

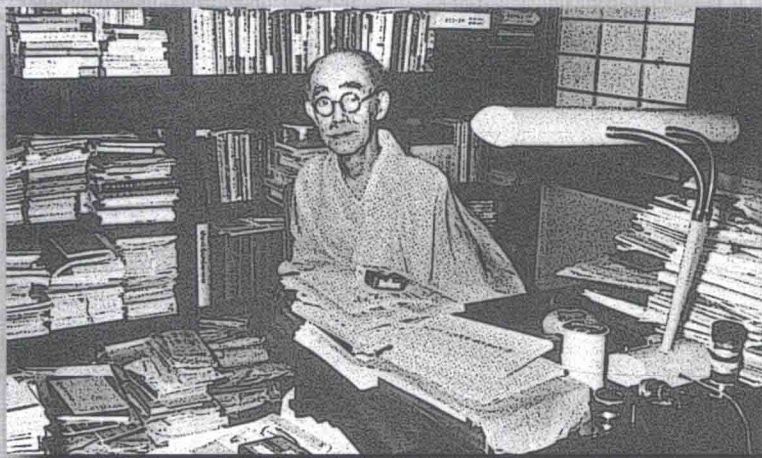
中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

中国社会科学院民俗学研究书系
中国少数民族语言与文化研究

朝戈金 主编

柳田国男民间文学思想研究

乌日古木勒 | 著



中国社会科学出版社

中国社会科学院创新工程学术出版资助项目

中国社会科学院民俗学研究书系
中国少数民族语言与文化研究

朝戈金 主编

柳田国男民间文学思想研究

A Study of Yanagita Kunio's Thought of Folk Literature

乌日古木勒 著



中国社会科学出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

柳田国男民间文学思想研究 / 乌日古木勒著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 3

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7801 - 0

I. ①柳… II. ①乌… III. ①柳田国男(1875 ~ 1962)—民间文学—文学思想—思想评论 IV. ①K893. 13

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 051385 号

出版人 赵剑英
责任编辑 张 林
特约编辑 宋英杰
责任校对 邓雨婷
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印刷装订 三河市君旺印务有限公司
版 次 2016 年 3 月第 1 版
印 次 2016 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 17.5
插 页 2
字 数 301 千字
定 价 66.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书, 如有质量问题请与本社营销中心联系调换

电话: 010 - 84083683

版权所有 侵权必究

“中国社会科学院民俗学研究书系”编委会

主 编 朝戈金

编 委 卓新平 刘魁立 金 泽 吕 微 施爱东

巴莫曲布嫫 叶 涛 尹虎彬

总 序

自英国学者威廉·汤姆斯（W. J. Thoms）于19世纪中叶首创“民俗”（folk-lore）一词以来，国际民俗学形成了逾160年的学术传统。作为现代学科意义上的中国民俗学肇始于五四新文化运动，近百年来的发展几起几落，其中数度元气大伤。从20世纪80年代开始，这一学科方得以逐步恢复。近年来，随着国际社会和中国政府对非物质文化遗产（其学理依据正是民俗和民俗学）保护工作的重视和倡导，民俗学研究及其学术共同体在民族文化振兴和国家文化发展战略中，都正在发挥着越来越重要的作用。

中国社会科学院曾经是中国民俗学开拓者顾颉刚、容肇祖等人长期工作的机构，近年来又出现了一批较为活跃和有影响力的学者，他们大都处于学术黄金年龄，成果迭出，质量颇高，只是受既有学科分工和各研究所学术方向的制约，他们的研究成果没能形成规模效应。为了部分改变这种局面，经跨所民俗学者多次充分讨论，大家都迫切希望以“中国民俗学前沿研究”为主题，以系列出版物的方式，集中展示以我院学者为主的民俗学研究队伍的晚近学术成果。

这样一组著作，计划命名为“中国社会科学院民俗学研究书系”。

从内容方面说，这套书意在优先支持我院民俗学者就民俗学发展的重要问题进行深入讨论的成果，也特别鼓励田野研究报告、译著、论文集及珍贵资料辑刊等。经过大致摸底，我们计划近期先推出下面几类著作：优秀的专著和田野研究成果，具有前瞻性、创新性、代表性的民俗学译著，以及通过以书代刊的形式，每年择选优秀的论文结集出版。

