

民俗学主义：日本民俗学的理论探索与实践——以《日本民俗学》“民俗学主义专号”为例

[摘要] 有关民俗学主义 (Folklorismus / Folklorism) 的讨论始于 20 世纪 60 年代的德国。经过鲍辛格 (Hermann Bausinger) 等人的大力推广, 民俗学主义在民俗学者对民俗传统和本体的再认识中逐渐成为国际民俗学界的共同话语, 尤其在 20 世纪 70 年代到 20 世纪 80 年代初, 形成了一次讨论热潮。如今在中国学术界, 民俗学主义不再是一个陌生的概念, 但这方面的专题研究仍然不多。我们还可以在目前的基础上继续积累研究经验和成果, 以使得民俗学主义成为研究本土现象和反思现有范式的有效工具。自 1990 年民俗学主义正式传入日本以来, 日本学者在这一方面做出了值得借鉴的工作。日本民俗学会于 2003 年刊行的《日本民俗学》“民俗学主义专号”可谓是其阶段性成果。本文以该专号为例, 对日本学者有关民俗学主义的理论探索和实践做一简介, 试图为中国学术界今后的民俗学主义研究提供参照。

[关键词] 民俗学主义; 日本民俗学; 理论探索; 实践

[中图分类号] K890

[文献标识码] A

[文章编号] 1008—7214 (2007) 01—0058—09

一、出版背景与编辑结构

(一) 出版背景

日本民俗学会的机关杂志《日本民俗学》创刊于 1958 年 7 月 1 日。自 1969 年首次特辑出版“民俗学的方法论专号”以来, 《日本民俗学》每隔一段时间编辑一期专号, 至今共刊行了 37 次。其中包括对学术史的梳理和有关学理问题的讨论 (19 次)、年会或研讨会的报告论文 (9 次) 以及专题研究 (11 次)。^{1}

近 50 年来, 《日本民俗学》作为日本民俗学会机关杂志, 在日本民俗学的发展过程中承担了极其重要的推动作用。尤其这些专号, 就像日本民俗学的足迹, 记录了日本民俗学者问题意识的转变过程 (见表 1)。

众所周知，自柳田国男于1929年发表《都市与农村》以来，日本都市民俗研究在柳田“城乡连续论”的基础上取得了发展。{2}在二战后的学科重建过程中，经过激烈的“民俗学性格争论”，日本民俗学逐渐确立了作为“现代学”的自我意识。{1}直到柳田国男过世后，以仓石忠彦、宫田登为中心的日本学者正式提倡和推广了都市民俗学。{2}如果从《都市与农村》的发表算起，到河野真于1990年正式介绍民俗学主义之前，日本民俗学已经积累了长达70年的相关研究经验。与此同时，研究诸如都市民俗、传统民俗文化的变异及其利用等问题，“不仅仅意味着研究对象从农村到都市的扩大，还是一个牵涉到民俗学存在方式本身的问题”（福田アジオ，1984：32）。在此期间的都市民俗研究成果，也促使了日本民俗学新旧范式的转变。在这种情况下，河野真关于民俗学主义的介绍文章，自然引起了较大反响{3}。它让日本学者认识到“已成为高度信息社会的现代社会中，都市不再被局限在有限的空间内部”（宫田登，1999：3）。过去，主要作为都市民俗研究的课题而被把握的诸如民俗文化在现代社会中的变异和应用、民俗学在此过程中所要承担的任务等问题，开始成为日本学者普遍关注的焦点。

