

目 次

日 本 語

及川 祥平 クリスチャン・ゲーラット	ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐる —その経緯と意義	1
戸 晓輝	日常概念の中国問題	9
法橋 量	日常の語りと世間話 —レーマンの『経験について語ること—語りの文化学的意識分析』を中心として	15
島村 恭則	社会変動・生世界・民俗	27
丁 秀珍	日常とローカリティ	37
王 傑文	日常生活的実践の戦術 —北京市残街の道端経営現象を例に	45
山 泰幸	島村・丁・王報告へのコメント	55

中 文

及川祥平 Christian Göhlert	德语圏民俗学的日常学化 —过程与意义	59
户 晓辉	“日常”概念的中国问题	67
法桥 量	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	71
島村 恭則	社会变动、“生世界”、民俗	81
丁 秀珍	日常生活和Locality	89
王 杰文	日常生活实践的“战术” —以北京“残街”的“占道经营”现象为个案	97
山 泰幸	对島村、丁、王论文的点评	105

한 국 어

오이카와 쇼헤이 크리스찬 게라트	독일어권 민속학의 일상학화 그 경위와 의의를 중심으로	107
후사오후이	‘일상’ 개념의 중국 문제	115
훗코 하카루	일상 이야기와 세상 이야기(世間話) 레만 저『경험에 대해 이야기하는 것: 이야기의 문화학적 의식분석』을 중심으로	121
시마무라 다카노리	사회변동 생세계 민속	131
정수진	일상과 로컬리티	139
왕제원	일상생활 실천의 ‘전술’ 베이징 ‘잔제(殘街)’의 ‘도로 점유’ 현상을 사례로	147
야마 요시유키	시마무라 정수진 왕제원 논문에 대한 토론	159

ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐる

—その経緯と意義

及川 祥平

OIKAWA Shohei

クリスチャン・ゲーラット

Christian GÖHLERT

はじめに

近年の日本におけるドイツ語圏民俗学への関心は、現代文化研究への展開、とりわけ、それを可能としたコンセプトとしての「日常」(Alltag)に向けられている。そのような関心の背景には、現代に暮らす生活者でもあるはずの民俗学者が、私たち自身の「いま・ここ」をいまひとつ対象化しかねている、という課題意識があると筆者は考える。

本稿では、クリスチャン・ゲーラットと及川祥平が小規模ながら進めてきた情報収集の成果をふまえ、ドイツ語圏における「日常」概念の受容を「日常学」化として捉えつつ、その状況の一端を報告する。加えて、上記の課題意識を念頭におきながら、日本の民俗学が「日常」をキーコンセプトにする場合、どのような議論の展開を構想し得るか、私見を述べてみたい。

1. ドイツ語圏民俗学における「日常」概念の歴史

すでに李相賢、戸暁輝らによって詳述されているように、ドイツ語圏民俗学でいう「日常」概念は、民俗学独自のものではない。エトムント・フッサールおよびアルフレッド・シュッツの現象学、とりわけ生活世界概念をふまえたものである [李 2015、戸 2015]。また、アンリ・ルフェーブルらに影響を受けた学派も存在する。

こうした「日常」概念は、いずれも、1969年のファルケンシュタイン年会以降、民俗学の改革が志向されるなかで導入がはかられたものである。ただし、1978年の『Grundzüge der Volkskunde (民俗学概論)』でウツ・イエグレ (Utz Jeggle) は、民俗学はあらかじめ「日常」への志向性を備えており、むしろ、学史の経過が民俗学を「日常」から乖離させてしまったと説いている [Jeggle 1978: 85]。したがって、ドイツ語圏民俗学にとっての「日常学」化は、新たな展開でもあり、また、民俗学的な学問の方向性を取り戻すプロセスとしても理解された。そのため、現在のドイツ語圏の民俗学において、「日常」という概念の性格は、先端的な理論であるよりは、学問の基調を表現する概念という面をもつ。後述するコンラート・ケストゥリン (Konrad Köstlin) は概念としての「日常」を「ダウアーブレンナー (長時間燃焼ストーブ、転じて息の長い現象)」と表現し、「Volkskultur (民俗文化)」のかわりに「日常」が用いられるようになった印象があると述べている [Köstlin 2006: 19]。無論、対象の置き替えに過ぎないような用法は好ましいものではないが、

いずれにせよ、「日常」は学問そのものの性質と結びついた概念として期待され、キーコンセプトとして落ち着いたと判断すべきであろう。

カロラ・リップ(Calora Lipp)によれば、ドイツ語圏民俗学で「日常」という言葉を使用したのもっとも早い単著は、1978年にイナ・マリア・グレベールス(Ina-Maria Greverus)が刊行した『Kultur und Alltagswelt (文化と日常世界)』であるという。これに先だって、グレベールスは76年には『Über Kultur und Alltagswelt (文化と日常世界について)』を『Zeitschrift für Volkskunde (民俗学雑誌)』に投稿している。それ以前に「日常」ないしそれに類する語が使用されていなかったわけではないが、1970年代後半は、概念として自覚的に使用されはじめた時期といえることができる。1980年代になると、「日常」の使用は研究者の間で流行していく。

すでに冒頭でも述べたように、70年代の「日常」への注目は、民俗学単独の動きではなく、学際的な潮流である。アルフレッド・シュッツが現象学的社会学を構想したのは1950年代であるが、彼が評価されるのはバーガーとルックマンの『現実の社会的構成』を通じてであった[バーガー／ルックマン 2003]。『現実の社会的構成』は1966年にアメリカで刊行され、1969年にドイツ語訳が出版される。一方、シュッツの著作がドイツ語訳されるのは1975年のことであった。また、ルフェーブの日常生活批判は、1946年と1957年に刊行されていたが、ドイツ語に翻訳されるのは1975年である[Lipp 1993 : 3-4]。

ファルケンシュタイン年会以後の民俗学改革の時期と、ドイツ語圏における学際的な「日常」への注目が同時代の出来事であったということには注意しておいてよい。この時期、ドイツ語圏民俗学は社会学的研究に接近しようとしていく。ただし、「日常」は社会学への接近の手段であったわけではない。イエグレによれば、社会学と民俗学を架橋する手掛かりが「日常研究」だったという。また、民俗学内部でも乖離しつつあった歴史学的研究と現代学的研究を繋ぐものが「日常研究」であったとも述べている[Jeggle 1978 : 86]。多様な民俗学的研究を統合し、かつ隣接分野との再接続を可能ならしめるタームとして「日常」は関心を集めたといえるだろう。

このことは、ファルケンシュタイン年会以後の大学の学科改革における「日常」の取り扱いのなかに顕著にうかがうことができる。とりわけ、「日常」概念を重視した学派は、グレベールスが在籍していたフランクフルト大学とヘルマン・バウジンガー(Hermann Bausinger)やイエグレの所属していたテュービンゲン大学であった。グレベールスとイエグレの「日常」観について、取り上げてみよう。

グレベールスは、民俗学を「ヨーロッパ人の日々の生活世界を研究する学問」とし、文化を「生きる方法(Mittel der Existenzbewältigung)」として定義している。当初、グレベールスは「文化分析」を「日常」研究と言いかえるなど、文化と「日常」を同質のものと捉えていた形跡があるが[Greverus 1976]、後に、「日常」を文化と対比して捉えるようになる。グレベールスは、「日常」は人びとが積極的に形成するものではなく、文化産業(Kulturindustrie)によって創りだされるものであり、それとは対照的に、人間が積極的に形成するものこそが「文化」であるという見方にたった。彼女のテーマは、「日常世界(Alltagswelt)」の経験可能性、つまり、人々が「日常世界」をどのように納得し受容するのか、つまり、人間と「日常世界」の相互性を見つめようとしたのである。グレベールスは当時影響力を増しつつあった社会学的「日常」研究を見すえながら、1983年に「Sondersphäre des Alltäglichen(「日常」を他の文化から区別できるとする考え方)」と「Universalisierung des Alltagsbegriffs(あらゆるものが「日常」であるとする考え方)」を否定している[Greverus 1983 : 11]。それゆえであろう、ファルケンシュタイン年会においても、彼女は民俗学を「下層の人びとの日常を研究する社会学」にしてゆこうとする意見には賛成しなかつ

た。グレベールスのいう「日常」は、どこまでも人びとの生活に外側から作用するものであり、「ありふれた」「当たり前」を指すものではなかった。

一方で、チュービンゲン大学派は、「日常」を文化産業が生み出すものではなく、文化産業によって疎外されるものとして理解した。イエグレは、民俗学史の中に「日常」研究の開拓者を探し求め、カール・ヴァインホルド (Karl Weinhold) の1890年の衣食住研究を参考にしつつ、有形性を重視する文化観を形成していく。彼の属すチュービンゲン大学における「日常」研究もまた有形のものを中心におき、間主観的に構築される生活世界の究明には向かわなかった。イエグレは、フッサールやシュッツ、ルフエーブルの「日常」論と民俗学との関係について、「大きく関係するわけではない。私達にとって重要なのは、経験的な文化学(筆者注:民俗学)にとって使用可能な日常概念を創りあげることである」[Jeggle 1978: 83]と注意深く述べている。隣接分野と同じ潮流の中にあるとはいえ、流行りの理論の使用ではなく、民俗学の立場において創造的に受容しようとしていたといえよう。イエグレ以降、この方向性は、例えば労働者の文化や社会階級をテーマとしていく。アルブレヒト・レーマン (Albrecht Lehmann) の労働者階級を対象とする研究もその流れを汲むものだった。また、チュービンゲン大学派においては、グレベールスに比べ、歴史的研究が重視される。チュービンゲン大学における民俗学は70年代まではメディア研究の拠点として優勢だったが[ベッヒドルフ 2011]、それ以降、歴史的テーマが強くなっていくのである。

「日常」への関心がドイツ語圏民俗学にもたらしたものと、「人間」の中心化をあげることができる。個人の創造性や、人びとの社会化、文化化などへの関心が導かれていったのである。無論、ドイツ語圏民俗学の自己イメージも「人間を研究する学問」ではあったが、人間を文化の保持者としてのみ研究してきた面があり、「日常」概念はそこからの変容をもたらしたといえる。例えば、従来の物質文化研究は「もの」それ自体の研究に終始していた。しかし、「日常学」的な物質文化研究は、それが個人にとって、もしくは個人の人生や生活のなかで、どのように意味づけられているのかを問題とするようになっていく[Lipp 1993: 12-14]。従来のアプローチと「日常学」のアプローチの相違を明確に語るリップの言葉を引用しておこう。リップは、「Hunderterte von Truhen, Kästen und Schränken repräsentieren für sich noch nicht Alltag」(何百の収納箱やキャビネット、クローゼットを調査したとしても、「日常」を明らかにすることはできない)と述べている[Lipp 1993: 13-14]。

このような人間への注目は、バイオグラフィの分析等のアプローチを発生させ、また、調査における研究者の役割が反省的に分析されるようになる。この動きもまた、民俗学単独の潮流ではなく、社会学・歴史学と連動している。80年代前半の歴史学におけるオーラル・ヒストリーの高まりなどがそれにあたるし、民俗学・歴史学では「人類学的方法」と称してイーミックな視点を重視するエスノグラフィが採用されていく。ちなみに、80年代という時代には、民俗学の学生人口が増加していく。リップによれば、これは同時代の自文化批評への関心の高まりなどの結果であろうとされている[Lipp 1993: 12]。民俗学の「日常学」化は古色蒼然とした民俗学イメージからの脱却をもたらし、文化学としての再生に貢献した。そのような民俗学の展開は一般の関心にも応えるものだったといえよう。

ただし、以上のような学際的潮流と足並みをそろえた民俗学の「日常学」化は、必ずしも穏やかに進行するプロセスではなかったようである。すでにたびたび引用しているカロラ・リップの1993年の論文、「Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte (民俗学・社会学・歴史学の境界領域における日常文化研究)」は、ドイツ語圏民俗学における「日常」概念について学ぼうとする場合、基礎文献としてしばしば名前があがるものであ

り、民俗学の日常文化研究を、学史的文脈および隣接分野との対比を通して整理している。ブリギッタ・シュミット-ラウバー (Brigitta Schmidt-Lauber)によれば、リップの論文は、「日常」をめぐる隣接諸分野の中で民俗学がおかれていた当時の状況、とりわけ民俗学者らが感じていた歴史学への脅威を踏まえて理解できるという [Schmidt-Lauber 2010 : 47]。歴史学の「日常学」化は、民俗学に危機感を抱かshめていたようであり、リップの論文はそのような喧しい議論の中で執筆されたのである。

以上から、「日常」概念の導入がドイツ語圏民俗学にもたらしたものは次のように整理できるだろう。議論の学際化に焦点をあてていえば、民俗学の「日常学」化は社会学および歴史学への接近、そして人類学的方法の導入をもたらした。一方、民俗学内部で果たした役割としては、過去志向の研究と現代志向の研究の架橋、ないしは両者を統合する概念としての期待を集めた。このような期待は今なお継続している。2010年段階においても、シュミット-ラウバーは次のように発言している [Schmidt-Lauber 2010 : 56]。

歴史研究と現代研究、あるいは共時的文化分析と通時的文化分析をつなげることができる「かすがい(Klammer)」があるならば、「日常」はその一つである。いや、それそのものとすら言えよう。民俗学的「日常」研究は、現代を対象にしようと過去を対象にしようと、微視的な分析や解釈学的アプローチ、それに多くの場合には主体を焦点としたアプローチを伴うのである。

このことは、ドイツ語圏民俗学が今なお「かすがい」を求めていることをあらわしてもいるだろう。もっとも、統合がなお課題としてあるとはいえ、「日常学」化はドイツ語圏民俗学の社会における位置付けを好転させたと見なし得ることは先述の通りである。シュミット-ラウバーもまた、以前は「民俗学者であると名乗れば、非常に同情的な微笑を示されるか、もしくは密かに共感を打ち明けられるという反応があった」が、いまは「日常学」として(または文化学として)社会から認知され、高い関心を寄せられていることを強調しており [Schmidt-Lauber 2010 : 53]、多くの論者の中で「日常学」化が民俗学にもたらしたことへの評価は一定しているようである。

以上、「日常」概念がドイツ語圏民俗学にもたらされた経緯とその結果発生した変化を概観してきた。次に、そのような「日常」概念が分析的なパースペクティブとしてもつ意義について検討する。

2. 方法としての「日常」

すでにグレベールスとイエグレの「日常」観の相違を示したように、ドイツ語圏においても「日常」は各論者によって多様に意味づけられているとあってよい。または、統一のとれた使用状況にはないことが批判的に指摘されている。素朴に研究対象を「日常」と称す向きもあり、または社会的関心の対象としての「日常」に注目する向きもある。後者の場合の「日常」も、「普通の、いわゆる平凡な／人並みの生活の世界」という程度の意味をこえない [Schmidt-Lauber 2010 : 50-51]。ただし、民俗学者が注目するのは、社会的に関心を集めることで、むしろその「日常」が「日常」ではなくなるという局面である。

ここでは、このような「日常」の消滅を民俗学の基礎的立脚点として位置付けるコンラート・ケストゥリンのオーストリア民俗学会2004年度年会論文集に収録された議論「ヨーロッパ・エスノロジーのテーマとしての日常」を導きの糸としつつ、「日常」の「方法的視座」としての可能性を探っ

てみたい[Köstlin 2006]¹。

ケストゥリンは、「日常」の特徴を認識困難性とする。「当たり前 (selbstverständlich)」であるということは、問題視することができないということだからである。ケストゥリンは、「日常」が対象化され得るとすれば、それは、その「当たり前性 (Selbstverständlichkeit)」が失われているからであるとする。

ケストゥリンの議論において重要なのは、民俗学は一貫して「当たり前性」の「喪失」を存立基盤にしてきたという指摘である。伝統的な民俗学は、「当たり前性」を失った「日常」の分析に取り組んできた。研究対象は、消滅や衰退、解体のプロセスにさらされ、したがって社会の中で可視化されており、それは民俗文化や歴史的共同体と呼ばれつつ、時にはノスタルジーの対象とされ、または地域的「特色」が見出され、場合によっては消費の対象にもなり、または愛国心・愛郷心のよすがとしてシンボル化されてきた。この指摘は日本の民俗学においても全面的に該当するものと筆者は考える。また、日本におけるフィールドワークを念頭において言えば、生活者としての研究者にとって「当たり前性」の希薄な生活事象がフィールドのなかで研究対象として見出される傾向にあるし、インフォーマントにとっても「当たり前性」が後退している過去の出来事だからこそ、インタビューの場で語られ得るということもできる。

以上を念頭に、ケストゥリンは、現代社会は社会・文化の変化する速さが著しく、また断片化・多様化しているがために、物事の「当たり前性」が消失しやすいと理解している。つまり、認識困難であることに特徴がある「日常」が、容易に「当たり前性」を消失し、可視化されやすい社会であるという。シュミット-ラウバーもまた「ルーティン化された実践としての日常が消滅しつつある」と現代の世相を捉えている [Schmidt-Lauber 2010: 50-51]。誰かの「当たり前」が別の誰かにとっては「当たり前」ではないような場合が多く、10年前の日々の営みは今日の日々の営みにおいて「当たり前」ではない場合が多いことは、誰しも実感できるところであろう。社会が多様化し、断片化すればするほど、個人や集団は他の個人や集団に対して、自分がなにを食べ、なにを着て、どんな家具を使うか、生活のなかで多様な選択肢からなにを選んでいるか、どのような考えをもっているかを説明・釈明する必要が発生する。説明の必要が生じるのみならず、時としてそれは軋轢をも生み出すことになる。自身のユニークさを主張すべきとする風潮もここに関わってこよう。ユニークであるということは、コミュニケーションにおいて個人に満足感を与えるし、時として経済的意味・社会的意味を担う場合があることは言うまでも無い。かつて「当たり前」であったものが、特別なもの／独得なものとして、他者との差異化に動員されることもある。

ケストゥリンはネードリンゲン (ドイツ) とドローゼンドルフ (オーストリア) の姉妹都市関係を例にあげている。両者は城郭都市である。城郭に囲まれて暮らすというかつての「当たり前」な暮らしが、都市の特性として意識化され、同じ特性を共有する他の都市との交流を生んでいるわけであるが、他との比較において自己を説明すべき社会においては、自己の「当たり前」は「当たり前」ではないものとして発見されるということである。また、ある種の「記憶の崇拜」(Erinnerungskulte) とでも呼ぶべき現象も、「日常」の社会資源化の最たる一例である。たとえば、Wurstsemmel というオーストリアのありふれたサンドイッチが、国民食やソウルフードのようなかたちで、国家や地域の象徴として強調されることがある。つまり、「日常」から切り出された事物が、国家の歴史の一部として語り直され、個々人の歴史と国家の歴史の接合が行なわれてしまう [Köstlin 2006: 27]。日本の民俗学においても、「地域性」の把握が課題とされてきたことを想起されたい。または、近代における国民的文化の創造／在来文化の動員という現象も、日本の民俗学にとってなじみのあるテーマであろう。

民俗学を「当たり前性」の喪失に依拠してきた学問であると捉えるならば、あらゆる文化が「当たり前性」を容易に失う現代社会は、これ以上ない豊かなフィールドと言い得るだろう。民俗学の研究実践は、「当たり前」の不可視性を可視化する行為でもある。くりかえしになるが、「日常」は、注視された瞬間に不可視のものから記述すべき「特別なもの」にかわる。ケストゥリンは、それを「日常」が「文化」に変わると表現したが[Köstlin 2006: 24]、この発言はドイツ語圏民俗学の自己像が文化学であることと関わっている。いずれにせよ、「日常」が、人びとにとっての前意識的な現実ないしその感覚のしかたであるとすれば、対象としての「日常」は、主題化可能性を秘めた、しかし、未だ主題化されざる領域の総体として理解できる。そして、「日常」を問う研究実践は、研究者にとっての認識可能性の境界において行なわれる。「日常」は、その意味で「未知なる大陸」として存在しているといえるのである(ハンブルク大学2011年冬学期のザビーネ・キーニッツ、ソーニャ・ヴィンドミュラー担当講義「民俗学・文化人類学への導入」におけるハンドアウト「概念と理論：日常」より。[及川 2014]参照)。私たち民俗学者は、「生活者」として、自文化研究のフィールドのど真ん中で日々を送っている。日常学としての民俗学にとっては、多くの民俗学者が苦心してラポールを形成しつつ受け入れられてきた地域社会と同じように、私たちの「いま・ここ」もまた、フィールドとして等価なのである。

以上のような「日常」理解をふまえ、ケストゥリンは、「当たり前性」の構造と「当たり前性」が失われるプロセスを明らかにすることを民俗学の課題としている。私見では、ここには物事が「当たり前」化するプロセスも加えられるべきと考える。ここでのプロセスへの関心からも明らかのように、ケストゥリンは民俗学の「歴史学性」を重視する。無論、ドイツ語圏の民俗学は現代社会の都市空間や科学技術世界を主要なフィールドにする。しかし、現代社会の都市的生活が民俗学において把握可能であることは、「昔のことを研究対象にしてきた」という学問の来歴があったからこそ可能になったとケストゥリンは述べる。現代社会の「当たり前」を「当たり前」ではないものとして感覚するための素材が、生活研究に従事してきた民俗学には厚く蓄積されていることを意味していよう。そのような考えを受け入れて言えば、「現代民俗学」は「現代」民俗学であるからこそ、つまり、「現代」という時間的視点を他の民俗学的アプローチとの弁別指標にするがゆえに、歴史学的であらねばならないともいえる。「前近代を研究しないこと」や社会学や文化人類学と親和的な研究を志向することを際立たせるために、素朴に「現代」を名乗ることは、概念への思惟を欠いているということにもなるだろう。すでに河野眞は近年の日本の民俗学における「現代」ブームへの違和感を表明し、民俗学者のいう「現代」の内実を問いかけている[河野 2014]。「現代」を分析的タームたらしめるための議論がなお求められているといえよう。

3. 日本の民俗学と「日常学」

以上をふまえ、日本の民俗学が「日常学」化を志向する場合、または民俗学がすでにもつ「日常学」的パースペクティブを意識的に鍛え上げていこうとする場合、とりわけ留意すべき点をまとめるなら、以下のようになるう。

まず、「日常」という概念の無計画な使用は非生産的である。例えば、学問の対象を素朴に「日常」に置き換えるような操作がそれである。「日常」は、漠然と研究対象を包括するものであるよりは、民俗学がなんらかの現実を効果的に把握するために選択される方法的視座であるとみなすべきであろう。

第二点目は、「日常学」は素朴に現代学を意味させるべきではない、ということである。イエグレ、ケストゥリン、リップ、シュミット・ラウバーといった「日常」論の論じ手たちは、一様に歴史学的研究を重視しつつ「日常学」を構想している。シュミット・ラウバーは、民俗学が現代文化研究に偏重し過ぎることへの批判があることを挙げながら、民俗学の自己イメージである「経験的文化学」の「経験」(Empirie)概念が、現代の文化分析のみを意味すると考えることは早計に過ぎると指摘している[Schmidt-Lauber 2010:55]。先述のように、「日常」には「かすがい」としての期待があった。日本における「日常」概念の精緻化が、ドイツ語圏においては統合すべきものとされた分断を、むしろ生み出すものであってはならないだろう。

第三に留意すべきことは、「日常学」は民俗学だけではないということである。「フィールドワーク」や「民族誌」という手法はもちろん、「文化」であれ、または「民俗」という言葉ですら、民俗学を他の分野と差異化する特性には成りえない[Schmidt-Lauber 2010:57]。ひとつの対象やひとつの方法に、学問のアイデンティティを託すことはもはや不可能なのである。

隣接分野との境界線があいまい化しつつある状況で、それでも学問の輪郭を少しでも明確化しようとするならば、その学問が積み重ねて来た歴史をこそ、重視すべきと認識する。現在の民俗学もまた、民俗学がこれまでたどってきた歴史的文脈からまったく自由では有り得ない。そう考えた時、郷土研究を称し、自己内省の学を称し、将来における世界的総合を構想しつつ自文化研究のディシプリンとして自己を鍛え上げて来たという民俗学の来歴は大きな意味をもつだろう。民俗学が自文化研究の学問として構想されたのは、社会的・経済的・政治的理由のもとで、自己の生活の「当たり前性」が急速に揺らぐ体験の中からであり、また、望ましい生活の弊害となる「当たり前性」を反省的な検討対象として可視化しようとする戦略においてであった[室井 2010]。もっとも、日本の民俗学が「日常学」の一つたるための蓄積を、これまでの来歴がどの程度用意してくれてきたかは、あらためて具体的に検討してみるべき余地があろう。

最後に、多様化する社会においては、生活者としての研究者の「当たり前性」もまた多様であるということに留意しておく必要がある。観察とインタビューを主方法とする民俗学にとって、もっとも基本的な研究ツールは「自己」自身であることを前提にして言えば[Schmidt-Lauber 2007]、社会の多様化は各研究者が自明とするものにも多様性をもたらしていると理解せねばならない。日々の経過のなかで「当たり前性」がどのようにゆらぎ、なにかが自明ではないものとして浮上するのは、各人によって相違する。すでに、日本社会における生活の急速な変化によって、研究者にも世代間のリアリティの相違がもたらされている[新谷 2009:71]。同世代の研究者間においても、個々の嗜好や生活経験の相違から、自明とするものは多様とみるべきである。民俗学の調査論において、研究者の身体がデータに関数的にかかわることが指摘されてすでに久しいが、それは調査・分析において留意すべきものであるよりは、生活者としての「自己」を方法化する方向へ昇華される可能性を秘めている。

むすびにかえて

本稿ではドイツ語圏の民俗学の「日常学」化の経緯とそれに見出されている意義について報告した上で、日本の民俗学に関連づけながら考察をくわえた。民俗学が、自文化を見つめようとしてきたことは、社会における「当たり前性」の動態と連動していた。そして、「当たり前性」の動態が速度を増し、「当たり前」が多様化・細分化されている現代社会の生活は、民俗学にとって無数の

主題を提供する可能性に満ちたフィールドとして理解できる。

民俗学だけが「日常学」でない、と先ほど述べた。しかし、おそらくは多くの学問の中で、民俗学こそが限りなく「日常学」的であり得るし、また「日常学」的でなくてはならないという思いを筆者は強くしている。

注

- 1 概念をどのように認識するかという議論は方法論ではないと理解する向きもあるかもしれない。しかし、対象を理解するための枠組の選択は、研究作業の一過程であることは言うまでも無い。本稿では視座の選択を「方法」として理解するし、民俗学にとって、「日常学」はこの意味においてこそ有益であると筆者は考える。

参考文献

【日本語文献】

- 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 『柳田國男の民俗学構想』森話社

【外国語文献】

- 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.
- Jeggel, Utz, 1978, "Alltag", In *Grundzüge der Volkskunde*, herausgegeben von Hermann Bausinger, Utz Jeggel, 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 Götsch, 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.

日常概念の中国問題

戸 曉輝

HU Xiaohui

翻訳：西村 真志葉

近年、中国では日常という概念が異なる分野から注目を浴びている。多くの場合、国外の日常概念をそのまま中国へ持ち込んで中国人の日常生活研究に用いているが、こうした研究は中国人の日常生活に生じた新たな変化を指し示してくれはするものの、最も根源的な中国固有の問題には言及していないのが実情である。一方、中国民俗学はドイツ民俗学の日常概念を簡単に導入するのではなく、まずその理論的前提と実践的条件に内省を加えた上で、日常概念を通じて、中国特有の問題に光を当てている。

ドイツ民俗学のヘルマン・パウジンガーは次のように考える。「日常生活は私たちが何ら省みることなく活動する空間であり、私たちは夢の中で歩くようにその道を歩き、何の不自由もなく直接その意味と状況を理解する。人々はここでやりたいことを行うが、その行為は自然であるという特徴を備えている。ここでは行為の意味に関する見方が、暗黙の了解で他者と共有される」[Bausinger 1996 : 33, 戸 2010 : 346]。また、テュービンゲン学派の日常 (Alltag) という概念は、主としてシュッツ等の知識社会学的な意味における (即ち主体間で常識を共有する) 経験的次元を指すのではなく、ルフェーヴルの理論に基づいて平淡で味気ない日常生活を指すと考える者もいる。その核心を占めるのは歴史の客観的構造ではなく、日常生活に対する個人の主観的感受性とミクロな体験だと考えるのである [Szymanska 2008 : 80]。もちろん、中国にもいぜんとして日常性と直接性の両側面から生活世界を理解し、次のように考える民俗学者もいる。「ヘルマン・パウジンガー、ヴォルフガング・カシューバのもとで生活世界は哲学的な意味を持たない。(略) 彼らが言うところの生活世界とは、我々中国人が理解している現象レベルの現下の日常生活のことである」[王 2013]。しかし、ドイツの民俗学者が歩みを止めた場所こそ、まさに中国民俗学者が歩み始めるべき起点だと筆者は考える。少なくとも、彼らが日常概念の実践的条件をほぼ省みなくなった時、中国民俗学者はこうした実践条件について考え、それを確立し、そして実現すべきだろう。

おそらくは同じ理由からであろう、1994年、若手民俗学者であった高丙中はドイツ民俗学から直接日常概念を導入するのではなく、その主要な出所の一つであるフッサールの生活世界概念まで立ち戻った。そして、「民俗学が最初にこの世で独立した学問として身を立てようとした時、与えられた世界は専門家現象の外にある世界、つまりフッサールが言うところの“生活世界”であり、“生活世界”という完全な概念を手に入れた今、民俗学の対象領域は二度とバラバラに見えることはないだろう」と考えたのである[高 1994 : 127, 138]。ただ遺憾なことに、その後十数年にわたり、中国人民俗学者の多くは経験的・実証的な立場から高丙中の思想を理解し続けたが

ために、民俗事象の静態的研究から動態的研究へと転向してゆくばかりで、理論的な思索を継続する者は少なかった。2006年に至って、ようやく呂微がさらに踏み込んで、フッサールの生活世界の主な意味は、人間の科学世界に先行し、科学世界の前提と基礎となる未分化の、主観的かつ相対的な、日常意見的(直観経験的)な周辺世界と観念世界だと指摘した。また呂微は、性質世界と意味世界を区別するために、生活世界を先験的自我の純粹意識によって構成され、日常生活世界よりも根幹的な原始的生活世界であると理解した[呂 2006]。2008年には筆者も『民俗と生活世界』と題した論考の中で、生活世界は日常生活とは異なり、日常生活に先験的な基礎を与えるものだと述べた。そして、民俗学は生活世界を描写する科学として、経験的・実証的な意味における客観的科学ではなく、あくまで超越的科学あるいは超越論的科学であるべきだと主張した[戸 2008]。また、民俗学における生活世界を日常的生活世界と原始的生活世界に区分して捉えようとする学者もいる[丁、韓 2008]。

こうした思索は多少の議論を引き起こしたものの[張 2011、邵 2012、王 2014]、多くの中国民俗学者は、なぜ筆者たちがこのような区分を設け、なぜ日常概念の実践的条件とその理論的基盤についてこうも強調しなければならないのか、理解してはいなかった。筆者たちが思索を続ける根本的かつ客観的な理由、それはドイツではすでに完備しているがゆえに取りたてて議論する必要もないこの実践的条件が、中国の日常には欠落している、という点にある。中国で民俗学研究を行う際、地味で人目を引かない日常性に着目するだけでは、日常生活が研究に値することを十分に理由付けできない。また、未研究の日常生活事象を取り上げて空白を埋めても、たとえ他の研究者に見えないものを見たとしても、学術的に大きな価値があるとは限らない。さらに言えば、日常という概念がドイツから中国へやってくる際に、そのコンテクストは根本的に変化している。概念の導入が簡単な移植で終われば、根源的な中国固有の問題は覆い隠されてしまうだろう。

以下、この点を詳しく説明しよう。

(1) まず、現実において、中国とドイツ語圏諸国には根本的な差異が存在する。ドイツ語圏諸国の日常はおおよそ法的制度により客観的に保障されており、その国の民俗学者は日常の実践的条件について議論せずとも、直接日常という概念を用いて日常生活のミクロな描写を行うことができる。しかし中国では、現行の制度や生活形式の保障、さらには人権、民主、平等、法治といった現代で公認される価値観についての共有知識が、いぜん完全に制度化されていない。だからこそ、日常がむしろ常に非ずというのが中国の常態なのであり、私たちの日常を正常化し、正当化し、また合理化することがこれほどまでに難しいのだ。中国人の日常が主観的な感受性やミクロな体験に乏しいというわけではない。ただ、その性質が根本的にドイツ語圏諸国と大きく違うのである。言い換えれば、中国の日常にはドイツ語圏諸国のような実践的条件や制度的保障が欠如している。あちらの学者が日常の主観的な感受性やミクロな体験をいかに繊細に、十分に表現するか考えている時、中国の普通の人々とはいえば、自身の本来有している常識や公平性、正義に関する感覚が日常生活のなかで普遍的に認められることは少ないし、それを公に表現することも難しいのである。また、ドイツ語圏諸国の研究者がアクセル・ホネットのようにすでに「法定自由の病理」について議論している時[霍耐特 2013: 138-151]、我々中国民俗学者はいぜんとしてこうした自由を勝ち取るために尽力しなければならない。そしてこの時、何よりも先に、まず理性的な常識が公認されるために奮闘する必要がある。このような実践条件がなければ、日常生活は正常に営まれない、いつどこで非常へ変わってもおかしくはないのだ。最大の中国問題は、こうした実践のための前提が欠落していることである。私たちはこの実践的前提を、中国の現実へ

と変えてゆかなければならない。これによりようやく中国の日常は正常であり続けることができ、非常へ転落するに至らずに済むのだ。

(2) ドイツ語圏諸国の日常は制度的な前提によって保障されているために、学者は日常の目的条件について議論しなくとも直接課題へ向かうことができるわけだが、しかしこのことは却って彼らの理論に不徹底さをもたらしている。言い換えれば、生活世界と日常の哲学的意味を放棄したのは彼らの長所ではない、それはむしろ欠点なのである。我々はこの不足を補いたいと考える。というのも、日常生活と生活世界を区別する理論が、以下のような理由から必要とされるためである。

生活世界は我々が経験的な日常世界を理解するために考え出した、経験に先行する純粹な観念の世界である。私たちが現実世界を理解するための基準あるいは前提であり、コミュニケーションの主体の生活世界について議論するということは、普通の人々の日常生活が何をもちて当たり前とされるのか論証しているのに等しい。……普通の人々、庶民の日常生活はなぜ当たり前なのか、それは普通の人々、庶民自身が、経験的な実践に先行して、自由や平等の理念を自らの日常生活に取り込んでいるからである(たとえそれが無自覚であったとしても)。これにより、普通の人、庶民の日常生活に差異が表出されるのだ[呂 2013]。

私たちはまず、「普通の人々、庶民が、経験的な実践に先行して、自由や平等の理念を自らの日常生活に取り込んでいる」という事実を受け入れ、認識しなければならない。そして、「自由や平等の理念」を日常生活的実践の法則、政治秩序の目的条件として、位置づけなければならない。さらに、人間を手段と見なすだけでなく、同時に、人間を目的と見なし続けなければならない。そうすることによってのみ、一人ひとりが生活のかたちを選択する自由と権利は客観的な制度に保障され、また、民俗の民を生活世界を構築する能力を有した平等な主体として位置づけるための理論的条件を創造することが可能となるのである。そこではじめて、中国の日常も十分かつ正当な当然性を有することができるので、これがかたなかなければ、今後さまざまな理由付けや言い訳に縛られ続けてしまうことだろう。

(3) 高丙中は生活世界という概念を通じて民俗に経験的な総体性を付与できると考えたが、この考えを元に、筆者は呂微とともに、さらに先験的な総体性を加えようと試みた。というのも、人間が実践する際の主観的志向性と主観的目的性は、経験からもたらされるのではなく、先験的に生じるためである。「この時、超越論的な思索の地平を持ち込むことが必要だ。それは必要であるばかりか、必須であり、ひいては必然的ですからある」。したがって、「こうした経験と先験という異なる視座を含む総体的研究を通じてのみ」、「日常生活の当たり前ははじめて確立されるのである」[呂 2013]。

(4) 我々は政治的な立場から中国の日常が容認され、受け入れられることのみで満足するわけにはいかない(これもすでに容易ではないが)。中国の日常を哲学的に論証したいのである。「我々は日常生活の当然性に一理加えなければならない。この理ができてこそ、我々の伝統民俗、無形文化遺産は真に理にかなったものになり、伝統や民俗に対する偏見を根底から正すことができる」のである。しかし、この理は「わずかな知識エリートの前衛的思想の天才的なひらめきではない」。それは、「このディシプリンの対象がそもそも内包するものであり、このディシプリンが対象とする普通の人々、庶民の主観的意識の内にある。研究者の学術業務は、ただディシプリンの先験的理念を通じて、彼らの先天的観念を意識的に顕在化することのみである」[呂 2013]。言い換

えれば、民俗学が研究する民衆は、日常生活において実際そうである様(実然)とすでにそうであった様(已然)だけでなく、そうであるべき様(応然)と、そうありうる様(可然)をも見るのできるのである。これは「日常生活に存在する、最も普遍的で、庶民が最も注目し、大衆が最もリアルにさまざまな体験をする公正性の問題」でもある[徐 2005: 83]。かりに経験的・実証的なパラダイムに視野を制限すれば、民俗学者は逆にこうしたことを実現するのが難しくなってしまう。

したがって、生活世界と日常概念の実践的条件に還元を試みることは、単に筆者たちの主観的な趣味というだけではなく、中国の現実にとって最も緊迫した客観的な需要なのである。また、理論上その必要性が求められてもいる。そのため、私たちは実践民俗学という一つの学術パラダイムを提起したのだ。中国のような社会において、実践民俗学がまず力を注ぐべきは、日常生活を正常な状態へ戻し、異端とされる常識を二度と常に非ずといった状況へ陥らせないこと、また理を語れない者に語ることを覚えさせ、理性が欠落したあるいは非理性的な生活習慣を理性へ立ち戻らせること、日常の理性化と合理化を促し、すべての人間が自らの理性をもって主体的な言動をとることを許すこと、そしてまず何よりも先に民衆を真の意味で人間とならしめ、また日常生活の主体とならしめることである。この他にも、実践民俗学は学理の上からこうした素朴な理性感情について普及化、明晰化及び純粋化を図り、それらを実践的理性の意味における普遍的な共有知識、実践法則と位置づけ、理性的常識の正当化・制度化された実践を促さなければならない。

こうした方面において、実践民俗学は日常を政治的実践の主な場と見なしてはいるものの、ドイツ語圏諸国の学者とは一線を画している。オーストリアの民俗学者ブリギッタ・シュミット・ラウバーは、理解のままごととマイクロ分析の手法によって現在と過去の日常世界を照らし出し、深層的な描写を試みるのがヨーロッパ民族学／人類学(即ち昔の民俗学)の特殊能力だとし、その革新的な任務は、日常を社会発展の協議の場(Verhandlungsort gesellschaftlicher Prozesse)とすることにあるとした[Schmidt-Lauber 2010: 56-57]。ドイツのミヒャエラ・フェンスケは論文集『政治としての日常—日常の中の政治—』を出版しているが、その序論で同書のタイトルがヨーロッパ民族学の3つの関心事を反映するものだと述べている。まずは日常を慣れ親しんだ、ありふれた、当たり前なものを見なすこと、次に日常を政治交渉過程の競技場(eine Arena politischer Aushandlungsprozesse)と見なすこと、そして生活世界の情景へのマイクロ研究を通じて、ヨーロッパ民族学がそのディシプリンの知識を以て積極的に現下の政治に参与し、それを創り出すという点を表明することである[Fenske 2010: 9]。だが筆者は、実践民俗学が日常の政治に研究を行う際、その重点は権力闘争という行為の事実にあるのではなく、この行為的事実の目的条件にあると考えている。なぜなら実践では、つねに目的条件が先行し、その後、行為の事実と行為の結果が生じるものだからだ。そもそも日常生活実践とは、民衆がそうあるべき様(応然)とそうありうる様(可然)に基づいて、実現し、実践するそうある様(実然)とそうであった様(已然)のことである。実践民俗学の意味における実践とは、一般的な意味における実践と同義ではない。無論、漠然と語られる活動と同義でもない。それは実践理性的規範の意味における実践、つまり、実践理性の目的論的立場から行われる実践であり、実践理性に関する共有知識が中国で制度的に実践されるよう促すものである。これによりはじめて中国の日常は正常であることが可能となる。そして実践民俗学もまた、表面的な描写や痒いところに手が届かないような、重大な問題を避けるような描写を減らし、民俗学が中国という国で担うべき使命を担うこともできるようになるのである。岩本教授が指摘するとおり、民俗学はそもそも「民俗を対象とするのではなく、民俗を通じて研究する」のであり[岩本 2008]、ドイツ語のVolkskundeも本来は普通の人々の日常生活を研究する「民学」を意味している[畢、岩本 2016]。実際に中国でも、1930年代には江紹

原と樊績によってfolkloreは民学と訳されてもいる[江 1932; 戸 2004: 132-133]。実践民俗学の日常研究はちょうどこの民学の源義へ立ち戻り、それを現代の実践科学の新たな段階と次元にまで引き上げ、「旧パラダイム下における文化的遺民を新パラダイム下の文化的公民へ変える、この転換を完成させることこそが、現下の中国民俗学という学問なのである」[高 2015]。

実践民俗学が見つめる日常概念は、生活世界を土台にする日常である。そしてその日常の中に見出だすのは完全な人間、つまり実践理性的目的を有し、しかも目的条件として公正、正義、自由及び尊厳を必要とする人間である。実践民俗学の日常研究と諸ディシプリンの日常研究の最大の相違点はここにあるのだろう。こうしてみると、実践をめぐる問題が生じる日常と日常の中に生じる実践をめぐる問題、これこそ実践民俗学が中国という国でまず着目し、なおかつ優先的に考慮しなければならない中国固有の問題であるといえるだろう。

参考文献

- Bausinger, Hermann, 1996, "Alltag und Utopie", in Wolfgang Kashuba, Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.), *Alltagskultur im Umbruch*, Böhlau Verlag.
- 畢雪飛、岩本通弥 2016 「日本民俗学者岩本通弥教授訪談録」『民俗研究』第5期
- 丁陽華、韓雷 2008 「論民俗学中的『生活世界』」『温州大学学报』第4期
- Fenske, Michaela (Hg.), 2010, *Alltag als Politik – Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf
- 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 2015 「中国民俗学の新時代：開創公民日常生活的文化科学」『民俗研究』第1期
- 霍耐特、阿克塞爾 2013 『自由的權利』王旭詒、社会科学文献出版社
- 戸曉輝 2008 「民俗與生活世界」『文化遺產』第1期
- 戸曉輝 2010 『返回愛與自由的生活世界：純粹民間文学卷關鍵詞的哲学闡釋』江蘇人民出版社
- 戸曉輝 2004 「現代性與民間文学」社会科学文献出版社
- 江紹原 1932 「關於Folklore, Volkskunde, 和『民学』的討論」『現代英吉利諺俗及謠俗学』上海中華書局
- 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』——重談『歌謠』週刊的『兩個目的』」『民間文化論壇』第3期
- 呂微 2013 「民俗学的哥白尼範式」『民俗研究』第4期
- 邵卉芳 2012 「『生活世界』再認識」『民俗研究』第6期
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 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
- Szymanska, Guido, 2008, "Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturremodell der Empirischer Kulturwissenschaft", in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für europäische Ethnologie
- 王傑文 2013 「『生活世界』與『日常生活』——關於民俗学『元理論』的思考」『民俗研究』第4期
- 王傑文 2014 「超越『日常生活』的啟蒙——關於『經驗文化研究』的理解與批評」『文化遺產』第6期
- 徐曉海 2005 『制度公正的日常生活基礎』吉林大学博士学位申請論文
- 岩本通弥 2008 「以『民俗』為研究对象即為民俗学嗎——為何民俗学疏離了『近代』」宮島琴美訳『文化遺產』第2期
- 張翠霞 2011 「常人方法学與民俗学『生活世界』研究策略——從民俗学研究範疇和範式轉換談起」『中央民族大学学报』第5期

日常の語りと世間話

——レーマンの『経験について語ること——語りの文化学的意識分析』を中心として

法橋 量

HOKKYO Hakaru

はじめに

日常の概念がドイツ民俗学における鍵概念として議論の中心に据えられた1970年代から、説話研究（語り研究）においても、「日常の語り」という新たな研究領域が開かれた。日本では通常世間話とみなされている「日常の語り」だが、ドイツにおいて従来の民俗学の伝統的ジャンル研究と並行して、普通の人々が日常において実際には何を語ってきたのか、またそれらの語りは民俗学の対象になりうるのかという議論が続けられるなか、おもにライフヒストリーを中心としてこの「日常の語り」研究の在り方を追求してきたのが、アルブレヒト・レーマンである。

本稿では、バウジンガーによって提唱された「日常の語り」が、民俗学的語り研究の中でどのような展開をとげていったのかを簡潔に俯瞰するとともに、「日常の語り」研究を「語りの日常」研究へと転回し、さらには意識分析研究へと発展させたレーマンの語り研究の枠組みについて、特に最近の理論的著作『経験について語ること』（2007）において示された理論体系を中心にみてゆき、「日常の語り」研究の「日常学」としての可能性を論じてゆく。

1. 語り研究の対象としての「日常の語り」

ヘルマン・バウジンガーによって民俗学研究に導入された、「日常の語り Alltägliches Erzählen」の概念は、民衆詩 (Volkspoesie) のアンチテーゼたる語りの再発見として生まれた。これは戦後のドイツ民俗学の古代学から日常学への大転換とも呼応していた。

バウジンガーの定義によれば「日常の語り」とは、「対照的・補完的概念である。従来のフォークロリスティックな採集・研究活動から形成されてきた民間説話 (Volkserzählung) という用語では覆い尽くせない語りの一領域であり、類型化する兆しがみられる別の語りとして、伝統的形式やジャンルと対置されるものである。特に伝承説話が希薄になりつつあるところに現れる」 ([Bausinger 1958 = 1994 : 177]、一部訳文変更) ものである。

『子どもと家庭のメルヘン *Kinder- und Hausmärchen*』の登場以来、グリム兄弟による民間説話の分類——昔話 (Märchen)、伝説 (Sage)、さらに後に笑い話 (Schwank) を加えた三つのジャンルが、ドイツの民間説話 (口承文芸) 研究の中心にしっかりと据えられた。なかでも昔話は民衆詩 (Volkspoesie) を体現するものとして口承文芸を代表するジャンルと見なされるようになった

[Bausinger 1958 = 1994 : 169]。しかし、19世紀、ロマン主義の画家たちが描いたようなランプの薄明かりに包まれた糸紡ぎ部屋 (Spinnstube) で人びとが集い昔話や伝説¹、笑い話に耳を傾ける「語りの共同体Erzählgemeinschaft」は、20世紀にはドイツ語圏においてほとんど姿を消し、伝統的ジャンルの語りは、もはや生きた語りとしては過去のものになりつつあった[Uffer 1983 : 21]。

伝承としての語りが衰退しつつあるなかで、ヘルマン・バウジンガーはドイツ南部のシュヴァーベン地方の村で調査をおこない、博士學位論文として「生きた語り：北東ヴェルテンベルクにおける調査に基づく民間説話の生命についての研究」(1952)を著した。そのなかで、これまでの代表的ジャンル——昔話、伝説、笑い話、聖者伝 (Legende) 等には属さないさまざまな語りの存在を確認した。昔話や伝説を晴れ着とすれば、日常的に語られるそうした普段着の語りを一括して、バウジンガーは後にそれらを「日常の語りAlltägliches Erzählen」と名付けたのである。

バウジンガーが「日常の語り」論を展開したのは、1958年に創刊された国際口承文芸雑誌『ファブラFabula』の創刊号の巻頭論文としてであったが、これは従来の伝統的ジャンル研究に一石を投じ、現代の語り研究に新天地を告げるものであった。バウジンガーは、現代において伝統的ジャンルの語りが衰退したのは、説話の存立する条件として「語り手の視野の狭さ」が解消され、空想の世界が排除された過程があったと捉えている [Bausinger 1958 = 1994 : 152]。この考えは、後の『科学技術世界における民俗Völkultur in der technischen Welt』(1961)で強調した、民俗世界の変容は科学技術の発達に伴う「地平線Horizont」の拡張に起因するという理論的枠組みにもつながるものだが、つまりは相対的に自律した農村共同体が外部世界との交流が活発化するにつれ、農村共同体の現実世界を外部世界が浸食し、説話を形成していた空想世界の領域を脅かすという事態が生じたのである。

2. 日常の語りから語りの日常へ

現代において特に昔話 (Märchen) のようなフィクションのジャンルが生きた語りとして衰退していくのはやむをえないことであるにせよ、そもそも民俗学が対象としてきた農村社会、さらには都市住民、そして現代の我々は日常の中で何を語り、話してきたのであろうか。