那么，为什么要专门整合这样一套书呢？首先，从学科建设和发展的

角度考虑，我们觉得，民俗学研究力量一直相对分散，未能充分形成集约效应，未能与平行学科保持有效而良好的互动，学界优秀的研究成果，也较少被本学科之外的学术领域所关注、进而引用和借鉴。其次，我国民俗学至今还没有一种学刊是国家级的或准国家级的核心刊物。全国社会科学刊物几乎都没有固定开设民俗学专栏或专题。与其他人文和社会科学的国家级学刊繁荣的情形相比较，学科刊物的缺失，极大地制约了民俗学研究成果的发表，限定了民俗学成果的宣传、推广和影响力的发挥，严重阻碍了民俗学科学术梯队的顺利建设。再者，如何与国际民俗学研究领域接轨，进而实现学术的本土化和研究范式的更新和转换，也是目前困扰学界的一大难题。因此，通过项目的组织运作，将欧美百年来民俗学研究学术史、经典著述、理论和方法乃至教学理念和典型教案引入我国，乃是引领国内相关学科发展方向的前瞻之举，必将产生深远影响。最后，近些年来，国内外非物质文化遗产保护工作的大力推进，也频频推动国家文化政策的制定和实施中的适时调整，这就需要民俗学提供相应的学理依据和实践检验，并随时就我国民俗文化资源应用方面的诸多弊端，给出批评和建议。

从工作思路的角度考虑，“中国社会科学院民俗学研究书系”着眼于国际、国内民俗学界的最新理论成果的整合、介绍、分析、评议和田野检验，集中推精品、推优品，有效地集合学术梯队，突破研究所和学科片的藩篱，强化学科发展的主导意识。

为期三年的第一期目标实现后，我们正着手实施二期规划，以利我院的民俗学研究实力和学科影响保持良好的增长势头，确保我院的民俗学传统在代际学者之间不断传承和光大。本套书系的撰稿人，主要来自民族文学研究所、文学研究所、世界宗教研究所和民族学与人类学研究所的民俗学者们。

在此，我代表该书系的编辑委员会，感谢中国社会科学院文史哲学部和院科研局对这个项目的支持，感谢“国家社科基金”，以及“中国社会科学院哲学社会科学创新工程”。

朝戈金

通过实践民俗学反省柳田国男

——乌日古木勒《柳田国男民间文学思想研究》序

吕 微

很长时间了，我始终没有想好，该如何认识柳田国男这个人。

对于柳田国男，中国民俗学界是既熟悉又陌生。说熟悉，是因为柳田国男的名字，一直以来都如雷贯耳；说陌生，是因为除了“他提出的‘一国民俗学’的研究目标，‘重出立证法’、‘方言圆圈论’的研究方法，‘常民’等基础概念”^①……我们从来都不了解柳田国男这个人即柳田民俗学的整体性出发点。因而在这里，笔者的目的并不是对柳田国男的研究，也不是对柳田民俗学的研究，更不是对不同的柳田国男论做出正确与否的判断（笔者并无此能力与资格），而是通过对诸柳田国男论案例之间不同乃至相反的立场和观点即“引用这些文章之间的逻辑关系”（彭伟文），^②还原出柳田国男这个人 and 柳田民俗学整体性出发点之必然可能的纯粹理性自由意志，及其先验地应然所与实践形式原则的普遍性，以尝

① 王晓葵：《民俗学与现代社会》，上海文艺出版社2011年版，第40页。“重出立证法的实际比较基准是地域差。这个方法认为，将各地的事象按照其分布地点进行比较，中心地区的事象较新，而远离中心之处的事象则较为古老。他模仿德国农业立地论的屠能圈，以中央为圆心在日本画出不同半径的同心圆，提出了分布在同心圆外侧的事象更古老，越靠近圆心的事象越新的‘圆圈说’。最初，柳田以方言中蜗牛的不同叫法作为事例对这一理论进行了阐述，因此被称为‘方言圆圈说’。其后，这一理论不仅被用在方言问题上，而且成为适用于一般民俗事象的民俗学假说。”福田亚细男：《日本民俗学的至今为止和从今以后》，彭伟文译，《民俗研究》2015年第3期。