从上表可以看到，20世纪90年代以后的专号往往以有关现代性的问题作为主题。它们倾向于通过有关现代性的讨论，探讨日本民俗学今后的发展空间。{4}自1992年到2001年的“动向专号”{5}和“日本民俗学第200期纪念专号”也收入了大量有关现代性的论文著作。它们作为“当下民俗学概论”，{6}反映了当时日本民俗学的问题意识所在。除了以上专号，20世纪90年代以后的《日本民俗学》所收论文中，诸如“都市化”、“媒体”、“观光”、“乡愁”等与民俗学主义密切相关的词汇较为常见。有些个别研究者的问题意识也涉及到了诸如“人生问题热线电话”、“买春”、“手机”、“新生殖技术”等问题。日本学者逐渐认识到根本不存在能够区分民俗和非民俗的客观标准，所谓民俗“不是存在于民俗学研究对象中的结构或属性，而是通过研究者的认识才能确认其存在的某些东西……现在民俗学首先要做的，不是讨论如何规定民俗或传承，也不是探讨在多大的范围内把握它们，而是去理解民俗或传承如何成为生活的构成因素”（真野俊和，2001：227）。真野俊和于2001年在《日本民俗学的研究动向专号》总论中发表的这种观点，反映了当时民俗学主义已经成为日本民俗学的努力趋向。

出版于2003年的《日本民俗学》“民俗学主义专号”，可以说是这10余年来日本民俗学民俗学主义研究的阶段性成果。根据其刊头词，日本民俗学会编辑这次专号并不是为了总结过去的相关研究，而是通过对民俗学主义概念的梳理和推广，消解有些人对它的误解和误用，使得更多的日本民俗学会会员意识到民俗文化在现代社会的方方面面被利用的现状，从而使民俗学主义这个极其有效的概念从外来概念真正成为所有日本民俗学者的共同财富。{1}

日本民俗学会的机关杂志编辑出版“民俗学主义专号”，这意味着该学会已经把民俗学主义研究编入到今后的发展计划中。它正在努力使民俗学主义概念成为一个研究日本现代民俗文化和反思过去研究体制的有效工具，并以国内的相关研究成果和经验作为媒介，参与国际上的学术交流。

（二）编辑结构

《日本民俗学》“民俗学主义专号”由4个部分组成：第1部分为有关民俗学主义的论文；第2部分为学会通讯，包括理事会记录、座谈会报告、调动会员名单、获赠图书杂志目录；第3部分是英文要旨；第4部分是投稿和执笔细则。其中，第1部分为重点，其页数占全书的80%，包括3个小部分：首先是由编辑委员会撰写的刊头词；其次是对国外学术史的梳理，由3位日本学者对欧美的先行研究进行梳理，描述了民俗学主义兴起和发展的过程，说明了它如今在国外学术界的地位；最后为个案分析，10位日本学者以具体的现象作为例子，从多个层面讨论了现代日本社会中的民俗学主义现象。这些个案分析的涉及面极其广泛，包括饮食民俗、民间文学、观光、葬礼、岁时节日、文化产业、民间工艺、玩具、媒体、展览、文化政策、乡愁、地域意识等。它们很好地说明了民俗学主义十分显著的一个特点——“无处不在”

