慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	アウグスティヌスの政治観
Sub Title	St. Augustine's View of Politics
Author	柴田, 平三郎(Shibata, Heizaburo)
Publisher	慶應義塾大学法学研究会
Publication year	1983
Jtitle	法學研究 : 法律・政治・社会 (Journal of law, politics, and sociology). Vol.56, No.12 (1983. 12) ,p.41- 67
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	論説
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00224504-19831228-0041

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政治観

柴田平三郎

一　はじめに――キリスト教君主の理念像
二　*Passive obedience*
三　奴隷制としての政治支配
四　むすび――「政治」の限界性

一　はじめに――キリスト教君主の理念像

わたくしたちが『神国論』のなかに散見されるアウグスティヌスの政治発言を読むとき、しばしばそれらが一見矛盾しているかのような印象を与えていることに気づくことがある。たとえば、それは次のような場合である。

いったい、わずかな日々をすごしたのち終わるようなこのはかない人生に関する限り、どのような人の統治下で暮らそうと、支配する者が不敬虔なことや不当なことを強制しない限り、やがて死に行く人間にとってなんの関係があろうか。(1)

しかし、真の敬虔を身につけてよく生きている人々が、もし民を治める知識をもつならば、彼らが神のあわれみによって〔政治的〕権能をもつ場合にまさって、人の世にとり幸福なことはない。(2)

右にアト・ランダムに取りだした引用文は同じ第五巻の近接する各章に出てくる言葉であるが、見られるように、一方においては〈現世〉(*saeculum*)に対する根底的な無関心から発する「政治」へのア・プリオリな諦念が表明されているのに対し、他方においてはその「政治」を司る統治者へのある積極的な期待が打ちだされている。これらの言葉を額面通りに解釈するならば、そこには明らかな自家撞着があるといつてもあながち言い過ぎにはならないであろう。『神国論』には、なにゆえにこうした発言が少なからず語られているのか。

この表見的な謎はしかし、容易に氷解する。わたくしたちはそれを、かれの〈現世〉(*saeculum*)観の構造において解明し[3]、さらにかれの「人間観」からその政治思想の成立の道筋を見てきた[4]。すなわち、かれにおいては世界を現世超越的に捉えるとともに、現世内在的にも捉えるという、複眼的かつ重層的な思考が働いており、この二つの思考方法から現実世界を見たときに、そこにはおのずから二つの相異なつた見方――基本的にネガティブなそれと、一定の枠内で考えられてくるところのポジティブなそれ――が生じることになる。そして、この後者の見方の枠組において初めて、そこで捉えられた「人間」の把握から、そうした現世的人間の悪を懲らしめるための、いわゆる「罰と罪の矯正」(*poena et remedium peccati*)としての政治権力＝国家が導出されてくるのである。

さて、以上の文脈において、アウグスティヌスは考えられうる最上の政治支配者の像を描きだしている。『神国論』第五巻第二四章における有名な一節がそれである。

しかしながら、わたしたちは彼らが正しく統治するならば、彼らを幸福な者と呼ぶのである。また〔彼らを〕高く賞讃する者たちの言葉と極端に卑下して〔彼らにこびて〕挨拶する者たちの恭順とに囲まれても高ぶることなく、自分が人間にすぎないことを憶えているならば、また自分たちの能力を神の礼拝を最大限に弘めるために〔用い〕、神の尊厳に仕える女奴隷とするならば、また神を畏れ、愛し、礼拝するならば、また彼らと共にそれにあずかる兄弟をもつことを恐れないかの〔神の〕国をより多く愛するならば、また罰する

ことにおそく、赦すことにすみやかであるならば、また敵意から生じる憎悪を満足させるためではなく、国家を支配し、かつ擁護するための必要から罰を加えるのならば、また同じく罪を赦すのでもなく不正が罰を受けないためでもなくて、〔犯罪者を〕矯正しようと希望するゆえに寛大であるならば、またしばしばきびしい判決をくださざるをえないときでも、それを寛大なあわれみと惜しみのない善意とによつて償うならば、また彼らは〔欲すれば〕勝手に放蕩に耽ることができるが、〔それに反して〕かえつてますますそれをきびしく抑制するならば、さらにどんな民族よりも、むしろ邪悪な欲望を支配するほうを望み、またそれらすべてのことを空しい誉れを熱望するためではなく永遠の幸福を愛するために行なうならば、さらに自分たちの罪のために彼らの真の神に対して謙遜と懺悔と祈りとの犠牲を怠たらずにささげるならば、——わたしたちは彼らを幸福な者と呼ぶのである。

このようなキリスト者である皇帝たちは現在のところ希望によつて幸福であるが、わたしたちが待ち望んでいるものが到来するときには、現実に幸福になるであろう、とわたしたちは断言する。

「もし……ならば」(*si*……)という仮定法で語られているとはいえ、この一節は少なくとも直接的な政治発言の積極的な表明に乏しい『神国論』の記述のなかでは珍しく率直な物言いになつており、わたくしたちはそこにかれの望むキリスト者としての理想的な政治支配者——ここでは、ローマのキリスト者皇帝たち(*christiani imperatores*)のことを指しているが——の姿を垣間見ることができる。すなわち、その支配者とはたんに神の前で敬虔で同等者たる人間に対して謙虚な姿勢を貫ぬく、という一般的な心得をもつだけではなく、さらに進んで自己の権力——「自分たちの能力」(*sua potestas*)——を神の礼拝の拡大のために使用することによつて、それを神の尊厳に仕える「女奴隷」(*famula*)とさせねばならないというのである。

いま、わたくしたちがふつうの意味で「政治」と呼ぶ現象についての評価をアウグスティヌスの思想のなかに求めるとき、そこに見いだされるかれの最終的なイメージはひとまず右のようなものといつて差しつかえないかもしれない。そして、この叙述で見られる限り、ここには確かに、「政治」〔「国家」〕を「宗教」〔「教会」〕の道具と見なす思考が潜在しているわ

けであり、ここからいわゆる「教会と国家」との関係の問題が派生する余地があることは疑いない。事実、とりわけ、やがて中世教会があの「政治的アウグスティヌス主義」を唱え、「教皇制」の論理を展開したのも、このアウグスティヌスの発言を大いなる権威としてであったことは周知の通りである。[5] だが、それは本当にかれ自身の意図であったであろうか。この問題を考えることがここでの当面の課題ではないが、しかしそれに対する一定の理解を引きだすためにも、わたくしたちはかれの抱く政治のイメージ、いいかえれば政治というものにかれは一体、いかなる意味内容を抱いていたか、を問わなければならない。本稿の標題が「アウグスティヌスの政治観」となつているのはこうした理由によるものである。

いずれにせよ、右の叙述に注目してみれば、かれにとつての「政治」とは畢竟、支配者が行なうものであり、そこでは被支配者が積極的に政治参加する契機も、支配者―被支配者の交替のダイナミズムももとより存在しなかつたといつてよい。存在するのはただ、支配者〔君主〕の支配のみであり、アウグスティヌスはそれに対して、上掲のごとき内容をキリスト者としての支配者の果すべき義務として要請するにとどまつている。そして、こうした政治のあり方についての考えはかれ以後、ほとんど全中世の政治理論のなかに、いわゆる「君主の鑑」(*specula regum*)という形をとつて伝統化されていくのである。[6]

