

死への恐れに対するシンメトリー論法とエピクロス派

——ルクレティウスによるハチミツとニガヨモギの比喻

和田 利 博

一九七〇年に発表された Nagel の論文『死 (Death)』に端を発する昨今の「死の形而上学 (Metaphysics of Death)」において争点となつてゐる問題の一つに、「シンメトリー論法 (Symmetry Argument)」といふものがある。その詳細は後述に譲るとして、当議論はしばしば、ヘレニズム期の哲学者エピクロス¹、人に帰されてゐるようである。たとえば Parfit は、その論争への参戦に際し、それを端的に「エピクロスの議論 (Epicurus's argument)」と呼んでゐる。だが、現存するエピクロスのテクストのうちに、それに相当する議論は見当たらない。エピクロス派のシンメトリー論法として今日われわれの許に伝わつてゐるのは、ローマ共和政末期の詩人哲学者ルクレティウスによるものである。

本稿の目的は、死への恐れに対するエピクロス派の議論のなかで、ときとして中心的な役割を担つてゐるかのように見なされるルクレティウスのシンメトリー論法は、いかなる（あるいは、そもそも何らかの）位置を占めてゐるのか、という点を考察することにある（したがって、同論法そのものの成否を問うことが主旨ではない）。以下、まず第一節では、エピクロス本人とルクレティウスそれぞれによる、死とそれが「われわれ」に対して持つ意味についての見解を概観する。つぎに第二節では、ルクレティウスによるシンメトリー論法それ自体と、古代における

そのヴァリエーションについて検討する。最後に第三節では、哲学史上で彼らに先行するいくつかの事例に眼を向け、それらも参考にしつつ、エピクロス（派）の議論に対してルクレティウスのシンメトリー論法が有する関係の可能性を探る。

一 死と「われわれ」

一・一 エピクロスの場合——経験上の「空虚」

まずは、死についてのエピクロス本人による見解から見てみよう。その基本的な考え方は、次の一文に集約されている。

死はわれわれにとって何ものでもない⁽¹⁾ (ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς)。なぜなら、解体されたものは感覚を欠く⁽²⁾ (ἀναίσθητοι) し、感覚を欠くもの⁽³⁾ (τὸ … ἀναίσθητόν) は、われわれにとって何ものでもないからである。

いくつか注意しておこう。まず、プルタルコス⁽⁴⁾の非難を俟つまでもなく、ゲリウスの指摘するとおり、ここでは「死とは魂と身体⁽⁵⁾の解体⁽⁶⁾」「分離」(διάλυσις / saparatio) である」という定義が自明な前提として省略されているのだという⁽⁷⁾こと。また、「死」(ὁ θάνατος / mors) についてのエピクロス派の議論をできるだけ有意義な仕方⁽⁸⁾で考察するために、その語は基本的に、「死に逝く過程」や「死ぬ瞬間」ではなく「死んでいる状態」(それを「状態」と呼ぶ⁽⁹⁾として)として理解されるべきだということである⁽¹⁰⁾。

ところで、本節の中心となる「死はわれわれにとって何ものでもない」という主張の検討へ入る前に、「解体さ

れたものは感覚を欠く」という部分について、すこし説明が必要かもしれない。周知のとおり、エピクロス（7）の自然学によれば、万有（宇宙）は物体と空虚とから成り立っている。物体のうちのあるものは合成体だが、他のものはそれらを構成する不可分な要素（アトム）である。そして彼は、魂もまたアトムから成る物体であると言う。この魂こそが感覚の最も主要な原因であるのだが、魂が単独でそうした能力を実現しうるわけではない。そのあたりの事情を、エピクロス自身の言葉で確認してみよう。

……もし、魂が、集合体「人間など」の残りの部分「身体」によつて何らかの仕方（8）で、蔽（9）い、包（10）まれているのでなかつたなら、魂は感覚をもつことはなかつたであらう。そして、この残りの部分は、魂に対して「感覚をもたらずという」この原因を提供してやっているのだから、身体自身もまた、魂からこの種の付帯的能力「感覚」を分けもつことになるのである。……それゆえに、魂が身体から離れ去つたときには、身体は感覚を持たないのである。なぜなら、身体は身体自身のうちにこの能力をもともと持っていたのではなく、むしろ、身体と共に生まれた他のもの「魂」に、その能力をもたらず機会をあたえてやつたにすぎないからである。^{（11）}

したがって、「集合体全体が解体されるなら、魂は分散して散り散りになり（*διασπείρεται*）、……感覚を持つこと（12）もない」のみならず、身体もまた単独では感覚を持ちえない。それを持つのはただ、魂と身体との集合体（たとえば、人間）だけなのである。

つぎに、その「感覚」については、エピクロスは以下のように述べている。

……われわれは感覚に従つて、……すべてのことを観察するようにすべきである。同様にまた、われわれに現にあると

ころの感情に従つて、何ごとをもなすようにしなければならぬ。それは、「確証が」待たれているものや、「感覚には」明らかでない事柄について、われわれがそれらを徴にして推理することになるような拠り所を持つためである。⁽¹³⁾

またディオゲネス・ラエルティオスによれば、エピクロス派は「感情」に快樂と苦痛の二つがあり、これらによつて選擇と忌避が決定されるのだと語っていた。⁽¹⁴⁾ このことは、エピクロス自身の言葉からも確認できる。

……われわれは快樂を、生まれるとともに持つている、(γεννητικόν) 第一の善と認めたのであり、そしてこの快樂を出発点にして、すべての選擇と忌避を行なっているし、また快樂に立ち戻りながら、この感情を基準、(κανών) にして、すべての善を判定している。

……このもの「快樂」は第一の善であり、生まれるながらにそなわつてゐる、(οὐκ ἐκ γεννητοῦ) ……。快樂はどれもすべて、親近な本性 (φύσις … oikeia) を持つてゐるがゆえに、善いものである……。それはちやうど、苦痛もまた、そのすべてが悪しきものである……のと同様である。⁽¹⁵⁾

これに加えて、ディオゲネス・ラエルティオスによる証言も挙げておこう。

「エピクロスによれば」……生きものは生まれるとすぐに快樂に喜びを感じるが、勞苦「苦痛」に対しては、本性的に (φυσικῶς)、そして理屈抜きで (χωρὶς λόγου) 反発する……。したがって、われわれは本能的に (αὐτοματῶς) 苦痛を避けるのである。⁽¹⁶⁾

こうしたエピクロス派の「基準論」を前提にしたとき、次のエピクロスの言葉も、（賛同されるか否かはさておき）自然に理解されるのではないだろうか。

……死はわれわれにとって何ものでもない（*τὸ θάνατος πρὸς ἡμᾶς εἶναι τοῦ βίου*）と考えることに慣れるようにしまえ。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（*στέρησις … αἰσθητικῆς*）だからである⁽²¹⁾。

だが、もしそうであるならば、われわれにはなぜ、またどのように、死への恐れなどというものが生じるのだろうか。その心理的なメカニズムを、エピクロスは以下のように描出してみせる。

……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。なぜなら、現にやってきてい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（*προδοκούμενον*）われわれを苦しめるのだとしたら、それは根拠のない「空虚な」（*κενὸν*）苦しみだからである⁽²²⁾。

すこし詳しく検討してみよう。ディオゲネス・ラエルティオスに、次のような証言がある。

……彼ら「エピクロス派」は、判断（*ἡ λογισμὸς*）のことを想定とも呼んでいて、それには真なるものと偽なるものとがあると主張している。すなわち、もしある判断が「感覚の証言によって」確認されるか、もしくは反証されない場合には、

その判断は真であるし、他方、確証されないか、もしくは反証される場合には、その判断は偽である、というのである。このことから、「確証が」待たれているもの⁽²³⁾という言い方が導入されたのである。⁽²⁴⁾

エピクロス自身の言葉を借りれば、「偽りと誤りとは、……「感覚に」つけ加えられる判断(τὸ προσεσφύζονον)なかでつねに起こる⁽²⁵⁾」のである。ところで、プラトンによる分析も示すとおり、「恐れ(δέος)」や「こわさ(φόβος)」とは「未来の悪の予期」「まえもって判断すること」(προδοκία)であらう。⁽²⁶⁾だがエピクロスによれば、未来の死んでいる状態において「われわれ」が苦痛や苦悩といった悪しき感覚ないし感情を経験するだろうという現在の判断は偽である。⁽²⁷⁾自然学上の「あらぬもの(τὸ μὴ ὄν / οὐδέν)」すなわち「空虚(τὸ κενόν)」が「作用することも作用を受けることもできない」(οὐτε ποιῆσαι οὐτε παθεῖν δύναται)⁽²⁸⁾のに劣らず、死という(われわれにとって何もものでも)「あらぬもの(οὐδέν)」もまた、そこにおいていかなる「感情(πάθος)」も惹起しえない。死とは「経験上の空虚(experiēntial blank)」なのである。⁽²⁹⁾無論、死への恐れといえども一つの感情ではあるだろう。しかしながら、(たとえば、未来判断などを介した)他のものに基づく感情は、「基準」としての本性的な感情とは異なる。エピクロスの体系内では、自然学においてと同様、倫理学においても「自然(本性)は空虚を恐れない」(Natura non abhorret a vacuo)のである。

