

カール＝S. クラマーの法民俗学について

——ドイツ民俗学の世界から——

*On the “Legal Folklore Studies” and its Reformer Karl-Sigismund Kramer
(1916–1998) in the academic circle of German Folklore Studies*

河野 眞

KONO Shin

愛知大学国際コミュニケーション学部

Faculty of International Communication, Aichi University

E-mail: takakons@vega.aichi-u.ac.jp

Abstract

The present paper deals with the concept of “Legal Folklore Studies” that was basically reformed by Karl-Sigismund Kramer (1916–1998), professor at the University of Kiel, Germany, in the field of the historical studies of German folk culture. Since the 1960s with several scientifically highly regarded books and essays he proposed that Folklore Studies could reach scientific precision only when all documents and literary records in a particular area from a particular past time are investigated as thoroughly as possible and are submitted to systematic description. Here, the characteristics of K. S.Kramer’s research method are explained mainly through the analysis of his work “Grundriss einer rechtlichen Volkskunde” (*Outline of Legal Folklore Studies*. 1974) in which “a typical community after the medieval era” is simulated especially from the viewpoint of folk life law relations.

目次

ドイツ民俗学におけるカール=ジギスムント・クラーマーの位置について
クラーマーへの筆者の最初の言及から（再録）

歴史民俗学としてのハンス・モーザーの方法

カール=ジギスムント・クラーマーの方法：

1. 法観念（法意識）の表出としての民俗事象
2. 体系的理解：規則体系としての人間の社会生活
3. 中世以後の町村体のモデル
4. 規則と空間
5. 排他性（差別）
6. 宗教改革後の教会と町村体：牧師（司祭）の立場
7. 教師の立場
8. 規則をめぐる形式主義と悶着
9. 〈個体の立場〉への構想

ドイツ民俗学のなかのカール=ジギスムント・クラーマーの位置について

筆者は予てドイツ民俗学のなかで、カール=ジギスムント・クラーマー（Karl-Sigismund Kraemer 1916-98）の研究方法に関心を寄せてきた。ヘルマン・パウジンガーなどすでに紹介を多少手がけた人々もいるが、なお一般への紹介にまで至らないドイツの民俗学者のなかでは、クラーマーは最も気がかりな存在である。1926年生まれのパウジンガーよりも10年早く1916年に生まれ、1998年に亡くなった。活動拠点はキール大学で、今も同大学の民俗学科にはK.-S. クラーマーが築いた学問伝統が生きている。後継者にはキール大学の教授であったカイ・デトレフ・ジーヴァース（Kai Detlev Sievers 1932生）がおり、またコンラート・ケストリーン（Konrad Köstlin 1940生）は親近な後輩、そして1999年から2003年までドイツ民俗学会会長をつとめたキール大学教授シルケ・ゲツチュ=エルテン（Silke Götsch-Elten 1952生）は最後の弟子の一人になる。ドイツ民俗学界では、概説書では常に一定の比重をもって言及される存在でもあり、事実、同学界が今日の水準へ進むにあたって本質的や役割をはたした¹⁾。

もっとも、K.-S. クラーマーにこれまでまったく触れなかったわけではない。それどころかすでに25年ほど前に、概括的な紹介の文を記したことはあったのである。しかし、なぜか一向に注意されることもなく過ぎてきた。その四半世紀前の紹介も後に再録しよう

1) 参照、Rolf Wilhelm Brednich (Hg.), *Grundriß der Volkskunde. Einführung in die Forschungsfelder der Europäischen Ethnologie*. Berlin 1983, 3.erw. Aufl. 2001.; Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. 1971, 1999(3.Aufl.) 次の拙訳を参照、ヘルマン・パウジンガー（著）河野真（訳）『フォルクス Kunde / ドイツ民俗学 上古学の克服から文化分析の方法へ』文鏡堂 2010, p. 92, 98-99.

と思う。概括的な表現としては、今ふりかえてみても一応の案内になっていると思うが、日本の民俗学の関係者には、それほど意味のないものであったのだろうか、それを今一度たしかめてみたいというのが本稿の意図である。そのために今回は概括的な説明にとどめず、実際の叙述をある程度まとまって紹介しようと思うのである。またそのために、クラマーの特色が最もよく出ていると思われる一書を中心にそれを試みた。

なおそこへ進む前に、もうひとつふれておきたいことがある。おそらくこれが、本邦においてあまり関心が寄せられなかった理由の一つかもしれない。クラマーの民俗学の構想は本人の表現では〈法民俗学〉(rechtliche Volkskunde)で、それには違いないが、同時により広い分類では〈歴史民俗学〉(historische Volkskunde)に含められる。事実、クラマーの研究は、たとえばパウジンガーが現代に向けて民俗研究の射程をひろげたのと較べると、ほとんど専ら過去の民俗文化(この概念を便宜的にもちいるとすれば)をあつかっている。となると、日本の民俗学と重なるところが多いのである。それは別の面から見れば、特に学ぶべき、あるいは注意すべき何かがあるのかどうか問われるということでもある。日本民俗学は、おそらく世界の民俗研究のなかで遜色のあるものではなく、むしろ高度な質を保っている。たしかに現代社会を射程におくような方法論は未熟で、だからこそパウジンガーへの注目も必要になってくるのであろうが、歴史的な過去に目を向け、それを解明することにおいては、むしろドイツ民俗学よりも一日の長があったと言ってもよい。これは、ドイツ民俗学の主要な母体がゲルマニスティク、すなわちドイツ語学・ドイツ文学研究であったために、文学作品を対象にした文献学を除くと、文献史料には必ずしも堪能ではなかったのからである。それにはゲルマニスティクがロマン主義の思潮と共に発展したことも関係している。上古への無批判な傾斜や遡源志向がつよくはたらいたのである。ドイツにおけるその事情には今は踏み込まないが、それに較べて日本民俗学はおおむね歴史学との重なりが特色となってきた。地方・村方文書と呼ばれるような地域の文献資料に即し、それらによって手堅く裏付ける操作が定着していたことでは、日本の研究はドイツ民俗学の上を行っていたと言ってもよいくらいである。もっともドイツでも地方史研究の伝統があり、そこでは地域の古文書への精査も行なわれていたが、それはゲルマニスティクを柱とする民俗学とは必ずしも重なってはいなかったのである。

以上はおおざっぱな説明であるが、問題はここにかかわっている。日本の事情がそうであるなら、歴史民俗学としてのクラマーに敢えて注目する必要がどこにあるのか、という疑問につながるからである。実際、クラマーの研究も、個別事象にかんする限りでは、歴史のなかにその事情を位置づけるのであるから、通常歴史学の手法や成果とそう変わらないのである。一例としてモノグラフィーを挙げると村落の隣人組(Nachbarschaft)の研究がある。中世以後の時代に村落の運営にたずさわった、主要には一定の資産と資格を持つ正農による運営組織である。その呼称もさまざまで、„Nachbarschaft“その一つであ

るが、その実態、すなわち構成や機能を文献資料によって解明している²⁾。

K.-S. クラーマーにはそうした個別研究でもみるべきものが少なくないが、より大きな特色、まさに独自性と言ってもよいのは、それらを貫きまとめるさいの視点と手法である。今便宜的に項目にすると、それは不可分な関係にある二点になる。一つは、民俗事象（これが厳密に何であるかはひとまず措いて）とは、多くの場合、法觀念ないしは法意識の表出ととらえる視点である。第二は体系性であり、これはまた空間と時間の限定と重なっている。

上記の二点については以下にやや詳しく紹介するが、さらに補足を加えるなら、K.-S. クラーマーはそうした観点に立って把握し得る歴史的な様相が過去のものであり、現代とは原理的に異なることをも認識していた。K.-S. クラーマー自身はそれへの関心をしめずにとどまり、踏み込みはしなかったが、民俗学を近・現代世界の民俗文化を把握し得るところまで脱皮させようとした後輩のヘルマン・バウジンガーに共感をしめし応援したのは、歴史研究をきわめた人だったからであつたらう。なお付言するなら、ドイツ民俗学の代表者としてひととき屹立するのはヘルマン・バウジンガー、インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン、そしてカール＝ジギスムント・クラーマーの三人、と筆者はみており、また日本の民学研究者がもっとも学ぶところが多いはずとも考えているが、この三人に共通するのは、近・現代が過去とは原理的に異なったものであることを説いていることで、また過去を懐かしんだり、過去に行動基準や模範をもとめたりする姿勢をほとんどもっていないことである。たとえばヴェーバー＝ケラーマン女史は民俗衣装の分野でも最も詳細な知識をそなえていた学者であろうが、現代世界で民俗衣装が衰微・消滅するのを少しも嘆いていなかった。民俗衣装が生きて着用されていたときの社会的機能や、着用における約束や作られる時の手仕事の担い手の社会的位置を把握していたからで、たとえば女性が民俗衣装を脱ぎすてたのは、厳しい身分秩序と強い拘束性をもつ狭域的な生活世界からの自己解放を意味していたのである。一方で、民俗衣装のなかで発達した縫製・刺繍などの技術の保存と記録にも力を尽くしたが、それをも客体化していたのである。

クラーマーへの筆者の最初の言及から（再録）

カール＝ジギスムント・クラーマーの法民俗学については、筆者はほぼ25年前に言及し

2) Karl-Sigismund Kramer, *Die Nachbarschaft als bäuerliche Gemeinschaft. Ein Beitrag zur rechtlichen Volkskunde mit besonderer Berücksichtigung Bayerns*. München-Pasing 1954 (Bayerische Heimatforschung, Heft 9).; Hermann Bausinger, *Volkskunde. Von der Altertumsforschung zur Kulturanalyse*. 1971, 1999(3.Aufl.) 次の拙訳を参照、ヘルマン・バウジンガー（著）河野真（訳）『フォルクスクンデ／ドイツ民俗学 上古学の克服から文化分析の方法へ』文叢堂 2010, p. 92, 98-99.

たことがある。昭和60年に東京教育大学において、当時の大塚民俗学会が欧米の民俗学の現状に関するシンポジウムを開催した。筆者が担当したのはドイツの部であったが、その際、ハンス・モーザーが歴史民俗学を提唱したこと、またその要点に注目したが、それに続いてクラーマーをやや詳しく取り上げたのである。シンポジウムは、翌年、若干の加筆の後に質疑応答を含めて『民俗学評論』誌に掲載された。その記録自体が、今となつては、ただちに手のとどくものではなくなっているのに、次にその箇所を再録して解説に代えることとする³⁾。引用文はモーザーへの言及からであるが、これについては後に補足を加える。なお*を付けた箇所は、その後、()内のように訳語に変更することになった。大きな変更ではないが、原書への筆者の理解が幾分進んだ結果でもある。

クラーマーの方法

……このモーザーの提唱をいっそう突きつめて、この方向での研究を完成させたのがカール=ジグスムント・クラーマー（1916年生、キール大学）です。クラーマーの方法論考には1968年に発表された『歴史的民俗文化を研究するための原理と方法』（注）がありますが、これは主要な業績がほぼ出揃った後にそこでの考え方を改めて原理的に解説したという性格をもっています。

ここでクラーマーは、先ず民俗研究における種々の資料を次のように分類します。

- (1) 記録資料（神学・学術著作、旅行記録、回想記録、日記、年代記、文学作品）
- (2) 法令資料（部族法、[中世の]法書、領国法、都市法、村落法、風俗条例、慣習条例、その他）
- (3) 古文書資料（会計帳簿、裁判・行政記録、[教会]巡察記録、畑地・屋敷地記録、相続証書、売買証文、財産目録、教区司祭記録簿、教会堂記録簿、奉納文書）
- (4) 映像資料（[詳細略]、美術品、民俗工藝など）
- (5) 残存資料（家屋遺構など、家具・道具・身分・ソフツォ遺制、法制遺習、宗教生活の遺習、残存習俗など）
- (6) 間接資料（[詳細略]、民話・昔話、儀礼と行事など）

この中でクラーマーが特に重視し、また巧みに活用しているのは、(3) 古文書資料と(2)の一部（村落法、風俗条例など）であり、それに較べて民話・昔話、儀礼と行事は間接資料とされているのは、その研究方向をよく示していると言えます。そしてこれらの資料をいかに解釈し、また相互に関係づけるかについても例題を設定して説明します

3) ドイツにおける民俗学の現状 昭和61（1986）年11月 大塚民俗学会『民俗学評論』第26号、pp. 1-47：「昭和60年度大塚民俗学会年会シンポジウム：欧米における民俗学の現状」（昭和60[1985]年12月1日開催）、（ドイツにおける民俗学の現状：17-33）

が、それは省略して、その他クラーマーにおいて注目すべきその時間的上限の考え方にもふれておきます。モーザーと同様、彼もまた《西暦1500年あたりに容易に踏み越え難い境界があるのは歴然たる事実である》と言います。もっとも、それ以前の時代に踏みこむことをまったく否定しているわけではなく、家屋研究の一部、また民衆信仰、聖者崇敬、民間俗信などの宗教民俗学の領域では成果が見られるとして具体的に挙示しますが、同時に中世を対象とする民俗研究は中世でもその最末期、すなわち近世に隣接する時期までずれこむほかないことも指摘しています。それは、主要には、資料的な制約の故で、《中世ヨーロッパには文化的な統一性があったという逃げ道》でも使う以外は民俗実態の総合的な復元は不可能であると言い、また中世社会はその現存資料の性格上、《国制史や社会史》という違った水準から把握する対象とも言っています。そして民俗学の立場からは《知りたいという学問的衝動は1500年あたりの境界線の否定に傾きがちだが……当面は現代の直接的な前段階としての中世後時代（近世）にエネルギーを集中するのが合理的であろう》という指針を提示しています。／これらは奇妙な自己規制ともきこえかねませんが、他方では歴史研究における歴史学とは違った民俗学の独自性を標榜しているとも言えます。事実それはクラーマーの著作の実際を見ることで納得されるはずですが、ここでは次の三点を挙げてみます。『近世の低地フランケン地方における農民と市民』（1957年）、『アンスバッハ伯領とその周辺地域における1500—1800年期の民衆生活』（1967年）、『法民俗学概説』*（1974年『法民俗学の輪郭』）。このうち前二作は、中部ドイツの特定地域を対象にして、地方・村方文書を通して村落と都市の景観から集団形成、支配関係、教会と俗信、家屋と家族、雇用、労働形態、集団行事、娯楽、言語慣習にいたるまで体系的に記述しています。これに対して、最後に挙げた著作は、特定の都市や村落ではなく、《近世村落のモデル》を提示したもので、次のような整然たる章立てのもとに過去の村落生活がスケレットのような美しきで描かれています。第一章「規則」（村落法、風俗条例などの諸規則）、第二章「空間」、第三章「時間」、第四章「名誉」、第五章「差別」*（「帰属（排他）」）、第六章「制裁」、第七章「個体」、第八章「労働」、第九章「官庁」*（「お上（公権）」）、第十章「教会」、第十一章「一般的な事柄」*（「普遍妥当性をさぐる」）、第十二章「結び」*（「考察」）。なおこういう方向である以上、クラーマーの民俗学は、歴史学、殊にカール＝ジークフリート・バーダーに代表される村落史研究と重なるところがあるわけですが、他方、現代民俗の体系的把握を主張するパウジンガーらとも一定の了解関係にあることは注目してよいと思われます。……