(ubiquit? 覲t)。{2}

由于篇幅关系，下面从《日本民俗学》“民俗学主义专号”的第1部分选择6篇论文，对日本学者有关民俗学主义的理论探索和应用实践做些介绍。

二、国外研究成果的梳理与吸收 {3}

(一) 河野真《民俗学主义的生成风景——从概念源地的探访说起》{4}

1990年，河野真首次把民俗学主义正式介绍给日本民俗学界。他认为自己不过是一位“传递员”，剩余的任务已经寥寥无几，因此在这篇文章中只做了总结和补充两方面的工作。

首先，河野真在确认莫泽尔(Hans Moser)和鲍辛格(Hermann Bausinger)的定义之后，在原来的基础上添加些新的材料，大致回顾了民俗学主义概念由两位德国学者所提倡和推广的历史。其次，河野真根据鲍辛格的观点，初步规划了民俗学主义概念的内外界限。正如鲍辛格利用神学用语“无处不在”一词所说明的，民俗学主义是含义极其广泛的概念。凡是介于传统和现代之间的民俗现象都可称为民俗学主义。尽管如此，民俗学主义作为学术概念，其功能所能生效的范围仍有限度。民俗学主义概念能够从“飘着古香的现代社会的构成部分”这一角度，简练地概括丰富多彩的民俗文化现象，于是带有了“无处不在”的性质。然而它在简括这些现代社会的构成部分之后，无法进一步地剖析现代社会之所以需要民俗文化的原由，也无法继续深入这种构成部分的系统深部。它只能向民俗学者大概地指示现代民俗文化的去向，让他们看到“从此开始下一个问题和考察的起点”。河野从鲍辛格那里引用“与其说是严密的概念，不如说是含蓄的概念”{5}一句来解释了这一点，并把它视为民俗学主义概念的内在界限。

民俗学主义概念最显著的有效性，便在于它帮助民俗学者扩大视野，使之在触及传统的同时把目光转向现代，在去向不明的现代社会中抓住现代的位相。假如民俗学者在传统和现代之间失去这种平衡，把古今人们利用民俗文化的所有现象称为民俗学主义，那么，民俗学主义自然成为一种“什么都是，什么都不是”的空洞概念。关于概念的操作，河野真在文章最后，运用“浦岛太郎”的比喻来做了说明：只要民俗学者能够在传统和现代之间保持微妙平衡，那么如同拥有“玉手箱”{1}，令人夺目的精彩景观便出现在他们眼前；而一旦失去平衡，民俗学主义立刻变为一股白烟，将民俗学者是现代的浦岛太郎这一事实暴露于光天化日之下。我们从这篇论文中可以看出，河野真作为一位出色的“传递员”，面对日本学者的实践而感到的顾虑和责任心。

(二) 八木康幸《关于伪民俗与民俗学主义的备忘录——以美国民俗学的相关讨论为中心》 {2}

从概念的提出到现在, 国外有关民俗学主义的讨论始终以德语圈的研究者为中心。从 20 世纪 60 年代末, 英语圈的民俗学者开始接触民俗学主义, 但在相当一段时间里对民俗学主义的理解不很成熟。{3} 他们较普遍地直接引用德语 folklorismus 一词, 用斜体来表示此为外来概念。到出现译词 folklorism 之后, 他们讨论民俗学主义仍然主要是对德语圈民俗学界的讨论结果的一种输入。

而八木康幸的这篇文章之所以要梳理英语圈民俗学界的相关学术史, 主要有 3 个原因: 首先, 有关民俗学主义的讨论通常涉及到美国民俗学者道尔逊 (Richard Dorson) 所谓的“伪民俗 (fake lore)”, 我们有必要在与伪民俗的关联中理解民俗学主义; 其次, 我们在了解德国民俗学主义研究成果的基础上, 还需要关注前苏联和东欧各国的相关研究动向, 借此把前者得以一般化, 把民俗学主义在更广阔的视阈中定位; 最后, 虽然由岩竹美加子编译的论文集 {4} 很好地反映了美国民俗学的现状, 但该书为民俗学主义分出的篇幅却不多, 而且其所收论文的作者对民俗学主义概念的理解值得商榷, {5} 我们仍有必要进一步明确美国民俗学者目前对民俗学主义的理解。

八木在文章中梳理了自 20 世纪 50 年代道尔逊的伪民俗批判至 1999 年叔密汉兹 (Guntis ? 譚 midchens) 有关民俗学主义的最新展望论文之间, 英语圈民俗学者对伪民俗和民俗学主义所做的讨论。实际上, 这一段历史也是学术研究和公共应用因伪民俗批判而隔离, 相互排斥到取得和解的历史。最初一段时间里, 由于概念含义较接近, 民俗学主义和伪民俗被混淆在一起, 成为道尔逊等人所要批判的对象。{6} 尽管如此, 民俗学主义毕竟不同于伪民俗, 它并没有把研究者的价值取向蕴含在其中。德国学者通过民俗学主义超越固有价值观念, 对以往研究体制所进行的解构工作, 为那些正处在反思思潮中的美国民俗学提供了可参照的先例。经过美国学者对伪民俗批判的再批判、前苏联和东欧各国学者的实践, 德国有关民俗学主义的讨论在美国有关公共民俗学的争论中逐渐得到了反映。直到 1999 年在来自拉脱维亚的叔密汉兹《再论民俗学主义》中, 民俗学主义从一个如同伪民俗的外来概念成为国际学术界从此开始相互讨论、交流意见的出发点。{7}

