

ドイツ語圏民俗学の日常学化をめぐる

—その経緯と意義

及川 祥平

OIKAWA Shohei

クリスチャン・ゲーラット

Christian GÖHLERT

はじめに

近年の日本におけるドイツ語圏民俗学への関心は、現代文化研究への展開、とりわけ、それを可能としたコンセプトとしての「日常」(Alltag)に向けられている。そのような関心の背景には、現代に暮らす生活者でもあるはずの民俗学者が、私たち自身の「いま・ここ」をいまひとつ対象化しかねている、という課題意識があると筆者は考える。

本稿では、クリスチャン・ゲーラットと及川祥平が小規模ながら進めてきた情報収集の成果をふまえ、ドイツ語圏における「日常」概念の受容を「日常学」化として捉えつつ、その状況の一端を報告する。加えて、上記の課題意識を念頭におきながら、日本の民俗学が「日常」をキーコンセプトにする場合、どのような議論の展開を構想し得るか、私見を述べてみたい。

1. ドイツ語圏民俗学における「日常」概念の歴史

すでに李相賢、戸暁輝らによって詳述されているように、ドイツ語圏民俗学でいう「日常」概念は、民俗学独自のものではない。エトムント・フッサールおよびアルフレッド・シュッツの現象学、とりわけ生活世界概念をふまえたものである [李 2015、戸 2015]。また、アンリ・ルフェーブルらに影響を受けた学派も存在する。

こうした「日常」概念は、いずれも、1969年のファルケンシュタイン年会以降、民俗学の改革が志向されるなかで導入がはかられたものである。ただし、1978年の『Grundzüge der Volkskunde (民俗学概論)』でウツ・イエグレ (Utz Jeggle) は、民俗学はあらかじめ「日常」への志向性を備えており、むしろ、学史の経過が民俗学を「日常」から乖離させてしまったと説いている [Jeggle 1978: 85]。したがって、ドイツ語圏民俗学にとっての「日常学」化は、新たな展開でもあり、また、民俗学的な学問の方向性を取り戻すプロセスとしても理解された。そのため、現在のドイツ語圏の民俗学において、「日常」という概念の性格は、先端的な理論であるよりは、学問の基調を表現する概念という面をもつ。後述するコンラート・ケストゥリン (Konrad Köstlin) は概念としての「日常」を「ダウアーブレンナー (長時間燃焼ストーブ、転じて息の長い現象)」と表現し、「Volkskultur (民俗文化)」のかわりに「日常」が用いられるようになった印象があると述べている [Köstlin 2006: 19]。無論、対象の置き替えに過ぎないような用法は好ましいものではないが、

いずれにせよ、「日常」は学問そのものの性質と結びついた概念として期待され、キーコンセプトとして落ち着いたと判断すべきであろう。

カロラ・リップ(Calora Lipp)によれば、ドイツ語圏民俗学で「日常」という言葉を使用したのもっとも早い単著は、1978年にイナ・マリア・グレベールス(Ina-Maria Greverus)が刊行した『Kultur und Alltagswelt (文化と日常世界)』であるという。これに先だって、グレベールスは76年には『Über Kultur und Alltagswelt (文化と日常世界について)』を『Zeitschrift für Volkskunde (民俗学雑誌)』に投稿している。それ以前に「日常」ないしそれに類する語が使用されていなかったわけではないが、1970年代後半は、概念として自覚的に使用されはじめた時期といえることができる。1980年代になると、「日常」の使用は研究者の間で流行していく。

すでに冒頭でも述べたように、70年代の「日常」への注目は、民俗学単独の動きではなく、学際的な潮流である。アルフレッド・シュッツが現象学的社会学を構想したのは1950年代であるが、彼が評価されるのはバーガーとルックマンの『現実の社会的構成』を通じてであった[バーガー／ルックマン 2003]。『現実の社会的構成』は1966年にアメリカで刊行され、1969年にドイツ語訳が出版される。一方、シュッツの著作がドイツ語訳されるのは1975年のことであった。また、ルフェーブの日常生活批判は、1946年と1957年に刊行されていたが、ドイツ語に翻訳されるのは1975年である[Lipp 1993 : 3-4]。

