

〔共同研究：ことばと論理(IV)——その比較文化的・言語哲学的研究——〕

「世界市民」の論理と倫理〔I〕

山 川 偉 也*

目 次

I 問題提起

II 「世界市民」概念が含意する「二重の生」

II(1) マルクス・アウレリウス

II(2) テルトゥリアヌス

II(3) アウグスティヌス

(1) ドナティスト運動

(2) ドナティスト運動とのかかわり

(3) 『詩編』第21に関する説教(II)

(4) 宗教弾圧の論理

(5) 『神国論』成立事情と異教徒たちの論難

(6) 『神国論』におけるアウグスティヌスの回答

(6-1) アウグスティヌスの問い

(6-2) 愛

(6-3) 国家と正義

(6-4) 「愛」による「人民」の定義

(6-5) 地上の平和

(6-6) 永遠平和と普遍宗教

(7) 終末論的「世界市民」思想

(7-1) 『ヨハネによる福音書講解説教』第115説教

(7-2) 「寄留」の論理

(α) パラドクス

(β) 第115説教摘要

(γ) 「兩是」の論理

(7-3) 結び——アウグスティヌス思想の論理的骨格、その類型化

I 問題提起

桃山学院大学の理念は、「キリスト教精神に基づいて人格を陶冶し、豊かな教養を体得させ、深い専門的学術を研究・教授することにより、世界の市民として広く国際的に活躍しうる人材を養成し、国際社会、世界文化の発展に寄与する」となっている。

建学の経緯からして、「キリスト教」精神が顕揚されるのは当然であろう。しかし、「世界市民

の養成」のほうはどうか。この句が意味していること、それは、正確に言って何であるか。たんに「広く国際的に活躍しうる人材の養成」というだけのことか。もしそうなら、「世界の市民として」という限定句抜きでの「キリスト教精神に基づいて人格を陶冶し、豊かな教養を体得させ、深い専門的学術を研究・教授することにより、広く国際的に活躍しうる人材を養成し、国際社会、世界文化の発展に寄与する」ということで充分であったはずだ。ところが、実際には、「世界の市民として」という限定句が付されている。その限定句が意味しているのは何であ

*本学文学部

るのか。消極的には、たとえば、国際的大泥棒とかマフィアの親分を育成するなどもってのほか、ということだろう。

では、「世界の市民として」という限定句が積極的に意味しているものは何であるか。もしもあなたがこの問いに答えられないなら、あなたはこの大学で何をするつもりか。あなたは言うかもしれない、「『世界市民』のことはどうでもいい。キリスト教精神が肝心なのだ」、と。が、その「キリスト教精神」は、ここでは、目標としての「世界市民の養成」ということに緊密に結びつけられている。数あるキリスト教系大学のなかでの桃山学院大学の独自性は、大学理念に従えば、一に「キリスト教精神」に基づく「世界市民の養成」ということにかかっているはずだ。

では、いったい、「世界市民」とは何か。その原語とされる「コスモポリタン」(cosmopolitan)は、ふつう、「国籍や国境にとらわれず世界を股にかけて活躍する国際人」というほどの意味で使われている。が、しかしまた、根なし草の風来坊とか身元不明の無政府主義者のことだと考えられることも、ままある。同じように、「世界市民主義」と訳される「コスモポリタニズム」にしても、単純に、「国家や民族を超越して、直接に個人を単位とする世界社会を実現しようとする思想」と解されるのがふつうだろうが、その多少とも学問的に厳密な評価となると、結構、難しい。挙げ句は、「コスモポリタニズム」とは「反動的ブルジョアぶりの心情にすぎぬ」ということにもなりかねない。たとえば、わが国60年代における一人の進歩的知識人は、「コスモポリタニズム」を次のように解説した。

コスモポリタニズム—ギリシア語で世界と市民とを意味する二つの語を合成してつくり出したもの。身近な自分の国に対する愛着をすてて、そのかわりに、全世界を祖国とし、これを、いっそう偉大な、いっそう高尚なものとして愛するような心情ないし精神的態度をいう。この語は、歴史的には、古代末期に一応はっきりとした意味を与えられ、啓蒙期に

なって広く一般に用いられるようになった。それによって見てもわかるとおり、このような心的態度が人々を支配するのは、今までなんらかの形で一つの体制にまとまっていた各部分(国々)が、その体制の崩壊とともに、それぞれを統一していた紐帯を失い、または緩められるような歴史の時代だ、ということである。しかし、同時にまた、これは、失われ、または緩められた古い紐帯にかわって、新しい紐帯ができあがるまでの、いずれにせよ末期的な現象である。だが、我々にとって重要なことは、現代が、まさに、その第三番目の時期の経過中だということではなければならない。近代市民社会の成立・発展とともに、近代的な民族および民族国家を成立・発展させてきた近代資本主義は、前世紀の終りごろ以来、世界市場の独占をめざす帝国主義の段階に入り、その結果、諸民族の独立や諸民族国家の主権を否定する必要に迫られた。したがって、現代のそれはブルジョア・コスモポリタニズムであって、それは、従属国や植民地の民族的独立を弾圧するだけでなく、自国のプロレタリアートの民族的独立をも抑止しようとしている。近代的民族形成以前のコスモポリタニズムには、せまいポリスや窮屈な領域の障壁をやぶって、ひろびろとした世界に個人の自由をのぼし、人間の尊厳を謳歌するという、進歩的な意義が大いにあったが、現代のそれは、徹頭徹尾、反動的な性格をもっているのが、その特色である¹⁾。

この解説は、「コスモポリタニズム」の語義・歴史について、ほとんどまともな説明をしていない点で、まことに呆れはてた代物であるが、現代世界のキーワードのひとつ「グローバリズム」のひとつの解説としても読めるという奇特点をも有している。かつての流行語「コスモポリタニズム」の内実は、今日では、アメリカ帝国主義の一翼を担う「グローバリゼーション」

1) 本田喜代治執筆項・『社会学辞典』有斐閣1969年参照。

運動によって換骨奪胎されてしまった観もあるからだ。

では、「世界の市民として」という限定句を付した上記大学理念を戴くことにおいて、桃山学院大学は、アメリカ的グローバリズムのお先棒を担ぐことを推奨しているのか。あなたがもし「イエス」と答えるならば、それは何故なのか、ぜひとも説明していただきたい。しかし、もしあなたが「ノー」と言うとしても、やはり、何故「ノー」なのか説明してもらわねばならぬ。イエスにしてもノーにしても、そのちゃんとした理由があるはずだからだ。そしてその理由は、当然、「世界市民」と「キリスト教精神」に関するものでなければならない。こうして、いずれにしても、あなたは、「世界市民」と「キリスト教精神」との関係について、自分なりの見解を示す義務があることになるだろう。

さて、この問題に対し、私はここで自分なりの解答を出してみたいと思う。それが、桃山学院大学に永らく禄を食む者の最低の義務だと考えるからである。

II 「世界市民」概念が含意する「二重の生」

「世界市民」という語は“cosmopolitan”, “cosmopolite”, “Kosmopolit”等のヨーロッパ諸語に由来する。そして“cosmopolitan”, “cosmopolite”, “Kosmopolit”等自身はといえば、“κοσμοπολίτης”(コスモポリテース)という古代ギリシア語をほとんどそのまま逐字的にひきうつしたものである。では、元々の“κοσμοπολίτης”そのものは何を意味するか。これは、“κόσμος”(世界秩序、宇宙)と“πολίτης”(都市国家市民)という二つの語からなる合成語である。では、何故、このような鬼面人を驚かす合成語ができたのか²⁾。

「鬼面人を驚かす」と言ったのは、“κόσμος”(コスモス)と“πολίτης”(ポリテース)の結合が、一見して、いかにも突飛なものであるからだ。それというのも、古代ギリシアの「都

市国家」(πόλις)たるやまことに狭小で、前5世紀黄金時代のアテナイにあっても、その市民(πολίτης)数はきわめて少なく、たかだか数万人程度であったにすぎない。ましてや分立する群小の都市国家の規模たるや推して知るべきで、われわれの村や町にも比すべき、あるいはそれらより小さな程度のものであるにすぎなかった。しかもプラトンやアリストテレスは、アテナイの現実を眼前にしつつ、それを大にすぎると感じたものだ。彼らが構想した理想国家の居住区域は、所詮、眼下に一望しうる範囲に収まる程度のものにすぎなかった³⁾。古代ギリシアにおける「市民」概念たるや、そのような狭小な領土内にあって狭く限定された資格を有する特定の人々に対して適用されるものであるにすぎなかった⁴⁾。しかもその「市民」(πολίτης)という語が、“κοσμοπολίτης”という語にあっては、一切のもの、小は地上の虫けらどもから大は日月星辰までを包含する大宇宙に結びつけられている。ここでは日常の生活感覚のようなものは一顧だもされていないかにみえる。では、「宇宙」というような言葉を「国家」や「市民」という概念に結びつけて語ることに、いったい、どういう現実的な意味があるというのであろうか。アリストテレスは『政治学』第7巻

3) プラトン『法律』篇にみられるクレタ島の理想国家マグネシアの市民数は、推定の仕方によってばらつきがあるが、だいたい1万人から2万人くらいの範囲に落ち着くであろう。他方、アリストテレスが『政治学』第7巻第4章において国家の最善の限界として定めた人口は、「生活の自足を目標として、一目でよく見渡しうる範囲内において可能なかぎり膨張した人口数」というものであった。その理由としてアリストテレスが、あまりに人口が多すぎると、外国人や居留外国人が市民権に与かるといったことが発覚されないまま起こるが、これは望ましいことではないと述べていることが注目される。

4) ペリクレスが定めた法令によれば、アテネ市民の資格を有する者は、その者の父親が所属する自治区の成員によって(1)両親がともに市民権を有する者で、(2)17歳以上であることが認定される自由民の男性でなければならなかった。アテネ市の人口は、これら市民権をもつ男性とその家族(女、子供)と、この者たちに倍する居留外国人および奴隷から成り立っていた。

2) この詳細な説明については「世界市民の論理と倫理」〔II〕において行なうこととする。

において最善の国制の規模について語り、それとの関連において「全宇宙を統括する神的な力」を話題にした。が、その主旨は、理想「国家」の規模を論ずるにあたって「全宇宙」を「国家」になぞらえるなど荒唐無稽もいところで、「あまりに人口の多い国は立派な法的統治の下に置くことが困難」であるということにあった⁵⁾。ところが“κοσμοπολίτης”という語は、そういう荒唐無稽をことさらに打ち出そうとしているかにみえる。いったい、“κοσμοπολίτης”という語にこめられているのは、いかなる思想であり、また、その思想が形成された歴史的背景はいかなるものであったのであろうか。

問題の核心に迫るために、まず最初に、「世界市民」(κοσμοπολίτης)という一語に結晶している《二重の生》とでもいうべきものの様相に着目することとしたい⁶⁾。そのため、西洋思想史上に顕著な足跡を残した3人の人物の言葉を取り上げることにしよう。そのひとは第16代ローマ皇帝マルクス・アウレリウス⁷⁾、いまひとは3世紀のキリスト教護教論者テルトゥリアヌス⁸⁾、最後のひとはラテン教父アウグスティヌス⁹⁾である。

まず最初にマルクス・アウレリウス、次いでテルトゥリアヌス、そして最後にアウグスティヌスの言葉を挙げ、その順次に、それらの言葉の内実を解説し、そこに含まれている「二重の生」の意味について検討しよう。

(1)私の本性は理性的(λογικήロギケー)かつ国家的(πολιτικήポリティケー)である。私の属する都市(πόλιςポリス)と祖国(πατρίςパトリス)、それは、アントニヌスとしてはローマ(Ῥώμηローメー)であるが、人間としては宇宙(κόσμοςコスモス)である¹⁰⁾。

(2)われわれにとって国家(res publica)ほど疎遠な(aliena)ものはない。われわれが認める国、それは、一切のものを包括する世界(mundus)である¹¹⁾。

った。父パトリキウスがアウグスティヌスを近隣のマダウロスの小学校へ、さらに西方ラテン世界第二の文化都市カルタゴの学校へやって自由教育を与え修辞学の教師にしようとしたのは、息子をクリアーレス階級から脱却させようとしたからにほかならない。カルタゴ時代にアウグスティヌスはマニ教に傾倒するが、心服するまでには至らなかった。カルタゴの学校を出た後、故郷タガステに帰り修辞学の学校を開くが、374年には修辞学教師のポストを得てふたたびカルタゴに出る。そして383年には母を欺いてカルタゴを脱出しローマに出、ここでローマ市長シンマクスと知り合いになり、その推薦で384年秋にミラノへと移り、修辞学教師となる。そして、そこでミラノ司教アンブロシウスとの決定的な出会いをする。アウグスティヌスはミラノで新プラトン主義と出会い、これがきっかけとなってキリスト教に改宗する。386年8月のことである。こうして、アウグスティヌスはアンブロシウスの手によって受洗しキリスト教徒となったが、そのことは彼の一身上の一大転換を意味した。すなわちそれは「修辞学教師」から「カトリック共同体の成員」への転換であった。388年の秋、アウグスティヌスは故郷のタガステに帰り、修道士的な共同体生活をする(388-391年)が、学識のゆえに請われてヒッポの司祭に叙階され、395年には司教へと上げられる。爾来35年間ヒッポの司教として活動したが、430年に、ヴァンダル族がヒッポの町を包囲するなか、熱病に侵されて75歳で死去した。アウグスティヌスの生涯の一部は『告白録』に詳しい。

10)『自省録』VI,44

11)『護教論』XXXVIII.4

5)『政治学』第7巻第4章,1326a

6)É. ジルソン『「神の国」論』(藤本雄三訳・著 行路社)第一部第一章「普遍的社會の問題」

7) Marcus Aurelius, 121-180. その『自省録』はローマ帝政期ストア哲学の代表的著作

8) Quintus Septimius Florens Tertullianus, 150/160-220年頃 アフリカ出身の教父。カルタゴに生まれ、同地で修辞学と法律を修めたのち、166年頃ローマに渡り、弁護士として働き、同地で結婚した。ラテン語、ギリシア語に通じ、時にはギリシア語で著作したといわれる。194年頃、おそらく殉教者の死を目撃して回心、カルタゴにもどり、教会生活に入り、カルタゴの洗礼志願者の教師となった。「不合理なるゆえにわれ信ず」という句のゆえに有名。『護教論』、『ヴァレンティヌス派反駁』、『キリストの肉体について』その他の著作がある。

9) Aurelius Augustinus, 354-430. 北アフリカの属州ヌミディアの一小都市タガステ(今日のアルジェリアのスーク・アフラス)にバーバリ族の血を引く家庭に生まれた。父パトリキウスは地方の中産社会層である小土地所有者で収税請負人である都市参事会員(クリアーレス)階級に属していた。この時代にクリアーレス階級は没落しつつあ

(3) 栄光このうえなき神の国 (Gloriosissimam civitate Dei) は、この移ろいゆく時のうちにあっては (in hoc temporum cursu), 信仰によって生きつつ不敬な者たちの間に寄留している (peregrinatur) が、かの時にあっては (in illa), ゆるぎない永遠の座を与えられる¹²⁾。

II(1) マルクス・アウレリウス

マルクス・アウレリウスの『自省録』(Τὼν εἰς ἑαυτὸν)は、40歳半以降から最晩年にいたるまでのマルクスが、ローマ皇帝としての激しい執務や度重なる遠征の合間に心覚えとして書き残した手記からなる。

歴史家ギボン『ローマ帝国衰亡史』においてアントニヌス・ピウスならびにマルクス・アウレリウス・アントニヌスの治世を評し、「この両アントニヌス帝は、実に42年という長期間にわたり、終始一貫、智恵と美德とによってローマ世界を統治することになった。…この両帝による2代の治世こそは、大国民の幸福ということが、いわば統治の唯一目的として実践された、おそらく歴史的にも唯一の時代だったのではなかろうか。…かりにもし世界史にあって、もっとも人類が幸福であり、また繁栄した時期とはいつか、という選定を求められるならば、おそらくなんの躊躇もなく、ドミティアヌス帝の死からコンモドゥス帝の即位までに至るこの一時期を挙げるのではなかろうか」¹³⁾と述べている。

これはいささか誇張に過ぎる誉め言葉だと思われるが、ピウス帝が伝説的名君ヌマ¹⁴⁾にたとえられる善政を布き、その統治期間(138-161年)がローマ史上まれに見る秩序と安寧の時代であったこと、また、その後半の統治期間にマルクスが共同統治者として参画し、ピウスの善政に

正義と博愛をもって力を貸したことは否定できない。

けれども、マルクス・アウレリウス帝の時代は決して平和の時代ではなかった。むしろローマ帝国衰亡のきざしがはっきりしてきた時代だった。その一つの徴表として、ローマ帝国の版図の拡大に努めたトラヤヌス帝(98-117在位)時代に下落傾向を示していたデナリの貨幣価値が、マルクス(161-180在位)の時代になるとアウグストゥス帝(27-14年在位)の頃の6割がたまで落ち込んでいたことを挙げることができる。そして、デナリの貨幣価値はそれ以降も下落し続け、セプティミウス・セウェルス帝(193-211年在位)の頃にはわずか1割の価値しかもたぬようになってしまっていた¹⁵⁾。ローマは未曾有の危機の時代に入りつつあったのである。

161年にピウス帝が没し、マルクスが義弟ルキウスと並立して第16代ローマ皇帝の位に即く(161年)や否や、ローマ帝国をめぐる状況はにわかに騒擾の気配をみせ、外敵の来寇や辺境の蛮族の蠢動が一挙に激しくなる。ゲルマニアのカッティ族、ブリタニアのカレドニア族、シリアのパルティア人が次々に乱を起こした。それに加えて、ティベリウス河は氾濫し、地震が起こった。ライン河辺にはペストが蔓延し、疫病と飢饉のさなかゲルマンの一種族マルコマンニ人がイタリア北境のペロナまで来寇し、ドナウ河流の属州ダキア(ドナウ河流の北、今日のルーマニアを中心とするいっそう広範な地域。ローマ帝国の最北端)まで東進してきた。マルクスはルキウスとともに北部イタリアに進撃し、マルコマンニに奪取された領土を解放し、ラエティア(今日のティロル、パヴァリアを含む地方)、ノリクム(ラエティアと隣接するアルプス地方)をも解放するが、凱旋の帰途、ルキウスは病を得て死んでしまう(169年)。以後マルクスは独力で国を治めたが、その間、イタリア侵入を窺うゲルマン諸族との争いは絶えず、マルクスは席の暖まる暇なく戦陣に起き伏ししなければならなかった。たび重なる災害と戦禍はロ

12) 『神国論』序文。教文館訳を参照したが、そのままだではない。‘in hoc temporum cursu’, ‘in illa’を「今」と「将来」という二つの時の対照と取った。

13) 『ローマ帝国衰亡史』(中野好夫訳、筑摩書房)第I巻第3章

14) ローマ第2代の王とされる伝説的名君(前7世紀頃)

