

Title	アウグスティヌスの國家觀に對する史的考察
Sub Title	Augustine's view of the state and its historical significance
Author	近山, 金次(Chikayama, Kinji)
Publisher	三田史学会
Publication year	1952
Jtitle	史学 Vol.25, No.3 (1952.) ,p.67(322)- 96(351)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00100104-19520000-0067

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the Keio Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

アウグスティヌスの國家觀に對する史的考察

近 山 金 次

アウグスティヌスの茫大な著述を通じて見られるそのキリスト教的思想がドルナー Dörner, フォイエルライン Feilerlein, ギールケ Gierke, リツチル Ritschl, ハルナック Harnack, ゼーベルグ Seeberg, ルーフス Loofs, アレン Allen の説く如く、そのまま中世精神の高さと深さ、その想像の光榮と論理の巧緻、その非論理的な迷信を示す代表的なものであらうと、またロイテル Reuter, トレルチ Troeltsch, カーライル Carlyle, ダニング Dunning の説く如く、アウグスティヌスの立つ歴史的地盤は飽くまで古代世界の末期にあり、キリスト教的古代の終結者であり、完成者であるアウグスティヌスが中世の社會、政治に與えた影響は想像されるほど大きなものではなかつたと解さうとも、アウグスティヌスが古代世界の終焉を身をもつて經驗し、滅び行くものの苦惱を詳に味つたこと、然も彼の強烈な性格から逆る神への誘ひ、永遠への思慕、眞の秩序と平和と幸福への念願が異常な響きをもつて讀者の心に迫るものがあることは彼の書を繙いたものの周く否定し得ざるところであり、アウグスティヌスの思想がなほ今日に於ても深く讀者を魅了してやまぬものが多々あるとすれば、キリスト教に於てのみ光明を見出した中世と言はれる時代がその書に幾多の貴き示

唆を與へられたことは論理的に見て推察に難くない。彼の所説が事實として彼に續く後の世代に如何なる影響を與へているかは嚴密な實證論攷を重ねて後に初めて云々し得る問題であるから茲に暫く措くとして、とりあえず彼の著作そのものの中に如何なる古代國家の苦悶が摘發され、また如何なる意味で新しい國家の光明が探求されているかを正視して見ることにしよう。

先づ第一に銘記すべきはアウグスティヌスが如何なる意味に於ても政治學者ではなく、従つて彼は一篇の政治論をも書いていたものではないと言ふことである。確かに彼はローマ帝國末期に最も問題の多かつた(最大のものは Donatists の問題であらう)北阿の司教として三十年餘に亙る活動を續けた間には同地の長官等(マケドニウス Macedonius, ボニファキウス Bonifacius, マルケリヌス Marcellinus, ドゥルキティウス Dulcitus, ダリウス Darius, ラルグス Largus 等)と密接な關係を維持したものであり、中には直接に彼がその良心の指導者となつた人々もいたことであるから、政治の實情にもかなり明るかつたと思はれ、事實アウグスティヌスが彼等に宛てて書いた幾多の書翰には彼の友情の言葉、愛情のこもつた呼びかけ、無限の信賴をよせる心の表現を透して珠玉の様な教訓を隨所に汲み取ることが出来るし、彼の晩年の著作として最も著名な「神國論」(De Civitate Dei)には確かに國家や政治についての思索が豊富に盛られて⁽¹⁾いるとは言ふものの、それは飽くまでもキリスト者としての神學的考察の深みから一步も出ることなくして世俗的な國家社會に加えられた斷片的な批判なのであり、然もその論攷の目的はキリスト教的國家論と言ふよりも、ローマの没落とキリスト教とを結びつけてやまぬ異教論者に對する激烈な護教的論駁なのである。なるほど「神國論」にはフィッギ

スの説く如く (John Neville Figgis: *The Political Aspects of S. Augustin's City of God*, 1921, p. 3) アウグステイヌスの神學哲學の論旨の殆んど凡てが盛られている。名著「告白」(Confessiones)の發展として見ることの出来るこの書には『眞の哲學と懷疑論の關聯、創造論、時の問題、Platonism, 特に Neo-Platonism の貢獻、奇蹟と自然の意味、神の *humilitas* を示すものとしての *Incarnatio*, 贖罪の全計畫、*Gratia* による救ひ、北較神話學への沈潜、凡てこれ等のことが主題とされしる』(Figgis: *op. cit.*, p. 3)のである。斯うした *livre de circonstance* から彼の國家、政治に關する論旨を系統的に抽出することは決して容易な業ではない。殊にロイテルの説く如く「神國論」を研究してもアウグステイヌスの政治思想に到達することは出来ない。それは説をなさない⁽²⁾のである。吾人は併せてアウグステイヌスのドナトス派駁論や書翰、説教の類を數多く讀まなければならぬ。迫害時代の信徒の態度を堅持し、黙示録に見られる如き帝權と教會との死闘を夢みていたものはドナトス派であつた。ドナトス派は市民の義務からの完全な解放を主張した所謂 *absolutists* であつた。アウグステイヌスは寧ろ國家を支持して之等のものを制壓する見解をとつていたのである。かかる時代的な表現の中から吾人は彼の政治論そのものを組立てるより致し方ないとすれば、吾人はその組立てに際してその斷片的な知識の位置づけに餘程慎重でなければならぬ。それはたとへ斷片的な知識の羅列に止まる様なことがあつても、豫め構想を捏つて大體アウグステイヌスの思想はこの様なものであつたらうと言う推測からそれ等の知識を整理按配する様な態度は史的考察に於て嚴に戒むべきことであらうと思はれる。それにこの様な論戰的史料に於ては同じ語が使はれていても各場合に應じてその含みに相當のづれが生じ得ることも豫め覺悟すべきで、近代の學術書を讀む如き態度でアウグステイヌスの著作に對することも之また決して當を得たものでないと思はれるか

ら、それだけ明確を期し難いと言う様な事情も生ずるかもしれない。しかしそれはそれとして飽くまで吾人にとつて探究の最後の據點となるものはアウグスティヌスの言葉そのものであつて、後世の史家の解釋——それが如何に巧緻なものであらうとも——であつてはならないと言う自明の理も茲に貴重な銘として想起しつつ若干の考察を試みてみたい。

註(1) E. Portalié (Saint Augustin, col. 2290~2291, — Vacant-Mangenot: Dictionnaire de Théologie Catholique, 1938) は「告白」は一つの魂に於て生きた神學であり、一人の人の中に於ける神の業の歴史である。「神國論」は人類の歴史的世界に於て生ける神學であり、世界に於ける神の業の解明である』と述べている。

(2) H. Reuter: Augustinische Studien, 1887, p. 151. これは一八八一年の Zeitschrift für Kirchengeschichte, V, pp. 249~286, VI, pp. 155~192. に掲載された論文で政教兩權の關係を描いた前半の記述は高評を得たものである。筆者は未だその書を披見したことがないが、幸ひ Fiebig's の前掲書の末節にその原文の引用があるので、それを利用した。なほ彼の立場に對する簡明な批判は G. Combes の La Doctrine politique de Saint Augustin, p. 17~18. に見られる。

アウグスティヌスはローマ人であつた。然もそのローマは帝政末期のキリスト教理念を取入れた言はば「繼母」となりしローマ帝國ではあつたが (H. F. Stewart: Thoughts and ideas of the period—C. M. H. vol. I, p. 575) 異教の殘存勢力は未だ社會の上下を通じて牢固たるものを失はず、キリスト教會内に於てもアリウスの異端が各地で渦を捲き、加うるに國境地帯を侵害する蠻族の動きは跡を絶たぬ有様で、殊に四一〇年ゴート族によるローマ陥落の悲報が地中海世界全般の人心に深甚な動搖を與えていた様な時代のローマであつた。従つて彼が取上げてゐる國家論も然う言う危急存亡を問はれてゐる社會で問題となるべき性質のもので、古代人の間に展開された國家論を總括的に取扱つてい