ファルケンシュタイン年会以後の民俗学改革の時期と、ドイツ語圏における学際的な「日常」への注目が同時代の出来事であったということには注意しておいてよい。この時期、ドイツ語圏民俗学は社会学的研究に接近しようとしていく。ただし、「日常」は社会学への接近の手段であったわけではない。イエグレによれば、社会学と民俗学を架橋する手掛かりが「日常研究」だったという。また、民俗学内部でも乖離しつつあった歴史学的研究と現代学的研究を繋ぐものが「日常研究」であったとも述べている[Jeggle 1978 : 86]。多様な民俗学的研究を統合し、かつ隣接分野との再接続を可能ならしめるタームとして「日常」は関心を集めたといえるだろう。

このことは、ファルケンシュタイン年会以後の大学の学科改革における「日常」の取り扱いのなかに顕著にうかがうことができる。とりわけ、「日常」概念を重視した学派は、グレベールスが在籍していたフランクフルト大学とヘルマン・パウジンガー(Hermann Bausinger)やイエグレの所属していたテュービンゲン大学であった。グレベールスとイエグレの「日常」観について、取り上げてみよう。

グレベールスは、民俗学を「ヨーロッパ人の日々の生活世界を研究する学問」とし、文化を「生きる方法(Mittel der Existenzbewältigung)」として定義している。当初、グレベールスは「文化分析」を「日常」研究と言いかえるなど、文化と「日常」を同質のものとして捉えていた形跡があるが[Greverus 1976]、後に、「日常」を文化と対比して捉えるようになる。グレベールスは、「日常」は人びとが積極的に形成するものではなく、文化産業(Kulturindustrie)によって創りだされるものであり、それとは対照的に、人間が積極的に形成するものが「文化」であるという見方にたった。彼女のテーマは、「日常世界(Alltagswelt)」の経験可能性、つまり、人々が「日常世界」をどのように納得し受容するのか、つまり、人間と「日常世界」の相互性を見つめようとしたのである。グレベールスは当時影響力を増しつつあった社会学的「日常」研究を見すえながら、1983年に「Sondersphäre des Alltäglichen(「日常」を他の文化から区別できるとする考え方)」と「Universalisierung des Alltagsbegriffs(あらゆるものが「日常」であるとする考え方)」を否定している[Greverus 1983 : 11]。それゆえであろう、ファルケンシュタイン年会においても、彼女は民俗学を「下層の人びとの日常を研究する社会学」にしてゆこうとする意見には賛成しなかつ

た。グレベールズのいう「日常」は、どこまでも人びとの生活に外側から作用するものであり、「ありふれた」「当たり前」を指すものではなかった。

一方で、チュービンゲン大学派は、「日常」を文化産業が生み出すものではなく、文化産業によって疎外されるものとして理解した。イエグレは、民俗学史の中に「日常」研究の開拓者を探し求め、カール・ヴァインホルド (Karl Weinhold) の1890年の衣食住研究を参考にしつつ、有形性を重視する文化観を形成していく。彼の属すチュービンゲン大学における「日常」研究もまた有形のものを中心におき、間主観的に構築される生活世界の究明には向かわなかった。イエグレは、フッサールやシュッツ、ルフエーブルの「日常」論と民俗学との関係について、「大きく関係するわけではない。私達にとって重要なのは、経験的な文化学(筆者注:民俗学)にとって使用可能な日常概念を創りあげることである」[Jeggle 1978: 83]と注意深く述べている。隣接分野と同じ潮流の中にあるとはいえ、流行りの理論の使用ではなく、民俗学の立場において創造的に受容しようとしていたといえよう。イエグレ以降、この方向性は、例えば労働者の文化や社会階級をテーマとしていく。アルブレヒト・レーマン (Albrecht Lehmann) の労働者階級を対象とする研究もその流れを汲むものだった。また、チュービンゲン大学派においては、グレベールズに比べ、歴史的研究が重視される。チュービンゲン大学における民俗学は70年代まではメディア研究の拠点として優勢だったが[ベッヒドルフ 2011]、それ以降、歴史的テーマが強くなっていくのである。