[補記] なお上に挙げた K.-S. クラーマーの著作の原語表記は次である。

Bauern und Bürger im nachmittelalterlichen Unterfranken. Eine Volkskunde aufgrund

archivalischer Quellen. Würzburg [Ferd.Schöningh] 1957. (近世の低地フランケン地方における農民と市民)

Volksleben im Fürstentum Ansbach und seiner Nachbarschaften (1500–1800). Eine Volkskunde auf Grund archivalischer Quellen. Würzburg [Ferd.Schöningh] 1967. (アンスバッハ伯領とその周辺地域における1500–1800年期の民衆生活)

Volksleben in Holstein (1550–1800). Eine Volkskunde aufgrund archivalischer Quellen. Kiel [Mühlau] 1987. (ホルシュタインの民俗——文献資料にもとづいた民俗学)

読み返してみると、やや舌足らずではあるものの、基本的な理解は今もそう変わってはいない。*印をつけた箇所も、訳語として変わり映えするほどの違いではないが、たぶん訳書を刊行できるチャンスがあれば、現在ならこうするであろう、といった程度である。たとえば『法民俗学概説』* (『法民俗学の輪郭』) の第5章の原題は „Exklusivität“ である。したがって〈帰属(性)〉、〈排他(性)〉、〈差別〉のどれもあてはまり、実際には3つの訳語を適宜使い分けるしかない。同じく第6章の原題 „Obrigkeit“ は、文脈によっては〈官庁〉と訳するのが最もあっている場合もある。しかしまたドイツ語では „Obrigkeit“ はちょうど日本語の〈お上〉のような、漠然としながらも実感を伴いつつ高次権力を想定していることが多い。同時に、(学術語が別建ての傾向をもつ日本語とは違い) 日常語が文脈に応じて抽象概念にもなるヨーロッパ言語の特色として〈公権〉ともなるわけである。ともあれ、25年前の読み方も、現在の理解も大きく変わっているわけではない。

これに因んで筆者のドイツ語圏の民俗学との取り組みにふれると、ちょうどそのシンポジウムに参加した頃、自分なりに大まかな輪郭を得ることにたどり着いたようである。カール=ジギスムント・クラーマーにこういうかたちで言及したのも、その重要度を認識していたのである。しかしまた、その言及にも拘わらず、クラーマーの存在も研究方法も日本では誰の関心をも惹かず、今なお、ここに再録した当時の筆者の言及が唯一の紹介にとどまっている。

なおこの紹介文では、先ずハンス・モーザーの名前を挙げているが、それはハンス・モーザーを歴史民俗学の脈絡で紹介したためである。〈フォークロリズム〉の提唱者として知られる人物で、筆者もその観点から屢々紹介してきたが、本来、歴史的な方向での民俗学の歪みをただすことに意をもちいおり、フォークロリズムの概念もその土台の上に成りたったことに触れたのである。

歴史的な方向でのドイツ民俗学がかかえていた弱点が、逆にハンス・モーザーとクラーマーという個性的な改革者を生み出したとも言えるのである。次のこの点を取り上げようとおもう。

歴史民俗学としてのハンス・モーザーの方法

はじめにも触れたように、一般の傾向を言えば、民俗学は過去の文化を扱うことが多く、従って歴史学と重なるのは当然との印象があるかも知れない。しかし、事實は、ドイツ語圏の民俗学は厳密な資料批判に弱点をもっていた。民俗学がナチズムに巻き込まれていったのも、先入観や空想に流れたことが絡んでいた。第二次世界大戦の敗戦によるナチス・ドイツの瓦解と共に、価値観や判断基準が逆転し、そのなかで民俗学は過誤を問われ、専門分野としての存在意義をほとんど否定されたのである⁴⁾。上にも引いた《民俗学は、大戦後の数年間というもの、イデオロギー的な脆さの故に存在資格を否定され、そのため、民俗文化とその担い手を探求する営為が学問の他のいかなる分枝よっても代替されない一箇独自の正当化され得べき研究分野であることを証すには、内部の関心ある者すべての非常な努力を要したのである》というクラマーの指摘は、事態を簡潔に言い当てている⁵⁾。それゆえ歴史学的な民俗研究の方法も、累卵の危機に瀕した民俗学の再建の意識とつよくむすびついていた。またその問題意識と使命感は、ハンス・モーザーにも共通していた。それゆえ、彼らの姿勢には、民俗学が歴史学と重なるという一般的な傾向では言い尽くせない非常な緊張感が漂うのである。また両者とも青年期からミュンヘン大学と近い関係にあり、研究のフィールドもバイエルンであったために、ミュンヘン学派と呼ばれたりもする。もっとも、クラマーは、1960年代には僅かしかなかった民俗学の教授ポストを北ドイツのキール大学において得たところから、後年は研究対象地域を徐々にホルシュタイン地方へ移して行った⁶⁾。またその創刊になる「キール民俗学報」⁷⁾は地方的な小専門誌ながら、一時期、注目をあつめた。

ところで、ハンス・モーザーとカール=ジギスムント・クラマーは、基本的な課題認

4) これらについては、20世紀のドイツ民俗学の展開を扱った次の拙著を参照、『ドイツ民俗学とナチズム』創土社2005。

5) Karl.-Sigismund Kramer, *Zur Erforschung der historischen Volkskultur. Prinzipielles und Methodisches*. In: *Rheinisches Jahrbuch für Volkskunde*, 19 (1968), S.7-41., here S.8. (歴史的民俗文化を研究するための原理と方法)

6) キール大学の前任者もオーストリア出身で北ドイツとは縁の無いレーオポルト・クレツェンバッハーであり、そのミュンヘン大学への転出の後をカール=ジギスムント・クラマーが襲ったのである。補足を加えると、一般にドイツ語圏の民俗事象では南ドイツやオーストリアのものが親しまれている一方、北ドイツの民俗研究は厚いとは言えない。それだけにクラマーのような第一級の研究者が北ドイツ地域を研究フィールドとするようになり、それによって空白が埋められた意義は大きい。またキール大学はそれ以後今日まで民俗学では拠点的な大学の一つとなっている。近年では、東ドイツの民俗学の代表者であったウーテ・モアマン女史が、東独の消滅後、ややあってベルリン大学(フンボルト大学)民俗学部の主任教授を辞して、キール大学へ移ったというできごともあった。

7) *Kieler Blätter zur Volkskunde*. Kiel: Komm.-Verlag Walter G. Mühlau 1969-.

識や使命感では共通しながらも、研究のまとめ方には大きな違いがあった。簡単に言えば、ハンス・モーザーは、個別の民俗行事や習俗を文献史料によって正確に把握することを説き、またそれを幾つかの実例によって提示したのであった。それは、見ようによれば、驚くべきもの、あるいは人を唾然とさせるようなものでもあった。と言うのは、それまで、分かり切ったことがら、あるいは時には余りにたわいがない現象であるために、誰も労力を費やして解明しようとはしなかった対象との取り組みだったからである。例えば、一月六日の御公現の前夜あるいはそれに先立つ数日間に子供たちが家々を訪ねて歩く三聖王の巡遊は、今日もヨーロッパの町や村で人々を和ませている習俗である。見ようによれば、変哲もない祭りの一齣である。しかし、ハンス・モーザーは、そうした行事が文献史料の面からどこまで遡ることができ、歴史的な変遷とは何であったかを問題にした。しかも、そこに時間と空間それぞれについて、一つの資料と他の資料とを関係づけることができるかどうかを厳しく問うたのである。

その代表的な一例では、五月樹 (Maibaum) の風習を挙げることができる⁸⁾。英語の „May Pol“ でもあり、ヨーロッパの各地で、春ないしは初夏に、大きな新緑樹が立てられる。森から比較的大きなまっすぐの樹木で切り出して、たいていの場合、民俗衣装の大勢の青年たちがそれを広場に立てるのであるから、いかにも土俗的な感じがする。19世紀の後半あたりから、それが自然崇拜や神話の脈絡で受けとめられてきたもうなづけるような外見である。森の信奉や樹木崇拜、またそれが生きつづけてきた原初の集落や共同体の表出という見方である。しかし文献資料による限り、そうした神話学的な理解は成り立たない。非常に古い例まで遡っても、中世の宮廷の社交が生み出した趣向の一種であった。また中世以後ではその頃の軍隊である傭兵隊の周辺では現れるが、村の共同体の風習という事例は見当たらないとされる。さらに18世紀末から19世紀初めにかけては、フランス革命に共感するパフォーマンスでもあった⁹⁾。今日のような古習への回帰のモチーフにおいて五月樹がおこなわれるのはロマン主義の思潮のなかにおいてであり、それには、民俗学の形成につながるような知識が推進力になってすらいたのである。見ようによれば

8) 参照、Hans Moser, *Maibaum und Maibrauch*. In: Bayerisches Jahrbuch für Volkskunde (1961), S.115–159.

9) 次の文献は法制史家カール=ジークムント・バーダーの下で作成された学位論文であり、五月の樹と同様の形態の樹木の設営を法行為として追跡している点で重要である。ただしハンス・モーザーやK.-S. クラマーの民俗学における先鋭な改革とは直接かわからない分野で執筆されたこともあり、前史に関する記述ではロマン主義やネオロマン主義の文献を受け入れているところがある。参照、Suzanne Anderegg, *Der Freiheitsbaum. Ein Rechtssymbol im Zeitalter des Rationalismus*. Diss. Zürich 1968.; 樹木を立てて思想を宣言する当時の流行にゲーテが強い関心を寄せ、記録に残し、また水彩画をも手がけたことはよく知られている。フランス革命へのゲーテとゲオルク・フォルスターの関心をめぐるドキュメントである次の文献では、この風習が重要項目となっている。参照、Günter Jäckel (Hrsg.), *Der Freiheitsbaum. Die Französische Revolution in der Schilderungen Goethes und Forsters 1792 / 93*. Berlin 1983.

ば、すでにフランス革命時代の〈自由の樹〉にも時代の先端に立つ政治的な声明の陰にロマン主義的な原初志向が寄り添っていたと言えなくもない。もっとも、それ自体は、一概にネガティブでもなければ、無条件にポジティブな姿勢でもない。それは、すでに原点でもあるジャン・ジャック・ルソーにおいて、人間の内面性の近代的な造形が素朴な自然憧憬とかさなっていたことから知られよう。さらに言えば、素朴な自然憧憬は、近代と近代人がはじめて持つことになった時代思潮だったのである¹⁰⁾。それはともあれ、五月の樹を立てる行事をゲルマン時代へ遡及させたり、豊饒信奉のような意味づけは成りたたないのである。それゆえ文書資料の精査によるそうした立証をハンス・モーザーがおこなったのは、五月の樹に限られない意義をもっていた。同じような脈絡でみられてきた習俗行事はいくらもあったからである。たとえば、バイエルンの西南端のオーベルストに伝わる〈野人踊り〉の行事もそうで、またその視点から改めて史料を丹念にさぐるなら、神話学が好んだ解釈はほとんど成りたたないものであることが明るみに出たのである。習俗行事を厳密な歴史学的手法で解明しようとする多くの研究者に対して、ハンス・モーザーは幾つかのモデルによって指針を提示したのである¹¹⁾。それどころか、インゲボルク・ヴェーバー＝ケラーマン（マールブルク大学教授）やヘルベルト・シュヴェート（マインツ大学教授）といった習俗行事の代表的な研究者もハンス・モーザーの方法の指針性に再三言及している¹²⁾。その研究は、一見瑣末な現象に異常な情熱を傾けるとの観を呈するが、ドイツ民俗学や通俗的な民俗理解が、ゲルマン神話やゲルン時代など壮大な文化史に無批判に走り勝ちで、またそれが一般に歓迎される、という悪循環を断ち切る大ナタとなったので

10) ここではこの問題には踏み込まないが、ルソーが美しいとして讃えるまで、誰もアルプスを美しいとは感じなかった、という指標的な言い方がある。実際、ルソーが『エミール』(1762)を発表する直前あたりまで、アルプスは自然のつくった奇形児であり厄介物という証言を多くの識者が残していた。またルソーの場合も当時の新しい民衆的なオペラを試みた『村の占い師』(1752)の段階では、その民謡調とも聞こえる音楽的な工夫の背景は、宮廷文化の嗜好に合わせた面が強かったと見るべきであろう。なお付言すれば、アルプスの自然美とそれと一体のものとしての民衆の発見者をもとめるなら、ルソーよりもさらに早く、ベルンの医師にして生理学の先駆者であり詩人でもあったアルブレヒト・ハラー(Albrecht Haller)が1821年に「アルプス」(Die Alpen.)を謳っていた。そこでスイスの祭りにおける一種の競技スポーツがうたわれていることも注目される。

11) たとえばオーストリアのザルツブルク州で行なわれてきたベルヒテ行事を文献資料に即して解明したマリアンネ・ルムプフは、方法的にはハンス・モーザーに指針を仰いだことをライフワークの序文において特筆している。参照、Marianne Rumpf, *Perchten: populäre Glaubensgestalten zwischen Mythos und Katechese*. Würzburg 1991 (Quellen und Forschungen zur europäischen Ethnologie, Bd.12 / a).

