

デモクリトスの倫理学説について

三浦 要[†]

[†] 金沢大学人間科学系 〒920-1192 金沢市角間町

E-mail: [†] k-miura@sgkit.ge.kanazawa-u.ac.jp

要旨

デモクリトスの倫理学説は、多くの著作断片が残っているにもかかわらず、その自然学説ほど顧みられない。だからといってそれが考察に値しないものであるわけではない。たしかに彼の倫理学的著作断片の多くは伝承の過程でアフォリズムの形へと縮約改変を受けており、一定の学説として再構成することには困難がともなうため、彼を、体系的な倫理学説をもたない、処世訓を与えてくれるだけのモラリストと見なす研究者も多い。しかし、それは彼の思想に対する過小評価と言わざるをえない。むしろ彼は、ソクラテスよりも前に、生の目的を魂の善としての「明朗闊達さ」と措定し、行為の普遍的な規範を規定しようとしており、そのかぎりでは体系的な倫理学説を志向した思想家と言える。

キーワード： デモクリトス、倫理学説、明朗闊達、生の目的

1. はじめに

ディオゲネス・ラエルティオスが伝えるデモクリトスの著作は『小宇宙体系』『自然について』『明朗闊達さについて』『幾何学について』『暦法』『律動と調和について』『ホメロスについて』など 70 篇に上り、その対象は、自然哲学、倫理学、数学、音楽、機械学、文学など多岐にわたり、まさに百科全書的とも言える著述家であったが、そのどれ一つとして残っていない。他のソクラテス以前の哲学者に関しては重要な著作断片を数多く引用しているシンプリキオスが、デモクリトスに関しては全くと言ってよいほど原文引用をしていないことから、すでに 6 世紀頃にはデモクリトスの著作を読むことは困難だったのかもしれない。

そして、後代の証言資料はその大部分が彼（そしてレウキッポス）の原子論に関するものであるのに対して、残されている著作断片は、自然学的なものはわずかで、ほとんどが倫理学的な見解に関わるものである。特にこの倫理学的著作断片は、5 世紀のストバイオス

による集成と、17 世紀にバチカンで書かれた写本に含まれていた『デモクラテスの箴言』と題された集成——86 の箴言のうち 31 はストバイオスの集成にも見られる——によるものであるが、いずれも元々の文脈から切り離され、摘要の過程で縮約や釈義が加えられており、デモクリトスからの文字通りの引用と判定するのは困難である。文体や内容の特徴からは、デモクラテスの名で伝わる集成よりも、ストバイオスによるものの方がデモクリトスからの素材を本来の形で保存していると見なされる場合が多い¹。

デモクリトスの倫理学的著作断片がこのような状況にあるために、彼を首尾一貫した体系的な倫理学説をもつ思想家と見なす研究者もいれば、人生に関する格言的な指針を与えるだけの単なる道徳家と見なす研究者もいて、彼の倫理学に関してはいまだに一致した評価が確立されていない²。本稿では、デモクリトスが、一つの系統立った幸福主義的倫理学説を——おそらくは倫理学史上初めて——提示しているということを、デモクラテス集成の扱いに留意しつつ、その著作断片に依りながら明らかにしていきたい。

2. 「目的」という概念

まず、ディオゲネス・ラエルティオスによるきわめて簡潔なデモクリトスの倫理学説の要約をみてみよう。

「人生の究極目的は「明朗闊達さ」(エウテューミエー)であるが、これは、幾人かの人々が小耳にはさんで合点したように快と同じもの、などというのではなく、それに基づいてこそ魂が、いかなる恐怖にも迷信にも他のどんな情動にも惑乱されず、平静かつ着実に生きてゆくところのものであって、彼はこれを「幸福」(エウエストー)とか他にも多くの名前で呼んでいる。」(『ギリシア哲学者列伝』IX45=A1(45)³)

この報告で注目すべきは、デモクリトスが人生には「究極目的」があり、それは「明朗闊達さ」であると考えたとされている点である。クレメンスも『雑録集』(II 130=B4)で、「アブデラ派の人々も、人生の目的があることを教えている。すなわち、デモクリトスは、目的についての著作の中で、それは「明朗闊達さ」(エウテューミエー)——これを彼は「幸福」(エウエストー)とも呼んでいた——であると言っている」と報告している。

プラトンの『ゴルギアス』に登場するソクラテスは、対話相手のカリクレスに、「君も、はたしてそれに賛成するだろうか。すなわち、善こそあらゆる行為の目的(τέλος)である

こと、そして、すべて他のことは善のためになされなければならないのであって、けっしてその逆ではないということに？」(499E7-500A1)と問いかけ、善を行為の究極目的として語り、ソクラテス（プラトン）以後の倫理学説はこの善の本性を解明する試みであったとも言えよう。

じっさいアリストテレスは、倫理学の探究すべき課題を「人間にとっての善」と改めて規定し、その善の内実を論証しようと努めた。彼は、「われわれが行う事柄のうちに、われわれがそれ自体のために望み、また他のさまざまなもの、そのもののためにこそ望むような何らかの目的が存在するとすれば、そしてもしわれわれが必ずしもあらゆることを何か他のことのために選ぶ、というわけではないとすれば[中略]明らかに、このような目的こそが善であり、しかも最も善きものであるだろう」(『ニコマコス倫理学』第1巻第2章 1094a18-22)と語り、同時にまた、この「行為によって達成されるあらゆる善きもののうちで最高のもの」とは大多数の人々の見解が示すように「幸福」であり、「よく生きること、あるいはよくなすということ」であると述べている(同巻第4章 1095a17-20)。そして彼が与えた幸福の定義は、「人間にとっての善とは徳に基づく魂の活動である」というものだった(同巻第7章 1098a16-17)。アリストテレスによる目的概念の強調は、続くヘレニズム期の諸学派においてもそのまま継承され、「目的」はキータームとなっていく。

