



第二十二卷 第四號

(通卷第八十八號) 昭和十二年十月發行

研 究

アウグステイヌスとその時代

鈴木 成 高

序 言

發生的歴史觀においては、歴史とは「並列關係」(Nebeneinander)においてでなく、「前後關係」(Nacheinander)において把握せられるものである。^①すべて出來事は「それがどうであつたか」(Wie es eigentlich gewesen ist?)の存在秩序として呈示されるのでなく、「それがどうなつたか」(Wie es eigentlich gewesen ist?)の因果系列として展開せられる。このやうな立場においては、歴史はその構造にお

アウグステイヌスとその時代

第二十二卷 第四號

六四七

いて因果關聯體 (Wirkungszusammenhang) であり、エドゥアード・マイヤーが「研究は溯行し叙述は下降する」^②と明白に述べてゐるやうに原因はその可視的實現であるところの結果によつてのみ把へられる。然らば發生的史學の方法的課題は原因起源の探究に集中されなければならない。例へばフェステル・ド・クランジュにとつては、起源探究は好奇心でなく歴史學そのものゝ本質であつた、「歴史は變遷 (transformation) の學であり、生成 (devenir) の、連鎖 (enchaînement) の學であり、そして更に起源の學 (science d'origine)」に他ならなかつた。^③ エドゥアード・マイヤーも「歴史考察の本來の、そして最大の課題は、既成のものを成りつゝあるものとして把握することであり、吾々が歴史において(既成)事實として遭遇するものに對し、それがまだ存在しないで漸く生成せんとする、まさに生れんとする瞬間に吾々自身を移すことではなければならない。」と曰つてゐる。即ち吾々の課題は先づ既成事實を可能状態に還元することになくはならない。「新しきもの」を媒介することになくはならない。

このやうな立場はランケ以後マイヤーに至るドイツ正統派史學がそれを示したやうに政治史において成立するのみならず、近來のドブシュの業績において吾々の知ることく社會經濟史においても亦成立する。吾々が求めるものは、經濟學の一部門としての經濟史が考へるやうな抽象としての經濟段階ではなく生活事實そのものゝ發展としてあるから。さらに右の立場はブルダッハ (Burdach) が「ヒエー・マニズムの起源」においてそれを示してゐることく、精神史としても成立する。精神史においては

「新しきもの」とはその時代の人々にとつて新しかつたもの、「新しいと意識されたもの」、即ち相對的新異性 (relative Neinheit) に於て歴史家は「新しきもの」を媒介することができ^④。古代ヒューマニズムの遺産は中世にも勿論存在しないでない、しかしブルックハルトが既に指摘したごとくルネッサンスはそれを「新しく認識した」、古典の復活に客觀的新異性があるのでなく、古典に對する人間の態度、古典の模倣を新しき人間觀のプログラムとするところに相對的新異性が見出されねばならぬ。かくして吾吾は例へばヒューマニズムの起源を、その本來的なる課題として追求することができ^④であらう。

斷るまでもなく發生的立場には一つの矛盾が含まれてゐる。發展的に考へることはつながらに考へて考へることであり、歴史の連續性を豫想することなしには成立し得ないものである、發生史觀は常に連續史觀でなければならぬ。然るに起源とはそれ以前には存在しなかつたものゝ出現であり、起源探究とは謂はゞ存在の根據をば非存在の中に確かめることでなくてはならないであらう。ブルダツハのいふごとく、歴史家は常に「歴史は飛躍せず」の諺を同時に肯定し同時に否定しなければならぬ^⑤。しかも知れない。しかし之は果して發生史觀における連續、非連續の自己矛盾であるであらうか。尠くとも私においてはそれは矛盾してゐないと考へられる。發生史觀においては起源は謂はゞ極限概念であつて、非存在 (Noch-nicht-Sein) は存在の極限として存在に、つながつてゐる。起源はこの意味から常に近似的に捉へ得るものと確信される。互に異なるものが互につながるといふことはこの様な立場にお

いて可能であるといはねばならない。十九世紀以來發生史觀は學者の間において、たとひそれが理論として充分に主張され得ない場合でも、一個の確信として據られてきたものであることは人の知るごとくであるが、吾々は尙多くの人々がこの確信に動搖を來たしてゐないことを認めるのである。

然しながら歴史學は果して過去の大家達が確信したごとく「起源の學」であるであらうか、否それにとゞまつてゐなければならぬであらうか。ルネッサンス研究に多少とも手を觸れた人々は「起源の學」が及ぼした半世紀間の弊害を誰しも首肯しないわけにはゆかない。いはゆる *premature renaissance*, *early renaissance*, *proto-renaissance* の言葉が導入されて以來、ルネッサンス概念は無節制なる擴大のために混亂をきたし遂には中世の時代概念にさへも動搖を來さしめるに至つた。^⑥ブルックハルト以後捲起された右のやうな混亂は、中世に對する誤つた理解と、ルネッサンスをば形態學的に把握せんとする人々の暴力的抽象とに基くもので、發生的方法そのものゝ罪に歸すべきでないであらう。然し吾々は此時に當つて近時ホイジンガ (*Huizinga*) の標榜する研究態度に多大の關心を抱かざるを得ない。

歴史家はやゝともすれば起源に對する關心に牽引せられて、一の時代をば過ぎ去りゆく時代に對してよりも寧ろ來らんとする時代に對して結びつけんとする傾きをもつてゐる。追憶よりも約束を求めんとする。然し「新しきもの」ゝ起源が歴史的課題であるならばそれと同様なる意味において既存のものゝ陳舊化 (*Alterung*) も亦歴史的課題でなくてはならない。初期的現象がその萌芽性において把握さ

れるごとく、末期的現象はその末期性において把握されねばならぬ。^⑦ 茲にいふ「末期性」或は「陳舊性」が「没落」「崩壊」などの如き無内容なる否定的語彙と同義でない事は斷るまでもない。末期的社會は末期的なる構造をもつものでなくてはならない。

近代の萌芽が中世の裡に求められた結果、中世そのものゝ概念に動搖を來して中世は恰もルネッサンスの前驅的段階に溶解せられてしまつた事は既に指摘した如くである。然しホイジンガによれば中世の裡にルネッサンス的なるものゝ求められる如くルネッサンスの裡に却つて中世的なるものが指證せられる。否ルネッサンス研究者の根本的謬見はルネッサンスが既に近代であるといふ永い間の獨斷、ルネッサンスを近代に屬せしめたところに潜んでゐると考へられる。ルネッサンスは勿論中世でない、然しまた近代でもない一つの段階として把握せられる。^⑧ 然し私にとつて、ホイジンガの最も大きな功績と認められる點は、十四世紀五世紀がルネッサンスの萌芽であるよりも中世文化の末期的現象を呈示するものであることについて獨創的な認識を定立した點にある。^⑨ 中世末期が尙ほ中世であるといふ事を認識する事は吾々にとつて決して小さな問題であつてはならぬ。末期的現象はその末期性において把握されなければならぬ。トレールチがアウグスティヌスについてもたらしめた解釋は、^⑩ 以上の如き問題と併せ考へるとき、その所論の當不當にかゝるることなく、傾聽さるべきものと考へられる。私はいま右のごとき關心を抱きながらアウグスティヌスの精神的意義について考察して見たいと思ふ。