バウジンガーが、「日常の語り」を提唱する以前にも、民間説話研究者たちは伝統的なジャンルとは違った“別の語り”の存在を、正面から取り上げることはないにしろ、示唆してはいた。同時代の語りの日常を把握しようとするいくつかの試みのなかで、たとえばマティアス・ツェンダー (Mathias Zender) は「旅の体験談」や「軍隊時代の話」が、アルフレッド・カマン (Alfred Cammann) は「前線話」が、ハンガリーで調査をおこなったリンダ・デグ (Linda Dégh) も、いわゆる「本当にあった話」などが、同時代の歓談において重要な位置を占めていることを指摘していた。なかでも、オットー・ブリンクマン (Otto Brinkmann) は、日常の語りの場に自らがインサイダーとして加わり、リアルなコミュニケーションの場そのものを記録するという独自の試みをおこなっていた² [Bausinger 1977 : 324]。さらに、ブリンクマンら説話採集者が除外した実体験にもとづく語り、特に日常の話題の多くを占める「仕事」についての語りを1980年代以降、積極的に取り上げたのが、旧東独の民俗学者ジークフリート・ノイマン (Siegfried Neumann) である。

日常のコミュニケーションの中で、私たちが「仕事」について語ることは多い。大多数の人にとって、仕事は日常生活の一部であるだけでなく、生活世界の大部分を占めている。それゆえ仕事は

常に最大の関心事である。日本であれば仕事帰りに同僚と立ち寄る居酒屋や、また家庭で「仕事」について語るということは、まさに「語りの日常」を構成する一場面であろう。

ノイマンは、バウジンガーによる「日常の語り」研究への提言を受けて、仕事についての語りを日常の語りの一つのジャンルとして民俗学的説話研究に取り込もうとした。人々がさまざまな機会に、仕事の体験や職場で起った出来事について話すのは、単なる情報の交換あるいは「報告」という以上に、積極的に聞き手に対して自らの体験を物語として伝えようとする「語り」としての意味をもっている。しかし、長期にわたる労働生活の中でのさまざまな体験は、もちろん、そのすべてが語られるわけではなく、語るに値する体験が選別され、日常の場において多くの場合、自発的に語られる。こうした記憶のプールから引き出され語られる特別な「仕事の思い出」(Arbeitserinnerung)を、民俗学的説話研究として取扱うことは可能であるとノイマンは考えた。ノイマンは同時代の日常的な語りの中から伝統的ジャンルとは違った語りを引き出そうと試みたのであった。

確かにプリנקマンの語りの場の民族誌的実験やこうしたノイマンの仕事の話へのアプローチなどは、「伝承の世界」と対置される「日常」という新しい次元での語りの在り様を、実例をあげて示したことであり、「語りの日常」を把握しようとする試みではあったが、それらの試みはなお伝統的なジャンル体系に新たな語りのジャンルを付け加えていく、つまりは伝統的ジャンル体系の内部にとどまろうとする限りにおいて、伝統的な民間説話学の延長線上にあった。

しかしながら、実際の日常生活の中で人々が何を語っているのか、またどのような場で誰に対して、いかに語っているのか、さらに「語る」ことが日常においてどのような意味をもっているのか、これらの問いこそ「語りの日常」について問うことである³。

しかし、従来のテキストを重視する口承文芸研究にとっては、日常の語りは、優れた語り手によって巧みに語られる文芸的価値の高い“純粋な”民間説話とは見なされず、また方法論的にも、無数の個人によって無数の体験が語られているとしたら、もはやそれらを収集・分析し、伝統的ジャンルがそうであったように、何らかの共通する形式や機能を導き出し、文化学的・社会的な結論を引き出すことはあまりにも困難な計画に見えたのであろう。

説話研究者のためらいのなかで、1970年代後半から、日常の語り、とくに体験にもとづく語りを積極的に取り上げたのがアルブレヒト・レーマンである。博士論文において労働者村の民族誌を記述した後、レーマンは、ハンブルクの労働者のライフヒストリーを広範に収集するプロジェクトを主導する過程で、質的にも量的にも十分な資料を手に入れ、「日常における自らの体験の語り」についての考察を深めていった⁴。

3. 日常の語りの機能から意識分析へ

ただし、レーマンの立脚点は、バウジンガー、さらに「仕事の話」として実際の事例研究を進めたノイマンのそれとは異なっていた。バウジンガーが、日常の語りの伝統的ジャンルとの機能的な等価性や伝統的ジャンルへの移行に注目し、ノイマンがメモラートという単純形式に分類することによって古典的ジャンル論と接続させているのに対して、レーマンはむしろ別の側面を重視する。すなわち、「私にとって重要なのは、日常から引き出された自らの体験や観察の現代の語り、語り手およびその聞き手にとってもっている諸機能である。同時に、どんなコミュニケーション手段も、どんな自分史(Autobiographie)も、どんな“うまくいった”手紙も、どんな会話も、

どんな語りも、伝承(Tradition)によるのと同じく個人的な様式によって形づくられているが、またこれらの諸形式は人間同士の関係性を越えた、それら固有の形式的法則にもしたがっている、というのが私の考えである。」[Lehmann 1978 : 199]

レーマンが重視する「語り」の機能とは、単純化して言えば、人が語るのは何のためなのか、誰に聞かせたいのか、さらに聞き手に思いを伝えるにはどのような語り方がふさわしいとされるのか、ということである。そこで問題となるのが、個々人の語りの形式的なルールである。語り手が語りたという欲求は、聞き手に何ごとかを正しく伝えたいという欲求ともいえる。しかし、語り手が自分の意図を相手に正しく伝えるためには、聞き手と共有する語りの形式を用いなければならない。レーマンがいう「機能」とは、特定の形式を持った語りの、語り手・聞き手の関係性の中での語り手、聞き手にとっての意味である。語り手にとってある種の語りを語ることは、ときに自己顕示であったり、安らぎを得るためであったり、純粹に聞き手を楽しませようとするためであったりするが、それは常に聞き手との関係性によって左右される。また、そうした語りは一定の形式を持っており、その形式ゆえに一定の機能を分析者は識別することができる。

我々の日常の歓談を考えた場合、最近自分が体験したこと、あるいは自分の半生を振り返ってかつての体験を語ることは、——それが雄弁であるかどうかは別にして——決して少なくない。また、そうした体験談の交換においては、語り手と聞き手の役割は絶えず入れ替わり、必ずしも固定されているわけではない。日常の語りの場において、語り手聞き手の役割が絶えず交代するというコミュニケーションのあり方が、まさに「日常の語り」の特徴である。レーマンが強調するのは、語りの場における社会的関係がこうした語りの役割を決めるだけでなく、語りの内容まで左右するということである。普通に考えてみても、見ず知らずの相手に対して自分の価値観の本質に関わる話を洗いざらい語ることが稀であるように、話し相手との親密度によって語りの内容が異なるのは当然のことである。また、語りの場において、語り手聞き手に社会的地位の差がある場合、あるいは異性であるか同性であるか、年齢差や飲食をとまなう場かどうか等々、シチュエーションによって語りのあり方・内容がその都度、意識するしないにかかわらず変化してゆくのを誰もが経験的に知っている。それは、民俗学において調査者とインフォーマントとの関係にも当然あてはまることである。レーマンが現在研究としての「日常の語り」において問題とするのは、時代を越えて存在している「語りの根本的状況」をあきらかにすることよりも、現在に特徴的な社会的・文化的条件における語りのあり方であり、コミュニケーションの過程を左右する社会的ダイナミズムの中での語りなのである[Lehmann 1978 : 200]。

自分の体験についての語りを、そうしたコミュニケーションの過程の中で分析してみると、異なる機能をもつ語りが存在することがわかる。レーマンは、それらの機能として「個別化の機能Individualisierende Funktion」「連帯化の機能Solidarisierende Funktion」「鎮痛の機能Sedative Funktion」を挙げる [Lehmann 1978 : 212ff.]。さらに後にもう一つ「正当化の話Rechtfertigungsgeschichte」という語りの型をプラスしている [Lehmann 1980]。具体的な事例として、まず「個別化の機能」を持つ語りについて見てみよう。

[事例1]

「明日からお前は見習いに出るんだ」と父が言いました。私が「どこへ」と聞くと、「Wへ」と言います。そこは家から15km離れたところでした。「いったい父さんは、なんだってそんなことをいうの」。「もうすべて決まったことなんだ」と父は言いました。

それから7年か8年たってはじめて、父の思惑がわかったんです。

私たちはその当時、ロシアにいました。夜には大きな部屋で寝ていました。その部屋は兵士たちでぎっしり埋まっていました。それで私たちはびっしりと並んで横になりました。ぐっすり眠ることはできません。ただ休憩をとるだけでした。私の三列前くらいでだいびきが聞こえました。文句を言いうと、「おい、その声聞きおぼえがあるぞ」。私は前の方を見て「こりゃ、たまげた」と思いました。そこにいたのは父の友達で、4年間も会っていませんでした。そこで、彼が父と親方と、私が見習いに行くかどうかで賭けをしていたことが分かりました。彼は賭けに負けました。というのも、実際私は見習いに出たんです。

ほんとうに、あり得ない話です。こんなことは誰も体験したことがないでしょう。テレビで放映されてもよかったくらいです。(55歳、精密機械工)

[Lehmann 1978 : 207]

この話は、ロシアに移民していた語り手が、自分のことで賭けをしていた父親の友人に、何年ぶりかで思わぬところで遭遇してしまう、という偶然について語っている。こうした自分だけの体験というものを語りたいという願望を誰しも持っている。一度きりの特別な体験を他人に語ることは、他者から自分を際立たせたい、あるいは差別化したいという欲求にもとづいているのである。

次に、「連帯化の機能」をもつ語りであるが、これは語り手が、特定の集団の構成員として、集団で共有した体験を語り、集団の結束や連帯感を確認する。こうした語りは、学校の同窓会やクラブの集まり、退役軍人の集まりなど、持続的な集団において語られる。この語りは、たとえば、「3年前、みんなで一緒にお祝いしたみたいに…」、「私たちみんなで試合に勝利したみたいに…」というような、「みんなで話Wie-wir-Geschichte」の形式をとることが多い。集団で勝利をかちとったり、難局を切り抜けたり、あるいは何かを失ったりといった共通の体験を語ることで、語り手は連帯意識を強め、集団内におけるアイデンティティを再確認することができる。また、ときに、集団の特定メンバー、あるいは集団に対する敵対者をからかったり、蔑んだりすることで連帯意識を高める場合もある。このときには、いわゆる伝統的ジャンルである笑話に類似した形式をとることもある [Lehmann 1978 : 211]。さらに集団内の特定の個人についてくりかえし語られることで、集団で共有されるアネクドテ(個人逸話)的、また特定の場所と結びつく場所伝説(Ortssage)的な伝承説話にもなりうる [Lehmann 1978 : 213]。

個別化、連帯化機能とならんでしばしば日常の語りに現れるのが「鎮痛機能」である。この分析概念は医学用語に由来するが、薬物などによって痛みを緩和するように、語り手が、厳しい人生の現実に対して、それを語ることで痛みをやわらげる機能を果たす語りである。この語りには二つのカテゴリーがある。一つは、語り手は、自らのネガティブな体験を解釈し直すこと、事実を修正することによって、体験の痛みをポジティブにとらえなおす語りである。もう一つは、同胞の不幸な運命を語ることで、己の人生のつらさに耐える力を与えてくれる語りである [Lehmann 1978:213]。たとえば、職場において不当な地位に甘んじていることに腹を立てている語り手が、上司との軋轢を乗り越え、最後には上司に打ち勝つ物語として語るという場合、この語りは語り手に鎮痛効果をもたらす。また、その際には語りの場において、聞き手から現実を確認するような問いかけをしてはならないというコンセンサスが成り立っている [Lehmann 1978 : 213-214]。

レーマンが、上記三つの語りの機能に加えて、さらにもう一つの重要な機能を持つ語りを指摘している。それが「正当化の話Rechtfertigungsgeschichte」である。

個人にはしばしばこれまでの人生の歩みを反省し解釈するときに、自分にとって不愉快な出来

事や他人に明かしたくない出来事がある。もし、そうした出来事をありのままの真実として明かさなければならぬとしたら、語り手は、聞き手に対して受入れられるような形の語りをする必要がある。とくに社会の中心的な価値観に相反する行為や出来事に関与した場合など、それに関与した自分を正当化し理由づけしたりしなければ、自らのアイデンティティが危機に陥ることもある。レーマンは、ハンブルクの労働者のライフヒストリーを収集するなかで、語り手の人生を語るうえで避けては通れない、ナチス政権下でのナチスとの関係にふれる部分で、そうした語りの機能、語りの型を発見した。戦後、ナチスとの関わりようによっては、公的な社会からの排除や世代間の分裂を生んだ。自らの過去について語る場合、ナチス時代の自分をいかに語るか、それは普通の人びとの語りの日常においても重要な課題であった。ある者は沈黙し、ある者は触れられたくない過去を「正当化の話」として語る。次の事例はそんな正当化の語りの一例である。

[事例2]

最終学年の年のことを今もはっきりと覚えています。それは1930年のことでした。当時、近所に家具職人が住んでいました。今、ゼッケ駅のほうへ引っ越してしまったかははっきりとはわかりません。失業！ 私の父も失業して、農家で手伝いをしなければなりませんでした。男たちは、そのとき通りに立ちすくんで、何を始めたらいいいのか途方に迷っていました。私の兄は教職が見つかりませんでした。彼も度々農家の手伝いをしていました。それから政情不安が町にも始まりました。帝国の幟、共産主義者、ナチス！ まったくひどい時代でした。それで私は、1933年に入っていったわけです。

学校には、とくに年配の教師がいましたが、若い教師は別ですが、今どうしているんでしょう。

[Lehmann 1980 : 207]

この話の語り手であるD氏は、ハンブルクの造船所の店舗修理工である。この語りはレーマンとの会話の中で収録されたものだが、D氏は、この話題の前に、自らが社会主義的労働者の伝統の中にいることを説明し、それまでの自らの政治的立場を示したうえでヒトラーユーゲントに入隊したことを語った。こうした順で語られるD氏のナチス組織への加入の決断は、政情不安、社会的困窮状態にあっては理性的な判断はできなかったし仕方がなかったという、正当化の理論が用いられている。このような不都合な事実を正当化の理論で合理化するという語りも、自らの体験を語る語りの中でしばしば現れてくるのである。

このように語りの機能を語り手・聞き手の歴史的・社会的コンテクストにおいて解釈してゆくという分析方法は、つきつめると語り手・聞き手の持つ意識を分析することへとつながっていく。これが、レーマンの提唱する「意識分析Bewusstseinsanalyse」である。

意識分析としての語り研究は、語り手を説話の外部において説話テキストそのものを分析する従来の民間説話研究の方法とはまったく異なる。また、さまざまなシチュエーションにおける語り手の発話行為としての語りに注目するいわゆるパフォーマンス研究とも異なった方向性を持つ。これらの方法論と意識分析との最も大きな違いは、分析の対象が、客体化ないし対象化された語りのテキスト、また行為としての語りではなく、語り手の主観性を問題とするところである。すなわち意識分析では、語りに現れる語り手の日常的な思考様式や意識、世界についての解釈が問われる。またこの主観性は、ときに語り手個人の意識を越えた集合意識、現象学的にいうところの間主観性を持つ場合もある。レーマンの意識分析がユニークなのは、こうした意識が、常に特定の形式をともなった語りとして表出されるという前提に立っている点である。レーマンに

とって「意識分析としての語り研究のプラクシスとは、日常における語りの法則とジャンルを見つけ出すこと、それを正確に記述すること、そのコンテクストにおいて分析を加えること、それらの語りに名前を与えること、そして個々人と集団の文化にとってのそれらの機能上の意義を分析することである」([Lehmann 2001=2010:47]、一部再翻訳)。従来の説話研究において優越していたのは伝承された語りであって、語り手の意識さらには語り手を含む語りの共同体の意識については、むしろ等閑視されていたといっている。

4. 『経験について語ること』——意識分析としての語り研究へ

レーマンのこれまでの語り研究を理論的に総括した著作が『経験について語ること *Reden über Erfahrung*』である。ここでは、「日常の語り」の事例を収集し、「語りの日常」のあり様を民族誌的に記述することよりも、むしろ「語ること」そのものが考察の対象であり、民俗学的ナラトロジーの全体像を示すことが企図されている。

レーマンは、「語ること」が人間の本性であるとしてクルト・ランケが用いた<ホモ・ナランス *Homo Narrans*>という用語を出発点として、「語られたもの」としてのテキスト論ではなく、「語る」という行為そのもの、さらには意識内容が言語化される、つまり「語られる」プロセス及びコンテクストを詳細に論じている。すでにレーマンのこれまでの日常の語り研究で繰り返し主張されてきたのが、伝承的説話と日常における語りの大きな違いは、日常の語りの多くは「経験 *Erfahrung*」について語られるということである。「我々の語るあらゆることが経験を表現している。そして経験は語りとして伝達される」([Lehmann 2007:9]と、著作の冒頭で述べているように、我々が日常のコミュニケーションにおいて語っているのは、すべからず「経験」についての話、あるいは「経験」に基づいた話であるという前提から出発しているのである。

そこで経験はどのように形成されるのかが問われることになるが、個人の経験は、原則的に個人の生活史に由来するもの、時代精神 (*Zeitgeist*) の見解、空想が混在する印象の膨大な集積から成り立っている [Lehmann 2007:35]。これらの諸経験を回想することで経験の語りが生まれる。従来の民俗学的説話研究でも、伝統的なジャンルも含めて語りの多くが様々なメディアによる影響を受けていることはつとに指摘されている。レーマンは、そこで経験を理念的に「ファーストハンドの経験」と「セカンドハンドの経験」とに区別するが、実際にはどんな個人的経験であっても、書籍、新聞、雑誌、インターネットのテキストなどの文字媒体、さらに写真、旅行パンフレット、写真付きの旅行記事、映画、テレビ番組などからの視覚体験も経験として織り込まれていて、ファーストハンド、セカンドハンドの経験を、語りのテキストのみによって明確に区別することは難しい。また経験は、直接的な体験やメディアをとおした二次的経験が歴史的に折り重なって形成されているという意味では歴史性をもつといえる。

レーマンは、人々の日常の意識が生活史上の個々の事実構成をどのように捉え再構成しているかを分析することこそ、文化学的意識分析の中心的な課題であるとし、また生活史において、語りによって表出される経験が様々な由来をもち複雑に絡み合っているからこそ、その意識に与えた様々な影響を分析していくことが、「経験の話 *Erzählgeschichte*」研究の中心的な問いであるとしている [Lehmann 2007:43]。

またレーマンは、語られる経験の形成過程とともに、語りが立ち上がる場、すなわち語りのシチュエーションも重要視している。とりわけ語りを性格づける大きな要因として語りのシチュ

ーションにおける雰囲気(Atmosphäre)をあげている。

これまでの語り研究においては、「シチュエーションの雰囲気は我々の気分や身体の状態に影響を及ぼす」[Lehmann 2007: 69]にもかかわらず、語りの社会的シチュエーションまた主観的な生活経験の次元についての体系的な研究はなされていなかった。とくに気分(Stimmung)や雰囲気が語りに与える影響について十分に考察されなかったといていい。「雰囲気は主観的に経験される」[Lehmann 2007: 69]のものであるが、「雰囲気は個人的なものを越えた文化の一部である。雰囲気は、物音、におい、視覚的印象として経験され、あらかじめ与えられたボタンにしたがって経験され、最終的にはこの土台の上で言葉によって伝達される」[Lehmann 2007: 69-70]。そしてこの雰囲気は、主観的な回想で復元されたテキストにしばしば保存されている。それゆえに、語り研究者は語りのテキストから語られた場における雰囲気を抽出することが可能となるのである。また語りの場での雰囲気を構成する要素として、その場にあるモノ、その場にいる人、そして場の空間、景観も重要な役割を果たす。このような語りが生み出される場での雰囲気を形成する様々なファクターを語りから読み解いていく、また聞き手である研究者も語りの場の雰囲気まで共有し記録する必要があるだろう。

5. 語りのシチュエーションと研究領域

語りの分析における雰囲気的重要性を検討するうえで、レーマンはいくつかの具体的な研究領域を挙げている。

気分あるいは雰囲気はマイクロレベルで実際の語りの場のコンテキストに働きかけるのと同時に、マクロレベル——すなわち大きな歴史の中でも語り文化の形成に影響を及ぼす。このことがもっとも顕著に表れるのが、戦時下における語りのあり方であろう。なかでも「うわさ Gerüchte」は、戦時下において、「語りの選択肢であると同時にプロパガンダの原動力そして内容へと発展していった。この二つの情報システムの相互作用は公式的に受け入れられたものと批判的な日常の語りの文化の一部であった」[Lehmann 2007: 100]。第二次大戦中ナチス統治下では、うわさは統治者にとって国民とのコミュニケーションの代替システムとして、国民感情(Volksstimmung)をうかがいしるための情報源であり、警察は積極的に居酒屋、市電などのパブリックな場でのうわさを含む「日常の語り」を収集した。例えば、ベルリンで終戦の年の次のような観察記録がある。

「3月18日のトレープタワー公園で、年配の女性が燃える家々を見ながら：これで戦争が終わらないんだったら、もっとひどいことが起こるかもわからない。——別の女性：この殺戮は何のためなの、なぜ戦争を終わらないの」

「口コミ情報か？アウグステンブルク広場(ベルリン北)地区で、違った日で次のようなことが観察されている。：2、3人の買い物袋で“武装したbewaffnete”女性たちが違う場所で別の一人の女性のまわりに集まっていた。その女性は彼女たちにささやくように指示を与えているかに見えた。監視者が通りすぎたときは、あからさまに黙った。そうしたグループがたびたびその同じ女性を囲んでいたが、そのあと数分で再び解散した。ここではある種の口コミ情報が流されていたのではないかと推測される」

[Lehmann 2007 : 105]

一つ目の事例は、うわさというより、きわめて短い目撃譚であるが、すでに敗色濃厚となったドイツにおいて、戦火のただ中にある女性の厭世気分、終戦への願望が手に取るようにわかる。この目撃譚の報告者は、戦火のベルリンの雰囲気直接的な描写ではないが伝えている。

二つ目の事例については、すでに1930年代の大都市の記録映画に登場するシーンであり、この場面の記録者が、映画のシーンに影響を受けている可能性をレーマンは指摘している。この報告がメディアの影響を受けているかどうかは別にして、女性たちが公共の場集まって情報を交換する様子、つまりは戦時下の語りの日常の風景(Landschaft)⁹として見られていたことがうかがわれる。いずれにしてもこの二つの観察報告では、情報が限定され管理された歴史的状況下で、人々が語るあるいは発言する日常の雰囲気の断片を如実に反映しているといえる。

戦時下の語りとして、レーマンはほかにも、戦時下の気分・雰囲気の醸成に機能していた映画の幕間に上映されたニュース映画である週刊ニュース(Wochenschau)、独英間の都市空爆をめぐる「報復Vergeltung」の語り(なぜ私たち市民が爆撃を受けなければならないのか?)、敵国兵士・捕虜や占領地の原住民などについての「敵についての語りErzählen über Feinde」、さらには伝統的な英雄伝説の延長線上にあると捉えるヒトラー神話なども議論の俎上にのせている。

こうしてみるとレーマンの意識分析としての語り研究は、明らかに語られたテキスト以上にコンテキストの質の分析に比重が置かれているようにみえる。『経験について語ること』においては、日常の語りのテキストそのものはほとんど提示されておらず、むしろ語りの場を形成する気分、雰囲気、社会的コンテキスト、歴史的状況など、語りの場で表れる発言の断片をていねいに拾い上げる、その理論的、方法論的枠組みを論じている。その意味では、レーマンの意図する語り研究は、語りのテキスト以上に、テキストとコンテキストの向こう側にある日常意識の分析に収斂しているのである。

むすび

レーマンの『経験について語ること』の原題は、Reden über Erfahrungであり、通常の「語り」を意味するErzählenやNarrativを用いていない。ドイツ語redenは、「語る」の意より、さらに一般的な広く話す、発話することを意味する。パウジンガーが「日常の語り」概念を提唱してからも、説話研究者が、日常の語りを伝統的ジャンルの延長線上で文芸として位置付けていたのに対して、レーマンは「日常の語り」を広く日常における発話行為の総体として捉えている。それゆえのredenなのである。

「注意深い民俗学の観察者ならば、昔からこの“文芸Dichtung”(訳者：民間説話)が“本来の居場所”をもっていること、また口頭で伝承される限り、常に詩的ならざる日常生活と結びついていることを知っていた。日常のこの詩的ならざる語り、自らの人生の語り、語り研究の研究領域となってから、経験的文化分析が我々の研究領域の中心に据えられる」[Lehmann 2007 : 224]とレーマンがいうように、多くの場合「日常の語り」は、けっして文学的(文芸的)ではない。だからこそあえて民俗学的語り研究から文芸性の要件をとりはらうことにより、「語る」という日常の営み、言い換えれば語りの文化があるのまに見えてくるのである。さらにその先にあるのが、語りを通して、我々の日常の意識を明らかにすることである。従来の民俗学は伝承という

わば無意識的なプロセスをもっぱら対象としてきたが、日常において語るという営みは、自らの経験——それが一次的なものであるにせよ二次的なものであるにせよ——それを意識化し言語化するプロセスである。レーマンの主張する意識分析とは、まさに伝承文化的説話研究の「日常学」への転回の宣言であるといえよう。

注

- 1 伝統的なジャンルである伝説 (Sage) については、いわゆる現代伝説 (Moderne Sage)、現代の伝説的物語 (Sagenhafte Geschichte von heute) などが現代の説話研究が注目しているように ([Brednich 1990] 参照)、現代においても日常で語られる語りの在り方として「生きた」ジャンルであるといえる。レーマンも『経験について語ること』の中で、研究領域の一つとして戦時下の「現代の神話・伝説形成」について論じている [Lehmann 2007 : 127ff.]。
- 2 ブリンクマンは、出身地であるヴェストファーレン州のオーベルンベック村で、自らが語りの場に臨席し、そこで繰り上げられる語りを気づかれぬように助手が速記をするという特殊な方法を用いた。後にレーマンが試みた労働者村の語りの民族誌 [Lehmann 1976] の先駆けとなる日常の語りの民族誌であったが、その関心は、あくまでも社会に共有された共同体財としての説話、いわばフォークロアであったため、記録された語りは伝統的な伝説や笑話として分類されるものがほとんどである。ただし、パウジンガーのいう「日常の語り」に分類される話も含まれている [Brinkmann 1933]。
- 3 日常の語りの様相を歴史的に明らかにした稀有な仕事としてルドルフ・シェンダ (Rudolf Schenda) の『口から耳へ Vom Mund zu Ohr』は特筆すべきであろう。シェンダは同書の中で、日常の語りの場では往々にして「非日常」について語られることを指摘している [Schenda 1993 : 49]。
- 4 レーマンが伝記的語りの資料を集積する契機となったプロジェクトには、「労働者の生活」「戦争捕虜」「難民の説話」「生活のキーワードとしての森」、「人間記録的／伝記的経験としての技術」等、さまざまな体験の局面を主眼に置いた伝記的語りの集積があり、これがハンブルク大学「日常の語りアーカイブ」の基礎となっている。レーマンは日常のコミュニケーションの場で、テレビについての話題を語る場面は見られるが、そうした語りは短く、結局は話題にまつわる自らの体験の語りに移行していくことが多いと指摘している [Lehmann 1976 : 86]。
- 5 風景ないし景観 (Landschaft) は、レーマンの意識分析研究の上で重要な要素である。風景は、語りの場の雰囲気や構成する役割をもつと同時に、日常の語りにおいて風景そのものが語りの対象となることが少なくない。レーマンのモノグラフ『人と森 Von Menschen und Büumen』(邦題『森のフォークロア』)でも、景観としての森がもつ人々の意識が考察の対象となっていた。

参考文献

- 岩本通弥・法橋量・及川祥平編 2011 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて—文化人類学・社会学・歴史学との対話—』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—研究と資料14号 昔話と世間話』三弥生書店。
- ダンデス、アラン他著 荒木博之編訳 1994 『フォークロアの理論 歴史地理的方法を越えて』法政大学出版局。
- 法橋量 1994 「現代の歴史伝説—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。
- 法橋量 1999 「体験と『日常の語り』—日独『世間話』研究に関する覚書」『世間話研究』9。
- 法橋量 2010 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開」『日本民俗学』263。
- Bausiger, Hermann, 1958, Strukturen des alltäglichen Erzählens, *Fabula*, 1. (=1994、竹原威滋訳「世間話の構造」荒木博之編訳『フォークロアの理論』法政大学出版局)

- Bausinger, Hermann, 1977, Alltägliches Erzählen, *Enzyklopädie des Märchens*, 1.
- Bausinger, Hermann, 1980, *Formen der Volkspoesie*, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bausinger, Herman, 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.
- Brednich, Rolf Wilhelm, 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—ヨーロッパの現代伝説』白水社)
- Brednich, Rolf Wilhelm, 2001, Methoden der Erzählforschung, Göttsch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.)*Methoden der Volkskunde*, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- 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.
- Lehmann, Albrecht, 1978, Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag, *Zeitschrift für Volkskunde*, 74.
- Lehmann, Albrecht, 1980, Rechtsfertigungsgeschichten. Über eine Funktion des Erzählens eigenen Erlebnisse im Alltag, *Fabula*, 21.
- Lehmann, Albrecht, 1983, *Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen*. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.
- Lehmann, Albrecht, 1986, *Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion*, München: C.H.Beck.
- Lehmann, Albrecht, 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)
- Lehmann, Albrecht, 2001, Bewusstseinsanalyse, Göttsch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.)*Methoden der Volkskunde*, Berlin: Dietrich Reimer. (=2010, 及川祥平訳「意識分析—民俗学の方法—」『日本民俗学』263)
- Lehmann, Albrecht, 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.
- Neumann, Siegfried, 1980, Lebendige Erzählen un der Gegenwart. Befunde und Probleme, Jecobeit, W. und P.Nedo(Hrg.)*Probleme und Methoden volkskundlicher Gegenwartforschung*, Berlin: Akademischer Verlag.
- 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 Roth-Verlag.

現代人の生に、民俗学はいかにアプローチするのか。その理論的フレームワークについて考える。

1. オルタナティブ・ディシプリンとしての民俗学

議論の前提として、民俗学とは何かについて確認しておきたい。民俗学とは、「17世紀イタリアのヴィーコ (Giambattista Vico, 1668-1744) に発し、18・19世紀の対啓蒙主義、対覇権主義の社会的文脈の中で、ドイツのヘルダー (Johann Gottfried von Herder, 1744-1803)、グリム兄弟 (Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785-1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786-1859) によって強力に推進された文献学と、メーザー (Justus Möser, 1720-1794) による郷土社会研究が合流することで形成され、その後、世界各地に拡散し、それぞれの地において独自に発展したディシプリンで、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元で展開する人間の生を、前者と後者の関係性を含めて内在的に理解することにより、前者の基準によって形成された知識体系を相対化し、超克する知見を生み出す学問である」[島村 2017b]。

民俗学を理解する上で最も重要なことは、この学問の本格的な形成が、18・19世紀のフランスを中心とする啓蒙主義や、ヨーロッパ支配をめざしたナポレオンの覇権主義に対抗するかたちで、ドイツにおいてなされた点である。そして、ドイツと同様に対覇権的な文脈を共有する社会が、ドイツの民俗学の刺激を直接・間接に受けながら、とくに強力にそれぞれ自前の民俗学を形成していったという点である。具体的には、フィンランド、エストニア、ラトヴィア、リトアニア、ノルウェー、スウェーデン、アイルランド、ウェールズ、スコットランド、日本、中国、韓国、フィリピン、インド、新興国としてのアメリカ、ブラジル、アルゼンチンといった地域において民俗学が発達した¹⁾。

民俗学が、その学史を通じて今日まで一貫して追究してきたのは、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元の人間の生であり、そこに注目することで生み出される知見である。一般に、近代科学は、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相の側から生み出される知識体系であるが、民俗学は、それらを相対化し、超克する知を生み出そうとしてきたところに強い独自性がある。したがって、民俗学は、近代科学の一つでありながらも、近代科学一般に対するオルタナティブなディシプリンであるということになる。

民俗学は、覇権、普遍、中心、主流とされる社会的位相とは異なる次元で展開する人間の生の理解を内行的に行なうことをめざすゆえに、調査研究のプロセスに、調査対象者、生活者としての当事者を組み込むことを重要な方法の一つとしてきた。民俗学は、アカデミー academy (大学等の専門教育研究機関) に所属する研究者に加え、それには属さない多様なアクターをも研究の担い手としているところから、「野の学問」[菅 2013]、「アカデミーの親密なる他者 (the intimate Other of the academy)」[Noyes 2016:14] という名称で呼ばれることもあるが、これは、内在的な対象理解のための方法として、調査対象者、生活者としての当事者を研究上の重要なアクターとして組み入れてきた歴史に由来する。また、このことは日本の民俗学のみならず、アメリカをはじめ各国の民俗学にも程度の差はあるものの広く見られる現象である。

以上が、民俗学を民俗学たらしめている理論的・実践的基盤である。以下で展開する民俗学理論についての議論も、この基盤の上に立って行なわれるものである。

2. 社会変動論としての柳田民俗学

日本での民俗学の受容と展開は、20世紀初頭にはじまった。とくに、1910年前後に開始される柳田國男 (1875-1962) による学術活動がその展開をリードした。草創期の民俗学にとって重要な機能を果たした学術メディアとして、1913年に柳田らによって創刊された雑誌『郷土研究』がある。柳田は同誌を舞台に次々と民俗学史上重要な研究を発表していった。また同誌を通じて、多くの地方在住者が『郷土研究』に関心を持ち、その中から在野の民俗研究者も出現するようになった。

『郷土研究』は、1917年に休刊となったが、その後、『土俗と伝説』(1918-1919)、『民族』(1925-1929)、『民俗学』(1929-1933) というように民俗学関連雑誌が刊行され、これらの雑誌を通して、日本の民俗学は、多くの資料とそれにもとづく研究成果の蓄積をはかりつつ成長していった。そして、これらの雑誌は、地方の読者層である在野の知識人を民俗学者として育て、また彼らを、柳田を中心とするネットワークの構成員として組織化する上でも大きな役割を果たしていた。

ところで、ここで重要なことは、鶴見和子 [1997] が指摘しているように、柳田は、民俗学を、民間伝承そのものの探求をめざす研究ではなく、一種の「社会変動論」として構想していた点である。この場合、柳田の社会変動論は、欧米の近代化を普遍的な尺度とする欧米産「近代化論」の単純なあてはめではなく²⁾、また社会学における近代化論³⁾とも異なり、人びとの生世界(後述)、とりわけそこで生み出され、生きられてきた言葉、芸術、情動、信仰、人と自然のかかわり、女性の日常、子どもたちの文化的創造性といった人文的な要素が、社会の構造的変動の中でどのように変化しているのか、あるいは、社会の構造的変動の中で、それらのうち捨て去るべきものは何で、残すべきものは何か、また新たに取り入れるべきものはどのようなものかを問うものであり、さらに残すべきものと新たに取り入れるべきものとをどのように組み合わせて未来に向かってゆくべきか、を考えるものであった。そして、このような一連の考察は、生活当事者自身によって行なわれるべきものだともされていた⁴⁾。

このような柳田独自の社会変動論こそが、彼の考える民俗学であり、社会変動論としての民俗学を展開する上での主たる資料が、その当時の人びとの生世界において生み出され、生きられていた民間伝承群であった。彼が組織的に採集した民間伝承群は、社会変動論を展開する上でのコーパス(資料体)として位置づけられるものだったのである。

ところが、1930年代後半以降、民俗学のさらなる組織化とマニュアル化(「民間伝承の会」の結

成[1935年]と雑誌『民間伝承』の創刊[1935年]、概説書『郷土生活の研究法』の刊行[1935年]などが進行すると、民俗学の研究を志す者の間で、柳田の構想とは異なる次元での民俗学理解、すなわち、民俗学とは、民間伝承そのものの研究（たとえば、民間伝承の歴史の変遷や起源の探究、本質主義的な意味の探求など）のことである、とする認識が急速に強まっていった。これは、第二次大戦後になっても変わることなく、1990年代に入るまで続いた。また、今日、社会一般に通用している民俗学理解も、この路線にある。

「民俗学＝民間伝承研究」という位置付けからの脱却を主張する動きは、1990年前後から見られるようになった。そのことが明確にわかる理論的論考として、重信幸彦[1989]と岩本通弥[1998]がある。重信は、民俗学とは、本来、「自分自身を足元から相対化しつつ語ってゆく知の戦術」、「自らの『日常』を相対化して自分を語る言葉を紡ぎ出す」方法論であって、そこでは、たとえば、「日常生活が人の身の丈の大きさを越えてしまうことによる生活の質の変化」とそれを用意した「近代」という仕掛けを、「聞く者」と「語る者」とが、ともに「現在」を生きる者として問いを擦り合わせ、共有する「聞き書き」の場から捕捉する営みが可能となると論じている。

また、岩本は、柳田の民俗学思想の再検討を行ない、「社会現前の実生活に横たわる疑問」を解決し、それによって「人間生活の未来を幸福に導く」のが民俗学で、それが扱う「過去の知識」としての「民俗」は、あくまでもそのための材料であったにも関わらず、その後の民俗学が、こうした問題意識を忘却し、「民俗」そのものの研究を目的とする学間に転じていったこと―岩本はこれを「民俗学の文化財学化」と呼ぶ―を批判し、「『民俗』を研究する学問」から、「『民俗』で研究する学問」への転換(回帰)の必要性を論じている。

重信、岩本ともに、社会変動論という語を用いているわけではないが、議論の内容は、明らかに柳田流の社会変動論を志向するものとなっており、ここにおいて民俗学の社会変動論としての再出発がはかられたとすることができる。そして、これ以降、市場経済、消費、科学技術、農業政策、戦争、暴力、災害、権力、生活革命、生命、記憶、文化遺産、観光、多文化主義、移民、ナショナリズムなど、さまざまな主題領域で、それを社会変動論として自覚するかどうかには濃淡はあるものの、広い意味での民俗学的社会変動論といえる研究が生み出されることとなった⁵⁾。

3. 生世界と民俗

ところで、筆者は、これから先の日本の民俗学は、中国民俗学、ドイツ民俗学、アメリカ民俗学など、世界各地の民俗学が開発した民俗学理論との照合の中で、理論構築をはかってゆく必要があると考えているが、その際、最初に学ぶべきは、中国民俗学、およびドイツ民俗学における「生活世界」論であると考えられる。

中国民俗学は、長らく「民間文学」研究として展開してきたが、1990年代以降、「生活世界」研究として民俗学を再構築しようとするなど、理論化の進展が著しい[高 2015、戸 2015、高 2016、戸 2016]。また、ドイツ民俗学でも、1970年代以降、ヘルマン・バウジンガー(Hermann Bausinger)の主導のもと、「生活世界」「日常」研究としての再編が進行している[バウジンガー 2010、李 2015]。

「生活世界」(Lebenswelt, life-world)とは、いうまでもなくエドムント・フッサール(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859-1938)の現象学と、それを社会学の文脈で発展させたアルフレッド・シュッツ(Alfred Schütz, 1899-1959)によって提唱された概念であるが⁶⁾、筆者は、中国民俗

学、ドイツ民俗学に刺激を受けつつ、日本の民俗学に、「生活世界」論を導入すべきであると考え。ただ、その場合、Lebenswelt, life-worldについては、「生世界」という日本語をあて、以下のようにその意味内容を定位することにしたい。

社会学者の江原由美子は、シュッツの生活世界論を分析し、彼のいう生活世界には、「想像の世界」「夢の世界」「芸術の世界」「科学の世界」「宗教的経験の世界」「子どもの遊びの世界」「狂気の世界」と並んで多元的リアリティを構成する一リアリティとしての「日常生活世界」を意味する生活世界と、多元的リアリティの総体としての生活世界の二つがあるとした上で、このうちの後者を「生きられる世界」と呼んでいる[江原 1985 : 25-55]。

また、同じく社会学者の西原和久は、シュッツ以後の現象学的社会学の展開を批判的に検討し、現象学的社会学の「生活世界」論は、身体的「生」（生命）次元の存在を忘却する傾向にあると指摘した。そして、この次元を視野に入れた根源的な「生」世界論を展開し[西原 2003 : 190-194]、その際、これまで「生活世界」の日本語があてられてきたLebenswelt, life-worldには「生世界」の語をあてるべきだと論じている[西原 2006 : 71-80]。

筆者は、江原と西原によるこれらの議論を踏まえ、身体的「生」（生命）の次元を含めた「多元的リアリティの総体としての生きられる世界」を、「〈生きられる世界〉としての生世界」と称することとし、そして、この「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」が、民俗学が研究対象とする「民俗」であると定義するものである。

「民俗」をこのように定義すると、何が「民俗」で、何が「民俗」でないのか、という問題について、次のような説明が可能となる。すなわち、〈生きられる世界〉としての生世界に外在するものは、「民俗」ではない。しかし、それが〈生きられる世界〉としての生世界に導入され、生きられれば、「民俗」となる。また、〈生きられる世界〉としての生世界において生きられていたものが、生きられなくなったとき、それは「民俗」ではなくなるのである⁷⁾。

一例をあげると、「世間」という概念がある。「世間」は、ある個人(当事者)の〈生きられる世界〉としての生世界の外にあるならば、「民俗」ではない。しかし、その当事者が、「世間体」を気にする、というように世間を意識した段階で、「世間」は、その当事者の〈生きられる世界〉としての生世界において生きられることになり、「世間」についての経験・知識・表現は、その人にとっての「民俗」となる。「学校」も「国家」も「ユネスコ」も「ハイ・アート」も「株価」も「キリスト教」も「生活改善運動」も「ショッピングモール」も、同様である。それらが、当事者の〈生きられる世界〉としての生世界の外にあるならば、「民俗」ではない。しかし、それらが〈生きられる世界〉としての生世界において生きられるならば、それらについての経験・知識・表現は、当事者にとっての「民俗」となる。

ところで、これまでの説明で、「民俗」が生み出され、生きられる世界が、生世界であることが理解されたと思うが、この場合、柳田國男が多用した「郷土」とは、「民俗」が生み出され、生きられる世界としての生世界に対するメタファーであったということも可能である。佐藤健二は、まさに「現象学的解釈」[佐藤 2002 : 314]として、「郷土」に対する次のような再定義を試みている。

すなわち、「郷土」とは、「実体としての出身地や現実の地域には置きかえられない方法性をもった概念」で、「それぞれの身体に、いわば所与の素材として与えられている日常であり、実践として使いこなされ再生産されている『意識感覚』のありようそのもの」、「明確に言語化されない日常であり、無意識であり、身体であり、知識や経験の根拠地」であり、「疑問と批判力の共有地」である[佐藤 2002 : 311-321]。このような「郷土」とは、本稿にいう「『民俗』が生み出され、生きられる世界としての生世界」に他ならないと言ってよいだろう。

さて、ここで話を柳田による民俗学的社会変動論の議論に戻したい。前節で筆者は、柳田の民

俗学的社会変動論は、社会構造の変動の中での生世界、とりわけそこで生み出され、生きられてきた人文的要素の変化について考えるものだと述べたが、そこでいう生世界とは、まさにいま概念設定をした意味での「生世界」である。そして、「人文的要素」を含む、そこで生み出され、生きられてきた経験・知識・表現が、ここまで説明してきた「民俗」なのである。そうすると、柳田が構想し、われわれもそれを引き継ぐ民俗学的社会変動論とは、次のように言いなおすことができるであろう。

すなわち、それは、社会の構造的な変動の中で、人びとの〈生きられる世界〉としての生世界で生み出され、生きられる経験・知識・表現、すなわち民俗のあり方はいかに変化したか、また、人はいかなる経験・知識・表現、すなわち民俗を生み出し、生きることによって構造変動に対応すべきか、を生活当事者と研究者との協働によって内在的に考察することで、人びとの生世界をより良いものにするをめぐす人文社会理論である。

4. フォークロアからヴァナキュラーへ

本稿で、筆者は、「民俗」を、「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」と定義したが、この定義を、日本語圏、あるいは漢字文化圏を越え、世界の民俗学界に発信しようとする場合、いかなる用語(さしあたり、英語の用語)を以てこれを表現すべきであろうか。これまでの学問的慣例に従って、folklore (フォークロア) と訳すべきなのだろうか。

20世紀半ばに至るまで、世界のいずれの民俗学においても、フォークとは、農山漁民であり、フォークロアとは、農山漁村で伝承され残存している民間伝承のこととする理解が一般的であった。これに対して、アメリカの民俗学者、アラン・ダンデス (Alan Dundes, 1934-2005) は、まったく異なる定義を提示した。すなわち、フォークについて、「どのような人々の集団であれ、一つの共通の因子を分かち持っている人たちである。その人々を結びつけている因子はどのようなものでもかまわない。共通の職業でも、言語でも、宗教でも、何でもよいのである。重要なのは、何らかの理由で形成された集団が、独自と呼べる何らかの伝統を持っているということである」[Dundes 1965:2] とし、フォークロアとは、この「何らかの伝統」のことであるとした。この定義は、従来の民俗認識、民俗学観を大きく転換させるものとして、アメリカをはじめ、多くの国の民俗学に影響を与えた。

しかしながら、民俗学の外部においては、フォークロアを、農山漁村で伝承されてきた民間伝承のこととする見方や、「古めかしく珍奇なもの」とする偏見が消え去ることなく持続し、アメリカの民俗学者たちは、フォークロアという語に対する社会的な誤解の根深さに苦慮し続けてきた。

また、ラテンアメリカでは、フォークロアが、国家による国民統合のための道具とされたことへの批判 [ロウ/シェリング 1999: 11-31] や、フォークロア概念がはらんだ「西洋近代的・主知的文化観」、エリートがフォークロアを「情報」「知識」「商品」として専有する不均衡な権力関係への批判がなされ [石橋 2012: 270-271]、フォークロアの語は次第に、ポピュラー・カルチャー (Popular Culture) の語に取って替わられていった。

一方、インド、フィリピン、中国、韓国、日本など、アジア各国においては、南米におけるようなフォークロアの語をめぐるそうした社会的認識は顕在化しておらず、それに対する批判的な議論も起こっていないため、フォークロアの語に対する忌避感は見られない。

このように、フォークロアの語をめぐる受けとめ方は、国や地域によって一様ではないものの、国際的な文脈で、フォークロアの語を使い続けることができるかどうかについては、検討の余地があるといえよう。

こうした状況下で、フォークロアに替わる語として登場してきたのが、vernacular（ヴァナキュラー）という概念である。ラテン語の「家で生まれた奴隷(a home born slave)」を語源とする「ヴァナキュラー」は、近代文献学において、〈権威あるラテン語に対する世俗の言葉(俗語)〉を意味する語として用いられてきたが[Burke 2004、Leonhardt 2013、小長谷 2016]、その後、建築学の領域に流入し、専門の建築家以外の者によって建てられた建築物をさす語として、「ヴァナキュラー建築(vernacular architecture)」の語が広く用いられるようになった⁸⁾。そして、ヴァナキュラー建築は、土地・風土に根差したものとして建てられたものであることが多いため、ヴァナキュラー建築は、「土地・風土に根差した建築」という意味の語として認識されるようになった。

アメリカ民俗学では、1950年代以降、民俗学的建築研究の領域でヴァナキュラー建築の語が使用され[Vlach 1996: 734]、その後、芸能、工芸、食、音楽をはじめ、より広い対象に対してもこの語が使われるようになったが[Vlach 1996: 734]、概念としての理論的彫琢はレオナルド・プリミアノ(Leonard N. Primiano) [1995]によるところが大きい。

プリミアノは、ヴァナキュラーの語を語史的・語誌的に検討して、この語に、地域的(local)、土着的(native)、個人的(personal)、私的(private)、芸術的(artistic)などの含意があることを明らかにし、また周辺領域での概念化の動向を検討した上で、「個人の生きられた経験に見出される創造性」⁹⁾を意味する概念として、ヴァナキュラーを再定位した¹⁰⁾。そして、この概念によって、それまでの民俗学が用いてきたフォークfolkの語では捉えられない人間の生の実態がとらえられるとした。

プリミアノは、ヴァナキュラーをめぐる議論を、「ヴァナキュラー宗教」という概念を用意して宗教研究の文脈で展開し、次のように述べている。「ヴァナキュラー宗教は、生きられた宗教、すなわち人々が出会い、理解し、解釈し、実践する宗教である。宗教は解釈を生得的に伴うため、個人の宗教がヴァナキュラーでないことは有り得ない」[Primiano 1995: 44]。「ローマの教皇も、チベットのダライ・ラマも、イスタンブルの総主教も、エルサレムのチーフ・ラビも、純粋無垢な宗教生活を『公式』に生きてはいない。こうした聖職階級のメンバーは、その宗教伝統における制度規範の最たる側面を代表していようと、ヴァナキュラー的(vernacularly)に信仰し実践している。そこには常に、幾らかの受動的適応があり、幾らかの興味深い残存があり、幾らかの能動的創造があり、幾らかの反体制的衝動があり、幾らかの生活経験からの反省があり、そうしてこれら個々人がどのように宗教生活を送るかに影響している」[Primiano 1995: 46]。

