

的“民俗”和作为间接表象的民俗之间的对立关系将会消失。当然，川村深知如此把握民俗主义，将会从根本上动摇、威胁有关“民俗”的已有定义和概念框架。但他坚持认为，“假如回避这些问题，那么根本就不可能在现代社会中捕捉‘民俗’”。民俗是否是经过不同的媒体而被重构的？是否在这种媒体背后存在真正的民俗？川村所提出的问题，或许是分别属于本质主义和建构主义的常见图式，按照研究者立场的不同可以得出不同的答案。但是他也提出质疑：“叫做日本民俗学的学问体系，曾经回答过这一问题吗？”他要求民俗学者再次确认一个事实，即日本民俗学是直到近代以后，随着印刷资本主义的渗透，人们通过文字媒体能够了解全国情况之后才出现的产物。自柳田国男等早期民俗学者发现“民俗”的那一时刻起，它实际上就是一种民俗主义。

川村的这篇文章大大扩大了民俗主义概念的适用范围，甚至扩展到了该概念所能承受的最大限度。在如此广泛的概念范畴内，民俗学者一直维持河野真所谓的“平衡”<sup>①</sup>显然是不可能的。川村的意图似乎也在于破坏这种平衡，要从失去平衡之后可能会出现动荡中，获取日本民俗学借此进行解构和重构的动力。至于他所操作的民俗主义概念能否成为日本民俗学者从中看到更多景观的“玉手箱”，我们还无法预测，只能继续注视日本民俗主义研究今后的动向。

① 河野真：「フォークロリズムの生成風景—概念の原産地への探訪から」、『日本民俗学』第236号、2003年。

## 日本现代民俗学的“第三条路” ——文化保护政策、民俗主义及公共民俗学\*

〔日〕菅丰

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，长期以来在人文、社会科学等领域争论已久。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。结果是至今要提出一个大家一致认可的定义仍然不可能。眼下，要将多义性的文化概念逐一进行毫无遗漏的概括并使其完全统一几乎是不可能的。本文若再去追究定义，基本上也没有建设性。在此，暂且以指出文化是根据如何认知而被归纳选取出来、文化这个词所指整体是非实体性的存在为限。文化是一个根据人类的思考而生成的概念。把这样的文化进一步细分，在归纳的言词中有“民俗”这一用语。民俗也与文化一样，无非是人们从整体性的文化中归纳出来、表达文化的一部分的概念。很多民俗学者先验地对民俗的实体性不加怀疑地使用该词语，但民俗本身却是在近代的时代背景下，根据世界各地涌现的对本土文化的理解及其复兴运动，以及由这类运动引起的学科化

\* 本文由陈志勤翻译，译文原载《民俗研究》2011年第2期。

即民俗学的成立，才孕育出来的概念。

从世界范围看，1846年古物学者（antiquarian）威廉姆·约翰·汤姆斯（William John Thoms）从文化中归纳选取出古代文化的残存及民谣等，以folklore命名，可以说是这种概念化的开始。当然，毫无疑问的是无论日本还是中国，民俗这个词本身从数百年前开始，就以“人民的风俗、民间的习俗、居民的习惯”等意义使用至今。但在现代社会，民俗这一用语被普通大众使用的情况很少，多是关心文化的民俗学者以及与文化保护工作有关的人们在使用。对这个概念的必要性和重要性，现在只是被社会中特定的人群所认识而已。因此，对使用民俗这一用语的背景，有必要从频繁、积极地利用这个词语的民俗学研究活动以及文化政策的脉络去进行思考。

以此来把握民俗这一词语的话，我们会注意到“非物质文化遗产”这一用语，同样也是人们从文化中分类出来的概念。这个概念并不是作为实体而先验存在，而是在现代社会的某种形势下，其概念的有效性和必要性被认可并被使用。比如，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民俗的研究范畴，现在又进一步被列入非物质文化遗产的保护范畴，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，人们的认识和价值判断以及伴随而来的文化归纳方法产生了很大变化。并且，这样的变化不是源自传承花儿的人们而发生，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所有文化，都具有同样的情形。就是说，非物质文化遗产以及围绕它的各类研究和活动都带有相当程度的政治性，这是不争的事实。而且，在非物质文化遗产之前已在使用的民俗及其学问——民俗学，也都是带有太多政治性的语词。

## 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，探讨展开得最为激进的是德国。在德国，民俗学（Volkskunde）曾参与第三帝国时期的国家社会主义，后来很多民俗学者对协同纳粹政策的过去进行反省，于是，在第二次世界大战以后，其学问从根本开始发生变革。<sup>①</sup>Volkskunde就像在其中含有Volk（民族、国民）一词那样，曾经是提炼国民或日耳曼民族共有精神以标榜民族主义的一门学科。活跃于19世纪的威尔海姆·亨利希·里尔（Wilhelm Heinrich Riehl）把通过对传统文化的研究抽象出德国人统一的民族精神，并进行政策性应用作为Volkskunde的基本功用。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国家政策的御用学问。例如，从20世纪30年代到40年代，在海德堡大学执教的民俗学者奥根·法尔勒（Eugen Fehrle）即是御用学者的代表，他们加入纳粹党并进行有助于国策的研究。<sup>②</sup>

就美国的Folklore来说，其民俗学带有政治性的事实也早已被揭示出来。<sup>③</sup>

① Christa Kamenetsky, "Folklore as a Political Tool in Nazi Germany", *Journal of American Folklore*, 85(1972), pp. 221-235. "The German Folklore Revival in the Eighteenth Century: Herder's Theory of Naturpoesis", in *Journal of Popular Culture*, 6/4(1973), pp. 836-848. "Folktale and Ideology in the Third Reich", in *Journal of American Folklore*, 90(1977)pp. 168-178. William A. Wilson, "Herder, Folklore and Romantic Nationalism", in *Journal of Popular Culture*, 6/4(1973)pp. 819-835.

