

77-78

論 説

『魏志』倭人伝に係る、もう一つの解釈 — 邪馬台国位置論に関連して —	田中 章介 1
アカデミー講演『サモトラケの神々について』におけるシェリングの神話解釈 — 『世齡』プロジェクトの挫折から『神話の哲学』講義群へ — …	松山 壽一 25
彙 報	67
掲載論文要旨	71

大阪学院大学
人文自然学会

2019

『魏志』倭人伝に係る、もう一つの解釈
－ 邪馬台国位置論に関連して －

田 中 章 介

Another Interpretation on the Location of Yamatai
in the Gishiwajinden in the Sanguozhi

Shosuke Tanaka

【Abstract】

The location of the country of Yamatai is still a matter of academical controversy.

The conventional theories concerned are divided in two, one is the Kinki-theory and the other is the Kyūshū-theory. Only recently the former is regarded as more likely than the latter. I have my doubts, however, about the traditional interpretation of the so-called Gishiwajinden.

That is the reason why I propose another interpretation of a geographical location of Yamatai, the capital of the kingdom of Wa.

In accordance with the established theory, the total distance from Tai-fang prefecture to Yamatai, where a Queen holds her court, is 12,000-odd li. By the way, on the one hand, the distance from the country of Fumi to Yamatai, which is partial of the total distance mentioned above, is estimated to be about 1,300 li. On the other hand, the Gishiwajinden describes that the same journey as above takes 30 days by water and one month by land. To be brief, the distance of about 1,300 li is inconsistent with that of about 2 months' journey, for the latter is presumed to be supposedly mendacious rumours started by the Wa people.

In conclusion, my opinion is as follows; Himiko, Wa ruler friendly to Wei, holds her court in the country of Yamaka (邪馬嘉国), which is different from the country of Yamatai (邪馬台国), namely, Yamaichi (邪馬壹国) in the Gishiwajinden. Undoubtedly in Yamato area, there existed the country of Yamatai, which is either the predecessor or the beginnings of the Yamato dynasty.

Key words : Sanguozhi, Wei Zhi, Wajinden, Yamatai, Himiko

はじめに

いわゆる邪馬台国の所在地をめぐる論争は、大別して近畿説と九州説に分かれるが、その対立はいまだに解消していない¹⁾。

その邪馬台国論争の主たる論拠とされる史料は、晋の陳寿（233-297年）の撰した『三国志』（以下、『三国志（百衲本）』という。）²⁾の「卷三十・魏書三十・烏丸鮮卑東夷伝第三十・倭人条」（以下、『魏志』倭人伝」と略す。）であるが、わが国におけるその『魏志』倭人伝研究の歴史的端緒はすでに、わが国最古の勅撰の正史『日本書紀』（舎人親王ら撰、養老4年（720））にあり、「気長足姫尊 神功皇后」の摂政39年、40年、43年および66年の各条の分注が『魏志』倭人伝等を引いている記述にある³⁾。

しかし、邪馬台国比定地に関する有力見解の一つ、いわゆる近畿説と目される記述は、遠く432年頃に成る范曄撰『後漢書』東夷伝倭条の「其大倭王居邪馬臺國 案今名邪摩惟音之訛也 樂浪郡徼去其國萬二千里」⁴⁾、あるいはその後も636年に成る魏徵撰『隋書』東夷伝倭国条「都於邪摩堆則魏志所謂邪馬臺者也」⁵⁾がある。そしてわが国では、江戸時代の6代将軍・徳川家宣、7代将軍・徳川家継の時代の政治家であり儒学者でもあった新井白石（1657-1725年）がその論考「古史通或問」において邪馬台国の所在地に触れ、「邪馬臺国は即今の和国なり」⁶⁾と論じたのが創始のようである。

しかし、新井白石は晩年の研究で、「古史通或問」よりも後のものとされる自筆本（巻物）、『外国之事調書』において「邪馬臺 ^{ヤアマタハイ} 筑後山門郡」などと記述していて、邪馬台国九

- 1) 平成23年度に全国の高等学校で使用されていた「日本史B」の文部科学省検定済教科書全11冊の記述を検証すると、山本博文ほか『日本史B』（東京、東京書籍、2010年）、25頁のみが、「畿内説（大和説）が有力になりつつある。」として位置論争の現状に触れている。教科書の記述だけに重い。
- 2) 本稿で用いたテキストおよび主として参照した原文は次のとおりである。
 - ・テキスト：〔晋〕陳寿撰・〔宋〕裴松之注『三国志（全5冊）』（北京、中華書局出版、1959年）の標点本（以下、『三国志（標点本）』と略す。）。
 - ・原文：陳寿撰『三国志（百衲本二十四史・宋紹熙刊本）』（台北、台湾商務印書館、1967年）（以下、『三国志（百衲本）』と略す。）。
 なお、本稿においては、正字の漢字は、特記する場合のほかは、すべて常用漢字に改めている。
- 3) 坂本太郎ほか校注『日本書紀（2）〔全5冊〕』（東京、岩波書店、1994年）、172頁、188頁、503頁および507頁。摂政66年条は晋書起居注を引く。
- 4) 范曄撰『後漢書（百衲本二十四史・宋紹興刊本）』（台北、台湾商務印書館、第3版、1973年）、3861頁。
- 5) 魏徵撰『隋書（百衲本二十四史・元大徳刊本）』（台北、台湾商務印書館、第3版、1973年）、11983頁。
- 6) 新井白石「古史通或問 下」今泉定介編輯兼校訂『新井白石全集 第3』（東京、古川半七、1906年）、388頁。なお、この「古史通或問 下」の文末には「正徳6年（1716 筆者）丙申3月下澣」とある。重要である。

州説の立場に転じている。このことから、九州説の創唱者は本居宣長ではなく新井白石である、とする宮崎道生の有力見解⁷⁾があり、首肯できる。

もちろん、江戸の国学者・本居宣長（1730-1801年）の緻密な論述は周知のことであって、その論考「馭戎慨言」（安永7年（1778）12月）において、遣魏使を「筑紫の南のかたにていきほひある。熊襲^{クマソ}などのたぐひなりしものの。」⁸⁾とし、「女王の都と思ひしも。皆筑紫のうちなりけり。」⁹⁾として九州説の立場を明確にしている。

その後も多くの邪馬台国比定地や関連する学説が提示されて今日に至っているが、それを本稿で逐一検証することはしない。そうではなくて、先行研究を可及的に踏まえつつも今一度原点に立ち戻って、『魏志』倭人伝等の文献を読み直す必要性を痛感した、ということである。

三品彰英によれば、「『魏志』本文の読み方のごときも、本来は文章そのものを素直に読むべきであるにもかかわらず、邪馬台国の位置を推定するために、いろいろと無理な読み方が工夫されて論争がくり返されるという悪循環を結果したのである。」¹⁰⁾とするが、その「素直」な読み方こそが難題であって、それは決して「撰者の考えのごとく読む」¹¹⁾ということではない。筆者なりに、それを文献の文言および論理に可及的にこだわる解釈をすること、すなわち「文言的・論理的理解」（法律解釈にいう、「文言解釈および論理解釈」に相当する。）と理解して、本稿は、そのような視点からの、もう一つの文献解釈の試みである。そしてそうすることにより、一つの結論を得ることができた、と考えている。

I 陳寿『魏志』とその先行史書

魚豢『魏略』の成立につき、265年、すなわち魏朝最後の皇帝・陳留王奂の咸熙2年（同年12月、魏から禅譲を受けた西晋武帝（司馬炎）が泰始元年と改元）9月から12月の間とする江畑武の見解がある¹²⁾が、池田温も265年前後を妥当としている¹³⁾。

-
- 7) 宮崎道生「『外国之事調書』について」（『史学雑誌』第66編第4号、東京、1957年）；同「新井白石の邪馬台国観」（『神道学』出雲復刊第12号、東京、1957年）。
なお、宮崎道生の後者の論文23頁に、「多分享保8年（1723 筆者）のものと推測せられる安積澹泊の白石宛手簡に、白石の主張を引いて」いる、とされていることから、『外国之事調書』は、「或問」後ではあるが、1723年以前の執筆ということになる。
 - 8) 本居宣長「馭戎慨言」大野晋・大久保正編集校訂『本居宣長全集 第8巻』（東京、筑摩書房、1972年）、32頁。
 - 9) 本居、註8前掲書、33頁。
 - 10) 三品彰英『邪馬台国研究総覧』（大阪、創元社、1970年）、502頁。
 - 11) 三品、註10前掲書、528頁。
 - 12) 江畑武「魏略の成立年次について-『晋書限断』論と関連して-」（村上四男博士退官記念論文集編集委員会『村上四男先生和歌山大学退官記念朝鮮史論文集』、東京、開明書院、1981年）、43-68頁。
 - 13) 池田温「東洋学からみた『魏志』倭人伝」平野邦雄編『古代を考える 邪馬台国』（東京、

池田温は、加えて、「陳寿が『魏書』（いわゆる『魏志』。以下『魏志』と略す。筆者）編纂にさいし、成書として流布していた王沈『魏書』（官撰的性格の強い書 筆者）・魚豢『魏略』（私撰の書 筆者）両書を主要な依拠とした点は、現行裴松之注本『三国志』魏書を一読すれば何人も容易に認識し得る。」¹⁴⁾、ともしている。確かに、通例のテキスト『三国志（標点本）』あるいは『三国志（百衲本）』（註2参照）の卷三十・魏書三十・烏丸鮮卑東夷伝を参照すれば、「魏書 曰：」「魏略 曰：」の記述に多くの紙幅を各所に割いているのであるから、まさにそのとおりであろう。もっとも東夷伝に限って言えばもっぱら『魏略』に依っていることから、王沈『魏書』には本来倭人伝はなかったとする見解は有力であろう¹⁵⁾。

さらに石原道博を参照する¹⁶⁾。すなわち、唐の張楚金撰・雍公叡注『翰苑』卷第三十・蕃夷部倭國条¹⁷⁾の正文「分職命官統女王而列部」の割註に「魏略曰」（魏略逸文）として帶方郡から対馬国・一支国・末盧国を経て伊都国に至る記述があり、また正文「文身黠面猶稱太伯之苗」の割註にも、「魏略曰女王之南又有狗奴國（中略）自帶方至女國万二千餘里」の記述がみえる。そこでこの箇所を『魏志』倭人伝と対比すれば、確かに、「一読ただちに『魏志』が『魏略』によったことがしられる。」¹⁸⁾のであり、したがって『魏志』倭人伝の、その「大半が魚豢の『魏略』によったことはうたがいない。」¹⁹⁾、ともされる。

以上要するに、『魏志』東夷伝の多くを『魏略』に依ったとする上記諸見解は、（『魏略』東夷伝と『魏志』東夷伝は、親（前者）・子（後者）関係ではなく王沈『魏書』を親とする兄弟関係、とみる）山尾幸久の有力な異論²⁰⁾はあるものの、明治43年（1910）の内藤

吉川弘文館、1998年）、98頁。なお、門脇禎二『邪馬台国と地域王国』（東京、吉川弘文館、2008年）、4頁も、『魏略』は265年に成ったとされる、と賛同するが、山尾幸久『新版・魏志倭人伝』（東京、講談社、1986年）、49頁では、「魚豢の『魏略』はたぶん270年代に書かれたのであろう。」とやや異なった見解を示す。また、かつては、「魏略は（晋 筆者）武帝の太康年間（280-290年 筆者）に成る」とする伊藤徳男の見解もあった（伊藤徳男「魏略の製作年代に就いて」（『歴史学研究』第4巻第1号、東京、1935年）、72頁）。

14) 池田、註13前掲論文、98-99頁。

15) 池田、註13前掲論文、99頁。また、榎一雄著作集編集委員会編『邪馬台国 榎一雄著作集8』（東京、汲古書院、1992年）、239頁は、王沈『魏書』には、東夷関係の記事がなかったか、陳寿『魏志』を補うに足るものがなかったのであろう、とする。

16) 石原道博編訳『新訂 魏志倭人伝他3篇-中国正史日本伝（1）-』（東京、岩波書店、1985年）、21頁以下。

17) 竹内理三校訂・解説『翰苑』（東京、吉川弘文館、1977年）、原文60-64頁。

18) 石原、註16前掲書、22-23頁。

19) 石原、註16前掲書、21頁。

20) 山尾幸久『新版・魏志倭人伝』（東京、講談社、1986年）、49頁。また、山尾幸久「魏志倭人伝の資料批判」（上田正昭・井上秀雄編『古代の日本と朝鮮』、東京、学生社、1974年）、26-53頁〔29頁〕は、「陳寿が魏略を参看しえたにしても、彼が、典拠を、むしろ魏書（王沈撰筆者）に求めたであろうことは容易に想像されるところである。」とする。

虎次郎「卑弥呼考」²¹⁾、白鳥庫吉「倭女王卑弥呼考」²²⁾以来、現在も通説的取扱いをうけている²³⁾、と解される。

そこで前述の『魏略』を除く各史書の編纂時期に関してである。まず、王沈『魏書』であるが、その成立年次を、池田温は、250年代から260年代前半にかけてである²⁴⁾とし、江畑武は「咸熙元年（264 筆者）5月より泰始2年（266 筆者）5月までの間と推測される。」²⁵⁾が、あるいは「咸熙元年5月より翌2年（泰始元）（265 筆者）12月までの間、という推測も可能」²⁶⁾とする。

また山尾幸久も、「魏書は王沈が亡くなった266年5月以前に完成していたことが確かである」²⁷⁾とし、「260年代前半にはほぼ完成していた」²⁸⁾と述べる。諸説に大きなずれはない。

次に陳寿の『魏志』の編纂時点に関しては、まず池田温は280年-290年²⁹⁾と述べるが、榎一雄も「陳寿の『三国志』は、晋が呉を滅ぼして天下を統一した太康元年9月（280年10-11月）以後、夏侯湛の死去した元康元年（291）以前に完成したものである。」³⁰⁾（傍点筆者）とする。

また、山尾幸久は、「『三国志』の成立は、晋の武帝の晩年である太康年間（280-289）、陳寿の著作郎時代という以上には限定できない。」³¹⁾としつつも、「『三国志』の脱稿は284-289年のあいだ」³²⁾、さらには一つの推測としてはその完成は「284年」³³⁾、ともする。

江畑武は、『三国志』の「その成立年次は283年より284年閏12月までの間と推考されよう。」³⁴⁾としていて、『三国志』の成立年次に関してはここでも有力見解はほぼ一致を見ている。

なお、裴松之の加注は、『三国志（百衲本）』（4207頁）中の自身による「上三国志注表」末尾に「元嘉6年（429 筆者）7月24日」と記されていることから、『三国志』成立の約140-150年後ということになる。

21) 内藤虎次郎『内藤湖南全集 第7巻』（東京、筑摩書房、1970年）、247頁以下。

22) 白鳥庫吉『白鳥庫吉全集 第1巻 日本上代史研究 上』（東京、岩波書店、1969年）、3頁以下。

23) 江畑、註12前掲論文、43頁。

24) 池田、註13前掲論文、96頁。

25) 江畑、註12前掲論文、61頁。

26) 江畑、註12前掲論文、61頁。

27) 山尾幸久『日本古代王権形成史論』（東京、岩波書店、1983年）、11頁。

28) 山尾幸久『新版・魏志倭人伝』（東京、講談社、1986年）、52頁。

29) 池田、註13前掲論文、99頁。

30) 榎一雄著作集編集委員会編『邪馬台国 榎一雄著作集 8』（東京、汲古書院、1992年）、265頁。なお、傍点（筆者）箇所は「9月以後（280年10-11月）」の誤植であろう。

31) 山尾幸久『魏志倭人伝』（東京、講談社、1972年）、29頁。

32) 山尾、註28前掲書、39頁。

33) 山尾、註28前掲書、39頁。

34) 江畑、註12前掲論文、62頁。

問題は、『広志』である。

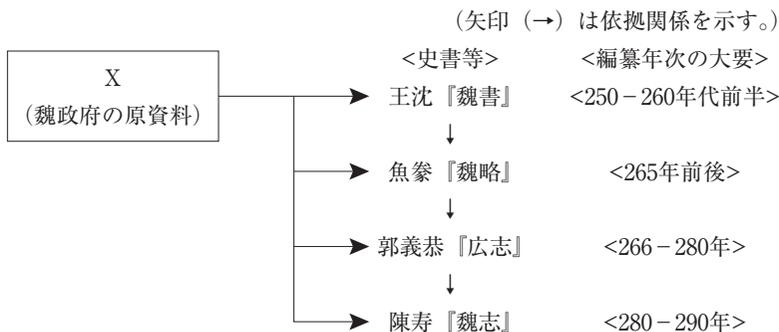
榎一雄は、郭義恭『広志』の存在を重視して古立初氏の見解や『斉民要術』、『芸文類聚』等の記述を検証し、「『広志』は晋の泰始2年（266）以後、太康元年（280）3月以前に作られた書物であると考えられる。」³⁵⁾と結論づけている。そして続けて、『広志』とはほぼ同時期の編纂とされる『魏略』および『魏志』との倭人関連記事の依拠関係については、倭人に関する原資料X（魏政府の倭人との交渉記録・報告の類）を想定して以下の4つの組み合わせが考えられるとする³⁶⁾。

- (A) Xから『広志』『魏略』『魏志』のそれぞれが出た。
- (B) Xから『広志』、『広志』から『魏略』、『魏略』から『魏志』が出た。
- (C) Xから『広志』と『魏略』とが、『魏略』から『魏志』が出た。
- (D) Xから『広志』、『広志』から『魏志』、Xから『魏略』が出た。

以上を踏まえて榎一雄は、『魏略』→『魏志』を妥当だとすれば、(B)および(C)が成立可能だとしている³⁷⁾。

しかし、池田温は「夫余が赤玉を出すことは『魏略』（『太平御覧』巻804引）にも見えるから、郭義恭『広志』の編纂にさいし『魏略』も参照されたと解し得る。」³⁸⁾とし、石原道博も「伊都国にも言及されている晋の郭義恭の『広志』の逸文（中略）は、おそらく『魏略』によったものであろう。」³⁹⁾とする。この両者の見解は踏まえるべきであろう。けだし、「広志の編纂はもと魏略・魏志以後であろうし、」⁴⁰⁾とする橋本増吉の見解はあるものの、これは必ずしも明確な記述ではないこと、また既述の有力学説に基づくそれぞれの編纂年次よりして、『広志』を『魏志』以後とする見解は採り得ないからでもある。

因って、これまでの検討結果を踏まえ、編纂年次を加味した各史書等の依拠関係の概要は、次のように表示し得る。



35) 榎、註30前掲書、256頁。

36) 榎、註30前掲書、257-258頁。

37) 榎、註30前掲書、258頁。

38) 池田、註13前掲論文、100頁。

39) 石原、註16前掲書、24頁。

40) 橋本増吉『邪馬臺国論考 1』（東京、平凡社、1997年）、183頁。

以上要するに、いわゆる邪馬台国への行程・位置論の文献的考察に当たっては、先行史書等とされる魚豢『魏略』や郭義恭『広志』の記事にも更なる留意が不可欠になる、ということである。あえて言えば、これまでの邪馬台国位置論においては、『魏志』を重視するあまり、『魏略』や『広志』が看過され、あるいは少なくとも軽視されてきたのではないか。

そこで次章以下では、『魏志』と対比しながら、『魏略』・『広志』にも立ち入って検証したい。

Ⅱ 『広志』逸文の解析

1. 『広志』序説 — 3つの論点

以下、まず『広志』（張楚金撰『翰苑』所引）逸文を考察するが、本稿での『翰苑』に関する原文・釈文・訓読文の引用または参照は、別段の注記をしない限り、すべて竹内理三校訂・解説『翰苑』⁴¹⁾による。あらかじめお断りしておきたい。

さて、その『翰苑』の後叙には顕慶5年（660）3月12日「遂著是書」（遂に是の書を著わす。）と記されている。そしてその蕃夷部倭国条の正文には、

「邪屈伊都傍連斯馬」（原文）

とする重要な文言が見え、続けて『広志』に関する以下の割註がある。

「廣志曰倭國東南陸行五百里到伊都國又南至邪馬嘉國百女國以北其戸數道里可得略載次斯馬國次巴百支國次伊邪國安倭西南海行一日有伊邪分國無布帛以革爲衣盖伊耶國也」（原文）

以上わずか75文字の『広志』逸文ながら、極めて重要な少なくとも3つの論点を看取すべきだと筆者は考えている。

すなわち、その一は、邪馬嘉国と伊都国の位置関係、その二は、邪馬「嘉」国と邪馬「臺」国の異同、そしてその三は、邪馬嘉国の代名詞「女国」、以上の3論点である。以下、順次検討していく。

2. 邪馬嘉国と伊都国の位置関係

1) 有力学説の検証

① 竹内理三『翰苑』の見解

その訓読文は次のとおりである。

（正文）「邪は、伊都に^{いと}届^{いた}り、^{かたわら}傍^{しま}、^{つら}斯馬に連なる。」

41) 竹内、註17前掲書、原文60頁以下、釈文49頁以下、訓読文119頁以下。

(割註)「広志に曰く、倭国、東南に陸行すること五百里にして、伊都国に到る。又、南して邪馬臺国に至る。女王国より以北は、其の戸数道里、略載することを得べし。次に、斯馬国。次に巴百支国。次に伊邪国。案ずるに、倭の西南に海行すること一日に、伊邪分国有り。布帛無く、革を以て衣と為す。蓋し伊邪国なり。」

② 榎一雄の見解⁴²⁾は次のとおりである。

(正文)「邪届〔馬の誤り〕・伊都〔の兩國〕、傍、斯馬〔斯馬国〕に連なる」

(割註)「広志に曰く、倭(倭の誤り)国は東南に陸行すること五百里にして伊都国に到る。又、南して邪馬嘉(臺の誤り)国に至る。女国(女王国)百り(自の誤り)以北、其の戸数道里、略載するを得べし。次は斯馬国、次は巴百支(『魏志』には巴百支)国、次は伊邪国。安(也の誤字で上文に続くものとも、自又は而の誤字で次の倭すなわち倭に続けて、倭より、或いは而してと読むものとも考えられる。)倭(=倭)西南海行すること一日にして伊邪分国有り。

布帛無く、革を以て衣と為す。蓋し伊邪(耶の誤り。筆者)国也。」

③ また、橋本増吉の論述は次のとおりである⁴³⁾。

すなわち、翰苑正文の「邪届伊都傍連斯馬」(原文)を「邪届は伊都の傍で、斯馬に連なる」と訓読し「邪届」は翰苑撰者の略語使用例からみても「邪馬臺」を意味するものであることは推測に難くない、と述べる。

そして、翰苑撰者が「郭義恭の広志を引き、邪馬臺国が伊都国の傍国で斯馬国に連なることを述べ、(中略)翰苑の撰者張楚金の態度は、魏志の伊都国以下の記事を取らず、広志によりて伝えらるゝ伊都と邪馬臺の傍国であることを認めたものと推考せらるのである。(中略)少くとも魏略の記事は魏志と異り、同時に広志に見るが如き邪馬臺国と伊都国の傍国なることを記せし記載が存在せしことを示すものではあるまいか。」⁴⁴⁾と魏略にも踏み込んでいる。

④ 門脇禎二は極めて簡明に、『翰苑』所引の『『広志』には伊都国のすぐ南に邪馬台国はある、と書いてあるんですよ。』⁴⁵⁾と述べている。

2) 伊都国近傍の邪馬嘉国

① 『翰苑』正文の「邪届伊都傍連斯馬」を、筆者は、「邪は伊都に届き、〔そして兩國は〕傍にして、斯馬に連なる。」と解釈しているが、仮に榎一雄、橋本増吉にしたがい、「邪届」は「邪馬」の誤りであるとすれば、やはり兩國が相互に傍国であることを述べるも

42) 榎、註30前掲書、253頁。

43) 橋本、註40前掲書、187頁。

44) 橋本、註40前掲書、188頁。

45) 門脇禎二『邪馬台国と地域王国』(東京、吉川弘文館、2008年)、87頁。

のといえる。

また『翰苑』割註の「廣志曰」に続く「倭國東南陸行五百里到伊都國又南至邪馬嘉國」に関しては、「又」の文字を重視し、「到」と「至」の異同に配意し、さらに推定里数（Ⅲ、1で詳論する。）も加味して、「倭国は、東南に陸路を500里行けば（曲折を経て）伊都国へ到達し、そのうえさらに、南に（約1,500里）行けば（目標の）邪馬嘉国に行きつく。」（括弧内は筆者）、と読解したい。

要するに、『翰苑』正文および『広志』割註の解釈からは、邪馬嘉国と伊都国の両国は近傍であると理解して間違いない。

なお、魏略にも邪馬嘉国を伊都国の傍国とする記載があったのではないかとする上記の橋本増吉見解（前頁③。橋本増吉は、邪馬嘉国を邪馬臺国としているが。）は、文献の实在の文言にこだわりたい筆者としては残念ながら採り得ないが、大いに留意したい。

- ② なお、ここであらかじめ明確にしておきたいことは、邪馬「嘉」国即ち邪馬「臺」国であるとする定説的見解に、筆者としては賛同できない、ということである。「嘉」は何故に「臺」の誤りであるとされるのか、そのような理解は恣意的・意図的ではないのか、それとも両者の字形がやや近似であるからだけなのか。筆者には不明である。仮に、明確な論拠がないのであれば、表記のままに、邪馬「嘉」国は「邪馬嘉国」として理解すべきである。「嘉」と「臺」を同一視する解釈は採り得ない。邪馬嘉国と邪馬臺国は、明らかに似て非なる国なのである。逐次、論証する。

3. 重要熟語「女国」 — 「邪馬嘉国」の代名詞

『広志』逸文では、「又南至邪馬嘉國」（原文）に直ちに続けて、「百女國以北其戸數道里可得略載」（原文。傍点 筆者）とする記述があり、「女国」は「邪馬嘉国」の代名詞として用いられている、と解される。

しかし、竹内理三積文では、「自女王國以北」（傍点 筆者）と書き改められ、前述（Ⅱ、2、1）、②の榎一雄の見解も同様である。要するに原文の「女国」は「女王国」の誤りであって「王」字が脱落しているとする解釈は定説のようであり、異論を聞かない。

しかし、「女国」と「女王国」とでは字義が異なるのである。誤字・脱字に対する安易な決め付けは避けたいと思う。少なくとも字義的には、「女国」は女性が首長である国を言うのであろうが、その首長が女「王」であることまでも意味しているわけではない。一方、「女王国」は、一般に、女性が「王」である国を意味するとしてもここでは（後にⅣ、2で詳論するが、あらかじめここで結論のみを記すと）、明確に、女王卑弥呼による「女王国連合」、すなわち女王卑弥呼の支配領域内諸国の連合体を意味し、陳寿が親魏倭王と言うときの「倭」国、をいうものと理解されるのである。因みに門脇禎二は、「この