「日常」への関心がドイツ語圏民俗学にもたらしたものと、「人間」の中心化をあげることができる。個人の創造性や、人びとの社会化、文化化などへの関心が導かれていったのである。無論、ドイツ語圏民俗学の自己イメージも「人間を研究する学問」ではあったが、人間を文化の保持者としてのみ研究してきた面があり、「日常」概念はそこからの変容をもたらしたといえる。例えば、従来の物質文化研究は「もの」それ自体の研究に終始していた。しかし、「日常学」的な物質文化研究は、それが個人にとって、もしくは個人の人生や生活のなかで、どのように意味づけられているのかを問題とするようになっていく[Lipp 1993: 12-14]。従来のアプローチと「日常学」のアプローチの相違を明確に語るリップの言葉を引用しておこう。リップは、「Hunderterte von Truhen, Kästen und Schränken repräsentieren für sich noch nicht Alltag」(何百の収納箱やキャビネット、クローゼットを調査したとしても、「日常」を明らかにすることはできない)と述べている[Lipp 1993: 13-14]。

このような人間への注目は、バイオグラフィの分析等のアプローチを発生させ、また、調査における研究者の役割が反省的に分析されるようになる。この動きもまた、民俗学単独の潮流ではなく、社会学・歴史学と連動している。80年代前半の歴史学におけるオーラル・ヒストリーの高まりなどがそれにあたるし、民俗学・歴史学では「人類学的方法」と称してイーミックな視点を重視するエスノグラフィが採用されていく。ちなみに、80年代という時代には、民俗学の学生人口が増加していく。リップによれば、これは同時代の自文化批評への関心の高まりなどの結果であろうとされている[Lipp 1993: 12]。民俗学の「日常学」化は古色蒼然とした民俗学イメージからの脱却をもたらし、文化学としての再生に貢献した。そのような民俗学の展開は一般の関心にも応えるものだったといえよう。

ただし、以上のような学際的潮流と足並みをそろえた民俗学の「日常学」化は、必ずしも穏やかに進行するプロセスではなかったようである。すでにたびたび引用しているカロラ・リップの1993年の論文、「Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte (民俗学・社会学・歴史学の境界領域における日常文化研究)」は、ドイツ語圏民俗学における「日常」概念について学ぼうとする場合、基礎文献としてしばしば名前があがるものであ

り、民俗学の日常文化研究を、学史的文脈および隣接分野との対比を通して整理している。ブリギッタ・シュミット-ラウバー (Brigitta Schmidt-Lauber)によれば、リップの論文は、「日常」をめぐる隣接諸分野の中で民俗学がおかれていた当時の状況、とりわけ民俗学者らが感じていた歴史学への脅威を踏まえて理解できるという [Schmidt-Lauber 2010 : 47]。歴史学の「日常学」化は、民俗学に危機感を抱かshめていたようであり、リップの論文はそのような喧しい議論の中で執筆されたのである。

以上から、「日常」概念の導入がドイツ語圏民俗学にもたらしたものは次のように整理できるだろう。議論の学際化に焦点をあてていえば、民俗学の「日常学」化は社会学および歴史学への接近、そして人類学的方法の導入をもたらした。一方、民俗学内部で果たした役割としては、過去志向の研究と現代志向の研究の架橋、ないしは両者を統合する概念としての期待を集めた。このような期待は今なお継続している。2010年段階においても、シュミット-ラウバーは次のように発言している [Schmidt-Lauber 2010 : 56]。

歴史研究と現代研究、あるいは共時的文化分析と通時的文化分析をつなげることができる「かすがい(Klammer)」があるならば、「日常」はその一つである。いや、それそのものとすら言えよう。民俗学的「日常」研究は、現代を対象にしようと過去を対象にしようと、微視的な分析や解釈学的アプローチ、それに多くの場合には主体を焦点としたアプローチを伴うのである。

このことは、ドイツ語圏民俗学が今なお「かすがい」を求めていることをあらわしてもいるだろう。もっとも、統合がなお課題としてあるとはいえ、「日常学」化はドイツ語圏民俗学の社会における位置付けを好転させたと見なし得ることは先述の通りである。シュミット-ラウバーもまた、以前は「民俗学者であると名乗れば、非常に同情的な微笑を示されるか、もしくは密かに共感を打ち明けられるという反応があった」が、いまは「日常学」として(または文化学として)社会から認知され、高い関心を寄せられていることを強調しており [Schmidt-Lauber 2010 : 53]、多くの論者の間で「日常学」化が民俗学にもたらしたことへの評価は一定しているようである。

