

## 《論 説》

# アイケ・フォン・レプゴウ、 あるいは法の数え歌

堅 田 剛

### I 唯一の神

ドイツ最初の法書たる『ザクセンシュピーゲル』(1221-30)の著者アイケ・フォン・レプゴウ(Eike von Repgow, 1180-1233)は、このゆえにまた「ドイツ最初の法思想家」となった。ちょうどロマニステンにとって『ローマ法大全』がそうであったように、『ザクセンシュピーゲル』はゲルマニステンにとって聖書のごとき存在であった。ここで聖書を引き合いに出すのは、単なる比喩としてばかりではない。アイケは真実「神の掟」を記述すべく、この法書を著したからである。

もっともアイケの場合、神の掟と民族の掟とは矛盾なく結びつくものであったようだ。ここには神の法と人の法、もしくは自然法と慣習法といった対立は認められない。ヴィーアッカーはこの間の事情を、アイケにおけるキリスト教的「中世」と民族的「ゲルマン」の融合として指摘している<sup>1)</sup>。さらにE・ヴォルフによれば、アイケにとって法は民族生活の一部であるが、このことは、故郷の法の正しさは結局神によって証明される、との信念に裏打ちされていたのだという<sup>2)</sup>。

アイケの『ザクセンシュピーゲル』において、中世とゲルマンを結びつける

1) Franz Wieacker, *Privatrechtsgeschichte der Neuzeit*, 2. Aufl., Göttingen, 1967, S. 98. ヴィーアッカー『近世私法史』鈴木禄弥訳、創文社、1961年、p. 89。

2) Erik Wolf, *Grosse Rechtsdenker der deutschen Geistesgeschichte*, 4. Aufl., Tübingen, 1963, S. 10.

もの、それは再びヴィーアッカーの言によれば、「図像的・象徴的・寓意的な表現方法」であり「法形式の具象性ないし表象性」であった<sup>3)</sup>。なるほどそれはこの法書のいたるところにみられるが、序文の以下のくだりはそのなかでも最も有名なものである。

「『ザクセンの鏡』と

この書物は名づけられるべきである、

けだしザクセン法がこれにより明らかにされること、

あたかも鏡によって婦人たちが

その顔を眺めるようであるから。」

“Spegel der Sassen”

Scal dit buk sin genant,

went Sassen recht is hir an bekant,

Also an eneme spegele de vrouwen

er antlite scowen.<sup>4)</sup>

みられるように、この序文は対韻句という詩歌の形式で書かれている。つまり二行一組の詩句が互いに韻を踏みながら連らなっていくのである。散文的な条文の前に詩的な序文を置くことで、アイケは慣習法の世界へのみごとな導入を試みる。しかもここで唄われるのは、彼の法書を「ザクセンの鏡（シュピーゲル）」と名づけた理由である。アイケによれば、法は鏡になぞえられ、鏡は法を「映しだす」（spiegeln）仕掛けとして意味づけられる。

法と鏡の比喩的結合は、慣習法の在り方につききわめて重要な示唆を与えてくれる。だがこの問題の検討はあとにしたい。というのも、『ザクセンシュピーゲル』の冒頭部の構造についてもう少しみておきたいからである。正確に紹介するならば、この「序文」は実は五つの部分からなっている。すなわち、①

3) Wieacker, ebd. 訳、同所。

4) Sachsenspiegel-Landrecht, hrsg. v. Karl August Eckhardt, 2. Ausg., Göttingen, 1955, S. 43. (以下 Eckhardt と略) 『ザクセンシュピーゲル・ラント法』久保正幡・石川武・直居淳訳、創文社、1977年、p. 16。

詩節形の序詩，②対韻句形の序詩，③序言，④序文，⑤諸侯の出自，である。以下簡単にその内容を紹介してみよう。

まずこのうち詩節形の序詩 (Vorrede in Strophen) は、アイケの手になるものではなく、何者ががのちに付け加えたものとされている。だが『ザクセンシュピーゲル』の映しだす法の性格を知るためには、それも無視するわけにはいかない。ここには法が祖先伝来のものであること、悪人と善人は「意思と言葉と行為」によって神が区別するものであることが述べられているからだ<sup>5)</sup>。

これにつづく対韻句形の序詩 (Vorrede in Reimpaaren) には、さきほどの法と鏡の比喩が含まれている。引用した個所のすぐあとには、鏡としての法を差し向けたのは神自身であることが示される。また神の掟 (der e bot) にほかならないこの法書には、悪魔の書が対置される<sup>6)</sup>。さらに末尾には、『ザクセンシュピーゲル』の著者がアイケ・フォン・レプゴウであること、初めラテン語で書いたが、領主ホイエル伯のたつての願いにより中低ドイツ語に書き改めたこと、などが明らかにされる。この部分が「自伝的釈明書」と称される所以である<sup>7)</sup>。

つづく序言 (Prologus) および序文 (Textus prologi) においては、それぞれ、神自身が法であること、そして神は万物の始めであり終わりであることが記される<sup>8)</sup>。最後の諸侯の出自 (Der herren geburt) も後世に付加されたものだが、これはザクセン地方の諸侯の名を列挙したものである。これによって『ザクセンシュピーゲル』のいわば適用範囲を示そうとしたのであろう。

以上五種類の序文をつうじて、アイケのいうザクセン法が慣習法でありながら、その淵源をキリスト教の神に求めていることがわかる。もとよりこのこと自体は『ザクセンシュピーゲル』も中世の法であるかぎり、なんら不思議なことではない。

ところが世界の始めにして終わりである〈唯一の神〉を称えた序文が、本文冒頭部の〈二口の剣〉についての有名な記述につながり、さらにまた〈三種の

5) Eckhardt, S. 36, 37. 前掲訳, p. 5, 8.

6) ebd., S. 44, 40, 48. 訳, p. 17, 13, 21.

7) ebd., S. 49f. 訳, p. 22f.

8) ebd., S. 51, 52. 訳, p. 25, 26.

