

死は本当にわれわれにとって何ものでもないのか?: エピクロスに見る死の分析

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2017-10-03 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: Miura, Kaname メールアドレス: 所属:
URL	http://hdl.handle.net/2297/27084

死は本当にわれわれにとって何ものでもないのか？

——エピクロスに見る死の分析——

三浦 要

貧しさは、自然の目的によって測れば、大きな富である。

これに反し、限界のない富は、大きな貧しさである。(Fr.25)

はじめに

アリストテレスは性格の徳としての勇気を論じる個所で、恐ろしいものは悪きものであるが、もっとも恐ろしいものとは他でもなく死である、と語っていたが¹、死を最大最悪の恐怖の対象と捉えることは古代ギリシア人に限らず現代のわれわれにとっても至極当然のことと思われる。ところが、このような通念に真っ向から反論するのがエピクロス（前341-前270）である。「死は悪いもののうちでもっとも恐ろしいものではなく、われわれにとっては何ものでもない」という彼の死の分析はきわめて逆説的で明らかにわれわれの直観に反する。しかし、死はわれわれの経験を越えた現象である以上、それが何であるかを判断することはいかなるものにとっても不可能であるという主張は、見たところ非の打ち所のないもののように思われる。死は災厄であるという直観を信じる者の側からは、エピクロスの主張を打破する試みが様々になされてきているが、このきわめて強固な反論を切り崩すことは予想以上に難事である。はたしてエピクロスの主張は、直観に反するものであってもそれ自体として妥当な推論なのだろうか。それとも死を恐れることにはやはり相当の理由があり、それゆえ彼の主張は死を恐れる者に一片の慰めも与えるものではないのか。本稿では、そもそもの出発点であるエピクロスの主張が含意するところを考察し、彼の推論の妥当性（あるいは健全性）を検討する。そして、死への恐怖の否定から「死のことを思い煩うのでなく、今の生をこそ享受せよ」という快樂主義的教訓——もちろん、この「快樂主義」ということばの射程には留意が必要であるが——を導出することが可能であるとすれば、そこにどのようなエピクロスの意図を読み取ることができるのかという

点を考えたい。

1. テトラパルマコス（四療法）

エピクロスによる死の分析は、彼の快樂主義的倫理学説と密接な関係にある。エピクロスは人生の目的について次のように述べている。

「われわれは快樂を、至福な生の始めであり、また終わりであると言っているのである。というのは、われわれは快樂を、われわれが生まれるとともにもっている第一の善と認めているからであり、そしてこの快樂を出発点にして、すべての選択と忌避を行っているし、また快樂に立ち戻りながら、この感情を基準にして、すべての善を判断しているからである。」(Men. X, 128-129)²

この快樂を彼はさらに厳密に規定し、「放蕩者たちの快樂や、享樂のなかにある快樂のことではなくて、身体に苦痛のないことと、魂に動揺がないこと (τὸ μῆτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μῆτε παράπτεισθαι) に他ならない」(Men. X, 131)とする³。エピクロスは人間のもつ欲求を区分する中で、自然的に必要な欲求として、幸福のために必要な欲求、身体の善きあり方のために必要な欲求と、生そのもののために必要な欲求を挙げていた⁴。これらの欲求がその限度において充足される時、身体における無苦と魂における平静が得られる。では、この「身体は無苦と魂の平静」という生の目的を達成し幸福を得るためにわれわれが理解しなければならぬこととは何か。死の分析が重要な意味をもってくるのはこの場面においてである。エピクロスの基本的な姿勢は『主要教説』(1-4)において次のように示されている。

- 1 至福にして不滅なるものは、そのもの自身が煩いをもつこともなければ、他のものに煩いをもたらしこともない。したがって、怒りにかられることもなければ、好意にほだされることもない。
- 2 死はわれわれにとっては何ものでもない。
- 3 快樂の大きさの限度は、苦痛を与えるものすべてが取り除かれることである。
- 4 肉体の中では、苦痛は絶え間なく続くことはない。苦痛はそれが極度のものなら、ごく短時間しかそこにはないし、また肉体における快をただ越えている程度の苦痛は、

多くの日数の間持続することもない⁶。

これらの原則によく思いをいたす人は、「目覚めているときも眠っているときも、けっして魂を乱されることなく、人々の内にあつて神のごとくに生きるであろう」(Men. X, 135)。この4項目を要約的に定式化したのが、その後のエピクロス派に「テトラパルマコス(四療法)」(τετραφάρμακος)と呼ばれることになる幸福への処方である。ローマで活動したエピクロス派のピロデモス(前110頃—前40/35頃)はこれを次のように伝えている。すなわち、「…四療法。神は恐怖を与えるものではなく、死は煩いものではない。そして善きものは獲得が容易であるのに対して、恐ろしいものは耐えるのが容易である」⁶。神々に関する臆断を排除して、神々がわれわれとは無関係であることを知り、また死が何ものでもなく、死後の魂の存続はありえず、したがって冥府での懲罰も単なる物語に過ぎないことなどについて正しく理解すること、そしてまた、自然的に必要な欲求とそうでないものを判別すること、これによって魂の健康がもたらされる。それゆえに、哲学は魂にとっての癒しであり、真の哲学を語るエピクロスのことばは幸福のための「処方箋」なのである⁷。このように、エピクロスそしてエピクロス派にとって、死が何ものでもないとする「真理」は、あらゆる死の恐怖を取り除くことになり、魂の平静としての幸福な生の基本的条件のひとつとなっている。「テトラパルマコス」の処方を遵守して誤った見解から自己を解放し、純粋な快楽を獲得することのできる人がエピクロスの賢者ということになる⁸。

2. 「われわれにとって死は何ものでもない」

では、エピクロスの原則である「死は何ものでもない」という、問題の第二の療法を具体的にみることにしよう。彼はこれを次のように論証している。長いが、その全体を見てみよう。

「死はわれわれにとって何ものでもない(μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι τὸν θάνατον)、と考えることに慣れるようにしたまえ。というのは、善いことや悪いことはすべて感覚に属することであるが、死とはまさにその感覚が失われることだからである。それゆえ、死がわれわれにとって何ものでもないとして正しく認識するなら、その認識は、死すべきものであるこの生を楽しいものとしてくれるが、それは、この生に無限の時間を付け加えることによってではなく、不死への憧れを取り除くことによってそうするのである。なぜなら、生のない

