

アウグスチヌスの「神の国」における 社会倫理の概念について

山 中 良 知

序

社会倫理の概念は、甚だ多義な外延と深い内包によって構成されているので、これをいくらかでも解明の俎上にあげるためには、先ずどこからその概念解明の糸口を剔抉すべきか、その方法を考えなければならない。¹⁾ 社会倫理の概念を規定するに当って、社会といい、倫理といい、決して単純には考えられない内容に充ちていることは、勿論であるが、他面それらはそれぞれの歴史的背景をもっているのだから、あらかじめそれにもとづく見通しをもって、この社会倫理という概念規定に向わねばならない。若し無暗に突入してゆけば、多義な概念のジャングルに入り、ただ混乱と絶望におちいる外ないであろう。

このための見通しには、一般に三つの種類があると考えられる。一つは、社会倫理は二つの主要な概念によって成立しているところから、両者の概念の分析を通して、夫々が交流する次元を探求する論理的方法である。この場合にも、たとえば、蔵内数太博士著「社会学」の中に示されている、The soceity, A soceity, Soceity, の三つの領域に従って考えられる社会倫理の概念規定の方向が迎られる。(104頁, 234頁,) すなわち、第一は結合関係という次元において考えられる倫理と、第二には諸集団における倫理、たとえば、家族倫理、職業倫理、政治、経済の倫理などであって、第一の領域に対しては、各論的位置におかれるものといってよい。²⁾ 第三には全体社会の倫理である。これは、集団倫理の統一的、歴史的領域であって、この方向からの討究が、基本的でしかも、必須であるのは、個人倫理に対して社会倫理

の領域が明確に特色づけられねばならない理由となるからである。

さて社会倫理学の第二の討究法は、歴史的な方法である。これには、その時代の社会が担っていた倫理を歴史的類型的に説明することによって、社会倫理の時間的連関を辿り、その歴史的具体的概念から社会倫理を規定する行き方である。歴史的な社会倫理の概念は、その時代の社会事象の意味解釈に決定的な要点をあたえるに役立つ。しかしこの歴史的な討究法には、時代の倫理の自覚的形態として学説史も加ってくる。つまり歴史的現実を理論的な体系の統一の次元にまで昇華する段階といえる。これは社会倫理の探求には、欠ぐことができない。しかし、社会学自体が新しい学問であるために、社会倫理学と銘打った学説を迎えることは、困難であるので、多様な形態であらわれている社会倫理的思想をよみとる外はない。たとえば、アリストテレスのポリスの倫理説や、アウグスチヌスの「civitas Dei」、トーマス・アキーナスの「bonum commune」の説などは、社会倫理説として歴史的に迎られる。近代では、カント、ヘーゲルをはじめ、それ以後の倫理思想史には、個人倫理説から社会倫理説への明確な道を見ることが出来る。³⁾

次に第三の方法は、社会倫理の方向に強調点を置き、理念的、規範的に論述する立場である。第一、第二の方法に比して、世界観の基点を必要とするものであるが、この点は、凡そ社会科学の研究が究極的にめざすものであるだけに、欠ぐことの出来ない領域である。これは矢張り第一、第二の方法を媒介にしなければ、たんなる宗教的確信にとどまって、学的論理性を欠ぐことになり、説得力がない。一般に深い意味を担う概念の探求

は、その中に因果系列に属して科学の対象となる領域と、世界観的、理念的、宗教的領域とをもっている。そしてこの二つの領域の統一の上に、その概念解明の全貌が開かれるのである。とくに社会倫理という概念のように、社会という因果的、機械論的領域と、倫理という規範的、理念的領域とが、明確なかたちで統一されている概念においては、第一の討究法と第三の討究法との統一的操作が重要なものとなる。しかし他方社会と倫理はともに人類の精神史上において、とくに重要な領域を示す概念であるだけに、幾度か積み重ねられた優れた先達の努力の跡を見て、そこに普遍的な内包を読みとることは、当然、学習と研究の正当的方法として必須なものであろう。それ故、先ずここにすでに歴史的価値をもって、中世、近世を通して、社会倫理の概念規定のためにすぐれた古典となっているアウグスチヌスの「神の国」論をとりあげて歴史的、学説史的な探求の一つを試み、第一の討究は次の機会にえらびたい。