12) 参照、Herbert Schwedt und Elke Schwedt, *Schwäbische Bräuche*. Stuttgart 1984, S.11 u.passim. 次の拙訳をも参照、ヘルベルト&エルケ・シュヴェート(著)河野(訳)『シュヴァーベン民俗 一年中行事と人生儀礼』文楯堂 2009.; Ingeborg Weber-Kellermann, *Saure Wochen — Frohe Feste. Fest und Alltag in der Sprache der Bräuche*. München 1985, S.10 u.passim. ; ドイツ民俗学界において、習俗行事の分野では1980年代半ばに(シュヴェート夫妻の著作はやや小ぶりであるが)総合性をもつこの二つの著作が現れたことにも注意を喚起しておきたい。

ある。

カール=ジギスメント・クラマーの方法：

1. 法観念（法意識）の表出としての民俗事象

かかる視点はカール=ジギスメント・クラマーにも共通であった。つまり文献史料の重視である。しかしその研究の組み立て方はかなり異なっている。研究の特色は、外面的にもただちに分かるところと言えば二点を挙げることができる。一つは、民俗事象、つまり民俗学が対象としてきたような諸事象を、民衆の法観念ないしは法意識の表れと理解する視点である。二つ目は体系的把握である。すなわち、一定地域の一定の時代における（でき得るなら）すべての文書資料を洗い直し、それらを幾つかの項目を立てて相関関係の下において理解することである。もっとも、この二点は、異なったものではなく、そうであってはじめて歴史的な事実が浮かび上がるのである。たとえば、クラマーが特に注目した資料に、市長・村長など地域の運営者のもとで行なわれていた金銭の出納簿がある。そこで何らかの行事と思しきできごとで多少の支出が記載されておれば、金額の多寡はともかく、公的な性格の支出であったことが予想される。それは自治体にとっては支出が一種の責務であり、受け取る側には権利があったことが推測される。そこに、当時の町や村の組織やグループを重ねれば、その町や村の社会構造と何らかの関係があり、また逆に社会構造が見えてくる。それは必ずしもその行事が行われている時代の最も優勢な構造であったとは限らないが、少なくとも無視しえない意味をもっていたとは言い得るのである。これをクラマーは、『法民俗学の輪郭』の始めるにあたって三つの事例をいわばモデルとして挙げている。次にその一つを見ておきたい。

なお理解の便のために予め、一般的な補助知識をほどこしておく。ここでの話題は、精霊降臨節の期間に行なわれる若い男性たちの一団による騎馬による巡回とそれに付随する行為である。これは中部ドイツから南西ドイツには各地で見ることができる。そのさい騎馬は、見ようによれば勇壮でもあるため、ゲルマン時代の戦士の風俗が連想され、また精霊降臨節についても農業の節目と見て豊饒信奉の意味合いで解されることが多かった。そうした19世紀のロマン主義的な神話的解釈を打破することが、ここでは眼目の一つとなっている。二つ目の予備知識は、ここでは行事が行なわれる集落がマルクトのことである。マルクトとは市広場とも訳されるが、古くからの都市ではない。都市は支配機構の網目の重要度の高い末端であり、囲壁にかこまれ、支配者につらなる代官がおり、常設の年貢蔵などもある。そこまで行かないが生活の拠点であるのが村である。それに対して、マルクトは、町や村の中間にあって、立地の便利などにより定期市がひらかれたりしているうちにいつしか集落となったものを指す。それゆえ、マルクトと呼ばれている場合には、比較

的新しいことが多い。もちろん時代が進めば、町にもなり、村にもなるわけである。三つ目は、羊飼いの人々の位置である。まことに不思議なことで、必ずしもその起源や理由が定かではないが、羊飼いは他の農業民よりも下位に位置する存在であった（牧羊者の歴史に関する指標的な研究では、それは非常に古くからではなく、中世以後に顕在化した傾向とも説かれている¹³⁾）。四つ目に、集落の祭り行事の担い手は、独身の男性が中心になることが多いことである。これはドイツ語圏の祭り行事などでは一般的な現象である。その場合、彼らは単に同年齢の者たちの関心事を表現するのではなく、集落の全体にかかわる何らかの意思表示であることが一般的である。以上の補足的な知識の上でクラーマーの挙げるモデル・ケースである¹⁴⁾。

事例 1：中部フランケン地方の市^{マルクト}広場ブルクベルンハイムでは、17、18世紀に聖霊降臨節の巡回行列が行なわれていた。それを担う人々は〈馬の若衆〉(Roßbuben)と呼ばれた。彼らは、聖霊降臨節の日曜の午前中にミサに参集した後、教会堂の前に集合して、未婚の乙女たちに野原からとってきた草花で編んだ花輪を配った。翌朝、彼らは、この乙女たちから、卵、小麦粉、ラードを貰い、それでケーキその他の焼き菓子をこしらえてもらう。またその日には、午後のミサの後、彼らは、仲間のなかから^{シュルトハイス}村長と^{ビュルガーマイスター}市長を選出し、次いで領主の代官の館まで馬で赴き、そこで色リボンを付け、腰にはサーベルという出で立ちで、次のような名乗りを挙げる。

〈我らは、いにしへの法をもとめて参上したる次第にて、古きもの捨つることせず、新しきに走ることも致し申さぬ〉。

そしてこれが許諾されると、この町村体^{シェーフユライ}の羊牧場ヒルペルツホーフへ行行って、そこで羊飼いかから〈新規の運上金一フロリン〉を受けとる。その後、やはり馬で二か所の隣村へ行き、家々を回って食べ物をつめ、それを馬につけていた畑役人用の籠に入れる。それが終わると引き返し、ある家に集まると（この家が何であるかは資料からは詳細不明）、〈徴収してきた〉品々でご馳走をこしらえて会食をする。その後のダンスには、下働きの者たちも全員が参加する。市役所も、これには幾らか支出しており、1651年以後、出納簿に記載がある。

以上の記録は1729年のものであるが、そこにはまた近隣における同種の行事の因由についても言及がある。

〈これなる騎行は、地区の牧場に赴いてヒルペルツホーフの牧羊者より、その牧羊

13) 参照、Wolfgang Jacobeit, *Schafhaltung und Schäfer in Zentraleuropa bis zum Beginn des 20. Jahrhunderts*. Berlin 1961, 1987(2.Aufl.).

14) Karl-Sigismund Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*. 1971, S.4-7.

を許された故に、毎年、運上金として差し出されるチーズもしくは一フロリンの金銭を受納せんがため也)。

これまでは、聖霊降臨節の騎行の行事は、豊饒魔術の行為という理解がプロトタイプとなっており、それは同じく聖霊降臨節の牧人の行事にまで敷衍されていたのであるが、これを見ると、〈牧場のチーズ〉の授受が行事の核になっていることは明らかである。もっとも、この行為を、正に豊穰信奉に沿った仕草とみなし、そこに注目するのは、聖霊降臨節のときの羊飼いの習俗行事において典型的にみられる理解でもある。しかし、これが法的な核となっていることは明白であり、この核に他の多くの要素があつたのである。これが核心要素であることは、代官の前での儀礼的になされる名乗りのなかで〈いにしへの法〉の言葉が現れることによっても知られよう。その他、馬の若衆のなかから〈頭取〉を選出することにも、法的な性格があらわれている(市長や村長)。これらは、〈法的形態の名残り〉と見ることができる。それは、青年たちと乙女らとの間の品物の交換や、馬飼いいんたちが近隣の村々から品物をあつめる権利をもつことから読み取れることでもある。実際、聖霊降臨節は、羊飼いに支払いをする日取りとして一般的だったのである。同時に、これを見ても、ブルゲンハイムの馬の若衆が特別な位置を占めていたことが明らかである。彼らが、羊飼いいから代価を受け取る役割を負っていたことは、かつての経済の古い段階では馬飼いいが穀物耕作や乳獣飼育よりも上位におかれていたことから傍証されよう。こうして行事次第の全体は、経済的、時に社会的な変化の標識となったのである。ブルゲンハイムは市広場^{マルクト}であり、この資料の時代にはすでに社会の分岐は著しく進んでいた。市民総体のなかで、〈農民たち〉は独自の権利と義務のシステムをもつ人的結合にまとまっていた。村の牧師がその行事を悪弊とみなして止めさせるようとしたとき、農民たちは馬の若衆を激励した。

〈(行事の) 楽しみ、いにしへの法に基づくと言ひ立て、取り止むること肯せず)。

また別の場合には、農民たちに、特殊な権利がみとめられた。町村体所有の羊の牧場の設営に際して、彼らは、町村体の経費で、〈正当な宴〉をもとうとした。この言葉が意味するのは、ペーストのことで、そのために25グルデンもの大きな金額が支出された年も少なくなかった。またそのために、牧羊者たちが、子羊と去勢羊を何頭も提供した。それが、共同体の作業を終えた後の締めくくりの饗応であったことは明らかである。また、農民のなかで馬の若衆が特殊な位置にあったことは、同じ村の別の資料からもうかがえる。1578年のある調書の記載である。

〈(農民ら) 何人も牧場に馬を乗り入るべからずとの規則設け、反することあらば、若衆、その者を馬の水呑み場に放りこめり)。

この決定によって、独身の馬飼いい者の団体は、農民がその権利を侵害した場合に限っては、農民団の成員を超える懲罰権を獲得した。懲罰の形態は、水の中に投げ込むという

もので、制裁習俗のなかでは、珍しくない種類の実力行使である。

聖霊降臨節の騎行巡回とその担い手が占める位置がそのように定まっているなら、アイシュ河畔ノイシュタットにおいてバイロイトから派遣された代官が、騎行行事を今後もつづけることを許諾する場面が一連の行事の締めくくりに入ってくるのも、少しも不思議ではない。この種の状況下では決して異常なことではないものの、いにしへの法が引き合いに出されることだけを以ってそうした結論にみちびくわけではない。社会的に幾重もの層序がみとめられた市広場ブルゲンハイム^{マルクト}において、強度の自意識をもつ特殊集団が占めていた社会的に優位な位置もまた、同じ程度の重みをもったのである。しかしまた、聖霊降臨節の騎馬巡回の習俗をめぐって〈草地の権利〉にしか注意を払わないのであれば、かかる結論には到底至らないであろう

ここで明らかになるのは、この集落に関係する人々のある種の序列である。おそらく中心は穀物栽培の農民であろう。それに対して周辺に、あるいは一部に牧羊者が存在する。牧羊者は本来、その土地を所有しているわけではなく、借りるか、使用をみとめられるかしたのであるが、その関係を映していると考えられるのである。そのさい、さらに古い時代には、馬飼いが一種の特権であったことが追憶のないしは伝承的に付随し、権利の表明をあきらかならしめるために若者たちは馬に乗るのである。なおここで〈馬の若衆〉と訳した „Roßbuben“ は、近代になって若者を一般に指す „Bursche“ よりも古い言い方であるが、それはともかく、その集落における大ざっぱな農民間の区分が反映されており、特に牧羊者と集落の主要な農民との関係がまったくどちらでもよいと言うわけにはゆかない程度には意味をとどめているが、厳しい階層区分ほどではなくなっているということであろう。行事の全体は、若衆がいない、乙女たちが彼らを饗応するという祭りのありふれた形態に解消にする直前にまでなっているからである。かかる構図において、集落の構造と権利関係の記憶を反映しているが、それがゲルマン神話とは何の関係もないことはあきらかである。

2. 体系的理解：規則体系としての人間の社会生活

K.-S. クラーマーの法民俗学の中心に立つ概念は、法意識ないしは法観念である。この場合の法は、実定法としての法に限定されず、慣習法や法諺から、日常生活における判断基準をも含む広義なものである。これはまたドイツ語における（英語もそうであるが）法を指す語 „Recht“（英 right）の一般的な意味の広がりとも照応している。„Recht“ は、法・正義・権利・資格・適切、さらに右をも意味し、つまりまっとうであることを広く覆っている。人間は、ほとんどの行為を、この „Recht“ を規準にして、すなわち „rechtlich“ か „unrechtlich“ かの二項目判断を下しながらおこなっていると言う。そして、それが明瞭に

あらわれるきわめて一般的で日常的でもある局面がある。それは〈規則〉である。ドイツ語では „Ordnung“ で、訳すなら〈秩序〉ではないかと言う人も多いであろう。しかしこの語は、日本語の秩序のような抽象的な言葉であるだけでなく、すこぶる実感を伴うのである。また具体的な事象ともつよく結びついている。これを含む合成語も大変多い。となると、秩序よりも、規則の方がより語感に近いであろう。あるいは、日本語の規則では間に合わないこともあるが、それは „Ordnung“ がドイツ人には文句なくプラス・イメージの語で、愛好の言葉と言ってもよいからである¹⁵⁾。日本語の〈規則〉が何となく冷たい感じがするのは、まるで違っている。〈ちゃんとしている〉といったくだけた肯定の意味でもつかわれるのである。それゆえ特定の日本語の語とまったく照応するわけではなく、またこれを唯一絶対視するわけでもないが、ともあれできるだけ規則と訳して、それでは間に合わないときには、他の訳語で補足するというふうにしておきたい。

ところで、クラーマーは、過去の間が生きた普通の様相を体系的にとらえようとしたのであるが、それは人間の社会生活を規則体系 „Ordnungssystem“ と見ることに他ならなかった。すなわち „rechtlich“ か „unrechtlich“ かの二項目判断とは、 „Ordnung“ に当てはまるかどうかということでもある。『法民俗学の輪郭』を、クラーマーは第一章に「規則」を置くことから書き始めている¹⁶⁾。

出発点になるのは、規則 (Ordnung) の概念である。法 (Recht) については、これから何度も取り上げることになるが、これは、人間が共に生きることを可能ならしめる規則因子に他ならない。それゆえ、規則は社会的な機能をもつ。それは、人間が偶然一緒に生きる状態を恒常的なものに変え、またそのようにして相互交流を可能にするが、それはかなり長い時間をかけて始めて達成される。人間が、一つの集団にあつまるか、あるいは一つの集団に共に投げ込まれると、規則の必要性が発生する。現行の規則に闘いをいどみ、成功した集団でも、その集団に見合った規則をもつであろうし、またその独自の規則を、闘いに破れ敗北させられた集団のメンバーに義務付けるであろう。

規則という言い方が指すのは、習慣と必然から成りたった、共に生活することに因む決まり (Regeln, 基準: Normen) のシステムで、そのシステムは時間の経過のなかで拘束的となり、また権威を帯びるようになる。この意味で規則は、永遠や永続のものではない。一つの規則は、根底から変革されることもあれば、新しい規則に取って代わられ

15) ドイツ人の国民性における〈規則〉(Ordnung)の意義については、たとえば拙訳のある次を参照、Hermann Bausinger, *Typisch Deutsch. Wie deutsch sind die Deutschen?* München 2001. ヘルマン・バウジンガー(著)河野(訳)『ドイツ人はどこまでドイツ的? 国民性をめぐるステレオタイプ・イメージの虚実と因由』文叢堂 2012, 第二章第七節「規則は生きることの半分」。

16) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.17f.

