

Title	アウグスティヌス政治思想における《現世》(saeculum)の概念
Sub Title	The Concept of "saeculum" in St. Augustine's Political Thought
Author	柴田, 平三郎(Shibata, Heizaburo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1974
Jtitle	法學研究：法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.47, No.6 (1974. 6) ,p.24- 59
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19740615-0024

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.

アウグスティヌス政治思想における

《現世》(saeculum)の概念

柴田平三郎

「人間の真の国籍は天国にある」

(ピリピ人への手紙三―三〇)

- 一 はじめに
- 二 歴史観の構造
その一―《現世》の創出
その二―《現世》の意味
- 三 政治観の構造と展開
その一―《現世》的人間の社会
その二―国家肯定の論理
- 四 むすび

一 はじめに

私はさきに、アウグスティヌスの政治思想の中核を彼の人間観とりわけその“*libido dominandi*”（支配欲）の概念に求め、それを出発点として「支配」、「権力」および「国家」へと上昇していくリアリスティックな政治思想的側面を概観しておいた。⁽¹⁾ 本稿はその認識を踏まえながら、この古典古代末期の思想家が世界史に類例を見ない巨大な終末的破局という異常状況Ⅱ例外状況の只中で、(1) その状況をどのような歴史認識をもつて把握し、(2) そこに導出された現実世界Ⅱ「現世」(*saeculum*)における人間と社会の問題をどのように分析して、(3) 彼の政治観を構築していくことになったのか、を考察する。このような考察の過程を追求することはいうまでもなく、本来的には信仰(*Deus*)にのみその生の意味を見いだし、この世ならぬ「神の国」(*civitas Dei*)の到来を待望しつづけた一人のラテン・キリスト教教父としての彼が、にもかかわらず、世俗の象徴そのものである「政治」とかかわらざるをえなくなつた、そうしたギリギリの思索の軌跡を浮彫りにすることを意味している。

ところで奇妙なことに、久しい間、彼独特の政治的リアリズムは真面目にとりあげられることなく放置されてきたように見える。⁽²⁾ そうした原因の多くは、おそらく彼自身もその責任を免がれえないようないくつかの複合的な理由のゆえである。⁽³⁾ しかしもう一つ、彼の政治思想に対する従来のアプローチの仕方にも検討さるべき問題点があつたように思われる。すなわち、彼がしばしば「西方教会最大の教父」とか「中世カトリシズムの父」と規定されるように、もつばら教会史やキリスト教神学思想史や哲学史の領域での研究に重点がおかれてきた結果、⁽⁴⁾ ともすれば彼の政治思想プロパーへの関心が稀薄となり、そもそも「政治」思想と呼びうるものを積極的に発見しようとする努力を得られなかつたことであろう。したがつてその底流には、つねに、「神学者」、「教父」、「護教家」アウグスティヌスという一般認識があり、第一、義的に「政治」と格

開した思想家のカテゴリに入れてられないことが当然視されたわけである。しかし、こうした思考構造、いかえれば、「政治」に対するポジティブな関心の表明、政治思想という等式が一つの固定観念に墮してしまつたとき、そこにはどのような貧寒とした地平が出現してしまうことだろうか。

よく知られているように、すぐれた政治・社会哲学が出現する状況はしばしば安穏な平和時であるよりもむしろ苛烈な擾乱の時代であることが多い。たとえば、プラトン、アリストテレスが思索した状況はアテネの都市国家が衰退しつつあつた危機の時代であつたし、マキャヴェリはルネサンス・イタリアの混乱と不安定の政情のなかで、『君主論』を執筆した。さらに、スペイン無敵艦隊来襲の報に沸きたつイギリスに「恐怖との双生児」として誕生したホッブスはなおも打続く革命の時期に『リヴァイアサン』を構想したし、『社会契約論』を世に問うたルソーが生きた時代はフランス絶対王政が最後の徒花を咲かせていた大革命の前夜であつた。おそらく、危機の時代が偉大な政治思想家を生むのはカール・シュミットが悪魔的な伶俐さで指摘しているように、異常状況(5)に例外状況にこそ「政治」がその本体を露わにするからであろう。実際、平和な時代には人は彼らがそのなかで生活する政治社会||国家や権力や支配をことさら意識することはないだろうし、それが支える平和や秩序を自然的なものや所与のものとして受けとるにちがいない。したがつて逆に、人が政治支配関係を鋭く意識してその実体を凝視しうるような状況は、権力がキバをむきだす危機状況||例外状況なのであろう。私たちはこうした異常な歴史状況のうちにあつて、募りくる熱狂への誘惑に陥る寸前のあやうい淵に身をふるわせながら、ついに強靱な精神力と冷徹な洞察力とによつて、社会の病理を解明し独自の政治理論を構築していつた思想家を少なからず知つている。ここにとりあげられるアウグステイヌスもまた、その例外ではない。

したがつて、本稿の意図は右のような基礎視角から、彼に出来るかぎり肉迫していくこと以上のものを求めるものではない。これは彼の政治思想の全体像を直接把握することよりも、むしろそのための予備的な、一つのアプローチにすぎない

こころはもとよりいづれまでもないであらう。

- (1) 拙稿「アウグステイヌス政治思想における「Ibidio dominant」の概念」慶應義塾大学大学院法学研究科 論文集 昭和四六年度。
- (2) もちろん、彼の政治思想を扱った研究はたとえば、J・N・フィギス、N・H・ベインズ、C・ドウン、G・コンペ、H・ティーンなどを初めとする秀れた業績をあげることができ、にもかかわらず、少くともそうした専門の研究者以外の一般認識においては、西欧政治思想史上における彼の評価は一九三〇年当時のM・ミラーの指摘を基本的には越えていないとさえ思われる。「ヨーロッパの学者が政治理論史における聖アウグステイヌスの重要性に目覚めたのは、つい最近のことにはすぎない。わが国の政治哲学についての著作は彼にほとんど言及していないか、あるいはかりにしても、彼の影響を非難しているだけだ。それらの共通の見解は次のようなダンニングのものだろう。彼は述べている。政治権威の諸形態および諸機能の重要性を減じようとする傾向と比較的に信徒の精神生活を称揚しようとする傾向がある」と。ますますもつて不幸なことは、今日の法的・政治的制度の背後にある最も基本的な原理のいくつかは聖アウグステイヌスが、一番初めに定義した意味を正しく認識しておかないと、到底理解できないものなのだ。Moonhouse F. X. Millar, "St. Augustine and Political Theory", *Thought*, vol. V, No. 2, 1930, p. 272. なお、文中のダンニングの見解は *A History of Political Thought*, I, 1913, p. 156. 古賀鶴松訳『政治学説史』第一巻 人文閣 昭和十七年 一九五頁。
- (3) 前掲の拙稿参照。
- (4) アウグステイヌス研究の動向およびその文献については、とりあえず次のものを参照されたい。ハインリヒ・デューモリン「現代のアウグステイヌス研究の動向」『聖アウグステイヌス研究』上智大学編 創文社刊行 一九五五年。泉治典「最近のアウグステイヌス研究文献」『中世思想研究』II 中世哲学会 一九五九年。近山金次「アウグステイヌスの歴史像」『史学』三五卷一一三号 一九六五年。なお、これらはアウグステイヌス生誕千六百年記念論文集 *Augustinus Magister* およびその後の文献の解説になっているが、死後千五百年祭については N. H. Baynes, "The fifteenth century of the Death of St. Augustine", *History of the Journal of the Historical Association*, vol. XVI, 1931, p. 468^o。
- (5) Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen*, Duncker & Humholt, München, 1932. 田中浩「原田武雄訳『政治的なもの』の概念」未来社 一九七〇年。idem, *Politisch Theologie* (1922). Zweite Ausgabe. Verlag von Duncker & Humholt, München und Leipzig, 1934. 田中浩・原田武雄訳『政治神学』未来社 一九七一年。

二 歴史観の構造

その一 《現世》の創出

しばしば語られるように、一つの時代から他の時代への移行過程には、新生 (Vita nova) への明るい息吹きなどみじんも

想像できないような、暗く絶望的な終末の意識が噴出する。こうしたイロニーは、やがて訪れる堅固な価値体系を賛美するための、一つの逆説的な意匠にすぎないのだろうか。そうではあるまい。そうした冷静すぎる解釈は、歴史の苛酷な審判を免がれた幸福な傍観者のたわ言に等しいはずである。

アウグスティヌスが活動した時代——それは世界史があともさきにもほとんど経験したことのないような巨大な没落の時代であつた。ローマの平和(Pax Romana)を誇つてやまない永遠の帝国の崩壊は社会経済史の知識が教えるように、古代社会の社会構造を規定する循環的発展法則の必然的な完了によるものであつたろう。⁽¹⁾しかし、そうした物質的社会的諸条件から一応独立した人びとの意識の内部では、この言語を絶する凄惨な状況はどのように受けとられていたことであつたか。当時の蛮族の一連の侵入を眼のあたりにして、聖ヒエロニムスはこう書き記した。

「現時の荒廃に思いをとどめるとき、心は戦慄を感じる。二十余年ものあいだ、ローマ人の血は、コンスタンティノポリスからユリウス・アルプスに至る広大な地域にたえず注がれ、そこには、ゴート族、フン族、ヴァンダル族のために、荒廃と死が広がつた。……どんなに多くのローマ人貴族はかれらの餌食となつたことだろう。どんなに多くの夫人と処女が彼らの邪欲の犠牲となつたことだろう。司教たちは虜囚の身となり、司祭たちや僧たちは剣に倒れ、教会は略奪に遇い、キリストの祭壇はいばおけと化し、殉教者たちの遺骸は柩から投げ出された。どこを見ても悲痛、どこを見ても悲嘆、いたるところに死の面影」。

ローマ帝国の瓦解が当時の人びとに投げかけた絶望の影の深さについて、これ以上くどくど語ることは愚かである。実際一千年の栄華を誇示したローマに対する人びとの愛国心は末期の腐敗と頹落にもかかわらず、並々ならぬものがあつた。それは異教徒ばかりではなく、キリスト教徒においても同様の感情であり、五世紀の全文学にはこの感情が波うつていると、クリストファー・ドーンソンは書いている。⁽²⁾

アウグスティヌスが彼自身、「浩瀚な著作『ingens opus』と呼んだ⁽⁴⁾『神国論』(De civitate Dei contra paganos)の執筆に着手したのはこうした状況、とりわけ四一〇年のアラリックによる首都ローマへの侵入と掠奪の報が悪夢のように西方世界を