二　*Passive obedience*

ところでもちろん、アウグスティヌスが「君主の鑑」の伝統を切り拓いたとはいつても、かれは自分がそこ(『神国論』第五巻第二四章)で描きだした理想的な君主像が直ちに現実の君主と一致するなどと考えたわけでは決してない。それどころか、『神国論』の叙述の全体を読み込んでみるとき、わたくしたちはそこに現世の支配者に対する楽観的な視点など露ほども存在しないことに気づく。たとえば、アッシリアの初代の王ニノスについての評価でかれはこう語つている。

……アッシリア人の王国がニノス王によつて遠くかつ広く延びたことは他の著述家たちのあいだで確定している。その上この王国は、ローマでさえもその存続の年齢に及ばないほど長く続いたのである。実際、年代記の研究者たちが書いているように、ニノスが支配し始めた最初の年から、メディア人〔の支配〕に移されるまで、この王国は一二四〇年間続いたのである。

だが、近隣の民族に戦争をしかけ、そこからさらにその他の民族〔の征服〕におもむき、かつ自分たちに何の害も与えない民族をも、単なる支配欲のために、うち倒して服従させることは、大規模な盗賊行為以外の何と呼ぶべきであろうか。(7)

しかしそれにもかかわらず、かれがかれの展開してみせたキリスト教君主の理想像から現実の君主が大きく逸脱する可能性や、実際に逸脱した場合に、人は一体どうしたらよいのか、について何ら明快に語つていない事実はやはり重大である。おおかたの論議が共通して指摘するように、確かに、かれはこの世の政治支配者に対する抵抗権を認めてはいない。(8)そして、その場合、かれが基本的に依拠するのは初期キリスト教会の政治教説、とりわけあのパウロやペテロのいう *passive obedience* の勧説である。(9)

「すべての人は、上に立つ権威に従うべきである。なぜなら、神によらない権威はなく、おおよそ存在している権威は、すべて神によつて立てられたものだからである。したがつて、権威に逆う者は、神の定めにそむく者である。そむく者は、自分の身に裁きを招くことになる。いつたい、支配者たちは、善事をする者には恐怖でなく、悪事をする者にこそ恐怖である。あなたは権威を恐れないことを願うのか。それでは、善事をするがよい。そうすれば、彼からほめられるであろう。彼は、あなたに益を与えるための神の僕なのである。しかし、もしあなたが悪事をすれば、恐れなければならない。彼はいたずらに剣を帯びているのではない。彼は神の僕なのであつて、悪事を行う者に対しては、怒りをもつて報いるからである。だから、ただ怒りをのがれるためだけでなく、良心のためにも従うべきである。あなたがたが貢を納めるのも、また同じ理由からである。彼らは神に仕える者として、もつぱらこの務に携わつているのである。あなたがたは、彼らすべてに対し

て、義務を果たしなさい。すなわち、貢を納むべき者には貢を納め、恐るべき者は恐れ、敬うべき者には敬いなさい」(「ローマ人への手紙」(三・一―六)。

「あなたがたは、すべての人の立てた制度に、主のゆえに従いなさい。主権者としての王であろうと、あるいは、悪を行う者を罰し善を行う者を賞するために、王からつかわされた長官であろうと、これに従いなさい。善を行うことによって、愚かな人々の無知な発言を封じるのは、神の御旨なのである。自由人にふさわしく行動しなさい。すべての人をうやまい、兄弟たちを愛し、神をおそれ、王を尊びなさい。

僕たる者よ。心からのおそれをもって、主人に仕えなさい。善良で寛容な主人だけでなく、気むずかしい主人にも、そうしなさい。もしだれかが、不当な苦しみを受けても、神を仰いでその苦痛を耐え忍ぶなら、それはよみせられることである。悪いことをして打ちたたかれ、それを忍んだとしても、なんの手柄になるのか。しかし善を行って苦しみを受け、しかもそれを耐え忍んでいるとすれば、これこそ神によみせられることである。あなたがたは、実に、そうするようにと召されたのである。キリストも、あなたがたのために苦しみを受け、御足の跡を踏み従うようにと、模範を示されたのである」(「ペテロ第一の手紙」二・一三―二一)。

ここに含意されているのはおよそ地上に存在する一切の権力は神によつて定立されたものであり、権力がそうした神的起源をもつているがゆえに、人はそれに対して絶対的な服従を負わなければならない、という思想である。事新しく指摘するまでもなく、こうした教説が公にされねばならなかつた状況とはキリスト教が異教のローマ帝国下に新興の宗教として勃興して間もなくのことである。たとえ「わたしの国はこの世のものではない」(「ヨハネによる福音書」一八・三六)とイエスが説こうとも、地上的な事象の相対性を鋭く指摘して止まないキリスト教の教えは唯一神の絶対性を思想内容としている以上、初めからローマ皇帝の至上権と衝突しないわけにはいかないものを含んでいた。したがつて、右に見たパウロおよびペテロ

の発言は現世的政治権威への自発的な忠誠の表明などでは決してなく、当時のキリスト教徒たちの間に見られた無政府主義的傾向から信徒の社会を守ろうとする護教的な意図の表われであつたと考えた方が理にかなつている。[10] その意味では、かれらの服従勧告はいわば「敵対的な社会によつて包囲され、迫害された教派が経験した心理的困難」[11]のなせる苦悶の表現とみなすことができよう。

ところで、こうした教会の伝統的かつ正統的な権力観とそこから生ずる *passive obedience* の教説をアウグスティヌスもまた根本的には忠実に継承していることは疑いのないところだとしても、いま、かれにおける抵抗権の否定の理由をたんにこれのみに求めて終始するだけではあまりにも安易だといわなければならない。つまり、アウグスティヌスにはアウグスティヌスなりの論拠が存在しているのであり、それをこそ明らかにすることが課題でなければならないであろう。

それを知るためには、わたくしたちはアウグスティヌスが生きた時代状況をもう一度確認し直しておくことが必要である。すなわち、その時代は初期教会が蒙らねばならなかつた苛烈な迫害にようやく終止符が打たれ、キリスト教がローマ帝国の国教として公認されたのちのことである（かれが生まれた三五四年はミラノ勅令――コンスタンティヌス〔西の正帝〕とリキニウス〔東の正帝〕の連名による――によつてキリスト教が公認されてから四一年が経過しており、テオドシウス帝〔東の正帝〕がウアレンティニアヌス二世〔西の正帝〕とともに勅命を出してキリスト教をローマ帝国の唯一の国教と定めた年の六年前に、かれの有名な回心が起つている）。西のコンスタンス帝のキリスト教徒迫害（三四七―三四八）や東のユリアヌス帝の一時的反動（三六一―三六三）があつて必ずしも帝国内全体に盤石な基礎を築いていたとは断じていえないとしても、キリスト教が未だ未公認であつたパウロおよびペテロの時代状況といやしくも国教の地位を享受しえたアウグスティヌスのそれとの間には、やはり決定的な相違があつたといわなければならない。つまり、前者にあつては、キリスト教と現世的政治秩序との提携、いわゆる「キリスト教帝国」（*Imperium Christianum*）の観念など到底想像しえなかつたにちがいないからである。

とすれば、しかし、アウグスティヌスが「キリスト教君主」の理想像を提示し、しかも同時にパウロやペテロに依拠して抵抗権を容認していないという事実は、一体、どういうことを意味しているのだろうか。端的にいうならば、このことはかれが自分の生きた時代状況をキリスト教にとって決定的に有利となった状況と捉らえ、そうした楽観的な歴史意識のもとに「神の礼拝を最大限に弘める」ための「神の尊厳に仕える女奴隷(*famula*)」たる世俗の政治権威への *passive obedience* をパウロやペテロにもましてつよく勧告していることを示すだけなのだろうか。あるいは、言葉をかえていえば、かれが「政治」に抱いている最終的なイメージとはことほどさように、ただひたすらあの「キリスト教」君主への絶対的な信頼のうえにたつて、その君主によつてのみ保持される現世の政治秩序に対して君主以外のすべての人間が恭順を捧げるところに成立する、といつたどうしようもなくスタティックなものなのだろうか。