るものではないのである。例えばギリシアのソフィストの國家論などは茲では全然問題とされてはいない。前述の如くアウグスティヌスはキリスト教的思考から國家の本質について探究を試みるのであつて、その探究を試みる所以のものは當時その國家が存亡を問はれていたからなのであつて、然もその亡びるかもしれないと言ふことの中にキリスト教の責任が少からず問はれていたと言ふ様な事情から責任ある司牧者として根本的にこの兩者の結びつきを思索せざるを得ぬ立場に追ひ込まれてのことであり、國家論を組織的に試みていゝるのではないから、眞に問題とされているのは國家の生處ではなくて理念である。當時、衰亡の一路を辿つていた古代的な國家の權威と言ふものをキリスト者は如何に考へたらよいか、然も漸くキリスト教的になつたばかりのローマ帝國の悲運を如何にせば打開し得るか、それが果して打開し得るや否やについてキリスト者は如何なる見地に立つべきか、と言ふことのみが差當つて問題とされているのである。

凡そ古代國家に於ては權力の變遷、政治制度の變革が如何に多様であるとしても、その支配力そのものが何等かの道徳的な根據をもつものであると言ふこと、從つて統治權の本質には何等か神聖な性格が存在していると言ふこと、國家の權威は神に由來するものだと言ふ思想は一般的に不動のものであつた様に思はれる。かかる世界で權威が世襲的であれば後繼者の出生は神意を示すことになる。一般投票も原理的には庶民の希望の表現乃至氣まぐれと言ふことではなくして、要するに神々の意にかなひしもの、豫兆に恵まれし人々のものなのであつた (Dionysius, II, 73)。君主政は言はずもがな、貴族政治でもその宗教的性格は宣揚されている。ローマでも統領となりしもの第一の仕事は民衆の面前で神聖な儀式の裡に神々に犠牲を献けることであつた (Cicero: de Lege agraria, II, 34; Livius, XXI, 63)。民主政治でも護民官の身柄は神聖であつた。フェステル・ド・クーランジュは護民官の神聖であつたのは職務の權威ではなくて身

柄であつたことを強調してゐる (Fustel de Coulanges: *Cité Antique*, 1903, p. 349)。古代に於てそれぞれ獨自に國家論を試みているプラトーン、アリストテレース、キケローは三者ともに正義が暴力に、理智が氣まぐれに、國家の一般的利益が個人の私利にとつて代らねばならぬことを宣揚している點では一致している。従つて權力の行使は恣意によるべきでなく、至上なるものの命に従ふことになければならぬ。この意味でローマの皇帝崇拜は理論づけられたと見るべきである。ティベリウス以來の皇帝の像は神殿に飾られ、家庭の *Ianuum* に安置された。ドミティアヌス帝は書翰で *Dominus et Deus* と呼ばれ、トラヤヌス帝は小ブリーニウスにユピテルと併べて自分の像を置くことを認めてゐるのである (Plinius, *Ep.* X, 14, 15)。皇帝崇拜は神殿に限られず、一般風習や法典に入込み、ティベリウス帝時代には皇帝の像の前で衣を更えること、帝像のある貨幣をもつて奴隷を打つたり便所に行つたりすることが大逆罪をなしたことは、皇帝の魂にかけて誓うことが最も神聖な誓たることと同じに重く視られていたと傳えられる。かかる皇帝の像に香をたくことを拒んだことがキリスト教迫害の因をなしたことは否定出来ぬ。然しこの皇帝崇拜が根本に於て半宗教、半法制の假構なりしことは蔽ひ得べくもない。それは純粹の意味でヘブライの政治制度の様な神政ではなかつた。

「汝上より與へられたるに非ずば、我に對して何等の權あらんや」(ヨハネ、一九ノ一一)なるキリストの言葉はその權威の本質を剔り出し、「權にして神より出でざるはなし」(ロマ一三ノ一)なるパウロの語は君主にその權威の本源を教へ、人々にその禮拜の本體を教へた。この語は初期のキリスト教徒に多くの血を流さしめたが、眞の禮拜を教へる聲はユスティヌス、テオフィルス、テルトゥリアヌスと續き、ローマがキリスト教を公認した後にもヒラリウス、アタナジウス、アンブロシウスと遡らざる強さをもつて絶えず人心に訴へている。殊に最後のアンブロシウスのミラノに於け

る抗議はアウグスティヌスが親しく目撃したところであり、彼の母モニカをはじめ多くの信徒が死を堵して教會を護つた光景は彼に深い感動を與えたものであつた (Confessiones, IX, 7)。コンベはアウグスティヌスの學說の神髓をなす秩序、平和、統一への念願はこの時に生れたのかもしれないと推測している (Gustave Combès: La Doctrine politique de Saint Augustin, 1927, p. 76)。ローマ帝國の國教となつたキリスト教會内に於てこの皇帝を如何に位置づけるかと言ふことは國家權威の問題から見ても、教權の立場から見ても決して輕少な問題ではなかつた筈である。

アウグスティヌスは自然法に基き人が人に對し何の權威ももたぬこと、その權能が物と動物に限られることを確言する。

『神が人を造り給うたのは次の如くである。人は海の魚、空の鳥、地に匍う凡ゆるものを支配すべし、と曰うたのである。神は己に像りて造り給ひし理性ある者に理性なきもの以外のものを支配することを望み給はなかつた。即ち non hominem homini, sed hominem pecori (人が人を支配することを望み給はず、人が獸を支配することを望み給うた)』 (De Civ. Dei, XIX, 15)。

彼は同じ見解をヨハネ書翰の解釋⁽³⁾で同様に創生記のテキストを取上げ一層明確に

『神は人が人を支配せよと言はれたか。否、支配するはその本性に適した力なのである。何を支配するか。海の魚、空の鳥、地を匍うもの等に對してである。人の被造物に對する天與の力は何故か。それは人が神に像られて造られたからである。しからばその存在の如何なる部分にその似姿が像られているか。その智、その心、内的な人間、眞理を覺り、正邪を識別し、己を造りしものを知り、造物主を見分けて賞めたたえることの出来る部分に於てである』 (In Epistolam

Johannis, VIII, 6)。

註(3) この書翰の製作年代は四一六年とされてゐるから (E. Portalié: Saint Augustin, col. 2311-2314.—Vacant-Mangenot: Dictionnaire de Théologie Catholique, 1938.) この句は前掲文よりも數年前に書かれたものである。

萬人は動物に對する權威をもち、神に像つて造られ、一つの心をもつ。それ故、本性は平等で自由なのである。如何なる人間も自分のもたぬ權威を他に課することは出来ない。従つて人は獨立に分散して孤獨或は流浪の生活を送り、一途に良心と神とに頼つて生きることも出来る⁽⁴⁾ (De Civ. Dei, XIX, 15)。

ところで第二の自然法が介入して人間は本能から相互に結び合された。獅子、虎、鷲、鳶の如き野獸猛禽でさへ巢を結んで子を育てることを知る。Quanto magis homo fertur quodammodo naturae suae legibus ad ineundam societatem pacemque cum hominibus, quantum in ipso est, omnibus obtinendam (まじつや人間はその本性の法則から仲間を造り、そのうちにある限り凡ての人々と平和を享受せんとするであらう) (De Civ. Dei, XIX, 12)° 平和への念願、それは人間の結合を生む本能の第一の衝動である。また人が ut se interim tutos ab iniuriis facerent (その中であつて加害をまぬがれんとする) (Epistola, LIX) 安全への念願はその第二衝動であると言へよう。自然はこの動きを裏付けるものの如く全人類を人祖アダムに結びつける。アウグスティヌスは人祖アダムの中に社會を一家族たらしめ、全人類を同じ血潮によつて結びつけようとする黙示を讀まうとした。『かくて神は唯一の人間を社會もなく孤獨で放置する様に造り給うたのでなく、その社會の一致と和合の絆をより強く痛感する様に造り給うた。即ち人々は相互にその本性の類似によつてのみならず、極めて密接な血のつながりによつて (cognationis affectu) 結ばれてゐる

