

哲学研究

第五百四十六号

第四十七卷
第四册

古代キリスト教における「好奇心」の問題

水垣 涉

キリスト教思想にとって好奇心はいかなる意味を有するであろうか。

つねに新奇を逐つてとどまらぬ心の揺れを軽佻浮薄と非難するのは世のならいであり、キリスト教も古来この非難に加担してきたかに見える。好奇心を「悪徳目録」(Ger. Lasterkatalog)の一項に数えることは、キリスト教における一つの伝統であった。いまさらこれを問題とするにはおよばぬと思われるかもしれない。

しかし、好奇心を既定の事実の枠組に囲い入れて能事終われりとする慣習や伝統にたいして、好奇心そのものが反撥する。たしかに人間の存在と認識とに関して限界がありうるが、それをあたかも既知のものであるかのように提示する世間的態度にたいして、「もっと新しいことは何か」(2. *was ist neu?*)⁽¹⁾と問う好奇心は挑みかからずにはいられないであろう。このような好奇心の本質が、好奇心にたいする伝統的態度をあらためて問題化する。

このことはまた、悪徳目録におさめられた好奇心も、かつては、キリスト教の基本的な教えについて一定の終結的な判断を立てようとする教義的な立場を脅かす、生ける好奇心であったことを意味している。信条の類にも好奇心を

禁ずる文章が見出される事實は、好奇心の重大性を物語るものにほかならない。好奇心对教義は、キリスト教史の基本的な主題の一つとして、歴史的な究明を要求する問題である。

この問題はさらに、これと平行をなすかに見える正統対異端の問題よりも、キリスト教思想にとって内的・宗教的な意味を有している。社会的に馴致され、ときとして奨励される適度の好奇心は論外として、限界を突き破ろうとする衝迫力を失っていない本来の好奇心は、宗教的見地からは、さしあたり次の二点で問題になる。第一はその起源にかかわる。好奇心が学問に向う知的好奇心としてあらわれ、たんなる卑俗な好奇心とは区別されるべきであるとしても、それも、「すべての人間は、生まれつき、知ることを欲する」(アリストテレス)といわれるような「欲求」と結びついており、さらには心理学者のいう探索的な動因として動物に溯りうるものであるとすれば、そのような根元的な欲求として見られる好奇心は、宗教の立場にとっていかなる意味を有するのか。この起源に即して、それは善であるか、悪であるか、あるいはいはずれでもなく、したがってまたいづれにもなりうるものであるのか。ここで問われるのは、好奇心の起源における質、いかえると本質である。第二は好奇心のはたらき、すなわち対象との関係にかかわる。「もっと新しいこと」への衝迫である好奇心は、宗教的な領域では、「他なるもの」(alienum)、「新たなもの」(novum)として表現される宗教の究極的「秘義」(mysterium)に向けられる。秘義は秘義であるがゆえに好奇心をそそり、好奇心は秘義の帷のまえてもっともたくましくまじゅうされる。³⁾ここでの好奇心は勢位を高めて形而上学的な知の相貌をおび、秘義にかかわる態度としての信に伍する勢いを示す。好奇心の問題は、宗教が指示する秘義をめぐっての信ヒステイスマスグレイレスと知との折衝にも触れる。

このように、本来の好奇心は、その起源からしても、対象との関係からしても、宗教的な問題となりうると考えられる。それではキリスト教思想は好奇心をどのように問題にしてきたのか——これが小論の掲げる課題である。そのさい、古代キリスト教が考察の主な範囲として扱われる。好奇心が前述のような点に関して宗教思想においてはじめ

て自覚的に取り上げられたのは、オリエントおよび地中海世界の多様な諸宗教が典型的なシンクレティズムを現象させるヘレニズム・ローマ時代においてであるが、キリスト教の成立もこの時期に当り、したがって古代キリスト教は好奇心に関しても同時代の課題を共有するとともに、自らの解決を試み、いくつかの基本的な見方を次代に伝えた。この理由からしても、古代キリスト教における好奇心の問題がいかなるものであったか、そしていかなるものでなかったかを明らかにするには、宗教史的な考察が有効であると考えられる。この場合、宗教史的な比較は類比とともに対照を鮮明にし、キリスト教思想に欠けていた、それゆえ伝承されなかった問題点をも指摘してくれるであろう。

ここで研究史に簡単に触れておきたい。好奇心の用語および概念については、古典文献学者による研究があるが、キリスト教思想との関連ではじめて本格的な問題提起を行ったのは、ドイツの哲学史家、H・ブルーメンベルクである。かれは『近代の正当性』(Hans Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt a.M. 1966)⁽⁵⁾において、近代のはじまりは中世の神学的絶対主義にたいする人間の《自己主張》(die Selbstbehauptung)を有力な動機としていえると考え、この動機に結びつくものとして「理論的好奇心」(die theoretische Neugierde)をあげている。つまりかれは、天文学に代表される近代科学を可能にするような「理論的好奇心が正当化されていく過程を近代初期の歴史的特徴として理解⁽⁶⁾」ようとするのである。このような解釈はかれ自身別の論文で述べているように、「好奇心は前学的、間的な徳、(eine vorwissenschaftliche Tugend)である」というE・ロータッカーの考え方を歴史的に裏付けようとする試みにはかならない⁽⁷⁾。そこでブルーメンベルクは、古代から近代はフロイトにいたるまでの好奇心概念を思想的に解明する。そのさい重要な事実として強調されるのは、アウグスティヌスが好奇心を悪徳目録に編入し、これが中世における知的好奇心への否定的評価を規定したということである。ブルーメンベルクは次のように述べる。

「中世が *curiositas* を排斥する場合の拠所となる権威として引用することができたのは、ほとんどアウグスティヌスに限られた。しかしその理由は、知的好奇心にたいする否定的評価がアウグスティヌスにおいてはじめて完全に表明されたということばかりでなく、この表現自体、アウグスティヌスによってはじめて概念として明確にされたものであったということにもある。アウグスティヌ

ストとかれ以後の中世は、好奇心を取り上げて、人間のいろいろな大罪の段階のなかへ組み入れ、一定の対象領域をそれに割り当てたのであるが、そのようなやり方のうぎに *curiositas* を復権するための『訴訟法』といったもの下図がすでに描かれている……」⁽⁸⁾。

しかしこの復権は、近代初期の科学革命において実現を見るのであって、「アウグスティヌスの *curiositas* 思想のスコラ学における受容は、なによりもまず、分化の喪失および本来の純正な動機づけからの分離として特徴づけられる」⁽⁹⁾。すなわち、元来は知をめぐるさまざまな連関において機能してきた好奇心が固定化・単純化されて、起爆力を失うのが中世であって、この事情は後期スコラ学の唯名論においても変わらないとされる。「予定を中心に置いて強調する唯名論的主義は……信の要求にたいして人間の配慮⁽¹⁰⁾」⁽¹⁰⁾。「すなわち、*curiositas* の基である *cura* Ⅱ筆者」が無力である姿を示した」。

以上のようなブルーメンベルクの主張にたいして、教会史家、H・A・オーバーマンは、『虚シキ好奇心ヲ排ス。魂の秘奥と世界万有とのあいだの神学の一章』と題する一書で批判を加えた (Heiko Augustinus Oberman, *Contra vanam curiositatem. Ein Kapitel der Theologie zwischen Seelenwinkel und Weltall*, (Theologische Studien 113), Zürich 1974)。好奇心を悪徳目録に編入した元凶はアウグスティヌスであり、好奇心はキリスト教思想においてもつばら悪しきものと見做されているというブルーメンベルクにたいして、オーバーマンは次のように反論する。

「第一。西洋の神学のはじめにおいてすでに、好奇心に知的な限界の侵害と法外な振舞との起源と根元があると見られており、アウグスティヌスと中世とはこの伝統を継承したにすぎない。第二。信と矛盾しない正シキ好奇心 (*iusta curiositas*) が存在する。すなわち、信を指し、上ナルモノヲ求メル (*quae sursum sunt quaerens*) 「コロサイ人への手紙」三・一」知の衝動が存在する。したがってゆるがせにしてはならないのは、好奇心にたいする中世の攻撃が自らの立場を《虚シキ好奇心ヲ排ス》 (*contra vanam curiositatem*) と表明する場合、この《虚シキ》 (*vanam*) は、^{ベネファクトリアン}「二詞一意あるいは裝飾的形容詞」という意味での修辭的付加であると機械的に理解してはならない、ということである」(同書十七ー十八ページ)。

さらにオーバーマンは、中世と近代とは非連続の面だけでなく、連続の面をも有することを、唯名論——ルター——近代、という線上で検討し、そのさい好奇心概念の発展史を辿ることによって、唯名論に神学と自然科学とを改革し新たに形成する潜在力があることを示そうとしている(同書七ページ参照)。

宗教改革者カルヴァンの好奇心概念を、神学史的な観点から、イレネウス、テルトゥリアヌス、アウグスティヌスらの教父と比較して論じているのは、オランダの教理史家 E. P. Meijering, Calvin wider die Neugierde. Ein Beitrag zum Vergleich zwischen reformatorischem und patristischem Denken. (Bibliotheca Humanistica & Reformatoria 29), Nieuwkoop 1980)。かれはいう。「カルヴァンの神学のほとんどすべての重要な諸点において、中世のスコラ学者らのみならず、教父らにおいても重要であると考えられている事柄をカルヴァンが好奇心であるとして排斥していることが判明する」(同書一〇四—一〇五ページ)。メイエリングの解釈によれば、好奇心を却けるカルヴァンの神学的営みは「思弁的でなさすぎる」ところに批判されるべき点が存する(同書一〇七ページ)。

以上のように、近年における好奇心の研究は、ブルーメンベルク、オーバーマン、メイエリングの三者とも、中世から近代初頭への転換期の思想においてこの概念が演じた役割に主たる関心を寄せるものであつて、古代から中世にいたる概念史は、アウグスティヌスの枢軸的位置がひととき強調されているとはいへ、前史として扱われる域を出ていない。たしかにこれらの研究は好奇心の用例の博搜には見るべき成果をあげているが、古代教父自身における意義はいまだ十分明らかになされるにいたつていない憾を残している⁽¹⁾。そこで本論では、古代キリスト教における好奇心を後代との歴史的連関において論ずるよりは、むしろ、それ自身固有の問題性をはらむものとして同時代の宗教思想との連関で究明したいと思う。そのことがかえつて、中世や近代の好奇心概念の問題の所在と意義とを明確にするのに役立つであらう。

本論はまず、従来の研究にいくつかの新しい材料を加えつつ、古代キリスト教における概念史を筆者の観点から捉えなおし(第二節)、そこからより包括的な宗教史的考察に移ることにする。ここでは、アレクサンドリアのフィロン(第三節)、『新約聖書』の「使徒行伝」(第四節)、アプレイウス(第五節)が取り上げられる。

(1) 文献上古い用例が見出されるヘウリピデスやプラトンの「言う」「告げる」「生かす」などの動詞なども用いられる。ユーステ (Euripides, Orestes 1327; Bacchae 214. Plato, Protagoras 310B; Euthyphro 2A)°。「使徒言行」十・廿十一「*ἔλεγε* τε *ἡ ἀκούει* τε *καυδέσθου*」も同様にある。詳しくは「」の表現を広く集めた E. Norden, *Agnostos Theos*. (1913) Stuttgart 1956⁴, 333-35 参照。これらの用例から、好奇心の本質の端的な言語表現として「*τί θεώρεσθαι*」あるいは「*τί καυδέσθου*」を取り出すことが許されるであろう。この場合好奇心は「より新しいものを問い求める欲求」と定義される。以下、「欲求」については次注参照。

(2) Aristotle, *Metaphysica* A 980^a (岩波文庫「出隆訳によろ」)。「知ることを欲する」(τὸν εἰδέναι ὑπερῶτα) といわれる場合の「欲求」が、一方では智慧を愛求する哲学にいたりうるものであると同時に、他方では動物の感覚にしろなるものもある。トアリストテレスは述べている。その場合、感覚のなかで重要なのは、「視覚」(ἡ αἰσθησις διὰ τὸν ὄμμα) や「聴覚」(τὸν ἀκουστικόν) であるが、これらは伝統的に好奇心と結びつけられるべきものであつた。Philo, *De ebrietate* 135: *περὶ τὴν ἐπιθυμίαν*; 1 Joh. 2:16: *ἡ ἐπιθυμία τῶν ἐπιθυμιῶν* (Vulg.: *concupiscentia oculorum*); cf. Augustinus, *De vera religione* XXXVIII 70, *Enarrationes in Psalmos* VIII 13. それゆゑ「哲学と好奇心とは欲求と深く結びついている」わけであるが、両者の関係については、無論やまやまな説明がありうる。「ヒロースとトガニー」(A・ヒンゲン)の問題もこれにかかわる。

