

Title	<翻訳>F・W・J・シェリング「神話の哲学への序論 第22 講義」
Author(s)	浅沼, 光樹
Citation	Prolegomena : 西洋近世哲学史研究室紀要 (2016), 7(1): 28-43
Issue Date	2016-06-15
URL	https://doi.org/10.14989/216338
Right	
Type	Departmental Bulletin Paper
Textversion	publisher

神話の哲学への序論

第 22 講義

F・W・J・シェリング

浅沼 光樹 訳

今やわれわれは再び一般的連関へと立ち返り、〈何を精神は世界の中で行なうのか〉と問う。われわれがプロメテウスを論じた機会に述べたように、第一に、精神は世界に浸透しながら認識する精神である。このようなものである限り、精神は「間に割り込んでいるもの」がもはや異質なものとして自らに対峙しなくなるまで、自由でなく、自己の意志を持たない。それゆえ、第一にわれわれの考察が向かわねばならないのは、世界へと関係するこの認識なのである。

既に多くの人々が、しかもライプニッツに由来するものとして、〈魂の唯一にして直接の対象（それゆえ魂に他のあらゆる対象を媒介する対象）は神である〉という命題を立てた。未だその根源的関係の内に入り、世界を超えていると考えられる魂に関しては、表現こそ異なるものの、われわれは同様のことを主張した。しかしあの〔根源的〕関係の外に置かれ、それ自身が一緒に自然的・物質的領域へと引きずりこまれた魂に関しては、われわれはこの言葉に同意できないだろう。この言葉はもしかすると〈どれほど一般的に、近年「神」と「存在者」が全く同義に解されてきたか〉ということについての、もう一つの証明にすぎないのかもしれない。というのも、世界に向けられている魂の側面に関しては、われわれであるならばむしろ〈魂の唯一にして直接の対象は存在者（*das Seyende*）である〉と言うだろうからである。ただし〈存在者〉という語は、この一連の講義全体を通じて十分に説明され確立された意味で用いられている。というのも、魂の完全な概念は——存在者ではなく、〈あるということがそれであるもの（*das es seyende zu seyn*）〉であるからである（あなた方にはアリストテレスの $\tau\acute{\iota}\ \eta\nu\ \epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ についての諸論究を想起してもらいたい）。魂は断じてそれ以外の何ものでもない。それゆえ魂に存在者が生ずるとき、魂は自分自身から奪い去られる。だからわれわれは〈魂は存在者と別れられない¹、つまり魂自身が〔それで〕ある（Ist）限りは〉と言ったのである。それゆえあらゆる魂は、魂がそれであるこの存在者に、自己の直接の対象を、つまり、魂に他のあらゆる対象を媒介する対象を持つ。魂が感官を介して接触する外的対象は魂の存在者を変化させる。しかし魂は、それがそれであるこの存在者を、それが変化させられたとしても保持し、修復する。この修復によって、この対象に即して変化させられた存在者そのものが、魂にとって対象的となる。そして魂にとって、この存在者は魂とは異質で外的なもの表象にまで高められるのである。魂の内に定立された異質なものが排除される、この修復がないとしたら、次のアリストテレスの言明は説明がつかない。それは〈感官による知覚には質料を欠いた諸事物の純粋な像、対象が離れてしまっても感覚器官に付着している像がある〉という言明である²。同様に、

¹ 451 頁

² 『魂について』第 2 巻、第 12 章、《感覚とは、感覚される形相をその素材（質料）を伴わずに受け入れう

この修復なしには、次のアリストテレスの言明もなおさら理解できないであろう。それは〈われわれは感性的事物の内に本来はそれについて知性的に知られうるもの (Intelligibles) を見ている³。感覚 (知覚) は確かに個物そのものの、例えばこの人間 (カリアス) の感覚 (知覚) であるが、表象はこの人間ではなく、この人間の一般像ないし *πάντασμα*⁴ であり、このようなものとしてこの人間の一般的なものである〉という言明である。アリストテレスの場合に、これと第一に関係しているのが「知覚それ自体は単なる言うことおよび考えることに対応している」という言明である——彼にとってこの表現がどのような意味を持っているかということは以前に明らかにした⁵——「ところで〔知覚には〕快不快という感情が付け加わりうるが、これらの感情は肯定と否定を結果として持ち⁶、動物の魂も判断する⁷」。

これに従えば、われわれがさらに歩を進めて〈動物の魂も推論する〉と言うとしても、奇妙であるはずがない。というのも推論は判断作用に次ぐ第三のものだからである。精神の三機能は以前には、《単純把握 (simplex apprehensio)》、《判断 (judicium)》、《推論 (discursus)》に区分されていた。今日では、概念 (Begriff)、判断 (Urtheil)、推論 (Schluß) と言われている。ところで容易にまた即座に気づかれるのは、カントが量、質、関係という見出しの下に配置している諸カテゴリーの三つ組が精神の三機能に等しい、ということである。多と少を魂は、たとえそれが動物の魂であろうとも、単純知覚において区別している。また数学は単なる概念を活動の場としているのである。質が判断に帰属するのは言うまでもない。しかしさらに〈知性に推論を行なわせる諸概念に動物は完全に従って行動している〉ということも明らかである。動物は例えば、餌の緑色だけしか見ていないのに、この属性の下に実体があることを疑わない。同様に、あらゆる経験

るものであり》〔邦訳 118 頁〕。同様に第 3 巻、第 2 章には次の付記がある。《だからこそ感覚されうるものが過ぎ去っても、感覚器官にはその感覚や表象のはたらきが内在している》〔邦訳 130 頁〕。450 頁注で、思考過程の中にある自然的なものについて言われている事柄を参照されたい。

³ 第 3 巻、第 8 章、《知性認識されうるものは、感覚されうる形相のうちに存在している》〔邦訳 161-162〕。——第 3 巻、第 7 章、《知性認識する能力 (魂) であって、知性がではない) は諸々の表象において形相を知性認識する》〔邦訳 158 頁、() 内はシェリング〕。

⁴ 《というのも、確かに、感覚されるのはそれぞれの個別的な事柄であるが、感覚は普遍についてのことであるからである。つまり、感覚は、例えば、人間についてであって、カリアスという人間についてではない》、『分析論後書』第 2 巻、第 19 章〔邦訳 520 頁〕。