ところには、何ひとつ恐ろしいものはないのだということをほんとうに理解している者には、生のあるところにも、何ひとつ恐ろしいものはないからである。したがって、人が死を恐れるのは、死が現にやってきた場合に、それがわれわれを苦しめるだろうから、という理由によるのではなくて、むしろ、死はやがてやってくるだろうという予測がわれわれを苦しめるからだと言っている者は、愚かな人である（ὥστε μάταιος ὁ λέγων δεδιέναι τὸν θάνατον οὐχ ὅτι λυπήσει παρών, ἀλλ' ὅτι λυπεῖ μέλλον）。なぜなら、現にやってくるときには何の悩みも与えないものが、予期されることによってわれわれを苦しめるのだとしたら、それは根拠のない苦しみだからである。だから、死は、もろもろの災厄の中でもっとも恐ろしいものとされてはいるが、実は、われわれにとっては何ものでもないのである。なぜなら、われわれが現に生きて存在しているときには、死はわれわれのところにはないし、死が実際にわれわれのところをやってきたときには、われわれはもはや存在していないからである。したがって、死は、生きている人々にとっても、また死んでしまった人々にとっても、何ものでもないのである（οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζώντάς ἐστιν οὔτε πρὸς τοὺς τετελευτηκότας）。生きている人々のところには、死は存在していないのだし、死んでしまった人々は、彼ら自身がもはや存在していないのだから。」（*Men.* X, 124-125）

身体の解体は感覚の喪失という結果を導く。何であれ感覚に影響を及ぼさないものは主体とは関わりがない。よって、死が身体の解体なら、それは、生きているものにも死んだものにも関わりがない。死がわれわれに触れることはない。死はわれわれにとって価値的に善きものでもなければ悪きものでもないのである。この主張は、善と悪は感覚の対象であるということ、そして死は感覚の欠如（στέρησις）であるということを前提としている。エピクロスにおいて無条件に善きものとは快楽であり、悪きものとは苦痛である。感覚は、先取観念と感情にならぶ真理の基準とされており、個々の感覚表象にともなう善き快楽、あるいは悪き苦痛は推論なしに自然本性的に感じとられるとされる⁹。また、感覚の主要な原因は魂が包含していると言われているように（*Her.* X, 63）、原子からなる魂と対象——厳密には対象から発出される写映像——との物理的な相互作用によって成立するが、死とは魂が身体から四散し解体することであり、したがって、魂の解体は感覚能力の消失を意味するのである¹⁰。死すべき存在とは身体のみならず（あるいは何よりもまず）魂において可死的なのである。この前提に立つかぎり、いわゆる死後の魂の存続を信じることによる期待や憧れは空しいものであり、その信念からエピクロスを批判することは、

少なくとも原子論を受け容れる限りにおいては不可能である。

ここでエピクロスが問題にしているのは一人称における死である。当然のことながら、われわれは二人称で表現される死（とりわけ親しいものの死）を、現実不安と苦痛を与える悪しきものとして嘆き悲しむのであり、また、必ずしも感情と評価の対象とはならないかもしれないが、たとえば新聞の訃報欄や人口動態統計の年報において告知されるような三人称の死についても日常的に経験しているのである。視点を一人称から他の人称へと変えるとき、エピクロスの推論が成立しなくなるのは言うまでもない。しかし、エピクロスはあくまでも「われわれ」、しかもそれは人間一般としての「われわれ」ではなく——それでは三人称に限りなく接近してしまうだろう——個々の「わたし」の死の経験を問題にしているのである。わたしはわたしの死を経験することができない以上、わたしの死はわたしにとって善いものでも悪いものでもない。死は出来事ではあっても経験ではないのである。

そしてさらに、「死」とは一般に、文字通り生命体が存在をやめることであって、生命活動の不可逆的停止そのものであると考えられるが、エピクロスはこの生きている状態から死んでいる状態への不可逆的変化を、点として捉えて、その瞬間性と一回性に議論の起点を置いているように思われる。すなわち「死」は、たとえば「死につつある」という持続性を含んだ自覚的変化・プロセスとして理解されるものではないし、また、「いつかある時に死ぬだろう」というように予測されることにおける死でもないのである¹¹。いずれの事態も死の主体となるであろう人間は生存している（未だ死んでいない）状態で、そのプロセスに苦痛を感じ、あるいは予期される自らの死に怯えていることになるが、だからといってそれを理由にエピクロスの主張が反駁されるわけではないのである。むしろこのような苦痛の経験と怯えは原子論を踏まえても十分に根拠のあることであり、また、エピクロス自身もそれを否定してはいないからである。

3. プロセスと死

それではまず、われわれにとって何ものでもないといふエピクロスが主張する死が、「死につつある」というプロセスとしての死ではないという点を確認しておこう。死につつあるということに付随する苦痛といえ、死をもたらず（あるいは死にとまらぬ）身体的な痛みであり、また、まもなく自分は死ぬと恐れおののくことによる精神的な苦痛であろう。確かにアスペクト（相）という点から考えると、ギリシア語では「死ぬ」という動詞にお

いても点括的アスペクトのみならず継続や結果としての状態というアスペクトの区別があり、時称に応じていずれかのアスペクトが表示される。直説法で言えば、現在形 (θνήσκει) によって「彼は死につつある」という現在の動作の継続が、アオリスト (ἔθανε) によって付帯的条件なしに「彼は死んだ」という過去の事実(プロセスを特徴づける開始、中間、終了という局面とは無関係に、点括的に捉えられた動作)が示され、そして完了形 (τέθνηκε) で「彼は死んでしまって、今その状態にある」という完了の結果としての現在の状態が表される¹²。

しかし、エピクロスは死について言及するとき、動作としての死の継続的・進行的アスペクト(「まさに死なんとする」あるいは「死につつある」)をあえて選択することはなく、むしろ死ぬことを名詞化してその現前と不在を語るという方法をとる。つまり、開始・終了といった局面の異質性というもの死から排除されることになり、これにより単純状態としての死の存在と非存在がわれわれの非存在と存在——同じく非動的な状態である——に対応することになる。死が「現にある」ことはとりもなおさず「(われわれは)死んでいる」、すなわち「存在していない」ということと等価であり、死が「現にない(不在である)」ことが「(われわれは)生きている」、すなわち「存在している」ということと等価なのである¹³。

ただ、感覚であれ思考であれ魂の原子の運動によってそうした意識活動が成立するなら、その活動の不可逆的停止としての死という事態についても、これを一定の運動として、つまり魂の原子の四散するプロセスとして記述することは可能であるように思われる。次第に意識が薄れ、やがて昏睡状態に陥り、死に至る——。このような観察事実は、自然学的観点からは、一連の原子の離散状況に対応しており、魂の原子のいわば密度変化に応じた意識のありようの変化と見ることもできよう。しかしながら、エピクロスの言葉遣いはプロセスの記述を避けるかのように慎重である。

