

# 論死亡之剝奪說

傅皓政\*

## 摘要

伊比鳩魯在〈給美諾西厄斯的信〉中提到死亡本身其實並沒有什麼，所以根本無需懼怕，我認為在他的論證中潛藏三個非常重要的預設：(1) 快樂主義；(2) 物理主義以及 (3) 存在要求。表面上看起來，伊比鳩魯的論證似乎是成立的，由於人死亡之後就沒有任何感覺，也就不會有任何快樂或痛苦的感受，所以，對死亡者本身而言，他顯然無法評斷死亡這個事件對自己而言到底是好或不好。然而，沒有實際感覺到某個事件所帶來的痛苦經驗，對某人而言就沒有好或不好的評價嗎？事實不然。我在本篇論文中將試圖透過剝奪說證明即使某人無法實際感受到某個事件對他而言是快樂或痛苦，該事件對其本身而言是好或不好仍然是可以評價的，並且透過價值比較理論證成對某人而言，即使他沒有實際感受到該事件帶來的痛苦，我們仍然會同意該事件對他而言確實造成傷害的論題。因此，伊比鳩魯認為死亡並沒有什麼的論證並不成立。

**關鍵詞：**死亡、伊比鳩魯、快樂主義、存在要求、死亡的剝奪說

---

\* 傅皓政，中國文化大學哲學系副教授。

投稿：104年7月23日；修訂：104年8月31日；接受刊登：104年10月5日。

## On Deprivation Account of Death

Hao-Cheng Fu<sup>\*</sup>

### Abstract

In *Letter to Menoecus*, Epicurus contended that death is nothing to us since it is the deprivation of all sensations. I find that his argument implies at least three assumptions, which are hedonism, physicalism and existence requirement. At first glance, Epicurus' argument seemed to be acceptable due to one is deprived all his sensations and unable to estimate whether death is good or bad for him when death comes. So, it is concluded that death is nothing to us. However, the question follows: is something really not bad for a person if one has no capacity to acquire the unpleasant experiences? I must say that the answer is 'No'. In this essay, I will argue that something is bad for the people even they don't have any unpleasant experience and most of us will agree that he is indeed harmed by the lack of pleasant experiences. Thus, Epicurus' argument is implausible because the strong version of existence requirement is not justified.

**Keywords:** death, Epicurus, hedonism, existence requirement, deprivation account of death

---

<sup>\*</sup> Associate Professor, Department of Philosophy, Chinese Culture University.

# 論死亡之剝奪說\*

傅皓政

## 壹、前言

大多數的人都會對死亡懷抱著懼怕的情緒，也通常不太願意面對或討論關於死亡的話題，然而，在古希臘時代，提倡快樂主義的伊比鳩魯（Epicurus）<sup>1</sup>在〈給美諾西厄斯的信〉中提到死亡對死亡者本身並沒有什麼好或不好的主張，並且提出一個非常值得探討的哲學論證，他指出人類害怕的其實並不是死亡本身，而是對永生的錯誤期盼。為什麼伊比鳩魯主張死亡對死亡者本身而言沒有什麼好或不好呢？理由是當死亡尚未到來之前，任何人都不會對死亡這個事件有任何經驗，所以無法評價死亡對自己是好是壞；然而，當死亡一旦降臨之時，死亡便會奪去死亡者本身的所有感官知覺能力，當所有感官知覺能力都消失之後，他自然無法再感受到周遭發生的任何事件，當然也包括死亡這個事件，既然無

---

\* 感謝兩位匿名審查委員的詳實審閱，不但提供許多建設性的意見充實本文內容，也指正若干錯謬之處，特此表達感謝之意。

<sup>1</sup> 伊比鳩魯（希臘文：Ἐπίκουρος）為著名的古希臘哲學家，西元前 341 年生於愛琴海的薩摩斯島（Samos），西元前 306 年定居雅典建立學院並命名為「花園（Garden）」，後世也以「花園學派」指稱伊比鳩魯學派，直到西元前 270 年死亡，他都一直在雅典居住。伊比鳩魯的著作十分豐富，可惜大部分已佚失，僅有少數的信件被流傳下來，到目前為止，我們所能參考伊比鳩魯的著作就是依靠第歐根尼（Diogenes Laertius）的著作《名哲列傳》（*Lives of Eminent Philosophers*）所留下來的資料。

法感受到任何事件，也就無法對事件進行評價，亦即無法評價該事件對自己是好或不好。因此，他得到的結論是，對每一個人而言，死亡這個事件對死亡者本身而言並不是一件不好的事件。

關於伊比鳩魯的論證，我觀察到有三個非常重要的預設，首先是快樂主義 (hedonism) 的預設，<sup>2</sup>快樂主義主張對人類而言唯一具有內在價值的就是快樂與痛苦，所以能夠帶來快樂的事件就是對某人好的事件，會帶來痛苦的事件當然就是對某人不好的事件。第二個預設則是物理主義的觀點，<sup>3</sup>伊比鳩魯主張人在死亡之後會被剝奪所有的感官能力，依據這個觀點，人死亡之後就是一切都消亡了，不會存在任何意識狀態，或者說就是永久性的不復存在 (permanent nonexistence)，伊比鳩魯就是基於主張人死亡之後即為永久性不復存在的主張，才會得到死亡者不會再有任何快樂或痛苦經驗的結論，當然也就不會有對死亡本身進行好或不好的評價。第三個預設則是存在要求 (existence requirement)，所謂存在要求的預設是經由物理主義的預設得到的結果，根據存在要求的預設，若某事件對某人而言具有價值，也就是說事件發生對某人而言到底好或不好，其必要條件在於某人必須經驗到該事件，否則，如果某人無法經

