行收集和分析,再总结出某种共通的形式或功能,最后得出一个文化学或社会学的结论几乎是一项不可能完成的工作。

就在故事研究者的踌躇之间,1970年代后期,阿尔弗雷德·雷曼开始积极地投入日常的叙事的研究之中,特别是根据亲身经历的叙事。他在博士论文完成劳动者村落的民族志后,主持了一些广泛收集汉堡市劳动者生活史的项目,并取得了大量的定性和定量资料,以此为基础,他发表了《日常中自我经历的叙事》一文,将其理论进一步进行了深化<sup>4</sup>。

### 3 从日常的叙事的功能到意识分析

但是,雷曼的立足点与鲍辛格以及做“工作话题”事例研究的Neumann都不一样。鲍辛格关注日常的叙事之于传统体裁的功能等价性以及向传统体裁的转移,而Neumann通过归类于Memorat这种单纯形式而与传统的体裁论相对接。与此不同,雷曼重视的是别的方面。“对我来说重要的是,现代的叙事作为从日常中抽取出的亲身经历或观察,对于话者和听者有着怎样的一些功能。同时,我认为:不管是什么样的交流的手段,什么样的自传(Autobiographie),什么样的信件,什么样的对话,什么样的叙述,都和传承(Tradition)的东西一样,是由个人的方式所形成的,同时这些诸多形式也超越人与人之间的关系性,也遵循着它们之间固有的形式法则”(Lehmann 1978:199)。

雷曼重视的“叙事”的功能简单来说就是:人们的叙述是为了什么,想让谁听,以及以怎样的方式叙述才能最为有效地将心意传达给听者?重要的是每个人在叙述时的形式规则。话者想要叙述的欲望也可以说是想将心意准确地传达给听者的欲望。但是,话者若想将心意准确地传达给听者,则必须要采用和听者共有的叙述形式。雷曼所说的“功能”指的就是特定形式的叙述所具有的,在话者和听者的关系性中,对于话者和听者的意义。对话者而言,叙述一件事情有时是为了自我彰显,有时是为了得到放松,或者有时只是单纯地想取悦听者,而这往往被与听者的关系性所左右。这种叙述都具有一定的形式,也正是因为这种形式的存在,分析者才能够辨认出一定的功能。

不管口才如何,我们在日常的杂谈中经常谈论自己最近的经历或者回顾自己的半生叙述过去的经验。另外,在交换这种经验的时候,话者和听者的角色总是不停地交替,而不是固定不变的。在日常的叙事的场合,这种话者和听者不停交替的交流方式正是“日常的叙事”的特征。雷曼强调,在叙事的场合,社会关系不仅仅决定了叙事的角色,也影响着叙事的内容。确实,很少有人会和素不相识的人吐露自己本真的价值观,随着和谈话对方的亲密程度的不同,叙事的内容自然也会不同。另外,在叙事的场合,当话者和听者有社会地位的差别时,或者根据异性或同性的区别,年龄差,是否是伴随着饮食的场所等不同的场合,无论是否有意为之,叙述的方式和内容都会一次次发生改变,这是我们每个人都亲身经历过的。这也适用于民俗学中调查者和信息提供者之间的关系。通过作为现代研究的“日常的叙事”,雷曼要揭示的不是超越时代的“叙事的根本规则”,而是在现在这个特殊的社会文化条件下的叙事,即影响交流过程的社会动态中的叙事(Lehmann 1978:200)。

把讲述自身经验的叙事放入交流的过程中分析,便能发现一些叙事具有不同功能。雷曼举出了“个别化功能(Individualisierende Funktion)”,“连带化功能(Solidarisierende Funktion)”“镇痛功能(Sedative Funktion)”(ebd.:212ff.)。之后他又加上了“正当化的话

(Rechtfertigungsgeschichte)”这一叙事类型(Lehmann 1980)。下面我们来看一则具有“个别化功能”的叙事的具体事例。

### 【事例1】

“从明天起你就要去实习了”父亲这么说道。我问：“去哪？”。他回答说：“去W”。那是一个离家15公里远的地方。“爸爸你为什么这么说？”“已经是决定好的事情了”父亲回答。

那之后过了7、8年，我才终于理解了父亲的用意。

我们当时在俄罗斯。晚上睡在一个大房间里。那个房间里挤满了士兵。我们也紧挨着睡在一旁。没法安稳入睡，只能简单地休息一下。因为在我的三列前有人发出巨大的鼾声，我发出一声抱怨的牢骚。这时突然传来一声“噢，我记得你的声音哦”。我一看前面的人，真是吓了一跳。那是我父亲的朋友，我们有4年没见了。直到那时我才知道了当年他、父亲和工头一起下了赌注看我会不会去实习的事情。结果他赌输了，因为我去实习了。

真是莫个奇妙的事，这种事谁都没有经历过吧，都可以上电视了。(55岁，精密机械工人)(Lehmann 1978:207)

这段叙事是移居到俄国的话者在讲述偶遇几年未见的父亲友人时的情形。这种想要叙述只属于自己的经验的愿望谁都会有。将仅有一次的独特体验讲述给他人听，源自于想让自己区别于他人或进行差异化的欲求。

接着是“连带化功能”的叙事。这是话者作为特定团体的成员，叙述团体中共同拥有的经验，强化和团体的联系和连带感。这种叙述主要在学校的同学会、俱乐部的聚会、退役军人的聚会等持续性的团体中进行。如“就像3年前大家一起庆祝时那样……”“就像我们一起在比赛中获胜那样……”，常采用“就像大家一起经历的某个历史一样(Wie-wir-Geschichte)”的形式，通过叙述团体取得胜利、突破难关或者失去了什么共同经验，话者强化了连带意识，再度确认了在团体内的归属感。另外，有时嘲弄、轻蔑团体特定成员或团体的敌对者也能加强连带意识。这时就会出现类似于传统体裁的笑话的形式(ebd.:211)。再者，反复地叙述团体内的特定个人，会在团体内形成为团体成员所共有的类似个人轶事性的，或者跟特定场所有关的场所传说(Ortssage)这种传承故事(ebd.:213)。

与个别化功能、连带化功能一样，常出现在日常的叙事中的还有“镇痛功能”。这个分析概念来源于医学用语，就像用药物缓解疼痛一样，话者在面对艰难的人生现实的时候，通过讲述达到缓和痛苦的效果。这种叙事有两个类别，一个是话者将自己消极的经验重新解释，通过修正事实，将经验中的痛苦以一种积极的方式去看待；另一个是通过叙述同胞的不幸命运，给予自己忍耐人生痛苦的力量(ibiid.:213)。例如，因在职场中处于不公正的地位而十分恼火的话者，讲述其克服与上司的矛盾，最后赢了上司的事情。这种叙事对于话者来讲便具有镇痛的效果。另外，在这种叙事的场合有一个共同需要遵守的守则，那就是听者不能发问去确认话者所说是否为事实(ebd.:213-214)。

雷曼在以上三种叙事功能的基础上，又增加了一个重要的功能，那便是“正当化的话”。

个人在反思或解释自己的人生经验时常常会遇到一些不愉快的经验或不想告诉别人的事。当必须要一五一十地叙述这些事的时候，话者就需要以一种听者能够接受的形式去叙述。特别是当这件事或行为违反社会主流价值观的话，就必须要对与此相关的自己进行正当化，否则就会陷入自我认同的危机之中。雷曼在收集汉堡的劳动者的生活史时，话者不可避免地需要讲述纳粹政权下和纳粹的关系，在这个过程中雷曼发现了这种叙事的功能和叙事的类型。战后，有人因为和纳粹的关系被一般社会排除或产生了世代间的隔阂。所以在叙述自己的过去时，如何叙述身处纳粹世代的自己是



普通人的叙事的日常中很重要的课题。有人保持沉默，有人则将不想触碰的过去作为“正当化的话”进行叙述。下面我们来看一则正当化的叙述的例子。

### 【事例2】

直到现在，最后一学年的事情我都历历在目。那是1930年，当时，我家附近住着一位家具工匠，现在可能已经搬到泽克站了吧，当时失业了！我的父亲也失业了，不得不去农家帮忙。

男人们当时都徘徊在街头不知将来要怎么办才好。我的哥哥找不到教职，也常常去农家帮忙。这时，城里也开始变得政局动荡不安，帝国的旗帜、共产主义者的、纳粹的！实在是糟糕的时代。所以我在1933年时就这么加入了(希特勒青年团)。

在学校，不说年轻的老师了，有一些年纪比较大的老师，现在怎么样了？(Lehmann 1980.:207)

在这段话中，话者D是汉堡市一家船厂的店铺修理工。这是在他和雷曼的对话中收录的。D在说这个话题前，先说明了自己身处于社会主义劳动者的传统之中，表明了自己的政治立场后才讲出了自己加入希特勒青年团的事情。以这个叙述顺序，D强调了加入纳粹组织的抉择是因为政局的动荡不安，在社会陷入穷困状态下无法做出理性的判断，这里便用到了正当化的理论。这种将不合时宜的事实通过正当化的理论变得合理化的叙述也常常出现在叙述自己经验的叙述中。

雷曼将以上这种将叙述的功能放入话者、听者所处的历史、社会语境中进行解读的分析方法更进一步发展，与分析话者和听者所持有的意识相联系，提出了“意识分析(Bewusstseinsanalyse)”的研究方法。

作为意识分析的叙事研究与从前民间故事研究所采用的那种将话者置于故事外部只分析故事文本的方法完全不同。另外，也和关注在不同情形下话者的发言行为的表演研究在研究方向上有所不同。雷曼的分析对象不是客体化或对象化了的文本或作为行为的叙事本身，而是话者的主观性。也就是说，意识分析需要考察在叙事中呈现出的话者的日常性的思考模式、意识以及对世界的解释。另外，这种主观性有时也超越话者个人的意识，成为一种集体意识，也就是现象学所说的间主观性的特点。雷曼的意识分析的独到之处在于，他认为人们的意识总是会以一种具有特定形式的叙事而表现出来。对于雷曼而言，“作为意识分析的叙事研究的实践，即是发现日常中叙事的法则和体裁，并将之正确地记述，并且放入语境之中进行分析，给予这些叙事以名称，然后分析它们对个人与集团而言在功能上的意义”(Lehmann 2001=2010:47，部分重译)。以往的故事研究中处于优势地位的是传承下来的叙事，而忽视了话者的意识以及包含话者的共同体的意识。

## 4 《叙述经验》——作为意识分析的叙事研究

雷曼把他有关叙事的研究在《叙述经验(Reden über Erfahrung)》这部著作中做了理论的梳理和总结。这本书与其说是收集“日常的叙事”的事例，把“叙事的日常”用民族志的方式记录下来，不如说是对“叙事”本身的思考，他试图展示民俗学性的叙述学的完整面貌。

雷曼认为“叙事”是人的本性，他从Kurt Ranke所用的“Homo Narrans”这一术语出发，不同于作为“被叙述事物”的文本论，而是对“叙事”行为本身以及意识内容被语言化的过程以及语境进行详细地论述。雷曼在日常的叙事研究中反复强调，传承故事与日常中的叙事最大的区别就是，日常的叙事中很多讲述的都是“经验(Erfahrung)”。正如雷曼在著作的开头这么说道：“我们的所有叙述都

在描述经验，同时经验也通过叙事进行传递”（Lehmann 2007:9），我们在日常的交流之中所叙述的都是有关“经验”或者源于“经验”的内容。

这里就产生有一个疑问：经验是如何形成的呢？个人的经验原则上来源于个人的生活史、时代精神（Zeitgeist）的见解、或者夹杂了幻想的印象的巨大集合体（ebd. 35）。通过回想这诸多的经验便有了有关经验的叙事。以往的民俗学的故事研究的学者也表示，包括传统体裁在内的很多叙事都受到多种媒体的影响。雷曼以经验为理念，区分了“一手经验”和“二手经验”。但实际上，不管是个人的经验，还是书籍、报纸、杂志、网络文本等的文字媒体，抑或照片、旅行手册、带照片的游记、电影、电视节目等的视觉体验都作为经历交织在一起，我们很难单以叙事的文本区别一手经验和二手经验。另外，因为经验是由直接经历和通过媒体等获得的二手经验在历史的过程中相互重叠而形成的，所以在这个意义上，经验具有历史性。

雷曼认为，文化学意识分析的中心课题便是分析人们日常的意识如何理解生活史中的每一个事实成分并将其重新组合。另外，由于在生活史中，叙事表现出来的经验有着很多不同的来源且复杂地交错在一起，因此，分析它们对意识产生的各种影响便成为“经验的话题（Erzählugeschichte）”研究的中心课题（ebd.:43）。

另外，雷曼除了重视叙述经验的形成过程，也非常重视叙述发生的场合，即叙事的场景。尤其是决定叙事性质的重要原因之一——场景的气氛（Atmosphäre）。

以往的叙事研究虽然也提到了“场景的气氛会影响到我们的心情和身体的状态”（ebd.:69），但是没有就气氛对叙事的社会场景以及对主观的生活经验层面产生的影响做充分的考察。尽管“气氛是一种主观的体验”（ebd.:69），但“气氛往往是超越个人的，属于文化的一部分。人们通过声音、味道、视觉的印象体验气氛，体验到一种事先给予的模式，最终气氛在这个平台上以语言的形式得以传达”（ebd.:69-70）。并且，通过主观的回想，气氛被复原，并被长时间保存在文本中。因此，叙事研究者可以从叙事文本中提炼出叙事场合的气氛。另外，叙事场合中的物、人、以及空间、景观都在构成叙事的气氛中发挥着重要的作用。研究者需要从叙事中逐一解读形成该叙事场合气氛的各种要素，同时研究者作为听者也共享着叙事场合的气氛，并需要对此做记录。