15) 有賀鐵太郎『オリゲネス研究』長崎書店、13

一マ帝国の国庫を破綻の危機に瀕せしめた。ときにマルクスは自身の財産を処分して軍備を整え、遠征軍の先頭に立ってドナウ河畔へ急行しなければならなかったことさえある。『自省録』の執筆が始められたのは、ちょうどこの頃のことだと思われる。部将カッシウスの裏切りと帝王の僭称、妻の死と相次ぎ、178年にはマルコマンニが大軍団を組織してパンノニア（ローマ帝国属州のひとつで、今日のハンガリー、オーストリア、ユーゴスラビアのあたり）へ侵攻してくる。マルクスは軍旅を重ね各地を転戦するが、180年にウインドボナ（現在のウィーン）の陣中であって伝染病（ペスト？）に罹患し、6日後の3月17日に病没する。享年58歳であった。意識朦朧たる死の床であって、彼は、「戦争とは、かくばかり悲惨なものか」と呟いていたという¹⁶⁾。

マルクス・アウレリウスは孤高の人であった。その唯一の慰めは学問、とりわけ哲学することであった。「人生の時は一瞬、その実質は泡沫^{うたかた}にすぎぬ。人の感覚は鈍く、肉体の全組織は崩壊に瀕し、魂は混沌として渦を巻いている。しかも運命は測りがたく、名声は不確実である。要するに、肉体に関する一切は河流であり、靈魂に関する一切は夢幻である。人生は戦い、過客の宿りであり、死後の名声は忘却にすぎぬ。では、われわれを守り導く何かがあるというのか。一つ、ただ一つ、哲学である」(II,17)と彼が書き記したのは、ドナウ河畔のカルヌントゥムの陣営¹⁷⁾、たぶん、そこに設営された幕舎の乏しい灯火の下においてであったろう。

マルクス・アウレリウスが自己の立脚点とし慰めとした哲学、それはキプロス島キティオン出身のゼノンに淵源するストア哲学であった。「自然に従って生きること」(ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν)。それが彼の座右

銘であった。ストアの哲学者が「自然」(φύσις)と呼ぶものは、山川草木やその総体を指すというよりか、むしろヘラクレイトスの自然、すなわち万物がそこから生まれそこへと帰一してゆく根源者、宇宙を統べる「ロゴス」や「運命」と呼ばれるものであった。したがって「自然に従って生きる」とは、ストアの場合、大宇宙の秩序の根底をなす理法にしたがって生きingことを意味した。個々の人間は、ストアの哲学者によれば、もともと大自然を本来の故郷とする者で、宇宙的ロゴスの断片を各自のうちに「指導的部分（理性）」(τὸ ἡγεμονικόν)として分有しており、そのことによって大自然の秩序と通底する者だと考えられた。「宇宙（世界）国家」とか「宇宙（世界）市民」という概念が形成されるにいたった理由の一端はここにある。

ストア哲学は、キティオンのゼノン（前333頃～262年）やクレアンテス（前331頃～232年）やクリュシッポス（前280頃～206年）が代表する古ストアに始まり、セネカ（後1～65年）やエピクテトス（後55頃～136年）やマルクス・アウレリウスなど後期ストアの哲学者たちにいたる比較的長い歴史をもつ。その間には学説の変容があり、マルクスの時代には、いわゆる中期ストアのパナイティオス（前185頃-110年）やポセイドニオス（前135頃-55年）を経て、ストア哲学はいちじるしくローマ化されていた。その実質は古ストアに比べると著しく都市化され、洗練されたものとなった。しかしその反面、その気宇はいっそう矮小となり、当初の素朴さや純正さを失ってしまった。古ストアに由来する「四海同胞」の主張は依然として唱道されはするが、そのトーンを著しく弱めた感があり¹⁸⁾、ストア哲学本来の自然学・論理学・倫理学という学問三区分の体系性をもつ本来の意義も没却せられた。そして、哲学とはもっぱら倫理、とりわけ「生きる術」(ars vivendi)にのみかわるものとされるにいたった。

16) 神谷美恵子訳『自省録』(岩波文庫)解説を参照

17) これは『自省録』第2章最後の断章であるが、この章の末尾には「カルヌントゥムにおいてこれを記す」という言葉が見られる。マルクスがドナウ河畔カルヌントゥムに陣したのは169年、彼が48歳のときのことであった。

18) ストア哲学の簡潔な叙述として、F. H. Sandbach, *The Stoics*, Gerald Duckworth & Co. Ltd., London, Second Edition, 1989, 1994 (Reprinted) を挙げておく。

マルクスはエピクテトスの『語録』(ディアルバイ)をいたく尊重したが、『語録』にはなお、古ストア哲学にみられる合理主義と剛直無比な精神が脈々と流れている。しかしマルクスの『自省録』の基底で息づいているのは、もはやそのような純一・剛直な精神ではない。そこには「不協和音」というか「きしみ」というか、ストア哲学の枠組には収まりきれない何か異質な亀裂のようなものが走っている¹⁹⁾。他方、マルクス自身のストア哲学の理解にしても凡庸で、独創的なところはほとんど見受けられない。厳しく言えば、彼の哲学は、要するにエピクテトスの亜流・傍流にすぎないということになるだろう。しかもなお、わたしたちは、彼の『自省録』を繙くとき、腸に沁みいるような一種の感銘を得る。

その感銘はどこからくるのであろうか。たぶんそれは、『自省録』全体に通底する何かしら重々しく暗い低音をともなった悲哀の感情とでも言うべきもの、に由来するであろう。現実を見据えたあげくの「人生の儚さ」への想いとでもいうか、権勢も富も名誉も愛憎も喜怒哀楽も、要するに人事にかかわる一切は夢幻のようなものだ、という想いである。

その想いはしかし、決して薄っぺらなものではなかった。それはむしろ、哲学者マルクスが思わず漏らした呻き声、ないしは深い溜め息のようなものであった²⁰⁾。皇帝としてのマルクス・アウレリウスは、否応なく、醜悪かつ俗臭ふんぷんたる宮廷生活、過酷きわまる現実政治、死と隣り合わせの戦さの場といったものの真っ只中に生きざるをえなかった。しかも他方で、彼が胸中にする哲学は、「万有を貫き支配する理性に従え」「情念に惑わされるな」「ひたすら自

然に即して生きよ」、と彼に教えた。彼の精神的故郷は理性の国であり大宇宙の秩序であった。しかも彼は、ローマ帝国という惰性力によって自転する巨大機械に類する世界国家を運転し、これを立派に守り育てていかなければならぬ立場にあった。先に引用した「私の属する都市と国家、それは、アントニヌスとしてはローマであるが、人間としては宇宙である」という言葉は、彼が置かれていたそのような二重の立場から発せられたものであった。

その立場は、一方で哲学者としての彼をして「心の底まで『皇帝』になってしまい、それに染まりきることのないよう心せよ」(VI.30)と自戒せしめるのだったが、他方で現実の生活はというと、もはや、彼に哲学するための寸毫の時をも貸さなかったのである²¹⁾。ローマ帝国の現実とは、日夜、マルクスの全心身に凄まじい重圧をかけた。マルクスはその現実と果敢に戦い、立派に耐えおこした。双肩にそれを荷い、たえず己を励まし、重責を果たしていった。しかし、みずからの老いと非力を自覚するにつけ、日ごとに彼は死を想い、「ゼウスの都」への召還を思うようになる。

死をめぐる彼の手記は、30ほどにも達している。死への想い、それは、マルクス・アウレリウスという一個の人物の「砕かれた心」のありようを示すものであったかもしれない²²⁾。しか

19) 鈴木照雄「マルクス・アウレリウス『自省録』私見—精神の強さ、あるいは弱さ—」(『ギリシア思想論攷』二玄社所収) 参照

20) ギボンズはマルクスを評して「自己に対しては厳格、他人の欠点に対しては寛容、そして全人類に対して公正善意」の人であり、その生涯そのものが「そのままゼノンの教説に対するもっとも立派な注釈」であったと言っている(『ローマ帝国衰亡史』第I巻第3章)。

21) マルクスは2回目のゲルマン征討を前にしてローマ市民に哲学の講義を行っている。また、ギリシアやアジアの諸都市においても哲学の講義を行ったという。しかし次の断章は、もはやそのような余裕すらもなくなったことを示しているであろう。「全生涯を哲学者として暮らすことが不可能になってしまったこと、あるいは、少なくとも、若き日からのそのような生活は、もはや不可能となってしまったこと、それどころか、自分が哲学から遠のいてしまったことは、他の多くの人たちにだけではなく、自分の目からみてもはっきりしてしましたこと、そのことの反省は空しい自負の念に対する薬となる。まことにいまは世俗の塵にまみれ、哲学者としての誉れを得ることはもはや叶わぬこととなってしまった。」(VIII,1)

22) 鈴木照雄「マルクス・アウレリウス『自省録』私見—精神の強さ、あるいは弱さ—」(『ギリシア思想論攷』二玄社所収) 参照

し、パスカルの「一茎の葦」にも喩えられるかもしれない「繊細の精神」「砕かれた心」、そのようなものを、古ストアの哲学者たちは知らなかった。あるいはむしろ、そのような心のありようを超克し、「平静」(ἀταραξία)の境地に自足しようところこそ、哲学することの本来的意義を認めた。マルクスの精神 (esprit) はストア哲学に終生縛られていたにもせよ、彼の魂 (âme) のほうはキリスト教的救いのようなものを志向していた、と言う人がある²³⁾。なるほど、彼がストア哲学によっては充足させられない心の渇きのようなものを抱えていたこと、そのことは確かであろう。そしてそれが、魂の「救い」への希求に類するものであったことも確かだろう。しかし、少なくともそれは、ローマ帝国の最高大神官 (Pontifex Maximus) でもあったマルクスが理解していたキリスト教の「救い」ではなかったはずだ²⁴⁾。ストアの徒と

してのマルクスは「狂信的」であることをなによりも毛嫌いしたが、キリスト教徒の言動のうちに、彼は「狂信」のしるしをしか認めなかった。こういうわけで、彼が宗教的救いのようなものを求めたときにも、彼はそれを、やはり、彼が依拠し慣れたストアの「世界市民」の概念枠組のなかで、「ゼウスの都」への郷愁に類するなにかとして、捉えざるをえなかったのである。

ここで、「世界市民」概念にかかわるマルクス・アウレリウスのいくつかの断章を挙げておくことにしよう²⁵⁾。

すべて汝に調和するものは私にも調和する、おお宇宙よ。汝の時を得たものなら、私には、一つとして早すぎも遅すぎもしない。おお自然よ、汝の季節がもたらす万物が、私にとっては果実なのである。万物は汝より来たり、汝において在り、汝へと帰って行く。ある人は言う、「親愛なるケクロポスの都」と。では、おまえは言わないだろうか、「おお親愛なるゼウスの都よ！」(Ὁ πόλι φίλη Διός)と (IV, 23)。

もしも叡智 (τὸ νοερόν) がわれわれに共通だとすれば、われわれが知力ある動物であるゆえんの理性 (ὁ λόγος) もまた共通である。だとすれば、われわれがなすべきこと、なしてはならぬことを司令する理性もまた共通なのである。だとすれば、法もまた共通である。したがって、われわれは[たがいに同]市民 (πολιταί) である。それゆえに、われわれはともに或る共通の政体 (πολιτεύματος τινος) に与かっているのである。だとすると、宇宙 (ὁ κόσμος) は国家 (πόλις) のようなものだ。というのも、いったい全人類は、その本性において、他のどんな共通政体のメンバーでありえようか。だから、われわれはこれ、つまりこの共通の国家から (ἐκ

23) Martha, *Les Moralistes sous l'Empire romain*, ap. Marc Aurèle, *Pensées*, Budé éd., 1953, p. 314 (鈴木照雄「マルクス・アウレリウス『自省録』私見—精神の強さ、あるいは弱さ—」参照)

24) アシア州議会宛マルクス・アウレリウスのキリスト教弾圧に関わる勅書 (Loeb Classical Library 所収 Marcus Aurelius 卷末収録) の冒頭は 'Αὐτοκράτωρ Καίσαρ Μάρκος Αὐρήλιος Ἀντωνῖος Σεβαστὸς ἀρχιερεὺς μέγιστος' と書き出されている。その最後の 'ἀρχιερεὺς μέγιστος' がラテン語の 'Pontifex Maximus' に相当する。この勅書は、アシア州におけるキリスト教徒探索および逮捕等の方針に関するものであるが、そこに窺われる基本的態度は「干渉するなかれ」のそれである。だが、この不干渉をキリスト教の間接的「擁護」とみなすことは不可能である。『自省録』におけるマルクスのキリスト者への言及と思われる断章として III, 3; III, 16; VII, 68; VIII, 51 等が挙げられるが、それらはおおむねキリスト教に対する無理解に基づくものであると同時に好意的なものとは言い難い。マルクスはキリスト教徒の殉教に対する態度や考え方を、たんなる反抗であり芝居がかったものと見ていたようである。ローマ時代のストアは義務と権威を重んじ、狂信を非合理的態度として毛嫌いした。理性を尊重したマルクスは特にその傾向が強い。エウセビオスは『教会史』(Euseb., *H.E.*, 5, 1-2, 8) において、マルクスの治世後半に属州においてキリスト教迫害が激化したことを伝えているが、そのことはキリスト教に対するマルクスの無理解とともに、彼の宗教政策が基本的にキリスト教迫害を公認した

トラヤヌスやハドリアヌスの路線を引継ぐものであったことを示している。

25) 以下の断章に現れる「おまえ」という言葉はすべて、マルクスが自分自身に呼びかける言葉として使われている。

τῆς κοινῆς ταύτης πόλεως), 叡智的なもの自体も, 理性的なものも, 法を遵守する本性も, 与えられているのである。そうでないなら, われわれはこれを, いったい, どこから得たというのか (IV, 4)。

ひとがもし宇宙の秩序を知らない異邦人 (ξένος) であるなら, そこで起ることを知らぬ人もまた, これに劣らず異邦人である。その者は流刑者 (ὁ φυγάς), すなわち市民的理性 (ὁ πολιτικὸς λόγος) を避けて逃亡する者である。盲者, すなわち叡智の眼を閉ざす者である。乞食, すなわち他者に依存し, 生活に必要なものを己の懐から出せぬ者である。宇宙の膿瘍, すなわち生起する事柄を否むゆえに共通自然のことに背を向け離反する者である。なぜならば, それをもたらしたのはかのものであり, おまえ〔の生〕を必然たらしめたのもかのものである。そのような者は, 国から切り離された肢体, 自分本来の魂を理性的なそれ, すなわち一なるそれから切り離れた者なのである (IV, 29)。

絶えず思いをひそめよ, 宇宙は一つの生き物, 単一の実体であり, 単一の魂を備えもつものだというに。また, 万物がこの一なる感性にいかにかに帰一するか, 万物のふるまいが単一の衝動にいかにかに起因するか, 生起するすべての物事の共通の原因はいかにあるか, それらすべてが組み合わせられ, 織り合わされるのはいかにしてであるかに (IV, 40)。

おまえに残された時は短い。あたかも山上にあるがごとく生きよ。どこであろうと宇宙国家 (ἐν πόλει τῷ κόσμῳ) の一員として生きるならば, ここにあらうがあすこにあらうが, いささかも異なるところはない (X, 15)。

人よ, おまえはこの大なる国家の一市民として生きた (ἐπολιτεύσω ἐν τῇ μεγάλῃ ταύτῃ πόλει)。それが5年間であれ, 100年間であれ, 何の違いがあろう。何故なら, ここの法律によれば, 人はみな平等であるからだ。だとすれば, この都市からたとえおまえが追われるとしても, 何の恐るべきことが

あろう。というのも, それは暴君や不正な裁判官がなすことではなく, おまえの導き手である自然のなす事柄であるから (XII, 36)。

II(2) テルトゥリアヌス

精神の故郷としての大宇宙に思いをひそめるマルクスにとって, 大地全体, ヨーロッパやアジア, ましてローマは, 所詮, 「宇宙のなかの小さい土塊」(VI.36) にすぎなかった。とはいえ, 「この世から召還される合図を待ちつつも, 宣誓をも証人をも必要としない者として」(III.5) 統治の任に就いた皇帝としては, ローマ帝国は, 「ローマ人として, 男性として」「几帳面で飾り気ない威厳と愛情, 独立心と正義をもって」(II.5), 最後まで守り通さなければならぬ「祖国」(πατρίς) であることに変わりなかった。すなわち, 地上の国としてのローマは, たとえ小なりとはいえ, マルクス・アウレリウス・アントニヌスにとって, 精神の故郷としての大宇宙に違和感なく接続し, それによって完全に包みこまれていると考えられていたのである。大宇宙とローマ, この大なるものと小なるものは, マルクスにとって, たがいに離ればなれのものとしてではなく, ローマの国家祭儀という紐帯 (religio=宗教) を介して, 密に包み包まれる関係にあるものとしてイメージされていた。

ところが, キリスト者としてのテルトゥリアヌスにとって, ローマ帝国は, およそ「祖国」というような美しい言葉によって表現されうるようなものではまったくなかった。彼にとってローマ帝国はキリスト者を食らう「悪鬼」の国であり, その偶像崇拜・兵役・観劇・婦人が身につける宝飾の風習などは, 来るべき最後の審判に際し, 燃え盛る地獄の業火によって焼きつくされるべきものであった²⁶⁾。

なるほど彼もまた, 上に引用した言葉が示しているように, 二つの「国家」について語りはする。そして, その点において彼の思想も, ス

26) 『見世物について』 De spectaculis, 30

トア哲学まがいの「世界市民」というトポスに依然として依拠してはいる。が、テルトゥリアヌスにとってそれら二つの国家は、もはや、マルクス・アウレリウスの場合がそうであったような単純な包摂関係にはない。一方でローマ帝国と、他方でキリスト者であるテルトゥリアヌスが認めた国家すなわち「一切のものを包括する世界」とは、彼の場合、互いに「疎遠」(aliena)な、すなわち敵対的で二律背反的な関係にあった。しかも、その言う「世界」(mundus)ですが、もはや、ローマの代表的知識人であった大プリニウス²⁷⁾が理解したような意味での尊崇の対象となる「世界」²⁸⁾ではなかったのである。

それは国家社会でも、人の住まう地上世界全体のことで、地上世界がその一小部分である大宇宙でもなかった。むしろそれは、キリスト者の信仰の眼によってのみ見られうる「天の国」であった。したがって、前掲引用文章にみられるテルトゥリアヌスの「世界市民主義」ともみられるものは、実際には、「非世界主義にもとづく世界市民主義」とでも言うべき屈折した意義内容をもつものなのである²⁹⁾。その「非世界主

義」は、迫害に耐えて生きてきた使徒や初期キリスト教徒たちの世界に対する屈折した意識、すなわち世界に対する嫌悪と侮蔑と諦念と、またそれと裏合せになった「天の国」に対する熾烈な憧れを、要するに苦渋に満ちた「二重の生」の立場を表明するものであった³⁰⁾。

ハドリアヌス帝(117-138年在位)の時代に最初の護教論活動を展開したクアドラトゥス³¹⁾が「ディオグネトゥスへの書簡」において

かれらはみな祖国に生きる、一しかし、あたかも現実に自分の住居の中にいるようにそこにいるわけではないのだ。かれらは市民たちと同様にあらゆる義務を共有してはいるが、外国人居留人のような苦しみを受ける。すべて見知らぬ国がかれらにとっては祖国であり、すべての祖国がかれらにとっては見知らぬ国なのだ

と述べたとき³²⁾、その言葉は、元々「世のものでない」(Jn., 15.19, 17.17)の「世に生き」(Jn., 17.11)たイエスや使徒たちの伝統を負うと同時に、セウエルス帝時代のキリスト教迫害に抗して護教論活動を展開したテルトゥリアヌスを先取りするものだったのである。

しかしながらローマは、元々、外来宗教に対して寛容であった。いや、ローマの発展期には異国のあらゆる祭祀を奪い取り入れることに熱

27) Gaius Plinius Secundus, 23-79 A. D.