「集合体の残りの部分[身体]が、その全体であれ、その一部であれ、存続していても、魂の本性をつくり上げるのに必要な数の原子が——それがどれだけの数であるにせよ、それだけの数の原子が——魂から離れてしまった (ἀπλλαγμένου) ときには、身体は感覚をもっていない (οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν) のである。さらにまた、集合体全体が解体されるなら、魂は四散し、もはや以前と同じ能力をもっていないし、また運動もしない。したがってまた、感覚をもってもいないのである。」(Her. X, 65)

キケロ（前 106-前 43）の報告によると、デモクリトス（前 420 頃）は死んだ後にも何らかの感覚が身体に残っていると主張し、この点をエピクロスが論難していたとされている¹⁴。Taylor が解説しているとおおり、デモクリトスにあっては、魂を構成する原子の大多数が身体から離散して思考や知覚という機能が失われても、身体の周縁部に魂の原子がわずかであれ残存している場合には、そうした部位において感覚が残っていることもありうる¹⁵。しかし、同じ原子論の立場を採りながらも、エピクロスはそのような感覚の残存を認めることはできないだろう。認めれば、死んでいながらその当の死を何らかの仕方で感知する可能性を受け入れなければならないからである。この点に関連してエピクロスの著作において言われているのは、「集合体全体（＝魂も含めた身体全体）」が解体されるときに感覚能力が失われるということまでであり、上述のような身体周縁部に魂の原子が残存する場合についてはその可能性も含めて語られてはいなかった。

4. 魂の二つの部分

間接資料として、エピクロスの書簡への古註および擬プルタルコス（後 2 世紀頃？）の報告に次のようなものがある。

「エピクロスは他の個所で次のようにも言っている。つまり、魂は、火の原子とは大いに異なった、この上なく滑らかで丸い原子から構成されている。そして魂の或る部分は非理知的な部分（*ἄλογον*）であり、これは身体の〔胸とは〕別の部分に散在しており、他方、魂の理知的な部分（*λογικόν*）は、恐怖と喜びの感情から明らかのように、胸の内にある。」（エピクロス『ヘロドトス宛書簡』66 への古註 [Us.311]）

「デモクリトスとエピクロスによれば、魂は二つの部分、すなわち、胸の中に座を占める理知的部分（*λογικόν*）と、他方、身体の組織全体にわたって散在する非理知的部分（*ἄλογον*）をもっているのである。しかし、デモクリトスは、あらゆるものが何らかの性質の魂を分けもっており、死体でさえそうである、と主張している。なぜなら、死体は、その大部分が消散しても、常に明らかに何らかの熱と感覚を分けもっているからである。」（『哲学者たちの自然学説誌』第 4 巻第 4 章）

エピクロスの学説の代弁者たるルクレティウス（前 99 頃-前 55 頃）は『事物の本性的について』で、いわゆる魂を *animus*（精神）と *anima*（狭義の魂）とに区別し、胸に位置

している *animus* は全身を統括する思考にして精神であり、他方、全身に分布している *anima* は精神の意志と傾向に服すると語っていた¹⁶。ロングは前者が思考と感覚の基盤であり、後者は神経系統に相当し、感情や感覚を前者に報告し、四肢に運動を伝達していると解説している¹⁷。そしてルクレティウスはさらに、「精神 (*animus*) と魂 (*anima*) とは互いに結合していて、それら自身からひとつの本性を作り上げている (*una naturam conficere ex se*)」(III, 136-137) と述べるとともに、「精神 (*animus*) と心 (*mens*) がなければ魂 (*anima*) のいかなる部分も一瞬たりとも四肢にとどまっていることはできない」(III, 398-399) と言い、*animus* と *anima* とが広義での魂の機能を実質的に一体となって担っていると同時に、生命維持の点での *animus* が優位に立つことを主張している。

上掲資料中の「魂の二つの部分」がエピクロス本人の見解を反映しており、そしてそれがルクレティウスの *animus* と *anima* の区別に対応しているとすれば、知覚(感覚的認識)が魂の理知的部分と非理知的部分の密接な統合的作用によって成立するものであり、かつまた、理知的部分が身体胸部から四散すると——仮に身体他の部分に非理知的な魂の原子が残っていたとしても——感覚も生命も失われる、とエピクロスが考えていた可能性もでてくる¹⁸。この「理知的-非理知的」という表現は誤解を招きかねないものであるが、要するに非理知的部分は感覚の受動的側面を表すものであり、理知的部分は感覚の能動的側面、すなわち感覚表象を解釈するという側面を表すものである¹⁹。先に、死後に感覚が残存するとしたデモクリトスをエピクロスが論難したとする証言を見たが、魂の機能を統合的に捉えるとともに、理知的部分の存在が生命保持の絶対的条件であるとエピクロスがみていたと考えれば、この論難も十分に理解できよう。魂は身体という「蔽い包むもの」(*στεγόςζον*) がなければ感覚をもつことはできない²⁰。そのような意味で身体は感覚の原因ともなっているのである。死とは、理知的部分と非理知的部分とが単一の本性をなさなくなるとともに身体との緊密な結合を解くことであり——この、身体との緊密な結合を解くという点が重要である——しかも、魂の運動はこの上なく滑らかで丸い原子から構成されていてきわめて迅速であるからには、それは経過的に生起する事態というよりも、まさに瞬時に生起する事態とエピクロスが考えていたとみることができる。魂の二つの部分の密接な統合的作用、そしてこれら魂とそれ以外の部分としての身体との相互依存関係を考えると、魂が身体から離散してなお知覚経験が成立するとは考えにくい。

5. 身体的苦痛と死

結局、死を動作として考えるとしても、エピクロスにおいて、それは人の存在と非存在とを分かたずさに部分をもたない幾何学的な点のようなものとなり、生と死は continuum ではないのである。こうして、「死につくある」という動作の継続は、厳密には「死んでいく」という状態（そしてその継続）と無関係となる。そしてこのように理解されるとき、「死につくある」という経過に対して感じる苦痛は、生きていることに伴う苦痛のひとつであり、瞬間的に生起する点としての死そのものに伴う苦痛ではないということになる。生きている以上、感覚によって身体的・精神的苦痛を感じるとことは可能であり、そのかぎりでは、「死につくある」ことに対して痛みと恐怖を覚えるのに何の矛盾もない²¹。そしてエピクロスはそのような痛みと恐怖に対処するすべを「テトラパルマコス」の第三の処方で説いたのである。

