

アレクサンドリアのフィロンにおける能動と受動の問題

—《to antipepontios》の概念を中心に—

水 垣 渉

一

「マタイ」七・七の「捜せ、そうすれば、見いだすであらう」の直前で、次のようにいわれている。「求めよ、そうすれば、与えられるであらう」。(Aitete kai dothosetai uis)。「与えられるであらう」は、「神が与える」のいいかえであって、神の名を直接口に出させることを避けた《passivum divinum》(「神的受動態」)による表現である。⁽¹⁾

「マタイ」七・七—八には、このように、「捜す—見出す」の能動的表現と平行して、「求める—与えられる」の能動・受動的表現とが交互にあらわれる。そして、これが九節以下では、求める者(人間)の能動と与える者(神)の能動との関係でいいかえられている。このような表現法の変化は、一種の文学的技巧とも看做されるであろうが、その根柢には、信の本質にかかわる宗教的な態度、すなわち敬虔(Frömmigkeit)が明らかに存在している。⁽²⁾それは、自ら求め、見出す能動的なほたらきを、(神によって)与えられる受動として、更に、神が与える、神の能動的なほたらきとして受けとめる態度である、といつてよい。勿論、福音書記者はこの事態を神学的に反省しているわけでは

ない。しかしここから、神と人間との関係を能動、受動の概念で思想的に把握しようとする場合にどのような問題が生ずるか、との問いが惹き起こされる。いいかえれば、アリストテレスが十の範疇のうち教えた、ギリシア的・哲學的な概念としての能動と受動を、ヘブライ的乃至キリスト教的な信の事態に適用し、解釈しようとする場合に、どのような問題が生ずるか、ということである。そして、これをはじめて試みたのがアレクサンドリアのフィロンであった。

能動と受動との関係については直接論じている研究はあまりないようであるが、これと密接に関連している恩寵と自由意志、共働といった問題については、これまで随分取り上げられている。ここでは代表的な三人の学者の見解をまず要約して紹介しておきたい。

ヴィンディッシェは、『フィロンの敬虔とキリスト教に対するその意義』において、次のような解釈を提出している。⁽³⁾ フィロンは一方では、魂が回心し、淨化し、上昇する自己救済 (Selbsterlösung) を要求すると同時に、⁽⁴⁾ 他方では、一切を神に委ねて、神のはたらきとしての恩寵による救済 (Gnadenlösung) を強く説いている。⁽⁵⁾ この対立は宗教的体験に発する逆説 (Paradoxie) である。⁽⁶⁾ そして信にまつわるこの逆説は、信が向かう神、すなわち真理においてのみ解決される。⁽⁷⁾ それゆえ、自由意志についても、フィロンは倫理的、弁証論的には弁護しているが、宗教的には否定している。⁽⁸⁾ したがって神との関係については、いかなる共働説も否定される。神のみが真の意味において能動的にはたらくからである。⁽⁹⁾ 「探求なき発見」⁽¹⁰⁾ について、神の側から先に会おうとフィロンは述べているように、先行的恩寵 (gratia preveniens) の思想がかねはある。⁽¹¹⁾

ヴィンディッシェの解釈を批判するのは、フェルカーである。かれは、フィロンには、人間が不正に自分のものと

しているものはすべて、根本において神の恩寵の賜物である、といわれている個所が多くあることを認めるが、それらの個所はほとんどつねに創造の秩序 (Schöpfungsgordnung) にかかわっており、それに対して回心が語られるときには、人間は神の恩寵に与る前に自らのなすべき分を果たさねばならないことが主張されている、と解する。⁽¹²⁾ すなわち、フィロンは共働説をとっている。⁽¹³⁾ 「フィロンは自己救済を主張したのでも、恩寵による救済を主張したのでもなく、恩寵と自由との相互関係については気にかけることのなかった素朴な共働論者であった」。⁽¹⁴⁾