⁵ 第 15 講義において。

⁶ 《感覚することは、ただ単純に言うことや知性認識することに似ている。他方で、対象が快かったり苦痛だったりするときにはそれを (魂は) 追い求めたり避けたりするが、それはちょうど肯定言明することや否定言明することに比せられる》、『魂について』第 3 巻、第 7 章〔邦訳 156 頁、() 内はシェリング〕。

⁷ 『魂について』第 3 巻、第 2 章、《さてそこで、それぞれの感覚能力は、その対象領域を構成する感覚されうるものにかかわり、感覚器官のうちに——それが感覚器官であるというかぎりにおいて——そなわり、そしてその対象領域を構成する感覚されうるものの相違を識別する。例えば、白と黒については視覚が識別する》〔邦訳 133 頁〕。『魂について』第 3 巻、第 9 章、《動物の魂は二つの能力によって規定されていた。すなわち一つは、思考 (つまり人間における) および感覚のはたらきである識別する能力であり、さらにもう一つは場所的な動という仕方で何かを動かす能力である》〔邦訳 162 頁、() 内シェリング〕。——《識別する知性》はそこでは単に人間を念頭においたものでしかありえないであろう。また、たとえ彼がこれら二つを区別しているとしても、《魂の知性》のような比較的厳密を欠いた表現がある。上記 454 頁以下〔第 19 講義〕を参照。

に先立って動物は結果のために原因を見つけようとする。所在なげに立っている馬は、思いがけない物音の原因を求めて周囲を見回す。臆病な野鳥は、近くの葉がどのような不自然な動きを示しても、その反対側へと飛び去る。そうするやうにと鳥に告げるのは知性ではなく、魂である。もっぱら魂によってのみ鳥は支配されており、その限りにおいて人間よりもなお一層これによって支配されているのである。もし高名なデイヴィッド・ヒュームが一度でも揺籠の中の赤子を、つまり〈まだそのような経験を一度もしたことがないのに、頭を動かすことはできないとしても、少なくとも両目を、彼にとって未知の音、例えば何らかの楽器の音が聞こえてくる側へと向ける赤子の様子〉を観察していたならば、彼はわれわれの因果概念の発生に関する説明をしないで済んだ、というのは疑問の余地がないであろう。「二つの現象が頻繁にかつ長期間にわたって継起するのを見ることに慣れた結果として、最後にはわれわれはこれらが必然的に結合していると、しかも先行する現象が原因、後続する現象が結果であると考えようになる」。上述の赤子には、そのような仕方では慣れる時間はなかったし、二つの現象を繰り返して互いに継起するものとして観察する時間すらもなかった。そこで人間が経験〔因果関係を有するものとしての〕へと至るのは、結果を知覚する場合に原因を探ることが人間にとって自然だからでしかないと主張するとき、カントは完全に正しかったのである（そして彼はこのことを、必要な区別を設けるならば同様に適切に、動物についても言えたであろう）。

知性認識する魂、つまり知性的魂について前に一般的に主張されていたことが、これによって説明され、個別的に解明されている⁸。〔これによって〕別の機会にアリストテレスと無関係に語られた〈魂は知るのではなく、魂は学である〉という言葉も、少なくともその一つの側面に限るならば、説明されている⁹。魂は暗黙の学、単に質料的にのみある学、現実化されていない学なのである。アリストテレスのものとされている、あの有名な箴言中の《感覚》という不明瞭な表現の代りに魂という語を置き換えてみると、〈以前に魂の内になかったものは、知性の内に何も存在しない〉というのは、この上なく確実な真理である。この場合《知性それ自身を除いては》というライブニッツによる有名な制限は全く的外れである。というのは、むしろ言われているのは〈単に質料的にのみ解されるなら、知性は既に全体として魂の内にある〉ということだからである。この単なる本質的な学は先天的な学、予め（ア・プリオリに）存在している学であり、この先天的な学があらゆる後天的な学に、それゆえ現実的な学に先行しなければならないのである¹⁰。しかしここで、〔魂ではなく〕精神が獲得しなければならない学こそが問題となるならば、精神は世界を意のままに（mächtig）す

⁸ 第 19 講義において。

⁹ 「造形芸術の自然に対する関係についての講演」、1807 年。『哲学著作集』第 1 巻、369 頁。

¹⁰ 《何かを思考することがかかわる教えることや学ぶことはみな、それらに先立って成立している何らかの認識から生じる》、『分析論後書』第 1 巻〔邦訳 338 頁〕。

べきである。というのも精神自身には学が欠けているからである。アリストテレスが言うように、精神はまだ何も実際には書かれていない石版のようなものである。確かにわれわれは〈アリストテレスは魂を何も書かれていない石版と呼んだ〉ということを経験的に聞いたり読んだりするかもしれない。しかしアリストテレスはこのことをはっきりと知性¹¹について語っているのである。魂との関係では知は、それが能動的なものである限り、偶然的な何か、魂への単なる付加物でしかない。これと同様に、アリストテレスによれば、精神自身が〔魂への〕付加物なのである。単に質料的あるいは潜勢的な観点から見ると、精神の内には何もない。それゆえ精神は学（Wissenschaft）ではなく、単に知っている（*wissend*）にすぎない。すなわち、精神は、それが魂と関わることによるのみ、知っているのである。

この精神と魂の関係は次の二つのことに基づいて成立している。第一に、魂の内には既に個々の感性的な諸事物の概念がある。つまり、あらゆる質料から解放され、それゆえ単に形相のみを含む表象がある。ただしこれらの概念は魂自身にとって対象的になっていない。これらの概念は魂の内にも単に質料的にのみある。それらは、第三者にとっては、日常よく言われるように〈暗々裡に（*unausgesprochen*）〉、そして単に潜勢的にのみある。これをアリストテレスも次のように語っている。〈なるほど魂はもろもろの概念の座であるが、ただしそうであるのは魂の全体ではなく、知性的魂だけであり、またこれらの概念は魂の内では現勢的ではなく、単に潜勢的である¹²〉と。諸概念を初めて現実化するのには精神である。しかしまさにそれゆえに精神の内には単に感受された個々の事物の概念があるのではなく、これらの概念の概念¹³すなわち一般概念がある。これらの一般概念によって精神は諸事物を意のままにし、知っているようになる。というのも、ある事柄を意のままにすると断言するのは、これを超出し、これと融合せず、これから自由であり続けるものだけであるからである。精神が任意の個別的な事物を言い表す名前、例えば木という名前は、単にこの木の概念を含むだけではない。またこの名前は単にあらゆる現実的な木の概念を含むだけでもない。それはあらゆる可能的な木の概念を含むのである。この一般的なものは精神そのものの純粋な所産である。なぜなら既にアナクサゴラスが言ったように、精神はあらゆるものを概念把握するために、混ざり合ってはならず、何ものとも何かを共有してはならないからである¹⁴。それゆえ精神は、あらゆる