攪乱させていた時期であつた。この事件を直接的な契機として、古い伝統的な神々を崇拜していた異教徒の共通の感情がローマ帝国の国教の地位を享受していたキリスト教への激しい呪詛と怨恨へと爆発していつたことは容易に想像できる。彼ら異教徒にとつて、国家の繁栄と「国家の」宗教の真理性は無媒介に直結するものであり、宗教・神の価値はその民族・国家に与える利益によつてのみ計られるものであつた。一口にいえば、それは徹底した現世至上主義といえよう。そこで、彼らは眼前に生起する大災禍 (*magna clades*) Ⅱ西ゴート族によるローマ侵略は、彼らの崇拜してやまぬ古代の神々の信仰を恥知らずにも廃棄したことへの神罰であるとし、その責任をあげてキリスト教に帰したわけである。したがつて、彼の『神国論』が第一義的には原題の示すように (*contra paganos*)、こうした異教主義からの攻撃に対する熱烈なキリスト教護教論 (*Apologeticum*) としての性格をもつものであることははつきりと確認しておかねばならない。⁽⁵⁾ このように、アウグステイヌスが彼の最晩年の一三年間をこの長大な著作の完成に賭けた目的はアーネスト・バーカーが指摘するように、(1) 異教徒に対する歴史哲学 *Historia adversus paganos* (2) 古代の人間哲学に対するキリスト教哲学 *Philosophia Christi* の構築であつた。⁽⁶⁾ 彼はこの二つの目的を忠実に果たすことによつて、彼の生きた時代の主要敵である異教主義の世界観そのものを根底から破壊しようとしたのである。

ところで、彼がその生涯を通じて対決した相手は単に異教徒ばかりではなかつた。彼は一方で教会外の異教徒と戦い、他方でドナティストやペラギウス主義などの教会内の異端や分派と激しく抗争した。私たちが『神国論』における彼の歴史観を考察するとき、この事実は看過さるべきことではないように思われる。もちろん、彼がそこに熾烈なまでの歴史意識を注ぎ込んだのは歴史理論を欠落させた古代異教の永遠循環説を徹底的に粉碎することによつて、歴史における神の意志Ⅱ摂理 (*Providentia*) の貫徹を証明することであり、そのことによつてこそ、首都ローマの瓦解がほかならぬ神の審判であることが闡明されると彼は信じた。しかし、彼はまたこのキリスト教歴史哲学の完璧な構築によつて、当時教会内に瀰漫していた

「ローマの没落」を「終末の到来」と同一視する性急な素朴終末論を打破することによつて、信徒の動揺と不安を鎮静せよと、全力を傾注したように思われる。⁽⁸⁾ 実際、眼に見える現実世界の背後に、見えざる神の導きを信じてやまない彼にとつて、ローマの滅亡などは単なる世俗上の一事件でしかないのだ。のちに次第に明らかにされてくるように、実は、彼のこうした現実に対する歴史認識の意味を確認することなしには、彼の政治思想のもつリアリティは到底把握されえない。のみならず、そもそも彼の政治観を成立させる現実世界＝「現世」(saeculum)を析出することはできないのである。したがつて、このことを確認するために、まず彼の歴史観の構造を概観してみることにしよう。

アウグスティヌス自身述べているように、老大な『神国論』二二巻の構成は大きく二部に分かれる。⁽⁹⁾ そのうち、第一部(第一巻—第一〇巻)は異教主義の攻撃に対するキリスト教信仰の立場からの反論——異教的国家とくにローマ帝国の世界支配とその宗教の關係とを批判する——を目的としており、第二部(第一一巻—第二二巻)は世界創造からその終末にいたるまでの人類の歴史を論じている。したがつて、彼の歴史観を考察できるのは、主としてこの後半の第二部においてである。この二部はさらに次のように三区分される。

- I 第一一巻—第一四巻 世界創造と「神の国」(civitas Dei)および「地の国」(civitas terrena)の起源と対立を概観する。
- II 第一五巻—第一八巻 この二つの国の対立を人類および諸国民の歴史について論じる。
- III 第一九巻—第二二巻 この二つの国の終局目的と世の終りにおける「神の国」の勝利について。
- この三部はそれぞれ (i) exortus (起源) (ii) prokursus (進行) (iii) debiti fines (終局目的)と呼ばれる。

右の構成から容易に理解できるように、アウグスティヌスの歴史観の構造の特質は私たちがふつう「歴史」と呼んでいるも

のが、彼の脳裡にあつてはそれで完結されるものとは考えられていないことである。つまり、後半部の(ii) *procurans* (進行) の部分がいわゆる「世界史」に該当するものとすれば、それはその前のいわば「前史」——世界創造、人間の創造および墮罪などについて——とその後のいわば「後史」——最後の審判および神の国の勝利について——との中間に位置するものとみなされているわけである。したがつて、「人間(アダム)の墮罪」から「最後の審判」にいたる人類の歴史は彼の眼から見れば、人間の理解の及ばぬ神の壮大な救済計画の一部なのだ。⁽¹⁰⁾しかし、人間はこの一部の予め定められた時間のなかで、あたかも可視的なもののみが真に確實なものと不幸にも錯覚しながら、彼の生を全とうしていくのだ。私たちは彼の眼に映ずる生の内実と、人間一般の考える生の内実との、この深い亀裂をつねに念頭に入れておく必要がある。

ではアウグスティヌスにとつて、この人間の歴史を成立させる領域としての「現世」(*saeculum*)とは、単にそうした目的論的世界観にのみ埋没させられるだけのものであつたのだろうか。よくいわれるように、「神の国」(*civitas Dei*)と「地の国」(*civitas terrena*)との凄惨な闘争の果てに、前者が後者に最終的に勝利することを高らかに謳いあげるにすぎないのが彼の歴史哲学なのだとすれば、人間が現に生き、そして死んでいくこの具体的な現実世界は結局のところ、ごくささいなトリヴィアルな意味しかもたないのだろうか。人間は「永遠の罰に定められた塊」(*massa damnata*)⁽¹¹⁾である以上、ただひたすら神の恩寵(*Gratia*)による救済を願ひ、「神の国」(*civitas Dei*)の訪れを待望すれば、この世俗的な世界などはどうでもよいのだろうか。私たちにほしかし、彼がそのように冷たく言い放しているようには思われない。一人のキリスト者として、神の信仰に燃える彼が神の秩序からは想像するだにできぬ人間世界の淵に佇んで、彼の思考の出発点とする認識は次のようなものである。

「見ることのできる全てのものなかで最大のものは世界(*mundus*)だが、見ることのできないものの全てのものは神(*Deus*)だ。われわれは世界が存在することを認め、神が存在することを信じている」⁽¹²⁾。

これは神への激しい愛慕の表現であるのとほとんど同時に、人間の生存しなければならぬこの世界へのしたたかな肯定ではないのだろうか。

「二つの愛が二つの国をつくつた。神への軽蔑にいたる自己中心の愛は地の国をつくり、自己を否定して神中心の愛は神の国をつくる⁽¹³⁾」と、彼はいう。しかし、今この場合、私たちはこの二つの国の起源や特徴や目的などに、それほど深く拘泥する必要はない。当面の目的に即していえば、私たちは次のような事実に注目すればよい。

「この二つの国はこの世のうちにあつては (in hoc interim saeculo) 互いにかみ合ひ (perplexas) せまじり合つて (permixtas) いる⁽¹⁴⁾」。

アウグスティヌスがその思考の対象とする世界とは「神の国」(civitas Dei)でも「地の国」(civitas terrena)でもなく、「この世」つまり「現世」(saeculum)なのだ。彼ははつきりとこの領域を承認する。この認識にリアリティを与えている歴史観は、すでに『神国論』第一巻にみられる次のような言葉である。

「事実、二つの国はこの世ではからみ合ひ、まじり合つている。それは最後の審判において分離するまで続くであろう⁽¹⁵⁾」。

このように、「最後の審判」までは、二つの国がからみ合ひ、まじり合うことを彼はしばしば繰返している。もちろん、一人のキリスト者としての彼は、「人間の真の国籍は天国にある」(ピリピ人への手紙三ノ三〇)という聖句を不断にかみ締めながら、この現世を「旅人」(homo viator)として、「遍歴者」(peregrinus)として通り過ぎていくことを深く志していたにちがいない。しかし、時代はすでに原始キリスト教や黙示文学の終末論的昂揚期とはほど遠かった。しかも、キリスト教は長い忍従と迫害の時代を脱して、ローマ帝国の国教としての地位を樹立していた。人びとが現にその生の営みを持続させているのは、ローマの国土 (orbis Romanus) であり、この地上世界 (saeculum) であることは疑いがなかつた。おそらく、この否定しても否定しきれぬ現実世界の存在に對して、彼は見て見ぬ振りをする事ができなかつた。キリスト者に約束された「神の国」(civitas Dei)を深く待望しながらも、人間たちのおかれたこの世の存在をいかに理解し、いかに生きたらよいのか。

これが彼の主要な関心事であつた。そして、私たちが人間の日々の生活を成立させている場としての「現世」(saeculum)に對する彼の真摯さを感じざるをえないのは、ここにおいてである。すでに記したように、彼は一方において古代の循環的世界觀の堂々めぐりを神の摂理という直線的な目的論的世界觀によつて突き破りながら、しかし他方において、今すぐにもこの世の終末が到来すると錯覚する教会内の一部の人びとの奇妙な熱狂の風潮を敵しくいましめている。彼によれば、ローマの崩壊という地上の歴史的事件はなんらこの世の終末とかかわりのあるものではない。いかにそれが人間の眼からはこの世の終末と映じようとも、ローマの破壊 (excidium urbis) は単なる世俗上の一事件以上のものではないのだ。⁽¹⁶⁾ 彼にはこの世の終末という深刻な事態が人間の決定に属するものであるとは到底思えなかつた。⁽¹⁷⁾ なぜなら、それは神の被造物にすぎぬ人間には決して窺い知れぬ神の意志そのものなだから。こうした考え方にたつ彼にとつて、「ローマの没落」|| 「終末の到来」という一方的解釈は神の意志を直接に知りうるとする傲慢 (superbia) にみちた人間の推量 (conjecturae humanae) 以外の何であつたらう。こうして、当面は、いつ訪れるかもわからない最後の審判 (ultimum iudicium) を深く待望しながらも、人間の眞の国籍たる「神の国」(civitas Dei) の市民たるべく、「地の国」(civitas terrena) の誘惑に必死に抗しながら両者の混在するこの「現世」(saeculum) を否応なく生きざるをえないこと、これがアウグスティヌスの現実状況に對する歴史認識にほかならなかつた。

(1) Max Weber, "Die sozialen Gründe des untergangs der antiken kultur" 堀米庸三訳「古代文化没落論、『ウェーバー』世界大思想全集 社会・宗教・科学思想篇21 河出書房 昭和十九年 三頁—三六頁。

(2) Christopher Dawson, "St. Augustin and His Age", 服部英次郎訳「聖アウグスティヌスとその時代」『アウグスティヌス』筑摩叢書130 一九六九年 三四頁。

(3) Christopher Dawson, *The Making of Europe*, Meridian Books, The World Publishing Company, New York and Cleveland, 1956 (originally published, Sheed & Ward, 1932), p. 39.