のである』(De Civ. Dei, XII, 21)。アウグスティヌスは近親結婚を忌む自然の命令の裡にも人類の結合をよりひろく、より強固に具體化せしめようとする攝理を見た(Ib., XV, 16)。人間結合の第三の衝動は血の叫びであると言える。斯うした本性の一致(communio naturae—Ib., XVIII, 2)が心の和合(concordia)を生む時、意思の構成物(compositio voluntatum—Ib., XIX, 17)としての國家の基礎が出来る。即ちキケローの説く如く、最も異なるものの合意によつて(consensu dissimiliorum)國家は成立する(Cicero: De Republica, II, 44—De Civ. Dei, II, 21)。國家は一定の指標をもつて(Confessiones, III, 8)、社會の構成員を相互に結びつゝる(reducta in vinculum—Epistola, 138, 10)と言ふのである。この關係は相互の契約、承認された權利、同意された義務、負擔と犠牲の法典から成立するのである。従つてアウグスティヌスによれば國家の成立に於てその他の利害關係はこれ等の要素を超えるものではない。現實の問題として多くの國家は利害、欲望の磨擦から強者が弱者を壓迫して、上層が下層の大部分を搾取するのが例であるが、かかる正義を逸脱した國家にあつても、人々は自由(libertas)より平和(pax)と安全(salus)を擇んで服従しつつ生活するのが常であり、従つて奴隷たるよりも死を擇ぼうと言ふ人間などは却つて一般に訝られる、と説いている(De Civ. Dei, XVIII, 2)。彼によれば、人生に於ける強弱、優劣、勝敗は盡く神の攝理のいたすところであり(Ib., II, 23)、善を目指すところに惡の蝕むは怪しむに足らず、存在するものは凡てそれ自體に於て存在の意義を有するものであり、國家はあるべき姿であつてもなくても國家たることに變りはない。

扱、ここで留意すべきはアウグスティヌスが現實の國家の惡魔的動向(例へば De Civ. Dei, II, 20)を「地の國」(civitas terrena)として描き、それに對比しつつ、キリスト教思想を展開する場合に「神の國」(civitas Dei)を説く

が、その場合に彼が繰返し使用する *Civitas* の語意そのものが極めて心理的なものとして理解されねばならぬことである。それは物質の世界と精神の世界の對立と言う様なものではなくて、正に精神と精神の對立なのである (Ib., XV, 1)。⁽⁵⁾ フィッギスは『アウグスティヌスの *Civitas* は社會の意に解さねばならぬ』(Figgis: op. cit., p. 51) と言つてゐるが、アウグスティヌスはその著作を通じ、社會を描く場合には *societas* と言う語を用ひ、國家を描かんとすれば *civitas*, *republica* の語を用ひ、徒に曖昧な語法をもつて國家と社會を混同しつつ描つてゐるものではないとまで言えなかつても、社會と國家との概念を全く同一に取扱つてゐるわけではない。「神の國」の王 (Rex civitatis huius—De Civ. Dei, I, praefatio) は「その人民に神聖な律法を宣言し」(populi sui sententiam divinae legis aperuit—Ib.)、人民たるものはその法の權威 (auctoritas legis divinae—Ib., I, 19) に従うものであるから、社會と言う如き表現は妥當ではない。またその法に反する動きと言うよりも、その法の命ずるところを十分に果し得ない、また果さうとしない動きから「地の國」が展開するのであるが、「人民が仕えてゐるのに支配せんと望み、自ら支配慾に支配されている地の國」(terrena civitate, quae cum dominari adpetit, etsi populi servant, ipsa ei dominandi libido dominatur—Ib., I, praefatio) と言うものも之また全く心理的なものであり、而もこれに對する社會と言う表現も當を得ていない様に思はれるのである。⁽⁶⁾ 更に *civitas Dei* は必しも教會 (Ecclesia) ではないし、史上の諸國家が必しもそのまま *civitas terrena* であるわけでもないのである。従つて我々は早急に彼の論をそのまま具體的な國家に宛はめて見ることを警戒せねばならぬし、ましてや國家と教會との對比にそれをそのまま適用することなどは差ひかえねばならない。*civitas Dei* は教會の出来る前から、そして太祖アブラハムよりも更に前から、存在するのである。アウグスティヌスはもつと高遠な見

地から *impij* と *communio sanctorum* との對立を描いているのである (Ib., I, 35)。この見地は彼の著作を通して何等のゆらぎも見せていない。然らばアウグスティヌスは現實の教會と國家とを何う言う風に考えたのであらうか。それは大體、次の如く言える様に思ふ。

現實の國家は自然の産物であり、自然の産物として消長生滅するものであり、それ自體に於て善でこそあれ惡ではない。彼は人間の社會そのものを惡とは見ていない。惡は「神への愛」に對して「神を離れた自己愛」から生れるのである (Ep. CXXXVIII, 2-3)。しかし彼は國家の墮落を説くよりも、先づ個人の尊嚴を呼び醒さうとしていることに着目せねばならぬ。彼は社會生活の善を否定はしないが、それは究極に於て來世のための準備にすぎぬものであること、現世を「幸うなきもの」(*infelicitas*—Ib., XIX, 1)、「苦惱の世界」(*vita aerumosa*—Ib., V, 24)「不定なるもの」「慘めなるもの」(*infirmitas, miseram*—Ib., XIX, 4)なりと見る思想は終始癒りがない。従つて教會はその怒濤に浮ぶノエの箱船の如きもので (Ib., XV, 26; XX, 9)、教會は「神の國」と一致するものと言うよりも寧ろ地上に於けるその象徴の意味で「神の國」を代表すると思はなければならぬ (W. A. Dunning: *A History of Political Theories, Ancient and Mediaeval*, 1923, p. 157)。教會の中にも反逆者がいないわけではない。轉落著がないとは言へないのである。教會は神自身によつて設定された、「神の國」を建設せんとする唯一の人類社會なのである (F. Gilson: *Introduction a l'étude de Saint Augustin*, 1949, p. 239)。「神の國」と「地の國」との對立抗争は歴史を通じて活潑に存在するが、我々にはその姿が本當には分らない。最後の審判はそれが爲に存在するのである。 *Perplexae quippe sunt istae duae civitatis in hoc saeculo invicemque permixtae ultimo iudicio dirimantur* (洵に最後の審判によつて分けられるまで、その

二つの國は現世に於て絡み合ひ纏れ合つてゐる——Ib., I, 35) のである。アウグスティヌスの説く「神の國」と「地の國」が斯うした極めて心理的なものであると言うことはアウグスティヌスの思想の史的考察に於て重要な銘記すべき事柄であらう。「地の國」と言うのは現世以上に善を求めようとしなない人々の世界に生滅する國家と言う意味である (Ib., XV, 4)。従つてそれは人々がその善を獲得し満足し得る限り、それ自體に於て悪いことではないのであるが、その善がそのままに獲得し得るや否や、また人々がそれに満足し得るや否や、に問題がかかつてゐるのである。アウグスティヌスはそれが凡ての人間が負う原罪の結果のために不可能であり、善は造物主たる神の助力なくしては到底、得られないものであることを主張するのである (Ib., XIX, 25)。地の平和は戦争なくして得られず、地の安全は富なくして楽しむに足らず、血の和合は愛憎なくしてあり得ない。勞多くして恵まれるところは餘りにも輕少であるのみならず、その獲得は他面に於て幾多の犠牲を生まずに置かぬことを指摘するのである。實にローマの建設者ロムルスはカインの如く兄弟を殺したではないか (Ib., XV, 5)。またアウグスティヌスはそれ等の條件が偶々幸に恵まれて好ましい姿で盡く充されたと假定しても死の悲しみを超えることが出来ないと言ふこと、そしてその様な限界ある幸福と言ふものは眞に人々の心を充すに足らず、人々は必や永遠の光を憧憬れてやまぬであらうことを強調するのである (Ib., XIX, 4)。