28) プリニウス(23-79)は『自然誌』(Naturalis Historia)第3巻を次のような「世界」讃歌でもって始めているが、その「世界」(mundus)観は、ギリシアの古典的「宇宙」(コスモス)観を正しく継承するものであった。「世界は神聖であり、永遠であり、不可測であり、全体の全体、実にそれ自身全体であり、無限にして有限に似ており、万物のうち確実にして不確実なものに似、外にあるものと内にあるものとの、一切のものを自らのうちに包含している。それは事物の本性の所産であるとともに、事物の本性そのものである」([mundus] sacer est, aeternus, inmensus, totus in toto, immo vero ipse totum, finitus et infinito similis, omnium rerum certus et similis incerto, extra intra cuncta complexus in se, idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura.) H. Rackham, *Pliny, Natural History*, Books 1-2, Loeb Classical Library を参照。なおまた、Karl Löwith, *Der philosophische Begriff des Besten und Bösen*, in *Das Böse*, Rascher Verlag, Zürich und Stuttgart, MCMLXI, pp. 161-210をも参照。

29) 前掲É.ジルソン『「神の国」論』第1章参照

30) 初期キリスト教徒の「非世界主義」的考え方の新約における典拠として、Jn. 8.23, 17.14, 18.36; Mt. 28.18; Lk. 4.5-8; Jn. 14.30, 15.18, 9.5, 6.23, 12.47; 1Cor. 2.7-8; Jn. 12.31, 16.33, 14.30, 16.28, 1.29, 6.51, 15.19, 17.17, 17.11, 17.15; 1Cor. 5.10; Jas. 1.27; Jn. 2.15; Jas. 4.4; 2 Tim. 4.10; Rom. 12.2; 1Jn. 2.16; Gal. 6.14; 1Cor. 7.29-31を参照

31) Quadratus ないし Kodratos, 123/24-29頃活動。

32) 'The Epistle to Diognetus,' translated by G. G. Walsh, in the *Apostolic Fathers*, New York, 1947, p. 369. 前掲É.前掲ジルソン第1章参照。ただし、ジルソンは『ディオグネトゥスへの手紙』への著者をクアドラトゥスとしているが、別人物であると考えられる立場もある。佐竹明訳『ディオグネトゥスへの手紙』講談社参照

心でさえあった。「ローマは他の都市を征服するたびにその神々をも征服したが、決して自分の神を被征服民にあたえようとはしなかった。そして、自分の守護神を大切に保存したばかりではなく、さらにその数を増そうとさえつとめた。その理由は、他のどんな都市よりも多くの祭祀と守護神をもつことが、ローマの念願であったからである」³³⁾。そもそも、ローマという国家そのものが宗教から生まれたものと考えられ、その制度は宗教と切り離しがたく一体化されていた。「祝典は祭祀の儀式とみられ、法律は神聖な形式にほかならず、国王と行政官は神官であった」³⁴⁾。

ラテン語 'religio' (宗教) は、語源的には人間と神々を結合する (religare) 「紐帯」を意味する。ローマ宗教の本義は、その「紐帯」を保持する義務ないし祭儀の執行にあった³⁵⁾。それゆえ、ローマ人のいう「敬神」とか「信仰」は、個々人の魂の救済に関わるよりか、むしろ「神々との平和」(pax deorum) に、したがってまた共同体秩序の護持に深く関わるものであった。

すなわちローマ宗教の本質は国家秩序の安寧や平和にかかわる国家祭儀にあったのである。これを否定しないかぎり、ローマ人は外来宗教に対して比較的寛容であった。フリュギアの大地母神キュベレ、ギリシアの医神アスクレピオスやバッカス、ペルシア起原のミトラス神、エジプトのイシス女神の祭儀といったものも、それらが国家秩序の紊乱に関らないかぎりには許容された。ローマがユダヤ教に対して激しい弾圧を行なったことはよく知られているが、実害のないかぎりには黙認されるにいたった。ただ、キリスト教だけは例外だった。それは何故か。キリスト教徒たちは、ローマ人からすれば単にユダヤ教の一分派にすぎなかったにもかかわらず、皇帝礼拝を含めたローマの伝統的祭祀をはじめ異教徒祭儀の一切を否定し、それゆえにまたローマ帝国が拠って立つ基盤を否定するもの

だったからである³⁶⁾。

キリスト教徒にとって異教の神々は真の神ではなく、デーモン(悪鬼)にすぎなかった。したがって、当然、彼らはローマの神々を礼拝しなかった。それを強要された場合には十字を切ったり、偶像を棒で打ったりした。これらの行為はローマの国家的祭儀に個人の資格で挑戦するものと考えられた。そのことによって、彼らはローマ帝国に挑戦する「無神論者」(ἀθεότης)とみなされるにいたった。その結果、異教徒たちは、とテルトゥリアヌスは言う、「ローマ帝国や人民を襲うあらゆる災害、あらゆる不幸の原因」をキリスト教徒たちに帰すこととなり、「テイベル河が氾濫しても、ナイル河が増水しなくても、旱魃や地震が起こっても、飢饉や疫病の流行があっても」、要するに雨が降ろうが風が吹こうが、何でもかでも、ただちに、「キリスト教徒どもをライオンに食わせろ！」という叫び声を挙げるにいたったのである³⁷⁾、と。

保守的なローマ市民の多くの者の眼からすれば、キリスト教徒とは、国家の定める祭儀に対して個人の資格で反抗し、祖国の風俗、服装、言語を疑問に付し、家庭や都市の秩序の紐帯をなす宗教 (religio) を破壊してしまう「ろくでなし」「無神論者」「非国民」にほかならなかった。いったい、キリスト教徒の信じている唯一神とは何者であるのか、肉体の形をもたず、目にみえる象徴によっても示されず、また献酒や祭儀、さては祭壇、供犠といった、世の常の祭儀によって拝されることもない神、それはいったい何者なのか、彼等はまったく理解することができなかったのである³⁸⁾。

プラトン哲学者ケルスス³⁹⁾が『真のロゴス』(178年頃)を著して、キリスト教徒に対して真正面から理論闘争を挑んだのは、まさにこのような文脈においてであった。ケルススはキリス

33) フェステル・ド・クーランジュ『古代都市』白水社、第5編第2章第2節参照。

34) 同書第5編第1章参照。

35) Cicero, *De natura deorum*, 2.8

36) 秀村欣二「ローマ皇帝支配の意識構造」(『岩波講座 世界歴史3』所収) 参照

37) Tertullianus, *Apologeticus*, XL, 1-2

38) ギボン『ローマ帝国衰亡史』第II巻第16章: 64年

39) Celsus, 2世紀後半のローマのプラトン学者

ト教をギリシア人の智恵の歪曲であると難じ、キリスト者の集会を非合法であると断じた。そして、キリスト教徒たる者はローマ帝国を選ぶか、それとも「天の国」を選ぶか、二つのうち一つを選ばなければならないと迫って次のように言った⁴⁰⁾。

彼らは二つのうちどちらかを選ばねばならぬ。もしも彼らが神々に対する礼拝と礼拝のために配置されている人々を尊重することを拒否するのであれば、彼らを成人男子とする必要もなければ、女を娶らせる必要もない。子供をもうけさせることもなければ、人生諸事万般に与からせる必要もない。子供を残させることもなく、ここから立ち去らせるがよい。そのような種族は地上から消滅するがよい。

しかし、もしも彼らが妻をもち、子供を養育し、地上の果実を味わいたいと思うのであれば、また、人生の幸せと悲しみを分かち合いたいと思うのであれば—というのも、自然そのものがすべての人間に悲しみを割り当てたのであって、悲しみをもたないことなどありえず、そして人間にとって唯一の場所はこの世であるから—彼らは人生の諸々の義務を、その束縛から解放される時まで果さなければならぬ。そして、人生の諸事万般を支配している者に対しては、恩知らずであることを示したくないなら、当然支払うべき尊敬を差し出さねばならぬ。なぜなら、神々が分配してくれる善きものを受け取っておきながら、その神々に何の返礼もしないというのは、正しいことではないからである。

ケルソスのこの論難は、この世におけるキリスト者の生のあり方を根底的に問うものであった⁴¹⁾。弟子アンブロシオスに請われて『ケルソス駁論』を著したオリゲネス⁴²⁾は、この問いに対し、キリスト者は「教会」のうちにみずからの祖国をもつと答えた。そう答えることにおいてオリゲネスは、テルトゥリアヌスと同じく、非世界主義的「世界市民」思想の一端を表明したのである。しかし、オリゲネスとテルトゥリアヌスとでは「殉教」についての考えが異なる。オリゲネスの師アレクサンドリアのクレメンス⁴³⁾ならびにオリゲネス自身は、機を弁えずに

41) ケルソスの『真のロゴス』は、今は失われて存在しない。その内容の若干をわれわれが知りうるのは、ギリシア教父オリゲネス(185-253/4年)が、その時代になお相当に広く流布し伝道の妨げになっていた問題の書物を、弟子アンブロシオスの求めに応じ『ケルソス駁論』(Contra Celsum) 8巻を著し、その内容を引用しつつ反駁の対象としたからである。有賀鐵太郎『オリゲネス研究』50-51を参照。

42) オリゲネスの生涯については、エウセビオスの『教会史』VI, VII巻に詳細な記載がある。185年頃アレクサンドリアのキリスト教徒の家に生まれ、セウエルス帝の迫害(202-203年)のとき父レオニダスが殉教したため自立し、友人ヘラクラスの援助を得て、師クレメンスの去った後の教校の指導の任に当たった。215年には招かれてパレスチナに旅し、カイサリアで講義をする機会をもち、教職にもあずかった。しかしこのことはアレクサンドリア司教の感情を害することとなり、そのため彼はアレクサンドリアに帰還することができなくなった。そこで彼はカイサリアで学校を開き、教育と研究に没頭した。デキウス帝が即位して帝国全土においてキリスト教に対する組織的な迫害を行なったとき(249年)、オリゲネスも捕われて拷問を受けた。彼はそのときすでに老齢であったため、その拷問が元になって255年頃ティルスで病死した。オリゲネスには膨大な著書があるが、主著として『原理論』がある。なお、クレメンスおよびオリゲネスは「キリスト教的グノーシス」派を形成したが、これとギリシア哲学および初期キリスト教との関係については、W. イエーガー『初期キリスト教とパイディア』筑摩書房を参照。

43) クレメンスの生涯について定かなことは少ないが、ギリシアからイタリア、シリア、パレスティナ等を遍歴し、180年頃アレクサンドリアに来住しパンタイノスと交わり聖職にも就いた後、セウエルス帝の迫害(202-203年)に会して小アジア地方に移り、210年代に死去したもののようである。彼

40) A. von Harnack, *Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, 2 vol. (Berlin, 1934), I, 47 ff., in English translation. *The expansion of Christianity in the First Three Centuries*, by James Moffat (New York, 1904), I, 342 ff. Cf. texts of Celsus in Origin, *Against Celsus* 8, 55. 40 前掲 E. ジルソン第1章参照。訳文は藤本雄三氏による。

「殉教のための殉教」に身を投ずることを厳しく戒めた⁴⁴⁾。

これに対しテルトゥリアヌスは、迫害は断じて避けるべきでない、と言う。迫害は信仰の試みであって、神から来る。そして、「迫害がもしも神から来るものであるなら、その神から来るものを逃れることは決して許されない⁴⁵⁾」というのである。というのは、テルトゥリアヌスによれば、迫害を逃れる者は神の名を否定する者と同じだからである。したがって殉教は避けるべきでなく、勇躍して待つべきものである。何故なら「殉教者とは」、とテルトゥリアヌスは言う、「活ける神が競技会長であり、聖霊が競技訓練の責任者の役割を演じる」「競技」(agon)へ

の主著として『ギリシア人への勧告』『教育者の言葉』『ストロマテイス』の三部作がある。彼はキリスト教信仰にもとづく真理の追求者として信仰の知的理解を求め、「ピスティス」(信仰)を「グノーシス」(知)との一致において認め、キリスト者はたんなる信仰にとどまることなく「グノーシス」にまで進み、まったき「知者」(グノースティコス)にならなければならないとした。石原謙『キリスト教の源流』岩波書店、第3章参照。

- 44) 有賀鐵太郎『オリゲネス研究』190-196参照。オリゲネスは『ヨハネ伝注釈』において Jn. 11,54 に注し、次のように言う。「これらのこと、また、これに類した事柄が記されているのは、ロゴスがわたしたちを引き止めて死と殉教を賭した真理のための闘技に軽率・無分別に飛び込ませないよう望んでおられるからだと思う。というのも、イエスの告白に関する闘いに際し、その告白を躊躇しないこと、また、真理のために死ぬことを厭わないことは善いことであるが、そのような大きな誘惑に機会を与えず、むしろ努めてこれを避けるということも、それに劣らず善いことだからである。何故なら、わたしたちは、その結果成り行きについて確かなことを知ることができないということがあるだけではなく、わたしたちに反対の策動をする者に、いっそう罪深い、また、いっそう不敬虔なことをさせる機会を与えないようにということもある。わたしたちが自分たち自身の能力を働かせて、わたしたちを殺そうとする人たちを避けるなら、彼らはわたしたちの血を流した罪に問われずにすむだろう。けれども、わたしたちが自分だけのことを考えて、彼らのことは慮ってやらず、必要に迫られてもいないのに自らを死に引き渡すなら、彼らはわたしたちのために、いっそう大きい、いっそう重い懲しめを受けなければならないことになるだろう。」(Co. in Joh., XXVIII. 23)

- 45) De fuga in persecutione, 4

の参加者であって、「その月桂冠は永遠であり、その賞は天使的本性であり、また天国の市民権である」から⁴⁶⁾、と。テルトゥリアヌスはキリスト教を「殉教者の宗教」と規定し、「キリスト教徒の血は種子である」(semen est sanguis Christianorum)⁴⁷⁾と述べた。すなわち、彼によれば、キリストに従って自己の命を捨てることは天国における新たな生命の誕生の証人となることなのである。

このような見解に基づいて、彼は、信仰のゆえに捕われ殉教を目前にしている獄中のキリスト教徒たちに書簡を送り、励まして、次のように述べた⁴⁸⁾。

実際、牢獄は悪魔の家であり、そこに彼は自分の仲間を集めているのです。しかし、皆さんは、まさに悪魔の家の中で〔彼の頭〕を踏みつぶそうという、そうした目的で牢獄に来られました。というのも、あなたたちはもうすでに〔牢獄の〕外で彼と戦い、彼を足下に組み敷いていたからです (I.4)。

この世界からの別離があなたたちを恐れさせないようにしましょう。なぜなら、この世界こそ本当の牢獄であることを考慮するなら、私たちはあなたたちが牢に入ったというよりもむしろ、牢から脱出したことを悟るでありましょう。この世界は大きな闇に包まれ、それは人の心を盲目にします。この世界は重い鎖で身をつなぎ、人間の魂をさえ拘束するのです。この世界は不潔な汚れを吐き出しています。つまり人間の情欲です。最後に、この世界は数多くの罪人を含んでいます。つまり人類全体です。最終的には、この世界は総督からのではなく、神からの法廷判決を待っているのです (II.1-2)。

キリスト教徒は、彼が牢獄の外にいたときでさえこの世を捨てており、また牢にいと

46) 佐藤吉昭訳「殉教者たちへ」(Ad martylas, III.

3) (『中世思想原典集成4 ラテン教父』上智大学中世思想研究所、平凡社所収)

47) Apologeticum, 50.13

48) Ad martylas, I-II.

きにも、牢獄自体を放棄しているのです。あなたたちは「すでに」この世を離れているのですから、この世界のどこにしようと、それには関心がありません（II.5）。

テルトゥリアヌスがここで「この世界」を、オルフェウス教ないしピュタゴラス派の「ソーマ(肉体)=セーマ(墓)」説を想起させる比喻を用いて「牢獄」に喩えていることに注目しよう⁴⁹⁾。オルフェウス教徒やピュタゴラスの徒にとって「肉体」は厭離さるべき「墓場」にも等しいものであったが、テルトゥリアヌスにとっても「この世」は「牢獄」であり、捨て去らるべきものだったのである。キリスト者たるものは決然として「この世」を離れ、審判の時に備えてキリスト者のみの純粋な共同体である「教会」に生きなければならない、と彼は主張した。「アテネはエルサレムに、アカデミアは教会に、異端は教会に、なんの関わりがあろうか」⁵⁰⁾。テルトゥリアヌスによれば、キリストの花嫁としての教会は「しみもしわもなしに」（Eph. 5, 27）存在しなければならなかった。教会は断じて俗世や不信心者を許容してはならなかった。同様に、テルトゥリアヌスの精神を継承したキプリアヌス⁵¹⁾にとっても、「偽りは真理と、暗闇は光と、死は生と、反キリストはキリストと」何の関係もなかったのである⁵²⁾。教会は「閉ざされた園、封じられた泉」（Song., 4.12）であって、その純潔を守りとおすためには、内も外も、しっかりとタールを塗って（Gen., 6. 14）ふさいでおかなければならなかったのである⁵³⁾。

49) もちろんこれは、プラトンが『パイドン』篇において言及したことにより、きわめて有名になった説である。

50) Praescr. 7

51) Thascius Caecilius Cyprianus 200/10-58

52) Ep. 71,2

53) R. A. マーカス/宮谷宣史・土井健司訳『アウグスティヌス神学における歴史と社会』教文館126-127参照

II(3) アウグスティヌス

(1) ドナティスト運動

教会についてのこのような見解は、当初からピューリタニズム的傾向を多分に有していた北アフリカの教会の抜き難い伝統となった。そしてその伝統は、ローマを中心とするキリスト教が万人の信教の自由を宣言したコンスタンティヌス帝（306-337年在位）の「ミラノ勅令」（313年）、正統カトリック派キリスト教のテオドシウスⅠ世による国教化（380年）という圧倒的支援を得て体制的となってゆき、「虐げられた者の宗教」から「支配者の宗教」へと急速に転換・変質していった間であって、ますます牢固たるものとなっていった。

ディオクレティアヌス帝によるキリスト教大迫害（303-305年）を機縁としてカルタゴ司教座で起こった「教会分離」（Schism）⁵⁴⁾に際しドナトゥス派が掲げたのは、テルトゥリアヌスやキプリアヌスの思想、とりわけ彼らの「教会」観であり、「洗礼」観であった。

