

【論 説】

城壁の哲学

——ローマのエピクロス主義について——

中 金 聡

目 次

- 1 *vera philosophia* と *vera ratio*
- 2 ルクレティウスと「真の理論」
- 3 キケロのエピクロス主義批判
- 4 「真正なる哲学」としての法律学
- 5 「もっとも真正なる哲学」としてのキリスト教
- 6 近代エピクロス主義へ

1 *vera philosophia* と *vera ratio*

紀元前二七〇年にエピクロスが没したのちの学園の消息については、ヘルマルコスが後継者となり、さらにそのあとをポリュストラトス、ディオニュシオス、バシレイデスなる人物たちが継承していったことをのぞけば、ほとんどなにも伝わっていない⁽¹⁾。しかしその後の切れぎれの情報をつなぎ合わせると、ローマ支配下のギリシアにおいてなお四〇〇年以上にわたり帰依者をあつめつづける学派の健在ぶりが浮かびあがってくる。ハドリアヌス帝は先帝トヤラスの未亡人プロティナのもとに於て、エピクロス派の学頭が非ローマ市民を後継者に指名できるよう一二年に法を改正しており、マルクス・アウレリウス帝はアカデメイア派、ペリパトス派、ストア派と並びエピクロス派の哲学者を宮廷に召しかかえ、各派にたいして平等に年間一万ドラクマを下賜したという⁽²⁾。そして三世紀当時のディオゲネス・ラエルティオスの証言を信じるなら、ほかの学派が絶えたのちもエピクロスの学派は存続し、依然としてすぐれた学頭を輩出しつづけていたのである [DL.X.9]。

ライヴァルであったストア派の哲学が刻々変化を遂げていったのと著しく対照的に、一哲学学派としてのエピクロス主義は、始祖の死後もそのおしえを正確に堅持しつづけた。そこに宗教的教団にもつうじるカルト性——『主要教説』を典型とするプロポ形式の教義集を用いた教育方法、エピクロスの肖像や生涯の神話化、入信の儀式、あるいは同信者相互の疑似家族的な関係など——が大いに寄与していたことはたしかである⁽³⁾。だが入信者が途絶えることなく、またそのおしえがヨーロッパ各地に伝播していった最大の理由は、エピクロスの哲学が死の恐怖から人類を救済する福音的な性格をもっていたことにあった。トルコ内陸部リュキアのかつてオイノアンダと呼ばれた地で一八八三年に発掘されたハドリアヌス帝時代の碑は、それを雄弁に物語っている。ディオゲネスと名乗る建立者は、全長八〇メートルにおよぶ巨大な壁状の石碑にエピクロスの著作の抜粋や書簡をギリシア語で刻ませ、来たる将来世代と道行く異邦人に人類をとらえた死の恐怖という病の治療薬としてPRしようとしたのである [fr.3]。アテナイから遙か辺境の地に届いたエピクロスのメッセージは、「エピクロスの園」設立から約五世紀を経てなお始祖のおしえが驚くべき同一性を維持していたことを示すだけでなく、つぎのような「黄金時代」の記述があることによっても知られている。

（あまねくわれわれが知恵に達することはあるまい。）それは誰にでもできることではないのだから。だがもしそういうことが可能なら、神々の生活が真に人間の手にわたることになるだろう。というのも、あらゆるものが正義 (*dikaiosune*) と友愛 (*philallelia*) で満たされ、城壁 (*teichos*) も法 (*nomos*) も、つまりわれわれがおたがいのゆえにこしらえるすべてのものが不要になるだろうからである [fr.56.I]。

他のエピクロス主義文書にはみられないこのユートピア思想は、「完全なる救済をもたらす使者 (*keryx*)」 [fr.72.III.13] のようなことば使いとともに、エピクロス主義にやや先だってローマ帝国の領土内に燎原の火のごとくに広まった原始キリスト教との関連をうかがわせる⁽⁴⁾。ただし、「城壁」も「法」もない「神々の生活」に人びとを誘うディオゲネスの碑文が、国家の退場を論じるマルクス

主義者のようにそれが訪れる日を歴史の彼方に遠望してみせたのだとしたら、やや誇大広告の気味があるというべきだろう。エピクロスが自分のおしえをまなぶ者に約束したのは、神と同じ不死の存在になることではなく、「人間たちのあいだで神のごとく (*hos deos en anthropois*) 生きる」ことであった [DL. X.135]。この表現は、エピクロスの哲学によって死の恐怖を克服した者であってもなお死そのものは避けがたく、可死の存在という人類永遠の境涯は乗り越えられないこと、またエピクロスを知るおそらくは少数の賢者の周囲にいまだエピクロスを知らない多数の人びとがいることを暗示している。「その他すべてにたいしては、安全を確保することができる。しかし死にかんしては、われわれ人間はすべて城壁のない都市 (*polis ateichistos*) の住人である」 [U.339]。それを理解しない大多数の人間は、「城壁」を築いて可死性の侵入を防ぐことができると思っていて疑わない。それゆえかれらは、ヘラクレスのいうように「城壁をまもって戦うがごとくに、法をまもるために戦わねばならない」 [DK. Her.B44]。エピクロスの熱烈な信奉者であったオイノアンダのディオゲネスがそのことを理解していなかったはずはないだろう。つまり公共の場に立つ石碑に刻まれたメッセージはアイロニカルに読まれなければならないのである——もしすべてのひとがエピクロスの賢者になれば、法を含むいっさいの強制装置はたしかに不要になるだろう。だがそのときが到来するまで、われわれ人間は「城壁」を必要とするのだ、と⁽⁵⁾。

一方、イタリア半島に伝わったエピクロス主義は、長編学問詩『事物の本性について』 (*De rerum natura*) でエピクロス哲学を「真の理論 (*vera ratio*)」 [1.51] と讃えたルクレティウスや、カンパニア地方でエピクロス主義の哲学サークルを主催したヘルクラネウムのフィロデモスとナポリのシロンを輩出し、カッシウスやカルプルニウス・ピソなど政治的有力者のなかにも信奉者があらわれた紀元前一世紀に最盛期を迎える⁽⁶⁾。そのなかにあってひとり徹底した反エピクロス主義プロバガンダを展開したのがキケロであった。キケロによれば、共和政期ローマにおいては「善く生きることのおしえ」 (*bene vivendi disciplinam*) は卓越した指導者たちの生きかたに体現されるのみで、ソクラテ

城壁の哲学（中金）

スからアカデメイア派、ストア派、ペリパトス派に伝わった「真正の洗練された哲学」(*verae elegantisque philosophiae*)はいまだラテン語に訳されていなかった。そしてその間隙をぬうようにして、平易なエピクロス哲学解説書をラテン語で大量に著したアマフィニウスやラビリウスらの「耳ざわりのよい快樂主義」がローマを席卷してしまったというのである（『トゥスクルム荘談義』[IV.5-7]、『アカデミカ後書』[I.5]⁽⁷⁾）。

それでは「真正なる哲学」^{ウエラ・フィロソフィア}とはどのような哲学をいうのか。キケロの棹さすプラトン主義の伝統に尋ねることにしよう。プラトンの『ゴルギアス』に登場するカリクレスは、一般に流布している哲学のイメージをつぎのように提示している。

ソクラテス、哲学というものはたしかに結構なものだよ、ひとが若い年頃にたしなむ分には。しかし必要以上に哲学にかかざらっていたら身の破滅になる。なぜなら、せっかくよい素質をもって生まれてきたのに、いい年齢をしてまだ哲学をつづけていたのでは、立派なすぐれた人間として名声をうたわれるために身につけておかねばならないことがきまってすべて心得ないままになってしまうからだ。すなわち、そのような人間は都市に布かれた法律にうとくなり、公私を問わず人びととの交渉にどんなことばを用いねばならないかも心得ず、さらに人間がもついろいろな快樂や欲望にも無知な者となるからである。つまり一口でいえば、人事百般にまるっきり心得のない者になってしまうのだ。だから、そんな状態で公事や私事に手をつけてももの笑いの種になるだけであろう。それはちょうど、思うに政治家たちがあなたがたの日常の談話や討論に加われば笑いものになるとまったく同じことなのだ [484C-E]。

二世紀の著作家ゲリウスは『アッティカの夜』にこの一節を引き、それが「真正なる哲学」のなんたるかを知らない者による「偽りの哲学」批判にすぎず、哲学者を無益な思弁に耽って公共のことがらを顧みない人種と誤解したものと述べている。

……プラトンはこうした感情を、およそ取るに足りないとはいえ、良識と知力に加

えて妥協を知らないある種の率直さで定評のある人物に語らせた。もちろんプラトンがいうのは、あらゆる徳の教師である哲学、公私いずれの義務もはたして比類がなく、それゆえに邪魔だてさえなければ、都市でも国家でも断固として果敢に、また知恵をもって治めるあの哲学のことではない。むしろ、生をまっとうし導くのになら裨益しない些事にむやみと子どものように執着することをいっているのだ。だが、そうして「時ならぬおふざけ」に耽って大人になるこの手合いが俗衆から哲学者とみなされており、わたしが引用したことばは、やはり哲学者をそのような人びととみなす人物の口から発せられているのである [X.22.24]。

「真正なる哲学」はたんに知恵の有無や程度によって「偽りの哲学」から区別されるのではない。知恵を徳に変え、善き生を私事にとどめず公共のことがらとして追求するところが「真正なる哲学」の真正たるゆえんであり、それがキケロの哲学観の根底にあることは『国家について』の冒頭で明らかにされている。「……徳は、それをを用いなくても、ある種の技術のように所有するだけで十分というものではない。技術はそれをを用いないときでも知識そのものによって保持できるが、徳はひとえにその活用にかかっている。そしてその最たるものが国家の指導であり……」 [I.2]。だが、哲学者のパブリック・イメージが「俗衆」の誤解に発していることを強調するゲリウスは、「偽りの哲学／真正なる哲学」の区別自体がプラトン主義に起源をもつことをはからずも暴露している。この「真正なる哲学」の優位にギリシアで最初の反旗を翻したのが、「隠れて生きよ」と説いて哲学者の国政関与を戒めたほかならぬエピクロスであった。「賢者は時勢とやむをえない事情によって強いられないかぎり国政にまったく関与しないだろうというかれらの留保を、いったい誰が是認するだろうか⁽⁸⁾」(『国家について』 [I.10]) とキケロが揶揄し、「邪魔だてさえなければ、都市でも国家でも断固として果敢に、また知恵をもって治めるあの哲学」を知らない人びととゲリウスが嘲るのは、もちろんエピクロス主義者である。おそらくそれを読む者は、同胞ローマ人のためにエピクロスの「ウェラ・ラティオ真の理論」をラテン語で解説したルクレティウスの長詩の一節をただちに想起したであろう。「なににもまして悦ばしいのは、賢者のおしえで築き

固められた平穩な殿堂にこもり、高所から他人を見下ろして、かれらが人生の途をもとめてさまよい、あちらこちらと踏み迷っているのを眺めていられること、才能や生まれのよさを競いあい、日夜甚だしい辛苦をつくして権力の高みにのぼりつめ、あるいは富のかぎりを手に入れようとあくせくするさまを眺めていられることである」（『事物の本性について』〔II.7-13〕）。

共和政期のローマでエピクロス主義が流行したのは、現世的な快樂の思慮的追求を旨とするそのプラグマティックな生活術の性格がローマ人の精神と文化に適合したからかもしれない⁹⁾、共和政から帝政への体制転換にともなう混乱と暴力に倦み疲れた人びとの魂には、心の平静をもとめるエピクロス主義を筆頭に、概して「健康な感覚的英知を説く気持ちのよい学派¹⁰⁾」がよく訴えたことも否定はできない。しかし、そのようなもっぱら非政治性によって際立つエピクロス主義こそ、実はキケロ作品に代表される反エピクロス主義的言説によって「偽りの哲学」として表象され、人口に膾炙したエピクロス主義のイメージであった可能性がある。ローマのプラトン主義者たちがエピクロスの哲学のなかにきわめて危険なものをみてとったことは明らかであった。ならばかれらはなにをエピクロスの哲学からまもろうとしたのか、そしてこの哲学的攻防戦はどのように決着したのか。エピクロス主義とプラトン主義をローマでそれぞれ代弁したルクレティウスとキケロの対決を中心に、「真の理論」と「真正なる哲学」の抗争において賭けられていたものについて考察することにしよう。