『女王国』は、多くの研究者によって“女王国連合”と表現される。私もそう思う。⁴⁶⁾とここでも明快である。

『広志』はあくまでも「邪馬嘉国」の代名詞として「女国」の熟語を充て、当該国を女王国連合内の基点国にしてそれ以北の国々にあつてはその戸数・道里をほぼ記載できる、としているのである。したがってここは原文の文脈のままに「自女国以北」でなければならぬ。そうではなくて、「女王国連合」を意味する「女王国」と解した場合は、その「女王国連合より以北云々」の解釈が困難である。「女国」は、「女王国」の「王」字の脱落ではなくて、「邪馬嘉国」を意味する極めて重要な熟語なのである。

Ⅲ 『魏略』および『太平御覧』の参酌

1. 『魏略』に学ぶ — 「女国」と「女王国」の分別記述

1) 「帯方—女国」間「万二千餘里」(『魏略』原文)

『翰苑』所引『魏略』には、「魏略曰女王之南又有狗奴國(中略)自帯方至女國万二千餘里」(原文。傍点 筆者)とする記述がある。ここでも、あくまでも「女国」であり、そして帯方郡から「女国」(『広志』にしたがえば「邪馬嘉国」)までの行程が、「万二千餘里」なのである。その内訳も、正文「分職命官統女王而列部」の割註に「魏略曰從帯方至倭」に続けて次のように明記されている。

①「帯方—拘耶韓国」7,000餘里、②「拘耶韓国—対馬国」1,000餘里、③「対馬国—一支国」(里数の記述無し)、④「一支国—末盧国」1,000餘里、⑤「末盧国—伊都国」500里。

仮に「対馬国—一支国」1,000餘里(『三国志(百衲本)』の『魏志』倭人伝より推定)とすると、帯方郡から伊都国までが約10,500餘里、伊都国から「女国」(邪馬嘉国)までは差引けば約1,500里である。

ところが、「伊都国—女国(邪馬嘉国)」間の行程の記述はない。何故か。

「わざわざ行程を記すほどの遠距離とはみていない。」⁴⁷⁾との説もあるが、一概にそうとも言いきれない。むしろ次のような理由からではないか、と考えられる。①差引き計算をすれば直ちに判ることであるから記述するまでもない、②距離記述をすることによって、近距離間ほど実測値との誤差は判明し易く、そうすると距離記述のすべてに信憑性・確からしさが失われる、あるいは、③全体の行程・各国間行程の正確性に些かなりと疑念があれば、一部に余白を設けて誤差を吸収する余裕を持たせておくことこそ撰者の賢明な記述手法であろうこと、などである。

いずれにせよ、「帯方—女国」間の全体行程は「万二千餘里」であることが前提とされているのであり、そしてそうであればその里数の精度(実測値との誤差の有無や程度)は

46) 門脇、註45前掲書、41頁。

47) 門脇、註45前掲書、37頁。

今ここで問うべきことではない。撰者は何らかの先行資料なり情報なりあるいは意図なりに基づいて全体行程を12,000余里と確定し明記したのであり、「伊都国-女国」間も同一測定基準・同一測定単位による、その一部分区間としての約1,500里なのである。このことは文脈上明らかである。したがって、この里数は全体行程との対比において、厳密にはないにしろ比例的に、あるいは、言わば相対的に、理解する以外にはないのである。殊更に、この1,500里のみを採り上げて実測値に換算するなどはおよそ有意義とは言えず、位置論の考察上混乱をもたらすのみであろう。

そうすると、この「伊都国-女国」間の行程は、帯方郡と女国の両者間の全行程12,000余里に対比して、つまり比例的にあるいは相対的に見て近傍である、と考えざるを得ない。

しかしあえて補足する。『漢語大詞典』⁴⁸⁾によれば、漢末・三国および西晋の時代は、1尺=24.2cm、であり、「6尺1歩・300歩1里の制も、漢代から隋代まで行われていたことがわかっている。」⁴⁹⁾とすると、1里=435.6m、12,000里=5,227.2kmとなる。帯方郡から直ちに南下すれば直線距離では優に赤道を超える。若干の東行等があるとはいえ、これは、倭は「計其道里当在会稽東冶之東」(『魏志』倭人伝)とする記述と符合しない。そこで、1里=70~100m、とする短里説⁵⁰⁾の主張が有力になるが、しかしこれは全体行程12,000余里を前提にしている、一種の比例的・相対的解釈である。

2) 『魏略』逸文にみる「女王国」

『法苑珠林』所引(『魏略輯本』所引)の『魏略』逸文中にもう一つ重要な一文がある。

「魏略曰。倭南有侏儒國。其人長三四尺。去女王国四千餘里」⁵¹⁾(傍点 筆者)

ここでは、「女国」ではなくて、「女王国」と明記され、両者が書き分けられているということである。すなわち、親魏「倭」王とされるときの卑弥呼の支配領域である「倭」(すなわち「女王国連合」)の南に侏儒国が有るとされ、次々句では同一語の重複を避け、「倭」に代えて同義語の「女王国」の熟語を用いて「去女王国四千餘里」と記すのである。ここは「女国」ではないのである。『魏略』が厳密に書き分けていることは明らかである。

48) 漢語大詞典編輯委員會編纂『漢語大詞典』(上海、漢語大詞典出版社、1994年)、附録「中国歴代度制演変測算簡表」、3-7頁。(参照) 藪田嘉一郎編訳注『中国古尺集説』(京都、綜芸舎、1969年)。

49) 山尾、註28前掲書、93頁。

50) 安本美典『「邪馬壹国」はなかった - 古田武彦説の崩壊 -』(東京、新人物往来社、1980年)、140-141頁。同氏は、地域的短里説を採り、「帯方郡-奴国、(伊都国を経由)」間の10,600里(倭人伝の記述)と実際の距離946.5kmの対比から、1里 \approx 89.3mを算出している。

51) 道世撰「法苑珠林(百卷)卷第5」(都監 高楠順次郎『大正新修大藏経 第53卷事彙部上』、東京、大正一切経刊行会、1928年)、308頁；魚豢撰・張鵬一輯『魏略輯本 卷21』(名古屋、采華書林、1972年)、336頁。なお、『魏略輯本』では、句読点はなく、当該文末に「法苑珠林五引魏略」とある。

因みに、次節で参酌する『太平御覧』では、「去女王国四千餘里」の一文は「去倭国四千餘里」と明記されている。「女王国」=「倭国」なのである。

2. 『太平御覧』の参酌 — 「女国」、そして「耶馬臺国」の名称登場

1) 『太平御覧』と『三国志』版本

陳寿『三国志』の最古の版本は「北宋咸平6年（公元1003）国子監刻本⁵²⁾とされる。

その後、南宋紹興年間（1131-1162年）に印刷された紹興刊本⁵³⁾、そして南宋紹熙年間（1190-1194年）に印刷された紹熙刊本があるが、本稿での『三国志』原文の参照・引用に用いる『三国志（百衲本）』は、上記の北宋咸平国子監本の復刻と推定されている紹熙刊本を主体（巻4以降。日本の宮内庁所蔵）とし、巻1-3を紹興刊本で補ったものとされる⁵⁴⁾。

一方、ここで対比する、李昉ら撰の『太平御覧』（宋槧本。以下、『御覧』と略す。）の編纂は北宗の太平興国8年（983）（通説）であるから、最古の『三国志』版本よりさらに約20年前ということになる。

類書であるとはいえ史料価値を大いに評価できる一事由である。さらに、編纂年次順を「『魏略』→『御覧』引用の『魏志』倭人伝→版本中の『魏志』倭人伝」とみる三木太郎の極めて有力な見解があり、そこでは『御覧』の引用する『魏志』倭人伝を版本中の『魏志』倭人伝の稿本と推定している⁵⁵⁾。貴重な見解として重要視したい。けだし、この『御覧』において「耶馬臺国」の名称が登場するからである。

なお、本稿での『御覧』の原文は、宮内庁所蔵の宋槧本を謄写したものとされる一文（末松保和論文⁵⁶⁾）を参照・引用させて頂く。

2) 「自帶方至女國萬二千餘里」（『御覧』原文）

『御覧』での「万二千余里」も「帶方-女国」間である。「女王国」ではないのである。そして、各国間の行程については、①「狗耶韓国-対馬国」間の記述がないこと（ただし、『三国志（百衲本）』の『魏志』倭人伝から「千余里」との推定は成り立つ。）、また、②「対馬国-一大国」間が「一千余里」ではなくて、「一千里」であること、この2点に

52) 陳寿、註2前掲書（『三国志（標点本）』）、三国志出版説明、2頁。

53) 橋本、註40前掲書、見開きに図版「紹興板魏志倭人伝」が収められている。

54) 陳寿、註2前掲書（『三国志（百衲本）』）、標題紙裏頁。

55) 三木太郎『魏志倭人伝の世界』（東京、吉川弘文館、1979年）、10頁以下；同「『三国志』の中の『臺』の用例と字義-『邪馬壹国』説に関して-」（『北海道駒沢大学研究紀要』第16号、北海道、1981年）、27頁以下〔53頁〕。

56) 末松保和「太平御覧に引かれた倭国に関する魏志の文に就て」（『青丘学叢』第1号、京城、1930年）、105頁以下。

『三国志（百納本）』との相異はあるものの、帯方郡から伊都国までは、推定値を加算すれば、約10,500余里、と解される。問題は、伊都国から先である。そこで当該部分を行程を中心に『御覧』から抜粋すると次の①-③のとおりである。

- ① 伊都国の記述に続けて、「又東南至奴国百里（中略）又東行百里至不弥国」云々とあり、
- ② 次に、「又南水行二十日至於投馬国戸五万（中略）又南水行十日陸行一月至耶馬臺国戸七万女王之所都」（傍点 筆者）云々とあり、
- ③ そしてややあって、「従帯方至倭」の行程記事のまとめとして最終的に、「自帯方至女國萬二千餘里」（上記『御覧』原文）と全体行程を記すのである。

ここでの重要な結論の一は、奴国および不弥国へは帯方郡から伊都国を経由しての延長線上に理解できるとしても、さらに「於投馬国」へ、そして「耶馬臺国」へとなると、この両国を全体行程12,000余里のうち的一部分区間として理解することは、到底できそうにない、ということである。理由は以下のとおりである。

- (i) 「帯方-女国」間は、12,000余里。
- (ii) 「帯方-伊都国」間は、約10,500余里、そして「伊都国-不弥国」間は200里である。
- (iii) そうすると、「不弥国-女国」間は差引き約1,300里（「伊都国-女国」間であれば、約1,500里）である。
- (iv) 仮に、女国即ち耶馬臺国である、とすると、「不弥国-耶馬臺国」間も、当然のことながら約1,300里である。

改めて言及するまでもないが、これまでの検討を踏まえると、この「不弥国-耶馬臺国」間は、相対的に見て相互に近傍の地にあるわけである。

- (v) しかし『御覧』は、「不弥国-耶馬臺国」間の行程を、南水行30日陸行1月と記す。およそ2月（水行すれば30日、陸行すれば1月、と読めば、それでも約1月）を要するこの行程はいかにも遠絶である。

「不弥国-耶馬臺国」間は差引き約1,300里であることが自明であるにもかかわらず、この里数記事に代えて、『御覧』があえて異なる測定基準の日数記事を掲げていることも不可解である。

- (vi) 一体、(iv) と (v) のこの齟齬あるいは矛盾は何に由来するのか。

それは明らかに、女国即ち耶馬臺国、とする仮説にあるのであって、そうであれば、女国は耶馬臺国ではあり得ない、ということになる。

女国は伊都国から約1,500里の近傍の地にある邪馬嘉国の代名詞であった。

しかし『御覧』の記す女王の都する耶馬臺国は、不弥国から、したがって伊都国からも遠絶の地にある明らかに別の存在である。両国は国名の似て非なる存在、と考えざるを得ない。

- (vii) そうすると、ここで得られる唯一の結論は、不弥国から耶馬臺国に至る「南水行30

日陸行1月」の行程は、帯方郡から伊都国・奴国・不弥国経由で女国（邪馬嘉国）に至る全行程12,000余里の一部分区間ではなくて、不弥国からの全く別の行程である、ということに落着するのである。以上のことは、『魏志』倭人伝（『三国志（百衲本）』）の本文17-21行目の投馬国ないし邪馬壹国の記述が、文脈上、明らかに挿入句と解されることから推論され得るところである。

3. 耶馬臺国に至る別行程「南水行30日陸行1月」の理解

1) 有力学説による解釈

738年に成る唐の律令制度を記した書、唐の元宗御撰・李林甫ら注『大唐六典』に次のような記述がある⁵⁷⁾。

「凡陸行之程。馬日七十里。歩及驢五十里。車三十里。水行之程。舟之重者。泝河日三十里。江四十里。餘水四十五里。（以下 省略）」

榎一雄は、この記述を参考にして、魏時代も同様であったとすると、陸上歩行1日50里として1月の行程は1,500里、したがって、「伊都—邪馬台間の陸行一月すなわち一千五百里を、帯方—伊都間の距離の合計一万五百余里に加えると、一万二千余里という数字が得られる。これは倭人伝に帯方郡から邪馬台国までの距離として挙げている万二千余里に一致する。」⁵⁸⁾と論じている。

これは、伊都国から先の奴国、不弥国、投馬国、および邪馬台国を、従来の学説のごとくに帯方郡から伊都国を経由しての一延長線上に理解するのではなくて、伊都国からは当該各国へ各々分岐すると考える、いわば伊都国分岐点説である。その論拠につき、榎一雄は、「もしこれまでのように、伊都国以下を直線コースにし、水行十日、陸行一月の合計を投馬国から邪馬台国までの行程とすると、帯方郡から邪馬台国までの距離の総計は、一万七百余里（帯方郡—不弥国間。筆者）に水行三十日、陸行一月を加えたものとなり、水行・陸行の速度を如何に少なく見積もっても、それは一万二千余里を越えてしまうのである。これまでのような読み方が無理なことは、この点からも明らかであろう。」⁵⁹⁾と述べてこの新見解を呈示した。そしてさらに、「水行十日陸行一月というのは、水行すれば十日、陸行すれば一月の意に解するのが正しいであろう。」⁶⁰⁾と述べている。

しかし、山尾幸久による次のような指摘がある。すなわち、「榎説における伊都国・邪馬台国間千五百余里とは、魏晋の常用尺度による実際の距離（中略）ではなくて、帯方

57) (唐) 元宗御撰・李林甫等奉・敕注『大唐六典（尚書戸部卷第三）』（江戸、昌平坂学問所、天保7年（1836））、19頁。

58) 榎一雄『日本歴史新書 邪馬台国』（東京、至文堂、1960年）、48-49頁。

59) 榎、註58前掲書、49頁。

60) 榎、註58前掲書、49頁。

郡・狗邪韓国間七千余里、狗邪韓国・伊都国間三千五百里とするような、相対的・比例的なそれであり、至近の距離だ。しかし一日五十里行（約二二キロ）とはあくまで絶対的・実質的な距離⁶¹⁾であり、したがって榎説は、「整合的であるが、水行十日の道程＝陸行一カ月の道程＝比率的千五百里の至近距離という、成立しがたい等式によって立てられており、合理的でないとおもう。」⁶²⁾とする批判である。

また、橋本増吉による、行程記事の不整合性を述べる次の論述もある⁶³⁾。「不弥国より邪馬臺国に到る一千三百余里の行程が、不正確ながらも、その前記の里程記事より類推して、凡そ幾何の距離を予想するものなるやは、略々推考せらるべきところで、その里程に対して、水行二十日と水行十日陸行一月とを要すべしとは、到底考うべからざることであろう。」と。約1,300里の里数行程は「水行30日・陸行1月」の日数行程とは凡そ符合しない、ということである。

2) 筆者の解釈

要するに、里数行程は比例的・相対的の数値である（Ⅲ、1、1）参照）から、水行30日・陸行1月の日数行程が実際の距離の表示であるとする、いわば2種の物指しによるこの2種の数値の合算は意味をなさない。そして、その日数行程が実際の距離であることは、『大唐六典』によるほか、わが国の平安初期の律令施行細則を定めた『延喜式』（延長5年（927）撰進）・「巻二十四（主計上）」⁶⁴⁾の次の記述例（諸国から京への所要日数）からも窺知できるのである。

例1)「太宰府 行程上廿七日。下十四日。海路卅日」

例2)「長門國 行程上廿一日。下十一日。海路廿三日」

したがって、榎一雄説にしたがい、不弥国－耶馬臺国間を「水行すれば30日、陸行すれば1月」と解釈できるのであれば、『延喜式』の記述とはなるほど近似する。しかしむしろそれゆえに、結局は、「水行30日・陸行1月」（日数行程）と本来はこれに対応すべき約1,300里（里数行程）との距離に関する矛盾あるいは齟齬・不一致の真相は、有力学説によっても解明され得ない、ということである。筆者が、不弥国から於投馬国（出雲国と解される。筆者）経由で耶馬臺国に至る「水行30日陸行1月」は、帯方郡から女国（邪馬嘉国）に至る全行程12,000余里の一部分区間ではあり得ず、この里数行程とは異質な不弥国からの別行程と考えざるを得ない、と理解する所以である。

61) 山尾、註31前掲書、251頁。

62) 山尾、註31前掲書、252頁。

63) 橋本、註40前掲書、73-74頁。

64) 黒板勝美 編輯『新訂増補 国史大系（第26巻）延喜式』（東京、吉川弘文館、新装版、2000年）、616頁、619頁。

Ⅳ 『魏志』倭人伝による総括

1. 卑弥呼の時代背景

1) 『後漢書』東夷伝倭条および『魏志』東夷伝弁辰条の参照

これまでの検討を踏まえれば、帯方郡より12,000余里の里数行程は、あくまでも女国、即ち邪馬臺国に至るまでの行程である。楽浪郡からではあるが、邪馬臺国に至るまでとする記述は、実は、陳寿『魏志』倭人伝よりもおよそ140-150年後の裴松之の加注より、更に数年後の432年頃になる范曄（398-445年）『後漢書』東夷伝倭条の次の記述を待たなければならない。あえて繰り返すが、『魏志』倭人伝にはこのような記述はないのである。

ここで更に重要であると思うことは、范曄は邪馬臺国に居るのは世襲制の「大倭王」であると述べていることである。それは、女王でも卑弥呼でもないのである。

(原文)「世世伝統其大倭王居邪馬臺國（案今名邪摩惟音之訛也）楽浪郡徼去其國萬二千里去其西北界拘邪韓國七千餘里」（括弧および傍点 筆者）⁶⁵⁾

(現代語訳)「王は世襲制である。その大倭王は邪馬台国に住んでいる。楽浪郡の境界は、邪馬台国から一万二千里離れており、また邪馬台国の西北の境界にある拘邪韓国から、七千里余り離れている。」⁶⁶⁾ (傍訓省略 筆者)

この『後漢書』東夷伝の成った時代の倭国は、古墳時代中期（4世紀末-5世紀後半）に当たり、それは前方後円墳が巨大化し、ヤマト政権（大和の政治勢力が中心の政治連合）が一層強化・広域化した時代であった。范曄はこのことを承知して、『魏志』倭人伝にいう邪馬臺国（『御覽』の記す「耶馬臺國」）は大和に在りそれが邪馬臺国であると解釈し、日数記事は無視して距離記述のみにより、12,000余里は12,000里としてそのまま引用したのであろう。これが邪馬台国近畿説の原点となった、と推測される。

しかし『魏志』倭人伝の成った3世紀の倭国は事情が違う。『三国志』の『魏志』倭人伝の直前の記事、『魏志』東夷伝弁辰条は次のように記述している。

(原文)「國出鐵韓濊倭皆從取之諸市買皆用鐵如中國用錢又以供給二郡」⁶⁷⁾

(現代語訳)「この国（弁韓 筆者）は鉄を産し、韓・濊・倭はそれぞれここから鉄を手に入れている。物の交易にはすべて鉄を用いて、ちょうど中国で錢を用いるようであり、またその鉄を楽浪と帯方の二郡にも供給している。」⁶⁸⁾

この記事は、倭人が楽浪・帯方2郡時代（204年頃以降313年頃まで）の3世紀⁶⁹⁾に弁韓（のちの加耶）の鉄資源を入手していたことを記すのである。佐藤信ほかは、この点を敷

65) 范曄、註4前掲書、3861頁。

66) 藤堂明保ほか全訳注『倭国伝-中国正史に描かれた日本』（東京、講談社、2010年）、30頁。

67) 陳寿、註2前掲書（『三国志（百衲本）』）、『魏志』弁辰伝、4629頁。

68) 今鷹真・小南一郎訳、陳寿『正史 三国志4』（東京、筑摩書房、1993年）、468頁。

69) 後漢末（204年頃）に公孫康が楽浪郡の南半を割いて帯方郡を設置。313年頃に高句麗に併呑されて両郡滅亡。

衍して、「この加耶の鉄やその他の先進的な文物を日本列島に輸入するのに中心的な役割を果たしていたのは伊都国・奴国など、玄界灘沿岸の勢力であった。」⁷⁰⁾、そしてこのことは、「弥生時代にもたらされた中国鏡の分布がこの地域に集中し、また弥生時代の鉄器出土量が多いことから疑いない。」⁷¹⁾、と明記している。定説であろう。時あたかも、その2世紀末から3世紀前半はまさに卑弥呼の時代である。卑弥呼は倭国乱のあった靈帝光和年間（178–183年）⁷²⁾に倭の諸国によって女王に共立されたのである（没したのは248年前後⁷³⁾）。

そうすると、仮に邪馬台国近畿説をとれば、共立された女王卑弥呼を盟主とするいわゆる邪馬台国連合が、3世紀初ないし中葉には、玄界灘沿岸勢力に代わって鉄資源等輸入ルートも抑え、少なくとも畿内から北九州に及ぶ列島の規模での統一連合政権として誕生していたことになる。そしてこのことは、当然に陳寿の知るところとなったであろうが、しかし、『魏志』倭人伝は親魏倭王の都する邪馬台国の所在についてすら、不弥国から水行三十日陸行一月という遠絶の地にある旨を記すのみである。これでは肝心の、（近畿説の主張する）盟主国の所在を不明と記すに等しい。しかしそれは、その基本的な性格は「軍事情報誌」⁷⁴⁾である、とされる『魏志』東夷伝に関する正当な理解ではない（九州説を採れば、不弥国から1,300里の近傍の地であり、ほぼ特定され得る。）。加えて、『魏志』倭人伝は、卑弥呼が自らを共立した北部九州の伊都国・奴国などをはじめ約30国を支配下においているとは記すものの、一方で、依然として女王に服属せず緊張関係の続く強国・狗奴国の存在、その主たる政権基盤が鬼道による宗教的權威のほかは魏王朝による冊封と庇護にあること、そして卑弥呼の死直後からの内乱の再発などを明記している。卑弥呼による、畿内から北九州にまで至る列島の規模でのゆるぎない政治的統合には極めて程遠い倭人社会の実態を垣間見ることになる。要するに陳寿は、当時の倭人社会全体が卑弥呼による統一的な政治体制下にあるとは見ていなかった、それは確かなのである。

70) 佐藤ほか編『詳説日本史研究 改訂版』（東京、山川出版社、2008年）、32頁。本書は、「定説的な見方に即して記述しながらも、（中略）諸学説・諸見解を併記」（編者「まえがき」）していて、精確である。

71) 佐藤ほか、註70前掲書、32頁。

72) 倭国乱を『後漢書』、『隋書』は「桓靈（之）間」（桓帝在位=147–167年、靈帝在位=168–189年）、『御覽』、『梁書』、『北史』は「靈帝光和中」（178–183年）とし、『晋書』は「漢末」としている（以上いずれも「百衲本二十四史」）。さらに、『後漢書』東夷伝倭条の「安帝永初元年（107年 筆者）倭国王帥弁等獻生口百六十人願請見」の記事により倭国王の後漢への遣使から「住七八十年」とみても180–190年ごろとなる。

73) 『北史』の「正始中卑弥呼死」の記述から卑弥呼は正始9年（248）までに没したと推定される〔李延寿撰『北史（百衲本二十四史・元大徳刻本）』（台北、台湾商務印書館、1973年）、14155頁〕。

74) 門脇、註45前掲書、10頁。

2) 記紀ほかの参酌—崇神朝

井上光貞は、「卑弥呼の時代は、はっきりしたことはいえないが、崇神のころになるであろう。しかし記紀の所伝によると、崇神の時には、大和朝廷の勢力は、ようやく中国地方に及んだばかりの時である。」⁷⁵⁾、すなわち、畿内大和の勢力の台頭は認め得るとしてもその勢力は九州には及ばず、「卑弥呼の時代にはなお、国土統一はできていなかった…」⁷⁶⁾、「3世紀の中葉には国土はまだ統一されていない…」⁷⁷⁾、と述べる。『古事記』の記す崇神天皇の崩年干支（戊寅年）⁷⁸⁾につき、258年説によったものと思われる。

また、福永伸哉（考古学）は、布留式期の初期に対応する古墳の出現は260年前後、そしてその直前の庄内式期（弥生終末期）が卑弥呼の時代であると論じている⁷⁹⁾。古墳の出現期については、最近の日本史上も、3世紀後半あるいは半ばすぎとする見解が多数説だと思われるが⁸⁰⁾、この古墳出現の前提となった、大和の勢力を中心とする広域の政治連合こそ、ヤマト政権にほかならない、とされる⁸¹⁾。そのヤマト政権の列島の規模への急速な勢力拡大は、したがって、邪馬嘉国・狗奴国両勢力間の抗争終結および卑弥呼の死を契機にその後間もなくの240年代末から250年代初め頃とみられるのである⁸²⁾。

さてもう一つは当時の税制である。以下、『魏志』倭人伝と記紀を対比したい。

まず、『魏志』倭人伝は倭の税制につき「収租賦有邸閣」として、「租」税と「賦」税が主たる税目であることを記述している。「租」が田租であることには特に異論はないと思われるが、「賦」税についてはいまだに定説がない。詳論は避けざるを得ないが、筆者はこれを、軍事物資の徴発のほか兵役・労役の義務を広く含むものと解釈している。わずか6文字ではあるが、軍事色の濃厚な記述であることおよび田租を記していることには留意が必要なのである。けだしそれは卑弥呼王権の性格と不可分だからである。その60-70年に及ぶ長期政権に配慮すれば、おそらくは少女時代にその鬼道の故に原始民主制的に女王に共立された卑弥呼は、やがて親魏倭王となり、軍事力増強の必要性からも租・賦の税制

75) 井上光貞『日本国家の起源』（東京、岩波書店、1960年）、48頁；津田左右吉『古事記及び日本書紀の研究（新書版）—建国の事情と万世一系の思想』（東京、毎日ワンス、2018年）、17頁ほか。

76) 井上、註75前掲書、41頁。

77) 井上、註75前掲書、69頁。

78) 倉野憲司校注『古事記』（東京、岩波書店、1963年）、257頁。

崇神天皇の崩年干支（戊寅年）につき、258年説のほか、198年説、318年説、331年説〔崇神天皇の推定在位期間を315-331年頃とする宝賀寿男説。宝賀寿男『巨大古墳と古代王統譜』（奈良、青垣出版、2005年）、44頁〕などがあるが、紙幅の都合上ここでは立ち入らない。