② 河野真：『ドイツ民俗学とナチズム』、創土社、2005年。

③ Richard M. Dorson, *Fakelore and Folklore*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976. Michael Herzfeld, *Ours Once More: Folklore, Ideology, and the Making of Modern Greece*, Austin: University of Texas Press, 1982. Richard Handler and Jocelyn Linnekin, "Tradition, Genuine or Spurious", in *Journal of American Folklore*, 97(1984), pp. 273-290. Roger D. Abrahams, "Rough Sincerities: William Wells Newell and the Discovery of Folklore in Late-19th Century America", in *Folk Roots, New Roots: Folklore in American Life*, Jane S. Becker and Barbara Franco eds., Lexington, Mass.: Museum of Our National Heritage, 1988, pp. 61-75. Jane S. Becker, "Revealing Traditions: The Politics of Culture and Community in America, 1888-1988" in *Folk Roots, New Roots: Folklore in American Life*. Barbara Kirshenblatt-Gimblett, "Mistaken Dichotomies", in *Journal of American Folklore*, 101(1988), pp. 140-155.

日本民俗学是以对现代化引起的文化变迁的抗拒为契机而产生，具有强烈的作为抵制文化变迁之本土民族学（Nativist Ethnology）的色彩<sup>①</sup>，在第二次世界大战的当时，日本民俗学作为一门学科尚未获得确定的地位，因此，并没有如德国民俗学那样效力于国家及法西斯主义。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主义式的思想<sup>②</sup>，而且，就像其已被揭示的政治性侧面那样，柳田民俗学具有创造帝国日本之“国民”的意图<sup>③</sup>，日本民俗学与当时的政治状态并非无缘。由于日本民俗学对“二战”前日本的国策并没有多大参与，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，故本质主义的研究视角和研究手法一直继承延续至今。对日本民俗学而言，对民俗学政治性之关注度的提高，对源自德国民俗学的民俗主义（Folklorism）之关注度的提高，不过是最近20年左右才呈现出来的状态，至今也很难说其观点和见解已得到充分吸收。从世界性视野看，日本民俗学对“民俗学的政治性”感觉非常迟钝。正因为如此，战后日本民俗学者有人无意识、不自觉地参与了文化政策的制定。

日本的文化保护政策<sup>④</sup>的开端可以追溯到19世纪末。在近代日本开始不久，明治四年（1871），为保护“古器旧物”的有形文化，由太政官颁布了《古器旧物保存方》<sup>⑤</sup>。根据精通近代文化财政政策史的高木博志的研究，这一时

① Marilyn Ivy, *Discourses of the Vanishing: Modernity, Phantasm, Japan*, Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

② 村井纪：『南島イデオロギーの発生：柳田国男と植民地主義』、福武書店、1992年。川村湊：『「大東亜民俗学」の虚実』、講談社、1996年。

③ 子安宣邦：『近代知のアルケオロジー：国家と戦争と知識人』、岩波書店、1996年。

④ 就日本的文化保护政策而言，“文化财”（cultural property）的名称和概念，在“文化遗产”之前已经先行采用，《文化财保护法》中仍继续使用。文化财这一概念现正处于与在世界性文化政策中被创造的“文化遗产”（cultural heritage）概念相接合之际。关于文化财的渊源，据高木博志介绍（高木博志：『近代天皇制の文化史的研究』校倉書房、1997年、第280頁），有两种观点：一说它来自德语的Kultur Guter，曾经普及于第二次世界大战以前的知识人士之间（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）；另一说认为是在1937年南京事件之际，为对抗中国的“文物”概念，由日本创造了这一词语（鈴木良：『文化財の誕生』、『歴史評論』555、校倉書房、1996年）。

⑤ 亦即《古器旧物保存办法》。——译者

期的文化保护政策（当时“文化财”一词尚未出现）的目的，“是基于对明治初年废佛毁释等破坏前近代文化‘传统’的反省，谋求彰显日本皇室独特文化‘传统’”，就其政策的根本而言，“在国民国家形成之际的国际社会存在这样一种认识：要成为‘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’不可或缺”，这件事“无论在国际还是在国内，均以伸张皇室权威为目的”。<sup>①</sup>以此为背景，明治政府在明治三十年（1897）参考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”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（后改为皇室博物馆），又在大正八年（1919）制定了《史迹名胜天然纪念物保存法》，对史迹（具有历史渊源的地方、古建筑物和遗迹）和名胜（艺术及观赏价值高的景观）进行登录。此后，在昭和四年（1929），日本政府把《古社寺保存法》改成《国宝保存法》，对“特别保护建筑物”和“国宝”进行统一登录，并在昭和八年（1933）为防止具有文化价值的文物流向国外，制定了《关于重要美术品等的保护法律》。这些法律一直延续至《文化财保护法》开始实施的昭和二十五年（1950）。