フェルカーを直接批判してはいないが、フィロンに哲学的な思想家としての十分な資格を認めるウルフスンが、このような素朴な解釈を退けるのは当然である。ウルフスンによれば、フィロンは理性が情念を支配することによって生ずる自由のほかに、神の特別な恩寵として神に直接発する自由があることを主張している。⁽¹⁵⁾ ウルフスンはこれら二つの自由の関係を、『律法の比喩的解釈』(Tegum Allegoriae) の、今は失われている第四巻の断片を解釈することによって把握しようとする。そこでは次のようにいわれている。「創造主が両方〔善と悪〕を差し出しておられる場合に、魂がより善いほうを取ることができるのは幸いなことである。しかし、魂が選ばないで、創造主が〔魂を〕自分のほうへ引き寄せ、〔魂を〕より善くしてくださいとさぐるほうがもっと幸いである。なぜなら、本来的には、人間の理性が善を選ぶのは自分自身によってではなく、ふさわしい者たちに最も美しいものを賜わる神の思慮にしたがってであるからである」。⁽¹⁷⁾ ウルフスンによれば、この文章は、イ、神はすべての人間に与えられている自由意志の究極的原因であり、ロ、人間が自由意志を行使して善を選択する特定の個別的行為における補助的原因である、という二つの意味に解せられる。⁽¹⁸⁾ 二つの自由の関係は「人間における自由意志は神自身の自由の一部分にはかならない」というように規定される。⁽¹⁹⁾ それゆえ、善の選択は、人間の能力に全く委ねられている悪の選択とは異なり、完全に人間の手中にあ

るわけではない。⁽²⁰⁾ ウルフスは、「完全に人間に委ねられていない」という意味が、完全に神の「自由な恩寵」によるという意味と、「功績による恩寵」、すなわち神の援助的な恩寵によるという意味との二重性を含んでいることを指摘している。⁽²¹⁾ フィロンには、のちにキリスト教、イスラム、ユダヤ教において論じられる神と人間との複雑な関係の問題の輪郭が描き出されている。⁽²²⁾

ヴィンディッシュユ、フェルカー、ウルフスの三者はそれぞれ別の《Hauptheleg》を基にして解釈している。そしてヴィンディッシュユは、神と人間との関係が神によって基礎づけられているかぎり、神の優先において解釈されねばならないとし、共働説を否定する。これに対してフェルカーは、人間の側に重点を置いて、反省された形ではないが共働説を認める。ウルフスは、神と人間との関係を全体と部分との関係としてとらえ、部分が全体に対してもつ二重の関係——自己自身と、自己でない全体とへの——に、事態の複雑性が起因しており、フィロンはそのことを自覚している、と解釈する。三者のうちウルフスの解釈が最も包括的であり、ヴィンディッシュユとフェルカーはそれぞれその一つの局面を前面に押し出して主張していると見られる。しかしだからといってウルフスの解釈が正しいとは直ちにいえない。

フィロンは確かに「共働」、「自由意志」といった言葉を術語的に用いており、これらの概念によってフィロンを解釈することは正当である。しかしフィロンは、神と人間との関係を直接表明する概念を用いている。ヴィンディッシュユ、フェルカー、ウルフスらがあまり注意を払っていない能動と受動の範疇がそれである。⁽²³⁾ しかもフィロンはこれを自然学的あるいは存在論的な概念としてでなく、宗教的な概念として用いている。しかし、自然学的な概念や範疇を宗教的な次元に転位して用いるときには、新たな問題が生ずる。その問題を解くためには別の新しい概念が必要と

される。フィロンはさきほど《antipeponthos》という言葉を導入する。《anti》の前綴が示すように、これは関係概念である。小論ではこの言葉の意味と用法を説明し、フィロンにおける探求と発見との関係の基礎づけがどこにあるかを探ることにした。このような試みは、ウルフスンが指摘するように、キリスト教思想にも大きな意味をもつものである。

二

フィロンは《abrenūciatio》を五回用いている (Leg. AII. III 201; De Cherubim 79; 82; De Specialibus Legibus III 195; Quod Omnis Probus Liber sit II 2)。このうち、『特殊律法論』の個所では、「仕返しをする」という意味で、「同害報復」について一般的に用いられている。⁽²⁴⁾『善人自由論』では、哲学者、すなわち賢者が自由のためには死をも厭わないことの例として、力量の同じ二人の競技者が応酬互いに譲らず、ついに共倒れとなる場面をあげるとき、「同じ仕返しをする」(τὰ αὐτὰ ἀβρενύειν) といういい方がなされている。⁽²⁵⁾『特殊律法論』における同じ表現である。競技者の例で用いられることは、『律法の比喩的解釈』においても同様である。すぐれた理性と劣った理性とが感覺的なものに対して異なった態度を取ることの例として、フィロンは競技者と奴隸とを引き合いに出し、後者が虐待をただ甘受するだけであるのに対して、前者は相手に立ち向かうといひ、これを更に、人間と羊の毛とでは刈られ方が違うという例で説明している。羊の毛は「ただ受身で」(ἐν τῷ παύσει μόνον) 刈られるが、人間は「反応するとともに、また刈られるための姿勢を自分で取っていわば相応する」(καὶ ἀπ' ὅρα καὶ ὀρθῶς ἀβρενύειν De syngnasti-

(*tau éautou pròs tò keípoutha*).

