

日本现代民俗学的“第三条路”

——文化保护政策、民俗学主义及公共民俗学

(日) 菅丰著 陈志勤译

摘要：在日本民俗学界中至今混同存在着这样几类研究者：虽然关注民俗其本身但并不关心地方民众的“文化至上主义者”、不加批判地推进文化保护政策的“文化保护主义者”、还有虽对文化保护政策持批判态度却只是隔靴搔痒的“民俗学主义批判者”等等。就此，本文将对今后的民俗学走向以及建立“新公共民俗学”的必要性展开论述：不仅要认识到文化保护政策的政治权威性，另一方面，也要在认识到这样的政治性向地方社会渗透是不可避免的事实的同时，对地方生活者作为承担文化活用和保护合法性存在加以尊重，在尊重他们所拥有的价值的基础上，创建直接参与地方文化的保护、活用之实践活动的民俗学——“新公共民俗学”。

关键词：文化保护政策 民俗学主义 新公共民俗学 御用学者 生活文化主义

一、前言:名为“民俗”、“非物质文化遗产”的文化归纳法

究竟什么是文化？关于这个问题的探讨，自古以来在人文、社会科学等领域争论已久。而且，为了对文化进行定义，人们已经操弄了庞大的篇幅，花费了大量的精力和时间。其结果是，至现阶段要提出一个万众归于一的对文化的定义，仍然是处于不可能的状态。现在，要把以多义性而言的文化这个概念，一个一个地进行毫无遗漏的概括并使其完全统一，几乎是不可能的。所以，在本文中如再度追究其定义，基本上也是毫无建设性可言。在此，暂且以指出文化是根据如何认知而被归纳选取出来的、文化这个词语所指整体是非实体性存在为限。因为，文化是一个根据人类的思考而生成出来的概念。

把这样的文化进行更进一步地细分化后，在归纳而成的言语中存在着“民俗”

这个词语。而这民俗，也与文化是同样的概念。无非是人们从整体性的文化之中，归纳出来的表达文化的其中一部分的概念。很多民俗学者先验的在对民俗的实体性无所怀疑之下使用这个词语，但民俗其本身却是在近代这个时代背景之中，根据世界各地涌现起来的对本土文化的理解及其复兴运动以及这类运动所引起的学科化的民俗学成立，才孕育出来的概念。从世界范围来看，1846年古物学者（antiquarian）威廉姆·约翰·汤姆斯（William John Thoms）从文化之中归纳选取出古代文化的残存以及民谣等，以folklore来命名，可以说是同样的概念化的开始。当然，无论在日本还是在中国，民俗这个词语其本身从数以百年前的往昔开始，以“人民的风俗、民间的习俗、居民的习惯”这样的意义使用至今是毫无异议的。但是，在现代社会中的“民俗”这个用语，被普通大众使用的情况很少，多是以关心文化的民俗学者以及与文化保护工作有关的人们为主在使用。对于这个概念的必要性和重要性，现在，只不过被社会中的特定的人群所认识而已。因此，使用民俗这个词语的背景，有必要从频繁而积极地利用这个词语的民俗学这样的研究活动以及文化政策的脉络之中来进行思考。

如果以此来把握民俗这个词语的话，我们就会注意到“非物质文化遗产”这个用语，也同样是人们从文化之中分类出来的概念。这个概念并不是作为实体而先验地存在着的，是在现代社会的某种局势之下，其概念的有效性和必要性被认可并进行使用。比如说，中国宁夏回族自治区的“花儿”，以前只是作为地方上活生生的口承歌谣而具有意义，在某个时期由民俗学者把它纳入进民俗的研究范畴之内，而现在，又进一步的被列入到非物质文化遗产的保护范畴之中，并被登录于联合国教科文组织的世界非物质文化遗产名录。花儿这个实体并没有发生变化，但围绕着花儿的人们的认识和价值判断以及伴随而至的文化的归纳方法产生了很大的变化。并且，这样的变化不是源自传承花儿的人们而发生的，而是根据民俗学者以及与文化政策制定有关的政府相关人员，还有在全球推进世界性文化管理的联合国教科文组织等互动所产生的文化政策带来的结果。可以说，被赋予非物质文化遗产地位的其他的所有文化，也都具有同样的情形。也就是说，非物质文化遗产以及围绕它的各类研究和活动，带有相当程度的政治性是不争的事实。而且，在非物质文化遗产之前已经在使用的民俗及其学问——民俗学，也是一个带有太多政治性的语词。

二、民俗学的政治性：文化保护政策与日本民俗学

关于民俗学的政治性在世界各国的民俗学领域已经进行了广泛探讨，而探讨展开得最为激进的是德国。在德国，民俗学（Volkskunde）参与第三帝国时期的国家社会主义，很多民俗学者对协同纳粹政策的过去进行反省，在第二次世界大战以后，其学问从根本开始发生了变革¹。Volkskunde就像在其词中含有Volk（民族、国民）这个词语那样，是提炼被国民或者日耳曼民族所共有的精神，以标榜这种民族主义的一门学科。活跃于19世纪的维廉·亨利·黎耳（Wilhelm Heinrich Rieh）把通过对传统文化的研究抽出德国人的统一的民族精神，并进行政策性的应用作为Volkskunde的一个作用。德国民俗学在纳粹德国时代，成为贡献于国家社会主义之根源的国民整合以及雅利安人中心的人种主义这种国家政策的御用学问。例如，从上世纪30年代到40年代，在海德堡大学执鞭的民俗学者尤金·费赫勒（Eugen Fehrle）等即是御用学者的代表，他们加入纳粹党并进行了有助于国策的研究²。

还有，就美国的Folklore来说，其民俗学带有政治性的事实也早已经被揭示出来³。另一方面，日本的民俗学虽然以对现代化引起文化变容的反击为契机而产生，具有强烈的作为向文化变容对抗的本土民族学（Nativist Ethnology）的色彩⁴，但在第二次世界大战的当时，日本民俗学作为一门学科还没有获得确定的地位，因此，并没有如德国的民俗学那样效力于国家以及法西斯主义。然而，日本民俗学的创始人柳田国男怀有不少成为当时潮流的殖民地主义式的思想⁵，并且，就像已经被揭示的其政治性侧面那样，柳田民俗学具有创造帝国日本之“国民”的意图⁶，日本民俗学与当时的政治状态并非是无缘的。