自由民〉ないし〈七枚の楯〉へと言及していくとき、こうした数の連鎖がけっして偶然の産物ではないことに気づかされる。このことはたとえばクレージュルによって次のように要約されている。

「すでに長いあいだ知られてきたように、『ザクセンシュピーゲル』は象徴的な数の上昇系列で始められる。これに事象の言明が秩序づけられ、もしくはまったく従属しているのだ。まず唯一の神が現われて『神は万物の始めにして終わりに存す』という。次に両剣論とともに二つの至高の権力、つまり教皇と皇帝がつづく。そのあとすぐに三種の自由民と、宗教的かつ世俗的な三つの裁判身分からなる、聖なる三が連らなる。こうした系列の締めくくりをなすのは、七つの時代、七枚の楯、七種の親等からなる、七なる数である。<sup>9)</sup>」

クレージュルはこれにつづけて、こうした構造を「数の神秘学」(Zahlenmystik)とか、「数遊び」(Zahlenspielerei)などと貶価するなんの理由もない、と述べている。だが彼の言い方はいささか消極的にすぎよう。先のヴィーアッカーの言にも関わるが、むしろ象徴的な言語で書かれていることにこそ、『ザクセンシュピーゲル』の魅力が存するからである。

とりわけ「一」「二」「三」「七」とつづく〈法の数え歌〉は、これが神の唯一性から始まることで、この法書全体の正統性と聖書との並行性をよく示唆する。万物の創造者たる神は、かつて聖書に託してその訓えを示したが、今やアイケをつうじて法を開示せんとするのである。

「神が世界を創ったという事実の周知の帰結は、神の精神はこの世の事物のうちに象徴的に現われるというものだ。たとえば数のうちに。聖アウグスティ

9) Karl Kroeschell, *Rechtsaufzeichnung und Rechtswirklichkeit*, in: *Recht und Schrift im Mittelalter*, hrsg. v. Peter Classen, Sigmaringen, 1977, S. 363.; vgl., Guido Kisch, *Sachsenspiegel and Bible*, Notre Dame, Indiana, 1941, p. 161ff.; Erich Molitor, *Der Gedankengang des Sachsenspiegels*, in: *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Germanistische Abteilung*, Bd. 65, 1947, S. 21f.; Alexander Ignor, *Über das allgemeine Rechtsdenken Eikes von Repgow*, Paderborn usw., 1984, S. 104, 16.

マスの教えるところによれば、数は神の思考であり、いうなれば、数詞に神秘的な意味を付け加えるものである。これこそは『ザクセンシュピーゲル』の冒頭に固有の構造にとって深遠な根拠となる。<sup>10)</sup> イグノールはこのように、「数の神秘学」ないし「数遊び」を解している。

こうした数の上昇系列の最初に「一」つまり〈唯一の神〉が置かれていることは、中世のゲルマン社会がキリスト教社会であるかぎり、あまりにも当然のことと思われる。とはいえ、序文で神が賛美されているわりには、肝腎の本文で神にさほど言及されていないのもまた事実なのである。唯一の神は体よく序文に祭り上げられ、つづく本文での「二」以下の序列の単なる導入役に甘んじているかのようなのだ。のちに検討するように、両剣論は神に皇帝を対置するものだし、三種の自由民も七枚の楯も、世俗的な秩序論にほかならないからである。

『ザクセンシュピーゲル』における神に代わる真の主役は、実はゲルマン法に伝統的な「古き良き法」である。F・ケルンの有名な定式化によれば、これは次のように要約される。

「法は古いものである。

法は良いものである。

古き良き法は作られたり書かれたりするものではない。

古き法は新しき法を破る。

法の改新は古き法の再興である。<sup>11)</sup>」

ケルンの定式は、すでに『ザクセンシュピーゲル』の中でアイケ自身によって宣明されている。以下に挙げる序文の一節は、アイケが「ザクセンの鏡」に映し出した法の性格をよく唄っている。だがそれはケルンのいうゲルマン的慣習法に対応してはいるものの、もはやキリスト教的な唯一の神を必ずしも前提としない法である。

10) Ignor, a. a. O., S. 104, 16.

11) Fritz Kern, *Recht und Verfassung im Mittelalter*, Darmstadt, 1989, S. 11ff.  
ケルン『中世の法と国制』世良晃志郎訳、創文社、1968年、p. 7ff. vgl., Ignor, a. a. O., S. 113.

「この法は、私が自分で作ったものではない、  
それは昔から我々に伝えてきたもの、  
我々の良き祖先が。  
私もまた、守りたい、……<sup>12)</sup>」

## II 二口の剣

さて『ザクセンシュピーゲル』本文の最初を飾るのは、〈二口の剣〉(twei swert) という、いかにも謎めいた言葉である。アイケはまず「ザクセンの鏡」に二本の剣を映すことで、中世社会の権力の構図を描こうとする。

「I-1. 二口の剣を神は、キリスト教世界を守護するために、この地上の国に授け給うた。教皇には宗教的な剣が、皇帝には世俗的なそれが宛てがわれている。教皇はまた、一定の時期に白馬に騎乗すべきものとされ、そして皇帝は教皇のために、その際鎧を押さえ、鞍がずれぬようにすべきである。これは次のことを意味する。すなわち、なにか教皇の意に反することで、しかも彼が宗教的裁判権をもって強制しえないことは、皇帝が世俗的裁判権をもって、教皇の意に服従するように、強制すべきである。同じように宗教的権力もまた、必要があれば、世俗的裁判権を援助すべきである。<sup>13)</sup>」

教皇と皇帝に与えられた「剣」が「権」、つまり権力ないし権利の象徴であることは明らかだろう。ともに神に由来する〈二口の剣〉は、いわゆる「両剣論」(Zwei-Schwerter-Lehre)あるいは「両権論」(Zwei-Gewalten-Lehre)として、中世ドイツにおける教皇と皇帝の二重権力構造をよく示している。

この二重の権力関係を解明しようとするとき、『ザクセンシュピーゲル』の絵解写本 (Bilderhandschrift) という恰好の資料がある<sup>14)</sup>。これはアイケ以後

12) Eckhardt, S. 41. 訳, p. 14. vgl., Ignor, a. a. O., S. 125.

13) Eckhardt, S. 69f. 訳, p. 33.