I

アウグスチヌスは、古典古代末期から中世への歴史的、社会的変動期の只中にいて、身をもって、「本質的、永遠的社会とは何か」という問題を探求した人である。曾ってのギリシヤのポリスも亡び、それに替って「永遠の都」といわれたローマが、長年にわたって築き上げてきた凡てのものを喪失せんとしているときに、地上の荒廢の彼方にそびえ立つ永遠の神の都の借景に望みを托さざるを得なかったのである。370年から410年に西ゴートの王アラリックがローマの城内に侵入した時、世界帝国の曾っての栄光は、蛮族によって踏躪されたのである。ここに未曾有の混乱と、世の終末的暗影が人心の深奥に迫ったとき、「地上における現実の社会は一体どのような意味をもっているか」を問わざるを得なかったに相違ない。危機の状態こそ、人の心に事物の本質に対する真実な疑問を起さしめる。アウグスチヌスが「神の国」を起稿したのは、412年でありそれから終稿まで426までの14年にわたっているが、それには以上のような内的原因がみられると共に、さらに

著述の直接的動機として、ローマ滅亡の原因がキリスト教を信仰して、在来のローマの守護神をすてたからであるとの非難に対する弁証と、さらに直接原因は、アフリカに派遣された Marcellinus というアウグスチヌスの友人の伝道的意図をもつた推めとによるのである。

しかし更に次の原因も考えられることである。アウグスチヌスの時代は、新プラトン派の思想が、なお強力なものであったために、キリスト教の原理に立ってストアの自然法を背景にしたキケロの「国家論」、またさらにさかのぼって、プラトン、アリストテレスの「政治論」を批判することを著作動機の背景としている。

以上において「神の国」が執筆されたいくつかの背景の原因の中に、「一体社会とは何か」また「それが社会であるための根拠とは何か」という問いの答えを求めているのは看過できない。

さて「神の国」は、22巻の構成の中に初めの5巻は多神教がこの世の幸福のために必要であって、この世の災害は、その多神教を禁止したときから起ったのであるという人々に対して論駁している。次の5巻は、この世の災害は、いつでも人間にやってくるものであるということ認めて、しかも神々の信仰が生活のために益をもたらすと主張する人々に対して論駁した。おわりの12巻において、アウグスチヌス自身の思想である聖書の立場を積極的に述べている。その中で初めの4巻は、神の国と地上の国の起源について、次の4巻は、この二つの国の歴史経過について、最後の4巻は、両者が夫々行きつく終末について述べている。22巻はこのように大きく区分出来るのであるが、さらに大きくは、10巻までと11巻から終りの22巻までの二つの部分に分けられる。前の部分は、理性的論証の次元で論駁し、後の部分では、信仰の權威の立場から、聖書を引用しつつ論駁証明している。いわば、方法二元論とみてよい。この方法二元論は中世における「理性と信仰」の問題に根本的前提となった程の歴史的意義を担っている。

さて次に22巻全体の題名として「神の国」が冠されているが、内容の点からは、むしろ「神の国と地上の国」といった方が宜い。聖書の典拠をと

えば、詩篇八七、三「神の都よ、なんぢにつきておほくの栄光のことを語りはやせり」というところであるといわれている。二つの国の起源と関係から、神の国がとくに地上においてどのような特色をもっているかという問題を内容としている。この場合、「神の国」或は「神の都」と訳されている *Civitas* という言葉が問題である。都でもあり、集団でもあり、社会でもあるように用いられている。*urbs* (都) *oppidum* (城下町、保壁でかこまれた町) *Bürgergemeinde*, *Bürgerschaft*, *Brüger*, *Burg* といった訳をあたえることができる。¹⁾ つまり、一つの城壁によってとりかこまれた市民の集団であるので、我々の言葉で「城下町」といってよい。要するに一つの *Sitte* が支配する範囲の地域をキビタスというので、ここに神の城下町とサタンの城下町といった二つの *Sitte* が前提されている。一つは神を愛する愛の法則によって支配されているところと、他は、地上の過ぎゆくものを愛する愛、さらにサタンを愛する愛によって支配されているところとが考えられている。キビタス・デイとキビタス・テレナは、カリタス・デイ (神の愛) とカリタス・テレナ (地上の愛) の相違である。その社会の形相因として、人間の内面をその根底より動かしている原理としての愛、人間の生の存在の根拠となっている愛の種類が、その集団の種類を決定する原理となる。愛は、個人と社会とを同一地盤において結びつけている生の原理である。この愛によって二種類の社会が生れた。 *Fecerunt civitas duo amores duo.* (二つの愛が、二つの社会をつくった)。²⁾ これは、愛の共同が社会集団の形成的根拠となっているということであって、ここに社会倫理の一つの規定がなされてくる。一つは、神を愛する愛は、隣人との共同を成立せしめ、かつ隣人への愛へと成長発展する増大性を持ち、他は、地上のものを愛し、自己中心的愛であるために、その愛は自己破滅の原因となる。前者は、愛の共同が、その共同性強化の自己原因的性質をもつが、後者においては、その愛の共同は、非共同性をもたらす根拠となる。愛は本来は、結合原理であるが、この場合結合することによって、かえって非結合的結果を招来する。愛とは結合の原理となるものである