結論から先にいえば、アウグスティヌスの政治観とは決してそのようなものではありえない。というのは、かれのなかで想い描かれているこの世の政治的支配者はもちろんそれがベストではあつたとしても、決して単にキリスト教的支配者だけに限定されていたわけではなかつたからである。たとえば、あの背教者ユリアヌス帝についてかれは次のように述べている。

> ユリアヌスは異教の皇帝であり、背教者であり、邪悪な人間、偶像崇拝者であつた。しかし、キリスト教徒の兵士たちはこの異教の皇帝に仕えたのである。かれらがキリストの関係事項に関与するときには、かれらは天上にいる神のみを認めた。もしかれ〔ユリアヌス〕が偶像を崇拝し、香をたくことを要求したときには、かれらはかれよりも神を選んだ。しかし、かれが隊伍を整え、他国に向つて行進するように命令したときには、かれらは即座にしたがつた。かれらは永遠の主を地上の〔一時的な〕主人から区別した。そしてそのうえで、その永遠の主のために、地上の主人に服従したのである。(12)

こうかれは語つているが、ここにはおよそ現存する政治権威に対するキリスト教的—非キリスト教〔異教〕的な区別の論理

は存在していない。そして、こうした論調はあの暴虐な皇帝ネロへの言及のさいにも何ら変わることはないのである。

しかし名誉を蔑視しながら、支配することを渇望する者は、悪徳の残忍さと放埒とにおいて野獣にまさるものである。ローマ人のうちにはこういう人たちがいた。というのは、彼らには名声を博そうとする関心はなかったが、支配欲がないわけではなかったからである。〔否、むしろ〕歴史は、このような者の多かったことを報告している。しかしこの悪徳の頂点に、またいわば頂上に最初のぼったのは皇帝ネロであった。彼の放蕩はひどいものであったから、彼から男らしい性格がなくなったのではないかと憂慮すべきだと考えられたし、また彼の残忍さもひどいものであったから、もし人が〔事実〕知らなかったとしたら、彼には気の弱いところがあったとはまったく信じられなかったであろう。しかしながら、神が人の世のことをそのような支配者たちに、ゆだねるのがふさわしいと判断したもうときには、このような者たちにも、ただ至高の神の摂理によってのみ支配権は与えられたのである。(13)

このようにして、アウグスティヌスはそれがキリスト教的であると非キリスト教〔異教〕的であるとを問わずに、現に存在するすべての政治権威＝国家を容認し、それへの服従を説いている。そこには、はるかのちにかれを深く尊敬し、かれの教説に基本的に依拠しながらも、この世の政治的権威の存在が人民との何らかの契約に基づくものであるがゆえに、人民の利益を裏切った支配者に対する抵抗権を認めるに至ったトマス・アクィナス（C. 1225—1274）のような論理はほとんど胚胎していない。(14) それどころか、アウグスティヌスにおいて考えられうる唯一の抵抗があるとすれば、それは殉教者の例にしたがうこと、つまり支配者の神聖を汚す命令——たとえば偶像崇拝など——を拒否し、支配者がその拒否に対して下す罰がたとえ苛酷な死であろうと、無抵抗をもってそれを受け入れることでしかなかったのである。

キリスト教信仰が犯罪として非難を受けたとき、わたしたちの殉教者たちの場合も同じであった。彼らは、自分たちが永遠に救われ、永遠の祝福をうけることを知っていたので、自らの信仰を否定することによってこの世の罰から逃れることを喜びとせず、むしろ〔信仰を〕告白し、宣言し、宣べ伝え、あらゆる患難に対して忠実かつ勇敢に耐え、敬虔な平静さをもって死に、そうしたことによってキリスト教信仰を禁じている法のほうが恥ずかしいものであることを非難し、ついにはその法律を改めさせたのである。(15)

いずれにせよ、右のように、アウグスティヌスはおよそ現世の政治的権威――キリスト教―非キリスト教〔異教〕を問わず――に対する抵抗権を容認していない。とすれば、しかし、かれはなぜ抵抗権を認めないほどに絶対的な支配者を「政治」の任に当たらせたのであろうか。こうして、わたくしたちに残された最後の問題はかれにとつて一体、「政治」とはどのようなイメージとしてその脳裡に刻み込まれていたのかを具体的に問うことでなければならないであろう。

三　奴隷制としての政治支配

では、アウグスティヌスは政治にどのようなイメージを想い描いていたのか。それを端的に知る手掛りは『神国論』第一九巻第一五章にある。

……神が人を造り給うたのは、次のようにである。人は海の魚、空の鳥、地に這う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ものが、理性なきものを支配することを望まれたにすぎない。人が人を支配することではなく、人が獣を支配することを望まれたのである。

こう語つたあとで、かれはさらに次のように続けている。

したがつて、最初の義人は人間の王としてではなくて、羊飼の牧人として打ち立てられた。こうして、神はわれわれに何が自然の秩序によつて要求されているか、そして何が罪の報いに相当するかを示されているのである。当然のことであるが、奴隷の状態はまさに罪人のうえに課されている。それだから、われわれは義人ノアがその息子をこの言葉で罰するまでは、聖書のなかのどの箇所にも、奴隷という言葉を見いだしはしない。それゆえ、この名称を導き入れたのは罪であつて、本性〔自然〕ではないのである。奴隷（*servus*）というラテン語の言葉の語源は戦争法規によつて殺される定めにあつた者たちが征服者たちによつて保存（*servare*）されたという事情から由来している。そして、このことはもつぱら罪のうちにその理由をもつている。というのは、正義の戦争が行なわれるときでさえ、相手側は不正のための闘いを行なつているからである。そして、勝利が邪悪な者たちの手に落ちたとしても、その勝利は神の審判

の結果であり、それによつて敗者はその罪を正されるか、罰せられるかして、恥辱を蒙るのである。われわれはこのことを神の人ダニエルの場合に見ることができる。かれは虜囚のときに、かれ自身の罪とかれの人民の罪とを神に告白し、敬虔な悲しみのなかでこれらの罪が虜囚の原因であつたことを告白している。こういうわけで、奴隷制（*servitus*）の最初の原因は罪であつて、それによつて人間は人間の支配下に拘束されるに至つたのである。このことはただ神の審判によつて生じたのであり、そこではなんら不正はなく、それぞれの罪に合わせて適正な罰が課せられる。

ここにはつきりと見てとれるように、アウグスティヌスは人間による人間の支配とはあの忌わしき「原罪」の結果、人間の社会に発生するに至つたものであり、それは実に「奴隷制」（*servitus*）とまつたく等価なものと考えている。いいかえれば、支配―被支配といつた権力関係や奴隷制などは本来の「自然」な人間関係には決して存在しえなかつたにもかかわらず、人間の犯した愚かな堕罪によつて人間社会に「慣習」化されたというのである。

このように、アウグスティヌスの脳裡に浮んでいた政治のイメージは究極的には人間による人間の支配、つまり「奴隷制」であつたということができる。そして、その起源においては邪悪なものであつたとしても、しかしその機能においては、この世に棲息する人間たちの堕罪的状況に対して、少なくとも一定の平和・秩序状態を創出し維持するものとして、かれはこの「奴隷制」としての政治支配を容認し正当化している。すなわち、別稿で見たように[16]、現世における一切の社会的・政治的諸制度――奴隷制、所有制度および国家など――は堕罪した人間に対して神が下す処罰であるとともにその救済策――いわゆる「罰と罪の矯正」（*poena et remedium peccati*）――と考えられたのである。