② 感谢彭伟文先生在2016年1月4日的来信中对本文的中肯批评！

试实践民俗学的方法论。^①

这也是康德曾经碰到的问题,^②用我们今天的话说,如果一个人随不同机缘、在不同场合的不同实践目的,总能够用时间、空间的语境条件来说明(“与其生活时代的国内外的社会历史背景有着密切关系”,“接受时代的要求”,见下文);那么最终,我们能够肯定这些不同的实践目的都是这个人出于自由意志(套用康德的說法:我的所有实践,都是我所实践的),因而就是应该由这个人的自由意志即实践理性负责的目的吗?但是,如果一个人的实践目的并非一定就是这个人出于纯粹理性自由意志而是基于语境条件的实践目的,我们又如何能够通过一个人的实践目的(“动机和理念”,见下文),认定这个人出于自由意志(“心灵的开放性”,见下文)而应负的实践理性责任呢?

伊藤幹治把柳田国男的“自我反思”的一国民俗学当作人类学的一种言说方式来论述。他认为,柳田提出一国民俗学与其生活时代的国内外的社会历史背景有着密切关系。柳田决定建构一国民俗学的时期正是极端民族主义和国家主义盛行的昭和初期。在巩固一国民俗学理论基础的《民间传承论》中,柳田把民俗学目的规定为“自国民同种族的自我反思”,指日本国民、日本民族自我考察自己的文化。一国民俗学的提出体现了柳田国男思想中强烈的国家、民族意识和感情。^③

柳田国男在出版于1934年的《民间传承论》中,谈到了民俗学

^① “康德的背反论则不是站在任何一方,而是使论争双方的矛盾纯粹化、尖锐化。他将这种方法称之为‘怀疑的方法’,但并不是怀疑主义,而是为了通过二律背反揭露争执双方的误会之点,以便为理性在困境中找到一条达到确定性的道路。”杨祖陶、邓晓芒:《康德〈纯粹理性批判〉指要》,人民出版社2001年版,第306页。“我们并不把要求赞同的优先权利赋予一方而不赋予另一方,所以背反论所研究的根本不是片面的主张,而只是根据这些片面主张的相互冲突及其原因来考察理性的普遍知识。”[德]康德:《纯粹理性批判》,邓晓芒译,人民出版社2004年版,A420—421/B448—449,第357—358页。

^② 可参阅康德《纯粹理性批判》之“纯粹理性的谬误推理”;以及康德《实践理性批判》之“纯粹实践理性分析论的批判性阐释”。

^③ 伊藤幹治:《日本人の人类学的自画像——柳田国男と日本文化論再考》,筑摩书房2006年版;见乌日古木勒《柳田国男民间文学思想研究》(以下简称“本书”)第13—14页。

从“一国民俗学”向“世界民俗学”的发展，后来一国民俗学引起了学界各种争议。今天，人们主要把它和日本的民族主义、殖民主义关联起来进行讨论……就其政治背景而言，[柳田国男]这种对外国人的敌意可能受到了当时逐渐强化的日本民族主义的影响……折射出他强烈的民族主义……这种想法和另一个殖民主义——大日本帝国的亚洲侵略——之间存在密不可分的关系……由于今天民俗学和民族主义或殖民主义之间的关系受到关注，人们一般把批判的矛头指向柳田作为世界民俗学的构成单位而设计的一国民俗学……柳田建构了他和日本民族主义之间的亲和关系……我们或许可以说，这是因为柳田生在民族主义盛行的近代日本，无法抗拒了解和拥有本土文化的欲望，而他又没有具备实现这一构想所必不可少的“心灵的开放性”。^①

1990年代对柳田国男而论是批判性的十年。此前一直被高度评价，作为学习对象的柳田国男开始被指出问题并遭到批判。尤其是出现了将柳田国男的民俗学和殖民主义联系起来进行理解，并加以严厉断罪的观点。其中，有人指出柳田国男开拓民俗学是为了讨论殖民地统治方略（村井纪），有人认为柳田打算构筑以日本民俗学为顶点的“大东亚民俗学”这样一种殖民主义民俗学（川村凑），也有人对柳田国男的一国民俗学进行了批判（子安宣邦）。此外，有人指出了不论及政治的民俗学本身的政治性……对1990年代的这些柳田国男批判和民俗学批判，民俗学研究者没有正面面对，也没有真诚接受和进行检讨。民俗学界就像这些批判都与己无关一样三缄其口不进行回应，可以说是缩起脖子，等待这些问题随着时间的流逝被带向远方。迎来21世纪，上世纪90年代的批判似乎已经过去，民俗学界又开始自我表现起来。这种自我表现的方式，是更甚于过去的对柳田国男的依赖，提倡回归柳田国男。他们主张1960年代以来独立于柳田国男的努力方向是错误的，柳田国男的观点是正确的，应该向柳田国男回归。可以说，这是后柳田国男时代的终结点。……20世纪后半期的