79) 福永伸哉『邪馬台国から大和政権へ』（吹田、大阪大学出版会、2001年）、12頁。

80) 佐藤ほか、註70前掲書、32頁。日本史教科書では、石井進ほか『詳説日本史 改訂版』（東京、山川出版社、2010年）、19頁；山本博文ほか『日本史B』（東京、東京書籍、2010年）、25頁；尾藤正英ほか『新選日本史B』（東京、東京書籍、2010年）、20頁など。

81) 佐藤ほか、註70前掲書、31頁。

82) 福永、註79前掲書、78頁、80頁、84-85頁。

を強化し、邸閣を充実させた。それは「原始的民主制の段階」(井上光貞説)の女王から初期的専制君主色を帯有した王への変貌であった。筆者は以上のように考えている(ここでの詳細は拙稿を参照していただきたい。)⁸³⁾。

次に『日本書紀』の崇神天皇の記事である。それは、「始めて人民を校へて、更調役を科す。此を男の弭調、女の手末調と謂ふ。」(傍点 筆者)と記す。「調は生産物、役は力役の賦課」(「調役」の表現は大化改新後)⁸⁴⁾である。『古事記』にも同様に、「初めて男の弓端の調、女の手末の調を貢らしめたまひき。」⁸⁵⁾とする記述がある。

吉川秀造は以下のように述べる⁸⁶⁾。最初の租税は『みつぎ』の形で発生した。『御供給』の義であって、支配者への物品の貢納と労力の提供の2種があった。崇神天皇の記事は、租税の起源を記すのではなくて、人口調査を行い調・役の租税制度を整理し賦課の方法を定め、以後規則的に原則として賦課することを定めたことを記すものであろう。「役(えたち)」の負担も、箸墓の築造記事にあるように、相当に重かった。そして、「崇神朝以来大和朝廷の勢力は大いに周囲にのび、朝廷の統一支配も次第に拡大せられ、またこの支配権の維持拡張のため軍隊も編成せられ、かくてこれら国政の維持拡大のためにも租税の徴収が行われ、ここに財政組織が成立したのである。」⁸⁷⁾と総括している。

確かに、記紀は、軍事に関し、崇神朝に東方十二道(記)や四道(紀)への將軍派遣を記す(ただし、記紀が九州南部・東北(熊襲・蝦夷)の平定を述べるのは後の景行朝である。)が、軍事色の濃厚な「賦」税の文字はない。また、「租」、すなわち田租の初見は顕宗天皇の即位前紀の「郡県を巡り行きて田租を収斂む」(『日本書紀』)であって、崇神朝には記述がない。

以上、当時の税制を勘案すれば、「『魏志』倭人伝には既に『租賦を収む』として田租と労役が課されていたことが知られるから、崇神の大和朝廷と卑弥呼の邪馬台国(筆者の考える北九州の邪馬嘉国連合勢力 筆者)とは、別の国家組織とみるのが自然であろう。」⁸⁸⁾とする宝賀寿男見解によるべきであろう。

83) 拙稿「魏志倭人伝『収租賦有邸閣』の解釈」(『税』第67巻第3号、東京、2012年)、156-180頁。(参照)井上、註75前掲書、165頁、167頁；上田正昭『日本古代国家成立史の研究』(東京、青木書店、1959年)、48頁；西嶋定生「『倭国』出現の時期と東アジア」(荒野泰典ほか『アジアのなかの日本史Ⅱ 外交と戦争』、東京、東京大学出版会、1992年)、33-34頁；日野開三郎『東洋史学論集(第9巻)北東アジア国際交流史の研究(上)』(東京、三一書房、1984年)、443頁以下。

84) 坂本太郎ほか校注『日本書紀(一)』(東京、岩波書店、1994年)、296-297頁。

85) 倉野、註78前掲書、104頁。

86) 吉川秀造『大日本租税志 別冊 日本財政史概説』(大阪、清文堂出版、1972年)、11-15頁。

87) 吉川、註86前掲書、16頁。

88) 宝賀寿男氏(大臣官房審議官などを歴任した元大蔵官僚。現在、弁護士。古代史の著述多数)より筆者宛の私信(2012年8月28日付け)の一部を引用させて頂いた。ここに御礼を申し上げます。

3) 小括

本節を総括すると、3世紀中葉のわが国はいまだ列島の統一には至っておらず、むしろ、①北九州勢力（伊都国・奴国などを含む邪馬嘉国連合）、②狗奴国勢力、並びに③畿内大和の新興勢力（『魏志』倭人伝にいう邪馬壹国勢力、すなわち初期ヤマト政権またはその前身）の鼎立状態にあったと結論づけることができるのである。なお、ヤマト政権による北部九州を含む列島の統一は、ヤマト政権と加耶・百済との密接な直接交流の生じる直前の、ほぼ4世紀前半と解されるのである。

2. 「邪馬壹国女王所都」の解釈

1) 「女王国」の意義

『魏志』倭人伝には「女王国」という文言が5回使用されている。その用例は以下の①-⑤のとおりである。なお、それぞれの文末の註記は、「女王国」に対応する「広志」（「広」と略す。）、「魏略」（「略」と略す。）、および「御覧」（「覧」と略す。）の記述を示す。

- ①「東南陸行五百里到伊都国（中略）世有王皆統属女王国」
〔註：「略」…王女（「女王」の誤り 定説）、「覧」…女王〕
- ②「自女王国以北其戸数道里可得略載其余旁国遠絶不可得詳」
〔註：「広」…女国。「略」と「覧」には記述なし〕
- ③「自郡至女王国万二千余里」〔註：「略」…女国、「覧」…女国〕
- ④「自女王国以北特置一大率檢察諸国」〔註：「広」、「略」、「覧」のいずれにも記述なし〕
- ⑤「女王国東渡海千余里復有国皆倭種」
〔註：「略」（『漢書』卷二十八下・地理志第八下・顔師古注）…倭国、「覧」…倭国〕

水野祐は上記「女王国」の意義につき、女王卑弥呼が、「親魏倭王の称号を受けたので、その女王の支配下にある国々を一括して女王国と称したものであり、（中略）女王国と邪馬壹国とは全く別な存在である。」⁸⁹⁾と述べるのは、そのとおりであろう。そしてこの理解は、「倭国」あるいは「女王国連合」を含意する上記用例①および⑤の「女王国」の解釈にも妥当する。しかし、西嶋定生は、この5用例からの解釈として、「この女王国とは、女王卑弥呼が支配する領域の総称ではなくて、その領域内の特定の地点を示す名称であり、それゆえ女王国とは女王が居住する国のこと、すなわち女王の都である邪馬台国そのものにほかならないことが判明する。」⁹⁰⁾と結論づけている。多数説なのであろう⁹¹⁾。

89) 水野祐『評釈魏志倭人伝』（東京、雄山閣出版、1987年）、165-166頁。

90) 西嶋定生「倭国連合の形成と構造」（白石太一郎・吉村武彦編『新視点 日本の歴史（全七巻）第二巻 古代編Ⅰ』、東京、新人物往来社、1993年）、24頁；同「『倭国』出現の時期と東アジア」（荒野泰典ほか編『アジアのなかの日本史Ⅱ 外交と戦争』、東京、東京大学出版会、1992年）、1-38頁。

91) 西嶋、註90前掲論文；佐原真『魏志倭人伝の考古学』（東京、岩波書店、2003年）、13頁；

また、この「女王国」を特定の国とする解釈は上記②③④の「女王国」には妥当する。

しかしそれは、『広志』、『魏略』および『御覧』の記す「女国」の意であって、伊都国近傍の邪馬嘉国と理解すべきである。「邪馬台国」を意味するものでないことは、すでに『御覧』の参酌により論述した(Ⅲ、2参照)。要するに『魏志』倭人伝が5例すべてを画一的に「女王国」としたのは厳密さを欠く。かつて、末松保和は、「五つの場合、すべてを女王国の三字を以て統一的に呼ぶ魏志よりも、或は女王と書き或は倭国とし、また或は女国となす御覧(さらには『広志』や『魏略』も。筆者)の文のやりかたを以て自然と考へるのである。」⁹²⁾と述べた。全く同感である。

2) 「自女王国以北・・・其余旁国遠絶・・・」(前頁用例2.1) ②) の解釈

山尾幸久によれば、ここでの「旁国」とは付近の国、近傍の国を意味するが、「何国の近傍かといえば、その直前に地理上の基準として置かれている『女王国』であって、『旁国』が『遠絶』だというのであるから、『女王国』そのものが『遠絶』とされているのである。」⁹³⁾と述べ、結局、「女王が都する邪馬台国そのものが『遠絶』とされているのである。」⁹⁴⁾と結論づけた。しかしここでの記述の前段の解釈には論理矛盾があつて筆者としては採り得ない。確かに「旁国」の本来の字義は「近隣の国」「近傍の国」「かたわらの国」であるが、ここではその「旁国」が遠絶とされているのであるから、「単に『近隣の国』といったような理解ではすまされない。『辺境の国』と解釈する説があるが、この解釈が妥当であろう。」⁹⁵⁾とする佐伯有清説により、あるいは「かたわらの国」と解すべきであろう。

そこで、「女王国」を「女国」とすると、上記用例②は、女国即ち邪馬嘉国より北方の国々についてはその戸数や道里を略載できるが、その他の方向につらなる(卑弥呼の支配領域内の)かたわらの国々あるいは辺境の国々は遠絶であつて詳細を知り得ない、と解釈される。

実は、その邪馬嘉国から遠絶の地にある旁国(辺境の国)の一つが女王の都する邪馬壹国なのである。思い起こせば、この用例②は、その直前の『魏志』倭人伝の記述、すなわち、「邪馬壹国女王之所都」は不弥国から水行30日陸行1月の遠絶の地にあるとする記述に、正に符合しているのである。

仁藤敦史「倭人伝にみえる国」(国立歴史民族博物館編『倭国乱る』、東京、朝日新聞社、1996年)、110頁；門脇、註45前掲書、40-41頁。

92) 末松、註56前掲論文、116頁。

93) 山尾、註27前掲書、36頁；同、註28前掲書、122-123頁；同、註31前掲書、88頁。

94) 山尾、註28前掲書、123頁；同、註31前掲書、88頁。

95) 佐伯有清『魏志倭人伝を読む 上 邪馬台国への道』(東京、吉川弘文館、2000年)、78-80頁。同旨：水野、註89前掲書、167頁。

3) 「邪馬壹国女王之所都」の真意

邪馬壹国は、邪馬嘉国 (= 女国) から遠絶の、そして不弥国からは南水行30日陸行1月の地にある旁国である、そこに女王卑弥呼の都があるとされるのである。しかし、『隋書』東夷伝倭国条「夷人不知里数但計以日」⁹⁶⁾(倭人は里数を知らない、ただ日をもって計っている。)と見下す中国史にあってのこの日数行程記事はいかにも不自然である。その理由を、白鳥庫吉は、日数記事は倭人からの伝聞であって、魏の南下気配を観取した倭人が「首都邪馬臺国が甚だ遠隔の地にあって到り難きことを説き、以て魏をして日本を征するの志なからしめんと図ったもの」⁹⁷⁾、と論じる。確かにそれは、魏への警戒を怠らなかった倭人が発信し、魏の倭国侵攻を牽制した首都防衛上の虚偽情報であると解される。もちろん、倭人のその窮極的意図からして、当該日数行程のみならず、最重要目的地「邪馬壹国女王之所都」こそまさに虚偽情報であると考えざるを得ない。けだしそうでないと虚偽の首都情報発信の倭人の必死の思いは水泡に帰す。さらに言えば、それは、当時すでに台頭著しかった大和の勢力を示唆し、その首都との混同を企図した情報ではなかったのか。そうであれば、卑弥呼は邪馬壹国にはいない。女王の都する邪馬壹国は実在しない。しかし仮に、定説にしたがって、邪馬壹国 = 邪馬臺国であるとすると、そして、筆者もそのように考えるが⁹⁸⁾、それは、女王卑弥呼の都する国ではなくて、初期ヤマト政権あるいはその前身にほかならない、と推定される。陳寿はヤマトの勢力の存在とその台頭を相当程度承知していたであろうから⁹⁹⁾、倭人から得た伝聞情報に疑念を抱きつつもあえてそのまま記述したのであろう。ここに倭人の賢明な企図は功を奏した。

最後に、「方位」の問題がある。特に伝聞日数行程の「南水行30日陸行1月」での方位「南」について、地理学の室賀信夫、海野一隆両氏の見解を傾聴したい。まず、室賀信夫は、「中国の東南海上に南に転倒した形態をとって描かれた日本こそ、魏晋の時代の中国人の日本についての地理的観念を、そのまま可視的に表現したもの」¹⁰⁰⁾と述べ、また、海野一隆も、日本の国土を「漢民族は南北方向の長大な列島だと信じこんでいたのである。(中略)倭人の言う『東』が『南』に変えられる可能性は十分にある。」¹⁰¹⁾と論じてい

96) 魏徴、註5前掲書、11983頁。『北史』(列伝第八十二)倭国条にも同一文言による記述がある(李延寿、註73前掲書、14154頁)。

97) 白鳥庫吉「卑弥呼問題の解決」(白鳥、註22前掲書、79頁以下[140頁])。

98) 『後漢書』『梁書』『隋書』『北史』(以上いずれも「百衲本二十四史」)とも、邪馬「臺」国であるが、『翰苑』蕃夷部倭国条も張楚金の次の正文で始っている。「憑山負海、鎮馬臺以建都」。ここで「馬臺」は邪馬臺であろう。

99) 橋本、註40前掲書、98頁も、三国魏の時代でも、畿内大和を中心とするわが国の存在が何程かの程度で中国に知られていたであろう、とする。

100) 室賀信夫「『魏志倭人伝』に描かれた日本の地理像 地図学史的考察」(室賀信夫『古地図抄 - 日本の地図の歩み -』、東京、東海大学出版会、1983年)。

101) 海野一隆「漢民族の日本国土観 - 弘中芳男氏の疑問に沿って -」(『季刊 邪馬台国』第17号(昭和58年秋号)、福岡、1983年)。

る。大いに首肯できる。しかし、その結論として両氏は、邪馬台国大和説に至っているが、大和に在るのは女王卑弥呼の都する邪馬壹（臺）国ではない。すでに詳論したところである。

おわりに

一体、「女王之所都」は何処か、ということであるが、日数行程等に関する虚偽情報を排除すると、それは邪馬嘉国（=女国）に他ならない、これが結論である。そうすると、もちろんそこに卑弥呼は居る。卑弥呼は邪馬嘉国の女王であるとする記述はないが、彼女はそこに「倭」王として君臨しているのである。

本稿で、筆者はあらためて『魏志』倭人伝およびその他の関連史書を読み直し、あくまでも文言と論理にこだわり整合性を重視して推論した。その際に想像を逞しくすることや類推は極力避けた。問題は関連する史書の信憑性であるが、たといその全体的史書価値は低くても、史書中の一言に真実が隠されているかも知れないのである。その一言を看過してはならない、筆者はそのように考えて論述をすすめた。結果、幸いにして一つの解に達し得たので、以上をもって本稿を終わりたい。

（追記）

税法学研究の一環として、筆者はかつて、わが国最古の税制を考えた（拙稿「魏志倭人伝『収租賦有邸閣』の解釈」。本稿、註83参照）。本稿は、その前提ともいうべき邪馬台国位置論に関する私見を提示したものである。

アカデミー講演『サモトラケーの神々について』におけるシェリングの神話解釈
——『世齡』プロジェクトの挫折から『神話の哲学』講義群へ——

松 山 壽 一

Schellings Mythologie-Deutung in seiner Akademie-Rede: *Ueber die Gottheiten von Samothrace*. Vom Scheitern des *Weltalter*-Projekts zum Vorlesungszyklus der *Philosophie der Mythologie*.

Juichi Matsuyama

【Abstract】

Am 12. Oktober 1815 hat Schelling seine Akademie-Rede: *Ueber die Gottheiten von Samothrace* gehalten. Hierin legte er seine eigene Mythologie-Deutung durch einen Vergleich der mannigfaltigen Mythen und der Namen der Götter in den antiken Welten dar. Die vorliegende Studie versucht diese Deutung im Zusammenhang mit dem *Weltalter*-Projekt und den Vorlesungen über die *Philosophie der Mythologie* aufzuklären.

Dieser Akademie-Rede wurde der Untertitel “Beylage zu den Weltaltern” gegeben, weil sie nach dem Verfassen der verschiedenen Entwürfe: *Die Weltalter* von 1811, 1813 und 1814/15 gehalten wurde, die eine “Geschichte der Entwicklung des Urwesens [in der vorweltlichen Vergangenheit]” zu beschreiben suchen. Dieser Konzeption scheiterte aber an einem methodischen Dilemma zwischen der poetischen und theogonischen Erzählung und der philosophischen Dialektik der Gegenstände und wurde deshalb in seiner Lebzeit nicht publiziert. Im Unterschied dazu wurde der Text seiner Akademie-Rede unter Hinzufügung zahlreicher Anmerkungen veröffentlicht, als die letzte von ihm selbst publizierte Schrift. In dieser behauptet Schelling, dass eine monotheistische Gottheit im Hintergrund der antiken polytheischen Mythen, insbesondere der kabirischen Orgien, welche die Perasger den Griechen auf der Insel Samothrake überliefert hatten, verborgen sei. Nach seiner Auslegung läßt die griechische Mythologie durch ihre Verdichtung das “Band” aus, wodurch “die vielen Götter Ein Gott sind.”

Schellings Behauptung dieser Wahrheit der Mythologie in seiner Akademie-Rede von 1815

eröffnet einen neuen Weg zum späteren Vorlesungszyklus der *Philosophie der Mythologie*, der mit dem Jahr 1821 in Erlangen beginnt und in den Jahren 1828-1841 in München fortgesetzt und dann in den Jahren 1842-1846 in Berlin abgeschlossen wird. Die Erlanger Vorlesungen gehören zwar noch zur mittleren Periode (ab 1809), aber alle andere Münchner und Berliner Vorlesungen zur späten Periode (ab 1827). In diesem Sinne liegt der entscheidende Bedeutung der einschlägigen Akademie-Rede darin, dass sie bereits den religiösen Gehalt von Schellings Spätphilosophie als Monotheismus enthält.

はじめに

故事は聞知され、現状は認知され、前途は予感される。

聞知は物語られ、認知は描写され、予感は予言される。

Das Vergangene wird gewußt, das Gegenwärtige wird erkannt, das Zukünftige wird geahndet.

Das Gewußte wird erzählt, das Erkannte wird dargestellt, das Geahndete wird geweissagt.

(WA I 3; WA II 3; WA III, 199)

上に引用した『世齡』Die Weltalter 草稿の冒頭に記された文言は、一説によれば「30回」も書き直されたようだが、草稿に託された構想に対する書き手の思い入れの深さ、拘りの強さが窺えるエピソードである。この印象深い冒頭文言のみならず、草稿全体も実際何度も繰り返し改稿された。今日われわれの手にしうる草稿群は、第二次大戦後間もなく刊行されたシュレーター編シェリング著作集ミュンヘン記念版の遺稿巻に収められた二種の草稿（第一、第二草稿）および付随の最初期草稿を初め¹⁾、K. F. A. シェリング編の旧全集第8巻に収められていた草稿（第三草稿）²⁾を入れて四種、それに最近刊行されたベルリン遺稿六種を加えただけでも十種に上る。最初期草稿の執筆年が定かでないが、執筆年はそれぞれ、第一草稿（WA I）が1811年（執筆開始は1810年末）、第二草稿（WA II）が1813年、第三草稿（WA III）が1814/15年であり、ベルリン遺稿にはいずれも執筆年記載がなく、編者グロッツの推定によれば、それらの執筆年はおおよそ1813年から1817年もしくは1818年の間と見なされている³⁾。

なお、これらの他に『世齡』の「付録」に相当するテキストも遺されており、これは、1815年にミュンヘンのバイエルン学術アカデミーで行われた『サモトラケの神々について』Ueber die Gottheiten von Samothrace⁴⁾と題された講演テキストであり、むろん、これ

- 1) F. W. J. von Schelling, *Die Weltalter*. Fragmente in den Urfassungen von 1811 und 1813, hrsg. von M. Schröter (Schellings Werke, Münchner Jubiläumusdruck, Nachlaßband) München 1946. このテキストからの本稿での引用、参照は本稿冒頭の引用箇所に記したように、第一草稿 Druck I を WA I, 第二草稿 Druck II を WA II と略記し、草稿の頁数を指示して行う。
- 2) 第三草稿からの引用、参照は本稿冒頭の引用箇所に記したように、WA III と略記して行うが、指示頁数は次に記す旧全集に収められた第8巻のものである。F. W. J. von Schellings sämtliche Werke, hrsg. von K. F. A. Schelling, Stuttgart/Augsburg 1856-1861. なお『世齡』第三稿の場合を除き、当全集からの引用、参照は巻数をローマ数字、頁数をアラビア数字で指示して行う。ただし、必要に応じ略記として SW を用いる。なお、シェリングのテキストからの翻訳はすべて筆者の手になる試訳である。
- 3) Vgl. F. W. J. Schelling, *Weltalter-Fragmente* (Schellingiana Bd. 13.1), hrsg. von Kl. Grottsch, Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 163; Ders., a. a. O. (Schellingiana 13.2), S. 80 f. usw.
- 4) 上に挿入した原語は講演テキスト初版（1815年）のオリジナルタイトルであり、これは前記全集への掲載に際して Über die Gottheiten von Smmothrake と表記が変更されており、こち

も一連の『世齡』プロジェクトの一環をなすものだが、これは生存中刊行されずに終わった前記の諸草稿とは異なって、講演同年に単著として刊行されている。これが『世齡』プロジェクト関連では、唯一の刊行物、公刊書なのである。講演という発表形式の相違もさることながら、古代世界における種々の神話比較、そこでの様々な神名の語源詮索によって人類の神観のいわば「原型」を探り当てようとするという内容面でも、こちらは後年の一連の『神話の哲学』講義の起点となったという意味で、看過できない注目すべき著作である。本稿の主たる課題は、このようなアカデミー講演でのシェリング (F. W. J. Schelling, 1775-1854) による独特な神話解釈の意義を明らかにする点にあるのだが、講演テキストには『世齡への付録』*Beilage zu den Weltaltern* という副題が付されている点に鑑み、ここで『世齡』プロジェクトの問題点について若干コメントしておきたい。

『世齡』プロジェクトに関してまず問いたいのは、1810年代に繰り返し書き換えられた草稿がどれひとつとして世に送り出されなかったのはなぜかという問題である。周知のとおり、ハイデガー (M. Heidegger, 1889-1976) が彼のシェリング『自由論』考⁵⁾、シェリング哲学の「挫折」を主張して以来、中期、後期のシェリング哲学に関してしばしばその「挫折」が指摘されており、筆者にとって、これは再考を要する問題だからである。とりわけ『世齡』プロジェクトに関し、その草稿類がどれひとつとして出版されなかったこと自体、如実にその「挫折」を物語っており、これは疑いようのない事実である。先に引用した『世齡』草稿冒頭文言では過去、現在、未来が均等に並置されており、これによって『世齡』書 *Weltalter-Buch* がこれらすべてを包括する著作として構想されていたことが示唆されている。ある書簡の弁から分かることは、「過去」に関する第一部向けに一部分印刷がなされ、校正さえ行われていながら、全三部を同時に刊行したいという希望などから⁶⁾、結局、著者生存中にそれらは刊行されずに終わったばかりか、今日残されている遺稿はすべて「過去」に関する第一部のみに限られており、ここからも『世齡』プロジェクトの「挫折」は否定しようもない。以下さしあたり、こうした「挫折」問題の所以を明らかにするために、当プロジェクトの意図、狙い所がいずこにあったかを確認しておこう。

らが今日通例の表記である。なお、タイトル中の *Gottheiten* は字義通りには「諸神性」を意味する語ではあるが、日本語としての自然さを顧慮し「神々」と表記しつつ、これが用いられているコンテキストによっては「諸神性」という訳語を用いる。

- 5) M. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen 1971, S. 3-5.
- 6) Schelling und Cotta, *Briefwechsel 1803-1849*, Stuttgart 1965, S. 87. 出版社主コッタに宛てて認められた「全三部を同時に刊行したい」というシェリングの希望は、彼が抱いていた歴史観からすれば当然のものと思われる。たとえば初期における彼の歴史観を如実に示しているのは『超越論的観念論の体系』(1800年)での「啓示の三時代」記述 (SW III, 603f.) であろう。そこでは、レッシング (G. E. Lessing, 1729-81) の『人類の教育』(1780年)に倣い、人類の歴史が「啓示の歴史」と見なされ、それが「自然」、「運命」、「摂理」の三時代に区分されていた。

一 語り（詩）と弁証法（哲学）——『世齡』プロジェクトの「挫折」問題

筆者がこの問題を解明するための最初の手がかりとして注目するのは、シェリングが『世齡』書の刊行を依頼し、実際にそれを手掛けた出版社主のコッタに宛てた書簡（1814年8月19日付）に認められた次の抱負である。「世齡は教養あるあらゆる人々にとって読みやすいように書かれている。…認知された真理を私の同時代の人々が忘れないよう私は切に願っている。」⁷⁾ —こうした抱負を、われわれは『世齡』書刊行の企てが特殊な学者、専門家向けのものではなく、一般の教養人向けのものであったという意味で、ホルツとともに「通俗哲学」eine *Popularphilosophie*⁸⁾ の企てと呼ぶことにしよう。シェリングはこうした企てを試みるまでに、専門家向けの論文や著書以外に書簡体の論争文（『哲学書簡』1995-96年）や対話体の著書（『ブルーノ』1802年）を世に送り出していた⁹⁾。今度の試みではどのようなスタイルの書物が世に送り出されようとしていたのだろうか。それは、古（前7-4世紀）の哲学者たち（ヘーシオドス、クセノファネース、エンペドクレース、パルメニデース）のように「詩によって自身の哲学を説く」のではないものの、「著作全体を通して弁証法的でありながら、全著作の頂点、究極の美点において物語的となる神的なプラトーンのように、哲学者が物語の無邪気さに戻りうることができれば」(WA I, 14) という期待に基づいた、いわば「物語的哲学書」たることが目指されていた。周知のとおり、プラトーン (Platon, 428/27-348/47B.C.) は、叙事詩や抒情詩や悲劇が栄えた時代の

7) Ebd., S. 87 f.