以上の理屈が了解されたとき、以下のエピクロスの言葉に、ことさらな説明は無用ではないだろうか。

……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はんとく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……。

だから、死は、もろもろの災厄のなか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。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に行ってきたときには、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、生きている人びとにとつても、また死んでしまった人びとにとつても、何ものでもないのである。生きている人びとのところには、死は存在していないのだし、死んでしまった人びとは、彼ら自身もはや存在していないのだから。⁴¹

現在において、生者である「われわれ」は、死を恐れる、正当な理由を持たない。なぜなら、未来において、死者となっている「われわれ」が、死を苦しむことはないのである。死は死者にとつて何ものでもないのみならず、生者にとつても、何ものでもない。かくして、「死はわれわれにとつて何ものでもない」。

一・二 ルクレティウスの場合——「われわれ」と記憶

つづいて、ルクレティウスに移ろう。エピクロス派の一員として、彼もまた「死はわれわれにとつて何ものでもない (nil... mors est ad nos)」と主張するのだが、そのことを立証するため、彼はいくつかの巧妙かつ独特な議論、一種の思考実験とでも呼ぶべきものに訴えている。以下、それらを個別に見て行くことにしよう。

そしてかりにもし精神の本性と魂の能力とが、

われわれの身体から離れたのちにも、ものを感じるところで、それはわれわれにとつて何の関わりもないことである。われわれは身体と魂の結合によつてこそ一体として存在しているのだから。⁴²

et si iam nostro sentit de corpore postquam

distractast animi natura animaeque potestas,

nil tamen est ad nos, qui computu coniugioque

corporis atque animae consistimus uniter apti.

845

言うまでもなく、これは魂の死、後存続に関する議論である。八四五行目で用いられている動詞(34)の主語を、Warren は単純に「死(mors)」と置き換えているが、より正確には「身体から分離した後にも魂(ないし精神)(35)が感覚すること」だろう。では、それに對する、(ad)「われわれ(hos)」とはいいたい誰なのか。候補としては(1)生者としての「われわれ」と、(2)死者としての「われわれ」が考えられようが、その動詞の時称(現在)、ならびに対応する関係代名詞(qui) 以下で明らかにされている「われわれ」なる者の成立条件からして、それは現在における、魂と身体の「統一体(conciliun)(36)」すなわち(1)を指すと理解しておくのが妥当だろう。かくして、この議論が意図しているのは次のこととなる、「魂の死後存続はわれわれにとって何ものでもない」。だが、ここで気に掛かる点の一つある。はたしてエピクロス主義者ルクレティウスは、「われわれ」において結合している魂と身体が分離した後にも、魂が単独で感覚を持つなどという可能性を認めていたのか否か(37)。結論を急ぐ前に、彼による以下の議論も見てみよう。

さらにまたもし魂の本性が不死なものであり

六七

われわれが生まれる時に、身体の中に入りこんでくるものなら、

なぜわれわれは以前の過ぎ去った生のことをも憶えていることができず

以前にあった出来事の跡を何も記憶してないのか？

なぜなら、もし精神の能力があまりにも変化を受けたがためにこそ

昔の出来事の記憶がすっかり失われたというのであれば、

それは死とそれほど違わないと私は思う。⁽⁸⁾

六七五

Praeterea si immortalis natura animae

670

constat et in corpus nascentibus insinuat,

cur super anteaetiam aetatem meminisse nequimus

nec vestigia gestarum rerum ulla tenemus?

nam si tanto operest animi mutata potestas,

omnis ut actarum exciderit retinentia rerum,

675

non, ut opinor, id ab leto iam longius errat;

さて、こちらは魂の出生、前生、先に關する議論である。そしてここでの「われわれ」も、六七一—六七三行目より、先ほどの(1)現在における生者としての「われわれ」を意味すると理解しておいて差し支えないだろう。また六七六行目の動詞(*errat*)の主語(*id*)は、より詳細に記せば「出生前の出来事の記憶が失われたこと」とでもなるだろう。それが〈死(*letum*)〉と大差ないと言われるわけだが、この場合の〈死〉とは、単なる「魂と身体の分離」でなく、「魂の分解(*animae discidium*)」の⁽⁹⁾ことを含意していると考えるべきだろう。なぜなら、「以前の過ぎ去った生(*anteaetia*)」(六七二)というのが「前世(前回の現世)」、あるいはそれと「(今回の)現世」との間に挟まれた時期(死後の生)のいずれを指すにせよ、そのどこかには必ずや「魂と身体の分離」、すなわち一般的な意味での「死」が実際に存在していたはずだからである。かくして、この議論が意図しているのは次のこととなる、「魂の出生前生

在はわれわれにとつて何ものでもない」。だが、ここでも氣に掛かる点が一つある。はたしてルクレティウスは、たとえその後の出生時にそれが失われることになるにせよ、いわゆる「死」の期間も、魂が単独で「記憶 (retentia)」(六七五)を蓄積ないし保持するなどという可能性を認めていたのか否か。結論を急ぐのはまだ早い。彼はさらに以下のような議論も行なっている。

またかりに年月がわれわれ「現」の素材「アトム」を

われわれの死んだのちに集めて、それらが今置かれてあるような状態に再びもどし、

かくて生命の光がふたたびわれわれ「来」に与えられたとしても、

たとえそういうことが起こつてもわれわれ「来？」には何の関わりもない、

われわれ「現」についての記憶がひとたび断たれたからには。

いまでもわれわれ「現」は、以前にあつたわれわれ「前」について何の関心も

もたないし、彼らについて何の心配もわれわれ「現」を悩ましはしない。

事実、過ぎ去つた時間の果てしないひろがり眼をむけ、

そして一方素材「アトム」の運動がいかに多様であるかを考えれば、

たやすくあなたは信じることができであろう、

今われわれ「現」をつくっているこの同じ種子「アトム」が、

かつて何度も今と同じ配列に置かれたことがあるということ。

しかしわれわれはけつしてそのことを心に思い出せないのである。

なぜなら生命の休止がその間にはさまれており、

運動はすべて感覚からなれり、あちらこちら彷徨っていたのだから。

nec, si materiem **nostram** collegerit aetas

post obitum rursumque redegerit ut sita nunc est,

atque iterum **nobis** fuerint data lumina vitae,

pertineat quicquam tamen ad **nos** id quoque factum,

850

interrupta semel cum sit repetentia **nostri**.

*et nunc nil ad **nos** de **nobis** attinet, ante*

*qui fuimus, neque iam de illis **nos** adficiit angor.*

nam cum respicias immensi temporis omne

praeteritum spatium, tum motus material

855

multimodi quam sint, facile hoc adcredere possis,

semina saepe in eodem, ut nunc sunt, ordine posta

haec eadem, quibus e nunc **nos** sumus, ante fuisse.

nec memori tamen id quimus reprehendere mente;

inter enim iectast vitae pausa, vaeque

860

deerrarunt passim motus ab sensibus omnes.