ることもある。また古い規則の残りの部分が、新しい規則のなかで、同じ機能あるいは変化した機能をもって存続することもある。

人間活動の領域における規則は、時間と結びついており、大小さまざまな集団の要求に沿ったものとなっている。規則は自然からあたえられたものではなく、文化の所産である。理論的には、どの規則も他の規則とは同一ではない。とは言え、規則は、時代や状況のなかで優勢なかたちに合わせて作られ、また優勢なかたちに合わせて変化してゆくのが通常である。

人間の規則は、その目的にかなっている。規則は、この目的に合わせて区分され、また書かれたものとなる。村落規則、耕地規則、森林規則、射撃規則、パン焼き規則、井泉規則、等々であり、その先には、今日の刑事訴訟法や道路交通法が位置している。複雑な町村、あるいは一般的に言えば複雑な社会では、幾つもの規則があつまって体系を作っている。そこでは、諸々の規則は関係し合うが、また互いに衝突することもある。原理的には、衝突は不可避である。それは、すべての成員が諸規則に沿って行動するか、諸規則から脱しようとするかは、別問題である。諸規則の網はもつれ合っているため、息苦しくもある。危機的な状況では、生き抜くことを目指す諸規則が、他の諸規則を破壊することになる。

規則は定められる（制定される）こともあれば、自由な申し合わせによって決められることもある。定められた規則は、お上（公権）の性格を帯びる。自由な申し合わせによって決められた規則は、すでに細部まで行きとどいた国家の規則体系のなかの隙間としてのこっている空白を埋めるか、あるいは、国家の規則と衝突する。社会に国家の官吏が行きとどくようになる過程では、自由に取り決められる規則は、かなり広い範囲にわたるのである。

制定された国家の規則とは対立する、自由で、集団に関係する、共同体のタイプの諸規則は、当該集団の習慣に沿って作られる。すなわち、集団の成員のあいだの社会的接触に向けた伝承的な決まりごとである。一般の術語を用いれば、広義での習俗 Brauch、また特定の形態や決まり、あるいはパターンである。形式が整った規則が成文法となるのが通常であるの対して、こちらの方は、法的な振る舞いの土台というべきであろう。だからと言って、いささかも軽視してよいわけではないが、またその拘束性は種々の異なった段階を含んでいる。それらにあっては、規則の強制的な性格は、十分に発達してはいない。またその段階の差異は、原理的ではなく、暫層的である。もちろん、序論でふれたように、一集団の規準の体系は、その集団の多様な規則のあつまりとしての体系と衝突する可能性があり、また事実しばしば衝突するであろう。一集団の規準の体系がその集団の生き方のスタイルを決定しているが、この生き方のスタイルから結果される諸規則は、そのスタイルを固定し、未来に対してはそのスタイルを拘束性のあるものに

してしまう傾向がある。

ここで引用したなかの幾つかのルールの種類、すなわち村落規則 (Dorfordnungen)、耕地規則 (Feldordnung)、森林規則 (Waldordnungen)、射撃規則 (Schützenordnungen)、パン焼き規則 (Backordnungen)、井泉規則 (Brunnenordnungen)、刑事訴訟法 (Strafprozeßordnung)、道路交通法 (Straßenverkehrsordnung) はいずれも „Ordnung“ で終わる合成語である。しかし規則が意味するものは、もっと大きな幅をもっている。人間が他者と共に集住地を形成するとき、比較的単純な村の段階でも、ありとあらゆる問題とそれへの解決が必要となる。その事情をクラマーは引きつづいて、こう記述している。少々長い引用になるが、翻訳が存在しないことを考慮して、少しでもその情報不足をうずめるために実地に接してするチャンスを供するのである。

しかし、文字化に至らない段階でも、かなり綿密な内部の仕組みがあったであろう。決まりごとを監視し、場合によっては違反を質すには、事情を把握している (たとえば年寄りたちによる) 〈取り締まり機関〉が機能していたであろうし、あるいは境界を見張るとなれば、境目を引いたり、標を付けるのにたずさわりの、同時にそれを頭に入れている心得役が必要とされた。そうした (いわば) 委員会は、その有識が頼りになることによって大きな権威をもつと共に、責任をも自覚し、また容赦の無いところがある。

さらに、町村体の人口が増えるだけでも、機構化が射程に入ってくる。一年を任期とする一人の監督者が選ばれる。村長、農民頭、市長などである。選出とは異なるものとしては、輪番での業務を果たすという方法もある。輪番による者あるいは選出された者は、村落体の集会を主宰し、また集会の意向を受けて村落体の諸々の事項を処理する。彼は、街路や小路、墓地、池沼・井泉、耕地、牧草地、森林などでの町村体の作業の分担にたずさわる。時には、専門の職能者を雇い、町村体として報酬を支払う。従って、共同の金庫が設けられ、その出納や年度ごとの会計が行なわれる。さらに規模が大きくなると、四人あるいはさらに多数の隣人から成る役員会が彼を補佐するようになる。すなわち、宣誓をした四人から成る 〈四役会〉、あるいは 〈六役会〉、〈十二役会〉等が設けられる。さらに、その下に部門ごとの下部の職能会が置かれることになる。畑地監査人、耕地番、防火役などである。また、まとまりとして運営が行なわれるためには、村落体の雇われ人が確保される。牛飼、羊飼、理髪師、鍛冶師、等である。これらは漫然と付け加わるのでは実際的ではないため、明文化さえるかどうかはともかく、それに見合った規則が必要になる。

一般に基本的な機関になるのは、町村体集会である。そのメンバーについては定義があり、また決まりごとにもなっている。すなわち、完全な資格をもった農民であり、人

数は基盤になる食料生産とかかわっているので、増えつづけるものではない。それゆえ、資格を欠く者が入り込むことがないように注意が向けられる。参加しようとする者は、挨拶として一席もうけなければならない。あるいは、大樽一杯のビールや一樽の葡萄酒である。あるいは、一定の金額を隣人金として支払う。それは、時には隣人組の掟によって義務とされており、また宣誓を伴うこともある。そのメンバーではない者は、締め出されたままである。そうした帰属（排除）の様相については後に取り上げることになる。また相互の扶助も義務となっており、自分の責任ではなく貧窮に陥った場合には、共同で援助が行なわれる。なお帰属感情は強調されると共に促されもし、しばしば宣誓を伴う。なぜなら、軋轢も避けられないからである。そして、帰属感情を高めるための重要な手段に、町村集會に引き続いて催される町村体の宴會がある。飲食という感覚な楽しみであるが、肝心な点は、共同体性の確認にある。新たな入会者はそこでの回し飲みを通じて受け入れられ、またその時の酒はその新入りが挨拶の意をこめて負担する。あるいは、共同生活の決まりに反した者も、宴會の一部にその者の償いによる酒の一席が設けられることによって、もう一度受け入れられる。またここでも、席次などテーブルに就くことに関する規則が入ってくるが、それらは争いを起こさせまいとする配慮である。上品な服装、穏やかな振る舞い、武器を帯行しないこと、等であるが、それも必ず効き目があるとは限らない。平和を乱したり、無作法に振る舞った者は、これまた、酒樽を満たすことによって許してもらおう。

責任のある人的組織が課題に照らして整備されるのと並行して、町村体に特有の一連の機関も発達する。それに要する経費は町村体が負担し、また賄われる。街道・大路・小路、橋梁、墓所が町村体民の共同作業で設営され維持されることは、先にふれた。パン焼き窯、酒醸所、鍛冶所、風呂、乾燥室、亜麻打ち小屋、煉瓦（瓦）焼成所、粉引き場などは、それぞれの作業を合理的に行なうことを村落体の全員に可能ならしめ、それらの機器について便宜を供与する。例えば、大きな祭礼日を控えた時期にはパン焼き窯を使うのは籤引きになるが、それなどもパン焼き小屋の規則の一部に過ぎない。パン焼きの通常のリズムも、誰が火を入れ、誰が掃除をするのかなどについて細かく決められている。鍛冶師や風呂屋も、こまかな取り決めに沿って仕事をこなし、手職者の権利と義務、また逆にそれに関わる隣人の権利と義務も決められている。因みに、ダッハウ近郊リングッハでは、新しく移住した鍛冶師が1579年に、隣人の集まりの前で〈かく約せり〉。

〈即ち、鎖輪ならびに端綱の輪など鑄物の類、熊手ならびに鋤などの鍛へ物を作り或は修繕致すこと、尤も前任の鍛冶師の手懸くる一切の働き引き継ぎ候〉。

これに対して隣人たちは、鍛冶師に対する報酬を決めた。

〈夏畑二分の一ヨッハルト、同じく冬畑二分の一ヨッハルトを耕作致し候間、尤も

それに当たりては、鍛冶師にて種籾用意致し候はば、隣人ら木材一フーダー（二頭立て荷車一台分）、堆肥三フーダー畑に入れ、併せて畑より一フーダーの干草集め候ひ、加ふるに農民一人につき籾付き穀粒二分の一シェッフェル、籾取りたる穀粒四分の一シェッフェルを供す事とす。尤も鍛冶師の鉄塊より釘作るにおいては、農民ら石炭供すべく候。

この契約は、相方が遵守する限り有効であり続けるとされた。他所では、鍛冶師は、特別の仕事に対して、より大きな報酬を得ることもあった。例えば、刈り取り具を鋭く保つことに対して穀物を受け取り、また鍛冶師の下男たちも、馬の瀉血の代わりに、喜捨を集めに廻ってもよいとされた。こうした事情は、風呂屋でもまったく同じであった。昔の風呂屋が、職名通りの仕事に加えて、外科医でもあり、瀉血も手懸けたことは、よく知られている。

特に意が用いられたものには、また給水があった。通常、各家は自分の井戸を持ってはいなかった。井泉の手入れは、町村体にとっては特別の関心事であり、また独自の規則の対象であった。井泉主任が置かれ、厳格な規則に沿って、決まった時期に井泉の清掃を自らおこない、また監視の任務を果たした。村に多数の井戸がある場合には、それぞれの井戸を使用することが出来る者の数は細分された。それと共に、町村体の全体と相似形とも言えるような人的結合が形成された。いわゆる井泉隣人組である。この井泉隣人組は、独自の定款を持ち、独自の出納を行ない、独自の集会をもち、独自の祭りを催した。ここではその細部には触れないが、その存在はよく知られ、記録に現れることも多い。

給水のための規則は、当然ながら、火に関する規則の前に来ることが多い。なぜなら、消火活動では、町村体は相対的に無力で、官庁の助力を要したからである。もっとも、ある種の用心の措置は昔から村落体を基盤として行なわれており、火のある場所を監視したり、素朴な消火器具を揃えたり、避難用梯子や脱出用のフックの収納小屋をそなえてきた。しかし本格的な消防規則はたいてい領主に由来した。自由な結集の規則よりも、領国の法令の方が効果的なのである。

経済的な建物の他に、共同体の一連の建物がある。そのなかには、公民館、市役所あるいは機能的にその前身となる建物を第一に挙げなければならない。機能的な前身という言い方で指すのは、集会場を表示する目印で、裁判のための石のテーブルや椅子代わりの石塊、また菩提樹の下のベンチや菩提樹の下の小屋掛け（イツグルントのミュールスパッハ村の〈お触れの傘堂〉）、さらに結界の菩提樹である。これらはいずれも町村体集会の中心地であり、また裁判の場所であり、同時に社会生活の中心地でもあった。それゆえ、人々が夕べに顔を合わせる場所であり、ミサの後のコミュニケーションの場所であり、村の祭りの会場でもあった。そうした菩提樹は、教会堂や墓地の傍に立って

いたが、また菩提樹と井泉の組み合わせも少なくなかった。しかし野外の集会場は、天候に左右されっ放しという弱点がある。そこで、屋根を設けることが試みられた。フランケン地方中部のヴィンデルスバッハの1616年の村落規則では、次のように明記されている。