以上、「日常」概念がドイツ語圏民俗学にもたらされた経緯とその結果発生した変化を概観してきた。次に、そのような「日常」概念が分析的なパースペクティブとしてもつ意義について検討する。

2. 方法としての「日常」

すでにグレベールスとイエグレの「日常」観の相違を示したように、ドイツ語圏においても「日常」は各論者によって多様に意味づけられているといつてよい。または、統一のとれた使用状況にはないことが批判的に指摘されている。素朴に研究対象を「日常」と称す向きもあり、または社会的関心の対象としての「日常」に注目する向きもある。後者の場合の「日常」も、「普通の、いわゆる平凡な／人並みの生活の世界」という程度の意味をこえない [Schmidt-Lauber 2010 : 50-51]。ただし、民俗学者が注目するのは、社会的に関心を集めることで、むしろその「日常」が「日常」ではなくなるという局面である。

ここでは、このような「日常」の消滅を民俗学の基礎的立脚点として位置付けるコンラート・ケストゥリンのオーストリア民俗学会2004年度年会論文集に収録された議論「ヨーロッパ・エスノロジーのテーマとしての日常」を導きの糸としつつ、「日常」の「方法的視座」としての可能性を探っ

てみたい[Köstlin 2006]¹。

ケストゥリンは、「日常」の特徴を認識困難性とする。「当たり前 (selbstverständlich)」であるということは、問題視することができないということだからである。ケストゥリンは、「日常」が対象化され得るとすれば、それは、その「当たり前性 (Selbstverständlichkeit)」が失われているからであるとする。

ケストゥリンの議論において重要なのは、民俗学は一貫して「当たり前性」の「喪失」を存立基盤にしてきたという指摘である。伝統的な民俗学は、「当たり前性」を失った「日常」の分析に取り組んできた。研究対象は、消滅や衰退、解体のプロセスにさらされ、したがって社会の中で可視化されており、それは民俗文化や歴史的共同体と呼ばれつつ、時にはノスタルジーの対象とされ、または地域的「特色」が見出され、場合によっては消費の対象にもなり、または愛国心・愛郷心のよすがとしてシンボル化されてきた。この指摘は日本の民俗学においても全面的に該当するものと筆者は考える。また、日本におけるフィールドワークを念頭において言えば、生活者としての研究者にとって「当たり前性」の希薄な生活事象がフィールドのなかで研究対象として見出される傾向にあるし、インフォーマントにとっても「当たり前性」が後退している過去の出来事だからこそ、インタビューの場で語られ得るということもできる。

以上を念頭に、ケストゥリンは、現代社会は社会・文化の変化する速さが著しく、また断片化・多様化しているがために、物事の「当たり前性」が消失しやすいと理解している。つまり、認識困難であることに特徴がある「日常」が、容易に「当たり前性」を消失し、可視化されやすい社会であるという。シュミット-ラウバーもまた「ルーティン化された実践としての日常が消滅しつつある」と現代の世相を捉えている [Schmidt-Lauber 2010: 50-51]。誰かの「当たり前」が別の誰かにとっては「当たり前」ではないような場合が多く、10年前の日々の営みは今日の日々の営みにおいて「当たり前」ではない場合が多いことは、誰しも実感できるところであろう。社会が多様化し、断片化すればするほど、個人や集団は他の個人や集団に対して、自分がなにを食べ、なにを着て、どんな家具を使うか、生活のなかで多様な選択肢からなにを選んでいるか、どのような考えをもっているかを説明・釈明する必要が発生する。説明の必要が生じるのみならず、時としてそれは軋轢をも生み出すことになる。自身のユニークさを主張すべきとする風潮もここに関わってこよう。ユニークであるということは、コミュニケーションにおいて個人に満足感を与えるし、時として経済的意味・社会的意味を担う場合があることは言うまでも無い。かつて「当たり前」であったものが、特別なもの／独得なものとして、他者との差異化に動員されることもある。

