

# 人生史叙事研究的日德比较

——以雷曼的“意识分析”为中心

西崎 博道

NISHIZAKI Hiroyuki

翻译：施尧

## 一、序言——问题设定

德国民俗学家阿尔弗雷德·雷曼在进行其口承文艺研究时，选择了被称为“日常叙事”的现代叙事作为研究对象。本文的目的便是指出雷曼这方面研究在学术史中所处的位置。雷曼将他的研究方法称为“意识分析”。关于雷曼研究的日语资料，本杂志第6号介绍了学史及他的功能主义研究方法（法橋 2018），在第7号上刊登了他《谈论经验》一书中有关气氛的章节的译文（レーマン 2019），此外，其后期代表作《森林的民俗》已经出版了日语全译本，关于方法论的论文《意识分析》《气氛和心情》也已经译出（雷曼 2010, 2020）。最后，综述德国民俗学叙事研究的论文也提到了雷曼的研究（ブレードニヒ 2014: 76）。

基于以上这些介绍，本文将对雷曼的研究方法即“意识分析”做一个整体性的评价。作为现代口承文艺研究的“日常叙事”研究中，雷曼的“意识分析”可以说是一种很独特的研究方法。然而时至今日，日本学界仍未对其学术史、理论背景以及研究目的进行全面的介绍。因此，本文将首先以雷曼的著作《森林的民俗》为中心介绍其研究，并总结“意识分析”理论的要点，阐明何为“意识分析”，最后，将其与日本对人生史进行研究时所采用的具有代表性的生活故事（Life story）研究进行比较，从而对雷曼的学术地位做出评价。生活故事研究作为研究人生史叙事的一种方法，与雷曼的“意识分析”在同一时期得到发展。尽管在时期和性质上有共通之处，但两者在构思和理论的性质上是背道而驰的。这种区别我们主要可以从各自的学科源头（口承文艺研究与社会调查）中寻找和理解。这也是本文的最终结论之一。

不得不说的是，雷曼的研究有两个大的学术背景，即1960年后德国民俗学整体上（尤其以鲍辛格为此运动的核心）向法兰克福学派的社会学靠拢（森 2009: 409），同时，从埃德蒙德·胡塞尔和阿尔弗雷德·舒茨等人的现象学中引入了“生活世界”的概念，并将其系统地理论化。然而，文本对雷曼“意识分析”法所进行的整体梳理主要关注其口承文艺研究的特点，至于其与社会学、哲学之间的关系以及理论的引入则并未作充分的讨论。

## 二、雷曼研究的概述——以《森林的民俗》为例

阿尔弗雷德·雷曼是一位生于1939年的德国口承文艺研究者，直到2005年退休前一直在汉堡大学任教授。作为一名从事民俗学（Volkskunde）口承文艺研究的学者，他更多地关注现代社会的重要

课题（如劳动者的人生、二战时在苏联的德国人俘虏、或是作为文化对象的森林等）。一直以来，提到口承文艺研究，指的都是在山野乡村采集古老的故事和传说并进行研究的学问，因此，雷曼将口承文艺研究的方法和理论运用到分析现代叙事之中是其研究的独特之处。

首先，我们从学术史的角度来看雷曼的研究。正如本杂志第6号中法桥所指出，在二战后德国民俗学现代化的过程中，发挥核心作用的鲍辛格提出了“日常的叙事”的概念，这也成为雷曼研究的出发点。1950年代，二战后的德国社会处于全国性的城市化和现代化的浪潮之中，鲍辛格在研究中指出传统的口承文艺研究<sup>1</sup>的对象即“故事、传说、笑话”等叙事已然衰退，同时出现了不包含在传统体裁中的新叙事。他将这些新叙事定义为“日常的叙事(Alltägliches Erzählen)”(法桥 2018: 15-16; Bausinger 1952, 1958)。

但是直到1970年代前半，“日常的叙事”研究并未脱离传统口承文艺研究的研究对象和观念的束缚(法桥 2018: 16-17)。对此，雷曼通过收集和分析居住于汉堡市的劳动者的人生史，把“日常的叙事”研究的视线投向了同时代的社会，并将其研究命名为“意识分析(Bewußtseinsanalyse)”(Lehmann 2007a)。之后，雷曼继续开展现代叙事研究，采集了二战中成为苏联的俘虏的人们以及成为战争难民的德国居民们的叙事，发表了《俘虏与乡愁》《被迫居住在异乡》(Lehmann 1986, 1991)。1999年，他发表了《森林的民俗》，森林对于德国人来说是一个复杂的文化意象，他收集了与森林相关的叙事，这个叙事收集项目也成为他代表性的研究成果(レーマン 2005)。而2007年发表的《谈论经历》则是他对自身理论的集大成之作(Lehmann 2007b)，关于这本书的内容，因为法桥和金城·霍普特曼已做过介绍，所以本文下面重点以《森林的民俗》为例探讨雷曼的研究手法。

首先，我们来看《森林的民俗》中的调查方法。雷曼对共126名男女进行了半结构化的访谈，其中出生于远离森林的大城市(以汉堡市为主)的受访者和出生于森林附近的田园地带的受访者各为63名。并且其中既有森林拥有者、林务官、蜂农等“职业森林人”，也有徒步旅行者和散步游客等“普通的”爱好森林的人，还有对森林没有什么兴趣的人。他没有采用定量的问卷调查，而是让受访者根据自己的经验和见解尽量自由地讲述(レーマン 2005: 4-5)。

其次是雷曼对访谈材料的分析手法。作为口承文艺研究，他意图从访谈材料中重构文化意义上的“叙事型(Form)”。为此，他从访谈材料中抽取出叙事的共通部分，参照文献和多媒体数据，勾画出了一个具有多层性的文化意义上的“德国人的森林”的意象。在本书中，《象征的历史》一章记述了有关森林的文化性言论的历史，以及在《森林之美》《动物们》等章节中记述了有关森林的审美性言论以及动物的表象方式等，像这样，根据不同的主题划分了本书的各个章节。其中引用的资料不仅是受访者实际的叙事文本，还有大量引自文献资料的说明性文字。

下面我们第三章《森林之美》为例具体说明雷曼的这种记述和分析方法。如此章标题所示，本章主要讨论了人们如何叙述森林之美。雷曼指出，尽管在当代德国，森林被普遍地认为是美好的事物，但事实上，这种对森林的美学鉴赏产生于近代的城市之中。例如，直到1800年代，即便是医生这种社会精英人士都认为森林是阴暗潮湿的场所，是肺病和传染病产生的病因。这种看法源自中世纪及以前的自然科学认为森林中充满了腐瘴的空气，这种空气能引发传染病，腐瘴的空气压缩进土地，一旦爆发出来还会形成地震。另外，1800年代前，一般民众认为森林是恶魔的栖息地。即使在现代，将森林看作是美好事物的群体主要是城市居民。森林对于农夫或牧羊人而言，仅仅是工作及日常出入的场所，审美感受则是次要的(レーマン 2005: 34; cf. Seel 1991: 183)。并且，在当代德国，被人们认为比较美的森林往往是兼具针叶树和阔叶树、树木高低起伏参差不齐的“混交林”。如果这样的“混交林”呈现出一个生态有机体的样貌，有着不同年龄的树木，能看到多种多样的鸟类和动物的话，便会被认为是“自然的”，从而被赋予更高的审美评价。不过，完全没有经过人工整修的森林却不为人们欢迎，森林的每一块土地都必须是经过管理的、清洁的。以上这种蕴含矛盾的说法屡见

不鲜(ibid.: 48-50)。我们可以通过下面这段森林爱好者的发言来理解这种审美意识。

“我觉得理想的森林是这样的：放眼望去，一座座山都被森林所覆盖，那是一片有着橡树、山毛榉等阔叶树的混交林。在这之中，间或夹杂着几棵欧洲云杉。像奥伯哈兹山上那种纯粹的针叶林给人一种寂寥的感觉，就像死了一样。所以，首先必须是混交林。然后，要有一片一到晚上就会出现欧洲孢子的草地。对，草地，或者一片空地也行。也许还有牛和马在那吃着草。再来，就是要有小河流淌。很小的小溪也没问题。像这样，需要很多要素结合起来。当你在林间散步时看到这样的风景，一定会停下脚步吧。也许会走进小河洗洗手，也许仅仅是站着观看。这时，假如一块石头上还栖息着一只鹌鹑在喝水那就更好了。有了这些的森林才是完美的。”(ibid.: 52-53)

雷曼认为，这种大众性的，欣赏一幅全景画似的，对森林的观察态度因袭了文学和绘画中对于森林的看待方式。具体而言，可能受到了学校生物课上使用的有关森林的壁挂画或传统实用书中的插图等的影响(ibid.: 53)。

雷曼对这种访谈和文献资料中搜集的有关森林的言论进行历史和社会脉络的整理，更重要的是，他将这些言论与话者的属性相重叠，进而突出了“森林印象”的多重性。例如上述对森林的全景式描述主要来自男性受访者。与之相对，女性受访者则更多地关注青苔地面、昆虫、小动物、森林的声音或香味等微观而细致的方面(ibid.: 53-56)。这种由不同受访者属性而产生的差别，在不同的职业上也很明显。例如，对于一般的德国人而言，森林是休闲娱乐的场所。他们从林间徒步的视角出发，产生了上述“混交林”的评价。然而对于森林的拥有者而言，所谓的“混交林”是一种忽视了植被知识的笼统说法。下面这段叙事中我们便可以看出，对于“职业森林人”而言，森林是一个以专业知识为前提的工作场所。

“森林的拥有者对待森林的方式是不一样的。我们满脑子想的都是为了维持好这片森林自己应该做些什么。在我们的眼里，森林是一桩买卖，我们往往看到的是开支或工作量等（什么时候应该采伐，道路的维护是否完好，搬运的通道是否畅通）。几乎很少有拥有者对森林怀着浪漫主义的感情。”(ibid.: 43)

在把森林当作是工作场所的观点中，林务官们的叙事透露出一种矛盾的感情，他们一方面对“普通游客”对森林造成的踩踏和混乱表示不满，一方面又必须尊重这些“纳税人”的活动。而同样作为“专业森林人”的养蜂人则把森林看作是采取蜂蜜的场所，如下面这段叙事。

“首先白桦树是一定能采到蜂蜜的，欧洲鹅耳枥之类的也可以。也有人说只要天气足够好，篱笆桩子上也能采到……但我觉得，森林里包括树下的杂草都很重要，山莓、木莓这些被叫做杂草的都是。唯一需要避开的是德国云杉的保护林，那个真是一点用都没有。”(ibid.: 46)

如上，雷曼不仅引照自古以来的文化脉络，还根据男女、职业、个人经历的区别多重地展示并分析了“德国人的森林”这一具有复杂样态的意象。然而，雷曼的研究有什么理论依据和特点呢？下一章中，我将通过总结他的基本思想和理论，为全面地说明“意识分析”做准备。

### 三、雷曼的基础理论——“叙事的准线”和“意识”

什么是“意识分析”？单凭这一个词很难理解其具体所指。尽管日本也开始从各个方面介绍雷曼的著作，但是有关他的研究方法与传统的口承文艺研究或“日常的叙事”之间有什么联系，除了本杂志法桥的论文以外并没有被明确地论及。雷曼所说的“意识”指什么，又如何进行分析？这些问题在日本还没有一个清楚的说明。所以，本文将重点关注并说明雷曼所依据的方法和理论。

首先需要明确的是，“意识分析”是贯穿雷曼研究生涯的其对于“日常的叙事”的研究方法。雷曼在1970年后期至1990年代做了很多人生史的研究，也有后期《森林的民俗》这样非人生史的叙事研究。但是，这些研究所采用的方法都是“意识分析”，不能认为“人生史研究”和“意识分析”是不同的方法。其次，我们要理解“意识分析”属于口承文艺研究，它继承自传统的口承文艺研究的方法，即通过实地调查搜集众多的叙事，从中抽取出共通的“叙事型”并加以分析。一直以来，口承文艺研究把人们讲述的文本作为研究对象，例如确立了口承文艺研究方向的格林兄弟、研究话型在世界范围内移动的发展过程的阿尔奈（Antti Aarne）、指出故事结构特征的普罗普（Vladimir I. Propp）、收集了现代都市传说的布鲁范德（Jan H. Brunvand）。他们的研究对象不是讲述人个人对故事的渲染或解释，而是叙事的集合部分，即众多叙事共通的“型”。大致总结来说，口承文艺研究就是从众多的访谈中推导出“叙事型（话型等）”，以此为前提，分析“叙事型”的相互关系、内部结构或是地理及历史分布、文化背景等。雷曼的“意识分析”也因循着这个传统，上一章的《森林的民俗》也是如此，它关注的不是个人讲述人，而是在采集访谈内容后分析得出的叙事的集合层面，即叙事的文化意义上的规范<sup>2</sup>。

但是，传统的口承文艺研究是以“故事、传说、笑话”等古老的“体裁(genre)”为前提进行研究的，这样就很难把当代产生的新的叙事列入研究对象之中。为了克服这点，鲍辛格将现代化过程中产生的新的叙事定义为“日常的叙事”（法桥 2018: 15-16）。然而，直到1970年代前期，“日常的叙事”研究仍然是在与传统体裁具有类似性的前提下进行的。雷曼对此作出了批判，他通过关注“叙事的准线(Leitlinien des Erzählens)”与叙事的“功能”，开辟出了一条不拘泥于与古老体裁的关系便可以对新叙事进行研究的新路径<sup>3</sup>。用口承文艺研究，即叙事研究(Erzählforschung)的角度研究现代社会是雷曼的研究一贯的目的和态度。

有关叙事的“功能”，法桥已经做了介绍(ibid.: 17-21)。本文侧重“叙事的准线”进行说明。所谓“叙事的准线”，简单来说就是访谈获得的叙事资料的共通部分，也是人们构成思考和叙事的单位。雷曼认为，人们在思考或讲述自己过去的经历时，需要将过去的经历以一定的方式进行区分即结构化(gliedern)进行整理。不顾任何关联性和时间区分，将经历混杂在一起的叙述只可能出现在某一些试验性的文学作品中。在合适的对象与主题设定下，进行大量（接近100）访谈后，这种区分便会在大多数叙事中一定程度共通的态度呈现出来。雷曼把叙事中的这种区分（的共通部分）以“时间区分、事件的连续、叙事的主题”作为一组来把握，并把其中“事件的连续”称作“叙事的准线”（Lehmann 1983: 17-20）。下面是一则雷曼以自身经历作的例子。

“我曾有过一次旅行，至今难忘。

1939年8月的月末，我和一位叫佩达的朋友一起从汉堡市坐火车去慕尼黑的亲戚家。当时我正值18岁，佩达比我大一岁，我俩那时正要准备匠人考试。我们在法兰克福住了一晚，那里的车站人满为患，挤满了正要前往前线的士兵。自那之后，我们之间的话题便全是围绕战争的内容。等到了慕尼黑车站，那里同样到处都是士兵。来迎接我们的阿姨也向我们讲述了一个已经去往前线的熟人的事。数日之后，当我们要回汉堡时，心里已充满了必须要去战场的担忧。（去

前线)是自那以后半年后的事情。”(括号为本文作者添注)(ibid.: 18)

这段叙事的“叙事的准线”我们可以认为是“旅行→在车站看到士兵→听到去往前线的人的事→自己也去对去战场抱有担忧→去战场”。上述内容的区分的三个组合可以设定为“战争时期18岁的夏天、上述叙事的准线、对战争的担忧”。这样，雷曼把众多访谈材料进行分析后设定的“叙事的准线”作为叙事的单位重新构筑了访谈材料。也就是说，“叙事的准线”的精要之处便是它是通过实地调查而呈现出来的叙事的构成单位。通过访谈内容而提取出的经验性的新单位，便摆脱了过去“日常的叙事”研究中对传统体裁的束缚。雷曼的目的便是得出现代叙事的构成和型。因此，对现代的叙事进行新的区分和命名也是“意识分析”重要的步骤。除了“希特勒神话”、“世代间的叙事”这种直接的命名(Lehmann 2007b: 137-142; Lehmann 1989),《森林的民俗》中不同职业的叙事的特征、“作为战后史的森林历史”这种比较大的叙事区分,我们都可以理解为是他在新体裁区分和构筑上所做的努力。这种发现新的“叙事型”和体裁分类并进行命名的目的一直存在于雷曼研究的底层之中。基于发现的“叙事型”,同时关注“型”的社会和历史语境,在叙事的场所产生的“个别化、连带化、镇痛、正当化”等功能(法橋 2018: 17-21),便是雷曼开拓的“意识分析”的研究方法。关于这点,雷曼是这么说明的:

作为意识分析的叙事研究的实践是这样的:找出日常叙事的法则和体裁并正确地记录,分析它们的语境,为它们命名,并分析它们于每个人及集团的文化所具有的功能上的意义。(レーマン 2010: 47)

除此之外,要理解“意识分析”,我们还必须认识到“叙述的准线”不仅具有社会性和集体性,其本身也具有主观性。雷曼认为叙事首先反映的是讲述人的主观。当然,一个人的叙事中既有其自身实际的经历,也混杂着通过道听途说、观看照片或新闻而得到的“二手经历”,且这两者不可能完全区隔开。但是,讲述人自身的人生经历会成为他在构筑各种(包括二手的)经历和言论时的标准,从这个意义上来说,人们对于叙事的构筑是具有主观性的(Lehmann 2007b: 10)。

在此基础上,雷曼更往前进一步,假定叙事(叙述的准线)直接反应了人们的“意识”(他曾在日本的演讲中提到“日常的叙事”的资料有助于“思考过去的日常”的调查及“理解意识”(レーマン 2011: 31))。关于这点假定,他常常通过哲学著作作为自己背书,其中最常引用的是威廉·狄尔泰(Wilhelm Dilthey)的思想。狄尔泰以在时间长河中前行的个人作为出发点,认为每一个人都身处于反思过去和期待未来之中的“现在”,不间断地进行为自己的经历赋予一定的意义。每一个人都这样的时间之中“发展(Entwicklung)”并通过“意义赋予(Bedeutung)”主观地理解自身地经历。