身体的苦痛はそれが軽度であれば耐えることができ、極度の耐え難いものである場合は長くは続かないとされる。なぜなら、後者の場合は、昏睡や死が訪れることによって苦痛は終わるからである²²。逆に言えば、昏睡や死につながる極度の身体的苦痛は、終点としての死それ自体とは区別されている。そもそも、死に至る疾病や負傷にとまなうものであろうとなかろうと、苦痛がいかなる場合にも排除されるべきものであるという見解をエピクロスは採っていなかった。彼の快樂の定義は、存続する主体が経験する身体的苦痛の存在を前提としている。確かに苦痛は悪しきものではあるが、快樂が無限に増大し長続きするものでないと同様に²³、苦痛もまた、有限であるとともに、「つねに避けられるべき本性のものであるとは限らない」のであり、「長い時間耐え忍ぶなら、その結果としてわれわれにより大きな快樂が生じるような場合には、多くの苦痛の方が快樂よりも勝っているとわれわれは見なす」のである²⁴。苦痛は手段的価値を有している。目的にとっての利益、不利益という観点から苦痛なことがらと快いことがらとを判別することが重要であり、そのため、病にたおれても治療を受けることによって治癒が期待されるとき、苦痛を伴う手術や治療を受けることはそれ自体合理的なこととなる。

そしてまた、極度の身体的苦痛が死に直接結びつくものであったとしても、その上でなおかつ幸福であるということは可能なのである。エピクロス自身、弟子のイドメネウスに宛てた遺言状で次のように語ったと伝えられている。

「わたしの生涯が終わらんとする日でもある、この祝福された日を迎えながら、わたしは

君に次のようなことを書き記しておく。排尿の困難や赤痢の症状は相変わらず続いており、その度を越えた苦痛は去らないでいる。しかしわたしは、君とこれまでに交わした対話を思い起こすことで、魂における喜びをこれらすべての苦痛に対抗させているのです。」(DL X, 22)

近接未来に適度な快樂が実現するという予期にともなう快樂と同様に、過去における適度な快樂の想起にともなう快樂——それは、いわゆる「動的快樂」である²⁶——は、魂の静的快樂である「動揺のなさ」へとつながる。苦痛の「限度」を見通し、魂における快樂の「限度」としての静的快樂を達成することによって、エピクロスは自らが終わらんとする(τελευτώντες)日においても「度を越えた苦痛」に耐えながら至福の時を送りうるのである²⁶。むしろ、このときエピクロスの快樂に死の恐怖が影を投げかけることはない。むしろ死によって苦痛が已むという確実な事実がこの快樂を支えているとさえ言えよう。

6. 予期される死

かくして、身体的苦痛を根拠に死を災厄であると考えする必要はないということになる。では、予測における死はどうだろうか。エピクロスが何ものでもないと言っているのはそのような死なのか。そうではないだろう。なぜなら、点としての死を現時点にとろうが、未来のある一定の時点にとろうが、死そのもののありように何の違もなく、すでに論じたように、瞬間的な状態の変化はエピクロスにとって恐怖や苦痛の対象とはなりえないからである。エピクロス自身、現にやってくるときに何の悩みも与えないものが、予期されることによってわれわれを苦しめるのだとしたら、それは根拠のない苦しみであると述べていた(Men. X, 125)。

もし予期される死が苦痛を与えるであろうから恐ろしいのだと主張する者があれば、エピクロスは、先に見たように自然的に必要な欲求を適度に充足させ、その苦痛の原因を見極めてこれを克服するように勧めるであろう。エピクロスに特徴的に見られるのは友愛の手段的効用である。未来の恐怖は、本当の意味での友愛——Concheによれば、これに対する欲求は幸福のために必要な哲学への欲求に内包されている——をもってすれば十分に御しやすく対抗できるものである²⁷。『主要教説』には次のようなことばがある。

「永久に続くような恐ろしいことも、また長時間続く恐ろしいことも何ひとつないのだとい

う点に関して、われわれを安心させてくれるところの同じ見識はまた、このまさに限られた人生の状態の中では、友愛のもたらす安全こそがもっとも安全なものだということをよく知っているのである。」(『主要教説』28)

Brown も指摘しているように、エピクロスにおける友愛の効用は、援助そのものよりも援助してくれると信じられることにある。友人は、病のときには喜んで付き添ってくれ、困難の内にあるときにははすすんで援助の手をさしのべてくれるが、友人が与えてくれる最も重要な利益とは、彼が助けてくれるであろうという信頼感である。友人によって未来の苦痛は軽減されるだろうという信頼は、魂の動揺の主要な原因を取り除き、魂の平静を得ることによって決定的なのである。そしてそのような信頼をもたらす友愛こそ、徳としての友愛に他ならない⁸⁸。

エピクロスが何ものでもないと主張する「死」は、プロセスとしての死でも、予期における死でもなく、点としての動作の後に続く状態(「死んでいる」=「存在していない」)としてのそれである。ではやはりエピクロスに主張のように、死は何ものでもないということに同意せざるをえないのだろうか。この点をさらに考察するために、その主張の含意するところを次に検討してみよう。

7. エピクロスの推論と二つの要件

エピクロスの推論は次のような論の運びとなっている。

- 1) 人の死とは魂が身体から四散して当人が存在しなくなることである。
- 2) 魂が四散したものは知覚能力をもたない。
- 3) (1) 2) より) したがって、死者は知覚能力を喪失している。
- 4) (3) より) 死者は、自分の死も含めて何も知覚しない。
- 5) 知覚されないものは何ものでもない。
- 6) また、生きていながら死を経験することはないので、生きている者は自分の死を知覚しない。
- 7) (4) 5) 6) より) したがって、死んだ人にとっても生きている人にとってもその当人の死は知覚の対象とならない。すなわち、死はわれわれにとって何ものでもない。

推論の結論 7) から、「死はわれわれにとって災厄ではない」と主張することが可能であり、この点が、われわれの直観に反するのである。エピクロスの推論は形式的に妥当であるとしても、健全性という点ではどうだろうか。そこに含まれている前提はすべて真と言えるのか。まず考えられるのは前提 1) に対する反論である。例えばプラトン『パイドン』(113D 以下) では、生前に不正や過ちを犯した死者たちの魂は「ハデス (冥府)」で裁かれて苦しみを身に受け続けることになる物語っていたが、このように、前提に反して死後も魂が存続するとしたならば、死を恐るべき災厄と見なすことは合理的なこととなるだろう。しかしながら、死後の魂の存続自体が仮設であり、これを真とする根拠はどこにもない²⁹。実際にわれわれが死者に関して目にするのは、ルクレティウスが描いているように、魂の分解に耐えられずにいやな臭いを出して腐り始め崩れていく身体だけである³⁰。ラクタンティウス (後 3-4 世紀) によれば、エピクロスが、「魂は死んだ後には消滅し、また冥府 (infernus) はまったくもって存在していないがゆえに、冥府での懲罰は恐れられるべきものではない」、(『信教提要』III 17 [Us.341]) と語り、また、冥府とは「詩人たちが作り上げた虚構 (figmentum)」であり、「もたらされる冥府のかの懲罰とは、この生において存在するものである」と解したとされる (同 VII 7 [Us.341])³¹。前提 1) への反論は、それが臆断による限りで有効な反論を構成しない。