“在英语圈民俗学界始终处于边缘位置的民俗学主义，正因为其边缘性质，（在学术研究和公共应用之间）反而承担了仲裁者的角色。”八木康幸在如此总结这一段历史之后指出，“就像琳达·德克（Linda Dégh）所实践的，或者就像叔密汉兹所希望的，可以再费力劳心去探讨民俗学主义作为概念或分析工具的有效性。而这时，除了真假与否，还需要考察其审美性、伦理等方面的问题”。

（三）法桥量《德国有关民俗学主义的讨论的去向——显露的领域和局限性》{1}

在德国民俗学界，民俗学主义的“发现”推翻了过去根深蒂固的诸如传承的连续性(kontinuität)、稳定的共同体(gemeinde)、由此产生和继承的民俗等在认识论上的前提。由于民俗文化由二手(second-hand)所中介、利用、展现的事实要求研究者动态地把握文化过程，它同时也推动了德国民俗学在方法论上的转变。由于河野真已经以莫泽尔和鲍辛格为中心描述了早期的德国民俗学主义研究，法桥量在这篇文章中把目光放在20世纪70年代以后，梳理了德国民俗学在诸如惯行研究(brauchforschung)、地域文化、地方政治、社会主义体制等领域所展开的有关民俗学主义的讨论。法桥量把这30余年来的讨论视为“以二战后急速且根本的社会变迁为背景，在从过去对民俗学来说不言而喻的‘常民’、‘农民’转变为‘居民’、‘市民’的过程中、或者在‘传承文化’、‘民俗’被置换为‘日常文化’的过程中出现的范式替换的成果之一”，并给予了积极评价。

但不可否认的一点是，德国民俗学有关民俗学主义的讨论以20世纪70年代到20世纪80年代初为高峰，之后逐渐冷清了下来。20世纪80年代在德语圈民俗学界，前后出现了对于相关讨论成果所做的总结性工作，{2}也开始出现了那些欲与这一概念保持距离的研究者。一方面，这些学者批评民俗学主义作为学术概念过于宽泛。诸如面对随着概念的泛化而出现的“政治民俗学主义”此类的众多领域，沙菲(Martin Scharfe)把民俗学主义称做“标签公司的大量生产物”，认为“已经无人把民俗学主义作为坚固的工具来思考、组建、使用”；{3}另一方面，他们也指出民俗并非是唯一被利用的文化资源，民俗学主义所唤起的问题意识已经十分接近于欧洲文化·社会人类学的问题意识。因此，波德曼(Ulrike Bodemann)等人强调，我们有必要重新检讨民俗学主义和“复兴(wiederbelebung)”等其他学科术语之间的差异。{4}

“作为德语圈民俗学理论的中心话题，民俗学主义大概已经失去了力量”，“民俗学主义当然不是能够说明一切现代民俗事象的万能装置”。法桥量在接受有关民俗学主义的消极或否定意见的基础上指出，“现代德国民俗学把有关民俗学主义的研究成果作为前提，这便是不可否认的事实”。他认为，假如德国有关民俗学主义的讨论中仍然存在值得日本民俗学继承的意义，那便是它给我们提供了一个视角，即“不是研究民俗学主义，而是通过民俗学主义来研究”。

以上3篇论文均是对国外相关学术史的梳理。然而其问题的焦点并不在于梳理本身，而在于确认国外学者目前对民俗学主义的理解，并使之成为日本民俗学者在今后讨论国内民俗学主义现象或探索该概念有效性时出发的一个起点。亦即，这3位日本学者的尝试实际上也处在整个日本民俗学会的努力方向——“本土化”的过程中。〔5〕