¹¹ 『魂について』第3巻、第4章。この箇所が何を要請しているということになりうるのか、ということについての詳細は以下に。

¹² 《そこで、魂は形相の場所であると語っている人々も正しいことになる。ただし、魂の全体ではなく知性認識能力をそなえた魂がそうであり、また終極実現状態においてではなく可能状態における形相であるという点を別とする、という留保が必要であるが》、『魂について』第3巻、第4章〔邦訳146頁〕。

¹³ 《知性もさまざまな形相の形相だからであり、感覚も感覚されるさまざまな形相の形相だからである》、『魂について』第3巻、第8章〔邦訳161頁、一部シェリングによる原文の加工あり〕。

¹⁴ 《そうすると、知性がすべての事象を知性認識する以上は、アナクサゴラスの主張するように、混淆してないものであることは必然であり》、『いかなるものとも共通するものを何一つもっていない』、『魂について』第3巻、第4章〔邦訳146、148頁、一部シェリングによる原文の省略あり〕。

ものに対して自身は一般的なもの、あらゆるものを等しく意のままにするものという関係にある。しかし概念に関して生じることは判断や推論に関しても生じる。というのは、既に見たように、魂は単に概念把握のみならず、判断や推論も行なうからである。それゆえ、魂の内に暗々裡にあり、常に個物にのみ関わっている判断や推論も現実化され、一般化される。例えば、この A がではなく A が一般に B を帰結として持つ、ということになるのである。

しかし今や第二に〈精神は何よりもまず、これらの働きを特殊な行為によってではなく、それが現に在ることによって、その単なる現存によって行なう〉ということ述べねばならない。これらの働きは偶然のもの、一過性のものではない。それらは持続的なもの、精神の意志から独立したものである。このような働きを精神は決して状態(διάθεσις)の力によってではなく、その自然本性の力によって行なう。これは〈本来はこれもまた《潜勢的に》しか存在しない物体の色彩を現実的色彩にするのが光の自然本性(ἔξις)である〉というのと同様である。というのも、私はアリストテレスが能動知性について、もちろん単に一般的に述べていることを、今の問題に結びつけようとしているからである¹⁵。実際、事柄の面から見れば、われわれはアリストテレスからいかなる新しい事柄によっても区別されえない。しかしそれならば、われわれはなおさら方法を固守しなければならない。そしてこの方法によって、もろもろの移行を考察し、もろもろの継起をいっそう形式的に区別することが、われわれの責務となる。したがって〔これまでの〕最後の歩みによっても、われわれは自然的知性にまでしか到達していなかった、ということになる。われわれは諸事物についての万人に共通の認識、すなわち普遍的に理解可能な認識にまでしか到達していなかったのである。〈単なる自然的知性にまで〉と言われているわけは、ここでは精神はただ自然本性に従ってのみ働いているからである。〈万人に共通の、万人にとって前提とされている認識にまで〉と言われているわけは、ここではまだ個性的な精神そのものが働いているわけではないからである。それゆえ、ここでは個性に基づく区別も成立しえない。魂の内にある潜在的な知との関係で言えば、現段階で生じている知は既に現実的な学と見なさないわけにはいかない。しかし〈自由に産出される学〉との関係で言うならば、この学は再び〈前もってそこにある学(προϋπάρχουσα)〉、また〈潜在的な学〉として位置づけられるのである。

したがってまた、われわれはこの学の後に、そしてこの学の上に、後天的に獲得される学を置くであろう。この後天的な学は常にただ人間の諸目的が、すなわち人間の意欲の諸対象が拡大するに

¹⁵ 《実際、一方では、それがすべてのものになるということのゆえに、素材に相当する知性が存在し、他方では、それがすべてのものに作用し生み出すがゆえに、原因に相当する知性が存在する。後者は、ちょうど光に比せられるような意味での、ある種の性向的状态である。というのも、光もまた、ある意味で、可能状態にある色に作用して活動実現状態にある色にするからである》、『魂について』第3巻、第5章〔邦訳151-152頁〕。——διάθεσιςとἔξιςの区別については『カテゴリー論』第6章を参照。——『形而上学』第8巻、第5章では、ἔξιςに対立させられているのはピュシスに反する(παρὰ φύσιν)ものである。

応じてのみ増大し、成長してきた。この事実からも既に〈この学には意志が関与している〉ということは明らかであろう。さらにまた、自然的認識を前提としているこの後天的な学も、ただ感性界にのみ関わっている。というのも、われわれがアリストテレスに倣って〈間に割り込んでいるもの〉と名づけるものだけを、この後天的な学は自分の意のままにしようとするからである。またこの学において精神はただ〈思惟している (denkend)〉ようになるだけであって、*思考そのもの (das Denken selbst)* にはならないであろう。純粹かつ端的に知性的に知られうるもの (*das rein und schlechthin Intelligibeln*) が付加されるならば、初めて精神はそのようなものになるであろう。しかし自然の内には絶対的なものはなく、すべてはただ相対的でしかない。したがって、受動知性と能動知性というアリストテレスの区別も完全に分断している対立ではありえない。〔両者の間には〕もろもろの段階と媒介があるであろう。最深の意味において受動的である知性、知性的魂の内にある知性から出発するならば、自然本性的に働く知性は、最も受動的な知性との関係においては《現勢的》であろう。しかしこの知性は自由でなく、意欲しているのではない。この知性はどのような活動も意識的に行なっているのではなく、単に自己の自然本性に従ってのみ働いている。その限りにおいて、たとえより高次の段階あるいは勢位の知性であろうとも、この知性もまた受動知性にすぎない。そしてこの知性との関係で言えば、学を呼びさまし、自由に産出する知性は、再び《現勢的》と見なされるのである。ところが、このように学を自由に産出する知性は自然的知性に拘束され、それを前提としている。その限りにおいて、われわれはこの知性に対しても受動の嫌疑を完全には解くことができない。端的かつ単純に働いているだけの知性、創造的知性が初めてあらゆる前提から、それゆえあらゆる質料から現実に切り離された (*χωρισθεῖς*) 知性たりうるであろう。アリストテレスの言うように、この知性は純粹に知性自身である¹⁶。しかしわれわれの現在地は未だそのような知性の場所ではない。というのは、実際ここでは差し当たってただ次のような知性だけが問題とされているからである。すなわち、疎遠なもの、〈間に割り込んでいるもの〉を自らに服従させ、したがってその限りにおいてまだ質料的なものと連関している (別の箇所では表現されているように *τῶν συνθέτων* である¹⁷) 知性である。それにもかかわらず同じこの知性は、たとえ現実には分離されていないとしても、少なくともあらゆる質料的なものに対して自由であり、その自然本性からして質料的なものから分離されている (アリストテレスの表現では *χωριστός*)。それゆえ、質料的なものからあらゆる感覺的性質を剥ぎ取って、それを単に量的にのみ把握する能力、したがってそれを数学的に概念把握する¹⁸能力を、この知性は有しているのである。それどころか、この知性は単