## 5 叙事场景和研究领域

在讨论了叙事分析中气氛的重要性后，雷曼提出了几个具体的研究领域。

心情或气氛会在微观层面影响实际叙事场合的语境，同时，它也会在宏观层面，即大历史中影响了叙事文化的形成。这一点最显著地体现在战时的叙事上。在战时，“流言（Gerüchte）”不仅是“人们叙事的选项，同时也是政治宣传单的源动力和内容。这两个信息系统的相互作用得到了官方的认可，这成为了批判性的日常的叙事文化的一部分”（ebd. :100）。第二次世界大战中，在纳粹的统治下，流言被统治者作为与国民进行交流的替代系统，成为其窥察国民感情（Volksstimmung）的信息源。警察们积极地出入酒吧、市巷的公共场所收集包含流言在内的“日常的叙事”。例如，在战争结束的那一年，在柏林有着如下的观察记录。

“3月18日，在托雷普塔公园，一位年长的女性看着燃烧的房子说：要是这样战争都不能结束的话，还会发生多么糟糕的事！——别的女性：这场杀戮到底是为了什么？为什么战争不能尽早结束？”

“是小道消息吧？在奥古斯滕伯格广场（柏林北部）地区观察到以下情况：2、3个用购物袋武

装起来的女性在别的地方聚集在另一个女性周围, 这名女性似乎悄悄地向她们做出了些什么指示。当监视者经过的时候, 她们明显沉默了下来。这种小团体常常聚集在同一个女性周围, 数分钟后又散开了。似乎是一个什么小道消息的集散地。”

(ebd.:105)

第一则事例与其说是流言, 不如说是一则短暂的见闻。在败色渐浓的德国, 战火中的女性表现出了厌世的心情, 她们渴望战争结束的愿望仿佛就呈现在我们的眼前。这位见闻报告者虽然没有直接描写战火下柏林的气氛, 但是却能很好地传达了出来。

第二则事例是已经出现在1930年大都市的纪录电影中的情景, 雷曼指出这个场景的记录者很可能受到了电影的影响。且不论这位报告者是否受到了媒体的影响, 女性聚集在共同场所交换信息的情景, 可以看做是一种战时的叙事的日常的景观(Landschaft)<sup>5</sup>。这两则事例都如实地反映出了人们在信息被限制管理的历史状况下, 进行叙事或发言时的日常的气氛。

对于战时的叙事, 雷曼还分析了一些别的例子, 比如: 在电影幕间上映的新闻电影“周刊新闻(Wochenschau)”(它有着形成战时心情和气氛的作用), 有关德国和英国间城市空袭“报复(Vergeltung)”的叙事(为什么我们市民会遭受到空袭?), 有关敌国士兵、俘虏以及占领地原住民等的“有关敌人的叙事(Erzählen über Feinde)”, 还有可以理解为传统英雄传说延长线上的希特勒神话等。

如此, 我们可以很明显地看出, 雷曼的意识分析的叙事研究, 比起叙述的文本, 更看重语境的定性分析。《叙述经验》书中很少提及日常的叙事的文本本身, 而是仔细地描述了叙事的场所所形成的心情、气氛、社会语境、历史状况等, 讨论其理论和方法论的框架。在这个意义上可以说, 雷曼想要建立的叙事研究是建立在叙事文本之上, 对文本和语境彼岸的日常意识的分析。

## 结语

雷曼的《叙述经验》的德文标题是Reden über Erfahrung, 他没有用一半用来表示“叙事”的单词Erzählen或Narrativ。在德语里, reden的含义比起“叙事”, 指更为宽泛的说话、发言的意思。鲍辛格在提出“日常的叙事”后, 故事研究者们把日常的叙事放在传统体裁的延长线上作为一种文艺研究。与他们不同, 雷曼把“日常的叙事”扩展为日常中发话行为的总体, 所以用了reden一词。

正如雷曼所言: “若是细心的民俗学者便知道, 原本‘文艺(Dichtung)’(译者: 民间故事)就具有‘本来应属于的场所’, 另外, 只要是通过口头传承, 就必须和非诗性的日常生活相结合。日常的这种非诗性的叙事, 或者说自己人生的叙事成为叙事研究的领域后, 经验性的文化分析将是我们研究领域的中心”(ebd.:224), 很多情况下, “日常的叙事”都不是文学性(文艺性)的。所以与其要从民俗学的叙事研究中找出文艺性的成分, 不如直观地看待“叙事”这种日常的活动或者说叙事文化。并在此基础之上, 通过叙事去了解我们日常的意识。以往的民俗学谈论起传承时总是将无意识的过程作为研究对象, 而日常的叙事这种活动不管是一手的还是二手的, 都是一种将其意识化并语言化的过程。雷曼主张的意识分析正是从传承文化的故事研究向“日常学”转变的一次宣言。

## 注释

- 1 即便在现代，传统体裁中的传说(Sage)也仍然出现在日常的叙述之中，可以说仍是一种活着的体裁。如现代故事研究者关注现代传说(Moderne Sage)，现代传说故事(Sagenhafte Geschichte von heute)(Vgl. Brednich 1990)。雷曼的《叙述经验》也把传说作为研究领域之一，讨论了战时的“现代神话、传说的形成”(Lehmann 2007:127ff.)。
- 2 Brinkmann在其出生地西发里亚州的奥贝伦贝克尔亲自进入叙事的场所，让助手悄悄记下那里发生的叙事。这个民族志式的研究先于雷曼做的劳动者村的叙事的民族志(Lehmann 1976)，但是他主要关注的是作为社会共同体共有财产的故事，即民俗，他记录下来的叙事也基本上都能被划归到传统的传说或笑话中。不过也包含可以归类为鲍辛格所说的“日常的叙事”中的内容(Brinkmann 1933)。
- 3 将日常的叙事的状况从历史的角度进行说明的研究，有必要提及Rudolf Schenda的《口耳相传(Vom Mund zu Ohr)》。Schenda在这本书中指出，日常的叙事的场合中往往会叙述“非日常”的事情(Schenda 1993:49)。
- 4 成为雷曼收集传记叙事资料契机的项目有：“劳动者的生活”“战争俘虏”“难民的故事”“作为生活的关键词的森林”“作为人的记录性的、传记性的技术”等。通过这些项目，雷曼收集到了从各种不同的经验层面着眼的传记叙事的集合，这也成为汉堡大学“日常的叙事资料库”的基础。雷曼指出，在日常的交流的场合中，常常会出现讲述有关电视的话题的情形，但是这种叙事一般持续的时间都很短，很快就转变成围绕这个话题的自身的经历(Lehmann 1976:86)。
- 5 风景或者景观(Landschaft)在雷曼的意识分析研究中是重要的要素。风景在发挥构成叙事场合的气氛的作用的同时，在日常的叙事中，风景本身也常常会成为叙事的对象。雷曼在专著《人和森林(Von Menschen und Bäumen)》中，也考察了人们对作为景观的森林所拥有的意识。

## 参考文献

- 岩本通弥・法橋量・川祥平編，2011，『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けてー文化人類学・社会学・歴史学との対話ー』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 竹原威滋，1985，「ヨーロッパの世間話」『昔話ー研究と資料14号 昔話と世間話』三弥生書店，83-97。
- ダンデス，アラン他著，荒木博之编译，1994，『フォークロアの理論 歴史地理の方法を越えて』法政大学出版社。
- 法橋量，1994，「現代の歴史伝説ードイツにおける第2次大戦についての噂と伝説」『世間話研究』6，20-29。
- ，1999，「体験と「日常の語り」ー日独「世間話」研究に関する覚書」『世間話研究』9，102-113。
- ，2010，「現代ドイツ民俗学のブルーリズムー越境する文化科学への展開」『日本民俗学』263,5-30。
- Bausinger, Hermann, 1977, “Alltägliches Erzählen,” *Enzyklopädie des Märchens*, 1, Sp.323-330。
- ，1980, *Formen der Volkspoesie*, Berlin: Erich Schmidt Verlag。
- ，1986, *Volkskultur in der technischen Welt*, Frankfurt/M., New York: Campus Verlag。
- Brednich, Rolf Wilhelm, 1988, “Quellen und Methoden” Brednich, Rolf.W.(Hrg.)*Grundriss der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*, Berlin:Dietrich Reimer, 353-380。
- ，1990, *Die Spinne in der Yucca-Palme: sagenhafte Geschichten von heute*, München: C.H.Beck(=1992, 池田香代子・真田健司訳「悪魔のほくろーヨーロッパの現代伝説」白水社)
- ，2001, “Methoden der Erzählforschung”, Göttisch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.)*Methoden der Volkskunde*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 57-77
- Brinkmann, Otto, 1933, *Das Erzählen in einer Dorfgemeinschaft*, Münster: Verlag der Aschendorfschen Verlagsbuchhandlung。
- Lehmann, Albrecht, 1976, *Das Leben in einem Arbeiterdorf*, Stuttgart: Ferdinand Enke Verlag。
- ，1978, “Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag” *Zeitschrift für Volkskunde*, 74:198-215。
- ，1980, “Rechtfertigungsgeschichten.Über eine Funktion des Erzählens eigenen Erlebnisse im Alltag,” *Fabula*, 21:56-69。
- ，1983, *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt/M.,New York: Campus Verlag。
- ，1986, *Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion.*,München: Verlag C.H.Beck。

- , 1999, *Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald*, Hamburg: Rowohlt(=2005, 識名喜善・大淵知直訳, 『森のフォークロア—ドイツ人の自然観と森林文化』法政大学出版局)
- , 2001, *Bewusstseinsanalyse*, Götsch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.)*Methoden der Volkskunde*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 233-250.(2010, 及川祥平訳「意識分析—民俗学の方法—」『日本民俗学』, 263, 31-56)
- , 2007, *Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Neumann, Siegfried, 1967, “Arbeitserinnerungen als Erzählinhalt” Heilfurth, Gerhard, Weber-Kellermann, Ingeborg(Hrg.) *Arbeit und Volksleben*. Göttingen: Verlag O. Schwartz et Co, 274-284.
- , 1980, “Lebendige Erzählen in der Gegenwart. Befunde und Probleme” Jacobeit, W. Und P. Nedo(Hrg.) *Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartforschung*, Berlin: Akademischer Verlag, 157-167.
- Schenda, Rudolf, 1993, *Von Mund zu Ohr. Bausteine zu einer Kulturgeschichte volkstümlichen Erzählens in Europa*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Uffer, Leza, 1983, “Von den letzten Erzählgemeinschaften in Mitteleuropa” , Wehse, Rainer(Hrg.) *Märchenerzähler—Erzählgemeinschaft*. Kassel: Erich Röth-Verlag, 21-29.



# 社会变动、“生世界”、民俗

島村 恭則

SHIMAMURA Takanori

翻译：王京

民俗学如何才能接近现代人之“生”？本文拟尝试思考其理论框架。

## 1. 作为替代性科学( alternative discipline)的民俗学

作为议论的前提，首先我想确认一下什么是民俗学。我认为所谓民俗学，“是源自17世纪意大利的维柯（Giambattista Vico, 1668-1744），在18、19世纪反启蒙主义、反霸权主义的社会脉络中，由德国的赫尔德（Johann Gottfried von Herder, 1744-1803）、格林兄弟（Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785-1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786-1859）等大力推进的文献学，与莫泽尔（Justus Möser, 1720-1794）的乡土社会研究合流而形成并扩散到世界各地，在各地取得了独自发展的学术领域；是关注在与霸权、普遍、中心、主流等不同的社会层面展开的人之‘生’，通过对包含二者关系在内的内在理解，产生新的见识，将以前者为标准形成的知识体系相对化并超越的学问”（島村 2017b）。

理解民俗学时最为重要的一点是，这门学问是以与18、19世纪以法国为中心的启蒙主义、以及拿破仑志统治整个欧洲的霸权主义相对抗的形式，在德国真正形成的。随后，尤其是与德国同样具有反霸权主义脉络的社会，受到德国民俗学直接或间接的刺激，形成了各自强有力的民俗学。具体而言，民俗学在芬兰、爱沙尼亚、拉脱维亚、立陶宛、挪威、瑞典、爱尔兰、威尔士、苏格兰、日本、中国、韩国、菲律宾、印度，以及属于新兴国的美国、巴西、阿根廷等地区获得了较大发展<sup>1</sup>。

民俗学从诞生的那一刻起直到现在，在其整个发展过程中一贯追求的，是与霸权、普遍、中心、主流等不同的社会层面展开的人之“生”，以及通过关注这样的人之“生”而产生出的见识。一般而言，近代科学是在霸权、普遍、中心、主流等社会相位上产生的知识体系，而民俗学在力图贡献将之相对化并予以超越的知性上，具有较强的独自性。因此，民俗学既是近代科学的一部分，也具有对近代科学总体的替代性科学的意义。

因为民俗学的目标，是对在与霸权、普遍、中心、主流等不同的社会层面展开的人之“生”的内在理解，所以在调查研究的过程中，把调查对象，即作为生活者的当事人也纳入其中，成为一个非常重要的方法。从事民俗学研究的，不但有学院（academy，大学等专门教育研究机构）中的研究者，也有不属于学院的各种人员，也因此被称为“在野之学”（菅 2013）、“学院的亲密他者（the intimate Other of the academy）”（Noyes 2016:14），这也是因为一直以来，作为内在理解的方法，民俗学有着将调查对象，即作为生活者的当事人，也作为研究上重要的行动者而纳入其中的历史。

