

死の倫理 ——古代哲学における安楽死の問題——

国方栄二
Eiji KUNIKATA

I

今日しばしば論じられている「安楽死」とか、あるいは近年ではむしろ「尊厳死」(Death with Dignity)という言葉のほうが好まれているけれども、こうした問題は現代の医療技術の進歩にともない、人工的な延命処置(Artificial Prolongation of Life)の是非をめぐるますます切実なものになっている。現代医学の発展によって、ひとの生命は以前にまして伸長可能になったが、反面、このことは患者やその家族の苦しみを増加させる結果ともなり、医療措置が単に生命を伸長させる効果しかないのであれば、むしろ死を選ぶほうが個人の尊厳のためにはよいとも考えられる。安楽死は、ひとが権利としてみずからの死の時を決定できるか否かをめぐって争われるのである。

安楽死はどのような場合にも許容されるのではない。延命処置によって死の遅延をはかったとしても、単なる生命的存在として生きながらえるだけで、理性的な能力がもはや失われてしまったときにだけ認められると考えられる。つまり、一個人の人格の同一性が保持できない場合にかぎられるわけである。このように人間の「尊厳」は「人格」(Person)の保持を第一条件としている。たとえば、カントは

己の人格を他人の選択意志に委ねる以外には、己の生命を一層長く保持しえない人は、他人の選択意志に物件として身を委ねることによって、己の人格のうちなる人間性の尊厳を汚すよりは、むしろ己の生命を廃棄

するように義務づけられている。¹⁾

と述べている。ここでは人間の尊厳性は人格にもとめられているのであるが、われわれが注目したいのは、かりにカント的な立場から「尊厳死」をとらえようとするならば、現代のいわゆる積極的安楽死と消極的安楽死との区別、つまり医師が薬物を患者に注入することによって死にいたらしめるケースと、患者に対しては直接手を加えることなく、治療を放棄することによって患者の死を導くケースとの区別にもとづいていうと、ただ消極的な安楽死のみが認められることになるということである。言うまでもなく、カントは「汝殺すなかれ」という命法を至上とする義務論的な(deontological)見地にたって自殺を禁止するので、他者による直接的措置として安楽死させることも同じ理由から許されないように思われる。つまり、カント的な人格主義は直接手をくささないことによってのみ守られるわけである。そして、このような考えかたは、消極的安楽死と積極的安楽死との倫理的差異について疑念を表したJ・レイチェルズなどの少数の例外はあるものの、今日ではおおかたの支持をうけていると行うことができるであろう。しかしながら、われわれが注目したいのは、古代の哲学者たちに目をむけると、ストア派の哲学者たちがカントと同じように死を前にしての人間の「尊厳性」を主張していながら、しかし消極的と積極的のような区別はさほど重要ではなく、多くの場合には消極的安楽死は問題にすらされなかった点で、われわれ現代人の見方とはかなり隔たりがあるように思われることである。われわれが古代に立ちかえって、あらためてこの問題について考えなおそうとする理由もこのあたりにある²⁾。

ところで、この安楽死は自殺とはむろん異なる問題である。自殺とは、自己が自己を死にいたらしめることであるのにくらべて、安楽死は自己の死を他人にゆだねることだからである。そして一般には、自殺については、古代においてはたいいていの哲学者たちがこれを否認して、ただ例外的にストアの学徒たちがこれを許したと考えられている³⁾。他方、今日しばしば論議の対象となって

¹⁾小西・永野訳『カント倫理学講義』200頁(Menzer, P.,196)

²⁾消極的安楽死と積極的安楽死との倫理的差異を認めない点でわれわれの立場はJ・レイチェルズのそれに近い。しかし、本稿の意図はJ・レイチェルズを擁護することにあるのではないし、氏のその他の見解を支持するものでもない。

³⁾鹿野治助「ストア哲学においてちょっと怪訝なことは自殺を許したことである。ストア哲学の理想の賢者とも言うべきソークラテースは、自殺を肯定しなかった。」(121頁)
「ストア哲学の、またエピクテートスにおいても例外でない特色は、神意に沿い、自然に

いる安楽死についてはというと、こちらのほうはおおくの哲学者たちによって認められていたというのが、哲学史の常識的な見方のようになっているのである。われわれがこの小論において論証しようとするのは、このような一般の主張のうちにみられる一種の言葉の混同に関するものである。というのも、安楽死と自殺に関する今日的な理解とは異なって、古代哲学においては安楽死が自殺の一種としてみなされているように思われるからである。そして、以下の議論はこの点についての検討にあてられる。ところで、安楽死の問題はこのような歴史的考察だけでは最終的で十全な解答があたえられるとは言えないであろう。しかし、これまで安楽死についてかわされた論議をみるかぎりではこの方面の研究がいかにも少ないというのが現状であるので、この問題そのものを正しく理解するためにも、われわれが試みようとする考察もけっして無益ではないと思われる⁴⁾。

II

言うまでもなく、安楽死(Euthanasia)はギリシア語に由来する言葉であるけれども、もともとは文字通り「よき死」の意味であって⁵⁾、これが治癒不可能で非常な苦痛に悩まされている患者が安らかな死をむかえるために、死期を早めてやるという意味でもちいられるのは、英語でも1860年代にはいつてからのことであることに注意しなければならない⁶⁾。日本ではおそらく森鷗外が『高瀬舟』の稿末に付したあとがきが最初の用例ではないかと思われる。

従来の道徳は苦しませて置けと命じている。しかし医学社会にはこれを非とする論がある。即ち死に瀕して苦しむものがあつたら、楽に死なせ

かなった自殺であった。」(124頁) ショーペンハウエル「ところで、ストア派の書いたものをみると、私たちは、彼らが自殺を高貴で英雄的な行為として賛美しているのをみいだす」(*Parerga und Paralipomena* II 13 “Über den Selbstmord”)

⁴⁾ここで論じようとするケースは、病気の末期的な状態にある人間に対する処置に関する事例にかぎられる。安楽死にはたとえば嬰兒殺しのような事例もむろん含まれるが、後に述べるように、古代において非任意的なケースが倫理的問題としてあつかわれることはほとんどなかったからである。cf. Carrick, P.128-9, 139.