ドナトゥス派はカトリック教会を「汚れた traditores⁵⁵⁾の教会」と呼び、これを自らの「汚れなき殉教者の教会」「聖なる教会」から厳しく峻別した。そして、まったく聖性を保有しているのは自派の聖職者のみであり、自派の教会だけが洗礼をはじめとする sacrament を授ける権能をもつと主張した。そして、迫害に際して棄教した者がふたたび教会に復帰しようとする場合、そのすべての者に例外なく再洗礼を強要した。これはしかし、「普遍」宗教をめざすカトリック派からすれば教会分断の行ないであり許すべからざる暴挙であった。以降、これを機縁として、ローマ的教会観とアフリカの反ローマ的教会観をめぐる激しい対立・抗争が、ともに「正統」派を自認する「二つの教会」のあいだに醸成され、拡大されていった。

54) この運動については、『アウグスティヌス著作集』第8巻における「総説」ならびに「解説」が詳しい。

55) 字義どおりには「引き渡す者たち」、その実質的意味は「裏切り者たち」。

すなわち、最初はカルタゴ司教座をめぐる穏健派と厳格派二派の争いにすぎなかったもの⁵⁶⁾が、アフリカ教会内部でのドナトゥス派とカトリック派の分離、ひいてはアフリカ教会とローマ教会との分離・分裂という方向へと次第に発展し、拡大され、政治的紛争という様相を帯びるものとなっていったのである。その間、コンスタンティヌス帝はカトリック側に組する立場から国権をもって再三再四この抗争に介入し、ドナトゥス派を断罪し、その指導者たちを追放したり教会を没収するなど厳罰による制裁に訴え、立法による規制にまで及んだ。が、大局的にみてそれは逆効果を生んだにすぎない。それらの措置はかえってドナティストたちの反ローマ感情を煽り立て、「皇帝と教会の間に、いったい何の関係がありえようか」という憤りの声を呼び起こし、圧倒的多数の地方中小農民層に拠るドナトゥス派勢力の拡大と宗教的隔離政策を助長しただけのことであった⁵⁷⁾。

56) ディオクレティアヌスによる迫害後の311年に、カルタゴ司教座では司教メンシリウスが没し、その後継者としてメンシリウスを補佐してきたカエキリアヌスが多数の支持を得てカルタゴの司教に選出された。メンシリウスもカエキリアヌスも穏健派で迫害時には官権との衝突を意識的に避けようとした者たちであった。この選出に厳格派が反対した。迫害時に抵抗を避けた人物が司教に叙階されるのは許されない、というのがその理由であった。それに加えて、カエキリアヌスの司教叙階式を主宰したアプトウガの司教フェリックスが迫害が厳しかった頃に官権に対して聖書を引き渡したという噂が立った。カサエ・ニグラエの司教ドナトゥスが率いる厳格派はこれに激昂し、312年にヌミディアの司教たち70名をカルタゴに集めて会議を開催し、カエキリアヌスの司教叙階を無効だと宣言し、マヨリヌスという人物を司教として選出した。そして、315年にマヨリヌスが没すると、ドナトゥスがその後を継いでカルタゴの司教となった。『アウグスティヌス著作集』第8巻所収「総説」に拠る)

57) ここでドナトゥス派の宗教的隔離政策に関し『アウグスティヌス著作集』第8巻の「総説」からの引用をしておきたい。「自分たち〔ドナトゥス派〕のみが「聖」であるという彼らの信条は、教会生活のみならず、私生活の上でもカトリック教徒から隔離するという態度を生んだ。彼らは自分たちの墓地にカトリック教徒を葬ることを許さなかった。アウグスティヌスより30年前のヒッポの

(2) ドナティスト運動とのかかわり

アウグスティヌスが391年にヒッポ・レギウスの司祭となったとき直面したのは、教会分離のこのような状況であった。

当時ヒッポではドナトゥス派が絶大な勢力を誇っており、少数派のカトリック教徒は彼らによって「裏切り者」呼ばわりされていた。この状況は、カトリックの司祭アウグスティヌスにとって放置しがたいものであった。アウグスティヌスがアンブロシウス⁵⁸⁾のいたミラノで出会ったのは、皇帝と当局に強い影響を及ぼし、社会を教化・変革していこうとする普遍主義的で世界市民主義的な教会であった。そして実際、少なくともアンブロシウスは、その行動においてテオドシウス帝を教会に屈服させるだけの臂力を備えていた。アンブロシウスを「神の人」(homo Dei)⁵⁹⁾と呼んで畏敬したアウグスティ

ドナティスト司教ファウスティヌスは、パン焼き職人がカトリック教徒のためにパンを炊くことを禁じた。ドナティストはカトリック教徒に挨拶をしなかった。彼らはカトリック教徒に娘を嫁がせないのはもちろん、同室に坐ることさえしなかった。ドナティストの司教はカトリックの司教からの手紙に対し返事を書かなかった。またドナティストの司教は、カトリック教徒が彼らの教会に立ち入ることを許さなかった。もちろんかかるドナティストの態度は、カトリック教徒との交わりにより自らの聖なるものが汚されるという考えに発している。」

58) Ambrosius 339頃-397。ガリア道長官であった同名の父の末子として生まれ、古典文芸・修辭学・法律を修め、若くして政界に進んだ。ウァレンティアヌスⅠ世によってリグリア・エト・アエミリア担当執政官格州知事に起用されミラノに赴任した(72/73)が、ミラノ司教アウクセンティウスの後継者をめぐるアレイオス派とカトリック派の争いの調停にかかわるうち、洗礼志願者の身であったにもかかわらず、両派民衆の圧倒的支持によって図らずも受洗し、司教となる。彼はグラティアヌス帝に対して元老院から勝利の女神像を撤去させたり、テッサロニケ市民の虐殺にかかわったテオドシウス帝に教会への立ち入りを禁じ、公開の懺悔を要求してついに屈服させるなど、教会政治家として辣腕を揮った。「皇帝は教会の中にあり、教会の上にはいない」という彼の宣言は、教権の帝権に対する優越を示すものであった。

59) 『告白』V.13,23.

ヌスにとって、「真の教会」とはなによりも「全世界的に拡大された教会」(ecclesia toto orbe diffusa) でなければならず、したがってまた最終的に「世界」は「キリスト教の領土」(universus orbis Christianus)⁶⁰⁾ となるべきものであった。

司祭としてのアウグスティヌスの聖職者活動は、ひたすら「全世界的に拡大された教会」の確立という一事に向けられた。老司教ウァレリウスに代わって「真の教会」としての「カトリック教会」のために不退転の決意と情熱をもって壇に立った391年以来⁶¹⁾、彼はこの目的に向かってひたすら邁進した。そのとき最大の障害物として彼の前に大きく立ちはだかったのがドナトゥス派である⁶²⁾。

ドナトゥス派との対決のなかで、アウグステ

ィヌスは、389年から420年頃にかけて膨大な量のドナティスト駁論を執筆した⁶³⁾。アフリカ総督ボンファキウス宛に書かれた長大な「書簡185」(「ドナティストの匡正についての書」Liber de correctione Donatistarum と称される) もその一つである⁶⁴⁾。この書簡の第1章3において、彼は、「キリストの教会」たるものは、本来、「アフリカにだけ広がっているのではなくて、地上の全世界にあまねく」ゆきわたっているものでなければならないのに、ドナティストたちは誤った分離主義に陥って聖書の手紙を裏切った、と論難している⁶⁵⁾。ドナティストたちに対する同じ趣旨の論難は、アウグスティヌスが司教となった395年の3月にヒッポで行なわれた『詩編』第21に関する説教(II)においてすでにはっきりと現れているが⁶⁶⁾、この時点においてすで

60) Gesta Coll. Carth. III, 99-100

61) 司祭職への就任という事態が、アウグスティヌス自身にとってどんなに重大なものとして受け取られたかは、残された彼の手紙(Epistula, No. 21, BKV, Bd: *Augustinus Ausgewählte Briefe*, I) から知られる次のようなエピソードからも推察されうであろう。それによると、老司教ウァレリウスの司式の下に聖職叙品の秘蹟を受けたとき(390年)、その典礼の執行中、アウグスティヌスの双眼は涙で溢れ、顔を覆うてもなお制止することができなかったという。式典の後、タガステに一時帰省した彼は、司教ウァレリウスに一書を送り、司祭叙品の感慨を述べ、人間にとっては聖職の任ほど尊重すべきものはないけれども、神の前にはこれよりいっそう傷ましいものではなく、また、今というときにおいて、これほどまでに困難で労苦多い戦いもないのであるが、少年のころより現在にいたるまで、いかに戦うか学んだこともないというのに、「私の罪の力のゆえに—こう言う以外にどうしようもないのであるが—その第二の取り舵の地位〔司祭職を指しているであろう〕に就かなければならなくなった」ことを悲しみ、これを「神が私に負わせたもうた刑罰」と感じ、この職に就くことを畏怖したゆえに涙を禁ずることができなかったのであると述べたうえで、司祭職の執行を来るべき復活祭まで猶予してくれるよう乞うている。そして、その猶予期間が過ぎるやただちに彼は、老司教ウァレリウスに代わって説教壇に立ち、「真の教会」としての「カトリック教会」のために不退転の決意をもって聖職者としての活動に就くのである。石原謙『キリスト教の源流』岩波書店、第2部第3章1「聖職への叙任」参照。

62) カトリックの神学者としての彼にとっての論敵は、ペラギウス派、オリゲネス派、アリウス派などの異端であった。

63) 失われて今はない『ドナティスト駁論』(389-400年)、『洗礼論』(400年)、『ドナティストのベティリアヌス手紙駁論』(400-402年)、『ドナティストに反対してカトリック教徒に送る手紙—教会の一致について』(402年頃)、『ドナティスト修辭学者のクレスコニウスに対する駁論』(405-6年)、『コンスタンティヌスに宛てベティリアヌスに反論する唯一の洗礼についての書』(410年頃)、『手紙108—マクロビウス宛』(410年)、『ドナティストとの討論の小報告書』(411年)、『討論のあとドナティスト宛の書』(411年)、『手紙147』(411)、『カエサレア教会の平信徒宛、エメリトウスの面前で行なわれた説教』(418年)、『ドナティスト司教ガウデンティウス駁論』(420年)等。『アウグスティヌス著作集8 ドナティスト駁論集』所収「『ドナティスト批判』解説」参照

64) 彼は、この書簡において、ドナティストへの対処法を問うてきたボンファキウスに対し、ドナティストは異端でなく分離派であること、その運動がアフリカ教会全体を巻き込んでいった経緯、これを抑止するためローマ皇帝の俗権介入を要請したのはやむをえないことであったこと、俗権介入の是非等について論じ、カトリック教会の基本的立場を明らかにしようとしている。

65) 『アウグスティヌス著作集8 ドナティスト駁論集』所収「ドナティスト批判」参照

66) アウグスティヌスの旧約『詩編』に関する説教は、彼がヒッポの説教壇に立った392年から死の10年前にあたる420年まで29年間にわたって営々として続けられた。そして、これは今日、彼の最大の著作『詩編注解』(Enarrationes in Psalmos I-CL)として残されている。なお、アウグスティヌスが用いたラテン語訳旧約聖書は、彼がミラノで

に彼は、アフリカにおけるカトリック派最高の理論的指導者として自他ともに認める存在となっていた。

(3)『詩編』第21に関する説教(Ⅱ)

『詩編』第21編に関する説教(Ⅱ)においてアウグスティヌスは、ダビデの歌にことよせながらイエス・キリストの受難の意義について逐一注解してゆくが、その舌鋒が実際に向けられているのは教会分離をはかるドナティストたちであった。

ここで念頭に置いておかなければならないのは、アウグスティヌスの聴衆がヒッポの聖職者やカトリック信者だけではなくという事実である。説教は地域民衆の教化と指導のために行なわれた。それは原則的に公開で、万人に開かれていた。したがって聴衆のなかには部外者や教会関係者以外の人、他の教区の人、カトリックに敵対するドナティストの農民なども含まれていた。こういう聴衆を前にして、彼は、カトリックの教えの正当性を弁じ、返す刃でドナティストたちの非を難詰し、問責してゆく。その一端をここで見ておくことにしよう。

「主を恐れる人々よ、主を賛美せよ」(21. 24)。主が恐れられ、また賛美される所では、いたるところ、キリストの教会がある。兄弟たちよ、考えてもらいたい。今日では、全世界で、アーメンとハレルヤが唱えられている

手に入れたイタラ訳であったが、これはアンブロシウスが使っていたミラノ訳を下敷きにしたもので、ヘブライ語からの直接の訳ではなく、ギリシア語訳(『セプトゥアギンタ』)からの重訳であった。他方、ヒエロニムスのヘブライ語からのウルガタ訳は未だ完成しておらず、アウグスティヌスはこれを用いることができなかった(『アウグスティヌス著作集 18/1 詩編注解(1)』泉治典「解説」参照)。このような事情もあって、ヘブライ語版旧約とイタラ訳版旧約との間で多くの食い違いが生じてくる。アウグスティヌスが『詩編』第21編として注解しているものがまさにその一事例で、これは新共同訳では第22編として収録されているのである。

が、それには何の理由もないのだろうか。神は恐れられていないのだろうか。ドナトゥスは離反し、「神は全く恐れられていない。全世界が減んでいる」と言っている。あなたは根拠もないのに全世界が減んでいる、と言う。それで、わずかな部分がアフリカに残ったというのか。それで、キリストは、彼らの口を閉じさせるために何も言わないというのか。こういうことを言う者たちの舌を絶やすために、キリストは何も言っていないというのか。見てみよう、あるいは何か見いだせるかもしれない。「地のすべての果てまで、人々は主を思い起こして、主に立ち帰るでしょう」(21. 28)。

この詩編をわたしたちの額に書きつけ、それと共に進もう。わたしたちの舌を休めることなく、こう言おう、「見よ、キリストは苦難を受けられた。見よ、商人は代金を見せた。見よ、彼が与えた金を。彼の血が流されたのだ」と。彼はわたしたちを買い取る金を袋に入れて持っていた。彼は槍で貫かれた、袋は裂かれた、全世界のための金は散った。異端者よ、あなたは言うつもりだ。全世界を買い取るための金ではないのか。アフリカだけが買い戻されたのか。異端者よ、主は「すべて〔の果て〕」と言われた。そこから逃がれようとして、あなたはどこへ出て行くつもりか。あなたには出て行く所はない。中に入る所しかないのだ。

わたしたちは兄弟だ。なぜ言い争うのか。心を静めよう。父は遺言なしにわたしたちを見捨てたのではない。遺言をした方は永遠に生きておられる。彼はわたしたちの声を聞き、自分に属する者を見分けられる。読んでいこう。なぜ言い争うのか。遺産が見つければ、それを保持すればよい。「わたしに求めなさい。わたしは諸々の国民をおまえの嗣業とし、地の果てまで、おまえの領土とする」(2.8)。

ここに来なさい。わたしと共にすべてのものを所有しなさい。なぜあなたは言い争い、一部のものに固執するのか。ここに来なさい。あなたが負かされることはあなたの善になる。

あなたは全体を持つことになるのだ。いや、それでもなお、あなたは反対するというのか。わたしは、今、遺言を読んだ。が、それでもなお、あなたは反対する。それとも、あなたが反対するのは、彼が地の果てと言ひ、地のすべての果てと言わなかったからなのか。では読もう。どう読まれたか。「地のすべての果てまで、人々は主を思い起こし、主に立ち帰るでしょう。すべての国の民が彼の御前にひれ伏すでしょう。王権は主のものであり、主は自ら国々を治められるからです」⁶⁷⁾。

(4)宗教弾圧の論理

「あなたには出て行く所はない。中に入る所しかないのだ」。これは、ルカ伝における「通りや小路に出てゆき、無理やりにでも人々の中に入れ (ἀνάγκασον εἰσελθεῖν), わたしの家をいっぱいにしなさい」(Lk., 14.23) という言葉を踏まえている。事実、アウグスティヌスは、「望まない者を力づくで真理へと引っ張りこむべきではない」⁶⁸⁾ というドナティストの主張を斥けるため、ルカ伝におけるまさにこの同じ箇所を挙げ、主は望む者のみを招くのではなく望まない者をも中に入らせるよう指示しているのだと主張した⁶⁹⁾。そして、「なにものも外圧によっては成し遂げられないというのは本当ではない。人間の恐怖によって堅固な習慣の壁が壊されるだけでなく、内面的信仰と理解もまた神の権威と理性によって同時に強められる」⁷⁰⁾ と主張し、ローマ帝国の国権と武力に訴えてドナトゥス派を迫害することを正当化したのであった。

「あなたが負かされることはあなたの善になる」のである。宗教弾圧は、とアウグスティヌスは言う、もしそれが真の愛の業であり⁷¹⁾、患

者がたとえ嫌がっても治療のためには処方しなければならぬ良薬のようなものであるなら⁷²⁾、被弾圧者によって感謝されてしかるべきものであり、したがってまた、ドナトゥス派のような迷い出てしまった羊を一つの羊小屋 (=カトリック教会) へと連れ戻してやるのは⁷³⁾、「牧会上の配慮」(diligentia pastoralis) に基づく重要にして正当な仕事の一部だとみなされてよい⁷⁴⁾、と。これと同じ理由に基づいて、アウグスティヌスはまた、ひとりのドナトゥス派司教—その司教は、自分を捕縛しにやってきた帝国の護民官に抵抗し、教会堂にバリケードを築いて立てこもり、自分とともに会衆に火をつけて焼身自殺するぞと脅迫したのであったが—にむかって次のように言ったのである。すなわち、「あなたに対して遣わされた護民官はあなたの迫害者ではない。その方はあなたの迫害者を迫害する、つまりあなたの過ちを迫害するのである」(「ガウデンティウス批判」)⁷⁵⁾、と。

宗教的迫害の正当化と裏合せになったこのような護教論、その背景をなす牧会教育的刑罰論、ひいてはまたローマ帝国を福音の道具とみなすこのような国家観は、なんともおぞましいものと感じられるかもしれない。だが、真実これが、司教アウグスティヌスの偽りない考えであった。その論理と思想は、411年6月にホノリウス帝の勅令により開催されたカトリック派とドナトゥス派の合同宗教会議の結論に見事に反映され、「ドナティスト禁圧令」(6月26日発布) となって制度化された。その結果は、ギボンの叙述によれば次のようなことになった⁷⁶⁾。

300人の司教が、数千の下級聖職者もろとも、それぞれの教会から引き裂かれ、聖職者としての財産を剥奪され、いくつかの島嶼に

67) 『アウグスティヌス著作集 18/1 詩編注解(1)』の訳に拠る。ただし、引用があまりにも長くなるので、全体の主旨ならびに文彩が損われない程度に原文を切り詰めた。