2 ルクレティウスと「真の理論」

詩人ルクレティウスの生涯は謎に包まれている。ヒエロニムス以来、その末期は娯楽を飲まされ精神錯乱に陥ったあげくの自殺と伝えられており、『事物の本性について』には作者の死後に編者キケロの手が加わっているとのまことしやかな風評さえあって、後世の文人たちの想像力を大いにそそってきた¹¹⁾。同時代のエピクロス主義サークルとの関連を示す証拠もなく、完全に孤立した存在のようにみえる一方、アウグストゥス帝時代にはすでに古典として認知さ

れており、ウェルギリウス、オウィディウス、ホラティウスら名だたる詩人たちの作品にはルクレティウスの詩句の模倣ないし「ほぼ完全な引き写し」とおぼしき箇所が散見される⁽¹²⁾。

カルプルニウス・ピソの庇護をうけたフィロデモスに自然学を論じた著作がないのは、ローマのエリート層がエピクロス主義に寄せた関心の性質を暗示する。それとは対照的に、ルクレティウスにとってエピクロスの哲学は、なによりも「自然は自由であり、傲慢なる主人に左右されることなく、それ自体で自由勝手な独立行動をとっていて神々とは関係がない」[Ⅱ.1090-92]と謳われるそのラディカルな自然主義ゆえに「真^{ウエラ・ラティオ}の理論」と称されるのであり、『事物の本性について』もこれにならって自然をなにもものかの象徴としてではなく、自然それ自体の運動と生成のメカニズムから記述している。サンタヤナ、ベルグソン、ドゥルーズらを魅了したのは「事物そのものが詩をもつ」ことをあますところなく明らかにするこの自然主義哲学であり、「この洞察の崇高さのまえでは、どんな形態の悲愴な錯誤も陳腐でわざとらしくみえる。幼稚な心にとって唯一可能な詩である神話も、これにくらべれば下手なレトリックにしか聞こえない⁽¹³⁾」。

ルクレティウスによれば、エピクロスの哲学は自然の諸事象の真因を明らかにし、誤った宗教 (*religio*)^{くびき} の軛から全人類を解放する福音であった。

天空のいたるところに顔をのぞかせ、恐ろしい形相で人類をうえから威^{おど}しつける重苦しい宗教に圧迫され、人間の生活が地上を這いずりまわり、誰の目にも見苦しく映っていたそのときに、はじめてギリシア人の死すべき一介の人間が目をあげ、不敵にもこれに反抗した。かれこそはこれに逆らって立ち上がった最初のひとである。神々のことを語る神話も、電光も、雷鳴で脅す天空も、このひとを抑えつけることはできず、かえってその精神の烈々たる気迫をますますかきたてた結果、人間としてはじめて自然の扉の堅い門を破りのぞくことを望ませるにいたった [I.62-71]。

トロイアに向かう艦隊の出帆をまえにアガメムノンが娘イピゲネイアをアルテミス神の祭壇で犠牲に捧げた故事を取りあげて、「宗教とはいかにはなは

だしき悪事をおこなわしめることか」[I.101]と喝破する第一巻は、後世の宗教批判の試みすべての範となった⁽¹⁴⁾。つづく諸巻でルクレティウスはエピクロス哲学の主たる教義を順次解説していく——神々はわれわれ人間の行く末には無頓着である[II.644-660]。宇宙は無限にひろがる空虚とそのなかを落下する無限個数の原子からなり、万物はその原子の偶然的な結合からできている。それゆえ世界は複数ありえるが、そのどれひとつとして永遠ではありえず、いつの日かかならず終末を迎える[II.1048-1066]。人間の肉体のみならず魂もまた原子の集合体にすぎず、したがって解体可能であって不死ではない。死の国も冥府も地獄の犬もすべて人間の恐怖がつくりだした迷信でしかない[III.978-1023]。ケンタウロスのイメージや夢にみる死者のすがたは、事物の表面から剥離した原子が膜状になってわれわれの眼にとどく映像^{エイドローラ}によってすべて合理的に説明可能である[IV.722-776]、……。

エピクロスの忠実な徒を自称して、そのおしえの解明に成功したことを誇っても独創を気どることはないルクレティウスだが、『事物の本性について』のなかにはエピクロスが語らなかったか少なくとも現存するテキストに記されていない思想がいくつかあり、いずれも散逸した主著『自然について』に詳述されていたものと考えられている⁽¹⁵⁾。そのなかから、以下ではエピクロス主義の文明観および政治社会観が展開される第五巻の世界誌^{コスモグラフィア} [V.925-1457]を取りあげよう。

仮に『事物の本性について』が『自然について』の内容に忠実であるとしたら⁽¹⁶⁾、文明社会を確立する以前の人間の生活をエピクロスは単純に「野獣じみた」悲惨な状態とは考えていなかったと信じてよいことになるだろう。ルクレティウスの描く原初の人類は、ルソーの自然人に似た純粹無垢な存在である⁽¹⁷⁾。かれらは自然的に必要な欲望のみを満たし、 unnecessary 欲望は欠いていた。夜陰をおそれることはなく、仲間が野獣に襲われて落命しても、そこから自分の死の意味に思いを馳せることはしなかった。たがいにいたわりあいながら、簡素で粗野ではあるが平和な生活をおくり、「共同の幸福を考えることすらできず、相互のあいだに習慣や法を実施する術も知らなかった」[V.958-959]。やがて人

類は火の利用をおぼえ、家族を形成し、言語を獲得することによって穏和になり、「たがいに害をあたえたり暴力を受けたりしない」(*nec laedere nec violari*)合意を結んで絶滅をまぬがれるすべを得るにいたった [V.1011-1027]。しかしこの平等主義的な黄金時代はやがて終焉を迎える。所有が豪奢への欲望をつのらせ、分配の必要が支配を生み、美貌・力・才知のような天与の資質ではなく富や財貨の多寡が重要視されるようになると、人間は他者への優越をもとめて際限のない野蛮な競争に駆られていった。そして圧倒的な富・名声・勢力の獲得が人間相互の関係で安全を保証するかにみえたとき、人類は残酷な復讐に見舞われる。

ときに羨望がいわば雷電のように絶頂から打ちおとし、侮蔑を加えて忌まわしい死の国タルタルスに陥れてしまう。羨望は雷電に似て、頂上にあるものを、またなんであれ他より上位にあるものを通常焼きつくすものだからである。それゆえ、権力を握って国を支配したり、王国を握ったりすることを望むよりは、平和を得ようとするこのほうがはるかにましである。だから野望の狭い道で苦闘し、困憊しきって、いたずらに血の汗を流す者にはそうさせておくがいい。こうした輩は他人の口によって賢く、自分の考えでなく受け売りの話でものごとをおこなおうとする者であるから [V.1125-1133]。

こうして剥きだしの力が支配する生活に倦み疲れた人間は、みずからさだめた法に処罰の恐怖から服するようになり、天空の諸事象を引きおこす不可視の力を神々と呼んでその善意をひたすら乞い願った。また冶金・農業・航海などの技術を手に入れ、かつて自分たちを餌食にした野獣を飼い馴らしたが、その結果、戦争はより残酷で大規模になっていった [V.1297-1349]。

文明生活の起源にかんするルクレティウスの疑似歴史的説明は、エピクロス主義の正義論を理解するにあたってある重要な示唆をあたえてきた。「たがいに害をあたえたり受けたりしないこと (*to me blaptēin allelous mede blaptēstha*) から得られる利益をあらわす符合 (*symbolon*)」[DL.X.150] とエピクロスが定義した「自然の正義」(*phyeos dikaion*) は、すでにある程度の文明生活（「小屋、

獣皮、火」を営みはじめて「柔弱になった」(*mollescere*) [V.1014] 人類が、弱者（子どもと女たち）を保護するために結ぶ社会契約とみなされる⁽¹⁸⁾。しかしこの人類史の記述全体を進化論的な適者生存のロジックで解釈し、またそれをエピクロス主義一般の社会・政治思想へと拡大適用することには無理がある⁽¹⁹⁾。少なくともルクレティウスは、文明化とともに発明されたさまざまなテクノロジーのもたらす便益が人類の享受する真の快樂の増大に貢献したとは考えていない [V.1430-35]。文明化にともなって人類が経験した墮落——その原因をルクレティウスは「金と銀」（豪華）にもとめ、ルソーは「鉄と小麦」（冶金と農業）にみる⁽²⁰⁾——は、むしろそれが火よりも先に鎮めなければならないとヘラクレイトスのいう傲慢^{ヒュプリス} [DK.Her.B43] の物語、あるいは旧約聖書的な「楽園喪失」譚の一ヴァリエーションとして理解されるべき性質のものであることを示しているように思われる。

ルソーとの比較はここでも有益である。原初の人類は生存に必要な自然的欲望のみに突き動かされ、不必要で空しい欲望やいわれなき恐怖とは無縁な「幸運なる無知」ゆえに幸福であったが、この素朴な生活の幸福も「新しさ」のまえでは色褪せ、進歩の鉄輪によって蹂躪されてしまう [V.1412-1415]。だがルクレティウスにとって政治社会成立以前の人類の生活は、ルソーのいう「自然状態」では断じてありえなかった。もっとも幸福で自然にかなった生活とは、自然にかんする真の知識にもとづいて「自然かつ必要な欲望」が満たされた哲学的生活にほかならず、それはまた文明の賜物である余暇や平和なしには不可能だからである⁽²¹⁾。つまり文明化は人類にとってアンビヴァレントなのであり、所有、豪華、支配のように自然でも必要でもない快樂を増殖させる一方、その空しさを知って真の快樂を思慮的に選択する理性 (*ratio*) もやはり文明化の所産にほかならない [V.1448-1457]。

そこにまぎれもなくエピクロス主義的な色彩をあたえているのは、「城壁」(*urbis arx*) としての文明というメタファーである [V.1108]。かつて人類がこの世界を安定して堅固なものと思えることができたのは、「燃えあがる世界の壁」(*flammantis moenia mundi*) [I.73] によって保護された有限な宇宙に生き、その

閉じた地平の内部で「幸運なる無知」を享受していたからであった⁽²²⁾。しかし太古の純真さと引き換えに知恵を獲得した人類は、単純で幸福な生活を約束していた「世界の壁」への無垢なる信頼を失い、はじめておのれの可死性に直面し恐怖をおぼえるようになった⁽²³⁾。そのような境涯からの解放をもとめて、人間はみずからの周囲に強制的な社会を「城壁」として張りめぐらせ、また全能にして善なる神々を信仰することに慰めを見いだした。要するに正義、法、宗教、技芸は、かつて人類を無限の深淵から保護していた「世界の壁」の薄い膜の代用品なのである⁽²⁴⁾。『事物の本性について』全六巻は、アテナイを襲った疫病の惨禍で幕をおろす[VI.1138-1286]。病に斃れた者のみならず、生き残った者を見舞った過酷な運命を記してトゥキュディデス（『歴史』[II.47-54]）以上に悲惨なその描写は、都市の文明生活が死をまえにしてまったく無力であることを示している。

失われた「世界の壁」を再建しようとする^{レリキオ}宗教は、人類の救済策であるどころか、むしろそれ自体があらたな恐怖の源泉となるだけであった。ルクレティウスによれば、真の救済をもたらすのは哲学、それもひとりエピクロス哲学である。「空間のひろがりがこの世界の壁を越えて無限に広大であるとすれば、その先にはいったいなにかがあるのかを心はあくまでつきとめようとする。精神はそれを望見してやまず、われわれの心の自由な飛翔はどこまでも天翔けていく」[II.1044-1047]。この哲学が開示するのは、文明によってわれわれ人類から遠ざけられ隠されてしまった裸形の真理であった。この世界、そのなかのあらゆる存在、そして生きとし生けるものすべては、どれひとつとして存在の理性的な根拠をもたない偶然の産物であり、虚空のなかをどこまでも等速で並行落下する^{アトム}原子同士の予期せぬ衝突から誕生して、いずれは解体しふたたび虚空のなかへと消滅していく。「世界の壁」を失った人間はいまや「無限の宇宙の永遠の沈黙⁽²⁵⁾」のなかに放り出されており、神々はたとえ存在しても人類のおこないや行く末にはいっさい無関心である。エピクロスもいうように、「われわれ人間はすべて城壁のない都市の住人である」。真の哲学者とはこの過酷な真理に耐えられる者、そこに真の救済をみて快樂すらおぼえる者をいうのであ