8) H, Holz, *Das Weltalter-Programm und die Spätphilosophie*, in: H. M. Baumgartner (Hg.), *Schelling*, Freiburg/München 1975, S. 108. 邦訳はH. バウムガルトナー編著『シェリング哲学入門』早稲田大学出版部、1997年、p. 109f. (長島隆訳、強調は原文)。

なおここに、シェリングによる「通俗哲学」の企てが『世齡』第一草稿の前年（1810年）になされたある試みの延長線上にあることを指摘しておこう。周知のとおり、シェリングはこの年、友人ゲオルギイの依頼に応じ、彼宅にて若干の受講者向けに行われた私的な講義（いわゆる『シュトゥットガルト私講義』）を行っていた。注目すべき「通俗哲学」の企てが前年の私的講義の内容を承け、これを公衆向けに仕立て直そうとしたものと見なしうる。両者の関係について興味深い論及はたとえばA. Lanfranchi, *Krisis. Eine Lektüre der "Weltalter"-Texte F. W. J. Schellings*, Stuttgart-Cannstatt 1992, S. 145ff. に見られる。いわゆる『私講義』で語られたフランス革命への言及を含む国家論や最後の審判論等々は草されることのなかった『世齡』の第二書「現在」篇や第三書「未来」篇の内容の一端をわれわれに示唆するものとなっているように思われる。

9) ただし、シェリングはわれわれが初期段階の頂点に位置づける同一哲学の確立期（1801年以降）、当時流行していた「通俗哲学」を批判し、それとは一線を画すものとして自身の哲学を提起していた。この点で、『世齡』草稿における「通俗哲学」の標榜は彼の立場の大きな転換を意味する。当時の「常識哲学」を含むいわば「通俗哲学」との関連の中でのシェリングの（特にヘーゲルと共同しての）『哲学批評雑誌』の刊行活動については拙著『知と無知——ヘーゲル、シェリング、西田』萌書房、2006年、pp. 3-104（第一章「常識と懐疑」）に当時の多くの諸雑誌の刊行状況、論争状況、「読書クラブ」に参集する読者の存在等の紹介とともに詳論した。

諸成果を踏まえて思索し、数々の「対話篇」を著し、そこにふんだんに「物語」*Mýthos*を書き込んだ。しかも、それは、真理が「想起」*ἀνάμνησις*によって獲得できるという真理観の下に、対話や物語はいわば「真理を想起するよすが」として用いられていた。『世齢』草稿を綴るシェリングも、自身の獲得した真理の意義を読者に気づかせるため、プラトーンに倣い、「想起」*Erinnerung*を、そうした自身の思考の中枢に据える。シェリングによれば、目下のところ、真理すなわち「諸事物の原像（Ur-bild）は…覆い隠され、忘れられた像として眠っている」（WA I, 6）からである。「原像」という語はプラトーンの「イデア」*ιδέα*や「形相」*εἶδος*を彷彿とさせる語であるが、そこでさしあたり「真理」と称しておいた事柄を、シェリングは当草稿（第一草稿「序説」）では、これを「真の生者」*ein lebendiges, wirkliches Wesen*（WA I, 3）や「原生」*das Urlebendige*（WA I, 4）あるいは「自然」*eine Natur*（*ebd.*）——彼にとっては、「全存在者の最古のもの」としての「原生」は「言葉の十全な意味での自然」（*ebd.*）にほかならなかった——等、様々な語を用いて名指している。

これはまた、彼が『自由論』の核心的部分で活用した神智学と関連づければ、「超世界的なもの」にほかならず、神智学者たちは「われわれが副次的なものを脇に追いやり、あらゆる二元性を廃棄することによって、いわばひたすら内面的になり、超世界的なものの中に生きることが可能だと考えた」（WA I, 9）と記されているように、シェリングが『世齢』プロジェクトの意図を記した「序説」で、格別、神智学に紙幅を割くことになるのだが、それは、「神智学が内容の深淵と充実と活性という点で哲学より優れている」（WA I, 12）ことをこの時期においてもなお認めていたからであり、また、彼が「最高の学問」（WA I, 4）と呼ぶ哲学が対象とすべき前記の「原生」や「自然」と同じ対象、すなわち「存在の最内奥の初源」（WA I, 10）を神智学も対象としていたからでもある¹⁰。しかしながら、シェリングによれば、両者は対象を捉える器官を異にしており、この点で、彼は両者の間に決定的な境界線を引く。神智学者たちの対象を捉える器官は大方の神秘主義に共通の「純粹観照」*bloßes Schauen*（WA I, 11）であり、シェリングが批判的に指摘するところによれば、そこでは「知性」が欠落しており、そのため神智学の愛好者は事物の「諸契機を区別し、選別し、対立させて観察することができない」（*ebd.*）。ただし、「純粹観照」は「それ自体では黙して語らず、語り出すには媒介器官を必要とする」（*ebd.*）からである。

そこで持ち出されるのが、いわば「哲学する器官」としての「弁証法」にほかならな

10) シェリング哲学の根本課題を「哲学と宗教」の問題に見、この問題をめぐる「思索の源泉をヤーコプ・ベームに代表されるドイツ神秘主義に求める」という立場からなされた周到な『世齢』研究、本邦初のモノグラフィーが岡村康夫『シェリング哲学の躰き——『世界時代』の構想の挫折とその超克』昭和堂、2017年である。見られるとおり、*Die Weltalter*の邦題はこの書では『世界時代』となっている。邦題問題については後述する。

かった。シェリングが強調して言うには「全学問は弁証法を通り抜けねばならない」(WA I, 13)。ただし、注意すべきは、ここで「弁証法」として持ち出されているものを「外的な対話術」に堕した通常の「弁証法」と混同してはならないということである。シェリングはありうべき真の弁証法として、「二つの存在者、問う者と答える者とが存する秘密の交流」によって成立する「内的対話術」を想定し、これを「哲学者の本来の秘密」と呼び、その「模像にすぎず…ただの形式と化した外的弁証法」と区別している(WA I, 7)。ここに「外的弁証法」とあるのは、もしかすると、ヘーゲル(G. W. F. Hegel, 1770-1831)のそれへの当てつけを意図してのことかもしれない。けだし、盟友だったはずのシェリングの打ち立てた同一哲学に対して、「すべての牛が黒く見える夜」¹¹⁾と酷評した著書『精神現象学』(1807年)の「序言」で、ヘーゲルは、自著の狙いが「哲学を愛知という名を捨てさせ現実的知と化するという目標に近づけることである」と宣言していた。彼にとって「真理が現存する真の形態が真理の学問的体系以外にありえない」からである¹²⁾。これに対して、『世齡』「序説」のシェリングはあくまで自身が哲学の本来の意味である「愛知」の立場に留まるものであることを強調し、弁証法に対して過大な期待をかけることを戒めている。

われわれが学問と呼ぶものはせいぜい想起への努力にすぎず、学問そのものというよりはむしろまだ想起への願望にすぎない。明らかにこのような理由から、この学問に古代のかの高貴なお方によって愛知という名が賦与されたのだった。哲学を弁証法によってついに現実的な学問に転換できるという時折抱かれる考えは少なからず限界を露呈している。(WA I, 7)

シェリングに言わせれば、「真の弁証法」としての「内的対話術」にとって肝要なのは、「学問の光が外的となりうる前に、内的な分離(innerliche Scheidung)と解放によって発生していなければならない」(ebd.)ということである。なぜなら、「記憶は最初から横たわり現前しているものではなく、常に内面からようやく発生してくるもの」(ebd.)だからである。再び神智学との関連に戻って言えば、シェリングにとって、彼がここで標榜している「内的な分離」こそ、「内面」に沈潜する神智学とは異なって、われわれに知識と言語とを与えるものにほかならない。「高次のもの内では一切は区別なく一者としてあるが、高次のものは自身の内での一者を、他者[低次のもの]の内では区別でき、言表し、分解しうる。それゆえ、両者は等しく大いに分離を要望する」(ebd.)。「この分離」はまた同時に「われわれ自身の二重化」でもあり、これこそが先に注目し特筆した「二つ

11) G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in: Hegel Werke in 20 Bde, Bd. 3, hrsg. von E.. Moldenhauer u. K. M. Michel, Frankfurt a. M. 1970, S. 33

12) Ebd., S. 12.

の存在者。問う者と問われる者とが存する秘密の交流」としての「内的対話術」(WAI, 8)にほかならなかった。

先に注目したとおり、シェリングによる『世齡』書執筆の根本動機、同書刊行の狙いの内には、「著作全体を通して弁証法的でありながら、全著作の頂点、究極の美点において物語的となる神秘的なプラトーンのように、哲学者が物語の無邪気さに戻りうることができれば」(WAI, 14)という期待が籠められていた。こうした期待の下に綴られたプラトーン讀には二つの異なった観点が含まれていた。一つは「弁証法」であり、いま一つは「物語」である。前者は、彼の作品が「問う者と答える者」との対話からなる対話篇として著わされていた点と関連し、後者はそうした対話篇中に挿入された数々の「物語」、たとえば『ファイドロス』(246Aff.)での魂のイデア界への飛翔と感性界への墜落の説話のような「語り」であり、あるいは『ティーマイオス』(29D, 30B, 44Detc.)では、そこに綴られた宇宙生成論そのものが「ありそうな物語」*eikōs λόγος, eikōs mūthos*として語られた。前者が「内的対話術」としての「弁証法」としてシェリングによって踏襲されていることは明らかだが、後者については少々検討を要する。けだし、そこで主要な役割を演じるのは、「問う者と答える者」ではなく、「語り手と聞き手」であり、前者が双方向の対話、議論であるのに対し、後者が一方向の伝達である点で、両者は決定的に異なっているからである。われわれはこの問題をどのように考えるべきであろうか。

周知のとおり、「語り」の典型を想定するとすれば、当然思いう浮かぶものはかつての叙事詩でのそれであろう。それはダクテュロスもしくは時にスポンデイオスという詩律が六回繰り返されることによってひとまとまり（書法としては一行）を形成するヘクサメトロスという韻文、詩として聞き手としての民衆を前に語り継がれたものにほかならなかった¹³⁾。また抒情詩であれば、多くは詩人自身が豎琴を吟じつつ、自身によって自作詩が歌われたし、合唱抒情詩であれば、集団で歌われた¹⁴⁾。これまた周知のとおり、叙事詩と抒情詩に続いて栄えた悲劇における「コロス（舞唱隊、合唱隊）」の存在はこうした伝統を引き継いだものだったが、そこでは役者たちが語る台詞でさえ、それにふさわしい韻文で語られた¹⁵⁾。いずれにせよ、古代世界においては長らく「語り」と「詩」とは一体をなしていた。これに対して、プラトーン対話篇での「語り」は、形式上、詩から離れ、聴かれるものではなく、読まれるものとして散文で綴られており、ここに存在するのは書き手と読み手、読者である。したがって、プラトーン対話篇での「物語」は内容面での特徴づけということになる。「読みやすさ」としてのいわば「通俗哲学」を標榜するシェリングの

13) 逸見喜一郎「ギリシア悲劇の韻律」『ギリシア悲劇全集』補巻、岩波書店、1992年、および拙著『音楽と政治—プラハ東独紀行とオペラ談義』北樹出版、2016年 pp.127-132参照。

14) 杵掛良彦『ギリシアの叙情詩人たち—豎琴の音にあわせ』京都大学出版局、2018年参照。

15) 拙著『悲劇の哲学—シェリング芸術哲学の光芒』萌書房、2014年、p.7（序章「ギリシア悲劇の世界」中の一考察）参照。

『世齡』書における「語り」も、そこでのプラトーン讀から推定して、プラトーンのそれに準ずるものと見なしてよからう。そうして、このように見なしてよければ、そこでの「弁証法」と「語り」とは一応並立、両立可能と見なすことも可能となろう。ただ、シェリングの標榜する「通俗性」に拘るならば、詩と関連する問題、内容的にはとりわけ叙事詩との関連の問題が依然として残るであろう。しかも、少し遡り、初期著作に眼を向ければ、たとえば、『超越論的觀念論の体系』（1800年）を閉じるにあたり、シェリングは哲学の最終到達点として、詩で始まった哲学は詩に帰る、「詩という大海へ還流する」（SW III, 629）という「精神のオデュッセイア」die *Odyssee des Geistes* (SW III, 628) への期待を表明していた。『世齡』「序説」には、そうした期待があたかも実現される時が来たかのような記述が見られる。

今や長きにわたる様々な混乱の末に自然の想起、かつて学問が自然と一体であったことの想起が学問に再生している。…それ以来…学問は無意識な現存在から始め、それを神的な意識における最高の浄化へと導いて行く。今や最高度に感性を超える諸思想は自然的力と生命を獲得し、逆に自然は常に最高の諸概念の目に見える模像となる。
(WAI, 14)

これぞ、まさに期待され続けてきた「黄金時代」(WAI, 15) の到来であり、シェリングが『世齡』書で目指した「しばしば求められながら得られなかった通俗性 (Popularität)」（*ebd.*）も、こうした時代だからこそ確保されるはずである。しかしながら、こうした「黄金時代」は、彼にとって、未だ将来に属するいわば「絵空事」でしかなかった。というのも、上に引用した期待に満ちた記述は「序説」末尾に綴られる最終結論に先立つただの挿話にすぎず、「序説」末尾では、『世齡』書の試みが、なお「学問の客観的叙述のためのほんの準備」(WAI, 16) に留まるものであることが明記され、強調されざるをえなかったからである。

ありしもの、あるもの、あろうものが太古の先覚者によって褒め称えられるような精神に包まれつつ、偉大な英雄詩を歌う者がいずれ到来するかもしれない。だが、このような時代はまだ来ていない。…現代は闘いの時代である。探究の目標はまだ達成されていない。語りガリズムに支えられ伴われるように、学問は弁証法に支えられ伴われねばならない。われわれは語り手でありえず、探究者にすぎない。
(*ebd.*)

見られるとおり、「序説」結論部では、古の英雄叙事詩のような「語り」の不可能性がきっぱりと宣言され、それが「時来たらず」という時代の責に帰されている。確かに、かつてのテュービンゲン神学院時代以来の盟友、詩人ヘルダリン (J. C. F. Hölderlin, 1770-

1843)ですら、かの悲歌『パンと葡萄酒』(1800年)で、神々が天上に去ってしまった「乏しき時代」での詩作の苦難を嘆いていた¹⁶⁾。このような時代認識を踏まえれば、シェリングによって「語りの不可能性」が宣言されたとしても不思議ではない。しかしながら、シェリングは、先に引用したコッタ宛書簡に認めていたところによれば、いわば「通俗本」としての『世齢』書の刊行によって教養人たちに自身の「認知した真理」を伝えようとしたのではなかったか。彼による『世齢』書執筆の根本動機、本当の狙いはどこにいったのであろうか。

「序説」結論部で「語り」がきっぱりと否定されているにもかかわらず、それは、実際のところ本論では繰り返し試みられており、本論の叙述形態は、実際には学問的な弁証法的叙述の折々にそれが困難な場合には比喩的語りが挿入されるというものであり、エスタライヒもこうした叙述形態を「弁証法スタイルと語りスタイルという二要素の特徴的な平行論」¹⁷⁾と特徴づけている。したがって、問題はこうした叙述スタイルが成功しているか否か、ということになるが、この点、事の性質上、このような叙述スタイルを採用『世齢』プロジェクトは「方法論的ディレンマ」を抱えていると言わざるをえない。なぜなら、ペーツも指摘するとおり、「弁証法が当プロジェクトで従うべき役割に着目すれば元来制御不能に思われるし、意図された語りの形式に着目すれば自己矛盾しているように思われる」¹⁸⁾からである。『世齢』プロジェクトの「挫折」問題は、それが扱う対象そのものに由来する葛藤¹⁹⁾にあるというよりはむしろその対象の扱い方、方法にあるというのが筆者の見解である。以上で、『世齢』「序説」に定位した「挫折」問題に関する考察を終え、次いで『世齢』プロジェクトでの記述の実際にいくらかなりとも触れるために、本論冒頭部でのそれを見ておこう。

二 「原存在者の発展史の記述」——『世齢』プロジェクトの課題

「過去」Die Vergangenheit と題された『世齢』第一書 *Die Weltalter*. Erstes Buch の本論

-
- 16) 拙著『科学・芸術・神話』晃洋書房、1994年、pp.188-192 (増補改訂版2004年、pp.200-204参照。
 17) P. L. Oesterreich, *Geschichtsphilosophie und historische Kunst. Zum mythosnahen Sprachstil der Weltalter Schellings*, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Weltalter. Schelling im Kontext der Geschichtsphilosophie*, Hamburg 1996, S. 90.
 18) S. Peetz, *Produktivität versus Reflexivität: Zu einem methodologischen Dilemma in Schellings Weltaltern*, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *Weltalter*, a. a. O., S. 85.
 19) 岡村前掲書『シェリング哲学の躰き』での「挫折」問題に対する見解は、「超越の次元に属するもの、すなわち「沈黙」を要求する宗教の次元に属するものを如何に哲学するかという葛藤」(p. 162f.) のうちに見るといふものである。また、*Die Weltalter* 第一草稿および第二草稿の訳者山口和子の見解(それらが「トルソに終わった理由」)は、「体系の枠内にはとどまりえない人間存在の意味を求め、哲学の原点に戻らんとし、苦悩した」といふものである。新装版シェリング著作集第4a巻、文屋秋栄、2018年、「解説」p. 224.

は、古代世界の数々の「語り」への郷愁の表明から始まる。「世界の神聖なる曙から響き出ずる数々の語り声のなんと愛しきかな！」(WA I, 19) と。—だが、「ここ」すなわち第一書での課題はこうした「語り」に唱和することではなく、「原存在者 (das Urwesen) の発展史を記述すること」(ebd.) にあることが宣言される。ここ本論劈頭にすでに「語り」への郷愁と「詩的語り」とは相容れない「歴史的記述」とのせめぎ合いが認められるが²⁰⁾、シェリングの説明するところによれば、これは通常の「歴史的記述」とは根本的に異なり、かつての叙事詩的「語り」やあるいは歴史的「伝承」の元となった「伝説」すら存在しない「沈黙と静寂の時代」、「未だ開示されていない最初の状態、世界到来以前の時代から始める」独特の「記述」にほかならない (ebd.)。

課題宣言に掲げられた「原存在者」は、課題遂行の手始めでは、「至高者」とも「全時間を超えた彼岸にある者」とも言い換えられて、こうした存在者がどのようなものであるか、「手短に述べ」られる (WA I, 25f.)。こうした独特の「記述」のために持ち出される方法的手立ては、「序説」でプラトーンの「内的対話術」に注目した際に核となった「想起」であり (ここ本論では「人間にあって全知は想起である」(WA I, 29) と一般命題として掲げられる)、またそのために設定されている理論的枠組みは、『自由論』(1809年)で初めて導入された独特の存在論 (ヴィーラントの用語を借りて言えば「根底-現存-存在論」Grund-Existenz-Ontologie²¹⁾) とそれと結び付いた「意志形而上学」(「意欲が原存在である」Wollen ist Ursein, [VII, 350] がその根本テーゼ) であり、これらを引き継いだ『世齡』書での思考法の特徴は一種の「人間学」にほかならなかった。『世齡』第一草稿の本論冒頭ですでに強調されていたように、「伝説」すら存在しない「沈黙と静寂の時代」、「世界到来以前の時代から始める」独特の「記述」を試みるには、「一切を人間的に捉える」(WA I, 19) 以外に手はないからである。先に指摘した「記述」の方法としての「想起」もわれわれ人間の意識を媒体とするものにほかならない。こうした「想起」の試み

-
- 20) こうしたせめぎあいを示す第一草稿の劈頭の文言は第二草稿や第三草稿では抹消されている。三草稿を全体として見れば、第三草稿で記述に大きな変化が認められ、第二草稿は第一草稿前半部と記述に大きな変化はなく、「序説」の記述に関しても同様ゆえ (岡村前掲書 pp.4-5参照)、第二草稿での第一草稿の劈頭文言の抹消は第二草稿での目立った変化ということになる。特に「序説」最後の数文節ともども最後の文節も第一草稿と第二草稿とで全く同文で、そこに「われわれは語り手ではありえず、探究者にすぎない」(WA I, 16; WA II, 20) という決定的な「語り」断念宣言が綴られている。「語り」への郷愁表明としての第一草稿の劈頭の文言は、「通俗哲学」構築に『世齡』プロジェクトの課題を見る筆者にとって、草稿「序説」での「物語の素朴さ」(WA I, 14; WA II, 17)、「通俗性」(WA I, 15; WA II, 19) への熱い思いの発露を示すものとして興味深い。
- 21) W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit. Grundlagen und Voraussetzungen der Weltalterphilosophie*, Heidelberg 1956, S. 68. 「根底-現存-存在論」Grund-Existenz-Ontologie は、その命名者ヴィーラントの解説するところによれば、現存に対して本質を存在論的にも方法的にも優先する伝統的な「本質-現存-存在論」essentia-existentia-Ontologie を超えるものとしてシェリングによって構想されたものである。Vgl. W. Wieland, a. a. O., S. 68, Anm. 2.

は、シェリングがその初期に試みた自然哲学構築に際して従った方法に立ち返ってみると、彼にとって、自然を哲学するとは、われわれの外界に広がる自然を「忘れ去られた過去」と見なし、これを「自己の内に想起する」こと、すなわち「意識の基層を発掘する、いわば意識の考古学」にはかならなかつたのだが、筆者によるシェリング自然哲学のこうした特徴づけを用いて言えば、「意識の考古学」の試みとも見なしうるであろう²²⁾。

このような「意識の考古学」としての「人間学」において、そこで記述の対象とされる「原存在者」、「至高者」の根本特性をシェリングはどのように考えていたのであろうか。彼は「人間の内で最高のもの」や「子供」の純粹無垢を事例として挙げつつ、そこに「神」の根本特性を見出し、それを「永遠性」もしくは「純粹性」(WA I, 28)として規定し、人間概念に神概念を接続する。これは彼自身かつて(同一哲学期)「主客の真の絶対的統一」(ebd.)と規定していたものでもあったが、ここで新たに言及されるのは彼の先人たちが特に「超神性」Uebergottheit (ebd.)と呼び習わしていたものでもあり、この点については、後年のエアランゲン講義(1820/21年冬学期)で詳論されることになる。次の点とともに。すなわち、われわれがこれに近づくには、「神性」同様の「純粹性」の境地に至らねばならない(WA I, 29 f.)という点とともに。そうしてこうした境地を彼はエアランゲン講義では「脱自」Exstaseとして捉え、これを彼が長らく自身の哲学の方法としてきた「知的直観」intellektuelle Anschauungに取って代わる新たな立場として強調することになるのだが²³⁾、それに10年先立つ『世齡』第一草稿中にすでにこうしたシェリング中期哲学のドイツ神秘主義とも通底する魅力に富んだ思想の一つが胚胎していたことをわれわれはここに確認できる²⁴⁾。

ともあれ、『世齡』プロジェクトで課題として立てられたのは「原存在者の発展史の記述」であった。それでは、「原存在者の発展」は何に由来するとシェリングによって考えられ、「記述」されることになるのであろうか。ここでもそれは「人間的に捉えよう」(WA I, 30)とする試みとなる。けだし、これによって、それが概念的抽象的ではなく、直観的具象的に認識できるばかりでなく、「存在者の生誕地の秘密を暴くことが可能となる」(WA I, 30)と考えられたからである。こうした秘密を暴くためにシェリングは、おそらくはわれわれがわれわれ自身の内面で経験している無欲と欲望との葛藤に準えてであろう、二つの対立する意志を想定する。「何も欲しない意志」(WA I, 31)と「何かを欲する意志」(WA I, 33)とである。「原存在者」は「永遠者」、「純粹者」であるかぎり、「自己自身に関する沈思黙考」以外ではありえないがゆえに、「それを自己から引き離せない」し、「それそのものを意識できない」(WA I, 31)。このような「自己没入」として、それは

22) 拙論「見える精神としての自然——シェリング自然哲学の根本性格」(松山壽一・加國尚志編『シェリング自然哲学への誘い』見洋書房、2004年所収)参照。

23) この点については前掲拙著『知と無知』pp.132-151で評論した。

24) 岡村康夫前掲書『シェリング哲学の躰き』p.12もこの点を指摘している。

「何かあるものへの始まりではありえなかった」(ebd.)。この意味で、それは「何も欲しない意志」(ebd.) にほかならない。ところが、何かが始まるには何かある別の意志、「第二の意志」(WA I, 33) を必要とする。これをシェリングは具体的に「現存への始まりとなる意志」、端的には「現存への意志」*der Wille zur Existenz* (WA I, 31) と命名し、これを「何かを欲する意志」として「何も欲しない意志」に対置する。両者の関係は「第一の意志」が親となって子としての「第二の意志」を生むというような関係ではなく、あくまで「第二の意志」が「自己自身を生む」(WA I, 33) ような関係であり、このような意味で、それは「永遠性に対立している」(ebd.)。このような対立状態を、シェリングは「永遠性に対して、制限し、収縮し、否定する本性」(WA I, 34) と規定した上で（この点、後の第五節で再説）、両意志を「一個の存在者を形成する」(ebd.) ものと見なしもする。このように両意志を「本性上、相違し対立していながらも…一個の存在者」と見なす思考法はすでに『自由論』に見られたものであり、そこでは同一者の内なる対立者の区別は、「現存するかぎりの存在者と現存の根底であるかぎりの存在者との区別」(SW VII, 357) もしくは「神」と「神の内なる自然」*Natur in Gott* (SW VII, 358) との区別に相当するであろう。『世齡』草稿では、今われわれが敷衍してきた記述に続けて、『自由論』に登場した術語を用いつつ、いわば「神の愛と怒りの弁証法」が綴られる。これに関する考察は後の議論（第五節）に関連するため、ここでは立ち入らず、『世齡』草稿「序説」および本論冒頭部に関する考察をここで閉じ、とり急ぎ、件のプロジェクトに冠された邦題についてコメントしておこう。

これまでわれわれが注目してきた草稿のタイトル *Die Weltalter* は、かつては「世代論」²⁵⁾、最近では「世界時代」²⁶⁾ あるいは「諸世界時代」²⁷⁾ とも邦訳されているが、これらの邦語は原語を知る専門家たちにとっては該当テキストを想定するに窮することはありえないにしても、これらの字面のみから一般の読者が想定しうるのは、せいぜい前者ならば「ジェネレーション論」、後者ならば「グローバル時代」もしくはそれに類する何等かの時代の到来あたりであろうか。ために筆者はこれまで試みにあえて「世界生成論」や「世界

25) たとえば渡邊二郎「シェリング世代論覚書——（その一）『自由論』から『世代論』へ」『実存主義』第71号（1975年）、同「シェリングの世代論覚書——（その二）第一草稿の問題点」『理想』第510号（1975年）他。

26) たとえば岡村前掲書他。

27) 前掲新装版シェリング著作集第4b巻での *Die Weltalter* の第一草稿および第二草稿の本邦初訳書（山口和子訳）での邦題（ここでも同女史の著作『未完の物語——シェリングの神話論をめぐって』見洋書房、1996年以來の邦題選択が踏襲されている）。前記著作集はそこでの訳注の充実度もさることながら、解説も通常の解説を超え、優に独立した最新論稿となっているが、本稿に筆者なりの見解および訳文の一端を提示する。筆者は著作集編集幹事として、ここ数年当著作集第4b巻刊行に向けて諸事万端助力し続けてきたからである。なお本稿の大半は初訳書刊行とほぼ同時期の昨年8月から9月にかけて執筆したものである。

暦年」などを邦題として用いてきており²⁸⁾、「世齡」も候補として挙げながら、筆者の造語であるため、使用を控えてきた²⁹⁾。本稿では、上で用いてきたとおり、「世齡」を邦題として実験的に使用してみることにした。この語から想定されうるのはおそらく「世」の「齡（よわい）」、「世界の年齢」であろうが、この語を、筆者は日本語として馴染深い「樹齡」という語からの連想によって思いついた。しかも、日本語の「樹齡」に相当するドイツ語が *Baumalter* なのでもあるのだから、これに倣い、*Weltalter* に「世齡」という語を当ててみたわけである。「樹齡」という語は、言うまでもなく、木々、とりわけ大木に見られる年輪が悠久の歴史を経て成ったものであることを示しており、また、それによって指示されている意味は、シェリングが『世齡』草稿（第一稿）の本論冒頭部分で挙げている「砂粒」の例が指示する意味ともびったり符合するものでもある。そこでは、「砂粒」はそれがどれほど小さかろうと大地の悠久の歴史、時間経過を内に湛えていることが指摘されており（WA I, 23）、また、この指摘は、それに先立って掲げられた一般命題、普遍的主張「われわれを取り巻く万物は信じがたいほど遥かな過去に立ち帰るようわれわれを促している」（WA I, 21）を承けてなされている。

ちなみに、1832/33年冬学期と1833年夏学期にミュンヘン大学で講義された『積極的哲学の基礎づけ』中に登場するコメントでは、*die Weltalter* という語は *die Weltzeiten* という語と同義に用いられており、かつこれらは直訳すれば「永遠の諸時間」を意味するギリシア語 *χρόνοι αἰώνιοι* のドイツ語訳として用いられており³⁰⁾、元のギリシア語は新約聖書のパウロ書簡（「ローマ人への手紙」第16章第25節）での周知の一節に登場するものにほかならない。パウロ書簡の該当箇所について1841年以降になされた『啓示の哲学』講義では次のように言及される。「弟子パウロは長年にわたり（seit Weltzeiten）秘匿されてきた神の計画について語っている」（XIV, 11）と³¹⁾。このように、*die Weltalter* が *die Weltzeiten* 同様、「永遠の諸時間」*χρόνοι αἰώνιοι* に由来するドイツ語である点に鑑みても、*die Weltalter* に「世齡」という語を当てることにはさほど違和感はなかろう。この邦語は *die Weltalter* が含意している「悠久の過去」を忠実に表わしてはいまいか。——上に確認したとおり、これに遡及し、その「発展史」を記述することが *Weltalter-Projekt* 『世齡』プロジェクト（第一書「過去」）の根本課題にはほかならなっただけに一層。

なお、すでに指摘した事実を若干の補足を交えつつ復唱すれば、『世齡』草稿の起稿は

28) 前掲拙著『知と無知』pp.125-127や2012年12月8日開催の日本ショーペンハウアー協会第25回大会での公開講演「自然今昔または意志としての自然——シェリングとショーペンハウアーの自然哲学と意志形而上学」『ショーペンハウアー研究』第18号、2013年、pp.22-25所収など。

29) 前掲『ショーペンハウアー研究』第18号、p.30注13参照。

30) F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, hrsg. von H. Fuhrmanns, Torino 1972, S. 487.

