

# 語られる人生史研究の日独比較

—レーマンの「意識分析」を中心に

西崎博道

NISHIZAKI Hiroyuki

## 1. 序—問題設定

本論はドイツ民俗学において、「日常の語り」と呼ばれる現代の語りを対象として口承文芸研究を行ってきたアルブレヒト・レーマンの位置づけを図るものである。レーマンは自らの研究法を「意識分析」と称しているが、その研究については、既に本雑誌『日常と文化』の6号で学史や機能論などの手法についての紹介[法橋 2018]、7号で『経験について語ること』の雰囲気についての章の訳が掲載されている[レーマン 2019]。また日本においては後年の代表作である『森のフォークロア』が全訳されている他、方法論についての論文「意識分析」と「雰囲気と気分」の訳出などもある[レーマン 2010][レーマン 2020]。また、ドイツ民俗学の語り研究の全体像を概説した論文でもレーマンに関する言及がある[ブレードニヒ 2014: 76]。

これらの紹介を受けて、本論ではレーマンの方法である「意識分析」の全体像を位置づけることを目的にする。「意識分析」は現代の口承文芸研究である「日常の語り」研究におけるレーマンの独特な研究方法であるが、今まで日本においては、学説史や理論的背景、そして研究の目的などを踏まえた包括的な紹介はされてこなかった。ここではレーマンの著作を『森のフォークロア』を中心にして紹介した後に「意識分析」理論の骨子を論じることで、「意識分析」とは何かを示したい。そして最後に日本における代表的な人生史の語り研究であるライフストーリー研究との比較における位置づけを図る。ライフストーリー研究はレーマンの「意識分析」と同時期に発生した人生史の語り研究として、時期的・性質的に類似している部分があるが、発想と理論的性質は正反対である。この違いは、主にその出自とするディシプリンの違い(口承文芸研究と社会調査)に求めることができるというのが最終的な結論の一つである。

レーマンの仕事には、ドイツ民俗学全体が(特にバウジンガーがこの運動の中心にいたが)1960年代以降にフランクフルト学派の社会学に接近を図ったこと[森 2009: 409]、そしてエトムント・フッサールやアルフレッド・シュッツなどの現象学における「生活世界」概念を取り入れて理論を整備しようとしたこと[李 2015: 35]も大きく関わっている。しかし本論は口承文芸研究としての特徴に焦点を当ててレーマンの「意識分析」という方法の全体像を示すものであり、社会学や哲学との関わり、また理論の導入については十分に論じていないことを初めに断っておく。

## 2. レーマンの研究概要——事例としての『森のフォークロア』

アルブレヒト・レーマンは1939年生まれドイツ口承文芸研究者であり、2005年春に退職するまでハンブルク大学で教授職に就いていた。彼の仕事は民俗学 (Volkskunde) の口承文芸研究として、現代において社会的に重要なテーマ (労働者の人生、第二次世界大戦時のソビエトにおけるドイツ人捕虜、また文化的対象としての森など) の語りを扱った所に特徴がある。従来、口承文芸研究というと田舎で採集される古い昔話や伝説などを研究していた学問であり、その方法と理論を現代の語りに向けた点が特徴的である。

まず学史的に見ておくと、本誌6号で法橋が指摘しているように、戦後にドイツ民俗学を現代化する際に中心的な役割を果たしたパウジンガーの「日常の語り」という概念がレーマンの仕事の出発点にある。1950年代、全国的に都市化と近代化が進む戦後ドイツ社会の中で、パウジンガーは伝統的な口承文芸研究<sup>1</sup>の対象である「昔話・伝説・笑い話」などの語りが衰退し、伝統的なジャンルに含まれない新たな語りが発生していることを報告して、新しい語りを「日常の語り (Alltägliches Erzählen)」として対象化した[法橋 2018 : 15-16] [Bausinger 1952, 1958]。

しかし1970年代前半までは、「日常の語り」研究も伝統的な口承文芸研究と似通った対象や観点に縛られたままであった [法橋 2018 : 16-17]。レーマンはこれに対して、ハンブルク在住の労働者の人生史を収集・分析することで「日常の語り」研究の視線を同時代の社会に向けて [Lehmann 1983]、その自らの研究を「意識分析 (Bewußtseinanalyse)」と称した [Lehmann 2007a]。その後も『捕囚と帰郷』や『望まずに異郷に住む』で第二次世界大戦中にソビエト連邦の捕虜となった人々や、戦争難民となったドイツ系住民の語りを収集するなど、現代の語り研究としての仕事を行っている [Lehmann 1986, 1991]。そして1999年には『森のフォークロア』によって、ドイツ人にとって複雑な文化的イメージを持つ森についての語りを収集することで、語りの収集プロジェクトとしての彼の代表的な仕事を完成させている [レーマン 2005]。2007年には『経験について語ること』という理論的な集大成としての仕事も行っているが [Lehmann 2007b]、これらについては法橋や金城=ハウプトマンによる紹介もあるので、本論では『森のフォークロア』を例として、レーマンの手法を確認しておく。

まず『森のフォークロア』での調査方法であるが、これは合計126名の男女に対する半構造化インタビューである。レーマンは森から離れた大都市出身者 (主にハンブルク) と、森に近い田園地帯出身者が同数 (それぞれ63名) になるようにインタビューを実施した。さらにこの中には森林所有者や林務官、養蜂家などの“森のプロ”や、ハイカーや散策者などの“一般的な”森の愛好者だけでなく、森に特別な興味を持っていない人々も含まれていた。量的なアンケート調査は行われず、インタビューではこのような人々が、自らの経験や見解をできるだけ自由に語るができるように行われた [レーマン 2005 : 4-5]。

次にインタビューデータの分析手法であるが、レーマンは口承文芸研究として、インタビューから文化的な「語りの型 (Form)」を再構成することを目的としている。そのため、インタビューデータから語りの共通部分を取り出し、文献資料やメディアデータと照合して、“ドイツ人の森”という文化的なイメージを重層的に示そうとする。その結果、記述としては「象徴の歴史」という章における森についての文化的な言説の歴史、「森の美しさ」や「動物たち」という章における森に向けられる審美的な言説や森における動物の表象のされ方など、テーマごとに切り分けて各章が構成されることになる。そこでは文献資料からの引用を中心にした地の文が多くを占め、実際の語りのテキストは資料の一部として提示されるに留まるのである。

このような分析と記述のされ方を、第3章である「森の美しさ」を例として見てみたい。題に示されているように、これは森の美しさの語られ方についての章である。レーマンによれば、森を美しい対象として見ることは現在のドイツにおいてごく一般的であるが、しかし、森を美しいものとして鑑賞することが始まったのは、近代の都市部においてであった。例えば1800年頃までは、医者という知的エリートにとってすら森は暗く湿っぽい場所であり、肺病や伝染病の原因とされていた。またこれは森には腐敗した空気が充満して伝染病の原因となると思われたり、腐敗した空気が地中に圧縮すると爆発して地震の原因になると想像された中世までの自然科学の影響によるものでもあった。同時に1800年頃までの一般民衆には森はデーモンの棲み処として信じられてもいたのである。さらに近代以降においても森を美しいものとして捉えるのは都市の人々が中心であった。例えば農夫や羊飼いにあって、森とは自分の仕事場で日常的に行き来する場所なのであって、その「美しさ」などは二次的にしか知覚されない[レーマン 2005: 34, cf. Seel 1991: 183]。そして現在のドイツにおいては森の中でも主に針葉樹と広葉樹が入り交じり、樹高の異なる木々が生えている“混交林”が一般に美しいとされる。そしてそのような“混合林”はエコロジカルな有機的全体として、様々な年齢層の木々や多くの鳥・動物などが見られるとともに「自然な」ものとして審美的な評価が高まるのである。しかし、もちろん全く人の手が入っていない森などは望まれておらず、管理されている清潔な森としての整備が行き渡っている必要もあるとして、矛盾を孕んだ言い方もよくなされるのである[レーマン 2005: 48-50]。このような美意識は、例えば以下のような一般愛好者による発言によく表れている。

「理想的な森とは、私にとっては、こんなものです。森は山の上に広がり、オーク、ブナなど、つまり広葉樹の混交林となっていて、そのなかにひっそりと何本かドイツトウヒがある。オーバーハルツにあるような完全な針葉樹林は、もの寂しく感じる、死んでいるようです。だから、まず混合林でなくてはならないのです。そして、その合間に、晩にノロジカがあらわれるような、草地がある。——そう、草地か空き地、そこでは、牛や馬が草を食んだりしているかもしれない。川も流れていないとならない、それはほんの小川でもいいのです。こんなふうに、たくさんの要素が合わさっていないとだめですね。——森のなかをハイキングしているときに、こんな風景に出会ったら、ふと立ち止まるでしょうね。そして、川において、手を洗ってみる。それとも、ただ立ったままで、見ているかもしれない。——そして、その石にセキレイがとまって、喉をうるおしていたら、もっと素敵です。——そうしたら、もう全てがそろっているといえるでしょう。」[レーマン 2005: 52-53]

そしてレーマンによれば、このようなパノラマを眺めるような大衆的な森の眺め方は、文学や絵画による森の見方を踏襲したものである。より具体的には、学校の生物の授業で用いられている森についての壁掛け図や、伝統的な実用書の図版に影響されている可能性もある[レーマン 2005: 53]。

レーマンはこのようにインタビューと文献資料から、森に関する言説の歴史的・社会的な展開を整理するが、このような言説を語り手の属性と重ねることで“森イメージ”の重層性を際立たせている。例えば上記のような森のパノラマ的なイメージは、インタビューでは主に男性によって語られるものであった。対して女性は、苔のじゅうたんや昆虫、小動物、また森の音や香りといったものに微視的で繊細な注意を向けたのである[レーマン 2005: 53-56]。このような語り手の属性による違いは、職業によっても顕著であった。例えばごく一般のドイツ人にとって、森はレ

ジャーの場所である。彼らは上記のような“混交林”のことを、例えばハイキングをする時の視線で評価する。しかし、森林所有者にとっては、“混交林”とは具体的な植生の違いや植物についての知識を無視した大雑把すぎる言い方なのである。そして以下の語りに見られるように、“森のプロ”にとって、森は専門知識を前提とした仕事の場所である。

「所有者は、森への入り方が違うんです。これを維持するのに、自分は何をすればいいのかしら、それだけを見ているんです。森については、特有の目を持っているのです。商売なんです。すぐに出費に置き換えてみるのです、あと仕事量などにもです。——〈いつ切り出しができるかしら。道はしっかり整備されてるかしら。搬出はうまくできるかしら〉。森の持ち主がロマンティックな感情をもつことなんて、めったにないんです。」[レーマン 2005 : 43]

このような仕事場としての観点に加えて、林務官などは森の“一般利用者”が森を踏み荒らしたりして平和を乱すことに不満を抱きながらも、“納税者”である彼らの活動を尊重しなければならないというアンビヴァレントな語りをする。そしてやはり森のプロである養蜂家は、森を蜜の取れる場所として見ている。例えば次のような語りである。

「はっきりわかったことなんだが、シラカバからは蜂蜜が採れる。そして、セイヨウシデの仲間からもね。だからこんなことがいわれたりもする、天気さえ良ければ垣根の杭からも蜜が採れる、なんてね。……だけど、俺にとっては、森はその下草もひっくるめて大事なんだ。ラズベリー、キイチゴ、フラングラ、下草といわれるものは全部だ。避けて通るのはドイツトウヒの保護林だけさ。あれは何の役にも立たない。」[レーマン 2005 : 46]

以上のようにレーマンは、複雑な様相を見せる“ドイツ人の森”イメージを、古代以来の文化的文脈のみならず職業や男女の別、さらに個人の経験によって重層的に分析・提示してみせた。それではレーマンの仕事はどのような理論に基づいており、どのような特性が指摘できるのであろうか。次節では彼の基本的な発想と理論について確認し、「意識分析」の全体像を示すための準備を行う。

### 3. レーマンの基礎理論——「語りの準線」と「意識」

「意識分析」という用語は、それだけでは何のことか分かりにくい。レーマンの著作も日本で様々な面から紹介され始めているが、彼の方法が伝統的な口承文芸研究や「日常の語り」と、どのような関係にあるのかは本誌での法橋論文以外では明確に論じられていない。そしてレーマンの言う「意識」とは何であり、どのように「分析」されるのかという点は、日本においては特にはっきりしない所である。本論ではレーマンの依拠する方法と理論に焦点を当てて、この点を説明したい。

まず前提として、「意識分析」とはレーマンが全ての時期において依拠した「日常の語り」の研究方法そのものである。レーマンは1970年代後半から1990年代までは多くの人生史研究を行った一方で、後期の『森のフォークロア』のように人生史以外の語りを扱った主要な研究もある。しかしこれらの方法は全て「意識分析」であり、例えばレーマンにとって「人生史研究」と「意識分析」が違う方法であるということはない。そして「意識分析」を理解するためには、まずはそれが口承文

芸研究であり、伝統的な口承文芸研究の発想と方法論を明確に引き継いでいることを押さえるのが重要である。ここで言う口承文芸研究の方法とは、実地調査を通して多くの語りに共通する「語りの型」を取り出して分析するという方法である。例えば口承文芸への関心を確立したグリム兄弟から、話型の世界的な移動や発展過程を研究したアアルネ、また昔話の構造的な特徴を指摘したプロップ、さらに現代の都市伝説を収集するブルンヴァンまで、口承文芸研究は常に語られたテキストを研究対象としてきた。その主な対象は語り手の個人的な脚色や解釈ではなく、語りの集合的な部分＝多くの語りに共通する「型」であった。大まかに括ってみれば、多くのインタビューから「語りの型(話型など)」を導き出して研究の前提とし、「語りの型」の相互の関係性や内的構造、また地理的・歴史的な分布や文化的な背景などを明らかにするのが口承文芸研究であると言える。レーマンの「意識分析」もこの伝統に則っており、前節の『森のフォークロア』でも語り手個人ではなく、インタビューを収集した後で浮かび上がってきた語りの集合的側面＝語りの文化的な規範に焦点を当てているのが重要である<sup>2</sup>。

しかし、伝統的な口承文芸研究では、「昔話・伝説・笑い話」のような古い「型(ジャンル)」を前提に研究がされていたため、同時代的に発生している新しい語りを対象にすることが難しかった。この点を克服したのがパウジンガーであり、彼は近代化に伴って新しく発生している語りを「日常の語り」として対象化したのである[法橋 2018: 15-16]。しかし、それでも、1970年代前半までは「日常の語り」は伝統的なジャンルとの類似性を前提にして研究されていた。レーマンはこの点を批判し、「語りの準線(Leitlinien des Erzählens)」と語りの「機能」に注目することで、新しい語りを古いジャンルとの関係に固執せず研究する方法を切り拓いたのである<sup>3</sup>。口承文芸研究＝語り研究(Erzählforschung)として現代社会を扱うというのがレーマンの研究に一貫している目的であり態度である。

語りの「機能」については既に法橋の紹介があるので[法橋 2018: 17-21]、本論では「語りの準線」を中心に、この点を説明する。「語りの準線」とは、簡単に言えばインタビューで得られた語りの共通部分のことであるが、人間の思考と語りを構成する単位でもある。レーマンによると、人間が自らの経験について思考する／語る時には、過去の経験を何らかの形で区分＝構造化(gliedern)して整理する必要が出てくる。何らの関連性も時間的区分もない経験を混ぜこぜにした記述、というものは、せいぜいある種の文学的な試みとしてしかあり得ないのである。そして適切な対象とテーマ設定の下で多数(100近く)のインタビューを行うと、この区分は多くの語りにある程度共通して姿を現すことになる。レーマンは語りにおけるこの区分(の共通部分)を「時間的区分・出来事の連続・語りのテーマ」というセットで把握する。そしてこのうちの「出来事の連続」が「語りの準線」と呼ばれるのである[Lehmann 1983: 17-20]。以下に一つ、レーマン自身による例を示す。

「私は当時ある旅をしたのですが、それは今でもよく思い出せます。

1939年の8月の終わりに、私は友人のペーターと一緒にハンブルクからミュンヘンの親戚のもとへと鉄道に乗ったのです。ちょうど18歳になったところでした。ペーターは私よりも一つ年上です。二人ともちょうど職人試験の準備をしていた頃です。フランクフルトで宿泊をしたのですが、駅は大変な騒ぎでした。前線へ向かう兵士たちがそこら中にいたのです。そこから先、私たちは戦争のことばかり話しました。ミュンヘン駅に着くと、そこも兵士たちでごった返しています。私たちを迎えに来た叔母は既に前線に向かっていった知り合いのことを話してくれました。数日後にハンブルクへ帰るときには、私たちも戦争に行かなくては

ならないことがとても不安でした。(前線に行ったのは)それから半年後のことです」(丸括弧内は筆者注) [Lehmann 1983 : 18]

例えばこの語りの「語りの準線」は「旅行をする→駅で兵士たちを見る→前線へ行った人たちの話を聞く→自分も戦争へ行くことに不安を抱く→戦争へ行く」であると考えられる。そして上記の区分の三つ組みとしては、「戦時中である18歳の夏、上記の語りの準線、戦争への不安」と設定することができる。このように、レーマンは多くのインタビューから分析した「語りの準線」を語りの単位として設定し、インタビューデータを新たに再構成して見せる。つまり第一義的に「語りの準線」とは実地調査から浮かび上がる語りの構成単位である。インタビューを通して経験的に新しい単位を見つけ出すことで、それまでの「日常の語り」研究がこだわっていた伝統的なジャンルに縛られず、現代の語りの構成と型を見出すことがレーマンの目的だった。そのため、現代の語りを新たに区分して名前を付けることも「意識分析」の重要な手続きとなる。「ヒトラー神話」や「世代間の語り」という直接的な命名だけでなく [Lehmann 1989, 2007b : 137-142]、『森のフォークロア』における職業別の語りの特徴や、「戦後史としての森の歴史」などのような大きな語り方の区分なども、新たなジャンル区分の構築の努力として理解できる。レーマンの仕事には、このような新たな「語りの型」とジャンル分類を発見して命名するという目的が根底にある。「語りの型」の発見を基礎として、さらに「型」の社会的・歴史的な文脈と、語りの場における「個別化・連帯化・沈痛・正当化」などの「機能」にも注目することが [法橋 2018 : 17-21]、レーマンが新たに切り拓いた「意識分析」の方法であった。この点を例えば、レーマン自身は次のように表現している。

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、彼らの文脈において分析を加えること、それらに名前を与えること、そして、個々人の、そして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 [レーマン 2010 : 47]。

さらに「意識分析」という名称を理解するには、「語りの準線」は単に社会的・集会的なものではなく、本来的に主観的なものであるという理解が欠かせない。レーマンにとって、語りは第一義的には語り手である人間の主観を示すものである。もちろん語りには語り手自身による実経験のほか、他者から聞いたり写真やニュースなどで見た「二次的な経験」が混ざり合うことになり、その両者を区別することは不可能である。しかし語り手自身の人生経験が、様々な(二次的なものも含めた)経験や言説を再構成する基準となるという意味において、人間の語りの構成は主観的なものである [Lehmann 2007b : 10]。

レーマンはさらに踏み込んで、語り(「語りの準線」)は人間の「意識」を直接反映しているという仮定をする(日本での講演でも「日常の語り」のデータが「過去の日常の思考」の調査や「意識の理解」に直接役立つという記述をしている [レーマン 2011 : 31])。この点は、しばしばレーマンによって哲学の著作の裏付けによって説明される。中でもよく引き合いに出されるのがヴィルヘルム・ディルタイの思想である。例えばディルタイは、(死後刊行された全集における)「自伝」や「生のカテゴリー」の章で、主体=主観(Subjekt)の歴史性について述べている [Lehmann 1983 : 20-21, cf. ディルタイ 2010 : 220-223, 252-272]。レーマンによれば、ディルタイは時間の中を進む個人を出発点としているが、全ての個人は過去への反省と未来への期待を含み込んだものとして

の「現在」において、常に経験と意味づけを行っている。ディルタイにおいては全ての人間はそのような時間の中で「発達(Entwicklung)」するのであり、さらに「意味づけ(Bedeutung)」によって自らの人生経験を主観的に理解する。そこでは過去の全ての人生経験は(記憶や忘却の作用を受けて)構造化(struktuiieren)されて捉えられるのだが、この主観的な構造の一部として「語りの準線」が対応するという仮定をレーマンはしている[Lehmann 1983: 21]。加えて、ディルタイが「環境(Milieu)」などの言葉で人生の社会的な側面を指摘するように、この構造は社会的な側面も持つのである。レーマンはピーター・L・バーガーとトーマス・ルックマンの『現実の社会的構成』[Lehmann 1983: 25, cf. バーガー & ルックマン 2003]なども引用しつつこの点を強調している。レーマン自身の言葉で言えば、ある集団内で自らの人生を語る時には、語り手は他のメンバーも過去に同じような／似たような経験をしており、かつ同じ視点から見るができることを前提としているため、「語りの準線」は形式・内容・視角に関して驚くほどの統一性を見せるのである[Lehmann 1983: 26]。このように「語りの準線」は主観的視線そのものの一部でありつつ、個人性と社会性の両面を含むものとして想定されていた。

実際の調査においては、このような主観性と社会性のほかに、上述したように自らの経験と他者から伝達された「二次的な経験」なども語りの中に混ざり合っている。そのため語りを理解する上では、語りの場における「機能」だけでなく、語り手を取り巻く社会的・歴史的な文脈に加えてメディア資料の影響を勘案することが欠かせない。このように語り手の主観と「語りの準線」の対応関係を前提としつつ、「機能」や社会的・歴史的な文脈、メディア資料を通じた「二次的な経験」などを分析してゆくことによって、ある「語りの型」の社会的・歴史的な分布(『森のフォークロア』において職業や年齢、男女別で語りが分析されたように)やその背景(時代状況や文献学における言説など)、そこから析出される個々の語り手の意識やメディアの影響関係を推測してゆくことが、レーマンの提唱する「意識分析」である。

しかし、人間の語りと思考を同一視できるというのは一つの仮説であり、必ずしも自明の前提ではない。これはレーマン以後の研究者によって批判される点でもあり、本論の最後に述べるように、「日常の語り」研究はレーマン以後は少し違った展開をすることになる。

#### 4. 「日常学」としての「意識分析」——テキストから「雰囲気」へ

「意識分析」とは「日常の語り」研究から出発した口承文芸研究の一つであり、その主要なデータは語られたテキストである[Lehmann 2007b: 13]。前節で確認したように、「意識分析」は固定的なジャンル概念を脱却し、現代の新しい語りを整理し直す試みでもあった。レーマンは語りのテキスト性を基礎としつつも視界を広げ、「語りの型」の社会的・歴史的な分布や背景、そして語り手の「意識」という語りの周辺にまで積極的に踏み込んでいた。ここでは口承文芸研究というテキスト研究から、社会の中に生きる語り手の主観まで射程を広げるという方向性が見て取れる<sup>4</sup>。この点はテキスト研究が優勢だった口承文芸研究を、「日常の語り」という概念を経由して人間を中心とした「日常学<sup>5</sup>」として発展させる方向性と考えると理解しやすい。この点を「意識」に並んで最も象徴的に示す概念として「雰囲気」がある。本節では「雰囲気」という概念を検討することで、「意識分析」の特徴を「口承文芸研究の日常学化」という補助線の上で、もう一度浮かび上がらせた

「雰囲気」というと「意識」と同様に曖昧な概念に聞こえるが、これもテキストから「語りの周

辺」と「主観性」への射程の拡大の一環として捉えると理解しやすい。レーマン自身も、「雰囲気」を論じる際に、この拡大の面から説き起こしている。つまり口承文芸研究は19世紀の民衆文学 (Volksliteratur) 研究から、20世紀の半ばまではほぼテキストのみを研究対象としてきた。しかし、20世紀半ばに語り手や語りの社会的状況への関心が示され始める。その後アーヴィング・ゴフマンやプロニスワフ・マリノフスキの影響によって、語りのコンテクストに焦点を当てたパフォーマンス研究も登場したが、そこでは語りの歴史的な側面への関心は薄かった。レーマンは語りを語り手の人生経験の総体というかなり包括的な面から見ているため、さらに個人の人生史経験の歴史的側面、特に語り研究で扱われてこなかった主観的な側面＝「気分 (Stimmung)」や「雰囲気 (Atmosphäre)」の印象を取り込むべきだとするのである。なぜなら「雰囲気」とは、参加者の誰によっても知覚可能な状況の質的側面であり、「文脈の全体像 (kontextuelles Ganzes)」を作り上げるものだからである [Lehmann 2007b : 67-69]。ここでレーマンは「雰囲気」というものを、語りのテキストから語りにつまわる周辺状況 (語り手の属性やレパートリー、また語りの場の状況や社会的文脈など) へと対象を拡大してゆく時に、最終的に視野に入ってくる曖昧だが包括的な文脈の構成要素として捉えている。

それでは「雰囲気」とは、具体的にどのようなものが想定されているのだろうか。既に本誌で『経験について語ること』の雰囲気の章が訳出されているので、詳細はそちらに譲るが [レーマン 2019]、ここでは「雰囲気」という言葉で、語りの場の「雰囲気」と、語られる内容としての「雰囲気」の両方が指示されていることを確認する。前者としてはメルヘンを語る際の小道具による雰囲気の演出や、通夜の席では独特の雰囲気と適した語り方があるという例 [Lehmann 2007b : 86-87] が、後者ではケネディ大統領暗殺や2001年の同時多発テロ (9.11.) などの政治的事件や、戦争時の前線の空気や強姦の瞬間をありありと語る例が示されている [Lehmann 2007b : 71-72, 74]。これらの例からも分かるようにレーマンにおいては、「雰囲気」というものも、人間の知覚と文脈に対して広く用いられている言葉であり、厳密で明確な定義がなされた語ではない。しかしこれはレーマンにとって、語り手が語り手の過去の経験の総体 (レーマンはこれを人格または個性 (Persönlichkeit) とも呼ぶ) を基礎として行われる奥深い対象であるからであり、さらに経験の総体には、社会的経験のほかには身体的経験、また環境や空間経験なども全て含まれるからこそである [Lehmann 2007b : 68-69]。口承文芸研究として語りのテキストを収集と分析の主要な対象としながらも、人間の経験と語りという複雑な文脈全体の汲み尽くせない奥深さを把握するために、レーマンは「雰囲気」や「意識」というある種曖昧で包括的にも聞こえる用語を用いるのだと本論では理解している。

要約すると、「意識分析」は語りに現れる主観的な側面を (文献資料などで裏付けを取りつつ) 「語りの準線」によって集合的に取り出し、その「語りの準線」を基軸にして社会的・歴史的な文脈や「機能」、「雰囲気」などに気を配りながら、ある歴史状況や文化的対象を総合的に描く手法である。これは言い換えれば、個人的人生経験の総体としての語り手を想定し、その人々によって語られる歴史や社会を、語りに依拠した「人間中心の」日常文化記述として [及川&ゲーラット 2018 : 3] 理解するという試みでもある。この点は具体的な記述としても、例えば法橋が「日常意識の分析」として指摘する部分に表れている。

法橋はレーマンが指摘した第二次世界大戦下の「日常の語り」素材を取り上げて、いかに「日常の語り」が当時の雰囲気を「手に取るようにわかる」ように伝えるかを示している。例えば終戦直前のベルリンで、燃える家を見ながらなぜ戦争が終わらないのかと話す女性たちの言葉から伝わる厭世気分と終戦への願望や、警察の聞き耳をかいくぐって広場で散発的に行われる女性たちの



口コミから伝わる戦時下の雰囲気といったように、レーマンの「意識分析」は明らかにテキストそのものよりもコンテキストの質の分析に比重があり、最終的には「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」に向かっていたのである[法橋 2018: 23]。このようにレーマンは口承文芸研究としてテキスト研究から出発しつつも、実際の分析においては語りの様々なコンテキストに注目し、また記述のレベルではテキストとコンテキストを総合的に配置することで、語り手の「意識」や当時の「雰囲気」を浮かび上がらせる書き方をする。そのため、特に理論や学説史を扱った著作でなければ、専門家でない一般の読者にも分かりやすく、語られた出来事を当時の雰囲気のままに伝えやすい著作となっている。

さらに射程の拡大は、最終的に語りの行われているインタビューの場まで及ぶことになる。「雰囲気」という概念で語りの場の雰囲気まで指し示されていたのが分かりやすいが、まさにこのために、レーマンが継続して行っているインタビューデータのアーカイブも [Schrüder 1988]、単にドイツ社会における心性史研究の基礎データとなるだけでなく [レーマン 2011b: 40]、インタビュー時において何が「当たり前」だったのかという記録者の意図していない「日常」まで記録に留めるといふ広がりを持つことは指摘しておきたい[山田 2011: 85]。

しかし、「語りの型」から日常の「雰囲気」まで分析してゆく手順自体は、当然のことながら(誰が分析しても同じ結果を出すという意味で)、完全に客観的なものではなく、レーマンの個人技的な色も強い。「意識分析」はこのような文化記述を可能にする、ある種幅の広い方法論として理解されるべきというのが本論の理解である。

## 5. ライフストーリー研究の概要

前節ではレーマンの「意識分析」を紹介した。レーマンは特に『森のフォークロア』以前は、労働者や戦争での抑留者、避難民などの人生史研究を中心に収集・研究していた。これに対して日本の人生史の語り研究としては、社会学におけるライフストーリー研究<sup>6</sup>が非常な存在感を持っている。本節ではライフストーリー研究を紹介しつつ、レーマンの研究と対比することで相互の位置づけと特徴を把握することを目指す。

ライフストーリー研究とは、日本の社会学における(主に人生史の)語りを対象とした一領域である。この研究領域は、のちに日本社会学会の会長も務める中野卓の『口述の生活史』によって行われたライフストーリー研究に始まる [中野 1977]。中野はこの著作によって、1893年に生まれて日本の近代史の動きに翻弄されながらも力強く生き抜いた女性の人生史を、彼女の語り口をそのまま書き写す形で、一冊の本として出版した。語り手である女性は現在の岡山県倉敷市に生まれた。母親の再婚の都合で結婚するが、夫が南満州鉄道の建設に携わったため満州へ渡り、そこで病を得て夫婦で自殺未遂を起こす。二番目の夫である退役軍人がが韓国併合後の朝鮮に商売に行くため朝鮮半島にも渡ったが、最終的にはその夫からも逃げて帰国し、生まれ故郷の近くで3度目の結婚をすることになる。

『口述の生活史』の影響力の大きさは、中野がこの著作によって、当時支配的だった数量的・分析的な社会学の自己革新を目指す問題提起を行って大きな反響があったことに現れている。この当時の社会学に対する「自己革新」的な批判の内容は、中野の著作を引きつつ、佐藤健二が以下のようにまとめている。

- ①人間を扱うにあたって、たいていは行為や態度の局面にばらした形であつかつて、個人として統合してとらえてこなかったこと。
- ②性別・年齢別・階層別・職業別といった集団化を急ぎ、そのような観点からの説明への早あがりのなかで、個性をもったままの諸個人を捉えそこなってきたこと。
- ③調査対象者の生活の現場で、一対一で出会い、話し合うという機会や経験が失われてきたこと。[佐藤 1995 : 15、cf. 中野1981]

中野のライフヒストリー研究は、アンケートや統計資料による数量的で分析的な研究に過度に傾き、実際の社会におけるリアリティから乖離していた社会学を批判する形で成立した。中野は自身のライフヒストリー研究において、フィールドワークによって実際の生活の現場に入り直接対話を行うことで、被調査者である個人を総体的に扱うことを行ったのである。この研究を引き継いだ桜井厚は、さらに構築主義的な視点を導入することでライフストーリー研究と称し、現在まで日本社会学における語り研究を牽引している。桜井の研究の特徴は、一人一人の語り手の声を取り上げ、個人という主観的な視点から社会問題の現場を生き生きと描き出すところにある。構築主義的な視点によって、インタビューにおける語りを、語り手と聞き手(研究者)の間の相互作用によって実現したものとして捉えるため、語られた内容を研究者の仮説に回収しないことが重要な特徴である。例えば桜井は被差別部落問題を重要な研究テーマとするが、そこでも「差別された人々」の語りというように、研究者の側から属性のレッテルを貼ることは禁止される[桜井 1996 : 42-43]。問題となるのはむしろ、語り手がどのような社会的・歴史的背景の中で、どのような状況と相互作用の中で、どうしてそのような語りを行ったのかという点、つまり語りの具体的な行為と周辺状況なのである[桜井 2002 : 28-31]。以下に一つの例を引用する。

解放運動に尽力してきた女性が、こんなストーリーを語ってくれた。被差別部落の建設会社に雇われている日雇いの労働者がいた。日ごろ、社長の裕福な暮らしぶりがうらやましいと口癖のように言うので、それを耳にした男性が、ある日「そんだけその社長がけなる〔うらやまし〕」だったら、一日変わってもろたらどうや」と冗談を言った。ところが、それに対して、その労働者は「いやいや、それはもう、手弁当下げても人夫でええ。なんぼ金持ちでもなんぼ社長でも、同和地区には行きとやない。一日でも半日でも、これはかなわん」と答えた。後日、冗談を言ったその男性が、労働者を雇っている建設会社の社長にこの話をしたところ、当の社長は、お金さえ持てばみんな頭を下げてくる、と言ってはばからなかった。「エッタよりモッタや」。これがその社長の言葉だった。[桜井 2005 : 17]

この“ストーリー”における桜井の解釈はこうである。この語りには、「差別や貧困にあえぐ人々」という(既存の社会学も含めた)本質主義的で定型的なイメージからは程遠い社長の姿が表れている。差別という現実を駄洒落で茶化しながら力強く生きるたくましさに、桜井はこの社会を生き抜くための「生活の真髄」を見るのである。しかし実は、このストーリーを語った女性は、社長に対して、「ほんなこと思うてたらまちがいやで。(他人は) お金に頭下げるんで、あんたに頭下げると違うで」と忠告してもいたという(以上、引用内の括弧は全て桜井による)[桜井 2005 : 17]。桜井のライフストーリー研究は、このように支配的で本質主義的な言説に回収されない様々な語りを聞き取り、それぞれの立場における個人の生きざまを描写してゆくことが最大の特徴である。

レーマンとの比較を念頭に置くと、桜井においては「マスター・ナラティブ」と「モデル・ストーリー」が「語りの準線」に近い概念と言える。桜井によると、「マスター・ナラティブ」とは支配的文化において流通している言説（社長の例では、「差別や貧困にあえぐ人々」というイメージや、経済的豊かさや社会的な地位を手に入れることが良いという価値観）であり、「モデル・ストーリー」とはある集団内のみで流通している言説（「被差別部落は支配的文化の「生産システム」から除外されており、非近代的で所得の低い職業にしか就けないということを克服すべき」という被差別部落解放運動の語りや、アメリカ公民権運動の例では“Black is beautiful”など）である。これは語りの共通部分として「語りの準線」と近い概念であるが、桜井の場合はこれらの概念を用いつつ、集合的・支配的な語りに同化したり、違和感を感じたり、反発したりする個人を捉えることが主眼にある。

「語りには大別すると、支配的文化が保持しているマスター・ナラティブ(ドミナント・ストーリー)と、それに同調したり対抗したりするモデル・ストーリーがある。こうしたストーリーは、あるときは個人のアイデンティティ形成や行為の動機を提供するが、また、あるときは多様なストーリーを抑圧する権力としても作用する。語りのなかで、ドミナント・ストーリーやモデル・ストーリーに対して使われる、揶揄、哄笑、冗談、照れ、笑いなどは、自分の個別的なストーリーをそうしたストーリーに回収されまいとする語り手の〈個別化＝主体化〉の実践なのである。そして、そのような実践こそが、新しいストーリー生成の契機になる潜勢力を秘めていると言えないだろうか」[桜井 2002: 288]

この引用部分には、桜井が語りの社会的な側面を見定めつつも、常に個人に焦点を合わせている姿がよく表れている。桜井にとって最も大事なものは、個人の「多様なストーリー」を描くことなのであり、ひいては「新しいストーリー生成の契機」を捉えつつ、その生成を促すことでもある。この文章に続けて、桜井はマイノリティのカミングアウトがまずは自己の内面における対話から始まって、ついに大勢の人間を相手にしたカミングアウトによって社会的な影響力を持つまでの過程を扱いながら、以下のように言う。

「それに、インタビューを通して構築されたストーリーが、人々の自己内対話を生むきっかけになるかもしれない。人々の行為を引き起こす動機を提供するかもしれない。ストーリーは、テキスト内にとどまるわけではないのである」[桜井 2002: 289]

このように桜井にとってのライフストーリー研究の醍醐味は、研究そのものが社会的な語りに回収されない新たな語りを掬いだし、モデル・ストーリーやマスター・ナラティブを変革させてゆく可能性を示すことにあった。語りの社会性と個人性の問題を扱いつつも、「意識分析」とは重点の置き方が全く逆である。

## 6. 方法・理論・記述の比較

本論は主に「意識分析」とライフストーリー研究の差異に注目することになるが、両者が多くの共通点を持つことは最初に確認しておきたい。小林によれば、この二つのディシプリンの共通性

は大きく三つある。①1970年代後半に既存の社会学への批判・修正として「人間」や「個人」に焦点を当てたこと、②過去の事実よりも現在の主観的な構成に照準する時間の認識法、③近年において、「日常の語り」やオーラルヒストリーなどの用語がいくつものディシプリンを横断して流通し始めていることである[小林 2011 : 56-59]。

それでは前節までの議論に基づく、「意識分析」研究とライフストーリー研究の差異はどのように指摘できるだろうか。まず目につくのは、一つの研究の中で分析されるインタビュー数の違いである。レーマンは常に多数(80～130ほど)の人物からインタビューを集めた。対して中野の研究で扱われる語り手の数は単著一冊について一人であり、桜井の場合も(例えば『境界文化のライフストーリー』では)一章について10人ほどである。

この差異は、前節で説明した彼らの基礎的な概念にもよく表れている。「意識分析」における「語りの準線」は、基本的に収集されたインタビューの共通部分のことであった。レーマンの仕事において中心にあるのは、語りの型としての「語りの準線」と、それを起点として分析される日常文化であり、語り手個人の事情や特殊性が読み込まれることは少ない。対して中野と桜井の場合は、常に語り手個人が中心にるのが特徴である。集合的な語りである「マスター・ナラティブ」や「モデル・ストーリー」という概念も引き合いに出されるが、語り手自身の語りを抑圧するという危険性にも常に目が向けられていた。そして集合的な語りに対して、語り手が対してどのような反応を示すのか(被抑圧、反発、否定、同化、茶化し、語り変えなど)ということこそ、語り手のアイデンティティを示し、時には新たな語りを生み出す重要な契機だとされていた。

また著作における記述の在り方においても、両者の差異は際立って見える。第2節で見たように、レーマンは多数のインタビューを集めた後、その共通部分を抽出して文献資料などと照らし合わせて(“ハンブルク労働者の人生史”や“ドイツ人の森”などの)テーマの全体像を作り上げた上で、時系列やテーマ別に再構成して読者に提示する。そこではレーマンが再構成した集合表象としての日常文化が(調査、分析を終えて記述を行う時点では)既に前提にあり、その表象を示す資料としては語りも文献資料も等価なものとして提示される。対して中野や桜井はインタビューを行った際の現場性を、最終的な記述にも色濃く残している。『口述の生活史』では中野と語り手がどのように出会い、どのように調査が進んだのかという短い記述が前後にあって、その間に女性の語り丸が丸々一冊分収まっている。女性の語りはテープレコーダーに記録されたものから、語り口をそのまま生かす形で臨場感のある記述に仕上がっている。桜井の『境界文化のライフストーリー』では、桜井が被差別部落において行ったフィールドワークに沿って記述が展開する。この著作では章ごとにテーマ(生業、祭り、嫁盗みなど)が設定されているが、それぞれの章の冒頭で、桜井はある出来事や語りに出会うことで、そのテーマを発見する時点から記述はスタートする。桜井はその問題について知っている人を探したり、インタビューの際に尋ねることで徐々に理解を深めてゆくのだが、最終的にそのテーマについて桜井が到達した理解と解釈が示されて章が終わるのである。この対照性も、「意識分析」では「語りの型」が前提となっているのに対して、ライフストーリー研究では語り手個人と、フィールドの中で相対する研究者という構図が前面に出ているために生じるものである。

それでは「意識分析」とライフストーリー研究は似た側面もある中で、どうしてこのような対照性が表れるのであろうか。本論ではこの点を、まずは双方の出自におけるディシプリンと方向性の違いに求めたい。上記のように、レーマンの「意識分析」は口承文芸研究の一分野として行われている。その出発点となった「日常の語り」研究では、口承文芸研究として「語りの型」に注目しつつも、伝統的なジャンルを乗り越える形での対象設定がなされていた。そのような「日常の語り」

研究の枠内にある「意識分析」は、「語りの型」を捉えてその(歴史的・社会的な)分布や、背景となる日常文化を明らかにする口承文芸研究の応用として理解される。対して中野は従来の数量的・分析的な社会科学の自己革新として、フィールドワークにおける人間個人の総体的な把握を目指したのであり、桜井もこの流れを継いでいる。中野や桜井にとって、インタビューとは単なるデータ採集ではなく、差別や公害問題などの厳しい社会的背景や利害関係の中で出会った具体的な人間同士の間で行われる「社会調査」である[中野 1975: 29、桜井 2003: 458-461]。そこでは国家や学問などの近代的で支配的な言説に回収できない個人またはマイノリティ集団のリアリティを、総体的に把握することが目指されていた。以上の点を表としてまとめると、以下のようになる。

	レーマンの「意識分析」	中野—桜井のライフストーリー研究
サンプル人数	多数(80~120)	少数(1~10)
研究対象	語りの型・日常文化研究	個人の観点・マイノリティ研究
記述法	語りと文献資料を再構成	フィールドワークの現場性を強調
目的	語りの型の分布と背景を探る	主観やリアリティの総体的把握

この比較から、「意識分析」が社会調査としてのライフストーリー研究とは明確に異なる方法であることが明らかになる。「意識分析」もライフストーリー研究と同様に語り手の主観を問題にするが、口承文芸研究として「語りの型」を主要な対象とする。「語りの型」を前提としつつ、そこから分析される社会文化的文脈、つまり日常文化を描くことが最終的な目的なのである。「主観の集合的側面」というのは違和感のある言い方かも知れないが、客観的な歴史観や社会記述では必ずしも捉えられないある時代的な特質や、特定の年齢・社会集団で共有される価値観や社会的文脈の質的側面(レーマンにおける「雰囲気」)を分析して記述するのは、民俗学のみならず、社会学や人類学でも特に珍しいことではない。日本民俗学では柳田が用いた「世相」という言葉もこれに近いものがあるだろうし[柳田 1993]、桜井が個々人のインタビュー実践を通して最終的には被差別部落のリアリティを描こうとしていることも考えると、少なくとも目的の一つは大きく違わないかも知れない。

しかし、「意識分析」は「語りの型」を意識した口承文芸研究として、その方法と理論的な優先順位が全く異なる。「意識分析」において最終的に問題となるのは、過去または現在の「日常文化」である人々の「意識」であり、そのために「語りの準線」が設定され、人々の「語りの型」や「意識」もしくは「雰囲気」に影響を与えたであろう社会状況やメディア資料などが分析される。「意識分析」は口承文芸研究の方法であることが前提であり、語り手の特殊性やフィールドワークの経験は主要な目的ではない。レーマンは語りの「機能」や「雰囲気」も重視しており、それは社会調査であるライフストーリー研究とも近い視点ではある。ただし「意識分析」はあくまで語りのテキストを中心としつつも、その周辺である語り手や語りの場、さらに語られた過去の「雰囲気」へと“視点を広げる”方向性を持つ理論である点が決定的に異なっている。過去の出来事や語り手の周辺は、ライフストーリー研究にとってはむしろ出発点であったからである。

このような「意識分析」は、桜井が対象とするようなマイノリティ集団ではなく、多様な文脈を含みながらも一つのテーマに収斂し、文化や社会全体に広がっている「人生史」や「森」のような文化的対象の全体的な把握に向いている。多くのインタビューを集めるのは、方法的な困難が伴うことも予想されるが、一つの世代や歴史的経験、または文化的事象を個人の観点を越えた(しかし主観的な)立場から分析できるのは重要な利点である。口承文芸研究は昔話と伝説研究の時代

から、語りという表現形態に現れる独特の（リアリズム的な記述に回収されないという意味での）主観的価値を扱うことに長けた研究領域であった。様々な社会的・文化的対象を論じる際、必ずしも個人に焦点を当てずに「日常文化」として総体的に論じることが有益な場面はあるだろう。そのような場面で「意識分析」は重要な方法となる可能性を持っている。

## 7. まとめに代えて——レーマン以降の展開

本論ではまとめに代えて、2010年以降にドイツ民俗学内で行われている、レーマン理論を意識した研究を紹介しておきたい。とはいえ実は「意識分析」はレーマン以後も活発に用いられている用語というわけでは（菅見の限りでは）ない。現在に至るまでレーマンの方法が大きな影響を与えてきたことは確かだが、特に1990年代以降にドイツ民俗学全体にある傾向が顕著になり、その中でレーマン理論も修正を受けて用いられているというのが本論の理解である。その傾向とは1980年代から始まる「人類学理論の意識的な取り込み」[森 2009: 417]であり、さらには『文化を書く』ショック [クリフォード&マーカス 1996] による方法論の再帰的批判の姿勢 [Meyer 2014: 247-248]である。

レーマンまでの民俗学的語り研究の後継の近年の著作として、オーフェ・ズッターの『語られる非正規労働』[Sutter 2013]とジルケ・マイヤーの『負債を負った自己』がある[Meyer 2017]。これらの著作を読んで気付くのが、基本的な方向性としては「日常の語り」研究が明確に意識され、インタビュー収集についてもレーマンの方法が基準とされているものの、その分析段階ではミシェル・フーコーやピエール・ブルデューなどの人類学理論が主に参照されていることである。ドイツ民俗学の人生史研究においては、1990年にブルデューの「人生史の幻影」という論文がドイツ語に訳されるなど[Bourdieu 1990, 仏語原文1986]、人生史を（語り手の経験の反映ではなく）語り手が自らの過去を社会的に要請される形式（＝一貫した人生史）に再構成して提示することで、自己の立場を確保するための社会的行為であると考えられる傾向が強まった。ズッターとマイヤーはそれぞれ非正規的な労働に就く人々と自己破産を経験した人々の人生史を収集した。そこではネオリベラリズムという現代的な社会経済的な状況下で、苦しい立場に置かれた語り手たちがどのように自己を社会的に位置づけて正当化するのか、という観点が重要な位置を占める。詳しくは触れられないが、彼らの著作は民俗学や社会言語学の成果も参照しつつ、ゴフマンのパフォーマンス理論とブルデューのハビトゥス論や言語市場論を基本的な理論的基準として、「他者に人生史を語る」ことが、いかに社会的行為として語り手自らを正当化し、正統性を保証するのかという観点から分析する。マイヤーの言葉を借りれば、現在の民俗学的人生史研究は、民俗学＝Volkskundeの後継学問としてのヨーロッパ・エスノロジー<sup>7</sup>が発展させてきた研究方法への批判的な視点を十全に活かし、インタビュー調査の際の方法や手順の透明性を確保するだけでなく、得られたデータを「システムティックに」分析することが求められている[Meyer 2017: 101]。そして語りを社会的に規定された行為として見るため、言語的な象徴システムや語りの場で語りうるものが、語り手の主観的な経験と完全に一致することはあり得ないとされる[Meyer 2017: 103]。本論はこのような記述を、学問全体として隣接領域の理論と再帰的な批判を取り込む中で、レーマンの基本的な調査方法は維持しながらも、「意識」や「雰囲気」といった幅の広い曖昧な分析方法から距離を取って具体的な社会理論による分析に代えている状況だと理解している。さらにパフォーマンス研究を下地として、「語り手が現在の社会状況でいかに振舞うか」という社会学的

な関心が優勢を占めており、伝統的な口承文芸研究との接続も注目されなくなっているように見える。

このような学際化の動きは、近年顕著なようで、上で取り上げたマイヤーは物語論との接近も行っているが、その文脈ではレーマン理論も数ある学際的な物語研究の方法の一つという位置づけである。口承文芸研究としてのレーマン理論の全体は取り上げられず、物語論と相性のいい「機能」論だけが参照される場合もある [Meyer 2018: 52]。桜井以降のライフストーリー研究が、研究者と語り手の具体的な出会いという面に積極的に踏み込み、そこからの(既存の言説に回収されない)新たな意味生成に注目する方向性を持つとすれば [石川&西倉 2015] [小倉 2011]、既存の社会理論による分析を主とする近年のドイツ民俗学での語り研究の方向性は正反対ともいえる。

以上を総合して言えば、「意識分析」はドイツ民俗学の中でテキストを基礎とした口承文芸研究の分枝として発展した一方で、日常学として「意識」や「雰囲気」などの主観的な側面も重視した特徴的な理論であった。しかし、近年では一定の影響は与えながらも「意識分析」という用語はあまり用いられていない。レーマンの方法は部分的に用いられてはいるものの、学問全体の流れの中で「意識」などの曖昧な分析法が捨象され始めているように見えるのである。

## 注

- 1 本論では「伝統的な」口承文芸研究をレーマンの研究との対比において一つの特徴を持つ研究領域として対象化している。ここで「伝統的な」口承文芸研究としているのは、「昔話・伝説・笑い話」などのジャンルによる定型性を研究の前提としている語り研究のことである。このような研究では、過去からの連続性を前提とした定型性(ジャンル)や文学性によって選別された対象のみを扱うため、同時代的な語りの発生やダイナミズムを扱いにくいという難点がある。ドイツの「日常の語り」研究だけでなく1980年代末以降の日本の「世間話」研究においても、このような固定した前提を批判して近現代の新たな語りを扱うという根本的な刷新の目的があった [重信1989: 11]。もちろん広範な語り研究を「伝統的な」ものとして一括できるものではないが、本論ではそのような比較の対象化として「伝統的な」という言葉を用いている。本論においては、「日常の語り」研究やレーマン(また日本の「世間話」研究)は「伝統的な」口承文芸研究からの脱却として同時代的な語りと社会問題への関心を持ち始めたが、それでもなお口承文芸研究として、社会調査などで行われるロングインタビュー(例えば後述するライフストーリー研究)などとは明確に区別されるという点が重要である。
- 2 日本においても、例えば「世間話」研究における野村や重信、山田のように、口承文芸研究として近現代社会を扱う論者たちがいる。ここでもパウジンガーとレーマンのように、どのくらい「伝統的な」語りから離れるかという点には論者や著作によって微妙な温度差があるのは確かである。しかし「世間話」研究においても(ライフストーリー研究などと比べて)語り手個人の特異性や社会問題よりも、一つのまとまりを持った「語り」または「話」を前提とした語りの集合的側面が分析の焦点に当たることは同じである [野村 1995、山田 1998、重信 2000]。
- 3 レーマンがこのような新しい口承文芸研究を志向していた1970年代は、アメリカなどのオーラルヒストリー研究が活発化するのと軌を一にする形で、ドイツでも歴史科学全般で伝記研究が盛んになり始めた時期である。ドイツでは特に1968年以後の学生運動とも結びつく形で「下からの歴史」や「日常」が注目を浴び、徐々に(従来は史料価値が低いとされてきた)主観的な語りへの理解も広まっていった [レーマン 2011a: 19-23]。レーマンはこの趨勢に与する形で、1990年代頃まで人生史の語り研究を主な研究領域としたという面もある。
- 4 本論ではテキスト研究から現代の日常研究へとという方向性に絞って論を進めているので紹介しにくかったが、「意識分析」は「語りの準線」以外でも伝統的な口承文芸研究と接続する点が多い。例えば『森のフォークロア』では第5章と第6章を中心に、過去のドイツの森に関する昔話や伝説が現代の語りにも与える影響の大きさが述べられている。また『経験について語ること』の「研究分野」の章には「現代における神話と伝説の形成」という節があり、ヒトラーやレーニ

ン、スターリンなどの歴史的な指導者が伝説化して語られる(または意識的に演出される)ことが描かれる。ほかにも有名な学者や俳優が日常の会話の中で神話化されて語られることなども挙げられるが、このような語りは過去の神話や伝説と似た特徴を備えていることが何度も指摘されるのである [Lehmann 2007b : 127-145]。このような「語りの型」自体の歴史性や様式性の分析も「意識分析」の重要な要素である。

- 5 「日常」という用語も定義が難しいが、それが1970年代以降のドイツ民俗学にとって最重要のキーワードだったことは疑いが無い。及川とゲーラットがまとめるように、1970年代以降のドイツ民俗学において、「日常」とは現象学の生活世界概念を基底としつつ民俗学の対象を「もの」から「人間」へと変化した概念であった [及川&ゲーラット 2018 : 1-3]。レーマンも自らの研究を歴史科学の中で位置づける講演において、1970年代以降に歴史学が「日常」と「人間」、そして「主観性」を問題とし始めたことを述べている [レーマン 2011a : 21-25]。本論は、レーマンの方法が伝統的な民俗学の対象を離れて現代学化した点でドイツ民俗学全体の趨勢と一致していること、そし

てテキスト研究としての口承文芸研究から、このような主体としての人間に(間)主観的に知覚される社会的・文化的な文脈の総体としての「日常」を捉える学への発展として「意識分析」が位置づけられることを述べる。例えばレーマンの「機能」論も、傑出した語り手によるテキストのみに注意を向けてきた伝統的な口承文芸研究に対して「日常的な語り状況における平均的な語り手」について考えるために出てきた概念であった [Lehmann 1978 : 199]。

- 6 中野は自らの研究についてライフストーリー、もしくは生活史調査という名称を用いていたが、これ以降は便宜のため、中野と桜井の研究を総称してライフストーリー研究と呼ぶ。
- 7 現在のドイツ民俗学においては、民俗学 (Volkskunde) と並んで、ヨーロッパ・エスノロジーや文化人類学 (Europäische Ethnologie/ Kulturanthropologie) などの名称が用いられる。この名称変化の背景も、例えば日本民俗学会との交流シンポジウムでは「伝統的な民俗学から文化人類学的に啓蒙された文化科学への転換」と紹介されている [ゴエツチュ=エルテン 2018 : 31]。

## 参考文献

### 【日本語】

- 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「雰囲気を語る」」『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 「社会学的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、ピーター、トーマス・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。

ブレードニヒ、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・ゲラックト訳)『世間話研究』22。

法橋 量 2018「日常の語り」と世間話—レーマンの『経験について語ること—語りの文化科学的意識分析』を中心として『日常と文化』。

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」に及ぼす影響」(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。

#### 【独語】

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 Götsch, Albrecht Lehmann (eds.), 2er Auflage. pp. 271-288. Reimer Verlag. (「意識分析—民俗学の方法」及川祥平訳『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.



