

〔論 文〕

セネカにおける閑暇と労働

上野 正二

はじめに——閑暇についての前置き

人間の真に人間らしい生き方とはいかなるものであろうか。このように問うときに、筆者がここでしようとしているようにローマ時代やギリシャ時代の古い書物を引き合いに出すのは、今日の人々には時代錯誤であると思われるかもしれない。それというのも、人間らしい生き方の行き着くところは、文明の到達点であり、〈進歩〉とは文明の発展を意味するのであると、彼らは思うであろうからである。人間らしい生き方とは幸福な生である、ということもできる。そうすると、機械文明が発展し、人間が人間を奴隷として労働に駆り立てることもなく、中流を自認する人でさえ古代ローマの皇帝のような食事をしている今日こそ、人類の幸福の一つの到達点であると言うことが出来そうである。こうして古代の哲学者の思索を追求することは、早々と見切りを付けた方がよい、という主張が大手を振って歩いている訳である。

ところで、こと閑暇についてはどうであろうか。古代のギリシャにおいて、富はなくても、権力、健康、快適な生活はなくても、自由であることにおいて神とさえ競つてもいい、と言つた賢者がいた。^(註一)この自由こそ、彼が自分自身の主人公である時間、つまり閑暇のトップ

リとあることを意味したのではないであらうか。ところが、そういう閑暇こそは、人類の歴史においてこれまでなかった程度と広がりにおいて、現代人が機械に依存することによって実現したものではないか。こうして、人間らしい生に関して古代人の知恵を仰ぐなどということは、いよいよ詰まらないことのように思われてくるかもしれない。

しかし、他面、今日ほど閑暇について考察を必要とする時代はないといつても過言ではない。我々はバブル経済の時代、すなわち人間の富に関して実体はありもしないのに膨大な富があると錯覚させられていた時代を二十年前に経験している。今日なお後を引いている訳だが、対外貿易黒字を解消するために、働き蜂を返上してレジャーを楽しまねばならないというお布令が政府から発せられたのであった(その実、他人の金を預かった年金基金を勝手に流用して巨利を我がものとしようとした高給役人たち、赤字国債を消去するために巧んで大インフレーションを引き起こした政治家たちの賢い働きが裏にあったことは、いまごろ漸くマスコミの報道に上つて来始めている)。この布令に乗つて「余暇開発財団」なるものまで設立されたことを、多くの国民は知るまい。それが果たして国民の幸福を増進させるために設立されたものであったかどうか、それはこの財団がどれだけの結果を残したかによつて明らかになるであらう。余暇の勧めは、週休二日制度とレジャー施設の開発によつて狭い国土を走り抜けたかのようなのであるが、人間は変わらなかつた。そこで、次に到来した経済不況の時代には、一転して〈余暇〉だの〈閑暇〉だのは口に出すことさえも憚られるありさまになつていくのではないか。

閑暇が今日必要であるといふのは、閑暇の欠乏を人々が自覚しているといふことではない。まったく逆に、それが自覚されない、いよいよ自覚されなくなつて行くということが問題なのである。全ての人が

幸福であることを欲している。幸福への欲求は、人間本然の根源的な欲求である。閑暇が人間らしい生活に不可欠であるのは、閑暇もまた人間の根源的な欲求であることを意味しているであろう。そのような意味での閑暇論を我々は考えて行きたいのである。

そして本稿では、第一部において、セネカにおいてはそういう閑暇と同じように、〈労働〉もまた、人間の本源的な欲求であること、労働と閑暇は、それが本来人間に必要である限りで見れば、一見したようには矛盾するものでも何でもないことを明らかにしたい。また、第二部では、第一部で述べ尽くせなかつた真の閑暇、真の労働の内的構造として、セネカにおける幸福の第一の定義でもある「自然にしたがつて生きること」についてその意味を明らかにしておきたい。

第一部 真の閑暇、真の労働

一、「人生の短さについて」の主題

イ、時計時間

セネカの「人生の短さについて」De Brevitate Vitae という小論文の冒頭で、大部分の人々が人生は短いと不平を言うことが紹介される。それは一般大衆という無知の群衆だけのことではなく、ヒュポクラテスやアリストテレスすらそうだと、名前を挙げている。そして、それに対してセネカは、「我々は僅かな時間を持っているのではなく、多くを浪費しているのである。人生は充分に長く、その全体が善く使用されるならば、最も偉大なことどもを完成するためにも豊富に与えられているのだ」(1.3)と言う。

アリストテレスの不満が、セネカの紹介しているように、「自然は寿命という点では、動物たちに五倍も十倍もの長い生涯を引き出すよう配慮しているのに、数多くの偉大なことを仕遂げるべく生まれた人間には、かくも短い期間しかない」(1.2)というものであれば、これは自然的な時間、物理学的な時間の問題であると言えるであろう。では、セネカの論じているのは何であるのか。別の〈時間〉概念を持ち込み論じているのだとしたら、議論のすれ違いが生じているだけのことになるかもしれない。

「人生は使い方を知れば長い」(2.1)というような文章は、読み方を誤ると、「人間にとつての大事な時間とは、自然の時間ではなく、各々の人がどれだけそれを意識するかによって決まるのだ」といった、いわば〈時間意識としての時間〉というものに解されるおそれがある。後に過去や未来をではなく、現在を大事にしなければならぬ、という主張を見て行くのだが、ここに例えばアウグスティヌスの時間論^(註三)を読み込んで、期待・記憶・直視という人間主体の事柄としての時間〈意識時間〉を読むことは、多くの人が誘惑される方途ではないだろう。あるいはまた、現在を大事にするべきであるという主張(9.1)に現にそこにあるものとしての〈永遠〉を読みとり、永遠の世界に眼が開かれさえすれば「まさに無限の時間を手にすることが出来る」ところから、セネカは『我々の使い方次第で無限の時間を獲得することが出来る』と主張しているのだ」という見解を手に入れることにも、多くの人が食指を動かされることであろう。しかし、そういう事柄の一本については後にじっくり見て行くことにして、さしあたり此処(一―六章)でセネカの言うのは、時計で計られるような時間(「自然的時間」)であることは間違いないであろう。「何故に我々は自然に対して不平を言うのか。自然は好意を以て立ち現れている」(2.1)という通りである^(註三)。

さらに、時間の濫用について論じる六章までのセネカの〈演説〉が示すように、〈使用 *uti*〉と〈濫用 *abuti*〉の区別はまさに自然時間の使用の問題レベルにある。〈使用〉が旨く行けば、まさに人間の本来の目的を実現することができるのであるから。

こうして、確かに最初の問題は、〈人生を長くする方法〉の考察であるが、それはまさに如何にして人生の濫用を防ぎ〈使用〉を進めるかの考察である。これについてセネカは、ひとびとが〈人生を濫費すること〉を指摘するに当たり、先ず第一に人生の目的、人生がそもそも何でなければならぬかに関する認識の欠如を指摘する。

「しかし、ある者は飽くことを知らない貪欲に捕らわれているし、ある者は無駄な苦勞をしながらやつかいな骨折りに捕らわれている。」⁽²¹⁾ 確乎としたものを追求せずに、場当たりの目的を追いかけるというのでは、人生は始まらない。〈確乎たるもの〉を追求するためには、まず人生は如何なるものであるかの〈形〉を指し示すものを把握しなければならぬのである。セネカの言う〈自己自身の人生〉とは、この目的に関わるものでなければならぬ。目的に立ち返って考えることが「自己に立ち返ること *recurere ad se*」^(2,3)なのである。「その他のすべての時の広がりには、人生ではなく時間にすぎない」⁽²²⁾。また、この目的に向かわずに「道に外れて人生を使うこと」が人生を〈浪費すること *perdere*〉^(3,4)であり、その人間が〈浪費する者 *prodigus*〉^(1,4)である。その浪費は以下に、「少しの自由さえも残して貰えない」^(2,4)こと、「自分自身のために権利を主張する者はない」^(2,4)こと、「誰一人自分自身のための耕作者ではない」^(2,4)こと、「自分自身を吟味すること、自分の言い分を聞くことを欲しない」^(2,5)こと、「君自身と一緒にいることのない」こと、というように表現し直されている。「自

己を忘却して他人、他の事柄のために働く生き方」「他人を目当てに生きる」生き方が、人生の濫費・浪費と呼ばれているのである。

これに対して、次に自分のための人生使用、本来の時間〈使用〉が説かれる。

「かつて天才として光り輝いたすべての人々は、この一つのことからにおいて意見を同じくしているかもしれないが……」^(3,1)と述べているのは、さしあたりは、これらの〈人生の濫用〉の反対として〈自分自身のことを図ること〉を指しているであろう。だが、〈自由であること〉、〈法的に自分自身の要求をすること〉、〈自分の言い分を聞くこと〉、〈自分自身と共にいること〉といった言葉は、なお一つ一つ吟味されているとは言えないであろう。〈他人のためよりも自分のためが図られねばならぬこと〉いわば〈自己本位〉^(註四)が主張されているとはいっても、そこにはセネカの〈時間使用〉と認める形が、厳しく吟味されねばならない。このことは、〈閑暇〉に対する〈二七の閑暇〉を指摘する箇所(十二—十三章)に現れる。いずれにしてもこうしてみると、問題は単に〈人生を長くする〉というだけではない。むしろ〈人生の質を高めること〉に変わっている、と言えるのではあるまいか。否、そういよりも、セネカにおいては既に述べたように、人生とはある〈形〉のものであったのだから、それ以外の生はいくら長くても人生ではない。彼は「その他のすべての時の広がりには、人生ではなく時間にすぎない」^(2,2)と述べた。そうすると、この書物の主題は人生を長くする方法の考察でありながら、それは単に時計で計測するような時間が問われているだけではない。ただし、先にも触れたように、ここでは先ずは時計時間の正しい〈使用〉が問われているのである。

口、一種の時計時間確保としての閑暇
セネカがこの書物で〈人生を長くする方法〉を論じ、人生の形を彫

りだして行くとき、まずは自分で何にでも恣に使用する（ということ
はほとんどが濫用にすぎないのだが）ことの出来るポツカリ空いた空
間のような時の〈間〉が考察に上げられる。

「自分自身のために時間を使うこと」「自分自身のために暇を持つ」
(2.5)というのは、〈自分自身のため〉とは何かをまず明らかにせねばなら
ぬことであるが、そのためにも、考える時間^(註五)暇がなければならぬ。

そして、これはすでに右に〈自己に立ち返る〉〈自分自身を耕す〉
といったことを述べた際にセネカの触れていることを別の形で問いつ
しているに過ぎないのであるが、一人の人間の生涯の時間が債権者に
どれだけ、上司のためにどれだけ、細君のために子供のために、病氣
のために、食事のために…と勘定することによって、「あなたが持つ年
月は、あなたが勘定するよりも、もっと少ないのが分かるでしょう」
(3.2)という一つの結論を得る。ただし、セネカがこのように述べている
からと言って、単純に、彼がここで上司のために費やした時間は自分
のためには〈決して〉使われなかった、というような話に作り直して
はいけないであろう。細君のために費やす時間こそが自分の人生であ
るということは、結婚式場だけの話ではないであろうからである。

セネカは言う。「私の言葉を信じて貰いたい。偉大な人物、つまり
人間の犯す諸々の過失を超越した人物には、自己の時間から何一つ取
り去られ得ない。それ故に、彼の人生はきわめて長い。彼の自由にな
る限りの時間を、ことごとく自分自身の時間にしたのだからだ。その
ためにどんな時間も、無用なものとして放置されていたこともなく、
他人の支配に任されもしなかった。」(7.5)。偉大なる人物の場合、彼が
自分の時間を誰彼のために惜しげもなく費やすとしても、それで自分
の時間が目減りするということはないのである。だが、これはどうい
うことだろう。^(註六)

さて、さらにセネカは、「私は五十歳から暇な生活に退こう。六十歳
になれば公務から解放されるだろう」(3.5)といういわば今日での定年を
当てにしているような考えを、「人生の残り物を自分自身に残してお
き、何事にも献げられない時間だけを善き魂に当てがう」愚行である
とし、「生きることを、止めねばならぬ時に始めるとするのは、何と、
遅いではないか」と非難している。こういうところからは、たしかに
時計時間として自分のために当てられる時間が問題になっていると言
わざるを得ない。