が、結合がさらに永遠的な結合にいたる射程をもつか、愛がみせかけのためにそれによる結合が非結合という深淵をもたらすか、何れかである。

さてこの二つの種類の愛をもった社会の初めの出発点、歴史の上に具体的にあらわれた姿を、十一巻から説かれているアベルとカインの物語りにみる。創世記四章に記されているこの物語りを、アウグスチヌスは、二つの理念的な社会の歴史的具体化であると考えた。つまり、ここではアウグスチヌスは、二つのことを示そうとしている。理念的なものの歴史的具体化であって、アベルとカインの存在に現実的必然的な意味をもたらしていることと、アベルとカインはこれから歴史上にあらわれる二種類の社会集団の代表者であることである。³⁾ 「神の国」と「地上の国」とが、夫々時間的な歩みを始めるにあたって、その代表者をおくり出す方法がとられているのを見る。これは理念的なものが、歴史的具体性をあたえられる場合にとられる方法である。代表者は、その代表している社会を表現すると共に、自己のあり方が、全体の方向を規定するのである。それ故に、代表者は、他に対しては、個でありながら、全体の部分となり、また全体そのものとなる。しかし、その代表者は、決して全体の元首ではない。元首は、神とサタンである。神の国は、神を元首とする社会集団であって、そこには善き天使もふくまれる。地上の国は、サタンを元首とする悪しきものの社会である。その一員として、夫々アベルとカインが先発隊になったのであるが、それは、第一のアダムや第二のアダムの位置とことなる。同じ代表者でありながら、後者は、同時に契約者でもある。また第二には、その個体に象徴という表現をあたえるには、余りにも自律的、実存的である。象徴は、他者の表現であるが、他者からの自由は認められない。個体は全体から自由であるので個である。そこで、カインとアベルは、個体であるが、夫々「地上の国」と「神の国」のフアウンダーとなる。⁴⁾ 歴史の端緒は、同時に原理の端緒ともなるのである。しかし、この個体は、丁度種子が個体を示すと共にその種子の属する植物の郡の代表でもあるという比喻において見られるのであるが、この場合の個とその属する全

体との関係は、責任関係をもたない。アベルとカインは、夫々の集団全体のメンバーの初めの者であるので、時間系列における先端であり、しかもそれに加えてその社会全体の倫理を規定してゆく責任⁵⁾あるファウンダーでもある。

II

さて、ここで個と全との関係が、何故に象徴関係でなく、責任関係をもつかという根拠を見るならば、そこに契約的關係が基底にとりあげられているからである。¹⁾

まず、アダムが始めに創造されて、神の契約をうけ、全人類の契約的の代表者となる。その契約の破棄によって、神に対して罪を犯したので、契約の代表者のこの業が全人類の墮罪の原因となる。カインは、契約破棄者の最初の具体例である。他方、全人類の中から、新しい契約関係をうける個人として、アベルが選ばれたのである。しかし、アベルは、新しい契約の先駆者ではあるが、²⁾代表者ではない。イエス・キリストが新しい契約の代表者となって、その第二のアダムの位置につかれたのである。カインとアベルは、兄弟であるが、カインの方は、第一のアダムの後継者であり、アベルは第二のアダムの先駆者であるという不可思議な次元の相異がみられるのである。つまり、前の者の後継者となるか、前の者から生れながら、後の者の先駆者となるか、ここに無限の巨りがでてくる。さらに別言すれば、兄弟という自然の共通地盤の上にありながら、分別されてくるものがある。一つの共通地盤の部分の伸長したものが、カインであるとすれば、その地盤に異質な新しいものとしてアベルが生れたのである。³⁾ アウグスチヌスは、コリント人への第一の手紙の15章46節を引用して、そのことを説明している。

現代的範疇に従えば、ここで社会学的なディオトミー論の先駆をみるようであるが、一般にも云えるように、決して単純に類型化されるものではない。たとえば、ベルグソンの「閉じた社会」と「開かれた社会」⁴⁾とか、テンニエスの *Gemeinschaft* と *Gesellschaft* がその好例である。⁵⁾ いづれも、価値概念によって順序配列され、しかも歴