31) Vgl. dazu A. Lanfranchi, *Krisis*, a. a. O., S. 86.

1810年末のことであり³²⁾、翌年1月末には出版社主コッタ宛てに「何年も前から内々に草してきた一つの著作がイースターまでには公表されるであろう³³⁾」と伝えられながら、実現に至らず、推定では最長1818年に至るまで手が加えられ続けた積年の努力の賜物、わが「愛の子」と称されるほど愛着を寄せられた労作にもかかわらず、『世齢』はついに著作として世に出ることのなかった遺作である。これに対し、『世齢への付録』という副題が付された1815年のアカデミー講演テキスト『サモトラケーの神々について』は公刊されている。しかも、これがシェリング生存中に公刊された最後の書となったものでもある。にもかかわらず、当講演およびそのテキストについて考察の対象とされることはきわめて稀である³⁴⁾。ここに主題として取り上げる所以である。

三 カペイロイの秘儀

シェリングは1807年10月12日にミュンヘンのバイエルン学術アカデミーで、『造形芸術と自然との関係について』Ueber das Verhältniss der bildenden Künste zu der Natur と題した講演を行っており、同年に講演テキストも公刊されていた³⁵⁾。以下、本稿において主題として取り上げる『サモトラケーの神々について』と題された講演はその8年後（1815年）、同日同所で、同じくバイエルン王マキシミリアンの聖名祝日を記念して行われたものである³⁶⁾。その狙いとするところは、古代世界の様々な神話に登場する神々の名の語義詮索³⁷⁾を通して、人類が抱く神観のいわば「原型」を探り当てようという点にあった。こ

32) Vgl. F. W. J. Schelling, *Philosophische Entwürfe und Tagebücher 1809-1813. Philosophie der Freiheit und Weltalter*, hrsg. von L. Knatz et al., Hamburg 1994, S. 58.

33) Schelling und Cotta, *Briefwechsel* a. a. O., S. 50.

34) たとえばわが国の場合、管見のかぎりでは、小田部胤久「『詩の戯れ』と『秘儀の厳粛さ』—シェリング『サモトラケの神々について』の読解の試み」のみが唯一の論稿である。東京大学美学芸術学研究室編『美学芸術学研究』第19巻（2001年3月）、pp.113-129所収。言うまでもなく、これがシェリングのアカデミー講演を主題化した先駆的な試みではあるが、そこでは、特に「『秘儀』と『芸術』との関連について検討を加えること」(p.114)が目指されていた。

35) 当講演内容とその美術史的かつ美学的意義を、ヴィンケルマンの『古代美術模倣論』（1755年）以降のドイツ美学の発展史およびラオコーオン論争の推移を辿った上で明らかにしようとしたのが拙著『造形芸術と自然—ヴィンケルマンの世紀とシェリングのミュンヘン講演』法政大学出版局、2015年である。

36) 当講演の聴講者の直接の評判は先の講演の場合（前掲拙著『造形芸術と自然』p. 170参照）と異なって情報がなく、定かではないが、講演テキスト内容に対してはシュテフェンスやクロイツァーが賛同を寄せていることや、ヤコービの信奉者ケッペンによる酷評に対してシェリングは無礼千万、党派的だと怒りを露わにしたこと等が判明している。Vgl. X. Tilliette, *Schelling. Biographie*, Aus dem Französischen von S. Schaper, 2. Aufl., Stuttgart 2004, S. 279. Originalausgabe: *Schelling. Biographie*, Paris 1999.

37) ティリエットは当講演の内容を「文献学的意味論的内容」と特徴づけている。X. Tilliette, *Schelling*, a. a. O., S. 278.

ここに「原型」とは、結論的に言えば、詩的で多神論的な神話に一神論的真理が含まれているという「神話の宗教的次元」³⁸⁾ もしくは「神話の真理」³⁹⁾ としての一神論に相当する。

ところで、すでに触れたとおり、当講演には『世齢への付録』という副題が付されていた。これが以下に見るように独特の神話論の試みであるのに対し、すでに見たように『世齢』草稿が「原存在者の発展史の記述」を課題とする独特の歴史哲学の試みであったという点で、両者はかなり異なっている。シェリングによって議論の中心に据えられる先行説が、後者ではベーメ (J. Böhme, 1575-1624) の神智学であったのに対して、前者ではクロイツァー (G. F. Creuzer, 1771-1858) の神話仮説およびそこから導き出された諸説だという点でも同じく両者は異なりを見せている。クロイツァーは著書『古代諸民族とりわけギリシア人の象徴表現と神話論』*Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen*, 4 Bde, 1810-12において、「神話的多神論は全人類に与えられた啓示の原型の歪曲である」⁴⁰⁾ という仮説に立ちつつ、様々な民族の神話的諸表象が多岐にわたるものであるにもかかわらず、それらが平行的に推移するのはなぜかという神話問題への解答を試みたのだったが⁴¹⁾、以下に見て行くように、シェリングもアカデミー講演で、こうした仮説に促されつつ、神話的多神論の背後に一神論の「原型」を探り当てようと試みる。そうして、こうした試みの果てに、すなわち課題解決の決定的な局面において、彼はクロイツァー説と批判的に対決するに至る。

ともあれ、講演前のみならず、講演後も続行される『世齢』プロジェクトのために費やされた飽くなき努力もさることながら、早くから公刊が準備されたそれへの『付録』すなわち当講演に向けたテキスト作成に対する熱意にも並々ならぬものがあり⁴²⁾、それには本文の倍の量に匹敵する詳細な注記が加えられていた。考察の手始めとして、加えられた注記にも眼を向けつつ、まずは講演の冒頭部分を引用しよう。

38) J. Hennigfeld, *F. W. J. Schelling >Über das Wesen der menschlichen Freiheit<*, Darmstadt 1973, S. 81ff.

39) K. Hübner, *Die Wahrheit des Mythos*, München 1985, S. 63. ヒュープナーのこの書は神話の存在論的基礎と合理性を科学のそれと比較しつつ解明するばかりでなく、現代芸術の神話的側面を抉り出す等々、どの点をとっても実にユニークな神話論となっている。

40) S. Peetz, *Die Philosophie der Mythologie*, in: H. J. Sandkühler, *F. W. J. Schelling* (SM 311), Stuttgart 1998, S.160. 邦訳は H. J. ザントキューラー編 (松山壽一監訳)『シェリング哲学—入門と研究の手引き』昭和堂、2006年、p.230 (該当論文は菅原潤訳)。

41) Ebd.

42) 『世齢』草稿の仕上げの長期化の理由がその「全体 (三部にわたる) を同時に出版させたかった」ことにあると告げた1814年8月19日付コッタ宛書簡に、他の理由として「アカデミー向け公刊書を仕上げる必要」も挙げられており、これは翌年の講演テキストの公刊を指しているものと思われる。Vgl. Schelling und Cotta, *Briefwechsel*, a. a. O., S. 87. なお、シェリングの講演テキスト公刊に寄せる並々ならぬ意欲についてはティリエットのシェリング伝の該当箇所をも参照。X. Tilliette, *Schelling*, a. a. O., S. 278f.

エーゲ海の北方にサモトラケー島が突き出ている。この島は最初サモスと呼ばれていたようなのだが、イオーニアの島と区別して、トラキア地方の近くにあるためにトラキアの島と呼ばれた⁴³⁾。(ED 3: SW VIII, 347)⁴⁴⁾

1815年のアカデミー講演は、これを第一声に口火が切られる。ここに「突き出ている」とあるのはサモトラケー島⁴⁵⁾が森林で蔽われた山また山の島であることにちなんでのことなのだが、シェリングが講演冒頭でこのような表現を用いたのは、これに続けて、これにまつわる故事——『イーリアス』(XIII, 12-14)⁴⁶⁾で詠われている周知の一事——に触れるためである。

森林に蔽われ、人跡未踏に近い島は連なる山並みから成っている。その最高峰から、トロイアー戦中、ポセイドンがイーターの全連山、プリアモスの都城、ギリシア人たちの船陣を見渡している⁴⁷⁾。(ebd.)

-
- 43) 講演冒頭でシェリングが「サモトラケー島」の名を挙げた直後にその名にまつわる諸事情に触れているのは、そこに付された最初の注記(注1)にストラボーン(Strabon, B.C.63-c. A.D.21)のGeorg. L. VIIから引用されているとおり、「サモトラケーはかつてサモスと呼ばれていた」*ἐκαλεῖτο δὲ ἡ σαμοθράκη Σάμος πρὶν* からである。われわれも眼にするとおり、ホメーロス(Homeros, c.B.C.8C.)『イーリアス』(XIII, 12-14)では、「サモトラケー」に相当する島名は「サモス」として登場する。シェリングも同じ注の中で、「これ[サモトラケー]をホメーロスは知らない」ことに注意を促している。Vgl. ED 44-45, Anm.1.
- 44) 講演テキストからの引用は単行書初版(*Ueber die Gottheiten von Samothrace*, vorgelesen in der öffentlichen Sitzung der Baier'schen Akademie der Wissenschaften am Namenstage des Königs, den 12. Oct. 1815. Beilage zu den Weltaltern von Fr. W. J. Schelling, Stuttgart und Tübingen in der J. G. Cotta'schen Buchhandlung 1815)からEDという略記に続き頁数を記して行い、かつこれに前掲全集第8巻(SW VIII)に収められたテキストを頁数とともに並記する。
- 45) 「サモトラケー」の名は今日とりわけ美術愛好家には馴染のものとなっている。ルーブル美術館の所蔵する古代ギリシア彫像中の逸品の一つ「ニーケー(勝利の女神)」像に出土地にちなんだ「サモトラケー」の名が冠され《サモトラケーのニーケー》と呼び習わされているからである。この彫像の美術史的意義に関する筆者のコメントが前掲拙著『造形芸術と自然』p. 102に図版(挿図43)とともに収められている。
- 46) 原文はHomeri Opera. *Iliad*, 4 tom. OCT 1978 (1. ed. 1902)を使用し、邦訳は呉茂一訳(岩波文庫)を参照しつつ拙訳を試みた。
- 47) 上に引用した最初の行は原詩第13書第12行 *ἐπ' ἀκροτάτης κορυφῆς Σάμου ὑλήεσσης* のシェリングによる翻案であり、そこでは原詩にある「サモス」*Σάμος* の名が省かれており、続く行では原詩に登場しない「ポセイドン」の名が付加されている。こうした相違は、注7に見られるとおり、彼の翻案がフォス(Gerh. Vofß)訳に依拠した点に由来しており、原詩でその名(「ポセイダーオン」*Ποσειδάων*)が登場するのは第19行に至ってからである。「ポセイダーオン」*Ποσειδῶν* (『ホメーロス』叙事詩では古形の「ポセイダーオン」)に相当する語はそれに先行する第10行に「大地を揺るがす者」*ἐνοσικτῶν* として登場しており、これをフォスは“Erderstüttter Poseidon”とPoseidonの名を補足して訳している。Vgl. ED 47-48, Anm. 7

「ポセイドーン」を含め、いわゆる「ギリシア神話」の神々が英雄たちと織りなす、ギリシア軍勢によるトロイアー（別名イーリオン）攻略の歌（前8世紀頃成立『イーリアス（イーリオンの歌）』*Ilias*の舞台がミュケーナイ時代の前13世紀あたりにまで遡れることが、近年の線文字Bの発見（1939年）とその解説（1952年）によって判明しているが⁴⁸⁾、こうした新知見は、19世紀初頭に古代ギリシアの神々の名の語義詮索を試みたシェリングのむろん関知せぬところながら、この時期シェリングが自身の試みのために活用した古文書は多数に上っている。これらの中からまずはヘーロドトス（Herodotos, c.B.C.5C.）の『歴史』*Historiai*に眼を向けるとしよう。歴史家自身の弁によれば、ホメーロス、それにヘーシオドスは彼にとっては「四百年前の人たち」（II, 53）⁴⁹⁾なのだが、ここで強調しておくべきことは、ペルシア戦記として有名なヘーロドトスの史書には古代世界の地誌的諸情報が満載されていることである。そうしてそれらが貴重なのは、時に彼自身現場に赴き、問題の地を実見した成果や、実見叶わぬ場合には各地の人々の伝聞収集から成っており、それらが後年のストラボンの『地理書』*Geographia*とともに古代世界を知るための貴重な史料の一つとなっているからである。こうしたいわばフィールドワークに基づいてなされた史料中の一報告によれば、「ディオニューソスのみならず、ほとんどすべての神名はエジプトからギリシアに入ったものである」（II, 50）。いやそれどころか、「いろんな風習がエジプトからギリシアに入ってきている」（II, 58）。こうした諸報告中、ギリシア民族の発展に関してヘーロドトスが強調するのは「多くの非ギリシア系民族、とりわけ多くのペラスゴイ人たちの流入」（I, 58）なのだが、そこでシェリングによって注視されるのが「カバイロイの秘儀」*die kabirischen Orgien*（ED 5: VIII, 348）である。ちなみに、これを

ここで語源解釈に懐疑的な古典学者（線文字Bの解説者の一人）チャドウィックの解説を紹介しておこう。彼に言わせれば「ゼウスの名のように多くの同族言語に受け継がれているのでないかぎり、神名について想定される語源を確かめる手がかりがない」のであり、語源、語義を「神名の由来から解き起こそうとする書物に対しては大いに疑ってかかるべきである」。その彼が「海と地震と馬の神であるポセイドーン」について語釈して言うには「この名前の語形は、古代ギリシアでは方言によってかなり相違している。ホメーロスではPoseidaon（ポセイダーオーン）であり、これがミュケーナイ時代の語形でもあったことが判明している。このことから、この名前の祖形をPoteidamonと推定することができよう。とすると、この語は「夫や主人を意味する」*potis*…を含む複合語ということになる。」

チャドウィックの語釈で興味深いのは、祖形と想定された第二音節の二重母音Poteiを「呼格（Potei「主よ」）とみなせば説明がつくとした上で、*da*を「大地」を意味する語とみなす通説を否定して、これを「叫び声にすぎないだろう」と推測している点であり、デーメーテルの古形ダーマーテールが「マーテール（母）」を彷彿とさせ、このことから*da*が「大地」を意味すると見なす当然の語釈とは異なると指摘している点である。J. チャドウィック『ミュケーナイ世界』安村典子訳、みすず書房、1983年、pp. 151-153参照。

48) チャドウィック前掲書の特に「6 宗教」および「10 偽歴史家ホメーロス」参照。

49) ヘーロドトス『歴史』松平千秋訳、岩波文庫。この書からの引用は松平訳より行い、参照の場合も含め、ローマ数字によって巻数を、アラビア数字によって節数を指示して行う。以下同様。

ギリシア人たちに伝えたのもペラスゴイ人たちにほかならなかった。ヘーロドトスが言うには、「ペラスゴイ人たちは以前サモトラケーに住んでいて、サモトラケー人は彼らから密儀を学んだ」(II, 51) のだそうである。シュリングもヘーロドトスの伝えるこうした一連の報告を念頭に置きつつ、講演中「デーメーテル、ディオニューソス、ヘルメース、それにゼウスさえ、カペイロイ (Kabiren [Κάβειροι])⁵⁰⁾ として崇拜されたことをわれわれは知っている」(ED 7: VIII, 349) と、ギリシア人たちに馴染の神名がペラスゴイ人経由のものであることを指摘し、その上で、「サモトラケーの神々」の名が意味するところや、その宗教的意味を問う。そこで自身の立てた問いに答えるために彼が最初に注目するのが、「サモトラケーの神々」それらの内でも特にある歴史家 (ムナーセアース Mnaseas, B.C. 3C.) が特筆する三柱の神々「アクシエロス、アクシオケルサ、アクシオケルソス」(ebd.) なのだが、当歴史家の弁によれば、サモトラケーの三柱の神々はそれぞれデーメーテル、ペルセフォネー、ハーデースに相当するということである (ebd.)⁵¹⁾。

周知のとおり、女神デーメーテルは豊穡の地母神で、ゼウスと交わり、娘ペルセフォネーを生んだが、愛娘を、彼女に懸想した冥界の王ハーデースに誘拐され、これに怒ったデーメーテルは天界を捨て、地界に下り、愛娘を求めて世界を経巡り、その末に落ち着いた先がアッティカのエレウシースだった。そこで励行されることになったのがデーメーテルとペルセフォネーを祀る、かの「エレウシースの秘儀」にほかならない。

ヘーロドトスも指摘するとおり、「ギリシア人のために神の系譜をたて、神々の称号を定め、その権能を配分し、神々の姿を描いてみせてくれたのはかの二人 [ヘーシオドスとホメーロス]」(II, 53) には違いないが、シュリングが今回の講演で問題とするのは、それに先立つ最初期の論稿『神話論』(1793年) のように、神話を人間精神における「幼年時代」の「想像力」の産物として歴史的合理的に捉えるのでもなく、初期のいわゆる『体系綱領』断片 (1796, 97年頃) や『超越論的観念論の体系』書 (1800年) や『芸術哲学』講義 (1802/03, 1804/05年) のように、神話を「哲学的理念の感性化」として美的に捉えるのでもなく、講演の目指すところは、「神話の宗教的次元」もしくは「神話の真理」を探

50) パウリ古代百科事典の一項目 (Fr. Garf 執筆) Kabeiroi (Κάβειροι, lat. Cabiri, die Kabiren) によれば、それはギリシア全域ではなく、西小アジア (ミレトス、ペルガモン)、マケドニア、ボイオーチア、北東エーゲ海の島々 (レームノス、イムブロス、サモトラケー) といった地方における秘儀に登場する神性であり、その原義は一応「暗い」と推定されるが、語源を辿れば、その第一義は「カペイロイ」と同等視された「コリュバンテス」Korybanten [Κορυβάντες] と「偉大な母」große Mutter との結合形態にまで遡れ、その第二義は「偉大な神々」große Götter, Theoi Megaloi [Θεοὶ Μεγάλοι] としてのサモトラケーの神々にまで遡れる。そこでは神々は航海の安全を祈る船乗りたちの守護神として崇拜された。この点および前記のそれぞれの地方での神性の諸義について詳しくは H. Canik u. H. Schneider (Hgg.), *Der Neue Pauly. Enzyklopädie der Antike*, Bd. 6, Stuttgart-Weimar 1999, S. 123-127を参照。

51) シュリングはムナーセアースの弁をフォス (Gerh. Voß, 1577-1649) の『ギリシア史』de Hist. gr. Opp. IV. p. 96より借用している。ED 50, Anm. 22.

り当てることにはほかならなかった⁵²⁾。このためにこそ、彼はまずヘーロドトス (III, 37) の伝える「フェニキア人たちの守護神」(ED 11: VIII, 351) としての意味合いや (vgl. ED 51, Anm. 28)、地中海を通商のために航行した「彼らの神々や諸々の聖物もギリシアの海岸、信仰に移植された」(ED 9: VIII, 350) というような報告に注目する。しかも興味深いことには、そこにはギリシア語とフェニキア語という「両言語の疑う余地なき一様性」(ED 11: VIII 351) という言語連関の問題まで含まれていた。今日の知見を引き合いに出して言えば、古代のギリシア語はフェニキア語を元にまさしくホメーロス叙事詩が文字言語として形成される過程で確立したものにほかならなかった⁵³⁾。少年時よりポリグロットだったシェリングが言語問題に無関心なはずは毛頭なく⁵⁴⁾、ここでも彼は自身のそうした能力を活かしつつ、神名の語義解明に向かう⁵⁵⁾。彼が取り上げるのは「サモトラケーの神々」の三柱の神名のうち「最初の名アクシエロス」の意味である。この名は「フェニキア方言ではおそらく飢餓、欠乏、さらには渴望、欲求を意味するものにほかならう」(ebd.) と彼は推測する⁵⁶⁾。このような推測を踏まえ、講演中、シェリングは以下のように自由に彼流の神名の語義詮索を展開する。

-
- 52) Vgl. S. Peetz, Die Philosophie der Mythologie, in: Hans Jörg Sandkühler, *F. W. J. Schelling*, a. a. O., S.152-155. 前掲 H. J. ザントキューラー編『シェリング哲学』pp. 220-224参照。
- 53) Vgl. J. Latacz, Der Beginn von Schriftlichkeit und Literatur, in: Ders. et al. *Homer. Der Mythos von Troia in Dichtung und Kunst*. Ausstellungskatalog in Antikenmuseum Basel und Sammlung Ludwig (16. März – 17. August 2008), München 2008, S. 62-69.
- 54) シェリングはテュービンゲン神学校に入学した15歳の折にすでに「人類の原言語」Die Ursprache des Menschengeschlechts と題した草稿を認めていた。Vgl. Einleitung zu F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842*, hrsg. von Kl. Vieweg u. Chr. Danz, München 1996, S. 19f.
- 55) 先(注47)に語源的解明の危うさに関するチャドウィックの警鐘を引用しておいたが、シェリングも同種の解明の「不確実さ」(各神性に多くの異なった諸性質が賦与されるゆえの「不確実さ」)に無自覚だったわけではない。彼はこの問題に対処するために、「研究者は一つの神性の根本概念、いわばその全性質の根幹を知ること」の必要性を強調している (ED 51, Anm. 29)。
- 56) 講演テキストではこの箇所注に注が付き、それに対してテキスト2頁分に及ぶ長大な注記(注31)が掲載されている。その冒頭部分のみを紹介しておくと、シェリングはまず「アクシエロス」Axieros という神名のヘブライ語での語根 **רש** に注目し、それが「所有(特に相続財産)を意味する」ことを指摘した上で、旧約聖書の箴言 (Prov. 20, 13; 30, 9 [貧窮]) と創世記 (Gen. 45, 11 [飢饉]) の用例を引き合いに出し、前者では、それは「豊満状態」の反対をなしており、後者では「その受動態が欠如によって食い尽くされるという意味を有している」ことを指摘することによって、これらの用例が次の結論の十分な証明になると主張する。すなわち、「それは、同系の語根 **רש** (それに由来する **רש** 貧困 paupertas、欠乏 egestas) の意味を分け持っており、かつ欠如、飢餓の概念である」。とどのつまり、ヘブライ語 **אחשירוש** を「字義通りに」言い表せば「アクシエロス」Achsieros となるというわけである (ED 53f. Anm. 31)。われわれはこの注記から、本文での神名のドイツ語表記 Axieros とその語釈が一連のこうした彼自身の考証の結果得た意味とそのローマ字表記 Achsieros に由来することが分かる。

四 「太古の教義」——ヘーラクレイトス説とヘスティアー信仰

彼はまず、こうした語義を有すると彼の推定する「最初の神の名」から、プラトーン（『饗宴』*Symp.*, 203B-C）の「ペニアー [貧窮の女神 *πενία*]」に思いを馳せる。この女神は、彼の語るとおり、「過剰 [富裕の神ポロス [*πόρος*]] と結婚してエロース [愛の神 *ἔρως*] の母となる」(ED 12: VIII, 352)。ここからさらにプラトーンによるこのような語り素材として用いたであろうと推測される「かの太古の教義」に思いを馳せつつ、シェリングが解説して言うには、

それによれば、神々の最初の神たるエロース (*Eros* [*ἔρως*]) は世界卵 (*Weltley*) から生まれるが、それに先立って存在するのは卵を産む夜のみである。というのも、「夜が万物の本性全体の中で最古だ」というのが全民族の教えだったからである。
(*ebd*)

周知のとおり、ヘーシオドス (*Hesiodos*, c.700 B.C. 『神統記』*Theogonia*) のコスモゴニアー (宇宙創成神話) では、一方で「エロース」*Ἔρως* は「大地」*Γαῖα* とともに「カオス」*Χάος* から生じたとされているし、他方で「夜」*Νύξ* は「冥暗」*Ἐρεβος* とともに「カオス」*Χάος* から生じたとされていた (v. 116-123)⁵⁷⁾。ところが、シェリングがここで「かの太古の教義」として言及している教義は、彼がこの箇所についた注記 (ED 56, *Anm.* 33) によれば、そのルーツとして真っ先に「オリエント」が挙げられており、ここから推定すれば、「夜」に関する教義としては、旧約聖書『創世記』冒頭の天地創造説に登場する深淵を覆う「闇」が示唆されているということになろう。なお件の注記では、「オリエント以外」の民族として「ガリア、スラブといった昔のドイツ民族」も挙げられているのだが (*ebd.*)、ただここで筆者の勝手な想像を持ち出せば、上に引用した文言中に見られる「世界卵」という独特の語が喚起する想念は旧約聖書の世界創造説のそれとは異質なものに感じられ、むしろ古代ギリシア世界でのそれを想起させるように思われる。興味深いことには何とアリストファネス (*Aristophanes*, 445-385B.C.) の喜劇『鳥』(前414年初演) に、こうした類のものが登場している。しかも、伝統的コスモゴニアー (ヘーシオドス『神統記』) のパロディとして、「夜が翼あるエロースを孵化させる卵を産む」というように⁵⁸⁾。

ともあれ、シェリングがここで身を委ねている連想では、「夜が闇でもなく、光に敵対的でもなく、光を待ち焦がれるもの」(ED 12: VIII, 352) という「夜」に対する独特の理

57) 原文は *Hesiodi, Theogonia Opera et Dies Scutum*, OCT, 1990 (1. ed. 1970) を使用し、廣川洋一訳 (岩波文庫) を参照しつつ、拙訳。

58) Vgl. G. Fink, *Who's who in der antiken Mythologie* (dtv), München 2002, S. 78.

