

近代日本田野研究之我見*

小熊英二

日本慶應義塾大學總合政策學部

編者按：本文乃作者2001年12月8日演講的文字稿的中譯本，日文原文載《比較日本文化研究》第7號（2003年），頁142-164。現得作者及日文本原刊允可，由香港中文大學社會學系張或啓翻譯，載於本刊，特此致謝。文中註釋皆為譯者所加。引文的出處原文均無標明頁碼。

*

*

*

這次演講，從「前輩如何討論田野研究的意義」這個角度來談近代¹日本田野研究的歷史。

為什麼需要回顧這些歷史呢？最近，學者多有反省人類學與民俗學歷史的提議，嘗試考察這些學問與殖民地統治的關係。可是，問題不只是停留在這個層次。

這次受邀演講的時候，我聽說，因為年輕的研究生不知道該用什麼態度與在田野中接觸到的人相處，以及該寫些什麼好，所以他們為不能找到適當的田野研究地點而煩惱。那麼，為什麼大會邀請我這個專門爬梳歷史資料、而非跑田野的人來講這個題目呢？這大概是因為很多讀者讀到我最近寫的《印度日記：牛與電腦的國家》²的時候，感到一些類似跑田野的興奮與純真的感動而覺得非常有趣。因此大會邀請我來，想讓我講講這方面的事情，引起年輕人的關注。

我對日本過去如何討論田野研究多少知道一點，但我畢竟不是跑田野的專家，找我來講，令我覺得多少也是當今日本人類學與民俗學的危機。我希望我下面的演講能引起進一步的討論。

首先必須說的是，以下討論提到的人物，並不一定是人類學者或民俗學

*作者是作者是日本慶應義塾大學總合政策學部專任講師。

1 日語的「近代」一詞，對日本史而言，一般指明治維新到太平洋戰爭結束的時段。

2 小熊英二，《インド日記：牛とコンピュータの国から》（東京：新曜社，2000）。

者，還包括社會學者或歷史學者。不論學術背景，如果某些跑田野的人的議論能令我有所思考的話，我也會包括在內。因此我希望諸位不要拘泥於人類學與民俗學的框架，現在請聽我的討論。

一、近代日本田野研究的背景

首先聲明，像我這種連田野也沒有怎麼跑過的人跟在座各位談田野研究，就像「向佛說法」一樣，真的是班門弄斧。今天最大的主題，是「為什麼跑田野？」。因此，我首先討論一下從過去到現在的日本學者，為了什麼目的去跑田野。

若排除因為好奇與探險的喜好因素不論，他們跑田野的基本目的就是要找「日本人」的身份認同（identity）。柳田國男（1875-1962）、坪井正五郎（1886-1900）、鳥居龍藏（1870-1953）等等，說他們每一位都因這個目的去跑田野，大概錯不了。所謂建構「日本人」身份認同的這個行為，相當於我們如何表達與呈現（represent）他者的問題。也許因為如此，最近特別多關於田野研究與日本殖民地統治關係的討論。

我認為，雖然我們還是必須面對過去黑暗的歷史，但是我覺得這種討論未免太過高估日本殖民地統治與人類學的關係了。這樣說並不是要維護人類學，而是因為人類學雖然調查過他者，或者不平等地呈現了他者，但是人類學者對統治者幾乎沒有什麼實際的幫助。為了統治殖民地而作的慣習調查，法律學者往往比人類學者做得更加細密，但是連法律學者的調查都被日本殖民地總督府所忽視的話，人類學對殖民管治實際上沒什麼作用。

另一方面，當時日本人類學與民俗學要面對的與其說是亞洲各民族，不如說是歐美。當時日本所有的知識人與為政者都有這個看法。所謂的「日本人論」，大都以「相對於歐美來說的日本是什麼」為主題展開討論的，朝鮮與中國是怎樣的，幾乎沒有被提及，就算有，也大概只是以「順便一提」的方式比較一下為多。對柳田國男、坪井正五郎等人來說，他們最大的主題，就是如何對抗歐美，建構「日本人」，而亞洲諸民族的存在對他們來說只是次要的。這樣說大概也錯不了。

這種對抗歐美的意識，在日本田野研究的討論中，往往以「理論」與「田野」這兩個概念的對立形式出現。因此，多有「紙上談兵的理論不行，去田野吧」的說法。所謂的「紙上談兵的理論」，就是從歐美輸入的理論。所以說要對抗歐美的意識，其實跟重視田野研究的動機是相關連的。柳田國

男對這方面特別關注。

現在還有一個被忽略了的動機，就是「與民眾接觸的想法」。想必大家也知道，柳田國男也提過這點。

上述各種動機，其實是相互關連的。爲了建構「日本人」的身份認同，就必須對抗歐美的理論；要對抗歐美理論的最好手段，就是調查未被西洋化的日本民眾；而要呈現日本民眾文化，就跟建構「日本人」的身份認同有關了。

在柳田國男的思想中最能看出上述循環。跟柳田有所不同，坪井或者鳥居等人類學者建構「日本人」的身份認同，是從日本民族的體質特性或者考古學的起源出發，因此才會去調查週邊的亞洲諸民族與日本民族的關係，但不管怎麼說，他們與柳田國男的目的都是爲了對抗歐美而建構「日本人」。

這當然是一種國族主義（nationalism）了。可是它不一定導致「保守的」政治思想，因爲它有時候是和「革新的」思想連在一起的。

譬如稍後介紹的，受到柳田國男思想影響的馬克思主義者就是如此，他們其實是「接近民眾」的民俗學思想的延伸。他們希望以民眾爲中心，連繫國民，並減少知識人與民眾、都市跟農村的差距。因此，他們不想依賴紙上談兵的理論，而要直接從民眾的本地文化那裡，引發革命的能量。20世紀60年代「全共鬥運動」的前後，民俗學會受到重視，就是在這樣的語境下展開的。