不过，因为日本民俗学对于二战前日本的国策并没有多大的参与，也就没有像德国民俗学那样以战败为契机追求学科方向的重大转换，本质主义的研究视角和研究手法一直继承延续至今。以日本民俗学来说，对民俗学政治性的关注度的提高，对源自德国民俗学的Folklorism的关注度的提高，也只不过是最近20年左右才呈现出来的状态，直至今日，也很难说其观点和见解已经得到充分地吸收。从世界性的视野来看，日本民俗学对于“民俗学的政治性”感觉是非常迟钝的。正因为此，第二

次世界大战后，在日本的民俗学者中存在着无意识地、无自觉地参与文化政策的人。

日本的文化保护政策⁷其开端可追溯到19世纪末。在近代日本开始不久的1871年（明治4年），为了保护称为“古器旧物”的有形文化，已经由太政官发布了“古器旧物保存方”⁸。根据精通近代文化财政策史的高木博志的研究，这个时期的文化保护政策（当时“文化财”这个词语还没有被使用）的目的，“是在对以明治初年废佛毁释为代表的破坏前近代文化‘传统’的反省之下，以谋求日本皇室的独特文化‘传统’的彰显”，就其政策的根底来看，“在国民国家形成之际的国际社会中存在着这样的一种认识：为了成为‘一等国家’，如同俄罗斯、奥地利、英国等王室那样拥有独特的文化‘传统’是不可或缺的”，这是一件“无论在国际还是在国内，以伸张皇室权威为目的而进行的事情”⁹。以这样的运动为背景，明治政府在1897年（明治30年）参考了欧洲的文化保护制度，制定了“古社寺保存法”，形成了有关“特别保护建筑物”以及“国宝”的制度。以此为契机，在东京、奈良和京都设置了帝国博物馆（后改为帝室博物馆），又在1919年（大正8年）制定“史迹名胜天然纪念物保存法”，并对史迹（具有历史渊源的地方、古建筑物和遗迹）和名胜（艺术以及观赏价值高的景观）进行登录。此后，在1929年（昭和4年），日本政府把“古社寺保存法”改成“国宝保存法”，把“特别保护建筑物”和“国宝”进行统一的登录，并在1933年（昭和8年）为了防止具有文化性价值的文物流向国外，还制定了“有关重要美术品等的保存法律”。这些法律制度，一直延续存在至文化财保护法开始实施的1950年（昭和25年）。

对于这些第二次世界大战之前的文化保护政策，就像高木博志所指出的那样，应该考虑到其中所蕴含的在国民国家成型期的皇室权威以及国家象征的形成——这个比之文化保护更为深刻的意图。但是，在这一时段，在这些国家的文化政策中没有包含非物质文化遗产，全部都是有形的物质文化。

第二次世界大战之后，因为有奈良县法隆寺（现在登录为世界遗产）的金堂遭遇火灾等事件，于是，以大量国宝被烧毁为起因的文化保护的 trend 得以高涨，在1950年（昭和25年）制定了“文化财保护法”，并设置了主管文化财的文化财保护委员会。“文化财”这个词语在法律上被确认，就是以这部法律为嚆矢。这个委员会的事务局在1968年（昭和43年）与文部省文化局统一合并后变成文化厅，而委员会

本身成为文化财保护审议会以及文部大臣的咨询机关（又在2001年改组为文化审议会文化财分科会）。这之后直到今天，作为政府部门的文化厅和这个审议会，成为承担包含非物质文化遗产的日的文化财保护行政的核心¹⁰。这个文化财保护法的制定，对日本民俗文化的保护政策来说具有重要的划时代意义。

在这个文化财保护法中,文化财被分为“有形文化财”、“无形文化财”以及“史迹名胜天然纪念物”，在“有形文化财”之中包含有“民俗资料”。也就是说,在这一时期，具有“民俗”这个名称的对象物，首次被列入到文化保护的政策中了。但是,以实际状况来看，在文化财保护法制定之时，成为其保护对象的只是民俗的物质性的侧面。另一方面，对于“无形文化财”，在文化财保护法中是这样表述的：“是戏剧¹¹、音乐、工艺技术以及其他无形的文化性的存在，对我国来说在历史上而且在艺术上具有较高的价值”，因为具有注重艺术性以及审美性的优位主义范畴的意识，浅显的根植于生活之中的民众文化的民俗，在这里是被排除在外的。顺便提一下，被列入教科文组织第一次到第三次“人类口头和非物质遗产代表作”中的日本的能乐、人形净琉璃文乐、歌舞伎，正是在日本“文化财保护法”中被认为是“重要”的一些项目，是从已经被登录于日本“重要无形文化财”的项目中挑选出来的¹²。

在当时的日本文化保护政策中，只是把作为有形文化的民俗当成保护对象，民俗是被排除在无形文化之外的，在此，必须引起我们注意的事实是，只有来自职业专家的艺术的优秀的戏剧、音乐以及技术才是其保护的對象。针对这样的把民俗进行低位定位的作法，就产生了以提高民俗资料法律性地位为目的的运动。

1954年（昭和29年）对文化财保护法进行了修订，在修改后的法律中，“民俗资料”从“有形文化财”中独立出来，获得了与有形文化财同等的地位。虽然说到底这只是“资料”并没有被当成为“财产”，但是，无形文化的“民俗”也被认为是“应该采取制作记录等措施的无形的‘民俗资料’”，确立了法律上的地位，这样，有形和无形这双方面的民俗，就都被提到了国家的文化保护政策之中加以探讨。

到1975年（昭和50年）又再度对文化财保护法进行了修订，在这次修改中，无形文化的民俗更进一步地得到了明确地划分。“民俗资料”被改称为“民俗文化财”，并且，在这个被看成是国家的“民俗文化财”中，设定了“重要有形文化财”和“重要无形文化财”两大类。现在在日本，进入联合国教科文组织非物质文化遗

产名录（人类口头和非物质遗产代表作名录）的项目评审工作，就变成了从文化财保护法规定的“重要无形文化财”和“重要无形民俗文化财”中进行挑选的行为了。

三、日本民俗学者对民俗文化政策的对应

上文所提到的文化保护政策对日本的“民俗”带来了很大的影响。就像对民俗文化财保护制度进行了详细探讨的菊池晓所揭示的那样,各种文化财保护制度的成立,在“以‘民俗’之名谋求保护、活用这一点上,即使把其放置于给民俗的现状带来很大影响的近代诸制度中,也尤其可以大书特书”,这些保护制度对民俗带来影响之事实是毫无疑问的¹³。另外,就像才津佑美子指出的文化财保护制度生成了从一个地方的文化向日本整体的“国民文化”转换的作用那样¹⁴,民俗学一直以来开展研究的对象,与战后日本的政策性、政治性的动态是不可分的一但是,很多民俗学者却对这样的问题毫无警觉。

那么,日本在“民俗”被政策性地作为“文化财”而进行文化的归纳选取的过程中,民俗学者与之究竟有怎样的联系呢?

