

【論 説】

エピクロスの帰還

——ガッサンディにおける哲学的著述の技法について——

中 金 聡

目 次

はじめに

- 1 人文主義の遺産
- 2 運動の原子論的解釈
- 3 魂の不死をめぐる
- 4 エピクロス主義的正義論
- 5 宗教・政治・哲学

はじめに

ヨーロッパ哲学史上のガッサンディ (Pierre Gassendi, 1592-1655) は、同時代人のデカルトあるいはホブズの影に隠れた存在である。しかし、一世代のちのボイル、ロック、ニュートンらは、いずれも『アリストテレス主義者にたいする逆説的論考』(*Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos*, 1624) や『形而上学探求、ルネ・デカルトの形而上学およびかれの答弁への疑問と再駁論』(*Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, 1644) のようなガッサンディの論争的な著作から原子論哲学や懐疑主義的認識論をまなぶことによって、近代の科学と哲学の礎を築いた。諸学を支配しつづけてきたアリストテレス主義——デカルト哲学ですらその権威の呪縛から完全には解放されなかった——をしりぞけ、「新哲学」(実験科学) に形而上学的な基盤をあたえようとしたガッサンディは、「たとえわれわれにとっては偉大な学者でないとしても、同時代人たちにとっては偉大な学者、それもきわめて偉大な、すなわちデカルトに匹敵するその好敵手」であっ

エピクロスの帰還（中金）

た。ただし A・コイレはこの評価に重要な留保を付している。

ガッサンディが樹立しようとした自然学の体系は、古代の原子論にもとづくいまだ定性的なものであった。古代の原子論を刷新ないし再生させることによって、かれは近代科学に哲学的な基盤を、存在論的な基盤を提供することができた。しかし近代科学は、ガッサンディがその統合のしかたを知らなかったもの、すなわち自然の原子論と数学化とを統合したのであり、ガリレオとデカルトの伝統があらわしているのはまさしくそれであった。この二つの潮流の統合こそが、数学的自然学というニュートンの総合を生みだしたのである⁽¹⁾。

ガッサンディは独創を誇るタイプの思想家ではなかった。かれが畢生の仕事とさだめたのは、古代ギリシアの哲学者エピクロスの思想を甦らせること、あるいは「近代（すなわちポスト中世）版のエピクロス」⁽²⁾をつくりあげることである。その成果は、さして長いとはいえないかれの生涯の最後の十年間に『エピクロスの生涯と流儀』（*Vita et Moribus Epicuri*, 1647）、『ディオゲネス・ラエルティオス第十巻注解』（*Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 1649）、『エピクロス哲学集成』（*Syntagma Philosophiae Epicuri*, 1649）⁽³⁾、『哲学集成』（*Syntagma Philosophicum*, 1658）の四作品となってあらわれたが、この構想自体は最初の著作『逆説的論考』を出版した直後にすでに芽生えている⁽⁴⁾。その意味では、ガッサンディ哲学全体がエピクロス主義復興のためにくりかえされた試行であり、アリストテレス主義の批判やデカルトとの論争も、いわばその過程で生じた副産物ないしエピソードとさえいえるのかもしれない。コイレが指摘するのは、このエピクロス主義へのこだわりが桎梏となって、近代自然科学の形而上学的根拠づけという課題が十分にはたされなかったということであろう。

エピクロス主義復興計画の意図と最終目標はいまなお明確でないが、総じて近年のガッサンディ研究は、エクス司祭でもあったこの哲学者の全営為をキリスト教と機械論的哲学との和解に捧げられたものとみなし、そのために「エピクロス主義に洗礼をほどこす」こと、あるいは「キリスト教化されたエピック

ロスの倫理学体系」の構築が試みられたとする傾向にある⁽⁵⁾。その根拠のひとつにあげられるのは、エピクロス研究四部作を発表順に並べて読むとき、ガッサンディの熱が次第に冷めていくようにみえることである。異教の哲学に向けられてきた無神論、利己主義、快樂主義、知的探求の軽視などの伝統的な非難の無理解をただしてエピクロス弁護に徹した『生涯と流儀』の著者は、そのわずか二年後の『注解』になると、エピクロス主義の本質的要素——世界の永続性、人事に無関心な神々、摂理の否定、魂の可死性——を「誤り」とみなすようになる。そして『哲学集成』にいたってはそれらの教義の論駁自体が目的であるかのような言辞が散見され、もともとガッサンディはエピクロス主義者でなかったとする解釈に言質をあたえるまでになっているのである⁽⁶⁾。

エピクロス批判の意図については、『集成』の「序文」にこう弁明されていた。「ストア派とエピクロス主義者は、ひとたびその誤りが除去され、アリストテレスのきわめて重大な誤りが論駁されるのと同じやりかたで論駁されるなら、価値あるもの、まなぶにあたいする多くのものをもっている。それこそがわたしの試みようとする仕事である」[001:5A]。この「誤り」と目されるものの多くがキリスト教と両立しえない教義であることは事実であり⁽⁷⁾、またこれらの解釈の裏づけとなる文言が残されたテキストに多々みられること、そしてガッサンディ自身のテキスト以外にかれの思想を理解する手がかりがないことも否定できない。だが問題は、そこから整合的に導かれるガッサンディ像が、著者であるかれ自身が同時代の読者に理解させたいと願ったかれの姿以上のものではないという点である。それが仮に「キリスト教的エピクロス主義者」であったのなら、われわれが問うべきはむしろ、ガッサンディはなぜ自分をそのように理解させねばならなかったのか、またそのためにかれがどのような方法を用いたかである。それに着目するとき、残されたテキストから浮かびあがってくるのは、神学者ならぬ哲学者ガッサンディであり、「キリスト教的エピクロス主義者」を装う真正エピクロス主義者であるように思われる。以下ではそのような視点から、ガッサンディのエピクロス主義復興計画について考察することにしてしよう。

1 人文主義の遺産

近代におけるエピクロス主義の復興も多分にもれず、久しく忘れ去られてきた古典古代の文物を発掘したルネサンス人文主義の所産であった。紀元前一世紀ローマのエピクロス派詩人ルクレティウスの『事物の本性について』(*De rerum natura*)の写本がポッジョ・ブラッチョリーニによりドイツのある修道院で発見され、イタリアに持ち帰られたのは1417年（出版は1473年）のことであり、1430年にはトラヴェルサーリが三世紀の伝記作者ディオゲネス・ラエルティオスの『主要哲学者の生涯と意見』(*Bion kai Gnomon ton en Philosophiai Eudokimezanton*)をラテン語に訳している。それらはエピクロス研究の中世的・キリスト教神学的封印を解き、その感化の跡の著しい無数の書物を生み出したが、初期人文主義者たちがエピクロス主義に寄せる関心の焦点はもっぱら快樂主義倫理学にあった⁽⁸⁾。キリスト教のおしえに反する教義の最たるもの、すなわちエピクロスの無神論的な原子論形而上学が真剣な哲学的議論の俎上にあげられるには、近代自然科学革命の余波が諸学におよんで正統キリスト教神学との軋轢がもはや抜き差しなくなるまで、そしてガッサンディによるエピクロス主義のトータルな復興計画が緒につくまで、なお二世紀を要したのである。

ディオゲネス・ラエルティオスの第十卷「エピクロス伝」を解説したガッサンディの『注解』は、エピクロスの哲学をめぐる古代および中世の言説を細大もらさずあつめ、全三巻1800頁近くにわたって詳細な文献学的考証を加えた人文主義的研究の精華ともいべき作品であり、ホップズもそれを完成させた著者の労をねぎらった[OO6:522A]。しかしガッサンディ自身はできばえに満足せず、残る生涯をそのさらなる彫琢に注いだ。こうしてできあがった『哲学集成』は、エピクロス哲学の注釈の域をはるかに越え、古今の哲学諸学説の膨大な引照にもとづいてエピクロス主義哲学を体系的に再構成する試みとなったが、ガッサンディはその出版を待たずに没した。『集成』が陽の目をみたのは、

弟子たちによって師の没後に編纂された六巻本全集 (*Opera omnia*, 1658) においてである。

しかし『哲学集成』は浩瀚な『注解』のたんなる縮約版でもさらなる増補版でもなかった。エピクロス哲学の「規準論」^{カノニカ}「自然学」^{フィジカ}「倫理学」^{エティカ}を模した『注解』の三部構成こそ踏襲し、内容上もかなり重複するものの、実質的には別作品である。二著の相違はまず体裁面に明らかであった。『注解』では全巻のはじめにディオゲネス・ラエルティオス「エピクロス伝」全文がギリシア語原文とガッサンディによるラテン語訳を並記して掲げられていたが、『集成』はそれを省き、かわりに全体の総序にあたる「哲学一般について」(*De Philosophia universe*) という文章が加えられている。また『注解』の第一部が「エピクロスの哲学」(*Philosophia Epicuri*) と題してエピクロスの哲学方法論のみを説明するのにたいして、『集成』第一部は、エレアのゼノンからデカルトまでの論理学史と、懐疑主義色の濃いガッサンディ自身の認識論を展開する「論理学提要」(*Institutio Logica*) からなっている⁽⁹⁾。もっとも大きな変更がほどこされたのは自然学の部で、天体および自然現象論が大半を占めていた『注解』とは異なり、『集成』では人間および動物の魂にかんする生理学的考察が大幅に増補されている。最後の倫理学の部は修正が比較的少ないが、『注解』の末尾に収められていたエピクロス『主要教説』(*Kyriai Doxai*) のラテン語訳と注釈が『集成』ではすべて割愛されている。