註(4) カーライルはこの節に出て来る隷屬の説明をそのまま國家の起源の説と見て、アウグスティヌスが原罪が國家を不可避ならしめたものと見ていた様に解してゐる (A. J. Carlyle: *Mediaeval Political Theory in the West*, 1930, I, p. 130.)。確かにそれは隷屬の起源ではあるが、國家の起源ではない。國家は隷屬によつて成立するものではないし、アウグスティヌスにその様な思想の展開はない (G. Schnitzer: *Kirche und Kultur im Mittelalter*, 1924, I, p. 68; Labriolle: *La destruction du paganisme—Martin & Fliche: Histoire de l'église*, IV, 1948, pp. 56~58.)。彼は反つて原罪の結果が多くの場合に

國家を滅すことを説明しようとしているのである。ところが此の謬説が多くの奇妙な見解を生んでいることは否定出来ないのであつて例へば Ernest Barker (Introd. to Augustin's City of God in Everyman's Lib., 1930, p. XIX.) も國家三段階説を創造している。

- (5) 彼が「神國論」の執筆に當つてプラトーン思想、殊にフィロソフの著述やストア派の人々の述作に影響を受けていることは否定すべくもないが、何と言つても彼の依據しているところは聖書であり、殊に詩篇(LXXXVI, 3~6; XLVII, 2~3, XLV, 5~6.)、ハブル書、ロマ書に出て来るその表現は屢々引用せられるところである。更にまた同時代の人々としてアンブロシウスやテオニコニウス(ドナトウス派)の影響も否定出来ない。何れにせよ彼自身が *quas etiam mystice appellamus civitas duas—Ib., XV, 1.* と言つている表現は吾人の史的考察に於て銘記すべき言葉である。(Labriolle: *La destruction du paganisme—Martin & Fliche: Histoire de l'église, IV, 1949, pp. 54~55.*)

- (6) 寧ろ彼が強調していることは「實に國民の生活とは社會生活なのである」(*vita civitatis utique socialis est—De Civ. Dei, XIX, 17.*) から神の國の人民たらんとするものが地上に於て如何に生活すべきものであるかと言ふこと、キリスト教徒の凡てが隱者孤獨の生活を追求すべきものでもなく、ましてやドナトス派の説く如き國家と完全に分離し、對立した如き生活を目標とすべきではなくて、寧ろ巡禮者の如き立場で (*in hac sua peregrinatione*)、地上の國の裡にある間はその法律習慣に服し、各自の本分をつくすべきで、*de rebus ad mortalem hominum naturam pertinentibus, humanarum voluntatum compositionem, quantum salva pietate ac religione conceditur, tuetur atque appetit, eamque terrenam pacem refert ad coelestem pacem* (敬虔と信仰とが侵害されざる限り、生活必需品の獲得については人間の意思の構成物を守り且つ希ひ、天國の平和の上に更に地上の平和を得る)ことをこそ努むべきである、と言ふことなのである。

アウグスティヌスは會て修辭學の教師であつた關係からキケローの國家學説には深い影響を受けてもいたし、また一個のローマ人としてローマの生んだ最大の哲人としてのキケローを尊敬もしていたから、キケローの學説に基いてその論

旨を進める。

キケローは國家が「人民のもの」(rem populi)であり、人民とは「法の合意により、利害の共通なることによつて結ばれた集團である」(coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communiōe sociatum—Ib., XIX, 21)と、その結合を維持するものは正義に他ならぬことを説き、「正義なくば國家を治め得ぬ」(geri sine iustitia non posse rempublicam)し、「正義なくば法はなす」(ubi ergo iustitia vera non est, nec ius potest esse—Ib.)とした。

然らばその正義とは果して如何なるものであらうか。キケローはそれを大體、「各自にそれぞれのものを與える徳」として解釋し、「何人も不正を加えられなければ他を害せざる様にせしめること、また私財を私用に供する如く公有物を公共の用に當てしめること」(ut ne cui quis noceant nisi laccessitus iniuria, deinde ut communibus pro communibus utatur, privatis ut suis—Cicero: De Officiis, I, 5 & 7)を説いているのである。しかし現實の國家が果してその法則の通りに動いているのであらうか。例へばローマにして見ても、史家サルスティウスは第二ポイニ戰役と第三ポイニ戰役の間の時期にローマ人が最大の協力と最良の風俗によつて生活したことを想起しているが、「この幸福の原因は正義に対する愛ではなくてカルタゴが存在する限り不實な平和を恐れたからである」(Sallustius: Catil., IX, 1—De Civ. Dei, II, 18)と述べて、ローマ史の「最初から強者の不正が見られ、それがために庶民は貴族より分裂し、その他の不和も都市の中に生れたのであり、諸王が追放されても恐るべきタルキニウスやエトルリアとの重大な戦争が目前にあつた間だけ、節制と公平の正義が保たれた」(Sallustius: Hist., frag., I, 11—De Civ. Dei, II, 18)事實を強調しているのである。かくて時ならずしてローマは「最悪の最も汚れたものとなつた」(Sallustius: Catil., V, 9—De

Civ. Dei, II, 18)と述べてゐる。上記の史實にして覆えられぬ限り、キテローは一つのディレンマに陥らざるを得ない。何となればキテローは「堅琴や笛でも、演奏でも歌でも、よい耳を不變化や不調和で亂さないように、異つた音の間の調和を保たねばならず、調節によつて極めて異つた聲の間から優れた調和を生むと同様に、上、中、下の階級からも、聲の調節によるが如く、異なるものの合意によつて國家がまとめられる。歌に於ける音樂家の調和と言はれるものが、國家に於ける和合、國家に於ける萬人の安全の最も固い最善の結帯であり、且つ正義なくしては如何なる團結もあり得ない」(Cicero: De Republica, II, 42—De Civ. Dei, II, 21)と「sine summa iustitia rem publicam regi non posse (最高の正義がなければ國家を治めることが出来な—De Republica, II, 44—De Civ. Dei, II, 21)と斷じ、更に「國家にとり不正ほど恐ろしい敵はない。厳格な正義がなければ國家は絶対に生れることも存立することも出来ない」(nihil tam inimicum quam iniustitiam civitati nec omnino nisi magna iustitia geri aut stare posse rem publicam—Cicero: De Republica, III,—De Civ. Dei, II, 21)と強調してゐるのであるから、結局キテローに従ふば、ローマ社會の正義が早くより地に墮ちたことを認める限り、ローマは國家として存在を昔から停止した筈である。ところが事實としてローマはキテローの活躍した共和政末期から帝政に變つても依然その存在を持續するのみならず、一層の繁榮を加えているのであつて、正義と言う問題如何にかかはらず、矢張りローマはローマではなかつたか、と言う反問も成立するわけである。キテローの所論を固執するには史的事實を改めて覆えし、國家ならざるローマが如何なるものであつたかを説明しなければならぬ。それは不可能である。然らばキテローの説くところは國家にとつて失つてはならぬ大切な理念ではあつても、それが國家に不可欠な前提條件ではない様である。これは確かにキテローの國家學