# ナラティブ研究と「日常的な民俗誌実践」

—日本の旧産炭地筑豊における遺産と記憶<sup>1</sup>

川松あかり

KAWAMATSU Akari

## 1. はじめに

民俗学／文化人類学にとって、フィールドワークを行いインタビューをするという行為は、研究／調査の最も基礎的な部分であると同時に、この学問領域における認識論上の本質的な部分でもある。ドイツ民俗学の歴史や教育プログラムに関して日本人がまとめた論文を通して〔森 2009、及川 2014〕、日本においても、戦後のドイツ民俗学が社会学的方法や文化人類学による民俗誌的<sup>2</sup>な方法を取り入れながら、その方法論と認識論を精緻なものとしてきたことを知ることができる。

ところで、筆者は調査地において、しばしば「現地の人たちこそが民俗学を実践しているのだ」という印象を抱くことがある。これは、当初漠然と感じられた印象に過ぎなかったが、日を追うごとにますます確信を持って感じられるようになってきた。

これに関して有益な視点を与えてくれたのが、ブリギッタ・シュミット＝ラウバーの民俗学の方法論に関する議論である。彼女は、フィールドワークとインタビューについて論じる中で、インタビューを民俗誌的实践に埋め込まれたものとしてとらえる。そして、民俗誌的实践に必ずともなう再帰性、開放性、プロセス性を強調しながら、このような性質を持つインタビューを「民俗誌的インタビュー」と呼ぶと述べる〔Schmidt-Lauber 2012 : 567-568〕。

このことを考えると、筆者が調査地において出会った人々は、まさに「民俗誌的インタビュー」の実践者であったように思われる。彼らは、フィールドワークをし、地域の歴史やそれに関わる人に出会い、その話を聞く。そして、現在の自分たちの意識について反省し、これらの実践はしばしば彼らの生き方を変化させてしまうのである。こうした、調査地において一般の人々が、しばしばライフワークとして営んでいる実践を総称して、以下本論では、「日常的な民俗誌実践」と呼ぶことにする。

以上の問題意識のもとに、本発表では以下の二組の問いについて論じていく。(1) 当該地域におけるこれら様々な「日常的な民俗誌実践」はどのような社会背景の中で生じてきたのだろうか。そしてそれらは、どのような目的を持ち、どのようなインタビューやフィールドワークを生み出しているのだろうか。また、この中で創り出される語りの型とはどのようなものなのだろうか。(2) 東京から一人の大学院生として地域に入っていき筆者自身は、いかに現地の人々の「日常的な民俗誌実践」の中に組み込まれながら、新たなインタビューの場を現出させているのだろうか。本論では、特に2000年代後半から調査地において生じた世界遺産登録運動の過程に焦点を当てなが

らこの二つの課題に取り組む。以上の課題を通して、地域住民による「日常的な民俗誌実践」を踏まえながら、過去の出来事の記憶を継承することに対する現代的な要請の中で、民俗学者が果たし得る役割についても考えていきたい。

## 2. 調査地概要：筑豊で炭鉱をめぐる語りを集めることの意味

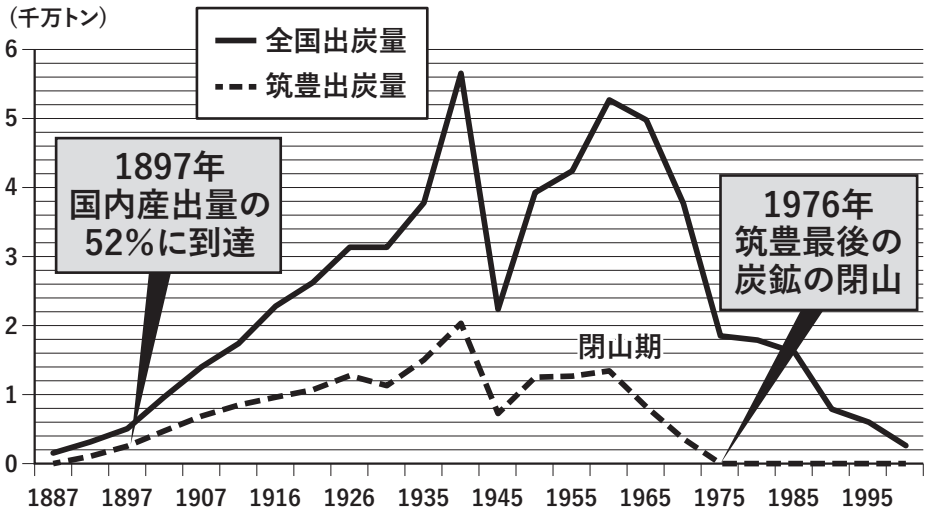
### 2.1 筑豊地域と炭鉱

九州地方は、日本の西南部に位置する主要な島の一つである。筆者の調査地である筑豊は、この九州地方の北部、福岡県に位置する旧産炭地である。2016年7月現在の人口は、41万3427人である〔福岡県企画・地域振興部調査統計課 online：「人口移動調査 第1表 平成28年（2016）」〕。筆者は、筑豊地域において今日炭鉱の歴史が誰によっていかに語られるのかを、オーラリティ研究・ナラティブ研究の観点から調査している。2016年4月からは、約1年間の計画で長期フィールド調査を実施している。なお、調査地には2013年から数回にわたり訪問しており、短期的なフィールド調査も実施している。

「筑豊」は、日本の近代化がちょうど始まったばかりの時期に福岡県北部の石炭産出地を指して用いられるようになった地域名称である。本地域から全ての炭鉱がなくなって40年が経つ現在は、実際の筑豊炭田よりもやや狭い地域を指す行政区分として「筑豊」の名前が残っているが、その地域名称の成り立ちを考えれば、「筑豊」と「炭鉱」は、切っても切り離せない密接な関係にあるといえる。ドイツ民俗学において意識分析としての語り研究を展開してきたアルブレヒト・レーマンは、民俗学において今日語りを研究する際には、「行動し、体験する人びとをその中心に位置づける」といい、意識分析においては、「それらの人びとの現在を問い、さらには、彼ら個人の歴史、彼らの環境の歴史、そして、大きな歴史がどのように一個人に経験され理解されたかを問うていく」ため、特に自伝的テキストを重視するという〔レーマン 2010：33〕。レーマンはこの意識分析の実例として「森」に関する経験談や思い出話などを収集し、ドイツにとって象徴的な存在である森をめぐるドイツ国民の意識を描き出した〔レーマン 2005〕。このようなプロジェクトを、もし、筑豊という狭い範囲内で実施するならば、私たちが選択すべきシンボルは間違いなく「炭鉱」である。ところが、炭鉱にまつわる自伝的な語りを集めることは、必ずしも容易ではないように思われた。この筑豊炭鉱をめぐる歴史的背景を明らかにするために、以下、筑豊と炭鉱の関係史を概観する<sup>3</sup>。

遠賀川という巨大な川に支えられた筑豊は、古代から農村地帯として発展してきた。ここが本格的な近代石炭産出地となったのは、日本の近代化が始まった明治維新以降である。土着資本や中央資本の石炭産業への進出が進んだ筑豊では、1897年には石炭産出量が全国出炭量の50パーセントを超えた（表1参照）。日本の産業革命に重要な役割を果たした官営八幡製鉄所も、筑豊炭田に近いことを一つの条件に現在の位置に設置され、1901年に操業を開始した。第二次世界大戦中には炭鉱は「戦場」にも例えられ、日本が植民地化した朝鮮半島の人々や女性、連合軍の捕虜も動員して石炭産出が続けられた。日本の敗戦直後は、連合国総司令部（GHQ）によって日本の立て直しのために石炭優遇政策がとられ、戦地からの引揚げ者や戦争で仕事を奪われた人々がどっと炭鉱に押し寄せた。ところが、1949年に戦後の石炭統制が解除され、朝鮮戦争による好景気が後退すると、炭鉱は深刻な不景気に陥る。国は、安価な国外炭や石油の輸入へとエネルギー政策を切り替え、炭鉱は次々に閉鎖されていった。こうして、1976年に筑豊最後の石炭採掘が終わるまで、わずか100年ほどの間に、筑豊は石炭産業によって目覚ましく発展し、また没落したのである。

表1 日本の石炭生産の変遷(〔國友2009: 5〕、〔長弘2012: 78〕を参考に筆者作成)



1950年代末頃からは、筑豊の石炭不況と失業・貧困が、マスメディアを通して日本全国を賑わす社会問題となった。大きなきっかけとなったのは、1959年に福岡県の婦人団体が「黒い羽根運動」と称して始めた募金活動である。これがマスコミによって報道されると、筑豊の閉山地帯は突如大きな注目を集めることとなった。1960年には、相次ぐ炭鉱の閉山にあえぐ筑豊のイメージを刻印する2冊の象徴的な本が出版された。写真家土門拳による写真集『筑豊のこどもたち』と、記録文学作家上野英信によるドキュメント『追われゆく坑夫たち』である。上野氏の縁者は筆者に、この2作品が「筑豊」のイメージを暗くしたという批判を受けることがしばしばあるのだと語った。この年には、筑豊地域の子どもたちのための社会奉仕団体「学生キャラバン」も始動している〔筑豊石炭産業史年表編集委員会編 1973: 575〕。筑豊は、戦後の本格的な復興期に入り高度経済成長を遂げていく日本の中で置き去りにされた「文明の中の僻地」〔永末 1973: 227〕としての不名誉な地位を確立していったのであった。

その後も筑豊のイメージは払しょくされなかった。炭鉱閉山後の筑豊には、国から多くの補助金が支出され、住民たちによれば、それは一面では失業者に働き口を与えたが、他面では補助金争奪合戦のようなものを生み出し、暴力団などが幅をきかせたという。鉱害による地盤沈下も深刻であった。1969年から連載の始まった、人気作家五木寛之による『青春の門』も、何度も映画化・ドラマ化されながら、筑豊のステレオタイプを日本中に広めることに貢献した。この小説においては、暴力と差別・貧困の渦巻く筑豊と、思春期の少年の鬱屈した心情が重ね合わせられてドラマ化された。

以上のような歴史の流れを辿り、炭鉱は今日にまで及ぶ地域の負のイメージの象徴となってしまったのである。炭鉱は筑豊地域と切っても切り離せない存在であるにもかかわらず（これをある石炭記念館の館長は「筑豊には炭鉱のDNAがある」と繰り返し表現している）、長年多くの住民は筑豊の出身であるということを表向き隠したりし、炭鉱の歴史にかかわることは語りたがらなかったという。筆者の調査中にも、あちこちでこのような話を聞くことがある。出身地を尋ねられた時に「福岡です」と言っておまかすという話は、最早住民が地域と自己の関係について語る際の一つの語りの型となっている。また、筆者が炭鉱を調べていると自己紹介しただけで、「私

は炭鉱は好きじゃない」と顔をしかめた郷土研究者もいた。

したがって、炭鉱についての語りを収集するという作業は、筑豊においてそう簡単なことではないはずである。にもかかわらず、筆者は往々にして、むしろ歓迎を持って地域住民から迎えられた。何人もの高齢者が、眼を輝かせながら次々に炭鉱と関係する自分自身の経験を語ってくれたこともある。なぜ筑豊において炭鉱についての語りを収集するという研究テーマが、今可能になっているのだろうか。これは、2000年代後半以降の、極めて現代的な当該地域の社会状況を反映していると考えられる。

しばしば、このような炭鉱についてのまなざしや語り方の変化の直接的な原因として地域住民に認識されているのが、世界遺産をめぐるこの地域での動きである。そこで、次に筑豊周辺における世界遺産登録運動の経過について概観していきたい。

## 2.2 世界遺産登録運動と炭鉱へのまなざしの変容

2015年、「明治日本の産業革命遺産：製鉄・製鋼、造船、石炭産業」が世界遺産に記載された。この遺産群は、産業の近代化というテーマのもとに各地に散らばる複数の資産を関連付けるリアルノミネーションという形態をとった点〔木村 2014：218〕、また、推薦書作成に至る調査の段階から複数の海外専門家が深く関わっていた点〔山本作兵衛氏の炭坑の記録画並びに記録文書の保存・活用等検討委員会他 2012：3〕が特徴的であったという。こうした外部からの新しいまなざしが筑豊にも様々に注がれ、この遺産群の世界遺産登録運動の過程は、筑豊地域内における炭鉱へのまなざしにも影響を与えることとなった。

産業遺産に関する書籍の著者である社会学者木村至聖の議論に従えば、そもそも、日本で炭鉱のような近代以降につくられた施設が「遺産」という概念でとらえられるようになったのは、1980年代ごろからであると理解できる。1990年には、文化庁が「近代化遺産」という概念を創り出し、全国調査を始めた。1996年には、文化財保護法の改正により、近代建築物を文化財として登録することができる制度が整う。さらに、2007・2008年に、経済産業省は「近代化産業遺産群」というリストを、33のストーリーとして公表した。一方「近代化遺産」や「産業遺産」への関心は、中央行政によってのみつくられたものではなく、一部では1980年代からまちづくり・まちおこしの資源としても注目されてきたという〔木村 2014：3-4〕。

筑豊にとって、こうした近代の痕跡を「遺産」とみなす動きは、まずその周辺地域で始まったものであった。2006年、九州・山口地方の6県8市が共同で、世界遺産登録のための13の遺跡を挙げた候補リストを決定し、「九州・山口の近代化産業遺産群」として文化庁に提案した〔木村 2014：218-219、安藤 2010a：1〕。これに対して反応を示したのが、かつて筑豊炭田の主要都市の一つであった田川市である。田川市には、三井鉱山が進出し、1964年まで堅坑によって大規模な石炭採掘を行っていた。三井田川鉱業所の跡地は現在「石炭記念公園」として整備され、田川市石炭・歴史博物館が設置されている。以下、田川市石炭・歴史博物館館長の安藤龍生による記述〔安藤 2010a、2010b、2012〕をもとに、世界遺産登録に関する田川市の取り組みの経過を見ていきたい<sup>4</sup>。

石炭記念公園内には、2本の煙突と堅坑槽<sup>やぐら</sup>が残り、6県8市の共同提案書にも、これらを類例として検討すべきであると記述されていた。ちょうどこの年に、田川市石炭・歴史博物館の館長に就任した安藤は、この箇所を見て、この遺産群に含まれる八幡製鉄所は筑豊の石炭を獲得できるという条件の下で現在の位置に建てられた経緯があることから、筑豊の2本の煙突と堅坑槽こそ候補とされるのが当然と判断し、共同提案された遺産群に田川市の資産を追加してもらうための

活動を始めた。まず、共同提案から約一カ月後に、「世界遺産登録をめざして！ 竪坑櫓と大煙突を後世に伝える会」と題した緊急住民決起集会を開催。200人の住民が集まった。その後、6県8市の共同提案書が文化庁から「継続審議」という評価を受けたことにより、田川市もオブザーバーとして会議に参加し、この取り組みに加わるようになった。2008年には「九州・山口の近代化産業遺産群」世界遺産登録推進協議会が発足し、この協議会の下に専門家委員会が設置された。

登録に向けた取り組みの過程では、地元の青年会議所が竪坑櫓をライトアップするためのLEDライトを寄贈するなど、市民レベルでの関心も高まり、支援の動きも生まれたという。また、市内に位置する福岡県立大学は、「世界遺産を目指す旧産炭地田川再生事業～産・官・民・学～」というプロジェクトを展開し、この取り組みの一環として、様々な専門家も招いた「世界遺産田川国際シンポジウム」も開催された。海外専門家委員は数回にわたり田川地区の40カ所に上る炭鉱関連の遺産を視察した。こうして2009年、九州・山口の近代化産業遺産群が再度提案され、世界遺産候補の国内暫定リストに記載されるにあたり、田川市の二つの資産もリスト入りを果たしたのである。

ところが、その後文化庁からいくつかの課題が示され、2009年10月に行われた専門家委員会において、田川市の資産は世界遺産の構成資産から除外され、関連資産へと格下げされることになった。この要因は、筑豊における炭鉱関連の資産の残りがあまりに部分的で、拡散しているということにあった。一方で安蘊は、提言書の中でも筑豊炭田の歴史的重要性が重視されたと述べる。特に、提言書には、次のように書かれていた。

20世紀の初頭、日本で最も大きな炭田に成長した筑豊炭田で、三井田川鉱山は顕著な位置しめている。伊田竪坑の遺構は1905～1910年に開削されたものだが、日本の三大竪坑(何れも筑豊)と称され、田川市石炭記念公園を見下ろす当時の竪坑櫓と赤レンガの二本煙突により構成される。これらの象徴的な二本煙突は、1910年伊田竪坑で生まれ、日本で最も愛されている民謡、炭坑節の中でも「あまり煙突が高いので、さぞやお月さん煙たかろ」と謡われ、永遠に語り継がれている。こうした無形文化遺産は大きな意味でコミュニティのアイデンティティやプライドの基盤になっている。山本作兵衛の炭鉱絵画は炭鉱のコミュニティの生活の全ての様相を描写する日本における炭鉱記録画の代表作である。同氏の特出したコレクションは現在田川市石炭・歴史博物館に保管され、ユネスコの世界の史料遺産 (Memory of the World) への申請が検討されている [安蘊 2010a : 3]。

と書かれていた。安蘊 [2012 : 2] によれば、この専門家委員会の席で複数の海外専門家委員から、山本作兵衛の絵と「世界の記憶」に関する発言があがったという。

「世界の記憶」(Memory of the World) とは、1992年にユネスコが始めた事業で、重要な記録遺産を保護し、これらへのアクセスを支援し、重要な記録遺産への世界的な認識を高めることを目的とするものである [エドモンドソン 2002]。現在の日本では、一般に「ユネスコ三大遺産事業」という言葉で世界遺産、世界無形文化遺産、そして「世界の記憶」が一体的な「世界遺産」のセットとしてとらえられている。2009年当時、日本から「世界の記憶」に記載された事例はなく、申請に向けた国内的な制度も整っていなかった。日本での認知度も皆無に等しかった。

山本作兵衛の炭鉱絵画とは、世界遺産登録への取り組みの過程で国内外の専門家が田川へ視察に来た際、たまたま田川市の美術館と博物館で開催されていた山本作兵衛画の展覧会を視察し、海外専門家に印象を与えたものだという [安蘊 2012 : 2]。上に引用した専門家委員会の提言書か

らもわかる通り、資産が少なく「近代化産業遺産群」の一員として世界文化遺産に登録することが厳しいと判断された筑豊の炭鉱は、それでもなおその歴史的重要性とコミュニティにおける価値の高さを評価された。そして、まるで文化遺産登録の代替策であるかのように、この構成資産から筑豊を除外する会議の場で、山本作兵衛の炭坑記録画の「世界の記憶」への登録という話が田川市に降ってきたのである。この時から、田川市の目標は世界遺産から「世界の記憶」へと切り替わった。こうして、田川市と福岡県立大学による共同提案という形で、2010年3月に山本作兵衛の炭坑記録画並びに記録文書697点がユネスコ「世界の記憶」に申請された。そして、2011年5月、ユネスコの審査を経て、「山本作兵衛コレクション」が「世界の記憶」に登録されたのである。さらに、山本作兵衛コレクションに遅れること4年、2015年に九州・山口の各地から申請運動が起こった近代化産業遺産群も、「明治日本の産業革命遺産：製鉄・製鋼、造船、石炭産業」という名称で世界遺産に登録されたのであった。

以上の世界遺産登録運動の過程は以下の4点において重要であったと考える。①筑豊炭鉱は、日本の近代化をめぐる歴史の物語において極めて重要な役割を占め、炭鉱はアイデンティティの基盤となっているということが、海外専門家によって地域に示されたこと。そのおかげで、②筑豊地域において、炭鉱が誇るべき「遺産」として注目されるようになったこと、③しかし、筑豊には目立った「遺産」が残っていないことが明らかになったこと、そして、④とはいえ、地域内には炭鉱の時代を物語る様々な「記憶」が存在していることが示されたこと、そして、これら炭鉱の「記憶」を守り、残すことの重要性が示されたことである。

筑豊の炭鉱にかかわりの深い二つの世界遺産が誕生したおかげで、地域住民にとっても自分自身や地域を炭鉱の歴史と結び付けて語ることへの抵抗感は、取り払われつつあるように思われる。さらに、2014年と2015年には、日本の代表的なテレビドラマシリーズであるNHK連続テレビ小説で、たて続けに筑豊の炭鉱が取り上げられた。これによって筑豊への観光客も増加し、炭鉱を語ることに對する抵抗感の払しょくに拍車をかけた。例えば、筑豊内のある博物館学芸員は筆者に、今まで皆炭鉱についてはしゃべらなかつたのに、最近炭鉱が注目されるようになってから急にしゃべるようになったのだと言い、彼女自身のおじもその一人なのだと話した。

また、炭鉱時代を知ることへの市民の関心も高まりつつある。筑豊最後の炭鉱が閉山となったのは約40年前になるが、実際には1950年代から筑豊に存在した大小様々な炭鉱は次々と閉鎖していった。したがって、現在は筑豊においても炭鉱を直接知らない世代が大半となり、炭鉱の歴史を学ぼうとし始めたのである。筆者は、ここに市民による新たな「日常的な民俗誌実践」が生まれていると考える。

ここで、今日の炭鉱への関心の高まりの中で生まれた活動を二つ紹介する。まず、田川市石炭・歴史博物館館長の安蕨によって2008年度から2015年度まで開催されていた講座「炭坑(ヤマ)の語り部」である。これは、炭鉱で働いた経験を持つ人を講師として招いて、炭鉱に関する経験を聞き、記録するものである。この講座では、安蕨が聞き手となり、そのインタビューを参加者が見るような形になる。安蕨は、講座のために講師への事前インタビューも行っていたという。この講座は博物館館長である安蕨によって切り開かれたインタビューの場であったといえるだろう。そして、講座に参加する筆者を含めた聴衆は、このいわば「公開インタビュー」とでもいうべきものの観客として、ここで、自らもやはり、ある民俗誌的实践を行っていたと言えるだろう。

もう一つの実践は、筑豊各地において行われている「まち歩き」というイベントである。筆者も調査中いくつかのまち歩きに参加してきた。これらのまち歩きは二重の意味で民俗誌的な実践であるといえそうである。第一に、まち歩きを行う前に、ガイド役を務める市民自身が、現地を訪れ、



インタビューをしているという意味においてである。田川市のまち歩きでは、市民は一年間にわたり博物館でガイド養成講座を受講してからガイドを行った。ここで、ガイドたちはそれぞれの担当となるスポットに関して自分で調査を行い、説明の内容を考えていた。まち歩きの前に行われた会議での会話や、当日のガイドの話の聞いていると、ガイドたちの多くは自分の語る説明をつくるために現地に足を運び、インタビューも行っていることがわかるのだ。第二に、まち歩き当日の道中で会話をしながら、参加者のみならずガイド自身も地域の歴史について新たに学んでいるという意味においてである。例えば、先述の田川のまち歩きでは、「かつて炭鉱町であったこの町に映画館がたくさんあった」というガイドの解説を受けた後、一人の参加者がこの映画館に「子どもの頃行った記憶がある」と話し始め、「それはどこにあったのか」と、ガイドや参加者が一緒になってその人の経験談を聞くという場面が生じた。また、あるガイドは、まち歩きの途中で「ここに連合軍捕虜の収容所があった」という話を始め、同行中の博物館館長や訪問先で出会った市民に質問してその事実について確かめようとしていた。この時彼は、筆者に捕虜収容所について説明するガイドであると同時に、その歴史について調査するインタビュアーでもあった。

世界遺産登録への取り組みの過程で、筑豊の炭鉱の歴史的な重要性や、炭鉱に関する「記憶」を残すことの意義が強調された。これは、これまで炭鉱に負のイメージを抱いていた人や何の関心もなかった人をも含みこみながら、多くの人々を民俗誌実践に参入させる道を開いているように思われる。今日では、炭鉱の経験を語る側の障害が取り払われて、炭鉱に関する語りを聞き取りやすくなった。今もなお少数派ではあるが、炭鉱について聞きたい、知りたいという市民も増えた。この聞き手と語り手の関心が合致したところで、まち歩きのような市民の実践は成立するのである。そして、筆者の調査もまた、多くの場合地域住民が生み出してきたこれらの「日常的な民俗誌実践」の上に成立し、進展しているのである。

### 3. 消えゆく痕跡と多様な「日常的な民俗誌実践」

#### 3.1 炭坑絵師山本作兵衛誕生の背景：

##### 炭鉱閉山と生き方としての「日常的な民俗誌実践」の存在

山本作兵衛の炭坑記録画は、しばしば、目の前で消えゆく炭鉱の世界を驚くべき「記憶」力によって克明に「記録」したもとのとして評価される。山本作兵衛の絵を高く評価してきた芸術家菊畑茂久馬は、山本作兵衛が目の前にモデルを置くのではなく「人並み外れた抜群の記憶力」によってその絵を描いたことを指摘する [菊畑 1994 : 19-25]。これを受けて、福岡市博物館館長の有馬学は「作兵衛画の制作は、まさに描写する対象を失った瞬間から突如始まったのである」 [有馬 2014 : 16]とまとめている。

このような山本作兵衛画に対する評価の語り口は、筑豊の遺産が世界文化遺産の構成資産からは除外され、代わりに山本作兵衛の炭坑記録画が浮上して「世界の記憶」に登録されていったという過程と重なるものがある。世界遺産登録運動の過程でも、筑豊では炭鉱の遺跡の多くが既に失われていることが明らかにされた時、山本作兵衛の絵と文章が注目を集めたのだ。さらに、この炭鉱の存在を示す遺跡がないという認識は、筆者が調査中あちこちで耳にした「何もない」という地元住民の語りとも呼応する。

そこで、何か「なくなった」ことを伝える住民の語りを二つ紹介しよう。一つ目は、直方市の「坑夫の像」に関する物語である<sup>5</sup>。直方市は筑豊の主要都市の一つである。この像は、かつて直

方駅前であり、産炭地としての直方市のシンボルとなっていた。現在も駅の近くで喫茶店を営む女性は、坑夫の像を見ると直方に帰ってきたなと思ったものだ、と語る。ところが、1996年に、市は坑夫像の移転を計画。直方郷土研究会は直方市への反対運動を始めた。他にも複数の市民グループが移設に反対する運動を開始し、これらの運動は多くの市民の支持も得たものの、結局、市民が「誰も行かない」と口をそろえる河川敷の向こうへ像は追いやられ、新しいモニュメントが駅に設置された。今日、郷土研究会のメンバーや、地域の歴史やまちづくりに関心を持つ市民たちにとって、「坑夫の像」移転の顛末は特に熱い議論を呼ぶ話題となっている。それでも、ある時、郷土研究会の会長は仲間たちに対して、「今でこそみんな坑夫の像を移転してもつたいないと言うが、当時私たちが運動している時はほとんど誰も関心さえなかったんだぞ」と語っていた。会長は、炭鉱について語る時、常に、炭鉱に対する市民のまなざしがかつていかに差別的なものであったかを強調する。炭鉱が多くの人にとって負のイメージを喚起するものでしかなかったころ、「坑夫の像」を地域のシンボルとして残そうとする市民の動きは行政を動かすほどの力は持ちえなかったのである。

むしろ、炭鉱の閉山期から続く地域の混乱と衰退のイメージから脱却するため、筑豊にあった炭鉱の痕跡は、これまで次々に消されてきた。第二の事例は、極めて頻繁に筑豊炭田の象徴的な風景として語られる三角形の山、「ボタ山」の物語である。石炭採掘の際には、石炭以外の岩石や質の悪い石炭も一緒に掘り出され、選炭後に捨てられる。これを筑豊では「ボタ」と言い、このボタ捨て場が山になったものが「ボタ山」と呼ばれる。直方市石炭記念館の館長は、来館者を案内する中で、このボタ山の歴史について語る。ボタ山が炭鉱閉山後、安く買われて建設用の石材とされ、山を削った跡地は工業団地として造成されていったという物語である。そして館長は、これらの結果「500余りあったボタ山がすべて消えました」という言葉で物語を締めくくる。この語り口も、目に見える炭鉱の痕跡が、産炭地のイメージからの脱却のためにいかに筑豊から消されてきたかを象徴的に表現している。しかもこの語り口は、ボタ山について多くの地元住民が語る物語とも共通している。

以上の二つの物語は、現在の住民の関心とは異なり、かつて筑豊の人々がいかに産炭地の痕跡を消滅させようとしてきたかを教えてくれる。しかし、多くの人々が炭鉱を消し去ろうとする中で、一方では直方郷土研究会の会員たちのように、それを残そうとし続けてきた人々がいたということもまた事実である。特に、それらの動きは炭鉱で働いた人たちの人生を記録していこうとする動きの中で顕著だったように思われる。これらの実践者は、かつての炭鉱労働者を訪ねて話を聞き、彼らの仕事道具や絵画、文章、そして、彼らが撮った写真を収集した。したがって、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする試みは、決して一連の世界遺産登録運動や「山本作兵衛コレクション」によってのみ始められた訳ではない。むしろ、画家山本作兵衛も筑豊の「日常的な民俗誌実践」の中でこそ生まれたということが出来る。

山本作兵衛(以下「作兵衛」と表記)は、1892年に現在の筑豊に生まれた。7歳のころから坑内に下がっていたという。1906年、14歳で炭坑夫としての生活を始め、1955年に当時勤めていた炭鉱が閉山するまで約50年間、筑豊の炭鉱を転々として生きてきた。その後、1957年に、閉鎖した炭鉱の夜警職員として働く中で、日記の余白や広告紙の裏などに炭鉱の絵を描くようになったという。これが1961年に勤め先の鉱業所会長の目に留まり、この絵の出版計画が進められることとなった。そして、1963年に「明治・大正炭坑絵巻」として作兵衛のはじめての本が出版された。当時は、炭鉱が次々と閉山していく時期であった〔田川市石炭・歴史博物館・田川市美術館 2008、森本 2008、田川市 online :「山本作兵衛氏 炭坑の記録画」〕。

その後、作兵衛のもとには人々が集まるようになった。その中でも重要なのが、郷土史家であり田川市立図書館の館長でもあった永末<sup>としお</sup>十四雄である。永末は、1964年、田川郷土研究会において「炭鉱資料収集運動」を始めた。これに作兵衛も賛同し、新しい絵を描き始めた。安蘊は、作兵衛は炭鉱の終焉にともなう記録運動に共鳴したのだと筆者に語った。ずっと後に、この時に描かれた絵が「世界の記憶」の一部として登録されることになる。

また、筆者がここで「日常的な民俗誌実践」の観点から強調しておきたいのは、作兵衛のもとへも足しげく通ったとされる記録文学作家上野英信の存在である。作兵衛は上野の紹介によって1967年のNHKテレビに取り上げられた。上野は、学校に思うように通うこともできなかった作兵衛が晩年になってこれだけの記録を残したことそのものに心打たれていたというが〔上野2012：38〕、その上野の生き方は、まさに一生をかけた炭鉱労働者へのフィールドワークと言っても良いものである。彼は、家族と共に筑豊の小さな町鞍手町に移り住み、一生の間炭鉱労働者の姿を追い続けた。作兵衛は、そんな上野に酒を飲みながら語り、坑内労働歌を歌って聞かせた。

そして、上野の周辺には、彼と同じように人生をかけて「日常的な民俗誌実践」を行ってきた様々な人物を見出すことができる。例えば、女坑夫に対する聞き書きを行い本を書いた作家の森崎和江〔森崎 1970〕、地元住民として多くの女坑夫への聞き書きをライフワークとしてきた井手川泰子〔井手川 1984〕、筑豊の神社の息子として生まれ第二次世界大戦中の朝鮮人強制連行の歴史を追求してきた林えいだい（例えば、〔林 1981〕）、永末や安蘊に代表される多くの郷土史家や、生徒に地域の歴史を教えようとしてきた学校教員などである。こうした人々にとって、炭鉱の痕跡の消えゆく中で筑豊の地を歩き、炭鉱時代の記憶を持つ人々の話を聞くことは最早人生において欠くことのできない重要な営みであった。1970年代からかつて炭鉱で働いた女坑夫たちに聞き書きを続けてきた井手川は、その著書の冒頭、一人の女坑夫の死について言及しながらこう述べている。「女坑夫は確実に消えて行く。筑豊の一つの終焉を感じさせたタカさんの死に教えられたことは多い。彼女にとって筑豊とは何だったのか、その答えを求めて私は歩き続けようと思う」〔井手川 1984：10〕。ここには、女坑夫たちの語りを求めて歩き続けるという井手川の実践が示されている。それは、彼女の生き方そのものである。筑豊には、今日「遺産」として定められ得る遺跡の他にも、多くの人々の炭鉱での労働や生活、女性の坑内労働や朝鮮人の強制労働、そして閉山とその後の混乱などの様々な「記憶」がある。そして、実際に筑豊を歩き、人の話を聞くことによってそれを「記録」しようとしてきた多くの人々の「日常的な民俗誌実践」が、この地には根付いているのである。作兵衛は、その民俗誌的实践の中で見出された特筆すべき人物の一人であり、また、主体的に実践に参画した実践者でもあったといえるだろう。筑豊にはこうした「日常的な民俗誌実践」によって見出された人材が作兵衛の他にも数多く存在する。例えば、上述の「炭鉱資料収集運動」に賛同したもう一人の重要な人物として、元炭鉱労働者であり写真家の橋本正勝がいる〔田川郷土研究会 1965：53〕。橋本は、ボタ山の写真50枚をこの運動のために寄贈した。橋本は、現在も自身の写真を用いながら炭鉱を語り継ぐ活動を行っている。

以上、山本作兵衛と閉山期以降ずっと存在してきた「日常的な民俗誌実践」の関係について説明してきた。筆者の調査も、この地域において、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする実践の一つとして受け止められることが多い。そして、筆者の調査は、筑豊にいる人々の「日常的な民俗誌実践」と、世界遺産登録運動によって最近ますます高まってきている炭鉱の「記憶」を「記録」することへの関心、そして、炭鉱をめぐる現在の地域住民の意識の様々な位相をとらえたい筆者自身の関心の接点において、実現しているといえる。

### 3.2 ナラティブ研究を支える「日常的な民俗誌実践」： ドキュメント番組撮影現場を調査フィールドとして

そこで、筑豊に存在する多様な「日常的な民俗誌の実践」と筆者自身の関心との絡み合いの中でインタビューの場が生まれた事例として、以下では一つのテレビ番組を紹介したい。それは、NHKのBSチャンネルにおいて放送されたある紀行ドキュメント番組である。この番組は2016年6月24日の夜9時からと、7月1日の朝8時から放送された、約1時間の番組である。この番組において筆者の調査が放送されることとなった。

この番組は、毎回日本国内の特定の地域をテーマとして、その風土や祭り、人々の暮らしや営みを描く紀行ドキュメント番組シリーズであり、いくつかの短い物語がオムニバス形式で構成されている。発表者が長期調査を始めた時、ちょうど「筑豊」をテーマとした番組の撮影が行われていた。出来上がった番組は9つの物語によって構成され、その5番目の物語として約9分間、筆者の調査をめぐる物語として制作された。結果としてできた物語は、番組制作者、地域の人々、そして調査者である筆者自身の相互行為によって完成したものであった。

まず、この物語を構成する5つの場面について説明する。シーン1：炭鉱に詳しいYさんと大学院生（筆者）が炭鉱の坑口を見に行く場面、シーン2：この大学院生が東京から筑豊にフィールドワークのため引っ越してきたことを説明する場面、シーン3：彼女が炭鉱の経験を持つ一人の高齢男性の話聞きに行く場面、シーン4：彼女が炭鉱爆発事故で夫を亡くした女性を訪れる場面、そして、シーン5：大学院生がコメントを述べる場面の5場面である。このシーン1、3は、既存の「日常的な民俗誌実践」の後ろ盾の上に生まれた撮影現場であった。

シーン1は、筆者がYさんの案内で炭鉱の跡地を訪れる場面である。番組においてこの場面は、地元の人とYさんに同行してもらいながら、大学院生が山の中にかつての炭鉱の坑口の跡を見つけていくという映像を通して、かつて小さな坑での盗掘がいかに行われていたかを説明する場面として編集されている。この短い場面の裏に、Yさんの「日常的な民俗誌実践」の在り方を理解することができる。

Yさんは取材時の10年ほど前、28歳で心臓病を患い、一時仕事ができなくなった。この時、Yさんは図書館で地元に関する資料を読むようになる。特に彼は炭鉱に関する本を多く読み、そこは現在どうなっているのだろうかと思い始めた。そして、それを確かめるために一人で炭鉱の遺構探索を行うようになったのである。彼のフィールドワークとは、航空写真や昔の資料と現在の地図を重ねあわせながら、バイクでその炭鉱の跡を確かめに行くというものである。かなり険しい山や藪の中にも入っていく。フィールドワークの後には、その報告をブログにアップしている。当初はもっぱら遺構に興味があったというYさんだが、炭鉱探索を初めてしばらくした頃、かつて女坑夫だったという女性に会った。女性は、自分の夫が落盤事故で亡くなったがほとんど何の補償も受けられなかったと声を荒らげて話し、彼の手を強く握って振り回しながら、若い者にこんな理不尽な時代があったということを感じておいてほしい、と言った。その時、Yさんは生きている限り自分が各地で見たもの、聞いたことを語り継いでいこうと決意したという。そして、2014年8月には、筆者に、今は話を聞くことの方が主たる活動になっていると話した。

シーン1からも、Yさんの「日常的な民俗誌実践」の在り方を様々に見出すことができる。番組で同行してくれた地元住民の内の一人も、Yさんが遺構探索を行う中で知り合った人である。取材で訪れた坑口の一つは、この住民の家の裏山にあったものだった。また、Yさんの活動は、近年新聞などのメディアでも紹介されて広く知られるようになり、活動の幅が広がった。2016年には地域の小学校でゲストティーチャーとして炭鉱の跡地をめぐる授業を始めたほか、若手教員の研

修で地元の炭鉱跡地を案内しながら、自らがこれまで聞いてきた話を紹介するというものも行った。番組の焦点はYさんの実践自体にはないが、地元の人と世間話をしながら山道に分け入り、かつてあったはずの炭鉱跡を確認していく、そしてそれを他の人々に語り継ぐというYさんの「日常的な民俗誌実践」がこの場面を支えていた。筆者が坑口を発見するというこの場面は、実際にはYさんの「日常的な民俗誌実践」によって生まれたものなのである。

シーン3もいくつかの「日常的な民俗誌実践」によって生まれたものである。ここは、日本が朝鮮半島を植民地としていた時代に日本に渡ってきた在日コリアンの2世であり、自宅のすぐ裏につくられた松岩菩提という供養塔に納骨された遺骨の遺族であるTさんに関する場面である。インタビューにおいて、筆者はTさんに自身と松岩菩提供養塔との関係について話を聞いた。彼はまた、在日コリアンに対する差別について、そして、多くの人に自身の経験談を語るという彼の実践についても話してくれた。

Tさんへのインタビューの背後にある「日常的な民俗誌実践」は「強制連行を考える会」という市民の活動である。会の事務局長であり創始者の一人でもある男性は、「強制連行を考える会」の歴史について筆者に以下のように語った。この会の発端は、1984年に「『筑豊』から日本人と在日韓国・朝鮮人の歴史を訪ねる会」というフィールドワークを行ったことに遡る。この際の訪問先に、炭鉱事故で亡くなった朝鮮人と日本人の供養塔があり、供養塔を守る市民と出会った。これがきっかけになり、1985年に「強制連行を考える会」が結成された。この会では、いくつかの供養塔での強制連行犠牲者の供養や、日本に残る韓国・朝鮮人の遺骨を故郷に返還するための調査活動を続けている。また、朝鮮半島から強制連行された人々と日本人の関係の歴史を学ぶことも続けており、この会が年に1回欠かさず行ってきた活動が筑豊でのフィールドワークである。事務局長にとって最も重要でありまた興奮を覚える実践は、新しい人に出会い初めてインタビューをするフィールドワークの事前調査であるという。1992年、このフィールドワークの下見の際に、会員たちはある炭鉱の共同墓地が、ゴルフ場建設のために破壊されているのを発見した。この墓地には、日本人のみならず韓国・朝鮮人も埋葬されていた。彼らは地元住民と協力してここに供養塔を建てる運動を起こした。その際に出会ったのがTさんである。Tさんは、供養塔建設にも積極的に携わり、以降遺族として供養塔について語るようになった。多くのメディアや人権教育担当者がTさんにインタビューを行ってきた。1998年に発行された福岡県の人権教育副読本の中学生版には、Tさんをモデルとした「おじいちゃんの涙」という文章も掲載されている[同和教育副読本作成委員会 1998]。

Tさんは番組のためのインタビューでも、今も小学生や中学生の前で自身の体験を語っていて、講義に行くのに忙しいのだと話した。このシーンで、Tさんは、子どもの頃、炭鉱で亡くなった人々の火葬の手伝いをしたこと、日本人と朝鮮半島の人々の埋葬のされ方が違ったことなどの経験を語る。これは、Tさんがこれまで何度も繰り返し語ってきたことであると想像できる。実際、放映された場面の一部は、筆者のインタビュー時のものではなく、事前にNHKがTさん取材に行ったときのものであったが、その内容は筆者に対して話された語りと大筋において一致していた。Tさんへのインタビューは、「強制連行を考える会」の30年以上にわたる「日常的な民俗誌実践」の結果として実現したものであった。そして「強制連行を考える会」という市民団体の活動である「日常的な民俗誌実践」は、様々な教育現場にも広がっている。筆者に対して語られたTさんの語りは、これらの様々な「日常的な民俗誌実践」の中で長年にわたって築き上げられてきた物語であった。

これら既存の「日常的な民俗誌実践」に依拠したインタビューであったシーン1とシーン3に対し、シーン4のインタビューは、テレビディレクターと筆者によって創り出された新しい場であっ

た。ディレクターが案内してくれたのは、200人以上の死者を出した戦後の筑豊で最大の炭鉱事故で夫を亡くした遺族の女性たちが、事故後に集住させられた社宅街の一地区である。計画は、ここに暮らした経験のあるSさんにインタビューをするというものであった。ディレクターは事前に、ここに住む女性たちが炭鉱の爆発事故について話をしたがるという情報を得ていた。それにもかかわらず話してもよいと応じてくれたというSさんに話を聞くに当たり、ディレクターは筆者の研究課題に合わせて、「事故は、遺族の中でどう記憶されるのか、それは同じ境遇の人たちの間で共有されるのか、そして、外部の人にその記憶を話すのは苦痛なのか、そうではないのか」ということに焦点を当てることを提案していた。

筆者たちはSさんが以前住んでいた社宅の前で会い、インタビューを始めた。確かにSさんは話すことを拒みはしなかったが、事故時の状況や事故後この家に引っ越してきた経緯について尋ねると、詳細は話さず、「何が何やら、ごちゃごちゃなっちゃった」、「わからない」などと言った。この語りの上での混乱は、事故後遺族がいかに混乱した状況に置かれたかを伝えてくれる。だが、語りの型という観点からみると問題はそれだけではない。インタビューの後半で、事故について家族や友達と話すことはないかと尋ねると、Sさんは今まで事故について話したことは一度もないと答えた。Sさんがこの事故について伝える語りの型は、そもそも存在していなかったのである。彼女の口から生き生きと語られたのはむしろ、事故後の子育ての話であった。もしそのまま子育ての話聞きつづければ、私たちはSさんの豊かな語りを聞くことができたかもしれない。しかし、テレビカメラを前にしてSさんにそれ以上「調査課題」と直接にかかわりのないことを聞き続けることははばかれた。筆者、ディレクター、Sさんの三者の会話はかみ合わないまま、インタビューは終わってしまった。Sさんへのインタビューにおいて、筆者が頼るべき既存の「日常的な民俗誌実践」は存在していなかった。このため、筆者とディレクターは「炭鉱の記憶を語る」という的はずれな関心を、それを語り継ぎなどしてこなかったSさんに向けてることになってしまった。あまりにも短く不十分なインタビューではあったが、そこにはちぐはぐながら、「炭鉱を語り継ぐ」というテーマをめぐる全く新しい語りの場が生まれた。

番組では、Sさんへのインタビューの場面の後に、筆者が筑豊の住宅街を歩く映像と共に、次のようなナレーションが流れる。「地の底で絶たれた命。心の奥に封じ込まれたまま、消えていく記憶があります」。そして最後に、炭鉱を語り継ぐ人も、語り継がない人もいるということを知らなければならないと話す筆者の姿が映し出される。実際にはディレクターもインタビュアーの役割を果たしていたとはいえ、この番組においては、筆者こそがインタビューの実践者として、筑豊に住み着き筑豊を歩いて炭鉱の「記憶」を探し求める民俗誌的实践者として、描かれた。こうしてこの小さな物語を通してみると、筆者の行っている活動自体が、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする、筑豊で繰り返されてきた実践の、若くて新しいもう一つの型になっているように感じられてくる。

以上で見てきたように、この番組制作の過程は、筑豊地域内の「日常的な民俗誌実践」、現在の日本に存在する炭鉱の記憶の語り継ぎへの関心と、筆者の研究的関心が相互に絡まり合いながら、炭鉱についての語りが生じた場であった。ここで筆者は、既存の「日常的な民俗誌実践」の後ろ盾に支えられ、時にそれを塗り替えながら、民俗誌的实践を行う主体として浮かび上がらせられることとなった。そして、ここでもまた、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」することというテーマが繰り返されるのである。

## 4. 結論

テレビ番組の取材は極端な例ではあるが、日々、筆者の炭鉱をめぐる語りの調査は、炭鉱の「記憶」を残さなければならないと考える人々の意識を媒介として生じている。そして、筆者の行う一つ一つのインタビューも、炭鉱の痕跡が消えようとしている今、何とかその「記憶」をとどめよう、語り継ごうとする実践の中に取り込まれていく。

本論は、旧産炭地筑豊において、現地の人たちこそが実践しているように感じられた民俗学的な実践を、シュミット＝ラウバーの議論に依拠しながら「日常的な民俗誌実践」としてとらえるところから出発した。筆者の語り研究のためのデータ収集には、この「日常的な民俗誌実践」の後ろ盾が欠かせないのである。本論の議論を踏まえ、最初に提示した二つの問いに答えることで本論のまとめとした。

第一の問いは、「日常的な民俗誌実践」はどのような社会状況の中で生まれ、どのような目的を持ち、またどのようなフィールドワークやインタビューの文化を生み出しているのかというものであった。筑豊においては、炭鉱の閉山期以降、炭鉱は「負の遺産」とみなされ、一刻も早くその痕跡を消し去るべきものとされてきた。しかし、その中でこそ、消えゆく炭鉱の「記憶」を「記録」しようとする一部の市民の実践が生まれ、今日まで脈々と続いてきたのである。特に、炭鉱に生きた人々の自伝的な「記憶」を残そうとする人々が、「日常的な民俗誌実践」の主体となる傾向にあった。彼らは現地を歩き回るフィールドワークや、炭鉱の時代を直接知る人々へのインタビュー、写真や絵などのような彼らの「記憶」を物語る資料の収集を行った。最近になって「世界の記憶」に登録された山本作兵衛も、そのような市民の実践の中で注目を集めてきた人物であり、「日常的な民俗誌実践」に呼応しながら多くの絵を描きためてきたのである。

また、2000年代後半に始まった世界遺産登録に向けた活動によって、再び「日常的な民俗誌実践」が活性化された。この取り組みの過程で、筑豊には文化遺産となり得る遺跡が決定的に不足していることが明らかになる。一方でこの代わりに山本作兵衛が「世界の記憶」に登録されたことは、筑豊に貴重な歴史と「記憶」が存在すること、そしてその「記憶」を残すことの意義を地域住民に知らしめた。世界遺産登録に向けた取り組みの過程で、炭鉱の痕跡が消えゆく中で炭鉱の「記憶」を残さねばならないという意識が、改めて生まれるのである。この思考法は、閉山期以降自らの生き方として「日常的な民俗誌実践」を行ってきた人々の意識と重なるものがある。まち歩きイベントに代表されるように、世界遺産をめぐる過程の中で、筑豊の歴史への負のイメージが和らぎ、筑豊に住むより幅広い市民が「日常的な民俗誌実践」に参入するようになった。そして、この新しい「日常的な民俗誌実践」も、閉山期以降繰り返されてきた「日常的な民俗誌実践」の土台の上に花開いている。

また、本論で掲げた第二の問いは、筆者自身の調査がこの「日常的な民俗誌実践」との関係でいかに成立しているかというものであった。テレビ番組の事例で見た通り、研究者である筆者のインタビューは地元の人々の（時にはマスメディアの）支えの下にはじめて成立している。そして、住民の「日常的な民俗誌実践」に支えられ、時には新たな語りの場を生み出しながら、筆者自身が地域内に存在する民俗誌実践の新しい主体になっていっている。

さらには、地域住民の「日常的な民俗誌実践」も、それに巻き込まれていく筆者の民俗誌的調査も、炭鉱が「遺産」化され、炭鉱労働者の人生が「記憶」化されていくこの時代と共にある。筑豊において「日常的な民俗誌実践」は、炭鉱を「記憶」し、「記録」しようとする市民による実践と常に絡み合いながら実践されてきたのだ。

今日、記憶の継承という問題は、戦争体験や世界でのカタストロフィックな事件などにおいて社会的な関心事となっている。特に、体験者がなくなった時、その体験をいかに継承するかということが大きな課題となっている。民俗学は、民俗誌的な方法と認識論を問い続け、地域住民のコミュニケーションのスタイルに敏感に溶け込みながら話を聞くことを得意としてきた。今、民俗学者に求められているのは、体験者の話を聞いてきた地域住民が作り上げてきた「日常的な民俗誌実践」の在り方それ自体を学んで、それによって記憶を引き継ぐことではないだろうか。今後は、語りや紙の上での記録に留まらない様々な記憶の継承方法についても考慮に入れ、ドイツにおいて進展している文化的・社会的記憶をめぐる議論とドイツ民俗学の関係を学びながら、考えを深めていきたい。

## 注

- 1 本稿は、Johannes Moser (Ed.) 2018, *Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch: Münchener Beiträge zur Volkskunde*, vol. 46, に掲載された拙稿, "The Study of Narrative and "Everyday Ethnographic Practices": Heritage and Memory in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan" の日本語訳である。これは、2016年10月28日に開催された日独民俗学会共催国際シンポジウム "Perspectives and Positions of Cultural and Folklore Studies in Japan and Germany" 「ドイツと日本における民俗学の視点と位相」において, "Heritage, Memory, and "Everyday Ethnographic Practices" in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan" として行ったポスター発表を論文化したものである。今回の再掲載に当たり、表現等を多少改めた。ただし、本稿で論じられるフィールドにおける事実や人々の語りと、これらに対する解釈は、本稿を執筆した2016年時点で筆者が把握していた範囲内でのものである。
- 2 金賢貞は、文化人類学者全京秀の議論 [全 1990 : 137-138] を引用しながら、ethnographyの訳語として「民族誌」ではなく「民俗誌」の表記を用いるとする。これは、民俗学と人類学を区別しようとするためではない。金は、その理由を、「[民族]を対象にするという誤解からより自由になれるだけでなく、究極的には[人]を理解するために[文化]を『記述』するという意図を『民俗誌』のほうがよりよく表すという全の主張に同意するからである」と述べる [金 2016 : 15]。本論も、全と金の主張によりながら、ethnographyの訳語として「民俗誌」という表記を採用する。
- 3 以下、本節における筑豊の歴史についての記述は、永末 [1973]、長弘 [2012] を参考にしながら、筆者が調査の過程で繰り返し聞いた知識にも基づいて再構成している。
- 4 この経過をまとめるに当たり、「明治日本の産業革命遺産」ホームページも参照した [明治日本の産業革命遺産 online : 「世界遺産登録までの道のり」]。
- 5 以下、坑夫の像をめぐる物語については、筆者が調査中現地の人々から聞いた話に加えて、『郷土直方 : 坑夫像を考える特別号』 [直方郷土研究会編 1997] の記述を参考に執筆した。

## 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『二本煙突築豊百年／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。
- 筑豊石炭産業史年表編纂委員会編 1973『筑豊石炭産業史年表』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：女坑夫からの聞き書』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『二本煙突築豊百年／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)。



# 中国における「民俗学」の発見

—その概念史の探求

王 曉葵

WANG Xiaokui

翻訳：施 堯

## 1. 序論

民俗学の誕生とナショナリズムの関連性については、すでに多くの学者によって研究されている。劉曉春は『民俗とナショナリズム－民俗学からの考察』と題する論文の中で、ドイツ、フィンランド、日本等の国々における民俗学の誕生と発展がナショナリズムと密接な関係があると指摘した。彼によれば、ドイツの民俗の復興、フィンランドの史詩の『カレワラ』、日本の「一国民俗学」は代表的な民間文芸学と民俗学の現象であり、また、上記三国の民俗学の学史から見れば、国民国家が外部の圧力に直面する時、その国民国家のエリートたちがしばしば自らの文化伝統の中から、民族・国民のアイデンティティを維持できる民間文化の資源を発見し、国民国家を復興できる力の源を探す。従って、伝統文化としての民間文化は自然にナショナリズムが勃興する重要な条件となっている。ナショナリズムによって民間文化は民族、文化、国家、国民等の現代の理念として意味付けられ、モダニティの性質を持つ公共文化となった。しかし、こういう地域を超える公共文化の生成過程に構築性があるとし、その真正性を反省している人も少なくない〔劉曉春 2014〕。つまり、民俗も民俗学も先験的な存在ではなく、特定の歴史環境の中で構築された概念であり、時代の変遷に沿って再構築されつつある。この構築・再構築の過程はもちろん中国の民俗学の誕生と発展のプロセスにも存在する。本論文は、中国における「民俗」と「民俗学」の概念の変遷のプロセスを整理し、現在、民俗学という学問が直面している苦境が生まれる学理的な根源を探求したい。

## 2. ナショナリズム、「郷土」と「民俗」の想像

1983年に出版された『想像の共同体』の中で、ベネディクト・アンダーソンは民族とナショナリズムの歴史性と非本質性を分析し、民族・国家・民族文化・ナショナリズムなどの固有概念に対する反省を学界に呼び掛けた。アンダーソンの想像の共同体論は、民族を本質主義と超歴史的な存在と理解する過去のナショナリズムの認知を批判した。彼の議論の核心は以下のである。伝統的な村落のような対面的な日常生活において、人々の間のアイデンティティは体感と直感によって作られ、強化される。その特徴は本質主義である。しかし、国民国家の場合はこれと異なる。いくら面積が小さくても、人口が少なくても、村落のような対面的で本質的な人間関係を作るこ

とは不可能である。こうなると、いかに血縁や地縁関係のない人々に、同一の民族共同体に属することを信じさせ、そして、その共同体のために熱狂や犠牲までさせることができるのか。この質問に対して、アンダーソンが出した答えは「想像」である。彼は民族とは「想像されたものである」というのは、いかに小さな国民であろうと、これを構成する人々は、その大多数の同胞を知ること、会うことも、あるいはかれらについて聞くこともないからであると述べた〔本尼迪克特・安德森 2003：5〕。

では、国民国家という共同体はいかに「想像」できるのか。アンダーソンは『想像の共同体』の中で、モニュメント、言語、出版物等いくつかの民族を「想像」する媒介を提起した。モニュメントに関して、彼は「無名の戦士の記念碑と墓園よりも現代のナショナリズム文化を鮮明に表現できるものはない。なぜこれらのモニュメントが公開で儀式的に敬意を払われるかというのと、これらのモニュメントが元々作り上げられるものであり、あるいは、誰もそのモニュメントの下にどんな人が眠っているか分からないからである。そして、このようなことは、近代になってから現れた」と述べた〔本尼迪克特・安德森 2003：11〕。