筆者は、プリミアノの議論に同意する。その上で、彼のヴァナキュラー概念を、さきに論じた「生世界」論と接合し、ヴァナキュラー(the vernacular)を「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」のことに定義する。そして、この「〈生きられる世界〉としての生世界において生み出され、生きられた経験・知識・表現」が、さきに論じたとおり、日本語では「民俗」に相当するものであることから、ヴァナキュラーとは「民俗」のことであり、「民俗」とはヴァナキュラーのことであり、と位置づけるものである。そしてまた、「民俗」をthe vernacularと訳したことから、「民俗学」の英語名称も、Folklore StudiesやFolkloristicsから、Vernacular Studiesへ変更すべきではないかとも考えるものである。

注

- 1 民俗学のこうした形成史は、人類学のそれと対照的である。人類学は、イギリス、フランス、強国としてのアメリカといった覇権的強大国において、非キリスト教圏の「他者」を覇権的に研究するプロジェクトとして生まれた学問である。なお、この場合、イギリスやフランスにおいても民俗学が研究されていたという事実があり、この点をどのように位置づけるかという問題があるが、これについては次のように説明できる。
- たしかに、イギリスでは、1846年に、ウィリアム・トムズ(William John Thoms)が、ドイツのグリム兄弟の著作の影響のもと、フォークロアFolkloreという英語を創出し、その後、多くの民俗学的研究が生み出されてきた。しかしそれらは、フォークロアを、「文明中の残存文化」、「未開民族文化と比定し、人類文化的に解釈し取り扱ったにすぎず」、そのため、イギリスのフォークロア研究は、ほどなく人類学に吸収されてしまい、ドイツにおける民俗学のような「独特の学問領域が、はたして存在したか疑わし」とされる歴史過程をたどった[岡 1994 : 201]。
- フランスにおいても、民俗学的な研究分野の発生はあったが、独立科学としての体系化を志向するよりは、社会学の一部門への吸収を自ら志向する傾向が強く[サンティエヴ 1944]、その結果、国立芸民間伝承博物館(のちに国立ヨーロッパ・地中海文明博物館に発展解消)をはじめとする博物館を主な舞台とした個別資料研究的な領域としては自立したものの[キューズニエ/セガレン 1991]、アカデミックディシプリンとしての独立は見ることなく、社会学や人類学に吸収されているといつてよい現状である。
- 民俗学史をめぐるイギリス・フランス両国とドイツとの相違の背景には、対覇権主義的な社会的文脈の有無が関係していると考えられる。
- 2 鶴見和子は、柳田の社会変動論では、地球上の社会の多系的な発展が前提とされ、欧米の近代化を物差しとする単系発展の考え方は採られていないと指摘している[鶴見 1997 : 446]。
- 3 社会学における近代化論については、富永[1996]などを参照。
- 4 柳田流社会変動論に相当する具体的作品としていくつか例をあげるなら、言葉を中心とするものとして『国語の将来』(1939年)、生活の中の芸術や情動を中心とするものとして『不幸なる芸術』(1953年)、信仰を中心とするものとして『氏神と氏子』(1947年)、人と自然のかかわりを中心とするものとして『野草雑記・野鳥雑記』(1940年)、『狐猿随筆』(1939年)、女性の日常について『木綿以前の事』(1939年)、子どもたちの文化的創造性について『小さき者の声』(1942年)、また、感覚や情動を含めたさまざまな人文的要素について広く言及したものとして『明治大正史世相篇』をあげることができる。柳田は、これらの著作のあちこちで、さまざまな新旧の人文的要素の選択を、社会の変化に応じて生活当事者が自らの判断で行なうことが大切であり、民俗学はそれを実現するための方法だと論じている。
- 5 たとえば、人びとの生世界が市場経済や文化政策の動きと接合したとき、そこに表出される「宗教性」のあり方はどのようなものになるのかを検討した門田岳久[2013]、徴兵や戦争という出来事が生世界に侵入してきたとき、人びとはいかなる民俗を生み出し、生きたのかを解明した喜多村理子[1999]、市場経済の展開の中で産業化が進んだ現代の農業を、農業者たちの生世界はいかに受けとめているのかを理解しようとした野口憲一[2016]、などを優れた代表例としてあげることができる。
- 6 フッサールは、生活世界を、「それだけがただ一つ現実的な世界であり、現実の知覚によって与えられ、そのつど経験され、また経験されうる世界であるところ」[フッサール 1995 : 89]のもの、われわれの全生活が実際にそこで営まれているところの、現実に直観され、現実に経験され、また経験されうる「[フッサール 1995 : 92]世界、「われわれの具体的な世俗生活においてたえず現実的なものとして与えられている世界」[フッサール 1995 : 93]のこととしている。
- また、シュッツとルックマンは、生活世界(「日常生活世界」)を、「自然的態度に留まっている人びとにとっては自明である前科学的な現実」[シュッツ/ルックマン 2015 : 43]、「人がそのなかで自らの身体をとおして作用することによってそれに介入し、それを変化させることのできる現実領域」[シュッツ/ルックマン 2015 : 43]、「常識的態度のうちにいる十分に目覚めた通常の成人が、端的な所与として見出す現実領域」[シュッツ/ルックマン 2015 : 44]、そこにおいてのみ「共通のコミュニケーション的周囲世界が構成され得る」[シュッツ/ルックマン 2015 : 44-45]「人びとにとって特別な至高の現実」[シュッツ/ルックマン 2015 : 45]のこととしている。
- 7 このような民俗の定義のもとでは、これまでの民俗学において、それが「民俗」であるか否かを弁別しようとする際にしばしば持ち出されていた、「伝承されたもの」であるか否か、「変わりにくいもの」であるか否か、といった点は、「民俗」の弁別基準にはなりえない。「伝承されたもの」であろうとなかろうと、「変わりにくいもの」であろうとなかろうと、「(生きたる世界)としての生世界で生み出され、生きたる経験・知識・表現」は、等しくすべて「民俗」である。

- 8 建築学におけるヴァナキュラーの語の初出は、1857年のGeorge Gilbert Scottによるものとされる[Gowans 1986 : 392]。
- 9 vernacularについてのこの定義は、プリミアノの議論の文脈をふまえて島村が構成した。
- 10 プリミアノによるヴァナキュラー概念の要諦は、これまでの民俗学で採用してきた、エリート (elite) と民衆 (folk)、公式 (official) と非公式 (unofficial) といった二項対立による対象把握の枠組みや、対象をア prioriに「集団」「共同体」とする考え方を退け、あらゆるものが個人によって (程度の差はあるものの) 創造的に「生きられる」状況に焦点をあてようとするところにある。なお、プリミアノは、ヴァナキュラーの単位を個人に設定しているが、同時に、「他の個人やコミュニティから受け取った要素の伝達の重要性を否定せず」[Primiano 1995 : 50] と述べているように、他者やコミュニティとの関わりを考慮していないわけではない。

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』澤田眞治／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『ポローボ』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』を扱えなくなってしまったのか—」『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／マルティヌス・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
- サンティエーヴ、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 「グローバル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」の時代へー知識生産と社会实践をつなぐためにー』東京：岩波書店
- 鶴見和子 1997 「社会変動論のパラダイムー柳田國男の仕事を中心としてー」『鶴見和子曼荼羅Ⅰ 基の巻』東京：藤原書店、442-483
- 富永健一 1996 『近代化の理論ー近代における西洋と東洋ー』東京：講談社
- 西原和久 2003 『自己と社会ー現象学の社会理論と〈発生社会学〉ー』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ー徳島県におけるレンコン生産農業の事例からー」『日本民俗学』285、57-77
- バウジンガー、ヘルマン 2010 『フォルクスウンデ ドイツ民俗学ー上古学の克服から文化分析の方法へー』河野眞訳、京都：文緝堂
- 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、100-108
- 戸嶋輝 2016 「民俗学：批判的視点から現象学のまなざしへーバウジンガー著『科学技術世界のなかの民俗文化』訳者あとがきー」西村真志葉訳、『日常と文化』2、44-56
- フッサール、エドムント 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ー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ー」中村和代訳、『日常と文化』1、35-45

日常とローカリティ

丁 秀珍
JON Su-Jin

翻訳：中村 和代

はじめに

本シンポジウムの「変化する日常をどう捉え、いかに記録するのか」という課題に、私は「空間とローカル、ローカリティ」への昨今の学術的関心とその過程で展開された議論に注目し、そこから民俗学につながる方法を見出してみようと思う。正直なところ、このテーマはそれまでの私の研究と距離があるため、私の観点はまだ初歩的な段階に留まっている。しかし、それでも私がこのテーマを取り上げたいのは、これまで民俗学が追究してきた研究方法とある種の関連性を感じるからである。

柳田國男は、民俗が中心地から波紋が広がるように周辺に伝播する同心円状の様相を理論化した。ソジャ (Edward Soja) もまた、1920年代に米国の都市生態学 (urban ecology) 学派が、都市の空間的因果関係を説くために、同心円理論を空間分析の主な方法論として活用したことを伝えている [Soja 2015 : 286-287]。また、産業化時代の大量媒体の影響に注目したバウジンガー (Hermann Bausinger) は、民俗が大量媒体を通じ、時間や空間、階層の境界を自由に超え移動する様相を、民俗学の主要な研究対象として置くべきであると説いていた [Bausinger 1990]。これらの事例からも、空間への関心、そして空間分析を通して生まれる可能性への認識は、予てから民俗学の方法論の中に胚胎されていたと判断できる。したがって、本発表では、これまでの隣接学問の空間に関する議論を概括し、そこから民俗学の特徴を活かした日常研究の方法を模索する。

1. 日常研究についてのパラダイム

社会学において日常への問いに本格的に取り組みはじめたのは、1960年代末から1970年代に至る時期である。当時日常という対象への学術的関心は、社会学に限られたものではなく、哲学、政治学、歴史学、心理学など、多様な分野に広がっており、研究の急増につながった。しかし、それらの研究は各分野それぞれが持つ伝統的な理論の中で展開されたため、背景論理やパラダイムといった包括的な理解までには至らなかった。それでも継続して多様な学術分野で「日常」という対象に関心が向けられたのは、それまで支配的であった既存の方法論の限界を指摘する批判的省察の流れとともに、既存の方法論では捉えることのできない新しい社会現象が急浮上したから

だと考える。

姜水澤^{カンステク}によると、多様な学術分野で急増した日常研究には、緩やかではあるが次のような共有された観点があるという。

一、経済や政治など、特定の領域の論理で社会全体を説明しようとするのではなく、総体的な生活論理の観点で生活の主体である人間に注目する。つまり、日常は経済、政治など既存の社会構造、あるいは「体系」と呼ばれる領域の周辺や残余部分に領域として存在するのではなく、全ての社会活動の最も中心的な領域として想定される。また、日常の様々な暮らしの領域、例えば労働、余暇、家庭、その他社会的関係の諸領域は、それぞれが分離されているのではなく、内的世界では密接につながりあう総体的な単位として想定される。

二、英雄や専門家ではない、普通の人々の日常生活に関心を寄せ、普通の人々が見せる常識的知識や日常実践の意味に注目する。つまり上から導入される支配的論理ではなく、下から生産される実践的論理に焦点を置く。また外側から観察する者ではなく、内側で参与する者となり、参与している自らの目を通して日常世界を把握するので、外側からただ眺める観察者の理論や概念ではない、生活主体の経験世界、主観的な意味、実践的な行為が土台となる日常世界の再構成を起こし、捉えようとする。要するに、「下から(von unten)」、そして「内から(von innen)」の観点に立つ。

三、生活主体の経験と思考を、静態、主観的に把握するのではなく、動態、脈絡的に把握する。このような観点は、個人と社会、主観と客観の二分法的対立を克服し、人間を、時間的、空間的、社会的な関係の中で絡み合っている存在として見る。

四、それぞれが学術領域の境界を越え、哲学、心理学、社会学、歴史学、政治学、経済学、民俗学、文学など関連する学問の学際的研究が必要であることも強調している。さらには、抽象的な理論構成と経験的研究の硬化した関係を批判し、双方の結合、特に経験を基にした理論構成の重要性を強調している[姜 1998 : 25-27]。

これら観点の共有は、前述の日常を対象とした多様な研究が、既存の社会科学の方法論とどのような差別化が図られているのかを明確に表している。しかし、そのためにそれらの研究が批判に直面してきたことも事実である。例えば、既存の構造に対する研究を主観的な経験で代替しようとする傾向、全体社会への俯瞰を欠如したまま微視的研究にだけ集中しようとする傾向、ひいては概念的分析を忌避し反分析的態度に留まる傾向などに対する批判が挙げられている [Kocka 1987 : 23-30]。

もちろん、全体社会の構造や変動を独立変数として扱う因果論的説明方式を、日常研究にそのまま適用するのは、それ自体が問題であるだけでなく、日常研究の目的や意義にもそぐわない。しかし、巨視的な社会構造や社会変動は個人の日常を可能にする社会的、歴史的環境であり、だからこそ、それらは個人よりも先に存在するということを看過してはならない。実際、この問題は従来の村落社会のように、予てから比較的小さな共同体で維持されてきた慣行の調査、研究を重ねた民俗学が、特に警戒しなければならない事案と考える。

ならば、前述のような観点が共有されながらも、微視的な次元の主観的な経験を扱った研究の批判に留まっていた過去の研究傾向を克服できる方法は何だろうか。そこには多角的な視点からの問いと深い議論が必要となる。その本格的な議論に進むための方法の一つとして、日常という対象への関心とともに向けられた、空間とローカル、ローカリティについての学術的な関心に注目してみる。

2. 日常と空間

前述で取り上げたように、「日常世界の内的存在」として、人間は時間的、空間的、社会的な関係の中で絡み合っている。したがって、人間が衣食住を解決し社会的な暮らしを続けていく日常生活の世界は、時間と空間、行為と構造が、その基本要素として内在している。言い直せば、「日常生活の世界とは、特定の時空間に沿って、その時空間の中で日々の行為を通じ形成される実態である」[金 1995: 61]。つまり、時空間は人間の経験を組織する単純で形式的な仕切りに過ぎないのではなく、日常的な行為を実現している実存的基盤であり、日常生活を可能にする基本条件でもある。

しかし、このような本質的な特性にもかかわらず、空間は、時間を対象とする扱われ方とは違い、既存の社会科学分野において取り立てて注目される対象ではなかった。グンブレヒト (Hans Ulrich Gumbrecht) は、その理由を社会科学、特に啓蒙主義と近代性の産物として登場した社会学が、観念論的哲学から思想的な刺激を受けてきた流れの中で捉えている。肉体よりも意識を重視する哲学の影響下では、空間は肉体と繋がれ、時間は意識と結びつくという傾向が支配的であったというのである[Gumbrecht 1991: 56, Schrör 2010: 20]。このような傾向は、時間を移動性、力動性、進歩性、変動、歴史などの概念と結びつける一方で、空間を非移動性、停滞、反動、停止、堅固などと結びつける思考を一般化させた[Schrör 2010: 21, Soja 2015: 282]。その結果、空間は変動と変化を探究する社会学の理論にはそぐわない対象と認識され、近代化として代表する多くの社会変動が理論化される中、主として扱われることはなかった。

ところが、1960年代末になり西欧社会を席卷した68年学生運動と都市の危機は、空間への関心を新しく呼び起こす歴史的な転換点となった[Soja 2015: 289]。当時、空間への関心の高まりを牽引したのは、ルフェーヴル (Henri Lefebvre) とフォーコー (Michel Foucault) であった。ルフェーヴルは、1960年代の初めに状況主義者たちとの共同研究でヨーロッパのいくつかの都市を対象にその変化過程を追跡し、そこから生じた空間への問いを、資本主義批判と政治的代案の核とした。そして、すでに拙稿で指摘した「日常が作品になるようにせよ」という文化革命戦略を[丁 2017: 243]「新しい社会、新しい暮らしは、新しい空間の生産で後押しできない限り、砂上の楼閣に過ぎない」という論に結びつけた[朴・金 2001: 473]。

空間を穿鑿してきた地理学をはじめ、空間に付随していた支配的な思考は、空間を物質的な対象として、表面的でありかつ測量可能な対象と見なしていた。しかし、ルフェーヴルの核心をなす主張である空間生産論では、空間は単純な物質の対象ではない。空間は、私たちの日常的な「空間的实践 (La pratique spatiale)」を通し作られる社会的な産物なのだ。それぞれが行う空間的实践は、その数だけ違う空間を作り出す。その点を踏まえて見ると、資本主義特有の家と職場、そして余暇空間の分離は、過去の時代とは全く違う方法で空間を組織した結果だと言える。

空間が日常的な実践の範囲と形態を組織するならば、日常で繰り返される実践から資本主義的空間はやはり再生産される。例えば、空間的实践は当初、利用者の使用価値中心で編成されるものとされてきたが、市場の交換価値によって空間の値付けが進むとともに各空間間で複雑な資本ネットワークが広がり、結果、その資本ネットワークに沿った、回し車を回すような日常的な暮らしが展開された。しかし、空間的实践がこのような支配秩序の再生産にのみ影響するのではない。近代的な科学技術と抽象的な知識の産物である「空間の表象 (Les representatios de l'espace)」³⁾が空間的实践に部分的に介入することで、資本主義的空間の再編と葛藤を誘起させる空間的实践が「抵抗の芽生え」となり作用しながら、新しい空間が生産されるのである[Lefebvre

2011、朴・金 2001：473-474]。ルフェーヴルは、この空間生産論を通して構造と行為を統合し、さらに日常的な暮らしの力動性と構造への抵抗の可能性を模索したのである。

3. 空間の再編

ルフェーヴルとフーコーの新しい空間論が、ジェイコブス (Jane Jacobs) とハーヴェイ (David Harvey) が論ずる空間についての批判的事由へ継承され、それは「空間論的転回」²という表現を登場させるほど空間についての学術的談論の増大につながった。その一方で、現実社会の急激な変動、即ちグローバル時代の到来も、やはり空間的事由を拡張させる重要な環境を作り出した。

グローバル化が、資本主義経済システムの推進力で生み出された結果ということに異論はない。ハーヴェイは、このような時代の特徴を「時空間の圧縮」と表現しているが、時間を通した空間的障壁の崩壊は、資本主義が展開する一連の歴史の中で持続的に進んできた。例えば、鉄道、電線、自動車、ラジオ、電話、ジェット機、テレビ、最近ではインターネット革命など、生産、流通のネットワークなどは、消費の全般で空間を合理的に組織する資本主義的な動機から生まれた代表的な事例である。その結果、グローバル化を「時空間の圧縮」と表現するだけでなく、「距離の死」「場所のない社会」「空間の収縮」「地理学の終末」「空間の終末」などの修辭が溢れた。

しかし、グローバル化が空間の消滅を招来したとの見方は問題がある。グローバル化に対する重要な抵抗の一つの形態として、グローバル(スケール)の対極にあるローカル(スケール)の再領土化が進められているからである。シュラー (Markus Schrör) は、交通、通信技術の発達によって経済的、政治的、社会的活動が特定空間を離れ自由になったと説き、空間が消えたのではないと強調した。むしろ、場所、もしくはローカルは、グローバルな影響力に反対・抵抗する立場を確立させたことで生き残ったというのである [Schrör 2010：193]³。ハーヴェイもまた、急変する世界の中で個人は自身のアイデンティティを確立する素地をローカルの中で見出すと指摘した。そして、このような「場のアイデンティティ (place identity)」は、資本に対抗する闘争において、制限的ではあるが効果的な力を発揮できると力説している [Harvey 2004：352-353]。これらの論理を踏まえ、シュラーは、グローバル化は空間の消滅だと主張する命題は、グローバル化によって国家政治の影響力が弱体化するという誇張と、一般的な意味での政治と国家政治を同一視し、空間を物質的領土と同一視するという限界を露呈したのだと批判した [Schrör 2010：193]。

資本主義の力動性と柔軟な蓄積 (flexible accumulation) 体系の発展もまた、ローカルの再領土化を促す。空間的障壁が少なくなるほど、「空間内の場所の差」に対する資本の感応度は高まるからだ。企業の立地戦略と結びつき、グローバル資本は時空間の圧縮によって確保された柔軟性と移動性をもって、ローカル労働市場の特殊性やローカル社会の文化的特徴あるいは伝統を、より精巧に活用できるようになった。1960年代の革命的スローガンだった「グローバルに考え、ローカルに行動せよ (Think globally, act locally)」が⁴、グローバル企業のスローガンとして転用されたことから考えられるように、グローバル資本がローカルを同質化させるその瞬間も、ローカルは資本に抵抗する場所なのだということ呼び起こさせ、抵抗の対象を量していく。

このような前提に立てば、グローバル化が空間の消滅を招来したと見るよりは、境界で区切られていた国家が定める秩序を、「ローカル/ナショナル/グローバル」という新しい空間構造で再編していると見るのが妥当といえる。もちろん、この三つの関係は、ただ単にスケールの差に基づいた垂直的な組合せでは把握できない。これらは重層的であり、相互に浸透する複雑な形で、

お互いに影響を与えあっているからである。ユネスコ文化遺産条約がそうであるように、グローバル機構とグローバル協治 (global governance) の論理が国内政治の論理に重なり合う一方で、ローカルの次元で発生した事件が、地球の裏側に存在するローカルに影響を与える事態を目撃することも多々ある。国際的な組織化によって国家の権力と機能が弱体化するかと思えば、国家のアイデンティティに基づいた国家間の緊張と葛藤が、グローバル協治の権威を脅かしているのも事実である。

結果、今日のグローバル化を把握するにあたって、既存の中心／周辺モデル、あるいは経済決定論のような還元論的な説明方式はもう相応しくない。アパドゥライ (Arjun Appadurai) は、グローバル化を、複合的であり、重層的であり、乖離 (disjunctive) した秩序が生み出される過程として注目しなければならないと主張した [Appadurai 2004:60]。つまり、グローバル化は、経済、政治、文化など「多様な世界的な流れの間に存在する根本的な」乖離であり、そのような乖離の中で、あるいはそこを通じ創出された臃な情景の上に広がる「同一性と差異とのどこまでも多様化された相互競争の産物」と定義している [Appadurai 2004:79]。

4. ローカリティと日常研究

注目したいのは、ハーヴェイとシュラーが指摘した、ローカルと場のアイデンティティについての問いだ。まず、ローカルにおいて言えば、ローカルは「物理的、社会的空間の単位として地域、もしくは地方と呼ばれる国家下部の局地的単位」と定義付けることができるだろう [文 2016:307]。しかし、グローバル時代が捉えるローカルとして、このように客観的で空虚な定義付けは妥当でない。何より、大量移住とインターネットの拡散で、人びとの居住と活動の領域が脱領土化している。人びとは、安定的だった既存のローカルが持続的に侵食され内破的状況に直面しながら、場のアイデンティティ、即ち「ローカリティ」の、偶発的な、未完の形態での生産と構築に積極的に加わった [Appadurai 2004:345]⁴。

アパドゥライによると、ローカリティは「社会的直接性、個人間の相互疎通方法、脈絡の関連性などの一連のつながりで構成」され、「人間の行為の主体性、社会性、再生産可能性などを通して、それ自体を再現する現象学的資質」であるという。この資質は、「意図的な行為によって生産され、同時に特定の物質的評価を生み出す感情の構造」でもある。例えば、人びとは集団儀礼を通じローカルの主体を生み出し、特定の場所に名前をつけ、家や道、農地を造成し境界をつくることで、ローカリティを時空間的に生産してきた [Appadurai 2004:345]。ローカリティは、人びとが外部から入り込む一連の事態に対応しながら、自身を取り巻く諸々の条件を消化し、生きられる場を作り直していく実践の産物である。

この論理を、再びルフェーヴルの空間生産論と重ねて見ると、このローカリティはルフェーヴルが説く「空間的实践」と結びつくものであった。人びとは、資本主義の中で作られた抽象的・知的考案物で「空間の表象」に立ち向かい、空間の使用価値を最大限に引き上げることで、対抗空間を作る。ルフェーヴルはこれを「表象の空間 (Les espaces de representation)」と呼んだ。この空間は、そこに植え付けられた支配的なコードを拒否したことで空白となった可能性の場を想像力で埋めるのだが、そこは感情に従い機能する空間として情熱と行動のための場所であり、体験の結果としての場所でもある。この空間の実例で言えば、自我、ベッド、部屋、家、広場、教会、墓地などが挙げられる。このような点から、表象の空間の本質は、質的であり流動的であり脈絡

的であり関係的なものと言えよう。

ルフェーヴルは、この「表象の空間」こそ、民俗学者、人類学者、精神分析家が注目してきた対象だったと説いている。しかし彼らの問題はそれを対象として研究する過程で表象の空間と共存しながら一致や不和といった介入をする「空間の表象」を見過ごしたり、「空間的实践」をおろそかにしたりしていることなのだと言われ批判する [Lefebvre 2011 : 91-92]。この指摘を消化するため、彼の論である空間生産の三元弁証法(trialectics)を用いて考えてみる。

再び、「空間の表象」と「表象の空間」の対立的関係を注視してみる。「空間の表象」が言語化された構造の秩序による支配的な空間規定の論理ならば、「表象の空間」は体験された空間性だ。科学的な空間認識、もしくは空間に対する厳格な体系化の試みが「空間の表象」の事例なら、芸術作品を通じた空間的な逸脱の試みは「表象の空間」の代表的な事例だと言える。例えば、ロンドンのスケートボーダーであったトビーは、リバプール・ストリートに伸びるオフィス街の道をベースに、スケートボードの練習に熱中する。彼の体感から生まれる練習の場としてのこの空間の使用価値と、オフィス街としてのこの空間の市場交換価値は、常に衝突する。彼は結局他の場へと追いやられてしまうだろうが、「ここはダメだ」と埋め込まれた「NO」の空間を、「ダメなことがあるか」と生きている体で「YES」の空間へと作り変えること、これが「空間の表象」と「表象の空間」の差である [Borden 1998 : 49、朴・金 2001 : 476]。

しかし、この二項の関係をただ対立的なものとして片付けられない。その視点で終わることは、理性的な意識で「自明の理」として精神的省察の対象のみに留まっているからである。この二項の対立的な関係によって空間が生み出される過程に注目すれば、互いが耐えず影響し合う関係ということを認識できるだろう。さらに、この二項の対立は、日常の実践様式として「空間的实践」を通じ多層化される。つまり「空間的实践」は、「空間の表象」と「表象の空間」の対立を総合的に反映しながら、時に確執を生みながら、二項とは違う層位から空間の総体的な生産に介入する。

空間の生産に関わるこの三つの契機の理解につながるよう、ルフェーヴルが活用する身体論を補足しよう。「空間的实践」-「空間の表象」-「表象の空間」という関係は、「知覚されたもの(身体器官を利用し外部の世界を知覚するもの)」-「認知されたもの(イデオロギーとともに普及される身体についての解剖学的、心理学的知識)」-「体験されたもの(辛いことや苦しいことで体験される身体)」と区別できる。この三要素が集合してはじめて、集団の構成員が一つの場から新しい場へとスムーズに進んでいけるのである。しかし、前述の三つの契機は空間の生産にそれぞれ違う方法で介入し、それぞれが交差する関係において、単純でもなく安定的でもない。したがって、この三つの契機を区別するものは、抽象的理論のモデルであり、原理的なアプローチであり、現実的な空間をしっかりと説明できるものではないので、具体的な空間の理解には歴史的なアプローチが必要となる [Lefebvre 2011 : 90]。

ルフェーヴルが、三元弁証法とそこから生産される空間の事例を歴史的に探究しようとする姿勢は、空間が基本的に政治的なものであることを伝え、資本主義の矛盾と葛藤がどのポイントで発生しているのかを認識させるためであった。そして、三元弁証法を通じ資本主義の支配的空間に抵抗する新しい差異の空間を作ること、何よりその可能性を探究することが、彼にとって日常と空間に注目する純粋な理由だった。

このようなルフェーヴルの空間生産論や、前述した空間についての議論は、日常研究の方法論に示唆するところが大きい。しかし、その分析事例についてより具体的にここで提示することは紙幅の関係上難しく、それらの事例に関しては、関連する内容の原著論文の参照を願う⁵。ここでは、空間についての議論に見られる日常研究への示唆の要点を提示し、結論としたい。

一、日常についての空間的アプローチは、日常研究において有効な方法と見なすことのできる空間的スケールを具体化する。

二、ルフェーヴルの空間生産論は、過去民俗学、人類学が見過ごしがちであった日常空間の多層的な構成様相を明らかにし、より力動的で重層的な姿で変化する日常を捉える手がかりとなる。

三、先に述べたように、「空間論的転回」のパラダイムは、空間の本質的特性が社会的であり、また政治的であることを一貫して主張している。故にこのパラダイムは、ローカリティ、つまり具体的な生の現場に広がっている日常の姿とそこに生きる人びとの空間的实践とを連動させ注目する必要性と、それが「差異の空間」を作る空間の政治と無関係ではないことを気付かせてくれるのである。

注

- 1 この用語は、ルフェーヴルが説く空間生産論の構成において核心となる概念である。詳しい説明は後述する。
- 2 この表現は、ソジャが1989年に初めて使用した表現だが、以降、社会・文化学者の間で定着した。端的に言えば、この表現は1970年代に登場した「言語論的転回」を意識し、皮肉交じりに空間についての学術的関心と議論の広がりを目指して呼んだ言葉である[Soja 2015 : 7-17]。
- 3 ここで言う「場所(place)」という表現は、抽象的であり普遍的なものとして考えられた空間とは違う、具体的であり個別的であり限定的な意味を有する空間として特定するためのものである。
- 4 金碩洙(キムソクス)は、ローカリティを「地域性」と訳している。この「地域性」とは、「特定の空間と時間の中に置かれた体までを統合したものであり、単純な物理的空間性を超え、社会文化的な関係や意味などの存在する、実態としての生の現場」のことである[金 2010 : 35]。
- 5 丁秀珍(チョンスジン) 2018「差異空間の可能性と不可能性－都市空間で村(マウル)づくり」『実践民俗学研究』31、実践民俗学会

参考文献

- Appadurai, Arjun, 2004『고삐 풀린 현대성』(*Modernity at large*), 車元鉉他 訳, 현실문화연구. (Appadurai, Arjun 2004『手綱の切れた現代性』チャ・ウォンヒョン他 訳, 現実文化研究)
- Bausinger, Hermann, trans. Dettmer, Elke, 1990, *Folk Culture in a World of Technology*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis.
- Borden, Iain, 1998, "An Affirmation of Urban Life: Socio-Spatial Censorship in the Late Twentieth Century City", *Archis* 1998/5(special issue on the Great Britain).
- Gumbrecht, Hans-Ulrich, 1991, "nachMODERNE ZEITENräume", in: ders./Robert Weimann(Hg.), *Postmoderne – globale Differenz*. Frankfurt/M., 54-70.
- Harvey, David, 2004『포스트모더니티의 조건』(*The condition of postmodernity*), 具東會 訳, 한울. (Harvey, David 2004『ポストモダンニティの条件』グ・ドンフェ 訳, ハスル)
- Kocka, Jürgen, 1987『임금노동과 계급형성』(*Lohnarbeit und Klassenbildung*), 韓雲錫 訳, 한마당. (Kocka, Jürgen 1987『賃金労働と階級形成』ハン・ウンソク 訳, 한마당)
- Lefebvre, Henri, 2011『공간의 생산』(*La Production de l'espace*), 梁英蘭 訳, 에코리브르. (Lefebvre, Henri 2011『空間の生産』ヤン・ヨンナン 訳, 에코리브르)
- Schrör, Markus, 2010『공간, 장소, 경계』(*Räume, Orte, Grenzen*), 鄭仁模他 訳, 에코리브르. (Schrör, Markus 2010『空間、場所、境界』チョン・インモ他 訳, 에코리브르)
- Soja, Edward, 2015「"시대정신"에서 "공간정신"으로 : 공간적 전회에 대한 새로운 왜곡들」, Döring, Jörg, & Thielmann,

- Tristan(Hg.), 李起淑 訳, 『공간적 전회』 (*Spatial Turn*), 심산. (Soja, Edward 2015 「“時代の精神” から “空間の精神” へ: 空間論的転回についての新しい歪み」 Döring, Jörg, & Thielmann, Tristan(Hg.) 『空間論的転回』イ・ギस्क 訳, シムサン)
- 姜水澤 1998 『일상생활의 패러다임 - 현대 사회학의 이해』, 민음사. (カン・ステク 1998 『日常生活のパラダイム - 現代社会学の理解』、ミヌムサ)
- 金碩洙 2010 「21세기 사회에서 로컬리티와 인문학」 『탈근대 탈중심의 로컬리티』, pp.19~50, 혜안. (김·소क्स 2010 「21세기 사회에서 로컬리티와 인문학」 『탈근대, 脱中心의 로컬리티』、헤안)
- 金王培 1995 「자본주의 일상생활의 세계」 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, pp.59~68, 한국사회학회. (김·완베 1995 「資本主義日常生活の世界」 『韓国社会学会社会学大会論文集』、韓国社会学会)
- 文載媛 2016 「로컬리티 개념을 둘러싼 고민들」 『로컬리티 인문학』 15, pp.305~314, 한국민족문화연구소. (문·젬우온 2016 「로컬리티 개념을 둘러싼 고민들」 『로컬리티 인문학』 15、韓國民族文化研究所)
- 朴榮敏·金南州 2001 「르페브르의 공간변증법」, 국토연구원 편, 『공간이론의 사상가들』, pp.470~481, 한울. (박·요민·김·남주 2001 「ルフェーヴルの空間弁証法」 国土研究院編『空間理論の思想家たち』、ハヌル)
- 李尙峰 2008 「탈근대, 공간의 재영역화와 로컬·로컬리티」 『한국민족문화』 32, pp.1~30, 한국민족문화연구소. (이·산보 2008 「脱近代、空間の再領域化とローカル・ローカリティ」 『韓國民族文化』 32、韓國民族文化研究所)
- 丁秀珍 2013 「글로벌 시대의 한국민속학과 로컬리티」 『민속학연구』 33, pp.167~187, 국립민속박물관. (チョン·スジン 2013 「グローバル時代の韓民俗学とローカリティ」 『民俗学研究』 33、国立民俗博物館)
- 丁秀珍 2017 「미디어의 일상화, 일상의 미디어화」 『일상과 문화』 3, pp.241~252, 일상과 문화연구회. (チョン·スジン 2017 「メディアの日常化、日常のメディア化」 『日常と文化』 3、日常と文化研究会)
- 丁秀珍 2018 「差異空間의 可能性과 不可能性-都市空間에서 마을 만들기」 『實踐民俗学研究』 31, pp.109~135, 實踐民俗学会. (チョン·スジン 2018 「差異空間の可能性と不可能性-都市空間で村づくり」 『實踐民俗学研究』 31、實踐民俗学会)

日常生活的実践の戦術

——北京市残街の道端経営現象を例に

王傑文

WANG Jiewen

翻訳：西村 真志葉

はじめに

道端経営とは、特定の個人あるいは集団が公共空間（都市道路や橋梁、広場等）を占拠し、私利を図る行為を指す^{訳注1}。現代中国の都市部には、この道端経営という現象が普遍的に存在する。中国の都市計画と管理に関する基本的な法制度によれば、道端経営は違法行為であり、各都市の行政管理・法執行部署（以下、城管）は職権によりこれを撤去することができる。実際、道端経営者と城管の間の対立は深刻で、時に激しい衝突が生じることもある。

都市計画や法の整備、執行を司る者の立場から言えば、都市の公共空間には公共性が備わっており、いかなる個人、集団であっても、管轄部署の許可や委託がない状態で、臨時的あるいは長期的に公共空間を占拠し経済活動を営んではならない。これに反する行為はすべて違法な道端経営であり、取り締まりの対象となる。道端経営の道という文字には公共性という属性が含まれており、誰であろうとこれを独占する権利はない。しかし、道端経営者の立場から見れば、あらゆる公共空間は歴史的に、社会的に形成されたものであり、都市化が進むなかで絶えず公共空間になっていった（becoming）のである。彼らのような道端経営者は、ある公共空間のそのように実在する（being）景観の構築過程に参加したのであり、つまり公共空間の一部に属するものなのである。また、都市管理者と道端経営者はいずれも市民の集団的利益、即ちすべての公共空間が市民の家庭生活や仕事、休暇に普遍的な利便性と心地よさを提供するというに、寄与しなければならない。しかし、道端経営者、市民集団、都市管理者、いずれも利益の多様性、対立性、特殊性を内に孕んでいる。したがって、公共空間が原則上公共性を有していようと、実践の上ではしばしば個の侵略と占拠の中に埋没してしまうのである。

中国の大小各都市に遍在する道端経営現象とそこに表現される公益と私利の争いを解釈する際、フランス人歴史学者ミシェル・ド・セルトーが提示した戦略と戦術という概念は非常に啓発的である。いわゆる戦略とは規範的フレームであり、場所あるいは言語の面で、ある種の強制的、規則的な秩序を制定し、制御し、そして強要する。一方の戦術とは、こうした秩序的な戦略（寄主）の助けを借りて、普通の人々がそれらを使用し、操作し、変更する使用方法（寄生物）を指す [Certeau 1988 : XVlll-XX]。セルトーにとって、日常生活研究の革新的任務とは、異なるコンテクスト下で絶えず行われるこうした再使用の方式、つまり、日常生活の実践者が場としての他者（戦略）の助けを借りて行う様々な戦術を描くことである。彼はこうした戦術が固有の形式と創造性を有し、いつも密やかに再生産と再構築を行っているとは肯定的に評している。表面上、都市計

画と道端経営間の対立は、セルトーが言うところの戦略と戦術の対立と似ている。だが、両者は本質的にはまったく性質が異なり、ある種の風刺的な意味合いすらも含んでいる。

本稿では、北京市朝陽区定福庄村残街の道端経営現象に関する描写を通じて、以下の3つの問題を論じてみたい。

- (1) セルトーの日常生活の戦術をめぐる思想は、中国の現代都市の日常生活的実践の分析に
 応用可能か
- (2) 中国の現代都市に遍在する道端経営にはどんな性質があるのか
- (3) 民俗学はどのようにして理想的な日常生活的実践の構築に参与すべきか

1. 残街の日常

北京市朝陽区定福庄村の東街と西街の間には東西を貫く道路が一本走っており、現地の人はこれを残街と呼んでいる。残街の北側は電建南院小区、南側はピアノ工場や煤炭幹部管理学院宿舍、金物工場、水電学校職員宿舍等の企業や宿舍から成る低層建築物地区である。また東側は中国伝媒大学の西門に、西側は定福庄西街に、それぞれ面している。

2005年前後、朝陽区の行政管理部署が幅拡張整備工事を行ったことで、残街の主要道路は比較的余裕のある4車線になったが、道路上に明確な交通標識は設けられないままだった。車道の両側には約4メートル幅の歩道も整備された。景観維持のため、3から5メートル毎に街路樹も植えられたので、夏には涼しい木陰が落ちる。公共道路の実際の基準に照らし合わせてみても、残街は住民の移動に関する需要を完全に満たすものである。言い換えれば、都市道路の規格と設計の面で、残街のハード的な整備状況は基準に見合っている。ところが実際は、残街では毎日頻繁に渋滞現象が生じているのである。

残街を歩くと、歩道の両側にある本来居住用であるはずの低層ビルが、住民によって勝手に商業用に改装されているのが目に入る。住宅の商用面積を拡大するために、経営者たちはこぞって歩道を占拠しているのである。占拠の具体的な戦術はさまざまで、門を外へ向けて大きく開ける者、歩道上に各種設備を設置する者、入口まで誘導ロープを設ける者、テーブルと椅子を歩道に並べる者などがいる。各種商品や生活用品だけでなく、廃棄処分された椅子やテーブル、車、岩等を並べて長期的に歩道を占拠する者までいる。まさに「人間の知恵は尽きることがない」という言葉そのままに、道端経営者の戦術は非常に豊かで、終わりが見えない。本来歩道として存在していた公共空間はその公共性をほぼ喪失しており、歩行者が歩道を普通に通れないのが現状である。

居住用ビルが住民の手で勝手に商用空間へ改造されていることで、店舗周囲を流動し、そこに留まる人々の数も自然と増加した。また、商店、顧客、通行人それぞれが交通手段として用いるトラックや自家用車、バイク、自転車、三輪車等が、歩道や車道に所狭しと停められている。一時停車する貨物トラックやゴミ収集車はしばしば交通渋滞を引き起こし、歩道と車道が臨時的な駐車場と化す。これにより、近くの居住区に出入りする住民や通行人、自転車、三輪車、自動車、野良犬、いずれも周りをうかがいながら、隙間を縫うように車道を行き来することになる。

利用者も不便を感じているには違いないだろうが、しかし、彼らはこうした通行・出入りの仕方ですっかり慣れてしまっているようだ。ここを通る人々は、渋滞に巻き込まれたドライバーが憎らし気にクラクションを鳴らし、罵詈雑言でうつぶんを晴らす様をよく見かけるだろう。車と

接触し、あるいはそれに驚いて、ドライバーと口論になる通行人もいるかもしれない。スリを警戒して神経をとがらせている者もいるだろう。だが10数年が瞬く間に過ぎ去ってみれば、この人々はいぜんと幸せに暮らしている。道端経営者に対し、異議申し立てをする者はごくわずかである。たとえば、残街中段の北側には、ある果物売りの屋台が歩道と一部車道を長期的に占拠しており、そのせいで車同士のすれ違いが難しくなっている。しかし、ドライバーは果物売りの違法行為や公共道徳の欠如を非難することはなく、慣れたようにドライバー同士で怒りに満ちたまなごしを向け合い、悪態をつき、喧嘩をする。そして当の果物売りは道端に立って、何の罪もない面持ちで高みの見物をしているのである。

2. 残街の日常の形成

今日の残街の容貌は歴史的に作られたものである。2003年以前、残街はまだ定福庄中街と呼ばれ、中国伝媒大学の白楊大道に面していた。当時、白楊大道の南半分が中国伝媒大学の前身北京広播学院に属し、残り北半分は煤炭幹部管理学院に属していた。2004年、この2つの教育機関が合併し、今日の中国伝媒大学が設立されると、本来境界線となっていた中間の道路も、同大学の南北両院の間を走る白楊大道へと変わった。そしてその時から、白楊大道の最西端に中国伝媒大学の西門が設置されるようになったのである。

中国伝媒大学の西門新設は、定福庄中街の住民に商業チャンスをもたらした。2004年以降、住民たちがこぞって違法建築を行った結果、定福庄中街は朝陽区でも有名な違法建築街道となった。この住民は一夜にして54の簡易店舗を建て、両側の歩道を全部占拠した、という誇張された言い方である。朝陽区の城管も一部住民の訴えに押される形で、これらの違法建築物について何度もしらみつぶしに撤去を試みた。だが城管が去ってしまえば、違法建築はより早く、より立派に再建されるのである。

公共空間を組織的に占拠し、さまざまな理由をつけてその違法行為を弁解しているのは、この住民たちである(計35戸世帯とのこと)。そのうち一部は障がい者だが、より多いのが失業者である。彼らは生活のためにコミュニティの住民委員会等に頼んで回ったが、支援を得られなかった。そんな折、中国伝媒大学の設立に立ち会うことになったのである。彼らはここで商店を営み、生計を立てることにした。聞けば、彼らは都市計画を管轄する部署に支持してもらえよう掛け合ったが、許可が下りなかったのだという。その後、定福庄西街の無許可経営者の前例を真似て、協力して違法な仮設建築物を建てるに至ったのである。住民自身の主張は、次のようにまとめられる。

- (1) 彼らは障がい者の自主創業者である。国策では自主創業が推奨されており、しかもその創業者が障がい者であれば猶更である。自分たちの障がい者としての身分を強調するために、彼らは勝手に定福庄中街を残街と改名したのだった^{註2}。
- (2) 合法的な経営の道を求めながらも、関連部署から許可が下りなかった。つまり政府の冷淡と無精のせいで、彼らは違法手段を模索するよりなかったのである。しかも定福庄西街はもっと早くから違法建築が盛んで経営活動が営まれているのに封鎖されていないか。
- (3) 彼らは文明的で衛生的なサービス環境を自力で整備しようと試みたことがあり、さらには残街を模範的街道にしようと努力もしている。言い換えれば、彼らは自らの行動を通じて城管に認可され、最終的に営業許可を獲得しようと試みているのである。

こうした良い意図は、しかし、城管の認可を得るには至っていない。彼らの違法建築物は志半ばで撤去されてしまった。しかし、上述の35世帯が生存するための空間的資本として、残街の潜在的価値はついで低く見積られることも、手放されることもなかった。違法建築物が撤去された後、彼らは再び歩道上に四角く線を引き、面積の大小に応じて価格を提示した。この公共空間は彼ら個人が所有するものであり、移動販売の露天商に貸し出すことで管理費を徴収するというのである。こうした露天商の業種は多岐にわたり、花や果物、ペット、衣服、アクセサリ、パソコンや携帯電話の部品などを販売するものだけでなく、理髪店、ごみ収集所、飲食店、飲料販売店、串焼き屋などもある。膨大な数に及ぶ学生という消費集団と周辺に密集する住民、残街のビジネスチャンスは決して小さくなかった。場所代を支払って歩道に出店する露天商の中には、値を釣り上げて、自分が支払った以上の場所代で他の露天商に場所をまた貸しする者さえいる。2005年から今日に至るまで、自称障がい者の住民たちが違法に公共空間を利用して個人あるいは小グループの利益を図っているが、この行為は都市管理条例に反しているだけでなく、現地の住民の日常生活にも影響を及ぼしており、このまま存在し続ける理由はどこにもないはずである。事実、多くの訴えが寄せられた後、さまざまな圧力に背中を押された結果、城管は何度か違法建築の撤去を実施してもいる。しかし道端経営者の戦術は非常に巧妙であり、戦略への反撃に成功する傾向にある。それは彼らが以下の点を察しているためである。

まず、城管の撤去・一掃行動はただの慣例行事に過ぎない。まさに歩道で個人経営を営むとある借主が述べるとおり、「定福庄中街と西街一带は違法建築だらけだがこれだけ長い間誰も管理しようとしなかった。……最近はやっと度が過ぎた、目立ちすぎたに違いない、あるいは上からの命令なんだろう」。慣例行事であるというのも、城管の業務はいわば嵐のようなもので、瞬く間にやって来るが、去るのも一瞬で、それもたまにやって来るにすぎないのである。

次に、群衆行動に対して法が寛容だという常識に照らし合わせて、露天商たちは城管の撤去行動が所詮はパフォーマンスに過ぎないことを知っている。彼らは口をそろえて次のように言う。「安心しな、これだけの人数（が道端経営を営んでいる）、（道を占拠する設備等を）撤去できるわけがないだろう？」。

さらに、先延ばし戦術とゲリラ戦術を長引かせることで、露天商は現下の環境を当たり前のものとして住民たちに適応させ、政府に投書するような考えをなくさせようとしているのである。

そして10数年が過ぎた今、残街の明らかな違法建築は撤去されたが、35世帯の住民はいぜんこの公共空間上の歩道で事業を営んでいる。彼らは私的に場所を貸し出し、借主と貸主が違法な交易関係を結んでいるのである。歩道上の経営行為は徐々に車道へも広がり、車道が歩道の機能も担うことになった。夏の夜にはここに串焼きの露店が一軒また一軒と立ち並び、残街は煙に包まれ、足元にはごみが散乱する。客たちは沿道あるいは車道上に座って飲み食いし談笑に興じる。その客の横を自動車と通行人が通り過ぎるが、巨大な扇風機が炭火の煙を吹き散らす。通行人は咳をし、顔を背けてその前を通り過ぎるのだが、それを避けることもできない。というのも、音もなくひっきりなしに往来する違法バイクタクシーが、まるで火の玉のような光の線を残して傍を駆け抜けてゆくためであり、それこそ通行人が細心の注意を払うべき最大の危険かもしれないのだ。

3. 日常生活実践の戦術と芸術

セルトーは、都市空間の実践をめぐる考えのなかで、次のように述べている。「私が探し出し

たい実践的行為は、可視的なパノラマとは違し、理論的に構築される幾何的あるいは地理的空間とも異なる。こうした空間に関する計画は、ある種の具体的な操作形式(やり方)を、また別の空間性(空間に関する人類的でポエティックで神秘的な経験)を、そして住まわれる都市の不透明で盲目的な変化を、思い起こさせる。一つの移転した都市は、あるいはメタファーの上での都市は、計画され閲読可能な都市の明晰なテキストの中へ、このようにして浸み込んでいくのだ[塞托 2015: 170]。まさに都市空間の具体的な操作(都市空間の計画・設計ではない)に基づいて、社会生活の決定的条件が創造されるのであり、だからこそセルトーはマイクロな空間の実践を都市の日常生活を理解するための鍵と見なしたのである。