還有一點，就是高度經濟成長前的日本，其實跟現在的發展中國家一樣，「西化的人就是都市的上層階級」、「沒有西化的人就是鄉村的下層階級」之類的認識十分普遍。在這個情況下，要想「對抗歐美意識」，就變成「站在民眾的一邊」，再加上「跟歐美的政治與文化帝國主義而戰」的思想，就變成左派的國族主義，也就是田野研究的動力了。

二、戰前日本的田野研究

近代日本的田野研究的討論，也就是在上述背景下進行的。那麼首先讓我們看看戰前的討論。³

剛才也提到，近代日本人類學與民俗學最大的課題，就是找尋「日本人」的身份認同。其實，日本的東洋學也很接近。日本東洋學的鼻祖白鳥庫

3 本節的延伸討論，可參考小熊英二的《单一民族神話の起源：〈日本人〉の自画像の系譜》（東京：新曜社，1995）。英譯版可參考Eiji Oguma, *A Genealogy of 'Japanese' Self-images*, translated by David Askew (Melbourne: Trans Pacific Press, 2002).

吉（1865-1942），就曾在一次演講中，直截了當地提及自己研究東洋學的動機是希望知道「日本人的本源」，所以才去調查週邊國家的歷史。因為要描述自己，就必須要有他者的呈現。

可是如同剛才所說，對當時日本的知識人來說，歐美才是最大的他者。倘若如此，要表達何謂他者的話，大概得去歐洲或者美國做田野研究，而且最好去巴黎或者倫敦的上流社會，又或者去劍橋大學或者哈佛大學做田野研究吧。

這不是開玩笑，實際做了這類研究的是布迪厄（Pierre Bourdieu）。這位先生本來是法國南部的小農後代，小時候只講奧克語（*langue d'oc*），考上巴黎的大學後，同學都是上流階級的人，而他對標準的法語有很強的抗拒感。這位先生後來學了人類學，調查了阿爾及利亞的農民後，用同樣的手法去「調查」巴黎那些上流社會與大學知識界的人哩！

其實，大概而言，人類學就是有權有勢的人調查下面無權無勢的人。布迪厄先生好像在做「反人類學」研究，要是日本的人類學者也學一下應該也相當好玩，可惜恰恰就是沒有這樣的學者。那麼日本的人類學者做了什麼呢？譬如坪井正五郎，到英國留學之後，也沒有怎麼跟英國人打交道就回到日本，然後走去調查北海道的愛奴人（Ainu）。他想知道日本如何面對歐美，就去找比自己地位低的人，調查他們。

其實這是個相當曲折的事情。我對歐洲與美國的人類學並不熟悉，但是譬如法國的人類學者會不會爲了要找尋自己的身份認同，特地跑去南太平洋調查呢？不過無論如何，日本的人類學者爲了找自己「日本人」的身份認同，跑去了臺灣、朝鮮與滿洲等地。

要是如此，那麼問題就變成：他們跟別人以何種方式接觸過？這從明治時代以來就有很多不同的模式。

1888年，小金井良精（1859-1944）與坪井正五郎去北海道調查。這次北海道調查，大概是日本的人類學田野調查最早的例子。各位大概也知道，小金井後來把他調查愛奴人的各種回憶發表。他這些回憶與感想，倒是十分直率。

小金井本來是醫學部出身，是日本的體質人類學的創始人。他的目的其實是去量度愛奴人的頭與身體的大小，以及收集愛奴人的骨頭。因為他是醫生，要量度身體，大概找到像給當地人看病那樣的理由去進行，但是要收集骨頭的話就沒有辦法了，於是乎他去掘愛奴人的墳墓。

他搞了一陣子，掘了一大堆的墓。他最初去找一些大概已經無人看顧的

古墓，過了一段時間，就開始掘其他的。要是在白天公然做的話，大概會有愛奴人來「阻礙」吧，所以，他就晚上帶個火柴，借個星光，僱人偷偷挖掘。他在餘市（北海道地名）給愛奴人發現，於是乎，他就趕緊弄個祭壇裝作拜神。小金井的回憶錄就有很多這類的「辛苦回憶」。

對愛奴人來說，小金井當然是站在統治者一邊的了。要是愛奴人因為小金井掘他們的墳墓而找他報復的話，後果可能會很可怕。這種權力背景，小金井似乎並沒有意識到。他調查完了之後，還清楚地寫，他認為愛奴人是「頹廢人種」，而且大概很快會滅亡。

這個例子，誰都會認為是不好的接觸模式，但跟他同行的坪井正五郎則屬於比較有「良心」的。愛奴人的貧困情況，讓坪井感到驚訝，他回到東京後，不斷搞慈善籌款活動，為愛奴人籌教育基金。他自己也到處演講，舉行幻燈片會，講述愛奴人的情況。

從現在的角度看，坪井的慈善活動也有其局限，譬如在他的演講中，他就說愛奴人應該走進文明，而且應該通過教育把他們變成日本人。當然跟小金井相比，坪井已經算是好的了。

在這裡我們思考一下，現在日本人類學者與民俗學者又怎麼樣呢？當然沒有人會跑去第三世界的村裡掘人家的墳墓，但是想舉行一下慈善活動幫忙的卻依然大有人在。

我的那本《印度日記》，本來就是寄給太太的電郵，而把這些電郵集錄成書出版的最大理由，是能把版稅捐給那邊的民間團體。這樣想來，近代日本田野研究開始時，已經存在着像小金井和坪井那樣的模式，這頗值得玩味。

鳥居龍藏或岡正雄（1898-1982）等人，本來就是跑田野的著名人類學者。他們雖然也有找尋「日本人」身份認同的一面，但基本上都是喜歡探險的人。他們只不過非常喜歡探險，大概沒怎麼說要為殖民地統治做貢獻。他們去一些交通不便的地方時，為了順利進行調查，結果，就自然地與軍隊與總督府搭上了關係。