根据菊池晓的研究,1952年(昭和27年)在文化财保护委员会中开始设立民俗资料主管人员,宫本馨太郎(后来发展了民具学)作为特约职员、祝宫静作为专任职员开展工作。两者都是拥有对民俗学发展作出贡献的渋沢敬三¹⁵的人脉关系的“民俗学者”¹⁶,因为渋沢敬三的力量,“民俗学者”成为了在行政部门参与策划的人员。而这两人正是从行政组织的立场,对民俗文化财保护制度的确立发挥了作用的干将。另外,1953年(昭和28年)在文化财专门委员会内开始设置“民俗资料部会”,日本民俗学创始人柳田国男和渋沢敬三以及折口信夫这些杰出的民俗学者,都作为专门委员进入其内。

在1954年(昭和29年)文化财保护法修订之际,菊池晓认为把“民俗资料”从“有形文化财”那里独立出来,对其性质进行规定并构想具体保护政策的,主要是宫本馨太郎的作用。随后,文化财保护委员会为了把握民俗资料在全国的分布状况,并为了向全国各地与文化财有关的人员彻底传达关于民俗资料的知识,在1962到1964年期间进行了民俗资料的紧急调查,以此动员了全国的文化财方面的有关人员响

应。但是，也正因为此，地方上的文化财相关人员感觉到了区分“无形文化财”和无形的“民俗资料”的困难，他们寄希望于文化财保护法的再度修订，当时还加入了统管日本神社的宗教法人·神社本厅¹⁷的力量，由此掀起了一场法律修改运动，并同时也得到了民俗学者的赞同，于是，就在1975年实现了法律修订的目的¹⁸。如此具有国家层次的文化保护政策，其影响波及作为日本地方政府的县市町村这样的基层组织，同时，地方政府利用国家的制度也在各个层次建立了相应的制度，而在这些不同的各个层次之中，大都有民俗学者参与其间。

从以上所述可知，有名无名的民俗学者参与了日本的民俗文化保护政策，由此给民俗本身带来了很大的影响。当然，对于这些以文化财保护法为代表的文化政策，并不能说民俗学者只是无自觉意识的进行参与的。

比如在日本民俗学史上留名的宫本常一¹⁹，在文化财保护法被再度修改之际，在1975年5月24日朝日新闻的晚报上刊登了名为《对民俗神事保护的疑义》一文，如以下所引用的内容那样，表现出了对于有关这个法律的一种担心。

长期以来我作为民众的一员，致力于阐明民众的文化的研究。而且，对无论怎样地被摧毁都能够再度恢复起来的民众的力量，感动无比。唤醒这种能量让人们焕发生气的力量之中存在着民族的宗教。但至少那不是神社神道之类的东西，而是更为土里土气的东西。……这些神事是民众为了接受神的保佑而进行的行为，即使现在仍然“活着的”信仰还很多。这些东西一直认为不应该被理解为是民众的单纯的鉴赏对象。然而，因为采用了“民俗文化财”这个用语，它们成为了被指定²⁰的对象，但这究竟是否是一件好事呢，或许可认为反而使旧来的面貌²¹以及其中所蕴含的精神遭到了歪曲。

宫本常一所担心的是根生于庙会²²和神事等这些“活着的信仰”中的文化，因为文化财保护法的修订以及因为被指定为民俗文化财，而使旧来的面貌以及其中所蕴含的精神遭受歪曲。虽然以“民俗的变化是不可避免的”这个已经成为现代民俗学的常识来理解的话，直率地说“旧来的面貌”这种本质主义 (essentialism) 的表述

是不能够得到赞同的，但在当时来看，那怕没有多少宫本常一还是表达了对文化财保护法不合理之处的意见以及批评，这一点是很值得引起我们关注的。

并且，宫本常一在回顾战时看到过的奈良县春日若宫“恩祭²³”的能乐的情景时，提出了这样的观点：这样的神事是因为其承担人群内在的宗教心以及由此生成的自立的传承意欲而被继承下来。

我们在演出能乐的人们的姿容中看到了忍耐着风雪的身影，他们并不是为了让人来看而演出，是因为必须要演出才进行演出。在当时，我曾思考这样的承受风雪希求（祈求）永远的心难道不就是宗教吗？要说他们一个一个都是怎样拥有这样的心的，那是因为这已经成为支撑他们的生活支撑他们的文化的力量了。不能承受风雪的东西是终究会消亡下去的。如果要承受住风雪，必须要有民众对它的支持。正因为有民众的支持，无论是文化还是宗教才可能直到今日仍然延续其生命力，不然的话最后都将消亡。今日的神事已经丧失了作为宗教的意义，成为一副躯壳，是否已经是不得不要借助强大的国家之力了呢？失去了作为宗教的自立的力量，如果仅仅是把宗教仪式活动的残存作为具有文化价值的东西进行保护的话，或许还具有一些合理的意义，但是，如果以此作为“活着的”宗教且国家要对它进行帮助的话，这不仅仅将提醒我们对宪法（引用者注：政教分离的原则）的质疑，从民众方面来考虑的话，也会让我们思考这难道真的能够成为他们心灵的支撑吗？……希望宗教是民众所拥有的东西。

在这里，宫本常一对因为国家这个外在性存在的干预，导致“活着的”民俗发生变化的事实表示了忧虑。对于那些“死去的”或者“将要死去的”民俗，他虽然大致肯定了国家干预的保护政策，而对于凭借人们的内发性动机已经被行为化并且正在传承着的“活着的”民俗，他认为国家的干预是不可允许的。宫本常一提起的问题与现在围绕着非物质文化遗产保护所产生的进退两难的困境是共通的，这就是以保护为目的的民俗文化保护政策（也包含非物质文化遗产保护政策），其结果却是产生文化其本身发生变容的原因这个问题，这是很值得引起我们深思的²⁴。