- ① Droysen; Grundriss der Historik S. 1.
- ② Ed. Meyer; Zur Theorie und Methodik der Geschichte. (Kleine Schriften)
- ③ Fustel de Coulanges; Histoire des Institutions politiques de l'ancienne France, tom V, Introduction.
- ④ Burdach; Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 85 ff.
- ⑤ Ibid.
- ⑥ 個性解放の立場から、或は自然発見、世俗的抒情文學、反宗教意識の覺醒から、また時には「Rhode; Franz von Assisi (1191) くキリスト教そのものの中に、それ／＼中世におけるルネッサンスの起源が求められた。古典復興の立場から、カロリング・ルネッサンス、或はオットーネン・ルネッサンスの言葉が慣用され極端な場合には、ブルックホルツ風のイタリヤ精神の民族的覺醒におけるルネッサンスの起源を強調する Feder Schneider; Rom und Romgedanke im Mittelalter (1911)とく、ルネッサンスの前史を四世紀にまで溯ることを試みられてゐる。かやうにしてルネッサンス概念が無制限に擴大されるとときには、中世とルネッサンスの限界が混亂することゝ試みられてゐる。中世はルネッサンスの前驅的段階であるかのことを解釋と誤解を誘發して「中世は何處にあるか」の問が改めて提出せられなければならない。Vgl. Huizinga; Das Problem der Renaissance (Wegge der Kulturgeschichte) 尙本稿執筆の後、最近發表せられた大類博士の「ルネッサンスの概念」(東北大學西洋史研究第十二輯)によつて啓發される機を得たことを附記しなければならぬ。
- ⑦ Huizinga; Herbst des Mittelalters, Inads. Vorwort
- ⑧ Derselbe; Probleme d. Renaissance
- ⑨ Derselbe; Herbst
- ⑩ Troeltsch; Augustin, die christliche Antike und das Mittelalter.

「神國論」(De civitate Dei)に示された歴史哲學の問題をとりあげるまでもなく、アウグステイヌスが精神上に占めてゐる地位そのものも、これまでの歴史家によつて問はれてゐなかつたわけでは決してない。否な從來、歴史家は中世精神の出發をば彼において見出し、或る場合にはまた逆に滅びゆく古代文化の遺産をば、その最後の代表者としての彼において見出してゐたのである。そのいづれにしてもアウグステイヌスは歴史の限界に立つものとして把握され、劃時代的な地位があたへられて來たことは周知の事實と認めて差支ないであらう。

かやうに一面において彼は「最初の中世人」「新時代の開拓者」とせられ、他面においては「最後の古代人」「傳統の擁護者」であるとせられる。然しいづれの場合においても、アウグステイヌスの歴史的地位は一應「彼自身の時代」を越へて、「古代」あるひは「中世」の立場から判斷されてゐることが注目せられる。茲にいふ「古代」とはいふまでもなく「古典的」「古代を意味し、「中世」とはそれに對する反對概念としてのキリスト教的文化體系——トレールチの用語を借りるならば *christliche Einheitskultur*——が意識されてゐる。これらの立場においては「キリスト教的古代」^①といふ——それはキリスト教的である限りにおいて古典的すなはち異教的なる古代と本質的に異なり、またそのキリスト教の構造が中世のそれと全く相異なる點において中世とも嚴密に區別されねばならない——一つの重要な時代概念が缺如してゐるといはなければならぬ。何人もキケロが古代人であると同じ意味においてアウグステイ

ヌスを古代人といふことができないと同様にトマス・アキナスが中世人であると同一意味においてアウグスティヌスを中世人と呼ぶことはできない。

アウグスティヌスを中世思想の父であるとすることはそれ自體としては固とより誤つてゐないであらう。「五世紀から宗教改革にいたるまでの教會思想は、すべて根本的にアウグスティヌスの影響の下に支配せられ」従つて「それらは一つの時代として纏められる」とは權威あるハルナックの見解であつて吾々はそれを尊重しないわけにはゆかない。ゼーベルクの有名な教義史も「ビザンツ教會には中世がなかつた……それはビザンツがアウグスティヌスを有たないといふことに他ならない。それに對して西歐中世の神學はアウグスティヌスによつて支配せられ、中世の教義史は即ちアウグスチニズムの歴史といふことができる」と曰つてゐる。種々なる意味においてアウグスティヌスと對照せられるトマス・アキナスでさへも「アウグスティヌスから遠ざかつた(abweichen)ことはあつた、しかし離れた(trennen)ことはない」^④といはれる。辯證派と神祕派、正統派と異端派たるを問はず中世思想はあらゆる立場から悉くアウグスティヌスに結び付いてゐる。況んやアウグスティヌスの中世に與へたものは神學や教義に止まつてゐない。教權組織ヒエラルヒーの發展、「神の國」の地上的實現としての法皇至上主義、キリスト教的君主説の繼承者としての神聖ローマ帝國、帝權神授説(Translatio Imperii)、之らは總てアウグスティヌスの理念の繼承であり實現であると謂はれ、法皇と皇帝との抗争さへも「神國論」によつて

意味づけられるとされる。「神國論」は正に「中世の豫定」^{プロテスタント}であり、「沈みゆく文化に對する訣別の辭であると同時に新しき文化の序説」^{プロレゴメナ}⑤でなければならなかつたのである。

アウグステイヌスが中世に與へた種々なる影響については、勿論吾々と雖もこれを強調しないわけにはゆかない。然しながら、吾々はアウグステイヌスが中世に影響してゐること、アウグステイヌスが中世に屬してゐること、を混同してはならないと思はれる。中世はアウグステイヌスから何を受取つたか、それは斷るまでもなく必ず提出されねばならない一個の問題である。然し、アウグステイヌスは彼自身の時代に對して何をなしたかといふことがそれとは別に問はれなければならぬ。後の時代に對して彼が何をなしたかといふことは、第二のしかも別個の課題でなくてはならない。歴史家は好んで先驅者の語を用ゐる。然し先驅者とは常に後の時代に對して考へられる回顧的概念であつて一つの現象をそれ自らの時代において理解せんとする態度でない。⑥例へばダンテはルネッサンスの先驅者とされてゐた、然し、彼がヒューマニズムの意識的開拓者でないこと、却つて中世的諸觀念の水準に立つてそれらを主張し擁護するものであつたことが一と度びカール・フォッスラー(Karl Vossler)によつて究明せられて以來、ダンテを中世に屬せしめることは殆んど定説となつたと信せられる。⑦

① キリスト教的古代(Christliche Antike)といふ言葉はもと考古學者の間から起つたと謂はれる。しかし近來では特殊なる精神史的段階として古代末期を考へる場合に、Spätantikeの語と相並んで歴史家によつて好んで使用せられてゐる。その年代的限界

を便宜上求めるならばトヘルチの「アウグスティヌス帝以後 (Nachkonstantinische Zeit)」と考へるのが大體穩當なる見解である。Vgl. Troeltsch; Augustin S. 5. Anmerkung.

- ② Harnack; Lehrbuch der Dogmengeschichte, S. 3.
- ③ Seeburg; Grundriss der Dogmengeschichte, II, S. 2.
- ④ Etienne Gilson; Augustin (deutsche Übersetzung), S. 438.
- ⑤ Scholz; Glaube und Unglaube der Weltgeschichte S. 195.
- ⑥ Huizinga; Wege der Kulturgeschichte, S. 108-9.
- ⑦ Karl Vossler; Dante und die Renaissance, (Dante als religiöser Dichter, 1921)

II

オットー・ゼーク (Otto Seckl) はその名著「古代没落史」の中で、アウグスティヌスが「獨創的思想家であるよりもむしろ器用な傳承の辯護人」であることを主張し、あらゆる問題を取りあげながらも「傳承の涸渇してゐる問題においては彼もまた涸渇すること」を述べてゐる。①「告白録」に綴られた彼の魂の經歷、「受肉でない聖書の眞理」②である新ブラトー主義によつて、靈的實在と惡の問題を解決し、また教父アンブローシウスを通じて把握した公教會の權威の下に、聰明な叡知によつて、③なく柔和にして心卑しき者として、「自ら僕となり人の形に肖て人のごとく生き十字架上の死に至るまで柔順であつた」④神の子キリストの愛に安息を見出し、形而上學的なる神でなく人格的なる神、三人稱的でなく主なる汝としての神を見出すに至るまで、その前半生の經歷は後に苦々しき悔恨をもつて語られてゐるやうな