しかし、セルトーの国家権力と社会機関に対する一貫した反抗を鑑みるとまったく不思議ではないのだが、彼はその都市空間の実践の研究において、いつも凝り固まった空間秩序の中から普通の人が微抵抗するブラウン運動を見出そうと試みている。そしていつも普通の人に秘められた思いもよらない資源を発見し、匿名の群衆の中において権力コントロールの真の境界線が生じる移動に対し、いつも特別に注目するのである。マイクロな視点で見る都市生活の実践において、それが個人によるものか群衆によるものかに関わらず、多くの活動が都市化システムの管理や取締の対象であることは理解に難くない。しかし、こうした活動は往々にして、監視とコントロールをすり抜けて存在し続ける。ひいては社会の管制ネットワークにすら入り込み、その隠れて営まれる創造行為に対して、すでに制御力を失った監督機関に目をつむるよう働きかけるのである。もちろん、こうした多様で、反抗的で、また狡猾かつ執拗な生活的実践の戦術は、よく懲戒的コントロールから逃れる一方で、完全にその懲戒の力が及ぶ範囲外に存在することはできない。

同様に、残街で営まれる日常生活の実践もまた、上述のような道端経営者の違法行為だけに留まらない。たとえば普通の通行人が歩き、足を止める、そして記憶し、語る、こうした実践的行為はある種の空間の文法を構成しており、それは残街をめぐる空間の文法とは異なる様を呈している。

(1) 残街を歩く

都市の整備者、設計者及び管理者の立場から見れば、空間設置は文法学者と言語学者が定める原義のようなものであり、それは標準化、正常化された言語規範であると同時に、すべての派生語が参考にするフレーム、即ち空間の文法なのである。しかし、「私たちは日常や言語、あるいは歩行者の使い方においていぜんとして見つけられずにいる」[塞托 2015: 178]。この意味において、都市の街道を歩くことは、文法規則に沿って言語で語ることと同じようなものだといえる。

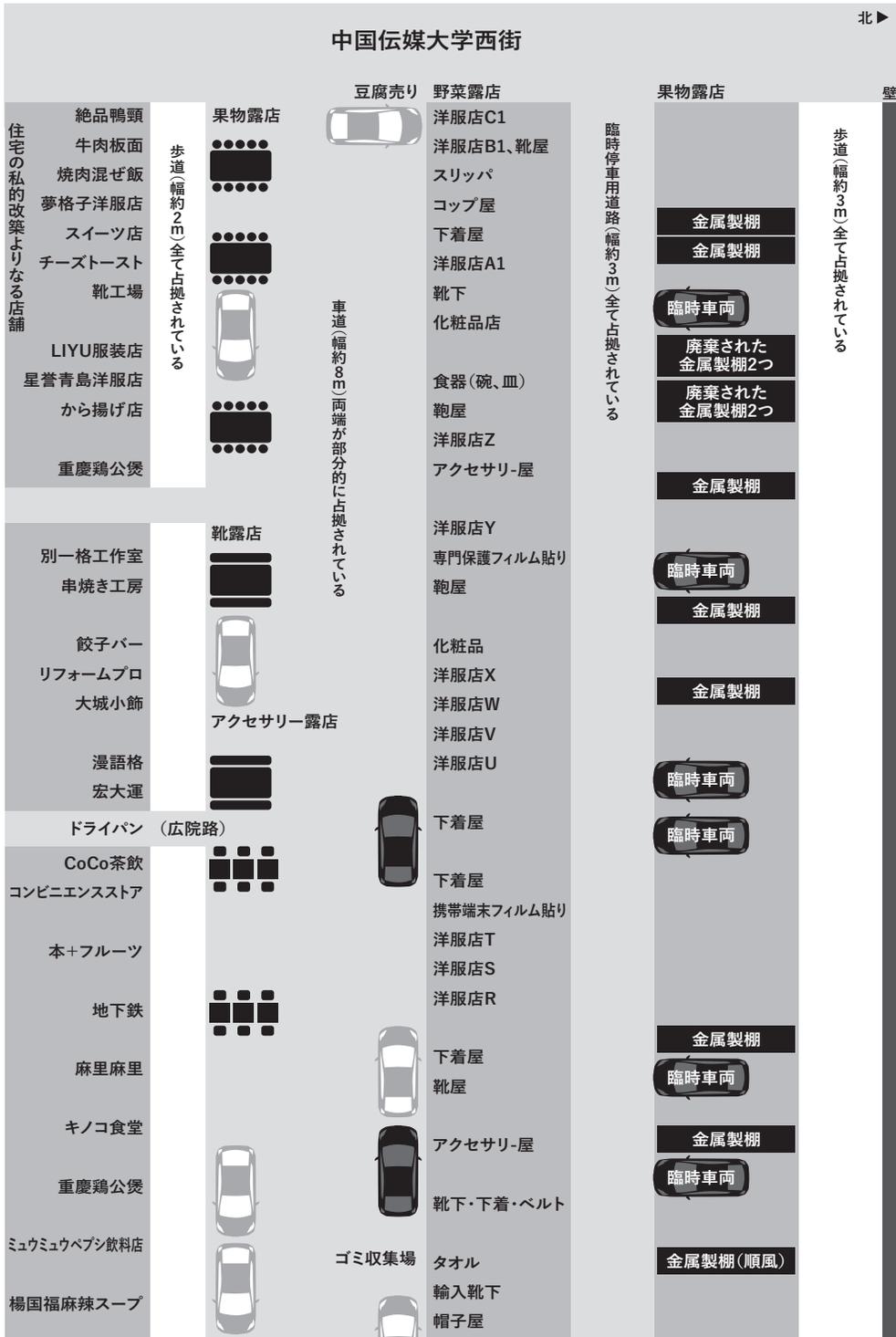
残街を歩く者は誰も、あらかじめセットされた残街の空間に自然と適応してゆく。こうした自然的空間と人工的空間のプリセットが、この歩行者にある種の可能性(彼は通行することができると制限性(目の前に何か障害物があって通れない)を与えるためである。また、それらは彼が他の可能性と制限性を発明することも促す。たとえば車道を横切る、道を変える、あるいは足を止めてある空間的要素を一時的に注視する、あるいは疾走してそれを無視する等がそうである。言い換えれば、通行人はすでにある空間的秩序内の可能性と制限性を現実のものとする。彼らは確かに残街を通り過ぎるのだが、その通り過ぎる際の可能性と制限性は無限に豊かなのである。彼らは自分の歩くルートを発明し、選び、また別ルートを排除する。この選択と排除の過程は、彼らがその足取りを通じて創造的に発明する空間のレトリックであり、これを通じて道端経営者やその他の通行人と社会的関係が結ばれる。まさにこの空間のレトリックの構築、引用あるいは対立、断絶によって、通行人は自分たちが選択したルートについて証明、懐疑、試行錯誤、超越、

残街平面図

一時停車する車両

歩道を長期占拠する放置車両

●電柱



厳守等の行為を実践するのである。

通行人の空間のレトリックは、フロイトが述べる置換と濃縮という夢の働きに呼応している。前者は部分的空間を強調することで空間全体を代表し、後者は連続的空間を省略することで空間



中国传媒大学西門

の真实性を解消する。このような働きの結果、通行人のまなざしの中の残街は、都市計画者の設計する地理的空間でもなく、また商売人が歩道を占拠した後わずかに残る空間でもない、その足の下への街道は地理空間的な意味における街道ではないのである。彼らの足取りは街道を加工し、

この地理的空間をひっくり返す。空間のある部分は誇張され、ひいては全体を代表している。街道の連続性は孤立した景観へと分断される。地理的空間として残街がもつ連続性と統計的な数量は、すべて主観的な感受性と語りにとってかわられ、歩行者の歩くスタイルと姿を通じて体现される。こうした空間のレトリックは固定化できない。記録し尽くすこともできない。しかしまさにそれを通じて、都市空間の設計と計画の原義は脱構築され、歪曲されるのである。

(2) 残街を語る

特定の生活区域としての残街は、多くの住民が長年暮らす環境であると同時に、多くの人々（例えば大学生）が一時的に生活する環境でもある。社会の変容は瞬間に残街の歴史的風貌を変え、史跡に付随する文化的記憶を埋もれさせてゆく。残街の生活区に暮らす人々にとって、残街は長い歴史を有しており、つまりそれだけ感情に温められている。どれほど雑然とし、秩序に欠けていようとも、まさにある古くからの住民が述べるように「我が家はここなんだ、私はここで生まれ育った」のである。この場所は彼らにとって特別である。いたるところに物語があり、記憶が染みついている。中国伝媒大学の卒業生ですら、とっくの昔に潰れてしまった記憶の中の食堂や飲料店を懐かしがる。残街をぶらぶら歩いていると目に入ってくる目印が、通行人や住民の歴史的記憶と語りを展開するための目次となることもあるだろう。その記憶と語りはまるで貼り絵のようで、言及される要素間の関係性は曖昧である。それは地理的空間上で行われる一種の叙事性の空間的实践である。言い換えるなら、それは構造化された空間テキストの上に創造されたある種の反テキストであり、この反テキストは既存の空間テキストの意味を天然に歪曲し、移植し、変更する。さらに他の空間的意義へ向わせる可能性と潜在能力を有している。

しかも異なる主体の記憶は分散的で、取りまとめがないものであり、当然のことながら位置づけなどできない。残街に関する記憶はほとんどが人々の脳内に眠っており、特定の場合に主体によって呼び覚まされる。ここの住民たちはしばしば「あんたたちは知らないだろうけど、ここはかつて……」と口にするが、「かつて」とはその事象がすでに消失し、もはや見ることはできないことを意味している。それらは可視的な目印の背後の歴史の皺の間に隠されている。多くの場合は個人的な記憶に過ぎず、他人の興味を引くことも難しい。しかし、都市の普通の生活者にとって、生活空間に関する歴史的記憶はその地区の魂の所在そのものである。この意味において、人々が残街で足を止め、懐かしむのは、この場所に断片化された秘められた物語があるためである。それらは喧騒に満ち、乱雑極まりない空間テキストの背後に隠されている。まるで積み重ねられた時間のようにありながら、主体の記憶の中に消失している。正確に言えば、こうした場所是一种の特別な記号であり、通行人にある種の楽しい、あるいは辛い体験を呼び覚ますのである。

人々が街道を歩き、立ち止まったことに対する思い出と語りは、ある意味、前述の空間のレトリックに対する補足であり、具体化である。また、空間的实践の可能な各種行為についての記述でもある。特定の個人あるいは集団の空間をめぐるどんな理解も、彼（あるいは彼女）の空間の大小、境界線及びその性質に対する理解と無関係ではなく、こうしたいくつかの基本的な尺度に基づいて、空間の意味と分類の問題において意見の相違が生まれるのである。空間をめぐる意見の相違及びそれに関連する語りは、空間で営まれる実践（パフォーマンス）の前提にすらなる。様々な行為が演じられる舞台を創造し、つまり、人々が行動をとるための空間を提供するのである。たとえば、残街中段の北側にある歩道上に、中型トラックが長年停車してあるが、ここはある中年夫婦がゴミを回収する場所になっており、歩道ばかりか、車道上の大きな空間も占領されている。この夫妻が道端経営に従事するに至った歴史語りは、彼らがこの場所で展開する社会的実践

行為に、合法的な舞台を提供する。言い換えるならば、空間に関する語りは、空間的实践に先行することがある。前者が後者のために場を開拓し、可能性を提供するのだ。

残街を歩き、足を止める、歩行者たちは既定の公共空間の秩序を操作しながら、記号システムとしての公共空間を創造的に触発し、再構築する。地理学的な意味で非常に明確な街道の背後に——歩くことと語ることを通じて——無数の曖昧で境界も不鮮明な街道が存在している。通行人の足取りがある場所を超え、組み立てるが、それはその場所について選択を加え、全体像へ組み込んでいるのである。そして相互に矛盾し、ぶつかり合うセンテンスとルートが創造される。結局、残街を歩き、語ることは、日常生活的实践の戦術と芸術として、二重の意味で残街の空間的輪郭を曖昧にするのである。

4. 秩序と実践を超えて

セルトーが空間計画と空間使用、戦略と戦術について行った区分は、日常生活的实践を理解する際に非常に啓発的である。計画と戦略は現代的な論理に基づいて生じたディスコース体系であり、理性への至上の崇拜と信仰が前提となっている。それは次のように信じている。「理知が世界を構築あるいは修復すべきであり、またそれが可能なのだ。我々のはもはやある秩序あるいは隠された作者の秘密を読む必要はなく、むしろ秩序を生み出し、この秩序を野蛮なあるいは墮落した社会の躯体の上に書き記すのだ。この歴史を正し、征服し、教育するために、書くという行為は歴史に対しての権利を獲得したのだ」[塞托 2015: 233]。一方、使用と戦術は、生きた体が無視されたり押さえつけられたりした際に発する叫びであり、声にならない苦しみである。この意味において、セルトーが実践の芸術を強調したのも、ポストモダン的な反抗的努力なのだった。

モダンとポストモダンに関するアカデミックな内省は、中国民俗学の思索を直接的に強く触発した。一部の民俗学者は未完成のモダニズム理論を手し、中国はより徹底的な現代化改革を急ぐべきだと考えた。また、ある者は防ぎようのないポストモダニズムの流れに同情を寄せ、中国はすでにニューメディアやニューテクノロジーに巻き込まれながら情報化と消費社会に突入しており、あらゆるモダニズムの悪弊が中国社会を苦しめている、しかも現代化した理性を堅持する主体自身が、何かしら普遍的価値を有する旗印を掲げながらも実際は利己的な社会的主張を行っているかもしれない、と考えている。なんにせよ、現代的理性そのものが顧みられ、疑われなければならないのだ。

公共秩序と私的实践とは、自然と対立し合うものなのだろうか。セルトーは製品の生産と製品の使用プロセスに隠された副次的生産の間の差異と類似性に注目した時、両者間に永久的な差異が存在することを潜在的に認めながらも、分断不可能な相互依存性の存在もまた強調している。さらに、セルトーは公共秩序の社会的重要性をめぐる議論を棚上げにして、私的实践の潜在的意義と価値を直接指摘しているが、これもセルトーの理論が中国の日常生活的实践の研究にそぐわない点である[渠 2017]。社会の公共的法則の使用者が社会的法則を自分の追い求めるメタファーと省略のレトリックへ変えていると指摘する際、彼はフランスの社会生活において公共的法則が覇権的地位にあると仮定しているが、一方中国の都市において——残街は中国の現代都市の縮図である——、人々はいかなる公共空間も私的な欲望と利益を図る原始的森林とみなしており、公共的法則は形骸化しているのである。

セルトーのポストモダン色の強い思想は、中国社会を理解するには不向きかもしれない。し

かし、それは極端な現代化がもたらす社会的弊害へ警鐘を鳴らす。将来中国都市部の日常生活を育むには、普通の人々の秩序意識を強化しなければならず、同時に人々の普遍的な心理的需要を尊重しなければならない。中国の民俗学者は中国の民衆の将来的な日常生活的实践に注目しているが、二つの仕事を同時に展開しなければならないだろう。一つは西洋文明の総体的フレーム内で現代をめぐる問題を顧みること、そしてもう一つが、中国自身の文化的伝統の中で現代の危機を溶解するための出口を探すことである。

訳注

- 1 本稿では道端経営と和訳したが、原稿では「占道経営」となっており、公道を不当に占拠するというニュアンスがより強調されている。
- 2 障がい者は中国語で「残疾」と言い、残街の「残」は障がい者を表している。

参考文献

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

渠敬東 2017 「『山水』没落與現代中国的精神危機」『文化縦横』

塞托、米歇爾・德 2015 『日常生活实践：1、实践的芸術』南京大学出版社

島村・丁・王報告へのコメント

山 泰幸

YAMA Yoshiyuki

総合討論のコメントを担当させていただくことになりました関西学院大学の山泰幸です。主に第3部の3名の先生方のご報告に対するコメントを担当させていただきます。よろしくお願いいたします。

まず、島村先生のご報告では、「民俗学」成立の世界史的背景から、その学的性格をじつに広い視野から位置づけられたように思います。ここで一つの思い出を紹介したいと思います。2013年の4月から1年間、私はパリで過ごしましたが、ちょうどその年のクリスマスに、島村先生がパリを訪問されました。中年男性2人でワイングラスを傾け、民俗学について語り合いながらクリスマスの夜を過ごしたわけです(笑)。じつは、その場所はパリ大学界隈のカルチュ・ラタン(Quartier latin)とよばれるところです。訳せば、「ラテン語地区」とでもなるでしょうか。かつてヨーロッパ各地から集まった学生たちがラテン語で会話をしていた地区であったことから、この名が付いたようです。正統なる言語(文字言語)、学術言語であるラテン語でもって学問を学ぶために、ヨーロッパ各地から学生たちが集まっていたのです。逆に言えば、学生たちが出身地において、あるいは日常生活において使用していた言語は、「俗語」すなわちヴァナキュラー(vernacular)な言語であったということです。島村先生のご報告にあるように、「民俗学」成立の背景には、正統なる言語に対する、自言語としての「俗語」とそれともなうヴァナキュラーな文化の再発見・再認識があったという世界史的に共通する背景があったのです。このことは、ヨーロッパのみならず、東アジアのコンテクストにおいても当てはまります。漢字・漢文という正統なる言語(文字言語)に対して、それに対抗するかのように自言語意識やそれともなう自文化や自国に対する意識が高まったことが知られています。たとえば、本居宣長らの国学の運動がそれに当たるでしょう。しばしば柳田國男や日本民俗学への本居宣長らの国学の影響が指摘されるのも、世界史的な背景から見れば、故無しとは言えないというわけです。

また、島村先生は「社会変動論」と「生世界」についてそれぞれ興味深い見解を提示されています。気になるのは、両者の関係がどうなっているのかという点です。たとえば、「変動」を捉える時間のモノサシをどこに置くのか、という問題があるかと思います。「生世界」を当事者と研究者の協働によって「内在的に考察」すると述べられていますが、「変動」ということを考慮すると、「内在的—外在的」な考察になるのではと思います。つまり、研究者が当事者の「生世界」の外部の時間のモノサシによって捉えた「変動」と、当事者が「生世界」の内側で捉えた「変動」の双方を視野に入れざるを得ないのではないかという疑問です。この疑問は、結局は、研究者が当事者の「生世界」にどのように関わり得るのかという問いになるかと思います。

最後に「フォークロア」から「ヴァナキュラー」への用語の変更について。変更の理由として、「ヴァナキュラー」概念の妥当性や「フォークロア」という言葉に纏わり付いている意味作用の問題について指摘されていますが、これについては私も賛同したいと思います。もし、そうであるならば、「民俗」という漢語がもっている意味作用から、どのように逃れるのかについても、同じく検討しなくてはならないのではないかと思います。

次に、丁秀珍先生のご報告についてです。フランスのマルクス主義系の社会学者として著名なルフェーヴルの空間論から日常研究への示唆を得ようとする議論として理解いたしました。ここで、ルフェーヴルの議論の時代的・社会的背景を確認しておく、資本主義とこれを背景とした都市政策によって、都市中心部から郊外へ人々が疎外され、本来、人々が平等に享受すべき都市に居住する権利が侵害され、都市における人々の差異(自由)を認めないような状況が生まれており、これに対して人々の平等や自由といった権利を取り戻そうとする主張＝運動の一環として捉えることができます。丁先生のご報告で、まず気になるのは、このようなルフェーヴルの議論を、その時代的・社会的コンテクストを抜きにして、一般化することが可能なのか、また韓国(または日本、中国)の日常研究に具体的にはどのように適用できるのか、という点です。次に、「ローカリティ」という視点についてです。これは「日常」概念を空間論的に読み替えたものと理解できます。ルフェーヴルのいう「空間の表象」「表象の空間」「空間的实践」(これらは理念的に設定されたもので、実際にはつねに相互に影響し合っているものと考えられます)という空間生産の三元弁証法に対して、「ローカリティ」という視点を媒介とすることで、「日常」概念を空間的实践の場として接続しようとする果敢な試みとして理解できるかと思います。また、空間的实践の向こうには、「差異の空間」「自由」への希求があると思われそうですが、これとは異なる社会的背景を前提にし、正反対とも見える方向性を示している戸曉輝先生や王傑文先生など中国の民俗学との関係をどのように考えればよいかは、今後、議論していくべき大きな課題の一つかと思います。

次に王傑文先生のご報告についてです。これは丁先生のご報告で提示された空間論的パースペクティブに対して、中国での具体的なケースによってコメントしたものと読むことができると思います。特に、「空間の文法学」に対して、「空間の文体学」という言葉使いや、通行人を取り上げた「空間のレトリック」という表現など、空間を言語のメタファーやテキストとして見立てる議論は、個人的に共感するものです。また、セルトーの「戦略」と「戦術」の枠組みを「便宜的」に参照しながら、「道端経営」を捉えています。ここで私が「便宜的」というのは、セルトーの議論が背景とするフランスと中国とは体制が異なり、また「公共」概念も異なっていることを、明確に認識したうえで、セルトーの議論を王先生のご報告では参照されているからです。このような複雑な議論の進め方は、中国ではモダンとポストモダンが交錯しながら同時進行しているという認識から来るものと思われそうです。言い換えれば、「日常」を「西欧」から見るのか、それとも「中国」から見るのか、どこから「日常」を捉えるのかという問題に帰着すると思います。この問題は午前戸曉輝先生のご報告「日常概念の中国問題」とも深く関係する問題と言えます。

以上の3名の先生方の議論には、「『日常』概念の二重性」という問題が共通しているように思います。つまり、理念的・方法的な概念と具体的・現実的な概念とが、「日常」概念の中で同居しているということです。前者の「日常」概念だけに依拠すれば、思弁的な議論に終始することになり、後者だけに依拠すれば、事例の収集に終始することになってしまいうでしょう。そうならないためには、この二重の視点を合わせ持つことが不可欠となります。これは「日常」概念の存在的・存在論的把握と呼んでもいいかと思います。

「日常」概念の二重性を前提とする民俗学の営みは、この二重性の間を往復するという、非常に

緊張を強いられる作業ということになります。この作業は、詰まるところは、理念の実現、すなわち「人びとの生世界をより良いものとする(島村報告)」という意味での実践につながっていくことになるでしょう。むしろ、「日常」概念の二重性を前提とする限り、この二重性の擦り合わせの作業が不可避なものとして課されることになります。その意味で、民俗学はそもそも実践的であらざるを得ないということになるかと思います。この実践をどのように理解し、どのような方向に進めていくかによって、それぞれの民俗学のスタンスもまた決まってくるのではと思います。

私のコメントは、以上となります。ありがとうございました。

本稿は2017年7月に開催された日本民俗学会の国際シンポジウム「何気ない日常／変わりゆく日常」の総合討論に際する山泰幸氏のコメントを文字起ししたものである。内容の性質を考慮し、当日の口頭表現のままここに掲載する(編集委員会)。

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)¹。

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 『柳田國男の民俗学構想』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 Alltagen 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，在此基础之上，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¹、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²（*Bausinger 1977:324*）。此外，在1980年后，前东德民俗学家*Siegfried Neumann*积极地将*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³。

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⁴。

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。“爸爸你为什么要这么说？”“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)⁵。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』法政大学出版局。
- 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」-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¹。

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²，也与社会学的近代化论³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⁴。

柳田这一富有个性的社会变动论，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⁵。

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⁶。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⁷。

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⁸。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”⁹的概念,为*vernacular*赋予了新的意义¹⁰。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」を扱えなくなってしまうのか—』、『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—知識生産と社会実践をつなぐために—』、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locality¹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 and 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² 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)³ 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"⁴ 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”⁵ 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）⁶ 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⁷。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）⁸

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,营造一个宜居之所的实践的产物。

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。⁹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。后文有更详细的说明。
- 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: 삼산。
- 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。

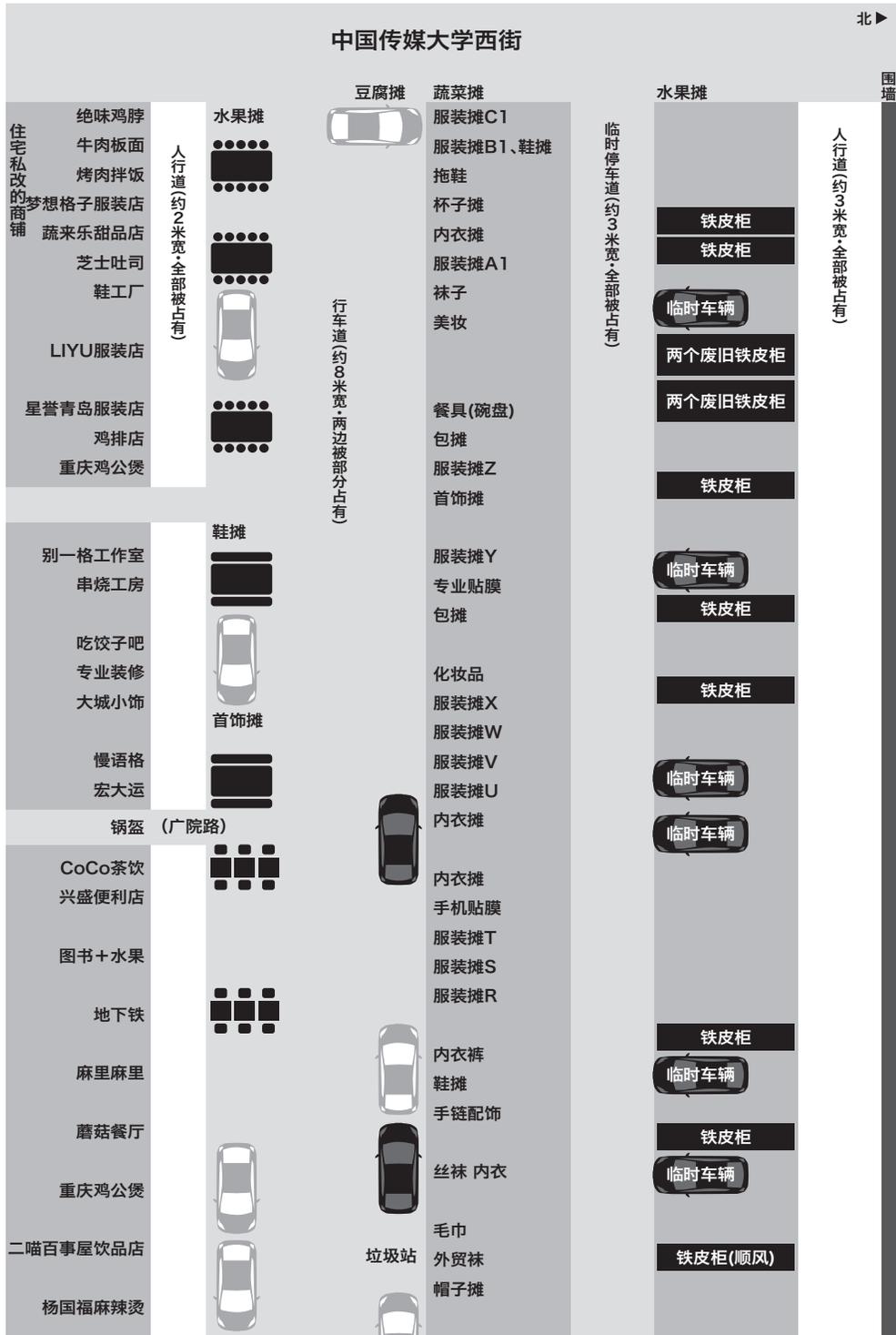
十余年过去了，“残街”明显的违章建筑被拆除了，但是，35户居民仍然经营着“残街”这片公共

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.

渠敬东 2017 「『山水』没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”这一汉字词所持有的意义作用。

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。

독일어권 민속학의 일상학화

그 경위와 의의를 중심으로

오이카와 쇼헤 · 크리스찬 게랏

번역: 김 현정

들어가는 말

최근 일본에서의 독일어권 민속학에 대한 관심은 현대문화연구로의 전개, 특히 그 연구를 가능하게 한 ‘일상’(Alltag)이라는 개념에 향해 있다. 이러한 관심의 배경에는 현대를 살아가는 생활인이기도 한 민속학자 스스로가 ‘지금 여기’를 연구대상화하지 못하고 있다는 문제의식이 있는 것 같다.

이 글에서는 많지는 않지만 크리스찬 게랏과 오이카와 쇼헤가 지금까지 수집해온 자료 분석을 통해 독일어권에서의 ‘일상’ 개념의 수용을 ‘일상학’화로 이해하고 그 상황의 일부를 보고하고자 한다. 또 위와 같은 문제의식을 염두에 두고 일본 민속학이 ‘일상’을 핵심 개념으로 수용할 경우, 어떤 논의를 전개할 수 있을지 살펴보기로 하겠다.

1. 독일어권 민속학에서 ‘일상’ 개념의 역사

이미 이상현과 후샤오후이(戸曉輝) 등이 지적한 것처럼 독일어권 민속학에서 쓰이는 ‘일상’ 개념은 민속학의 독자적인 것은 아니다. 에드문트 훗설 및 알프레드 슈츠의 현상학, 특히 생활세계 개념에 입각한 것이다[이상현, 2013; 戸曉輝, 2014]. 또 앙리 르페브르 등으로부터 영향을 받은 학파도 존재한다.

이러한 ‘일상’ 개념은 양쪽 모두 1969년 팔켄슈타인 회의 이후에 민속학의 개혁이 추진되면서 도입되었다. 다만 1978년 『민속학 개론』(Grundzüge der Volkskunde)에서 우츠 예글레(Utz Jeggle)는 민속학은 이미 ‘일상’으로서의 지향성을 가지고 있었지만 민속학의 역사 전개가 민속학을 ‘일상’으로부터 괴리시켰다고 주장하였다[Jeggle, 1978: 85]. 따라서 독일어권 민속학에서 ‘일상학’화는 새로운 전개이기도 하면서 민속학적 학문의 방향성을 되돌리는 과정으로도 이해할 수 있다. 때문에 현재 독일어권 민속학에서 ‘일상’ 개념은 혁신적인 이론이라기보다는 학문의 기초를 표현하는 개념이라는 성격을 지닌다. 후술하는 콘라트 코스틀린(Konrad Köstlin)은 개념으로서의 ‘일상’을 장시간 연소되는 스토브(즉, 장기적인 현상)에 비유하며 ‘민속문화’(Volkskultur)를 대신해 ‘일상’이라는 용어가 쓰이게

된 것 같다고 하였다[Köstlin, 2006: 19]. 물론 대상의 치환에 지나지 않는 용법은 바람직한 것은 아니지만, ‘일상’은 학문 그 자체의 성질과 연관된 개념으로서 기대를 모았으며 핵심 개념으로 자리잡았다고 볼 수 있다.

칼라 립(Calora Lipp)에 따르면 독일어권 민속학에서 ‘일상’이라는 말이 처음으로 쓰인 단행본은 1978년에 이나 마리아 그레베루스(Ina-Maria Greverus)가 펴낸 『문화와 일상세계』(Kultur und Alltagswelt)이다. 이에 앞서 그레베루스는 1976년에 『문화와 일상세계에 대하여』(Über Kultur und Alltagswelt)를 『민속학 잡지』(Zeitschrift für Volkskunde)에 투고하였다. 이전에 ‘일상’ 혹은 이와 비슷한 단어가 쓰이지 않았던 것은 아니지만, 1970년대 후반은 일상이 개념으로서 자각적으로 쓰이기 시작한 시기라고 할 수 있다. 1980년대가 되면 ‘일상’의 사용은 연구자들 사이에서 유행하였다.

이미 지적했듯이 1970년대의 ‘일상’에 대한 주목은 민속학에서만 볼 수 있었던 것이 아니었으며 학제적인 조류였다. 알프레드 슈츠가 현상학적 사회학을 구상한 것은 1950년대였지만, 그가 주목받았던 것은 버거와 루크만의 『실재의 사회적 구성』을 통해서였다. 『실재의 사회적 구성』[버거 / 루크만, 2003]은 1966년에 미국에서 간행되었고 1969년에 독일어로 번역 출판되었다. 한편 슈츠의 글이 독일어로 번역된 것은 1975년이였다. 또 르페브르의 일상생활 비판은 1946년과 57년에 간행되었으나 독일어로 번역된 것은 1975년이였다[Lipp 1993: 3~4].

팔켄슈타인 대회 이후의 민속학 개혁의 시기와 독일어권에서의 학제적인 ‘일상’에 대한 관심이 동시대적으로 이루어졌다는 점에 주목할 필요가 있겠다. 이 시기에 독일어권 민속학은 사회학적 연구에 가까워져 갔다. 다만 ‘일상’이 사회학으로 접근하는 수단이었던 것은 아니다. 예글레에 따르면 사회학과 민속학을 이어주는 단서가 된 것이 ‘일상 연구’였다. 또 민속학 내부에서도 괴리되고 있었던 역사학적 연구와 현대학적 연구를 이어준 것도 ‘일상 연구’였다[Jeggel, 1978: 86]. 다양한 민속학적 연구를 통합함과 동시에 인접 분야와의 재접속을 가능하게 한 개념으로서 ‘일상’은 주목받은 것이었다.

이러한 사실은 팔켄슈타인 대회 이후의 대학 학과 개혁에서 ‘일상’이 어떻게 다루어졌는가를 통해서도 잘 알 수 있다. 특히 ‘일상’ 개념을 중시한 학과는 그레베루스가 몸 담은 프랑크푸르트 대학과 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger) 및 예글레가 있었던 튀빙겐 대학이었다. 이하에서는 그레베루스와 예글레의 ‘일상’관에 대해 간단히 살펴보겠다.

그레베루스는 민속학을 ‘유럽인의 하루하루의 생활세계를 연구하는 학문’이며, 문화란 ‘삶의 방법’(Mittel der Existenzbewältigung)이라고 정의하였다. 처음에 그레베루스는 ‘문화 분석’을 ‘일상’ 연구라고 하는 등, 문화와 ‘일상’을 동질적인 것으로 이해한 듯한 흔적도 보이지만[Greverus, 1976], 이후에는 ‘일상’을 문화와 대비시켜 이해하였다. 그레베루스에 따르면 ‘일상’은 사람들이 적극적으로 만드는 것이 아니라, 문화산업(Kulturindustrie)에 의해 새롭게 창조되는 것이며 이와는 대조적으로 인간이 적극적으로 만드는 것이야말로 ‘문화’이다. 그녀의 테마는 ‘일상세계’(Alltagswelt)의 경험 가능성, 즉 사람들이 ‘일상세계’를 어떻게 납득하고 수용하는가, 다시 말해 인간과 ‘일상세계’의 상호관련성을 찾는 데 있었다. 그레베루스는 당시 영향력이 커지고 있었던 사회학적 ‘일상’ 연구를 염두에 두면서 “‘일상’을 다른 문화로부터 구별할 수 있다는 생각”(Sondersphäre des Alltäglichen)과 “모든 것이 ‘일상’이라는 생각”(Universalisierung des Alltagsbegriffs)을 부정하였다[Greverus, 1983: 11]. 그리고 이러한 입장에서 팔켄슈타인 대회에서도 ‘하층민들의 일상을 연구하는 사회학’으로서 민속학을 구상하는 의견에는 찬성하지 않았던 것 같다. 그레베루스가 말하는 ‘일상’은 어디까지나 사람들의 생활에 대해 외부로부터 작용하는 것이지, ‘흔하고’ ‘당연한 것’을 가리키는 것은 아니었다.

한편 튀빙겐 대학과는 ‘일상’을 문화산업이 생산하는 것이 아닌 문화산업에 의해 소외된 것으로 이해하였다. 예글레는 민속학사 속에서 ‘일상’ 연구의 개척자를 찾고자 했으며 칼 바인홀트(Karl

Weinhold)에 의한 1890년의 의식주 연구를 참고로 하여 유형성을 중시하는 문화관을 형성해왔다. 그가 속한 튀빙겐 대학에서의 ‘일상’ 연구 또한 유형의 것을 중심에 두었고 간주관적으로 구축되는 생활세계의 규명으로는 이어지지 않았다. 예글레는 훗설, 슈츠, 르페브르의 ‘일상’론과 민속학의 관계에 대해 “커다란 관계성을 지니는 것은 아니다. 우리에게 중요한 것은 경험적인 문화화(필자 주: 민속학)에서 사용가능한 일상 개념을 만들어내는 일이다”[Jeggel, 1978: 83]라고 주의 깊게 지적한 바 있다. 인접분야와 같은 조류 속에 있었지만, 유행하던 이론의 적용이 아니라 민속학적 입장에서 창조적으로 수용하고자 한 것으로 보인다. 예글레 이후, 이러한 방향성은 예를 들어 노동자 문화나 사회 계급을 테마로 한 연구로 발전해갔다. 알브레히트 레만(Albrecht Lehmann)의 노동자 계급을 대상으로 한 연구 또한 그러했다. 또 튀빙겐 대학은 1970년대까지 미디어 연구의 거점으로서 우세했지만 [베히도르프, 2011], 이후 역사적인 주제가 강세를 보였다.

‘일상’에 대한 관심이 독일 민속학에 가져온 것은 ‘인간’의 중심화라고 할 수 있다. 개인의 창조성, 사람들의 사회화, 문화화 등으로 관심은 확대되었다. 물론 독일어권 민속학 스스로도 ‘인간을 연구하는 학문’으로 자기규정을 해왔으나 사람은 문화의 보지자로서의 측면에서만 연구되어온 경향이 있으며 ‘일상’ 개념은 여기에 변화를 가져온 것이다. 예를 들어 종래의 물질문화연구는 ‘물건’ 그 자체에 대한 연구에만 집중되었다. 그러나 ‘일상학’적인 물질문화연구는 그 물건이 개인 또는 개인의 인생이나 생활에 있어 어떤 의미를 지니는지에 관심을 보이게 되었다[Lipp, 1993: 12~14]. 립에 따르면 “수 백 개의 수납상자, 캐비닛, 장롱을 조사해도 ‘일상’을 규명할 수는 없”[Lipp, 1993: 13~14]는 것이며 이는 종래 연구방법과 ‘일상학’적 연구방법의 차이를 명확히 보여주고 있다. 이렇듯 사람에 대한 주목은 자서전의 분석과 같은 방법을 낳았으며 조사 중 연구자의 역할을 반성적으로 분석하는 움직임으로 이어졌다. 이는 비단 민속학만의 흐름이 아니라 사회학·역사학과도 연동되어 있다. 1980년대 전반의 역사학에 등장한 구술사 연구의 인기 등이 그러하며 민속학·역사학에서는 ‘인류학적 방법’이라고 칭한 에릭 시점을 중시한 민족지적 방법론이 쓰이게 되었다. 참고로 1980년대에는 민속학을 배우는 학생 수가 증가한 시기이기도 했다. 립에 의하면 여기에는 동시대의 자본화 비평에 대한 관심의 고조 등이 그 배경에 있었다[Lipp, 1993: 12]. 민속학의 ‘일상학’화는 고색창연한 민속학의 이미지에서 벗어나 문화학으로서의 재생에 공헌하였다. 그리고 이러한 학문적 변화는 일반 사회로부터의 관심에도 부응하는 것이었다고 생각한다.

다만 위와 같은 학제적 흐름을 탄 민속학의 ‘일상학’화의 과정은 반드시 평화롭게만 진행된 것은 아니었던 것 같다. 립의 1993년 논문 ‘민속학·사회학·역사학의 경계 영역에서의 일상문화 연구’(Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte)는 독일어권 민속학의 ‘일상’ 개념에 대한 연구의 기초문헌으로 자주 거론되는데, 민속학의 일상문화 연구를 학사적 맥락 및 인접분야와의 비교를 통해 정리한 글이다. 브리기타 슈미트 라우버(Brigitta Schmidt-Lauber)에 따르면 립의 논문은 ‘일상’을 둘러싸고 인접학문 분야 속에서 민속학이 당시 놓여있던 상황, 특히 민속학자들이 느끼고 있던 역사학에 대한 위기감을 통해 이해할 수 있다[Schmidt-Lauber, 2010: 47]. 역사학의 ‘일상학’화가 민속학에 위기감을 조성했던 것으로 추측되며 립의 논문은 이러한 무거운 논의 속에서 집필된 것이기도 했다.

‘일상’ 개념의 도입이 독일어권 민속학에 가져온 변화는 다음과 같이 정리할 수 있다. 먼저 논의의 학제화에 초점을 맞춘다면 민속학의 ‘일상학’화는 사회학과 역사학으로의 접근, 그리고 인류학적 방법의 도입을 가져왔다. 한편 민속학 내부에서의 역할은 과거지향적인 연구와 현재지향적인 연구 사이의 가교 역할, 또는 양쪽을 통합하는 개념으로서 기대를 모았다. 이러한 기대는 지금까지도 이어지고 있다. 2010년에도 슈미트 라우버는 다음과 같이 말했다[Schmidt-Lauber, 2010: 56].

역사 연구와 현대 연구, 혹은 공시적 문화 분석과 통시적 문화 분석을 이어줄 수 있는 ‘꺾쇠(Klammer)가 존재한다면 ‘일상’이 바로 그중 하나이다. 아니 그 자체일지도 모르겠다. 민속학적 ‘일상’ 연구는 현대를 대상으로 하건 과거를 대상으로 하건 미시적 분석과 해석학적 접근, 또 대부분의 경우 주체에 초점을 맞추는 방법을 수반한다.

위 인용문을 통해서 알 수 있는 것은 독일어권 민속학이 지금도 “꺾쇠”를 필요로 하고 있다는 점이다. 물론 통합이 여전히 학문적 과제이기는 하지만 ‘일상학’화가 일반 사회에서의 독일어권 민속학의 위치를 호전시켰다는 점은 이미 지적한 대로이다. 슈미트 라우버 또한 이전에는 “민속학자라고 하면 지극히 동정적인 미소를 띄우거나 남몰래 서로 공감을 표하는 듯한 반응이 있었다”고 했지만 지금은 ‘일상학’으로서 (또는 문화학으로서) 사회로부터 인지되어 높은 관심을 받게 되었음을 강조한 바 있다[Schmidt-Lauber, 2010: 53]. 이렇게 볼 때 ‘일상학’화가 민속학에 가져온 변화에 대한 많은 연구자들의 평가는 크게 다르지 않다고 할 수 있겠다.

이상에서 ‘일상’ 개념이 독일어권 민속학에 도입된 경위와 그 결과로서의 변화를 개관해 보았다. 다음으로 ‘일상’이 분석적 연구관점으로서 지니는 의의에 대해 검토해 보기로 하겠다.

2. 방법으로서의 ‘일상’

앞에서 지적한 그레베루스와 예글레의 ‘일상’관의 차이를 통해 알 수 있는 것처럼 독일어권에서도 ‘일상’ 개념은 연구자에 따라 다양한 의미를 가지고 사용된다고 할 수 있다. 따라서 개념을 사용함에 있어 통일된 인식이 보이지 않는다는 비판도 있다. 단순히 연구대상을 ‘일상’이라 칭하기도 하고 사회적 관심의 대상으로서 ‘일상’에 주목하는 경향도 있다. 게다가 후자의 ‘일상’ 개념도 “보통의, 이른바 평범한, 평균적인 생활세계”라는 정도의 의미에서 벗어나지 못한다[Schmidt-Lauber, 2010: 50~51]. 단, 민속학자가 주목하는 것은 사회적으로 관심을 받음으로써 ‘일상’이 오히려 ‘일상’이 되지 않는 국면이다.

아래에서는 이러한 ‘일상’의 소멸이 민속학 연구의 기초라고 주장하는 콘라트 쾰스틀린의 오스트리아 민속학회 2004년도 연차학술대회 논문집에 수록된 ‘유럽 민족학 테마로서의 일상’을 실마리로 삼아 ‘일상’의 방법론적 가능성을 살펴보기로 한다[Köstlin, 2006].¹⁾

쾰스틀린에 따르면 ‘일상’의 특징은 인식되기 어렵다는 점에 있다. ‘당연’(selbstverständlich)하다는 것은 문제시할 수 없음을 의미하기 때문이다. 쾰스틀린은 ‘일상’이 대상화된다면 그것은 ‘당연성’(Selbstverständlichkeit)을 잃어버렸기 때문이라고 주장한다.

쾰스틀린의 논의에서 중요한 것은 민속학은 일관되게 ‘당연성’의 ‘상실’을 존립 기반으로 삼아왔다는 지적이다. 전통적인 민속학은 ‘당연성’을 잃어버린 ‘일상’을 분석하고자 했다. 연구대상은 소멸, 쇠퇴, 해체의 과정 속에 있기 때문에 사회 속에서 가시화할 수 있었고 이것이 민속문화나 역사적 공동체라 불리면서 향수의 대상이 되거나 지역적인 ‘특색’을 낳는 것, 경우에 따라서는 소비의 대상이 되기도 했으며 애국심·애향심의 실마리로 상징화되었다. 이 지적은 일본 민속학에도 그대로 적용된다고 생각한다. 일본에서의 현지조사를 염두에 두고 말한다면 생활인으로서의 연구자에게 있어 ‘당연성’이 희박한 생활사상(生活事象)이 조사대상으로 여겨지는 경향이 있으며 제보자에게 있어도 ‘당연성’이 후퇴된 과거의 일이어야 인터뷰 조사에서 이야기할 만한 가치가 있다고 여겨지기 쉽다.

쾰스틀린에 따르면 현대사회는 사회·문화의 변화 속도가 빠르고 단편화·다양화되고 있기 때문에 ‘당연성’은 소실되기 쉽다. 즉 인식이 어렵다는 점에 특징이 있는 ‘일상’이 쉽게 ‘당연성’을 잃어버리고 가시화되기 쉬운 사회인 것이다. 슈미트 라우버도 “반복되는 실천으로서의 일상이 소멸하고 있다”며

현대사회의 특징을 지적한 바 있다[Schmidt-Lauber, 2010: 50~51]. 누군가의 ‘당연’함이 또 다른 누군가에게는 그렇지 아니한 경우가 많고 10년 전의 일상적 삶이 오늘날의 일상적 삶에서는 ‘당연’하지 않은 경우도 많다는 사실은 누구나 실감할 수 있을 것이다. 사회가 다양해지고 단편화될수록 개인이나 집단은 다른 개인이나 집단에 대해 스스로가 무엇을 먹고 무엇을 입으며 어떤 가구를 사용하는지, 생활 속에서 다양한 선택지들 중 무엇을 선택하고 있는지, 어떤 생각을 가지고 있는지 설명할 필요가 있다. 뿐만 아니라 때로는 알력을 낳기도 한다. 자신의 고유성을 주장해야 한다는 풍조가 이와 연관되어 있을 것이다. 고유하다는 것은 커뮤니케이션에서 당사자에게 만족감을 줄 뿐만 아니라 때로는 경제적·사회적 의미를 지니는 경우가 많다는 점은 지적할 필요도 없겠다. 과거 ‘당연’했던 것이 특별·독특한 것이 되어 타자와의 구별에 동원되기도 한다.

콤포스틀린은 자매도시인 너르틀링겐(독일)과 드로젠도르프(오스트리아)의 관계를 사례로 다음과 같이 설명하였다. 두 도시 모두 성과도시이다. 성과에 둘러싸여 생활을 영위했다는 과거의 ‘당연’한 삶이 도시의 특징으로 인식되고 이를 공유하는 다른 도시와의 교류로까지 이어졌다. 즉, 다른 도시와의 비교를 통해 자신을 설명해야 하는 사회에서는 스스로의 ‘당연’함은 ‘당연’한 것이 아니라는 발견으로 이어진다는 것이다. 또 이른바 ‘기억의 숭배’(Erinnerungskulte)라고도 부를 수 있는 현상 또한 ‘일상’의 사회자원화의 적절한 사례이다. 예를 들어 부어스트쨴멜(Wurstsemmel)이라는 오스트리아의 흔한 샌드위치가 국가를 대표하는 음식으로서의 가치를 부여받은 것처럼 일상적인 것이 국가나 지역의 상징으로 강조되는 일도 있다. 즉, ‘일상’으로부터 떼어내진 사물과 현상이 국가의 일부분으로 다시 읽혀지거나 개개인의 역사나 국사와 접합되기도 한다[Köstlin, 2006: 27]. 일본 민속학에서도 ‘지역성’의 규명이 중요한 과제로 여겨졌었다. 또 근대 이후에 나타난 국가문화의 창출·재래문화의 동원과 같은 현상도 일본 민속학의 친근한 테마였다.