其實，田野研究天生就是如此。不首先保證安全，學者就無法跑田野。得不到當地統治勢力的許可，調查也不能順利開展。

在這些時候，學者自然會無意識地接受了統治勢力的恩惠。歐洲人類學家最初也只是讀探險家的書而已，而這些探險家本來就是殖民地官員或軍人，也就是帝國統治的前綫尖兵了。到了人類學家親自去田野調查，他們之所以能在田野走來走去，當然是因為有歐洲的軍事力量做後臺支撐了。

如非這樣——或花很多時間搞好跟當地人的關係，或花錢疏通——學者就去不了田野。換句話說，以前的田野調查之所以能簡單地進行，是因為人類學者受到權力背景的保護。

學者自己是否想跟着這些統治勢力亦步亦趨，就很難說了。如我剛才所述，鳥居等人最想的其實是去探險，那麼他們與軍隊搞好關係就是一種手段了。

跟這些事情有關的是，譬如20世紀30年代後半期的日本人類學者，爲了得到軍隊與政府的幫助，寫了很多文章。這些文章，現在讀起來還是令人非常驚訝，諸如「爲了對大東亞共榮圈的確立有所貢獻，民族調查是必要的……」之類的講法。

和大家一樣，我最初讀這些文章，還是覺得，這些人真是過份，但是認真想想，我們自己其實也在做類似的事情。我因爲怕麻煩沒有去申請文部省那些研究經費，但我認識的學者在寫研究計劃書的時候，還是會寫什麼「爲了對開發政策有所貢獻，民族調查是必須的……」。再問問他其實是否相信自己所寫的東西，他說不定會回答：這當然是爲了順利拿到研究資金才寫的，反正能到田野調查就行啦，諸如此類。那麼我們也可以想象1930年代的日本學者可能也是這樣吧。

當然，這樣說並不意味着這些學者對軍隊或者總督府所做的事情全不知情，不能爲他們減輕罪名。可是，我需要強調的是，讀前人所寫的東西時，只以一句「這真是過份」來判定的話，這不過使我們覺得自己與他們不同，也就是把這些古人呈現爲另一種方式而已。要是不想象自己其實跟他們可能也差不多的話，我們將不能深化思考相關的問題。

提到戰前日本的田野研究的其他模式，還有柳宗悅（1889-1961）這位先生。⁴ 這位先生對朝鮮與臺灣的民間藝術很感興趣，原因依然是他對歐美的抗拒感。他是學習院出身，曾經是文學界白樺派的一員，專門研究惠特曼（Walt Whitman）與布萊克（William Blake），後來在學習歐洲浪漫派文學的時候，把自己對歐美的對抗心態與浪漫主義結合，認爲亞洲仍然有未被西洋文明侵略之前的好東西。

這大概可以說是典型的東方主義了，但問題是柳宗悅本人並沒有停留在這個層次。他數次到當地收集這些民間藝術品，在這個過程中，他逐漸認識

4 詳細可參考小熊英二，《〈日本人〉の境界：沖縄・アイヌ・台湾・朝鮮植民地支配から復帰運動まで》（東京：新曜社，1998），第15章。

到不思考這些人的情況是不行的，還抗議總督府的文化政策。

更有趣的是，柳宗悅開始在東京銷售這些民間藝術品。他當時在銀座的百貨公司辦了一個民間藝術品的展覽會，嘗試幫助當地人的產業發展。柳宗悅反對強逼沖繩使用官方的標準日語的時候，認為沖繩的民間藝術其實很優秀，與其讓他們跟隨日本本土，不如幫助他們發展。他認真地反省過自己能對田野中遇到的人們做什麼這個問題，並得出他自己的答案。

我們也可以認為，現在第三世界的NGO所做的民間藝術品販賣活動，也就是以上那些先驅行為的繼續。想來，沖繩人常有「你們是不是要我們當博物館的警衛員？」等對抗主流的說法，這類議論其實跟現在談的問題也有關係。20世紀20年代或者30年代的日本，其實已經有類似的問題了。

三、柳田國男的國族主義

要評價柳田國男這位先生並不容易。要是回顧一下近30年日本學界對柳田國男的評價的話，20世紀60年代至70年代的學者，如前所述，對他有很高的評價。譬如以色川大吉（1925-）為首、重視民眾的學者，高度評價這位找尋「日本民眾」，追求土著解放思想的柳田。相反，從80年代後期以來，學者認為柳田是日本國族主義的始作俑者，或對日本的殖民地統治有所貢獻。

對我來說，這兩種評價其實是在講同一樣東西。各種負面評價中，譬如說他是日本殖民地統治的幫兇，未免太過誇張。他不僅沒有相當的熱情投入，而且實際上也不能幫助殖民地統治。不過，「創造國族主義」、「探討日本的民眾」，至少對柳田來說，這兩者是同樣的東西。柳田本來就批評缺乏民眾基礎、從上而下的國家主義，支持以民眾為根本、由下而上的國族主義。⁵

我之前曾寫過文章，說柳田是創造了「日本」這個「想象共同體」的人。⁶譬如說，未見過雪的南方日本人，或者未見過椰子的北方日本人，在讀過柳田的書後，都應產生懷念的感覺。柳田在《雪國之春》⁷的序文中寫道，

5 原文兩詞都是nationalism，這裡翻譯前者為國家主義，後者為國族主義。

6 小熊英二，〈柳田國男と「一国民俗学」〉，載於《民俗学がわかる》（東京：朝日新聞社，1997）。

7 柳田國男，《雪国の春》（東京：岡書院，1928）。

他希望不知道北方日本人是如何生活的讀者會閱讀本書，使這本書能成為他們對整個日本產生關懷的一個機會。

這或許並非是對柳田的一種批判。我認為，要是對柳田說「你就是創造了日本這個想象共同體的人了」的話，柳田大概會害羞地認為「我也沒有那麼偉大啊」的吧。對他來說，創造日本的國族主義並不是什麼壞事，恰恰相反，產生國民的一體感是很好的事情，要是沒有這種國民一體感的話，地方貧民跟都市上流階級的不平等是不能消除的。