ところで、かれがここで政治を奴隷制の範疇とそのイメージで捉えたということはもちろん、かれの意識がかれの生きた歴史状況の現実に基本的に規定されていたことを物語るといえるであろう。というのは、いうまでもないことだが、一般にギリシア・ローマの古典古代の社会的特徴はそれが奴隷制社会であるという点に求められるからである[17]。つまり、この社会

の経済的基礎は「生〔命〕をもつた道具」、「生ある所有物」[18]（アリストテレス）としての、あるいは「声を出す道具」（*instrumentum semivocale*）たる動物および「物言わぬ道具」（*instrumentum mutum*）たる仕事道具と区別された、「言葉を使う道具」[19]（*instrumentum vocale*）としての奴隷の労働によつて一方的に支えられていた。奴隷は人間でありながら、まさに「もの」＝所有物であつて、所有者たる主人の意志に隷属し、他の「道具」＝生産手段となんら変わることのない取り扱いを受けていた[20]。したがつて、法的にも人格を完全に否定された不自由身分としての奴隷と、奴隷所有者たる自由市民との間の絶対的支配関係によつて、前者に対する後者の経済的搾取が成り立つていたのが奴隷制社会としての古代社会の実相だったのである。

とすれば、古典古代末期に生きていたアウグスティヌスの意識のなかにあつた政治支配のイメージがこうした構造をもつた奴隷制的身分支配のそれであることはほぼ確実であろう。現に、かれは上掲の引用文が示すように、奴隷発生の本源的源泉が戦争捕虜――『奴隷』（*servus*）というラテン語の言葉の語源は戦争法規によつて殺される定めにあつた者たちが征服者たちによつて保存（*servare*）されたという事情から由来している。……」――にある、と語つているが、このことは既に当時の一般的な常識であつた。元来、共同体の成員が等しく戦士として共同体防衛の任に当たることを基本性格としていた古代世界は、戦士であるかれら自由市民が常時、生産活動の直接的担い手でありつづけるほど、各共同体相互間の平和と安定を維持しえたわけではなかつた。むしろ、この世界は征服・被征服の慢性的な戦争状態にあつて、戦士としての市民は生産活動の場から絶えず戦場へと赴かねばならなかつた。したがつて、戦争において捕えた捕虜を殺害せずに保存（*servare*）して、その労働力を搾取するというところから、「奴隷」（*servus*）という言葉が発生したことは容易に理解されよう[21]。そして、ローマこそはあまたの都市国家・共同体を次々と征服し、その支配下におさめて巨大な版図を獲得した奴隷所有者共同体の覇者にほかならなかつたのである。

アウグスティヌスはこのような奴隷制のイメージで政治支配を捉えている。再び、上述の『神国論』第一九巻第一五章の残りの言葉に注目してみたい。かれはそこで以下のように語っていた。

しかし、われらの主はいわれる。「すべて罪を犯す者は罪の奴隷である」。こういうわけで、多くの敬虔な人びとが邪悪な主人の奴隷となつているとはいえ、かれらの仕える主人自身も自由な人間ではない、ということがあるのだ。というのは、「おおよそ、人は征服者の奴隷となるものである」からだ。そして、明らかに、人の奴隷であることの方が情欲の奴隷よりも幸いである。事実、情欲のなかでもとりわけ支配欲はもつとも残忍な支配行為によつて人間の心を荒廃させるのである。そして、人びとが相互に服従しあう平和な秩序においては、謙遜は奴隷として奉仕する者にとつて有用であり、傲慢は主人として支配する者にとつて有害である。しかし、神が最初に人間を創造したとき、その本性においては、いかなる者といえども人の奴隷でもなく、罰の奴隷でもなかつた。だが、現実に、奴隷制は刑罰として、自然の秩序の保持を命じ、その破壊を禁じる法によつて規定されている。というのは、もしこの法がなんらの侵犯も蒙らなかつたならば、奴隷制という刑罰による拘束状態は決して生じなかつたであろうから。それゆえ、使徒は奴隷がその主人に服従することを勧告し、心から善意をもつて、主人に仕えることを奨めるのである。こうして、奴隷はたとえその主人によつて解放されることができなくても、かれら自身、ずる賢い恐怖によつてではなく誠実な愛によつて主人に仕えるならば、その奴隷状態においてある種の自由を得るであろう。そのとき、すべての不正は消え、あらゆる人間的支配力と権力は無に帰して、「神のみがすべてにおけるすべてとなるであろう」。

ここで読みとることができるのは、罪の結果としての奴隷の存在にも二種類の形態があるという指摘である。すなわち、現実に奴隷としての社会的身分に甘んじなければならないもの〔「人の奴隷」(*servus hominis*)〕と、情欲とくに支配欲によつて囚われているもの〔「情欲の奴隷」(*servus libidonis*)〕の二種類がそれである。そして、この二つのうち、「もつとも残忍な支配行為によつて人間の心を荒廃させる」という点で、後者つまり「情欲の奴隷」の方が前者つまり「人の奴隷」よりも不幸なのであつて、現実に奴隷を所有する主人はむしろこの意味において、かれ自身が「罪の奴隷」(*servus peccati*)にほかならないというのである。

ここに含意されているのは、そもそも「〈現世〉（*saeculum*）における全人類は罰せられている！」――「永遠の罰に定められた塊」[22]（*massa damnata*）――という基本認識であろう。わたくしたちは既に、アウグスティヌスがいかにこの世を罪に満ちた、救いようのない人間たちの世界と捉えていたかを見てきたが[23]、そうした捉え方からいえば、現実の歴史世界に生きる人間たちの間には、本来、主人と奴隷などという階級的区別はありえないことになる。そして、かりにある者が主人ではなくて奴隷であったとしても、それはかれがこの世の法律によってそのように罰せられているからにすぎない。すなわち、上述のアウグスティヌスの言葉を使えば、その者は「自然の秩序の保持を命じ、その破壊を禁じる法によって規定」された「奴隷制という刑罰による拘束状態」におかれているだけなのである。

『神国論』第二一巻第一一章には、このことをさらに裏付ける一節が書かれている。

> われわれの敵――かれらに対してわれわれは神の国を擁護しているのだが――のうちの何人かはたとえそれが重大なものではあっても、短時間に行なわれた犯行に対して永遠の罰を宣告されることは正当でない、と考えている。これではあたかも犯罪者に対する罰の長さが犯行の時間の長さに等しいという点に、いつの時代の、いかなる法律であれ、その法律の正義がある、ということになるではないか。キケロは法律には八種類の刑罰がある、と語っている。すなわち、罰金、禁錮、笞刑、賠償復旧、凌辱刑、流刑、死刑、奴隷刑、である。……これらの刑罰のなかで、罰金、凌辱刑、流刑および奴隷刑は通常、いかなる容赦も緩和もなしに科せられるが、もし永遠の刑罰に似た類例をこの死すべき現世に求めるならば、これらの刑罰が似ているのではないだろうか。ただこれらの刑罰が永遠でない唯一の理由は処刑期間は終身ではあっても人生そのものが永遠ではないという点である。しかも、もつとも長期にわたつて罰せられる犯罪はもつとも短時間のうちに犯行が行なわれている。したがつて、処罰によつて課せられる苦痛の時間は犯行の時間と同等に短くすべきであるなどと提案する人は誰もいないであろう……。