(4) De civitate Dei praefatio, XXII 30. (以下 DCD と略) テキムネ、Desclée de Brouwer を使用。Desclée 33, p. 190, 37, p. 718.

(c) J. N. Figgis, *The Political Aspects of St. Augustine's "City of God"*, Gloucester, Mass. Peter Smith, 1963 (Reprinted, Longmans, Green & Company, 1921) p. 3. 当時「国家と宗教の關係は密接不可分であり、神は國家の守護神と考えられた。こうした異教の現世至上主義つまり國家の繁栄＝宗教の眞理性」という構造を否定するが、『神國論』の護教的性格であつた。この点については、内田芳明氏の秀れた力作『アウグスチヌスと古代の終末』弘文堂、昭和三十六年(『バックス、ヴェーバーと古代史研究』一九七〇年、に再所収)があるので、一応この關係を要約しておく。(i)異教の主張の基礎——國家の繁栄＝宗教の眞理性という思想に対するアウグスチヌス以前の護教論の構造はローマの神々の地位にキリスト教の神を代置する点で異教の現世至上主義と本質的に同一であり、(ii)それゆゑ、四一〇年の災禍をめぐる論争において、國教としてのキリスト教の立場はローマの平和(Pax Romana)＝キリスト教の平和(Pax Christiana)とみなされる状況下では根底的に崩壊する。(iii)そこで、アウグスチヌスの護教論の勝利は上の構造を切断して、歴史における神の摂理という世界觀的転換——神は滅ぼすものは滅ぼし、創造するものは創造する——を圖つたことである。なほ、ローマにおける政治と宗教(道德)との關係一般については、Donald Earl, *The Moral and Political Tradition of Rome*, London and Southampton, Thames and Hudson, 1967, pp. 11-43, 44-45, Chap. VI, Epilogue.

(c) Ernest Barker, "Introduction", *Evermann's Literary edition of The City of God*, London, J. M. Dent & Sons LTD; New York, E. P. Dutton & Co., Inc., 1944, p. xi, 44-45. 1) Introduction 44 "St. Augustine's Theory of Society" 2) Introduction 45 *Essays on Government*, Oxford, The Clarendon Press, 1945, に収録されている。

(c) 1) 古代の永遠循環説に反対して、彼は歴史が初まり、クライマックス、終りをもち、不可逆的な時間的過程であることを主張する。R. K. Buttmann, *History and Eschatology: The Gifford Lectures 1955*, Edinburgh, The University Press, 1957. 中川秀雄氏『歴史の終末論』岩波現代叢書 七七八頁。「われわれはキリストの福音——それはわれわれにたいしてキリストの福音である——を進んで、そのキリストを指導者と救世主として、信仰の道を守り、不信仰者たちの空しくして愚かな日環から、われわれの精神を転換する」(DOD XII 20)と彼自身述べており、ヒュマンに「絶え間のな循環を爆破する」、こゝに、彼の最大の業績であり、彼は時間の意味を見出した世界で最初の人々を説いたこと、Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age", *op. cit.* 服部英次郎訳 七二頁。ホムセンはオリゲネスのようなキリスト教思想家よりも、修正された形ではあるが、「日環理論をめぐつたキリスト教の歴史」が、異教哲学者たちでなく教会内の思想家とも対決したことを指摘している。Theodor E. Mommsen, "St. Augustine and The Christian Idea of Progress", *Journal of the History of Ideas*, vol. XII, No. 3, June 1951, pp. 354-355 (*Medieval and Renaissance Studies*, New York, Cornell University Press, 1959) に収録)。2) 1) 1) 彼の歴史觀が人類の歴史に与える「進歩の觀念」の発展としての重要な役割を果たしたことは興味深い。たゞ、その「進歩の觀念」の発展としての「神國論」の否定的な役割は注目する。Sidney Polard, *The Idea of Progress*, C. A. Watts & Co., LTD, London, 1968. 舟橋喜徳『進歩の觀念』紀伊國屋書店 一九七一年 一八頁。3) 進歩の觀念は換言すれば、アウグスチヌスの歴史觀の世俗化された形である。John A. Hutchinson, *The Two Cities*, Double day and Company, Inc., New York, 1957. 飯坂良明氏『キリスト教と政治』日本基督教団出版部、昭和三十六年 一〇三頁。以上の文脈で即ち「古代の日環理論とキリスト教の歴史觀ならび近代の歴史觀に

わたりて秀れた分析を説いたものとして Hannah Arendt, "The Concept of History" in *Between Past and Future*, New York, The Viking Press, 1961. 志水速雄訳「歴史の概念」『歴史の意味——過去と未来の間』I 合同出版 一九七〇年 が特筆されるべきであろう。

(8) ローマの崩壊が世界の終末と思われたことは繰返すまでもない。たとえば、聖ヒエロニムスは、「全世界はたった一日にして滅んでしまった」と嘆じた。Donald Earl, *op. cit.*, p. 122. こうした風潮の背後には、キリスト教とローマ帝国の運命とを結合させた、教会史の祖といわれるカエサルアのエウセビウスのような歴史観が支配的であったからであらう。それゆえ、帝国の国教としてのキリスト教の確立以後の、この世における永続的な進歩を信じるエウセビウスに対して、アウグスティヌスは帝国とキリスト教との連関を切斷し、この現世を超越する歴史的・パースペクティブを引くのである。こうした歴史理解においては、現実の帝国の瓦解が直ちに世界の終末と直結しなうことは明らかであろう。Theodor Mommsen, *op. cit.*, pp. 356-374. マルティヌとの関係でこのことはまた F. Edward Cranz, "De civitate Dei, XV, 2. and Augustine's Idea of the Christian Society", *speculum*, vol. X, April, 1950, pp. 215-225.

(9) 『神国論』の構成としては、彼自身「再臨」(Retractionum) のなかで述べている。本稿では、次の諸書を参考とした。R. H. Barrow, *Introduction to St. Augustine The City of God*, London, Faber and Faber, p. 17 ff. Ernest Barker, *op. cit.*, pp. xii-xiii. Ernest Troeltsch, *Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter*, Scientia Verlag Aalen, 1963. S. 15. 西村貞訳『アウグスティヌス』新教出版社 一九六九年 一六頁以下。石原謙「アウグスティヌスとキリスト教歴史哲学の成立」『聖アウグスティヌス研究』上智大学編 創文社刊行 一九五五年。同『キリスト教の源流』岩波書店 昭和四七年 四二六頁以下。岩下壯一「聖アウグスティヌス『神国論』」『岩下壯一巻選集』春秋社 一九六九年 一九二頁以下。

(10) 改めて述べるまでもなく、超歴史的な天地創造、原罪、神の受肉、審判と救済といった神学的図式の内部においては、世界史そのものはその固有の意味をもち、ただ天地創造とその救済計画の内部においてのみ、世俗の出来事がアウグスティヌスの視野に入ってくるのである。Karl Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart, 1953. 信太・長井・山本訳「世界史と救済史」創文社 昭和三九年 一〇四頁以下。これと関連して同じく、小箕・良知訳「世界史と救済の出来事」『未来』一九七〇年四・五・六・七・九月号 を参照されたい。なお本稿では以上の文献のほか、アウグスティヌスの歴史観全般にわたって、次のものから示唆を受けることが多かった。R. A. Markus, *Seculum: History and Society in the Theology of St. Augustine*, Cambridge University Press, 1970, pp. 1-21, pp. 22-44, pp. 187-196, pp. 231-232. J. N. Figgis, *op. cit.*, pp. 32-50. 高橋亘「聖アウグスティヌスの歴史観」『伝統と創造』上智大学出版部 昭和三八年。同「アウグスティヌス『神国論』の現代的意義」『中世思想研究』Ⅱ 一九七二年。近山金次「アウグスティヌスに於ける歴史的世界の構造」『中世思想研究』Ⅱ 昭和三四年。同「アウグスティヌスと歴史的世界」『史学』三三三 巻四号 一九六〇年。同「アウグスティヌスの歴史理念」『西洋中世思想研究』岩波書店 昭和四〇年。

(11) DCD XV 1, Desclée 36, p. 36.

(12) DCD XI 4, Desclée 35, pp. 38-40.

Visibulum omnium maximum mundus est, invisibulum omnium maximum Deus est. Sed mundum esse conspicimus, Deum esse credimus.

アウグスティヌス政治思想における「現世」(saeculum) の概念

(13) DCD XIV 28, Desclée 35, p. 464.

Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor dei usque ad contemptum sui.

(14) DCD XI 1, Desclée 35, p. 34.

(15) DCD I 35, Desclée 33, p. 300.

Perplexae quippe sunt istae duae civitates in hoc saeculo invicemque pernixtae, donec ultimo iudicio dirimantur;

(16) 木間瀬精三「聖アウグステイヌスと終末論」『基督教史学』五一—四頁。

(17) たとえば、彼は最後の大迫害がいつ来るのかということを探ねるのはまったくの異聞であると断言している (DCD XVIII 53)。実際、彼にとって、世界の終末がいつ訪れるか誰にも予言できないことであり、現在の悲惨や苦しみそのものがこの世の終末を予兆しているとは思われない。Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of St. Augustine*, New York and London, Columbia University Press, 1963, p. 72 ff.