眾所周知，柳田認為學問不是小圈子的藝術趣味，而是應該對這個社會的人們有幫助，也就是一種經世濟民之學。他在1928年的《青年與學問》⁸寫了以下的話：

所謂的學問，不是要忘記塵世浮生的煩厭的上流品味娛樂，也不是以有閒階級為對象，變成收集郵票一類的興趣與生意。我斷然相信學問並非因這兩種目的而存。眼見多數同胞的生活如此令人痛切的辛苦，而我並不能加以解救，我們還沒有任何方法應對，這其實令我覺得內心不忍難安。

柳田在上面所述的，其實是第一次大戰後的經濟蕭條。他自幼在農村長大，經歷過飢荒，而且自己也到這些地方調查，因此非常清楚農村陷入了困境。他就是因為知道這些事情，才反問自己所作的收集故事是不是一種單純的嗜好，反問自己這樣做是不是妥當。

很多人都知道，柳田在學生時代，非常仰慕歐洲文學，還作過詩。但他認為作詩也不能拯救農村，於是到農商務省當官。在他的政策建議得不到回應之後，柳田開始收集民間故事，最後辭掉官員的工作。可是，到了經濟恐慌時期，他開始主張自己收集民間故事並不是單純的嗜好，而是經世濟民之學。

這本《青年與學問》，就是柳田闡述民俗學應該有何用處之作。對他來說，民俗學應該對重新建立國民道德，並且對形成國家認同，也就是國民的一體感，有所幫助的。

那麼為什麼應該重建道德或國民認同呢？在現代化與經濟恐慌的時代，當人與人互相幫助的精神漸漸淡漠，人們變得不安，民俗學就該應對這些社

8 參見柳田國男，《青年と學問》（東京：日本青年館，1928）。

會情況作出研究。而民俗學要幫忙重建國民道德，就必須讓人們知道從前的道德是怎麼樣、*「日本人」*經過什麼樣的艱難形成鄉村的生活形態等等。

在經濟不景氣的時期，鄉村與都市的差異更大。尤其是都市上流階級正享受從西方輸入的文化，並不清楚鄉村的生活情況。爲了要打破這種僵局，民俗學者需要調查鄉村的生活，讓更多人知道那裡生活的艱苦狀況。同時，要讓鄉村的人跟都市的人都自覺，他們擁有同樣的日本文化，這樣，國民的一體感才能萌生。

還有一點，當時快要施行普選了。在這種經濟蕭條下的普選，可以預料，*「盲動」*的投票會引起政治混亂。雖然柳田沒有明言，但大概他是害怕普選會助長社會主義勢力擴張。這可謂是柳田的一種政治保守態度，但對他來說，爲了防止混亂，使這種社會情況軟着陸，應該讓全體國民知道這個國家的國格何在，並且讓他們擁有擔當國政的道德。因此他認爲，民俗學是很重要的。

他認爲，這種民俗學，其實是一種運用不同方法的歷史學。換句話說，到當時爲止的歷史學，都是依賴文字資料的，也就是只能知道都市上層階級的事情，而對鄉村民眾的生活毫不理解。因此，他認爲日本最*「日本」*的部份，也就是日本的主體，其實是對*「常民」*事情的了解，這肯定要進行不依賴文字的歷史研究。

柳田參考的研究方法，也就是弗雷澤（J. G. Frazer）代表的歐洲民俗學和人類學了。可是，柳田對歐美的人類學相當抗拒。他認爲這些人類學者對被他們統治的人們沒有多少認識，單靠翻譯來做的所謂人類學研究不過是一種西方人對他者的表現而已。當時的日本當然是被歐美調查的對象，柳田對此頗爲抗拒。而他後來嚴厲批判本尼迪克特（Ruth Benedict）的《菊花與刀》⁹（*The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture*）的事情，也相當有名。

柳田認爲，比起這類文化人類學的做法，民俗學是當地人自己調查自己的學問。民俗學者要知道歐洲的學問，也就是把歐洲學問的方法變成自己的，再用來建立自己的身份認同。而這就是民俗學的工作了。

從譬如底層研究（subaltern studies）或者後殖民主義一類的論點來看，這可能是相當有趣的策略。因爲20世紀20年代的日本畢竟還是發展中國家，柳

9 Ruth Benedict, *The Chrysanthemum and the Sword: Patterns of Japanese Culture* (Boston: Houghton Mifflin, 1946).

田的想法大概跟現在印度知識人所想的很類似。我去印度並知道了在貧富懸殊與地方不平等的社會情況下印度知識人的一些想法後，對柳田的著作有了進一步的了解。

可是，問題是住在東京的柳田也是知識人，他跑到鄉村去做研究，是否真正意味着鄉村的民眾在表達自己？這也近於斯皮瓦克（Gayatri Chakravorty Spivak）對印度底層研究的一種批判論點，但柳田對這種批評沒有太多着墨。而且，當柳田遇到關於表達沖繩的問題的時候，就碰到了更大的問題。

還有一點，就是柳田對日本的殖民地統治，一直保持沉默的態度。因為要是應用柳田的方法，朝鮮人也來學民俗學，在朝鮮搞國族主義，當然會演變成獨立運動，而實際上朝鮮的民俗學也是如此進行的。柳田明知朝鮮的民俗學情況，並或許知道其發展會帶來什麼問題，卻基本上無視這類討論。我們也可說這是柳田的局限，而我也同意這種說法，但今天我們並不深究這部份。