竹内正三氏が分析するように[24]、ここには奴隷制と罪罰とに関する三つの立言がある。すなわち、㈠ 奴隷制は笞刑、流刑・死刑などとともに刑罰として規定された制度であること、㈡ 罪と罰の期間が一致しないことは不合理ではないこと、

㈢　刑罰としての奴隷制は比較的長期にわたるものがあつて、現世においては永遠の刑罰にもつとも類似したものと見なされうること、である。そして、現代の法制史研究が教えるように、「古代世界においては奴隷の果した経済的役割の大きさについて疑う者はいないが、すくなくともローマにおいては、奴隷はまず法的不平等身分として観念され、奴隷にたいしては理論的ないしは学問的な反省がくわえられる場合には、それは殆どつねに法律の問題としてであつたといつて過言ではない」[25]ということを念頭におけば、アウグスティヌスもまた当然のごとく奴隷制を刑罰の一種として捉え、議論していたことはほとんど疑う余地がないといえよう。

さて、アウグスティヌスが奴隷制をそうした刑法上の問題として捉えていたとすれば、当時の奴隷制に関する諸法規の苛酷さ[26]からいつても、かれが奴隷の解放のために積極的な発言を行なつてもよかつたかもしれない。否それ以上に、かれがそうした社会制度を根本的に否定さるべきものとして糾弾し、進んでその全面的な廃棄を訴えるべきであつたかもしれない。しかし、既に確認したように、かれは決してそうしたことはいわなかつた。それどころか、かれが『神国論』で強調しているのは、主人に対する奴隷の服従の勧告である。すなわち、上述のように、かれは実にこう語つていたのだ。

> 奴隷はたとえその主人によつて解放されることができなくても、かれら自身、ずる賢い恐怖によつてではなく誠実な愛によつて主人に仕えるならば、その奴隷状態においてある種の自由を得るであろう。

以上が『神国論』第一九巻第一五章を中心とした議論の内容のあらましである。かれは右に見てきたような論理で奴隷制を容認し、その範疇とイメージで現実の政治支配を正当化したが、そこに通底する基本的発想は既に第四巻第三章で表明されていた次のような主張であろう。

> したがつてこの地上においては、善い人々による支配は彼ら自身に対してだけでなく、人間社会全体にとつても善いのである。しか

るに悪人どもによる支配は「支配されている者よりも」、むしろ支配している者たちにとつて有害である。彼らは「他の人々よりも」いつそう気ままに犯罪を犯し、自身たちの心を荒廃させているのである。しかし、彼らに奴隷的に従わせられている人々は、自分自身の不正によるほか、害を受けることはない。というのは、不正な主人たちによつて正しい人々に課されたすべての害悪は、犯罪に対する罰ではなくて、有徳「であるか否かということ」の試験だからである。したがつて、善人はたとえ奴隷として仕えていても自由である。だが悪人は、たとえ王として支配していても奴隷である。彼はひとりの人間の奴隷ではなくて、もつと悪いことには、「彼が持つている」悪徳と同じ数の主人たちに仕える奴隷なのである。聖書はこのような悪徳について論じて、次のように言つている。「なぜなら人は自分の征服者に奴隷として身を棒げるのであるから」。

わたくしたちはここに、現世の「支配」とそれを司る「支配者」についてのアウグスティヌスの見方とその評価の核心を読みとることができると思う。「善人はたとえ奴隷として仕えていても自由である。だが悪人は、たとえ王として支配していても奴隷である」(*Proinde bonus etiamsi serviat, liber est; malus autem etiamsi regnet, servus est.*)——この命題が端的に示すように、かれは地上の支配—被支配関係の一切を神の下僕としての人間性の等しさという観点に立つてつよく相対化したうえで、そしてまたその限りにおいて、「悪人どもによる支配」(*regnum malorum*)よりは「善い人々による支配」(*regnum bonorum*)をよりましなものとして望んでいるにすぎないのである。そして、その場合、かれが「善い人々による支配」という言葉で期待した内容は第一九巻第一五章を中間にはさむ前後の章にそれぞれ語られている次のようなものであつたろう。

すべて他者を愛護する(*consulere*)側が統治する(*imperare*)のが定めである。夫が妻を、親が子供を、主人が奴隷を治めるのである。反対に、愛護を受ける(*consuleri*)側は恭順を守る(*oboedire*)。しかしながら、信仰によつて生きる者の家では、天の国からの巡礼者である限りにおいて、治める者は事実は彼が治めるように見える者に仕える(*servire*)のである。彼らが治めるのは、支配欲(*cupiditas dominandi*)からではなく、他者のために世話をする義務の念(*officium consulendi*)からであり、地位の誇り(*superbia pri-*

ncipandi）からではなく、他の人を助け守ろうとする願い（*providendi misericordia*）からである。[27]

族長たちは奴隷を所有していた。この世の持ち物に関する限り、彼らは自分の子と奴隷とを明確に区別したが、永遠の恵みの望みがかかつている神への礼拝においては、その家のすべての者の利益を等しい愛情をこめて心に留めた。これはきわめて自然な慣わしで、そこから「家長」（*paterfamilias*）という呼び名も作られ、広く用いられて来たので、正しい統治をしない者たちまでも、そう呼ばれるのを喜ぶほどである。

しかし、真の家長は子どもたちだけでなく、その家の者すべてが神を礼拝し、神に仕えるよう心を配るのである。彼らはもはや人間が命令を下す義務のない・かの天の家に達したいと思う。そこでは尽きることのない浄福をすでに享受している人々のために、気を配る必要がないからである。このような浄福を手にするまでは、主人はその支配の義務を奴隷の奉仕の義務よりもいつそう大きな重荷と感ずべきである（*quo donec veniatur, magis debent patres quod dominatur, quam servi tolerare quod serviunt.*）。もしも家の中のひとりが不従順で、家内の平和を乱すときは、これを言葉（*verbum*）や、むち（*verber*）や、その他正当で合法的な処罰（*alio genere poenae iusto atque licito*）をもつて矯正しなければならない。これが人間の社会で許されているのは、処罰される者にとつて益となるからである。それによつて、彼は自分が危くした平和へと再適応させられるであろう。[28]

こうして、もはや多言を要するまでもなく、アウグスティヌスにおいては、「政治」は主人と奴隷とがそれぞれに課せられた義務――すなわち、一方は「支配欲」や「地位の誇り」からではなく「愛護」や「奉仕」や「世話」の義務によつて統治し、他方は「ずる賢い恐怖」によつてではなく「誠実な愛」によつて服従する――を相互に忠実に履行することによつて、この世にかろうじて一定の平和と秩序を維持するものといつたイメージで捉えられる以上の積極的な意味はもちえないものとなつた。いいかえれば、それは真の浄福が訪れるまでの、つかの間の〈現世〉（*saeculum*）にのみ行なわれる堕罪的人間たちの必要悪にほかならなかつた。

四　むすび――「政治」の限界性

人間による人間の支配としての「奴隷制」――これがアウグスティヌスの脳裡に描かれた「政治」のイメージであつた。ということは、かれにおいては、政治はもはや古代政治理論によつて打ちたてられていたような倫理的営みとしての内実を喪失し、単なる強制力の作動として捉えられるにいたつたことを意味している。このことはローマ世界で正統的と見なされていたキケロの政治理論と比較してみるとき、より一層明らかとなる。