この改訂作業は、ガッサンディ哲学が近代科学の形而上学的根拠づけに必要なかぎりまでエピクロスの哲学教義を選択的に受容する過程、あるいはエピクロス主義色を漸次払拭していく過程と考えられている。たしかに『哲学集成』でのエピクロス主義批判は、魂の可死性や宇宙の創造者としての神の否定などの主張にまでおよんでいるため、エピクロスの哲学教義でいまだ生けるものとしては、懐疑主義的認識論、原子論形而上学、快楽主義倫理学しか残っていないようにみえる。たとえガッサンディの営為のうちに古典の注釈から包括的な哲学史の叙述へと関心を推移させた後期人文主義の成立をみることができたとしても⁽¹⁰⁾、『集成』でエピクロス離れに拍車がかかっているのは見紛いような

エピクロスの帰還（中金）

い事実である。

一方、ガッサンディが終生変わらぬ信仰の持ち主であったことは、著作に散りばめられた告白がこれを確証している。すでに『アリストテレス主義者にたいする逆説的論考』の「序文」には、「つねにわたしは、自分自身と著作とを唯一の聖なるカトリック教会、使徒の教会、したがってローマの教会の判断にゆだねる者である。わたしはこの教会の乳飲み子であり、その信仰のために全身全霊をあげてわが生涯をついやす用意ができています」[003:101B]とあり、晩年をその完成に捧げた『哲学集成』でも、冒頭近くで特定の哲学学派をひいきしないという宣言のあとにこうつづいている。「わたしが堅持するのは、父祖からうけとった唯一の正統なる宗教だけである。つまりカトリックの、使徒たちの、ローマの宗教である。それ以外についてはこういっておこう、わたしはつねに理性を権威のまえにおく者だと」[001:29B-30A]。そのような信仰者にとって、エピクロスの悪名高い無関心な神——神々は至高の存在であるからこそ人間のおこないにも行く末にも無頓着である——のおしえは、エピクロス主義のうちなる生けるものを救出するためにも拒絶されねばならなかった。

神は原因であり、世界に配慮して摂理によって世界を統括するが、それは一般に世界そのものためであり、またわけても人間のためである。……このもっとも重要な点を立証することは、エピクロスそのひとを論駁することになる。これは他の何にもまして、かれが見誤っていたもっとも深刻な論点にかかわるからである [001:311A]。

にもかかわらず、ガッサンディのカトリシズムをある種の強いられたもの、または隠れ蓑にすぎないとする説は根づよい。この「リベルタン・ガッサンディ」を強調する解釈によれば、哲学者の熱烈な信仰告白の真意は、些細な「異端」のみかけによって背後にひそむラディカルな「自由思想」「無神論」「唯物論」を隠匿することにあつた⁽⁴¹⁾。1624年公刊の『逆説的考察』が、「いかなる意味において最大の善が快樂にあり、また人間のおこないや徳の報いがどのようにこの原則にもとづくかを示して、快樂にかんするエピクロスの教義を説く」[003:102]はずの第七巻の完成をみることなく未完におわたしたのは、同年に

ソルボンヌの神学部教授たちによって発せられたアリストテレス哲学攻撃の禁令と無関係ではないだろう。ガリレオ裁判（1632年）に象徴される自然哲学受難の時代の到来は目前に迫っていた。『哲学集成』で増補された自然学の部では、魂は可死か不死かの問題をめぐるエピクロスの弁護とも非難ともとれる晦渋な議論が延々とつづく。だがこれにしても、前世紀の第八回ラテラノ公会議以後という文脈を考慮する必要がある。公会議の決定を受けて1513年にローマ教皇レオ十世の名において公布された勅令は、人間の魂が個々に不死であることをカトリック教会の教義とさだめ、それが信仰のみならず自然理性によっても知られうることを「全力をあげて」論証するべくキリスト教徒の哲学者たちに要求していたのである⁽¹²⁾。

このような神学—政治的にデリケートな同時代史的状况を後景にすると、ガッサンディの著作の多くが古典古代のテキストの注釈という体裁で著されたことには十分な理由があると考えられる。キリスト教が哲学するうえでの標準環境となった17世紀ヨーロッパ社会でいわくつきの異教の哲学を正当化しようとしたガッサンディは、12世紀のイスラム世界で膨大なアリストテレス研究書を著した「注釈者」アヴェロエス（イブン・ルシュド）と比較可能である。アヴェロエスの時代のアラビア社会では、啓示宗教がいわば社会の「法」と化し、哲学する者には著作で哲学が啓示の内容と矛盾しないことを示すだけでなく、むしろ啓示の意味を哲学によって積極的に開示する義務が課せられていた。そこで哲学者たちによって開発されたのが、古代のテキストへの注釈という形式に託して哲学的真理を伝える一方、啓示にたいする説明責任を「公教的」^{エクソテリック}なおしえによってはたすという著述の技法であった⁽¹³⁾。ガッサンディ作品につきまとうあいまいさや両義性も、人文主義研究をつうじてかれが獲得したこの哲学的著述の技法の効果であった可能性がある。その場合、『注解』を特徴づける夥しい引用や煩瑣な文献学的考証、あるいは叙述の対話篇の構造は⁽¹⁴⁾、それ自体がエピクロス哲学の説く真理をその危険な含意ともども伝えると同時に、古のテキストに加えた注釈であることを口実に、異端の嫌疑や迫害の危険を最小化する哲学者の手段として理解されねばならない。この著述の

エピクロスの帰還（中金）

技法は、『注解』と執筆時期が重なる『運動について』（*De Motu*, 1642）や『形而上学探求』においても確認できるように思われる。それぞれケプラー＝ガリレオの慣性法則とデカルトの合理論形而上学の批判的検討という体裁を借りながら、そこでガッサンディが実際に展開するのは、物体の運動と魂の可死性にかんする危険なエピクロス主義的見解なのである。

『哲学集成』では、同じ哲学をこんどは自分の名を冠して語るだけに、その著述は『注解』にさらに輪をかけた慎重なものとなるはずであろう。いまやガッサンディは、エピクロス主義という異教徒の哲学によって啓示宗教を説明する責任をみずから負う。その著述には論理の破綻や矛盾する主張の並存のような混乱が以前にもまして多くなるが、それも著者の真意をテキストの背後というよりは表層に——曖昧な表現、本筋と無関係な脱線、あるいは議論の配列に——隠さなければならなかったためと考えることができる⁽¹⁵⁾。『集成』には熱烈な信仰告白に先だって真理への愛を告白するつぎのような一節がある。

哲学者は利益や栄光をもとめたりはしない。その熱意は、もっぱら真理を探求し尊重することに存している。……哲学者が論考に用いるのは裸の理性であり、簡明で開かれていて疑いの余地のない実験であって、これが幾度となくくりかえされる。哲学者が瞑想や探求や冒険に倦み疲れることはけっしてない。意固地ではなく、信義のためとあらば意見を翻すことも辞さないが、それも蓋然性で劣る意見は避けてまさる意見を受け入れるのに敏であろうとすればこそである [001:10A]。

そのような哲学者は「誠実さへの真摯な愛」、「平静かつ用意周到ゆえのうるわしい穏やかさ」に秀でており、「無垢で、万人に善きことをなし、誰にも害をあたえないよう全力をつくす」[001:10B]⁽¹⁶⁾。ラディカルで危険な真理の探求者であるがゆえのこの節度と社会への配慮こそが哲学者のあかしとみるガッサンディは、みずからも著述の技法によってそれを実践していると考えられる。以下にその実際をみることにしよう。

2 運動の原子論的解釈

1641年、ガッサンディはプロヴァンスで公開実験をおこない、航行中の船の帆柱から落とした球が停泊時と同じように真下に落下することを確認した。この実験結果から慣性運動系の相対性を導いた『運動について』は、実験科学の威力をまざまざと示したのみならず、ガリレオ告発によってデカルトが1644年の『哲学原理』(*Principia Philosophae*)まで公表を見合わせたケプラーの慣性法則を正確に定式化した最初の出版物となった。これがきっかけとなり、コペルニクスの地動説をめぐる論争にも終止符がうたれることになる。

のちに慣性原理を物理学の第一法則とさだめたニュートンにしたがうなら、静止している物体は永遠に静止しつづけ、運動する物体は永遠に等速で一直線上を運動しつづけるのであり、物体の運動の原因は物体外部の力によってもたらされるのでなければならない。そこには、事物の運動に最初の衝撃をあたえる第一起動者としての神を想定することによって、機械論哲学と創造説とを結合する余地が残されていた。しかしガッサンディは、この最初の力が何かの問題に言いおよんだところで、唐突に「運動物の内的原理」(*principia mobilis interna*)なるものを持ちだす。それは「受動的にして能動的でもある力をもっており、運動する物体はこれによって運動しつづけるといってよいが、この力が起動者によってあたえられるとはいえない。むしろそれは喚起されるのである。運動以外に起動者によってあたえられるものはないというべきなのは明々白々である」[003:499A]。この「原理」は、すべての物体の運動は究極において原子にそなわる「重さ」(*gravitas*)に由来するとしたエピクロスの説に対応する。ガリレオですら想像しなかった重力なき無限の空間と時間のなかでは物体は直線運動すると主張したときにも、おそらくガッサンディの脳裏には、虚空を垂直に落下する原子の「雨滴」[RN:2.216-224]というエピクロス主義的なイメージがあったのだろう⁽¹⁷⁾。

しかし神の想定を無用にするこの原理の含意は積極的に展開されない。「喚

エピクロスの帰還（中金）

起される」(*excitata*)という表現で神の存在を暗示したのち、議論はむしろ逆コースの様相を呈して、聖書の記述を根拠にコペルニクス地動説をすら否定するにいたる。とはいえ、『運動について』がガリレオ裁判から間もない時期の著作であることを考えるなら、著者の真意は、コペルニクス信奉者たちの言と断って紹介される主張——聖書の天動説は「容易に理解できることばと一般に受け入れられた語りかた」で、実在を「現象するがまま、一般人に知られ経験されるとおりに」記述したもの——にこそあるとみるべきだろう。ガッサンディはコペルニクス説が真理でないから採用しないと述べていない。もっぱらそれが「信仰篤き人びとのあいだで重きをおかれていない」からだというのである [003:519B]。