68) 『ガウデンティウス批判』第1巻25.28

69) 『説教』112,8

70) 『書簡』89,7

71) 『書簡』2,4

72) 『書簡』1,3

73) 『説教』46

74) 『書簡』185,6,23

75) 『ガウデンティウス批判』第1巻18.19 R.A. マーカス『アウグスティヌス神学における歴史と社会』教文館、第6章「中に入れよ」を参照。

76) ギボン『ローマ帝国衰亡史』V、第33章

追放され、もしアフリカの各属州内に身を隠すようなことをすれば、法律の保護外に置くと宣せられた。都市と地方とを問わず、彼らに従っていた多数の全教会員も、市民としての権利を剥ぎ取られ、信仰の行為も禁じられた。重量10ポンドから200ポンドに至る銀の罰金の段階表が事細かにきちんと定められ、……分離派の集会を幫助した罪が罰せられた。しかもこの罰金を5回課されてなおその犯罪者が頑なさを貫いた際は、爾後の罰は宮廷の裁断に委ねられた。こういう厳罰は聖アウグスティヌスも心から賛同したところであったが、これによって非常に多くのドナトゥス派信者がカトリック教会に復帰した。とはいえ反抗をあくまで貫いた狂信者たちは、苛まれた揚句に絶望、発狂に追い込まれた。地域一帯が狂ったようになって騒乱や流血が相次ぎ、武装したキルクムケリオネス（家なし部隊）⁷⁷⁾は彼らの怒りを自分ら自身に向けたり彼らの敵に向けたりして、双方とも殉教者暦への記入が夥しく殖えた。

アウグスティヌスのこのような弾圧思想は、死にいたるまで基本的に変わることがなかった。先に言及した「ボニファキウス宛書簡」と「ガウデンティウス批判」は417年と420年に執筆された。官権による懲罰の有効性・妥当性は、427年執筆の『再考録』においても首尾一貫して主張されている⁷⁸⁾。そして、ガイセリック率いる

ヴァンダル族によって包囲されたヒッポにおいてアウグスティヌスが没した（享年76歳）のは、その3年後の430年8月28日のことである⁷⁹⁾。

(5)『神国論』成立事情と異教徒たちの論難

しかし、「教会」についての彼の考え方のほうには変化を見せる。少なくとも410年頃以降、エウセビオスやアンブロシウス流の「ローマ神学」、コンスタンティヌス帝やテオドシウス帝の「体制神学」的教会観への追従の姿勢は影をひそめる。すなわちキリスト教とローマ帝国の一枚岩的關係は否定的に評価され、「キリスト教帝国」

として官権に訴えることを拒否していたことを想起しつつ、「当時わたしはそれを拒否していました。なぜならわたしは、罰せられないならどれほど大きな害悪へと彼らが向かっていたのか、また懲罰を課せられてどれほど大きな利益を彼らが受け取ることができたのかを、経験上まだ学んでいなかったからです」と語っている。R.A.マークス『アウグスティヌス神学における歴史と社会』第6章参照。

79) ボニファキウスはアエティウスと並んで西ローマ帝国の最も勇敢で信頼に値する将軍であった。しかし、アフリカ督軍であったとき、アエティウスの奸計に会い、帝国に背かざるをえなくさせられる。ボニファキウスは軍備を固め勢力を整えるためにガイセリック（彼はアリウス派の信仰をもつキリスト教徒であった）が率いるヴァンダル族と手を結んでその軍をアフリカに呼び込み、属州の掃討にとりかかった。そのときヴァンダル族の蛮行に力を貸して西ローマ帝国軍に逆らったのがドナトゥス派であった。アウグスティヌスが「ボニファキウス宛書簡」を書いた17年後のことである。しかし、430年になってアエティウスの奸計が明らかになる。ボニファキウスは謀られたことを知って帝国軍に復帰しアフリカ掃討を中止し、ヴァンダル族をも制止しようとしたが時はすでに遅かった。ガイセリックは調停の申し出を鼻であしらひ、属州一帯を荒らしまわり、ボニファキウス軍に戦いを挑んだ。辛うじて侵略を拒んでいたのはカルタゴとキルタとヒッポ・レギウスの3つの都市だけであった。ボニファキウスはついにヒッポ・レギウスに立て籠った。そこをヴァンダル族は14ヶ月にわたって包囲したのである。その3ヶ月めに、アウグスティヌスはこの世を去る。ボニファキウス、ドナトゥス派、そしてアリウス派との彼の因縁を考えると、これはなにか運命的なものを感じさせる成り行きだと言わなければならない。

77) 「キルクムケリオネス」(circumcelliones)がここでは「家なし部隊」と訳されているが、その実体は精確には分かっていない。それは「遍歴労働者」とも訳され、大土地所有者による土地の収奪によって家産を失った中小農民層を中心とする根無し草的存在で、これがしばしば暴動を起こしたと解する者、「修道僧」と解する者、「国庫滞納罪人逃亡者」と解する者、「寺院の食料倉庫をめぐる人々」と解する者、さまざまである。また、このcircumcellionesとドナティストたちとの関係も確かなことは分らない。circumcellionesについては、内田芳明「ドナティズムとキルクムケリオネス」(『アウグスティヌスと古代の終末』弘文堂)を参照。

78) 『再考録』II.5.においてアウグスティヌスは、かつての自分(398年頃)がドナティスト矯正手段

を単純に肯定する姿勢は消え失せる⁸⁰⁾。ローマはもはや人間の救済のために神に選ばれた道具だとはみなされず救済史から排除されることになるが、他方でそれは悪魔的な障害物ではなく、神学的にはたんなる「中立」の位置を占めるにすぎないとみなされる。ドナトゥス派が継承したところの、ローマ帝国に敵意を抱く古代黙示文学の伝統もまたアウグスティヌスのつき従う道ではなかったのである。

こうして、ローマの神聖化と敵視のいずれもが用心深く退けられ、ローマは悪魔的なものとして拒絶されるべきでも、聖なるものとして賞賛されるべきでもない⁸¹⁾とされる。それは、終末の時まで、「神の国」(civitas Dei) と「地の国」(civitas terrena) が交わりあう「この世」(saeculum) という中間地帯に宙吊りにされているものとみなされるのである。教会についても同じことが言える。教会は端的に聖であるのでも、端的に俗であるのでもない⁸²⁾とされる。最終の選別が起こる時までは、教会は「毒麦」を混ぜながら「この世」(saeculum) に寄留するのである。したがって、終末論的観点からすれば、それはあくまで「寄留者」(peregrinus) の社会である。すなわち、国家にしても教会にしても、二つの理念的な国が焦点を結ぶ一つの灰色ゾーンにすぎないのである。

アウグスティヌスの意識におけるこのような変化は、いつ、どこで起こったのか。その変化の重要な原因のひとつが410年におけるゴート族のローマ侵寇と略奪にあったことは疑いない。

800年の不可侵を誇ってきた「永遠の都ローマ」が蛮族によって蹂躪されたという報告は、

たちまちのうちに帝国の内外に伝播された。人々は一様に震撼し、ローマ帝国の没落を予感した。ローマに対して違和感をもちつづけたヒエロニモスのようなキリスト教徒にとってさえ、それは人類滅亡の不吉な予兆と受け取られた。「世界の光は消え、帝国の首は刎ねられた」「一つの都市の滅亡はやがて全人類の滅亡である」⁸²⁾。

アウグスティヌスの反応はこれに比べるとずっと冷静であったが、それだけにまた、その衝撃はいっそう持続的なものとなった。『神国論』22巻の執筆⁸³⁾は、この衝撃的事実が異教徒たちの間に喚び起こしたキリスト教に対する論難と、それに対してキリスト者のあいだに広汎に湧き起こったキリスト教護教論ないし神義論の要求に応えるために始められた。事実、『再考録』は『神国論』執筆の意図について次のように述べている。

そうこうするうちローマは、アラリック王が率いるゴート族の侵入とその大なる災禍の衝撃によって大いに傷つき根こそぎにされてしまったが、私たちがふつう異教徒 (paganus) と呼んでいる虚偽の神々を崇拝する多くの者たちは、この倒壊の責めをキリスト教に帰そうとして、つねならず激しく、かつ敵意をもって、真の神を冒瀆し始めたのである。そのため私は「神の家 (domus Dei) を思う熱心」に燃えあがり、彼らの冒瀆や誤謬に対抗すべく『神国論』の一書を執筆しようと決心するにいたったのである。

すなわちアウグスティヌスの主著『神国論』は、ローマ侵寇という「大なる災禍」(magna clades) がキリスト教のゆえに生じたと告発する異教徒たちの論難に応え、「真の神」を擁護し

80) 「もしローマ帝国が神の意志したキリスト教の乗物であるなら、ローマ帝国は永遠の運命と普遍的な使命を持たなければならないことになるか、または教会が、時間的な構造に結び付けられるので、危険にも帝国の盛衰に左右されることになる。ローマ帝国が永遠で包括的なものに満たないことが判明したならば、そのとき教会はその宣教に失敗する。しかしそのいずれもアウグスティヌスには受け入れ難いものであった」R. A. マーカス『アウグスティヌス神学における歴史と社会』第7章参照。

81) マーカス前掲書第3章参照。

82) Hieronymos, Comment. in Ezech. I, Praef. なお、内田芳明『アウグスティーヌスと古代の終末』「第二 アウグスティーヌスの『神国論』の序文 Praefatio について」を参照。

83) 『神国論』(De civitate Dei) 22巻は、413年から426/7年まで、13/4年という長い年月をかけて完成する。

て、その義を明らかにするために執筆されたのである⁸⁴⁾。では、異教徒たちの論難とは、どのようなものであったか。箇条書きにすると次のようになるだろう⁸⁵⁾。

1. キリストの教えはローマの市民道徳と衝突する。それはローマ市民を弱体化し、国家に敵対する「非国民」と化した。ローマ国家体制瓦解の原因はここにある。
2. 帝国の秩序と安寧はローマの国家祭儀とともにあった。キリスト教はその紐帯を破壊した。帝国の崩壊は、それに対する神罰である。
3. 蛮族によるローマ侵寇は未曾有の醜態である。かかる事態はキリスト者皇帝の治世以外には起こりえなかった。

これらの論難は、もともと、アフリカ地方総督ウォルシアヌスが護民官マルケリヌス⁸⁶⁾宛に出した書簡に記されていたものであるが、それに対して回答することはマルケリヌスの手には余った。そこで彼は、411年6月の対ドナティスト宗教会議以降親交を深めていたアウグスティヌスに相談し、その回答を書いてくれるよう依頼したのであった。412年のことである。

これらの論難に対してアウグスティヌスが『神国論』において与えた回答は、全22巻にわたる規模雄大な論考のうちに拡張している。その多次的で複雑な内容は、とうてい安易な要

約を許すものではない。しかしその回答に着手したとき、アウグスティヌスが、「キリスト者として生きることと、国家において生きること、それらは両立しうるのでなければならないが、それはしかし、いかにして可能であるか」という問いによって導かれたことは間違いない。彼は決して、テルトゥリアヌスのように、「キリスト者として生きることと、国家において生きること、それらの間に、いったい、いかなる関係がありえようか」とは問わなかった。そのように問うことはドナトゥス派と同じ轍を踏み、「この世」や「国家」を敵視する一方で「殉教」を賛美する護教論を展開するものとなったことであろう。

(6)『神国論』におけるアウグスティヌスの回答

そのことは、アウグスティヌスが、ウォルシアヌスが提起した第一の論難に含意されている一筋縄ではいかない難問に真正面から立ち向かわざるをえなかったということを意味する。その難問とは「人は、帝国の市民でありながら、キリスト者であることはできないのではないか」というものである。そしてその難問は、ウォルシアヌスの第一の論難に含まれていたものである。

具体的には、それは次のようなものであった。すなわちウォルシアヌスは聖書における「誰に対しても悪をもって悪に報いてはならない」

(Rom.12.17) とか「もし誰かがあなたの右の頬を打つなら、ほかの頬をも向けてやりなさい。あなたを訴えて下着を取ろうとする者には、上着をも与えなさい。もし誰かが、あなたを強いて1マイル行かせようとするなら、その人とともに2マイル行きなさい」(Mt. 5,39-41)といった言葉を挙げながら、次のように問うたのであった。いったい誰が、頭を打たれたり所有物を強奪されて、憤慨し、報復しないでおられようか。かかる反社会的道徳を唱道するキリスト教は、市民を非国民化するものであり、国を荒廃に導かないでは成り立たないものなのではあるまいか、と。

84) これはマックス・ウェーバーが「災禍の神義論」(Unheilstheodizee)と呼んだものに相当する。前掲内田芳明『アウグスティヌスと古代の終末』第二章参照。

85) ジルソン前掲書「『神の国』と普遍的社会」参照。

86) Marcellinus (?-413年)はローマの護民官であったが、カトリックとドナトゥス派の争いを調停するためにローマから派遣されてアフリカにやってきた。カルタゴで開かれたカトリックとドナトゥス派の教会会議(411年)以降アウグスティヌスと親交を深め、以後文通をつづけた。413年にドナトゥス派の奸計にかかって反乱罪を問われ、有罪を宣告され、処刑された。アウグスティヌスをはじめ多くの司教たちが彼の減刑のために努力したが、無駄であった。後に、皇帝ホノリウスは彼の無実を宣し、カトリック教会は彼を聖人に列した。

これは、すでに見てきたように、ケルソスがキリスト者に対して提起した論難と基本的に同質のものである。したがって、この論難の射程はキリスト教の「世界放棄」の思想に及ぶ。テルトゥリアヌスはこの論難に対し、敢然と、「キリスト教徒の血は種子」であり、「この世」は棄て去られるべき「牢獄」にすぎないと宣言したのだった。このような二者択一の論理にしたがうかぎり、所詮、キリストの教えと帝国市民としての義務は水と油のように互いに相容れないものにならざるをえなかったであろう。

(6-1) アウグスティヌスの問い

しかし、アウグスティヌスが答えなければならぬと感じたのは、すでに見たように、両者間の齟齬を難詰するところの「人は、帝国の市民でありながら、キリスト者であることはできないのではないか」という問いであった。アウグスティヌスはこの問いを、「キリスト者として生きることと、国家において生きること、それらは両立しうるものでなければならぬが、それはしかし、いかにして可能であるか」という、いっそう一般的で積極的な問いに置き換えた。そして、さらに、その「両立」可能性への問いを両者の「混在性」ないしは「中立性」のそれへの問いに切り替えたのである⁸⁷⁾。そのうえで、テルトゥリアヌスが「牢獄」と呼んだ「この世」

(saeculum) を、「神の国」(civitas Dei) と「地の国」(civitas terrena)⁸⁸⁾ という二つの国（およびそれらに所属する民）が解きがたい仕方で絡みあったまま終末の時へと収斂してゆく一つの歴史的世界の全体を意味するものと理解した⁸⁹⁾。

(6-2) 愛

この、「死ぬ者が去り、生まれる者がそれを引き継ぐ全時間ないし世」⁹⁰⁾ としての歴史的世界にあっては、「神の国」と「地の国」は最後まで絡みあったままであるが、それはそのまま「こ

87) 「神の国はこの世に寄留している限り、その所属する〔民の〕数の中には、サクラメントの交わりにあずかりながらも、聖徒たちの受ける永遠の嗣業を将来共にすることのない者たちが含まれているのである。彼らの一部は隠れているが、他の一部はあらわである。彼らは神のサクラメントを受けているのに、神に敵対する者たちと共につぶやくことをためらわない。そしてあるときは敵対者たちと共に劇場を満たし、またあるときはわたしたちと共に教会堂を満たすのである。しかしながら、きわめて明らかな反抗者たちの中にも、たとえ彼ら自身は知らないとしても、わたしたちの友となるように予定された者たちが隠れているとすれば、まして今述べたような者たちが矯正されることに絶望してはならない。」訳文は教文館版『アウグスティヌス著作集』にしたがう（以下、同様）。『神国論』第1巻35章。なお第10巻32章4、第11巻第1章をも参照。

88) ここで 'civitas' という概念と 'civitas Dei' とか 'civitas terrena' という言葉が共通に含んでいる 'civitas' という語のアウグスティヌスによる使用の仕方について少し説明しておきたい。ラテン語の 'civitas' はギリシア語の 'πόλις' に対応する語であって、ごく大雑把に言っても①「市民権」「市民としての身分」、②「市民共同体」「都市国家」「国家」等を意味する。このうち「国家」を意味するものとしての 'civitas' は、'populus Romana'（ローマ国民、ローマ国家）が 'civitas Romana' とそのまま言い換えられうるように、「人民」「国民」「国家」を表すところの今ひとつの古い語 'populus' に一対一に対応する。では、アウグスティヌスは 'civitas' という語をどういう意味で使っているのであろうか。多くの場合、彼は 'civitas Dei' という語を「神の民の共同体」という意味で使っている。他方ではしかし、'civitas terrena' という語を、ローマ帝国即「地の国」であるのではないが、多くの場合、ローマ帝国という具体的な国を暗喩的にイメージしながら使っているように思われる。しかし 'civitas Dei' はまた、しばしば「エルサレム」という「神の国」の象徴との関連においても使用される。そこで、わが国の伝統にしたがって 'civitas' を一貫して「国」と訳すこととした。ただ、アウグスティヌスが 'civitas Dei' について実質的に語る場合は、アメリカとかロシアといった一定の領土を地上に占める具体的な国家のようなものについてではなく、歴史を導く原理としての「選ばれた民の共同体」を念頭に置いて語っていることを忘れてはならない。

89) 「この邪悪な世、この悪しき時代にあつては、多くのしりぞけられる者たちが善き人々と混在し、両者はいわば福音の網によって集められているのである。この世においては、ちょうど海の中と同じように、海岸にたどり着くまで、両者は無差別に網の中に囲まれて泳いでいる。」『神国論』第18巻第49章

90) 『神国論』第15巻第1章1

の世」におけるアベルとカインによって象徴的に代表される人間の二類型の絡み合いを表してもいる⁹¹⁾。その類型の一方は「神を頼みとして生きる人々」であって「永遠に神と共に支配することが預定されており」、他方は「人間を頼みとして生きる人々」であって「悪魔と共に永遠の罰に服することが預定されている」。これら異なる類型に属する人々が二つの国を造りだすのである⁹²⁾。では、何が原因となって「人間を頼みとして生きる人々」と「神を頼みとして生きる人々」との間の区別が生じてくるのか。「愛」(amor)によってである、とアウグスティヌスは言う。

二つの愛 (amores duo) が二つの国 (civitates duas) を造ったのである。すなわち、神を軽蔑するに至る自己愛 (amor sui) が地的な国を造り、他方、自分を軽蔑するに至る神への愛 (amor Dei) が天的な国を造ったのである。要するに、前者は自分を誇り、後者は主を誇る。なぜなら、前者は人間からの栄光を求めるが、後者にとっては神が良心の証人であり最大の栄光だからである。前者は自分を栄光としてそのこうべを高くし、後者は神に向かって「わたしの栄光よ、わたしのこうべを高くするかたよ」と言う。前者においてはその君主たちにせよ、それに服従する諸国民にせよ、支配欲によって支配されるが、後者においては人々は互いに愛において仕え、統治者は命令を下し、被統治者はそれを守る。前者は自分の権能の中にある自分の力を愛するが、後者はその神に向かって「わが力なる主よ、わたしはあなたを愛そう」と言う⁹³⁾。

91) 『神国論』第15巻第1章2「カインについては、彼は国を建てたと書かれているが、他方、アベルはいわば寄留者であって国を建てなかった。なぜなら、聖徒たちの国は上なる国だからである。たしかに、彼らもまたこの世にその市民を生み、そしてその内に寄留しているが、その国の支配の時から来ると、みな各自の身体において復活して集まってくる。そのとき、彼らに約束されていた王国が与えられるのである。」