⁵⁾OEDによるならば、euthanasiaの初出が1646年、今日ではあまり用いられない euthanasia が1633年になっている。

⁶⁾OEDは‘in recent use’としてLecky, W. E. H., *A History of European Morals from Augustus to Charlemagne*, 1869を初出にあげている。

て、その苦を救ってやるのがよいというのである。これをユウタナジイという。楽に死なせるという意味である。（現代表記に改める）⁷⁾

鵜外が述べている事例は自殺ではなく他殺である。自殺は、くりかえし言うけれども、自己自身によって自己を死にいたらしめることであるのにたいして、安楽死は他者が当の人間にかわって、その人を死にいたらしめることである。しかも、死なせるのが当の人間以外のほかの人間である点に、安楽死問題の難しさがあると考えられるわけである。ところが、安楽死と自殺とは歴史的にみるとかならずしも明確に区別されているわけではないようである。その理由について考えてみたい。まず第一に考えられるのは、いま述べたように、近代にいたるまで今日問題にされるような「安楽死」を表す言葉が存在しなかったことである。古代ギリシア語にはエウタナシア（*euthanasia*）あるいはその形容詞エウタナトス（*euthantos*）や動詞エウタナテイン（*euthanatein*）といった語形がたしかに存在する。しかし、それらは英語で最初につかわれていた意味と同じように、安らかな死を意味するのみで、医療に限定されるような言葉ではなかったようである。それほどおおくはない用例の中からいくつかをみると⁸⁾

(1) 極悪人のリュキスコスがりっぱな死をむかえたために、当然ながらたいていの人々はこう言って運命をとがめた。善きひとがうけるべき賞であるよき死（*euthanasian*）を時にはもっとも悪しきひとにあたえてしまおう。（ポリュビオス『歴史』32.4.3）

(2) 人間が神々にもとめて祈ることで、よき死（*euthanasias*）にまさるものはなにもない。（ポシディッポス断片18）

(3) よき老年とよき死（*euthanasia*）こそ人間のあずかる善の最たるものだが、不老にして不死なる本性のもの〔神〕は、これらのいずれももつことはない。（ユダヤのフィロン『アベルとカインの供物について』100）

(4) 神はわれわれに数えきれないほどの性質をおくりたもうたが、神ご

⁷⁾ 「附高瀬舟縁起」，1916年〔大正5年〕

⁸⁾ PandoraによるThesaurus Linguae Graecae (TLG) の用語検索は、濱岡剛氏の協力をえた。（ただしTLGはギリシア語文献のデータベースであるので、ラテン語文献のCicero, *Epistula ad Atticum*, 16.7のような用例は検索できない。）

自身はそのいずれにもあずかることはないのだ。すなわち、不生でありながら生成を、欠けるところがないのに養いの糧を、等しさのうちにあるのに増大を、不死にして不老であるのによき老年とよき死（*euthanasian*）をおくりたもうたのだ。（クレメンス『雑録集』5.11）

これらをみると、エウタナシアーはよき老年とともに神によって人間にあたえられるものであって、患者の死期を早めてやるというような意味ではない。ギリシア哲学者による用例もいくつかあるので、念のためひろってみると、

（5）すぐれた人だけがよき老年をむかえ、よき死をえる（*euthanatein*）ことができる。よき老年をむかえることとは徳にかなったしかたでなんらかの老年をおくり、よき死をえることとは徳にかなったしかたでなんらかの死をむかえることだからである。（クリュシポス断片601）

（6）よき死をむかえるひと（*euthanatous pros*）の場合に魂が平静に肉体から離れていくように…。（マルクス・アウレリウス『自省録』10.36）

といった使われかたをしているが、これらは上記のものとほとんど違いはないといってよいであろう。他方、安楽死について明確に述べた個所としてもっともよく知られている例は、プラトンの『国家』で医術のありかたについて論じたなかにあるが、ここではエウタナシアーは用いられていない。

内部のすみずみまで完全に病んでいる身体に対しては、養生によって少しずつ排泄させたり注入したりしながら、惨めな人生をいたずらに長びかせようとは試みなかったし、また、きっと同じように病弱に違いない彼らの子供を生ませなかったのである、と。そしてむしろ、定められた生活の過程に従って生きて行くことのできない者は、当人自身のためにも国のためにも役に立たない者とみなして、治療を施してやる必要はないと考えたのである、と。（III407D）

つまり、患者自身に健康を回復するだけの力があればまたもとの仕事に復帰することになるが、その力がない場合には、「死んで面倒から解放される」（406D）ほうが賢明であると考えられているわけで、ここでは任意的な安楽死が想定されていると言ってよいであろう。しかし、これは明らかにこれまでのエウタナシアーの文脈とは異なっていることがわかる。後にみられるように、