(3) ランセルはアブレイウスにおける好奇心を、新しいものを知りたいという欲求としての「*curiositas des mirabilia*」と「曲に進んで演進させたものに対する感情」(この表現自体「アウグスティヌス」『神国論』五・二六の「*curiositates sacrilegae*」) あるいは「アブノノウス」『愛身物語』五・六の「*sacrillega curiositas*」) における「*curiositas nobristique*」を区別しようとするが (S. Lancel, “*Curiositas et préoccupations spirituelles chez Apulée*”, *Revue de l'histoire des Religions* 160 (1961), (25-46), 31) 前者が後者に即まらざるをえないのは、好奇心の本質に基いて同時に「秘義の *«mysterium tremendum»*」と「*mysterium fascinans*」との少なくとも二重の構造を有するからである。秘義と好奇心との対応はいずれの側にとっても不可避で危機的な状況を生み出す。キリストの復活を疑ったトマスの不信が好奇心と関係づけられている例を、以下に引き合ふに足すことが許されるであろう (cf. Tertullianus, *Adversus Praxean* 25)。シキン・トマスの場合を似せよう (cf. Cyrillus Hierosolymitanus, *Catecheses, Procathechesis* 4)°。なほ第二節注 (25) 参照。

- (4) 最も基本的な研究は A. Labhardt, "Curiositas. Notes sur l'histoire du mot et de la notion", *Museum Helveticum* 17(1960), 206-224 であるが、他に H. J. Mette, "Curiositas", *Festschrift B. Snell*, München 1955, 227-235; R. Joly, "Curiositas", *L'Antiquité Classique* 30(1961), 33-44 (筆者未見) がある。なお教父を含めたラテン語の用例を詳しくのべて *Thesaurus Linguae Latinae*, s.v. *curiositas, curiosus* がある。教父一般については J.H. Waszink, *Tertulliani De Anima*, Amsterdam 1947, 106-108 参照。
- (5) 本書はのちに大幅に改訂増補され、三冊に分けて刊行されたが、本論に関係する部分に *Der Prozeß der theoretischen Neugierde*, (subtrkamp taschenbuch wissenschaft 24), Frankfurt a.M. 1973 がある。特記しなかつたものの版を用いる。
- (6) *Ibid.* 21
- (7) Blumenberg, "Neugierde und Wissenstrieb", *Archiv für Begriffsgeschichte* 14(1970), (7-40), 7.
- (8) *Id.* Die Legitimität, 209f., cit. in: Oberman, *Contra vanam curiositatem*, 10f. *Der Prozeß* 214ff. の 215 頁の文章は見えなう。
- (9) Blumenberg, *Der Prozeß*, 122.
- (10) *Ibid.* 147.
- (11) J.-C. Fredouille, *Tertullien et la conversion de la culture antique*, Paris 1972 は、ナルトゥリアヌスにおける「好奇心への回心」を詳しく論じているが、その考察は古代キリスト教の全体に及んでいない。

— II —

ギリシア語で好奇心を意味する主要な語は、*καρτερία* と *κοιρανισμός* (およびこれらと関連する形容詞、動詞等の形) であるが、それらの基本的な意味は、「余計なことをすること」、「おせっかい」である。プラトンが『ゴルギアス』で、「生涯、自己の自分を守って、余計な仕事に手を出さなかつた (ὁ κοιρανισμώτατος) 哲学者の魂は幸

福者の島へ送られる」(五二六C加来彰俊訳にはほ擲る)と述べているように、これらは悪い意味で用いられることが多い。辞書の示すところによれば、「知識を求める探求」、「知的好奇心」などの積極的な良い意味は比較的のちに出てくる。⁽¹⁾ともかくギリシア語に関しては、好奇心の概念を専有する語は存在せず、したがってまえにあげたような『*Neutheon*』のほうが、好奇心の事態を的確に表現していること、一般に悪い意味が支配的で、良い意味はのちにあらわれること、を確認しておけばさしあたり足りる。

これにたいしてラテン語では、事情が異なる。『*curiositas*』を『*curiosus*』から造語したのはキケロであるが、かれは僅かに一度使っただけで、その後は忘れてしまったらしい。「キケロの無意識の新造語」(ラープハルト)といわれる所以である。⁽⁴⁾そのため、この語が思想的な意義をもって用いられるようになるのは、キケロよりはるかのち、二世紀のアブレイウス、キリスト教著作家ではさらに遅れてテルトゥリアヌスにおいてである。かれらの用例には、好奇心を表わす術語としての性格が強く感じられる。さらにキリスト教著作家では、善悪両義の分化・限定が顕著になっている。⁽⁵⁾この傾向は思想的には重要である。なぜならこの事實は、元来悪い意味に傾く趨勢に逆らって良い意味が生じたことを意味しているからである。⁽⁶⁾それには然るべき思想上の理由があったと考えられる。用例が比較的少なくとも、これには注意を払う必要がある。

次に、古代教父において善悪両義に岐れた、狭義における好奇心について検討したい。⁽⁷⁾

1、悪しき好奇心

好奇心は世間の通念、社会的慣習、あるいは伝統的な道徳的・宗教的規範が許容しかつ指定する一定の領域・限界を踏み越え、あるいは逸脱しようとする心の動きであるが、⁽⁸⁾その場合、好奇心が悪と判定されるのは、それが本来のものならぬ別の不当な領域に踏み込もうとするからであり、同時にそのふるまいかたが常軌を逸すると見られるから

である。

古代キリスト教が不当な領域と考えたものとしてまず魔術があげられる。「使徒行伝」十九・十九は、「魔術を行って来た (τῶν τὰ μαγεία παύσαντων) 多くの者が、魔術の本を持ち出してきては、みんなの前で焼き捨てた」と述べて、「τὰ μαγεία」(Vulg.: *curiosa*) を「魔術」の意味に用いている。この用法は、この個所に見られるものがおそろくもっとも古いだけに、注目してよい。「使徒行伝」の著者は、伝道において悪霊祓いを行った原始キリスト教が、伝播したさきさきで当時の祈禱師、まじない師と競合・対決した宗教的な状況を描くなかに、好奇心を含蓄しうる《τὰ μαγεία》を排斥すべき魔術の意味に用いることによって、好奇心と信との対立を暗示し、好奇心から信にいたるには回心によらねばならぬことを主張している、と読まれる⁽¹⁰⁾。

しかし、まじない師の魔術と使徒の「異常な力あるわざ」(*δυνάμεις ὡς τὰς τρυφάρας*, 19.11) とを区別することは容易ではないであろう。実際、イエス以来、力あるわざ、奇蹟が悪霊の名によってなされたものであるとの非難は珍しくなかった。それゆえ、両者の区別は初代キリスト教の弁証論の課題の一つとなった。「キリスト者らはある悪霊どもの名を呼び出すことによって力を得ているように思われる」と批判するケルススにたいして、オリゲネスが、それは「イエスの名」や「祈り」⁽¹²⁾によるのであって、「魔術やまじないによらない」⁽¹¹⁾ (*οὐκ ὀδοῦσι μαγείαν καὶ μαντικὴν*) と反論しているのは、一つの代表的な例である。しかし、宗教が現実にあらわす力の究極の真正性にかかわるこの問題は、容易には解決されない。技術としての魔術を脱魔力化しつつ、人間を秘義に対面せしめることは、現実の宗教にとって二律背反に近い難題だからである。

教父にはギリシアの知者たちの好奇心を非難する文章も見出される。反ギリシア哲学の旗印を掲げたタティアヌスは、モーセから伝わった知恵をギリシアのソフィストたちが「非常な好奇心に駆られて」(*πράξις... ἐκζητήσεως περιεργίας*) 知り、変造しようとした、という⁽¹⁶⁾。ソフィスト的な知の奥に好奇心のはたらきを看取するのは、ギリシア的探求の意

義を認めるアレクサンドリアのクレメンスも同様である。ギリシア人の哲学者たちは、ヘブライの預言者たちから受け取った真理の部分で「好奇心によって愚かにも詮索した」(*ὄρεσις ἀνασας ἀσφαλιζουσα*)⁽¹⁷⁾。これらの言葉は、好奇心がユスティヌス以来の弁証論の伝統のなかに位置づけられていることを示している。

一事に集中しようとする態度である信にたいして、好奇心は不定の多へ分散的にかかわる態度でもある。「博識」もそのあらわれである。「セクストゥスの訓言」(*Ἐπίτροπος γυμνασίου*)は「博識は魂の好奇心」(*ἐπιθυμία ψυχῆς νοήσεως*)と規定し⁽¹⁸⁾、オリゲネスはケルソスの「博識は愚にもつかぬ好奇心」と非難している⁽¹⁹⁾。そこで、「多くのことに心を配って思いわずらった」マルタにたいして、一つの良いものを選んだマリヤがイエスによって称揚されたように「ルカによる福音書」十・四十一、四十二、「おせっかいを去って、一事に就か」ねばならない⁽²⁰⁾。それゆえまた、信仰生活においては世の生活の諸事に好奇心をもってかかわらぬことが要請される。「世の生活のことも余計な手を出すな」⁽²¹⁾。「君達は許されないものに好奇心を寄せ……そして神を求めない」⁽²²⁾。

キリスト教の教えは人間的・知的好奇心によって発見されず、信のかかわる「一」は、好奇心が赴く「多」のように、たんなる客観的観察によっては到達されない。これはアレクサンドリアのクレメンスが強調するところである。「神的な教えに与ろうとするものたちが、まるで町町の建物を眺めるかのように好奇心から調べようとしているのではないか」(*εἰ μὴ θεωροῦντες εὐσεύς ἰσοποιοῦντες*)⁽²³⁾。よく見張らねばならない⁽²⁴⁾。好奇心には、信が要求する人格全体をあげての主体的な態度が欠如していると見られる。復活のキリストに手で触れて確認しようとしたトマスへの不信は、好奇心の例として解釈される。信は「不見」であるが、好奇心は即物的確認を求める「眼の欲」、すなわち「見」だからである⁽²⁶⁾。

ここからさらに、信の立場における好奇心も論じられる。信は、啓示が立てる「探求の限界」(*finis quaerendi*)⁽²⁷⁾において成り立ち、それゆえ好奇心の克服を伴っている筈であるが、つねに新たに芽生えてくる好奇心と戦わねばなら

ない。そのため、啓示ないし信そのものを明示的に限定することによって、好奇心に走ろうとする信を制しようとする教義的な立場も必要とされてくる。聖書正典の劃定の努力もそのあらわれである。信の範囲については、エルサレムのキュリルスの次の言葉は典型的な例をなす。「神が御子をもち給うこと(26)、このことを信じよ。如何に(27)は詮索するな。探究しても見出せないだろうから」(28)。このような《DaB》と《Wie》との区別による信の限定は、新約聖書以来、全キリスト教思想にわたって広く見出されるものであるが、そのことが啓示や信の本質といかに関係するかは大きな問題である。ともかく古代教父においては、この限定は異端者らの際限のない《Wie》《Warum》の問題にたいする防衛のためにも不可避であった。古代のキリスト教弁証論は、異端者の新奇追求にたいする非難で満ちている(30)。

このようにして、「信についての新工夫」(31)は伝統的・教義的立場から否定されることになり、「神の信は好奇心抜きで(32)受け入れられねばならない」と要求されることになる。すでに三世紀の初頭に、グノーシス派の好奇心に発する問の立場を忌み嫌って、「単純にして真摯なキリスト教」(33)を意志したテルトゥリアヌスは、「規準(=信仰規準)に反しては何事も知らないことがすべてを知ることである」(34)と述べたが、この言葉のうちに、好奇心の問題が信と知、信と権威ないし教義といったキリスト教思想の基本的な問題に触れてこざるをえないことが明らかに示されている。《Cedar curiositas fidei》(35)

アウグスティヌスが好奇心を「最終的に」悪徳目録に編入したとブルームンベルクはいうが、その背景には以上のような(おそらくブルームンベルクやオーバーマンらが考えるよりもはるかに豊かな)問題領域が存在している。しかしアウグスティヌスがかれ自身の間人性への洞察によって、好奇心を悪徳目録に組み入れたことを看過してはならないであろう。アウグスティヌスの好奇心論については、先学の諸研究でおおむね明らかにされているから(37)、ここでは悪徳目録における好奇心の位置についてアウグスティヌスが述べている所を簡単に示しておくにとどめたい。

