

# 怒りの内と外

## ——セネカの哲学叙述をめぐる試論<sup>(1)</sup>——

兼利 琢也

### 1. はじめに

セネカは、キケロー同様に、抜群のラテン語修辞能力を駆使してあらゆるジャンルで執筆した。だが、キケローと異なり、手法が横断的で分野の区分が不分明なうえ、一作品内の構造も明確でないことが多い。理論から具体例へ進む行論は確かにあるが、しばしばある種の修辞が乱入して進行を妨害する。そして、特定のイメージが喚起される主題——自由、死、賢者と愚者の生の典型例など——に当たると、必ず定型的な奇想的描写の警句に結ばれる。修辞性が思考と融合しているため、論述対象の区分、行論の論理的枠組みは見えにくい。セネカには内在的な扱いの基盤たりうるテキストが豊かに存在するにもかかわらず、古代哲学（史）の内在的研究——分野の隔壁内で慎重に論述と行論の整合性を問う読解に向かない側面があるように思われる。

私の関心は、ネロー時代のローマの顕著な文化現象としてのセネカにあり、哲学史の史料学的扱いでなく、彼の著述の内在的で全体的な読解が目的である。だから作家を哲学者と悲劇作家に分けたくない。今日、セネカのこの面に関し、同一人物が各媒体固有の形式と制約を用いて表現を行ったことに異論を唱える人はほとんどいないが、哲学と悲劇の関係をどう捉えるかは常に問題である。概して悲劇研究者は距離を置きつつも哲学著作を立論に利用する一方<sup>(2)</sup>、哲学研究者は悲劇に触れない。悲劇は高度なジャンル性に成立するため技術的障壁が高い。現在のセネカ哲学研究の第一人者の B.Inwood は、悲劇を考察から除外すると明記した上で<sup>(3)</sup>セネカを「哲学者」として扱い、現代の古代哲学研究の正攻法によって彼の哲学著作の論述と思考を追跡分析し、多大の貢献を果たしている。しかしその彼にとってもセネカの文は時に扱いづらく、記述の修辞性の紹介を引用に委ねる場合も時に見られるように思われる<sup>(4)</sup>。私としては、悲劇の読書から得られる修辞性を彼の思想解読に用いたい。哲学著作について感じられ語られることは悲劇に通用しなければならぬ。逆も同じである。哲学著作を「文学」として読むことから拓ける可能性を探るに当たり、夏の発表の前半では、方法的考察として、セネカの著述方法の手掛かりに文学内在的な分類について素描した。その詳細は、私にとって重要だが、哲学的論題から外れる面が多いので別の機会に譲り、今は要点を記す。

## 2. ローマ文学としてのセネカの哲学著作

### ローマ文学史内での位置付け

セネカの哲学著作を扱うさい、その基本的制約を考慮しなければならない。同胞のローマ人ラテン語話者への哲学解説には既に百年の伝統がある。一世代あとの修辞学者クインティリアヌスは、弁論家志望の若者への読書案内の形で文学史を同時代まで解説し、最後にセネカを糾弾した。その批判は、ジャンルを超えた彼の執筆活動<sup>(5)</sup>の推進力だった特異な修辞に向けられ、ジャンルと内容ではない。対象領域は認知されている。

彼には器用で豊かな才能、大きな勤勉が備わっていた。…学問の対象たりうるほぼすべての領域を扱った。そのため、彼の演説、詩、書簡、対話篇が伝えられている。哲学では、精緻さに欠けるが、悪徳の追及者として拔群(*egregius vitiorum insectator*)であった。彼の創出した名高い警句は数多く、生の改善に役立つ読むべき教え(*morum gratia legenda*)も数多い。しかし、その表現は、多くが不健全であり、甘美な欠陥に満ちているだけに、なおさら危険である。(『弁論家の教育』10.1.125=セネカ断片1(Vottero))

彼はセネカの才能を認めたくて各種の著作様態をあげ、内容を評価しつつ表現を弾劾する。分野は韻文が悲劇、書簡と対話篇が哲学著作と見てよいだろう。「哲学では」と直前を受ける形で彼の著述の分野と内容を明示したのち、拔群の悪徳糾弾の技量、および優れた警句と有益な倫理教説という側面を肯定する。ここで、この二つの倫理的言明の内実、糾弾と提言とを正負のセットにまとめ、ストア倫理学に重ね合わせるなら、彼らの人間理解に即して、前者はその対象たる愚者、後者はその理想の担い手としての賢者へと対極化できるだろう。

クインティリアヌスのセネカへの評言と一致するものを文学史に探すと、悪徳の糾弾はアリストパネースの古喜劇を形容する一方、生の改善の教説に関しては、異なる箇所だが<sup>(6)</sup>、新喜劇のメナンドロスが教育に役立つと言われる。ローマ文学で古喜劇にあたるのが諷刺詩(*satura*)である<sup>(7)</sup>。実際、セネカの哲学著作のかなりの部分が、大衆——真の善を知らず、外的事物とそれに対する欲望に振り回される愚者——の行状に対する辛辣な諷刺と攻撃である。諷刺詩と完全に重なると言える。

世人に対する批判は、こだわりに加えて良識と知識、何らかの理念があつてのことだから、糾弾者はよき生の導きを知っていなければならない。それを提供するものがほかならぬ哲学であった。これを再び文学史的記述に探ると、ホラーティウス『詩論』に見出せる。

分別をもつこと(*recte sapere*)は詩を正しくつくる第一歩であり、源である。題材はソークラテースの知恵を盛った書物(*Socraticae chartae*)が示してくれるだろう。…祖国にたいし、友人にたいしどんな義務を負うか、親への愛は、兄弟と客人への愛はどうあ

るべきか、元老院議員の、裁判官のつとめは何か、戦地に派遣された指揮官の任務は何か——これらのことを学んだならば、それぞれの人物にふさわしい性格をあたえることがきっとできるだろう。(309-16, 岡道男訳)<sup>(8)</sup>

人付き合いの指南などの勧告 (*parainesis, praeceptum*) はストア倫理学で「相応しい行為 (*kathêkon, officium*) について」と呼ばれる著作群をなす。ヘレニズム期以降、この種の勧告が哲学者に要求され、彼らの職責であった。セネカと同時期のムーソニウス・ルーフス、少し後のヒエロクレースにその典型例が伝わる<sup>(9)</sup>。勧告は賢者の理想に到る倫理学の理論的基礎付けがあって説得力を持つ。教養あるローマ人 (セネカの対象読者) にとって哲学は、まずはソークラテースの形姿と営為に集約される。吟味論駁の新アカデーメイア的な硬い哲学者ではない<sup>(10)</sup>。むしろクセノポーンと小ソークラテース派からストア派へ繋がる倫理的教諭である<sup>(11)</sup>。ソークラテース的会話 (*sermo Socraticus*) とは生の吟味より説教に近い。それはホラーティウスの良識の姿勢でもある。

#### セネカにおける哲学の規定と人間規定

ローマの読者にとって哲学著作は、賢者と愚者、人間の生を形づくる行為と情念に関する知識を主要な対象領域にする。審判人の説得を目的とする弁論家に人間行動と心理の理解は不可欠であり、通念である規範に対する明確な理解も必須である以上、ソークラテースの系譜の倫理教説の必要性は明らかである。しかしながら、哲学の対象領域はそれに尽きるわけではない。伝統的に哲学本来の対象は、むしろ自然 (神々) である。「神事と人事に関する知識」という哲学のポセイドニーオス的規定はキケロー以来の伝統だが、セネカの意識と活動にも明確に現れている。何よりこの部門は、理性=神の現れである自然の探求、天に関わる研究領域であった。彼は青年時に宇宙研究と自然地誌に従事し (断片 20-21, 54, 55)、最晩年の隠退期にも大部の『自然研究』を著した。彼にとって大気内の現象の探求は、完全に哲学の、しかもその最も高級な営みであった<sup>(12)</sup>。