〈天候の悪しく有之に於いてはオーストリアの館を用ふる事勝手たるべし〉。

その意味するのは、そうした場合、村の飲食館へ移るわけである。従ってここでは、独自のセンター施設への志向が明らかである。庁舎や公民館であるが、それらは、決して都市に固有のものではない。多くの土地では、村の飲食館あるいは村の酒場で充分とされるが、また見栄の喜び、ないしは書類の保存や常設の事務施設のような現実の必要性もあって、町村体の一大中心地と独自の建造物にまで発展することもある。またそうした建造物は、複数の機能を果たすことになる。裁判所、集会場、鉄砲置き場、留置場、貯蔵庫、酒場、種々の祭礼の会場、そして町村体の事務局である。しかも、すこぶる実際的な思いつきがなされ、村のパン焼き小屋が公民館にも活用されたが、それは暖房のためであった。もっとも、これらの共同の建物は、一つの用途にしてはほとんどの場合大きすぎた。それらは自由も活用できる場所であり、種々の用途に供されたのである。たとえば、町村体の雇われ人の住まいや学校に使われた。しかし、法の場所にして町村体の規則体系の中心であったのは、何と言っても庁舎であった。庁舎の階段やバルコニーは、町村体の決定事項や裁判の判決が知らされる場所でもあった。そのこの黒板に、知らせが釘で打ち付けられた他、領主のお触れや自治体の管理面の条項が扱われた。庁舎には、極刑とまではゆかない刑具もそなえられていた。さらし者を留めておく晒し柱や、鉄の首輪のついた杭などである。

告知の場所としては、教会堂の扉の前も使われた。また口頭での告知が教会堂の説教壇からなされることもあった。教会堂と墓地は、規則のシステムに組み込まれていた。隣人組からは教会堂番役 (Gotteshauspflegr) あるいは教会堂主任 (Kirchenmeister) が出て、教会堂の会計を担当した。教会堂の供奉係 (Mesner) は、羊飼いや学校教師と同じく、町村体の雇い人 (Gemeindebediensteter) であった。それどころか、宗教改革に続く時代には、プロテスタント教会圏では、牧師すらそうであった。墓地は、軍隊の襲撃に際しての代表的な避難場所であった。したがって防壁と塔門で囲まれていた。のみならず、墓地がもとになって、教会堂防郭や防塁教会堂が発達した。また教会堂の域内囲壁の内側には、いわゆる教会菜園があって、それらは個々の農民の貯蔵場所に分割され、不穏な状況下では最も大事な品々を隠すのに使われた。町村体の運営施設や、司祭 (牧師) 館や学校もその囲壁内に配置された。さらに教会堂の床には穀物が積まれた。そしてこれらすべては、それぞれ規則を必要とした。

ここでは流し読みにとどめるが、この引用文だけでも、注解を要する事項はいくらかもある。一例だけを挙げると、〈パン焼き窯〉はたいてい村の中心部にあり共同の施設である。公民館への代用もそれによって可能になる。それに対して、〈風呂、乾燥室、亜麻打ち小屋〉と並んでいるのについて付言するなら、こちらも共同の施設であるが、場所はたいてい村の家屋がならぶ地域のはずれ、小川などの傍らで、それは火災への用心である。なお風呂はサウナ風呂であることが多い。〈乾燥室〉と〈亜麻打ち小屋〉が続くのはそのためである。つまり空焚きをして、そのなかで、予め天日干しでかなり乾燥させておいた亜麻の水分を完全に抜き、それを風呂小屋に併設する亜麻打ち小屋で叩いて繊維を取り出すのである。季節は9月の末から10月で、亜麻打ちは女性の仕事であった。娘たちの共同作業であることが多く、するとそこへ若い男たちも集まって来るというのが生活のリズムである。

この亜麻打ちはともかく、ここに挙げられた多彩な項目の多くは、この著作のなか、あるいは他の著作において具体例があげられている。そのうち、教会の一部、とくに宗教改革以後の村の教会堂の運営の基本と、教師の実態について後ほど紹介する。

3. 中世以後の町村体のモデル

K.-S. クラマーの関心が過去の民俗文化であることは、これまでもふれた。„Volkskultur“の語をクラマーも使っているが、それは過去の民衆の生き方といった意味である。つまり生活次元での伝統である。しかし何がそこで中心になるかについて、クラマーは、やはり新しい考え方を呈示している。もっともそれは第二次大戦の直後から70年代あたりまでの学界状況の中では、という限定においてである。と言うのは、ドイツ民俗学は、これまでも言及したようにロマン主義の思潮のなかで興隆に向かったが、それはとりもなおさず、神話的な過去に民衆生活の原点を見ようとする志向でもあった。伝承的な祭りを無批判にゲルマン時代の名残りと見るような論調は、決して好事家だけのものではなかったのである¹⁷⁾。それに対して、K.-S. クラマーはハンス・モーザーともども文献史料を重視したことから、近・現代の直接の土台に当る時代を特定していた。先にも引用したように、それはほぼ西暦1500年以後である。また資料的に民衆生活がある程

17) 第二次大戦後もゲルマン時代や神話に原点をもとめる行き方が学界においても残っていた端的な事例は、ウィーン大学の教授となった二人の民俗学者リヒャール・ヴォルフラム (Richard Wolfram) とオット・ヘーフラー (Otto Höfler) の存在であろう。若くしてナチス好みの研究スタイルで頭角をあらわし、戦後しばらくは鳴りをひそめていたが、ウィーン大学は二人を共に教授として遇した。民俗学界の大勢は批判的であったが、その地位の然らしめるところ、国際的な学術組織にもドイツ民俗学の代表として名前をつらねることがあった。これについては次の拙著を参照、河野『ドイツ民俗学とナチズム』創土社 2005。

度遺漏なく追うことができる上限という意味でも、また近代の土台という意味でも、民俗学にとっての過去の原基にあたるものは、ゲルマン時代のような悠遠な上古ではなく、宗教改革以後なのである。それは、ドイツ語では〈近代初期〉(Frühneuzeit) とか〈中世以後〉(nachmittelalterliche Zeiten) と表現される。やや解説に傾くが、ヨーロッパの歴史区分には、日本の〈近世〉のような便利のよい言葉がないと言ってもよい。あるいは、日本の近世の語があまりに万能的な使われ方をしていることの問題性を問うべきかもしれない。西洋は、古代、中世、近代で、それには確かな理由がある。古代はギリシア・ローマであり、中世はキリスト教的であり、近代はルネサンスが切り拓いた局面で、現代もまたルネサンスという偉大は人間史の変革の延長線上にあると考えられるからである。日本の〈近世〉の語の場合、そうした人間の基本類型にかかわる思想的な裏付けを欠き、便宜が優先しているところがある。おそらく K.-S. クラーマーの場合にも、ルネサンスの区切りが関係しているであろうが、それと共に、ルネサンス以後には大区分が存在しないのである。現実にはそれではすまないで、絶対主義時代といった政治史の区分を立てたり、バロックのような美術史の区分を導入したり、またフランス文学史がしばしばそうであるように世紀で分けるといような工夫が凝らされている。しかしいづれも、ルネサンスによる近代の開始という公理的な階梯区分の下での便法である。ともあれ、これが〈中世以後〉とい時代区分の背景であるが、K.-S. クラーマーは、そこに過去の原点をもとめ、またそこに走る法則への進むための思考モデルを設定するのである。『法民俗学の輪郭』が特異かつ魅力的な研究となっているのは、中世以後の社会における人間の生き方のモデルをさぐるうとしていることにある。シミュレーションと言ってもよい。

規則の網の目がどのようなものであるかを多少窺うために、モデルとして、中世以後の中規模の比較的単純な構造の集落を選ぼうと思う。出発点は、集落となる場所の周辺の土地を生活の基盤として利用しようとして数人の農夫が住み着いたことであった。この萌芽集落は社会的にも経済的にも同質的であったと仮定しよう。すなわち、他の集落から独立し、また上位の公権的なものからも免れていたとみなすのである。しかし、そうした集落であっても、人数が増えると共に、たちまち、人間が共に生きるためには、ある種の(なお緩やかで、また拘束的でないながらも)組織体であることが求められる。道路やちょっとした橋を整えなければならず、水の供給を確かにせねばならず、火災予防も必要になる。利用権の分配も課題になり、隣接する土地には仕切りが要るようになり、隣り合う町村との境界も確定しなければならない。外部の敵に対しては、警戒と防衛のシステムを整えることになる。死者のための墓地も必要になる。かかる原初的な必要性に対してだけでも、慣習法的な諸規則の多少とも厚い網の目が生成する。ともあれ、これらが、緩やかな、はじめはなお非拘束的なたちで、自由な取り決め(任意や思いつ

き)として組織される。コミュニケーションの場所としては、〈町村体集会〉がある。もっとも、この〈町村体集会〉の概念は、中世以後の発達した集落においてはじめて正しく適用することができるようになるが、原理的にはもっと古くからのものであった。それは、集落の完全な成員の集会という意味である。その集会は、立法権と行政権を同時に持っていた。〈農民たちは規則を作った…〉と、序文に挙げた**事例 2**には記されている。彼らは、差し迫った際どい事件に対して決断を下し、その実行を見守る。違反に対しては罰を課す。そのためには、ある種の権威が必要になる。いずれにせよ、個々人にとっては組み込まれ、下屬させられるわけであるが、所与の状況からは必然的とみとめられる。個々人は何らかのものを放棄をし、それによって農民たちは全体としてはより強力になり、行動能力が向上する。

これが一旦起きると、共に生きる上での基本ルールを据え、また中心機関である町村体集会の存在意義を確かにするこへつながってゆく。それは、はじめは記憶によって、次いで口承によって、そして最後に書かれたものとなる。そうした書記形態への移行は、多くは、複雑な（特に当事者の一方が勝手な行動をしかねない）状況下ではじめて現実のものとなる。かくして、諸個人や町村体や支配の位置を規定する法諺と村落規則、禁止法令と勝手放任、身分法令と農民法（農民の権利）が生成する。…

4. 規則と空間

先に井泉規則やパン焼き規則や、現代の道路交通法など、かなりまとまった形態のルールのかたまりであるが、それにとどまらず、人間とは、常に《正しい》か《正しくない》、かという二項においてものごとを見る存在でもある、とクラマーは言う。正しい (*recht*) とは法 (*Recht*) であり、資格であり、また権利である。《*recht*》か《*unrecht / nicht recht*》かの二項関係でのものの見方は人間の社会生活の基本であると共に、社会組織が複雑化する過程に常に寄り添ってその作用を発揮する。単純な例をあげるなら、人と人が出会うとき、挨拶をするかしないか、どう挨拶をするかは、端的に正しいか正しくないかが測られる事象となる。井戸の水汲みの順番や使う時間の長さとなれば、すでに複雑な規則に踏み出している。さらにプライベートな場所である家庭においてすら、例えば居間のどの場所に誰が坐るかは、それぞれの家庭の独自でも勝手でもあり得ない決まりがあった。それらを中世以後のモデル的な町村体を仮構して、そこでの様相を再構成するというのが、法民俗学輪郭である。そのなかから、具体的な項目の最初に来る〈空間〉の一部を引用する¹⁸⁾。

18) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.26f.

町村体における共同生活の内部区分と規則のなかに、空間も（それが生存の基盤となる限りにおいて）入ってくる。空間には中心点と境界があり、それが幾重にも重層したシステムを作っている。

はじめに取り上げるのは、本来の意味でのムラ空間とマチ空間、すなわち町村体のなかにあって家屋によって占められている土地である。教会堂や庁舎は、精神的な中心であるだけでなく、多くは空間的な意味でも中心である。それらは、特に選ばれた場所に立っており、その場所は町村体の集まりにも充分である。そこには、多くの場合、井泉も設けられ、また菩提樹も立っている。その開けた場所、すなわち村の原っぱあるいは市広場で、そこで裁判が開かれたり定期市が立ったりするが、するとそこには、その場所の内面的な中心地を時限的に保証する特殊な平和状態があらわれる。

その場所を囲んで、家や屋敷が立ち並ぶ。町の場合は、小路と街路が走り、それらはしばしば職種ごとに区分されている（靴屋小路、床屋小路、肉屋小路、穀物商小路、等）。集落の全体は、木柵や生垣、村垣根、掘割、囲壁、塔舎で囲まれる。堅固な施設、すなわち囲壁をめぐるしたムラは比較的少ないが、何らかの明らかな境界標識によって周囲の耕地と区切るのは、どのムラでもみとめられる。古い時代の絵図などが示すように、多くは木柵である。また外の世界には門が設けられ、それによって時には完全に遮断することもできた。

木柵、垣根、環壕、あるいは囲壁によって仕切られた集落空間は特別の法的性格にある。そのなかでは、垣内権と垣内平和が支配する。そのなかで為された犯罪は厳しく処罰される。それによって住民には、高度の保護と高度の安全があたえられる。それはまた、シンボリックな行動によって強調される。例えば、教会堂の会衆が大きな祭礼において町の周りを行列を組んでめぐる。それと並んで、市民も周辺住民（隣人）も、実際の防衛措置を準備しなければならなかった。防衛の規定には、町や村の縁辺が防衛ラインとして明記された。また防衛にあたる人員は四分されて、危急に際して、囲壁や門へ急行した。ある程度の大きさを超える集落では塔舎が設けられて、見張り役が常駐した。……

境界をめぐる民俗事象は多彩であるが、要はここでモデル的に記述されたような構図を土台としている。祭りの一種である地境巡りの行事だけでなく、怪異現象もそこから理解される。

境界が一旦確定されると、不可侵とされ、その変更は法的な協定においてはじめて可能となった。勝手に、自己利害のために地境の標識を動かした者には、代償が課せられた。法諺は、罰として残酷な死刑を語っている。肩まで埋められて、頭を鋤で切られる

といったものであるが、それが実際に適用されたことがあるのか、それともタブーとしての効果のための言い回しであったのかは定かではない。それは、地境を勝手に動かした者が、死後、地境い石が本来あるべき場所をみつけるまで背中にその石を背負って休みなく彷徨わねばならないという、広く分布している伝説とも意味の点で重なっている。

また自己の住む空間と、その周りに広がる、ムラやマチの法的な権利も効力も及ばない空間との心理の差異に生成をもとめることができるような伝承もみとめられる。

地境いが民間俗信において特別の場所となっており、また境界を越すことは観念世界では大きな効力をもっている。夜中に旅人を脅かし危害を加える魔性たちも、町村体や村の境界でその力を失うのである。その理由は心理的な面からあきらかになる。自分が親しんでいる自己の空間では、夜の恐怖は消失する。境界はまた、異界と出会う場所でもあり、とりわけ未来を予知する場所でもある。その際、多くの場合、境界の線引きを改めておこなうこと、すなわち新しく確実な空間をつくる新たな境界によって自己をまもることが必要となる。……

