

公共民俗学の可能性*

〔日〕菅丰

民俗学は実践之学吗？

请允许我再次从柳田国男提起话题。柳田国男创设的学问，一直被认为是“经世济民”之学。它的目标是改良社会使之成为治世，拯救民众于苦难之中，即所谓“经世济民”。例如，专攻经济史的藤井隆至曾将柳田之学解读为社会政策学，并将其定位为通过深化发展农政学而成为经世济民之学^①，主张不应该把柳田之学当作民俗学来阅读，而应当作“人间学”、进而当作经济学来阅读^②。的确，在柳田国男提出乡土研究的草创时期，其著作中镶嵌有很多辉煌的名句，提示着经世济民的思想，诸如“学问救世”、“不以学问成就实用之我为耻”、“为何农民如此贫困”^③等等。此前，其以农政学为基础的实学性著述，也有不少问世。藤井认为，柳田始终关心现实社会的意图是贯穿其学问的基轴，

* 本文由周星译自岩本通弥、菅丰、中村淳：『民俗学の可能性を拓く—「野の学問」とアカデミズム—』、青弓社、2012年11月、第83-140頁。

① 藤井隆至：『柳田国男経世济民の学—経済・倫理・教育—』、名古屋大学出版社、1995年。

② 藤井隆至：『柳田国男「産業組合」と「遠野物語」のあいだ』（評伝・日本の経済思想）、日本経済評論社、2008年、第202頁。

③ 柳田国男：『郷土生活の研究法』、刀江書院、1935年。（本文引自『定本柳田国男集』第二十五卷、筑摩書房、1964年、第92-93頁）。

并将如此理解柳田之学的立场命名为“深化说”。

另一方面，也有人主张，柳田之学实现了从农政学向民俗学的过渡，其前后有很大变化，甚至完全变样，农政学和民俗学其实彼此无关。藤井将这种观点称为“无关说”^①。主张无关的代表性人物岩本由辉也是经济史专业的学者。岩本认为柳田的农政学遭遇到“挫折”，他在民俗学之前曾立志于农政学，后因为挫折，其学问的方向有了很大改变。

的确，翻阅农政学者和农政官僚时期柳田国男的著作，大都是经济和农业问题，说他对现实社会的关注构成了其研究的核心，亦不为过。其中还伴随着政策建议型的重视实际性的视点和主张。他讨论的问题，例如，产业组合和农民的分配问题、旨在促使职业农民自立的中农养成政策、对征收小农租米政策的批评等，都是一些“现实之事”、“实际之事”。柳田在民俗学之前，就已从事过在当时堪称是先驱的前沿性探讨，但当时的学术界和官场是农本主义的小农保护理论占据统治地位，柳田的意见不被接受，于是，他被认为在“挫折”面前，放弃了农政学。^②

民俗学研究者福田亚细男也赞同“无关说”。福田认为，柳田在1910年“整理《时代与农政》一书，就是要和奋斗了10年的农政学告别。柳田国男的农政学明显遭遇挫折，但这为他迈向民俗学提供了道路”^③，同样把柳田转向民俗学理解为是始于农政学的“挫折”。

对于柳田之学和现实社会之关系的“深化说”和“无关说”，笔者认为，就柳田整体上体现出的学术经营而言，应该承认存在一些“深化”的部分，但他创立的民俗学本身却应被认为和农政学无关。完全没有必要将柳田巨大的学术经营和思想，全都使用“民俗学”这一狭窄的概念来涵括。

在当前，已不必费时再去讨论这两个观点相反的学说的对与错。探讨柳田

① 藤井隆至：『柳田国男「産業組合」と「遠野物語」のあいだ』（評伝・日本の経済思想）、第V頁。

② 岩本由輝：『論争する柳田国男—農政学から民俗学への視座—』、御茶の水書房、1985年、第5-30頁。

③ 福田アジオ：『柳田国男の民俗学』、吉川弘文館、2007年、第23頁。

过去的学问和思想，对于理解“当今”的民俗学，几乎没有帮助。现在需要追问的重要问题是当前的民俗学是否具备关注现实社会的实践意识^①，或者民俗学是否具有和现实社会发生关联的方向。回答这样的问题并不难。截至目前，民俗学在较为引人注目的场景下，尤其是在学术界有一定地位的的大学和研究所等学院派研究者并没有强烈的实践意识，也没有积极地探索参与现实社会的方向。当然，民俗学界也有很多在当初打出“学问救世”的目标、诸如宫本常一那样的实践派民俗学研究者。在学校和博物馆等场所，在管理教育和文化的公共部门开展与社会密切相关的各种活动的人们，也有作为民俗学研究者而在学术界活跃的情形。但是，自从20世纪50年代末以来，伴随着民俗学的学院化，此类实践性的目标与活动受到轻视，甚或被熟视无睹。因此，截至目前，日本民俗学有关学问的实践性，或者以民俗学对现实社会问题的参与为对象的研究很不活泼，有关这些方面的实例研究和理论研究均没有多少积累。

有人认为，柳田民俗学“作为实践科学”是不彻底的。^②但也有不少民俗学研究者认为，在民俗学的底层，作为学术精神的实践性不可或缺。例如，赤田光男^③、真野俊和^④、松崎宪三^⑤等人，曾将实践性视为现代民俗学的具体课题进行过探讨。其中，赤田光男曾依托大冢民俗学会编《日本民俗事典》，按照

① 这里所说的实践主要是指在微观的现场，促使在相互认识的人们中间潜在的问题得以化解，或为他们追求的幸福而具体地打拼。从历史上看，南方熊楠反对神社合祀的运动、柳田国男的中农养成政策、宫本常一振兴离岛的建议等，无论成败如何，皆可视之为实践。宫本等人的实践可以说是位于本文讨论的实践的延长线上，但柳田的社会活动，其微观的现场性较为薄弱。当然，那样高瞻远瞩的政策性或具有社会性价值的建议，以及由此引起的社会文化运动的价值和动员能力不容有任何轻视；只要有可能实现，民俗学研究者就应该积极行动。考虑到当今民俗学研究者的政策提议、社会价值创造及其实现的能力和发言的影响力等，超越封闭世界内评论和批评的层次而能带来变化的行为，若能和柳田那样体现出同样的手法并非易事。

② 岩本由輝：「民俗学の限界」、鳥越皓之編：『民俗学を学ぶ人のために』、世界思想社、1989年、第84-85頁。

③ 赤田光男：『民俗学与实践』、鳥越皓之編：『民俗学を学ぶ人のために』、世界思想社、1989年。

④ 真野俊和：「『ふるさと』と民俗学」、国立歴史民俗博物館編：『国立歴史民族博物館研究報告』第27号、1990年。

⑤ 松崎憲三：『現代社会と民俗』、名著出版、1991年。

社会传承、经济传承、礼仪传承、信仰传承、艺能传承、言语传承等分类，对民俗学应予实践的课题进行了归纳。今后民俗学研究者在微观性现场进行实践之际，其作为索引很有利用价值。遗憾的是，此书虽然概括了民俗学应该从事的课题，却没有涉及具体的方法、目的、理念和理论，也没有看到具体的研究实例。

关于民俗学的实践问题，在1998年召开的日本民俗学会第50届年会的研讨会上，曾以“现代社会与民俗学的实践”为主题，其内容后来反映在《日本民俗学》第220号（1999）之中。发表者根据各自的实践经验所做的研究发表，显示出有关民俗学的实践较难解决的一些课题。首先是民俗学研究者的“立场”问题。例如，当时还是博物馆学艺员^①的永松敦，强烈地意识到民俗学内部研究者的立场差异问题。他说：“大学等教育机关和笔者作为隶属于教育委员会的博物馆学艺员之间，所承担的角色各有不同”，前者主要是对某一特定社会之民俗事象的传承状况及其变迁进行观察和记录，后者主要是进入民众（在椎叶村被叫做传承者）之中进行作业，与其说是旁观者，不如说完全被民俗社会卷入其中。^②这种看法先验性地设置了研究者的立场隔阂，从一开始就认为各自的活动内容具有固定性。本文提示的公共民俗学，是试图超越上述立场的隔阂，以相互的协作互动为目标。永松还提出：“民俗因民众生活方式及共同体意识的变迁而发生变化，这应该由民众的意志来决定，研究者不宜介入其中”，对作为外人的研究者介入民俗传承持否定性意见。但另一方面，他又说“若就经济问题而言，笔者认为，关于利用民俗文化的经济活动，民俗学者应积极发言”。民俗学研究者当然应该遵从民众的取舍决定，但不应从一开始就对研究者介入民众做出决定的场合并给予某些影响之事予以否定。作为外人的研究者，考虑到传统承担者的决定，同时也就民俗的传承以负责任的态度发表

① 学艺员：在博物馆从事资料的搜集、保管、展示以及调查研究等业务的专门职员。大体上相当于我国博物馆的馆员。——译者

② 永松敦：『民俗伝承を活かした地域づくりと博物館』、『日本民俗学』第220号、1999年。

意见,进而有可能影响到民众的决定行为。更应该做的是通过对话带来的各种信息,能够为其有效的决定做出贡献。永松“承认”的对经济问题的“发言”,和对民俗传承之取舍决定的介入并没有任何不同。两者均是对当事人施加影响的介入行为,首先自觉到此种介入,慎重地推量介入可能带来的结果的状态等,并对结果承担责任的姿态,才是需要的。轻举妄动或轻佻浅薄的所谓实践,当然应该警惕和戒止。

这次研讨会呈现出民俗学的实践性课题面临的更为严重的困难,是民俗学研究者的“实践”究竟是指什么?汤川洋司对实践表示了颇为消极的见解。他说:“说起‘实践’,一般人的理解是一定要伴随着某些具体行动。我并不认为必须如此。我认为所谓学问的实践,就是关于现代社会所发生的现象和动态,有需求的话,研究者应该负责任地予以说明,为此需要事先做好准备。”^①汤川也和永松一样,对立场有固化的认识,并先验地认为实践对应于固化的立场差异,实践的手法也存在差异。汤川的消极性意见,对于学问之实践的认知极端狭隘。此种意见即便不说全部,其实也是日本大多数学院派民俗学研究者共同拥有的。对这种见解,应该批评说它反映了民俗学研究者对现实问题的逃避。只是“说明”,进而有所“准备”,一般难以称作实践。就常识而论,被汤川否定的“某些具体行动”,才是所谓的实践,只适用于民俗学的偏狭的实践教条,按理难被承认。

汤川对来自会场的反对意见,例如,“说记述就是实践,未免过于消极”,其回应是:“所谓实践,或许是指在审议会上围绕水库建设的可否陈述意见,抑或倡导反对,举行示威活动等(中略),我以为此类‘实践’已超出了学问的范围。”他对实践的理解,明显地与一般的社会认识有较大歧异,而多少有些特化。此种实践观陷入了在任何社会也不能通用的辩词之中。