「碑を作り、伝を書く」ことは古くから人類がとある価値を代表する人や事を記憶し、顕彰する方法である。アンダーソンによれば、近代に現れた無名の烈士の記念碑は、世俗化した社会が国民国家の記憶を構築するための重要な手段である。ここで、我々の見知らぬ烈士達の「偶然」の戦死が記憶・顕彰され、そして、我々の「共同の国家」のための「必然な犠牲」に言い換えられている。これら「犠牲になった烈士」は我々見学者・追悼者と記念碑の前で出会う。記念儀式を通して、無名の戦士の「死」と見学者・追悼者の「生」が繋げられる。「民族のために死する」「国家のために献身する」などの碑文あるいは追悼の言葉が表した意味と価値は、まさに国民国家を「想像」する有力な媒介である。

共同体を「想像」するための媒介について、記念碑以外に、アンダーソンは「言語」の重要性を強調した。言語は「原初性」(primordialness)を持つ。すなわち、誰も言語がいつ誕生したのかはわからない。従って、人々はしばしば言語に対して本質的で揺るぎのない印象を持っている。例えば、多くのイギリス人は英語で話すことに対して「先祖から伝承してきた『イギリス性(Englishness)』』と感じている。

それに、「風俗」もしくは「民俗」も言語と同様に「原初性」を持つ。本論文の序論ですでに述べたように、近代ナショナリズムの誕生は、(特にドイツ、フィンランド、日本のような新しく成立した国民国家で)「民俗」に対する想像および「民俗学」の誕生と密接な関係がある。中国においては環境と文脈がいささか異なるが、清末時期の「中国民俗」の発見から、民国時期の歌謡収集運動、社会主義革命後の「新民謡」運動、そして非物質文化遺産保護運動まで、すべてナショナリズムの縛りから逃れられないと言える。現在の民俗学界は全体的に依然として民俗学を「民俗」を研究する学問と位置付け、その発生した時代の特定的問題意識を無視しがちであるが、近年、民俗学の苦境が生まれた原因を反省し、「民俗」概念を「日常生活」に取り換え、現象学の「生活世界」の概念を用いて民俗学のパラダイムを再考すると主張している学者も現れた。本論文は、改めて民俗学の誕生に遡り、この概念の実質的な特徴を検討し、中国民俗学の発展の過程において、概念の誤読がもたらした方向性の問題を指摘したい。

「民俗」は中国古代の典籍の中で一般的に「風俗」、「風」あるいは「俗」と呼ばれている。多くの古文書の風俗観を分析した論文はすでに風俗の地域差異性を指摘した〔蕭放 2004、岸本 2002、王曉葵 2010〕。「百里渡れば風が変わり、千里渡れば俗が異なる」と古い言葉がいったように、中国各地にそれぞれ独特な習慣が存在している。しかし、近代国民国家の「想像」の前提は「一致性」

あるいは「同一性」である。日本の学者である吉澤誠一郎は「国土の一体性、国民の一体性、通時的歴史の一体性」を用いて清末時期に現れた「中国」の同一性に対する想像の含意を説明した〔吉澤 2004：116〕。

吉澤は以下の事例を挙げながら説明した。1905年、アメリカが華人労働者を拒否したことに對して、中国全国各地で抗議のデモ活動が行われた。広東、上海、天津各地の組織形態は様々であったが、出身地を超えた「郷土意識」すなわち「中国人」意識が当時普及され、強化された。また、当時革命派の新聞と雑誌は、中国地図あるいは省の地図を大量に載せることを通し、読者に中国国土の空間図を示し、国家境域の概念を可視化し、国土の一体性と国民の一体性を強化していた〔吉澤 2004：96-98〕。

一方、清末期に「郷土」の概念は当時のナショナリズム教育の重要な内容になった〔郭雙林 1998：41-56〕。当時の政治言説において、地方の「郷土性」を強調することは、国家の「一体性」を認識することを阻害するのではなく、むしろ国民の愛国心を養う出発点であると考えられていた。当時の地方史誌の教科書の広告に以下のような説明文が書かれていた。

弊会が思うに、小学校の段階は、国民の基礎を培養するものである。西洋各国の教育は、みな郷土史志という教科を重視し、見聞きするものうち、もっとも身近で面白みがあることについて教えているので、記憶力や感覚力が活発となり、郷土を愛する心が刺激され、これによって国を愛することを知るのである〔吉澤 2004：98〕。

この言葉は、初期の日本民俗学を提唱した芳賀矢一の考えと共通する所がある。芳賀矢一は日本民俗学を創立する際に、以下のように述べた。

獨乙あたりで、郷土の研究を盛にし、郷土談を以て、國民教育の第一歩とするのを考へても分る通り、教育の基礎も亦こゝに求むべき筈である。(中略) 民俗研究から延いて、郷土の趣味を發揮し、更に愛國の精神を養ふといふ風に進ませるのが今日の最大急務であるのである〔芳賀 1913：5-6〕。

普通の中国人にとって直接認識・体感できるのは、自らの生活の現実空間、すなわち郷土である。こういう感知できる所から着手してはじめて、愛国という感情が実際に着地できる。

この20世紀前期の「郷土」に対する注目に対して、「その目的は、地方の風俗や文化を掘り出すことによって、現代中国の国家民族を構築するうえで確認できるはずの精神的特質と価値の伝統を探し出し、現代の『民族-国家』というアイデンティティとそのアイデンティティ政治を実現することである」と評価する学者がいる〔張原 2014〕。

この観点を持つ学者達にとって、郷土建設、文学界の「郷土文学」の隆盛、民俗学界の「歌謡運動」の発起および社会学界の「郷土の再建」と「農村教育」に関する実践は、すべてモダニティの国家民族の構築と社会構造のモデルチェンジの過程で「郷土」の重要性を示した。また、「地方」「民間」「基層」「民衆」「民俗」などの関連する概念もこの一連の言説体系の中で新たな価値と意味が確認された〔張原 2014〕。

上記のような「民間」から「民族」へ昇進する文化の論理は、「郷土性」を構築することに体现されている。杜贇奇によれば、20世紀の中国において、地方に関する言説は、人類学、民俗研究、地理学、地方史および郷土文学などの学科、そして部分的に郷土の再建運動や毛沢東主義の群衆運動等の

政治実践の中で作り上げられた[杜賛奇 2007]。

このような郷土に対する注目は同時に「民俗」への注目をもたらした。「民俗」は地方性を帯びているため、自然に「郷土性」を背負うものと見なされやすい。1922年、有名な訓詁学者<sup>歌註1</sup>である胡朴安(1878-1947)が『中華全国風俗誌』(以下、『風俗誌』と表記する)という本を編集・出版した。これは現代に入り、最初の全国の民俗を紹介する書籍であると考えられている。その内容は以下のようなものである。全書は「上」と「下」の2部から構成され、それぞれの部が10巻に分けられる。上部は地方誌をはじめとする歴史資料を引用している。行政単位の省を章立てにし、以下はさらに各市・県・地区に分け、各地有史以来の風土と民情を紹介している。下部は新聞、文人の筆記、遊歴記から当時の各地の風俗に関連する記録を抜き書きしている。上部と同様に省―市―県の順番に並んでいる。また、上部と下部がカバーした地区が完全には一致していない。例えば、下部には新疆、チベット、苗族の部分を追加している。内容に関して、上部は主に地方誌を書き抜き・編纂したものであるため、多くの記述が簡潔である。例えば、河南省の南都に対して「人々が尚素朴であり、誇張したり、欺瞞したりしない」と記述している。安徽省の鳳陽に対して「純朴と儉約が好まれ、冠婚葬祭の時に礼が重視されている」と記述している。福建省の永春に対して「君子は名節を励み、卑しい人々は殆ど剽悍である」と記述している。地方によって資料の量と詳細さの程度が異なっている。上記の例のように簡単な記述の場所もあれば、例えば、王済が著した『日詢手鏡』がある江西省の南寧のように、当地の風土、民情や冠婚葬祭の作法等を詳細に紹介した項目もある。一方、下部は当時の新聞、雑誌、遊歴記などを資料としたため、様式が様々で統一していない。例えば、「湖州における養蚕の風俗」、「武昌における乞食の習俗」、「広東における特殊な婦女達」、「連州における8つの瑶族集落の習俗」、「チベット男女の生活の不思議」等の項目がある。

この本は現在の私たちが各地の過去の風俗を知るに多大な価値があることは言うまでもない。しかし、筆者がそれより注目したいのはこの本の民俗観である。胡朴安は自序の中で、この本を編纂する趣旨について以下のように述べた。

千里渡れば風が変わり、百里渡れば俗が異なるという古い言葉がいったように、中国の領土が広いため、(中略)中国ほど各地の風俗が異なる国はめったにない。中国各地はこれほど風俗が異なるにもかかわらず、数千年に渡り、統一の国でいられ、それぞれの文化を継続しながら、お互いに交流し、尊重しあうことができた理由は何であろうか。私はこの問題を探求した結果、学術による統一であるとの答えに至った。(中略)しかし、西の学問が中国に浸透し、功利主義の学術が発達し、儒学の仁義説はそれと対抗する力がなかった。従って、学術が分裂し、学者達はそれぞれの立場に立つ状況になった。遂に統一の希望もなくなった。学術で統一することができない以上、社会の病を治すには、各地の風俗や習慣に注目する必要がある。全国各地の風俗も知らずに膨大な数の人々の幸福を求めることは、いかに誠心であっても無用なことであろう[胡朴安 1988: 序2]。

つまり、胡朴安は異なる風俗を持つ地域を一つの国の下で統一できるのは、共通の価値観である儒家の学説であると主張し、西の学問が東に浸透したことにより、儒家がすでに統一学術の地位を失ったため、国家の統一を維持するには「風俗や習慣に注目する」ことが不可欠だと強調した。

この書にもう一つの序文を執筆した張熾章(季鸞)は、いかに「中国の土地の広さと歴史の長さを知らない」「臣民」を「彼も知り、己も知る」「国民」に改造するかという観点から、「古今の風

俗を知る」必要性を提起した。彼はこのように書いた。

外国人が「中国は一つの国家ではない。中国人は一つの国民ではない」と我々を皮肉することに対して、私は誠に恥ずかしいけれども、反論することはできない。なぜかという、国家主義（ナショナリズム）が普及される前提は、彼も知り、己も知ることであるからである。簡単に言えば、世界を知って初めて、本国を知ることができる。それから、愛国心や愛郷心を養うことができる。しかし、我々はその両方をなくした。中国の土地の広さと歴史の長さすら知らない人も多数いる。人々は自らが立つ土地とそこに住む人に対していささかの概念もなく、共同の歴史と文化も認識できない。同胞ではあるが、異族のように見える。いくら中国の土地が広く、民が多くても、遊牧民族が偶然に同一の砂漠の中に住むごとく、人々に愛国心を求めるのは無理な要求であろう[張熾章 1988]。

国民が自分の国家を理解するには、「その地」「その人」に具体化しなければならない。しかし、普通の人々は全国を歩み、各地の風俗に接触することができない。こうなると、国家の一体性を認識するに最も便利な方法は「想像」である。地図を通した「中国」に対する空間的な想像もあれば[吉澤 2004:93-94]、「黄帝」の物語を通した歴史的な想像もあれば、各地の風俗を提示し、「民俗」を通した想像もある。

アンダーソンの『想像の共同体』によれば、現代の国民国家の想像が形成される条件として、「同質で空虚な時間」の観念が生まれなければならない。彼は「ひとりのアメリカ人は、二億四千万余のアメリカ人同胞のうち、ほんの一握りの人以外、一生のうちで会うことも、名前を知ることもないだろう。まして彼には、あるとき、かれらが一体何をしようとしているのか、そんなことは知るよしもない。しかし、それでいて、彼は、アメリカ人のゆるぎない、匿名の、同時的な活動についてまったく確信している」と述べた[本尼迪克特・安德森 2003: 27]。

中国で言い換えれば、一人の中国人が一生の中で行ける場所の数は限られているが、無数の同胞が彼と一緒に「春節を祝う」「粽を食べる」ことを想像するには支障がない。杜贊奇<sup>ドゥヅァンチ</sup>は、「脱域 (disembedding)」という用語を用いてモダニティの特質を表現し、その脱域のメカニズムの一つとして、「象徴シンボル (symbolic tokens)」の誕生があると述べた。すなわち、相互交流の媒介である象徴シンボルを通して、情報が伝播される時、人々はすべての場面においてこれらの情報を処理する時に、当情報を発信した個人や団体の特殊性を考慮しなくてもいい[杜贊奇 2014: 19]。

胡朴安のような学者達にとって、中国各地の多種多様な「民俗」を同一の時空(すなわち、風俗誌)の中で読者に見せることは、一つの媒介を提供したことに等しい。一人のこれから「中国人」に改造される「郷土人」は、自らの「郷土」の経験に、風俗誌という媒介を加え、「中国」に無数の「郷土」が存在することを想像し始める。性質がそれぞれ異なっている民俗が「中国」という領域の中で提示されたため、各郷土の「特殊性」が「脱域」され、中国「民族」の一体性を想像するための媒介になった。以上の過程を通して、中国の「民俗」は中国の国民国家のアイデンティティが構築される重要な媒介になった。

### 3. 「新国学」としての「民俗学」

元々英語folkloreの訳語であった「民俗学」という用語がいかに中国の学術分類体系の中で学科

名として確立されたかについて、明晰に整理した民俗学史の研究がある。しかし、現在の中国民俗学界は当たり前のように「民俗学」を日常生活の中の伝承性を持つ習俗や生活様式を研究する学問と見なしている。この中で、我々民俗学者が民間の冠婚葬祭、儀礼、祭り、民謡、民間信仰等を当たりの研究対象とし、それらを調査し分析することに満足すると、必然的に二つの苦境に遭う。その一つは、民俗学の調査対象である「民俗」が都市化・現代化のプロセスにより日々減少していることである。もう一つは、民俗学が風俗を研究し、その源を探る学問と見なされることである。実際にも、多くの民俗学者が民俗知識の保有者と自身を位置付け、春節の時に正月習俗を紹介し、婚礼の時に婚姻習俗を議論し、あるいは民俗的象徴や象徴物の由来を探ることに満足し、文化史研究を民俗学と見なしている。その結果、世間一般は民俗学に対して、目下の社会問題を議論しなく、おもしろいけれどもあってもなくてもよい学問という印象を持つようになった。近年、非物質文化遺産運動により、民俗学がある程度世間に注目されてきたが、民俗学の学科の位置づけの問題を解決したのでもなく、民俗学の危機が消失したのでもない。従って、本論文は民俗学の誕生した歴史の原点に遡り、民俗学の学科の位置づけを再考し、民俗学のこれからの発展の方向性を考えたい。

周知の通り、民俗学は中国の学術が根本的にモデルチェンジした時期に誕生した。20世紀初期、中国のエリート達は、経学が代表格とした伝統学問がこれ以上中国の未来に政治と文化の精神的資源を提供できないことに気付いた。もちろん、彼らは西洋の学問から変革の道具を探すこともできるが、各民族の「特性から生まれた」「国魂」[蒋方震 1903] は本民族の内部からしか見つからない。歴史学者なら自然に「歴史」の中から探そうとする。<sup>フアンウエイグワイ</sup>方維規はナショナリズムと文化のアイデンティティには象徴物(例えば、「孔子」「黄帝」「万里の長城」等)が必要であり、そして、豊かな象徴の資源の中で、「歴史感」は不可欠であると指摘した[方維規 2014]。

この「歴史感」の実質は、長い歴史を持つ人々の集まりに現れたある種の「固有特性」である。それは根の深い古樹のように、時間の推移に沿って成長し強大になる。蒋方震は「一つの民族が国家として世界で自立するには、あるものが欠かせない。そのものは特性から生まれ、歴史に養われ、英雄に鼓舞され、社会に広く種まく。その強大な魔力は、内部で分散した力を統一でき、外部から文明を吸収しながら他族と対抗できる。その力が拡張すれば、世界で活躍できる。一方、それを持たない民族は必ず滅亡する。そのものの名を私は国魂と呼ぶ」と述べた[蒋方震 1903]。

では、このいわゆる「国魂」をいかに発見できるか。歴史学者と民俗学者が歩んだ道は異なっている。歴史学者なら自然に「歴史」から探そうとする。そして、「黄帝」「孔子」「屈原」「岳飛」等英雄が誕生した。彼らの行為と作品が歴史家の叙事(narrative)によって「国魂」の表象になった。また、これら精神的内容は、記念碑と記念館の建設、物語の整理、教科書の編纂等の具現化操作を通して、歴史記憶が生産・再生産・消費される社会記憶の空間を構築した。

歴史学者と違い、「民間に入る」という方法で「民族の魂」を探る学者がいる。洪長泰は次のように指摘した。<sup>ホオンチァンタイ</sup>

1920年代の中期から、中国は軍閥の混戦および帝国主義の侵略による政治危機に陥った。中国のエリート達はかつてない精神的な抑圧と苦痛を経験した。彼らは民間文学から本民族の感情を感じた。また、当時民族の新しい言語と文学を作り上げることを主旨とした「白話文学運動」<sup>訳注2</sup>も民間文学の研究者に新しい視点を提供した。民間文学者達は、民間文学より簡単に国民の精神を改造できる媒介がないことに気付いた、…彼らは下層文化に近づき、その内容を熟知する方法を通して民族の文化精神を養う道を確認していた[洪長泰 1993: 29-30]。



周作人も「民族の詩」を作るといふ表現で同様の趣旨を發表した。この「民族の詩」は「国民の心の声」を代表するものである。周作人は『歌謡週刊』の「発刊詞」で以下のように述べた。

本會が歌謡を収集する目的は二つある。一つは學術の目的で、もう一つは文芸の目的である。民俗學研究が現在の中國において重要な事業であると我々は信じる。(中略) 歌謡は民俗學上非常に重要な資料である。我々は歌謡を収録し、將來の専門的な研究に資料を提供する。これが第一の目的である。(中略) この學術資料の中から、さらに文芸批判の視点で選択し、國民の心の声を反映する選集を編纂する。イタリアのヴィターレ (Guido Amedeo Vitale) <sup>訳注3</sup> は「これらの歌謡に基づき、民衆の眞の感情に基づき、一種の新しい『民族の詩』を創作できる。ゆゑにこの仕事は隠れた輝きを表彰するだけではなく、將來の民族の詩の發展にも貢献する」と評価した。これが第二の目的である [周作人 1922]。

具体的な活動として、北京大學の學者達は1918年に歌謡収集運動を始めた。この中國民俗學史上特筆される運動は中國學術發展史上もう一つの大きな出来事、すなわち北京大學國學門の創立と関連している。1921年11月、北京大學は研究所の設立を決定した。研究所の下に國學、外國文學、社會科學、自然科學という四つの門を設けようとした。その中でも、國學門が一早く1922年1月に成立された。北京大學の蔡元培はその経過を詳細に記述した。

外國の大學には、科學ごとに必ず研究所がある。…民國元年に教育部が公布した大學令は、儒院を大學院に変更し、また大學に研究所の設置が必要であると規定した。ここ10年來、國立北京大學はたびたび各學科の研究所を設立する計画を出したが、經費上の制限で、実行まで行かなかった。そこで、民國10年、評議會の決定に基づき、各學科を種別で集め、四つの研究所を設立する。1、國學門；2外國文學門；3自然科學門；4社會科學門。この中でも、國學門が重要であるため、先に設立する [蔡元培 1927]。

また、國學門が順調に設立できたのは、この前に胡適<sup>ホッシー</sup>らが大いに提唱した「國故整理」運動に帰すべきものである。この運動に対して、王淄塵<sup>ワンズーチェン</sup>は以下のように評価した。

庚子義和團の役の後、西洋の勢力が中國で日々拡大し、西洋の學問を研究する知識人が増え続け、より多くの西洋の書籍が翻訳されている。哲學、倫理學、政治學等の諸説はすべて以前の學術と異なっている。そして、これらの書籍が「新學」と呼ばれ、固有の學問が「旧學」と呼ばれた。一方、我々は固有の學術を「旧學」と呼ばれることに不満を感じるため、『國粹學報』という雑誌を発行し、西洋の學問と対抗しようとする。これが「國粹」の呼び方のはじまりであった。しかし、その後、有識者は中國固有の學術のすべての内容が必ず精粹であるに限らないと主張し、「國粹保存」の名称を「國故整理」に変更した [王淄塵 1935 : 2]。

國學門が成立して1年後、1923年の1月に『國學季刊』が創刊された。胡適<sup>ホッシー</sup>は委託を受け、發刊宣言を執筆し、これから展開する國學研究について以下のように説明した。

我々の心の中で「國學」は「國故學」の略称である。中國の過去の文化と歴史はすべて我々の「國故」である。過去のすべての文化と歴史を研究する學問が「國故學」であり、「國學」と略称

する。「国学」という名称が最も適切だと思う。なぜかという、それは中性の名詞で、褒貶の色彩を持たないからである。「国故」の中に「国粹」もあれば、「国屑」も存在する。「国屑」を知らなければ「国粹」を理解することも不可能である。従って、我々は国学の領域を拡大し、前後三、四千年の過去の文化を視野に入れ、偏見を破り、すべての内容を歴史の視点から整理しなければならない。「国故学」の使命が中国のすべての文化と歴史を整理するということをきちんと認識できれば、狭隘な偏見も自然になくせる[胡適 1923 : 7]。

胡適は、前述した「すべての文化と歴史」を具体的に以下のような内容に分ける。

- 1、民族史
- 2、言語文学史
- 3、経済史
- 4、政治史
- 5、国際交流史
- 6、思想学術史
- 7、宗教史
- 8、文芸史
- 9、風俗史
- 10、制度史[胡適 1923 : 12-13]

明らかに、過去の「経学」と比べ、この内容は学術研究の範囲を大幅に拡大した。さらに、これよりも革命的なのは、胡適<sup>ホッシー</sup>は「国学」の内容を「民間」の創作まで拡大すべきだと主張したことである。彼は『発刊宣言』の中で、旧学術が経学へ偏った疲弊を批判した。

廟堂の文学を研究してもいいが、草野の文学も研究すべきである。歴史の視点から見ると、今日民間の子どもが歌っている歌謡は「詩三百篇」<sup>訳注4</sup>と同様な位置を占めている[胡適 1923 : 8]。

以上の思想が分かれば、我々は初期の国学門の下に設けられた5つの研究組織の中に3つが民俗学と民間文学と関連していることを理解できる。

国学門				
方言研究会	風俗調査会	考古学会	明清史整理会	歌謡研究会

この内、歌謡研究会は1920年12月に設立された。その前身は1918年2月に設立された「歌謡収集処」である。歌謡研究会は国学門が設立された後、国学門に合併された。そして、『歌謡』雑誌が創刊され、各地で収集した歌謡を大量に発表すると同時に、研究の文章も発表していた。その中には、歌謡を収集すると同時に各地の民俗を調査・研究しようと提唱する意見も載せられた。

民俗は時間に沿って変容するだけでなく、場所によっても変容し、絶えず流動している状

態にある。「千里渡れば風が変わり、百里渡れば俗が異なる」や「異方異俗」と古い言葉の言われたように、この地とあの地の民俗が必ず異なっている。民俗が社会に重要な地位を占めている故、民俗学を研究しなければならない。また、民俗学を研究するには、歌謡を研究しなければならない。なぜかという、歌謡が各地の風俗民情の特色を生き生きと表現し、民俗を代表するものだからである。歌謡を研究することは民俗学の基礎を築くことである。各地の歌謡をきちんと整理できれば、民俗学にとって大きな貢献になるに違いない [邵純熙 1923]。

これは当時の歌謡研究会の学者達の共通認識だといってもいい。そこで、1923年5月に風俗調査会が設立された。また、各地の歌謡と風俗を調査する時、方言が問題になった。歌謡がもともと地方の口頭伝承であるため、方言が分からないと調査ができないからである。従って、国学門の学者達が1924年1月に正式に方言調査会を設立し、1924年5月に方言研究会に改称した。こうなると、一つの国の最も重要な学術機構の中で、本国の学問を研究する国学門の5分の3の研究組織が民俗学と関連することになった。これは空前絶後の出来事だといっても過言ではない。

国学門の研究成果から見ても、民俗学の占めた比率が高い。陳以愛は国学門の機関誌である『国学門週刊』の投稿文の内容分布を整理し、創刊から廃刊までの161篇の投稿文のうちに民俗学類が半分以上の81篇を占め、1926年10月に『国学門週刊』が『国学門月刊』に変更した後に登載した100篇の投稿文のうちに民俗関連(歌謡、楽曲、風俗、伝説)が依然として34篇あり、3分の1を占めていることを指摘した[陳以愛 2002 : 213、216-217]。

北京大学から始まった歌謡収集活動とその後国学門の中の民俗学研究は中国民俗学の発展にとって極めて重要な意義があることは言うまでもない。しかし、この表面上勢いの盛んな学術運動は、1927年民俗学の中心が広州に移動した後、短い輝く期間を経て、急に衰退した。容肇祖グアンヂョウ、鍾敬文チンジンウエン、劉萬章リウワンヂャンが主編した『民俗週刊』は1928年3月21日から1933年6月まで計123号を出版した後に廃刊した。1936年、中山大学で民俗学を主宰した楊成志ヤンチョンヂーが『民俗』季刊を再刊し、中山大学の民俗学会を復興したにもかかわらず、当時の中国民俗学は、すでに活力を失った。(中略)、しかも、楊成志は民俗学に欧米文化人類学の研究方法を徹底的に取り入れた[施愛東 2010 : 53]。

民俗学の苦境について、中山大学の民俗学を主宰した劉萬章リウワンヂャンは当時の状況を以下のように述べている。

現在多くの有名になった民俗学者は、民俗学者と呼ぶより、ある目的(彼の専門研究の目的)のために民俗学を研究しているといったほうが相応しい。例えば、文学者は歌謡、物語や伝説を通して彼らの仮説を証明しようとしている。教育学者は歌謡、物語、伝説や風俗を通して彼らの応用材料を探そうとしている。歴史学者は物語、神話、歌謡や風俗の中から彼らの研究対象に対する有力な証明を手に入れようとしている。社会学者は風俗を通して彼らの社会や組織等の理論を強力に証明しようとしている。政治研究者は民俗学を借りて…民俗学がこれほど広い範囲を含んでいる。誰でも民俗学に手を出したい。しかし、実は、これらの学者達が「副業」として民俗学を研究するのならば、一旦彼らの本来の目的が達成できれば、あるいは民俗学を通して証明を補助する必要がなくなる時、彼らは民俗学を気に留めなくなる [劉萬章 1933]。

かつて民俗学研究を力強く提唱した周作人ヂョウツツウロエンも民俗学の将来に対して意気消沈した。彼は民俗

学の訳書の序文の中で、以下のような議論を述べた。

民俗学（そもそもこれが一つの独立した学問になれるかどうか問題である）が含む三つの部門のうち、現在は収集と整理の仕事だけを行っている。一旦その意義を議論し、学説にまとめる時、他の学科の領域に侵入することになる。例えば、信仰が宗教学に、習慣が社会学に、歌謡や物語が文学史に侵入する。…民俗学の価値は疑えないが、専門の学問になれるか疑う人が少なくない。ゆえに、将来降格され、民俗誌と改称される可能性もないと言えない [周作人 1926]。

独自の理論と方法が欠け、資料の収集と整理に満足するという民俗学に対する批判は現在まで絶えない。さらに、民俗学の内在的危機は世界的な問題であり、アメリカ、ドイツ、日本等民俗学研究の重要な国においても、民俗学が学術界で周縁化されている。しかし、中国で「国学」とされるほど地位が高かった民俗学がなぜ十年未満の間に早いスピードで衰退したのか。筆者は「民俗学」が現代ナショナリズムが構築される過程の中で「郷土」を背負ったものであり、政治文化に構築された産物であり、民衆の日常生活の経験という事実と一致していないからだと考えている。岩竹美加子は類似する観点を以下のように述べた。

民俗学は近代化や外国の支配、外来文化に対する反発として出発しており、文化は民族的、国家的単位で表現されるという思想に基づいて、民俗の中に近代や外来文化によって失われつつあると知覚される、民族や国家の文化の原形や基層を「発見」し、また、独自の民族性や国民性を作り出そうとしたのである [岩竹編訳 1996 : 10-11]。

そして、国民国家の建設がある程度完成されたら、これら「民族的」「固有的」「本質的」と意味づけられた生活様式は当初ほどの価値がなくなった。学者達はもともとの問題意識を忘れ、当初手段とした「民俗」を研究対象とし、「民俗」を研究する学問が「民俗学」であると信じる。こうなると、必ず歩けば歩くほど狭い道になる [岩本 2010b]。

つぎは、学術自身の発展から見てみよう。民俗学は最初から外来学問である。しかし、その源のイギリスであっても、文明社会に残存した古老の習俗に興味を持つ学問に発展されたに過ぎないため、哲学、社会学、法学など成熟した学問と比べ、借りられる内容は少ない。一方、言語文字や歴史等の「国学」の他の部門は中国独自の学術伝統に支えられ、西洋学を吸収しながらも自らの基幹がある。当初、民俗学に興味を示した学者達は殆ど歴史学、文学、言語学等の学科から来た。彼らの民俗学に対する興味の一部は新文化運動の政治思潮に由来していた。もう一方の興味は文学革命の実際のニーズから由来した。この二つの目標がある程度実現できたら、これらの学者達は次々と元の分野に戻った。例えば、顧頡剛<sup>グジュエガン</sup>の歴史学、胡適<sup>ホウシー</sup>の思想史、周作人<sup>ヂョウツクオロエン</sup>の文学である。政治革命と新国学建設という二つの目的が完成した後、「民間文芸」あるいは「民俗」に対する注目の温度が速やかに落ちたことは非常に自然なことだと言っていい。

## 4. 結論

1980年代、中国民俗学に「人類学化」の傾向が表れた。すなわち、源を追求する文化史的な研究

を共時的な調査に替えることである〔高丙中 1996、王晓葵 2012〕。また、その後、「非物質文化遺産保護」運動は民俗学に新しい影響を与えた。その利害は学界においてまだコンセンサスがとれていない。しかし、多くの民俗学者は非物質文化遺産保護の仕事に身を投じたのも事実である。民俗学が行った大量な民俗事項に関する調査は直接に非物質文化遺産申請の報告書の作成に役立つ。この過程は実は中国人の日常生活に対する第2回目の「意義化」の作業である。100年前、「民族の心性」「国魂」と意味づけられた生活様式が、非物質文化遺産保護の文脈において、各共同体を代表する文化伝承として物語られた。行政単位に沿ってランクアップし、県と市のレベルから国家レベル、そして世界レベルまで上がる。その価値と意義もユネスコの文化多様性を保持するという最初の目的から国民国家の象徴、地方の経済開発のための名刺などの多重的な価値に変わった。また、近年急速な都市化により、中国人は生存の不安と窮境に陥り、却って「郷愁」に無限な思いをはせることになる。「郷愁を守る」「古村落を守る」「美しい農村を建設する」「非物質文化遺産が教室に入る」「非物質文化遺産がコミュニティに入る」「非物質文化遺産の産業化」等の概念と概念が民俗学者に無数の課題を提供したように見えるが、現在まで、まだ民俗学からこれらの社会問題に対して影響力の高い「民俗学式」の回答がない。我々が「民俗」が先験的な存在であるという考え方の束縛から逃れていないからである。この「固定化」した民俗に対する考え方は、目下の社会問題を解釈する可能性を阻害し、同時に、我々が新しい研究のパラダイムを探索することもできない。従って、筆者は民俗学の魅力がある研究対象を独占するのではなく、他の学科も研究できる対象に対して「民俗学式」の解説を提供するべきであると考え。では、「民俗学式」の解説とは何であろう。多くの学者はすでに建設的な見解を示している。郭於華<sup>グワオユイホワン</sup>は口述史の研究パラダイムを民俗学の伝統的な口頭の語りの研究に延長し、間主体性 (intersubjectivity) 等の概念を民俗学の研究に応用した〔郭於華 2004〕。他に、岩本通弥、王晓葵等学者は記憶理論を民俗学の「伝承」の研究と接合し、戦争、災害、高齢化問題の研究の可能性を開拓した〔岩本 2010a、王晓葵 2011〕。これらの研究は新しい時代の民俗学の開拓と発展に新しい視点を提供している。

## 訳注

訳注1 「訓詁学」とは、中国の古書にある古代言語の意味を解釈する研究分野である。その著作は古代の書籍に注釈する形のもの、語を集めて分類し語義を分析した「義書」がある。

訳注2 「白話文学運動」あるいは「白話運動」とは、1917年から、胡適らが難解な文語文を廃して口語文にもとづく白話文学を提唱した運動である。理論面で胡適が、実践面は魯迅などによって推進され、現

代中国語の形成に大きく貢献した。

訳注3 ヴィタレー (Guido Amedeo Vitale) (1872-1918) はイタリアの外交官、言語学者、漢学者である。1894年~1914年にイタリア駐中国大使館で、次官と翻訳秘書を務めた。1914年イタリアに帰国後、ナポリ東洋大学で言語学と中国文学研究を主宰した。

訳注4 「詩三百篇」は『詩経』の別称である。

## 参考文献

---

- 岸本美緒 2002『『風俗』與歷史觀』『新史學』3。
- 本尼迪克特·安德森 2003 吳叡人譯『想像的共同体』、上海人民出版社。
- 蔡元培 1927『国立北京大学研究所國學門概略』、国立北京大学。
- 陳以愛 2002『中国現代學術研究機構的興起—以北大研究所國學門為中心的探討』、江西教育出版社。
- 杜贊奇 2007『地方世界：現代中国的鄉土詩學與政治』王銘銘主編『中國人類學評論』、世界圖書出版公司。
- 杜贊奇 2014『現代性的後果』、訊林出版社。
- 方維規 2014『近代思想史上的『民族』及相關核心概念統考』孫江、陳力衛主編『亞洲概念史研究』、三聯書店。
- 芳賀矢一 1913『民俗について』『民俗』1。
- 高丙中 1996『中国民俗學的人類學傾向』『民俗研究』2。
- 郭雙林 1998『論20世紀初年的鄉土地理教育思潮』『學人』14。
- 郭於華 2004『試論民俗學的社會科學化』『民間文化論壇』4。
- 洪長泰 1993 董曉萍譯『到民間去：1918-1937年的中国知識份子與民間文學運動』、上海文芸出版社。
- 胡朴安編 1988『中華全國風俗志』、上海文芸出版社。
- 胡適 1923『發刊宣言』『國學季刊』1。
- 吉澤誠一郎 2004『愛國主義の創成：ナショナリズムから近代中国をみる』、岩波書店。
- 蔣方震 1903『國魂篇』『浙江潮』1。
- 劉万章 1933『粵南神話研究』『民俗週刊』112。
- 劉曉春 2014『民俗與民族主義—基於民俗學的考察』『學術研究』8。
- 邵純熙 1923『我對於研究歌謠發表一點意見』『歌謠』13。
- 施愛東 2010『中国現代民俗學檢討』、社會科學文獻出版社。
- 王曉葵 2010『『風俗』概念的近代嬗變』『文化遺產』3。
- 王曉葵 2011『記憶論與民俗學』『民俗研究』2。
- 王曉葵 2012『民俗學與現代社會』、上海文芸出版社。
- 王淄塵 1935『國學講話』、世界書局。
- 蕭放 2004『中国傳統風俗觀的歷史研究與當代思考』『北京師範大學學報(社會科學版)』6。
- 岩本通弥 2010a『作為方法的記憶—民俗學研究中『記憶』概念的有效性』『文化遺產』4。
- 岩本通弥 2010b『以『民俗』為研究物件即為民俗學嗎—為什麼民俗學疏離了『近代』』王曉葵、何彬編『現代日本民俗學的理論與方法』、學苑出版社。
- 岩竹美加子編譯 1996『民俗學的政治性—アメリカ民俗學100年目の省察から』、未來社。
- 張熾章 1988『序』胡朴安編『中華全國風俗志』、上海文芸出版社。
- 張原 2014『從『鄉土性』到『地方感』：文化遺產的現代性承載』『西南民族大學學報(人文社會科學版)』4。
- 周作人 1922『發刊詞』『歌謠週刊』1。
- 周作人 1926『序』江紹原編『現代英吉利謠俗及謠俗學』、商務印書館。

## 解題

### 王曉葵「中国における『民俗学』の発見」

施 堯

SHI Yao

本稿は2016年に華東師範大学の紀要である『華東師範大学学报（哲社版）』2016年第4期に掲載された王曉葵「中国“民俗学”的发现：一个概念史的探求」の翻訳である。前号に掲載した王氏の「『風俗』概念的近代嬗変」の続編としても位置づけられる。

前号でも王曉葵氏の略歴を紹介したが、南京大学で中文学を修めたあと、名古屋大学大学院国際開発研究科博士課程終了後、同大学院で『西村茂樹における伝統と近代』で博士号(学術)を取得。上海の華東師範大学社会発展学院民俗学研究所・教授、所長を経て、2018年8月からは深圳にある南方科技大学社会科学高等研究院・教授に移って、現在に至っている。主たる研究テーマは、災害研究を基軸にした民俗学的、歴史社会学的な記憶論であるが、このほか日中の民俗学史にも詳しく、本稿は中国の民俗学史に関する基礎的研究に該当する。

主要著書として『民俗学と現代生活』（上海文芸出版社、2011年12月）があるほか、『現代日本民俗学の理論と方法』（共編、学苑出版社、2010年10月）、『記録と記憶の比較文化史』（共著、名古屋大学出版会、2005年2月）『近代日本の歴史意識』（共著、吉川弘文館、2018年3月）、『記憶の共有をめざして』（共著、行路社、2015年9月）、『東アジアのクリエイティブ産業—文化のポリテクス』』（共著、2015年7月、森話社）などがある。

本稿を翻訳する意義は、いうまでもなく、中国において「民俗学」が、一つの学問領域としていかにして誕生していったのか、中国の学術分類体系において、どのように「民俗学」が定着したのか、丁寧に追跡されている点にある。20世紀初頭のアメリカにおける華人排斥に対する抗議運動の中で芽生えていった、出身地を超えた「郷土意識」すなわち「中国人」意識が、どのようなプロセスを経て形成されていったか、またそこに民俗学はいかに関わったのかが問い掛けられている。

ベネディクト・アンダーソンの『想像の共同体』を引きながら、一人の中国人が無数の同胞と同じ春節を祝い、同じ粽を食べることを想像するには、胡朴安のような、中国各地の多種多様な「民俗」を同一の時空の中で、読者に見せるような媒介が必要だったことが説かれていく。

中国における言文一致運動であった白話文学運動や、北京大学において1918年から始まる歌謡収集運動を見据えつつも、王氏が着目するのは、1922年に設立された北京大学の研究所の国学門の構成である。胡適らの活躍によって、国学門における細目（一種の講座）は、方言研究会・風俗調査会・考古学会・明清史料整理会・歌謡研究会の5部門となったが、うち3つが民俗学と関連する組織であったこと、またその機関誌であった『国学門週刊』や『国学門月刊』においても民俗学の比重の高かったことが明らかにされる。

その一方で、当時から民俗学の「苦境」が論じられていたことにも注目し、民俗学は「副業」に墮

しやすいこと、またデータの収集と整理だけに追われやすいことが指摘されていたと主張する。王氏は元の問題意識を見失うと、現在においても、その弱点が露出するのだと説いているようであり、学史を原初から問うことは、意義あることだと唱えているといえる。

前号掲載の王論文では、1923年の北京大学の風俗調査会の設立をめぐる練り広げられた「風俗」か「民俗」かの論争を導入として、「風俗」概念の変遷を手掛かりに、風俗とfolkloreの差異がもたらしたその後の展開が追究されている。漢字文化圏における「風俗」概念とfolkloreあるいは「民俗」との相違や、さらには「民俗学」の交渉と葛藤が扱われており、本論文と合わせ読むことは、東アジアの「民俗学」を根本から問うことに繋がる。



# Telling Stories about Oneself:

*Reflexivity in Folklore Studies*

KADOTA Takehisa

## I. Self-representation in interviews

I developed an interest in religion within folklore studies and have conducted researches on modern pilgrimages in particular. Why is it that in these secular times, people continue to gather at sacred places instead of abandoning their faith? To answer such questions, I interviewed people who went on pilgrimages. As abstract questions like “What does pilgrimage mean to you?” yield only abstract answers, to get people to answer in more concrete terms, I asked them how they decided to go on a pilgrimage. The following story is of a woman from Kyoto who explains why she went on a pilgrimage to Sefa Utaki, a holy site in southern Okinawa. Sefa Utaki is a unique Okinawan sacred place and a UNESCO World Heritage site as well. It has also benefited from the recent popularity of so-called “power spots,” or spiritually charged spaces, and an increasing number of people have visited the site to experience its “spiritual atmosphere.”

“Once a year, I have to take time off from my part-time job. My income can’t go over around a million yen, since I’m a dependent of my husband. So, I get ten days off every year, which I use for [a trip to] Okinawa. Well, I don’t know about every year—this only started last year (laughs). Last year, I didn’t make any reservations, but before I knew it, I was here (Sefa Utaki). I didn’t make any reservations this year either. Actually, I don’t have a place to stay (laughs).

My friends often say I neglect my kids and that I just go off to travel. My older [child] is in the 11th grade and my younger one is in the 9th grade. The older one’s currently away for a school match.

I mean, when I was in junior college—like 18 or 19 years old—I had an 8 o’clock curfew (laughs). Then, I got married right after graduating, you know? So, now I guess you could say I’m making up for my lost youth.”

(in Nanjō, Okinawa, July 2013)

There is no mention in this narrative of Sefa Utaki or faith. According to the research

method that has been practiced in folklore studies thus far, it would not come as a surprise to see this written off as mere chit-chat, which is unrelated to the topic.

What I would like to point out here is the very simple fact that everybody has their “pet topics.” Even if the interviewer wants to obtain information directly related to pilgrimages, the conversation might turn to family or daily life, for instance. From a methodological standpoint, the practice of interviewing is a technique to elicit information from a person by actively soliciting a response to a prompt such as “Please talk about XYZ,” which is a form of “strong communication” (Sugawara 2006: 90). Thus, without the willingness to engage with the interviewee’s pet topics, communication becomes less of a mutual act and more of a coercive one.

An example of this is of a student who made a faux pas while researching the topic “Memories about Objects” at the Ogi Folk Museum for a research practicum. The Ogi Folk Museum in Sado Island, Niigata Prefecture, was built at the request of famous Japanese folklorist, Tsuneichi MIYAMOTO (1907-1981) and others. The museum houses objects from the daily lives of the local residents. Although, the museum has accumulated numerous objects, many of the exhibits lack explanatory captions (Kadota & Sugimoto 2013). Thus, the students conducted a sampling of the objects and made inquiries about them from the residents, based on their memories. However, what people *actually* talked about went beyond the topic. For instance, their memories of an old teacup or wristwatch from the museum’s collection expanded to include the state of the community today, their families, TV programs, politics, and so on. One student, who had to collect the information within a limited amount of time, ignored what the informants said about their grandchildren and kept changing the subject back to the objects. Having hurt the informants’ feelings this way, the student ended up at the receiving end and was ultimately unable to conduct a follow-up research.

From this, one might suppose that while an informant’s pet topic appears at first glance to be relatively unrelated to the original topic, the two are in fact quite closely connected. The reminiscence method, wherein a person recalls past experiences through the medium of (in this case) old objects from daily life that have become folk art, shows us that stories about objects are not limited to memories about the physical objects; they spill over boundlessly into all areas of life.

Similarly, in the first story of the pilgrimage to Sefa Utaki, the topic expanded to include the woman’s family and college days more so than the pilgrimage itself. While at first these topics appear disparate, for her, they were all connected to a single event—the pilgrimage—and were presented as a meaningful story. The topic of the pilgrimage was used as a segue, so to speak, for the speaker to present a narrative about herself. If the objective of folklore studies is to understand the significance of the various acts and events in the everyday life of common people within their lives as a whole, as it has been, then it should not be possible to abstract away the vague notion of *telling stories about oneself*.

However, the field of folklore studies in Japan has thus far instructed its practitioners to ignore such stories as meaningless content. This is not a simple case of research method; rather, it reflects how folklore studies have conceived of the Other. In this paper, I (1) describe

how the act of *telling stories about oneself* is an important point to consider when thinking about the ideal form of human life in contemporary society and (2) identify a perspective for furthering human understanding through the medium of narrative and orality.

## II. “Successor” as a fiction

### 1. Modest “successors”

*Folklore* (*Minzoku*) refers to traditions and legends passed down through generations, and *folklore studies* (*Minzoku-Gaku*) is the field of study that researches those oral traditions. As people are originally *Homo narrans*, or “storytelling humans” (Lehmann 2007: 9), research on folklore studies in countries such as Germany, the United States, and Northern European countries such as Finland has come to focus on orality.

As compared to the emphasis on narrative in Western folklore studies, folklore studies in Japan may emphasize acts more (Fukuta 2009). However, the discipline of folklore studies in Japan is still about narrative, in the sense that its practitioners conduct “folk culture researches” of people called *successors and storytellers*, which mainly consist of writing down what an informant says in a face-to-face interview. Nevertheless, it is also a fact that folklore studies in Japan differ greatly from folklore studies in the West in terms of its practitioners’ awareness of orality and narrative.

This means that talking to “non-chatty people” has been the shared research methodology. For example, in the *Encyclopedia of Folklore Studies (Minzokugaku jiten)*, which was edited by the Folklore Institute and founded mainly by Kunio YANAGITA, there is an entry on “successor” (*denshōsha*). A successor is an informant who has faithfully preserved folk traditions (the subject of folklore studies) and can convey it to an interviewer. The *Encyclopedia*’s entry contains the following passage:

Those who have extensive knowledge about the origin and history of life in villages are often village intellectuals showing off their book knowledge. What they say is generally subjective and biased, and they lack accurate knowledge of local traditions; on the contrary, it is not uncommon for them to regard them with disdain. In contrast, while successors also respond to questions that are asked of them, they do so modestly, and though they are reticent at first, they have much to say once they open up. (Folklore Institute [ed.] 1951: 389–390)

The best successors, then, are considered to be “modest” characters who are not particularly talkative, while people “showing off their knowledge” —that is, opinionated people who are eager to share those opinions with others—are considered less desirable as successors.

If that is the case, then people who are eager to tell others about their experiences should not make good informants. Some people have even opined to me, someone who writes about pilgrims’ self-narratives, that “eloquent people are shady.” While this may reflect a “silence

is golden” mentality that declares it virtuous to be silent, or at least reticent, what lies between the lines here is a view of people that is unique to folklore studies.

The excerpt above was written in the mid-20th century, but it is not impossible for any of us to look around and find people who “respond to questions that are asked of them [but] do so modestly.” Therefore, it is not impossible to imagine such successors in contemporary society. But does that mean we can consider those who “subjectively” share their own opinions as special cases? No, not in contemporary society, where, because of the development of the school system, the information literacy rate has improved to a level that cannot be compared with that of 1951, when the *Encyclopedia of Folklore Institute* was published. Rather, it could be said that all modern people are articulate “non-successors.”

How should the folklore studies framework be rewritten in a society that assumes everyone has some degree of storytelling <sup>1</sup> ability? This is also a reorganization of folklore studies’ view of people, in that it entails the question: *Which aspects should we try to capture of the people we encounter through our field work?* To do this, it is necessary to further dissect the perspective, unique to folklore studies, encompassed by “successors.”

## 2. Talking about folk culture, telling oneself

Another thing I would like to point out in the above excerpt from the *Encyclopedia of Folklore Studies* is the use of the word “intellectual.” The ideal successor in folklore studies is not someone who is reserved or taciturn, but rather someone who does not assert their subjective, individual perspective, or add their opinion or interpretation. That is, folklore studies has historically associated the ability of someone to tell a story, while giving their own interpretation of it, with “intellectuals,” a modern social class. Its practitioners have thought that folklore studies ought to deal with the pre-modern knowledge of people outside of that class. If we refer to agentive, independent, and articulate people as modern individuals, then it can be said that, according to early folklore studies, it is precisely by removing individuals’ agency and subjectivity that we can extract their essential nature, which has not been tainted by this “modern” era.

What we have tried to extract by removing modernity is knowledge about life traditions rooted in the land. The *Folk Culture research Handbook (Minzoku chōsa handobukku)* (Ueno, Takakuwa, Fukuda, and Miyata [eds.] 1987: 4) takes after the image of the successor in the *Encyclopedia* when it states that “women and elderly people who were born and raised in a village and have seldom left it have experienced the life of that village more consistently than others,” and thus make for more appropriate successors. According to Toshikazu SHINNO, folklore studies assume that people basically live their lives in one area without moving, inherit the folk culture that has been passed down through generations on that land, and in turn pass that culture down to the next generation.

It must be said that the kind of person imagined within the confines of the concept of “transmission agents (*Densho Shutai*)” (Takakuwa 1994) is detached from reality. The people that folklore studies have described were only expected to accurately *communicate* the knowledge and norms common to their group, or to the land, to the folklore studies practitioner who had

come to conduct a research, not to interpret and *narrate* their lives and experiences. Shinno criticizes this classical view of people, in which people pass down traditions unchanged, and states that people can be understood as *Homo folkloricus*, who in reality change and create traditions (Shinno 2007).

However, real people do not necessarily live their lives with a constant awareness of their *folk culture* (traditional culture); engaging with folk culture is just one aspect of their everyday life. For this reason, as Shinno states, seeing people *only* through the lens of folk culture is akin to taking just a sliver of their multifaceted, complicated lives. People's roles in society are more multifaceted than that: they have thoughts and feelings, and they have an *individuality* that cannot be substituted by anyone else.

In a backlash against this idealized "blank-slate" view of people, folklore studies have in recent years described individual agency positively, with more and more research being conducted on aspects that do not fall under the structure of traditional society as well. How is it possible, then, for folklore studies to ignore the fact that people are inherently predisposed to share opinions and experiences relating to themselves?

### 3. Successor under a gag order

If we were to "invert" the folklore studies view of people, the ideal person would be someone who has their own ideas and articulates them well, or, in other words, someone who expresses themselves to others. When applied to ourselves, it is a realistic view. The point is that folklore studies have arguably "hushed" people out in the field. This is because to be a practitioner of folklore studies is to assume a role of researching "folk culture" and writing ethnographies; meanwhile, local people have only been given the role of an "informant," wherein they are asked to provide data for ethnographies to be read by readers. It is fair to say that they were always put in a passive position and that this was never questioned.

In cultural anthropology during the 1980s, the structure of ethnography drew criticism for being based on a power imbalance between the "writer" (a Western anthropologist) and the "writee," who was frequently exposed to the Orientalist gaze (Clifford & Marcus 1996). Folklore studies face the same issue, which has led to disputes on the asymmetrical relationship between the urban center and the rural periphery. This of course does not refer only to geographical differences, but to differences in social standing.

One clue lies in Akira KIKUCHI's *Kunio Yanagita and Modern Folklore Studies*, which discusses the relationship between a folklore studies' researcher and rural communities in the context of a folk-cultural asset, an annual event called Aenokoto. According to Kikuchi, the researcher studying Aenokoto sometimes "assigned excessive meaning" to it beyond what the successor intended (Kikuchi 2001: 25), making it out to be a cultural asset with a direct connection to the nation. In the knowledge-production system that is ethnography, the "representer" is the agent and the "representee" is the object, which was made part of a modern nation-state in this case.

The asymmetry that Kikuchi points out may be a kind of *habitus* that has become internalized in folklore studies. research methods, wherein the researcher invites people from

the village to the community center where they reside, unilaterally grills them about only the things *the researcher* wants to know, and then sends them on their way, have repeatedly been criticized for being authoritarian, and the authoritarian research methods of the practitioners of folklore studies have been criticized for causing “damage to the survey area” (Miyamoto 1986).

Recent years have witnessed the criticism of “the privilege of representation” and a desire to reflect people's individuality in ethnography, which has thus far been lost in the representation of villages. This has led to the emergence of a movement from within village studies to encourage practitioners to hear their informants out as they tell unprompted stories, and to use the *individual* as their starting point when they write. In contrast to the descriptions of group norms in village communities to which folklore studies have been wholly devoted thus far, and under which individuals' agency has been subsumed, declarations about describing “each individual person, endowed with a rich individuality” (Yasui 1997: 131) and “a reality that demands [people to] act as responsible agents” (Tsuru 2003: 17) imply an intention to uphold that agency when writing about them.

### III. Self-reference and experience

Folklore studies have thus far placed an emphasis on finding data to assemble knowledge shared among social groups and “folk culture materials.” To accomplish these tasks, it has espoused a fictitious view of people that reduces “successors” to a source of information required. Narratives about oneself, then, become extremely important materials in overcoming this lack of imagination with regard to the lives of others and in reorganizing the field into one that considers the everyday lives and typical ways of the life of normal people.

#### 1. The development of life history research

The academic term for telling stories about oneself is *self-reference*. As a human act, self-reference is something that exists in any time period, ancient or modern, but scholarly interest in the general masses' records about themselves is by no means old. Sociologist Takashi NAKANO' s “life histories” are pioneering works that examine the self-referential narratives by ordinary individuals who are not historical figures or politicians. For example, Nakano's *Oral Life Histories* includes a description of the life history of an elderly woman living in Kurashiki, transcribed verbatim (Nakano 1977), which reveals stories about family and love from her youth, uncertainties she experienced during hardships, and her belief in the god Inari. Through these narratives, not only do readers get to know of the path she has walked as an individual, but they also learn about what society was like in each period through her perspective.

Life history research originated as a field within sociology that focused on the individual instead of being predicated on the “macro” system that is society. Rather than just simply understanding the individual, it intended to approach the world of a storyteller' s subjective

awareness through their narrative and describe the society of the time through their individual perspective. In that sense, life history research is certainly not a distant relative of folklore studies. In fact, after the 1980s, the necessity of life history research was brought up in folklore studies in Japan as well. However, in folklore studies, it was understood as a method to describe the individual and *not* village communities or groups, as opposed to adopting a sociological perspective of “seeing society *through* individual narratives.” As a result, life history research was relegated to a single genre about “individuals,” making it difficult to say that it has established as a field.

Meanwhile, sociological life history research would later develop into life *story* research, emphasizing the expression of life experiences through storytelling. The major difference is that the latter focuses on orality—subjects’ voices and speech—and highlights the narrative quality in individuals’ stories. Narrative quality refers to the fact that even stories in individuals’ spontaneous speech have a plot, just like a work of literature. Narrating one’s life experience is also an act of arranging individual events to create a story out of them. That is to say, narrating one’s experience is not merely enumerating a laundry list of facts, but rather assigning them meaning from a certain perspective and arranging them to create a *reality* (the woman’s pilgrimage story at the beginning of this paper is a remarkable example of this).

The significance of life history research and life story research to folklore studies lies in the scholarly interest they take in narratives on individual experiences, which have thus far not been paid much attention to. For instance, sociologist Atsushi SAKURAI states the need to collect and analyze “experiential narration” that is based on individual people’s experiences, and not just the village- or group-wide “normative narration” that has historically been the subject of folklore studies (Sakurai 2007). As Sakurai writes, it is certainly true that folklore studies did not place much emphasis on individuals’ subjective experiences and collected only those narratives that could serve as a source of information for defining “folk culture.” This may potentially result in abstracting away the diversity of individual experiences.

## 2. Expanding self-referential media

It is possible to express one’s life experience through other methods than orality. Diaries, a textual medium, are the oldest medium for self-reference that summarize the writer’s ideas and thoughts. At the same time, they are also a record of daily life and can therefore serve as a social-historical resource for readers to understand the time in which the writer lived. In that sense, it is a tool for perceiving society through the words of the individual, similar to orality research.