その二——《現世》の意味

アウグステイヌスにとつて、真に本来的な出来事は私たちのいわゆる「世界史」ではなく、「天地創造」から「神の国の勝利」にいたる不可視な神の救済計画、一つの壮大なドラマであつた。しかしにもかかわらず、否そうであるがゆえに、この世界史は決して無意味なものとして捉えられているわけではない。カール・レーヴィットが指摘しているように、彼において初めて、「ドグマ的に理解されていた救済の生起を、世俗的な国家の歴史において世界史的に、神的な始まりから神的な終りへの一つの意味深い *Procursus* (前進) として理解⁽¹⁾」されたからである。

このように、不可視な救済史として思念された「人間(アダム)の墮罪」から「最後の審判」へと続くこの過程はまた、可視的な「現世」(*saeculum*)の進展 (*Procursus*) としての世界史を形成するが、それは単に歴史超越的な視野からのみ考えられていたのではない。すでに見たように、「最後の審判」を人間の予測可能な事柄から排除したアウグステイヌスの姿勢には、彼自身、人間の歴史を成立させるこの世を、堅固なキリスト教的歴史意識で武装した神学者として以上に、一人の生

身の人間として、見すえかつ生き抜こうと決意しているある真率な魂が宿つているといつてよいかも知れない。もとより、私たちはこの「現世」(saeculum)という概念それ自体がキリスト教的伝統に根ざした、すぐれて時間的、世界概念であること⁽²⁾を知つている。しかしおそらく、人間がそのなかで生き、苦しみそして死んでいく、この疑いようのない世俗的世界⁽²⁾「現世」(saeculum)との格闘を回避するのではなく、むしろ、自覚的に我が身に引きうけていくことこそが人間の救済への真の回路にほかならぬことを、彼は信じて疑わなかつた。そして、そのことを深く確信した彼にとつては、歴史超越的な「遍歴者」(peregrinus)に安住することは断じて潔しとしないことであつたにちがいない。では、彼にとつて、否応なしに、生きねばならぬと考えられたこの「現世」(saeculum)とは、具体的にはどのような思考の対象として映つたのだろうか。

アウグスティヌスによれば、「現世」とは「神の国」(civitas Dei)と「地の国」(civitas terrena)のからみ合い、まじり合う世界と考えられていることはすでに述べた。したがつて、私たちはこの事実を手掛りにして考察を進めてみることにしよう。彼はこの二つの国を具体的にどのようなように考えたか。このことを知るためには、まず彼の *civitas* の概念を明らかにしておかねばならない。彼がこの点について言及しているのは、次の二箇所においてであろう。

「*civitas* とは、心を同じくする〔同じ心の〕多数の人びとにほかならぬ⁽⁴⁾」。

「*civitas* とは、ある集団の絆によつて結合された多数の人びと以外の何ものでもない⁽⁵⁾」。

ここから、*civitas* とはほぼ(1) それを構成する多数者 (2) 同じ心・その集団の絆⁽¹⁾結合原理 とを合わせた総体を意味しているものといえるであろう。これらの意味内容を「神の国」(civitas Dei)と「地の国」(civitas terrena)のそれぞれにあてはめてみると、それらはいかなる性格を帯びることになるのだろうか。この問題に直接答へているように思われる箇所は第一四巻および第一五巻にある。

「したがつて、地上には異なつた宗教的祭礼や風習をもち、言語や武器や衣服のさまざまな相違によつて区別される多くの大きな民族が

存在するとしても、われわれが聖書にしたがつて、正しく二つの国と呼ぶことができる人間の集団は二つしか存在しない。一方は肉にしたがつて生きる人びとから構成され、もう一方は霊にしたがつて生きる人びとから構成される⁽⁶⁾。

「われわれは人類そのものを二つの種類に分ける。一方は人間にしたがつて生きる人びとで、もう一方は神にしたがつて生きる人びとである。われわれはそれらを神秘的に、二つの国すなわち人間の二つの集団と呼ぶ。一方は神とともに永遠に支配するように定められており、もう一方は悪魔とともに永遠の罰に定められている⁽⁷⁾」。

右のように、「神の国」(civitas Dei)とは「神(霊)にしたがつて生き、神とともに永遠に支配するように定められている人びと」のことであり、「地の国」(civitas terrena)とは「人間(肉)にしたがつて生き、悪魔とともに永遠の罰に定められている人びと」のことであり、一応了解されるが、前述した、「二つの愛が二つの国をつくつた。神への軽蔑にいたる自己中心の愛は地の国をつくり、自己を否定した神中心の愛は神の国をつくる」という言葉を想起してみると、一層具体的には一方は「神中心の愛」を、もう一方は「自己中心の愛」をそれぞれの集団の結合原理としていることが理解されよう。

このように、両者はきわめて尖鋭に対立させられる。この二つの国という理念は彼自身述べているように、究極的には聖書から引きだされているが、今日では、ドナティストのティユニウスから多大の影響を受けていることが自明となつて⁽⁸⁾いる。ともかく、彼にあつては、一方はキリストを、もう一方は邪悪な悪魔を、その王にして建設者としてもつこの二つの国は真の神に対してそれぞれ信仰と不信仰、敬虔と不敬虔を意味するような性格をもち、さらには謙遜および従順と傲慢および自己愛という背反的な特徴を表現する原理的な対立として捉えられているといえよう⁽⁹⁾。

しかし、私たちが問題としなければならないのは、こうした両者のあまりにも厳密な比較分析に拘泥することにあるのではない。忘れてならないのは、正反対の目的とベクトルをもつこの二つの国がこの世において、からみ合い、まじり合うという彼の言葉の意味を問うことなのだ。なるほど、彼は異常な激しさで「神の国」(civitas Dei)と「地の国」(civitas terrena)の原理的な相違を暴露し、前者の位相に立つて、後者を鋭く告発し続けている。たとえば、

「神の国はこの時間の流れのなかにおいて、信仰によつて生きながら、不信仰者の間を異邦人として滞在する」⁽¹⁰⁾。

という序文の言葉は以後の展開のなかに繰返し奏でられる主調音であるが、そこで彼の立つ位相は徹頭徹尾、信仰に燃えたぎるキリスト者の究極的世界つまり「神の国」(civitas Dei)である。この場合、地上においてその原理の純粹性を貫徹しうるただ一つの方法は、異邦人(Goetegrinus)として遍歴するほかはないことを明らかにすることによつて、彼は「地の国」(civitas terrena)の否定を逆証明しようとするのである。しかし、このことは彼のキリスト者としての生き方ないし姿勢の問題ではあつても、現実世界に対する認識の問題ではない。彼は「現世」(saeculum)に生きる人びとが、彼の精神的同胞たる信仰者だけにとどまらないという厳然たる事実を決して黙殺することができなかつた。現実のなかには、信仰をもたない、アモルフな多くの人びとが棲息しているのだ。しかも、彼にとつて、現実の人間世界は信仰と不信仰、善と悪といつた、頭著に背反的な価値によつて象徴される「神の国」(civitas Dei)と「地の国」(civitas terrena)とが誰の眼にも明瞭に、対立的な姿を露呈しながら存在するほど単純なものではありえなかつた。そうした明確な区別が可能な世界がかりに存在するとしたならば、さしずめそれは天使の世界と悪魔の世界であろう。しかし、この人間の世界では、両者は人間の眼からは判別することができず、あくまでもからみ合い、まじり合つていたのである。そして、まさにここに、「現世」(saeculum)の世俗社会の問題を考える場合の基本的な難解さがあつた。しかし、難解さはこれに尽きるものではない。さらに事態を複雑に錯綜させている要因は、この二つの国のからみ合いが次のような側面さえもつているということである。

「われわれの敵対者たちのなかにさえ、来たるべき「神の国」の市民が隠れていることを想つてみなければならぬ。……同じように、神の国がこの世で遍歴者であるかぎりには、秘蹟を受けながらも、最終的には聖徒の受ける永遠の祝福にあずからないものもあるのだ」⁽¹¹⁾。

このように、アウグスティヌスは「現世」(saeculum)を決して「神の国」(civitas Dei)と「地の国」(civitas terrena)の単純な敵対関係としてのみ捉えていたわけではなかつた。したがつて、しばしば曲解されるように、「神の国」(civitas Dei)を

地上の可視的な教会と、「地の国」(civitas terrena)を地上の現実国家と同一視することは彼の思维構造からみて、基本的に誤りであることはいうまでもなからう。⁽¹²⁾ 彼によれば、「現世」(saeculum)における一切の出来事は、人間が完全に理解できるような二つの国の対立のパターンを越えるほどに錯綜した様相を呈している。それは神のみが予め知っているだけであり、人間には「最後の審判」(ultimum iudicium)において初めてその意味が開示されるような性格のものである。しかも、その「最後の審判」を人も人間にとつてはいつ訪れるかわからない。これが、まさに人間の日々生きる「現世」(saeculum)なのだ。しかし、彼はこの「現世」を神の視点に立つて、一方的に弾劾するようなことは決してしていない。そのなかにおいて生起するさまざまな出来事は、たとえ神の眼からはどんなに「予定」(praedestinatio)内のものであろうとも、天使でもなく悪魔でもない人間の眼には、まさしく人間自身が織りなす実存的状況以外の何ものでもありえない。それゆえにこそ、「現世」(saeculum)は人間が必死に生き続けていかねばならない試練(experientia)の世界にはかならないことを、彼は暗黙のうち肯定しようとしていたように思われる。

こうして、おそらくアウグスティヌスにとつて、「現世」は「人間存在の総体」(The Sum total of human existence)であり、「world」という言葉よりはむしろ“existence”という言葉によつて置き換えられるような思考の対象であつた。⁽¹³⁾

- (1) Karl Löwith, *Welt und geschichte*. 柴田治三郎訳『世界と世界史』岩波現代叢書 一〇四頁。
- (2) ① saeculum (時間的世界) と mundus (空間的世界) がそれぞれギリシヤ的世界では aion と cosmos に対応していることはいうまでもなからう。Karl Löwith, *ibid.*, 柴田治三郎訳 五〇頁以下。
- (3) Civitas の概念によつて、たとえはフィギス は state ではなく society と解すべきであるとつづける。J. N. Figgis, *op. cit.*, p. 51. ニューローによれば、それは(a)市民の集団 (b)市民集団が住んでいる都市ないし地域 (c)共同体、国家、政治的団体の単位 (d)市民たることの身分、市民権の四つの意味がさるとう。R. H. Barrow, *op. cit.*, pp. 20-21.
- (4) DCD I 15, Desclée 33, p. 242.

alium civitas non sit quam concors hominum multitudo.