为了汤川的名誉,此处应该追加几句。他对实践的消极意见,确实自有缘由。在他的研究对象熊本县五木村,人们因水库开发备受困扰。曾经持反对意

^① 湯川洋司:「開発とムラー川辺川ダムをめぐる一」、「日本民俗学」第220号、1999年。

见的居民后来因为社会形势的变化不得不表态赞成,情形颇为复杂。在当地内部,对水库建设的意见多种多样,不可能只是基于某种单纯的价值直接就去从事实践。在复杂情形下,难以简单做出价值判断,并进入实践的状况,我也深有同感。但即便身处不能展开实践的状态,也不宜因此就从一般的实践定义及其意义大幅度后退,缩小实践的定义以自我肯定,这明显是一种逃避。这种态度坦率地表露了一个民俗学研究者的无力、无奈,但即便如此,依然持续地直面困难的实践才是应有的姿态。姑且不论实际上是否介入实践,我们在场,就很难作为缺乏社会性的民俗学研究者或其他第三者而在场,实际上当地也不需要那样的第三者。在公共民俗学的研究内容里,提示了在此类不能随意进出之状况下实践的困难,包含了对轻易实践的警钟之意。

对民俗学的实践持消极态度的,例如,福田亚细男,对上述赤田光男、真野俊和、松崎宪三等人的主张和方向性抱有疑虑,认为有些活动说是实践性课题,但其动向其实就是在行政主导下,对(行政所为)予以肯定性地介绍。他进而思考民俗学该如何有所贡献。福田认为民俗学的作用“倒是应当站在当地居民一侧,对相关问题进行批判性地检讨”,他主张在政策批评方面,民俗学应该对社会作出实践性的贡献。^①这是针对民俗学之政治性的批评,非常确当,但另一方面,深切意识到此种政治性或超越它,进而实践的可能性——正如美国公共民俗学的部分人标榜的那样——完全没有被考虑到。福田的见解是对“行政”即公共部门的活动持有警戒之心,这也是先验并否定性地看待其行为的时代——战后民主主义一代的固定观念。当然,公共部门的活动至今仍每每会有与当地居民的价值相背离,并搅乱其生活的情形,但考虑到现代地域社会人们的生活,公共部门的关涉不可或缺,同时它也是当地的人们所希望的。不应该从一开始就对公共部门的行为抱以白眼的偏见,而应该将其视为当地生活中统治结构的行为主体之一,予以明确的定位,进而采取推动其中良好的协作互动关系,或在对抗中摸索确保中立的姿态。我们不应陷入全面肯定或全面

^① 福田アジオ:「民俗学の動向とその問題点」、「日本民俗学」第190号、1992年。

否定实践的单纯且“错误的二元论”的陷阱之中。

和上述对实践持慎重态度的意见相对应，近来也有人，例如山下裕作，主张民俗学应该积极地致力于实践。其研究^①中涉及实践的地方，很多我也颇有共感。山下研究的并非民俗事象，而是在实践中寻求民俗学的本分，亦即把民俗学视为是通过对民俗事象的研究，致力于地方知识和共同意识的再生产，并由生活者自身解决身边各种问题的学问。这一点和公共民俗学的目标相类似。但山下的实践论和本文提示的公共民俗学之间，却在以下问题上有着根本性的差异。

和本文提示的公共民俗学的实践论不同，山下的实践论虽然以实践为主要着眼点，却缺乏将他者和自己的实践予以相对化，抑或反思性的把握，进而反馈于自己的认识和行为这一适应性的实践原理。山下反复批评来自民俗主义的批评，却从一开始就将对于那些民俗主义批评暴露出来的结构性问题的理解排除在外了。如此的实践有一种危险，亦即陷入恰如美国民俗学曾经讨论过的客体化产生的弊端——对政策的背书拥护之中。反思的姿态是介入他者的生活及文化的研究者经常被要求具备的，缺乏此种姿态的幼稚的民俗学实践，比起消极地看待实践的民俗学更加危险。山下在展开自己的民俗学实践之前，构成其判断性见解的绪论，是基于当时他所从属的公共部门（农林水产省系统的研究人员）的立场和体验而建构的，其中虽然对渗透到公共部门的“官方学术”和“农学社系”的实践有所批评，却看不到有对曾经属于公共部门的自己的实践，诸如对立场的认识、对自己被无意识地制约着的规范性认知建构过程的反省等。

山下研究的问题还在于为了强化自己有关实践的主张而利用日本民俗学过去的一些权威。对柳田国男和宫本常一等人的异质性实践的细节不加斟酌，将其和自己的实践论相联系，以借用其权威性。对早川孝太郎的“过度”评价不免有历史修正主义之嫌。在如此回归民俗学权威的同时，对海外有关实践的研

① 山下裕作：『実践の民俗学—現代日本の中山間地域問題と「農村伝承」—』、農山漁村文化協会、2008年。

究未做充分检验，便基于偏颇的先入为主和价值观予以排除和否定。山下断言“应该回归的立足点绝不应该是从美国和德国民俗学输入的‘应用民俗学’”，但他果真阅读过相关的论述吗？山下批判道：其对民俗的“应用”是将民俗作为资源予以物化、客体化；客体化了的民俗又被“行政”和“官方学术”所利用。他颇为单纯地得出论断：从事客体化的学问已经变成了不过是“把或许有用的资源从现场带走，作为客体予以加工的手段”而已。^①但理应构成其论断之依据的，却不见他有对美国和德国“应用民俗学”的任何先行研究。

山下所谓从德国“输入”的应用民俗学究竟是怎么回事，笔者孤陋寡闻，不得而知。至少美国的应用民俗学——通常认为目前尚未引进——远非山下用几行文字的论断就能归纳的那么单纯。美国的公共民俗学和应用民俗学对于客体化有非常多的讨论，也有很多积累。其对问题的困难性远比日本民俗学更加敏感。其应用民俗学现在已和狭义的公共民俗学分道扬镳，以便与人们一起就客体化展开各种各样的协作互动。对如此多样且厚重的状况无知地予以单纯化并藐视之，不得不说山下在学问上有欠诚实。

不言而喻，虽然精细粗疏有别，世界各地有不少民俗学的实践实际存在着值得学习和借鉴的方面，民俗学的实践绝非仅是日本才可考虑之事。若认真地考虑民俗学的实践，日本民俗学就不应处于自闭状态，而是有必要睁大眼睛巡视同时代在世界各地广泛展开的民俗学实践。其实，只要民俗学作为一门学问存在，就不仅是实践和公共民俗学，还应该在所有层面均向世界扩展视野。

下文将首先梳理学术显著介入公共领域、学术的实践性也得到积极讨论的美国人文科学的现状，进而解说其中公共民俗学这一民俗学的方向性；然后通过将美国民俗学与日本民俗学进行比较，以导引出今后日本公共民俗学的可能性，与此同时，还试图提示应该在日本孕育发展的公共民俗学的多面向概念图式。

① 山下裕作：『実践の民俗学—現代日本の中山間地域問題と「農村伝承」—』、農山漁村文化協会、2008年、第46頁。

面向社会开放的学问：学术的公共性

20世纪90年代以降，社会上和各种学术领域均显著出现了“公共性”^①的关心。当前有关公共性的定义和具体内容，仍存在很多歧义，很难统一为一元性的理解，但可以断定，其发生与以“市民”为主体的市民社会理论所产生的状况密不可分。公共性曾被认为是由“公共=官府”赋予其形式的，现在取而代之的则是市民的公共性的重要性得到确认。本文讨论的并非“公共性的学问”或“公共性的研究”，而是“学术的公共性”。

民俗学有可能与“市民”这一表述或由它概括的人们之间产生不协调。截至目前，民俗学涉及的人们主要是来概括“常民”或“地方的人们”的，其特征不在于他们的主体认识和行为均带有来自过去的拘束性。在日本民俗学的关键词之一“传承”这一用语中，内含着从过去到现在的文化与价值的继承性，潜在着对于“当今”不是仅就“当今”来理解，而是把“当今”理解为与“过去”相联系的“当今”这一视角。“当今的过去拘束性”这一视角为日本民俗学的方法和对象赋予了特征。由此视角出发，被民俗学视为对象的人们，并非只是基于现代的价值和逻辑而生活，而是受到来自过去的价值和逻辑的影响和制约。

① 公共性这一用语在很多领域被反复讨论，至今仍给人以暧昧模糊的印象。政治思想学者斋藤纯一将公共性这一用语公式化，认为它有三层意思：（1）与国家有关的公共性（official），这层意义的公共性是指国家通过法律和政策针对国民所举办的活动。（2）不是与特定的人，而是与所有的人有关的公共性（common），这层意义的公共性，是指共同的利益及财产，应该达成的共同规范、共同关心的事务等。（3）对任何人都开放的公共性（open），这层意义的公共性是指不能拒绝任何人进入的空间和信息等。若理解了公共性的此类寓意，则追问“学术的公共性”的民俗学，亦即公共民俗学，也可以具有三个层次：与国家地方行政等有关的，例如，公共部门的民俗学（public sector folklore）；与所有人有关的民俗学，例如，为促使民俗学进入公共场合，推动社会就各种事务展开对话，民俗学研究者致力于把各自相信的价值从微观层面予以提示的民俗学；对任何人开放的民俗学，例如，民俗学曾经追求（或被当作）的作为“在野的学问”这一目标。上述几方面时不时会有分裂或对立，但公共民俗学的方向是致力于超越分断以实现协作互动。参见斋藤纯一：『公共性』、岩波书店、2000年、第8-10页。

市民一般被认为是自觉到自己是社会的主权者，能够自律、自立，能动地、自发地、独立地参与公共性的形成的人们。如果假定存在着纯粹理念型的市民，就其行为和思考的原理而言，市民可被认为是从过去的拘束性获得解放的人们，但在现实中这样的人应该为数很少。可以认为市民和与民俗学打交道的人们之间，有着不同的社会观念。作为民俗学对象的社会，通常会用“共同体”一词来表述。这与市民所依托的公共性和公共领域（public sphere）之类的社会观念有很大差异。斋藤纯一以汉娜·阿伦特、尤根·哈贝马斯的讨论为基础，认为公共性在“同化/排除之机制不可或缺”这一点上和共同体形成了鲜明的对照^①。

从“公共性”和“共同体”的对比来看，民俗学截至目前主要是将存在于非公共性领域里的文化——民俗——作为对象，将处于非公共性领域里的人们——非市民——作为对象的。民俗学视为对象的民俗等于历史地积累下来的共同体的价值和存在方式，并不具备公共性，甚至还有可能与近现代的公共性的观点有所抵触。截至目前，民俗学视为对象的人们未必都是市民，也有可能和市民持有不同的价值和思考方式的人们。