14) 久保正幡「ザクセンシュピーゲルとその絵解写本」『法学協会雑誌』65巻3号,

に、何者かが各条文の意味するところを素朴な彩色ペン画によって表現したものだ。なかでもこの両剣論の個所に対応する絵は有名なもので、それ自体が『ザクセンシュピーゲル』全体の象徴的画像ともなっている。

たとえば、ヒルシュによる現代語訳に付されたドレスデン版絵解写本によれば、当該条文には二種類の絵が対応している。そのうち第一の絵の構図は、中央の聖座に神が座り、神の右側に教皇が、左側に皇帝が跪いているというものだ。神は緑色の長衣をまとい赤い膝かけを用いており、髭をたくわえた顔には金色の後光が射している。また教皇は緑の長衣と赤のマントを着て、頭には冠を乗せている。皇帝も冠を戴いているが、その薄茶色の服装は前二者にくらべきわめて質素である<sup>15)</sup>。

神は両手に剣をもっており、今まさに二人にそれを授けようとしている。右手の「宗教的剣」を教皇に、左手の「世俗的剣」を皇帝に。だがこの〈二口の剣〉はまったく同じようで、絵からその違いをうかがうことはできない。ただ、皇帝が剣を受け取る時に儀杖を担いでいるのが少し気になるだけだ。

第二の絵では、教皇が白馬に跨がろうとして片足を鐙にかけている。そして皇帝は白馬の前方に跪いたままで、片手で馬の首をもう一方の手で鐙を押さえている。彼は裸足である<sup>16)</sup>。明らかに皇帝は教皇に対して、臣従の礼をもって接しているのである。これが「宗教的裁判権」と「世俗的裁判権」の力関係を表わしたものであることは、疑いのないところだ。

以上の個所を文字と絵によって解するかぎり、教皇と皇帝の権力関係は明らかに前者の優位のもとに配置されている。しかし問題はそれほど単純ではないようだ。これに関して、アイケの時代にまでいたる両剣（権）論の思想的系譜を、ヴォルフがうまく要約している。すなわちこの理論そのものは、五世紀末の教皇ゲラシウス一世が〈二口の剣〉になぞらえて宗教的権力と世俗的権力の共存を訴えたことに遡ることができるという。十一世紀の後半には皇帝により

---

1947年, p. 1ff. 参照。

15) Eike von Repgow, *Der Sachsenspiegel (Landrecht)*, übertrag von Hans Christoph Hirsch, Berlin u. Leipzig, 1936, S. 109. (以下 Hirsch と略)

16) 教皇の乗った白馬を皇帝が引く、という構図はコンスタンティヌスの「寄進状」とよばれた偽書の記述に由来する。この点につき、W・ウルマン『中世ヨーロッパの政治思想』朝倉文市訳、御茶の水書房、1983年、p. 59. 参照。

教皇権の制約が試みられたが、当時の教皇グレゴリウス七世は、教皇こそが両権力の担い手で、皇帝は彼から世俗的権力を委託されたにすぎない、との解釈を示したのである<sup>17)</sup>。

教皇グレゴリウス七世は、いわゆる叙任権闘争とのからみで、1077年の「カノッサの屈辱」事件の当事者として知られている。彼はかねてより教皇の政治的優位を主張していたが、ときの皇帝ハインリッヒ四世は自身の統治権を脅かすものとして、ヴォルムスの宗教会議を開いて教皇の廃位を宣言した。これに対しグレゴリウスは皇帝の破門と退位を命じたので、ハインリッヒは北イタリアのカノッサに赴き、教皇の足元に跪いて赦しを乞うたのである。そのときの皇帝の姿は、粗末な衣を身につけたのみで裸足であったという。もっともこの逸話には、ハインリッヒによるグレゴリウスの武力追放という後日譚があるのだが。

それはともかく、ローマ教皇と神聖ローマ帝国皇帝との覇権争いは、アイケの時代になってもまだ根本的解決をみなかった。もとより建前としては宗教的権威が世俗的権力の上にあり、皇帝は教皇にしかるべき礼を尽くすものとされてはいた。しかしながら少なくとも皇帝の側からすれば、宗教的権威も一個の政治的権力にほかならず、いずれ実力で優劣を問うべき政敵でしかない。

教皇の前に跪いた皇帝が、儀杖を手にしていたのを忘れてはならない。法的権威の象徴たる「儀杖」(fascis)はもとは斧と棒を束ねたもので、裸の暴力を後ろ楯とするものであり、はてはファシズムの語源でさえあるからだ<sup>18)</sup>。皇帝の武力に神よりの剣が加われば、教皇との政治的関係はたちまち逆転することになる。

ところで、アイケ自身は両者の対立をどうみていたのか。それはすでに前掲の条文中に述べられている。すなわち、皇帝は教皇に協力し教皇は皇帝を援助

17) Wolf, a. a. O., S. 21f.

18) 柴田光蔵「ファシズム考」『法学セミナー』1989年2月号、扉頁参照。他に、船田享二『ローマ法』第1巻、岩波書店、1968年、p. 33. vgl., Jacob Grimm, Von der Poesie im Recht, in: Kleinere Schriften, Bd. VI, Hildesheim, 1965, S. 155, 157. グリム『法の内なるポエジー』堅田訳、国書刊行会、ドイツ・ロマン派全集、第15巻所収、1989年、p. 221, 223. 参照。



すべし、という折衷的な提唱である。これがアイケの意見であり、ひいては『ザクセンシュピーゲル』の思想であることはまちがいあるまい。それが証拠に、ハイデルベルク版絵解写本には、皇帝と教皇が一つの玉座の上で肩を組み合うという、いささかグロテスクな絵が添えられている<sup>19)</sup>。

二つの権力を持ちつ持たれつの関係とするアイケの見解は、妥協的ではあるけれども、それなりに現実を踏まえたものであるだろう。アウグスティヌスによる地の国と神の国の二元論は、またアイケの採るところでもあるが、彼にとって皇帝と教皇の葛藤はあくまでも地の国における世俗的な闘争でしかない。『アイケ・フォン・レプゴウの法思想』を書いたアレクサンダー・イグノールも、〈二口の剣〉の二という数についてこう述べている。