このような説明が最も詳しく展開されているのが『ケルビム論』である。フィロンは、「自分を愛する者」(*philauros*, 74)であるフィラオ的な立場(「出エジプト記」一五・九)が、一切の能動性を自己に帰し、受動性を忘却した高慢であつて、これは、「神に固有のもの」(*tò théou theú*, 77)を自分に僭する冒瀆行為であるといふ。なぜなら、「能動」に、*en* 実に神に固有のものであり、これを被造物に帰することは許されない」(*théou mhv thē theú tò poiein, ô oû déketai éntrophiau theúthē*, 77)からである。「被造物に固有なのは受動である」(*théou de theúthē tò pántew. ibid.*)。このような倒錯を犯す者は、「シシエホスの罰」(*Shaiúphou tithomai*, 78)を課せられ。しかし受動には二種ある。羊のようた「自分自身からはなだも能動的ではたらかなないで、ただ相手によるはたらきた受動的になつて毛を刈られる」(*oidēn eueproūh éf' autou pántew de mhvov up' étepwu keípetai*, 79)「屈服して従ふ」(*tò de ús úneúkwu kadh' úndertwaw. ibid.*)受動と、人間のようた「一緒にゑままつて姿勢をととのえ、刈り易いようたす」(*suúthōw kadh' syghmaríōw kadh' éntrophiau pántew éautou. ibid.*)「抵抗して対応する」(*tò mhv ús áurtreponthōs kata ártreōtaw. ibid.*)受動とである。人間の受動は死すべき存在として不可避であるが、(82)「奴隸や金属のような受動であつてはならず」(81)「対応的受動性」(*tò áurtreponthōs*, 82)をなければならぬ。これによつて「精神の緊張」(*toús dianoúas thōwōs. ibid.*)が確保されるのである。

以上のようなフィロンの論述から《*tò áurtreponthōs*》の思想を内容的に解明する前に、かれの用語法の思想史的背景について述べておきたい。動詞《*áurtreponthōs*》(to suffer in turn; dagegen erleiden)は、前四世紀頃から用いられるにじめた語のようであるが、⁽⁸⁶⁾フィロンは直接にはアリストテレスの能動と受動の範疇を前提として、そこから展開して

きた概念であるかのようこの語を用いている。フィロンがアリストテレスの十の範疇を承知していたことは、『十誠について』三〇でこれらを列挙していることから明らかであり、また《*noetia*》、《*noetia*》を範疇としての意味で用いていることは、「その類に数えられる」という意味の《*epitaxia*》と、もにしばしば用いることから示される。⁽²⁷⁾ 《*epitaxia*》というような表現も範疇的な用法であろう。しかしフィロンがアリストテレスにおける範疇としての能動と受動の意味に忠実に従っていないことも、また明らかである。⁽²⁸⁾ かれは能動を神の、そして受動を被造物の最も根本的なあり方として特徴づけるとともに、この受動が人間と他の被造物という主語の相違に依じて二種類に區別されねばならないと主張する。能動と受動は、存在一般についての述語づけを分析する視点からではなく、神と被造物との関係を説明する目的で導入されている。それゆえ重要なのは、能動と受動との関係そのものである。ここから更に、被造物が人間とその他の被造物とに分けられるのに依じて、受動も単なる受動と《*epitaxia*》とに區別される。《*epitaxia*》はすぐれて人間論的な概念となる。それゆえ、フィロンの論述はアリストテレスの範疇論を背景としてはいるが、《*epitaxia*》は直接そこから導き出されたものではない。

フィロンが能動を神に結びつけるのは、ストア的な思想の影響にもよる。⁽²⁹⁾ ストアにおいては、能動的なものとしてのロゴス、すなわち神と、受動的なものとしての質料とが二つの原理として主張された。⁽³⁰⁾ フィロンが『世界の創造について』八において、モーセは存在するものの中に能動的原因(*to dianoetikon aition*)、すなわち一切のもののヌウス(*o nous dynamis*)と、受動的なもの(*o passivus*)とがあることを認識したと述べるとき、かれは明らかにストア思想に従っている。またフィロンが受動に二種を区別した思想的背景としては、アリストテレス主義やストア哲学における類似の試みを想定しなければならないであろう。この点に関して私の専門的知識は乏しいが、フィロン研究に