从公共性和共同体的差异性观点出发，一方面，公共民俗学有可能与民俗，

① 根据斋藤纯一的归纳，公共性和共同体的差异主要有：（1）与共同体制造锁闭的领域相对应，公共性是哪个人均可进出的空间。（略）开放而不锁闭是公共性的条件。这个条件是通过将“外部”形象化而使“内部”形象化的共同体所欠缺的。（2）公共性不像共同体那样是充斥着等值性价值的空间。共同体要求成员共同拥有无论是宗教的价值，抑或是道德的或文化的价值，亦即对于共同体的统合被认为具有本质性的价值。与此相对，公共性的条件是人们持有的价值相互之间是异质性的，公共性是在复数的价值和意见“之间”生成的空间，反之，在失去了“之间”的地方，公共性就不能成立。（3）共同体以其成员内在地持有的情感理念（爱国心、同胞之爱、爱社精神等）作为统合媒介，公共性以人们对彼此之间存在的事情、发生的事件等的关心（interest）——interest的语源为inter-esse（在彼此之间）——为媒介。公共性的交流围绕着共同关心的事项展开。公共性不是由某种认同控制的空间，是以差异为条件的言说的空间。（4）并非认同（同一性）空间的公共性，不谋求共同体那样的一元或排他性的归属感（belonging）。为了公共献身、忠诚于公共之类的表述明显地存在语义矛盾。在公共性的空间里，人们可以多元地涉足（affiliation）复数的集团与组织。如果要使用认同这一用语，那么，该空间里的认同就是多义的，自己的认同并非是由某个唯一的集合认同所构成和定义。参阅斋藤纯一：『公共性』、第5-6页、岩波书店、2000年。

或者与存在的共同体以及生活于其中的人们发生对抗。这是对历史地积累下来的共同体的价值以及保持这些价值的人们否定性地看待的态度，同时也可以说是针对“内部”本身或使“内”、“外”形象化持批评性目光的立场。具体而言，是要找出在民俗之中存在的对社会带来弊害的压抑性因习，并试图促使它更改甚或消失。这是对于由民俗这一本质性的价值和规范所统合的不自由、不公正予以克服的姿态，同时也可以说是对于歧视和“事大主义”^①等内部原理相对抗的逻辑。

另一方面，公共民俗学也有可能与否定民俗或存在的共同体及生活于其中的人们的公共性发生对抗。这是对于历史地积累下来的共同体的价值以及保持这些价值的人们予以肯定性地看待，甚或予以支持的姿态。同时，通过有意识地肯定、容忍“内”与“外”的形象化，或者策略性地予以利用的方式，可以说是朝向“外部”持批判性目光的立场。具体而言，是要从包含公共性的思想在内的外部价值中，找出可能会给实际的微观社会带来弊害的压抑性威权和加害者并与之对抗。这同时也是对于因近现代知识、全球化的知识等所谓普遍性价值和规范的介入和表象所导致的不自由、不公正予以克服的姿态，也可以说是与开发和公共政策等外部原理相对抗的逻辑。

前者是从公共性出发重新把握民俗的姿态，后者是从民俗出发重新把握公共性的姿态。两者之间的态势也有可能相互并置，但公共民俗学研究者的行动将成为带来正反两种结果的决定性因素。就是说，公共民俗学是从公共性的观点思考民俗及其承载者们的学问，但同时也可以说是从民俗及其承载者们的观点出发，重新追问已在现代社会中被过度和无批判地认可了其价值、因而具有巨大影响力的市民之公共性之类言说的学问。就此而论，在笔者提示的公共民俗学中，公共性的价值和市民的优越性并非不言自明，公共民俗学时不时需要从共同体一方出发，反驳或抵抗公共性言说及宣扬它的市民。

在现实中，并不存在市民/非市民这一明确的二元对峙、二元论，而是因

① 事大主义：没有自己的信念，只是迎合统治势力和风潮以图保全自身利益的态度和观点。——译者

意识到或信奉公共性的不同程度，其“市民性”的色彩有浓淡的不同而已，如此考虑才较为妥当。

公共性理论和市民社会理论席卷而来，不仅裹挟了政治学、经济学、法学等实学性的学术领域，还促使很多人文社会科学也予以积极对应。在各种学术领域，不仅对公共性展开学术性检讨，而且从学术的公共性这一观点出发的再检讨也正在深化之中。在一些学术领域，冠以“公共”的研究方向正在迅速增多，尤其在美国学术界，这一动向尤为明显。

例如，在历史学领域，美国和加拿大已经在提倡公共历史学（Public history）的研究方向，并在大学历史教育的课程和项目积极采用这一称谓。这并非是研究公共性的学问，而是指历史学的公共性的状态，抑或考虑社会实践之历史学的方向。公共历史学的定义为：“所谓公共历史学，是为一般社会公众见闻、阅读和解释的历史学。公共历史学家突出使用（不为以往的历史学所重视的）非传统的文献和发表形式，进而重构其学术问题，并在此过程中生产出特有的历史性实践，再进一步将其发展成为学院派历史学的方法。（略）公共历史学也是公众拥有的历史学。公共历史学通过突出显现学术的公共性脉络，为了让历史学家的研究成果能够传递到学术制度体系之外的一般公众而通过教育要求改变原有的姿态。”^①

公共历史学的最大特征在于它强烈地指向于脱学院化以及历史学在现实社会中的应用，强烈地主张历史学在社会中的存在意义和有用性。以致致力于学术专业（在大学任职的教员为首，包括接受其教育的学生）、博物馆的专业管理者和鉴定师、初等教育的老师、在文化行政等公共部门任职的人士，以及影像及媒体制作者、历史解说者（historical interpreter）、政策顾问（policy advisor）、咨询公司等，由对于历史学的应用特别感兴趣的人们承担。在应用当中，一般并不过问诸如政府、私营企业和大学内储主事者的不同立场，或者赢利、非赢利之类不同目标的差异。

① Public History Resource Center (<http://www.piblichistory.org/what-is/definition.html#baltimore>).

例如,学习历史学,在博物馆或文书馆等公共部门工作,活用其知识技能,从事与历史有关工作的人们的活动,就是公共历史学。广义地理解,为了将历史学的知识见解应用于公共政策,致力于搜集历史资料而分析并提供出来的活动,为了原住民的土地诉讼而搜集相关历史证据以获得对等价值,或作为诉讼对策而承包将企业信息作为“历史”予以积蓄的工作,进而提高收益等赢利性的历史调查员的活动等等,均包括在公共历史学之内。对于公共历史学的动向,必须理解它实际上包括历来被传统的学院派视为可疑、不予理会的职业和立场及他们的实践性行为。这可以说是对于缩进制度性的社会里,在自己人之间反复展开以封闭性为特征的讨论的“学术——大学等专业、职业性的学术世界”的批评。

将学问朝向公共开放的动向并未局限于历史学。美国的社会学不仅有追问公共性的研究,还提出了“为了什么的知识”、“为了谁的知识”等问题,并出现了致力于将学术向市民社会开放,或摸索脱专业化之方向性的公共社会学(Public sociology)的动向。公共社会学是由社会学家迈克尔·布若威(Michael Burawoy)等人提倡的,尝试建设“与市民对话的社会学”^①,致力于学术的批判性的方向转换。布若威对公共社会学的定义为:

“促使就影响社会运势的问题群进行对话,社会学家从微观的视点出发,以落实自己支持的价值,由此致力于使社会学超越学院派而转向于公共场景的社会学。在这里,重要的是反映公共场景之多样性的公共社会学的多样性。”^②

布若威从“为了什么的知识”这一视点出发,区分了被赋予价值的“工具性知识”(instrumental knowledge)和不被赋予价值的“反思性知识”(reflexive knowledge);又从“为了谁的知识”这一视点出发,区分出面向“学术性听众”(academic audience)的知识和面向“学术体系外的听众”(extra-academic audience)

^① Michael Burawoy, "For Public Sociology", *American Sociological Review*, 70, ASA Presidential Address, 2005, pp. 4-28.

^② Michael Burawoy, et al. "Public Sociologies: A Symposium from Boston College", *Social Problems*, 51(1) (2004), p. 104.

的知识。进而由这两组对知识的分类而提出了“专业社会学”(Professional sociology)、“批评社会学”(Critical sociology)、“政策社会学”(Policy sociology)和“公共社会学”(Public sociology)四个社会学的新范畴。

专业社会学是技术性地处理知识,并提供给学术性听众。它探讨理论性和实证性的知识,通过客观与协调性地把握真实,其研究的正当性来源于科学的规范。此种类型的研究有责任对学术界的同行予以说明,基于各自的专业兴趣而展开,时不时会呈现出自我参考、自我满足式的病态。

批评社会学虽然致力于知识的反思,但仍然是向学术性听众提供知识的社会学。它致力于探讨原理性的知识,规范性地把握真实,其研究基于道德规范而确保自己的合法性。这类研究有责任对批判性的知识分子予以说明,但因为在小圈子里开展讨论,时不时会陷入独断的教条主义陷阱。

政策社会学是对知识做工具性处理,再将其向学术体系之外的听众提供的社会学。甚至是将浅近具体的知识予以整理,实际性地把握真实,其研究因为有用亦即有效性而确保了自身的合法性。这类研究有责任对委托人予以说明,其战略是应用于政策性介入,但时不时会有盲从委托人的卑屈。

布若威认为,公共社会学是将知识予以反思性把握,再向学术体系以外的听众提供。其研究是对话性地处理知识,其真实经由共识产生出来,其研究的合法性由其妥当性来担保。这类研究有责任对特定的市民予以说明,它采用公共性对话的手法,时不时会具有一时性流行那样的浮躁(faddishness)。公共社会学是朝向学术体系之外的人们提供服务,并对现实社会的问题有所对应,就此而论,它与政策社会学颇有相通之处,但在通过对话等手法使得价值和评价得以反思这一点上,则与之不同。^①

社会学家土场学指出,布若威提倡公共社会学的背景是社会学和现代社会存在的双重危机。关于社会学,它原本就应是“市民社会的自我反省之学”,

^① Michael Burawoy, "For Public Sociology", *American Sociological Review*, 70, ASA Presidential Address, 2005, pp. 4-28.