例えばエピクロスは、「われわれは快を、至福な生のはじめ[動機]であり終わり[目的]である、と言う。なぜなら、われわれは快を、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おり、この快を出発点にして、すべての選択と忌避を行い、また快に立ち戻りながら、この感情を基準にしてすべての善を判定しているからである」(『メノイケウス宛書簡』128)と述べていたし、また、感覚にもたらされる滑らかな運動である快が人生の目的であるが、ただし個々の快である「目的」と個々の快の総計である「幸福」とは異なる、というのがアリスティッポスおよび彼の創始したキュレネ派の見解だった(ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』II 85-87)。他方、ストア派の人々は、幸福であることは、「そのためにすべてが行われ、それ自体は何のために行われるのでもない、そういう目的」であって、これは、徳に即して生きること、調和しつつ生きること、あるいは、自然本性に即して生きることにおいて成立すると主張していた、とストバイオスは伝えている(『抜粋集』第2巻 7-6e=SVF, I, 184)。

アリスティッポスにとっての生の目的は瞬間瞬間の身体的快であるのに対して、エピクロス派の目的は身体の苦痛のなさ(ἀνωμία)と魂の平静(ἀταραξία)と理解される快であり、また、ストア派の言う目的は自然と完全に一致した、堅実で、調和し、徳のある幸福な生で

ある。目的とは一般に、到達され完成され実現されるべきものとしての完全性と究極性を含意している。その意味では、身体的快——それは運動である以上、記憶されたり予期されたりするような快ではなく、現に経験されている現実的な快である——を人生の「目的」としていたアリスティッポスは例外的存在である。なぜなら、アリストテレスが「一日や短い時間で、ひとは至福にも幸福にもなりはしない」（『ニコマコス倫理学』第1巻第7章1098a19-20）と述べていたように、ひとは実際にはそうした現在の瞬間的な欲求充足のみで満足することはなく、それ以上のものを自らの人生に求めるのが普通であり、そのかぎりでのような快は、個別の行為の直接的目的ではありえても、通常の意味において人生の目的とは呼べないからである。

これに対してアリストテレスも含めてエピクロス派やストア派は、概して、人生において目指される目的を個々の行為の特定の目的とは異なり長期にわたって持続する状態と見なしていた。このように、目的に関して諸家の見解はその実質を異にするものの、目的の形式的規定についてはアリストテレスに典型的に見られるとおりのものを共有していると言える。そして先の学説誌家たちの報告を信頼するなら、アリストテレス以降ヘレニズム期の哲学者に至るまで保持されてきたこのような「目的」の形式的な規定の原型がデモクリトスに見いだされるということになる。すなわちデモクリトスは、ソクラテス（あるいは少なくともプラトン）より先に人生の目的を倫理学説にとっての中心的な概念とし、その内実を明確に措定した最初の哲学者ということになる。

ただこの点に関連して、例えばデモクリトスに体系的な倫理学説を認めない Bailey は、「目的」という概念が後代のものであって、これは、彼の数々の道徳的格言では及ばない、はるかにずっと論理的に練り上げられた倫理学を必要とする概念だとして、デモクリトスにおけるこの語の使用を否定している⁴。また Kahn も、学説誌家に従って「目的」という“Hellenistic concept”をプラトン以前の思想家に帰する必要はないとする⁵。たしかに現存するデモクリトスの著作断片においてこの語の使用例は見られず、学説誌家たちの報告はアナクロニズムの批判を受ける余地を十分残すものである。

しかし、言うまでもなく、語の不使用が必ずしもこの概念の不在を意味するわけではない。むしろ彼にとっては、あらゆる行為が究極的にはそれによって動機づけられているような、全体としての人生の目的がなくてはならなかったのであり、幸福のためにその目的が探究され達成されなければならなかったのではないだろうか。この点を次に見てみよう。

3. デモクリトスにおける「目的」

まずは次の言葉から見ていこう。

「老人はかつて若かったが、若者は老年に達するかどうか不明である。されば完成された善(τὸ τέλειον ἀγαθόν)はまだ将来の不明確な善に優る。」(B295)

τέλειον は、τέλος (「目的」) の派生語であり、それが形容する対象が完成されるものであることを含意している。例えば、正義を定義するという夢 (τέλεον ...τὸ ἐνύπνιον: プラトン『国家』第4巻 443B7)、一族にまつわるオイディプスの呪い(τελεία γένεος Οἰδίου τ' ἄρα: アイスキュロス『テーバイを攻める七人の将軍』832)、アンティゴネに宣告された裁き (τελείαν ψῆφον: ソポクレス『アンティゴネ』632) ——これらは確かに目指され、成就され、実現されるものである。

同様に、「善」も一定のプロセスを経て完成される。老年はただ長さという量的な観点からのみ評価されることはない。あらゆることを達成した充実した老年もあれば、あらゆる点で欠けた「不具」のような老年もある⁶。そうであるなら、何より重要なのは、老年であれ若年であれその生において「善」を完成させるということである。結果としての「善」は望見される目的にほかならない。しかも、「すべての人間たちにとって同じものが善(ἀγαθόν)であり真であるが、快は各人に各様である」(B69)という言葉に見られるとおり、万人が希求する客観的な善があると考えられている。ここでは、すべての人によって完成され成就されるべき人生の目的が想定されているように思われる⁷。この、万人にとって同一のものである善とは何か。

「人間にとっては、できるかぎり多く明朗闊達に(εὐθυμηθέντι)そして悩むことができるかぎり少なく生を送ること(τὸν βίον διάγειν)が、最も善いことである。そしてこれが実現するのは、人が死すべきもののどもに快を見いださない場合である。」(B189)

まず留意すべきは、「人間」(ἄνθρωπος)という単数形が、総称冠詞(generic article)の省略されたいわゆる代表単数で、人間の集合全体を指すということである。つまりこれは人間一般にとっての最善(ἄριστον)を語る言明となっている。また、複合語 διάγειν (「(生を) 送る」)の接頭辞 δια-は、動詞 ἄγειν が示す行為に強度(「完全に」)、連続性(「終わりまでずっと」)、

完遂（「一しおおせる」）の意味を付加するが⁸，換言すれば，その行為の及ぶ対象である生（βίον）が，単なる瞬間の総計ではなく，一定の戦略のもとで通過され完遂され生きられる連続体であり有機的な総体だということが含意されている．個々に切り離されたその都度の行為や生活ではなく，全体としてみられた生のあり方が問題となるのである⁹．だからこそ，**διάγειν τὸν βίον** という表現はしばしばその生涯のあり方を明示する形容詞や分詞の修飾語句をともなって現れる．デモクリトス前後の世代から若干の例を拾ってみよう．