¹⁶ 第 20 講義の該当箇所を参照。

¹⁷ 『形而上学』第 12 卷、第 9 章。

¹⁸ 《抽象によって成立するもの》、『魂について』第 3 卷、第 4 章 [邦訳 148 頁]。数学的なものに関するアリストテレスの有名な表現。

なる現象から事柄そのものへ（本質へ）高まる²⁰だけではなく、自己自身を思考によって把握する²⁰能力も有している。なぜならば、この段階においてこの知性は、自己の本質において自由に働いているもの（純粹な現勢）としてあるからである。

〔ここまで〕問題とされていたのは、アリストテレスの個別的言明に全体的連関を与えて、これによってこれらの言明の真理を証明する、ということである。しかしなお一つの事柄が解明される必要があるように思われる。ある機会に、アリストテレスは〈間に割り込んでいる疎遠なものとの関係において、知性はそれを意のままにできる自然本性（die mächtige Natur）としてのみ規定される²¹〉と述べている。同様に〈知性は、能力的には（dem Vermögen nach）、知性的に知られうるものであるが、現実的ないし行為的には（wirklich aber oder der That nach）、このものを概念把握してしまわない限り、何ものでもない²²〉とも言われている。しかし第一の言明に関しては、実際の通りなのである。つまり、疎遠なものが知性によって浸透されていないとき、知性は概念把握の単なる力としてある。それは〈間に割り込んだ月によって妨げられるなら、〔太陽の〕光もまた地球を照らす単なる力である〉というのと同様である。もっともだからといって、太陽光はそれ自身の内では《純粹現勢（actus purus）》であるのを止めているわけではない。第二の言明に関しては、この〈能力〉は〈現勢化すると可能性でなくなる可能性〉ではなく、〈現勢化しても、現勢化した後も、力であり続ける力〉として理解されるべきである。〈知性は、それが自由に働き、現実知っているようになった場合にも、ある意味において力である²³〉とアリストテレスは言っているが、それと同様である。つまり、知性は、単なる偶然的な現実性に対する自らの優位を確保し、客観と接触しながらも自身は客観にまで沈下せず、質料的なものに接触しながらもそれから自由に、χωριστόνと

²⁰ 《「まさに肉であること」（肉の本質）の識別と肉そのものの識別は（上述の区別に関する同様に有名な表現）異なるもの（感覚能力によるか、あるいは）離在するものによる》、同〔邦訳 148 頁、（）内シェリング、一部原文の省略および再構成あり〕。

²¹ 《そのとき（自分自身によって活動を実現することが可能である場合）には知性自身もみずからを知性認識することができるのである》、同、第 4 章〔邦訳 147 頁、一部原文の再構成あり〕。

²² 《（なぜなら、それ自身が特定の現れ方を呈するとすれば、それとは異質なものを妨げ排斥してしまうからである）したがって、知性には、ほかならぬ「可能的である」ということ以外には、いかなる本性であってもいっさい属さないのである》、同、第 4 章〔邦訳 146 頁〕。

²³ 《知性は、可能状態においてはある意味で知性認識されうるものであるが、しかし終極実現状態においては知性認識する以前には何ものでもない》、同、第 4 章〔邦訳 150 頁〕。

²⁴ 同、第 4 章、《また、知識ある人が、活動実現状態において知識ある人であると語られるのと同じ意味において、知性が知性認識されるもののそれぞれとなるとき（そのことが成立するのは、自分自身によって活動を実現することが可能である場合であるが、そのようなことが可能であるというときにも、人はある意味で可能状態にある。ただしそれは、学習したり発見したりする以前に可能状態にあることとは同じ意味ではない）》〔邦訳 147 頁〕、（すなわち、ここでは知性はあらゆる活動実現状態に先立つ力であり、あちらでは活動実現状態を超えて生きのびる力である）。この箇所初めにある「あらゆる生成」に関して言えば、認識するものは認識作用において認識されるものである、というのがアリストテレスの表現である。《知識はある意味で知られるものであり、感覚はある意味で感覚されうるものだからである》、『魂について』第 3 巻、第 8 章〔邦訳 160 頁〕。また彼はそもそも次のように説いている。《活動実現状態にある知識はその対象となる事物・事象と同一である》、第 3 巻、第 7 章〔邦訳 156 頁〕。

して、その上に主観（以前説明した意味における）として留まり続けるのである。それゆえ、ここでは断じて、例えば〈一定の状況下で植物に成長・発展する穀粒種子に含まれている可能性〉が問題となっているのではない。〈何ものかを産出する力を有している人に含まれている可能性〉が問題となっているのである²⁴。因みにアリストテレスは別の機会に、彼がどのような意味で〈意のままにする (mächtig)〉という語を用いているのかを説明していた。座る力を有する人は必ずしも常に座らないだろうし、彼は立つ力も有する。一方のための力は他方のための力を含んでいる。人は話す力を有しながら、話さないことができる。話さない力を有するにもかかわらず、話すことができる。一方は、それが現実化するとき（《現実活動が属している場合 ἐὰν ὑπάρξη ἢ ἐνέργεια》²⁵）にも、他方を不可能にしない。言い換えるならば、そのような場合でも、一方の力であったものは反対の力でもあり続けるのである。少なくともこの箇所のアリストテレスを私は別の意味に解することはできない。つまり、ここでのアリストテレスに私は、他の説明に従うならば生じてしまう同語反復を帰することができないのである²⁶。