---

<sup>2</sup> 快樂主義 (hedonism) 中的「快樂 (hedon)」一詞，字源來自希臘文 ἡδονή (hēdonē)，意思就是快樂 (pleasure) 或歡愉 (delight) 的意思，由於快樂主義主張對人而言，快樂是唯一具備內在善的事物，所以個人應該盡可能追求最多的快樂。基於這樣的原因，古希臘由蘇格拉底學生阿瑞斯提帕斯 (Aristippus) 發展的快樂主義經常被視為與利己主義 (egoism) 有密不可分的关系，伊比鳩魯也承繼阿瑞斯提帕斯的觀點，認為人應該要依據趨樂避苦的原則生活。相對而言，邊沁 (J. Bentham) 與彌爾 (J. S. Mill) 發展的效益主義 (utilitarianism)，雖然也承繼快樂主義認為快樂是唯一具備內在善的事物的觀點，但效益主義強調應該追求的是群體最大多數人的最大幸福，而非只考慮個人的幸福。

<sup>3</sup> 物理主義 (physicalism) 一詞來自 1930 年代維也納學圈，尤其是紐拉特 (Otto Neurath) 和卡納普 (Rudolf Carnap) 的大力提倡，物理主義和唯物主義 (materialism) 最基本的差異就在於物理主義不認為所有事物最終都可以化約為物質，例如熱、電等等都是無法化約為物質的能量形式，因此，我在這裡不採用「唯物主義」而使用「物理主義」一詞。

驗該事件的話，顯然無法評價該事件對自己帶來快樂或痛苦，所以該事件對某人而言沒有什麼好或不好。

伊比鳩魯的預設分別涉及不同的論題，第一個快樂主義的預設與倫理學許多議題相關，例如，快樂是唯一具備「內在善 (intrinsic good)」<sup>4</sup>的事物嗎？第二個預設，即物理主義的預設是形上學論題，從哲學的觀點來看，這個課題當然是最根本的問題，也是非常棘手的難題。一般而言，相對物理主義的二元論者會主張人的組成除身體這個物質實體 (body) 之外，還有精神實體 (mind) 的存在，如果二元論的主張成立，人的身體死亡之後，由於精神實體仍然存在，所以可能仍會有意識，那麼當然也可能感受到快樂與痛苦，自然也就能夠對死亡本身進行評價。不過，在本篇論文中，我並不準備討論快樂主義的預設帶來的問題以及二元論與物理主義之間的形上學的相關議題，而是嘗試在接受快樂主義和物理主義預設的情況下，也就是既然人死亡之後，就是永久性的不復存在，已不能再感受任何事物，那麼，我們仍然可以宣稱死亡這個事件對於死亡者本身而言是不好的嗎？為了回答這個問題，我會把焦點放在第三個預設：存在要求。深入探討對某人而言，能夠感受到事件本身是否為評價該事件對其本身而言是好或不好的必要條件嗎？除了探討存在要求的預設，我還會引進路帕爾 (S. Luper) 的價值比較理論 (comparativism) 來說明如何評估「可能經驗」的價值，並進而證成在死亡這個事件對死亡者本身是好或不好的議題上，剝奪說較伊比鳩魯的觀點更具說服力。

---

<sup>4</sup> 所謂「內在善 (intrinsic good)」的意思是說事物本身就是好的，當我們追求該事物是以該事物本身為目的 (ends)，那麼該事物就具有「內在善」的特性。相對於「內在善」的一般稱為「外在善 (extrinsic good)」或「工具善 (instrumental good)」，亦即我們追求該事物並非以該事物為目的，而是為了達到其他目的，因此該事物不過就是我們用來達到其他目的的手段或工具，例如，當我口渴的時候，我認為杯子是好的，杯子之所以是好的乃在於它可以用來盛水，並讓我達到喝水解渴的目的；相對來說，如果我想要把釘子釘入木板，那麼杯子顯然就不是一個好的工具。

## 貳、伊比鳩魯的論證與存在要求

在〈給美諾西厄斯的信〉中，伊比鳩魯寫道：

請讓你自己相信死亡其實對我們並沒有什麼，因為好壞的評價必須建立在具有感受能力的基礎上，然而死亡會奪去我們所有的感受能力；所以，正確地理解死亡對我們並沒有什麼，才能理解享受生命的有限性，而非設想生命可以無限延長，但死亡卻剝奪了對永恆的渴望。對全然理解[死亡]的人而言，活著的時候無需懼怕，因為生命的中止並不可怕。因此，那些說自己會害怕死亡的愚人們，並非害怕死亡本身會帶來痛苦，而是死亡會帶來痛苦的預期心理。其實當死亡降臨時就不再有了煩惱了，只有預期中那種毫無根據的痛苦。因此，被一般人認為最可怕的壞事——死亡，其實對我們並沒有什麼。想想看，當我們存在時，死亡尚未到來，當死亡到來時，我們已不復存在。所以，死亡都對我們而言都沒有什麼影響，當我們活著的時候，死亡當然沒有影響，然而當我們死亡的時候已不復存在，當然也沒有影響。<sup>5</sup> (Ep. 124-5)