境界はまた町や村の内部にも存在する。最後は個々人ないしは各家・各戸の境界である。細かなところで言えば、たとえば放し飼いにした家畜・家禽の越境や、塀越しの果樹の問題も起きる。それらにおいても何が正しく、何が正しくないか、が関係者の通念と合致する範囲で決められる必要がる。

隣人との地境、あるいは放牧地における家鶏の放し飼いの範囲についても同様で、例えば東シュタイアマルクのハルトの町村体規則（1580年）には次の条文が入っている。

〈第十二条：家鶏また同じく自由の範囲を有するが、それにおいては、人、家屋の屋根より腕にて槌をふるひて投げ落とし、以て家鶏の飛び離れる広とす〉。

しかし、これら集落の内部の境界において、その核にあたるもの、すなわち特別の意味をもつものがある。それが家である。

かかる様相は、集落共同体の任意のモデルにおける最少の空間的統一体においてもみとめられる。すなわち、家である。ここでも、法的に安全なものとするのが大きな役割を果たす。境界を持つものとしての家は、家の平和の作用範囲であり、それは、長く広い時空を通して法規則の確固たる構成部分としてはたらき、驚くほど近似した定式で表

現される。十七世紀の低地オーストリアの法諺では、次のように謳われる。

〈(何人も) その家にありては平和にして、あらぬ暴言あるいは他の手立てによりて他人を脅かす異変あるべからず〉。

オーストリアの諸々の法諺は、さらに強い表現をみせる。

〈家持つ者いずれも、その家、仮令一筋の糸にて囲みたるに過ぎずとも、それが内にては平和たるべし〉。

アイダーシュテットの1591年の領国法でも、「家の平和」の条項にはまったく同じ表現が見える。曰く、

〈第一条：何人も、それが家にては平和を得るべし…〉。

しかしまた、〈家〉とは、通常、どこからどこまでを指すのかという問題も生じ、これまた規則がなければならない。

適用範囲の境界が明示されることもある。最少の空間は、家の四本の柱をしるしとする。〈何人も、それが四本の柱のなかにては平和を得べし〉、あるいは〈己が家とそれが四本柱のなかにては〉とされる。また広く見られる考え方として、雨だれ線がある。屋根から雨が落ちるラインが境界とされるのである。

〈住まひ並びに屋舎有する者、何人も、雨滴落つる限りにては、力と平和を得べし〉。

オーストリアの法諺の他のテキストでは敷居がうたわれる。〈屋根より雨滴落つる中には、あるいは足、敷居を超ゆる内にては〉 闖入致す者は罰せらるべし、と言う。最後に次の例を挙げる。

〈家持つ者、すなわち Frid にて囲まれ限りにては、Frid を得べし〉。

ここで始めに言われる Frid とは、Fried、すなわち〈垣根 (Zaun)〉のことである。

家の中にも、また二次的な区分が存在した。極端な例では、闖入者が家のなかで家人に危害を加えたり殺人に及んだ場合、家中のどの場所かによって意味、すなわち犯罪の重みが違ってくる場合があったと言われる。もっともクラーマーは、これについては先行研究を引用するにとどめて、その規則性にはやや保留をしてもいるので、ここでは紹介をあきらめて、別の局面に移りたい。

ここではすべての項目について紹介しているわけには行かないので、空間と関わる一項目を手がかりに他の局面に注目しておきたい。それは差別である。

5. 排他性（差別）

K.-S. クラマーには、その「帰属（排他）」の章で。墓地をめぐる排他性をあつかっている¹⁹⁾。それは、キリスト教性という規準、また名誉・不名誉という規準に加えて、墓地が集落の中央に位置する教会堂の境域におかれていたこと、したがってその場所自体が名誉をおびていたことも関わっていた。

墓地における排他性（Exklusivität 差別）では……生きる人間の共同体は死後にも継続するとの深く根を張ったものの見方によっていた。生きているときにそこに属さなかった者は、厳密に見れば、それゆえに死後にもその地の墓地に安住することができないのであった。有効であると尊ばれる教義に照らした宗教的要素は、規則体系の一部でもあった。

帰属性は延長し、先ず、〈キリスト教に属する〉のではないすべての人間に及んだ。洗礼を受けずに死んだ小児は墓地の囲壁内には居場所がなく、場合によって教会堂の雨樋の下でしかなかった。それは一般の死者の扱いに比較的近いものであったが、事実として罪科を負っているわけではないことによったと思われる。それに対して自殺した者たちに埋葬が拒まれたのは、宗教的な理由であった。自殺者は、主流となっている信仰に照らせば、その自選死の故にキリスト教の世界秩序の外に位置づけられた。自殺者の遺体は焼かれたり、荒野に埋められたり、あるいはマイン河畔の諸所で行なわれたように樽に詰められて河川に投げられた。例えば、オクセンフルトの市長出納簿には1636年のこととして次の記載がある。

〈皮剥ぎ場の親方宛：一フロリン…を支給。カテリーン [刑務所の名称！] にて絞首刑に付されし兵士を樽詰めし、川に投棄致したるに報ふため也〉。

そうした樽は、他所では、川を流れ下ることに特に留意されたこともあった。

〈豚飼ひの牧者に一フロリン：自殺者を樽詰めし、マイン河の岸より突き放ちたるに報ゆ〉。

なお死者を埋葬するにあたっては、そのためだけに作られた埋葬具が用いられた。また自殺が精神病によるものであることが判明したときには、扱いはやや寛大になった。

処刑された犯罪者が墓地に入れられなかったことも不思議ではない。その遺体は処刑台の下や荒野に埋められるか、あるいは焼かれて灰を撒いてしまうかであった。不名誉を表すものは、墓地からできるだけ遠ざけねばならなかったのである。

墓地が、本来、教会堂の傍に設けられ、それゆえ村の中央にあるのが通常であり、またそこは町村体の集会場や裁判の場所であったことを勘案すれば、そこに排他性がはたら

19) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.64ff.

いたのは理解しやすい。

ところで〈差別〉について考えておきたいことがある。日本では、〈差別〉は、歴史学、ことに社会史では人気のテーマである。それはもちろん、差別への強い反発を誇示しようとする研究者などの姿勢と一体である。またそれにも促されて、西洋社会にも、簡単に差別の用語をもちこんで論じる傾向が見うけられる。しかし日本で言う差別を西洋ではどの語が指すのかもふくめて検討を加えることが必要であろう。おそらく日本語の差別に該当するのは、„Sanktion / sanktionieren“あるいは„Ausschluß / ausschließen“ではなかろうか。前者は、〈特殊視 (する)〉意味で、たいていマイナスの意味であるが、場合によって特別視として持ち上げる意味でもつかわれることもある。また後者は、ひろく〈排除する〉、〈別にする〉ことを指し、したがって〈つまはじき (する)〉という意味でつかわれることもある。しかし歴史的な場における差別は、これらの語が必ずしも当たっていない面があった。K.-S. クラマーが、„Exklusivität“の語を選んでいるのも、それがかかっているとされる。もとより、差別にはさまざま種類がある。同輩のなかの抵抗力にとぼしい者に対する〈弱者いじめ〉となると、必ずしも歴史的な条件によるのではなく、昔も今も似たような心理が想定される。それに対して歴史的な世界における差別は、社会的な約束ないしはルールいうところがある。現代世界は公的にはそれを許容しないことを社会の原理にしており、したがそこでの差別は、基本的には非公式な性格にある。いわば社会の裏面、裏の顔である。そうした現代世界の差別の基本的性格と、歴史的世界の差別とは分けて考えてみなくてはならない。歴史を遡ると、差別に該当するとも見える現象は、社会の仕組みだったのである。これを見逃がして、現代のたとえばいじめとかさねると本質的なものがかき消えてしまうであろう。

„Exklusivität“は排他であるが、それは裏返せば帰属であり、種類を同じくする者のまとまりや団結でもある。むしろそういう意味での区分が強固に存在したこと、またそれが社会の決まりでもあったこと、これが先ず理解されなくてはならない。その点でK.-S. クラマーにの論述は簡潔ながら、日本の社会史家たちが〈差別〉の語を携えて西洋社会を相手に冒す独りよがり気づかせてくれるところがある²⁰⁾。

ローカルな規則体系についてすでに提示したモデルが、ここでも改めて出発点となる。その体系は内部に法と義務をそなえ、そこには、完全な権利を持つもつ者たちがいる一方、異なった立場の人々もいた。同じことを別の問い方をしてもよい。すなわち、誰がそれに属すのか、また誰がそうではないのか。さらに、こうも言える。それに属す

20) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.61f.

る人々のものの見方はどうであったか、逆にそこに属さない人々のものの見方どうであったか。もっとも、予め言うなら、そこには、その作用へのまったくの情け容赦ない無視から、攻撃的な除け者扱いまで大きな幅があった。

それに属する人々を厳密な意味でとるなら、完全な有資格者、隣人、市民（すなわち親方^{マイスター}でなくても職業身分の組織の在籍者）と、広い意味での家族の成員、すなわち家での働き手も入っていた。村や町の日雇人の家族は完全な権利には遠かったが、それでも規則体系の構成者であった。それは、町村体に雇用された者も同様であった。牛飼、鍛冶師、理髪師、ときには水車屋もそうであり、さらに学校教師もそうであった。それどころか、プロテスタント地域では牧師もそうであることがあった。例えば、ニュルンベルクの南に位置するゲオルゲンスグミュント（Georgensgmünd）では、聖職者の法的地位をめぐる問いについて、代官フォン・ロートは次のように記した。

〈代官たる余、(牧師が儀…)、他の雇ひ人と等しく、隣人組と共に之を雇ひ入れ候〉。

パウル・ドレーフスも、肝入りたちよって採用された説教師について、類似の報告を残している。しかしやがて牧師の地位は強化された。牧師は、完全な資格をもって町村体に属しているのではなかったが、その立場の優位によって多大の影響力を発揮した。

ここで挙げられるのは町村体の完全な有資格者と、それに連なる者である。先に見たように、鍛冶師はかなり好待遇で迎えられている。なおここでもある程度の語積が必要であろう。たとえば〈完全な有資格者、隣人、市民〉、というふうに同列に並べているのは、〈隣人〉がほぼ市民、また村では正農（Bauer）を指すからであり、さらに市民には〈親方^{マイスター}でなくても職業身分の組織の在籍者〉と補足を加えているのも、ツンフトの有力な構成員として、ツンフトの権利を有するいわば年寄や兄貴分の資格の者がいたからである。またここでの文脈とは関係せず、文献の書き手というだけのことであるが、パウル・ドレーフス（Paul Drews）は19世紀からの20世紀への転換期に活躍したプロテスタント系の神学者で、〈宗教民俗学〉と後に日本では訳されることになる術語 „religiöse Volkskunde“ の提唱者である（ただしその時点でこの語が指したのは学術名ではなく、民衆の側の伝承的行為およびそれを組みこんだ司牧者の布教活動であった）。

とまれ、一方にこれらの集落のまともな構成員がいたのに対して、他方で排斥の対象とされる人間種が多彩に存在した。差別を受けていると言えなくもない人々である。同時に、そのなかの有力なグループは、それはそれで強い団結を示した。

なるだけ接触を避けるべき一連のグループがあった。その最初は、不名誉民（die Unerhrlichen）の諸グループであるが、それについては前節で取り上げた。彼らの仕事

は必要であったが、密接に付き合うことは考えられなかった。皮剥ぎ人や死刑吏は典型的な部外者であった。それは屢々文字通り部外であり、彼らの家屋や皮剥ぎ場や死刑場は囲壁の外に置かれていた。もっともそうした厳しい排他は〈感染する不名誉〉の運び手に対してだけであり、羊飼いや塔守り人や音楽士や水車屋はそれに当たらなかった。彼らは、個人的な接触まで排除するほどではなかった。それに引き換え、皮剥ぎ人や死刑吏に対しては、病気などで彼らの助けが必要なときに秘かに接触されるだけであった。と言うのは、彼らは人や家畜について特別の知識をもって助けることができたのである。しかし、羊飼いや皮剥ぎ人や死刑吏にも、さらに塔守り人にも共通していたことがらがある。彼らは、市民あるいは農民の連携から排除されていた埋め合わせとして、独自のまとまりをつくっていたのである。皮剥ぎ人や死刑吏や羊飼いや塔守り人は、ある種の独立王国を形成して仕事を独占することができ、ときには、顧客たる名誉ある町村体を恐怖に陥れることもあった。その点で、特に活動的であったのは皮剥ぎ人である。彼らは、その無名誉のかたまりでもある生業の道具、すなわち皮剥ぎ刀や、獣屍を運搬する車を、邪魔立てをした者の門に突き入れたり、家屋の前に横付けにしたりするのであった。

その他にも、排斥の対象となるさまざまな人々がいた。まことに多彩で、抵抗力を持ち合わせているために武力で排除するほかない者から、哀れな弱者まで多種多様であった。かなり多くの種類が、同じ立場の者として結束をもち、それはそれで社会に位置を占めていたのも一方の事実であった²¹⁾。

被排除者の第二のグループは遍歴者である。見世物師、軽業師、人形使い、コメディアンなどである。乞食もその中にいることができる。もっとも、それは定住した貧民としての乞食ではなく、ふるさとを失って街路を住まいとする者たちである。戦争の後などは（戦争がない時代はむしろ稀であった）、腕力で活動する〈流民〉すなわち仕事を失った傭兵が大量に発生することによって、乞食の群れは膨れ上がった。そうした遍歴者から身をまもる工夫が必要になった。防衛の手段としてとられたのは、宿泊の禁止で、その遵守は注意深く監視された。冒す場合は、罰を覚悟せねばならなかった。武器を携えた無宿者たちが大挙して押し寄せるとなると、隣保組織を挙げて動員が義務付けられた。乞食たちは、夜の寝泊りが禁じられただけでなく、とどまること自体が極力阻止された。乞食が病気になったときには、車に乗せて、隣の町村体へ送る。送られた方も、次にどうするかを知っていた。もっとも、それが実際にどこでも行なわれていた

21) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.62ff.