经历(经过记忆或忘却作用)被人们以结构化(strukturieren)的方式理解。雷曼假定“叙事的准线”便作为这个主观结构的一部分与此相对应(Lehmann 1983: 21)。如同狄尔泰以“环境(Milieu)”等词汇指出人生的社会面,这个结构也具有社会的一面。雷曼引用彼得·伯格(Peter L. Berger)和托马斯·卢克曼(Thomas Luckmann)的《现实的社会构建》(Lehmann 1983: 25; cf. バーガー & ルックマン 2003)强调了这点。用雷曼自己的话来说就是某个人在某个集团内讲述自己的人生时,是以其他成员过去也经历过相同或相似的经历,并且可以从同一个视角看待问题为前提的,所以,“叙事的准线”会呈现出在形式、内容和视角上惊人的一致性(Lehmann 1983: 26)。因此,可以认为“叙述的准线”是主观视线的一部分,且同时具有个人性和社会性。

在实际的调查中,除了这种主观性和社会性,如上文所述,叙事中自身的经历和接收自他者的“二手经历”会交融在一起。因此,为了更好地理解叙事,不仅需要关注叙事场合中的“功能”,也必

须要思考讲述人所处的社会和历史语境,以及他所受到的媒体资料的影响。这样,我们便可以理解“意识分析”了:以讲述人的主观与“叙事的准线”之间的对应关系为前提,分析“功能”、社会和历史语境、由媒体资料形成的“二手经历”,推测出某种“叙事型”的社会和历史分布(《森林的民俗》中分析不同的职业、年龄和男女所作的叙事)以及其背景(时代状况和文献学中的言论等),从中提取出的每一个讲述人的意识以及与媒体的影响关系。

但是,把人们的叙事和思考划等号只是一种假说,并不是一个不言自明的前提。这点也是雷曼被后来的研究者所批判的地方。本文在最后将会介绍“日常的叙事”研究在雷曼以后有一些不同的发展。

## 四、作为“日常学”的“意识分析”——从文本到“气氛”

“意识分析”是从“日常的叙事”研究出发的一种口承文艺研究,其主要的研究资料是人们讲述的文本(Lehmann 2007b: 13)。与此同时,如上一章所述,“意识分析”试图挣脱既有体裁概念的束缚,以一种新的方式整理现代的新叙事。雷曼以叙事的文本性为基础,开拓视野,积极地挖掘“叙事型”背后的社会历史的分布和背景,以及讲述人的“意识”等叙事的周边领域。这里可以看出,他将研究范围拓展到囊括了口承文艺研究这种文本研究到对生活在社会中的讲述人的主观意图的研究<sup>4</sup>。对此,我们可以理解为,雷曼通过“日常的叙事”这一概念,将擅长文本研究的口承文艺研究引向了以人为本的“日常学<sup>5</sup>”的方向。除了“意识”,“气氛”这一概念也体现了这点。接下来,本章将讨论“气氛”这个概念,从“口承文艺研究的日常学化”这一角度再次理解“意识分析”的特点。

“气氛”一词给人的直观印象与“意识”一样模棱两可,为了更容易理解,我们可以认为这个概念也是雷曼将研究范围从本文拓展到“叙事的周边”及“主观”这一过程中的一环。口承文艺研究从19世纪的民众文学(Volksliteratur)研究开始到20世纪中叶几乎只以文本作为研究对象。20世纪中叶后,有学者开始关注讲述人及有关叙事的社会情况。之后,受到欧文·戈夫曼(Erving Goffman)和布罗尼斯拉夫·马林诺夫斯基(Bronislaw Malinowski)等的影响,侧重叙事语境的表演研究登上舞台,但对叙事的历史层面的关注度则有所下降。由于雷曼以观察讲述人的人生经历的整体方法研究叙事,所以他认为研究中应加个人的人生经历的历史层面,特别是传统叙事研究所欠缺的主观层面,即“情绪(Stimmung)”和“气氛(Atomosphär)”的印象。这是因为,“气氛”以定性的方式体现出了每一个参与者都能感知的当下情况,它形成了“语境的全貌(Kontextelles ganzes)”(ibid.: 67-69)。雷曼把研究对象从叙事的文本拓展到叙事的周边情况(如讲述人的属性、擅长领域、讲述现场的情况和社会语境等)后,看到的是一个模棱两可又全面性的语境,而其中的一个构成要素便是“气氛”。

那么,“气氛”具体指什么呢?详细内容可以参考本杂志已经翻译的《谈论经历》中关于气氛的章节(レーマン 2019),本文不再赘述,但这里特别要强调的一点是,“气氛”同时指代讲述现场的“气氛”与作为叙事内容的“气氛”这两方面的内容。前者的例子有:讲述时用小道具进行表演,守灵时用符合当时独特气氛的讲述方法等(Lehmann 2007b: 86-87);后者的例子有:让人身临其境地讲述肯尼迪大总统被暗杀或2001年发生的911恐怖袭击等政治事件,战争时期前线的气氛,强奸的瞬间等(ibid.: 71-72, 74)。从这些事例中我们可以看出,雷曼所使用的“气氛”一词可以广泛地描述人的知觉和语境,并没有一个明确而严格的定义。这是因为,雷曼认为叙事是一个具有复杂意义的研究对象,它以讲述人过去经历的整体(雷曼将此称为人格或个性(Persönlichkeit))(ibid.: 68-69)为基础,且经历的整体又包含社会经历、身体经历、环境经历和空间经历等多个方面(ibid.: 68-69)。综上所述,本文认为雷曼之所以要采用“气氛”和“意识”这种听起来模棱两可的概括性的用语,是因为他意

图作为口承文艺研究，以文本的收集和分析作为主要的研究对象的同时，又能够对人的复杂又无法穷尽其语境的经验和叙事做出更好的理解。

总而言之，所谓“意识分析”就是通过“叙事的准线”整体性地抽取出叙事中呈现出的主观层面，以这个“叙事的准线”为基础，充分考量社会历史的语境、“功能”和“气氛”等因素，进而整体性地描绘出一个历史情况或文化对象的研究方法。又或者可以这么说，首先设定作为个人人生经历整体的讲述人，把他们讲述的历史和社会的内容作为依据叙事的“以人为本的”日常文化记述（及川&ゲラット 2018: 3）来理解。关于这方面，法桥以“日常意识的分析”为题进行了详细的论述。

法桥为了说明“日常的叙事”如何“让人如同身临其境”，举了雷曼著作中二战时的“日常的叙事”的例子。例如，在二战快结束的时候，一些女性看着燃烧的房屋说，为什么战争还没结束。她们的言语传达出厌世的心情及对战争结束的渴望。又如，妇女们躲开警察的耳目，在广场上抒发意见。从她们的言语中可以感受到战争时的气氛。由此我们可以看出，比起文本本身，雷曼的“意识分析”更侧重于对语境进行定性分析，其最终的目的是“分析隐藏在文本和语境背后的日常意识”（法桥 2018: 23）。这样，雷曼从作为口承文艺研究的文本研究出发，但在实际分析中关注叙事的各种语境，在记述的时候又综合性地配置文本和语境的内容，采用了能呈现讲述人的“意识”和当时“气氛”的写法。因此，即便不是理论和学术史方面的著作，非专家的一般读者也很容易读下去。他的作品通过人们讲述的事件，让读者们可以身临其境地感受当时的气氛。

最后，这种研究范围的扩大也会延伸到访谈的现场。比如从“气氛”这一概念来说就是探讨访谈现场的气氛，这比较好理解。但这里要指出的是，雷曼长期从事的访谈资料的数据库化工作（Schröder 1988）的意义不仅仅是成为德国社会心性史研究的基础数据（レーマン 2011b: 40），它还记录下了访谈中什么是“理所当然的”这一记录者自身并未预期的“日常”（山田 2011: 85）。

当然，从“叙事型”到日常的“气氛”，要以什么步骤去分析，（在谁分析都能得出相同的结果这个意义上）雷曼有着很浓的个人特色，并非是完全客观的。因此，我们可以把“意识分析”理解为一种可以进行文化记述的广义的方法论。

## 五、人生史研究的概要

至此，我们已经了解了雷曼的“意识分析”。而在《森林的民俗》之前，雷曼主要的工作是收集和 研究劳动者、战争中的被拘留者、难民等的人生史。日本对人生史叙事研究的主要力量来自社会学的生活故事(Life story)<sup>6</sup> 研究。下面，本章将介绍生活故事研究，并与雷曼的研究相比较，阐明各自的定位和特征。

生活故事研究是指在日本社会学中以（主要是人生史）叙事为研究对象的领域。这个研究领域开始于曾担任日本社会学学会会长的中野卓所著的《口述生活史》而开展的生活史(Life history)研究（中野 1977）。中野卓在这本著作中原原本本地记录了一位生于1893年，被日本近代历史捉弄却顽强地活下来的女性所述说的内容。这位女性讲述者出生在现在的冈山县仓敷市，因母亲再婚的原因而结了婚，由于丈夫参加了南满洲铁路的建设而前往满洲，却在那患了病，之后夫妇一同自杀未遂。她的第二任丈夫是一个退役军人。由于日韩合并后丈夫去往朝鲜经商，她也一起到了朝鲜半岛。最终，她逃离了那个丈夫回到日本，在自己的家乡走进了第三次婚姻。

中野卓通过《口述生活史》对当时处于支配地位的定量分析型社会学提出质疑和自我革新的希望，引起了很大的反响。佐藤健二引用中野的著作，总结了当时的“自我革新”派对社会学的批判意见：

- 1、在研究人的时候往往把人的行为和态度分开处理，而不是作为一个完整的人来对待。
- 2、急于以性别、年龄、阶层、职业将人分为不同的集团，并以此进行说明，忽视了每一个个体的个性。
- 3、失去了在调查对象者的生活现场与其一对一相遇与对话的机会与经历。(佐藤 1995: 15; cf. 中野1981)

中野提出生活史研究是为了批判当时社会学过度倾向于以问卷调查和统计资料进行定量分析研究而偏离社会现实的风气。中野的生活史研究主张通过田野调查进入实际的生活现场，与被调查者直接对话，从而整体性地理解被调查者的个人。樱井厚继承了中野的研究，引入了建构主义的视角，称作生活故事(Life story)研究，现在依然引领着日本社会学的叙事研究。樱井厚的研究的特点是：使用每一个讲述者的语言，从个人主观的视角出发，绘声绘色地描述出社会问题的现场。从建构主义的角度来说，在采访中，叙事是在讲述者和听者(研究者)间的相互作用下形成的。因此，叙事的内容往往不能被归纳进研究者事先假定的假说中。例如，樱井的一个重要课题是研究“被歧视村落”<sup>7</sup>。在这个研究中，樱井避免研究者给被研究者贴属性标签，比起套用“被歧视的人们”的叙事，他更看重的是这些人们在怎样的社会和历史背景下，在什么样的情况和相互作用下，为何要以这种方式讲述这段内容。也就是说，樱井关注的是叙事发生时的具体行为和周边情况。下面举其中一个事例进行说明：

一位投身于解放运动的女性为我讲述了这样一个故事：有一个受雇于被差别部落的日结薪资劳动者，他平日里念念不忘羡慕社长优渥的生活。常听他这么讲的一位男性有一天对他开玩笑说：“这么羡慕社长的话，让你跟他换一天怎么样？”然而，这位劳动者却说：“不不不，就算没有便当，做苦力也没问题，不管是成为有钱人还是社长我都不不要去同和地区。一天半天都不行。”后来这位开玩笑的男性把这番话告诉了这位建筑公司的社长，社长不动声色地说只要拿钱出来那些人一定会低头的。“不是秽多而是钱多呀”，社长这么说道。(樱井 2005: 17)

樱井是这样解释这个故事的：这段叙事展现了一个与(包括既有的社会学中)本质主义的定型的“在歧视与贫困中挣扎”的印象完全不同的社长形象。他用说冷笑话、开玩笑的方法模糊了现实中的歧视，体现出了一种顽强的生命力。樱井在这之中看到了努力在社会中生存下去的“生活的真谛”。事实上，讲述这个故事的女性也曾忠告这位社长：“你要是这么想的话就错了。(别人)都是向钱低头，而不是向你低头”(以上括号为樱井所注)(ibid.: 17)。总之，我们可以认为，樱井的生活故事研究的最大的特点是：倾听各种不能被主流的本质主义言论所囊括的叙事，并以此描绘出各种不同立场的个人的生活样态。

当我们把樱井的研究和雷曼相比较时会发现，樱井的“宏大叙事(Master narrative)或主流故事(Dominant story)”和“模范故事(Model story)”与雷曼的“故事的准线”是比较相近的概念。所谓“宏大叙事”是指在处于支配地位的文化中所通行的言论(上文社长的例子而言就是“在歧视与贫困中挣扎”的印象，以及经济收入和社会地位越高越好的价值观)。而“模范故事”是指仅在特定的集团内部通行的言论(例如“被歧视部落被占支配地位的文化‘生产体系’所排挤，只能从事非现代的低收入职业，这个现状必须要改变”这种被歧视部落解放运动的言论，又例如美国公民权运动中的“Black is beautiful”)。尽管在寻求多个叙事的共通性这点上，樱井与雷曼的“叙事的准线”有异曲同工之处，但樱井使用这些概念的目的在于：突显面对集体性的、占支配地位的叙事时，同化、疑异或反抗的个人。



“叙事大致可分为处于支配地位的文化所持有的宏大叙事（主流故事）以及与之协调或反抗的模范故事。这些故事有时成为个人形成认同感的来源或提供行为的动机，也有时成为倾轧多样的故事的权力。讲述人在叙事的过程中所做的揶揄、哄笑、玩笑、害羞、搞笑等行为是一种为了不让自己的叙事被囊括进这些主流故事或模范故事中去的“个别化或者说主体化”的实践。这种实践也潜在地蕴含着产生新故事的契机。”（桜井 2002: 288）

这段引用表示桜井在充分考量叙事的社会面的同时，更为关注的是个人。对桜井来说，最为重要的是要描绘出个人的“多样的故事”，以至于挖掘和促进“生成新的故事的契机”。在这段文字之后，桜井继续论述道：少数民族在宣告自己身份的时候首先会在自己的内心与自我进行对话，然后在大众前宣告身份，并产生一定的影响。

“在采访的过程中建构起来的故事可能会成为人们开始内心对话的一个契机，也可能为他们做某些行为提供动机。我们研究故事不能仅仅停留在文本的内部。”（ibid.: 289）

总之，桜井的生活故事研究的重点是发掘不能被社会性叙事所囊括的新的叙事，展现出对模范故事或宏大叙事进行变革的可能性。尽管与雷曼的“意识分析”一样，它也同时处理叙事的社会性和个人性的问题，但两者在侧重点上则是完全相反的方向。

## 六、方法、理论和记述的比较

本文着重说明“意识分析”和生活故事研究之间的差异性。但首先必须要先说明这两者有着很多共同的地方。小林是这么总结这两个研究路径的共同性的：第一、1970年代后期对于既有的社会学研究的批判和修正，提出需要更为关注“人”或“个人”；第二、都采用了比起过去的事实，更重视现在的主观构建这一对时间的认识方法；第三、近年来，“日常的叙事”和口述历史等用语横跨多个学科开始流行起来（小林 2011: 56-59）。

根据上一章的讨论，下面我将试着具体指出“意识分析”研究与生活故事研究的差异。首先，两者研究中所使用的访谈的数量有很大差别。雷曼往往收集较多人数（80~130左右）的访谈，而中野为一人一本单著，桜井为一章10人左右（例如《境界文化的生活故事》）。

其次，在上文已经说明的他们的基础概念上也体现出很大的差异。“意识分析”中的“叙事的准线”主要来自收集来的叙事的共通部分。雷曼工作的重心是作为叙事型的“叙事的准线”以及以此为基础分析出的日常文化，对于讲述者个人的情况和特殊性则表现出较少的关心。与此相对，中野和桜井则把工作的重心放在讲述者个人身上。尽管他们也会引用到“宏大叙事”或“模范故事”概念，但却对此时刻保持警惕性，认为它们可能会压抑讲述者自身的故事。他们认为，讲述者在面对集体性的叙事时所采取的反应（如被压抑、反抗、否定、同化、模糊化、转换叙事等）体现了讲述者的自我认同，有时也会成为产生新的叙事的重要契机。

再者，两者在著作的记述方法上也存在很大的差异。如第二章所述，雷曼在收集大量的访谈内容后，从中抽离出共通的部分，对照文献资料，最后完成对主题（如“汉堡市劳动者的人生史”或“德国人的森林”等）全貌的描绘，以时间或主题重新分割成多个部分呈现给读者。因此，对于雷曼而言，（在完成调查和分析开始准备记述时）已经有了一个明确的作为重新构筑好的集合表象的日常文化。作为用于说明这个表象的资料，叙事和文献资料拥有相同的地位。与此相对，中野和桜井在最

终的记述中浓墨重笔地描绘出进行采访时的现场性。中野的《口述生活史》在头尾的部分记述了他如何与讲述者相遇，如何进行调查等内容，中间部分则是该女性的讲述内容。得益于他用录音机记录了女性的讲述内容，全书在记述上使用了女性原本的腔调，让人读起来有很强的临场感。樱井的《境界文化的生活故事》围绕樱井在被歧视部落展开的田野调查进行记述。尽管这本著作以主题(如生计、祭礼、抢婚等)作为章节，但是在每一章的开头，樱井都记述了他如何与某一个事件或叙事相遇，如何寻找知晓该问题的人，如何进行采访，直到逐渐深化对该问题的了解，最后，在章的结尾部分，他向读者说明他所得出的对该问题的理解和解释。总之，在记述上的区别之处在于：“意识分析”以“叙事型”的存在为前提，而生活故事研究则突出叙事者个人与进行田野调查的研究者的关系。