さて、アリストテレスの表現についての説明は、今回はこの程度にとどめたい。しかし最後に述べられたことの中には、一般的に言って、自然的認識についての完備した理論が、簡潔な仕方においてではあるが、含まれている。というのも、獲得される学も、それが完全に自然的認識に由来するものであるという理由によって、自然的認識に数えられねばならないからである。精神が感覺する魂、自然的に判断・推論する魂から自由でなく、ゆえに彼固有の《存在》の内にあるのでなければ²⁷、その人間——つまり、自然的人間〈この語は新約聖書が用いている ἄνθρωπος ψυχικός が正しく訳されたものである〉は神については何も知らない。しかし自然的人間が外部から何らかの仕方でも神についての知識を得たとすると、おそらく彼は、自然的なもののために与えられた認識手段を類比的に利用することによって、〔すなわち〕感性界に対して妥当性を有するのと同じの諸前提と同一の推論法を用いて、超感性的なものへも到達しようと試みうるであろう。これは実際、以前

²⁴ 《なぜなら、建築家であるということは建築する能のある者であるということだから》、『形而上学』第九卷、第三章〔邦訳、下巻 24-25 頁〕。

²⁵ 『形而上学』同。

²⁶ 《ところで、あるものが可能なものと言われるのは、そのあるものがまさにその可能性を有すると言われるところのそれなる当の現実活動がこのあるものに属しており、しかもなんらの不可能なことも属していないような場合にである。という意味は、例えば、あるものが坐ることの可能なものであり、そしてその坐ることが許されているならば、そのあるものにこの坐るという現実活動が属したからといってなんらの不可能〔不都合〕なことはなかろう、というのである》、同〔邦訳 26-27 頁〕。第一文中の οὐθὲν は、この語が οὐ λέγεται 等によって制限されたものとして、それゆえこれに関係づけられているものとして考えられない場合にはそうであるように、一般的に置かれているならば無意味になるであろう。第二文がここで付加されているのは、この文中で ἐνδεχόμενον と δυνατόν καθῆσθαι が区別されているからである。坐ることの単なる可能性には座も直立の姿も含まれている。というのは、動物にできるのは、横たわっているか、あるいは横たわりつつ立っているかのいずれかだからである。

²⁷ οὐκ ἔστιν ὅπερ ἔστιν.

の形而上学の、つまり自然神学と呼ばれていた形而上学の一部門の手法であった。これについては、古代哲学および批判哲学の正当な判定者である尊敬すべきガルヴェ²⁸が、素朴ながらも的確に表現した通りである。「そもそもこの形而上学にとって超感性界は感性界から、たとえ一層隔たっているにせよ、〈この感性界のわれわれの目に見えない部分がわれわれの目に見える部分から分け隔てられている〉という場合と比べてみて、いかなる違った仕方によっても分け隔てられているわけではない。われわれの地球の知識から土星の知識へと移行するとき、私が歩むのと同じの道をたどって、私は私がこれまでにこの世界において見、経験し、学んだすべてのものから、この世界以前に生じた、この世界以後に生ずるであろう、および、この世界を凌駕しているものへと至るのである」。ところが、そのときカントが二つの世界の間大きな境界線を引き、自然的認識が行なっている自己欺瞞を暴き立てた。超自然的なものの中にまで進み続けようとしたがために、あるいはカントの言葉では〈飛翔的・超越的〉になったがために、自然的認識はそのような自己欺瞞に陥ったのである。以下のJ・G・ハーマンの言葉はソクラテスに関するものである。しかし明らかにそれは既にカントがもたらした諸報告の影響下に語られたものであり、自然的認識に対するカントの批判の真の結果を、批判自身にはできなかったような仕方では表現している。「われわれの自然的な知恵の種子は朽ち果て、無知へと消え去らねばならないが、それはこの死から、この無からより高次の認識の生命と存在が萌え出で、新に創造されるためである²⁹」。

この一連の講義を始めるにあたり、われわれはこの種の形而上学を最初の出発点とした。しかしわれわれは即座にそれを不自然・作威的な学 (*disciplina spuria et factitia*) と見なした。ここには矛盾があるように思われる可能性があった。しかしこのような判断が下されたからといって、この形而上学は単なる偶然的所産と見なされたわけではない。自然的認識の立場から見れば、形而上学自身も自然的所産である。また感性、知性、(推論の能力としての) 理性という単なる自然的能力を用いて超感性的なものへと上昇しようとする試みが最初の試みであるという、このことは避けがたいことであつたし、今でもなおそうなのである。そして生徒に理性学の手解きを行なおうとする場合、哲学の教師は〈生徒が自然的理性の立場に立っている〉ということをして当然のこととして前提せざるをえない。さらに真なる学への準備はいずれにしても、ただ偽物の知を遠ざけ、それを除去することにしかありえない。したがって、少なからぬ人の頭を悩ませている哲学への自然な導入は、何らかの真なる理論の樹立にはありえないであろう。つまり、例えば、依然として若干の人が誤ってそう思い込んでいるように、[真なる] 認識の理論 (あたかもあらゆる哲学以前にかつ哲学の外部でそのようなものが可能であるかのように) の樹立にはありえないであろう。哲学への自然な導入は、自然的人間にとってのみ可能な、かの学 [形而上学] の批判にしかありえないであろう。その

²⁸ 『アリストテレスの倫理学』、第1巻、214頁。

²⁹ 『ソクラテス回想録』、51頁。

限りにおいてカントの著作はこの点においても（教育的側面から見ても）不変の意義を有しているのである。

ところで上述の〔真ならざる〕認識の理論によって、以下に述べるような成果が、今後の展開のために達成されている。今やわれわれは自我の中へ完全に閉じ込められている（この自我はわれわれの今後の発展の唯一の原理である）。この自我はあらゆる人間の内にあるので、その代りに各人が自分自身の自我を考えてもよい。われわれが保持している自我は、今や「間に割り込んでいるもの」に対して自由なもの、これを認識によって意のままにするものである。それは自分自身を掌握している意志である。この意志は手段については自然の条件に左右されざるをえない（というのも「間に割り込んでいるもの」は何にでも役立つというわけではないから）。しかし目的に関してはこの意志は自由に設定しうる。さもなければ、多くのものがそれ自身再びただ手段としてのみ求められるのであるから、この意志は究極的・本来的目的ならば自由に設定しうる。ひとたび自己自身を掌握した意志にとっての究極的・本来的目的とは〈自己の存在を維持する〉ということ以外にはありえない。またこの自己の存在は、それが病と困窮の状態にしかないなら、〈存在しないこと〉と比べて何も優れた点はないだろう。したがって〈自己の存在を健康状態において維持する〉、すなわち〈自己の存在を完全に享受している状態を維持する〉ということが、この意志の究極的・本来的目的である（というのも、健康が自己の存在の究極目的であることをくどくど説明するのは無駄な努力だからである）。しかしわれわれが知っているように、同時に今や人間には自然的知性が十分に備わっている。この〈充分〉というのは〈究極目的に直接・間接に関連している一切のものをそれ自体として認識し、相互に区別した上で、この洞察に基づいて利用し、自己の意志に奉仕させる、言い換えると自己の意志の素材として取り扱う〉のに充分ということである。