史的、社会的重層的關係をもっているように、アウグスチヌスのキビタス・デイとキビタス・テレナは当然価値的に区別されねばならないが、自然秩序ではアベルもアダムから生れて次の段階として新しい秩序に入れられたのであるという二重のプロセスが見られねばならない。

さてここから、「地上の国」は理想的には、神の国と対立しながら、歴史的には「神の国」の民が一時そこを通過点として経なければならぬ場所を示す。逆にいえば、一時的通過点である「地上の国」の中には、「神の国」の影が映っているといってもよい。アウグスチヌスは、「地上の国」には、その際二つのものが見出される、それ自身の明らかな現存と、天上の都の象徴的表出とである」⁶⁾と述べている。具体的に考えると、現実の社会倫理のうちには、二つの要素が混雑しているようであって、外見上同じ倫理的行為は、二つの可能性をもっている。一つは、「地上の国」から出たものであり、他は「神の国」にその根をもっているものである。目的と意味とが、両者において相違していて、そこに強調点をおくと、「地上の国」と「神の国」とは、対立、抗争の關係にあり、倫理的行為の外見的共通性に強調点をおくと、両者の重層的關係が生れて、神の国の民は、地上の国では寄り人、旅人たる身分においてみられる。その点「地上の国」は、普遍性をもち、「神の国」は特殊性をもっているので、寄人とは、特殊者の自覚形態であるといえよう。並列的、戦鬪的なあり方としてみれば、特殊と特殊の対立關係となるが、平和共存して、夫々が夫々の目的に向って進み、しかも「神の国」の民が、地上の平和を享受して、自己の目的遂行の通過点を要するものとみれば、それは一般と特殊の關係となる。凡ての者が、一般性の中におかれ、少数の選びの民が特殊的位置におかれるといったディオトミーは、ベルグソンの「閉じた社会」と「開かれた社会」にも社会が個人に対する機能の点からみて共通なところをもつ一方、アウグスチヌスの場合は神からの転換原理を、ベルグソンは、エラン・ヴィタールといった宇宙の根源的力として考えた相違点がみられる。無論内容の点からみると、「閉じた社会」とは集団の特殊性を強調した概念

であるが、凡ての人がどこかの閉じた特殊性を共通にもっている点は、普遍的な事柄で、人生れながら「開かれた社会」には属しない。この点、矢張り「神の国」と「地上の国」の時間的な秩序からいえば、凡ての人は、「地上の国」の住民である。しかし目的論的に考えると、二つの国の相違が強調されなければならない。これを、更に方法的に考えられると、自然の道と超自然の道という重属性がでてくる。凡てのものは、先ず自然の国に生れ、そこから神の恵みとして超自然の道によって新生する。時間的前後関係は、方法的上下関係に投影される。キピタス・テレナは自然の国であり、キピタス・デイの超自然への前段階である。⁷⁾ここで超自然が恩寵の方法であるとすれば、自然は、理性的方法であるので、ここから中世の二重真理説が生れるきざしをみとることもできる。宗教改革におけるカルヴァンなどは、その自然も包括的方向から神の恩恵のうちに考えたのである。救いに至る恩寵と、救いに至らないが現世の生活、文化を成立せしめる恩寵という二つの方向の異ったものが、なお恩寵という普遍的な原理のもとに統括されている。アウグスチヌスのディオコトミーは、目的論的に成立するときには、宗教改革の発想法につながるものである。つまり、「神の国」と「地上の国」の民とは、それぞれ自己の生活目的を異にして、一方は、神につかえるために生き、他方は自我中心的にサタンに仕えて生きる。この二つの体系は方法的には、上下関係をもってきて、上の道に行くためには、必ず下の道を通らねばならない。或は、事物の認識方法に、自然的方法と超自然的方法とがあるとして、超自然的方法は自然的方法という下位の段階の上に重層される。目的論的な二元論から、方法二元論になると価値論の立場がうすれて、相対主義的となってくる。つまり、自然も超自然も共に必然的な二つの方法であって、何れが優位にあるとは云いがたいといった問題が生ずる。つまり自然がなければ超自然もなく、超自然なければ自然も完成しないといえるのである。アウグスチヌスの「神の国」において、目的論の見方か、方法的見方かその何れに強調点をおくかに従って内容のモチーフの理解に相当の巨りをともなうが、正当的