プラトンは安楽死のこの明白な事例をむしろ自殺の議論のなかでとりあつかっているのである。

今日のわれわれが任意的ではない、つまり当人の意志にもとづくのでない安楽死の典型的な例とするのは、言うまでもなく嬰兒殺人(*infanticide*)である。上の407Dの一文では、プラトンは国家の福利のためだけでなく、個人の幸福のためにも、いたずらに延命処置を施すことはよくないとしているようであるが、基本的には全体の利益が個人のそれよりも優先されるとみられている。したがって、生まれてくる子供についても、その子に欠陥があると判断されたときには、処分されるべきだという発言(IV460C)も同じ思想にもとづいている。同時にこの問題については、古代ではポリスの安寧をはかるためにはこのような嬰兒を生きながらえさせることが事実上不可能であったという事情も考慮しなければならない。エーゲ海のケオス島では食糧を確保するために60歳を超えた市民はすべて服毒自殺を命じられたというストラボンが伝えている記事(Strabon, 10.5.6)は、同じような視点から考えなければならないであろう。ところで、この嬰兒に関する処分は言うまでもなく現代の医療にとって重要な論題のひとつに数えあげられているのであるが、われわれの論及からはむしろはずされるべき問題である。というのは、古代ではこのような非任意的安楽死のケースは、今述べたように、多くの場合ポリスの存続上不可避免的な事柄とみなされて、この問題が倫理的問題として俎上にのぼることはほとんどなかったと言ってよいからである。したがって、ここでは患者本人の意志にもとづいた自発的な安楽死のみを問題にすることにしたい。

III

第二のより重要な理由として考えられるのは、今日的な意味での安楽死の思想は自殺の問題から完全に独立したものではなく、むしろ自殺の一種として、これに包含されるかたちで論じられていたことにある。*suicide* (自殺)という言葉は、ラテン語に由来する語形をとってはいるが、実際にはこのような語は古典ラテン語にはない(おそらく昔のローマ人には*suicide*は豚殺しに聞こえたであろう)。Oxford English Dictionaryによると初出は1651年になっているけれども、英語の*suicide*は*self-murder*の意味であって古典語よりもはるかに意味がせまいことが注意されてよいであろう。有名な社会学者デュルケムは、自殺の意味として「犠牲となる者自身の手によってはたされる、積極的あるいは消極的な行為から直接的ないし間接的に結果し、しかも犠牲者がその結果をつくりだすべき

ことを承知しているようなあらゆるケースの死」⁹⁾を考えているが、このデュルケムの定義はむしろ古典語にあてはまるものであって、たとえば祖国のためにあえて死を選ぶとか殉教死などは今日の自殺の意味からはみでるものと考えるのがふつうであろう。「自己自身に対する義務を遵奉するために己の生命を賭して敵に相対し、己の生命をも犠牲にすることは自殺ではない」¹⁰⁾と述べたカントのほうが、むしろ今日の用法にちかいとみることができる。他方、ラテン語で自殺をあらわす表現として、たとえばキケロがもちいた *mors voluntaria*¹¹⁾ は自発的、任意的な死を一般に意味する言葉であったし、あるいは、よりひろくもちいられた *uim adferre (inferre) sibi (suae uitae)*¹²⁾ にしても、かならずしも自分の手でみずからを死にいたらしめることを含意してはいなかった。ギリシア語の場合には、自殺に相当する語形が確定するのは古典期よりもあとであるが¹³⁾、その言葉の用いられかたに関して言えば、ラテン語と同様である。要するに、古代におけるその用法は今日では自殺とはみなされないような死をも含み、ひとが任意的に選ぶ死にかた全般を指すような広い意味であったということである。そして、任意的安楽死と現代ではよばれているものも、古代では自殺の一種とみなされていた。この点について以下において確かめてみたい。

自殺については、プラトンは『パイドン』と『法律』の二個所でこれを論じている。まず、『パイドン』ではピュタゴラス派のピロラオス（前5世紀）の説として自殺の禁止を語る。

この問題〔自殺〕に関する秘教的な教義によると、われわれ人間はひとつの囲いの中に見張りをされているものであって、けっしてかつてに自

⁹⁾Durkheim, É., Introduction 1 “tout cas de mort qui résulte directement ou indirectement d'un acte positif ou négatif, accompli par la victime elle-même et qu'elle savait devoir produire ce résultat.” cf. Griffin, M. [2] 69.

¹⁰⁾小西・永野訳192頁 (Menzer, P. 188)

¹¹⁾*ad Familiares*, 7. 3. 3, *de Finibus*, 3. 61. ただし、ストア派について述べる文脈では、キケロは “e uita excedere” をもちいている。

¹²⁾*Oxford Latin Dictionary*, ad “uis” (2 b)

¹³⁾ソクラテスやクセノポンがもちいたのははるかに一般的な表現であった。もっとも古い自殺の用例をさがすと、ホメロス『オデュッセイア』第11歌のいわゆる「ネキュイア」におけるエピカステ（イオカステ）の自殺（271ff.）やアイアスの自殺（548ff.）があげられるが、自殺をあらわす直接の表現はない。

分をこの監視下から解放したり、逃亡したりしてはならないのだと言われている。……われわれは神々から見まもられているのであって、われわれ人間は神々の配下にある家畜のひとつだということだ。(62B)