三、本土化的实践案例

（一）加原奈穗子《作为地域意识创造源的桃太郎——以冈山桃太郎传说为例》

众所周知，柳田国男在《传说论》中把扎根在特定空间中的传说比喻为因“不可视的因缘”而生长的树木（柳田国男，1975：76）。加原奈穗子的这篇文章便把研究对象瞄准为“桃太郎”传说，讨论了它在“三大传说地”〔6〕之一冈山县吉备路一带如何被编入到当地的时空中，又如何成为当地地域意识的象征。

根据加原的考证和分析，冈山县的桃太郎传说属于一种标准形式，仅从传说本身看难以被视为冈山县固有的传说。她指出，桃太郎传说和冈山县之间的紧密关联是出现在最近一个世纪的现象，也是当地人不断地把有关冈山县的众多事物连接于桃太郎，对此赋予新的意义，进行重新解读的结果。首先，加原列举了二战前的两个例子：第一个例子是日俄战争时期冈山县内的一家点心公司把自家制造的“吉备团子”解释为桃太郎传说中的“吉备团子”，再把凯旋而归的士兵视为“击败恶鬼的桃太郎”，并作为他们出售商品时所做的广告；另一个例子是1930年在昭和天皇访问冈山之际，当地艺术家难波金之助在《桃太郎的史

实》一文中所提出的假说——“桃太郎传说是以冈山县‘吉备津彦命’传说为原型的史实”{1}。这两件事情大大提高了冈山作为桃太郎故乡的知名度，坚固了冈山和桃太郎之间的关系。

其次，加原把目光转移到20世纪70年代以后，列举了桃太郎在逐渐形成观光热潮的背景之下，作为创造地域意识的“核心”而被利用的例子：第一个例子是深受冈山县民爱戴的“桃太郎县长”三木行治，利用桃太郎而进行的行政活动；另一个例子是吉备路一带的旅游开发，以难波金之助的假说为前提，把有关吉备津彦命的史迹替换为桃太郎传说中的地名，借此塑造冈山县作为“桃太郎传说之地”形象的始末。当加原进行访谈时，有些冈山人把诸如“冈山火车站前的桃太郎雕塑”、“冈山桃太郎节”等因三木行治的行政活动而出现的事物，当做他们之所以认为冈山和桃太郎之间有关系的依据。有些地方精英也经常把吉备津彦命传说作为依据，在冈山县的历史中解释桃太郎和冈山之间的关系。在加原看来，这些都是桃太郎从一个虚构的传说人物转变为地域象征，并在地域内部得以渗透的结果。“这些被展现的新事物仍然可以成为地域意识赖以成立的依据，也可以承担作为传承媒介的功能”，“来自诸如报纸、史书等文字媒体的信息和由口头传承的信息融为一体，使得古代吉备国的历史和桃太郎之间的联系得以渗透，为桃太郎作为地域意识创造源的地位打下了极其重要的基础”。加原富有说服力的分析，反映了地域意识不仅在地域内部所共享，同时还在与地域外部之间的互动中积极被创造的事实。

这篇文章中，加原把有关桃太郎传说的民俗学主义现象编入到形成地域意识的复杂过程中，并把它视为该传说所具有的创造能力的一种表现。一方面，加原把民俗学主义研究从真假的评价层面提升到了学术研究的层面；另一方面，她成功地描述了传说因地域社会的需要而生成、最终成为地域知识的过程，促使了对因柳田国男对“传说”概念的限定而被捆牢已久的日本传说研究进一步的反思。{2}

（二）山田慎也《葬礼与民俗学主义》{3}

“假如按照‘二手对民俗的利用和传达’这一定义，从民俗学主义的视角看葬礼，那么如今人们利用丧葬产业而举行的葬礼在对传统民俗的商业化这一点上，可以被视为民俗学主义。”以这句话为开头的山田慎也《葬礼与民俗学主义》，很好地反映了作者“不是研究民俗学主义，而是通过民俗学主义来研究”