柳田一直認為，從歐美輸入的理論，大多不了解日本的情況，因此十分重視田野調查。這種排斥理論的立場，並不僅僅是國族主義式的排外主義。要是認同了那些輸入的理論的權威，知識人跟民眾的差距，能讀外文跟不能讀外文的差異，以及都市與鄉村的差異，將會變得更大。因此，柳田主張，西方輸入的理論是不行的，必須利用田野調查從根本做起才行。

當然，這其實是柳田對西方學問的抗拒意識，也就是一種比較單純的國族主義。在《青年與學問》的一節，柳田如此說：

日本到了現在還有大量的民俗（folklore）的資料。要是在新教國家，找遍了鄉間老翁，才可能得到零星的資料，珍而重之，與此相比，真不可同日而語……我們在此時生為日本人，當作合時的學問，而這沒有很多選擇。

他的意思是，要是拼命做物理學、經濟學，無論怎樣努力，也勝不了歐洲人。當時日本恰好還是鄉下，好好利用這個狀況，努力做好民俗學，才能勝過歐洲。以現在日本人的感覺，讀這段文字，真有隔世之感，但大概柳田從來沒有想過日本達到現代化的階段之後，民俗學竟還能生存下去。他在1962年去世，可以說，真是離開得非常合時。

四、戰後左派與田野研究

關於戰前、戰中的研究，我認為還應該有其他值得探討的事情，但我們還是先進入戰後，看看經濟高度成長前，也就是20世紀50年代對田野研究的討論。¹⁰

我個人認為，「戰前與戰後」的區分的政治含意可能很重要，但就一般社會生活來說，「經濟高度成長以前及以後」的區分反而更為重要。田野研究的歷史，以「戰後」的概念不能全部掌握，我們反而要理解，經濟高度成長前的日本，跟現在的日本是完全不同的一個社會。

這個時代的特徵是壓倒性的分層社會。上層與下層、都市與鄉村的經濟與文化差異極大，而且大部份人都是生活在下層社會或者鄉村的。1945年的時候，住在都市的日本人口大約只有28%。20世紀50年代的全國抽樣調查，發現能讀報紙、寫文章的人口，只有4.4%。

因此，不能讀寫文字的鄉村人民佔了大多數，與柳田的戰前社會其實分別不大。高度經濟成長改變了這個情況。20世紀50年代的政治制度雖然改變了，社會變化倒不是那麼大。社會分層並沒有那麼大的變化，但政治打壓卻減少了，於是乎左派的勢力就增強了很多。

在20世紀50年代對田野研究的議論，非常重視民眾，特別是左派學者。而這其實是柳田所創民俗學的民眾志向，再加上社會主義的因素。

最強有力的一波，可算是「國民歷史學運動」。1950年代的前半期，日本共產黨還採取武力鬥爭的方針。這時候，大量山村工作隊被派到鄉間，而這個運動就是嘗試結合民俗學與歷史學的學術運動。

提倡的學者，是中世史家石母田正。這位先生是中世史家網野善彥的老師。他在1952年出版的《歷史與民族的發現：歷史學的課題與方法》¹¹，是當時學生人手一本的暢銷著作。

書名中的「民族」，其實是「日本國民的連繫」的意思。換句話說，要打破都市與農村的鴻溝，知識分子要自我改造成為大眾的一員，才能創造出「日本人」的一體感。石母田正在這本《歷史與民族的發現》中，認為他們

10 此節所述，見於小熊英二的《〈民主〉と〈愛国〉：戦後日本のナショナリズムと公共性》（東京：新曜社，2002）的第8章〈国民的歴史運動——石母田正・井上靖・網野善彦ほか〉。

11 石母田正，《歴史と民族の発見：歴史学の課題と方法》（東京：東京大学出版会，1952）。

不能不認識民眾生活，因此鼓勵作為社會精英（elite）的學生必須進入大眾，建議他們要到農村調查。

所謂「作為精英的學生」，現在可能難以把握這是什麼意思，但要知道當時是只有不到10%的學生能進大學的時代。連能完全讀報紙的人口也只有4%的社會，這個「自我改造」的口號，對學生來說相當有吸引力。

這個農村調查運動，不是要做依賴書寫文字的特權階級的紀錄，而是依靠聽取民眾的聲音，特別是聽農村婦人的談話。20世紀90年代慰安婦問題成為激烈議題的一個原因，是因為日本史學界被批評偏重文字書面資料而忽視證言與訪問。可是這並不代表日本史學界一直都忽視這方面的調查，譬如在這個「國民的歷史學運動」的時期，就相當重視證言與訪問。

同時，這個運動強調知識人不能賣弄西洋思想，要向民眾學習，也要向朝鮮與中國亞洲等地學習。這是因為當時中國革命成功，對中國的評價也是最高的時候。

在這個背景下，他們提議結合歷史學與民俗學。因為要學習民眾的生活文化，所以年輕的歷史學者要學習民俗學，要把人民抗爭（日文原文作「一揆」——譯者）的歷史，做成民眾也看得懂的民間故事式的西洋鏡。後來，木下順二（1914-）所代表的民話劇，或者網野善彥的著作所體現的歷史學與民俗學的結合，都是類似的嘗試。

與此同時，小泉文夫（1927-1983）在收集日本的兒歌，還到印度等地調查民俗音樂。當時有一種氣氛，就是把亞洲而不是歐洲當做學習的對象，小泉的工作就是在此背景下進行的，儘管小泉文夫後來好像成了世界音樂的創始人。

當時最大的問題是如何與調查對象相處。學生去村裡調查時得不到村民的理解，尤其是如果東京大學的學生去進行調查，村民會認為那些學生屬於特權階級而對他們有反感，這些事情在當時相當普遍。對這些學生，石母田正在《歷史與民族的發現》這樣說：