アウグスティヌスは『真の宗教』において、「ヨハネの第一の手紙」二・十六の「肉の欲、眼の欲、持ち物の誇り」(Vulg.: concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, superbia vitae (これはアウグスティヌスでは ambitio saeculi))を荒野におけるイエスの誘惑(「マタイによる福音書」四・三十一、「ルカによる福音書」四・十一三)と結びつけて、それぞれ、低劣きわまりない快楽を愛するもの、好奇心鬱勃たるもの、高慢なるもの (voluptatis infimae amatores, curiosi, superbi)、『すなわち、愛欲、好奇心、高慢 (libido, curiositas, superbia) と解している。』⁽³⁸⁾ ここでまず注意すべきことは、オーバーマンが指摘しているように、この好奇心は「ある事を試みる」(aliquid experiendi)、『すなわちこの場合には「眼に見える仕方での神的事柄を探る」(visibiliter divina explorare)』⁽³⁹⁾ ものであるがゆえに、高慢と結びつくということである。⁽⁴⁰⁾ オーバーマンはここに、中世から近代にかけての好奇心論の根本問題であるとかが見做す「好奇心と実験を求める願望との、すなわち試みと誘惑との密接な結びつき」(eine enge Verbindung von curiositas und dem Verlangen zu experimentieren, von Versuch und Versuchung)を読み取っているが、⁽⁴¹⁾ けだし卓見である。しかしそれと同時に、眼の欲としての好奇心が、本論のはじめに述べたように知と結びついていることを見落してはならないであらう。⁽⁴²⁾ 実験は主として中世以降問題になるが、知と好奇心との関係は古代ギリシア以来の、しかも新約聖書にも見られる問題である。さらに中世においても、好奇心としての知が高慢とともにその原罪(初罪)性を問われたことが忘れられてはならないであらう。⁽⁴³⁾

ロ、良い好奇心

良い意味での好奇心を認め、明言している最初の教父はアレクサンドリアのクレメンスであるが、その先駆者としてまずユスティヌスの名をあげなければならない。

ユスティヌスは『第二弁証論』十で次のように述べている。「キリスト以前に生まれた人びとで、人間的なやり方

でロゴスによって物事を考察し、検討しようとしたものたちは、不敬度で好奇心をたくましくした廉で (ἐς ἀσεβείας καὶ ἡσέβητον) 法廷に引き出された⁽⁴⁴⁾。そしてユステイヌスがあげるのは、「そういった人びとのすべてにまなつてそのことを精力的に試みたソクラテス」⁽⁴⁵⁾である。ここで、告発者の側では悪い意味に取られている《ἡδίστητος》は、まさにそのゆえに、積極的な意味を与えられることになる。ソクラテスの振舞は、「われわれ (ἡ κριστοί) と同じ廉⁽⁴⁶⁾」で死を招く「探求」(ἡ θέσις)であったと考えるユステイヌスは、そこに好奇心が位置づけられることを間接的にではあるが認めているということができる。

クレメンスにおいて好奇心が悪い意味を与えられている例はすでに示したが、かれには中立的、さらに良い意味での用例が相当数見出される。それらは、かれがユステイヌスから継承した、宗教的な意義をもちうる知的探求行為の動機としての好奇心の觀念にかかわる。この場合クレメンスが用いているのは、主として動詞《τοῦτο πράττειν》である。

クレメンスはギリシアの哲学者たちの哲学的営為を《τοῦτο πράττειν》で表現している。アナクシマンドロスやアナクサゴラスらは、たんなる物質的アルケーを越えて、より高いト・アペイロンを追求した (ἐπιζητοῦσαν)。⁽⁴⁷⁾ 《τοῦτο πράττειν》には、「努力して求める」の意味を与えられる。⁽⁴⁸⁾「余計」を意味していた前綴《ἐπι-》は、ここでは、一定の学問の対象へ向けられる集中的努力の度合いを表わすものに変えられている。それゆえ、ギリシア人における《ἐπι τοῦτο πράττειν》はそのまま「哲学者」(ἐπι φιλοσοφίας)といいかえられる。⁽⁴⁹⁾しかも哲学者は、「世界の生成を追求する⁽⁵⁰⁾」のみでなく、それによって「人間の本性を理解しうる」⁽⁵¹⁾ことを目的とする。また、「哲学の部分」でなく、「完全な意味における哲学を追求し」(ἐπι αὐτοῦ τῆς φιλοσοφίας τοῦτο πράττειν)、「真理を追求しなければならない」⁽⁵²⁾。

クレメンスはギリシア人の哲学的・宗教的探求をかれらの救済探求、キリスト探求、神探求であると解釈している。「異邦人のなかで救いを追求した人人 (οἱ ἐκ ἐθνῶν τῶν σωτηρίαν τοῦτο πράττειν) は、驚嘆して信へと導かれる」⁽⁵³⁾。「神を尋ね求める人は自らの救いを追求する」⁽⁵⁴⁾。「キリストを追い求めよ」(τοῦτο πράττειν Χριστόν)。⁽⁵⁵⁾《τοῦτο πράττειν》

は哲学的探求とともに宗教的探求の意味にも用いられ、弁証論にともなうキリスト教の勧め、すなわち福音のプロトレプティコスに不可欠の用語となっている。このような《*Prolegomena*》の大胆な用法がある以上、それがキリスト教における神学的な研究を指すことがあっても不思議ではない。⁽⁵⁷⁾それはさらに、神の友と呼ばれたアブラハムの神探求と使徒たちの宣教とが同一の神にかかわるといふ、救済史の理解にも役立てられている。⁽⁵⁸⁾

クレメンスにおいて、俗事にかかわり、真理に主体的にかかわらうとしない好奇心は「虚しき好奇心」(εὐρηστικὴ ἰστορίαις)として厳しく糾弾されているが、真実な探求としての好奇心は広く認められている。それはその後

のキリスト教思想に例を見ないほど広範な適用範囲をもつ好奇心二重 (duplex curiositas) 説であるといえよう。⁽⁶⁰⁾クレメンスと同じく、キリスト教とギリシア思想とが遭遇するところに成立する宗教的フロントを問題にしているオリゲネスが、ギリシアの探求の立場に言及する場合に好奇心の語をほとんど用いていない事実は、むしろ意外の感を抱かせる。⁽⁶¹⁾オリゲネスにおいて、良い意味の用法で取り上げる価値があるのは、聖書の研究、とくにその霊的な意味を究明するという場合のそれであろう。⁽⁶²⁾

テルトゥリアヌスが異端者の好奇心を口を窮めて非難していることはすでに述べたが、かれは他方、そのような「法外で無用な好奇心」(enormis et otiosa curiositas) にたいして「正当で必要な好奇心」(iusta ac necessaria curiositas) を認めている。すなわちかれは、『魂について』の結びの文章で、自分の論述は正当で必要な好奇心を満足せしめたが、法外で無用の好奇心にはなお不満を残すものであらう、と録している。⁽⁶³⁾これだけでは、テルトゥリアヌスが積極的に良い好奇心を主張したとは解し難いが、探求の限界、すなわち信への超越をもつ探求と結びついた《curiositas》は、「捜せ、そうすれば、見いだすであらう」(quaerite et invenietis. Mt. 7, 7)との言葉が示している宗教的探求に合致するものと認めている、と解することは、『異端者への抗弁』の論旨から見て十分可能であらう。⁽⁶⁵⁾探求に、異端者の際限なき探求と、信にいたる探求との二種があるのであるから、探求に結びついている好奇心にも二種があり

うるであらう。異端者にたいする憤激の口調の底には、クレメンスに似た好奇心二重説が秘められていることを看過してはならない。さらにテルトゥリアヌスにおいて注目すべきことは、探求が信において限界に達してのちも「なおつねに探求しなければならぬ」(quaerendum est adhuc et semper)と述べて、⁽⁶⁶⁾ 信における好奇心の問題をも示唆していることである。信にいたる道程においてのみならず、信そのものの道程において好奇心が問題となりうることすなわちそれが信における探求の動機となると同時に、⁽⁶⁷⁾ 信の危機にもなること、このことを示唆したのはテルトゥリアヌスの功績であらう。

アウグスティヌスが良好な好奇心を語りうるのは、さらに限定された事柄についてである。かれは『告白』では、言語の学習には恐ろしい強制よりも、「自由な好奇心」(libera curiositas)のほうが力があるといひ、⁽⁶⁸⁾ 『詩篇講解』では聖書の研究に関連して「敬虔な好奇心」(pia curiositas)を語っている。⁽⁶⁹⁾ しかしこれらは散発的な用例にとどまり、良好な好奇心が思想的に根拠づけられているわけではない。

それにもかかわらず、アウグスティヌスが良好な好奇心の思想史において重要な位置を占めるのは、かれがクレメンスにおいていわれているような良好な意味での探求の努力にあたるものを《curiositas》とは別の言葉で呼ぶ伝統に道を拓いたからである。⁽⁷⁰⁾ 『信の効用』においてアウグスティヌスは、「好奇心のある人 (curiosus) は自分に何らかかわりのないことを探求するが、これにたいして (知的に) 熱心な人 (studiosus) は自分にかかわりのあることを探求する」という意見を取り上げて、これを「層蔽密に考え直している。《studiosus》は、「一般的に (知的に) 熱心な人」(omnino studiosus) と、「ある事柄に努力する人」(studens alicuius rei) すなわち「魂を自由に養いかつ飾るのに関係することをきわめて激しく探求する人」とに区別されねばならない。⁽⁷¹⁾ 後者は、アウグスティヌスの別のいい方によれば、「真実な魂をもって宗教を把握しようとする」⁽⁷²⁾ 宗教的探求の意味を含むものにほかならないであらう。この探求は自己、すなわち魂にかかわるのみならず、「ある時あることを信する」(aliquando aliquid credere)⁽⁷³⁾ という決断的

信にかかわる。この意味では、アウグスティヌスはテルトゥリアヌスに近い。

以上の考察から、古代教父における好奇心の問題が、探求と信との関係に中心を有することが知られる。ユスティヌスをはじめ、アレクサンドリアのクレメンス、テルトゥリアヌス、アウグスティヌスらにおいて、これはとくに明らかである。そしてこの関係において好奇心を問題にするかぎり、好奇心を善悪のいずれかに一面的に限定することは不可能であって、一方においてはこれを徹底的に罪として排撃すると同時に、他方では宗教的探求の動機として承認せざるをえないという、矛盾した態度が取られざるをえない。好奇心二重説はそのような信における内的矛盾を表現するものである。

(1) Cf. Liddell-Scott-Jones, A Greek-English Lexicon, s.v. *τολμαργαγία*, *τολμαργαγία* ("later and rarely in good sense"). *τολμαργαγία* 同様の意味の変化を説いたところを。 Cf. R. Pfeiffer, *Geschichte der klassischen philologie*, Hamburg 1970, 174.

(2) Cicero, *Epistulae ad Atticum* 2, 12, 2.

(3) Cf. A. Wlosok, "Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius", *Philologus* 113(1969), (68-84), 71 Anm.2.

(4) Labhardt, op. cit. 209.

(5) *ウイロ* 参考のため *Thesaurus Linguae Latinae* の *curiositas* の項が掲げられた意味分類を示しておく。

I *proprie*: cupiditas sciendi, noscendi, interdum subest notio loquacitatis

A *generatim*

B *angustiore sensu*:

1 *in bonam partem* i.q. studium explorandi laudabile

2 *in malam partem* i.q. cupiditas explorandi divina inutilis, vana

II *metonymice*: id quod curiositatem movet, res curiositate digna

これらにたいする用例は圧倒的に教父のものが多い。ラテン文学には形容詞 *curiosus* のほうは少なくないことを考え合わせると、教父における *curiositas* の術語的使用は顕著だといえる。

(6) したがって、良い意味を別の語(たとえば *studiositas*)で表現しようとする努力も当然起りうる。本論文十五ページ参照。
 (7) もちろん教父には、必ずしも善悪のいずれかに決められない中立的な意味での用例も存在する。ことにギリシア教父、なかでもアレクサンドリアのクレメンヌスには、その用法が多く見出される。

(8) 「逸脱する好奇心」(*ἡ ἄλογος περιέργια*) なる表現は、Clemens Alexandrinus, *Paedagogus* III 28, 1 に見える。
 (9) Liddell-Scott-Jones, *A Greek-English Lexicon*, s.v. *περιέργος* はこの用例のこの個所をあげておられる。Cf. W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin 1958⁵, s.v. *περιέργος*.

(10) 十八節と十九節との対照を示されておられる。

V.18: *τοῖλοι τε τοῖι περιερεύονται...*

V.19: *ἱκανοὶ δὲ τοῖι τὰ περιεργα πορεύονται...*

(11) (12) Origenes, *Contra Celsum* I 6.

(13) (14) *Ibid.* VII 4.

(15) 古代キリスト教においてこれはまた「偶像」と「偶像礼拝」の問題でもあった。アテナゴラスは、ギリシアの神像が「出来あがるのに何故人間や技術を必要としたのか。それらは土や石や物質、また好奇心による技術 (*περιεργος τέχνη*) とある」
 ἄθετον εἶναι (Athenagoras, *Supplicatio pro Christianis* 17, 4)°

(16) Tatianus, *Oratio ad Graecos* 40, 1. なぞ。ノン・ヌメトの詮索好き、好奇心でいづつぞ Diogenes Laertius IX 112: *ὄσοι πολυπόρητοι ἐστε σοφισταὶ*、いづつぞいづつぞいづつぞ、ギリシヤで広く語られたことだ。

(17) Clemens Alexandrinus, *Stromateis* I 87, 2.