但是,宫本常一并没有否定对民众生活的政治的、政策的干预这个问题。他自身也主张地方的民众主义,并担任了实行离岛振兴的全国离岛振兴协议会第一任事务局长,另外还担任了文化财保护委员会委员(1957-1958年)、广岛县和山口县等地方政府的文化财专门委员。之所以宫本常一在文化财保护法修订之时吐露上述批评意见,是因为在这之前不管多少他与民俗文化保护政策有着一定的关系。

到现在为止,有很多的日本民俗学者与国家的文化政策发生着很多的关联。而这种关系并不仅仅限于以上论述过的国家层次的民俗文化保护政策,在各级层次上的政策以及行政事业当中,民俗学者一直以来都被动员进来参与其中。比方说,在上世纪70到80年代,在日本以都道府县以及市町村的地方自治体(地方政府)为单位呈现了自治体史编撰的盛况,在很多自治体史中都编入了“民俗编”,在与之相关的调查和编撰等工作之中,都和大量的民俗学者有着紧密的联系。在当时那个时代,要在以民俗学为生的人中找到和自治体史没有关系的却是一件很困难的事情,作为一项文化政策或者称为事业的这个大型的运动体,把很多民俗学者都卷入进去了。

现在,像这样的自治体史编撰事业的势头已经衰微,但在文化审议会等国家层次的委员会中、还有在地方自治体的文化财审议委员会等机构中,也存在着很多参与在内的民俗学者。但是,他们对有关自身的行为以及文化保护制度的政治性等问题,几乎没有自觉的清醒的认识,只不过是作为某种惰性,持续着这样的关联而已²⁵。即使在作为这些研究者的学术组织日本民俗学会内部,针对文化保护政策以及民俗学者参与之状态的研究,也一直没有进行过充分的探讨。

举例来说,根据总揽日本民俗学史的福田亚细男的观点,在1954年文化财保护法修订以后,各地的民俗学者被文化行政所调动,并被组织起来编列于其中的倾向越来越多,到上世纪60年代,这种现象已经更加正规化。但是,关于这样的一种参与状态的探讨,在学会以及民俗学者之间并没有充分地展开,正如以下所示的那样,福田亚细男对此进行了批评:

关于对文化财保护法显示的关注,还有关于民俗资料这样的诠释方法,在日本民俗学会中根本看不到有展开议论的迹象。在《日本民俗学》(引用者注:日本民俗学会的会刊)中竟然连一篇相关的论文也没有刊登。民俗

资料作为文化财确立了其地位，并成为了文化财保护的對象，对此，在学会以及民俗学者之间却全然没有展开过讨论。对于文化财来说，基本上在作为“财”被认定之后就是一种固定化的状态，在人们的生活里把观察到的民俗固定起来的现象是否可能、或者说是否有意义，关于这些问题的探讨虽然是非常有必要的，但是，在日本民俗学会中根本看不到针对这些问题进行研讨的动向²⁶。

就像以上所述那样，虽然日本的民俗学者参与了中央以及地方政府主导的文化保护政策，但是，从实际情况来说，却并不是通过学术的探讨和批评而开展起来的。

四、在日本民俗学中展开的对政治性的批判

如果以这样的民俗以及对它进行研究的民俗学的政治性为前提的话，把民俗看成是来自过去的连绵不断的文化进行本质主义的研究，把其价值当作先天的东西来认识，很显然这已经是不可能的事情了。不仅仅限于日本的民俗学，世界上有很多国家的民俗学，一直以来都是从本质主义的视角来看待民俗和非物质文化遗产的——即便至今也是如此。从以超时代继承下来这种假设为前提的文化中抽出本国、本民族的特征以及本质的思考方法，究竟只是虚构而已。特别是在有关非物质文化遗产的背景之下，从其用语以及价值的成立来看，是与现代的全球化政治性状态不可分的。现在，由于以保护为名的对民俗进行改变的运动正在不断地被推进之中，如此轻松般地在非物质文化遗产中探究本国文化的本质和精髓，并对它进行高度地评价等等已经变得不可能了。因为觉醒于像这样的学问的政治性，并且在第二次世界大战以后，伴随着整个人文、社会科学的对本质主义批判的高涨，呈现了重新审视一直以来的文化保护政策及其与之相关状态的研究动向。

20世纪后半期从对本质主义的批判开始，在社会学、人类学、心理学、历史学、文学等各类人文、社会科学领域中，可以看到出现了建构主义（constructionism或constructivism）研究的范式（paradigm，日语为方法论）转换。所谓建构主义就是这样的一种思考方法：在社会中被当成是现实的东西并不是自然的或者是客观的实际存在，

而是被社会的、认知的、意识的创造出来的建构物。例如，彼得·伯特（Peter Ludwig Berger）和托马斯·卢克曼（Thomas Luckmann）在1966年出版的著作《现实的社会构建——论知识社会学》²⁷中，明确阐明了在日常生活中看到的种种现象和知识是被社会所建构的、为共同体所共有的常识化的东西。如果立足于这样的思考方法，那么“传统”、“民俗”以及“非物质文化遗产”等都是社会的建构物，对接受它们的人们来说虽然作为当然的东西被认知，但实际上它们只不过是受到来自外在的社会的影响，被人为的想像出来和创造出来的东西而已。也就是说，“传统”、“民俗”以及“非物质文化遗产”并不具有连接过去的连绵的以及本质的意义，并不是存在于现在的我们之前的东西，其意义是被围绕着我们的政治、经济以及社会所建构出来的。

20世纪后半期是批判本质主义的论调得以高涨的时代，E.霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）和T.兰格（Terence Ranger）的“传统的发明（Invention of Tradition）”论认为：为人们所相信的好像是从遥远的往昔连绵不断地被继承下来的、同时又被人们如此述说的“传统”，实际上是在近代被人造的创造出来的，对民族主义以及帝国主义的生成带来了深刻的影响；本尼迪克特·安德森（Benedict Richard O’Gorman Anderson）的“想象的共同体（Imagined Communities）”论，则把国家（nation）作为一种image，认为它是被想像出来的政治共同体。这些源流不同的建构主义的思想，也都可以被认为是对本质主义的一种批判。在这些论调开始出现的时期，在民俗学中也展开了同样的来自建构主义对本质主义的批判。其具代表性观点的，就是主要在德国民俗学中展开的民俗学主义（德语为Folklorismus，英语为Folklorism）。

