

「対称性に訴える論証」と死の無害性について

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2018-06-21 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	https://doi.org/10.24517/00051168

This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 3.0 International License.



【研究ノート】

「対称性に訴える論証」と死の無害性について

三浦 要

はじめに

「恐ろしい物事の中でも、もっとも恐ろしいものとは死である」¹というアリストテレスのことは、一般の人々の死に関する印象を率直に代弁したものであるが、エピクロスはそのような見解に抗して、「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へ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」(Men. X, 125^a)と主張し、死が知覚の喪失である以上、われわれにとってそれは善いことでも悪いことでもなく、つまり何ものでもないものであり、このことを認識することがわれわれの可死的生を楽しいものとしてくれるのだと教えた。

そして、この教説は、死を害悪として嫌悪するわれわれの直観に明らかに反していると思われるために、その直観を擁護する側からは、特にエピクロスの主張に含意されている「死は悪ではない」という論点を取り出した上でこれを論駁し、「やはり死は害悪である」という結論を導出しようとする試みがなされている。Nagel に代表されるいわゆる「剥奪説」はその試みの典型であり、それは、次のように主張する。われわれに死がじつさいに到来したそのときにわれわれがもしも死んでいなかったとするならば、われわれは諸々の善きことを経験できていたであろう。しかし、死は、われわれからこの善きことを剥奪する。われわれはそのときに死ななかったなら経験できたであろう善きことをもはや経験できない。だからこそ死は害悪なのである、と²。

しかし、この剥奪説に対して、「死の無害説」の側から難問が提示される。もし、剥奪説の主張するとおりでであるとするなら、死とともに生的一端をなす誕生に関しても同様のことが当てはまるのではないか。すなわち、実際に生まれたそのときに生まれることにより、やはりわれわれは善きこと——つまり、そのときよりも前に生まれていたら享受でき

ていたであろう善きこと——を奪われているのではないか。実際の誕生より前の非存在と実際の死より後の非存在、どちらもわれわれから生における善きものを剥奪しているのである。したがって、剥奪説の立場を維持しようとするなら、誕生前の非存在による害悪も死後の非存在による害悪と同様に主張しなくてはならないか、もしくは、両者の非存在はそのような対称性をもつものではなくて、それゆえそれぞれの非存在に対して同じ態度を取る必要はない、と主張しなくてはならないかのいずれかとなる⁴。二つの非存在の対称性に訴える論証に基づく死の無害説を最初に提示したのは、ローマの詩人にしてエピクロス派の哲学者ルクレティウス（前99頃-前55頃）である。本稿の目的は、彼の論証の内実と射程を確認した上で、それがエピクロス（そしてエピクロス派）の死の無害説を十分に補強しうる議論となっているのかどうかを検討することである。

1.

ルクレティウスの議論を検討する前に、予備的作業としてまずはエピクロス自身の「死の無害説」を確認しておこう（*Men. X*, 124-125）。彼が論じているのは、死が何ものでもないがゆえに、これに不安を感じることは不合理であるということであったが、それは次のような形でまとめられる⁵。

- 1 善悪とは感覚に属することである。
- 2 感覚を喪失した死者は何も感覚することができない。
- 3 したがって、何も感覚できない死者にとって善いことも悪いこともない。
- 4 よって、死は死者にとって善いことでも悪いことでもない。
- 5 また、現前しているときにいかなる害悪でもないものについて、その将来の現前をあらかじめ恐れることがあっても、その恐れに合理的な根拠はない。
- 6 したがって、生きている者が自分の将来の死を恐れる合理的な根拠はない。

死者にとって自らの死の現前は知覚対象とはなりえず、また、生者も自らの死を経験することはできないがゆえに、死者にとっても生者にとっても死は関わりがなく、それゆえに何ものでもないのである。Warren によると、エピクロス（そしてエピクロス派）においては、「われわれにとって何ものでもない」とは、実際に有害なものでないという意味と同時に、それについて考えても何の苦悩ももたらされない、という二通りの意味が含まれて