那么，“意识分析”和生活故事研究在具有相似性的基础上为何会有以上这种对照性的区别呢？本文意图从两者所属的原本的学科及其研究倾向性中去找出答案。雷曼的“意识分析”属于口承文艺研究的一支，其出发点“日常的叙事”当初设立的原因是希望在保持口承文艺研究关注“叙事型”的基础上，能够突破传统的体裁的限制。因此可以把“日常的叙事”研究框架内的“意识分析”理解为一种口承文艺研究的应用：即发掘“叙事型”，并阐明其(历史和社会)分布和背景的日常文化。与此相对，中野的目的是对以前的定量分析型的社会科学进行自我革新，试图对田野调查中遇到的个人做一个整体性的理解。同样，樱井也继承了这一点。对于中野和樱井而言，访谈不仅仅是资料收集，而是在歧视、公害问题等严酷的社会背景和利害关系中与相遇的一个个具体的人之间展开的“社会调查”(中野 1975: 29; 樱井 2003: 458-461)。他们旨在于对这些不能被简单地概括入国家或学问等现代的处于支配地位的言论之中的个人或少数族群的现实做出一个整体性的理解。以上内容可以归纳在下表之中：

	雷曼的意识分析	中野和樱井的生活故事研究
采样人数	多 (80~120人)	少 (1~10人)
研究对象	叙事型·日常文化研究	个人的观点·少数族群研究
记述方法	重新建构叙事和文献资料	强调田野调查的现场性
目的	探讨叙事型的分布和背景	对主观和现实进行整体性的理解

从以上比较中我们可以看出，“意识分析”与作为社会调查的生活故事研究采用的是两种完全不同的方法。虽然“意识分析”也与生活故事研究一样讨论讲述者的主观，但是其主要的对象还是作为口承文艺研究的“叙事型”。它旨在于以“叙事型”为前提，描绘出其社会文化语境，即日常文化。以一个不恰当的比方来说，就是“主观的集合体”，以此来定性地记述仅靠客观的历史观或社会记述不能完全表现的时代特质，以及特定年龄、社会集团中所共有的价值观与社会语境(如雷曼的“气氛”)。这种研究视角不仅在民俗学、人类学或社会学中也常常得以见到。日本民俗学的柳田国男提出的“世相”一词便有相似的意义(柳田 1993)。对比樱井通过一个个人的访谈实践最终描绘出被歧视部落的现实，至少在目的上有着很大的区别。

“意识分析”作为强调“叙事型”的口承文艺研究，在方法和理论的优先度上与生活故事研究完全不同。“意识分析”最终想要探讨的是过去或现在的“日常文化”即人们的“意识”，因此设定了“叙事的准线”，分析影响人们“叙事型”、“意识”或“气氛”的社会情况和媒体资料。既然“意识分析”是口承文艺研究的一种方法，讲述者的特殊性以及田野调查的经验便不是主要的目的。尽管雷曼也重视“功能”或“气氛”等因素，这点与生活故事研究相似，但是，对于雷曼而言，文本仍然是中心，作为其周边的叙事者、叙事的现场或者叙事中体现的过去的“气氛”等是他“拓展视角的方向”。与此截然相反，这些过去的事件或叙事的周边对于生活故事研究而言是研究的出发点。

与樱井将少数族群集团作为研究对象不同，“意识分析”在包含多样的文化语境的同时收敛成一个主题，以此来整体性地理解横跨整个社会文化的诸如“人生史”“森林”等文化对象。尽管需要采集大量的访谈，在执行上有一定困难，但是其超越个人，整体性地讨论“日常文化”这点上有着独到之处，而“意识分析”便是能充分体现其优势的重要方法。

## 七、写在最后——雷曼之后的发展

本章将介绍2010年后德国民俗学内受雷曼理论影响的研究。尽管，（至少在我的认识范围内）在雷曼之后，“意识分析”一词并未成为一个被广为运用的术语，但是至今为止雷曼的影响力不可谓不大，特别是1990年代之后德国民俗学整体的倾向中体现出了对雷曼理论的修正和接受。这个倾向性开始于1980年代“有意识地引入人类学的理论”（森 2009: 417）以及由《写文化》（クリフォード&マーカス 1996）一书的批判引起的对方法论的反思性批判（Meyer 2014: 247-248）。

继承直到雷曼的民俗学的叙事研究的近年的著作有奥弗埃·兹塔（Ove Sutter）的《讲述临时工》（Sutter 2013）和吉鲁可·麦亚（Silke Meyer）的《负债的自己》（Meyer 2017）。这些著作在基本方向性上与“日常的叙事”研究保持一致，在收集访谈时以雷曼的方法为基准，而在分析的阶段则主要参照了米歇尔·福柯（Michel Foucault）和皮埃尔·布迪厄（Pierre Bourdieu）等人类学的理论。受到1990年布迪厄的论文《人生史的幻影》（Bourdieu 1990, 德语原文1986）出版了德文翻译的影响，德国民俗学的人生史研究逐渐倾向于认为人生史（不是讲述者过去经历的反应）是讲述者针对社会的要求的形式（即前后一贯的人生史）重新建构了自己过去的经历，以用来确保自己立场的一种社会行为。兹塔和麦亚分别收集了临时工和经历了破产的人们的人生史，他们着重关注的是在新自由主义的现代社会经济的状况下，处于痛苦立场的讲述者们是如何正当化自己的社会处境的。简单来说，他们的著作在参照民俗学和社会语言学的成功的同时，以戈夫曼的表演理论、布迪厄的习惯（habitus）理论、语言市场理论作为基本理论框架，从“向他者讲述人生史”怎样作为一种社会行为为讲述人自己提供正当化和正统性的保证的视角展开分析。借用麦亚的话来说，现在民俗学的人生史研究充分地考量对民俗学（Volkskunde）的后继学科的欧洲民族学（Europäische Ethnologie）<sup>8</sup> 发展起来的研究方法的批判，不仅仅要确保访谈调查方法和步骤的透明性，还必须对资料进行“系统化”的分析（Meyer 2017: 101）。由于把叙事看作是受社会规定的一种行为，所以在言语的象征系统或叙事的现场所讲述的内容必定和讲述人主观的经历不相一致（ibid.: 103）。本文对此的理解是：德国民俗学整体在吸收周边领域的理论和反思性批判后，在维持雷曼的基本的调查方法的同时，逐渐和“意识”和“气氛”等广义而又模棱两可的分析方法保持距离，转而采用更为具体的社会理论进行分析。另外，以表演研究为基础，越发注重“讲述者在当下的社会情况下有着怎样的行为举止”这种社会学课题，而与传统的口承文艺研究的连接越来越疏远。

上述这种跨学科的动向在近年越发明显。如麦亚的研究更加靠近故事理论，在这个脉络上来说，雷曼的理论也可以认为是众多跨学科的故事理论的一个方法。麦亚没有全盘接受作为口承文艺研究的雷曼的理论，而是参照了其中与故事理论相容性较高的“功能”理论（Meyer 2018: 52）。如果说，在日本，樱井之后的生活故事研究积极地涉足研究者和讲述者之间具体的相遇，关注这之中（不能被既有的言论所囊括的）新的意义的产生（石川&西倉 2015；小倉 2011），那么以既有的社会理论进行分析为主的近年的德国民俗学的叙事研究则走向的是一条完全相反的道路。

综上所述，“意识分析”的特点是作为德国民俗学中以文本为基础的口承文艺研究的一个分支发展起来的，同时它还作为“日常学”关注“意识”及“气氛”等主观层面。但是，近年来，它在保有一定

影响性的同时，“意识分析”这个用语已几乎不再被使用。尽管雷曼的方法仍在部分地被学者使用，但是在学科整体的发展中，“意识”等模棱两可的分析方法已经逐渐被舍弃了。

## 注释

- 1 本文使用“传统的”口承文艺研究是为了区别雷曼的研究，指以“故事、传说、笑话”等体裁的定性性为前提进行的叙事研究。这种研究与过去的连续性为前提，由定性性(体裁)和文学性选择研究对象，所以难以研究同时代叙事的发生和动态。除了德国的“日常的叙事”，1980年代末期产生的日本的“世间话(杂谈)”研究也旨在批判这种固定前提，希望对近现代的新的叙事进行研究，对民俗学进行根本性的刷新(重信1989: 11)。当然种类众多的叙事研究无法用“传统的”一词一言以蔽之，本文为了具象化这种比较而使用了“传统的”这个用语。本文中，“日常的叙事”研究(或日本的“杂谈”研究)为了摆脱“传统的”口承文艺研究的束缚，而开始关注同时代的叙事和社会问题。但归根结底仍然作为口承文艺研究，与社会调查中的长访谈(如下文提到的生活故事研究)有着明确的区别。
- 2 在日本，也有以口承文艺研究的角度研究近现代社会的学者，如野村、重信和山田。如鲍辛格和雷曼的区别一样，日本的这些学者与“传统的”叙事的距离上也有着微妙的区别。但是，在“世间话(杂谈)”研究中(与生活故事研究相比)，比起讲述者个人的特殊性或社会问题，他们以存在一个具有总体性的“叙事”或“话语”为前提，着重关注叙事的集合层面。就这点而言，两者是相一致的(野村1995；山田1998；重信2000)。
- 3 雷曼开始新的口承文艺研究的1970年代，与美国等开始流行口述历史研究在同一时期，德国的整个历史科学也开始兴盛传记研究。在德国，与1968年的学生运动相联系，“自下而上的历史”、“日常”等开始受到关注，人们渐渐对(从前被认为史料价值比较低的)主观叙事的理解也得到了扩大(レーマン2011a: 19-23)。可以说，雷曼也是顺应着这股潮流，直到1990年代将人生史叙事作为主要的研究领域。
- 4 本文着重以从文本研究到现代的日常研究的方向性介绍雷曼的研究，但事实上，“意识分析”与传统的口承文艺研究除了“叙事的准线”以外还有很多联系点。例如，在《森林的民俗》中以第5章与第6章为中心记述了过去有关森林的故事和传说对现代叙事的影响。又如，在《谈论经历的》研究领域一章中有“现代神话和传说的形成”一节，描述了将希特勒、列宁及斯大林等历史领导者神话化后进行的叙事(或有意识地表演)。还有，有名的学者或演员也被人们在日常对话中神话化后进行叙事。这样的叙事也和过去的神化和传说有相似的特征(Lehmann 2007b: 127-145)。这种“叙事型”本身的历史性和样式型的分析也是“意识分析”的重要要素。
- 5 “日常”这一用语很难定义，但不能否认的是，这是1970年后对德国民俗学最重要的关键词。如及川和吉拉德总结，1970年代以后的德国民俗学中，“日常”是以现象学的生活世界的概念为基底，将民俗学的对象从“物”转变到“人”的一个概念(及川&ゲラット2018: 1-3)。雷曼也在一次阐明自己的研究在历史科学中的位置的演讲中说，1970年代以后的历史学开始探讨“日常”和“人”以及“主观性”的问题(レーマン2011a: 21-25)。本文认为，在离开传统的民俗学的对象，将其现代化化这一点上，雷曼的研究与德国民俗学整体的发展趋势是一致的，而且把他的“意识分析”理解为从文本研究的口承文艺研究出发，理解作为主体的人主观感受到的社会文化语境的总体，即“日常”的一个研究方法。例如，雷曼的“功能”理论也是针对只关注杰出的讲述者的文本的传统口承文艺研究，为了探讨“日常的叙事情况下平均的讲述者”而产生的概念(Lehmann 1978: 199)。
- 6 中野称其研究为生活史(Life history)研究、或者生活史调查，但为了方便记述，本文把中野和樱井的研究统称为生活故事(Life story)研究。
- 7 在古时日本，有被排除在士农工商之外的社会最底层的贱民，如“秽多”和“非人”。“秽多”为处理动物尸体或与皮革相关工作的群体，根据神道教思想，被认为是不洁净的。“非人”主要为乞丐、游民、监狱看守、算命先生等群体。这些人聚集居住的“部落”(以及出生在部落的人)直到近代都饱受社会各界的歧视。日本民间旨在消除社会对“部落”歧视的运动被称为“部落解放运动”。日本政府于1969-2002年间设立《同和对策事业特别措置法》，指定全国的“被歧视部落”作“同和地区”，提供基础设施建设等行政援助，2016年进一步颁布《消除部落歧视推进法》继续呼吁消除歧视。尽管如此，现在“部落”歧视问题仍然是一个敏感话题。——译者注
- 8 现在的德国民俗学除了使用民俗学(Volkskunde)，还同时用着欧洲民族学(Europäische Ethnologie)、文化人类学(Kulturanthropologie)等名称。有关这些名称变化的背景可以参照德国和日本民俗学会的交流研讨会《从传统民俗学向受到文化人类学启迪的文化科学转变》所作的介绍(ゴエツチユ=エルテン 2018: 31)。

## 参考文献

## (日文)

- 石川良子、西倉実季 2015「ライフストーリー研究に何ができるか」桜井厚、石川良子(編)『ライフストーリー研究に何が  
できるか』新曜社。
- 及川祥平、クリスチャン・ゲーラット 2018「ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐる一その経緯と意義」『日常と文化』6。
- 小倉康嗣 2011「ライフストーリー研究はどんな知をもたらし、人間と社会にどんな働きかけをするのか—ライフストーリー  
の知の生成性と調査表現」『日本オーラル・ヒストリー研究』7。
- 金城=ハウプトマン朱美 2019「解題—レーマン「雰囲気語る」」『日常と文化』7。
- クリフォード、ジェイムズ、ジョージ・マーカス(編) 1996『文化を書く』(春日直樹ほか訳)紀伊國屋書店。
- ゴエツチュ=エルテン、ジルケ 2018「ヨーロッパ民族学／文化人類学とは—所在確定の試み」(櫻木さつき訳、川松あかり  
校閲)『日本民俗学』294。
- 小林多寿子 2011「オーラルヒストリーとアーカイブ化の問題—社会学からの議論—岩本通弥、法橋量、及川祥平(編)『オー  
ラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 桜井厚 2003「社会調査の困難」『社会学評論』53(4)。
- 桜井厚 1996「戦略としての生活—被差別部落のライフストーリーから」栗原彬(編)『講座差別の社会学2 日本社会の差  
別構造』弘文堂。
- 桜井厚 2002『インタビューの社会学』せりか書房。
- 桜井厚 2005『境界文化のライフストーリー』せりか書房。
- 重信幸彦 1989「『世間話』再考」『日本民俗学』180。
- 重信幸彦 2000「銃後の美談から—総力戦下の『世間』話・序説」『口承文芸研究』23。
- 中野卓 1975「社会学調査における被験者との所謂『共同行為』について」『未来』102。
- 中野卓 1977『口述の生活史』御茶の水書房。
- 中野卓 1981「個人生活史の方法論」『月刊百科』228。
- 野村純一 1995『日本の世間話』東京書籍。
- バーガー、ビーター、トマス・ルックマン 2003「現実の社会的構成—知識社会学論考」(山口節郎訳)、新曜社。
- ブレドニヒ、ロルフ・ヴィルヘルム 2014「ドイツ民俗学における語り研究の方法」(及川祥平、クリスチャン・ゲーラッ  
ト訳)『世間話研究』22。
- 法橋量 2018「日常の語りと世間話—レーマンの『経験について語る—語り』の文化科学的意識分析を中心として」『日常  
と文化』6。
- 森明子 2009「ドイツの民俗学と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』33(3)。
- 柳田國男 1993『明治大正史 世相篇 新装版』講談社。
- 山田巖子 1998「〈世間話〉としての〈うわさ〉—『世相』を読み解くために」宮田登(編)『現代民俗学の視点3 民俗の思想』  
朝倉書店。
- 山田巖子 2011『口承文芸学・民俗学の立場から』岩本通弥、法橋量、及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカ  
イブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- 李 相賢 2015「ドイツ民俗学と日常研究」(中村和代訳)『日常と文化』1。
- レーマン、アルブレヒト 1999「森のフォークロア」(識名章喜、大淵知直訳)、法政大学出版局。
- レーマン、アルブレヒト 2010「意識分析—民俗学の方法」(及川祥平訳)『日本民俗学』263。
- レーマン、アルブレヒト 2011a「意識分析とオーラルヒストリーとオーラルナレーションのアーカイブ化」岩本通弥、法橋  
量、及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究セン  
ター。
- レーマン、アルブレヒト 2011b「なぜ個人的な日常の話をアーカイブ化するべきなのか—考察と事例」岩本通弥、法橋量、  
及川祥平(編)『オーラルヒストリーと〈語り〉のアーカイブ化に向けて』成城大学民俗学研究所グローバル研究センター。
- レーマン、アルブレヒト 2019「雰囲気語る」(金城=ハウプトマン朱美訳)『日常と文化』7。
- レーマン、アルブレヒト 2020「気分と雰囲気意識分析のコンテキストにおける記憶と語り」(内藤文子訳)岩  
本通弥(編)『方法としての〈語り〉—民俗学をこえて』ミネルヴァ書房。

(德语文献)

- Bausinger, Hermann 1952 *Lebendiges Erzählen. Volkskundliche Gegenwartsuntersuchungen im schwäbischen Dorf*. Dissertation. Tübingen.
- Bausinger, Hermann 1958 Strukturen des alltäglichen Erzählens. *Fabula* 1:239-254.
- Bourdieu, Pierre 1990 Die biographische Illusion. *Bios* 3:75-81.(1986 L'illusion biographique. Actes de la Recherche en Sciences Sociales 62-63:69-72. )
- Lehmann, Albrecht 1978 Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag. *Zeitschrift für Volkskunde* 74:198-215.
- Lehmann, Albrecht 1983 *Erzählstruktur und Lebenslauf*. Campus Verlag.
- Lehmann, Albrecht 1986 *Gefangenschaft und Heimkehr*. Verlag C. H.Beck.
- Lehmann, Albrecht 1989 Erzählen zwischen den Generationen. *Fabula* 30:1-25.
- Lehmann, Albrecht 1991 *Im Fremden ungewollt zuhaus*. Verlag C. H. Beck.
- Lehmann, Albrecht 2007a Bewußtseinsanalyse. In *Methoden der Volkskunde*. Silke Göttisch, Albrecht Lehmann (eds.), 2er Auflage. pp. 271-288. Reimer Verlag. (「意識分析—民俗学の方法」及川祥平译『日本民俗学』 263)
- Lehmann, Albrecht 2007b *Reden über Erfahrung*. Reimer Verlag.
- Meyer, Silke 2014 Was heißt Erzählen? *Zeitschrift für Volkskunde* 110:243-267.
- Meyer, Silke 2017 *Das verschuldete Selbst*. Campus Verlag.
- Meyer, Silke 2018 Narrative ethics and cultural analysis. Insolvency stories and moral debt relief. In *Fabula* 59(1-2):50-69.
- Seel, Martin 1991 *Eine Ästhetik der Natur*. Suhrkamp Verlag.
- Schröder, Hans Joachim 1988 Archiv für "Alltägliches Erzählen" im Hamburger Institut für Volkskunde. *Bios* 1:113-119.
- Sutter, Ove 2013 *Erzählte Prekarität*. Campus Verlag.