但在环境问题和男女平权运动等新的社会运动兴起过程中，古典社会学遭到激进派社会学的批判，各种小模式的群雄割据导致去中心化日益深化。结果是激进派社会学也只是“停留在社会学内部的学术运动，几乎没对现实社会产生任何影响”^①。就现实社会而言，自20世纪80年代以降，新保守主义和新自由主义抬头，“国家（政治体系）和市场（经济体系）对市民社会（生活世界）的殖民地化”^②不断发展。公共社会学正是在此种危机感的基础上形成的。

如此将自己的研究活动作为公共性的存在向社会开放，或与社会相联系的方向性亦见于文化人类学。美国人类学家詹姆斯·皮克库模仿 publish or perish（写论文抑或消失）这一针对研究者的警句，不乏自嘲地提出 public or perish（公共性的抑或消失），他主张文化人类学应该超越学院派理论，以对社会作出贡献，强调能够提高社会存在感的公共人类学（Public anthropology）的重要性^③。他的观点得到罗伯特·保劳夫斯基等人的进一步发展。保劳夫斯基对公共人类学的定义如下：

公共人类学如今已是有关超越自己曾经划定的专业领域界限的问题和听众的学问。它致力于与听众之间的广泛交流，聚焦于广泛的关注所开展的对话。虽然人类学家已经参与到当今许多重要的问题之中，诸如权利和健康、暴力、统治以及正义等，但其中很多均和专业领域外部的人们几乎没有关系（或正在失去关系），而只是使狭隘（或正在变得狭隘）的问题更加精致化。通过超越专业领域的方法，在试图对那些广泛且危机性的悬置事项提供对策的公共人类学中，人类学家可以理解他们能够做出的贡献是将当今那些难以解决的悖论予以缓和或重新定位。经由充满活力的

① 土場学：「公共性の社会学 / 社会学の公共性」、日本法社会学会編：「公共性の法社会学」、有斐閣、2008年。
 ② 土場学：「公共性の社会学 / 社会学の公共性」、日本法社会学会編：「公共性の法社会学」、有斐閣、2008年。
 ③ James L. Peacock, "Anthropology and the Issues of Our Day," *Anthro Notes*, 20(1), National Museum of Natural History, 1998.

公共性的对话和人类学的洞察力，公共人类学有望重构为一个活跃的专业领域。^①

根据这个定义，公共人类学是将作为专业学术的文化人类学的边际予以超越而向现实社会开放，通过与市民的对话，以应对当今社会问题的实践性学术方向。这一方向是从对文化人类学通常视为对象的课题与表述和一般社会相背离的批评中产生的。

此外，考古学中也有人提倡公共考古学（Public archaeology），探讨将调查与研究的现场向市民开放的方式，2006年在日本大阪召开的世界考古学会议（WAC）上，这甚至成为核心的探讨课题之一。地理学也不例外，在2005年美国地理学会上，亚历山大·马菲会长的主题讲演也强调了地理学在公共的讨论中所应发挥的作用^②；而受社会学家布若威影响的英国地理学家丹堪·福拉，也开始提倡公共地理学（Public geography）^③。

学问向社会开放，学问与社会相结合，这是现代人文社会科学的整体趋势。反观日本民俗学，如前所述，日本的大学和研究所里的大多数学术研究者，至今并不具备很强的实践意识，也没有努力参与现实社会的方向感。在柳田国男著作中偶尔可见构筑能够对应现实社会问题的民俗学的姿态和意向，但除了官本常一等少数例外，后辈学人的此类姿态和意向几乎全都十分稀薄。在学术的公共性成为话题的美国，早自20世纪60年代起，在民俗学中就出现了对公共民俗学（Public folklore）的倡导。其当初主要意味着博物馆和文化行政机关等公共部门的民俗学实践，很难说它已实现了现在意义上“学术的公共性”。然

① Robert Borofsky, "Public Anthropology: Where To? What Next?," *Anthropology News*, 41(5), American Anthropological Association, 2000, p. 9.
 ② Alexander B. Murphy, "Enhancing Geography's Role in Public Debate," *Annals of the Association of American Geographers*, 96(1), AAG Presidential Address, 2005.
 ③ Duncan Fuller, "Public Geographies: Taking Stock," *Progress in Human Geography*, 32(6), SAGE Publication, 2008.

而,其在随后的发展中,已经渗透到整个美国民俗学界并正在成为持续追问民俗学之公共性的研究。

美国的公共民俗学

关于美国公共民俗学的历史,拙文曾有详细论述^①,在此不必重复,但考虑到这一研究方向尚未充分渗透于日本民俗学,故有必要在此对其定义、内容及讨论的相关概念等再次予以确认。

从不包括日本的世界范围看,民俗学是在20世纪六七十年代迎来了巨大的转换期。正是在当时,诞生了美国的公共民俗学(Public folklore)。进入20世纪80年代后,这个称谓在美国开始广泛使用^②,并逐渐在数十年间,在美国民俗学界占据了很大的地位。和上述介绍的冠以“公共”之名的诸多学科相比较,它是与公共历史学相类似的存在。在《美国民俗学百科事典》中,对狭义的公共民俗学的解说如下:

“作为公共部门的民俗学(Public sector folklore)而为人所知的公共民俗学,是在学院学术(指大学等研究主体的世界——引者注)之外,应对民俗的展示和记录、复兴等方面的尝试。”^③

公共民俗学的此种狭义解释,可被理解为相当于文化行政的公共部门所开展的民俗文化活动。若要更加具体地说明狭义的公共民俗学,则主要是指从属于艺术、文化或教育等大学以外的组织和机关,主要是从应用角度从事的民俗学属性的研究与活动。例如,自称公共民俗学的民俗学研究者中有很多人在

① 菅豊:「現代アメリカ民俗学の現状と課題—公共民俗学(Public Folklore)を中心に」、『日本民俗学』第263号、2010年。

② Richard M. Dorson, “The State of Folkloristics from an American Perspective,” *Journal of the Folklore Institute*, 19(2-3), Indiana University Press, 1982, p. 97.

③ Linda S. Watts, *Encyclopedia of American Folklore*, Facts On File, 2007, P. 319.

艺术之类的文化审议会与涉及文化遗产的历史类协会、图书馆、博物馆、社区中心、中小学校等教育机关,以及非营利的民俗艺术和民俗文化组织等公共部门活跃着。他们或她们不仅在田野进行调查和记录,还从事诸如表演及民俗艺术的专业教育、展示、特卖会、音声记录、广播、电视节目、录像和书籍等公共项目,推出与教育相关的素材等活动。在这一点上,它和公共历史学颇为相似,甚至属性上也有相当一部分重合。

日本从很早起就有公共部门围绕民俗开展各种活动。但这些活动是否被学术界以及支撑学术界的“学会”等学术社会的体系完全地视之为研究对象,进而也认识到其乃是民俗学研究者重要的实践活动,则颇有疑问。在美国,至少现在,此类有关民俗文化的各种活动均是重要的研究对象,同时也被承认是民俗学研究者重要的实践性活动。

一般来说,在美国民俗学界,由于所属的机关和团体、社会立场、职业等属性的不同,各自承担的责任及任务、使命、目标等亦较为鲜明,因其属性而履行职责的意识也较为明显。这意味着基于所属机关和团体、社会立场、职业等区分,民俗学研究者的研究方向和对象、方法等也大体上分别被规定。简单地说,隶属于以大学为中心的学院,勤勉致力于专业教育和自我完成性的研究,这样的研究者被视为“学院派民俗学研究者”(academic folklorist)^①,从属于博物馆和文化行政等公共部门的研究者被分类为“公共民俗学研究者”(public folklorist)。此外,没有职业所属的部门,但接受各种基金和资助,从事社会贡献活动的研究者,一般被称为“无所属的民俗学研究者”(independent folklorist)或“独立的民俗学研究者”(self-employed folklorist)。所有这些分类是明确意识到各自立场的差异性,以及基于各自不同立场所应完成的责任的

① “学院派民俗学研究者”(academic folklorist)这一表述,在日本似乎容易引起误解。学院派(academic, アカデミック)这一表述在日语中,具有“学问的、学术的、学究的、专业的”等多重含义,常被当作形容词使用。因此,在野的研究者和公共部门的研究者一旦涉及“学问的、学术的、学究的、专业的”研究,就被视为学院派研究者。就英语本来的意义来说,其与本文讨论的立场和职业等属性并非不可分离。アカデミック(academic)作为形容词,意味着大学教师、研究者及学识经验者,本文也以这个意义为前提使用它。

差异而得以成立的。认同于各自立场的研究者，具有因各自立场分别采取类似的观点和方法以及行为模式的倾向性，分别有着各自的可能性和局限性，也是从各自立场出发去行动和提出主张。其立场之间的隔阂没有被遮蔽。

反观日本民俗学，似乎对此种分类先天性地感到不适。笔者曾在日本民俗学的有关讨论中提出过和美国民俗学此种“分类”相类似的“分类”。2005年在东京大学召开的日本民俗学第57届年会的研讨会，以“在野的学问与学院派——追问民俗学的实践”为主题。这次研讨会由岩本通弥、中村淳和笔者策划进行，当时，讨论到研究者的分布和构成，曾参考美国民俗学的一般分类，同时斟酌历史发生的顺序，并且也只是为了方面而将日本民俗学研究者分类为“业余民俗学者”、“学院派民俗学者”、“公共民俗学者”和“应用民俗学者”。美国分类里一般没有“业余民俗学者”，考虑到日本民俗学的历史和现状，设置了这一分类。提出此种分类，正如会议指南说明的那样，“一是为了使没有意识或被遮蔽的民俗学参与者的多种多样的状况得到明确意识，二是为了明确不同主体的方法、目标和立场的异同”。并不是为了分类本身而分类，目的是通过此种形式促使民俗学当前被隐蔽的问题得以浮现出来。

对此种分类，当天会场的反应是赞否两论，但听起来似乎否定意见更多一点。其中不少是基于对学院派（academic，アカデミック）这一表述的误解而产生的不适感，但也有更明确的反对意见。会议讨论者佐藤健二批评说：“看起来像是依据民俗学的历史，也好像提出了问题，实际上却是以国家和市民社会的对峙这一略显过时的民主主义理论的固化框架为前提，作为对社会学比较熟悉的，第一印象是感到有些憋气。”姑且不论社会学是否已从“过时的民主主义理论”的束缚下逃离出来，使佐藤感到不适的原因可能在于岩本和笔者等组织者在分类里注入了不同的意图，这使它成为一个混合物，研讨会也没能具体提示出民俗学的方法。其实，对于方法，笔者和岩本、中村也有很大的方向性分歧。

佐藤尖锐批评道：研讨会的讨论“欠缺对于截至目前的重要课题及策略性的重点，亦即持续讨论的‘方法’的关注，遗漏了研究方法中‘在野’的意义，

既未能探讨柳田国男之学问的特征，也未能理解从乡土研究到当今民俗学这一学问的固有属性”^①。我从一开始就没打算谈论“柳田国男之学问的特征”，也不认为从乡土研究到“当今”的民俗学有学问的固有属性被继承下来，更没想去理解那种固有属性。但考虑到促使发挥“在野”之意义的方法，它恰好与我设想的民俗学，亦即本文讨论的公共民俗学相同。我认为，保持“在野”的意义并建构研究方法，也就意味着要促使在第二次世界大战之后于学院某处角落得以安身，却遗忘了自己出身的“当今”民俗学的解体和重组。