見てのとおり、これは一種の「永劫回帰（亦輪廻転生）」説である（もちろん、ここで想定されているのは「全世界（omnia）」などではなく、もっとはら「われわれ（nos）」の回帰（＝再生）にすぎないようだが）。八四七―

八五一行目の条件文の前文(八四七—八四九)には接続法完了 (collegerit / redegerit / fuerit) が用いられているが、それらの可能性が(少なくとも八四七—八四八行目に関しては確実に)エピクロス本人によっても容認されたであろうことは想像に難くない⁽⁴²⁾。ある論者たちはこの箇所⁽⁴³⁾に、いわゆる「人格の同一性 (Personal Identity)」問題に対する一つの回答を読み取っている。すなわち、その条件としてルクレティウスは「記憶 (repetentia) の連続性」⁽⁴⁴⁾、今日で言うところの「心理的基準 (psychological criterion)」を採用していたのだ、と。確かに、ここで焦点となっているのは、あくまでも個人的な「われわれについての (nostri) 記憶」(八五一)の有無である⁽⁴⁵⁾。だが Warren は、そうした解釈に異を唱えてこう主張する、「この議論において証明さるべきこと (demonstrandum) は、過去や未来の個人が「われわれ」である、ということではなくてむしろ、私の死後に起こる (また私の出生前に起こった) 何ごととも私には関わりがない、ということである」⁽⁴⁶⁾。当の彼自身による解釈を要約すれば、次のようになるだろう、「たとえ前世や来世の〈われわれ〉と現世の「われわれ」との間に人格の同一性が成立したとしても、そこには記憶の断絶がある以上、〈彼ら〉に起こることは「われわれ」に何の関わりもない」⁽⁴⁷⁾。仮に彼が正しかったとして、近代以降の眼から見れば、「われわれにとって何ものでもない」ような人格の同一性などにいったい何の意味があるのか、と問いたくもなるうが、その点はひとまず措こう。少なくともこの箇所⁽⁴⁸⁾で、ルクレティウスは人格の同一性の心理的基準を指摘しているわけでない、と見なすかぎりの Warren による解釈は説得的である⁽⁴⁹⁾。しかしながら、彼がその線に沿って次のエピクロスの一節に与えようとしている説明は曖昧で、疑問が残る。

われわれの生まれたのは、ただ一度きりで、二度と生まれることはできない。もはや永遠に存在しないものと定められている。⁽⁵⁰⁾……

とはいえ Warren も、古代哲学のうちに近代的な意味での「人格 (Person)」なる概念それ自体が存在したか否かについては留保的なようだし、本稿の目的もそうした点の究明にあるわけではないので、この問題はこれまでとしておく。

ルクレティウスのテキストに戻って、八五〇行目の nos が指しているのは「来世のわれわれ」と「現世のわれわれ」のいずれなのかについては検討の余地があるが、私としては、前行の nobis と同じく「来世のわれわれ」を指すと理解しておきたい。するとここでは、おおよそ以下のような議論がなされていることになる。

もし、
(a) 来世のわれわれが現世のわれわれに関心を持つことがあるとすれば、

現世のわれわれも前世のわれわれに関心を持つてゐるはずである。

しかるに、
(b) 現世のわれわれは前世のわれわれに関心を持ってゐない。

ゆえに、
(c) 来世のわれわれも現世のわれわれに関心を持つてゐない。

だが、この論証はさらに先を目指しているはずである。全体的な文脈から導かれる結論とは、次のものだろう。明示された結論 (c) からして、(d) 現世のわれわれも来世のわれわれに関心を持つておよばない。したがって「(前世 および) 来世はわれわれにとって何ものでもない」。しかしながら、ここで注意しておくべき点がいくつかある。まず、(c) を真に正当化するのは、(b) のような単なる事実でなく、(b) (c) ともに同じレヴェルで別の理由、すなわち、それぞれの生とその一回前の生との間の（それが人格の同一性の条件を構成するか否かはともかく）「記憶」の断絶に基づくのだということ。また、そうした記憶の断絶は、それらの間に挟まれた時期、いわゆる「死」の期間に亘る「感覚」の消失という原因に基づくのだということである。

かくして、本節で紹介したかぎりのルクレティウスによる議論すべてが意図するところを総括すれば、以下のようになるだろう、「たとえ魂が不死（さらには不滅）であつたとしても、⁽⁵¹⁾その出生前先におよび死後存続はわれわれにとって何ものでもなく、また、たとえわれわれの再生があつたとしても、それらの前世および来世はわれわれにとって何ものでもない」⁽⁵²⁾。

二 シンメトリ―論法

二・一 ルクレティウスの場合——状態と態度

だが、前節でのルクレティウスの議論はいずれも、「（経験上の空虚としての）死それ自体はわれわれにとって何ものでもない」ということの論証にはなつていなかったように思われる。そして、まさにそれに相当するものこそが、いわゆる「シンメトリ―論法」であるのだが、そこには通常、二つのヴァージョンが存在すると考えられている。以下、それらを順番に見て行くことにしよう。

そして「自分が生まれる以前の」過去において、われわれは何の悩みも感じなかった、
(……)

八三

それと同様に「未来においても」、われわれがもはや存在せず、
一体となつてわれわれを作っている身体と魂とが分離してしまつているときには、
明らかに、そのときはや存在しないところのわれわれにとつては
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。⁽⁵³⁾

八四〇

et, velut anteacto nil tempore sensimus aegri,

832

(...)

sic, ubi non erimus, cum corporis atque animai

discidium fuerit, quibus e sumus uniter apti,

scilicet haud nobis quicquam, qui non erimus tum,

840

accidere omnino poterit sensumque movere,

ただちに気づかれるとおり、⁽⁸³⁾ここで焦点となっているのは、われわれの出生前と死後との間における、何らかの意味での「対称性 (symmetry)」である。だが、この議論が意図するところとはいったい何なのか。やはり、用いられている動詞の時称が手掛かりになるだろう。出生前という過去において、〈われわれ〉は何の苦悩も感じていなかった(完了)。同様に、死後という未来において、〈われわれ〉は何の苦悩も感じていないだろう(未来)。⁽⁸⁴⁾ Furley の指摘するとおり、ここでは過去と未来における状態⁽⁸⁵⁾に対しての、生という現在における「われわれ」の態度については何ら含意されていないように映る。したがって、この議論が問題にしているのは、出生前と死後という状態の間の対称性にすぎないことになる。つづいて、次の議論を見てみよう。

われわれの生まれる前に過ぎさった、永劫の時間の古い幾年代が

どれほどわれわれにとつて無であるか、もう一度顧みるがよい。

さればこれこそ、自然がわれわれに差しだしてみせるものなのだ、

われわれの死後に来るべき時間をうつす鏡として。

九五

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？⁽⁵⁵⁾

respice item quam nil ad nos anteacta vetustas

temporis aeterni fuerit, quam nascimur ante.

hoc igitur speculum nobis natura futuri

temporis exponit post mortem denique nostram.

nunquid ibi horribile appareat? num triste videtur

quicquam? non omni somno securius exstat?

975

さて、こちらの議論が問題にしているのは、出生前と死後という対称的な状態⁽⁵⁶⁾に対しての、現在における「われわれ」の態度の間の対称性であるように思われる。ときとして、われわれが出生前を恐れないのは、過去の出来事を「恐れる」というのが（未来の出来事を「悔やむ」というのと同様）概念的に不可能だからだ、と主張されることがある。だが、これは単なる用語法の問題にすぎないだろう。⁽⁵⁷⁾ 無用な語弊を避けるため、「恐れる」を「否定的な感情を抱く」と言い換えることにしよう。するとここでは、おおよそ以下のような議論がなされていることになる。

（われわれの出生前と死後は対称的な状態である）

もし、

(A) われわれが死後に対して否定的な感情を抱くのであれば、

われわれは出生前に対しても否定的な感情を抱くはずである。

しかるに、(B) われわれは出生前に対して否定的な感情を抱かない。⁽⁵⁸⁾

ゆえに、(C)われわれは死後に対しても否定的な感情を抱くにおよばない。

しかしながら、仮にこの議論が自己完結的なものであり、結論(C)は(B)という単なる事実との一貫性に基づいているにすぎなかったならば、これに対しては次のような反論も免れがたいだろう。

(われわれの出生前と死後の状態は対称的である)

もし、(X)われわれが出生前に対して否定的な感情を抱かないのであれば、

われわれは死後に対しても否定的な感情を抱かないはずである。

しかるに、(Y)われわれは死後に対して否定的な感情を抱く。

ゆえに、(Z)われわれは出生前に対しても否定的な感情を抱いてしかるべきである。

これは、一部で「バックファイア問題 (Backfire Problem)」と呼ばれているものである⁽⁵⁰⁾。ルクレティウスによるシメトリイ論法を「エピクロスによる死生学への斬新な貢献 (novel contribution)」であり、「死を恐れなかったためエピクロスによる基本的な理由を補う (supplements) もの」と見なす Rosenbaum は、この問題を回避せんがため大変な骨を折っている。だが、私の考えるに、エピクロス派が先の結論(C)を正当化する際に訴えるべきところは、(B)のような単なる事実でないのはもちろんのこと、Rosenbaum の提出してみせるような入り組んだ議論でもないだろう。彼らにとって、(B)われわれが出生前に対して実際に否定的な感情を抱かない理由、また(C)われわれが死後に対して否定的な感情を抱くにおよばない真の理由とは、いずれも次のものはずである。

もしある人に、いたましく苦しいことが起こるとしても、
 禍いがある人に起こるためにはその人自身がその時に
 存在しなければならぬ。死はまさにそのことを取りのぞき、

不幸に襲われるその人の存在を禁じるのであるから、

明らかに、死の中には恐れるべきものは何もないし、
 存在しない人が不幸となりうることもない……⁽¹¹⁾

debet enim, misere si forte aegreque futurumst,

ipse quoque esse in eo tum tempore, cui male possit

accidere. id quoniam mors eximit, esseque probet

illum cui possint incommoda conciliari,

scire licet nobis nil esse in morte timendum

nec miserum fieri qui non est posse, ...