この世界の真只中で生きていた者として、キケロもまた当然に、人間による人間の支配のもつとも赤裸な形態である奴隷制に無関心であるはずがなかつた。否それどころか、ある箇所では、現実の支配関係の一つの形態を奴隷制として捉え、それを正当化する議論を展開してもいる。

「しかし支配および隷属のさまざまな形を見分ける必要がある。たとえば心が身体を支配するごとく、それは欲望をも支配するといわれる。しかし心が身体を支配するのは、王が市民を、あるいは親が子供を支配するごとくである。他方それが欲望を支配するのは、欲望を抑制し挫くゆえに、主人が奴隷を支配するごとくである。このように王、指揮者、政務官、元老院議員、国民の権力が市民や同盟者を支配するのは、心が身体を支配するごとくである。他方主人が奴隷を懲らしめるのは、心のもつともすぐれた部分、つまり思慮がその同じ心の悪い虚弱な部分、たとえば欲望、怒り、その他の不安を起こす感情を懲らしめるごとくである」[29]。

とはいえ、万人平等を説くストア派の哲学者として、かれは原理的には奴隷制を決して好ましいものと容認しているわけではない。

「しかし、最も卑賤な者に対しても、我々は正義を重んじなければならぬことを想起せねばならぬ。さて、最も微賤な地

位と財産とは奴隷のそれである。だから、雇人を扱うと同様に奴隷を扱うべきだと命ずる人は、満更悪いことを教えているわけではない。彼等には働くことを求めねばならぬが、またその一面において公正な待遇を与えねばならぬ[30]」。

ここには、少なくとも、奴隷を「雇人」と同じ次元で取扱おうとする姿勢が見られる点において、明らかに、奴隷の人格を最初から全否定していたアリストテレス[31]とのちがいが浮彫りにされている。そして、キケロが人間の平等性の理論と現実の奴隷の存在との関係をどう考え、処理していたか、の詳細な追究はしばらく措き、ここで確認しておかねばならないのは、かれが人間をあくまでも平等な存在として捉えていたという点である。

「学者たちの議論を仰いでいるすべての事柄のなかで、なににもましてたいせつなのは、われわれが生まれてきたのは正義のためであり、法の基礎は意見などにはなく、自然にあるのだということをはっきり知ることだ。人間どうしの交わりと結びつきを吟味すれば、そのことはすぐに明らかとなるだろう。

じつさい、なにが似ているといっても、われわれみんなが似ているほどそっくり同じようなものはないのだ。そして、もし悪習やでたらめの意見がひとの心の弱さにつけこんでそれを歪(ゆが)め、偶然の方向へ曲げるようなことさえしなければ、みんながうりふたつということになるだろう。そんなわけだから、人間をどう定義するにしても、一つの定義が万人にあてはまるのだ。

ということは、人間には相違点がないという証拠でもある。もし相違があれば、一つの定義が万人を包括するというようなことはないだろうからだ。じつさいに、われわれを獣よりもすぐれさせている唯一のものであり、それによって推論というものができ、論証し、反駁(はんばく)し、議論し、なにかのけりをつけ、結論することが可能となる理性というものは、たしかに万人に共通していて、それは、与えられる知識においては異なっているとしても、学ぶ能力においては等しいのだ。

つまり、すべてのものが感覚によって知覚されるのだし、感覚を刺激する事物は、みんなの感覚を同じふうにして刺激す

る。そして、さきほど述べた、心に印せられる原初的知識は、万人において同じふうに印せられ、頭脳の通訳ともいうべき言語は、個々のことばにおいては相違していても、考えにおいては一つなのだ。手びきを得ながら徳にいたりつくことのできないような人間は、種族のいかんを問わず、ありはしない[32]」。

このように、法の基礎が自然のうちにあつて、それを人間は相互に平等に分かちもつている理性によつて認識することができる、とキケロはいう[33]。この前提にたてば、共通の法秩序にしたがおうとする人間間の合意に、かれが政治社会の発生を求めるのはけだし当然の帰結だといえよう。すなわち、既に見たように[34]、かれはそれを次のように語つていた。

「それでは、国家とは国民のものである。しかし国民とは何らかの方法で集められた人間のあらゆる集合ではなく、法についての同意と利益の共有とによつて結びついた民衆の集合である。民衆の集合の第一原因は、一人では無力であることよりも、むしろ人間に生まれついた一種の群居性というべきものである。すなわち人間は孤独な、一人で放浪する種属ではなく、あらゆるものがありあまつているときでさえ……ないように生まれついている……

間もなく分散してさまよつていた大勢が協調によつて国となつた[35]」。

そして、キケロはこのような政治社会＝国家の最初の支配者を、以下のように語るのである。

「ヘーロドトスのいうごとく、メーディアー人の間ばかりでなく、我々自身の祖父の間にあつても、高潔な人格者は、人々が正義を享受せんがために、王にされたのであると私には思われる。何故ならば、大衆は、その無力さのゆえに強者から圧迫されると、彼等は有徳の聞え高き誰かある一人に保護を求めたのである。そして彼が弱者を不正から守つたごとく、彼は公正な条件を確立することによつて、階級の上下なく、平等の権利を享受し得るようにした。

法の制定も、王制を布くのと同じ理由に出ているのである。何故なら、人々が常に求めたものは、法律の前の平等であつて、これを除いて、権利なるものは存在せぬから。人々が一人の正しく善良な人の手によつてこの権利を得ると、彼らはそ

れで満足した。しかし、不幸にして目的が達せられなかつた時には、あらゆる人に、常に同一の声で語るところの法律が発明された。

かく見てくると、諸国民は、人々の眼に正義の評判の高い人を支配者として常に選んできたことが明らかだ。もしその上に支配者が賢明だと考えられたならば、かくのごとき指導者のもとで、彼等の確保しえないものは何一つないと考えた。だから、正義はそれ自身のために——さもなければ正義といえないだろう——も、また個人の栄誉を高めるためにも、あらゆる方法で、培われ維持されるべきものである」[36]。

「さらに、もつと手近な、われわれがもつとよく知つている事柄に話を向ければ、古代の民族はすべて王の支配を受けていたのだ。この種の支配権は、はじめは、もつとも公正でもつとも賢明な人たちの手に与えられていたわけで、王権に服していた期間のわが国においてとくにそうだつた。が、やがては順次に彼らの子孫に伝えられる習わしとなり、いまも王政を行なつているところでは、その習わしが続いている」[37]。

以上、要するに、キケロにおいては、政治社会は自然の秩序に合致したものであり、そこでの支配権〔王権〕は「もつとも公正でもつとも賢明な人たち」(*homines iustissimi et sapientissimi*)によつて委ねられたのがその初まりであるというのである。ここには、政治支配が「奴隷制」と同一のレヴェルで捉えられるような低次のものでは決してなく、ある積極的な価値の具現であるとするギリシア的政治理論と軌を一にした発想が明らかに存在する。

しかるに、既に見てきたように、アウグスティヌスはこうしたギリシア・ローマの正統的な政治観を真向うから否定したのであつた。すなわち、かれによれば、王権の起源は人間の堕罪の結果、発生した「支配欲・征服欲」(*libido dominandi*)に求められた。そして、それはどこまでも「奴隷制」と等価なものと考えられた。かれが「最初の義人は人間の王としてではなく、羊飼の牧人として打ち立てられた」と語つた言葉のうちには、人間の王〔支配者〕が義人どころではなく、まさに