つぎに『哲学集成』第二部「自然学」をみると、冒頭からエピクロス主義とは相容れない神の存在証明が論じられる。ガッサンディによれば、神への信仰は万人が自然的にもつものではない。人間がそれを獲得するのは、他者の証言（権威）によってか、啓示（聖書）によってか、あるいはこの世界に秩序をもたらした原因をたずねる自然理性の推論によってである。「自然学(*physiologia*)とは、事物の本性一般を観照することにより、その神秘の大きさ、多様性、性質、美、調和から、最高の知恵と力と善たる神的意志(*numen*)が存在し、宇宙はこれによって支配されていると推論するものである。……それゆえわれわれの自然理性は、この神的意志の卓越性と仁恵にたいしては崇敬の念が示されるべきこと、それこそが真の宗教であることを承認する」 [001:128B]。

『集成』の哲学的課題は、この主意主義的な神の観念と「原子こそが万物の第一にして普遍的な素材であると主張する」エピクロスの立場との統一であるようにみえる。ガッサンディは先駆者としてアネボニユマス（十二世紀のスコラ神学者コンシュのギョームの別名）を引きあいに出し、つぎのようなキリスト教的原子論哲学を展開する。

この理論を推奨するべく、われわれはまずこう宣言する。原子が永遠であり創造者をもたないとする考えは拒絶されるべきであり、原子が数のうえで無限であり、ありと

あらゆる形態をまとめて発生するという考えもまたしかりである。いったんこれを拒絶するなら、つぎのことがみとめられようであろう。原子は物質の根源的形態であること、神ははじめから原子を有限なものとして創造し、それをこの可視的な世界へと形成したこと、最後に、神は原子にたいしてさまざまに変形することを命じ、また許したのであり、そこから要するに宇宙に存在するすべての物体が構成されているということが……。……つぎにわれわれはこう宣言する。原子が力能を、すなわち本性的にそなわる自己運動力をもつという考えは拒絶されるべきである……。するとつぎのことがみとめられよう。原子は、神が原子の創造時に植えつけた運動し活動する能力によって運動し活動するのであり、神は万物を掌握し保持しているのであるから、原子の能力は神の同意とともに機能するのだ、と [OO1:280A]。

これはプラトンのデミウルゴス説とレウキッポスらの原子論とを統合するためにアリストテレスが考案した解決案にまで遡り（『形而上学』[1071b3-72a18]）、原子を含む万物の創造者たる神を「第一原因」とし、エピクロスが原子の「重さ」にみとめた運動力（*vis motrix*）を「第二原因」とする運動理解を帰結する⁽¹⁸⁾。だがたとえ神が原子にその運動力をあたえた第一起因であることをみとめても、『運動について』で物体の運動が外部から「喚起される」と主張したガッサンディがここで強調したいのは、「第一原因」よりもむしろ「第二原因」、すなわち原子そのものに内在する運動の自律的な源泉であるとも考えられる⁽¹⁹⁾。事実かれは先のキリスト教的原子論「宣言」の直前で、エピクロスのいう原子の「重さ」を原子の「内在的」で「譲渡不可能」な属性とみなし、原子は内的原因によって運動する——ただし並行に「落下」しているのではなく、それぞれに空間のある方向にむかって横切っていく——と明言しているのである [OO1:273B]。

同じ「作用の原理について、すなわち事物の原因について」（*De Principio Efficiente, seu de Causis Rerum*）と題した章——「自然学」第一篇のちょうど中程に位置する——の第八節にいたって、ガッサンディは万物の制作者としての神を第一起因とするそれまでの運動観とはうってかわり、物質の自律的な自己運動性にかんするエピクロス主義的な議論を展開し始める。アリストテレスの原子論批判によれば、デモクリトスやレウキッポスは原子と

空虚とを万物の質料とみなして運動の質料因と起動因の区別を知らず、それゆえ運動の作用原理を説明できない（『形而上学』[985b3-20]）。これにたいしてガッサンディは、事物を構成する原子そのものの自己運動性が事物の運動の作用因であるがゆえに、質料原理と作用原理とは事実上区別されないといい。その前提となるのは、「もろもろの物体における活動の真の原理は物質的（*corporeum*）でなければならない」[OO1.334A-B]ということである。運動の原因をたずねて因果系列を無限に遡上し、最終的に「不動の動者」に行き着いたとしても、事物を動かす最初の物質的な衝撃は依然として説明されない。しかるに「いかなる事物もそれ自身の作用因にはなりえない」というアリストテレスが示唆するのは、天体を含むあらゆる事物を神が物理的にではなく「道徳的に」、すなわち「命令」によって（*nutu*）動かすということだが、これはあくまで「隠喩的行為」と考えるほかない[OO1.334B]。たとえ神そのものではなく、神があらかじめ事物の目的としてさだめた形相を運動の原因と考えたとしても、結論は同じである。「この力はその形相を象^{かたど}った者に由来するのだ、と仮に誰かがいっても、やはりそれは真理ではない。というのは、この行為主体とその行為——それは主体とは別物になる——はともに外的なものであるが、活動する力以上に形相における内的なものは存在しないからである」[OO1.335B]。

こうして運動の第一原理を原子の自己運動性に帰すかにみえたガッサンディは、同じ節の末尾近くで「原子はそれ自身の能動性によって、原子がはじめにその創造者から受けとった力と協調しつつ自己運動する」[OO1.337A]と述べ、ふたたび神と原子の二重原因説を示唆する。だが、この「あらゆる物質のある種の開花」（*quasi flos totius materiae*）⁽²⁰⁾が事物の運動にかんするかれの最後のことばでないことは、直後にガッサンディが「喜び」とともに引用するルクレティウスのすぐれて自然主義的な詩行が如実に物語るだろう。

まず原子そのものが動く。ついで原子の小さな集合からなるあのいわば原子の群にもっとも近い物質が、原子の眼にみえない打撃をうけて動く。この小さな物質そのも

のは、つぎにまたやや大きな物質に運動をおこさせる。こうしてこの運動は原子からおこり、徐々に大きくなり、その結果、われわれの感覚にもわかる程度にあらわれてくる [RN:2.132-139]。

3 魂の不死をめぐる

これと同じ錯綜した議論の構造は、魂が不死であるか可死であるかの問題を論じるさいにもみられる。デカルト『省察』(*Meditationes de Prima Philosophia*, 1641)に「第五論駁」を寄せたガッサンディは、それへのデカルトの「答弁」にも納得できず、さらに「再論駁」を加えて一著『形而上学探求』にまとめた。主たる争点は、デカルトの合理論形而上学が絶対確実な知をもとめて実在直観を唱えるのにたいして、ガッサンディがカルネアデスの懐疑主義論法にうったえ、自然理性が感覚経験から推論によって引きだす結論はどこまでいっても蓋然的真理でしかないがゆえに、「現象の真理」にとどまらなければならないとするところにある。だがガッサンディの究極の疑問は、デカルトが「思惟するワレ」の存在は証明しても、その本質については何も証明しておらず、精神の作用が延長をもたない非物質的存在によるものでなければならない理由がいまだ明らかでない点にあった。

わたしは精神が非物質的であると信仰によって考えます。自然の光に照らしてみるとこの問題はあまりに曖昧なものになってしまうために、わたしには自分が精神の本質を知っているなどはとても主張できません。……精神は肉体にやどっているのに、その精神がなんらかの物質的な相のもとにおかれることもなしにどうしてある実体をあらわしたり理解したりできるのか、……つまりいかなる相のもとでなら精神が精妙な物体以外のものとして表象されるのか、それが明らかではないのです [O03:369A]。

両者の論争は物質が思惟できるかどうかの問題に帰着するはずだが、少なくともこの問題にかんするかぎり、ガッサンディは物質的な精神が知覚の感覚映

像からいかに複雑で抽象的な観念でも形成できることを示唆していた⁽²¹⁾。しかし、そこに精神の本質とその作用の物質性を主張したエピクロスの唯物論的な立場をみるデカルトに、ガッサンディはこう反論する。「あなたはおっしゃるのです。わたしの提起することがらが誤っているか、さもなければ、宇宙にかんするわたしの意見やデモクリトスとエピクロスの意見にたとえ合致しないとしても、わたしが誤りと呼ぶものが真理であるかのどちらかだ、と（この問題についてわたしはかれらと何も共有してはしません。事物の物質的な本性や物体の本質にかんしては、むしろあなたのほうがかれらと共通する意見を、実際わたしに推論できるかぎりでは大いに共通する意見をおもちなのですが）」[OO3:378A]。この主張は真摯ではない。自然理性の推論は、精神と身体を精妙か粗大かのちがいはあれともに原子でできた物体とみなす唯物論的な立場を、それゆえ魂は解体可能であり不死ではないとする無神論的立場を明らかに支持しているからである⁽²²⁾。しかしこの危険なエピクロス主義的含意は、デカルト形而上学の矛盾摘発という文脈によって露骨な表面化を封じられている。