92) 『神国論』第15巻第1章1

93) 『神国論』第14巻第28章

(6-3) 国家と正義

ひとつの国は、その構成員の究極の動機づけとしての「愛」によって定義されるのであって「正義」によって定義されるのではない、とアウグスティヌスは主張する⁹⁴⁾。何故なら、とアウグスティヌスは続けて言う、ローマには真の正義が存在しなかったゆえに、もしも国家が「正義」によって定義されるとすれば、ローマという国家は決して存在しなかったことになるからである、と。

アウグスティヌスはキケロ⁹⁵⁾の失われてしまった著作『国家論』を取り上げ、彼が登場人物スキピオ⁹⁶⁾に語らせる「国家」(res publica)の定義を問題にする。スキピオは「国家」を「人民の福祉」(res populi)と定義し、「人民とは法への同意と利益の共同によって結合された多くの人々の集団」(populum esse definivit coetum multitudinis, juris consensu et utilitatis communione sociatum)と定義したが、その定義に従えば、ローマという国家は決して存在しなかったことになる⁹⁷⁾、と。

いったい「法への同意 (juris consensu) とは何を言うのか」とアウグスティヌスは問う。スキピオは正義なしに国家が起こることは不可能だとし、「真の正義 (vera iustitia) のないところ、法 (ius) もまたありえない」と主張している。けだし、法によって生ずることは確かに正しく生ずるけれども、不正に生ずることは法によってではありえない。人間の不当な取り決めは法と呼ぶべきでも、また法と見なさるべき

94) 『神国論』第19巻第24章

95) Cicero, 前106-43. ローマの政治家・雄弁家。三頭政治政権への参加を拒んで追放されるが、翌年に帰国する。カエサルが暗殺された後にアントニウスと反目し、その手下によって殺された。思想的にはアカデミア派とストア派を折衷した立場をとった。多くの著作が残されている。

96) Scipio, 前185-129. スキピオ(大アフリカヌス)の長男プブリウスの養子で「小アフリカヌス」と呼ばれた。第3次ポエニ戦争においてカルタゴを攻め、これを降してポエニ戦争を終結せしめた。ギリシアの心酔者でポリュビオス、パナイティオスを師とした。

97) 『神国論』第2巻第21章4

でもない。だとすれば、法を法たらしめるものこそ正義であるということになる。したがって、

真の正義のないところ、法への同意によって結合された人々の集団はありえず、そこでスキピオあるいはキケロのあの定義にもとづいて人民もありえないことになる。そして、もしも人民がないならば人民の福祉もなく、人民の名に値しない多くの人々の福祉があるだけだということになる。したがって、もしも国家が人民の福祉であり、他方で法への同意によって結合されているのでないものは人民ではなく、正義がないところに法はないとすれば、疑いもなく正義のないところに国家はないということになる⁹⁸⁾。

ところが「真の正義」は、とアウグスティヌスは主張する、ただ「聖書において『神の国よ、あなたについて、もろもろの栄あることが語られる』』とされている「あの国」にだけ存在するのである⁹⁹⁾。すなわち、ローマにはいかなる意味でも正義は存在しなかったのである。したがってそれは一種の大盗賊団に類するものである。というのも、正義が欠けていれば王国は「大盗賊団」以外の何ものでもないが、逆にまた盗賊団といえども「小さな王国」以外の何ものでもないと言えるからである。「盗賊団もまた人間の小集団であって、親分の命令によって支配され、仲間同士の協定にしばられ、分捕品は一定の原則にしたがって分けられるのである」。したがってそれは、構成員の「福祉」に配慮する集団であるという点では、スキピオ流の定義を満

たしていると言っているのである。しかも、この盗賊団がもしも仲間を増やして大きくなり、「場所を確保し、居所を定め、都市を占領し、諸民族を服従させるようになり、罰を受けないまま経過する」という事態にでもいたるならば、ついには公然と「王国」として認知されるにいたるのである¹⁰⁰⁾。

しかし、ローマが「国家」でなかったというのは、あまりにも厳しすぎるのではあるまいか。アウグスティヌスは率直にこのことを肯い、「ローマもそれなりに国家であったし、また古代のローマ人は後世のローマ人よりもいっそう良くそれを統治していた」という事実を認める。ただし、彼は、「真の正義はキリストがその建設者であり支配者である国家以外のところには存在しない」ゆえに、スキピオの定義に従えば、ローマは「国家」ではないという点については譲らないのである¹⁰¹⁾。

(6-4)「愛」による「人民」の定義

そもそも問題は、スキピオによる「人民」(populus)の定義が「正義」に訴えるものであった点である。そこで、アウグスティヌスは新たに「人民」を次のように定義する。すなわち「人民とは、その愛する対象への共通な心によって結合された理性的な多くの人々の集団である」¹⁰²⁾、と。

この新たな定義によれば、たしかにローマ人は「人民」であり、その福祉は「国家」であるということができる。したがって、この定義に従うかぎり、ローマは「国家」(res publica)であると認められてよいであろう。しかし肝要なのは、その国家がどういう国家でありえているかということである。新たな「人民」の定義によれば、「その共通の心がよりすぐれたものを愛していればいるほど、それはよりすぐれた人民であり、またより劣ったものを愛していればい

98) 『神国論』第19巻第21章1 'Quocirca ubi non est vera iustitia, iuris consensu sociatus coetus hominum non potest esse et ideo nec populus iuxta illam Scipionis vel Ciceronis definitionem; et si non populus, nec res populi, sed quaecumque multitudinis, quae populi nomine digna non est. Ac per hoc, si res publica res est populi et populus non est qui consensu non sociatus est iuris, non est autem ius ubi nulla iustitia est, procul dubio colligitur, ubi iustitia non est, non esse rem publicam.'

99) 『神国論』第2巻第21章4

100) 『神国論』第4巻第4章

101) 『神国論』第2巻第21章4

102) 『神国論』第19巻第24章 'populus est coetus multitudinis rationalis rerum quas diligit concordii communione sociatus.'

るほど、より劣った人民である」であると言えることができるであろう。では、この基準に照らしてみた場合、ローマの人民について何を言うことができるのか。「ローマの人民はその初期において何を愛したのか。またそれに続く時期においては何を愛したのか。それはいかなる性格によりもっとも血なまぐさい暴動を起こし、それから紛争や内乱に至って、いわば市民の健全さである和合そのものを引き裂いたり滅ぼしたりしたのか」。これらを詳らかに吟味するとなれば、当然、ローマの人民についての評価は、低いものにならざるをえないであろう。しかし、「ローマの人民がともかくもその愛する対象への共通な心によって結合された理性的な多くの人々の集団であり続ける限り」、とアウグスティヌスは言う、「わたしは、ローマの人民は人民ではなかったとか、その福祉は国家ではなかったとは言わないであろう」¹⁰³⁾、と。

こうして二つの愛が二つの国を造るのであるが、逆に、二つの国が二つの愛を生むのだとも言える。というのも、それぞれの愛は、それぞれが向かう対象によってこそ、互いに対抗しあう二つのベクトルとして規定されるのだからである。ここでも二つの愛は、「この世」において解きたい仕方で絡み合っているものとして規定されるが、しかも異質なもの同士として刻印づけられる。「二つの国は同じこの世の財を用い、同じ災いに苦しむ。しかし、同じ信仰、同じ希望、同じ愛をもってそうするのではない」のである¹⁰⁴⁾。

しかし、「神の国」と「地の国」が規定する信仰や希望や愛のベクトルの異方向性にもかかわらず、それらが置かれている「この世」という場における「生」そのものは、二つの国とそれらに向かう愛が生み出す緊張関係に還元されつくされないところの基底部分として残るのではあるまいか。アウグスティヌスはそのとおりであると言う。そして、その基底部分を一般的に表現しなければならなくなったとき、アウグス

ティヌスはそれを「死すべき生のために必要なもの」とか「死すべき生に属する事物」という語句で言い表すのである。

(6-5) 地上の平和

「この死すべき生のために必要なものの使用は、双方の人間および家に共通である」¹⁰⁵⁾。ここで「双方の人間」と言われているのは、終末の時に「神の国の民」として選別される者と「地の国の民」として断罪されるにいたる者のことである。両者はそのとき最終的に分けられ、「決して終ることのない自らの終局をそれぞれ受け取る」ことになる¹⁰⁶⁾。しかし、「神の国の民」として予定されている者であろうが、「地の国の民」として予定されている者であろうが、この地上にあっては、安寧で苦しみのない生の保持を望むという点では同じである。実際、「盗人たちがすべし他の人々の平和はひどく脅かしながらも、わが身のために、仲間たちとは平和を保とうとする」のである。したがって、「平和を欲しない者はひとりもない」のであって¹⁰⁷⁾、それというのも「死すべき生自体は二つの国に共通である」からである¹⁰⁸⁾。それというのも、

二つの国が混在している限り、わたしたちもまたバビロンの平和を用いるからである。…預言者エレミヤは神のいにしへの民に捕囚を予告し、従順にバビロンへ行って忍耐しながら自らの神に仕えるよう神のお告げで命じたときに、彼もまたバビロンのために祈るよう、神の民に警告してこう言っている。「なぜなら、バビロンの平和のうちにあなたがたの平和はあるからである。」¹⁰⁹⁾

すなわち、二つの国いずれの民にとっても、平和は等しく最大の関心事なのである。したがって、こと「地上の平和」(pax terrena) に関す

103) 『神国論』第19巻第24章

104) 『神国論』第18巻第54章2

105) 『神国論』第19巻第17章

106) 『神国論』第18巻第54章2

107) 『神国論』第19巻第12章1

108) 『神国論』第19巻第17章

109) 『神国論』第19巻第26章

るかぎりは、「神の国の民」といえども、「この死すべき世が過ぎ去るまでは、地上の平和をも必要なものとして用い」、「死すべき生の維持のために相応しいものを管理する地の国の法律に従う」のであり、このようにして「二つの国の間の和合が保たれる」ことになるのである¹¹⁰⁾。

ここにいたって、ウォルシアヌスが提起した第一の論難に答えるべくアウグスティヌスが自らに立てた問い、すなわち「キリスト者として生きることと、国家において生きること、それらは両立しうるのでなければならないが、それはしかし、いかにして可能であるか」という問いは、部分的にはあるが、肯定的に答えられたとすることができるであろう。何故なら、こと平和に関しては、「帝国」の市民と「神の国」の市民は互いに協力しあい和合しなければならないからである。というのも、地上における平和の実現は、帝国の市民にとっても神の国の市民にとっても、共通にして最大の関心事たざざるをえないからである。したがって、地上における平和の実現ということに関するかぎり、ひとりの人間が同時に帝国の市民であるとともに神の国の市民でもあったとしても、それは矛盾でも何でもないということになるだろう。

(6-6) 永遠平和と普遍宗教

アウグスティヌスはしかし、ここでしっかりと釘を刺すのを忘れない。なるほどその平和はこの地上にあっては究極の善であるかもしれない。が、所詮は過ぎ去りゆく「地上の平和」であるにすぎず、「永遠の生命における平和あるいは平和における永遠の生命」¹¹¹⁾では決してない、と。地上の平和は、なるほど「神の国」の市民であれ「地の国」の市民であれ、すべてのひとの共通の関心事ではある。それはたしかに両者がともに評価し、愛するものではある。しかし、その評価の仕方、愛し方はおのずと異なる。「時間的な事物の使用にかかわるものはすべて、地の国にあっては地上的な平和の享受に関

係するが、天の国においては永遠の平和に関係する」のである¹¹²⁾。そして、この世には、地上の平和にのみ関心をもつ者もいるし、地上の平和を永遠の平和のために役立てたいと思っている「神の国」の民もいる。生が多様であるように、平和への関心のあり方も多様なのである。しかし肝心要なのは、過ぎ去りゆく地上の平和を永遠の平和へともたらすことである。

それゆえに、この天の国は地上に寄留している間に、あらゆる民族からその市民を召し出し、あらゆる言語を使う寄留者たちの社会を作る。そして、地の国の平和をもたらし保存している習慣や法律や制度の相違には何ら意を用いず、それらのうちの何ものも廃止したり、破壊したりせず、むしろそれらは異なる民族においてさまざまではあっても、地上の平和という一つの同じ目的をめざしているかぎり、もしも唯一の最高の真なる神が崇拜すべきだと教える宗教が阻止されないならば、これを保持したり追求したりするのである。

それゆえに、天の国すら、地上に寄留しているあいだは地上の平和を用い、死すべき人間の本性に属する事物に関しては、敬虔と宗教を妨げるのでないかぎり、人間の意志の結合を保護しかつ欲求し、地上の平和を天上の平和にもたらすのである¹¹³⁾。

地上の平和は、それが地上の平和であるかぎりにおいて、必然的に、過ぎ去るものであらざるをえない。それゆえに、恒常的・普遍的な平和が達成されるためには、地上の平和を一なる神の家に関連づけ、あらゆる民族から神の国の市民を召し出して「全世界的に拡大された教会」(ecclesia toto orbe diffusa)を形成し、全世界を「キリスト教の領土」(universus orbis Christianus)と化さなければならないのである。アウグスティヌスが『使徒行伝』中の五旬祭の奇

110) 『神国論』第19巻第17章

111) 『神国論』第19巻第11章

112) 『神国論』第19巻第14章

113) 『神国論』第19巻第17章

蹟(2.3)を想起しつつ「あらゆる言語を使う寄留者たちの社会」としての「カトリック教会」について語るのはこの文脈においてである。

信ずる者たちに聖霊が到来したことの最大で最も重要なしは、彼らのうちのだれもがあらゆる民族の言語で語ったことである。そのようにして、あらゆる民族の間に拡がり、あらゆる言語を語るようになるカトリック教会の統一を示したのである¹¹⁴⁾。

(7)終末論的「世界市民」思想

ここで思い出されるのは、ドナティストたちに向かってアウグスティヌスが説教した「あなたには出て行く所はない、中に入る所しかないのだ」という言葉である。その言葉の背景をなす思想—それは終末論という枠組のなかではじめて十全に理解されうるものだが、これもまた一種の世界市民主義であることには違いがない—は、『神国論』においても強固に保たれているのである¹¹⁵⁾。

しかし、教会についてのアウグスティヌスの考え方は変わったのではなかったか。変わった。が、不動の部分の基底に残して変わったのだと思われる。では、その不動の部分とは何であったか。

教会や歴史や社会についてのアウグスティヌスの考え方は、すでに見たように、410年あたりを境にして変化した。その大きな要因が、ローマ倒壊ならびにそれに伴う政治的・社会的状況の転変にあったことは間違いない。ローマ倒壊とそれに伴って起こった数々の出来事は、キリスト教そのもののあり方と現実の歴史的状

況の間に一線を劃する必要性をアウグスティヌスに痛感させたのだった。というのも、もしもキリスト教の世界定位のあり方が歴史的状況の変化に歩調を合わせるだけのものであったならば、キリスト教自体のあり方もそれにつれて変動することとなり、とうてい自らの独立性を保ちえないことになったであろう。現実の国家体制や教会制度を突き放して「中立」化し、キリスト教独自の観点から評価し意味づけるための不動の座標軸を形成することへとアウグスティヌスを向かわせたのは、まさにこのことの考慮があったからにほかならない。

では、アウグスティヌスにとって、その不動の座標軸とは何であったか。それは、すでに見てきたように、歴史的世界の身分を「神の国」と「地の国」が絡み合う一種の灰色ゾーン（「判断中止」の領域）として措定する終末論的視座であり、また、これと密接に関連して「この世」(saeculum)における「キリスト者」および「教会」の位置を「寄留者」(peregrinus)のそれに比定する思想であった。これら二つの不可分な要因が、縦軸ともなり横軸ともなって、アウグスティヌス神学の座標系を形成しているのである。

さて、以下に試みてみようと思うのは後者の問題、すなわち「寄留者」をめぐるアウグスティヌス思想の論理的側面を明らかにし、その「世界市民」思想との関連性を追求することである。これは、「寄留者」という概念がもつパラドキシカルな性格¹¹⁶⁾を闡明する作業から始まるだろう。その手掛かりとして、まず最初に、『ヨハネによる福音書講解説教』第115説教¹¹⁷⁾

114) 『神国論』第18巻第49章

115) R. A. マーカスは『アウグスティヌス神学における歴史と社会』第6章において、アウグスティヌスの宗教弾圧に関する考えは、彼の『神国論』を中心にして展開されている歴史や政治に関する思想と同根のものだとは思われないと述べている。しかし、わたしは、それらは結局のところ普遍宗教としてのカトリックへのアウグスティヌスの確信に由来するものであると考える。

116) マーカスは、「天の国と地の国との重なり合う領域として『サエクルム』を語ることは真実である一方、もしそれが二つの相互に排他的でないクラスの積という論理的概念との関連で理解されるなら、誤解である。何故なら、その終末論的現実としては、もちろん二つの国は排他的であり、その一方で時間内の存在としては、それらは区別できないからである」と述べている。前掲書第4章参照。

117) この説教は少なくとも416年以降に行なわれたもの、したがって『神国論』執筆開始後のものとされている。

を取り上げよう。

続けて次のように言う。

(7-1)『ヨハネによる福音書講解説教』第115説教

第115説教は『ヨハネによる福音書』第18章33「そこで、ピラトはもう一度官邸に入った」から第18章40「バラバは強盗であった」までを講解しているが、その冒頭は次のようになっている¹¹⁸⁾。

「ピラトがキリストに何と言ひ、またキリストがピラトに何と答えられたかを、この説教で考察し、論じなければならない。ユダヤ人たちに対して、「あなたがたが引き取って、自分たちの律法に従って裁け」と言ひ、彼らが、「わたしたちには人を死刑にする権限がありません」と答えたとき、「ピラトはもう一度官邸に入り、イエスを呼び出して、『お前はユダヤ人の王なのか』と言った。イエスはお答えになった、『あなたは自分の考えでそう言うのですか。それとも、ほかの者がわたしについて、あなたにそう言ったのですか』」(18. 33-34)。…「ピラトは答えた、『わたしはユダヤ人なのか。お前の同胞や祭司長たちが、お前をわたしに引き渡したのだ。お前は一体何をしたのか』。イエスはお答えになった。『わたしの国はこの世には属していない (non est de hoc mundo)。もし、わたしの国がこの世のもの (est de hoc mundo) であれば、わたしがユダヤ人に引き渡されないように、部下が戦ったことだろう。しかし、実際、わたしの国はこの世には属していない (non est de hoc mundo)』」(18. 35-36)。

このようにピラトとイエスのやりとりの言葉を挙げたうえで、アウグスティヌスは、「わたしの国はこの世には属していない」ということこそ、ここでイエスが「わたしたちに知らせようと望まれた」ことであった、と言う。そして、