对第二次世界大战之前的文化保护政策，如高木博志指出的那样，应该考虑其中蕴含的在国民国家成型期建构皇室权威及国家象征这一比文化保护更为深刻的意图。但在这一时期，国家的文化政策没有包含非物质文化遗产，全都是无形的物质文化。战后，因为奈良县法隆寺（现登录为世界遗产）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趋势得以高涨，昭和二十五年（1950）遂制定了《文化财保护法》，设置了主管文化财的文化财保护委员会。“文化财”一词在法律上被确认，以这部法律为嚆矢。该委员会的事务局，在昭和四十三年（1968）与文部省文化局合并后变成文化厅，委员会本身成为文化财保护审议会及文部大臣的咨询机关（2001年改组为文化审议会文化财分科会）。直到今天，作为政府部门的文化厅和审

① 高木博志：『近代天皇制の文化史的研究』、校倉書房、1997年、第264-265頁。

议会，成为承担包含非物质文化遗产在内的日本文化财保护行政的核心。<sup>①</sup>《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《文化财保护法》中，文化财被分为“有形文化财”、“无形文化财”及“史迹名胜天然纪念物”。“有形文化财”中包含有“民俗资料”。就是说，在这一时期，具有“民俗”这一名称的对象物，首次被列入文化保护政策之中。但就实际状况看，当时成为保护对象的只是民俗的物质性侧面。对于“无形文化财”，《文化财保护法》是这样表述的：“戏剧、音乐、工艺技术以及其他无形的文化性存在，对我国来说在历史上且在艺术上具有较高价值。”因为具有注重艺术性及审美性之优先范畴的意识，浅显的根植于生活之民众文化的民俗被排除在外。顺便提一下，被列入教科文组织第一次到第三次“人类口头和非物质文化遗产代表作”中的日本能乐、人形净琉璃文乐、歌舞伎，正是被日本《文化财保护法》认为“重要”的一些项目，是从已被登录于“重要无形文化财”的项目中挑选出来的。<sup>②</sup>

当时的日本文化保护政策，只把作为有形文化的民俗当成保护对象，民俗被排除在无形文化之外，在此必须注意的事实是，只有来自职业专家的艺术如卓越的戏剧、音乐及技术才是保护对象。针对如此把民俗进行低定位的做法，产生了以提高民俗资料法律性地位为目的的运动。昭和二十九年（1954）对《文化财保护法》进行了修订，将“民俗资料”从“有形文化财”中独立出来，使之获得与有形文化财同等的地位。虽然说到底只是“资料”，没有被当成为“财产”，但无形文化的“民俗”也被认为是“应该采取制作记录等措施的无形‘民俗资料’”，拥有了法律地位。这样，有形和无形的民俗就都被提到了国家的文化保护政策之中加以探讨。昭和五十年（1975）再次对《文化财保护法》进行修订，无形文化的民俗得以进一步明确。“民俗资料”被改称“民俗文化

① 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。

② 根据日本的文化财保护制度，作为国家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”。

财”，并在被视为国家的“民俗文化财”中设定了“重要有形民俗文化财”和“重要无形民俗文化财”两大类。现在，日本进入联合国教科文组织非物质文化遗产名录（人类口头和非物质文化遗产代表作名录）的项目评审工作，主要就是《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。

### 日本民俗学者对民俗文化政策的回应

文化保护政策对日本的“民俗”带来很大影响。就像对民俗文化财保护制度进行过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，即便是将其置于给民俗的现状带来很大影响的近代诸制度之中，亦可大书特书<sup>①</sup>，这些保护制度对民俗带来影响的事实，毫无疑问。<sup>②</sup>此外，就像才津祐美子指出的那样，文化财保护制度发挥了把一个地方的文化转换为日本整体的“国民文化”的作用<sup>③</sup>，民俗学一直以来研究的对象，与战后日本的政策性、政治性动态密不可分，但很多民俗学者却对这类问题毫无警觉。

在“民俗”被政策性地作为“文化财”进行文化的归纳选取过程中，民俗学者究竟与其有怎样的联系呢？根据菊池晓的研究，昭和二十七年（1952）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。两位“民俗学者”都拥

① 菊池晓：『柳田国男と民俗学の近代—奥能登アエノコトの二十世紀』、吉川弘文館、2001年、第22—23頁。

② 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。才津祐美子：『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。

有对民俗学发展作出贡献的涩泽敬三<sup>①</sup>的人脉关系<sup>②</sup>，因为涩泽敬三的影响，“民俗学者”成为在行政部门参与策划的人员。这两人是从行政组织的立场对民俗文化财保护制度的确立发挥作用的干将。昭和二十八年（1953）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涩泽敬三以及折口信夫等杰出的民俗学者，都曾作为专门委员进入其内。