この秘教的教義がピュタゴラス教団の教えであるとする、この説はピロラオス個人のものというよりは、むしろ教団そのものに帰せられるべきかもしれない。ディオゲネス・ラエルティオス(VIII 85)によれば、ピロラオスはピュタゴラスの教説をはじめて一冊の書物にしたとされているから、ここではじめて自殺禁止の思想がおおやけにされたのだと考えることもできる。ただし、この対話篇についての古代の注釈家たちはこの点についてなんの言及もしていないし、またこの作品に登場するケベスが、自殺禁止の詳しい理由についてはピロラオスから直接はなにも聞いていないという発言をしているから(61DE)、上に引用した理由づけはソクラテス(あるいはプラトン)の創作とみることでもある。つまり、この説がどこまでがピュタゴラス派に属するのかを明確にすることはできないわけである。われわれはこのような詮索についてはこれ以上立ち回らないことにして、『パイドン』で語られていることだけで考えてみるほうが賢明であろう。ところで、このソクラテスの発言はかならずしも自殺の全面的な否定にはなっていないことに注意しなければならない¹⁴⁾。上掲の個所のすぐあとでは、

げんに今ぼくにあたえられているような運命の必然(ἀνάγκη)を神が下したまうまではみずからのいのちを絶ってはならない。(62C)

と語られているからである。ここでいう「今ぼくにあたえられているような運命の必然」とは、ソクラテス自身の刑死のことではなければならないから、かれは自分の運命を自殺とみていたことになるのである。われわれはふつう刑死を自殺とはみなさない。けれども、当時のアテナイでは刑の執行は毒人參をすりつぶしたもの(hemlock)を死刑囚が自分で飲むという形態でおこなわれていたから、そこにどのような宗教的意味づけがされているのかはわからないけれども¹⁵⁾、ともかく刑死はみずからの手で死ぬという意味で、広義の自殺とみなされ

¹⁴⁾これを全面的な否定と見る解釈者もいる(Carrick, P., Cooper, J. M.)。誤解の淵源は新プラトン派にあるようである。cf. Cooper, J. M. 30-32。

¹⁵⁾あるいは、たとえ女性でも楽に死ぬことができる方法として開発されたのかもしれない

ていた言わなければならないであろう¹⁶⁾。さらにまた、この62Cの発言からソクラテスは自殺が許される場合のあることを認めていたことになるが、そのような「運命の必然」の具体的な例は、プラトンの晩年の作である『法律』第九巻にみることができる。ここでは対話者のアテナイからの客人が、自殺者に対する刑罰を語っているが、ここでもやはり自殺を全面否定していないのは『パイドン』の立場と同じである。

わたしが言っているのは、天から定められている寿命を無理やりに奪い去って、自殺した者のことです。つまりそれは、(a)国家が裁判にもとづいてこれを科したのでもなければ、また(b)ひじょうに苦しく逃れることのできない運命に見舞われて、やむをえずに (ἀναγκασθεῖς) そうしたのでもなく、さらには(c)救われる見込みもないし、生きてもいられないほどの辱しめをなにか受けたからというのでもなくて、(d)怠惰や男らしさに欠けた臆病のために、自分自身にこの不当な罰を科した者のことなのです。(873C)

ここで自殺もやむをえないとされている場合のうち、ソクラテスの刑死は(a)に相当し、われわれが問題にしている安楽死は(b)に含まれることは明らかである。

『法律』では自殺がとくに国家に対する犯罪行為のひとつとみられている点が新しく注目される点であろう。ただし、国家に対する犯罪は同時に神々に対する罪であると考えられているのであるから、基本的な立場は『パイドン』のそれと変わらないと言うことができる¹⁷⁾。

IV

つぎにストアの思想家たちについて、彼らがソクラテスやプラトンの立場と

(Aristophanes, *Ranae*, 1050f.) cf. Mair, A. W. 29.

¹⁶⁾cf. Hackforth, R., 36, n.4. "It is implied that Socrates's drinking of the hemlock was a self-inflicted death, despite the compulsion.", Griffin, M., [2], 70.

¹⁷⁾この点はアリストテレスの場合も同様であって、『ニコマコス倫理学』でも自殺を違法として、貧乏や恋愛やなんらかの苦しみから逃れて死ぬことは勇気がないため、悪しきことからの逃避でしかないと断じている(III 7, 1116a12ff.)。これも逆に言えば、自殺の許される例を認めていることになるであろう。ただし、アリストテレスには明確な発言がみあたらない。

異なるのかどうか検討してみたい。まず、ストア哲学の前身とも言うべきキュニコス派の場合を一瞥することになると、プラトンでは自殺が市民としての犯罪行為であるにとらえられていたのにくらべて、前三世紀以降では、独立共同体としてのポリスが次第に意味をうしない、政治からはなれた一個人としての生きかた、あるいは死にかたがむしろ重要になってくる。キュニコス派では個人の自由がもっとも尊重されるようになるのであるが（DL. VI 71）、これは自由に対して否定的な発言をくりかえしたプラトンと対照的とも言える。つまり、彼らが自殺の問題に対処するとき、個人をポリスの単位として考えるプラトンの理念に訴える必要はなかったわけである。しかし、彼らも軽少な理由から自殺を奨励したわけではない。ディオゲネス・ラエルティオスによって伝えられている言葉を引くと、

（1）人生を生きるためには、理性をそなえるか、それとも（首をくくる）輪索を用意しておかなければならない。（DL. VI 24）

（2）愛欲の情（エロス）をおさえるものは、飢えか、さもなければ、時。しかしもし、これらのものも役に立たないのであれば、首吊りの索。（DL. VI 86）

と述べられている。（1）の引用はシノペのディオゲネスで、（2）はストアの祖ゼノンの師であるクラテスの言葉であるが、安易に自殺を薦めているのではないというのは、このディオゲネスが病をえて苦しんでいるときに、なぜ死んで楽にならないのかと問われると、