这一现象并非只限于日本民俗学，尽管有程度的差别，在包括美国在内的各国民俗学中都可以看到。

以上就是民俗学之所以成为民俗学的理论及实践基础。以下关于民俗学理论的讨论，都是建立在这一基础之上的。

## 2. 作为社会变动论的柳田民俗学

民俗学在日本的接受与发展，始自20世纪初。特别是1910年前后开始民俗学学术活动的柳田国男(1875-1962)起到了引领作用。1913年由柳田等人创办的杂志《乡土研究》，作为学术媒体，在民俗学的草创期发挥了重要的功能。柳田以该杂志为平台陆续发表了多篇在民俗学史上具有重要意义的研究论文。众多地方在住者也通过该杂志对“乡土研究”产生了兴趣，其中一些人成为了在野的民俗研究者。

《乡土研究》于1917年停刊之后，《土俗与传说》(1918-1919)、《民族》(1925-1929)、《民俗学》(1929-1933)等民俗学相关杂志相继发行。通过这些杂志，日本民俗学获得了大量的研究资料，并在此基础上涌现出了一大批研究成果，取得了长足的发展。这些杂志还将作为地方读者的在野知识分子逐步培养为民俗学者，而这些人成为以柳田为中心的民俗学网络的成员，在学问的组织化上发挥了巨大的作用。

在此，鹤见和子(1997)的主张十分重要。她指出柳田并不认为民俗学是单纯探究民间传承的研究，而将其构想为一种“社会变动论”。柳田的社会变动论，既不是对以欧美的近代化为普遍尺度的欧美产“近代化论”的生搬硬套<sup>2</sup>，也与社会学的近代化论<sup>3</sup>不尽相同，而是追问人们的“生世界”(后述)，尤其是从中产生并发展起来的语言、艺术、感情、信仰、人与自然的关系、女性的日常、儿童的文化创造性等人文要素，在社会的结构性变动中如何变化，或者在社会的结构性变动中，其中的哪些应该舍弃，哪些应该保留，哪些又该从外部吸取，以及进一步在面向未来时，应该保留的部分与应该新吸取的部分应当如何搭配的学问。并且柳田认为，这一系列考察，都应该由生活当事者自己来进行<sup>4</sup>。

柳田这一富有个性化的社会变动论，也就是他心目中的民俗学。而开展作为社会变动论的民俗学的主要资料，就是从当时人们的“生世界”中产生并活态存在的民间传承群。经他有组织的收集得来的民间传承群，成为了他展开社会变动论时的资料库(corpus)。

而20世纪30年代后期开始，民俗学的组织化与其活动的模式化(“民间传承会”的结成(1935年)、杂志《民间传承》的创刊(1935年)，入门书《乡土生活研究法》的刊行(1935年)等)等倾向加强，在有志于民俗学研究的人们之间产生了与柳田在构想层面不同的民俗学理解，即民俗学就是研究民间传承的学问(比如探究民间传承的历史变迁与起源，追求其本质意义等)，并且这一认识迅速扩大。这一情况在第二次世界大战后也没有大的变化，一直持续到90年代。可以说今天日本社会对民俗学的一般性理解，也还在这一方向上。

1990年前后，出现了主张脱离“民俗学=民间传承研究”这一定位的意见。重信幸彦(1989)及岩本通弥(1998)对此进行了较为明确的理论性阐述。重信认为，民俗学本来是一种“从自己的脚下对自己进行相对化并予以叙述的知识战术”，是“对自己的‘日常’进行相对化，并编织出自我叙述语言”的方法论，比如民俗学中的“听者”与“语者”，能够同作为在“当下”的生活者，提出疑问，相互磨合，从双方共有的“采访”现场出发，对“日常生活超越人的身体的范围而造成的生活的质的变化”与带来这种状况的“近代”这一制度进行把握。

岩本则对柳田的民俗学思想进行了重新探讨，认为民俗学的本愿是解决“社会当下的现实生活



中横亘的疑问”，从而引导“人的生活走向幸福的未来”，而民俗学中作为“过去的知识”的“民俗”，归根结底只不过是达到了这一目的的材料。但是后来的民俗学忘却了这一学问的初衷，褪变成了以研究“民俗”本身为目的的学问。岩本称之为“民俗学的文化财产学化”，对此进行了严厉的批判，并强调民俗学有必要从研究“民俗”的学问，转换(回归)为通过“民俗”进行研究的学问。

无论重信还是岩本，都没有直接使用“社会变动论”这个词，但二人都有着明确的朝向柳田意义上的社会变动论的志向，可以将他们的议论看作是一种民俗学的社会变动论的宣言。在此之后，无论其自身是否意识，也无论其意识的强弱，在市场经济、消费、科学技术、农业政策、战争、暴力、灾害、权利、生活革命、生命、记忆、文化遗产、观光、多文化主义、移民、民族主义等多种多样的主题领域，广义的能称之为民俗学的社会变动论的研究开始出现<sup>5</sup>。

### 3. “生世界”与民俗

笔者认为，今后的日本民俗学，有必要与中国民俗学、德国民俗学、美国民俗学等世界各地民俗学开发出的民俗学理论相互参照，构建自己的理论。而最先应该学习的，是中国民俗学及德国民俗学中的“生活世界”论。

中国民俗学很长时间作为“民间文学”研究而存在，20世纪90年代以后，出现了将民俗学构筑成为“生活世界”研究的潮流，其理论化发展迅速(高 2015; 戸 2015; 高 2016; 戸 2016)。而德国民俗学自20世纪70年代以后，在鲍辛格(Hermann Bausinger)等人的主导下，作为对“生活世界”、“日常”的研究进行了重编(ハウジンガー 2010; 李 2015)。

所谓“生活世界”(Lebenswelt, life-world)，自然指的是胡塞尔(Edmund Gustav Albrecht Husserl; 1859-1938)的现象学，以及在社会学的脉络中将之大加发展的舒茨(Alfred Schütz, 1899-1959)倡导的概念<sup>6</sup>。受到中国民俗学及德国民俗学的激发，笔者也主张在日本民俗学导入“生活世界”论。对于Lebenswelt、life-world这一概念，笔者拟用“生世界”这一日语来表述，以下是对其意义及内容的定位。

社会学家江原由美子对舒茨的生活世界论进行分析，指出舒茨的“生活世界”有两层含义：一个是与“想像的世界”、“梦的世界”、“艺术的世界”、“科学的世界”、“宗教经验的世界”、“儿童游戏的世界”、“疯狂的世界”等共同构成多元现实的一种现实，即“日常生活的世界”，另一个是作为多元现实总体的生活世界，并将后者称为“生存世界”(江原 1985:25-55)。

同为社会学家的西原和久，对舒茨之后现象学社会学的发展进行了批评性的讨论，指出现象学社会学的“生活世界”论有着忘却存在的“生”(生命)层面的倾向，并将这一层面纳入视野，论述了本源性的“生”的世界(西原 2003:190-194)。他主张迄今为止作为Lebenswelt, life-world译词的“生活世界”应该替换成“生世界”(西原 2006:71-80)。

笔者在江原与西原的基础上，将包含身体的“生”(生命)层面的“作为多元现实总体的生存世界”称为“作为生存世界的‘生世界’”，并且将作为民俗学研究对象的“民俗”定义为“在作为生存世界的‘生世界’中产生并活态存在的经验、知识、表现”。

如果我们如此定义“民俗”，那么对于哪些是“民俗”哪些不是这样的问题，我们可以做出以下的说明。即，处于作为生存世界的“生世界”之外的，不是“民俗”。如果被导入作为生存世界的“生世界”，并在其中活态生存，那么便成为了“民俗”。同理，在作为生存世界的“生世界”之中活态生存过的事物，如果不再活态生存于其中，便也不再是“民俗”了<sup>7</sup>。

举个例子，比如日语中有“世间”(译者注：相当于社会)这样一个概念。“世间”如果是在某个

个人(当事人)的作为生存世界的“生世界”之外,那么不是“民俗”。但如果当事人介意“世间体”(译者注:社会规则),也就是对“世间”具有了意识时,“世间”便是在作为当事人生存世界的“生世界”之中活态存在了,那么关于“世间”的经验、知识、表现等,就成为对其本人而言的“民俗”。无论“学校”还是“国家”、“联合国教科文组织”还是“高级艺术”、“股价”还是“基督教”、“生活改善运动”还是“购物中心”,都是一样。这些处于当事人作为生存世界的“生世界”之外时,不是“民俗”。但如果是在作为其存在世界的“生世界”中活态存在,那么与之相关的经验、知识、表现等,便成为对于当事人而言的“民俗”。

通过以上的说明,应该可以理解“民俗”产生并活态存在的世界,就是“生世界”了。而柳田国男频繁使用的“乡土”,也可以看作是对“民俗”产生并活态存在的“生世界”的隐喻。作为“现象学的解释”(佐藤 2002:314),佐藤健二尝试着对“乡土”做了如下的再定义。

即,所谓“乡土”,是“无法替换为作为实体的出身地或是现实中的地域的,具有方法性的概念”,是“作为所与的素材赋予各自身体的日常,是作为实践反复运用并再生产的‘意识感觉’的状态本身”,是“无法明确以语言描述的日常,是无意识,是身体,是知识与经验的根据地”,是“疑问与批判力的共有地”(佐藤 2002:311-321)。这样的“乡土”,正是本稿所定义的“作为‘民俗’产生并活态存在的世界的‘生世界’”。

在此,我想再次回到对柳田民俗学的社会变动论的讨论上。在上一节笔者提出,柳田的民俗学的社会变动论,是关注社会结构变动中的“生世界”,尤其是产生并存在于其中的人文要素的变化的学问。这里的“生世界”,正是刚才我定义过的“生世界”。而所谓包含“人文要素”在内,产生并活态存在于其中的经验、知识、表现,则是上面我们论述的“民俗”。于是,柳田构想中也是我们将继承的民俗学的社会变动论,可以重新表述如下:

这是一种人文社会科学理论,它有志于通过生活当事人与研究者的配合,内在的考察在社会的结构性变动中,产生并活态存在于人们作为生存世界的“生世界”中的经验、知识、表现等,即民俗的存在方式发生了怎样的变化,以及为了应对社会的结构性变动,人们应该生产出怎样的经验、知识、表现并生存于其中等问题,从而使人们的“生世界”变得更好。

## 4. 从folklore到vernacular

在本稿中笔者将“民俗”定义为“产生并活态存在于作为生存世界的‘生世界’中的经验、知识、表现”,而这一定义,若要跨越日语圈,或是汉字文化圈,面向世界的民俗学界时,应该使用怎样的方式(暂时只考虑英语的情况)来表现呢?遵循学问的惯例,依然翻译为folklore(民俗)吗?

到20世纪中叶为止,世界各国的民俗学的一般性理解中,folk都是农民、山民、渔民,folklore都是在农山渔村残存的民间传承。而与此相对,美国的民俗学者邓迪斯Alan Dundes(1934-2005)提出了完全不同的定义。即,folk是“任何集团中拥有共通要素的人们。而连结人们的要素可以是任何东西。共同的职业、语言、宗教,都没问题。重要的是,因一定的理由而形成的集团拥有一些可以视为独特的传统”(Dundes 1965:2),而folklore,就是其中的“一些独特的传统”。这一定义,扭转了人们此前的民俗认识和民俗学观,不仅对美国民俗学,对其他很多国家的民俗学也产生了重大影响。

但是在民俗学的外部,认为folklore是在农山渔村残存的民间传承的看法,甚至是“古老稀奇”的习俗的偏见依然存在,美国的民俗学家们为了社会上人们对folklore这一用语根深蒂固的误解而苦心不已。而在拉美各国,folklore被视为国家实现国民统合的工具(ロウ/シェリング 1999:11-

31), folklore概念中蕴含的“西方近代式的、理性主义的文化观”,以及社会精英将folklore作为“信息”、“知识”、“商品”而占有的不均衡的权力关系(石橋2012: 270-271)都受到了严厉的批判,民俗(folklore)一词逐步被大众文化(Popular Culture)所取代。

另一方面,在印度、菲律宾、中国、韩国、日本等亚洲各国,对folklore一词像南美那样的社会认识还并不显著,也没有对之的批判性讨论,因此对folklore一词也没有太多的忌讳。

如上所述,围绕folklore一词,其接受的方式可谓因国因地而异,而在国际性的脉络中,是否应该继续使用folklore一词,我们有必要加以讨论。

在这样的情况下,替代folklore而出现的,是vernacular这一概念。以拉丁语“家中出生的奴隶(a home born slave)”为词源的vernacular,在近代文献学中的意义是“相对于具有权威地位的拉丁语而言的世俗语言(俗语)”(Burke 2004; Leonhardt 2013; 小長谷2016),之后进入建筑学领域,作为表示由专业建筑家以外的人建造的建筑物的名称,“乡土建筑(vernacular architecture)”一词被广泛使用<sup>8</sup>。因为乡土建筑中很多都是与当地的风土紧密结合的,所以乡土建筑也被误认为是“根植于当地风土的建筑”的意思。

20世纪50年代以后,美国民俗学在民俗学的建筑研究领域开始使用“乡土建筑”一词(Vlach 1996:734),以后这一词语逐渐扩展到戏剧,工艺,饮食,音乐等广泛的领域(Vlach 1996:734)。而在这一概念的理论雕琢上,莱昂纳多·普利米阿诺(Leonard N. Primiano 1995)可谓是功不可没。普利米阿诺对vernacular这个词进行了语言史的整理,指出这个词里含有地域的(local)、土著的(native)、个人的(personal)、私人的(private)、艺术的(artistic)等多种含意,并在对相关领域中该词概念化的情况进行讨论的基础上,作为表示“在个人的生存经验中体现出的创造性”<sup>9</sup>的概念,为vernacular赋予了新的意义<sup>10</sup>。并且认为通过这一概念,能够把握一直以来民俗学通过folk一词所无法把握的“人之生”的真实状态。