支配欲に取り憑かれて、本来、同等者であるはずの人間を支配しようとする邪悪な人間にほかならないことが含意されていよう。しかし、かれはそれと同時に、この人間による人間の支配――現実の地上世界に既に所与として存在しているもの――を間違いなく、人間の堕罪的状況に対して神が下す処罰であるとともにその救済策でもあると見なしたのであった。

こうして、かれの政治観の根底には、もはやギリシア政治理論やそれを踏襲するキケロ的な政治理論に共通する倫理性は存在しない。そこにあるのは、政治をひたすら強制力を媒介とする人間による人間の支配とみなす徹頭徹尾、醒めた、冷徹な視点である。かれにおいては、したがつて、この世の権力や支配に対する楽観的な幻想も、盲目的な絶対視の思想もありうるはずがない。いうまでもないことだが、かれの胸中にはつねに、地上の世俗権力や国家を一時的で、はかない、かりそめの存在とみなさせるあの恒久的で、堅固な、永遠の「神の国」(*civitas Dei*)があつたからである。

それゆえ、もしわれわれが国家を統治するために人々に与えられているところのすべての権力にわれわれの義務に従つて服従し、「カイザルのものはカイザルに、神のものは神にかえす」(マタイによる福音書二二・二一)ならば、われわれは、だれかがわれわれの死後そのような隷属をわれわれに要求するのではないか、とおそれる必要はないのである。[38] 魂の隷属と身体の隷属とは別である。

これはかれの比較的初期の著作(三八九―三九一年頃)のなかの言葉であるが、そのまま『神国論』を貫く思想でもあるといつてよい。かれが政治に抱いたものは結局のところ、イエスの説くあの「神のもの」(*quae sunt Dei*)ならぬ「カイザルのもの」(*quae sunt Caesaris*)にすぎなかつた。そして、たとえその「神のもの」を心底信じる人びとの集まり＝「神の国」がこの地上に一部実在しているとしても、その完全な成就が実現する待望の日がいつ訪れるか、は人間にとつて根本的に不可知である以上、人間は地上的事象〔「カイザルのもの」〕を決して清算することはできない。だとすれば、「魂の隷属」(*servitus animae*)では断じてありえぬ「身体の隷属」(*servitius corporis*)、すなわち地上における人間による人間の支配〔＝「奴隷制」〕を、ほかならぬ人間自身の犯した罪に対して神が下した罰であると同時にその救済策として受け入れること、これ

がかれの脳裡にある「政治」のイメージだつたのである。

こうして、結論をいえば、アウグスティヌスはイエスが説き、パウロが継承した教えの忠実な伝達者であつたといえる。つまり、かれはギリシア・ローマの古典政治理論が夢想だにしえなかつた、世俗権力＝国家の存在を果敢に相対化する思想を開示する一方で、それへの *passive obedience* をも勧説するという原始キリスト教の教えを、キリスト教が国教となつたローマ帝国の崩壊期において改めて後世に力強く伝えようとしたのである。イエスに倣つて、「カイザルのもの」に対する「神のもの」の優位を不断に強調しながら、現実の奴隷制を容認するその論理はあのコロサイよりの逃亡奴隷オネシモに対して主人ピレモンへの帰順を勧告したパウロ（「ピレモンへの手紙」）のそれとなんら相違していない。(39) そこには、確かに、一見すると、現実の支配・被支配や不平等や不正の存在を結果的に正当化してしまう傾向性が絶無であるとはいえないかもしれない。しかし、それにもかかわらず、かれにおいては再三にわたつて指摘しているように、「すべての不正は消え、あらゆる人間的支配力と権力は無に帰してしまう」(40)（*transeat iniquitas et evacuetur omnis principatus et potestas humana*）ところの絶対的で永遠の「神の国」があつたのであり、それを動かすことのできぬ価値基準として、かれはこの世の政治支配や国家権力の相対性を鋭く明らかにしたのであつた。そのとき、「政治」はギリシア以来久しくその身にまとつていた全体性、審美性および倫理性の衣裳と粉飾のいつさいを剝奪されて赤裸な強制力としての素顔を露わにし、(41) そのことによつてもはや人間の外面的領域にしか関与できぬものとなつた。すなわち、外的秩序・外的平和の維持にその機能を限定されたのである。(42)

（1） *De civitate Dei*, V, 17.
（2） *ibid.*, V, 12.
（3） 拙稿「アウグスティヌスの政治世界」（一）（二）（「法学研究」第五四巻第一一号、第一二号）。
（4） 拙稿「アウグスティヌスの人間観」（「千葉商大紀要」第一九巻第三号）。同「支配・権力・国家――アウグスティヌス政治思想の成立」（「千葉商大

紀要」第一九巻第三号)。

(5) いわゆる「政治的アウグスティヌス主義」とは神学的には理性に対する信仰、自然に対する恩寵の絶対的優位を説く立場に立つて、地上の世俗権力に対するローマ教皇の政治的支配をも高唱する主張をいう。歴史的には、一一世紀叙任権闘争におけるグレゴリウス七世から一四世紀のボニファチウス八世にいたる教皇たちによつて唱えられ、かれらを取巻く「教皇党」主義者たち(フンベルトゥス、アウグスティヌス・トゥリウンフス、エギディウス・ロマーヌス、ヴィテルボのヤコブスら)によつて理論化された。ところで、このように「政治」(国家)を「宗教」(教会)の下に隷属化させる考えが一つの教義としてアウグスティヌスに既に存在したか否かは微妙である。確かに、かれはたとえば「ドナティスト論争」の渦中にあつて、教会内の異端＝ドナティスト追放のためにローマ皇帝の直接的権力介入を要請し正当化したことは事実である(この点に関して、さしあたり G. G. Willis, *Saint Augustine and the Donatist Controversy*, London S. P. C. K, 1950.)。しかし、アルキリエールがつとに指摘したように、アウグスティヌスが国家と教会の問題を歴史上本格的に扱つた最初の人であつたために、その後に与えた影響が大きく、また自然の秩序を超自然の秩序に吸収するかれの傾向(*une inclination*)がかれの後継者たちの下でひとつの教説(*une doctrine*)となつたもので、決してかれの本質ではない。H. X. Arquillière, *L'augustinisme politique*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1955, pp. 51—59. idem, "Reflexions sur l'essence de l'augustinisme politique", in *Augustinus Magister*, Etude Augustiniennes, Paris, 1954, vol. Ⅱ, pp. 991—1001. また、中世教皇制については、拙稿「《神の主権》とは何か——中世教皇制の政治神学」(一)(二)(『千葉商大紀要』第一五巻第三号、第四号)。

(6) 「君主の鑑」(*specula regum*)と呼ばれる書物のスタイルは実はアウグスティヌスの創始ではない。それはたとえば皇帝ネロに捧げたセネカの *De Clementia* に代表されるように、ヘレニズム期に既に現われており、アウグスティヌスはそれをよく知つていたと思われる。Herbert Deane, *The Political and Social Ideas of ST. Augustine*, Columbia University Press, 1963, p. 131. Ernest Barker, *From Alexander to Constantine*, Oxford University Press, 1956. idem, *Social and Political Thought in Byzantine*, Oxford University Press, 1957. Gerhart B. Ladner, *The Idea of Reform: its Impact on Christian Thought and Action in the Age of the Fathers*, Harper Torch Books, 1967 (First Published in 1959), p. 122 n. 42. しかし、プラトンの『国家』やアリストテレスの『政治学』といつた国家についての著作ではなく、統治についての支配者の心得を説く、いわゆる「君主の鑑」というジャンルは中世政治思想史の文脈におかれるのが通常である。拙稿「アウグスティヌス政治思想への接近方法について」(『千葉商大紀要』第一八巻第三号)九三頁、註(9)参照。そして、問題の『神国論』第五巻第二四章は最初の「君主の鑑」とよばれている。Wilfrid Parsons, "*The Medieval Theory of Tyrant*", *The Review of Politics*, vol. Ⅳ, 1942, p. 129. 中世はこの箇所から理想的君主の像を抽出し、数多くの「君主の鑑」が執筆された。それらの概観としては、さしあたり Lester Kruger Born, "The Perfect Prince: Study in Thirteenth and Fourteenth-Century Ideals," *Speculum*, vol. Ⅲ, 1928, pp. 470—504. が有益である。

(7) *De civitate Dei*, Ⅵ, 6.