晦澁な知的懷疑の連續、思想の遍歴に他ならなかつた。「自己の盲目にも誇らんとするその盲目」^④である
修辭學を教へつゝも彼が常に求めて止まなかつたものは秀拔なる理論であつた。青年期の九年間マニ
教の異端を離れることができなかつたのも、その教義がもつ形而上學の故に他ならない。聖書でさへ
もその理論を越えた素朴な神祕の故に彼は「時に之を容れまた時に之を拒んでゐた。」光を脊に向け
て、照されてゐるものだけを見てゐる、それ故照されてゐるものは見えても自分自身は毫しも照され
ない^⑤」ところの知的光被を求めて彼は既成概念の世界を彷徨ひつゝけた。その思想遍歴の過程をば、
ゼークは一の思想を借りて他の思想を反駁して行つた順序にすぎないものと考へる。

既成概念によつて既成概念を反駁する辯證は恐らくそのジャーナリズム的效果の故に、アウグステイ
ヌスの好んで用ゐた方法で、「神國論」においても吾々の屢々遭遇するものであるが、それはしかし決して「傳承を器用に辯護する」目的のためのものでない。その目的については更に後に觸れるであらう。
彼が異教の文學と哲學とに對して殆んど本能的なる愛着を抱きつゝけたことは周知の事柄で、彼自らも、「貴重なる眞珠を見出した後でも自己の持物を賣拂ふことを躊躇つた、心はそれを命じたが四肢がそれを拒んだこと」を告白してゐる。後に彼が異教文學についてその教會に容れらるべきものと然らざるものとを區別した事も、恐らくそれを排斥せんとする氣持からよりも愛撫する氣持からではなかつたであらうか。このやうに彼は傳承に執着し鐘愛した、然し彼は決して傳承を代表しようとはしなかつた。

つた。彼は古典哲學から哲學の術を學んだけれども、決して體系を學びはしなかつた。⑦彼が古典から得たものは觀念であつて思想そのものではなかつたともいへるであらう。

ゼークがアウグステイヌスにおいて中世の代表者でなく、彼自身の時代の代表者を見出さんとする態度そのものに對しては吾々は勿論同意せざるを得ない。然し彼の表象する古代末期とは古典的世界の没落であり、彼自身の好んで用ゐる表現に従へば優者の絶滅 *Ausrottung der Besten* に他ならぬ。即ちアウグステイヌスは優者なき時代の優者として、過去の文化の殘渣を誰よりも豊富に堆積したにすぎない。彼になし得ることは僅かに傳承に對する受働的懷疑を彷徨すること以上には出でないと考へられ、彼の思想が體系を示さず、克復よりも錯雜を示してゐるのは之がために他ならぬとせられる。然し先にも述べたごとく「末期性」を認識することは吾々にとつては必ずしも單に没落を説明し衰滅を辿ることと同じでない。「末期」は單に崩壊でなく構造を有ち得るであらう。三世紀以後のローマ社會がその構造においてそれ以前の社會と全く異なること、ローマ帝政時代の前期と後期とは從來のやうに同一時期の年代的前後と考へらるべきでなく二つの異つた時代と考へられねばならないこと、そしてこの時代轉換がゲルマン侵入以前に——従つてアウグステイヌスよりも既に一世紀以前に——それらの外在的 he 働的原因とは無關係に自働的に進行したものであるといふこと、これらについては茲にその根柢を改めて縷説するまでもなく現學界周知の定説と見做される。従つて「古代末期」[Spätan-

「*Classical*」といふ誤られ易い名稱は、現今の學者の間では決して單なる「古代」の「末期」を意味するものでなく獨立な時代概念を構成するものであることは改めて強調するまでもない。

ロストウツエフ、マクス・ウェーバー、ゼーク、テニー・フランク、シュタイン、フェルデナン・ロート及びドブシュエなどの諸大家が古代末期のもつ特殊構造の闡明に與へた貢獻はそれらを紹介するのみでも充分に一冊の書を充たすに足るほどであるに拘はらず、この時代の精神的構造に關しては、美術史の立場からなされたウィッコッフ (Wickhoff) 及びリーグ (Alois Riegl) の研究、また宗教社會學の立場からなされたトレールチの研究のごとき二三の特筆すべき文獻を除いては、政治史や社會經濟史におけるがごとき充分なる認識に到達したものと云ふことができない。その理由は恐らく、ドーン (Christopher Dawson) が指摘してゐるやうに、これまでの諸學者の研究が専ら secular な觀點から出發してゐたことに由來すると考へられる。^⑤茲にいふ secular な觀點とはしかし必ずしも政治史的、社會經濟史的觀點のみではない、凡そすべてのヒューマニスト的古典主義的偏見がそれであらう、然し「古典的な古典の立場から観るときには、古代末期は古典の没落として見出されるであらう、然し「古典的なもの」は單に「没落せる古典」でなく古典的なもの志向し欲求するものでなくてはならない。^⑥異つた次元に立つものはその異つた次元において把握されなければならない。人は古典からキリスト教への轉換をば世界觀の轉換、文化の轉換、歴史の轉換として充分にその劃期性において把握す

る。そしてキリスト教神學がギリシャ哲學の概念によつて構成せられたこと、古典文化財がキリスト教に同化繼受されたことを認識する。かくしてヘレニズムとキリスト教との相互媒介と連續を把握し初代教父の文化史的意義を強調する。然しキリスト教藝術が單にキリスト教化された古典藝術、異教を捨象しただけの古典藝術と考へられてはならないと同じく、古代思想が既にその異教的段階において最早や古典的でなくなつてゐたといふことが認識されなければならない。pagan decadence が既にキリスト教帝國の成立以前に現れ、古代末の paganism が異教的であるけれども古典的でないことを知つてゐなければならぬ。そしてこの精神的轉換は先に指摘した社會的・政治的轉換と決して無關係でない。却つてこの轉換の結果として現れた現實と觀念との遊離に基くものと解されるのである。

例へば修辭學が法廷フォーラムにおける言論、市民の公生活と遊離するとき、言葉の遊戯としてのディレッタンチズムに陥る他はなかつたごとく、社會生活の單位であり政治單位であつた都市國家の宗教は前封建段階の出現市民生活の解體と共に現實生活との關聯を失つて神話と化してしまはねばならぬ。市民は今や都市の外に社會の外に個人的なる救濟を求めねばならない。混合信仰シンクレチズムや密儀の流行は民衆生活における宗教的無政府状態を示すものに他ならない。ストア學派、アレクサンドリア學派、新プラトニ主義などの古代末期哲學が世界の合目的性において、或は物心二元主義的世界觀に基く肉體の棄却において、或は物質を精神の所産として把握する宇宙的精神化において、その求めたところのものはす

べて失はれた市民生活における知識階級のための神に他ならない。吾々は之等の哲學的宗教において中世のキリスト教的スピリチュアリズムの前段階としての異教的スピリチュアリズムを認めることができるであらう。恰も古代奴隸社會から中世封建社會への社會經濟的轉換が古代末期の農奴社會によつて媒介されるごとく、古典的世觀からキリスト教世界觀への精神的轉換は古代末期の spiritualism によつて媒介せられてゐることが知られるのである。

① O. Seock; *Untergang der antiken Welt*, Bd. VI, S. 4 und S. 27.

② Augustinus; *Confessiones* IX, 7.

③ *ibid.*

④ a. o. A. III, 3.

⑤ a. o. A. IV, 16.

⑥ a. o. A. VI, 5.