Diary analysis has also been conducted in folklore studies in Japan (Yamamoto 2010), but the field that has most notably regarded it as being useful for human understanding is *Volkskunde*—European ethnology in German-speaking countries. While *Volkskunde* has a tradition of research on oral literature such as *Märchen* (folktales), recent years have seen work not only on fairy tales, legends, and other stories with fixed forms, but also the chit-chat, gossip, and rumors that people share with others daily, which it calls “everyday narration.”

This has led to an accumulation of research on the self-representation of ordinary people, as opposed to the “great men of history.” Diary research is an extension of this, characterized by the archiving of a large number of journals at city- and state-level public facilities, which citizens can browse like a public records office. Just like everyday objects on display at a folk culture museum, this arrangement enables people to learn about their history, as well as themselves, through diaries <sup>2</sup>.

In contrast to diaries, which are ultimately a self-referential medium hidden away in the private domain, “lifelogs” are a web-based textual medium that is written with the intention of being published for others to see. Though blogs and social networking sites have seen a remarkable rise in popularity, written records of them disappear without being archived, and so they have not been the subject of folklore studies research thus far. However, lifelogs have attracted the attention of many researchers because they serve as parenthetical material in thinking about the significance of the very act of writing and telling stories about oneself (Kishi 2013).

We, who live in contemporary society, are wrapped up in self-referential media; the very act of expressing and telling stories about ourselves has become anything but out of the ordinary. Now, we are half-forced to tell stories about ourselves, whether we like it or not, as if obeying a system that compels us to engage in self-reference. For instance, when soon-to-be graduates embark on a job hunt, there is emphasis on the process of self-analysis. This is a process wherein a student introspects on the traits they have and highlights how those traits can be applied in the workplace by reflecting on their life up to that point in terms of their home environment, school career, extracurricular activities, and interpersonal relationships, and then synthesizing the experience and ideas they have acquired therein.

This process is frequently inverted. Earlier, an individual would have concluded through self-analysis that they were suited to ABC company (job) because they had past experience with XYZ. Now, it often happens that this order is flipped, such that the individual creates their self-image in reverse: They want to work at ABC company, so they curate experiences from their life history that align with the description of ABC’ s ideal candidate in order to cultivate the desired image. For example, a student who wants to work at a trading company would combine their past experience of traveling and studying abroad to create a highly cosmopolitan self-image, in accordance with that company’ s ideal candidate. If the student was unable to create a satisfactory image (from the company’ s perspective) and make a positive impression in the interview, it would be due to “insufficient self-analysis.”

Therefore, self-reference can be rephrased in the following way: Telling stories about ourselves is a way for us to create our Selves. A job hunt is not the only example of this. Through self-referential acts, we understand who we are; and by reflecting on our life histories, we think about what to do next, continually revising our way of being in the world. Self-reference and self-representation are thus modern issues in a society that demands us to have utmost clarity about our self-identity.



## IV. A self-referential society

### 1. Reflexivity

People kept diaries and narrated their experiences before the modern era. However, creating one's Self through reference to that Self is a modern phenomenon. With regard to the question of *why* we have to clearly define our own Self, the field of sociology, known as the theory of self, has looked for an explanation in the changes in society rather than attributing it to some change that has occurred within us or in our minds.

For example, in traditional societies where people were placed in collective groups and classes, knowing a person's dress, dwelling, and kinship relations was enough to talk about their characteristics. In a low-mobility society, such as a village, it would be a foregone conclusion that someone born into a family of farmers would end up living the same life as their parents and siblings, regardless of their wishes and desires. Therefore, it does not make sense to ask what one's self-identity is. That question arises in a society where people live as individuals, emancipated from collective groups. In a society where everything—choice of occupation, residence, views, thoughts, religion, love, marriage—is at the individual's discretion, even the kind of person one is is a choice to be made.

Of course, emancipation from collective groups has given us this “freedom.” However, at the same time, it has become impossible for us to escape the search for “self-identity.” Sociologist Anthony Giddens states that this kind of “life politics” affects all of us (Giddens 2005: 243). As Giddens writes, we search inside ourselves for the resources that are necessary for self-realization. That is to say, we create a coherent self-image (self-identity) by recalling our own life history and combining past experiences together. The creation of vast narratives about our individual life experiences and the influence of self-referential media, such as job-hunting, books, and social networking sites, on us is a result of the Self no longer being self-evident.

The nature of self-reference lies in the fact that referring to something has an effect on that thing and causes it to change. This quality has normally been called *reflexivity*.

Sociologists such as Giddens initially used this concept to explain the origins of modern society. For instance, in pre-modern traditional societies, the basis for people's actions was an appeal to tradition that “it has always been done this way.” “Tradition,” which sometimes manifests as threats like “God's wrath will befall you if you do not comply,” has been considered to have its basis in transcendence (religion); that is, society was rooted in something external. However, modernization shook this “something external” that held those roots. For example, after the separation of church and state detached politics from religion and gave rise to a secular political system, traditional customs came to be reformed and protected by cultural policies rather than piety. At this point, religion and tradition were no longer the yardstick by which to organize society or judge people's actions<sup>3</sup>.

In the same way that the “correctness” of the law is rooted in law itself or the development of medicine is supported by specialists who have received an education in medicine, the system of modern society creates the basis for its legitimacy within itself. *Reflexivity* refers to

this continual process of self-monitoring and self-correction.

## 2. The concept of reflexivity in folklore studies

While the concept of reflexivity is not a concept native to folklore studies, it is by no means a stranger to it. This concept has conventionally been used in the following two contexts.

The first context is the methodological question of how the researcher should be depicted in an ethnography. For example, if a researcher studying dance or some kind of performance art can influence the performance or the conversations in that space, then the researcher cannot write themselves out of the ethnography. Sims and Stephens use the term “reflexive ethnography” to describe work in which the researcher, conscious of this fact, reflexively refers to themselves (Sims and Stephens 2011: 148).

Along with the issue of ethnographic representation in cultural anthropology, the issue of reflexivity for practitioners of folklore studies has been discussed as a part of a larger question: Is it actually possible to examine the actions of another in a vacuum and describe them objectively? In recent years, some have argued that practitioners of folklore studies should approach the field (that is, fieldwork) pragmatically, as an independent observer, while also including their inner selves and the inner transformation effected by their research (practice) in their writing (Suga 2013).

The second context is Kazutoshi SEKI’ s argument that the essence of folk culture is that it consists of actions with no self-referentiality, which he explains in the following way: Participants of many Japanese folk beliefs would not be able to answer if asked “Why do you do this?” Someone who prays to a stone Buddha near their house every day would seldom respond to such a question with anything more than “Because I have always done so.” Even people who are not ordinarily religious sometimes pray to the gods and Buddha out of reflex, say when their family’ s lives are in danger. Seki alludes to Masao TAKATORI when he says that the “freedom of folk culture” lies in the “convergence of infinitely many ideas that do not even occur to its participants.” He goes on to write:

The domain referred to as folk belief or, more broadly, folk culture consists of essentially unnamed practices, to which its participants cannot ascribe a meta-level explanation. Or rather, “folk belief” and “folk culture” were the names given to such phenomena that refuse to be named. (Seki 1998: 15)

Seki writes that folk culture lies out of its participants’ control. This is the assumption under which research on folklore studies has so far been conducted. That is to say, folklore studies have objectified “folk culture” on behalf of its participants, who lack the “meta-level” language for it, and have divided it into categories such as “folk belief,” “performing arts,” and “livelihood.”

However, the act of self-reference is no longer only the domain of researchers whose focus is meta-level thought: it has come to affect all of us in contemporary society. In other words, reflexive acts and linguistic practices have spread to society at large. A classic example of this

is “place-making” (*machizukuri*), which entails discovering touristic value in previously non-self-referential folk beliefs or ceremonies and enthusiastically making local tourist attractions out of them. Next, I will provide an example where the participants themselves have come to attempt the act of knowledge production by ascribing the meta-level explanations that used to be the sole claim of folklore studies.

### 3. Reflexive local communities

Yutaka SUGA states that the way of practicing reflexive knowledge production, such as members of a community surveying their own community, is key to understanding the methods of the local people’s scholarly practice—the so-called “field discipline.” The era when universities were the sole province of knowledge production has passed, and as Suga writes, “people outside of academia” are now actors with “the ability to discover problems in the ‘field’ of their surroundings; to acquire, transmit, and act on information about those problems; and to form organizations and acquire capital—that is, literacy and ambition.” To illustrate this, Suga cites citizen-led *satoyama* studies and environmental conservation movements as examples of the movements of people who compile surveys on the customs and history of their own communities. He writes:

We can see that those who engage in the act of field research have made it into an end unto itself. Through the act of *surveying*, a surveyor not only discovers the *culture* and *history* that has been preserved by their *neighbors* and others in their *community*, but also engages in reflexively discovering their *Self* in the creation of new human relationships, in coming to understand others (discovering their *neighbors*), and within the community. It is understood that this has become the objective of surveying. Unlike a study of folk culture phenomena in and of themselves, this implies that through the practice of *surveying* the longtime residents of a community, people who are new to that community deepen their understanding of them and strengthen their connections (including emotional ones) with them. It would not be an overstatement to regard this as one aspect of a “new field discipline.” In thinking about “new field disciplines,” it must be understood that people outside of academia have their own objective in conducting surveys, learning, and applying (objectifying) their findings, and that they maintain a high level of ability to realize this objective (Suga 2013: 2014–15).

What Suga discusses here is the public folklore argument. That is, while the representation of a local community has historically been the work of the researcher, with its residents only existing to be *represented* unilaterally, this is currently being reexamined and the act of representation is being democratized. With the “new field discipline” developing at the citizen level, it is also important for pre-existing folklore studies not to sequester itself in an ivory tower and to facilitate collaborative work.

What is important here is the meaning of the reflexive act of researching and writing about one’s own community. Research on communities by residents themselves has a history of being conducted as a kind of cultural movement, as in the “Life Experience

Writing Movement” (*Seikatsu Tsuzurikata Undō*) of the 1950s (Kokuni 2001). While its reflexive perspective is something that it has in common with *Heimatkunde* (homeland studies), which originated in Germany, the movement was a transient trend that ultimately lacked continuity. In contrast, contemporary reflexive cultural movements are survey activities rooted in participatory community development or place-making, as Suga shows.

Where “new field disciplines” and recent citizen-led, place-making initiatives differ from previous cultural movements is in the fact that the former does not limit its practitioners to “natives of the land” in question. In contemporary Japan, one cannot assume that local communities consist only of people who were born and raised there. With residential development in suburban areas causing them to become more mixed, and increasing numbers of urban residents leaving the cities to become “I-turn residents” in rural areas, the “static” inhabitants once imagined in folklore studies have become a minority. Increased social mobility has made one’s place to live a matter of individual choice as well<sup>4</sup>.

If that is the case, it goes without saying that research methods that attempt to highlight the indigenous knowledge (folk knowledge) embedded in the land are no longer effective. This is because unlike the folk culture surveys of the past, which were intended to solicit from a successor the collective knowledge rooted in the land, locals’ own reflexive process of knowledge production places more emphasis on confirming their relationship to the land and forging human relationships through surveying than on conducting research on folk culture as such. In other words, as they survey their land, they discover what their unique place is and who they are as someone who lives there. In this sense, citizen-led community surveys and place-making can be understood as a kind of reflexive search for self-identity.

## V. Toward a new folklore studies

Sociologist Kensuke SUZUKI writes that, instead of something that originates in the geographical categories or fixed social groups of the past, contemporary communities should be understood as communalities that are “fluid” yet emerge from “people’s reflexive sense of belonging.” That is, he posits that communality, whereby a large number of people bound together through the recollection of something they have in common, is community—like civic pride, which emerges through events, or an attachment to one’s hometown. Community events and place-making are thus processes through which a community tries to reflexively establish its own identity as a place in order to create this communality (Suzuki 2013: 195–196).

As is evident from this, reflexivity in contemporary local communities is similar in structure to reflexivity in individuals. That is to say, in contemporary society, there is a question of what kind of image to craft for a community/one’s Self, which leads to the discovery of elements that make it distinctive. Connecting those individual elements together with intention creates a coherent community image/self-image to be used as a resource for living in the future. The reason that Giddens’ rather old theory of self still has validity is because

he stated that reflexivity, which emerged as a trend in society as a whole, has also emerged at the level of the individual. Giddens called the nature of the individual “the reflexive project of the self,” which suggests that our very way of living is diverging greatly from what early folklore studies thought it was. It is therefore necessary to find a new perspective from which to understand human life.

The ideal successors of folklore studies have been modest characters who are not particularly self-referential, and the findings of these studies have been constructed from information provided by them. However, the farther real people step outside the bounds of that traditional research methodology, the more they narrate their own experiences and use various tools to outwardly project their Selves. That can also be said of stories told in interviews, which means that it is impossible to divide transcribed data into “necessary, objective information” and “unnecessary, subjective information” and believe that folk knowledge rooted in the land can be found by eliminating informants’ pet topics.

If we suppose that a subject and object are inseparable in storytelling, it means it is necessary for us to accept the entire life experience of another, including their interpretation of it and the meanings they ascribe to it. Likewise, it is now necessary to (1) emancipate folklore studies from fairy tales and other literary content and bring it into the domain of experiential narration, whose setting is everyday life; and (2) further the dialogue between folklore studies and interdisciplinary research on life stories, oral histories, and other narratives in the broader sense of the word<sup>5</sup>.

Next, it is necessary to comprehend the fact that various things in our lives are now a matter of choice—an extremely basic fact, yet one that has thus far been overlooked by folklore studies. The proliferation of self-narratives is proof that people are continuously searching for and developing who they are; as such, if folklore studies is to include narration, its practitioners must write at the microscopic level about what kind of narratives people present and to whom, as well as how that feeds back into the Self<sup>6</sup>.

Only then will it be possible for us to discuss the merits and limits of the methods of seeking to understand the world through narrative and language, which could also be called the supremacy of language in folklore studies. With many phenomena now being subject to reflexive relativization, and “facts” and “reality” being generated as a result of dialogue and communication between people, there is a high degree of latent potential in the folklore studies that adopt storytelling as their principal method<sup>7</sup>.

At the same time, we must return to the question of whether it is ever possible for us to describe and understand the world, or people, through language alone. For example, there are dimensions within humans that refuse to be captured in words such as *mind*, *body*, and *soul*, like reciprocal acts such as gestures and facial expressions; embodied skills and traditions, which are called tacit knowledge; suppressed traumas and memories; and the un-self-referenceable interiority, which Judith Butler has called “my opacity” (Butler 2008: 72). Furthermore, we live our everyday lives in relation to objects, science, infrastructure, and various other non-human entities. Measuring how far it can step (or not) inside these dimensions is the only way to refine folklore studies for the 21st century<sup>8</sup>.

## Notes:

---

1. In folklore studies, the act of *storytelling* has been understood as belonging to the same category as various media for *expressing* and *conveying* and not just to the category of orality. Recent research on oral traditions has attempted to make the diversity of communicative acts clear by positioning the broader sense of "storytelling," in which a narrator suffuses text and objects with an intent, on the same level as orality (Kawashima 2006).
2. As an example of this, the Deutsches Tagebucharchiv (German Diary Archive) in the suburbs of Freiburg, Germany, was founded in 1998 as a non-profit organization. To date, it has collected diaries from over 3,000 writers in the German-speaking world. Those writers are ordinary citizens who have made their diaries available to researchers and the general public to contribute to research on the history of everyday life and of mentalities (Deutsches Tagebucharchiv 2013).
3. In sociology of religion, the word "secularization" has been used to refer to the process where a religion that formerly affected all aspects of society ceases to have influence on politics, the economy, and other systems. While the idea that modernization is a consequence of the decline of religion was a basic theory of sociology (Weber 1989), this theory of secularization is being reexamined in light of the "resacralization," or religious revival movements happening around the world in recent years (Okamoto 2012).
4. What must be noted here is that even though the choice of where to live is now up to the individual, it does not necessarily mean that everyone can make that choice *freely*, as they wish. "Freedom of movement" is unavoidably influenced by factors such as work, education, income, and family relationships, which means that spatial divisions emerge between those who can move freely and those who cannot (Castells 1999).
5. This is already being attempted in a subfield of folklore studies called "oral history studies," which is a substantially updated version of what used to be "oral literature studies" (Koike 2008). There is also some interaction with research on orality in Volkskunde (Iwamoto, Hokkyō, and Oikawa [eds.] 2011).
6. With developments in research on people's everyday communication (everyday narration) emerging in Chinese folklore studies in recent years (Liu 2013), folklore studies in Japan are also expected to forge a connection with research on gossip.
7. For example, as mentioned in the previous section, place-making and other participatory development activities are also processes of shaping space through interactive communication and thus can be understood from the perspective of narrative research in folklore studies (Kadota 2020).
8. Attempts to expand the possibilities both within and beyond language were once very popular within folklore studies as well. With regard to the former and latter respectively, Seki, ed. (1998) and Fukushima, ed. (1995) have value that cannot be lost to the history of academia.

## References

---

- Butler, Judith, 2003[2008], *Giving An Account of Oneself*, New York : Fordham University Press.
- Castells, Manuel, 1999, *Global Economy, Information Society, Cities and Regions*, Translated by Osawa Yoshinobu, Tokyo : Aoki Shoten.
- Clifford, James, and George E. Marcus eds., 1986[1996], *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley : University of California Press.
- Deutsches Tagebucharchiv 2013 "DEUTSCHES TAGEBUCHARCHIV Wir über uns" , (<https://tagebucharchiv.de/tagebucharchiv/ueber-uns/> Last Checked 1st.February.2020)
- Folklore Institute ed., 1951, *Encyclopedia of Folklore*, Tokyo : Tokyodo Shuppan.

- Fukushima Masato ed., 1995, *Constructing Body Socially: The Technique of Body as a Social Learning Process (Shintai no kouchiku gaku : Shakai teki gakushuu katei to shiten shintai gihou)*, Tokyo: Hituzi Shobo.
- Fukuta Ajiro, 2009, "Illustrated Materials and Japanese Folklore Studies" (Zuzou shiryō to minzoku-gaku), *The annual report* 5 : 159-172, Yokohama : Research Center for Nonwritten Cultural Materials at Kanagawa University.
- Giddens, Anthony, 1991[2005], *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, London: Polity Press.
- Iwamoto Michiya, Hokkyo Hakaru, Oikawa Shohei eds., 2011, *Toward Archiving Oral Histories and Narratives: A Dialogue with Cultural Anthropology, Sociology and History (Oral history to "katari" no archive ka ni mukete : Bunkajinrui-gaku to, Shakai-gaku, Rekishi-gaku tono taiwa)*, Tokyo: Center for Glocal Studies at Seijo University.
- Kadota Takehisa, 2013, *Ethnography of Religious Tourism : Consuming of Religious Experience (Junrei tsurizumu no minzokushi : Shouhi sareru shuukyō keiken)*, Tokyo : Shinwa Sha.
- Kadota Takehisa and Sugimoto Kiyoshi, 2013, "Local Development and a Cultural Movement: Social Practice by Miyamoto Tsuneichi and the Construction of a Folk Museum in Southern Sado Island in the 1970s" (Undou to Kaihatsu : 1970 nendai, minami-sado ni okeru minzoku hakubutsukan to Miyamoto Tsuneichi no shakaiteki jissen), *Journal of Living Folklore* 5: 33-49.
- Kadota Takehisa, 2020, "Ethnography and Narrative : A Performativity of Dialogue" (Minzoku shi teki kenkyū to narrative : Taiwa no performativity) in Iwamoto Michiya ed., *Narrative as a Method : Beyond Folklore Studies (Houhou to shiten katari : Minzoku-gaku wo koete)*, 201-232, Kyoto: Minerva Shobo.
- Kawashima Shuichi, 2006, "On Oral tradition and Literature Culture" (Koutou denshou to moji bunka wo megutte), *Bulletin of the Folklore Society of Japan* 247 : 125-139.
- Kikuchi Akira, 2001, *Yanagita Kunio and Modernity of Folklore Studies : 20th Century of Ae-no-Koto Ritual in Okunoto (Yanagita Kunio to minzoku-gaku no kindai : Oku-noto no ae-no-koto no 20 seiki)*, Tokyo: Yosikawa Kobunkan.
- Kishi Masahiko, 2013, "Gathering Fragments of the World : A Sociological Argument on Anti-Narrative" (Sekai no dampen wo atsumeru koto : Shakai-gaku teki "han monogatari" ron), *Shincho*, August-2013.
- Koike Jun'ichi, 2008, "New Trend of Folklore Research" (Minzoku Kenkyū no atarashii nagare), *National Literature*, August-2008 : 6-17.
- Kokuni Yoshihiro, 2001, *Folklore Movement and School Education : An Discovery of Folk Culture and it's Nationalization (Minzoku undou to atarashi Gakko kyōiku)*, Tokyo: University of Tokyo Press.
- Lehmann, Albrecht, 2007, *Reden über Erfahrung: kulturwissenschaftliche Bewusstseinsanalyse des Erzählens*, Berlin : Reimer.
- Liu Zongdi, 2013, "From Written Paradigm to Oral Paradigm : On Paradigm Shifts in Folk Literary Studies, and the Autonomy of the Discipline" (Shoshou paradaimu kara kōshō paradaimu e : Minkan bungee gaku no paradaimu shihuto to dishipurin no jiritsu ni tsuite), *Bulletin of the Folklore Society of Japan* 273 : 194-215.
- Miyamoto Tsuneichi, 1986, "A damage in the Survey Field" (Chousa chi higai) in *Miyamoto Tsuneichi Writings* 31 : 109-131, Tokyo : Mirai Sha.
- Nakano Takashi, 1977, *Oral Life-History: A Woman's Love and Curse in Modern Japan (Koujutsu no seikatsu shi : Aru onna no ai to noroi no nihon kindai)*, Tokyo: Ochanomizu Shobo.
- Okamoto Ryosuke, 2012, *Sacred Space and Prayer from the Perspective of the Sociology of Religion : Community Created by Religious Tourism (Seichi to inori no shuukyō shakai gaku : Junrei tsurizumu ga umidasu kyōudou sei)*, Yokohama: Shumpu Sha.
- Sakurai Atsushi, 2007, "From Transmissions about Discrimination to an Experiential Narrative: Based on Research in the Life Story of Discriminated Communities", *Bulletin of the Folklore Society of Japan* 252 : 115-135.
- Seki Kazutoshi ed., 1998, *A perspective of Contemporary Folklore Studies 2 Words of Folk Culture, (Gendai minzoku gaku no shiten 2 minzoku no kotoba)* Tokyo : Asakura Shoten.
- Seki Kazutoshi, 1998, "Is a Folkloristic Study on Words Possible?" (Kotoba no minzoku gaku wa kanou ka?) in Seki Kazutoshi ed. *A Perspective of Contemporary Folklore Studies 2 Words of Folk Culture (Gendai minzoku gaku no shiten 2 minzoku no kotoba)*, Tokyo : Asakura Shoten.
- Shinno Toshikazu, 2007, "Where Have all the "Homo Folkloricus" Gone? : Introduction to Japanese Folklore (4)" (Homo fokuorikasu no yukue : Kougiroku Minzoku gaku gaisetsu dai 4 kou), *Area Studies Tsukuba* 28 : 1-20.
- Sims, Martha C. and Martine Stephens, 2011, *Living Folklore: An Introduction to the Study of People and Their Traditions*, Salt Lake City : Utah University Press.
- Suga Yutaka, 2013, *Toward an Age of "New Extra-Academic Folklore" : For Connecting a Knowledge Production and a Social*

- Practice (Atarashii nono minzoku gaku no jidai e : Chiki seisan to shakai jissen wo tsunagu tameni)* , Tokyo : Iwanami Shoten.
- Sugawara Kazuyoshi, 2006, *A Challenge to the Fieldwork : An Introduction to "Practical" Anthropology (Fieldwork e no chousen : "Jissen" jinruigaku nyuumon)* , Kyoto : Sekaishiso Sha.
- Suzuki Kensuke, 2013, *Whereabout of the Web Society : In the "Fabricated" Reality (Webu shakai no yukue : "Takouka" shita genjitsu no nakade)* , Tokyo: NHK Publishing.
- Takakuwa Morifumi , 1994, *A Discussion on Japanese Fisherman's Society : A Folkloristic Study (Nihon gyomin shakai ronkou : Minzoku gaku teki kenkyuu)* , Tokyo : Mirai Sha.
- Tsuru Eriko, 2013, "From Mere Labor(Tema) to the Subject of Labor: The Trend of the Increases in Farm Families involved in Another Business and the Change in the Position of Rural Women" (Tema kara roudou no shutai e : Kengyou ka to nouka josei no jiko ninshiki no henka) *Bulletin of the Folklore Society of Japan* 273 : 194-214.
- Ueno Kazuo, Fukuta Ajio, Takakuwa Morifumi and Miyata Noboru eds., 1987, *Handbook of Folklore Research New edition (Shinban minzoku chousa hando bukku)* , Tokyo: Yosikawa Kobunkan.
- Weber, Max, 1914[1989], *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Tübingen : J.C.B. Mohr.
- Yamamoto Shino, 2010, "A Reportage on the Life of Migrant Urban Workers: Life Strategies of Regular Migrant Workers to Cities from Farming Villages, as Seen from their Diaries" (Ichi kasegi no seikatsu shi : Nouka nikki ni miru teiki ichi shuttensha no seikatsu senryaku), *Bulletin of the Folklore Society of Japan* 264 : 1-30.
- Yasui Manami, 1997, "The Analytical Vision of Hometown Research" (Furusato kenkyu no shikaku), *Bulletin of the Folklore Society of Japan* 209 : 66-88.

### **Additional Information**

This paper was self-translation from the book chapter : Kadota Takehisa 2013 "Telling Stories about Oneself : Reflexivity in Folklore Studies" (Jibun jishin ni tsuite kataru koto : Minzoku-gaku ni okeru "Saiki-sei" ), in Kadota Takehisa and Muroi Kosei eds. *Folklore Studies Facing with "People"* ( "Hito" ni mukiau Minzoku-gaku), 269-259, Tokyo : Shinwa Sha.



# 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(Bewußtseinanalyse)”(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受人们欢迎，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·柏格(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「社会学的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ク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

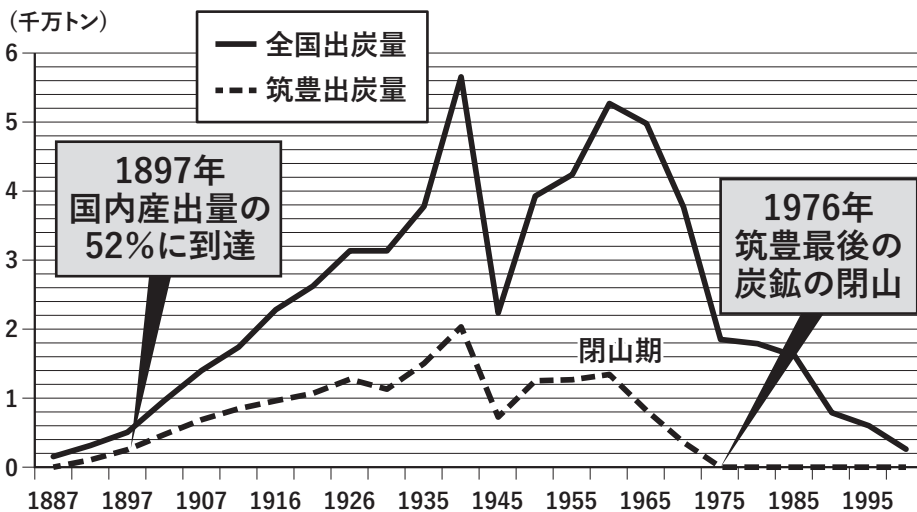
九州是日本西南部的的主要岛屿之一。笔者的调查地筑丰，位于九州地区北部，是福冈县的旧产煤地。截止2016年7月，筑丰的人口为41万3427人[福冈县企划、地域振兴部调查统计科online:《人

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，位于市内的福岡县立大学还开展了“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过程中显得特别突出。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们的故事，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，由几个小故事的集锦形式构成。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。

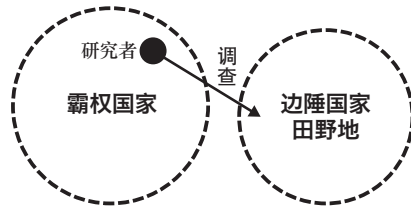
## 本文要旨

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。



# 민속학이란 무엇인가

다양한 모습과 일관된 시점

시마무라 다카노리

번역: 김광식

독일에서 생겨난 민속학이 일본에 도입되어, 주로 야나기타 구니오(柳田國男)의 주도 하에 일본에서의 재구성, 체계화, 조직화가 시작되지 벌써 100년 이상의 세월이 지났다. 그 동안 다양한 스타일의 민속학 연구가 생겨나 오늘에 이르고 있는데, 그 과정에서 민속학이란 무엇이며, 무엇이 민속학인가에 대한 공통 이해가 모호해졌다. 그로 인해 예를 들면, 개별적으로는 뛰어난 연구가 많이 제시되었지만, 연구자 사이에서 각 연구가 자리매김되지 않아, 학문 전체로서의 역량이 발휘되지 않는 사태도 발생하게 되었다.

이러한 상황을 극복하기 위해 현재 필요한 것은 다양한 민속학을 확보해야 할 일관된 시점에 대해 다시 검증하고, 현대의 민속학이라는 학문의 전체상(민속학의 형태)을 그려내는 작업이다. 본고의 목적은 바로 여기에 있다.

## 1. 민속학은 무엇인가

민속학이란 “18·19세기 독일의 대(對) 계몽주의, 대(對) 패권주의의 사회적 문맥 속에서 헤르더(Johann Gottfried von Herder, 1744~1803), 그림 형제(Jacob Ludwig Karl Grimm, 1785~1863, Wilhelm Karl Grimm, 1786~1859)에 의해 강력하게 추진된 문헌학, 괴저(Justus Möser, 1720~1794)에 의한 향토사회 연구가 합류함으로써 형성되었다. 그 후, 세계 각지로 확산돼 각 지역에서 독자적으로 발전한 분과학문(discipline)으로, 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간 삶을, 전자와 후자의 관계성을 포함하여 내재적으로 이해함으로써, 전자의 기준에 의해 형성된 지식체계를 상대화 하고 초극하는 식견을 만들어 내는 학문이다”(島村 2017).

민속학을 이해하는 데 가장 중요한 것은 이 학문의 본격적인 형성이 18·19세기 프랑스를 중심으로 한 계몽주의, 유럽 지배를 목표로 한 나폴레옹의 패권주의에 대항하는 형태로 독일에서 발생했다는 점이다. 그리고 독일과 마찬가지로 대(對) 패권적인 문맥을 공유하는 사회가 독일민속학의 자극을 직·간접적으로 받으며, 특히 강력하게 각국의 민속학을 형성해 나갔다는 점이다. 구체적으로는 핀란

드, 에스토니아, 노르웨이, 스웨덴, 아일랜드, 웨일즈, 스코틀랜드, 일본, 중국, 한국, 필리핀, 인도, 신흥국 미국, 브라질, 아르헨티나와 같은 지역에서 특히 민속학이 발달해 현재에 이르고 있다.<sup>1</sup>

민속학이 그 학사(學史)를 통해 오늘날까지 일관되게 추구해 온 것은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간 삶이며, 거기에 주목함으로써 만들어 내는 식견이다. 일반적으로 근대과학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상의 측에서 만들어진 지식체계인데, 민속학은 이를 상대화하여 초극하는 지식을 창출하려 했다는 점에서 강한 독자성이 있다. 따라서 민속학은 근대과학의 하나이면서도, 근대과학의 일반에 대한 대안적인 분과학문이라 하겠다.

민속학은 패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간 삶의 이해를 내재적으로 수행함을 목표로 하기 때문에, 조사 연구의 프로세스에 조사 대상, 생활자로서의 당사자를 포함시키는 것을 중요한 방법의 하나로 삼아 왔다. 민속학은 아카데미(대학 등의 전문교육 연구기관)에 소속된 연구자와, 거기에 속하지 않는 다양한 액터(행위자)도 연구 담당자로 추가한다는 점에서 ‘아(野)의 학문’(菅2013), ‘아카데미의 친밀한 타자(the intimate Other of the academy)’(Noyes 2016: 14)라는 명칭으로 불리기도 하지만, 이것은 내재적인 대상이해를 위한 방법으로 조사 대상자, 생활자로서의 당사자를 연구상의 중요한 액터로 포함시켜 온 역사에서 유래한다. 또한, 이것은 일본민속학뿐만 아니라, 미국을 비롯한 각국의 민속학에도 정도의 차는 있지만 널리 보이는 현상이다.

## 2. 야나기타 구니오의 민속학

일본의 민속학 수용과 전개는 20세기 초두에 시작되었다. 특히 1910년 전후에 시작되는 야나기타 구니오(1875~1962)의 학술활동이 그 전개를 이끌었다. 초창기 민속학에서 중요한 기능을 수행한 학술 미디어로, 1913년에 야나기타 등에 의해 창간된 잡지 『향토연구』가 있다. 야나기타는 이 잡지를 무대로 하여, 잇달아 민속학사에서 중요한 연구를 발표했다. 또 이 잡지를 통해 많은 지방 거주자가 ‘향토연구’에 관심을 갖고, 그 안에서 재야의 민속학자도 출현하게 되었다.

『향토연구』는 1917년에 휴간되었지만, 그 후 『토속과 전설』(1918~1919), 『민족』(1925~1929), 『민속학』(1929~1933)과 같은 민속학 관련 잡지가 간행돼, 이들 잡지를 통해서 일본민속학은 많은 자료와 이에 근거한 연구 성과의 축적을 피하며 성장해 나갔다. 그리고 이들 잡지는 지방의 독자층인 재야의 지식인을 민속학자로 성장시키고, 그들을 야나기타를 중심으로 한 네트워크의 구성원으로 조직화하는 데에도 커다란 역할을 수행하였다.

그런데 여기에서 중요한 사실은 쓰루미 가즈코(鶴見和子, 1997)가 지적했듯이, 야나기타는 민속학을 민속전승 그 자체의 탐구를 목표로 하는 연구가 아닌, 사람들의 생세계(후술)의 존재 방식을 사회변동과의 관계 속에서 파악하는 연구(<사회변동-생세계> 연구)로 구상했다는 점이다. 이 경우 야나기타의 <사회변동-생세계> 연구에서는 서구의 근대화를 보편적인 척도로 하는 구미산(歐美産) ‘근대화론’을 단순 적용치 않았고, 또한 사회학에서의 근대화론<sup>2</sup>과 달리 사람들의 생세계, 특히 거기에서 생겨나 영위할 수 있었던(살아갈 수 있었던) 말, 예술, 정동(情動), 신앙, 사람과 자연의 관계, 여성의 일상, 어린이들의 문화적 창조성과 같은 인문적인 요소가 사회의 구조적 변동 속에서 어떻게 변화했는가, 혹은 사회의 구조적 변동 속에서 그 중 버릴 것은 무엇이고 남겨야 할 것은 무엇인가, 또한 새롭게 받아들여야 할 것은 어떤 것인가를 묻는 것이며, 남겨야 할 것과 새롭게 받아들여야 할 것을 어떻게 조합시켜 미래를 향해 나갈까를 생각하는 것이었다. 그리고 이러한 일련의 고찰은 생활 당사자 자신에 의해 이루어져야 할 것이라고 여겼다.

이러한 야나기타의 독자적 사회변동론이야말로 그가 생각한 민속학이며, 사회변동론으로서의 민속

학을 전개하는 데 주된 자료가 그 당시 사람들의 생세계에서 생겨나 영위할 수 있었던 민간전승군(民間傳承群)이었다. 그가 조직적으로 채집한 민간전승군은 사회변동론을 전개하는 데 코퍼스(corpus, 일군의 데이터)로 자리매김된 것이다.

### 3. 민속학의 다양한 모습

단지 이상과 같이 민속학은 야나기타 구니오가 생각한 민속학이며, 이를 받아들이는 측은 야나기타의 구상과는 다른 이해 하에서 민속학을 수용해 나갔다는 사실이 존재한다. 또 야나기타가 구상한 민속학과는 다른 얼터너티브도 성립되었다. 일본에서 야나기타 이후의 민속학의 수용 방식, 혹은 야나기타 민속학에 대한 얼터너티브로 성립한 민속학은 대략 이하를 들 수 있다.

(1) 민간전승 연구, 즉 민간전승 그 자체의 연구(예를 들면, 민간전승의 역사적 변천과 기원, 의미, 기능의 탐구 등. 사회전승 연구와 정형적 자치단체사(史) 민속편의 기술도 포함). 이것은 1930년대 후반 이후에 강화된 민속학의 조직화와 매뉴얼화(‘민간전승의 모임(民間傳承の會)’의 결성(1935년)과 잡지 『민간전승』의 창간(1935년), 개설서 『향토생활의 연구법』의 간행(1935년) 등)이 진행되는 과정에서 확산된 것으로, 야나기타가 구상하던 사회변동론으로서의 민속학과는 거리가 있었다. 1990년대에 이르기까지 이 타입이 민속학의 주류였다. 또한 오늘날 사회 일반에서 통용되는 민속학 이해는 이 노선 위에 있다.

(2) 역사학으로의 합류. 여기에는 히고 가즈오(肥後和男), 미시나 쇼에이(三品彰英), 히라야마 도시지로(平山敏治郎), 요코타 겐이치(横田健一), 니시다 나오지로(西田直二郎)의 ‘문화사’연구 흐름과 연결되는 교토제국대학 문과대학 사학과 출신자를 중심으로 한 민간전승을 역사학 자료로 정립하고, 역사학연구로 편입하려 한 학파와, 와카모리 다로(和歌森太郎), 사쿠라이 도쿠타로(櫻井徳太郎), 미야타 노보루(宮田登) 등 도쿄교육대학계의 연구자를 중심으로 역사학 분류와는 일정한 거리를 두면서도, 민간전승 연구를 일종의 역사학 방법론으로 자리매김하려 한 학파가 있다.

(3) 오리구치 시노부(折口信夫)와 그 제자를 비롯한 문학연구의 계보. 국문학연구의 문맥에서 구승문예(한국어의 구비문학에 해당, 이하 구승문예-역주) 등의 민간전승을 문학의 발생론과 계보론 등과 관련시켜 다루는 학파다.

(4) 민속예능·민속예술연구. 오리구치 시노부의 직접 혹은 간접적 영향을 받아, 전전(戰前)에는 ‘민속예술의 모임’(1927년 설립), 전후에는 ‘민속예능학회’(1982년 설립) 등을 활동 모체로 표현문화연구, 퍼포먼스(연행) 연구를 전개하는 학파.

(5) 종교학으로의 합류. 종교학의 문맥 속에서 민간전승을 다루는 흐름. 호리 이치로(堀一郎), 미야케 히토시(宮家準), 스즈키 이와유미(鈴木岩弓)와 같은 연구자 계보로, ‘종교민속학’이라는 명칭으로 불린다.

(6) 시부사와 게이조(渋沢敬三)를 지도자로 하는 에틱·뮤지엄의 흐름. 물질문화연구와 사회경제사적 문맥에서의 민간전승 연구. 세계민속학사적으로, 스칸디나비아반도에서 발전한 포크 라이프(Folk-Life) 연구계(研究系) 민속학(島村, 2016: 25~27)과의 관계를 간접적으로나마 지적할 수 있다.

(7) 곤 와지로(今和次郎)를 효시로 하는 민가(民家) 연구, 민속건축 연구의 흐름. 세계민속학사적으로, 스칸디나비아반도에서 발전한 포크 라이프 연구계 민속학(島村, 2016: 25~27)과의 관계를 간접적으로나마 지적할 수 있다.

(8) 구미를 비롯한 해외의 구승문예 연구로 직결되는 국제구승문예 연구의 흐름. 오자와 도시오(小

沢俊夫, 독일), 미하라 유키히사(三原幸久, 라틴어권), 사이토 기미코(齋藤君子, 러시아), 이토 이치로(伊東一郎, 러시아), 이토 세이지(伊藤清司, 중국), 기미지마 히사코(君島久子, 중국), 아라키 히로유키(荒木博之, 비교 구술문에 연구), 민담[昔話] 연구자 세키 게이고(關敬吾) 등 연구자의 계보가 이에 해당한다.

#### 4. 현대민속학

민속학은 1920년대에서 1990년 전후까지 야나기타 구니오 본인의 민속학 구상과는 다른 차원에서, 위에 제시한 8개 타입의 연구 틀 하에서 전개되었는데, 1990년 전후부터 이에 더하여 야나기타 류의 사회변동론적 민속학으로 회생하려는 움직임이 발생했다.

이 시기 민속학의 변화를 명확히 보여주는 이론적 논고로, 시게노부 유키히코(重信幸彦, 1989)와 이와모토 미치야(岩本通弥, 1998)가 있다. 시게노부는 민속학이란 본래 “자기 자신을 발밑(자기주변)에서부터 상대화하면서 구술해 가는 知의 전술”, “스스로의 ‘일상’을 상대화하여 자기 자신을 말하는 언어를 구사해내는” 방법론으로, 여기에서는 예를 들면, “일상생활을 인간이 감당할 수 없을 정도의 생활의 질적 변화”와 이를 준비한 ‘근대’라는 장치들, ‘듣는 사람’과 ‘말하는 사람’이 함께 ‘현재’를 사는 사람으로서 질문을 서로 조율해 공유하는 ‘듣고 쓰기(전승의 기록)’의 場에서 포착하는 영위가 가능해진다고 논했다.<sup>3</sup>

또한, 이와모토는 야나기타의 민속학 사상을 재검토하여, “사회 현전(現前)의 실생활에 가로놓인 의문”을 해결하고, 이로써 “인간생활의 미래를 행복으로 이끄는” 것이 민속학이며, 그것이 취급하는 ‘과거의 지식’으로서의 ‘민속’은 어디까지나 이를 위한 재료였음에도 불구하고, 그 후의 민속학이 이런 문제의식을 망각하고, ‘민속’ 그 자체의 연구를 목표로 하는 학문으로 전환된 것(이와모토는 이를 ‘민속학의 문화재학화(文化財學化)’라고 부른다)을 비판하고, ‘민속’을 연구하는 학문에서 ‘민속’으로 연구하는 학문으로의 전환(회귀)의 필요성을 논의하였다.<sup>4</sup>

시게노부와 이와모토는 사회변동론이라는 용어를 사용하지는 않았지만, 논의 내용은 분명히 야나기타 류의 사회변동론과 공통점을 지니며, 여기에서 민속학의 사회변동론으로서의 재출발이 모색되었다고 할 수 있다.<sup>5</sup> 그리고 재출발 이후에는 시장 경제, 소비, 과학기술, 농업정책, 전쟁, 폭력, 재해, 권력, 생활 혁명, 생명, 의료, 기억, 문화유산, 관광, 다문화주의, 이민, 내셔널리즘 등 다양한 주제영역에서 연구가 이루어지게 되었다.<sup>6</sup> 그것들의 대부분은 사회의 구조적 변동 속에서 사람들의 생세계가 이에 어떻게 대응하는지를, 생세계에서 생겨나 영위할 수 있는 구체적인 경험·지식·표현의 동태를 분석함으로써 밝히려 하였다. 사회변동을 그것을 받아들이는 사람들의 생세계의 내면에 입각해 해석하는 이들 연구의 대부분은, 사람은 사회변동 속에서 어떻게 보다 좋은 생세계를 구상할 수 있을지를 생각하는 데에까지 논의를 전개할 수 있는 가능성을 지녔고, 여기에 야나기타 구니오가 제시한 민속학적 사회변동론의 특징을 지적할 수 있다. 여기에서는 1990년대 이후에 볼 수 있게 된 이러한 민속학의 존재 방식을 야나기타의 「현대과학이라는 것」을 참고해, ‘현대민속학’이라고 명명하기로 한다.<sup>7</sup>

한편, 현재에도 앞서 제시한 8개 타입의 민속학 연구는 ‘현대민속학’과 병행 혹은 상호 연계되면서 각 연구가 진행되고 있다. 필자는 세계민속학사를 조감할 때, 야나기타의 사회변동론적 민속학과 그것을 현대사회의 문맥으로 발전시킨 ‘현대민속학’은 일본이 만들어 낸 독창적인 민속학의 존재 방식이며, 앞으로의 민속학 최대의 가능성은 이 방향을 추진해 나가는 데 있다고 생각하는데, 본래 8개 타입의 존재를 부정하는 것이 아니다. “패권, 보편, 중심, 주류로 여겨지는 사회적 위상과는 다른 차원에서 전개되는 인간 삶을, 전자와 후자의 관계성을 포함시켜 내재적으로 이해함으로써, 전자의 기준으

로 형성된 지식체계를 상대화하고, 초극하는 식견을 만들어 내는” 것인 한, 그 지적 영위는 모두 민속학이라는 이름하에 통합가능하다.

## 5. 민속이란 무엇인가

일본민속학의 형태에 대해서는 대략 이상과 같이 설명할 수 있는데, 그럼 민속학이 말하는 ‘민속’이란 무엇인가? 필자는 ‘민속’을 다음처럼 정의하고자 한다. 즉 ‘민속’이란 “生세계에서 생겨나 영위할 수 있었던 경험·지식·표현”이다. 이 경우, ‘生세계’란 현상학에서 말하는 *Lebenswelt*, *life-world*로, “그것만이 단 하나 현실적인 세계이며, 현실의 지각에 의해 제공되며, 그때마다 경험되고 경험될 수 있는 세계인 곳”(후설, 1995: 89)으로, “우리들의 모든 생활이 실제로 거기에서 영위되는 바, 현실로 직관되고 현실로 경험되며 경험될 수 있는”(후설, 1995: 92) 세계, “우리들이 구체적인 세속생활에서 끊임없이 현실적인 것으로 주어져 있는 세계”(후설, 1995: 93), “자연적 상황에 머물러 있는 사람들에서는 자명한 과학 이전의 현실”(슈츠, 2015: 43), “사람이 그 속에서 스스로의 신체를 통해 작용함으로써 그것에 개입하고, 그것을 변화시킬 수 있는 현실영역”(슈츠, 2015: 43), “상식적 태도 속에 있는 충분히 자각적인 통상의 성인이 단적(端的)인 소여(所興)로 발견되는 현실영역”(슈츠, 2015: 44), 거기에서만 “공동의 커뮤니케이션적 주위세계가 구성될 수 있는”(슈츠, 2015: 44-45) “사람들에서 특별한 지고(至高)의 현실”(슈츠, 2015: 45)로 여겨지는 것이다. 일본에서는 일반적으로 ‘생활세계’로 번역되는데, 여기에서는 신체적 ‘생’(생명)의 차원을 시야에 넣은 근원적인 ‘生’세계론을 전개하는 니시하라 가즈히사(西原和久, 2003: 190~194)를 참고해 ‘生세계’라는 용어를 사용하겠다.

또 ‘민속’을 영역(英譯)할 때는 지금까지 *folklore*라는 단어를 사용해 왔는데, 필자는 ‘민속’에 상당하는 영어로 *the vernacular*(버내쿨러)라는 단어를 사용한다. 지금까지 *folklore*라는 단어는 민속학자 앨런 던데스(Alan Dundes, 1965)와 단 벤 아모스(Dan Ben-Amos, 1972)의 노력에도 불구하고, 일반적으로 유포된 “시골의 케케묵고 기묘한 구전과 습관”이라는 이미지를 완전히 불식할 수 없었다는 점 등에서 최근 미국 민속학에서 포클로어를 대체하는 단어로 등장한 것이 *vernacular*(버내쿨러)라는 개념이다.

미국 민속학에서는 1950년대 이후, 민속학적 건축연구의 영역에서 버내쿨러 건축이라는 용어가 사용되어(Vlach, 1996: 734), 이후 예능, 공예, 食, 음악을 비롯해 더 넓은 대상에 대해 이 단어가 사용되었는데(Vlach, 1996: 734), 개념으로서의 이론적 발전은 레오날드 프리미아노(Leonard N. Primiano, 1995)에 의하는 바가 크다.

프리미아노는 버내쿨러라는 단어를 語史적·語誌적으로 검토하고, 이 단어에 지역적(local), 토착적(native), 개인적(personal), 사적(private), 예술적(artistic) 등의 함의가 있음을 밝히고, 주변영역에서의 개념화 동향을 검토한 후, “개인이 영위할 수 있었던 경험에서 발견되는 창조성”을 의미하는 개념으로 버내쿨러를 재정의했다. 그리고 이 개념으로 그때까지 민속학이 사용해 온 *folklore*라는 단어로는 담아낼 수 없었던 인간 삶의 실태를 포착할 수 있다고 했다.

필자는 프리미아노의 논의에 동의한다. 그리고 그 위에 그의 버내쿨러 개념을 현상학적 ‘生세계’론과 접합시켜, 버내쿨러(*the vernacular*)를 “어떠한 사회적 컨텍스트를 공유하는 사람들의 한 개인으로서의 生세계에서 생겨나 영위할 수 있었던 경험·지식·표현”, 곧 ‘민속’이라고 정의하고자 한다.<sup>10</sup> 또 ‘민속’을 *vernacular*로 번역하고, ‘민속학’의 영어명칭도, *Folklore Studies*나 *Folkloristics*으로부터, *Vernacular Studies*로 변경해야 한다고 생각한다.

## 6. 글로벌 버내쿨러 스테디

끝으로 현대 글로벌 컨텍스트에서 민속학의 가능성에 대해 언급해 두고자 한다. 일찍이 야나기타 구니오는 인류학과 민속학의 관계에 대해 다음과 같이 논하였다.

인류학(Ethnology, 토속학, 殊俗誌學)이 “외부에서의 조사로, 세계의 많은 민족이 선진 개화된 나라 사람들에게 알려지는 학문”(柳田, 1986: 47)인 데 대해, 민속학은 “내부에서의 조사로, 진전된 일부의 나라가 스스로를 알기 위한 학문”(柳田, 1986: 47)이다. 분명히 인류학(Ethnology, 토속학, 殊俗誌學)은 ‘일대약진’(柳田, 1986: 45)을 이루었고, “그 성적에는 감사할 만한 점”(柳田, 1976: 42)도 많고 ‘제국(諸國)의 포콜로어’ 연구에도 큰 자극을 주었지만, 한편으로 “가까운 부분을 각자가 분담하는 것만 못하다”(柳田, 1976: 42)다. 인류학(Ethnology, 토속학, 殊俗誌學)의 연구 대상이 되는 쪽의 사람들이 “모어(母語)의 감각을 가지고 직접적으로 자신의 먼 과거를 배울 수 있는 행복”(柳田, 1976: 42)이 추구될 필요가 있겠다. 그리고 “수속지학(殊俗誌學)이 더욱더 진전되어, 일국민속학에 좋은 자극과 영향을 줌”(柳田, 1986: 56)과 동시에, “일국민속학이 각국에 성립해, 국제적으로도 비교 종합이 가능해져, 그 결과가 또 다른 어느 민족에게도 적용된다면, 세계민속학의 서광이 보이기 시작했다고 말할 수 있을 것이다”(柳田, 1986: 55).

이러한 야나기타의 ‘세계민속학’론은 1920년대 후반부터 30년대에 걸쳐 제시된 것이지만, 최근 이 ‘세계민속학론’에 주목하는 인류학자가 등장했다. 구와야마 다카미(桑山敬己)는 야나기타의 ‘세계민속학’론을 분석하고, 이것이 오늘날에도 인류학에 뿌리 깊이 존재하는 서양중심적 패권 시스템을 상대화할 가능성을 지녔음을 제시했다(桑山, 2008, Kuwayama 2014).

또한 가와다 준조(川田順造)는 현대의 인류학이 처한 상황을 네이티브로부터의 발신 시대로 파악하고, 이에 ‘세계민속학’이 유효하다며 다음처럼 진술했다. “나는 민족학 및 문화인류학 연구자와 연구대상과의 관계가 바로 야나기타 선생이 예견한 ‘세계민속학’의 상황에 와 있다고 생각하지 않을 수 없다. 그래서 나는 예전에 이시다(石田英一郎)이시다 에이치로 - 인용자 주) 선생이 일국민속학이 비교민족학 내지 문화인류학으로 전개될 거라 주장한 것과는 반대로, 민족학 내지 문화인류학이 일본민속학과 함께 세계민속학이 되어야 할 때가 왔다고 생각한다”(川田, 2007: 127).

야나기타, 구와야마, 가와다에게 공통되는 민속학에 대한 평가는 민속학이 대(對) 패권주의적인 학문이며, 그 종합체로서의 세계민속학 역시 대 패권주의적인 학문이라는 점이다. 민속학사에 일관되게 확인되는 민속학의 대 패권주의적 성격은 여기에서도 찾아볼 수 있다.

야나기타가 대 패권주의적인 ‘세계민속학’을 구상한 것은 지금으로부터 80여 년 이전이다. 그 단계에서 야나기타는 ‘세계민속학’을 민속학 연구의 이상적인 형태라고 하면서도, 동시에 그 실현은 먼 장래의 일이라고 생각하였다.

이것은 당시의 시대 상황에서 당연한 일이었을 것이다. 그러나 80여 년이 경과하여 상황은 크게 변화되었다. 글로벌화 시대의 현재, 지구 규모의 고도 정보화의 진전으로, 또 포스트 콜로니얼 사상의 침투도 작용해, ‘세계민속학’은 ‘먼 장래’는커녕, 눈앞의 과제로 실현 방향으로 움직이기 시작했다고 해도 좋다(島村, 2017).

필자는 이념적인 차원에서 야나기타가 구상한 민속학의 세계적 전개를 ‘세계민속학’이라 하고, 이것이 현실 사회에서의 실현 방향으로 움직이기 시작한 단계를 ‘글로벌 버내쿨러 스테디(Global Vernacular Studies, GVS)’라 했는데, 바로 현대의 민속학은 ‘글로벌 버내쿨러 스테디’로서의 새로운 단계에 진입하려는 중이다.