そしてこれは、エピクロス自身が『メノイケウス宛書簡』一二五で表明していた見解、「現にや、つてきているとき
 には何の悩みもあたえない (ταρὸν οὐκ εἰσὶν) 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、ほぼ完全に重なり合うもの(したがって、まさに Rosenbaum が「死
 を恐れないためのエピクロスによる基本的な理由」と呼んでいたもの)にほかならない。⁽¹²⁾ かくして、議論はふりだ
 しに戻って来てしまった感がある。ここであらためて、こう問い直してもよいだろう。はたしてエピクロス派は、
 ルクレティウスによるシンメトリー論法を必要としたか？

二・二 他学派の場合——対称性の理由

さきほどの問いに対する回答を急ぐ前に、ここで古代におけるエピクロス派以外のシンメトリー論法を見てみることにしよう。同論法は決してルクレティウスの発明品でもなければ、彼一人の専有物だったわけでもない。彼とは哲学的立場を異にし、それどころか、とりわけ死について正反対とさえ言える見解を抱く人々によっても用いられたのである。

まずは、ルクレティウスと同時代人で直接的な交わりもあつたらしい、⁽⁶³⁾ 哲学上は懷疑主義的ないし折衷主義的アカデメシア派に親しかつたキケロによるものから。

われわれの誕生がわれわれのすべての始まりをもたらすように、死がその終わりをもたらす。それが自然の仕組みであるとするれば、いかなるものも誕生前にはわれわれのものでなかつた (*nihil pertinuit ad nos ante ortum*) のと同様に、死後においてもいかなるものもわれわれのものではないだろう (*nihil post mortem pertinebit*)。死が生者のものでも死者のものでもないからには、死の中にはいかなる悪しきものがありうるだろうか。死者は存在しないし、生者は死の範囲外にある。⁽⁶⁴⁾

つづけて、古来よりプラトンの名の下に伝わるも、早い時期からほぼ一貫して擬作のうちに分類されてきた、おそらくは前二世紀かそれ以降のアカデメシア派に属する著者の手に成つた対話篇『アクシオコス』⁽⁶⁵⁾におけるもの。

ソクラテス ……ドラコンやクレステネスの国政の時代には、きみの身边に何ひとつ悪いことはふりかからなかつ

た、(οὐδὲν περὶ οὐ κακὸν ᾗ) のだが、——なぜって、そもそも第一に、ふりかかる対象のきみがいなかったのだから——、それと同じく、死後にだってふりかかっていることではないだろう、(οὐδὲ μετὰ τῆν τελευτῆν γενήσεται)。なぜなら、ふりかかるように、そのきみがいないだろうからね。⁽⁶⁶⁾

加えて、近年に至り擬作の疑いも付きまとうようになったが、長らくローマ帝政下の中期プラトン主義者プルタルコスによるものとして伝えられてきた書簡からも挙げておこう。

死者は生まれる前の状態と同じ状態になります。生まれる以前には善も悪もわれわれにはなかったように、同様に死後にもなくなるのです。われわれが生まれる前の出来事がわれわれには無意味であつた、(τὰ πρὸ ἡμῶν οὐδὲν ᾗν πρὸς ἡμᾶς) ように、われわれの死後の出来事もわれわれには無意味であるでしよう、(οὐδὲ τὰ μετ' ἡμῶν οὐδὲν ἔσται πρὸς ἡμᾶς)。⁽⁶⁷⁾

さて、これらの議論が問題にしているのはいずれも、それぞれで用いられている動詞の時称が示唆するとおり、先に見られたルクレイウスによるシンメトリー論法のうち第一のヴァージョン『事物の本性について』三八三—八四二、すなわち出生前と死後という状態の間の対称性に相当するものと思われる。

では、再びキケロによる、次のものはどうだろうか。

日の光よりも明らかなこと、すなわち、魂と身体がなくなれば、生命のある者が全体としてなくなり、全体の消滅が起こり、それまで存在した生物が無となるということを十分に理解できた者は、存在したことのない、(nunquam fuerit) ヒッ

ポケンタウロスと王アガメムノンとの間には何の相違もないということ、マルクス・カミルスが今の内乱について何も思わないのは、私が彼の生きていた時のローマ占領について何も思わなかったのと同じだということ (nec pluris nunc facere M. Camillum hoc civile bellum, quam ego vivo illo fecerim Roman captam)、そのことを明瞭に了解するだろう。⁽⁸⁾

「ヒツポケンタウロス」と「アガメムノン」はそれぞれ、いまだかつて存在したことのない者と、もはや存在していない者の例として持ち出されているのだと思われるが、「カミルス」と「私」のほうは、表現が切り詰められているうえ構造が交叉状に入り組んでいるため、一読しただけでは相互の関係が掴みにくいかもしれない。だが、別人同士を同一人に置き換えてその縄を解きほぐせば、要は、当事者がかつて存在していなかったとき(過去の「ローマ占領」における〈私〉に相当)と、彼がもはや存在していないとき(現在の「内乱」における〈カミルス〉に相当)、それぞれにおける状態の間の対称性が述べられているのであり、したがって、これにしてもやはり上の三つと同じヴァージョンのシンメトリー論法にすぎないことが判るだろう。

最後に、ローマ帝政期のストア派哲学者セネカによる、以下の議論を見られたい。

人間はいつかは死なねばならないことを知らないほど、無知な者はありません。にもかかわらず、人は死に近付くと、それから逃げようとし、恐れ震え、泣き喚きます。千年前には生きていなかったからといって泣き悲しんだ人間がいたら、これほどの大馬鹿はいないと思いませんか。同じように千年後には生きていないだろうといって泣き悲しむ人間がいたら、これまた馬鹿者です。(Nonne tibi videtur stultissimus omnium qui flevit quod ante annos mille non vixerat? aeque stultus est qui flet quod post annos mille non vivet)。この二つは結局同じことです。君は「千年後も」いないでしようし、「千年前にも」いませんでした。このいずれの時代も君には無関係です。(non eris nec fuisti; utrumque tempus alienum est)⁽⁹⁾

これをシンメトリー論法の「改訂版」と呼ぶ Rosenbaum は、過去と未来における非存在に対しての、現在における否定的な態度、⁽⁷⁾ に向けられたものと解したうえで、バックファイア問題に対抗するための有望な戦略の一つに数え入れている。なぜなら、その議論は「人は自らの過去における非存在を悔やまない」という単なる事実の代わりに、「自らの過去における非存在を悔やむことは合理的でない」という断定で始まっており、これを前提に用いれば、「自らの死を恐れることは合理的でない」という帰結が、容易には反転させられない仕方得られるからである。⁽⁸⁾

その一方で Warren は、(いくぶん、ためらいがちながら) ここで問題にされているのが現在における回顧的および予想的な態度、⁽⁹⁾ だというところまでは認めつつも、それぞれの関わる過去と未来の非存在が現在からあまりに遠く隔たっている点に注意を促している。⁽¹⁰⁾ なるほど、仮に Nagel の指摘してみせたがごとく、死が悪であるのは、それが人から死後の時間を奪う、からだ、と主張されえたところで、⁽¹¹⁾ 彼の千年後でさえも、もし彼が実際の時点ですんでいなければ彼が生きていたはずの時間なのだ、とまでは主張されえないだろう。⁽¹²⁾ セネカによるこの議論と、ルクレティウスによるシンメトリー論法の第二ヴァージョン(『事物の本性について』三・九七二—九七七)とがそれぞれに意図していることは、当初の見掛けほど精確には重なり合っていないように思われる。⁽¹³⁾