「幸いなるかな，神から見事なものを手にする定めに恵まれ，ひとと羨む運を掴んで，満ち足りた生涯を送る（ἀφνεὸν βιοτὰν διάγειν）ことのできるひとは．」（バッキュリデス『祝勝歌』第5歌 50-53）

「あなたはペルシア人の神として幸運な生涯を送られました（βίον εὐαίωνα Πέρσαις ὡς θεὸς διήγαγες）．」（アイスキュロス『ペルシアの人々』711）

「あなたたちは幸福のうちに生涯を送るであろう（εὐδαιμονοῦντες τὸν βίον διάξετε）．」（アリストパネス『女の議会』240）¹⁰

目的語 βίον の省略によって **διάγειν** が自動詞的に用いられる場合も基本的に長期的視野に立った総体的生という視点は保存されている．

「人間たちに明朗闊達さ（εὐθυμίη）が生ずるのは喜びの適度さと生の調和によってであるから．他方，不足と超過は変化を被り，魂に大きな変動を引き起こすのが常である．そして魂のうちでも大きな振幅で変動する魂は，堅固でもなければ快活でもない．[中略]自分自身の人生を，より劣って行為する人々の人生と比較しつつ，彼らが被ることを考えながら，自分が彼らよりもどれだけよりよく行為し生涯を送っているか（ὁκόσω αὐτέων βέλτιον πρήσσει τε καὶ διάγει）を考えて，自分を幸福であると考えなければならない．というのもそうした考えに付き従うならば，君はより快活に生涯を送る（εὐθυμότερον διάξεις）であろうし，少なからざる欠陥を人生において退けるだろうから．つまり，妬みや嫉妬や敵意を．」（B191）

だれであれ人間にとっての最善とは，生における明朗闊達さ——しかもそれは，キュレ

ネ派におけるように望みうる最大の瞬間的快にあるのではない——の実現である。「最も善い」という相対最上級は、継続的状态としての明朗闊達な生こそが、万人において最終的に実現されるべき善なる目的であることを示している。たとえデモクリトスが「目的」という言葉を明示的に用いていたわけではないとしても、議論においてその概念が前提とされていることは明らかであろう。

ディオゲネス・ラエルティオス、ストバイオス、そしてクレメンスによると、デモクリトスは明朗闊達さを「エウエストー」(εὐεστῶ)という名前でも呼んだとされるが、この語は文字どおりには「幸いな仕方(εὖ)あること(εἶναι)」, すなわち「幸福」を意味する¹¹。生をひとつの総体として捉え、明朗闊達さをその目的として構想し、それを幸福という名でも呼んでいたとすれば、デモクリトスの倫理学説はそのかぎりでは幸福主義的といえることができる。

そして、そのような幸福な生は外的な善によってはもたらされない。

「幸福(εὐδαιμονία)と不幸は魂にかかっている。」(B170)

「幸福は肥えた家畜に存するのではなく、黄金に存するのでもない。魂が神霊(ダイモン)の住まうところ。」(B171)

すでにヘラクレイトスは、「性格がその人に憑いた神霊(ダイモン)である」(DK22B119)と語り、各々の人間の幸運・不運は、宿命論が説くような、当人にはどうしようもない外的な神の力ではなく、その人自身の性格——とりわけその道徳的性格——にかかっていると主張していた。運命の配分者は他ならぬ自分自身である。デモクリトスは「魂」(ψυχή)という語を繰り返し用いることで、幸福に関して魂が果たす役割の重大さをヘラクレイトス以上に明確に述べている。まさにキュレネ派がそうであったように、短期的視野に立てば、「死すべきものに快を見いだすこと」が幸福であるように思われるかもしれないが、長期的視野から見ると、そのような生は魂に大きな変動をもたらす明朗闊達な生の実現を妨げるのである。幸福はたしかに最善であり理想であるが、それを構成するのは、「肥えた家畜」や「黄金」に代表されるような「死すべきものども」たる物質的な「善」ではなく、その生の主体である魂の善によってなのである。身体よりもむしろ魂に意を用いるようにと勧奨し、身体に対する魂の優位を説く断片 187 では「魂の完成(完全さ)」(ψυχῆς τελεότης)ということが言われているが、この言葉は、先の「完成された善」が実際にはいわば内的

善であり、つまり魂における善であることを端的に物語っている。では、生における、あるいはより厳密に言えば魂における「明朗闊達さ」の規定をさらに詳細に見ていくことにする。

4. 「明朗闊達さ」と「平静」

「明朗闊達さ」の原語 *εὐθυμία* は、「善く、幸いに」(*εὖ*)という副詞と、生命や意志、知性、情動の原理としての「心」(*θυμός*)という名詞から形成されており、まずもって魂の快活で満ち足りた善きあり方を表している。

クレメンスやキケロによるとデモクリトスは「明朗闊達さ」を「平静」(*ἀθαμβίη*)と結びつけており(B4, A169)、つまり、快活で善き魂のあり方とは、見方を変え、と、恐怖(*θάμβος*)におののくことなく、沈着冷静で泰然自若としたあり方でもあると見なしていたことになる¹²。すでに見たとおり、ディオゲネス・ラエルティオスは「明朗闊達さ」を、恐怖や迷信やいかなる情動にも惑乱されない平静かつ着実な魂のありようと解釈しており、ストアイオスも、デモクリトスが幸福を *ἀταραξία* (アタラクシア)——つまり *ταραχή* (動揺、苦悩) のない状態——と呼んだと伝えている (A167)。これは、エピクロスの「平静」(アタラクシア)についての理解を持ち込んだ解釈のようにも見えるが、そう判断するのは早計であろう。

デモクリトスは次のように語っている。

「ある人びとは、死すべき本性が解体してしまうことを知らず、しかし人生で犯した悪行を意識して、動揺と恐れの中に(*ἐν ταραχαῖς καὶ φόβοις*)生の時間を辛苦して歩むのだ、死後の時間についての嘘の物語をつくりながら」(B297)