一方、『哲学集成』で注目すべきは、人間の魂の少なくとも一部は非物質的かつ不死であることの論証がまがりなりにも試みられることである。ガッサンディはルクレティウスのやりかたにならって（『事物の本性について』[RN:3.94-176]）、魂のなかに人間が生物一般と共有する感覚的な部分（*anima*）と人間に固有の理性的な部分（*animus*）とを区分することからはじめる。感覚的な部分がかんばら外界から感覚器官をつうじて映像（*Phantasia*）を形成する想像作用をになうのにたいして、理性的な部分は想像力と区別される知性をにない、自己認識や普遍の認識を可能にする [OO2:440B-441B]。ルクレティウスと異なるのは、感覚的な部分が物質的であるのにたいして、理性的な魂は神が無から創造した非物質的なものとされる点である [OO2:442B]。ガッサンディによれば、そこに自然を超越した神の主意主義的な力をみとめることができるのであり、魂は神によって個別に創造され、感性的部分が身体の形相となり、理性的部分は個別人格の形相をなしている [OO2:444]。これを受けた「自

然学」第二篇の最終章「魂の不死性について」(*De Animorum Immortalitate*)では、非物質的な魂が同時に不死であることが信仰、自然学、道徳の三つの観点から証明される。第一の信仰による証明は、もし魂が可死であるとする、肉体の死後にもたらされる究極の幸福と不幸の受け皿がなくなってしまうというものである [OO2:627B]。第二の自然学的証明によれば、非物質的なものは分解することがなく、解体を知らないものは不死である [OO2:628A]。第三の道徳的証明はこうである。たしかに神にあっては善人は善をもって報いられ、悪人は悪をもって報いられるが、現世にあってはかならずしもそうではない。それゆえ来世において神の真の裁きが実現するために、肉体の死滅後も魂は不死であると考えられねばならない [OO2:632A-B]。

理性的魂をめぐるエピクロス唯物論と明らかに矛盾する議論は、ガッサンディ哲学における世界の「機械化の限界」を示しているようにみえるし⁽²³⁾、ガッサンディ自身もこの説明が聖書のおしえと矛盾しないことを強調する [OO2:257A]⁽²⁴⁾。その一方で、魂の不死証明の論拠と称せられるものがいずれも陳腐で常套的であることも否定できず、自然学的証明に添えられたキケロの引用 [OO2:629B]——「すべての点においてあらゆる民族が合意していることは自然の法とみなされねばならない」(『トゥスクルム荘対談』[1.30])——は、この証明がそもそも合理的な根拠にもとづいていないことを示唆したものと受けとることもできる。それゆえこの議論も『形而上学探求』と同じく、魂の不死性をもっぱら信仰によって、すなわち「神学者のやりかた」[OO2:627B]でしか証明されないという結論を暗示していると考えてよいだろう。

エピクロス主義に忠実な自然主義的靈魂論は、たとえばつぎのような議論にあらわれている。外界の知覚をになう魂の感覚的部分が対象である物体とそれを受容する身体的器官を必要とするのにくらべ、普遍を認識する魂の理性的部分の知性活動は感覚器官を主体としては必要とせず、またそのかぎりではたしかに不滅であるともいえる。だが「真の人間の知性 (*vero Humanus Intellectus*) ……は、それが人間的であるかぎり、というのは身体に繋がれているかぎりということだが、想像作用の助けによって映像があたえられるのでなければ、何

エピクロスの帰還（中金）

ごとも理解しない」[002:456B]。神のごとき純粋な知性体ならぬ人間の知性においては、普遍の認識は自然の事物から感覚の想像作用をつうじてあたえられる表象を必要とする。それゆえ魂の理性的部分そのものは非物質的かつ不死であるとしても、その作用は感覚的部分に依拠しており、身体器官の死滅とともに死滅せざるをえない。この議論の唯物論・原子論的な含意は、物体の運動を論じた箇所できのうのようにさりげなく明らかにされている。

人間の魂が、非物質的なものであるにもかかわらず、おのれ自身の肉体にはたらきかけてこれを動かすという事実については、きのうのようにいいかえることにしよう。人間の魂は、知性あるいは精神、それゆえ非物質的なものであるかぎり、知性的あるいは精神的、すなわち非物質的な活動以外の活動を引き起こすことはない。そして、感性的で動物的で物体を動かす力のそなわったもの、すなわち物質的なものである場合にかぎって、物質的な活動を引き起こし、あるときにはおのれ自身の身体を動かし、あるときには介入によって他の身体をも動かすのだ、と [001:334B]。

以上は、異端の嫌疑がかかることを恐れたガッサンディが「二重真理」を弄し、魂の不死性を信仰の真理として説きながら理性の真理としては魂を可死と考えていたという嫌疑に説得力をあたえる⁽²⁵⁾。ラテラノ公会議以後という思想環境についてガッサンディが明瞭な自覚をもっていたことは、『注解』および『哲学集成』に残された若干の文言——われわれは「神によって創造された理性的で非物質的な個別の魂がそれぞれの人間にはあり、……それが死後も存続し、あるいは不死のままであろう」とおしえられており、「人間的ないし理性的魂の不死性を自然理性によって証明する」使命を課されている [A:554=002:627A]——から明らかである。だが、この問題に関連する「学者たち」として列挙されたなかに、公会議勅令の直接の標的であった『靈魂不滅論』(*De immortalitate animae*, 1516)の著者ポンポナッツィの名はない⁽²⁶⁾。魂の不死証明の可能性を信仰に残して異端告発を回避する哲学的戦略自体は、アヴェロエス主義のみならず、スコラ神学の信仰主義フイデイズム（スコトゥス）やトミズム（カイエタヌス）にもみられる。ポンポナッツィがとくに危険視されたのは、魂の

不死性にたいする合理的な反対証明を引きだすにあたり、教会にとっての権威であったアリストテレスに依拠したためである。ポンボナッツィによれば、『靈魂論』の一節「魂は表象像がなければ何も理解しない」[431a16-17]は、魂の知性的部分は主体としては (*ut subiecto*) 物質から独立しているが、客体としては (*ut obiecto*) 物質に依存するがゆえに、自然哲学的には可死的であるという結論をみちびく⁽²⁷⁾。『集成』の靈魂論は明らかにこの議論に多くを負っているが、典拠が明示されないことは、ガッサンディにとってポンボナッツィが二重真理論者ではなかったことを意味するだろう⁽²⁸⁾。つまりこの沈黙は、魂の可死証明に真理を帰し、迫害回避の方便として魂の不死を語ったパドヴァの自然主義者への賛同を示すと同時に、教会の眼から隠すのである。

4 エピクロス主義的正義論

ガッサンディが『哲学集成』の完成を待たずに死去したため、その第三部「倫理学」は、『注解』の倫理学の部（執筆は1642年—1646年）をほぼ再録するかたちで全集版に収められた。ただし、『注解』巻末に付されていたエピクロス『主要教説』全文のラテン語訳と注解は、編者となったソルヴィエールとモンモールにより『集成』から削除され、全集第五巻に「人文主義雑録」(*Opera humaniora ac miscellanea*)として別途まとめられている[005:127-66]⁽²⁹⁾。さしものガッサンディ信者たちも『注解』の偏執狂的なまでの文献考証には辟易したのであろうが、この判断が古典の引用・翻訳・コメンタリーに託された注釈者の意図を見えにくくしてしまったのはたしかである。とくに『主要教説』の私訳に意味の明確化をはかって補われた文言は、ガッサンディのエピクロス解釈の特徴を示して興味ぶかい⁽³⁰⁾。正義を論じた命題31~33 [DL:10.150]の訳をみてみよう（ガッサンディによる挿入はゴシック体で表記する）。

エピクロスの帰還（中金）

権利、すなわち自然の正義とは、人びとがたがいに害をあたえたり受けたりしないことから得られる利益、あるいは、自然に導かれて各人が望むように安全に暮らすべく、一致した誓約によって提案された利益をあらわす符合である [A:1748]。

生き物のうち、たがいに害をあたえたり受けたりしないことについての契約を結ぶことができないものにとっては、正も不正も存在しない、すなわち正と不正の分別がない。このことは、たがいに害をあたえたり受けたりしないことについての契約を結べないか、あるいはそれを欲しない人間の種族の場合も同じとみなされるべきである [A:1750]。

正義はそれ自体で（また、こちらでは正であるがあちらでは不正にあたるという場合にも）存在するものではない。むしろ孤立した人間に見いだされないのはたしかなのだから、厳密にいうと正義とは、時と場所とを問わず、人間相互の交渉にさいして、たがいのあいだで加害も被害もなくすための一種の契約である [A:1753]。

総じてガッサンディによる補足の結果、「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*)」というエピクロスの「自然の正義」(*phuseos dikaiōn*) 概念は、正義を人間のさだめた約束事コンヴェンションとみなすコンヴェンションナリズムの相貌を鮮明にする。この理論にしたがって、正義を伝統的な魂のことがらとしてではなく対他者関係の規制の問題に限定してみるならば、相互危害を禁止する契約以前は「人間は人間にとって狼である」(*Hominem esse homini lupum*) [A:1754] と考えるほかない。このプラウトゥスの一句は、ホップズ『市民論』(*De Cive*, 1642) のデヴォンシャー伯宛献辞にも引用されているが⁽³¹⁾、これがたんなる暗合でないことについてはガッサンディ自身の証言がある。

この獣じみた状態こそが自由と考えられるものである。その代償がきわめて高くつくというのもここでは無理はない。というのは、つい最近述べられたように、そこではあらゆるものが平等な権利をもって各人のものとなるため、何かを自分のために使用することは誰にもできず、かえって別の誰かがそれを自分のものにしてしまい、そのかぎりでは、生死をかけた永遠の闘争が存在することになるからである [A:1463=002:755A]。