おいては、管見によるかぎり、この点を詳しく論じた論文を知らないので、たまたま見出したテクストであるがあげておきたい。シンプリキオスによれば、前一世紀のペリパトス派のアンドロニコスは、動かされるものが純粹に受動的でないことを主張して、次のように述べている。「動かすものが「動かされるもの」の外にある場合でも、動かされるものは、それが内在する能力から現実活動へもたらされるとき、それ自体によって動かされるように思われる」。⁽³⁵⁾ またセネカは優美の三女神 (tres Gratiae) について次のような説を紹介している。「ある人々の主張によれば、一人は恩恵を与えるものであり、もう一人は受けるものであり、もう一人は返すものであると見られる。別の人々の主張によれば、恩恵に三種がある。すなわち、得る者のそれと、返す者のそれと、受けると同時に返す者のそれとである」。⁽³⁶⁾ これらの引用は、フィロンとはほぼ同じ時代に、能動と受動と以外に、受動ではあるがなんらかの意味で能動を含む第三の範疇を認めようとする試みが存在したことを示している。⁽³⁵⁾

丁度同じ頃、能動的受動とも呼ぶべきこの範疇を文法の面で規定し、これを《ἀρρητοῦς》と名付ける試みが存在したことは、偶然ではないであろう。前八〇—二〇年頃のマグネシアのディオクレスは、述語に能動、受動、そのいずれでもないものの三種を区別している。「ἀρρητοῦς」は逆のもの「ἰσοκίνητος」に属し、《毛を刈ってもらう》のように、逆「ἰσοκίνητος」ではあるが能動的なはたらきである。なぜなら毛を刈ってもらう人は、自分自身を「そのはたらきのうちに」含めるからである。⁽³⁶⁾ これは今いうところの中動態 (Middle Voice) を受動態から区別しようとする試みであると解される。⁽³⁷⁾ そして「毛を刈る」例とともに《ἀρρητοῦς》が言及されていることは、フィロンの場合と全く同じである。おそらくフィロンは、このような文法家からこの概念を学んだのであろう。そしてフィロンは、《ἀρρητοῦς》を《τοῦ ἀρρητοῦς》というように用語としても概念的に確定している。当時の文法家が能動態、

受動態、中動態をそれぞれ《ἐνεργεῖν》、《κινῆσαι》、《κινεῖσθαι》と呼んでいたので⁽⁸⁸⁾、フィロンは《τὸ νοεῖν》、《τὸ μάγειρον》、《τὸ ἀφαιρῆσαι》の三つを概念として明確にした。アリストテレスの範疇論を前提としていることは、ここでも明瞭になる。

以上の考察から、フィロンの《τὸ ἀφαιρῆσαι》は、イ、アリストテレスの範疇における能動と受動を前提とし、ロ、能動と受動の二分法では説明しえない事柄のあることを感じて能動的受動性ともいうべき新しい範疇を立てようとした同時代の思想の動きに呼応し、ハ、またこれを文法の面から《ἀφαιρῆσαι》と名付けた文法家から用語を導入したもの、ということができらるであらう。

三

既に見たように、フィロンにおける《τὸ ἀφαιρῆσαι》は『ケルビム論』で最も詳しく論じられている。そこでこれが用いられている文脈を分析し、その意味を説明しなければならない。

その文脈は七一―八三節で一つのまとまりをなしている。フィロンはまず、一切は神の所有であるとのかれの根本テーゼをかかげる(七二)。認識、技術、感覚など「魂の活動」(τὰς ψυχῆς ἐνεργείας・ibid.)もすべて、神のものであって、「汝自身のものではない」(οὐκ ἐστὶν ἑαυτοῦ・ibid.)。しかし、だからといって自分自身を無教育なままに放置しておいてはならない。もし放置しておくならば、欲望、快樂、悪行、偽りの見解などの悪に永久に隸従することになる⁽⁸⁹⁾。それではどうすればよいか。これがこの文脈でフィロンが論じようとする問題である。いいかえれば、一切が

神の能動に起因するとすれば、人間は無為と悪しき受動に繋縛されることになるが、これが認められないとすれば、いったい正しい受動はいかなるものか、ということである。

フィロンは悪しき受動の例として、「わたしは、わたしの主人と、わたしの妻と子供を愛します。わたしは自由の身となって去りません」(「出エジプト記」二一・五)という奴隷をあげる(七二)。かれは理性を自らの主人として愛し、感覚を自らの所有として愛するがゆえに(七三)、「魂の自由についての神の告知を受け取らないように」、きりで耳を刺し通される(「出エジプト記」二一・六)のである。