(8) 堀豊彦「政治学理説としての反抗権」(『国家学会雑誌』第七〇巻第九号)六二九頁。O. Jászi and J. W. Lewis, *Against The Tyrant*, Glen-

coe, 1957, p. 13.

(9) 実は、アウグスティヌスはパウロの「ローマ人への手紙」第一三章を引用するとき、「すべての人は、上に立つ権威に従うべきである。なぜなら、神によらない権威はなく、おおよそ存在している権威は、すべて神によって立てられたものだからである」(*Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit: Non est enim potestas nisi a Deo: quae autem sunt, a Deo ordinatae sunt.*) を、「すべての秩序は神から由来している」(*omnis ordo a Deo*) と訳して、「権威」(*potestas*) を「秩序」(*ordo*) と読みかえている。*De Vera Religione* 〔茂原昭男訳「真の宗教」『アウグスティヌス著作集2　初期哲学論集(2)』教文館　一九七九年〕 xli, 77. *Retractationes*, i, 12, 18. ここに、かれの秩序観が窺がわれるわけであるが、この点についてはとくに触れない。P. R. L. Brown, "Saint Augustine", in Beryl Smalley ed., *Trends in Medieval Political Thought*, Basil Blackwell, Oxford, 1965, pp. 6—7. R. A. Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of ST Augustine*, Cambridge University Press, p. 7. なお、「消極的服従」とか「絶対的服従」と訳される *Passive obedience* という言葉をそのまま原語で使用していることについては、他に記したので、ここではとくに触れない。拙稿「古代政治思想史におけるアウグスティヌスの位置」(『千葉商大紀要』第一九巻第二号) 一一五頁、註(10)参照。

(10) R. W. & A. J. Carlyle, *A History of Political Theory in the West*, William Blackwood & Sons LTD., Vol. I, pp. 96—97.

(11) シェルドン・S・ウォーリン　尾形典男　福田歓一　有賀弘訳『西欧政治思想史Ⅱ』福村出版　一九八三年　二〇頁。

(12) *Enarrationes in Psalmos*, CXXIV, 7.

(13) *De civitate Dei*, V, 19.

(14) *Summa Theologica*, I a II ae, q. 42, a 2. トマスについては、拙稿「中世政治思想におけるリアリズムとアイデアリズム——アウグスティヌスとトマス・アクィナスを通して」(一)(二)(『千葉商大論叢』第一三巻第二号—A　第三号—A)。

(15) *De civitate Dei*, XII, 19. この場合、結果としては死を選ぶことになるとしても、支配者の命令を拒否するという点においては単なる *obedience* ではない。したがって、ここでのアウグスティヌスの考えはいわゆる *Passive obedience* ではなく、*Passive disobedience* というべきであろう。Herbert Deane, *op. cit.*, p.149.

(16) 前掲　拙稿「支配・権力・国家——アウグスティヌス政治思想の成立」一一七頁。

(17) ギリシア・ローマの奴隷制についての一般的概観としては、W. L. Westermann, *The Slave Systems of Greek and Roman Antiquity*, Philadelphia, 1955. R. H. Barrow, *Slavery in the Roman Empire*, Methuen, London, 1968 (First Published in 1928). M・I・フィンレイ編　古代奴隷制研究会訳『西洋古代の奴隷制——学説と論争』東京大学出版会　一九七〇年。太田秀通「古典古代社会の基本構造と奴隷制」(『岩波講座　世界歴史2　古代2』岩波書店　一九六九年)。馬場典明「ローマの奴隷制」(『世界の歴史4　地中海世界』筑摩書房　一九六八年)。P・A・ブラント「労働と奴隷制」(ボールスドン編　長谷川博隆編『ローマ人』岩波書店　一九七一年)。弓削達『地中海世界とローマ帝国』(『岩波講座　世界歴史叢書』)

波書店　一九七七年。

(18) アリストテレス　山本光雄訳『政治学』岩波文庫　第一巻第四章。

(19) 高山一十『ギリシア社会史研究』未来社　一九七〇年　四二六頁。

(20) とくに、ローマにおける奴隷の法的地位の問題については、船田享二『ローマ法』第二巻　岩波書店　一九六九年　第二章第二節以下参照。

(21) この言葉はローマの法学者フロレンティヌスによって広く知られるようになった。同様に、奴隷を示す他の用語 ***mancipia*** も「敵によって手で捕えられたこと」(***manu capiantur***) から由来している。Dig., I, 4 (Florentinus) "Servi ex eo appellati sunt, quod imperatores capitivos vendere ac per hoc servare nec occidere solent: mancipia vero dicta, quod ab hostibus manu capiantur." 弓削達『ローマ帝国の国家と社会』岩波書店　一九六四年　三一六頁、三一八頁(註)6。船田享二　前掲書　一〇五頁。

(22) ***De civitate Dei***, XV, 1. cf XXI, 1, 3, 7. XXII, 30.

(23) 前掲　拙稿「アウグスティヌスの政治世界」。

(24) 竹内正三「アウグスチヌスの社会観」(『暗黒時代の精神史』吉川弘文館　一九六九年) 二六頁。

(25) 弓削達　前掲書　三一五頁。

(26) さしあたり　弓削達　前掲書　三七八頁以下参照。

(27) ***De civitate Dei***, XIX, 14.

(28) ***ibid.***, XIX, 16.

(29) ***De Re Publica***, Ⅲ, 25.

(30) ***De officiis***,〔角南一郎訳『義務について』現代思潮社（古典文庫）一九七四年〕I, 13, 41.

(31) アリストテレスが奴隷の存在に対してなんら疑問を感じないばかりか、それを自然のこととした点については、前掲『政治学』第一巻第五章　に明白である。

(32) ***De Legibus***〔中村達也訳「法律について」『世界の名著13　キケロ　エピクテトス　マルクス・アウレリウス』中央公論社　一九六八年〕I, 10.

(33) cf. ***ibid.***, I, 12.

(34) 拙稿「アウグスティヌスの国家観――キケロ『国家論』との関連で――」(Ⅱ)（『千葉商大紀要』第一九巻第一号)。

(35) ***De Re Publica***, I, 25.

(36) ***De officiis***, I, 12, 41—42.

(37) ***De Legibus***, Ⅲ, 2.

(38) ***De Vera Religione***, LV, 111.

(39) 半田元夫「ローマの奴隷制と基督教」(『歴史教育』第二巻第五号)。

(40) *De civitate Dei*, XIX, 15.

(41) もちろん、ギリシアにおいても、たとえばトラシュマコスやカリクレスらによつて政治の本質を権力に見る伝統がないわけではなかつた。しかし、そこでの主流はやはりソクラテス、プラトン、アリストテレスであることはいうまでもない。

(42) Herbert Deane, *op. cit.*, p.116 ff, 221 ff. C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, Oxford University Press, 1968 (First published in 1940), pp. 509—510.