^① 桑山敬己：《柳田国男的“世界民俗学”再考——一个文化人类学者的视角》，西村真志叶译，收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》，学苑出版社2010年版，第48、55、57、64、67、73、76页；见本书第26—27页。

后柳田国男时代的民俗学，最后变成了强调柳田国男民俗学研究的无谬性，以向柳田民俗学回归为目标。如此一来，民俗学就变成了柳田训诂学。^①

尽管福田亚细男客观地描述了柳田国男去世以来日本学界的柳田国男论的两种截然相反的立场和观点，福田亚细男本人仍然“不赞成把柳田国男这一时期的〔民俗学〕研究解释成为日本殖民主义服务，福田认为，这一说法是过度思考或过度阐释”。^②但福田的事后评论，却没有说明日本学界，何以区分两个不同的柳田国男，即同一个柳田国男这个人的主张，有一致也有不尽一致的地方，^③所谓“不尽一致”是说，柳田国男一方面主张“极端民族主义”，另一方面又主张“真正的民主主义”（特别是在战后）。^④

① 福田亚细男：《日本民俗学的至今为止和从今以后》，彭伟文译，《民俗研究》2015年第3期。“尽管在侵略事实已经明朗化了的战后，被称之为日本国民之民俗学的柳田民俗学也没有丝毫动摇，不仅如此，还在进化发展……这个所谓‘新国学’是具有负面意义的日本国民的民俗学。”岩田重则：《民俗学与近代》，宫岛琴美译，收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》，学苑出版社2010年版，第26页。“进入〔20世纪〕90年代，子安宣邦、村井纪、川村凑、小熊英二等思想史、文学、社会学等领域的研究者开始从民俗学的政治性和殖民主义的角度对柳田民俗学做出了批判。”王晓葵：《民俗学与现代社会》，上海文艺出版社2011年版，第42页。

② 福田アジオ：《民俗学者柳田国男》，御茶の水书房2000年版；见本书第7页。

③ 柳田国男“发表的言论和文章多有具体的针对性。而很多研究者引用柳田的话语论证自己的观点，未必考虑到他发言的背景和对象，导致结论放在局部虽然有说服力，但是，还原到整体的柳田国男评价上就显现出矛盾。更大的问题是，柳田的著作涉及日本文化的多个领域，且学术活动的时间超过半个世纪，期间的很多观点并非一贯。长期以来的柳田研究，一直试图揭示‘真实的柳田’的学术面貌，结果造成众说纷纭的局面。1997年，佐藤健二、船曳建夫提出了柳田的‘复数性’的观点，认为柳田的思想未必保持了学术的一贯性。”王晓葵：《民俗学与现代社会》，上海文艺出版社2011年版，第42页。

④ “随着侵略战争的失败，日本被美国占领，柳田国男也有一种危机意识，开始反思民俗学的研究目的。他一方面希望战后的日本能进行各方面制度的改革，建立民主化社会；另一方面又感到随着日本社会的美国化，日本民族的认同意识也可能逐渐丧失的危机即将来临。他认为，现在民俗学的使命应该是确认日本人的民族认同意识。于是，他开始提倡并转向日本文化来源问题的研究。柳田国男的这一转变再次主导了战后日本的民俗学研究，导致日本民俗学自确立以来的第一次转向，从关注民众生活、谱写民众历史的‘经世济民之学’变为‘日本文化研究之学’。”蔡文高：《日本民俗学百年要略》，收入周星主编《民俗学的历史、理论与方法》上册，商务印书馆2006年版，第236、248页。