「つい最近」(*non multo ante*)という表現は『市民論』初版を念頭においてのことである。当時、都合四度目の大陸滞在中であったホッブズは、前回のパリ訪問時(1634—35年)に知己を得たガッサンディのもとに足繁く通い、たがいの著作の構想について情報交換をしたものと推測される⁽³²⁾。ホッブズによれば、「自然は各人にあらゆるものごとにかんする権利をあたえた」。万人が自己保存を目的としてあらゆるものを使用する平等な権利をもっているのだとすれば、「集合して社会をなす以前の人間の自然状態は戦争であったこと、それもたんに戦争というだけでなく、万人にたいする万人の戦争であったことは否定できない」⁽³³⁾。人間がそのような状況から脱出して自然的な自由の実質を手にするために必要な条件をホッブズとともに探求していたガッサンディは、そのさしあたりの答えについてもホッブズと共通の展望をもっていたといっよい。「真の自然的な自由がより真実に経験されるのは、各人が社会の法(すなわちかれ自身の法、あるいはかれ自身の便宜のために定立された法)にしたがうかぎり、その他のあらゆることがらにおいて各人がおのれの欲するいかなることをもなし、また、公共の権力によって保護されているがゆえに、誰にも奪えないかれ自身の財にたいして各人が権利を有しているような社会においてである」[A:1463=002:755A]。

ガッサンディはエピクロス主義の正義論にまつわる誤解をただすことから始める。誤解の典型は、プルタルコスが要約するエピクロスの高弟コロテスの主張にみられるもので、いわば正義と法の実証主義的同一視である[A:1464=002:755B]。

法やしきたりをさだめ、都市が王によって支配されるとか、アルコンによって統治されるように国制を確立したひとたちは、人びとの生活を大きな安定と平穩の状態に導き、騒がしい混乱から解放したのである。もしこれらのものが取り去られようものなら、われわれは野獣のように生きていくことになるだろうし、行きずりの誰もが、相手かまわず出会った者をほとんど貪り喰わんばかりになるのだ(『コロテス論駁』[1124D])。

エピクロスの帰還（中金）

プルタルコスはこの反論して、パルメニデス、ソクラテス、ヘラクレイトス、プラトンのおしえにしたがえば、たとえ法がなくても自然的正義、理性、神々によって人間は何をなし何を避けるべきかがわかるという。もちろんガッサンディはこれに同意しない。エピクロスにもとづくなら、相互危害禁止契約の締結に先行して正と不正の区別を可能にする普遍的な基準の存在は否定されるからである。だが『主要教説』37によれば、法とは異なり法に理論的に先行する正義がなおも存在する。

法的に正しいとみとめられる行為のうち、人間相互の交渉の必要という点からそれと共に共同で関与すれば利益になるという確証のあるものは、万人にとって同じであるかどうかにかかわりなく、正の保証をもっている。だが法を制定しても、相互の交渉の点から利益にならないのなら、そのような法はもはや正の本性をもたない。正という意味での利益はさまざまに変わりうるとしても、正にかんしてもたれている先取観念 (*praenotion*) としばらくのあいだ適合しているのなら、それによって何ほどか有益なのであり、とにかくそのあいだは正である。…… [DL:10.152, A:1762-63]

この定義にしたがうなら、正義とは「人間相互の交渉の必要という点から利益になる」ものについての「先取観念」 (*prolepsis*)、すなわち経験および記憶とその蓄積から形成された一般的概念ないし「正しい臆見」 (*doxa orthe*) [DL:10.33] であり、すべての法はそれとのつきあわせにより妥当性を吟味されねばならない。エピクロス主義者にとって正義とは、相互危害による秩序の解体を防ぐことが利益になるという集合的な感覚の表現である。「先取観念」としての正義はつねにある特定の社会の相関物であり、自然法のような超越的で普遍妥当的な規範とは異なるが、集合的利己心の表現という本質においては不変とみなされる。『主要教説』36に曰く、「一般的にいえば、正義あるいは正しいことはすべてのひとにとって同一である。……しかし、地域それぞれの特殊性やその他さまざまな条件があるために、同じことでも結局は万人にとっての正義あるいは不正なことではなくなってしまう」 [DL:10.151, A:1761]。

この正義論を歴史的な文脈において説明するために、『注解』および『集

成』では二人のエピクロス主義者の作品からいっさいの論評を排して長々しい引用が連ねられている。まずガッサンディはルクレティウス『事物の本性について』第五巻を取りあげ、集合的利己心としての正義が人類発展の各段階で暗黙の合意や明示の契約によって確立されてきた過程を解説する[A:1532-35=002:789B-790B]。原初の人類は「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。……誰もがおのれの力をふるい、自分勝手に生きることしか知らなかった」[RN:5.958-961]。乏しいながらも生存を維持するには十分な自然のめぐみによって幸福な生を享受していた人類にとって、唯一の恐怖の源泉は、野獣の歯牙にかかって非業の死をとげることであったとされる。やがて定住し、動物の毛皮や火の使用をおぼえ、婚姻の規則をさだめて「穏和」になりはじめた人類は、弱者（女性と子ども）を保護する必要から「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*) [RN:5.1020] 合意を結び、友情 (*amitia*) をあらわしあうようになった。この合意は、たとえ大多数の者が固くまもったとしても完全なる「和合」を生じさせるものではなかったが、しかしそれがなければ人類はとうに絶滅していただろうとルクレティウスはいう。ついでこの原初社会のなかに王が生まれ、財貨や土地の分配がはじまるとともに、吝嗇、羨望、野心のような人類最初の悪徳がこの世に生みおとされた。さらに万人が権力をもとめて闘争する無秩序で暴力的な内乱期が訪れ、そのなかから僭主が登場した。すると、「ある人びとが統治者の制度をつくり、法を制定して、ひとにすすんで法をまもるようおしえるようになった」[RN:5.1143-1144]。この法がさだめる処罰の恐怖によって、人類はようやく「共同の平和」(*foedera pacis*) を確立するにいたる。

ついでガッサンディは、コロテスと並び称されるエピクロスの高弟で学園の後継者となったヘルマルコスを取りあげる。ポルフェリオス『禁忌について』には殺人を禁じる法の由来を説明したヘルマルコスの系譜学^{ゲネアロギア}が記されており、その該当箇所 [DA:1.7.1-12.7] がギリシア語テキスト原文とガッサンディ自身によるラテン語訳を並記しながら、やはり延々と引用されている [A:1535-

エピクロスの帰還（中金）

43=002:791A-794B]。いにしえの立法者たちが殺人を冒瀆とみなし特段の処罰をさだめた理由として、ヘルマルコス是人間の自然的な「親近関係」(*oikeiosis, conciliatio*)——これは人間の本質的な共同性を意味する以前に、まず生き物のおのれ自身との関係をあらわし、自己保存を正当化する概念であることに注意しよう⁽³⁵⁾——と、殺人は「人間的生の一般的構造にとって利益にならない」という信念をあげる。エピクロス主義者にとって正義はそれ自体において選択にあたいする徳ではなく、あくまでも「たがいに害をあたえたり受けたりしないことから得られる利益」への集合的関心であった。ヘルマルコスはそれを明確に各人の「理性的計算」(*epilogismos, ad considerandum quid vtile foret*)が、すなわち何が相互に利益となるかについての人びとの思慮が一致した結果とみなす。

明文化されたものと不文のものを問わず、今日まで残っておのずと伝承されていくいかなる法も、もとは力によって確立したのではなく、その使用者自身の合意があってはじめて確立したのである。というのも、そのような慣習を一般化した人びとを多数者から分かちのは、身体の力や全般的な勢力などではなく、かれらの思慮であったからである [DA:1.8.1-2]。

賢明な立法者はこの正義にかんする合意にしたがって立法する。正義に加えて法をそなえた強制的社会が必要とされる理由は、おのれにとっての真の利益を理解しない者が存在して、共同体の存続を危うくするからである。「その後、法の利益を理解した人びとは、そのようなふるまいを控えるのにさらなる理由を必要としなかった。ほかの人びとは、これを十分認識することができず、相互に殺しあって喜ぶのを控えるのに大いなる処罰をもってした。そうした禁令がそれぞれ今日にいたっても機能するのは明白である」 [DA:1.7.3]。「もし万人がひとしく利益を見抜き、心にとめることができるのなら、さらにそのうえ法など必要としないであろう。各人はすすんで禁じられていることは避け、命じられていることをおこなうだろう。……処罰の脅しは、利益を理解できない者向けである」 [DA:1.8.4-5]。

エピクロスのコングヴェンションリズムをルクレティウスおよびヘルマルコス
 の議論によって補填するならば、政治社会の形成と統治権力の存在理由を
 人びとの自発的な合意から引き出す近代社会契約論の原型思想をエピクロス
 主義の正義論にみることは十分可能であろう。だが、わけてもホッブズの理
 論との相違があることも明らかである。たとえば、ホッブズにとって人間相
 互の関係はすでに「自然状態」においてすら暴力的であり、生を脅かす恐怖
 の源泉であるのたいして、ルクレティウスにとって人間同士がたがいに脅
 威となったのは、人類が少なくとも一定の文明状態を獲得したのちのことで
 ある。そして前社会的な人間生活も、野獣に襲われて命を落とす不断の恐怖
 にさいなまれるがゆえに、心の^{アタラクシア}平静を幸福の基準とするエピクロス主義の観
 点からすれば、これを人類の「黄金時代」とみなすことはできない⁽³⁶⁾。また、
 主権者への授権を内容とした相互信頼契約によって自然状態から一挙に政治
 社会の成立をもくろむホッブズとは異なり、ルクレティウスの場合は、立法
 の権威をそなえた主権を成立させる契約に先立って、少なくとも家族や族長
 たちのあいだで「たがいに害をあたえたり暴力を受けたりしない」暗黙の合
 意がすでに確立されており、明示的な契約もそれを前提とすることが示唆さ
 れている⁽³⁷⁾。さらに、正義を個人の快樂計算が社会へと拡大されたものと説
 明するヘルマルコスの系譜学は、エピクロス主義を社会契約論よりも功利主
 義に近づけて理解することに道を開くはずである⁽³⁸⁾。ではそこにガッサンディ
 に特有のエピクロス主義的な政治理論の成立をみることができるのだろうか。
 最後にこの問題を考察しよう。