‘당연’상의 상실이 민속학과 깊은 관련이 있다면 모든 문화가 ‘당연’성을 쉽게 잃어버리는 현대사회는 지극히 풍요로운 필드라고 할 수 있겠다. 민속학의 연구 실천은 ‘당연’함의 비가시성을 가시화하는 행위이기도 하다. 반복하지만, ‘일상’이란 주목받는 바로 그 순간에 비가시적인 것에서 기술해야만 하는 ‘특별한 것’으로 바뀐다. 콤포스틀린은 이를 ‘일상’이 ‘문화’로 바뀌는 것이라고 이해했는데[Köstlin, 2006: 24], 이는 독일어권 민속학의 자기상(自己像)이 문화학이라는 점과 관련된다. 어쨌든 ‘일상’의 의식 이전의 현실 혹은 그러한 감각의 방식이라면 대상으로서의 ‘일상’은 주제화의 가능성을 내포하였지만 아직 주제화되지 않은 영역의 총체라고 할 수 있다. 그리고 ‘일상’을 묻는 연구 실천은 연구자의 인식 가능성의 경계에서 이루어진다. ‘일상’은 그러한 의미에서 ‘미지의 대륙’과 같은 형태로 존재한다고 할 수 있다(함부르크 대학 2011년 겨울학기 자비네 키에니츠, 소냐 빈트뮐러 담당 강의 ‘민속학·문화인류학으로의 도입’에서 배포자료 ‘개념과 이론: 일상’에서 인용. 자세한 내용은 [及川, 2014]를 참조할 것). 민속학자는 ‘생활자’로서 자문화 연구의 현지 조사를 수행해왔다. 일상학으로서의 민속학에서는 많은 민속학자들이 힘들게 라포르(rapport)를 형성한 후 조사할 수 있었던 지역사회와 똑같이 현재의 ‘지금 여기’도 같은 조사지가 된다고 할 수 있다.

이상과 같이 ‘일상’을 이해한 콤포스틀린은 ‘당연’성의 구조와 ‘당연’성이 소멸되는 과정을 밝히는 일을 민속학의 과제라고 주장하였다. 개인적으로는 여기에 ‘당연’해지는 과정 또한 포함되어야 한다고 생각한다. 이러한 과정에 대한 관심에서 알 수 있는 것처럼 콤포스틀린은 민속학의 ‘역사학성’을 중시한다. 물론 독일어권 민속학은 현대사회의 도시 공간과 과학기술세계를 주요한 필드로 삼는다. 그러나 민속학이 현대사회의 도시적인 생활을 파악할 수 있는 것은 ‘옛 것을 연구’해왔던 학문의 내력 때문이라고 콤포스틀린은 지적한다. 이는 현대사회의 ‘당연’한 것들을 ‘당연’하지 않은 것으로 인식할 수 있는 소재가 생활 연구를 담당해온 민속학에 많이 축적되어 있다는 점을 시사한다. 이러한 주장을 받아들인다면 ‘현대민속학’은 ‘현대’ 민속학이기 때문에, 즉 ‘현대’라는 시간적 시점을 다른 민속학적 방법

론과의 변별 지표로 삼고 있기 때문에 역사학적이어서야 한다고 할 수 있다. ‘전근대를 연구하지 않는 것’이나 사회학, 문화인류학과 친화적인 연구를 지향하는 점을 강조하기 위해 단순히 ‘현대’라는 이름을 붙이는 것이라면 개념에 대한 사유가 결여된 일이라고밖에 할 수 없겠다. 이미 고노 신(河野眞)은 최근 일본 민속학에서의 ‘현대’ 붐에 대해 위화감을 표명하며 민속학자들이 말하는 ‘현대’의 내실에 의문을 던진 바 있다[河野, 2014]. ‘현대’를 분석 틀로 삼기 위한 논의는 여전히 필요하다.

3. 일본 민속학과 ‘일상학’

여기에서는 일본 민속학이 ‘일상학’화를 지향할 경우, 또는 민속학이 이미 가지고 있는 ‘일상학’적 연구 시점을 의식적으로 발전시키고자 할 경우 특히 주의해야 할 점은 무엇인지 간단히 정리해보기로 하겠다.

먼저 ‘일상’이라는 개념의 무계획적인 사용은 비생산적이다. 예를 들어 학문의 대상을 단순히 ‘일상’과 치환하여 사용하는 것이 그러하다. ‘일상’은 막연히 연구대상을 포괄하는 개념이라기보다는 민속학이 어떠한 현실을 효과적으로 파악하기 위해 선택되는 방법론적 관점으로 이해되어야 할 것이다.

둘째, ‘일상학’은 소박하게 현대학을 의미하지 않는다. 예글레, 콕스틀린, 립, 슈미트 라우버와 같은 ‘일상’론 연구자들은 모두 역사학적 연구를 중시하면서 ‘일상학’을 구상하고 있다. 슈미트 라우버는 민속학이 현대문화 연구에 지나치게 편중되는 것에 대한 비판이 존재한다고 하면서 민속학의 자기 이미지라고 할 수 있는 ‘경험적 문화학’의 ‘경험(Empirie)’이라는 개념이 현대의 문화분석만을 뜻한다고 생각하는 것은 성급한 판단이라고 지적하였다[Schmidt-Lauber, 2010: 55]. 상술한 바와 같이 ‘일상’에는 ‘꺾쇠’로서의 기능에 대한 기대가 포함되어 있다. 일본에서 ‘일상’ 개념을 정밀한 것으로 만들어 가고자 하는 노력이 독일어권에서는 통합되어야 한다고 여겨진 분단을 재생산하는 쪽으로 흘러가서는 안 될 것이다.

셋째, ‘일상학’은 민속학에 국한된 것이 아니다. ‘현지조사’나 ‘민속지’라는 방법은 물론 ‘문화’, ‘민속’이라는 개념조차도 민속학을 다른 분야와 구별할 수 있는 특성이 되지 못한다[Schmidt-Lauber, 2010: 57]. 하나의 대상, 하나의 방법에 학문의 정체성을 거는 것은 이미 불가능하기 때문이다.

인접분야와의 경계가 애매해지고 있는 상황에서도 학문의 윤곽을 조금이라도 명확히 하고자 한다면 당해 학문이 축적해온 역사를 중시해야 할 것이다. 현재의 민속학도 기존의 역사적 맥락에서 완전히 자유로울 수는 없다. 이렇게 생각했을 때 향토 연구, 자성의 학문이라 자칭하며 장래의 세계적 통합을 구상하고 자문화 연구의 학문으로서 연구 성과를 축적해온 민속학의 내력은 큰 의미를 갖는다. 민속학이 자문화 연구의 학문으로 규정된 것은 사회적·경제적·정치적 이유와 함께 각자의 생활의 ‘당연성’이 급속히 흔들린 체형 속에서였으며, 보다 나은 생활에 장애가 되는 ‘당연성’을 반성적으로 검토하고자 한 전략에 기인한다[室井, 2010]. 일본 민속학이 ‘일상학’의 일부가 되기 위해 기존의 민속학 연구의 역사가 얼마나 기여했는지에 대해 다시금 구체적으로 검토해볼 필요가 있을 것이다.

마지막으로 다양해지는 사회에서 생활자로서의 연구자의 ‘당연성’ 또한 다양하다는 점에 유의해야 할 것이다. 관찰과 인터뷰를 주된 방법으로 삼는 민속학에서 가장 기본적인 연구도구는 ‘자기’ 자신이라는 점을 전제로 말하자면[Schmidt-Lauber, 2007], 사회의 다양화는 각 연구자가 자명한 것으로 여기는 것에도 다양성을 가져온다. 하루하루의 흐름 속에서 ‘다양성’이 어떻게 흔들리고 무엇이 자명하지 않은 것으로 부상하는가의 문제는 사람에 따라 다르게 인식된다. 이미 일본사회의 생활의 급격한 변화로 인해 연구자들 사이에도 세대간의 현실 인식에 차이가 나타나고 있다[新谷, 2009: 71]. 같은 세대의 연구자들 사이에서도 개개인의 취향과 생활 경험의 상이함에 따라 자명하다고 여기는 것들

은 달라진다. 민속학의 조사론에서 연구자의 신체가 자료에 함수적으로 관여한다는 점은 이미 오래 전에 지적된 바 있는데, 이는 조사·분석에서 주의해야 할 점이라기보다는 생활자로서의 ‘자신’을 방법화하는 방향으로 발전시킬 수 있는 가능성을 내포하고 있다.

맺음말

이 글에서는 독일어권 민속학의 ‘일상학’화의 경위와 의의에 대해 정리한 후 일본 민속학과 연관지으며 고찰해보았다. 민속학이 자문화를 연구대상화한 것은 사회의 ‘당연성’의 동태와 연동되어 있었다. 그리고 ‘당연성’의 동태가 속도를 높이고 ‘당연’한 것이 다양화·세분화되어 가는 현대사회의 생활은 민속학에 적지 않은 주제를 제공하는 가능성으로 가득 찬 필드라고도 이해할 수 있겠다.

이미 지적한 바와 같이 ‘일상학’은 민속학에 국한되지 않는다. 그러나 다수의 학문들 중에서도 민속학이야말로 한없이 ‘일상학’적일 수 있으며 동시에 ‘일상학’이어야 한다는 생각이 강하게 든다.

注

- | | |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|
| 1 개념을 어떻게 인식해야 하는가에 대한 논의는 방법론이 아니라는 의견도 있을 것 같다. 하지만 대상을 이해하기 위한 인식 틀의 선택은 연구 작업의 한 과정임은 | 말할 필요도 없다. 이 글에서는 관점의 선택을 ‘방법’이라고 이해하며 민속학에 있어서의 ‘일상학’이란 이러한 의미에서 유익하다고 생각한다. |
|-------------------------------------------------------------------------------------------|-------------------------------------------------------------------------------|

참고문헌

- 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, 토마스, 2003, 『現実の社会的構成』(山口節郎訳), 新曜社.
- 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号.
- ベヒドルフ, 우테, 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, 크리스찬·게라트訳), 『常民文化』 38号.
- 室井泰成, 2010, 『柳田國男の民俗学構想』, 森話社.
- 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 Alltagen 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 Götsch, 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.

‘일상’ 개념의 중국 문제

후샤오후이

번역: 김호걸

근래 들어, ‘일상’ 개념이 중국에서 서로 다른 학과(學科)의 학자들로부터 관심을 받고 있는데, 그들 대부분은 국외의 ‘일상’ 개념을 생각 없이 가져다가 중국인의 일상생활을 연구하는 데 곧바로 사용하고 있다. 이들 연구는 물론 우리로 하여금 중국인의 일상생활의 어떤 새로운 변화를 볼 수 있게 하였지만, 가장 근본적인 중국문제는 건드리지 못하고 있다. 이와 비교해서, 중국 민속학자는 독일 민속학의 ‘일상’ 개념을 단순히 받아들이지 않고, 우선 그 이론의 전제와 실천 조건을 되짚어보고, 더 나아가 ‘일상’ 개념의 중국 문제를 드러내고 있다.

독일 민속학자 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger, 1926~)가 보기에 “일상은 우리가 비성찰적으로(nonreflective) 그 속에서 활동하는 공간이다. 우리는 잠을 자는 것처럼 일상의 길을 걷고 있고, 우리는 조금도 힘들이지 않고 바로 일상의 의미와 상황을 명백히 알며, 사람들은 여기에서 그들이 하려고 하는 것을 하며, 여기에서의 행위는 자연스러운 특징을 지닌다. 여기서, 우리들은 말하지 않아도 명백하게 우리들의 행위 의의에 관한 견해를 타인과 함께 공유하고 있다.” 어떤 학자는 튀빙겐 민속학과의 ‘일상’(Alltag) 개념은 알프레드 슈츠(Alfred Schutz, 1899~1959) 등의 지식사회학 의미상의(즉 주체 간에 상식을 공유함) 경험 측면을 가리키는 것이 아니라, 앙리 르페브르(Henri Lefebvre, 1901~1991)의 이론에 의거한, 평범하고 무미건조한 일상생활을 가리킨다. 그 핵심은 역사적 객관 구조가 아니라, 개인의 일상생활에 대한 주관적 느낌과 미시적 체험이다.²

물론 중국 민속학자 중에는 여전히 일상성과 직접성 두 방면에서 ‘생활세계’를 이해하는 사람이 있으며, 아울러 ‘헤르만 바우징거, 볼프강 카슈바(Wolfgang Kaschuba, 1950~)에게 있어서 ‘생활세계’는 결코 철학적 의미를 갖고 있지 않으며, (...) 그들이 말하는 ‘생활세계’는 바로 우리 중국인이 이해하고 있는 현상 측면의 ‘지금의 일상생활’이라고 여기기도 한다.³ 하지만 필자는 독일 민속학이 발걸음을 멈춘 곳이 바로 중국 민속학자가 새로운 발걸음을 내딛는 출발점이라고 생각한다. 적어도, 그들이 이미 ‘일상’ 개념의 실천적 조건을 성찰하지 않을 때, 중국 민속학자는 바로 이러한 실천조건을 사고하고 확립하며 실현하여야 한다.

아마도 이러한 이유로, 1994년 젊은 중국 민속학자 가오빙중(高丙中)은 독일 민속학에서 곧바로 ‘일상’ 개념을 받아들인 것이 아니라, 그것의 중요한 출처 중의 하나인 훗설(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938)의 ‘생활세계’ 개념으로 되돌아갔다. 아울러 “민속학이 최초로 이 세

상에 발을 붙일 때, 부여된 세계는 바로 전문가 현상 밖의 세계, 즉 훗설이 말한 ‘생활세계’이며, “생활세계”란 이 완전한 개념이 있게 되면서, 민속학의 영역은 다시는 그렇게 자질구레하게 보이지 않게 되었다.”라고 인식하였다.⁴

그러나 아쉬운 것은, 그 뒤 10여 년 간, 중국 민속학자 대다수는 경험 실증의 시각에서 가오빙중의 이론적 사고를 이해하였고, 정태적(靜態的)인 민속 사항(事項)을 연구하는 것에서 점차 동태적(動態的)인 민속 생활을 연구하는 것으로 바뀌었고, 이론적으로 계속 사고하는 사람은 거의 없었다. 2006년, 뤼웨이(呂微)는 훗설의 ‘생활세계’ 개념의 주요 함의가 가리키고 있는 것은 사람의 과학세계보다 먼저인, 그리고 그 전제와 기초로서의 미분화(未分化)된, 주관(主觀) 상대적인, 일상 의전(직관 경험)의 주위(周圍) 세계와 관념(觀念) 세계라고 지적하였다. 성질(性質) 세계와 의미 세계를 구분하기 위해, 뤼웨이는 ‘생활세계’를 선험적 자아의 순수 의식으로부터 구축된, 일상생활세계보다 더 기초적인 원시생활세계로 이해하였다.⁵

2008년, 필자는 「민속과 생활세계」란 글에서 다음과 같이 주장하였다. “생활세계는 일상생활과 다르고, 일상생활에 선험적 기초를 제공한다. 그러므로 생활세계를 묘사하는 과학인 민속학은 선험 과학 혹은 초월론적 과학이지, 더 이상 경험 실증 의미상의 객관 과학이 아니다.”⁶ 일부 학자는 민속학의 ‘생활세계’를 일상생활세계와 원시생활세계의 두 층위(層位)로 나누기도 한다.⁷

비록 이러한 사고가 약간의 토론을 이끌어내기도 하였으나,⁸ 대부분의 중국 민속학자는 우리들이 왜 이러한 구분 작업을 하고, 그리고 왜 ‘일상’ 개념의 실천적 조건과 이론적 기초를 강조하고 있는지 전혀 이해하지 못하고 있다. 사실, 근본적인 객관 원인은 중국의 ‘일상’이 독일의 ‘일상’ 개념이 이미 갖추고 있는, 그래서 (그들은) 특별히 토론할 필요가 없는 실천적 조건을 (우리는) 결여하고 있는 데에 있다. 이 때문에, 중국 민속학 연구에 대해 말하면, 단지 별로 눈에 띄지도 않고, 사람들로부터 주목도 받지 못하는 일상성에 관심을 기울이는 것은 일상생활을 연구할만한 충분한 이유가 결코 될 수 없다. 그리고 단순히 남이 빠트린 것을 보충하거나, 다른 사람이 보지 못한 것을 보는 것 또한 학술적 가치가 별로 없다. 더욱 중요한 것은 ‘일상’ 개념이 독일어 국가에서 중국으로 오면서, 그 맥락(contexts)에 근본적인 변화가 발생하였다는 점이다. 만약 간단한 이식(移植)뿐이라면, 모종의 근본적인 중국 문제는 덮였을 것이다.

첫째, 현실 차원에서 중국과 독일어 국가는 근본적인 차이가 있다. 독일어 국가의 ‘일상’은 이미 대체적으로 법치제도의 객관적 보장을 받고 있다. 그러므로 그곳의 학자는 ‘일상’의 실천 조건을 토론할 필요 없이, 곧바로 ‘일상’ 개념을 사용하여 일상생활에 대해 미시적인 묘사를 할 수 있다. 그러나 중국에서는 현대 제도와 생활방식의 보장, 그리고 인권, 민주, 평등, 법치 등 현대에서 공인된 가치관에 대한 공동된 인식이 진정한 의미에서 아직 제도화되어 있지 않다. 바로 이러한 이유로 인해 ‘일상’이 ‘상(常)’이 아닌(非)이 중국의 상태(常態, normal condition)가 되었고, 우리들의 ‘일상’은 정상화, 정당화, 합리화가 어렵게 되었다.

중국인의 ‘일상’이 주관적 느낌과 미시적 체험이 없다고 말하는 것이 아니라, 그 근본 성질이 독일어 국가와 큰 차이가 있음을 말하는 것이다. 바꾸어 말하면, 중국의 ‘일상’은 독일어 국가의 그러한 실천조건과 제도보장이 결여되어 있다. 그곳의 학자가 일상의 주관적 느낌과 미시적 체험을 어떻게 더욱 세밀하고, 더욱 충분히 표현할까 고려할 때, 반대로 중국의 보통사람이 본래 갖고 있는 상식감(常識感), 공정감(公平感), 정의감(正義感)은 일상생활에서 보편적인 인정과 공개적인 표현을 얻기가 어렵다. 그들이 악셀 호네프(Axel Honneth, 1949~)와 같이 이미 ‘법정 자유의 병태(病態)’⁹를 토론하기 시작할 때, 우리는 아직 이러한 법정 자유를 쟁취하기 위해 더욱 더 노력할 필요가 있는(단계)에 처해 있다. 이러한 때에 우리는 먼저 이성(理性) 상식이 공인을 받도록 분투해야 한다. 이러한 실천조건이 없으면, 일상생활은 정상이 될 수 없고, 심지어는 언제 어디서나 비상(非常)으로 변할

수 있다. 중국의 우선적인 문제는 바로 이러한 실천 전체가 결여되어 있다는 점이다. 우리는 먼저 이 실천 전체가 중국 현실이 될 수 있도록 해야 하며, 그래야 비로소 중국의 일상으로 하여금 정상(正常)을 유지하고 비상(非常)으로 전락하지 않게 할 것이다.

둘째, 아마도 독일어 국가의 ‘일상’이 이미 제도적 전제로서 보장을 받기 때문에, 그곳의 학자는 ‘일상’의 목적 조건을 토론할 필요 없이 바로 주제로 들어갈 수 있는 것 같다. 그리하여 그들은 이론에 있어서 비철저성을 갖게 되었다. 바꾸어 말하면, ‘생활세계’와 ‘일상’의 ‘철학적 함의’를 버린 것이 그들의 장점이 아니라 단점이 된 것이다. 우리는 이러한 단점을 극복해야 하는데, 왜냐하면 일상생활과 생활세계를 구분해야 하는 이론적 필요성은 다음과 같다.

생활세계는 우리가 경험적 일상생활을 이해하기 위해 생각해 낸, 경험에 앞선 순수 관념세계로, 우리가 현실세계를 이해하는 기준 혹은 전제다. 우리가 상호 주관성(inter-subjectivity)의 생활세계를 토론하는 것은 바로 보통사람의 일상생활이 어찌서 당연히 그러한 것인가를 논증하기 위해서다 (...) 보통사람, 일반 국민의 일상생활이 이치상 당연한 것은 보통사람, 일반 국민 자신이 경험성의 실천에 앞서 자유와 평등의 이념을 이미 자신의 일상생활에 포함시켰기 때문이다.(비록 자각하지 못했을 지라도) 여기서 보통사람, 일반 국민의 일상생활은 비로소 차이성을 드러낸다.¹⁰

우선 “보통사람, 일반 국민 자신이 경험성의 실천에 앞서 자유와 평등의 이념을 이미 자신의 일상생활에 포함시켰다.”는 것을 인정하고 인식하고, “자유 평등의 이념”을 일상생활의 실천법칙과 정치절차의 목적 조건으로 삼고, 사람을 수단으로 삼는 동시에 항상 목적으로 삼아야만, 사람들마다 생활방식을 선택할 수 있는 자유와 권리가 비로소 객관적인 제도보장을 받을 수 있고, 민(民)을 생활세계를 구축하는 능력을 지닌 평등 주제로 간주하기 위한 이론조건을 창조할 수 있고, 중국의 ‘일상’은 비로소 충분하고 정당한 당연성을 가질 수 있다. 그렇지 않으면 여전히 각종 이유와 핑계의 구축을 받을 것이다.

셋째, 가오빙중은 ‘생활세계’ 개념이 민속에 경험의 전체성(totality)을 부여할 것이라고 생각하였다. 이 기초 위에 휘웨이와 필자는 선협의 전체성(totality)을 추가하려고 시도하고 있다. 왜냐하면 사람이 실천할 때의 주관적 의도성(intentionality)과 주관적 목적성은 결코 경험으로부터 오는 것이 아니라 선협으로부터 오는 것이기 때문이다. “이 때에, 선협적인 사고(思考) 차원을 도입하는 것은 필요하고 필수적이며 심지어는 필연적이다.” 그래서 “경험과 선협 두 가지의 서로 다른 시각을 포괄하는 전체성 연구를 통해서만”, “일상생활의 당연성은 비로소 확립될 수 있는 것이다.”¹¹

넷째, 우리는 단지 정치적으로 중국적 ‘일상’을 용인하고 인정(비록 이것이 이미 정말로 쉽지 않은 일일지라도)하는 것에 만족하지 않기에, 그것을 위해 철학적 논증을 하고자 하는 것이다. “우리는 반드시 일상생활의 당연성 위에 한 가지 이치(理)를 더해야 하며, 이 이치가 나와야, 우리의 전통 민속, 우리의 ‘무형문화유산(非遺)’은 비로소 진정으로 이치에 맞는 것이 된다. 그리고 이렇게 되어야 비로소 전통과 민속에 대한 편견을 근본적으로 바로잡을 수 있다.” 하지만 이 이치는 “결코 소수 지적 엘리트의 시대를 앞선 사상의 천재(天才)처럼 갑자기 나타나는 것이 아니라”, “본래 학문 대상, 즉 보통사람과 일반 국민의 주관적 의식에 내재되어 있으며, 학자의 학술 작업은 단지 학문의 선협이념을 통해 보통사람과 일반 국민의 선천적 관념이 자각적으로 드러나게 하는 것이다.”¹² 바꾸어 말하면, 민속학 연구의 민중(民衆)은 일상생활 중의 실재로 그러함(實然)과 이미 그러함(已然)을 볼 수 있을 뿐만 아니라, 응당 그러함(應然)과 아마 그러함(可然)도 볼 수 있기 때문이다. 이것이 바로 “일상생활 중에 존재하고 있는 가장 보편적이고, 일반 국민이 가장 관심을 기울이며, 균중 체험이 가장 진실하고, 내용이 가장 풍부한 공정(公正) 문제다.”¹³ 만약 경험 실증 범주에 국한되었다면, 민속학자는 오히려 이렇게 하기가 쉽지 않았을 것이다.

그래서, ‘생활세계’와 ‘일상’ 개념의 실천조건을 되돌리는 것은 단지 우리의 주관적인 취미는 결코

아니며, 중국 현실에서 가장 시급한 객관적인 필요이고, 이론상의 객관적 요구에서도 비롯되었다. 그런 이유에서 우리는 실천 민속학의 학술 패러다임을 제안하였다. 중국과 같은 이러한 사회에서 실천 민속학은 우선 일상생활로 하여금 정상으로 돌아가도록 힘쓰며, 이단(異端)으로 변한 상식이 더 이상 비상(非常)이 되지 않게 하며, 시비를 가리지 못하는 사람으로 하여금 우선 도리를 알게 하며, 무이성(無理性)과 비이성(非理性)적 생활습관으로 하여금 점차 이성으로 돌아가도록 하여, ‘일상’의 이성화(理性化)와 합리화를 촉진하고, 사람마다 자신의 이성으로 자신을 책임지는 것을 허락하고, 민중으로 하여금 우선 진정한 의미에 있어서의 사람과 일상생활의 주체가 되게 하는 것이다. 그 다음, 실천 민속학은 학리(學理)상 이러한 소박한 이성적(理性的) 감성(感性)을 더욱 보편화하고, 명석화하고, 순수화하여, 그것들로 하여금 실천이성(實踐理性) 의미에서의 보편적 합의와 실천 법칙이 되게 하며, 이성상식의 정당화(正當化) 실천과 제도화(制度化) 실천이 이루어지게 하는 것이다.

이 방면에 있어서, 실천 민속학은 비록 ‘일상’을 정치적 실천의 중요한 장소로 간주하지만, 오히려 독일어 국가 학자의 이해와는 다른 점이 있다. 오스트리아 민속학자 브리기타 슈미트 라우버(Brigitta Schmidt-Lauber)는 이해의 시각과 미시적 분석의 방법으로 현재와 과거의 일상세계를 밝히고, 아울러 그것에 대해 중층기술(thick description)을 하는 것은 유럽 민족학/인류학(즉 종전의 민속학)의 특유한 능력이며, 그 핵심 임무는 ‘일상’을 사회적 프로세스의 협상처(Verhandlungsort gesellschaftlicher Prozesse)로 삼는 것이다.¹⁴

독일학자 미하엘라 펜스케(Michaela Fenske)는 논문집 『정치로서의 일상, 일상 중의 정치』를 이미 엮어서 출간하였다. 그녀는 서론에서 이 책이름이 유럽 민족학의 세 가지 중요한 관심을 반영하고 있다고 말하였다. 첫째는 일상을 습관이 생활화되고, 보기에 평범하고, 부차적이고, 당연히 그러한 것으로 간주하고 있다. 둘째는 일상을 하나의 정치 협상과정의 경기장(eine Arena politischer Aushandlungsprozesse)으로 보고 있다. 셋째는 유럽 민족학이 생활세계 상황에 대한 미시적 연구를 통하여, 학문적 지식으로 각자가 당면한 정치를 조성하는 데 적극 참여하고 있음을 표명하고 있다.¹⁵

그러나 필자는 실천 민속학의 ‘일상’ 정치에 대한 연구의 중점은 권력 투쟁의 행위 사실에 있지 않고, 행위 사실의 목적 조건에 있다고 생각한다. 왜냐하면 실천은 언제나 목적 조건이 먼저 있고, 연후에 비로소 행위 사실과 행위 결과가 생기기 때문이다. 일상생활의 실천은 본래 민중이 응당 그러함(應然)과 아마 그러함(可然)에 의거하여 실현하고 실천해 낸 실제 그러함(實然)과 이미 그러함(已然)이다. 실천 민속학 의미상의 실천은 결코 일반 의미에 있어서의 행동이 아니고, 알팍한 이야기를 나누는 활동은 더욱 아니며, 특히 실천이성규범 의미상의 실천을 가리키는 것이다. 즉 실천이성의 목적론 입장에 입각하여 행하는 실천이며, 실천이성 합의의 중국적 제도화 실천을 추진하는 것이다. 이렇게 해야만 중국적 ‘일상’은 비로소 정상이 되며, 실천 민속학도 비로소 대중 가볍게 기술하거나, 신발 신고 발바닥을 긁거나, 주요한 것은 회피하고 가벼운 것만 기술하는 것을 감소시킬 수 있으며, 민속학의 중국에서의 학문적 사명을 짊어질 수 있다.

이와모토 미치야 교수가 민속학은 본래 “민속을 대상으로 하는 것이 아니라, 민속을 통해 연구를 하는 것이다.”¹⁶라고 말한 바와 같이, 독일어 Volkskunde의 본뜻은 바로 보통사람들의 일상생활을 연구하는 ‘민학(民學)’이었다. 기실, 일찍이 1930년대, 중국학자 장샤오위안(江紹原)과 판옌(樊纘)은 folklore를 ‘민학(民學)’으로 번역하였다. 실천 민속학의 ‘일상’ 연구는 바로 ‘민학’의 본의로 돌아가는 것이며, 그것을 현대 실천과학의 새로운 단계와 새로운 고도로 승화시켜서, “옛 패러다임 속의 문화 유민(遺民)으로 하여금 새로운 패러다임의 문화 공민(公民)으로 전환시키는 것이며, 이 전환을 완성하는 것이 비로소 현재의 중국 민속학의 학문이다.”¹⁷

실천 민속학 시각 속의 ‘일상’ 개념은 생활세계에 뿌리를 가지고 있는 ‘일상’으로, ‘일상’에서 보는 것은 완전한 사람이다. 즉 실천이성 목적을 갖고 있고, 또한 공평, 정의, 자유와 존엄을 목적조건으로

삼는 사람이다. 이것은 아마도 실천 민속학과 기타 학문이 '일상'을 연구할 때 가장 다른 점일 것이다. 이를 통해서 볼 때, 중국에서 실천문제를 드러낸 '일상'과, '일상' 중에 드러난 실천문제야말로 곧 실천 민속학이 우선적으로 관심을 갖고 아울러 우선적으로 고려해야만 하는 중국 문제인 것이다.

注

- 1 Hermann Bausinger, "Alltag und Utopie," in *Wolfgang Kashuba, Thomas Scholze, Leonore Scholze-Irrlitz (Hg.), Alltagskultur im Umbruch*, Böhlau Verlag, 1996, S.33; 후샤오후이, 『사랑과 자유의 생활세계로 돌아가다: 순수 민간문학 키워드의 철학적 해석』, 江蘇人民出版社, 2010년, 제346쪽.
- 2 Guido Szymanska, "Zwischen Abschied und Wiederkehr: Die Volkskunde im Kulturemodell der Empirischer Kulturwissenschaft," in Tobias Schweiger und Jens Wietschorke (Hg.), *Standortbestimmungen. Beiträge zur Fachdebatte in der Europäischen Ethnologie*, Verlag des Instituts für europäische Ethnologie, Wien 2008, S.80 참조.
- 3 왕제원, 『생활세계와 일상생활 - 민속학 원(元)이론에 관한 생각』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 4 가오빙중, 『민속문화와 민속생활』, 중국사회과학출판사, 1994년, 제127, 138쪽.
- 5 위웨이, 『민간문학 - 민속학 연구 중의 성질세계, 의미 세계와 생활세계: <가요(歌謠)> 구간을 다시 읽는 두 가지 목적』, 『민간문화논단』, 2006년 제3기.
- 6 후샤오후이, 『민속과 생활세계』, 『문화유산』, 2008년 제1기 참조.
- 7 덩양화(丁阳华), 『한레이(韩雷) 민속학 중의 '생활세계'를 논함』, 『溫州대학학보』, 2008년 제4기 참조.
- 8 장추이사(张翠霞), 『상인(常人) 방법학과 민속학 '생활세계' 연구책략: 민속학 연구범주와 패러다임의 전환에 서부터 말하다』, 『中央民族大学학보』, 2011년 제5기; 샤오후이광(邵卉芳), 『생활세계의 재인식』, 『민속연구』, 2012년 제6기; 왕제원(王杰文), 『일상생활의 계몽을 초월하다: 경협문화연구에 관한 이해와 비평』, 『문화유산』, 2014년 제6기 참조.
- 9 (독일) 악셀 호네트, 『자유권리』, 왕슈(王旭) 역, 社会科学文献出版社, 2013년, 제138~151쪽 참조.
- 10 위웨이, 『민속학의 코페르니쿠스적 패러다임』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 11 위웨이, 『민속학의 코페르니쿠스적 패러다임』, 『민속연구』, 2013년 제4기 참조.
- 12 위웨이, 『민속학의 코페르니쿠스적 패러다임』, 『민속연구』, 2013년 제4기.
- 13 쉬샤오하이(徐晓海), 『제도가 공정한 일상생활기초』, 吉林 대학박사학위논문, 2005년, 제83쪽.
- 14 Brigitta Schmidt-Lauber, "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, 2010, S.56~57 참조.
- 15 Michaela Fenske (Hg.), *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart*, LIT Verlag Dr.W. Hopf, Berlin, 2010, S.9 참조.
- 16 이와모토 미치야, 『'민속'을 연구대상으로 하면 즉 민속학이 되는가?: 민속학은 왜 '근대'를 소원히 하였는가』, 미야지마 가도미(宮島琴美) 역, 2008년 제2기, 제 86쪽.
- 17 가오빙중, 『중국 민속학의 신시대: 공민(公民) 일상생활의 문화과학을 개창(開創)하다』, 『민속연구』, 2015년 제1기.

일상 이야기와 세상 이야기(世間話):

레만 저 『경험에 대해 이야기하는 것: 이야기의 문화학적 의식분석』을 중심으로

홍교 하카루

번역: 김 현정

들어가는 말

일상 개념이 독일 민속학의 핵심 개념으로 논의의 중심에 놓여진 1970년대 이후 설화 연구(이야기 연구)에서도 ‘일상 이야기’라는 새로운 연구영역이 개척되었다. 일본에서는 보통 ‘세상 이야기’라고 인식되는 ‘일상 이야기’가 독일에서는 기존 민속학의 전통적 장르 연구와 병행되어 평범한 사람들이 일상에서 실제로 어떤 이야기를 하는지 또 그러한 이야기가 민속학 연구의 대상이 될 수 있는지에 대한 논의가 이뤄졌다. 그 때 생애사를 중심으로 ‘일상 이야기’ 연구에 대해 규명하고자 한 사람이 바로 알브레히트 레만이다.

이 글에서는 바우징거가 제창한 ‘일상 이야기’가 민속학적 이야기 연구 속에서 어떻게 전개되었는지 간단히 개관한 다음에 ‘일상 이야기’ 연구를 ‘이야기의 일상’ 연구로 전환시키고 의식분석 연구로 발전시킨 레만의 이야기 연구의 틀에 대해 특히 그의 최근 이론서인 『경험에 대해 이야기하는 것』(2007)에 제시된 이론 체계를 중심으로 살펴보고 ‘일상 이야기’ 연구의 ‘일상학’으로서의 가능성을 논해보고자 한다.

1. 이야기 연구의 대상 ‘일상 이야기’

헤르만 바우징거에 의해 민속학 연구에 도입된 ‘일상 이야기’(Alltägliches Erzählen) 개념은 민중시(Volkspoese)의 안티테제인 이야기의 재발견을 통해 탄생되었다. 이는 전후 독일 민속학이 고대학에서 일상학으로의 대전환을 꾀한 움직임과 같은 축에 있었다.

바우징거의 개념에 따르면 ‘일상 이야기’는 “대조적·보완적 개념이다. 종래의 민속학적 채집·연구 활동으로부터 형성된 민간설화(Volkserzählung)라는 용어로는 포괄할 수 없는 이야기의 한 영역이며, 유형화될 조짐이 보이는 다른 이야기로서 전통적인 형식 및 장르와 대치되는 것이다. 특히 전승 설화가 희박해지면서 생겨난다.”[Bausinger, 1958=1994: 177, 일부 번역문 변경]

『아이들과 가정의 메르헨』(*Kinder- und Hausmärchen*) 등장 이후, 그림 형제에 의한 민간설화

의 분류—옛날이야기(Märchen), 전설(Sage), 이후의 우스운 이야기(Schwank)를 더한 세 장르가 독일 민간설화(구승문예) 연구의 중심으로 확립되었다. 이 중에서도 옛날이야기는 민중시(Volkspoese)를 체현하는 것으로서 구승문예를 대표하는 장르로 여겨지게 되었다[ebd.: 169]. 그러나 19세기 낭만주의 화가들이 그린 것과 같은 램프의 열은 불빛에 감긴 실 짜는 방(Spinnstube)에 사람들이 모여 옛날이야기나 전설,¹ 우스운 이야기에 귀를 기울이는 ‘이야기 공동체’(Erzählgemeinschaft)는 20세기의 독일어권에서 거의 자취를 감추고 전통적 장르의 이야기는 과거의 것이 되어 갔다[Uffer 1983: 21].

전승으로서의 이야기가 쇠퇴하는 중에 헤르만 바우징거는 독일 남부 슈바벤 지방의 마을에서 조사를 하고 박사학위논문으로 ‘살아있는 이야기: 북동 베르텐베르크 조사에 기초한 민간설화의 생명에 관한 연구’(1952)를 저술했다. 여기에서는 그 당시까지의 대표적인 장르—옛날이야기, 전설, 우스운 이야기, 성자전설(Legende) 등에 속하지 않는 다양한 이야기의 존재가 확인되었다. 옛날이야기나 전설을 명절 옷이라고 한다면 일상적으로 이야기되는 평상복과 같은 이야기를 묶어서 바우징거는 이후에 ‘일상 이야기’(Alltägliches Erzählen)라고 명명했다.

바우징거가 ‘일상 이야기’론을 펼친 것은 1958년에 창간된 국제 구승문예잡지 『Fabula』 창간호의 권두 논문에서였다. 이는 종래의 전통적 장르 연구에 주의를 환기시키고 현대적 이야기 연구에 신천지를 고하는 것이었다. 바우징거는 현대에서 전통적 장르인 이야기가 쇠퇴한 것은 설화가 존립할 조건인 ‘화자의 시아의 협소함’이 해소되고 공상 세계가 배제되어간 과정과 관련이 있음을 지적했다 [Bausinger, 1958=1994: 152]. 이러한 생각은 이후 『과학기술세계의 민속문화』(Volkskultur in der technischen Welt)(1961)에서 강조한 민속세계의 변용은 과학기술의 발달에 따른 ‘지평선’(Horizont) 확장에 기인한다는 이론적 틀과도 연관되는 것이다. 즉 상대적으로 자립된 농촌 공동체에서 외부세계와의 교류가 활발해짐에 따라 농촌 공동체의 현실세계에 외부세계가 침입해 들어와 설화를 형성했었던 공상세계의 영역을 위협하는 사태가 벌어졌다는 것이다.

2. 일상 이야기에서 이야기의 일상으로

특히 옛날이야기(Märchen)와 같은 픽션 장르가 살아있는 이야기로서 현대사회에서 쇠퇴해가는 것은 어쩔 수 없는 일이다. 그렇다면 본디 민속학이 연구대상으로 삼아온 농촌사회, 나아가서는 도시주민, 그리고 현대의 우리들은 일상 속에서 어떤 이야기를 하고, 해왔는가?

바우징거가 ‘일상 이야기’를 제창하기 이전에도 민간설화 연구자들은 전통적 장르와는 이질적인 “다른 이야기”의 존재에 대해 정면에서 논하지는 못했지만 시사한 적은 있었다. 동시대의 이야기의 일상을 파악하고자 하는 여러 시도가 있었는데, 그중 마티아스 쨌더(Mathias Zender)는 ‘여행 체험담’이나 ‘군대 이야기,’ 알프레드 캄만(Alfred Cammann)은 ‘전설 이야기,’ 헝가리에서 조사한 린다 데그(Linda Dégh)도 이른바 ‘진짜 있었던 이야기’ 등이 동시대의 환담에서 중요한 위치를 차지하고 있음을 지적했다. 그중에도 오토 브링크만(Otto Brinkmann)은 일상 이야기가 이루어지는 장소에 본인 스스로가 내부자로 참여함으로써 실감나는 커뮤니케이션의 장소 그 자체에 대해 기록하는 독자적인 시도를 했다[Bausinger, 1977: 324].² 또 브링크만 등 설화 채집자가 제외시킨 실제 체험에 기초한 이야기, 특히 일상적 화제의 대부분을 차지한 ‘일’에 관한 이야기를 1980년대 이후 적극적으로 다룬 연구자는 구 동독의 민속학자인 지그프리트 노이만(Siegfried Neumann)이었다.

일상적 커뮤니케이션 속에서 우리들은 ‘일’에 대해 이야기하는 경우가 많다. 대다수의 사람들에게 있어 일은 일상생활의 일부일 뿐만 아니라 생활세계의 대부분을 차지한다. 때문에 일은 항상 최대의 관심사였다. 일본이라면 퇴근 후 동료와 한잔하고자 들리는 이자카야, 또 가정에서 ‘일’에 대해 이야기

하는 것은 말 그대로 ‘이야기의 일상’을 구성하는 한 장면이라 할 수 있다.

노이만은 바우징거에 의한 ‘일상 이야기’ 연구에 대한 제언이 이루어진 후, 일에 대한 이야기를 일상 이야기의 한 장르로서 민속학적 설화연구에 도입하고자 했다. 사람들이 기회가 있을 때마다 체험된 일이나 직장에서 일어난 일에 대해 이야기하는 것은 단순한 정보의 교환 혹은 ‘보고’ 이상의, 청자에게 적극적으로 자신의 체험을 스토리가 있는 이야기로서 전달하고자 하는 ‘이야기’로서의 의미를 지닌다. 그러나 오랜 노동생활의 다양한 체험들 전부가 이야기되는 것은 아니며, 이야기할 가치가 있는 체험이 선별되어 일상적 자리에서 대부분 자발적으로 이야기된다. 노이만은 이러한 기억의 축적 속에서 끄집어내어지고 이야기되는 특별한 ‘일의 추억’(Arbeitserinnerung)을 민속학적 설화연구로 대상화할 수 있다고 생각했다. 노이만은 동시대의 일상적 이야기 중에서 전통적 장르와는 다른 이야기를 찾아내고자 시도하였다.

물론 브링크만의 이야기의 장소에 대한 민족지적 실험이나 노이만의 일에 대한 이야기라는 방법 등은 ‘전승적 세계’와 대치되는 ‘일상’이라는 새로운 차원의 이야기를 실제 사례를 가지고 제시하였으며 ‘이야기의 일상’을 파악하고자 하는 시도였다. 하지만 이러한 시도들은 전통적인 장르 체계에 새로운 이야기 장르를 더하는, 다시 말해 전통적 장르 체계 내부에 머무르고자 한 점에서 전통적 민간설화학의 연장선상에 있었다.

하지만 실제 일상생활 속에서 사람들이 어떤 이야기를 하는지, 또 어떤 자리에서 누구에게 어떻게 이야기하는지, ‘이야기하는 것’이 일상에서 어떤 의미를 지니는지에 대한 의문이야말로 ‘이야기의 일상’을 묻는 작업이다.³

그러나 종래 텍스트를 중시하는 구승문에 연구에서 일상 이야기는 뛰어난 화자에 의해 교묘하게 이야기되는 문예적 가치가 높은 ‘순수한’ 민간설화로는 인식되지 못했다. 또 방법론적으로는 무수한 개인들에 의해 무수한 체험들이 이야기되고 있다면, 그러한 이야기들을 수집하고 분석하는 일, 그리고 전통적 장르에서 이루어졌던 것처럼 그 이야기들 속에서 어떤 공통된 형식이나 기능을 도출한 후 문화학적·사회학적 결론을 이끌어낸다는 것은 지극히 어려운 일로 여겨졌다.

망설이던 설화 연구자들과는 달리 1970년대 후반부터 일상 이야기, 특히 체험에 기초한 이야기를 적극적으로 대상화한 것이 알브레히트 레만이다. 박사논문에서 노동자 마을의 민족지를 기술한 후, 레만은 함부르크 노동자들의 생애사를 광범위하게 수집하는 프로젝트를 주도하는 과정에서 질적으로도 양적으로도 충분한 자료를 모아 ‘일상에서 이뤄지는 자신의 체험에 대한 이야기’에 대해서도 심도 있게 고찰했다.⁴

3. 일상 이야기의 기능에서 의식 분석으로

레만은 바우징거나 ‘일 이야기’로서 실제 사례연구를 수행한 노이만과는 연구의 입각점이 달랐다. 바우징거가 일상 이야기가 지니는 전통적 장르와의 기능적 등가성이나 전통적 장르로의 이행에 주목했고, 노이만은 기억이라는 단순 형식으로 분류함으로써 고전적 장르론과 연결시켰던 것과는 다른 점에 레만은 주목했다. 즉 “내게 중요한 것은 일상에서 끄집어내어진 자신의 체험이나 관찰에 의한 현대적 이야기가 화자 및 청자에 대해 지니는 기능들이다. 커뮤니케이션 수단, 자서전(Autobiographie), ‘뜻을 제대로 표현한’ 편지, 회화, 이야기 모두 전승(Tradition)에 의한 것과 똑같이 개인적인 양식에 따라 만들어진다. 이러한 형식들은 사람들 사이의 관계성을 뛰어넘은, 그들 고유의 형식적 법칙에도 따르고 있다는 것이 내 생각이다”[Lehmann, 1978: 199].

레만이 중시하는 ‘이야기’의 기능이란, 단순화시켜 말하자면 사람은 어째서 이야기하는가, 누구에게

들려주고 싶은가, 청자에게 생각을 전달하기 위해 어떻게 이야기하는 것이 적절하다고 여겨지는가이다. 여기서 문제가 되는 것은 개개인의 이야기가 지니는 형식적인 틀이다. 화자의 이야기하고 싶은 욕구는 청자에게 무언가에 대해 정확히 전달하고 싶다는 욕구라고도 할 수 있다. 그러나 화자가 자신의 의도를 상대방에게 정확히 전달하기 위해서는 청자와 공유된 이야기의 형식을 이용해야만 한다. 레만이 말하는 ‘기능’이란 특정 형식을 지닌 이야기가 갖는 화자·청자의 관계성 속에서의 화자, 청자에게 있어서의 의미이다. 화자가 어떤 이야기를 하는 것은 때로는 자기 현시이며 안심하기 위해서이기도 하고 순수하게 청자를 즐겁게 하기 위해서이기도 하다. 즉 언제나 청자와의 관계성에 좌우된다. 또 그러한 이야기는 일정한 형식을 지니고 있기 때문에 분석자는 그러한 일정한 기능을 식별할 수 있다.

우리들의 일상적 환담을 떠올려보면 최근 자신이 체험한 것, 혹은 자신의 반생을 돌이켜보고 과거의 체험을 이야기하는 것은—그것이 달변인가 아닌가는 차치하더라도—결코 적지 않다. 또 그러한 체험담의 교환에서는 화자와 청자의 역할이 끊임없이 바뀌며 고정된 것이 아니다. 일상 이야기의 자리에서 화자와 청자의 역할이 끊임없이 바뀐다는 커뮤니케이션의 방식이야말로 ‘일상 이야기’의 특징이다. 레만이 강조하는 것은 이야기가 이뤄지는 자리에서의 사회적 관계가 이러한 이야기의 역할을 결정짓는 뿐만 아니라 이야기의 내용까지도 좌우한다는 점이다. 그냥 생각해 보더라도 전혀 모르는 상대에게 자신의 가치관의 본질에 관한 이야기를 죄다 하는 일은 극히 드물다. 이처럼 화자와의 친밀도에 따라 이야기의 내용이 달라진다는 것은 당연한 일이다. 또 의식하든 안하든 이야기의 자리에서 화자와 청자 사이에 사회적 지위의 차이가 있는 경우 혹은 이성·동성, 연령차, 음식이 수반되는 자리인가 등의 상황에 따라 이야기의 방식과 내용이 달라진다는 것은 누구나 경험적으로 알고 있다. 이것은 민속학에서 조사자와 제보자의 관계에도 물론 적용된다. 레만이 현재에 대한 연구로서의 ‘일상 이야기’를 통해 밝히고자 하는 것은 시대를 초월해 존재하는 ‘이야기의 근본적인 상황’이라기보다 현재에 특징적인 사회적·문화적 조건에 영향 받는 이야기의 방식과 커뮤니케이션의 과정을 좌우하는 사회적 다이내믹즘 속에 위치하는 이야기이다[Lehmann, 1978: 200].

자신의 체험에 대한 이야기를 그러한 커뮤니케이션의 과정 속에서 분석해보면 다른 기능을 가진 이야기가 존재함을 알게 된다. 레만은 그러한 이야기의 기능을 ‘개별화의 기능’(Individualisierende Funktion), ‘연대화의 기능’(Solidarisierende Funktion), ‘진통의 기능’(Sedative Funktion)이라고 설명했다[ebd.: 212ff.]. 이후에 레만은 ‘정당화의 기능’(Rechtfertigungsgeschichte)을 추가했다[Lehmann, 1980]. 구체적인 사례로서 먼저 ‘개별화의 기능’을 지니는 이야기에 대해 살펴보자.