次にフィロンは悪しき能動の例をあげる。「私は追いかけて、追いついて、分取物を分ち取るう、私の魂を満たそう、私の剣で滅ぼそう、私の手は支配するであろう」(「出エジプト記」一五・九)と愚巻くエジプトの王がそれである(七四)。人間のこのような能動的自己主張は、二重に誤っている。第一に、人間は病い、老い、死及びもろもろの悪に追いかけられるものであるから、「自分が追いつくとか支配するとか思う者は、追いつかれ、支配される」(七五)というのが真実である。追求していると思う者からは、まさにそのことよって、追求されているという現実が隠蔽される。能動的自己主張は、自己認識における倒錯である。「愚か者」は、能動性の自己主張と受動性の忘却によつて、理性と本性との敵である(七六)。第二に、人間の能動的自己主張は、受動が被造物の分であることを忘れて、神自身に固有のものである能動を自らに僭する(七七)傲慢である。この誤りは単に一つの誤りではない。なぜなら、能動は神にのみ固有な、神の特性中の特性であり、いわば人間にとっての神御自身にほかならないからである。⁽⁴⁰⁾「フィロンは、神について述語されるすべての固有性を、唯一の固有性、すなわち能動的にはたらくことに還元する」(ウルフスン)⁽⁴¹⁾。フィロンにとって、「神は能動的にはたらくことをけつして止めない」(mabertai yad ovdentore

τῶν δὲ θεῶν. Leg. All. 15) 「いかに能動的はたらくか」(τῶν δὲ θεῶν De gigantibus 42)である。⁽⁴²⁾ それゆえフィロ
 ンにとって、能動と受動との倒錯は、神関係の根柢に触れる根本的な罪であるといつてよいであろう。⁽⁴³⁾ 以上のことは
 能動と受動の範疇が、フィロンの思想にとって哲学的にも宗教的にも根本的な位置を占めていることを示している。
 受動性は被造物に固有のものであり、人間はこのことを「自己自身の事柄かつ必然的な事柄としてはじめから受け
 入れ」(τῶν καὶ βῶν… εἰς αἰσθητῶν καὶ ἀντικείμενῶν εἰρη. 78) ねばならない。これが自己と無縁である(ἀλλοτρίων)とも
 のは、シンュポスの罰を蒙る。すなわち受動性の認識は、主体的な自己認識である。それではこの認識はどのように
 して生ずるか。フィロンはここで「はじめから受け入れる」(τῶν καὶ βῶν) という言葉を使っている。その意味は、完
 全な認識や把握をまっして受け入れるのではなく、そういったものに先立って受け入れるということである。自らの受
 動性の認識、すなわち自己自身が含まれている関係の認識は能動的にはなされない。それは能動的な認識に先立って
 予め受け入れられているのでなければならない。それはいわば非能動的な受け入れである。フィロンは《τῶν καὶ βῶν》
 の語をあまり用いていないが、⁽⁴⁴⁾ そのなかで特に注意すべき用例は、神の靈感を受けた夢が来たるべきものを前もって
 受け取り、知る(τῶν καὶ βῶν καὶ προϋποσέειν τὴν αἰσθητῶν) ことだ(De Somniis 12) という個所と、
 自己を完全に把握し、自己に完全に絶望した者は、「虚無を先に受け入れている」(τῶν καὶ βῶν οὐδέτερον. ibid. 60) と
 いう個所とである。ここから、《τῶν καὶ βῶν》が、「自分のほうからは完全にとらえることのできないものを」とら
 えるという仕方に先立って受け入れること」を意味していることが判る。「虚無を先に受け入れている」と、「受動
 を先に受け入れている」(ἐ[sc. τὸ πᾶσι] τῶν καὶ βῶν) という平行的な表現は、同じ事態にかかわっていると解され
 る。⁽⁴⁵⁾ すなわち、虚無や受動性については、認識するとか把握するということは、厳密な意味では成立しえない。⁽⁴⁶⁾

ような能動的なはたらきの対象となる虚無や受動性は、そもそもその名に値しないからである。「われわれは知るところよりもむしろ知られる」(γνωστέμεθα μάλλον ἢ γνωσόμεν. Cher. 115)⁽⁴⁷⁾ 《τροκαμβάνω》は「知られること」によって知る、知が自らに先立つものに脱目的になる、そのような知のあり方である。