わけではない。乞食の病気がひどいときには、町村体の雇い人や牛飼いの家に泊まらせ、死亡すると、貧民墓地に埋葬して、その費用は町村体で負担した。しかし原則は、厳しく排除するところにあった。そこでそのための監視役が設けられた。乞食代官や乞食追い払い人がそれで、よそ者が許された境界の外側を動くことを見張るのが役目であった。かかる防衛は、乞食の数があまりにも多いことからすれば無理が無いが、キリスト教的ないたわりとは相反する。実際には、いたわりは、定住者で困窮した人々である〈家のある貧民〉に集中していた。

ジブシーと接触をもとうとしないのも、地方を歩く者たちへのかかる態度から理解されよう。彼らは、あらゆる不行跡の担い手と受けとめられていたのである。彼らについては、村境いを足早に素通りしてくれれば、言うことはなかった。最悪の場合は、彼らを追うために隣人組が人数を動員した。無断で村の境界で泊り込むと、法に則って見回りが繰り返された。因みに、領国政府が後年、そうした見回りの対象として規定した言い方を借りれば、彼らは〈無宿の輩〉であった。

最後に、支配体制の法制度の犠牲者というグループがある。村法でも都市法でも、罰則の対象として、悪評の人間たち、すなわち尻の軽い未婚女性やアルコール常習者や狼藉者などが、然るべき場所で取り上げられている。そうした措置を町や領国は対症療法的に実施していたが、それは却ってふるさとを無くした者の数を増やし、徒党を組むことを助長した。またその種類に入る人間として、耳を切り落したり烙印を押すなどで識別される犯罪者たちもあり、彼らもまたふるさとの権利を失った者たちであった。この種の罰則は、特定の神聖な節目（復活祭やクリスマス）や特定の機縁（若い領主が神の前で就位の儀式をあげるなど）に原則的には実施されるはずの恩赦を適用しないなどによって一層重くされた。例えば、バンベルクの一市民が、ある婦人を侮辱したために召還されたが、市役所において再度同じ悪態をつき、それ自体は撤回したものの、都市法廷は、恩赦を適用しないこととした。

〈代官、市長ならびに参事会員の合意により、その者、原告の女人を一再ならず誹謗致したれば、バンベルクの町より二年にわたり四マイル離るるべく罰し候間、期間中、伯ならびに貴顕の思し召しバンベルクに及ぶも、同人の慈恵に与ること無かるべし〉。

この関連では、最後に、ユダヤ人のゲッターを想起しなければならない。ユダヤ人は、町村に暮らし、ある種の権利を享受してはいたが、決して共同体には組み込まれない存在であった。村の狭い一画や都市の保護区に居住してはいても、ユダヤ人は完全な意味では同等の権利をもたなかった。もちろん、例外はあった。小さな町村体エアランゲン近郊フォルト (Forth bei Erlangen) は、〈ユダヤ人とキリスト教徒〉から成り、両者が同等の負担と恩恵に与っていた。町村体にはユダヤ人の代表者として〈村落の他のメン

バーに代わって行動し議論する…ユダヤ人村長〉がいた。決算に際しては〈邑落のすべてのキリスト者とユダヤ教徒〉のために宴会が開かれた。時代が下れば、そうした〈啓蒙的な〉姿勢に行き着いたかも知れないが、これは十七世紀末のことであった。しかしそこでも、緊張と特殊事例が起きており、賦役においてはユダヤ人は常に金銭による代納を強いられていた

これを見ると、ユダヤ人やジプシーといった出自による被排斥が正当であるはずはないが、彼らも含めて、多くの種類は、それはそれで結束して、都市民や農民などの正規の集落構成員に対抗していたことが分かる。まったく抵抗力もなく、ただただいじめられていたのは最後の人々であり、それはむしろ集落の内部における何らかの落ちこぼれであった。

またこれが厳しい身分社会のなかのことであったことも念頭におく必要がある。集落に居を構える者たちも平等であったのではなく、現代では考えられないほどの貧富の差が常態であった。こうして見ると、差別という語をもって現代人の立場から正義を振るおうとしても、何を基準とすればそれが妥当するのか、むしろそれによって歴史の実像をつかまえそこそこなう恐れが大きいように思われる。

6. 宗教改革後の教会と町村体：牧師（司祭）の立場

宗教改革が教会のもっていた世俗権力や世俗権益の大幅な削減を結果したことはよく知られている。幾人もの国王や領主が宗教改革の側に立ったのも、伝統的な種々の権益が立ちだかつて領国経営が立ちゆかない状況を打破することが大きかったのである。イギリスのヘンリー 8 世が教会や修道院の所領を没収して国庫に回収したのは最も劇的かつ大規模なものであるが、そうした国家・領国レベルの動きとも連動して、末端の町や村でも教会の運営の主体は急速に世俗側へ移っていった。プロテスタント教会圏では、牧師も町村体の雇われ人の性格をもつようになっていった。しかも同様の動きはカトリック教会圏内でもみられたのである。のみならず、それは中世後期の早い時期からすでにはじまっていた。それが宗教改革を境にいよいよ本格化したのである。その一般的な構図を K.-S. クラマーには次のように描いている。地域によって呼び名にはばらつきがあったようであるが、ここでは代表的な名称として教会堂番役（*Gotthauspfleger*）と名指されている役職がそのかなめであった²²⁾。

教区と町村体が交錯していたことは、教会堂番役、聖者係り、教会堂主任あるいは帳

22) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.128ff.

簿主任といった役目をみれば（ここでは地方的な名指し方のほんの数例を挙げるだけだが）きわめて明瞭である。教会堂番役は町村体の部署であり、名望ある市民、たいていは二人の人間が町村体集会で選出された。彼らは教区の出納に責任を負い、それによってキイパーソンとなり、またそこから司祭（牧師）の行動の自由を大きく制限することができた。その役目へのドイツでの最も古い言及は13世紀である。事実、その職責は中世後期には確実に定着していた。15世紀後半に、名前は不詳ながらある村司祭は自分を苦しめる九人の妖怪について語っている。その第四番目に彼は〈教会の継父^{まよ}〉を挙げる。そいつが喜捨を勝手にあつめ、遺贈があっても独り占めにし、司祭にはまったく分けない、と言う。またあるとき一部を司祭がとったときは、不満をぶちまけた。それゆえ、収入も支出も司祭を蚊帳の外において、そいつが独りで裁量している。この名前の知られない書き手は、事態を推測するしかなかった。すべてについて決定する権限は〈司祭に〉にあるはず、と言う。とりわけミサ料はすべて彼に帰属するはずであり、遺贈は半分のはずという。それに帳簿を付ける責任は彼も関わるはず、というのである。実際、いわゆる〈浮き所得〉（寄進と税から成る神の館という目的〔これは司祭の収入とも分離して差配されるべきもの〕への手段)の俗人采配は教会の決まりに反している。しかし慣習法の面からは、町村体が教会資産のこの部分を請負うことはすでに定着していた。宗教改革のなかでは、この教会堂番係は、宗教改革運動の推進にさいして町村体のテコになった。資産の聖職禄と浮き所得への二分は廃止された。またそれによって、司祭は町村体に依存する存在となった。司祭もまた〈他の受給者とおなじく請負い〉となり、毎年、新たに承認してもらわねばならなくなった。教会堂番役は、司祭にも、他の教会雇い人や学校教師と同じく給料を支払ったのである。この世話係たちは貧民や孤児たちへの扶助の担い手であった。それ以前も以後も、町村体全体の会計を管理し決算をおこなっていたのは彼らであった。教会堂会計と町村体会計は同じ日に読み上げられ承認を受けた。金も書類も〈同じ櫃〉にしまわれて、教会堂あるいは庁舎に保管された。櫃には三つの錠前がついていた。その鍵をもっていたのは三人で、一人は司祭（牧師）、一人は市長、そして教会堂番役であった。

聖職者が、その裁量権をこうして制限されたことを腹立たしく受けとめたのは当然である。ちょっとしたきっかけでそれが爆発することもあった。たとえば決算の後の飲食会である。そうした場には集まった町村体のメンバーは和気あいあいとなるが、司祭（牧師）が同席しないこともあった。決算の備考欄の記載が聖職者の怒りの突破口になったのが、1650年の中部フランケン地方のシュヴァーブハイム村であった。

〈但し書：決算。内、会食費二ハグルデン余り、料理・飲み物とも存分に支度あらんとてなり〉。

町村体は、教会にかかわる案件への協議の権利を別の形で押し通すこともあった。聖職

者の義務、すなわち司祭（牧師）が隣人組のメンバーに対していかにあるべきかは、法諺や村規則でもとりあげられた。聖職者には、義務を履行することを町村体に対して宣誓しなければならないとの要請がなされ、チロールの16世紀の事例では、次のような但し書きまで付いていた。

〈違ひたれば教会堂内に立ち入らせぬこととす〉。

この例からもうかがえるが、聖職者を選ぶにあたって町村体の参加がもとめられたのは、プロテスタント教会圏ではなかったのである。

解説の要はないかも知れないが、1650年のシュヴァープハイム村の例では、町村体の多額の飲食費が教会堂会計に計上され、その分だけ、牧師の取り分ないしは自由に裁量できる金額は減ったのである。またチロールの例については、そこがカトリック教会圏であることが注目される。そこですら、町村体の世俗の運営権が優勢で、従わない司祭には教会堂から閉め出しを食らわせるという但し書きが残っているというのである。

しかし牧師や司祭が金銭面では控え目な人物で、待遇に納得ないしは我慢しておれば、町村体の名士として晴れの会合、とりわけ飲食会には欠かせないメンバーとして歓迎された。むしろそれは義務ですらあった²³⁾。

牧師が町村体の会食に参加にしていたことにちなむこれらの証言からうかがえるのは、年中、接待を相互に繰り返していることである。低地フランケン地方の市広場ツァイルの1580年の規則にはつぎのように記されている。

〈牧師殿の儀、大祭・小祭に拘はらず一年通し御同席有度く候〉。

これは具体的には、たとえば復活祭では次のようになった。

〈この日、ミサ終りたる後、十一時の刻限打ちたれば、皆、ノーンのもとへ赴きぬ。牧師、御復活の説教垂れたり。然る後、代官、出納係、村長、参事会のメンバー挙りて招き、果ては市書記、荷運び、下働きにいたるまで牧師館へ迎へ入れ、焼きもの（〔訳注〕菓子であろう）に併せ平焼麵麩三卓並べて供したり。聖者係また麵麩チーズ葡萄酒存分に出だしぬ〉。

同様の会食は、精霊降臨節や聖体大祝日、また〈神の屍体の八日祭〉（in Octava Corporis Christi）でも催された。フォルカッハやオクセンフルトやアイベルシュタットでは、クリスマスに市庁舎で豪華な会食がおこなわれた。これについて、フォルカッハの市長会計簿は1650年について次のように記載している。

〈ステパノの日、（〔訳注〕十二月二六日）六フロリン十三デイナル並びに古貨一

23) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.131ff.

ディナル計上す。牧師、副牧師、参事会の面々、市役員、加ふるに教会堂務め人、学校勤め人、古き慣はしに従ひ招待され会食供されたり)。

この場合は市長と参事会が招待したことが分かる。料理が伝統に沿っていることから、教会とのあいだで順番に会食をもうけていたこともうかがえる。クリスマスについてみると、焼き菓子とチーズのほか、いわゆるクリスマス・パンあるいはクリスマス堅麺であった。それは、町村体の従業員へのねぎらいでもあった。それらはまた、クリスマスの会食の名づけ方にも反映されている。たとえばアンスバッハでは、市庁舎に招かれた人たちは、〈堅麺に〉姿を見せる、という言い方がされていた。復活祭では、先に挙げたツァイルの平焼麺のほかにも、復活祭の子羊、ハム、卵ケーキ、それに復活祭のスープと呼ばれるものがあつた……。

他にも牧師が小さな会食では参会者全員が酔っぱらつたために、支払いの計算を手伝つたなどの具体的な生態にも言及している。それと並んで大きな構造にも注意がはられる。世俗の支配権と宗教的権威が相補い、かつ重層しつつ地域の支配を円滑にしていたことである。それは国政レベルともかさなる構造であつた。

これらの催しに招かれた客の種類をみると、世俗の代表者と聖界の代表者が町村体のなかで一つのまとまつた指導層をかたちづくつていたことが明らかになる。公権の役所の所在地でもあつたツァイルでは、領主の役人たちも同席していた。アンスバッハでは、辺境伯宮廷の顔ぶれも姿をみせていたことは、〈伯領国のお歴々、貴族、その他の参事会員〉という表現からも知られる。小さな空間であつたジンプローンでは、牧師と市長は会食には同等の権利で出席した。こうした繋がりや、町村体の会食を超えて多くのことがらを示唆していよう。それには、領主が〈聖界の首長〉でもあつたことを想起したい。その脈絡が、〈王冠と祭壇〉という格言のなかに体现されるとともに、それが空洞化してもいたわけである。機関と機関の関係でも、人的な面でも、宗教と法は密接にかさなつていたことが改めて浮かび上がる。これについては、すでに公権(お上)の章でくわしく取りあげた。アウクスブルクの市参事会はその「教導・仕置き規則」を神と聖なる福音書への責任とうたっているが、それは他のあらゆる公権においても同じであつた。ミサをはじめとする宗教的な行事は、世俗の法行為や日常の振る舞いとおなじく、規則に即していることをしめす対象であつた。世俗の裁判が宗教的な〈罪〉をも断罪したのは、かかる土台に立っていたからであつた。それは軽微な過失から、瀆神や教会財産を奪う重大な行為にまで及んだ。