いま問題なのはその内実でなくて修辞である。セネカの読者はこの哲学研究に関し、一定の特徴的な描写が再三出現することに気づかされる。プラトーン的な観照、純粋な精神本来の妨害を知らぬ自由な活動は、しばしば (夢や希望の中で) 死後に肉体を脱し解放された魂、あるいは、没した教養人の追想の、また追放か隠退の生の自足的な営みとして描かれる。描写は決まって天界渉獵なのだ。汚辱にまみれた人間界と決別した精神が——しかも逆境として立ちあがる運命との最終対決において勝利の脱出を獲得した優者として——ただ一人、孤独に宇宙と向きあい、彷徨い、その美を満喫する<sup>(13)</sup>。

だが、これを反転させるとどうか。他の哲学的著作家にありえない操作が、唯一セネカでは可能である。なぜなら、彼は悲劇作家だったから。宇宙との対峙の図式は、悲劇のアンチヒーロー、アトレウスとメーデーアにおいて反転する。彼らは倫理性に与する (脆弱

な) 敵と対決して撃破する。その結果、単独で全宇宙をすら敗北させ、その勝利の快樂に酔い、哄笑する。賢者が優者であるのと同様に、ここで優者は狂者となる。ここでは明らかに同一の修辭的定式がコード的な役割を果たす。

哲学は神事と人事の知識であった。再び後者の人間世界を見るなら、そこにも賢者と愚者の対立が、倫理学説提示、すなわち理論考察の(愚者への)提示、愚者に対するその悪徳の批判と糾弾に諷刺精神の対極性をもって現れる。先のレベルと異なるこの対立像にも同じ優越の構造がある。ローマの過剰な快樂主義とその反自然性に対する上からの叱責である諷刺は、喜劇の笑いとして現実の人間の肯定に立つ。笑う哲学者——デモクリトスは自然探求のため俗世を捨てた<sup>(14)</sup>——は、みずから生の手本を示すのみならず、患者に微笑む魂の医師<sup>(15)</sup>ともなり、心の病である情念に左右される人間を教導し、愚者をこの世の知恵と正気(*recte sapere*)の公共性へと回収する。賢者(あるいは理念)もまた、対象たる人間同胞集団から語られ、そこに含まれる。逆説的ながら至当にも賢者は孤独でなく、それゆえまたあまり自由でもない。そこは平俗なディアトリペーの世界である。

では、賢者自身はどうか。賢者(*sapiens*)を語る言葉は、人間的理想の完成態の賛美として倫理学教説記述の掉尾を飾った。セネカにもよくある。やや理論性が目立つ文脈の中、賢者の生と性格に、調和、不動、平静の形容が付される<sup>(16)</sup>。規則的な天と自然の進行、上天の静穏、不動の岩礁、不壊の城塞、聳える高峰——優越は否定神学的なアパティアの不動性にある。

だが、セネカを繙いて受ける印象の中核と残像は、たぶんそこではない。賢者の動性とは、受難(*pathos*)の行為、悪との対峙に発揮される卓越性の活動の現在、同時に対極的に出現する否定の身体(の表層)にある。内部の善の絶対的優位は、外部の悪の絶対的な強度を必要とせざるをえないからだ。『摂理について』のカトーと運命の闘技場での決闘、『賢者の恒心について』での災厄に直面するスティルポーンの不屈、神に過酷な運命を要求する犬儒デーメトリオスの大言壮語である<sup>(17)</sup>。こうして、賢者の正しい理性に基づく行為における思慮の全能性がストイック・パラドックスとなったように、愚者と凡人の人間性を振り捨て、社会から乖離した孤独な優者の奮闘が描かれることになる。

一般に悲劇——古代文学のジャンルとはやや異なる視点からだが——は、社会性に回収されえない優者の孤独を描くことを主眼とし、倫理は二次的でしかない。セネカ悲劇の主人公である暴君(または狂者)と哲学著作における賢者像が、優者たる英雄として本質的な相同性を共有する事実は、近年の悲劇研究者が一致して指摘する本質的特徴である<sup>(18)</sup>。セネカの哲学著作において、賢者の他に妨げられない自足性と自由、内面における勝利、敵としての外部に対する最終勝利を保証するのは、最終的には自裁の死(の可能性)と言えるだろう。対照的に、狂者たる暴君に備わる他に妨げられえない現実性と外部に現実化するその勝利の始原とは、残酷性——無辜の外部に不正の苦痛を与え、かつ反撃されえない絶対的優位の自己確認、その認知を強いる笑いの快樂である。

こうした多層性をともなう対極的修辭性が、哲学の理論的な記述に具体的にどんな変形

をもたらしたのか。欲求としての情念で最も強力な怒りを扱う『怒りについて』が、正統ストア派倫理学の徹底的な一元的把握を貫徹しつつも、なぜあのような反復と散乱を示す論述でなければならなかったか。それについて、よく取り上げられる哲学的箇所において具体的な検討を試みる。

### 3. 哲学記述における修辞の攪乱——『怒りについて』2.2-4

#### 主題としての怒り

怒りという情念は、哲学著作と悲劇が最も深く重なる主題である。彼の悲劇にとって「怒り」——ストア派の定義の「復讐への欲望」<sup>(19)</sup>——は、同じ欲望の下位区分の恋と並ぶ行為の動因であり、劇空間をメタレベルで支配する原理的な欲望一力である。筋の必然性も越えて（彼の悲劇に顕著な並列構造からして自然だが）、冥界——無意識を象徴する<sup>(20)</sup>——から現れる怪物(monstrum)<sup>(21)</sup>——復讐と怒りの女神と死霊——、『狂えるヘルクレス』冒頭のユーノー、『テュエステース』冒頭のフリアエとタンタロス（また『メーデーア』で祈られるヘカテー）、『オエディプース』で呼び出されるラーイオス（また『トロイアの女たち』のアキッレウス）は、根源的な破壊を要求する攻撃意志を象徴する。他方、3巻からなる哲学著作『怒りについて』（以下、*Ira*）は、ローマの権力者を念頭に、ストア倫理学に則ってこの破壊的情念の根絶を説く書である。その中では怒りがもたらす残虐行為の描写が随所に際立つ。情念の原理的で理論的な説明は、確かに主題毎に扱われるものの、むしろその切除法——最終的には徳と真の善に対する正しい知識の会得に帰着する<sup>(22)</sup>が、徳と善の議論はなされない——、対症療法的な具体的勧告に豊かである。この怒りの切除という目的は、理論であれ勧告であれ、哲学的言論で達成されているか。私見では、ロゴス化を拒む怒りの狂気の描写、その形象の刻印のほうがこの目的実現に資する——セネカの作家的本能はそう判断していると私は考える。彼が現に語っている実質、つまりセネカという作家の一作品として見られる限りにおいて、*Ira*は悲劇と同様に一つの作品であり、哲学自体はその輻輳的なメッセージの構成要素ではないか。