{4} 的意图。由于这种意图的存在，该篇和山田发表于 1995 年的论文《丧葬制度变化与地域社会——以和歌山县东牟娄郡古座町为个案》，尽管在主题上较接近，其志趣却决然不同。{5}

文章中，山田首先指出了日本的葬礼早在 17 世纪后半期，以都市为中心被编入商业化过程的事实。经过 4 个世纪，由丧葬企业承包的室内告别仪式，基本上替代了由死者周围的小群体所举行的送殡仪式。无论是葬具还是仪式程序，日本人一般认为是“传统”的丧俗，实际上在作为生产者的丧葬企业和作为消费者的遗属之间变成了一种商品或服务项目。山田指出，如今在丧葬企业和遗属之间由此出现了相关知识量的不均匀现象。丧葬企业不但提前按照死者所在地区和宗教信仰来设计适合当地丧俗和教规的葬礼，而且在葬礼上还为遗属一一解释葬具的名称、含义以及使用方法。企业通过这些，构成和操作遗属“到冥界之前的旅途”之类的观念。这种情况事实上意味着，尽管以往的丧俗在被仪式化的行为中得到了一定的继承，但实际传承人主要是丧葬企业，而不仅仅是遗属。

有时，丧葬企业不但继承以往的丧俗，还把消失已久的丧俗作为一种被加工了的服务项目而得以重现。山田所提到的例子便是“汤灌仪礼”，即入殓前遗属在浴盆中洗净遗体。这一丧俗从大正时期后基本上为酒精擦洗所替代，而到了 1989 年却又作为一种新的服务项目而出现。现在的“汤灌仪礼”旨在“给死者洗最后一次澡”。整个仪式程序由丧葬企业来负责，他们使用浴巾覆盖遗体，以避免遗属看到死者的身躯。其实，“汤灌仪礼”的原意恰恰在于遗属通过与遗体的接触，来直视、确认和接受死亡的现实。由于目前“汤灌仪礼”在行为主体、方式、对遗属产生的意义等方面不同于过去的“汤灌仪礼”，山田否认把这种丧俗的重现简单称做“复兴”，而把它视为丧葬企业为了赋予一个服务项目以作为仪式的正当性而利用丧俗的结果，是“丧葬产业的发展在遗体操作业务方面所经过的一个阶段”。

只要葬礼作为一种商品或服务项目而存在，那么，它必然具备着足以吸引消费者的魅力。因此，葬礼并不是由丧葬企业一方开发的仪式，而是企业和作为消费者的遗属共同创造的仪式。如今，丧葬企业用来商品化的资源已经不仅仅是传统丧俗，而呈现出全球化的趋势。山田如最近从美国引进的尸体保存技术，大受那些追求遗体美观的遗属的欢迎。丧葬企业时刻关注消费者的动向，探索和开发其资源。

在文章最后，山田慎也在肯定鲍辛格的观点——为了把握现代社会的去向而必要的视角{1}——的基础上，断言只从行为主体的角度争论真假的问题是毫无意义的。与此相比，他更加关注的是现代人在利用丧葬产业的过程中重建他们对死亡的现实感的事实。“假如民俗学无法把握这一事实，那么，现代人有关死亡的所有行为可能会变为一种虚假的体验。我们有必要用一双清澈的眼睛来关注现状”。{2} 他的结语较好地反映了那些处在新旧范式转变过程中的日本民俗学者共同的目标——从不限于过去框架的角度，诚心面对一个去向不明的甚至是混沌的现代社会，并在其中继续生存。

（三）川村清志《民俗学主义与媒体表象——以石川县门前町皆月的山王节为例》{3}

在所有《日本民俗学》“民俗学主义专号”刊载的论文中，对日本民俗学刺激最大的一篇，大概是川村清志的《民俗学主义与媒体表象——以石川县门前町皆月的山王节为例》。它借助于民俗在媒体中的表象，从根本上动摇了日本民俗学者对民俗学主义乃至民俗概念的认识。