室井康成《柳田国男民俗学构想》……考察了[战前]确立柳田民俗学时,被推进的选举肃正运动的意义及其对民俗学的影响。选举肃正运动是指田泽义辅提倡的净化选举的国民运动,其目的是以培养具备自律性的“公民”为目标的“政治教育”的普及运动,这一点与柳田的民俗学理念是相通的。室井康成阐明了日本战败后,柳田在其审议有关的教育基本法中,以围绕第八条“政治教育”中盛行的“公民”的文言议论为线索,尝试作为培养“公民”的民俗学,根据柳田个人的意气给予构想,接受时代的要求这一事情。关于柳田国男为何认为研究“民俗”是为了培养“公民”或者“政治教育”这一点……[室井康成]提示了假说。

室井康成论述了柳田之后的民俗学未能继承柳田学问的本愿,即作为培养“公民”为目标的“政治教育”的民俗学理念,但在某种程度上忠实地斟酌柳田民俗学理念的有两位民俗学者,山口麻太郎和kidaminoru(きだみのる)。^①尤其是kida与柳田的关系至今没有引起人们的关注。

室井康成……提出对今后民俗学方向性的展望。室井康成通过追寻柳田国男民俗学构筑的轨迹,对其动机和理念进行考察和检讨,提出以下结论:柳田国男构想的民俗学的本来意愿在于“以政治民主化为轴线的社会改良”,民俗学具有作为“政治教育”的手段,把拥有前代思考的被称为“常民”的人们,培养成具备与近代化相应的自律性的“公民”,试图把日本社会改良为真正的民主国家的具有相当政治性意图的学问。柳田国男构筑的民俗学理念是使民俗学具有作为“政治教育”的功能,给日本浸透真正的民主主义思想。

柳田国男是一位对现实社会的发展怀着极其强烈的关心的人,他对日本政府的近代化政策提出根本性的批判,并不断指出代替性的政策方案,提出另一个近代化路线的提案。柳田希求的不是“从上而下的近代化”政策,而是“从下而上的近代化”政策,因此有必要培养人们成为能够进行自律性的思考和判断的“公民”,也就是真正

^① Kidaminoru(きだみのる),本名山田吉彦,きだみのる系其笔名,是活跃于20世纪中期的小说家、翻译家,曾留学巴黎,随马塞尔·莫斯学习社会学与人类学,其代表作多以长期寄居的东京郊区一名为恩方村的村落为原型,与柳田国男交往甚厚。——彭伟文注

独立自主的人。室井康成通过对柳田构筑的民俗学动机以及理念的探索和研究,推测出民俗学是政治,民俗学研究者是政治家的结论。^①

室井康成的独创性在于,他试图从柳田国男因“接受时代的要求”而“不断指出代替性的政策方案”的语境化实然性(“我的所有实践”),以及柳田“民俗学的动机和理念”的整体性出发点的超语境应然性(“我所实践的”“我”)这两方面,重新解释柳田民俗学,进而认定柳田国男这个人出于自由意志(整体性出发点)的实践目的(“柳田国男是一位对现实社会的发展怀着极其强烈的关心的人”)而应当承担的理性责任。也许,正是出于对柳田“民俗学的动机和理念”整体性出发点的超语境应然性的考虑,进入新世纪以来,柳田国男当年(战前和战后一贯)提倡“公民教育”的做法,才成为了试图重新解读柳田国男并非总是“接受时代的要求”、也并非总是“不断指出代替性的政策方案”的日、中民俗学者特别愿意援引的例证。

柳田国男的《青年与学问》(1928年)^②是提倡公民教育必要性的一部力作。此书以“公民教育的目的”为起点,论述了普通选举法的实施以及加强公民教育的必要性,其理论在当时的社会里发挥了重要作用。柳田主张,解决国与国之间的纠纷,不应该用武力,而应该通过讨论、说服、反省以和平解决。这就需要作为政治主体的公民必须拥有正确判断和选择公平合理的道德准则的素质和能力。因此,只有加强公民素质教育,才能达到建立公平、和谐的国内和国际关系的目的,并实现全世界人的幸福生活。^③

如果我们注意到柳田国男(1928年《青年与学问》)提倡“公民教

^① 室井康成:《柳田国男の民俗学构想》,森话社2010年版;见本书第15—16页。

^② “《青年与学问》所收的10篇讲座记录,都发表在‘美国排日移民法’(1924年5月)颁布后的几年之内。”桑山敬己:《柳田国男的“世界民俗学”再考——一个文化人类学者的视角》,西村真志叶译,收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》,学苑出版社2010年版,第65页。