菊池晓认为，昭和二十九年（1954）《文化财保护法》修订之际，把“民俗资料”从“有形文化财”中独立出来，对其性质进行规范并构想具体保护政策，主要是官本馨太郎的作用。随后，文化财保护委员会为把握民俗资料的全国分布状况，也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—1964年间进行了民俗资料的紧急调查，动员了全国的文化财方面的有关人员参与。正因为如此，地方的文化财相关人员感到区分“无形文化财”和无形“民俗资料”的困难，他们寄希望于《文化财保护法》的再度修订，同时还有统管日本神社的宗教法人即神社本厅<sup>③</sup>的参与，由此掀起了一场法律修改运动，并得到民俗学者的赞同，终于在1975年实现了法律修订的目的<sup>④</sup>。如此具有国家层次的文化保护政策，影响波及日本地方政府的县市町村等基层组织，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，在这些不同层次，大都有民俗学者参与其间。

从上述可知，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

① 涩泽敬三（1896—1963）是奠定日本近代经济的实业家涩泽荣一的孙子，他本人也历任日本银行总裁、大藏大臣。因与日本民俗学创始人柳田国男的相遇而倾倒在民俗学，开设了私人博物馆，在亲自进行民俗学研究的同时，以丰厚的资产为基础大力支持民俗学研究者。

② 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，菊池晓提出所谓“民俗学者”究竟是谁的问题。菊池晓认为，当时能够被称为民俗学者的人为数很少，虽不具备对法律制度带来直接影响的力量，但可明确他们的活动与文化财保护制度有密切的关系。

③ 战前的日本，以国家和神道势力相结合的形式支持天皇制。为此，战后占领日本的美国把神社与国家进行了分离。与此相伴随，神社被宗教法人化，从政府部门分离出来。但以现状来看，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很深的关联。该组织虽然参与了《文化财保护法》的修改，但很难说提高了神社本厅所期待的效果（扩大教化）。菊池晓：『柳田国男と民俗学の近代——奥能登アエノコトの二十世紀』、吉川弘文館、2001年、第58頁。

④ 菊池晓：『柳田国男と民俗学の近代——奥能登アエノコトの二十世紀』、第22—57頁。

给民俗本身带来很大影响。当然，对这些以《文化财保护法》为代表的文化政策，不能说民俗学者只是无自觉意识地参与其中。如在日本民俗学史上留名的官本常一<sup>①</sup>，当《文化财保护法》被再度修改之际，于1975年5月24日在《朝日新闻》晚刊发表了题为《对民俗神事保护的疑义》一文，正如以下引用的内容，表现出对该法律的一种担心：

长期以来，我作为民众的一员，致力于阐明民众文化的研究，并对无论怎样被摧毁都能再度恢复的民众的力量感动无比。在唤醒这种能量、让人们焕发生气的力量中，存在着民族的宗教。但那不是神社神道之类，而是更为土里土气的信仰。……即使现在仍然“活着的”信仰还很多，这些神事是民众为接受神的保佑而从事的行为。我一直认为，不应该将其理解为只是民众单纯的鉴赏对象。然而，由于采用了“民俗文化财”的用语，它们成了被“指定”的对象，这究竟是否是一件好事呢，或许可以认为，这反倒使旧有的面貌以及其中蕴含的精神遭到了歪曲。

官本常一担心的是植根于庙会<sup>②</sup>和神事等这些“活着的信仰”中的文化，因《文化财保护法》的修订以及被“指定”为民俗文化财，而有可能使其原有面貌和其中蕴含的精神遭受歪曲。以“民俗的变化不可避免”这一现代民俗学的常识来理解的话，坦率地说，“旧有的面貌”这类本质主义（essentialism）的表述难以得到赞同，但在当时，尽管程度有限，官本常一还是表达了对《文化财保护法》不合理之处的意见及批评，这一点很值得关注。官本常一回顾了战时看到的奈良县春日若宫“恩祭”能乐时的情景，指出这类神事由于承载着人群内在的宗教心以及由此生成自立的传承意欲而被继承下来。

① 官本常一（1907—1981）初以柳田国男为师学习民俗学，后在涩泽敬三门下继续开展研究活动。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。作为在日本各地开展田野调查，并从民众视角汇集了庞大的庶民生活志的民俗学者，近几年正在被重新评价。

② 原文为“祭り”。——译者

从能乐演出者的姿态，可以看到他们忍耐着风雪，并不是为了让人来看而演出，而是因为必须演出才进行演出。当时我曾思考，这样承受风雪而祈求永远的心难道不就是宗教吗？他们每个人是怎样获得如此的虔诚之心？是因为其已成为支撑他们生活和文化的力量。不能承受风雪的终究会消亡。要承受住风雪，必须有民众的支持。正因为有民众支持，无论文化还是宗教才可能直到今日仍然延续其生命力，不然，最后都将消亡。

今日的神事已丧失了作为宗教的意义，成为一副躯壳，是否到了不得不借助强大的国家之力的地步呢？失去了宗教自立的力量，如果仅是把宗教仪式活动的残存，认为有文化价值而进行保护的话，或许还有一些合理性，但如果以此作为“活着的”宗教且国家要对其进行资助，这不仅提醒我们会引起对宪法（引用者注：政教分离原则）的质疑，从民众方面考虑，也会让人思考难道这真的能够成为他们心灵的支撑吗？……希望宗教是为民众所拥有的。