- (㉞) DCD XV 8, Desclée 36, p. 66.
 civitas, quae nihil est aliud quam hominum multitudo aliquo societatis vinculo congregata ;
- (㉟) DCD XIV 1, Desclée 35, pp. 348-350.
 Ac per hoc factum est, ut, cum tot tantaque gentes per terrarum orbem diversis ritibus moribusque viventes multiplices linguarum armorum vestium sint varietate distinctae, non tamen amplius quam duo quaedam genera humanae societatis existerent, quas civitates duas secundum scripturas nostras merito appellare possemus. Una quippe est hominum secundum carnem, altera secundum spiritum ……
- (㊀) DCD XVI, Deyclée 36, p. 34.
 (㊁) Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age," *op. cit.*, 服部英次郎訳 五七頁以下。
- (㊂) N. H. Baynes, *The Political Ideas of St. Augustine's De civitate Dei*, The Historical Association, 1968 (Reprinted 1936), pp. 5-6.
- (㊃) DCD praefatio, Desclée 33, p. 190. …… civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, ……
- (㊄) DCD I 35, Desclée 33, p. 298.
 (㊅) たとえば、「アウグスティヌスにとつては、神の国は、昔の護教家の説いた千年王国の王国ではなく、また目に見える位階組織でもない。神の国は、超越的で無時間的な実在であつて、『その王は真理であり、その法は愛であり、その持続は永遠である』社会である。Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age", *op. cit.*, 服部英次郎訳 六八頁。同様に、「地の国もまた現実の国家ではない。しかし、それらを地上の representatives とみなしたとき、中世におけるほんごうな解釈が始まつた。N. H. Baynes, *op. cit.*, p. 5. J. N. Figgis, *op. cit.*, p. 51.
- (㊆) P. R. L. Brown, "Saint Augustine", in Beryl Smalley, ed., *Trends in Medieval Political Thought*, Oxford, Basil Blackwell, 1965, p. 1.

三 政治観の構造と展開

その一—《現世》の人間の社会

彼の思考の射程内に浮かび上つた「現世」(saeculum)とはアウグスティヌスにとつて、どのような内部的構造をもつた人間社会として分析されることになつたのだろうか。

これまでの展開が示すように、彼の捉える現世の人間像は単純に「神の国」(civitas Dei)の天使でもなければ、「地の国」

(*civitas terrena*)の悪魔でもありえない、まさに両者の混淆するこの「現世」の人間であつた。したがつて、人間はあくまで《現世》(*saeculum*)という一つの総体として考えられているわけであつて、その内部の二つの国の人間それぞれについてはもはや問題視されないといつてよい。彼がこの世を二つの国からみ合い、まじり合う世界と理解したとき、彼は「神の国」(*civitas Dei*)の天使にも「地の国」(*civitas terrena*)の悪魔にも完全に化身することがないかわりに、そのいずれをも自己の内部に共存させている人間の怖しいまでの複雑な問題性を脳裡に描いていたように思われる。いずれにしても、彼は彼自身を含めて、この「現世」(*saeculum*)を生きる人間とその社会の問題を、「現世」を無国籍者として過す聖徒や一握りの救済された人びとの位相に立つて冷然と客観視するようなことはできなかった。いいかえれば、自己の投げ込まれる状況によつては、天使にも悪魔にも変貌するかも知れない、そうした上昇と転落の不断の緊張に晒された人間——これこそがアウグスティヌスの捉えた人間の真の姿であつた。したがつて、彼の社会・政治観を理解しようとするとき、ハーバート・ドーンが正しく指摘しているように、彼が人間を罪を帯びた、大部分は未だ救済されない現世的人間として考えたこと、それゆえ、「現世」(*saeculum*)における社会・政治的諸関係の考察の中心をこの人間の問題に設定したということを、私たちははつきりと認識しておかねばならない。

アウグスティヌスの人間観——それはいうまでもなくキリスト教神学における原罪論の必然的なコローラリーである。旧約聖書・創世紀の楽園追放の物語は、ほぼ次のような展開過程をもつている。すなわち、神の全被造物(天、地、海、植物および動物)と同様に、最初の人間は善なる存在として創造された。しかし、この段階での人間は絶対的に善なる存在ではありえず、墮落の可能性を潜在させた人間であつた。彼は創造主たる神に全的に依存し、自己の被造性を深く認識するかぎりのみ善なる存在であり、彼ら同等者間の幸福、平和、秩序を享受しえた。しかし、人間は他の被造物の許されぬ自由意志(*liberum arbitrium*)を神から賦与されていたので、望もうと思えば神の命令に反抗することを選ぶ自由をもつていた。そし

てついに、人間はこの自由意志を悪用する機会を迎えた。つまり、神の意志に逆つて知恵の木の実を、人間は傲慢にも口にしたのである。以後の悲惨な人間社会の起源はまさに、この神への反抗と不服従の「原罪」(peccatum original) から派生しているのだ……。

人間の墮罪という命題はもちろん、キリスト教に深く根ざした思想であり、彼はこの伝統から何ら逸脱しているわけではない。しかし、彼がもちだすこの命題には、私たちがそこから彼の内部の意識を知ることができると重要な要因が潜在している。つまり、彼はここで人間の自由について語っているのである。アウグスティヌスは『神国論』の最終巻で、「罪を犯すことも犯さないこともできたアダムの自由」と「もはや罪を犯しえない選ばれた人間の自由」を鮮烈に対比させている。⁽²⁾ この二つの極の間に、墮落し贖罪されていく人類の歴史があるわけであるが、私たちがそうした神の救済計画が人間にとつて不可視な事柄であつたことをすでに知悉している。したがつて、問題は人間が天上において獲得する「もはや罪を犯しえない選ばれた人間の自由」⁽³⁾ Ⅱ「真の自由」ではなく、「人間の創造」から「墮罪」の間のわずかの期間に空しく享受した「最初の自由」とその推移にあるといつてよい。彼は神によつて創造された人間の状態とその自由意志の悪用の結果について、次のように語っている。

「本性の創造主であつて悪の創造主ではない神は、人間を善なるものとして造られた。しかし、人間はみずからの意志によつて墮落し正当にも罰せられるものとなり、同じように、墮落し罰せられる子孫を生むにいたつた。われわれはすべてあの一人のひとのなかにあり、われわれすべてがあの一のひとであつた。人間はその罪に先立つて、それから造られた女によつて罪に陥つた。…それは罰によつて毀損され、死の網目によつて縛りつけられ、正当にも罰せられたものとされているので、人間はそれ以外の状態で人間より生まれることができなくなつているのだ」⁽⁴⁾。

このように、人間はあの愚かな墮罪によつて、正しく使用する意志さえあれば、「善をなすこと」も「罪を犯さないこと」もできた最初の自由Ⅱ「自由意志」を決定的に喪失してしまつた。そして実に、その瞬間から、人間は自己の自由選択によ

らずして、必然的に、罪を犯さざるをえない結果に陥つたのである。⁽⁵⁾

人間は原罪によつて、罪を犯さざるをえない——この絶望的な諦念の行き着く先は当然のこととして、邪悪で刑罰に定められており、極端な悲惨と苦しみ、自滅、狂気、いかなる医学書にも処方箋の書かれていない疾病、我慢のならない幼児のむずかりとして描かれるような社会である。⁽⁶⁾

しかし、こうした言語象徴以上に、私たちは彼が墮罪の問題を、人間社会において初めて発生するにいたつた、忌むべき「支配」(dominatio)の契機と捉えたことに注目する必要がある。彼は天地創造における神の意図について、次のように語っている。

「神が人を造り給うたのは、次のようである。人は海の魚、空の鳥、地にはうすすべてのものを支配すべしといわれた。それゆえ、神は己の姿に似せて造り給うた理性ある者が、理性なき者を支配することを望まれたに過ぎない。人が人を支配することをではなく、人が獣を支配することを望まれたのである」⁽⁷⁾。

ここで、はつきりと、アウグスティヌスは人間の原罪以前には、神の似姿として創造され、その本性上、自由にして平等な同等者間の関係を享受しえていた人間たちの間には決して「支配」が成立していなかつたことを指摘している。人間が支配しえるのは人間以外の動物であり、人間という同等者ではない。人間の真の支配者はただ神のみである。しかるに、墮罪した人間はこの正しい関係を恥知らずにも覆えし、人間を直接支配すべく、みずから神の地位にまで成り上ろうと企てたのだ。「人間による人間の支配」は実に、この原罪に起源をもつことになつた。

このように、彼は「現世」(saeculum)における人間社会の本質を「人間による人間の支配」関係として描きだす。それは神の秩序における、神に対する人間の「依存」関係が決定的に頽落してしまつたことを意味している。⁽⁸⁾そして、そこにおける人間を必然的に蝕まずにはおかない病原菌ともいうべきものとして彼が激しく告発したのは、人間の欲望(Hydro)な

んずく「支配欲」(libido dominant)である。彼が彼の内奥に秘めていた理想社会の結合原理たる愛(caritas)の対極であるこの支配欲という人間の邪悪な心理をどんなに嫌悪しており、そこからどのような陰惨な人間社会の状態を導くにいたったかを知ることとはさして困難ではない。人間は墮罪によつて神と人間とが、さらに人間と人間とが「愛し愛されること」(amare et amari)によつて貫徹されるような美しい状態をすでに喪失してしまつた。この「現世」(saeculum)の世俗社会はいかにその表面を糊塗しようとも、本質的に罪に汚されており、ある時は隠微に、ある時は公然と、抗争と暴力と駆引の横行する醜悪な「支配」の世界そのものなのだ。彼がローマの起源を、その建設者ロムルスとレムスの兄弟の挿話に即して語る次のような言葉は、私たちにほとんどホッブスの「自然状態」を想起させる。

「……ローマの歴史が語るところによれば、レムスはその兄弟ロムルスによつて殺害された。……みずからの支配欲を誇ろうとするものはその力を現存の同僚者と共有するとするなら、少ししか支配しないことになると考えた。そこで、一方がその支配を完全なものにするために、その協力者を殺害したのだ」。

ここには、真の支配者すなわち神を裏切つた人間の邪悪な本性つまり支配欲の、歴史における悪業と、それが人間を必然的に捲き込まずにはおかない不幸な関係に対する糾弾がある。しかし、それにもまして見落してならないのは、人間の「現世」状態においては、より以上の力を所有しないでは現在の支配さえも維持できないという「支配」の力学を彼が解明してみせていることだ。実際、こうしたアウグスティヌスの炯眼が捉える社会分析は「自己保存の本能」(self-preservation)と「予見能力」(foresight) という本性をもつがゆえに、「死にいたつてはじめて消滅する権力への不断のやみがたい欲求」⁽⁹⁾が生まれ、「各人の各人に対する戦争状態」(bellum omnium contra omnes)に突入せざるをえない人間行為の構造を摘出したホッブスのリアリズムと不思議に等価なものを含んでいる。⁽¹⁰⁾そして、彼が人間の社会におぞましき権力・国家の存在を容認するにいたつたのは、まさにここにおいてなのである。人間は人間に対して狼である(homo homini lupus est)。