就像上文所说的那样，德国民俗学在第二次世界大战前以及战争中期为纳粹德国的国策所笼络，积极地与政治发生了关系。因为对这种现象的反省，引起了对民俗学的政治性进行自我批判，并着手于新的民俗学的再建构。在这个过程中，根据汉斯·莫塞尔（Hans Moser）和海尔曼·鲍辛格尔（Hermann Bausinger）等学者的研究，提出并发展了关注民俗观光化等经济性利用或者政治性利用等现象的民俗学主义的思想。这就是“某些民俗的文化事象在根植于这些民俗的地方之外，具有了新的功能，并且为了新的目的而进行的现象”，对于一直以来只是发现过去的价值和意义的民俗，提示了一种新的理解的侧面。

民俗学主义这样的看待民俗的方法，由研究欧洲民族学的河野真向日本进行了

介绍，从上世纪90年代初期开始也对日本民俗学带来了影响。无论过去还是现在，民俗在各方面都受到了政治的、经济的以及社会的影响，如果不理解围绕着民俗的外在的状况，要理解民俗那是不可能的。这虽然是难以改变的事实，但在日本这样的观点得以稳固已是进入本世纪以后的事情。正如在上文已经提到的那样，日本民俗学在第二次世界大战这样的促使政治性觉醒的时期还没有成熟起来，对这之前的参与国策并没有自觉地认识，作为一门学科没有能够敏感地对待政治性问题。如果以同一时代来看，与曾经对国策作出明显贡献的日本的国史学（日本历史学）形成鲜明的对照，在战后，马克思主义的历史观曾经席卷了整个日本历史学界。所以，本质主义的民俗观长时期在日本民俗学界被继承下来，即使现在也没有得到完全的肃清。在这样的背景之下，对于在上文中已经提到过的那些文化政策，很多民俗学者参与其中的事实反映了一种无清醒认识以及无批判态度的状态。

针对这样的现状，把民俗学主义这个视角作为武器尝试展开批判的研究者的代表是岩本通弥。岩本通弥是上世纪80年代对日本的都市民俗学的兴盛作出贡献的研究者，自当初以来，针对偏重于以农村的过去为研究对象的日本民俗学，他采取了批判的立场。岩本通弥的都市研究并不仅仅只是把田野扩大到都市而已，在并非过去而是以现代这个时代作为审视标的这一点上，与当时的民俗学者分道而驰。而且根据当时所接受的德国民俗学的影响，最近几年以来，岩本通弥以德国民俗学式的日本民俗学的再建构为目标，以求实现民俗学向生活学、经验主义的文化学的转换。

虽然在岩本通弥之前有来自河野真等的介绍，但在民俗学的舞台上民俗学主义这个概念一直没有得到正面的讨论，对此，岩本通弥在日本民俗学中开展了使这个概念常识化的工作。比如，2003年在日本民俗学会的会刊《日本民俗学》236号编辑了“民俗学主义特集”，岩本通弥作为组织者发挥了核心的作用。几乎在同一时期，在日本民俗学会中设立了“民俗学与文化资源的特别委员会”，依靠会员实施了有关各地民俗学主义状况的调查，其执行委员即由岩本通弥担任。

《日本民俗学》236号作为综观民俗学主义的论文集，对日本民俗学来说具有重要的学说史意义。在此论文集中，揭示了大量的被商品化的民俗、被政治性利用的民俗以及因为宣传媒体而变容的民俗，对日本的民俗学者理解民俗学主义的实际状态作出了很大的贡献。通过分析这些日本民俗学中的民俗学主义现象，岩本通弥特

别关注于政治性的民俗利用以及所引发的问题，以谈锋锐利的笔调反复对文化政策展开批判²⁸。如以岩本通弥在论文集中刊载的一篇论文²⁹为例，他指出现在在日本发生的来自外部力量的文化行政组织的压力是造成民俗观光开发的原因，并揭示了这种行为甚至是背离地方社会实际的与国家的政治利用相结合的结果。

从岩本通弥所描绘出来的状况来说，可以认为一直以来民俗学者轻率地毫无清醒认识地参与文化保护政策的行为是应该被否定的。在文化保护的名义背后隐藏着观光主义和民族主义，致使民俗从当地居民拥有的事物转变成为外来相关力量的事物。被这样的复杂现实愚弄却毫无清醒认识的民俗学者，不可避免地要遭受到太过幼稚或者好好先生之类的批评。

但是，令人遗憾的是，运用民俗学主义的批判至今没有在现实社会中成为主流，这不得不说民俗学者在无清醒认识之下参与文化保护政策的现象还在继续。日本民俗学并没有以德国民俗学展开的强烈反省以及全面的学术转换为经验，对民俗学的政治性这个问题仍然延续着迟钝的状态。现在，这种状况在积极地不断地推进教科文组织的非物质文化遗产保护的运动之中，可以说更进一步地趋向于恶化。

以现状来说，在日本民俗学中共存着以下两种立场：轻率地参与文化保护政策的立场以及对其政治性展开批判的立场——而对此都毫不关心的研究者在这里不作为问题探讨的对象。这两者虽然处于相对立的立场，但一直以来互相并没有开展充分地争论和交锋。以积极地参与文化保护政策为立场的研究者，对民俗学主义的观点、见解熟视无睹，而采取对此进行批判立场的研究者，至今也没有积累让轻率地参与文化保护政策的人有所顾忌的力量。

四、民俗学者的“第三条路”

——并非无自觉肯定、无力量否定的民俗学的方向

在以上所述的状况之下，现在，我们民俗学者究竟应该以怎样的一种方向作为目标呢？我们在对轻率地参与文化政策的行为进行批判的同时³⁰，另一方面，也必须认识来自民俗学主义批判的社会无力感。现在，面对仅仅停留于对文化保护政策进行批判的日本的民俗学主义研究的局限性，我们应该认识到超越这种局限性的新