普利米阿诺在宗教研究的脉络中,使用“vernacular宗教”这一概念,展开了对vernacular的论述。“vernacular宗教是活态的宗教,即人们遇见、理解、解释、实践的宗教。宗教天生伴随着解释、因此,个人的宗教不可能不是vernacular(创造性的)”(Primiano 1995:44)。“无论是罗马的教皇、还是西藏的达赖喇嘛、伊斯坦布尔的东方礼宗主教、耶路撒冷的首席拉比、都并非‘官方的’过着纯粹的宗教生活。这些圣职阶级的成员、虽然代表着其宗教传统中最为严格的制度规范、但也是vernacularly(个人性、创造性)的信仰并实践着其宗教的。其中往往有些许被动的适应、些许饶有兴味的残存、些许能动性创造、些许反体制的冲动、些许生活经验带来的反省、这些都对个人如何进行宗教生活施加着影响”(Primiano 1995:46)。

笔者赞成普利米阿诺的分析。在此基础上,将他的vernacular概念与刚才讨论的“生世界”论相结合,将the vernacular定义为“产生并存在于作为生存世界的‘生世界’中的经验、知识、表现”。而“产生并存在于作为生存世界的‘生世界’中的经验、知识、表现”,正如刚才所讨论的,相当于日语中的“民俗”。因此,所谓vernacular就是“民俗”,所谓“民俗”也就是vernacular。并且笔者认为,既然将“民俗”译为“the vernacular”,那么“民俗学”的英文名称或许也应该从“Folklore Studies”、“Folkloristics”变更为“Vernacular Studies”了。

1 民俗学的形成历史，与人类学形成了鲜明的对照。人类学是产生于英国、法国、美国这样拥有霸权的大国的，对非基督教圈的“他者”进行垄断性研究的学问。当然，英国、法国也有民俗学研究，这是事实。这一点应该如何理解呢？对此可以有如下的思考。

确实，1846年英国的汤姆斯（William John Thoms）在德国格林兄弟著述的影响下，创造出了“民俗（Folklore）”这一英语词，之后出现了为数众多的民俗学研究。但英国的民俗研究将民俗视为“文明中的残存文化”，“将其视为未开化民族的文化，只从人类文化的角度进行解释而已”，因此不久就被人类学所吸收。从其历史过程来看，像德国民俗学那样“独特的学问领域是否存在过，值得怀疑”（岡1994：201）。

在法国，民俗学的研究分野确实存在过，但与其说是有志于作为独立科学的体系化，不如说是希望被吸收为社会学的一个部门的倾向更为浓重（サンティエヴ1944）。其结果是，虽然依靠国立民间传承博物馆（后来发展成为国立欧洲地中海文明博物馆）等博物馆为主要平台，作为个别资料研究的领域而得以自立（キューズニエ／セガレン1991），但没有形成独自の学术体系，现在可以说已经完全被社会学、人类学所吸收了。

英、法两国与德国在民俗学史上的这一差异，与其背景中有无反霸权主义的社会脉络关系密切。

- 2 鹤见和子指出柳田的社会变动论是以世界社会的多系发展为前提的，没有采用以欧美的近代化为标准的单系发展的思路（鹤见1997：446）。
- 3 关于社会学的近代化论，请参照富永（1996）等。
- 4 相当于柳田社会变动论的具体作品，有以语言为中心的《国语的将来》（1939年），以生活中的艺术及感情为中心的《不幸的艺术》（1953年），以信仰为中心的《氏神与氏子》（1947年），以人与自然的关系为中心的《野草杂记/野鸟杂记》（1940年）及《狐猿随笔》（1939年），描写女性日常的《木棉以前》（1939年），描写儿童的文化创造性的《小者之声》（1942年），以及广泛地论及包含感觉、情动在内的人文要素的《明治大正史世相篇》等。柳田在这些著作的各处反复强调，对各种新旧的人文要素，应当是生活当事者根据社会的变化自行判断，自行选择，而民俗学是实现这一状态的方法。
- 5 例如，門田岳久（2013）讨论了人们的“生世界”与市场经济、文化政策的动向相结合时，其中显现的“宗教性”的具体状态；喜多村理子（1999）分析了在征兵、战争

等大事件侵入“生世界”时，人们创造和继承了怎样的民俗；野口憲一（2016）则试图理解农业者的“生世界”是如何接受在市场经济发展过程中工业化程度日益提高的现代农业的，这些都是其中具有代表性的优秀成果。

- 6 胡塞尔认为生活世界是“作为惟一实在的，通过知觉实际地被给予、被经验到的，且能够经验到的世界”（フッサール1995：89），是“我们的全生活实际经营其中的，实际被直观，被经验，并且能够经验的”（フッサール1995：92）世界，“在我们具体的世俗生活中作为现实不断被给予的世界”（フッサール1995：93）。

而舒茨与勒克曼认为生活世界（“日常生活世界”）是“对于保留了自然态度的人们来说不言自明的科学之前的现实”（シュッツ／ルックマン2015：43），是“人能够通过自己的身体施加作用而得以介入其中，并使之发生变化的现实领域”（シュッツ／ルックマン2015：43），是“处于常识性的态度之中，已经充分觉醒的普通成人が，作为极端的所与而发现的现实领域”（シュッツ／ルックマン2015：44），只有在其中“共通的交流性的周边世界才能得以构成”（シュッツ／ルックマン2015：44—45）的“对人们而言特别的、最高等的现实”（シュッツ／ルックマン2015：45）。

- 7 在这样的“民俗”定义之下，此前民俗学判断是否“民俗”之际常常被提及的是否是“传承的”，是否是“不变的”等指标，就无法成为“民俗”的辨别标准了。无论是“传承的”还是不是，也无论是“不变的”还是不是，只要是“在作为生存世界的‘生世界’中产生并活态存在的经验、知识、表现”，就平等的都是“民俗”。
- 8 在建筑学领域，vernacular一词最初见于1857年George Gilbert Scott的著作（Gowans 1986：392）。
- 9 关于vernacular的这一定义，是笔者对普利米阿诺的议论进行整理提炼得出的。
- 10 普利米阿诺vernacular这一概念的重要之处，在于打破了民俗学一直以来所采用的精英（elite）与民众（folk），正式（official）与非正式（unofficial）等二元对立式对象把握框架，否定了先验的认为对象就是“集团”、“共同体”的思考方法，而聚焦于所有的民俗因个人（虽有程度之差）而创造性“生存”的状况。此外，普利米阿诺虽然将vernacular的单位设定为个人，但同时他也“并不否定传达接受自其他个人或共同体的要素的重要性”（Primiano 1995：50），并非完全对他者及共同体的关联不予考虑。

## 参考文献

- Burke, Peter, 2004[2009], *Language and Communities in Early Modern Europe*, Cambridge: Cambridge University Press. (『近世ヨーロッパの言語と文化—印刷の発明からフランス革命まで—』原聖訳、東京：岩波書店)
- Dundes, Alan, 1965 [1994], “What is Folklore?” *The Study of Folklore*, Alan Dundes ed., Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall, 1-3. (『フォークロアとは何か』荒木博之訳、『フォークロアの理論』荒木博之編訳、東京：法政大学出版会)
- Gowans, Alan, 1986, The Mansions of Alloways Greek, in Dell Upton and John Michael Vlach eds., *Commonplaces: Readings in American Vernacular Architecture*, Athens: The University of Georgia Press, pp.367-393.
- Leonhardt, Jürgen, 2009, *Latin: Geschichte einer Weltsprache*, Munich: C. H. Beck (translated by Kenneth Kronenberg, 2013, *Latin: Story of a world Language*, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press).
- Noyes, Dorothy, 2016, *Humble Theory*, Bloomington: Indiana University Press.
- Primiano, Leonard N., 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』3)
- Rowe, William and Vivian Schelling, 1991 [1999], *Memory and Modernity: Popular Culture in Latin America*, London/ New York: Verso. (『記憶と近代—ラテンアメリカの民衆文化』澤田真治 / 向山恭一訳、東京：現代企画室)
- Vlach, John Michael, 1996, “Vernacular,” in Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734-736.
- 石橋純、2012、『ベネズエラ民謡『ホローボ』の創造—知識人と民衆知—、『民謡から見た世界音楽—うたの地脈を探る—』、細川周平編著、京都：ミネルヴァ書房、257-273。
- 岩本通弥、1998、『「民俗」を対象とするから民俗学なのか—なぜ民俗学は「近代」を扱えなくなったのか—』、『日本民俗学』215、17-33。
- 江原由美子、1985、『生活世界の社会学』、東京：勁草書房。
- 岡正雄、1994、『岡正雄論文集 異人その他 他十二編』、大林太良編、東京：岩波書店。
- 門田岳久、2013、『巡礼ツーリズムの民族誌—消費される宗教経験—』東京：森話社。
- 高丙中、2015、『中国民俗学の新時代—公民の日常生活を研究する文化科学へ—』、田村和彦訳、『日常と文化』1、89-99。
- 高丙中、2016、『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—』、西村真志葉訳、『日常と文化』2、60-73。
- 喜多村理子、1999、『徴兵・戦争と民衆』、東京：吉川弘文館。
- キューズニエ、ジャン / マルティヌ・セガレン、1991、『フランスの民族学』、東京：白水社。
- 小長谷英代、『「ヴァナキュラー」—民俗学の超領域的視点—』、『日本民俗学』285、1-30。
- サンティエヴ、ペー、1944、『民俗学概説』、山口貞夫訳、東京：創元社。
- 佐藤健二、2002、『郷土』『新しい民俗学へ—野の学問のためのレッスン26—』、東京：せりか書房。
- 重信幸彦、1989、『「世間話」再考—方法としての「世間話」へ—』、『日本民俗学』180、1-35。
- 島村恭則、2017a、『「民俗学」是什么』、『文化遺産』46、59-65。
- 島村恭則、2017b、『グローバリ化時代における民俗学の可能性』、『アジア遊学』215、217-231。
- シュッツ、アルフレッド / トーマス・ルックマン、2015、『生活世界の構造』那須壽監訳、東京：筑摩書房。
- 菅豊、2013、『「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—』、東京：岩波書店。
- 鶴見和子、1997、『社会変動論のパラダイム—柳田國男の仕事を中心として—』、『鶴見和子曼荼羅Ⅰ 基の巻』東京：藤原書店、442-483。
- 富永健一、1996、『近代化の理論—近代における西洋と東洋—』、講談社。
- 西原和久、2003、『自己と社会—現象学の社会理論と＜発生社会学＞—』、東京：新泉社。
- 野口憲一、2016、『「産業としての農業」を営むという実践を理解する—徳島県におけるレンコン生産農業の事例から—』、『日本民俗学』285、57-77。
- パウジンガー、ヘルマン、2010、『フォルクスクンデ ドイツ民俗学—上古学の克服から文化分析の方法へ—』河野真訳、京都：文鏡堂。
- 戸曉輝、2015、『民俗学における「生活世界」概念の「当たり前」についての再考』西村真志葉訳、『日常と文化』1、100-108。
- 戸曉輝、2016、『民俗学：批判的視点から現象学のまなごしへ—パウジンガー著「科学技術世界のなかの民俗文化」訳者あとがき—』、西村真志葉訳、『日常と文化』2、44-56。

フッサール, エトムント、1995、『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、東京：中央公論社。

柳田國男、1935、『郷土生活の研究法』、東京：刀江書院。

李相賢、2015、「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に—」、  
中村和代訳、『日常と文化』1、35-45。

## 1. 引言

这次研讨会给我的课题是关于如何把握和记录变化的日常生活的方法论问题。为此，我查阅了近来有关空间、local和locality<sup>1</sup>的学术性论述和相关探讨，以求从中寻找民俗学将变化的日常生活当作研究对象的方法。事实上，因为这个主题和我以往的研究内容有一定的距离，所以对于这个问题我的观点尚处于初级阶段。尽管如此，这次仍然要涉足这个主题的理由是，我认为它和之前民俗学所主张的研究方法存在着某种关联性。

日本民俗学家柳田国南先生曾用周圈论对民俗的扩散和传播现象进行理论化的阐释。美国学者爱德华·苏贾E.Soja在论文中提到，20世纪20年代美国都市生态学派（Urban ecology）的学者们为了提出都市空间上的因果性这一主张，采用了与柳田类似的同心圆论作为空间分析的主要方法论。（苏贾,2015:286-287）另外，关注工业化时代大众媒体影响力的德国学者赫尔曼·鲍辛格H.Bausinger提出，民俗借助大众媒体超越时间、空间和阶层的边界实现流通，这一情形应该被设定为民俗学的主要研究对象。（鲍辛格,1990）仅从这几个例子也能看出，对空间的关注，以及有关如何将其用于分析的认识，在民俗学的方法论中早就酝酿已久。因而，我这次的发言将对之前出现的相关学术论述进行一个概观，然后在此基础上摸索能够发挥民俗学特长的日常生活研究方法论。

## 2. 日常生活研究的范式

社会学正式开始涉足日常生活问题是在20世纪60年代末到70年代。当时，对日常生活的学术关注并不只限于社会学，像哲学、政治学、历史学和心理学等等各种学科里有关日常生活问题的研究都骤然激增。这些研究分别从各自不同的理论传统出发探讨日常生活，因此很难从一个理论背景的角度来说明这些研究的出现，也很难用一种范式paradigm把它们捆在一起理解。即便如此，多种学术领域对日常生活投以新的关注，是因为对原有的占支配地位的方法论所存在局限的批判性反思大量出现，同时其方法论不能捕捉到的新的社会现象也如雨后天春笋般大量涌现出来。

韩国学者姜水泽将上述各种有关日常生活的研究中，关联相对松散但带有一定共同性的观点整理为如下：

第一，这些研究反对用经济或者政治等特定领域的理论去解读社会整体的取向，主张从总体性生活逻辑的观点出发关注生活主体的人。也就是说，认定日常生活不是经济、政治等原有社会结构