な見方は前者であって、後者は中世世界に歴進して行く道における歴史的屈折であった。⁸⁾

III

きて以上のことと連関して出てくる問題を、さらに次の点において描出しなければならない。

「神の国」の民は、「地上の国」を一時の仮庵の住いとして、「地上の国」の平和の恩恵をうけながら旅路を歩んでいるものである。「地上の国」は「神の国」の民をうけ入れているために、相対的でありながら、神の恵みをうけてその存在が保持されている。それは一方では、「神の国」の民に至る一つの過程として存在が、許容されている限り、絶対的悪の中になくて相対的善に浴している。他方「神の国」の民の究極的な目標への到達を、神の摂理を通して側面から支えているものが、「地上の国」である。一方では、「地上の国」はサタンに仕えている集団であるが、それは他方において絶対的悪をもつ程終末的な段階にもたらされていないために、かりそめの善が許容されている。それは、具体的には、世俗の政治、倫理、文化、産業、教育、芸術である。このような善は、究極的善に至り得ないものであるという点と、かりそめなものではあるが、善はなお善であるという点と、二つ側面をもっている。この「かりそめの善」を、「地上の民」は究極的なものとしているが、「神の民」には旅程としての意義をもってうけとめている。つまり地上のものは、両者の共通点を提供しながら、しかも両者の存在方向を区別せしめる働きをになう。相対的善の保持者は、「地上の民」のものでありながら、その真の享受者は、「神の国の民」である。抽象的にいえば客観的次元を共通にして、その共通性がかえって主観的次元の相違性の根因となる。前者の表現は、「神の正しきものにも、悪しきものにも雨をふらし、日を照らしたもう」という聖書の言葉が引用されて説明されている。¹⁾共通なものが、共通でないものの根因となるという問題のなかに、神の予定と人間の自由意志の切点が見られるが、この問題を今みることは出来ない。多少具体的な描写を15巻4章に求めると、その相対善は、

相対的である故に「地上の民」相互の間にも戦いをもたらし、又勝利は彼らを高慢にしたり、また悲惨をもたらすことが述べられている。例を現在に求めると、科学の成果は、それ自体善なるものであるが、それが究極的なものでない証拠として人と人との間の争いの原因となるし、またそれを使用して戦争をするといふように、悪の方に転換されるのである。ここに相對善の特色がある。社会倫理も「地上の国」では相對善の領域にあるので、それが究極的な善に対して下僕的な位置におかれている。しかも、相對的善は、善として究極善にかかわると共に、やがて絶対的悪への方向をたどる命運をもっている。またその相對的善は、やがて「神の国」の善が完成するための道程の媒介点といえる。

たとえば、正義という社会倫理は、「地上の国」が存続するための原因となり、理由となる。原因としては、正義のない社会は社会としても成立しない。また理由としては、「神の国」の民が救いの究極的目的を達成するための精進の旅路を可能にすることである。正義の存立している社会の中で、キリスト者も平和のうちに神の約束を目標として日々奉仕の業に精進出来るというのである。地上の正義、平和は²⁾、究極目的ではないにしても、地上を歩む「神の民」には必要なものである。しかし他方、その正義や平和も、絶対的なものでないのでやがて喪失する運命をもつと共に、不正義や不安と表裏している。

それ故アウグスチヌスは、ローマ帝国が「地上の国」として正義の上に立っている限り、神の權威の代行者であるが、正義を失う場合には、サタンの下僕となるとのべる。サタンの下僕となって正義を遂行しない国家は、国家の名に値しないところから現在、ローマ帝国も正義の社会的秩序を失っているので、国家に値しない。つまりそのような国家は、地中海を横行している海賊団に外ならないからである。内部では、その団隊において命令的統制がなされているかも知れないが、正義という点において国家と異っている。³⁾ キケロが彼の国家論において、ローマ帝国は国家にあらず、それは正義を失っているからであるという主張に、アウグスチヌスは同調している。キケロ

は、「国民とは法的一致と、利益の共同によって集っている集団である。また正義のない法はない。正義は国家のもといである」といっている。しかしキケロの自然法的世界主義には、アウグスチヌスは賛成しないで、二つの相異なる社会を提唱して、「神の国」と「地上の国」の夫口の特殊性を強張している。

それで、ローマ帝国が相對善を保持している場合、たとえば正義が遂行されている場合は、「神の国」の民はその正義に服従する義ムをもっている。絶対善に登向する者が、しばし相對善に服従する義ムをもたねばならないというこは、相對善のもつ光栄の限界点である。