5 宗教・政治・哲学

エピクロス主義的正義論を引用によって提示したガッサンディは、ついでそ
 れを「各人に各人の権利をあたえること」(*tribuendi cuique suum ius*) という
 法学的な正義概念の観点から再構成することを試みている。ガッサンディによ
 れば、自然状態における人間の理解には、「絶対的に、あるいはかれ自身にし

エピクロスの帰還（中金）

たがって (*absolute seu secundum se*), つまりかれがひとりの人間であるように」考えるやりかたと、「比較において、あるいはかれが他者と関係しているように (*compare, seu prout refertur ad alios*), つまり社会の一部分であり一部となることを欲するよう」考えるやりかたとがある。

この第一のやりかたでは人間は孤立したものとして、また純粋な自然状態にある (*quasi solitarius, & in purae naturae statu*) もと解されている。……自然は人間が生存できるように、自己を維持し保存するための能力を人間に授けた。また自然は、人間の保存に欠かせず、保存へと導く有益なあらゆるものを使用する権能を授けた。さらにいえば、この能力そのものが第一の自然権 (*ius naturae primum*) なのである。したがって、この能力を行使する機会あるごとに、われわれは自然の一権利を、また実際、第一次的な、つまり自然の最古の贈り物たる自然権を行使していると判断される [A:1543-44=002:794B-795A]。

他方、第二の考えかたでは、「人間は自然によって社会的な動物 (*sociabile animal*) にできている」 [A:1544=002:795A]。これは第一の考えかたと矛盾するように見えるが、ガッサンディによればそうではない。おのれの内なる野獸的な性格を飼い馴らして、次第に他者と協調していく能力もまた人間に自然的にそなわったものだからである。政治社会とはそのような陶冶を経て「変容した自然」 (*naturae modificatae*) のことをいうのであり、一連の相互協定 (*pactus mutuis*) によってもたらされる。

……これらの契約ゆえに、つまり社会が創設されたあとでは、まずかの能力 [一次的な自然権] が放棄されると同時に強化された。なぜならそれは、他者の力づくの暴力から保護されることになったからである。それゆえ、あるものが契約に依拠するかぎりにおいて (*quatenus a pactis dependens*), そのあるものは二次的な権利 (*secundarium ius*) と呼ぶことができる。しかるのちは契約そのものが発効し、ある程度までこの権利をあたえてくれるのであるから、この契約こそが権利 (*Iura*) と呼ばれる。実際この権利は、たとえ二次的な権利であるとしても、にもかかわらず自然の権利と呼ぶことができる。それはやはり自然に由来しており、自然の意図に一致するからである [A:1544=002:795A]。

ガッサンディの社会契約論では、政治社会の成立に少なくとも二つの契約が関与すると考えられている⁽³⁸⁾。第一は、人びとが「たがいに害をあたえたり受けたりしない」ことで合意する（狭義の）社会契約である。第二は、各人が自然権を主権的統治者に向けて放棄する統治契約であり、これによって各人の財産は所有権として法的に保障される。ただしガッサンディによれば、この主権的権威への権力委譲はあくまで便宜上要請されるにすぎず⁽³⁹⁾、立法の権力が君主ないし主権団体によって独占されるようになったのちも、人びとはある種の権力を保持しつづける。「人びとの同意が明示的に……あるいは暗黙的に関与したことは理解しておかねばならない。権力を譲渡して権力をおのが身に受けることになったのも、自発的にしたことであったからである」[A.1546=002:796A]。

ここにはすでにホッブズを超えてロックの自由民主主義的な政治理論を先取りするものがあるといえそうだが、それが古典的なエピクロス主義とは無縁な要素の混入によって可能になったことも明らかである。たとえば一次的自然権と二次的自然権の区別、とくに二次的自然権の観念には、すでにキリスト教神学的な負荷があった。一次的自然権が原初の無垢の人類に対応するのだとすれば、二次的自然権は伝統的に人間の堕落と救済に関係づけられ、神によってさだめられたがゆえに全人類にとっての絶対的義務を含むものとして構想されてきたからである⁽⁴⁰⁾。

エピクロス主義の伝統からの逸脱はこれにとどまらない。そもそもエピクロスの哲学は、「隠れて生きよ」(*lathe biosas*) [U:551] のモットーに象徴される本質的な非政治性によって古代においてすら異端的であり、社会および政治思想としてはしばしば「荒涼たる砂漠」⁽⁴¹⁾にたとえられてきた。しかしガッサンディによれば、「エピクロスはなんの留保もなしにこういったのではなく、もっぱら「なんらかの事情が介在しないかぎり」(*Nisi si quid intervenerit*) という条件つきでいったのである」[A:1478=002:762B]⁽⁴²⁾。この「事情」をガッサンディは国家存亡の危機と解釈する。たしかに人間の最高の幸福は私的生活においておのれの「心の平静」を追求することに存するが、国家が騒乱の

エピクロスの帰還（中金）

渦中にあるときにはこの幸福追求そのものが不可能になるだろう。それゆえエピクロスの命題「隠れて生きよ」は無条件ではなく、国家を防衛する市民の義務の発動が要求されないかぎりには、快樂を追求し苦痛を避けながら平穩に生きるべし、という仮言命法の意味で理解されなければならない [A:1356-57=002:703A-B]。ここではエピクロス哲学の拡大解釈がすでに「心の平静」そのものにおよんでいることに注意しよう。哲学に専心する個人的な観照的生活のなかにエピクロスが見いだした平安は、活動的生活の渦中にあっても獲得できるとガッサンディは主張する。「エピクロスは心の平静と苦痛の欠如が純然たる無感覚のようなものでよいとは考えなかった。かれがそれに期したのは、生の諸活動が平穩かつ悦ばしくなしとげられるような状態であった」 [A:1382=002:716B-717A]。「魂が平静だと称せられるのは、閑暇に生きているときとはかぎらない。むしろ、とりわけ偉大で卓越したことがらに取り組みながら、内に興奮はなく、平常心を保っているときもそうなのである」 [A:1384=002:718A]⁽⁴³⁾。

これらのエピクロス主義解釈がどのような意図のもとになされているかは、かならずしも明確でない。ただ、ガッサンディの主たる典拠になっているキケロとセネカのエピクロス理解は正確でなかったこと、またそれがいわば意図的な誤解であり、当時のローマ社会にエピクロス主義を移植するにあたって、そのきわめてラディカルな「自然」の哲学を希釈する必要に由来していたことを指摘しておきたい⁽⁴⁴⁾。宗教と政治の問題をめぐって哲学者が示すアンビヴァレンスについては、ガッサンディ自身が初期のエピクロス研究でより率直な見解を披露していた。神々に犠牲を捧げアテナイの公共祭祀に参列したエピクロスの敬虔さ [DL:10.120] を論評した箇所である。

かれが出席したのは、市民法と公共の安寧がそれを要求したからである。魂はそこからならぬ知恵も得ないがゆえに、かれはそれを非難していた。……内面のかれは自分自身の法に依り、外面は人間社会を義務づける法に依っていた。かくしてかれは、自分自身への責務と他者への責務とを同時にはたしていたのである。そしてわたしは、

ことばにおいてもおこないにおいても、これほど称賛にあたいするものはないといいたい。……世にいうごとく、哲学者の感情は少数者とともにあり、おこないは多数者とともにある。これは知恵の一端なのである [005:202B]。

のちに『哲学集成』で摂理をみとめず自然を哲学の至高原則にしたエピクロスの不敬度を明言するとき [002:808B]、ガッサンディがほかならぬエピクロスのふるまいを模倣していた可能性は否定できない。しかし、『注解』や『集成』の著述の技法にこめられた意図を解さないガッサンディ主義者たちの広報活動をつうじて、ガッサンディ哲学の通俗化は確実に進行したのである。

ガッサンディの哲学は早くからイギリスで注目をあつめ、とくにエピクロス主義関連作品はラテン語オリジナルの公刊から時をおかずに英訳された⁽⁴⁵⁾。遺著『哲学集成』も例外ではなく、ごく一部分とはいえ「自然学」の部が早くも1659年に出版され⁽⁴⁶⁾、やや遅れて「倫理学」の部が——ただし直接には弟子フランソワ・ベルニエの『ガッサンディ哲学の要約』(*Abregé de la Philosophie de Gassendi*, 1684)にもとづく——独立の一卷として『幸福、徳および自由にかんする三講話』(*Three Discourses of Happiness, Virtue and Liberty*, 1699)のタイトルで出版されている。これが十七世紀に俗語で読めたガッサンディの著作のすべてであったことは、イギリスでのガッサンディ哲学の需要の高さをたしかにうかがわせる。

だが、『主要教説』のコメンタリーやルクレティウスとヘルマルコスの引用を割愛したために『注解』や『集成』の結構が失われた点では、『三講話』も英訳書の例外ではなかった。省かれずに残されたのは、たとえばエピクロスの快樂主義と「自然のもっとも賢き制作者のかの狡知」とが矛盾しないとするつぎのような一節である。「あらゆる行為は、たとえ自然的であるような行為ですら……それ自体ではうんざりするものであるから、かの制作者は快樂のある種の魅力でどんな行為にも興趣を添えた。だから、特定の行為が必然的になればなるほど、制作者はその快樂が増すことを意欲したのである」[A:1353=002:701B=HVL:90]。『三講話』がベルニエのかかなり恣意的なガッサ