或者那些被称为“体系”的领域的边角残余，而是所有社会活动最核心的领域。而且他们还提出，日常生活各个领域的各个领域，也就是劳动、业余活动、家庭生活，以及其他社会性关系的诸领域，并不是相互分离的，而是内部紧密统合起来的一个总体性单位。

第二，这些研究把焦点投射到既非英雄又非专家的普通人的日常生活上，关注普通人所拥有的常识和日常生活实践的意义。因此，它们强调的不是自上灌注下来的支配性理论，而是自下而发的实践性理论。再者，这些研究不是外部的观察者，而是内部的参与者，因为他们是从自身的观点出发去把握日常生活世界的，所以不是从局外观察者的理论或者概念出发，而是以生活主体的经验世界、主观意义和实践行为为基础，去重新结构和把握他们的日常生活世界。概言之，他们所采取的是“自下” von unten、“自内” von innen的认识角度。

第三，对于生活主体的经验和思考，这些研究用动态的、语境(contextual)的方式代替静态的、主观的方式去加以理解和认识。这样的观点克服了个人和社会、主观和客观的二元对立，人被视为交织于时间、空间和社会关系中的一种存在。

第四，这些研究都共同强调应该超越学术领域之间的界限，进行哲学、心理学、历史学、政治学、经济学、民俗学和文学等关联学科之间的跨学科研究，进而批判将抽象性理论建构和经验性研究僵硬地分化开来，强调两者的结合，尤其强调在经验基础上进行理论建构的重要性。(姜水泽，1998: 25-27)

这些研究所共有的观点清楚地表明了上述有关日常生活的各种研究是如何与原有的社会科学方法论区别开来的。不过，因此这些研究也面对了几个批评，这也是事实。例如说，主要的批评对象包括用主观经验来代替原有的结构的研究;对社会的整体观照不够，而仅仅集中于微观研究的取向;进而还有沉溺于回避概念性分析的反分析态度的取向等等。(科卡J.Kocka, 1987:23-30)

当然，在日常生活的研究当中，原封不动地采用把社会整体结构或者变迁当作独立变数来看待的因果论说明方式，这本身就会成问题，而且也不符合日常生活研究的目的和意义。可是，宏观社会结构或者社会变迁是使个人日常生活成为可能的社会环境和历史环境，因此，我们不能对这些所谓早于个人的存在置之不理。事实上，我认为这正是民俗学需要特别警惕的问题，因为民俗学历来是关注村落社会这类相对比较小的共同体当中延续下来的风俗习惯，对其进行调查和研究的学问。

那么，一方面共有上述几种观点，一方面避免以往将微观层面的主观经验用反分析方式来记述的研究倾向，其方法有什么呢?这就不得不提出需要多角度思考和深层讨论的问题了。这样，作为展开实质性辩论场的方法之一，要考察与日常生活的关注同步进行的，即对空间、local和locality的学术关注。

### 3. 日常生活和空间

如前所述，作为“世界内在的存在”，人交织于时间、空间和社会的关系当中。因此，人类解决衣食住，并且持续社会生活，其日常生活的世界将时间和空间、行为和结构作为基本要素包含在其中。换言之，“日常生活的世界是在不同的特定时空中，通过每一天每一天的行为形成的实体。”(金王培，1995:61)在这样的意义上，时间和空间不只是组织人类经验的单纯形式上的范畴，而且是实现日常生活行为的实际存在的基础，也是使日常生活成为可能的基本条件。

然而，尽管有这种本质上的特征，和时间不一样，空间却没有成为在已有的社会科学当中受到特殊关注的对象。德裔美国学者贡布雷希特H.U.Gumbrecht认为原因在于社会科学，特别是作为启蒙主义和近代性产物出现的社会学，是从唯心主义哲学那里获得了思想上的刺激。哲学更重视意



识而不是肉体,受此影响,人们把空间和肉体联系起来,而时间则和意识结合了起来,这一取向是占支配地位的认识。(贡布雷希特,1991:56;施诺尔M.Schrör,2010:20)这一取向将时间和流动性、动态性(dynamic)、进步性,变迁和历史等概念结合起来;另一方面,空间则和非流动性、停滞、反动(reaction)、停止和顽固等联系起来,这种思考方式日益普遍化。(施诺尔,2010:21;苏贾,2015:282)结果,空间没有被当成符合以研究变迁和变化见长的社会学理论的对象,因而在以现代化<sup>2</sup>为代表的大部分社会变迁理论当中没能成为变迁的主角。

不过,到20世纪60年代末,席卷西方社会的六八学生运动和都市危机成为了引起对空间的新关注的历史性转折点。(苏贾,2015:289)当时对空间关注的激增当中,率先走在前列的是法国学者昂利·列斐伏尔H.Lefebvre和米歇尔·福柯M.Foucault。其中,列斐伏尔在20世纪60年代初与状况决定论(situationism)<sup>3</sup>学者的共同研究,追踪欧洲几座城市的变迁过程,在此基础上提出空间的问题是资本主义批判和政治对策的核心基石。另外,这与曾在笔者拙作中提到的“让日常生活成为作品”这一文化革命战略(丁秀珍,2017:243),和“新的社会、新的生活若没有新的空间生产为后盾,只不过是一座空中楼阁”这一主张勾连了起来。(朴荣敏等,2001:473)

包括以研究空间见长的地理学在内,有关空间的原有的支配性思考方式是把空间作为物质性的对象,将其视为表面性的,同时可以测量的对象。但是,列斐伏尔在他的核心主张空间生产论中提出,空间不是单纯的物质性对象。空间是通过我们日常生活的空间实践制造出来的社会性产物。各不相同的空间实践制造出各不相同的空间,从这个角度来看,资本主义特有的家、工作单位和业余生活空间相分离的情况,是以与以往时代截然不同的方式来组织空间的结果。

如果说空间组织日常生活实践的范围和形态,那么在日常生活中反复这一实践就可以再生产出资本主义的空间。也就是说,空间实践最早是以利用者的使用价值为主而编制出来的,这是顺情顺理的。然而,市场的交换价值给了空间价值一个估价,这时复杂的资本网络侵入进来,结果跟着资本网络打转的日常生活被打开了。不过,空间实践不仅仅是有利于这类支配秩序的再生产。现代科学技术和抽象知识的产物“空间再现Les représentations de l'espace”<sup>4</sup>仅部分地介入了空间实践,导致和资本主义空间重组发生冲突的那些空间实践起了对抗的萌芽作用,产生出新的空间。(列斐伏尔,2011;朴荣敏等,2001:473-474)列斐伏尔通过这一空间生产论将结构和行为统合起来,进而探讨有关日常生活律动性和结构的对抗的可能性。

## 4. 空间的重组

如果说列斐伏尔和福柯的新空间论批判性地继承了以雅各布斯H.Jacobs和哈维D.Harvey为代表的对空间的思维,最终出现了“空间的转换”<sup>5</sup>这样的表达,对扩大有关空间的学术性讨论作出了贡献,那么现实社会的急剧变化,即全球化时代的到来也给空间思维的扩大营造了重要的环境。

全球化是资本主义经济体系的推动力产生的结果,这一点上不会有异议。哈维将这样的时代性特征描述为“时空的压缩”,用时间打破空间上的壁垒,这在资本主义展开的一系列历史中得到了持续性的推进。例如说铁道和电线,汽车、收音机和电话,喷气式飞机和电视,以及最近的电子通讯革命等等,这些就是在生产和流通的网络中,在消费的整个部分中,为合理组织空间的资本主义性质动机所带来的代表性事例。结果,不仅仅有全球化被“时空压缩”这样的表达,而且还涌现出了“距离的消失”、“无场所社会”、“空间的收缩”、“地理学的末日”和“空间的末日”等等修辞表达法。

不过,“全球化带来空间的消亡”这样的看法是有问题的。因为,作为反抗全球化的一个重要形式,站在全球化(规模scale)对立面的local(规模scale)的再区域化re-territorialization有所进展。施诺

尔强调，尽管交通、通讯技术的发展使得经济、政治和社会活动从特定的空间获得自由，但这不是空间的消失。反而是场所或者local占据了反对、对抗全球化影响力的位置，从而得以幸存下来。（施诺尔,2010:193）<sup>6</sup> 哈维也指出，在剧变的世界当中，个人在local中寻找确立自身认同的根基。而且他极力强调，这种“场所认同(place identity)”在对抗资本的斗争中可以发挥有限但是有效果的力量。（哈维，2004:352-353）以这一逻辑为基础，施诺尔提出主张空间消亡的那些命题夸大了全球化对国家政治影响力的削弱，他批判这样的认识暴露出了将一般的政治和国家政治、空间和物质性领土混为一谈的局限。（施诺尔,2010:193）

资本主义的动态性和弹性积累 (flexible accumulation) 体系的发展，同时也是有助于提升local再区域化的又一种动力。因为，随着空间壁垒的减少，对“空间内场所差异”的资本敏感度则相应提高。和企业的选址战略相关，全球资本由于时空的压缩，在有保证的弹性和移动性基础之上，可以更巧妙地利用local劳动市场的特殊性或者local社会的文化特征和传统等等。这一点可以从20世纪60年代的革命性口号“思想全球化，行动local化(Think globally, act locally)”上得到印证，这个口号转用了全球企业的口号。全球资本在将local同质化的瞬间，提醒了local是反对资本的场所，模糊了反对的对象。

站在这样的认识基础上来看，与其说全球化导致了空间的消亡，不如说这是国家划界后形成的原有国际秩序被“local/国家/全球化”之类新的空间结构重新组合了，这样的看法应该更为妥当。当然，这三者之间的关系不能仅看作是规模差异基础上的一种垂直组合。因为它们既是多层次的，也是相互渗透的，以复杂的方式相互给予对方影响。联合国教科文组织的文化遗产公约就是全球机构和全球治理global governance理论与国内政治理论的交叉，目睹local层面上发生的事件给另一半球local造成影响的情况并不是件难事。国际组织化削弱了国家的权利和机能，在国家认同的基础上，国家间的紧张和冲突仍然对全球治理构成威胁，这也是不可否认的事实。

结果，当我们展望今天的全球化时，原有的中心/周边模式，或者是像经济决定论那样的还原论说明方式都不再合适。从这一角度出发，美国学者阿帕杜莱Appadurai提出应该把全球化看作是一个复合的、多层次的，带有脱臼disjunctive秩序的产出过程。（阿帕杜莱,2004:60）即，全球化意味着经济、政治、文化等“多门类的世界潮流中存在的根本性脱臼”，这些脱臼中或许由此造就出不确定的情景，全球化是在这之上产生出来的“同一性和差异无限多样化的，相互竞争的产物”，这是阿帕杜莱给出的定义。（阿帕杜莱,2004:79）

## 5. locality和日常生活研究

这里关注的是哈维和施诺尔提出的local和场所认同问题。首先来看local，local可以被界定为“作为物理性、社会性的空间单位，指用地域或者地方来命名的国家的下属局部单位。”（文载媛,2016:307）可是，全球化时代的local不能用这种既客观又空洞的方式来定义。因为比什么都重要的是，由于大量的迁徙移居和电子媒体的扩散，人们的活动和居住领域持续不断地去区域化<sup>7</sup>。人们一方面要直面原有的安稳的local不断被侵蚀和内部遭受破坏的情况，另一方面积极参与把场所认同即“locality”建构成偶然而不成熟的形态。（阿帕杜莱,2004:345）<sup>8</sup>

阿帕杜莱认为，locality“是由社会的直接性，个人间的相互沟通方式和语境间的关联性等连接起来的一系列环环相扣的纽带来形成的”，是“通过人的行为的主体性、社会性和再生产的可能性等等，再现其自身的现象学资质phenomenological qualification”。这个资质也是“通过有意图的行为生产出来的，同时产生特定物质效果的情感结构”。例如说，人们通过集体仪式生产出local的主

体,通过给特定场所贴上名字,或者修建房屋、道路和农田,制造出界限,由此从时空的角度生产出locality。(阿帕杜莱,2004:345)从这一点来看,locality是人们一边对应从外部入侵的一系列事态,一边围绕自身创造各种条件,营造一个宜居之物的实践的产物。

如果再把这个理论和列斐伏尔的空间生产论联系起来看,这里的locality和列斐伏尔所说的空间实践有着诸多关联。人们面对资本主义社会内部制造出来的抽象性、知性研发成果“空间再现”,以将空间使用价值最大化的方式创造对抗空间。列斐伏尔把这个称为“再现空间”*Les espaces de représentation*。这个空间拒绝印刻在那里的支配编码,以此被腾空的可能性场所用想像力来填满,作为他们情感依据的该空间,既是以热情和行动为转移的场所,也是被体验的场所。例如说,自我、床、房间、家、广场、教会、墓地等等是这些空间的例子。从这个角度来说,再现空间本质上是质量的和流动的,也是有语境的和关系性的。

列斐伏尔认为“再现空间”就是民俗学者、人类学者和精神分析家们所关注的研究对象。不过他们的问题是,在把那些空间当作对象进行研究的过程中,对于和再现空间共存当中,一致或者不一致,或者以那样方式相互介入的“空间再现”置之不理,忽视“空间实践”,列斐伏尔对此提出了批判。(列斐伏尔,2011:91-92)这是什么意思呢?我们需要再来听听他提出的空间生产三角辩证法 *trialectics*。让我们再来关注“空间再现”和“再现空间”的对立关系。如果说“空间再现”是遵从言语化的结构秩序而来的支配性空间定性理论,那么“再现空间”就是与之对立的体验性空间。如果说科学上的空间认识,或者有关空间的严格的体系化尝试是“空间再现”的例子,那么通过艺术作品进行的去空间的尝试就可以算是“再现空间”的代表性例子。例如说,伦敦的滑板选手(*skateboarder*)托比Toby到了晚上就会占领利物浦大街办公楼区街的街道,在那里尽情练习滑板。在这里,作为身体体验练习场的空间使用价值,和作为写字楼空间的市场交换价值,两者之间始终存在冲突。虽然他最终会被赶到其他地方去,但是对于烙上“这里不行”的“NOs”空间质疑其到底“有什么不可以的”,要将其转化为用鲜活的身体标记的“YES”空间,这就是“空间再现”和“再现空间”的差异。(博登I.Borden,1998:49;朴荣敏等,2001:476)