在此，官本常一对国家的外在干预导致“活着的”民俗发生变化的事实表示忧虑。对那些“死去的”或“将要死去的”民俗，他大致肯定了国家干预的保护政策，而对凭借人们的内发性动机已经行为化并正在传承的“活着的”民俗，他认为国家不可以干预。官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有相通之处，亦即以保护为目的的民俗文化保护政策（包含非物质文化遗产保护政策），结果却成为导致文化本身发生变迁的原因，这很值得深思。<sup>①</sup>

但官本常一并没有否定对民众生活的政治性、政策性干预。他本人主张地

<sup>①</sup> 从历史角度看，民俗是不停地不断变化过来的，“民俗变化的不可避免性”是现代民俗学的常识。从这个观点来理解，因为政策带来的变化也不得不承认有一定的合理性，所以，官本常一的见解也难免被指责为不过是一种怀乡病而已。但委婉地对文化保护行政提出批评的官本常一的文章，反映出尊重民众以及尊重他们保持文化之自立性的思想亦即民众中心主义是应该予以理解的。

方民众主义，并担任了全国离岛振兴协议会第一任事务局长，还担任了文化财保护委员会委员（1957—1958）、广岛县和山口县等地方政府的文化财专门委员。之所以在《文化财保护法》修订时吐露上述批评意见，是因为此前他或多或少与民俗文化保护政策有着一定的关系。至今，有很多日本民俗学者仍与国家文化政策保持着很多关联，且并不限于上述国家层次的民俗文化保护政策，民俗学者在各个层次的政策及行政事业，一直以来都被动员而参与其中。如20世纪七八十年代，以都道府县及市町村的地方自治体（地方政府）为单位，呈现出自治体史编撰的盛况，很多自治体史都有“民俗编”，与之相关的调查和编撰工作，就和为数众多的民俗学者紧密相关。当时，要在以民俗学为业的人中找到和自治体史无关者是很困难的。作为一项文化政策或事业，这一运动把很多民俗学者都卷入其中。

当前，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以及在地方自治体的文化财审议委员会等机构中，有很多民俗学者参与。他们对有关自身的行为及文化保护制度的政治性等问题几乎没有自觉、清醒的认识，不过是作为某种惰性持续着这样的关联而已。<sup>①</sup>即使在研究者的学术组织日本民俗学会内部，针对文化保护政策及民俗学者参与状态的研究也一直没有充分探讨过。

例如，根据概括日本民俗学史的福田亚细男的观点，1954年《文化财保护法》修订后，各地民俗学者被文化行政所调动、被组织起来编列于其中的倾向越来越明显，到20世纪60年代，这种现象更加正规化。但关于这种参与状态的探讨，在学会及民俗学者之间并没有充分展开，福田亚细男对此进行了批评：

<sup>①</sup> 例如，现在在文化审议会中设立了开展与文化财登录及保存、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），2007年，为对应于联合国教科文组织的无形文化遗产保护条约而进行调查审议，设置了“关于无形文化遗产保护条约的特别委员会”，委员长为民俗学者官本袈裟雄（时为武藏大学教授），委员有神崎宣武（观光文化研究所所长）、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。佐野贤治还是涉及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（2005—2006）。但这些与文化保护政策相关的民俗学者，至今并没有对文化保护政策进行过专门研究，很难说是这方面研究的权威学者。

关于对《文化财保护法》的关心，关于民俗资料的此种诠释方法，在日本民俗学会中根本看不到有展开讨论的迹象。《日本民俗学》（引用者注：日本民俗学会会刊）中竟然连一篇相关论文也没刊登。民俗资料作为文化财确立了地位，并成为文化财保护的對象，对此，学会及民俗学者却全然没有讨论。就文化财而言，基本上作为“财”被认定后就是一种固定化的状态，把在人们生活里观察到的民俗固定起来是否可能，或者说是否有意义，关于这些问题的探讨非常必要，但在日本民俗学会却看不到针对这些问题进行研讨的动向。<sup>①</sup>

如上所述，虽然日本民俗学者参与了中央及地方政府主导的文化保护政策，实际上却不是通过学术的探讨和批评而进行的。

### 日本民俗学中对政治性的批评

如果以民俗及对它进行研究的民俗学的政治性为前提，那么，把民俗视为来自过去的连绵不断的文化，对其进行本质主义的研究，将其价值视为先验的存在，显然就不再可能。不仅日本民俗学，世界很多国家的民俗学，一直以来都是从本质主义的视角看待民俗和非物质文化遗产的，至今也是如此。以超时代继承下来的假设为前提，从文化中抽出本国、本民族的特征及本质的思考方法，终究只是虚构而已。特别是有关非物质文化遗产的背景，就其用语及价值的成立而言，与现代的全球化政治性状态密不可分。由于以保护为名对民俗进行改变的运动正在推进当中，现在轻易地在非物质文化遗产中探究本国文化的本质和精髓，并对其高度评价已变得不再可能。因为觉醒于学问的政治性，并