死後の生命の存続を嘘物語と断じたこの断片は、ギリシア思想史上、初めてはつきりと生命の永続性を否定した画期的な言明であると評されるものである¹³。おそらく原子論者デモクリトスにとって、死とは、いずれも原子からなる魂と身体が合体が解体離散することであろう。死後に感覚や意識が存続することはもはやない。ところが、このような死の事実について無知な者たちは、自らの悪行に良心の呵責を覚え、この世での死の後に待ち構えているであろう恐ろしい劫罰を予期して、不安と恐怖にさいなまれつつ生きなければならない。それは魂にとっての動揺(*ταραχή*)である。むしろ、デモクリトスからすれば、彼

らが抱くそのような死の恐怖に何の根拠もない¹⁴。「愚かな者たちは死を恐れるがゆえに生を追求する」(B205)が、それは、「悪しく生きることではなく、長い間死んでいること」(B160)であって、心穏やかに生きられることのない彼らの「生」は皮肉にも生とすら呼べないものである。

恐怖は死に対してのみ生ずるものではない。

「正しく法にかなった行為に向かう快活な人(εὐθυμός)は、うつつにおいても夢においても朗らかで健やかで憂いがない。他方、正義を省みることもなく然るべきこともなすことがないならば、その人にはこうしたすべての事柄が、その何かを思い出すとき、不快(ἀτερπείη)となり、そして恐れを抱いて自分をののしる。」 (B174)

Procopé は、ここで問題となっているのは陪審員の義務不履行であり、描写されているのは不正を犯した陪審員の精神状態であると解釈する¹⁵。不正をなしたことへの自責の念は、その魂から快(τέρψις)を奪い、憂いと恐怖をもたらす。この恐怖の対象は、Procopé が言うように特定のもの（例えば復讐の神々など）ではないにしても、少なくとも不正から帰結する災厄や不幸を想定することができよう(cf. B215)。不正を犯した者もまた、自責の念と恐怖心により「快活な人」とはなりえないのである¹⁶。

情動に関しては、デモクリトスは、「医術は身体の病気を癒すものであり、他方、知恵は魂を激情(νάθη)から解放するものである」(B31)と評し、激情にとらわれることは魂にとって病に等しいと見なしている。これもまた、激情が魂に変動をもたらすからにはかならない。断片 191 では、「財をもち多くの人びとによって至福と思われる人びとに驚嘆し、いつも記憶においてその傍らにいる人は、常に革新をなすことを強制され、法が禁ずることのうちの何か治癒することのできないことを行おうとする欲求のために転倒することを強いられる」と言われている。他者の生や持ちものに対する妬みや嫉妬は、魂を飽くことのない欲求の充足に走らせ、不正に手を染めさせる。こうして魂が「大きな振幅で変動する」とき、人はやはり快活な生から絶望的に遠ざけられる¹⁷。だから、「それらのものを求めてはならず、手元にあるものにおいて明朗闊達であらねばならない」のである¹⁸。

宗教的迷信については彼の著作断片において明確な言及は見られないが、やはり死の場合と同様に確たる根拠のないものと見なされていたと考えられる。じっさい、デモクリトスの自然学の枠内では神々ですら原子（アトム）の集合体たる「写影像」であり、そのようなものとして神々は有限の存在であり、自然的世界を統御するものでも原子の運動の原

因でもなく、あくまでも世界の秩序の一部分であるにすぎないのである¹⁹。学説誌の伝統が告げていたように、デモクリトスは、恐怖や情動に乱されることのない平静で泰然自若としたあり方を、「明朗闊達さ」の重要な規定と見なしていたと考えられるのである。

5. 「快」、「適度」そして「有益性」

学説誌家の報告に関連して確認しておかなければならないのが、「明朗闊達さ」と快（喜び）との関係である。ディオゲネス・ラエルティオスは、すでに見た証言の中で、デモクリトスにとって人生の究極目的は「明朗闊達さ」だが、これは一部の人びとが理解したように快と同じものなどというのではない、と述べていた。しかし、その一方でデモクリトス自身は、「快(τέρψις)と不快は、有益なことと無益なことを区別する境界線(οὐρος)だからである」(B4)と語っていた。それ自体有益であることに疑いのない「明朗闊達さ」は、快と無関係ではありえない。

じっさい、デモクリトスは、「愚かな者たちは生に喜びを感じる(τερπόμενοι)ことなく生きている」(B200)と語り、また、「諸々の快(ἡδέα)のうち最もまれにしか生じないものがとりわけて喜びを与える(τέρπει)」(B232)とも述べ、快を肯定的に捉えているように見えるのである²⁰。しかし、言うまでもなくこの快の肯定はデモクリトスを真正の快樂主義者とするものではない。彼は、魂が可能な限り最大の快を享受することが最善の生につながると単純に考えているわけではない。ここで「明朗闊達さ」のもう一つの規定、つまり「適度」を知っているということがでてくる。

「明朗闊達な生を送りたいと思うものは、公私いずれにおいても多くのことをやり過ぎてはならないし、何をするにしても自分自身の力と本性を越えてそれを得ようとしてはならない。むしろ、幸運が舞い込み、その信頼により、過度な多さへと自分を誘惑しようとするときでも、それを振り捨てて、自分の力にかなうものより以上のものをつかまないように大いに留意すべきである。なぜならば、適度な多さは過度な多さよりも安全なものだからである。」(B3)

「人間たちに明朗闊達さが生ずるのは喜びの適度さ(μετριότης τέρψιος)と生の調和(βίου συμμετρίη)によってであるから。」(B191 冒頭)

彼は、アリストテレスの中庸論を先取りしたかのように「適度」ということを強調する。快が適度なものであり、その結果として生の調和がとれるならば、生の目的としての明朗闊達さは達成される。逆に、もし適度(τὸ μέτριον)を超過するようなことがあれば、「最も喜ばしいもの(ἐπιτερπέστατα)でも最も喜ばしくないものとなるであろう」(B233)。食事や飲食や性愛において適度を超過して胃から快をうるかぎりの者たちにとっては、快(ἡδονή)は短くわずかししか存続しないために逆に多くの苦痛がもたらされる(B235)。また、金銭への欲求も、それが大きければ大きいほど作り出される欠乏も大きく、充足によって限定されなければ最たる困窮よりやっかいになる(B219)。適宜を得ぬ快(ἡδονή)は不快を生み(B71)、度を過ぎた欲求は、魂を盲目にするのである(B72)。快は無条件に善であるわけではない。