(사례1)

‘년 내일부터 일 배우러 가야 된다’고 아버지가 말씀하셨습니다. 제가 ‘어디로?’라고 묻자 ‘W에’라고 대답하셨습니다. 그곳은 집에서 15km 떨어진 곳이었습니다. ‘아버지는 대체 어째서 그런 말씀을 하시는 겁니까?’ ‘이미 모든 건 정해져 있다’고 아버지는 말씀하셨습니다. 그로부터 7년인지 8년이 흐른 후에 아버지의 생각을 알게 되었습니다. 전 그 당시 러시아에 있었습니다. 밤에는 큰 방에서 잤습니다. 그 방은 병사들로 꽂 찼습니다. 그래서 전 그 사이에 끼어 누웠습니다. 폭 잘 수 없었습니다. 다만 휴식을 취할 뿐이었습니다. 제 세 줄 앞에서 코고는 큰 소리가 들렸습니다. 제가 뭐라고 한 마디 하자 ‘어, 그 목소리 들은 적이 있네.’ 전 앞을 보고 ‘아이구 깜짝이야’라고 생각했습니다. 거기에 있던 건 아버지의 친구 분으로 4년 동안 만난 적이 없었습니다. 그곳에서 그가 아버지와 스승과 함께 제가 일을 배우러 갈지에 대해 내기를 한 것을 알게 되었습니다. 그는 내기에서 졌습니다. 왜냐면 전 실제로 일을 배우러 갔기 때문입니다. 참 있을 수 없는 일입니다. 이런 일은 그 누

구도 체험할 수 없을 겁니다. 텔레비전에서 방송해도 될 정도입니다. (55세, 정밀기계공)
[Lehmann, 1978: 207]

이 이야기는 러시아에 이민 갔던 화자가 자신을 두고 내기를 한 아버지의 친구와 몇 년 만에 예상치 못하게 조우한다는 우연에 대한 것이다. 이러한 자신만의 체험이라는 것을 이야기하고 싶어 하는 욕망을 누구나 가지고 있다. 한 번뿐인 특별한 체험을 타인에게 이야기하는 것은 타자로부터 자신을 구별하고 싶어 하는, 즉 차별화하고 싶어 하는 욕구에서 비롯된다.

다음으로 ‘연대화의 기능’을 지니는 이야기이다. 이것은 화자가 특정 집단의 구성원으로서 집단에서 공유한 체험을 이야기하고 집단의 결속과 연대감을 확인하는 것이다. 이러한 이야기는 학교 동창회나 클럽 모임, 퇴역군인의 모임 등 지속적인 집단에서 이루어진다. 이 이야기는 예를 들면 ‘3년 전에 모두 함께 축하했던 것처럼...’ ‘우리 모두가 시험에 이겼을 때처럼...’과 같이 ‘모두의 이야기’(Wie-wir-Geschichte)의 형식을 취하는 경우가 많다. 집단이 승리를 거두거나 난국을 헤쳐 나오거나 무언가를 잃어버렸다는 공통된 체험을 이야기함으로써 화자는 연대의식을 강화하고 집단 내 아이덴티티를 재확인하게 된다. 또 때로는 집단의 특정 멤버 혹은 집단에 대한 적대자를 놀리거나 경멸함으로써 연대의식을 고취시키기도 한다. 이런 때에는 이른바 전통적인 장르인 우스운 이야기와 유사한 형식을 취하기도 한다[ebd.: 211]. 또 집단 내 특정 개인에 대해 반복적으로 이야기함으로써 집단 내 공유된 개인 일화적인 것, 또는 특정 장소와 연결된 장소 전설(Ortsage)적인 전승설화가 될 수도 있다[ebd.: 213].

개별화, 연대화 기능과 함께 종종 일상 이야기에 등장하는 것이 ‘진통 기능’이다. 이 분석개념은 의학용어에 유래하는데, 약물 등으로 이픔을 완화시키는 것처럼 화자가 힘든 인생의 현실에 대해 이야기함으로써 그 아픔을 완화시키는 기능을 지닌 이야기이다. 이 이야기는 두 가지로 분류할 수 있다. 하나는 화자가 자신의 부정적인 체험을 재해석하는 것, 사실을 수정함으로써 체험의 이픔을 긍정적으로 재인식하는 이야기이다. 또 하나는 동료의 불행한 운명을 이야기함으로써 자신의 삶의 고달픔을 이겨낼 수 있는 힘을 얻는 이야기이다[ebd.: 213]. 예를 들어 직장에서 부당한 지위에 만족해야 하는 것에 화가 난 화자가 상사와의 알력에서 벗어나고 나중에는 상사를 이긴다는 내용으로 이야기되어지는 경우, 이 이야기는 화자에게 진통 효과를 준다. 다만 이러한 이야기가 이뤄지는 자리에서 청자가 현실을 확인하는 듯한 질문을 해서는 안 된다는 암묵적 합의가 있다[ebd.: 213~214].

레만은 위 세 가지 이야기의 기능과 함께 또 하나 중요한 기능을 지니는 이야기에 대해 지적했는데, 바로 ‘정당화의 이야기’(Rechtfertigungsgeschichte)이다.

사람들에게는 지금까지의 인생의 발자취를 반성하고 해석할 때 자신에게 불쾌한 일이나 타인에 밝히고 싶지 않은 일이 있다. 만일 그러한 일을 있는 그대로의 진실로서 밝혀야만 한다면 화자는 청자에게 받아들여질 수 있는 형태로 이야기할 필요가 있다. 특히 사회의 중심적인 가치관에 상반되는 행위나 일에 관여했을 경우 등은 그에 관여한 자신을 정당화하고 이유를 들어야만 자신의 아이덴티티가 위기에 빠지지 않는다. 레만은 함부르크 노동자의 생애사를 수집하면서 화자의 인생에 대해 이야기할 때 불가피했던 나치 정권 아래 나치와의 관계에 대해 이야기하는 부분에서 그러한 이야기의 기능, 형식을 발견했다. 전후에는 나치와의 관계에 따라 공적인 사회에서 배제되거나 세대 간의 분열을 낳기도 한다. 자신의 과거에 대해 이야기할 때에 나치 시대의 자신을 어떻게 이야기하는가, 그것은 보통 사람들의 이야기의 일상에서도 중요한 과제였다. 어떤 이는 침묵하고 어떤 이는 언급하고 싶지 않은 과거를 ‘정당화의 이야기’로 이야기한다. 다음 사례가 그러하다.

(사례2)

마지막 학년의 해의 일을 지금도 똑똑히 기억하고 있습니다. 1930년이었습니다. 당시 근처에 가구를 만드는 사람이 살고 있었습니다. 지금 제케 역 쪽으로 이사했는지 어떤지는 잘 모르겠습니다. 실업! 제 아버지도 일자리를 잃고 농가에서 일을 도와야만 했습니다. 남자들은 그 때 길거리에 꼼짝 않고 서서 무슨 일을 시작해야 할지 망연자실해 하고 있었습니다. 제 형은 교직을 찾을 수 없었습니다. 형도 몇 번 농가 일을 도우러 갔습니다. 그리고 정치상황이 불안해졌습니다. 제국의 깃발, 공산주의자, 나치! 참 가혹한 시절이었습니다. 그래서 전 1933년에 들어갔습니다. 학교에는 특히 연세 많으신 선생님이 있었습니다. 젊은 선생님도 있었습니지만, 지금 어떻게 지내고 계시는지. [(Lehmann), 1980: 207]

이 이야기의 화자인 D씨는 함부르크 조선소의 점포수리공이다. 이 이야기는 레만의 대화 중에 수록된 것인데, D씨는 이 이야기를 하기 전에 본인이 사회주의적 노동자의 전통 속에 있음을 설명하고 당시 본인의 정치적 입장을 밝힌 다음에 나치 청년단에 입대했음을 이야기했다. 이러한 순서로 이야기되는 D씨의 나치 조직으로의 가입에 대한 결단이 정세불안, 사회적 궁핍상태에서 이성적 판단이 어려웠고 어쩔 수 없었다고 이야기되었고 본인의 체협에 대해 말하는 이야기 속에 자주 등장했다.

이렇게 이야기의 기능을 화자·청자의 역사적·사회적 맥락에서 해석하는 분석방법은 궁극적으로는 화자·청자의 의식 분석으로 이어진다. 이것이 레만이 제창하는 ‘의식 분석’(Bewusstseinsanalyse)이다.

의식 분석으로서의 이야기 연구는 화자를 설화의 외부에 두고 설화의 맥락 그 자체를 분석하는 기존의 민간설화 연구방법과는 전혀 다르다. 다양한 상황에서 화자의 발화 행위로서의 이야기에 주목하는 이른바 퍼포먼스 연구와도 다른 방향성을 지닌다. 이러한 방법론과 의식 분석 사이의 가장 큰 차이점은 개체화 혹은 대상화된 이야기의 텍스트나 행위로서의 이야기가 분석 대상이 되는 것이 아니라, 화자의 주관성을 문제 삼는 데 있다. 즉 의식 분석에서는 이야기에 나타나는 화자의 일상적 사고 양식, 의식, 세계에 대한 해석이 문제시된다. 또 이러한 주관성은 때로는 화자 개인의 의식을 초월한 집합 의식, 현상학적으로 말하자면 간주관성을 지니는 경우도 있다. 레만의 의식 분석이 독특한 것은 이러한 의식이 항상 특정한 형식을 지닌 이야기로 표출된다는 전체에서 있다는 점 때문이다. 레만에 게 있어서 “의식 분석으로서의 이야기 연구의 실천이란, 일상적 이야기의 법칙과 장르를 찾아내는 것, 그것을 정확히 기술하는 것, 그 맥락에서 분석하는 것, 그 이야기들에 이름을 붙이는 것, 그리고 개개인과 집단 문화 속에서 그 이야기들이 갖는 기능적 의의를 분석하는 것”이다[Lehmann, 2001 = 2010: 47, 일부 재번역]. 종래 설화연구에서 우월적 지위를 차지했던 것은 전승된 이야기였다. 여기에서 화자의 의식, 더 나아가 화자를 포함한 이야기 공동체의 의식의 문제는 등한시되었다고 할 수 있다.

4. 『경험에 대해 이야기하는 것』: 의식분석으로서의 이야기 연구로

레만의 종래 이야기 연구를 이론적으로 총괄한 책이 『경험에 대해 이야기하는 것』(Reden über Erfahrung)이다. 이 책에서는 ‘일상 이야기’의 사례를 수집하고 ‘이야기의 일상’의 양상을 민족지적으로 기술하기보다는 ‘이야기하는 것’ 자체를 고찰의 대상으로 삼고 민족지적 이야기론(narratology)의 전체상을 제시하고자 하고 있다.

레만은 ‘이야기하는 것’이 인간의 본성이라고 설명한 크루트 랑케의 ‘호모 나란스’(Homo Narrans)라는 용어를 출발점으로 하여 ‘이야기된 내용’으로서의 텍스트론이 아니라 ‘이야기하는 행위’ 자체, 그

리고 의식의 내용이 언어화되는 ‘이야기되는’ 과정과 맥락에 대해 자세히 논했다. 이미 레만의 기존 일상 이야기 연구에서 반복적으로 주장되어온 것처럼 전승적 설화와 일상에서의 이야기는 대부분의 일상 이야기가 ‘경험’(Erfahrung)에 대해 이야기한다는 점에서 크게 다르다. “우리들이 이야기하는 모든 내용은 경험을 표현하고 있다. 그리고 경험은 이야기의 형태로 전달된다”[Lehmann, 2007: 9] 라고 저서 앞부분에서 지적하였듯이 우리들이 일상적 커뮤니케이션 속에서 이야기하는 것은 당연히 ‘경험’에 관한 이야기 혹은 ‘경험’에 기초한 이야기라는 전제에서 출발하고 있는 것이다.

그렇다면 경험은 어떻게 만들어지는가? 개개인의 경험은 원칙적으로는 개인의 생활사에 유래하는 것, 시대정신(Zeitgeist), 공상이 혼재된 이미지의 방대한 집적으로 이루어진다[ebd. 35]. 경험의 이야기는 이러한 경험들을 회상함으로써 만들어진다. 종래 민속학적 설화 연구에서도 전통적인 장르까지 포함하여 대부분의 이야기가 다양한 미디어의 영향을 받는다는 지적이 일찍부터 있었다. 레만에 의하면 경험은 이념적 수준에서 ‘일차적 경험’과 ‘이차적 경험’으로 구별되지만, 실제로는 서적, 신문, 잡지, 인터넷 텍스트 등의 문자매개물, 사진, 여행 팸플릿, 사진이 포함된 여행기사, 영화, 텔레비전 프로그램 등의 시각적 체험까지도 개인적 체험 속에 녹아들어가기 때문에 일차적, 이차적 경험을 이야기의 텍스트만으로는 명확히 구별하기 어렵다. 또 경험은 직접적 체험이나 미디어를 통한 이차적 경험이 역사적으로 중첩되면서 형성된다는 의미에서 역사성을 내포하기도 한다.

레만은 사람들의 일상에 대한 의식이 생활사적인 개별 사실들을 어떻게 이해하고 재구성하는지를 분석하는 일이야말로 문화학적 의식 분석의 중심 과제라고 보았다. 또 생활사라는 맥락에서 이야기에 의해 표출되는 경험이 다양한 유래를 가지고 복잡하게 얽혀 있기 때문에 그것이 의식에 미치는 다양한 영향을 분석하는 일은 ‘경험에 대한 이야기’(Erzählgeschichte) 연구의 중심 문제라고 논했다 [ebd.: 43].

또 레만은 이야기되는 경험이 형성되는 과정뿐만 아니라 이야기가 이루어지는 장소, 즉 이야기의 상황도 중시한다. 특히 이야기를 특징짓는 큰 요인으로서 이야기가 이루어지는 상황의 분위기(Atmosphäre)를 지적했다.

종래의 이야기 연구에서는 “상황을 둘러싼 분위기는 우리들의 기분이나 신체적 상태에 영향을 미치”[ebd.: 69]고 있음에도 불구하고 이야기의 사회적 상황이나 주관적 생활경험에 대해서는 체계적인 연구가 이루어지지 않았다. 특히 기분(Stimmung)이나 분위기가 이야기에 미치는 영향에 대한 분석은 충분하지 않았다. “분위기는 주관적으로 경험”[ebd.: 69]되는 것이지만, “분위기는 개인적인 것을 초월한 문화의 일부이다. 분위기는 소리, 냄새, 시각적 인상으로 경험되고 소여의 패턴에 따라 경험되며 최종적으로는 이 토대 위에서 말로 전달된다”[ebd.: 69~70]. 그리고 이러한 분위기는 주관적인 회상을 통해 복원된 텍스트로 종종 보존된다. 때문에 이야기 연구자는 이야기 텍스트로부터 이야기가 이루어진 장소의 분위기를 추출하는 것이 가능하다. 또 이야기가 이루어지는 장소의 분위기를 구성하는 요소로서 그곳의 사물, 사람, 공간, 경관도 중요한 역할을 한다. 이러한 이야기가 생성되는 장소의 분위기를 형성하는 다양한 요소들을 이야기로부터 해석하는 것, 또 청자인 연구자도 이야기가 이뤄지는 장소의 분위기까지 공유하며 기록할 필요가 있겠다.

5. 이야기의 상황과 연구영역

이야기 분석에서 분위기가 갖는 중요성을 검토함에 있어 레만은 몇 가지 구체적인 연구영역을 지적했다.

기분 혹은 분위기는 미시적 수준에서 실제 이야기가 이루어지는 장소의 맥락에 영향을 줄 뿐만 아

나라 거시적 수준, 즉 큰 역사 속에서도 이야기 문화의 형성에도 영향을 끼친다. 이를 가장 현저히 관찰할 수 있는 것이 전쟁 중의 이야기이다. 특히 ‘소문’(Gerüchte)은 전쟁 중 “이야기의 선택지일 뿐만 아니라 선전의 원동력과 그 내용으로 발전했다. 이 두 가지 정보체계의 상호작용은 공식적으로 받아들여진 것과 비관적인 일상 이야기의 문화를 형성했다”[ebd.: 100]. 제2차 세계대전 때 나치 통치 아래서 소문은, 통치자에게는 국민과의 커뮤니케이션을 대체하는 시스템으로서 국민감정(Volksstimmung)을 미루어 짐작할 수 있는 정보원이었기 때문에 경찰은 적극적으로 술집이나 도시 철도 등의 공공장소에서 소문을 포함한 ‘일상 이야기’를 수집했다. 예를 들자면 베를린에서 종전의 해에 다음과 같은 일이 관찰 기록되었다.

“3월 18일 트레이프타워 공원에서 나이 지긋한 한 여성이 불타는 집들을 바라보며: 여가서 전쟁이 끝나지 않는다면 더 끔찍한 일이 일어날 것 같아. ...또 다른 여성: 이 살육은 무엇을 위한 것이지? 어째서 전쟁이 안 끝나는 걸까?”

“입소문인가? 아우구스텐부르거 광장(베를린 북쪽) 지구에서 또 다른 날 다음과 같은 일이 관찰되었다. 시장 봉지로 ‘무장한’(bewaffnete) 2, 3명의 여성들이 다른 장소에서 또 다른 한 명의 여성 주위에 모여들었다. 그 여성은 다른 여성들에게 속삭이듯이 지시를 내리고 있는 것 같았다. 감시자가 지나갈 때에는 분명 입을 다물었다. 이러한 여성들의 그룹이 같은 여성의 주위를 둘러쌌지만 금세 흩어졌다. 여기에서는 어떤 입소문과 같은 정보가 공유되고 있는 것 같아 보인다.” [ebd.: 105]

첫 번째 사례는 소문이라기보다 매우 짧은 목격담이다. 이미 패색이 짙어진 독일에서 전쟁의 불꽃을 바라보는 여성의 염세적 기분, 종전에 대한 바람을 읽을 수 있다. 이 목격담의 보고자는 직접적 묘사는 아니지만 전시 베를린의 분위기를 전하고 있다.

두 번째 사례는 1930년대 대도시의 기록영화에 등장하는 장면과 같다. 레만은 이 장면의 기록자가 그러한 영화의 영향을 받았으리라 지적하였다. 이러한 보고가 실제로 미디어의 영향을 받았는지의 여부는 차치하더라도, 여성들이 공공장소에 모여 정보를 교환하는 모습이 전쟁 중에 이루어지는 이야기의 일상적 풍경(Landschaft)⁶이었음을 추측케 한다. 위 두 가지 관찰 보고의 내용은 정보가 한정되고 관리되었던 역사적 상황 속에서 사람들이 이야기, 발언하는 일상적 분위기의 단편을 여실히 보여주고 있다.

레만은 이 밖에도 전쟁 중의 이야기로 전시의 기분·분위기를 조성한 영화 막간에 흘러나왔던 주간 뉴스(Wochenschau), 독일과 영국 사이의 도시 공습을 둘러싼 ‘보복’(Vergeltung)에 대한 이야기(어째서 우리 시민들이 폭격을 받아야만 하는가?), 적국 병사·포로, 점령지 주민들에 대한 ‘적에 관한 이야기’(Erzählen über Feinde), 전통적인 영웅 전설의 연장선 위에 있던 히틀러 신화 등도 분석의 대상으로 삼았다.

이상을 통해 레만에 의한 의식 분석으로서의 이야기 연구가 이야기된 텍스트 이상으로 맥락의 질에 분석의 비중을 두고 있음을 알 수 있다. 『경험에 대해 이야기하는 것』에서는 일상 이야기의 텍스트는 거의 제시되지 않았고 오히려 이야기가 이루어지는 장소를 만드는 기분, 분위기, 사회적 맥락, 역사적 상황 등과 같은, 이야기의 장소에 나타나는 이야기의 부분 부분들에 세심한 주의를 기울이고 그 이론적·방법론적 틀에 대해 논의하였다. 그런 의미에서 레만이 의도하는 이야기 연구는 이야기의 텍스트 이상으로 텍스트와 맥락 너머에 있는 일상 의식의 분석으로 수렴된다고 보아야겠다.

나오는 말

레만의 『경험에 대해 이야기하는 것』의 원제목은 *Reden über Erfahrung*이며 일반적으로 ‘이야기’를 의미하는 *Erzählen, Narrativ*와 같은 단어는 쓰지 않았다. 독일어 *reden*은 ‘말하다’라는 뜻과 비교해 보다 일반적으로 널리 이야기하는 것, 발화하는 것을 의미한다. 바우징거가 ‘일상 이야기’ 개념을 제창한 후에도 설화 연구자들이 일상 이야기를 전통적 장르의 연장선상에서 문예로 위치지운데 반해 레만은 ‘일상 이야기’를 널리 일상에서 이루어지는 발화행위의 총체로 보았다. 때문에 *reden*인 것이다.

레만은 “주의 깊은 민속학 관찰자라면 예전부터 ‘문예’(Dichtung, 필자 주 ‘민간설화’)가 ‘본래의 장소’를 가지고 있는 것, 또 구두로 전승되는 한 시적이 아닌 일상생활과 연관되어 있음을 알고 있었다. 일상에서 이러한 시적이 아닌 이야기, 자신의 인생에 대한 이야기가 이야기 연구 영역에 포섭된 후에 경험적 문화 분석이 우리들의 연구영역에서 중심을 이루게 된다”[ebd. 224]고 레만은 지적했다. 즉, 대부분의 경우 ‘일상 이야기’는 결코 문학적(문예적)이지 않다. 그렇기 때문에 민속학적 이야기 연구에서 문예성이라는 요건을 일부러 없애고 ‘이야기’하는 일상적 행위, 환언하자면 이야기의 문화를 있는 그대로 드러내고자 했던 것이다. 그리고 여기서 더 나아가 이야기를 통해 우리들의 일상에 대한 의식을 규명하고자 하였다. 종래 민속학은 오로지 전승이라는 이른바 무의식적인 과정만을 대상화했다. 하지만 일상에서 이야기한다는 행위는 스스로의 경험—이것이 일차적이든 이차적이든—을 의식화하고 언어화하는 과정이다. 레만이 주장하는 의식 분석은 전승문화적 설화연구를 ‘일상학’으로 전회시키고자 한 선언이라고 볼 수 있겠다.

注

- 1 전통적 장르의 전설(Sage)의 경우, 이른바 현대 전설(Moderne Sage), 현대의 전설적 이야기(Sagenhafte Geschichte von heute) 등에 현대의 설화연구가 주목하고 있듯이[Vgl. Brednich, 1990], 지금도 일상적으로 이야기되는 ‘살아있는’ 장르로 볼 수 있다. 레만도 『경험에 대해 이야기하는 것』에서 연구 영역의 하나로 전설 중의 ‘현대의 신화·전설 형성’에 대해 논하였다 [Lehmann, 2007: 127ff.].
- 2 브링크만은 출신지인 베스트팔렌 주 오베른부르크 마을에서 스스로 이야기의 자리에 참여하여 거기서 이야기되는 내용을 다른 사람들이 모르도록 조수에게 속기시키는 특수한 방법을 사용했다. 이후에 레만이 시도한 노동자 마을의 이야기에 대한 민족지[Lehmann, 1976]의 선구가 되는 일상 이야기의 민족지가 되었다. 그 관심은 어디까지 사회에 공유된 공동된 소재로서의 설화, 이른바 민속이었기 때문에 기록된 이야기는 전통적인 전설, 우스운 이야기로서 분류되는 것이 대부분이었다. 다만 바우징거의 ‘일상 이야기’에 분류될 수 있는 이야기도 포함되어 있다[Brinkmann, 1933].
- 3 일상의 이야기의 양상을 역사적으로 밝힌 최소한 연구로 루돌프 쉐다(Rudolf Schenda)의 『입에서 귀로』(Vom Mund zu Ohr)가 있다. 쉐다는 이 책에서 일상의 이야기의 자리에서 때로 ‘비일상’에 대해 이야기되는 점을 지적하였다[Schenda, 1993: 49].
- 4 레만이 전기적 이야기 자료를 축적하는 계기가 된 프로젝트의 배경에는 ‘노동자 생활,’ ‘전쟁 포로,’ ‘난민 설화,’ ‘생활 키워드로서의 숲,’ ‘인간 기록적/전기적 경험으로서의 기술’ 등 다양한 체형의 국면에 주안점을 둔 전기적 이야기의 축적이 있었고, 이것은 함부르크 대학의 ‘일상 이야기 아카이브’의 기초가 되었다. 레만은 일상적 커뮤니케이션의 자리에서 텔레비전에 대해 이야기하는 장면을 관찰할 수 있지만, 그러한 이야기는 짧으며 결국 화제와 관련된 자신의 체형에 대한 이야기로 옮겨가는 일이 많다고 지적했다[Lehmann, 1976: 86].
- 5 풍경 내지 경관(Landschaft)은 레만의 의식 분석 연구에서 중요한 요소이다. 풍경은 이야기가 이루어지는 곳의 분위기를 구성하는 역할을 하는 동시에 일상 이야기에서 풍경 그 자체가 이야기의 대상이 되는 일도 적지 않다. 레만이 쓴 『사람과 숲』(Von Menschen und Bäumen, 일본어 번역서의 제목은 『숲의 민속학』)에서도 경관으로서의 숲에 대한 사람들의 의식이 분석의 대상이 되었다.

참고문헌

- 岩本通弥・法橋量・及川祥平編, 2011, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて—文化人類学・社会学・歴史学との対話—』, 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—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, 荒木博之編訳, 1994, 『フォークロアの理論 歴史地理的方法を越えて』, 法政大学出版局.
- 法橋量 1994, 「現代の歴史伝説—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.
- 法橋量, 1999, 「体験と『日常の語り』—日独『世間話』研究に関する覚書」, 『世間話研究』 9, 102~113.
- 法橋量, 2010, 「現代ドイツ民俗学のブルーリズム—越境する文化科学への展開」, 『日本民俗学』 263, 5~30.
- Bausiger, Hermann, 1958, “Strukturen des alltäglichen Erzählens,” Fabula 1, 239~254.(=1994, 竹原威滋訳, 『世間話の構造』, 荒木博之編訳, 『フォークロアの理論』, 法政大学出版局, 138~179)
- Bausinger, Hermann, 1977, “Alltägliches Erzählen,” Enzyklopädie des Märchens 1, Sp.323~330.
- Bausinger, Hermann, 1980, Formen der Volkspoesie, Berlin: Erich Schmidt Verlag.
- Bausinger, Herman, 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.
- Brednich, Rolf Wilhelm, 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—ヨーロッパの現代伝説』, 白水社.)
- Brednich, Rolf Wilhelm, 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.
- Lehmann, Albrecht, 1978, “Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag” Zeitschrift für Volkskunde, 74: 198~215
- Lehmann, Albrecht, 1980, “Rechtfertigungsgeschichten.Über eine Funktion des Erzählens eigenen Erlebnisse im Alltag,” Fabula 21: 56~69
- Lehamm, Albrecht, 1983, Erzählstruktur und Lebenslauf. Autobiographische Untersuchungen. Frankfurt/M., New York: Campus Verlag.
- Lehmann, Albrecht, 1986, Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion., München: Verlag C.H.Beck.
- Lehmann,Albrecht, 1999, Von Menschen und Bäumen. Die Deutschen und ihr Wald, Hamburg: Rowohlt(=2005, 識名喜善・大淵知直訳, 『森のフォークロードイツ人の自然観と森林文化』, 法政大学出版局)
- Lehmann, Albrecht, 2001, Bewusstseinsanalyse, Göttisch, Silke und Albrecht Lehmann(Hrg.) Methoden der Volkskunde, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 233~250.(2010, 及及川祥平訳, 『意識分析—民俗学の方法—』, 『日本民俗学』 263, 31~56)
- Lehmann, Albrecht, 2007, Reden über Erfahrung. Kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens, Berlin: Dietrich Reimer Verlag.
- Neumann, Siegfried, 1967, “Arbeits Erinnerungen als Erzählinhalt” Heilfurth, Gerhard, Weber-Kellermann, Ingeborg(Hrg.) Arbeit und Volksleben.Göttingen: Verlag O. Schwartz et Co, 274~284.
- Neumann, Siegfried, 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.

현대인의 삶에 대해 민속학은 어떻게 접근할 것인가? 그 이론적 틀에 대해 생각해보고자 한다.

1. 대체 학문(alternative discipline)으로서의 민속학

논의의 전제로서 민속학이란 무엇인지 확인해 보겠다. 민속학이란 “17세기 이탈리아의 비코(Giambattista Vico, 1668~1744)에서 출발하여 18·19세기의 반계몽주의, 반패권주의의 사회적 맥락 속에서 독일의 헤르더(Johann Gottfried von Herder, 1744~1803), 그림 형제(Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785~1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786~1859)가 강력히 추진한 문헌학과 뢰저(Justus Möser, 1720~1794)에 의한 향토사회 연구가 만나면서 형성되었고 이후 세계 각지로 퍼지면서 각지에서 독자적인 발전을 한 학문이다. 그리고 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶을 전자와 후자의 관계성을 포함하여 내재적으로 이해함으로써 전자의 기준에 따라 형성된 지식체계를 상대화하고 초극하는 식견을 생산하는 학문이다” [시마무라, 2017b].

민속학을 이해하는 데 가장 중요한 것은 이 학문이 18·19세기 프랑스를 중심으로 한 계몽주의와 유럽 지배를 목적인 삼은 나폴레옹의 패권주의에 대항하는 방식으로 독일에서 형성되었다는 점이다. 그리고 독일과 같이 반패권주의적인 맥락을 공유하는 사회가 독일 민속학의 자극을 직·간접으로 받으면서 핀란드, 에스토니아, 노르웨이, 스웨덴, 아일랜드, 웨일즈, 스코틀랜드, 일본, 중국, 한국, 필리핀, 인도, 신흥국가인 미국, 브라질, 아르헨티나에서 민속학이 발달했다.¹

민속학이 학문적 역사 속에서 지금에 이르기까지 일관되게 추구해온 것은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간의 삶이며 그에 주목함으로써 생겨나는 식견이다. 일반적으로 근대과학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상에서 생성된 지식체계이나 민속학은 이를 상대화하고 초극하는 지식을 생성하고자 했다는 점에 커다란 독자성이 존재한다. 따라서 민속학은 근대과학의 하나이면서 근대과학 일반에 대한 대체 학문이라 할 수 있겠다.

민속학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간의 삶

을 내재적으로 이해하고자 하기 때문에 조사연구 과정에 조사대상자, 생활자로서의 당사자를 포함시키는 일을 중요한 방법의 하나로 삼아 왔다. 민속학은 아카데미(academy)(대학 등 전문교육연구기관)에 속하는 연구자뿐만 아니라 그에 속하지 않는 다양한 주체(actor)들도 연구의 일원이 된다는 점에서 “野의 학문”[菅, 2013], “아카데미의 친밀한 타자”(the intimate Other of the academy) [Noyes, 2016: 14]라는 이름으로 불리기도 했다. 이는 내재적인 대상 이해를 위한 방법으로서 조사대상자, 생활자로서의 당사자를 연구의 중요한 주체로 편입시켜온 역사에 유래한다. 또 이것은 일본뿐만 아니라 미국 등 다른 나라의 민속학에서도 정도의 차이는 있을지언정 널리 찾아볼 수 있는 현상이다.

이상이 민속학을 민속학답게 하는 이론적·실천적 기반이다. 아래에서 전개하는 민속학 이론에 대한 논의 또한 이 기반 위에서 이루어진다.

2. 사회변동론으로서의 야나기타 민속학

일본에서 민속학의 수용과 전개는 20세기 초에 시작되었다. 특히 1910년 전후에 시작된 야나기타 구니오(1875~1962)에 의한 학술 활동이 이를 주도하였다. 초창기 민속학에서 중요한 기능을 담당한 학술 매체로서 1913년에 야나기타 등에 의해 창간된 잡지 『향토연구』가 있다. 야나기타는 이 학술지를 무대로 하여 민속학사에서 중요한 연구를 잇달아 발표했다. 또 이 학술지를 통해 많은 지방 거주자들이 ‘향토연구’에 관심을 갖게 되었고 이 중에서 재야의 민속 연구자도 등장하게 되었다.

『향토연구』는 1917년에 휴간되었지만 이후 『토속과 전설』(1918~1919), 『민족』(1925~1929), 『민속학』(1929~1933)과 같은 민속학 관련 잡지들이 간행되었다. 이러한 잡지들을 통해 일본 민속학은 많은 자료와 그에 기초한 연구 성과를 축적하면서 발전했다. 그리고 이 잡지들은 지방 독자층인 재야의 지식인을 민속학자로 키우고 또 그들을 야나기타가 중심인 네트워크 구성원으로 조직화하는 데도 큰 역할을 했다.

단 여기서 중요한 사실은 쓰루미 가즈코(1997)가 지적한 바와 같이 야나기타는 민속학을 민간전승 그 자체를 탐구하는 연구로서가 아니라 일종의 ‘사회변동론’으로 구상했다는 점이다. 야나기타의 사회변동론은 서구의 근대화를 보편적 척도로 삼는 서구산 ‘근대화론’의 단순한 적용이 아니며,² 또 사회학의 근대화론과도 다르다.³ 즉, 사람들의 삶의 세계(뒤에서 설명), 특히 그 속에서 만들어지고 체험되는 말, 예술, 정동, 신앙, 인간과 자연의 관계, 여성의 일상, 아이들의 문화적 창조성과 같은 인문적 요소가 사회의 구조적 변동 속에서 어떻게 변화하고 있는지, 혹은 사회의 구조적 변동 속에서 버려져야 하는 것과 그렇지 않은 것은 무엇인지, 그리고 새롭게 받아들여야 하는 것은 무엇인지에 질문을 던지며, 남겨져야 할 것과 새롭게 받아들여져야 할 것을 조합하여 어떻게 미래로 나아가야 할지를 고민하는 학문이었다. 그리고 이러한 일련의 고찰은 생활 당사자 자신에 의해 이루어져야 한다고 여겨졌다.⁴

이러한 야나기타의 독자적인 사회변동론이야말로 그가 생각한 민속학이었고 사회변동론으로서의 민속학을 전개함에 있어 주된 자료가 된 것이 당시 사람들의 삶 세계에서 만들어지고 체험되어진 민간전승이었다. 그가 조직적으로 채집한 민간전승은 사회변동론을 전개하는 데 코퍼스(말뭉치)의 역할을 했다.

그러나 1930년대 후반 이후 민속학이 보다 조직화·매뉴얼화(『민간전승의 회』의 결성[1935], 잡지 『민간전승』 창간[1935], 개설서 『향토생활 연구』 간행[1935] 등)되면서 민속학 연구를 지향하는 사람들 사이에 야나기타의 구상과는 다른 차원에서 민속학을 이해, 즉 민속학이란 민간전승에 대한 연구(예를 들어 민간전승의 역사적 변천이나 기원에 대한 탐구, 본질주의적 의미의 탐구 등)라는 인식

이 급속히 퍼졌다. 이는 제2차 세계대전 이후에도 변함없었으며 1990년에 들어서까지 이어졌다. 또 오늘날 사회 일반에 통용되는 민속학 이해도 이 연장선상에 있다.

‘민속학=민간전승 연구’라는 등식에서의 탈각을 주장하는 움직임은 1990년 전후에 등장하였다. 이를 명확히 보여주는 이론적 연구가 시게노부 유키히코[1989]와 이와모토 미치야[1998]의 연구이다. 시게노부는 민속학이란 본디 ‘자기 자신을 본인과 가까운 곳에서부터 상대화하여 풀어내는 삶의 기술,’ ‘본인의 “일상”을 상대화하고 자신에 대해 설명하는 말을 풀어내는’ 방법론이라고 하며 이 학문을 통해서 예를 들자면 ‘일상생활이 인간의 키 높이를 넘어서서 일어나는 생활의 질적 변화’와 이를 만들어낸 ‘근대’에 대해 ‘듣는 이’와 ‘말하는 이’가 ‘현재’를 함께 살아가고 있다는 점에서 의문점을 조정하고 공유하는 ‘듣고 기록’하는 장소에서 파악할 수 있다고 하였다.

또 이와모토는 아나기타의 민속학에 대한 사상을 재검토한 후 ‘사회의 현재 실생활 속에 가로놓여 있는 의문’을 해결하고 이를 통해 ‘인간생활의 미래를 행복으로 이끄는’ 학문이 민속학이라 논했다. 민속학이 다루는 ‘과거의 지식’으로서의 ‘민속’은 어디까지나 그 재료에 지나지 않음에도 불구하고 이후의 민속학이 이러한 문제의식을 망각하고 ‘민속’ 그 자체의 연구를 목적으로 삼는 학문으로 변해버린 점—이와모토는 이를 ‘민속학의 문화재학’이라 칭함—을 비판하면서 ‘민속’을 연구하는 학문에서 ‘민속’을 통해 연구하는 학문으로의 전환(회귀)이 필요함을 역설했다.

시게노부, 이와모토 모두 사회변동론이라는 표현은 사용하지 않았으나 논의 내용이 아나기타류의 사회변동론을 지향하고 있음은 의심의 여지가 없으며 여기에 민속학의 사회변동론으로서의 재출발이 의도되었다고 볼 수 있다. 그리고 이후 시장경제, 소비, 과학기술, 농업정책, 전쟁, 폭력, 재해, 권력, 생활혁명, 생명, 기억, 문화유산, 관광, 다문화주의, 이민, 내셔널리즘 등 다양한 주제 영역에서—그것을 사회변동론으로 자각하고 있는가 아닌가의 정도 차는 있겠지만—광의의 민속학적 사회변동론이라 칭할 수 있는 연구가 생산되게 되었다.⁵

3. 삶의 세계(生世界)와 민속

필자는 앞으로의 일본 민속학이 중국, 독일, 미국 민속학 등 세계 각지의 민속학이 개발해낸 민속학 이론과의 조합 속에서 이론을 구축할 필요가 있다고 생각하고 있다. 이 때 제일 먼저 배워야 할 것은 중국 민속학 및 독일 민속학에서의 ‘생활세계’론일 것이다.

중국 민속학은 오랫동안 ‘민간문학’ 연구로 전개되어 왔는데 1990년대 이후 ‘생활세계’ 연구로서의 민속학이 재구축되려는 움직임 등 이론화가 현저히 진행되고 있다[高, 2015; 戸, 2015; 高, 2016; 戸, 2016]. 또 독일 민속학에서도 1970년대 이후 헤르만 바우징거(Hermann Bausinger)의 주도하에 ‘생활세계,’ ‘일상’ 연구로의 재편이 진행되었다[바우징거, 2010; 李, 2015].

생활세계(Lebenswelt, life-world)란 훗설(Edmund Gustav Albrecht Husserl, 1859~1938)의 현상학과 이를 사회학의 맥락에서 발전시킨 슈츠(Alfred Schütz, 1899~1959)에 의해 제창된 개념이다.⁶ 필자는 중국, 독일 민속학으로부터 자극을 받으면서 일본 민속학에 ‘생활세계’론을 도입해야 한다고 생각한다. 다만, 이 경우 Lebenswelt, life-world를 삶의 세계라는 표현으로 바꾸고 다음과 같은 의미 내용을 지니게끔 정립시켰으면 한다.

사회학자 에하라 유미코(江原由美子)는 슈츠의 생활세계론을 분석하고 그가 말하는 생활세계에는 ‘상상의 세계,’ ‘꿈의 세계,’ ‘예술의 세계,’ ‘과학의 세계,’ ‘종교적 경험의 세계,’ ‘아이들의 놀이의 세계,’ ‘광기의 세계’와 함께 다원적 현실을 구성하는, 현실로서의 ‘일상생활세계’를 의미하는 생활세계와 다원적 현실의 총체로서의 생활세계 두 가지가 있으며, 이 중 후자를 ‘체험되는 세계’라고 명명하였다

[江原, 1985: 25~55].

또 같은 사회학자인 니시하라 가즈히사(西原和久)는 슈츠 이후의 현상학적 사회학의 전개를 비판적으로 검토한 후 현상학적 사회학의 ‘생활세계’론은 신체적 ‘삶’(생명) 차원의 존재를 망각하는 경향이 있음을 지적했다[西原, 2003: 190~194]. 그리고 종래 일본어인 ‘생활세계’로 번역되었던 *Lebenswelt*, *life-world*는 ‘삶의 세계’로 표현되어야 한다고 주장했다[西原, 2006: 71~80].

필자는 이상 두 가지의 논의를 검토한 후, 신체적 ‘삶’(생명)의 차원을 포함시킨 ‘다원적 현실의 층계로서의 체험되는 세계’를 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계”라고 명명하고 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현’이 민속학의 연구 대상인 ‘민속’이라고 정의하고자 한다.

이처럼 ‘민속’을 정의하면 무엇이 ‘민속’이고 ‘민속’이 아닌가의 문제에 대해 다음과 같은 설명이 가능해진다. 즉 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에 외재하는 것은 ‘민속’이 아니다. 그러나 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에 도입되고 체험되면 ‘민속’이 된다. 또 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 체험된 것이 체험될 수 없게 되었을 때 ‘민속’이 되지 못한다.⁷

한 예를 들자면 ‘세간(世間)’이라는 개념이 있다. 이것이 어느 개인(당사자)의 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계 밖에 있다고 한다면 ‘민속’이 아니다. 그러나 그 당사자가 ‘세간체(世間體)’에 신경 쓰는 것처럼 세간을 의식하는 단계에 이르면 ‘세간’은 그 당사자의 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계 속에서 체험되는 것이며 ‘세간’에 대한 경험·지식·표현은 본인에게 있어 ‘민속’이 된다. ‘학교’도 ‘국가’도 ‘유네스코’도 ‘고급예술’도 ‘주거’도 ‘기독교’도 ‘생활개선운동’도 ‘쇼핑몰’도 그렇다. 이들이 당사자의 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계 밖에 있다고 한다면 ‘민속’이 아니다. 그러나 ‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 체험되어진다면 그에 대한 경험·지식·표현은 당사자에게 있어 ‘민속’이 된다.

여기까지의 설명을 통해 ‘민속’이 생성되고 체험되어지는 세계가 삶의 세계임을 알 수 있었으리라 생각한다. 그렇다면 야나기타 구니오가 다용한 ‘향토’란 ‘민속’이 생성되고 체험되어지는 세계로서의 삶의 세계에 대한 메타포였다고도 할 수 있겠다. 사토 겐지(佐藤健二)는 ‘현상학적 해석’[佐藤, 2002: 314]으로서 ‘향토’에 대해 다음과 같이 재정의했다.

“향토”란 “실체로서의 출신지나 현실적인 지역과는 대체될 수 없는 방법성을 지닌 개념”이며 “각각의 신체에 이른바 소녀의 소재로서 주어진 일상이자 실천으로서 구사되며 재생산되는 ‘의식 감각’을 구성하는 것,” “명확히 언어화되지 않는 일상이자 무의식이자 신체이며 지식, 경험의 근거지”이고 “의문과 비판력의 공유지”이다[佐藤, 2002: 311~321]. 이 같은 ‘향토’란 이 글에서 말하는 “민속”이 만들어지고 체험되어지는 세계로서의 삶의 세계’ 다름 아니다.

다시 야나기타에 의한 민속학적 사회변동론으로 되돌아 가보자. 앞에서 필자는 야나기타의 민속학적 사회변동론은 사회구조의 변동 속에서의 삶의 세계, 특히 거기서 만들어지고 체험되어진 인문적 요소의 변화에 대해 고민하는 학문이라고 했는데, 여기서 말하는 삶의 세계란 바로 여기서 개념 설정한 의미를 지닌 ‘삶의 세계’이다. 그리고 ‘인문적 요소’를 포함하는, 즉 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현이 ‘민속’이다. 야나기타가 구상하고 우리들도 계승하고자 하는 민속학적 사회변동론은 다음과 같이 풀어 말할 수 있겠다.

민속학적 사회변동론이란 사회의 구조적 변동 속에서 사람들의 ‘체험되어지는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현, 즉 민속이라는 것이 어떻게 변화했는가, 또 사람들은 어떤 경험·지식·표현, 즉 민속을 생성하고 체험함으로써 구조 변동에 대응해야 하는지에 대해 생활 당사자와 연구자의 협동을 통해 내재적으로 고찰함으로써 사람들의 삶의 세계를 보다 나은 것으로 만들고자 하는 인문사회이론이다.

4. 포클로어에서 버내쿨리로

이 글에서 필자는 ‘민속’을 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험 · 지식 · 표현’이라고 했다. 그럼 이 정의를 일본어권, 혹은 한자문화권을 넘어 세계 민속학계를 향해 발신하고자 할 때 어떤 용어(당분간 영어 용어)를 가지고 표현해야 할 것인가? 지금까지의 학문적 관례에 따라 포클로어(folklore)이라고 번역해야 할 것인가?

20세기 중반에 이르기까지 어느 나라의 민속학에 있어서도 일반적으로 ‘포크’란 농산어민이며 ‘포클로어’란 농산어촌에서 전승되고 잔존하는 민간전승을 뜻했다. 이에 대해 미국의 민속학자 앨런 던데스(Alan Dundes, 1934~2005)는 전혀 다른 정의를 제시했다. 즉 포크란 “어떤 사람들의 집단이든간에 하나의 공통된 인자를 나누어 가지고 있는 사람들이다. 그 사람들을 연결하는 인자가 어떤 것인지는 상관없다. 공통의 직업, 언어, 종교 뭐든지 가능하다. 중요한 것은 어떤 이유에서 형성된 집단이 독자적이라고 할 수 있는 어떠한 전통을 가지고 있다는 점”(Dundes, 1965: 2)이라고 하였으며 포클로어란 “어떠한 전통”에 해당된다. 이 정의는 종래의 민속 인식, 민속학에 대한 생각을 크게 전환시켰으며 미국뿐만 아니라 많은 나라의 민속학에 영향을 주었다.

그러나 민속학의 외부에서는 포클로어를 농산어촌에서 전승되는 민간전승이라고 보는 관점, ‘예스럽고 진귀한 것’으로 보는 편견이 사라지지 않고 지속되었으며 미국 민속학자들은 포클로어라는 용어에 대한 뿌리 깊은 사회적 오해로 인해 고심해왔다. 또 라틴 아메리카에서는 포클로어가 국가에 의한 국민통합을 위한 도구로 쓰인 것에 대한 비판(ロウ / シェリング, 1999: 11~31)과 포클로어 개념이 내포한 ‘서양 근대적 · 주지적 문화관’, 엘리트가 포클로어를 ‘정보’, ‘지식’, ‘상품’으로서 전유하는 불균형적인 권력관계에 대한 비판도 이루어졌다(石橋, 2012: 270~271). 이렇게 해서 포클로어는 점차 파퓰러 컬처(Popular Culture)라는 용어로 바뀌어갔다.

한편 인도, 필리핀, 중국, 한국, 일본 등 아시아 각국에서는 라틴 아메리카에서 이루어진 포클로어라는 용어를 둘러싼 사회적 인식도 논의도 없었기 때문에 포클로어라는 용어에 대해 기피하는 의식은 찾아볼 수 없다.

이렇게 포클로어를 둘러싼 수용 방식은 국가나 지역에 따라 다르지만, 국제적인 맥락에서 포클로어를 계속 사용할 수 있을 것인가 아닌가에 대해서는 더 검토해볼 필요가 있을 것이다.

이러한 상황에서 포클로어를 대체하는 용어로 대두된 것이 버내쿨리(Vernacular)라는 개념이다. 라틴어 ‘집에서 태어난 노예’(a home born slave)가 어원인 버내쿨리는 근대문학에서 ‘권위 있는 라틴어에 대한 세속적 말(속어)’을 의미하는 단어로 쓰였다(Burke, 2004; Leonhardt, 2013; 小長谷, 2016). 이후 건축학 영역으로 유입되어 전문 건축가 이외의 사람에 의해 지어진 건축물을 뜻하는 용어로서 ‘버내쿨러 건축’(vernacular architecture)이 널리 쓰이게 되었다.⁸ 그리고 버내쿨러 건축에는 토지, 풍토에 뿌리내려 지어진 건축물이 많기 때문에 ‘토지, 풍토에 뿌리내린 건축’을 의미하는 용어로 인식되기에 이르렀다.

미국 민속학에서는 1950년대 이후 민속학적 건축연구 영역에서 버내쿨러 건축이라는 용어가 쓰였고 이후 놀이, 공예, 식(食), 음악을 비롯해 보다 광범위한 대상에 대해서도 이 용어가 사용되었다[Vlach, 1996: 734]. 하지만 이론적 개념으로 다듬은 것은 레오나르트 프리미아노(Leonard N. Primiano, 1995)의 역할이 컸다.

프리미아노는 버내쿨러에 대해 단어의 역사와 서지를 검토한 후 지역적(local), 토착적(native), 개인적(personal), 사적(private), 예술적(artistic)과 같은 뜻이 내포되어 있음을 밝혔다. 또 인접 분야에서의 개념화의 움직임을 검토한 후, ‘개인이 체험한 경험에서 발견할 수 있는 창조성’을 뜻하는 개념으로 버내쿨러를 재정의했다.¹⁰ 그리고 이 개념을 통해 당시까지 민속학이 사용해온 ‘포크’라는 용어

로는 파악할 수 없었던 인간 삶의 실태를 파악할 수 있다고 보았다.