いるとされるが⁶、上述のとおり、より厳密に言えば、何ものでもないとは、その当のものが存在しないがゆえにいかなる属性を付与することも不可能であるということであり、したがって、それは有害でもなければ無害でもなく、善でもなければ悪でもない、つまり、価値的評価の対象となりえない、ということである。そして、そのようなものについて思考し語ることに意味はないのである。

この推論には隙がないように見える。しかし、アリストテレスが、恐怖を与えるものとは端的に悪しきものであり、そのために人々は恐れを「悪への予期」とさえ定義している、と述べているように⁷、われわれにとっておそらくとりわけ重要な問題は、生きているときに自分の死を予想して煩悶することに「合理性」はないのかという点である。はたしてこの問題に対してエピクロス推論は十分に応答するものとなっているのだろうか。何ものでもないものを予期することでの不安や苦悩は確かに無意味であると分かるが、その根拠となっている、未来の非存在が何ものでもないという前提自体が、確実なものとは言いがたい面をもっているように思われる。そして、ルクレティウスの『事物の本性について』における「対称性に訴える論証」は、こうした疑念に対するエピクロス派からの回答であるとも言える。では彼の論証の射程と内実を確認していこう。

彼が「対称性に訴える論証」を行っているのは次の2箇所である。

[A] それゆえ死は私たちに何ものでもなく、何の係りもない、
私たちがもっている精神の本性は、死すべきものなのであるから。
そして私たちは、自分が生まれる以前の過去において何の悩みも感じなかった
——カルタゴ軍が八方から攻めよせてきて、
全世界が戦争の不安な激動に打たれてゆるぎながら
高い空の下でおののきふるえ、
どちらの民族に海と陸とにわたって、
全世界の支配権がおちるのか疑っていたその時にも。
それと同様に未来においても、私たちがもはや存在せず、
一体となって私たちを作っている体と魂とが分離してしまっている
ときには、そのときもはや存在しないであろうところの私たちにとっては、
明らかに何事も起こりえず感覚が動かされることもありえないだろう。
たとえ大地が海と、海は空と混じり合おうとも。

『事物の本性について』 3. 830-842⁸⁾

[B] 私たちの生まれる前に過ぎ去った、永劫の時間の古い幾年代が
どれほど私たちにとって無であるか、もう一度顧みるがよい。
さればこれこそ、われわれの死後に來たるべき時間をうつす鏡として
自然が私たちに差し出してみせるものなのだ。
一体そこに何か恐ろしいものがうつっているのか、何か悲しいことが
見えるのか？ どんな眠りよりも安らかなものではないのか？

『事物の本性について』 3. 972-977)

問題の論証は、次のような言わば「対称性命題」を大前提にし、誕生前の非存在がわれわれにとって無であるとするならば、死後の非存在も対称性命題に従って、やはりわれわれにとって無であると論じることになる。

S (対称性命題) : 自分が生まれる以前の、自分がいまだ存在していないときのその非存在と、死んで後のものはや存在していないときのその非存在とは、ちょうど鏡に映った像と原物のように類似しており対称的な関係にある。

そして、無であるならば、われわれのだれひとりとして前者についてこれを恐れ悩んで悲嘆にくれることがないのと同様に、後者に関してもこれを恐れることの根拠はないのである。この対称性命題は明示的に語られているわけではないが、対称性に訴える推論によって不可欠な前提である。ルクレティウスでは暗黙の前提のようにになっているが、いざこれを正当化しようとしてもむづかしい。

2.

ここでまず確認すべきは、ルクレティウスの言う「過去の非存在」がどの時点のわれわれにとって無であるのかという点である。Warren が指摘しているように、ここには類似してはいるが区別すべき異なる主張を読み取ることが可能である⁹⁾。Warren の定式化を借りると、過去 (past) の非存在の主張には次のような二つの含意がありうる。

Pi : われわれが生まれる前の非存在は、われわれが生まれる前にはわれわれにとって何もかもなかった。

Pii : 生きている時点から振り返ってみると、われわれの生まれる前の非存在は、われわれにとって何もかもない。

Piによれば、そもそもわれわれが誕生する前にはわれわれは存在しておらず、存在していない者が自らの非存在という事態についてそのときに評価することはできるはずもなかったのであり、したがって、その非存在はそのときのわれわれにとって無であった。それゆえ、生まれる前のわれわれが生まれる前のわれわれの幸不幸を語ることには、何の意味もないのである。