った。おそらくはかつて死の国の幻影に恐れおののくひとりであったルクレティウスは、宗教的回心者がおぼえる法悦のなかで覚醒し、エピクロスエピクロスの救いの道を万人に説くことをみずからの使命とさだめたのであろう⁽²⁶⁾。

しかし大多数の人間にとって、世界のまったく無根拠性を説くこのウェラ・フィロソフィア「真の理論」は現世の法の処罰と神々の怒りよりもさらに大なる恐怖を呼びおこすにちがいない。エピクロスの簡潔な散文ではなく、エンペドクレスヘクサメトロスの哲学詩をモデルとした六脚律の詩がその表現方法として選ばれたのは、そのためであった。苦く嫌悪をもよおすニガヨモギの汁を子どもに薬として飲ませようとする医者ヒヤクは、杯の縁に甘い蜜を塗ってごまかす。詩はちょうどそれと同じはたらきをするのである。

この理論は慣れていない一般の人びとにとっては難しすぎるかもしれないし、世人はこれに尻込みする。そこでわたしは、ことばドモリス甘き詩神の歌によってわれらがこの理論を君に説きあかしたいと思った。そして事物の本質がすべていかなるすがたをとっているかを君が了解してくれるまで、この説きかたを用い、いわば詩という甘い蜜の味を効かせて君の心をわが詩につなぎとめておくことができると考えたのである [L.943-950]⁽²⁷⁾

たとえばルクレティウスは、第二巻で大地の生成と構造を原子論的に説明したのち、これを大地の女神キューベレ——その像の頭部は城壁をかたどった冠で飾られ、都市の守り神としてローマ民衆に信仰されていた——の物語に結びつけ、家族や同胞市民のあいだの絆に宇宙論的な説得力をあたえようとする [II.600-643]⁽²⁸⁾。このやりかたが、詩を含むあらゆる教養パイデアに不信を抱き、「賢者だけが音楽や詩の創作について正しく論じることができるだろうが、賢者は自分で実際に詩をつくることはしないだろう」[DL.X.121b]と述べたエピクロスのおしえと齟齬をきたすことを指摘する論者は多いが⁽²⁹⁾、このパラドクスは、そもそも自分のおしえがけっして万人向きにできていないことを明言する師にたいする背信行為の告発にまで発展する可能性がある。「わたしは多数者の歡心を買おうとは思わなかった。多数者の気に入るものをわたしは知らなかった

し、わたしの知っていることは多数者の感覚から遠く隔たっていたからである」[U.187]。

レオ・シュトラウスは哲学と詩のちがいをつぎのように説明する。「哲学はもっとも根ぶかい痛みを生むとってよい。心地よいまやかしから生じる心の平安と不快な真理から生じる心の平安のどちらかを選ばなければならない。哲学は世界の壁の崩壊を予期しつつ、世界の壁を突き抜けて世界への愛着を捨てる。この放棄はきわめて痛ましいものである。他方、詩は宗教と同じくこの愛着に根ざしているが、宗教とはちがって離脱に役立てることができる。詩は前哲学的な愛着に根ざし、この愛着を強化・深化させるがゆえに、哲学的詩人は世界への愛着と世界からの離脱への愛着をつなぐ完璧な媒介者なのである⁽³⁰⁾」。ただし詩というアートは、「ふつうの人間が真なる教説を受け入れるのをさまたげる種々の感情についての深い理解を前提とする」。苦い薬を詩や神話のオブラートで包んで「子ども」に飲み込ませるやりかたは、『事物の本性について』の直接の名宛人であるメンミウスのような非哲学的人物にはたしかに似つかわしい。だがこうして苦みを緩和された哲学による宗教批判こそが、現世の社会にもっとも大きな災厄をもたらすのである。キュベレ信仰につづけて神々の無関心について聞かされるわれわれは、「もし祖国愛や父祖への敬愛の欠如を罰する神々を信じなくなったら非哲学的な多数者がどんなふるまいにおよぶか、という問題のトゲが刺さったままになる。とりわけ、ルクレティウスが首尾よくメンミウスをエピクロス主義に宗旨替えできたとして、メンミウスの祖国愛や国家繁栄への関心になにがおこるかわかったものではない⁽³¹⁾」。

エピクロス主義の内部に宗教の評価をめぐる微妙な差異があることはたしかであった。宇宙の本性にかんするエピクロスの「真の理論」のみが万人を真の救いへと導くと信じるルクレティウスは、ローマの宗教的慣行をすべて愚かしく無益な迷信とみなしてこれを唾棄する。

城壁の哲学（中金）

いくら頭をヴェールに包んで石像に向き直ってみせても、祭壇とみるや駆け寄っても、いや、いくら神々の社殿のまえで掌をひろげて地に投身平伏しても、犠牲獣のあふれる血を祭壇に注いでも、誓いに誓いを重ねても、それで敬虔なわけではけっしてない。敬虔とはむしろ心を平静に保って万物を観照できることをいうのである [V.1198-1203]⁽³²⁾。

だがエピクロスは、自分の帰依者たちに宗教上のしきたりを軽んじてかまわないとはおしえず、かえって真の賢者は都市の公共祭祀に連なり、神々の像を奉納するべきだと説いた。「ともかく敬虔かつりっぱに犠牲を捧げようではないか。それが法 (*nomos*) だというのなら、万事ぬかりなくやってのけようではないか。だがたとえそうしても、もっとも高貴でもっとも尊厳あるものにかんする臆見で心の平静をかき乱されないようにしよう。臆見にしたがってそうするのは正しいことでさえある。なぜなら、そのようにしてはじめて自然に即して生きる (*physikos zen*) ことも可能になるのであるから……」 [U.387]。

みずから築く「城壁」に保護されたこの世の生を最善と信じ、そこに偽りの救いをもとめるのか、それとも、エピクロスの「もっとも真正なる理論」 (*ratio verissima*) [VI.80] にしたがって醜く苦い真実の救いにいたるのか。『事物の本性について』は読む者すべてをこの過酷な二者択一のまえに立たせ、蒙昧からの覚醒を迫る。しかし、この古代の啓蒙の試みがその成否をはかるための適切なコンテクストを見いだすにはなお十余世紀を経なければならず⁽³³⁾、少なくともルクレティウス自身が意図した同時代への直接の効果のほどははなはだ疑わしかった。のちにカエサルとの政争に敗れアテナイに亡命したメンミウスは、メリテ区にあるかつてのエピクロスの地所を手に入れ、廃墟となっていたエピクロスの家屋を撤去しようとしたからである。学園を当時率いていたパトロンの嘆願に応じてメンミウスを思いとどませようとしたのは、ローマにおけるエピクロス主義批判の急先鋒と目されていたキケロであった⁽³⁴⁾。

3 キケロのエピクロス主義批判

キケロの主要対話篇には当時の代表的なエピクロス主義者が登場し、原子論形而上学にもとづく神々の解釈（『神々の本性について』のウェレイウス）や快樂主義的な最高善の理解（『善と悪の究極について』のアッティクスとトルクアトゥス）を披露しては、それぞれに対応するストア派の教義と比較され論破される。しかしこのエピクロス主義批判は明らかに公正を欠いており、当否が問題視されるだけでなく⁽³⁵⁾、意図にそもそも不可解な点が多い。たとえばキケロはアマフィニウスらの快樂主義が猖獗をきわめることを嘆いていたが、これは通俗的なエピクロス主義と本来のエピクロス哲学の区別を暗示こそすれ、両者を同一視するものではない。事実、若き日に遊学先のアテナイで当時のエピクロス派学頭であったシドンのゼノンの講義を聴き、ナポリのシロンやヘルクラネウムのフィロデモスとも親密な交流があったキケロは（『トゥスクルム荘談義』[Ⅲ.38]、『善と悪の究極について』[Ⅱ.16, Ⅱ.119]）、アマフィニウス一派によってラテン化される以前のエピクロス哲学について十分すぎるほどの知識をもっていたと考えられる。そしてそのなかには、ルクレティウスの『事物の本性について』を頂点とする自然学的エピクロス主義があつてしかるべきだが（『善と悪の究極について』にはそれをうかがわせる箇所が実際多々ある）、キケロは自作でルクレティウスの名前をあげたことはなく、その存在を意図的に黙殺しているようにすらみえるのである⁽³⁶⁾。

人類を死の恐怖から解放しようとするエピクロス主義を本質的に平等主義的な志向をもつ哲学と解釈し、デモクラシーや原始キリスト教との親和性を指摘する論者は、貴族政志向のプラトン主義者キケロにとって、エピクロス主義はポピュリズムを助長する危険な政治運動以外のなにものでもなかったと理解してきた⁽³⁷⁾。しかしギリシアの都市が崩壊したのちに登場したヘレニズム期の思想の多分にもれず、エピクロス主義と特定の国制との結びつきはそもそも偶然的でしかないばかりか、哲学的にラディカルな本来のエピクロス主義はおよそいかなる体制にとつても危険であったというべきだろう。ヘレニズム期の哲学

諸派が一様に現世否定傾向を強めて「自然」への回帰を主張するなかであって、この「自然」に即した生活を超越的な道徳的秩序への帰属にもとめたストア派とは異なり、エピクロス主義はあくまで極私的な快樂の追求に人間の「自然」を見だし、哲学的隠棲生活をよしとした。キケロもまた「隠れて生きよ」のモットーに象徴される非政治性をエピクロス哲学の本質的要素とみなして、それがローマの有能な人士を公職から遠ざけてしまうことを再三危惧している⁽³⁸⁾。前四四年のカエサル暗殺を頂点とする政治の季節の到来とともにローマのエピクロス主義が退潮に転じていったことも、この診断の正しさを裏づけるようにみえる。

しかし、キケロのエピクロス主義嫌いは当時の社会情勢からだけでは説明できない。独断を排するアカデメイア派の懐疑主義を所与のものとするれば——キケロはその信奉者を自称している（『トゥスクルム荘談義』[V.83]）——同断であるはずのエピクロスの哲学とストア派の哲学をことさら図式的に対比するその真意を探るとき、透かしみえてくるのはむしろキケロの奇妙なアンビヴァレンスである。

エピクロス主義と入れかわるようにしてローマ政界に浸透したストア派の哲学、とくに自然法の理論が、ストア派本来のラディカルな「自然」の哲学ならぬその通俗版であったことをキケロ作品ははからずも明らかにしている。『法律について』に登場するエピクロス主義者のアッティクスは、キケロの説くストア派の理論に同意する。だがそれは、あくまでも政治社会と調和するパナイティオスやポセイドニオスの穏和な自然法の理論であって、現存するいかなる国家の要求とも両立しえないばかりか、およそ非人間的ですらあるキュニコス派的＝原ストア派的な「自然」の教義——アンティステネスのあまりにも峻厳な徳の観念、ゼノンのいう賢者の「絶対的支配」、死者の肉を食べることを許すクリュシッポスの正義 [DL.VI.14, VII.122, 133, 188] ——ではなかった⁽³⁹⁾。しかもアッティクスが自然法の理論に同意したのは、哲学者という資格においてそれが真理であることをみとめたからではなく、「国家を確立し、法を強化し、国民を健全なものにすることをめざす」（『法律について』[I.37]）かぎりでもこ

の理論が政治的に有益であることをみとめたからでしかない⁽⁴⁰⁾。キケロ自身はこの議論の立てかたを「古いアカデメイア派」、つまりプラトンにならったものだという。なぜなら、自然に即した生活だけを善とするストア派とは異なり、プラトンにとってはそのような生活を可能にするものすべてが善とみなされるからである [I.54, III.14]。同様に、『国家について』第三巻でスキピオが支持したラエリウスのストア派的な正義のおしえも [III.33-41]、いわばその「エクソテリック公教的なヴァージョン」でしかなかったとシュトラウスは解釈する。