（3）この世にある間になすべきこと、言うべきことを心得ている人間は、生きていてしかるべきなのだ。……言うべきこと、なすべきことが分かっていない君などは、死んでしまうのが結構なことだが、それらのことを心得ているわたしは、生きていなければならぬのだ。（アイリアノス『ギリシア奇談集』X11）

と返答したと伝えられているからである。これらの言葉は、理性的な人間のみが生きるに価し、その他の人間は自殺が似つかわしいという意味で読まれるべきではない。むしろ、人間にとっては理性的であることがもっとも肝要であり、理性を失った人間は生きるに価しないということで、安易な自殺に対する警鐘にもなっている。キュニコス派の立場が、理性的な人間には自殺がふさわしい

とするストアの思想と正反対であるとみる解釈もあるけれども¹⁸⁾、これはまったくの誤解と考えられる。

自殺の問題がとくにストアの哲学者たちとの関連で語られるわけは、その開祖と目されるキティオンのゼノンから、拳闘家だったクレアンテス、タルソスのアンティパトロス(DL.IV64)、セネカにいたるまでの、じつに四人の哲学者が自殺を遂げているからであろう。このうち古ストアについてみると、老年になったゼノンはつまづいて倒れ、足の指(または手の指)を折った。そこで彼は大地を拳で叩いて、『ニオベ』の中から、「いま行くところだ。どうしてそうわたしを呼びとめるのか」という一行を口にして、その場で自分で息の根をとめて死んだという(DL.VII28)。クレアンテスもまた、歯茎の病気のため絶食していたが、医者からもう食事をとることを許可されたとき、自分はすでに人生の道のりをあまりにも遠くまで歩みすぎてしまったと言って、絶食をつづけ死んだという(DL.VII176)。われわれがこのような記事を読むかぎりでは、そこには自殺の賛美のようなものはみいだせないようである。古ストアの自殺についての見解にふれているのは次の個所である。

賢者は、理性にかなったしかたによってなら、(1)祖国のためにも友人たちのためにも、みずからの命を断つであろうし、また(2)激しい苦痛に襲われるとか、手足を切断されるとか、不治の病にかかるとかした場合でも、そうするだろう。(DL.VII 130)

ゼノンは明らかに自分に起きた出来事を、死ぬべき時がきたという、神からおくられた合図と解しているが、このような運命の必然が神によってあたえられたときにかぎって¹⁹⁾、自殺を認めようとするわけである。ストア派の人々は、自分たちの思想の典型をソクラテスのうちにみて、その生きかた、そしてとくにその死にかたを理想としており、自殺についての見解もまた、当然ながらその基本的なところでは一致していると考えられる。

ところで、ストア派については次のような疑問がおきる。もし理性的な人間には自殺がふさわしいのだとすれば、自殺はただ賢者についてだけ許され、その他の一般の人たちはどのような状況にあっても生きていなければならない

¹⁸⁾たとえば、Rist, J. M., 240.

¹⁹⁾ゼノンはDL.VII 28の記事を信用するならば98歳で死んだという。クレアンテスもDLVII 176によるとゼノンと同年齢で死んだことになっている。

のではない。つまり、彼らの自殺論はただ少数の者の特権として語られているにすぎないのではないかという疑問である。これは後一／二世紀のプルタルコスが『ストア派の矛盾について』において提起した問題点であるが、ストア派の言う理性的な人間すなわち賢者がある特定の人間に限定する必要はない。キケロによれば、彼らは自殺を「義務」(officia)²⁰⁾に関連させて論じているが、これは賢者、愚者の区別なしに適用されることがらである²¹⁾。つまり、自殺はあらゆる義務（あるいは、「ふさわしいこと」）のひとつとして、すべての人間によってはたされるべきものだということになる。賢者とは万人がもつ理性を十分に発揮した人のことであり、愚者とはその力を発揮せぬままにおわってしまう人のことであり、そのいずれになるかの可能性はすべての人間にふくまれているのである。

V

ローマのストア派の哲学者の議論には、共和制末期に保守派を代表しカエサルに対抗するが、敗れて自殺した政治家小カトーの死が、ソクラテスに比肩しうるものとしてしばしば賛美されながら登場する。そのひとつはキケロの『トゥスクルム荘対談集』（I 71-5）で、彼自身はストア派とはいえないが、若いときにパナイティオスのもとで学んだこともあって、中期ストア派を知るうえで貴重な資料となっている。プルタルコスを信用するならば、小カトーは死の直前に『パイドン』をくりかえし読んだとされているから（『カトー』67-8）、ソクラテスの死をみずからの死のモデルとして考えていたと十分に想像できる。キケロは、神の許しなしにはなんぴとも死ぬことを許されないが、小カトーにはそのような正当な理由(causa iusta)があたえられたのだと言っている。

新ストアで同じように小カトーをすぐれた自殺の例として言及しながら、自殺についてくりかえし語った思想家は言うまでもなくセネカである。このことは、ローマの政争のただなかで彼が生きたことを考えれば当然とも言えるが、皇帝ネロの命によってセネカは後65年自殺している²²⁾。新ストアが古ストアとちがうのはなんといっても資料がまとまったかたちで残されていることである

²⁰⁾Cicero, *De finibus*, 3. 60-1 (officiaはギリシア語のκαθήκονταにあたる)

²¹⁾Cicero, *De officiis*, 3. 15-6.