本書は形式的には哲学（と弁論）の論述構成に則り、*Ira*1-2は、情念の理論的記述と反論論駁に学派の論考を下敷きにして執筆されている。その冒頭と最後には、怒りと狂気、その相貌と本質的破壊性の描写が置かれて全体を決定する。*Ira*3もまた単独で同様の作りである（最後の死の諦念のコードは少し異なるが、その意義は重い）。この構造を、ギリシャ人ストア学徒の散佚著作に想定することはできない。疑いなくセネカの創出である。そこで語られる怒りの観相学的描写が最も近いのは、『メーデーア』での主人公の怒りの様相である。それもまたセネカらしく、よく似た描写が二回繰り返される<sup>(23)</sup>。セネカが怒りを思うとき、悲劇でも哲学著作でも、この同一のイメージが必ず先行していること（そして、結論的に、それこそが著述の核であること）に疑念の余地はない。

では、そうした著作の、特に哲学的な箇所の記事自体はどのようなか。本書導入部と結部が典型的に修辭的な箇所、装飾として主題と完全に分離されることはありうる。また、本論の哲学記述にも、理論的記述とその確証的部分としての例証、範例の図式がある。ストア派情念論を詳細に扱うキケロー『トゥスクルム荘対談集』第3、4巻では、文学的意匠（おもに悲劇や喜劇からの引用）は概して装飾的要素として区別され、哲学的箇所は素面の解説となると言えるだろう。セネカではどうか。彼は、近年言われるように、みずから哲学的な（素面の）思考を行っているのか。哲学的とは、クリューシッポスに対するカルネアデースの批判やポセイドーニオスによる批判と継承、あるいはキケロー自身のエピクテウス派やストア派批判のいくつかのように、主題と領域内での思考とを共有する経験と姿勢である。私はこれにやや懐疑的である。

情念論は、古来そうした哲学の専門的な論争が最も豊かになされたことで知られる。周知のように、クリューシッポスの一元的な心の把握に対して、ストア学徒ながらアリストテレス的原因探究者であったポセイドーニオスがプラトーン的な多元的魂を立て、その情念的部分(*pathêtikon*)の措定によってクリューシッポスに対する批判と、人間行動のより無理の少ない解釈を提示した。ガレーノスが賛意をもって引いた長大な引用はよく知られる<sup>(24)</sup>。*Ira1*にはポセイドーニオスの名が現れる(1.2.3b)のみならず、伝統的に彼に帰される体液混合による体質の分類が第2巻に見られる(2.19.1-2)。だから、本書(少なくとも*Ira1-2*)の下のどこかにポセイドーニオスが介在するのは間違いない。しかしセネカ的情念論の紹介と扱いが正統派一元論である点——とりわけ*Ira1*はそうである——で、近年の研究者は一致している<sup>(25)</sup>。情念論研究で最もよく扱われる、ガレーノスが(またそれに先立ちプルータルコスが)伝えた、ストア派内での心の一元的把握への異議をセネカが知っていたかどうかは分からない(私見では、知っていたとしても、セネカはそこを見(られ)なかった。彼のどこにも本質的な二元論は存在しえないから)。それでは、セネカ自身は心をどう理解したか。かつては、プラトニックな二元論的記述を元にセネカを折衷的二元論者とみなし、その由来を典拠探索に求める思想史的扱いがあったが(ドイツ語圏におけるポセイドーニオスへの過大評価が関与したが、それも含めてプラトニズムと周辺宗教思想への好意的姿勢のせいである)、現在では、セネカの記事を史料としてでなく彼自身の哲学的営為として好意的に読むのが趨勢であり、同時に彼の二元論が存在論でなく、心理的あるいは修辭的である点にも合意がある<sup>(26)</sup>。私も完全にその方向に沿うが、哲学的な場面では修辭の要素が見落とされがちのように思われる。そこで、わりと有名な箇所でセネカの論の実際を検討したいと思う。

### ストア派における情念、怒り、プロパティヤ

その前にストア派情念論を概観する<sup>(27)</sup>。彼らの情念(*pathos*)は、普通に言われる感情ではない。彼ら独自の、他派と完全に異なる倫理的負荷が掛かった概念である。情念とは、

愚者の行為に必然的に付随し、彼の不幸と彼の心の劣悪性の徴表となる、それ自体として悪い事態であり、そうした心の出来事／運動である。それは魂の病気として、本来の自然なあり方である心の健康の対極をなす<sup>(28)</sup>。人は成人して倫理主体となると愚者となり、その行為には常に情念が伴う。とはいえ同時に、ごく普通の言葉遣いでも、生の不運と災厄がもたらす心の悩み苦しきは、人間である以上は絶対逃れられない普遍的な事態である。そして、その治療を標榜したのがヘレニズム哲学諸派であった。彼らの中心的課題と言える。だから情念は、彼ら独自の理論的記述において理性の出来事（理性の転倒）であると同時に、ごく一般的な人間感情の描写に完全に重ならなければならない。ここでは行論上必要な一元性に関わる定義の一部のみ学説誌から引く。

情念とは度を越えたものであって、選択する理性に不従順な衝動、あるいは魂の自然に反した非理性的な運動である。またすべての情念は魂の統轄的能力に属する。…「非理性的」と「自然に反した」は普通の意味ではない。「非理性的」は理性に不従順ということに等しい。…「自然に反した」とは、情念論では、自然に即した正しい理性に反してという意味である。（ストアイオス『抜粋』2.77.16-27=LS65A）

情念においては、誤った判断から何かを「求めよ／避けよ」という過剰な衝動(*hormê*)が発動される。この過剰さの説明にクリューシッポスは歩行の例を持ち出す<sup>(29)</sup>。歩く人は思い通りに止まれるし向きを変えられる。走るという過剰な運動で失われるのは、この、衝動に一致して脚の動きを変える／適応させる能力である。この喩えにおいて過剰な衝動である情念は、単一の主体（人間理性）の制御不能な動態に重ねて描かれる。さらにガレーノスに伝わるクリューシッポスの説明では、

走る場合で過剰と言われるのは衝動を越えて（反して）だが、衝動の場合では理性を越えて（反して）である。なぜなら自然的な衝動の均衡とは、理性に合致した、そして理性が適切と評価する範囲に留まる衝動だからである。（ガレーノス『プラトーンとヒッポクラテースの教説について』4.2.18=LS65J9）

ストア派の行為論において衝動は、魂（統括的能力、*hêgemonikon*）の動であり、感覚を通じて得られたある表象、それに含まれる（複数存在するうち）「求めるべきだ／避けるべきだ」という述語を含む命題に対する同意（判断）によってその内容を身体の動へ変換する。この衝動（はこの場合同意と同じくなる）は理性の行為である以上、この過程は直線的に進み、外部からの、つまり非合理的な要素は介在しえない（また、この観点では、同意が先行しない衝動は存在しない<sup>(30)</sup>）。ただし、理性には、自然の場合と同様、規範的な場合と単なる合理性の場合がある。引用中の「非理性的」とは、理性の自然な限界を越えた衝動のあり方であり、その基準となる理性は、規範的な正しい理性になる。

他方で、情念の原因である判断自体は、ふつう誤りでも悪でもないと言える。衝動を促す表象への同意は、上の追求と回避の行為をもたらす。その外的な対象には、自然本能に基づく生体への親近さ／疎遠さ (*oikeion/allotrion*) に応じて正負の事実的で自然的な価値があり、相応しい行為 (*kathêkon*) の場合と同様、生物の本能的行動に発する記述的に合理的な人間行動を包含するからである。