⑦ 松村克己著「アウグスティヌス」一〇七頁。

⑧ Dawson; *St. Augustine and his Age*, p. 16. (*A Monument to St. Augustine*, 1930)

⑨ Alois Riegl; *Spätromische Kunstindustrie, Einleitung*, 尚ほこの書の卷末に取扱はれた「古代末期」美術とアウグスティヌスの美學思想との相關性の問題は吾々にとつて尠からず興味あるものと思はれるが、小篇においては之に觸れない。

三

知識階級の一人であつたアウグスティヌスもまた、古代哲學をばその古典的體系においてはなく、

その末期的形態において學んだ。そしてその求めるものをばこれらの哲學において、なく教會の中に見出したのである。その経歴については茲に詳述する違をもたない。

三九五年ヒッポリーの司教に擧げられたキリスト者アウグステイヌスにとつて、課せられた課題は、教會における眞理の所在をば既成の思想に對して明證し護衛することではなくてはならなかつた。その標題を列擧するだけでも既に吾々にとつては煩しい程の、數多き彼の著述は、すべてその時々の特殊な必要に應じ、その環境に對應するものとして書かれたアポロゲチク護教的述作に他ならない。^①彼は學者としてではなく、常に教職者として、教會の教師として筆をとつてゐる。後世に残すためではなく、現實を啓蒙し指導するためのものに他ならなかつた。彼の課題はトマス・アクィナスのやうに「完成すること」にあるのではなく、「打立てること」にあつた、要求されてゐるものが「體系」ではなく「定立」であつたが故である。彼の思想が屢、矛盾を含み未完成であると曰はれるのは、彼が學者として理論的整合を目指したのではなく、説教者として問に答へんとしたが故に他ならない。

「神國論」二十二卷も亦——トレールチによれば完讀されること稀なりし故に最も誤解された著述の一つであつた^②——爾餘のすべての著述と同く、理論として哲學として書かれたのではなく特定の目的のため、讀者を意識し論敵を豫想しつゝ書かれた論争パンフレットの最も大規模なるものに他ならない。^③「神の國」(civitas Dei)と「地の國」(civitas terrena)の對立は歴史における國家と教會との哲學的解

釋ではなく、單純に「信」と「不信」との對立、而も彼自ら「他者(地の國)との對比によつて神の國の光榮をより明確ならしめるために」〔^④propter gloriam civitatis Dei, quae alienis a contrario clarus eminebat〕と曰つてゐるやうに「信」を打立て「不信」を打挫ぐアポロゲテイクのために措定されてゐる。その目的は明らかに「神の國」の防護(defensio)にあり、「地の國」の虛妄性(vanitas)との對照における「神の國」の眞實性(veritas)を明證することに他ならなかつた。この目的のために彼はその該博な教養のすべてを傾けて、凡そ考へ得る限りの一切の問題、キリスト教に對して提出され得るあらゆる抗議に答へんとした。それがこの「枝葉末節のみから成立つ」といはれるほどに迂路の煩しき、尨大な著述をなさしめたのである。彼の論敵には、迷信者の群のみではなく、古代哲學があり、また蠻族の侵入帝國の危機をキリスト教の責任に歸せんとする反勸的國教主義者があつた。これらに對してキリスト教を擁護するためには、ギリシヤ・ローマの文學や哲學、歴史、及び同時代の出來事の中からその素材をとりあげることが最も有效なる方法であつたに相違ない。^⑤然しもしも單に歴史哲學を、即ち抽象を殘す事が彼の本來の目的であつたとすれば、二十二卷は恐らく一卷に壓縮し得るであらう、曲線的なる挿話の迂路の代りに直線的なる論理の秩序を提供し得たであらう。勿論「神國論」は歴史哲學または社會學說の名によつて呼ばれるべき部分を有つてゐる、しかしそれはアウグステイヌスにとつては個立した課題でなく、主題の目的に役立つ限りにおいての派生的問題にすぎないものと考へなければ

ならない。

然らば彼がその主題として、現實的具體的なる目的として明證し擁護せんとした「神の國」とは如何なるものであらうか。それは屢々歴史家によつて解釋されたやうに、國家に對立する意味での教會であるであらうか。「神の國」の支配とは教權組織（ヒエラルキー）の支配を意味してゐたであらうか。この事は即ちアウグステイヌが果して中世的な教權理念の所有者であつたか如何か、「神國論」が中世のプログラムであつたか如何かを決定する焦點的問題でなくてはならない。

- ① Christopher Dawson; *sup. cit.* p. 43-4
- ② Troeltsch; *Augustin, christliche Antike und das Mittelalter*, S. 6, 8, n. n. XI.
- ③ *ibid.*
- ④ Augustinus; *De civitate Dei*, I. 35.
- ⑤ Troeltsch; *n. o. A. S.* 9.

四

「神國論」第十四卷二十八章によれば、「二つの愛が二つの國をつくつた、即ち神を没却した自己愛が地の國を、また自己を没却した神に對する愛が天の國をつくつた。つまり後者は自己において、また前者は主において誇り（とほむ）である」(Fecerunt itaque civitates duas amores duo, terrenam scilicet amor sui usque ad contemptum Dei, caelestem vero amor Dei usque ad contemptum sui. Denique illa in

se ipsa, haec in Domino gloriatur.) すなはち「神の國」と「地の國」は「二つの愛」を構造契機として成立する二元的並行線である。従つてアウグスティヌス哲學の基本概念である愛の形而上學から出發してゐることを考へなければならぬ。

ゼークによれば二つの國の對立の構想もアウグスティヌスにおける他のすべての觀念と同様に自身の獨創でないといはれる。^①その構想の形式だけについて言ふならば、この思想はユダヤ思想の中にも、ギリシヤ思想の中にも無數の先例が求められるであらう。^②またすべての學者が認めてゐるやうに、同時代のドナタイスト派神學者ティコニウス(Tyconius)の二國思想はアウグスティヌスのそれに直接關係あるものとして最も注意されるべきであらう。然し乍ら二つの國の對立が二つの愛の對立から演釋されたところに、單なる默示録的終末觀的な幻想をこえて哲學的な深さと社會學的な合理性を含んだアウグスティヌスの神國思想の獨創性が強調されなくてはならない。

「愛するとは、或るものをそのものゝために欲求することに他ならない」^③といふ言葉によつても知られるごとく、愛はアウグスティヌス哲學においては一般に物に對する人間の態度、即ち志向であり意志でありまた行爲の原理として考へられる。「愛は必然的に驅り立て導くもの」である。「火は上に向ひ石は下に向ひそれ〴〵その重さに従つて場所を求め、私の重みは私の愛だ、どこにであらうと私はもちゆかれる」^④(pondus meum, amor meus; es feror quocunque feror)アウグスティヌスにおい

ては生きることは愛することであり、「本性において社會的である人間」(socialis quidam est humana natura) はその本性に従つて共同の愛によつて結合された共同の社會をつくる。社會とは同一對象に對する愛の共同によつて、従つてまた生の共同によつて成立つところのゲマインシャフトに他ならない。即ち愛はまた社會の構成原理でなくてはならない。^⑥

然るに愛はその志向する對象によつて自から區別せられる。存在はすべてそれが在る限りにおいては「造られたもの」であり、他を造りながら自ら減少しない根源的存在としての神の存在を分有する。惡は實存でなく存在の缺乏(privatio)であり、すべての存在は善でなければならぬ。肉體も財物もそれ自體としての惡でない。然るに吾々がそれを愛するとき、吾々がそれを直接に目的する愛すなはち享受(frui)と、それをより高次なる目的のために手段とする愛すなはち利用(uti)とが區別せられる。「神のみが享受されねばならぬ」(Solo Deo fruendum)徳は愛すべきものを愛する愛すなはち至愛(caritas)であり、誤謬は利用に止まるべきものを享受することから始まる。「時間的なものと永遠なものとの間には次の相異がある。時間的なものは、得られない間は愛される、しかし得られると價値を減ずる、それは永遠をば故郷としてゐる魂を充たさないからである。反之、永遠なものは得られたときには欲求されてゐるときよりも一層熱烈に愛される。^⑦」