解から、「火」のイメージが浮かび上ってくる。彼曰く。

太古の教義によれば、火は最内奥にして最古なり、火力によりて初めて万有が世に駆り立てられる。(ED 12 f.: VIII, 352)

またしても「太古の教義」der uralte Lehrsatzである。ここに「太古の教義」と言われている説がどのようなものかという問題については後に考察することにし、以下ではしばしば「火」に関するヘーラクレイトス説（前6世紀）に眼を向けるとしよう。これがわれわれに馴染の、いわゆる「ソクラテース期」に属する説だからである。さて、この説によれば、宇宙の森羅万象は「火」によって統べられていると見なされた。もっとも、そこに含意されていたのは、筆者の理解するところによれば、「火」による世界創生・宇宙生成ではなく、むしろ「世界・宇宙」ならびに「火」ともども、それらの永遠性であり、森羅万象の永遠の交替にほかならなかつた。けだし、しばしば引き合いに出されるかの断片（Fr. 30）で語られていたのは「万物の同一物たる、この宇宙を神々や人々の誰かが創作したのではなく、宇宙は適度に燃え適度に消えつつ、永遠に生き続ける火 $\pi\rho\rho\ \acute{\alpha}\epsilon\iota\zeta\omega\nu$ として常にあったし、今もあり、これからもあろう」からであり、また同様に注目されるもう一つの断片（Fr. 31）で語られていたのは「火が転化してまず海となり、海の半分が大地、他の半分が熱風となる」ということだからである⁵⁹。見られるとおりに、これら二つの断片—諸断片中、「火」にまつわるヘーラクレイトス説の核をなすと思われる二つの断片—で主張されていたのは、ヘーシオドス叙事詩的な世界・宇宙の創生、生成論、コスモゴニアではなく、世界に始まりも終わりも想定しない世界の永遠説—自然学的、自然哲学的に言い換えれば、質料の永久転換・永久交替によるコスモス総体の一定説（いわば「エネルギーの恒存説」）としてのコスモロギアなのである⁶⁰。ちなみに、アリストテレス（Aristoteles, 384-322B.C.）は諸説の中にヘーラクレイトス説を適切に位置づけている。「ところで[天が]生成したというのは万人[とりわけヘーシオドス説やプラトン説のように]の認めるところだが、ある人々は生成したが永遠だとし、ある人々は自然によって創作された他のもの同様、消滅するとする。また他の人々はアクラガスのエンペ

59) 原文および独訳は H. Diels u. W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Bd. 1, 6. verb. Aufl. 1951を使用し、日下部吉信編訳『初期ギリシア自然哲学者断片集①』（ちくま学芸文庫、2000年）を参照しつつ拙訳。

60) この点に関連して参照に値するのがカークとレイヴンによる解説である。それによれば（G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1976 [1. publ. 1957], pp.200 f.）、「コスモゴニア」としてミレトス派を例証として挙げつつ、ヘーラクレイトス説がこれとは異なった「コスモロジー」と見なされている。たとえば断片31に関して彼らが解説するところによれば、「火」は「ヘーラクレイトスによって宇宙論的諸過程 cosmological processes の運動面での核心と見なされた」。火、海、大地の「諸対立が引き合いに出されるのは変化の論理的吟味においてである」。

ドクレーヌ [Empedokles c.490-430B.C.] やエフェソスのヘーラクレイトスのように…交互に生成消滅し、これがこのように永遠に続くとする」(De cael., A 10, 279b12) というように。

ともあれ、筆者のヘーラクレイトス説理解が正しければ、シェリングの主張と前掲両断片でのヘーラクレイトス説との間には看過できないズレ、溝があると言わざるをえなくなる。ところが、シェリングの書き遺したテキスト連関を顧慮するならば、アカデミー講演での先の主張はヘーラクレイトス説の彼なりの復唱と見なしうる可能性が浮上してくる。当講演に3年先立つ『世齡』第三草稿(1814/15年)に次の文言が書き留められていたからである。

永遠に対立が生み出されるが、それは再び統一によって平らげるためである。…これぞフェステ Feste (ヘスティアー *έστία*) であり、不断に自己自身を燃やし、灰から再び新たに若返る生命の竈である。またこれは倦むことなき火 *ἀκάματος πῦρ* であり、ヘーラクレイトスの主張するとおり、この火気によって万物は創造された。

(WA III, 230)

このようにアカデミー講演に先立つ草稿の文言を視野に取めると、当講演の発言内容がヘーラクレイトス説の復唱となっていることが確認できる。ここで、先ほど筆者の提起した両説のズレ、溝問題にコメントを加えておけば、われわれの容易に手にしうるディールス・クランツ編の『前ソークラテース断片集』は20世紀に入って出版され版を重ねたものゆえ、シェリングがこれを手にしたことはありえず、彼が手にしうるとすれば、それはディールスやクランツも典拠としたいいわゆる「前ソークラテース」期の哲人たちの説を直接伝える文書そのものであるほかに、この場合はアレクサンドリアのクレメンス (Clemens Alexandrinus, c. 150-211/16) の『雑録集』なのである。シェリングが本文の関連箇所付した注記(注64)ではそれを「太古の教説」と称しつつ、クレメンスの『雑録集』から、次のように原文を引用した後に自身の独訳を付記している。

“Κόσμος — πῦρ ἀειζῶον, ἀπτόμενον μέτρα (Euseb. *μέτρῳ*) καὶ ἀποσβενύμενον μέτρα”
Heracl. ap. Clem. Alex. Strom. V. p.711 ed. Pottos. 「世界は永遠に生き続ける火であり、これは合間合間に(私は *κατά* に代えて *μέτρα* と解する)燃やされ、消される。」

(ED 73, Anm. 64)

さらに興味深いことには、こうした引用、翻訳に続けて、シェリングは、「火」を「一つの力」と解し、それが「自然の最初の開闢者」*die erste Eröffner der Natur* に相当するというヘーラクレイトス説に対する彼の解釈を記している。さらにこれを引用しておこう。

[これは] つまり一つの力である。これは火を点け（それすなわちケレースであり、イシースであり、ペルセフォネーであり、さもなれば第一の自然と名づけられるようなものである）、また火を消し…沈下させる力であり、これによって自然の穏和な生命、柔らかな肉体を切り開く自然の最初の開闢者となる。これぞ、オシーリスもしくはディオニューソスである。Τὲ πρὸς κατασβεννυμένε κοσμοποιεῖται τὰ πάντα [そうして消す火によって万物は秩序づけられる] とヘーラクレイトスとヒッパソスは言ったのであり（プルータルコス）、それゆえ、ディオニューソスもデーミウルゴス [造物主] であった。 (ebd.)

ギリシアの神々をエジプトの神々に対応させるという講演でのシェリングの常套的な神名の扱いについては、ここでは立ち入らないことにし、「火」に関するヘーラクレイトス説解釈がシェリングの場合どのようなものであったか、コスモロジー（宇宙論）としてのそれなのか、それともコスモゴニアー（宇宙生成論）としてのそれなのか、という問題について見ておけば、上の引用に明らかなおお、シェリングは後者の立場に立っている。少々回り道をしすぎたかもしれないが、話を元へ戻すと、ここでわれわれが次に取り上げるべき論点は、シェリングが講演で試みている発想、連想とそれが行き着く先、その行方である。講演で、彼はわれわれが先に引用した文言、発言に続けて、『世齡』第三草稿でも自身言及していた「ヘスティアー」について語り出している。先に引用した発言を再度引用しつつ、それに続く「ヘスティアー」話に注目しよう。

太古の教義によれば、火は最内奥にして最古なり、火力によりて初めて万有が世に駆り立てられる。それゆえ、ヘスティアー Hestia (ἑστία) も万物の最古のものとして崇拜されたし、最古の神性、ケレースとペルセフォネーなる概念がヘスティアーの概念と混合された。 (ED 12 f.:VIII, 352)

見られるとおおり、シェリングによるヘーラクレイトス説への言及は、彼が講演で試みている神名の語義詮索の一つとしての「ヘスティアー」にまつわる神名論を展開するためのものであり、その際まずはヘーラクレイトス説が「ヘスティアー」信仰と結び付けられている。ちなみに、古代ギリシアにおいては「ヘスティアー」は「竈の女神」として市民生活の中心に据えられていた。パーゼル大学の若き古典文献学教授も『ギリシア人の祭祀』講義（1875/76年）で講ずるとおおり、市民たちの家の中心「男子の間」には「ヘスティアーの円形の祭壇」が据えられ、そこで家長が「饗宴」を開き、「犠牲を屠殺し食した」のだった。「日ごと食事の際にはお神酒が捧げられた。ゼウス、ヘーファイストス、ニンフ、ポセイドンなどが竈の傍らの神々 θεοὶ ἐφ'ἐστίαις としてこの聖所を分ちあった。奴

隷でさえ、誕生から死に至るまで節目節目に「この聖所の神々への礼拝が求められた。また女神ヘスティアーの祭壇は〔異邦人たちにとっては〕避難所 *ἄσυλον* でもあった。」(Nietzsche II-5, 404)⁶¹⁾ 同講義でさらに講釈されているとおり、「ヘスティアー」は市民の家の中心に据えられたばかりか、アテーナイでは、ポリス共同体、とりわけポリスアテーナイにおける中心にも据えられることになる。アテーナイ王「テーセウスが、ポリスの竈を定礎した」からである。以来、「アテーナイでは真なる共同居住を記念したシュノイキア祭が祝われた」。アテーナイがアッティカ「統治の中心地」となったのはこのためである⁶²⁾ (Ebd., 406)。このように竈の女神ヘスティアーは私的な家庭生活ならびに公的なポリス生活の中心をなし、市民生活の万端、生命維持、共同体維持の中心をなすものとなっただけに、勢い万物を産み育む女神、地母神デーメーターと同等視されることにもなった。先に引用したシェリング講演の一節に「ケレース」(ED 13: VIII, 353) とあるのは「デーメーター」のラテン語名(ローマ神話名)にほかならない。すでに記したとおり、「デーメーター」とその娘「ペルセフォネー」を祀る秘儀が行われたのもアッティカはアテーナイの西方エレウシースであった。

以上は今日のわれわれにとっては周知の事柄に属する。問題はシェリングが行っているようにヘラクレス説とヘスティアー信仰とを単純に結び付けることができるか否かである。ここで小田切健太郎が注目しているストア派の哲学者コルヌトゥス(L. A. Cornutus, A.D. 1C.) 説に眼を向けるとしよう。同氏も指摘するとおり、それが疑いなくシェリングによる両者の同等視の先蹤となっているからである。それによれば、「昔の人々は大地をヘスティアーともデーメーターとも呼んだ」のだが、それは両者が万物を育て養うためであり、「永遠に生き続ける火 *ἀείζωνον πῦρ* はヘスティアーに属している。なぜなら彼女自身がその火であるように見えるからである」⁶³⁾。ここに記されている「永遠に生き続ける火」という語がアレクサンドリアのクレメンスの伝えるヘラクレスの「火」(われわれにも馴染みの断片30でのそれ)に相当するものであろうことは疑いない。ただ小田切が主張するように、ストア派の「コルヌトゥスにみられるように、コスモスの中心・大地の内奥でその活動原理として生きつづけるヘラクレスの火は、初期ギリ

61) Nietzsche Werke. Kritische Gesamtausgabe, II. Abteilung, Bd. 5, bearb. von Fr. Bormann u. M. Carpitella, Berlin/New York 1995.

62) 小田切健太郎『中動態・地平・竈——ハイデガーの存在の思索をめぐる精神的現象学』法政大学出版局、2018年が、古代から近代への「竈の精神史」記述を試み(pp.133-142)、それに続き、ニーチェの『ギリシアの祭祀』講義に定位しつつ、古代ギリシアとりわけアテーナイでの竈の意味と役割について解説を加えている(pp.142-152)。ニーチェの当講義からの訳文も小田切同書より引用。この書は学術博士論文の書物化ながら、研究内容、研究方法ともに注目すべき力作であり、筆者がこれまで手掛けてきた概念史的研究とも親和するものであるゆえ、ここに取り上げ、以下しばし、それに私見を加えるとする。

63) L. A. Cornutus, *Theologia Graecae Compendium*, Leipzig 1881, c. 28. 小田切前掲書 p. 278より引用。

シア以来の精神的文脈を踏まえるなら、おのずとヘスティアーとの結びつきにおいて理解されるものなのである」⁶⁴⁾とまで言えるかどうか——これは問題である。この点を吟味するために、氏のさらなる主張を確認しておこう。シェリングも「コルヌトゥスと同様におのずからヘスティアーの火とヘーラクレイトスの火を結びつけていることになる」⁶⁵⁾という指摘に続けて、氏は古典文献学者メルケルバッハの次のコメントを引用する。

わたしは、当然、ヘーラクレイトス哲学をヘスティアー信仰から導き出しうると主張しようというのではない。しかしながら、つねに、ひとはそれでも、＜女神ヘスティアーと、竈の火の祭祀が結びつく宗教的イメージには、そこから出発してヘーラクレイトスが彼の思想を定式化できたような幾つもの糸口がふくまれているのだ＞、ということが出来る。⁶⁶⁾

さすが古典文献学者だけに自身の主張を幾重にも慎重な留保を加えつつ行っている。筆者は彼の主張よりはむしろ彼がその際に加えている留保の方に注目したい。ここで私見を復唱すれば、ヘーラクレイトスの断片30および断片31は世界創生・宇宙生成を説くものではなく、さらに強調して言えば、むしろこれを拒否するもの、宇宙論としての自然哲学説となっていよう。彼の説、自然哲学は、この点で、ヘーシオドス的な宇宙生成説のみならず、内容的に後年のキリスト教的な世界創造説（ならびに終末論）に背を向けるものともなっていよう。「わたしは、当然、ヘーラクレイトス哲学をヘスティアー信仰から導き出しうると主張しようというのではない」というメルケルバッハの慎重な発言は、おそらく筆者の注目したヘーラクレイトス断片の自然哲学的内容、含意を意識してのものであろう。にもかかわらず、また「糸口」という慎重な言い方を交えつつも、彼は古典文献学者としての領分を超えて、ヘーラクレイトス説とヘスティアー信仰との繋がりを推測するに至っている。確かにこうした推測を行いたくなる衝動には抑えがたいものがあり、筆者もこうした推測に同調するにやぶさかではないものの、筆者はあえて「ヘーラクレイトス哲学はヘスティアー信仰に直結するものでない」という彼の古典文献学的見地のほうを尊重したい。それが単に学問的に厳密な見解だというような理由からではなく、シェリングが講演で目指したものが、すでに指摘したとおり、「神話の宗教的次元」の解明だったからである。筆者の見る限り、件のヘーラクレイトス断片に神話的な要素は希薄であり、そこには彼の純粋な自然学的、自然哲学的見解、より端的に言えば、自然緒現象に見られる「変化

64) 小田切前掲書 p. 279。

65) 同上。

66) Merkelbach, Der Kult der Hestia im Prytaneion der griechen Städte, in: Ders., *Hesita und Erigone: Vorträge und Aufsätze*, hrsg. von W. Blümel et al., Berlin/New York 1980, S. 66. 小田切前掲書 p.279より引用。

の論理的吟味⁶⁷⁾が盛り込まれている。そこではむしろ脱神話化が断行されていると言ってよいかもしれない。これに対し、ヘスティアー信仰は神話そのものである。この意味で両者を直結させるのは早計と言わざるをえない。にもかかわらず、コルヌトゥスも、シェリングもこれを敢行している。

五 「憧憬」としての万物創造の始まり

ともあれ、上に注目したシェリング講演の一連の議論は、サモトラケーの神名「アクシエロス」のフェニキア方言としてもつ「飢餓」や「渴望」という含意から自由な連想を働かせて、プラトーンの「ペニアー」や「エロース」に飛び、さらにオリエント神話やギリシア神話の「夜」概念を介して、そこからヘラクレイトスの火とヘスティアーの火に辿り着く、そういうものだった。ここでの彼のさしあつての意図は、サモトラケーの神名「アクシエロス」の含意紹介を皮切りに、話題をヘスティアー信仰に繋げて行くことにあり、それまでの議論は、講演、談話というスタイルに即した連想の連鎖の開陳となっていた。ともあれ、シェリングがヘスティアー信仰を持ち出す際に依拠したのは、たとえばピンドロス (Pindaros, c.518-438B.C.) Nem. XI, 7によるヘスティアー言及やソフォクレス悲劇の一断片の供物としての神酒台詞等である。前者では「ヘスティアー」は「神々の最初の神」*πρώτων θεῶν*と名づけられたとされているし、後者では、「おお、神酒のそもそもの初まりよ」*ὦ πρόρα (πρώτα) λοιβῆς Ἡεσία*と呼びかけられているが、さらにこれはキケロー (M. T. Cicero, 106-43B.C.)『神々の本性について』中の竈発言やアリストファネース『蜂』(v. 842)への古注に比定される。前者では、「竈で沸騰される水」「これは本性上それ自身熱であり、これがあらゆる他の元素に生命熱 *vitalem caloriun* を供給する」(de nat. Deorum. II, 27)とされているし、後者では「協議ではまず最初から *ἀφ' Ἡεσίας* 始められる」(Schol. Aristoph. Vesp. 842)とされている。いずれにせよ、種々の典拠に依拠しつつ、「ヘスティアーに…まず初めに捧げものとして神酒が注がれたという、このことが、まず初めに *ἀφ' Ἡεσίας* という語り方が示しているように、ヘスティアーの概念が最古の自然概念と混合されたことを示唆している」(ED 56, Anm. 34)というのが、注記にシェリングが記した結語である。それでは、本論でのヘスティアー信仰への結合発言、すなわち、「それゆえ、ヘスティアー (Hestia [*ἑστία*]) も万物の最古のものとして崇拝されたし、最古の神性、ケレースとバルセフォネーなる概念がヘスティアーの概念と混合された」(ED 13: VIII, 352)という発言に続く発言はどういうものだったのだろうか。それを見れば、それがそれまでの一連の議論の結論となっていることが明らかになろう。さて、その結論とは、

67) G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, op.cit., p.201.

これら多くの名をもつものの女性的性質、最初の自然本性のあらゆる名が、不明瞭であれ明瞭であれ、憧憬だとか、やむにやまれぬ願望だとかを暗示しているように、とりわけ、古代の歴史記述家がサモトラケーの最初の神性をそれと見なしているケレースの本質は憧憬に帰着する。(ebd.)

1815年のアカデミー講演『サモトラケーの神々について』の一つの際立った特徴は、繰り返し万物創造の始まりが「憧憬」にあることが語り出され、強調されている点にある。そうして、この同じ思想が、当講演では、それに先立つ『世齡』諸草稿 (WA I, II, III) での神話的語りを交えつつ持前の哲学的存在論と意志形而上学の双方を駆使した時間の形而上学⁶⁸⁾をすべて背後に退け、万物創造にかかわる神名の語義詮索、言語比較に限定して語られる。その途上で当然のことながら、コスモゴニアーにも眼が向けられるが、講演でのテーマ設定に即して、それはフェニキアにおけるコスモゴニアーにはかならなかった。シュリングが注目するそれに関するフェニキアの断片の一つによれば、

まず初めに暗い気の息吹と混濁したカオスとがあった。これらはみなそれぞれ際限がなかったが、それぞれ自身の原初に愛の精神が燃え上がり融合 (eine Zusammenziehung) が起きた。こうして出来た紐帯が憧憬と呼ばれ、これが万物創造の始まりであった。(ED 15: VIII, 354)

ここで一つ注目すべきことは、引用文言中に「融合」Zusammenziehung という語が登場していることである。この箇所に対して、この語は、「Σύγκρασις が混合 Mischung と翻訳されたように、容易に誤った概念を誘発するために、私はこれを二つの母音が圧縮される意味での融合として翻訳した」(ED 59, Anm. 45) という注記が付されている。この語 Zusammenziehung は、周知のとおり、講演に先立つ『世齡』草稿では、そこで記述される「原存在者の発展史」(WA I, 31) のキーワードとなっていた。繰り返し持ち出され頻出するこの語の第一草稿での初出箇所とそれに続く若干の箇所にしばし言及しておけば、そこではこの語は「一切の始まり」(ebd.) を引き起こす意志の本性を特徴づけるものとして用いられていた。世界創造以前すなわち「前世界的過去」(WA I, 21) における意志を想定するとすれば、そこでは「存在」が「無」同然であるように、意志も「無」同然の「何も欲しない意志」であるほかない (WA I, 26f.)⁶⁹⁾。これでは何も始まらない。そこで何か

68) Vgl. W. Wieland, *Schellings Lehre von der Zeit*. a. a. O., insb. 3. Kap.: S. 67-94.

69) 今引用した WA I の当該箇所と類似の箇所——WA III (1813) よりさらに後の遺構 *Weltalter-Fragmente*, NL 81 (c. 1817) の該当箇所 (Schellingiana 13.1, a. a. O., S. 173 f.) ——を指示しつつ、シュミット-ビッグマンは、シュリングの「何も欲しない意志」に関する一連の発想が「オリゲネスの思弁に基づくパーメ神智学の伝統に棹差している」と指摘している (W. Schmidt-Biggemann, *Einleitung zur Edition der Weltalter-Fragmente*, a. a. O., S. 57)。

が始まるための機縁として、シェリングは「存在」それ自身が抱えているある傾向——これを彼はベーメに倣い、「とげ」と呼ぶのだが (WA I, 26) ——を持ち出す。「全存在は自身の啓示、そのかぎりで発展に向かう」(ebd.) というわけである。そこに想定されるのが「何かを欲する意志」「現存への意志」Wille zur Existenz という「別の意志」「第二の意志」にほかならず (WA I, 33)、その「本性」として登場するのが先 (本稿第二節) に引用した「制限し、収縮し (zusammenziehend)、否定する本性」(WA I, 34) にほかならない。ちなみに、両意志の関係および「収縮」概念が第一草稿中最も簡潔に表現されている箇所を以下に引用しておけば、次のとおりである。

何も欲しない意志の内では分離も主客もなく、最高の純真無垢があった。だが、現存への意志である収縮する意志が純真無垢の中で両者を分かちつ。(WA I, 39)

全発展は包み込みを前提している。…牽引の内に始まりはある。全存在は収縮 (Kontraktion) であり、収縮する根源力は自然の本来的な起源力にして根本力である。(WA I, 43)

『世齢』草稿中頻繁に持ち出される「収縮」概念がカバラリスト、ルーリア (I. Luria, 1534-1572) の説く比喩「ツイムツーム」に淵源することは夙に知られているとおりである。それは神による世界創造に際する「神の自己収縮」を唱えるものであり、これは、世界創造の余地がそれによって発生する世界創生の機縁をなすものにほかならなかった⁷⁰⁾。ともあれ、シェリングはこうしたユダヤ神秘思想をも含めた古の諸説⁷¹⁾ を援用しつつ、これを自身の自然哲学や意志形而上学に接続する。上で「収縮」を「根源力」とも「意志」とも合体させて用いているのが、それらに関連した彼の記述の際立った特徴の一つである。

ここで講演での論説と草稿での議論との相違を確認するために、講演論説中、目下注目しているフェニキアのコスモゴニアにおける万物創造の機縁としての「愛の精神」と関連した草稿での議論を見ておこう。むろん草稿にも「愛」概念を用いた創造論が綴られていた。「ただ愛から全力が出来し、愛なくんば収縮する意志は創造し作用する意志になりえない」(WA I, 40) というように。しかしながら、神であれ人間であれ、内面に葛藤を抱えており、それが「愛」と「怒り」であり、先 (本稿第二節) に予告した「愛と怒りの弁証法」は両者の葛藤として語られる。

70) ゲルショム・ショーレム (山下肇他訳)『ユダヤ神秘主義』法政大学出版局、2014年、pp.344-351。J. Habermas, *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (stw 243) FfM 1978 [1. Aufl. Neuwied 1963], S. 185: 邦訳は細谷貞雄訳『理論と実践』、未来社、1975年、p.179。

71) シュミット-ビッグマンが前掲「序説」(Einleitung zur Edition der *Weltalter-Fragmente*, a. a. O., S. 5-55) で、『世齢』断片における議論の背景となる諸思想の史的変遷を追跡している。

〔一方で、原初の純粹性における最初の〕作用する意志は一重の存在者でなく、愛と怒りに揺り動かされる二重の存在者である。この意志が自己の内に愛を感じ、愛の意志となるかぎり、この意志に〔主客〕分離への要求が生ずる。…〔他方で〕現存する意志はこの別の意志から離れられない。というのも、現存する意志自身の現実別の意志が両意志の中心をなすことに基づいているからである。そこで現存する意志自身の内に葛藤つまり拡張と収縮の交替が生ずる。この意志を、愛が分離へと駆り立て、それ固有の意志が牽引へと駆り立てるからである。 (WA I, 63)

ここでは「拡張」に対しては「愛」が対応し、「収縮」に対しては「怒り」が対応しているように見える。然り。他の箇所にも、神の「自己性/我執の力」は、端的に言えば「致命的な収縮」として、「被造物に対しては否定し焼き尽くす火であり、被造物を愛が守らねば何一つ許さぬ永遠の怒りである」(WA I, 35)とあるとおりである⁷²⁾。見られるとおりに、「至高の存在者」である神にあって、「収縮」は、一方で「愛」の発露である世界創造に向けての初動の作用であると同時に、他方で「自己に閉じこもり、他者を排除する」動向としては「怒り」なのであり、ここにわれわれは、『世齡』草稿では「収縮」概念は二義性、両義性の下で用いられていることが確認できる。ここで、これを上に注目したフェニキアのコスモゴニアーと比較してみると、そこで唱えられていた「万物創造」に向けた「愛の燃え上がり」と、草稿で「収縮」の一面として強調されている旧約聖書的な「怒りの神」における燃え上がり、「焼き尽くす火」とは真逆の関係にあることになろう。今その一端を見ただけでも様々な議論が錯綜する『世齡』草稿での「収縮」をめぐる議論が、講演の先に引用したフェニキアのコスモゴニアー紹介箇所では一切素通りされて、「憧憬」という側面のみに関心が寄せられていることが分かる。これが『世齡』草稿での議論とアカデミー講演での論説との大きな相違の一つである。