一般來說，人們十分恐懼死亡這件事，理由在於普遍認為死亡這個事件對於死亡者本身來說就是不幸的事件。然而，伊比鳩魯從哲學思考的角度重新解析這個普遍被接受的想法，結果發現人們對於死亡的恐懼似乎

---

<sup>5</sup> 關於伊比鳩魯的文本，主要是來自第歐根尼的著作《名哲列傳》，此處引用的版本是 R. D. Hicks 在 1925 年出版的譯本。伊比鳩魯的著作集中在該書第十卷，且依據一般引用的原則，按照原有的索引碼標示，而非譯本頁碼，由於在第歐根尼的著作中，伊比鳩魯的〈給美諾西厄斯的信〉，其索引碼為 122-138，所以此處出現的 Ep. 124-125 表示為索引碼伊比鳩魯 124-125 的段落。

沒有很好的理由加以支持，換言之，人們普遍認定死亡這個事件對死亡者來說是不幸的觀點可能是很大的誤解。

在進入建構伊比鳩魯的論證以前，必須先說明「死亡」一詞的意義，事實上，當我們提到「死亡」一詞時，可能指涉三個不同的階段：（1）死亡過程（the process of dying）、（2）死亡（death）以及（3）確然已死亡（being dead）。第一個階段「死亡過程」乃是指某人面臨死亡之前的狀態，由於死亡尚未到來，所以人在這個階段仍然處於活著的狀態；第二個階段的「死亡」則是指由第一個階段「死亡過程」進入第三個階段「確然已死亡」的瞬間狀態，某人處於這個階段時，很難斷定某人是否確然死亡；至於第三個階段「確然已死亡」則是指某人確然已死亡的狀態，當然，從物理主義的觀點來看，就是不復存在。從伊比鳩魯的論證來看，他所提到的「死亡」當然指的是確然已死亡的狀態，也就是確定某人已不復存在，如此才能符合他所說的，死亡會使某人不再具有任何感官的感受能力。因此，在本文中所提到的「死亡」一詞時，都是指涉某人處於確然已死亡的狀態，而非處於第一或第二階段正在經歷死亡過程的狀態，因為第一階段與第二階段對於某人是否處於活著的狀態是非常含混的，也就是其感官可能仍然處於具備感受能力的狀態，如此並不符合伊比鳩魯主張死亡會剝奪某人所有感受能力的前提。<sup>6</sup>

除了死亡一詞的意義之外，有些觀念也必須稍做說明。首先是關於「『好（good）』是什麼？」的問題，一般來說，對於「好」是什麼，至少有兩種不同的類別，第一種是事物本身就是好（intrinsic good），另一種則是工具性的好（instrumental good），<sup>7</sup>事物本身就是好的意思是此事

<sup>6</sup> 對死亡會指涉不同階段的區分對分析伊比鳩魯的論證非常重要，對於此區分的細節討論可參照 Rosebaum (1986) 以及 Fischer (2014)。

<sup>7</sup> 首先，關於 intrinsic good 在本文中出現的時候，有些地方我會翻譯為「內在善」，有些部分則譯為「事物本身就是好」，兩者的差別只是為了行文順暢上的考量，語意上並無差異，交

物之所以是好的原因就是因為其本身就是好，沒有其他原因；相對來說，聲稱某事物是工具上的好在於我們能夠藉由該事物達到其他目的。舉例來說，鐵鎚本身沒有好或不好的問題，當我們需要將釘子釘入木板的時候，鐵鎚可以幫助我們順利達到目的，所以我們說鐵鎚是個好工具的意思，就是它在這個情況下可以幫助我們順利達成目的，但是，如果我們想要喝水，那麼鐵鎚顯然不是好工具因為它無法用來盛水，此時，鐵鎚相對於喝水的目的而言就不是好工具。伊比鳩魯的立場通常被稱為快樂主義，<sup>8</sup>快樂主義者最重要的主張就是：唯一能夠被視為本身就是好的事物只有「快樂」，而唯一能夠被視為本身就是不好的事物就是「痛苦」，並且快樂與痛苦都必須建立在經驗上。

伊比鳩魯認為，由於快樂和痛苦都必須建立在經驗上，所以，在某人死亡後，顯然會失去所有的感受能力，既然失去所有的感受能力，當然也就不會有任何經驗，因此，也不會有任何快樂或痛苦。在這個想法中，我們不難觀察伊比鳩魯論證中的物理主義預設。在傳統形上學中，身心二元論與物理主義的爭論是非常重要的而難解的課題，笛卡兒是最早嘗試證明身心二元論的哲學家，他不但認為身體與心靈是不同的實體，而且認為兩者之間是會有交互作用的，也就是與身體相關的物理

---

互使用亦無不可。至於 intrinsic good 和 instrumental good 的區分，則可追溯至亞里斯多德的《尼各馬可倫理學》(The Nicomachean Ethics)，雖然亞里斯多德並未使用本身就是好 (intrinsic good) 和工具性的好 (instrumental good) 的文字，但其說法很明顯就是在描述什麼是本身就是好以及工具性的好的意思。在《尼各馬可倫理學》卷一中，亞里斯多德寫道：§2: If then, there is some end of the things we do, which we desire for its own sake (everything else being desire for the sake of this), and if we do not choose everything for the sake of something else (for at that rate the process would go on to infinity, so that our desire would be empty and vain), clearly this must be the good and the chief good.