説の弱點であり、その當時に於て、法とは「人間の不正の作り出したもの」(*iniqua hominum constituta*)、「有力者にとつて有利なもの」(*quod ei qui plus potest, utile est*)、「不正がなければ國家は存在することも増大することも出ない」(*nisi per iniustitiam republicam stare auferique non posse*)と言う様な説がなほ問題となる餘地を残していたことは否定出来ない(cf. *De Civ. Dei, XIX, 21*)。さればこそアウグスティヌスは國家が如何に墮落しようともそれが一致を保つてゐる限り國家でないとは言はない(*De Civ. Dei, XIX, 24*)。かくてローマもギリシアの諸國家も、遠くアッシリアもエジプトも盡く國家であつたわけである。更に「正義とは各自にそれぞれのものを與える徳である」(*iustitia ea virtus quae sua cuique distribuit*)と言う立場をそのまま確保したところで、眞の神を知ることなく、之に従うことなくして、それが可能であらうか。此處にアウグスティヌスはキリスト教信仰が眞の國家に必要かくべからざることを宣揚するのみならず(*De Civ. Dei, XIX, 21*)、眞の正義は「神の國」にしか行はれないことをも宜明するのである(*Ib., II, 21*)。

vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, si et ipsam rem publicam placet dicere, quoniam eam rem populi esse negare non possumus

(眞の正義はキリストが建設者であり支配者である國家——それが現實に於て人民のものであることを否定し得ないからそれを國家と呼ぶとすれば——に於てのみしかあり得ない——*De Civ. Dei, II, 21*)

と。かくて「地の國」に於ては眞の正義と言うものは何等存在することはあり得ないから、キケロー流の嚴密な意味ではそれは眞の國家ではないと言うことになり、或意味で國家らしいもの(*pro suo modo quodam res publica—Ib.*)

であると言うことになる。この意味でアウグスティヌスが「神の國」と「地の國」の對立を描いていることも吾人は史的考察に於て銘記して置かねばならない。それは眞の意味の對立ではなくて「完成」と「未完成」の對比であり、兩者の間には結びつきこそ求めらるべきで、反目抗爭を前提とするものではないのである。⁽⁹⁾アウグスティヌスの思考は森羅萬象を通して凡てのものを光と永遠とに結びつけないでは置かない。その思想は一片の現世否定の如きものでは斷じてないのである。

- 註(7) キケローの國家學說の弱點はこの他にも例へばサグントムの場合によつて全く別な見地から批判されている。キケローは國家が自衛權をもつこと、従つて *pro salute* の戰爭をなす權を認めるが、もしこの「安全」と言うことが「正義」と言うことと矛盾する場合は何うなるかと言うことである。スペインのサグントムはローマと同盟關係にあつたから、もし正義を標榜するならばハンニバルと戦はねばならない。それは國家の滅亡を意味することであつた。安全を求めようとすればローマとの盟約を棄てなければならなかつた。斯うした場合にその何れを擇ぶかについてキケローは答えていない。しかし國家の存亡が問はれている場合は個人の場合とは同一視すべからざることをアウグスティヌスは指摘している (*De Civ. Dei*, XXII, 6)。そうしてかかる國家のディレクティナは眞の宗教と結びついてしか解決されないことを彼は主張するのである (*Ib.*, III, 20)。
- (8) この定義は Cicero の *De Officiis*, I, 5 の同様な句 *tribuendo suum cuique* から出ているもので、同様な表現はアウグスティヌスの *De Libero arbitrio*, I, 13 (*iam iustitiam quid dicamus esse, nisi virtutem qua sua cuique tribuuntur*) と *Enarrat. in Psalm*, LXXXIII, 12 (*iustitia dicitur qua sua cuique tribuimus*) とも見出される。
- (9) この點でアウグスティヌスの見解を特に注視すべきことをシルソンは強調してゐる (*E. Gilson: Introduction à l'étude de Saint Augustin*, 1949, p. 237)

アウグスティヌスは前述のキケローの國家に關する定義を書き直して「人民とは彼等の愛するものについての共通の

和合によつて結ばれた理性的な人々の結合である」(Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordii communionem sociatus—De Civ. Dei, XIX, 24)と云つてゐるが、そうとすれば、より高貴な利害によつて結ばれたもののほど高貴な國家と稱すべきで(Ib.)、眞の神と結びついた國家に於てのみ最高の徳が實現されるのであり、眞の神を無視した國家では自負が生れるのみで、それは惡徳の開花する溫床に過ぎない。肉に生命を與えるものは肉より來らず、上より來る如く、人に幸福を與えるものも人より來らず、上よりのものでなければならぬ、と云うのである(Ib., XIX, 25)。「人と人との平和は見事な和合である」(Pax hominum, ordinata concordia)が「人と神との平和は永遠の法に對する信仰よりの見事な服従にある」(Pax hominis mortalis et Dei, ordinata in fide sub aeterna lege obedientia—Id., XIX, 13)。従つて國家の高き和合は上から與えられる fides (信仰)の力なくしてはあり得ない(Ib., XIX, 4)°。それによつてこそ Pax omnium rerum, tranquillitas ordinis (萬物の平和は秩序の靜謐である—Ib., XIX, 13)と云う境地が實現の可能性をもつと考へたのであつた。

然らばアウグスティヌスは現實の諸國家の展開を如何に解釋したのであらうか、その點についてももう少し考察してみよう。

社會の諸々の契約を一つに結びつけて法となし、國家たらしめたものは何であつたか。アウグスティヌスは先づ誰かが命じ、他の者が従うと言ふのが自然法であることを想起する。國民の和合は或ものに權威を與え、他の者に服従を課する。「上位者がなければ人々は統治され得ない」(Locus superior sine quo regi populus non potest—De Civ. Dei,

XIX, 19) 「自己を支配する者に服従することは社會の一般的な約束である」(generale quippe pactum est societatis, oboire regibus suis—Confessiones, III, 8) とし、かくて國家は「一人の王、一つの心、官吏、庶民によつて成立する」(Enarratio, in Psalm, IX, 8) と説く。しかしその王は如何にして選ばれたか。最も由緒のある、最も富裕な、或は最も能力のあるものであつたか。アウグスティヌスは敢てそれが最善の人であつたと言ふのである。「自然は、より善きものに支配権を與えるのが常である」(Contra Iulianum, IV, 61) とするアウグスティヌスは王權が道德的な起源をもつたものであることを強調する (De Civ. Dei, IV, 6)。家族を支配するものは父であるが、國民を支配するものは心であるから、内部の服従が最も大切である (Ib., XIX, 16) と説くアウグスティヌスは政治的權威が家族的權威に由來したものと見ている (Ib.)。然らば王は何處からその權威を得たものであるか。自分自身によつてか、祖先よりの血統でか、それとも或は己を選んだ國民よりか。しかし、人は人に何等の權威をもたず、出生も選舉も人々のもたぬ權威を他に與えらるゝと言ふことは出來ない筈である。アウグスティヌスが人を支配する權威を求むべきは人間以外のものに於てであり、即ち神に於てであるとしてゐることは既述の如くである。即ち「凡てを生かし、凡ての肉體と凡ての靈の造主である生命の靈は造られざる靈である神、御自身である。その御意の中に至高の權力がある。造られた靈の善意を助け、惡意を裁き、凡てに生命を與えるものは神である。或ものに行動する權を與え、他のものにそれを與えないのはこの至高の御意である。何故なら神は凡ゆる自然の造主である様に凡ゆる權力の主であるから」(Sermo, CCCI, 14) と。従つて人に人を支配する權力を與えるものは抽籤でも選舉でも相續でもない。神が各國民に與えられたその權力の代行と言ふことで首長を選び、支配を委ねるのである。然らば神は神權説者の説く如く直接に君主乃至制度を指命するのであらうか。ア