なぜ、セネカは人生を論じるに当たって時計時間をこのように第一
に論じ、時計時間的間としての閑暇を問題にするのであろうか。それ
は、彼の本来論すべき人生の長さ、もしくは真の閑暇が何であろうと、
これを我々が手に入れるためには、先立つものとして人間に最も相応
しい事柄としての〈考えること〉がなければならぬがゆえに違いな
い。彼が後で述べるところでは、この考える力のついた人間（＝賢者）
ならば、時間使用の一つの形態を別の形の下に見ることも出来るので
あるから、自在に閑暇を得ること、あるいは閑暇の生活を営むことも
出来る。しかしその力を得るまでは、あるいはピュタゴラスの言葉と
して伝えられているような、「黙って五年間聴聞し、自分の言葉を信じ
よ！」と要求する^(註八)とか、所詮は言葉を費やして語り合い伝えようとし
ても、（哲学が）伝わるのは火花が生じて相手に点火する場合のみだ、
という^(註九)ような僥倖を待つ必要があるであろうが、なによりも当人が知
能を最も活発に使用し得る時期に使い始めなければならないのである。
このセネカが論じている一種不可思議な問題領域は、金儲けの計算を
はじめとした浮き世の身過ぎのためにあくせくするような頭の使い方
では、その香を嗅ぎつけることも不可能なのである。

ところで、「この人生の期間は自然によって走り去って行く (natura currit) が、理性は延ばすことができる (ratio dilat) …」(6.4) という言葉は、時間に関してこれまで読んできたところからは直ちには想像しがたい、あたらしいことがらを述べ始めていようである。人間が理性を働かせ、時間の主人公にならない限りは、他の自然物と同様に、ただ時間的に過ぎ去る者でしかない。しかるに、理性を働かせ、英知を働かせることによって、時の流れの中にある人生をそれ以上のものとする^(註一〇)ことが示唆されているのであろう。

それにしても、人生の長さ、人生の質を考察するには〈時間〉の問題を考察するにしくはない。〈よく生きること〉〈自由に生きること〉は、何と言っても〈時間の主人公になること〉^(註九)であると言えるからである。

二、現在・過去・未来の評価の問題^(註一七)

「人生は三つの時に分けられる。過去の時と、現在の時と、将来の時である」^(註一〇)。

ところが、セネカのこれらの時間に対する評価は必ずしも明白ではない。

イ、現在の時に対する積極的評価、未来の時に対する否定的評価

セネカは、一方で〈現在の生〉こそ大事にしなければならぬことを説いている。

「誰もみな自己の人生を急ぎ立て、未来の欲求のために、現在の退屈のために努力している (futuri desiderio laborat, praesentium taedio)。しかるに、どんな時間でも自分自身の必要のためにだけ用いる (tempus

in usus suos conferit) 人、毎日を至高のもののように秩序づける (omnem diem tanquam ultimum ordinat) 人、このような人は明日を望むこともないし恐れることもない。なぜというに、新しい楽しみひとときが何をもちたそうとも、それが何だというのだろうか。こんな人には万事が知り尽くされ、万事が十二分に理解されている。それ以上のことは、運命の偶然が好きなように決めるであろう。しかし、彼の人生は、すでに安全圏内にある。このような人生には、付加することはできても、何ものも引き去ることはできない」^(註七、八、九)。

「あの者たち、つまり知慮を投げ棄てているあの者たちの考えほど愚かなものがあり得ようか。彼らはよりよく生きることができるといふと、ますます多忙になつていふ。彼らは生きることが損じることによつて生きることを築こうとしているではないか。自分たちの企てを将来まで整えている。しかし(この)人生の引き延ばしは、人生を最大限に投げ棄てることである。この引き延ばしは、まず各々の日を引き延ばす。より後に来るものを約束しながら、現在あるものを奪い去るのである。生きることの最大の障碍は期待である。期待は、明日のことに依存し今日のことを失うのである。君は運命の手中に置かれていふものを整理しながら、自分の手中にあるものを放棄しているのではないか。君は何処をめざしているのか。君は何処に向けて分散しているのか。到来しつつあるものはすべて不確かである。今すぐに生きよ」^(註九)。

「幸薄い人間どもから、人生の最良の日は真つ先に逃げて行く」^(註二〇)。

ロ、過去の積極的評価

他方で、〈現在の生〉を大事にすることを詰まらぬこととして〈過去の生〉に価値があるのだと主張する文章が圧倒的に多いように思われる。

①「これらの時のうち、我々が現在過ごしつつある時は短く、将来過ごすであろう時は未決定であるが、過去に過ごした時は確かである。なぜならば、過去は運命がすでにその権能を失っている時であり、また何びとの力でも呼び戻されない時だからである」^(10.2)

②「かつて多くのことに野望を抱いた者、傲慢に人を軽蔑した者、無法に勝を奪った者、悪計をもって人を欺いた者、貪欲に盗み取った者、贅沢三昧に放埒にふけた者、このような者は必ずや自己の思い出を恐れるに相違ない。ところが過去は、われわれの時間のうちで神聖sacraで、神に捧げられたdedicata部分であり、人間のあらゆる出来事を超越し、運命の支配外に運び去られた部分である。そして貧窮、恐怖、病の襲撃も、これを追い立てることはない。かき乱されもしないし、奪い取られもしない。その所有は永続的であり安泰 *perpetua et intrepida*である。現在はただその日だけで、また、その一日も瞬間瞬間を重ねることによって現前するのである。しかし過去の時は、諸君が命じさえすれば、その全部が現われるであろうし、君の好きなように眺めることも引き留めることもできる。そういうことは多忙の人にはできないのだ」^(10.4)

③「万人のうちで、英知に専念しうる者のみが暇のある人であり、このような者のみが生きていると言うべきである」^(14.1)という箇所でも、やはり過去こそは彼らにとって保持することができるからだとして述べているように思われる。「それは、彼らが単に自己の生涯を善く守っているからだけではない。彼らはあらゆる人の人生を自分の人生に付け加える。彼ら以前に過ぎ去った年月は、ことごとく彼らに付加されている。われわれがひどい恩知らずでないならば、かの聖なる名声を築

き上げた最もすぐれた人たちは、われわれのために生まれたのであり、われわれのために人生を用意してくれたのである」^(14.1)

ハ、現在の否定的評価

セネカは、右にみたように十章で、過去こそが確実なときであるという主張をしており、現在は捕らえ難いことを指摘する。「現在の時は非常に短い。だから或る者たちには無だと見えるほどである。つまり、それは何時も走り去り、流れ去り、また消滅させられている。来ないうちに存在をやめるし、またその休むことなき不断の運動が決して同じ場所にとどまることがない天体や星どもに劣らず運行の遅れを許さない。それゆえ、多忙の人々にはただ現在の時だけが関わりをもち、しかもそれは捕えることもできないほど短く、また彼らが気を散らしている間に、多くのものへと奪い去られてしまうのである」^(10.6)

三、〈現在の生〉の再検討

このように、セネカは七章、九章で「現在」という時を積極的に評価しておくながら、十章に至って評価に否定的になっていく。一般にどういふ著述においても、先に述べたことを後になって訂正するということはあっても、その逆に後に述べることを先に否定するということはないであろう。そうしてみると、少なくともこの「人生の短さについて」においては、セネカは未来および現在の生は積極評価はせず、過去の生を評価している、もしくは過去を大事にする生を評価している、ということになるであろうか。

ところが、たとえば十六章冒頭をみると、「過去を忘れ、現在を軽んじ、未来を恐れる者たちの生涯はきわめて短く、きわめて不安定である」と述べており、その直前（十五章末）で、賢者は三つの時間を大

事にし、あらゆる時間を一なるものへと集めることによって、以て「生を彼にとつて長いものにする longam iii vitam facit」と述べている。^(註三)彼は結局、三つの時制に対して（特に現在を）どう考えていることになるのか。

この問題を考えるためにわれわれは、セネカが消極的に評価している〈現在〉と彼が「将来の生に期待すること」に對比している〈現在の生〉とは、それぞれどういうものなのか、また〈過去を大事にする〉とはどういうことなのか、を立ち入って検討しなければならぬ。その際、賢者が探求する事柄のうち、これまでに取り上げていない部分が重要な意義を持っているのが明らかになるのではないだろうか。

(イ) 過去をセネカは無条件に礼賛しているか？

ここではこの〈現在の生〉の検討に入るに先立ち、〈過去の生〉の評価を検討しておくことにしたい。

さて、セネカは過去を〈英知に専念する者の意思を向ける対象〉として、無条件に礼賛しているのであろうか。どうやら、それは確定的ではないように思われる。というのも、上にあげた箇所に対して、①に掲げた箇所に対しては、次の文章が同じ『人生の短さについて』の中にある。「この過去を放棄するのが、多忙の者たちである。というのも、彼らには過去のことどもを振り返る余裕がなく、またたとえあつたとしても、悔むべきことどもを思い出すのは不愉快だからである。それゆえ彼らは、悪く過した時に心を向けることを嫌がる。またあえてもう一度やってみようとはしない。過去の悪事は、たとえそれとは別の現にある享樂が取り持ちをすることによって隠されていたとしても、思い起こせば明らかになるのである。過去の全ての行為が、決して誤りない自分自身の検閲下にあるのでなければ、誰も喜んで自分

を過去に向けようとはしない」^(10.2.3)

有閑の人間が持つこの意味での過去は、その都度の〈現在〉において正當な取り扱いをされ、よく過ごされている限りでのみ積極評価されるのである。すると、むしろ現在こそが、たとえ短くとも評価されねばならぬこととなる。

②に対しては、ここでもその都度の現在を正當に取り扱った者のみが過去を善きものとなし得ることを指摘せねばならない。「過去は神聖で、神に捧げられた部分である」^(10.4)とは「運命がその権能を失った時」^(10.2)という意味であり、いわんや人にはもはやそれを改変することはかなわない。よって「現在において」それが何であるかを（とりわけ善きものであるように）決定せねばならない。「どんなに多くの水を君が流し込もうとも、それを受け取り蓄えるものが存在しなければ無益であるように、どれほど時間が与えられようとも、時間を留める（抛り所となる）ものがなければ意味がないのである。時間はもろく穴のあいた心を通り抜けるのだから」^(10.5)、と言われないようにするには、〈現在において〉生起する事柄を受け止めなければならないのである。

③に対しても、同じく〈現在の重要さ〉が先に來ることが明らかである。

さらに、過去の賢者たちに弟子入りすると言う話^(14.15)は第十五章で、「彼らは君に永遠への道 ad aeternitatem iter を教えてくれ、君を誰もそこから引き下ろされることのない場所に持ち上げてくれるであろう。これは可死性を引き延ばす、いな、不死性へと転じる唯一の方法 ratioである」^(15.4)と言うところからは、〈過去の賢者の書物を読むこと〉自体が、自動的に永遠の生を実現させることになるというのではなく、英知のあるもの、洞察力のある者には〈そうすることを通じて〉つま

り（賢者の教えを聞くことによつて）、（永遠の在処が分かる）に過ぎないことになる。言い換えると、洞察力のある者には、過去に学ばなくても、（今、此処で）永遠に参入することができるのである。セネカ自身も、賢者の指し示すことは、第十九章で英知の対象として論じられることがらと同一であつて、各人が自身において関わること（それは観照という方法にほかならないであろうが）によつて、その都度、永遠なことがらが各自のことながらとなる、と述べていると思われる。

同じく第十五章には、何やら分かりにくいことながら、賢者はただ過去のことながらに関わるのではなく、「あらゆる世紀が、神に仕えるごとく賢者に仕える」^(15.5)と述べて、賢者は過去に対して回想によつてこれを掴まえ、現在を活用し、未来を予知するのであり、こういう意味で「あらゆる時間を一なるものへと集めることによつて、生を長いものにする」^(15.5)と述べられているのである。つまり、ここでは過去、現在、未来のいずれに関わるのがどうであるかの優劣はつけ得ていないのである。^(註四)

（過去の積極評価すべき内実）

「万人のうちで英知に専念する者のみが暇のある人であり：」^(註五)という文章は、過去の賢者の仕事が我々の生を善きものとしてくれる、と述べる。「彼らはあらゆる人の人生を自分の人生に付け加える。彼ら以前に過ぎ去つた年月は、ことごとく彼らに付加されている。われわれがひどい恩知らずでないならば、かの聖なる名声を築き上げた最もすぐれた人たちは、われわれのために生まれたのであり、われわれのために人生を用意してくれたのである。他人の苦勞のおかげでわれわれは、闇の中から光の中へ掘り出された最も美しいものへと導かれる」⁽¹⁴⁾。そしてさらに、「彼らは君に永遠への道 ad aeternitatem iter を与えてくれ、君を誰もそこから引き下ろされることのない場所に持ち上