ケストゥリンはネードリンゲン (ドイツ) とドローゼンドルフ (オーストリア) の姉妹都市関係を例にあげている。両者は城郭都市である。城郭に囲まれて暮らすというかつての「当たり前」な暮らしが、都市の特性として意識化され、同じ特性を共有する他の都市との交流を生んでいるわけであるが、他との比較において自己を説明すべき社会においては、自己の「当たり前」は「当たり前」ではないものとして発見されるということである。また、ある種の「記憶の崇拜」(Erinnerungskulte) とでも呼ぶべき現象も、「日常」の社会資源化の最たる一例である。たとえば、Wurstsemmel というオーストリアのありふれたサンドイッチが、国民食やソウルフードのようなかたちで、国家や地域の象徴として強調されることがある。つまり、「日常」から切り出された事物が、国家の歴史の一部として語り直され、個々人の歴史と国家の歴史の接合が行なわれてしまう [Köstlin 2006: 27]。日本の民俗学においても、「地域性」の把握が課題とされてきたことを想起されたい。または、近代における国民的文化の創造／在来文化の動員という現象も、日本の民俗学にとってなじみのあるテーマであろう。

民俗学を「当たり前性」の喪失に依拠してきた学問であると捉えるならば、あらゆる文化が「当たり前性」を容易に失う現代社会は、これ以上ない豊かなフィールドと言い得るだろう。民俗学の研究実践は、「当たり前」の不可視性を可視化する行為でもある。くりかえしになるが、「日常」は、注視された瞬間に不可視のものから記述すべき「特別なもの」にかわる。ケストゥリンは、それを「日常」が「文化」に変わると表現したが[Köstlin 2006: 24]、この発言はドイツ語圏民俗学の自己像が文化学であることと関わっている。いずれにせよ、「日常」が、人びとにとっての前意識的な現実ないしその感覚のしかたであるとすれば、対象としての「日常」は、主題化可能性を秘めた、しかし、未だ主題化されざる領域の総体として理解できる。そして、「日常」を問う研究実践は、研究者にとっての認識可能性の境界において行なわれる。「日常」は、その意味で「未知なる大陸」として存在しているといえるのである(ハンブルク大学2011年冬学期のザビーネ・キーニッツ、ソーニャ・ヴィンドミュラー担当講義「民俗学・文化人類学への導入」におけるハンドアウト「概念と理論：日常」より。[及川 2014]参照)。私たち民俗学者は、「生活者」として、自文化研究のフィールドのど真ん中で日々を送っている。日常学としての民俗学にとっては、多くの民俗学者が苦心してラポールを形成しつつ受け入れられてきた地域社会と同じように、私たちの「いま・ここ」もまた、フィールドとして等価なのである。

以上のような「日常」理解をふまえ、ケストゥリンは、「当たり前性」の構造と「当たり前性」が失われるプロセスを明らかにすることを民俗学の課題としている。私見では、ここには物事が「当たり前」化するプロセスも加えられるべきと考える。ここでのプロセスへの関心からも明らかのように、ケストゥリンは民俗学の「歴史学性」を重視する。無論、ドイツ語圏の民俗学は現代社会の都市空間や科学技術世界を主要なフィールドにする。しかし、現代社会の都市的生活が民俗学において把握可能であることは、「昔のことを研究対象にしてきた」という学問の来歴があったからこそ可能になったとケストゥリンは述べる。現代社会の「当たり前」を「当たり前」ではないものとして感覚するための素材が、生活研究に従事してきた民俗学には厚く蓄積されていることを意味していよう。そのような考えを受け入れて言えば、「現代民俗学」は「現代」民俗学であるからこそ、つまり、「現代」という時間的視点を他の民俗学的アプローチとの弁別指標にするがゆえに、歴史学的であらねばならないともいえる。「前近代を研究しないこと」や社会学や文化人類学と親和的な研究を志向することを際立たせるために、素朴に「現代」を名乗ることは、概念への思惟を欠いているということにもなるだろう。すでに河野眞は近年の日本の民俗学における「現代」ブームへの違和感を表明し、民俗学者のいう「現代」の内実を問いかけている[河野 2014]。「現代」を分析的タームたらしめるための議論がなお求められているといえよう。