したがって、「すべての快(ἡδονή)をではなく、うるわしいことにおける快を選ばなければならない」(B207)。ストアイオスが、デモクリトスの明朗闊達な生について、「幸福は諸々の快を区別し分離することから構成され、そしてそのことが、人間にとって最も立派で最も有益なことである」(A167)と解説していたが、幸福な生は快の識別と適限の認識に基づいた最も喜ばしく快適な生ということになろう。

では快の選択と忌避は具体的にどのようなになされるべきなのか。断片 191 から読み取れるところでは、まず、①自分の力と本性を知り、手元にあるもので満足する、②一般に羨望と驚嘆の対象とされるものに言及したり思考したりしない、③労苦にあえぐ他者の人生と自分のそれとを比較する(自分のもとにあるものがより大きくより羨まれるものに見えるので、結果として魂は欠乏の苦悩から解放される)、④財産ゆえに至福であると一般に思われている人に驚嘆しこれを記憶し続けると、新しいことを見つけるように強いられ、また法が禁ずる不正を犯す欲求に駆り立てられる、ということを理解する、⑤自分の人生と、劣悪な行為者の人生とを比較し、自らの状況を正確に把握し、自分を幸福だと考える(そうすることで、少なからざる欠陥が人生から退けられ、快活に暮らせる)²¹。

デモクリトスは、端的に裕福であることを成功と繁栄と見なす慣習的な幸福観に異を唱え、そのような一般的通念から離れるよう求める。そしてあらためて自分のもとにあるものを正確に査定し、また、他者の所有するものや生活、行為を自分のものと比較して、過剰と不足を避けるように要請する。そこで必要とされているのは、「考量」する力と「適度」に関する「判断力」(γνώμη)である²²。「自足」(αὐταρκείη, cf. B210)と「節度」(σωφροσύνη)は、こうした知性的能力に裏打ちされている。だからこそそかえって節度は、「喜ばしきこと(τερπνὰ)を増大させ、快(ἡδονή)をさらに大きなものにする」(B211)のである。

以上の考察からも看取できるように、デモクリトスが、財貨や名誉に代表されるいわゆ

る外的な善の一切に無関心であるわけではない。適度な「財産」(B286)や、充足によって限定される「金銭」(B219)への欲求は是認されるし、飲食や性愛における快樂も同様である(B235)。むしろ適限をめぐる彼の議論はそうした外的な善の評価に集中しているようにさえ思われる²³。肥えた家畜にも黄金にも幸福はないとしながらも、それらがもたらす快を個別に評価して受容あるいは忌避することは、魂の平静と明朗闊達さへ到達するための必要条件なのである。そしてこのとき、評価の基準として言及されているのが、対象のもつ「有益性」という性質である。

デモクリトスは、数ある快いものの中から、有益性を有するもののみを受け入れよと勧告する。

「快(ἡδύ)を何ひとつ受け入れぬこと、もしそれが有益でないのであれば(ἤν μὴ συμφέρη)。」
(B74)

労苦ですら、それが利益を与えてくれると予期できるとき、快いものとして甘受できる(B243 前半)。ということは、快として受容されるものはすべて有益である（あるいはそう思われている）ということになる。ところで、断片4では、「快と不快は有益なものと無益なものとを区別する境界線だ」(τέρψις καὶ ἀτερπή οὖρος τῶν συμφόρων καὶ τῶν ἀσυμφόρων)と言われていた。有益なものを無益なものから区別する快が、同時に有益性に応じて選別されるというのは、見るからに不合理である。例えば Gosling and Taylor によると、断片74が個別の快い事柄の選択規則に関わるものであるのに対して、断片4は、瞬間的快ではなく、長期的に見た行為の結果を検証する基準について語っているものとされる²⁴。

Gosling and Taylor の解釈は、デモクリトスが個別の快い行為や経験を ἡδονή（あるいは ἡδύ）で表し、全体として考慮された生がもつ快を τέρψις で表しているという理解に基づくが、例えば、重要な著作断片である 191 の「喜び(τέρψις)の適度さと生の調和によって明朗闊達さが生ずる」という表現は、この τέρψις が、度合の点で過剰にも過小にもなりうる快であることを含意しているのであり、言われているような人生全体の快を意味していると断言することは難しく、デモクリトスの用語法がそれほど固定的であったようには思われない。

Warren も両者の使い分けを認めるが、Gosling and Taylor のように人生全体と個別行為という観点の違いでなく、快をもたらす対象の性質の違いを、快の区別に対応させる。つまり τέρψις は客観的に善いと受容されうる快であり、ἡδονή は有益でも無益でもありうる快

だと解釈する²⁵。これも、上に見た Gosling and Taylor の解釈と同じ弱点を共有する。

ただし、「快であるから有益である」という断片 4 の主張をあらゆる快に適用することは事実上できず——なぜなら、上に見たように、快でありながら忌避されるべきものがあるから——、それでもなお、これら二断片間の緊張を解消するためには、用語法の問題は別にして、少なくとも断片 74 と断片 4 の「快」の内実を区別するほかないだろう。われわれは、断片 74 の「快」が、先に見た、有益でも無益でもありうる善（文字どおり種々雑多の快い対象）を表すのに対して、断片 4 の「快」は、明朗闊達な理想的生にともなわれるいわば高次の快——ただし、Warren が主張するような、どんな瞬間でも感じられうるわけではない快——であると解釈する。