ウグスティヌスは然う考へた様には思はれない⁽¹⁰⁾。彼は神の攝理に極めて重要な人間の自由意思を見逃すことが出来ない (De Civ. Dei, V, 9)。「凡ての權力が神よりのものであつても、凡ての意思が神よりのものであるわけではない」(a quo sunt omnes potestates, quamvis ab illo non sint omnium voluntates—Ib., V, 8)と云う彼は悪意が神よりのものでないことを力説し (Ib., XI, 17)、神意が自然法の規定に於て最もよく顯現されたと見る (Ib., V, 9)。従つて神意は權力の授受に於ては人間の自由意思と結びつく。人間の意思は悪いかもしれない。悪ければ自然の命令に逆くが、それでも權力が神に由來すると言ふことには變りがない。神は善人にも悪人にも幸福を分つもので、それは個人の場合と同じく國家權力に於ても變りはない。「その時々⁽¹¹⁾の統治に應じて處理し給う」(quam pro temporum gubernatione dispensat—Ib., V, 26)のである。一切の變遷を攝理に結びつけて考へようとするアウグスティヌスの思想は prorsus divina providentia regna constituuntur humana (一言にして言へば人間の諸々その王國は神の攝理によつて造られたものである—Ib., V, 1)と云う語に表現される。神は人間には到底十分に分ることの出来ない計劃の裡に凡てを處理し給うのであつて、それは Fortuna の如き盲目的なものではなく、最も精密な巨大な藝術作品の如き調和をもつものとして思考せらるべきものであると言ふのである (Ib., IV, 33; V, 8~11; Epistola, CXXXVIII, 5)。かくて各時代、各地域の諸勢力の生滅消長、革命や戦争、變革等一切のものが、その發生、經過、没落まで攝理の支配の下にある。攝理は思想の發展を辿り、制度の進行を注視し、功罪を量り、嚴密な正義に應じて相續を規正するのである。現實は苛酷であり、アウグスティヌスもそれは知悉していた。しかし彼は人類の効が我等の力を絶する正義にかけられていることを主張する。我等の視野は狭く、知識は不完全なのである。しかも我等はこの不満足な角度から人間や民族を裁く。我等は屢々

餘りにも苛酷と思はれる攝理に反抗の氣を見せる。そして神が我等の知らぬことを知り給うことを忘れる。神が我等に與え給う君主はそれぞれの文明の自然の産物なのである。もし文明がよければ彼等はよいし、悪ければ悪いのである。それは報償か懲罰によるものである。各國民、各個人に神は嚴密にその然るべきものを與え給うのであつて、ネロと言ひ、ドミティアヌスと言ひ、ユリアヌスと言ひ、暴君でも偽善者でもかくて支配者として現れる。至高なる神の攝理によるに非ざればその様な人物に支配權は與えられない。その様な場合は、神が人間の狀態がその様な主君(dominus)に應しいと思はれる時なのである、と述べている⁽¹¹⁾(De Civ. Dei, V, 19~22)。

註(10) ただ神は選民であるヘブライ人に對してのみ、神權說者の説く如くなし給うたとアウグスティヌスは考へていた様である(Quaestiones in Heptateuchum, passim; Adversus Iudaeos, passim)。

(11) 神の豫見は歴史の發展を制し、進歩の概念はアウグスティヌスに排除してゐるから、Civitas について歴史哲學を問題とすることは出来ない、とシュオルツは語つてゐる(H. Scholz: Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte, 1911, p. 150)。之に對し、ラブリオールはその様な見解が偏見なくしては不可能であると評してゐる(Pierre de Labriolle, Histoire de la littérature chrétienne, 1947, p. 618)。アウグスティヌスの立場が歴史哲學的であるよりも寧ろ歴史神學的であることは否定出来ない。

斯うした見解はアウグスティヌスをして凡ゆる政治の形態について根本的に無關心とならしめた様である。彼は政治について論ずる者が普通に試みる様に君主政、貴族政、民主政を問題にしなす(cf. E. Gilson: Introduction a l'étude de Saint Augustin, 1949, p. 236)。アウグスティヌスはそれ等について希望も夢もいだしてゐない。彼は「權力の保

持者が不正不敬の行爲をさせない限り、ぢき死なうと言う人間が何んな權力の下に生活しようと大して問題でない」(quid interest sub cuius imperio vivat homo moriturus, si illi qui imperant ad impia et iniqua non cogant—De Civ. Dei, V, 17)と言ふ。アウグスティヌスは人間の制度の圏外に身を置いている。國家管理には何の制度もそれに適應している様に思はれるのである。正義を保持し、宗教を尊重することだけが要求される事柄である。この點さへ留保されれば、それ等には同じ權利、同じ好意、同じ服従がなされるべきなのである(Ib., XIX, 17)。従つて彼はローマ帝國に對する愛着を少しも吝しみはしない。それこそ神によつて生まれ、ローマ世界によつて價值ありとせられた制度なのである(Ib., V, 12, 15, 21; H. Scholz: op. cit., pp. 175~179)。市民としての彼は一般の奢侈を忌憚なくこき下すが、さしてその正義を歎くこともない。彼は一司教として宗教を護ることを希望する。ローマ帝國はコンスタンティヌス以來、キリスト教に歩み寄り、テオドシウス以來、キリストの仲間となり(Enarratio in Psalm., LXXX, 11; De Civ. Dei, V, 26)、帝政の全構造がキリスト教を受容れた(De Utilitate credendi, VII, 18)のであるから、「眞の敬虔を惠まれて正しき生活を送る人々が若し一般をも支配する知識をもつなら、この様な人々が神の慈悲によつて權力をもつことほど人事にとつて幸福なことはない」(De Civ. Dei, V, 19)と言ふ言葉は彼のローマに一應そのまゝの形で問題となることになつたのである。彼はその理想君主論を「神國論」第五卷第二十四節に於て詳に描き、「キリスト教的皇帝はその治世が長かつたからとか、或は平和な死をもつて息子に統治を嗣がせたからとか、或は國家の敵を征したからとか、或は己に謀叛せる市民を制して壓え得たからとか言つて幸福であつたとは言はれない。この苦惱の世界に於けるあれこれの賜物や慰めは之等のよきことが屬する神の國には屬せざる惡魔の禮拜者等にも受けとられるもので

ある。斯うしたことは神を信する人々が之等のよきことを最高の善として望まない様に思召し給う神の慈悲に由來するのである」と説き、「しかし彼等が正しく支配し、彼等に至高の尊敬を拂うもの等の言葉や彼等に卑屈な態度をとるもの等の屈從におごらず、自分等も人間であることを想起し、彼等の権力を用ひて神の禮拜を出來るだけひろめて神の權威の下婢となし、神を恐れ愛し拜み、協力者を恐れざる王國を愛し、許すに早くして罰するに遅く、罰するにも私の憎惡を充すためでなくて國家の統治と保護の必要に應じて之をなし、人を許すにも不正が罰せられぬのではなくて改悛の希望から之を行ひ、時として苛酷を命ぜざるを得なかつた場合には豊富な慈愛と溢るる恩恵をもつて之を償ひ、彼等の奢侈はより自由であり得た場合に比敵して抑制され、如何なる國民よりも不羈な欲望の方を抑へ、凡て之等のことを空虚な榮譽への熱望に非ずして永遠の幸福への愛のためになし、自分等の罪のためにその眞の神に謙遜と祈禱の犠牲を捧げることを怠らないならば、我等は彼等をもつて幸福なりと言ふ」と斷じている。然らばローマ帝國に於て最初にキリスト教を公認したコンスタンティヌスや、更に一步を進めてキリスト教を國教とまでなしたテオドシウスは如何なるものであつたか。アウグスティヌスは彼等を如何に解釋していたのであらうか。このことは彼のローマ史論の解明に當つて先づ第一に問題となる。吾人はアウグスティヌスが同じキリスト教的皇帝としてのコンスタンティヌスとテオドシウスとの間に相當の距離を置いて見ていることを看過してはならぬ。しかし彼はコンスタンティヌスの改宗の眞實性を認むるに吝かなものではなかつたし、キリスト教的ローマの新首都建設の史的意義を強調することも忘れなかつた。なほ彼はキリスト教徒がこの世の光榮とこの世の権力は惡魔に仕えずしては得られないものだと言う暗い厭世的な思想にとらはれぬ様にコンスタンティヌスに十分な光榮を與えられた神の攝理について人々の關心を促している(De Civ. Dei, V, 25)。