未来之事难以预料，但提示“公共民俗学”这一方向，难免会被执着于原理主义、不能从日本这一国家框架脱身的部分日本的民俗学研究者微词有加地说成是贩卖美国民俗学或学术输入等，也有可能被指责为是对其他先行的“公共某某学”的贩卖和模仿。但公共民俗学借鉴现在活跃中的美国公共民俗学（Public folklore）的正反两方面，并将其汲取到曾经作为“在野”的学问而萌发的日本民俗学——现在其萌芽已经枯萎——之中，将会对“当今在野的学问”的萌芽——并非再生——做出很大贡献。当然，“当今的在野”不同于以前的在野，“当今在野的学问”也与以前在野的学问不同。正如佐藤所说“在主体和对象之间的媒介领域谋求‘在野’的复权”，将有助于“新的‘在野’的发现”。佐藤寄希望于“在各自的‘乡土’，主体性地进行研究史的整理，唤醒已经埋没的方法和运动”，但这种“唤醒”对于“当今”的社会与民俗学又能带来怎样的新局面，很值得审视。和佐藤的方向不同，我一直以来持续摸索和为之打拼的是在各自的“田野”，主体性地和“实在的人们”打交道，通过切实接触，一起思考、一起感受新的方法和运动如何才能在眼下形成，并由此给“当今”的社会和民俗学带来新的格局。我认为这正是建构佐藤所说的“共有地”（共有的智慧）之作业的一环^②。

① 佐藤健二：「方法としての民俗学 / 運動としての民俗学 / 構想力としての民俗学」、小池淳一編：「民俗学的構想力 - 歴博フォーラム」，せりか書房，2009年，第274-278頁。

② 关于我本人和所打交道的人们一起从事的力所能及的实践与对话，以及方法和运动等，我将在今后的反思性自传体民族志（auto-ethnography）中予以具体提示。

由多种职业和具有不同立场的人们一起参与的日本民俗学的这一特征——考古学、历史学和文学等也颇为类似——在其学院化过程中被遮蔽起来了。例如，在与民俗学相关的学会或研究会上进行质疑讨论时，提问者一般要自报家门，习惯上都会说：“我是某某县的某某”，把“县”作为修饰语置于个人姓名之前^①。这在过去对日本全国的民俗事例进行比较尚较为重要的时代或许多少有用。这或许也可以说是为了使那些并不隶属于大学或研究所的人们，在面对大学里的学院派研究者时也不用踌躇，而创造出了可以平等发言的空间。但我们应该意识到，这种习惯有意无意地隐蔽了民俗学参与者的立场多样性，亦即日本民俗学的结构特点。20世纪50年代以降的日本民俗学，伴随着学院化的进展，确实形成了讨论空间的封闭性和学术体系内部的阶层性。将各种不同立场和属性隐蔽起来的策略，不能从根本上解决结构性问题，反倒容易使隐蔽的霸权得以延续。公共民俗学具有和此类学术或知识的霸权相对抗的性格，对此应该有所觉悟。

美国的公共民俗学曾经具有由公共部门的研究者、在学院之外展开的民俗学这一性格，但现在，这个属性特点在讲述公共民俗学时就不必妥当了。现代的公共民俗学，已经变成是超越了学院派和非学院派之属性和立场而展开的民俗学。它也不是仅仅由从属于文化审议会、历史协会、图书馆、博物馆、社区中心等公共部门的人们所单独承担了。如前所述，没有职业所属、接受公共基金和其他资助而从事社会贡献的“独立的民俗学研究者”的活动，也被包含在公共民俗学之内。当然，在大学的学术研究者中，也有很多人参与公共性的活动，他们的活动现在也被包含在广义的公共民俗学之内。根据2002年美国民

① 以信息学和历史知识学为专业的石川彻也等人，也对历史学的学会上类似的自我介绍感到不适。石川写道：“为何不能明确发表者的‘所属’？（略）翻阅历史杂志，学会、研究会的提问者，其‘所属’决不会被明确。听说是因为涉足历史的人们从乡土史学家到大学教员，且不会因为所属而改变对历史的解释等。在权威横行的社会，这真是一件好事。但在学术的世界果真可以这样吗？如果说‘因为是某大学的先生讲的，大概不会有错吧’，这当然非常危险。但表明‘我是某大学的某某’，然后提问，同时也是表明对自己的提问和评论负责之意”。参阅石川彻也：「歴史知識学の創成」研究に着手して思うこと」、日本歴史学会編：『日本歴史』第728号、吉川弘文館、2009年。在某种意义上，排除学术的权威性看起来似乎是保证了发言场景的平等性，但对立场的隐匿，实际却不过是对权威的敷衍。

俗学会的调查，美国民俗学会的会员中约44%的人认同自己为公共民俗学研究者。由于这个数据尚不包括在公共部门任职而没有加入美国民俗学会的民俗学研究者，或身为学院派民俗学研究者但和公共部门的一些项目有关联的人们在内，因此，可以推测，美国民俗学研究者有至少一半以上，以某种形式参与着公共性的活动。^①这种情形，已经和前述狭义的公共民俗学的定义不相符合了。

民俗学的此种“脱立场”的发展，为公共民俗学的定义带来很大变化。在讲述现在的美国公共民俗学时，最为适宜的定义，当为罗伯特·巴龙与尼古拉斯·R. 斯皮策所提示的如下的定义：

公共民俗学“通过使传统的承载者和民俗学研究者或有关文化的专家相互之间的协作互动，对社区内部或在超越社区而显现的新的轮廓和脉络中的民众传统予以表象和应用”^②。

美国的公共民俗学是在公共性的场所和空间，通过多种多样的手法表现（representation）和应用（application）民众传统（folk traditions）。例如，以民众传统为题材的民俗生活节，从致力于应对国家规模、世界规模之课题的超大规模的史密森尼民俗生活节，到为其垫底的、各个地方的小规模的民俗生活节，在全美各地以各种不同规模频繁举行。活跃于其中的不仅有与文化行政有关的公共部门的人士，也有大学教员等专家、在野的独立民俗学研究者，学生和一般市民等志愿者、实习生也会参与进来。当然，拥有获得表象的文化的本地居民，作为“传统的承载者”（tradition bearers），也在其中担任核心角色。在此类节庆的形式之外，民众传统还以讲演会、实物展演会、展览会、学校教育、文化旅行等多种形式，向广大听众提供。这些活动并非只是提供文化信息，同时也作为受众理解民众传统的场景而发挥着功能。

被如此对待的民众传统，已经不是在以往被古典的民俗学研究者所认为的那样“在它原本该在的”社区内部，而是也朝向其外部的公共空间提供信息。

① Patricia A. Wells, “Public Folklore in the Twenty-First Century: New Challenges for the Discipline,” *Journal of American Folklore*, 119(471), American Folklore Society, 2006, P. 7.

② Robert Baron and Nicholas R. Spitzer eds., *Public Folklore*, Smithsonian Institution Press, 1992, P. 1.

若采用日本民俗学式的表述,不是仅在“传承母体”内部,而是在其外部文脉当中得以重新定位和重置文脉(recontextualization)。其结果是民众传统的持续与活性化得以实现,同时也可以形成体验与学习他者保持的民众传统的场所。受过民俗学训练的人们作为“推动者”(facilitator),与社区成员和传统承载者相互协作互动(collaboration),汲取或支持(advocacy)他们的意见,以策划各种各样的方案和规划。“推进者”积极“介入”作为对象的社会与民众传统,有意识地尝试“文化的客体化”,进而与多种主体和部门相互连接,成为从事“文化中介”(cultural brokerage)工作的“文化中介者”(cultural brokers)。

这里必须注意,美国公共民俗学是积极且自觉地介入民众传统,有意识地致力于民众传统的脱本真化、脱文脉化。这是有意识地超越民众传统“真正的”传承空间,探索以人为主要着眼点的民众传统的应用与活用。就此而论,其与单纯的保护传统、保护文化遗产还是有所区别,对此有必要予以留心。通常对于文化的介入,经常容易遭到民俗主义的批评和民俗学的政治性之类的批评,美国公共民俗学是从以人为主体的福利这一观点出发,有意识地试图超越,这一点值得我们注意。

如此简洁利索的实践主义当然会遭到来自学院派的批评,其中最重要的是来自“文化的客体化”这一观点的批评。公共民俗学所蕴含的政治性,以及来自外部的他者表象问题,曾经是学院派民俗学和文化人类学绝好的批评对象。公共民俗学将文化及承载文化的人们予以客体化,从而在民俗学研究者及传统被表现的当地居民之间产生了权力的失衡。有批评指出,表象的力量在能够大规模地建构传统的民俗学研究者——亦即公共民俗学研究者手中,结果是民俗学研究者可以限定甚至否定当地居民的主体性实践。^①也有批评指出,在1992年的史密森尼民俗生活节上,在调查马龙人(Maroon, 17—18世纪被从西印度群岛和圭亚那带来的黑人奴隶)传统承载者的研究当中,其调查本身潜在具有基于猎奇(exoticism)的再现他者问题,这和动物园、马戏团以及19世

^① Richard Handler, *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*, University of Wisconsin Press, 1988.

纪的博览会等的逻辑没有什么分别。^①进而还有人指出,民俗生活节不仅使文化客体化,甚至还将文化的承载者也客体化了。^②

针对上述批评,公共民俗学研究者的反驳是这些批评无视传统承载者通过参与活动而获得了利益——社会性的角色与自豪。也有反论认为,公共民俗学研究者是把参与协作互动的社区的利益予以优先考虑的^③。公共民俗学研究者所自觉的客体化确实不仅把文化,还把其承载者也卷入到各种活动之中,但这是以为了给各种各样的人们创造出利益为目的的,“客体化”这一用语绝非单纯的禁词(dirty word)或歧视用语(pejorative term),不应将它视为具有否定性意义的概念来使用。事实上,美国公共民俗学的活动目的不仅有将民俗本身作为文化遗产予以保护、保存那样静态的情形,也有致力于改善保持这些民俗的人们的状况、促进少数民族文化和多样性的族群集团的文化价值的再评价,以及提高传统承载者的地位,生产出一定的经济效益等较为能动性的一面。进一步,美国公共民俗学还不断扩展活动空间,开始涉足多种局面的公共领域,诸如对战争记忆的记录化、搜集和记录飓风灾难的体验谈以服务于灾后重建、尝试向受灾者提供搜集技能等训练项目等。^④对于公共民俗学研究者而言,文化的

^① Richard Price and Sally Price, "On the Mall: Presenting Maroon Tradition Bearers at the 1992 Festival of American Folklife", *Special Publications of the Folklore Institute*, no. 4, Indiana University Press, 1994.

^② Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Objects of Ethnography", Ivan Karp and Steven D Lavine eds., *Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display*, Smithsonian Institution Press, 1991. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*, Berkeley, University of California Press, 1988.