この自然状態の只中からあの巨大なりヴァイアサンを構築したホッブスとある意味で同様に、彼もまた支配欲の渦巻く「現世」(saeculum) の状態から「人間による人間の支配」関係の悪循環を切断する唯一の手段としての政治権力、いいかえればこの悲惨な人間社会に一定の平和と秩序を供給すべく、神以外の何ものにも拘束されぬ国家の存在を導きだした。それはまさしく、人間の墮罪の状況に対する罰と罪の矯正 (poena et remedium peccati) であつた。しかし、もとよりこうした暴力装置が人間の心の密室に及びえないことを知り抜いており、人間の志向すべき「支配」なき「神の国」(civitas Dei) への痛いほどの想いを我身に募らせていた彼が現実の世俗国家の存在を容認するにいたる背後には、もつと積極的な理由が介していなければならぬ。世俗国家は「神の国」(civitas Dei) といかなる関係をもつものと思念されているのだろうか。

- (一) Herbert Deane, *op. cit.*, p. 39.
- (二) DCD XXII 30, Desclée 37, pp. 706-718.
- (三) トマリ・ロニチ「アウグスティヌスの神学における自由と恩寵」『聖アウグスティヌス研究』上智大学編 創文社 昭和三〇年 二二三頁。
- (四) DCD XIII 14, Desclée 35, pp. 282-284.
Deus enim creavit hominem rectum, naturarum auctor, non utique vitiorum: sed sponte depravatus iniusteque damnatus depravatos damnatque generavit. Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum…… qua scilicet propter peccatum vitata et vinculo mortis obstricta iniusteque damnata non alterius conditionis homo ex hinc mine nasceretur.
- (五) Herbert Deane, *op. cit.*, p. 14 ff.
- (六) P. R. L. Brown, *op. cit.*, p. 11.
- (七) DCD XIX 15, Desclée 37, p. 120. 以下「支配欲」(libido dominandi) から導出される「支配」、「権力」、「国家」へのより詳細な論理展開については、前掲の拙稿を参照されたい。なお、この XIX 15 の分析については、R. A. Markus, *op. cit.*, Appendix B を参照されたい。マルクスは政治的権威の起源が「妻・家族に対する夫・父の権威のモデル」と範疇的に異なる「奴隷に対する主人の権威のモデル」に「墮罪に根ざした制度的形態である」としてごん。
- (八) P. R. L. Brown, *op. cit.*, p. 10.
- (九) DCD XV 5, Desclée 36, pp. 46-48.

Sic enim conata est Roma, quando occisum Remum a fratre Romulo Romana testatur historia; Qui enim volebat dominando gloriarī, minus utriusque dominaretur, si eius potestas vivo consorte minueretur. Ut ergo totum dominationem haberet unus, ablati est socius, et scelere crevit in peius, quod innocentia minus esset et melius.

(2) Thomas Hobbes, *Leviathan*, Oxford, Clarendon press, 1965. 永井道雄・宗片邦義訳『リヴァイアサン』(『ホッブズ』世界の名著23 中央公論社昭和四十六年) 一三三頁。

(1) 人間の権力欲のもたらす政治力学について、ホッブズ自身の言葉、「生きてゆくために現在所有している力や手段を維持しようと思えば、人はさらに多くの力や手段を獲得しなければならない」と比較せよ。Thomas Hobbes, *op. cit.*; 永井・宗片訳 一三三頁。また、ティーンは、「ホッブズの人間と社会についてのヴィジョンは神と神の国とを取除いたアウグスティヌスのそれといえよう」と述べている。Herbert Deane, *op. cit.*, p. 236.

その二―国家肯定の論理

私たちが『神国論』のなかの現実の世俗国家や権力についての彼の論及に注意を向けてみると、しばしば彼があまりにも正反対の見解を被漚していることを知って驚くことがある。たとえば、第二卷二二章および第一九卷二四章で、国家は本質的に「正義」(iustitia)に立脚するというキケロの国家観を批判しながら、アウグスティヌスは彼の属した古典古代の正統的観念に対する重大な挑戦を行っている。彼によれば、キケロの論旨は次のように整理されるという。まず、国家 (res publica) は人民のもの (res populi) にほかならず、人民 (populus) とは、「法の合意 (iuris consensus) と共通の利益 (utilitas communio) によつて結合された集団」であつて、その結合を維持させるのが「正義」である。したがつて、正義が存在しなければ国家は統治されえないし、法 (lex) も存在しえないのだ。⁽¹⁾と。これに対して、アウグスティヌスはもしキケロの所説が正しいとするならば、ローマ自身が国家ではないと、ローマ史の腐敗墮落ぶりを例証しながら激しく弾劾している。そして、次のように断言するのである。

「真の正義はキリストが建設者であり支配者である国家において以外にはありえない」⁽²⁾。

このように語るとき、彼は往時の哲学者たちの唱える政治的理想主義の仮面を剥ぐことによつて、地上のローマ国家の正義なき邪悪性を果敢に暴露しているように見える。いずれにしても、ここには「真の正義」(vera iustitia)が地上国家に欠落している以上、現実には真の国家が存在しないことが指摘されていることになるといつても過言ではない。私たちはここに、彼の徹底的な国家否定の感情を垣間見ることができるといえよう。

しかし、第一九卷二四章には、これと大いに相違した見解が語られている。すなわち、アウグステイヌスは上述のキケロの国家の定義を換骨奪胎して、人民とは、「彼らの愛するものについての共通の和合 (concordia communio) によつて結ばれた理性的な人民の集団である」⁽³⁾と語っている。つまり、ここでは明白に、真の国家に不可欠であつた「正義」は除去されており、こうした道徳的意味を排除することによつて、国家を、「その意志の対象が善であろうと悪であろうと、共通の意志を基礎とするものと定義する」⁽⁴⁾にいたつている。このことはローマだけにあてはまるのではない。

「……ローマ人とその国家について述べたことは、アテネ人、ギリシャ人、エジプト人、古代バビロニア人、アッシリア人にもその統治した領土の大小にかかわりなく妥当する」⁽⁵⁾。

このように、この箇所では、前述の論調とは反対に、現実国家に対する明瞭な肯定の意志が表明されている。こうした一見背反的な見解が同一の著作のなかに併存しているというようなことは、たしかに奇妙である。したがつて、この奇妙さを解消させるために、さまざまな解釈がなされていることは当然であろう。その結果、彼は現実の国家を容認しなかつたといふような見解さえ現われた。たとえば、中世政治思想史学の泰斗 A・J・カーライルは第四卷四章における有名な国家Ⅱ強盗団 (latrocinium) 説——「正義が存在しなければ、王国は巨大な強盗団以外の何であろうか。強盗団も小王国でなくて何であろうか」⁽⁶⁾——を引きあいによつて、アウグステイヌスは究極的には正義という特質をすべての現実の国家

にとつて本質的な要素であると考へたのだと述べている。あるいはまた、この言葉をもつて、中世における「国家理性」の不在の証明としてゐるマイネッケのような立場もある。⁽⁸⁾

しかし、果してこうした解釈で、なぜアウグスティヌスが『神国論』のなかで一見正反対に思われる国家観を提出しているのかという疑問は氷解するであろうか。この老大な著作のなかにある個々の言葉を全体との有機的な連関のなかで捉えるのではなく、単にそれだけを抽出することによつて、自己の独断的、主観的な見解を引きだした例は中世に多く見られるが、これと同じ危険性から現在もまた完全に免がれてゐるわけではない。したがつて、右の二つの命題を私たちは『神国論』全体のなかに正しく位置づけることによつて、その併存の意味を探つてみなければならぬ。それは一層具体的には、私たちがこれまでに考察してきた彼の歴史観の構造を再び問ひ直すことによつて可能となるはずであるが、実はこの問題を解明することのなかにこそ、彼の国家肯定の論理を浮彫りにさせるきわめて重要な鍵が潜んでゐるのである。

二において理解されたように、私たちがふつうの意味で「歴史」と考へてゐる世界史は彼の歴史観の構造からいへば、神の不可視な救済計画という形をとつた「世界創造」から「神の国の勝利」にいたる目的論的歴史観の一部として組込まれてゐるわけであつた。それゆへ、そこには第一義的には、彼岸的な価値に最大の関心を払つてやまない信仰者としての彼が屹然と立つており、彼自身のおかれた現実状況を超越視してゐる、いわば現実超越的な思想が横たわつていたといつてよい。それにもかかわらず、彼が他方でまた、「現世」(saeculum)を決して単なる遍歴者(peregrinus)の立場に立つた、東の間のものと一蹴してゐないことを私たちは知つてゐる。その場合、現実世界を見据える彼の眼は現実内在的ないし現実肯定的とさえいふものになるであらう。つまり、『神国論』のなかには、この現実超越的な思想と現実肯定的な思想がまさにからみ合つてゐるのである。⁽⁹⁾

この視点に立つて冒頭に記した二つの命題を考へるとき、そこで感じられた奇妙な困惑はある程度解消することになるで

あろう。彼が「真の正義はキリストが建設者であり支配者である国家において以外にはありえない」と語るとき、そこには「人間の真の国籍は天国にある」という純粹に信仰に忠実な相貌をもつた彼がいる。この現実超越的な視野から凝視された現実世界はどのような堅固さを誇ろうとも、所詮は本質的に脆弱であることを免がれない。ましてや、その象徴である権力・国家が真の正義(道徳的、内面的価値)を要求して憚らないとき、彼は唾棄すべき現実国家の否定を高唱することになる。しかし他方において、人間はあくまでこの地上の世俗社会に生きねばならないという歴史認識がアウグスティヌスの内部に存在していた。彼によれば、いかに「現世」(saeculum)を超越した地点に絶対的価値を描こうとも、この地上には未だ終末は訪れてはいないのであつた。それゆえ、この世の終末と「神の国」(civitas Dei)の到来の無期限の延長のなかに留まらざるをえないと考えられたとき、人間は自己のおかれた現実状況をしつかりと見据えて生き抜かねばならないという態度が醸成されてくることになる。彼は事実の問題としても、人間が生き、苦しみやがて死んでいく場としてのこの「現世」(saeculum)から決して眼をそらすことができなかったにちがいない。とすれば、そのとき、彼の属した時代のローマやギリシャやアッシリアなどの現実の地上国家に対するある肯定の意志が湧きでてくるのは当然のことであつたらう。このようにして、『神国論』にしばしば見られる一見相反する諸見解の併存の意味は、アウグスティヌスが現実の事件や問題をどのような歴史的バースペクティブのうちに捉えているかを問うことによつて理解することができるのである。