的阶段已经到来。

民俗学者运用民俗学主义对文化保护政策进行批判而大都没有实效的理由，可以指出有以下两个问题点。如果不克服这些问题，要改变日本的民俗学主义研究在现实社会中的无力感基本上是不可能的。

如果略微粗线条地进行整理的话，可以指出在日本民俗学中的民俗学主义批判（当然，对于所有的民俗学主义论者不能够进行划一的评判）存在的第一个问题，就是很多见解只是面向民俗学这个狭小的社会，处于一种闭锁的状态，与实际的社会活动基本上是相隔绝的。虽然通过日本民俗学界的杂志、书籍以及研讨会的口头发言等展开了来自民俗学主义的批判，但这样的表现方法都只不过是依赖于只在限定的世界里具有效用的专业用语，并没有传达到实际在进行文化保护政策的现场以及普通的地方民众。也或者是虽然传达到了有关的行政组织，但并没有被充分地采纳。正是因为这样的民俗学主义批判毫无社会性的力量，让那些对这种批判不加深思的民俗学者以及政府相关者感觉无关痛痒，对此表现漠视也就成为可能。

运用民俗学主义展开批判的研究者在学界内处于低调状态的原因之一，是他们过于意识于政治性的问题，具有一种先验性的观点，从最初开始就对民俗学者直接参与政策的行为进行否定。因之言论的批判行为，虽然确实是民俗学者一项重要的社会实践，但如果这样的批判只是封闭于学界之内，带来的结果是作为其批判的实效性、变革性不能够在现实的社会中得到反映。从政策论的外部展开批判却对政策采取不干预的姿态，乍一看可谓清高，但这样的来自外部的批判，终将出现不能够到达行政部门实施政策的现场这个问题。

当然，作为现状来说，行政部门挑选出来的专家都拥有关于文化保护的丰富知识，在这方面具有卓越业绩的民俗学者并不是必要的，作为行政方面来说，倒不如那些对政治性感觉迟钝的民俗学者比较容易对付。以此来看，民俗学主义的批判者不干预政策这个问题，也可以说是行政方面的结构性问题，就是在政策的层面上不起用恰当的人材。

具有民俗学主义倾向的批判存在着的第二个问题，可以认为民俗学者自身已经成为引起民俗学主义现象的相关者了，而作为相关者不可避免地会对民俗带来影响的事实，他们对此却往往采取无视的态度。一直以来很多民俗学者对于地方文化是

作为第三者的观察而付诸行动，进行民俗的采集、解说和诠释。但是，从建构主义的观点来说，民俗学者自身已经胜于行政组织、企业等营利团体以及宣传媒体，毫无逊色地成为建构民俗的相关者使民俗发生变质。如果是致力于调查研究的民俗研究者，对于源自研究者的民俗的建构是不应该没有清醒地认识的。而且，事实上因之研究者的建构是不可避免的，所以，还不如带着一种自觉的意识去理解这样的建构过程，应当对作为一个民俗学者所采取的行动作出选择。但是，关于这一点，来自民俗学主义的批判者并没有对自己的主张和行为给调查研究的地方带来影响的事实展开积极地研究，始终以第三者的立场为前提的状态居多。

为了更为有效地把具有这些局限性的来自民俗学主义的批判进一步深化，作为我们必须摸索的一个方向，可以提倡以民俗学的知识和见解为基础的在现实社会中的直接的实践——公共民俗学。

在此所言的公共民俗学，与上世纪60年代在美国民俗学界兴起的公众民俗学并不是同义的。美国民俗学的公众民俗学因为曾经具有作为政府关系的公共部门（public sector）所承担的民俗学实践的浓厚色彩，在从属于大学以及研究机构的学院派民俗学者和公众民俗学者之间对于实践问题存在着很多不同的观点。现在，虽然公众民俗学正成为美国民俗学会的多数派，但事实上，学院派民俗学者对于公众民俗学者进行的政治性干预以及向地方文化施展来自外部力量的压迫，都抱有不同见解，而公众民俗学者对于学院派民俗学者其学问不具备社会影响力的事实也一直持有异议。因为公众民俗学以文化以及承担这个文化的人们为对象，使之客体化“象物体那样被对待（objectification）”，对此，学院派民俗学者进行了严厉的批评。并且，对于如此的文化和人被“物体化”的现象，将在民俗学者和因之这些民俗学者而被表象为传统的地方居民之间生成力量的不公平这一问题，也已经遭到了批判³¹。这即是针对表象的力量掌握在大规模建构传统文化的民俗学者——也就是公众民俗学者手中之现状的一种批判，也是针对其结果导致民俗学者限制和否定地方居民的主体性实践之事实的一种批判。现在，虽然还没有处于表面化的阶段，但学院派民俗学者和公众民俗学者之间的互为不信任的状态，至今仍然是根深蒂固的。

笔者所主张的公共民俗学虽然也包括上面所提到的公共部门的公众民俗学，但并不仅限于此，而是进一步注重学院派民俗学者从事社会实践的一种民俗学方法。

公共民俗学不只是从属于政府及其相关团体等公共部门的专业人员所承担的学问，也是从属于大学等机构的学院派民俗学者同样必须承担起来的一种方法。

学院派民俗学者就像以上所说的那样，不仅仅是作为第三者的以观察者的立场与地方的民俗发生关系，必须意识到自己是介入（intervention）地方的一种存在，而且，应当对这样的介入进行有意图的实践。比如说，在日本大都以第三者式的关联为主：对文化保护政策的批判是在相去甚远的场景下展开，或者相反的是在毫无清醒认识的基础上拥护文化保护政策。为此，我们需要进一步地深入下去，把“文化的仲介行为(cultural brokerage)”意识化，有必要形成在地方上进行实践的相关关系。

当然，这并不是说民俗学者单纯地与现实场景中的文化发生接触，并进行活用就是一件好事了。如果作为一个民俗学者不具备形成实践前提的规范的实践思想，民俗学者在地方上的实践就如同那些无清醒认识地参与文化保护政策的民俗学者的实践那样，将不可能产生对地方上的文化和居民来说具有可喜意义的结果。为此，民俗学者在地方进行实践活动之际，首先必须奠定根植于地方规范的思想。当然，这样的实践不是为了我们学者而进行的，也不是为了行政组织等公共部门而进行的，它应该是为了生活在地方上的、长期以来承担这个文化的人们而实行的。也就是说，这种实践活动，应当是在以重视地方为目的的地方主义以及以重视生活者为目的的生活者主义这些实践思想的基础上而展开。在奠定这样的实践思想的过程中，对于我们具有极大参考价值的是“生活环境主义”。