都市を導こうとする哲学者は、都市に有益で役立つには知恵の要求が制限され薄められねばならないことをあらかじめ知っている。もし知恵の要求するものが自然的正や自然法と同じなら、自然的正なり自然法は希釈され、都市の要求と両立できるものにならなければならない。……市民生活は、約束事にすぎない正によって自然的正が希釈されることをもとめる。自然的正は政治社会にとってダイナマイトの役割をはたすだろう。いいかえれば、端的に善きもの、つまり自然によって善きものであって先祖的なものとは根本的に異なるものは、政治的に善きものへと、すなわち端的に善きものと先祖的なものをいわば足して二で割ったものへと変形されねばならない⁽⁴¹⁾。

正義の理解をめぐってはたしかに真っ向から対立する関係にある本来のエピクロス主義とストア派も、「希釈されない」哲学としては実に多くのものを共有していたことを想起しよう。知恵こそが自然に即したもっとも幸福な生活をもたらすこと、そしてまさしくこの人間的完成を達成する見込みにおいて人びとがけっして平等ではないことをみとめる点で（『善と悪の究極について』[IV.56]）、二つの哲学学派は一致する。さらには、現実の都市の正義がいわば集合的利己心の産物以外のなにものでもないという認識や、「約束事」にしたがった多数者の生活への軽蔑さえ、もともと両派は共有していたといっている。したがってキケロの図式におけるエピクロス主義とストア派の理論上の対比は、相矛盾する二つの哲学教義間の抗争ではなく、「希釈されない」哲学と都市の要求を受け入れ「希釈された」哲学の、それゆえ哲学そのものと都市そ

のものの抗争をあらわしている。そしてエピクロス主義者の主張がストア派によって論破されるのは、スキピオ・サークルの一員たる政治家にしてアカデミア派の哲学者でもあったキケロが、カルネアデスよろしく「名裁判官」ぶりを発揮した結果とみるべきなのである⁽⁴²⁾。だからといって、キケロ自身がアッティクスやウェレイウスらエピクロス主義者に内心与しており、快楽こそが最高善で、神々は人間のおこないにいささかも関心を寄せず、正義はコンヴェンショナルなものだと考えていたということにはもちろんならない。確実にいえるのは、すべての宗教を根こそぎにするというコッタのエピクロス主義批判が（『神々の本性について』[I.115, 121]）、ルクレティウスには妥当してもエピクロスそのひとにはあてはまらないということである⁽⁴³⁾。キケロの黙して語らないその真意は、同時代人のウェアロが率直に代弁している——国家は宗教の問題にかんして欺かれているのがよい。哲学者の「自然的神学」は四圍を扉で閉ざした学園のなかでだけ論じることを許され、広場で公言して民衆の耳に入るようなことがあってはならない（アウグスティヌス『神の国』[IV.27, 31-32; VI.5]）。

だがこれは、自他ともにみとめるエピクロスの徒ルクレティウスよりも、反エピクロス主義の旗手キケロのほうが実はエピクロスのよき理解者であり、そのおしえを少数の注意ぶかい読者にだけ伝えようとしたという結論を導くのだろうか。キケロの説く自然法思想に同意するアッティクスは、プラトン『国家』第一巻 [336B-354C] に描かれるトラシュマコス——ソクラテスに論破されたわけでないにもかかわらず最終的に自分の非をさとって沈黙する——に似ている。哲学が対話篇という文学形式を利用し、しばしば一登場人物の口を借りて危険なおしえを語ってきたことを想起するなら、キケロの対話篇でエピクロス主義者に割り当てられる役割がそのようなものであった可能性は十分にある。しかし、それはあくまでプラトン主義的な「^{ウエラ・フィロソフィア}真正なる哲学」の意匠のもとに馴致されたエピクロス主義でしかなく、ルクレティウスの崇める「^{ウエラ・ラティオ}真の理論」にはなおほぼ遠いものであった。エピクロス本来の哲学が堅く重い軛から解かれてふたたび歴史の表舞台に再登場するのは、かなりのちのことである。だがい

まは、「真正なる哲学」がキケロのアンビヴァレンスをかなぐり捨てたときな
にがおこるかを一瞥しておこう。

4 「真正なる哲学」としての法律学

エピクロス主義にたいするキケロのアンビヴァレントな態度がよくあらわれたもうひとつの例は、市民法と正義の関係をめぐる議論である。『善と悪の究極について』のなかに、ある資産家の遺産相続人となった男の行動を引きあいに出してエピクロス主義を批判した箇所がある。当時のローマでは、遺贈能力に厳しい制限を課したウォコニウス法（前一六九年制定）によって女性を相続人にすることが禁じられていたため、財産を一人娘に遺したければ、別に正当な男性相続人を指定して信託遺贈する以外にはなかった。そこで資産家は遺言で娘に遺産を引き渡してもらいたいと懇願していたにもかかわらず、男はその事実を伏せて遺産をすべて自分のものにしたのである。莫大な遺産に目がくらんで信託を実行しなかった指定相続人は、たとえ法に忠実であったとしても高潔さや正義をないがしろにしたといえる。このような場合には、人間的な選択の究極目標を快樂におくエピクロス主義者でさえその「誤った学説」を捨て、「正しい自然」にしたがって悪しき市民となることをあえて選ぶはずである[II.55-58]。さて、ここでキケロの批判の矛先は単純な利己主義に還元されたエピクロスの倫理観にむけられているようにみえるが、モンテスキューによれば実はそうではない。この議論の実際の標的は、財産を娘に相続させたいという遺言者の「自然の感情」に反し、被信託者を善き市民と善き人間とのあいだで引き裂くローマの法そのものなのである⁽⁴⁴⁾。

エピクロスにしたがえば、市民法の起源は相互危害を禁止することによって生じる集合的利益であり、それを正義とみなして多数者が結んだ合意であった。『国家について』第三巻でカルネアデスのコンヴェンションナリズムを代弁するピルスが、ほかならぬウォコニウス法を「男の利益のために提案された法律」[III.17]と喝破していることから、エピクロス主義のそのような主張をキケロ

は十分承知していたと考えられる。プラトンの『法律』を模して著した『法律について』でも、市民法がどこまでいってもそれ自体のうちに権威をもたないことは否定されない。しかし、そこからキケロが導く結論は、「法律そのものを読みあげるまえに、その法律の推薦の辞を述べる」[Ⅱ.14]ことが哲学的法律学には要求されるということであった。プラトンにならうというなら、法が法として機能するためには、「僭主的命令」にすぎない純然たる法律の「本文」のまえに、人びとの自発的服従を喚起するためのなんらかの説得的な工夫が「序文」として付されねばならない⁽⁴⁵⁾。『法律について』でストア派の教義として紹介される自然法思想、すなわち万物に浸透した自然の^{ロゾス}理性、善なる神々の摂理、不敬虔者の魂を死後に見舞う神罰は、そのような「法律への序文」以上の意味をもってはいないのである[Ⅱ.15-16]。ならば法の「本文」とはどのようなものか。この問いにもしキケロが腹藏なく答える機会があったとしたら、ピルスやアッティクス、そしてエピクロスと同じ回答が返ってくるものと信じてよいだろう。

キケロの影響下で自然法をローマ法体系に編入しようとした古典主義時代の法律家たちは、ある国民に特有の慣行にもとづいて制定される市民法 (*ius civile*) と、さまざまな法の差異を超越して普遍妥当的な効力を有する自然法 (*ius naturale*) のあいだの矛盾を解消するために、「人為」の法でありながら人間理性の普遍的合意に基礎をもつがゆえに「自然」にかぎりなく近い万民法 (*ius gentium*) の観念を導入した。法律家たちの試みは、のちの六世紀に東ローマ帝国皇帝ユスティニアヌスの命令で編纂された『市民法大全』(*Corpus Iuris Civilis*) に第二部『学説彙纂』(*Digesta*) として収められることになる。ガイウスとウルピアヌスは、自然法・万民法・市民法の三つの法の関係についてそれぞれつぎのような説明をあたえている。

ガイウス『法学提要』

法律および慣習の支配のもとにある国民は、一部は国民特有の法を遵守しつつ、一部は全人類に共通の法を遵守している。なぜなら、ある国民がお

のれのために制定した法はその国民特有のものであり、国民特有の法として市民法の名があるのにたいして、自然の理性が人類一般のために制定した法は万人にひとしく遵守され、諸国民の用いる法として万民法の名があるのだから [D.I.1.9]。

ウルピアヌス『法学提要』

自然法とは、自然がすべての動物におしえた法のことである。なぜならこの法は、人類に特有なものではなく、海や陸に生まれるあらゆる動物、また空を飛ぶ鳥類にも共通のものだからである。雌雄の結合、すなわち人類におけるいわゆる婚姻、子どもの出生やその養育もこの法にもとづく。動物一般、とくに野獣といえども自然法の知識をそなえていることは、われわれのみとめるところなのだから。万民法とは諸国民のあいだの法をいう。この法が自然法と異なることは容易に理解されうる。なぜなら、後者はすべての動物に共通する法であるのにたいして、前者は人類相互のあいだでだけ共通な法だからである [D.I.1.1.3-4]。

どちらの法分類も古典的な「自然／人為」のカテゴリー的区別を根底においているが、打ち込まれた楔の位置は異なる。ガイウスが万民法をストア派的な「自然の理性」にもとづく自然法と同一視し、ある特定の政治社会の利益のために制定される市民法と対比するのにたいして、ウルピアヌスは自然法と万民法とのあいだに妥当範囲の区別をもうけ、法に三種を区別する⁽⁴⁶⁾。だがこの齟齬はみかけほど大きなものではなかった。動物と人間とに共通する自然法は、固有に人間的なことがらにかんするかぎり二次的な役割しかはたさないと考えられるからである。たとえば、奴隷制および人間の三種の区別（自由人・奴隷・被解放者）を自然法ではなく万民法に源を発したものとする理由として、ウルピアヌスは「自然法によるならば人類はすべて生来の自由人であり、奴隷制はみとめられないであろうから」(*utpote cum iure naturali omnes liberi nascerentur nec esset nota manumissio*) をあげている [D.I.1.4]。この平等主

義的な議論は人為の万民法を自然法の観点から相対化するストア派の主張に由来するように見えるが、そこに用いられている假定法表現は、むしろ「自然」が「法」によって修正される可能性を示唆するものとするべきであろう。妻が夫の許可なく奴隷を解放することは、それを禁じる法が存在するかぎりけっしてできないのである。「たしかにこれはあまりに過酷であるが、法律にはそのように書かれている」(*quod quidem perquam durum est, sed ita lex scripta est*) [D.XL.9.12.1]。ウルピアヌスによれば、これは「法」が「自然」に依拠することなくそれ自体で独立に正義を主張しようという意味ではない。三つの法がそれぞれに正義の源泉を主張しながら共存できるのは、自然法のさだめる正義がそもそも可変的であり、状況に応じて具体化されることを要するからなのである。「市民法は自然法または万民法と完全に別物でもないし、逐一これらに下位従属するのでもない。それゆえ共通法になにかを挿入したり削除したりすれば個別法が、つまり市民法ができあがる」[D.I.1.6]。

万民法を実質的な自然法とみるか、市民法に近づけて理解するかのちがいはあっても、ガイウスとウルピアヌスが万民法の観念をローマに導入する意図は同じであった。法律家たちが危惧していたのは、正義の多様性を理由に自然的な正義の存在を否定するソフィストやカルネアデスらの「偽りの哲学」である。あらゆる正義の人為性を主張するかれらのコンヴェンショナリズムは、返す刀で法の起源が征服の暴力や強者の利益にあることを赤裸々に暴露し、市民法への服従義務からその道徳的基盤を奪うだろう。自然と人為のあいだの薄明のなかにとどまりつづける万民法は、「権威によってのみ支えられている理性の暗さ」を「自然の理性を照らしだすたしかな光と輝き」によって隠蔽する効果を期待されていたのである⁽⁴⁷⁾。もちろん法律家たちの願いが成就するのは、万民法が自然法と完全に一致して「万民の自然法」(*diritto naturale delle genti*) となるときを待つよりほかない。しかしそのときがくるまでは、万民法の疑似自然性によって平衡 (*aequum*) を真理 (*verum*) と錯覚させ、あらゆる実定的な法秩序を起源の恣意性と偶然性に引き戻そうとする「偽りの哲学」の過激な主張からローマの法を保護しなければならない。それが法律学に課せられた使