# 叙事研究与“日常民俗志实践”

—日本旧产煤地筑丰的遗产与记忆<sup>1</sup>

川松明

KAWAMATSU Akari

翻译：沈燕

## 1. 前言

对民俗学和文化人类学来说，田野调查与访谈是研究中最基础的部分，同时也是该学科领域认识论的本质部分。通过日本学者对德国民俗学历史、教育方面的梳理[森 2009、及川 2014]可知，战后德国的民俗学一边吸收社会学方法及文化人类民俗志<sup>2</sup>的方法，一边不断完善这些方法论与认识论。

顺便提一句，在调查地，笔者常常会有这样的印象，即“只有当地人才在实践民俗学”。这似乎不过是一种最初的模糊感受，但随着时间的推移，这种感受越来越得到确认。

与之相关的观点得益于 Brigitta Schmidt-Lauber 有关民俗学方法论的讨论。她在有关田野调查与访谈的论述中提到，将访谈视为埋藏于民俗志实践中的东西。她一边强调民俗志的实践必定伴随着再归性、开放性和过程性，一边将带有这些性质的访谈称为“民俗志访谈”（Schmidt-Lauber 2012：567-568）。

考虑到这一点，笔者在调查地遇到的人，确实都成了“民俗志访谈”的实践者。他们从事着田野调查，与当地历史及相关人员接触，并倾听那些故事。而且他们也会对自己现在的意识进行反思，这样的实践每每都会改变他们的生活方式。像这样，调查地的普通大众常常将这些实践作为毕生事业来经营，本文将这些实践统称为“日常民俗志实践”。

基于上述问题意识，本文将讨论以下两组问题。（1）当地各种各样的“日常民俗志实践”产生于怎样的社会背景中。它们带着什么样的目的，又创造出什么样的访谈和田野调查。另外，这其中又创造出什么样的叙事。（2）笔者本人以来自东京的研究生的身份进入田野，在进入当地人“日常民俗志实践”的过程中，是否又产生出新的访谈场景。本文以调查地自2005年以后开始的世界遗产申报运动过程为中心对这两组课题进行研究。通过以上课题，立足于当地民众“日常民俗志实践”，本文尝试探索民俗学者在传承过去事件记忆这一时代要求中能发挥何种作用。

## 2. 调查地概要：在筑丰收集煤矿叙事的意义

### 2.1 筑丰地域与煤矿

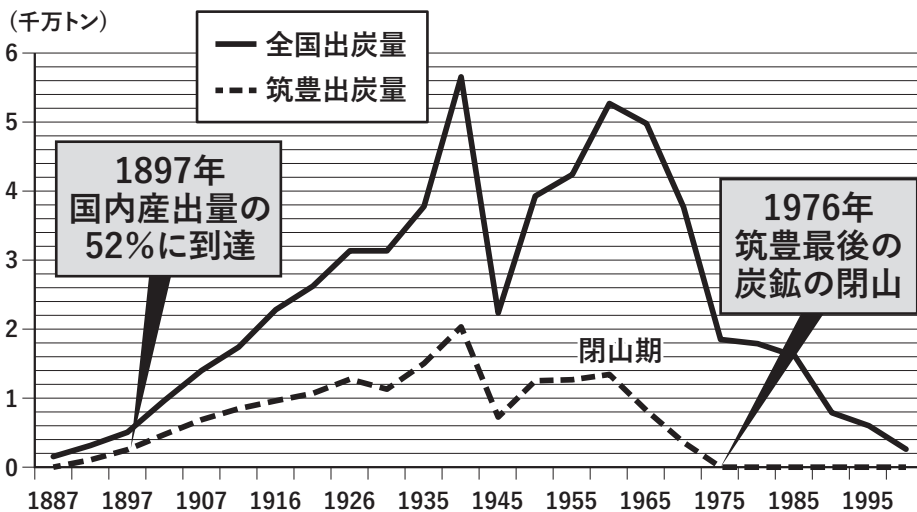
九州是日本西南部的的主要岛屿之一。笔者的调查地筑丰，位于九州地区北部，是福冈县的旧产煤地。截止2016年7月，筑丰的人口为41万3427人[福冈县企划、地域振兴部调查统计科online:《人

口移动调查 第1表 平成28年(2016年)]]。笔者通过口头传统研究(オーラリティ研究)、叙事研究(ナラティブ研究)的视角,来探寻筑丰地区现存的有关煤矿历史的历史是根据谁、又是如何被叙事的。2016年4月,笔者开始按照一年的长期田野调查计划进行调查。另外,从2013年开始,笔者已经对调查地有过数次的访问及短期的田野调查。

“筑丰”这一地名,原用来指称日本刚步入近代化时期时福冈县北部的煤炭产地。40年后的今天,该区域全部的煤矿都已开发殆尽,只留下“筑丰”这个行政区划的名字,其所指的区域比原来实际的筑丰煤田要稍微小一些,但如果考虑到这一地域名称的来历,可以说“筑丰”与“煤矿”有着无法分割的密切关系。德国民俗学界的Albrecht Lehmann开展了作为意识分析的叙事研究,他认为在当今民俗学界进行的叙事研究时,“要把行动、体验的人摆在中心位置”,而在意识分析中,为了“追问那些人的现在,进而追问他们个人的历史、所处环境的历史,以及大的历史是如何为个人所经历并理解的”,就特别需要重视自传式的文本[Lehmann 2010: 33]。作为意识分析的个案,Lehmann收集了有关“森林”的经验谈及回忆,围绕对德国而言具有象征意味的森林,描绘出德国的国民意识[Lehmann 2005]。如果在筑丰这个相对狭小的范围内实施这样的研究计划,那么我们应该选择的象征符号无疑就是“煤矿”了。然而,收集有关煤矿的自传性叙事未必容易。为了弄清筑丰煤矿的历史背景,下面将对筑丰与煤矿的关系史进行简要概述<sup>3</sup>。

以远贺川这条巨大的河流为支撑,筑丰自古以来便以农村地域发展起来。这里真正成为近代煤炭产地,是在日本近代化的开端明治维新之后。随着本土资本及中央资本煤炭产业的进入与发展,1897年筑丰的煤炭产量超过了全国煤炭总产量的50% (参考表1)。在日本产业革命中发挥重要作用的官营八幡制铁所,也以靠近筑丰煤矿为其条件之一设置在了现在的位置,它于1901年开始运行。在第二次世界大战中,煤矿也被视为“战场”,日本动员了其殖民地朝鲜半岛上的人们、妇女以及联军俘虏,煤炭生产得以继续。日本战败后,为了使日本重整旗鼓,联合国总司令部(GHQ)采取了煤矿优惠政策,于是从战地回来的归国者、因战争而失业的人们蜂拥而至。但是,随着1949年战后煤炭控制的解除、朝鲜战争带来的经济衰退,煤矿产业陷入极度不景气中。国家也开始转换能源政策,进口价格便宜的国外煤炭及石油,煤矿相继被关闭。就这样,直到1976年筑丰最后的煤矿也开采结束,仅仅在这一百年间,筑丰因煤炭产业迅速崛起,而后又迅速没落。

表1 日本煤矿生产的变迁(笔者在参考[国友2009: 5]、[長弘2012: 78]的基础上绘制而成)





从20世纪50年代开始,筑丰煤矿的不景气及其带来的失业、贫困问题,通过大众传媒成为日本全国性的热门社会问题。给它带来转变的巨大契机,开始于1959年福冈县的妇人团体发起的名为“黑羽运动(黒い羽根運動)”的募捐活动。这一活动一经媒体报道,筑丰的封山地带忽然间就引起了人们的极大关注。1960年,两本象征性的书籍得到出版,书里刻画了在煤矿相继关闭中挣扎的筑丰形象。这两本书分别为摄影家土门拳的写真集《筑丰的孩子们》(『筑豊のこどもたち』)以及纪实文学作家上野英信的实录《被追赶的煤矿工人》(『追われゆく坑夫たち』)。上野先生的亲戚曾告诉笔者,这两部作品常常受到人们的批判,因为它们使“筑丰”的形象变得灰暗。今年,为筑丰地区的孩子们设立的社会服务团体“学生队(学生キャラバン)”也已开始启动[筑丰煤炭矿业史年表编纂委员会编 1973: 575]。筑丰,被战后正式进入复兴期、实现高度经济成长的日本所遗弃,成为“文明中的偏僻地带(文明の中の僻地)”[永末 1973: 227]并确立起这一不光彩的地位。

此后筑丰的负面形象也没有得到消除。关闭煤矿后的筑丰,得到了国家大量的补助金。据当地住民所说,这一方面给失业者提供了工作岗位,但另一方面又产生出类似补助金争夺战的东西,也使暴力团体等开始发挥作用。采矿带来的地基下沉也很严重。1969年开始连载的人气作家五木宽之的小说《青春的门(青春の門)》也曾被多次电影化、电视剧化,为在全日本推广筑丰的固定形象做出了贡献。这部小说描绘了暴力、歧视及贫困交织在一起的筑丰并将之与思春期少年的忧郁心情重合在一起,随后被拍成电视剧。

通过对上述历史的追溯可知,煤矿成为了以上地域负面形象的象征符号并且持续至今。尽管煤矿对筑丰而言是不可分割的存在(某煤炭纪念馆馆长曾反复表示,“(筑丰)有煤矿的DNA”),但据说很多常年居住于此的住民会在表面上隐藏自己的筑丰出身,他们并不想谈论有关煤矿历史的话题。笔者在调查中,也到处听到过这样的话。当被问及出身地时,他们会用“福冈”来敷衍过去,这是住民最早在谈论地域与自己关系时的一种表达方式。此外,笔者只是介绍自己说在做煤矿调查,就有乡土研究者皱起眉头说“我不喜欢煤矿。”

因此,关于煤矿叙事的收集工作,在筑丰应该不是一件简单的事。尽管如此,笔者也仍常会受到当地住民的欢迎。有好几位老人,他们眼里闪烁着光芒,连续不断地讲述与煤矿相关的自身经历。为什么现在有关筑丰煤矿叙事的收集研究成为了可能。因为这能反映出当地在2005年之后的极为现代的社会状况。

通常情况下,为当地居民所认可,并使他们改变对煤矿的看法及谈话方式的直接原因,是围绕世界遗产开展的地区运动。因此接下来的内容,将介绍筑丰周边地区申报世界遗产的经过。

## 2.2 世界遗产申报运动与投向煤矿的目光的变化

2015年,“明治日本的产业革命遗产:钢铁、造船、煤炭工业”被列入世界遗产名录。该遗产群有两个特征,其一是以产业的近代化为主题,将散落各地的多种资产关联起来,形成了系列提名的形式[木村2014: 218],其二是从写推荐书的调查阶段开始,就与多位海外专家有了密切联系[山本作兵卫氏的煤矿记录画及记录文书的保存、活用等的研讨会2012: 3]。随着来自外部的各种各样的新目光不断投向筑丰,该遗产群的世界遗产申报运动过程也开始影响筑丰地域内部对煤矿的看法。

根据产业遗产相关书籍的著者、社会学者木村至圣的观点,在日本,最初采用“遗产”这一概念来形容煤矿这类近代以后建立的设施,大概是从1980年代开始。1990年,文化厅提出“近代化遗产”的概念,并在全国范围内开展调查。1996年,根据修订后的文化财保护法,近代建筑物可作为文化财列入遗产名录。并且到了2007、2008年,经济产业省将“近代化产业遗产群”列表以33个故事<sup>4</sup>的形式公开发表。但另一方面,对“近代化遗产”和“产业遗产”的关心,并非仅仅是中央行政主导的结果,这也是由1980年代以来将之作为城市建设、城市振兴资源的一部分来关注所引起的[木村

2014 : 3-4]。

对筑丰来说，像这样将近代化的痕迹视为“遗产”的活动，最初开始于周边地区。2006年，九州、山口的6县8市为申报世界遗产选出13个遗迹，并将之作为候选名单，以“九州、山口的近代化产业遗产群”为名向文化厅提出提案。[木村2014 : 218-219、安苏2010a : 1]。对此作出反应的，是曾经作为筑丰煤田主要都市之一的田川市。三井矿产自进入田川市以来，直到1964年，一直以矿井形式进行大规模煤炭开采。三井田川矿业所的旧址，现已被开发为“煤炭纪念公园”，内设有田川市煤炭历史博物馆（石炭・歴史博物館）。以下是根据博物馆馆长安苏龙生[安苏2010a、2010b、2012]的记述所整理的田川市申报世界遗产的经过<sup>5</sup>。

煤炭纪念公园内残留着两个烟囱和矿井，在6县8市的共同提案书里也提到应对这类遗迹进行讨论。而也就在这一年，就任田川市煤炭、历史博物馆馆长的安苏看到了这个地方，他认为包含在该遗产群里的八幡制铁所正是在能够获得筑丰煤矿的条件下才建在了现在的位置，因此筑丰的这两个烟囱和矿井，理应作为申报对象，由此开始了将田川市的资产追加进共同提案遗产群里的活动。首先，在共同提案约一个月后，以“以申报世界遗产为目标！将矿井和烟囱传承给后代”（「世界遺産登録をめざして！ 竪坑槽と大煙突を後世に伝える会」）为题召开紧急住民誓师大会。该大会召集了200名住民。随后，文化厅对6县8市的共同提案书给予“继续审议”的评价<sup>6</sup>，田川市也以观察员的身份参加会议，并加入了这一举措。2008年，“九州、山口近代化产业遗产群”世界遗产申报推进协议会成立，该协议会底下还设立了专家委员会。

在申遗过程中，当地的青年会议所捐赠了用来点亮矿井的LED灯，从市民层面来看，其关心度也得到了提高，各种支援活动应运而生。另外，位于市内的福冈县立大学还开展了“以世界遗产为目标的旧产煤地田川的再生事业——产、官、民、学”项目，作为该项目的一环，还邀请各类专家前来召开“世界遗产田川国际研讨会”。来自海外的专家多次考察了田川地区的40处与煤矿相关的遗产。到了2009年，九州、山口的近代化产业遗产群再度进行提案，并被列入世界遗产产地国内暂定名单（世界遺産候補の国内暫定リスト）中，而田川市的两处资产也被列入其中。

但是随后，文化厅又提出了几个问题，并在2009年10月举行的专家委员会上，决定将田川市的资产排除在世界文化遗产的构成内容之外，并将之降级为关联资产（関連資産）。其主要原因在于筑丰残留的煤矿相关资产太过部分与分散。另一方面，安苏表示，提案书中也提到了要重视筑丰煤田的历史。特别是提案书中提到：

20世纪初，筑丰煤田在日本最大的煤田中成长起来，而三井田川矿山又在其中占据着重要位置。残留下来的伊田矿井最初开凿于1905-1910年间，被称为日本的三大矿井（三大矿井都在筑丰地区），其由俯瞰田川市煤炭纪念公园时看到的一个矿井及两个红砖烟囱组成。这两个象征性的烟囱诞生于1910年的伊田矿井，在日本最受人们喜爱的民谣《炭坑节（炭坑節）》中也被这样唱道，‘因为烟囱太高了，想必月亮先生都要被呛到了吧’，继而永远得以流传下去。这样的无形文化遗产在很大意义上成为了社区认同及尊严感的基础。山本作兵卫的煤矿绘画是日本煤矿记录画的代表作，它描绘了煤矿社区生活的全貌。其杰出的作品现被收藏于田川市煤炭历史博物馆，且正在申报联合国教科文组织的史料遗产（Memory of the World）。[引用自安苏2010a : 3]

据安苏[2010 : 2]所说，这个专家委员会中有数位海外专家就山本作兵卫的画作与“世界的记忆”做了相关发言。

“世界的记忆”（Memory of the World）<sup>7</sup> 是联合国教科文组织于1992年开始的项目，旨在保

护重要的记录遗产，对其保护路径提供援助，并提高这些遗产的世界认可度[Edmondson, 2002]。现在的日本，通常将“联合国教科文组织的三大遗产事业”即世界遗产、世界无形文化遗产及“世界的记忆”一起组合成“世界遗产”。但在2009年，日本还没有与“世界的记忆”相关的案例，也没有制订针对这一申报的相关制度。其在日本的认知度几乎为零。