注

- 1 이상과 같이 언급할 경우, 영국 및 프랑스 등 패권국가에서도 민속학이 연구되어 온 사실을 어떻게 설명할 것인가의 문제가 부상하는데, 이에 대해서는 다음과 같이 설명할 수 있다.  
분명히 영국에서는 1846년에 윌리엄 톰스(William John Thoms, 1803~1885)가 독일의 그림 형제 저작의 영향 하에 folklore(포클로어)라는 영어를 창출했고, 그 후에 많은 민속학적 연구가 발생했다. 그러나 그것들은 포클로어를 ‘문명 속의 잔존 문화’, “디게민족 문화와 비교해, 인류문화적으로 해석해서 취급한 것에 불과하며”, 그 때문에 영국의 포클로어 연구는 이윽고 인류학에 흡수되어 버렸고, 독일의 민속학과 같은 “독특한 학문 영역이 과연 존재했는지 의문”이라는 역사 과정을 밟았다(岡, 1884: 201).  
프랑스에서도 민속학적인 연구 분야의 발생은 존재했지만, 독립 과학으로서의 체계화를 지향하기보다는 사회학의 일분과로의 흡수를 스스로 지향하는 경향이 강하며(산티브, 1944), 그 결과, 국립민예민간전승박물관(나중에 국립유럽·지중해문명박물관으로 발전적 해스)을 비롯한 박물관을 주된 무대로 한 개별자료 연구적인 영역으로는 자립했지만(퀴즈니에, 1991), 아카데미 분과학문으로서의 독립은 확인할 수 없고, 사회학이나 인류학에 흡수되었다고 해도 좋은 상황이다.  
민속학사를 둘러싼 영국·프랑스 양국과 독일과의 차이의 배경은 대 패권주의적인 사회적 문맥의 유무와 관련된다고 생각된다.
- 2 사회학에서의 근대화론에 대해서는 도미나가(富永, 1996) 등을 참조.
- 3 시게노부에 의한 이 주장은 그 후, 시게노부(重信, 2012, 2015)에서 더욱 상세히 논해졌다.
- 4 이와모토에 의한 이 주장은 그 후, 이와모토(岩本, 2002, 2007) 등에서도 전개되었다.
- 5 더불어, 시게노부와 이와모토 등의 등장 이전에 이러한 사회변동론적 민속학의 필요성을 먼저 제기한 연구자가 다케다 초슈(竹田聰洲)다. 다케다(竹田, 1975)는 야나기타 구니오(柳田國男, 1990)의 『현대과학이라는 것』을 인용하며 문제제기에 머물렀지만, ‘도시화 속의 세대해설사학(世相解説史學)’이라는 표현을 사용해 사회변동론적 민속학의 존재 방식을 논했다.
- 6 1990년대 이후의 민속학 동향에 대해서는 Shimamura(2017)를 참조.
- 7 야나기타 구니오는 우리들은 “지금부터는 어떻게 진전시켜 나가면 좋을까”를 생각할 때에 ‘실제 생활’의 내성(内省)으로부터 출발해 “오늘까지의 경과, 아니 지금도 계속되는 생활양식을 알고, 비판 또는 반성”하는 과학으로서의 민속학을 ‘현대과학’으로서의 민속학이라고 불렀다. 그리고 그것은 “널리 세상을 위해, 특히 동포국민의 행복을 위해, 또는 그들을 현명하고도 올바르게 하기 위해”, “현세의 요구에 응하는” 학문이라고도 말했다(柳田, 1990: 567~584). 본고에서는 이러한 지향을 계승, 발전시키려 하는 민속학을 ‘현대민속학’이라 부르겠다.  
한편, 여기에서 ‘현대민속학’과 ‘역사’와의 관계에 대해서 다음과 같이 부연해 두고자 한다. “사회변동론적 민속학과 그것을 현대사회의 문맥으로 발전시킨 ‘현대민속학’이라 할 때의 사회변동이란 근대화뿐만 아니라, 역사에서의 사회구조의 변동은 모두 사회변동이므로, ‘현대민속학’은 역사적인 시야를 배제하는 것이 결코 아니다. ‘현대민속학’에서의 ‘현대’란 연구 대상이 ‘현대’의 것임을 가리키는 것이 아니라, ‘현대과학’으로서의 이론화를 목표로 하는 데 있다.
- 8 미국에서의 folklore라는 말의 ‘사용 곤란함’에 대해서는 스가(菅, 2012: 6-12)의 논의를 참조.
- 9 vernacular에 관한 이 정의는 프리미아노의 논의를 바탕으로 시마무라가 구성한 것이다.
- 10 이 정의는 시마무라(島村, 2014)가 제시한 ‘포클로어’에 관한 정의를 발전시킨 것이다. 이 정의 중, “어떠한 사회적 컨텍스트를 공유하는 사람들 중의 한 개인”에 대해서는 같은 논문의 논의를 참조 바란다.  
한편, 버내쿨러 개념에 대해서는 이것을 “계급, 공간, 나아가 인종·민족, 젠더 등의 권력 관계를 혼성해, 전환해 가는 잠재력에 가득 찬”(小長谷, 2016: 17) 것이라고 자리매김하는 고나가야 히데요(小長谷英代)처럼, 사회비판적인 함의를 읽는 입장도 존재한다. 이를테면 버내쿨러는 “생계에서 생겨나 영위할 수 있었던 경험·지식·표현”을 의미하는 동시에, 그 속에 사회비판적 함의를 탐구해, 이를 바탕으로 개념 구성이 행해진 버내쿨러 개념도 존재한다는 것이다. 필자는 후자를 ‘비판적 버내쿨러(Critical Vernacular)’라 정의하고, “버내쿨러 속에서 제도(institution)나 권위(authority)에 대한 비판적 함의를 발견할 수 있는 것”이라고 규정하고자 한다.

참고문헌

영어  
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.(「コンテクストにおける民俗=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: 法政大學出版會)
- 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)』, 小田島建己訳, 『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.

#### 일본어

- 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變容』, 『『家族』はどこへいく』, 沢山美果子, 岩上真珠, 立山徳子, 赤川學, 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, 『文化人類學とわたし』, 東京: 青土社.
- 퀴즈니에키유즈니에,ジャン/マルティース・セガレン, 1991, 『フランスの民族學』, 東京: 白水社.
- 桑山敬己, 2008, 『ネイティブの人類學と民俗學—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』—民俗學の超領域的視點—』, 『日本民俗学』285, 1~30.
- 산티브산티어우, 베어, 1944, 『民俗學概説』, 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, 『『聲』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, 『民俗學のなかの『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, 『複數形人類學とフォークロア研究』, 『二つのミンゾク學から世界民俗學, そしてその先—グローバルでローカルで複數のフォークロア研究へ—』(Seijyo CGS Working Paper Series, 12), 川田牧人編, 東京: 成城大學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學の可能性』, 『アジア遊學』215, 217~231.
- 슈츠シュツ, 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 監譯, 東京: 筑摩書房.
- 菅 豊, 2012, 『民俗學の悲劇—アカデミック民俗學の世界史的展望から—』, 『東洋文化』93(特集『民俗學の新しい沃野に向けて』).
- 菅 豊, 2013, 『『新しい野の學問』の時代へ—知識生産と社會實踐をつなぐために—』, 東京: 岩波書店.
- 竹田聰洲, 1975, 『都市化の中の世相解説史學』, 『季刊柳田國男研究』8.
- 鶴見和子, 1997, 『社會變動論のパラダイム—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—』, 東京: 講談社.
- 西原和久, 2003, 『自己と社會—現象學の社會理論と<發生社會學>—』, 東京: 新泉社.
- 후설푸찰러, 에트뮌트, 1995, 『유럽 제학의 위기와 초월론적 현상학(ヨーロッパ諸學の危機と超越論的現象學)』, 細谷恒夫/木田元訳, 東京: 中央公論社.
- 柳田國男, 1976<1928>, 『青年と學問』, 東京: 岩波書店.
- 柳田國男, 1986<1934>, 『民間傳承論』, 東京: 第三書館.
- 柳田國男, 1990<1946>, 『現代科學ということ』, 『柳田國男全集』26, 東京: 筑摩書房.

[추가] 본고는 일본학술진흥회 과학연구비 보조금에 의한 연구 프로젝트(기반연구A 『동아시아 <일상학으로서의 민속학>의 구축을 향해서 : 日中韓과 독일과의 연구 협업망의 형성』과제번호 26244052, 연구대표자 이와모토 미치야 도쿄대학 교수)에 의한 성과의 일부로 간행한 것이다.



# 해제: 민속학이란 무엇인가

## 다양한 모습과 일관된 시점

김광식

시마무라 다카노리(島村 恭則) 교수는 간세이가쿠인대학 사회학부에 재직하고 있다. 주요 저서로는 『일본보다 무서운 한국의 괴담(日本より怖い 韓國の怪談)』(河出書房新社, 2003), 『「살아가는 방법」의 민속지(「生きる方法」の民俗誌: 朝鮮系住民集住地域の民俗學的研究)』(關西學院大學出版會, 2010) 등이 있다. 1990년대 한국의 대학에서 강의하면서 한국에서도 다수의 논문을 발표했다. 그 중 「문화연구(Cultural Studies)와 일본·동아시아 연구의 과제」(『동아시아비평』 1, 한림대학교 아시아문화연구소, 1998), 「일본의 축제: 「일본민속학」재고」(『국제아세아민속학』2, 국제아세아민속학회, 1998) 등을 들 수 있다.

이미 민속학 개념을 둘러싼 연구 성과물은 「포클로어 연구란 무엇인가」(『일상과 문화』 Vol.4, 일상과 문화연구회, 2017)로 한국어 번역되었다. 「포클로어 연구란 무엇인가」에서는 20세기 민속학을 비판적으로 검토하고, 21세기의 포클로어 연구(Folkloristics 또는 Folklore Studies)를 개념화하였다.

또한 최근에는 「민속학이란 어떤 학문인가?」(『실천민속학 연구』 32, 실천민속학회, 2018), 「디오니소스와 버네쿨러 - 민속학적 시각이란 무엇인가?」(『제41차 실천민속학회 전국학술대회 - 민속학으로 일상을 묻다』, 실천민속학회, 2019년 7월 7일 발표집), 시마무라 다카노리 외, 『문화인류학과 현대민속학』(민속원, 2020)에도 관련 논고를 계속해서 발표하고 있다.

이 논문(「民俗學とは何か—多様な姿と一貫する視点」)은 古家信平 편, 『현대민속학의 필드워크(現代民俗學のフィールドワーク)』(吉川弘文館, 2018)에 수록된 글을 번역한 것이다. 이 글에서는 포클로어 연구에서 세계민속학을 상징한 글로벌 버네쿨러 스터디(Global Vernacular Studies, GVS)로서의 단계 진입을 천명하였다. 이 글에서는 패권, 보편, 중심, 주류라는 사회적 위상과는 다른 차원의 인간 삶(生)의 이해를 추구한 대(對) 계몽주의, 대(對) 패권주의로서의 민속학의 성립과정을 고찰하고, 야나기타의 독자적 사회변동론으로서의 민속학을 도출한다. 저자는 일본의 대표적 민속학자 시게노부 유키히코(重信幸彦)와 이와모토 미치야(岩本通弥)의 논의에 현상학적 생세계론 및 근년의 버네쿨러 연구를 발전시켰다. 더불어 이와모토의 구체적인 논의는 한국어판 「신판(新版)·「민속」을 대상으로 하기 때문에 민속학인가」(『일상과 문화』 7, 2018)를 통해 확인할 수 있다.

저자는 일국(一國) 민속학의 문화인류학으로의 전개가 아니라, 오히려 각국 민속학의 발전으로 세계민속학=글로벌 버네쿨러 스터디를 구체화 할 수 있는 단계에 진입했음을 지적한다. 「포클로어 연구

란 무엇인가」(『일상과 문화』 4, 2017)와 이 글을 통해, 버네클러 스터디의 가능성을 검토하는 작업은 근대(현대)의 변화(변동)보다는 과거의 원형(고유)을 찾으려 했던 20세기 민속학을 넘어서는 작업이 될 것이며, 일본민속학 이해의 폭을 넓히고 세계민속학으로서의 한국민속학의 발전에도 참고가 될 것이라 생각된다.

# 이야기되는 인생사 연구의 일독 비교

레만의 '의식분석'을 중심으로

니시자키 히로유키

번역: 김광식

## 1. 서문—문제설정

본고는 독일 민속학에서 '일상의 이야기'라 불리는 현대의 이야기를 대상으로 하여 구승문예(口承文藝, 구비문학에 해당하는 일본어, 이하 구비문학-역주) 연구를 수행한 알프레히트 레만의 자리매김을 시도한 것이다. 레만은 자신의 연구법을 '의식분석'이라고 칭했지만, 그에 대해서는 이미 본 잡지 『일상과 문화』 6호에 학사 및 기능론 등의 방법에 대한 소개[法橋, 2018], 7호에 『경험에 대해 이야기하는 것』의 분위기에 대한 장(章)이 번역되었다[레만 레만, 2019a]. 또 일본에서는 대표적 단행본 『숲의 포클로어』 외에, 방법론에 대한 논문 「의식분석」과 「기분과 분위기」 등도 번역되었다[레만, 2010; 2020]. 또, 독일 민속학의 이야기 연구의 전체상을 개설한 논문에서도 레만에 대한 언급이 보인다[ブレードニヒ, 2014: 76].

이러한 소개를 참고해, 본고는 레만의 방법인 '의식분석'의 전체상을 자리매김하는 것을 목적으로 한다. '의식분석'은 현대 구비문학 연구인 '일상의 이야기' 연구에 관한 레만의 독특한 연구법인데, 지금까지 일본에서는 학설사와 이론적 배경, 그리고 연구 목적 등을 바탕으로 한 포괄적인 소개는 이루어지지 않았다. 이에 본고에서는 레만의 저작 『숲의 포클로어』를 중심으로 소개한 후에 '의식분석' 이론의 골자를 논함으로써, '의식분석'이란 무엇인지를 제시하겠다. 그리고 끝으로 일본의 대표적인 인생사 이야기 연구인 라이프 스토리 연구와 비교해 자리매김하고자 한다. 라이프 스토리 연구는 레만의 '의식분석'과 동시기에 발생한 인생사 연구로, 시기적·성질적으로 유사한 부분이 있지만, 발상과 이론적 성질은 정반대다. 이 차이는, 주로 태생적인 분과학문의 차이(구비문학연구와 사회조사)에서 찾을 수 있다는 것이 최종적인 결론의 하나다.

레만의 작업에는, 독일 민속학 전체가 (특히 바우징거가 이 운동의 중심에 있었는데) 1960년대 이후에 프랑크푸르트 학파의 사회학 연구[森, 2009: 409], 그리고 에드문트 후설이나 알프레드 슈츠 등의 현상학에서의 '생활 세계' 개념을 받아들여 이론을 정비하려 한 것[李, 2015: 35]도 크게 관련된다. 그러나 본고에서는 구비문학 연구로서의 특징에 초점을 맞춰 레만의 '의식분석'이라는 방법의 전체상을 제시하기 위해, 사회학 및 철학과의 관계, 이론의 도입에 대해서는 충분히 논의하지 않음을 먼저 양해 바란다.

## 2. 레만의 연구개요—사례로서의 『숲의 포클로어』

알프레히트 레만은 1939년생의 독일 구비문학 연구자로, 2005년 봄에 퇴직할 때까지 함부르크 대학에서 교수직을 역임했다. 그의 작업은 민속학(Volkskunde)의 구비문학 연구로, 현대에서 사회적으로 중요한 주제(노동자의 인생, 제2차 세계대전 시 소비에트의 독일인 포로, 문화적 대상으로서의 숲 등)의 이야기를 다룬 데 특징이 있다. 종래, 구비문학 연구라고 하면 시골에서 채집된 오래된 민담과 전설 등을 연구하는 학문이었는데, 레만은 그 방법과 이론을 현대의 이야기에 맞춘 점이 특징적이다.

먼저 학사적으로 보면, 본지 6호에서 훗교(法橋)가 지적했듯이, 전후(戰後, 1945년 패전 이후-역주)에 독일 민속학을 현대화할 때에 중심적인 역할을 한 바우징거의 ‘일상의 이야기’라는 개념이 레만의 작업의 출발점이다. 1950년대, 전국적으로 도시화와 근대화가 진전되는 전후 독일 사회에서, 바우징거는 전통적인 구비문학 연구의 대상인 ‘민담·전설·소화(笑話)’ 등의 이야기가 쇠퇴하며, 전통적인 장르에 포함되지 않았던 새로운 이야기가 발생하고 있음을 보고하고, 새로운 이야기를 ‘일상의 이야기(Alltägliches Erzählen)’로 대상화했다[法橋, 2018: 15~16; Bausinger, 1952; 1958].

그러나 1970년대 전반까지는 ‘일상의 이야기’ 연구 역시 전통적인 구비문학 연구와 비슷한 대상과 관점에 얽매인 상황이었다[法橋, 2018: 16~17]. 레만은 이에 대해, 함부르크 노동자의 인생사를 수집·분석함으로써 ‘일상의 이야기’ 연구의 시선을 동시대 사회와 마주하고[Lehmann, 1983], 자신의 연구를 ‘의식분석(Bewußtseinsanalyse)’이라고 칭했다[Lehmann, 2007a]. 그 후에도 『포수(捕囚)와 귀향』과 『바라지 않고 타향에 산다』에서 제2차 세계대전 중에 소비에트 연방의 포로가 된 사람들과, 전쟁 난민이 된 독일계 주민의 이야기를 수집하는 등, 현대의 이야기 연구 작업을 수행했다[Lehmann, 1986; 1991]. 그리고 1999년에는 『숲의 포클로어』에서 독일인에게 복잡한 문화적 이미지를 지닌 숲에 관한 이야기를 모아 이야기 수집 프로젝트로서의 그의 대표적 작업을 완성시켰다[레만, 2005]. 2007년에는 『경험에 대해 이야기하는 것』이라는 이론서를 집대성했는데[Lehmann, 2007b], 이에 대해서는 훗교(法橋)와 가네시로(金城)=하우프트만에 의한 소개도 있으니, 본고에서는 『숲의 포클로어』를 예로 들어 레만의 방법을 확인하고자 한다.

먼저 『숲의 포클로어』의 조사 방법인데, 이는 함께 126명의 남녀에 대한 반구조적(半構造的, semi-structured) 인터뷰다. 레만은 숲으로부터 떨어진 대도시 출신자(주로 함부르크)와 숲에 가까운 전원지대 출신자가 동수(同數, 각각 63명)가 되도록 인터뷰를 실시했다. 게다가 이 중에는 삼림소유자와 산림종사자, 양방가 등의 ‘숲의 프로’, 등산객과 산책자 등의 ‘일반적인’ 숲의 애호가 뿐만 아니라, 숲에 특별한 흥미를 지니지 않은 사람들도 포함돼 있었다. 양적인 양케이트 조사는 행하지 않고, 인터뷰에서는 이러한 사람들이 자신의 경험과 견해를 가능한 한 자유롭게 이야기할 수 있도록 했다[레만, 2005: 4~5].

다음으로 인터뷰 데이터의 분석 방법인데, 레만은 구비문학 연구로서, 인터뷰에서 문화적인 ‘이야기 유형(Form)’을 재구성하는 것을 목적으로 하였다. 이를 위해, 인터뷰 데이터에서 이야기의 공통부분을 추출해, 문헌자료와 미디어 데이터를 조합해서, ‘독일인의 숲’에 대한 문화적인 이미지를 중층적으로 제시하려 한다. 그 결과, ‘상징의 역사’라는 장(章)에서 숲에 대한 문화적인 담론의 역사, ‘숲의 아름다움’과 ‘동물들’이라는 장에서 숲에 대한 심미적인 담론과 숲속 동물의 표상 방식 등, 주제별로 각 장이 구성되었다. 거기에서는 문헌자료에서의 인용을 중심으로 한 지문이 대부분을 차지하며, 실제의 이야기 텍스트는 자료의 일부로 제시되는 데 그쳤다.

이러한 분석과 기술 방식을 제3장(『숲의 아름다움』)을 통해 예시해 보겠다. 장 제목처럼, 이 장은 숲의 아름다움이 이야기되는 방식을 논한다. 레만에 의하면, 숲을 미적 대상으로 보는 것은 오늘날 독일에서 극히 일반적이지만, 숲을 미적으로 감상하기 시작한 것은 근대 도시부에서였다. 예를 들면

1800년경까지는 지적 엘리트인 의사조차도 숲은 어둡고 음침한 장소로, 폐병이나 전염병의 원인으로 여겼다. 또 이것은 숲에는 부패한 공기가 충만하며 전염병의 원인이 된다거나, 부패한 공기가 땅속에 충만하면 폭발해서 지진의 원인이 된다고 상상한 중세까지의 자연과학의 영향에 의한 것이기도 했다. 동시에 1800년경까지 일반민중에게 숲은 악령이 사는 곳으로 여겨졌다. 게다가 근대 이후에도 숲을 미적으로 파악하는 것은 도시 사람들이 중심이었다. 예를 들면 농부와 양치기에게 숲은 자신들이 일하는 곳이고 일상적으로 오가는 장소였기에, 그 ‘아름다움’ 등은 부차적으로 밖에 인식되지 않았다 [레만, 2005: 34; cf. Seel, 1991: 183]. 그리고 현재 독일에서는 숲 중에서도 주로 침엽수와 활엽수가 뒤섞여, 크기가 다른 나무들이 자라는 ‘혼교림(混交林)’이 일반적으로 아름답게 여겨진다. 그리고 그러한 ‘혼합림’은 에콜로지결한 유기적 전체로서 다양한 수령(樹齡)의 나무들과 많은 새·동물 등이 보인되며, ‘자연스러운’ 것으로서 심미적인 평가가 높아진 것이다. 그러나 물론 사람의 손이 전혀 닿지 않은 숲까지는 바라지 않더라도, 관리되는 청결한 숲으로 정비될 필요가 있다며, 모순을 내포한 형언도 자주 발설되었다[레만, 2005: 48~50]. 이러한 미의식은, 예를 들면 아래와 같은 일반 애호자의 발언에도 잘 나타나 있다.

이상적 숲이란 저에게는 이런 것입니다. 숲은 산 위에 펼쳐지고, 떡갈나무, 너도밤나무 등 활엽수의 혼교림이 우거지고, 그 가운데에 한적하게 몇 그루 독일 가문비나무(고산성 상록침엽수-역주)가 있죠. 오버하르츠에 있는 완전한 침엽수림은 웬지 적적함을 느끼며 죽어 있는 듯합니다. 그래서 먼저 혼합림이 아니면 안 되죠. 그리고 그 안에는 밤중에 노루가 나타나는 풀밭이 있죠. — 그래요, 풀밭이나 공터, 거기에는 소와 말이 풀을 먹고 있을지도 모르죠. 강도 흐르고 있어야죠. 그저 작은 시냇물이라도 괜찮아요. 이런 식으로 많은 요소가 합해져야만 되죠. — 숲속을 하이킹하고 있을 때, 이런 풍경을 만나면 문득 멈춰 서잖아요. 그리고 강으로 내려가서 손을 씻게 되죠. 아니면, 단지 선 채로 바라보고 있을지도 모르죠. — 그리고 돌 위에 할미새가 앉아 목을 축이고 있다면 더 멋지겠죠. — 그렇다면, 이제 모든 것이 갖추어졌다고 할 수 있겠죠. [레만, 2005: 52~53]

그리고 레만에 의하면, 이러한 파노라마를 보는듯한 대중적인 숲의 조망 방식은 문학과 회화에 의한 숲의 견해를 답습한 것이다. 보다 구체적으로는 학교의 생물 수업에서 이용된 숲에 대한 벽걸이 그림, 전통적인 실용서의 도판에서 영향을 받았을 가능성도 있다[레만, 2005: 53].

레만은 이렇게 인터뷰와 문헌자료를 통해 숲에 관한 담론의 역사적·사회적인 전개양상을 정리했는데, 이러한 담론을 이야기꾼의 속성과 연결시켜 ‘숲 이미지’의 중층성을 두드러지게 한다. 예를 들면 위와 같은 숲의 파노라마적인 이미지는, 인터뷰에서는 주로 남성에 의해 발화되었다. 이에 대해 여성은 이끼와 곤충, 작은 동물, 숲의 소리와 향기 같은 것에 미시적이고 섬세한 주의를 기울였다[레만, 2005: 53~56]. 이러한 이야기꾼의 속성에 의한 차이는 직업에서도 현저했다. 예를 들면 극히 일반적인 독일인에게 숲은 레저를 위한 장소다. 그들은 위와 같은 ‘혼교림’을, 예를 들면 하이킹을 할 때의 시선으로 평가한다. 그러나 삼림소유자에게서 ‘혼교림’이란 구체적인 식생의 차이, 식물에 대한 지식을 무시한 너무도 어중간한 표현이다. 그리고 이하의 이야기처럼 ‘숲의 프로’에게 숲은 전문지식을 전제로 한 일하는 장소다.

소유자는 숲에 대한 인식이 달라요. 이것을 유지하기 위해 무엇을 하면 좋을까, 만을 생각하죠. 숲에 대해서는 특유한 관점을 지니고 있죠. 일이잖아요. 곤장 손등을 생각하게 되죠. 또 근무량 등도 생각하게 되죠. — <언제쯤 벌채가 가능할까. 길은 잘 정비되었을

까. 반출은 잘 될까>. 숲 주인이 로맨틱한 감정을 지니는 일은 좀처럼 없죠. [레만, 2005: 43]

이러한 직장으로서의 관점에 더해, 산림종사자 등은 숲의 ‘일반이용자’가 숲을 마구 훼손하거나 평화를 어지럽히는 것에 대해 불만을 지니면서도, ‘납세자’인 그들의 활동을 존중해야 한다는 양면적 이야기를 한다. 그리고 숲의 프로인 양봉가 역시 꿀을 채취할 수 있는 장소로 숲을 바라본다. 예를 들면 다음과 같은 이야기다.

확실히 알게 되었지만, 자작나무로는 벌꿀을 채취할 수 있죠. 유럽서어나무에서도요. 그러므로 이렇게 말해지죠. 날씨가 좋으면 울타리 말뚝에서도 꿀이 채취된다고요. …… 하지만 나에게 숲은 잡초를 포함해서 중요합니다. 래즈베리, 산딸기, 프랑굴라, 풀 모두죠. 피해서 지나치는 것은 독일 가문비나무의 보호림뿐이죠. 그건 아무런 도움이 안 돼요. [레만, 2005: 46]

이와 같이 레만은 복잡한 양상을 보이는 ‘독일인의 숲’ 이미지를, 고대 이래의 문화적 문맥뿐만 아니라 직업, 남녀별, 개인적 경험에 따라 층층적으로 분석·제시했다. 그럼 레만의 작업은 어떠한 이론에 기반해 있으며, 어떠한 특성을 지적할 수 있을까? 다음 장에서는 그의 기본적인 발상과 이론을 확인하고, ‘의식분석’의 전체상을 제시하기 위한 준비를 하고자 한다.

### 3. 레만의 기초이론 — ‘이야기의 준선(準線)’과 ‘의식’

‘의식분석’이라는 용어는 그 자체만으로는 이해하기 어렵다. 레만의 저작이 일본에서 다양하게 소개되고 있지만, 그의 방법이 전통적인 구비문학 연구 및 ‘일상의 이야기’와 어떤 관계에 있는지는 본지의 효교(法橋) 논문 이외에서는 명확히 논의되지 않았다. 그리고 레만이 말하는 ‘의식’이란 무엇이며, 어떻게 ‘분석’되는지에 대해, 특히 일본에서는 명확하지 않다. 본고에서는 레만이 의거하는 방법과 이론에 초점을 맞춰 설명하고자 한다.

먼저 전제 조건으로 ‘의식분석’이란 레만이 모든 시기에 걸쳐 의거한 ‘일상의 이야기’ 연구 방법 그 자체다. 레만은 1970년대 후반부터 1990년대까지는 수많은 인생사 연구를 수행하는 한편, 후기 저작 『숲의 포클로어』처럼 인생사 이외의 이야기를 다룬 주요 연구도 있다. 이들 방법이 모두 ‘의식분석’에 해당된다. 예를 들면 레만에게 있어 ‘인생사 연구’와 ‘의식분석’은 서로 다른 방법이 아니다. 그리고 ‘의식분석’을 이해하기 위해서는, 먼저 그것이 구비문학 연구이며, 전통적인 구비문학 연구의 발상과 방법론을 명확히 계승한다는 점이 중요하다. 여기에서 말하는 구비문학 연구의 방법이란, 실지조사를 통해 많은 이야기에 공통되는 ‘이야기 유형’을 추출해 분석하는 방법이다. 예를 들면 구비문학에 대한 관심을 확립한 그림(Grimm) 형제 이후, 화형(話型)의 세계적인 이동, 발전 과정을 연구한 아르네 톰슨, 민담의 구조적인 특성을 지적한 프로프(Propp), 그리고 현대 도시전설을 수집한 브룬반(Brunvand)에 이르기까지 구비문학 연구는 항상 이야기된 텍스트를 연구 대상으로 삼아 왔다. 그 주요 대상은 이야기꾼의 개인적인 각색과 해석이 아니라, 이야기의 집합적인 부분=많은 이야기에 공통되는 ‘유형’이었다. 대략적으로 정리하자면, 많은 인터뷰에서 ‘이야기 유형(화형 등)’을 도출해 연구의 전제조건으로 하여, ‘이야기 유형’의 상호 관계성과 내적구조, 지리적·역사적인 분포, 문화적인 배경 등을 밝히는 것이 구비문학 연구라 할 수 있다. 레만의 ‘의식분석’도 이 전통에 따라서, 앞 장에서 언급한 『숲의

포클로어』에서도 이야기꾼 개인이 아니라, 다양한 인터뷰를 수집한 후에 부각되는 이야기의 집합적 측면=이야기의 문화적인 규범에 초점을 맞추는 것이 중요하다.<sup>2</sup>

그러나 전통적인 구비문학 연구에서는 ‘민담·전설·소화’와 같은 오래된 ‘유형(장르)’을 전제로 고찰되었기 때문에, 동시대적으로 발생하는 새로운 이야기를 대상으로 삼는 것은 어려웠다. 이 점을 극복한 이가 바우징거인데, 그는 근대화와 더불어 새롭게 발생하는 이야기를 ‘일상의 이야기’로서 대상화한 것이다[法橋, 2018: 15~16]. 하지만 1970년대 전반까지 ‘일상의 이야기’는 전통적인 장르와의 유사성을 전제로 해서 연구되었다. 레만은 이 점을 비판하고, ‘이야기의 준선(Leitlinien des Erzählens)’과 ‘기능’을 주목함으로써, 새로운 이야기를 오래된 장르와의 관계에 구애받지 않고 연구하는 방법을 개척한 것이다.<sup>3</sup> 구비문학 연구=이야기 연구(Erzählforschung)로 현대사회를 다루는 것이 레만의 연구에 있어 일관된 목적이며 태도였다.

이야기의 ‘기능’에 대해서는 이미 훗교의 소개가 있으므로[法橋, 2018: 17~21], 본고에서는 ‘이야기의 준선(準線)’을 중심으로 이 점을 설명하고자 한다. ‘이야기의 준선’이란, 간단하게 말하면 인터뷰로 얻은 이야기의 공통부분을 말하는데, 인간의 사고와 이야기를 구성하는 단위이기도 하다. 레만에 의하면, 인간이 자신의 경험에 대해 사고하고/이야기할 때는 과거의 경험을 어떠한 유형으로 구분=구조화(gliedern) 해서 정리할 필요가 있다. 아무런 관련성도 시간적 구분도 없는 경험을 뒤죽박죽으로 적은 기술은 기껏해야 어떤 종류의 문학적인 시도에 그친다. 그리고 적절한 대상과 주제설정 하에서 다수(100명 가까이)의 인터뷰를 하면, 이 구분은 많은 이야기에 어느 정도 공통된 모습을 보여준다. 레만은 이야기의 구분(의 공통부분)을 “시간적 구분·사건의 연속·이야기의 주제”라는 세트로 파악한다. 그리고 이 중의 ‘사건의 연속’이 ‘이야기의 준선’이라고 불리는 것이다[Lehmann, 1983: 17~20]. 아래에 레만에 의한 예시를 제시하겠다.

나는 당시 여행을 했는데, 그것은 지금도 잘 기억납니다.

1939년 8월 말에, 나는 친구 페터와 함께 함부르크에서부터 뮌헨의 친척 집을 향해 철도를 탔습니다. 정확히 만 18세가 된 해였습니다. 페터는 나보다도 1년 연상이었죠. 우리 둘은 마침 직장 시험 준비를 하던 때였습니다. 프랑크푸르트에서 숙박했는데, 역은 대단히 복잡하고 있었습니다. 전선으로 향하는 병사들이 사방에 있었죠. 그래서 우리들은 전쟁 관련 이야기만 했습니다. 뮌헨 역에 도착하자, 거기다 병사들로 혼잡했습니다. 우리들을 미중나온 숙모는 이미 전선에 나간 지인 이야기를 했습니다. 며칠 후에 함부르크에 돌아갈 때, 우리들도 전쟁에 가야만 한다는 데에 매우 불안했습니다. (전선에 나간 것은) 그 반년 후였습니다(괄호 안은 필자 주).[Lehmann, 1983: 18]

예를 들면 이 ‘이야기의 준선’은 “여행을 함 → 역에서 병사들을 봄 → 전선에 간 사람들의 이야기를 들음 → 자신도 전쟁에 가는 것에 불안을 느낌 → 전쟁에 간다”는 것이다. 위를 셋으로 구분해 보면, “전시 중인 18세 여름, 위의 이야기의 준선, 전쟁에 대한 불안”으로 설정할 수 있다. 이처럼 레만은 많은 인터뷰로부터 분석한 ‘이야기의 준선’을 이야기의 단위로 설정하고, 인터뷰 데이터를 새롭게 재구성해 제시한다. 즉 일차적으로 ‘이야기의 준선’이란 실지조사에서 부상하는 이야기의 구성단위다. 인터뷰를 통해 경험적으로 새로운 단위를 찾아냄으로써, 그때까지 ‘일상의 이야기’ 연구가 구애받던 전통적인 장르에 얽매이지 않고, 현대 이야기의 구성과 유형을 찾아내는 것이 레만의 목적이었다. 그 때문에, 현대의 이야기를 새롭게 구분해서 명명(命名)하는 것도 ‘의식분석’의 중요한 절차가 된다. ‘히틀러 신화’와 ‘세대 간의 이야기’라는 직접적인 명명뿐만 아니라[Lehmann, 2007b: 137~142; 1989], 『숲의 포클로어』의 직업별 이야기 특징, ‘전후사로서의 숲의 역사’ 등과 같은 커다란 이야기

방식의 구분 등도 새로운 장르 구분의 구축 노력으로 이해할 수 있다. 레만의 작업에는 이러한 새로운 ‘이야기 유형’과 장르 분류를 발견해 명명하려는 목적이 근저에 있다. ‘이야기 유형’의 발견을 기초로, 나아가서 ‘유형’의 사회적·역사적인 문맥, 이야기의 장(場, 판)에서의 ‘개별화·연대화·진통(鎭痛)·정당화’ 등의 ‘기능’에도 주목하는 것이[法橋, 2018: 17~21] 바로 레만이 새롭게 개척한 ‘의식분석’의 방법이었다. 이 점을 예로 들면 레만 자신은 다음과 같이 표현하였다.

의식분석으로서의 이야기 연구의 실천이란 일상에서의 이야기의 법칙과 장르를 찾아내는 것, 그것을 정확하게 기술하는 것, 그들의 문맥에서 분석을 더하는 것, 그것들에게 이름을 부여하는 것, 그리고 각 개인 그리고 집단 문화에 있어 그것들의 기능상의 의의를 분석하는 것이다. [レーマン, 2010: 47]

게다가 ‘의식분석’이라는 명칭을 이해하기 위해서는 ‘이야기의 준선’은 단지 사회적·집합적인 것이 아니고, 본래 주관적인 것임을 이해해야 한다. 레만에게 이야기는 일차적으로는 이야기꾼인 인간의 주관을 내보이는 것이다. 물론 이야기에는 이야기꾼 자신에 의한 실제 경험 이외에 타인의 이야기나 사진, 뉴스 등에서 접한 ‘이차적인 경험’이 서로 섞이게 되며, 그 양자를 구별하는 것은 불가능하다. 그러나 이야기꾼 자신의 인생경험이 다양한 (이차적인 것을 포함한) 경험이나 담론을 재구성하는 기준이 된다는 의미에서 인간의 이야기 구성은 주관적인 것이다[Lehmann, 2007b: 10].

레만은 더 나아가서, 이야기(‘이야기의 준선’)는 인간의 ‘의식’을 직접 반영한다고 가정한다(일본에서 행한 강연에서도 ‘일상의 이야기’의 데이터가 ‘과거 일상의 생각’의 조사나 ‘의식의 이해’에 직접 도움이 된다고 언급했다[レーマン, 2011: 31]). 이 점에 대해서 레만은 철학서적으로 뒷받침하여 설명한다. 그 중에서도 자주 참고되는 것이 빌헬름 딜타이의 사상이다. 예를 들면 딜타이는 (사후에 간행된 전집의) ‘자서전’과 ‘생(生)의 카테고리’의 장(章)에서 주체=주관(Subjekt)의 역사성에 대해 언급했다[Lehmann, 1983: 20~21; cf. デイルタイ, 2010: 220~223, 252~272]. 레만에 의하면, 딜타이는 시간 속을 사는 개인을 출발점으로 하였지만, 모든 개인은 과거에 대한 반성과 미래에 대한 기대를 포함한 것으로서의 ‘현재’에 있어서, 항상 경험에 의미부여를 한다. 딜타이에게 모든 인간은 그러한 시간 속에서 ‘발달(Entwicklung)’하는 것이고, 게다가 ‘의미부여(Bedeutung)’에 의해 자신의 인생경험을 주관적으로 이해한다. 거기에서는 과거의 모든 인생경험은 (기억이나 망각의 작용을 받아서) 구조화(struktuiieren) 되어 파악되는데, 이 주관적인 구조의 일부로 ‘이야기의 준선’이 대응된다고 레만은 가정하였다[Lehmann, 1983: 21]. 더불어서 딜타이가 ‘환경(Milieu)’ 등의 용어로 인생의 사회적인 측면을 지적한 것처럼, 이 구조 역시 사회적인 측면을 지닌다. 레만은 피터 L 버거와 토마스 룩만의 『현실의 사회적 구성』[Lehmann, 1983: 25; cf. 버거&룩만, 2003] 등도 인용하면서 이 점을 강조하였다. 레만 자신의 말로 표현하자면, 어떤 집단 내에서 자신의 인생을 이야기할 때, 이야기꾼은 다른 멤버도 과거와 같은/비슷한 경험을 하였고, 또한 같은 시점에서 볼 수 있음을 전제로 하기 때문에, ‘이야기의 준선’은 형식·내용·시각에 관해 놀라울 정도로 통일성을 보이는 것이다[Lehmann, 1983: 26]. 이렇게 ‘이야기의 준선’은 주관적 시선 그 자체의 일부이면서 개인성과 사회성의 양면을 포함하는 것으로 상정돼 있었다.

실제 조사에서는 이러한 주관성과 사회성 이외에, 전술한 바와 같이 자신의 경험과 타자로부터 들은 ‘이차적인 경험’ 등도 이야기 속에 섞여 있다. 그 때문에 이야기를 이해하는 데에는, 이야기 장(場)에서의 ‘기능’뿐만 아니라, 이야기꾼을 둘러싼 사회적·역사적인 문맥에 더해 미디어 자료의 영향을 감안하는 것이 불가결하다. 이렇게 이야기꾼의 주관과 ‘이야기의 준선’의 대응 관계를 전제로 하면서, ‘기능’이나 사회적·역사적 문맥, 미디어 자료를 통한 ‘이차적인 경험’ 등을 분석함으로써, 어떤 ‘이야



기 유형'의 사회적·역사적인 분포(『숲의 포클로어』에서 직업, 연령, 남녀별 이야기가 분석된 것처럼)나 그 배경(시대상황이나 문헌학의 담론 등), 거기에서 추출되는 각 이야기꾼의 의식과 미디어의 영향 관계를 추측해 나가는 것이 레만이 제창한 '의식분석'이다.

그러나 인간의 이야기와 사고를 동일시할 수 있다는 것은 하나의 가설이며, 반드시 자명한 전제인 것은 아니다. 이것은 레만 이후의 연구자에 의해 비판되는 점이며, 본고의 마지막에서 언급하듯이, '일상의 이야기' 연구는 레만 이후에는 조금 다른 전개양상을 보인다.

#### 4. '일상학'으로서의 '의식분석' — 텍스트에서 '분위기'로

'의식분석'이란 '일상의 이야기' 연구에서 출발한 구비문학 연구의 하나로, 그 주요한 데이터는 이야기된 텍스트다[Lehmann, 2007b: 13]. 앞 장에서 확인했듯이, '의식분석'은 고정적인 장르 개념을 벗어나 현대의 새로운 이야기를 다시 정리하는 시도이기도 했다. 레만은 이야기의 텍스트성을 기초로 하면서도 시야를 넓혀, '이야기 유형'의 사회적·역사적인 분포와 배경, 그리고 이야기꾼의 '의식'이라고 하는 이야기의 주변에까지 적극적으로 파고들었다. 여기에서는 구비문학 연구라는 텍스트 연구에서 벗어나, 사회 안에서 살아가는 이야기꾼의 주관으로까지 사정(射程) 거리를 넓히는 방향성을 확인할 수 있다.<sup>4</sup> 이 점은 텍스트 연구가 우세했던 구비문학 연구를, '일상의 이야기'라고 하는 개념을 경유해 인간을 중심으로 한 '일상학'으로 발전시키는 방향성이라고 생각하면 이해하기 쉽다. 이 점을 '의식'과 병행해서 가장 상징적으로 제시하는 개념으로 '분위기'가 있다. 이 장에서는 '분위기'라는 개념을 검토함으로써 '의식분석'의 특징을 '구비문학 연구의 일상대화'라는 보조선 상에서 부각시키고자 한다.

'분위기'라고 하면 '의식'과 같이 애매한 개념으로 들리지만, 이것도 텍스트로부터 '이야기의 주변'과 '주관성'에 대한 사정거리의 확대 일환으로 파악하면 이해하기 쉽다. 레만 자신도 '분위기'를 논할 때, 이 확대의 측면으로부터 설명을 시작했다. 즉 구비문학 연구는 19세기의 민중문학(Volksliteratur) 연구에서 20세기 중반까지는 거의 텍스트만을 연구 대상으로 삼아 왔다. 그러나 20세기 중반에 이야기꾼과 이야기의 사회적 상황에 대한 관심이 나타나기 시작했다. 그 후에 어빙 고프만과 브로니스와프 말리노프스키의 영향으로, 이야기의 컨텍스트에 초점을 맞춘 퍼포먼스 연구(연행론)도 등장했지만, 거기에서는 이야기의 역사적인 측면에 대한 관심이 희박했다. 레만은 이야기를 이야기꾼의 인생경험의 총체라고 하는 상당히 포괄적인 면에서 보았기 때문에, 개인적 인생사 경험의 역사적 측면, 특히 이야기 연구에서 다루어지지 않은 주관적인 측면=기분(Stimmung)이나 '분위기(Atmosphäre)'의 인상을 다뤄야 한다고 지적한다. 왜냐하면 '분위기'란 참가자 중 그 누구도 지각가능한 상황의 질적 측면이며, '문맥의 전체상(kontextuelles Ganzes)'을 만들어 내는 것이기 때문이다[Lehmann, 2007b: 67~69]. 여기에서 레만은 '분위기'라고 하는 것을 이야기의 텍스트에서 이야기를 둘러싼 주변상황(이야기꾼의 속성이나 레퍼토리, 또 이야기 장(場)의 상황이나 사회적 문맥 등)으로 대상을 확대해 나갈 때, 최종적으로 시야에 들어오는 애매하지만 포괄적인 문맥의 구성 요소로 파악하였다.

그럼 '분위기'란 구체적으로 어떤 것이 상정될까? 이미 본지에 『경험에 대해 이야기하는 것』 중, 분위기의 장이 번역되었으므로, 상세한 내용은 이를 참고하기 바람[レマン, 2019a], 여기에서 '분위기'란 이야기 장(場)의 '분위기'와 이야기되는 내용의 '분위기' 양쪽을 가리킴을 확인하고자 한다. 전 자로는 메르헨을 들려줄 때의 소도구에 의한 분위기의 연출이나, 장례식 전날 밤의 자리에서는 독특한 분위기와 적합한 이야기 방식이 있다는 사례가[Lehmann, 2007b: 86~87], 후자로는 케네디 대통령 암살이나 2001년의 동시 다발 테러(9.11) 등의 정치적 사건, 전쟁 시 전선의 긴장감, 강간 장면

을 역력히 이야기하는 예가 제시되었다[Lehmann, 2007b: 71~72, 74]. 이들 예로도 알 수 있듯이 레만에게 ‘분위기’라고 하는 것도 인간의 지각과 문맥에 대해 널리 사용되는 말이지만, 엄밀하고 명확한 정의가 행해진 용어는 아니다. 그러나 이것은 레만에게 있어, 이야기가 이야기꾼의 과거 경험의 총체(레만은 이것을 인격 또는 개성(Persönlichkeit)이라고 했다)를 기초로 해서 행해지는 심오한 대상이기 때문이며, 게다가 경험의 총체에는 사회적 경험 이외에 신체적 경험, 환경이나 공간 경험 등도 모두 포함되기 때문이다[Lehmann, 2007b: 68~69]. 구비문학 연구에서 이야기 텍스트의 수집과 분석을 주요한 대상으로 하면서도, 인간의 경험과 이야기이라는 복잡한 문맥을 전부 담아낼 수 없는 심오함을 파악하기 위해서, 레만은 ‘분위기’나 ‘의식’이라고 하는 일종의 애매하고 포괄적으로 들리는 용어를 사용하는 것이라고 필자는 이해한다.

요약하자면 ‘의식분석’은 이야기에 드러나는 주관적인 측면을 (문헌자료 등으로 뒷받침하면서) ‘이야기의 준선’을 통해 집합적으로 추출하여, 그 ‘이야기의 준선’을 기축으로 해서 사회적·역사적인 문맥이나 ‘기능’, ‘분위기’ 등에도 주의하면서, 어떤 역사적 상황이나 문화적 대상을 종합적으로 그려내는 수법이다. 이것은 바꿔 말하면, 개인적 인생경험의 총체로서의 이야기꾼을 상정하고 그 사람들에 의해 이야기되는 역사와 사회를, 이야기에 의거한 ‘인간중심의’ 일상문화 기술(記述)로[及川&ゲラット, 2018: 3] 이해하려는 시도다. 이러한 점에 대한 구체적인 기술로는, 예를 들면 훗쿄(法橋)가 ‘일상의 식의 분석’이라고 지적한 부분에서 제시된다.

훗쿄는 레만이 지적한 제2차 세계대전 당시의 ‘일상의 이야기’ 소재를 들어, ‘일상의 이야기’로 당시의 분위기를 “손에 잡힐 듯이 이해”할 수 있음을 여실히 보여준다. 예를 들면 종전 직전의 베를린에서 불타는 집을 보면서 왜 전쟁이 끝나지 않느냐고 말하는 여성들의 발언에서 전해지는 염세적 기분과 종전에 대한 소망, 경찰의 감시를 뚫고 광장에서 산발적으로 행해지는 여성들의 입소문으로부터 전해지는 전시하의 분위기라고 말했듯이, 레만의 ‘의식분석’은 분명히 텍스트 그 자체보다도 컨텍스트의 질적 분석에 비중을 두었고, 최종적으로는 “텍스트와 컨텍스트 너머에 있는 일상의식의 분석”을 지향하고 있었던 것이다[法橋, 2018: 23]. 이렇게 레만은 구비문학 연구로 텍스트 연구에서 출발하면서도 실제의 분석에서는 이야기의 다양한 컨텍스트를 주목하고, 기술 수준에서는 텍스트와 컨텍스트를 종합적으로 배치함으로써 이야기꾼의 ‘의식’과 당시의 ‘분위기’를 부각시키는 방식을 사용했다. 그 때문에 특히 이론이나 학설사를 다룬 저작 이외에는, 전문가가 아닌 일반 독자에게도 알기 쉽고, 이야기된 사건을 당시의 분위기 그대로 전하는 저작이 되었다.

게다가 사정거리의 확대는 최종적으로 이야기가 행해지는 인터뷰의 장(場)에까지 미치게 된다. ‘분위기’라는 개념으로 이야기 장(場)의 분위기까지 제시된 것이 알기 쉬운데, 바로 이 때문에 레만이 계속해서 행한 인터뷰 데이터의 아카이브 역시[Schröder, 1988] 단지 독일 사회에서의 심성사 연구의 기초 데이터가 될 뿐만 아니라[レマン, 2011b: 40], 인터뷰 시에 무엇이 ‘당연했는지라는 기록자가 의도하지 않은 ‘일상’에 이르기까지 기록으로 남겼다는 확장성을 지녔음을 지적해 두고자 한다[山田, 2011: 85].

그러나 ‘이야기 유형’으로부터 일상의 ‘분위기’까지 분석해 가는 절차 자체는, 당연하지만(누가 분석해도 같은 결과를 낸다는 의미에서) 완전히 객관적인 것이 아니고, 레만의 개인기적인 색채도 강하다. ‘의식분석’은 이러한 문화기술을 가능하게 하는, 일종의 폭넓은 방법론으로 이해돼야 한다는 것이 필자의 이해다.

## 5. 라이프 스토리 연구의 개요

앞 장에서는 레만의 ‘의식분석’을 소개했다. 레만은 특히 『숲의 포클로어』 이전에는 노동자나 전쟁에서의 억류자, 피난민 등의 인생사 연구를 중심으로 수집·연구하였다. 이에 대해 일본 인생사의 이야기 연구에서는 사회학에서의 라이프 스토리 연구<sup>6</sup>가 큰 존재감을 지니고 있다. 본 장에서는 라이프 스토리 연구를 소개하면서 레만의 연구와 대비함으로써, 상호의 자리매김과 특징을 파악하는 것을 목표로 한다.

라이프 스토리 연구란 일본 사회학에서의 (주로 인생사의) 이야기를 대상으로 한 하나의 영역이다. 이 연구 영역은, 이후에 일본사회학회 회장을 역임한 나카노 다카시(中野卓)의 『구술의 생활사』에 의해 수행된 라이프 히스토리 연구에서 시작된다[中野, 1977]. 나카노는 이 저작에서 1893년에 태어나 일본 근대사의 움직임에 농락되면서도 힘차게 산 여성의 인생사를, 그녀의 말하기 방식을 그대로 옮기는 형태로 한 권의 책을 출판했다. 이야기꾼인 여성은 현재 오카야마현 구라시키에서 태어났다. 모친의 재혼으로 결혼하게 되지만, 남편이 남만주철도의 건설에 종사했기 때문에 만주로 건너가 거기에서 병을 얻어 부부 동반으로 자살미수를 일으킨다. 두번째 남편인 퇴역군인이 한국병합 후의 조선에 장사하러 건너갔지만, 최종적으로 그 남편에게서도 도망쳐 귀국하고, 고향 근처에서 세 번째 결혼을 하게 된다.

『구술의 생활사』의 커다란 영향력은, 나카노가 이 저작으로 당시 지배적이었던 수량적·분석적인 사회학의 자기혁신을 목표로 하는 문제제기를 행해 큰 반향이 있었던 점에도 나타난다. 이 당시의 사회학에 대한 ‘자기혁신’적인 비판 내용은, 나카노의 저작을 인용하여 사토 겐지가 다음과 같이 정리하였다.

- ① 인간을 분석하는 데, 대개는 행위와 태도의 국면으로 나눈 형태로 다루고, 개인으로서 통합해서 파악하지 않은 점.
- ② 성별·연령별·계층별·직업별 집단화에 집착해, 그러한 관점에서 서둘러 설명하는 과정에서 개성을 지닌 개인을 파악하지 못한 점.
- ③ 조사 대상자의 생활 현장에서 일대일로 만나, 대화하는 기회나 경험이 상실되어 온 점. [佐藤, 1995: 15; cf. 中野, 1981]

나카노의 라이프 히스토리 연구는, 앙케이트와 통계자료에 의한 수량적이고 분석적인 연구에 과도하게 기울어, 실제 사회의 리얼리티와 괴리된 사회학을 비판하는 형태로 성립했다. 나카노는 자신의 라이프 히스토리 연구에서, 필드워크에 의해 실제 생활현장에 들어가 직접 대화를 함으로써, 피조사자인 개인을 총체적으로 다루고자 한 것이다. 이 연구를 이어받은 사쿠라이 아쓰시는 더욱 구축주의적인 시점을 도입함으로써 라이프 스토리 연구라 칭하고, 현재까지 일본사회학에서의 이야기 연구를 견인하고 있다. 사쿠라이 연구의 특징은 각각의 이야기꾼의 목소리를 들어, 개인이라는 주관적인 시점에서 사회문제의 현장을 생생하게 그려내는 점에 있다. 구축주의적인 시점에서 인터뷰에서의 이야기를 이야기꾼과 청자(연구자) 사이의 상호작용에 의해 실현된 것으로 파악하기 때문에, 이야기된 내용을 연구자의 가설에 회수시키지 않는 것이 중요한 특징이다. 예를 들면 사쿠라이는 피차별 부락 문제를 중요한 연구주제로 삼았는데, ‘차별받은 사람들의 이야기라는 식으로, 연구자 측에서 속성의 딱지를 붙이는 것을 금했다[桜井, 1996: 42~43]. 문제가 되는 것은 오히려 이야기꾼이 어떠한 사회적·역사적 배경, 어떠한 상황과 상호작용 속에서, 왜 그렇게 이야기했는가라는 점, 즉 이야기의 구체적인 행위와 주변상황인 것이다[桜井, 2002: 28~31]. 이하에 하나의 예를 인용하겠다.

해방운동에 진력해 온 여성이 이런 스토리를 이야기해 주었다. 피차별 부락의 건설회사에 고용된 일용직 노동자가 있었다. 평소, 사장이 유복한 생활이 부럽다고 입버릇처럼 말하므로, 이를 들은 남자가 어느 날 “그토록 그 사장이 부러우면 하루 대신해 보면 되지” 하고 농담을 했다. 그런데 이에 대해, 그 노동자는 “아니오, 그건 안 돼요. 도시락 든 인부가 좋아요. 아무리 부자고 사장이라 해도, 동화지구(同和地區 - 일본 피차별민이 사는 지구 - 역주)에는 가고 싶지 않아요. 하루가 아닌 반나절이라도, 그건 못 해요” 하고 대답했다. 후일, 농담을 한 그 남성이 일용직을 고용한 건설회사 사장에게 이 이야기를 하자, 그 사장은 돈만 있으면 모두들 고개를 숙인다며 대수롭게 여기지 않았다. “엠티(피차별민 - 역주)보다 못타(지냈다, 즉 부자)야.” 이것이 그 사장의 말이었다.[桜井, 2005: 17]

이 ‘스토리’에서의 사쿠라이의 해석은 다음과 같다. 이 이야기에는 “차별과 빈곤으로 고통 받는 사람들”이라는 (기존의 사회학을 포함한) 본질주의적이고 정형적인 이미지와는 동떨어진 사장의 모습이 나타나 있다. 차별이라는 현실을 시시한 다자레(엠티보다 못타리는 말장난 - 역주)로 받아치면서 꾀꾀하게 살아가는 강인함에서, 사쿠라이는 이 사회를 살아가기 위한 ‘생활의 진수’를 보는 것이다. 그러나 실은, 이 스토리를 이야기 한 여성은 사장에 대해 “그렇게 생각하면 잘못이지. (남들은) 돈에 고개 숙이는 것이지, 당신에게 고개 숙이는 게 아니란 말이지” 하고 충고했다고 한다(이상, 인용문의 괄호는 모두 사쿠라이에 의한)[桜井, 2005: 17]. 이처럼 사쿠라이의 라이프 스토리 연구는 지배적이고 본질주의적인 담론에 회수되지 않는 다양한 이야기를 접하고, 각자의 입장에서 개인의 삶을 묘사해 나가는 것이 최대의 특징이다.