<sup>8</sup> 在哲學領域中，快樂主義通常被分為心理快樂主義 (psychological hedonism) 與倫理快樂主義 (ethical hedonism)。古希臘的 Cyrenaics 學派以及邊沁 (J. Bentham) 和彌爾 (J. S. Mill) 都屬於心理快樂主義陣營，伊比鳩魯則屬於倫理快樂主義，一般來說，大部分學者會同意倫理快樂主義乃是奠基於心理快樂主義發展出來的觀點，然當代倫理學者 H. Sidgwick 反對這樣的說法，他主張效益主義乃是倫理的而非關於心理的學說。(Sidgwick, 2000)



事件 (physical events) 和與心靈相關的心靈事件 (mental events) 之間會相互影響，然而如何說明不同範疇的事件能夠相互影響，就成了笛卡兒學說中的困難。物理主義的觀點則是反對有任何不同於物質範疇的心靈實體存在，真正存在的就只有物質實體，同時也主張所有與心靈相關的概念都可以化約到與物理相關的概念，或者說，用來描述心靈事件相關的語詞都可以用與物理相關的語詞加以描述等等。回到伊比鳩魯的論證，不難發現其論證需要預設物理主義的觀點，因為他主張某人死亡之後就不復存在，如果以身心二元論的觀點來看，某人死亡可能只是指身體的消逝，但其心靈仍有可能繼續存在，因此，身心二元論的觀點顯然與伊比鳩魯的說法是不相容的。

依據快樂主義與物理主義的預設，我們可以重新將伊比鳩魯的論證 (Epicurus' Argument, EA) 建構如下：

(EA)

- (1) 對每個人而言，如果要對發生的事件進行評價，則必須具備感受能力。
  - (2) 當人死亡後，人會失去所有感官的感受能力。
- 因此，(3) 當人死亡後，無法對發生的事件進行評價。
- (4) 當某人無法對發生的事件進行評價，那麼該事件對此人而言不是一件不好的事。
  - (5) 死亡者顯然無法對死亡這個事件進行評價。
- 因此，(6) 對死亡者本身而言，死亡並不是一件不好的事。

上述的論證顯然是一個有效論證，然而為了避免誤解，在進入分析論證之前，我還是必須簡單地就論證的內容做一些必要的說明。首先，結論

非常明確地指出，這個論證要討論的課題是針對死亡者本身而言，死亡是好或不好這件事，而不是討論死亡者以外的其他人對他死亡這個事件的感受。誠然，對死亡者的家人或朋友而言，失去至親好友無疑是會感到悲痛的，不過，這並不是伊比鳩魯論證所要討論的，因為伊比鳩魯的論證想要回答的問題是：「死亡這件事對死亡者本身而言是不好的嗎？」。另外，在伊比鳩魯論證中出現的「死亡」一詞，意思都是指「確然已死亡 (being dead)」而言，原因在於伊比鳩魯明確指出：「當我們存在時，死亡不會到來，當死亡到來時，我們已不存在。」他認為死亡與不存在乃是同時發生的，所以，不管是第一階段的死亡過程或者第二階段的死亡都仍然可能存在，唯一能夠符合伊比鳩魯論證「死亡即不復存在」的說法只有第三階段。

在伊比鳩魯的論證中，他指出對某個人而言，如果要能對某個事件做出評價，那麼此人必須具備感受能力，也就是說，只有在某人具有感受能力的情況下，才能評價某個事件對其本身而言是好或不好，換言之，只有在某人存在的時候，他才能夠對發生的事件進行好或不好的評價，這個要求一般稱之為「存在要求」，其形式如下：<sup>9</sup>

(ER) 在時間點  $t$ ，若某個事物是不好的或者說對某人有傷害，則某人必須在時間  $t$  是存在的。

(ER) 強調某人必須存在才會透過感受能力得到相關經驗，唯有具備這些經驗時，某人才能對這個事件進行評價，認為此事件對自己本身是好或不好，依據伊比鳩魯論證的說法，當某人不具備與事件相關的經驗時，他顯然就無法評價事件對其本身好或不好。

---

<sup>9</sup> 此處出現的存在要求 (ER) 形式，乃是費雪 (J. M. Fischer) 所建構的形式，請參照 Fischer (2014: 134)。

### 叁、存在要求與剝奪說

伊比鳩魯的論證主張只有在某人存在的情況下，才能聲稱具備使其快樂或痛苦的經驗，「當我們存在時，死亡尚未到來，當死亡到來時，我們已不復存在。」所以，伊比鳩魯認為人們真正恐懼的不是死亡本身會使他產生痛苦的經驗，也就是說，死亡對其本身而言並不是一件不好的事；他進一步指出人們真正恐懼的是預期死亡會帶來痛苦的想法，但這個想法事實上一點兒也經不起考驗，或者說，這個想法只是未經檢驗的信念而已，他強調如果我們仔細思考死亡的課題，將可以明瞭死亡這個事件對死亡者並無所謂好或不好，因為死亡者不可能對其自身死亡這個事件進行評價。