IV

以上は、主として相對善の担手である「地上の国」の社会倫理について述べたのであるが、⁴⁾ここで「神の国」の倫理の担手である教会の倫理について見なければならない。先ず、前述の如く相對善である「地上の国」の法に教会も従わねばならないのは、その法は同じ神の意志から出たものとして、しかも教会人の能力外にある問題であるからである。その相對善は、絶対善の象徴的内容としてくりかえられながら、神の民の服従的行為を要請する程の振幅をもっている。何故に異教の民の倫理に神の民たちが服従しなければならないかという第二の理由は、「神の国」の民が教会という地上の形態においてはなお相對悪をもって不完全であるからである。絶対善へ向けて行く旅すがらの者たちの現実の倫理にはなお不完全、「古き人」が現世における完成をさまたげている。この相對悪が、かりそめのものであるのは、相對善がかりそめのものであるのと同様である。また前者が絶対善へと屈折してゆくのは、後者が絶対悪へと屈折してゆくことと同様である。しかし「地上の国」の相對善が必要であるのは、「神の国」の民も現世においては相對的悪に包まれているからに外ならない。この相對悪を自覚する謙虚さは、相對善に心から服従する謙虚さに通ずる。「地上の国」の相對善が、究極的なものに基づくことの出来ない虚妄性をもっているという側面

に視点をおかないで、この現世の社会倫理の規範に、「神の国」の民の集団である教会も服従しなければならない点を強調する。その点、教会の集団倫理は、一般的社会倫理に対して特殊的社会倫理として考えられるが、普通にいう一般から出てくる特殊ではないので、因果的には非連続であり、目的的には連続性の関係になる。特殊は一般を否定する反一般者ではなく、一般は、特殊の本来あるべき方向に向って特殊が純粹に特殊化するための場所である。一般は、社会倫理の次元を示し、特殊は、靈的集団の倫理の現実化をいみする。この特殊が純粹な絶対的靈的次元に至る過程において相対悪を担っているのは、もともと悪を地盤として、そこから飛立つ善の羽撃きのための空気のようなものである。それ故、その様な相対悪をもっている教会は、ただちに「神の国」ではない。アウグスチヌスは、10巻9節においては、教会と神の国が一致する終末の時を考えている。しかしまた他方8巻24章では「聖なる教会である神の国」(Civitas Dei quae est sancta ecclesia)という表現の中にも、「神の国」と教会とを同一視していて、同様なことが、他23巻16章、26巻2章にも見出される。²⁾すなわち、教会を神の国と同一視する見方は、教会の本質を強調する場合において現われ、同一視しない見方は、教会の地上的形態を強調する場合にあらわれてくる。中世における教会観は、前者の方向に進み、地上形態をも本質のうちに包摂したところに特色を示している。本来両面をもっているのに、何れに偏しても誤りである。つまり教会は教会の本質に直結してこそ教会として存続しうるのであるが、なお *regnum gloriae* ではなく、相対悪に対する *regnum militiae* であり、また「神の国」の *significatio* である。Heinrich Scholz は *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, (Ein Kommentar zu Augustins *De civitate dei*) の123頁において、アウグスチヌスの「神の国」における教会観を説明して、天上の教会と地上の教会の相違を指適している。「両方の教会の相違は、気分的な理由よりもっと他のものがある。天上の教会もその範囲によれば地上の教会とまったく異っているという観察が更に加ってくる。ここでは

公教的教会と奥義における教会との、よく知られた相違があらわれる。公教的教会においては、畑にあるように純粹なものと不純なものがまたげられないで一緒に生活している(15巻20)。この教会は、雑草と小麦が互に成長している例の畑になぞらえられるし、その網の目に分けられるまで凡てありうるものがとらえられ、ぶらさがったままになっている魚の網になぞらえられる。公教的教会では、悪しきものや、うそつきが共に交っていて(20巻19)、教えながらそれを破っているパリサイ人がいる(20巻、9)。或は抽象的にのべると、見ゆる教会は、神の国よりは、或る点せまく、或る点広い。」

しかし、次の124頁にも説明されているように、「神の国」を教会と同等にみる見方と不等にみる見方が、共にアウグスチヌスの中に矛盾なく考えられているが、これは当然であると思う。またこの「神の国」と教会の関係の道筋のうちに、「神の国」と「地上の国」の現実的重層性が考えられているので、アウグスチヌスの社会倫理の概念をたんに *dichotomy* として単純には規定出来ない。