同じ行為を倫理性から見ると、理想的人間 (賢者) はその正しい理性——究極的に宇宙の理性、自然、ゼウスの意志と同定される——によって過たず判断し、常に欲する対象を獲得する。真の善、己の権能下にあり、絶対に妨げられることのない己の徳の発揮を賢者が得損なうことはない。もともと、たいていの場合、外的対象も獲得するだろう。とはいえ、人間の運命が許さない場合が必ず起きる。その場合でも、留保 (*hupexairesis*) を伴う彼の同意は常に理性の制御下にあり、発生するいかなる状況 (運命) とも合致するため、対象獲得の成功失敗がもたらす情念 (すなわち喜悦と苦惱) を感じない<sup>(31)</sup>。他方、愚者 (ほぼすべての成人) は、程度に差はあれど自然的利益を絶対の善と強く思い込み (健康を善と思わない人はふつういない)、慌てて／激しく (*sphodrôs*) その獲得を願い、失敗に失望することを絶対に免れないだろう。こうして情念は、顕著な現象としては行為の結果に付随するが、同時にそれ自体、衝動として行為の動因である。そして、行為との密接な関連の中で分析ゆえ、後者のほうがより重要である。ストア派は行為の方向性と因果性・時間性によって情念を4種に分ける。欲望 (*epithumia*)、恐怖 (*phobos*)、喜悦 (*hêdonê*)、苦惱 (*lupê*) である。欲望と恐怖は因果的に先行する一次的情念である。情念は誤った信念／思惑 (*doxa*) であり、欲望は善であると思われるものに対する、恐怖は悪であると思われるものに対する情念である。それらの結果として生じる二次的情念が喜悦と苦惱である。喜悦は、欲望の対象を得たか、恐怖の対象を逃れた時に生じ、苦惱は欲望の対象を逃したか恐怖の対象に遭遇した時に生じる。

怒りは欲望の下位概念の筆頭である (これと並ぶのが欲情 (*erôs*) である。両者が悲劇の主人公をその真の動因である狂気へ変貌させる契機である点は重要である<sup>(32)</sup>)。それによって惹起される行為との連続性で見ると、怒りは不正に対する復讐への欲望とはいえ、他者危害の欲望である以上、現実には典型的な悪の原因に容易に転化する最も危険な情念である。だからこそストア派とセネカはその根絶を説く。自己にも増して他者の不幸の原因だからである。この怒りの定義をセネカは本論冒頭に置く。「怒りとは、不正に対して復讐することへの欲望である」(1.2.3b)。そのあと、学説誌的な説明 (怒りと怒りやすい性格の相違など——これも行為との連関における分析である——のち、ペリパトス派からの反論 (怒りの自然性と有用性に基づく) に対する反批判を続けていく作りである。

情念が誤った判断である以上、その誤謬を取り除けば共に除去できる。理性一元論に立つ情念理解は、徳による幸福の絶対的な確保と同じく、理性と学習によるその治療、その排除と根絶の可能性の保証となる。だが、その犠牲も小さくはない。一般的に感情と見なされる現象、人間の情緒的反応の領域は広く、その力は深くて根強い。情念と行為の密接



的連関、心の理論制約の下での一貫性に基づく概念分析、その倫理的意義は疑いないが、そこで捨象される要素も小さくない。それで現実の人間行動の理解にどこまで資するか。子供が倫理主体でないと見なすのは、一面では常識的にも正当だが、彼らには情念が存在しえないと定義的に完全に切断する姿勢は、例えば教育に対する建設的な助言に繋がるのか。哲学的知育と訓練こそ彼らの唯一の幸福の保証のはずである。しかしながら、初期のストア派が、そうした情念と動物と身体に連関する非随意的な情緒的反応との区別に関わる問題に関心をもったように思われぬ。ただし痕跡はあり、それを他ならぬ本書のセネカが伝えている。賢者の態度に関して、ゼーノーンは賢者の心に傷跡を見ている。

「この種のこと（世間での悪徳の栄え）に賢者が関わるとき、彼の心に何か触れて、いつもより動揺することはないのか」。それは認める。彼はごく軽い、かすかな動揺を感じるだろう。なぜなら、ゼーノーも言っているが、賢者の心にも、傷がすっかり癒えてはいても、傷跡はなお残っているのだから。だから、彼は何か情念とおぼしきもの、影のようなものを感じはするが、情念そのものは欠いているだろう。（1.16.7）

これは常識的な事例である。セネカが好んで語るのは、こういった生ぬるい事柄より、信じがたい過酷な状況下での不動心なのだが、それを措くとしても、一般に賢者の理想はその泰然自若の態度に現れ、そこにこそ世間は哲学の約束を認識するだろう。加えて苦悩と喜びは身体感覚と同じ語でもある。不動の賢者にどんな不幸にもめげない構えがある点はよい。しかし、人間として不可避の事態がもたらすものへの反応は、多くは明らかに情念の現れと酷似する。情念の解明をしながらその要素を説明できないのなら、万象の知を誇れようか。

後に「前-情念(*propathia*)」と呼ばれる概念が、これに対する取り組みを示している。これは初期の情念論の主流を伝える学説誌の教科書的記述には現れない。キケロー『トゥスクルム荘対談集』第3、4巻は中期の反省を経た正統ストア派情念論を下敷きにしていて、3.83にわずかな認知がある以外、これを扱わない。基本的に情念を言語との連関で処理する正統派がこれに触れないでいた可能性は高い。断片や間接言及でない現存史料では、本論での扱いが最も長い。セネカと彼の時代の関心に重なったのだろう。だがセネカの前に、わりと知られたエピクテートの断片（ゲッリウスが伝える）から少し引いておく。セネカの修辞のない明快な理性一元論だからである。

…空から何か恐ろしい音が生じたり、建物の崩壊や何か突然の危険を告げるとか、その種のことが生じる時、賢者の魂もしばし動かされ、萎縮し、顔面蒼白となることは避けがたい。だがそれは彼が何らかの悪に関する信念を形成したからでなく、何か急速で考察できない運動が知性と理性の本来の働きに先んじるからだ。賢者はそうした表象にすぐ同意を与えずに拒絶して、そこに恐れるべきことは何もないと判断するだ

ろう。(『アッティカの夜』19.1.17-8=エピクテートス断片9(Schenkl)=LS65Y)

賢者は恐怖と苦悩を免れているが、それに類似した外的反応を見せることはありうる。賢者の不動性は同意という主体の知的行為に確保される。それ以外は、外部(身体)現象とみなすことで情念から除外される。それでも、賢者の心に何らかの外的な力が打撃を与えている事実はあいかわらず残っている。そこが身体または感覚の表層から表象(心の表層)でないのなら、心の内部や深層でないのか。すでに派内でもポセイドーニオスの下でより広い問題把握——心の内部に理性と異質の独立した力を見る二元論、精神の重層的理解があった。そして、この種の情緒的反応の扱いを、理論的記述を下敷きに進めたか、みずから考察したかしたのが、『怒りについて』第2巻冒頭(2.1.1-4.2)である。

### 怒り発現への命題的推移の提示

第2巻冒頭でセネカは、論題とその煩瑣さと意義に注意を促してから——哲学固有の議論に入る前の警告だが、比喩において考察に身体の深層・表層が重ねられる点には小さくない意味があるように思われる<sup>(33)</sup>——、こう語る。