根據前述的說明，我們可以瞭解伊比鳩魯的論證基本上是依賴「存在要求」的預設，亦即死亡對於死亡者本身之所以並沒有什麼，就是因為死亡者的不復存在使得他不再有任何快樂或痛苦的經驗。但是，這個說法隱藏著一個值得進一步探討的問題，我們當然承認伊比鳩魯所言，死亡者的不復存在會使得死亡者本身不再具有任何快樂或痛苦的經驗，然而，依據這個前提，就可以直接推論得到死亡這個事件對死亡者本身並沒有什麼好或不好嗎？這個推論過程顯然太過簡單，我們需要再多一些思考。我認為在這個推論過程之中，至少還有個課題需要被考慮，此課題為雖然對死亡者來說，他的不復存在使得他不再具有痛苦或快樂的經驗，但是，很多人會認為至少他被剝奪了一些如果他活著的話，可能享受的快樂美好經驗，換言之，損失可能享受的快樂美好經驗，對死亡者而言就是不好的事，這個觀點一般被稱之為「剝奪說 (deprivation account)」。

然而，如果我們想要證成剝奪說的觀點，有兩個問題還需要進一步說明：

- (1) 可能性的問題，在上述課題中所提到「可能享受的快樂美好經驗」

並不是某人的實際經驗，怎麼說明該經驗與對他而言是好或不好之間的關係是什麼呢？(2)設想死亡會使某人失去活著可能享受的快樂美好經驗，是否表示活著本身，無需考慮其活著的品質如何，一定都比死亡好呢？

回到「存在要求」(ER) 這個預設，(ER) 所聲稱的是在時間  $t$ ，某人要對某個事件具備快樂或痛苦的經驗，其必要條件就是某人必須在時間  $t$  是存在的。依據 (ER)，既然某人已死亡而不復存在，那麼死亡對死亡者而言就不能說是好或不好，或者說，因為死亡者不可能感受到死亡這個事件對其本身是快樂或痛苦，所以死亡這個事件對死亡者而言並沒有什麼好或不好。但是，我們是否會同意當某人沒有關於某事件的經驗時，某事件就對此人沒有任何影響呢？或者說，該事件對此人而言就沒有好或不好呢？讓我們先看看下列的故事：

設想某個人的大腦受傷造成他的心靈回到嬰孩狀態，這使得他需要人照護，而且他顯然是無憂無慮的。這個狀況通常會被認為是嚴重的不幸，不僅僅對他的親友而言是不幸的，對社會，甚至對其本身來說都是不幸的。這並不是說嬰孩是不幸的，而是一個成人的心靈變成嬰孩狀態般是不幸的，我們會對他感到憐憫，雖然他並未意識到自己的狀態是不幸的。(Nagel, 1970: 77)

奈格爾嘗試透過上述設想的情況說明即使某人不具有相關事件的經驗，該事件對其本身而言仍然可能是不幸的。<sup>10</sup>為了能夠讓討論更加聚

<sup>10</sup> 奈格爾在〈死亡〉一文中提到關於死亡的課題有三種類型的困難，他指出「基本上有三個類型的問題。首先，可能出現的疑惑是在某人沒有實際感受到不愉快的經驗時，還能說這些事物對他而言是不好的嗎：特別是有沒有僅僅是剝奪了可能出現的好處的不好呢？而且並不依靠此人是否感受到這些剝奪。第二，在死亡這個課題的困難如何界定主體遭受的不幸，除了主體本身以外，還包括何時遭受不幸。當某人存在時，他並未死亡，當他死亡時已不復存在，所以當某人死亡後，已不存在一個可以遭受不幸的主體。第三種類型的困難是反對稱 (asymmetry) 的問題，仔細比對我們對於已死亡的人和可能出生而未出生的人的態度，為

焦，我們必須暫且忽視受傷者的親人以及社會其他人對這起事件對他們帶來的痛苦經驗，因為其他人的痛苦經驗，對具有痛苦經驗的人而言，當然是不幸的，但是焦點在於受傷者本身，真正的問題在於這起大腦受傷事件對受傷者本身而言是不幸的嗎？

我想沒有人會否認在奈格爾的故事中，這位大腦受傷者本身的確受到傷害了，即使對受傷者本身來說，由於其大腦受到損傷之後，他無法實際感受到大腦受傷這個事件對他造成的傷害，也就是說他不可能擁有這個大腦損傷對他造成的傷害的實際經驗，但是重點在於他確實受到傷害，而且對他本身來說的確是不幸的。因此，某人是否具備該事件對其本身造成快樂或痛苦的實際經驗，看起來並不是評斷某事件對於某人而言是好或不好的必要條件。如果我們贊同奈格爾的觀察，那麼對於某人而言，某事件對其本身是好或不好，並不需要符合某人必須對該事件有實際經驗（actual experiences）的要求，僅需要某人對該事件有可能經驗（possible experiences）即可。也就是說，對如何解釋（ER）可以有不同的觀點，其一為強的觀點（strong sense），若聲稱某事件對某人造成傷害，某人必須對該事件有實際經驗；另一則為弱的觀點（weak sense），聲稱某事件對某人造成傷害，只要某人對該事件可能有經驗即可。<sup>11</sup>

---

什麼前者會被認為是不好的但後者卻不會？」。(Nagel, 1970: 75-76) 本文的焦點集中在第一個困難，也就是當某人無法經驗到被剝奪的事物時，還能說他受到傷害嗎？至於第二個不幸的事物是否必定需要一個乘載不幸的主體，以及第三個反對稱的議題，並不是本文討論的焦點，所以並未深入探討這兩個議題。不過，這兩個議題也是死亡哲學中非常重要且引起廣泛討論的課題，都非常值得以專文討論之。