次でアウグスティヌスはテオドシウスのキリスト教的行動を絶讃する。彼はテオドシウスの兵士から聞いた體驗を語り傳え、異教徒のクラウディウスすらもが認めざる得なかつた (Claudius: III Paneg. de Honorii Consulatu, 96—cf. Orosius; VII, 35, 21) 威徳を讃えている。そして「彼は地上に王たるよりも教會の一員たることを善びとした」(cuius ecclesiae se membrum esse magis quam in terris regnare gaudebat—Ib., V, 26) と述べよう。「彼の治世は長く光榮あるもので、彼の試は非常な成功をおさめ、彼の戦争は勝利を重ねた」のであつて、それは異教的乃至異端的なユリアヌス、ヨウリアヌス、グラティアヌスより遙かに幸福であつた、と説き、「數え上ぐるには長すぎるであらうあれこれの善き業を彼は人間の高貴や偉大が醸すこの世の靄から己と共にもち去つた。その業の酬ひは神が眞に敬處な人々にのみ與え給う永遠の幸福である」(Ib.) と最高の讚辭を呈している。ところでローマの舊習を尊んだ人々はテオドシウスが各地で異教の神殿を破壊したことを少からず不快に感じた様であり、殊に比阿のヒッポの若きウォリュシアヌスの仲間のキリスト教的皇帝に對する秘かな酷評は評判が高かつたものである。之に對しアウグスティヌスはローマ社會の頹廢が既に共和政時代に始まることを説き、キリスト教の教義にローマを結びつけて非難するよりも此の教義がなければ帝國はづつと前に滅んでいたであらう、としてローマ帝國のキリスト教による再生を強調している (Epitola, CXXXVIII, 16)。しかしキリスト教はローマに罪と過誤を避けさせることは出来なかつた。ただその風俗を醇化し、法制を緩け、心を引上げてその壞滅を救ひ、將來への信念を賦與したのであつた。アウグスティヌスはローマの偉大さも知つていたが、またその弱點も心得ていた。殊にその生成にはいかがはしき二つの點があつた。一は傲慢の最も激しい形である支配慾であり (De Civ. Dei, III, 14)、他は不正の最も亂暴な形である掠奪であつた (Ib., IV, 4)。ローマの廣

大な範圍も彼には破壊的なものに見えた (Ib., III, 10; IV, 3, 15)。掠奪、腐敗は餘りにも機會に恵まれていたのである。内亂も多し (Ib., III, 23; XIX, 5)。廣大な國境から外戰の機會も多しのである (Ib., XIX, 7)。この見地から彼の描く理想郷は小國家群の家族的和合である (Ib., IV, 15)。何れにしても國家の權威は神に由來するもの故、國家の理念は正義でなくてはならぬ。正義は不動で永遠で至高である。それは時間、空間を支配する。それは各國、各制度、各良心を支配する。それを法に適用するためのみ權力が人に委ねられる。然も權力が屢々それを忘れがちなのは、權力が正義と混同され、權力と權利とを同じ根柢に置くからであり、また正義が劣れる様に思はれるので、それに従うよりか、それを支配せんとするからであり、また正義が劣れりとしなくとも己に反對である場合に、それを破り支配せんとするに至るからである (Ib., II, 21~22)。「權力は正義に先行すべきものではなく従屬せねばならぬものである。……惡魔がその邪曲によつて權力を熱望する様になつた時、惡魔は脱走して正義の公然たる敵となつたのであつて、人間は正義を無視し、それを憎むまでになつて權力を希ふ様になればなるだけ惡魔の轍をふむことになるわけである。權力は惡として忌避すべきものではないが、正義が第一のものであると言う秩序は守らねばならぬのである」(De trinitate, XII, 13~15)。それ故、正義は政府の上に君臨せねばならぬ。政府は屈服もするが、正義は不動である。政府は倒れるが正義は残る。政府は正義に第一位を與えることに全力を盡さねばならない。ところが此の原則を失つて慘めな状態に墮ちた國家はその本來の三つの衝動(平和、安全、血の叫び)を歪められた形で満足させなければならぬ。それは外に向つての支配慾と掠奪慾によつて史上に展開する。かくては敵國外患がなければ國滅ぶの他はなく、國民に共通の恐怖こそ國家の發展に必要缺くべからざるものだと言う様な淺ましい結果が生れる。この間の事情をアウグスティヌスは第二回ポイ

ニ戰役直後のローマに於て最もよく把握する。それは正にローマがカルタゴを制して西部地中海權を掌握した時代であり、ローマ社會に新しく抬頭したカルタゴ撲滅論に對抗してスキピオ・ナシカのカルタゴ存置論が社會を導いていた様な時代であつた。「抑々この支配慾は榮譽を重ねて王者の權勢に到達するまで驕者の心に於て終息することはないのではないか。斯かる野心に燃えていながつたら榮譽を維持することは出来なかつたのであらう。貪慾と奢侈に身をもち崩している民衆の裡にのみ斯かる野心は燃えつづけることが出来た。民衆の貪慾と奢侈は幸運時代の結果であるから、彼の賢明なナシカはそれをこそ警戒すべきである」と考へ、富強最大の敵國を滅すことを好まず、その恐怖によつて慾望を抑へ、慾望を抑へることによつて奢侈に流れるを阻止し、奢侈に流れるを阻止することによつて貪慾にかり立てられまいとしたのである」(De Civ. Dei, I, 31)。即ちスキピオは「軟弱な人々にとつて平和は敵であると考へ、庶民には恐怖こそよき保護者であり必要なものである」と考へていたのである」(Ib., I, 30)と。アウグスティヌスのローマ國家觀は此處に及んで極めて痛烈である。「正義なき王國は巨大な盜賊でなくて何であらうか。盜賊にして見れば彼等も小王國でなくて何であらうか。これも人々の集團で、首長の命令に従ひ、仲間の約束を守り、便法によつて獲物が分けられる。もしこの惡黨が無賴の徒の参加によつて増大し、土地を占領して根據地を造り、町々をとつて民衆を従えるならば、それは大つぴらに王國の稱號をとることになる。……これぞ捕えられた海賊がアレクサンデル大王に妙くも眞實に言つたところだ。大王がこの男に斯くの如く海を荒すのは如何なるわけかと尋ねるや彼は大膽に『汝が地の世界に於けると同じである。ただ余はそのために一つの小舟しかもたぬ故に海賊と呼ばれ、汝は大艦隊をもつ故に *imperator* と呼ばれるのである』と」(De Civ. Dei, IV, 4)。かく揶揄してアウグスティヌスはローマの屢々逸脱せる姿を糾弾する。彼はロ

ローマの廣大な征服が果して人類に何れだけの貢献をしたかと敢て反問する (Ib., V, 17)。

しかしまた彼は一個のローマ人として當時の苦惱のどん底にあるローマ帝國を愛し且つ憂へないではいられないのである。彼が衷心より希うところはキリスト教的理念に導かれたよきローマ帝國の發展であつたことは否定すべくもない。彼が教會の發展のみを念じてローマ帝國の盛衰などには全く無關心であつたと想像するのは餘りにも惡意に充ちた揣摩憶測である。吾人はアウグスティヌスの書いたものの中に幾つもその苦惱の聲、祖國への叫びを聞くことが出来る。彼は當時のローマ帝國が滅亡不可避なほど墮落しているとは思つていない。ただ人類は老年期に入つていと考へていた。そして當時の凡ての人々と同様にローマ帝國の滅亡と世界の終焉とを結びつけて考へていた様である (Ib., XX, 7, 19, 23)。しかし、彼はローマ帝國に絶望しているものではない (Ib., IV, 7)。