在准备申报世界遗产的过程中，海外专家来田川考察，碰巧遇到田川市美术馆和博物馆举办的山本作兵卫的画展，由此山本作兵卫的煤矿绘画作品给海外专家留下了印象[安苏2012: 2]。正如上文引用的专家委员会在提案书里提到的那样，筑丰煤矿被认为资产较少，很难作为“近代化产业遗产群”的一员申报世界文化遗产，尽管如此，其历史重要性及其在社区中的价值仍得到了很高的评价。并且，简直就像是申报文化遗产的代替方案，虽然筑丰被排除在了构成资产之外，但同时为山本作兵卫煤矿记录画申报“世界的记忆”一事又在田川市提上了日程。从那时起，田川市的目标从申报世界文化遗产转向了“世界的记忆”。就这样，2010年3月，山本作兵卫的煤矿记录画及记录文书共697件，以田川市与福冈县立大学共同提案的形式，向联合国教科文组织申报“世界的记忆”。2011年5月，经过联合国教科文组织的审查，“山本作兵卫作品集(山本作兵衛コレクション)”被认定为“世界的记忆”。此外，在山本作兵卫作品集申报成功四年之后，2015年，由九州、山口各地发起的申报运动近代化产业遗产群，也以“明治日本的产业革命遗产：钢铁、造船、煤炭工业”为名被认定为世界文化遗产。

在以上申报世界遗产的过程中，笔者以为以下四点很重要：①筑丰煤矿在围绕日本近代化的历史叙事中扮演着极其重要的角色，煤矿是身份认同的基础，但这一点却是由海外专家向当地提出的。由此，②在筑丰地区，煤矿得以作为值得自豪的“遗产”受到人们的关注，③但是，显然筑丰地区并没有留下明显的“遗产”，④话虽如此，该地区却存在着各种各样被讲述着的有关煤矿时代的“记忆”，并且也展示出保护、保留这类煤矿“记忆”的重要性。

与筑丰煤矿密切相关的两个世界遗产的诞生，似乎正在逐渐消解当地住民将其自身或地域与煤矿历史联系起来讲述的抵触感。此外，2014年、2015年，在日本代表性的电视剧系列、NHK连载电视小说中，筑丰的煤矿不断被提及。由此，前来筑丰观光的游客逐渐增多，同时这也加速了谈论煤矿的抵触感的消失。比如，筑丰内某博物馆的工作人员对笔者说，至今为止都没提过有关煤矿的事，但最近因煤矿受到了关注，突然之间就变得可以谈论了，她自己的叔叔也是其中一员。

另外，人们也越来越关心那些了解煤矿时代的市民了。虽然筑丰最后的煤矿大约是在40年前关闭的，但事实上，从1950年代开始筑丰大大小小的煤矿就开始陆续关闭了。因此现在，即便是在筑丰，也有大半的人是不知道煤矿的，他们开始想要学习煤矿的历史。笔者以为，正是在这里，产生了市民的新的“日常民俗志实践”。

如今对煤矿的关心日益高涨，各种活动也应运而生，在此笔者将主要介绍两项活动。首先是田川市煤炭历史博物馆馆长安苏举办的讲座“煤矿的讲述者(炭坑の語り部)”，该讲座从2008年开始一直持续到2015年。该讲座通过将过去在煤矿工作过的有经验的人聘请为讲师，继而来听取和记录与煤矿相关的经历。在这个讲座中，安苏成了访谈者，访谈也成了参加者所看到的样子。据说为了讲座顺利进行，安苏会对讲师进行事前采访。这个讲座也可以说是博物馆馆长安苏开创的访谈场所。于是在这里，包括参加讲座的笔者在内的听众，作为这个亦可称之为“公开访谈”的观众，自己本身也在进行着某种民俗志实践活动。

另一个实践活动是在筑丰各地举行的“城市步行(まち歩き)”活动。笔者在调查中也曾参加过几次。这类城市步行活动可以说是有着双重意味的民俗志的实践。第一，它意味着在活动举行前，担任导游的市民，他们自己会去访问当地并做访谈。田川市的城市步行活动，市民们需要历时一年接受博物馆的导游培训，随后才能担任导游。在这里，导游们就各自负责的景点进行调查，并对景点

说明内容进行思考。听了人们在城市步行活动开始前的会议上的对话以及当天的导游讲述的内容就可以知道，很多导游为了创作自己的讲解而去到现场调查、访谈。第二，它意味着在城市步行途中进行的对话，不仅使参加者也使导游自身重新学习了当地的历史。比如在上述田川的城市步行中，导游解说道，“这个城市曾经是煤矿城市，那时候这里有很多电影院”，一名参加者紧接着说道，“我记得小时候还去过那里”，有人接着问道，“那个地方是在哪里啊”，随后就产生了导游和参加者们一起聆听那个人的经验谈的场面。另外，某导游在途中说道，“这里曾经有个联合军俘虏的收容所”，随后为了确认这一事实便开始询问同行的博物馆馆长及在当地遇到的市民。此时，他既是向笔者说明俘虏收容所的导游，又是对这一历史进行调查的采访者。

在申报世界遗产的过程中，筑丰煤矿历史的重要性及保留煤矿相关“记忆”的意义被不断加强。这不仅把迄今为止对煤矿抱有负面印象以及对此毫不关心的人囊括了进来，而且也为很多人开辟出参与民俗志实践的道路。如今，谈及煤矿相关经验的叙述者一方的障碍已被消除，关于煤矿的谈话也变得容易。虽然现在这仍是少数派，但想要询问并了解煤矿的市民也在增加。当访谈者和讲述者的关心一致时，类似城市步行这样的市民实践活动就能成立。于是在大多数情况下，笔者的调查也是在当地住民孕育出来的这类“日常民俗志实践”的基础上成立并获得进展的。

### 3. 逐渐消失的痕迹及多种多样的“日常民俗志实践”

#### 3.1 煤矿画家山本作兵卫的诞生背景：

##### 煤矿关闭与作为生活方式的“日常民俗志实践”的存在

人们常常这样评价山本作兵卫的煤矿记录画，这些画作以惊人的“记忆”力详细“记录”下了正逐渐消失在眼前的煤矿世界。艺术家菊畑茂久马对山本作兵卫的画给予了高度评价并指出，山本作兵卫并非是将模特置于眼前而是通过“超群的记忆力”来作画的[菊畑1994：19-25]。受此影响，福冈市博物馆馆长有马学总结道，“作兵卫的画，正是从绘画对象消失的瞬间开始的。”[有马2014：16]

对山本作兵卫画作的这样的评价，与筑丰遗产在世界文化遗产的构成资产中被除名到山本作兵卫的煤矿记录画得到关注并被成功申报为“世界的记忆”这一过程有重合的地方。在申报世界遗产的过程中，人们发现筑丰煤矿的遗迹大多已经消失，此时山本作兵卫的画作和文章就受到了关注。并且，已经没有了煤矿存在的遗迹，这一认识也与笔者在调查中到处都可以听到的当地住民所说的“什么都没有了”相呼应。

接下来，将介绍两则住民的叙事，其传达着什么东西“消失了”。其一，与直方市的“煤矿工人像(坑夫の像)”相关的叙事<sup>8</sup>。直方市是筑丰的主要城市之一。这座雕像原本位于直方车站前，曾是产煤地直方市的标志性建筑。一名现在在车站附近经营咖啡店的女性说，看到煤矿工人像，就觉得回到直方了。然而1996年，市政府却计划迁移煤矿工人像。直方乡土研究会针对直方市政府开始了反对运动。其他市民团体也加入了反对运动，且这些运动也得到了大多数市民的支持。但最终，雕像还是被迁到了市民们异口同声说“谁也不会去”的人迹罕至的地方，车站前则设置了新的纪念碑。如今，对乡土研究会的成员及其他关心地域历史、城市建设的市民来说，“煤矿工人像”迁移的始末已成为了特别热门的话题。尽管如此，乡土研究会会长有时还是会对朋友们说，“现在大家都说煤矿工人像的迁移真是太可惜了，但当时我们发起运动的时候，几乎谁也不关心。”谈及煤矿时，会长常常会强调过去市民们对煤矿是如何歧视。当煤矿对大多数市民来说只是唤起负面印象的存在时，那些想要把“煤矿工人像”作为地域象征保留下来的市民运动，还不具备改变行政决策的力量。

倒不如说，为了摆脱从煤矿相继关闭后开始的持续性的地域混乱、衰退形象，筑丰曾有的煤矿

的痕迹，迄今为止都在被陆续抹去。第二个例子，是被频繁提及的筑丰煤田的象征性风景即三角形的山“ボタ山(botayama)”的叙事。开采煤矿时，除了煤矿之外，一些石头或质量不好的煤炭也会被一起挖出来，选煤之后，这部分废弃物就会被扔掉。这些在筑丰就被称为“ボタ”，ボタ逐渐堆积起来就成了“ボタ山”。直方市煤炭纪念馆馆长在给参观者介绍时，就会讲述ボタ山的历史。煤矿关闭后，ボタ山被当作建筑用的石材被低价买入，山被削平了，遗址上也建起了工业园地。然后馆长会以结果“500多座ボタ山全部消失了”来结尾。这样的叙述也象征性地表明，为了摆脱产煤地的形象，眼睛可见的煤矿痕迹是如何在筑丰被抹去的。而且这样的叙述，也与很多当地住民讲述的有关ボタ山的叙事有着共通之处。

与现在住民们的关注点不同，以上两则叙事告诉我们以前筑丰的人们是如何消除产煤地的痕迹的。但很多人在消除这一痕迹的过程中，也会变得像直方乡土研究会的成员们一样，开始想要继续保留下这些遗迹，这也是事实。特别是，这样的转变似乎在记录煤矿工作人员人生经历的活动显得特别突出。这些实践者走访了过去在煤矿工作的劳动者，倾听他们的谈话，收集他们的劳动工具、画作、文章以及他们拍摄的照片。因此，想要将逐渐消失的煤矿“记忆”“记录”下来，这样的尝试绝不仅仅是从一系列的世界遗产申报运动或“山本作兵卫作品集”开始的。不如说，画家山本作兵卫也正是在筑丰“日常民俗志实践”中诞生的。

山本作兵卫(以下称为“作兵卫”)诞生于1892年的筑丰。据说从7岁开始就下煤矿了。1906年，14岁的他开始了煤矿工人的生活，直到1955年他所工作的煤矿关闭，在这50年左右的时间里，他辗转于筑丰的各个煤矿谋求生计。之后，1957年，他开始在关闭了的煤矿担任夜间警员的工作，期间他开始在日记的空白处或广告纸的背面画有关煤矿的画。1961年，他所在单位的矿业所会长发现了这些画作并开始推进出版计划。到了1963年，作兵卫的第一本书《明治·大正煤矿绘卷(明治 大正炭坑絵巻)》出版。当时正是煤矿相继关闭的时期。(田川市煤炭历史博物馆、田川市美术馆2008、森本2008、田川市online：“山本作兵卫氏 煤矿的记录画”)。

之后，作兵卫的身边聚集起了很多人。其中最重要是乡土史学家、曾经的田川市立图书馆馆长永末十四雄。1964年，永末在田川乡土研究会发起了“煤矿资料收集运动(炭鉱資料収集運動)”。作兵卫对此表示赞同并开始创作新的画作。安苏曾告诉笔者，作兵卫对伴随煤矿终结的记录运动产生了共鸣。直到很久以后，当时作的画才被列入“世界的记忆”的一部分。

另外，在此笔者想通过“日常民俗志实践”观点来强调的是，与作兵卫来往频繁的记录文学作家上野英信的存在。通过上野的介绍，1967年，NHK电视台对作兵卫做了报道。上野说，正如所想的那样，作兵卫没能上学，但他在晚年时居然能留下如此多的记录，这深深打动了她[上野2012：38]，而上野的生活方式确实可以说是尽其一生贡献在了煤矿劳动者的田野工作中。他和家人一起，移居到了筑丰的小镇鞍手町，一生都在追随煤矿劳动者的身影。作兵卫边喝酒边跟上野讲述着，还唱了煤矿劳动歌给他听。

于是在上野周围，也可以发现很多和他一样将一生都奉献在“日常民俗志实践”上的人。比如，通过对女性煤矿工人的访谈来写书的作家森崎和江[森崎1970]，把对女性煤矿工人的访谈、记录当作毕生事业的当地住民井手川泰子[井手川1984]，出生在筑丰的神社中、且一直都在追寻第二次世界大战中朝鲜人被强制连行这一段历史的林えいだい(如：林1981)，此外还有很多以永末、安苏为代表的乡土史学家，以及一直想要教授学生地域历史的学校教员等。对这些人来说，行走在煤矿痕迹不断消失的筑丰的土地上，聆听带着煤矿时代记忆的人们故事，已经成了他们人生中不可或缺的重要工作。从1970年代开始，井手川就持续对曾在煤矿工作过的女性煤矿工人进行了访谈记录，在那本著作的开头，她提及了一位女性煤矿工人的死亡并做了如下描述。“女性煤矿工人确实正在一个个逐渐老去。タカ(Taka)女士的去世，让人感受到筑丰在某种意义上的终结，也告诉我

们很多东西。对她来说，筑丰到底意味着什么，为了寻求这个答案，我想我要继续走下去。”[井手川1984：10]。这里展示了井手川不断前行以寻求女性煤矿工人故事的实践。那就是她的生活方式。在筑丰，除了那些如今被认定为“遗产”的遗迹之外，还存在着各种各样的“记忆”，比如很多人在煤矿的劳动或生活，女性在煤矿里的劳动，朝鲜人的强制劳动，还有煤矿关闭及之后的混乱等等。而且，很多人真正行走在筑丰、聆听人们的故事并“记录”下来，这种“日常民俗志实践”在这片土地上扎着根。作兵卫是这类民俗志实践中值得大书特书的人物之一，此外他也是主动参与实践的实践者。在筑丰，除作兵卫之外，在这样的“日常民俗志实践”中发现的人才还有很多。比如上述“煤矿资料收集运动”的重要支持者之一、原煤矿劳动者的摄影家桥本正胜（田川乡土研究会1965：53）。在那场运动中，桥本捐赠了50张ボタ山的照片。现在，桥本仍边用自己拍摄的照片边讲述着煤矿的故事。

以上内容对山本作兵卫与矿山关闭之后一直存在的“日常民俗志实践”之间的关系进行了说明。笔者的调查，也多被认为是想要“记录”该地区正在消失的“记忆”的一种实践。而且笔者想要探寻的是生活在筑丰的人的“日常民俗志实践”、世界遗产申报运动后最近高涨起来的对“记录”煤矿“记忆”的活动的关心，以及现在当地住民围绕煤矿产生的各种各样的意识，可以说，笔者的调查正是在上述笔者自己的兴趣点上实现的。

### 3.2 支持叙事研究的“日常民俗志实践”：把纪录片摄制现场当作田野调查地

筑丰各种各样的“日常民俗志实践”与笔者自己的兴趣点交织在一起，以在这种交织中产生的采访现场为例，下面将介绍一个电视节目。那就是在NHK的BS频道播放的纪行纪录片节目。这期节目的播放时间为2016年6月24日晚上9点和7月1日早上8点。时长约为1个小时。节目中播放了笔者的调查。

该节目是一个纪行纪录片系列节目，它每期都会以日本国内的某个特定地域为主题，介绍当地的风土、节日、人们的生活或营生，由几个小故事集锦形式构成。笔者刚开始进行长期调查时，恰好遇到该节目组以“筑丰”为主题来进行拍摄。完成的节目由9个故事构成，其中第5个故事，时长约为9分钟，就是围绕笔者的调查制作的故事。结果出来的故事，是在节目制作者、当地人及作为调查者的笔者本人的互动中完成的。

首先，说明一下构成这个故事的五个场景。场景1：熟悉煤矿的Y先生与一名研究生（笔者）一起去看一个煤矿坑口的场面；场景2：介绍这名来自东京的研究生为了在筑丰做田野调查而搬到了这里；场景3：她前去聆听一位有煤矿经验的高龄男性讲述他的故事；场景4：她前去拜访一位因煤矿爆炸事故而失去丈夫的女性；场景5：研究生发表评论的场面。其中场景1、3是在既有的“日常民俗志实践”基础上衍生出来的拍摄现场。

场景1是笔者在Y先生的带领下前去参观煤矿遗址的场面。在节目里，这个场景的画面是在与当地及Y先生同行时，研究生在山中发现了过去煤矿的坑口遗迹，通过这一画面，这一场景被编辑为用来说明过去的这种小坑内的私自开采行为是如何进行的。在这个短暂的场景里，我们也得以理解Y先生“日常民俗志实践”的存在方式。

约在此次采访的10年前，28岁的Y先生得了心脏病，一时不能工作。这时，Y先生开始去图书馆阅读当地的相关资料。特别是他阅读了很多与煤矿相关的书，并开始思考如今那里变成什么样了。为了确认，他一个人跑去探索了煤矿的遗迹。他的田野调查，将航空照片、过去的资料与现在的地图进行对照，并骑摩托车前往煤矿的遗迹处进行确认。有时也会进入相当危险的山林中。在实地调查之后，他会将报告上传到博客上。当初主要是对遗址感兴趣的Y先生，在初次探索煤矿后不久，就遇到了一位曾是煤矿工人的女性。那位女性大声诉说着自己的丈夫在塌方事故中丧生却几乎未能得到任何补偿，她牢牢握着他的手，来回摆动着，并告诉他希望年轻一代能记住那个不合理的时代。

从那时起，Y先生下决心，只要还活着，就要把自己在各地看到、听到的事情继续讲述下去。2014年8月，他告诉笔者，他现在的主要活动就是听别人讲述。

场景1中也能看到Y先生“日常民俗志实践”的多种多样的存在方式。在节目中同行的一位当地住民，也是Y先生在探索遗址的过程中认识的。这次采访的其中一个坑口，就在这位住民家的后山上。此外，通过新闻等大众媒体的报道介绍，近年来Y先生的活动也变得广为人知，活动范围也扩大了。2016年，他开始作为嘉宾教师在当地的小学围绕煤矿遗迹进行授课，除此之外，在年轻教员的研修中，他还边陪同他们参观煤炭遗迹，边介绍自己迄今为止听过的故事。该节目的焦点虽然不是Y先生的实践本身，但他边与当地人闲聊着边进入山道，对过去曾有的煤矿遗迹进行确认，再继续向别人诉说，正是Y先生这样的“日常民俗志实践”支撑着这个场景。笔者发现坑口这一场面，其实是在Y先生“日常民俗志实践”基础上产生的。