① 福田アジオ：『日本の民俗学——“野”の民俗学の二〇〇年』、吉川弘文館、2009年、第271-272頁。

且在战后，伴随着整个人文、社会科学对本质主义批判的高涨，出现了重新审视一直以来的文化保护政策及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，均出现了建构主义（constructionism 或 constructivism）的研究范式（paradigm，日语为方法论）转换。所谓建构主义是指这样一种思考方法：社会中被视为现实的并非自然或客观的实际存在，而是被社会地、认知地、有意识地创造出来的建构物。例如，彼得·伯格（Peter Ludwig Berger）和托马斯·卢曼（Thomas Luckmann）1966年出版的著作《现实的社会构建——论知识社会学》<sup>①</sup>，阐明了日常生活中所见之种种现象和知识是被社会所建构、为共同体所共有的常识化之物。立足于这样的思考方法，“传统”、“民俗”及“非物质文化遗产”等，都是社会的建构物，它们虽然对于接受它们的人们而言是理所当然的，但实际上是受到外在社会的影响，被人为想像和创造出来的。也就是说，“传统”、“民俗”及“非物质文化遗产”并不具有连接过去之连绵的、本质的意义，并不是存在于现在的过去之物，其意义是被围绕着我们的政治、经济及社会建构的。

20世纪后半期是批判本质主义的论调持续高涨的时代。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：人们所相信的好像是从遥远的往昔连绵不断地继承而来、同时又被人们如此述说的“传统”，实际是在近代被人为创造的，这对民族主义及帝国主义的生成带来了深刻影响。本尼迪克特·安德森（Benedict Richard O’Gorman Anderson）的“想象的共同体”（Imagined Communities）论，则是把国家（nation）作为一种想象（image），认为它是被想象出来的政治共同体。这些源流不同的建构主义思想，都可被认为是对本质主义的批判。这些论调开始出现时，民俗学也展开了同样来自建构主义的对本质主义的批判，其代表性的

① Peter L. Berger and Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, New York: Doubleday, 1966.

观点就是主要在德国民俗学中展开的民俗主义（德语为 Folklorismus，英语为 Folklorism）。

德国民俗学在第二次世界大战前及战争中为纳粹德国的国策所笼络，积极地与政治发生了关系。对这种现象的反省引起了对民俗学之政治性的自我批判，进而着手于新民俗学的再建构。在这个过程中，根据汉斯·莫泽和赫尔曼·鲍辛格等学者的研究，提出并发展了关注民俗观光化等经济性利用或政治性利用现象的民俗主义思想，亦即“某些民俗的文化事象在这些民俗植根的地方之外具有了新的功能，并且为了新的目的而展开”，由此对一直以来只是发现其旧时的价值和意义的民俗提示了新的理解。

民俗主义如此看待民俗的方法，由研究欧洲民族学的河野真介绍到日本，从 20 世纪 90 年代初期开始也对日本民俗学产生了影响。无论过去还是现在，民俗在各方面都受到政治、经济及社会的影响，不理解围绕着民俗的外在状况，就不可能理解民俗。这虽然是铁定的事实，但在日本这种观点是在进入 21 世纪后才逐渐被接受的。如上所述，日本民俗学在“二战”等本可促使政治性觉醒的时期尚未成熟，对此前参与国策并没有自觉的认识，作为一门学科没能敏感地对待政治性问题。这与同一时代曾经对国策作出贡献的国史学（日本历史学）形成了鲜明的对照，战后，马克思主义历史观席卷整个日本历史学界，而本质主义的民俗观长期在日本民俗学界被继承下来，至今也没有得到完全的清理。

在这种背景下，对上文提及的文化政策，很多民俗学者参与其中反映了一种无清醒认识及无批判态度的状态。针对此现状，从民俗主义视角尝试展开批判的研究者，以岩本通弥为代表。岩本通弥在 20 世纪 80 年代对日本都市民俗学的兴盛作出过贡献，当时，他对偏重于以农村的过去为研究对象的日本民俗学采取了批判的立场。岩本通弥的都市研究并不仅仅是把田野扩大到都市而已，在并非以过去而是以现时代作为审视坐标这一点上，他与当时的民俗学者分道扬镳。根据当时所受的德国民俗学的影响，近年来，岩本通弥以德国民俗学为榜样，致力于日本民俗学的再建构，以求实现民俗学向生活学、经验主义

文化学的转换。虽然在岩本通弥之前有过河野真等人的介绍，但在民俗学领域，民俗主义概念一直没有得到正面讨论，为此，岩本通弥在日本民俗学中开展了使之常识化的努力。比如，2003 年日本民俗学会会刊《日本民俗学》236 号推出了“民俗主义特辑”，岩本通弥作为组织者发挥了核心作用。几乎同时，日本民俗学会下设了“民俗学与文化资源特别委员会”，依靠会员实施了有关各地民俗主义状况的调查，其执行委员即由岩本通弥担任。

《日本民俗学》第 236 号作为综观民俗主义的论文集，对日本民俗学具有重要的学术史意义。在此文集中，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化的民俗，对日本民俗学者理解民俗主义的实际状态作出了很大贡献。通过分析这些民俗主义现象，岩本通弥特别关注政治性的民俗利用以及所引发的问题，以锐利的笔调反复对文化政策展开批判。<sup>①</sup>以岩本通弥在该文集中发表的一篇文章<sup>②</sup>为例，他指出，目前在日本发生的来自外部的文化行政组织的压力是造成民俗观光开发的原因，揭示了这种行为甚至是背离地方社会实际、与国家的政治利用相结合的结果。从岩本通弥描绘的状况看，可知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应该被否定。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介入的事物。被如此复杂的现实愚弄却毫无清醒认识的民俗学者，不可避免地要遭到太过幼稚或好好先生之类的批评。