命であった⁽⁴⁸⁾。

哲学の本分が宇宙と人間の本性の探求に尽きるのではなく、それをつうじて公共善の実現を追求することにあるのなら、法律学こそ哲学の大義が託されるべき「真正なる哲学」の名にふさわしい⁽⁴⁹⁾。『学説彙纂』の冒頭にはウルピアヌスの『法学提要』からつぎの一節が掲げられている。

われわれは正義を涵養し、なにが善で衡平であるかをわきまえる者である。正邪を分かち、合法と非合法を区別し、処罰の恐怖に賞賜の奨励を加えてひとを善くすることを切望し、私見に誤りがなければ、真正にして偽らざる哲学 (*veram nisi fallor philosophiam*) を心がける者である [D.I.1.1.1]。

だがウルピアヌスにとって、「真正なる哲学」としての法律学は同時に「神事および人事にかんする知識」[D.I.1.10.2]でもあり、法律家は正義・善・衡平の術をつかさどる「神官」(*sacerdotes*)になぞらえられる[D.I.1.1.1]⁽⁵⁰⁾。そこに暗示される法の聖域化は、五三年の勅法 (*Constitutiones Deo auctore*) でユスティニアヌス帝の名において説明される『学説彙纂』の意図——「正義の聖なる殿堂」を建立するべくローマ古来の法に「防壁をめぐらす」(*muro vallatum*) こと⁽⁵¹⁾——に正確に呼応しているだろう。法律学とは実定的な法秩序を保護する「城壁」、いわば「城壁」の内側にもうけられたいまひとつの「城壁」にはかならない。しかしそれが人為の法に装わせた聖なる外被は、もはやストア派的な自然の法そのものでなく、万民法という名のその代用品でしかなかったのである。

5 「もっとも真正なる哲学」としてのキリスト教

ところで、キケロの作品群をつうじて定着したストア派とエピクロス主義の対立の構図は、漂泊の諷刺作家ルキアノスの『悲劇役者ゼウス』にもみられる。ただしそこに登場するストア派とエピクロス派の二人の哲学者は、キケロとウァロの警告を嘲笑うかのごとくオリュンポスの神々の命運を賭けて公衆の面前で

論争したあげく、エピクロス主義者が勝利をおさめるのである。

ユウェナリスやルキアノスが旺盛な執筆活動を展開した紀元後二世紀は、ローマの版図東漸とともに東方の文物が同化された結果、ヘレニズム期の哲学諸派が一樣に神秘主義化の度合いを強めていったころにあたる。そのような状況下で合理的精神の孤塁をまもるエピクロス主義の健在ぶりを伝えているのが、占い、神託、予言のような宗教的因習に哄笑を投げつける諷刺文学であった。ルキアノスの『偽予言者アレクサンドロス』は、黒海沿岸の小都市ポントスを舞台に、医神アスクレピオスの生まれかわりと称してあまねくローマを籠絡した実在の偽予言者とエピクロス主義者の抗争を描いている。巧妙なからくりによって数々の奇蹟をおこす偽予言者は、その化けの皮をはがそうとするエピクロス主義者たちに無神論者の烙印をおし、大衆を扇動してかれらの迫害をもくろんだあげく、エピクロスの『主要教説』を焚書にする。この書は「想像上の怪奇や超自然的現象へのあらゆる恐怖から、またあらゆるむなしい希望や欲望から魂を解放して、かわりに理性と真実の考えをあたえるもの」[47]であったからである。ルキアノスは「真にその本性は聖く神々しく、ただひとり真理とともに美しきものを知り、後の世にこれを伝え、かれと交わるひとの解放者となったエピクロスのために復讐すべく」[61]この顛末を書きとめたと述べている。ここにはエピクロス主義をとりまく当時のローマ社会の状況がかなり正確に描かれていると考えられるが、なかでも興味ぶかいのは、プラトン主義者やストア派やピュタゴラス派までが与した偽予言者にたいして、エピクロス主義者とともにキリスト教徒が呵責ない批判を浴びせる様子を記録している点であろう [25, 38]⁽⁵²⁾。

新約聖書に記されたパウロの例をみるまでもなく、キリスト教とエピクロス主義の最初の接触はけっして友好的なものでなかった。アテナイでストア派およびエピクロス派の哲学者たちと神の観念をめぐるかわされた対話はおよそ不首尾におわり（『使徒行伝』[17.16-34]）、またマケドニアのテサロニケでの布教を妨害した「平和と安全」を叫ぶ人びとはおそらくエピクロス主義者たちであったと考えられ⁽⁵³⁾、パウロはいつの日か唐突に——「盗人の夜きたる

が如くに」——訪れるキリスト再臨をまえにしたとき、この地上の平和なるものが空しいことを警告したのであった（『第一テサロニケ書簡』[5.2-3]）。ギリシアの哲学による教義の合理化に着手した初期のキリスト教神学の内部で、正統と異端をめぐるその後長くつづく熾烈な論争の発端になったのもエピクロス主義である。「至福かつ不死のものは、それ自身煩いをもたず、他のものに煩いをあたえることもない」[DL.X.139]というエピクロスの神概念に示唆を得たマルキオンは、善と悪とが混在するこの世界を創造し、厳格な律法を人間に課す偏狭な旧約聖書の「不完全な神」と、キリストにおいて啓示された救いの神とを区別し、後者をあたらしい「知られざる神」と呼んだ。テルトゥリアヌスとオリゲネスは、マルキオン派をヴァレンティヌスらのグノーシス派とともに最終的な救いを秘教的な知に託す異端として排撃するのみならず、エピクロス主義としてすら矛盾することを指摘している⁽⁵⁴⁾。それでも、肉体と不可分であるかぎりでの魂の物体性、感覚への信頼、快樂の重視などエピクロス主義起源の思想を受け入れる余地がキリスト教正統神学のなかにすらあったことは、とくにテルトゥリアヌスの著作に散見されるエピクロス＝ルクレティウスへの暗黙の引照が如実に物語っていた⁽⁵⁵⁾。

だがたとえ一部なりとはいえ、宗教批判で名高いエピクロス主義がキリスト教神学に導入されるにあたっては、ある本質的な変容を経験しなければならなかった。すなわち、死後の魂に永遠の責め苦を負わせる神々の裁きやその恐怖を煽る宗教の批判によってエピクロスが追求した心の^{アトラクシア}平静は、むしろ善良にして慈悲ぶかい神へのパウロ的信仰によってこそ獲得しうると考えられたのである⁽⁵⁶⁾。ニーチェもいうように、「神は愛の対象になろうと欲するなら、なによりもまず審判と正義を断念せねばならぬことだろう⁽⁵⁷⁾」。そのような原理的な逆転を経て可能になったエピクロス主義のキリスト教化は、マルキオン派やグノーシス派をめぐる正統と異端の論争の渦中でむしろ確実に進行していたとさえいえる。しかし下って四世紀のアルノピウスやラクタンティウスらは、プラトン、アリストテレス、あるいはストア派の教義を選択的に援用することはあっても、魂の不死性と神の摂理を否定する本来のエピクロス主義には一様に拒絶反応し

か示さなくなる。それでは、ルキアノスが目撃したエピクロス主義者とキリスト教徒の提携も、個人の重視、迷信にもとづくローマの国家宗教にたいする批判、政治否定傾向のような表層の類似が一瞬の交錯をみたにすぎず、両者はどこまでいっても不倶戴天の敵同士でしかありえないのだろうか。アウグスティヌスの場合をとりあげてみよう。

もともとキケロ作品をつうじてアカデメシア派の懐疑主義に親しみ、ヘレニズム哲学全般に通暁していたアウグスティヌスは、三八六年のこととされる回心を経験したのちも、異教徒の哲学のなかにいくばくかの真実があることを否定しなかった⁽⁵⁸⁾。キリスト者と哲学者は、ともに自分が真理を追求する者であって真理をすでに所有する者ではないこと、すなわち「真理についての無知」(*ignoratio veri*)を自覚する点で共通している。アテナイでパウロとストア派およびエピクロス主義の哲学者たちがそもそも対話の席につくことができたのも、おそらくはそのためである（『告白』[VII.9.13-15]）。ちがいがあるとすれば、最終的に「真理との出会い」(*verum invenire*)が人間に可能と考えるかどうかにあった。キケロをはじめとするアカデメシア派の哲学者たちが、蓋然性の観念を楯にその可能性を否定する懐疑主義を主張していたのにたいして、ラクタンティウスやアウグスティヌスは同じ蓋然性に依拠しながら、そこに人間が真理に到達する可能性をみたのである（『アカデメシア派反駁』[II.9.23]⁽⁵⁹⁾）。神の实在は知ではなく啓示において確信されるのであり、また被造物に真理の観念をあたえた善なる神への信仰によって、「真理との出会い」はたんなる希望以上のものとなりうる。「神を知の対象にすることがどうしてできないかの知のほかに、魂のなかに神についての知はない」（『秩序』[II.18.47]）。この哲学的なパラドクスのうちに懐疑主義を克服する「ウエラ・フィロソフィア真正なる哲学」を発見したアウグスティヌスは、神の存在を否定する者の誤りを『告白』でつぎのように説明している。

あなたがいずこにも存在していかなる場所にも限られないこと、またそれでいて、あなたから遠く離れ去る者にとってもその眼前におられること、それをかれらは知

らない。だからかれらは回心してあなたをもとめるがよい。かれらは自分の創造主を見捨てたが、あなたはご自分の創造物をけって見捨てはしなかったのだから。かれらは回心するがよい。そうすれば、みよ、突如としてかれらは自分の魂の奥底深くにいますあなたに気づくであろう [V2.2]。

異教徒の哲学にたいするアウグスティヌスの批判の矛先は、当然のごとくエピクロスの快樂主義と原子論形而上学ないし唯物論的宇宙観にもむけられるが(『アカデミア派反駁』[Ⅲ.10.23]、『神の国』[V.20, ⅩⅡ.12])、その一方で、懐疑主義の批判や友愛にもとづく共同体の構想にあたってはエピクロス＝ルクレティウスの論拠が一部援用されている⁽⁶⁰⁾。特筆すべきは、人間の可死性や生のはかなさについて語るアウグスティヌスの語彙がエピクロスの死のロゴスを彷彿とさせることである。

この死につつある肉体において生きはじめたとたん、われわれは死にむかって休むことなく動きはじめる。この世の生(仮にそのような生をも生と呼ぶべからぬとして)の全行程において、生のはかなさは死にむかっていく。……われわれの生全体は死をめざすレース以外のなにものでもない(『神の国』[ⅩⅢ.10])。

初期キリスト教神学者による死の説明にはギリシア哲学各派教義の折衷主義的な適用が顕著にあらわれるため、これをもっぱらエピクロス主義に起因するものと断定することはできない⁽⁶¹⁾。しかし、少なくとも若き日のアウグスティヌスがマニ教から離反したのちの一時期、エピクロスの哲学に反発しながらも共感をおぼえたのは事実であった。「もしエピクロスが信じたように、死後に魂の生と功罪の応報が存在しないと信じてきたならば、わたしは心のなかでエピクロスに勝利の棕櫚の冠をあたえたことでしょう」(『告白』[Ⅵ.16.26])。このアンビヴァレンスは、人間の可死性とそこからの救済の問題への関心を共有するキリスト教とエピクロス主義とが、いわば同一の問いにたいする二つの異なる解答の関係にあったことのあらわれと考えられる。もちろん、エピクロスをして原子論形而上学にむかわしめた死の恐怖は、アウグスティヌス

においては悔いあらためをつうじて神の恩寵と摂理をもとめる信仰の最奥の動機であり、両者のあいだに完全な合意が成立することなど期待すべくもなかっただろう。それでも、「人間の悩みを癒してくれないあの哲学者のことはむなし」[U.221]と語ったエピクロスウヱラ・ラティオの哲学——死の恐怖という魂の病を治療する「真の理論」とルクレティウスが呼んで崇めたおしえ——にアウグスティヌスがいっとき共感を寄せることができたのは、キリスト者としてのかれもまた、「もっとも真正なる哲学」(*verissima philosophia*)の名のもとに「魂の救いにむかう普遍的な道」(『神の国』[X.32])を希求していたからにはほかならない。少なくともキケロの奉じるプラトン主義においては、「この世の生の悲惨さにたいするただひとつの真の助けである真正なる哲学」ウヱラ・フィロソフィアは永遠に少数の哲学者のためのものでしかなかったのである [XXII.22]。