[1.3] 不正の表象(species)が受け取られ、それが怒りを動かす点は疑いない。だが、はたして怒りが表象自体に直接続き、心が働きかけることなくただちに逸れるのか、それとも心が同意して発動されるのかどうかを検討する。[1.4]…怒りは決してそれ自身で発するものではない。心が賛同してからである。なぜなら、不正をこうむったという表象を受け取ること、それに対する復讐を熱望すること、さらに二つのこと、自分は害されてはならなかったということと報復が果たされなければならないということとを結びつけるのは、われわれの意志なしに(sine uoluntate nostra)惹起される類いの衝動に属してはいないからである。[1.5] そうした衝動は単純である。この場合は複雑で多くの要素を含んでいる。何かを理解した。憤慨した。断罪した。復讐する。これらは、次々に接触してくる事柄に対して心が同意したという事態なくしては生じえない(intellexit aliquid, indignatus est, damnauit, ulciscitur: haec non possunt fieri, nisi animus eis quibus tangebatur adsensus est)。

この箇所は、ギリシャ語が見えることも間々あるキケローからは遠いものの、他と異なる注意深さで記されている。正統派の認識論-行為論に基づいて、怒りの発現過程を二回提示する。感覚は出てこないが、表象の受容と理解、憤慨(この段階での情緒的反応は怒りでないことになる)、断罪と、ここまでが完了形、復讐が現在形である。怒りという現象を複数の継起的な命題に対する連続的な同意過程を通して捉える(その中心は不正被害の認知と報復遂行への同意である)。こうした命題的な思考とその推移を、先のクリューシッポス

の「自然的な衝動（つまり、同意とその対象たる諸命題）の均衡」といった表現<sup>(34)</sup>に絡めて、（賢者における）各命題の真理の矛盾のない展開——それはまた究極的に運命＝摂理＝理性の現実的な因果的連続と重なることになる——といった事態の下に描いていると言えるかもしれない。クリューシッポスは卓越した論理（かつ言語）学者であり、キケローとセネカにとって悩みだったのが、彼らの立論の短い論証形式であった。

## 2種の非随意的表象と憤り（苦悩）と怒り

こうした論理的記述への抗議が挟まるのは常套で、具体例による解説が続く。

[2.1] 君は言う。「この問題はどういうことにつながるのか」。怒りが何であるかを理解するためである。もしそれがわれわれと無関係に生じるならば、理性に屈することもありえないことになる。われわれの意志によらずに (*non uoluntate nostra*) 生じる活動は、どれも克服不可能で不可避である。例えば、冷水を浴びせられた時にたつ鳥肌。ある種の接触に対する忌避。悪い知らせに毛が逆立ち、いやらしい言葉に赤面が広がる。切り立った壁を見つめていると眩いが来る。こうしたことはどれも、われわれの権能のうちにない (*nihil in nostra potestate*) から、それが起きないように理性が説得することもできない。[2.2] 怒りは勧告によって回避される。それは心の、意志に関わる欠陥である。だから、怒りは、人間の宿命につきまとうある種の条件から発生し、それゆえ最高の賢者にも起きることには属さない。加えて、心に生じるあの最初の打撃 (*primus ille ictus animi*)、不正を受けたという思念の後にわれわれを動かすもの (*nos post opinionem iniuriae mouet*) も、これに含めなければならない。

前の箇所では理性的に述語命題として記述された事態は、ここで意志の制約内かどうかに変えられている。そしてゲッリウスの引用の場合と似た実例が続くが、ゲッリウスでは恐怖を表す身体反応の原因としてほぼ身体的な現象と言えたのに対し、ここでは（最後の眩暈を除いて）身体表層の生理的反応の2種、加えてそれに応じた命題を伴う表象に対する同様の体表の反応が提示される。赤面は、『倫理書簡集』第11信で高貴な性格の徴表と言われ<sup>(35)</sup>、克服困難で優れた人にも現れるとされる。（また、これらは二次的情念（苦悩）であって賢者も避けられない点も同じである。）この場合、性格に発するとともに言語が関わるので、顔面蒼白と違って、純粹に身体に帰すことが原理的に許されない。同時にそれは、たんに出来事と表象を命題化するだけの合理性にも帰されえない。だからそれは今の箇所の最後の「心に対する打撃」、不正の思念の直後の心の動の原因に該当する。つまり、先の引用の「心は理解した」に続く「憤慨した」という事態（の原因）に等しい。これは、自己に不正が加えられた、悪と思われる出来事ががいま己に出来たという生々しい思念であり、情念の定義からすると、苦悩の生起ということになるだろう。

K.Vogt は、この箇所を扱った論文<sup>(36)</sup>で、怒りという情念の特殊性に着目する。Vogt によると、「不正に対する復讐の欲望」という怒りの定義前半に含まれる、受けた不正という悪の現存に対する心的反応、つまり二次的情念である苦悩が、怒りに常に随伴するはずなのに、正統ストア派は情念を行為との関連で規定するために、両者が隔てられ、怒りは苦悩の対極をなす一次的情念である欲望としてのみ定義される。Vogt はこれを明らかな欠点と見なし、(アリストテレスの、苦悩を包含するより柔軟で正しい規定をも念頭に) セネカがストア学徒としてこの点をどう理解・克服しようとしたかを検討する。そして、彼がこの怒りのメカニズムの分析において、この先行する「憤り」を特定したこと、つまり苦悩を含めたことに彼独自の貢献を見ている<sup>(37)</sup>。しかし、セネカがある種の理性的表象への反応を明確化した点は、確かに彼の貢献であるにせよ、それが Vogt の強調する怒りにおける苦悩の併存と積極的に関わっているようには思われない。苦悩の発生のメカニズムはそれ自体での扱いを要する問題だが、いま Inwood の「新鮮な思惑」としての(おもに二次的な)情念に関する分析と解釈に従うならば、それは、悪の現存を認識する命題に加えて、「萎縮するべきだ」という命題への同意がなければならない<sup>(38)</sup>。不正被害の認知と萎縮への同意は別の独立した命題だから、怒り発現のさいに必ずこの命題への同意が先行しなければならない理由はないということになるだろう。

怒りを怒りたらしめる本質的契機を定義に即して見る限り、復讐こそがその核である。それは既に *Ira*1 冒頭近くの散逸箇所直後での、競技の観客——何の不正もこうむっていないはずである——が無様な闘技者に向ける怒りに対する論駁(1.4)においても意識されていた。むしろストア派にとっても復讐が自己の不正被害認識と相手に対する加害欲求からなる複合的な観念であることは確かである。それに自覚がなかったら論駁にも用いえなかっただろう。さらに重要なのは、この複合性から自己被害への憤慨が脱落して形成される加害の性向である残虐性が、いまの扱っているプロパティアに関する箇所の直後の 2.5.1-5 において怒りから区別され除外されている点である。逆に言えば、怒りと残虐性は加害行為としての連続性において捉えられているのだ。それは本書全体の主調音からしても、攻撃性という行為の正の方向性に完全に合致する。さらにまた、ストア派の怒りの定義に苦悩を入れることは、Vogt も指摘するように技術的に不可能である。たんに類の異なる情念の下に属する種概念だからという論理的レベルではない。身体的、物理的に不可能である。苦悩は二次的情念として心の(物的に文字通りの)萎縮であり、身体外部に積極的な行為をもたらさない。外的行為としての負の方向への萎縮である無為や自己への引きこもりは苦悩の顕著な現れだが、これはそれ自体として攻撃性を打ち消すことになる。その奔出の現在の瞬間である怒りの真の姿とは正反対である。