然而,这两者间的关系不能仅仅看作是对立的。仅仅看作对立的它只作为理性的、不言自明的道理,只是它作为精神上的反思对象时。如果关注一下这些对立性要素之间是如何相互影响并生产出空间的,可以发现在这个过程中这些要素不只是以对立关系存在的,而是持续不断地相互作用、相互影响。而且,它们之间的对立还通过作为日常生活实践样式的“空间实践(*La pratique spatiale*)”变得多重化。也就是说,“空间实践”综合了“空间再现”和“再现空间”的对立,并将其反映出来,或者有时候它与这两者也会失和,在与这两项不同的层面上介入空间总体的生产。

为了理解有关空间的这三个动因,列斐伏尔对其所采用的有关身体的说明进行了展开论述。“空间实践”-“空间再现”-“再现空间”的关系可以划分为“感知的”(利用身体器官感知外部世界)-“认知的”(与意识形态相混合,有关身体的普及性解剖学和心理学知识)-“体验的”(感到拘束或者不舒服的体验的身体)。只有这三个要素集合到一起,一个集体的成员才不会迷失,才可以顺利地从一个地方走到另一个地方去。不过,这三个动因分别以各自不同的方式介入空间的生产,它们之间的关系既不单纯也不稳定。因此,对这三个动因的区别只是一种抽象性的理论模式,一种原理上的接近,而不是用自身对现实空间作出的完整解释,为了获得对空间的具体的认识,更需要的是历史角度的接近。(列斐伏尔,2011:90)

对于动态地叠加在一起的三动因的三角辩证法,以及作为结果产生的空间事例等等,列斐伏尔提出应该进行历史性探索的理由,是要表明空间基本上表现为政治性的空间,展示出资本主义的矛盾和冲突是在何种层面上发生的。另外,通过三者之间的动态辩证法,创造出对抗资本主义支配性空间的新的、有差别的空间,对这一可能性的探讨,是列斐伏尔关注日常生活和空间更为真实的理由。

像列斐伏尔的空间生产论，而且在前面考察的有关空间的讨论，对我们的日常生活研究方法论有重大的启示。受篇幅限制，本文里要更具体地提供这些分析案例是比较困难的，希望能参考我写的相关论文加以理解。<sup>9</sup>不过，这里提供有关空间的论述对日常研究的几点启示，以此作为结论。

第一，从空间的角度接近日常生活对于我们研究日常生活而言，可以作为有效的方法将可设定的空间规模具体化。

第二，列斐伏尔的空间生产论与其说是阐明以往被民俗学、人类学研究者所容易忽视的日常生活空间的多层次构成形态，不如说是提供了一种用动态而多层次的方式将变化的日常生活对象化的线索。

第三，上文中提到的“空间转换”范式主张，空间的本质性特征是社会性要素和政治性要素的贯穿一致。从这个角度来说，我们需要把locality，即具体生活现场展开的日常生活形态和生活在在那里的人们空间实践联系起来关照，进而应该认识到，这与制造“有差别空间”的空间政治不是没有关系的。

## 注释

- 1 这里的“local”和“locality”与通常理解的“地区”和“地区性”相比，在本论文中是带有西方理论背景和含义的重要学术概念。作者在韩文原文中直接采用了音译的做法，中文译文中也直接沿用英文，力求减少多国学术对话中的误解。论文中涉及到的其他西方理论术语，则一般采用译文后同时标注术语原文的办法。——译注
- 2 韩文中一般称为“近代化”，这与韩国学界时代划分用语有关。——译注
- 3 韩文通常译为状况主义者。——译注
- 4 这一术语是构成列斐伏尔空间生产论的核心概念。后有更详细的说明。
- 5 这是苏贾在1989年首次使用的一种表达，之后被很多社会、文化学者通用起来。坦率地说，这个表达借用了20世纪70年代出现的“语言的转换”，用来指对空间的学术性关注和讨论的扩大。（杜尔灵J.Döring&蒂尔曼T.Thielmann,2015:7-17）
- 6 这里“场所place”这个表达是一种区别于空间的既抽象又普遍的区分方式，特指带有具体的、个别的和限定的意义的空间。
- 7 韩文中采用“脱区域化”的说法。——译注
- 8 金硕洙将“locality”译成地区性。他认为，在这里地区性指的是“特定空间和时间，将居于其中的躯体统合起来，以此超越单纯的物理上的空间性，与社会文化的关系和意义等统合起来，以这样一种实体形式呈现的生活的现场。”（金硕洙，2010：35）
- 9 参考丁秀珍的相关论文《差异空间的可能性和不可能性：在都市空间里创建村落》。（丁秀珍，2018：109-135）

## 参考文献（未特别注明的原论文均为韩文）

- 阿帕杜莱 A.Appadurai 2004, 车元铉等译,《脱缠的现代性》(韩文)(*Modernity at large*), 首尔: 现实文化研究。
- 哈维 D.Harvey 2004, 具东会译,《后现代的条件》(韩文)(*The condition of postmodernity*), 首尔: 한울。
- 苏贾 E.Soja 2015, 李起淑译,“从‘时代精神’到‘空间精神’: 有关空间转换的新歪曲”(韩文), 杜尔灵和蒂尔曼 J.Döring & T.Thielmann编《空间转换》(*Spatial Turn*), 首尔: 심산。
- 鲍辛格 H.Bausinger 1990, 德特默E.Dettmer译,《技术世界中的民间文化》Folk Culture in a World of Technology,(英文), 布卢明顿和印第安纳波利斯 Bloomington and Indianapolis: 印第安纳大学出版社 Indiana University Press。
- 列斐伏尔 H. Lefebvre 2011, 梁英兰译,《空间的生产》(韩文)(*La Production de l'espace*), 首尔: 에코리부르。
- 贡布雷希特 H.U.Gumbrecht 1991.“后现代空间”(德文)(*Nach moderne zeiten räume*), 罗伯特·魏曼 Robert Weimann 编《后

- 现代——全球差异》( Postmederne-globale Differenz), 弗兰克·福特 Frank-furt, 54-70。
- 博登 I.Borden 1998, “对城市生活的一个确认: 20世纪末城市里的滑板和社会空间审查”(An Affirmation of Urban Life : Skateboarding and Socio-Spatial Censorship in the Late Twentieth Century City ), *Archis*5 (有关英国的特刊)。
- 科卡 J.Kocka 1987, 韩云锡(音译)译,《雇佣劳动和阶级的形成》( *Lohnarbeit und Klassenbildung* ), 首尔: 한마당。
- 施诺尔M.Schrör 2010, 郑仁模等译,《空间、场所、界限》(韩文)(*Räume, Orte, Grenzen*), 首尔: 에코리부르。
- 姜水泽 1998,《日常生活的范式——现代社会学的理解》, 首尔: 民音社。
- 金硕洙 2010, “21世纪社会的locality和人文学”,《去现代、去中心的locality》, 首尔: 혜안, 19~50。
- 金王培 1995, “资本主义的日常生活世界”,《韩国社会学会社会学大会论文集》, 首尔: 韩国社会学会, 59~68。
- 文载媛 2016, “围绕locality概念的困扰”,《locality人文学》15, 釜山: 釜山大学韩国民族文化研究所, 305~314。
- 朴荣敏、金南州 2001,《列斐伏尔的空间辩证法》, 国土研究院编《空间理论的思想家》, 首尔: 한울, 470~481。
- 李尚峰 2008, “去现代, 空间的再区域化和local、locality”,《韩国民族文化》32, 釜山: 釜山大学韩国民族文化研究所, 1~30。
- 丁秀珍 2017, “日常的媒体化和媒体的日常化”(中文, 刘正爱译),《日常生活和文化》3, 东京: 日常生活和文化研究会, 241-252。
- 丁秀珍 2013, “全球化时代的韩国民俗学和locality”,《民俗学研究》33, 首尔: 国立民俗博物馆, 167~187。
- 丁秀珍 2018, “差异空间的可能性和不可能性: 在都市空间里创建村落”,《实践民俗学研究》31, 首尔: 实践民俗学会, 2018, 109~135。



# 日常生活实践的“战术”

——以北京“残街”的占道经营现象为个案

王杰文  
WANG Jiewen

摘要:在当代中国城市中,“占道经营”已经成为普通人日常生活的自然环境,为谋求“个体利益”而侵占“公共空间”的“战术”层出不穷。解决“因私害公”的中国式城市问题,中国民俗学应该超越现代性与后现代性之间争论的偏执性,探讨合意的日常生活实践的可能性。

关键词:占道经营;战术;空间修辞术;空间语法学

“占道经营”是指特定个体或者群体侵占公共空间(比如,城市道路、桥梁、广场等)以谋求私利的行为。在当代中国城市中,“占道经营”的现象十分普遍。依据中国城市规划与管理的基本法规,“占道经营”属于违法行为,各级城市行政管理执法部门(简称“城管”)有权依法予以整治。实际上,“占道经营者”与“城管”之间的矛盾十分尖锐,二者之间的激烈冲突时有发生。

从城市规划者、立法者以及执法者的观点出发,城市公共空间具有“公共性”,任何个体或者群体在未经相应权力部门审批及授权的情况下,临时性地或者长期性地占用公共空间从事经营活动,都属于违法性的“占道经营”,都应该依法予以取缔。“占道经营”中所谓“道”,内在地具有“公共属性”,是任何个体都无权侵占的。然而,从“占道经营者”的立场来看,任何“公共空间”都是历史地、社会地形成的,都是在城市化进程中不断地“成为(becoming)”公共空间的;而他们这些所谓“占道经营者”同样参与建构了特定“公共空间”景观之“所是(being)”,也就自然而然地属于该“公共空间”之一部分。此外,城市管理者与占道经营者都应该服务于市民群体的利益——一切“公共空间”应该为市民的家庭生活、工作、休闲生活提供普遍的便利与舒适——然而,无论是占道经营者、市民群体还是城市管理者,他们都内在地具有利益的多元性、矛盾性与特殊性,因此,虽然“公共空间”在原则上具有“公共性”,在实践中却又经常被淹没在“私人性”的侵夺与占领当中。

在解释中国各级城市中普遍存在的“占道经营”现象以及其中所体现的“公益与私利”之争时,法国历史学家米歇尔·德·塞托所提出的“策略”与“战术”两个概念具有重要的启发性意义。他所谓“策略”指的是“规范性的框架”,指在地点或语言层面上制造、控制并加强了某种强制性、规训式的秩序;而所谓“战术”指的是借助于这些秩序性的“策略”(作为“寄主”),普通民众使用、操作和改变它们的“使用方式”(作为“寄生物”)(Certeau 1988:XVIII-XX)。在塞托看来,日常生活研究的核心任务应该是描述这些在不同的语境之下不断进行着的“重新使用的方式”,即日常生活的实践者借助于作为“场所”的异己性他者(“策略”)的种种“战术”。塞托带着欣赏的眼光评论说,这种“战术”具有自己特有的形式和创造性,它总是在悄悄地进行着再生产与重组的行为。城市规划与占道经营之间的矛盾,表面上看起来的确类似于塞托所谓“策略”与“战术”之间所存在的矛盾,本质上却体现了截然

不同的性质,甚至具有某种讽刺性的意味。

本文试图通过描述北京市朝阳区定福庄村“残街”的“占道经营”现象来讨论如下三个问题:1)塞托有关日常生活“战术”的思想是否适用于分析中国当代城市中的日常生活实践?2)中国当代城市中普遍存在的占道经营现象的性质是什么?3)民俗学应该如何参与建构理想的日常生活实践?