V

さて以上において、「地上の国」の相対善と「神の国」の相対悪をのべ、その点における両者の関係をアウグスチヌスの思想からとり上げたのである。次に「地上の国」の相対悪と「神の国」の相対善を考えねばならない。何故なれば「地上の国」は未だ究極の姿において自己を示してはいない。絶対悪は未だ現実のうちに到達していない。ただかりそめの姿においてではあるが、相対善を保持して、「神の国」への橋渡しとなっているからである。しかしこの相対悪にはやがて絶対悪に至る必然的な道が通じているので相対善は、その「かりそめ」的なもののためにやがて喪失して、絶対悪の根源があらわになる方向を辿る。現実的倫理は、究極的倫理の象徴であるといえる。この象徴性が次第に稀薄になって実在に近づいて行く過程が歴史である。「地上の国」のもつ相対悪は、絶対悪に自己完成をし、相対善はその「かりそめ」的なもののために次第に喪失する命運をも

っている。つまり社会倫理の現実性が、やがて行くべき終末は、時間的にも、論理的にも宗教的次元に昇華するかたちで多様に方向づけられている。「神の国」はそれが信仰の次元で考えられる限りは、神の国の民たちが、地上においては、なお倫理的相対性の限界内に徘徊し、絶対的位置に至らない。しかし、彼らの相対悪は、その「かりそめ」的性格を次第にあらわにしながら、霊の世界への領域において完成に向い、相対善が終末に絶対善にもたらされる。ここに至ってみると相対性も三つの意味をもち、一つはそれが絶対性に至る前触れを意味している場合、他は「かりそめ」である故に、やがて喪失する命運をもつ場合と第三は、異質のものとの共同の可能性としての意味をもつ。しかし、この第三の場合から、外見的共同性の地盤としての相対性が生れてくる。社会倫理の特色はこのようないくつかの相対性の概念を内包している。

しかしアウグスチヌスによればここから、21巻、22巻の内容として終末論が、「神の国」論の終結を飾っている。

以上のべた多様な相対性の概念が、「神の国」と「地上の国」の共同、差別の關係性を明確にし、そこから社会倫理の概念に現実性と理念性という領域を示す因子となってくる。理念性という言葉は、より適切には霊的性質と規定されるが、この霊的理念の世界の現実化が歴史の終末の現象につづいて到来するものである。終末の世界は、二つの国の現実的共同が霊的に差別化され、相対的なものが、絶対化され、混交していたもの¹⁾が純粋化されるときに現われる。つまり、歴史的時間は、相対的な因子を、一方では喪失の世界へ、他方では完成、成就の世界へと導く過程をそなえ、無化の differentiation としての任むをになう。このことは、社会倫理の概念に時間の因子が必然的なものであることを示すものである。この概念の上位下位には夫々霊的、完成の次元と個的自由の次元があるし、横層には、歴史的時間の終末への方向がみられる。そこでは、相対性は、横の時間や縦の霊性と交叉概念となり、現実的な幅をもつにいたるのである。また時間の次元を in appearance として、霊的次元を in Principle

として見ることのできる面もあるが、必ずしも一致した概念ではない。とくに極端に一致せしめると、哲学的二元論に墮するに相違ない。しかし、時間の果てに終末がおとずれ、相対性が否定されて、「神の国」と「地上の国」が絶対的の二元化に突入して行くとき、神の最後の審判となる。審判こそ、in principle なことが現実化されて、in appearance の次元が喪失するときである。地上の歴史的過程が、二つの因子を育てつつ最後の終着駅にまで導き、次に永遠の過程が現実化して来て、それに、ふさわしい二つの因子の存在のあり方が現出する。しかし、ここで注意すべきことは、終末的次元において二つの群となった「神の国」と「地上の国」とは絶対的に二分化されるが、倫理は一元化されて、神の真理のみが支配する統一的世界となるのである。一つの神の倫理が、一方では祝福をうける civitas に、他方は亡びの civitas に審判というかたちをとって現われるにすぎない。

結 語

以上の論述を要約して、「神の国」論において社会倫理の概念のエレメントになったものを取りあげてみると、第一に個人倫理的要素としての愛から出発して、愛の対象の種類によって、二つの civitas が生れてくる現実的原因としての愛が示される。第二には愛の二つの種類を夫々成立原因とした二つの社会が、歴史的具体性をもってくるとき、個人は自己の属する全体の社会において代表者の意味を担ってくる。そこで実践的行為が、個と全との関係を規定する。第三には、この関係から、縦と横の関係として、契約的な関係が導き出される。神と人との契約関係が、人と人との倫理的関係を規定する。第四には、二つの社会が、現実には、混淆的に共存している。第五には、この混淆から、自然と超自然という方法二元論と共に現実的相対性の概念があらわれる。相対性は、思弁的懐疑的なものとしてではなく、二つの国の共同性の根拠を生む現実的地盤を供する。他面、二つの社会の絶対化、純粋化へと進む倫理的過程が、歴史の意味となる。つまり二つの社会