かやうに消滅的なるものと永遠なるものとの従つて二つの愛が區別せられ、それによつて人の一生

についても、肉に生れて肉體的死に終る時間的生——これをアウグスティヌスは「舊き人」*vetus homo*と呼ぶ——と恩寵によつて内的に再生し肉體的死を通じて永遠の命につながる永遠の生——「新しき人」*novus homo*——との二つの人生が區別される。^⑤ 個人の人生が愛によつて區別されるごとく、愛を結合契機とする社會も、神に對する愛において結ばれた社會、すなはち「神の國」と、地上的なるものが地上的なるもの、故に志向されるやうな、すなはちその自己目的において存立する社會としての「地の國」との二つが區別せられねばならない。アウグスティヌスにおける「國」*civitas*の語は、シヨルツが註解せるごとく、^⑥ その用ゐられる場合によつて含蓄を異にするけれども、その本來の意味においてはアウグスティヌス自らが指摘してゐるごとく——「國、それは人々の仲間である」^⑦ *civitas, id est hominum societas*——「國家」ではなく結合であり社會であると解される。「二つの國」は國家の對立ではなく、異つた契機によつて結ばれた、従つて異つた次元に立つところの共同體に他ならない。

① Seeck: *Ubergang, der antiken Welt*, S. 22.

② vgl. Scholz: *Glaube und Unglaube*, S. 71 ff. Glison: *Augustin*, S. 322 ff. アウグスティヌス自らの指示するところによれば

この思想は舊約聖書、詩篇、八六、六「讚むべきかな、汝、神の國よ」に由來する。尙ほアウグスティヌスの二つの國の對立の理念は、彼がその青年時代に最も深い影響をうけたマニ教思想における光の國と暗の國との對立から由來するとの説があるけれども、之は信じられない。マニ教においては一は根源的に善であり、他は根源的に惡である、然るに根源的惡の思想はアウグスティヌスの思想とは到底兩立しない。後に述べるごとく「地の國」もアウグスティヌスにおいてはそれ自體の惡でない、唯惡

「*Confessiones*」の御説に「*De civitate Dei*」の御説に「*De civitate Dei*」。(Vgl. Gilson)

- ③ Harnack; *Augustin, Reflexion und Maximen*, Nr. 253 (服部英次郎譯、「省察と箴言」二六九頁。
- ④ *Confessiones*, XIII, 9.
- ⑤ Harnack; a. o. A. Nr. 516
- ⑥ Vgl. Gilson; a. o. A. S. 224 ff. u. S. 301 ff.
- ⑦ Harnack; a. o. A. Nr. 270
- ⑧ Gilson; a. o. A. S. 298 ff.
- ⑨ Scholz; *Glaube und Unglaube*, S. 84 ff.
- ⑩ *De civitate Dei*, XV, 18.

五

以上述べたところによつて明かなやうに、二つの國の對立は愛の哲學から演釋された形而上的對立と考へられねばならぬ。それは彼岸と此岸、永遠的秩序と時間的秩序との對立であつて、時間的秩序である歴史における二つの團體、即ち教會と國家との對立でない。二つの國は互に他を含まないが然し相共に存立し並行することのできるやうな對立と考へられる。

アウグスティヌス自らが言明してゐるやうに、「疑ひもなく、天上の國の生活もまた社會的(*socialis*)である。」^①然し「神の國」は彼岸的存在であり永遠に屬し時を越える。永遠においては何等すぎゆくことがない。即ち歴史がない。假りに時間的立場からいふならば、それは過去、現在、未來に互るすべて

のキリスト者の共同體である。教會成立以前においてもキリスト者はあつた、現在の教會に屬さないもの否な迫害者の中にさへも未來のキリスト者すなはち「神の國」の市民があり得る、然るにまた現在の教會の中に「小麥の中の雜草」すなはち「地の國」の市民がある。

「地の國」は惡しき志向、誤れる愛と共に、即ちアダムの墮罪と共ににはじまる。それは神と無關係に成立する社會であるが、特定の國家を指さない。またそれは墮罪の歴史であるけれども無秩序ではない。「地の國」もまた共通の目的に對する共同の愛によつて結ばれた結合である以上、その目的の享受に役立つ秩序を有ち、秩序は人爲法により、國王、有司によつて維持されるであらう。或る人々はその意志に反して奴隸的に、また或る人々は秩序の愛によつて自發的にそれに服するであらう。然し孰れにおいても彼等の生は地上的生に終始し神と關はることがない。^④

かやうに「地の國」が既成國家と同一でないごとく「神の國」は「可視的教會」と等置され得ない。教會と國家といふ一對の概念と、「神の國」と「地の國」といふ一對の概念とはアウグスティヌスにおいては本來互に融解しない。「神國論」に對するこれまでの誤解はこの二つの對置概念の混淆から由來することは改めて指摘するまでもないであらう。

しかしこの誤解混淆は決して根據なき臆斷として無批判に斥けることは許されない、有名な第二十章九章には「教會は現在においてキリストの國、天上の人々の國」であることをアウグスティヌス自ら

が述べてゐる。^④これは等置であらうか、それとも彼自らの陥つた矛盾であるであらうか。ロイテル (Reuter) 及びフィッキス (Fiecks) 以來諸家の見解の相異は主としてこの一點に關するものと思はれる。

吾々はまづこの等置の前において、それが如何なる場合に如何なる意味においてなされてゐるかを一應検討しなければならぬ。シヨルツの指摘するところによれば、この等置は第二十卷において殆んど始めてと曰つていゝほど突然に現れてゐる。^⑤このことは先づこの等置がアウグステイヌによつて論理的必然性をもつて演釋された理論でなく、特殊の場合に臨んで用ひられた特殊の表現法であることを豫想せしめる。第二十卷はヨハネ黙示録の歴史的解释と名付くべきものである。黙示録に豫言された最後審判及びキリスト千年國 (Millennium) は、聖書の言葉である限りアウグステイヌはそれを權威として受容れなければならない。アウグステイヌはこの權威に餘儀なくされてそれに對する同時代的解釋を行つた、それは明らかに同時代人を教へるためであつて、來るべき神裁政治を、中世における教會の世界支配を豫定し理論づけるためでない。自發的思索の結論でなく權威によつて強制された一の解釋にすぎない。唯彼がその解釋に同時代的事實をあてはめたことによつて、千年國は終末觀的未來に豫期される事實としてでなく現在像となり教會史的時代となつた。而してこの現在に投影された千年國が「神の國」と教會との等置の根底となつたのである。^⑥然らば「神の國」と可視的教會との等置はアウグステイヌにおいては必然的等置でなく偶然的等置であることを斷定せざるを得ない。彼

の「神の國」は超經驗的形而上的であるといふ點において、彼以前の默示録的神國思想家が描いた經驗的な「神の國」と本來區別せられる。然るにシヨルツが指摘するやうに偶々この默示録の解釋の問題がアウグスティヌスをして經驗主義に陥れてゐるのである。

- ① De civitate Dei, XIX, 17.
- ② Harnack: a. o. A. Nr. 483.
- ③ Gilson: Augustin, S. 299.
- ④ 茲にあげられた二十卷九章の他にも次の様な文例が「神の國」と教會との等置の例として擧げられる。 civitas Dei quae est sancta Ecclesia, De civ. Dei, VIII, 24. civitas Dei, hoc est eius Ecclesia, ibid. XIII, 16. Christus est eius Ecclesia quae civitas Dei est, ibid. XVI, 2.
- ⑤ Scholz: a. o. A. S. 109.
- ⑥ ibid. n. ff.