げてくれるであろう。これは可死性を引き延ばす、いな、不死性へと転じる唯一の方法 *ratio* である」^(15.4)。「それゆえ賢者の生は著しく伸び、他の者たちを閉じ込めている限界も賢者を閉じ込めることはない。賢者のみが人類のもろもろのさだめから解放されている。あらゆる世紀が、神に仕えるごとく賢者に仕える。何某かの時は過ぎ去るか。彼はこれを回想によつて掴まえる。時は眼前にあるか。賢者はこれを使用する。時はこれから到来するのか。彼はこれを予知する。あらゆる時を一つに集めることによつて、賢者にとつて生は長いものとなる」^(15.5)と言つたことまで付け加わる。すると、この〈過去のことながら〉は、閑暇ある英知に専念する者の〈学習の内容〉として「予知され・回想され・使用される」ことにより、何らか「生命の空間」とでもいったものを時間軸に無限に拡大されるかのようなものである。だが、そうではない。英知に専念することによつて、つまり人がその都度〈英知〉を働かせて、かつてソクラテス、カルネアデスらが語つたことを導きの糸として、洞察を働かせるならば、ある驚くべき事が起る（＝使用）のである。この洞察には語られていることがらが掴まれる（＝回想）ことを前提し、この学習に向かうためには、驚くべき事が現在において生起するという希望（＝予知）が大前提として存在するのである。こうして、いずれもそれらは「現在のこと」^(註六)であることになる。

（ロ）現在の否定的評価の内実

現在を大事にするべきだという主張は、少なくとも、現在をないがしろにしていたずらに未来に期待する生き方を批判することによつて、自分の生を見直させる役割は果たしている。しかしこの〈現在〉という時は、少し考えてみるだけでも、〈今日という一日〉は昨日、明日の間にあつて〈現在〉ということとは出来そうであるが、その一日の間も〈いま〉が属している（この一時間）を取つてみると、その前の約

十二時間は過去であり、その後の十二時間は未来である。〈この一時間〉の中の〈一分間〉を現在とすれば、その前後の五十九分間は過去か未来である。〈この一秒〉を現在とすると、前後は過去か未来である。この一秒にも、本当に〈いま〉といえるのは、ついには一瞬間しか残らず、それも極めて危うい間であることになる。^{註二七} こういう仕方でも考える限り、〈現在を大事にする〉という主張は保持し続けるのは困難であろう。そこからは、必然的に、過去に目をやることの方が永続性は得られるという結論が導かれる、と思われる。それでなお現在に意味があるというのは、如何なる意味においてであろうか。

（現在に生きる）ことの積極評価

この問題に立ち入るには、その前に〈現在に生きること〉がそもそもどのような仕方で論じられているのかを、明らかにしなくてはならないであろう。それはすでに先回りして触れたように、賢者たちが教えてくれることがらに属する「英知が永遠化・神聖化した consecravit もの」^(15.4)に關わることがらである。

さて、我々は先に読み過ごしてきたテキストに帰らなければならぬ。誰もみな自己の人生を急ぎ立て、未来の欲求のために、現在の退屈のために努力している (futuri desiderio laborat, praesentium taedio)。

しかるに、どんな時間でも自分自身の使用のためにだけ用いる (tempus in usus suos confert) 人、毎日を至高のもののように秩序づける (omnem diem tanquam ultimum ordinat) 人、このような人は明日を望むこともないし恐れることもない。なぜというに、新しい楽しみひとときが何をもたらそうとも、それが何だというのだろうか。こんな人には万事が知り尽くされ、万事が十二分に理解されている。それ以上のことは、運命の女神が好きなように決めるであろう。しかし彼の人生は、

すでに安全の圏内にある。このような人生には、加えるものはあつても、引くものは何一つありえない。^(7.8-9)

「あの者たち、つまり知慮を投げ棄てているあの者たちの考えほど愚かなものがあり得ようか。彼らはよりよく生きることができるようにと、ますます多忙になつてゐる。彼らは生きることが損じることによつて生きることが築こうとしてゐるではないか。自分たちの企だてを将来まで整えている。しかし（この）人生の引き延ばしは、人生を最大限に投げ棄てることである。この引き延ばしは、まず各々の日を引き延ばす。より後に来るものを約束しながら、現在あるものを奪い去るのである。生きることの最大の障碍は期待である。期待は、明日のことに依存し今日のことを失うのである。君は運命の手中に置かれてゐるものを整理しながら、自分の手中にあるものを放棄してゐるのではないか。君は何処をめざしてゐるのか。君は何処に向けて分散してゐるのか。到来しつつあるものはすべて不確かである。今すぐに生きよ」^(9.1)。

この二つの文章のうち前者は、「未来の欲求のために努力すること」と、「現在を自分のために使用すること」の対立に、後者も「明日のことに依存すること」と「現在のことを確保して今を生きること」の対立として、つまり両者共に「未来をあてにすること」と「現在に生きる」ことの対立として描かれてゐることは明らかである。

「未来をあてにすること」とは、どういうことを言うのか。それは「より善く生きることができるようにと多忙を極める」と換言されてゐることから明らかどころでは、我々の日常の生のことからであり、何よりも〈幸福な生をめざして生きること〉の様々な相を全てひっきりめて述べているのであることには、誰も異存はあるまい。ところが、

そういう生き方は、大方の人間の場合には、少し表現を改めると、〈山のあなたの空とおく、幸い住むと人の言う。ああ、我ひとと尋め行き、涙さしぐみ帰り来ぬ。山のあなたはなおとおく、幸い住むとひとの言う〉というあのカール・ブッセの詩と同じように、幸福を彼方にあるものとした上で、それへの到達手段をあれこれと思案するというほぼお決まりの構図で捉えることによつて、〈涙さしぐみ帰り来ぬ〉ほかない結末を迎えるのである。また同じく、幸福を山の彼方に設定することによつて、人は明日に〈期待を掛ける〉か、その否定的反応として、明日を〈怖れる〉という現象を招来することになるのである。

このいずれも、要するに我々にとつて最も大事なことから、最大の善を将来の生に期待し、今・此処には無いとする、いわば恐るべき錯誤の結果である。この錯誤を改めるには「現在に退屈する」(7.8)ことなく、「(いま)、直ちに生きる」(9.1)以外にはない、とセネカは言うのである。だが、これはまたどういふことなのだろうか。

イ、最高の善を究極の目的として、それへの手段を日々を実現して行こうとする幸福実現の構図は、最高善がいかなるものであるか明らかならざる限り空虚である。だが、最高善はそういうものとしてはかのソクラテスにさえ「知らない」とされて^(註八)いる。

ロ、最高善への手段の位置にあるかの如き我々の日常生活の営為は、富、権力、名誉、快、健康といったものをさしあたりめざすと先に述べたが、それらが人を自由な幸福の主体にするのではないことは、セネカが本論文および「幸福の生について」で一応十分に述べているところではないだろうか。

それでは、まなざしの方向を転換して、「現在を大事にすること」に關してはどうであろうか。それはもはや〈自然時間〉の次元のことが

らではなく、右に触れた〈最高善〉に今、此処で触れるということが考えられているのではないか。

①「未来をあてにすること」と対比した場合に、我々は次のようなことに気づくのではないか。

「未来を当てにする者」とは、何は擱いても〈幸福〉を当てにするのである。このような心情にある者は、たとえ金銭、権力、名誉、健康、快といったものを〈今・現に〉相当の程度において手に入れているとしても、さらに欲しがる(限度はない)という仕方、対象に向かうのである^(註九)。その限りで、自分が現に有しているものの価値は視野に入つて来ない^(註一〇)。そして、金銭にせよ健康にせよ、それらの所有主体である「自分自身の存在」があつてこそ欲求されるのであり獲得されるときに意味があるのであるにも拘わらず、「自分自身の存在」は少しも問題にならない。ところが、たとえば荒野での生活を体験した福音書の洗者ヨハネやイエスの場合に考えられることは、ひとはモノを次々に棄てて行つたところで残るこの頼りない自分自身の存在が、それに思いを致すその都度、そこに存在させられている存在であることに気づく。すると、自分をここに存在させてくれているもの(それが一神教の人が考える神であれ、多神教の人の神であれ、あるいは無神論者がいふ無数の存在の撚りなせる縁というものに依るのであれ)と自分の関係を考えると、その先行するものが存在せねば自分は存在せぬのだから、そのものには比較を絶した大きな存在であることになる(そこからこの先行する働きには無条件の感謝をせねばならぬことになるのだが、その点は後述しよう)。我々は自分の存在にとつて不可欠な最も大切なものを、これから自分の手で獲得することによつて幸福が実現するのだと思ひなしてきた。ところが、そのような不可欠な重要な存在は、自分が働きかけるに先立つてその側からの働きかけによつ

て自分があるのだから、我々はすでに幸福の国に置かれているのだということになる。ただ、我々は自分がそのことを知らない限りにおいて、水の中にいながら喉が渴いて死にそうだと思ふ錯倒者と同様に、幸福を外の世界に、これから実現しなければならぬものとして渴望するのである。^(註二)

②じつに、「万人のうちで英知に専念する者のみが暇のある人であり：他人の苦勞のおかげでわれわれは、闇の中から光の中へ掘り出された最も美しいものへと運ばれる」⁽¹⁴⁾という文章の傍線部分は、端的にそのような根源的な存在を示していると言えよう。

というのも、この「闇の中から光の中へと掘り出された最も美しいもの *res pulcherrima ex tenebris ad lucem eruta*」とは、「幸福な人生について」において「我々は単に見かけにおける善ではなく、堅実で不変な、しかも隠れた部分のほうがより美しい *formosius* 善を求めべきだ。それを掘り出す *erudere* べきだ。それは、遠くに置かれているのではない。だから見出されるのである。ただ、どちらに手を伸ばせばよいのか、を知る必要がある。いま、暗闇の中にいるように、我々は自分たちが欲求しているものそのものに躓きながら、近くを通り過ぎているのである」^(3.1)の傍線部に重複するものである。かかるものは、我々の認識対象となる世界のことではない。だが、「そのようなものは存在しない」と言う訳にもゆかない。我々の世界の〈背面の世界〉とでもいべき次元において現存する。セネカのこの文章では、神とか善・美という我々が幸福になるために触れざるを得ないものは、我々の〈外〉にあるのではなく、我々にいつも触れるところで、ただ認識の対象にはならない仕方、いつも存在していることを示していることになると言えよう。実際に、同じく「幸福な人生について」には、その幸福な生とはいかなるものかを述べて、

「幸福な人生とは、自らの自然に適合した生である。」^(3.3)「幸福に生きる」ということは、自然にしたがうことである。」^(8.2)と述べているし、〈自然にしたがう〉とは〈神にしたがう〉ことであると言ひ換えることができることも、第十五章から主張することができる。^(註三)また、「恩恵について」第四卷、七の一では、神と自然とは名前が別であるだけで、同一のものだと述べている。

もつとはつきりと述べているのは『魂の平静について』十一章二七節である。

ここでセネカは〈自然||神〉と運命とを区別し、必然的に我々に来るものに処する方法を述べているように思われる。「彼(賢者)：いまでもなく人生の根本が分かっている人(上野)：はおどおど用心深く歩むべきではない、なぜなら、自分自身に対する信頼が充分であるので、運命に逆らって行くことも、ためらうことも、いかなる処であれ運命に服従することも、ないからである」^(11.1)と言う。ここで〈運命〉とは、本来彼ら賢者には実体を持たぬもの、ただ愚かな者たちが自分の意にならぬもの、自らに予測のつかぬものをそのように呼んでいる偶然性を意味している。真の神を認め信じているレリギオーススは、全てが神によって与えられ、神によって取られることを知っているが故にである。そして何よりも先に来るのは「自分自身が自分のものでないことを知っていること」^(註三)であろう。

先の引用に続けて「賢者はまた、運命を怖れる理由も持たない。なぜなら、彼は単に奴隷や財産、地位だけでなく、自分の身体も目も手も、また人生を人に価値あるものとするものは何でも、また彼自身もプレカリア(お情けで与えられたもの)の内に数えているからであり、(自分は)自分に貸し与えられている者として、また返却要請する者には悲しむことなく返す者として、暮らしているからである。それ

ゆえまた、彼は、自分は自分自身のものでないことを知っているがゆえに、自分にとって価値のない者ではない。彼は、万事を、神を信じる人間 *homo religiosus*、崇高なる人間が信頼に委ねられたものを守るのを常とするやり方で、勤勉にまた用心深く行うであろう。だが、返却が命じられるときには運命に不平を言うのではなく、次のように言うだろう。『私は（これまで）所有し所持してきたものを感謝します。たしかに私はあなたの財産を大きな利益を受けて世話して来ましたが、返すように命じられるのですから、感謝しつつよろこんでお返しします。』。もしも自然が、これまで我々に委ねていたものを（返すように）求めるなら、これに対しても我々は次のように言おうではないか。『あなたが与えたよりもよい心を受け取って下さい。私は断りも逃げもしません。』と」(11.3)。