3. 日本の民俗学と「日常学」

以上をふまえ、日本の民俗学が「日常学」化を志向する場合、または民俗学がすでにもつ「日常学」的パースペクティブを意識的に鍛え上げていこうとする場合、とりわけ留意すべき点をまとめるなら、以下のようなだろう。

まず、「日常」という概念の無計画な使用は非生産的である。例えば、学問の対象を素朴に「日常」に置き換えるような操作がそれである。「日常」は、漠然と研究対象を包括するものであるよりは、民俗学がなんらかの現実を効果的に把握するために選択される方法的視座であるとみなすべきであろう。

第二点目は、「日常学」は素朴に現代学を意味させるべきではない、ということである。イエグレ、ケストウリン、リップ、シュミット・ラウバーといった「日常」論の論じ手たちは、一様に歴史学的研究を重視しつつ「日常学」を構想している。シュミット・ラウバーは、民俗学が現代文化研究に偏重し過ぎることへの批判があることを挙げながら、民俗学の自己イメージである「経験的文化学」の「経験」(Empirie)概念が、現代の文化分析のみを意味すると考えることは早計に過ぎると指摘している[Schmidt-Lauber 2010:55]。先述のように、「日常」には「かすがい」としての期待があった。日本における「日常」概念の精緻化が、ドイツ語圏においては統合すべきものとされた分断を、むしろ生み出すものであってはならないだろう。

第三に留意すべきことは、「日常学」は民俗学だけではないということである。「フィールドワーク」や「民族誌」という手法はもちろん、「文化」であれ、または「民俗」という言葉ですら、民俗学を他の分野と差異化する特性には成りえない[Schmidt-Lauber 2010:57]。ひとつの対象やひとつの方法に、学問のアイデンティティを託すことはもはや不可能なのである。

隣接分野との境界線があいまい化しつつある状況で、それでも学問の輪郭を少しでも明確化しようとするならば、その学問が積み重ねて来た歴史をこそ、重視すべきと認識する。現在の民俗学もまた、民俗学がこれまでたどってきた歴史的文脈からまったく自由では有り得ない。そう考えた時、郷土研究を称し、自己内省の学を称し、将来における世界的総合を構想しつつ自文化研究のディシプリンとして自己を鍛え上げて来たという民俗学の来歴は大きな意味をもつだろう。民俗学が自文化研究の学問として構想されたのは、社会的・経済的・政治的理由のもとで、自己の生活の「当たり前性」が急速に揺らぐ体験の中からであり、また、望ましい生活の弊害となる「当たり前性」を反省的な検討対象として可視化しようとする戦略においてであった[室井 2010]。もっとも、日本の民俗学が「日常学」の一つたるための蓄積を、これまでの来歴がどの程度用意してくれてきたかは、あらためて具体的に検討してみるべき余地がある。

最後に、多様化する社会においては、生活者としての研究者の「当たり前性」もまた多様であるということに留意しておく必要がある。観察とインタビューを主方法とする民俗学にとって、もっとも基本的な研究ツールは「自己」自身であることを前提にして言えば[Schmidt-Lauber 2007]、社会の多様化は各研究者が自明とするものにも多様性をもたらしていると理解せねばならない。日々の経過のなかで「当たり前性」がどのようにゆらぎ、なにかが自明ではないものとして浮上するのは、各人によって相違する。すでに、日本社会における生活の急速な変化によって、研究者にも世代間のリアリティの相違がもたらされている[新谷 2009:71]。同世代の研究者間においても、個々の嗜好や生活経験の相違から、自明とするものは多様とみるべきである。民俗学の調査論において、研究者の身体がデータに関数的にかかわることが指摘されてすでに久しいが、それは調査・分析において留意すべきものであるよりは、生活者としての「自己」を方法化する方向へ昇華される可能性を秘めている。

むすびにかえて

本稿ではドイツ語圏の民俗学の「日常学」化の経緯とそれに見出されている意義について報告した上で、日本の民俗学に関連づけながら考察をくわえた。民俗学が、自文化を見つめようとしてきたことは、社会における「当たり前性」の動態と連動していた。そして、「当たり前性」の動態が速度を増し、「当たり前」が多様化・細分化されている現代社会の生活は、民俗学にとって無数の