原子論という枠組みを受け容れた上で、なおも反論することが可能であるとすると、それは前提 5) ということになる。確かに、知覚されて初めてその対象は評価されるのであり、知覚されないかぎり、それは災厄でも何でもないということになる。この 5) の主張は二つの強い要件によって支えられている。まずひとつは、ある人にとって災厄の経験はある特定の時のことでなければならないということ。これを「時の要件」と呼ぼう。つまり、何かを自らにとって災厄だと言うためには、そのことが当人の存在している或る特定の時に悪しきことでなければならない。そして死は、存在する主体にとってそれが災厄であるような「時」がないので、何ものでもないのである³²。第二に、ある人にとって何か災厄であるためには、その当人がその不快な経験を主体となって自覚していなければならないということ。逆に言えば、死は、その当事者が死という不快な経験の自覚的主体とはなりえないがゆえに、死は当人にとって災厄ではないのである。これを「経験の要件」と呼ぶことにする。

もはやこの種の議論では古典的となった論文の中で Nagel はこれらの前提を反駁し、死がわれわれにとって災厄であり、エピクロスの推論は誤っているとす。彼の主張の要点

は、生きていれば得られるはずの善きものを剥奪していくがゆえに死は災厄だ、というものである。彼はこのことを示すために、脳にダメージを受けて満ち足りた幼児のようになってしまった知的人物の例を出す³³。当人は空腹を感じることもなく、乾いた襦袢を当てられて満ち足りており、この状況を悪しきことだとは自覚していない。まさに身体的にも精神的にも苦痛を感じてはいないがゆえに、幸福である。ところが、かつての彼、そしてダメージを受けなければ今そうでありえたはずの彼のことを考えれば、われわれはこの人物を逆に不幸な状況にある者として憐憫の対象とするであろう。彼自身が誰よりもまず不幸なのである。Nagel は、善きことや悪しきことを、特定の時においてその人に帰することのできる非関係的な特性に限定することは誤った想定であるとみる。Silverstein も、時間を対象の本質的な特性と見る四次元的枠組みに基づいて、時間的に離れた出来事の内容は空間的に離れた出来事の内容と同等であるとする。そして、A という人の死は、永遠的あるいは無時間的な意味で A と共存しており、それゆえ A の苦痛の可能的対象であって、A にとって、その死は遠隔の地の友人の死と同様に悲しみの対象となりうると主張する³⁴。

また、第二の「経験の要件」についても、Nagel は次のような例を提示して、この前提に疑問を呈する。ある人が、友人に裏切られていたり、陰で嘲笑されたり、面と向かっては礼儀正しく遇してくれる人々から実は軽蔑されているような場合、そしてまた、遺言状の執行者に自分の意志が無視されたり、あるいはまた、自分の著作が本当は 28 歳の時にメキシコで死んだ弟の著作であると死後に信じられるようになったという場合、これらの事態は、本人が現実にも苦痛や苦悩を感じていない限り、その本人にとって不幸なことでも傷つけることでもないと言えるのか³⁵。むしろ、現に経験していなくても、その事態そのものが本来的に本人にとって悪しきことであるがゆえに、傷つけることになるのである。つまり、それらの事態が出来しているときにその本人が所有している快苦や善悪をもって、その人の幸不幸を判定することはできない。

8. エピクロス批判の有効性

以上のような批判にエピクロスであればどう答えるだろうか。まず Nagel は、たいいていの幸福と不幸は、単に現下の明確な状態によってよりむしろ、経てきた歴史とこれからの様々な可能性によって同定される人をその主体としてもつのであり、また、この主体が一連の時間と空間の中に正確に位置づけられるのに対して、同じことが、この主体に降りかかる善きこと悪しきことについては必ずしも当てはまらないとする。Nagel が挙げる「満

ち足りた幼児」の例で言えば、この人物はそのような状況にある時、過去の知的な自分の喪失や大人としての自然な成長が無効にされたことを想いつつ自らの現状を不幸であると自覚するわけではない。彼は満腹と乾いた襦袢ゆえに、その時点では満足していて、いかなる災厄も被ってはいない。ところが、この時点での彼のみを目を向けるのではなく、知的であった過去の彼、そしてこれから様々な可能性を実現していくはずであった（しかしその機会をすべて奪われてしまった）未来の彼のことを考えるとき、われわれは彼を幸福ではなく不幸の主体と見て、災厄をこうむった彼を哀れと思うだろう。

しかし、問題は彼の「幼児への退行」をわれわれが不幸や災厄と考えるかどうかではなく、彼自身がどう感じているかである。Nagelは、他の誰よりもまずもって本人自身にとってこれは不幸なことであろうと言う。確かにわれわれは、想起や希望、期待によって、ある意味で現在を越えて過去や未来と関与することができる。しかし、そのように関与できるのは、あくまでも主体たる「わたし」に関わる過去であり「わたし」の未来であって、つまり本人が存在していてそれを評価することが前提となるであろう。Nagelは主体が有する「可能性」を無限定のものとして考えているように思われるが、過去の歴史も含めて未来の可能性はすべて「わたし」の生の内部に位置づけられるのである。その境界を越えて、もはや「わたし」の生の内部に位置づけることができない災厄や幸運は、客観的なものではあっても（あるいは客観的なものであるからこそ）「わたし」とは何の関わりもない。原子論においては、善悪の評価対象は原子の相互作用を通じて因果的に「わたし」に影響を及ぼす事象でなければならない。「時の要件」とはそうしたものである。善きことや悪きことが因果関係を越えてNagelやSilversteinの言うようにいわば *atemporal*なものだとしたら³⁶、それはかえって *impersonal*なものになってしまうのではないだろうか。

また、幼児に退行した知的な人物においては、ダメージを負う前とダメージを負った後とで、連続的な主体は存在していない。ダメージを境に、前後の「彼ら」はあたかも別人であるかのように自己同一性を有していない。「彼ら」が未来の喪失を嘆く「時」も存在せず、また、過去の知的な生活を懐かしむ「時」も存在しない。これが「悲劇」を構成するのは彼自身にとってではなく身内や第三者にとってである。

また、生きていれば得られるはずの善きものを剥奪するがゆえに死は悪きものである、とNagelは主張するわけだが、死なずに生き続けるならばより多くの善きものが必ず得られるという前提はエピクロスにはない。生の時間的長短がその生の質を決定することはない。換言すれば、死なずに長生きしても、それだけより多くの善きものとしての快樂が増