ここでセネカは、もはや運命に対して借りを返そうと言っているのではない。その所有権のある者と自分との関係が問題であり、自分が全くゼロであったときに「私がその方のものとして与えられた」という仕方、完全に自分の存在・働きに先行する働き・存在が考えられているのである。

③さらに、我々はここに「人生の短さについて」の一八章以下の、セネカがそれこそ閑暇の人間の専念すべき学問とみなしていることがらを、付け加えることが出来る。だが、それについては節を改めて論じることしよう。

四、セネカにおける閑暇

このようにして時間を検討するうちに、我々は期せずして、時間ならざる（永遠なもの）の存在および人間との関係に考察が進んできた。

ここで論を立て直して、セネカにおける〈閑暇〉について論じ直しておきたい。

先に〈閑暇〉を論じ始めて、セネカは先ず「何にでも恣に使用できるポツカリ空いた時間的な間」であることに注目した。こいういう〈間〉が最も基本的な意味で「閑暇」と呼ばれることに關しては、現代も古代も、ギリシヤもローマも違いはないであろう。だが、果たして我々は、人生の〈目的〉として、そのような〈間としての閑暇〉を求めているのであろうか。そうではないだろう。かかる〈間〉は、それ自体は目的として求められるのではなく、やはり〈使用〉されるべきものでなければなるまい。

セネカにおいては、この「何にでも恣に使用できる：間」としての〈閑暇〉は、「実は多忙なのだ」と退けられる。そこを見ておこう。

多忙な毎日を過ごしている人間は、自分を失っている。自分自身のためには何一つ図らずに、他人の畑ばかり耕しているのと同様である。だが、「人生は、あらゆる雑務 *negotium* から遠く離れて過ごしている人々には、長くないことがあるか。そこからは何もかも運び出されず、何もかもあちこちにばらまかれず、何もかもそこから運命に引き渡されるものはない。また怠惰ゆえに失われるようなものはなく、気前よく人に与えて奪われるものもなく、不要なものも全くない」(11.2)と一旦は言うことができるし、言わざるを得ないのである。だが、雑務から解放されていること自体を以て手放して〈閑暇〉と称する訳には行かない、とセネカは考えている。

全ての人間の憧れである〈閑暇〉。〈閑暇〉の反対語をなす〈多忙 *occupatio*〉は、してみれば万人の嫌悪するところであろう。ではその〈多忙〉とは何か。先ず挙げられるのは、すでにくり返し見てきた雑務に忙殺され自己自身を省みる間の無い者のことである。「何にでも

恣に使用できるポツカリ空いた時間的な間を持たぬ」こと、である。しかし、それだけではない。「別荘でも自分の寝台でも、孤独の真っ直中でも、たとえ万事から退いていても、彼らは自分自身が自分に煩わしいのである。このような人の生活を〈有閑な生活 otiosa vita〉と呼ぶべきではなく〈怠惰な多忙 desidiosa occupatio〉と呼ぶべきである」^(12.2)。そこには、今日骨董趣味と呼ばれるもの、競馬、競艇に狂うひとたち、野球ファン、サッカーファンと呼ばれる人たちが含まれることになる。あるいは、理髪屋で長時間を過ごし、薄くなつた髪を嘆き、国家の乱れよりも、心の美しさよりも、髪の毛の乱れ、髪的美しさを気遣う人間たち。セネカは彼らを〈櫛と鏡に挟まれて多忙な暇人〉と呼ぶ^(12.3)。また、カラオケだ、ピアノのレッスんだと騒いでいる者たちを〈彼らが持つているのは暇ではなく、ぐうたら仕事 iners negotium である〉^(12.4)と呼ぶ。グルメだ宴会だと愉しんでいる連中も、この中に入れられる^(12.5)。彼らは病人 aeger、死者 mortuus と呼ばれるに相応しい。「暇がある人というのは、自分の暇に気付いている人である」^(12.9)からだ、とセネカは言う。

それどころではない、かつてはほとんどの人が有閑の代名詞とさえ思っていたであろう、時間と金にあかせての優雅な文学研究（今日の大学の研究者は決してそういう眼では見られていないことは断るまでもないであろう）をこととする人たちもまた、後で触れる例外を除いては「欲をかいて多くの仕事をしている者たちは暇ではない」「彼らは骨折りがら何もしていないことを誰も疑わないだろう」^(13.1)と評される。何が問題になるのか。セネカは言う。「彼らが全てを誠実に語っていることは君も認めるし、彼ら自身保証すると書いているほどだが、これら（の知識）は、誰の過失を減らしてくれるだろうか。誰の欲求を鎮めるであろうか。誰をますます勇敢にし、誰をますます正しく、

誰をますます自由にするだろうか」^(13.9)。真の〈閑暇〉には、人の過失を減らし、節制・勇氣・正義を実現し、自由にするという性格がある、と彼は言う。セネカの〈閑暇〉が人間の形成に直結していることが、ここからも伺えるであろう。

こうして、多くの人に〈閑暇〉と見なされているものが、セネカによつては閑暇と呼ぶことを拒否される。こうして、ではセネカは何を積極的に〈閑暇〉と呼ぶのか、という本題に入る準備が整つたことになる。

（時間レベルのことと永遠のこの区別の問題）

さて、すでに見たように、セネカは言う。「万人のうちで英知に専念する者 qui sapientiae vacanti のみが閑暇ある者である」^(14.1)。だが、〈英知に専念する者〉とはどういう者なのか、というのが次なる問いである。彼ら（あるいはまた我々とも言う）については「彼らのみが生きていると言うべきである」^(同)、「あらゆる時代を自己の時代に付け加える」^(同)、「闇の中から光の中へ掘り出された最も美しいものへと、他人の苦勞によつて運ばれる」^(同)といったことが言い表される。彼らは、また別の箇所では、ゼノンやピュタゴラスやデモクリトス、アリストテレスらを毎日親しい友達のようにしたいと思つている人、と呼ばれている。否、端的には〈英知に専念する人〉とは、ゼノンやピュタゴラスら賢者^(15.5)のことであるにちがいない。「賢者には、あらゆる世紀があなたも神に仕えるごとくに仕える。何らかの時は過ぎ去るか。彼はこれを回想によつて捉まえる。時は立ち止まるか。彼はこれを使用する。時は到来するのか。彼はこれを予知する。あらゆる時を一つに集めることによつて、彼には人生は長くなる」^(15.5)。これは「彼らは君に永遠への道を与えてくれ、誰もそこから引き下ろさ

れない場所に君を持ち上げてくれる」^(15.4)とも言われていることである。

ここに、閑暇ある者が（人生を長くされる）ことのできる者（ここでは他の賢者によって長くされるということになっているが）であることが語られている。人生を長くするとは、永遠への道を得ることである、と言いつ換えることが出来るのであるから、ここからすれば、単に「あらゆる時間を一つに集めることによって長くされる」というだけではなく、時間の次元を突き破り（時間的にはいくら長くされてもいつかは終わらなければならないが）永遠 *aeternitas* へと入れてくれるのである。（永遠）を我々はどのように言い表したらいいであろうか？

「人生の短さについて」では、「永遠 *aeternitas*, *aeternus*」という語は、もしくはそれに類する語 (*perpetuas* など) は、何度も用いられているが、

(1) 十・四では「過去」を「その所有は永久 *perpetua* であり安泰 *intrepida* である」と呼ぶが、これは記憶に留まったならば記憶が存続する限り安定しているというものであり、まったくの時間レベルの話である。

(2) 「事物の本性が（ソクラテスやカルネアデスらの）あらゆる時代とも仲間になることを許してくれるのに、我々はこの短く果敢ない時代の推移から離れて、全霊を傾けて、あの計り知れぬ、永遠な、我々よりすぐれた人々と共有のことどもに *in illa toto nos demus animo*, *quae immensa, quae aeterna sunt, quae cum melioribus communia* とうして没頭しないはずがあるうか」⁽¹⁴⁾。ここで傍線の部分をローブ古典叢書の英訳では「過去のこと」としているが、明らかに間違いである^(註)。

「これらの人々は、君に永遠への道を与え、君を誰もそこからは引

き下ろされないあの場所に持ち上げてくれるだろう…これは可死性を拡張する、いな、それを不死性へと向ける唯一の手段である…だが、英知が神的なものにしたそのものどもは害することは出来ない。いかなる年月も（それを）滅ぼすことなく減らすこともないであろう」^(15.4)。

これらの永遠に関する記述は、十五章末尾において「現在、過去、未来の）あらゆる時間を一つに集めることによって、彼（賢者）には人生は長くなる」^(15.5)と述べられるように、何らか時間の無限延長を意味するものであるかのように思われるかもしれないが、恐らくそうではないであろう。「現在」の考察によって、一方で、時間の間としての現在は疾く走り去るものであることが確認されている。この現在において、ある仕方で確かなものを把握せぬかぎり、それが過ぎ去り記憶に留まったとしても、記憶の中味は果敢ないものでしかない。ある仕方で把握するというのは、感覚によって捕らえる時間の推移の次元のことからではなく、見えない次元のことがらを英知によって捕らえるのである。これが（今、ここで）「闇の中から光の中へ掘り出された最も美しいもの」⁽¹⁴⁾に関わるもう一つの現在のあり方であろう。それについては、十三節で多くを語ってきた。我々の世界の背面の世界に存在するもの、神的な根源的なものこそ永遠なものである。

consecrate とは「自らと共に神的なものにする」「永遠化する」という意味の言葉であることを付け加えておけば、ここでは足りよう。

さて、この永遠なものを英知によって見るからこそ、ソクラテス、カルネアデスらの示してくれたとセネカの言う事柄であり、アリストテレスが観照 (*nous*) と呼んでいる事柄に外ならないであろう。我々がかかるものを見るかぎり、我々もまたセネカや彼の言う賢者らと永遠を共に享受していることになる。賢者たちの時代が我々の時代に付

け加わるとはこのことであつた。

セネカが第十八章で、あらためてパウリヌスに勧める閑暇とは、まさにこのような根源的なものに関わることであつた。

「それゆえに、私の最も親しいパウリヌス君よ、君は自分を衆人から切り離して、年齢不相応に今まであちこちへと追い回されていた君は、結局のところ、静かな港に帰るがよい。考えてもみたまえ。君はいかに多くの荒波を潜り抜けてきたか。いかに多くの嵐を、私的の生活では堪え忍び、公的の生活では一身に引き受けたことか。苦勞が多く不安ないくつもの証拠によつて、君の徳性はすでに十分に示された。その徳性が閑暇の中で何を生み出すかを、試してみるがよい。君の生涯の大部分、少なくともその良き部分は、すでに国家のために捧げられた。君の時間の幾らかを、君自身のために使うがよい」(18.1)。

五、セネカにおける「大事な仕事」(＝職務)

ところで、閑暇が以上に述べたようなことからであるとして、閑暇論になじみのない人々にはおかしな事に思えるかもしれない。それは、セネカが、パウリヌス宛に閑暇を勧めて来たこの論文の最後になつて、同じまとまりの一文で、一方で閑暇を勧めながら同時に、仕事、それも「より大きな仕事」をするようにと勧めるのだからである。

「とはいへ、私は君を怠惰な、あるいは退屈な休息に招いて、君のうちにある生き生きとした天分が何であれ、それを惰眠や、衆人の好む快楽やに没めさせようとするのでもない。それは休息することではない。君は、今まで熱心にしてきたすべての仕事よりも、もっと大きな仕事を見つけてであろう。君は退いて心静かにそれを実行するがよい」(18.2)。

明白なことは、セネカの閑暇は中味の充実しない時間、「退屈な休息」ではないことである。こういう平板な「閑暇」概念に凭り掛かっているのは、中味の充実した時間は「労働」と受け取られざるを得ないので、それらの二種類のことがらが一文に含まれているのは矛盾以外のなにものでもないであろう。^(註三)しかし、セネカの「閑暇」は、そしてじつは「労働」も、一般に思いなされているようなものではないのである。

セネカが暇を勧めながら(「君は自分を大衆から切り離して：静かな港に帰るがよい」(18.1)、「もっと大きな仕事」(18.2)として勧めるのは、①先ずは「学問研究」(18.4)であつた。^(註三)それは、十九章で、