ともに可死性を人類の普遍的な境涯とみなすキリスト教とエピクロス主義は、そこからの救済の構想においてたしかに袂を分かたず。だがなにをもって真の救済とみなすかで対立するこの両者も、偽りの救いとはなにかについては明確な一致をみていた。異教徒の哲学のうちアウグスティヌスが最終的に最大の信をおいたのは新プラトン主義であったが、のちにローマにおけるその代表的論者となるボエティウスは、生前の名声や功績によって不滅の生を得ようとするもくろみのはかなさを説くさい、明示的にエピクロスの死のロゴスを用いている。

それらの徳をとおして名誉をもとめている人びとが、最後に死によって肉体を解消したあとで、その名誉がかれらにとってどんな——あえてこう言おう——かかわりがあるだろうか。もし人間が死によって完全に滅んでしまうもの（われわれの説はこれと反対だが）だとすれば、名誉もまたなくなってしまうはずである。その所有者といわれるひとがまったく存在しないのであるから。また他方、もしおのれを正しく意識する魂が、地上の牢獄から解放されて自由に天を志すものだとすれば、この魂はあらゆる地上の営みを軽蔑しつつ、天上的幸福感のなかでよるこんでこの世から去っていくのではないだろうか (『哲学の慰め』[II.P7.21-23])。

ストア派が重視する名誉や栄光、あるいは勇氣のような世俗の徳を可死性という人間の究極の条件に抗する「城壁」(*moenia*)に見立てたキケロは、自分でも死後人びとの記憶のなかで永遠に顕彰されることを願い、執政官時代の功績をふりかえって自画自賛する長編叙事詩を書いた⁽⁶²⁾。しかしアウグスティヌスは敬虔の徳の第一義性を主張し、人類がみずから築いた^{キウイタス}国家とその法によって最終的な救済にあずかるという幻想を傲慢として断固しりぞける。「地の国」が人類にもたらす公正 (*justitia*) と平和 (*pax*) は、「天上の国」が完全に実現したあかつきに約束される贈り物、「神を享受する者と神においてたがいに享受しあう者との、もっとも正しい、もっとも和合した共同」(『神の国』[XIX.13])に比べればはるかに劣っている。信仰者はつねにその途上において地上の生を営む短いあいだを、この二つの国が混淆した「寄留者の国」(*civitas peregrina*)の住人として過ごすのである。

信仰によらずに生きる地の国がめざすのは地上の平和である。その目的は、命じる者と服従する者の関係にある市民の調和のある一致のかたちで、人間たちの意志にある種の合成をもたらし、可死的な生に役立つ事物を獲得することにある。かたや天上の国——むしろ可死性という条件のもとに遍歴の旅をつづけながら信仰によって生きる天上の国の部分——も地上の平和を用いるが、それはもっぱら、この平和を必要とする可死性そのものが消え去ってしまうまではそうせざるをえないからである。それゆえ、地の国においていわば捕囚や異邦人のように遍歴の生を営んでいるあいだは、すでに贖いの約束とその担保としての霊の贈り物をうけているとはいえ、天上の国はためらうことなく地の国の法にしたがいがい、死すべき生の支えに必要なもろもろの事物をその管理にまかせる。このようにして、この世の生に属しているもろもろの事物については、二つの国のあいだに和合が保たれている。なぜなら、この世の生は二つの国に共通するものであるのだから [XIX.17]。

地上の平和——死すべき人間の地上的な必要に応じてつくられた法とそのままとで営まれる市民生活——を救済そのものと取りちがえるとき、「寄留者の国」は「天上の国」への展望を欠いた純然たる「地の国」に転落する。集合的利己心の別名にすぎない地上の正義のみによって結合した国家は、規模の大きな盗

賊団以外のなにもものでもない [IV.4]。「天上の国」は、いかに堅固に築かれた「城壁」といえども、可死性という人類永遠の境涯からの最終的解放をあたえることはありえないという悟りのうちに存在し、死をまえにして人間たちを絶対的の平等のもとにおく。そのような神の正義を欠いたまま、法によって「命じる者と服従する者の関係にある市民の調和のある一致」をもたらそうとしたキケロに、アウグスティヌスは「いまだかつてローマ国家は存在したためしが無い」と告げる [XIX.21]。人為の「城壁」に穴を穿つのはエピクロス＝ルクレティウスの自然の哲学ではなかった。難攻不落のエリコの「城壁」は信仰によって崩れたのである（『ヨシュア記』 [6.2-21], 『ヘブライ書簡』 [11.30]）。

6 近代エピクロス主義へ

ルクレティウス後のローマにおけるエピクロス主義は、たとえばホラティウスの「利益こそ正義と衡平の母なり (*utilitas, iusti prope mater et aequi*)」（『諷刺詩』 [I.3.98]）のような詩句になおも残響を確認できるとはいえ、本来の哲学的ラディカルイズムはすでに影を潜めてしまっている。ストア派が紀元後もセネカやマルクス・アウレリウス帝などを輩出して、帝国と盛衰をともしする公定哲学の様相を呈していったのとは対照的に、帝政期ローマの歴史に名を刻んだエピクロス派の哲学者は見当たらない。キケロやプルタルコスをはじめとするプラトン主義者たちのネガティブ・キャンペーンが功を奏して、牙を抜かれ馴致されたエピクロス主義は、哲学的にも政治的にも無害で静寂主義的な享樂のおしえと化してしまったように見える。

だがほんとうにそうだったのか。帝政初期のローマにあって、本来のエピクロス主義に内在するラディカルな合理主義精神はルキアノスの諷刺に、また真摯な救済への希求は原始キリスト教にそれぞれ継承者をみいだし、迷信に支えられたローマの鎮護国家宗教レリギオの批判で期せずして共同戦線を張ることになった。キケロですらエピクロスの哲学を哲学として否定したわけではなく、むしろ両者のあいだに一定の暗黙の合意が成立していたことはすでにみた。エピクロ

スの哲学の擁護者は、明示的にエピクロス主義者を自称しない著作家、エピクロス＝ルクレティウスとは形而上学的前提を共有せず、あるいはその個々の哲学教義にきわめて批判的な思想家のうちにしばしばあらわれる。古典古代の黄昏期にその後の中世、ルネサンス期、近代におけるエピクロス主義受容の典型的なパターンが確認できるとすれば、この逆説こそがそれである。

エピクロス主義とアウグスティヌス主義の交錯はその好例であろう。エピクロス＝ルクレティウスの宗教批判は、地上の権威を聖化するシンボルへと封じ込められた神を解き放とうとする衝動にしばしば力をあたえ、そこから生じた異端の信仰主義 (fideism) の系譜は、「アウグスティヌス主義」の名のもとにカルヴィニズムやジャンセニスムなど多様な神学・哲学思潮を糾合していく⁽⁶³⁾。近代の功利主義者がエピクロスの快樂主義倫理学をその先駆とみとめるためには、「信心深く生きるキリスト者以上にエピクロス主義的な人びとはいないのです⁽⁶⁴⁾」と言い放ったエラスムスがいわば露払いとして必要だったのであり、ルネサンス期に陸続とあらわれた快樂主義的言説も、さかのばればアウグスティヌスの幸福主義命題——「わたしたちがみな幸福でありたいと願っていることはたしかである。この命題に賛成しないようなひとはひとりとしていない」(『カトリック教会の道徳とマニ教徒の道徳』[I.3.4])——なしにはありえなかっただろう。もちろんアウグスティヌス主義のなかには、万物の創造主の観念と根本的に矛盾する原子論形而上学を容れる余地はない。しかしそれですら、一七世紀にガッサンディによって復活をみるはるか以前に、アラビアのカラム神学者 (mutakallimûn) たちや一二世紀のコンシュのギョームのような一部のキリスト教神学者が撰取していた経緯がある⁽⁶⁵⁾。

こうしてエピクロス主義の多様な含意が分岐・拡散するなかで、「城壁のない都市」としての人間——みずからめぐるした堅固な「城壁」をまよかしくと自覚しつつ、生あるかぎりなおそれにすがって生きることを余儀なくされた種族——のイメージもまた、深く静かに持続しながら多様な発現形態をとってきた。地上の正義と法を未来永劫失われてしまった「世界の壁」の不完全な代用品とみなすルクレティウスの醒めた認識は、エピクロス派詩人プロペルティ

ウスの「いつかこの世界の城（*arx mundi*）が崩れることがあるのか」（『エレギア詩集』[Ⅲ.5.26]）という詠嘆を経由して、あらゆる法慣習を軽蔑しつつ遵守せよと説くモンテーニュの懐疑主義に継承される⁽⁶⁶⁾。人為の「城壁」へのエピクロス主義的懐疑は、地上に並ぶものなき「可死の神」たるホッブズの「リヴァイアサン」が、他者の手にかかって暴力的な死を遂げる恐怖から人類を解放しても、死そのものへの救済策にはけっしてなりえないことに端的なあらわれをみる。かつてローマの「法」との闘争でエピクロス主義と手を結んだキリスト教がいつしか体制宗教となり、それ自体が社会の「法」と化すと、そこに「大衆向きのプラトン哲学⁽⁶⁷⁾」を嗅ぎつけた無神論者たちは、やはりエピクロス主義的な「城壁」の哲学に訴えて反逆を企てたのである。

しかし、エピクロス主義に本質的な転換が生じつつあったこともまた明らかである。古典古代の哲学は、自然は知性を平等に配分していない（理性がある者に多く、ある者に少なくあたえられていること自体は「自然＝偶然」である）という基本的な人間学的前提に立ち、「城壁」の必要を条件つきでみとめた。自然がさだめたこの究極の偶然を克服するべく、自然そのものを馴致・改良・創造しようとする近代の意志が始動するとき、エピクロス主義は「城壁」をまえにした古代のためらいを最後の一片にいたるまで払拭し、もはやアイロニーの陰など微塵もない「真^{ウエラ・ラティオ}の理論」（ルクレティウス）として、すなわちラディカルな啓蒙の哲学として再登場することになるだろう。こうして「エピクロスの園」を後にした近代エピクロス主義のゆくえをたどることが、われわれのつぎなる課題である。

[テキストにかんする注記]

古典古代の作品の引用・引照にさいしては、以下をのぞいて *The Loeb Classical Library* に依拠し、かっこ [] 内に巻・章・節あるいは断片番号を示した。いずれについても邦訳書のあるものは適宜参照したが、引用の前後関係から若干変更した箇所があることをお断りしておく。

エピクロス (ディオゲネス・ラエルティオス『エピクロス伝』および断片)

Epicurus: The Extant Remains, Translated and Notes by Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1926). [DL. と略記]

Epicurea, hrsg. Hermann Usener (Leipzig: Teubner, 1887; Dubuque: Brown Reprint Library). [U. と略記]

ルクレティウス『事物の本性について』

Titi Lucreti Cari, De rerum natura, libri sex, Edited with Prolegomena, Critical Apparatus, Translation and Commentary by Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1947).

オイノアンダのディオゲネスの碑文

Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, Edited with Introduction, Translation and Notes by Martin Ferguson Smith (Napoli: Bibliopolis, 1992).

ヘラクレイトスおよびデモクリトス断片

Hermann Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, hrsg. Walther Kranz (Berlin: Weidmann, 1934). [DK. と略記]

テルトゥリアヌスの著作

Ante-Nicene Fathers, The Writings of the Fathers down to A. D. 325, Vol.3, Latin Christianity: Its Founder, Tertullian, eds. Alexander Roberts and James Donaldson (Peabody, MA: Hendrickson, 1994).

ラクタンティウス『神聖教理』

Lactantius, *Divine Institutes*, Translated with an Introduction and Notes by Anthony Bowen and Peter Garnsey (Liverpool: Liverpool University Press, 2003).

アウグスティヌス (『神の国』以外の著作)

Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera Omnia, editio novissima, emendata et auctior, accurante J. P. Migne: *Patrologiae Latinae*, Tomus 32 (Turnhour: Brepolis, 1987; originally published Paris, 1841-87).