ところで、このような問題が生じてくる理由は彼の内部に、〈理念〉Ⅱ「神の国」(civitas Dei)と〈現実〉Ⅱ「現世」(saeculum)との敵しい相剋があつたからだ。この場合、彼が〈理念〉に固執して〈現実〉を捨て去るのであつたならば、彼はことさら「現世」(saeculum)を考察の対象としないでもよかつた。あるいは逆に、〈現実〉に固執して〈理念〉を捨てるかしたならば、そもそも『神国論』の執筆に全力を傾注する必要はなかつたであらう。しかし、〈理念〉と〈現実〉の断層を避けて通ることのできない試練として捉えた彼は、当然のことながら、この断層を何としてでも思想的に意味づけ、克

服していかねばならなかつた。もちろん、強固な理想主義にとり憑かれた人間にとつて、〈現実〉はつねに彼らの〈理念〉を裏切つていく邪悪な世界としてしか立ち現われぬ。アウグスティヌスにとつてもまた、彼が「滅びに定められた群！」と呼んだ人間たちの棲息する現実世界は彼の〈理念〉の位相からは、あるいは呪詛と怨恨の対象としてのみ映つたかも知れない。そして、彼は彼の属した北アフリカの精神的風土に深く埋没して、殉教の機会を求めて彷徨する宗教的熱狂者か、あるいは古い終末論と千年王国の夢にとり憑かれた分派の群に身を投じることができたかも知れない⁽¹⁰⁾。しかし、彼はこうした道を選びはしなかつた。彼がこの現実世界Ⅱ「現世」(saeculum)をひたすら抹殺と指弾の対象としてのみ考えていたならばもとより上述のような国家肯定の論理は生まれてくるはずはないのだから。

すでに繰返し指摘されているように、彼は人間の墮罪が生み落したこの「現世」(saeculum)がどのように醜悪なものであろうとも、人間が当面生きる世界はほかならぬこの「現世」以外にはありえぬことを強調する。しかも、この世界は「神の国」(civitas Dei)の敵対者たるあの「地の国」(civitas terrena)そのものではない。ここには、「神の国」が含ま込まれてゐるのだ。こうした現実認識をもつた人間にとつて、次のような態度が生まれてくることはむしろ自然のことであつたらう。

「この世の生の間、それ「地上の平和」をもつことはわれわれにも大切である。なぜなら、二つの国がまじり合つてゐる間、われわれもまたこのパビロン⁽¹¹⁾の平和を用いるから」

ここに語られている地上の平和 (pax terrena) は、もちろん彼の〈理念〉Ⅱ「神の国」(civitas Dei)の市民の利用する (unio) かぎりでの「現世」(saeculum)での平和である⁽¹²⁾。しかし、この平和がそれで尽きるものではなく、より積極的な意味をもつことを知るためには、私たちはただ彼が「現世」を決して「神の国」の市民の位相にのみ立つて考えていたわけではなかつたことを想起しさえすればよい。彼がこの「現世」(saeculum)に少くとも一定の平和を維持供給する機能をもつた政治権

力・国家を評価するようになるのは、まさにこの文脈においてなのだ。

アーネスト・バーカーはアウグスティヌスの国家観を理解するためには、絶対的正義 (absolute righteousness) と 相対的正義 (relative righteousness) の区別をしなければならないと語っている。この場合、絶対的正義とは神との正しい関係の体系

——宗教的、道徳的、法的いいかえれば全体的な関係であつて、この体系つまり秩序 (ordo) は何ら原罪的な欠陥をもつものではない。なぜなら、原罪はすでに信仰と恩寵のなかに吸収されているから。これに対し、相対的正義とは主として法的な領域での正しい関係の体系であつて、人間本性の罪性に対しておかかわり合うものである。そして、前者に対して次善 (cond best) としての意味をもつ後者が、アウグスティヌスの国家およびその全制度——統治、財産制、奴隸制など——の概念にはかならない。⁽¹³⁾このように、アウグスティヌスにとつて、世俗国家は「神の国」(civitas Dei) に対して相対的な関係を

賦与されている。それは神の命令に背馳しないかぎり、それ自身善なる存在であり、それ自身の秩序をもつものなのだ。しかも、この世俗国家＝政治的共同体は「地の国」(civitas terrena) とは概念上明白に異なつており、この世にあつて、「神の国」(civitas Dei) とともに同じ悪、同じ世俗問題と戦わねばならない。世俗国家は、平和と秩序を願う人間の欲求に奉仕する義務を負っている。しかし、それは人間を有徳にさせるといつた高次の目的をもつものではなく、単に悪人を抑圧するため存在しているのであり、あくまでも世俗の諸問題を処理するために、人定法を行使する法的共同体なのだ。⁽¹⁴⁾こうして、彼は「外的な秩序、外的な平和——公然たる暴力の不在なし減少状態⁽¹⁵⁾」以上の何ものかを、国家に期待するような幻想を懐かなかつた。しかし、人間がこの「現世」(saeculum) に留まらざるをえないという深刻な歴史意識をもつた彼にとつて、現実の世俗国家は彼の思慕してやまぬ「神の国」(civitas Dei) の遙か下位に存在するものではあつても、不正義な人びとの「地の国」(civitas terrena) よりは上位を占める、いいかえれば、この二つの国の中間のどこかに位置するものであつ

た。⁽¹⁶⁾

- (1) DCD XIX 21, Desclée 37, pp. 138-144
- (2) DCD II 21, Desclée 33, p. 376.
- vera autem iustitia non est nisi in ea re publica, cuius conditor rectorque Christus est, ..
- (3) DCD XIX 24, Desclée 37, p. 162.
- Populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordi communionem sociatus.
- (4) Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age", *op. cit.*, 服部英次郎訳 六三頁
- (5) DCD XIX 24, Desclée 37, p. 164.
- Quod autem de isto populo et de ista re publica dixi, hoc de Athenensium vel quorumcumque Graecorum, hoc de Aegyptiorum, hoc de illa priorum Babylone Assyriorum, quando in rebus publicis suis imperia vel parva vel magna tenuerunt, ...
- (6) DCD IV4, Desclée 33, p. 540.
- Remota itaque iustitia quid sunt regna nisi magna latrocinia? quia et latrocinia quia sunt nisi parva regna? 「ナリ」云々ドケテロマンダクスマイスの國家觀との關係について」M. F. X. Miller, SJ, "St. Augustine and Cicero's Definition of the state", *Thought*, vol. IV, 1929, pp. 254-266. R. H. Barrow, *op. cit.*, p. 247 ff. R. A. Markus, *op. cit.*, p. 64 ff. Herbert Deane, *op. cit.*, pp. 118-123. 高田武四郎「ヘンリクス・マルティニウスの國家の定義と正義の觀念」『國社法學』五号。A. P. d'Entreves, *The Nation of the state*, Oxford at the Clarendon Press, 1957. 石上長牛訳『國家とは何か』みすず書房 一九七一年 一五頁—三三三頁。
- (7) A. J. Carlyle, "St. Augustine and The City of God" in Hearnshaw ed., *The Social and Political Ideas of Some Great Medieval Thinkers* London, Dawsons of Pallmall, 1967, p. 51. 「ナリ」校注の註解「ナリ」 Christopher Dawson, "St. Augustine and His Age", *op. cit.*, 服部英次郎訳 六四頁。
- (8) Friedrich Meinecke, *Die Idee der Staatsrison in der neueren Geschichte*, werke Bd. I, 1957. 岸田達世訳「近代史における國家理性の理念」(『フレイネッケ』世界の名著54 中央公論社 昭和四四年) 七八頁。
- (9) 「ナリ」の文脈を異にするが、フィキスも次のように述べている。「聖アウグスティヌスのなかに、現世拒否と現世肯定の氣質がともに相会してゐる。」J. N. Figgis, *op. cit.*, p. 67. 本稿における「ナリ」は高橋巨氏の見解に負うところが多い。前掲の二論文を参照せられたい。
- (10) アウグスティヌスとプロテスタントの伝説について R. A. Markus, *op. cit.*, pp. 105-132.
- (11) DCD XIX 26, Desclée 37, p. 166.

Hanc autem ut interim habeat in hac vita, etiam nostri interest, quoniam, quandiu permissae sunt ambae civitates, utimur et nos pace Babylonis:

アウグスティヌス政治思想における「現世」(saeculum)の概念

- (12) 平和論についての邦語論文としては、秀村欣一「アウグスティヌスの平和観の一考察」『歴史学研究』第一五六号。岡野昌雄「アウグスティヌスにおける平和 Pax の概念」『中世思想研究』IX がある。
- (13) Ernest Barker, *op. cit.*, p. xliii.
- (17) Anton-Hermann Cross, "The philosophy of Law of St. Augustine", *philosophical Review*, vol. LIII, No. 2, 1944, pp. 201-202.
- (18) Herbert Deane, *op. cit.*, p. 117.
- (19) Ernest Barker, *op. cit.*, p. xix.