(18) *Enchiridion Sexti* 249. ノン・ヌメトのトキソシエ、《multa velle scire curiositas animi putanda est》とある。

(19) Origenes, *Contra Celsum* VI 32. となじ《*πολυμάθετα*》それ自体を非難しつゝなすはたせぬ。

(20) Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur?* 10, 7.

古代キリスト教における「好奇心」の問題

- (21) Basilus, Epistula XLII.
- (22) Clemens Alexandrinus, Paedagogus II 120, 1. 1の言葉は「マタイによる福音書」六・三十三「ルカによる福音書」十二・三十一に因らるるべし。
- (23) Cf. Epistula ad Diognetum 5, 3; Clemens Alexandrinus, Protrepticus XI 112, 1.
- (24) Clemens Alexandrinus, Stromateis I 6, 3. 1は「クテロパテアン」冒頭の「クレマンティスの基本的な心構えと方法を述べた部分」を指す。
- (25) Cf. Tertullianus, Adversus Praxeas 25; Acta Iohannis 90 (変貌のイエスを見たヨハネにたいして、イエスはトマスに「たすむ言葉」(Joh. 20, 27) に「*μή περίεργος*」を加へし語づらる。すなわち *κτρός = μή περίεργος* である)。なお第一節注(2)参照。
- (26) 第一節注(2)参照。
- (27) Tertullianus, De praescriptione haereticorum 10, 7. 1は「*εὐαγγέλιον*」の「探求と発見——初代教父及びグノーシスに於けるマタイ・マテの解釈——」『日本の神学』六(一九六七)一七五—一八四ページ参照。
- (28) Cyrillus Hierosolymitanus, Catecheses XI 19; cf. Apollinaris (?), Quod unus sit Christus (PG 28, 125C); Gregorius Nazianzenus, Oratio XX:ii (PG35, 1077C).
- (29) 用語として「*εὐαγγέλιον*」思想は由来する。Cf. Diogenes Laertius IX 103. 同様の趣旨は後述「ペンテコステ」の言葉として見出される(二五ページ参照)。
- (30) グノーシス派やアリウス派にたいする非難が代表的なものである。しかし非難にとどまらず、「新奇追求」を思想的に分析しようとする態度が、*εὐαγγέλιον* Sozomenus, Historia ecclesiastica IV 26, 5 (GCS 183, 18-22).
- (31) Basilus, Epistula CXXVI (PG 32, 552C): *ἡς περί τῆς πίστις καυτολογημάτων τρωθῶν*. 似たペンテコステ Epistula CLXXV (PG32, 652C) *ἡ μὴσὶν παρα τῆς ἀρχαίας περιεργαῶσθαι πίστις ἀληγῆς*。
- (32) Sozomenus, Historia ecclesiastica I 17, 6; cf. I 18, 3 (11) *παντα* 公認して。
- (33) K.Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, III, Tübingen 1928, 12.
- (34) Tertullianus, De praescriptione haereticorum 14, 5; Adversus regulam nihil scire omnia scire est. Cf. Oberman.

Contra vanam curiositatem, 17.

- (35) Tertullianus, De praescriptione haereticorum 14, 5.
 (36) Blumenberg, Der Prozeß, 121.
 (37) ブルンメンベルクとオーバーマンの著作のほかは次の論文を参照。Blumenberg, "Augustinus Anteil an der Geschichte des Begriffs der theoretischen Neugierde", Revue des Études Augustiniennes, 7(1961), 35-70; Id. "Curiositas und Veritas. Zur Ideengeschichte von Augustin, Confessiones X 35", Studia Patristica 6(1962), 294-302.
 (38) Augustinus, De vera religione XXXVIII, 70.
 (39) Ibid. XXXVIII, 71. この場合の《experimenti》(試み・経験)と好奇心との結びつきは、すべりノックサンユリブのクレンマンズの知るユリブの《οἷον ἐκαστου πολυπραγμεσιν, τὰν αὐτῶν ἐπέτητον, τὰν αὐτῶν ἐπέτητον, ὡστε καὶ οἷον ἐκαστου πολυπραγμεσιν, τὰν αὐτῶν ἐπέτητον》の好奇心でもある。
 (40) (41) Oberman, Contra vanam curiositatem, 21.
 (42) 第一節注(2)参照。
 (43) この観点からは、ブルンメンベルク、オーバーマンの両者も取り上げている。Thomas, Summa theologiae, II,II,q.163, art.1が重要であろう。トマスは「高慢は最初の人間の最初の罪であったか」との問を掲げ、これにたいする異論の第三には好奇心であって「高慢ではなかつた」との議論を提示している(同じ趣旨の異論については、Thomas, Commentum in secundum librum sententiarum, dist. XXII,q.1,art.1をも参照)。これにたいしてトマスは「伝道の書」十・十三を引いて、次のように答える。「残る結論は、人間の最初の罪は、人間が自らの限度を越えてある霊的な善を欲求したことにあり、とうとうことである。これは高慢にかかわる」。これによって、好奇心虚妄(vana curiositas)説が好奇心初罪(peccatum primum)説に徹底されることはなくなったが、こゝで好奇心を知の欲求として論じていることは、やはり注目に値する。
 (44) Justinus, Apologia II 10, 4. なおこのテクストの前後関係については、拙論「探求とロコス」、『哲学研究』五二八号(一九七四)・五三九号(一九八〇)参照。
 (45) (46) Justinus, Apologia II 10, 5.

古代キリスト教における「好奇心」の問題

- (47) Clemens Alexandrinus, Protrepticus 66, 1.
- (48) 同様の用例として Id. Stromateis II 3, 5: *κολυργαγμουῆας θηλάσσαι*.
- (49) Ibid. V 134, 1.
- (50) (15) Ibid. I 60, 4.
- (52) Ibid. VI 154, 1.
- (53) Ibid. VI 150, 6.
- (54) Ibid. IV 73, 5.
- (55) Protrepticus 106, 5.
- (56) Ibid. 10, 2.
- (57) Stromateis IV 11, 2 (「身体の本性と魂の本質とを追求しなければならぬ」)。
- (58) Paedagogus III 42, 3: *ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν θεὸν ὁ ἴσθ' κολυργαγμουῦν, ὃς δὲ ἐπιδοσουργεῖ*. このテキストは「ロン」の思想的關係を示す文脈のなかにあり、重要であるが、ここでは詳しく分析する余裕がない。ただ注意しておくべきことは「探求」(*κολυργαγμουῆν*)と「伝道」(*ἐπιδοσουργεῖν*)との対応である。このテキストをキリシヤ思想と福音との關係にも拡張解釈するに、クレメンスの場合許されぬことではなからぬ。
- (59) Ibid. II 125, 1 (これは「ウグステイヌス以後一般化する *vana curiositas* と呼ぶであろう」)。このほか「逸脱する好奇心」(本節注(58)参照)「贅沢を求める好奇心」(*ἀββοδαρεος περιεργία*, Ibid. III 21, 3)などの表現がある。
- (60) 「ルーメンヌルクはクレメンスの好奇心を、真理にも誤謬にもいなりぬる《indifferentes Motiv》であると解釈しているが(Blumenberg, Der Prozeß, 87)「これまで論じてきたように、一般の趨勢に抗して大胆に良い意味で用いていることを十分に把握している」。
- (61) それゆえ E・モランドが、クレメンスとオリゲネスの両者が好奇心を最大限に積極的に評価したと述べるのは「正確」な。 Cf. E.Molland, The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology, Oslo 1938, 168.
- (62) Origenes, Commentariorum in Mt. libri 10-17, Tom. XII 41(GCS Origenes X, 163, 4-6): *Ἐπεὶ δὲ πηδῶντα ψαλμασάμενοι τροπολογεῖν τὰ κατὰ τοῦ τόπου...* (訓書の個所を討論解釈(59)) : *Fragmenta* 138¹ in Mt. (PG

XVII, 292B): *περὶ τοῦ εἰρησίου σωατοῦ θέντος εἰς τὴν κερτομύθησιν γὰρ οὐ ἀσφαλῆς τὸ βῆθος, ἀκριβεῖς πολεμικὰ ἡσυχία* (隠された聖書の確かなの深い意味を正確な追求によつて見出す)。なお、聖書の個所の意味を調べることに關して間接的の述べらるる例は、クレメンヌスである (Clemens Alexandrinus, *Quis dives salvetur?* 2, 2)°。やがて、テモテヌスが聖書の言葉の意味を調べることに用いたる (Justinus, *Dialogus cum Tryphone* 113, 1) とき、好奇心の意味が含まれてゐる。 Cf. Philo, *De sacrificiis Abelis et Caini* 79.

(63) Tertullianus, *De anima* 58, 9.

(64) そのかぎり、ルフィが「テルトウリアヌスに於て *curiositas*, *scrupulositas* など輕侮の意味合はる」と述べらるるは、必ずしも間違つてゐない (Tertullien, *Traité de la prescription contre les hérétiques*, Introduction, *texte critique*, et notes de R.F. Refoulé, traduction de P. de Labriolle, (SC 46), Paris 1957, 99 n.1)°。しかし思想の解釈としては十分ではない。

(65) 上の間の微妙な事情をオーバーマンは *ἐπιθυμία* (Oberman, *Contra vanam curiositatem*, 16f.)°。

(66) Tertullianus, *De praescriptione haereticorum* 12, 1.

(67) オーバーマンは、探求の限界が信ではなから場合の好奇心をたんなる外部からの好奇心から區別して、「神学に内在する危険な好奇心」(eine gefährliche theologie-immanente *curiositas*) と呼んでゐるが (Oberman, *op. cit.* 16)°。これはむしろ信における好奇心にあらわしい表現である。ノルデュムは、テルトウリアヌスにおける「世俗的好奇心」を二面を區別するとともに、「キリスト教的好奇心」(*curiosité chrétienne*)°。すなわち「正道に望まじき好奇心」(*curiosité légitime et souhaitable*) を積極的に認め、それを宗教的不安との相互關係に靈的進歩の酵母があると解釈してゐる (Friedouille, *Tertullien* (第一節注 11), 414-439)°。また次のように述べてゐる。「テルトウリアヌスのうちには好奇心の魔がある。それはおもしろく抑制されてゐるが、決定的に調伏されてゐるわけではなから」(ibid. 423)°。

(68) Augustinus, *Confessiones* I 14, 23.

(69) *Enarrationes in Psalmos* XXXV 14. けれどキリスト教的人文学の基本理念になつたことは、たとへばヒラヌスにおいて顯著である。

(70) オーバーマンは、テルトウリアヌスの《*ustia curiositas*》を《*studiositas*》と呼んで《*curiositas*》から區別したのにな

「*Plato*」であるとして述べているが (Oberman, op. cit. 29) 其の先例はすでにアウグスティヌスに見出される。

(71) 以上の引用は『*De utilitate credendi* IX 22.

(72) *Ibid.* X 24: *vero animo te ad accipiendam religionem accedere.*

(73) *Ibid.* X 22.

三

「キリスト教哲学の歴史は、キリスト教徒でなく、一ユダヤ人、すなわち聖パウロより年長の同時代人であるアレクサンドリアのフィロンから始まる⁽¹⁾」がゆえに、古代キリスト教における好奇心の問題の宗教史的連関をフィロンに溯って追究することは、正當かつ必須の作業であろう。しかし、この「一種の異教圏の教父」の思想を解明することは難しい。「フィロンは複雑さにおいて、また多様きわまりない影響にさらされた点で最たる古代の人物であり⁽³⁾」、したがってその好奇心の思想も、さまざま連関で解釈しうるからである。このことはまた、研究者自身が持ち込む問題設定との接点が比較的容易に見出されることを意味している。たとえば、自然研究と理論的好奇心との関係に注目するブルーメンベルクは、フィロンにおける自己認識と宇宙論との関係に、接近の糸口を見出しうるわけである⁽⁴⁾。ここでは、フィロンの思想の骨格をなすと筆者が考える「移転」(*Metatarsis*)との関連で考察することにした。フィロンにおける『*epistola*』『*tekhonogryphon*』⁵ およびそれらに関連する語が、とくに思想的な意義づけを伴うことなく一般的に、悪い意味あるいは中立的な意味、さらに良い意味で用いられることは、いうまでもない。これらに言及する必要はないであろう。