^③ Robert Baron, "Sins of Objectification?: Agency, Mediation, and Community Cultural Self-Determination in Public Folklore and Cultural Tourism Programming," *Journal of American Folklore*, 122(487), American Folklore Society, P. 86.

^④ 休斯敦大学的民俗学家卡尔·林达和独立民俗学家帕特·嘉斯帕进行了一个和当地公共部门合作开展的题为“在休斯敦:从飓风卡特里娜和瑞塔中活下来”(Surviving Katrina and Rita in Houston)的项目。这个搜集和记录对象的“体验谈”的项目,和历来美国民俗学的做法大体一致,这个项目不仅有民俗学研究者参与搜集和记录,还在由灾民自己讲述,并向他人访谈和学习书写记录的方法等方面富有特点。通过这种尝试,由灾民自身出声反驳一般社会通过媒体而获得的偏颇讲述——例如,灾难发生时的犯罪等——这个项目进行了对灾民体验的整体性记述和提示。其内容通过广播、展示会和互联网而公开。参见 Surviving Katrina and Rita in Houston 的网页: <http://www.katrinaandrita.org/project-description.html> (2011年5月5日访问)。

客体化归根结底是为了使人们幸福——至于幸福观，有必要再做检讨——这一目的，这是应予肯定的追求。

关于客体化的讨论并不仅限于美国公共民俗学之内，这无疑涉及民俗学整体的重要论点。毫无疑问，它也有可能成为日本民俗学的重要论点。例如，自从20世纪90年代初以来，起源于德国民俗学的民俗主义这一观点为日本民俗学带来了一定的影响。民俗无论过去还是现在，都始终受到政治、经济、社会等多种格局的影响，要理解民俗当前所处状况，对于环绕其周边的外在状况的理解不可或缺。在民俗主义的研究当中，被商品化的民俗、被政治利用的民俗、因大众媒体而发生变迁的民俗等，均分别得到研究。例如，在现在的日本，有的研究揭露出来自外部的文化遗产行政的压力，促成民俗的观光开发，但其发展逐渐脱离了地方，而与国家的政治利用结合在一起。^①此外，也有人从民俗主义的观点出发，尖锐地批评了文化政策对于民俗的政治利用，指出了相关的问题。^②

正如此类民俗主义批评所揭示的那样，在文化保护这一客体化的背后，隐藏着观光主义和民族主义，指出这一点无疑非常重要。民俗学有可能参与这些过程，所以，必须对自己行为的政治性保持敏感。但在这些民俗主义的批评当中，对于没有觉察到因为政治等隐蔽的企图而使自己的文化被客体化了的那些人们，还有那些虽然觉察到、却主动积极参与客体化的当地居民，被认为实际进行客体化操作、位于公共部门之基层末梢的人们——例如，和当地居民不大能明确区分的市町村等自治体的相关人士等等，对于所有这些多种多样且又错综复杂的愿望、期待以及意图和主张等，总之，对其整体尚没能予以充分研讨。

这些批评尚未充分揭示出从事客体化的公共部门和当地居民的协作互动——时不时亦即共谋——之类现象的结构性问题。被强权客体化的弱

① 岩本通弥：「フォークロリズムと文化ナショナリズム—現在日本の文化政策と連続性の希求」、『日本民俗学』第236号、2003年。

② 岩本通弥：「『文化立国』論の憂鬱—民俗学の視点から」、神奈川県評論編集専門委員会編：『神奈川県評論』第42号、神奈川県広報委員会、2002年。

者——传统承载者，这一印象有时是准确的，但仅此大概只是表述了现象的局部。无意之中被国家的意图裹挟进来的消极的承载者形象，将国家的意图在自己的行为脉络中予以重置的承载者形象，还有策略性地参与设计自己的客体化、以便获得利益的积极的承载者形象等等，应该看到在不同的参与者相互复杂重叠的画面当中，形成了难以简单论断客体化之是非的悖论。多种多样的主体、各种各样的意见，时不时会有上下纵式关系和横向对抗关系的格局，但另一方面，超越上述关系格局，持有不同意见的人们通过反反复复的对话，也有可能形成“多声部”（polyphony）的局面。围绕着公共民俗学的客体化讨论，将促使现场的复杂状况得以鲜明呈现，同时也推动民俗主义——它原本理应属于价值中立的概念——的批评以及整个民俗学研究的进一步迈向深化。

公共民俗学在现代日本的必要性

日本也和美国一样，以民俗学为专业的很多研究者是在博物馆、地方公共团体、教育机构等公共部门开展活动。可以将他们定位为狭义的公共民俗学研究者。他们无论在社会上，还是在学术界，都非常重要。但如前所述，这些公共部门的活动并没有被积极地纳入学术研究的对象范畴之中。当然，日本也存在有关文化遗产和无形文化遗产等的文化政策，以及由地域振兴所代表的将民俗作为文化资源予以应用的问题。这些眼下的重要课题，已经出现在现代民俗学的视野之中，这些问题也已经从民俗主义的分析视角得到了批评和检验。在民俗艺能和民具学等领域，公共部门的研究者社区得以形成，包括公共部门之民俗学的技术论等在内，已经生产出讨论的空间，这的确值得特别提及。但遗憾的是，由多种多样的民俗学研究者主体性地、有意识地、自觉和积极地去表现、应用和实践这一公共民俗学的观点来看，公共部门的活动目前尚未得到认真检讨。虽然在学院派民俗学和公共部门的民俗学之间就研究和活动有一定交流，但在意识到行为主体的属性和立场的基础上，有意识地超越它而得以交流

和讨论的空间尚未充分地建设起来。

一方面,学院派民俗学研究者的绝大多数拥有和社会切割开来的纯学理志向,专心于对那些被从文化上切取下来而矮小化的民俗予以再解释,自闭于狭窄的讨论空间。另一方面,隶属于公共部门的研究者就其基于自身立场的活动,虽然在具有类似属性的人们的社区进行议论和检讨,但其讨论空间也和学院派差不多,具有封闭性。当然,公共部门的民俗学研究者也是“学会”这一学术社会体系的主要组成部分,在那里,对学院派狭窄的研究对象和问题兴趣以及与之相应的方法等有所提示,但公共部门的民俗学研究者对于提示自己受到职业和属性及立场等方面制约的日常性研究与活动,对于在自己业务中出现的独特的研究对象与方法,以及问题兴趣等的提示尚犹豫不定。我们应该认识到,现代民俗学是由具有多样性的属性和立场的研究者参与的,此种多样性导致产生出或有可能产生出各种各样的研究对象、问题兴趣以及手法。美国民俗学曾把学院派民俗学与公共部门的民俗学的分断状况批评为“错误的二元论”(mistaken dichotomy)^①。日本民俗学也应该共有能够超越多种不同立场而就讨论和活动展开协作,时不时还能让不同论点相互论战的空间。

立场的分断不仅是“错误的二元论”,甚至还有“错误的多元论”,这是日本民俗学的一个大问题。以民俗为对象,参与相关研究及其客体化的,并非只有学院派研究者和公共部门的研究者。扩展望去,位于“学院以外的场所”(extra-academic venues)^②的人们,往往也参与其中。公共民俗学应该超越“研究者”/“学院以外场所的人们”这一图式,向社会开放,进而摸索民俗学的方向性。这是让不以学问为职业的人们与职业性的研究者一起,通过民俗的研究、实践与应用,加深对地方的理解,强化与地域社会的联系或发现地域社会的问题,并努力使其得到化解的活动。

① Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Mistaken Dichotomies", *Journal of American Folklore*, 101(400), American Folklore Society, 1988.

② Richard Bauman and Patricia Sawin, "The Politics of Participation in Folklife Festival," in Ivan Karp and Steve D Lavine eds., op.cit., p. 289.

现代社会的人文与社会科学领域,学术知识不应被局限于学院之内。现代社会的一般人也可提高能力去思考问题,搜集、分析和传达信息,构成组织,甚至获得资助。专业知识的普遍化与大众化正在发展之中,作为专家的学院派研究者的立场正在被相对化或非特权化。如果把民俗学本身视为原本就是在学院之外“在野”的学问的话,这也许是自然而然的趋势。民俗学的草创时期,正值人文社会科学的学术研究尚未像今天这样被统合的时代,很多置身学院之外的人们通过考古学和乡土史、地方文学和艺术等,浑然一体地体现出各种各样的地方文化运动,他们考虑身边的各种问题,反思性地理解它们,同时传达出各种信息。其中也曾经有过地方的人们所拥有的“方法”。但这类方法的价值在学院派民俗学掌握霸权的过程中被割舍了。

然而,在现代社会,参与民俗的主体以及他们持有的问题兴趣更加广泛,人们主体性地亲自调查民俗的“市民调查”之类尝试已经出现,作为深入社会的民俗学的活动——时不时也会超越民俗学的范畴——而显示。代表性的例子,在此不妨介绍一下被认定为NPO法人的肉冢“自然与历史之会”的志愿者活动。

“自然与历史之会”致力于保护以茨城县土浦市肉冢大池为中心的约一百公顷的“里山”^①地域,开展了形式多样的活动。作为保护里山活动的先驱,该组织的活动得到很高评价。现在,其会员有600多人,以新近入住筑波市、土浦市的新居民为主,也包括当地的老户人家,以及大学的专家、学生、企业和教育机构等,拥有多种属性的人们相互协作、开展活动。里山和湿地的割草作业,驱除池塘的外来物种,自称“田圃塾”、生产和出售无农药、无化肥的稻米(肉冢米),相关的经营制度,以肉冢一带的自然为主题的各种学习会等等,所有这些活动作为近数十年来在全国各地发生的保护环境的市民运动之一,因为是“市民”主体而广受关注。该会活动的特征是较早认识到地域文化的重要

① 里山:一般是指位于都市和大自然之间的林山。由于和村落或都市邻接,因此,多为人们所用,并存在着受到人类活动影响的生态体系。——译者

性，不仅保护当地的自然，还致力于保护当地的文化，从一开始就设计了活用地域文化的各种方策并一直坚持下来。

由于肉冢的“里山”有七成以上为私有地，因此，构成这一活动主体的新近搬来的都市居民并不具备出入“里山”的合法性。当初，对于本地人们（地主）而言，这些活动是来自外部价值的移植，也是有可能产生不快和纠葛的活动。在缓和了此类对峙关系的基础上，该会对自然和原本附着于人们身体的地域文化、亦即“传统文化”的理解和关照曾经具有非常重要的意义。