エピクロスの帰還（中金）

ンディ理解を反映している証拠はこれにとどまらない。しばしばエピクロスとガッサンディが後年の功利主義思想の先駆者としてあつかわれるようになったのも⁽⁴⁷⁾、師の倫理学を要約したベルニエのつぎのような一節に負うところが大きい。

……適切に言えば、正あるいは自然的衡平とは、利益（Utility）ないしは利得によって際立つもの以外のなにものでもない。すなわち、共同の合意によって、人間がたがいに害をあたえたり受けたりしあうことなく、安全のうちに生きようにとさだめられた利益のことであって、この安全こそがほんとうの善であり、それゆえ万人にたいして自然的に望まれるものなのである [HVL:315]。

これはエピクロス主義の哲学ではない。少なくともエピクロスとルクレティウスにとって、心の平静をおびやかす不安の最大の源泉は死の恐怖であり、また死後に魂を見舞う神々の処罰や怒りのようなまやかしでそれをさらにおおる宗教であった。心の平静はただ哲学によって得られるのであり、法がもたらす社会の平和は哲学に必要な閑暇を確保する手段にすぎなかった——「法は賢者たちのために存在する。賢者が不正をしないためにではなく、不正を被らないために」[U:530]。富、名誉、権力その他のいかなる外的な善によっても確保できない真の安全は、人間相互の危害禁止の合意によっても保証されない。「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]⁽⁴⁸⁾。国家もその法によって保証される権利も、死という究極の条件のまえでは所詮もろくも崩れる「城壁」（*teichos*）でしかなく、原初の無垢の人類を保護していた「世界の壁」（*moenia mundi*）[RN:1.73] のはかない代用品にすぎない。そしてガッサンディもまたこのすべてを承知していたことをうかがわせる証拠が、『主要教説』13に付された補足に残っている。

天上のことと地下のこと、総じて無限の宇宙で生じるあらゆる事象が気にかかったままでは、いくら人間同士の関係で安全が確保できても無益である。ただそのひと自身によってもっとも安全なひとでなければ、安全といっても根拠はない [DL:10.143,

A:1721]。

[テキストにかんする注記]

引用頻度の高い作品は以下の略号を用いて表記し、本文および注のかっこ [] 内に頁・コラム、巻・章・節あるいは断章番号を示す。その他の古典古代の作品の引用・参照にさいしては *The Loeb Classical Library* に依拠し、同様にして出所を示す。いずれ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。

OO. Pierre Gassendi, *Opera omnia*, Faksimile-Neudruck der Ausgabe von Lyon 1658 in 6 Bänden mit einer Einleitung von Tullio Gregory (Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Fromman Verlag, 1964).

A. Pierre Gassendi, *Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii*, 3 Vols. Reprint Originally Published: Lugduni: G. Barbier, 1649 (New York: Garland, 1987).

HVL. Pierre Gassendi, *Three Discourses of Happiness, Virtue and Liberty*, Collected from the Works of the Learn'd Gassendi by Monsieur Bernier, Originally Published 1699 (Whitefish, MT: Kessinger Pub Co., 2003).

DL. Diogenes Laertius, *Lives of Eminent Philosophers*, 2 Vols, trans. R. D. Hicks (London: Heinemann, 1950). 加来彰俊訳『ギリシア哲学者列伝(全三冊)』(岩波文庫, 1994年)。

U. *Epicurea*, hrsg. Hermann Usener (Leipzig: Teubner, 1887; Dubuque: Brown Reprint Library). 出隆・岩崎允胤訳『エピクロス——教説と手紙』(岩波文庫, 1959年)。

RN. *Titi Lucreti Cari, De rerum natura*, 3 Vols, ed. Cyril Bailey (Oxford: Clarendon Press, 1947). 樋口勝彦訳『物の本質について』(岩波文庫, 1961年)。

DA. Porphyre, *De l'abstinence*, introduction par Jean Bouffartigue et Michel Patillon (Paris: Les belles letters, 1977).

注

- (1) Alexandre Koyré, "Gassendi: le savant," *Pierre Gassendi 1592-1655: Sa vie et son Œuvre* (Paris: Albin Michel, 1955), p. 61 and 69.
- (2) W. R. Johnson, *Lucretius and the Modern World* (London: Duckworth, 2000), p. 80.
- (3) 『エピクロス哲学集成』はもともと『注解』に補論として付されたエピクロス哲学の三部門の簡潔な要約であり、のちに独立の単行本として出版された。
- (4) Cf. Howard Jones, *Pierre Gassendi 1592-1655: An Intellectual Biography* (Nieuwkoop: Graaf, 1981), p. 25.

- (5) Cf. Margaret J. Osler, *Divine Will and the Mechanical Philosophy: Gassendi and Descartes on Contingency and Necessity in the Created World* (Cambridge, NY: Cambridge University Press, 1994), p. 48; Lisa T. Sarasohn, *Gassendi's Ethics: Freedom in a Mechanistic Universe* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996), p. 74.
- (6) Cf. Monte Ransome Johnson, "Was Gassendi an Epicurean?" *History of Philosophy Quarterly*, Vol. 20 No. 4 (2003), pp. 344-45.
- (7) ガッサンディによれば、エピクロスが神的なものの本性を誤って理解したのは「悪意」からではなく、異教徒ゆえの「無知」が原因である [OO1:290B]。
- (8) たとえばロレンツォ・ヴァッラの『快樂について』(*De voluptate*, 1431) はその嚆矢である。ルネサンス期イタリアのエピクロス主義ブームについては、Howard Jones, *The Epicurean Tradition* (London and New York: Routledge, 1992), chap.6; Alison Brown, *The Return of Lucretius to Renaissance Florence* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2010), chap. 1 を参照。
- (9) 「論理学提要」[OO1:91-124] は、ラテン語版のまま『エピクロス哲学集成』との合本で1660年にロンドンで出版された。それが近代経験論、とりわけロックの観念の理論にあたえた影響については、Emily and Fred S. Michael, "The Theory of Ideas in Gassendi and Locke," *Journal of the History of Ideas*, Vol. 51 No. 3 (1990) を参照。なお今日では *Pierre Gassendi's Institutio Logica (1658) : A Critical Edition with Translation and Introduction* (Assen: Van Gorcum Ltd, 1981) として英語で読むことができる。
- (10) Cf. Lynn Sumida Joy, *Gassendi The Atomist: Advocate of History in an Age of Science* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), pp. 15-17.
- (11) Cf. René Pintard, *Le libertinage érudit dans la première moitié du XVIIe siècle* (Paris: Boivin, 1943), pp. 127-208; Olivier René Bloch, *La philosophie de Gassendi: nominalisme, matérialisme et métaphysique* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1971), pp. 485-87.
- (12) この勅令公布は、アクィナスによって論駁されたアヴェロエスの自然主義的アリストテレス解釈を復活させ、人間の魂を個々に不滅とする定説への疑問を提起したピエトロ・ボンポナッツィの学説が直接の機縁になっていた。Cf. Emily and Fred S. Michael, "Two Early Modern Concepts of Mind: Reflecting Substance vs. Thinking Substance," *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 27 No. 1 (1989), pp. 31-32.
- (13) Cf. Leo Strauss, *Philosophy and Law: Contributions to the Understanding Maimonides and His Predecessors* (New York: State University of New York Press, 1995), p. 59.

- (14) たとえば『集成』第三部「倫理学」の最終章第三節「いかにして宿命は偶運や自由と和解せられるか」(*Quomodo Fatum cum Fortuna ac Libertate conciliari possit*) [OO2:840A-847A] は、デモクリトスの必然性論とエピクロスの自由意志論との「想像上の対話」のかたちを借りてガッサンディがホッブズと自分の立場のちがいを説明したものである。Cf. Sarasohn, *op. cit.*, p. 48 and 138. だが『注解』にもまったく同じ内容が見える [A:1592-1646]。対話の一登場人物に不穏な思想を語らせるのは、むしろ古典古代以来の典型的な著述の技法に属している。
- (15) 『注解』から『集成』にかけて議論の神学化が強まったのは、ガッサンディの感化を受けたホッブズが『市民論』で無神論的唯物論を率直に表明しはじめ、それへの非難が自分にまで遡及することを恐れたためという見方については、Lisa T. Sarasohn, “Motion and Morality: Pierre Gassendi, Thomas Hobbes and the Mechanical World-View,” *Journal of the History of Ideas*, Vol. 46 No. 3 (1985), pp. 370-71 を参照。ただし『集成』の倫理学の部は、論理学と自然学の部にはないある種の率直さによって際立っている。これは、ガッサンディ自身の死によって『注解』改訂作業が途絶したために、その第三部のほぼ完全な再録となったからだと考えられる。Cf. Pintard, *op. cit.*, pp. 41-42.
- (16) 「かれが懸念しているのは、神学……に仕えるために哲学にお呼びがかかるようなことがあってはならないということである。神学が哲学に課すたぐいの内職は、神学自身に価値あるものをもたらさないばかりか、哲学を不純なものにしてしまい、一学問学科としての哲学を効果的に破壊するとかれは明言している」。Veronica Gventsadze, “Atomism and Gassendi’s Conception of the Human Soul,” *Epicurus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, eds. Dane R. Gordon and David B. Suits (Rochester, NY: RIT Cary Graphic Arts Press, 2003), p. 97.
- (17) その一方で、ガッサンディの原子論的・機械論的な慣性理解では「加速度」が説明できなくなる。Cf. Carla Rita Palmerino, “Galileo’s Theories of Free Fall and Projectile Motion as Interpreted by Pierre Gassendi,” *Reception of the Galilean Science of Motion in Seventeenth-Century Europe*, eds. C. R. Palmerino and J. M. M. H. Thijssen (Boston: Kluwer Academic Publishers, 2004).
- (18) Cf. Osler, *op. cit.*, p. 191.
- (19) Cf. Antonia Lolordo, *Pierre Gassendi and the Birth of Early Modern Philosophy* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), pp. 143-44.
- (20) ブロックはこれをテレビジョンとカンパネッラのアニミズム的自然哲学の影響に帰している。Cf. Bloch, *op. cit.*, pp. 228-30.