六

「神の國」と教會とを等置したアウグスティヌスはまた同じ第二十卷九章において二つの教會のあることを述べてゐる。「そこで二つの天國があつて區別されるとしなければならぬ……一つは善惡兩様の人の入る國すなはち今現にあるやうな教會、一つは悪しき人が最早存在しなくなつたその時に善き人だけの入る教會である。」(igitur intelligendum est regnum coelorum, ubi ambo sunt……Ac per hoc ubi utrumque genus est, Ecclesia est qualis nunc est: ubi autem illud solum erit, Ecclesia est qualis

tunc erit, quando malus in ea non erit.)すなはちアウグステイヌスは教會と「神の國」との等置において教會の二つの種類、彼岸的教會と此岸的教會、見えざる教會と見ゆる教會とを區別してゐる。「カトリック教會の内にもカトリック的でないものがあるやうに、カトリック教會の外にもカトリック的であるものがある。」といふ言葉がそれを示してゐるやうに「今ある教會」は小麥と共に雜草も生ひ茂る島である。それは刈入れのとき即ち世界終末を待たねばならぬ。「教會は世界の終まで地上の迫害と神の慰者との間を彷徨」^②しなければならぬ。然るに「神の國」は雜草を宥さない。「神の國に召される者の數は一人の増減をも許さないほど確定してゐる。」^③「見えざる教會」としての「神の國」は可視的教會の一部を含み一部を含まない。「すべてを豫知する神の判断によれば、異端者の中にも多くの而も善きカトリック教徒よりも優れてゐるものが尠くない。吾々はたゞ今日の彼等のみを見て、明日の彼等を見ない。所が神に對しては未來なるものも亦現在するが故に、彼等は既にその將來あるであらうところのものである。」^④

かやうに可視的教會は假令「神の國」と等置されてゐる場合にも、決して同じものゝ自己同一を意味しない。むしろシヨルツのいふごとく兩者は對比(geleichen)されてゐるけれども等置(identifizieren)されてはゐないと見るべきでなからうか。^⑤勿論教會は世俗社會のごとく神と無關係なる組織でない。それは「神の國」そのものでないけれども、その建設を目的する唯一の人間の團體として、その成員は

「神の國」の市民たることを目指すであらう。教會は「神の國」の顯現 (representatio) ではない、しかしその象徴 (significatio) である。

一體教會といふ概念はアウグステイヌスにとつては何を意味したであらうか。彼のキリスト教は教會的であるとところに特異性をもつともいふことができる。聖書でさへも、時にそれを受け容れ又時にそれを拒んでゐた彼は、「教會の權威がもしさうさせるのでなかつたなら、福音書によつても信ずることができなかつたであらう。」と述べてゐる。もし眞理がどこかにあるとすればそれは教會でなくてはならぬ。キリストは教會のあるところに存する。^⑦ 教會の權威に服従することが眞理獲得の條件であり、またキリスト者たることの條件であつた。即ち彼はこの點においてどこまでもプロテスタント的意味における聖書主義者でなくカトリック主義者であつたと謂はなくてはならない。

カトリック的であることは、統一的であること即ち教會が常に一つであつて分派を認めない事であると同時に正統的であり異端を宥さない事でなければならぬ。然しそれは直ちに中世的事であることを意味しない。教會は恩寵を保證するものであつて獨占するものでない。アウグステイヌスにおいてはモナステイズムのやうな無媒介的な救濟の手段が教會とは獨立に——中世におけるがごとく教會に同化され關係づけられることなしに——成立する。「教會の中にもカトリック的でないものがあるごとく教會の外にもカトリック的なる人々がある」のである。

教會は權力ではなく權威である。眞理の保證である。「教會において傳へられるものは、悟性によつて證明されず、説明によつて明にされなくても依然として眞理である。」^⑧ 知ることのできないもの、それは信じなければならぬ、それは教會によつて保證される、そこに證明なしに受取ること即ち信仰が成り立つのである。

同様にまた教會の統一性(unitas)は決して政治的統一を従つて教權組織ヒエラキを意味しない。それは僧侶も俗人をも共にその成員とする家族的團結であつて教職者の階級的統一でない。況んや「此の世の終まで地上の迫害と神の慰藉との間を彷徨する」教會においてその世界支配は考へ得られない。凡そ支配といふ言葉がアウグステイヌスにおいてもしも考へ得られるとするならば、それは罪に對し愛慾に對する、自己愛や懷疑に對する精神的支配であつて、決して信仰や魂の事柄に關する教職者の支配でない。況んや教職者の政治、俗界に對する支配ではあり得ないのである。^⑨

以上之を要するに、アウグステイヌスはその「神國論」の中において可視的教會を考へないではなかつた、しかしそれは「神の國」と同じものとしてではなく關係あるものとしてであつた、それは異教と闘ひ異端と闘ふ戰闘教會(Ecclesia militans)であるけれども支配的なる教會即ちヒエラキでない。ヒエラキ以前の段階に屬したアウグステイヌスは、それを事實として識つてゐなかつたのみでなく、それを理論として提出することをも識らなかつたのである。

ジルソンの曰ふごとくアウグステイヌスは世界をば法皇の支配の下に置かんとする中世的理念を構
 想し提出した人でない、またこのやうな教説を豫じめ非難した人でもない。國家が教會の目的のため
 に役立ち従つてそれによつて「神の國」の目的に役立ち得ることに對しては、アウグステイヌスは恐ら
 く抗議はしないであらう。このやうな思想はアウグステイヌスの教説と兩立し得ないものでない。然
 し彼はそれを原理として定立はしてゐない、それはヒラーキーが彼にとつては課題として現實に與
 へられてゐなかつたが故である。従つて「神國論」はこの思想を含んでもゐないし、又排斥してもゐな
 い。要するに「神國論」は中世のプログラムを提出してゐない、著者は唯彼自身の時代のために、トル
 ーレンの表現に従ふならば *aus der Zeit, für die Zeit* に書かれたものに他ならないのである。^⑩

① Harnack; a. o. A. Nr. 484.

② De civitate Dei, XVIII, 51.

③ Harnack; a. o. A. Nr. 480.

④ *ibid.* Nr. 483.

⑤ 上の見解はロイナル(Reuter; *Angustinische Studien* 1887)に始まりシヨルツがそれを發展せしめたものと思はれる。Vgl. Scholz; *Glaube u. Unglaube*, S. 109 ff.

⑥ Harnack; a. o. A. Nr. 495.

⑦ 山谷省吾譯「ホルナツク」アウグステインの懺悔録」三五頁。

⑧ Harnack; a. o. A. Nr. 494.

⑨ Troeltsch ; Augustin, S. 29.

⑩ Gilson ; Augustin, S. 321

⑪ Troeltsch ; a. o. A. S. 8.

七

轉じて「地の國」について尙ほ一言して置かなければならぬ。「地の國」は *Welthand von Weltmenschen* (Scholz) として神と無關係に構成される國 (Gilson) であり、その最も純粹なる意味においては、「神の國」が絶對淨福 (*absolute Seligkeit, summum bonum*) の世界であると同じくその對立概念としての絶對墮罪 (*absolute Elend, das ewige Verdammis*) の世界に他ならない。それは實在的なものといふよりも寧ろ實在なものに對する否定の方向において考へられる。例へばアウグスティヌス哲學において、闇は存在ではなくて光の非存在であり、沈黙が音の非存在、善が惡の缺乏、美が醜の缺乏であつたごとく、「神國論」における「地の國」は本來「神の國」に對する否定の原理として考へられる。「神の國」の眞實性 (*veritas*) に對する否定面としての空虚性 (*vanitas*) であると考へられる。眞實在である永遠に對しては消滅的事物は實在の影を擔ふにすぎない。従つて「神の國」が現實の可視的教會を意味しないごとく、「地の國」も直接には決して既成國家を意味しない。シルソンが「地の國」を以て神祕的存在 (*mystische Wesenheit*) としてゐるのも斯かる理由に基づくものと思はれる (Gilson ; Augustin, S.