断片 74 によれば、快をもたらす諸対象（行為も含む）は有益性にしがって享受あるいは忌避されなければならない。享受される対象は有益なものであり、忌避される対象は無益なものである。では、この場合の享受ないし忌避の基準は何か。それは、先に確認した自己の生の目的である明朗闊達なあり方に資するかどうかということであろう。この目的の実現に貢献する快い対象は有益であり、それゆえ享受されるが、他方、快いものであってもその目的の実現に貢献することのない対象は無益と判定され忌避されるのである。言い換えるなら、その目的の実現にとって必要な手段となりうる快は有益であり、そうでないものは無益なのである。そして、明朗闊達さはそれ自体が快であり、目的であるかぎりにおいて、個別の諸対象のもつ快よりも高次のものと言える。有益な快に共通の「目印」(οὔρος)とは、まさにこの高次の快である明朗闊達さを実現するものであるということであり、他方、無益な快に共通の「目印」は、明朗闊達さの対極にあるもの（＝不快なもの）を実現するものであるということである²⁶。

ただ、ここで留意すべきは、デモクリトスが断片 4 そして 74 において、例えば、肉体的快楽は無益であり、精神的快楽は有益である、といったような快楽の種類分けをしているのではないということである。先に確認したとおり、飲食や性愛という肉体的快楽をもたらすものも適度であるなら享受され、明朗闊達さの実現に貢献しうるのである。つまり、断片 74 での有益性にしがった区分における基準は、実は、ただ生の目的に資するかどうかということだけではなく、生の目的に資する適度な快かどうかという基準なのである。デモクリトスにとっていかなる快もそれ自体は悪しきものではない²⁷。だからこそ、適限を知ること、つまり人間の側の主体的な知恵が重要になってくるのである。

この解釈は、「すべての人間にとって同じものが善であり真であるが、快(ἡδύ)は各人に各様である」(B69)と言われるとき、どうして人生の目的である「明朗闊達さ」は客観的に

見て善であると同時に相対的・主観的な快でありうるのか、という疑問に十分に答えるものである。善であり真であるところの「同じもの」とは、万人がよしと認める快としての明朗闊達さであり、他方、各人各様の快とはその目的実現の手段となる諸々の快である。

かくして、人間の行為を最終的に動機づけるものは、「明朗闊達さ」という動揺のない平静で快活な魂のあり方であり、それは適限を知ることによる諸快の選択と忌避を前提としていた。そしてこの自己の明朗闊達な生にとっての有益性が強調され、適限を知るという人間の主体的な知恵——むろん、それは人間の自律性が前提となっている——が求められるとき、デモクリトスの倫理学説はいわゆる社会道德の観点から見たとき、功利主義的な様相を呈しているのである。

6. 法と徳と国家

個別的な快の選別において決断を下すのが有益性であるというデモクリトスの洞察は、人間の文化発展史の分析と無関係ではないだろう²⁸。ディオドロスの『世界史』I 8,1-9(=B5)は、彼の『小宇宙体系』での文化発展史の概要を伝えるものと考えられているが²⁹、そこでは、人間の本性的な諸能力の段階的発展という観点から、文化の形成が語られている。すなわち、文明化以前の人間は、当初は無秩序で獣のような生活を送っていたが、外敵の襲撃を避けるために集団を形成し、また集団内で意思の疎通を図るために言語を獲得するとともに、火や衣食住に関わる様々な技術を発見し獲得していくのである。こうした知識と技術は、人間が自然の中で生き延びるために必須不可欠であり、それゆえ有益なものでもある。かつては神の權威を背景にしていた法や道德も同様であり、それらは必要に迫られて作り出された制度なのである。つまり、必要性と有益性は、人間にとっての師であり、生という最も基本的な場面における内在的・主体的な行動原理であり進歩の動因とされている。

法を遵守すべきであるのも、それが義務であるからではなく、あくまでも人びとに利益をもたらすものだからである。

「法は人びとの生に善行を施そうと欲する。しかしそれが可能なのは、人びと自らがよい目に会おうと欲するときである。というのも、従う人びとに法は固有の徳を示すから。」

(B148)

法が法として機能するのは、人びとがそうすることが必要であり利益にかなうものであると確信するときだけである。もし法が、人の自由な生を妨げることがあるとすれば、それは嫉妬によって内紛が始まり相互に危害を加えあうことを避ける場合だけである(B245)³⁰。

ただし、神的な基盤を取り去られた法の有効性は限定的となりうる。「法によって不正から遠ざけられている人は隠れて過ちを犯すのが当然」(B181)なのである。神罰にはもはや頼ることができないとき、目撃者がいないために法の処罰をまぬがれる不正な者の行為を——法の利益を維持しながらも——規制するにはどうすればよいのか。デモクリトスが「恥心」(αἰδώς)という徳を強調するのはそのような状況を念頭に置いてのことである。「あなたが仮にひとりでも、悪しきことは語ってもならぬし行ってもならぬ、そしてあなたは他の人びとに対してよりもずっと一層あなた自身に対して恥じることを学ばねばならぬ」(B244)³¹。なぜなら、神が見ているからではなく、不正により人は「不幸という結末」に至るからである(B215)³²。不正と不幸の必然的関係を示してみせることが、現実に人の行為をどれほど規制しうるのかという問題は別にしても、デモクリトスは、この洞察に基づいて、「自らに恥じること」(ἐωυτὸν αἰδεῖσθαι)を「魂にとつての法」(B264)つまりは道徳的行為の規範にせよと要請しているのである。他者との関係ではなく、あくまでも自己との関係において正邪の基準が設定される。それは、神から与えられるのではなく、自らの魂に内在する。だからこそデモクリトスは、この「徳」が、法と強制ではなく、「励ましと説得」によって備わると語っているのである(B181)。そして、道徳的行為において正しく法にかなっている人が、明朗闊達なあり方を実現しうるということはすでに見たとおりである。

また、さらに国家そのものも、構成員たる個人の幸福の実現に資するという点において価値を与えられている。

「国家における事柄を、それがうまく運営されるように、他の事柄にまして最も重要なものと考えなければならない。適切な度合いを超えて勝ちを求めることなく、共通のもの有益さを越えて自分の力を纏わせることもなしに。というのも、良く運営される国家は最大の繁栄であり、そしてそのことのうちにすべてが含まれるから。そして国家が救われるならすべて救われ、それが滅びるならばすべてが滅びるから。」(B252)

一見したところ全体主義的なこの言明は、断片 253 の冒頭部分の「有用な人びとによって、自分自身の事柄をなおざりにして他の事柄を行うことは、有益なことではない」とい