生活环境主义是促使日本环境社会学得以发展的一个重要理论，从上世纪70年代末期开始由嘉田由纪子（环境社会学家，现为滋贺县知事）和鸟越皓之（环境社会学家、环境民俗学家）等环境社会学家提倡的思想，是把环境问题放置于地方居民的生活场景中进行分析，并寻求其解决方法的观点³²。其要义就是探究地方社会内在的理念，确立尊重这种理念之立场的“宽松的意识形态”³³。应用生活环境主义的思想展开的研究，其目的不是为了研究者，而是为了解决居住者的生活的问题。基于这种内在理念的生活环境主义的重要目标，就在于作为运动的实践意义。

把生活环境主义以“生活文化主义”的形式来表述也是可能的。如果立足于这样的观点，对于地方的文化最为熟知的、并且对其文化的生成以及维持最具密切关系的是在那里生活的居民，因此，在把文化进行保护或者进行活用的时候，我们必

须把地方居民的知识、想法、价值观以及利害关系作为最主要的内容加以尊重。为了在地方文化与地方内外的人们的活动之间保持一种平衡，这种观点和方法是必不可少的，并且，作为开展文化的保护以及活用的主体，事实上也要求我们对地方居民具有足够的重视。在具备这样的生活文化主义的思想的前提下，在今后，民俗学者应当积极地参与到文化保护政策的实践之中。

一直以来，在有关民俗的现实场景中混同存在着以下几类研究者：虽然关注民俗其本身但并不关心地方民众的“文化至上主义者”、不加批判地推进文化保护政策的“文化保护主义者”、或者不顾及地方民众的利害而活用文化的“文化开发主义者”、还有对文化保护政策进行批判却只是隔靴搔痒的“民俗学主义批判者”等等。在今后，不仅要清醒地意识到文化保护政策的政治性威胁，另一方面，也要在认识到这样的态势向地方社会渗透是不可避免的事实的同时，对地方的生活者作为保护和活用文化的合法性存在加以尊重，在尊重他们所拥有的价值的基础上，这一类民俗学者将是不可或缺的：这就是直接从事地方文化的保护和活用之实践活动的民俗学者——公共民俗学者。

当然，“地方居民或者民众究竟是谁”这个关乎“文化的所有”的问题、“地方居民或者民众是否都具有相同的观点”这个关乎“人们的价值多样性”的问题、“地方居民或者民众之中到底谁拥有发言权”这个关乎“地方居民或者民众的代表性”的问题、还有“民俗学者的参与会带来地方文化的变化”这个关乎“不可避免的民俗的变容”的问题等等之类，在实践面前不可能简单地加以解决的课题堆积如山。但是，正因为是凭借田野调查对地方社会具有深入了解的民俗学者，才有可能理解地方民众对于地方文化的想法和价值观，才能够把他们的想法和价值观向地方内外的社会进行广泛地传播。对这些难题进行挑战，建立新的公共民俗学，可以说是现在的民俗学者的使命。在地方社会中运用生活文化主义开展直接的实践活动，是被今天的民俗学所期待的第三条道路。

1 Kamenetsky, Christa. "Folklore as a Political Tool in Nazi Germany." In *Journal of American Folklore* 85, 1972, P.221-235.

—“The German Folklore Revival in the Eighteenth Century: Herder’s Theory of Naturpoesis.” In *Journal of Popular Culture* 6/4, 1973, P.836–848.

—“Folktale and Ideology in the Third Reich.” In *Journal of American Folklore* 90, 1977, P.168–178.

Wilson, William A. “Herder, Folklore and Romantic Nationalism.” In *Journal of Popular Culture* 6/4, 1973, P.819–835.

2 河野真，《ドイツ民俗学とナチズム》，東京：創土社，2005年。

3 Dorson, Richard M. *Fakelore and Folklore*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press.1976.

Herzfeld, Michael, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press. 1982.

Handler, Richard and Linnekin, Jocelyn, “Tradition, Genuine or Spurious.” In *Journal of American Folklore* 97, 1984, P.273–290.

Abrahams, Roger D. “Rough Sincerities: William Wells Newell and the Discovery of Folklore in Late–19th Century America.” In *Folk Roots, New Roots: Folklore in American Life*, eds., Jane S. Becker and Barbara Franco, 61–75. Lexington, Mass.: Museum of Our National Heritage. 1988.

Becker, Jane S. “Revealing Traditions: The Politics of Culture and Community in America, 1888–1988.” In *Folk Roots, New Roots: Folklore in American Life*, eds., Jane S. Becker and Barbara Franco, 19–60. Lexington, Mass.: Museum of Our National Heritage. 1988.

Kirshenblatt-Gimblett, Barbara, “Mistaken Dichotomies.” In *Journal of American Folklore* 101, 1988, P.140–155.

4 Ivy, Marilyn, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago: The University of Chicago Press. 1995.

5 村井紀，《南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義》，岡山：福武書店，1992年。

川村湊，《“大東亜民俗学”の虚実》，東京：講談社，1996年。

6 子安宣邦，《近代知のアルケオロジ—：国家と戦争と知識人》，東京：岩波書店，1996年。

7 以日本文化保护政策来说，“文化财（cultural property）”这个名称和概念在文化遗产之前已经先行采用，在成为其政策之根基的文化财保护法中，这个名称现在仍然被继续使用着。而文化财这个概念，现正处于与世界性文化政策中被创造出来的“文化遗产（cultural heritage）”这个概念相接合之际。另外，关于文化财的原词，根据高木博志的介绍（高木博志，《近代天皇制的文化史的研究》，校倉書房，1997年，第280页）有两种观点：原词是德语的Kultur Güter，曾经普及于第二次世界大战前的知识人士之间（塚本学，《文化財概念の変遷と史料》，《国立歴史民俗博物館研究報告》35，国立歴史民俗博物館，1991年）；在1937的南京事件之际，对抗于中国的“文物”，由日本创造的词语（鈴木良，《文化財の誕生》，《歴史評論》555，校倉書房，1996年）。