<sup>11</sup> 關於這兩個觀點的區別，雖然形式有所不同，但是實質上並無甚麼分別。例如在耶魯大學開設「死亡」課程的凱根教授（Shelly Kagan）將其區分為嚴格（bold）與緩和（modest）觀點，嚴格觀點的要求為，某事件對某人而言是不好的，僅當事件發生時，某人同時存在；緩和觀點則僅要求，某事件對某人是不好的，僅當事件發生時，某人存在於某些時刻或其他時刻。(Kagan, 2012: 222)

不過，這個區分仍然可能無法完全回應「死亡對死亡者而言是不好的」這個問題，因為所謂的可能經驗也許是意味著雖然此人目前無法對某事件有痛苦的經驗，但他至少必須在某些時刻存在，並且「有可能」經歷到該事件造成的痛苦經驗。羅森鮑（S. Rosenbaum）便採取這樣的觀點，他對伊比鳩魯的論證分析如下：（1986：218）

（A）某事態（state of affairs）對  $P$  而言是不好的，僅當  $P$  在某時刻能夠經驗到它。

所以，（B） $P$  的死亡對  $P$  而言是不好的，僅當  $P$  能夠在某些時刻經驗到死亡這個事態。

（C） $P$  能夠在某些時刻經驗到該事態，僅當該事態發生在  $P$  死亡之前。

（D） $P$  死亡的事態不會發生在  $P$  死亡之前。

所以，（E） $P$  的死亡對  $P$  而言不會是不好的。

在羅森鮑對伊比鳩魯論證的分析中，我們可以發現其論證的前提（A）正是聲稱所謂的「可能經驗」必須是  $P$  在某些時刻能夠經驗到這個事件帶來快樂或痛苦，死亡與其他事件的區別就在於死亡這個事態無法在死亡之前發生，因此死亡這個事件對於死亡者來說，是根本不可能有任何經驗，或者說，死亡者根本就不會再有「可能經驗」。羅森鮑論證死亡這個事件與其他受到傷害的情況完全不能類比，因為如果某人存在，那麼我們總是可以設想在某些情況下，某人仍可能經歷該事件所帶來快樂或痛苦的經驗，但是死亡卻是永久性地不復存在，也就是某人死亡之後，便不可能再對死亡事件本身有任何經驗。

不過，我認為羅森鮑的觀點隱藏著一些困難，因為其前提（A）顯然是歧義的。在前提（A）中，羅森鮑提到  $P$  在某時刻「能夠」經驗到該事

態，他的意思似乎是  $P$  必須「有能力」實際經驗到該事態，該事態才能稱為  $P$  的可能經驗；但是，另一個對「可能經驗」的解釋，則是即使  $P$ 「失去」實際經驗到該事態的能力，該事態仍然可以稱為  $P$  的「可能經驗」。

設想某人  $P$  喪失聽覺而且永遠不可能聽見，那麼對於極差的莫札特交響曲演奏不可能影響到  $P$ 。假設這極差的演奏發出可怕的聲音，但只有正常聽力的人可以聽到，並設想沒有任何輔助方式可以讓他聽到。很顯然，他不可能經驗到這個極差的演奏，所以，這個演奏對他而言不可能有任何影響。所以，這個演奏對他而言不是不好的就是因為他不可能經驗到，此人喪失聽覺使得他完全不受到聽覺經驗的影響。同樣的，喪失味覺的人也會完全不受到味覺經驗的影響。惡臭也無法影響失去嗅覺的人，我們可以設想各種情況。……所以，沒有任何事態對死亡者而言是不好的，用來說明這些情況的原則就是前提 (A)，某事態對某人而言是不好的，僅當此人可以在某些時間經驗到它。我們可以接受有個正面的理由接受前提 (A)。(Rosenbaum, 1986: 219)

從上述羅森鮑的說法中，不難發現他對「可能經驗」所採取的解釋是，僅當某人具備經驗到某事態的能力，該事態才能稱為某人的可能經驗。從他的例子來說，若要聲稱莫札特交響樂極差的那場演奏是  $P$  的可能經驗，那麼  $P$  必須具備正常的聽覺，只是設想  $P$  並未當場聽到而已。也就是說，假若  $P$  的聽力完全正常，只是沒有聽到這場極差的演奏，那麼「如果  $P$  聽到這場演奏，那麼聽到這麼差的演奏會是一個不好的經驗。」是有意義的，因為假設  $P$  在演奏現場出現且聆聽這場演奏，那麼  $P$  會因為這個極差的演奏而感到痛苦，所以這個事態對  $P$  而言是不好的。相對來說，在  $P$  完全喪失聽力而且不可能有任何方式讓他恢復聽覺的情況下，

上述的條件句卻變得毫無意義，因為我們無法想像任何情況使得出現在條件句的前件「*P* 聽到這場演奏」為真。<sup>12</sup>

但是，我認為羅森鮑「可能經驗」的觀點會遭遇到一些困擾。回到奈格爾的例子，讓我們設想某人的大腦受到損傷不是暫時性或是有可能復原的情況，而是永久性且不可復原的損傷，而且這樣永久性且不可復原的損傷使其心靈回到嬰孩狀態，在這個情況下，我們是否會同意此人受到傷害呢？我想答案是肯定的，因為我們會設想如果某人的大腦並未受到損傷，那麼他可以享受原來可能出現在生命中的美好經驗。