场景3也是在几个“日常民俗志实践”的基础上诞生的。这里是有关T先生的场面，他是朝鲜为日本殖民地时来日朝鲜人的第二代，他家后面建有一座松岩菩提的供养塔，塔里供养着祖先的遗骨。在采访中，笔者询问了他有关自身与松岩菩提供养塔之间的关系。此外他还谈到了在日朝鲜人遇到的歧视问题，以及他向很多人讲述自己经历的实践。

T先生访谈背后的“日常民俗志实践”是一场名为“强制连行<sup>9</sup>研究会(強制連行を考える会)”的市民活动。该会的事务局长也是创始人之一的一名男性，就“强制连行研究会”的历史，对笔者做了如下介绍。该会的开端要追溯到1984年一次名为“从‘筑丰’看日本人及在日韩国、朝鲜人历史的访问会(『筑豊』から日本人と在日韓国・朝鮮人の歴史を訪ねる会)”的实地调查。当时的调查地，有一座为煤矿事故中去世的朝鲜人及日本人设立的供养塔，他们还在那里遇到了守护这座供养塔的市民。以此为契机，1985年“强制连行研究会”成立。该会仍坚持在一些供养塔中供养强制连行的牺牲者，以及为了将留在日本的韩国、朝鲜人的遗骨送回他们的故乡而继续进行调查活动。此外，该会还在继续学习从朝鲜半岛强制连行带来的人与日本人之间的关系史，它每年必定会举办的活动就是筑丰的田野调查。对事务局长来说，最重要也最令人兴奋的实践就是实地调查前的预调查，与陌生人初次见面并进行访谈。1992年，在一次预调查中，会员们发现某个煤矿的公共墓地，因建设高尔夫球场而被破坏了。这个墓地里不仅葬着日本人，也葬着韩国人、朝鲜人。他们与当地住民一起，发起了建造供养塔运动。也是在那个时候认识了T先生。T先生也非常积极地参与到供养塔的建设中，之后作为遗族开始讲述供养塔的故事。很多媒体及人权教育负责人开始来采访T先生。1998年出版的福冈县人权教育副读本中学生版中，就刊载有以T先生为原型创作的《爷爷的眼泪(おじいちゃんの涙)》一文[同和教育副读本作成委员会1998]。

T先生在节目的采访中也说，因为现在要去给小学生或中学生讲述自己的经历，为了上课就很忙。在这个场景中，T先生讲述了自己小时候给在煤矿中死去的人帮忙火葬的事情，还讲了日本人与朝鲜半岛的人在埋葬方式上的不同等。可以想象，这是T先生至今为止已经反复讲述过无数次的经历。事实上，放映出来的这一部分，并非是笔者采访时的场面，而是NHK事前去T先生那里取材时录制的内容，但这个内容与他对我说的内容大致是一致的。对T先生的采访的实现，是“强制连行研究会”经过30年以上的“日常民俗志实践”的结果。而且“日常民俗志实践”作为“强制连行研究会”的市民团体活动，开始扩展到了各种各样的教育现场中。对笔者来说，T先生讲述的故事，正是在这样各种各样的“日常民俗志实践”中中年累积建构起来的故事。

与建立在已有“日常民俗志实践”基础上的访谈场景1、场景3相对，场景4的访谈，则是由笔者和节目导演共同创造出来的新场景。导演介绍了这样一个职工住宅区。筑丰最大的煤矿事故曾造成200多人死亡，事故过后，那些在事故中失去丈夫的女性被集中安置在了这里。计划是采访住在这里的亲历者S女士。导演事先就得到消息说，住在这里的女性都不愿意谈论煤矿爆炸事故这一话题。

尽管如此，当S女士回答说可以时，导演结合笔者的研究课题，提出要将焦点放在“这一事故在遗族中是如何被记忆的，这是否为有着相同境遇的人所共有，另外，对外面的人讲述这一记忆是否会觉得痛苦”。

笔者一行人来到S女士之前住过的职工住宅区前，开始了采访。S女士确实没有拒绝访谈，她回忆了事故发生时的状况及事故后搬家的原委，但她并没有说得很详细，她总说“不知为何，就变得乱糟糟的”、“不知道”之类。这样混乱的话语背后，实则传达出事故后遗族是处于怎样的混乱状况中。但从叙述形态（語り型の型）来看，还可以发现别的问题。在采访的后半段，问及有没有跟家人、朋友说起过这起事故时，S女士回答说至今为止她一次都没跟人说过这个事儿。关于这起事件，S女士的叙述形态原本就不存在。而从她口中听到的生动的描述则是事故后抚养孩子的经历。如果就这样继续听她讲述育儿的故事，那么我们也就能听到S女士丰富的叙事了。但考虑到是在摄像机前，笔者就没有再问这类与“调查课题”并不直接相关的问题。就这样，在笔者、导演、S女士三人不合的对话中，采访结束了。在对S女士的访谈中，笔者应该依赖的既存的“日常民俗志实践”并不存在。为此，笔者和导演将“讲述煤矿的记忆”这一不合理的关心，转向了没有讲述过那些内容的S女士。虽然采访时间太短、也不充分，还有些不协调的地方，但围绕“继续讲述煤矿”这一主题出现了一个全新的讲述的场景。

在节目中，S女士的采访场景之后，紧接着放映的是笔者走在筑丰职工住宅区里的画面，同时还播放着下面的解说。“消逝在地底的生命。就这样深藏在人们心底，连带着那些正在消失的记忆。”最后，笔者的身影出现，边还说着，我们必须知道有人在继续讲述煤矿故事，也有人不再讲述。虽说导演在采访中也发挥了作用，但这个节目只对笔者作了描绘，笔者被描绘为采访的实践者，同时又是住在筑丰走在筑丰、探寻煤矿“记忆”的民俗志实践的实践者。通过这个小故事可以发现，笔者所进行的活动本身也成了想要“记录”正在消失的煤矿“记忆”，其在筑丰的反复的实践中，已经成了年轻的而崭新的另一种形式。

综上所述，这个节目的制作过程，融合了筑丰地区的“日常民俗志实践”、当下日本存在的对煤矿记忆故事传承的关心，以及笔者研究中的关注点，同时这也是煤矿叙事产生的场所。在这里，笔者以既存的“日常民俗志实践”为支撑，又时不时重新对其进行描绘，继而得以作为民俗志实践的主体浮现出来。而且这里也反复出现着将正在消失的煤矿“记忆”“记录”下来的主题。

## 4. 结论

虽然节目组的采访是个极端的例子，但笔者每天围绕煤矿叙事展开的调查，是以那些认为必须将煤矿的“记忆”保留下来的人们的意识为媒介而产生的。而且，笔者进行的一个又一个访谈，在煤矿痕迹即将消失的今天，也被包含进了如何留住“记忆”并继续讲述的实践中。

根据Schmidt-Lauber的观点，本文把在旧产煤地筑丰感受到的像当地人一样在实践着的民俗学的实践视为“日常民俗志实践”，并以此为出发点。为了笔者的叙事研究而收集数据，在这个过程中，作为后盾的“日常民俗志实践”是不可或缺的。根据本文的论述，本文将以对最初提出的两个问题的回答来结尾。

第一个问题是，“日常民俗志实践”产生于怎样的社会背景中，它们带着什么样的目的，又创造出什么样的田野调查或访谈文化。在筑丰，矿山关闭后，煤矿就被认为是“负面遗产（負の遺産）”，其留下的痕迹也应尽早消除。但正是在这个过程中，产生出一部分市民试图“记录”正在消失的煤矿“记忆”这一实践，且一直持续到现在。特别是那些想要保留下曾在煤矿里生活过的人的自传式“记忆”



的实践者，他们有着成为“日常民俗志实践”主体的倾向。他们在当地到处进行田野调查，访谈煤矿时代的直接知情人，还会收集照片、绘画等叙述“记忆”的资料。最近申报成为“世界的记忆”的山本作兵卫，也是在这类市民实践中成为了引人注目的人物，他呼应“日常民俗志实践”创作了很多画。

另外，2005年后开始的面向世界遗产申报的各种活动，再次激活了“日常民俗志实践”。在这个过程中，人们发现筑丰有可能成为文化遗产的遗迹明显不足。另一方面，取而代之用山本作兵卫来申报“世界的记忆”，这让当地住民了解到筑丰有着珍贵的历史和“记忆”，并认识到保留这份“记忆”的意义。世界遗产申报过程中，在逐渐消失的煤矿痕迹中必须保留下煤矿“记忆”这一意识重新得到诞生。这种想法，与矿山关闭后把进行“日常民俗志实践”作为自己生活方式的人们的意识有着重合之处。以城市步行活动为代表，在围绕世界遗产的过程中，筑丰历史的负面印象得到了缓解，比起住在筑丰，更大范围的市民加入了“日常民俗志实践”。而且这种新的“日常民俗志实践”，也在矿山关闭后的各种反复的“日常民俗志实践”基础上开出了花。

本文的第二个问题是，笔者自身的调查与这种“日常民俗志实践”之间的关系是如何成立的。正如在电视节目中看到的那样，作为研究者的笔者的采访，是在当地人的（有时是在大众传媒的）支持下才成立的。而且，在住民“日常民俗志实践”支持下，有时还会产生出新的叙事场景，而笔者自己也成了该地域内存在的民俗志实践的新主体。

并且，不管是当地住民的“日常民俗志实践”，还是卷入其中的笔者的民俗志调查，都与煤矿“遗产”化、煤矿劳动者人生“记忆”化这一时代共存。筑丰“日常民俗志实践”，常常与试图“记忆”并“记录”煤矿的市民实践联系在一起。

如今，记忆传承问题，已经成了诸如战争体验或世界灾害性事件中的社会关心的问题。特别是当亲历者去世时，如何继承这种经验就成了重大的课题。民俗学不断追问民俗志的方法与认识论，对当地住民的交流方式很敏感并擅长融入其中倾听他们的叙事。听完体验者讲述后的当地住民创造出“日常民俗志实践”这种存在方式，现在，民俗学者所追求的，不正是这种自我学习、继而传承记忆的方式吗？今后，笔者还将思考叙事或其他无法被纸上的记录保留下来的各种记忆的传承方法，一边学习围绕德国不断发展的文化、社会记忆展开的议论及其与民俗学的关系，一边加深自己的思考。

## 注释

1 原文“The Study of Narrative and “Everyday Ethnographic Practices”: Heritage and Memory in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan”发表于Johannes Moser (Ed.) 2018, Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch: Münchner Beiträge zur Volkskunde, vol.46. 本文为该文译稿。最初，本文以“Heritage, Memory, and “Everyday Ethnographic Practices” in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan”为题，在2016年10月28日日德民俗学共同举办的研讨会“Perspectives and Positions of Cultural and Folklore Studies in

Japan and Germany”上进行了海报发表，随后才将其写成论文。此次再版，在表达等方面多少进行了修改。但本文论及的田野中的事实、人们的谈话以及对这些的解释，都在2016年笔者执笔本文时所掌握的内容范围内。

2 金贤贞引用文化人类学者全京秀的议论[全 1990: 137-138]，将ethnography由“民族志”翻译成“民俗志”。这并不是为了区别民俗学与人类学。金贤贞阐述的理由是，“因为我同意全京秀的主张，他认为这不仅是为了摆脱以‘民族’为研究对象的误解，而且归根结底，对‘文化’进行‘记述’是为了理解‘人’，相比而言‘民俗志’更能表达这一点。”[金 2016:15]本文根据全、金

- 的观点，将ethnography译为“民俗志”。
- 3 以下有关筑丰历史的记述，是笔者在参考了永末[1973]、常弘[2012]的基础上，根据调查过程中反复听到的知识重组而成的。
- 4 以产业史、地域史为中心展开的故事。——译者注
- 5 在总结这个经过时，还参考了“明治日本的产业革命遗产”主页上的“明治日本的产业遗产革命online：距离申报世界遗产的距离”〔明治日本の産業革命遺産online：「世界遺産登録までの道のり」〕。
- 6 “继续审议”指共同提案书未能通过文化厅批准。——译者注
- 7 即世界记忆工程。——译者注
- 8 以下有关煤矿工人像叙事的描写，是笔者在调查中听闻了当地人的叙述，又参考了《乡土直方：思考煤矿工人像特别号》直方乡土研究会编 1997（『郷土直方：坑夫像を考える特別号』〔直方郷土研究会編 1997〕）的记述写成的。
- 9 强制连行，指的是把抓的劳工强制送往日本。——译者注

## 参考文献

- 安藤龍生 2010a 「世界文化遺産登録の取り組みから学んだこと、考えたこと」『田川市石炭・歴史博物館だより』7。
- 安藤龍生 2010b 「世界文化遺産登録への取り組み～経過と意義～」『田川市石炭・歴史博物館報』3。
- 安藤龍生 2012 「『世界記憶遺産・山本作兵衛コレクション』と今後の山本研究への試論」『田川市石炭・歴史博物館報』5。
- 有馬学 2014 「消滅した(近代)と記憶遺産：いま、作兵衛画の何を問題にすべきか」有馬学、マイケル・ピアソン、福本寛、田中直樹、菊畑茂久馬編著『山本作兵衛と日本の近代』弦書房。
- 五木寛之 2004 『青春の門：筑豊篇(上・下)』講談社。
- 井手川泰子 1984 『火を産んだ母たち：女坑夫からの聞き書』葦書房。
- 上野朱 2012 「世界を掘り抜け」『リベラシオン・人権研究ふくおか』146。
- 上野英信 1960 『追われゆく坑夫たち』岩波書店。
- エドモンドソン、レイ 2002 『ユネスコ「世界の記憶」：記録遺産保護のための一般指針(2002年改定版)』ユネスコ(国際連合教育科学文化機関) 情報社会部、文部科学省HP [http://www.mext.go.jp/component/a\\_menu/other/micro\\_detail/\\_icsFiles/afieldfile/2017/02/13/1354665\\_01.pdf](http://www.mext.go.jp/component/a_menu/other/micro_detail/_icsFiles/afieldfile/2017/02/13/1354665_01.pdf) (2018年12月2日閲覧)。
- 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。
- 菊畑茂久馬 1994 「川筋画狂人・山本作兵衛」『絵画の幻郷：菊畑茂久馬著作集3』海鳥社。
- 金賢貞 2016 「韓国民俗学は『当たり前』を捉えうるか：韓国国立民俗博物館の二つの民俗誌(2007～14年)を中心に」『日常と文化』2。
- 木村至聖 2014 『産業遺産の記憶と表象：「軍艦島」をめぐるポリティクス』京都大学学術出版会。
- 國友宏俊 2009 「我が国石炭政策の歴史と現状」経済産業省資源エネルギー庁 [http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources\\_and\\_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf](http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources_and_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf) (2018年2月16日閲覧)。
- Schmidt-Lauber, Brigitta 2012 “Seeing, Hearing, Feeling, Writing: Approaches and Methods from the Perspective of Ethnological Analysis of the Present” in Regina F. Bendix, and Galit Hasan-Rokem(eds.), A Companion to Folklore, Wiley-Blackwell.
- 田川郷土研究会 1965 「会報：炭鉱資料収集運動」『郷土田川』24。
- 田川市石炭・歴史博物館・田川市美術館編 2008 『二本煙突築百周年／田川市石炭・歴史博物館開館二十五周年記念 特別企画：炭坑(ヤマ)の語り部 山本作兵衛の世界 584の物語』田川市石炭・歴史博物館、田川市美術館。
- 筑豊石炭礦業史年表編纂委員会編 1973 『筑豊石炭礦業史年表』西日本文化協会。
- 全京秀 1990 「물상화된 문화와 문화비평의 민속지론：민속지의 실천을 위한 서곡(物象化した文化と文化批評の民俗誌論：民俗誌の実践のための序曲)」『현상과 인식(現象と認識)』14 (3)。
- 土門拳 1960 『筑豊のこどもたち』パトリア書房。
- 同和教育副読本作成委員会 1998 『同和教育副読本「かがやき」中学校用』福岡県教育委員会。
- 林えいだい 1981 『強制連行・強制労働：筑豊朝鮮人坑夫の記録』現代史出版会。
- 永末十四雄 1973 『筑豊：石炭の地域史』日本放送出版協会。
- 長弘雄次 2012 『筑豊の石炭に生きた日々の記憶：筑豊炭田開発技術史論文選集』文字の花書房。
- 直方郷土研究会編 1997 『郷土直方：坑夫像を考える特別号』。

明治大正炭坑絵巻刊行会編 1963 『明治大正炭坑絵巻』明治大正炭坑絵巻刊行会。

森明子 2009 「ドイツの民俗学と文化人類学」『国立民族学博物館研究報告』33 (3)。

森崎和江 1970 『まっくら：女坑夫からの聞き』現代思潮社。

森本弘行 2008 「炭坑記録画と山本作兵衛」田川市石炭・歴史博物館、田川市美術館編『二本煙突築百周年／田川市石炭・歴史博物館開館二十五周年記念 特別企画：炭坑(ヤマ)の語り部 山本作兵衛の世界 584の物語』田川市石炭・歴史博物館、田川市美術館。

レーマン、アルブレヒト 2005 『森のフォークロア：ドイツ人の自然観と森林文化』（識名章喜・大淵知直訳）法政大学出版局。

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

山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等検討委員会、保存調査検討部会、活用調査検討部会、受入環境調査検討部会、記念式典検討部会 2012 「山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等に係る検討結果報告書」、田川市HP [http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y\\_sakubei/kiji003897/](http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y_sakubei/kiji003897/) (2018年12月2日閲覧)。