但令人遗憾的是，运用民俗主义的批判至今没有在现实社会中成为主流，不得不说明民俗学者在无清醒认识之下参与文化保护政策的现象仍在继续。日本民俗学并没有以德国民俗学的强烈反省及全面的学术转换为经验，对民俗学的

① 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。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。岩本通弥編：「ふるさと資源化と民俗学」、吉川弘文館、2007 年。

② 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。



政治性问题仍然延续着迟钝的状态。眼下，在积极地不断推进联合国教科文组织的非物质文化遗产保护运动中，这种状况可以说进一步恶化。就现状而言，日本民俗学中并存着两种立场：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。对此毫不关心的研究者，不是本文在此探讨的对象。上述两者虽处于相对立的立场，一直以来相互间却没有充分地争论和交锋。以积极参与文化保护政策为立场的研究者，对民俗主义的观点、见解熟视无睹；采取批判立场的研究者，至今尚未积累起促使轻率参与文化保护政策的人有所顾忌的实力。

### 民俗学者的“第三条路”

在上述状况下，现在，民俗学者究竟应该以怎样的方向为目标呢？我们在对轻率地参与文化政策的行为进行批评的同时<sup>①</sup>，也必须认识来自民俗主义批评的社会无力感。现在，面对仅停留于对文化保护政策进行批评的日本民俗主义研究的局限性，应该认识到超越这种局限性的新阶段已经到来。

民俗学者运用民俗主义对文化保护政策进行批评，大都没有实效，原因有以下两点问题。若不能克服这些问题，要改变日本的民俗主义研究在现实社会中的无力感基本上不可能。如概略地进行整理，可以指出日本民俗学的民俗主义批判（当然，不能对所有的民俗主义论者进行划一的评判）存在的第一个问题，是很多见解只面向民俗学这一狭小的社会，处于闭锁状态，与实际的社会活动基本隔绝。通过日本民俗学界的杂志、书籍及研讨会的口头发言等展开民俗主义的批判占了多数，但这些方法均依赖于在限定的世界里具有效用的专业用语，没有传达到实际进行文化保护政策的现场及普通的地方民众；或虽然传

<sup>①</sup> 笔者批评的并非民俗学者“参与”文化保护政策的行为本身，而是针对他们在参与过程中毫无自觉的认识及过于轻率的心态。相反，笔者认为，对文化保护政策，民俗学者倒应该以一种积极的态度去参与。

达到了有关的行政组织，但没有被充分采纳。因为这类民俗主义批判没有社会性的力量，那些对批判不加深思的民俗学者及政府相关人士对此的感觉是无关痛痒，故表现漠视。

运用民俗主义展开批评的研究者在学界处于低调状态的原因之一，是对政治性问题过于敏感，有一种先验性的观点，从一开始就对民俗学者直接参与政策的行为予以否定。言论的批评行为确实是民俗学者一项重要的社会实践，但如果这些批评只封闭于学界之内，其批评的实效性、变革性就无法在现实社会得到反映。从政策的外部展开批评却对政策采取不干预姿态，乍一看可谓清高，但此种外部批评，将不能到达行政部门实施政策的现场。

就现状而言，行政部门挑选的专家都拥有关于文化保护的丰富知识，并不是必须借重具有卓越业绩的民俗学者。对行政方面来说，还是那些政治性感觉迟钝的民俗学者比较容易对付。民俗主义批评者不干预政策的问题，也可以说是行政方面的结构性问题，即在政策层面上不起用恰当的人才。

具有民俗主义倾向的批评所存在的第二个问题，亦即民俗学者自身已经成为引起民俗主义现象的相关者，尽管作为相关者不可避免地会对民俗带来影响是事实，但他们却往往采取熟视无睹的态度。一直以来，很多民俗学者对地方文化的介入是日本现代民俗学的“第三条路”，即作为第三者去观察并付诸行动，进行民俗的采集、解说和诠释。从建构主义的观点看，民俗学者自身并不亚于行政组织、企业等营利团体以及宣传媒体，已毫无逊色地成为建构民俗的相关者并使民俗发生变质。致力于调查研究的民俗研究者，对源自研究者的民俗建构不应该没有清醒的认识。事实上，起因于研究者的建构不可避免，既然如此，就不如带着自觉意识去理解此种建构的过程，并对作为一个民俗学者所能采取的行动作出选择。民俗主义的批评者尚未对自身的主张和行为给调查研究的对象带来影响的事实积极地展开研究，始终以第三者的立场为前提的居多。

为了进一步有效地深化具有这些局限性的民俗主义批评，我们必须摸索一个方向，即提倡以民俗学的知识和见解为基础、在现实社会中直接实践的公共民俗学。这里所谓的公共民俗学，与20世纪60年代在美国民俗学界兴起的