- (21) デカルトの第六省察への反論三第 11 項の目次タイトルは、「ここで提起された抽象的な概念形成過程から、精神の物質的本性を、あるいはむしろ精神の肉体からの分離不可能性を、分離可能性と同様に推論することができる」となっている。
- (22) ベールの引用するアルノーのことばを参照。「たしかにデカルト氏の『形而上学的省察』にたいするあの哲学者の反論の書が、信仰の固くない若者にあの有害な謬見を吹き込むおそれが大いにあることはみとめざるをえない。ガッサンディ氏はそこで知力のありったけをふるって、理性にとどまるかぎり、われわれの魂が身体と区別されるのは微細な物体が粗大な物体と区別されるようなものにすぎない、と考えさせない確固たる証拠はひとつもないことを示そうとしたからだ」。野沢協訳『歴史批評辞典Ⅲ』（法政大学出版局〈ピエール・ベール著作集第5巻〉、1987年）、280頁（「ポンボナツィ」の項の注G）。
- (23) Cf. Osler, *op. cit.*, p. 71; Sarasohn, “Motion and Morality,” pp. 363-80.
- (24) この前後は主張の真摯さが疑われる箇所であり、「物質の開花」[OO2:250B] という表現も再度登場する。
- (25) Cf. Bloch, *op. cit.*, pp. 476-81. 一方、デカルト批判に力を発揮した懐疑主義こそガッサンディが自然理性によっては魂の不死性を証明できないとみなす真の根拠であり、『集成』の議論に後退と混乱をみるものに Lolordo, *op. cit.*, pp. 233-39, 244-47 がある。
- (26) 『注解』ではアヴェロエス、ドゥンス・スコトゥス、フランシスカス・マイロニウス、オッカムのウィリアム、カイエタヌス（トマソ・デ・ヴィオ）、アントニオ・ミランドゥラヌス、トマス・ガルピウス、フォルトゥニオ・リチェティが列挙されていたのが [A:555]、『集成』の対応箇所ではスコトゥスとカイエタヌスだけになり、削除された名前はすべて別の箇所であげられている [OO2:256A-B]。ちなみにガッサンディは、メルセンヌのルネサンス自然主義者批判をつうじてポンボナツィの思想に通じていた。Cf. Osler, *op. cit.*, pp. 96-97.
- (27) Cf. Pietro Pomponazzi, “On the Immortality of the Soul,” *The Renaissance Philosophy of Man*, eds. Ernst Cassirer, Paul Oskar Kristeller and John Herman Randall, Jr. (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1948), pp. 319-20.
- (28) ポンボナツィによれば、魂の不死性の教義それ自体は真理ではなく、多数者の徳を涵養するためにいにしへの宗教的立法者たちが発明したフィクションにすぎない。Cf. *ibid.*, pp. 363-65.
- (29) Cf. Joy, *op. cit.*, p. 80.
- (30) Cf. Bloch, “Gassendi and the Transition from the Middle Ages to the Classical Era,” *Yale French Studies*, No. 49 (1973), p.51; Gianni Paganini, “Hobbes, Gassendi and the

- Tradition of Political Epicureanism,” *Der Garten und die Moderne: Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung*, hrsg. Gianni Paganini und Edoardo Tortarolo (Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 2004), pp. 123-25.
- (31) Thomas Hobbes, *De Cive: The Latin Version*, ed. Howard Warrender (Oxford: Clarendon Press, 1983), p. 73. 本田裕志訳『市民論』(京都大学学術出版会, 2008年), 4頁。Cf. Olivier René Bloch, “Gassendi et la théorie politique de Hobbes,” *Thomas Hobbes: Philosophie première, théorie de la science et politique*, sous la dir. de Y. C. Zarka et J. Bernhardt (Paris: PUF, 1990), p. 345; Paganini, *op. cit.*, pp. 126-27.
- (32) Cf. Gianni Paganini, “Hobbes, Gassendi et le *De Cive*,” *Materia actiosa: Antiquité, Âge classique, Lumières. Mélanges en l’honneur d’Olivier Bloch*, édités par Miguel Benitez, Antony McKenna, Gianni Paganini et Jean Salem (Paris: Honoré Champion, 2000).
- (33) Hobbes, *op. cit.*, p. 95 and 96 [1.10, 12]. 邦訳, 41, 44頁。
- (34) 「親近関係」はゼノンおよびクリュシッポスに由来する [DL:7.85]。エピクロス派のヘルマルコスが古ストア派起源の概念を用いた意図については, Paul A. Vander Waerdt, “Hermarchus and the Epicurean Genealogy of Morals,” *Transactions of the American Philological Association*, Vol. 118 (1988) を参照。
- (35) Cf. David J. Furley, *Cosmic Problems: Essays on Greek and Roman Philosophy of Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 1989), chap. 17.
- (36) そのように理解するかぎり, 前社会的な状態から社会状態への移行には人間本性の根本的な変化がともなわざるをえなくなることは, エピクロス研究者たちによってもみとめられている。Cf. Phillip Mitsis, *Epicurus' Ethical Theory: The Pleasures of Invulnerability* (Ithaca: Cornell University Press, 1988), p. 106; A. A. Long, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2006), p. 195.
- (37) Cf. Long, *op. cit.*, pp. 196-97.
- (38) Cf. Bloch, “Gassendi and the Transition from the Middle Ages to the Classical Era,” p. 52; Sarasohn, *Gassendi's Ethics*, p. 158.
- (39) 「多数者全員が一堂に会して何かを決定したり, 個々に (あるいは部族ごとに) 意見を表明したり一票を投じたりするのは不都合が生じるであろうから, これを理由に, 多数者はみずから自由意志によって, 権力を少数の人びと, ないしはあるひとりの人物に委譲する」 [A:1464=OO2:755B]。
- (40) Cf. Richard Hooker, *Of the Laws of Ecclesiastical Polity*, ed. Arthur Stephen McGrade

(Cambridge: Cambridge University Press, 1989), p. 97 [1.10.13]. R・シュティンツィンクは二つの自然権の関係をつぎのように説明している。「人間本性から生じる権利は二重である。一次的自然権 (*jus naturale primaevum*) は人間と動物とに共通する自己保存の自然的な欲望 (*instinctus*) であるが、墮落によって腐敗してしまい、それ以後は理性による修正を必要とするようになった。これが第二の自然権を生みだし、一次的自然権にとってかわった。二次的自然権 (*jus naturale secundarium*) とはすなわち、人間知性 (*mens humana*) から出来た権利のことである。……正義概念 (*notitia justitiae*) は正と不正とを区別する人間精神の力であり、神の恩寵をつうじて、腐敗した自然にたいする救済策として人間に貸しあてられたものである」。Roderich Stintzing, *Geschichte der deutschen Rechtswissenschaft*, erste Abt. (München und Leipzig: R. Oldenbourg, 1880), S. 302.

- (41) Cf. Cyril Bailey, *The Greek Atomists and Epicurus: A Study* (New York: Russell and Russell, 1928), p. 520.
- (42) この解釈はセネカ『閑暇について』(*De otio*) の一節 [3.2-3] を典拠としている。
- (43) ガッサンディのいう活動の渦中の「心の平静」を観照的生活の最善の幸福にたいする「次善」の幸福とみる解釈として、Sarasohn, *op. cit.*, pp. 73-74 を参照。
- (44) Cf. Leo Strauss, *Natural Right and History* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1953), pp. 154-55. 塚崎智・石崎嘉彦訳『自然権と歴史』(昭和堂, 1988年), 168-70頁。なおこの点については、中金聡「快樂主義と政治——レオ・シュトラウスのエピクロス主義解釈について」、『政治哲学』第9号(2010年)も参照。
- (45) 『エピクロス哲学集成』の「倫理学」の部は、1654年にウォルター・チャールトンの序文を付して『エピクロスの道徳』(*Epicurus's Morals*) として英訳されており、また1660年に出版されたトマス・スタンリーの大著『哲学史』(*The History of Philosophy*) 第三巻第13部「エピクロス」は、原著者名を伏せたまま『エピクロスの生涯と流儀』の最初の二章(伝記的記述)と完訳に近い『エピクロス哲学集成』を合わせたものとなっている。
- (46) *The Vanity of Judiciary Astrology, Or Divination by the Stars, Lately written in Latine, by that Great Schollar and Mathematician the Illustrious Petrus Gassendus; Mathematical Professor to the King of France, Translated into English by a Person of Quality* (London: printed for Giles Calvert). これは「自然学」第二篇第六章「天体の運行について」(*De effectibus siderum*) [002:713-52] の英訳である。

- (47) 功利主義史に占めるガッサンディの位置については, Emily and Fred S. Michael, “Gassendi’s Modified Epicureanism and British Moral Philosophy,” *History of European Ideas*, Vol. 21 No. 6 (1995); Frederick Rosen, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill* (London: Routledge, 2003), chap. 2 を参照。
- (48) これはヴァチカン所蔵の十四世紀写本のなかから 1888 年に発見された『エピクロス の 勸め』(*Epikourou Prosphonesis*) と題する 81 の箴言 (一部『主要教説』と重複し, また弟子のメトロドロスの文章が混入している) のひとつであり, ガッサンディは知らなかった。

* 本稿の一部は平成 21 年度科学研究費補助金 (基盤研究 (C)) による成果である。