^③ 成田育男、藤卷启森:《创造一个公民教育的空间——浅谈日本民俗学创始人柳田国男的公民教育》,《外国教育研究》2001年第4期;见本书第30页。

育”的“真正的民主主义”在前（并从战前延续到战后），而提出“一国民俗学”的“极端民族主义”（1934年《民间传承论》）在后，那么，这似乎进一步证实了，两个柳田国男的形象贯穿于柳田民俗学的始终；但是，这仍然无法证明，只是“一国民俗学”的思想“接受时代的要求”，而“公民教育”的思想则一定起源于柳田“民俗学的动机和理念”的“心灵的开放性”。因为，二者同样都是发生在时间之中的实践现象，其是否起源于在逻辑上先于时间的柳田民俗学的整体性出发点，并不能由这些现象本身及其语境条件得到说明。

〔“民俗”〕这一定义从本质上说实际上是“二战”期间由前内务省、文部省所主导，战后被文化厅继承并逐步发展成为带有国家意识形态色彩的理论，以及近代日本中央政府在地方改良运动后由国家权力主导的对“民俗”理解基础上形成的民俗概念……柳田除了对已有的“民俗学”进行批判外，还隐含了对当时把“民俗”视为文化遗产，并把民俗当作“国体精华”的内务省、文部省的方针的怀疑和批判……“民俗”这一用语首先出现于明治七年（1932年），这年明治政府向各府县发出了在国史编纂的基础上编纂府县史的指示，其中有“政治部民俗篇”。“民俗”是中央集权化的明治新政府跨过藩这一地方权力机构的媒介，是直接实施对民众统治时，作为统治策略的一环来掌握人民（民情）的用语，其中蕴涵着对本民族（愚民）应予以教化的含义。因此，盂兰盆舞、左议长〔旧历正月十五举行的火祭——译者注〕等和堕胎一样，被视为“淫弊”、“陋习”而成为禁止的对象。值得注意的是，这些就是“民俗”的内容……柳田充分意识到“民俗”这一用语充满了政治性……可以说它在以往是和教化有着很深关系的概念……把民俗当做教化的典范。^①

^① 岩本通弥：《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗——为何民俗学疏离了“近代”》，宫岛琴美译，收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》，学苑出版社2010年版，第30、32、34—35页。“德国盛行乡土研究，以乡土之言作为国民教育的第一步，可见其也应该是教育的根基。”同上引书，第39页。

这就是说，柳田国男的“公民教育”思想，我们同样可以考虑是从战前国家对国民的“教化”方针中引申出来的命题，即并非没有语境化地“接受时代的要求”。但是，尽管对于柳田国男的“公民教育”思想，可以给出完全不同的解读——用理论理性视野中柳田民俗学的“我的所有实践”，解读实践理性中柳田国男这个人的“我所实践的”“我”，而必然陷入的二律背反^①——然而在一些特别执著柳田国男这个人或者柳田民俗学整体性出发点的日、中学者看来，柳田国男不仅从来都不“接受时代的要求”，而且其诸多具体的研究项目（例如祖神研究、氏神研究，见下文）也始终包含着对“时代的要求”的批判，极端者如“新谷尚纪则从发生学的角度评价柳田学说，柳田民俗学是在四个对抗中形成的，第一是对西欧民族学的对抗，第二是对国史学的对抗，第三是对国家中心思考的对抗，第四是对国家神道的对抗”。^②

[孙敏]以柳田国男民俗学中祖神研究为着眼点，剖析柳田国男的祖神概念，解析柳田国男的天神地祇论，阐明日本国家神道通过政治权力将民众信仰拉入其体系底层的过程，从而探析了柳田国男对法西斯主义国家的批判。柳田国男通过实证性的民俗学研究对日本近代法西斯主义国家进行了猛烈的批判。柳田国男认为，日本的祖神分为本质完全不同的天神和地祇两种类型，日本近代国家通过国家神道将地祇纳入天神体系的底层，从而把日本普通民众拉入了日本近代法西斯主义国家体系，这是对日本民众信仰的歪曲和恶用。柳田国男对国家神道进行了抨击，从而对日本近代法西斯主义国家进行了致命性的批判。^③