「君はかの、より平穩な、より安全な、より偉大なことから(仕事)へ自らを入らしめよ。君は、穀物が運搬人のごまかしによつても怠惰によつても損なわれないで、移し運ばれるようにと、あるいは湿気を吸つて変質させられたり蒸れたりしないようにと、あるいはしこるや量が帳簿と合致するようにと(今、現にやっているように)配慮するのと、これらの神聖にして崇高なるものどもに、それらの次のような中味を知らんとして親しむのが、同じ事だと思ふのか。すなわち、神は何から出来ているのか、如何なる快、如何なる形状、いかなる形相をしているのか、いかなる事態が君の魂を待ち受けているのか、身体から分離した我々を自然はどこに集めるのか、この世界の最も重い者どもをそれぞれその中心で支持し、上部で軽いものを吊り下げ、火を最上部へと運び、星座をそれぞれの位置へと招き寄せるのは何であるのか、その他、続々と生起する不思議なもので満ちあふれたことどもを知らんとして親しむのを、だ。」(19.1)と述べられている。

ここに示されているセネカの「学問」は、いわば後年キリスト教の

教父やスコラ哲学者が「神と自己の魂を知ること」とした重要な二つの対象と、それに付加される魂の關係世界に関わるものであり、すでに「人生を浪費する」と批判された「無益な文学研究に囚われている者たち」(13.1)の研究とは別である。真の暇を有する人というのは、先ず神と魂、および魂を含めた自然との關係を認識している人である。これらの研究は、問題の発端である「自己自身」および「自己がその都度関わっているものども」がそもそも何処から生まれ出てくるのか、自己の真の安らぎの所在は何処なのか(つまり、これらはいずれも創造主である神からである訳だが)を、言い換えると先に關係を明らかにした「根源的存在者」と自己の關係を究明することなのである。これが、第一に各々の人の義務とも言えるであろう「大きな仕事」なのだ、セネカは言うのである。

②次いで、この文章に続いて、セネカは言う。

「今や君はただ精神に純化して、このようなことどもを觀察したいのではない。いま、熱い血の通っている間に、澁刺としてよりより方へ進まねばならぬ。この種の生において君を待ちかまえているのは、幾多の立派な学芸、徳の愛好と実践、欲情の忘却、生と死の認識、事態の深い静けさである。」(19.2)

この文章のはじめは、上の学問研究のことを指しているのだが、それに続く部分は、どのように学問研究と関わるのだろうか。「熱い血の通っている間に、澁刺としてよりより方へ進」むというのは、「立派な生活」とされる、「徳の愛好と実践」(情欲の忘却)「生と死の認識」(事態の深い安静)を意味することはハッキリしているだろう。すると、これは、学問研究と同じレベルの事柄ではない。学問研究の中身でもない。ただ、学問研究の中身である「根源的な事柄」自然」およびそれによってその都度存立させられている自然運行に即した人間の

行為のレベルの事柄である、と言うことが出来よう。セネカは、『幸福論』で述べているように、幸福な生活について、それを神に従うこと、自然に適合した生である、と述べたり、有徳な生活であると述べたり、いろいろな表現をしている。

こうして、「真の暇、閑暇」は、第一に、公務や退屈な暇iners otium から抜け出して「十分な時間を費やして自己の存在の根源に触れること」に存するのであり、次いでは派生的に、そうであるが故に行われる働きとして「徳の愛好と実践」「情欲の忘却」があり、そのための手段としての生死の認識があり、それら全ての決算、結果としての深い安静の生活があることになる。「徳の実践」には、対他的な様々な活動を総称する現実の国家における公務が当然に含まれもしよう。そうすれば、「閑暇」はこの点では「地上の国家」の事柄でもあり、本質論としては永遠の真理に関わることが「神の国」の事柄でもある訳である。こうして、セネカにおいても「二つの国家論」が成り立つことになる。

残る問題

閑暇と仕事(もしくは労働もしくは職務)とが、その最も純化したあり方において、「根源的な存在に関わること」において一致した。これはたとえばピーパーの「閑暇と祝祭」やヒルティ「労働術」と対比してみると、驚くべき先駆性を持つとともに完成形態をも備えた余暇論が開示されているものと言えよう。

ところで、我々の余暇論はもう一步を踏み出すことが出来るのであって、その点はセネカの『幸福論』における「自然にしたがって生きる」とは如何なることを検討する第二部で、十分に展開したいと思っ

て、我々の心からの暢び暢びとしたあり方であり、そういうものはこの国では「遊び」という言葉によって最も的確に捉え得るものであると私は感じている。「遊び」「アソブ」という語は、神社の名に「阿蘇社」というものがあつたり、あの宏大な火山の「阿蘇」にも関わっている。「アソブ」とは、何らか「より大いなる生命に凭り掛かつて自在である」というような意味を担ってはいないだろうか。…^(註三)こういう問題が、セネカの「自然にしたがって生きる」ことには含まれているように思うのである。

註

- 一、さし当たりは犬儒派のディオゲネスを指すのだが、セネカ自身も『ルキリウス宛書簡』二五で、水とパンがあれば神と幸福を競うことができる、と述べている。
- 二、アウグスティヌス『告白』第十一卷参照。(時間意識としての時間)については、拙稿『「モモ」の時間論』(ナカニシヤ出版『人間、何処からどこへ』所収)を参照されたい。
- 三、ここでの「自然」という語の用法については、現代のそれと同じだが、セネカにおける「自然」概念の広がりについては、第二部で検討されねばならない
- 四、漱石の講演「私の個人主義」参照。
- 五、参照『閑暇について』一・一、四・一、二。
- 六、セネカにおいては、(自分のために)と(他人のために)が同時になりたつ次元がある。「人生の短さについて」では見られないが、別のテキストでは人間は他人のために役立つことが求められている、という主旨のことをくり返し述べているのである(『閑暇について』三・四、『ルキリウス書簡』八・二など多数)。
- 七、定年後に充実した人生を送ろう、哲学、宗教は大事だ、だが、今は生きることが大事だ、家族を養うことが大事だ、といったことを言う人たちは、田舎暮らしに関連して、またそれとは別にも、沢山居るように思われる。

八、J・ジェルソン『神秘神学』第四考察参照。

九、プラトン『第七書簡』341c-d。

一〇、『ヨハネ福音書』四・一〇参照。

一一、この時制の分析は「戦う相手を粉砕する」⁽¹⁰⁾ための分析である、とセネカは位置づけている。

一二、註二参照。

一三、後述するように、現在を何らかの仕方では確と把握し得なければ、それは過去としてもよみがえらないし、未来に向けて投影しても虚しくなる。現在は大事なのだ。ただ、その(現在)として捉えられるものが何であるのか、が問題なのだ。

一四、ところでここからは、その過去・現在・未来に関わるのは魂の働きであるところから、ここには人間の「心の豊かさ」と呼ばれるものが語られているかのようである。だが、これを以て(意識時間)こそがセネカの強調してやまぬものだ、などと読んではならないであろう。魂の対象が三つの時間契機に関わるとしても、セネカはそのことを以て(そのことが可能になる閑暇の人を以て)優れた存在であるなどとは決して言わないのである。むしろ、現在において現在の生を支えている永遠の存在に触れることが人間の生における肝心のことであると言う主張こそセネカのものであることは、下に述べるとおりでである。過去は、その永遠に触れたことからの(記憶)もしくは(記録)なのである。

一五、この文章は、時間(意識内時間)のことがらとしても、第三の事柄としても解し得るように思われるが、どうか。

一六、記憶に属する回想は過去についての現在であり、期待・希望に属する予知は未来について現在であり、現に魂の中にあるのである。

一七、アウグスティヌス『告白』十一卷十五章一九—二十節参照。

一八、プラトン『ソクラテスの弁明』21d。

一九、「大きなものを持っていても、さらに大きなものを望むというのが、我々の習性」(『恩恵について』三・三・二)。

二〇、「新しい欲望に執心する者たちにとつては、手元にあるものはみなつまらないものになる」(『恩恵について』三・三・一)。

- 二一、セネカはかかる人間のことで、ウエルギリウスを引用して、「幸薄い人間どもから、人生の最良の日は、真つ先に逃げて行く」と述べている。「マタイ福音書」の「幸いなるかな、心の貧しい人。天国は彼らのものである」(53)と対比して読むといいだろう。中野孝次氏は「人生の最良の日にそ真つ先に、心貧しき人間から去つてゆくのも、もしセネカがその時代をそう感じていなかったら、このように切実な言い方にはならなかったにちがいない」(『ローマの賢人、セネカの言葉』五一頁)と解説しているが、見当はずれである。かれは「幸薄い人間ども」を「心の貧しい人」だと読んでいるのだが、未来にいたずらに期待を懸けぬ人こそ「心の貧しい人」であり、こういう人こそが現在する存在根拠を把握し得る幸福な人間であるというのが、セネカなのである。また「マタイ福音書」のイエスなのである。
- 二二、この自然 *natura* という語がどのような言葉であるかは、ラテン語として如何なる構造をしているのかを少し検討してみると、大まかな仕方ではあるが、大事なことが分かるであろう。すなわち、*natura* とは、*nascor* (私は生まれる) という能動相欠如動詞の未来分詞の女性形である。ということとは、能動相欠如動詞でありながら、未来分詞とは能動相ではないのであるから、「生み出して行くところの」もの」という意味を持っていることになるのである。これは、実に「自然」がセネカにおいては「神」と同じ意味で用いられていたことを示しているであろう。
- 二三、「自分自身が自分自身のものでないこと」を示すセネカのテキストは無数にある。
- 二四、John W. Basore 訳。with all our soul to the past, which is boundless, which is eternal...
- 二五、中野孝次氏『ローマの哲人セネカの言葉』によれば、セネカはこの論文(手紙)を書いていた時期には彼の生涯で最も多忙な時期を過ごしていたのに、自分の生き方とは正反対の最も暇な生き方をパウリヌスに勧めており(それだけではなく「より大きな仕事」をするようにも勧めている)、逆に彼が公務から退き暇な時期に書いた『閑暇について』という手紙では、セレヌス宛に公務に励むべく勧められているといい、この関係が彼には理解できない、と言う。彼はそれが「面白い」というのだが、理解が出来ないことを面白

白いという神経も面白いものであろう。

中野氏はまた、「閑暇」の本質を見落としたために、別の書物(『セネカ、現代人への手紙』四四頁)で、たとえ「ルキリウスあての手紙」第八の冒頭を、「群衆を避けよ、引退せよ、自分の良心と満足して生きよ、と君は命じる。そんな、活動の最中に死ぬと命じるような教えは、一体どの誰の教えか?」と君は聞く。どうしてだ? いままでに僕が君に不活動をすすめたことでもあったかね?」と訳している。彼は、この手紙の解説として、「哲学に専念する者(セネカ)は、社会から引退し、閑暇に身を置いて、それも決して無為にぼやっと過ごすのでなく思索や読書にはげめ、という」(四三頁)のであるから、前の著作からは一歩も二歩も前進しているように見えるが、そうではない。思索の内容が我々の見た来たようなものであることは、どこにも述べていないし、読書に関してはセネカの現実から離れている。そもそもセネカが「社会的業務から身を引き退いてしまった」(四四頁)というのも誤訳である。

私の試訳では「君は言う。「群衆を避け、退去して、良心に満足して居よ、とあなたは私に命じられるのですか? そうすると、活動のさなかに死ぬように命じるあのあなた方の訓戒は何処に行つたのですか?」、と。何ということだ! 私自身が君に怠惰を勧めていると(でも)思うのかね?」となる。

二六、学問研究は、今日でも閑暇の代名詞と見られているであろう。が、ここでの学問と、先に暇つぶし・道楽ごとの学問として批判されたものとを比較し、明確に区別しておく必要があるのだ。現代日本の危機的状況、否、明治以来のこの国の錯誤は、この二者の区別がつかずにいることである。今日、
:あな、おそろしや!