しかしまさにこの地点で自我はすぐさま一定の諸制限に遭遇する。これらの制限が何に由来しているのかすぐには言えない。ただ〈それが感性界に由来するものでありえない〉ということだけは即座にはっきりわかる。それは神に由来するものでもない。というのも〈自我は神から切り離されている〉という前提があるからである。それは感性的存在者である限りの人間に由来するものでもない。それゆえ、残っているのは〈これらの制限は、叡智的側面を有し、叡智的存在者である限りの人間に由来する〉ということしかない。われわれが今まで論じてきた人間は個別的人間である。個別的なものである限りの人間は感性界に場所を占めている。しかしわれわれは〈あらゆる人間が、感性界において場所を占めている以外に、叡智界にも場所を占めている〉と想定しないわけにはいかない。可能性である限りの人間、換言すると理念である限りの人間は〈魂〉の内にある。この〈魂〉について〈この魂は存在者の全体に等しい〉とわれわれは述べた。しかしこの可能性の全体が個別的人間によって余す所なく実現されているわけではない。それゆえ、個別的人間は不特定多数の可能性を自分自身によって実現されていないものとして自己の外部に放置している。これらすべての

可能性の内には唯一の理念しかないのだから、それらは相互に次のような関係を持っている。つまり、〈ある可能性は他の可能性を補完し、こうしてある可能性は他の可能性なしにはありえない〉という関係である。この関係においては、この可能性が存在を許されないなら、他のあらゆる可能性も（したがって他のあらゆる可能性を実現するあらゆる個別的な人間も）存在への要求を持たないであろう。それゆえ、これは叡智的秩序である。つまり、この秩序は現実の人間よりも古く、最初の起源を現実の内にも有するものではないのである。だからこそ叡智的秩序は現実の内にも存続し、自己の意欲に基づいて活動するようになった意志に自身を法則として課す。叡智的秩序はいかなる意志に対しても、それに定められた権利の限度を超えることを許さず、それによって各々の意志に意欲することを初めて可能にするのである。その限りにおいては存在および健康への要求は完全に平等である。しかしそれならば一体どこに秩序があるのだろうか。区別なしに、ゆえに不平等なしに、どのようにしてもろもろの可能性が相互に補完しうるのだろうか。したがって第一に問われるのは〈どのような重要性をこの不平等が持ち、何にそれが基づいているか〉ということである。

ここでわれわれがいま一度想起しなければならないのは、〈そこから人間が汲み上げられ、受け取られたもの (a) は特定の種類の事物にではなく、存在者全体に等しい〉ということである。それゆえこのものは、この存在者全体の力によって可能となっている全ての段階と区別も自己の内に含んでいる。もっともこのとき、これらの区別と段階は卓越した潜在性の状態にある。しかし、第二の、言うまでもなく高次の世界の場合と同様に、これらの可能性が現実化するとき、この世界においても最低の段階から最高の段階へと至る存在の全段階が出現しなければならない。したがって次のような項によって構成されている一連の段階の系列が生じる。つまり、これらの項は、それらが目的である究極的なものからどれだけ隔たっているかに応じて、異なった価値を有しているのである。自然の内では人間は目的と見なされうる。しかし目的と見なされうる人間は個別的人間ではない。目的と見なされうるのは理念の内にある人間である。理念の内にある人間に完全に適合しているのは個別的人間ではなく、ただその総体でしかない。それゆえ目的もまた、このようなもの、つまり総体でありうるのである。しかし総体にとっては必ずしもすべての人間が等しい価値を有するわけではない。総体にとって人間はただより高い価値を持ちうるか、ただより低い価値を持ちうるかである。その価値の高低は、彼らを構成する素材が中心の近くから取られているか、それとも遠くから取られているかに比例している。換言すると、彼らの内に共同的なものが生きているか、それとも彼らが単に自己のため、自己の個人的目的のため、自己の保身のためにだけ行動しているかに比例しているのである。各人は総体に奉仕すればするほど高貴なものとなる。一兵卒は、自分が共同体の一員であることを自覚し、他の兵卒と同じ系列に属しながら、この共同体への奉仕の感情に誇りを抱いている。彼は奉仕し、司令官は支配するが、司令官もまた手段にすぎず、目的ではない。一般的に言うるのは〈最も多く奉仕するものが、最も多く支配する〉ということである。

ものごとの自然的経過の中では、より先に生まれたものが後続の世代に奉仕する。先祖が苦勞して植え、育てた木々の木陰を子孫は満喫する。先の時代がありとあらゆる種類の闘争、勞苦、さらには苦痛の果てに獲得した真理を、後の時代が享受する。自己の行為が後に生きる人々にとって役立つことに不平をこぼすものは誰もいない。〈自分自身のためにではなく全体のために生まれたのである〉と自分を見なす資格のある (non sibi sed toti natum se credere mundo³⁰) 人は、きっと自分を誇らしく思いこそすれ、辱められたとは感じないであろう。