それゆえ、フィロンにとってこの教えは「真に神聖な秘儀」(ἐπα δῖρος μυστήρια. ibid. 48)「大秘儀」(τὰ μυστήρια μυστήρια. ibid. 49)であった。これは、「あらしめるものと徳と」これら両者によって産み出される第三のものと「この認識」(ἡ περὶ τοῦ αἰτίου καὶ ἀφ᾽ ἧς καὶ τῶτον τοῦ γεννηματος ἀμφοῖν ἐπιστήμη. ibid. 48)である。神のみが能動的にはたらくものであり、徳はあらしめる神から神の種子を受けつ(δέξασθαι μὲν παρὰ τοῦ αἰτίου τὰ θεῖα σπέρματα. ibid. 46)そこから産み出すはたらきをなす(τίεσθαι. ibid.)。この関係についての教えをフィロンはギリシアの密儀になぞらえて、かれがモーセから受けた大密儀であるというのである。⁽⁴⁸⁾したがって、受動の予先的な受け入れは、通常の学問的認識における「探求による発見」の立場を超えた、「探求なき発見」に対応するような神秘的な認識であるといつてよいであろう。⁽⁴⁹⁾

フィロンは次に、このように受動を予先的に受け入れている者の特性が忍耐と持久(καρτερίᾳ καὶ ὑπομονῇ. ibid. 78)にあることを強調している。これは、どのように大きなわざわいがふりかかろうとも、勇敢に持ち堪える力、すなわち「最も力ある徳」(δυνατώτατος ἀρετῆς. ibid.)である。フィロンはこの個所で《τὸ ἀντρέπουσθαι》の概念を導入する。かれは次のようにいう。毛を刈られる羊のように「屈服して従う」受動に対して、人間の受動は、「一緒にふるまう姿勢をととのえ、刈り易いようにする」《τὸ ἀντρέπουσθαι》でなければならぬ。そして最後にフィロンは、真の支配者は唯一なる神である(εἷς ὁ θεός. ibid. 83)とついでそれまでの論述を締めくくって

(80)
いる。

フィロンの論旨を以上のように述べてみるならば、《το δυνάμεως》の意味が明らかになる。それは神との関係における魂の根本的なあり方としての徳(力)に座をもつ。徳としての魂は能動としての神との関係において、自己の受動性を非能動的に、すなわち予先的、受動的、神秘的に認識する。《το δυνάμεως》は、神との関係における《ποικιλία》を基にした、魂を脅かすあらゆる危険に抵抗する力である。神によって創造された魂は、神に対しては全く受動的に、予先的に(προ-)かかわり、悪に満ちた現実に対しては対抗的に(ἀντι-)かかわる。この二つの関係は別々に存在するのでなく、一つの構造のなかで表裏一体をなしている。それゆえ魂は、受動が能動に切り替わる場所でもある。《το δυνάμεως》は、根本的受動性の転換態である。(81)それはまた、「受動に能動を混ぜあわせる」(ἀναμιχθῆναι τῷ πάθει τοῦ ποιεῖν, ibid. 79)といわれているように、能動的受動性と呼ぶことができるものである。したがってまたそれは、能動と受動との中間であり、この意味で中動態であると解される。(82)

四

フィロンは、《το δυνάμεως》を明確な概念としては『ケルビム論』で用いているにすぎない。しかしかれはここで、聖書の解釈をギリシア哲学、特にアリストテレスの範疇論、ストア思想や文法家の概念を援用して筋のおった論理として展開しようと努力している。それゆえ《το δυνάμεως》は単なる偶然の思いつきとして一蹴すべきものではなく、かえって、フィロンとしては稀な高度の思惟努力の結果であると評価しなければならない。しかし、

「能動——受動——能動的受動」の論理をフィロンの思想の他の部分にそのまま適用することは、必ずしもできない。最初にあげた、フィロンは共働論者であるかとの問いに対しても、ここから直ちに答えることはできない。なぜならフィロンは、能動的受動を現実の世界に対するあり方として認めているが、神に対する態度であるとは明言していないからである。しかし神にかかわる態度は、《*to dierretousis*》が密接に結びついている《*troukhaia*》において表明されているから、能動的受動も神関係において理解しなければならず、また理解しうるであろう。そのかぎりフィロンは、フェルカーが解するほど素材でもなく、また単純な共働説を説いているのでもないことは、少なくとも明らかである。しかしそれ以上のことを今いうことはできない。フィロンの思想の基本的な構造に属している神と人間との関係を、『ケルビム論』における「能動——受動——能動的受動」の関係を基軸として説明することは、今後の研究に残される。

フィロンの《*to dierretousis*》の概念の意義は、ウルフスンが力説するかれの思想史上の位置からしても、かれ以後の哲学思想、特に宗教思想において明らかになる。キリスト教思想においては、神の恩寵と人間の自由意志との関係が古代から論争の争点となってきたが、フィロンのこの概念もこの点に触れるものである。おそらく、フィロンとこの点で比較されるのは、プロテスタント正統主義における議論であろう。そこでは、人間のわざによらない、信仰のみによる神の義認から、すなわち人間の純粋な受動性から、共働説に陥る危険を可能なかぎり避けながら、行為の可能性を根拠づけようとする努力がなされた。たとえば、「受容性」(Receptivität)の概念は、そのような試みにおいて用いられたものである。この概念にはフィロンの能動的受動と微妙に触れ合う点がある。しかし古代においても、フィロンの概念は、宗教思想を説明する上で一つの重要な鍵を提供するものであるように思われる。