ユスティニアヌス『学説彙纂』

The Digest of Justinian, Latin text edited by Theodor Mommsen with the Aid of Paul Krueger, English translation edited by Alan Watson (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985). [D. と略記]

注

- (1) ミトリダテス戦争の渦中の八六年に、プラトンのアカデメイアとアリストテレスのリュケイオンはスッラ率いるローマ軍によって破壊された（プルタルコス『スッラ伝』[12.3], アップリアヌス『ミトリダテス戦争』[30]）。おそらくはエピクロスの学園も被害をうけたと考えられる。
- (2) Cf. *Ancient Roman Statutes*, trans. Allan Chester Johnson, Paul Robinson Coleman-Norton and Frank Card Bourne (Austin: University of Texas Press, 1961), document 238. ルキアノス『宦官』[3], 参照。
- (3) プリニウス『博物記』[35.5], 参照。Cf. Bernard Frischer, *The Sculpted Word: Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece* (Berkeley: University of California Press, 1982), p.206; Diskin Clay, *Paradosis and Survival: Three Chapters in the History of Epicurean Philosophy* (Ann Arbor: University of Michigan Press, 1998), pp.75-102.
- (4) ディオゲネスの碑文とパウロのリュキア伝道の関連については cf. Pamela Gordon, *Epicurus in Lycia: The Second-Century World of Diogenes of Oenoanda* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1996), p.105 and pp.126-27.
- (5) Cf. A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Clarendon Press, 2006), pp.198-99.
- (6) カンパニア地方のエピクロス主義サークルにはウェルギリウスとホラティウスが出入りし、ティブッルスやプロペルティウスらエレギア詩人たちもそこから多大な影響をうけ、後年のユウェナリスやルキアノスら諷刺文学の礎となった。Cf. Pierre Boyancé, *Lucretius et l'épicurisme* (Paris: PUF, 1963), p.9; Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London: Routledge, 1989), chap.3. ローマ政界の自称・他称エピクロス主義者については Catherine J. Castner, *Prosopography of Roman Epicureans from the Second Century B.C. to the Second Century A.D.* (Frankfurt: Peter Lang, 1991) を参照。
- (7) このエピソードはのちにモンテーニュによっても引かれている。原二郎訳『エッセー(4)』（岩波文庫、一九六六年）、七〇頁。

- (8) “*Illa autem exceptio cui probari tandem potest, quod negant sapientem suscepturum ullam rei publicae partem, extra quam si eum tempus et necessitas coegerit.*” ゲリウスの「邪魔だてさえなければ……」(*si nihil prohibeat*)の一節ははからずもこれと同趣旨だが、直接の典拠はセネカであると考えられる。セネカ『閑暇について』[III.2-3]によれば、エピクロス主義者が「賢者はなんらかの事情が介在しないかぎり公共のことがらに参加しないだろう」(*non accedet ad rem publicam sapiens, nisi si quid intervenerit*)と主張するのにたいし、ストア派の賢者は「なんらかの妨げがないかぎり公共のことがらに参加するだろう」(*accedet ad rem publicam, nisi si quid impederit*)。
- (9) そこにのちの中世、ルネサンス、近代におけるエピクロス主義受容の典型的なパターンをみるものとして cf. Michael Erler, “Epicureanism in the Roman Empire,” *The Cambridge Companion to Epicureanism*, ed. James Warren (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), p.47.
- (10) 「この反形而上学的形而上学が指示する実際的理想は快樂ではなくて、生活全体の完成であった。このように充実した完全な生活、雑多な、それでいて精選された感覚の生活にたいするもっとも直接で有効な補助となるものは、知的洞察 (*insight*) である。魂の自由、われわれの経験のなかの一要素を生かすために他の要素を犠牲にするような、かたよった、まちがったすべての教義からの離脱、過去にたいする後悔と未来にたいする思わくからおこるすべての煩いからの脱却——これらのものは教育の真の目的、洞察への準備にすぎない。ここで洞察というのは、刻々にすぎゆく現在の瞬間がわれわれに提供するあらゆるものにたいする直観であって、そのような直観をわれわれは教養によって身につけねばならないのである。……自己あるいは他者を教育する真の目的は、抽象的な真理あるいは原理の体系を伝えるのではなくて、それぞれの個性である程度異なる生きかたを伝えることである。ひとは誰しも「全然他人と同一」ではないのであるから、各人の特殊な性質、特別な成長の事情によって、人生に処していく技術にも相違があるのは当然である」。Walter Pater, *Marius the Epiurean*, Vol.1 (London: Macmillan, 1885), pp.143-44. 工藤好美訳『享楽主義者マリウス』(筑摩書房〈ウォルター・ペイター全集3〉, 二〇〇八年), 九六一-九七頁。
- (11) Cf. Cyril Bailey, *Titi Lucreti Cari, De rerum natura*, Vol.1 (Oxford: Clarendon Press, 1947), p.1. ヴォルテールはこの伝承をもとにメンミウスのキケロ宛架空書簡を書いている。Cf. Voltaire, “Lettres de Memmius à Cicéron,” *Collection complètes des œuvres de mr. De Voltaire*, tome 33, *Mélanges de littérature* (Oxford: St.Giles, 1770),

pp.297-341. マルセル・シュウォブ「詩人ルクレティウス」(大濱甫訳『架空の伝記』南柯書局、一九八〇年)は娼業による自死説に、またフィリップ・ソレルス「ルクレティウスの瞑想」(宮林寛訳『例外の理論』せりか書房、一九九一年)は謀殺説に立つものとして、それぞれ興味ぶかい。

- (12) ゲリウス『アッティカの夜』[I.21.7]。アンリ・ベルグソン「ルクレーティウスの抜翠」、花田圭介・加藤精司訳『小論集 I』(白水社〈ベルグソン全集 8〉、二〇〇一年)、六八—八〇頁参照。
- (13) Cf. George Santayana, *Three Philosophical Poets: Lucretius, Dante and Goethe* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1910), p.34 and pp.35-36. ジル・ドゥルーズ、大山載吉訳「ルクレティウスと自然主義」、『ドゥルーズ——没後十年、入門のために』(河出書房新社、二〇〇五年)、参照。
- (14) この一句 (*tantum religio potuit suadere malorum*) をホップズは『ビヒモス』の表紙にエピグラフとして掲げ、ヴォルテールはそれを「この世がつづくかぎり永続する」詩句と讃えた。Voltaire, *op.cit.*, p.299.
- (15) そのひとつは、原子がその垂直落下軌道を予期せず逸れる「クリナメン」現象の記述であり、エピクロスは原子論形而上学を略述した「ヘロドトス宛の手紙」にはみられない。ルクレティウスによれば、それはこの世に自由意志 (*libera voluntas*) が存在するために必要な想定である [II.251-293]。
- (16) 『事物の本性について』の構成から遡って『自然について』の復元を試みたセドレーは、第一二巻が文明の起源についての記述にあてられていたと推測する。Cf. David Sedley, *Lucretius and the Transformation of Greek Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), pp.121-22.
- (17) ルソー『人間不平等起源論』における人類の原初状態の記述はルクレティウスに依拠している。Cf. Arthur O. Lovejoy and George Boas, *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* (Baltimore: John's Hopkins University Press, 1935), pp.240-42. エピクロス自身は、デモクリトス『小宇宙体系』[DK.Dem.B5]のほかテオフラストス『植物誌』を典拠にしたと考えられる。Cf. Sedley, *op. cit.*, chap.6.
- (18) だがルクレティウスは、政治社会の成立以前の人類も、「野獣」から身をまもるために協力しあう暗黙の合意を結んでいたことを示唆しているようにみえる。Cf. John M. Armstrong, "Epicurean Justice," *Phronesis*, Vol.42 No.3 (1997); Tim O'Keefe, "Would a Community of Wise Epicureans be Just?" *Ancient Philosophy*, 21 (2001), pp.140-45.
- (19) サンタヤナにとってエピクロスは「古代のハーバート・スペンサー」(Santayana,

- op. cit.*, p.29) であり、ベルグソンによれば、「ルクレティウスの自然学上の誤りの責任は、たいていエピクロスに遡る」。ベルグソン前掲書、六一頁。Cf. Nicholas Denyer, “The Origins of Justice,” *Suzetesis: studi sull’epicureismo greco e romano*, offerti a Marcello Gigante, Vol.1 (Napoli: Gaetano Macchiaroli Editore, 1983); Gordon Campbell, *Lucretius on Creation and Evolution: A Commentary on De rerum natura, Book 5, Lines 772-1104* (Oxford: Oxford University Press, 2004).
- (20) 本田喜代治・平岡昇訳『人間不平等起源論』(岩波文庫, 一九七二年), 九七頁参照。
- (21) Cf. David Furley, *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap.17; James H. Nichols, Jr., *Epicurean Political Philosophy: The De rerum natura of Lucretius* (Ithaca and London: Cornell University Press, 1972), p.131.
- (22) ルクレティウスはたびたび「世界の壁」に言及している [I.1102; II.1045, 1144; III.16; V.119, 371, 454, 1213; VI.123]。エピクロスのテキストにこの表現はないが、「ピュトクレス宛の手紙」で「世界とは星々と大地とすべての現象を包み込み、天空のある限界づけられた部分であり、それが解体すると、内部のすべてのものは混沌としてしまう」[DLX.88]と述べられているものがこれに相当すると考えられる。
- (23) ルソーもいうように、「死とその恐怖についての知識は、人間が動物的な状態から遠ざかるときに最初に獲得したもののひとつである」。ルソー前掲書、五五頁。
- (24) 政治術の起源にかんするプラトンのコスモロジカルな説明と比較せよ。それによると、クロノス神の御代に安定した循環運動をつづけていたこの宇宙が逆転期にさしかかり、そこから生じた混乱と不和を解消するために、それまで全宇宙の運行とは無関係であった人間の諸技芸に決定的な重要性が加わったとされる(『政治家』[271a-274b])。
- (25) パスカル『パンセ』[B206=L201]。
- (26) Cf. Gerald F. Else, “Moenia Mundi,” *Classical Weekly*, No.37 (1943/44), p.137.
- (27) この一節を含む前後は第四巻の冒頭近く [IV.11-25]でも反復されており、古来編者(キケロ?)の関与が取り沙汰される要因となってきた。
- (28) Cf. Nichols, *op. cit.*, p.72. ウェルギリウス『アエネーイス』[III.110-18, VI.785-96], 参照。
- (29) Cf. Bailey, *op. cit.*, Vol.2, p.761; Boyancé, *op. cit.*, p.57.; P. H. Schrijvers, *Horror ac divina voluptas: Études sur la poétique et la poésie de Lucrèce* (Amsterdam: R. A. Hakkert, 1970), p. 38.