「たとえば『二』という数は、積極的には『地上のものと永遠のもの (transitoria et aeterna)、つまり世俗への傾きと神への傾き』を表わしていた。これにならって皇帝と教皇には、この世における世俗の権力と神的権力とが見出される<sup>20)</sup>。」

ともに現世的な宗教的権力と世俗的権力の協力というアイケの思想は、別の条文にも現われる。以下に挙げるのはやはり裁判権に関するものであり、むしろアイケにとってはより具体的な意味をもつ規定でさえある。

「Ⅲ-63-§1. 国王コンスタンティヌスは教皇シルヴェステルに、宗教的なことがらについて、六〇シリング以下の世俗的罰金を科する権利を与えた。これにより、神に対し生命をもって償うことを欲しないすべての者を強制し、彼らをして、その財産をもって償うように〔神に服従するように〕強制するためである。このように世俗的裁判権と宗教的なそれとは協力すべきであり、またなにかその一方に逆らうものがあれば、他方がそれを、服従して法的義務を履行するように、強制すべきである<sup>21)</sup>。」

19) Bilder aus dem Kriminalmuseum, Rothenburg o. d. T., 1984, S. 4. vgl., Wolf, a. a. O., S. 22.

20) Ignor, a. a. O., S. 187f. vgl., Heinz Meyer, Die Zahlenallegorese im Mittelalter, München, 1975, S. 115f.

21) Eckhardt, S. 248. 訳, p. 312f.

ここにいう国王コンスタンティヌスとは、実は四世紀初頭のローマ皇帝コンスタンティヌス一世のことである。彼には十字架に助けられて帝権を得たとの伝説があり、またミラノの勅令によるキリスト教公認や、ビザンティウム遷都などの事績がある。また教皇シルヴェステルは、臨終の床のコンスタンティヌスに洗礼を授けた人物である。要するに彼ら二人の時代は帝権と教権の蜜月時代で、アイケの理想にもふさわしい時代であったわけだ。

アイケはまた『ザクセンシュピーゲル』の序文で、ローマ皇帝コンスタンティヌスをフランク王カールとともに、「クリスチャン国王」と呼んでいる<sup>22)</sup>。アイケの理想とする政治形態は、ここにきていっそう明らかとなるだろう。すなわち、キリスト教の公認とビザンティウムへの遷都によって、東ローマ帝国の祭政一致主義を準備したコンスタンティヌス、さらにゲルマン人でありながらキリスト教に帰依し、教皇より西ローマ皇帝の帝冠を受けて、のちの神聖ローマ帝国の基礎を築いたカール、この二人の大帝こそがザクセン法の制定者にほかならないというのである。もちろん、それは歴史的事実ではなく、民間伝承にすぎないのだが。

このことに関して、再び絵解写本の該当箇所をみてみよう。そこにも二枚の絵があるが、そのうち第一図にはアイケ自身が描かれている。すなわちヒルシュの説明によれば、「アイケは聖霊に祝福されつつ、ザクセン法の制定者たるコンスタンティヌスとカールの両帝に恩寵を授ける」の図である。

まず左側にアイケ・フォン・レプゴウその人が跪いている。彼は長衣に帯を締めただけの姿で、厳しそうな顔つきとあいまって、まるで求道者のようにみえる。彼の頭上の風のようなものが聖霊である。アイケの右側には、二人の皇帝が一つの玉座に仲よく座っている。おそらくアイケよりの人物がカール大帝だと思われる。というのも、宝珠の上に十字架の付いたものをもっているからだ。「帝国のリンゴ」(Reichsapfel)と呼ばれるこの金色の珠は、それ自体が帝権と教権の合体を象徴しているが、神聖ローマ帝国皇帝の宝器の一つである。とすればその隣りの人物がコンスタンティヌスということになる。彼は儀杖を

22) ebd., S. 52. 訳, p. 26.

もっている<sup>23)</sup>。

次に「御自身が法である神は、皇帝に裁判権を授ける」の図によれば、左手に聖書、右手に剣をもった神が、皇帝にこの剣を与えている。ここにはもはや教皇は描かれていない。だからといって教皇の宗教的裁判権を否認するのではないけれども、アイケの関心はもはや皇帝の世俗的裁判権に向けられている。

こうして、神の掟とザクセンの法とは裁判権によって結びつけられるのだが、ここからは体よく教皇の世俗的権力は追放されてしまっている。また皇帝の裁判とはいっても、その実態をみればむしろ民衆の自治的裁判であることもやがて明らかになるだろう。

いずれにせよ〈二口の剣〉の理論は、裁判権についてみるかぎり、必ずしも額面どおりに受け取ることはできない。たしかにそれは「カエサルのはカエサルに、神のものは神に」という聖書の言葉にも、アウグスティヌスの聖俗二元論にも合致するかにみえるが、その実は皇帝の一口の剣のみを、裁判の後ろ楯として容認せんとする意図を隠している。皇帝と教皇の世俗的権力をめぐる争いを平和裡に解決しようとするならば、おそらく神が教皇にも剣を授けたのは誤りであった。教皇には愛の象徴としての十字架こそがふさわしいのだから。

### Ⅲ 三種の自由民

剣の担い手たる皇帝と教皇の関係は措くとしても、いったい彼らの「剣」が象徴する裁判権とは何か。『ザクセンシュピーゲル』は両剣論につづいて、以下のような条文を掲げている。

「I-2-§1. キリスト教徒は誰しも、彼が成年に達してからは年に三回、彼の居住する司教区において、教会裁判所に参与すべき義務がある。自由民にはしかし次の三種がある。すなわち、司教の裁判所に参与すべき参審人、司教座聖堂付き司祭のそれに参与すべき世話人、主任司祭のそれに参与すべき小作人。<sup>24)</sup>」

---

23) Hirsch, a. a. O., S. 84.

24) Eckhardt, S. 70. 訳, 33f.