- ἐξίας τὰ κέλευρα.” J.R. Harris, *Fragments of Philo Judaeus*, Cambridge 1886, 8.
- (81) Wolfson, op. cit. 446.
- (91) *Ibid.* 455.
- (92) *Ibid.* 457.
- (12) *Ibid.* 458.
- (22) *Ibid.*
- (32) ノハナカドヨウバク「ハナバ『哲學的な雑誌』」とトクナカド (Völker op. cit. 120 Anm. 1)° 本ダマンノクンバ「ハナバが引用する断片のなかでこれが重要な意味を帯びてくることと並列しては、」
- (72) 《Lex talionis》とナカドク《durraōyō》は「ノハナカドヨウバク」の《durraōyō》と並列して論及される° Cf. Plato, *Crito* 50E: “*hōte kōtēp nōyōyōs tāōra kal durraōstiv.*”
- (82) 拙稿の「マンノクンの個所」を比較せよ°
- (38) W. Pape, *Griechisch-deutsches Handwörterbuch*. Liddell/Scott/Jones, A Greek-English Lexicon; E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods* など参照せよ°
- (27) Loeb Classical Library, *Philo* VII 609f. の注参照°
- (28) 例として Leg, All, II 38; III 201; De Abrahamo 102;

- Spec. Leg. I 200.
- (23) ノハナカドヨウバク「《*ἀράγειν*》は動詞型 (Passivität) に使われ、《*ἀρετὰν*》は名詞型 (sich in einen Zustand versetzen lassen) に用いられ、I. Düring, *Aristoteles. Darstellung und Interpretation seines Denkens*, Heidelberg 1966, 543. ノハナカド「動詞型は名詞型と比べてその特質を指すのに用いられ、男性は動詞型、女性は受動性を持つに如くである。拙論『「ノハナカドの手紙」』六・九の宗教史的背景をめぐって考察——」『宗教研究』二二七 (昭和九年) (一一二二頁) — 二二二頁、及び R. A. Baer, *Philo's Use of the Categories Male and Female* (Arbeiten zur Literatur und Geschichte des hellenistischen Judentums 3), Leiden 1970, 57-62 参照°
- (92) 勿論《*κρούειν*》は神聖に用いられるので、キリヤンによれば、H. Braun, *Art. 《κρούειν》*, *ThWNT* VI 456-9 参照°
- (22) 本著述は個所として Diogenes Laertius VII 139 (Stoicorum Veterum Fragmenta I 85) を参照せよ° *nōyōyō* = *hō karos oōtia hō hōh*; *nōyōyō* = *hō ēv arētō hōyōs hō θeōs*. したがっての原典として、その「表紙」は「回」の表紙の「回」の面である° M. Pohlenz, *Die Stoa. Geschichte einer geistigen*

Bewegung II, Göttingen 1949, 38 頁以下。 Cf. A. A. Long, Hellenistic Philosophy. Stoics, Epicureans, Sceptics, London 1974, 165.

(28) ΓΥΡΟΝΤΟΣ ΤΩΝ ΠΛΑΤΩΝΙΣΤΩΝ ΑΝΤΙΣΤΟΤΕΛΕΤΗΣ ΦΥΣΙΚΩΝ ΒΙΒΛΙΟΥ Β' ΚΑΙ Γ' ΚΕΦΑΛΑΙΟΝ 20, 21

(29) “Καὶ ἐπὶ γένετα ἔστι καὶ ἐξούου ἢ τὸ κενὸν, ἐκ τῆς ἐποχής τοῦ κενόμενου.” (Simplicii In Aristotelis Physicorum libros quattuor priores commentaria, ed. H. Diels (Commentaria in Aristotelem Graeca IX), Berlin 1882, 440. 15-7) P. Moraux, Der Aristotelismus bei den Griechen. Von Andronikos bis Alexander Aphrodisias I : Die Renaissance des Aristotelismus im 1. Jh. v. Chr. (Peripatou. Philologisch-historische Studienzum Aristotelismus 5), Berlin/New York 1973, 114 頁以下。 女性用語としての「原因」(causa materialis) と「原因」(causa efficiens) との区別については、De Opificio Mundi 9 : “τὸ δὲ παθητὸν, ἀφύρου καὶ ἀκλήρου ἐξ ἑαυτοῦ, κληθῆναι δέ... ἴπρὸ τοῦ ποῦ.” ; Cherr. 79 : “ἁπόθεν... οὐδὲν ἐπιφύου ἐξ αἰτοῦ πάσχου δὲ λόγου ἢ ἐξ ἐξου κέμετα.”