父なる神についての預言の中で、彼は、「わたしは彼の聖なる山シオンに王として彼によって立てられた」(Ps., 2.6), と言っておられる。しかし、かのシオン、かの山はこの世には属していない。彼の国とは彼を信じる者以外の何であろうか。彼らについては、「わたしが世に属していないように、あなたがたも世に属していない」と言われているからである。それにもかかわらず、彼らが世にいることを望まれて、そのために彼らのことで父に、「わたしがお願いするのは、彼らを世から取り去ることではなく、彼らを悪から守ってくださることです」(17.15) と語られたのである。そういうわけで、ここでも、「わたしの国は」この世に「ない」とは言わないで、「この世には属していない」と言われたのである。このことを明らかにして、「もし、わたしの国がこの世のものであれば、わたしをユダヤ人に引き渡さないように、部下が戦ったことだろう」と言われたときも、「しかし、実際、わたしの国は」この世にはない、とは言われなくて、「この世のものではない」と言われた。彼の国は収穫まで毒麦を混ぜながら、世の終りまでこの世にある。収穫とは世の終りのことであり、その時には刈る者、すなわち天使がやって来て、彼の国からあらゆるつまずきを掘り出すのである (Mt., 13. 38-41)。そのようなことは、もし彼の国がこの世になれば起こらないであろう。しかしながら、それはこの世に属してはいない。この世に寄留しているのだからである。

(7-2)「寄留」の論理

(α) パラドクス

第115説教のメッセージを要約すれば、「神の国」と「地の国」の絡み合いに関するアウグスティヌス思想のエッセンスを表現すると思われる次の命題が得られるように思われる。

命題1 終末の時が来るまでは、「神の国」は

118) 以下、訳文は『ヨハネによる福音書講解説教(3)』(『アウグスティヌス著作集25』教文館)にしたがう。

「この世」に属さないまま「この世」にある。すなわちそれは「この世」に寄留する。

(I) 命題1の内実は何であるか。その論理形式はどのようなものか。

命題1が含む「『この世』に属さないまま『この世』にある」という文が意味するのは、「『この世』に属さない、そして、『この世』にある」ということであろう。すると、

「 a は Y に寄留する」 $=df$ 「 a は Y に属さない、そして、 a は Y にある」 ①

と定義しうるはずである。では、「 a は Y に属さない、そして、 a は Y にある」は何を意味するか。「 a は Y に属する」は「 a は Y である」と言い換えられうる¹¹⁹⁾。また、「 a は Y である」は「 a は Y に（おいて）ある」ないしは「 a は Y として存在する」に等しい。実際、常識的に考えても、「 a は Y に属する」は「 a は（ Y に属するひとつのメンバーとして） Y に（おいて）ある（ないしは Y として存在する）」ということである。例えば「1は整数に属する」は、「1は（整数に属するひとつのメンバーとして）整数に（おいて）ある（ないしは整数として存在する）」ということの意味する。したがって、

「 a は Y に属する」 $=df$ 「 a は Y にある」 ②

と定義されてよいだろう。すると、「に属する」

が「にある」と同値であるかぎりにおいて、「 a は Y に属さない」は「 a は Y にない」と同値である。それゆえに定義①は、きわめて怪しげな定義

「 a は Y に寄留する」 $=df$ 「 a は Y にない、そして、 a は Y にある」 ③

と同値である。これはしかし矛盾命題である。実際、③の「 a は X にある」を p で置き換え、前後を入れ換えると、定義③は

「 a は Y に寄留する」 $=df$ 「 p そして非 p 」 ④

となる。そして、④の定義項（右辺）は矛盾式そのものである。

このことは何を意味するか。アウグスティヌス神学の文脈にあつては、命題形式「 a は Y に属さない、そして、 a は Y にある」は定義③と同値と解されえないということである。

(II)では、定義①における「 a は Y に属さない、そして、 a は Y にある」が含む「 a は Y に属さない」は何を意味するのか。それが意味するのは、 X と Y を「前後」「左右」のような反対概念とした場合における「 a は Y に属さないで、 X に属する」を意味するのであろうか。もしそうだとすると、定義①は

「 a は Y に寄留する」 $=df$ 「 a は X に属する、そして、 a は Y にある」 ⑤

と書き直されうるであろう。では、定義⑤は第115説教のメッセージの忠実な翻訳を保証するであろうか。明らかに、否である。その理由は次のとおりである。まず第一に、「 a は Y にある」が「 a は Y に属する」と同値であるかぎりにおいて、⑤の定義項は「 a は X と Y に属する」と言い換えられうる。第二に、 X と Y は対称的であるから互いに换位可能である。それゆえ⑤の定義項は、「 a は Y に属する、そして、 a は X にある」と言い換えられうる。それゆえ第

119) 「 a は Y に属する」という命題は、(1) Y を外延の定まったクラスとする場合には、「 a は Y というクラスのメンバーである」($a \in Y$) すなわち「 a は Y において存在する」あるいは簡単に「 a は Y である」を意味するものと解されるか、あるいは、(2) Y をある性質 f をもつもののクラス($Y = \{x | f(x)\}$)とする場合には、「 a は f という性質をもつ」($f(a)$) あるいは簡単に「 a は f である」を意味するものと解されるか、いずれかである。(2)の場合の表現はいささか面倒である。そこで、 $Y = \{x | f(x)\}$ であるのだから、少し乱暴であるがこれをも「 a は Y である」と言ってもさしつかえあるまい。

三に、「 a は Y に属する、そして、 a は X にある」は「 a は X に寄留する」と同値である。したがって定義⑤は

$$「aはYに寄留する」=df「aはXに寄留する」 \quad \textcircled{5}$$

と書き換えられうる。しかし⑥は、アウグスティヌスならずとも、とうてい許容しうる代物ではない。

(β) 第115説教摘要

アウグスティヌスの修辞学的論理において駆使される二分法は、あらゆるものを徹底して二分してゆく結果、最後にはいったい何が二分されたのか、二分されたもの相互間の関係はどうなっているのかが、分明でなくなってしまうような類の二分法である。「神の国」と「地の国」そして「この世」をめぐるアウグスティヌスの思想もまた、そのような修辞学的二分法論理の所産であると思われる。

とはいえ、それは合理的思惟の手に負えないようなものでは決してない。その大まかな構造をシミュレートするには、きわめて初歩的なクラス計算以外のものは必要でない。事態の見通しを悪くさせているのは、われわれにはなじみの薄い終末論的観点であるようだ。アウグスティヌス思想を解釈するにあたって肝要なのは、この終末論的観点をつねに念頭に置いておくことである。第115説教のメッセージを翻訳するにあたって、この点が度外視されてはならない。では、第115説教のメッセージはどのように翻訳されうるか。以下にその試みをやってみよう。

〔第115説教摘要〕

1) 終末の時が来るまでは以下の諸命題が成り立つ。

(1) 「神の国」(A)と「地の国」(B)が存在する。

(2) 「神の国」(A)と「地の国」(B)が交わりあう領域(C)が存在し、それは空でない。

$$A \cap B \neq \phi$$

[定義1] 「この世」($saeculum$) = df 「神の国」と「地の国」が交わる領域

$$C = A \cap B$$

(3) 「神の国」と「地の国」は互いに反対関係にあつて矛盾関係にはない。

(4) 「この世」には「神の国」に属する者が少なくとも1名以上存在する。

$$\alpha \in C \quad \text{かつ} \quad C \geq 1$$

[定義2] 「神の国」に属する者 = df キリスト者(α)

(5) 「この世」には「地の国」に属する者が少なくとも1名以上存在する。

$$\alpha' \in C \quad \text{かつ} \quad C \geq 1$$

[定義3] 「地の国」に属する者 = df 非キリスト者(α')

(6) 「神の国」と「地の国」に属する者合わせて少なくとも2名以上の者が「この世」に存在する。

$$C \geq 2$$

(7) 「この世」の成員は空でない。

$$C \neq \phi$$

(8) いかなるキリスト者も非キリスト者ではない。

$$\alpha \cap \alpha' = \phi$$

(9) いかなる「神の国」に属する者も「地の国」に属する者ではない (= (8))。

$$\alpha \cap \alpha' = \phi$$

[定義4] 「この世」に属さない者(X) = df キリスト者として「この世」に存在する者

$$X = df \{x \mid x \in (\alpha \cap C)\}$$

[定義5] 「この世」に属する者(X') = df 非キリスト者として「この世」に存在する者

$$X' = df \{x \mid x \in (\alpha' \cap C)\}$$

[定義6] 「この世」の寄留者(Y) = df 「この世」にキリスト者として存在する者

$$Y = df \{x \mid x \in (\alpha \cap C)\} = X$$

(10) 「この世」のいかなる寄留者も「この世」に属していない。

$$X' \cap Y = \phi$$

(11) 「神の国」に属する者として「この世」に存在する者は、「この世」に寄留しているのであつて、「この世」に属しているのではない。

$$Y \cap X' = X \cap X' = \phi$$

2) 終末の時には以下の諸命題が成り立つ

(i) 「地の国」(B) ならびに「地の国」に属する者 (α') は減ぶ。

$$B \cup \alpha' = \phi$$

(ii) 「神の国」(A) ならびに「神の国」に属する者 (α) のみは存続する。

$$A \cup \alpha = \Omega$$

以上が第115説教翻訳試案の摘要である。まず記号表記について一言。A, B, C, α , α' , X, X', Y はすべてクラスを表し、個体を表さない。ただし、定義4, 5, 6に現われる小文字の x は、ただちに理解されるように、変項文字であって特定のクラスや個体を表すものではない。また、文字 ϕ は空のクラスを、文字 Ω は全クラスを表す。

奇妙に思われるかもしれないのは、命題(4)(5)(6)の連鎖、特に命題(6)であろう。これらの観念の出所はしかし、もちろんアウグスティヌス自身である。『神国論』第15巻第1章は「人類の二つの系譜の始まりとその各々の終局」というテーマを掲げ、人類史をアベルとカインに由来する二つの系譜から導き出そうとしている。すなわち、そこでアウグスティヌスは、「人類の祖先たるあの二人からまずカインが生まれた。彼は人間の国（地の国）に属した。しかし後で生まれたアベルは神の国に属した」と語り、アベルとカインに由来する二つの系譜の「この世」(saeculum)における絡み合いから「死ぬ者が去り、生まれる者がそれを引き継ぐ」人類史全体の歴史がつくりだされていく、と論じている¹²⁰⁾。したがって、「この世」(saeculum)にはカインとアベルを合わせて少なくとも2名以上の者が存在することが前提されているのである。したがってまた、当然、命題(7)が成り立つ。

命題(10)(11)が、アウグスティヌスによれば、第115説教の最も肝要なメッセージであるが、それらは、上の摘要のように表現されるならば、少しも奇異ではないようにみえる。《「この世」に

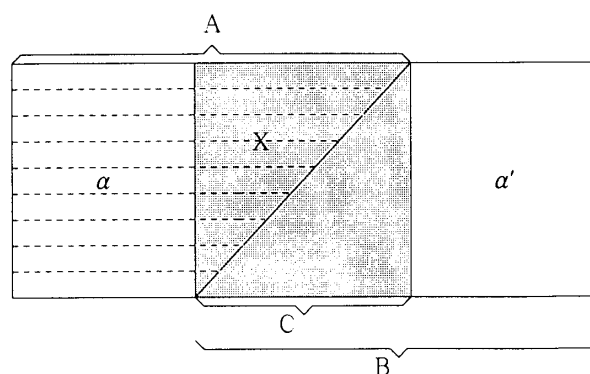


図1

属さない》もののクラス(X)のメンバーであることと《「この世」にある》もののクラス(C)のメンバーであることとは互いに矛盾することでも不整合なことでもないのである。何者かが《「この世」に属さない》とは、[定義4]により、その何者かがキリスト者と「この世」の積クラス ($\alpha \cap C$) のメンバーであることであり、そして何者かが《「この世」にある》とは、命題(4)(5)(6)により、その何者かが領域C (定義1)のメンバーとして存在することを意味する。そのとき、その何者かが定義6を満たす者として存在する場合(定義6)には、当の者は、当然、《「この世」に属さない者として「この世」にある》ことになる(定義4)わけである。

《「この世」に属さない者として「この世」にある》者を図で表すことはきわめて簡単である。まず最初にクラスA, Bとその交叉領域Cが設定される。その際、領域Cが空でないことが前提される。次に、クラス α (点線で表された領域)とクラスC (影で表された領域)の交叉部分 [$(\alpha \cap C) = X$] が求められるのである¹²¹⁾。

これはしかし、驚くべきことでも何でもなかろう。注目したいのは2)の命題(i)(ii)である。これらによると、終末の時に「地の国」(B)と「地の国」に属する者 (α') は減び、「神の国」(A)と「神の国」に属する者 (α) は存続する。すなわち、クラス α だけが残されるのである。もちろん領域CもBが消滅すると同時に解消されてしまうが、そこに含まれていた α (元の寄留

120) 『神国論』第15巻第1章1-2参照。

121) α は個体でないことに注意。

者) だけは「毒麦」(Mt., 13.37-43) を退治した後の「神の国」に新たに編入し直されるのである。それはまるでアポトーシスを思わせる事態であって、BやCの領域は、終末の時がくればきちんと自爆するように最初から仕掛けられていたかのようである。

(γ) 「両是」の論理

〔1〕こうして、「神の国はこの世に属していない」という命題は、アウグスティヌスによれば、「神の国はこの世にある」(すなわち「寄留する」)という命題と矛盾しないのである。矛盾しないどころか、彼に言わせれば、この世に属さない仕方でこの世にあるからこそ、「収穫」(審判)の時にあたって存続を保障されることになるのである。他方で、もしも神の国がこの世にないならば、そしてこの世と何の関わりももたないとするれば、それはたしかに「この世に属してはいない」であろう。が、しかし、そのような神の国について、「それはこの世に属してはいない」と、わざわざ言う必要がどこにあるか。そのような必要は寸毫も認められないように思われる。したがって、キリスト者の観点からして「この世に属していない」神の国について有意味に語りうるのは、それが「この世にある」かぎりにおいてだと考えられる¹²²⁾。

122) 「キリスト者の観点からして」とは、この場合、「キリストの受難という観点からすれば」というくらいの意味である。キリストの「受難」という観点からすれば、「この世に属していない」と「この世にない」との差異は決定的なものになると思われる。アウグスティヌスが「そういうわけで、ここでも、『わたしの国は』この世に『ない』とは言わないで、『この世には属していない』と言われたのである。このことを明らかにして、『もし、わたしの国がこの世のものであれば、わたしをユダヤ人に引き渡さないように、部下が戦ったことだろう』と言われたときも、『しかし、実際、わたしの国は』この世にはない、とは言われなくて、『この世のものではない』と言われた」と注解しているのは、その重大な差異に注意を促すためであったからだと思われる。その点をめぐって、Jn., 18.35-38の文脈に即して若干のコメントを行なっておきたい。

いま、仮にもし、イエスがピラトの問いに対して、

ここで注目すべきなのは、アウグスティヌスのこの論理が、ケルソスおよびテルトゥリアヌスとともに斥ける「両否」(neither-nor)の論理であったという事実である。ケルソスならびにテルトゥリアヌスは、「天の国」(A)と「ローマ帝国」(B)が互いに相交わることは決してない、すなわち「天の国」(A)と「ローマ帝国」(B)の交叉部分は空である¹²³⁾、と主張した。そのうえで、互いに排中の関係にある「天の国」(A)と「ローマ帝国」(B)のうち、どちらか一方のみを選ぶようキリスト者に求めた。ところがアウグスティヌスはケルソスをもテルトゥ

(A)「わたしの国はこの世には属していない (non est de hoc mundo)。もし、わたしの国がこの世のもの (est de hoc mundo) であれば、わたしはユダヤ人に引き渡されないように、部下が戦ったことだろう。しかし、実際、わたしの国はこの世には属していない (non est de hoc mundo)」

と答えたのではなく、

(B)「わたしの国はこの世にはない (non est in hoc mundo)。もし、わたしの国がこの世のもの (est de hoc mundo) であれば、わたしはユダヤ人に引き渡されないように、部下が戦ったことだろう。しかし、実際、わたしの国はこの世にはない (non est in hoc mundo)」

と答えたとしてみよう。

(B)の場合、イエスは、「お前はユダヤ人の王なのか」というピラトの問いに対して、「わたしは、この世にあるいかなる国の王でもない。したがって、わたしはユダヤ人の王ではない」と答えたことになるだろう。そして、その答えは、(A)が含意するところの「わたしの国は、この世には属さないものとしてこの世にある。『わたしが〔ユダヤ人の〕王だとは、あなた(ピラト)が言っていることである』(18.37)」という答と、微妙に、しかし決定的に異なる意味をもつことになる。

(B)の場合の答えは、「それでは、やはり王なのか」というピラトの再度の(しかし両義的な)問いに対してイエスがなしたところの「わたしは真理について証しをするために生まれ、そのためにこの世に来た」という答え(18.37)に接続しうるものではないと思われる。(B)の答えからはイエスの「受難」が「父がお与えになった杯」(Jn., 11)であったということの意味は見えてこない。そこからは「わたしには何の罪もない」という訴えの声しか響いてこない。

123) 「ローマ帝国」を β 、「天の国」を α とし、クラス論的にこの事態を表現すれば $\alpha \cap \beta = \phi$ (ただし ϕ は空クラスを表すものとする)ということになるだろう。

リアヌスをも否定する。キリスト者たるものは、アウグスティヌスによれば、「ローマ帝国」(B)にひたすら奉仕することにより「この世に属する」者に成りおおせてもならないし、「天の国」(A)のための殉教のみをよしとして「この世から取り去られる」(この世にない)ことだけを望んでもならないのである。

すると、アウグスティヌスの「両否」の論理の本性は、結局、「ローマ帝国」をも「エルサレム」をもともに認める「両是」の論理たらざるをえないということにもなるだろう¹²⁴⁾。したがってまたそれは「混合」の論理であるということになるだろう。「AでもありBでもある」クラスとは、AとBからなる混合クラスに他ならないからである。上の引用文中においてアウグスティヌスが、『マタイによる福音書』13.37-43を念頭に置いて、「毒麦を混ぜながら」¹²⁵⁾、と言っているゆえんである。

124) これはクラス論的には $\alpha \cap \beta \neq \phi$ ということになる。すなわち α かつ β であるような何物かがクラス α とクラス β の交叉部分に存在するということである。なお、「両否」および「両是」の論理の連関の詳細については、山内得立『ロゴスとレンマ』岩波書店、第3章「テトラ・レンマ」を参照。

125) Mt., 13.37-43. 第20巻参照。なお『神国論』第20巻第5章2節において次のように言われている。

「さらに他の箇所でもキリストは、善人と悪人とはいまは混合しているけれども、後の審きの日には分離されることについて語り、まかれた小麦とその間にまかれた毒麦のたとえを用いて、これを自分の弟子たちに説明して言う。

『良いたねをまくのは人の子である。畠は世界である。良いたねというのは御国の子らで、毒麦は悪者の子らである。それをまいた敵は悪魔である。収穫は世の終わりで、刈る者は天使たちである。それで毒麦が集められて火で焼かれるように、世の終わりににもその通りになるであろう。人の子が天使たちをつかわすと、天使たちはその御国からつまづきと悪を行なう人々をすべて集め、燃えさかるかまどに投げ入れるであろう。そこには嘆きと歯がみとがあらう。そのとき義人たちは父の御国で太陽のように輝くであろう。耳ある者は聞け』。

たしかにキリストはここで審きとか審きの日という語を用いてはいないが、しかしそのことを事実そのものでいっそう明らかに述べ、しかもこれが世の終わりに到来することを預言したのである。」