但是各位，有沒有想過這個問題：那就是必須要把自己當成是被調查的對象。……每個人都不是那麼容易告訴你自己心裡的痛苦與迷惘，或者自己認真想過的事情的……「為了學問」這個想法，對被壓迫階級來說是毫無關係的，或者只是為了統治階級而弄的概念，而人民通過長期的經驗本能地知道這件事情。各位能保證自己的「調查」是真的屬於人民的嗎？真的是為了人民而做的嗎？各位

有沒有通過行動預先得到人們的信賴呢？——沒有人們的信賴的話，我們並不能夠進入他們的意識之中。……我們不是為了學習關於農村的學問而走到農村的。我認為，我們是為了服務農民而走到農村，而結果是能把我們的學問提到更高的境界。

這些類似的活動在當時非常流行，特別是所謂的生活記錄運動。這是戰前日本的生活寫作運動（生活綴り方運動）的一種延續與發展，主要是組織農民與勞動者，請他們記錄與書寫自己的生活。這其實是提高識字率的一種社會運動，有助於民眾為自己的社會境況多作思考，目的是希望民眾能直接表達自己，而非由知識人去呈現他們、為他們發聲。

當時從事生活記錄運動的，有鶴見和子、國分一太郎，或雜誌《思想之科學》等等。為了認識民眾的心理，《思想之科學》分析流行歌，或去電影院弄問卷調查。這些文章，可視為當代文化研究（cultural studies）的鼻祖，但其本來的目的，就是要嘗試「認識民眾的心」。

在參加生活記錄運動的團體內部，對於知識分子¹²怎麼對待民眾這個問題也有所討論，他們認為知識分子應該幫助民眾。對知識分子而言，單方向的啟蒙是不行的，他們要成為民眾的一員，並且成為他們書寫生活的助手。

他們強調，這些團體的成果，絕不能為知識人所獨佔。如果把與民眾一起做的研究成果當做學者書寫的研究成果的話，這就是學者對研究成果的私有化。被書寫的民眾有時會抗議，或者批判他們被學者榨取。因為當時社會主義思潮影響非常大，而且研究成果的私有化會受到批判，同時鼓勵學者與民眾共同進行研究，所以有時民眾也展開對學者研究的批評。

這類意識，跟柳田民俗學一樣，也包含一種國族主義在內。1954年，鶴見和子在《在生活記錄運動之中》¹³這本書裡，寫了以下的話：

我為自己一直以來，常說「在日本如何」、「日本人如何」之類的說法，感到羞慚。在想到日本的困難，或日本人的惡行的時候，我常忘記了自己也是在日本生活的，有一種好像自己並非日本

12 原文日文的「インテリ」，乃俄文intelligentsia的翻譯，較接近中文「知識分子」一詞，帶有較多的價值判斷，與作者所用不帶太大價值判斷的當日常用語「知識人」，有所不同。

13 鶴見和子，《生活記錄運動のなかで》（東京：未來社，1963）。

人一員的態度。在想什麼問題的時候也好，我覺得必須把這個問題當作是包括了自己的集團的問題，如果不這樣思考，我覺得做什麼也是徒勞的。

想必諸位也知道，鶴見和子非常尊敬柳田國男。鶴見和子的弟弟鶴見俊輔¹⁴也對柳田非常推崇，譬如他在1951年就說「到今天為止，日本知識分子的思想與言辭，很多都是跟大眾毫無關係的，我們對此感到羞恥。因此，就算步伐慢一點也好，我們要擺脫自己思想中那種所謂的知識分子的習性，以作為大眾一員的方式去思考。」

換句話說，這段話的背景，其實是當時社會階層之間的絕大差距。鶴見和子與她的弟弟鶴見俊輔，其實是政治大家族之後，兩人也到過美國留學。雖然有待確認，清水幾太郎曾回憶說在戰爭的時候，鶴見和子認為自己「英文的發音好像變差了」，於是在家中的對話也說英文。在當代印度，這樣的上流階級家庭想必也為數不少，而這類的知識人在思考日本民眾的時候，大概會如何，就如同鶴見姐弟所說那樣了。

以上的這類運動，雖然明顯也是國族主義的一種模式，大抵可說是柳田國男式國族主義的一種良心的發展。石母田正也好，鶴見俊輔也好，跟柳田國男不同，對日本侵略亞洲此事，表示一種深切的反省，因此他們提倡應該向亞洲學習。

我認為，雖然跟石母田正與鶴見俊輔不同，但當代的學者色川大吉與赤坂憲雄，也可以說是「柳田國男的國族主義的一種良心型發展」。當然，把這些學者都劃歸為國族主義也是令人懷疑的，但要是認為他們全都繼承了柳田國男思考問題的精神，這說法大概也是對的。

五、高度經濟成長後的變化

在日本進入高度經濟成長時期後，剛才所述的田野研究的方式，開始慢慢變化。概括地說，這個時期的田野研究，重點從「日本的民眾」轉到「亞洲的民眾」。

首先最重要的變化是，支撐柳田民俗學與戰後初期的田野研究的社會條件，在高度經濟成長的情況下被徹底破壞。那就是民眾與知識人的差距、農

14 可參考小熊英二，《〈民主〉と〈愛国〉》一書第16章的討論。

村與城市的差距等研究者所抱有的問題意識，就算並不完全消失，起碼似乎已成為一種落後於時代的思想。

要想象高度經濟成長對當時田野研究有何衝擊，可參考社會學者加藤秀俊（1930-）在1957年所寫的《中間文化》¹⁵中提到的一個例子。這本書是作者受到當時美國的大眾社會論的影響，主張日本也因為經濟成長而逐漸從階級社會轉移到大眾社會。加藤先生在關西一帶的農村進行社會調查的時候，提到以下的事情：