以上の概観からも窺われるとおり、古代におけるエピクロス派以外の諸学派によるシンメトリー論法が扱うものはいずれも、もっぱら過去と未来における状態の間の対称性であり、それらへの現在における態度の間の対称性のほうは、ほとんど(あるいは、まったく)見出されないと行って差し支えなさそうである。その理由には、たとえば、『アクシオコス』の著者や(擬)プルタルコスといったプラトン主義者たちにとり、死後における魂のあり方として、単なる身体からの「分離」(σάλευσις)⁽¹⁴⁾ に留まらぬ、エピクロス派の場合に見られるような、魂それ自体の「滅び」(φθορά)⁽¹⁵⁾ を前面に押し出した議論の追求は困難であったため。⁽¹⁶⁾ あるいは、当時のローマ世界で流行した、これらの著作も属する「慰め」(Consolatio)という文学分野に典型的な特徴として、同じ「死」をめぐる否定的な感情でも、

自らの死を予期した人の「恐怖」ではなく、他者に先立たれた人の「悲嘆」が主な対象とされているため、などの可能性が考えられようが、さしあたり最終的な判断は保留としたい。ともあれここでは、ルクレティウスの用いたシンメトリー論法は実のところ、エピクロス⑧の議論から独立にも主張されえたのだという点が確認できただけで、ひとまず満足しておくことにしよう。

三 ニガヨモギとハチミツ

三・一 他学派の場合——プラトン、エレア派

前節で見たとおり、Rosenbaum がルクレティウスによるシンメトリー論法を「エピクロスによる死生学への真に独創的で斬新な貢献」だと主張して譲らないのは、さもなければ「シンメトリー論法は、どれほど巧妙でどれほど説得力があるとしても、根本的には論理上、すでに確立した擁護可能なエピクロスの考えに頼っており、あるいは修辭的な見せびらかしとしてを除けば、要するに余分なものだということになる」のを彼が危惧しているからである。そして私自身はと言えば、むしろ「それらの「エピクロスによる」考えだけでも人に、死を恐れることの合理性に對して効果的に反論することを可能にするだろう」という意見のほうに共感を覚える者の一人である。だが、もしルクレティウスによるシンメトリー論法が何ら新たな独立した結論の確証を目指すものでなかったとすれば、彼はなぜ、あえてそのような議論を提出してみせたのだろうか。ルクレティウス自身が意識的にこれらを手本にしたと言いたいわけでは決していけないせよ、そこでの彼の意図をわれわれが推察する際に手掛かりとなるかもしれない事例が、彼に先行する哲学史上にいくつか見出されるように思われる。

事例一 プラトン——ロゴスとミュートス

まずは、プラトンの場合を見てみよう。『弁明』におけるソクラテスは二九A—Bで、いわゆる「無知の自覚」を死にまで適用してみせる一方、後の四〇C—四一Dでは死について二つの可能性を提示している。⁸¹ここでその詳細に立ち入ることはしないが、一つ注意されるべき点は、『弁明』のソクラテスが死について語るとき、それはあくまでも「希望 (ἐλπίς)」（四〇C）ないし「よい希望 (εὐέλπις)」（四一C）のレヴェルに留まっている（少なくとも、本人は額面上そう主張している）ということである。これと類似の傾向は、『パイドン』のうちにも認められる。六三B—Cでソクラテスは、死にまつわるある点についての「よい希望」を表明しながらも、別の点については「あまり強くは断言できない (οὐκ ἄν πᾶν βίον βίον αἰνῶν) 」と述べて、無条件的な判断を控えている（後者とまったく同じ言い廻しは、『メノン』八六Bで想起説、およびそれを支える魂不死説との関連においても繰り返されている）。

また『パイドン』では、魂の不死・不滅が問答法的な「議論（ロゴス）」を通じて証明された後、死後についての「物語（ミュートス）」が続いているが、それを語り終えたとき、ソクラテスは再び「以上のことが、事実ぼくの述べてきたとおりであると断言する (βίον βίον αἰνῶν) 」のは、分別のある人間にとってはふさわしくないであろう（一一四D）と言つて、やはり確定的な判断を保留している。もともと、『ゴルギアス』におけるソクラテスは、同様な死後についての物語に先立ち、「これを君は、きつと作り話 (μυθος) 」だと考えるだろうと思われるが、しかしよく自身は、ほんとうの話 (λόγος) だと考えているのだよ。と言うのは、ぼくは、これからはじめようとしている話の内容を真実のこと (ἀλήθεια) と見なして、君に話すつもりなのだからね（五二三A）と断わっているが、こちらにしても、その細部に至るまでの全面的な確信の表明と受け取る必要はないだろう。⁸²

プラトンの対話篇において死後の魂の運命に関するミュートスが占める位置を國方氏は、その内容は論証される

べきものでなく、「説得」に際してロゴスが人間の知性に訴える一方、ミュートスは情念に訴えることで相互に補完し合っているのだ、と主張されている。⁽⁸⁾ この知見を基に、そこ（とくに『パイドン』）でのロゴスとミュートスとの間の関係性を要約すれば、おおよそ以下になるだろう、「いずれもが死への恐れ、消滅を目的としながら、ロゴスは知性への説得を担当し、ミュートスは情念への説得を担当する」。そしてこれは、たとえば「いずれもが死への恐れ、消滅を目的としながら、エピクロスの議論は知性への説得を担当し、ルクレティウスのシンメトリー論法は直観への説得を担当する」といった図式と、ある程度まで対応しているように思われる。だが、両者の間には相違も多い。すなわち、プラトンにおいては、「魂は不死・不滅である」という立場から出発し、いずれの「説得」も同一人によってなされ、ロゴスの結論はミュートスの内容を含意していないが、後者は前者を前提としており、そちらが否定されれば後者も成立しない一方、エピクロス派においては、「魂は不死・不滅でない」という立場から出発し、それぞれの「説得」は別人によってなされ、シンメトリー論法それ自体としては、エピクロスの議論から独立にも主張されうる、などの点である。

事例二 エレア派——パルメニデスとゼノン

つづいて、エレア派の場合を見てみよう。一般に、いわゆる「ゼノンのパラドクス」なるものの目的とは、多元論の論駁を通じて、同派の師パルメニデスの一元論を擁護することにあつたのだと考えられている。そしてどうやら、こうした理解の根底には、プラトンの対話篇『パルメニデス』での、ゼノンの意図に関する若き日のソクラテスによる推測というものが伏在しているらしい。

「わかりましたよ」とソクラテスは言った。「おおパルメニデスよ、ゼノンはこの書物でもって、あなたと一心同体であ

ることの実をあげようと願っているんですね。……なぜなら、かれの書いたことはある意味で、あなたと同じだからです。ただその言い方を換えて、何かちがったことを言っているかのように、わたしたちをだます試みをしているのです。というのは、あなたは御作の詩のなかで、万有が一つであることを主張され、その証拠づけとなるものを、みごとに上手な仕方で出されています。これに対してゼノンは、あらためてそれが多ではないことを主張しているわけで、自分の方からも多くの大きな証拠づけとなるものを出しているのです。つまり一方は「万有の」一つであることを主張し、他方はそれを多ではないと主張し、お二人のそれぞれが、ほとんど同じことを言っているながら、何も同じことは言わなかったように思われる、そういう言い方をしているということ、つまりあなた方によって言われたことは、われわれ外部の者の頭越しに言われたのだという観があるのです」⁽⁸⁾。

ところが Banes は、まさにこのプラトンによる記述を基に、ゼノンによるパルメニデスの擁護というのは、単なる付帶的な結果にすぎなかったのだと主張している。

……ゼノンは言った。「……この書物はそんな、きみの言っているような意図のもとに書かれ、世人に対してはこれを、何か一大事を遂行しているかのように、秘密にしているというような、そんなもつたいをつけることはぜんぜんされていないのだ。きみはこの書物の上にたまたま生じた附随的なことがらの一つ、(τῶν οὐβήθητων τι) を言い当てたにすぎないのだ。本当のところは、これらはパルメニデスの説への助勢のようなもの、(Gonbeia tis) であり、この説を笑いのにしようと企てている人たちに対抗するためのものなのだ」⁽⁹⁾。

すなわち Banes によれば、そこでのゼノンの意図とは、多元論のほうが一元論よりもいっそう大きな不合理を被る、

ということを示す点にこそあったのである。⁽⁸⁶⁾

「かれらによれば、もし存在を一であるとするならば、その言説に対してはたぐさんの笑うべきこと、自己矛盾となることを許容しなければならない結果になるということです。そこでわたし「ゼノン」のこの書物は、それら存在の多を主張する人たちに対する反論の形をとることになる。そしてかれらにも同じ難点、いや、もっと多くの難点があることを返礼として指摘してやるのです。つまりかれらの考えの前提となつてゐる、もしも存在が多ならばということとは、これにひとが充分な検討を加えるなら、存在を一であるとする前提（仮定）よりも、もっとおかしいことを許容しなければならなくなるだろう、ということを示すのがこの書物のねらいなのです」⁽⁸⁷⁾。