我們不妨想像一下，假設 *S* 是跨國公司的高階經理，在公司內部已被公認是未來 2 年內接任總經理的不二人選，但很不幸地，某天在跑步運動時，因不小心失足跌落水溝導致大腦出血，經過送醫搶救之後，雖然幸運地活了下來，但是大腦卻受到永久而無法復原的損傷，這樣的損傷也導致 *S* 的心靈回到嬰孩狀態。仔細思考一下，對 *S* 來說，他受到傷害了嗎？答案當然是肯定的。因為我們可以設想如果 *S* 不小心失足的事件並未發生，在跑步運動後安全地回到家，那麼 *S* 將順利地在未來 2 年內接任總經理的職務，管理整個跨國公司的業務，這些都是 *S* 沒有發生意外可享受到的美好而快樂的經驗，但卻由於受傷導致 *S* 失去了這些可預期的美好而快樂的經驗。

但是，依據羅森鮑提供的判準，我們必須區分兩個情況：(1) 當 *S* 的腦傷是可治癒的情況下，我們會認定 *S* 本身的確受到傷害；(2) 若 *S* 的腦傷是永久性不可復原的話，反而並未受到傷害。難道我們在考慮 *S* 是

<sup>12</sup> 對於條件句真假值的賦值問題，其實是非常複雜的課題，不同的條件句理論也各有主張，莫衷一是，甚至對指示條件句 (indicative conditionals) 和反事實條件句 (counterfactuals) 的語意是否相同等等，都是爭議的焦點。不過，為了簡單起見，大致上可以依循瑞姆濟測試 (Ramsey test) 的精神來理解條件句的使用，當我們考慮是否接受某個條件句時，首先將前件加入信念庫中，再依此判斷後件是否成立，如果在信念庫加入前件的情況下，後件會成立，就表示該條件句為真或者是可接受的。關於條件句各項議題的討論，可參照 Bennett (2003)。



否因腦傷而失去可能享受的快樂美好經驗時，會去考慮腦傷程度的差異嗎？我認為這個說法顯然是荒謬的。事實上，當我們聲稱某人因腦傷而受到傷害時，並不會因為他的腦傷是否可能治癒而有所差別。固然在腦傷可治癒的情況中，當 S 傷癒之後，實際經驗到他受傷這段時間以來失去的可能的快樂美好經驗，所以，我們都會同意這個腦傷的確對 S 本身而言造成傷害；但在腦傷無法治癒而成為永久性傷害的情況下，我們同樣會認為這個腦傷對 S 本身造成傷害，很有可能是認為傷害更大，雖然 S 不可能有機會再實際經驗到他失去的可能的快樂美好經驗。

同樣地，讓我稍微修改羅森鮑的例子加以對比，假設另一個人  $P^*$  的情況比  $P$  稍微好一些，喪失聽覺的  $P^*$  其實是可以治癒的，但是由於醫療費用相當龐大導致  $P^*$  根本無法負擔而一直沒有進行醫治。考慮那場極差的莫札特交響曲的演出，設想  $P$  和  $P^*$  都在演出的現場，依據目前的狀況，兩人都未聽到這些可怕的聲音，但是在判斷上卻會產生不一樣的結果，由於  $P$  的情況是不可能復原的，所以根據羅森鮑提出的前提 (A)，我們不會聲稱這場演出對  $P$  是不好的，因為  $P$  不可能恢復經歷這場演出的聽覺能力；但是，這場演出對  $P^*$  而言是不好的，因為  $P^*$  的情況可能恢復聽覺能力。這個說法的說服力顯然很弱，至少有些人會主張在  $P$  和  $P^*$  的例子中，這場極差的莫札特交響樂的演出，或者是對兩者都沒有影響，或者是對兩個人來講都是可能經驗，因此對兩個人都是不好的。

對羅森鮑以是否具備感受能力作為某人是否受到傷害判準的觀點，還會遭遇另一個困難，即時間落差的問題。讓我們看以下的例子：

設想你的女兒遠征喜馬拉雅山，但不幸在意外中喪生（也許是一場雪崩），在你得知這場意外的消息之前——比方說，在你的女兒意外喪生的五分鐘後——你就因為突發心臟病而死亡。你的女

兒因意外喪生當然對你而言是不幸的——在你的有生之年的最後五分鐘其實已因女兒的意外喪生受到傷害，但是在這個情況中，你不可能（用任何觀點看）有任何關於你的女兒意外喪生引起的不幸經驗。（Fischer，2014：137）

在費雪的例子中，此人的女兒因意外喪生，對於此人來說當然是不幸的，然而由於他在尚未得知該訊息的時候就已因突發性心臟病去世，所以，此人並未實際得知而陷入這個不幸的經驗帶來的痛苦中。但是，問題是，其女兒意外喪生這件事是否對此人造成傷害？如果依照羅森鮑提供的判準，我們會得到一個非常奇怪的答案。在此人心臟病突發之前，因為他還活著，即具備得知他女兒意外喪生的能力，因此，在這段時間內，雖然他尚未得知女兒的死訊，不過，這件事已經對他造成傷害。不過，在心臟病突發致死之後，他女兒的死訊對此人就不再造成傷害了。我認為這個說法並不成立，試想如果這個人在心臟病突發之前就先接到其女兒的死訊，他當然會悲痛欲絕，其女兒意外喪生對他來說當然是不幸的，這樣的不幸即使在此人因心臟病突發而死亡之後，我們仍然會覺得對他而言這件事就是不幸。同樣地，如果我們允許「可能經驗」的觀點，那麼我們就應該接受其女兒意外喪生對此人來說的確是不幸，因為它實際上就已造成傷害。因此，對於「可能經驗」弱觀點的說法，必須要能夠包括某人可能永久無法對事件本身有任何經驗的情況，才顯得較為合理。