²²⁾そのありさまは歴史家タキトゥス『年代記』15.62-4やカッシウスのディオ62.25が伝えている。

が、新ストアがおこなったことは、古ストアの思想のいわば通俗化であり、しばしば諸家によって指摘される両者のちがいは、表面的なものあるいは強調点の相違でしかないものが少なくないように思われる。いまセネカの著作や書簡から、自殺について見解を述べた個所をいくつか列挙してみると²³⁾、

出口は開いている。おまえたちが戦いたくないならば、逃げだしてもよいのだ。だから、わたしがおまえたちに必要だと考えたあらゆるもののうちで、死ぬことよりも容易なことはなにひとつつくらなかったのである。（『摂理について』6.7）

われわれの言いたいことは、どんな屈從的な状況にあっても、自由の道は開かれているということである。心は悲しんでも、みずからの過誤ゆえに悲惨であっても、自分で悲惨を終わらせることができるのだ。

（『怒りについて』3.15.3）

ひとが新ストアについて述べるときに、セネカの立場をストアの伝統的な見解を逸脱した特別なものとみる傾向があるけれども²⁴⁾、上記の発言は古ストアにみられるものと大きなちがいはない。そして、セネカの場合にも、どんな自殺も是認されるわけではなく、無分別な死がやはり諫められているのは他の哲学者と変わらないと言える。

わたしは苦痛のゆえに自分の身に手をかけることはしないであろう。そのような場合には死に負けているのである。けれども、わたしが永久に苦しまなければならないことがわかれば、この世から出ていくであろう。それは苦痛のせいではなく、わたしがそのために生きているいっさいのものにとって、そのことが妨げとなってしまうからである。（『道徳書簡集』58.36）

つまり、自殺にいたるためには必要な条件がみたされねばならないわけである。新ストアでセネカと並んで注目すべきはエピクテトスである。エピクテトスも

²³⁾新ストア派の発言を集録したものとしては、Grisé, Y.がもっとも詳しい。以下にあげるのはその一部である。

²⁴⁾Cf. Rist, J. M., 246-250 このような見方に対するいくつかの有効な反論は、Griffin, M., [1], 374-376, 383-388にみられる。

また他のストア派と同様に、神意に沿い、自然にかなった自殺を容認している。

もしわたしがそれほど悲惨であるならば、死ぬことは（難をさける）港である。このもの、すなわち死は、あらゆるものから逃れる港であり、避難所である。（『談論』4.10.27）

神が合図して、君たちをこの奉仕から解放してくれるとき、そのときこそ神のところへ立ちさるがいい。だが、現在のところは我慢して、神が君たちを配置したその場所にとどまっているのがいい。（『談論』1.9.16）

すでにみたように、自殺は「ストア独特の」（鹿野）特色ではない。ソクラテスが自殺を認めているのは神が人間に運命の必然（ἀνάγκη）をおく場合であったが、ゼノンは自分の指の骨折をそのような「神の合図」とみなして自殺したし、エピクテトスも同様である。この点はセネカにおいては完全に無視されていると一般にみられている²⁵⁾。たしかに、セネカは神の合図の必要性についてエピクテトスほど明確に主張していないが、彼が認める自殺はつねに「そうするのがよいと思われたかぎり(cum visum erit)での退却」²⁶⁾でなければならなかったわけで、その意味においてセネカもまた正統なストア学徒のひとりであったとすることができる。

新ストア派から自殺の肯定されるべき条件を選びだしてみると、大体において三つのケースにわけることができる。

(1) 国や友人たちのために自己を犠牲にしなければならないとき。これは古ストアにおいてもあげられているケースであるが、「祖国のために死んで、自分とひき換えにすべての同市民の安全を買う」²⁷⁾ことは、自殺のひとつにかぞえ

²⁵⁾ Cf. Rist, J. M., 247.

²⁶⁾ *Epistulae Morales*, 117, 21 このような留保とみられる個所は、同書簡集の69,6 (si ita res suadebit 事情がそのように薦めるのであれば), 26, 10 (quando res exigit いつか事態が強要するのであれば), 14, 2 (cum exigit ratio 理性が強要するさいには), 24, 24 (cum ratio suadet finire 理性が生を終わらせるように説得するさいには) がある。cf. Griffin, M. [1] 374-5, Gris , Y. 211 n.91 ただし、これらの言葉は神の合図を「暗示」するにとどまるものである。

²⁷⁾ *Epistulae Morales*, 76 .27, 'pro patria moriaris et salutem omnium civium tuaredimas.'

あげられている²⁸⁾。

(2) 慢性的で苦痛をともなう病気や老年による衰弱に悩むなどの場合。これも古ストアがすでにあげていた条件であり、安楽死が含意されている。セネカも『道徳書簡集』のうちのいつかの手紙のなかで²⁹⁾くりかえし語っていたことであるが、これは病床にあるものに安易な自殺を薦める意味のものではなく、上に引用した『道徳書簡集』58.36で言われていたように、「苦痛のせいではなく、わたしがそのために生きているいっさいのものにとって、そのことが妨げとなってしまう」ケースにかざられる。