310)。二つの國は孰れもその本質において超現實的形而上學的に對立するものと謂はなければならぬ。然しまた「信」の現在の團結である教會が「神の國」と等置されたと同じ意味において、「不信」の現象形態である既成國家は「地の國」と等置され得る。かくしてアッシリヤ、バビロニヤ、エヂプト、アテネ、ローマが「地の國」の歴史的解释として提出されるのである。(特に第十九卷二十四章)

アウグステイヌスが之等既成國家の罪惡性を強調してゐることは此處に一々舉證するまでもない周知の事實である。然しそれは之等の國家が「不信」であつたが故であつて、之等が「國家」であつたが故では決してない。^①「人間はその本性において社會的である。」アウグステイヌスは決して人間の團結的生活そのものを否定しはしない。「社會があれば、如何に惡しき社會であつても、それが在るといふ限りにおいては、それは善である。」「地上の國は、永遠ではないであらうが、この地上に善を有し、そしてそれに與ることをば、かくの如きものに對しても喜悅が存し得るかぎり樂んでゐる。しかしそれはその愛好者達に苦しい制限を置く善である故に、かゝる國はそれ自らの意志に反して分裂してゐる。」^②「地上の國が得ようと努めるものは一般に何等の善でないといへば正當でないであらう。」^③これらの言葉によつても知られるごとく、國家はそれ自體には或る相對的に善なるものを意味するけれども、然しその善が一層善なるものを、神に屬するものを、忘却する限りにおいて惡でなければならぬ。國家がそれ自らの衝動に基き、すべての人が同時に所有することのできない消滅的事物を奪ひ合ふところ

に支配が由來し鬭争が胚胎しなければならぬ。支配は國家自體を求めることなく大國家を求めることである。ローマが非難されるのも、それが國家であつたが故でなく大國家であつたがためであつた。彼はローマの偉大さについてローマ人的な誇負を抱かないではなかつたが然しローマの偉大さも彼にとつては結局「輝やかしき惡徳」(splendida vitia)でなければならなかつたのである。

かやうにアウグステイヌスは國家をば或は肯定し或は否定してゐるけれども、それは彼にとつて肯定すべき點を肯定し否定すべき點を否定したのであつて毫末の矛盾を含んでゐない。中世の教俗抗争における政治黨派が、或はアウグステイヌスによつて國家の罪惡性を強調して「神の國」と法皇統治權とを同一化し、或は彼における「義なる者」(boni et iusti)の永久統治の思想を典據としてキリスト教的君主即ち神聖ローマ皇帝の權威を主張し、或はまたマルシリヨ(Marsilio)やオツカム(Occam)など中世末の思想家がアウグステイヌスの共存共榮的社會學說に彼等の個人主義的民主々義的思想の根據を求めたことも、すべてはアウグステイヌスの解釋ではあるけれどもアウグステイヌスそのもの、思想とは全く異つたものであるといはなければならぬ。彼自らは之等の問題には全く與つてゐない、それは彼自身の時代の問題でなかつたが故に他ならない。^⑤ ショルツはアウグステイヌスの理想國家が家族的小國主義(Miniaturstaat, Zellenstaat)にあつたことを説いてゐる、これは恐らく全然誤りとは曰へない、もしアウグステイヌスが政治形體を選ぶことを餘儀なくされたときには、彼はそれを理論と

してではなく希望として選んだであらう。^⑦然しアウグステイヌスが凡そ一定の政治形態を主張したことは嘗てないと主張するジルソンはアウグステイヌス思想をば最も正確に把へてゐるといふべきでなからうか。^⑧蓋し地上においては一定不變の秩序「主張さるべき」秩序はあり得ない、不可變なるものは永遠における秩序のみである、眞の國家は「神の國」でなければならぬ。況んや異教的たるとキリスト教的たるとを問はず世界國家 (Imperium) の觀念のごときは彼の思想とは最も距つたものでなくてはならぬ。勿論君權神授説 (translatio Imperii) は全然彼の關知するところでない。^⑨

① Scholz; a. o. A. S. 84.

② De civitate Dei, XIV, 12.

③ De civitate Dei, XV, 4 服部英次郎譯「ハルナツク」省察と箴言」五二九—六〇頁。

④ ibid.

⑤ Troeltsch; Augustin, S. 38-41.

⑥ Scholz; a. o. A. S. 107.

⑦ Vgl. De civitate Dei, XIX, 16.

⑧ Gilson; Augustin, S. 317.

⑨ トマス・アクイナスにおいては國家の起源は translatio Imperii によつて説明せられる。従つて國家は神の世界支配の反射もしくは餘映として考へられる故に、神に對立するやうな國家「地の國」は考へられない。

八

最後に「神の國」と「地の國」との関係について尙ほ一言附け加へて置かねばならない。右のごとくアウグステイヌスにおいてはヒーラーキーの觀念も、インペリウムの觀念も、共に存しない。従つてまた中世政治史の根本問題である兩權の関係、ランケの所謂世界史二重指導(Doppelte Führung des Abendlandes)の理念のごときはアウグステイヌスの立場においては到底考へ得られない問題でなくてはならない。

アウグステイヌスにおける「神の國」と「地の國」の對立は先にも述べたごとく、本來無媒介なる對立として互に他を含まない絶對並行に置かれてゐる。然し二つの國は互に並行しながら最後の審判に至るまで共に存続しなければならない。その並存において兩者は互に接觸することが了解せられる。人間が肉體を擔ふ限りその生活は肉の運命を離れることはできない。「神の國」の市民もまた人として生きる以上「地の國」が目的する消滅的事物に與づからなければいけないわけにはゆかない。彼は地上の秩序と平和に與づかりその利益を享けまたその義務を負擔しなければならない。^①即ち「神の國」と「地の國」とは永遠の次元においては常に並行であるに拘はらず、時間の次元において互に相交はるといふことができ。恰も教會がカトリック的でないものを含むがごとく「二つの國はこの地上においては最後審判に至るとなまで互に交錯してゐる」(perplexae sunt istae duae civitates in hoc saeculo, donec ultimo iudicio dimineatur.)とアウグステイヌスは明瞭に述べてゐる。然しながら、この「地の國」の平面に共住する二つ

の市民は、その共同なる生活のために融合せられることは決してない。何となれば、「神の國」の市民は「地の國」の市民と共に生活する、然し前者は決して後者の様には生活しない。^③後者においては消滅的事物は「目的」であり「享受」される、前者においては「手段」に止まり「利用」されるにすぎない。すなはち二つの國は相交はることはあつても互に融解することはない、各々の國の秩序は互に獨立であつて一は他に轉移せられない、この意味において二つの國は依然として常に並行であると謂はなければならぬ。

二つの國の市民は同一の個人であり得る。而も二つの國の秩序がそれ／＼個有であり不可侵であるとき、個人の生活における兩者の矛盾が實踐的問題として提起せられるであらう。その矛盾に際して人はキリスト者の義務を果すために地上の秩序に反抗し之を改革しなければならぬであらうか。「國」家から汝に善が——地上の消滅的なる善にすぎなくとも——與へられるなら——ローマはいふまでもなく地の國であつて天の國でなく、與へ得ないものを與へることはできない——善に報いるに惡を以つてするな。また、汝に惡が與へられても、惡に報いるに惡を以つてしてはならない。^④市民社會がその個有なる法を守るかぎり「神の國」の市民も同様にこれを守る。恰も兩者ともに同じく地上の秩序と平和をのみ目的とするかの如く。たゞ「地の國」の民はそれを目的として仕へ「神の國」の民はそれを手段として守る。然し「地の國」の民がそれを廢棄するときにも、「神の國」の民は依然として廢墟の上に