① 柳田民俗学的社会科学方法论性质可以柳田国男的自我说明来证明：“民俗学到哪里都是一门归纳性的学问”，“从尽可能精确的大量事实中，经过归纳来引导和确认一个必然的结论，这便是科学”。桑山敬己：《柳田国男的“世界民俗学”再考——一个文化人类学者的视角》，西村真志叶译，收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》，学苑出版社2010年版，第52页。关于民俗学的理论理性对实践理性的遮蔽，参见吕微《民俗学：一门伟大的学科——从学术反思到实践科学的历史与逻辑研究》之“民俗复兴与公民社会相联结的可能性”，中国社会科学出版社2015年版。

② 王晓葵：《民俗学与现代社会》，上海文艺出版社2011年版，第46页。

③ 孙敏：《柳田国男日本近代法西斯主义国家批判》，《国际关系学院学报》2012年第3期；见本书第30页。

乌日古木勒据此评论说：“柳田国男不仅是日本民俗学的创始人，也是极为重要的思想家。该文作者〔孙敏〕从政治学的视角分析柳田国男的祖先信仰研究，并认为柳田民俗学的意义不仅在于民俗学本身，而更重要的意义在于其背后的政治理念，即通过民俗学的研究对当时作为日本法西斯主义思想支柱的国家神道进行了强有力的抨击。”^①

〔岳蔚〕阐释柳田国男通过对日本固有信仰的核心氏神信仰的研究，指出柳田试图从日本人错综复杂的众多信仰中，把潜藏于日本人内心和潜意识中的固有信仰挖掘出来，批判了作为近代国家政策背后的理念出现的神道。该文作者〔岳蔚〕认为，柳田的固有信仰研究是通过过去的日本人生活和信仰的剖析，启发后人能够创造出一个“民族和谐相处的，新型的社会结构”。^②

但是对于上述同样可以归纳为“过度思考或过度阐释”（福田亚细男）的柳田国男论，王晓葵并不完全认同，他认为，柳田国男对日本人的祖神信仰和氏神信仰的研究并非反对国家神道，而是对国家神道的补充，这一点，无论在战前还是战后，都没有实质性的差别。

“地方改良运动”的具体政策之一是神社合祀政策，1906年12月，原敬内阁提出，一个町村只能保留一个神社，过去存在于自然村的民间神祀，都要被合并废除，统一到以伊势皇大神官为顶点的官社—府县社—乡社—村社序列的无格社的国家神道序列中去。明治政府希望通过这个政策，对原来存在的多种多样的民间信仰加以统合，整合国民的思想和信仰，以达到塑造同质的“国民”的目的。对这个政策，柳田表示了坚决的反对。批评说，他“神社局完全不顾人民的信仰，仅仅从神社的规模、财产等外部条件来判断是否留存。实乃大谬。作为公民一般道德的伊势神

① 见本书第30页。

② 岳蔚：《柳田国男的氏神信仰论》，硕士学位论文，河南师范大学2011年；见本书第31页。

官的崇拜，和新的内外的教会之间，一定要做出选择的这样的做法，是很成问题的。从宪法规定的信仰自由来看，也是需要认真考虑的”。^①

战后，柳田最关心的是日本人如何重建生活的信心。他认为最关键的就是信仰问题。而神道是建立在日本人自古以来的“固有信仰”之上的，因此，他此时的研究集中在对日本人的信仰研究方面……这个学问应该去探求“今后神道应该向何处去，如何才能让全民族得到幸福”……柳田用了大量的事例来证明日本人有一个共同的信仰体系，就是祖灵信仰……柳田国男把在太平洋战争战死的日本军人的灵魂的归属问题视为日本战后的精神统合的方向性问题。他虽然讨论的是一个祖先崇拜的问题，但是，在美军轰炸的危险条件下废寝忘食两个月写出的《论祖先》，这个行为绝不是单纯学术性的研究，而是他学术救世思想的直接反映……因为日本民俗学的发端和德国类似，都具有对本国文化传统进行重构反思的性质。因此和国学或神道研究有相通之处。^②