该会起始于1980年的自然观察会，以新近搬来的都市居民为主，人们开展了观察野鸟等活动。1987年发展成为定期举办的观察会，这成为后来该组织的母体。1989年，“自然与历史之会”正式起步，他们在筑波市民会议等场合努力宣传肉冢大池的重要性，并在筑波市民文化祭举办展示等活动。进而，举办每月一次的例会，出版会报《五斗蒔消息》，并开始记录当地居民的访谈。进入20世纪90年代后，在举办割草、水质调查、召开观察会等围绕自然的活动的同时，也开始进行有关肉冢大池的历史、环境的访谈调查，还与土浦市政府等公共部门的有关部局交换信息和开展对话。后来，接受企业出资的环境保护财团等资助，向公共部门反复请愿，其保护自然的活动进一步活跃。1998年内部设立历史部会，进一步开展对肉冢一带自然和历史的访谈，搜集资料；1999年在日野汽车绿色基金资助下，出版了《访谈里山的生活——土浦市肉冢》一书^①。

《访谈里山的生活——土浦市肉冢》全书146页，由以肉冢为生活空间的当地居民亲自讲述的内容为主体，有9篇不加修饰的记录。除了文字，还有对民具与生活技术、动植物等精致的手绘插图、照片、电脑制作画面等，作为“民俗志”的完成度很高。由当地居民亲自执笔的随笔、博物馆活动记录、年表、农产物统计、土地利用图、老房子布局图、民俗语汇集等也被收录其中，资料价值很高。2005年，在PRO NATURA基金和7-11便利店集团绿色基金资

① 穴塚の自然と歴史の会：『聞き書き里山の暮らし—土浦市穴塚』、1999年。

助下，又出版了多达344页的《续访谈里山的生活——土浦市肉冢》^①。该书除当地居民的访谈录，还有参与调查的会员按照不同主题完成的调查结果，内容涉及农业用水、里山、山谷湿地田与稻作、旱田与作物、衣食住、年中行事、动植物等民俗学的主题。

这本书完全可以和第二次世界大战之后由学院派民俗学编纂的所谓“民俗志”，以及由学院派民俗学研究者 and 公共部门的民俗学研究者一起调查并写作，进而由地方自治体出版的地方史和“民俗报告书”相媲美，甚至有些地方还有超越，其内容和构成颇为精致。该书作为环境教育的教材，被选为茨城县中学推荐图书，比起由学院派民俗学研究者参与、按照既定框架制作的“民俗志”、“民俗报告书”等，在社会上有更大的影响力。

那么，此种地域文化志的出版，专家是如何发挥作用的呢？参与本书写作的会员们曾经去向各种专家请教，其中也包括地方博物馆的学艺员和大学教师等与民俗学有关的人士，他们就访谈调查的技术和资料处理方法等，以提供建议的方式发挥了一定作用。^②但另一方面，也有对此类市民活动不关心、不参与，甚或否定的情形。

“刚开始的时候，去向大学的老师请教，却被说‘你们去调查后，田野就会被扰乱了’……于是，就只好一边自学，一边摸索着干”^③。

“大学的老师”这种表述，潜在着与日本民俗学的立场之“错误的多元论”相同的问题，同时还表现出学院派具有的对于研究行为和研究对象的独占意识，即对于使当地居民及其生活被物象化、客体化的自己的行为没有反省，还无意识地认为客体化的权限只应在专业研究者手中。由此可以读取到非常不成熟且又顽固的学院派研究者的观点。但不承认学院之外的人们可以接近地域文化的狭隘而又幼稚的意识，已经被这些非专家的人们很好地超越了。一位属于该组

① 穴塚の自然と歴史の会：『続聞き書き里山の暮らし—土浦市穴塚』、2005年。

② 见其历史部会的网页：<http://www.kasumigaura.net/ooike/hist/index.html>（2011年5月5日访问）。

③ 根据讨论者鬼头秀一在第57届日本民俗学会公开研讨会上的发言。我本人也曾经从“自然与历史之会”的有关人士那里听到过类似的话。

织历史部会的会员，曾经参与过两部地域文化志的编纂工作，他对自己的询问和写作行为有如下表述：

“刚开始询问过去的事情时，感觉无处下手，可能是因为看起来理所当然的事，自己却浮现不出任何印象。话题若是自己也有过体验的领域，才有话可说。可即便是说到我最喜欢的捉泥鳅时，关于道具等，要多次提问，好不容易才能弄明白。因为没有经验，对于农业的实际情况，稍微询问一点，就有很多不懂的事情。在反复请教询问的过程中，以前模模糊糊的问题，突然就明白了，也感到很有兴趣了。慢慢地，想询问的问题也就增多了。现在，我明白了，在肉冢这个地方，讲述给我们的那些事情真是丰富啊。我本人到目前最大的收获，就是在这里，遇到了很多人品温厚的人们，了解到他们是怎样生活过来的，从他们讲述的细微处，我学习到人生观。我觉得，参加访谈活动，真的是很好啊。”^①

从这位会员的话里可以觉察到，在学院之外的人们所认可的民俗的价值，以及访谈（调查和书写）行为的价值，与学院派民俗学研究者平时无意识地作为前提的价值之间有很大隔阂。历来学院派民俗学已经习惯性地搜集民俗事象的行为以及解释和记述等，对于学院之外的人们而言，未必具有特别的意义和重要性。

从这段讲述可知，“调查”行为本身也因行为者而被目的化了。就是说，通过“调查”这一行为，“近邻”及“地域”的他者，发现其保持的“文化”和“历史”，进而通过这类行为创造出新的人际关系，不仅是他者的理解——“邻人”的发现——，也有在地域之中对“自己”的再发现，可以理解这便是目的。比起对于民俗事象本身的追究来，新近搬迁而来的人们通过“调查”以前就住在这里的人们这一实践，增加了对他们的理解，同时也意味着和他们之间的关系得到强化。将这说成是公共民俗学的一个场景并不为过。在思考公共民

① 穴塚の自然と歴史の会：「聞き書き里山の暮らし—土浦市穴塚出版にあたって」、<http://www.kasumigaura.net/ooike/press/kurashi1.html>（2011年5月5日访问）。

俗学的问题时，应该理解的是此类由学院之外的人们亲自调查和学习民俗，并活用民俗——将其客体化——，他们拥有独自的目的，也拥有为实现目的而具备的较高能力。

在该会现在从事自然农法实践的“田圃塾”，是将“传统文化”客体化，并应用于自己的环境保护运动。并没有停留在只是考虑自然生态体系的技术性对应。2011年，通过举行祝贺插秧完成日、赏月及红白年糕等与稻作有关的传统节日活动，把建设大人和孩子都开心的“田圃塾”列为努力目标。这是将稻作作为文化予以重新认识，并将其在地域文化中重置文脉的行为。进一步通过经营制度，它还被发展成为面向那些“即使不能直接体验肉冢的稻作，也想给予间接支援”^①的外部市民，将稻作予以重新定位和再文脉化的文化。在“田圃塾”，民俗学的“生业”研究课题，亦即在稻田田埂上种植大豆的传统，也在当地居民的帮助下得到恢复。对其目的的定位如下：

“在‘物’的里面有意义，充满着文化。我们适应肉冢的环境，守护着和生业智慧一起传承的种子。我们在田埂种植大豆，但我们不能成为主体。自然（native）之物被自然（native）的人们所守护，是原本就应该的。现在，当地在田埂栽培大豆的人越来越少，我们想成为从当地继承、再传递给当地之物的桥梁。”^②

对于在田埂种植大豆，作为外部人士的新居民和传统承载者的立场有所不同，意识到这种差异而开展有意识地、意图性的民俗继承活动，新居民的积极介入是一种文化再现行为，同时也是与再现对象的协同作业。这种在田埂种植大豆的行为，并非笨拙且以复旧为指向的民俗学所试图对过去“生业”民俗的保护与继承，而是存活于当今且持续生息不止的民俗，在现代社会被重新定位并以新的价值而自觉地得到了继承。

观察这些活动事例，在现代社会由学院之外的人们进行的民俗的客体化及

① 穴塚の自然と歴史の会「五斗蒔だより」、2011年3月号。

② 穴塚の自然と歴史の会「五斗蒔だより」、2011年6月号。

实践行为，令人感到其实已经超越了至今仍在追求民俗的本源性价值的旧学院派民俗学和公共部门的民俗学。与现实社会有着显著关联，自由地调查与学习民俗，记述和应用民俗知识的技法和目标，正在由学院之外的人们孕育产生。对它或许没有必要称之为民俗学，可以说它是正在持续地发展成为使用民俗的跨领域的方法和创造学术知识的活动。它并不认为民俗先验性地具有本源价值，而是认为价值生成于人和民俗之间的关系之中，因此，它是从生活者的观点出发的民俗学。

结语——迈向公共民俗学的建构

公共民俗学并非民俗学的一个范畴。它是超越了琐碎分化的范畴而可以让所有的民俗学研究者均能够参与的民俗学的“方向性”。它也不是基于特定立场的民俗学，而是超越隐蔽性的立场分隔，知晓、学习、理解民俗的所有人们均可参与的民俗学。进而言之，公共民俗学也不是所有的民俗学研究者经常能体现出来的。它是以不逃避地正视现实的觉悟，深入到地域文化之中，并在发现了某些应该予以解决的问题时，才得以显现出来的方法。

其研究的参与和格局，实际具有多样性。本文提示的只是我所考虑的多种场景下有关公共民俗学的布局图式。有关公共民俗学的具体展开，现在我设想的主要有以下几种场景。

（一）关于他者 A 的实践对于他者 B 所带来影响的研究

推进文化商品化的企业和展开文化政策的公共部门、在调查的名目下单方面地采集民俗的民俗学研究者、持有近现代性价值而介入他者文化的市民、新居民等他者 A，他们的各种各样的行为与实践，对于原住民、当地居民、老住户、地方民众等他者 B 带来了各种各样的影响。对此应该予以检讨和研究。这类研究也包括由民俗主义批评等所代表的对于客体化的批判性研究在内。或

许从中可以发现纠缠于全球政治与民族主义的文化政策，以及进入地域的市民和研究者自以为是的应用行为搅乱了地域社会这一负的侧面。或相反，也许还会发现上述来自外部的行为参与了地域社会的重构，促使地域社会出现活性化的发展，有助于地域居民的生活等正的侧面。在现代社会，来自地域之外的主体对地域文化的介入不可避免，对于此类介入本身不宜否定。重要的是，它是如何介入的，其介入带来的影响如何作用于地域社会，对此类问题很难简单地断定是或者非。

在这类研究中，看起来似乎影响较弱的正统派民俗学研究者的行为也会成为考察对象。无视社会及民俗的承载者，只是将民俗物象化之后予以吸取，然后写在笔下的行为，包括其伦理层面的问题在内，均会成为议论的对象。其对社会没有影响反倒有可能被视为问题。

（二）关于他者 A 的实践对于他者 A 自身所产生影响的研究。

这是美国民俗学研究者芭芭拉·克什布拉特—吉布利特在《错误的二元论》一文中提示的研究方向。她指出由于公共民俗学^①的进展，民俗学作为一个教育专业得到强化，就业范围扩大了，在吸引学生方面获得了成功。但也潜在地存在着对于提供资助的政府等的主张不加批评地予以“拥护”的危险。但是，学院派民俗学远离这种拥护，能够提出批评性的言说。^②她主张，公共部门的行为对参与此类行为的人们——公共民俗学研究者——自身带来的变化，应该通过民族志的途径予以研究，这是学院派民俗学能够发挥的重要作用。由文化政策代表的各种行为不仅对地域社会及在那里生活的人们产生作用，还反作用于行为的主体。对于反作用带来的主体者的反思性变化需要进行重新的研究。

^① 芭芭拉·克什布拉特—吉布利特这篇论文实际使用了“应用民俗学”的表述，而不是“公共民俗学”。但她是将应用民俗学作为公共部门主体所承担的事务论证的，因此，可将其视为与公共民俗学同义。不过，现在两者多被明确地区分开来使用。

^② Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Mistaken Dichotomies", *Journal of American Folklore*, 101(400), American Folklore Society, 1988.