## 1 描述“残街”的日常

在北京市朝阳区定福庄东街与定福庄西街之间,有一条横贯东西的马路,这里的人们称之为“残街”。“残街”的北面是“电建南院小区”,南面是由“钢琴厂”“煤炭干部管理学院宿舍”“五金厂”“水电学校职工宿舍”等单位宿舍组成的平房区;东面正对着中国传媒大学的西门,西面正对着定福庄西街。

2005年前后,朝阳区市政管理部门对这里的道路进行了拓宽与修整,“残街”的主道变成了比较宽阔的四车道,然而,交通管理部门并没有在道路上清晰地设置相应的交通标志。主车道的两旁各有四米多宽的人行道,人行道上间隔三五米,新植有景观式树木,夏天这里会是一条林荫大道。从公共道路的实际标准来说,“残街”是完全可以满足居民们的出行需求的。换句话说,从城市道路交通的规划与设计层面来说,“残街”的硬件设施是符合标准的,可是实际上,“残街”每天都会发生频繁性的拥堵现象。

行走在“残街”,人们会发现,在人行道的两旁,原本作为民用住宅的楼房纷纷被擅自修改为商业门面房,为了拓展住宅的商用面积,业主们纷纷蚕食人行道路。其具体的“战术”是多种多样的,有的把大门向外开设,有的在人行道上安置各种设备,有的拉设各种线路,有的把桌椅板凳搬到人行道上,还有的长期占用人行道摆放商品及生活用具,甚至有人用废弃不用的桌椅、汽车、巨石等长期侵占人行道。总之,“人民的智慧是无穷的”,占道经营者的“战术”也是花样繁多,层出不穷,原本作为“人行道”的公共空间基本上丧失了其“公共性”,行人完全无法从人行道上正常通过。

既然民用住宅被户主私自改造为商用空间了,流动与滞留在商铺周围的人员就自然大幅增加了。商店、顾客及行人的交通工具(货车、家用汽车、摩托车、自行车、三轮车等)经常被横七竖八地任意停放在人行道、行车道上,临时停靠的货车、垃圾车经常会阻塞交通,人行道与行车道经常会变成临时停车场。于是,出入附近居民区的居民、过往的行人、自行车、三轮车、汽车、流浪狗会见缝插针地穿行在行车道上。

行经这里的人们可能也会感受到出行的不便,但是,他们似乎对这样的出行方式习以为常了。路过这里,人们经常会看到某些汽车司机可能会因为交通堵塞而狠按汽车喇叭,骂骂咧咧地发泄愤怒;某些行人可能会因为被车辆剐蹭或者惊吓而与肇事者发生口角;某些人可能会为小偷的猖獗偷盗行为而神经紧张,但是,十余年如一日,这里的人们依然“幸福地”生活着。很少有人会对“占道经营者”提出任何质疑。比如,在“残街”的中段路北,某个水果摊贩长期侵占了人行道及部分行车道,她的行为常常会导致两辆汽车错车困难,但是,车主们从来都不会去批评水果摊贩的违法与不道德,而是习惯于怒目相对,恶言相向,拳脚相加,而水果摊贩却会站在一边,一脸无辜地作壁上观。

## 2 “残街”之“日常”的形成

“残街”今天的样貌是历史地形成的。2003年之前,“残街”被称为“定福庄中街”。定福庄中街正



对着中国传媒大学的“白杨大道”。当时，中国传媒大学的前身北京广播学院的院址仅限于白杨大道的南半部分；北半部分属于原煤炭干部管理学院。2004年，上述两所院校合并，成立今天的中国传媒大学。原本隔离两所院校的中间道路变成了今天校内南北院之间的“白杨大道”，从那时起，白杨大道的最西端设置了中国传媒大学的西门。

中国传媒大学西门的开设，为定福庄中街的居民创造了不小的商机。自2004年起，这里的居民们一拥而上，私自搭建了许多违章建筑，定福庄中街因此成为北京市朝阳区著名的“违建一条街”。在最夸张的时间里，一夜之间，这里的居民曾搭建了54间简易商品房，他们把两边的人行道几乎全部侵占了。朝阳区的城管部门迫于部分居民的投诉压力，也曾多次扫荡式地对这些违章建筑予拆除，但是，城管队伍一撤，违章建筑就会“既快又好”地被重新建立起来。

有组织地侵占公共空间并找到种种理由为自身的违法行为进行辩解的是这里的一小群居民（据称共计35户），他们当中有残疾人，但更多人属于下岗失业人员。为了谋生，他们曾四处求助社区居委会，但未能获得有效帮助。恰逢中国传媒大学成立，他们试图在这里经营商业店面以资生存。据称，他们曾到当地城市规划部门寻找支持，但未获批准；后来，他们模仿定福庄西街无照经营者的先例，联合起来搭建违章性临时建筑。总之，按照这些居民的说法，

- 1) 他们是残疾人自主创业；而国家政策恰好是鼓励“自主创业”的，更何况创业者是“残疾人”。为了强调他们的残疾人身份，他们擅自把“定福庄中街”改名为“残(建)街”。
- 2) 他们曾谋求合法经营的渠道却未获相关部门的批准；也就是说，是政府部门的冷漠与不作为导致了他们去寻找非法手段。更何况定福庄西街早已经有违章建筑在经营而未被查封。
- 3) 他们曾试图通过自行创造文明卫生的服务环境，甚至要努力把“残街”建设成为一条“示范街”。换句话说，他们试图通过行动来获得城市管理部門的认可，最终能够批准他们的请求。

“良好的意图”并未获得城管部门的认同，那些违章建筑“壮志未酬”就被清除了，然而，作为上述35户居民谋求生存的空间资本，“残街”的潜在价值从来没有被他们低估与放弃。在违章建筑被拆除之后，他们又在人行道上划出一块块的方格来，依据面积大小的不同明码标价。他们声称这些公共空间为他们个人所有，擅自出租给那些流动性的摊贩，借以收取“管理费”。这些摊贩从事的行业五花八门，包括售卖花卉、水果、宠物、衣服、小饰物、电脑手机配件等，这里还有理发馆、垃圾回收站、小饭馆、饮品店、烧烤店等。面对庞大的学生消费群体以及周边密集居住的人口，“残街”的商机十分可观。那些租用人行道摊位的小商贩甚至会坐地起价，又把自己租来的摊位以更高的价格转租给后至的其他商贩。

从2005年到今天，一小群自称“残疾”的居民非法挪用公共空间谋取个体或者小群体的利益，他们的行为既违反了城市管理条例，又影响了当地居民的日常生活，应该是没有继续存在下去的理由的。事实上，在接到各类投诉之后，迫于各种各样的压力，城管部门也曾多次拆除违章建筑，但是这群占道经营者的“战术”十分高超，大有成功反噬“战略”的趋势，因为，他们深知，

- 1) 城管部门的扫荡式拆除行动只是例行公事。正如一位租用人行道从事个体经营的小商贩所说的那样，“其实定福庄中街和西街一带好多都是违建房。不过，这么多年了，并没人来管……肯定是最近太过分了，动静太大了点儿。要不就是上面有命令。”既然是例行公事，那就是说，城管的工作像是暴风雨一样，来得快，去得也快，而且只是偶尔一至。
- 2) 依据法不责众的常识，小商贩们知道，城管的拆除行动只是装腔作势。许多商贩都说，“你放心，这么多人(都在占道经营)，肯定拆不了(占道设施)。”
- 3) 通过拖延战术与游击战术，小商贩们试图把目前的环境变成理所当然的环境，让居民们适应这种环境，放弃投诉的念头。而不是相反。

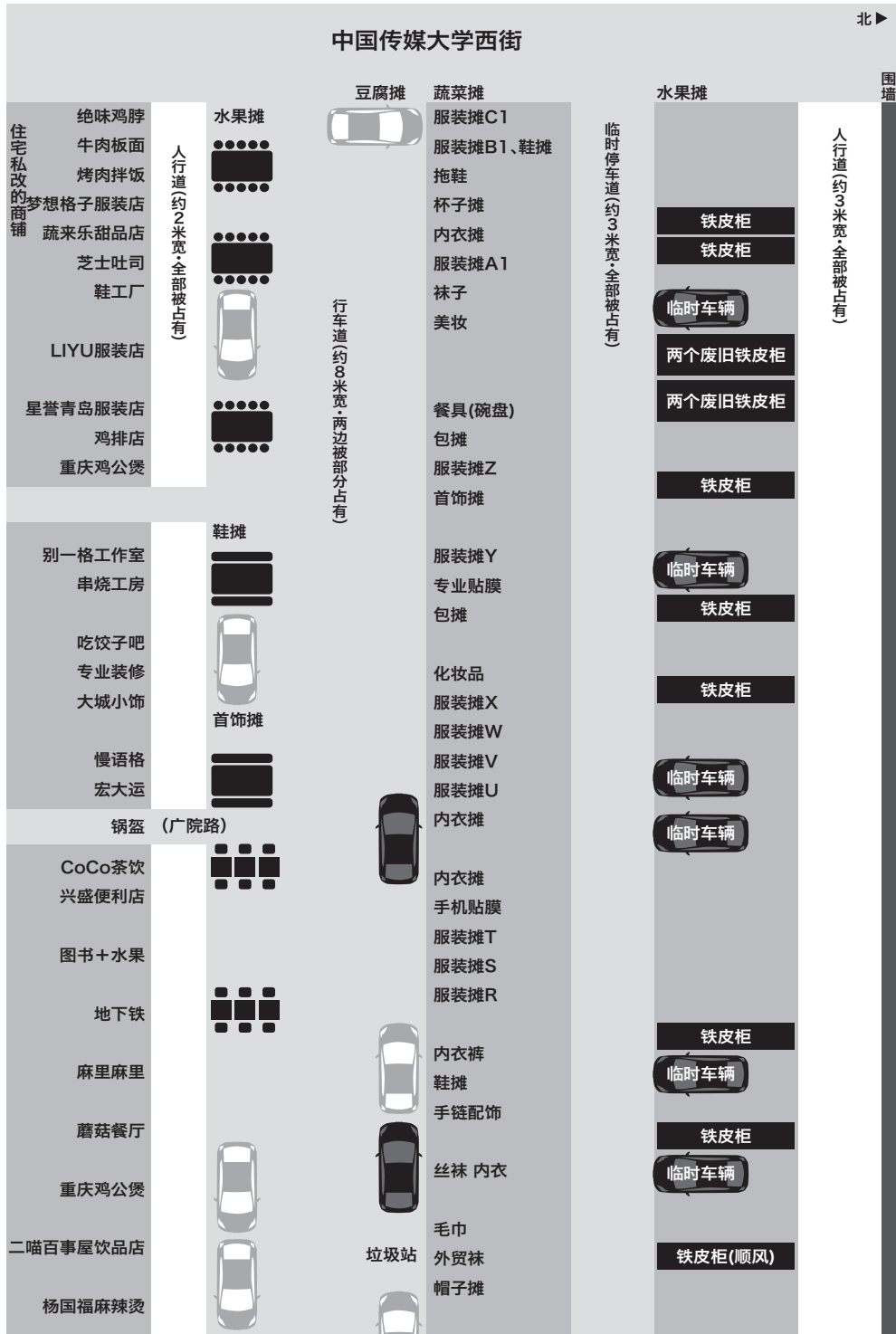
十余年过去了，“残街”明显的违章建筑被拆除了，但是，35户居民仍然经营着“残街”这片公共

# 残街平面图

各种临时停靠的车辆

长期占有人行道的被报废的车辆

电线杆



空间上的人行道，他们私自出租它，出租者与租用者达成了非法的交易关系。人行道上的经营行为渐渐弥漫到行车道上来，行车道同行承担着人行道与行车道的功能。夏天的傍晚，“残街”上一家挨一家的露天烧烤摊前烟雾缭绕，满地垃圾，食客就坐在车道边或者车道上吃喝谈笑，汽车与行人从



他们身边擦身而过，巨大的风扇把烧烤炉上冒起的浓烟吹向过往的行人，行人们咳嗽着，歪着头从它面前经过，他们无可躲避，因为悄无声息地穿梭着的“黑摩的”，像鬼魅一样一闪而过，也许它才是需要人们小心提防的最大危险。

### 3 日常生活实践的战术与艺术

塞托在思考城市空间的实践时说,“我想要找到一些实践行为,它们不同于可视、全景敞视,或者理论建筑的‘几何’或‘地理’空间,这些关于空间的规划令我们想到一种具体的‘操作’形式(‘做法’),想到‘另一种空间性’(一种关于空间的‘人类学’的、富有诗意以及神秘的经验),以及被居住城市不透明和盲目的变化。一个转移了的城市,或者说是隐喻上的城市,就这样渗入了被规划了的、可读的城市那清晰的文章之中”(塞托 2015:170)。正是基于对城市空间的具体操作(而不是城市空间的规划设计)创造了社会生活的决定性条件,塞托才把微观的空间实践作为理解城市日常生活的关键。

然而,鉴于塞托对于国家权力和机构一贯而决绝的抵制,毫不奇怪,在城市空间实践的研究中,他总是试图在僵硬的空间秩序中辨认出普通人“微抵制”的布朗运动,总是能够发现调动了隐藏在普通人身上的意想不到的资源,总是着力关注匿名人群中权力控制的真正界限所发生的迁移。不难理解,在微观的城市生活实践中——不论是个体还是群体的——许多活动都是城市化体系试图管理或者取缔的对象,然而,这些活动却往往能够成功地逃脱监视与控制而继续存在,甚至会渗入到社会监督的网络之中,迫使已经失控的监督机构对它们偷偷摸摸的创造性睁一只眼闭一只眼。当然,尽管这些多样的、抵制的、狡猾的、执拗的生活实践的“战术”经常会成功地逃脱规训的控制,事实上它们又远远没有彻底地处于规训的势力范围之外。

同样,“残街”上的日常生活实践并不局限于上述占道经营者的违章性行为,还包括普通行人的行走与驻足,记忆与叙事,这些实践性的行为构成了某种“空间的文体学”,它与“残街”的“空间的语法学”截然不同。

#### (1) 行走在“残街”

从城市规划者、设计者与管理者的角度来看,空间设置类似于语法学家和语言学家们设定的“本义”,这是一种标准的、正常化的语言规范,是一切“引申义”参考的框架,即“空间的语法”,然而,“我们在日常、语言或者步行者的用法中仍然寻其不得”(ibid.:178)。在这个意义上,行走于城市街道,就如同“语言之讲述”之于“语法规则”。

行走在“残街”,任何一个步行者都自然而然地“调适”着残街的空间预设,因为这种自然空间与人为空间的预设为该步行者提供了某种可能性(他可以由此通行)与限制性(他面前可能有某障碍物而无法通过);又促使他去发明其他的可能性与限制性,比如,他可能会横穿、改道或者临时地注视、驻足,或者疾行、漠视某些空间元素。换句话说,他们只是把前在的空间秩序中的某些可能性与限制性变成了现实。尽管他们确实是从“残街”经过了,但是,他们“经过”的可能性与限制性是无限地多样化的,因为他们会发明自己的行走路线,自我挑选与排斥某些行走路线。这一“挑选与排斥”的过程就是他们通过他们的脚步创造性地发明的“空间修辞术”,他们因此而与占道经营者、其他行人建构了社会关系。正是通过这一空间修辞的建构、引用或者对立、打断,行人们对他们选择的路线进行着证实、怀疑、尝试、逾越与恪守等。