セネカの「英知に専念する者」は、ソクラテス、カルネアデスら過去の賢者たちと付き合うことによつて、彼らの生涯をも自分の生に付加するのだと述べられていた。しかし、よく考えてみれば、その意味は、賢者が理解した事柄を賢者と共有するならば、そのことが「永遠に通じる」のであり、その限りで自分自身の生を長くすると言われているのであることが、理解されよう(154)。後述するように、セネカにおける賢者の学問は神と魂と世界に関わるものであるが、神とは不変・不動・永遠なる存在であり、神を知るとい

は永遠な存在を現在において掴むことに他ならない。自己を知ることが、その神を知る自己、つまり永遠を現在に掴んでいる自己を知ることである。これらは、まさに「現在のことがら」なのである。

十章において過去を積極評価している箇所を点検してみると、現在を蔑ろにした者にとってはその時間的経過・集積である過去を回想することは、中身の無いフィルムを用いて映写するのと同様、面白くも何ともないのが当然であろう。

二七、アウグスティヌス『ソリロクイア』、クレルヴォーのベルナルドゥス『雅歌注解』など参照。

二八、「ルキリウス書簡」九二（幸福な生活について）他多くの箇所に、幸福な生活を送るためには「真理が限無く見通されること」⁽⁹²⁾が必要であると述べている。『幸福論』での幸福の定義に関して、精神の健全さとして論じられていることがらにも、神と魂の関係は含まれている。

二九、プラトン『国家』第二章に徳を身につけることを万人に必要な義務と述べている箇所、参照。むしろこれは、次の②の徳に関連して参照すべし。

三〇、『幸福論』四章一節。

三一、アウグスティヌス『神の国』第十九卷十九章参照。
三二、小学館『朝鮮語辞典』九三年版には、アソという音の朝鮮語の第二の項に「原因、理由、根拠などを表す：…」と記しており、またアソンという音の語には、「牙城、本陣、本拠地」と記している。

第二部 セネカにおける「自然にしたがって生きること」について

一、問題の所在

セネカはその小著「幸福な人生について」*De Beata Vita*において、万人が幸福になることを欲しているが、人を幸福にするものが何であるかを知りえないでいる、と言い、また幸福な生に到達するのは、道が間違っているならば、より熱心になればなるほど幸福から遠ざかるし、道が反対方向だと急ぐこと自体がより遠ざかる原因になるといったように、とても容易ではない、と言う。したがって、まず提示せねばならぬのは、われわれが求めるべき幸福とは何であるか、ということだが、これについては「自然の欲求が我々を駆り立てているところ *ad quod nos cupiditas naturalis impellit*」^(1.1)と述べているし、また、幸福を論じるに当たって問題にしなければならぬのは、何が多数の者に人気があるかではなく、何を行うのが最善であるか、我々を永遠の幸福の所有者にするのは何であるかである、と彼は言う^(2.2)のだが、これについてはセネカが「人目を惹くもの、ひとの足を止めさせるもの、互いに夢中になって見せ合うような代物ではなく」「有用な善 *usu bonum*」^(2.4)を挙げるとしても、それはアリストテレスの場合と同様に無条件の善をめざすかぎりでの有用に過ぎぬゆえに、結局、しんに到達すべき善とは「外見における善ではなく、堅実かつ不変であり、かつ隠れた部分によっていっそう美しい善」^(3.1)がそれだということになる。ところで、それについては右に続けて「それは遠くに置かれて

伸ばすべきか、ただそれさえ知ればよいのだ。ところが今は、あたかも闇のなかでのように、それに接しているのに、求めている当のものに躓きながらも、通り過ぎていくのだ」(同)と言い表^{註二}されている。

この文章は、セネカの幾つかの論文を丹念に比較対照しながら読んだことのないものには、何を言おうとしているのか見当の付けようがないかもしれない。^{註三}「人生の短さについて」の十四章に「他人の苦勞のおかげで我々は、闇の中から光の中へと掘り出された最も美しいものへとたたらされる」という句があり、これに対応していることが見当付けられるのだが、ここではいずれにしても我々は文字通りに捕まえて、セネカの間を幸福にする〈最善のもの〉とは、「我々には見えない」ものであること、「隠れた部分で美しい」と言われるものであること、またそういうものには「我々はいつも側にいて突き当たっている(じつはもつと言えば、いつも接しており、いつもそのものによって動かされているのだが)」のであること、さらに「我々はどちらに手を伸ばせばよいかさえ知ればよい」と言われるものであること、を確認しておくことにしよう。

さて、セネカはその上で、端的に「幸福の定義」をして掛かろうとし、

「それゆえ幸福な人生は、自らの自然に適合した生活である」(3.3)というのである。これは別の類似した表現では、その直前に見られる「私は事物の自然に賛同する」(同)「自然から迷い出ることなく、自然の法則と範例に向けて自己を形成することが英知である」(同)と述べられる〈自然〉の用語法と切り離しては考えられないであろう。だが、それは一体どういう意味なのか、というのが、この稿の問題なのである。

さらに幸福の定義を見て行くと「幸福に生きるということは自然に

したがって生きることである」(8.2)という言葉もあるように、〈自然〉と如何に関わるかということとは、セネカの幸福論の中心にある問題なのであり、これを取り落とすということは、セネカ理解の致命的な欠陥を生じることになると思われるのである。

二、

「幸福な人生とは、それゆえ、その自然に適合した生であり、そういう生は次のような仕方以外には生起し得ない。すなわち、先ず第一に健全な精神があり健全さを絶えることなく保持して、第二に：
Beata est ergo vita conveniens naturae suae, quae non aliter contingere potest, quam si primum sana mens est et in perpetua possessione sanitatis suae: deinde...」(3.3)。

こういう「健全な精神による生活」というのは、ある意味では、まさに現代の〈自然派〉の人たちの生き方に合致すると思われる。〈自然な生き方〉というのは、先ず何よりも〈不自然〉な生き方に対照的な生き方であり、〈無理のない生き方〉でなければならぬと思われる。すると、セネカはエピクロス派の主張を批判している(第七章)ことから分かるように、エピクロス派の生き方のごときが〈不自然な生〉の代表として考えられるであろう。それは飲食の快を最大にする「エピキュリアン」という名が示すように、快を貪り尽くすために一旦胃の腑に収めた食物をわざわざ吐きだしてまで更に喰うような生活である。これに対比すれば、自然な生き方、自然に従った生とは、人体が必要とするだけの栄養を摂取し、人体が必要とするほどの物、精神が必要とするほどの精神的なものを以て生活しそれに満足する生活である、と言えるであろう。そもそもセネカが所属する〈ストア派〉

とはしばしば「禁欲主義」と呼ばれるものであり、ギリシャの先行する思想としてはキユニク派のディオゲネスに代表されるように、無所有により物への囚われを排することによって〈自由〉を得て、「幸福においては神とさえ競うことが出来る」といった徹底した思想と成り得る。いずれにしても、セネカ自身『ルキリウスあて書簡』一六・八、二五・四などでこの手の見解は無数に述べており、これを以てセネカの幸福観の中心にあるものであると、言うことが出来ると思われる。^(註四)

この見解を補強するには、たとえば、茂手木元蔵『セネカ入門』の第七章「自然と運命」を見るといいだろう。

ただここで明確にしておかなければならないのは、セネカにおける〈自然にしたがって生きる〉には、〈なるようになれ〉といったものは含まれないことである。右にみたところからも分かるように、セネカは理性による健全な生ということを主張しており、感情のままに流されるようなものを肯定することはあり得ないのである。

三、本 論

右の主張は、セネカの〈自然〉概念を全く誤解している、というようなものではないであろう。そのような主張は確かにセネカ自身のものでもあるのだ。しかし、それだけであると主張したら、セネカの最も大事な主張を取り落としていることになる。ここからは、セネカの幸福論は殆ど壊滅的な打撃を受けることになるのである。

(一) 〈自然 natura〉という概念について

セネカの〈自然〉という言葉はどのような意味を持つものか、ということを用意しておくのは、以下の議論のために有効であろう。そこ

で、まずセネカの〈自然〉がどのような意味を持つ可能性があるか、という点を検討しておくことにしよう。^(註五)

アリストテレスは『形而上学』第五卷第四章において自然 (physis) を次のように六つに分類している。

① 自然というのは「その一つの意味では、生長する事物の生成をいう」

② 「生長する事物のうちに内在していて、この事物が〈それから〉生長し始める第一の〈それ〉(たとえば植物の種子)を意味する」

③ 「自然によって存在する事物(自然的諸存在)の各々の運動が第一に〈それから〉始まり且つその各々のうちにそうした事物のそれ自体として内在しているところの〈それ〉(自然的存在の第一の内在的始動因)を意味する」

④ 「自然的諸存在の存在するのも生成するのも〈それから〉であるところの第一の〈それ〉(自然的諸存在の根源的質料)を意味する」

⑤ 「自然は、自然的諸存在の実体とも解されている」

⑥ 「広く一般にあらゆる実体が自然と言われている」

この中で、今日の(近代以後の)自然観に合致するものは、①から、生成に任せるのを「自然にまかせる」と言う用法に見られるもの、④から、「自然素材」というような呼び方も可能であろう、⑤⑥に見られる「自然物」というのが最もありきたりの用法なのではないであろうか。そして、③に見られるような自然物に内在している始動因などというものは、殆ど脱落してしまっているであろう。

ところがこのギリシャ語の physis および、ラテン語の natura という語は語の構造上から言って既に特定の意味を担うよう出来ている。natura をみると、これは nascor (英語の to be born) の未来分詞の女性形であり、したがってそれは「生み出してゆくところの」という

意味の形容詞であり、さらに名詞化して「生み出してゆくところのもの」という意味を担うことになるのである。してみれば、*natura* という語の本来意味しているのは、先のアリストテレスの分類に依れば、むしろ自然的諸存在に内在してそれらを動かす始動因をさす③に最も近いことが明らかとなる。

因みに、キリスト教中世においては、*natura* は、わびわび *natura non nata et naturans*, *natura nata et naturans*, *natura nata et non naturans*, *natura non nata et non naturans* という四つのものを分類し、第一と第四のものを神に該当するものとし、第二を人間および生命活動をする被造物に、生命活動をしない被造物を第三のものとしたのであった。

このような前後の時代に広く使用された語法が、セネカにおいて見られることは当然ながら予測されることである。否、その典型的実例こそが、この「幸福な人生について」の幸福概念の中心に用いられているものということが、以下に明らかに成るのである。いま一つ、議論の外堀を埋めるような材料としては、つぎのようなことを取り上げてもいいであろう。というのも、セネカは先に触れたように、幸福に生きるためには「指導者」に従わねばならないのだが^(1.2)、この指導者を或るところでは「自然を指導者として用いねばならぬ」^(8.1)といい、またあるところでは「神に従え」^(15.5)、「神に従うことが、すなわち自由である」^(15.7)、「真の幸福は徳の中にあり、…できるだけ神を真似るよう努める」^(16.1)と述べている。

(二)そこで次にテキストに踏み込んで、「自然に従って生きること *secundum naturam vivere*」とはどのようなことを指しているかを検討することにしよう。

問題の第三章の三―四節は、全文を挙げると次のようになってい

「それゆえ、幸福な人生とはその自然に適合した生であり、そういう生は、先ず第一に健全な精神があり健全さを絶えることなく保持している、第二に強く逞しく、忍耐するのもうるわしく、あらゆる危急の時に備えがあり、身体とその付属物に注意が行きわたり、かといって不安はない、それから第三に生を構成するその他の事柄についても誰にも賛嘆されなくても配慮がゆきわたっており、運命の贈り物は使用せんとするがそれに隷属せんとはしない、という仕方以外では生起しえない。無駄口を加えなくても君は、われわれを怒らせたり恐がらせたりするものどもが追い出されれば、不断の平安と自由とが続いて生ずることを理解する。それというのも、欲求 *voluptas* と恐怖 *timor* とが追放されれば、卑小な果敢ないものや、それ自体の破廉恥さのゆえに有害なものどもの代わりに、不動にして同等なきわめて大きなよろこび *gaudium* が続いて生じ、さらに心の平和と調和が、また従順さを備えた魂の偉大さが生ずるからである。というのも、すべて粗暴さというものは小心 *effrenitas* から来るものだからである。」

ここには、①先ず幸福の定義の中心部と呼ぶことの出来るものが、「幸福な人生とは、その自然に適合した生活であり」と述べられおり、次に、②その「自然に適合した生活」を実現するための条件もしくは方法が、「それに到達するには次の仕方以外にはない。すなわちまず第一に、心が健全であり且つその健全さを絶えず持ち続けること、第二に、心が強く逞しく、それから最もうるわしい仕方で忍耐強く、逆境の備えがあり…」と記されているのが容易に見て取られる。

とすると、ついでながら、③この「幸福な生活である自然に適合した生活」の実現した結果もまた、「無駄口を加えなくても君は、われわれを怒らせたり恐がらせたりするものどもが追い出されれば、不断の

平安と自由とが続いて生ずることを理解する……」という文章によって記されているのは、誤解の仕様のないことであろう。

さて、「幸福な人生とは、その自然に適合した生活 *vita conveniens naturae suae* であり……」という。「その自然に適合している」という際の「その自然」とは何であろうか。幸福は外ならぬ人間における最高善であり、人間において問われているのであるから、「その」とは「人間の」と解する以外にはあり得ない。では「人間の自然」とは何か。ここに、先に挙げた「自然」の三つのあり方から、「それ自体は創造されず他を創造する」神的な自然を敢えて取り上げる必要はないであろうし、またそうするのは無理、不自然であろう。まさに〈人間〉の自然、あるいは〈人間の自然本性〉といった意味に解するのが無難であろう。