Piiは、これとは異なり、生きている時点から振り返ったとき、今のわれわれにとって、われわれが生まれる前の自己の非存在は何ものでもない、と主張するものである。したがって、今現在、われわれが生まれる前の自分の非存在を考えてみても、それは何ものでもないから——つまり、害悪でも災厄でもないから——今のわれわれの心痛の原因とはならない。

そして、このようにPiとPiiは、生まれる前の非存在に対して「何ものでもない」と判断する基点を異にしている以上、それと対称的な死後の非存在に対する「合理的態度」の表現も以下のように二つのものが区別される。

Fi : われわれの死後の非存在は、われわれの死後においては、われわれにとって何ものでもないだろう。

Fii : われわれが生きているときに将来を考えたとき、われわれの死後の非存在は、われわれにとって何ものでもないのである。

結局、Pi-S-Fiでは対称性命題を前提として、生まれる前の自己にとっての生まれる前の非存在と同様に、死後の自己にとっての死後の非存在は何ものでもないだろう、と主張することとなるのに対して、Pii-S-Fiiは同様に対称性命題を前提としつつ、過去の非存在を現在という時点から見たときに、それが何ものでもないのと同様に、現在の時点から未来に向かって自分の死後の非存在を思うときに、その非存在もやはり何ものでもない、と主張するものである。ではどちらの対称性がルクレティウスの考えるものなのだろうか。例え

ば Furley は、[A] が、死者にとって善きことも悪しきこともないという結論を導出する推論の強化を意図したものだとし、そこではわれわれの現在の感情についてまったく述べられてはいないとする¹⁰。これに対して、Rosenbaum は対称性に訴える論証の結論を「今ひとが、自分の未来の非存在つまり自分の死を恐れることは、不合理である」とし、現在のわれわれの態度が問題となっていると見なしている¹¹。次にこの点を考察する。

3.

テキスト [A] では、過去の非存在に関して、「私たちは、自分が生まれる以前の過去において何の悩みも感じなかった (*anteacto nil tempore sensimus aegri*)」と、歴史的完了としての完了形を用い、未来の非存在については、「そのときもはや存在しないであろうところの私たちにとっては (*nobis quicquam, qui non erimus tum*)、明らかに何事も起こりえず感覚が動かされることもありえないだろう (*scilicet haud ... accidere omnino poterit sensumque mouere*)」と未来形を用いて記述しており、Pi-Fi に合致するように思われる¹²。

また、[B] では、過去に関しては「永劫の時間の古い幾年代がどれほど私たちにとって無であったか、もう一度顧みるがよい (*respice item quam nil ad nos anteacta uetustas temporis aeterni fuerit*)」と、副文における接続法完了形が用いられており、主動詞(命令法現在)より以前の時間、すなわち過去を表していることになる。Warren は、「生まれる前の非存在が現在までずっとわれわれにとって何ものでもなかった」という、いわゆる完了の結果としての現在の状態もひょっとしたら表しうるとしつつも(その場合には Pii を示していることになる)、もしもルクレティウスが表明したかったのが Pii であれば、完了形ではなく簡単に現在形(接続法)の *sit* を用いることができたはずだし、やはりこれはあくまでも Pi を表現するものであり、[A] と同様に「現在」のわれわれの態度については何ら語られてはいないとする¹³。

しかし、[B] における鏡の比喩は軽視すべきものではないだろう。自然がわれわれに差し出す鏡の前に立ってそれを見ている自分の後には自分が生まれる前の過去の長大な時間があり、その鏡に映し出されている自分の向こうには自分の死後の長大な未来の時間がある。ルクレティウスは、現在の自分から見て、鏡に何か恐れるべきものや悲しむべきものが映っているか、と問う。これは、誕生前であれ死後であれ、そのときの自己の非存在について今の自分がどういう態度をとり、またとるべきであるかを問いかけている。

また、[B] の直後では、われわれは今の生を享ける以前に同じ原子の構成体として存在していたかもしれないが、そこに主体の連続性はありえず、そのことについて今われわれは関心ももたず、今いかなる悩みによっても苛まれることはないと言われている (3. 852-853)。これも、生まれる前の自己の非存在を今現在において思い悩むことはないということであり、現在という基点が明確に示されている。