大するわけではないのである。

「肉体における快樂は、欠乏による苦痛がひとたび取り除かれたなら、もはや増大することはなく、その後は、ただ多様化するだけである。他方、精神における快樂の限度は、精神に最大の恐怖をもたらしていたところの、まさにそういったことがらや、これに類することがらをよく勘考することによって、達成されるのだ。」(『主要教説』18)

「無限の時間も、限られた時間が与えるのと等しい量の快樂を与えるだけである。もし人が、快樂の限度を理性によって測るのであれば。」(『主要教説』19)

「肉体は、快樂の限度は果てのないものと受け取っている。だとすれば、そのような快樂を提供するには無限の時間がかかるわけだ。しかし精神の方は、肉体の目的とその限度とをよく勘考することによって、またこの世を越えた生に関する恐怖を追い払うことによって、われわれに完全な生をもたらしてくれるのだ。したがって、われわれにはもはや無限の時間をその上に必要とすることは全くないのである。とはいえしかし、精神は快樂を避けているわけではないし、この生から立ち去る事態になったときにも、最善の生にぞくすることを何か後に残しているかのようにして、生を終えることもないのである。」(『主要教説』20)

エピクロスは同一の継続的主体が自覚的に存在していることを前提としており、「満ち足りた幼児」のように同一性が途絶した状況を想定してはいない。もしそのような想定を許せば、生を一つの全体として見る必要はなくなり、極端な場合は、瞬間瞬間の生のありようだけが問題とされうることもなろうが、しかし、エピクロスにとっては、生とは多くの瞬間の総計にすぎないのでなく——さもなければ、幸福は瞬間瞬間の身体的快樂の享受ということになりかねない——むしろ身体における無苦と魂における平静という人生の目的を実現するための行為の連関なのである。そして、理性は身体的快樂にも精神的快樂にも（そしてそれに対応してそれぞれの苦痛にも）量的限度があることを認識しており、完全な快樂の実現のために無限の時間は必要ではなく、したがって神々のように不死である必要もない。エピクロスの賢者は生きている間に完全な快樂を達成できるのである³⁷。むしろ、限度に達したら後は質的な多様性が現れるという説はドグマティックであり、また、

完全な快楽が達成できるエピクロスの賢者はきわめて限られていようが。

ただ、死が人生の善きものを剥奪するがゆえに悪しきものであるという主張を目的-手段という観点から見たとき、この「善きもの」とは目的である本来的な善としての快楽（＝身体の苦痛のなさと魂の平静）を得るための手段としての善ということになろう³⁸。死がそうした手段を奪うものであるとすれば、たしかにそれは悪しきものであるかのように思われる。しかし、言うまでもなくエピクロスにとって目的とは人生の遙か先に望見されるものではなく、日常の生において目指される「現在の」なものであるがゆえに、一般的な目的-手段という枠組みから死を悪しきものとするのは（少なくともエピクロスにおいては）困難であるように思われる。

結局、エピクロスの推論はわれわれの直観に反するにもかかわらず容易には反駁できそうにないのである。最後にもう一度検討したいのは、死とは本当に瞬間的な状態の移行であり、またその変化の結果としか言えないのかという点である。エピクロスに反論するひとつの方法は、不徹底であると思われるこの前提に異を唱えることであろう。原子論では、死ぬということが、死という終点に向かっての変化のプロセスを含んだ動作と捉えられる余地を依然として残している。

Vendler は動詞が表現するアスペクトを、「活動」(activity)、「完成」(accomplishment)、「状態」(state)、「達成」(achievement)の四つに分類していた³⁹。「活動」とは、そのプロセスのどの部分をとっても全体と同質である動作について言われ、時間において同質的に進行するものである。「完成」も時間において進行する動作であるが、その動作にとって論理的に必要な終点(terminus)に向かって進行するものである。「状態」は、時間において進行するようなプロセスを含まない動作であり、「達成」は、時間の持続を含まず、特定の瞬間に生起する動作について言われる。そして、問題の「死ぬということ」は、「状態」でも「動作」でもなく、また、瞬間的な状態変化としての「達成」でもなく、死という terminus に向かって身体的に、そして精神的に変化していくプロセスを含んだ「完成」として理解する可能性はないだろうか。プラトンが描くソクラテスの臨終の場面によれば、ソクラテスが毒の入った杯を飲み干すと、足先や脛が次第に冷たくなり硬くなっていき、続いて腹部まで冷たくなり、最後に心臓までそれが達して、彼は死を迎えた⁴⁰。ここでは死の主体であるソクラテスは、この変化、このプロセスを現に知覚しながら死を迎えている。むしろ、すべての死がこのような形を取るわけではなく、死にはさまざまである。しかし、少なくともこのような死に方が可能であるとすれば、もはや死を瞬間的に生起する事象と

呼ぶことはできないだろう。魂と身体、理知的魂と非理知的魂、これらの緊密な結合関係を考えながらもそれぞれを構成する原子の運動を語る原子論であればなおさらである。例えば、知覚可能な時間において、いわゆる anima が animus に先行して身体から退出していくこともありうるはずで、animus がたとえ生命原理として最終的に生命保持の鍵を握っているとしても、同じ魂として anima が身体から四散していくことを死へのひとつの必然的プロセスと見ることはできるのではないだろうか。エピクロスはこの点に関して詳細に語ることはなく、むしろ、先に指摘したとおり、エピクロスは死に言及するとき、あえてプロセスを含蓄するような動詞の使用を避けているかのように見えた。しかし、死を恐れることを合理的に説明しようとするとき、その余地が、恐れを否定する当の原子論そのものにあると言えなくもない。

言うまでもないが、死とはソクラテスの場合のように予期される形で訪れるとは限らない。だからこそ、いっそう恐怖の対象となる。そして、その場合の恐怖の意味をもう一度問う必要がある。意識そしてその継続性を前提とする主体が、完全にかつ永遠に失われることに対する恐怖と、いわば暗黒の世界で永遠に虚無を意識し続けることになるという恐怖⁴¹。前者は、言い換えれば、死がわたしの存在を消失させることそれ自体への恐怖であり、善きものを剥奪されることへの怯えの根底にあるものである。他方、後者は死後に我が身に起こることへの恐怖である。そして、死後の意識という神話は、テトラパルマコスを受け容れて哲学を学ぶことで排除することができる。これに対して、前者の恐怖はまさに精神的苦痛として自然学の知見によっても依然として払拭されることはない。むしろ、われわれ人間は死すべき存在である、と自覚するたびにその恐怖は顕在化する。そして先に述べたように、自らの死に直面してその恐怖が死の過程において現れるとき、原子論に基づけば、その恐れは明らかに合理的な根拠をもっているのである。