72) ここにヘレニズムとヘブライズムでの「火」に対する反応の相違について注記しておこう。前者では先に注目したとおり、「火」は「竈の火」として「ヘスティアー信仰」の対象となっていた。これに対し、それは、後者では今見ているとおり「焼き尽くす火」として「神の怒り」の象徴をなしている。このように両者は歴然と対立しているにもかかわらず、またシェリングもほぼ常にこの対立を踏襲しているにもかかわらず、第一草稿 (WA I, 23) には両者が混淆された「われわれを焼き尽くし破壊するであろう原理」としての「太古の火の竈」という紛らわしい記述が見られる。こうした紛らわしさは、第一草稿に先立つ『自由論』での「生の不安」思想が当草稿での「太古の火の竈」記述に重ねられたために生じたものであろうと筆者には思われる。周知のとおり、『自由論』(VII, 381) では、「生の不安」は人間が自身の内にその「自己性/我執」ゆえに自身を「焼き尽くす火」を抱えていることに由来することが強調されていた。

六 「多神崇拜」の「紐帯」としてのカペイロイの秘儀——『神話の哲学』講義への道

ここで『世齡』草稿から離れ、講演テキストに戻るとすれば、件のフェニキアのコスモゴニアー紹介に続く議論は、そこに見られた「憧憬観がサモトラケー的なものだったか否か」という問題をめぐるものである。こうした疑問に対する解答として、シェリングが持ち出してくるのは、プリーニウス (G. Plinius Secundus, 23/24-79) 『博物誌』 *Historia naturalis* (XXXVI c. 4) のスコパース (Skopas, B.C. 4C.) 作⁷³⁾ に関するある記述である。そこでは、シェリングの解説するところによれば、プリーニウスは「ウェヌース、パエトンスなわち憧憬それにポトスの名を挙げ、これらは (彼の追記によれば) 神性なのだが、それらはサモトラケーでは最も神聖な風習とともに崇拜される」(ED 16: VIII, 354) とされている。これに関連して、シェリングが指摘するのは、ここにも見られる憧憬観がギリシア神話にも、さらにはローマ神話にも共有されていることである。ローマ神話では、地母神デーメーテルは「ケレース」に相当し、竈の女神ヘスティアーは「ベスタ」 (= 「ウエスタ」) に相当する (ED 17: VIII, 354f.)。

シェリングの注目するさらなる共通点は、ペルセフォネーをも含め、「すべての女性的な神性の基礎に魔力概念がある」(ED 18: VIII, 356) ことである。興味深いことには、シェリングはこの指摘に続けて古いドイツの神話論 (今日のわれわれにとっては北歐神話論) まで持ち出し、その上でサモトラケーの三柱の神々のうちアクシエロス以外の他の二柱の神々に説き及ぶ。「古いドイツの神話論が、予想以上に内的で、かのサモトラケー神話論に似て、オーティン [= オーディン] にフレイヤ [美と愛と豊穡の女神] が配されているばかりか、両者に強力な魔力を賦与しているように、アクシオケルサとアクシオケルソスは魔力という共通概念によって合一されている」(ebd.)。講演でのシェリング通例の神名比較によれば、「第三の形態は実際にエジプト人たちにとってはオシーリスにはかならず、ギリシア人たちにとってはディオニューソス、ドイツ人たちにとってはオーティンだった」(ebd.)。一方、ペルセフォネーに相当するアクシオケルサはエジプトのイシースに由来するとされている。「イシース」がエジプト最高の女神であり、元来は穀物神でありながら、父の仇を討った後は冥界の王となる「オシーリス」の妻であることは周知のとおりだが、講演の弁によれば、サモトラケーの神々の内、アクシオケルソスがアクシオケルサの夫だったか否か等の委細は不明とのことである。

これまでの考察では、われわれは講演での神名比較の実例として三柱の神々すなわちアクシエロス、アクシオケルソス、アクシオケルサに関する議論に注目してきたが、ここでシェリングが「第四形態」と位置づけるさらなる神名「カスミロス」——「通常カドミロ

73) スコパースおよびその作品については前掲拙著『造形芸術と自然』pp.64-71で筆者なりの解説を試みた。

スあるいはカミッルスとも呼ばれた」(ED 20: VIII, 357) —に眼を向けるとしよう。この神名は大方の一致するところによれば、「仕える神」を意味し、これは「エトルリア-ローマのカミッルスの活動から明らかであろうとおりに」である (ebd.)。あるいはそれは、「カベイロイの神々」と関連づけられれば、神々の総数が七もしくはこれに八つ目が加えられることもあり (ED 25: VIII, 360)、オリュンポス十二神ならぬカベイロイ七神 (もしくは八神) の内、下級の神々と上級の神々との「中間者」—ギリシア神話では「ヘルメース」がそれに相当する—と見なされる (ED 21: VIII, 357)。それはまた「サモトラケーの体系全体」では、「最初の三柱の神々にカドミロスが加えられた」が、これは神名としては本来ならばオリエント経由の「カドミエル」と呼ばれるべきところ⁷⁴⁾、語末が「ロス」とギリシア語風に変容したものであった (ED 22: VIII, 358)。その意味するところは、「オリエント的語法によれば、来るべき神の予言者にほかならない」(ebd.)。

先に指摘した点に立ち返って言えば、サモトラケーの神々は、「サモトラケーの体系全体」では、こうした「中間者」、「来るべき神の予言者」としての「カドミロス」(=「ヘルメース」) を媒介者として下級の神々と上級の神々とに分けられた。そこでシェリングが注目するものこそ、そこでの諸神性の秩序、系列にほかならなかった。それがゼウスを頂点とするギリシア神話のテオゴニア的秩序、系列の対極をなすものと見なしうると考えられたからである。われわれに馴染みのオリュンポス十二神の体系では、「天空の神」ゼウスが最高位、王座に君臨し、他の諸神を配下に従える、いわば「下降の系列」をなすのに対し、カベイロイ七神 (もしくは八神) は、シェリングの解釈するところによれば、「アクシエロス」(=ケレース) を最下位として、他の諸神が上位に位置づけられる「上昇の系列」をなす。なぜなら、彼が『自由論』(VII 359-363) に始まり、『世齢』草稿 (WAI 99, 104, 140, 155 etc.) でも繰り返し言及していたように、世界創造の原初に想定されるのは「憧憬」にほかならず、ここアカデミー講演でも、この点、同様に考えられているからである。彼にとって、カベイロイの最初の神「アクシエロス」(=ケレース) は、「飢餓と欲求」を本質とするがゆえに、「紛れなき現実の全存在から最も遠い最初の初源」(ED 27: VIII 361) をなすものにほかならず、彼の体系理解によれば、これに「目に見える全自然という基礎的初源」(「アクシオケルソス」=「ペルセフォネー」と「霊界の主」(「アクシオケルサ」=「ハーデース」、「ディオニューソス」) が続き、「カドミロスすなわちヘルメース」がこれら下級の「宇宙的世界的諸神性」を上級のいわば「超世界者」に媒介する (ED 28: VIII 361)。このような体系理解によって彼が下した結論は次のとおりである。すなわち、

下位の諸人格、自然諸神性から、それらを支配する最高の超世界神へと上昇する体系

74) 注71の注記 (ED 75) にあるとおり、「カドミエル」の名は「レビ人」として旧約聖書の「エズラ記」第2章第40節、第3章第9節やネヘミア記」第7章第43節に登場している。

がカペイロイの教説であった。(ebd.)

ここに提起した自身のテーゼに対して、シェリングは次のような注記(注85)を加えている。

そのような体系に関してすでに古代でも、最後まで考え抜かず理解できなかった人々が「それは自然哲学(Naturphilosophie)にすぎない」と言い張っていた。…サント・クロワ(Sainte-Croix [Recherches sur les mystères du paganism, 1761]) p. 356に曰く。「アレクサンドリアのクレメンスは、秘儀が一種の自然学(physiologie)であろうと認めている」Strom. IV. p.164。だが、[と、こうした言及に続けてシェリングが主張するところによれば]この箇所は別のことを語っている。すなわち「(キリスト教の)真理の基準に適した伝承というよりは秘儀と呼ぶべき自然哲学(自然学) Naturphilosophie (Physiologie) は宇宙生成論に類する探求から始まり、そこから神的事物に関する探究へと高まるのである」⁷⁵⁾。(ED 85: Anm. 85)

ここで興味深い点は、シェリングのこうした見解の背後に彼自身若き頃に提唱した自然哲学説が控えていたことである。周知のとおり、彼はその中で一貫していわば「原物質」としての無機物という低次のものから「有機体」という高次のものへの発展、展開として自然を捉えようと試みており、とりわけ第三の自然哲学的著作『自然哲学体系の第一草案』(1799年)ではこれを「進展」Evolutionと特徴づけていた⁷⁶⁾。

「進展」概念にせよ「憧憬」概念にせよ、それらはギリシア神話の神観、体系にそぐわないものであったばかりでなく、それらに連なって唱えられた「上昇体系」説も、当時のドイツの学者たちが抱いていた「秘儀」観から「遠く離れた」ものにほかならなかった。「最初ウォーバートン(Warburton, 1698-1779)が脚色し、ドイツの学者たちも快く受容した主張」によれば、「古代の全秘儀の本来の秘密は神の一性(Einheit)の教説であった。しかも、全多性(alte Vielheit)を排除する否定的な意味でのそれであった。」(ED 28: VIII 361)にもかからず、古代世界では公教的には神々が崇拝されていたことは周知のことで

- 75) この注記は前掲小田部論文 p.122でも引用され、シェリングの「自然哲学」の構想と関連づけられている。ただし、この構想が、小田部論文(p.123)では、「[「上昇」を目指す「宇宙論的な探求」の構想]と特徴づけられているのだが、これは目下の本文での引用に際して拙訳を試みたように「宇宙生成論に類する探求[の構想]」とすべきところである。ただし、原文に[die] kosmogonische Art der Untersuchungとあるからであり、ヘーラクレイトス説とヘスティアー信仰との関連を論じた本稿第四節でも特筆したとおり、「宇宙論」Kosmologieと「宇宙生成論」Kosmogonieとは根本的、決定的に異なる宇宙説だからである。
- 76) 筆者は前掲拙著『ドイツ自然哲学と近代科学』の第六章に収めた論稿「進展(Evolution)としての自然—シェリング自然哲学の根本性格」(1990年初出)以降、機会ある毎に、この点に論及、言及してきた。

あった。したがって、そこには「公教的多神礼拝と〔一神的〕秘教との矛盾」(ebd.)が認められる。シェリングはこのような矛盾にどのように対処したのであろうか。それは、「哲学者による秘教的講義と公教的講義」のあり方、すなわち両者が一体のものであったという一事に鑑み、「秘儀と公教的多神礼拝」をもそれと同等と見なすというものであった。シェリングにあっては、多性を排除した単なる一性としての一神論 (Monotheismus) も、一性を排除した単なる多性としての多神論 (Polytheismus) も受け入れられるものではなかった⁷⁷⁾。このような立場から、彼はドイツの学者たちの一神論を次のように批判する。「旧約聖書的でも新約聖書的でもなく、いわばかのマホメットの的に命名さるべきかの一神論 (Monotheismus) は古代全体と麗しき人間性に反している」(ED 29: VIII 362) と。彼にとって、真の意味での「一神論」とは、「神的本性の多性 (Vielheit) が神の一性 (Einheit) という人間的に必然的で不可避の思想と合一される」(ED 23: VIII 358f.) べきものにほかならなかった。

さらに付言すれば、彼が批判する「ドイツの学者たち」の内に、彼がアカデミー講演で神話比較、神名の語義詮索に際して前提した仮説の提起者クロイツァーも含まれていた。彼は当時の「ドイツの学者たち」同様、「アクシエロス」を「第一の人格」すなわち「世界の統一、源泉として」先頭に置いていたばかりか、カペイロイの神観が「エジプト的な流出説」を含むものと見なしていたのだったが (vgl. ED 78, Anm. 74: Creuzer, Symb. und Myth. II. 333)、シェリングはこれらをととも否定する。すなわち「個々の人格性そのものの本性から、第一人格、アクシエロスが神々、世界の統一、源泉として先頭に置かれたのでも、カペイロイ説一般におけるエジプトの意味での流出説が含まれているのでもない」(ED 23: VIII, 358) というように。けだし、シェリングの考えるところでは、「神々は上位のものから下降するのではなく、真逆に下位のものから上昇する」(ebd.) と見なされるべきだったものだったからである。このような上昇説の立場に立つシェリングにとって、「種々の神々を一者の単なる流出」(ED 23: VIII, 358) と見なすような流出説が容認し難いものであったことは言うまでもない。けだし、それは「輪郭が明白」で、「数も限定されている」ギリシア神話の神々と一致しないばかりか、流出物など敬いようがないという「人間の思考様式とも相容れない」(ED 23 f.: VIII, 359) からである⁷⁸⁾。上で確認したように、シェリングはクロイツァー説を二つともども否定した上で⁷⁹⁾、自身の根本テーゼ提起の前提となる自説を提示する。

77) この点、前掲小田部論文 pp.120 f. 参照。

78) この点も、同論文 pp.118 f. 参照。

79) このようにシェリングが自身の核心的な説を開陳する直前でクロイツァー説が否定、批判されている点は、講演での神名比較の基本線がクロイツァー仮説に沿ったものであるだけに注視されるべきである。後の『神話の哲学』講義で展開される彼の主たる説が講演でもすでに認められたクロイツァー説批判としてなされているからである。『神話の哲学』講義でのクロイツァー説批判に関しては、S. Peetz, Die Philosophie der Mythologie, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *F. W. J. Schelling*, a. a. o., S. 160 f. 邦訳 H. J. ザントキューラー編『シェリング哲学』pp.230-231参照。

思慮深い探求者にとって自然な見解は、人間的なものの一切は可能な限り人間的に捉えられるべきだということであり、古代の神話説を探求する際に、神的本性の多性 (Vielheit) が神の一性 (Einheit) という人間的に必然的で不可避の思想と合一されるであろう手段を探し求めることは、これまた自然である。(ED 23: VIII 358 f.)

ここには、後年の『神話の哲学』講義での旧約聖書的な「一神論」Monotheismus の弁証が、彼にとっては、それが「人間本性」に根差したものだという確信にあったことが明瞭に言い表されている。シェリングは、神に関する「サモトラケー的観念と旧約聖書の観念との比較」を試みるのだが、そこで取り上げられるのは「[[古代ギリシアの] 異教は旧約聖書的な歴史、神の民へ下された啓示の理性化にはかならない」(ED 30: VIII 362) という見解であり、さらに持ち出されるのは「ギリシアの多神崇拜はエジプトやインドの諸表象より高度な源泉にまで遡及できる」(ED 31: VIII, 363) という見解である。しかしながら、シェリングは当時のこれらの見解に対して異を唱える。「様々な神話論のどれ、エジプトやインド神話論、それともギリシアの神話論が源泉に接近して創造されているか」という問いに直面した場合、「偏見にとらわれない探求者ならば、後者を取りはけっしてしないであろう」(ED 31: VIII 363) というように。注目すべきことに、こうした異論提示に続くシェリングによる理由説明が、後年の『神話の哲学』講義での、かの「一神論」の弁証の労苦に連なるであろう、いわば「神話の真理」の開陳となっている。

特にホメーロスが詩作したギリシアの寓話、かの神々の物語では、それは無垢で子供じみた空想にすぎず、この空想はそれを復元させるべきでありながら、それによって多神が一神と化す紐帯 (das Band) を分解している。(ebd.)

さしあたりまず、ここに登場する「紐帯」das Band という語に注目しよう、この語は、実はシェリングが19歳の折に綴った手稿『ティーマイオス注釈』(1794年) で獲得した根本思想—プラトーンが『ティーマイオス』(31C) で提唱した異質なものを結び合わせる「第三者」*τρίτον γένος* としての「絆」*δεσμός* の不可欠性の思想—を表示するものだったのであり⁸⁰⁾、その後、彼はこれを、自然哲学であれ何であれ、自身にとって決定的に重要な局面で用い続けており⁸¹⁾、上の引用文中でのこの語の登場は、ここアカデミー講演でも

80) 1995年10月のミラノ大学講演で筆者はこの思想の意義を強調し、「紐帯思想」der Band-Gedanke と名づけた。J. Matsuyama, Die Vereinigung des Entgegengesetzten. Zur Bedeutung Platons für Schellings Naturphilosophie, in: R. Adolph / J. Jantzen (Hg.), *Das antike Denken in der Philosophie Schellings* (Schellingiana, Bd. 11), Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, S. 51-76, hier S. 56..

81) 1997年10月ブレーメン大学での講演 Atomistische Dynamik und dynamische Atomistik. Schellings Begriffsbildung des Dyanamischen durch seine Kritik an Kant, in: *Bremer*

それを行っていることを示している。シェリングにとって、ギリシア神話は「一度生じた墮落〔人類のかの墮罪〕後の避けようのない多神崇拜 (Vielgötterey) への頽落」(ED 30: VIII 363) にほかならなかった。上に引用したアカデミー講演中での決定的に重要な主張を敷衍すれば、ギリシア神話の「多神崇拜」は、そのルーツとしての本来あるべき「唯一神信仰」から派生した歴史的墮落形態にほかならず、講演での神話比較、神名比較があぶり出した真実は、ペラスゴイ人たちによってサモトラケー島に住むギリシア人たちに伝えられた「カペイロイ秘儀」には本来あるべき人間本性に根差した「一神論」Monotheismusに通ずるいわば「原型」が腹蔵されていたということであろう。「カペイロイ秘儀」のこのような意義を強調すべく、シェリングはさらに言葉を重ねる。

秘教の厳粛さで復元されたのは、詩作という戯れの中で分解された、かの紐帯 (jenes Band) にほかならなかった。(ED 32: VIII 363)

見られるとおり、ここでは明らかにシェリングが最も強く主張したいアカデミー講演での根本テーゼが「紐帯」という語とともに強調文体、強調話法で語られている。ここで強調されているのは、「カペイロイの秘儀」がギリシア神話によって分解されてしまった一神論的「紐帯」を復元している、ギリシア神話における多神論的神話は一神論という深層の表層にすぎないという、講演者のいわば「神話の宗教的次元」への開眼、「神話の真理」理解の開陳である。

ここで、目下のところわれわれが手にすることのできる時期的に当講演に最も近い『神話の哲学』講義テキスト——と言っても25年後の1837年夏学期のミュンヘン大学での講義テキストだが——の一端に触れておこう。講義冒頭、シェリングは、神話の主観的意義と客観的意義に関する問い、およびその成立の仕方如何という三つの問いに言及し、まず「これら三つの問いを立てる者は神話が真理と考えられないことを前提している」と指摘し、ギリシア、インド、エジプト、さらにはフェニキア、バビロン、ヘブライといった古代世界の諸神話に対するわれわれの共通した理解が神話を「詩的創作」と見なし、そこに「真理」を認めないものだというを確認した上で、こうした通説に抗して、「神話が宗教的真理以外に、根本的見地に根差した本来的な真理を含んでいたこと」⁸²⁾を主張し、こ

Philosophica, Studiengang Philosophie, Universität Bremen, 1998/3や前掲拙著『ドイツ自然哲学と近代科学』第六章「Evolutionとしての自然」(ヘーゲル研究会シンポジウム「自然哲学」[1989年12月日本医科大学]での提題)、同書第七章「根源力と力動」(日本哲学会第47回大会 [1988年5月岡山大学]での研究発表)他。

82) F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie* 1837/1842, a. a. O., S. 38-41. この講義テキストは、近年イエーナ大学教授フィーヴェックによってアテネとブダペストで発見されたものである。なお、われわれに馴染のバルリールン大学での『神話の哲学』講義(1842年)の冒頭

の主張を「現に存在する多神論は一神論を前提する」⁸³⁾という主張に結びつける。こうした主張を論証するのが『神話の哲学』講義の課題となるのだが、ここではその論証には立ち入らず、こうした課題への取り組みが1821年夏学期のエアランゲン大学での講義を皮切りに、ミュンヘン大学講義ではほぼ毎学期繰り返され、1845/46年冬学期のベルリン大学での講義で終結するまで飽くことなく遂行されたのであり⁸⁴⁾、その起点となったものこそ、1815年10月12日にバイエルンアカデミーで行われた講演『サモトラケーの神々について』での彼の神話解釈だったことを強調しておこう。しかもこれは、彼の哲学そのものに一大転換をもたらすきっかけとなったものでもある。

通常の時期区分に従えば、シェリングの後期哲学は1827/28年冬学期のミュンヘン大学での講義『世齡の体系』*System der Weltalter*によって開始されたとされる。それは、そこで理性に従う論理的な「消極哲学」（これにはヘーゲル哲学ならびに自身の同一哲学が含まれる）に対して事実に従う歴史的な「積極哲学」が対置されたためである⁸⁵⁾。この点に関連させて言えば、シェリングは1815年のアカデミー講演ですでに後期哲学の核をなす「新しい積極性の概念に到達している」⁸⁶⁾。これすなわち、ペーツの定式化を借りて言えば、「存在が思惟の含意におさまるものではなく、思惟の考え及ばぬ *unvordenklich* 前提だ」⁸⁷⁾という理解、境地にシェリングが到達していたということである。このことの神話論的意味合いはと言えば、「神話が自律的反省的な主観性の産物ではなく、主観性の裁量不可能な基底を有する」⁸⁸⁾ということにあらう。周知のとおり、シェリングは若い頃、ヘルダリンらとともに、哲学の理念を民衆に教えるために、「理念の感性化」としての「新しい神話」の創生を標榜していた⁸⁹⁾。これに対し、シェリングは今回のアカデミー講演で

では、「神話の真理」に関して端的に「われわれは〔哲学同様〕神話にも客観的真理を認めねばならない」(SW XII, 3) ことが強調されている。

83) Ders., *Philosophie der Mythologie* 1837/1842, a. a. O., S. 65.

84) 1827年創立とともに正教授に招聘されたシェリングは、同冬学期での『世齡の体系』講義の後、1828年夏学期以降、1841年、ベルリン大学赴任直前の同年冬学期までわずかな中断を除けばほぼ毎学期に近く『神話の哲学』講義を繰り返し、1830年には講義テキストの公刊をも企てている。Einleitung zu F. W. J. Schelling: *Philosophie der Mythologie* 1837/1842, hrsg. von Kl. Vieweg u. Chr. Danz, a. a. O., S. 19-22.

85) Vgl. F. W. J. Schelling, *System der Weltalter*. Münchner Vorlesung 1827/28 in einer Nachschrift von Ernst von Lasaulx, hersg. von S. Peetz, Frankfurt am Main 1990, S. 10 ff. 後年(1832-33年)の講義『積極哲学の基礎づけ』で、シェリングは「以前〔1827/28年〕にこの大学〔ミュンヘン大学〕で講じた『世齡の体系』が意味していることは、『積極的歴史的哲学の体系』に等しい」と解説している。F. W. J. Schelling, *Grundlegung der positiven Philosophie*, a. a. O., S. 91.

86) S. Peetz, *Die Philosophie der Mythologie*, in: H. J. Sandkühler (Hg.), *F. W. J. Schelling* a. a. O., S. 155. 邦訳は前掲松山監訳書『シェリング哲学』p.224.

87) Ebd.

88) Ebd.

89) いわゆる『体系綱領』断片(1796, 97年頃)や『超越論的観念論の体系』(1800年)におい

は、全く正反対の橋頭保を構築するに至っている。すなわち、彼にとって課題は「新しい神話の創生」ではなく、「逆に哲学の理念を既存の古い神話の中でそのまま哲学の理念として同化することによって、哲学の理念が歴史的なものとして有効に働いていることを証明すること」⁹⁰⁾にある。ペーツの定式化を借りつつ、これを要言すれば、シェリングは「理性の神話という構想を神話の理性という構想へと逆転させたのである」⁹¹⁾。

シェリングのアカデミー講演『サモトラケーの神々について』は「カペイロイの秘儀」(ED 5: VIII 348)への注目から開始された。シェリングは講演の終幕においてもそれに立ち帰り、それが呪術的性格を濃厚に帯びたものであることを順々に説きながら、それらの締めくくりを次のように語っている。これを最後に引用しておこう。

最深から最高の系列の中で前進する分解不可能な生命そのものの表出、不可視のもの、いやそれどころか超現実が啓示と現実のために用いられる普遍的魔術と全世界で常に持続している呪術の表出、これこそが、その最も深い意味で、聖なるものとして崇拜されたカペイロイの教義であった。(ED 40: VIII 368)

カペイロイの教義がどのようなベールで被われたにせよ、またどのような傾向に傾いたにせよ、根本思想は依然として不滅であり、根本教義の全体、遙かな太古から救出された、真理に最も近く、清純極まりない異教徒の信仰は紛れもなく明白である。

(ED 41: VIII 368 f.)

ティリエットがシェリング伝で強調して言うには、シェリングが当講演(『世齡への付録』)でかくもカペイロイの教義に重きを置いたのは、それが「『世齡』発展成長のための手本となった」からであり、また「旧約聖書学者たちの下に自身の地位を確保したかった」という少年時代の夢を叶えてくれることをそれに期待したからでもあった。また、「この小著は、水先案内のように、来るべき神話の哲学を曳航した」のだったし、「この論稿は神話の扉を開ける鍵を含んでいた」のだった⁹²⁾。

て。注目すべきことに、後者の末尾には、「数年前に仕上げた神話に関する論文が間もなく刊行されることになっている」という予告が記されていたのだが(SW III, 629)、これは実際には刊行されずに終わっており、結果、生存中に刊行された神話に関する論稿は、最初期の『神話論』(1793年)と中期の講演テキスト『サモトラケーの神々』のみとなった。なお、「新しい神話」については、前掲拙著『科学・芸術・神話』の「新しい神話」の可能性?—シェリングの芸術-神話論」に関する章を参照されたい。

90) S. Peetz, a. a. O., S. 224. 前掲松山監訳書『シェリング哲学』p.224.

91) Ebd.

92) X. Tiliet, *Schelling*, a. a. O., S. 278 f..