好奇心の規定においてまず重要であるのは、感覚との関係である。すでに指摘したように(第一節注(2))、アウグステイヌスが「眼の欲」とした好奇心は、「ヨハネの第一の手紙」二・十六に溯るが、その先例はさらにフィロンに見出される。幕屋とそのうちにあるものに触れたり、「好奇の眼で覗いたものは」(ὅτι περιεώρα ἰσθμίου ἰσθμίου) 律法の定めによって死刑に処せられた、とフィロンはいう。⁽⁶⁾ 禁じられたものにしたがう欲望が好奇心である。父の裸を見ようとしたハムの好奇心もこれに属する。また「感覚」(αἰσθησις) の一つである「聴覚」(ἀκοή) についても、「余計なことにおせっかいはやこうといつもがつつしている」(ἀφάρωσις ἐστὶ περιεώρα καὶ ἀκούσις) と説明されている。⁽⁷⁾ このように感覚に発し、そのレベルにとどまる好奇心に悪い意味が認められるのは当然である。感覚は幕屋——フィロンはこれを「イデア」、また「非物體的な徳のシンボル」と比喩的に解釈する——に近付くことが許されない。⁽⁸⁾ フィロンはさらに、好奇心を好奇心と結びつけている。「好奇心、すなわち好學心」(περιεώρα ἢ τοῦ φιλομαθῆος) であり、⁽⁹⁾ 「好學心は本来、探求的で好奇心に満ちたものである」(τὸ φιλομαθῆος ἐπιτηδεύει καὶ περιεώρα ἐστὶ φῶσις)。⁽¹⁰⁾ かがさらに詳しく説明している言葉を引こう。「ある人が好奇心あるいは好學心にせきたてられて、「存在する事物の各々の本質を」覗き見ようと望んでも、身体が不自由な人のように、眼の前のものに「蹟く」。⁽¹¹⁾ 《通り抜ける》「創世記」十二・六」とはどのような意味か、考察しよう。好學心とは本来、探求的で好奇心に満ちたものであり、どこへもひるまず進んで行き、またどこへも顔をつつこんで覗いて見、存在するものは物体であれ事柄であれ、一つでも究明せずに残しておくことをよしとしないものである。なぜならそれは、眼で見えるものや耳で聞えるものを法外な食欲で求める本性を有しており、そのため自己の領分に満足しないばかりか、甚だ遠く離れた異国のものまでも求めるからである。⁽¹²⁾

フィロンが、好奇心を感覚的欲求に発すると見ながら、さらに好學心あるいは「博識」(πολυμάθεια)⁽¹³⁾ といった知的探求のレベルにおいても働いていることを指摘していることは重要である。このことは、好奇心の本質規定として、「つ

ねに「あらゆるところ」で働く「探求的なもの」(τὸ ἔπιζητῶν)ということがあげられるかぎり当然であるが、ここから好奇心についての本質的な問題、すなわち良い意味と悪い意味との二重性の問題(好奇心二重説)が生じてくる。

この二重性は、探求の対象が段階的に区別され、段階間に限界が存することから生ずる。フィロンはさきに述べたように、聴覚について《Ἠρσέφρια καὶ ὀλιγοθυμία》と悪い意味の好奇心を語っているが、同じ句を神の神秘についても用いて、それが「人間の能力によるよりも大きな好奇心とおせっかいに属する」(Ἠρσέφριαν ἴδιον καὶ ὀλιγοθυμίας ἡέκτονος κατὰ ἀδύνατον ἀναίμα)⁽¹⁵⁾ 事柄であるという。これはもちろん、良い意味での高次の探求努力としての好奇心を意味している。このことは、フィロンが好奇心を本質的に探求努力として捉えていることを示しているが、まさにそのような把握によって好奇心二重説が生じてこざるをえないことをも示している。探求としての好奇心に限界が設定されることによって、好奇心は限界を求めかつ越えようとする。好奇心がなければ、探求は生じないし、また限界の意味もないであろう。限界が与えられなければ、それを越えようとする衝動も萌さないであろう。好奇心と限界との関係は弁証法的であり、それに応じて良き好奇心と悪しき好奇心との関係も弁証法的である。探求の動態にあつては、良い好奇心と悪い好奇心とは、切り離しえない必須の弁証法的二契機である。⁽¹⁶⁾

フィロンの探求段階論は、この点をよく説明するものである。ここにその詳細を論ずる余裕はないが、その要点は、日常性における探求から自然学的探求へ、自然学的探求から自己自身、すなわち徳の探求へ、さらに自己自身から神の探求へと、より高次の段階へ移行しなければならない、というところにある。⁽¹⁷⁾ 好奇心が問題になるのは、主として第二の自然学的探求の段階であることはいうまでもない。フィロンは自然学的研究それ自体を否定しない。しかし、自然学に没頭することは、大気や天体など、「彼岸のことに余計な手出しをする」⁽¹⁸⁾ ことであり、「汝自身に近いもの」(τὰ ἐγγύς αὐτοῦ)、「すなわち「汝自身」(αὐτοῦ)に⁽¹⁹⁾ 関心を集中しないことである。「自分の家をよくしらべるまえに、宇宙の家を吟味することは、甚だしい狂気の沙汰ではないか」。⁽²⁰⁾「それだから、天についての好奇心から移転して……

自己自身の住いを定めよ」⁽²¹⁾。このようにフィロンは、自然学的探求における好奇心をおおむね非難⁽²²⁾し、探求を内面化して自己自身に向けることよって、好奇心を止揚するよう勧めている。その際かれは、「汝自身を知れ」とのデルポイの神殿の銘と、これを契機に自然学の研究から自己の究明に転じたソクラテスとを絶えず引き合いに出し、それぞれに対応するヘブライの例を見出そうと努めている⁽²⁴⁾。

探求の限界についてより詳しい説明は、さきにもその一部を引いた、『逃亡と発見について』一六二―三に見られる。「出エジプト記」三・二以下のモーセと燃える柴の話がそれである。

燃える柴を見て、「行つてこの大きな見ものを見、なぜしほが燃えてしまわないかを知ろう」とするモーセにたいして神が語る「ここに近づいてはいけない。足からくつを脱ぎなさい。あなたが立っているその場所は聖なる地だからである」との言葉は、フィロンによれば、「そのような検討に進むな、というに等しい」。「なぜならその仕事は、人間の能力によるよりも大きな好奇心とおせっかいたに属するからである。生起したことに驚嘆せよ。しかし、生じたり滅したりする原因には好奇心を抱くな」。

神的な事柄にたいしても好奇心は発動するが、これには明確な禁止が語られている。この禁止は、生起した神的事実のまえでは「驚嘆」(*stajátes*)として、その理由や原因(*aitia*)は「好奇心をもつて詮索するな」(*μή νοζηρῆσθαι*)ということの内容としている。フィロンによれば、このような《Wie》の場所、すなわち「原因探索の場所」(*o aitioloyias topos*)は神的本性にのみ帰され、人間には「原因探索を我物とする」(*aitioloyias epáphorou*)能力はない。神の働きが人間の好奇心の究極的限界をなす。神の働きは《Da》として人間にあらわれるが、その《Wie》は秘められてあらわされない。《Da》から《Wie》へつき進もうとする好奇心は、ここで信へと転じられねばならない。このような考え方がのちに教父にあらわれることは、すでに述べた。

フィロンの好奇心論において注目されることは、「天についての好奇心から移転せよ」といわれているように、好

好奇心を克服、離脱することが勧められていることである。「自然学から倫理哲学へ転じ、また世界についての観照から創造者の認識へと移転する」⁽²⁵⁾という、人間精神の道程における段階の転換に好奇心の克服が結びつけられている。好奇心は探求的なものにほかならないがゆえに、探求段階論における偶然的要素ではなく、必然的な契機であり、したがって、好奇心の克服は、一つの悪徳の排除につぎるものでなく、段階間の移行そのものと結びついている。フィロンにおける「移転」(*metastasis*)の思想は⁽²⁶⁾、「あなたがたは、父祖の地への移転と帰還をいつも求めて異国に寄留者として日を過していた」といわれるイスラエル民族の本質に発するものである。⁽²⁷⁾「寄留者」(*idpoukoi*)、「ゲリーム」(*gerim*)たるヘブライ人にとって、異国に寄留することは、「他なるものへの好奇心」⁽²⁸⁾をそそられる危機を意味し、好奇心の克服はただちに「移転を求めること」(*metastasis hētesu*)と結びつく。好奇心の克服は、段階における人間の探求を全体として転換することなくしては不可能である。フィロンはギリシア的な知的好奇心をへブライ的な遍歴の道程に位置づけることによって(その逆ではない)、好奇心の問題性を最初によく明らかにした。好奇心は人間の実存の《*metastasis*》のうちに弁証法的な契機として含まれている。

- (1) A.H. Armstrong(ed.), *The Cambridge History of Later Greek and Early Medieval Philosophy*, Cambridge 1970, 137 (H. Chadwick 〇言葉)。
- (2) Cf. J. Geffcken, *Religiöse Strömungen im 1. Jahrhundert n. Chr.*, Gütersloh 1922, 25.
- (3) R. Reitzenstein, *Das iranische Erlösungsmysterium*, Bonn 1921, 106 Anm.1.
- (4) Cf. Blumenberg, *Der Prozess*, 71-76.
- (5) *De ebrietate* 135.
- (6) *De sobrietate* 32: ἐν περσιῶν ἡέτην τὸν πατέρα γυμνῶν.
- (7) *De agricultura* 34. 田くへ田くくくく' 《ἐνεκα τοῦ ἀργαίου περσιῶν》(De Abrahamo 20) なる表現がある。
 〇 《περσιῶν》 → 《ἐπιτορπιῶν》 → 〇 《De fuga et inventione 162 田用例がある。

- (8) De ebrietate 134. ただし「イデオ」についてはテキストの読み方に問題がある。
- (9) Ibid. 167.
- (10) De migratione Abrahami 216.
- (11) De ebrietate 167.
- (12) De migratione Abrahami 216.
- (13) *Πρόλογος* 序論と好奇心との関係について *φύσις* Les oeuvres de Philon d'Alexandrie 16: De congressu eruditionis gratia. Introduction, traduction et notes par M. Alexandre, Paris 1967, 52-55, 57-58 53 n.5 参照。以下の本論文一〇ページ参照。
- (14) *Πρόλογος* 好奇心の本来のあり方 (*φύσις*; *πίσχυρος*) を規定 すなわち定義し、それを思想的に重要な問題としている *序論*。
- (15) De fuga et inventione 162.
- (16) *Πρόλογος* 序論 《deux affirmations complémentaires, parcourues par une tension dialectique》より (M. Alexandre, "La culture profane chez Philon", in: Actes du Colloque National sur Philon d'Alexandrie, Paris 1967, (105-129), 117)。
- (17) *Πρόλογος* の探求段階論を「探求と発見との関係」について論じた拙論「アレクサンドリアのフィロンにおける『探求なき発見』の問題」、『昭和五十四年度科学研究費研究成果報告書』(代表者 山田晶教授)、「文化伝統の断絶と継承」, 昭和五五年「一七ページ」参照。
- (18) De mutatione nominum 72.
- (19) De somniis I 54.
- (20) Ibid. I 56.
- (21) De migratione Abrahami 187: *μεταναστῶρες οὖν ἀπὸ τῆς κατ' ἀρχαίαν πατριῶν ἐαυτοῦς... οὐκ ἔπαυσε*.
- (22) Cf. Alexandre, *op. cit.* 116. *ὁ κατὰ τὸν Πρίνσιπον ἐπισημασθέντα ἀποκρίσας*「われが悪く意味で用いられるわけではなく (ibid. 117)。*ὁ κατὰ τὸν Πρίνσιπον* De aeternitate mundi 138 があげられる。また De mutatione nominum 86 の *ἑστῶν*。

propheteis)²⁴ 《ἐπευδῶν τὰ φόβους》自体としては、悪い意味ではない。しかし好奇心の二重性によってただちに悪い意味に転化する。

(23) この点で、人間学的研究を勧める次の言葉は注目してよい。「魂よ、おまえが望むなら、人間をも通り抜けよ」(De migratione Abrahami 219)。「これについて」注(12)に引用した箇所参照。

(24) De migratione Abrahami 8 については、「田中ミヅノト記」三十四・十二の「氣をうけなければならぬ」(*prosteie seaurō*) が「汝自身を知れ」ということだと示されている。また De somniis I 57-58 では大意次のようなことがいわれている。「キキ自己自身を知るといふやり方をヘンライ人はタラ「ロテラ、アブラハムの父、「創世記」十一・二六」と呼び、ギリシア人はソクラテスと呼ぶ。ソクラテスは《汝自身を知れ》をもっとも厳密に考察することに生涯を捧げ、自己自身にかかわること以外はなにも哲学しなかった」。この文章の直前では、「探索者を天から引きおろし、それらの探求から退いて汝自身を知れ」と示されている。

(25) De mutatione nominum 76: (アブラハムからアブラハムに名を変えたかれは) *μεταβαλόντος ἀπὸ φουτολογίας πρὸς τὴν ἡθικὴν φιλοσοφίαν καὶ μεταναστάντος ἀπὸ τῆς πρὸ τοῦ κόπιου θεολογίας πρὸς τὴν τοῦ πεπονηκότος ἐπιστήμην*.

(26) フロンの思想²⁵とくに哲学を「メタナスタシス」によつて統一的に解釈しようと試みて成功をおさめたのは「G. D. Farandos, Kosmos und Logos nach Philon von Alexandria, Amsterdam 1976」である。

(27) De somniis I 45: *ὡς ἐν ἐπιῆ ἀναρπίβουρας παρακῶν τῶρον ἀεὶ μεταναστάντι ὑπέρει καὶ ἐκκινούου εἰς τὴν παραφῶν γῆν*.