要是在以前，當我這類知識分子拿着照相機到農村的時候，村裡的年輕人一定投以羨慕與好奇的目光，偷偷窺看我這部高級的照相機。可是，現在我到奈良的鄉村調查的時候，有很震驚的經驗。我記錄、拍照用的相機，是柯尼卡II型的相機，那村裡的青年人，瞥了一眼我的相機，說「啊，這個相機我也有嘛。鏡頭是2.8型的吧」，然後討論說，剛剛推出的富士照相機的光度更好。

我們現在大概很難想象這事情為何會是「很震驚的體驗」，但可以想象一下20世紀80年代到南美原住民村落調查的人類學者，竟然看到那些原住民也有跟自己一樣的照相機的話，情況其實十分相似。換句話說這種體驗代表了作者對1957年轉變了的日本社會的震驚。剛才也說到，柳田在五年後去世。在以上的轉變對民俗學來說是否構成一個問題尚不明確的時候，柳田離開了。

可是，當我們以為日本民俗學在進入高度經濟成長期之後會慢慢不行的時候，它竟然在1960年代後再次受到重視。與其說這是因為民俗學的學問內容更加豐富了，不如說是外在因素的影響更大了。

首先，由於高度成長導致的環境污染帶來很大的問題，結果對現代化發生懷疑的觀點也越來越多。之前被認為是「封建」而受到批評的農村與漁村的風俗習慣，再度受到重視。再者，由於1968年吉本隆明寫的《共同幻想論》¹⁶、谷川雁與森崎和江、還有石牟禮道子的著作的出版，人們對民俗學與原住民共同體的關心也日益提高。還有1970年「全共鬥運動」受挫後，以民眾的本土思想與沖繩文化等來批評天皇制的思想影響很大，民俗學再次受到歡迎。

15 加藤秀俊，《中間文化》（東京：平凡社，1957）。

16 吉本隆明，《共同幻想論》（東京：河出書房，1968）。

可是，民俗學再次受到重視，不一定主要是民俗學在學問上有何發展所致。也就在同時，美國原住民文化的人權運動也相當流行，北美與中南美的原住民文化中的環保意識之類受到重視，與嬉皮文化互相影響，人類學的書籍也再度受到歡迎。現在看來，這其中有不少讓我們感到一種東方主義的東西。可是，正因為這類原因，人類學與民俗學的壽命也順帶延長了。

同時期，法國的結構主義興起，人類學變成了社會理論的重要檢驗場所，人類學也成為了學問的最前綫。當然，也可說這些事情跟日本民俗學可能並沒有很大關係，但總的來說，在20世紀70年代，人類學與民俗學研究蔚然成風。

我個人認為，人類學與民俗學在那個時代繼續受到追捧，令這些學科在20世紀90年代的危機更大。令民俗學與人類學的田野研究成立的社會條件，在20世紀50年代開始迅速瓦解，然後更迅速地崩潰。因為各種外在因素，令他們渡過了20世紀70年代到80年代前半段，而從那時候一直到現在，這些學科都沒有怎麼思考過這些事情所帶來的危機何在。

然後，調查的對象也迅速地現代化，不但令本來要調查的舊有文化快速變化，而且被調查的人們閱讀當時的調查者的論文，開始不斷提出新的異議。

這些變化並非最近才有的，例如早在1930年，一位叫違北斗的愛奴男性，就作了一首和歌：「問人『愛奴研究能賺錢嗎？』，答曰『當然能賺錢了！』」。1972年，愛奴人的人權活動正盛，鳩澤佐美夫（1935-1971）就說「我可以斷言，愛奴學者、愛奴研究者這等敗類，就像襲擊純粹植物的害蟲！」。這種批評老早就有，而問題則慢慢累積。我只是外行人，這樣說有點不好意思，但人類學者的回應方法，似乎只是不輕率地調查愛奴人、走到外國去調查等老辦法來逃避問題。

與舊有的田野研究不同，在70年代到80年代，譬如鶴見良行（1926-1994）揭示了新的田野研究方式。他調查的不再是日本的而是亞洲的民眾，而且並非亞洲的都市而是邊境地方，從文化與政治經濟問題的角度書寫。鶴見並不是人類學者或民俗學者，但他很自覺自己是在做田野研究，稱自己的學問是「步行的民間學」，而且非常尊敬柳田國男。

鶴見良行的朋友村井吉敬（1943-1988），在岩波書店出版的鶴見的遺稿《認識東南亞：我的方法》¹⁷的解說中，寫了如下的話：

17 鶴見良行，《東南アジアを知る：私の方法》（東京：岩波書店，1995）。

鶴見不是從中央而是從邊境、不是從大民族而是從周邊的小民族、不是從看不見的社會與親族結構而是從物品、不是從支配階層而是從普通的大眾出發，去認識東南亞。邊緣性、周邊性與拒絕大理論的主張在他對海參的研究中典型地顯現出來……鶴見說自己只是記者或者報道員，但同時無可否認他也是個社會運動家。他對學院的學術理念抱有強烈的對抗意識。他批評只依賴書本或西洋理論的學院學術。他重視親身行走田野，但這並不代表他不讀書。我想我應該說，鶴見始終是站在既有的學院學術對岸的學者。

讀到這段評論，我想鶴見先生繼承了柳田民俗學良好的一面，而他並非是「學院學術」的民俗學者，這也可說提供了所謂的「柳田國男型國族主義的良心型發展」的一種國際可能性的事例。這不是簡單地繼承柳田所開創的民俗學的形式，因為在各種社會條件都已經不同的當代，如要繼承柳田的精神，所採取的形式必然不同。這種情況可謂頗有道理。

六、田野研究還有未來嗎？

我們簡單回顧了田野研究的歷史，那麼對我們思考田野研究的現狀有何意義呢？這是個大問題，當然不能簡單回答，但我還是想講講自己的幾個看法。

首先我認為，走到鄉下或者邊境未必算是田野研究的精髓。希望大家能夠原諒我這個聽來好像是一種自誇的說法，但我確實認為像我這種處理歷史文獻資料為主的方法，其實也可說是一種田野研究。假如所謂的「田野研究」意味着迴避依賴什麼大理論才以為自己認識了什麼，而是親自嘗試用自己的手腳眼耳去調查的話，我實行的方法也屬於田野研究的範疇。可是，在這裡，我想還是思考跑田野的田野研究。