それをよく映しているのは、会計帳簿に贖罪が記載されることであろう。宗教規則への違反が教会帳簿にも記載されるのは、罪に問われた贖罪が教会の会計に入ったことを

あらわしている。そうした贖罪の多くは、祭日を怠ることにかかわっていた。週日とおなじく家や畑で仕事に従事したり、商売をおこなったりなどで祭日の安息にそむくという脈絡であり、また行列からはなれたり、聖体拝領のさいにその場に居合わせなかったり、禁欲の教えからの逸脱によってであった。教会堂の敷地内での喧嘩やミサのあいだのお喋りその他の逸脱、教会の儀式のときに飲食宿にいたり、説教の最中に教会堂の前の広場をうろついたり、などである。マイン河畔フリッケンハウゼン (Frickenhausen am Main) の教会堂会計帳簿の数例のなかには、多数の下男たちが高額な贖罪金をおさめたとの事例が見えるが、それは〈教会堂でのミサの最中に飲酒にふけたから〉であった (1691年)。また17人の若者らが贖罪に蠟燭をおさめたのは、〈夕禱と児童への教説の時間なるも、ヨープスト・シュタルツェンなる者の家にて遊戯にふけりおたる〉ためであった (1670年)。

〈蠟燭一ポンド [に相当の金額] 三ポンド十ペニヒ、クリストーフ・ベルク、ヴァーグナー、ネッカーマンの長男率先なしたるが故に同額なり、そが母親、球技の場よりキリストの教説に赴かせんと注意致しその場に石投げ入れたるも [聞き入れざればなり]〉。

これと近似した記載は、シュレースヴィヒ=ホルシュタイン地方の会計帳簿にもみとめられ、たとえばボルデスホルムの役所の1635年の会計帳簿である。

〈クラウス・シュノル (シェーネッポック在)、精霊降臨節に大酒呑みて、午後の説教のさなか教会堂にて騒動なしたり、三ターラー〉。

7. 教師の立場

次に教師がやはり町村体の雇用であったことについて、K.-S. クラーマーの見解を聞いておきたい²⁴⁾。

町村体の学校は教会が面倒を見ていた。学校の施設と内部設備は教会によってまかなわれ、教区司祭 (牧師) が教育プランに責任を負い、学童たちに試験をおこない、また試験にちなんで子供たちにちょっとしたプレゼントをあたえた。特にプロテスタント地域では、尋常小学校の導入とその徹底化がおこなわれたのは教会のイニシアティブであったと断言してもよい。それゆえ学校教師は同時に教会の使用人であった。彼は、教会の基金から報酬を得るのであり、彼の負うべき義務の相手は世俗的な町村体と教区民団に分かれていた。いずれにせよ、彼は両方の書記として記録をとり、町村体会計と教会堂会計を担当した。宗教改革の前の時期について、中部フランケン地方ハイデックの学校

24) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.126ff.

教師規則は、その義務を次のように挙げている。〈町の書記ならびに学校教師〉として、司祭より報酬を得てミサの補助をおこない、また早朝ミサにおいて祭壇にて助手を務めることについては〈早朝ミサゆえ学校教師に机あてがひ候ふ〉とあり、〈町の必要に応じて〉筆録をおこない、税金を収納し、聖者（図像）の面倒を見、〈裁判に際して〉記録にあたる、とされる。彼にはまた所在義務があり、夜中には町の外に出るはならなかった。また町のあらゆる事項について守秘義務が課せられていた。さらに教会堂の時計をまもり正確を期すものとされた。婚姻にあたっては、一マースの葡萄酒と〈スプー人前〉が供されることとなっていた。これらすべては、学校教師としての職責以外である。

〈学校教師殿には学童らに対し道義に沿ひ教導一途に御励み有度く存じ候。学童の両親より嫉み受くことあらむも学童に仕返し致すことなかるべく候。別して心得有度き儀は、学童つかみ頭叩くことなかるべく、尤も罰課さんとて鞭にて尻打つは苦しからず候へ共程々に致され度く存じ候。教会堂にての訓育滞りなく為されたく存じ候。その儀ハ学童ら一学期宛五ディナル支払ひおり候ハ、学校の権利並びに古き慣はしなれば也。学童ら学校へ薪運び入れ候間、学童らに寒き目遣はすこと無かる可く、外より薪目当てに学童来たらむ折も金銭もとむるは控へられ度く、少々の事にて有らば薪持ち去るも咎めなきやう心得有り度候〉。

田舎では、学校教師が教会堂のなかのオルガンと合唱隊の世話をし、それに対して応分の報酬を得ていた。そのほか、洗礼、婚礼、葬儀、臨終の秘跡などの特定の場合には臨時収入を見込むことができた。学校教師の採用にあたって、低地フランケン地方のオーベルンブライト（Obernbreit/Ufr.）では、次のように報酬の説明がなされていた。

〈四〇フランケン・フロリン、穀物六マルテル、薪二部屋分、川端の畑地、領主蔵の裏の果樹園、風呂小屋の裏の菜園、臨時収入として、屍一体につき六バツェン、婚礼一件につき三バツェンと花嫁スープ、小児洗礼一件につき二バツェン・一マースの葡萄酒・ヴェッケン＝パン六個、病者への聖体拝領一件につき二バツェン〉。

ときには村人のもとで食事が供されたが、それは週に一軒の割合であった。彼の畑地の耕作には村人が犁を入れて耕してやる必要があった。薪割りも彼らがおこない、学校へ運び入れた。学校教師の職務と同様、権利も〈まじり合っており〉、契約の相手は教区と町村体の両者であった。

この最後の報酬の記録を見ると、かなりの待遇であったことが分かる。年間に穀物を6マルテルは、1マルテルが150～700リットルと、地域によって幅が大きく正確には測りかねるが、他の条件を見ると、通常の雇い人と較べると破格である。〈薪二部屋分〉も自分

で刈るのではなく運び入れてもらえ、〈川端の畑地〉は水の供給に便のよい良地であり、〈領主蔵の裏の果樹園、風呂小屋の裏の菜園〉も、前者は村の真ん中に近いところにおいて便利がよく、後者は共同風呂の近辺で肥料を得る便がよく、好条件である。冠婚葬祭に付添うことも副次的にもとめられているが、いずれについても応分の御祝儀が約束されている。週に一軒の割合で村人のもとで食事に招待されるのも、この〈村人〉の原語は „Nachbar“ であるから正農であって、村では資産家である。やはり大事にされていたのである。しかしまた町村体から教師への注文を見ると、まじめ過ぎるのか金銭に細かいのか、融通の利かない人物もいたことが伝わってくる。

8. 規則をめぐる形式主義と悶着

K.-S. クラーマーには、他にも、近代初期の町村体の住民の世界観なども復元しているが、ここでは再録をひかえ、最後に規則をめぐる悶着をみておきたい。規則づくめであっても、それが整合的かどうかはまた別で、異なった支配者の権利がからむ場合は、矮小なレベルではあれ外交問題にもなった。「お上（公権）」の章では、この概念のさまざまな側面が挙げられているが、その一例として二つの領主権力の接点で起きたできごとが紹介されている²⁵⁾。

お上と臣下のあいだの出会いには高度に儀式的であった。好例は献堂祭の保護の布告であり、領主の法的高権を周知させるのに役立ったが、またライヴァル関係にある領主のあいだでの争いの種でもあり、ときには流血の対立にいたった。それを避けるために導入されたのは、極端なまでの形式主義であった。村が一領主だけの場合ですら、その形式主義が維持された。複数のゆえに、保護をあたえる権限をめぐる争いが生じる場合は、なおさらであった。バムベルクの近くの村ヴィールテ (Vierthe) では、ヴェルツブルクとミヒェルスベルクの僧院のあいだでそうした事態が発生した。それについて、『フランケン・マーキュリー』の編集人の一人が「いわゆる献堂祭の平和の布告とヴィールテの草地での催しにちなむ奇妙なセレモニー」のタイトルの報告を寄せた。要点をごく短く挙げる。

〈ヴェルツブルク側にては、終日、臣下らをして草地にとどまらしむる権利あると思ひゐたり（臣下らの息子・娘も同地の草地にて舞踏なせり）。されどミヒェルスベルクの僧院長、ヴェルツブルク人の留まるを許すは牛飼ひ牧人の牛に草食はませ牧草地より引き上ぐるまでの間にかぎりてなりと解せり。正午十二時、牛飼ひ人牛追はんとてラッパ吹き牛引き連れて半時間費やし村へ立ちもどりぬ〉。

25) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.123f.

その間にミヒェルスベルク僧院の舞者たちはすでに踊りの用意をし、ヴェルツブルク側が予定していた場所で踊りの催しをはじめた。これが抗議を受けたために反対の抗議がなされ、儀式じみたいさかいたとなった。開始にあたっては、献堂祭の平和の布告が発せられており、その事態に、布告の任にあった百人長役は村の小川のなかの石に片足を、もう片足を岸につけて突っ立っていなければならなかった。—同時に、ヴィールテの献堂祭のあいだ中、牛の群れを会場の草地へ出したり入れたりを繰り返されたのは不思議ではなかった

これは18世紀末に中部ドイツのフランケン地方で起きたちょっとした紛争で、奇妙な騒ぎのゆえに当時の新聞ダネになったのである。ヴェルツブルク司教座とミヒェルスベルク僧院の両方が権利を持っていた土地のようである。ヴェルツブルク司教座に属する近くの村民と思われるが、そこに牛に草を食ませる権利を司教座からみとめられていた。その場所が秋祭りの祭りの会場にふさわしかったらしく、そこで開催したところ、祭りのような外部の業者や周辺住民があつまる催しものとなれば、土地の所有者である修道院がみとめるのでなければならない、として祭りの平和を宣言した。祭りでは、大勢が集まるために、平和を保つべきことを高次の権力者が布告するのが通例である。それはまた土地の使用や占有についていずれがより権限を有するかという問題もはらんでいたであろう。その修道院側の反対行動に対して、牛飼いの権利は確実であるために、祭りの間じゅう、ヴェルツブルク側は牛の群れを会場の草地へ出したり入れたりを繰り返し、その騒動が呆れられて噂になったのだった。

9. 〈個体の立場〉への構想

本稿はひとまずここで終えるが、なお大きな項目が幾つか残っている。その最大と言ってもよいのは個体の立場である。伝統的な社会における個々人の位置であるが、ここでそれに敢えて踏み込まないのは、問題が大きいからである。西洋社会は個人主義であると言われることが多い。個人の自覚や、自立した個人こそ西洋文化の特質で、歴史を通じて他の文化圏は知らずにいたか、あるいは未熟であったと説かれることもある。伝統的な社会、殊に生活次元ではどうであったか、という民俗学の視点からの検討においてもそれは検討課題の外に置くことできない。K.-S. クラマーの法民俗学の研究から得られるところは少なくないが、この問題は、西洋の外部からは、比較の視点を以て臨むことがもとめられるであろう。それゆえ、ここでの紹介とはやや異なった性格をもって。筆者はそれを、狭い社会を比較する、という観点から取り上げてみたいと考えている。人間の住処、あるいは人間の暮らしの場は、どこの社会でも狭く窮屈であり、逆に狭いがゆえに個々人がひそんでいることもできる。それは文化圏や国家の大小とはあまり関わらない等

しい側面でもある。しかしまたどの文化圏や国家においてもおしなべて同じであるわけでもない。その意味で、狭い社会を比較することになる。その課題を予告して本稿をひとまず措きたいと思う。

ちなみに、上記の最後に取り上げた事例は笑い話のようなエピソードであるが、同じような悶着や、近視眼的な行動は、町村体のなかでも、個体の次元でもいくらか起きている。規則づくめの傾向があるだけに、どうにもならない悶着の火種には事欠かないのである。もとよりその土台には利害対立があったのである。K.-S. クラマーには、特に使用者と使用人の関係について、火薬庫をかかえているようなものだった、とも解説している。また村落規則や集団にかかわる規則は、基本的には個体をまもること（これが唯一の目的ではないにせよ）に主眼がおかれていたとも述べている。「個体」の章のなかで隠居取り置き分についての考察が入っているのも、その観点からである²⁶⁾。

結婚式において夫婦の財産契約が取り上げられたり、なけなしの資産が数え上げられるのは、多くの場合、いわゆる取り置き分 (Austrag)、すなわち若夫婦に家産と家政を譲り渡す両親の留保分への同意が重なっている。そこでは、老人たちに何を残しておくかについて、種々の現物、家畜、菜園地所、果樹、居宅など、細部まで決められる。その点では、村落部では一般的に行なわれていた最小留保分があったが、それは、なろうことならそれ以下には切り詰めるわけにはゆかないものであった。老人庵 (AltenteilsKate)、すなわち〈籠〉 (Korb) と称された隠居小屋 (Austragshäuserl) であるが、それは農場内の母屋の近くに立っていた。老人には、若い者たちが家を運営してゆく上で役立つような活動も残っていたからである。それと共に、悶着が特に頻繁に起き、裁判による決定も必要であった領域であったことは、これまた言うまでもない。それだけに、いずれの老人にとっても、その残し置かれる用益権を細かく決めておくことが一層重要であった。

*

本稿は、K.-S. クラマーにの民俗学、すなわち〈法民俗学〉を、できるだけ叙述の実際において紹介するのが眼目であった。はやく四半世紀前に言及したが、それだけではなく、その後も、ドイツ民俗学の基本書を訳出しており、そのほとんどに K.-S. クラマーには取り上げられている。しかし、一向に関心を惹かないのである。筆者の考えでは、ドイツ民俗学の学究のなかで、日本の民俗学の関係者に本質的な意味で、すなわち西洋事情ではなく方法論として注目すべし、究極的には数人に絞られるであろう。筆者は口承文藝

26) K.-S. Kramer, *Grundriß einer rechtlichen Volkskunde*, S.93f.

はあまり手がけていないので、その分野を仮に横に置くと、ヘルマン・バウジンガー、インゲボルク・ヴェーバー=ケラーマン、そして K.-S. クラマーにの三人が先ず挙げられる存在ではないかと思われる。ここでは特にその『法民俗学の輪郭』を読んだのだが、機会があれば、また補足をほどこしたい。