레만과의 비교를 염두에 두면, 사쿠라이에게는 ‘마스터 내러티브’와 ‘모델 스토리’가 ‘이야기의 준선’에 가까운 개념이라고 할 수 있다. 사쿠라이에 의하면 ‘마스터 내러티브’란 지배적 문화에서 통용되는 담론(위의 예로는 “차별과 빈곤으로 고통 받는 사람들”이라는 이미지, 경제적 풍요와 사회적 지위를 손에 넣는 것이 좋다는 가치관)이며, ‘모델 스토리’란 어떤 집단 내에서만 통용되는 담론(“피차별 부락은 지배적 문화의 ‘생산시스템’으로부터 제외돼 있고, 비(非) 근대적이어서 소득이 낮은 직업에만 종사하는 상황을 극복해야 한다”는 피차별 부락 해방운동의 이야기, 미국 공민권 운동의 예로는 “Black is beautiful” 등)이다. 이것은 이야기의 공통부분으로 ‘이야기의 준선’과 가까운 개념인데, 사쿠라이의 경우에는 이들 개념을 이용하면서, 집합적·지배적인 이야기에 동화되거나 위화감을 느끼거나 반발하는 개인을 파악하는 것이 주안점이다.

이야기는 지배적 문화가 보유하는 마스터 내러티브(도미넌트 스토리)와 이에 동조하거나 대항하는 모델 스토리로 구분할 수 있다. 이러한 스토리는 어떤 날은 개인의 아이덴티티 형성이나 행위의 동기를 제공하지만, 어떤 날에는 다양한 스토리를 억압하는 권력으로 작용하기도 한다. 이야기의 안에서 도미넌트 스토리나 모델 스토리에 사용되는 야유, 흉소(嗤笑), 농담, 수줍음, 웃음 등은 자신의 개별적 스토리를 그 스토리에 회수되지 않도록 하려는 이야기꾼의 <개별화=주체화>의 실천인 것이다. 그리고 그러한 실천이 바로 새로운 스토리 생성의 계기가 되는 잠재력이라고 할 수 있겠다. [桜井, 2002: 288]

위 인용 부분에는 사쿠라이가 이야기의 사회적 측면을 확인하면서도 항상 개인에 초점을 맞추는 모습이 잘 나타나 있다. 사쿠라이에게 가장 중요한 사항은 개인의 ‘다양한 스토리’를 그려내는 것으로, 나아가서는 ‘새로운 스토리 생성의 계기’를 파악하면서 그 생성을 촉진하는 것이기도 한다. 위 문장에 이어서, 사쿠라이는 마이너리티의 커밍아웃이 먼저 자기 내면에서의 대화에서 시작되어, 결국 많은 사람들을

상대로 한 커밍아웃으로 사회적 영향력을 지니게 될 때까지의 과정을 다루면서 다음과 같이 말한다.

게다가 인터뷰를 통해 구축된 스토리가 사람들의 자기내대화(自己內對話)를 낳는 계기로 될지도 모른다. 사람들의 행위를 불러일으키는 동기를 제공할지도 모른다. 스토리는 텍스트 내에 머무르는 것은 아니다. [桜井, 2002: 289]

이렇게 사쿠라이에게 라이프 스토리 연구의 진면목은, 연구 그 자체가 사회적인 이야기에 회수되지 않는 새로운 이야기를 제공해, 모델 스토리나 마스터 내러티브를 변형시킬 가능성을 제시하는 데에 있었다. 이야기의 사회성과 개인성의 문제를 다루면서도, 중점을 두는 방식이 ‘의식분석’과는 전혀 다르다.

## 6. 방법·이론·기술의 비교

본고는 주로 ‘의식분석’과 라이프 스토리 연구의 차이점에 주목하지만, 양자가 많은 공통점을 지녔음을 먼저 확인해 두고자 한다. 고바야시에 의하면, 양자의 공통성은 크게 세 가지다. ①1970년대 후반에 기존의 사회학에 대한 비판·수정으로 ‘인간’과 ‘개인’에 초점을 맞춘 점, ②과거의 사실보다도 현재의 주관적인 구성에 조준하는 시간 인식법, ③최근에 ‘일상의 이야기’나 오월 히스토리 등의 용어가 수많은 분과학문을 횡단하며 통용되기 시작했다는 점이다[小林, 2011: 56~59].

그럼 지금까지의 논의를 바탕으로, ‘의식분석’ 연구와 라이프 스토리 연구의 차이를 어떻게 지적할 수 있을까? 먼저 확인되는 점은, 하나의 연구에서 분석되는 인터뷰 수의 차이다. 레만은 항상 다수(80~130 정도) 인물들의 인터뷰를 모았다. 이에 대해 나카노의 연구에서 다루어지는 이야기꾼의 수는 단행본 한 권에서 한 사람이며, 사쿠라이의 경우에도(예를 들면 『경계(境界)문화의 라이프 스토리』) 1장에 10명 정도다.

이 차이는 앞장에서 설명한 그들의 기초적인 개념에도 잘 나타난다. ‘의식분석’의 ‘이야기의 준선’은 기본적으로 수집된 인터뷰의 공통부분이었다. 레만의 작업에서 중점을 둔 점은, 이야기 유형으로서의 ‘이야기의 준선’과 그것을 기점으로 분석되는 일상 문화이며, 이야기꾼 개인의 사정과 특수성이 분석되는 일은 적다. 이에 대해 나카노와 사쿠라이의 경우에는, 항상 이야기꾼 개인이 중심에 있는 것이 특징이다. 집합적인 이야기인 ‘마스터 내러티브’와 ‘모델 스토리’라는 개념도 제시되지만, 이야기꾼의 이야기를 억압할 수 있는 위험성에도 항상 시선이 향해졌다. 그리고 집합적인 이야기에 대해, 이야기꾼이 어떤 반응을 보이는지(피억압, 반발, 부정, 동화, 얼버무림, 말 바꿈 등)아말로, 이야기꾼의 아이덴티티를 보여주며, 때로는 새로운 이야기를 만들어 내는 중요한 계기로 여겨졌다.

또 저작의 기술 방식에서도 양자의 차이는 두드러진다. 제2장에서 확인했듯이, 레만은 다수의 인터뷰를 모은 후, 그 공통부분을 추출해 문헌자료 등과 대조하여 (‘함부르크 노동자의 인생사’나 ‘독일인의 숲’ 등) 주제의 전체상을 제시하고 나서, 시계열이나 주제별로 재구성해 독자에게 보여준다. 거기에서는 레만이 재구성한 집합 표상으로서의 일상 문화가 (조사, 분석을 마치고 기술하는 시점에서는) 이미 전제(前提)에 있고, 그 표상을 보여주는 자료로 이야기도 문헌자료도 등가인 것으로 제시된다. 이에 대해 나카노와 사쿠라이는 인터뷰를 했을 때의 현장성을 최종적 기술에도 농후하게 반영된다. 『구술의 생활사』에는 나카노가 이야기꾼을 어떻게 만나, 어떻게 조사가 진전되었는지에 대한 짧은 기술이 전후에 있고, 그 사이에는 완전히 여성의 이야기로 한 권이 채워져 있다. 여성의 이야기는 테이프 리코더에 기록된 내용에서 말투를 그대로 살리는 형태로 현장감 있는 기술로 마무리했다. 사쿠라

이의 『경계문화의 라이프 스토리』에서는 사쿠라이가 피차별 부락에서 수행한 필드워크에 따라 기술한다. 이 저작에서는 장마다 주제(생업, 축제, 유괴혼(보쌈) 등)가 설정돼 있는데, 각 장의 앞부분에서 사쿠라이는 어떤 사건이나 이야기를 접하고, 그 주제를 발견하는 시점에서부터 기술이 시작된다. 사쿠라이는 그 문제에 대해 알고 있는 사람을 찾거나, 인터뷰 시에 질문하며 서서히 이해를 깊이 해 나가는데, 최종적으로 그 주제에 대해 사쿠라이가 도달한 이해와 해석을 제시하고 장을 끝낸다. 이러한 대조성 역시, ‘의식분석’에서는 ‘이야기 유형’이 전제가 되는 데 비해, 라이프 스토리 연구에서는 이야기꾼 개인과 필드 속에서 상대하는 연구자라는 구도가 전면에 나오기 때문에 생기는 것이다.

그럼 ‘의식분석’과 라이프 스토리 연구에는 비슷한 측면이 있음에도 왜 이러한 대조성이 나타나는 것일까? 본고에서는 먼저 두 학문 출발점의 디스플린(분과학문)과 방향성의 차이에서 이 점을 묻고자 한다. 전술한 바와 같이 레만의 ‘의식분석’은 구비문학 연구의 한 분야로 행해졌다. 그 출발점이 된 ‘일상의 이야기’ 연구에서는 구비문학 연구로 ‘이야기 유형’을 주목하면서도 전통적인 장르를 뛰어넘는 형태로 대상 설정이 행해졌다. 그러한 ‘일상의 이야기’ 연구의 범위 내에 있는 ‘의식분석’은, ‘이야기 유형’을 파악해서 그 (역사적·사회적인) 분포나 배경이 되는 일상 문화를 명확히 하는 구비문학 연구의 응용으로 이해할 수 있다. 이에 대해 나카노는 종래의 수량적·분석적인 사회과학의 자기혁신으로, 필드워크의 인간 개인의 총체적인 파악을 지향한 것이었고, 사쿠라이 역시 이 흐름을 잇고 있다. 나카노와 사쿠라이에게 인터뷰란 단순한 데이터 채집이 아닌 차별과 공해문제 등의 엄격한 사회적 배경, 이해관계 속에서 만난 구체적인 인간 사이에 행해지는 ‘사회조사’다[中野, 1975: 29; 桜井, 2003: 458~461]. 거기에서는 국가나 학문 등의 근대적이고 지배적인 담론에 회수될 수 없는 개인 또는 소수 집단의 리얼리티를 총체적으로 파악하는 것이 지향되었다. 이상의 점을 표로 정리하면 다음과 같다.

	레만의 ‘의식분석’	나카노·사쿠라이의 라이프 스토리 연구
샘플 인원수	다수(80~120)	소수(1~10)
연구 대상	이야기 유형·일상 문화연구	개인적 관점·마이너리티 연구
기술법	이야기와 문헌자료를 재구성	필드워크의 현장성을 강조
목적	이야기 유형의 분포와 배경을 찾음	주관이나 리얼리티의 총체적 파악

위 비교에서 ‘의식분석’이 사회조사로서의 라이프 스토리 연구와는 명확히 다른 방법임이 밝혀졌다. ‘의식분석’ 역시 라이프 스토리 연구와 마찬가지로 이야기꾼의 주관을 문제 삼지만, 구비문학 연구로 ‘이야기 유형’을 주요한 대상으로 한다. ‘이야기 유형’을 전제로 하면서, 거기에서 분석되는 사회문화적 문맥, 즉 일상 문화를 그리는 것이 최종적인 목적이다. ‘주관의 집합적 측면’은 위화감이 드는 표현일 지도 모르겠지만, 객관적인 역사관이나 사회기술로는 결코 파악할 수 없는 어떤 시대적인 특질, 특정한 연령·사회집단으로 공유되는 가치관이나 사회적 문맥의 질적 측면(레만에게 있어서의 ‘분위기’)을 분석해서 기술하는 것은 민속학뿐만 아니라, 사회학이나 인류학에서도 별반 특이한 것이 아니다. 일본 민속학에서는 야나기타가 사용한 ‘세태[世相]’라는 말도 이와 가까운 측면이 있을 것이며[柳田, 1993], 사쿠라이가 개개인의 인터뷰 실철을 통해 최종적으로는 피차별 부락의 리얼리티를 그려려고 한 것도 생각해 보면, 적어도 목적만은 크게 다르지 않을지도 모른다.

그러나 ‘의식분석’은 ‘이야기 유형’을 의식한 구비문학 연구로, 그 방법과 이론적인 우선순위가 전혀 다르다. ‘의식분석’에서 최종적으로 문제가 되는 것은 과거 또는 현재의 ‘일상 문화’인 사람들의 ‘의식’이며, 이를 위해 ‘이야기의 준선’이 설정돼, 사람들의 ‘이야기 유형’과 ‘의식’ 혹은 ‘분위기’에 영향을 주

있을 사회 상황과 미디어 자료 등이 분석된다. ‘의식분석’은 구비문학 연구의 방법이라는 것이 전제이며, 이야기꾼의 특수성이나 필드워크의 경험은 주요한 목적이 아니다. 레만은 이야기의 ‘기능’과 ‘분위기’도 중시하며, 그것은 사회조사인 라이프 스토리 연구와도 가까운 시점에 존재한다. 단지 ‘의식분석’은 어디까지나 이야기의 텍스트를 중심으로 하면서도 그 주변인 이야기꾼과 이야기의 장, 그리고 이야기된 과거의 ‘분위기’로 “시점을 넓힌” 방향성을 지닌 이론이라는 점이 결정적으로 다르다. 과거의 사건과 이야기꾼의 주변은 라이프 스토리 연구에 있어서는 오히려 출발점이었기 때문이다.

이러한 ‘의식분석’은 사쿠라이가 대상으로 한 마이너리티 집단이 아닌, 다양한 문맥을 포함하면서도 하나의 주제로 수렴해, 문화와 사회 전반에 퍼진 ‘인생사’나 ‘숲’ 같은 문화적 대상의 전체적인 파악으로 향하고 있다. 많은 인터뷰를 모으는 것은, 방법적인 곤란이 동반되는 것도 예상되지만, 하나의 세대, 역사적 경험, 또는 문화적 현상을 개인적 관점을 넘어서 (그러나 주관적인) 입장에서 분석할 수 있는 것은 중요한 장점이다. 구비문학 연구는 민담과 전설 연구의 시대부터, 이야기라는 표현 형식에 나타나는 독특한 (리얼리즘적 기술에 회수되지 않는다는 의미에서의) 주관적 가치를 다루는 것에 탁월한 연구 영역이었다. 다양한 사회적·문화적 대상을 논할 때, 반드시 개인에 초점을 맞추지 않고 ‘일상 문화’로 총체적으로 논하는 것이 유일한 장면은 있을 것이다. 그러한 장면에서 ‘의식분석’은 중요한 방법이 될 가능성을 지닌다.

## 7. 정리를 대신해서—레만 이후의 전개

본고에서는 정리를 대신해서 2010년 이후에 독일 민속학내에서 행해진 레만 이론을 의식한 연구를 소개하고자 한다. 사실 ‘의식분석’은 레만 이후에도 (필자가 확인한 바에 한정하면) 활발하게 사용된 용어는 아니다. 현재에 이르기까지 레만의 방법이 큰 영향을 준 것은 확실하지만, 특히 1990년대 이후에 독일 민속학 전체적으로 한 경향이 현저해져 레만의 이론 역시 수정하여 사용했다는 것이 본고의 이해다. 그 경향이던 1980년대부터 시작되는 “인류학 이론의 의식적인 대응(대처) 작업”[森, 2009: 417]이며, 나아가서 『문화의 해석』 총역[클리포드 크리포드 & 마르카스, 1996]에 의한 방법론의 재귀적 비판 자제다[Meyer, 2014: 247~248].

레만의 민속학적 이야기 연구를 잇는 최근 저작으로 주터(Sutter, Ove)의 『이야기된 비정규 노동』[Sutter, 2013]과 마이어(Meyer, Silke)의 『부채를 진 자기(自己)』가 있다[Meyer, 2017]. 이들 저작을 읽고 느낀 점은, 기본적인 방향성에서 ‘일상의 이야기’ 연구가 명확히 의식되고 있으며 인터뷰 수집에 대해서도 레만의 방법이 기준이 되었지만, 그 분석 단계에서는 미셸 푸코나 피에르 부르디외 등의 인류학 이론을 주로 참고했다는 것이다. 독일 민속학의 인생사 연구에서는 1990년에 부르디외의 ‘인생사의 환영’이라는 논문이 독일어에 번역되는 등[Bourdieu, 1990; 불어 원문, 1986], 인생사를 (이야기꾼의 경험의 반영이 아닌) 이야기꾼이 자신의 과거를 사회적으로 요청되는 형식(=일관된 인생사)으로 재구성해서 제시함으로써, 자신의 입장을 확보하기 위한 사회적 행위라고 생각하는 경향이 강해졌다. 주터와 마이어는 각기 비정규적인 노동에 종사하는 사람들과 개인파산을 경험한 사람들의 인생사를 수집했다. 거기에서는 신자유주의라는 현대적 사회경제적인 상황 속에서, 난처한 입장에 놓인 이야기꾼들이 어떻게 자신을 사회적으로 자리매김해서 정당화 하는가라는 관점이 중요한 위치를 차지한다. 지면상 자세한 내용은 다룰 수 없지만, 그들의 저작은 민속학과 사회언어학의 성과를 참고 하면서, 고프만의 퍼포먼스 이론(연행론)과 부르디외의 하비투스론과 언어시장론을 기본적 이론 기준으로, “타자에게 인생사를 이야기하는” 것이 사회적 행위로 어느 정도 이야기꾼 자신을 정당화하고, 정통성을 보증하는가라는 관점에서 분석한다. 마이어의 표현을 빌리면, 현재의 민속학적 인생사 연구

는, 민속학=Volkskunde의 후계 학문으로서의 유럽 에스놀로지<sup>7</sup>가 발전시켜 온 연구 방법에 대한 비판적인 시점을 온전하게 살려야 하는데, 인터뷰 방법과 절차의 투명성 확보뿐만 아니라, 얻은 데이터를 ‘체계적(systematic)으로’ 분석하는 것이 요구된다[Meyer, 2017: 101]. 그리고 이야기를 사회적으로 규정된 행위로 보기 위해, 언어적인 상징 시스템이나 이야기의 장에서 이야기할 수 있는 것이, 이야기꾼의 주관적인 경험과 완전하게 일치되지 않는 것으로 해석된다[Meyer, 2017: 103]. 본고는 이러한 기술을, 학문 전체로서 인접 영역의 이론과 재귀적인 비판에 대응(대치)하며 레만의 기본적인 조사 방법을 유지하면서도, ‘의식’과 ‘분위기’라는 폭이 넓은 애매한 분석 방법과 거리를 두고, 구체적인 사회이론에 의한 분석으로 대체하는 상황이라고 이해한다. 게다가 퍼포먼스 연구를 바탕으로 해서, “이야기꾼이 현재의 사회 상황에서 어떻게 행동할 것인가”라는 사회학적인 관심이 우세를 점하고 있어, 전통적인 구비문학 연구와의 접점도 주목받지 않게 된 듯이 보인다.

최근 학제화의 움직임이 현저하며, 전술한 마이어는 이야기론(내러톨로지)을 수용했는데, 그러한 문맥에서 레만 이론 역시 수많은 학제적인 이야기 연구 방법의 하나라고 규정한다. 구비문학 연구로서의 레만 이론의 전체상은 제시되지 않고, 이야기론과 관련되는 ‘기능’론만이 참조되는 경우도 있다 [Meyer, 2018: 52]. 사쿠라이 이후의 라이프 스토리 연구가 연구자와 이야기꾼의 구체적인 만남이라는 측면에 적극적으로 개입해, (기존의 담론에 회수되지 않는) 새로운 의미 생성을 주목하는 방향성을 지닌다고 한다면[石川&西倉, 2015; 小倉, 2011], 주로 기존의 사회이론으로 분석을 하는 최근의 독일 민속학의 이야기 연구의 방향성은 정반대라고도 할 수 있다.

이상을 종합해 보면, ‘의식분석’은 독일 민속학 안에서 텍스트를 기초로 한 구비문학 연구의 한 분과로 발전하는 한편, 일상학으로서 ‘의식’이나 ‘분위기’ 등 주관적인 측면도 중시한 특징적인 이론이었다. 그러나 최근에는 일정한 영향은 미치면서도 ‘의식분석’이라는 용어는 그다지 사용되지 않고 있다. 레만의 방법은 부분적으로는 사용되고 있지만, 학문 전체의 흐름 속에서 ‘의식’ 등의 애매한 분석법이 사상(捨象)되기 시작한 것으로 보인다.

## 注

1 본고에서는 ‘전통적인’ 구비문학 연구를 레만의 연구와 대비해서 하나의 특징을 지닌 연구영역으로 대상화 하였다. 여기에서 ‘전통적인’ 구비문학 연구란 ‘민담·전설·소화’ 등의 장르에 의한 정형성을 연구의 전제로 하는 이야기 연구를 말한다. 이러한 연구에서는, 과거로부터의 연속성을 전제로 한 정형성(장르)이나 문학적성으로 선별된 대상만을 다루기 때문에, 동시대적인 이야기의 발생과 다이너미즘을 다루기 어렵다는 난점이 있다. 독일의 ‘일상의 이야기’ 연구뿐만 아니라 1980년대 말 이후 일본의 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구에서도, 이러한 고정된 전제를 비판하고 근현대의 새로운 이야기를 다루는 근본적 쇄신이라는 목적이 있었다 [重信, 1989: 11]. 물론 광범위한 이야기 연구를 ‘전통적인’ 것으로 일괄할 수는 없지만, 본고에서는 그러한 비교의 대상으로 ‘전통적인’이라는 용어를 사용하겠다. 본고에서 ‘일상의 이야기’ 연구와 레만(또는 일본의 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구)은 ‘전통적인’ 구비문학 연구에서 벗어나 동시대적 이야기와 사회문제에 대한 관심을

가지기 시작해, 사회조사 등으로 행해진 긴 인터뷰(예를 들면 후술하는 라이프 스토리 연구) 등은, 종래의 구비문학 연구와는 명확히 구별된다는 점이 중요하다.

2 일본에서도 예를 들면 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구에서 노무라, 시게노부, 아마다처럼 구비문학 연구로 근현대 사회를 다루는 논자들이 있다. 여기에서도 바우징거와 레만과 같이, 어느 정도 ‘전통적인’ 이야기로부터 벗어났다는 점에서 논자와 저작에 따라 미묘한 온도차가 있는 것은 확실하다. 그러나 ‘세켄바나시(世間話)’ 연구에 있어서도 (라이프 스토리 연구 등과 비교해) 이야기꾼 개인의 특수성이나 사회문제보다도, 하나의 공통점을 지닌 ‘이야기’ 또는 ‘담화’를 전제로 한 이야기의 집합적 측면의 분석에 초점을 맞춘 점은 동일하다[野村, 1995; 山田, 1998; 重信, 2000].

3 레만이 이러한 새로운 구비문학 연구를 지향하던 1970년대는, 미국 등의 오컬 히스토리 연구가 활발해진 것과 궤를 같이하는 형태로, 독일에서도 역사과학 전반으로 전기 연구가 왕성해지기 시작했다. 독일에서



- 는 특히 1968년 이후의 학생운동과도 결부되는 형태로 ‘아래에서의 역사’나 ‘일상’이 주목을 받아, 서서히 (종래에는 사료가치가 낮다고 여겨졌던) 주관적인 이야기에 대한 이해도 확산되었다[레만, 2011a: 19~23]. 레만은 이 추세에 개입하는 형태로, 1990년대 무렵까지 인생사의 이야기 연구를 주된 연구 영역으로 삼았다는 측면도 있다.
- 4 본고에서는 텍스트 연구로부터 현대의 일상연구라는 방향성에 맞춰 논의를 전개했기에 소개하기 어려웠지만, ‘의식분석’은 ‘이야기의 준선’ 이외에도 전통적인 구비문학 연구와 연결되는 점이 많다. 예를 들면 『숲의 포클로어』에서는 제5, 6장을 중심으로, 과거의 독일 숲에 관한 민담과 전설이 현대의 이야기에 미치는 큰 영향이 언급되었다. 또한 『경험에 대해 이야기하는 것』의 ‘연구 분야라는 장에는 ‘현대의 신화와 전설의 형상’이라는 절이 있는데, 히틀러나 레닌, 스탈린 등 역사적인 지도자가 전설화되어 이야기되는 (또는 의식적으로 연출되는) 점이 그려진다. 이외에도 유명한 학자나 배우가 일상의 대화 속에서 신화화되어 이야기되는 것 등도 보이는데, 이러한 이야기는 과거의 신화 전설과 비슷한 특징을 지녔다는 것이 몇 차례나 지적된다 [Lehmann, 2007b: 127~145]. 이러한 ‘이야기 유형’ 자체의 역사성이나 양식성의 분석도 ‘의식분석’의 중요한 요소다.
  - 5 ‘일상’이라는 용어 역시 정의가 어렵지만, 그것이 1970년대 이후의 독일 민속학에서 가장 중요한 키워드였음은 의심의 여지가 없다. 오이카와와 게타이 정리한 것처럼, 1970년대 이후의 독일 민속학에서 ‘일상’이란 현상학의 생활세계 개념을 바탕으로 하면서 민속학의 대상을 ‘대상’에서 ‘인간’으로 변화시킨 개념이었다[及川 & 게라트, 2018: 1~3]. 레만도 자신의 연구를 역사과학 안에서 자리매김하는 강연에서 1970년대 이후에 역사학이 ‘일상’과 ‘인간’, 그리고 ‘주관성’을 문제 삼기 시작했다고 언급했다[레만, 2011a: 21~25]. 본고는 레만의 방법이 전통적인 민속학의 대상에서 벗어나 현대화한 한 점에서 독일 민속학의 전체적 추세와 일치되는 것, 그리고 텍스트 연구로서의 구비문학 연구로부터 이러한 주제로서의 인간에게 간주관적(間主觀的)·주관적으로 지각되는 사회적·문화적인 문맥의 총체로서의 ‘일상’을 파악하는 학문으로 발전한 것으로써 ‘의식분석’을 자리매김하고자 한다. 예를 들면 레만의 ‘기능’론도 걸출한 이야기꾼에 의한 텍스트에만 주의를 기울여 온 전통적인 구비문학 연구에 대해, “일상적인 이야기 상황에서의 평균적인 이야기꾼”에 대해 생각하기 위해 나온 개념이었다[Lehmann, 1978: 199].
  - 6 나카노는 자기의 연구에 대해서 라이프 히스토리, 혹은 생활사 조사라는 명칭을 사용했지만, 여기에서는 편의상, 나카노와 사쿠라이의 연구를 총칭해서 라이프 스토리 연구로 표기한다.
  - 7 현재 독일 민속학에서는 민속학(Volkskunde)과 함께, 유럽·에스놀로지나 문화인류학(Europäische Ethnologie/Kulturanthropologie) 등의 명칭이 사용되었다. 이 명칭 변화의 배경도, 예를 들면 일본 민속학회와의 교류 심포지엄에서는 “전통적인 민속학에서 문화인류학적으로 계몽된 문화 과학으로 전환”이라고 소개되었다 [ゴエツチュ=エルテン, 2018: 31].

## 참고문헌

### 일본어

- 石川 良子・西倉 実季, 2015, 『ライフストーリー研究に何が出来るか』, 『ライフストーリー研究に何が出来るか』, 桜井厚, 石川良子(編), 新曜社, pp.1~20.
- 及川祥平&게라트, 크리스찬, 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, pp.137~155.
- 金城=ハウトマン 朱美, 2019, 『解題—レーマン「雰囲気を語る」について』, 『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 의 역, 紀伊國屋書店(한국어 역, 클리포드 기어츠 『문화의 해석』).
- ゴエツチュ=エルテン, 질케, 2018, 『ヨーロッパ民族学 / 文化人類学とは—所在確定の試み』, 『日本民俗学』 294, pp.30~53.
- 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』, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), pp.56~68, 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), pp.452~470.
- 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』, 『講座差別の社会学2日本社会の差別構造』, 栗原彬(編), 弘文堂, pp.40~64.
- 2002, 『インタビューの社会学』, せりか書房.
- 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, pp.1~35.  
 2000, 「統後の美談から—総力戦下の『世間』話・序説『口承文芸研究』 23, pp.69~84.
- 中野 卓, 1975, 「社会学的調査における被験者との所謂『共同行為』について」, 『未来』 102, pp.28~33.  
 1977, 『口述の生活史』, 御茶の水書房.  
 1981, 「個人生活史の方法論」, 『月刊百科』 228: 16~19.
- 野村 純一, 1995, 『日本の世間話』, 東京書籍株式会社.
- バーガー, ビーター&ルックマン, トーマス, 2003, 『現実の社会的構成—知識社会学論考』, 山口節郎(訳), 新曜社.
- ブレードニヒ, ロルフ, ヴイルヘルム, 2014, 「ドイツ民俗学における語り研究の方法」, 『世間話研究』 22, 及川祥平, pp.58~84, クリスチャン・ゲーラット(訳).
- 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, pp.15~25.
- 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), pp.397~420.
- 柳田 國男, 1993, 『明治大正史 世相篇 新装版』, 講談社学術文庫.
- 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」, 『現代民俗学の視点3民俗の思想』, 宮田登(編), 朝倉書店, pp.146~163.  
 2011, 「口承文芸学・民俗学の立場から」, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), 成城大学民俗学研究所 グローカル研究センター, pp.83~86.
- 李 相賢, 2015, 「ドイツ民俗学と日常研究」, 『日常と文化』 1, pp.35~55, 中村和代(訳).
- 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.  
 2010, 「意識分析—民俗学の方法」, 及川祥平 訳, 『日本民俗学』 263, pp.31~56.  
 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」, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), 成城大学民俗学研究所 グローカル研究センター, pp.19~37.  
 2011b, 「なぜ個人的な日常の談話をアーカイブ化するべきなのか—考察と事例」, 『オーラルヒストリーと<語り>のアーカイブ化に向けて』, 岩本通弥, 法橋量, 及川祥平(編), 成城大学民俗学研究所 グローカル研究センター, pp.38~41.  
 2019, 「雰囲気語る」, 『日常と文化』 7, 金城=ハウトマン朱美(訳).  
 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—に及ぼす影響」, 『方法としての<語り>—民俗学をこえて』, アルブレヒト・レーマン, 岩本通弥(編), ミネルヴァ書房, 内藤文子(訳).

#### 독일어

- Bausinger, Hermann, 1952, *Lebendiges Erzählen. Volkskundliche Gegenwartsuntersuchungen im schwäbischen Dorf*, Dissertation. Tübingen.  
 1958, Strukturen des alltäglichen Erzählens, *Fabula* 1, pp.239~254.
- Bourdieu, Pierre, 1990, Die biographische Illusion, *Bios* 3, pp.75~81(1986, L'illusion biographique, Actes de la Recherche en Sciences Sociales, pp.62~63, 69~72).
- Lehmann, Albrecht, 1978, Erzählen eigener Erlebnisse im Alltag, *Zeitschrift für Volkskunde* 74, pp.198~215.  
 1983, *Erzählstruktur und Lebenslauf*, Campus Verlag.  
 1986, *Gefangenschaft und Heimkehr*, Verlag C. H.Beck.  
 1989, Erzählen zwischen den Generationen, *Fabula* 30, pp.1~25.  
 1991, *Im Fremden ungewollt zuhaus*, Verlag C. H. Beck.  
 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 訳, 『日本民俗学』 263, pp.31~56)  
 2007b, *Reden über Erfahrung*, Reimer Verlag.
- Meyer, Silke, 2014, Was heißt Erzählen?, *Zeitschrift für Volkskunde* 110, pp.243~267.  
 2017, *Das verschuldete Selbst*, Campus Verlag.  
 2018, Narrative ethics and cultural analysis. Insolvency stories and moral debt relief, In *Fabula* 59(1~2), pp.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, pp.113~119.
- Sutter, Ove, 2013, *Erzählte Prekarität*, Campus Verlag.

# 해제: 이야기되는 인생사 연구의 일독 비교

## 레만의 '의식분석'을 중심으로

김광식

동아시아 일상학으로서의 민속학 구축을 목표로 한 일상과문화연구회는 지금까지 아파트, 미디어, 생활개선운동 등을 중심으로 일상 및 생활에 기반한 다양한 논의의 장을 열었다. 이와 더불어, 본고 『이야기되는 인생사 연구의 일독 비교』에서 열거된 바와 같이, 6호 이래 『일상과 문화』에는 레만을 중심으로 한 '일상의 이야기'를 둘러싼 논문이 게재되었다.

본고는 기존의 논의를 명료하게 정리하고, 레만의 '의식분석'을 중심으로 독일과 일본의 패전 후의 인생사(생애사) 연구를 비교 검토하였다. 한국에서는 자세히 소개되지 않은 독일과 일본의 구비문학 및 인생사 연구의 전개도 흥미로우며, 젊은 연구자의 문제의식에도 주목하지 않을 수 없다. 자세한 논의는 본고를 참고바라며, 해제에서는 독자의 이해를 돕기 위해, 번역 용어의 일부를 보충하고자 한다.

먼저 '세켄바나시(世間話)'라는 용어다. 세켄(世間)이란 활동·교제의 범위 안의 사회 및 그 사람들을 이른다. 일반적으로 한국에서 서사성이 강한 구비문학 즉 설화를 민담, 전설, 신화로 나누는데 비해, 일본에서는 무카시바나시(昔話), 전설, 세켄바나시로 나뉜다. 세켄바나시 연구에서는 생활담, 도시 전설, 현대전설, 현대민화, 소문담 등 다양한 용어가 병용된다(남근우, 『일본 구승문에 연구의 동향과 과제』, 『구비문학연구』 15, 2002, 199쪽). 본고의 주석1, 2에서도 지적되었듯이, 일본의 세켄바나시는 오랫동안 구전되었다고 믿어지는 전승연구에서 벗어나 근현대의 새로운 이야기를 본격적으로 다루었지만, 논자와 저작에 따라 미묘한 온도차가 존재한다. 근현대 일상의 이야기를 다루려는 혁신성보다는 세켄바나시의 집합적 측면 즉 유형성 및 정형성에 중점을 두는 경향도 보인다. 본고에서는 이러한 경향을 비판적으로 직시하면서 일본 사회학의 인생사 연구와 레만의 연구를 비교 검토하였다.

다음으로 레만의 '이야기 형(語り)의型'의 '형(型, Form)'은, 단순히 형식 또는 형태 등으로 번역할 수 있겠다(레만은 안드레 요레스(Jolles, André)의 저작 『Einfache Formen(단순한 형식, 일본어 역 메르헨의 기원メルヘンの起源)』을 참고했다). 본고에서는 구비문학 연구의 화형 분류와 공통되는 면을 강조하였고, 문맥상 '유형'이 보다 적절한 부분이 존재해 일괄적으로 '이야기 유형'으로 번역하였다. 전체적 번역에 있어 가급적 원문에 충실하려 노력했으나, 가독성을 위해 문장을 일부 재구성하였고, 번역 단계에서 저자의 교시를 받았음을 밝힌다.



# 내러티브 연구와 ‘일상적인 민속지 실천’\*

일본의 구산업 탄광지 지쿠호(筑豊)의 유산과 기억

가와마츠 아카리

번역: 이영진

## 1. 들어가며

민속학/문화인류학에 있어 필드워크와 인터뷰를 하는 행위는 연구/조사의 가장 기본적인 부분이며, 동시에 이 학문 영역에서 인식론상의 본질적인 부분이기도 하다. 일본의 연구자들이 정리한 독일 민속학의 역사나 교육 프로그램에 관한 논문을 통해[森, 2009; 及川, 2014], 전후의 독일 민속학이 사회적 방법이나 문화인류학에 의한 민속지적인<sup>1</sup>인 방법을 도입하면서, 그 방법론과 인식론을 정교하게 해왔다는 것을 확인할 수 있다.

그런데 필자는 조사지에서 종종 ‘현지의 사람들이야말로 민속학을 실천하고 있다’는 인상을 받곤 했다. 이는 당시 막연한 인상에 지나지 않았지만, 시간이 흐름에 따라 점차 확신을 갖게 되었다.

이에 관해 유익한 관점을 주었던 것이 브리짓 슈미트-라우버의 민속학 방법론에 관한 논의이다. 그녀는 필드워크와 인터뷰에 대한 논의에서, 인터뷰를 민속지적 실천에 새겨진 것으로 파악한다. 그리고 민속지적 실천에 반드시 수반되는 재귀성(성찰성), 개방성, 과정성을 강조하면서, 이러한 특징을 갖는 인터뷰를 ‘민속지적 인터뷰’로 불러야 한다고 기술한다[Schmidt-Lauber, 2012: pp.567~568].

이 점을 생각하면, 필자가 조사지에서 만난 사람들은 실로 ‘민속지적 인터뷰’의 실천자였던 것처럼 생각된다. 그들은 필드워크를 하고, 지역사나 이와 관련된 사람들을 만나 그 이야기를 듣는다. 그리고 현재 자신들의 인식에 대해 반성하는데, 이러한 실천은 종종 그들의 삶의 방식을 변화시켜버리는 것이다. 조사지의 일반인들이 라이프 워크로서 영위하고 있는 이러한 실천을 총칭해서, 이하 본문에서는 ‘일상적인 민속지 실천’이라고 부르기로 한다.

이상의 문제의식 아래, 본고에서는 아래 두 가지 문제에 대해 논하고자 한다. (1) 해당 지역에서 이러한 다양한 ‘일상적 민속지 실천’은 어떠한 사회배경 하에서 생겨난 것일까, 그리고 이러한 실천들은 어떤 목적을 갖고, 어떤 인터뷰나 필드워크를 만들어내고 있는 것일까. (2) 도쿄에서 온 한 명의 대학원생 신분으로 지역에 들어온 필자 자신은 어떻게 현지 사람들의 ‘일상적인 민속지 실천’ 속에 들어가, 새로운 인터뷰의 장을 발견해낼 수 있는 것일까. 본고에서는 특히 2000년대 후반부터 조사지에서 일어난 세계유산등록운동의 과정에 초점을 맞추면서 이 두 과제에 대한 답을 찾아가고자 한다. 이상의 과제를 통해 지역주민들의 ‘일상적인 민속지 실천’을 검토하면서 과거 사건의 기억을 계승하는

것에 대한 현대적 요청 속에서 민속학자가 수행할 수 있는 역할에 대해 생각해보고 싶다.

## 2. 조사지 개요: 지쿠호에서 탄광을 둘러싼 이야기를 수집하는 것의 의미

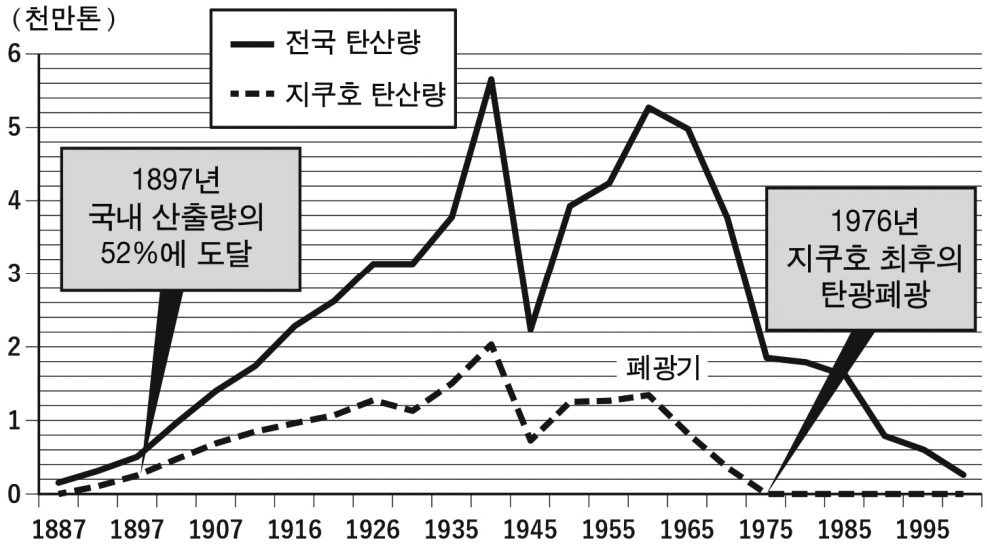
### (1) 지쿠호 지역과 탄광

규슈 지방은 일본의 서남부에 위치한 주요한 섬의 하나이다. 필자의 조사지인 지쿠호는 이 규슈 지방의 북부, 후쿠오카에 위치한 구 산업 탄광지역이다. 2016년 7월 현재의 인구는 41만 3427명이다 [후쿠오카현 기획·지역진흥부 조사통계과 online: ‘인구이동조사 표 1: 헤이세이 28(2016)’. 필자는 지쿠호 지역에서 오늘날 탄광의 역사가 누구에 의해 어떻게 이야기되는가를 구술사 연구·내러티브 연구의 시점에서 조사하고자 한다. 필자는 2016년 4월부터 약 1년간의 계획으로 장기 필드워크 조사를 실시했다. 또한 2013년부터 수차례 조사지를 방문해서, 단기적 필드워크 조사도 실시한 바 있다.

‘지쿠호’는 일본의 근대화가 막 시작되던 시기 후쿠오카 현 북부의 석탄 산출지를 가리켜 사용된 지역 명칭이다. 이 지역에 있던 모든 탄광들이 사라진 지 40년이 지난 현재, 실제 과거 지쿠호 탄광보다도 훨씬 좁은 지역을 가리키는 행정구분으로서 ‘지쿠호’라는 명칭이 남아 있지만, 그 지역명칭의 성립 경위를 생각하면, ‘지쿠호’와 ‘탄광’이라는 이름이 떼려야 뗄 수 없는 밀접한 관계에 있다고 할 수 있다. 독일 민속학에서 의식분석으로서의 이야기 연구를 전개해온 알브레히트 레만은 오늘날 민속학에서 이야기를 연구할 때, ‘행동하고, 체험하는 사람들을 그 중심에 놓는다’라고 말하며, 의식분석에서는 ‘이들 사람들의 현재를 묻고, 나아가 그들 개인의 역사, 그들이 처한 환경의 역사, 그리고 거대한 역사를 어떻게 한 개인이 경험하고 이해해왔는가를 질문해 가기’위해, 특히 자전적 텍스트를 중시한다고 말한다[*レーマン*, 2010; 33]. 이러한 의식분석의 실례로서 레만은 ‘숲’에 관한 경험담이나 추억담 등을 수집하면서, 독일에서 상징적인 존재인 숲을 둘러싼 독일 국민의 의식을 그려낸다[*レーマン*, 2005]. 만약 이러한 프로젝트를 지쿠호라는 좁은 범위 내에서 실시한다면, 우리들이 선택해야 할 상징은 틀림없이 ‘탄광’일 것이다. 하지만 탄광에 얽힌 자전적 이야기를 수집하는 것이 반드시 용이하지만은 않다. 지쿠호 탄광을 둘러싼 역사적 배경을 명확히 하기 위해서, 이하, 지쿠호와 탄광의 관계사를 개관하고자 한다.

온가가와(遠賀川)라는 거대한 하천이 흐르는 지쿠호는 고대부터 농촌지대로 발전해왔다. 이 곳이 본격적인 근대 석탄 산출지가 된 것은 일본의 근대화가 시작된 메이지유신 이래이다. 토착자본이나 중앙자본에 의한 석탄산업 진출이 진행된 지쿠호에서 1897년에 이르면 석탄 산출량이 전국 산출량의 50%를 넘어섰다(표 1참조). 일본의 산업혁명에 중요한 역할을 했던 관영 야하타(八幡) 제철소도 지쿠호 탄광과 가깝다는 점을 하나의 조건으로 현재의 위치에 세워져, 1901년에 조업을 개시했다. 제2차 세계대전 중 탄광은 ‘전장’과도 흡사해서, 일본이 식민지화한 조선반도 사람들이나 여성, 연합군의 포로도 동원하면서 석탄산출이 계속되었다. 일본의 패전 직후는 연합군총사령부(GHQ)에 의해 일본의 부흥을 위한 석탄우선정책이 취해져, 전쟁 지역으로부터 인양자나 전쟁의 실직자들이 한꺼번에 탄광으로 밀려들었다. 하지만 1949년 전후의 석탄 통제가 해금되고, 1953년 한국전쟁으로 인한 경기가 후퇴하면서, 탄광은 심각한 불경기에 빠지게 된다. 국가가 값싼 외국 석탄이나 석유 수입으로 에너지 정책을 바꿔 타면서, 탄광은 점점 폐쇄되었다. 이렇게 지쿠호 최후의 석탄 채굴이 끝나는 1976년까지, 겨우 100년 정도 사이에 지쿠호는 석탄산업에 의해 놀랄 정도로 발전하고, 또한 몰락한 것이다.

[표1] 일본의 석탄산업의 변천(国友, 2009: 5], [長弘, 2012: 78]을 참고로 필자작성)



1950년대 말부터는 지쿠호의 석탄 부족과 실업·빈곤이 매스미디어를 통해 알려지면서 일본 전체를 뒤덮는 사회문제가 되었다. 커다란 계기가 된 것은 1959년에 후쿠오카현의 부인단체가 ‘검은 깃털 운동’이라 부르기 시작한 모금활동이다. 이 활동이 매스컴에 의해 보도되자 지쿠호의 폐광 지역은 돌연 거대한 주목을 받기 시작했다. 1960년에는 탄광의 폐광에 점차 허덕이는 지쿠호의 이미지를 각인시키는 두 권의 상징적 책이 출판되었다. 사진작가 도몬 켄(土門 拳)의 사진집 <지쿠호의 아이들>과 기록문학작가 우에노 에이신(上野英信)의 다큐멘터리 <쫓겨나는 광부들>이 그것이다. 우에노 씨의 다큐멘터리의 편자는 필자에게 이 두 작품이 ‘지쿠호’의 이미지를 어둡게 했다는 비판을 받는 적이 종종 있다고 말한 적이 있다. 이 해에는 지쿠호 지역 아이들을 위한 사회봉사단체 ‘학생 캐러밴’도 시작하고 있다[筑豊石炭産業史年表編纂委員会編, 1973: 575]. 지쿠호는 전후의 본격적인 부흥기에 들어서 고도경제성장을 이루어가는 일본사회 속에서 방치된 ‘문명 속의 벽지’[永末, 1973: 227]로서의 불명 예스러운 지위를 확립했던 것이다.

그 후에도 지쿠호의 이미지는 불식되지 못했다. 탄광 폐산 후 지쿠호에는 국가로부터 많은 보조금이 지출되어, 주민들에 따르면 한편으로는 실업자에게 일자리를 주었지만, 다른 한편으로는 보조금 쟁탈전과 같은 것도 일어나, 폭력단 등이 엄청 늘었다고 한다. 광산 공해에 의한 지반침하도 심각해졌다. 1969년부터 연재가 시작된 인기작가 이쓰키 히로유키(五木寛之)의 <청춘의 문>도 몇 차례 영화화·드라마화되면서 지쿠호의 스테레오타입을 일본사회에 퍼지게 하는데 공헌했다. 이 소설에서는 폭력과 차별·빈곤으로 가득 찬 지쿠호와 사춘기의 소년의 울적한 심정이 겹쳐져 드라마화 되었다.

이상과 같은 역사의 흐름을 거쳐, 탄광은 이 지역의 부정적 이미지의 상징이 되어버린 것이다. 탄광은 지쿠호 지역과 떼려야 뗄 수 없는 존재임에도 불구하고(이 사실을 한 석탄기념관 관장은 “(지쿠호에는) 탄광의 DNA가 있다”고 반복해서 표현하고 있다), 오랜 시간 동안 많은 주민들은 지쿠호 출신이라는 것을 감추거나, 탄광의 역사에 관한 이야기는 하려 하지 않았다고 한다. 필자의 조사 중 여기자에서 이러한 이야기를 들은 적이 있다. 출신지를 물었을 때 ‘후쿠오카입니다’라고 말하며 출신을 숨기는 이야기는 이제 주민들이 지역과 자신의 관계를 말하는 하나의 전형이 되어버렸다. 또한 필자가 탄광을 조사하고 있다고 자기소개를 한 것만으로, ‘나는 탄광은 좋아하지 않아요’라고 얼굴을 찌푸

리는 향토연구자도 있었다.

따라서 탄광에 대한 이야기를 수집하는 것은 지쿠호에서 그렇게 용이한 작업은 아니다. 그럼에도 불구하고 필자는 종종 오히려 지역주민들의 환영 속에 받아들여지기도 했다. 몇몇 고령자 분들은 눈을 반짝이며 탄광과 관련된 자기 자신의 경험을 이야기해준 적도 있다. 왜, 지금의 시점에서 지쿠호에서 탄광에 대한 이야기를 수집한다는 연구테마가 가능해진 것일까. 이는 2000년대 후반 이후, 해당 지역의 매우 현재적인 사회상황을 반영하고 있다고 생각된다.

탄광에 대한 시선이나 이야기방식의 이러한 변화의 직접적인 원인으로 지역주민들에게 종종 인식되고 있던 것이 세계유산을 둘러싼 지역에서의 활동이다. 그럼 다음으로 지쿠호 주변의 세계유산등록운동의 경과에 대해 개관하고 싶다.

## (2) 세계유산등록운동과 탄광에 대한 시선의 변용

2015년 ‘페이지 일본의 산업혁명유산: 제철·제강, 조선, 석탄산업’이 세계유산에 기재되었다. 이 유산군은 산업의 근대화라는 테마 아래 각지에 흩어진 복수의 자산을 관련 짓는 계열 노미네이션이라는 형태를 취한 점[木村, 2014: 218], 또 추천서 작성에 이르는 조사 단계에서부터 여러 해외전문가들이 깊게 관여해온 점[아마모토 사쿠베(山本作兵衛)씨의 탄광 기록 및 기록문서의 보존·활용 등 검토위원회 외, 2012: 3]이 특징적이었다고 한다. 이러한 외부로부터의 새로운 시선이 탄광에도 쏟아지게 되면서, 이 산업군의 세계유산 등록운동의 과정은 지쿠호 지역 내의 탄광에 대한 시선에도 영향을 미치게 되었다.

세계유산에 관한 서적의 저자인 사회학자 기무라 시세이(木村至聖)의 논의에 따르면 애초부터 일본에서 탄광과 같은 근대 이후에 만들어진 시설이 ‘유산’이라는 개념으로 파악되게 된 것은 1980년대 부터였다고 할 수 있다. 1990년에는 문화청이 ‘근대화유산’이라는 개념을 만들어내면서 전국조사를 시작했다. 1996년에는 문화재보호법 개정에 의해 근대건축물을 문화재로 등록할 수 있는 제도가 정비된다. 나아가 2007년, 경제산업성은 ‘근대화산업유산군’이라는 리스트를 33개의 스토리로 공표했다. 한편 ‘근대화유산’이나 ‘산업유산’에 대한 관심은 중앙행정에 의해서만 만들어진 것이 아니며, 일부에서는 1980년대부터 마을 만들기·마을 진흥의 자원으로서도 주목되어왔다고 한다[木村, 2014: 3~4].

지쿠호에서 이러한 근대의 흔적을 ‘유산’으로 보는 움직임은 우선 그 주변지역에서 시작한 것이었다. 2006년 규슈·야마구치 지방의 6개 현 8개 시가 공동으로 세계유산 등록을 위한 13개의 유적 후보 리스트를 결정하고 ‘규슈·야마구치의 근대화산업유산군’으로서 문화청에 제안했다[木村, 2014: 218~219; 安蘇, 2010a: 1]. 이러한 움직임에 대해 반응을 보인 것이 예전 지쿠호 탄전의 주요도시 중 하나였던 다가와 시였다. 다가와시에는 미쓰이 광산이 진출, 1964년까지 수직갱으로 대규모의 석탄을 채굴하고 있었다. 미쓰이 다가와 광업소 부지는 현재 ‘석탄기념공원’으로 정비되어, 다가와 시 석탄·역사박물관이 설치되어 있다. 다음으로는 다가와 시 석탄·역사박물관장인 아소 다쓰오(安蘇龍生)에 의한 기술[安蘇, 2010a; 2010b; 2012]을 토대로 세계유산등록에 관한 다가와 시의 착수 과정을 살펴보도록 하자<sup>3</sup>.

석탄기념공원 내에는 2개의 굴뚝과 수직갱 구조물이 남아 있어서 6개 현 8개 시의 공동제안서에도 이것들을 사례로 검토해야 한다고 기술되어 있다. 바로 그 해 다가와 시 석탄·역사박물관의 관장에 취임한 아소는 이 장소를 보고 이 유산군에 포함되는 야하타 제철소(八幡製鉄所)는 지쿠호의 석탄을 획득할 수 있다는 조건 아래 현재의 위치에 세워진 경위가 있기 때문에, 지쿠호의 2개의 굴뚝과 수직갱 구조물이야말로 후보가 되는 것이 당연하다고 판단하고, 공동으로 제안된 유산 군에 다가와 시의 자산을 추가하기 위한 활동을 시작했다. 우선 공동 제안으로부터 약 1개월 후에 ‘세계유산등록을 목표로! 수직갱 구조물과 굴뚝을 후세에 전하는 모임’이라 이름 붙인 긴급주민결기대회를 개최,



200명의 주민이 모였다. 그 후 6개 현 8개 시의 공동제안서가 문화청으로부터 '계속심'이라는 평가를 받게 되면서 다가와 시도 옮겨버로서 회의에 참가하면서, 이 준비에 가담하게 되었다. 2008년에는 '규슈·야마구치의 근대화산업유산군' 세계유산등록추진협의회가 발족, 이 협의회 아래 전문가위원회가 설치되었다.

등록을 위한 착수과정에서 지역의 청년회의소가 수직갱 구조물을 비추기 위한 LED 등을 기증하는 등, 시민 레벨에서 관심도 높아져 지원 움직임도 생겨났다. 또한 시내에 위치한 후쿠오카 현립대학은 '세계유산을 목표로 한 (구)산업탄광지역 다가와 재생사업~산·관·민·학~'이라는 프로젝트를 전개하면서, 이러한 착수 준비의 일환으로서 다양한 전문가를 초빙해 '세계유산 다가와 국제 심포지엄'도 개최했다. 해외전문가 위원들은 수차례에 걸쳐 다가와 지구의 40개소에 이르는 탄광 관련 유산을 시찰했다. 이렇게 2009년 규슈·야마구치의 근대화산업유산군이 다시 제안되어 세계유산후보의 국내 잠정 리스트에 기재되게 되었고, 다가와 시의 두 개 자원도 리스트에 들어가게 되었던 것이다.

하지만 그 후 문화청으로부터 몇 가지 과제가 제시되어, 2009년 10월에 이루어진 전문가위원회에서 다가와 시의 유산은 세계문화유산의 구성 자산으로부터 제외되고, 관련 자산으로 격하되기에 이르렀다. 그 요인은 지쿠호의 탄광 관련 자산의 나머지가 아무래도 부분적이고 여기저기 흩어져 있다는 점에 있었다. 한편 아소는 제안서에서 지쿠호 탄전의 역사적 중요성이 중시되었다고 서술했다. 특히 제안서에는,

20세기 초엽, 일본에서 가장 큰 탄전으로 성장한 지쿠호 탄전에서 미쓰이 다가와 광산은 현저한 위치를 점하고 있다. 이다(伊田) 수직갱 유적은 1905~1910년에 만들어진 것이지만, 일본의 3대 수직갱(모두 지쿠호에 있음)이라 불리며, 다가와 석탄기념공원을 내려다보는 당시의 수직갱 구조물과 붉은 벽돌의 2개의 굴뚝으로 구성되어 있다. 이 상징적인 2개의 굴뚝은 1910년에 이다 수직갱에 세워진 것으로, 일본에서 가장 사랑 받고 있는 민요, 탄광노래(炭坑節)에서도 “굴뚝이 너무 높아서 필시 달님도 숨쉬기 어려워”라고 불리며 영원히 전해지고 있다. 이러한 무형문화유산은 커다란 의미에서 지역의 정체성이나 자부심의 기반이 되고 있다. 야마모토 사쿠베의 탄광 그림은 탄광의 커뮤니티 생활의 전체 모습을 묘사한 일본 탄광 기록화의 대표작이다. 야마모토씨의 특별한 컬렉션은 현재 다가와 시 석탄 역사박물관에 보관되어, 유네스코의 세계 사료유산(Memory of the World) 신청이 검토되고 있다[安蘇, 2010a: 3에서 인용].