う言葉と齟齬を来すかに思われるが、国家が安定していれば、法制度が維持され、秩序も保たれ、個々人は自らの本性に即した幸福な生を追求することができるのである。

デモクリトスの倫理学説は、自律性を基本としてあくまでも自己の利益を追求する自己中心的な快樂主義——ただし適度を守った啓蒙的なものだが——であり、これはそれ自体が快である「明朗闊達さ」を善なる人生の目的としたことから必然的に帰結するものであった。したがって、正義や勇気、節制といった伝統的な徳も、人為的なノモスとしての法制度や道徳、そして国家も、自己の目的の実現にとって有益であるかぎりで評価されることになった。彼の倫理学説には、快樂の本性の厳密な規定、人間の行動の原理をまずもって快樂に置くということの妥当性、あるいは、長期的視点に立って考えられた快と個別の有益な対象がもつ快との整合的關係など、問われるべき問題は依然として残るが、それでもなお、それが一貫した体系的な学説となっていること（あるいは少なくともそれを志向するものであること）は明らかであろう。

7. 結語

キケロはかつて、「ソクラテスは哲学を初めて天空から呼びおろして町の中に据え、家の中にさえ導き入れ、生と道徳、そして善と悪について探究するよう哲学に強いたのである」（『トゥスクリム莊対談』Ⅴ, 4, 10）と語っていた。ソクラテスは哲学の対象を自然的事物から倫理的な事柄へと転換させた最初の人物であるというこの通俗的理解の淵源をたどると、「ソクラテスは、人間の品性に関する事柄についてはその研究に従事する一方で、自然の全体については何一つ考察しなかった人物だが、しかし彼は、そのような事柄の内に普遍的なものを探究し、定義ということに思考を向けた最初の人だった」（『形而上学』第1巻第7章 987b1-4）と語るアリストテレスに行き着くというのは周知の事実である。しかし、これまでのわれわれの考察から、この「伝統的」な哲学史理解があまりにも粗雑であることは明白である。デモクリトスは、ソクラテスに先駆けて、人生の目的を措定し、それを実現するためにいかに生きるべきかを体系的に論じていた。彼の倫理学は、ソクラテス（プラトン）との関係においても、また同じ原子論者であるエピクロスとの関係においても、再評価に値するものである。

追記

本稿は平成 20 年度科学研究費補助金（基盤研究(C)一般）の研究成果の一部である。

注

- 1 Kahn (1985), 3ff.を参照。文献の指示については本論末尾の文献表に従い姓のみを記す。
- 2 倫理学的断片の評価については、例えば Annas (2002), pp.169-171 を参照。
- 3 ソクラテス以前の哲学者の著作断片番号およびテキストについては、Diels, H. und Kranz, W. (Hgg.), *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 6.Aufl., 1951-52 に、また邦訳は、内山勝利編『ソクラテス以前哲学者断片集』全 5 分冊＋別冊(1996-98 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。
- 4 Bailey(1928), pp.190-191. Warren (2002)も“that terminology belongs to a period after Democritus.”と述べている(p.39)。Annas (2002)のように、先に引用したクレメンスの証言中の「目的についての著作」を文字通り『『目的について』という著作』と解する研究者もいるが(p.171), この「タイトル」はトラシュロスの伝えるデモクリトスの著作に含まれていない。
- 5 Kahn (1985), p.26.
- 6 Cf. B296: 「老年は五体満足にして不具の状態である。というのも、それはすべてをもち、またすべてにおいて欠けているから。」
- 7 Cf. アリストテレス『ニコマコス倫理学』第 1 巻第 7 章 1098a18: 「その活動（＝人間にとっての善である、徳に基づく魂の活動）にはしかし、完全な生において(ἐν βίῳ τελείῳ), という条件がさらにつけ加えられねばならない」。
- 8 Cf. Smyth (1956), §1685, 3; Humbert (1960), §§593-594.
- 9 B160 も参照。
- 10 他にも、長期的視野に立った生のあり方に関連して、「およそ時間のあるかぎり、わたしといっしょにお前は、世のひとに羨まれることの最も多い生を送る(ζηλωτότατον βίον ἀνθρώπων διάξεις)ことになるだろう」(アリストパネス『雲』464)や「この世において彼らが送る生は、幸福な、調和に満ちたものとなる(μακάριον μὲν καὶ ὁμονοητικὸν τὸν ἐνθάδε βίον διάγουσιν)」(プラトン『パイドロス』256A8-B1)を参照。
- 11 デモクリトスは断片 257 でこの語を用いているが、ただしそこでの意味は「繁栄」。デモクリトスではないが個人の幸福を意味する例としては、例えばアイスキュロス『アガメムノン』928-929: 「望ましい幸せのうちに(ἐν εὐεστοῖ φιλῇ)世を終えた者を幸福人というべきだろう」を参照。デモクリトスの倫理学の自然学的基盤を明らかにしようとする Vlastos (1975)は、ἐστὼ を実在としてのアトムと空虚と解した上で、εὐεστὼ が、魂におけるアトムと空虚の適切な配置を含意すると解釈している(384)。しかし、複合語における ἐστὼ が οὐσία, φύσις あるいは ὕλη を意味するという Vlastos の主張は根拠に乏しい。この点については Taylor (1967), pp.11-12 を参照。
- 12 ただし、デモクリトスの他の断片(B215, B216)では ἀθαμβίη（「アタンビエー」）は知恵や判断の沈着冷静さを意味しており、生の目的と直接関わるものとはなっていない。

13 Vlastos (1993), p.332 n.27.

14 エピクロス『メノイケウス宛書簡』124の次の言葉を参照:「死はわれわれにとって何ものでもない
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。[中略]現にやってくるときには
何の悩みもあたえないものが、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最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」。

15 Procopé (1989), pp.319-320.

16 この他にもデモクリトスは子どもの養育につきまとう危険や心配や苦痛を回避するように勧め
(B275, B276), また、おそらくは政治的文脈であろうが「恐怖は追従を作り出すが好意を得ることは
ない」(B268)とも述べている。Cf. Salem (1996), pp.318-319.