Pi-S-Fi は、エピクロスにおけるいわゆる経験の要件（「何かひとにとって害悪あるいは善であるなら、その当人はそれを経験していなくてはならない」）を踏まえて、存在していない主体が自分の存在していない時間における何事かについて判別することはありえない、という自明のことを語っているだけであり、何か新たな論点を付加しているわけではない。心身二元論に基づいて身体の解体後も何らかの心的存在の存続を認めるという立場を取らないかぎり、Pi-Fi の対称性論証に疑問の余地はないように思われるが、逆に、この対称性を強調したところで、それは死の有害性を主張する人々に対しての直接的な反論を構成しない。なぜなら、その「異論」は、未来の非存在に関する現在のわれわれの態度を問題にしているからである。換言すれば、エピクロス、そしてルクレティウスがまずもって主張したかったのは、「死はわれわれにとって何ものでもないだろう」でもなければ、「死はわれわれにとって何ものでもなかった」でもなく、現在形で表現される「死はわれわれにとって何ものでもない」(*ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς / nil mors est ad nos.*) ということなのである。そしてこの教説（『主要教説』2）を正しく認識することが死すべきものであるこの生を楽しめるものとしてくれる、と言われていたことを想起すべきであろう。[A] も [B] も、未来の自分の死を今嘆いている者に対して、死は恐れるべきものではないということを教える。自己の死に煩わされることにより、精神の平静を乱されれば、幸福を達成することはできない。かくして、ルクレティウスにおける対称性に訴える論証は Pi-S-Fi というよりも Pii-S-Fii とみるべきであろう。

4.

この対称性に訴える論証に対して、剥奪説の側からは、そもそも過去と未来の非存在において対称性は成立しないとする反論がなされる。Nagel——彼もルクレティウスの主張を Pii-S-Fii のラインで解釈している——は次のように主張する。

「ルクレティウスの見るところでは、自分の誕生に先立つ永遠について思いを巡らしたからといって、精神の平静をかき乱されるような人はいない。そこで彼は、この事実を論拠にして、死は誕生に先立つ深淵の対称的な鏡像に過ぎないのだから、死を恐れることは非合理的である、と論じたのである。しかし、この議論は正しくない。そして、誕生に先立つ時間と死後の時間の違いこそが、それらを違ったものと見なす態度が理にかなったものであることを説明するのである。どちらの時間も彼が存在しない時間であるというのは正しい。しかし、死後の時間は、死が彼から奪う時間であり、もしまだ死んでいなかったならば、彼が生きていた時間なのである。(・・・)これに対して、誕生に先立つ時間は、彼が実際に生まれたよりも早く生まれていたら、彼が生きたであろう時間である、とは言えない。というのは、早産の場合に許される短い許容幅を別にすれば、彼がより早く生まれていたという可能性はないからである。彼が実際に生まれた時点よりも十分に早く生まれた人は、誰であれ、彼以外の人なのである¹⁴。」

Nagel は、誕生の時を人の自己同一性の要件とするため、同一人物について、「実際の誕生日よりもっと早く生まれていたら」という想定そのものを認めない。これに対して、死の時は自己同一性にとって本質的ではなくあくまでも偶然的なものであるから、同一人物について、「実際の死の時よりもっと後に死んでいたら」と想定することは十分に意味をもつ。彼は、「人間やほかの諸個体に可能性を付与するに際して、時間の方向は決定的な役割を演じる。一人の人物がもちうる異なる可能的人生は、共通の端緒から分岐していくことはできるが、分岐した端緒から共通の結末に向けて収斂していくことはできない」と述べている。誕生前の非存在と死後の非存在とはけっして対称的ではないということになる。

しかし、Nagel によるこの非対称性の説明は不十分である。確かに、私は今の私の「起源」となった特定の精子と卵子以外の精子と卵子からは生まれなかったであろうし、もし時がちがえば、そのときの精子と卵子の結合から生まれた私は今の私とは別人となるように思われる。しかしながら、その特定の精子と卵子が実際より早いときに存在していて受精するということが論理的に不可能なことでなければ、私はもっと早く生まれることもできたとも言えるであろうし、実際、物理的には不可能かもしれないが論理的には可能なのである¹⁵。あるいはまた、現代の生殖医療の技術を用いれば、体外受精や顕微授精で受精し発育した受精卵を長期にわたって凍結保存することが可能となっているが、例えば受精