公众民俗学并不同义。美国民俗学的公众民俗学曾经具有作为政府公共部门 (public sector) 所承担之民俗学实践的浓厚色彩, 在从属于大学及研究机构的学院派民俗学者和公众民俗学者之间对实践问题存在着很多不同观点。现在, 公众民俗学正在发展成为美国民俗学会的多数派, 但事实上, 学院派民俗学者对公众民俗学者进行的政治性干预及向地方文化施展外部压力的实践均抱有不同见解, 而公众民俗学者对学院派民俗学者及其学问并不具备社会影响力的事实也一直持有异议。公众民俗学以文化及承担该文化的人们为对象, 使之客体化, 即“像物体那样被对待” (objectification), 对此, 学院派民俗学者进行了严厉批评。文化和人被如此“物体化”的现象, 在民俗学者和被这些民俗学者表象为传统的居民之间产生了力量的不公平, 这也同样遭到了批评<sup>①</sup>。这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亦即公众民俗学者手中这一现状的批评, 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这一事实的批评。眼下虽然尚未表面化, 但学院派民俗学者和公众民俗学者之间互不信任的状态, 仍然根深蒂固。

笔者主张的公共民俗学虽然也包括上述公共部门的公众民俗学, 但并不局限于此, 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应该承担起来的一种方法。学院派民俗学者如上所述, 不仅作为第三者, 以观察者的立场与地方民俗发生关系, 还必须意识到自己是介入 (intervention) 地方的一方, 并应当对这种介入进行有意识的实践。在日本, 大都以第三者的方式为主, 对文化保护政策的批评是在相距甚远的场景下展开的, 或相反, 是在毫无清醒认识的基础上拥护文化保护政策。因此, 我们需要进一步深入下去, 把“文化的中介行为” (cultural brokerage) 意识化, 有必要形成在地方进行实践的相互关系。当然, 这并不是

<sup>①</sup> Robert Baron, "Sins of Objectification? Agency, Mediation, and Community Cultural Self-Determination in Public Folklore and Cultural Tourism Programming", in *Journal of American Folklore*, 122(2010), p. 63.

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好。民俗学者若不具备构成实践之前提规范的实践思想, 其在地方上的实践就如同那些毫无清醒认识地参与文化保护政策的民俗学者的实践一样, 将不可能产生对地方的文化和居民具有意义的成果。所以, 民俗学者在地方进行实践活动时, 首先必须奠定根植于地方规范的思想。这样的实践不是为学者, 也不是为了行政组织等公共部门而进行的, 应该是为生活在地方、长期以来承载其文化的人们而进行的。这些实践活动的基础, 应当是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等实践性的思想。在奠定实践思想的过程中, “生活环境主义”很值得我们参考。

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 20 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) 等环境社会学家所提倡, 其观点是把环境问题置于地方居民的生活场景进行分析, 进而寻求解决的方法。<sup>①</sup>其要义就是探究地方社会内在的理念, 确立尊重其理念之立场的“宽松的意识形态”。<sup>②</sup>应用生活环境主义的思想展开研究, 目的不是为了研究者, 而是为解决居住者的生活问题。基于这种内在理念, 生活环境主义的重要目标在于作为运动之实践的意义。对生活环境主义, 也可以用“生活文化主义”来表述。立足于此种观点, 对地方的文化最为熟知, 且与其文化的生成及维系最具有密切关系的是在那里生活的居民, 因此, 在对文化进行保护或活用时, 必须把地方居民的知识、想法、价值观及利害关系作为主要的内容予以尊重。为在地方文化与地方内外的人们的活动之间保持一种平衡, 此种观点和方法必不可少, 而且, 作为开展文化的保护及活用的主体, 实际也要求我们对地方居民有足够的重视。以这样的生活文化主义的思想为前提, 今后, 民俗学者应当积极参与到文化保护政策

<sup>①</sup> 鸟越皓之:『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』、御茶の水書房、1984年。鳥越皓之:『環境社会学の理論と実践』、有斐閣、1997年。鳥越皓之編:『試みとしての環境民俗学』、雄山閣出版、1994年。

<sup>②</sup> 鳥越皓之:『環境社会学の理論と実践』、有斐閣、1997年、第10頁。

的实践中去。

一直以来，在涉及民俗的现实场景中混同存在着以下几类研究者：关注民俗本身，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”；不会顾及地方民众之利害去利用文化的“文化开发主义者”；批评文化保护政策却只是隔靴搔痒的“民俗主义批评者”等。今后，不仅要清醒地意识到文化保护政策的政治性威胁，也要在认识到此种态势向地方社会渗透乃是不可避免之事实的同时，对地方生活者作为保护和活用文化的合法性存在予以尊重。在尊重他们拥有的价值的基础之上，有一类民俗学者将不可或缺：直接从事地方文化的保护和活用之实践活动的民俗学者，亦即公共民俗学者。

当然，“究竟谁是地方居民或民众”，这是关乎“文化所有”的问题，此外，还有“地方居民或民众是否都具有相同观点”这一关乎“人们的价值多样性”的问题，“地方居民或民众中到底谁拥有发言权”这一关乎“地方居民或民众的代表性”问题，“民俗学者的参与会带来地方文化的变化”这一关乎“民俗变迁的不可避免性”问题等，在实践中难以简单解决的课题堆积如山。但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地方文化的想法和价值观，也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传播。挑战上述难题，建立新的公共民俗学，是当代民俗学者的使命。在地方社会运用生活文化主义开展直接的实践活动，是今天的民俗学可以期待的“第三条道路”。

## 第三单元

### 民俗主义在中国

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

上

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  
(中国社会治理想库丛书·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。

(中国社会治理想库丛书·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

中国社会治理想库丛书·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