おわりに

エピクロスより先にソクラテスは次のように述べていた。

「死を恐れるということは知恵がないのにあると思っただけで他にない。なぜなら、それは知らないことを知っていると思うことだからです。なぜなら死を知っているものはだれもないからです。ひょっとすると、それはまた人間にとって、いっさいの善いものうちの最大のものかもしれないのです。それを害悪の最大のものであるのはもう知れた

ことのように、恐れているのです。そしてこれこそ、どう見ても、知らないのを知っていると思う、かの不面目な無知というものに他ならないのではないのでしょうか。」(プラトン『ソクラテスの弁明』29A-B)

これまでエピクロス之死をめぐる分析を考察してきたが、最後に改めて触れておきたいことがある。それは、エピクロスの主張に従うなら、善き生を探究すること、あるいはそもそも生き続けたいと欲求することの理由が失われる、という批判である。エピクロスに対する反論はもっぱら「死は悪しきものではない」という主張をその標的として展開されていた。そして、エピクロスの推論にもかかわらず、死はやはりわれわれの直観通りに悪しきものであり、だからこそわれわれは生に執着するのだと論じられる。

たしかに、エピクロスにおいて「死は悪しきものでない」という主張を引き出すことは可能であり、死がけって悪しきものでないとするならば、生の価値は相対化される。そしてそれは、例えば、懸命に生きることの否定や自殺の肯定につながりうる。けれどもエピクロスが死の分析を通じてまずもって言わんとしていることは、「死は悪しきものではない」ということではなく、正確には、「死はわれわれに触れることがない」ということであり、「死は善きもの悪しきものどちらでもない」ということであって、つまりは上記のソクラテスのように、「われわれには死が善きものであるか悪しきものであるかを知るすべはない」ということなのである。逆に、われわれに確実にわかっているのは、この生こそが生きるべきものであり、それ以外の生はありえないということである。そして、死それ自体がどのようなものであるかを知るすべはないが、しかしわれわれは死すべき存在であり、生が死によって終わることは知っている。エピクロスに従えば、知りようのないものによって快樂の享受を妨げられることがあってはならず、ひたすら苦痛のない生を生きるように努めることが肝要となる。

とすれば、善き生、幸福な生へとわれわれを促しているのは、実は死そのもの——言い換えれば、われわれは死すべき存在であるという自覚——であると言える。生が本来的に価値あるものとしたら、その価値の源泉は、その生を特徴づける様々な偉業や達成（あるいはその可能性）であるよりも先に、その生をただ一回のもの、唯一のものとしている死に他ならない。そのようなものとして死を評価することは、災厄として死を忌み嫌うこととは基本的に異なり、十分に根拠のあることなのである。誠実なエピクロス主義者は遺書を書く理由をもたない。エピクロスは、耐え難い苦痛の中でも自ら死を選択することな

く、過去の快い思い出でもってその苦痛に耐えようとした。死を何ものでもない主張することの意義は、実は「よく生きる」ということへの促しにあるのではないだろうか。「愛する人よ、帆を上げて、すべての教養を逃れて進みなさい」(Men. X, 136)と語るエピクロスのことばの中の「教養」が意味するものを改めて捉え直す必要がある。

(金沢大学人間社会学域人文学類教授)

追記

本稿は、平成22年度科学研究費補助金(基盤研究(C)一般:20520011)の研究成果の一部である。

注

- 1 『ニコマコス倫理学』第3巻第6章1115a.
- 2 エピクロスのテキストはBailey およびLong & Sedley に、またエピクロスの『メノイケウス宛書簡』(Men.), 『ヘロドトス宛書簡』(Her.), および『主要教説』(KD)の邦訳はディオゲネス・ラエルティオス(DL)『ギリシア哲学者列伝』(下巻, 加来彰俊訳, 岩波文庫, 1994年)に原則的に準拠する。ただし、解釈の違いや論旨の都合で改変したところがある。また、それ以外の著作家からの引用は、既訳のあるものについてはそれに基本的に従った。
- 3 エピクロスの快樂主義については三浦(2010)を参照。
- 4 Men. X, 127. 幸福のために必要な欲求とは、無用の欲求からわれわれを解放してくれる哲学への知的欲求であり、身体の善きあり方のために必要な欲求とは、過酷な気候や外的危険から自身を防御する欲求、そして生そのもののために必要な欲求とは、空腹と渇きを癒すことへの欲求である。これらの欲求の充足は、自然本性における均衡不整を回復させる。Cf. Lucr. II, 944-972; IV, 860-876. Conche (1999), pp.63-65.
- 5 Cf. Men. X, 133: 「誰がいったい、次のような人よりもすぐれていると君は考えているのか。その人とは、神々に関しては敬虔な考えをもち、死についてはいかなるときも恐れをいだかず、自然の定めた目的を考え抜いてしまっている人のことなのだ。また、善いことの限度は容易に達成されて、たやすく手に入るし、悪いことの方の限度は、それが続く時間は短いか、あるいはその苦痛は軽いものであることを理解している人のことであり・・・」
- 6 *Adversus sophista* 4.7-14: " ἄρβος ὁ θεός, ἀνύποπον ὁ θάνατος, καὶ τὰ γὰθὸν μὲν εὐκτῆτον, τὸ δὲ δεινὸν εὐεκαρτέρητον."
- 7 Men. X, 122: 「人はまだ若いからといって、哲学することを先にのぼしてはならないし、もう年をとったからといって、哲学に飽きるようなことがあってはならない。なぜなら、誰だって、魂の健康を手に入れるのに、若すぎることもなければ、年をとりすぎていることもないからである。」
- 8 言うまでもないが、このテトラパルマコスには原子論に基づく自然学的知識によって支えられている。エピクロスでは倫理学は自然学を基礎とする。Cf. 『主要教説』12 [DL. X, 143]: 「もし人が、万有の本性が何であるかを明確に認識しないで、神話によって語られていることの何かが気がかりになって

いるとしたら、もっとも重要な事柄についての恐怖を解消することはできないであろう。したがって、自然研究を欠いては快樂を純粋な形で手に入れることはできないだろう。」ここで「もっとも重要な事柄」(κυριώτατα)とは、天界事象と死である。一般大衆にとってこれらに関する情報源は宗教的神話であるが、恣意的で時に不合理な神々の行動や恐るべき暗黒の冥府を物語ることにより、人々に疑惑や動揺、不安をもたらし、あるいは空しい希望を抱かせる。それは真なる先取観念でなく誤った想定によるものであり、原子(アトム)と空虚を導入して、不滅で至福な神の存在を介在させることなく自然を説明し、同時にまた死の煩いを根拠のないものと示すのが哲学の仕事である。

9 三浦(2010), 43ff.参照。

10 『主要教説』2:「解体されたものは感覚をもたないし、感覚をもたないものは、われわれにとって何ものでもない。」

11 Cf. Rosenbaum(1989), p.82.

12 Cf. Duhoux(1992), pp.136ff.

13 *Men.* X, 125: "...ὅταν μὲν ἡμεῖς ὄμνεν, ὁ θάνατος οὐ παρέστιν· ὅταν δ' ὁ θάνατος παρῆ, τότε ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν."