棄てられた法を守りつゝ無秩序に堪へるであらう。「神の國」の民が法を守るのは國家のためではない故である。即ち國家にとつては「地の國」の市民よりもキリスト者が却つてより従順である、その所以は彼がそれを國家的目的よりもより高き目的のために従つてゐるがために他ならない。「神のものは神に、カエサルのはカエサルに歸す」ことを福音書は教へてゐる。カエサルの要求に對しては、キリスト者は、カエサルに對する愛からではなく、神に對する愛の故に最も従順なる市民であると考へられる。このことは教會が國家を敵としないごとく、國家が教會を敵としてはならないことを教へてゐるのである。

かくの如くアウグスティヌスにおいて考へられる「神の國」と「地の國」との関係は、對立であるけれども敵對でない、それは教權と俗權との抗爭に對して、また兩者の提携による二重指導に對して、何等の理論的準備、或はプログラムを意圖するものでない。

法皇、キリスト教皇帝、或は兩者の提携によつて指導される世界は、必ず統一的世界、キリスト教的體系文化 (Einheitskultur) の世界、Kirchlich-staatlich な世界でなくてはならない。異教的なるもの、地上的なるものが教會によつて事實的にも理論的にも克復せられ體系化せられた段階においてでなくてはならない。四世紀五世紀においてはキリスト教は「新しきもの」であつて「完成されたもの」でない、キリスト教はあつてもキリスト教的文化は存しない。世俗と教會との關係は Einheit としてでは

なく Fremdheit として把握せられる。このやうな段階が中世的事實及び中世的諸觀念の未存在 (noch nicht-Sein) といふ意味において「キリスト教的古代」と呼ばれることは恐らく不當でない。そしてアウグスティヌスはこの二つの世界を調和せしめたのでなく、却つてそれをその最も深き内面的對立において認識し表現したのである。^⑥

① 先に述べた個人生活としての人間の生活の二つの形態、「舊き人」(vetus homo) と「新しき人」(Novus homo) において、前者のみ開始して後者を有たないものは「地の國」の市民である。即ち後者なしにも前者は存在し得る。しかし逆に前者なしには後者を有つことばできない。

② De civitate Dei, I, 35.

③ Gilson; Augustin, S. 309-10.

④ Harnack; a. o. A. Nr. 54r.

⑤ Vgl. Troeltsch; Soziallehren der christlichen Kirchen und Gemeinden, S. 83 ff.

⑥ Derselbe; Augustin, S. 157.

結 語

アウグスティヌス研究における今日の困難は、ジルソンが指摘したやうに、アウグスティニズムと呼ばれる後世の思想立場が、常にアウグスティヌスその人の立場でなかつたといふところに潜んでゐる。^① トミズム (Thomism) の歴史はトマス・アクイナスの思想の歴史であつた、然るにアウグスティニズムの歴史は決してアウグスティヌスの思想の歴史でなかつた。

トミズムとはトマスを註釋すること祖述することに盡きる、それに對して何物かを加へるといふこと、それは不可能でありまた誤謬でなくはならなかつた。トミズムには發展がなくして常に完成がある。それがこの思想體系のもつ安定性であつた。然るにアウグスティニアンは決してアウグスティヌスを祖述しない。彼等はなるほどアウグスティヌスから出發する、然し間もなく彼等はそれを離れなくてはならない、何となればアウグスティヌスは屢々出發點に止まつてゐるだけで、行くべき途を指示しない、弟子達は地圖のない道をそれ／＼に歩まなければならぬのである。^②

然しそれはアウグスティヌスが學者でなく説教者であつた、觀念の人でなく生活の人であつたが故に他ならない。^③ バスカルの雋銳な精神は既に此の點を捉へてゐる、「イエス・キリスト、聖パウロは愛の秩序をもつてゐる、精神のそれでない。彼等は人を暖めようと欲し教へようとは欲しない故に。アウグスティヌスもまたさうである。」彼が取あげた問題はすべて術學的概念ではなくして、彼自身にとつての、また同時代人にとつての現實問題、生活問題に他ならなかつた。彼は常に時代の地平線に立つて時代のために即ち *aus der Zeit, für die Zeit* に筆をとつた。誤解は吾々が彼の目指してゐた現實を見失つてゐたことに由來する。ドロンソンのいふごとく、それはキリスト教の立場からなされた社會解釋の最初のものであつたといふ意味においては劃期的ともいへるであらう。^④ 然し彼が解釋した社會とは彼自身の社會であつて中世の社會でない。

勿論アウグスティヌスは哲學を有つてゐた。然しそれは學問としての哲學でなかつた。哲學は彼にとつては知識のために知識を求めることではなく認識の媒介によつて神を愛することに他ならない、彼は哲學を考へんとするよりも哲學に生きんとしたのである。彼の哲學は體系を構成しないで單に枝葉の問題から成り立つてゐる。彼は唯あらゆる瞬間において吾々を神に關係づけやうとする、論理の構造よりも神への方向が主なる關心であつたのである。それ故に彼は抽象の暴力によつてつくられた體系を有たなかつたのである。

何人もが指摘してゐるやうにアウグスティヌスの思想は體系的でない、彼はトマスのやうなスコラ的な思想の建築を築かなかつた。それは彼自らも、また彼の時代も體系を要求してゐないが故に他ならない。^⑥彼は常に神を目指してゐるけれども整合や完結を目指さない。この故に彼の思想は屢々矛盾に曝され論駁に對して無防禦であつた。アウグスティニアンが必ずしもアウグスティヌスに忠實でなかつたことも亦こゝに由來すると考へられねばならない。

かやうにしてアウグスティヌスは種々の異つた方向に受け繼がれ發展させられて行つた。中世の思想家は、合理派も神祕派も、正統派も異端派も、等しくそれらの立場からアウグスティヌスにその根據を見出した。教俗兩權の抗争において、「神國論」は皇帝派にとつても法皇派にとつても各々その立場を理論づけるための典據であつた。のみならずアウグスティヌスは更に中世を越えて近代につながる

る。プロテスタントにとつてアウグステイヌスはパウロ以後のパウロ、ルター以前のルターであつた。ペトラルカが南佛モン・ヴァントゥー (Mont Ventoux) 山上における「自然への祈念」(Andacht zur Natur) の精神的瞬間に携へられてゐた一書がアウグステイヌスの告白録であつたことは餘りにも有名なルネッサンス挿話である。^⑦ デカルトやバ斯卡ル、ジャンセニスム (Jansenisme) とアウグステイヌスとの關係についてはその解明を哲學史に譲らう。

アウグステイヌスの後世に對する影響は右のやうな瞥見によつても知られるごとく多角的である。而もアウグステイヌス自體はこのやうな後世のアウグステイニズムとは常に別のものであつた。現代のアウグステイヌス研究は、アウグステイニアンのアウグステイニズムからアウグステイヌスその人のアウグステイニズムへ復歸することから出發しなければならぬとジルソンが説いてゐる。^⑧ 歴史家もまた同様の意味において、アウグステイヌスに對して作られた後世の影像から離れて彼自身の時代におけるアウグステイヌスに復歸しなければならぬ。後世に對する影響と彼自身の時代面における彼とはどこまでも識別されなければならぬと考へられる。(完)

① Gilson; *Future of Augustinian Metaphysics* (A Monument to St. Augustine) p. 259 ff.

② *ibid.*

③ Pascal; *Pensee*, 283.

④ Christopher Dawson; *St. Augustine and his Age* (A Monument to St. Augustine), p. 44.

- ⑤ 松村克己著「アウグステイヌス」九八頁以下。
- ⑥ Gilson; Augustin, S. 414.
- ⑦ 近來ブルダツトによつてルネッサンス精神の神祕主義起源(宗教的神祕概念としての再生理念)が唱導されつゝある際、「古き人」「新しき人」の二つの生の思想の中に織込まれたアウグステイヌスの再生思想とルネッサンスとの關係は從來とは異つた意味で一層強調されなければならぬ。Vgl. Burdach; Reformation, Renaissance, Humanismus, S. 159.
- ⑧ Gilson; a. o. A. S. 427.