のもつ性格は、対他的関係の原理となりながら、自己完成の道として向自的動性を示す。その中で「神の国」の民すら服従しなければならない「地上の国」の正義の法的秩序は、相対性の中で最も安定したものとみられる。次に教会と相対悪、国家の相対悪と相対善が夫々異った方向に前進する。つまり一方ではかりそめのものであるために喪失に向う相対性と、やがて絶対性に突る相対性とがある。それ故、相対性は、両者の共同性と各自完成の可能性の場となる。第六には、ここから社会倫理の歴史性、時間性の問題、第七には、現実的と霊的、in appearance と in principle の対立を止揚して、終末的倫理の一元化が出てくる。

以上のいくつかの要点をさらに要約してみると、アウグスチヌスの「神の国」における社会倫理の概念の重要な因子は、先ず神の摂理的支配という因子、その点超越的外在性という命運的永遠的要素が一つの重点となり、第二にはその外在性が人間に内蔵化した時間的、歴史的因子がみられる。この中に、契約とか法的秩序の問題と、時間的発展の因子となる問題が同時にふくまれている。第三は、個が個として限定してゆくための愛という実存的契機が問題となる。それで、社会倫理の現実、上には宗教的永遠次元を下には愛による価値的規範次元を両脚として、中間に歴史的相対の二元性と、法的契約次元との織りあわされた動的世界であると規定されるのである。

序(1) 社会倫理の概念規定をとりあげたものは余り見当らない。法の立場から Rudolf von Jhering, *Recht und Sitte* の中の *Soziale Ethik* のところで、法の強制が行きとどかない領域において、尚人に拘束的である次元として社会倫理を主として考えている。

(2) 各論的位置において述べられた社会倫理の著述に、杉森孝次郎著、倫理学、(早稲田大学出版部)は特に集団の種類別に従って詳しく規範的なものを明確にあげている好著である。

(3) 関西学院大学、社会学部紀要第9,10合併号「カ

ントと十九世紀の社会倫理想」参照

第一章 (1) Heinrich Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte*, 1911, Leipzig, S. 85.

(2) *De Civitate Dei*, XIV, 28.

(3) *ibid.*, XIV, 1.

(4) *ibid.*, XV, 5.

(5) マックス・シェーラーの総体人格と比較出来る概念である。

第二章 (1) *ibid.*, XV, 2.

(2) 契約という問題については、同じく XV, 2 においてアウグスチヌスは、パウロがガラテヤ人への手紙において用いている、アブラハムの二人の子のことについて述べている。ここではとくに古い契約と新しい契約とが地上の国の中に同居していることが論ぜられている。

(3) *ibid.*, YV, 1.

(4) ベルグソン著「宗教と道徳の二源泉」(邦訳 岩波文庫)

(5) テンニエス著「ゲマイシャフトとゲゼルシャフト」(邦訳 岩波文庫)

(6) *ibid.*, XV, 2.

(7) *ibid.*, XV, 2.

(8) 「神の国」の10巻までを理性の立場で論究した表現であるとすれば、11巻以後は、権威の立場で論究されたものと見て、ここから中世的方法二元論の起源をみる見方もある。

第三章 (1) *ibid.*, XV, 5.

(2) *ibid.*, XV, 4.

(3) *ibid.*, XIX, 20.

第四章 (1) アウグスチヌスが当時のギリシャ、ローマの文化や倫理に対してキリスト教の立場から意義づけをなしたということは、古典古代から中世への転換期に重要な文化史的意義をもたらした。このことをトレルチが「アウグスチヌス」という論文の中で論究している。

(2) その他 *ibid.*, XIV, 2.

第五章 (1) *ibid.*, XXI, 24.

参照 *De civitate Dei* については主として Marcus Dods の英訳「*The City of God*」と Carl Johann Perl の独訳「*Der Gottesstaat*」をもちいた。参考と文献の主なるものは、H. Scholz, *Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte* と Etienne Gilson の「*Saint Augustine*」またオランダの現在のアウグスチヌス研究家 A. Sizoo 「*Augustinus over Den Staat*」である。