これは宗教裁判所への参与義務を規定したものであるが、これとは別に世俗裁判所への参与義務もある。同様に自由民の三つの種類に応じて、参審人には一八週ごとに方伯の裁判集会に、世話人には六週ごとに代官の裁判集会に、そして小作人にはやはり六週ごとに郡長の裁判集会に参与する義務が定められているのである<sup>25)</sup>。

要するに、教皇と皇帝の管轄下に宗教的裁判と世俗的裁判が共存しており、また各々がその主宰者の身分に応じて三つずつの裁判所に分かれている。すなわちここには、司教 (Bischof)—司教区司祭 (Dompropst)—教区司祭 (Erzpriester) という教会的階層制とともに、方伯 (Graf)—代官 (Schultheiß)—郡長 (Gaugraf) なる俗界的階層制がみられるのである。しかも彼らの主宰する裁判所は、自由民の三つの身分、つまり参審人 (schöffenbare Leute)—世話人 (Pfleghaften)—小作人 (Landsassen) に対応している。なおこの〈三種の自由民〉には、家人 (Dienstleute)—奉公人 (Laten)—日傭人 (Dagewarchte) からなる三種の非自由民が対置される<sup>26)</sup>。

再び絵解写本を参照すれば、そこに四枚の絵を見出すことができる。すなわち、司教の裁判、司教区司祭の裁判、方伯の裁判、代官の裁判の図である。聖俗両裁判所のうち、それぞれ二つずつを描いているわけだ。その構図はほぼ同じもので、右側に裁判の主宰者としての司教や方伯が配され、左側に五人から七人の訴訟関係者が並んでいる。もっとも彼らは単なる傍聴人ではなく、積極的に審理に携わる者である。手振りを混じえながら各主宰者と議論している様子が、絵から生き生きと伝わってくる。なお代官を除く他の裁判主宰者の傍らには補佐役らしい人物がいて、なにやらアドバイスを与えている<sup>27)</sup>。

そもそもゲルマン的慣習法において、法とは「裁判の場で見出されるもの」(das, was am Gericht geschieht) にほかならなかった。ゲルマン人によってディング (Ding) と呼ばれた裁判集会は、裁判所であり議会であり、生活共同体そのものが法的に顕現する場所でさえあった。法の妥当性は、裁判の場での

25) ebd., S. 70f. 訳, p. 34f.

26) ebd., S. 223, 233. 訳, p. 277. 288. vgl., Ignor, a. a. O., S. 293.

27) Hirsch, S. 109.

一般的な承認によってのみ保障されたのである<sup>28)</sup>。したがって裁判への参与は、彼らにとって義務というよりはむしろ権利であって、裁判集会は、みずから共同体の一員たることを確認する晴れの舞台でもあった。

三種の自由民のうち参審人とは、字義どおりに解せば裁判集会に参加する権利をもった (schöffenbar) 人々のことであるが、すでに紹介したように、格が異なるとはいえ他の二身分にもこれは認められているので、それだけでは他との区別がはっきりしない。ここではとりあえず『ザクセンシュピーゲル』の規定にしたがって、三フーフェ以上の領地を所有する下級貴族としておこう。一フーフェは二五から四〇ヘクタールの面積である。ちなみにアイケ自身もこの階層に属していた<sup>29)</sup>。

次に世話人は三フーフェ未満の土地を所有する自作農民であるが、彼らはまた納税者 (Biergeldern) とも呼ばれていた。さらに小作人は土地を持たず、いわば客分として生活する人々のことである<sup>30)</sup>。

参審人と世話人についていえば、自由民の身分は、土地の所有を介して裁判への参与義務につうじている。小作人は土地の所有者ではないけれども、彼らも借地とはいえ土地を (Land) 占有している (sässig) のだから、これを準所有者とみることも可能である。また裁判所は法が確認される場であった。こうして法と自由と土地とは不可分に結びつく。アイケにとって自由とは、「裁判への授権された参与であり、土地の所有を前提として裁判に協力すること」にはかならなかった<sup>31)</sup>。

ところで、教会裁判所への毎年三回の参与義務といい、聖俗それぞれ三つずつの裁判所といい、三フーフェの土地といい、〈三種の自由民〉の周囲には三という数が頻出する。そういえば、世俗裁判所への六週ごとあるいは一八週ごとの参与義務にしても、それは三の倍数である。

このことにつき、イグノールはH・マイヤーの『中世における数の寓意』を引きながら次のように述べている。

28) Ignor, S. 198.

29) Eckhardt, S. 263. 訳, p. 340. vgl., Wolf, a. a. O., S. 5f.

30) ebd., S. 232f. 訳, p. 286f. vgl., Ignor, a. a. O., S. 96.

31) Ignor, S. 250.

『三』という数は——中世の見解によれば、すでに古代から完全なものとされていたとのことだが——神より人間の罪性へといたる、意味のスペクトルを有していた。『それは時間と空間の、教会と道徳体系の秩序の徴しなのである。』<sup>32)</sup>」

一は統一を表わし、二は対立を表わし、三は秩序を表わす。たしかに「三」は対立を克服して再度の統一をもたらすとの意味で、安定のいい数にちがいない。矛盾を止揚する弁証法的思考にしても、父と子と聖霊の三位一体にしても、もとより両当事者間の紛争を調停する裁判にしても、そこに秩序を産み出すのは三という数の魔力なのである。

世俗的裁判のうち方伯の主宰する裁判集会を中心に、その訴訟手続きをみておこう。すでに述べたように、方伯は一八週ごとに裁判集会を開催せねばならない。ただし禁制日の開催は避けられる。禁制日というのは、復活祭や聖霊降臨祭などキリスト教の祝日に関わる日のことである。また裁判の構成員として、方伯のほかに参審人と代官と執達吏が立ち合わねばならない<sup>33)</sup>。

前にみたように代官は、みづから裁判集会を主宰して世話人を参与させる。また執達吏 (Fronbote) は、半フーフェから三フーフェまでの土地を所有する世話人の中から、裁判官つまり方伯と参審人によって選出される<sup>34)</sup>。要するに方伯の裁判所は、その構成員において代官の裁判所を包含しているのである。もっとも、その間にいわゆる審級制が敷かれているのか、さらに借地人の参与する郡長の裁判所との関係がどうなっているのかについては、該当する条文が見当たらない。

さて裁判は日の出から正午までおこなわれる<sup>35)</sup>。太陽もしくは日の光は、法が明らかになるための不可欠の舞台装置なのだ。たとえば、裁判集会と日 (Tag) の言語的連関につき、ヤーコブ・グリムは『法の内なるポエジー』にお

32) ebd., S. 188. vgl., Meyer, a. a. o., S. 122f.