프리미아노는 버내쿨러에 관한 논의를 ‘버내쿨러 종교’라는 개념을 가지고 종교 연구에서 전개하였다. “버내쿨러 종교는 체험되어진 종교, 즉 사람들이 만나고 이해하고 해석하고 실천하는 종교이다. 종교는 생동적 해석이 수반되기 때문에 개인의 종교는 버내쿨러가 아닐 수 없다”[Primiano, 1995: 44]. “로마 교황도 티벳의 달라이 라마도 이스탄불의 총주교도 예루살렘의 수석 라비도 순수 무구한 종교생활을 ‘공식’적으로 체험하지 않는다. 이러한 성직계급의 성원은 그 종교 전통의 제도 규범 중 으뜸가는 측면을 대표할지는 몰라도 버내쿨러의 형태로(vernacularly) 믿음을 지니고 실천한다. 거기에는 항상 어느 정도의 수동적 적응, 흥미로운 잔존, 능동적 창조, 반체제적 충동, 생활경험에서 나오는 반성이 있는데, 이러한 것들이 성직자들이 어떠한 종교 생활을 할지에 영향을 미친다”[Primiano, 1995: 46].

필자는 프리미아노의 논의에 동의한다. 그리고 더 나아가 그의 버내쿨러 개념을 앞에서 설명한 ‘삶의 세계’론과 접목시켜 버내쿨러(the vernacular)를 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현’이라고 정의하고자 한다. 그리고 “‘체험되는 세계’로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어지는 경험·지식·표현’이 앞에서 말한 일본어 ‘민속’에 상응하기에 버내쿨러는 ‘민속’을 뜻하고 ‘민속’은 버내쿨러가 된다. 또 민속을 vernacular라고 번역한다면 ‘민속학’의 영어 명칭도 Folklore Studies, Folkloristics에서 Vernacular Studies로 바뀌어야 할 것이다.

注

- 1 민속학의 이러한 역사는 인류학과는 대조적이다. 인류학은 영국, 프랑스, 강국인 미국과 같은 패권적 강대국에서 비기독교권인 ‘타자’를 패권적으로 연구하는 프로젝트로서 생겨났다. 다만 이 경우, 영국, 프랑스에서도 민속학 연구가 이루어졌다는 사실도 있는데 이 점을 어떻게 이해할지의 문제에 대해서는 다음과 같은 설명이 가능하다. 분명 영국에서는 1846년에 윌리엄 톰스(William John Thoms)가 독일 그림 형제의 글에 영향을 받아 포클로어(Folklore)라는 영어를 만들었고 이후 많은 민속학적 연구가 이루어졌다. 그러나 포클로어를 “문명 속의 잔존문화,” “미개민족문화와 비교해 인류문화적으로 해석하고 이해한 데 불과”하기 때문에 영국의 포클로어 연구는 얼마 지나지 않아 인류학에 흡수되어 버렸고 독일 민속학과 같은 “독특한 학문영역이 과연 존재했는지 의심”스러운 역사적 과정을 거쳤다[岡, 1984: 201]. 프랑스에서도 민속학적 연구 분야는 생겼지만 독립과학으로서의 체계화보다는 사회학의 일부로 흡수되기를 스스로 지향하는 경향이 더 강했다[サンティエウ, 1944]. 그 결과 국립민예민간전승박물관(이후 국립 유럽지중해문명박물관으로 발전)을 비롯한 박물관이 주된 무대가 되는 개별자료 연구 영역으로서의 자립했으나[키ューズ니エ / 세갈렌, 1991] 학술적 학문으로서 독립하지는 못하였고 사회학, 인류학에 흡수되었다고 할 수 있는 상황이다. 민속학을 둘러싼 영국, 프랑스 두 나라와 독일의 상이성의 배경에는 반페권주의적인 사회적 맥락의 유무가 관련되어 있다.
- 2 쓰루미 가즈코는 야나기타의 사회변동론이 지구상에 존재하는 사회의 다선적 발전을 전제로 하였으며 서구의 근대화를 기준으로 하는 단선적 발전이라는 생각은 받아들이지 않았다고 지적했다[鶴見, 1997: 446].
- 3 사회학에서의 근대화론에 관해서는 [富永, 1996] 등을 참고할 것.
- 4 야나기타류 사회변동론을 보여주는 구체적인 작품 중 몇 가지를 예로 들면 다음과 같다. 말을 중심으로 한 『국어의 장래』[1939], 생활 속 예술이나 정동을 중심으로 한 『불행한 예술』[1953], 신앙을 중심으로 한 『우지가미와 우지코』[1947], 사람과 자연의 관계를 중심으로 한 『야초잡기·야초잡기』[1940], 『호원수필』[1939], 여성의 일상에 대해서는 『목면 이전에 대해』[1939], 아이들의 문화적 창조성에 관해서는 『어린이의 목소리』[1942], 감각과 정동을 포함한 다양한 인문적 요소에 대해 광범위하게 언급한 『명치대정사 세상편』이다. 그리고 이러한 저술 여기저기에서 야나기타는 사회 변화에 따라 생활 당사자 스스로가 판단하여 다양한 신구의 인문적 요소를 선택하는 것이 중요하며 민속학은 이를 실현시키는 방법이라고 주장했다.
- 5 예를 들어 사람들의 삶의 세계가 시장경제나 문화정책의 움직임과 접합되었을 때 표출되는 ‘종교성은 어떠한 것인지를 검토한 [門田岳久, 2013], 정병이나 전쟁이 삶의 세계에 침입했을 때 사람들은 어떤 민속을 만들어내는지 밝힌 [喜多村理子, 1999], 시장경제 속에서 산업화가 진전되는 현대 농업을 농업인의 삶의

- 세계가 어떻게 받아들이고 있는지를 이해하고자 한 [野口憲一, 2016] 등이 주목할 만한 대표적인 연구 성과라 할 수 있겠다.
- 6 훗설은 생활세계에 대해 “그것만이 단 하나의 현실적 세계이며 현실 지각에 의해 부여되고 그 때마다 경험되어지며 또 경험될 수 있는 세계”[フッサール, 1995: 89]이고, 우리의 모든 생활이 실제로 그곳에서 영위되고 있으며 현실적으로 직관되고 현실적으로 경험되며 또 경험될 수 있는”[フッサール, 1995: 92] 세계, “우리들의 구체적인 세속 생활에서 끊임없이 현실적인 것으로 주어지는 세계”[フッサール, 1995: 93]라고 설명하였다. 또 슈츠는 생활세계(“일상생활세계”)를 “자연적인 태도에 머무르는 사람들에게는 자명한 전 과학적 현실”[슈윙거, 2015: 43], “인간이 그 속에서 스스로의 신체를 통해 작용함으로써 그에 개입하고 변화시킬 수 있는 현실영역”[슈윙거, 2015: 43], “상식적 태도를 갖추고 충분히 눈이 뜨인 평범한 성인이 단적인 소여로서 발견하는 현실영역”[슈윙거, 2015: 44], “공동된 커뮤니케이션의 주위세계가 구성할 수 있는”[슈윙거, 2015: 44~45] “사람들에게 있어 특별한 최고의 현실”[슈윙거, 2015: 45]이라고 했다.
 - 7 이렇게 민속을 정의하면 지금까지 민속학에서 어느 것이 ‘민속’이고 ‘민속’이 아닌가를 변별하고자 할 때에 종종 참고되었던 ‘전승된 것’인가 아닌가, ‘변하기 어려운 것’인가 아닌가라는 점은 ‘민속’의 변별 기준이 되지 못한다. ‘전승된 것’이던 아닌던 ‘변하기 어려운 것’이던 아닌던 “체험되는 세계”로서의 삶의 세계에서 생성되고 체험되어진 경험·지식·표현은 모두 똑같이 ‘민속’이다.
 - 8 건축학에서 버내쿨러가 처음 쓰인 것은 1857년 George Gilbert Scott에 의한 것이라고 여겨지고 있다[Gowans, 1986: 392].
 - 9 버내쿨러에 대한 이러한 정의는 프리미아노의 논의의 맥락을 살핀 후 필자가 구성했다.
 - 10 프리미아노에 의한 버내쿨러 개념의 핵심은 지금까지 민속학이 채택해온 엘리트(elite)/민중(folk), 공식(official)/비공식(unofficial)이라는 이항대립에 의한 대상 파악의 틀과, 대상을 선형적으로 ‘집단’, ‘공동체’로 보는 생각을 배격하고 모든 것이 개인에 의해 (정도의 차이는 있겠으나) 창조적으로 (체험되는) 상황에 초점을 맞추고자 하는 데 있다. 또 프리미아노는 버내쿨러의 단위를 개인으로 설정하고 있는데, “다른 개인이나 커뮤니티로부터 받아들인 요소 전달의 중요성을 부정하지 않”[Primiano, 1995: 50]는다고 한 점에서 볼 때 타인이나 다른 커뮤니티와의 연관성을 고려하지 않은 것은 아니다.

참고문헌

- 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—』原聖託, 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, *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』澤田眞治 / 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『ボロ-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”を扱えなくなってしまうのか—』, 『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 Gao Bingzhong, 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 Gao Bingzhong, 2015, 『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.
- キュイズニエ, 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, ベー, 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, 『グローバル化時代における民俗学の可能性』, 『アジア遊学』巻号未定(掲載決定・入稿済).
- 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, 『社会変動論のバラダイム—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—』, 東京: 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.
- バウジンガー, ヘルマン, 2010, 『フォルクスタンデ ドイツ民俗学—上古学の克服から文化分析の方法へ—』, 河野眞訳, 京都: 文緞堂.
- 戸 曉輝 Hu Xiaohui, 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 Hu Xiaohui, 2016, 『民俗学: 批判的視点から現象学のまなざしへ—バウジンガー著『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, エドムント, 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, 1967<1935>, 『郷土生活の研究』, 東京: 筑摩書房.
- 李 相賢, 2015, 『ドイツ民俗学と日常研究—ドイッチェーピ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. 들어가며

이번 심포지엄에서 내게 맡겨진 과제는 변화하는 일상을 어떻게 파악, 기록할 것인가 하는 방법론의 문제와 관련되어 있다. 나는 공간과 로컬, 로컬리티에 대한 학문적 관심과 논의들을 살펴보고, 민속학이 변화하는 일상을 대상화하는 한 방법을 그 논의들 속에서 찾아보고자 한다. 사실 이 주제는 내가 그간 연구해 온 것들과 일정한 거리가 있는 까닭에, 그에 대한 나의 관점은 아직 초보적인 단계에 머물러 있다. 그럼에도 불구하고 이 주제를 다루려는 이유는 그간 민속학에서 추구해 온 연구 방법과 모종의 관련성을 가지고 있다고 생각하기 때문이다.

야나기타 구니오(柳田國男)는 민속의 파급과 전파의 양상을 동심원론으로 이론화한 바 있다. 소자(E. Soja)에 따르면, 1920년대 미국의 도시생태학(urban ecology) 학파들은 도시의 공간적 인과성을 주장하기 위해 그와 유사한 동심원론을 공간분석의 주된 방법론으로 활용했다.(E. Soja, 2015: 286~287) 또한 산업화 시대 대중매체의 영향력을 주목했던 바우징거(H. Bausinger)는 민속이 대중매체를 통해 시간과 공간, 계층의 경계를 뛰어넘어 유통되는 양상을 민속학의 주된 연구 대상으로 설정해야 한다고 주장했다.(H. Bausinger, 1990) 이러한 사례들만 보더라도, 공간에 대한 관심과 분석적 활용 가능성에 대한 인식은 이미 오래 전부터 민속학의 방법론에 배태되어 있었던 것으로 보인다. 따라서 본 발표에서는 이와 관련해서 그간 산출된 인접학문의 논의들을 개괄해 보고, 그것을 바탕으로 민속학의 특장을 살릴 수 있는 일상 연구의 한 방법론을 모색해보겠다.

2. 일상 연구의 패러다임

사회학에서 일상의 문제를 본격적으로 다루기 시작한 것은 1960년대 말엽을 지나 1970년대에 이르러서다. 당시 일상에 대한 학문적 관심은 비단 사회학에만 국한된 것은 아니었으니, 철학, 정치학, 역사학, 심리학 등 다양한 분야에서 일상의 문제를 다루는 연구가 급증했다. 그 연구들이 서로 다른 이론적 전통 위에서 일상을 다룬 까닭에 그 등장을 하나의 배경 논리로 설명하거나, 또는 하나의 패

러다임으로 묶어 이해하는 것은 어려운 일일 것이다. 그럼에도 불구하고, 다양한 학문 영역에서 일상을 새롭게 주목하게 된 데에는 기존의 지배적 방법론이 가진 한계에 대한 비판적 성찰과 함께, 그 방법론으로는 포착할 수 없는 새로운 사회 현상들이 급부상했기 때문일 것이다.

강수택에 따르면, 위의 다양한 일상 연구는 다음과 같은 관점을 느슨하게나마 공유하고 있다.

첫째, 그것들은 경제나 정치 등 특정한 영역의 논리로 사회 전체를 설명하려는 경향에 반대하며, 총체적인 생활 논리의 관점에서 생활 주체인 인간을 주목한다. 즉, 일상은 경제, 정치 등 기존의 사회 구조 혹은 ‘체계’로 일컬어지는 영역의 주변부나 잔여 영역이 아니라 모든 사회 활동의 가장 중심적인 영역으로 상정된다. 또한 일상적 삶의 각 영역 곧, 노동, 여가, 가정, 기타 사회적 관계의 제(諸) 영역은 서로 분리되어 있는 것이 아니라 내적으로 긴밀하게 통합되어 있는 하나의 총체적인 단위로 상정된다.

둘째, 그것들은 영웅이나 전문가가 아닌 보통사람들의 일상생활에 관심을 기울이고, 보통사람들의 상식적 지식과 일상적 실천의 의미를 주목한다. 따라서 위로부터 주입되는 지배적 논리가 아니라 아래로부터 생산되는 실천적 논리에 강조점을 둔다. 또한 외부의 관찰자가 아니라 내부의 참여자, 그들 스스로의 관점으로부터 일상 세계를 파악하는 까닭에, 외부 관찰자의 이론이나 개념이 아니라 생활 주체의 경험 세계, 주관적인 의미, 실천적 행위를 토대로 그들의 일상 세계를 재구성, 포착하고자 한다. 요컨대, ‘아래로부터(von unten)’, ‘안으로부터(von innen)’의 관점을 취한다.

셋째, 그것들은 생활 주체의 경험과 사고를 정태적 주관적으로 파악하는 대신에 동태적 맥락적으로 파악하고자 한다. 이러한 관점은 개인과 사회, 주관과 객관의 이분법적 대립을 극복하고 인간을 시간적이고 공간적이며 사회적인 관계 속에 얽혀 있는 존재로 본다.

넷째, 그것들은 학문 영역들 사이에 존재하는 경계를 넘어 철학, 심리학, 사회학, 역사학, 정치학, 경제학, 민속학, 문학 등 관련 학문들의 학제적 연구가 필요하다는 점을 공히 강조한다. 나아가 추상적인 이론 구성과 경험적 연구 사이의 경직된 구분을 비판하고 양자의 결합, 특히 경험에 기초한 이론 구성의 중요성을 강조한다.(강수택, 1998: 25~27)

이러한 관점의 공유는 일상에 대한 다양한 연구들이 기존 사회과학의 방법론으로부터 어떻게 차별화되는지를 명확히 보여준다. 그러나 그로 인해 그 연구들이 몇 가지 비판에 직면해온 것도 사실이다. 이를테면 기존의 구조에 대한 연구를 주관적인 경험으로 대체하려는 경향, 전체 사회에 대한 조망을 결여한 채 미시적 연구에만 집중하려는 경향, 나아가 개념적 분석을 기피하는 反 분석적 태도에 머무르는 경향 등이 그 주된 비판의 대상이었다.(J. Kocka, 1987: 23~30)

물론 전체 사회의 구조나 변동을 독립 변수로 삼는 인과론적 설명방식을 일상 연구에 그대로 적용하는 것은 그 자체로 문제일뿐더러 일상 연구의 목적과 의의에도 부합하지 않는다. 그렇지만 거시적인 사회 구조나 사회 변동은 개인의 일상을 가능케 하는 사회적, 역사적 환경이며, 따라서 그것들은 개인보다 먼저 존재한다는 것을 간과해선 안 된다. 사실 이 문제는, 종래의 촌락사회와 같이 그간 비교적 작은 공동체에서 지속되어 온 관행을 조사, 연구해 온 민속학이 특히 경계해야 할 사안이라고 생각된다.

그러면, 위의 몇 가지 관점을 공유하면서도, 미시적 차원의 주관적 경험들을 反 분석적으로 기술하는 데 그친 기왕의 연구 경향을 탈피하기 위한 방법은 무엇인가? 다각적인 고민과 심층적 토론이 필요한 질문이 아닐 수 없겠다. 이에 그 본격적인 토론의 장을 열기 위한 방법의 하나로, 일상에의 관심 증대와 동시적으로 진행된 공간과 로컬, 로컬리티에 대한 학문적 관심을 주목해보겠다.

3. 일상과 공간

앞에서 지적했듯이 ‘세계 내적 존재’로서 인간은 시간적, 공간적, 사회적 관계 속에 얽혀 있다. 그리하여 그가 의식주를 해결하고 사회적 삶을 이어나가는 일상생활의 세계는 시간과 공간, 행위와 구조를 그 기본 요소로 포함한다. 다시 말해, “일상생활의 세계는 특정한 시공간을 따라 그 시공간 속에서 매일 매일의 행위를 통해 형성되는 실체다.”(金玉培, 1995: 61) 그런 점에서 시공간은 인간의 경험을 조직하는 단순한 형식적 테두리에 불과한 것이 아니라, 일상적 행위를 실현하는 실존적 토대이며 일상생활을 가능케 하는 기본 조건이기도 하다.

그러나 이러한 본질적 특성에도 불구하고 공간은 시간과 달리 기존의 사회과학에서 별다른 주목의 대상이 아니었다. 콤프레히트(H. U. Gumbrecht)는 그 이유를, 사회과학, 특히 계몽주의와 근대성의 산물로 등장한 사회학이 관념론적 철학으로부터 사상적 자극을 받아온 것에서 찾고 있다. 육체보다 의식을 중시하는 철학의 영향 하에서 공간은 육체와 연결되었고, 시간은 의식과 결합되는 경향이 지배적이었던 것이다.(H. U. Gumbrecht, 1991: 56; M. Schrör, 2010: 20) 이러한 경향은 시간을 이동성, 역동성, 진보성, 변동, 역사 등의 개념과 결부시키는 한편, 공간을 비이동성, 정체, 반동, 정지, 견고함 등과 결부시키는 사고방식을 일반화했다.(M. Schrör, 2010: 21; E. Soja, 2015: 282) 그 결과 공간은 변동과 변화를 천착해 온 사회학 이론에 적합한 대상이 아니었으며, 근대화로 대표되는 대부분의 사회 변동 이론에서 변동의 주역이 될 수 없었다.

그런데, 1960년대 말에 이르러 서구 사회를 휩쓸었던 68학생운동과 도시의 위기는 공간에 대한 관심을 새롭게 불러일으키는 역사적 전환점이 되었다.(E. Soja, 2015: 289) 당시 공간에 대한 관심을 증폭시키는 데 앞장 선 이는 르페브르(H. Lefebvre)와 푸코(M. Foucault)였다. 이 중 르페브르는 1960년대 초 상황주의자들과의 공동연구를 통해 유럽의 몇몇 도시들의 변화 과정을 추적하고, 이를 바탕으로 공간의 문제를 자본주의 비판과 정치적 대안의 핵심적 토대로 상정했다. 그리고 이미 줄고에서 지적했던 ‘일상이 작품이 되게 하라’는 문화혁명 전략을(정수진, 2017: 243) ‘새로운 사회, 새로운 삶은 새로운 공간의 생산으로 뒷받침되지 않는 한 사상누각에 불과하다’라는 주장으로 연결시켰다.(박영민 외, 2001: 473)

공간을 천착해 온 지리학을 포함해서, 공간에 대한 기존의 지배적인 사고방식은 그것을 물질적인 대상으로, 표면적이면서도 측량 가능한 대상으로 간주했다. 그러나 르페브르의 핵심 주장인 공간생산론에 따르면, 공간은 단순한 물질적 대상이 아니다. 그것은 우리의 일상적인 공간적 실천을 통해 만들어지는 사회적 산물이다. 서로 다른 공간적 실천은 서로 다른 공간을 만들어내는데, 그런 점에서 볼 때 자본주의 특유의 집과 일터, 여가공간의 분리는 이전 시대와는 전혀 다른 방식으로 공간을 조직한 결과다.

공간이 일상적 실천의 범위와 형태를 조직한다면, 일상에서 반복되는 이러한 실천을 통해 자본주의적 공간 역시 재생산된다. 이를테면 공간적 실천은 애초 이용자의 사용가치 위주로 편성되는 게 순리였다. 그러나 시장의 교환가치로 공간의 값이 매겨지면서 공간들 사이로 복잡한 자본의 네트워크가 침투해 들어왔고, 그 결과 자본의 네트워크를 따라 챗바퀴 도는 일상적 삶이 펼쳐지게 되었다. 그러나 공간적 실천이 이처럼 지배 질서의 재생산에만 기여하는 것은 아니다. 근대적 과학기술과 추상적 지식의 산물인 ‘공간재현(Le^s représentatios de l'espace)’은 공간적 실천에 부분적으로만 개입하며, 자본주의적 공간 재편과 갈등을 일으키는 공간적 실천들이 저항의 맹아로 작용하면서 새로운 공간이 생산된다.(H. Lefebvre, 2011; 박영민 외, 2001: 473~474) 르페브르는 이러한 공간생산론을 통해 구조와 행위를 통합하고, 나아가 일상적 삶의 역동성과 구조에 대한 저항 가능성을 모색했던 것이다.

4. 공간의 재편

르페브르와 푸코의 새로운 공간론이 제이콥스(J. Jacobs)와 하비(D. Harvey)로 대표되는 공간에 대한 비판적 사유로 계승되고 급기야 ‘공간적 전환’이라는 표현이 등장할 만큼 공간에 대한 학문적 담론을 증대시키는 데 기여했다면, 현실 사회의 급격한 변동, 즉 글로벌 시대의 도래 역시 공간적 사유를 확장시키는 데 중요한 환경을 조성했다.

글로벌화가 자본주의 경제시스템의 추동력으로 산출된 결과임에는 이론의 여지가 없다. 하비(D. Harvey)는 이러한 시대적 특징을 ‘시공간의 압축’으로 묘사하는바, 시간을 통한 공간적 장벽의 붕괴는 자본주의가 전개되는 일련의 역사 속에서 지속적으로 추진되어 왔다. 이를테면 철도와 전신, 자동차, 라디오와 전화, 제트 항공기와 텔레비전, 최근의 전자통신 혁명 등은 생산, 유통의 네트워크, 소비의 전 부분에서 공간을 합리적으로 조직하려는 자본주의적 동기로부터 산출된 대표적 사례들이다. 그 결과 글로벌화를 ‘시공간의 압축’, 뿐만 아니라 ‘거리의 죽음’, ‘장소 없는 사회’, ‘공간의 수축’, ‘지리학의 종말’, ‘공간의 종말’ 등으로 표현하는 수사들이 쏟아져 나왔다.

그러나 글로벌화가 공간의 소멸을 가져왔다고 보는 것은 문제가 있다. 글로벌화에 대한 중요한 저항의 한 형태로 글로벌(스케일)의 대척점에 있는 로컬(스케일)의 재영도화가 진전되고 있기 때문이다. 슈뢰르(M. Schrör)는 교통·통신 기술의 발달로 인해 경제적, 정치적, 사회적 활동들이 특정 공간으로부터 자유로워졌다고 해서 공간이 사라지는 것은 아니라고 강조했다. 오히려 장소 혹은 로컬은 글로벌한 영향력에 반대·저항하는 위치를 차지함으로써 살아남는다는 것이다.(M. Schrör, 2010: 193).³ 하비 또한 급변하는 세계 속에서 개인들은 자신의 정체성을 확립하는 토대를 로컬에서 찾는다고 지적했다. 그리고 이러한 ‘장소정체성(place identity)’은 자본에 대항하는 투쟁에서 제한적이거나 효과적인 역량을 발휘할 수 있다고 역설했다.(D. Harvey, 2004: 352~353) 이러한 논리를 바탕으로, 슈뢰르는 공간의 소멸을 주장하는 명제들이 글로벌화로 인한 국가 정치의 영향력 약화를 과장함으로써 정치 일반을 국가정치와 동일시하고 공간을 물질적 영토와 동일시하는 한계를 노정했다고 비판했다.(M. Schrör, 2010: 193)

자본주의의 역동성과 유연적 축적(flexible accumulation)체계의 발전 또한 로컬의 재영도화를 계고하는 데 기여하는 또 하나의 동력이다. 공간적 장벽이 감소할수록 ‘공간 내 장소의 차이’에 대한 자본의 민감도는 더 높아지기 때문이다. 기업의 입지 전략과 관련해서, 글로벌 자본은 시공간의 압축으로 인해 확보된 유연성과 이동성을 바탕으로 로컬 노동시장의 특수성이나 로컬 사회의 문화적 특징 혹은 전통들을 보다 정교하게 활용할 수 있게 되었다. 1960년대의 혁명적 슬로건이었던 “글로벌하게 생각하고 로컬하게 행동하라(Think globally, act locally)”가 글로벌 기업의 슬로건으로 전용되는 모습에서 확인할 수 있듯이, 글로벌 자본은 로컬을 동질화시키는 순간에도 로컬이 자본에 저항하는 장소임을 환기시키면서 저항의 대상을 흐린다.

이러한 이해의 토대 위에 서면, 글로벌화가 공간의 소멸을 초래했다고 보기보다는, 그것이 국가를 경계로 나뉘었던 기존의 국제 질서를 ‘로컬/내쇼널/글로벌’이라는 새로운 공간 구조로 재편하고 있다고 보는 게 더 타당하겠다. 물론, 이 삼자의 관계는 단지 스케일의 차이를 바탕으로 한 수직적 조합으로 조망될 수 없다. 이것들은 중층적이고도 상호침투적이며, 복잡한 방식으로 서로가 서로에게 영향을 미치고 있기 때문이다. 유네스코의 문화유산 협약이 그러하듯이 글로벌 기구와 글로벌 협치(global governance)의 논리가 국내 정치의 논리에 겹쳐지는가 하면, 로컬 차원에서 발생한 사건이 지구 반대편의 로컬에 영향을 미치는 사태를 목도하는 것도 그리 어려운 일이 아니다. 국제적 조직화에 의해 국가의 권력과 기능이 약화되는가 하면, 국가적 정체성을 바탕으로 한 국가 간의 긴장과 갈등이 글로벌한 협치의 권위를 여전히 위협하고 있는 것도 부정할 수 없는 사실이다.

결국 오늘의 글로벌화를 조망하는 데 있어 기존의 중심/주변 모델, 혹은 경제결정론과 같은 환원론적 설명 방식은 더 이상 적절하지 않다. 그런 점에서 아파두라이(A. Appadurai)는 글로벌화를 복잡적이고 중층적이며 탈구적인(disjunctive) 질서의 산출 과정으로 봐야 한다고 주장했다. (A. Appadurai, 2004: 60) 즉, 글로벌화는 경제, 정치, 문화 등 “다양한 종류의 세계적 흐름들 사이에 존재하는 근본적인 ” 탈구이며, 이러한 탈구들 속에서 혹은 그것을 통해 창출되는 불확실한 정경들, 그 위에서 벌어지는 “동일성과 차이의 무한히 다양화된 상호 경쟁의 산물”이라고 정의했다.(A. Appadurai, 2004: 79)

5. 로컬리티와 일상 연구

주목되는 것은 하비와 슈뢰르가 지적했던 로컬과 장소정체성의 문제다. 우선 로컬을 주목해 보면, 로컬은 “물리적, 사회적 공간 단위로서 지역 혹은 지방으로 불리는 국가 하부의 국지적 단위”로 정의해 볼 수 있겠다.(문재원, 2016: 307) 그러나 글로벌 시대의 로컬은 이렇듯 객관적이고도 공허한 방식으로 정의될 수 없다. 무엇보다 대량이주와 전자매체의 확산으로 말미암아 사람들의 활동과 거주 영역이 지속적으로 탈영토화되고 있기 때문이다. 사람들은 안정적이었던 기존의 로컬이 지속적으로 침식, 내파하는 상황을 직면하면서, 장소정체성 즉 ‘로컬리티’를 유연적이고도 미완적인 형태로 만들고 구축하는 데 적극적으로 참여한다.(A. Appadurai, 2004: 345)⁴

아파두라이에 따르면, 로컬리티는 “사회적 직접성, 개인들 간의 상호소통 방식, 맥락들 간의 관련성 등을 이어주는 일련의 연결고리들로 구성”되며, “인간의 행위 주체성, 사회적, 재생산 가능성 등을 통해 그 자체를 재현하는 현상학적 자질”이다. 이 자질은 “의도적인 행위에 의해 생산되며 동시에 특정한 물질적 효과들을 산출하는 감정의 구조”이기도 하다. 이를테면, 사람들은 집단의례를 통해 로컬의 주체들을 생산해왔으며, 특정 장소에 이름을 붙이거나 집과 길, 농지를 조성하고 경계 짓는 것을 통해 로컬리티를 시공간적으로 생산해왔다.(A. Appadurai, 2004: 345) 그런 점에서 로컬리티는 사람들이 외부로부터 침투해 들어오는 일련의 사태에 대응하면서 자신들을 둘러싼 제반 조건들을 살 만한 곳으로 만들어 가는 실천의 산물이다.

이러한 논리를 다시 르페브르의 공간생산론으로 연결시켜 보면, 이 로컬리티는 그가 말하는 공간적 실천과 여러 가지로 연결되어 있다. 사람들은 자본주의 속에서 만들어진 추상적·지적 고안물로서 ‘공간재현’에 맞서 공간의 사용가치를 극대화하는 방식으로 대항 공간을 만든다. 르페브르는 이를 ‘재현공간(Les espaces de représentation)’이라고 부른다. 이 공간은 그곳에 새겨진 지배적 코드를 거부함으로써 비위진 기능성의 자리를 상상력으로 채우는데, 그들의 감정적 준거로 기능하는 이 공간은 정열과 행동을 위한 장소이자 체험된 장소이기도 하다. 이를테면, 자아, 침대, 방, 집, 광장, 교회, 묘지 등이 이러한 공간들의 실례들이다. 그런 점에서 재현공간은 본질적으로 질적이고 유동적이며 맥락적이고 관계적이다.

르페브르는 ‘재현공간’이야말로 민속학자, 인류학자, 정신분석가들이 주목해 온 연구 대상이었다고 지적한다. 그런데 이들의 문제는 그곳을 대상으로 삼아 연구하는 과정에서 재현공간들과 공존하면서 일치하거나 불화하는, 혹은 그러한 방식으로 서로에게 개입하는 ‘공간재현’들을 간과하거나, ‘공간적 실천’을 소홀히 하는 데 있다고 비판한다.(H. Lefebvre, 2011: 91~92) 이것은 무슨 뜻인가? 그가 지적하는 공간 생산의 삼각변증법(trialectics)을 좀 더 들여다볼 필요가 있겠다.

다시 ‘공간재현’과 ‘재현공간’의 대립적 관계를 주목해보자. ‘공간재현’이 언어화된 구조의 질서를 따르는 지배적인 공간 규정의 논리라면, ‘재현공간’은 여기에 대립하는 체험된 공간성이다. 과학적인 공

간 인식, 혹은 공간에 대한 엄격한 체계화의 시도가 ‘공간재현’의 사례라면, 예술작품을 통한 공간적 일탈의 시도들은 ‘재현공간’의 대표적인 사례라고 할 수 있다. 이를테면, 런던의 스케이트 보더 토비는 밤이 되면 리버풀 스트리트 오피스 블록의 길가를 장악한 채 스케이트 보드 연습에 열중한다. 그가 몸으로 느끼는 연습장으로서 이 공간의 사용가치와, 오피스로서 이 공간의 시장 교환가치는 늘 충돌한다. 그는 결국 다른 곳으로 쫓겨 갈 테지만, ‘여기선 안 돼’라고 새겨진 ‘no’의 공간을 ‘안 될 거 뭐 있어’라며 살아있는 몸으로 ‘yes’의 공간으로 바꿔놓는 일, 이것이 ‘공간재현’과 ‘재현공간’의 차이이다.(I. Borden, 1998: 49; 박영민 외, 2001: 476)

그러나 이 둘 간의 관계는 단지 대립적인 것으로만 상정될 수 없다. 대립으로만 보는 것은 그것이 오로지 이성적이고도 자명한 이치로서, 정신적 생활의 대상일 때뿐이다. 이 대립적인 요소들이 어떻게 영향을 주고받으면서 공간을 산출하는가를 주목해 보면, 그 과정에서 이 요소들은 대립적 관계로만 존재하지 않으며 끊임없이 서로 영향을 주고받는다. 게다가 이들 간의 대립은 일상의 실천 양식으로서 ‘공간적 실천(La pratique spatiale)’을 통해 다층화 된다. 즉, ‘공간적 실천’은 ‘공간재현’과 ‘재현공간’의 대립을 종합하고 반영하면서 또 때로는 그 둘과 불화하기도 하면서, 두 항과 다른 층위에서 공간의 총체적 생산에 개입한다.

공간에 대한 이 세 가지 계기를 이해하기 위해 그가 활용하고 있는 몸에 대한 설명을 부연하면 이렇다. ‘공간적 실천’-‘공간재현’-‘재현공간’의 관계는 ‘지각된 것(신체 기관을 이용해 외부 세계를 지각하는 것)’-‘인지된 것(이데올로기와 혼합되어 보급되는 몸에 대한 해부학적, 심리적 지식)’-‘체험된 것(거북하거나 아픈 것으로 체험되는 몸)’으로 구별할 수 있다. 이 세 가지 요소가 한데 모여야 비로소 그 집단의 구성원이 길을 잃지 않고 순조롭게 한 곳에서 다른 곳으로 나아갈 수 있는 것이다. 그러나 이 세 가지 계기들은 공간 생산에 각기 다른 방식으로 개입하며, 이들 간의 관계 또한 단순하지도 안정적이지도 않다. 따라서 이 세 가지 계기를 구별하는 것은 추상적인 이론 모델이자 원리적인 접근일 뿐 그 자체로 현실적 공간을 온전히 설명해주는 것은 아니며, 구체적인 공간의 이해를 위해서는 무엇보다 역사적인 접근이 필요하다.(H. Lefebvre, 2011: 90)

르페브르가 이렇듯 역동적으로 포개지는 세 계기들의 삼각변증법과 그 결과 생산되는 공간의 사례들을 역사적으로 탐구한 이유는, 공간이 기본적으로 정치적인 것임을 드러내고 자본주의의 모순과 갈등이 어느 지점에서 발생하는지를 보여주기 위한 것이었다. 그리고 이들 간의 역동적 변증법을 통해 자본주의의 지배적 공간에 저항하는 새로운 차이의 공간을 만드는 것, 무엇보다 그 가능성을 탐색하는 것이 그가 일상과 공간을 주목한 진정한 이유였다.

이러한 르페브르의 공간생산론, 나아가 앞에서 살핀 공간에 대한 논의들은 우리의 일상 연구 방법론에 시사하는 바가 크다. 그러나 여기서 그 분석 사례를 더 구체적으로 제시하는 것은 지면상의 문제로 어렵거니와, 그와 관련해서는 내가 쓴 다른 글을 참조해주시기 바란다.⁵ 다만, 여기서는 공간에 대한 논의들이 우리의 일상 연구에 시사하는 바를 몇 가지 제시하는 것으로 결론을 갈음하겠다.

첫째, 일상에 대한 공간적 접근은 우리가 일상을 연구하는 데 있어 유효한 방법으로 설정할 수 있는 공간적 스케일을 구체화한다.

둘째, 르페브르의 공간생산론은 기왕의 민속학적, 인류학적 연구들이 간과하기 쉬운 일상적 공간의 다층적 구성양상을 밝혀냄으로써 보다 역동적이고도 중층적인 방식으로 변화하는 일상을 대상화할 수 있는 단초를 제공한다.

셋째, 위에서 지적했듯이 ‘공간적 전환’의 패러다임은 공간의 본질적 특성이 사회적이고도 정치적인 것임을 일관되게 주장하고 있다. 그런 점에서 이 패러다임은 우리가 로컬리티, 즉 구체적인 삶의 현장에서 펼쳐지는 일상의 모습을 그곳에 사는 사람들의 공간적 실천과 결부시켜 주목할 것을, 나아가 그것이 ‘차이의 공간’을 만드는 공간의 정치와 무관하지 않음을 일깨운다.

注

- 1 이 용어는 그의 공간생산론을 구성하는 핵심적 개념이다. 뒤에서 보다 자세히 설명하도록 하겠다.
- 2 이 표현은 소자(E. Soja)가 1989년에 처음 쓴 표현으로 이후 여러 사회·문화학자들에 의해 통용되었다. 단적으로 말하면, 이 표현은 1970년대 등장한 ‘언어적 전환’에 빚들어 공간에 대한 학문적 관심과 담론의 증대를 지칭하는 말이다.(J. Döring & T. Thielmann, 2015: 7~17)
- 3 여기서 ‘장소(place)’라는 표현은 추상적이고 보편적인 구분 방식으로서 공간과 달리, 구체적이고 개별적이며 한정적인 의미를 담은 공간을 특정하기 위한 것이다.
- 4 김석수는 로컬리티를 지역성으로 번역하고 있다. 여기서 지역성이란 특정한 공간과 시간, 그 속에 자리하는 몸을 통합하는 것으로, 단순한 물리적 공간성을 넘어 사회문화적 관계와 의미 등이 통합된 실체로서 삶의 현장’이다.(金碩洙, 2010: 35)
- 5 정수진, 「차이 공간의 가능성과 불가능성: 도시 공간에서 마을 만들기」, 『실천민속학연구』 31, 실천민속학회, 2018.

참고문헌

A. Appadurai, 차원현 외 역, 『고삐 풀린 현대성』(*Modernity at large*), 현실문화연구, 2004.

D. Harvey, 구동희 역, 『포스트모더니티의 조건』(*The condition of postmodernity*), 한울, 2004.

E. Soja, 이기숙 역, 「“시대정신”에서 “공간정신”으로: 공간적 전회에 대한 새로운 왜곡들」, J. Döring & T. Thielmann, 『공간적 전회』(*Spatial Turn*), 심산, 2015.

H. Bausinger, trans. E. Dettmer, *Folk Culture in a World of Technology*; Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

H. Lefebvre, 양영란 역, 『공간의 생산』(*La Production de l'espace*), 예코리브르, 2011.

H. U. Gumbrecht, “Nach moderne zeiten räume”, in ders./Robert Weimann(Hg.), *Postmederne-globale Differenz*, Frankfurt/M., 1991, 54~70.

I. Borden, “An Affirmation of Urban Life: Skateboarding and Socio-Spatial Censorship in the Late Twentieth Century City”, *Archis* 1998/5(special issue on the Great Britain), 1998.

J. Kocka, 한운석 역, 『임금노동과 계급형성』(*Lohnarbeit und Klassenbildung*), 한마당, 1987.

M. Schrör, 정인모 외 역, 『공간, 장소, 경계』(*Räume, Orte, Grenzen*), 예코리브르, 2010.

강수택, 『일상생활의 페러다임 - 현대 사회학의 이해』, 민음사, 1998.

김석수, 「21세기 사회에서 로컬리티와 인문학」, 『탈근대 탈중심의 로컬리티』, 해안, 2010, 19~50.

김왕배, 「자본주의 일상생활의 세계」, 『한국사회학회 사회학대회 논문집』, 한국사회학회, 1995, 59~68.

문재원, 「로컬리티 개념을 둘러싼 고민들」, 『로컬리티 인문학』 15, 한국민족문화연구소, 2016, 305~314.

박영민, 金南州, 「르페브르의 공간변증법」, 국토연구원 편, 『공간이론의 사상가들』, 한울, 2001, 470~481.

이상봉, 「탈근대, 공간의 재영역화와 로컬·로컬리티」, 『한국민족문화』 32, 한국민족문화연구소, 2008, 1~30.

정수진, 「미디어의 일상화, 일상의 미디어화」, 『일상과 문화』 3, 일상과 문화연구회, 2017, 241~252.

정수진, 「글로벌 시대의 한국민속학과 로컬리티」, 『민속학연구』 33, 국립민속박물관, 2013, 167~187.

정수진, 「차이 공간의 가능성과 불가능성: 도시 공간에서 마을 만들기」, 『실천민속학연구』 31, 실천민속학회, 2018, 109~135.

일상생활 실천의 ‘전술’

베이징 ‘찬제(殘街)’의 ‘도로 점유’ 현상을 사례로

왕제원

번역: 김호걸

요지: 현대 중국의 도시에서 ‘도로 점유’는 이미 보통사람들 일상생활의 자연환경이 되었고, ‘사적 이익’을 피하기 위해 ‘공공 공간’을 침범하는 ‘전술’은 끊임없이 계속되고 있다. “개인으로 인해 공공에 해를 끼치는” 중국식 도시문제를 해결하는 것, 중국민속학은 응당 모더니즘과 포스트 모더니즘 간 논쟁의 편집성(偏執性)을 초월하여, 만족스러운 일상생활 실천의 가능성을 탐구하여야 할 것이다.

키워드: 도로점용, 전술, 공간 수사학(The Rhetorics of Space), 공간 어법학(The Syntactics of Space)

‘도로점용’은 특정 개인 혹은 집단이 공공의 공간(예를 들면, 도시 도로, 교량, 광장 등)을 침범, 점유하여 사적인 이익을 꾀하는 행위를 일컫는다. 현대 중국의 도시에서 ‘도로점용’ 현상은 아주 흔하다. 중국 도시 기획 및 관리에 관한 기본 법규에 의하면, ‘도로점용’은 위법행위에 속하고, 도시행정관리 법집행 부문(약칭하여 ‘성관(城管)’)은 법에 의거하여 단속할 수 있는 권한이 있다. 실제로 ‘도로점용자’와 ‘단속반’ 간의 모순은 아주 첨예하고, 쌍방 간 격렬한 충돌이 심심찮게 발생한다.

도시기획자, 입법자 및 법 집행자의 관점에서 볼 때, 도시 공공공간은 ‘공공성’을 갖고 있어, 어떤 개인이나 집단도 관련 기관의 비준이나 권한 부여를 받지 않은 상황에서, 임시적으로 혹은 장기적으로 공공 공간을 점용하여 상업행위에 종사하는 것은 모두 위법적인 ‘도로점용’에 해당되고, 법에 의거하여 금지 조치를 취할 수 있다. ‘도로점용’의 ‘도(道)’는 내재적으로 공공 속성을 띠고 있고, 어떤 개인도 침점(侵占)할 수 있는 권리가 없다. 그러나 ‘도로 점용자’의 입장에서 볼 때, 모든 공공 공간은 역사적, 사회적으로 형성된 것으로, 도시화 과정에서 끊임없이 ‘되어가고 있는(becoming)’ 공공 공간이다. 그리고 소위 이들 ‘도로 점용자’는 마찬가지로 특정 ‘공공 공간’ 경관의 ‘존재(being)’를 구성하는 데 참여하여, 자연스럽게 해당 공공 공간의 일부에 속하게 된다. 이외에도, 도시 관리자와 도로 점용자는 모두 시민의 권익-모든 ‘공공 공간’은 응당 시민의 가정생활, 근무, 여가생활을 위해 편리함과 편안함을 제공해야 한다-을 위해 서비스해야 한다. 그러나 도로 점용자, 시민, 도시 관리자를 막론하고, 그들은 모두 내재적으로 이익의 다원성, 모순성, 특수성을 지니고 있다. 그러므로 비록 공공

공간이 원칙적으로 ‘공공성’을 지니고 있을지라도, 실제 상황에서는 오히려 늘 ‘개인성’의 침탈과 점령 속에 파묻혀버리기도 한다.

중국의 각급 도시에 보편적으로 존재하고 있는 ‘도로점용’ 현상과, 여기에서 나타나는 ‘공익과 사익’의 갈등을 해석함에 있어서, 프랑스 역사학자 미셸 드 세르토(Michel de Certeau)가 제시한 ‘책략’과 ‘전술’의 두 개념은 중요한 시사적 의미를 지니고 있다. 그의 소위 ‘책략’이 가리키는 것은 ‘규범성의 틀’로서, 어떤 장소 혹은 언어 차원에서 모종의 강제성과 감시³적 질서를 만들고, 통제하고, 강압하는 것을 가리킨다. 소위 ‘전술’이라 함은 이러한 질서적인 ‘책략[기주(寄主, host)로서]을 빌려, 보통사람들이 그것들의 ‘사용방식[기생물(parasite)로서]을 이용하고 조작하고 바꾸는 것을 말한다.’⁴ 세르토가 볼 때, 일상생활 연구의 핵심 임무는 당연히 이들 서로 다른 맥락(context)에서 끊임없이 진행되고 있는 ‘새롭게 사용하는 방식’이다. 즉 일상생활의 실천자는 ‘장소’의 반대적 타자(the other)(‘책략’)로서 갖가지 ‘전술’을 빌린다. 세르토는 마음에 드는 듯한 감정으로 평론하기를, 이러한 ‘전술’은 자기 특유의 형식과 창조성을 갖고 있으며, 재생산과 재조직의 행위를 항상 살그머니 진행한다. 도시기획과 도로점용 사이의 모순은 표면적으로 볼 때, 분명 세르토가 말한 ‘책략’과 ‘전술’ 사이에 존재하는 모순과 유사하지만, 본질적으로 전혀 다른 특성을 나타내고 있으며, 심지어는 어떤 풍자(諷刺)적인 의미까지 갖고 있다.

이 글은 베이징 시(北京市) 차오양 구(朝陽區) 덩푸좡 촌(定福莊村) 잔제(殘街)의 도로 점용 현상을 통해 다음 세 가지 문제를 논의하고자 한다. 1) 세르토의 일상생활 ‘전술’에 관한 사상을 중국 현대 도시 중의 일상생활 실천을 분석하는 데 적용할 수 있는지의 여부? 2) 중국 현대 도시 중에 보편적으로 존재하는 도로 점용 현상의 본질은 무엇인가? 3) 민속학은 이상적인 일상생활 실천(모델)을 만들어 내는 데 응당 어떻게 참여할 것인가?

1. ‘잔제’의 일상

베이징 시 차오양 구 덩푸좡 동가(東街)와 덩푸좡 서가(西街) 사이로 동서를 횡으로 관통하는 도로가 있는데, 이곳 사람들은 이 거리를 ‘잔제(殘街)’라 부른다. ‘잔제’의 북쪽은 ‘톈젠난위안(電建南院) 주택지구’⁵이며, 남쪽은 ‘강친창(鋼琴廠),⁶ ‘메이탄(煤炭) 간부관리학원 숙소’, ‘우진창(五金廠),⁷ ‘수이톈(水電)학교 직원 숙소’ 등 여러 기관의 숙소로 구성된 단층주택 구역이다. 동쪽은 중국 환메이(傅媒)대학⁸ 서문(西門)을 정면으로 바라보고 있으며, 서쪽은 덩푸좡 서가를 마주보고 있다.

2005년 무렵, 차오양 구 시정(市政)관리 부문에서 이곳의 도로를 넓혀 보수하면서, ‘잔제’의 주도로는 비교적 넓은 4차선 도로로 바뀌었다. 그러나 교통관리 부문에서는 도로상에 이에 상응하는 교통표지판을 뚜렷하게 설치하지 않았다. 차도(車道)의 양쪽으로는 4미터가 넘는 인도(人道)가 있고, 인도에는 3~5미터 사이로 조경수를 새로 심어, 여름이면 나무그늘이 드리워진 도로가 되었다. 실제 공공도로교통의 기준에서 말한다면, ‘잔제’는 주민들의 통행 수요를 완전히 만족시켜 주었다. 바꾸어 말하면, 도시 도로교통의 기획과 설계 측면에서 말한다면, ‘잔제’의 하드웨어 시설은 기준에 부합한다. 그러나 실제로는 ‘잔제’에서 교통 정체현상이 매일 발생하고 있다.

‘잔제’를 걷는다면, 인도의 양쪽은 본래 민용(民用) 주택⁹의 아파트인데, 무단으로 변경해서 상업용 점포를 내고, 주택의 상용(商用) 면적을 늘리기 위해 업주들이 너도나도 할 것 없이 인도를 잠식한 것을 볼 수 있다. 구체적인 ‘전술’은 아주 다양하다. (본래 없던) 대문을 밖(도로 방향)을 향해 내거나, 인도에 각종 설비를 설치하기도 하고, 각종 선로(線路)를 끌어다 설치하고, 탁자와 의자 등을 인도에 놓기도 하며, 혹은 장기간 인도를 점유하여 상품이나 생활용품을 놓기도 하며, 심지어 어떤 사람은

폐기하여 사용하지 않고 있는 탁자와 의자, 자동차, 큰 돌 등을 놓아 장기간 인도를 침점(侵占)하기도 한다. 여하튼 “인민의 지혜는 무궁하며”, 도로점용자의 ‘진술’ 또한 가짓수가 다양하고 끊임없다. 본래 ‘인도’였던 공공 공간은 그 공공성을 기본적으로 상실하였고, 행인들은 인도를 정상적으로 통과할 수가 없게 되었다.