四むすび

エルンスト・トレルチは『アウグスティヌス——キリスト教的古代と中世』のなかで、アウグスティヌスをなによりも「キリスト教的古代の完成者」として位置づけねばならないと述べて、一般に解釈されているような「中世精神の父」とか「中世カトリシズムの祖」といった、彼に対する後世の理解は別問題に属する事柄であると、指摘している。⁽¹⁾ たしかに、トレルチのいうように、彼はあくまでも古典古代末期の人であり、この時代のもつ意味性すなわち、比類のない転形期としての時代が孕むすぐれて状況化した精神形態といったものを看過しては、彼の思想のリアリティを把握することはできない。とくに、『神国論』にみられる彼の政治思想が問題にされるとき、彼が明日をも知れぬ未曾有の歴史的崩壊期に生きた思想家であることを忘れてはならないであろう。

こうした歴史的文脈に沿って、思想的にみれば、彼の社会・政治観は第一義的には彼自身が属した古代の支配的政治理論あるいはギリシヤ・ローマ的伝統に対する明白な反措定であつたといえよう。いうまでもなく、古代なかんずくギリシヤの伝統にとつて、国家の目的は善き生活、生活を推進し、市民を訓育して真に正しく有徳な人間に完成させることにあつた。この意味で、政治は創造的全体的なみであり、人間の究極目的そのものであつた。⁽²⁾ しかし、キリスト教的伝統にとつて

は、永遠の救済と神に対する人間の正しい関係のみが人間の真の目的であり、したがってこの世の政治的諸活動は疑いもなく二次的なものであつた。ここでは、はつきりと現世の王国に対する神の王国の優位が説かれていた。⁽³⁾

アウグスティヌスが歴史に登場してきたのは、こうした二つの深い思想的亀裂の谷間からである。そして、当然のことながら、彼は原始キリスト教や教父一般の精神にきわめて忠実に、「現世」(saeculum)における国家ならびに政治的諸制度の存在を、人間の墮罪の状況に対する罰と罪の矯正、(poena et remedium peccati)として神的に定立されたものと考えた。⁽⁴⁾しかし、彼は単にこの伝統のみ留つていたのではない。彼は地上における世俗的政治秩序をより積極的に承認するにいたつた。⁽⁵⁾ 私たちはそれを、彼の歴史観とそこから導出された国家肯定の論理のなかに見てきた。もちろん、彼にそうした立場をとらせた背後には、彼自身の投げ込まれていた状況と原始キリスト教のそれとの間に、一つの根底的な変化が介在していたことは見逃せない。つまり、彼の時代には、後者の全く知らなかつた、ローマ帝国における国教の地位を、キリスト教は獲得していたのである。しかも、こうしたなかで、彼は北アフリカでの長く困難な司教職の激務に耐え続けねばならなかつた。したがつて、現実に日々繰返される社会的、政治的諸事件への態度表明を不断に求められるという苛酷な精神的状況のなかで、彼がしばしば正統カトリック教会の立場を強く意識した、いわば体制主義者の顔を覗かしていることは疑いもない事実である。たとえば、有名なドナティスト論争において、彼が最終的にこのドナティズムを殲滅すべく、政治権力は教会からみて異端・分派と判断された者たちを罰する権利および義務をもつという、宗教的・道徳的領域へのローマ皇帝の直接権力介入の正当化を図つたことはこのことの驚くべき実例であろう。⁽⁶⁾ そして、この事実を中世がその教会支配体制の政治イデオロギー——神政政治思想として増幅させたことも疑いない。⁽⁷⁾

しかし、『神国論』に展開されている彼の政治思想に焦点が絞られていくとき、そこには眼に見える現実の諸事態をとうに超越視している、ある確固たる歴史意識をもつた彼がいる。彼はローマの崩壊という異常な破局を眼の前にしながら、こ

の世の背後に歴史を動かす真の支配者—神の見えざる意志を伺うのだ。したがって、彼によれば、どんなに強大で堅固な政治支配秩序といえども、それが『現世』(saeculum)のものであるかぎり、本質的に脆弱であることを免がれない。しかしにもかかわらず、彼は人間がこの『現世』を否応なく生き続けねばならないと考える。この地上の世俗社会がいかに醜悪で、いかに嫌悪すべきものであろうとも、この世の終末は人間の予測に委ねられてはならない。それは、神の一方的な決定なのだ。私たちは『神国論』のなかに、こうした二つの『現世』(saeculum)に対する態度——現実超越的と現実肯定的と——が緊張感を保持しつつ貫通していることをつねに思い起しておかねばならない。

こうして、彼にとつて、『現世』(saeculum)での諸問題は彼が『現世』を終末論的な二つの国が歴史的、経験的にからみ合い、まじり合っているものとみなしているがゆえに、まさに重要な意味をもつ⁽⁸⁾ことになるのである。人間の現実世界—「現世」(saeculum)に対する、このはりつめた終末論的緊張感を等閑に付すとき、私たちは彼の政治思想に内在するあの揺ぎよのないリアリズムを到底理解することができないであろう。その場合、せいぜいのところ、人間の巻き起す相互破壊とアナキーを終息させるために、恐怖のイメージと物理的刑罰を独占する暴力装置を、有無をいわさぬ薄さで人間社会に押しつける反動型の政治思想家像を彼の上に重ね合わせるにすぎないであろう。しかし、アウグステイヌスの根底には、「この『現世』(saeculum)内での人間生活のもつとも明瞭な特徴が、不完全であることを運命づけられている」という認識⁽⁹⁾があった。そこでは、人間のどのような政治的努力もその完成をみることはできない。人間の完成は無限に、「最後の審判」まで、「栄光ある復活」まで延期されねばならないのだ。そのように考え抜かれたとき、彼の眼には、人間同士の破壊的なアナキー状況のみが顕在化していたのである。それゆえ、こうした現実に対する歴史認識をもつた彼にとつて、古代政治理論の顕著な特質である『完全なる政治』(Politics of Perfection, telositas)という観念が到底承認したいものであることはもはやいうまでもない⁽¹⁰⁾。これまで述べられたように、彼の政治理論が結局、古代ローマの国家理論と尖鋭に対立しつつ、「社会生

活のなかで実現をめざす人間の必要物の全包括的「最小公分母」である。「平和の欲求」を果すことに集約されることは当然のことであつた。¹¹⁾ハーバート・デインはアウグスティヌスの思想の本質を、次のように喝破している。

「アウグスティヌスの思想には、完全なる政治——全く賢明な支配者が社会問題に対する真に善き、永続的な解決を試み、それに満足する服従者が安定した調和のもとに共存し合う——というヴィジョンの余地など存在しない。政治は誤りを免がれない、罪深い人間が生起する難問や緊張に対して不完全で不安定な解決を図る一つの領域である……とりわけ、政治はパラドックス、イロニー、暗影にみちた領域なのだ」¹²⁾。

しかし、アウグスティヌスはこうした「政治の領域」を否定してはいない。それどころか、少くとも当面、この「現世」(saeculum)が存続せざるをえないように思われる以上、人間は否応なくこの領域に耐えていかなければならない、と声低く、しかし確信にみちているかのようである。彼が『神国論』の最後の諸章で、力強く天国のエルサレムについて論じ、かつきわめて厭世的な人生図を描いているのを眼にするとき、私たちは彼がまさにあの暗澹たる歴史の崩壊期に生き、思索していたことを深く心に留めるべきである。それゆえにこそ、トレルチが洞察しているように、「その人生図は生とよばんよりはむしろ死とよばれるべきもの」¹³⁾とみなすことがより妥当であるかも知れない。しかし、振り返つて、私たちが彼と同様に、可視的な「歴史」を超越した終末論的視角から「現世」(saeculum)を凝視してみると、私たちがまた、私たちの眼前に広がる現実世界が決して永遠不滅のものでありえないことを今さらながら想い知らされるであろう。しかしながら、そのことを痛いほど意識しつつ、人間は現実を生きていかなねばならない。これを忌避するものはとどのつまり、宗教的熱狂のうちに死すか、あるいは現実の存在を否定して自己の觀念のうちに理想の国のすりかえを図るか、あるいは自己の理想の、地上における完全実現のために理想を異にするものを最終的に殺戮するかせねばならないであろう。しかし、『神国論』で、アウグスティヌスはそうした道のいづれかを選択せよなどと、決して説きはしなかつた。

「もつとも大切なこと、それはわれわれがいわゆる順境・逆境をどのように用いるかということだ。義人は地上の幸福によつて高ぶることもなければ、地上の禍いによつて打撃をこうむることもない。反対に、悪しき者はこれらの不幸によつて罰せられる。なぜなら、彼は「地上の」幸福によつて墮落しているのだから」⁽¹⁴⁾

と、彼は述べている。

私たちはこの言葉に、アウグスティヌスの現実世界に対する先験的な諦念を見るべきではない。むしろ、どこまでも堅固なものとしてあるような「現世」(saeculum)や、反対に究極の終りを迎えたかのように見える「現世」に突然我が身を晒されたとき、人間がそうした運命に徒らに翻弄されることのない確固たる生き方の、よつて来たる源泉は何かを、彼は私たちに告知しているように思われる。おそろしく、それは生の陰画[＊]である死を想うように「現世」の陰画である「あの世」を想い、いかなる試験に投げ込まれてもたじろぐことのない終末論的意識を私たち自身の内部に持続させることであると、アウグスティヌスは語っているのではなからうか。

(一九七三年二月一四日稿了)

- (一) Ernest Troeltsch, *op. cit.*, S. 6-7. 西村貞一訳 一〇頁。
- (二) Ernest Barker, *Greek Political Theory*, London, Methuen & Co. Ltd. pp. 1-8.
- (三) T. M. Parker, *Christianity and the state in the light of History*, London: Adam and Charles Black, pp. 1-21. ナウマン・ヌクス内部における「S」の伝説に対する緊密関係について R. A. Markus, *op. cit.*, p. 73 ff.
- (四) R. W. & A. J. Carlyle, *A History of Medieval Political Theory in the West*, Edinburgh and London, William Blackwood & Sons, vol. I, p. 128.
- (五) ナウマン・ヌクスの現実に対するコメントメントの幾多をめぐっては、ホミチ・ヌクスの日記を詳しう。 Possidio, *Vita di S. Agostino*. Introduzione testo critico, versione e note a cura di Michele Pellegrino. Edizioni Pauline, Alba, 1955. 原谷賢一訳『聖ナウマン・ヌクスの生涯』上智大学神学部編輯キリシタン教典叢書 創文社 昭和三八年中。
- (六) Herbert Deane, *op. cit.*, p. 172 ff. R. A. Markus, *op. cit.*, p. 105 ff, p. 135 ff, p. 178 ff.
- (七) ナウマン・ヌクスの政治的ナウマン・ヌクス主義をめぐって H. X. Aquilière, *L'augustinisme politique: Essai sur la théorie politique du moyen-âge*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin. Deuxieme édition revueet augmentée, 1955. Marcel paccaut, *La Théocratie, L'Église et la puissance au*

moyen age. Aubler, 1957

- (∞) R. A. Markus, *op. cit.*, p. 101.
 - (∞) P. R. L. Brown, *op. cit.*, p. 12.
 - (2) R. A. Markus, *op. cit.*, pp. 103-104.
 - (11) P. R. L. Brown, *op. cit.*, p. 13. C. J. Friedrich, *The Philosophy of law in Historical perspective*, Chicago & London, The University of Chicago Press, 1963, p. 37.
 - (2) Herbert Deane, *op. cit.*, p. 222.
 - (2) Ernst Troeltsch, *op. cit.*, S. 21. 西村真(195) 三田(195) (徳文=漢文)
 - (17) DCD I 8, Desclée 33, p. 213.
- Interest autem plurimum, qualis sit usus vel earum rerum, quae prosperae, vel earum, quae dicuntur aduersae. Nam bonus temporalibus nec bonis extollitur nec malis frangitur; malus autem ideo huiusce modi infelicitate punitur, quia felicitate corrumpitur.