17 この「大きな振幅での変動」という記述に原子論との典型的な関わりを見て取るのが Vlastos (1993)
であるが、デモクリトスの倫理学と自然学とをいかに整合的に連絡させるかという困難な問題は、資
料の点からして根本的に解決することのできないもののように思われる。なお Taylor (1967), Warren
(2002), pp.58ffなどを参照。

18 この他、勝利欲を無思慮と断じ、怒りと戦うことの困難を説く言葉も見られる (B237, B326)。

19 セクストス・エンペイリコス(B166)は次のように証言している。「デモクリトスは「何かある写影像
が人間たちに近づき」、そしてそのあるものどもは善をなすものであり、また別のものどもは悪をな
すものである、と語る。それゆえにまた彼は「幸運な写映像に当たること」を祈った。そして、それ
らは大きくて超過して、破壊されにくくはあるが、不滅ではなく、そして観察されるものと声とを発
して人間たちに未来のことを暗示する。ここからまさにそれらの現れを受け取って、昔の人びとはそ
れを神として推測した。それら以外には何ひとつ不滅の本性をもった神は存在しないかのごとくに」。
Cf. Warren (2002), p.37: “Although there is not a great deal of evidence for this, it is nevertheless reasonable to
suggest that – like Epicurus – Democritus disapproved of the damaging psychological effects of superstition,
and further argued that his cosmology left no room for demiurgic or interventionist deities.”

20 デモクリトスは快樂に対して τέρψις と ἡδονή の二系統の語を用いている。一般には前者よりも後
者の方が包括的であるが(Chantraine (1984), sv. «τέρνομαι»), デモクリトスにおいては置換可能な仕方
で用いられているように思われる。なお後注 25 を参照。

21 Cf. Warren (2002), pp.45-48.

22 Cf. B187: 「...身体が強さは、考量なしには、魂を何らより善いものとはしないから。」

23 Warren (2002) は、εὐεστώ が external goods を含意していると見る(p.42)。

24 Gosling and Taylor (1982), pp.32-33; Taylor (1967), pp.16ff. Annas (2002)もこれと同じ線で解釈して
いる(p.176)。

25 Warren (2002), pp.50ff. Cf. Salem (1996), p.333.

26 なお、われわれは、Warren, Annas, そして Gosling and Taylor などと同様に、断片 4 の「境界線」
と訳されている οὔρος(=ὄρος)を、有益・無益を規定する厳密な意味での基準とは解釈せず、あくま
でも区別に際しての目印と理解する。

27 Cf. B172.

28 この点については Balaudé (1996), pp.46ff.を参照.

29 ディオドロスのこのテキストとデモクリトスとの関係を疑問視する主張もある. この点については, 例えば Brancacci (2007), p.192 n.55 を参照.

30 Taylor (1999)は, ここにノモスとピュシスの統合の最も強い表現を見ている(p.229).

31 Cf. B84, 179, 264.

32 B215 の読みについては Procopé (1990), p.35 を参照.

文献

Annas, J.(2002), “Democritus and Eudaimonism”, in Caston, V. and Graham, D.W. (eds), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Aldershot.

Bailey, C. (1928), *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford.

Balaudé, J.-F. (1996), *Les theories de la justice dans l'antiquité*, Paris.

Brancazzi, A. (2007), “Democritus’ *MOUSIKA*”, in Brancazzi, A. and Morel, P.-M. (eds), *Democritus: Science, the Arts, and the Care of the Soul*, Leiden/Boston.

Chantraine, P. (1984), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque (nouveau triage)*, Paris.

Gosling, J.C.B. and Taylor, C.C.W. (1982), *The Greeks on Pleasure*, Oxford.

Humbert, J. (1960), *Syntaxe grecque*, Paris.

Kahn, Ch.H. (1985), “Democritus and the Origins of Moral Psychology”, *American Journal of Philology* 106.

Procopé, J.F. (1989), “Democritus on Politics and the Care of the Soul”, *The Classical Quarterly* 39.

——— (1990), “Democritus on Politics and the Care of the Soul: Appendix”, *The Classical Quarterly* 40.

Salem, J. (1996), *Démocrite. Grains de poussière dans un rayon de soleil*, Paris.

Smyth, H.W. (1956), *Greek Grammar*, Cambridge (Mass.).

Taylor, C.C.W. (1967), “Pleasure, Knowledge and Sensation in Democritus”, *Phronesis* 12.

——— (1999), *The Atomists: Leucippus and Democritus. Fragments*, Toronto.

Vlastos, G. (1993), “Ethics and Physics in Democritus”, in his *Studies in Greek Philosophy* (Graham, D.W. (ed)), Vol.I, Princeton (originally published in *Philosophical Review* 54 (1945) and 55 (1946)).

Warren, J. (2002), *Epicurus and Democritean Ethics: An Archaeology of Ataraxia*, Cambridge.

On Democritus' Ethical Theory

Kaname MIURA[†]

[†] Department of Human Sciences, Kanazawa University, Kakuma, Kanazawa, 920-1192 Japan

E-mail: [†] k-miura@sgkit.ge.kanazawa-u.ac.jp

Abstract

Although the bulk of the extant fragments of his works deal primarily with ethical matters, Democritus has not received the attention he deserves in his ethics; some scholars merely take his ethical fragments to be a collection of wise saws, and others think of them as a pre-theoretical recipe for happiness; at any rate, such an interpretation places too low a value on his ethical view. My concern in this paper is with Democritus' ethical doctrine which can fully be described as a coherent ethical system. Indeed, it may safely be said that, in spite of the absence of the word *telos* in his fragments, Democritus offered *euthymie* or cheerfulness just as *telos* or the final goal of human life. *Euthymie* of the soul is identified with well-being and happiness. In Democritus' view, all human actions seek (or should seek) to fulfill a state of cheerfulness, tranquility of mind and self-sufficiency, and the rational choice of particular pleasures in terms of usefulness does produce this cheerfulness, which is itself a pleasure but a supreme one; in this sense, particular pleasures are the necessary condition of the attainment of the cheerfulness. Democritus clearly sets up a single ethical goal and shows the way to achieve it. His ethical theory thus can be called a moderate hedonistic eudaimonism.

Keyword Democritus, goal, cheerfulness, pleasure