後一年たった受精卵を解凍後に子宮に移植して子どもが生まれた場合、その子どもについて、もっと早く誕生していたなら享受できたものを実際には享受できなかった、と考えることはできよう。このような子どもの人生が、分岐した端緒から共通の結末に向けて収斂していくことは可能であり、必ずしも誕生の時が異なれば二つの異なる人格が存在するとは言えないのである¹⁶。

また、Parfit はそもそもわれわれの過去と未来の経験に対する態度が不可避的に非対称的であるとして、Pii-S-Fii を否定する¹⁷。彼は、次のような患者を想定する。

「私は、ある種の外科手術を受けるためにある病院に入院している。これは完全に安全で、決して失敗することのない種類の手術なので、私はその結果について何の恐れも抱いていない。手術は短時間で終わるかもしれないし、長時間かかるかもしれない。私は外科医と共同作業をしなければならないので、麻酔は使えない。私は以前この手術を一度受けたことがあり、それがどれほど苦痛を伴うか思い出すことができる。その手術はきわめて苦痛を伴うので、新しい方針で、今は、患者は後でそれを忘れさせられることになっている。ある薬が、最後の数時間の記憶を取り去るのである。

私は目覚めたばかりである。眠ったのを覚えていない。私は、私の手術がいつ行われ、どのくらいの時間を要するはずであるかがすでに決定されたかどうか看護師に尋ねる。彼女は、私と別の患者の両方についての事実を知っているが、どちらの事実がどちらの人にあてはまるか覚えていない、と言っている。彼女は次のことは事実であるということだけ私に伝えることができる。私は、昨日手術を受けた患者であるかもしれない。その場合、私の手術はこれまでで最長の10時間を要した。あるいはそうではなくて、私は今日遅くに短時間の手術を受けることになっている患者かもしれない。私は10時間すでに苦痛を被ったか、これから1時間被ることになるか、そのいずれかが真実である。

私はどちらが真実であるか看護師に突き止めてくれとたのむ。彼女は不在だが、どちらが真であることを自分がより選好するかは私にとって明白である。もし最初の方が真であると知ったなら、私は本当にほっとするであろう。」

われわれは苦痛が未来よりも過去にあることを選好し、快樂は過去よりも未来にあることの方を選好する。だから、苦痛が過去のものである場合とこれから予想される未来のもの

である場合とで、われわれは異なる態度をとる。すなわち、すでに生じた過去の苦痛に対しては関心をもたないが、未来の苦痛に対しては関心をもつ。その意味で、Parfitによればわれわれは未来への合理的なバイアスを有している。したがって、非存在の対称性の問題に関して言えば、Pii-S-Fii における対称性は成立せず、われわれは過去と未来に対して非対称的な態度をとる。つまり、誕生前の非存在については何とも思わないし、それによって善きものを剥奪されたとも考えないが、未来の死後の非存在については、死ななければ得られるはずの善きものを剥奪されるがゆえに悪しきものと考え、そのためにこれを恐れる。

しかし、この Parfit の議論には問題がある。まず、この未来へのバイアスはどこまで一般性を有するものなのかという点である。苦痛は未来より過去に、快楽は過去より未来にあることを人は選好すると言うが、たとえば名声を失うことや愛する人を失うことのように、悪しきことがらでも、たいていは過去より未来にあることを選好するような、そういう悪しきものも存在する¹⁸。Parfit はこのバイアスが十分に根拠づけられていると言うが、このような例外を前にするとき、その根拠は不明確となる。また、本来このバイアスは快楽と苦痛の選好に関わり、主体により経験された対象について成立するものであるはずだが、問題の非存在は文字通り主体の経験を超えており、一般の悪しきものや苦痛とは異なっている。善悪の価値をもちえないそのようなものに対してどうしてわれわれは未来へとバイアスのかかった態度をとりうるのか。そしてまた、その場合の合理性を保証するものが何なのかも判然としない。死が何でもないものでなく、恐れるべきものであるという直観を守るために、未来に対する態度の偏りを想定しても、問題の解決にはほど遠いように思われる。