すると、「自然に従って生きる」の中心にあるのがこの人間の自然に適合・合致した生であるとする、「自然に従って生きる」も人間の自然本性に合致して生きることになりそうであるが、この可能性は今、否定はできないとしても、そう決めつけるのは早計であろう。それとというのも、人間の自然に適合して生きるためにあげられる「条件」が問われねばならないからである。

この条件もしくは方法とされる「まず第一に、心が健全であり且つその健全さを絶えず持ち続けること、第二に、心が強く逞しく、それから最もうるわしい仕方ですり耐強く、逆境の備えがあり、自分の身体と身体に関することに注意深くはあつても不安は抱かず……、第三に……」とは、どういうことであろうか。精神が健全であるというのは、「すぐれた状態にある」(つまり徳)と言い換えることもできるであろう。そして徳もしくは「卓越性」をいうならば、ただちに思い至るであろうことは、いわゆる倫理徳の他に知徳があることであり、知徳によつ

ては人間であることの何であるかが理解されねばならぬという点である。英知のことがらに専念することを論じている「人生の短さについて」の第十三章と十九章の対照から知られるように、セネカは空疎ななぐさみごととしての学問と対比した「真の学問」を、神のこと、世界のこと、自己のことに関係づける。それは言い換えると、人間と世界という主観・客観と、その成立根拠である神を考へることが、英知に専念することであるということである。人間とは、人間の自然本性とは、世界と交渉することによって存在するものではあるが、さらにそれは世界と共に、自己ならぬ根源的な自然によって創造されて存在する存在である。健全な精神は、何よりもこのことを理解しているでなければならぬであろう。

ところで、人間が他の被造世界に働きかけ、働きかけを受けるとしても、その最も重要な側面が、そもそもその(主観・客観の)両方の存在がその都度神的な働きによって存在させられているということであれば、この関係を健全に認識している人間にとつては、まず自らの存在することが喜ばしいことではなければならない。またその裏返しとして、自己の存在に関して、多くの人間が抱いているような根源的な不安は払拭されているはずである。あるいは安心して苦難を受けける準備が出来ているはずである。第二の条件として「精神が強く逞しく……不安は抱かず」と言われていることは、このようにして、精神の健全さから発すると共に、精神の健全さの内容をもなしていることが分かるであろう。

またこのようにして③に「その自然に適合した生活」の「結果」としてあげられている「不慮の平安と自由」とは、結果として待たれるだけでなく、すでに実現していることになる。自由にもとづいて自由を得るのである。

それでは、人間の自然本性に適合した生と、神にしたがう意味での「自然にしたがう」の関係はどうであろうか。おかしなことに、右のようにみてくるとすでに「自然に従った生」を実現する条件もしくは方法はそれ自体が「自然にしたがった生」そのものになり、自然にしたがった生の「本体」といふべきものを別に探そうとしても、そんなものは他所にはないことになるのであろうか。実は、次の四章以下で、幸福の定義がさまざまに言い換えられるので、それらを逐一検討した上で総合せねば、セネカのいう「自然にしたがう」もしくは「自然にしたがった生」の概念は正しくは言い表せないのであるが、ここではまず幸福の第十一番目の定義を示す第八章の記述を検討して見ることにしたい。

セネカはここでも再度、「…それというのも、われわれは自然を指導者として用いねばならないのであるからである。理性は自然を尊重し、自然に相談する。それゆえ、幸福に生きるということと、自然に従って生きるということは同じなのである」(8.1)⁽²⁾、と云うのであるが、次いで、ここで初めて本格的にこの問題を考究するかのように、「これがどういうことかを、私は今や明らかにするべきであらう」(8.2)と述べている。

「もしわれわれが、身体という賜り物 (capitulum) や本性に適ったもの (aptum naturae) どもを、その日のために与えられた果敢ないもののように注意深くかつ大胆に保持したならば、またもしそれらのものの奴隷状態を引き受けることなく我々を他人の所有物として所有することもなく、もし身体に好ましく外から到来するものどもを、われわれにとつて、戦闘において援軍や軽武装隊がそうである位置…つまり、服従すべきで命令すべきではないのだ…に立たしめるならば、こうしてのみ漸くそれらは精神に有益なものとなるのである。」(8.2)

「本性に適ったもの」とは、(人間の) 本性に適ったものである。それは、この一文に挙げられている限りでみれば、物的なものであり、したがってそれこそ適量の飲食物、身体を虚弱にすることのない衣料等、「自然にしたがった生」の解釈として第一に挙げたものである。しかしながら、この「自然にしたがって生きることを解説しようとする一文にこの句がこのような入れ籠のように組み込まれているのは、こういう意味での「自然に適ったもの」は、「自然にしたがった生」のほんの一部にすぎぬことを示しているとせねばなるまい。じつさい、「自然にしたがう」とは、もっと根源的なことさらに関連づけ説き直さなければならぬ事柄なのである。

つまりセネカにおいては、「(本性に適ったものども) を含む」身体に好ましく外から到来するものどもは、それら自体によって「善いもの」とは見なされていないのであり、ある場合にのみ、しかもせいぜいのところ「精神にとつて有益なもの (utilis) ども」とされるのである。「ある場合」とは、それらが「命令するのではなく、命令に服する」場合である。この「命令」を発する者と「命令」に服するものとの関係はさらに、「(理性は) 万事を自らの命令によつて行い、予期されないことは何も生じないであらうが、なされるのが何であれ、それを容易に、周到に、また行為者の躊躇なく、善へともたらずであらう」(8.6)と述べられている。

ここにいま少し立ち入って検討しなければならぬのは、その「命令」の構造である。セネカはたしかに、理性が命令をするという。そうすると、理性があらゆる命令の権能を有し、命令の第一の主体であると言つてよいのか、と問うてみよう。理性を以て判断の主体、判断の根源であるのがストア派の根本的立場であるとする見解がある。しかしながら、少なくともセネカにはこういう見方は当に嵌まら

ない。たしかに、セネカの「理性的な人」は、「ただ自分を称賛する者であり、人生の匠であるべきである」(8.3)のだが、「彼の自信は学知 (scientia) を欠いておらず、学知は一貫性を欠かさぬものでなければならぬ」(同)。つまり、命令が、セネカの言うように「予期されないことは何も生じないであろうが、何であれ行われることは容易に、周到に、また行為者の躊躇なく、善へともたらず」というような仕方で行われるためには、判断が正しくなければならぬのである。禅のある人たちがいうように、優れた行為は当意即妙であればいい、というようなことでも困る。判断の構造を検討せねばならないであろう。ただし、ここに論理学的一般規則のような判断の場を検討することが意味あることであるか、どうかは問題であろう。セネカにおいては、少なくとも言えることは、「判断の場」の披けが問題にされていることである。「理性 *ratio*」とは、まず判断の機能であると言っていることである。その理性が活躍するためには「理性が働き始めたり、真なるものに襲撃を始める拠り所 *unde conetur aut unde ad verum impetum capit*」を必要とする。そのような、「原理的なもの」に依拠しなければならぬ。「理性は感覚によって刺戟されてそこから原理的なもの (*principium*)」どもを捉えようとしながら……というのも、理性が企てをしたり真なるものに向かつて突進する拠り所は他にはないからだ……外的なものどもを探すべきだが、しかしまた自らに向き変わるべきでもある。それというのも、万物を包括する世界 (*mundus*) であり、宇宙の支配者である神も、また、たしかに外的なものどもに向かうのであるが、しかしいたるところから内部へと、自らの中に回帰するのだからである。この同じことをわれわれの精神もなさねばならぬ。(精神は) 自らの感覚に従い (感覺的なものを探究し)、それらを通じて自らを外的なものどもへと拡張する時に、感覚も自己をも支配する者となるはずだか

らである」(8.4)。

ここに「自らに向き変わるべきでもある」と述べているのは、理性が理性に向き変わるということではない。「自己自身」の内へと向かい、自己の根源へと到達するのでなければならぬのである。「神が自らの中に回帰する」というのは、理性の自己回帰と別に神の自己回帰がある、と言うのではない。神の自己回帰として、その一コマとして理性の自己回帰があるのである。つまり、理性が中に回帰するといふのは、理性の中なるものである神に回帰することである。理性が外なるものを判断するとき、理性は内なるものに相談すること (*consultere*) によって判断を成り立たせるのである。

すると、見よ！ 八章の初めに「……それというのも、われわれは自然を指導者として用いねばならないのであるからである。理性は自然を尊重し、自然に相談する。それゆえ、幸福に生きるということ、自然に従って生きるということは同じなのである」とある箇所の意味するところが、ほぼ全て解明できたのではないか。つまり、「自然にしたがって生きる」というのは、他ならぬ人間が理性を働かせて、第一に神である自然に向かつて諮問・相談することによって判断の場を披き、それにもとづいて物的なものに向かうことである。このことが、「自然にしたがう生」のいわば「本体」である、ということが確認されたのではないだろうか。

(三)右において、物的なものへの関心と内的・神的自然への帰還とがセネカの「自然にしたがって生きる」ことにおいて重要な意味を持つことを見てきた。だが、それぞれに対してどのような仕方に関心が払われねばならぬかについては、まだ充分に明らかにはならなかった。この点を、テキストにおいて少し溯って検討しておくことにしよう。

人間が身体に関することどもを全くぞんざいに取り扱うということ
は、セネカにおいても、主張されないどころか、彼はそれらを果敢な
いものと認め注意深く取り扱うべきことを述べていた(8.2)。ただ、問題
になるのは、物的なものが主導権を握ることは、精神に有益でない
だけでなく害をなすということであった(同)。すると次に精神
animus が益を受けるといふのはどういふことなのか、と問わなけれ
ばならないであろう。むしろ、精神とは何か、精神とは如何にして形
成されるものか、と問わなければならぬ。

四、セネカのこころの哲学

短いのでテキストをそのまま引いておこう。

六・一「しかし精神も、それ自身の快樂を持つだろう」とひとは言
う。それでは精神が実際にそれを持ち、贅沢と快樂の審判者として座
るがよい。そして先ず、感覺を樂しませるのを常とする全てのものど
もで自らを満足させるがよい。次に過ぎ去つたものどもをかえりみ、
古くなつた快樂を思い出してより古いものどものことを欣喜雀躍する
がいい。そしてまた一方では未来の快樂にむけて努力し、自分の希望
を調整して、身体が現に肥満の状態にある間に、将来の肥満に思いを
巡らすがいい。しかし、これは私にはいつそう惨めに思われる。けだ
し、善きものどもの代わりに悪しきものどもを選ぶのは狂気の沙汰
dementia だからである。健全さがなければ、誰も幸福ではないし、
最善のものへの代りに害になるものを手に入れようとするような人間は
健全ではないからである。

六・二 それゆえ幸福な人は、判断の正しい人である。幸福な人は、
それがどのようなものであろうと現にあるものどもに満足しており、

自分自身に所属するものどもに親しんでいる人である。幸福な人とは、
理性から自分自身の諸事のあり方を委ねられている人である。

さて、セネカは、ここでは「しかし、こころ(精神)もそれ自身の
快樂を持つだろう」と言う者、つまり言わば觀念の豊かさを以て幸福
とする如き立場への批判をしている、と思われる。たしかに今日の「想
い出作り」のために行動を企てる者たちなど、まさに後ろ向きに前
歩いて行くような馬鹿げた生き方をしてのだし、将来においてあ
れこれ、これあれのことをしようと未来を当てにして現在をどぶに棄
てるような人間で溢れているのは困つた現象である。だが、セネカ自
身も〈精神・こころ〉のあり方に関しては極めて慎重に論じており、
かれ自身「こころの哲学」を展開しているということができるのであ
る。それというのも、我々が自己の幸福を問題にすること自体、徳の
形成を通じて如何に善き働きをすかと問うことに他ならないからであ
る。徳の形成とはそれ自体〈こころの形成〉である。

そして我々が〈こころの形成〉を図るとき、〈経験〉ということは、
「何を」経験するかを抜かしては何事も論じ得ないのであるから、
その〈何〉を指し示す〈ことば〉が不可欠な介在物であることになる。
このことは、記憶、期待を論じるときにさらに重要な関連を持つて来
る。

我々の何であるか、誰であるかのアイデンティティは、今日科学的
言語をもって事柄を処理しようとする者にとつては〈DNAによつて
だ〉として片づけることも可能であろうが、だがそれにしてもそのD
NAが何を表しているのかは〈ことば〉を以て語られなければならぬ
い。かくして古典的な語り方ながら、人の何であるかは〈記憶〉によつ
て一貫性を得るのである、とか、〈記憶〉に基づいて形成される〈期

待)によって決まるのである、という語り方は、一概に色褪せたものだとは言えなくなるのである。ただ、セネカが〈記憶〉〈期待〉に頼る人間を愚か者として退けるのは、記憶が「実体 substantialia」を裏付けに持たぬものである場合(74)、またそういう記憶をもとに形成される期待である場合(昨日一なる快樂をもたらした百万円を百倍にすればそれに応じた快樂が得られるにちがいない、といったもの)であり(七章末をみよ。ことばに対応する実体の存する場合とそうでない場合とがあることになる)、英知に専念することにより永遠の存在に触れた人間が、これを〈記憶〉にとどめさらにそれにもとづいて未来に〈期待〉をつなぐことは一概には退け得ないのである。^{重ん}

さて、人間のことは、唯一の例外を除いては、「モノ・ことが存在するのはことばを介してである」という重要な働きをする。ふつうに我々が〈客観的存在〉などと呼んでいる〈もの〉は、決して誰もが同じように見ることの出来るものではない。見る者の元にある〈ことば〉に対応して見られる〈現象〉にすぎない。〈ことば〉の側から言えば、かかる実体のないはかないモノに依じて形成されることばに過ぎない。因みに、これら果敢ない現象によってここに懐胎される〈快・よろこび〉は、このようにして、唯一の例外を除いては、実体の裏付けのない〈モノ〉に対応する〈ところ〉現象であることになる。では、唯一の例外とは何?