(28) フロントゥスの前掲書がこの点に触れないのは遺憾である。

(29) これは中世で *vanus* 《vana curiositas aliena》と呼ばれたものである。Cf. Oberman, op. cit. 25f.

四

新約聖書には、「使徒行伝」十九・十九⁽¹⁾、「テモテへの第一の手紙」五・十三⁽²⁾のように、好奇心に関係する語が用い

られている個所があるが、思想的に重要であるのはむしろ、この語を用いていない「使徒行伝」十七・十六—三四の、アテネにおけるパウロを叙した部分である。この部分、とくに二十二—三十一節のパウロのアレオパゴス演説は、「使徒行伝」の「頂点」⁽³⁾をなす、「精彩を放つ部分」⁽⁴⁾として注目されてきた。「アレオパゴス演説は、「使徒行伝」の「著者が描いている、異邦人の使徒〔パウロ〕の異邦人にたいする唯一の説教である」⁽⁵⁾点で、キリスト教がギリシア思想と出会ったときに示した反応と解釈を知る絶好の資料を提供している」と見られ、それだけにまた、その文学的性格、史実性、内容および思想が克明に研究されてきた。

ここで取り上げるのは、演説の導入部にあたる十六—二十一節である。口語訳聖書によってそれを示しておこう。

「さて、パウロはアテネで彼らを待つている間に、市内に偶像がおびただしくあるのを見て、心に憤りを感じた。そこで彼は、会堂ではユダヤ人や信心深い人たちと論じ、広場では毎日そこで出会う人々を相手に論じた。また、エピクロス派やストア派の哲学者数人も、パウロと議論を戦わせていたが、その中のある者たちが言った。「このおしゃべりは、いったい、何を言おうとしているのか」。また、ほかの者たちは、「あれば、異国の神々を伝えようとしているらしい」と言った。パウロが、イエスと復活とを、宣べ伝えていたからであった。そこで、彼らはパウロをアレオパゴスの評議所に連れて行って、「君の語っている新しい教えがどんなものか、知らせてもらえまいか。君がなんだか珍らしいことをわれわれに聞かせているので、それがなんの事なのか知りたいと思うのだ」と言った。いったい、アテネ人もそこに滞在している外国人もみな、何か耳新しいことを話したり聞いたりすることにのみ、時を過ぎていたのである」。

この個所で明瞭なことは、「イエスと復活との福音を宣べ伝えていた (*εὐγγηλίζετο*)」パウロが、「なにか奇異なこと」 (*ἐπιπορεύεσθαι*) を告げるものと受け取られて、人びとの好奇心をそそったということである。これは、いくつかの同じ語が繰り返し用いられることによって効果的・強調的に表現されている。

- 1 ἔγωγε θαυμάσιον (V. 18. 異国の神々)
Ἐπιβουρα…τινα (V. 20. なにか奇異なこと)⁽⁶⁾
- 2 ἡ καυὴ ἀντη…διδαχὴ (V. 19. どの新しい教)
τι καυότερον (V. 21. 何か新しいこと)⁽⁷⁾
- 3 τί οὐ βέλοι ὁ ἀρεμολόγος ὄντος λέγει; (V. 18. どのおしやえりは、いったい、何を言おうとしているのか)
τίς ἡ καυὴ ἀντη ἢ ἐπὶ σοῦ λαλοῦμένη διδαχὴ; (V. 19. 君の語っている新しい教がどんなものか)
τίνα βέλοι ταῦτα εἶναι (V. 20. それがなんの事なのか)
- 4 δοῦκέμεθα ἴσθαι (V. 19. 知らせてもらえませんか)
βουλόμεθα οὐ ἴσθαι (V. 20. 知りたいと思ふ)

1と2は、新奇と受け取られる事柄の表現であり、3と4は、それになりたいする反応の表現である。両両相俟って好奇心の事態を適切かつ効果的に表現していると考えられる。これをいやがうえにも深く印象づけようとしているのが、この部分を締めくくる二十一節である。「いったい、アテネ人もそこに滞在している外国人 (οὐδὲν ἔσπον) もみな、何か耳新しいこと (τι καυότερον) を話したり聞いたりすることのみに (οὐδὲν ἔσπον) 時を過ごしていたのである」⁽⁸⁾。やや極端ないいあらわし方をすれば、「使徒行伝」の著者は好奇心の事態を「《ἔγωγε》がほかならぬ (οὐδὲν ἔσπον) 《τι καυότερον》にかかわるあり方」として示そうとしているかの如くである。好奇心は、ここでは「τι καυότερον」というその本質に即して把握されている。

パウロのアレオパゴス演説を導入する状況描写の基本的なモチーフが以上のようなところに求められるとすれば、この視点、すなわち著者の視点から見られた演説のポイント⁽⁹⁾は、次のように整理されるであろう。

1 「無知」——パウロはアテネの路傍で、『知られない神に』(*ἄγνωστον θεῶν*)と刻まれた祭壇に気付き、アテネの人びとが「知らずに拜んでいるものを」(*τὸ οὐκ ἄγνωστον εἰσεβέτες*)、いま知らせてあげよう」という(二十三節)。神に関するこのような無知の状況は、「このような無知の時代」(*τοῦς χρόνοις τῆς ἀγνοίας*, 三十節)と呼ばれている。これらの「無知」をあらわす語と、導入部における「新」の語彙との「意味上の類似は、現代よりも古代の読者にはいっそう明らかであったであろう」⁽¹⁰⁾。

2 「限界」——神は、「それぞれに時代を区分し、国土の境界を定めてくださったのである」(*ὁρίσας ἔθνη ἕκαστην ἡμερῶν καὶ τῶν ὁρίων τῆς κατοικίας αὐτῶν*, 二十六節)¹⁰、といわれる。好奇心が限界を認めず、無際限であるのたいていして、神は限界を設定する。

3 「神探求」——限界設定によって可能とされるのが神探求である。「こうして、人々が熱心に追求めて捜しをすれば、神を見いだせるようにして下さった」(*Ἐπιζητοῦντες θεὸν εἰ διὰ τὴ φηλασφορέαν αὐτοῦ καὶ εὑρίσκουσιν*, 二十七節)。その理由としてあげられるのは、「事実、神はわれわれひとりびひとりから遠く離れておいでになるのではない」(*οὐ γὰρ πᾶν ἀπὸ εὐδὸς ἐκείνου ἤματι ἀπαγορεύεται*)。われわれは神のうちに生き、動き、存在しているからである」(二十七・二十八節)ということである。限界を設定する神は遠くではなく、近くにある神であり、そこに神探求の可能性が基礎づけられている。この場合の神探求が、デイベリウスやコンツェルマンらが主張するように、哲学的な認識にかかわるものであるか、疑わしい。*ἐπιζητοῦντες* (触れる)は、セプトゥアギンタ、また新約聖書(ルカによる福音書)二十四・三十九、「ヨハネの第一の手紙」一・二に徴してヘブライ的なりアリズムに基づく宗教的な意味とも無縁ではないであろう。したがって、これと結びつく『*Ἐπιζητοῦντες θεὸν εὑρίσκουσιν*』にも宗教的な意味が認められねばならない。⁽¹¹⁾ここでの神探求は、限界の概念に基礎づけられ、より主体的、現実的なものとされているかぎり、好奇心とは非連続である面をもつ。

4 「悔い改め」——パウロの演説は悔い改めの要求で結ばれる。「神は……今はどこにおる人でも、みな悔い改

めなければならぬことを命じておられる」(ὁ θεὸς τὰ ὑμῶν κακοῦργήματα τοῖς ἀποστόλοις κἀντας κἀνταυτοῦ μετάνοειν. 三十一節)⁽¹²⁾。この悔い改めは、「われわれは神のうちに生き、動き、存在している」(ἐν αὐτῷ [sc. θεῷ] ἡμεῖς ζῶμεν καὶ κινῶμεν καὶ ἵσταμεν. 二十八節)にもかかわらず神を知らないという無知の罪を、「切迫するやばさ」(μετὰ κόπην. 三十一節)に直面して悔い改めることにほかならない。それゆえこれは、あらゆる人があらゆるところでなさねばならないという普遍的要求を伴っている。

アレオパゴス演説をその導入部を含めて考察するならば、以上のように、好奇心の場面、神探求の場面、そして悔い改めの場面という三つの場面から成り立っていることが判明する。第一と第二とは二つの段階として、非連続的である(3)と同時に、連続的である(1)。しかし福音の見地からは両者とも全体として無知であると判定され、徹底的な転換である悔い改めを迫られる。知(γνώσις)の立場に占められる好奇心は、信、すなわち《μετάνοια》の対極にほかならないことが、ここに明らかにされている。このような転換論は、メタナスタシスを基礎とするフィロンの段階論とは、いくつかの点で類似しているが、相違する点もまた見逃しえない。メタナスタシスの段階論は転換の契機を含むことが類似の理由であり、メタノイア的転換論は段階論を究極のところでは否定することが相違の理由である。⁽¹³⁾

(1) 本論文九ページ参照。

(2) *φύλαξις καὶ περίεργον* (Vulg.: *verbosae et curiosae*).

(3) M. Dibelius, *Aufsätze zur Apostelgeschichte*, Göttingen 1953², 29.

(4) E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, III, Stuttgart/Berlin 1923¹⁻³, 89. ハイヤーは、演説のみならみ、*メタノイアのメタノイア*を叙述する部分について述べている。

(5) Dibelius, *op. cit.* 29.

(6) 十八節および二十節がソクラテスにたいする告発の言葉を想起させることな、ここに指摘されているが (cf. Xenophon, *Memorabilia* I 1, 1 *ἔρεσα δὲ κατὰ δακρυῖνα σιγάσων*; cf. Plato, *Apologia Socratis* 24B) 著者がこの程度まで意図的

に非なるものならばは諸説一致ならず。詳しきは F. J. F. Jackson-K. Lake (ed.), *The Beginning of Christianity*, IV, London 1933, 211f. 参照。

(7) この比較級については第一節注(一)参照。それは、つねにいつそ新しいことを求めようとする好奇心の本質を適切に表現している。

(8) Weiststein は本節を Thucydides III 38, 5 のクノンノ演説中の言葉と比較している。ちよびその言葉には、次のような古註がある。*Ἀγνωστὸς... οὐδὲν τι μετέσθρατος πρὸς λέγειν τι καὶ ἀκόλουθον κερύειν* (p. 59, 23 der Thucydidesaussg. von F. Haase bei Didot, Paris 1840) —— 古ノ Norden, *Agnostos Theos*, 335 以下。これと本節とは、あわめて類似しているが(古註の「使徒行伝」への依存関係は認められなくともルテンはいう)、古註を基礎として考えるならば、本節の特徴はやはり《*ἔξουσι*》、《*τι κερύεσθον*》、《*οὐδὲν ἐσθον*》と云ふ点に在り。すなわち「他」「新」の性格をこゝに強調した点に在り認められやう。マキキチヤノスと古註に在りて、H. Hommel, "Neue Forschungen zur Areopagrede Acta 17", *Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft* 46(1955), (145-178), 150 Ann. 7 参照。

(9) このことは、演説が著者の創作であることを意味しない。詳論はできなうが、この演説に含まれている重大で深い神学的・哲学的思想をルカ一個人に帰しようとは到底考えられない。この点で筆者はハルナック、マイヤーらの歴史家の見解に原則として賛成する。

(10) Jackson-Lake, op. cit. 212.