さらに進んで Barnes は、こうも記している、「たとえ多元論が不合理であるとしても、それによつて一元論が擁護されるわけではない。プラトン⁽⁸⁸⁾は、一元論の証明と多元論の論駁が同じことになる点で、誤つてゐる」。また「彼「ゼノン」は、エレア派の一元論を支持するという真剣な形而上学的意図など持つてはいなかった」のだと。⁽⁸⁹⁾

ここは歴史的ゼノンやプラトンについての Barnes による解釈の正否を検討するための場ではないので、これ以上の詳細に立ち入ることはしないが、少なくとも彼の見解に従えば、ゼノンの議論は、パルメニデスの一元論の擁護を目的としなくても、独立に主張されえたということになるだろう。そしてこれは、それぞれが別人によつてなされ、しかも結果的には一方が他方への「一種の助勢」になつてゐるとはいえ、お互いから独立にも主張されえたであろうエピクロスとルクレティウスの議論との、ある程度の対応を示しているように思われる。だがやはり、両者の間にも多くの相違が存在する。すなわち、ゼノンにとってパルメニデスは同郷にして同時代人であり、また前

者は後者の韻文に対し散文で著述した一方、ルクレティウスにとつてエピクロスは、生きた土地や時代はおろか、言語まで異にしており、また前者は後者の散文に対し韻文で著述した、などの点である。

三・二 エピクロス派の場合——エピクロスとルクレティウス

しかしながら、エピクロスの議論とルクレティウスのシンメトリ―論法との間の関係性を描写するのに最も適切な表現は、ほかならぬルクレティウス自身によつて与えられているのではないか。

何人の足もまだふんだことのない、ムウサの道なき国を

私は遍歴する。人手のつかない泉に近より、その水を

くむのは楽しく、また新しい花々をつみとつて、

ムウサの女神がかつて何びとの額をも飾つたことのない領域から

栄ある花冠を私の頭に求めるのは楽しいことである。

なぜなら……

(……)

……暗黒に包まれたものごと (obscura... res) に、ついてかくも明らかな

詩 (lucida... carmina) を作り、それらすべてにムウサの魅惑を与えるのだから。

そうすることもまた、全く理由のないこととは思われない。

すなわち医師が子供にいやなニガヨモギ (absinthia) を

飲ませようとする時まず盃のまわりのふちに

ハチミツ (Hec) の甘い琥珀色の液をぬって

子供たちの疑うことを知らぬ年頃が唇まで

あざむかれ、その間にニガヨモギのながい

液を飲みほし、あざむかれても害をうけるのではなく、

かえってこのような処置により回復して元気になる、

ちようどそのように私もいま、この教えが非常にしばしば、

それを学んだことのない人々にはあまりにいとわしく思われて、

大衆はこの教えからしりごみするがゆえに、ムウサの女神の

快くひびく歌をかりてこの教えをあなたに述べ、

いわばムウサの甘い蜜で包もうと望むのだ。

もしかしてこのような仕方によりあなたの心をこの歌に

つながとめ、その間にあなたが事物の本性すべてについて

その形式と構造をみきわめることができばと。⁽⁹⁾

九五〇二五

ここでの比喩が直截に何を意味しているかは、誰の眼にも一目瞭然だろう。すなわち、「ニガヨモギ」とは「散文」

によるエピクロスの説、⁽¹⁰⁾「ハチミツ」とは「韻文」によるルクレティウスの詩歌に相当している。だが、この比喩の適用範囲は必ずしも、両者の表面的な著述形式だけに限定されるものではないだろう。たとえば、ローマ帝政期の修辞学者クインティリアヌスは『弁論家の教育』第三巻冒頭で、ルクレティウスによるまさにこの箇所から数行（一―九三六―九三八／四―一一―一三）を引用しながら、自分の同巻には「ハチミツが少なくニガヨモギが多

九四〇二五

九四五二〇

いように思われるのではないか⁽⁹¹⁾」と危惧しているが、だからといって、クインティリアヌスが同巻のみを散文で著述したわけでないのはもちろんである。また、先に見たバルメニデスとゼノンとの関係も示唆するとおり、韻文が散文より説得に適した形式であるなどという保証はどこにもない。したがって、ルクレティウスはこの比喻に、単なる著述形式のみならず、そこでの議論の方法や内容についての含意まで託していたという推測も、あながち不当ではないように思われる。そして、病を癒すのは甘い糖衣（ハチミツ）でなく、あくまでも苦い良薬（ニガヨモギ）のほうなのである⁽⁹²⁾。

最後に、前節で立てられた問いに対する私の回答を与えておくとするば、次のようにでもなるうか。エピクロス派はシンメトリー論法を必要とはしなかった。ただし、エピクロスによる議論を説得するためのより、効果的な手段（方便）となりうるかぎりにおいて、それを援用することも厭わなかった。かくして、エピクロス派にとってシンメトリー論法とは、それによっていったん「死はわれわれにとって何ものでもない」というエピクロスの見解が確信されたならば、ただちに投げ棄てられても差し支えない「梯子」のようなものだったと言えるかもしれない。だが私は、こうした理解がルクレティウスによる詩、作品の哲、学的価値を貶めることになるとは考えないし、ルクレティウス自身もこれに賛同してくれるものと信ずる。そして、もし以上の解釈が正しければ、近年の「死の形而上学」において、シンメトリー論法それ自体の成否をめぐり争われている喧しい論戦も、ルクレティウスの真意からは遠く隔たったところにあるということになるだろう。

……楽しいことだ、平原に展開された大きな激戦を
わが身の危険なくして眺めることは⁽⁹³⁾。

文獻略

Bailey, C., *Titi Lucreti Cari De Rerum Natura Libri Sex*, 3 vols. (Oxford, 1947).

Barnes, J., *The Presocratic Philosophers*, rev. ed. (London, 1982).

——, “Argument in Ancient Philosophy,” in D. Sedley (ed.), *The Cambridge Companion to Greek and Roman Philosophy* (Cambridge, 2003) [「トヤハヤシク・ヤムノ一編『ロヂヤクハト・ローテの哲学』内田勝和監訳（京都大学学術出版会 1100九年）】°

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

Brunschwig, J., “The Cradle Argument in Epicureanism and Stoicism,” in M. Schofield and G. Striker (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge, 1986).

Cooper, J. M. (ed.) and Hutchinson, D. S. (assoc. ed.), *Plato: Complete Works* (Indianapolis, 1997).

Feldman, F., *Confrontations with the Reaper* (Oxford, 1992).

Furley, D., “Nothing to Us?” in M. Schofield and G. Striker (eds.), *The Norms of Nature* (Cambridge, 1986).

——, “Knowledge of Atoms and Void in Epicureanism,” in D. Furley, *Cosmic Problems* (Cambridge, 1989).

Kenny, E. J., *Lucretius: De Rerum Natura Book III* (Cambridge, 1971).

Long, A. A. and Sedley, D. N., *The Hellenistic Philosophers*, 2 vols. (Cambridge, 1987).

Mitsis, Ph., “Epicurus on Death and the Duration of Life,” *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 4 (1988).

Nagel, Th., “Death,” *Nous* 4 (1970), reprinted in Th. Nagel, *Mortal Questions* (Cambridge, 1979) [「ノトク・ヤムハレ『ロヂヤクハトの哲学』内田勝和監訳（京都大学学術出版会 1100九年）】°

O’Keefe, T., “Socrates’ Therapeutic Use of Inconsistency in the *Axiochus*,” *Phronesis* 51 (2006).

Van Ophuijsen, J. M. (tr.), *Alexander of Aphrodisias On Aristotle's "Topics 1"* (Ithaca, 2001).

Parfit, D., *Reasons and Persons* (Oxford, 1984) [「レ・タ・ベ・フ・ト・シ・ト『理由と人格——非人格性の倫理』森村進訳（勁草書房、一九九八年）】。

Rosenbaum, S. E., "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus," *American Philosophical Quarterly* 23 (1986).

——, "The Symmetry Argument: Lucretius Against the Fear of Death," *Philosophy and Phenomenological Research* 50 (1989).

Sedley, D., "The Inferential Foundations of Epicurean Ethics," in S. Everson (ed.), *Companions to Ancient Thought 4: Ethics* (Cambridge, 1998).

Sorabji, R., *Time, Creation and the Continuum* (London, 1983).

Striker, G., "Κριτήριον τῆς ἀληθείας," in G. Striker, *Essays on Hellenistic Epistemology and Ethics* (Cambridge, 1996).