33) Eckhardt, S. 246, 136. 訳, p. 309, 142. 禁制日につき, vgl., Hirsch, S. 312f.; Sachsenspiegel (Landrecht), hrsg. v. Cl. Frhr. von Schwerin, Reclam, 1977, S. 62, Anm. 20.

34) Eckhardt, S. 246, 232. 訳, p. 310, 287.

35) ebd., S. 246. 訳, p. 310.

いて次のように論じている。

「裁判は言葉からして『開廷日』(tag)と呼ばれる。開廷日や期限が指定され、『審理され』(getagt)たり『延期され』(vertagt)たりするからだ。『審理事項』(tagedingen)から、『案件』(teidingen)や『審理する』(theidigen)といった言い方が生まれたし、したがって『弁護する』(vertheidigen)との言い方も、『延期事項』(vertagedingen)から生まれたものである<sup>36)</sup>。」

絵解写本によれば、この「日の出から正午まで」という意味を表現するために、一枚の絵のなかに二つの太陽が描かれる。つまり第一の太陽は左側にあって日の出を、そして第二の太陽はその右上にあって正午を表わしている<sup>37)</sup>。太陽には目鼻が加えられており、それは擬人化されて、法を監視する「お日様」として現われる。

以上のような裁判集会は、参審人のみならず、〈三種の自由民〉の他の構成身分、すなわち世話人と小作人のためにも用意されている。前に触れたように、彼らと裁判集会の周辺には三という数が頻出するが、これはキリスト教的世界観からすれば、秩序を示す完全な数なのであった。

さて一、二、三とくれば次は「四」である。実際『ザクセンシュピーゲル』には、「四帝国論」(Vier-Reiche-Theorie)と呼ばれる歴史観がみられる。すなわち、バビロニア・ペルシア・マケドニア・ローマとつづく四つの帝国が順次世界を支配してきた、というものである。そして四番目の帝国たるローマは、世俗的な剣のみならず宗教的な剣をも保持しているがゆえに、つまり聖俗の両権力を合わせ持つがゆえに、全世界の頭なのだという<sup>38)</sup>。もちろんここには、第五の帝国としての神聖ローマ帝国の歴史的必然性と正統性とは示唆されている。のちに述べる「七人の選帝侯」の条文ともあいまって、アイケの関心はドイツの諸侯と教会を神的秩序のもとで統合することに向けられていたから

---

36) Grimm, a. a. O., S. 178. 訳, p. 254.

37) Hirsch, S. 272.

38) Eckhardt, S. 229f. 訳, p. 282f.

だ。

ところが神的秩序からすれば、実は「三」よりも完全な数としての「六」を忘れるわけにはいかない。アウグスティヌスは『神の国』のなかで、六という数の完全性について述べている。これはもちろん、神が六日で世界を創ったということに由来するのだが、ここにはある「数の理論」が隠されている。つまり「六という数は、その約数——すなわち、その六分の一、三分の一、二分の一である一、二、三から成り、合計六となる——から成る最初の数である」というものだ<sup>39)</sup>。

そういえば身分に応じた裁判集会は、宗教的系列と世俗的系列の二重構造のもとにあったのだから、三種類ではなく六種類と数えるべきであった。また六週もしくは一八週ごとの参与義務にしても、これを三の倍数ではなく六の倍数というべきであったのかもしれない。というのも、「一」と「二」と「三」の和が六となるように、〈唯一の神〉と〈二口の剣〉と〈三種の自由民〉は、『ザクセンシュピーゲル』において、「六」の世界へとみごとに整序されるからである。実際、イグノールも以下のような指摘をおこなっている。

「『六』という数は、神の業の完全性を表示する。これによってアイケを理解するための、あらゆることが述べられる。すなわち、二つの権力、三種の自由民、二重化された三つの裁判身分、六つの予言された時代、六つの楯と六つの親等である。これらのすべてが神の業なのであり、それは完全なものである。人間にはこれを揺るがすようなものは見当たらないし、世界秩序の基礎を見出すのにこれほどたやすいものもない<sup>40)</sup>。」

神が六日で世界を創ったように、世界は時間的にも空間的にも「聖なる六」によって秩序づけられる。『ザクセンシュピーゲル』は〈三種の自由民〉につづいて、予言された六つの時間的秩序と、楯と親等からなる六つの空間的秩序を提示する。のちに検討するように、楯はいわば公法的関係を意味し、親等は

39) アウグスティヌス『神の国』(三)、服部英次郎訳、岩波文庫、1983年、p. 80f. vgl. Ignor, a. a. O., S. 188.

40) ebd.



私法的関係を意味すると解することもできる。だがまずは六つの時代についてみてみよう。

「I-3-§1. オリゲネスはかつて預言した。各々千年ずつが数えられる六つの世が在るであろう。そして第七の世において世界は滅ぶであろう。今や我々には聖書によって次のことが知られている。すなわち、アダムとともに第一の世が始まり、ノアとともに第二の世が、アブラハムとともに第三の世が、モーゼとともに第四の世が、ダヴィデとともに第五の世が、そして神の降誕とともに第六の世が始まったということを。我々は今や第七の世に、その確かな年数を知ることなしに、生きているのである。<sup>41)</sup>」

この条文には妙なところがある。まず預言者「オリゲネス」についてである。これを人名と解したのは実はアイケの間違いで、セヴィリアの大司教イシドールの著作である『語源学』(Origenes)を、ギリシアの神学者アドマンティウス・オリゲネスの名と混同したのだという<sup>42)</sup>。

それ以上に妙なのは、六つの世界がいつのまにか七つの世界に増えている点だ。もっともこのことは、条文をよく読めば解決がつかないでもない。つまり千年ずつの六つの世界は、キリスト誕生後の最後の千年紀をもってすでに完成してしまったのであって、残りの時間は滅亡の時代にすぎないということなのだ。これはいわゆる千年王国論にほかならない。そして『ザクセンシュピーゲル』には、「六」で完成し「七」で終結するという思想が、このあと楯と親等についても繰り返されるのである。

#### IV 七枚の楯

六で完成し七で終結するという思想は、またしてもアウグスティヌスのもの

41) Eckhardt, S. 72. 訳, p. 36.