万人が平等であってほしいという願いは一つの人間的な感情として認められうる。しかしこのような区別を、つまり自由の世界に最初の起源を有するのではなく、既に叡智界の内で予見されており、前もって理念によって予定されていた区別を廃棄しようとするのは無駄な努力である。またこのような不平等を、つまり人間によって作られたのではなく、この世界を超えたところにある秩序から由来し、あらゆる存在者というあの偉大な法則の帰結である不平等を抹消しようとするのも無駄な努力である。アリストテレスが言うように³⁰、この偉大な法則に基づいて単に国家のみならず、いかなる種類の共同体も完全に同等のものから (ἐξ ὁμοίων) は構成されえず、理念に従って、それゆえ内的価値に応じて、相互に区別される存在者によってのみ (ἐξ εἶδει διαψερόντων) 構成されるのである。可能的事物ないし現実的事物の秩序でありながら、生まれつきあるものが他のものから分離され、一方が支配し、他方が支配される³¹という関係にないような、いかなる種類の秩序もありえない。この法則をアリストテレスは普遍法、自然法と呼んだ。この法は誰もが感じている力、欲すると否とにかかわらず誰もが尊敬している力である。この力は各人に各人のものを (suum cuique) 配分し、各人に地位 (Stelle) を割り当てる。この地位をこの世界において実現することが各人の生得的、自然的権利である。この権利を踏み越えるなら各人自身が破滅してしまう。それを遵守するか否かということも意のままにはならない。むしろそれどころか各人には次のことが命ぜられている。つまり、〈各人は特定の地位へと定められており³²、その意味で各人はこの特定の地位にとっての目的である〉というだけでなく、〈この特定の地位に就いている各人自身を自己目的〔目的そのもの〕としても承認する〉ということが命ぜられているのである。しかしそれは〈この地位のために意志も、つまり各人が各人自身であろうとする意志も承認する〉ということである。命ぜられているというわけは、あの法は人間に由来するものでないからである。人間は、神から自立す

³⁰ 『政治学』第2巻、第2章。『政治学』の章はジルブルク版の欄外のローマ数字に従って記されるが、この数字はツヴィンガー版に関係しているように思われる。

³¹ 《支配と被支配は、〔人間にとって〕たんに欠くことができないばかりか、また有益なことでもある。また、あるもの的一方は支配されるために、他方は支配するために、生まれ落ちたそのときに区別されている》『政治学』第1巻、第5章〔邦訳15-16頁〕。アリストテレスはここで上記の関係を有益なことと述べているように、『政治学』第1巻、第2章では〈ある人にとっては奴隷であることが、他の人にとっては主人であることが役立つ〉と言っている。第1巻、第5章参照。——共同体の根源にある有機的なものについては、第1章を参照。

³² 《この世界で、お前の果たすべき使命は何であるかを知るべきだ》〔邦訳36頁〕、ペルシウスの有名な表現。

ることによって、この法から逃れるのではない。反対に人間は、別のものの（存在者の）側へ足を踏みおろすことによって、あの法に従属するのである。神を知らない人にとって、この法は自立的な力として、つまり、〈それ自身が玉座にある、神から独立している、神と同様に（本来は神に代わって〔とすべきであろう〕）人間を凌駕する力〉として現われる。こうしてこの法は自然法の、つまり「万人に共通の法」の源泉である。この法は「現実の共同体や人間同士のあらゆる合意に先行し」、知性によっては解明も洞察もされないにもかかわらず、万人がその存在を自然に感じとっている。

神々の掟は、昨日や今日のものではない、時を超えて
生きている、その由来など、誰も知りません。〔邦訳 262〕

これは周知のようにソポクレスの『アンティゴネー』の言葉である。人類の普遍的予感、つまり人間同士のあらゆる契約の以前に、またそれから独立に、正不正を定めている力〔の存在〕の予感について語っている箇所³³、アリストテレスもこの〔アンティゴネーの〕言葉に言及しないわけにはいかなかった。しかし古代ギリシアではこれと同一の力は、それが実際に自己を啓示する場合には、ディケーとして祭られていた。プラトンが『法律』で言及している古言によると、ディケーは常にゼウスの従者として現れる。以前、永遠の正義に助けを請うていたアンティゴネーは、純粋なもの、しかし今や死へとゆだねられたものとなり、悲劇のコロスによってディケーの不可侵性を想い出す³⁴。ディケーが異常な人間の運命の中へ突如として出現するなら、この出現が恐怖をもって受けとめられるということ、通常の民衆の意見でさえも信じているのである³⁵。

カントが理論理性に対して置かれた限界を乗り越えていくのも、この地点である。倫理的な存在者である限りの人間は叡智的世界の外にあるわけではない。かの理性（理論理性）にとって自己の領土の外にあるものが、実践理性にとってもそうである〔自己の領土の外にある〕わけではない。実

³³ 『弁論術』第Ⅰ巻、第13章。《というのは人々が誰でも皆、たとえお互いの間に何らの共同関係も、また何らの契約も存していない場合にさえ、直感的に知っている何かある本性上の共通な正しいことがあるからである。それはちょうどソポクレスのアンティゴネーが明らかに言っているものである》〔邦訳 80頁〕。παντεύονταιには〈それがこの世界に由来するものでも知性の内にあるものでもない〉という含意がある。

³⁴ 「姫の向こう見ずが、行ける所まで行ってしまつて、
その果てに立つ法の女神の御座に
したたか突き当つた」〔邦訳 289頁〕。

デモステネスは『アリストゲイトン弾劾』の中でディケーについて《この方は、われわれのため最も神聖な秘儀を創始してくれたオルペウスの言葉を借りれば、ゼウスの玉座の傍らに坐り》〔邦訳 234頁〕と述べている。また、ヘシオドス『仕事と日』248には《王たちよ、あなた方のしている裁きを、自分でもよくよく考えてみるがよい》〔邦訳 173頁〕と、ソポクレス『コロノスのオイディプース』1384には《正義の女神が原初に打ち立てられたゼウスの掟と並んで座を占めている》〔邦訳 197頁〕とある。

³⁵ 「使徒行伝」第28章・第4節に記録されているマルタ島の住人の話を参照。《土地の人々は、この生きものがパウロの手からぶら下がっているのを見て、互に言った、『この人は、きっと人殺しに違いない。海からはのがれたが、ディケーの神様が彼を生かしてはおかないのだ』》。