Warren, J., "Lucretian Palingenesis Recycled," *Classical Quarterly* 51 (2001a).

——, "Lucretius, Symmetry Arguments, and Fearing Death," *Phronesis* 46 (2001b).

——, "Socratic Suicide," *Journal of Hellenic Studies* 121 (2001c).

——, "Psychic Disharmony: Philoponus and Epicurus on Plato's *Phaedo*," *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 30 (2006).

國方栄二『プラトンの「エートス」』（京都大学学術出版会、二〇〇七年）。

コーンフォード、F・M・『ソクラテス以前以後』山田道夫訳（岩波文庫、一九九五年）。

瀬口昌久『魂と世界——プラトンの反二元論的世界像』（京都大学学術出版会、二〇〇二年）。

廣川洋一『古代感情論——プラトンからストア派まで』（岩波書店、二〇〇〇年）。

古典作品からの引用は、それぞれ以下の邦訳に準拠し、論旨の都合に応じて若干の変更を加えた。

エピクロス『エピクロス——教説と手紙』出隆・岩崎允胤訳（岩波文庫、一九五九年）。

キケロ『トウスクルム莊対談集』木村健治・岩谷智訳（『キケロー選集12』所収、岩波書店、二〇〇二年）。

セネカ『道徳書簡』茂手木元蔵訳（『道徳書簡集——倫理の手紙集——（全）』所収、東海大学出版会、一九九二年）。

——『マルキアに寄せる慰めの書』大西英文訳（『セネカ哲学全集1』所収、岩波書店、二〇〇五年）。

ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝（下）』加来彰俊訳（岩波文庫、一九九四年）。

プラトン『ゴルギアス』藤沢令夫訳（『世界の名著6 プラトンI』所収、中央公論社、一九六六年）。

——『パイドン』朴一功訳（『饗宴／パイドン』所収、京都大学学術出版会、二〇〇七年）。

——『パルメニデス』田中美知太郎訳（『プラトン全集4』所収、岩波書店、一九七五年）。

擬プラトン『アクシオコス』西村純一郎訳（『プラトン全集15』所収、岩波書店、一九七五年）。

（擬）プルタルコス『アポロニオスへの慰めの手紙』瀬口昌久訳（『モラリア2』所収、京都大学学術出版会、二〇〇一年）。

ルクレティウス『事物の本性について』岩田義一・藤沢令夫訳（『世界古典文学全集21 ウェルギリウス・ルクレティウス』所収、筑摩書房、一九六五年）。

註

（1）Paffit (1984) p. 175（邦訳二四八頁）。彼にとつて重要な先駆者の一人であろうヒュームは違った。一七七六年七月七日、自らの死の床でボズウェルからのインタヴューに応えたヒュームは、現在の心境を同論法に託したうえ、それを名指しで、ルクレティウスに帰している。

（2）エピクロス『主要教説』二。本訳において私は、動詞「感覚を欠く」「しない」の主語「解体されたもの」を「死者（としてのわれわれ）」、その分詞「感覚を欠く」「されない」ものを「（われわれの）死」と理解している。動詞的形容詞

α-αἰὼν-τος から派生した（逆ではない）動詞 α-αἰὼν-τέω も、前者と同様（cf. LSJ, s.v. α-αἰὼν-τος）能動と受動それぞれの意味を持ちうるはずである（アプロディシアスのアレクサンドロス『アリストテレス「トピカ」註解」一四—二—一三を、また Opuijsen (2001) p. 146 n. 179 も参照）。一つの文章内で同じ動詞に異なる語義を帰するというのは、一見したところ不自然に映るかもしれないが、だからこそ、エピクロスは意識的にその両義性を活用したのだと推測することも可能だろう。だが、もし分詞のほうもやはり能動の意味で読まれるべきだとすれば、この主張が意図しているのは次のこととなる、「死者としての〈われわれ〉は生者としての「われわれ」にとつて何ものでもない」。

(3) プルタルコス「断片」一二三 (Sandbach) を参照。また、アプロディシアスのアレクサンドロス『アリストテレス「トピカ」註解」一四—七—一〇も参照。

(4) アウルス・ゲリウス『アッティカの夜』二—八—六—八を参照。この死の定義については、プラトン『ゴルギアス』五二四 B、『パイドン』八八 B および 六四 C を参照。

(5) 厳密には「いかなる状態 (εἶς) も欠如 (οὐθένος) していること」とでも呼ぶべきかもしれないが、簡略化のため「状態」で通すことにする。

(6) Cf. Rosenbaum (1986) pp. 217-219. もっとも、アプロディシアスのアレクサンドロスは『アリストテレス「トピカ」註解」一四—一四—一七で「死 (ὁ θάνατος)」という語を持つ「すでに」生じてしまったもの (ὁ γενομένος)」と「すでに」生じてつづあるもの (ὁ γινόμενος)」との二義性に訴えてエピクロスの『主要教説』二を批判しているが、(その指摘自体は啓発的であるとはいえ) これにはいささか言いがかりの気味がある。

(7) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』三九を参照。

(8) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』四〇—四一を参照。

(9) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』六三、六七を、また六六への註解も参照。

- (10) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』六三を参照。
- (11) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』六四。
- (12) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』六五。プラトン『パイドン』七〇Aも参照。
- (13) テクストの読みは Long and Sedley (1987) vol. 2, p. 91 に従う。
- (14) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』三八。
- (15) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』一〇―三四を参照。
- (16) ここでの主語の同定をめぐる問題（いわゆる「ゆりかご論法 (Cradle Argument)」）については、Brunschwig (1986) p. 115 および Sedley (1998) pp. 136-138, n. 17 を参照。
- (17) エピクロス『メノイケウス宛書簡』一二九。
- (18) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』一〇―三一も参照
- (19) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』一〇―一三七。
- (20) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』一〇―三一を参照。
- (21) エピクロス『メノイケウス宛書簡』一二四。なお、以上の議論においては「感覚」と「感情」という語がほとんど無差別に用いられているように映るが、ここではひとまず、後者は前者の概念下に包摂されているのだと見なしておきたい、cf. Striker (1996) pp. 30-31.
- (22) エピクロス『メノイケウス宛書簡』一二五。
- (23) 註(13)を参照。
- (24) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』一〇―三四。
- (25) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』五〇。

(26) プラトン『ラケス』一九八B、『プロタゴラス』三五八Dなどを、また廣川(二〇〇〇年)二五六―二五八頁註(4)も参照。さらに、エピクロスがプラトンの教説を知っていた可能性やその程度については、Warren(2006)を参照。

(27) Cf. Furley (1986) p. 84.

(28) デモクリトス『断片』一五六 (Diels-Kranz)などを参照。

(29) エピクロス『ヘロドトス宛書簡』六七。

(30) Cf. e.g. Brueckner and Fischer (1986) p. 214.

(31) エピクロス『メノイケウス宛書簡』一二五。

(32) ルクレティウス『事物の本性について』三一八三〇。

(33) ルクレティウス『事物の本性について』三一八四三―八四六。

(34) Cf. Warren (2001a) p. 500.

(35) 「精神 (animus)」と「魂 (anima)」の相違については、ルクレティウス『事物の本性について』三一三六一―一六〇、エピクロス『ヘロドトス宛書簡』六六への註解を、また Bailey (1947) vol. 2, pp. 1005-1006、瀬口(二〇〇二年)一四四―一四六頁も参照。

(36) ルクレティウス『事物の本性について』三一八〇五。

(37) 条件文の前文(八四三―八四四)には直説法現在 (sentit) が用いられており、構文だけからはいずれとも判定しがたい。

(38) ルクレティウス『事物の本性について』三一六七〇―六七六。

(39) ルクレティウス『事物の本性について』三一三四一―三四二、五八〇―五八一。

(40) プラトン『パイドン』七五Eを参照。

(41) ルクレティウス『事物の本性について』三一八四七―八六一。なお、動詞の主語としてのものを除いても、人称代名

詞や所有代名詞で「われわれ」に相当する語が頻出するため、「(今回の) 現世」のそれと思しきものには「現」、「来世」(次の現世)」のには「来」、「前世」(前回の現世)」のには「前」を補った。

- (42) Cf. Kenny (1971) p. 196. 古代思想における永劫回帰説といえは、ただちに想起されるのはストア派のものかもしれないが、たとえば擬ユスティノス『復活について』五九二b二―九では、エピクロスの原子論に基づいた「身体 (το σῶμα)」の復活の可能性が論じられているし、ずっと下ってヒュームは、『自然宗教に関する対話』第八部のなかで「あの古いエピクロスの仮説 (the old Epicurean hypothesis)」から「この世界 (this world)」の永劫回帰を導出してみせている。ヒュームがルクレティウスについても直截的な知識を持っていたことは、同書第五部より明らかである。本稿註(1)も参照。
- (43) プラトンの想起説を評した、コーンフォードによる次の言葉と比較されたい、「この記憶の内容は個人的なものではなく、全人類において同一である」(邦訳九七―九八頁)。