首先，川村批评了在日本民俗学者之间普遍存在的一种倾向，即坚信必定存在由人们传承的真正“民俗”，并把它作为前提，称除此之外的群体在除此之外的环境中所构成的现象为民俗学主义。一方面，川村肯定民俗学主义概念让研究者看到了过去视而不见的众多现象，从而在反思和解构固有研究范式的过程中起到了极其重要的作用；另一方面，他也指出，假如继续把对象局限为二手对民俗的利用或商品化，那么，有关民俗学主义的讨论不会得到更多的展开，应该根据在日本较特殊的制度或媒体现状之下的具体事例，进一步地提炼民俗学主义概念，挖掘它除了在学术史上所具有的有效性之外的可能性。为此，川村提出了广义地理解民俗学主义概念的必要性，并设计了大概的概念框架：“以研究者或媒体为中心的‘外部’视角，从历史和空间上对人们日常生活实践的各个方面进行对象化，同时用民俗学的学科话语来规范其对象的特质。这时，‘外部’视角任意选择的对象被称为民俗，其特质（传承内容）和承担者（传承母体）被重构，作为某种民俗类型而被归纳到已有分类体系之中。在此过程中，对象的部分属性往往游离于对象本身，作为新的领域导致分类体系的分支化。”显然，在这种框架中，民俗学者完全没有必要把研究对象局限在诸如观光产业、新兴节日等方面。“只要人们在某种制度性的布置中想起民俗，称之为民俗，那么

在它周围的所有互动力量都成为民俗学主义的研究对象。”令人深思的是，从川村的观点来看，甚至“今天我们研究民俗学，作为民俗学者来行动，这些本身可能需要作为一种民俗学主义而定位”。

川村之所以关注民俗学主义和媒体之间的关联，主要是因为民俗学主义始终在它和“外部”视角之间的互动中得以展开，而媒体便是二者在此相互接触的主要领域。他对于石川县的山王节在电视节目和当地网页中的两种表象进行了详细比较，指出了所谓“民俗”完全有可能因媒体类型和主体立场的不同而改变其属性。据川村的分析，全国性的电视台所编制的节目和由当地人管理的网页，虽然都把同一个节日作为对象，却在如下3个方面形成了鲜明对比：首先，前者把节日理解为信仰观念的表露，后者则把它理解为存在于现场的实践行为；其次，前者把节日描述为一种无时间性的静态事象，后者则把它描述为在传承过程中不断变化的动态事象；最后，当表现节日时，前者运用存在于该地域外部的相关信息或民俗学的学科知识来对此附加意义，后者则按照地域内部的价值观念来表现民俗。在那些不怀疑真正民俗的存在的人们看来，这种差异大概意味着媒体类型的不同，是因为不同类型的媒体按照各自的性格及其表现特征，来强调一种真正民俗的不同侧面而自然导致的。然而，川村劝阻民俗学者在尚未充分检讨其他媒体（如地方报纸、由地方组织举办的杂志、旅客拍摄的图像等）的情况下，如此急促地下结论。目前我们还无法否定另外一种可能性的存在，即所谓“民俗”根本就不存在什么本质或实体，其属性每次经过媒体的表象而被重构，其性格或意义也随之得到更新。

川村认为，为了探讨“民俗”这种能动的、呈现其生成能力的侧面，从广义上理解民俗学主义是不可避免的视角。在这种开阔的视野中，作为真正实体的“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学主义，将会从根本上动摇、威胁有关“民俗”的已有定义和概念框架。但他还是坚持认为，“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学主义。

川村的这篇文章大大扩大了民俗学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”{1}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的动荡中，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学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学主义研究今后的动向。

本文原刊于《民间文化论坛》2007年第1期，注释请参见纸媒原刊