这样，根据乌日古木勒的综述以及我们补充的福田亚细男和王晓葵等的论述，我们得以以管窥豹（并不全面、准确）地粗解了日、中（特别是日本）民俗学者的柳田国男论的晚近甚至最新动向，^③ 即从以批判柳田民俗学与“极端民族主义”意识形态的相互关联为主，转向了以对柳田

① “同在中央政府任职的农政官柳田对内务省这种自上而下的统一国民思想和生活的做法自始至终坚决反对。他对内务省推进町村合并、町村的基本方针、集体财产统一管理、神社合祀、神社非宗教论等一系列政策进行了批判，还对中央报德社、后起的青年团、文部省的乡土教育等也作出抨击。他不赞同这种‘一刀切’的做法，认为应该尊重村落的实际情况和历史，采取自下而上的施政方针。”岩本通弥：《以“民俗”为研究对象即为民俗学吗——为何民俗学疏离了“近代”》，宫岛琴美译，收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》，学苑出版社2010年版，第38页。

② 王晓葵：《民俗学与现代社会》，上海文艺出版社2011年版，第20、34—35、37—38页。

③ 在日本学界，柳田国男逝世后不到五十年间，“研究他的专著超过200部，论文在1986年就已经超过5000篇。相比今天民俗学在日本学术界相对边缘的地位，这是非常罕见的现象”。王晓葵：《民俗学与现代社会》，上海文艺出版社2011年版，第41页。“反复掀起的‘柳田热’隐蔽了民俗学正趋衰退的事实。”铃木正崇：《日本民俗学的现状与课题》，赵晖译，收入王晓葵、何彬编《现代日本民俗学的理论与方法》，学苑出版社2010年版，第1页。

民俗学“真正的民主主义”的“政治理念”的重新发掘为重（如前引福田亚细男“柳田训诂学”之说，当然有学者并不同意这一努力的方向与方式）。如果说前者着重于柳田民俗学“接受时代的要求”、“不断指出代替性的政策方案”（“我的所有实践”）的一面；而后者则初显了将柳田民俗学置于反“时代的要求”的“动机和理念”的“心灵的开放性”（“我所实践的”的“我”）的一面。

但是，尽管我并不否认日、中民俗学者之重新阐发柳田民俗学反“时代的要求”的解释学正当性，也特别同情地理解日本民俗学者希望通过阐释柳田民俗学的“心灵的开放性”以服务于日本民俗学话语重建的苦衷；^①我却仍然不得不指出，上述（仅限于笔者有限视野的）阐发和解释还是难以避免柳田民俗学只是“与其生活时代的国内外的社会历史背景有着密切关系”“接受时代的要求”（即便被表象为反“时代的要求”）的语境化经验性实践目的论，而未能彰显柳田民俗学本身可能且应该拥有的超语境先验实践“动机和理念”。

正如我在评论“表演理论”的学术实践时指出的，用一个人与“时代的要求”相符合的实践目的的正面经验性例证（“我的所有实践”的内容），甚至用一个人与“时代的要求”不相符合的实践目的的经验性反证（同样是“我的所有实践”的内容），都很难证明这个人应该出于纯粹理性自由意志而超越“时代的要求”的先验实践“动机和理念”（即“我所实践的”的“我”），而只能用一个人反“时代的要求”的实践意志的经验性反例（即“我的所有实践”的形式），才可能证明这个人必然可能且应该出于纯粹理性自由意志而超越“时代的要求”的先验实践“动机

^① “[民俗学]理论化的困难的，民俗学界在困苦之时也会理所当然地向柳田求救，找个理由拉上柳田的观点以图自卫。1960年代以降，社会上主张应该高度评价柳田国男的认识和思想并从中学到的柳田国男论逐渐高涨，民俗学也受到很大影响。1970年代以后，几乎每年都有柳田国男论的著作出版，书名冠以柳田国男本人名字的就有一千册以上。民俗学不是将已经离世的柳田作为一个学术史上的人物，而是仿佛把他当做仍然健在并活跃的人一样。面对民俗学理论过于单纯朴素的批判和反省，企图以柳田国男的观点和认识为武器进行对抗。可以说，本应从柳田国男独立开来形成民俗学自己的理论为目标的努力，相反却以柳田国男论为媒介，加强了对柳田国男的依赖。”福田亚细男：《日本民俗学的至今为止和从今以后》，彭伟文译，《民俗研究》2015年第3期。