(3) 死によって個人の尊厳が失われるのを防ぐことができる場合。古ストアでは言及されていないが、これもすでにプラトンがそのひとつにかぞえていたケースである。これにはたとえば女性が自殺のほかに辱めをまぬがれることができないような場合が考えられるだろう。ローマ人のルクレティアの自殺が当時よく知られていた例であり、アウグスティヌス³⁰⁾をして悩ましめた問題でもあった。セネカはこれとは別に、奴隷となることを強いられて自殺したスパルタの青年の例をあげている³¹⁾。ここでもセネカは自由(libertas)を語っているけれども、その自由とはその個人の尊厳(dignitas)を守るためのものであって、無抑制な自由のことではけっしてない³²⁾。そして、これこそが「わたしがそのために生きているもの」にほかならないであろう。このようにみると(3)のケースは三つのなかのひとつであるよりは、むしろそれらに根拠をあたえるものと考えられるのではないかと思われる。個人の尊厳は人格(persona)によって示されるという思想は、中ストアのパナイティオス³³⁾によって詳細に研究され、キケロなどをとおして新ストアの哲学者たちに影響をあたえたのであるが、後にふれるようにエピクテトスもまたそのひとりであった³⁴⁾。

²⁸⁾ 用例としてはLycurgus, *Contra.Leocrat* .84ff. Mair, A. W., 27参照。

²⁹⁾ *Epistulae Morales*, 30, 61.

³⁰⁾ Augustinus, *De Civitate Dei*, I 19.

³¹⁾ *Epistulae Morales*, 77, 14-5.

³²⁾ cf. Englert, W., 78-9.

³³⁾ Cicero, *De officiis*, I 107-21.

³⁴⁾ ストア派がしめしたこれらの条件を整理したものが『未刊行資料集』(Cramer Anecd. Paris. IV 403 = SVF768)にあるので、念のために以下に示しておきたい。ひとがこの世を去るための「理にかなった自殺」(εὐλογος ἐξαγωγή)としてここで考えられているのはつぎの五つである。

VI

次により重要な問題について考察しなければならない。ストア派が「エウロゴス・エクサゴーゲー」として承認したこれらのケースは、どのような根拠にもとづいているのかという問題である。つまり、安楽死も含めて自殺はいかなる理由から認められたのかということである。この問題についてはいくつかの理由を想定することができる。

まず、第一にはストア派では死は生や、快苦、健康や病気とならんで、善悪とは直接に無関係なもの（ἀδιάρητα）とみなされていることがあげられる。死がそれ自体として悪でなければ、死を恐れる必要もないということになる。そして、死が恐怖されるべきものでないとすれば、自殺が是認されても不思議はないと思われるからである。しかしながら、ストア派はすべての自殺を認めるわけではないから、特定の自殺を許可する理由としては十分ではないであろう³⁵⁾。死が恐ろしいものではなく、自然死と自殺とにおおきな相違がないとしても³⁶⁾、自殺が「エウロゴス」であるための根拠にはならないからである。

第二に考えられる理由は、人間の自由意志が自殺を保証しているということ、言い換えれば、自殺によって人間は自由であることの証しがえられるということである。とくに新ストアの哲学者たちが生きた弱肉強食の時代にあっては、どんな隷属的な状態にあっても唯一ひらかれた出口はみずからの死であったから、自殺こそ「自由の証し」として真に魂を解放させるものだということになる³⁷⁾。ところで、この自由は新ストアにおいてはじめて自殺との関連で論じら

(1) 祖国に危機が迫って、身を犠牲にすることをピュティア（神託）が命じるような場合。

(2) 独裁者によって恥ずべきことをなしたり、語るのものはばかりのようなことを言うように強要されたような場合。

(3) 病気が長びいて、精神がその道具である身体をもちいるのにおおいに障害がしょうじた場合。

(4) 貧困のため。

(5) 正気を失ってしまった場合。

³⁵⁾ また、死が悪でないということだけに限定して言うならば、ソクラテスもまた『弁明』（29AB）において主張していたことでもある。

³⁶⁾ 「死がわれわれにくるのも、あるいはわれわれが死にいくのも、なんら変わりはない」（Seneca, *Epistulae Morales*, 69. 6）。

³⁷⁾ ここで言う自由とは、自分で行動することができること（ἐξουσία αὐτοπραγίας）であり、

れているというのが一般の見方である³⁸⁾。たしかにキュニコス派や古ストアにおいて自由は自殺とは直接にむすびついてはおらず、新ストアになってから自殺こそ自由意志の発現であるという思想があらわれる³⁹⁾。自殺によってえられる自由——これは激しく変動する政界を前にしてセネカやエピクテトスがとった処世法に含まれるものとも考えられよう。ただし、古ストアは新ストアにくらべて資料がはるかにすくないから簡単には断定できない。とくにエピクテトスの個所は、自分の言葉としてではなくキュニコス派からの引用として語られていることに注意しなければならないであろう。また、セネカはちょうどソクラテスが死が魂の身体からの「解放」であると言ったのと同じような意味で自由という言葉をもちているようである⁴⁰⁾。とにかく、新ストアにおいてそれが強調されているのは事実であるが、それが新ストアにおける新しい思想であると断定することはむずかしいように思われる。さて、この自由は自殺にいたるための根拠たりうるかというはじめの問題にかえると、これも十分な根拠であると言うことはできないであろう。たしかに自殺によって自由はえられるとしても、ストア派の哲学者たちがこれだけのために自殺を是としていないことは明らかだからである。それが十分な根拠であるためには、上にあげたいくつかのケースをより根本的に説明しうるものでなければならない。

ストアの哲学では、人間らしい生きかたとは理性をそなえた人間として生きることであるが、それは人間としての「尊厳」を保持しつつ生きることにはほかならない。エピクテトスが髭を剃れ、さもなければ首を切ろうと言われたら、首を切られるほうを選ぶと答えるのが、「人格」(πρόσωπον)にかなったことだと述べている(『談論』1.2.27-30)。そこで、第三の、そしてもっとも正しい理由として考えられるのは、この尊厳や人格が失われなければならないことが明白である場合に、自殺が認められるということであろう。πρόσωπονは言葉どおりには「マスク」であるが、そのひとの本来の人間性を指し、同じくマスクを意味する personaによってラテン語化されて、キケロなどをつうじて後に近代の人格概念へと受けつがれるが、上記の条件も、基本的にはこのような尊厳の喪失が個人の存在意義の喪失を結果させるということの意味するものでしかない。そして、この尊厳を失わないための最後の手段が「自殺」であった。この

隷属とはその欠如をいう(DL.VII121)。

³⁸⁾Rist, J. M. ,248, Englert, W., 77.