行人的“空间修辞术”对应着弗洛伊德所谓梦境运作的两种发生机制,“置换”与“浓缩”,前者通过强调部分空间来代表整个空间;后者通过省略连续的空间来解散空间的真实性。就这样,在行人的眼里,“残街”既不是城市规划者们设计的地理空间,也不是小商贩们侵占人行道之后所预留的空间,他们脚下的街道并不等同于地理空间意义上的街道,他们的脚步对街道进行了加工,翻转了这个地理空间,空间的某些部分被夸大,甚至代表了整体;街道的连贯性被拆解为孤立的景观。作为地理空间的“残街”的连贯性与统计意义上的数量被一种主观的感受与陈述所取代。这是通过步行者

的行走风格与姿态体现出来的,这种“空间修辞术”是无法被固定下来的,也是无法被穷尽地记录的,然而正是通过它,城市空间的设计与规划的“本义”被解构与扭曲了。

## (2)讲述“残街”

作为一个特定的生活区域,“残街”既是许多居民长期生活的环境,也是许多人(比如大学生们)临时生活的环境。社会的变迁快速地更改着“残街”的历史面貌,掩埋着历史遗迹所附着的文化记忆。对于生活在“残街”生活区里的人而言,“残街”是具有历史厚度的,也是具有情感温度的,尽管这里混乱嘈杂、几无秩序可言,但是,正像一位老住户所说的那样,“我家就在这里,我从小生就在这儿长大……”。这里对于他来说很“特别”,处处都有故事,处处都有记忆。甚至是中国传媒大学的那些毕业生们也同样怀恋这里的某个饭馆或者“水吧”,尽管他们记忆中的那些商铺可能早已经关门大吉了。徜徉于“残街”,其中的某个地标都可能成为某个行人或者居民展开历史回忆与叙述的“索引”,这一回忆与叙述就像一幅粘贴画,其中所涉及元素之间的关系十分模糊,它们是基于地理空间之上的一种叙事性的空间实践,换句话说,它们在结构化的“空间文本”之上创造出了某种“反文本”,该“反文本”天然地会扭曲、转移或者变更前在“空间文本”的意义,具备导向其他空间意义的可能性与潜力。

况且,不同主体的记忆是分散的与零碎杂乱的,当然也是无法定位的。有关“残街”的记忆大多沉睡在人们的脑海中,它们只是在特定的时刻才会被主体唤醒。这里的居民常常会说,“你们不知道,这里曾经有……”,“曾经有”意味着它已经消失了,看不到了。它隐藏在可见地标背后的历史褶皱中。在多数情况下,它仅仅是私人性的回忆,并不能引起人们的兴趣。但是,对于城市的普通生活者而言,有关生活空间的历史记忆毕竟是其该街区的灵魂所在。在这个意义上,人们驻足流连于“残街”,是因为这里具有某些片断化、隐秘的故事,它们隐藏在喧闹嘈杂、脏乱不堪的“空间文本”背后,那是一些堆积起来的时光,却又消失在主体的记忆中,准确地说,这些地点就是一种特殊的符号,它会在行人的身上激发出某种愉快或者痛苦的体验。

在某种意义上,人们对于穿行与驻足于街道的回忆与叙述,既是对上述“空间修辞术”的补充与具体化,又是对“空间实践”的各种可能性行为的表达。特定个体或者群体对任何“空间”的理解,都与他(们)对“空间”的大小、界定及其性质的理解有关,基于上述几个基本维度,在空间的意义与分类问题上的歧义就产生了。有关“空间”的歧义及相关叙述甚至为空间中的实践(表演)提供了前提,它创造了一个上演各种行动的剧院,为人们采取行动提供了空间。比如,在“残街”中段路北的人行道上,常年停放着一辆中型卡车,它是一对中年夫妇回收垃圾的场所。他们不仅仅侵占了人行道,而且侵占了行车道中间很大一块空间。有关他们从事这一占道经营的历史叙事为他们在这一场所开展社会实践提供了一个合法的剧院。换句话说,有关空间的叙事甚至是先于空间实践的,前者为后者开辟了疆域,提供了可能。

步行或者驻足于“残街”,行人既是在操演既定的公共空间的前在秩序,又是在创造性地激发与重组着作为符号系统的公共空间;在作为一条地理学意义上非常清晰的街道背后——通过行走与叙述——存在着无数条面目模糊的、边界不清的街道。行人的脚步穿越、组织起某些地点,它们对这些地点进行挑选,并且把它们连接成整体;它们以此创造出相互矛盾与冲突的句子和路线。总之,行走在“残街”与叙述“残街”——作为日常生活实践的战术与艺术——在双重意义上模糊了“残街”的空间轮廓。

## 4 超越“秩序”与实践”

塞托对于“空间规划”与“空间使用”、“策略”与“战术”的区分，对于理解城市日常生活实践具有重要的启示价值。“规划”与“策略”是一种基于现代性逻辑而衍生的话语系统，其前提是对“理性”之至高无上性的推崇与信仰，它相信“理智应当且能够建立或者修复世界，我们不再需要阅读某种秩序或者某个隐藏的作者的那些秘密，而是应当生产一种秩序，并且将这一秩序书写在野蛮或者堕落了的社会的身躯之上。书写获得了对于历史的权利，以便纠正、制服或者教育这一历史” (ibid.:233)。相反，“使用”与“战术”恰恰是血身之躯被忽视或者压抑时产生的惨叫以及发不出声的痛苦，在这个意义上，塞托对于“实践的艺术”的强调就是一种“后现代性”的反抗性努力。

有关“现代性”以及“后现代性”的学术反思直接引发了中国民俗学的思考，一部分民俗学家们持“未完成的现代性”理论，认为中国亟待更加彻底的现代化改革；另一部分民俗学者则同情“势不可挡的后现代潮流”，认为中国已经在新媒介、新技术的裹挟之下，进入到信息化与消费社会，一切现代性的弊病同样困扰着当下中国社会，况且，那些坚持现代代理性的主体本身可能是打着普世价值的口号推行有利于自身的社会主张。总之，“现代理性”本身是需要反思与质疑的。

“公共秩序”与“个体实践”之间是否天然地相互矛盾？塞托在关注“生产”与隐藏在产品的使用过程中的“次要生产”之间的差异性或者相似性时，他潜在地承认了二者之间永恒的差异性，却也同样强调了二者之间必不可分的依赖性；与此同时，他又几乎悬置了对“公共秩序”之社会重要性的讨论，直接来强调“个体实践”的潜在意义与价值，这也正是他的理论在中国之日常生活实践之研究中水土不服的地方（渠敬东 2017）——当他强调社会公共法则的使用者将社会法则变成自己所追逐的隐喻和省略的修辞时，他假定了社会公共法则在法国社会生活中的霸权地位，然而在中国的城市里——“残街”是中国当代城市的缩影——人们把任何公共空间都当作私人欲望和利益的原始森林，公共法则形同虚设。

塞托颇具后现代色彩的思想可能并不适合于理解中国社会，但是它却同时提醒我们警惕极端“现代化”的社会弊端。未来中国城市日常生活的培育，既需要强化普通民众的秩序意识，又需要尊重人们普遍的心理需要。中国民俗学家关注未来中国民众的日常生活实践，也需要同时开展两项工作：一是在西方文明的总体框架内反思现代问题；二是在中国自身的文化传统中寻找化解现代危机的出路。

### 参考文献

---

Certeau, Michel de 1988, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press.

渠敬東 2017 「『山水』沒落與現代中國的精神危機」『文化縱橫』

塞托、米歇爾·德 2015 『日常生活實踐：1、實踐的藝術』南京大學出版社

# 对岛村、丁、王论文的点评

山 泰幸

YAMA Yoshiyuki

翻译：施尧

我是今天会议的评论人，来自关西学院大学的山泰幸。我将主要对第三部三位老师的报告进行评论。

首先，岛村老师从“民俗学”成立的世界史的背景出发，置身于非常宽广的视野中为我们揭示了民俗学这门学问的特质。我不由得想起一桩往事。2013年4月起，我在法国巴黎生活了一年时间，恰好当年的圣诞节岛村老师也来到巴黎访问。于是，两个中年男人，碰着红酒杯，聊着民俗学的话题，度过了圣诞之夜（笑）。我们待的那个地方是巴黎大学附近一个叫作Quartier latin的地方，翻译过来就是“拉丁语地区”。过去，从欧洲各地来到巴黎的学生在这个地区用拉丁语相互交流，因此而得名。学生们为了用正统的语言（文字语言）以及学术语言即拉丁语探求学问，从欧洲各地集中到了这里。反过来说，学生们的出生地或日常生活中所使用的语言，即为“俗语”，也就是vernacular语言。正如岛村老师报告中所指出的，“民俗学”建立在一个世界史共通的背景上，即相对于正统的语言，学者们再发现、再认识作为自语言的“俗语”和与此相伴的vernacular文化。不仅在欧洲，这点同样也适用于东亚的语境。众所周知，相对于正统语言（文字语言）的汉字与汉文，仿佛与此对抗一般，自语言的意识以及与此相伴的对于自文化或自国的意识曾一度高涨。比如，本居宣长等的国学运动便是其一。柳田国男或日本民俗学常被指出受到本居宣长等国学的影响，从世界史的背景来看，也不能说是毫无根据的。

其次，岛村老师针对“社会变动论”和“生活世界”分别提出了独到的见解。这里我想进一步思考这两者有什么关系。比如，衡量“变动”的尺度应该如何设置？岛村老师提到，要通过当事人与研究者的协作“内在地考察”“生活世界”。那么，我们在分析“变动”时，也需要进行“内在的-外在的”考察。也就是说，研究者用当事者的“生活世界”外部的时间尺度所理解的“变动”，与当事者在其“生活世界”内部所理解的“变动”两个方面都需要被放入视野中进行考察。这也与研究者何以介入当事者的“生活世界”这一问题相关联。

最后是有从“folklore”到“vernacular”用语变更的问题。岛村老师指出了“vernacular”概念的适当性以及围绕着“folklore”一词的意义作用，以作为其提议变更的论据，对此我完全赞同。这样，我们也应该更仔细地讨论我们要如何摆脱“民俗”这一汉字词所含有的意义作用。

接下来，我想谈一谈丁秀珍老师的报告。丁老师的报告从著名的法国马克思主义社会学家费夫尔(Febvre)的空间论中取得了关于日常研究的启示。这里我们有必要先再确认一下费夫尔论述的时代及社会背景：由于资本主义以及以此为背景的城市政策，人们被迫从城市中心向郊外搬迁疏散。如此，人们平等地在城市中居住的权利受到了侵害，城市中人们的差异（自由）变得不被认可。费夫尔的论述便可以看做是为了夺回人们平等自由的权利的主张（或运动）的一环。关于丁老师的报告，

我比较在意的是，将费夫尔的讨论剥离开其原本的时代和社会语境，是否可以一般化，另外具体要如何适用于韩国（或日本、中国）的日常研究。其次，是“本地（locality）”这一视角。我认为可以将其看做是把“日常”的概念用空间论的方式进行的表述。费夫尔曾提出空间生产的三元辩证法，即“空间的表象”“表象的空间”“空间的实践”（这些是理念性的设定，实际上常常相互影响）。对此，丁老师通过将“本地”这一视角作为媒介，把“日常”概念作为一种空间实践的场所以与费夫尔的理论相联系，这是一个非常大胆新颖的尝试。空间实践研究的目的往往是对“差异空间”或“自由”的呼吁，但在不同的社会背景前提下，也有可能呈现出不同的方向性，正如户晓辉老师、王杰文老师等所报告的那样，这方面的思考与中国民俗学的研究有何关系，是值得今后讨论关注的一大课题。

最后，我再谈一谈王杰文老师的报告。我们可以把王老师的报告看做是在丁老师提出的空间论的视角下，对中国具体的案例进行的分析。特别是报告中用到了相对于“空间的语法学”的“空间的文体学”，描述路人时采用了“空间的修辞学”等表现手法，将空间作为语言的隐喻或文本进行议论，对此我深表赞同。另外，王老师“权宜地”借鉴了德赛图（Certeau）的“战略”与“战术”的分析框架来理解“路边经营”的现象。之所以说是“权宜地”，是因为德赛图所处的法国和中国的体制不同，有关“公共”的概念也不尽相同，而王老师在明确认识这些区别的基础上参照了德赛图的论述。采用这种复杂的讨论方式，是因为在中国，现代和后现代相互交错、同时发展着。换言之，就是从“西欧”看“日常”，还是从“中国”看“日常”，即从哪个方面来理解“日常”的问题。这个问题也与上午户晓辉老师的报告中提到的“日常概念的中国问题”有着很深的关系。

以上三位老师的报告，我认为在“‘日常’概念的双重性”这一点上有着共同之处。也就是说，在“日常”这个概念中，既有理念的、方法的概念，也有具体的、现实的概念。如果只依据前者的“日常”概念，那么就会至始至终做思辨的讨论，如果只依据后者，那么便会一贯地做事例的收集。若想避免这种情况，我们必须同时结合这两个视角。我们可以暂且称之为“日常”概念的存在（论）理解。

民俗学研究把“日常”概念的双重性作为前提，并在这双重性之间往返，是一项充满紧张状态的工作。这项工作发展下去必定会和其想要实现的理念即“将人们的生活世界变得更加美好（岛村报告）”这一意义上的实践相联系。甚至可以说，只要将“日常”概念的双重性作为研究的前提，就必定躲不开将这双重性相互磨合的工作。在这个意义上来说，民俗学也必须是实践性的。如何理解这种实践，该向哪个方向前进，也决定了不同的民俗学的立场。

我的评论就是这些，谢谢大家。