(11) これには詳細な検討が必要である。ともかく、デュムルリウス、ホンメル、コンツェルマンらが、ヘレニズム思想から多くの類似句をあげて、「マレオムコス演説における神探求は思惟の事柄である」として、それを「意志の事柄」であるヘブライ的神探求から区別し、したがってそれは「哲学的」であると主張しているのは、意志と思惟との区別を宗教的探求と哲学的探求との区別に短絡する誤りをおかしているばかりでなく、ヘレニズム期における神探求の宗教的性格を看過しているといわねばならぬ。ホンメルが引く Dio Chrysostomus XII 60 (原文は H. Conzelmann, *Die Apostelgeschichte*, (Handbuch zum Neuen Testament 7), Tübingen 1963, 100 以下) やそのコソを明瞭に示している。 Cf. Dihelius, op. cit. 34; Hommel, op. cit. 164. これにたゞして、詳細な用例をあげているルテンは、この「ストア的認識論の現実性」を読み取り、ストア的汎神論の背景を認めよう (Norden, op. cit. 14-18)。

- (12) この《*Metamorphosen*》についての詳しい研究は、Norden, op. cit. 134-140 にもある。
 (13) ただし、フィロンにも、「探求なき発見」の思想があつて、たんなる段階論に終始してゐるのではないことは注意しておかねばならない。第三節注(17)の拙論参照。

五

紀元二世紀、自ら「プラトン派哲学者」(philosophus Platonicus)と称したアプレイウスの著作に『変身物語』(Metamorphoses)——アウグスティヌスが『黄金のろば』と呼んで人口に膾炙してゐる物語——がある。⁽¹⁾ 奇譚を連ねるこの物語が風俗小説にすぎないのか、あるいはたとえ宗教的宣伝に役立てようとする一種の宗教的意図をもつものであるのか、またこの著作に統一性が認められるか否かについて、さまざまな見解がある。これらの点については専門家に委ね、ここでは、それがイシス密儀の詳細な記述を含み、「密儀の研究には最上の一冊本の教科書」⁽²⁾であるという宗教史的な観点から、またこれが《*curiositas*》の語を頻繁かつ主題的に用い、しかもそれを宗教的救済に結びつけているおそらく最初で唯一の古代の文献であるという観点から、取り上げることにする。

物語の粗筋はこうである。——

並外れた好奇心の持主である主人公ルキウスは禁制の魔術に惹かれ、不図したはずみでろばに変身する。変身後も数奇な運命に操られつつ、好奇心に駆られるままに人間界のさまざまな出来事を裏面から見聞、体験する。円形演技場で女囚と見世物にされることになつたろばのルキウスは、堪えかねて逃亡し、ケンクレアイの海岸で夜イシスに祈りを捧げると、イシスが顕現して人間に戻る道をかれに教える。イシスの祭儀のおり、ばらの花環に噛みついて、ルキウスは人間の姿に復する。かれはイシスの密儀に与つて、敬虔な信者となり、さらに最高のオシリスの密儀に与る。

この物語で注意を惹くのは以下の諸点である。

1 ルキウスの好奇心はかれの変身の災いを招いた原因となったが、変身後もいよいよ發揮される。ろばのルキウスは畜生の身に墮ちたことは嘆いても、好奇心そのものには後悔しない。「荷獣の仮面を冠った好奇心の強い人間」(Homo curiosus iumenti faciem sustinens. IX 30, 1)というのがかれの自己規定である。変身したのは人間の姿であって、人間の本質としての好奇心ではない。むしろ、ろばのルキウスは、好奇心が現実化した、ルキウスの最も現実的なあり方にほかならない。この姿をとるときに、世間の赤裸裸な実相が眼前に繰り広げられてくる。

2 ルキウスの好奇心は、「どんなことでも知りたい、あるいはとにかくくだけただけ沢山のことを知りたいと思う」(qui velim scire vel cuncta vel certe plurima. I 2, 4) 本格的な好奇心である。それはとりわけ当時禁制の魔術に向けられる。古代末期の諸宗教には、基本的前提として、人間の世界はもとより、星辰、諸語の靈、⁽³⁾ 鬼神、四大のすべてが運命の力によって支配されているという「勢力説」(die Kräftelehre) の世界観が存在していたが、⁽³⁾ 魔術はその力の秘密を掴みとるものと考えられた。魔術はルキウスにとってそのような「神的な術」(divina disciplina. III 19, 2) である。かれは、「⁽⁴⁾ 神神を呼び出したり、とりわけ姿が変わるところが見たい」(vidi) といひ、人間には閉ざされている知の領域へ越境しようとする。それゆえ、ルキウスの好奇心は、特定の領域、特定の対象に限定されるものでなく、一切を貫く力の秘密を知ろうとする大胆不遜な境界の踏み越えである。この点で、アプレイウスに近く、自身プラトン派の哲学者でもあり、デルポイの神官をつとめて、『イシスとオシリスについて』(De Iside et Osiride) なる論文を著わしているプタルカスの好奇心論『De curiositate』とは異なる。プタルカスにとっても好奇心は、隠されたものを知ろうとする欲望である。しかしその場合、他人の悪(災い)のような外部のものへ好奇心を向けてはならないのであって、正しい好奇心は内、すなわち自己自身と、自然とへ向けられねばならない。「好奇心を外から転じて、

内へ向け変えよ」(ἀναγορεύει τὴν αἰετὴν τοῦ θεοῦ ἀποδείξαι τὴν ἀρετὴν σαφῶς)との勧めは、好奇心に適切かつ正当な対象と領域があることを示している。これにたいしてアプレイウスは、好奇心が限定可能であるとは信じない。それは遮り無二につき進んで挫折する以外の道を知らない。

3 好奇心が発揮される過程は、旅、遍歴として叙述されている。第五巻と第六巻には有名な「クビドーとプシケー」の物語が挿入されていて、著作全体の統一性を破るものと解釈されることもあるが、探求のモチーフを含む点では、他の部分と異質ではなく、共通性を有している。このことは、イシスの密儀の描写を含む最終巻、第十一巻についてもいえる。イシスの神話と祭儀においては、探求が大きな役割を演じていた。イシスはオシリス(あるいはホロス)を捜し、プシケーはエロースを求めるからである。アプレイウスでは、それは「クビドーを捜し求めて巡歴する」(questioni Cupidinis……circumbat. V 28, 1)と表現されている。このような探求に好奇心が結びつけられている点で、好奇心はたんなる心理的モチーフとして機能しているばかりでなく、すぐれて宗教思想上の意味を与えられている。そのことがまた、物語の文学的効果をいっそう強めるとともに、この著作の最終的統一を好奇心に認めようとする解釈を可能にする。

4 好奇心ないし探求に対するものは、救済の立場を示す啓示である。ウロソクは、アプレイウスがプラトン派の哲学者として啓示神学に開かれており、イシスの宗教に自らのプラトン主義の完成を見出した、と解釈し、したがって「アプレイウスは変身物語の終りのほうで、自分をイシスの密儀に与るルキウスと同一化している」⁽⁹⁾と述べているが、イシスに帰依したアプレイウス自身の「啓示神学」の概念をこの物語に直接導入することには疑念が残るとしても、この物語がそれ自体として救済の立場を最後に提示していることは疑われない。ろばからの救済は、イシスの啓示によって実現される。好奇心が「不幸な好奇心」(curiositas inprospera. XI 15, 1)と断罪されるのはこの立場(「大司祭」(sacerdos. XI 14, 4)に「よつ」である。かつての盲目的な運命の女神(Fortuna)には偉大なイシスの摂理(provi-

dentia) が、魔術には密儀 (Arcana sacra) がとってかわる。運命の力そのものが交代するのであるから、それにたいする態度、方法も変わらねばならない。この変化は、インスの「恩寵」(Volentia. XI 6, 1)、「恩恵」(Beneficium. XI 6, 4) による。

5 本書を宗教史的な観点から取り上げる場合に最も問題となるように思われる事柄は、ルキウスの救済が「回心」(conversion) を伴うものであるか否か、それゆえまた、この物語を回心の概念を用いて解釈するのが適切であるか否か、ということである。

宗教史家は、インス崇拜の広範な伝播を、第一世紀の開始とともににはじまる「大回心運動」のなかに位置づけているが、⁽¹⁰⁾このような広い意味における回心はともかく、インス宗教において、とりわけ本書のルキウスの場合について、回心を正当に語りうるであろうか。好奇心を宗教的な見地から考察するためには、この点について厳密に検討することが必要である。

まずフェスチュエールの解釈に聞こう。「小説全体は、罪と贖いと物語、すなわち言葉の本来の意味における回心——罪人の悲惨な状態から清い聖化された生活に移るとい——の物語である」⁽¹¹⁾。「したがって、回心はそれに先立つ生活の仕方との関連を抜きにしては理解しえないのであるから、第十一巻と小説の他の部分との間には明らかにつながりがある」⁽¹²⁾。ここでフェスチュエールがいう「回心に先立つ生活の仕方」とは、好奇心に支配された探求過程であり、最も広い意味における求道にはかならない。⁽¹³⁾したがって、一般的には、求道から回心への転換をここに見てとめることは可能であろう。しかし、フィロンにおけるメタナスタシスや「使徒行伝」におけるメタノイアを考察した今では、このような一般的な規定に満足することはできない。

たしかに、メタノイア、すなわち悔い改めを暗示する言葉が存在しはする。大司祭は、「さて世俗の人々よ、お前らもとくと見るがよい、そしてお前らの間違いをみとめるがよい」と呼びかける(第十一巻十五・四)。《vident et

errorem suum recognoscant)には、悔い改めと信とが含まれているとも解されよう。⁽¹⁴⁾ また、第十一卷以前の諸巻には、「良心」(conscientia)が良心の苛責といった否定的な面から言及されている。しかしルキウスは他人の良心を責めても、自らは苛責を感じないように見える。⁽¹⁵⁾ ルキウスの悔い改めをいうには、これらの例は不十分であろう。このことを示しているのが、第十一巻のはじめにあるルキウスの「祈り」⁽¹⁶⁾である。かれの願いは、「私を私のルキウスに戻してくだろ」(redde me meo Lucio. XI 2, 7)ということに中心がある。それは過去の災厄、苦難からの救済・解放を希求する願いであるが、⁽¹⁷⁾ 具体的には、「生れ変わり」(renatus. XI 16, 2; 21, 6)、「変形」(reformare. XI 16, 2; reformatio. XI 13, 4; 27, 6)がその内容であって、そのかぎり伝統的な《Metamorphoses》は本書の題名としてふさわしいといえる。したがって、変身・再生が本書の主題であって、悔い改めや回心を主題と見ることは困難である。これはヘレニズム的密儀宗教の宗教性が支配的であることを意味している。変身(メタモルフォーシス、《metamorphosis》)は、メタナスタシスやメタノイアから区別されねばならない。⁽¹⁸⁾

以上の諸点のほかにも、『変身物語』は興味深い問題を提供している。技術としての魔術⁽²⁰⁾によって変身が惹き起され、それが宗教的《sacra》によって救済されること、運命からの救済が宇宙論的な視野で問題にされていること、⁽²¹⁾ 徹底的世俗性と宗教性との関係を追求していること、これらは好奇心がいかに広い地平で問題になりうるかを示している。⁽²²⁾

(一) テッセストは Apuleius, *Metamorphosen oder Der goldene Esel*, lateinisch und deutsch von R. Helm. (Schriften und Quellen der alten Welt 1), Berlin 1970 を用いる。邦訳は 梶茂一・国原吉之助訳『黄金のろば』(岩波文庫)を使わせていただくか、あるいは必要に応じてこれを参考にして筆者の訳を試みた。いちいち断らなかったが、いずれにしても訳者に謝意を表したい。なお本書の宗教思想についての良いインプリオズマシーは Apulée, *Métamorphoses Livre XI* Édition, introduction et commentaire de J.-C. Fredouille, Paris 1975, 34-37 を参照。

- (2) S. Angus, *The Mystery-Religions*. (London 1925). New York 1975, 261.
- (3) M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, II. München 1961², 702 ff. 『發見物語』十一・二五・三二頁『sidera』《tempora》, 『numina』, 『elementa』と云ふは「*sidus*」の意。三・十五・四参照。
- (4) Cf. A. Wlosok, "Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius", *Philologus* 113 (1969), (68-84), 72. 以下叙述は「*sidus*」の論文から取られたものである。
- (5) Plutarchus, *De curiositate* 515D. 題られたものの手出「*sidus*」の好奇心の定義は「*sidus*」516E; 518C; 519C 等。外部への関心は「*sidus*」516A。新奇なるものへの欲求は「*sidus*」519AB。悪への関係は「*sidus*」515D; 517E; 518B 等。なお『*Periologia Seda*』と「*sidus*」515D 参照（これは「*sidus*」の場合が想起される。本論文三三ページ参照。ブルタノスの好奇心論が「*sidus*」に似ていることが注意される）。
- (6) 古代キリスト教における巡礼の旅と結びついている好奇心は「これと対照的である。前者は、贖罪のための巡礼におけるものであり、罪あるものを見做されず、かえって正邪を区別する傾向を帯びてある」。 Cf. Etherie, *Journal de voyage*. Texte latin, introduction et traduction de H. Petré. (SC 21). Paris 1948, 17-22. 彼は「*sidus*」の好奇心を典型的な「*sidus*」の「*sidus*」の言葉と見做される。Itinerarium Egeriae (= Aetheriae) 16, 3: Tunc ego, ut sum satis curiosa, requirete coepi, quae esset haec vallis, ubi sanctus monachus nunc monasterium sibi fecisset.
- (7) Cf. R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*. München/Berlin 1962, 101; Nilsson, op. cit. 638f. の中心は「オミリス発見」(*Efövars, Inventio*) は祭儀は「*sidus*」。「我等見出したる、共に喜ばし」(*efövar, sijn*) の言葉と「*sidus*」に祝われた。
- (8) ウロントの解釈(注(4)参照)はその代表的なものである。他は「*sidus*」の解釈を「*sidus*」の「*sidus*」Freouille, op. cit. 32 参照。
- (9) Wlosok, op. cit. 82. ウロントは「*sidus*」初期の著作に「*sidus*」《philosophus Platonius》と称する「*sidus*」(Apologia 10, 6) フロノイウスは「これよりのもの本書第十一卷二十七・九でインシムに帰依したルキウスと自己同一化した」。しかし「*sidus*」のテクニクには問題があり（クルムは『*Sibi Madurensium*』、フレドゥニユは『*Sibi Corinthiensium*』と読む）文献学者の問題は、結着を見つけた「*sidus*」である。 Cf. Freouille, op. cit. 15-18.