42) Ulrich Stutz, Das Verwandtschaftsbild des Sachsenspiegels, Breslau, 1890, S. 23ff.; vgl., Ignor, S. 223.; Eckhardt, S. 72, Anm. 37. 訳, p. 37, 注(1); Hirsch, S. 111, Anm. 7.

だ。『神の国』にはこの七という数のメタファーが頻出するが、このことはもちろん聖書に由来する。というのも、神が六日で世界を完成し七日目に休まれて以来、七という数は「充実と休息」の数として聖化されたからである。

『ザクセンシュピーゲル』にも、第七日・第七週・第七月・第七年、さらに七年が七回繰り返されたあとにやってくる歓喜の年としての第五十年といったように、「聖なる七」によって構成された神的な時間系列が現われている<sup>43)</sup>。

アウグスティヌスによれば、「六」の神秘はその約数たる一と二と三の和であることから説明された。この伝で「七」の神秘は、「三は奇数である最初の整数であり、四は偶数である最初の整数であって、この二つの数から七という数が成る」と理由づけられる。また彼にとって七は数そのものの代わりであり、そのゆえに全体性の象徴でもある。しかもこの数を表象するのは聖霊なのだ<sup>44)</sup>。聖霊は言葉であり、聖書の真の書き手であった。アイケもまたこれに導かれて『ザクセンシュピーゲル』を書いた。

アウグスティヌスにみられる神的秩序観がアイケの共有するところでもあることは、すでに「七世論」(Sieben-Welten-Lehre)と呼ばれる時間的秩序について検証した。次にはいわば空間的秩序としての身分制に関して、七のメタファーを紹介してみたい。オリゲネスならぬイシドールの預言につづいて、アイケは公法的身分関係を示す〈七枚の楯〉を登場させる。

「I-3-§2. 同様にして楯が配置されている。そのうち国王は第一の楯を有し、司教と修道院長ないし修道尼院長は第二のそれを、世俗の諸侯は、彼らが司教の家臣になって以来、第三のそれを、貴族は第四のそれを、参審人および貴族の家臣は第五のそれを、彼らの家臣が最後に第六のそれを有する。キリスト教世界が、それが第七の世にあってどれだけ存続するかを、確実には知らないように、人はまた第七の楯についても、はたして誰がレーン法と楯を有するかを、知ることはない。もっとも世俗の諸侯は、彼らが司教の封臣となって以来、第六の楯を第七の楯に引き下げた〔これは以前には存

43) Eckhardt, S. 255. 訳, p. 280.

44) アウグスティヌス, 前掲書, p. 82f.

在しなかったものなのに」]。楯の秩序が第七の楯で終わるように、親族も第七の等級で終結する<sup>45)</sup>。]

ここに「楯」(herescild) というのは、もちろん武器としての楯であるが、これは軍編成の際の指標となると同時に、封建法的身分編成の象徴でもあった。楯には紋章が描かれ、それが各自の家柄を示したのである。なお楯と剣とは一対のものであり、「剣」が権力を表わすとすれば、「楯」は秩序を表わすとすることもできよう。

アイケは楯の秩序として、国王―聖職諸侯―世俗諸侯―貴族―参審人・騎士―従者、という六つの階層を挙げている。さらに、第七の世が未知のものであるように、第七の楯の担い手も未知のままである、と謎めいた言葉を投げかける。この個所についてのヒルシュの説明によれば、もともと聖職諸侯と世俗諸侯は身分的に同格であったが、やがて後者が前者に従属することで、階層が一つずつずれて六段階が七段階になったのだという<sup>46)</sup>。だがこの説明は、いずれにせよ最後の楯の担い手が未確定であることに言及しているわけではない。

あるいは、第七の楯を担うべきは、最下層の身分としての農民や市民とは考えられないか。けれども彼らは軍の正規の構成員ではないのである。ではいったい七枚目の楯は誰のためにあるのか。この問いに対しては簡単に答えないほうが賢明だろう。さしあたってはヴォルフとともに、「第七の楯は空位のままである」とだけいっておこう<sup>47)</sup>。

というのも、アイケも示唆するように、楯の階層は以下の親族秩序とも類似の構造にあるからだ。楯が公的な身分関係だとすれば、親等は親族内部の私的な身分関係の指標にはかならない。少し長いが引用する。

「I-3-§3. さて引き続いて、どこから親族が始まりどこで終わるかをみてみよう。頭のところには、適法に結ばれた夫と妻が位置するものとされ

---

45) Eckhardt, S. 72f. 訳, p. 37f.

46) Hirsch, S. 112, Anm. 3.

47) Wolf, a. a. O., S. 24.

る。頸の関節には、真の兄弟姉妹として同じ父と母から産まれた子供が位置する。異父または異母の兄弟姉妹は、この関節に属することはできず、彼らは次の関節にずれることになる。さらに二人の兄弟が二人の姉妹を娶り、そして第三の兄弟がほかの女を娶ったとしても、彼らの子供たちは、同等出生身分であるかぎり、彼らが各々の遺産を相続するについて、同じ近さにある。真の兄弟の子供たちは、肩と腕とが連ながる関節に位置する。真の姉妹の子供たちもまた同じ。親族に数えられるところの第一親等とは、このような兄弟の子供および姉妹の子供のことである。肘のところには第二親等が位置する。手首の関節には第三のものが位置する。中指の第一関節には第四のものが位置する。第二関節には第五のものが位置する。中指の第三関節には第六親等が位置する。第七のものには関節ではなく爪が位置するので、それゆえ親族はここで終わり、彼らは爪の親族と呼ばれる。爪と頭の間にあって同じ位置で親族に数えられる者は、遺産を均分に相続することができる。親族としてより近くに数えられる者は、遺産を優先的に相続する。親族は相続順位については第七親等をもって終わるが、もっとも教皇は第五親等の女を娶ることを許したことがある。だが教皇は、我々のラント法ないしレーン法を損なうような法を制定したわけではない<sup>48)</sup>。」