到現在為止的田野研究，還是基於一種沒有說清楚的權力關係或政治、經濟、知識的差距而建立的。大部份時候，都是調查的人跑去比自己所屬的地方條件要差的地方，調查比自己地位低的人。布迪厄調查了比自己地位高的人，但是這類例子還是不多。

換句話說，現在田野研究面臨的危機，其實是先進國家與第三世界的差距、或者是知識人與民眾之間差異縮少的結果。也就是說，原來田野研究方式得以實行的時期，起於先進國家統治體制的成立，止於當地人民覺醒到自

己的權利，跨度大約100年左右。

第二點，除了關於權力關係的考慮，我們能夠思考的，是以前的人類學者與民俗學者之所以能跑田野的理由，大都是因為他們總懷有某些大目的。也就是說，柳田國男跑去鄉下的村落也好，小泉文夫跑去印度也好，總之有某種目的默默地支持他們。無論「經世濟民」、「建設大東亞共榮圈」、「革命」等等，總之提供給跑田野的研究者超過嗜好趣味的理由。就連列維斯特勞斯（Claude Levi-Strauss）在1970年的演講中，也說人類學其實能夠為文化做一個記錄，諸如此類，說了好些理由。

究竟跑田野的人是不是真心相信這些理由，還是因為其實僅僅喜歡跑田野而做些藉口出來，大概因人而異。可是，要是毫無理念或者目的，跑去調查比自己地位低的人，其實心理負擔非常大。到那些怎麼看也是比自己窮的人的地方，被問到「你來幹什麼」，要是答「啊，我只是為了興趣而來調查」又或者「為了寫博士論文而來」的話，那麼對自己和對他人來說，也是令人非常困惑的事情。

可是，對現在要跑田野的大學研究生來說，要他們想想有何大目的去做田野研究，也相當困難。在這個沒有所謂「大故事」的時代，尤其是冷戰結束後，思考這類問題就越來越覺得困難。

回到當初所說的問題，也就是最近的大學研究生，常常因不知道去哪裡做田野考察而煩惱，或去了也煩惱的問題，我首先覺得，這大概沒有什麼辦法吧。但是不管完全改變了的社會狀況，仍然進行以前那樣的田野調查才是有問題。

我不知道這是不是真的，聽說現在年長的老師有時候跟研究生說，「總之先去到田野就行了」，然後就把研究生們送到田野去。可是，這種想法還行不行，我有點懷疑。要是認真的學生跑去田野的話，一定會對遇到的調查者與被調查者間權力上的差距抱有懷疑。要是比較笨的學生認為他們「去到田野大概會有什麼吧」的話，首先會發現「去到田野之後人們有可樂喝」，或者想訪問人們的時候被要求付訪問的報酬，以至對方拿出相機來想拍人類學家的紀念照，這種事情大概很有可能發生。

我認識的一位人類學家跟我說，他到南美洲的嘉年華做田野考察，那邊的原住民平常都穿恤衫牛仔褲，在巡遊的時候，他們當然穿回所謂的「原住民服裝」。如此，人類學家對此已經感覺很複雜了，然後再走進遊行隊伍，發覺有個人在跳來跳去，認真看看，原來他在扮人類學家，替扮演原住民的人拍照。人類學到了這個階段，還說「總之先去到田野就行了」，大概會有

點辛苦。

那麼，我既然是外行人，那麼對於這種情況能說什麼呢？雖然說了很多次這是困難的問題，並且我自己只是提到一些沒有意義的想法，但是我想介紹自己的一個經歷作為說明。

開始的時候我提到自己去了印度，寫了本日記，很多讀者覺得有趣。接受這次演講邀請後，我在想為什麼人們會如此看待此作品？我猜，這是因為我並非為了特地調查才跑去印度，而這個原因可能相當重要。我是被邀請到印度做客座教員的，所以當對方問我「您為什麼來呢？」的時候，我就答「來當客座教授的」即可。

我現在重新想一次，當時去了印度幾個月，那種所謂田野研究的方式，其實是從什麼時候開始的？想想，譬如被譽為是人類學田野調查鼻祖的馬林諾夫斯基（Bronislaw Malinowski），最初也不是特地為了調查而調查，不過是因為打仗回不了老家才呆在那個島上。所以，他並非從開始就有意圖要用某種特定形式來做研究，只不過是機緣巧合下漂到那個島上，然後就有那種形態的研究方式吧？

要是如此想來，這次探討的歷史人物，沒有哪個人類學家或者民俗學家的最終目的是為了調查。柳田國男並非是學院制度內的人，而是從某個時候開始被人稱為民俗學家的。又例如鶴見良行，就更加不會自稱為學者。

那麼想來，現在的研究生，大都是先考入了人類學或民俗學的研究所，然後不得不採取某種有固定形式的田野研究方法。這種做法，要是柳田國男聽到，可能會嘆氣也說不定。如果前輩的研究者把維持大學與學界的制度作為人類學與民俗學的目的的話，那麼他們去田野，並讓他們的學生去田野的時候，自己都會感覺到痛苦。雖然他們起初沒有明確的目的，但是他們的活動偶然地成為田野研究、民俗學或人類學，我所希望的正是這樣的狀態。

以上所說的話，其實連建議也說不上，而這些短短的話，要是能稍微刺激到各位思考什麼問題的機緣，那麼就算邀請我這個門外漢來演講，我也覺得很有意義了。謝謝各位耐心聽我冗長的話。

（翻譯：張彧啓）

（校對兼責任編輯：森川裕貫、申斌）