#### 例証の錯綜：同一図式の対極的使用

確かに憤慨は、それ自体、通常の語法で怒りの一種とも見なされる情緒的反応である。

情念はその本質として受動から始まるから、時間的に二次的情念が先行すると言える（その意味で、苦悩こそすべての心の悪の原因であるというキケローの認識（『トゥスクルム荘対談集』4.83）も正しい）。セネカはそれを引用の最後で「不正を受けたという思念の後にわれわれを動かすもの」と言い直し、それに含まれる実例を次に挙げる。

[2.3] それは観劇の最中や、史書を播く合い間にも心に忍び入る。しばしばわれわれは、キケローをクローディウスが放逐することに、アントーニウスが殺すことに怒りを覚える。マリウスの軍隊に対して、スッラの追放公告に対して、誰が憤激せずにいられよう。誰がテオドトスとアキッラースに、さらには、いまだ子供でありながら子供らしくない所業に手を染めた者に敵意を感じないでいられよう。[2.4] 歌と速いリズムの演奏、あの軍神のラッパの響きも、しばしばわれわれを駆り立てる。残酷な絵や正義の裁きの陰惨な様相も、われわれの心を動かす。[2.5] 同様に、笑っている人を見ると、笑いに誘い込まれる。悲しみに暮れる群衆がともに悲しませる。自分と無関係な競技でも見ているうちに熱くなる。しかし、こうしたことは怒りではない。

観劇、読書、音楽、絵画——芸術が観賞者の心に与える影響と一般化でき、ここにセネカの芸術観を見ることもできよう<sup>(39)</sup>。いま指摘したいのはそこではない。これらの描像が、本書の枠内では、怒りがもたらす破壊的攻撃か、その原因の怒りそのものの描写とほとんど重なる事実である。スッラとマリウスの政敵虐殺、キケローとポンペイユスの刺殺と斬首という内乱の残虐行為<sup>(40)</sup>。音楽も突撃喇叭である（後の箇所(2.2.6)でも退役軍人と軍馬が喇叭や武具の騒音を聴いた時の咄嗟の反応が非随意的反応として引かれる）。絵画も、戦闘場面や、ポリュグノートスがデルポイのクニドス人の集会所に描いた冥界図（パウサニアース『ギリシア周遊記』10.28.4）の懲罰場面のような描写、あるいは復讐の女神の形姿が想像される（でない *iustissima* という形容が理解できない）。これらが『怒り』全巻の枠となる怒りのイメージ自体に繋がるのは間違いない。そして、それは、装飾的額縁とも言えるような冒頭部や結部だけではない。Inwood が Holler の二元論的理解を論駁して一元論的理解を主張した *Ira1* の箇所<sup>(41)</sup>も、戦場の現場での状況だった（むろん、そこは優れた指揮官と兵士というモデルケースだが）。

ここでセネカは、こうした創作観賞と過去の歴史記述の読書体験、つまり虚構と非現実のさ中において、不正がなされたという認識は成立するが、それが主体自身に関与しえない以上、それ自体として衝動、行為の動因となりえない点を指摘している。情念とそれ以外の出来事の弁別要素として、命題的性格——音楽や美術をそれ自体としてそう呼べないのは確かである——よりも意志の制御の有無にその核を置いた点は意義深い。意志とは、身体とも虚構とも関わらないはずの真の自己ということになるのかもしれない。

私の目下の関心は修辞にある。これらの例は、本箇所以外では、本来は退けられるべき怒りの様相として最大限の強調をもって語られた修辞であった。つまりここでセネカは、

すでに手許にある同一の修辞のセットを、行論がそれに対する反対を要求する文脈に用いている。だから、それらは、作品全体の印象では怒り自体に属する修辞でありながら、ここでは怒りでない事例として負の提示に使い回されているのだ。

連れ笑いやもらい泣きの例は明らかにそれと異なるように見える。ところが、実際のところセネカは、本書に続く『寛恕について』で、同情と憐憫という情念の具体的説明に、本箇所のとに出てくるあくびの伝染(2.4.2)とともに引き、これらは賢者には無縁の情念の徴表だと言う。「人が笑えば自分も必ず笑うのは、楽しさの表れではなく病気であり、また、みんなが欠伸をすれば自分も口を大きく開くのも病気なのです」(2.6.4, 小川正廣訳)。「心の病気」、つまり情念そのものの表出にほかならない。だから、これらの場合でもセネカは、行論の論理が要求するものに、通常ははそれと反対の、情念の現れの現象を用いている。先と同一である。

のみならず、次の(セネカらしい)反復的な説明も、再び同じ構造で論じられる(情念でないことの論理的記述(2.3.1)のあとに例証が続く)。

[3.2] それゆえ、もし人が、顔面蒼白や落涙、猥らな体液の瘻き、深いため息や突然鋭く変わった目つきや、その他これらに類したことは情念の指標であり精神の徴表であるとみなしているなら、誤っており、これらが身体の衝迫であることを理解していない。

ここだけなら、それらは身体現象だと自然に読めるかもしれない。しかしながら、本書の他の箇所の記述では、これらもやはり情念の現れである。それどころか、これらは恐怖・苦悩・快樂・怒り(=欲望)という四大情念の身体的表出であり、快樂以外はすべて怒りの相貌の描写(情念の特質は不規則で急速な変貌である)で用いられる。だから、ここでもセネカは怒り与其他情念の標準的現れとみなしていたはずの表層表現を、あえて否定的に(情念ではないと繰り返しては)身体に帰したと言える。

ところが、それにつづく説明は様相が異なる。

[3.3] だから、最も勇敢な者ですら、武具を身にまとう間、たいていは蒼ざめる。戦闘ラッパが鳴ると、勇猛並ぶ者なき兵士でも、いくらか膝が震える。偉大な将軍でも、戦列が互いに激突する直前、心臓が跳び上がり、この上なく雄弁な弁論家ですら、演説に向けて気持ちを整える間、手足の先がこわばる。

これらの例では逆に、優者が大きな試練、攻撃に取り掛かる前の緊張を描く(内容は明らかに内乱の史書に関連する。ここを読む読者がキケローとポンペイユスを想起しないことはありえない)。こちらはむしろ賢者の様相の類比に相応しい。だから、これまでの範例の負の使用の規則性が破れる。身体の現れであってもそれ自体として悪例でないから、情念

に見えながらそうでないことの肯定的な明示となる。ところで、最初の例証の中で出された赤面(2.2.1)も、賢者にも認められる肯定的な反応であった。この点は等しいが決定的な相違がある。これらは、赤面のような二次的情念ではなく、積極的行為の先触れとして、一次的情念的な事態だからである。すなわち、時間性と因果性において攻撃に直結する点において、命題の連結しての事態と説明されうる追求という衝動と平行することになる。そして、セネカの論述には、ここを境目に再び本来的情念（と行為）分析における概念の論理的連結へと（再度）戻ることになり、実際にも怒りと情念の標準定義の専門用語が再び頻繁に現れる。それとともに、プロパティア的現象の実例、二次的情念の身体的表出も消える。（ただし、この先の最後の2.4.4で繰り返されてはいる。身体反応と判断という最初の提示に戻る直前である。）