민용주택이 호주(戶主)에 의해 불법적으로 개조되어 상업용 공간이 되면서, 점포 주위의 유동 인구나 정체 인구는 자연스럽게 대폭 증가되었다. 상점, 고객, 행인의 교통 도구(화물차, 가정용 승용차, 오토바이, 자전거, 삼륜차 등)가 무질서하게 인도와 차도에 놓여 있고, 임시 주·정차 하는 화물차와 쓰레기차가 교통 정체를 유발하여, 인도와 차도는 늘 임시 주차장으로 변한다. 그래서 부근의 주거지역을 출입하는 주민, 지나가는 행인, 자전거, 삼륜차, 자동차, 유기견 등은 일단 틈만 보이면 차도를 가로질러 다닌다.

이곳을 지나가는 사람들은 아마 통행의 불편을 느낄 것이다. 그러나 그들은 이러한 통행방식에 익숙해져 있다. 이곳을 지나가면, 어떤 자동차 운전자들이 교통 정체로 인해 클랙슨을 마구 누르고 욕설을 내뿜으며 분노를 삭이는 것을 볼 수 있고, 어떤 행인은 몸이 차량에 스치거나 놀라서 장본인과 말다툼을 하기도 하며, 혹자는 줌도둑에게 소매치기를 당할까봐 신경을 곤두세우기도 한다. 그러나 10여년을 하루같이 이곳 사람들은 여전히 ‘행복하게’ 생활하고 있다. 도로 점용자에게 어떤 의문을 제기하는 사람은 거의 없다. 예를 들어, ‘찬제’의 중간 즈음 도로의 북쪽에 과일가게가 인도와 일부 차도를 장기간 점용하고 있는데, 그녀의 행위로 인해 자동차가 서로 비켜가기가 곤란할 정도였다. 하지만 차주(車主)들은 한 번도 과일가게의 위법과 부도덕을 비판하지 않았고, 노력보거나, 거친 말을 주고받거나, 손과 발로 치고 차는 것에 습관이 되어 있다. 그러면 과일가게 주인은 한쪽에 서서 무고(無辜)한 얼굴로 강 건너 불 보듯 한다.

2. ‘찬제’의 ‘일상’의 형성

‘찬제’ 현재의 모습은 역사적으로 형성되었다. 2003년 이전, ‘찬제’는 ‘딩푸좡 중가(中街)’라 불렸다. 딩푸좡 중가는 중국촨메이(傳媒)대학의 ‘바이양다다오(白楊大道, 백양나무 큰길)’와 정면으로 마주보고 있었다. 당시, 중국촨메이(傳媒)대학의 전신인 베이징광보 학원(北京廣播學院)의 교정은 백양나무 큰길의 남쪽 부분에만 한정되어 있었다. 북쪽 부분은 원래 메이탄(煤炭)간부관리학원에 속해 있었다. 2004년, 이 두 학교가 합병되어 현재의 중국촨메이(傳媒)대학이 되었다. 본래 두 학교를 갈라놓았던 중간의 도로는 지금 남쪽과 북쪽 교정의 사이에 있는 백양나무 큰길이 되었다. 이때부터 백양나무 큰길의 서쪽 끝에 중국촨메이(傳媒)대학의 서문(西門)이 설치되었다.

중국촨메이(傳媒)대학 서문의 설치는 딩푸좡 중가의 주민들에게 적지 않은 사업기회를 만들어 주었다. 2004년부터 이곳의 주민은 너도나도 할 것 없이 제멋대로 수많은 불법건축물을 지었고, 딩푸좡 중가는 이로 인해 베이징 차오양 구의 유명한 ‘불법 건축물 거리’가 되었다. 제일 과장된 시간으로는 하룻밤 사이에 이곳 주민들이 54개의 간이 상품방(商品房)¹⁰을 지은 적이 있고, 그들은 양쪽의 인도를 거의 전부 침범하여 점령하였다. 차오양 구의 성관(城管)은 일부 주민의 신고 압력에 못 이겨 여러 차례 소탕 식으로 이들 불법건축물을 철거하였다. 그러나 이들 성관 직원들이 철수하자마자 불법건축물은 아주 빠르게 다시 세워졌다.

조직적으로 공공 공간을 점용하고, 또 각종 이유를 들어 자신들의 위법행위에 대해 해명하는 것은 이곳의 작은 주민집단(전하는 바에 의하면 모두 35가구 정도이다)이며, 그들 중에는 장애인도 있지만, 더 많은 사람들은 직장을 잃은 실업자들이다. 살 방법을 찾기 위해 그들은 사방팔방의 사구(社區) 거

민위원회(居委會)¹¹에 도움을 요청했으나 효과적인 도움을 얻지는 못했다. 공공롭게도 중국환매이(傳媒)대학이 생기면서 그들은 이곳에서 점포를 운영하여 얻는 소득으로 생존하고자 하였다. 전하는 바에 의하면, 그들은 현지 도시기획 부서를 찾아가 지원을 받으려 했으나 비준을 받지 못했다. 그 뒤로 그들은 덩푸쑹 서가에서 허가 없이 경영하는 선례를 모방해, 연합하여 불법 임시 건축물을 세웠다. 이들 주민의 이야기를 종합하면 다음과 같다.

1) 그들은 장애인인 자주적인 창업으로, 국가정책 또한 ‘자주 창업’을 독려하는데, 더군다나 창업자가 ‘장애인’이다. 장애인 신분을 강조하기 위해 그들은 독단적으로 덩푸쑹 증가를 ‘찬(建)제(殘建街)’¹²라 명명하였다.

2) 그들은 합법적인 경영 방법을 모색한 적이 있었으나 관련 부문의 비준을 받지 못하였다. 이 말은 즉 정부 측의 냉담과 부작위가 그들로 하여금 불법적인 수단을 찾게 하였다는 것이다. 하물며 덩푸쑹 서가는 오래 전부터 불법건축물에서 영업하고 있으나 차압 조치를 받지 않았다.

3) 그들은 스스로 문명적이고 위생적인 서비스 환경을 만드는 것을 시도하였고, 심지어는 ‘찬제’를 ‘시범거리’로 만들고자 노력하였다. 바꾸어 말하면, 그들은 행동을 통해 성관(城管)의 승인을 받고, 궁극적으로는 그들의 요구가 비준될 수 있도록 노력하였다.

‘좋은 의도’는 성관(城管)의 승인을 받지 못하였고, 불법건축물들은 ‘원대한 뜻을 실현하지 못하고’¹³ 제거되었다. 그러나 상술한 35가구의 주민들이 생존을 피하기 위한 공간 자본으로서, ‘찬제’의 잠재적 가치는 지금까지 그들에 의해 저평가되거나 포기된 적이 한 번도 없었다. 불법건축물이 철거된 후, 그들은 또 다시 인도에 (불법건축물을 지을) 구역들을 표시하고, 면적의 대소에 따라 정찰가격을 매겼다. 그들은 이러한 공공 공간이 그들의 개인 소유라고 말하고, 떠돌아다니는 노점상에게 마음대로 세를 내주고 관리비를 받는다. 이들 노점상이 종사하는 업종은 아주 다양하다. 꽃, 과일, 애완동물, 옷, 장식, 컴퓨터와 핸드폰 관련 용품 등을 판매하거나, 이곳에는 이발관과 쓰레기 수거장, 식당, 음료점, 고기구이점 등도 있다. 방대한 대학생 소비집단과 주변에 밀집된 주거 인구를 마주하고 있어서, 찬제의 사업기회는 아주 낙관적이다. 인도 위에 있는 가게자리를 세낸 소매상인은 심지어는 앉은 자리에서 곧바로 자신이 얻은 가게자리를 더 높은 가격에 세를 받고 늦게 온 다른 상인에게 내어주기도 한다.

2005년부터 현재까지 일부 자칭 ‘장애인’이라 하는 주민들이 불법적으로 공공 공간을 유용하여 개인 혹은 작은 집단의 이익을 꾀하였다. 그들의 행위는 도시관리조례를 위반하였고, 또 현지주민의 일상생활에 영향을 미쳤으므로, 응당 계속 존재하여야 할 이유는 없다. 사실 상, 각종 신고를 받은 후 여러 압력에 못 이겨, 성관(城管)도 여러 차례 불법건축물을 철거하기도 하였다. 그러나 이들 도로점용자의 ‘전술’은 아주 뛰어나, ‘전략’에 썩 성공적으로 대응하는 추세이다. 왜냐하면 그들은 (다음의 사항을) 잘 알고 있기 때문이다.

1) 성관(城管)의 소탕식 철거 행동은 단지 관례에 따른 공무 집행일 뿐이다. 인도에 세를 내어 개인사업을 하는 한 소매상인이 말한 대로 “사실 덩푸쑹 증가와 서가 일대에 불법건축물이 아주 많다. 그러나 이렇게 많은 해가 지나도, 와서 단속하는 사람이 없다 (...) 분명 최근은 해도 너무 한다. 움직임이 너무 커졌다. 아니면 상부에서 명령을 내렸을 것이다.” 관례에 따른 공무집행이라면, 그것은 성관(城管)의 일이 폭풍우와도 같이 오기도 빠르지만, 가기도 역시 빠르며, 게다가 단지 어찌다 한 번 일 뿐이다.

2) 범불책중(法不責衆)¹⁴의 상식에 의거하여, 소상공인들은 성관(城管)의 철거행동이 단지 품을 잡는

정도임을 알고 있다. 많은 상인들은 “안심해, 이렇게 사람들이 많은데(다 도로점용을 하고 있는데), 분명 (도로점용 시설을) 철거하지 못 할 거야.”라고 말한다.

3) 자연 전술과 유격 전술을 통해, 소상공인들은 목전의 환경을 당연히 그러한 환경으로 바꾸려고 시도하여, 주민들로 하여금 이런 환경에 적응하고, 신고하려는 마음을 포기하게끔 한다. 그러나 주민이 소상공인으로 하여금 도로점용을 포기하도록 할 수는 없다.

십여 년이 흘렀고, ‘찬제’에서 확연히 드러나는 불법건축물은 철거되었다. 하지만, 35가구 주민은 여전히 ‘찬제’라는 이 공공 공간의 인도를 경영하고 있고, 그들은 불법으로 세를 내어주고 있으며, 임대자와 세입자는 불법적인 거래관계를 맺고 있다. 인도에서의 경영행위가 점점 차도로 확대되고, 차도는 인도와 차도의 기능을 다 담당하고 있다. 여름날 저녁, ‘찬제’에는 죽 늘어서 있는 노천 구이집에서 나는 연기가 가득하고, 바닥은 온통 쓰레기이며, 손님들은 도로가나 차도에서 먹고 마시고 담소를 나눈다. 자동차와 행인들은 그들 몸을 스치고 지나가며, 거대한 선풍기는 구이 화로에서 나는 자욱한 연기를 지나가는 행인에게 불어제치고, 행인들은 기침을 하면서, 고개를 기울이고 그 곁을 지나지만 피할 방법이 없다. 왜냐하면, 소리 없이 빈번하게 왕래하는 ‘헤이모디(黑摩的)’¹⁵가 도깨비처럼 휙휙 지나가는데, 아마도 이것이 사람들이 조심해야 할 가장 큰 위협일 것이다.

3. 일상생활 실천의 전술과 예술

세르토는 도시공간의 실천에 대해 생각하면서 말하기를 “나는 일련의 실천행위를 찾고 싶다. 그것은 가시(可視)적인 것과 판옵티콘(Panopticon) 감시체제와는 다르며, 혹은 이런 건축의 ‘기하(幾何)’나 ‘지리(地理)’와도 다르다. 공간에 관한 이러한 기획은 우리로 하여금 일종의 구체적인 ‘조작’ 형식(‘방법’)을 생각하게 하고, ‘다른 종류의 공간성’[공간에 관한 일종의 인류학적이고, 시의(詩意)가 풍부하고 신비한 경험], 그리고 살고 있는 도시의 불투명하고 맹목적인 변화를 생각하게 한다. 전이된 도시, 혹은 은유적인 도시는 이렇게 기획되고 가독적(可讀的)인 도시의 뚜렷한 문장 속에 스며들어 있다.”¹⁶고 하였다. 바로 이렇듯 도시 공간에 대한 구체적인 조작이(도시공간의 기획 설계가 아니라) 사회생활의 결정적 조건을 창조하였다는 것에 근거하여, 세르토는 미시적인 공간 실천을 도시 일상생활을 이해하는 열쇠로 삼았다.

그러나, 세르토의 국가권력과 사회기구에 대한 일관적이고 단호한 배척을 고려해보면, 도시공간 실천의 연구에 있어서 그가 줄곧 경직된 공간질서 속에서 보통사람의 ‘경미한 배척’의 브라운 운동(Brownian motion)¹⁷을 변별해내려고 시도하고, 늘 보통사람들에게 숨겨진 예상치 못했던 자원을 동원하는 것을 발견하거나, 항상 의명의 집단 중 권력 통제의 진정한 한계가 발생하는 이전(移轉)에 관심을 기울이는 것이 조금도 이상하지 않다. 미시적인 도시생활 실천 중 - 개인이거나 집단이거나를 막론하고 - 수많은 활동은 모두 도시화 체계가 관리 혹은 단속을 시도하는 대상이다. 그러나 이러한 활동은 오히려 종종 성공적으로 감시나 통제를 벗어나 계속 존재하고, 심지어는 사회 감독의 네트워크 속에 침투하여, 이미 통제능력을 상실한 감독기구로 하여금 이들 활동에 대해 슬며시 창조적으로 눈감아주게 한다. 물론, 이렇게 다양하고, 배척하고, 교활하고, 완고한 생활실천의 ‘전술’이 늘상 감시의 통제에서 성공적으로 벗어날지라도, 사실상 그것들이 또 철저히 감시의 세력 범위 밖에 처하는 것은 더더욱 아니다.

마찬가지로, ‘찬제’의 일상생활 실천은 결코 상술한 도로점용자의 위법성 행위에 국한되는 것은 아니며, 보통 사람들의 보행과 멈춤, 기억과 서사 등도 포괄한다. 이러한 실천적인 행위가 모종의 ‘공간

의 문체학(文體學)을 구성하고, 그것과 ‘찬제’의 ‘공간의 어법학(語法學)’은 완전히 다르다.

(1) ‘찬제’에서 거닐기

도시계획자, 설계자와 관리자의 시각에서 볼 때, 공간설치는 어법학자와 언어학자들이 설정한 ‘본의(本義)’와도 같다. 이것은 일종의 표준적이고 정상화된 언어규범으로, 일체의 ‘파생의(派生義)’를 참고할 수 있는 틀, 즉 ‘공간의 어법’이다. 그러나 “우리들은 일상, 언어, 혹은 보행자의 용법 중에서 여전히 찾아낼 수 없다.”¹⁸ 이런 의미에서 도시의 거리를 걷는 것은 ‘언어의 구술’이 ‘어법 규칙’과 갖는 관계와도 같다.

‘찬제’를 걸을 때, 어떤 보행자도 자연스럽게 찬제의 공간적 사전 설정(預設)에 적응한다. 왜냐하면 이러한 자연공간과 인위공간의 사전 설정은 보행자에게 어떤 가능성(그는 이곳으로 통행해도 된다.)과 제한성(그의 앞에 어떤 장애물이 있어 통과할 수 없을 수도 있다)을 제공한다. 또는 그로 하여금 다른 가능성과 제한성을 터득하게도 한다. 예를 들어, 그는 가로질러 갈 수도 있고, 길을 바꾸거나, 혹은 임시로 주시(注視)하며 걸음을 멈추거나, 혹은 쏟아져 지나가며 어떤 공간 원소를 무시할 수도 있다. 바꿔 말하면, 그들은 단지 앞에 있는 공간질서 중에서 어떤 가능성과 제한성을 현실로 바꾼다. 그들은 분명 ‘찬제’를 통과하지만, 그들이 통과하는 가능성과 제한성은 무한히 다양하다. 그들은 자기의 보행 노선을 발명할 것이고, 어떤 보행노선을 선택하거나 배척할 것이기 때문이다. 이 ‘선택과 배척’의 과정이 바로 그들이 그들의 발걸음을 통해 창조적으로 발명하는 ‘공간수사학’이다. 그들은 이를 통해 도로점용자, 다른 행인들과 사회관계를 구성한다. 이러한 공간수사의 구성, 인용, 혹은 대립과 단절을 통해, 행인들은 그들이 선택한 노선에 대해 증명하고, 의심하고, 시도하고, 벗어나거나 멈춘다.

행인의 ‘공간수사학’은 프로이트가 말한 꿈꾸는 과정의 두 가지 발생기제, ‘전이(Transference)’와 ‘압축(Condensation)’에 대응된다. 전자는 일부 공간을 강조함으로써 전체 공간을 대표하는 것이고, 후자는 연속된 공간을 생략함으로써 공간의 진실성을 해산하는 것이다. 즉 행인의 눈에 ‘찬제’는 도시 설계자가 설계한 지리적 공간도 아니고, 상상인들이 인도를 침범하여 마련해놓은 공간도 아니다. 그들이 걷는 거리는 지리적 공간 의미에 있어서의 가도(街道)와 결코 동등하지 않다. 그들의 발걸음은 가도에 가공을 하였고, 이 지리공간을 뒤집어, 공간의 어떤 부분은 과장하여 심지어는 전체를 대표하기도 한다. 가도의 일관성은 해체되어 고립된 경관이 된다. 지리공간으로서의 ‘찬제’의 일관성과 통계의 미상의 수량은 일종의 주관적인 느낌과 진실로 대체된다. 이것은 보행자의 주행 스타일과 자태를 통해 나타나는 것이며, 이러한 ‘공간수사학’은 고정시킬 수가 없으며, 속속들이 모든 것을 기록할 수도 없다. 그러나 바로 그것을 통해 도시공간의 설계와 기획의 ‘본의(本義)’가 해체되거나 왜곡되는 것이다.

(2) ‘찬제’를 구술하다

특정한 생활구역으로서 ‘찬제’는 수많은 주민이 장기간 생활하는 환경이면서, 수많은 사람(예를 들면 대학생들)들이 임시로 생활하는 환경이기도 하다. 사회의 변천은 ‘찬제’의 역사적 면모를 빠르게 바꾸고 있으며, 역사유적에 덧붙여진 문화적 기억을 매몰시키기도 한다. ‘찬제’라는 생활구에서 생활하고 있는 사람에 대해 말한다면, ‘찬제’는 역사적 깊이를 갖고 있으며, 정(情)을 느낄만한 따뜻함도 갖고 있다. 비록 여기가 혼란스럽고 떠들썩하며, 질서가 거의 없지만, 오랫동안 살고 있는 주민이 말한 것과는 다르다. “우리 집은 바로 여기에 있어요. 나는 어렸을 때부터 여기서 컸죠...”, 이곳은 그에게 있어 아주 ‘특별’해서, 곳곳에 이야기가 있으며, 곳곳에 모두 기억이 있다. 심지어는 비록 그들 기억 속의 상점들이 벌써 문을 닫았을지도 모르지만, 중국환메이대학의 졸업생들 역시 마찬가지로 이곳의 식당이나 ‘카페’를 그리워한다. ‘찬제’를 유유히 걸으면, 그 속의 어떤 지표라도 어느 행인 혹은 주민에게 역사적 추억과 서술을 펼치는 ‘색인(索引)’이 될 수도 있으며, 이 추억과 서술은 한 쪽의 부조 회

화 같기도 하여, 그 속에서 연관되는 원소 간의 관계는 아주 모호하다. 그것들은 지리공간 위의 일종의 서사성의 공간실천에 기초하며, 그것들은 구조화된 '공간 텍스트' 위에 모종의 '반(反) 텍스트(Anti-Text)'를 창조해내며, 이 '반 텍스트'는 천연적으로 '공간 텍스트'의 의의를 왜곡, 전이, 혹은 변경하고, 기타 공간 의의의 가능성과 잠재력을 갖도록 이끈다.

더구나 서로 다른 주체의 기억은 분산적이고 자질구레하여 난잡하며, 당연히 자리를 정할 수도 없다. '찬제'에 관한 기억은 대부분 사람들의 머리 속에 깊이 잠들어 있고, 그것들은 단지 특정한 시기에야 주체로부터 깨어난다. 이곳의 주민은 늘 "당신들은 모릅니다. 이곳은 옛날에 ...가 있었죠."라고 말할 것이다. '옛날에 있었다'는 그것이 이미 소실되어 볼 수 없다는 것을 의미한다. 그것은 볼 수 있는 지표(地標) 배후의 역사 습곡(褶曲) 속에 숨어 있다. 대다수의 경우 그것은 단지 개인적인 회상일 뿐이며, 결코 사람들의 흥미를 끌 수 없다. 그러나, 도시의 일반 생활인을 놓고 볼 때, 생활공간의 역사기억은 필경 이 거리의 영혼이 존재하고 있는 곳이다. 이러한 의미에서 사람들이 '찬제'에서 발걸음을 멈추고 떠나기 싫어하는 것은 이곳이 어떤 편린화되고 은밀한 이야기가 있기 때문이다. 그것들은 떠들썩하고 지저분한 '공간 텍스트'의 배후에 숨어있고, 그것은 일련의 누적된 세월이며, 오히려 주체의 기억 속에서는 소실되었다. 정확히 말한다면, 이러한 지점은 바로 일종의 특수한 기호이며, 그것은 행인(行人)의 몸에서 어떤 유쾌함 혹은 고통스런 체험을 불러일으킨다.

어떤 의미에서, 사람들이 거리를 가로지르거나 걸음을 멈추는 것에 대한 추억과 서술은 상술한 '공간수사학'에 대한 보충과 구체화이며, 또한 '공간 실천'에 대한 각종 가능성 행위의 표현이기도 하다. 특정 개체 혹은 군체(群體)의 모든 '공간'에 대한 이해는 다 그(들)의 공간의 크고 작음, 경계, 그리고 특성에 대한 이해와 관련이 있다. 상술한 몇 개의 기본 척도에 기초하면, 공간의 의의와 분류 문제에서의 다른 해석이 나오게 된다. '공간'에 관한 다른 해석 및 관련 서술은 심지어 공간 속의 실천(연행)에 전제를 제공하고, 그것은 각종 행동을 공연하는 극장을 만들고, 사람들이 행동을 선택할 수 있는 공간을 제공한다. 예를 들어, '찬제' 중간쯤의 길 북쪽의 인도에 한 대의 중형 트럭이 연중 내내 서있는데, 그곳은 중년 부부가 쓰레기를 회수하는 장소이다. 그들은 인도를 침범했을 뿐만 아니라, 차도 중간의 아주 큰 공간마저 침범하였다. 그들이 도로 점용에 종사하고 있는 역사 서사(敘事)는 그들이 이 장소에서 벌이고 있는 사회실천에 합법적인 극장을 제공하고 있다. 바꾸어 말하면, 공간에 관한 서사는 심지어는 공간실천보다 먼저이고, 전자는 후자를 위해 강역을 개척하고, 가능성을 제공하였다.

'찬제'를 걷거나 혹은 걸음을 멈추는 것, 행인은 이미 정해진 공공공간의 전제적(前在的, 이미 정해진 공간이 행인보다 먼저 존재함을 말함) 질서를 연습하는 것이자, 또한 기호 시스템으로서의 공공공간을 창조적으로 촉발하고 재편하는 것이다. 지리학적 의미상 아주 뚜렷한 거리의 배후-길을 가는 것과 서술을 통해-에는 생김새가 모호하고 경계가 뚜렷하지 않은 무수한 거리가 존재하고 있다. 행인의 발걸음은 어떤 지점을 지나가거나 조직한다. 그것들은 이러한 지점에 대해 선택하고, 아울러 그것들을 연결하여 전체가 되게 한다. 그것들은 이것을 통해 상호모순과 충돌의 문장과 노선을 만들어 낸다. 총괄해서 말하면, '찬제'를 거닐고, '찬제'를 서술하는 것-일상생활 실천의 전술(戰術)과 예술로서-은 이중적인 의미에서 '찬제'의 공간 윤곽을 모호하게 하였다.

4. '질서'와 '실천'을 초월하다

세르토의 '공간 기획'과 '공간 사용', '책략'과 '전술'에 대한 구분은 도시 일상생활 실천에 대하여 중요한 시사적 가치를 갖는다. '기획'과 '책략'은 현대적 논리에 기반해 파생된 닫힌 시스템으로, 그 전체는 '이성'의 지고무상(至高無上)함에 대한 추앙과 믿음이다. 그것은 "이치(理智)는 응당, 그리고 충분

히 세계를 세우거나 복원할 수 있고, 우리는 어떤 질서나 혹은 숨어 있는 작가의 그러한 비밀들을 열독할 필요는 없으며, 반대로 일종의 질서를 생산해야 하며, 아울러 이 질서를 야만스럽고 타락한 사회의 신체에 서술해야 한다. 서술은 역사에 대한 권리를 획득함으로써, 이 역사를 교정하거나 굴복시키고, 혹은 교육하기에 편리하도록 하였다.¹⁹ 반대로, ‘사용’과 ‘전술’은 마치 피와 살이 있는 몸이 흉대 받거나, 짓눌릴 때 나오는 비명, 그리고 소리를 낼 수 없는 고통이다. 이러한 의미에서 세르토의 ‘실천의 예술’에 대한 강조는 바로 일종의 ‘포스트 모더니즘’의 반항적 노력이다.

‘모더니즘’과 ‘포스트 모더니즘’에 관한 학술적 성찰은 중국 민속학에 대한 사고(思考)를 직접적으로 촉발하였다. 일부 민속학자는 ‘미완성의 모더니즘’ 이론을 견지하며, 중국은 더욱 철저한 현대화 개혁이 필요하다고 여긴다. 다른 일부 민속학자들은 ‘막을 수 없는 포스트 모더니즘 사조’를 동정하여 중국은 이미 신매체, 신기술이 휩쓸면서 정보화와 소비사회로 진입하였고, 일체의 현대성의 폐단은 마찬가지로 현재 중국사회를 에워싸고 있다. 게다가 현대화 이성을 견지하는 주체는 본래 세계 가치의 구호를 내걸고 자신의 사회에 유리한 주장을 하고 있다. 한마디로 말해, ‘현대이성’ 자체는 성찰과 의문을 가질 필요가 있다.

‘공공질서’와 ‘개인적 실천’ 사이는 천생적으로 상호모순인가? 세르토는 ‘생산’과 ‘제품의 사용’ 과정 중에 숨어 있는 ‘부차 생산’ 사이의 차이성 혹은 유사성을 주목하며, 양자 간 영원한 차이성을 암묵적으로 인정하였지만, 양자 간에 분리할 수 없는 의존성도 마찬가지로 강조하였다. 이와 동시에, 그는 또 ‘공공질서’의 사회적 중요성에 대한 토론을 거의 접었고, ‘개인 실천’의 잠재적 의의와 가치를 직접적으로 강조하였다. 이것이 바로 그의 이론이 중국의 일상생활 실천의 연구와 서로 맞지 않는 지점²⁰이기도 하다. 그는 사회 공공법칙의 사용자가 사회법칙을 자신이 추구하는 은유와 생략의 수사로 변하는 것을 강조할 때, 그는 사회 공공법칙의 프랑스 사회생활 속에서의 패권적 지위를 가정하였지만, 중국의 도시에서는 - ‘잔재’는 중국 현대 도시의 축소판이다 - 사람들은 어떤 공공공간도 개인의 욕망과 이익의 원시림으로 삼기 때문에, 공공법칙은 유명무실하다.

포스트 모더니즘적 색채가 강한 세르토의 사상은 아마도 중국 사회를 이해하는 데 결코 적합하지 않을 수도 있다. 하지만 그것은 동시에 우리들로 하여금 극단적인 ‘현대화’의 사회적 폐단을 경계하도록 일깨워주기도 한다. 미래의 중국 도시 일상생활의 육성은 보통 민중의 질서인식을 강화하는 한편, 사람들의 보편적인 심리 욕구를 존중하도록 해야 한다. 중국 민속학자가 미래 중국민중의 일상생활 실천에 관심을 기울이려면, 동시에 두 가지 일을 전개해야 한다. 첫째는 서양명명의 총체적 틀 안에서 현대적 문제를 성찰하는 것이며, 둘째는 중국 자신의 문화전통 중에서 현대적 위기를 풀 수 있는 출로를 모색하는 것이다.

注

1 중국어 ‘古道經營’은 “도로를 점유하여 상업행위를 한다.”는 의미다.(역자 주)
 2 성관(城管)은 ‘城市管理執法’을 줄여서 부르는 말이다. ‘도시’를 뜻하는 城市의 ‘城’, ‘관리하다’는 의미의 ‘管’ 두 글자를 합친 말로서, 우리말의 ‘단속반’에 해당된다.(역자 주)
 3 중국어 원문의 ‘规训’은 미셸 푸코의 저서 『감시와 처벌(Discipline and Punish)』(프랑스어: Surveiller et punir)에서 감시의 의미를 갖는다.
 4 Michel de Certeau, 1988, *The Practice of*

Everyday Life, translated by Steven Rendall, University of California Press, pp.XVIII-XX.

5 ‘톈젠(電建)’은 전력건설집단유한공사(電力建設集團有限公司)의 약칭이다.(역자 주)
 6 피아노를 생산하는 공장이다.(역자 주)
 7 금속제품을 생산하는 공장이다.(역자 주)
 8 환메이(傳媒)는 ‘傳播媒介’의 약칭으로, 대중매체(massmedia)를 의미한다.(역자 주)
 9 민용주택은 ‘상품(商品)주택’이라고도 하는데, 상업용지에 건립되는 ‘상용(商用)주택’과 구분된다. 여러 차이

- 점이 있지만, 상용주택이 상업용 시설과 주거가 결합 되는데 반해, 민용주택은 주거용의 집만 지을 수 있다.(역자 주)
- 10 분양과 임대 가능한 상업용 점포를 말한다.(역자 주)
- 11 사구거민위원회(社區居民委員會)는 도시나 읍 등 비농촌 지역에서 거리(街道)나 분구(分區)에 따라 설치한 주민자치조직으로, 농촌의 촌민위원회와 비슷하다. 사구(社區)는 'Community'의 번역어이며, 일련의 사회 집단이나 사회조직이 일정한 지역 또는 문화에 따라 형성한 공동체이다. (역자 주)
- 12 장애인(殘)이 건설한(建) 거리(街)라는 뜻이다. (역자 주)
- 13 '壯志未酬'은 당나라 리핀(李蘋)의 『춘일사귀(春日思歸)』 중 "壯志未酬三尺劍, 故鄉空隔萬重山"에서 왔다. (역자 주)
- 14 어떤 행위가 일정 정도의 집단성이나 보편성을 갖고 있다면, 이 행위가 비록 비합법적이거나 불합리한 요소가 있더라도 법률로 처벌하기가 쉽지 않다는 의미다.(역자 주)
- 15 헤이모디(黑摩的)는 도시에서 불법적으로 사람이나 화물을 운송하는 삼륜차나 오토바이를 말한다. '黑'은 불법을, '摩'는 오토바이를, '的'는 택시(탈 것)를 의미한다.(역자 주)
- 16 미셸 드 세르토, 『일상생활실천 1, 실천의 예술』, 광림린, 황춘리우 역, 南京大學출판사, 2015년, 제170쪽.
- 17 액체 혹은 기체 안에 떠서 움직이는 작은 입자의 불규칙한 운동을 말한다.(역자 주)
- 18 미셸 드 세르토, 2015년, 제178쪽.
- 19 미셸 드 세르토, 2015년, 제233쪽.
- 20 취정동, 『'산수' 몰락과 현대 중국의 정신 위기』, 『문화종횡(文化縱橫)』, 2017년 4월.

참고문헌

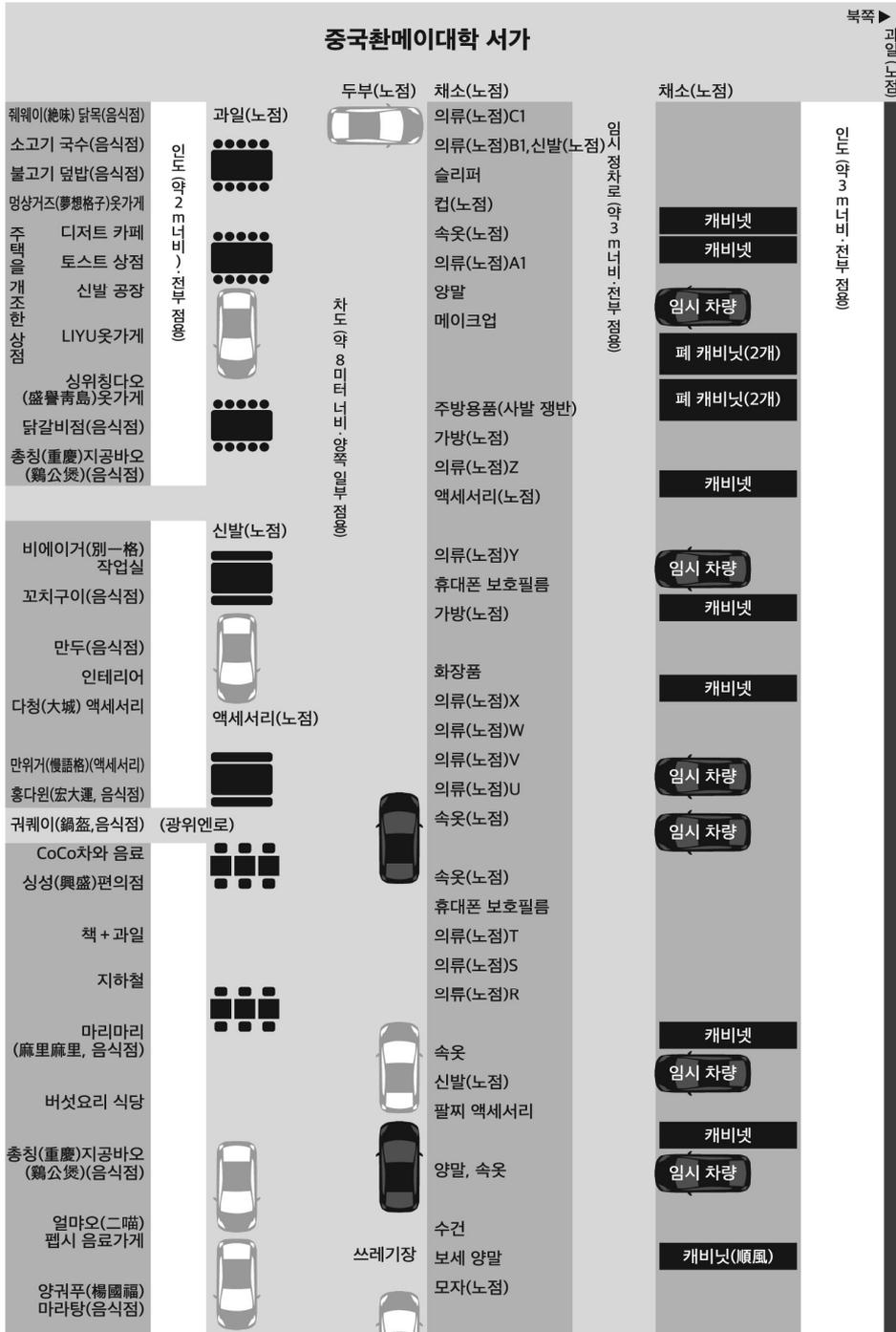
- Certeau, Michel de 1988, *The Practice of Everyday Life*, University of California Press.
- 미셸 드 세르토(광림린·황춘리우 역), 『일상생활실천 1, 실천의 예술』, 南京大學출판사, 2015.
- 취정동, 『'산수' 몰락과 현대 중국의 정신 위기』, 『文化縱橫』, 2017년 4월.

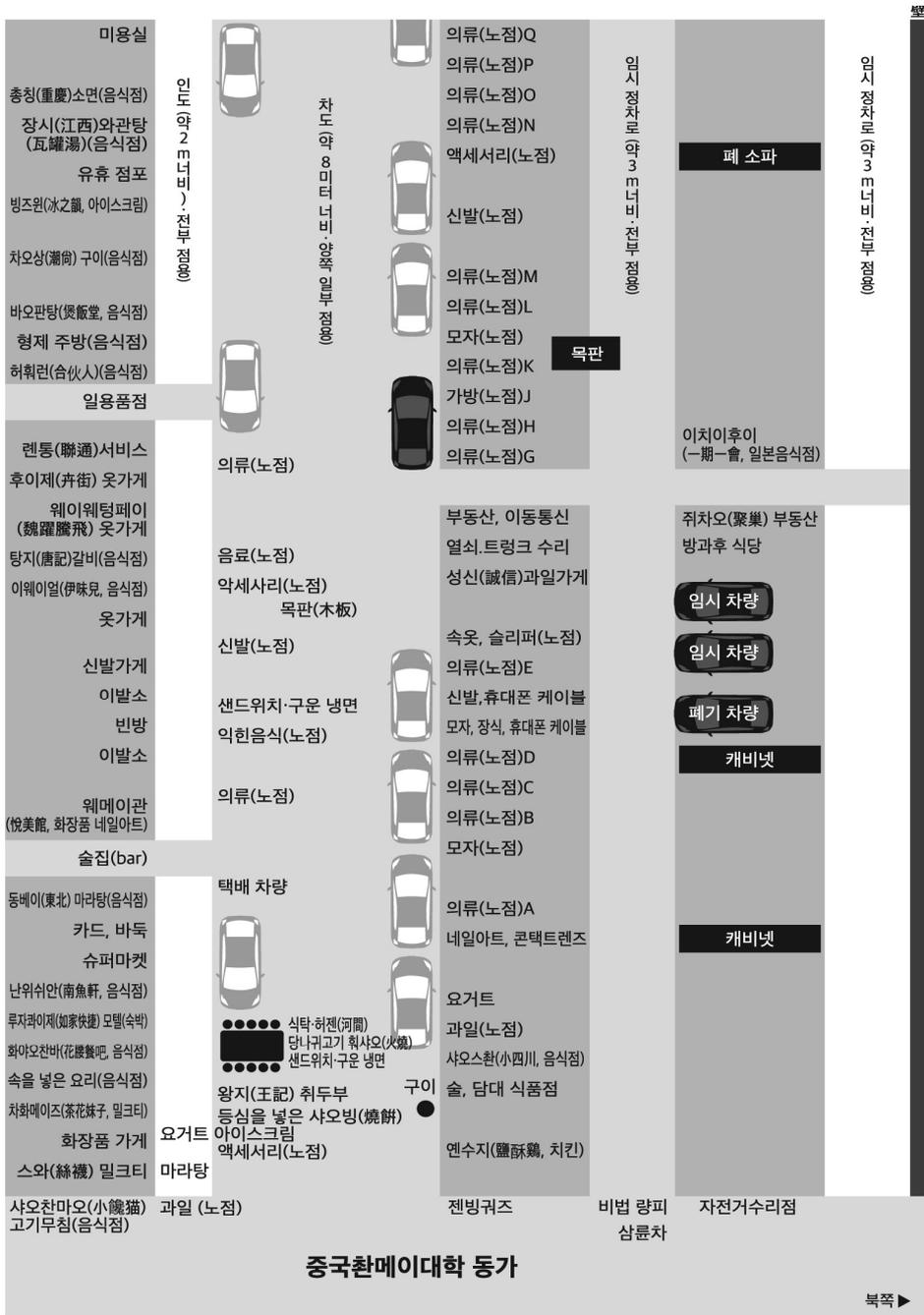
부록1. '찬제' 평면도

각종 임시정차 차량

장기간 인도를 점유하고 있는 폐기 차량

전봇대





시마무라 · 정수진 · 왕제원 논문에 대한 토론

야마 요시유키

번역: 김 현정

종합토론의 토론자 관서학원대학의 야마 요시유키라고 합니다. 여기서는 제3부에서 발표하신 세분의 연구 보고에 대해 토론해 보고자 합니다. 잘 부탁드립니다.

우선 시마무라 선생님의 발표는 ‘민속학’이 성립한 세계사적 배경으로부터 민속학의 학문적 성격에 대해 거시적인 시야에서 논한 것이라고 할 수 있습니다. 여기서 한 가지 기억나는 일이 있어서 잠시 말씀드리겠습니다. 2013년 4월부터 1년 동안 전 파리에서 지냈습니다. 마침 그해 크리스마스 때 시마무라 선생님이 파리에 오셨습니다. 중년 남성 두 사람이 와인 잔을 기울이며 민속학에 대해 토론하면서 크리스마스 밤을 보낸 셈입니다(웃음). 실은 그곳은 파리 대학 부근의 ‘카르티에 라틴’(Quartier latin)이라고 불리는 곳입니다. 번역하자면 ‘라틴어 지구’ 정도가 될 것 같습니다. 과거 유럽 각지에서 몰려든 학생들이 라틴어로 이야기를 나누던 지구였기 때문에 이러한 이름이 붙여진 것 같습니다. 정통 언어(문자 언어), 학술 언어인 라틴어로 학문을 배우기 위해 유럽 각지에서 학생들이 모여들었습니다. 바꾸어 말하자면 학생들이 출신지나 일상생활 속에서 쓰는 언어는 ‘속어’ 즉 버내쿨러(vernacular) 언어였던 것입니다. 시마무라 선생님의 발표를 통해서 알 수 있었던 것처럼 ‘민속학’ 성립의 배경에는 정통 언어(문자 언어)에 대항하는 듯한 자연어 의식과 이에 따른 자문화, 자국에 대한 의식의 고양이었을 것입니다. 예를 들어 모토오리 노리나가 등에 의한 국학 운동이 이에 해당된다고 할 수 있겠습니다. 종종 야나기타 구니오와 일본 민속학에 대해 모토오리 노리나가 등의 국학이 영향을 끼쳤음이 지적되는 것도 세계사적 배경에서 보자면 근거가 없다고는 볼 수 없겠습니다.

또 시마무라 선생님은 ‘사회변동론’과 ‘생세계’에 대해 흥미로운 견해를 제시하셨습니다. 주목되는 건 이 두 가지의 관계가 어떻게 되어 있는가라는 문제입니다. 예를 들어 ‘변동’을 파악하는 시간의 기준을 어디에 둘 것인가와 같은 문제입니다. ‘생세계’를 당사자와 연구자 사이의 협동을 통해 ‘내재적으로 고찰’한다고 하셨는데 ‘변동’이라는 점을 고려하면 ‘내재적-외재적인 고찰이 되어야 할 것 같습니다. 즉 연구자가 당사자의 ‘생세계’의 외부 시간적 기준으로 파악한 ‘변동’과 당사자가 ‘생세계’의 내부에서 파악한 ‘변동’ 모두를 시야에 넣을 수밖에 없지 않을까라는 의문이 들기 때문입니다. 그리고 이 의문은 결국 연구자가 당사자의 ‘생세계’에 어떻게 관여할 수 있는가라는 물음으로 이어진다고 생각합니다.

마지막으로 ‘포클로어’에서 ‘버내쿨러’로의 용어 변경에 대해 짚어 보겠습니다. 변경하고자 하는 이유에 대해 ‘버내쿨러’ 개념의 타당성, ‘포클로어’라는 단어에 응착되어 있는 의미 작용의 문제에 대해

지적하셨는데, 전 이 점에 대해 찬성합니다. 다만 만일 그러하다고 한다면 ‘민속’이라는 한자어가 가지고 있는 의미 작용으로부터 어떻게 멀어질 수 있는가에 대해서도 똑같이 검토해야 한다고 생각합니다.

다음으로 정수진 선생님의 발표에 대해서입니다. 프랑스 마르크스주의 사회학자로 유명한 르페브르의 공간론을 통해 일상 연구에 대한 시사점을 얻고자 하는 내용이었다고 생각합니다. 여기서 르페브르 논의의 시대적·사회적 배경을 확인해보면 자본주의와 이를 배경으로 한 도시정책에 의해 도시 중심부에서 교외로 사람들이 소외되게 되어 본디 사람들이 평등하게 향수해야 할 도시에 거주할 권리를 침해당하고 도시 사람들의 차이(자유)가 인정되지 않는 상황이 발생하여 이에 대해 사람들의 평등과 자유라는 권리를 되찾고자 하는 주장=운동의 일환이라는 측면이 있었습니다. 정 선생님의 발표에서 의문이 드는 점은 우선 이러한 르페브르의 논의를 시대적·사회적 맥락을 빼고 일반화시킬 수 있는가, 또 한국(혹은 일본, 중국)의 일상 연구에 구체적으로 어떻게 적용될 수 있는가라는 점입니다. 다음으로 ‘로컬리티’라는 시점에 대해서입니다. 이것은 ‘일상’ 개념을 공간론적으로 다시 읽는 것이라고 볼 수 있습니다. 르페브르가 말하는 ‘공간의 표상,’ ‘표상의 공간,’ ‘공간적 실천’(이들은 이념적으로 설정된 것으로 실제적으로는 항상 서로 영향을 주고받고 있는 것으로 생각됩니다만)이라는 공간 생산의 3차원적 변증법에 대해 ‘로컬리티’라는 시점을 매개로 삼아 ‘일상’ 개념을 공간적 실천의 장으로 접속시키고자 하는 과감한 시도로 이해할 수 있습니다. 또 공간적 실천의 저편에는 ‘차이의 공간’과 ‘자유’에 대한 화구가 있다고 생각합니다만, 이와는 다른 사회적 배경을 전제로 하여 정반대라고도 보이는 방향성을 제시하고 계신 후 선생님과 왕 선생님과 같은 중국 민속학과의 관계는 어떻게 보아야 하는지 앞으로 논의해갈 필요가 있는 중요한 과제 중 하나라고 생각합니다.

다음으로 왕제원 선생님의 발표에 대해 제 생각을 말씀드리도록 하겠습니다. 이 발표는 정 선생님이 제시하신 공간론적 관점에 대해 중국의 구체적인 사례를 가지고 검토한 것으로 볼 수 있을 것 같습니다. 특히 ‘공간의 문법학’에 대해 ‘공간의 문체학’이라는 표현을 쓰신 것이나 통행인을 다루신 ‘공간의 수사법’이라는 표현 등 공간을 언어의 메타포나 텍스트로 보는 논의에 대해서는 개인적으로 공감합니다. 또 셀토의 ‘전략’과 ‘전술’이라는 틀을 ‘편의적’으로 참조하여 ‘길가 경영’을 파악하고 있습니다. 여기서 제가 ‘편의적’이라고 한 것은 셀토의 논의가 배경으로 삼는 프랑스와 중국이 그 체제가 서로 다르고 ‘공공’이라는 개념도 다르다는 점을 왕 선생님은 명확히 인식한 후에 셀토의 논의를 참조하고 계시기 때문입니다. 이러한 복잡한 논의의 전개방식은 중국에서 모던과 포스트모던이 교차되면서 동시 진행된다고 보는 인식에 기인하는 것으로 보입니다. 환언하자면 ‘일상’을 ‘서구’에서 보느냐 아니면 ‘중국’에서 보느냐는 문제에 귀착된다고 할 수 있습니다. 이 문제는 오전의 후 선생님의 발표에서 다른 ‘일상 개념의 중국 문제’와도 깊이 연관되어 있다고 생각합니다.

이상에서 짚어본 세 분 선생님들의 발표에서는 “‘일상’ 개념의 이중성”이라는 문제가 공통적으로 드러납니다. 즉 이념적·방법적 개념과 구체적·현실적 개념이 ‘일상’ 개념 속에서 동거하고 있다는 것입니다. 전자의 ‘일상’ 개념에만 의거한다면 사변적 논의로 그칠 것이며 후자에 의거한다면 사례 수집으로 끝날 것입니다. 그렇게 되지 않기 위해서는 이러한 이중의 시점을 동시에 지녀야 한다고 생각합니다. 이는 ‘일상’ 개념의 존재적·존재론적 파악이라고도 부를 수 있겠습니다.

‘일상’ 개념의 이중성을 전제로 하는 민속학의 영위는 이 이중성 사이를 왕복하는 지극한 긴장감을 동반하는 작업이라고 생각합니다. 이 작업은 요컨대 이념의 실천, 즉 ‘사람들의 생세계를 보다 나은 것으로 만드는’(시마무라 선생님의 발표) 것이라는 의미를 지닌 실천으로 이어질 것입니다. 그리고 ‘일상’ 개념의 이중성을 전제로 하는 한 이 이중성을 조정하는 작업은 불가피한 과제가 될 거라고 생각합니다. 이러한 실천을 어떻게 이해하고 어떤 방향으로 가지고 갈 것인가에 의해 각각의 민속학적 입장도 결정된다고 할 수 있겠습니다.

이상으로 제 토론을 마치도록 하겠습니다. 고맙습니다.