〔II〕しかし、ここに至って、いままでは潜在的なものに留まっていた問題が一挙に露わなものとなって吹き出してくる。それは、《「神の国」と「地の国」は、はたして実際に反対関係にあるだろうか》という問題である。

「混合」クラスが正当に成立するためには、「神の国」と「地の国」は互いに反対関係にある矛盾関係にはないでなければならない(「摘要」1)の(3)参照)。というのは、もしもそれらが互いに矛盾関係にあるとするならば、「神の国」でもなければ「地の国」でもない「この世」(領域C)のようなものが成立する余地はなくなってしまうからである。ところがアウグスティヌスの「寄留者」をめぐる言説は、「摘要」の命題8, 9および定義4, 5からも明らかのように、「神の国」/「地の国」相互間の矛盾関係を暗黙のうちに前提しているように思われる。その理由は以下のとおりである。

- (1)アウグスティヌスが、「神の国」(A)対「地の国」(B)の関係(「摘要」命題1)(2)参照)を「神の国に属する者」(=キリスト者(α))対「地の国に属する者」(=非キリスト者(α'))の関係に等しいと考えていることは明らかである。したがって、

$$A : B = \alpha : \alpha'$$

という比例式が成り立つ。

- (2)ところが「神の国に属する者」(α)と「地の国に属する者」(α')は、「摘要」命題8, 9により、互いに矛盾関係にある。すなわち「 $\alpha \cap \alpha' = \phi$ 」である。したがってまた

$$A \cap B = \phi$$

でなければならない。すなわち、「神の国」(A)と「地の国」(B)は互いに矛盾関係にあるのでなければならない。

ところが、アウグスティヌスは、「神の国と地の国の絡み合い」について語ることににおいて、それら二つの国が、互いに矛盾関係にあるのではなくて、反対関係にあることを前提している。われわれを当惑させる最大の問題がここにある。「寄留者」をめぐるアウグスティヌス思想の逆説性の大半は、「矛盾」概念と「反対」概念の修辭学的ないしレトリカルな混用に由来するもの

のように思われる。先にアウグスティヌスの二分法論理を「修辞学的論理」と評したゆえんである。アウグスティヌスが「絡み合い」について語るとき、明らかに彼はそれを「上・下」「左・右」「前・後」等のように中間者を許容するもの相互の交わり（論理積）としては考えていない。むしろ彼はそれを、「キリスト者（ α ）／非キリスト者（ α' ）」のように、互いに矛盾するもの同士が、矛盾しあいながら混在しているものと表象している。「天の国／地の国」「アダム／イヴ」「アベル／カイン」等々すべてそうである。したがってまたアウグスティヌスのいう「混合」も、反対物相互ではなくて、矛盾しあうもの相互の混在を意味しているものと考えずばなるまい。

「矛盾しあうもの相互の混在」と言ったが、その「混在」がもしも「論理積」を意味するとすれば、そのようなものは決してありえないはずだ。矛盾律（ $\alpha \cap \alpha' = \phi$ ）と排中律（ $\alpha \cup \alpha' = \Omega$ ）は、ともに、そのような交わりの場は原理的にありえない、と教えている。したがって、アウグスティヌスがもしも「神の国」と「地の国」を互いに矛盾関係にあると認めながら、しかもそれら二つの国の交叉部分を「この世」として設定しているのであるならば、その構想は根本から間違っていたのだということになるのではないか。

〔Ⅲ〕では、アウグスティヌスの『神国論』の構想は無意味・無謀の企てであるか。それとも、それを有意味に解釈しうる何らかの観点がありうるのであろうか。

ただ一つだけあると思われる。それは「この世」に第一のプライオリティーを帰し、「神の国」と「地の国」を、「この世」に視座を有する終末論的観点が描きだした理念的存在であると一貫して解釈する立場である。「神の国」と「地の国」が、もしも終末論的観点によって措定された理念的存在であるとするならば、「この世」におけるそれらの「混在」はなんらの論理的不整合でもないことになるだろう。何故なら、それら二つの国はその場合、「神を頼みとして生きる人々」と「人間を頼みとして生きる人々」が混

在する「この世」において見分けられ、志向され、その存在が要請されたり忌避されたりするところの、互いに矛盾しあう二つの終末論的な理念であると理解されることになるだろうからである。

アウグスティヌスが「神の国」と「地の国」をこのようなものとして考えていたであろうことは、彼が「二つの愛」について語る文脈において最も明らかである。すなわち彼は、そこにおいて、「神を軽蔑するに至る自己愛が地的な国を造り、他方、自分を軽蔑するに至る神への愛が天的な国を造った」のであると語り、さらに言葉を重ねて、「神を頼みとして生きる人々」は「永遠に神と共に支配することが預定されており」、「人間を頼みとして生きる人々」は「悪魔と共に永遠の罰に服することが預定されている」が、これら異なる類型に属する人々が二つの「互いに矛盾的に対立しあう」国を造り出すのである¹²⁶⁾、と言っている。

こういう観点に立脚するとするならば、矛盾関係にある二つの国の「この世」における混在という事態は、論理的にみて、アポリアでも何でもないということになるだろう。というのは、終末論的観点を括弧に入れてしまうなら、その「混在」ないし「絡み合い」が実際に意味しているのは、この地上における「キリスト者」（ α ）と「非キリスト者」（ α' ）の混在ないし共存という事実以上のことではなくなってしまうだろうからである。したがってまた、その場合の混在ないし共存を論理的に表現するなら、それは「論理積」（ $\alpha \cap \alpha'$ ）ではなくて、「論理和」（ $\alpha \cup \alpha'$ ）にならなければならないということにもなる。それゆえにまた「この世」は、「 $\alpha \cap \alpha' \neq \phi$ 」ではなくて、「 $\alpha \cup \alpha' = \Omega$ 」と表現されなければならないのである。

さて、ここでもし「この世」（ Ω ）と「キリスト者」（ α ）の共通クラスが求められるとすれば、その共通クラスとは、もちろん、クラス「キリスト者」（ α ）であることになるだろう¹²⁷⁾。「こ

126) 『神国論』第14巻第28章

127) 命題論理の推論式に引き直せば、これは選言三段論法

の世」(Ω)と「キリスト者」(α)の共通クラスを求めるこのやり方が、先に見た《「この世」に属さない者として「この世」にある者》を指定するやり方と同じものであることは、ただちに明らかにはずである。

このことが意味するのは次のことである。すなわち、アウグスティヌス思想のなかでは位相を異にする二つのレベルの言説と論理がつねに機能していて、終末論的修辞は必ずしもアウグスティヌスの論理的思考の実際を伝えるものではないということである。「神の国と地の国の交わり」という観念は修辞の産物であって論理の産物ではない。では、「寄留者」をめぐるアウグスティヌスの論理的思考の本性は何であったか。「摘要」の命題8および9は、

すべての α は α である

と読める。アウグスティヌスの論理的思考の特色は、それが全世界的普遍教会としてのカトリックを志向するところの、きわめて強い「同一律」的普遍主義によって支配されるものであった点に見出せるように思われる¹²⁸⁾。そして、アウグスティヌスの論理的思考が有するこの性格は、われわれをして、先に言及した三つのタイプの世界市民思想、すなわちマルクス・アウレリウスのストア的世界市民主義、テルトゥリアヌスの非世界主義的世界市民主義、ドナトゥス

$$\begin{array}{l} \alpha \vee \alpha' \\ \neg \alpha' \\ \hline \therefore \alpha \end{array}$$

に相当するものである。

128) 終末の時における「神の国」ならびにその成員の存続を主張するアウグスティヌスのやり方は、そのことを強く示唆している。その論証を形式化すれば次のようになるだろう。

(1) $\alpha \cap \alpha' = \phi$ 「摘要」命題(8)(9)

(2) $\alpha \cup \alpha' = \Omega$ (1)より

(3) $\alpha' = \phi$ 「摘要」2)命題(i)

(4) $\alpha = \Omega$ (2)(3)より

この(4)が、「摘要」2)命題(i)が言っていることにほかならない。ところで、「 $\alpha = \Omega$ 」とは「すべての α は α である」と言うに等しい。そしてこれは、アウグスティヌス思想の根底にきわめて強い同一律的普遍志向があることを告げている。

派の「分離教会」的世界市民主義との対比において、彼の思想を「終末論的世界市民主義」と定式化させるのである。

(7-3) 結び—アウグスティヌス思想の論理的骨格、その類型化

いま述べたことの妥当性は、アウグスティヌス思想の特質を伝統的な定言命題対当方形表を用いて説明することにより、いっそう強いものとしてすることができる。対当方形表は周知のところであろうから、いまさら解説の要もあるまい。が、説明の便宜上、ごく簡単に言及しておく。

x と y を名辞ないしクラスとするとき、定言命題は次の4つに分類される。

- (1) 全称肯定命題 A (A_{xy} : すべての x は y である)
- (2) 全称否定命題 E (E_{xy} : いかなる x も y でない)
- (3) 特称肯定命題 I (I_{xy} : ある x は y である)
- (4) 特称否定命題 O (O_{xy} : ある x は y でない)

このとき、それら4つの命題相互間の論理的関係は次のようになる。

- (1) A 命題と O 命題、E 命題と I 命題は互いに「矛盾」関係にある。 A_{xy} の否定は O_{xy} であり、 O_{xy} の否定は A_{xy} である。また、 E_{xy} の否定は I_{xy} であり、 I_{xy} の否定は E_{xy} である。
- (2) A 命題と E 命題は「反対」関係にある。それらは互いに、ともに真ではありえないがともに偽でありうる関係にある。
- (3) I 命題と O 命題は「小反対」関係にある。それらは互いに、ともに真でありうるがともに偽ではありえない関係にある。
- (4) A 命題と I 命題、E 命題と O 命題は、それぞれ互いに「大小」関係にある。 A_{xy} は I_{xy} を、 E_{xy} は O_{xy} を含意する。

さて、これら4つの定言命題に対応させる仕方、これまで論じてきた思想家たちの「世界

市民」にかかわる思想を4つの類型に分類してみよう。第一は「類型A」で全称肯定命題Aに対応し、マルクス・アウレリウスやアンブロシウスがこれに分類される。第二は「類型E」で全称否定命題Eに対応し、テルトゥリアヌスやキュプリアヌスがこれに分類される。第三は「類型O」で特称否定命題Oに対応し、ドナティスト派や異端派がこれに分類される。第四は「類型I」で特称肯定命題Iに対応し、アウグスティヌスがこれに分類される。

〔類型A〕ローマ皇帝マルクス・アウレリウスは、「私の属する都市と祖国、それは、アントニヌスとしてはローマ(x)であるが、人間としては宇宙(y)である」と述べた。エウセビオスやアンブロシウスの「ローマ神学」的教会観も、理念型としては、この同じ類型に属する。エウセビオスはローマ皇帝を地上における神の像であるとし、アンブロシウスは「皇帝は教会の中にあり、教会の上にはいない」と言った。カトリック「教会」(y)は「普遍的教会」としてローマ帝国(x)を包含し、皇帝の権力の上に立つものとして表象された。

〔類型E〕テルトゥリアヌスは、「われわれにとって国家(x)ほど疎遠なものはない。われわれが認める国、それは、一切のものを包括する世界(y)である」と言った。彼の世界市民主義は「非世界主義的世界市民主義」とでも言うべき屈折した意義をもつものであった。

「アテネはエルサレムに、アカデミアは教会に、異端は教会に、なんの関わりがあろうか」。

「アテネ」(x)と「エルサレム」(y)、「アカデミア」(x)と「教会」(y)、「異端」(x)と「教会」(y)は完全に切り離され、それらの間には、いかなる共通部分も存在しなかった。

〔類型O〕ドナティスト派は、一方では「類型E」に属するテルトゥリアヌスやキュプリアヌスの衣鉢をつぐものであったが、他方で「類型A」のカトリック派から見れば、アフリカ(x)に立てこもり、全世界的ひろがりをもつ

た普遍教会(y)を志向するローマ教会に盾つくところの「教会分離」派であり「異端者」であった。そして、そのことはちょうどO命題がE命題によって論理的に含意される一方で、A命題を否定して全包含的x領域の外にはみだす要素(上の図の*の位置に注意)が存在することを出張しているのとパラレルな関係になっている。

〔類型I〕アウグスティヌスはこの類型に属する。彼は表向きxとyの交叉領域(「摘要」における領域C)を立脚点とする。その領域は、x領域とy領域いずれに対しても不偏不党で「中立」的でなければならないはずである。ところが実際には彼の「類型I」は「類型A」のヴァリエーションとなっている。何故か。その理由は三つある。まず第一に「類型I」は「類型A」の論理的帰結である。したがって「類型I」の存在は「類型A」を予想している。第二に、「類型I」は「類型E」と矛盾する。しかも「類型O」は「類型E」の論理的帰結である。したがって「類型O」を「類型A」に吸収・解消することは、自分の立場と矛盾する「類型E」を否定することになる。そして第三に、「類型I」がその論理的帰結である「類型A」は、「類型O」と真っ向から矛盾する。自己の立場を貫くためには、「類型I」は「類型O」を否定しなければならないのである。

これら一連の考察は、アウグスティヌス思想の本来の立場が、「類型I」ではなく「類型A」、しかも「すべての α は α である」という同一律的全称肯定判断として表現されうる「類型A」であったという結論に導く。アウグスティヌス思想の歩みおよび特質は、このような意味での「類型A」によって最もよく説明されうるのである。

しかしながら、そのことは、アウグスティヌスがローマ神学的世界市民主義の立場に依然として留まっていたということを意味するものではない。彼にはもはや、プルデンティウス¹²⁹⁾の

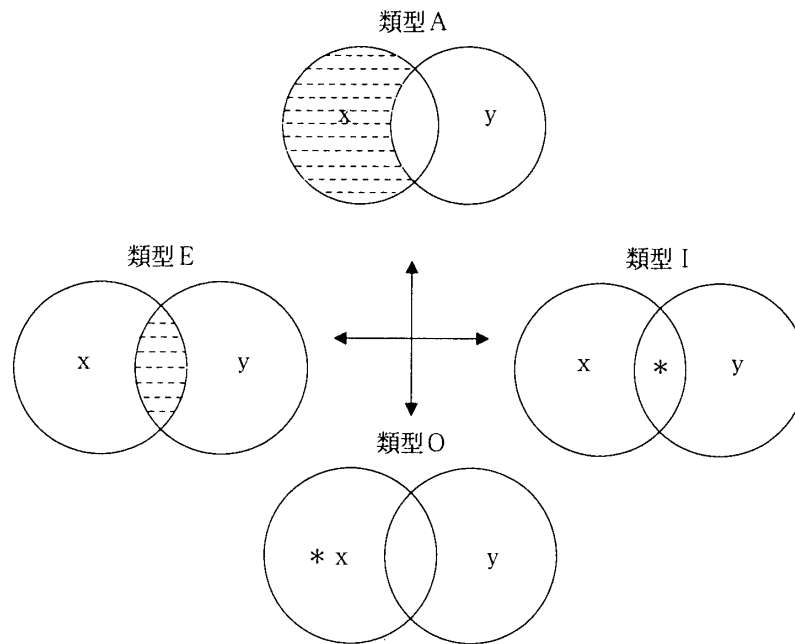


図 2

ように、ローマ帝国をキリスト教という絆によって結ばれた「普遍的社會」のモデルとして見、これを手放して賛美するというようなことはできなかった。それどころか「この世」は、アウグスティヌスの眼には、救いようのない悲惨な状態にあるものと映ったのである。「いったい誰が、この世の悲惨を十分に説明しつくせるというのか」¹²⁹⁾。もしも神による贖いがなければ、「人は空しくつくられており、その日々は影のごとく過ぎ去る」のみ、と言わざるをえない¹³¹⁾。しかも最後の審判の時が来れば、「神の国に属さない者には、第二の死と呼ばれる永遠の死がやってくる」のである¹³²⁾。

129) Prudentius, 348-410 頃。スペイン生まれのローマの詩人。「私たちは単一の壁に囲まれた故郷の都市で、単一の出生地をもつ市民のように、あらゆる地方に生きている。私たちはみな、御父の胸の内奥の心において一つである。いまや人々は、遙かな地と海を越えて単一で共通の家の前に現われるのである。…このことはローマ帝国の多くの勝利と成功によって達成されたのである。その道はキリストの降臨へ備えられていたのである。」『シユンマクスを駁す』(2.609-635) より。ジルソン前掲書 I 第 3 章参照。

130) 『神国論』第19巻第4章2

131) 旧約『詩編』143.4。『神国論』第20巻第2章を参照。

132) 『神国論』第19巻第28章

人の世を蔽いつくすこの悲惨さを知り、しかも神の恩寵を信ずればこそ、アウグスティヌスは、「神の国」に属するキリスト者のあり方を「世の者でないのに世に留まる者」として思い描く福音書や『使徒行伝』の伝統に立ち帰ったのである。そして、「この世」の生にかかわる一切を二重の意味を負荷されたものと洞察し、これを、「今あるところのもの」(qualis nunc est) と「やがてあるところのもの」(qualis tunc est) が織りなす鋭い緊張関係のうちに捉えるにいたったのである。

このようにしてアウグスティヌスは、「単一の壁に囲まれた故郷の都市で、単一の出生地をもつ市民のように」生きるという希望を、地上のいかなる国にでもなく、「終末の時」いたれば完全に実現するはずの「神の家」、すなわちキリストの国へと移したのである。

栄光このうえなき神の国は、この移ろいゆく時のうちにあっては、信仰によって生きつつ不敬な者たちの間に寄留しているが、かの時にあっては、揺るぎなき永遠の座を与えられる。神の国はこれを、今は耐え忍びつつ待望しているのである。が、それはしかし、正義が裁きに変えられるまでのことであり、その

ときには、最終的勝利と完全な平和のうちに、この永遠の座をまったき仕方で獲得するのである。

Gloriosissimam civitatem Dei sive in hoc temporum cursu, cum inter impios peregrinatur ex fide vivens, sive in illa stabilitate sedis aeternae quam nunc expectat

per patientiam, *quoadusque iustitia convertatur in iudicium*, deinceps adeptura per excellentiam victoria ultima et pace perfecta...

という『神国論』序文冒頭の言葉は、そのような終末論的世界市民主義の端的な表明であった。

COSMOPOLITAN'S LOGIC AND MORALS〔I〕

Hideya YAMAKAWA

Momoyama-gakuin University aims primarily at fostering the cosmopolitans embracing Christianity who participate actively in the international affairs and contribute much to the community of nations so that build a new dimension of the cosmopolitan culture. But, why is the word 'cosmopolitan' connected with Christianity and what does it imply in the contexts of university curriculum? What at all is the origin of the word 'cosmopolitan' which might not always be positively evaluated? In regard to these questions, in a series of papers, I would like to delineate some significant circumstances concerning the origins and the essence of 'cosmopolitan' and 'cosmopolitanism.' The present paper in speciality examines some cosmopolitan characters in Marcus Aurelius, Quintus Septimius Florens Tertullianus, and Aurelius Augustinus and tries to classify the ideas of cosmopolitanism into four types which run parallel to the four categorical propositions in the traditional formal logic.