原因と結果の問題

徳田 (28) の理解について参照

(27) Seneca, De beneficiis I iii, 3 (SVF II 1082): “Alii quidem videri volunt unam esse, quae dei beneficium, alteram, quae accipiat, tertiam, quae reddat; alii tria beneficiorum esse genera, promerentium, reddentium, simul accipientium reddentiumque.”

(28) 受動のいふはたゞの受動を認むべしとする試みが、このようにして生じてきたか。私には不明である。ただ、前掲の Seneca の箇所から考えれば、この「人間のなすがら」なる受動を考慮する場合は、単なる受動と異なる契機を認めなければならないであろう。また、受動と受動を相関的な関係として把握しようとする場合は、受動を能動との関係として中動態的に表現する必要があるのではないかと考えられる。言語学的には受動態は中動態から派生したように考えられるが、このような事情も受動を能動的な方向で考える契機を提供して行ったのかも考えられる。例えば、次のラッタマティアスからの引用はそのように示しているであろう。Lactantius, Divinae Institutiones VII 3, 1 (CSEL 19, p. 587 ed. Brandt ; SVF II 1041): “Stoici naturam in duas partes dividunt : unam qual efficiat, alteram quae *se ad faciendum tractabilem praebet*. in illa prima esse vim senti-

- endi, in hac materiam ; nec alterum sine altero posse.”
- (35) Diog. Laer. VII 64 (SVF II 183) ; “*αυτηνοποδιστα δε. εστυ εν τοις υαττοις, & υατηα θυρα ενεργηματα [δε] εστυ, οϊου κελφαται εμπεφυκει γλα αυτην ο κερθαινοσ.*”
- (36) LCL, Diog. Laer. II (ed. R.D. Hicks) 174 n. a.
- (37) Dionysius Thrax, *Ars Grammatica* 13 (ed. Uhlig). 権藤正規『大辞典——ギリシム時代』、ロシキエ・リキアキ、昭五四年、一七九ページ(説)、二一ページ(テキスト)を参照。こゝに引かれてゐる中動態は今日のギリシム語文法の中動態とは内容が異なる。とされる(同書一七九ページ)。
- (38) C. Völker, op. cit. 64.
- (39) 「画荷Q」(380)の解釈がどうであるかはその次に述べて置かう。 “…that Philo repeatedly uses the term property (*ιδιω*) as a description of the terms predicated of God in their relation to their subject” (Wolfson, *Philo* II 131). そのの前半の背景を興味を引く。 同書一三一一ページを参照。
- (40) Ibid. 133.
- (41) Völker, op. cit. 52 : “das philonische Gottesbild stimmt mit dem biblischen gerade in dieser Fassung Gottes als des unablässig in Tätigkeit und Bewegung
- sich Befindlichen überein.” ; cf. Wolfson, op. cit. 134.
- (42) “*αεγετ*” (*Leg. All. I 49*) ; cf. *De Sacrificiis Abelis et Caini* 92.
- (43) 一三回用ゐられてゐる。意外であらう。これとあはれる個所以外に比較的重要なのは *Opif. 16; 45; Sacr. 10* である。
- (44) 《*epidokymos*》 41 回のみ (De Confusione Linguarum 140; *Spec. Leg. II 46*)
- (45) Cf. *Leg. All. II 86; III 29.*
- (46) ノーモンは *Somm. I 60* を引いてゐるが 《*εγωω*》 《*καταλαβω*》 神に引くは 《*γνωω*》 を使つてゐるが、虚無性といふは “知る” の語を用ゐる。 これはかれた秘密な言葉の使ひ方であるといふべきである。
- (47) この認識論は、パウロの「コリント前書」一三・一一「しかしその時では、わたしが完全には知られてゐるやうに、完全には知られてゐない」 (*τοτε δε εγνωσθημ καθως και εγνωσθημ*) という言葉を想起させる。パウロの言葉は、ノーモンと比較して、終末論を基礎とし、能動と受動との関係を積極的の《*καθως*》で結合してゐる点に特徴がある。そしてパウロが引くは、受動から能動が可能とされてゐる。ノーモンとパウロでは、能動と受動との関係がどうなるかを異なる点がある。