#### (オンライン文献)

田川市 「山本作兵衛氏、炭坑の記録画」<http://www.y-sakubei.com/> (2018年12月2日閲覧)。

福岡県企画・地域振興部調査統計課 「人口移動調査 第1表 平成28年(2016)」<http://www.pref.fukuoka.lg.jp/dataweb/2016-1hyou.html> (2016年8月18日閲覧)。

明治日本の産業革命遺産 「世界遺産登録までの道のり」<http://www.japansmeijiindustrialrevolution.com/history/index.html> (2016年8月28日閲覧)。



## 译者解题

川松明 叙事研究与“日常民俗志实践”

沈燕

SHEN Yan

川松明博士这篇文章原载于Johannes Moser主编的Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch Münchner Beiträge zur Volkskunde第46期，本文为该文译文。本文源自作者在田野调查过程中对自身及调查对象实践的反思。受Schmidt-Lauber“民俗志访谈”观点的启发，作者提出“日常民俗志实践”这一概念。她认为调查地的普通大众都是“民俗志访谈”的实践者，他们在亲身调查访谈的过程中，倾听当地人的叙事并进行反思，继而改变自己的生活方式，且这样的实践贯穿他们日常生活的始终。作者将这些实践统称为“日常民俗志实践”。

借用这一概念，围绕调查中产生的困惑，作者主要想解决以下两组问题：（1）当地各种各样的“日常民俗志实践”产生于怎样的社会背景中。它们带着什么样的目的，又创造出什么样的访谈和田野调查。这其中又创造出什么样的叙事。（2）笔者本人以来自东京的研究生的身份进入田野，在进入当地人“日常民俗志实践”的过程中，是否又产生出新的访谈场景。

作者分两个部分对问题进行了阐释。

首先是调查地概要及煤矿相关叙事的意义。作者详细介绍了筑丰煤矿地区的历史概况及当地住民对煤矿的负面印象。而随着2005年世界遗产申报运动的展开，在外部力量如学者的介入下，煤矿开始得到正视并逐渐成为当地人认同的基础。而正是在此种背景下，各种以煤矿为中心开展的市民的“日常民俗志实践”得以产生，比如田川市煤炭历史博物馆馆长安苏举办的讲座“煤矿的讲述者（炭坑の語り部）、筑丰各地举行的“城市步行（まち歩き）”活动。可以说，正是在申报世界遗产的过程中，筑丰煤矿的历史及其相关记忆的重要性被不断强调，由此也孕育出当地人想要讲述、传承相关记忆的“日常民俗志实践”。

其次是煤矿遗迹的抹消及多样化的“日常民俗志实践”。作者谈及了过去人们对煤矿相关痕迹的抹消及由此催生出的有意对这一记忆进行保存的实践者。她详细介绍了山本作兵卫及其煤矿记录画的诞生，还介绍了森崎和江、林えいだい、井手川等人，他们行走在筑丰，聆听人们的故事，共同追寻并尝试保存下有关煤矿的记忆，比如通过画作、照片、访谈记录等，且这样的“日常民俗志实践”已成为他们的生活方式。随后，作者对纪录片摄制现场及自身在其中扮演的角色进行了反思。通过对Y先生、T先生人生经历的追溯，作者展示了他们成为煤矿记录者的过程，进一步分析了其“日常民俗志实践”的基础及多种表现形式。同时作者认为，节目制作过程中，摄制组及自己采访行为的介入，也诞生出新的场景、新的围绕煤矿记忆的叙事，而作者本身也成了探寻、记录煤矿记忆的新民俗志实践者。

最后总结部分，作者认为当地住民的“日常民俗志实践”及作为新的实践主体的作者的民俗志调

查，都与煤矿的“遗产”化、煤矿劳动者人生经历的“记忆”化息息相关。同时她也提出疑问，当地住民在听完体验者讲述后创造出的“日常民俗志实践”，事实上也正是民俗学者所追求的自主性的记忆传承方式，那么当记忆传承问题成已成为重大课题时，擅长倾听住民叙事的民俗学又该如何发挥作用。

中国民俗学近来一直在强调民俗志调查中研究者与被研究者之间的主体间性，本文将访谈对象视为具有主体性、反思性的实践主体，再加上作者本人对自身角色、行为的反思，正好诠释了何为“主体间性”。同时，“日常民俗志实践”这一概念的提出，也为日常生活研究新添了一个有力的视角。

# 何谓民俗学

—多样化的姿态与一贯的视野

島村 恭則

SHIMAMURA Takanori

翻译：游 乃蕙

诞生于德国的民俗学引进日本后，在柳田国男的主导下，始于日本重新建构、系统化、组织化，已历时100年以上的岁月。直至今日，更孕育出诸多民俗学研究的样式。然而，在此过程中，对于何谓民俗学、什么是民俗学之共识与理解却相当含糊不清，故即便发展出许多优秀的个别研究，研究者彼此之间的研究定位却不明确，而难以发挥学问整体的力量。

现今我们所需要做的，正是突破现况，重新审视民俗学的多样性与确保其一贯的视野，再次描绘出现代民俗学作为一门学问的整体性—民俗学的形貌—，这也是本稿之目的所在。

## 1. 何谓民俗学

民俗学「源于18、19世纪德国对抗启蒙主义、霸权主义的社会脉络，将赫尔德（Johann Gottfried von Herder, 1744—1803）、格林兄弟（Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785—1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786—1859）强力推动的文献学，与默泽尔（Justus Möser, 1720—1794）的乡土社会研究合并后所形成。其后，民俗学逐渐扩散至世界各地，分别于各地独自发展成为系统性的学科。有别于霸权、普遍、中心、主流等社会面相，民俗学则试图理解位处不同次元的人们的生活。亦即，相对于前者建构出的知识体系，民俗学藉由内在地理解前者与后者的关系，而孕育出超越性的知」（岛村2017）。

理解民俗学最重要的，即其正式作为一门学问，形成于德国，旨在对抗18、19世纪以法国为中心的启蒙主义和希冀支配欧洲的拿破仑霸权主义。此外，与德国共存于对抗霸权脉络的其他社会，也同样直接、间接地受到德国民俗学的刺激，分别形塑了独自强大的民俗学架构。具体而言，如芬兰、爱沙尼亚、挪威、瑞典、爱尔兰、威尔斯、苏格兰、日本、中国、韩国、菲律、印度，以及作为新兴国家的美国、巴西、阿根廷等地区，其民俗学发展至今，尤为兴盛<sup>1)</sup>。

有别于霸权、普遍、中心、主流等社会面相，民俗学通过学史，延续至今所持续探究的，为位处不同次元人们的生活，并借由这样的关注，以求孕育知识与见解。一般而言，近代科学的知识体系建基于霸权、普遍、中心、主流等社会面相之上，然而相对之，民俗学，试图发展出超越性的知识与见解，具有强烈的独自性。因此，民俗学不仅只是一门近代科学，更可谓是相对于一般近代科学的替代学科。

有别于霸权、普遍、中心、主流等社会面相，民俗学除了希冀能以内在的方式理解位处不同次元人们的生活，更将调查对象及生活其中的当事者纳入研究调查过程之中，成为其重要的研究方

法之一。此外，民俗学除了所属学术圈(academy, 如大学等专门教育研究机构)的研究者之外,更有隶属于学术圈之外等极具多样性的研究人材,因而被赋与了「在野的学问」(菅2013)、「学术圈的亲密他者」(the intimate Other of the academy) (Noyes 2016:14) 等名称,其正是源自于民俗学试图以内在的方式理解调查对象,视调查对象及生活其中的当事者为研究的重要因子,而纳入研究过程之历史。又,即使程度上有所不同,但除了日本民俗学之外,其他如美国等各国民俗学亦广泛地存在这样的现象。

## 2. 柳田国男的民俗学

日本对于民俗学的接纳与展开,始于20世纪初期。尤其是从1910年前后开始,由柳田国男(1875—1962)主导之学术活动引领了民俗学的发展。如1913年柳田等人创刊之杂志《乡土研究》,成为草创期民俗学中,扮演着重要作用的学术传媒。以此杂志为舞台,柳田则又陆陆续续地发表了民俗学史上的诸多重要研究。此外,许多地方居民更通过此杂志,表达了对「乡土研究」的热忱,其中不乏出现了在野的民俗研究家(译者注:为不偏离原意,此处沿用日文原稿的「在野」一词,其相当于中文所说的「业余」民俗研究家)。

《乡土研究》于1917年停刊后,《土俗与传说》(1918—1919)、《民族》(1925—1929)、《民俗学》(1929—1933)等民俗学相关杂志则接连刊行,通过这些杂志,日本的民俗学积累了大量的资料与以此为基础的研究成果,逐渐成长。这些杂志培育出一批地方读者层的在野知识人为民俗学者,这些人更成为日后组织以柳田为中心的研究网络成员,扮演了重要的角色。

然而重要的是,如同鹤见和子(1997)的指摘,柳田认为民俗学并非探索民间传承的研究,而是一门在社会变动中如何捕捉人们生活世界(后述)样貌的研究(〈社会变动—生活世界〉研究)。对此,柳田的〈社会变动—生活世界〉研究并未单纯运用以欧美近代化为普遍准则所形成的欧美「近代化理论」,更有别于社会学近代化理论<sup>2)</sup>,反而主张应该思考那些在人们的生活世界中被创造出来,且活用至今的语言、艺术、情感、信仰、人与自然的关系、女性的日常、儿童的文化创造力等人文要素,在社会构造变动之下是如何变化的?亦或在社会构造变动中,有哪些要素是应该被舍弃的?哪些是应该被存留下来的?又有什么是应当被重新吸取采用的?此外,我们又该如何重新编组这些被存留下来的要素与被重新接纳的要素,迈向未来发展?意即,这一连串的考察,需通过生活当事者自身加以实行方具意义。

柳田独特的社会变动论,正可谓他所构想的民俗学,而这些经由社会变动论发展出的民俗学主要资料,也成为由人们的生活世界中孕育而生,且活用至今的民间传承群。这些由柳田系统性搜集而成的民间传承群,则被定位为发展社会变动论时重要的语料库(译者注: corpus)。

## 3. 民俗学多样化的姿态

只不过,上述之民俗学,仅为柳田国男构想之民俗学。事实上,此学问内部也存在着一方面接受这样的构想,另一方面却又通过不同的理念接纳民俗学的派别。其中也成立了不同于柳田民俗学的替代(译者注: alternative)研究。在日本,于柳田之后始接纳民俗学的研究者,亦或相对于柳田民俗学而成立的替代型民俗学研究,概略可分为以下类型。



(1) 民间传承研究。即针对民间传承本身所做的研究(例如探讨民间传承的历史性变迁和起源、意义、功能等。其中也包含社会传承研究或典型的自治体史民俗篇(译者注:日文原文为「自治体史民俗编」)记述在内)。尤其在1930年代后半以后,民俗学的组织化与流程(译者注:manual)化(例如「民间传承会」结成(1935年)、杂志《民间传承》创刊(1935年)、概论书《乡土生活的研究法》刊行(1935年)等)在更进一步的进展中,此类型的民俗学不断扩展开来,并与柳田民俗学构想之社会变动论保有一定的距离,且直到1990年代为止皆暂居民俗学的主流。今日一般社会对于民俗学的普遍理解,也适用于此路线的延伸。

(2) 结合历史学的研究。此类型包括了以肥后和男、三品彰英、平山敏治郎、横田健一等京都帝国大学文科大学史学科出身者为中心,继承了西田直二郎之「文化史」研究流派,将民间传承定位为历史学资料,试图将其纳入历史学研究中的学派;以及,以和歌森太郎、樱井德太郎、宫田登等东京教育大学体系的研究者为中心,与历史学主流保有一定的距离,却又视民间传承研究为历史学方法论的一种的学派。

(3) 以折口信夫与其弟子门第为首之文学研究的系谱。在国文学研究的脉络中,试图通过文学发生论或系谱论来处理口头文学等民间传承的学派。

(4) 民俗艺能、民俗艺术研究。受到折口信夫直接或间接性的影响,战前以「民俗艺术会」(1927年设立)、战后以「民俗艺能学会」(1982年设立)为活动主体,发展出表现文化研究、表演(译者注:performance)研究之学派。

(5) 结合宗教学研究。于宗教学脉络中处理民间传承的流派。在堀一郎、宫家准、铃木岩弓等研究者的系谱下,多被赋与「宗教民俗学」之称号。

(6) 在涩泽敬三指导下所成立之阁楼博物馆(译者注:Attic Museum)流派。为物质文化研究或社会经济史脉络下所形成的民间传承研究。在世界民俗学史研究上,我们可以指出其与斯堪地那维亚半岛发展出的民俗生活Folk-Life研究体系民俗学(岛村2016: 25—27)之间拥有间接性的关联。

(7) 由今和次郎为开端形成之民房(译者注:日文原文为「民家」)研究、民俗建筑研究之流派。在世界民俗学史研究上,我们可以指出其与斯堪地那维亚半岛发展出的民俗生活Folk-Life研究体系民俗学(岛村2016: 25—27)之间拥有间接性的关联。

(8) 与以欧美为首等海外口头文学研究有着直接关联之国际口头文学研究之流派。诸如小泽俊夫(德国)、三原幸久(拉丁语圈)、斋藤君子(俄国)、伊东一郎(俄国)、伊藤清司(中国)、君岛久子(中国)、荒木博之(比较口头文学研究)、传说(译者注:日文原文为「昔话」)研究者关敬吾等研究者皆属此系谱。

## 4. 现代民俗学

民俗学于1920年代至1990年前后为止,与柳田国男本人的民俗学构想位处不同的次元,于上述8种类型的研究框架中发展出各自的研究体系。然而自1990年前后开始,除了以上类型之外,更出现了柳田流派社会变动论民俗学的再生运动。

重信幸彦(1989)和岩本通弥(1998)的理论式论证,最可明确地描绘出这个时期的民俗学变化。重信认为,民俗学为「将自己从脚边开始相对化,逐步述说的知识战略」、「相对于自身的『日常』,编织出描绘自我语言」之方法论,例如共同生活于「现在」的「听者」与「说者」,双方在相互推敲琢磨之下,得于共有的「听写」场合中,捕捉「日常生活超越人体尺寸范围后所发生的生活品质变化」,以及促使这样的变化发生之「近代」装置<sup>3)</sup>。

另一方面，岩本则重新探讨了柳田的民俗学思想，以图解决「横跨于社会目前现实生活中的疑问」。岩本认为，民俗学为「主导人类生活未来幸福」的学问，其中，「民俗」作为「过往知识」，终归只是研究的材料。然而，之后的民俗学却遗忘了这样的问题意识，变成以研究「民俗」为目的之学问——岩本称之为「民俗学的文化财学化」——。岩本对此展开批判，表示民俗学有其必要，从研究「民俗」的学问，转换(回归)到在「民俗」领域作研究的学问<sup>4)</sup>。

重信与岩本虽然都未使用社会变动论一词，然而很明显的，其论述内容根本上共通于柳田流派的社会变动论，故我们可视其为民俗学社会变动论的重新启程<sup>5)</sup>。重新出发后，更开创了市场经济、消费、科学技术、农业政策、战争、暴力、灾害、权力、生活革命、生命、医疗、记忆、文化遗产、观光、多元文化主义、移民、民族主义等领域的研究<sup>6)</sup>。其中，大多数的研究是借由分析从生活世界中孕育而生，并活用至今之具体经验、知识、表现的动态，试图阐明在社会构造的变动中，人们的生活世界如何与之对应。这些研究解释了接纳社会变动的人们其生活世界的内在面，更进一步思考人们在社会变动中能否构思出一个更好的生活世界，及于此发展出论述的可能性，再加以指出由柳田国男发展出的民俗学社会变动论的特征。在这样的潮流下，1990年代以后的民俗学样貌，仿效了柳田的(所谓的现代科学)，称为「现代民俗学」<sup>7)</sup>。

现今，除了前述统整的8种类型的民俗学研究之外，与「现代民俗学」并行，亦或是相互并通时，更发展出各式各样的研究。笔者在俯瞰世界民俗学史时，认为柳田的社会变动论与当今社会脉络中发展出的「现代民俗学」，为日本孕育出的独创民俗学，往后民俗学的最大的可能性，也应当朝着这个方向推展。但却又不可否认，过去8种类型的民俗学有其存在的重要意义。「有别于霸权、普遍、中心、主流等社会面相，民俗学则试图理解位处不同次元的人们生活。亦即，相对于前者建构出的知识体系，民俗学藉由内在地理解前者与后者的关系，而孕育出超越性的知识与见解」，凡以此概念为准则，此知识的运营，皆得以在民俗学之名下统合。

## 5. 何谓民俗

有关于日本的民俗学形式，且如上述。然而，民俗学中所谓「民俗」究竟为何？对此，笔者试图定义之，认为「民俗」意指「于生活世界中孕育而生，并活用至今之经验、知识、表现」。这里所指的「生活世界」，相当于现象学所指的Lebenswelt, life-world，被认为「是唯一的真实世界，也是通过实际感受，所赋与之一一次又一次已经验、亦或是可能经验」的世界(Husserl 1995: 89)，「是我们汲汲营营生活其中，于现实中直接观察、经验、亦或是可能经验的世界」(Husserl 1995: 92)，「是我们身处的实际世俗生活中，常被认作是现实的世界」(Husserl 1995: 93)，「对于保持自然态度(译者注: naive attitude) 的人们而言，为不证自明的前科学式现实」(Schütz 2015: 43)，「是在那之中，人们通过自己的身体发生作用，借此介入、改变的现实领域」(Schütz 2015: 43)，「是生活于常识态度中，已充分觉醒的一般成年人，在明确的前提条件下察觉到的现实领域」(Schütz 2015: 44)，唯独于此之中「得以建构一个共同交流的周围世界」(Schütz 2015: 44—45)，「对人们而言，更是特别崇高的现实」(Schütz 2015: 45)。在日本，一般虽译作「生活世界」，本文则沿用西原和久(2003: 190—194)的「生世界」一词，即从身体的「生」(生命)次元思考，所发展出的基本的「生」世界理论。