[3.4] 怒りは単に動くのではない。逸脱するのだ。衝動(impetus)だからである。しかるに、衝動は理性の同意なくしては存在しない。復讐と懲罰に関わることが起きるのは、心が知らないままではありえない。ある人が自分は害されたと信じた。復讐を欲した。だが、何かの理由が止めると、ただちに収まる。私はこれを怒りと呼ばず、理性に従う心の運動と言う。理性を跳び越えていくもの、もろともに拉していくものこそ、怒りである。[3.5] したがって、不正の表象が惹起させた、あの最初の心の興奮は、怒りではない。怒りが不正の表象そのものでないのと同様である。あとに続いて起きる、あの衝動、不正の表象を受け取ったのみならず、是認を与えた衝動、意志と判断によって復讐へ突き進んでいく心の激動こそが怒りである。恐怖が忌避の衝動を、怒りが追求の衝動をもつことは疑いない。だから、何かを追求すること、あるいは忌避することが、理性の同意なしに可能であるとみなせるかどうか、考えてみたまえ。

このあとにも同様な（理論的には同一で余分とも言える）乾いた記述が続き、冒頭とほぼ同じことが語られる。表象への反応を身体と心（衝動的表象の領分）に分け、次に後者を二分した上で最後を情念と同定する。そうしつつ再び、心身に二分された分明な形式に戻ることになる。セネカの記述は、論理的行論と実例の反復の中で比喻を反転させて出発点に戻る。引用中の 3.5 の帰結部は、完全に行為論の枠組みの内にあることを改めて確認する命題の推論である。形式からしてもこの辺りは、セネカが下敷きにしたストア派の解説書本来の行論のシグナルと見なして間違いないだろう。

一般的にプロパティアは、心身の受動性が本質的に関与する現象であり、したがって現在と未来の悪に対する回避衝動、苦悩と恐怖に類似するのが自然である。じっさいのところ、セネカが到るところで繰り返す賢者の大度に対する補足的説明ではそればかりといてよい。ところが、それが自然な布置になるはずの概念の議論が、ここでは怒りと怒りでないものの区別に関わるため、単純な身体反応に帰す道を取るわけにいかない。怒りが精神固有の現象であるとして、その身体的現れは、セネカの偏執的描写にもかかわらず、た

ぶん現実には単純ではない。怒りは顔に出るのか、出ないのか。意志ならば、原理的に無関係なはずである。ところがセネカの修辞では絶対にそうではなく、必ず出なければならぬ。にもかかわらずそれは身体の出来事ではない。これは矛盾である。

しかしそれは、一次的情念ゆえ衝動として行為をもたらす点において行為分析に適う。一次的情念の怒りは欲望として行為を惹起させる以上、一元的理性や命題的な思考の推移に関連づけることが容易である。他方、怒りと怒りでないものの区別は、それが情緒的反応である限りにおいて原理的に難しい。Vogt が指摘したように、怒りは欲望だがプロパティア本来の領域である二次的情念（苦悩）的な受動性を大きく包含しているから、この特殊な一次情念の扱いの中で、セネカに二種の知的反応の区別の必要性が拓けたということはある。不正であるという命題と復讐しなければならないという命題の複合性を、前者を苦悩と同種の受動性に含められる。Inwood は、セネカがここで説明による表象内容の命題化でなく、意志という判断主体を情念とそうでないものの区別の中心に持ってきた点に着目した<sup>(42)</sup>。これらの指摘は正しいように思われる。本論で私が強調したいのは、セネカは、疑似情念的表象をもたらす創作の中に、（あくまでもこの作品の中でだが）この情念の悪しき結果としての表層を持ち込むことを通して、つまり凶像を反転させることで、そこにある本来的なメタ意識を喚起している点である。そのことによって、復讐に本質的に含まれる自己被害と報復とを自然に切断することができる。こうした操作は、その例証も含めて、明らかにセネカ自身の修辞技術のうちにすでにセットとして織り込まれていたものとして、セネカがほとんど本能的に提示する描出の結果であるように思われる。むしろ、この特異な箇所具体例の基本方向、要するに芸術鑑賞をこの文脈にもちこんだのがセネカが下敷きにした哲学者に遡ることも考えられなくはない（ポセイドーニオスに素描的なものがあつたかもしれない。ただしこれは、ここにプラトーン的二元性の痕跡があるからではなく、ポセイドーニオス自身が歴史家であり原因探究者だった事実からの私の想像である）。解明と説明のための実例の出所は哲学でなく、彼が（そして彼の同胞たちが）受けた修辞学教育、仮想弁論（*declamatio*）にあることを示唆したい。加えて、怒りや苦悩の描写が文学に確固たる大きな伝統を形成していたことも自明である。そして、その結果として、同じ修辞的意匠の使用が、この理論的な箇所の論理と作品の枠組みとしての設定の中で完全に逆転するため、修辞の虚構性がますます表層に現れるように思われる。

#### 4. おわりに

本作品全体のイメージとストア倫理学とともに一元性が貫いている。それは主体と行為者の意識の一元性である。だが、その様相は異なる。*impetus* は衝動 (*hormê*) の訳語だが、多くの場合、それは普通名詞として身体的な攻撃を含意し、ここでもセネカは意味の重層性を積極的に活用している。確かにストア派情念論では、同意のないところに衝動と行為



はない。だが、普通の用法では事情はまったく異なる。動物の攻撃も衝動であり、そこに理性はない<sup>(43)</sup>。そして理性的な人間における理性の対極の非理性は、無理性ではなく、反理性である。本書冒頭で怒りと狂気が相貌において併置され描かれること、巻末が怒りのもたらず狂気で締めくくられることを指摘した。その怒り自体は、ストア倫理学に基づく行論によって哲学の枠内に収められ、除去のため理性的な治癒が施される。だが、狂気はどうか。既に指摘したように、怒りの行為、残虐行為の反復がもたらず魂の性向の究極が獣性であることを、セネカは先の議論の直後に置いた(2.5.1-3)。その意味は小さくない。それもまた怒りでない以上、プロパテシアと同じく、ロゴスでは決して切除できない。そして本書ではその治癒の不可能性が幾度となく強調される。ロゴスによる対処は諦め、攻撃可能ならば殺害か、相手側がより強力ならば諦めが促される<sup>(44)</sup>。ストア派の理性主義に本来備わっている楽観的人間観は、こうしてたやすく裏切られる——そこまで言わないなら、その土台にひび割れができ、滲みとなる。愚者はストア倫理学に従って進めば賢者になるはずである。ストア哲学者は常にその方向を見る。セネカはそれと異なり、反対の方向を見ないではいられない。同じ主体の負の方向の極点に狂者がある。そして現実の世界に、賢者は存在せず、狂者は常に必ず実在する。少なくとも『怒りについて』は、その認識をも強いる造りになっている。その意味で(そしてその限りで)本書は、哲学の実践的勧告書ではない。

## 注

- 1) 小論は、第14回ギリシャ哲学セミナーでの発表原稿を改稿したものである。機会を下さった委員の皆様と御意見御質問を寄せられた方々に心よりお礼申し上げる。
- 2) cf. C.A.J.Littlewood, *Self-representation and Illusion in Senecan Tragedy*, Oxford, 2004, cp.2.
- 3) B.Inwood, *Reading Seneca*, Oxford, 2005, pp.5-6.
- 4) Nussbaum は文才ゆえ以前からそうした障碍を越えているように思われる。M.Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton, 1994, esp. ch.12; 'Stoic laughter: a reading of Seneca's Apocolokyntosis', in S.Bartsch and D.Wray(eds.), *Seneca and the Self*, Cambridge, 2009, pp.84-112.
- 5) cf. J. Ker. 'Seneca, Man of many genres' in K.Volk and G.D.Williams(eds.), *Seeing Seneca Whole*, Leiden, 2006, pp.19-41. 私はセネカ「断片集」(「セネカ哲学全集4」所収、岩波書店、2006)の底本の編者 D.Vottero(*Lucio Anneo Seneca i Frammenti*, Bologna, 1998)の編纂方針からこの手掛かりを得た。
- 6) 1.8.7:comodia, cum mores in tuto fuerint, inter praecipua legenda erit. また喜劇は子供のためだとも。セネカは若者に受けて子供に愛されたというのがクインティリアヌスの不満でもあった(これは哲学自体の一般的評価である)。
- 7) 古喜劇と諷刺詩の類縁性の認識はすでにホラーティウスに明確である。『諷刺詩』1.4 参照。
- 8) セネカの同時代での同様な認識としては、ペトローニウス『サテュリコン』5.1.110-14 を参照。
- 9) 前2世紀のアンティパトロス、その後の中期のパナイティオスやヘカトーンも有名である。こうした倫理的勧告に対するセネカの主体的な考察が長大な『倫理書簡集』第94、95信にある。
- 10) 'Socraticus'という形容詞のこの意味の使用はキケローに限定される。e.g. *Acad.1.17, de Orat.3.67*.