³⁹⁾Seneca, *De Providentia*, 6. 7-8 Epictetus, *Diatribai*, 4. 1. 29-30.

⁴⁰⁾cf. Tacitus, *Annales*, 1 5, 61-64, 'liberte se linquorem illum Ioui liberatori.'

場合の自殺は、今日的な意味よりも広く、祖国のために身を犠牲にして戦うような場合も、あるいは治療不可能な病気にたいしてただ生命を長びかせることなく、むしろ安楽死を選ぶというような場合も含むような意味でもちいられている。

以上においてわれわれは、まず医療において問題にされる安楽死が古代では自殺の文脈のなかであつかわれているということを確認した。このことは古代における安楽死がほとんどの場合には、任意的かつ積極的な安楽死であったということの意味する。消極的な安楽死は問題にされることはほとんどなかったし、非任意的な安楽死のケースはすくなくとも倫理的な議論とみられることはなかったということである。また、われわれは古代においては例外なく任意的かつ積極的な安楽死が肯定されるべき自殺のひとつとして認められていることを見た。そしてストアの哲学から、安楽死が肯定される論拠としては人間の生命の尊厳性をもっとも適当なものではないかと想定したのである。

安楽死の問題は、生命の尊厳(Sanctity of Life, SOL)と生命の質(Quality of Life, QOL)の二律背反をいかに解くかにかかっていると言っていることができる。そして、古代の哲学者たちは、生命をいたずらに伸長させることに批判的である点では軌を一にしていた。今日では生命の尊厳を絶対的な原理として、生命の質のほうはむしろ相対的な原理のようにみなされる傾向があるけれども、古代ではその逆のほうに当てはまると言ってよいであろう。生命の質が主観的な判断を許すように思われるのは、個人の福祉すなわち幸福を今日のわれわれがもはや絶対的価値とすることができないからにほかならない。しかしながら、何がその個人にとってもっとも善であるか、もっとも利益なものとなるかは、ソクラテスが不断に問いかけた問題であったが、それはもともと容易に解答がえられるというようなものではなかったはずである。セネカには、「ただ生きることが善ではなく、よく生きることが善である。したがって、賢者とはしかるべき長さだけ生きた者たちであって、生きることができるだけ生きた者たちのことではない(Non enim vivere bonum est, sed bene vivere. Itaque sapiens vivit, quantum debet, non quantum potest.)」⁴¹⁾という言葉があるが、これによってひとは直ちに「生きることが大切なのではなく、善く生きることが大切なのである」と言った『クリトン』(48B)のソクラテスを想起するであろう。個人の尊厳を守るとは、何がもっともその人間にとって善いかの考察をぬきにしては語られない。安楽死の問題は、患者本人の利益を単純に語ることができないところにその困

⁴¹⁾ *Epistulae Morales*, 70, 4.

難さがあると言われているが、有益性や善を論じることを避けてとおることはできないだろう。すなわち、この問題が難解であるのは、利益を語ることそのことが困難であるからではなく、われわれがたえず真摯に問いかけていかなければならない問題であるからだと思われる。

(関西大学非常勤講師)

参考文献

- Carrick, P., *Medical Ethics in Antiquity*, Dordrecht, 1987.
- Cooper, J. M., "Greek Philosophers on Euthanasia and Suicide", in B. Brody ed., *Suicide and Euthanasia*, Dordrecht, 1989.
- Durkheim, É., *Le suicide: Étude de sociologie*, 1897.
- Englert, W., "Stoics and Epicurians on the Nature of Suicide", *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1994.
- Griffin, M. [1], *Seneca: A Philosopher in Politics*, Oxford, 1976 (repr. in 1992).
- Griffin, M. [2], "Philosophy, Cato, and Roman Suicide: I and II", *Greece and Rome*, 1986.
- Grisé, Y., *Le Suicide dans la Rome antique*, Montreal-Paris, 1982.
- Hackforth, R., *Plato Phaedo*, Cambridge, 1955.
- Mair, A. W., "Suicide" in *Encyclopedia of Religion and Ethics*, vol. 12, 1966.
- Rist, J. M., *Stoic Philosophy*, Cambridge, 1969.
- メンツァー編, 小西・永野訳『カント倫理学講義』三修社, 1968年 (P. Menzer (Hrsg.), *Eine Vorlesung Kants über Ethik*, 1924)
- 鹿野治助, 『エピクテートス——ストア哲学入門——』岩波新書, 1977年
- J・レイチェルズ著, 加茂直樹監訳『生命の終わり——安楽死の道德』晃洋書房, 1991年 (Rachels, J., *The End of Life: Euthanasia and Morality*, Oxford, 1986.)

本文中の翻訳については、プラトン『パイドン』『国家』（藤澤訳），『法律』（加来訳），ディオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』（加来訳），アイリアノス『ギリシア奇談集』（松平・中務訳）を拝借した。