おわりに

ルクレティウスによる対称性に訴える論証は、現在を基点に、誕生前の非存在と死後の非存在の対称性を前提として、前者が今のわれわれにとって何ものでもないからには、後者も今のわれわれにとって何ものでもない論じるものであった。そして、Negel, Parfit の見解を中心にこの論証に対する反論を検討してきた。前者は過去の非存在と未来の非存在の対称性そのもの（つまりは対称性命題）を否定し、後者はわれわれが備えているとする未来へのバイアスという特性を踏まえて、ふたつの非存在に対してわれわれが非対称的な態度をとることの合理性を主張しようとした。しかしながら、彼らの反論は、対称性に

訴える推論を論駁するには至らなかった。ルクレティウスの推論が、現在を基点とするものと見られるかぎりにおいて、エピクロスの死の無害説を十分に補完するものとなっていると言えよう。

(金沢大学人間社会学域人文学類教授)

追記

本稿は、平成29年度科学研究費補助金(基盤研究(C)一般:15K02076)の研究成果の一部である。

- 1 アリストテレス『ニコマコス倫理学』第3巻第6章1115a26.
- 2 エピクロスのテキストは Usener, Bailey, Conche などに、また書籍と『主要教説』の邦訳はディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』(全3巻, 加来彰俊訳, 岩波文庫, 1984-1994年)に原則的に準拠した。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 Nagel, T, 'Death' in his *Mortal Questions*, Cambridge, 1979 (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) 参照。なお、剥奪説そして死の害悪の問題についてはすでに三浦(2011), 同(2014)でも論じた。
- 4 Cf. Kaufman, pp.4-5.
- 5 Cf. Furley, p.76.
- 6 Warren, pp.17-18, 59.
- 7 アリストテレス『ニコマコス倫理学』第3巻第6章1115a7-9.
- 8 ルクレティウス『事物の本性について』のラテン語テキストは Kenney に、邦訳は岩田義一・藤澤令夫訳(世界文学全集21, 筑摩書房, 1965)に準拠したが、論旨の都合上、一部改変したところがある。
- 9 Warren, pp.58ff; Sorabji, p.176.
- 10 Furley, p.76.
- 11 Rosenbaum, p.360.
- 12 ただし Kenney (p.193)は [A] に関して現在のわれわれの態度が問題になっているとみている。
- 13 Warren, pp.64-68.
- 14 Nagel, p.8 (邦訳 pp.12-13).
- 15 Rosenbaum, pp.362-363.
- 16 Cf. Warren, pp.79-80.
- 17 Parfit, pp.166-169.
- 18 Cf. Rosenbaum, p.364; Sorabji, p.177; Kaufman, p.8.

文献

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

Conche, M., *Épicure. Lettres et Maximes*, Paris, 1999.

Furley, D., 'Nothing to us?', in Schofield, M., Striker, G. (eds), *The Norms of Nature. Studies in Hellenistic Ethics*, Cambridge, 1986.

Kaufman, F., 'Pre-Vital and Post-Mortem Non-Existence', *American Philosophical Quarterly*, Vol. 36, 1999, pp.1-18.

Kenney, E.J. (ed.), *Lucretius. De Rerum Natura, Book III*, Cambridge, 1971.

Nagel, T., 'Death' in his *Mortal Questions*, Cambridge, 1979 (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).

Parfit, D., *Reasons and Persons*, Oxford, 1984.

Rosenbaum, S.E., 'The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death', *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol.50, 1989, pp.353-373.

Sorabji, R., *Time, Creation, and the Continuum*, New York, 1983.

Usener, H., *Epicurea*, Leipzig, 1887.

Warren, J., *Facing Death. Epicurus and his Critics*, Oxford, 2004.

三浦 要, 「死は本当にわれわれにとって何ものでもないのか?」, 『哲学・人間学論叢』2, 2011年, pp.43-64.

—, 「死の害悪に関する一考察」, 『哲学・人間学論叢』5, 2014年, pp.63-73.