表現の仕方は込み入っているが、そのわりには事からは単純である。すなわち、「親等」(sibbetale)を数える基準は、父母を同じくする真の兄弟姉妹(vollgeschwister)の子供たち、言い換えれば従兄弟ないし従姉妹どうしの世代なのである。彼らが第一親等の世代で、以下彼らの子の世代から孫の世代へと続くのに応じて、親等は一ずつ増えていく。そしてこの数え方による第七の親等までが、「親族」(sibbe)の範囲に入るのである。

ここにはゲルマン法の親族関係および相続順位について、いくつかの特色がみられる。まず親族は、親子ではなく兄弟や姉妹を基準に考える、という点が挙げられる。つまり親から子へという個別的で直列的な系譜で親族がつながる

48) Eckhardt, S. 74ff. 訳, p. 38ff. 法的言語の象徴的表現につき、久保「ゲルマン法の象徴主義」『国家学会雑誌』62巻8号, 1948年, p. 23ff. 参照。

のではなくて、兄弟姉妹から彼らの子供たちへというように、同世代の従兄弟や従姉妹からなる共同体がいわば層をなして後代へと継承されていくのである。また長子と末子のあいだにも、男子と女子のあいだにも、相続分の差異はなく各自が均分に相続する。さらに父または母を異にする子も、親等が一つずつ増えるだけで親族の中に迎えられる<sup>49)</sup>。

けれども、もっと興味深いのは親等の数え方である。ゲルマン人にとって親族とは身体の関節 (lede) にほかならない。肩の関節に始まって中指の関節へといった六つの節々が、互いに連なり合って共同体を構成しているわけだ。共通の祖父母を意味する頭と、彼らの直接の子供たる頸とは、親等を数え始めるための仮設的な前提にすぎない。それは前提ではあるが、親等の出発点はあくまでも肩の関節であり、終点は中指の第三関節なのである。すなわちこの間の六つの親等でもって、親族関係は基本的には完成しているとみななければならない。

ところが、六で完成し七で集結するという思想がここでまたもや登場する。すなわち爪の親族 (nagelimage) としての第七親等である。爪を骨の一種と考えれば関節と無関係ではないが、それはもはや何ものをも結びつけることはない。むしろ爪は身体から露出して、身体としての親族の外の世界に溶け込んでいる。楯の場合と同様に、やはりここにも具体的に誰を指すかが曖昧な、謎の親族が現われるのだ。ちょうど第七の楯の担い手が「空」であったように、第七の親等も「空」のままで秩序を終結させるのである。

先に掲げた条文の最後には、教会法とゲルマン法の微妙な関係を示唆する文言がみられる。すなわち、教皇は第五親等の女との婚姻を認めたがこれはラント法にもレーン法にも反しない、という個所である。ヒルシュの解釈によれば、これは婚姻禁止の範囲は血族と姻族とを問わず第四親等までで終わるが、相続順位に関しては第七親等で親族関係が終わることを意味する。またいわゆる近親婚を第四親等以内に限定し、第五親等の者との婚姻を許したのは、1215年のラテラノ公会議の議決にもとづくものだという。例の絵解写本にも、教皇がこれを許可する様子が描かれている<sup>50)</sup>。要するに「親族」の範囲をめぐっ

49) なお相続順位および均分相続につき, vgl., Hirsch, S. 114, Anm. 2.

50) Hirsch, S. 114, Anm.3., S. 113.

て、教会法とゲルマン法のあいだに対立が生じたわけだ。

教会法とゲルマン法の対立は、例の両剣論つまり教皇権と皇帝権の二元的対立を想起させる。アイケはここでも、両者のあいだに矛盾はないことを強調する。彼によれば、婚姻禁止と相続順位とは性質を異にする問題だからだ。けれども、ゲルマンの伝統的な親族秩序に教会の側からの干渉があったことは否定できまい。だがアイケはキリスト教には妥協的である。というのも、とりわけ「七」を終結の数、言い換えれば「時間・空間の完成」(die Vollendung von Zeiträumen)とする歴史観こそは、ゲルマン民族ならぬキリスト教のものにはかならないからである<sup>51)</sup>。

あるいはここで「七人の選帝侯」についての条文を挙げることもできよう。これは「七」という数が三の二倍に一を加えたものであることを、鮮明に示している。すなわち、神聖ローマ皇帝の選出に際しては、トリアー・マインツ・ケルンの大司教からなる三人の宗教的諸侯と、ライン宮中伯・ザクセン太公・ブランデンブルク辺境伯からなる世俗的諸侯との、聖俗合わせて六人の選帝侯が権限を有するのである。ところがこの六人を列挙したあとに、「帝国の主酒頭なるベーメン王はいかなる選出権をも有しない。けだし彼はドイツ人ではないから」という奇妙な文言が続くのである<sup>52)</sup>。

つまり六人の諸侯だけを列挙すればよいところを、選出権を有さない外国の王をわざわざ加えることによって、かえってドイツの王たる「六」人の選帝侯の完全性を浮かび上がらせているのである。もっとも彼らにとって余計な一人とは、本当は選出されるべき神聖ローマ皇帝その人かもしれないのだが。いずれにせよ、ここにみられるのはまたしても六で完成し七で集結するという思想である。

〈唯一の神〉〈二口の剣〉〈三種の自由民〉〈七枚の楯〉と続いてきた法の数え歌は、こうして七の数をもって終わる。とはいえ『ザクセンシュピーゲル』

51) Ignor, a. a. O., S. 189. vgl., Kisch, a. a. O., S. 163ff.; Johannes Hahn, Siebenzahl und Sabbat bei den Babyloniern und im Alten Testament, Leipzig 1968, S. 88.

52) Eckhardt, S. 269. 訳, p. 304ff. ただし、ベーメン王は十四世紀になって選帝侯に加えられたという。樺山紘一『中世からの光』王国社、1989年, p. 48f. 参照。

はまだ始まったばかりだ。「七」はたしかに終結のメタファーではあるが、それは同時に無限に向かって開かれた空のメタファーでもあった。時間はここで止まるかもしれないが、時間はここでいわば永遠の眠りに入るのだ。あたかも眠りの森の美女のように。『ザクセンシュピーゲル』がその眠りから覚めるのは、ちょうど六百年後、ヤーコプ・グリムによる「法の象徴学」の登場を待たねばならない。