- 11) 当然ながら謹厳な道学先生に対する揶揄も招く。ホラーティウス『カルミナ』1.29.14, 3.21.9などを参照。
- 12) コルーメツラ、プリーニウスという同時代の博物学者＝哲学者にセネカへの言及と博識の称賛がある。クインティリアヌスもその事実、彼の博識と力量を認めていた（セネカが史料に欺かれているという評言は、おもにこの分野に関わると思われる）。
- 13) これについては、拙稿「セネカにおける自由の修辞」、大芝芳弘・小池登篇『西洋古典学の明日へ——逸身喜一郎教授退職記念論集』知泉書館、2010年、pp.253-67参照。
- 14) *Ira* 2.10.5, *Prov.*6.2.
- 15) *Ira* 2.10.6.
- 16) 『賢者の恒心について』後半、『怒りについて』第2-3巻、『心の平静について』、『生の短さについて』などに顕著である。
- 17) *Prov.*2.9-12, *Const.*5.6-6.7, *Prov.*5.9.
- 18) Littlewood. op.cit., A.Schiesaro, *The Passions in Play: Thyestes and the Dynamics of Senecan Drama*, Cambridge, 2003, ch.3, 'Seneca and the Denial of the Self', in Barch and Wray, pp.221-35, R. Tarrant, 'Seeing Seneca Whole?' in Volk and Williams, 1-17.
- 19) *Ira* 1.2.3b.
- 20) 私の観点は Schiesaro の精神分析的読解への共感に基づいている。
- 21) 悲劇がこれを描くことについては、G.A.Staley, *Seneca and the Idea of Tragedy*, Oxford, 2010, ch.5 参照。
- 22) キケロー『トゥスクルム荘対談集』3.76-77参照。
- 23) *Medea* 380-95, 849-65.
- 24) 『ヒッポクラテースとプラトーンの教説(PHP)』第3-5巻(LS65H-R).
- 25) *Ira*1 における理性と感情の対立という一見二元的な比喩が実際は一元的に理解されるべき点については、Inwood が丁寧に論じている(op.cit., ch.2, 'Seneca and Psychological Dualism', pp.23-64). これは、少しでも二元的な要素があるとそこにプラトニズムとポセイドーニオスを安易に見出した Holler の見解への論駁でもある。Inwood は常に正統ストア派一元論を最も強く維持し、ポセイドーニオスの二元論をクリューシッポスの正統教説からの本質的な背馳と見なす。Long and Sedleyもこれを受け継いでいる(*The Hellenistic Philosophers*, vol.1, Cambridge, 1987, ch.65 (Long)). 私としては、それに加えて、比喩が軍事的である事実を重視したい。
- 26) Barch and Wray, 'Introduction: the Self on Senecan scholarship' in Barch and Wray, p.4.
- 27) 以下の記述は B.Inwood, *Action and Ethics in Early Stoicism*, Oxford, 1985, ch.5とLong and Sedley,op.cit ch.65 に基づく私なりの素描である。
- 28) 情念論自体がこの枠組みにある点は、クリューシッポス『情念論』に由来し、キケロー『トゥスクルム荘対談集』も完全にその下にある。心身の健康の比喩については、キケローの言葉にもかかわらず、ストア派では情念はつねに「病気」である。拙稿「魂の病気、情念と性格の弱さ——キケローのストア派情念論記述をめぐって——」(『倫理学年報』45, pp.33-47, 1996) 参照。
- 29) Galenus, *PHP* 4.2.10-18=LS65J. cf. Inwood(1985), pp.115-6.
- 30) 人間行為において判断が先行しない表象は一元論と背馳する。これに関しては、Inwood(1985), p.176参照。
- 31) すなわち、過剰な情念ではない。この留保のなさが過剰の原因である点はインウッドが強調した。Inwood(1985), pp.165-73.
- 32) キケロー『トゥスクルム荘対談集』でも狂気と繋がる情念はこの2つである。
- 33) この箇所におけるHermesの補綴<non>は、最近の趨勢に反して、私は採用するべきではないと考える。suo sponte 「おのずから」を無自覚的な行為と見なさないことにくらか難点が残るものの、「われわれの中で生じている多くの事柄」という表現を、セネカが身体内部の多様な活動と重ねあわせていると取るべきではないか。理性一元論との背馳も見込んでそう考えたい。*Ira*2 におけるポセイドーニオスの確かな痕跡からして、原因追求にこの比喩を用いるのは不思議でない。さらに私見では、悲劇に明確な意識下の精神の動の存在を、セネカはここでも

- 感受しているのかもしれない（むろん行論の必要から排除されるが）。
- 34) cf. Inwood (1985), p. 164. クリュシッポスの魂の美に関する定義にある魂の諸部分の均衡 (SVF 3.471, 471a=PHP 5.2.20-5.3.11) とは、諸命題の均衡である。
  - 35) 赤面が「徳の色」であることは、キュニコス派のディオゲネースの逸話でも有名である。DL.6.54.
  - 36) K.M.Vogt, 'Anger, present injustice and future revenge in Seneca's *De Ira*', in Volk and Williams, pp.57-74.
  - 37) この発想と同様の議論（怒りに苦悩が先行する）は『トウスクルム荘対談集』3.19にもある。「賢者は怒らない。怒りは相手に苦悩を与えること。その実現は嬉しい（喜悦となる）。なぜなら、怒れる者の特徴として、自分が傷つけられたと思っている相手に最大の苦痛の烙印を捺してやりたいという欲求があるからだ。その欲求が満たされたとき、大いに喜びを感じずることは確かである」。
  - 38) Inwood (1985), pp.146-55.
  - 39) さらにアリストテレス以来の創作論の伝統に絡めることは有意義だろう。その興味深い扱いは、G.A.Staley, *op.cit.* 参照。
  - 40) cf. *Ira* 1.2.1-2, 3.2.2-5. また、アントーニウスとキケロー、ポンペイユス殺害に関わったテオドトスなどは説示演説 (*suasoria*) の格好の素材であった。
  - 41) 注25参照。 *Ira* 1.8.2, 2.9.3, 3.9.2-4.
  - 42) Inwood (2005), p.63.
  - 43) *Ira* 1.3.3-8.
  - 44) e.g. *Ira* 3.40.4. また、 *Ira* 1.16.1で、悪に染まった魂に対する最後の恩恵が死であること、病の極みである狂者の除去が述べられている。