それは、すでに論じてきたように、人間(それは、まずはこのところという仕方形成されるものであると述べた)を存立せしめる創造的自然によって直に形成されることばであり、よろこびである。かかる創造的自然こそは、まさに実体であるから、それによって存立させられることば乃至このころは、実体的裏付けを持つことが明らかである。セネカは「よろこぶことを学ぶべきである」ことをくり返し語る。^{重ん}それ

は、このころが自らをその都度創造してくれる根源的な者の働きに対して、それを認めること・感謝することによって、自ずから生じるよろこびである。このころが諸現象に向かつて分散するのではなく、^{重ん}このように自らを置いた者に向かうとき、〈善きところ〉となり、それはすなわち善き働きをしている(「幸福である」ということなのである)。

五、

「自然にしたがって生きる」とは右のように、創造者たる神の、その創造の筋道に従うことであるということが突き止められたところ。ところで、こういうことが明らかになったところで、「自然にしたがって生きることが幸福に生きることである」というのは、語るもおかしなことにならないであろうか。それというのも、万物が、神に存在させられて神に動かされて動くのであってみれば、人間においても：このセネカの時代にペラギウス論争はなかったとしても、それを内容とするアウグスティヌスの最終的な立場も、考えられて然るべきであろう。すると、人間の生き方が神に逆らって存在し得るはずがないのであるから、万人が「自然にしたがって生きる」^{重ん}ほかない。

とすると、万人はすでに幸福であるから、万人が幸福であるためには自然に従って生きねばならぬという言葉は、もはや意味を持たぬことになるのだろうか。

しかし、セネカに因れば「幸福である」ことは、理性を有する者のみ該当する(五・一)。その意味は、岩石や畜獣に対比して：「幸福であることを自覚すること」が幸福の条件であるのかもしれない(ここには、これまでの議論では必ずしも明らかにしていない〈セネカにおいては万人が神の掌の中にあることの認識が幸福の基礎にある〉と

いう見解と（究極的には神との第二次的な接続関係によつて真の幸福がなりたつ）という見解の間の落差、その原因の問題がある。

それとは少しニュアンスを異にして、生みの自然の創造の業の中にありながら、或る形式の存在様式のみを「自然にしたがう生」と呼ぶという主張がセネカにはないだろうか。セネカの「道徳 virtus」という語の用法がほぼそれを巡つて成り立っていると思われる重要なことからは、すでに（二）でもふれたように、生みの自然へと精神が振り返ることである。『ルキリウス宛書簡』^{六六}によると、「徳」という言葉は『幸福論』三・三で「自然に適合した生活」の条件としてあげられているものとほぼ対応する三つの側面を持つ。一つには「心が健全である」ことに対応して「神・人の存在順序を理解した上でよろこぶこと」があげられている。

たとえば、『幸福論』二十・二では哲学者の何であるかを論じながら、「高邁なことは、自分自身の力をではなく生みの自然の力を考慮する者 (respicens non ad suas sed ad naturae suae vires) が高いものを手に入れようと、また……さらに大なることどもを精神に抱こうと志すことだ」と言い、その他まさに「徳」という語を用いるところでは、ほとんど精神が神的自然に向かうことが最先にあることを示している（十三、十四章など）。

端的には、四・二において、セネカにとつては善悪とは善き心、悪しき心以外ないことを述べている。「幸福な人間とは善悪の精神以外にはその人にとつては善悪のない人……であると定義してよい」。健全な精神の人間である幸福な人間は、善悪とは精神の善悪しかない（認めない）人間だといふのである。もちろん、最高の善である神をそれ自体として認めないなどということはありえない。悪を、この神に並ぶ実体的なものとしてのみとめない、といふのである。では精神の善

悪とは何か。いうまでもなく、セネカが、よい精神とは自分が善だと認める精神、悪しき精神とは自らが悪と認める精神だ、などと考えることはない（セネカにはカントに似たところがあるとしても）。セネカにとつては、まともな精神は第一に生みの自然である神に向かうのであり、よろこぶのである。もし神から心が離されるような逆境においては、これを忍耐せねばならぬ、というのも、本来は心が神に向かっていることが第一の善であるからに他ならない。こうして、反対に悪とは、ただ一つ、神なる自然にそむいて他のものに向かうことである。

こうして、それ自体はまた神によつて左右されることによつてしか実現しないことながら、精神が神に向かっていること、これのみがセネカにとつては最大の幸福であり、最もよく「自然にしたがって生きる」ことである、ということができらるであろう。

因みにここで再確認しておくならば、セネカにおける「徳」は、「道徳感」「道徳的完全さ」などを第一に意味するのではなく、人間と神との「接続」を理解し、人間は（物も）喜ばしい状態にあることを基にした働き、もしくは心のありようを意味するのである^{三三}。彼と同時代のイエスにおいて、「山の上の説教」で示される行動指針のようなものが、すべて神と人の接続に関する「よろこばしいおとづれ」をベースにした、必然的にそのように方向付けられねばならぬ振る舞いであることと、きわめてよく類似している。

六、むすび

ところで、人間の「自然にしたがって生きること」がこのようにただ生みの自然たる神に向かっていることにあるとしたならば、セネカにおいては、多くの哲学者が人間のよき働きとしてあげる「他者とよ

く共に生きること」の位置づけはどのようなのであろうか。この点を最後に考察しておきたい。

セネカが「利他行」に意義を認めていること、否、それなくしては自分自身の存在理由さえなくなるとさえ認めていることは、『幸福論』二十・三、四に「自分が他の者たちのために生まれたことを理解し、またそのゆえに事物の生みの自然に感謝を捧げるといふ仕方ですきたい。(中略)：自然は一人の私を万人に、万人を私に与えたのだ」と述べられている。

右の主張の出所を突き止めることは、そう困難ではないであろう。人間がすべて同じ生みの自然たる神の創造によって存在する者である限り(他の畜獣や石ころさえも、どこかにそう述べられているかもしれない)、そのことを自覚する者にとつては、他の存在者も自己と根拠を同じくする者、生みの親を同じくする者である。それらにも生みの自然が自ずから然するようにと働いている。自然にしたがつて生きることを自らのこととする者は、自然が最も(効率)よく働かように共働することは、自らのよろこびであり務めと心得られよう。^(註一四)

ただ、困難な点は、一、相手が人間の場合、彼が自然にしたがつてあるということは、自分の場合と同じく存在の根拠たる自然に向かつてあることであるから、共働は：自分自身においても自然にしたがつてことは困難であるように：難しい。彼に向かつて、閑暇のうちに、つまり精神を外なるあれこれのものに散逸させず、根拠に向かつてあるあり方の中に生きるようにと勧める以外にはないであろう。そのことは、さらに有縁・無縁を問うならば、自分に関係する者に先ず向かつて、手紙の形で呼びかけるのが先だったのであろう。

二、ところがこのことがまた新しい、そしてもっと深刻な困難の因となる。それは『幸福論』冒頭に、殆どの人間が幸福に到達し得ない

でいると書き、その理由が指導者にしたがわず群衆に従うからだ指摘していることに関わることだ。セネカは、人間が幸福であるためには彼の言う閑暇、つまり英知のことがらたる神に向かう営みに生きる必要があるのだが、閑暇のうちに生きることは多くの人間には好まれず(その何であるかが理解され得ぬがゆえに)、しかも閑暇を有している者は嫉まれるのである。：今日の世情をみれば一目瞭然であろう。経済界の人間たちの音頭取りで、教育関係者はあげて実利教育に邁進している。ここに大学人で本来の学問のありようを説く者が立つて、閑暇こそ大事にされねばならぬことを演説するとしよう。実利への貢献を何もしなくて怠惰に生きてしかも給料を盗んでいる、と突き上げてくるのは必定である。昨今の高校教員の夏冬の春の休暇妨害を見るがよい。あるいは、ニートという、その中には人生を如何に生きるべきかを真剣に考えており、やがては賢者になる可能性を持つ者がいるだろう、そういう人々を、寄つてたかつて自分と同じ仕事(negotium 忙・こころ亡さ)の世界に引きずり落とそうとするのである。

○五・九・一〇

註

- 一、『ニコマコス倫理学』5519などで、「(無条件に)善いもの」、「快適なもの」にならんで「有用なもの」が善いものとして挙げられている。
- 二、この序論に当たる第一章、第二章とこの文章が現れる第三章冒頭の間には、重要なプロセスが省略されているということを、我々は自覚しておかなければならない。この国の人間の九十九パーセントが、自覚的であれ無自覚的であれ前提して生きている(『幸福論』)が、いとも簡短に退けられているが、この経緯についてはプラトン『エウチデモス』などによって、きわめて説得的に論じられているので、そちらを参照しなければならぬ。一つの短い論文に何もかも期待することは出来ないのだ。
- 三、本稿第一部における永遠なるものの考察と同様である。
- 四、『ルキリウス宛書簡』二五・四は、最も必要なものだけでの生活が人間を

神と競えるほど自由にするというキユニク派のディオゲネスと通じる見解を示している。だが、これは、これだけの話ではほとんどの人間にとつては、最も「不自然」な生き方であろう。

五、これは、茂手木氏が『セネカ入門』で取り上げているものなのである。ところが、茂手木氏は、アリストテレスの自然の定義は理性主義の自然の定義であつて、「しかし、このような難しい自然の定義が、果たして人間の「自然に従つて生きる」ことに、どういふ益をもたらすであろうか。それは理性主義の信念とはなつても、生きる人間の信念にはならない」、と軽く一蹴している（一〇三頁）。

六、たとえばヨハネス・エリウゲナ『ペリフュセオン』（平凡社「中世思想原典集成」六卷四八三頁）。*natura nata et naturans* などという表現は、筆者には理解しがたいものであるが、時代の慣用として可能であつたのだろうか。「それ自身は生まれず生むところの自然」と今日訳されているが、*nascor* の現在分詞型は *nascens* であろう。どうしてこういう変化型が現れるのか、私には不明である。

七、中央公論社「世界の名著」一三『キケロ、エピクテトス、マルクス・アウレリウス』五八頁の鹿野治助氏の解説など参照。ここにストア派一般についての「自然に従う」に関する解説も見られるが、本稿ではセネカにおいてそのストア派の見方を見出す部分について、いささか異なる側面を付け加えることが出来たと思つている。

八、ただし厳密に言えば、セネカはそういう期待をも、未来に期待して現在を投げ棄てるものだとする。この点、かの使徒やアウグスティヌスを初めとする教父たちにもこれだけの明快さは欲しくなる、そんな断固たるところがセネカにはあるのだ。

九、『ルキリウス宛書簡』二二三、六六などと参照。

一〇、『人生の短さについて』九・一。

一一、たとえば、二一・五に「私の祖国は世界であり、その主宰者は神々であること、神々は私の頭の上にも周りにも常にいて、私の言語、動作の監察官である」と言う。

一二、ここにも「自然に適合した生」が語られている。

一三、中野孝次氏の『セネカの言葉』のいたるところ、特に「おわりに」（二四五―二五二頁）に触れている、道徳、徳は、それをセネカが第一に説いているものだとする読み方は、誤読である。セネカには、人間に対して卓越性としての徳を身につけさせずには措かない（原理）が先に説かれている。これを示さずに徳を勧めるのは、梯子を隠して高みに登れと尻を叩くに等しい。

一四、『恩恵について』、『ルキリウス宛書簡』など参照。