이라고 써여 있다.

아소[2012: 2]에 따르면 이 전문가 위원회 석상에서 복수의 해외전문가 위원들로부터 야마모토 사쿠베의 그림과 '세계의 기억'에 관한 발언의 목소리가 높았다고 한다.

세계의 기억(Memory of the World)이란 1992년 유네스코가 시작한 사업으로 중요한 기록유산을 보호하고, 이에 대한 접근을 지원하며 중요한 기록유산에 대한 세계적 인식을 고양하는 것을 목적으로 한 것이다[エドモンドソン, 2002]. 현재 일본에서는 일반적으로 '유네스코 3대 유산사업'이라는 이름으로 세계유산, 세계무형문화유산, 그리고 '세계의 기억'이 하나의 '세계유산' 세트로 파악되고 있다. 2009년 당시 일본에서 '세계의 기억'에 기재된 사례는 없으며, 신청을 위한 국내 제도도 정비되지 않은 상태였다. 일본에서의 인지도도 없는 것이나 마찬가지였다.

야마모토 사쿠베의 탄광 그림은 세계유산 등록 준비 과정에서 국내의 전문가들이 다가와로 시찰했을 때 가끔씩 다가와 시의 미술관과 박물관에서 개최되던 야마모토 사쿠베 그림 전람회를 시찰하던 해외전문가들에게 인상을 주었다고 한다[安蘇, 2012: 2]. 위에 인용한 전문가위원회의 제안서에서도

알 수 있듯이 자산이 적고 [근대산업화유산군]의 일원으로 세계문화유산에 등록하는 것이 힘들다고 판단된 지쿠호의 탄광은 그림에도 불구하고 그 역사적 중요성과 지역사회에서 갖는 높은 가치를 평가 받았다. 그리고 마치 문화유산등록의 대안책인 것처럼 이 구성자산으로부터 지쿠호를 제외하는 회의장에서 아마모토 사쿠베의 탄광기록화를 ‘세계의 기억’으로 등록하자는 이야기가 다가와 시에 흘러왔던 것이다. 이 시기부터 다가와 시의 목표는 세계문화유산에서 ‘세계의 기억’으로 바뀌었다. 이렇게 다가와 시와 후쿠오카 현립대학에 의한 공동제안이라는 형태로 2010년 3월 아마모토 사쿠베의 탄광 기록화 및 기록문서 697점이 유네스코 ‘세계의 기억’에 신청되었다. 그리고 2011년 5월 유네스코의 심사를 거쳐 ‘아마모토 사쿠베 컬렉션’이 ‘세계의 기억’에 등록된 것이다. 그리고 아마모토 사쿠베 컬렉션 등록보다 4년 늦은 2015년에 규슈·야마구치의 각지에서 신청운동이 일어난 근대화산업유산군도 ‘메이지일본의 산업혁명유산’이라는 명칭으로 세계문화유산에 등록되었던 것이다.

이상, 세계유산 등록운동 과정은 아래 네 가지 측면에서 중요했다고 생각한다. ①지쿠호 탄광은 일본 근대화를 둘러싼 역사 이야기에서 매우 중요한 역할을 차지하며, 탄광은 정체성의 기반이 된다는 것이 해외전문가들에 의해 지역사회에 제시된 점. 그 덕분에 ②지쿠호 지역에서 탄광이 자랑스러워해야 할 ‘유산’으로 주목받게 된 것, ③하지만 지쿠호에는 두드러진 ‘유산’이 남아 있지 않음이 명확해진 것, 그리고 ④그렇다고 해도 지역 내에는 탄광의 시대를 이야기하는 다양한 ‘기억’들이 존재하고 있다는 것이 제시되었다는 점, 그리고 이러한 탄광의 ‘기억’을 지키고, 보존하는 것의 중요성이 제시되었다는 것이다.

지쿠호의 탄광과 관련이 깊은 두 개의 세계유산이 탄생한 덕분에 지역주민들에게 있어서도 자기 자신이나 지역을 탄광의 역사와 관련지어 이야기하는 것에 대한 저항감은 불식되어가는 듯이 보인다. 더욱이 2014, 2105년에는 일본의 대표적 TV 드라마 시리즈인 NHK 연속 TV소설에서 연달아 지쿠호 탄광이 다뤄졌다. 이에 따라 지쿠호에 관광객도 늘어나면서 지쿠호를 말하는 것에 대한 저항감 불식에도 박차가 가해졌다. 예를 들어 지쿠호 내에 있는 박물관 학예원은 필자에게 지금까지 아무도 탄광에 대해서는 말하지 않았는데, 최근 탄광이 주목을 받으면서 갑자기 사람들이 말을 하기 시작했으며 자신의 삼촌도 그런 사람 중 한 분이라고 이야기했다.

또한 탄광 시대에 대한 시민들의 관심도 계속해서 높아졌다. 지쿠호 최후 탄광이 폐광된 것은 약 40년 전이지만, 실제로 1950년대부터 지쿠호에 존재했던 크고 작은 다양한 탄광들이 속속 폐쇄되고 있었다. 따라서 현재는 지쿠호에서도 탄광을 직접적으로 모르는 세대가 태반인데, 그들이 탄광의 역사를 배우고자 한 것이다. 필자는 여기에 시민들에 의한 새로운 ‘일상적 민속지 실천’이 싹트고 있다고 생각한다.

여기서 오늘날 탄광에 대한 관심의 고양 속에서 태어난 활동을 두 가지 소개하고자 한다. 우선, 다가와 시 석탄·역사박물관장인 아소 씨에 의해 2008년부터 2015년도에 걸쳐 개최되었던 강좌 ‘탄광의 이야기꾼’이다. 이 강좌는 탄광에서 일한 경험을 가지고 있는 사람을 강사로 초빙해서, 탄광에 관한 경험을 듣고 기록하는 모임이다. 이 강좌에서는 아소 씨가 청자가 되고, 그 인터뷰를 참가자가 보는 형태를 취한다. 아소 씨는 강좌를 위해 강사에 대한 사전 인터뷰를 했다고 한다. 이 강좌는 박물관장인 아소 씨에 의해 시작된 인터뷰의 장이었다고도 할 수 있을 것이다. 그리고 강좌에 참가한 필자를 포함한 청중은 소위 ‘공개 인터뷰’라고도 할 수 있는 모임의 관객으로서, 여기서 스스로도 역시 어떤 민속지적 실천을 행하고 있다고 말할 수 있을 것이다.

또 하나의 실천은 지쿠호 지역에서 이루어진 ‘마을 걷기’라는 이벤트이다. 필자도 조사 중에 몇 차례 마을 걷기에 참가한 적이 있다. 이 마을 걷기는 이중의 의미에서 민속지적 실천이라고 할 수 있다. 첫째로 마을 걷기를 하기 전에 가이드를 맡은 시민 자신이 현지를 방문해 인터뷰를 한다는 의미에서이다. 다가와 시의 마을 걷기에서 시민은 1년 동안 박물관에서 가이드 양성 강좌를 수강한 후에

가이드를 맡게 된다. 여기서 가이드들은 각각의 담당이 되는 장소에 관해 스스로 조사를 하고, 설명의 내용에 대해 생각하고 있었다. 마을 걷기 행사 전에 이루어지는 회의 때 나온 이야기나 당일 가이드의 이야기를 듣고 있으면, 많은 가이드들은 자신의 이야기를 만들기 위해 현지로 찾아오고, 인터뷰도 하는 것을 알 수 있다. 둘째로, 마을 걷기 당일 길거리에서 이야기를 나누면서 참가자뿐만 아니라 가이드 자신도 지역의 역사에 대해 새롭게 배운다는 의미에서이다. 예를 들어 앞서 기술한 다가와의 마을 걷기에서는 “예전 탄광촌이었던 이 마을에 영화관이 많이 있었다”는 가이드의 해설을 들은 후, 한 명의 참가자가 이 영화관에 “어린 시절 갔던 기억이 있다”고 말하기 시작하자, “영화관이 어디에 있었나요?”라고 가이드와 참가자가 함께 그 사람의 경험담을 듣는 장면이 만들어졌다. 또한 어떤 가이드는 마을 걷기 도중에 “여기에 연합군 포로수용소가 있었다”는 이야기를 시작하자, 동행중인 박물관장이나 방문지에서 만난 시민에게 질문해서 그 사실에 대해 확인하기도 했다. 이 때 그는 필자에게 포로수용소에 대해 설명하는 가이드이자 동시에 그 역사에 대해 조사하는 인터뷰어이기도 했다.

세계유산 등록 준비 과정에서 지쿠호 탄광의 역사적 중요성이나 탄광에 관한 ‘기억’을 남기는 것의 의의도 강조되었다. 이는 지금까지 탄광에 나쁜 이미지를 가지고 있던 사람들이나 아무런 관심도 가지고 있지 않던 사람들도 포함해, 많은 사람들을 민속지 실천에 참가시키는 길을 열어가고 있는 듯이 생각된다. 오늘날에는 탄광의 경험에 대해 말하기 꺼리는 분위기도 사라져, 탄광에 관한 이야기를 듣는 것도 쉬워졌다. 지금도 여전히 소수파이긴 하지만, 탄광에 대해 듣고 싶고, 알고 싶어하는 시민도 늘어났다. 이 청자와 화자의 관심이 합치하는 지점에 마을 걷기와 같은 시민의 실천이 만들어지는 것이다. 그리고 필자의 조사도 또한 많은 경우 지역주민이 만들어낸 이러한 ‘일상적인 민속지 실천’ 위에 성립해 있고, 진전되어 온 것이다.

### 3. 사라져가는 흔적과 다양한 ‘일상적 민속지 실천’

#### (1) 탄갱 화가 야마모토 사쿠베 탄생의 배경:

##### 탄광 폐광과 삶의 방법으로서의 ‘일상적 민속지 실천’의 존재

야마모토 사쿠베의 탄갱 기록화는 종종 눈앞에서 사라져가는 탄광의 세계를 놀라울 정도의 ‘기억’력으로 극명하게 ‘기록한’ 작품으로 평가받는다. 야마모토 사쿠베의 그림을 높이 평가해온 예술가 기쿠하타 모쿠마(菊畑茂久馬)는 야마모토 사쿠베가 눈앞에 모델을 세워놓는 것이 아니라, ‘남다른 발군의 기억력’에 의해 그 그림을 그렸음을 지적한다(菊畑, 1994: 19~25). 또한 후쿠오카시 박물관 관장인 아리마 마나부(有馬学)는 “사쿠베의 그림 제작은 실로 묘사하는 대상을 상실한 순간에 돌연 시작했던 것[有馬, 2014: 16]”이라 정리하고 있다.

이러한 야마모토 사쿠베 그림에 대한 평가의 말투는 지쿠호의 유산이 세계문화유산의 구성자산으로부터 제외되고, 대신 야마모토 사쿠베의 탄광기록화가 부상해서 ‘세계의 기억’으로 등록되던 과정과 겹쳐지는 점이 있다. 세계유산 등록운동 과정에서 지쿠호는 탄광의 흔적이 많지만, 이미 명백히 사라져가던 시대에 야마모토 사쿠베의 그림과 문장이 주목을 받았던 것이다. 더욱이 이 탄광의 존재를 알려주는 흔적이 없다는 인식은, 필자가 조사중 여기저기서 들었던 ‘아무것도 남은 게 없다’는 지역주민의 말과도 호응한다.

여기서 무엇인가가 ‘사라졌다’는 사실을 전하는 주민의 이야기 두 개를 소개하고자 한다. 첫째는 나오가타(直方)시의 ‘갯부의 상’에 관한 이야기이다. 나오가타 시는 지쿠호의 주요 도시 중 하나이다. 이 상은 예전 나오가타 역 앞에 있었으며, 산탄지로서 나오가타 시의 상징이었다. 현재도 역 가까이 찻집을 경영하는 여성은 갯부의 상을 보면 나오가타에 돌아왔구나 하는 생각이 들었다고 말한다. 하

지만 1996년에 시는 갯부 상 이전을 계획, 나오가타 향토연구회는 나오가타 시에 반대운동을 시작했다. 그 외에도 여러 시민 그룹들이 이설에 반대하는 운동을 개시하면서, 이들 운동은 많은 시민들의 지지를 얻기도 했지만, 결국 동상은 시민들이 ‘아무도 가지 않는다’고 입을 모으는 하천 부지 맞은편으로 쫓겨나고, 새로운 모뉴먼트가 역에 설치되었다. 오늘날 향토연구회의 구성원들이나, 지역의 역사, 마을 만들기에 관심을 갖는 시민들에게 있어 ‘갯부의 상’ 이전의 전말은 특히 열띤 논의를 불러일으키는 화제가 되고 있다. 그러던 어느 날 향토연구회 회장은 “지금이야말로 모두들 갯부의 상을 이전해서 안타깝다고 이야기하지만, 당시 우리들이 운동하고 있을 때는 거의 아무도 관심조차 갖지 않았다”고 동료들에게 이야기했다. 회장은 탄광에 대해 이야기할 때, 항상 탄광에 대한 시민의 시선이 과거 얼마나 차별적인 것이었는가를 강조한다. 많은 시민들에게 있어 탄광이 부정적 이미지를 환기할 뿐이었던 시절, ‘갯부의 상’을 지역의 상징으로 남기고자 하는 시민들의 움직임은 행정을 움직일 만큼의 힘을 가질 수 없었던 것이다.

오히려 탄광이 폐광되던 시기부터 계속된 지역의 혼란과 쇠퇴의 이미지로부터 탈각하기 위해 지쿠호에 있던 탄광의 흔적은 지금까지 점점 사라져갔다. 두 번째 사례는 지쿠호 탄전의 상징적 풍경으로 매우 빈번히 이야기되는 ‘보타산’의 이야기이다. 석탄 채굴이 있을 때 석탄 이외의 암석이나 질이 나쁜 석탄도 함께 채굴되고 석탄 선별 후에는 버려진다. 이를 지쿠호에서는 ‘보타’라 말하며, 이 보타를 버린 장소가 산처럼 솟아오른 곳을 ‘보타산’이라고 부른다. 나오가타 시 석탄기념관 관장은 관광객을 안내하던 도중, 이 보타산의 역사에 대해 이야기한다. 보타산이 탄광 폐광 후 썩 값에 팔려 건설용 석재가 되거나 산을 깎은 지역은 공업단지로 조성되었다는 이야기다. 그리고 관장은 그 결과 ‘500여 개에 달했던 보타산이 모두 사라졌다’는 말로 이야기를 끝맺는다. 이러한 말투도 눈에 보이던 탄광의 흔적이 산탄지의 이미지로부터 탈각을 위해 지쿠호로부터 얼마나 사라져 갔는지를 상징적으로 표현하고 있다. 더욱이 이 말투는 보타산에 대해 많은 지역주민들이 하는 이야기와 공통된다.

이상의 두 이야기는 현재 주민들의 관심과는 달리, 예전 지쿠호 사람들이 얼마나 산탄지의 흔적을 없애고자 했는가를 가르쳐준다. 하지만 많은 사람들이 탄광을 없애려고 하는 가운데, 한편으로는 나오가타 향토연구회 회원들처럼 그것을 계속해서 보존하고자 했던 사람들이 있었다는 것도 또한 사실이다. 특히 이들 움직임은 탄광에서 일한 사람들의 인생을 기록하고자 하는 움직임 속에 현저했던 것 같다. 이들 실천가들은 예전 탄광 노동자를 방문해 이야기를 듣고, 그들의 작업도구나 그림, 문장, 그리고 그들이 찍은 사진들을 수집했다. 따라서 사라져가는 탄광의 ‘기억’을 ‘기록’하고자 하는 시도는 결코 일련의 세계유산등록운동이나 ‘야마모토 사쿠베 컬렉션’에 의해서만 시작되었던 것은 아니다. 오히려 화가 야마모토 사쿠베도 지쿠호의 ‘일상적인 민속지 실천’ 속에서 태어났다고 할 수 있을 것이다.

야마모토 사쿠베(이하 ‘사쿠베’로 표기)는 1892년 현재의 지쿠호에서 태어났다. 7살 때부터 갯 안으로 들어갔다고 한다. 1906년, 14살에 탄갱부로서의 생활을 시작, 1955년에 당시 근무하던 탄광이 폐광하기 까지 약 50년간 지쿠호의 탄광을 전전하며 살아왔다. 그 후 1957년에 폐쇄된 탄광의 야간 경비 직원으로 일하던 도중, 일기의 여백이나 광고지 뒷면 등에 탄광에 대한 그림을 그리게 되었다고 한다. 이것이 1961년 근무지인 광업소 회장의 눈에 띄게 되어 이 그림의 출판계획이 진행되었다. 그리고 1963년에 『메이지·다이쇼 탄갱 두루마리 그림』으로 사쿠베의 첫 책이 출판되었다. 당시는 탄광이 하나 둘 폐광해가던 시기였다[田川市石炭・歴史博物館, 田川市美術館, 2008; 森本, 2008, 田川市 online: 『山本作兵衛氏 炭坑の記録画』].

그 후 사쿠베에게로 사람들이 모이기 시작했다. 그 중에서도 중요한 사람이 향토사가이자 다가와 시립도서관 관장이기도 했던 나가스에 도시오(永末十四雄)이다. 나가스에는 1964년 다가와 향토연구회에서 ‘탄광자료수집운동’을 시작했다. 여기에 사쿠베도 찬동해서 새로운 그림을 그리기 시작했다. 아

소는 사쿠베가 탄광의 종언에 뒤이은 기록운동에 공명했던 것이라고 필자에게 말했다. 한참 후에 이 때 그려진 그림이 '세계의 기억'의 일부로 등록되게 된다.

또한 필자가 여기서 '일상적인 민속지 실천'의 관점에서 강조해두고 싶은 것은 사쿠베를 자주 찾아왔던 기록문학 작가 우에노 히데노부(上野英信)라는 존재이다. 사쿠베의 이야기는 우에노의 소개로 1967년 NHK TV에서 다루어졌다. 우에노는 학교에 다니는 것은 생각조차 할 수 없었던 사쿠베가 만년(晩年)에 이 정도의 기록을 남겼다는 사실 자체에 감동했다고 한다[上野, 2012: 38]. 하지만 우에노의 삶의 방식이야말로 실로 일생을 건 탄광노동자에 대한 필드워크라 해도 좋을 것이다. 그는 가족과 함께 지쿠호의 작은 마을인 구라테마치(鞍手町)로 이주해, 평생 동안 탄광노동자의 모습을 계속 추적했다. 사쿠베는 그러한 우에노와 함께 술을 마시면서 탄광 생활을 이야기해주거나 갱 안에서 불렀던 노동가를 들려주었다.

그리고 우에노의 주변에는 그와 마찬가지로 인생을 걸고 '일상적인 민속지 실천'을 행했던 다양한 사람들을 발견할 수 있다. 예를 들어 여성 갱부들의 이야기를 듣고 기록해 책을 썼던 작가 모리사키 가즈에(森崎和江)[森崎, 1970], 지역주민으로서 많은 여성 갱부들의 이야기를 듣고 기록하는 것을 일생의 작업으로 해온 이데가와 야스코(井手川泰子)[井手川, 1984], 지쿠호 신사의 아들로 태어나 제 2차 세계대전기의 조선인강제연행의 역사를 추구해온 하야시 에이다이(林えいだい) 예를 들어[林, 1981], 나가스에와 아소로 대표되는 많은 향토사가나, 학생들에게 지역의 역사를 가르치고자 했던 학교 교원들이 그들이다. 이런 사람들에게 있어 탄광의 흔적이 사라져가는 가운데 지쿠호 지역을 걸으면서, 탄광 시대의 기억을 가지고 있는 사람들의 이야기를 듣는 것은 이미 인생에서 빠뜨릴 수 없는 중요한 행위였다. 1970년대부터 과거 탄광에서 일했던 여성 갱부들의 이야기를 듣고 기록하는 작업을 계속해 온 이데가와와 그 저서의 첫머리에, 한 여성 갱부의 죽음에 대해 언급하면서 이렇게 쓰고 있다. "여성 갱부는 확실히 사라져가고 있다. 지쿠호의 하나의 종언을 느끼게 해준 다가 씨의 죽음으로부터 많은 것을 배웠다. 그녀에게 있어 지쿠호는 무엇이었을까. 그 답을 나는 계속해서 찾아가고자 한다[井手川, 1984: 10]." 여기에는 여성 갱부들의 이야기를 계속해서 찾아온 이데가와와 실천이 나타난다. 그것은 그녀의 삶의 방식 자체이다. 지쿠호에는 오늘날 '유산'으로 인정될 수 있는 유적 외에도 많은 사람들의 탄광에서의 노동과 생활, 여성의 갱내 노동이나 조선인 강제연행, 그리고 폐광과 그 후 혼란 등 다양한 '기억'이 존재한다. 그리고 실제로 지쿠호를 걷고, 사람들의 이야기를 듣는 것에 의해 그것을 '기록'하고자 한 많은 사람들의 '일상적인 민속지 실천'이 이 땅에 뿌리내려 있는 것이다. 사쿠베는 그러한 민속지적 실천 속에서 발견된 특필해야 할 인물 중 한 명이며, 또한 주체적으로 실천에 참가했던 실천가이기도 했다고 평가할 수 있을 것이다. 지쿠호에는 이러한 '일상적인 민속지 실천'으로 발견된 인제가 사쿠베 외에도 다수 존재한다. 예를 들어 앞서 기술한 '탄광자료수집운동'에 찬동한 또 한 사람의 중요한 인물로서 원래 탄광노동자이자 사진가인 하시모토 마사카츠(橋本正勝)가 있다[田川郷土研究会, 1965: 53]. 하시모토는 보타산의 사진 50매를 이 운동을 위해 기증했다. 하시모토는 현재도 자신의 사진을 이용해 탄광에 대한 증언 활동을 계속 하고 있다.

이상으로, 아마모토 사쿠베와 폐광 이후 계속 존재해온 '일상적인 민속지 실천'의 관계에 대해 설명했다. 필자의 조사도 이 지역에서 사라져가는 탄광의 '기억'을 '기록'하고자 하는 실천의 하나로 받아들여지는 경우가 많다. 그리고 필자의 조사는 지쿠호에 있는 사람들의 '일상적인 민속지 실천'과 세계 유산등록운동에 의해 최근 점차 높아지고 있는 탄광의 '기억'을 '기록'하는 것에 대한 관심, 그리고 탄광을 둘러싼 현재의 지역주민의 다양한 의식의 위상을 파악하고자 하는 필자 자신의 관심의 접점에서 실현하고 있다고 할 수 있다.

## (2) 내러티브 연구를 지지하는 ‘일상적인 민속지 실천’:

### TV 프로그램 「신일본풍토기(新日本風土記)」촬영 현장을 조사 필드로

지쿠호에 존재하는 다양한 ‘일상적인 민속지적 실천’과 필자 자신의 관심과의 뒤얽힘 속에서 인터뷰의 장이 만들어진 사례로, 지금부터 하나의 TV 프로그램을 소개하고 싶다. 그것은 NHK의 BS 채널에서 방송된 <신일본풍토기-지쿠호->라는 프로그램이다. 상영시간은 약 1시간이다. 이 프로그램에서 필자의 조사가 방송으로 나오게 되었다.

프로그램 홈페이지 설명에 따르면 <신일본풍토기>는 ‘일본 각지에 남겨진 아름다운 풍토나 마쓰리, 삶이나 사람들의 활동을 그린 본격적인 기행 다큐멘터리 프로그램’[日本放送協會 online: 『新日本風土記:番組情報』]이며, 몇 개의 짧은 이야기로 마치 해당 지역을 여행하는 것처럼 구성되어 있다. 이번엔 다루어진 <신일본풍토기-지쿠호->는 9개의 이야기로 구성되어, 그 다섯 번째 이야기로서 약 9분이 필자의 조사를 둘러싼 이야기로 제작되었다. 그 결과 만들어진 이야기는 방송 제작자, 지역 사람들, 그리고 조사자인 필자 자신의 상호 행위에 의해 완성된 것이다.

우선, 이 이야기를 구성하는 5개의 장면에 대해 설명한다. 장면 1: 탄광에 대한 많은 지식을 가진 Y씨와 대학원생(필자)이 탄광의 갱구를 보러 가는 장면, 장면 2: 대학원생이 도쿄에서 지쿠호에 필드워크를 위해 이사온 것을 설명하는 장면, 장면 3: 그녀가 탄광 경험을 가진 한 분의 고령 남성의 이야기를 들으러 가는 장면, 장면 4: 그녀가 탄광 폭발사고로 남편을 잃은 여성을 방문하는 장면, 그리고 장면 5: 대학원생이 코멘트를 하는 장면으로 총 다섯 장면이다. 여기서 장면 1과 3은 기존의 ‘일상적인 민속지 실천’의 뒷받침으로 만들어진 촬영 현장이었다.

장면 1은 필자가 Y씨의 안내로 과거의 탄광 지역을 방문하는 장면이다. 프로그램에서 이 장면은 대학원생이 지역 주민과 Y씨와 동행하면서 산 속에서 과거의 탄광의 갱구의 흔적을 발견해가는 영상을 통해 과거에 소규모의 도굴 파기가 어떻게 행해졌는가를 설명하는 장면으로 편집되었다. 이 짧은 장면 뒤에 Y씨의 ‘일상적인 민속지 실천’의 방식을 이해할 수 있다.

Y씨는 취재 당시의 10년 정도 전에 28세의 나이에 심장병을 앓고, 한 때 일을 할 수 없게 되었다. 이 때 Y씨는 도서관에서 지역에 관한 자료를 읽게 된다. 특히 그는 탄광에 관한 책을 다수 읽게 되고, 그 곳이 현재 어떻게 변해 있을까 생각하기 시작했다. 그래서 그것을 확인하기 위해 홀로 탄광의 유적 탐색을 하게 된다. 그의 필드워크란 항공사진이나 과거의 자료와 현재의 지도를 겹쳐 보면서, 오토바이를 타고 그 탄광의 흔적을 확인해가는 것이다. 꽤 험준한 산이나 덩불 속도 들어간다. 필드워크 후에는 관련 보고를 블로그에 올린다. 처음엔 오로지 유적에 흥미가 있었던 Y씨였지만, 탄광 탐색을 시작하고 나서 얼마 후 과거 여성 갱부였다는 한 여성과 만났다. 그 여성은 자신의 남편이 낙반 사고로 죽었지만, 거의 아무런 보상도 받지 못했다고 언성을 높여 이야기하며, 그의 손을 꼭 잡았다. 그 때 Y씨는 살아 있는 한 자신이 각지에서 본 것, 들은 것을 계속해서 말해 가야겠다고 결심했다고 한다. 그리고 2014년 8월에는 지금은 이야기를 듣는 것이 중심인 활동이 되었다고 필자에게 말했다.

장면 1에서도 Y씨의 ‘일상적인 민속지 실천’의 방식을 다양하게 발견할 수 있다. 프로그램에서 동행해준 한 지역 주민도 Y씨가 유적 탐색을 하던 중 알게 된 사람이다. 취재차 방문한 갱구 하나는 이 주민이 사는 집 뒷산에 있었던 것이다. 또한 Y씨의 활동은 최근 신문 등의 미디어에도 소개되어 널리 알려지게 되어 활동의 폭도 넓어졌다. 2016년에는 지역의 소학교에서 초청 교사로 탄광의 유적지를 둘러싼 수업을 시작하거나, 젊은 교원들의 연수로 지역의 탄광 유적지를 안내하면서 스스로가 이제까지 들은 이야기를 소개하는 일도 했다. 프로그램의 초점은 지역 사람들과 세상 이야기를 하면서 산길로 들어가 예전 있었을 탄광의 흔적을 확인해가는, 그리고 그것을 다른 사람들에게 이야기해주는 Y씨의 ‘일상적인 민속지 실천’이 이 장면을 뒷받침하고 있었다. 필자가 갱구를 발견하는 이 장

면은 실제로는 Y씨의 '일상적인 민속지 실천'에 의해 만들어진 것이다.

장면 3도 몇 개의 '일상적인 민속지 실천'에 의해 만들어진 것이다. 장면 3은 일본이 조선반도를 식민지화했던 시대에 일본에 건너온 재일 코리언 2세이자, 자택의 바로 뒤에 만들어진 쇼간보타이(松岩菩提)라고 하는 공양탑에 납골된 유골의 유족인 T씨에 관한 장면이다. 인터뷰에서 필자는 T씨에게 자신과 쇼간보타이 공양탑과의 관계에 대해 이야기를 들었다. 그는 또한 재일 코리언에 대한 차별에 대해, 그리고 많은 사람들에게 자신의 경험담을 말하는 그의 실천에 대해서도 이야기해주었다.

T씨와의 인터뷰의 배후에 있는 '일상적인 민속지 실천'은 '강제연행을 생각하는 모임'이라는 시민의 활동이다. 모임의 사무국장이자 창시자 중의 한 명인 어떤 남성은 '강제연행을 생각하는 모임'의 역사에 대해 필자에게 다음과 같이 말했다. 이 모임의 발단은 1984년에 <지쿠호>에서 일본인과 재일한국·조선인의 역사를 찾아가는 모임이라는 필드워크를 했던 것으로 거슬러 올라간다. 이 때의 방문지에 탄광사고로 희생된 조선인과 일본인의 공양탑이 있었고, 공양탑을 지키는 시민들과 만났다. 이것이 계기가 되어 1985년에 '강제연행을 생각하는 모임'이 결성되었다. 이 모임에서는 몇 개의 공양탑에서 강제연행 희생자에 대한 공양이나 일본에 남은 한국·조선인의 유골을 고향에 돌려주기 위한 조사활동을 계속 해 오고 있다. 또한 조선반도에서 강제연행된 사람들과 일본인의 관계의 역사를 학습하는 것도 계속되고 있으며, 이 모임이 1년에 한 차례 빠뜨리지 않고 했던 활동이 지쿠호 필드워크이다. 사무국장에게 있어 가장 중요하며 또 가장 흥분되었던 실천은 새로운 사람과 만나 처음으로 인터뷰를 하는 필드워크 사전조사였다고 한다. 1992년 필드워크 사전답사 때 회원들은 어떤 탄광의 공동묘지가 골프장 건설을 위해 파괴되고 있는 것을 발견했다. 이 묘지에는 일본인뿐만 아니라 한국·조선인도 매장되어 있었다. 그들은 지역주민과 협력해서 여기에 공양탑을 세울 운동을 일으켰다. 그때 만난 사람이 T씨이다. T씨는 공양탑 건설에도 적극적으로 가담하고, 이후 유족으로서 공양탑에 대해 이야기하게 되었다. 많은 미디어나 인권교육 담당자가 T씨를 인터뷰하기 위해 찾아왔다. 1998년에 발행된 후쿠오카 현의 인권교육부독본의 중학생 관에는 T씨를 모델로 한 <할아버지의 눈물>이라는 글도 게재되어 있다[同和教育副読本作成委員会, 1998].

T씨는 프로그램을 위한 인터뷰에서도 지금도 소학생이나 중학생 앞에서 자신의 체험을 말하고 있으며, 강의도 하러 가는 등 바쁘다고 이야기했다. 이 장면에서 T씨는 어린 시절 탄광에서 희생된 사람들을 화장하는 것을 도왔던 것, 일본인과 조선반도 출신의 사람들의 매장 방식이 달랐다는 것 등의 경험을 이야기한다. 이것은 T씨가 지금까지 몇 번이고 되풀이해서 말해왔던 것이라고 상상할 수 있다. 실제로 방영된 장면의 일부는 필자의 인터뷰 당시가 아니라, 사전에 NHK가 T씨를 취재하러 왔을 때의 것이었지만, 그 내용은 필자에게 이야기해준 것과 큰 틀에서는 일치하고 있었다. T씨와의 인터뷰는 '강제연행을 생각하는 모임'의 30년 이상의 '일상적인 민속지 실천'의 결과로서 실현된 것이었다. 그리고 '강제연행을 생각하는 모임'이라는 시민단체의 활동인 '일상적인 민속지 실천'은 다양한 교육현장에서도 널리 퍼지고 있다. 필자에게 이야기해주었던 T씨의 이야기는 이들 다양한 '일상적인 민속지 실천' 가운데 오랜 시간에 걸쳐 쌓아 올려져 온 이야기였다.

이들 기존의 '일상적인 민속지적 실천'에 의거한 인터뷰였던 장면 1과 장면 3에 비한다면, 장면 4의 인터뷰는 TV 디렉터와 필자에 의해 만들어진 새로운 장면이었다. 디렉터가 안내해준 곳은 탄광사고로 남편을 잃은 유족 여성이 사고 후 거주한 사택 거리의 한 지구이다. 계획은 여기서 산 경험이 있는 S씨에게 인터뷰를 하는 것이었다. 디렉터는 사전에 여기에 살고 있는 여성들이 탄광의 폭발사고에 대해 이야기를 하고 싶어하지 않는다는 정보를 가지고 있었다. 그럼에도 불구하고 이야기해도 좋다고 나선 S씨에게 이야기를 듣는데 있어 디렉터는 필자의 연구과제에 덧붙여 '사고는 유족들에게 어떻게 기억되는가, 그것은 동일한 처지의 사람들 사이에 공유되는 것일까, 그리고 외부의 사람에게 그 기억을 이야기하는 것은 고통스러운가, 그렇지 않은가'라는 점에 초점을 맞춰줄 것을 제안했다.

필자들은 S씨가 이전에 살던 사택 앞에서 만나 인터뷰를 시작했다. 확실히 S씨는 이야기하는 것을 거부하지는 않았지만, 사고 당시의 상황이나 사고 후 이 집에 이사 온 경위 등에 대해서는 논리 정연하게 설명하지 못했다. 이야기가 혼란스러웠던 것은 사고 후 유족이 얼마나 혼란스러운 상황에 처해 있었는지를 말해준다. 하지만 사고에 대해 가족이나 친구들과 말한 경우는 없었는지 물어봤을 때 그녀는 지금까지 한 번도 사고에 대해 이야기한 적이 없었다고 말했다. 그녀는 사고 당시의 상황에 대한 말하기의 한 전형을 가지고 있지 않았던 것이다. 그녀의 입에서 생생하게 이야기된 것은 오히려 사고 후의 아이들 양육 이야기였다. 만약 그대로 아이들 양육 이야기를 계속해서 듣게 된다면, 우리들은 S씨의 풍부한 이야기를 들을 수 있을지도 모른다. 하지만 TV카메라를 앞에 두고 S씨에게 그 이상 ‘조사과제’와 직접 관련이 없는 이야기를 계속 듣는 것은 조심스러웠다. 필자, 디렉터, S씨 삼자의 대화는 서로 맞물리지 않은 채 끝나고 말았다. S씨와의 인터뷰에서 필자가 의존할 만한 기존의 ‘일상적인 민속지 실천’은 존재하지 않았다. 이 때문에 필자와 디렉터는 ‘탄광의 기억과 계승’이라는 엉뚱한 관심을, 그에 대해 이야기해온 적이 없는 S씨에게 향하고 말았다. 아무래도 짧고 불충분한 인터뷰였지만, 거기에는 제각각이면서 ‘탄광의 기억을 이야기한다’는 테마를 둘러싼 완전히 새로운 이야기의 장이 생겨났다.

프로그램에서는 S씨와의 인터뷰 장면 다음에 필자가 지쿠호의 주택가를 걷는 영상과 함께 다음과 같은 내레이션이 흐른다. “땅의 밑바닥에 희생당한 사람들의 목숨, 깊은 곳에 묻어둔 채, 사라져가는 기억이 있습니다.” 그리고 마지막으로 탄광의 기억을 말하는 사람도, 말하지 않는 사람도 있다는 것을 알지 않으면 안 된다고 말하는 필자의 모습이 보인다. 실제로는 디렉터도 인터뷰어의 역할을 하긴 했지만, 이 프로그램에서는 필자야말로 인터뷰의 실천자로서, 지쿠호에 이사 와서 지쿠호를 걸으며 탄광의 ‘기억’을 찾아가는 민속지적 실천의 실천자로 그려졌다. 이렇게 이 작은 이야기를 통해서 본다면 필자가 하고 있는 활동 자체가 사라져가는 탄광의 ‘기억’을 ‘기록’하고자 하는, 지쿠호에서 되풀이되어 온 실천의, 새로운 또 하나의 형태가 된 것처럼 느껴진다.

이상에서 본 것처럼 이 프로그램 제작 과정은 지쿠호 지역 내의 ‘일상적인 민속지 실천’, 현재 일본에 존재하는 탄광의 기억을 이야기하는 것에 대한 관심과 필자의 연구 관심이 서로 맞물리면서, 탄광에 대한 이야기가 만들어지는 장이었다. 여기서 필자는 기존의 ‘일상적인 민속지 실천’의 후원에 힘입어, 때로는 그것을 덧칠하면서 민속지적 실천을 행하는 주체로서 부상하게 된다. 여기서도 또한 사라져가는 탄광의 ‘기억’을 ‘기록’한다는 테마가 반복되는 것이다.

#### 4. 결론

TV 프로그램의 취재는 극단적인 예이긴 하지만, 탄광을 둘러싼 이야기에 대한 필자의 매일의 조사는 탄광의 ‘기억’을 남기지 않으면 안 된다고 생각하는 사람들의 의식을 매개로 생겨난다. 그리고 필자가 수행하는 인터뷰 하나하나도 탄광의 흔적이 사라져가는 지금, 어떻게든 그 ‘기억’을 붙잡아두고, 계승하고자 하는 실천 속에 편입되어 간다.

본고는 (구)산업지역인 지쿠호에서 현지 사람들이 실천하고 있는 듯이 느껴지는 민속학적 실천을 슈미트-라우버의 논의에 의거하면서 ‘일상적인 민속지 실천’으로 파악하는 것에서 출발했다. 필자의 연구를 위한 데이터 수집에는 이 ‘일상적인 민속지 실천’의 후원이 빠질 수 없는 것이다. 본론의 논의를 되돌아보며, 처음에 제시한 두 개의 물음에 답하는 것으로 본론을 마무리하고 싶다.

첫 번째 물음은 ‘일상적인 민속지적 실천’은 어떠한 사회상황 속에서 만들어지며, 어떠한 목적을 갖고, 또 어떠한 필드워크나 인터뷰 문화를 만들어내는가 라는 것이었다. 지쿠호에서 탄광의 폐광 이후,



탄광은 '부(負)의 유산'으로 간주되어, 조금이라도 빨리 그 흔적을 제거해야 할 것으로 생각되었다. 하지만 그러한 분위기 속에서 사라져가는 탄광의 '기억'을 '기록'하고자 하는 일부 시민들의 실천이 싹트고, 오늘날까지 면면히 계속되어 온 것이다. 특히 탄광에서 살았던 사람들의 자전적인 '기억'을 남기고자 하는 사람들이 '일상적인 민속지 실천'의 주체가 되는 경향이 있었다. 그들은 현지를 돌아다니는 필드워크나 탄광 시대를 직접 알고 있는 사람들과의 인터뷰, 사진이나 그림 등과 같은 그들의 '기억'을 이야기하는 자료의 수집 등의 활동을 했다. 최근 '세계의 기억'에 등록된 야마모토 사쿠베도 그러한 시민의 실천 속에서 주목을 받은 인물이며, '일상적인 민속지 실천'에 호응하면서 많은 그림을 그려온 것이다.

또한 2000년대 후반에 시작된 세계유산 등록을 향한 활동 과정에서 다시 '일상적인 민속지 실천'이 활성화되었다. 이러한 준비 과정에서 지쿠호에는 문화유산으로 등록될 수 있는 유적이 결정적으로 부족하다는 것이 명확해졌다. 한편으로 그 대신에 야마모토 사쿠베가 '세계의 기억'에 등록된 것은 지쿠호에 귀중한 역사와 '기억'이 존재한다는 것, 그리고 그 '기억'을 남기는 것의 의의를 지역주민들에게 알렸다. 세계유산 등록을 향한 준비 과정에서 탄광의 흔적이 사라져가는 가운데 탄광의 '기억'을 남기지 않으면 안 된다는 의식이 다시 싹트게 된 것이다. 이러한 사고법은 폐광 이후 스스로의 삶의 방식으로서 '일상적인 민속지 실천'을 행해온 사람들의 의식과 겹치는 점이 있다. 마을 걷기 이벤트로 대표되듯 세계유산을 둘러싼 과정 속에서 지쿠호 역사에 대한 부정적 이미지가 완화되고, 지쿠호에 거주하는 보다 폭 넓은 시민들이 '일상적인 민속지 실천'에 참가하게 되었다. 그리고 이 새로운 '일상적인 민속지적 실천'도 폐광 이후 되풀이되어온 '일상적인 민속지 실천'의 토대 위에서 개화하고 있다.

또한 본문에서 제시한 두 번째 물음은 필자 자신의 조사가 이 '일상적인 민속지 실천'과의 관계에서 어떻게 성립하고 있는가 하는 것이었다. TV 프로그램의 사례에서 본 것처럼 연구자인 필자의 인터뷰는 지역 사람들의 (때로는 매스미디어의) 지지 아래 비로소 성립한 것이다. 그리고 주민의 '일상적인 민속지 실천'의 지지를 받으면서 때로는 새로운 이야기의 장을 만들어내면서 필자 자신이 지역 내에 존재하는 민속지적 실천의 새로운 주체가 되어 가고 있다.

더욱이, 지역주민의 '일상적인 민속지 실천'도 거기에 휘말려가는 필자의 민속지적 조사도 탄광이 '유산'화되고, 탄광노동자의 인생이 '기억'화 되어가는 이 시대와 함께 존재하는 것이다. 지쿠호에서 '일상적인 민속지 실천'은 탄광을 '기억'하고 '기록'하고자 하는 시민들에 의한 실천과 항상 맞물리면서 실천되어온 것이다.

오늘날 기억의 계승이라는 문제는 전쟁체험이나 세계의 대재난과 같은 사건 등에서 사회적 관심사가 되어가고 있다. 특히 체험자가 사라진 시대에 그 체험을 어떻게 계승할 것인가 라는 것이 커다란 문제가 되어가고 있다. 민속학은 민속지적인 방법과 인식론을 계속해서 물으면서, 지역주민의 커뮤니티 케이션 스타일에 민감하게 녹아 들어가면서 이야기를 듣는 것을 장기로 하는 학문이다. 오늘날 민속 학자에게 요구되는 것은 체험자의 이야기를 계속해서 들어온 지역주민이 만들어온 '일상적인 민속지 실천'의 존재방식 그 자체를 배우면서, 이를 통해 기억을 계승해가는 것이 아닐까. 앞으로 이야기나 종이상의 기록에 그치지 않는 다양한 기억의 계승 방법에 대해서도 고려하고, 독일에서 진전되고 있는 문화적·사회적 기억을 둘러싼 논의와 독일 민속학의 관계에 대해 공부하면서 사고를 더욱 심화해가고 싶다.

## 注

- \* 본고는, Johannes Moser (Ed.) 2018, *Themen und Tendenzen der deutschen und japanischen Volkskunde im Austausch Münchner Beiträge zur Volkskunde*, vol. 46에 게재된 줄고 “The Study of Narrative and “Everyday Ethnographic Practices”, *Heritage and Memory in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan*”의 일본어 번역이다. 이 원고는 2016년10월28일에 개최된 일독 민속학 공동개최 국제학술대회 심포지움 “Perspectives and Positions of Cultural and Folklore Studies in Japan and Germany” 「독일과 일본에서 민속학의 시점과 위상」에서 “Heritage, Memory, and “Everyday Ethnographic Practices” in Chikuhō, a Former Coal Mining Area in Japan”라는 이름으로 이루어진 포스터 발표를 논문화한 것이다. 이번의 재 게재에 있어 표현 등을 다소 수정했다. 단, 본고에서 논해지고 있는 필드워크에서 사실이나 사람들의 말하기와 이에 대한 해석은 본고를 집필한 2016년 시점에서 필자가 파악한 범위 내의 것이다.
- 1 김현정은 문화인류학자 전경수의 논의[조, 1990: 137~138]를 인용하면서 ethnography의 번역어로서 ‘민

족지’가 아니라 ‘민속지’라는 표기를 사용하고 있다. 이는 민속학과 인류학을 구별하기 위해서가 아니다. 김현정은 그 이유를 “민족”을 대상으로 한다는 오해로부터 자유로워지기 위해서뿐만 아니라, 궁극적으로는 “사람”을 이해하기 위해 “문화”를 “기술”한다는 의도를 “민속지”쪽이 보다 잘 드러낸다는 전경수의 주장에 동의하기 때문이다”라고 쓰고 있다[金, 2016: 15]. 본고도 전경수와 김현정의 주장에 따라 ethnography의 번역어로서 ‘민속지’라는 표기를 채용한다.

- 2 이하 본 절에서 지쿠호의 역사에 대한 기술은 永末[1973], 長弘[2012]을 참고하면서, 필자가 조사 과정에서 계속해서 들은 지식에도 기초해 재구성하고 있다.
- 3 이 과정을 정리하는데 있어 ‘메이지 일본의 산업혁명유산’ 홈페이지도 참조했다[明治日本の産業革命遺産 online: 『世界遺産登録までの道のり』].
- 4 이하, 갱부의 상을 둘러싼 이야기에 대해서는 필자가 조사 중 현지의 사람으로부터 들은 이야기에 더해, 『향토 나오가타: 갱부의 상을 생각하는 특별호』[直方郷土研究会編, 1997]의 기술을 참고해서 집필했다.

## 참고문헌

- 安蘇龍生, 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.
- 安蘇龍生, 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・歴史博物館館報』 3.
- 安蘇龍生, 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参照([http://www.mext.go.jp/component/a\\_menu/other/micro\\_detail/\\_icsFiles/afiedfile/2017/02/13/1354665\\_01.pdf\(2018.12.2.\)](http://www.mext.go.jp/component/a_menu/other/micro_detail/_icsFiles/afiedfile/2017/02/13/1354665_01.pdf(2018.12.2.))).
- 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: 韓国国立民族博物館の二つの民俗誌(2007~14年)を中心に」, 『日常と文化』 2.
- 木村至誠, 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\(2018/02/16閲覧\)](http://www.enecho.meti.go.jp/category/resources_and_fuel/coal/japan/pdf/23.pdf(2018/02/16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』, バトリヤ書房.
- 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: 女坑夫からの聞き書き』, 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』, 法政大学出版局.
- レーマン, アルブレヒト, 2010, 『意識分析』, 『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参照([http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y\\_sakubei/kiji003897/\(2018.12.02\).](http://www.joho.tagawa.fukuoka.jp/y_sakubei/kiji003897/(2018.12.02).)).
- 온라인
- 田川市, 『山本作兵衛氏, 炭坑の記録画』: [http://www.y-sakubei.com/\(2018.12.02\)](http://www.y-sakubei.com/(2018.12.02)).
- NHK(日本放送協会), 『新日本風土記: 番組情報』: [http://www4.nhk.or.jp/fudoki/21/\(2018.12.02\)](http://www4.nhk.or.jp/fudoki/21/(2018.12.02)).
- 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\(2016.08.18.\)](http://www.pref.fukuoka.lg.jp/dataweb/2016-1hyou.html(2016.08.18.)).
- 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\(2016.8.28\)](http://www.japansmeijiindustrialrevolution.com/history/index.html(2016.8.28)).
- TV 프로그램
- NHK(日本放送協会)BSプレミアム, 2016, 『新日本風土記: 筑豊』(2016年6月24日放送, 7月1日再放送).



# 중국 ‘민속학’의 발견

## 하나의 개념사적 탐구

왕샤오쿠이

번역: 김호걸

### 1. 서론

민속학의 발생과 민족주의의 관련성에 대해서는 수준 높은 연구성과가 이미 많이 축적되어 있다. 리우샤오춘(劉曉春)은 『민속과 민족주의·민속학적인 고찰』에서 독일, 핀란드, 일본 등 국가에서의 민속학의 발흥, 발전 및 민족주의의 밀접한 관계에 대해 분석하였다. 그는 독일의 민속 부흥, 핀란드의 서사시 『칼레발라』, 일본의 ‘일국(一國) 민속학’은 모두 대표적인 민간문예학과 민속학 현상을 띠고 있으며, 이들 세 나라의 민속학사는 어떤 민족국가가 외부의 압력을 받을 때 자민족 국가의 지식 엘리트가 자신의 문화전통 중에서 민족과 국족(國族) 정체성을 유지할 수 있는 민간문화자원을 발견하고 민족국가 진흥의 힘의 원천을 모색하기 때문에, 전통문화로서의 민간문화가 민족주의 흥기의 중요한 조건이 되고 있음을 지적하고 있다. 민족주의는 민족, 문화, 국가, 국민 등 현대적 이념을 민간문화에 부여하고, 민간문화가 현대성 본질을 갖는 공공문화가 되게 한다. 지역을 초월한 이들 공공문화는 그 발생 과정의 구조적 특징으로 인해 사람들로 하여금 그 진정성(authenticity)을 성찰하게 한다.’ 상술 논점은 민속과 민속학은 결코 선형적인 존재가 아니고, 특정한 역사환경 속에서 발생하고 구성된 개념이며, 그리고 그것은 시대의 변천에 따라 부단히 새롭게 재구성된다는 것을 일깨워주고 있다. 이 과정은 중국민속학 탄생과 발전의 과정 중에서도 예외가 아니다. 우리는 여기서 중국 ‘민속’과 ‘민속학’ 개념의 변천사를 정리함으로써 민속학이라는 이 학문이 목하(目下) 곤경에 처하게 된 학리적(學理的) 근원을 밝히고자 한다.

### 2. 민족주의, ‘향토’와 ‘민속’상상

앤더슨(Benedict Anderson)은 1983년 출판한 『상상의 공동체』에서 민족과 민족주의의 역사성 및 비본질성에 대한 논의를 제기하여 민족·국가·민족문화·민족주의 등 고유 개념에 대한 학계의 성찰을 촉발했다. 앤더슨의 상상 공동체론은 민족의 본질주의와 초역사적인 존재라는 과거의 민족주의 인지에 대한 비판으로, 앤더슨 명제의 핵심은 다음과 같다. 즉 사람들이 전통 촌락과 같은 곳에서

의 일상생활에서 ‘맨투맨(one on one)’ 상태에 있을 때, 그들 간의 일체감은 체감(體感)과 직감을 통해 만들어지고 강화되며, 그 특징은 본질주의적이라는 점이다. 그러나 민족국가는 이와 달리, 일개 ‘국가’는 면적이 아무리 작고 인구가 아무리 적다고 하더라도, 마을과 같이 맨투맨의 본질적인 관계를 만들 수는 없다. 그렇다면 어떻게 혈연과 지연 관계가 없는 일군의 사람들을 그들 간에 하나의 민족 공동체에 속해 있다고 믿게 하고, 또 이를 위해 열광하고 심지어는 희생하게 할 수 있는가? 앤더슨이 우리에게 주는 답안은 바로 ‘상상’이다. 그는 (민족은) “상상이다. 왜냐하면, 비록 가장 작은 민족의 구성원이라 할지라도 그들 대다수 동포를 다 알 수는 없고, 그들과 만날 수도, 심지어 그들에 대해 들을 수도 없기 때문이다.”

그렇다면 민족국가의 이러한 공동체는 옹당 어떻게 ‘상상’해야 하는가. 앤더슨은 『상상의 공동체』에서 민족을 ‘상상’하는 약간의 매개, 예를 들어 기념비·언어·출판물 등을 제시하였다. 기념비에 대해 그는 이렇게 말한다. “근대 민족주의 문화의 상징으로 무명용사의 기념비나 무덤보다 더 인상적인 것은 없다. 일부터 비워 놓았거나 누가 그 안에 누워 있는지를 모른다는 바로 그 이유로 무명용사의 기념비와 무덤에 공식적으로 의례적 경의를 표한다는 것은 일찍이 그 전례가 없었던 일이다.”

“전기를 쓴 비석을 세우는 것(樹碑立傳)”은 자고이래 인류가 모종의 가치가 있는 인물과 사건을 드러내고 기억하는 방식이었다. 앤더슨은 근대에 무명용사 기념비가 출현한 것은 세속화 사회가 민족국가 기억을 구축하는 중요수단이라고 보았다. 이러한 기념비의 아래에는 결코 어떤 사람도 매장하지 않았기에 그것은 곧 ‘상상’의 가능성을 제공해준다. 기념비는 하나의 의미생산 장치로 만들어진 것이다. 여기에서 기념비가 드러내는, 우리가 결코 알지 못하는 열사(烈士)의 ‘우연’한 전사(戰死)는 우리 ‘공동의 국가’의 ‘필연적 희생’으로 다시 쓰이고 있다. ‘희생 열사’는 우리를 참관인이나 추도자와 기념비 앞에서 만나고, 기념의례를 통하여 무명용사의 ‘죽음’과 참관인, 추도자의 ‘삶’이 서로 연관을 맺게 된다. 그리고 ‘민족을 위해 죽은’, ‘국가를 위해 헌신한’ 등과 같은 비문(碑文)과 추도사가 표현하는 의미와 가치는 바로 민족국가 ‘상상’의 유력한 매개다.

앤더슨은 기념비 외에 ‘상상’의 공동체로서의 매개로 ‘언어’를 강조한다. 언어가 가진 ‘원초성(primordialness)’, 즉 그 탄생의 시간은 어느 누구도 확정할 수 없고, 사람들에게 아주 쉽게 본질적이고도 뿌리 깊은 특징을 부여하고 있다. 영어로 말하면, 영국인에게는 마치 ‘선조로부터 전해 내려온 영국성(Englishness)’을 느끼게 하는 것과도 같은 이치다.

사실 언어와 마찬가지로 ‘원초성’을 갖는 것으로 ‘풍속’ 혹은 ‘민속’이 또 있다. 이 글의 서론에서 이미 언급하였듯이 민족주의의 탄생, 특히 후발 민족국가인 독일, 핀란드, 일본은 ‘민속’의 상상과 ‘민속학’의 발생이 모두 아주 밀접한 관계가 있다. 중국에서는 비록 관련 환경과 맥락이 조금은 다르지만 청대 말기 ‘중국 민속’의 발견에서부터 중화민국 시기 민요 수집운동에 이르기까지, 심지어 사회주의 혁명 이후의 ‘신민요’ 운동에서 최근의 무형문화유산보호운동에 이르기까지 모두 민족주의의 문화 징크스를 벗어날 수 없다. 비록 민속학계 전체적으로는 여전히 민속학을 ‘민속’을 연구하는 학문으로 여기면서 발생에 있어서의 시대적 특정 문제의식은 무시하고 있지만, 최근 일부 학자는 민속학이 근경에 처한 원인을 되돌아보면서 ‘일상생활’을 ‘민속’을 대체하는 개념으로 사용할 것을 제안하고, 현상학적 ‘생활세계’의 개념을 통해 민속학의 학술 패러다임(範式)을 성찰하고 있다. 우리는 민속학의 발생에서부터 이 개념의 본질적 특징을 새롭게 논의함으로써 중국민속학 발전과정의 개념에 대한 오독(誤讀)이 초래한 방향성의 착오를 되돌아볼 필요가 있다.