「このことをこそ熱望せよ。ああ賞むべきローマ人の心よ。レグルス、ステヴォラ、スキピオ、ファブリキウスの末裔よ。このことをこそ熱望せよ。醜汚なる虚榮と惡魔の老獪なる惡意からこのことを區別せよ。汝の中に賞むべきものが自然に輝くとも、眞の敬虔によるに非ざればそれは淨化され完成されないであらう。逆に不敬によればそれは失はれ罰せられるであらう。さあ、汝のふむべき道を選べ。汝が汝自身に非ず、誤りなき眞の神を讃える様にせよ、曾て汝は世俗の榮譽を保有したが、神の攝理の隠れた裁きにより汝の擇ぶべき眞の宗教をもたなかつた。目覺めよ。時は來たのである」 (Ib., II, 29)。

「現世は移り行き、年老ひて衰へ、老人の様に苦しくあえいでいる。しかし何も恐れるに足らない。鷲の様に若さが甦えつて來るだらう。ローマが滅んだのはキリストの時代になつてからだと言はれる。しかしローマは滅びはしない。た

だ鞭うたれただけで滅亡したのではない。罰せられただけで破滅させられたのではない。ローマ人が滅びたくなければローマは滅びはしないのだ。神を讃えているなら滅びはしない。神をそしつて居れば滅んでしまうだらう。天地は過ぎ行く。いつかは國が滅んだとて何の驚くことがあるか。まだ國の終りは近くはないが、しかし何時かは終るだらう」(Sermo, LXXXI, 8)。

ローマが古來の神々の禮拜と共に滅んだと言う異教徒の主張に對してアウグスティヌスはアレクサンドリア、コンスタンティノーブル、カルタゴがなほ繁榮をつづけていることを強調するが(Sermo, CV, 9, 12)。しかし何時かは必ず國々の滅ぶ世の終りが來るとするならば、それはこの現在のローマの災禍に豫兆が現れているのであらうか、と言う質問に對して「兄弟達よ、氣を落すな。地の國は凡て滅びるのだ。今がその終りの時なのであらうか。それは神が御承知のことである。恐らくまだであらう。弱さか悲しみか辛さからか兎も角、我等はそれがまだであつてほしいと思ふ」(Sermo, CV, 8, 11)。

「貴方がたは朝起きて外出すると誰でもが皆言ひ合せた様に、ああ不幸なことだ、世界は滅んで行くと言はないことはない。しかし若し滅びるものなら、何故そこから出てしまはないのか。建築家がお前の家はもう崩れるぞと言うのに、外にも出ずに其處でなほぶつぶつ言っている方がよいのか。世界の造り主が世の終りを告げる時にもあなた方はなほその言葉を信じないでいるのか。予言者の言葉を聞き、あなた方に説くものに耳を傾け給へ。予言者は天地の過ぎ行くを告げている。あなた方に説くものの聲は『この世に寶をつむ勿れ』と告げている」(Sermo, LX, 6)。

「兄弟達よ、出來る限り祈り給へ。不幸は次々とふりかかつて來るが、それは神がふりかかると望んで居られるから

なのだ。ただ何うかその不幸の數が増加しませんように、ただ何うかその不幸が我々を押し潰してしまひませんように。苦しい時代だ、悲しい時代だ、と人は言ふ。善に生き給え。そうすれば世の中は樂になる。世の中とは、とりもなほさず我々なのだ。我々のあり様に従つて世の中もあるのである。一体どうしたらいいのだらう。大衆を改心させて善き生活に向けさせることはとても出来るものではない。物の分つた少數のものが善き生活を送り、善に生きる少數のものが悪に生きる大衆を支へるより他はない⁽¹³⁾。不幸が世の中で勝を占めたのは人々がこの世に執着をもたなくするためである。この世の光榮を輕んじた人々、聖者や信徒は偉大であつた。ひるがえつて我々を顧ると我々は汚いものさへ輕視することも出来ないでいる。世の中は悪い。眞に腐敗している。しかも人々はまるでそれが善いものであるかの如く大切にしている。一體、世の中が悪いと言う言葉は何を意味するのであらうか。天は悪ではないし、地も水も、またそれにつつまれたもの、魚や鳥や木も悪くはない。それ等は凡て善であるのに、悪人のみが世を悪くしているのである。この家族の『父』に不平を言うのはやめよう。彼は善である。彼が我等を導くので、我等が彼を導くのではない。彼こそその被造物を如何に治むべきかを知る。彼の命令を行ひ、その約束に希望をつながうではないか」(Sermo, LXXX, 8)。

ローマ帝國がキリスト教的なものへ移行しつつあつた當時に於てアウグスティヌスが最も恐れたことの一つは當時の壞滅混亂がキリスト教徒の間に現世に對する無關心を生み、空虚な *Pessimism* を生むことであつた。當時マニ教徒は善惡の對立を説いてなかなか有力であつた。曾てその影響下にあつた彼はその苦き經驗と性來のラテン的現實性より、*pessimism* と組んだ靜觀主義を克服してしまつた。勿論それは彼のキリスト教信仰に導かれてのことである。彼は現在を永遠にまで高めることによつて當時の混亂苦闘から人類の救ひを見出したのであつた(一九五一年九月二日)。

註(12) しかし、彼はその時日の算定をしなす (De Civ. Dei, XVIII, 53) cf. H. Scholz: op. cit., pp. 154~164.

(13) 異教徒のローマに於ても少數の精銳が國家を救つてゐることを彼は強調する (Ib., V, 12)°

(本論は文部省科學研究費交付金による研究の一部である)

征使水路記

—遣米使節航行圖並に解説書—

幕末の遣米使節一行に關する日記や關係書は相當數知られて居るが、使節の歸朝した翌月板行された本書は、おそらく使節關係の出版物の最も早いものの一つと思はれる。

本書は美濃半載大の横本で、表紙に「征使水路記 全」と題箋があり、見返しと本文七枚は薄烏子紙を用ひた薄冊であるが、袋綴でなく、二枚の紙端を糊で貼合せた珍らしい製本のものである。何故斯様な手数を要する製本をなしたか判断に苦しむが、或は採色を施こす際の失敗を考慮して、版木の小さいものを使用し無駄を少くした爲ではないだらうか。

見返し表は二本の罫で圍ひ、其間を淡紅色に塗つた美しいもので、中央に日旭旗をメインマストに掲げ、船尾に米國旗を掲げた、ホーハッタン號と覺しき汽帆船の航行圖を配し、上部に

征使水路記と横書し、左右に萬延元庚申年、冬十月新鑄と縦書して居る。見返し裏には東西半球圖を掲げ、その上に地球略圖と横書して居る。地圖は亞細亞歐羅巴亞非利加南北亞美利駕澳大利亞の六大州をそれぞれ青紅黃紫綠薄茶色に塗り別け、航路を點線で示して居り、一目にして使節が東廻りで世界一週せる事を明示して居る。

本文は七枚より成り、二・三・五・六・七枚目の各表に部分圖を掲げ、各圖の前に、使節の寄港地の簡單な地誌的解説が記されて居り、その地は十六ヶ所に及んで居る。圖は日本——パナマ、アスピンノール——ニウヨーク、同上——ワシントン、ニウヨーク——アフリカ南方、同上——日本間の航路を示し、寄行地の發着日等を記入して居るが、日本歸着の日は記入されて居ない。本書の著者、發行所等の記載は不明であるが、繪具での丁寧な採色や前述の製本の手数等から見て、おそらく發行部数は小部数であつたらうと思はれる。(河北展生記)