- (30) Leo Strauss, “Notes on Lucretius,” *Liberalism Ancient and Modern* (Chicago: The University of Chicago Press, 1968), p.85. 木部尚志訳「ルクレティウスについての覚え書き」、石崎嘉彦・飯島昇蔵訳者代表『リベラリズム——古代と近代』（ナカニシヤ出版、二〇〇六年）、一三六—一三七頁。Cf. Nichols, *op. cit.*, chap.2.
- (31) *Ibid.*, p.92 and 100. 邦訳、一四七、一六〇頁。
- (32) ここに列挙された宗教的慣行は実際にローマでおこなわれていた祭礼や儀式であった。Cf. Kirk Summers, “Lucretius and the Epicurean Tradition of Piety,” *Classical Philology*, Vol.90 No.1 (1995).
- (33) ニーチェによれば、「かれ [エピクロス] の勝利は、その学説の陰鬱ではあるが聡明な弟子のローマ人ルクレティウスの口からもっとも美しい響きとなっておわるのであるが、来るのがあまりにも早すぎた」。茅野良男訳『曙光』（ちくま学芸文庫〈ニーチェ全集7〉、一九九三年）、八六頁 [72]。
- (34) 前五一年七月六日および九月二日付アッティクス宛書簡 [104.6, 112.3] の記述を参照。
- (35) 『善と悪の究極について』で説明されるエピクロス主義をエピクロスのテキストの対応箇所と比較したものに、Mary N. Porter Packer, *Cicero's Presentation of Epicurean Ethics: A Study Based Primarily on De finibus I and II* (New York: The Columbia University Press, 1938) がある。
- (36) キケロがルクレティウスの名前をあげているのは、弟クイントゥスに宛てた前五四年二月の私信 [14.3] においてだけである。この不可解な沈黙の背後に不問の「掟」があったとする Jean Marie André, “Cicéron et Lucrèce: Loi du silence et allusions polémiques,” *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé* (Rome: École de Française de Rome, 1974) を参照。
- (37) Cf. Benjamin Farrington, *Science and Politics in the Ancient World* (London: George Allen & Unwin, 1939), pp.191-93, 217; Norman Wentworth de Witt, *Epicurus and His Philosophy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954), pp.31-33, 86-87, 345.
- (38) 『法律について』 [L.39], アッティクス宛前四四年五月一日付書簡 [374.5], 友人宛前五三年二月の書簡 [35.1-2] などを参照。
- (39) ニーチェのストア派批判を参照。「おお、君たち気位高いストア派の方がたよ、君たちは〈自然にしたがって〉生きようと欲するのか？ それにしてもなんということばの欺きであることか！ 自然といわれるもののなんたるかを考えてみるがいい。それは切りもなく浪費するもの、はなはだもって無頓着なもの、意図も

なければ顧慮もないもの、慈悲もなければ正義もないもの、豊穡かつ荒涼として、しかも同時に不定なものである。その無関心そのものが力でもあることを考えてみるがいい、——君たちはこうした無関心にしがたって生きることなどどうしてできよう？。信太正三訳『善悪の彼岸』（ちくま学芸文庫〈ニーチェ全集11〉、一九九三年）、二六—二七頁 [9]。

- (40) Cf. James E. Holton, “Marcus Tullius Cicero,” *History of Political Philosophy*, 3rd edition, eds. Leo Strauss and Joseph Cropsey (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp.171-72. キケロのゼノンおよびクリュシッポス理解については、Paul A. Vander Waerdt, “Zeno’s *Republic* and Origins of Natural Law,” *The Socratic Movement*, ed. P. A. Vander Waerdt (Ithaca and London: Cornell University Press, 1994), p.293; Keimpe Algra, “Chrysippus, Carneades, Cicero: The Ethical Divisions in Cicero’s *Lucullus*,” *Assent and Argument: Studies in Cicero’s Academic Books, Proceedings of the 7th Symposium Hellenisticum* (Utrecht, August 21-25, 1995), eds. Brad Inwood and Jaap Mansfeld (Leiden: Brill, 1997) を参照。
- (41) Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago: The University of Chicago Press, 1953), pp.152-53. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』（昭和堂、一九八八年）、一六六—六七頁。
- (42) 『トウスクルム荘談義』[V.120], 参照。哲学者キケロにしたがえば、哲学に歯止めをかける——「いったん手綱を離してしまえばもはや制限も制止もできなくなってしまうもの」に節度を要求し、「大きければ大きいほど善いもの」に中庸をもとめる——のはナンセンスのきわみである（『善と悪の究極について』[I.2]）。
- (43) ラクタンティウスは、ルクレティウスがローマのあらゆる宗教的慣行を否定し、それに代替するものを提示しない点を非難している（『神聖教理』[II.2.10-17]）。
- (44) 野田良之ほか訳『法の精神（下）』（岩波文庫、一九八九年）、一三一—三二頁参照。しばしばこれはエピクロス主義にたいするキケロの無理解に帰せられてきた。Cf. Porter Packer, *op.cit.*, p.93.
- (45) 『法律』[722B-723D, 907C-D], 参照。Cf. Leo Strauss, *The Argument and the Action of Plato’s Laws* (Chicago: The University of Chicago Press, 1975), p.65.
- (46) それゆえガイウスとともに「自然法」と「万民法」とが事実上置換可能な表現であるとすれば、ウルピアヌスの三分法は「不適切な区別」となる。Cf. Henry Sumner Maine, *Ancient Law: Its Connection with the Early History of Society and its Relation to Modern Ideas* (London: Oxford University Press, 1939), p.43.

- (47) ジャンバッティスタ・ヴィーコ, 上村忠男訳『新しい学 1』(法政大学出版社, 二〇〇七年), 一八二-一八三頁 [321, 324] 参照。ヴィーコによれば, ウルピアヌスの理性は国家理性 (ragion di Stato) にほかならず, 「万人によって自然的に認識されているのではなく, 人間社会の維持のためにながら必要かを見さだめることのできる政治に熟練した少数者にもみ理解されている」。上村忠男訳『新しい学 3』(法政大学出版社, 二〇〇八年), 九八, 一三七頁 [949, 990]。
- (48) Cf. Michael P. Zuckert, *Natural Rights and the New Republicanism* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1994), pp.131-32.
- (49) 「真正なる哲学」としての法律学については Donald R. Kelley, “Vera Philosophia: The Philosophical Significance of Renaissance Jurisprudence,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol.14 No.3 (1976) を参照。
- (50) Cf. Wolfgang Waldstein, “Zum Problem der vera philosophia bei Ulpian,” *Collatio iuris Romani: Études dédiées à Hans Ankum à l’occasion de son 65e anniversaire*, éditées par R. Feenstra et al. (Amsterdam: J. C. Gieben, éditeur, 1995).
- (51) *The Digest of Justinian*, Latin text edited by Theodor Mommsen with the Aid of Paul Krueger, English translation edited by Alan Watson (Philadelphia, PA: University of Pennsylvania Press, 1985), p.xliv.
- (52) ルキアノスの『偽予言者アレクサンドロス』および『ペレグリノスの昇天』は, 異教徒がキリスト教徒に言及したもっとも初期の例として知られる。
- (53) Cf. Norman Wentworth de Witt, *St. Paul and Epicurus* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1954), pp.41-42, 187-88; Renée Koch Piettre, “Paul and the Athens Epicureans: Between Polytheisms, Atheisms and Monotheisms,” *Diogenes*, No.205 (2005).
- (54) テルトゥリアヌス『マルキオン論駁』[II.5.1; IV.15.7-8], オリゲネス『ケルソス論駁』[VI.52-53], 参照。Cf. John G. Gager, “Marcion and Philosophy,” *Vigiliae Christianae*, Vol.26 No.1 (1972). オリゲネスの『ケルソス論駁』は, キリスト教における預言や神の啓示を蒙昧と非難したケルソスの『真のこば』への反論である。この「ケルソス」がルキアノスの友人のエピクロス主義哲学者ケルソス(『偽予言者アレクサンドロス』[1])と同一人物であるかどうかについては諸説あり, 大勢はこれを否定する傾向にある。Cf. “Introduction,” Origen, *Contra Celsum*, trans. with an Introduction and Notes by Henry Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp.xxiv-xxix.
- (55) 『靈魂論』[5, 17, 38.3]および『肉体の魅りについて』[17, 35]を参照。テルトゥ

リアスによるルクレティウスの引用についてはJ. W. Ph. Borleffs, “Tertullian und Lucrez,” *Philologische Wochenschrift*, 52 (1932), S.350f を、また初期ラテン教父たちによるエピクロス主義受容についてはRichard P. Jungkuntz, “Christian Approval of Epicureanism,” *Church History*, Vol.31 No.3 (September 1962) を参照。

- (56) レオ・シュトラウスはエピクロス主義の「キリスト教後的変容」(eine nachchristliche Modifikation) をつぎのように説明する。「異教徒の神々への信仰が全能でひたすら善良なる神への信仰におきかえられると、エピクロスの気質がもはや宗教批判を必要としなくなる可能性が開かれるというだけでない。エピクロスの気質は宗教的諸観念と調和するばかりでなく、ほかならぬ宗教的諸観念のなかにおのれにもっともふさわしいもの、すなわち心の平静と恐怖なき生にとってもっとも有益なもの、唯一の慰撫となるものとそれにかんする真の見解を最大限認識する可能性が開かれたのである」。Leo Strauss, “Die Religionskritik des Hobbes: Ein Beitrag zum Verständnis der Aufklärung,” *Leo Strauss Gesammelte Schriften*, Bd.3, Zweite Aufl. (Stuttgart: J. B. Metzler, 2001), S.318.
- (57) 信太正三訳『悦ばしき知識』(ちくま学芸文庫〈ニーチェ全集8〉, 一九九三年), 二三二頁 [140]。
- (58) デ・ウィットによれば、アルノピウスとアウグスティヌスはともに一時期エピクロス主義に傾倒したことがあり、かれらの回心はエピクロス主義者がキリスト教に吸収される社会現象の典型例であった。Cf. de Witt, *Epicurus and His Philosophy*, pp.33, 352-53. アナトール・フランス『舞姫タイス』やウォルター・ペイター『エピクロス主義者マリウス』はこの間の経緯を時代背景とともに描いた小説である。
- (59) ラクタンティウス『神聖教理』[I.1.6]とともにキケロ『アカデミア前書』[II.3.8]と比較せよ。キリスト教教父たちによるキケロの「父親殺し」についてはGiulio D’Onofrio, *Vera philosophia. Studies in Late Antique and Medieval Christian Thought*, English Text by John Gavin, S. J. (Turnhout: Brepols, 2008), pp.36-55 を参照。
- (60) Cf. Charles Bolyard, “Augustine, Epicurus and External World Skepticism,” *Journal of the History of Philosophy*, Vol.44 No.2 (2006); Dean Simpson, “Epicureanism in the Confessions of St. Augustine,” *Augustinian Studies*, Vol.16 (1985). ラクタンティウスもまた、世界にはじまりとおわりがあることをみとめないプラトンとアリストテレスの批判にエピクロスを利用している(『神聖教理』[VII.1.7-10])。

- (61) ラクタンティウスのつぎのような説明はその典型例である。「あらゆるものは過去・現在・未来という三つの時間に包括されていなければならないが、はじまりは過去に属し、存在は現在に、解体は未来に属する。この三つはすべて個々のどの人間にもみられる。すなわち、われわれは生まれるときにはじまり、生きているときに存在し、死ぬときに存在をやめる」（『神聖教理』[II.10.19-20]）。この折衷主義は、神学者たちの主たる典拠であったセネカ——テルトゥリアヌスは「われわれのひとり」（*saepe noster*）と呼び、ヒエロニムスは「生来のキリスト者精神の持ち主」（*anima naturaliter Christiana*）と呼ぶ——の死の説明にストア派、エピクロス主義、アカデメイア派、ペリバトス派の語彙が混在していたことに由来する。「死は善でもなく悪でもないのです。事実「なにか」であるものは、善であるか、悪であるかのいずれかでありえます。しかし、それ自体が無であり、すべてを無に帰せしめるものは、幸運、不運のいずれにもわれわれを引き渡すものではありません。なぜなら、善や悪はなんらかの実体のあるものにかかわるからです」（『マルキアに寄せる慰めの書』[19.5]）。
- (62) 『ストア派のパラドクス』[27]、参照。『わが執政官職について』と題したキケロの詩は現存しないが、一部が『神託について』[L.11-13]やアッティクス宛前六〇年一二月の書簡[2.3.4]などに引用されている。
- (63) Cf. Jean Lafond, “Augustinisme et Épicurisme au XVII^e siècle,” *L’homme et son image, Morales et littérature de Montaigne à Mandeville* (Paris: Honoré Champion, 1996).
- (64) Desiderius Erasmus, “The Epicurean (Epicureus),” *Collected Works of Erasmus*, Vol.40, trans. Craig R. Thompson (Toronto: University of Toronto Press, 1997), p.1075.
- (65) Cf. Kurd Lasswitz, *Geschichte der Atomistik vom Mittelalter bis Newton*, Bd.1 (Hamburg und Leipzig: Voss, 1890), SS.72-76, 134-50. カラーム神学の最小粒子ないし原子 (*ajzâ*) の理論とエピクロス主義の関係を論じたものに以下がある。Cf. Shlomo Pines, *Studies in Islamic Atomism*, ed. Tzvi Langermann (Jerusalem: Magnes Press, 1997), p.113; Alnoor Dhanani, “Kalâm Atoms and Epicurean Minimal Parts,” *Tradition, Transmission, Transformation: Proceedings of Two Conferences on Pre-modern Science Held at the University of Oklahoma*, eds. F. Jamil Ragep and Sally P. Ragep with Steven Livesey (New York: E. J. Brill, 1996).
- (66) プロペルティウスの引用は『エッセー』第三卷第一章「経験について」（邦訳6, 一三四頁）にみられる。
- (67) ニーチェ『善悪の彼岸』, 一三頁。