14 キケロ『トウスクルム荘対談集』134, 82.

15 Cf. Taylor(2007), pp.78-80.

16 *Lucr.* III, 94ff.

17 Cf. ロング(2003), pp.78ff.; Taylor(2004), pp.80ff. Long & Sedley(1987), Vol.1, p.71: "Thus these two parts of the soul fulfill more or less the roles which subsequent physiology has assigned to the brain and nervous system respectively." なお, Annas(1991, pp.92-93)は, perception は非理知的部分に属する機能であるとみる。

18 Conche(1999, p.162)はレクレーティウスとエピクロスを接近させ, *Her.* X, 65 においてエピクロスがいわゆる *anima* と *animus* を区別し, 身体の周縁部の魂が四肢の切断等で切り離されても, 理知的部分があれば感覚は残ると主張していると解釈している。 Cf. Bailey(1926), pp.230-232.

19 Cf. Annas(1991), p.99. なお, エピクロスは魂を構成する原子について四つの性質のもの, すなわち風, 空気, 熱, そして「無名のもの」を考えているが (Cf. *Plut. Adv. Colotem*, 1118d), 「無名のもの」のみが理知的機能を担っているわけではない。 Cf. Salem(1997), p.105-107.

20 Cf. *Her.* X, 64: 「もし魂が, 集合体の残りの部分によって何らかの仕方であく包まれているのでなかったなら, 魂は感覚をもつことはなかったであろう。そして, この残りの部分は, 魂に対してこの原因を提供してやっているのだから・・・」

21 Warren(2004, p.13)は, ピロデモスが魂の四散は時に快い経験でさえありうると述べているのを驚くべきことと解している。仮にこれがエピクロスの見解を反映したものであるとしても (Warren はその可能性については消極的態度を取るが), この魂の四散を継続の相で捉えるかぎりにおいては何らの困難もそこにはない。

22 Cf. Warren(2004), pp.14-15. 確かに Warren が指摘するように, 「苦痛が軽ければ耐えられ, 耐えられなければそれは短い」という議論は, 過去や未来の快樂をもって苦痛に対抗するというエピクロスの

視点を欠くと単なる *sophism* となってしまう。

23 『主要教説』 20.

24 *Men.X*, 129.

25 この点については三浦(2010), p.54を参照。

26 Cf. Erler & Schofield (1999), pp.665-666. なお, DL (X, 118) が報告しているエピクロスおよびエピクロス派の「たとえ拷問にかけられていても賢者は幸福である」という見解も参照。

27 Conche (1999), p.65.

28 Cf. 『ヴァティカン箴言集』 34; Brown (2009), pp.182-183.

29 Cf. Brueckner & Fischer (1986), p.213.

30 E.g. *Lucr.* III, 580ff.

31 Cf. Conche (1999), p.51.

32 Silverstein (1980), p.413. 彼はこれを“temporality assumption”と呼んでいる。

33 Nagel (1979), pp.5-6.

34 Silverstein (1980), pp.417ff.

35 Nagel (1979), p.4.

36 この atemporal というのは Silverstein (1980 p.416) が用いている表現であり, Nagel 自身のことばでは次のようになっている (p.7): “...we shall say that although the spatial and temporal locations of the individual who suffered the loss are clear enough, the misfortune itself cannot be so easily located.”

37 Bailey (1926), p.360.

38 例えば友人や徳がそれに当たる。『主要教説』 27: 「全生涯の至福を目指して知恵がととのえてくれるもののうち, 何にもましていちばん重要なのは友情の獲得である。」 Cf. アテナイオス『食卓の賢人たち』 546ff.: 「(エピクロスのことば) もし尊敬すべきこと, 徳, そしてそういった類のものももし快樂をもたらしてくれるのであれば, われわれはそれを重んじるべきである。そうでないならば, われわれはそれにさよならを言うべきである。」

39 Vendler (1957), pp.144-148.

40 プラトン『パイドン』 117E-118A.

41 Cf. Silverstein (1980), p.404.

文献

Annas, J. (1991), “Epicurus’ philosophy of mind”, in Everson, S. (ed.), *Psychology. Companions to Ancient Thought* 2, Cambridge, pp.84-101.

Bailey, C. (1926), *Epicurus. The Extant Remains*. Oxford.

Bradley, B. (2004), “When Is Death Bad for the One Who Dies?”, *NOÛS*, 38, pp.1-28.

Brown, E. (2009), “Politics and Society”, in Warren (2009), ch.10, 179-196.

Brueckner, A.L., Fischer, J.M. (1986), “Why Is Death Bad?”, *Philosophical Studies*, 50, pp.213-221.

Conche, M. (1999), *Épicure. Lettres et Maximes*, 5^e éd., Paris.

- Duhoux, Y. (1992), *Le verbe grec ancien. Éléments de morphologie et de syntaxe historique*, Louvain-la-Neuve.
- Erlr, M., Schofield, M. (1999), "Epicurian ethics", in Algra, K. et alii (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, ch.20, Cambridge.
- Long, A.A., Sedley, D.N. (1987), *The Hellenistic Philosophers*, Vols. 1, 2, Cambridge.
- Nagel, T. (1979), "Death", in his *Mortal Questions*, Cambridge, pp.1-10 [邦訳『コウモリであるとはどのようなことか』(永井均訳) 勁草書房, 1989].
- Rosenbaum, S. (1989), "Epicurus and Annihilation", *The Philosophical Quarterly*, 39, pp.81-90.
- Salem, J. (1997), *L'Atomism antique. Démocrite, Épicure, Lucrèce*, Paris.
- Silverstein, H.S. (1980), "The Evil of Death", *The Journal of Philosophy*, pp.401-424.
- Taylor, C.C.W. (2007), "Democritus and Lucretius on Death and Dying", in Brancacci, A. & Morel, P.-M. (eds), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden/Boston. pp.77-86.
- Vendler, Z. (1957), "Verbs and Times", *The Philosophical Review*, 66, pp.143-160.
- Warren, J. (2004), *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford.
- Warren, J. (ed) (2009), *The Cambridge Companion to Epicureanism*, Cambridge.
- 三浦 要 (2010), 「エピクロスにおける感覚と快楽」, 『哲学・人間学論叢』創刊号, pp.39-58.
- A・A・ロング (2003), 『ヘレニズム哲学』(金山弥平訳) 京都大学学術出版会.