主題を提供する可能性に満ちたフィールドとして理解できる。

民俗学だけが「日常学」でない、と先ほど述べた。しかし、おそらくは多くの学問の中で、民俗学こそが限りなく「日常学」的であり得るし、また「日常学」的でなくてはならないという思いを筆者は強くしている。

注

-
- 1 概念をどのように認識するかという議論は方法論ではないと理解する向きもあるかもしれない。しかし、対象を理解するための枠組の選択は、研究作業の一過程であることは言うまでも無い。本稿では視座の選択を「方法」として理解するし、民俗学にとって、「日常学」はこの意味においてこそ有益であると筆者は考える。

参考文献

【日本語文献】

- 李相賢 2015 「ドイツ民俗学と日常研究—ドイツチュービンゲン大学民俗学研究所の村についての日常研究を中心に」『日常と文化』1号
- 及川祥平 2014 「ハンブルク大学民俗学／文化人類学研究所における民俗学教育について」『常民文化』37号
- 河野眞 2014 『民俗学のかたち—ドイツ語圏の学史に探る』創土社
- 新谷尚紀 2009 「いくつもの民俗学のなかで、いまあらためて柳田國男の民俗学に学ぶ意義、その実践」上杉富之・及川祥平編『歴史としての人類学・民族学・民俗学』成城大学民俗学研究所
- バーガー、ピーター・L／ルックマン、トーマス 2003 『現実の社会的構成』（山口節郎訳）新曜社
- 戸嶋輝 2015 「民俗学における『生活世界』概念の『当たり前』についての再考」（西村真志葉訳）『日常と文化』1号
- ベッヒドルフ、ウーテ 2015 「ドイツ語圏における民俗学的・文化科学的メディア研究の方法—映画とテレビ」（及川祥平、クリスチャン・ゲラット訳）『常民文化』38号
- 室井康成 2010 『柳田國男の民俗学構想』森話社

【外国語文献】

- Greverus, Ina-Maria, 1976, "Über Kultur und Alltagswelt", *Ethnologia Europaea* IX, 199–211.
- Greverus, Ina-Maria, 1983, "Alltag oder Alltagswelt: Problemfeld oder Spekulation im Wissenschaftsbetrieb", *Zeitschrift für Volkskunde* 79, 1–14.
- Jeggel, Utz, 1978, "Alltag", In *Grundzüge der Volkskunde*, herausgegeben von Hermann Bausinger, Utz Jeggel, Gottfried Korff, und Martin Scharfe, 81–126. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Köstlin, Konrad, 2006, "Der Alltag als Thema der Europäischen Ethnologie", In *Alltagskulturen. Forschungen und Dokumentationen zu österreichischen Alltags seit 1945. Referate der Österreichischen Volkskundetagung 2004 in Sankt Pölten*, herausgegeben von Olaf Bockhorn, Margot Schindler, und Christian Stadelmann, 19–33. Wien: Selbstverlag des Vereins für Volkskunde.
- Lipp, Carola, 1993, "Alltagskulturforschung im Grenzbereich von Volkskunde, Soziologie und Geschichte. Aufstieg und Niedergang eines interdisziplinären Forschungskonzepts", *Zeitschrift für Volkskunde* 89: 1–33.
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2007, "Feldforschung: Kulturanalyse durch teilnehmende Beobachtung", In *Methoden der Volkskunde - Positionen, Quellen, Arbeitsweisen der Europäischen Ethnologie*, herausgegeben von Albrecht Lehmann und Silke Götsch, 2., überarbeitete und erweiterte Auflage, 219–248. Berlin: Reimer.
- Schmidt-Lauber, Brigitta, 2010, "Der Alltag und die Alltagskulturwissenschaft. Einige Gedanken über einen Begriff und ein Fach", In *Alltag als Politik - Politik im Alltag. Dimensionen des Politischen in Vergangenheit und Gegenwart. Ein Lesebuch für Carola Lipp*, herausgegeben Michaela Fenske, 45–61. Studien zur Kulturanthropologie/Europäischen Ethnologie 5. Münster: Lit.