おわりに

ペーツやティリエットの興味深い指摘からも確認できる新境地に、シェリング本人が気づかぬはずはなかろう。彼はむろん自身がアカデミー講演で新たな境地に到達したということを実感していた。講演内容もさることながら、刊行された講演論稿に付された「あとがき」の次の文言がその何よりの証左である。そこには、「本論稿が他の幾つもの諸著作の嚆矢をなし、かつそれらへの移行をなす」ものである旨が記され、それらの狙いが「学術的論述に従い、できるかぎり歴史的道筋を辿って人類固有の原説を長年にわたって隠蔽され続けた闇から日の下に出すこと」にあることが強調されていた（ED 118: VIII, 370）。ここに「人類固有の原説」とは、本稿が導き出した結論に従えば、多神論 Polytheismus としての「神話」に「真理」として腹蔵されていた「宗教的次元」すなわち「唯一神」としての神概念、一神論 Monotheismus を示唆するものにほかならず、ここで強調されていることは、アカデミー講演を機にシェリングが取り組もうとする課題が「歴史」の中で「隠蔽され続けた」「人類固有の原説」——「神話の真理」——を暴き出すことにある、ということにほかならない。

上で見たとおり、講演論稿の「あとがき」には、こうした課題に取り組む諸著作が世に送り出されることが予告されていた。しかしながら、その後、ここに予告された諸著作は何一つ世に現れず、実際のところ、単行本としては、1815年のアカデミー講演論稿そのものがシェリングによって世に送り出された最後の著作となる⁹³⁾。むろん、このように決定的に重要で思想上の大転換を画する新境地に立った新たな取り組みをシェリングが放棄するはずもない。そうした取り組みは、すでに触れたとおり、エアランゲン時代に開始され、さらにミュンヘン時代にはほぼ毎学期繰り返され、ベルリン時代に終結する一連の『神話の哲学』講義として遂行される。見られるとおり、『神話の哲学』講義の開始はシェリング中期哲学期（1809年以降）に属するが、そのほとんどは後期哲学期（1827年以降）に行われ、それらは同期中の1831/32年冬学期に開始され⁹⁴⁾、以後折々に繰り返される『啓示の哲学』講義とともに後期哲学の中枢をなすものとなる⁹⁵⁾。この意味で、アカデミー講

93) 前掲拙著『造形芸術と自然』pp.262-263でも紹介したとおり、1817年に刊行された『アイギーナ彫刻に関するヨーハン・マルティン・ヴァーグナーの報告』に、ミュンヘンの造形芸術アカデミーの事務局長としてのシェリングの「美術史的評釈」（SW IX 115-206）が掲載される。今指摘したとおり、単行本としては1815年の講演テキストがシェリング最後の公刊書となったことに相違ないのだが、文書上ではその2年後の当「美術史的評釈」がシェリングの手になる最後の公刊物である。

94) F. W. J. Schelling, *Urfassung der Philosophie der Offenbarung* (PhB 445a, 445b), Hamburg 1992. Vgl. dazu Nachwort des Herausgebers, in: a. a. O. (PhB 445b), S. 732.

95) フアマンズはシェリング後期哲学の体系を三部から成るものと見なし、「神話の哲学」と「啓示の哲学」を、第一部「積極哲学の基礎づけ」に続く第二部、第三部と位置づけている。H. Fuhrmanns, *Einleitung zur Grundlegung der positiven Philosophie*, a. a. O., S. 16.

演の神話解釈のシェリング哲学の発展における決定的な重要性、意義はそれが後期哲学への道を切り開く先駆的な試みとなった点にある。

本稿を閉じるにあたり、そこでわれわれの用いたキーワード「神話の真理」について『神話の哲学』講義に依拠しつつ若干補足を加えておこう。ここでの「真理」概念は、シェリングが初期（『自我論』1795年）にスピノザ（Baruch de Spinoza, 1632-77）のそれ（『エチカ』第二部定理43注解）に倣って強調していた、真理はそれを証示するために他に何等かの根拠を必要としない、それ自身、自己自身に一致した「規範」（I, 185）にはかならないという「真理」概念に相当するものと解してよかろう。神話は通常、「寓意的・他意的」*allegorisch* なものと解されているが、シェリングは当講義では、こうした通説を退け、それをいわば「自意的」*tautegorisch* なものと解している。1841年のミュンヘン時代最後の講義に曰く。

神話は徹頭徹尾本来的である。神話の中では一切はそれが自己を語るがままに理解されているのであり、他の何等かのものが意図されたり、他の何等かのものが語られたりするのではない。こうした事態を表すためにある簡潔で的確な表現を借りて言えば、「神話は寓意的・他意的 *allegorisch* ではなく、自意的 *tautegorisch* である」。⁹⁶⁾

ここでシェリングは「神話の真理」を的確に表現するものとしてイギリスのロマン派詩人コールリッジ（S. T. Coleridge, 1772-1834）の用語を借用しており⁹⁷⁾、ベルリン大学着任後の翌1842年夏学期の『神話の哲学』講義でも類似の発言を繰り返し、同様の引用を今度はコールリッジを名指しつつ行った上で、さらに「彼は私に論稿『サモトラケーの神々について』を送るよう依頼した」⁹⁸⁾と追記している。当然のことながら、同年の講義テキストとして全集に収められている『神話の哲学への歴史的批判的序説』（1842年）にも類似の陳述と引用が見られるが、われわれ馴染のこのテキストでひとときわ目を惹くのはそこに加えられている次の注解である。

96) F. W. J. Schelling, *Philosophie der Mythologie*. Nachschrift der letzten Münchner Vorlesungen 1841, hrsg. von A. Roser u. H. Schluten, mit einer Einleitung von W. E. Ehrhardt (Schellingiana Bd. 6), Stuttgart-Bad Cannstatt 1996, S. 157.

97) コールリッジは彼の論稿「アイスキュロスのプロメーテウスについて」の中で「プロメーテウスは一つの哲理にして自意的である」。”The Prometheus is a philosopheme and ταυτηγορικόν.”とプロメーテウスの神話的意義を特徴づけており、上に提示したシェリングの定式はこれを承けたものである。S. T. Coleridge, On the Prometheus of Aeschylus, in: *Transactions of the Royal Society of Literature of the United Kingdom*, Vol II, Part II, London 1834, pp.384-404, here p.391. Vgl. F. W. J. Schelling: *Philosophie der Mythologie* in drei Vorlesungsnachschriften 1837/1842, a. a. O., S. 202, Anm. 66.

98) Ebd., S. 153 f.

アカデミー講演『サモトラケーの神々について』におけるシェリングの神話解釈
—『世齡』プロジェクトの挫折から『神話の哲学』講義群へ—

私の以前の諸著作の哲学的内容と重要性はドイツではほとんどいやまったく理解されなかった— [とりわけ] サモトラケーの神々に関する著作 [に至っては] —それらがその意義において理解されたのは多才なイギリス人による。 (SW XI, 196)

ここからわれわれは、自身の諸著作、とりわけ本稿で主題として取り上げたアカデミー講演の「哲学的内容と重要性」の自国における無理解に対するシェリングの嘆きを聞き取ることができるであろうし、かつての自身の講演に対する彼の思い入れの強さをも読み取ることができるであろう。上に引用した注記は、彼晩年に営々と十数学期にわたって繰り返し講じられ続け、時に公刊さえ企図された『神話の哲学』講義の労苦への発端が1815年10月12日にバイエルンアカデミーで行われた講演にあったことの格別の意義をわれわれに強く訴えるものとなっている。

2018年度 人文自然学会研究会
2018年7月3日(火) 午後3時30分～

2018年度前期の人文自然学会研究会が、2018年7月17日(火) 午後3時30分より、寺井正幸教授を司会者として2号館地下1階04教室において開催された。発表者と発表概要は以下のとおりである。

岩出 秀平

画像処理とメディアプロセッサ

画像の高精細化に対する世の中の要求に対してブラウン管やアナログ電子回路技術が限界に来ていたとき、驚異的な進歩を遂げていた半導体技術が大容量メモリや超高速コンピュータを生み出し、またその製造技術を液晶に適用することにより大型・高精細ディスプレイが可能となっていた。

従って画像処理は必然的にアナログからデジタルに変化せざるを得なかった。しかしアナログ信号が増幅回路や発信回路による動作遅延の小さい処理であったのに対し、デジタル信号は1または0のbit処理で、雑音も少なく原画像データに忠実であるが、高精細化により扱うbit数が増大するほどリアルタイム性能が劣化するという欠点があり、データ量を2桁削減する必要があった。

画像データを圧縮するための手段として、RGBから輝度・色差への変換、過去画面から現画面への移動量である動きベクトルによって補償された動き補償画面による予測画像への変換、画面パターンの空間周波数への変換、量子化による空間高周波の除去などにより画像データ量を約1/100に抑えることが可能となり、デジタルテレビが実用化された。

削減手法でハードウェアに大きな負荷がかかるのが動き検出である。動き検出を高速化するため、画面間の画素値差分処理にXOR処理を加えることにより全探索で2倍の高速化を実現することができた。

半導体技術の進歩と圧縮技術の高速化により、画像処理における専用ハードウェアとメディアプロセッサによるソフトウェアの分担は、動き検出処理を専用ハードウェアで、それ以外の処理をソフトウェアで実施することが可能となっている。

今後4K化や8K化が実用化されようとしており、画像処理における圧縮技術やメディアプロセッサの重要度は益々増している。

2018年度 人文自然学会講演会
2019年3月19日(火) 午後1時30分～

2018年度後期の人文自然学会講演会が、2019年3月19日(火)午後1時30分より、山下博志准教授を司会者として図書館1階特別閲覧室において開催された。発表者と発表概要は以下のとおりである。

松山 壽一

造形芸術と自然 ——シェリングのアカデミー講演（1807年）

1807年10月ミュンヘンの王立学術アカデミーにてシェリングは時のバイエルン王の聖名祝日を記念する講演を行っている。「造形芸術と自然との関係について」と題されたこの講演での論点は、造形芸術に関する(1)理論、(2)概念、(3)体系の三点に及んでおり、(1)理論面では「芸術家は自然精神を範とすべし」という点が強調されるが、これは当時造形芸術制作の指針となっていた伝統的な（前4世紀のアリストテレス以来の）自然模倣説と新しく登場した古代模倣説（ヴィンケルマン『古代美術模倣論』1755年）とを批判し、それに代わるものとして、1797年以降に自身が打ち立てた自然哲学的見解（自然の活性、生命原理を根底に据えた全自然理解）の活用を促すものであった。(2)概念に関してはラオコーオン論争の争点——激情の緩和表現を重視する見解（前掲ヴィンケルマン『模倣論』等）と激情の個別的特徴（「特性」）の表現を重視する見解（ヒルト「ラオコーオン論」『ホーレン』第10冊1797年）との対立——に対して「美は激情の抑制によってではなく、美の威力によって真価を発揮する」という立場（たとえばゲーテ（『プロピュレーエン』第2巻第2冊1799年に類似した立場）が表明され、(3)体系（ジャンル関連問題）に関しては「万有[多様]の美を一点に集約する」彫刻に、「叙事詩のように拡張しつつ制作できる」絵画が対置されるが、シェリングにあっては、この対置は古代対近代という時代の対立的特徴をも意味し、またそれぞれの傑作作品として、《ニオベー》像（c.310-300B.C.）とグイード・レーニの《聖母被昇天》（1642年）が挙げられた。

古代ギリシア彫刻の傑作として当時注目されていたのは《ベルヴェデーレのアポロン》（B.C.4C）であったし、近代の聖母像の傑作と目されていたのはラフェエロの一連の聖母像（16C.）であったという点に鑑みれば、三点目のシェリング説は特異なものであり、たとえばレーニ（シェリングが講演中否定的に言及するカラッチ一族の弟子）の《聖母被昇天》称揚に関して言えば、それがバイエルン王室によって購入されたばかりの注目作品だったという「政治的」な含み（「忖度」）があったのではないかというのが発表者（松山）の推測であり、実際講演翌年、シェリングは新設されたバイエルンの芸術アカデミーの事務局長に抜擢されている。

ただし作家評価に関して付言すれば、シェリングは講演に先立つ『芸術哲学』講義（1802/03年、1804/05年）では、ラファエロとデューラーとを最高の作家として称揚してお

り、アカデミー講演を、ドイツ芸術の停滞という現状を打破すべき「現代のラファエロ＝現代のデューラー出でよ」という期待を表明することで閉じている。

なお研究発表に際し、まえおきとして1800年前後にシェリングやゲーテやヘーゲル等がイタリア絵画、名画を一堂に鑑賞できたドレスデンの王室画廊の当時の展示状況再現スライド画像を提示した他、発表中に言及した作品および関連作品のスライド画像をも多数提示した。

2018年度 人文自然学会総会

2018年度の人文自然学会定期総会が、2019年3月19日(火)午後1時より、岩岡真弘講師を議長として開催され、以下の案件について審議、報告があった。

(1) 平成30年度事業報告

研究発表会：平成30年7月17日(火)

発表者 岩出秀英

テーマ 「画像処理とメディアプロセッサ」

司会者 寺井正幸

講演会：平成31年3月19日(火)

発表者 松山壽一

テーマ 「造形芸術と自然 ——シェリングのアカデミー講演(1807年)——」

司会者 山下博志

定期総会：平成31年3月19日(火)

出版事業：『大阪学院大学人文自然論叢』(第77-78号) 合併号

(2) 平成31年度事業計画

研究発表会、定期総会、出版事業『大阪学院大学人文自然論叢』(第79号)・(第80号)

(3) 新役員の承認

会 長：谷口 高士 教授(情報学部)

副 会 長：藤原 哲郎 教授(経営学部)

庶務委員：吉山 昭 准教授(情報学部)

(4) 新入会員の報告

岩岡 真弘(経済学部)

木村 正徳(商学部)

田中 章介

『魏志』倭人伝に係る、もう一つの解釈
—邪馬台国位置論に関連して—

邪馬台国所在地に関する学術論争はいまだに結着を見ていない。大別して、近畿説と九州説があるが、近年は、前者が有力視されている。しかし、『魏志』倭人伝の伝統的解釈には疑義があり、筆者が、倭王国の首都邪馬台国の所在地についての、もう一つの解釈を提示する所以である。

通説にしたがえば、女王卑弥呼の都する邪馬台国は、帯方郡から12,000余里に位置すると解釈されている。ところで、一方では、その12,000余里（全体距離）中の一部区間である不弥国—邪馬台国間は、約1,300里と推算されているのであるが、他方で、『魏志』倭人伝はその同一旅程を水行30日陸行1月を要すると記すのである。

要するに、約1,300里の距離は約2か月の旅程（これは、倭人が発信した虚偽情報であろう。）とは整合性がないのである。

以上よりの結論として筆者は、次のように考えている。

親魏倭王卑弥呼の都するところは、邪馬嘉国であって、いわゆる邪馬台国（『魏志』倭人伝にいう「邪馬壹国」）ではない。邪馬台国は、まぎれもなく畿内大和にあったが、それは、ヤマト政権の前身または初期ヤマト政権に相当するものに他ならない。

松山 壽一

アカデミー講演『サモトラケーの神々について』におけるシェリングの神話解釈
—『世齡』プロジェクトの挫折から『神話の哲学』講義へ—

『サモトラケーの神々について』Ueber die Gottheiten von Samothrace と題した講演をシェリングは1815年にバイエルン学術アカデミーで行っている。そこで彼は古代世界の様々な神話の比較と、そこに登場する様々な神々の神名の語義詮索による系譜づけを通して、神話を「寓意」でなく「真理」と見なす独特の神話解釈を提起する。本稿はこのようなシェリング独特の神話解釈の意義を『世齡』Weltalter プロジェクトと『神話の哲学』Philosophie der Mythologie 講義という、アカデミー講演に前後する試みとの関連から明らかにしようとするものである。

当講演には『世齡への付録』Beilage zu den Weltaltern という副題が付されていた。それが『世齡』に関する諸草稿（1811, 1813, 1814/15年）が執筆された直後になされたものだったからである。これら草稿で課題とされたのは世界創造以前の「至高者」とも「真の原生」「自然」とも呼ばれる「原存在者の発展史を記述する」ことであった。ところが、こうした記述は叙事詩的な語りと哲学的な弁証法とが混在することによるディレンマのため挫折を余儀なくされ、ために草稿はシェリング生存中刊行されなかった。これに対し、講演テキストは講演同年に公刊され、その結果、このテキストがシェリング生前中最後の公刊著作となる。その中でシェリングは古代の多神論的な諸神話の神々とりわけペラスゴイ人たちがサモトラケー島のギリシア人たちに伝えた「カペイロイの秘儀」の背後に一神論的な神性が潜んでいたことを主張する。このような神性、「神の一性」は、シェリングによって「人間的に必然的で不可避の思想」と見なされた。このような立場に立った彼の神話解釈によれば、ギリシア神話はその詩的創作によって「多神が一神と化す紐帯」を分解していると見なされる。彼が言うには、「カペイロイの秘儀」はこうした「詩作という戯れの中で分解された、かの紐帯」を復元している。

アカデミー講演で提起された、神話の多神論の背後に一神論的な神性が潜んでいたという主張は後年の一連の『神話の哲学』講義での試みに通ずる新たな道を切り開くことになる。「多神論は一神論を前提する」という「神話の真理」テーゼの論証を課題とする『神話の哲学』講義はエアランゲン（1821年）で始まったものだが、主としてミュンヘン（1828-1841年）およびベルリン（1842-1846年）で繰り返し行われたものである。『神話の哲学』講義の開始はシェリング中期哲学期（1809年以降）に属するが、そのほとんどは後期哲学期（1827年以降）に行われ、それらは後期哲学の中樞をなすものとなる。この意味で、アカデミー講演の神話解釈のシェリング哲学の発展における決定的な重要性、意義はそれが後期哲学への道を切り開く先駆的な試みとなった点にある。

大阪学院大学人文自然学会会則

- 第1条 本会は「大阪学院大学人文自然学会」と称する。
- 第2条 本会の事務所は大阪学院大学図書館内におく。
- 第3条 本会は本学の設立の趣旨にもとづいて人文および自然科学の発展に寄与し、各分野にわたる会員相互の学術研究の交流を目的とする。
- 第4条 本会は次の事業を行う。
1. 機関誌『大阪学院大学人文自然論叢』の発行
 2. 研究会、講演会および討論会の開催
 3. その他、本会の目的を達成するために必要な事業
- 第5条 本会の会員は、大阪学院大学・大阪学院大学短期大学部の専任教員で、人文もしくは自然科学を専門とする者および本会の趣旨に賛同し、役員会の承認を得た者とする。
- 第6条 会員は本会の機関誌に投稿し、かつ機関誌その他の本会の刊行物の配布を受けることができる。
- 第7条 本会には次の役員をおく。任期は原則2年とする。
1. 会 長 1名
 2. 副 会 長 1名
 3. 庶務委員 2名
 4. 編集委員 2名
- 第8条 会長は会員（教授に限る）の中から投票により選出し、総長がこれを委嘱する。ただし、連続2期を超えて選出されてはならない。
- 副会長および委員は、会長が会員の中から委嘱する。任期は会長に準ずる。
- 会長の選出において、得票数が同数の場合は、年長者を選出する。
- 第9条 会長は本会を代表し、会務を統轄する。副会長は会長を補佐する。
- 第10条 会長は役員会を招集して、その議長となる。
- 第11条 会長は会務執行に必要なとき、会員の中から実行委員を委嘱することがある。
- 第12条 総会は年1回これを開く。ただし、必要あるときは、会長が臨時に招集することができる。
- 第13条 本会の経費は大阪学院大学からの交付金のほかに、有志からの寄付金、その他の収入をもってあてる。
- 第14条 各学会の相互の連絡調整をはかるため「大阪学院大学学会連合」をおく。
- 本連合に関する規程は別に定める。
- 第15条 会計は毎年4月1日に始まり、翌年3月31日に終る。
- 第16条 本会会則の改正は総会の議を経て総長の承認をうるものとする。

附 則

- この会則は、昭和49年10月1日から施行する。
- 昭和51年9月9日改正
- 昭和56年1月22日改正
- 昭和61年6月5日改正
- 昭和62年6月4日改正

平成15年6月12日改正

平成23年4月18日改正

平成25年4月1日改正

平成30年4月1日改正（ただし、第7条の編集委員の人数は、平成31年3月31日まで4名とする）。

以 上

大阪学院大学人文自然論叢投稿規程

1. 投稿論文は、未発表のものに限る。
2. 投稿論文は、編集委員会が依頼した査読者の査読を経た後、編集委員会で掲載を決定する。
3. 投稿資格
 - イ. 投稿者は、原則として本会の会員に限る。
 - ロ. 会員外の投稿は役員会の承認を必要とする。
4. 提出原稿の分量の限度は、原則として本誌刷り上がりページ数12ページとする。

これは和文原稿の場合、200字詰原稿用紙80枚（16,000字）に相当し、欧文原稿の場合、A 4判・12ポイント・ダブルスペースで20枚に相当する。（提出原稿がデータの場合は、Wordファイル形式とする。または、その他のファイル形式の場合テキストファイル形式とする。なお、提出原稿は、正本とコピーを2部提出することとする。）

ただし、制限分量を超えるものについては編集委員会の承認を必要とする。
5. 本誌はB 5判とする。発行は、前期・後期の2回とし、年間総ページ数は220ページを基準とする。
6. 原稿は、論説、研究ノート、資料、その他（レビュー、紹介、書評、学内消息など）に区分し、この順序にしたがって編集する。原稿の掲載順序については、編集委員会で検討のうえ決定する。
7. 別刷（抜刷）40部 無償とする。
8. 要旨集発行のため、要旨を添えること。（200字詰原稿用紙3～4枚。邦文ヨコ書き）

なお、この要旨は独立行政法人 科学技術振興機構（JST）の「科学技術文献データベース」にも掲載される。ただし、和文1,000字、英文2,000字を超える場合は（...）と表示される。
9. 投稿され掲載された成果物の著作権は、著作者が保持する。

なお、出版権、頒布権は大学が保持するため、論文転載を希望する場合は、学会宛に転載許可願を提出願うこととする。
10. 投稿された論文の著作者は、当該論文を電子化により公開することについて、複製権および公衆送信権を大学に許諾したものとみなす。大学が、複製権および公衆送信権を第三者に委託した場合も同様とする。

この規程は、平成26年4月1日から適用する。

以 上

大阪学院大学人文自然論叢執筆要領

原稿について

1. 原稿は確定稿であることを原則とする。校正段階での加筆訂正は極力さけること。
2. 原稿は正本を提出し、かならず原稿提出票をつけること。原稿提出票は学会連合事務局（図書館内）にある。
3. 原稿は黒または青のペン書き、またはワープロ原稿とすること。（欧文原稿はタイプライト）。
4. 原則として目次は使用しないこと。
5. 原則として古典・地名または学術用語などの特殊な例を除き現代かなづかい、および当用漢字を使用し、難字は欄外に朱筆大書すること。
6. 原稿中の数字は原則としてアラビア数字を使用すること。
7. 和文原稿中の欧語はタイプライトまたは活字体とすること。

注と文献表について

8. 注は原則として脚注とする。その他の場合は、注の付け方を明示すること。
9. 原稿での注は一括して本文の文末にまとめること。印刷に際して脚注（あるいは指定した書式）となる。
10. 文献表を必要とする方は、原稿執筆に際して注の後に一括して書くこと。論文末に一括して掲載する。
11. 文献表の配列及び形式は各自が所属する学会で行われているものとする。

図・表について

12. 図・表は1表・1図ごとに別紙に書き、図表ごとに通し番号・図表名・説明文を記入して、本文原稿の右欄外に挿入箇所を指定すること。
13. 凸版印刷にかける図・表は原則としてトレーシングペーパーに墨入れし、厚手の台紙に貼付すること。
ただし、図表中に入れる文字は写植をするため鉛筆書きすること。
14. 写真は鮮明なものに限り、特別な場合を除いて白黒のものを使用し、取り扱いは図・表に準ずること。
図・表・写真などのカラー印刷については、役員会の承認を必要とする。
15. 図・表・写真などはかならず縮尺または仕上り寸法を明示すること。

印刷・校正

16. 原則として、執筆者校正は2校までとし、2校までに校正の必要がなくなれば校了または責了と書くこと。
17. 執筆者校正は、校正刷到着の日より3日以内とする。
18. 執筆者校正の段階で加筆・訂正を加え、印刷組替えを生じた場合、組替料の実費を必要とする。また特殊な印刷によって通常の印刷費を大幅に上回る場合も同様とする。
19. 特別に指定される活字の大きさや字体については、執筆者が直接原稿に明示すること。それ以外の印刷上のスタイル、活字号数などは編集委員会において決定する。

以 上

執筆者紹介 (原稿受理順)

田 中 章 介 (前・本学法学研究科) 教授
松 山 壽 一 (経 営 学 部) 教授

大阪学院大学人文自然学会会員 (2019年3月31日現在)

秋田 亨	情報学部	岩岡 真弘	経済学部	岩出 秀平	情報学部
上地 宏	商学部	梅田 享	外国語学部	大谷 朗	情報学部
川本 芳久	情報学部	菊野 亨	情報学部	木村 正徳	商学部
佐野 学	情報学部	杉山 伸一	商学部	角田 聡	経済学部
高田 裕文	商学部	竹井恵美子	国際学部	竹松 良明	経営実務科
田中 豊	情報学部	谷口 高士	情報学部	淡 誠一郎	情報学部
寺井 正幸	情報学部	寺脇 久人	経済学部	長澤 宣親	経済学部
西田 知博	情報学部	野口 隆	経済学部	廣藤千代子	経営実務科
藤原 哲郎	経営学部	藤原 秀雄	情報学部	松尾信之介	経済学部
松田 潤	情報学部	松山 壽一	経営学部	村上 孝三	情報学部
森井 紳	商学部	山内 武	経済学部	山下 博志	情報学部
吉山 昭	情報学部	渡辺千香子	国際学部		

(50音順)

大阪学院大学人文自然学会役員

会 長	松 山 壽 一 (経 営 学 部)
副 会 長	竹 井 恵美子 (国 際 学 部)
庶務委員	川 本 芳 久 (情 報 学 部) 西 田 知 宏 (情 報 学 部)
編集委員	山 内 武 (経 済 学 部) 山 下 博 志 (情 報 学 部)
	淡 誠一郎 (情 報 学 部) 渡 辺 千香子 (国 際 学 部)

平成31年 3月25日 印刷
平成31年 3月31日 発行

編集兼 大 阪 学 院 大 学
発行者 人 文 自 然 学 会
〒564-8511 大阪府吹田市岸部南二丁目36番1号
TEL 06 (6381) 8 4 3 4(代)

印刷所 大 枝 印 刷 株 式 会 社
〒564-0031 大阪府吹田市元町28番7号
TEL 06 (6381) 3 3 9 5(代)

**THE BULLETIN
OF
THE CULTURAL AND NATURAL SCIENCES
IN
OSAKA GAKUIN UNIVERSITY**

Nos. 77-78

March 2019

CONTENTS

Article

Shosuke Tanaka

Another Interpretation on the Location of Yamatai in the Gishiwajinden
in the Sanguozhi 1

Juichi Matsuyama

Schellings Mythologie-Deutung in seiner Akademie-Rede: *Ueber die Gottheiten von
Samothrace. Vom Scheitern des Weltalter-Projekts zum Vorlesungszyklus der
Philosophie der Mythologie* 25

News 67

Summaries 71

THE ASSOCIATION OF THE CULTURAL AND NATURAL
SCIENCES IN OSAKA GAKUIN UNIVERSITY
OSAKA JAPAN