중국 고대 전적에서 ‘민속’은 대개 ‘풍속’ 혹은 ‘풍’, ‘속’으로 호칭하였다. 고문헌의 풍속관에 대해 분석한 논문들은 모두 풍속의 지역성 차이를 지적하고 있다.<sup>4</sup> 소위 ‘백리부동풍, 천리부동속(百里不同風, 千里不同俗)’이라 함은 각지에 독특한 습관이 존재하고 있음을 말한다. 그러나 근대 민족국가의 ‘상상’의 전제는 ‘일치성’ 또는 ‘동일성’이다. 일본학자 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎)는 ‘국토의 일

체성, 국민의 일체성, 통시적인 역사의 일체성'이란 말로 청대 말기 '중국'의 동일성 상상의 함의를 표현하였다.<sup>5</sup>

요시자와는 1905년 미국이 중국 노동자를 배척하자 국내의 광둥(廣東), 상하이(上海), 텐진(天津) 등 각지에서 비록 조직 형태는 다를지라도 출신 지역을 초월한 '향토의식'의 '중국인' 의식이 보급되고 강화되었으며, 당시 혁명파의 간행물에서 대량으로 중국 지도나 분성(分省) 지도를 실어 독자들에게 중국 국토의 공간적 이미지를 보여줌으로써 국가의 강역 개념을 가시화하고, 국토의 일체성과 국민의 일체성을 강화하였다고 지적한다.<sup>6</sup>

다른 한편으로 청대 말기 '향토'의 개념은 당시 민족주의 교육의 중요한 내용이 되었다.<sup>7</sup> 당시의 정치 언사(言辭) 중 지방의 '향토성'에 대한 강조는 국가의 '일체성'에 대한 인식을 저해하지 않을 뿐더러, 오히려 국민의 애국심을 키우는 출발점이 되었다. 당시의 지방 연대기(Local Chronicles) 교재의 광고에는 다음과 설명이 있다. "우리 회(會)에서는 소학 단계에서 국민의 기초를 양성해야 한다고 생각한다. 서양 각국의 교육은 모두 향토 연대기 교재를 중시하고 있고, 즐겨보고 듣는 중에 신변의 가장 흥미 있는 일을 가르침으로써, 학생의 기억력과 감수성을 높일 뿐만 아니라, 또한 향토를 사랑하는 마음을 촉발시켜 애국을 알게 한다."<sup>8</sup>

상술한 언설은 일본의 초기 민속학 제창자인 하가 아이치(芳賀矢一, 1867~1927)와 공통점이 있다. 하가 아이치는 일본 민속학을 창립하며 다음과 같이 말하였다. "독일에서 향토 연구가 아주 성행하고 있다. 향토의 구비전승을 통해 국민교육을 시작한다. 이것 또한 교육의 기초로서, 민속연구를 통해 향토에 대한 흥미를 진일보하게 느끼고 애국정신을 함양하게 한다."<sup>9</sup>

일반적인 중국인에게 있어, 그들이 체감하고 직접 인지할 수 있는 것은 결코 추상적인 국가관념이 아니라 자신이 생활하고 있는 현실공간, 즉 향토(鄉土)다. 이렇게 능히 감지(感知)할 수 있는 부분에서 착수해야만 비로소 애국이라는 이 정감(情感)이 발을 붙일 수 있다. 어떤 학자는 20세기 전기의 '향토'에 대한 이러한 관심이 "지방 풍속문화의 발골을 통해 현대 중국의 국족(國族) 구축에 필요한 일종의 확인된 정신 특질과 가치 전통을 찾아내고, 이로써 현대 '민족-국가'의 아이덴티티(identity)와 귀속 정치(the politics of belonging)를 실현하길 기대한 것"이라고 말한다.<sup>10</sup>

이 관점은 향토건설과 문학계의 '향토문학'의 흥기, 민속학계의 '민요운동'의 발기, 그리고 사회학계의 '향토중건'과 '향촌교육'의 실천이 모두 현대성의 국족(國族) 구축과 사회 전환에 있어서 '향토'가 지니는 중요한 의미를 구현하였다고 여긴다. 그리고 이와 관련된 '지방', '민간', '기층', '민중', '민속' 등 개념이 이 담론체계에서 새로운 가치 확인과 의미 상징(表徵)을 갖게 되었다.<sup>11</sup>

프래신짓트 두아라(Prasenjit Duara)는 '민간'에서 '민족'을 향해 가는 이러한 문화논리가 '향토성'의 구축에서도 드러난다는 경향을 지적하였다. 그는 "20세기의 중국에서 지방 담론(discourse)은 인류학, 민속연구, 지리학, 지방사, 향토문학과 같은 학문에서 나타나고 있다. 또한, 부분적으로 향토 재건운동과 마오이즘(Maoism)의 군중 운동과 같은 정치 실천에서도 생산되었다"라고 말한다.<sup>12</sup>

상술한 향토에 관한 관심은 '민속'에 대한 관심도 촉진하였다. '민속'은 그 지방 속성으로 인해 아주 쉽게 '향토성'의 탑재물이 되었다. 1922년 『중화전국풍속지』(이하 『풍속지』라 약칭)가 출판되었다. 편저자는 유명한 훈고학자이자 학자인 후푸안(胡朴安, 1878~1947)이다. 현대에 들어서 전국 각 지역의 민속을 소개한 첫 번째 저작으로 평가되는 이 책은, 상하 두 편으로 나뉘고 각각 10권으로 되어 있다. 상편(上篇)은 지방지를 위주로 한 역사자료를 인용하여 서술하고 있다. 성(省)을 대강(大綱)으로 삼고, 그 아래에 시(市)와 현(縣) 지역으로 나누어 유사 이래 각 지역의 풍토인정(風土人情), 향리민풍(鄉里民風)을 소개하고 있다. 하편(下篇)은 신문과 문인 필기(筆記), 여행기(遊記) 중에서 당시 각 지역 풍속에 관한 기록을 발췌하여 실었다. 마찬가지로 성(省), 시(市), 현(縣)의 순서로 열거하였다. 상편과 하편에서 다루는 지역이 완전히 일치하는 것은 결코 아니다. 예를 들어 하편은 신장성(新疆

省)과 티베트, 먀오족(苗族)과 같은 부분을 추가하였다. 상편의 내용은 주로 지방지에서 발췌하여 대부분 간단명료하게 적고 있다. 예를 들어 허난성(河南省) 남부는 “사람들은 순박함을 숭상하고, 자랑하고 속이는 것이 드물다(人尙純朴, 少誇詐)”, 안후이성(安徽省) 평양(鳳陽)은 “순박함을 숭상하고, 검약을 좋아하며, 상례와 혼인은 모두 예에 따른다(尙淳質, 好儉約, 喪紀婚姻, 率漸于禮)”, 푸젠성(福建省) 용춘(永春)은 “군자는 명예와 예절에 힘쓰고, 소인은 급하고 사납다(君子勵名節, 小人多剽悍)”고 하는 식이다. 각 지역 자료의 다소에 따라 상세함과 간략함도 다르다. 어떤 것은 상술한 것처럼 몇 자 정도이고, 왕지(王濟)의 『일순수경(日詢手鏡)』 덕에 현지의 풍토인정과 혼상례 풍속을 상세하게 소개하고 있는 광시성(廣西省) 난닝(南寧)과 같은 사례도 있다. 하편은 대부분 당시 신문, 필기, 여행기 등의 자료로서, 체계가 일률적이지 않다. 예를 들어 ‘후저우(湖州)의 양잠 습속’, ‘우창(武昌)의 거지 습속’, ‘광둥성(廣東省)의 특수한 부녀(婦女)’, ‘롄저우(連州) 팔배(八排)의 요풍(瑤風)’, ‘장민(藏民) 남녀생활의 기이함’ 등이다.

현대인이 과거 각지의 풍속을 이해할 수 있게 해준다는 측면에 있어서 이 책의 가치는 더 부연설 명할 필요가 없다. 그렇지만 더욱 흥미로운 것은 저자의 민속관이다. 후푸안은 자서(自序)에서 편찬의 주요 취지를 소개하고 있다. “논어에 이르기를 천리부동풍, 백리부동속(千里不同風, 百里不同俗)이라 하였다. 중국은 면적이 광활하고, (중략) 풍속의 다름에 있어서 중국보다 심한 곳은 없다. 중국의 다른(不同) 풍속이 수천 년 이래 통일된 국가 아래에서 어찌하여 지속되고 유지되고 있는지, 그 이유가 어디에 있을까? 한쪽 탐구해서 그 원인을 찾아보니 대개 학술 통일 뿐이다. (중략) 서학동점과 공리설(功利說)이 흥하면서 유가의 인의설(仁義說)이 이에 맞설 수 없었다. 학술 분열과, 서로 자기주장만 고집하면서 서로 다른 풍속의 국가는 이제 통일의 희망이 없게 되었다. 학술이 통일의 능력이 없으면, 마땅히 풍속의 습관에 유념하여 병에 맞는 처방을 하여야 할 것이다. 전국의 풍속을 상세히 알지 못하고 다수인의 행복을 추구한다면, 성심을 다할지라도 문제를 해결할 수는 없는 것이다.”<sup>13</sup>

후푸안은 풍속이 서로 다른 지방을 하나의 국가로 통일시키기 위해서는 보편적 가치를 가진 유가 학설에 의지하여야 한다고 생각하였다. 그런데 서학동점으로 인해 유가는 학술을 통일할 수 있는 지위를 상실하였고, 그래서 “풍속의 습관에 유념하는” 것이 국가통일을 유지할 수 있는 중요수단이 되었다.

이 책의 또 다른 저자인 장츠장(張熾章, 季鸞은 그의 字임)은 중국의 방대함과 유구함을 모르는 ‘신민(臣民)’을 어떻게 ‘지피지기’의 ‘국민’으로 만들 것인지를 시각에서 ‘고금 풍속을 알아(知古今風俗)’ 할 필요성을 주장하였다. 그는 다음과 같이 쓰고 있다. “외국인들은 우리를 향해 ‘중국은 결코 하나의 국가가 아니고, 중국인은 결코 하나의 국민이 아니다.’라고 조롱한다. 나는 이를 진심으로 부끄러워하지만, 반론할 수 없다. 왜 그런가? 내셔널리즘 보급의 전제는 지피지기에 있다. 바꾸어 말하면, 세계를 알기 위해서는 반드시 본국을 알아야 한다. 그런 후에 애국과 애군(愛群)의 마음을 함양할 수 있는데, 우리는 두 가지를 다 잃었다. 심지어는 중국의 크고 오래됨을 알지 못한다. 대저 그 땅의 그 사람이라는 것에 대해 전혀 생각이 없고, 또 공동의 역사문화라는 것을 분변(分辨)하지도 못한다면, 비록 동포라 할지라도 이족(異族)과 다르지 않다. 중국은 땅이 크고 사람이 많은데, 유목민족이 대사막에서 우연히 함께 모여 사는 것과 다를 바 없다. 여기서 애국과 애군을 구한다면 그것이 어찌 가능하겠는가!”<sup>14</sup>

동포가 본국을 이해하기 위해서는 ‘그 땅 그 사람(其地其人)’으로 구체화해야 한다. 그런데 천하를 다 돌면서 각지의 풍속을 일일이 접촉해 볼 수 없는 보통사람들에게 있어서 가장 편리한 방법은 ‘상상’이다. 이 상상은 지도를 통해 ‘중국’에 대해 공간적 상상을 하거나,<sup>15</sup> ‘황제(黃帝)’ 서사를 통해 역사적 상상을 할 수도 있다. 그리고 각지 풍속에 관한 기술(記述)을 제공하는 것은 ‘민속적’ 상상을 통해 국가의 일체성에 대한 인식을 형성하기 위함이다.



앤더슨은 『상상의 공동체』에서 현대 민족국가의 상상의 중요한 조건 하나는 ‘동질적이고 공허한 시간’ 관념의 발생이라고 지적하였다. 앤더슨은 “한 미국인은 2억 4천만 정도의 미국인 중 극소수 외에는 전혀 만나지 못하고 심지어는 이름도 모를 것이다. 그는 어느 특정 시점에 다른 사람들이 무엇을 하고 있는지 전혀 모른다. 그러나 그는 동료 미국인들의 꾸준하고 동시적인 익명의 활동에 완전한 신뢰감을 갖고 있다.”<sup>16</sup>고 말한다.

우리는 한 사람의 중국인이 평생 가볼 수 있는 외지(外地)는 유한하다고 말할 수 있다. 그러나 이것은 그가 무수한 동포들이 그와 마찬가지로 ‘춘절을 보내고’, ‘종즈(粽子)를 먹는’ 것을 상상하는 것을 방해하지는 않는다. 프래신깃트 두아라는 탈역(脫域, disembedding)의 개념으로 현대성의 특질을 설명하고 있다. 그는 탈역 기제의 하나로 상징표식(symbolic tokens)의 발생을 예로 든다. 즉 상호교류의 매개로서, 그것은 정보를 전달할 수 있어서, 어떤 특정 장소에서 이들 정보를 처리하는 개인 혹은 단체의 특수한 품성을 고려할 필요가 없다.<sup>17</sup>

후푸안의 마음속에서, 중국 각지의 천자만태(千姿萬態)의 ‘민속’이 하나의 시공[공속지] 속에서 독자 앞에 펼쳐지는 것은 곧 하나의 매개체를 제공한 것이다. ‘중국인’으로 개조될 ‘향토인’은 자신의 ‘향토’ 체험을 통해, 풍속지라는 이 매개체를 통해 ‘중국’에 존재하는 무수한 ‘향토’를 ‘상상’한다. 또 특징이 각기 다른 민속은 ‘중국’이라는 이 영역 속에서 드러내지는 것이기 때문에, 각기 향토의 ‘특수한 품성’은 ‘탈역’ 처리를 거쳐 중국 ‘민족’ 일체성을 ‘상상’하는 매개체로 변한다. 중국의 ‘민속’은 이로써 중국 민족국가 정체성 구축의 중요한 매개체가 된다.

### 3. ‘신국학(新國學)’으로서의 ‘민속학’

현대 중국 ‘민속학’은 영문 folklore의 번역어다. ‘민속학’의 용법은 중국의 학술분류에서 점차적으로 확정되었고, 이 점에 관해서는 민속학사의 연구에서 아주 명료하게 정리하고 있다. 하지만 중국 민속학계에서 이미 습관적으로 ‘민속학’을 일상생활 중의 전승성을 지닌 습속과 생활방식을 연구하는 것이라 간주하고 있을 때, 즉 이러한 민간의 혼상례(婚喪禮) 습속, 명절과 의례, 민요, 묘회(廟會), 민간신앙 등을 민속학의 당연한 연구 대상으로 간주하고, 이들 대상의 조사와 분석에 만족하고 있을 때, 회피할 수 없는 두 가지 곤경에 직면하게 되었음을 갑자기 깨닫게 되었다. 하나는 민속학 조사의 대상인 ‘민속’이 도시화와 현대화의 진전으로 인해 갈수록 감소하고 있다는 것이다. 다른 하나는 민속학이 흔히 풍속을 이야기하고 옛 근원을 탐색하는 학문이라 여겨지고 있는데, 적지 않은 민속학자 역시 자신을 민속지식 보유자로 자처하며, 춘절에는 새해 풍속(年俗)을 소개하고, 혼례 시에는 혼속(婚俗)을 논의하고, 혹은 어떤 민속 기호나 상징물의 유래를 고증하는데 만족하는 등의 문화사적 연구를 민속학이라 여기고 있다는 점이다. 그 결과로 세간에 준 인상은 민속학이 현재 사회의 중대한 문제에 대해 소리를 낼 수도, 내고자 하는 의지도 없으며, 재미있기는 하지만 있어도 되고 없어도 되는 학문일 뿐이라는 것이다. 비록 무형문화유산운동이 어떤 면에서 민속학이 세간의 주목을 받게 하였지만, 아직도 학리(學理) 상 민속학의 학문적 위치 정립 문제를 해결하지 못하고 있기에 민속학의 위기는 결코 소멸되지 않았다. 그러므로 민속학 탄생의 역사적 원점에서 출발하여 민속학의 본질적 특징을 새롭게 고찰하고, 민속학의 발전방향을 탐구하고 논의할 필요가 있다.

주지하다시피 민속학은 중국 학술이 근본적으로 전환되는 시기에 탄생하였다. 20세기 초, 중국의 지식 엘리트들은 경학(經學)으로 대표되는 전통 학문이 더는 중국의 미래를 위한 정치적 문화적 정신 자원이 될 수 없음을 알게 되었다. 그들은 비록 서학에서 변혁의 도구를 찾을 수도 있었지만, 각각의 민족마다 가진 ‘특성에 뿌리를 둔’(장광전(蔣方震)의 말) ‘국혼(國魂)’은 본 민족의 내부에서만 찾을 수

있다고 생각하였다. 역사학자가 선택한 길은 자연스레 ‘역사’에서 찾은 것이었다. 팡웨이구이(方維規)는 “민족주의와 문화 정체성(cultural identity)은 모두 상징기호를 필요로 한다. 예를 들면, ‘공자’, ‘황제(黃帝)’, ‘만리장성’ 등과 같이 풍부한 기호 자원 중 ‘역사의식(historical sense)’은 없어선 안 되는 것이다”라고 말하고 있다.<sup>18</sup>

이러한 ‘역사의식’의 본질은 유구한 역사를 가진 집단이며, 고목(古木)이 뿌리가 깊고 단단한 것과도 같이 자체적으로 모종의 ‘고유한 특성’을 갖추고 있다. 시간의 진전에 따라 부단히 발전하여 장대해진다. 장광전의 말로 이야기하면 곧 “한 민족이 세계에 입국(立國)할 수 있으려면 반드시 한 가지 물질(material)이 있어야 한다. 특성에 뿌리를 두고, 역사로 기르고, 영웅으로 고무(鼓舞)하고, 여러 사회에 과중하여, 더할 나위 없는 매력으로 떠받쳐서, 내적으로는 죽히 군력(群力)을 통일하고, 외적으로 죽히 문명을 흡수하여 이족(異族)과 맞서면, 그 힘이 팽창하고, 능히 세계를 변화시키고 제련(製鍊)할 수 있다. 그러나 그렇지 않으면 그 민족은 반드시 망한다. 이 물질을 나는 이름 지을 수가 없으나, 이름하여 국혼(國魂)이라 일컫는다.”<sup>19</sup>

그런데 소위 이 ‘국혼’을 어떻게 해야 발견할 것인가? 역사학자와 민속학자의 노선은 재미있는 차이를 드러낸다. 역사학자는 자연히 ‘역사’ 속에서 찾으려 하기에 ‘황제(黃帝)’, ‘공자(孔子)’, ‘굴원(屈原)’, ‘악비(岳飛)와 같은 영웅이 있게 되었다. 이들의 행동거지와 작품은 역사학자들의 서사(narrative)를 통해 ‘국혼’의 표상이 되었다. 이러한 정신적 내용은 또 기념비 수립, 기념관 건립, 이야기 정리, 교재 편찬 등과 같은 물상화 조작을 통해 역사기억의 생산, 재생산 및 소비의 사회기억공간을 만들어 낸다.

그런데 다른 일군의 학자들은 ‘민간으로 가서’ ‘민족의 혼’을 찾는 길을 선택하였다. 홍창타이(洪長泰)는 이렇게 말한다. “1920년대 중기부터 중국은 이미 군벌 혼전과 제국주의 분할의 정치위기에 빠졌다. 광대한 중국의 지식인들은 이렇듯 강력하게 정신적인 압박과 고통을 체험해본 적이 없었다. 그들은 민간문학에서 본(本) 민족에 대한 정감을 느꼈다. 당시 민족의 새로운 언어문학을 건설하는 것을 중지(宗旨)로 하는 ‘백화문학운동(白話文學運動)’도 민간문학 연구의 길을 넓혔다. 민간문학가들은 어떠한 매개체도 민간문학보다 쉽게 국민정신을 개조할 수 없다는 것을 발견하였다……그들은 하층문화에 접근하고 숙지하는 길을 통해 민족문화 정신을 함양하는 것이 완전히 가능하다고 생각하였다.”<sup>20</sup>

동일한 취지에서 저우취런(周作人)의 말을 빌려 이야기하면, ‘민족의 시’를 창조해야 하고, 이 ‘민족의 시’는 ‘국민의 마음의 소리(心聲)’를 대표하는 것이다. 저우취런은 『가요주간(歌謠週刊)』 발간사에서 이렇게 말하고 있다. “본 회(會)가 민요를 수집하는 목적은 두 가지다. 하나는 학술적이고, 다른 하나는 문예적이다. 우리는 민속학의 연구가 현금(現今)의 중국에 있어서 아주 중요한 하나의 사업임을 믿는다. (중략) 민요는 민속학에서 중요한 자료이며, 우리가 그것을 수집하여 기록함으로써 전문적인 연구를 준비하고자 한다. 이것이 첫 번째 목적이다. (중략) 이 학술적 자료 속에서 다시 문예비평의 안목으로 선택을 하여 국민의 마음의 소리를 담은 선집(選集)을 엮어내고자 한다. 이탈리아의 비탈레(Baron Guido Vitale)는 다음과 같이 말했다. ‘이러한 민요에 근거해서, 국민의 진실한 감정에 근거해서 일종의 새로운 ‘민족의 시’가 나올지도 모른다.’ 그러므로 이러한 일은 현재는 숨겨져 있는 빛을 드러내는 일일 뿐 아니라, 장래에 민족의 시의 발전을 이끌어 낼 수도 있다. 이것이 두 번째 목적이다.”<sup>21</sup>

베이징대학의 학자들은 구체적인 행동으로 1918년 민요수집 운동을 전개하였다. 이것은 중국민속학 발전사에서 대서특필되는 사건으로, 중국 학술발전사의 또 다른 사건, 즉 베이징대학 국학문(國學門)의 설립과도 관련이 있다. 1921년 11월, 베이징대학은 한 연구소의 설립을 결정하였다. 그 아래로는 국학, 외국문학, 사회과학, 자연과학 네 분야를 두었다. 그중에서 국학문이 1922년 1월에 가장 먼

저 개설되었다. 베이징대학 총장인 차이위안페이(蔡元培)가 전체적인 과정을 상세하게 기술하였다. “외국 대학 각 학과마다 반드시 연구소가 하나씩 있다. (중략) 중화민국 원년, 교육부에서 반포한 대학령(大學令)은 통유원(通儒院)을 대학원(大學院)으로 바꾸고, 또 대학이 연구소를 세우도록 규정하고 있다. 최근 10년 이래 국립베이징대학은 누차 각 과마다 연구소를 설립할 계획을 세웠으나 예산의 한계로 인해 실행할 수 없었다. 중화민국 10년, 평의회는 각 과가 모여 4개 연구소, 즉 1. 국학문, 2. 외국문학문, 3. 자연과학문, 4. 사회과학문을 세울 것과, 국학문은 중요하기 때문에 특별히 우선하여 설립할 것을 결정하였다.”<sup>22</sup>

그런데 국학문의 순조로운 설립은 그 이전 후스(胡適) 등의 사람들이 강력히 제창한 ‘국고 정리(整理國故)’ 운동에 공을 돌리지 않을 수 없다. 왕즈첸(王涇塵)은 이 운동 과정을 총정리하며 다음과 같이 말했다. “경자년 의화단 사건 이후, 서양 세력이 중국에서 날로 팽창하였고, 서학을 연구하는 사인(士人)들이 갈수록 많아졌으며, 서양서를 번역하는 자도 갈수록 많아졌다. 그런데 철학, 윤리, 정치 제설은 모두 예부터 내려오는 학술과 달랐다. 그래서 이러한 서적을 가리켜 ‘신학(新學)’이라 부르고, 고유한 학술은 ‘구학(舊學)’이라 불렀다. 다른 한편, 구학이란 이름으로 우리 고유의 학술을 부르는 것이 마음에 들지 않아, 잡지를 발행하면서 그 이름을 『국수학보(國粹學報)』라 불러 서양에서 온 학술에 대항하고자 하였다. ‘국수(國粹)’란 이름이 이에 따라 지어지게 되었다. 뒤이어 식견이 있는 사람들은 중국 고유의 학술이 모두 다 정수(精粹)는 아니라고 여겼기에 ‘국수를 보존하다(保存國粹)’라고 부르던 것을 ‘국고를 정리하다(整理國故)’로 고쳤고, 이러한 학술을 연구하는 것을 ‘국고학(國故學)’이라 불렀다.”<sup>23</sup>

국학문 설립 1년 후, 1923년 1월에 『국학계간(國學季刊)』을 창간하였고, 후스(胡適)는 발간선언을 써서 앞으로 펼쳐질 국학연구에 대해 다음과 같이 설명하였다. “우리 마음속에 ‘국학’은 단지 ‘국고학(國故學)’의 축약어일 뿐이다. 중국의 과거 모든 문화역사는 다 우리들의 ‘국고(國故)’다. 일체의 과거의 역사문화를 연구하는 학문이 바로 ‘국고학’이고, 줄여서 ‘국학’이라 부른다. ‘국고’란 이 명사는 가장 타당하다. 중립적인 명사로서 포폄(褒貶)의 의미를 담고 있지 않기 때문이다. ‘국고’는 ‘국수(國粹, 정수)’를 포함하지만, 또 ‘국사(國渣, 찌꺼기)’도 포함한다. 만약 우리가 ‘국사(國渣)’를 이해하지 못하면, 어떻게 ‘국수’를 이해할 수 있겠는가. 그러므로 우리는 지금 상하 3, 4천 년의 과거문화를 포괄하는 국학의 영역을 확충하여야 한다. 일체의 분과적 편견을 타파하고 역사의 안목으로 일체를 정리하고 통일하여야 한다. 중국의 모든 문화역사를 정리하는 것이 ‘국고학’의 사명이란 것을 똑바로 알아야 일체의 천박(淺薄)한 분과적 편견을 모두 없앨 수 있을 것이다.”<sup>24</sup>

여기에서 ‘중국의 일체의 문화역사’는 구체적으로 다음과 같은 내용으로 구성되어 있다.

1. 민족사 2. 언어문학사 3. 경제사 4. 정치사 5. 국제교통사 6. 사상학술사 7. 종교사 8. 문예사 9. 풍속사 10. 제도사<sup>25</sup>

과거의 ‘경학(經學)’과 비교할 때, 이 내용은 이미 학술연구의 범위를 크게 넓혔다. 그런데 더욱 혁명적인 내용은 후스 등의 사람들이 말하는 ‘국학’이 그 시야를 ‘민간’의 창작에까지 확대해야 한다는 것이다. 『발간선언』에서 작자는 구학문이 경학연구에 편중된 폐단을 비판한 후 다음과 같이 말한다. “묘당(廟堂)의 문학도 본디 연구할 수 있지만, 초야(草野)의 문학도 연구해야 한다. 역사적 안목에서는 금일 민간의 소년 소녀가 부르는 민요가 시삼백(詩三百)과 동등한 위치에 있다.”<sup>26</sup>

상술한 사상에 비추어 보면, 초기 국학문 아래에 설치한 다섯 개의 연구조직 중 놀랍게도 세 곳이 민속학과 민간문학과 관련이 있다는 것을 어렵지 않게 알 수 있다.



이 중에서 가요연구회는 1920년 12월에 만들어졌고, 그 전신은 1918년 만들어진 가요집집처(歌謠徵集處)다. 국학문이 설립된 후에는 가요연구회를 병합하여 『가요(歌謠)』 잡지를 창간하고, (이 잡지에) 각지에서 수집한 민요 작품을 발표하는 동시에 연구하는 글도 일부 발표하였다. 그중 어떤 사람은 민요를 수집하는 동시에 각지의 민속을 조사하고 연구도 추진하자는 의견을 냈다. “민속은 때에 따라 다를 뿐 아니라, 장소에 따라서도 변화하는 유동성 상태의 것이다. 옛말에 ‘천리부동풍, 백리부동속(千里不同風, 百里不同俗)’이라 했고, 또 ‘이방이속(異方異俗)’이라 한 것을 보면, 사회에서 이 지역과 저 지역의 민속은 분명 다르다는 것을 알 수 있다. 그런데 민속이 사회에서 중요한 세력을 차지하고 있는 것을 알기 위해서는 민속학을 연구하지 않을 수 없고, 민속학을 연구하려면 민요를 연구하지 않을 수 없다. 왜냐하면, 민요는 완전히 민속을 표현하고 있는 것이어서, 각지 풍속과 인심의 특색을 대표하는 가장 두드러진 것이다. 그러므로 우리가 민요를 연구하는 것은 민속학의 한 기초를 세우는 것이고, 각지의 민요를 깔끔하게 정리한다면 민속학에 공헌하는 것이다.”<sup>27</sup>

이러한 인식은 당시 가요연구회 회원들 모두의 일치된 인식이라고 말할 수 있다. 그래서 1923년 5월 풍속조사회(風俗調查會)가 만들어졌다. 그런데 각지의 민요와 민속을 조사하면서 방언의 문제가 또 수면 위로 떠 올랐다. 왜냐하면 민요는 본디 지역성을 띤 구비전승이기 때문에 방언을 알지 못하면 아예 조사할 수가 없기 때문이다. 그래서 국학문 회원들은 1924년 1월에 정식으로 방언조사회(方言調查會)를 만들었고, 1924년 5월에 방언연구회로 이름을 바꾸었다. 한순간에, 한 나라의 가장 중요한 학술기구에서, 본국 학문을 연구하는 국학문 연구조직의 3/5이 민속학과 관련되었다는 것은 전무후무한 사건이라고 말할 수 있을 것이다.

연구 성과의 측면에서 볼 때도 국학문에서 민속학의 비중은 상당히 컸다. 천이아이(陳以愛)는 국학문의 기관지인 『국학문주간(國學門周刊)』 창간호에서 정간(停刊)까지 총 161편 글의 내용분포에 대한 통계를 냈다. 그중에서 민속학 유형이 81편으로 1/2에 달했다.<sup>28</sup> 그 뒤 1926년 10월 『국학문주간』이 『국학문월간(國學門月刊)』으로 바뀌면서 발표된 총 100편의 글 중에 민속(민요, 민담, 풍속, 전설)은 34편으로 여전히 전체의 1/3을 차지하고 있다.<sup>29</sup>

베이징대학에서 시작된 민요수집 운동과 그 후 국학문의 민속학연구는 중국민속학의 발전에 중요한 의미가 있으며, 어떻게 평가해도 과분하지 않을 정도다. 그러나 기세등등해 보이던 이 학술운동도 1927년 이후 민속학의 중심이 광저우(廣州)로 옮겨지면서, 짧은 시간의 반짝임 이후 갑자기 급전직하하면서 신속하게 쇠퇴하였다. 룡자오주(容肇祖), 종징원(鍾敬文), 리우완장(劉萬章)이 각각 주편(主編)을 맡았던 『민속주간』이 1928년 3월 21일부터 1933년 6월까지 모두 123기(期)를 출판한 후 정간되었고, 중산대학(中山大學)에서 민속학을 주관했던 양청즈(楊成志)가 1936년에 『민속』계간(季刊)을 다시 만들어 중산대학민속학회를 새롭게 일으켰다. 그러나 이때의 중국민속학은 이미 깃발이 내려지고 북소리는 멈춰진 상태였고, (중략) 양청즈는 아예 구미 문화인류학의 방법을 민속학에 강력하게 주입하고 있었다.<sup>30</sup>

중산대학 민속학회 업무를 주관했던 리우완장(劉萬章)은 민속학의 곤경(困境)에 대한 당시의 상황을 다음과 같이 묘사하였다. “현재 일부 이름있는 민속학자는 그가 민속학 전문가라고 말하는 것보다, 아예 그가 모종의 목적(그가 전문적으로 연구하는 목적)을 획득하기 위해 민속학을 연구한다고 말하는 것이 차라리 낫다. 문학가는 민요, 민담, 전설에서 수없이 그들의 가설을 증명할 수 있고, 교육가도 역시 민요, 민담, 전설, 풍속에서 그들이 응용할 수 있는 자료를 얻을 수 있으며, 역사학자도 민

담, 신화, 민요, 풍속에서 그들이 연구하는 대상의 유력한 증거를 얻을 수 있고, 사회학자도 풍속에서 사회의 조직과 기타를 강력히 증명할 수 있는 것을 얻을 수 있다. 이 외에 정치를 연구하는 사람도 민속학의 도움을 받을 수 있다……. 민속학이 포괄하는 것이 이렇듯 광범위함을 볼 때, 어느 누가 그것을 향해 착수하지 않겠는가? 그러나 사실에서는 꼭 그렇지만은 않다. 왜냐하면 민속학은 사람들에게 ‘부업(副業)’처럼 여겨져 연구되고 있고, 진짜 목적했던 것에 도달하거나 혹은 민속학으로 증명할 필요가 없을 때, 그는 그다지 민속학을 상대하지 않기 때문이다.”<sup>31</sup>

당시 민속학 연구를 적극적으로 제창했던 저우취런(周作人) 또한 민속학의 미래에 대해 낙담하기는 마찬가지였다. 그는 심지어 민속학 번역서에 쓴 서언(序言)에서 다음과 같이 말했다. “민속학, 이것이 독립적인 학문이 될 수 있을지의 여부는 본래부터 문제가 좀 있는 듯하다. 그중에 포함하고 있는 3대 부문에 있어서, 지금 즐겨 하는 것은 단지 수집과 배열 같은 일들뿐이고, 그 의미를 논구하고, 일종의 학설에 귀결시키고자 할 때는 다른 학문의 범위를 침입하게 된다. 예를 들면, 신앙은 종교학에, 습관은 사회학에, 민요와 민담은 문학사를 침입하는 것 등과 같다. ……민속학의 가치는 의심할 바 없으나, 일종의 전문 학문이 될 수 있을지의 여부는 꽤 많은 사람이 의심을 품고 있다. 그러므로 장래에 정말로 격을 낮추어 민속지(民俗志)로 바꾸어 부를지도 모르는 일이다.”<sup>32</sup>

독자적인 이론 방법이 없고, 자료를 수집하고 정리하는 것에 만족하고 있다. 민속학에 대한 이러한 비판은 현재까지 줄곧 이어져 왔다. 그리고 민속학의 내재적 위기는 세계적인 문제이다. 미국, 독일, 일본 등 민속학 연구의 중요 국가에서도 민속학의 학술 전당에서의 지위는 모두 주변화(marginalization)되고 있다. 그런데 귀하신 ‘국학(國學)’으로서의 민속학이 어찌하여 중국에서 10년도 안 되는 짧은 시간에 신속히 쇠락하였는가? 그 원인을 탐구해보면, 필자가 보기에 가장 중요한 것은 ‘민속’이 현대 민족주의의 구축 과정에서 ‘향토’의 탑재물로서, 정치문화 구축의 산물이지, 일반 국민의 일상생활의 경험적 사실과 결코 동일하지 않다는 것이다. 이에 대해 이와타케 미카코(岩竹美加子)는 다음과 같이 말한다. “민속학은 현대화와 외국에 대한 통제, 그리고 외래문화에 대한 대항으로 발생한 것이다. 그 사상적 기초는 문화는 민족과 국가를 단위로 나타난다는 것이고, 그 취지는 민속에서 현대화나 외래문화의 영향으로 인해 상실된 후 느껴지는 민족과 국가의 문화원형 혹은 저층(底層)을 발견하고, 독특한 민족성과 국민성을 창조해내는 데 있다.”<sup>33</sup>

그런데 민족국가의 건설이 일단락을 고하고, ‘민족의’, ‘고유의’, ‘본질성’의 의미가 부여된 이들 생활 방식이 본래의 가치를 상실하고, 본래의 문제의식을 망각한 채로, 당초 수단이었던 ‘민속’을 연구대상으로 삼아, ‘민속’을 연구하는 학문이 곧 ‘민속학’이라 여긴다면, (민속학의 앞)길은 갈수록 좁아지는 결과를 초래할 것이다.<sup>34</sup>

학술 자체 발전의 특징으로 보았을 때, 민속학은 본래 외래 학문이다. 하지만 그 발원지인 영국에서 민속학은 발육이 온전치 못한, 문명사회에 잔존하는 옛 습속에 대한 호기심이 절반을 차지하는 학문에 불과했다. 따라서 기타 철학, 사회학, 법학 등과 같이 성숙한 학문과 비교할 때, 서양에서 본받을 만한 것은 결코 많지 않다. 그런데 언어문자나 역사학 등과 같은 국학의 기타 분야는 중국 자신만의 고유한 학술전통으로 지탱되며, 서학(西學)의 방법을 흡수해도 될 때 자신만의 토대가 (이미 구축되어) 있었다. 당초 민속학에 흥미가 있는 학자는 기본적으로 역사, 문학, 언어학 등 학문에서 왔으며, 그들의 민속학에 대한 흥미는 일부는 신문화운동 정치사조에서 왔고, 일부는 문학혁명의 실제적 수요에서 비롯되었다. 이 두 가지 임무가 일단락을 고하게 되었을 때 사람들은 모두 자신이 본래부터 있었던 영역으로 돌아가 발전하였다. 예를 들면, 역사학의 구지강(顧頡剛), 사상사의 후스(胡適), 문학의 저우취런(周作人) 등이다. 정치혁명과 신국학 건설이라는 두 가지 목적이 완성된 후 ‘민간문예’ 혹은 ‘민속’에 대한 관심이 신속히 식었던 것은 아주 자연스러운 일이었다.

## 4. 결어

1980년대, 중국민속학은 ‘인류학’적 경향이 출현하면서 현재에 대한 공시적(共時的) 조사가 근원을 모색하는 문화사적 연구를 대체하였다.<sup>35</sup> 이후의 ‘무형문화유산보호’ 운동은 민속학에 새로운 영향을 주었고, 그것의 이로움과 폐단에 대해서는 학계의 공통된 인식이 아직 없다. 하지만 민속학자 대부분이 무형유산보호사업에 뛰어들어 다툼의 여지가 없는 사실이다. 민속학에서 수행한 다량의 민속 사항에 대한 조사는 무형유산 신청 보고서 작성에 그대로 사용되었고, 이 과정은 실제로 중국인의 일상생활에 대한 제2차 ‘의미화’ 작업이었다. 100년 전, ‘민족 심성’, ‘국혼’이라 불렀던 생활방식이 무형유산보호의 상황에서는 각개 공동체의 문화전승을 대표하는 것으로 서사(敍事)되고 있다. 이 등급은 행정단위로 나뉘어, 현시급(縣市級)에서 국가급 및 세계급까지 있다. 그런데 그 가치와 의미는 원래 유네스코에서 문화다양성을 유지하라는 바람과는 달리 민족국가의 상징기호로, 지역에서 경제를 활성화하는 명함과도 같은 다중적 가치로 변했다. 그리고 근래 급속한 도시화가 가져온 중국인의 생존 우려와 곤경은 ‘향수(鄉愁)’에 대한 무한한 동경을 유발하였다. ‘향수를 보호’하고, ‘옛 마을을 보호’하고, ‘아름다운 향촌을 건설’하고, ‘무형유산이 학교 수업에 들어가고, ‘무형유산이 지역사회에 들어가고, ‘무형유산 산업화’ 등과 같은 관념과 개념은 민속학자에게 또다시 무수한 과제를 제공하였다. 그러나 현재까지를 놓고 볼 때, 우리는 민속학이 이러한 사회문제에 대해 족히 영향력 있는 ‘민속학식’ 해답을 내놓는 것을 보지 못했다. 그 원인을 살펴보면, 고유의 ‘민속’을 선험적 존재로 삼는 사유를 탈피하지 못하기 때문이다. 이런 ‘굳어버린’ 민속적 사고모식은 현재의 사회문제에 대한 해석의 가능성을 방해하며, 동시에 새로운 연구 패러다임(paradigm)에 대해서도 검토할 수 없게 한다. 이처럼 우리는 민속학의 학문적 매력이란 어떤 연구대상에 대한 독점에 있는 것이 아니라, 다른 학문도 연구할 수 있는 대상에 대해 ‘민속학적’으로 해석하는 것이라고 생각한다. 그렇다면 무엇이 비로소 ‘민속학적’ 연구 방법인가? 수많은 학자가 이미 건설적인 견해를 밝혔다. 귀위화(郭于華)는 구술사의 연구방식을 민속학 전통의 구비 서사로 확장하여, 상호주체성(intersubjectivity) 등의 개념을 민속학의 연구에 응용할 것을 주장하였다.<sup>36</sup> 이외에 이와모토 미치야(岩本通彌), 왕샤오쿠이(王曉葵)<sup>37</sup> 등은 기억이론을 민속학의 ‘전승’ 연구와 결합하여, 전쟁, 재해, 노령화 문제에 관한 민속학적 연구를 개척할 것을 제안하였다. 이러한 모든 것은 새로운 시대의 민속학 개척과 발전에 새로운 시각을 제공해주고 있다.

## 注

- 1 刘晓春: 《民俗与民族主义——基于民俗学的考察》, 《学术研究》, 2014年 第8期.  
리우샤오춘, 『민속과 민족주의-민속학적인 고찰』, 『학술연구』 2014년 제8기.
- 2,3 [美]本尼迪克特·安德森: 《想象的共同体》, 吴叡人译, 上海人民出版社, 2003年, 第5, 11页.  
(미)베네딕트 앤더슨, 『상상의 공동체』, 우웨이런(吳叡人) 역, 상하이인민출판사, 2003년, 5쪽, 11쪽.  
주3(한글번역문)은 윤희숙 역, 『상상의 공동체-민족주의의 기원과 전파에 대한 성찰』(나남출판, 2002), 29쪽의 번역문을 인용하였다.(역자 주)
- 4 参考萧放: 《中国传统风俗观的历史研究与当代思考》, 《北京师范大学学报(社会科学版)》, 2004年 第6期(总第186期); 岸本美绪: 《“风俗”与历史观》, 台湾《新史学》十三卷三期, 2002年 9月; 王晓葵: 《“风俗”概念的近代嬗变》, 《文化遗产》2010年, 第3期.  
샤오팡(蕭放), 『중국 전통 풍속관의 역사적 연구와 현대적 사고』, 『베이징사범대학학보(사회과학판)』, 2004년 제6기(총 제186기); 미오 키시모토(岸本美緒), 『풍속과 역사관』, 타이완 『신사학』 13권 3기, 2002년 9월; 왕샤오쿠이(王曉葵), 『풍속 개념의 근대적 변천』, 『문화유산』, 2010년 제3기.
- 5,6 [日]吉泽诚一郎: 《爱国主義の創成ナショナルリズムから近代中国をみる》, 东京: 岩波書店, 2004年, 第116页, 第96~98页.  
(일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 『애국주의의 형성: 내셔널리즘으로 본 근대 중국』, 도쿄: 岩波書店, 2004년, 116쪽, 96~98쪽.

- 7 郭双林: 《论20 世纪初年的乡土地理教育思潮》, 《学人》14 辑, 第41~56 页.  
 郭雙林(郭雙林), 「20세 초의 향토지리 교육 사조를 논함」, 『학인』 14집, 41~56쪽.
- 8 《国粹学报》合订本第一年第三册史篇内页广告, 转引并回译自[日]吉泽诚一郎: 《爱国主義の創成ナショナルイズムから近代中国をみる》, 第98页.  
 『국수학보(國粹學報)』합본 제1년 제3책 사편(史篇)의 내지 광고. (일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 앞의 책, 98쪽에서 재인용.
- 9 [日]芳贺矢一: 《民俗について》, 《民俗》1913 年第一期第一号.  
 (일본)하라가 아이치(芳賀矢一), 「민속에 관해서(民俗について)」, 『민속』 1913년 제1기 제1호.
- 10,11 张原: 《从“乡土性”到“地方感”: 文化遗产的现代性承载》, 《西南民族大学学报(人文社会科学版)》2014年 第4期.  
 장위안(張原), 「향토성에서 ‘지방감(地方感)’까지: 문화유산의 현대성 탐색」, 『서남민족대학학보(인문사회과학판)』 2014년 제4기.
- 12 杜赞奇: 《地方世界: 现代中国的乡土诗学与政治》, 王铭铭主编: 《中国人人类学评论》, 北京: 世界图书出版公司, 2007年.  
 프래신깃트 두아라(Prasenjit Duara), 「지방세계: 현대 중국의 향토 시학(詩學)과 정치」, 왕밍밍(王銘銘) 주편, 『중국인류학평론』, 베이징: 세계도서출판공사, 2007년.
- 13 胡朴安: 《中华全国风俗志》, 上海: 上海文艺出版社, 1988年, 该书序言 第2页.  
 후푸안(胡朴安), 『중화전국풍속지』, 상하이: 상하이문예출판사, 1988년, 序言 2쪽.
- 14 参见张枳章: 《中华全国风俗志·序》, 上海: 上海文艺出版社, 1988年.  
 장즈장(張枳章), 『중화전국풍속지·序』, 상하이: 상하이문예출판사, 1988년.
- 15 [日]吉泽诚一郎: 《爱国主義の創成ナショナルイズムから近代中国をみる》, 岩波書店, 2004年, 第93~94页.  
 (일본) 요시자와 세이이치로(吉澤誠一郎), 앞의 책, 93~94쪽.
- 16 [美]本尼迪克特·安德森: 《想象的共同体》, 吴叡人译, 上海: 上海人民出版社, 2003年, 第27页.  
 (미)베네딕트 앤더슨, 앞의 책(상하이인민출판사, 2003년), 27쪽.  
 윤형숙 역, 앞의 책(나남출판, 2002년), 50쪽에서 재인용(역자 주).
- 17 杜赞奇: 《现代性的后果》, 南京: 译林出版社, 2014年, 第19页.  
 프래신깃트 두아라(Prasenjit Duara), 『현대성의 결과』, 난징: 역림출판사, 2014년, 19쪽.
- 18 方维规: 《近代思想史上的“民族”及相关核心概念统考》, 《亚洲概念史研究》第二辑, 孙江, 陈力卫主编, 上海: 三联书店, 2014年.  
 방웨이규(方維規), 「근대 사상사 상의 ‘민족’ 및 관련 핵심개념 통고(統考)」, 『이주개념사연구』 제2집, 손강(孫江), 천리웨이(陳力衛) 주편, 상하이: 三联书店, 2014년.
- 19 蒋方震: 《国魂篇》, 《浙江潮》1903年 第1期.  
 장팡젠(蔣方震), 「국혼편(國魂篇)」, 『浙江潮』 1903년 제1기.
- 20 洪长泰: 《到民间去 1918~1937 年的中国知识分子与民间文学运动》, 董晓萍译, 上海: 上海文艺出版社, 1993年, 第29~30页.  
 홍창타이(洪長泰), 『민간으로 가다: 1918~1937년 중국 지식인과 민간문학운동』, 동샤오핑(董曉萍) 역, 상하이: 상하이문예출판사, 1993년, 29~30쪽.
- 21 周作人: 《歌谣周刊》发刊词, 1922年 12月17日.  
 저우취런(周作人), 『가요주간』 발간사, 1922년 12월 17일.
- 22 蔡元培: 《国立北京大学研究所国学门脚略》, 1927年2月1日.  
 차이위안페이(蔡元培), 『국립베이징대학연구소국학문개략』, 1927년 2월 1일.
- 23 王涵尘: 《国学讲话》, 上海: 世界书局, 1935年, 第2页.  
 왕즈첸(王涵塵), 『국학講話』, 상하이: 세계서국, 1935년, 2쪽.
- 24,25,26 胡适: 《发刊宣言》, 《国学季刊》第1卷, 第1号, 第7页; 第12~13页; 第8页.  
 후스(胡適), 「발간선언」, 『국학계간』 제1권 제1호, 7~8쪽, 12~13쪽.
- 27 邵纯熙: 《我对于研究歌谣发表一点意见》, 《歌谣》第十三号, 1923年 4月 8日.  
 사오쑤시(邵純熙), 「가요를 연구하는 것에 대해 나의 의견을 발표함」, 『가요』 제13호, 1923년 4월 8일.
- 28 陈以爱: 《中国现代学术研究机构之兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》, 南昌: 江西教育出版社, 2002年, 第213页; 第216~217页.  
 천이아이(陳以愛), 『중국 현대 학술연구기구의 흥기—북대 연구소 국학문을 중심으로 논의함』, 난창: 장시 교육출판사, 2002년, 213쪽, 216~217쪽.
- 29 陈以爱: 《中国现代学术研究机构之兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》, 南昌: 江西教育出版社, 2002年, 第213页; 第216~217页.  
 천이아이(陳以愛), 위의 책.
- 30 施爱东: 《中国现代民俗学检讨》, 北京: 社会科学文献出版社, 2010年, 第53页.  
 스아이둥(施愛東), 『중국 현대민속학 검토』, 베이징: 사회과학문헌출판사, 2010년, 53쪽.
- 31 刘万章: 《粤南神话研究》, 《民俗》周刊 第112期.  
 리우완장(劉萬章), 「광동 남부지역의 신화연구」, 『민속』 주간 제112기.
- 32 参见周作人: 《现代英吉利谣俗与谣俗学序》.  
 저우취런(周作人), 『현대 잉글랜드 민요풍속과 요속학 서』를 참조.

- 33 [日]岩竹美加子编译:《民俗学의 政治性—アメリカ民俗学100 年目の省察から》, 未来社, 第10页.  
(일본) 이와타케 미카코 편역, 『민속학의 정치성—아메리카 민속학 100년의 성찰에서 보다』, 미래사, 10쪽.
- 34 参考[日]岩本通弥:《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗——为什么民俗学疏离了“近代”》, 王晓葵, 何彬主编:《现代日本民俗学的理论与方法》, 北京: 学苑出版社, 2010年.  
(일본) 이와모토 미치야(岩本通彌), 『민속을 연구대상으로 삼으면 곧 민속학인가—민속학은 왜 ‘근대’와 멀어졌는가?』, 왕샤오쿠이(王晓葵), 허빈(何彬) 주편, 『현대 일본민속학의 이론과 방법』, 베이징: 학원출판사, 2010년.
- 35 参考高丙中:《中国民俗学的人类学倾向》, 《民俗研究》1996年 第2期; 王晓葵:《民俗学与现代社会》, 上海: 上海文艺出版社, 2012年.  
가오빙중(高丙中), 『중국민속학의 인류학적 경향』, 『민속연구』 1996년 제2기; 왕샤오쿠이(王晓葵), 『민속학과 현대사회』, 상하이: 상하이문예출판사, 2012년.
- 36 郭于华:《试论民俗学的社会科学化》, 《民间文化论坛》2004年, 第4期.  
귀위화(郭于華), 『민속학의 사회과학화에 대한 시론』, 『민간문화논단』 2004년 제4기.
- 37 岩本通弥:《作为方法的记忆——民俗学研究中“记忆”概念的有效性》, 《文化遗产》2010年 第4期; 王晓葵:《记忆论与民俗学》, 《民俗研究》2011年 第2期.  
이와모토 미치야(岩本通彌), 『방법으로서의 기억—민속학연구 중의 ‘기억’ 개념의 유효성』, 『문화유산』 2010년 제4기. 왕샤오쿠이(王晓葵), 『기억론과 민속학』, 『민속연구』 2011년 제2기.



## 편집부해문

편집부: 이와모토 미치야·시아오

한국어교정: 김호걸

본고는 華東師範大學의 정기간행물 『華東師範大學學報(哲社版)』 2016년 제4기에 게재된 王曉葵 「中國民俗學的發現: 一個概念史的探求」의 번역이다. 前号에 게재된 王씨의 「‘風俗’概念的近代嬗變」의 속편이라 할 수 있다.

前号에서도 소개한 바 있으나 王曉葵의 약력은 다음과 같다. 南京大學에서 中文學을 修了하였고, 名古屋大學大學院 國際開發研究科 博士課程 수료 후에 동대학원에서 『西村茂樹에 있어서의 傳統과 近代』로 博士号(學術)를 취득하였다. 上海 華東師範大學 社會發展學院 民俗學研究所 교수와 소장을 거쳐, 2018년 8월부터 深圳에 있는 南方科技大學 社會科學高等研究院 교수로 옮긴 후 현재에 이르고 있다. 주요 연구 테마는 災害연구를 基軸으로 한 民俗學的, 歷史社會學的인 記憶論이지만, 그 밖에 日中の 民俗學史에도 박식하다. 본고는 중국의 民俗學史에 관한 기초적 연구에 해당한다.

主要 著書로는 『民俗學과 現代生活』(上海文藝출판사, 2011년 12월)이 있고, 그밖에도 『現代日本 民俗學的의 理論과 方法』(共著, 學苑출판사, 2010년 10월), 『記錄과 記憶의 比較文化史』(共著, 名古屋大學出版會, 2005년 2월), 『近代 日本의 歷史意識』(共著, 吉川弘文館, 2018년 3월), 『記憶의 共有를 志向하여』(共著, 行路社, 2015년 9월), 『동아시아의 크리에이티브産業—文化的 폴리틱스』(共著, 2015년 7월, 森話社) 등이 있다.

본고를 번역하는 意義는 말할 것도 없이 중국에서 「民俗學」이 어떻게 하나의 學問 領域으로 탄생하여 갔는지, 중국의 學術分類體系에 「民俗學」이 어떻게 정착했는지 집중적으로 추적했다는 점이다. 20세기 初頭의 미국에서 華人 排斥에 대한 抗議運動 속에서 움튼, 출신지를 초월한 「鄉土意識」, 즉 「中國人」의식이 어떠한 프로세스를 거쳐 형성되어 갔고, 또 거기에 민속학은 어떻게 關係되는지를 묻고 있다.

베네딕트 앤더슨의 『想像의 共同體』를 인용하여 한 사람의 중국인이 無數한 동포와 같은 春節을 경축하고, 같은 糝(粽子)을 먹는 것을 상상하려면 胡朴安처럼 중국 각지의 多種多樣的 「民俗」을 동일한 時空 속에서 독자에게 내보이는 것과 같은 媒介가 필요했다고 설명하고 있다.

중국에 있어서의 言文一致運動이었던 白話文學運動이나 北京大學에서 1918년부터 시작한 歌謠收集運動을 응시하면서도 王씨가 착안한 것은 1922년에 설립된 北京大學 國學門연구소의 구성이다. 胡適 등의 활약에 의해 國學門의 세부 조직(一種의 講座)은 方言研究會, 風俗調查會, 考古學會, 明

清史料整理會, 歌謠研究會의 5개 부문이 있었는데, 그중의 3개가 민속학과 관련된 조직이었다는 것, 또 그 기관지였던 『國學門週刊』이나 『國學門月刊』에서도 민속학의 비중이 높았다는 것을 밝히고 있다.

한편으로는 당시부터 민속학의 「苦境」이 논의되었던 것에도 주목하여 민속학은 「副業」으로 빠지기 쉽고, 또 데이터의 收集과 정리만으로 그치기 쉽다는 지적을 받는다고 주장한다. 王씨는 중국민속학이 원래의 문제의식을 잃어버리고, 현재에도 그 약점이 노출되고 있다고 설명하고 있는 듯하다. 또 學史를 原初부터 묻는 것은 意義있는 일이라고 외치고 있다고 할 수 있다.

前号에 게재된 王의 논문에서는 1923년 北京大學의 風俗調查會의 설립을 놓고 펼쳐진 「風俗」인가 「民俗」인가의 論爭, 「風俗」개념의 변천을 실마리로 하여 風俗과 folklore의 차이가 초래한 그 후의 展開를 추적하고 있다. 漢字文化圈에 있어서의 「風俗」개념과 folklore 혹은 「民俗」과의 차이점, 또는 「民俗學」과의 관계와 갈등을 다루고 있어 본 논문과 함께 읽는다면 동아시아의 「民俗學」을 근본부터 묻는 것으로 이어질 것이다.