8 译注：“古器旧物保存办法”。

9 高木博志，《近代天皇制的文化史的研究》，校倉書房，1997年，第264–265頁。

10 大島暁雄，《無形民俗文化財の保護 無形文化遺産保護条約にむけて》，岩田書院，2007年，

第15頁。

11 译注：原文为“演剧”，下同。

12 在日本的文化财保护制度中，还有作为国家的重要无形文化财保持者被个别登录的人，一般称为“人间国宝”。

13 菊池暁，《柳田国男と民俗学の近代 奥能登アエノコトの二十世紀》，東京：吉川弘文館，2001年，第22-23頁。

14 才津祐美子，《“民俗文化財”創出のディスクール》，《待兼山論叢》30，大阪大学文学部，1996年。

—《そして民俗芸能は文化財になった》，《たいころじい》15、浅野太鼓資料館，1997年。

15 渋沢敬三（1896-1963）是奠定日本近代经济的实业家渋沢荣一的孙子，他本人也历任日本银行总裁、大藏大臣。因为与日本民俗学创始人柳田国男的相遇而倾倒于民俗学，开设了私人博物馆，在亲自进行民俗学研究的同时，以富裕的资产为基础大力支持民俗学研究者。

16 对于在文化财保护法修订中基本上没有民俗学者参与的观点，菊池暁提出了所谓“民俗学者”究竟是谁的问题。菊池暁认为，在当时能够被称为民俗学者的为数很少，虽然不具备对法律性制度带来直接影响的力量，但可以明确他们的活动与文化财保护制度具有密切地关系。

17 战前的日本，以国家和神道势力相结合的形式来支持天皇制。为此，战后占领日本的美国把神社与国家进行了分离。与此相随，神社被宗教法法人化，从政府部门那里分离出来了。但是，以现状来看，神社本厅是保守的、具有浓厚民族主义倾向的团体，与日本的保守政治有着很深的关联。这个组织虽然参与了文化财保护法的修改，但实际上很难说提高了神社本厅所期待的效果（扩大教化）（菊池暁，《柳田国男と民俗学の近代 奥能登アエノコトの二十世紀》，東京：吉川弘文館，2001年，第58頁）。

18 菊池暁，《柳田国男と民俗学の近代 奥能登アエノコトの二十世紀》，東京：吉川弘文館，2001年，第22-57頁。

19 宫本常一（1907-1981）当初以柳田国男为师学习民俗学，后又在渋沢敬三那里继续开展研究活动。历任日本观光文化研究所所长、武藏野美术大学教授、全国离岛振兴协议会顾问等职务。作为在日本各地开展田野调查，并从民众的视角汇集庞大的庶民生活志的民俗学者，最近几年以来正在得到重新评价。

20 译注：在此使用原文的“指定”。在文化保护领域，可理解为国内的被政府部门认定登录于各级名录之意，即成为了保护的對象。本文在没有特意要使用原文“指定”的地方，大都翻成“登录”。

21 译注：这里的“旧来的面貌”，原文为“旧来の姿”。

22 译注：原文为“祭り”。

23 译注：原文为“おん祭”。

24 从历史的角度来看，民俗是不停地不断地变化过来的，这个“民俗变化的不可回避性”是现代民俗学的常识。如果从这个观点来理解的话，因为政策所带来的变化也不得不承认具有一定的合理性，所以，宫本常一的见解也难免被指责为只不过是一种怀旧病而已。但是，在委婉地对文化保护行政提出批评的宫本常一的文章中，反映出来的尊重民众以及尊重他们保持文化的自立性的宫本常一的思想—民众中心

主义，是我们应该加以理解的。

25 例如，现在在日本的文化审议会中设立了开展与文化财登录以及保存、活用相关事项调查审议的“文化审议会文化财分科会（以前的文化财保护审议会）”，在2007年，为了对应于教科文组织的无形文化遗产保护相关条约（无形文化遗产保护条约）而进行调查审议，设置了“有关无形文化遗产保护条约的特别委员会”。其委员长为民俗学者宫本袈裟雄（当时为武蔵大学教授），在委员中有神崎宣武（旅之文化研究所所长）、仓石忠彦（国学院大学教授）、佐野贤治（神奈川大学教授）等民俗学者罗列其间。其中，佐野贤治还是关系到形成文化振兴基本政策重要事项调查审议的“文化审议会文化政策部会”的成员（从2005年至2006年期间）。但是，这些与文化保护政策相关的民俗学者至今却并没有对文化保护政策进行过专门的研究，很难说是这方面研究的权威学者。

26 福田アジオ，《日本の民俗学 “野”の民俗学の二〇〇年》，東京：吉川弘文館，2009年，第271—272頁。

27 Berger, Peter Land Luckmann, Thomas, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday. 1966.

28 岩本通弥，《“文化立国論”の憂鬱》，《神奈川大学評論》42，神奈川大学，2002年。

—《フォークロリズムと文化ナショナリズム 現代日本の文化政策と連続性の希求》，《日本民俗学》236，日本民俗学会，2003年。

岩本通弥編，《ふるさと資源化と民俗学》，東京：吉川弘文館，2007年。

29 岩本通弥，《フォークロリズムと文化ナショナリズム 現代日本の文化政策と連続性の希求》，《日本民俗学》236，日本民俗学会，2003年。

30 在此，笔者批判的并不是民俗学者“参与”文化保护政策行为之本身，而是在于他们在参与过程中的那种毫无自觉的认识以及过为轻率的心态。相反的，笔者反而认为对于文化保护政策，倒不如民俗学者应该以一种积极的态度加以参与。

31 Baron, Robert, “Sins of Objectification?: Agency, Mediation, and Community Cultural Self-Determination in Public Folklore and Cultural Tourism Programming.” In *Journal of American Folklore* 123, 2010, P.63.

32 鳥越皓之，《方法としての環境史》，鳥越皓之、嘉田由紀子編，《水と人の環境史》，東京：御茶の水書房，1984年。

—《環境社会学の理論と実践》，東京：有斐閣，1997年。

鳥越皓之編，《試みとしての環境民俗学》，東京：雄山閣出版，1994年。

33 鳥越皓之，《環境社会学の理論と実践》，東京：有斐閣，1997年，第10頁。

（菅丰：日本东京大学东洋文化研究所；陈志勤：上海大学文学院社会学系 上海 200444）