実践理性が理性であるのは、実践理性も純粹に叡智的なもの〔知性的に知られうるもの〕を、つまり存在者をその究極の内実としているからである。実践理性が実践的であるのは、まさにこの叡智的なものが〈自己の意欲に基づいて活動するようになった意志〉に自己を法則として課し、この意志の屈服を要求するからである。それゆえ道徳法則は理性法則とも呼ばれる。なぜなら、この法則は叡智的秩序に由来する法則だからである。したがって〈この法則によって叡智的なものが世界の内にもある〉ということになる。ところがカントは『実践理性批判』の一節で〈良心〉について、「良心を通じてわれわれは〈われわれ自身とは異なるにもかかわらず、われわれにこの上なく親密に居合わせている存在者〉に気がつく」と述べている⁽ⁱⁱ⁾。しかも彼は、この「存在者」の後に「道徳的立法的理性」という説明を付け加えている。このときこの付加によってカントが〈あの存在者は神である〉という考えを阻止しようとしているなら、なるほどわれわれはこの付加に反対できない（というのも、カントの学問的・道徳的特性の内、彼によって主張された理性の自律、つまり道徳法則の神への無依存〔の思想〕は、最も深遠で、たとえば浅薄な半可通が何を反論しようとも、尊敬に値する特質の一つだからである³⁶⁾。しかしわれわれは、不幸にして選ばれた〈自律〉という表現が示唆していると思われるように、〈あの存在者が人間的理性である〉ということに対しては反論しないわけにはいかないであろう。つまり、あの存在者は人間的理性ではない。あの存在者は〈存在者そのものの内に住まっている理性〉である。（もちろんそれは自律的理性、換言すると、自己の法則を神から受け取らない理性であるので）この理性は意志を自己の〔法則の〕支配下に置こうとし、こうして理論理性の内ではただ静止しているものとして（純粹な観想の対象として）あるものが、自分自身を目的としている意志との対立関係に入ることによって、実践的すなわち活動的となったのである。同様に、この力としての叡智的なものは人間的理性を対象としているのではなく、もっぱら意志のみを対象としており、〔その限りにおいて〕この力の意識も理性ではなく、良心と呼ばれる。この意識が〈良心〉と呼ばれるわけは、この知が永続的なもの、反復されるものを有していること、この知を働かしめる力が決して枯渇することも、疲弊することもない、ということを実現するためである。

それゆえ人間同士の現実的な、つまり外的な共同体には叡智的秩序が先行している（これがわれわれの最新の考察の最終的成果である）。しかし次の条件が満たされていなければ、事実に存在の世界の中では、この秩序の単なる内容だけでは何の意義も持たないであろう。その条件とは、内容と共に法則も移行する。すなわち、内容と同様に法則も事実に現存を手に入れ、一つの力として出

³⁶⁾ 〈カントが道徳を世俗化したのがどれほど重要であるか〉は以下の詳述が示すであろう。これと同じ事があるフランス人〔Charles-Augustin Sainte-Beuve 1804-1869〕がパスカルの『プロヴァンシアル』について賞賛している。《それは、デカルトが哲学的精神に対してそうしたように、正直〔の観念〕を世俗化するのに多大な貢献をなした》。

現する。しかも単に人間の内部だけでなく、すなわち人間の良心の内部だけでなく、人間の外部にも出現する。それゆえ、事実的権力によって武装されている体制が、言い換えるなら、その内に支配と服従が生ずる体制がこの世界の内へ登場する、という条件である。この外的な、強制的権力によって武装されている理性秩序が国家³⁷である。質料的に解されるならば、国家は単なる事実であって事実的現存しか持っていない。しかし国家の内に生きている法則によって、つまり、この世界にでも人間によるのでもなく直接に叡智界〔知性的に知られうる世界〕に由来する法則によって、国家は神聖化されている³⁸。この事実的力となった法則は、それによって人間が自己を理性の外へと置いた、あの行為に対する返答である。これは歴史の内にある理性である。

凡例

1. 底本は次の通りである。Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph : *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. Herausgegeben von Karl Friedrich August Schelling, 2. Abt., 1. Bd., Einleitung in die Philosophie der Mythologie. Stuttgart; Augsburg: J.G. Cotta, 1856. S.516-533.
2. 原文においては一文で書かれた文であっても、訳文においては長すぎると思われる場合には分割したところがある。しかしこれ以外にも、全体として文意の理解しやすさを最優先した結果、原文との厳密な対応関係が失われてしまっている箇所がある。
3. 本文中、亀甲括弧 (〔 〕) で示した箇所は訳者による補足・注記である。また主に読み易さを考慮し、幾つかの語句を山括弧 (〈 〉) で括っている。
4. 外国語による引用箇所（ギリシア語、ラテン語、フランス語）は二重山括弧 (《 》) で表現した。また外国語の引用に限らず、引用箇所に既存の日本語訳がある場合には、一部例外はあるものの、原則としてその訳文をそのまま使用している（訳者による注記参照）。

訳注

- (i) ルカヌス (MARCUS ANNAEUS LUCANUS, 39- 65)、『ファルサリア (内乱)』、II 383。
- (ii) 『実践理性批判』は『人倫の形而上学』の誤記か。「われわれ自身と異なってはいるが、だがしかし、われわれに最も親しく現前する神聖な存在者 (道徳的=立法的な理性)」（邦訳 318 頁）という一節が『人倫の形而上学』の第 2 部、第 1 篇「倫理学的原理論」の第 13 節に見出される。

文献

- アリストテレス. 『形而上学』上・下巻, 岩波書店, 1961 年.
———. 「弁論術」, 『アリストテレス全集 16』, 岩波書店, 1968 年.
———. 『政治学』, 京都大学学術出版会, 2001 年.
———. 「分析論後書」, 『アリストテレス全集 2』, 岩波書店, 2014 年.
———. 「魂について」, 『アリストテレス全集 7』, 岩波書店, 2014 年.
———. 「ニコマコス倫理学」, 『アリストテレス全集 15』, 岩波書店, 2014 年.
カント. 「人倫の形而上学」, 『カント全集 11』, 岩波書店, 2002 年.
ソポクレス. 「アンティゴネー」, 『ギリシア悲劇全集 3』, 岩波書店, 1990 年.

³⁷ 人は国家において《ある種の知性と正しい秩序——ただし、効力をもった秩序——に従って》生きる。これは『ニコマコス倫理学』第 10 巻、第 9 章〔邦訳 434 頁〕におけるアリストテレスの表現である。直後の箇所では《効力をもった秩序》に対応する語は《強制しうる力》〔邦訳 434 頁〕である。

³⁸ この叡智的秩序は世界の内にある個人およびその意志と無関係に存在している。同様に、この叡智的秩序はおのずから導入されもするが、それはこの秩序の現存（父権）が家族の中に与えられているからである。

——. 「コロノスのオイディプース」, 『ギリシア悲劇全集 3』, 岩波書店, 1990年.

デモステネス. 「アリスゲイトン弾劾(第一演説)」, 『デモステネス 弁論集 4』, 京都大学学術出版会, 2003年.

ヘシオドス. 「仕事と日」, 『ヘシオドス 全作品』, 京都大学学術出版会, 2013年.

ペルシウス. 「諷刺詩」, 『ローマ諷刺詩集』, 岩波書店, 2012年.