（三）在现场被意识到的多种多样的实践

来自多种立场、围绕着民俗的实践得以展开。但这里并不包括从一开始就保持距离或放弃参与的他者的间接行为。当然它也具有实践意义，原本不应予以排除，但考虑到学院派民俗学研究者往往会说“远离现场写论文或发言也是一种实践”，作为逃避与现场发生直接关联的借口，故暂且将其排斥在外似乎较好。这里说的“实践”，总之，是要对特定的地域和人们或对他们保持的民俗施加某种影响，是指直接、自觉和具体的介入行为。例如，公共部门的研究者面向小学生举办地域文化的学习会，就是一类典型。而学院之外的人们较典型的，是上文已经介绍的那类地域文化活动。学院派民俗学研究者也可通过与公共部门或学院之外的人们的协作互动，亲自进行主体性实践，但截至目前的日本民俗学，在学院化过程中，对此类场景之实践的重要性一直较为轻视。实际上，追溯日本民俗学的原点，却曾标榜过实践性，民俗学作为“田野的学问，在野的学问”，后来还曾被评价为“经世济民”之学。这类研究的场景不单是实践，它还是通过实践行为重新确认自己的民俗学方法的过程。

（四）对于实践的各种手法的研究

要进行实践，就有必要讨论实践的技术论问题。除了公共部门的民俗学，民俗学截至目前没有积极地讨论过在社会上什么样的实践有可能性，尤其是由于学院派民俗学研究者丧失了参与社会这一方向，因此，有关其技术的讨论也就几乎没有什么重要成果。

但放眼民俗学以外的广阔世界，在很多研究领域，已经在积极且有意识地“介入”地域社会或住在那里的人们，对其文化与民俗予以“表现”、“客体化”、“再文脉化”、“中介”以及“拥护”等。被解说成传统与民俗的文化，正在从解释和分析的素材转换成应用与活用的素材。民俗已经不再是民俗学特权性地能够独占的研究对象。在这种状况下，民俗学参与和策划应用场景的能力严重不足。民俗学应该从以其研究素材——有时应该成为拥护的对象——亦

即传统和民俗为中心的文化中心主义脱离，在保持均衡的同时，逐渐地朝向以传统和民俗的承载者及其生活为中心的生活者中心主义转变。而且有必要更加真挚地思考为了传统与民俗承载者的“幸福”，应该如何去应用其传统与民俗的问题。

以此为目的的技术论，应该很好地参考率先介入社会及人们生活的其他学问的手法。在这一点上，公共民俗学不仅需要超越立场和属性的界限，还应超越学术内部不同研究领域之间的界限。应该不拘束于民俗学之内，开放视野，并由此汲取各种智慧。

公共民俗学有必要摸索和其他研究领域不同的实践路径。如前所述，各种领域的学院派研究者奔赴很多不同地域，以各自不同的手法从事着以民俗为对象的实践。但时不时会心浮气躁，出现定型化、规范化、清单化、泛用化、工具化，甚至其手法的适用本身也被目的化了等多种问题。就是说，实践走在前面的一些研究领域，有时候是打出了以传统和民俗承载者的幸福为实践之目标的招牌，实际却是将其作为自己研究活动的实验台而消费地域和民俗承载者。尽管它原本应是以公共学术的动态为指向，却可能工具性地形成学术内部知识的专门领域，或成为政策学术，甚至也有变质为御用学术的危险。对于此类情形，可以通过前述（一）“关于他者A的实践对于他者B所带来影响的研究”予以揭露和纠正。

为了不至于陷入上述那种自以为是的实践之中，公共民俗学必须在无休止的参与当中，探索不定型化、不规范化、不清单化、不泛用化、不工具化，进而其实践自身也不会被目的化的作业方法。假设我的思考不是幻想，民俗学应该比其他研究领域，更能够深入个别的地域和人们之中，深入他们孕育的地域文化之中，通过与人们的对话而将其内在的社会价值、经济价值和精神价值予以汲取。民俗学通过潜沉于地域，能够发现为其他研究领域忽视的或当地的人们也往往没有觉察的那些无法触及（intangible）、无法计量（uncountable）、无法置换（irreplaceable）的价值，并将其从交往的人们中间汲取出来，进而提示给外部的社会。同时也能够回馈式地提示给其内部社会。公共民俗学通过在实

践中应用这些内在逻辑，还应该时不时地对抗那些不自觉地携带着规范性的外部逻辑并强加进来的应用实践。当然，公共民俗学自身也有将此类外在逻辑强加于人的危险。要克服这类问题，除了前述的（一）之外，下文所列（五）那样的研究也就不可或缺。

（五）有关自己的实践对于他者影响的研究

这是有关从事实践的民俗学研究者自身的行为给所介入的社会及人们带来了怎样的影响的研究。当然，这总是要以（三）“在现场被意识到的多种多样的实践”为前提。应该检讨在实践过程中，自己的行为是如何被社会及人们所接受、所评价。这是为了不使研究者陷入自以为是的实践中去。进一步，在某种状况下，对自己得以执行的实践手法予以监控和修正，并将其应用于下次的实践，此乃摸索适应性方法的研究。在实践的现场，介入者和实践现场的状况不无关系。介入程度越深，影响就越大，甚至可能失去第三者的立场。公共民俗学研究者对此类实践负有责任和道义，决不能妨碍当地人们的幸福。当然，所谓当地的人们，其实也拥有多种多样的立场、思考方式与价值观，不能将其视为铁板一块。在介入过程中，为了让交往的人们能够从中选择最佳的实践，必须经常使自己施加的影响相对化。若深入地文化之中，则地域社会中的意见对立和价值观的歧异自然就会显露出来。这种状况会使实践变得更加困难，但如果在深思熟虑的基础上予以对应，它就会成为批评将这些对立和差异单纯化的实践的一种途径。

（六）有关自己的实践对于自己所产生影响的研究

尝试实践，并反复地去介入，对地域社会及人们施加影响之事，自然也会给介入者带来某些变化。如果是以观察者、调查者的名义做一名旁观者的话，通过尽快从田野撤退而能够将对自我的反馈性影响抑制在最小限度。负责地继续实践的介入者，即便情非所愿，也会给自己的思考、价值观和方法带来变化。如果介入者是一位学院派民俗学研究者的话，自然就会遭遇到截至目前自

己已经习惯了的民俗学的目的和研究方法、调查论、研究者的态度、与社会的关系等，均需要全面调整的局面。但是，无论多么深入地，无论介入程度有多深，也无论怎样反复去介入，也无法和地域的人们完全一体化。只能是无限地接近：无论怎样接近，也不会达到完全一致。置身于不相一致和接近的双重状况下，学院派民俗学研究者将被促使对自己的举止和表象行为的手法及其意义等予以再次思考。以此类实践为媒介的自身的变化，将可以作为介入者自身将自己也客体化的自传体民族志（autoethnography）予以描述。这种方法其实是和民俗学的原点，亦即早被遗忘的“自我内省”的方法一脉相通的，但它们并不是一回事。公共民俗学是促生出对应于现代社会的民俗学之“转折点”的作业，同时也是对失却了当初志向的日本民俗学予以再次思考的作业。

实际上，公共民俗学的上述场景即便是在美国公共民俗学当中，也不是全都有充分的自觉，有很多尚未出现。就此而论，本文提示的公共民俗学，也和美国的公共民俗学不完全相同。在日本考虑新的公共民俗学时，积极汲取美国公共民俗学的积蓄，基于其论点展开视野更为开阔的重构，进而与日本曾经有所萌芽的“在野的学问”进行对照，也是一个必要的作业。公共民俗学现在尚未完成。

以上对公共民俗学的方法路径，进行了六种场景的归纳。在此，我想提出自己对公共民俗学的暂时性定义，作为本文的结束。这个定义将会在公共民俗学逐渐深化的过程中逐字逐句地得到检验，并因此而得到更正。

“公共民俗学是民俗学的一个方向。它致力于对异质性立场的理解和超越，促使多样性主体之间的协作互动，自觉到文化所有权和表象行为之权威性等问题困难的存在，进而取得表象的合法性，介入对象人们的社会及文化，为了他们的幸福而将其地域、地域文化甚至地域的人们客体化，并以某种形式参与对他们的支持。公共民俗学是对有关上述活动的自我和他者的实践及研究所进行的反思性和适应性的重构。”

中国社会治理智库丛书·民俗学系列

现代民俗学的视野与方向
——民俗主义·本真性·公共民俗学·日常生活

下

周 星 王霄冰 主编

 商务印书馆
The Commercial Press

2018年·北京

图书在版编目(CIP)数据

现代民俗学的视野与方向: 民俗主义·本真性·公共民俗学·日常生活: 全2册 / 周星, 王霄冰主编. —北京: 商务印书馆, 2018
(中国社会治理智库丛书·民俗学系列)
ISBN 978-7-100-15972-2

I. ①现… II. ①周… ②王… III. ①民俗学—文集
IV. ①K890-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2018)第052113号

权利保留, 侵权必究。

(中国社会治理智库丛书·民俗学系列)

现代民俗学的视野与方向:

——民俗主义·本真性·公共民俗学·日常生活:

(全2册)

周星 王霄冰 主编

商务印书馆出版
(北京王府井大街36号 邮政编码 100710)
商务印书馆发行
三河市尚艺印装有限公司印刷
ISBN 978-7-100-15972-2

2018年4月第1版 开本 710×1000 1/16
2018年4月第1次印刷 印张 64 1/2

定价: 158.00元

中国社会治理智库丛书·民俗学系列编委会

主编 萧放

编委 刘魁立 朝戈金 周星 高丙中 吕微

叶涛 巴莫·曲布嫫 尹虎彬 万建中

杨利慧 安德明 陈连山 陈泳超 郑土有

户晓辉 张举文 刘晓春 张士闪 朱霞

萧放 黄涛 林继富 施爱东