- (10) F. Cumont, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris 1929^a, 131.
- (11) A.-J. Festugière, *Personal Religion among the Greeks*, Berkeley 1954, 72. *πνευματικὴ ἱστορία* (Histoire de la conversion de Lucius) (Fredouille, op. cit. 18) 256°.
- (12) Festugière, op. cit. 76.
- (13) 「求道」の概念について、拙論「ヘレニチズムにおける『求道』の問題」(「途上」五、一九七四年)、「三一四ページ参照。
- (14) *πνευματικὴ* 「見る」を《voir pour croire》と説明して「*πνευματικὴ* 福音書」二十・八《*ἐπίστα καὶ ἐπιστρέφει*》の参照を指すところ (Fredouille, op. cit. 85)°.
- (15) *νεκρωσις* は「あんなには良心の苛責を感じなごのか」(nec te conscientia stimulat. VII 11, 5)と問うて、人のまじとて良心を失せたりんを嘆へ ('en fides' inquam, 'en conscientia'. III 7, 3)° *ψυδικὴ* 《conscientia pessima》(IX 21, 2), 《conscientiam meam fallens》(X 8, 3) などの言葉も、*νεκρωσις* の口から出てなへ、別の人物から発せられたところ°.
- (16) XI 2, 1-7, 「祈り」は《adprecor》, 《deprecor》, 《preces》などでも表現された°.
- (17) 十一・二十五・一〇一六の祈りでも同様の願いが表明された°.
- (18) *κρυπτικὴ* 的密儀宗教に於ては「再生」しては新生 (*παλιγενεσία*, *ἀναγεννησις*, *ἀναγεννησάσθαι*, *μεταγεννησάσθαι*) となり、*μεταμόρφωσις*, *μεταμορφωσάσθαι*, *μεταβάλλασθαι*) などは組織と結びつけられた° Cf. R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen*. (Leipzig 1927^a), Darmstadt 1977, 39f.: 262-265.
- (19) しかし新約聖書でもタモルノエニシムスを知り、これを重要な意義を与えつけたことは、忘れてはならない事実である° Cf. Mt. 17, 2; Mk. 9, 2; Rom. 12, 2; 2 Cor. 3, 18.
- (20) 《ars magica》(II 6, 1; III 22, 1), 《magica disciplina》(II 20, 1; III 18, 2).
- (21) この点に注意を喚起するのせうルンンとて、*ψυδικὴ* (Nilsson, op. cit. 638)° などは正解である°.

古代キリスト教における好奇心の問題についてこれまで概観的に考察したところから判明することは、古代には中世や近代とは異なるそれ独特の問題が豊かに存在することである。ブルーメンベルクやオーバーマンらのように、アウグスティヌスから中世、さらに近代へと展開する線をアウグスティヌス以前に投影するだけでは、古代の問題状況を把握しえないことをこの考察は示している。アウグスティヌス自身についても、古代における多様な問題状況を考慮に入れなければ、その好奇心論の意義を十分には明らかにしえないであろう。

古代教父の好奇心論においてもっとも注目すべきは、好奇心二重説である。アレクサンドリアのクレメンスとテルトゥリアヌスとに典型的に見出されるこの考え方は、古代世界の思想的伝統とそこに発する宗教的探求とを、福音の伝道と求道とにおいて出会われるフロントで真摯に受けとめようとしたところに成立した。かれらはこれをプロトレプティコスの弁証論で表明し、展開した。一方ではグノーシス諸派の新奇追求に働いている好奇心を断乎としてしりぞけつつ、他方では学問的営為の動機としての好奇心の意義を撰取しようとしたところに、これらの教父たちの苦心の跡が認められる。もとよりかれらの試みが成功をおさめたとはいえない。好奇心とメタノイアとは、けっして調和的に結びつきえない。良い好奇心といえども、好奇心としての問題性を免れているわけではない。それゆえ、好奇心を排する試みがキリスト教思想においては、標準的な位置を占めてきたのは、当然である。これにたいしてクレメンスやテルトゥリアヌスらが、好奇心の二重性を能うかぎり弁証法的に把握しようとしたことは、曖昧な点が少なからず存しているとはいえず、評価して然るべきであろう。かれらの「信」についての思想にも、この二重性は反映されている。信ピステイスと知グノーシスとの関係がかれらにおいて中心的な問題となっており、それを証している。

しかしながら、かれらの試みも、かれら以前の宗教史における好奇心論と比較すると、色褪せて見える。アレクサンドリアのフィロン、「使徒行伝」およびアプレイウスは、概念としての好奇心でなく、具体的な宗教的生の構造において働いている好奇心を取り上げている。フィロンはゲリームとして移り動くイスラエルの民を解釈の次元に転じて、メタナスタシスの段階論において好奇心を論じた。この段階論は、ギリシア的な探求の最善なるものとかがれが評価するソクラテスの自己知をも収め、知の内面化・主体化による好奇心の克服を説くものであった。原始キリスト教も、ギリシア人の「智慧の探求」(Ἡ ἀγνοία σοφίας ἕνεκα, 1 Cor. 1, 22)を普遍的な神探求と無縁なものとは見做さなかつたであらう。そのことを認識しつつ、その全面的転換であるメタノイアを要求した。この場合中心は、心意としての好奇心の罪性にある。さらにアプレイウスは、徹底的な世俗性としてあらわれてくる好奇心が世界における身体的存在としての人間のメタモルフォーシスを惹き起こすべく運命づけられており、その救済はふたたびメタモルフォーシスによらねばならぬことを物語っている。メタナスタシス、メタノイアおよびメタモルフォーシスの三者は、好奇心の本質を露わにする宗教的構造の三つの類型と考えられる。この構造は、状況としての、世界ないし人間、あるいは世界と人間との両者、においてもっともよく認められる。メタナスタシスは、世界ないし人間の好奇心にかかわる状況を段階的に克服し、最終的には超越しようとする働きである。メタノイアはこの状況を一挙に転換しようとする。メタモルフォーシスは、この状況の変形を求めるものである。これらはそれぞれ、超越あるいは救済の独自の仕方を有する。フィロンにおいては、最高の段階に到達すること、「使徒行伝」では、悔い改めること、アプレイウスでは再変身への秘義を開示されることが、救済につながる。

しかし、メタナスタシス、メタノイアおよびメタモルフォーシスの三者は互いに排除しあうものではない。メタナスタシスがメタノイアを含みうることは、フィロンがメタノイアを重視していることから窺われるであらう。これにたいして、フィロンではメタモルフォーシスの契機はもっとも稀薄である。メタノイアがメタナスタシスの段階論

と無縁でないことは、それがまさに段階論の止揚という意味をもつことから明らかであろう。またメタノイアがメタモルフォーシスの前提でもあることは、新約聖書が示すとおりである。メタモルフォーシスもまた、メタナスタシスと結びつきうる。ただこの場合には、時間的構造としての段階よりも、空間的世界遍歴に重点が移っている。メタモルフォーシスがまたメタノイアを排除しないことは確かであろう。人間が知、心意および身体の統一として世界のなかにあり、またそれ自身が世界である以上、これら三つの類型は、それぞれが他の類型の契機でもありうる。

以上のような三種の好奇心論が成立したのは、フィロンからアブレイウスにいたるまでのほぼ一世紀間においてである。この時期は古代末期の宗教史におけるもっとも豊饒な時代であった。好奇心の思想についてもそのことは妥当する。しかし第二世紀後半以後の初期教父は、この豊富な遺産をすべて相続したわけではなかった。好奇心が問題となる状況の局限化がそこには見出される。さらに四世紀以後は、好奇心論は概念化と定式化の道を辿った。それゆえ、宗教的問題としての好奇心は、まずそれ以前の時代について見直されねばならない。

(了)

(筆者 みずがき・わたる 京都大学文学部〔基督教学〕教授)

THE OUTLINES OF THE MAIN ARTICLES IN THIS ISSUE

The outline of such an article as appears in more than one number of this magazine is to be given together with the last instalment of the article.

The Problem of "Curiosity" in Ancient Christian Thought

by Wataru Mizugaki
Professor of Christian Studies,
Kyoto University

Recently, the problem of curiosity in the Christian thought has been discussed by several scholars (H.Blumenberg, H.A.Oberman and E.P. Meijering among others). The emphasis of their studies is laid on the late Middle Ages, the Reformation and the early modern ages. The problem in ancient Christianity, however, is not taken up by them in its own perspectives.

The present essay tries to elucidate this from the religio-historic point of view.

Before the process in which curiosity is incorporated into the 'catalogue of vices' is completed, the most notable feature of curiosity is found in the idea of 'double curiosity', i.e. the right and necessary curiosity and the wrong and idle curiosity.

Early fathers like Justin Martyr, Clement of Alexandria and Tertullian discussed curiosity in connection with the relationship between religious quest and faith, which was the central question for them. As far as curiosity as the necessary impetus to knowledge is concerned, it

must be admitted as useful, while as a dangerous tempter in case of faith it must be accused. Here appears a kind of antinomy. How to solve this was the main effort of early fathers, but they did not succeed in solving it; rather they tended to cataloging curiosity, as we see it from Augustine onward. Thus through the Middle Ages and the Reformation, curiosity is the problem on the level of Christian ethics.

On the contrary, the religious significance of the problem of curiosity is grasped by those who came before early fathers.

Philo of Alexandria takes up curiosity as a motivating force in the stages of religious life, which can be characterized as '*metanastasis*'. Curiosity is a dialectical moment in man's transmigration to the highest goal. In this process man should conquer curiosity by ascending to higher stages.

The Acts of Apostles 17, 16-34 presents another important aspect of curiosity. Before introducing the Areopagus speech, the author describes the situation in Athens with the motif of newness and curiosity. His phrase 'ti kainoteron' (V.21), is the right expression for the essence of curiosity. This curiosity-motif is seen in the Areopagus speech from both sides: ignorance and religious quest. Conquest of curiosity lies in repentance (*metanoia*), which means the total conversion of man's existence.

Apuleius represents also a radical grasp of curiosity. In his '*Metamorphoses*' Lucius is curiosity itself. It causes his transformation into an ass, and only the providential grace enables him to recover human form and to participate in the mysteries.

Metanastasis, *metanoia* and *metamorphosis* represent respectively the type of religious movement in which the essence of curiosity is revealed and conquered. But they do not necessarily exclude each other;

for example, we see in Paul both *metanoia* and *metamorphosis*.

The conclusion drawn from this study is the striking fact that the problem of curiosity is grasped already in the earliest period by the religious thinkers and writers in and outside Christianity.

On Principles of Logic

by Akira Oide
Professor of Philosophy,
Keio University

The author has constructed a subsystem of quantum logic—pseudo-orthomodular logic—as a sequential logic. It contains Grundsequenz: $\varphi \rightarrow \varphi$; cut rule: $\varphi \rightarrow \psi, \psi \rightarrow \chi \Rightarrow \varphi \rightarrow \chi$; weak thinning rules: $\rightarrow \psi \Rightarrow \varphi \rightarrow \psi$ and $\varphi \rightarrow \Rightarrow \varphi \rightarrow \psi$; besides the rules for conjunction and disjunction, weak rules for negation: $\varphi \wedge \neg \varphi \rightarrow$ and $\varphi \wedge (\neg \varphi \vee \psi) \rightarrow \Rightarrow \varphi \rightarrow \neg \psi$; weak rules for conditional: $\varphi \rightarrow \psi \Rightarrow \varphi \wedge (\psi \supset \chi) \rightarrow \chi$ and $\varphi \wedge \psi \rightarrow \chi, \varphi C \psi \Rightarrow \varphi \rightarrow \psi \supset \chi$. ($\varphi C \psi$ means “ φ is commutable with ψ ”, i.e., “ $\varphi \wedge (\neg \varphi \vee \neg \psi) \rightarrow \neg \psi$ ”.) Then this system is an orthomodular subsystem of classical and intuitionistic logics and it can be shown that adding $\rightarrow \varphi \vee \neg \varphi$ to it we obtain the system of non-distributive orthomodular quantum logic. (*Kagakukisoron-kenkyu*, Vol. 14, No.3, 1980.)

It is really remarkable that the system of quantum logic introduces the notion of commutability between sentences and that the conditionalization in the form: $\varphi \wedge \psi \rightarrow \chi \Rightarrow \varphi \rightarrow \psi \supset \chi$ is no more valid in quantum logic for non-commutable φ and ψ . This fact obliges us to think the problem “What are principles of logic?” over again, for the conditionalization is a feature of classical logic as well as of intuitionistic logic.