- (44) Warren (2001a) p. 503.
- (45) Cf. also Furley (1986) p. 77.
- (46) Cf. Warren (2001a) p. 505.
- (47) Cf. Warren (2001a) pp. 505-507.
- (48) エピクロス『ヴァチカン箴言集』一四。
- (49) Cf. Warren (2001a) p. 507.
- (50) その語に対する Kenny (1971) の註釈 “the present “us”, the existing *concilium*” (p. 196) が意図するところを、Warren (2001a) は単純に「現世のわれわれ」と理解しているようだが (cf. p. 502, n. 6) これは「来世において」現存する「われわれ」という含意かもしれない。Warren 自身の読みは「来世のわれわれ」である (cf. p. 504)。
- (51) 「不死」と「不滅」の相違については、プラトン『パイドン』八八A―Bを参照。

(52) だが、実際には「魂は単に不死ですらないのだから、*na o sa ra* (a fortiori)」、それらはわれわれにとって何ものでもない」のである(いわゆる「ア・フォルティオリ論法」)。

(53) ルクレティウス『事物の本性について』三—八三—八四一。

(54) Cf. Furley (1986) p. 76, *pace* Rosenbaum (1989) pp. 358-359.

(55) ルクレティウス『事物の本性について』三—九七—九七七。

(56) Cf. Mitsis (1988) pp. 305-306, n. 6. ただし、Warren (2001b) pp. 472-475 も参照。

(57) Cf. Sorabji (1983) p. 177.

(58) これに類した推論は、エピクロス本人によっても用いられた形跡がある(エピクロス『ヘロドトス宛書簡』四〇、セクストス・エンペイリコス『学者たちへの論駁』七—二—三—二—四などを、また Furley (1989) pp. 166-168 も参照)。

もし、
(α) 空虚が存在しなければ、運動も存在しないはずである。

しかるに、
(β) 運動は存在する。

ゆえに、
(γ) 空虚も存在する。

ただし、その活用が彼にとって自覚的なものであったか否かについては、Barnes (2003) pp. 36ff. (邦訳五七頁以下)を参照。

(59) Cf. e.g. Mitsis (1988) p. 318, Rosenbaum (1989) p. 368.

(60) Rosenbaum (1989) p. 359, cf. also pp. 369, 371.

(61) ルクレティウス『事物の本性について』三—八六—八六七。

(62) Rosenbaum (1989) は、ルクレティウスのシンメトリ論法がエピクロス自身の見解から独立にも主張されうることを立証に努めているが (cf. pp. 371-373)、その哲学的意義はともかく、そうした努力がルクレティウス本人の望むところで

あったかは疑わしい。

- (63) キケロ『弟クイントゥス宛書簡』一四(二一—二〇)―三を参照。
- (64) キケロ『トゥスкулム荘対談集』一―九一。
- (65) Cf. O'Keefe (2006) pp. 389-390, nn. 5-6.
- (66) 擬プラトン『アクシオコス』三六五D―E。
- (67) (擬) プルタルコス『アポロニオスへの慰めの手紙』一〇九E―F。
- (68) キケロ『トゥスкулム荘対談集』一―九〇。
- (69) セネカ『道徳書簡集』七七「自分の命を取ることについて」一一。
- (70) Cf. Rosenbaum (1989) p. 357, n. 15.
- (71) Cf. Rosenbaum (1989) pp. 369-370. ただし、Rosenbaum 自身もこの戦略には満足していない (cf. pp. 370-371)。なお、同じくセネカの『マルキアに寄せる慰めの書』一九―五でも、バックファイア問題を想わせる仮定、「もし、死者を哀れと思う人がいるならば、その人は生まれていない人間をも哀れと思わねばなりません (Si mortuorum aliquis misereatur, et non naturum misereatur)」が、まさにその帰結の逆説性ゆえに、死者は不幸でないという主張の傍証とされている。
- (72) Cf. Warren (2001b) pp. 477-478.
- (73) Cf. Nagel (1970) pp. 7-8 (邦訳一二頁)。
- (74) また Feldman (1992) は、シンメトリー論法への応答を、過去と未来との間の非対称性だと彼が考えるものに基礎づけている。すなわち、人が実際より遅く死ぬ場合に起こるであろうことを斟酌する際、われわれは彼の出生時刻を不変のままにしておくが、他方で、彼が実際より早く生まれていた場合に起こったであろうことを斟酌する際にはむしろ、彼の寿命期間のほうを不変のまま、より早い出生時刻に合わせて死亡時刻を調節する傾向があるのだ、と (cf. p. 155)。この想

定自体の当否はさて措いても、これを根拠に、千年後の非存在に対する否定的な感情まで正当化することは不可能だろう。

(75) セネカによる議論のストア派流な決定論的解釈については、Warren (2001b) pp. 478-479 を参照。

(76) (擬) プルタルコス『アポロニオスへの慰めの手紙』一二一D—E。本稿註(4)も参照。

(77) (擬) プルタルコス『アポロニオスへの慰めの手紙』一〇七D、一〇九E。

(78) (擬) プルタルコス『アポロニオスへの慰めの手紙』でシンメトリー論法が導入されているのは、プラトン『ソクラテスの弁明』四〇Cに則した、死についての(二つではなく)三つの可能性のうち第三のものにおいてだが、そのときの状態を性格づける「無感覚 (ἀναισθησία)」(一〇九E)は、他の二つとの対比上、魂の滅びを前提にはしていないはずである第一の可能性「深い眠り」の特徴にも挙げられている(二〇七E)。また擬プラトン『アクシオコス』でも、まずは死んでいる状態が「無感覚」と描写され、次いでシンメトリー論法が導入された直後に、「死すべき(θνητός)」身体との「結合 (σύνθεσις)」から解放された後の「不死なる(ἀθάνατος)」魂の存続が説かれている(三六五D—E)。なお Warren は『アクシオコス』におけるエピクロス派的な議論の導入について、エピクロス以後のプラトン主義者による、その種の議論がもつ治癒効果の無力性を示すためとする解釈を提起しているが (cf. (2001a) p. 506 n. 17, (2001c) p. 93 n. 6) Warren の読みが成り立つには、シンメトリー論法を含むそうした議論が、ルクレティウス以前から広くエピクロス派に固有なものとなっていたという前提が必要だろう。しかしながら、もし著者の意図がその点にあったのだとすれば、彼はソクラテスに半ば公然とエピクロス派の議論を語らせるといって、きわめて救いたいアナクロニズムを犯していることになる(同作品において、三六九B—Cのエピクロス風議論はソクラテスと同時代のソフィストであるプロディコスに、また三六五D—Eのシンメトリー論法はソクラテス本人に帰されている、cf. Furley (1986) pp. 79-80, n. 8, O'Keefe (2006) p. 390 n. 7, pp. 392-393)。

(79) ただし「こちらの理由は『アクシオコス』には妥当しない」cf. Cooper and Hutchinson (1997) pp. 1734-1735, O'Keefe (2006)

p. 394.

- (80) Rosenbaum (1989) p. 371.
- (81) 註 (78) を参照。
- (82) プラトン『ゴルギアス』五二七Aを参照。
- (83) 國方(二〇〇七年)一四九—一七四、三〇四—三〇七頁、および三一五頁註(3)などを参照。
- (84) プラトン『パルメニデス』一二八A—B。
- (85) プラトン『パルメニデス』一二八B—D。
- (86) Cf. Barnes (1982) p. 235.
- (87) プラトン『パルメニデス』一二八D。
- (88) 正確には「対話人物としてのソクラテス」だろう。
- (89) Barnes (1982) pp. 235-236 (強調は原文)。
- (90) ルクレティウス『事物の本性について』一一九二六—九五〇／四—一二五。類似の比喩については、プラトン『法律』二一六五九E—六六〇Aなどを参照。
- (91) クインティリアヌス『弁論家の教育』三—一四—五。
- (92) エピクロスによる医療と哲学の比喩については、ポルピュリオス『マルケラ宛書簡』三一などを参照。エピクロスによる『主要教説』のはじめの四箇条は、後に要約されて「四つの治療薬(τετραφάρμακος)」と呼ばれるようになった。
- (93) ルクレティウス『事物の本性について』二一五—六。