此外，至今为止，「民俗」一词多直接英译为folklore，然而笔者则套用the vernacular作为「民俗」的英译。即使Alan Dundes (1965)或Dan Ben-Amos (1972)等民俗学者致力于重新定义folklore该词，却无法摆脱过去广为流传的“乡野间古老又不可思议的传说和习惯”等意象<sup>8)</sup>，因此美国民俗学于近年来出现的vernacular概念，即为替代folklore的用语。

美国民俗学于1950年代之后，始于民俗学建筑研究领域使用vernacular一词，作为民俗建筑的语汇 (Vlach 1996: 734)，其后再扩展到艺能、工艺、饮食、音乐等领域，作更广泛的使用 (Vlach 1996: 734)，而在概念雕塑成理论的过程中，在很大的程度上则取决于Leonard Primiano (Leonard N. Primiano 1995)的思想。

Primiano从语言史、语言志着手探讨，试图通晓vernacular一词在地域(local)、当地(native)、个人(personal)、私人(private)、艺术(artistic)等层面的含意，他更探讨了周边领域概念化的变化趋势，认为这个概念意味着「从个人的生活经验中发现的创造性」<sup>9)</sup>，借以重新定位vernacular。通过这个概念，始得以捕捉过去民俗学使用folklore一词无法说明的人们的生活实态。

对此，笔者同意Primiano的论述。他提出的vernacular概念，结合了现象学的「生活世界(译者注：日文原文为「生世界」)」，并将the vernacular套用「民俗」一词，其定义为「共享某个社会脉络的群体中的个体，其生活世界中孕育而生，并活用至今之经验、知识、表现」<sup>10)</sup>。此外，「民俗」一词在英译成vernacular后，「民俗学」的英文名称，也应该从原本的Folklore Studies 或Folkloristics，变更成Vernacular Studies。

## 6. 全球民俗学(Global Vernacular Studies)

本文将于最后，将再试图探讨现代全球脉络(globe context)中民俗学的可能性。过去，柳田国男针对人类学与民俗学的关系，论述如下。

人类学(Ethnology、土俗学、殊俗志学(译者注：为不偏离原意，此处沿用日文原稿的「殊俗志学」一词，其相当于中文所说的「民族志学」；以下同))系「由外界展开调查，让先进开化国家的人们得以了解世界诸多民族样貌的学问」(柳田1986: 47)。相对于此，民俗学则系「由内部展开调查，让仅少数的先进国家得以了解自身的学问」(柳田1986: 47)。确实，人类学(Ethnology、土俗学、殊俗志学)于今日已达成了「一大跃进」(柳田1986: 45)，我们「对其功绩所应感谢的东西」(柳田1976: 42)太多，其更是深刻地刺激了「各国的民俗学(译者注：folklore)」研究。然而另一方面，「却莫如各自分担眼前的部分」(柳田1976: 42)。人类学(Ethnology、土俗学、殊俗志学)的研究对象，有必要「通过母语感觉」，追求「能直接学习自己过往的幸福」(柳田1976: 42)。此外，「殊俗志学在更进一步的进展下，予以一国民俗学良好刺激与影响」(柳田1986: 56)之同时，「倘若各国相继成立一国民俗学，即可于国际层面综合比较，其结果若同样适用于其他民族，即可初见世界民俗学的曙光」(柳田1986: 55)。

柳田的「世界民俗学」论虽为1920年代后期至30年代左右的构思，但在近年也出现了着眼于此「世界民俗学」论理的人类学家。桑山敬已分析柳田的「世界民俗学」论，认为直到今日，西洋中心霸权体系虽仍深植于人类学中，然而通过此理论，则有可能找出与之相对化的可能性(桑山2008, Kuwayama 2014)。

此外，川田顺造则认为，现代的人类学处于当地人发信的时代，在这样的背景下，「世界民俗学」最能发挥其效用，其论述如下。「我必须说，民族学或文化人类学中研究者和研究对象之间的关系，正处于柳田老师预见之『世界民俗学』的情况中。过去，石田(英一郎—引用者注)老师曾经主张，一国民俗学应该延伸至比较民族学或文化人类学领域加以发展。与之相反，我则认为民族学或文化人类学应当与日本民俗学共进，彼此携手拓展世界民俗学的时刻已经到来」(川田2007: 127)。

柳田、桑山、川田对于民俗学共同的评价，皆认为其为对抗霸权主义的学问，而世界民俗学做为民俗学的综合体，更为对抗霸权主义学问的翘楚。借此我们更能再次确认，民俗学史中的确能见

到惯有的民俗学对抗霸权主义之性格。

柳田所构想之对抗霸权主义的「世界民俗学」，距今已历时80年以上。当时，柳田认为「世界民俗学」为民俗学研究的理想型，然而真的要能实现，也将是久远未来之事。

在当时的社会背景之下，柳田的考量想当然耳是能够理解的。然而历时80年后的今天，事态已经开始产生变化。面临全球化的今天，知识情报正以全球性浪潮，爆炸式快速的发展，再加以后殖民主义思想的浸透，「世界民俗学」的实现，岂止为「久远的未来」，不如说作为眼前的课题，正朝着实现逐步迈进(岛村2017)。

对此，笔者将「世界民俗学」认定为，于世界中逐步发展而出，由柳田国男所设想之民俗学理念，其中迈入实现可行性阶段的要素，则称之为「全球民俗学(Global Vernacular Studies, GVS)」。现代的民俗学，正可谓迈入了「全球民俗学」的新阶段。

## 注释

1 综合上述，我们又该如何理解为何英法等霸权国家，也同样存在民俗学研究呢？对此说明如下。

确实，1846年，英国威廉·汤姆斯(William John Thoms, 1803～1885)受德国格林兄弟著作的影响，创立了英语folklore一词，其后更发展出诸多民俗学研究。然而，汤姆斯将folklore定义为「文明中的残存文化」，并将之「比拟为原始文化，仅是用来解释人类文化的术语」，也因此英国的folklore研究随即被人类学吸取。故追溯其历史过程，是否如同德国民俗学「作为独特的学问范畴而存在」此点则相当受到质疑(冈1884: 201)。

同样的，在法国亦发展了类似民俗学的研究领域。然而其并非为系统化的独立科学，而是被划进社会学的一个分支之中(Saintyves 1944)。也因此，即使法国民俗学以国立民族民俗博物馆(Musée national des arts et traditions populaires, 其后解散，改组为国立欧洲和地中海文明博物馆Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée。原名为译者添注)为舞台，发展出独立的资料研究系统(Jean Cuisenier & Martine Segalen 1991)，却未发展成独立的学科，反倒被社会学与人类学吸收。

有关于英、法两国与德国之间民俗学史演变的异同，需考量其背景是否涉及对抗霸权主义的社会脉络。

2 有关于社会学近代化理论，详情请参照富永(1996)等论文。

3 关于重信的主张，详情请参照重信(2012、2015)之论述。

4 关于岩本的主张，详情请参照岩本(2002、2007)之论述。

5 事实上，在重信、岩本登场以前，早已出现研究者指出此社会变动论民俗学的重要性。其名为竹田听洲。竹田(1975)引用了柳田国男(1990)〈所谓的现代科学〉之论述，尽管最终仅停留在问题构思的阶段，却通过

「都市化中的世相解说史学(译者注：日文原文为「都市化の中の世相解说史学」)」的表现方法来论述社会变动论民俗学的样貌。

6 有关于1990年代以后之民俗学动向，详情请参照Shimamura(2017)。

7 柳田国男认为，我们在思考「未来该如何行进下去」时，应从「实际生活」的内省出发。他表示，民俗学为「知晓、批判和反省发展至今的过程与延续至今的生活样式」之科学，故称之为「现代科学」的民俗学。同时，民俗学是「为了广泛的世间，特别是为了国民同胞的幸福，或者是为了使他们贤明且正确」，「应世间要求」所发展出的学问(柳田1990: 567—584)。本稿为了继承、发展此志向，故称民俗学为「现代民俗学」。

此外，关于「现代民俗学」与「历史」的关系，则附带说明如下。「所谓的社会变动论民俗学，以及在现代社会的脉络下发展出的「现代民俗学」，其所谓的社会变动，指的不仅是近代化，举凡历史中的社会构造变动，皆谓社会变动，故「现代民俗学」不完全排除了历史性的视野。另外，「现代民俗学」中所指的「现代」，并非意味其研究主题为「现代」，而是指其作为「现代科学」，旨应致力于理论建构之「现代」一意。

8 有关于folklore一词在美国「使用上的不便」，详情请参照菅(2012: 6—12)。

9 本文有关于vernacular之定义，为岛村沿用Primiano论述的脉络建构而成。

10 此定义为依据岛村(2014)的「folklore」定义发展而成。有关于其定义中所谓「共享某个社会脉络的群体中的个体」之论述，详情请参照论文。

此外，vernacular的概念则如同小长谷英代的定位，认为其「具有混淆、转换阶级、空间，甚至是人种·民族、性别等权力关系的潜力」(小长谷2016: 17)，亦可推敲其具有批判社会的用意。也就是说，vernacular的概念，不仅意味着「于生活世界中孕育而生，并活用于

今之经验、知识、表现」,同时也探讨了vernacular  
的社会批判意涵,故vernacular亦包含了以此为基础  
所建构出的概念。笔者认为后者可套用「批判的民俗

(Critical Vernacular)」一词,其定义为「vernacular  
中,能够对于制度(institution)或权威(authority)发  
表出批判性的意涵」。

## 参考文献

### (英文)

- Ben-Amos, Dan 1972 [1985], "Toward a Definition of Folklore in Context," Americo Parades and Richard Bauman eds., *Toward New Perspectives in Folklore*, Austin: University of Texas Press, pp.3-15. (「コンテキストにおける民俗=フォークロアの定義に向けて」大月隆寛訳、『常民文化』8)
- Dundes, Alan, 1965 [1994], "What is Folklore?" Alan Dundes ed., *The Study of Folklore*, 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)
- Kuwayama, Takami, 2014, "On Kunio Yanagita's 1934 'World Folkloristics' Project," *American Anthropologist*, 116(3), pp.658-662.
- 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)」小田高建己訳、『東北宗教学』3)
- Shimamura, Takanori 2017 "Folklore and Social Change: Viewpoint and Methodology," *Japanese Review of Cultural Anthropology*, 18(1), in Printing.
- Vlach, John Michael, 1996, "Vernacular," Jan Harold Brunvand ed., *American Folklore: An Encyclopedia*, New York: Routledge, pp.734-736.

### (日文)

- 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。
- 岩本通弥 2002 「『家』族の過去・現在・未来」『日本民俗学』232、106-123。
- 岩本通弥 2007 「都市化に伴う家族の変容」『『家族』はどこへいく』沢山美果子、岩上真珠、立山徳子、赤川学、岩本通弥共著、東京:青弓社。
- 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。
- 川田順造 2007 『文化人類学とわたし』東京:青土社。
- キュイズニエ, ジャン/マルティヌス・セガレン (Cuisenier Jean, Martine Segalen) 1991 『フランスの民族学』東京:白水社。
- 桑山敬己 2008 『ネイティヴの人類学と民俗学—知の世界システムと日本—』東京:弘文堂。
- 小長谷英代 2016 「『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 (Saintyves Pierre) 1944 『民俗学概説』山口貞夫訳、東京:創元社。
- 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。
- 重信幸彦 2012 「『声』のマテリアル—方法としての『世間話』・柳田國男から現代へ—」『日本民俗学』270、85-110。
- 重信幸彦 2015 「民俗学のなかの『世間話』—『明治大正史世相篇』(一九三一)から—」『日本民俗学』281、47-67。
- 島村恭則 2014 「フォークロア研究とは何か」『日本民俗学』278、1-34。
- 島村恭則 2016 「複数形人類学とフォークロア研究」『二つのミンゾク学から世界民俗学、そしてその先—グローバルでローカルで複数のフォークロア研究へ—』(Seijyo CGS Working Paper Series, 12)、川田牧人編、東京:成城大学グローバル研究センター、25-36。
- 島村恭則 2017 「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 (Alfred Schütz, Thomas Luckmann) 2015 『生活世界の構造』那須壽監

訳、東京：筑摩書房。

菅 豊 2012 「民俗学の悲劇—アカデミック民俗学の世界史的展望から—」『東洋文化』93（特集「民俗学の新しい沃野に向けて」）。

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。

竹田聰洲 1975 「都市化の中の世相解説史学」『季刊柳田國男研究』8。

鶴見和子 1997 「社会変動論のパラダイム—柳田國男の仕事を軸として—」（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。

フッサール、エトムント (Edmund Husserl) 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 1976 〈1928〉『青年と学問』東京：岩波書店。

柳田國男 1986 〈1934〉『民間伝承論』東京：第三書館。

柳田國男 1990 〈1946〉「現代科学ということ」『柳田國男全集』26、東京：筑摩書房。

附記 本稿承日本学术振兴科学研究费补助，为研究计划（基盘研究A「面向构筑东亚〈作为日常学的民俗学〉：中日韩与德国的研究协力网的形成」课题编号26244052、研究代表者 岩本通弥东京大学教授）部分成果之刊行物。

## 解题

岛村 恭则 何谓民俗学—多样化的姿态与一贯的视野

游 乃蕙

YU NaiHui

## 作者介绍

岛村恭则教授现职于关西学院大学社会学部社会学科，其专攻于日本民俗学研究，并长年致力于探究人类的民俗(vernacular)创造性和现代民俗(Living Folklore)的全球比较研究。近年来，岛村教授试图通过世界民俗学史，将民俗学定位为国际的、跨学科的「民俗(vernacular)文化研究」。其研究主题又可划分为：①冲绳的民俗宗教、萨满研究；②以都市传说延伸出的日韩比较研究；③妖怪、占卜文化的博物馆民俗学；④在日朝鲜人或战后遣返者衍伸出的民俗(vernacular)研究(详细请参阅『〈生きる方法〉の民俗志—朝鮮系住民集住地域の民俗学的研究』2010、関西学院大学出版会；『引扬者の戦後』2013、新曜社)；⑤咖啡店早餐的都市民俗学研究；⑥关西私铁文化研究等(researchmap online)。

## 书目情报

本文节摘录自古家信平教授编著之《现代民俗学的领域》(古家信平編『現代民俗学のフィールド』吉川弘文館、2018年3月、頁14-30)。按《现代民俗学的领域》乙书为古家教授筑波大学退休纪念论文集。

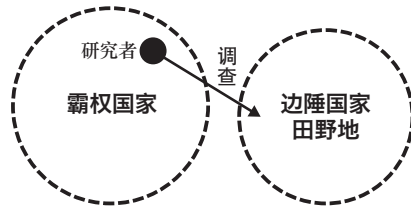
## 本文要旨

本文延续〈民俗学是什么〉(《日常と文化》4)、〈何谓民俗学〉(《日常と文化》7)的论述，聚焦于民俗学引进日本之后，在柳田国男的主导下所发展出的一系列学术活动。除此之外，更特别着墨于柳田民俗学之外的八种日本民俗学类型与流派(详如内文)，强调此学科的多样性。

沿续这样的历史脉络，岛村列举重信幸彦和岩本通弥这两位代表当代民俗学者的论证，重新审视柳田的「社会变动论」与「现代民俗学」之间的密切关系，试图重新定义「何谓民俗学」。柳田、重信和岩本论述的共通点认为民俗学的出发点在于身处田野地的研究对象本身。此刻，研究对象转变成成为研究者(即「在野性」)，唯有他们通过母语的感觉去理解自己，方能进一步的分析自己所处的社会(即「内发性」)【图一】【图二】。故，民俗学作为一门学问，其目的不是单一的钻研「民俗」(=「民俗材料」)，而是位处「民俗学」这个学术领域中，通过多样的「民俗材料」(例如民间传承)，去捕捉社会变动中人们的生活样貌，以图构筑一个更美好的生活世界。



【图一】民俗学中研究者与社会之间的关系



【图二】人类学中研究者与社会之间的关系

上述所谓的「捕捉社会变动中人们的生活样貌」，其原点则可追溯至柳田国男的「〈社会变动—生活世界〉研究」。柳田认为，在「近代化社会持续变动的过程中」，民俗学应当是门「考察人们生活世界的样貌如何与之相应」的学问。文中，岛村沿用西原和久的「生世界」一词，来替代一般常见的「生活世界」说法，认为「生世界」系从身体的「生」（生命）次元思考，其意涵相当于胡塞尔（Edmund Husserl）于现象学中所提出的「生活世界（Lebenswelt）」理论—由欧洲领导的知识体系，在无止境追求科学真理、讲求理性的思维中，人们深陷其中，却丧失了该如何掌握有意义的真实世界的能力。为了避免这样的文明危机，我们需要重返「生活世界」，透过现实中直接的经验，去重新认识我们所身处的世界（魏2006:17）。岛村建基于此理论，套用the vernacular作为「民俗」的英译，认为vernacular能够弥补过去folklore一词无法说明人们的生活实态的缺陷，并将民俗定义为「于生活世界中孕育而生，并活用至今之经验、知识、表现」。

文末，作者首尾呼应，再度回归到柳田民俗学的观点，将柳田的「世界民俗学」与自身的「全球民俗学（Global Vernacular Studies, GVS）」结合，认为在面临全球化的今天，现代的民俗学开始迈入了「全球民俗学」的新阶段。

## 引用文献

魏光菡2006 〈「生活世界」—由「视域」理论到「场域」理念〉《环境与艺术期刊》4:17-23  
researchmap 〈岛村恭则〉，取自<https://researchmap.jp/tshimamura/>，于2020年1月28日浏览。