## 肆、價值比較理論

在上一節討論存在要求時，我已經說明某人不幸的「可能經驗」對於某人而言的確實際上是有傷害的。但是，這個主張仍需要一些理論的支持，伊比鳩魯認為死亡這個事件對於死亡者而言並沒有什麼，其主張

源自於死亡者本身無法實際感受到死亡這個事件帶來的痛苦，所以無法聲稱死亡對死亡者本身而言是不好的。在進入價值比較理論之前，我想必須先說明剝奪說的目標，伊比鳩魯論證（EA）的結論。

一般而言，人們為何會認為死亡對於死亡者本身是不好的呢？從剝奪說的觀點來看，我們會主張為死亡剝奪了死亡者如果繼續生存可以享受到的快樂美好經驗。然而，這個說法會受到一些挑戰，從快樂主義的觀點來看，快樂與痛苦是唯一具有「內在善（intrinsic good）」及「內在惡（intrinsic bad）」的事物，既然剝奪說提到，死亡這個事件對於死亡者而言是不好的，原因在於死亡剝奪了死亡者如果繼續生存可以享受到的快樂美好經驗。但問題是：「在任何情況下，對死亡者而言，死亡一定是不好的嗎？」我想很多人會認為這個問題的答案是否定的。

舉例來說，如果某人已經年紀很大，不但因疾病纏身而臥床無法行動自如，而且需要專人看護餵食、清理大小便等等，同時假設此人意識清楚，可以聽到旁人對於他目前情況的各種評論，使得他不斷地對自己的生活感到絕望，在這樣的情況下，對他自己而言，死亡可能並不是不好的事，也許他認為可以透過死亡從這些痛苦中解脫。相對來說，如果我們考慮一個健康的年輕人，假設他正在學業有成，準備在社會中大展身手之際，突然發生了意外，我們當然會替他感到惋惜，也都會同意如果他沒有發生意外的話，那麼他的人生會有許多美好而快樂的經驗，而這些可能的美好而快樂的經驗卻由於他的意外死亡被剝奪殆盡，所以我們才會認為在這種情況下，死亡這個事件對於這個年輕的死亡者本身而言的確是不好的。

讓我們檢視伊比鳩魯的論證（EA）的結論：「對死亡者本身而言，死亡並不是一件不好的事。」此陳述顯然是全稱語句的形式，也就是說，伊比鳩魯主張對任何一個死亡者而言，死亡這個事件對其本身而言都不

是不好的事。因此，當我們嘗試對伊比鳩魯的主張舉出反例時，並不需要證明在所有的情況下，死亡這個事件對於死亡者本身而言都是不好的，只需要證明在某些情況下，死亡這個事件對於死亡者本身是不好的。一如前述，我們也許會認為在某些情況下，死亡這個事件對於死亡者本身而言並不是不好的，因為死亡也許對其本身而言，不但沒有剝奪可能享受的美好經驗，反而可以讓他從痛苦中解脫；重要的是，的確有一些情況是會讓我們覺得死亡這個事件對於死亡者而言是不好的，例如，剛要進入社會發光發熱的年輕人遇到意外突然死亡，我們會認為死亡這個事件對於這個年輕人本身來說，當然是不好的。不過，值得注意的是，我在這裡並不是要論證越年輕的生命遭遇死亡時損失越大，而年紀越大的生命遭遇死亡時損失越小，事實上，我們依據的是對死亡者本身抱持的態度，當我們宣稱：「如果他沒有遭遇到這場意外而死亡的話，那麼他就可以如何如何！」時，我們就是在傳達他因為死亡而失去的可能的快樂美好經驗，也就是說，遭遇意外死亡的某人的確因為「失去」這些可能經驗而使其本身受到傷害。

對於死亡者本身因死亡這個事件而損失的事物，正是剝奪說的標的物。如果這些事物對於死亡者本身來說是快樂美好的經驗，那麼由於死亡這個事件會剝奪這些快樂美好的經驗，因此死亡這個事件對死亡者本身而言是不好的。不過，這個說法當然會面對如下的質疑：如果這個人躲過這次的災難而沒有死亡，在接下來的生命中，他不見得都是擁有快樂而美妙的經驗，有可能同時會有很多痛苦而難受的經驗，我們如何能夠證成死亡這個事件對於死亡者而言是造成損失呢？因此，我們顯然需要一個好的理論，用來說明如何評估死亡這個事件對於死亡者本身而言到底是不是造成損失。

對我而言，有另一個方式評估一個事件的價值：該事件對我而言總體而言（overall）是好的或不好的，在所有事物都考慮的情況下對我而言是好的或不好的。簡略來說，如果某事件使我的生活過得比這個事件沒有發生的情況來得好，那麼該事件對我總體而言是好的；而如果某事件使我的生活過得比該事件沒有發生的情況來得差，那麼該事件對我總體而言是不好的。<sup>13</sup>（Luper, 2009: 83）

路帕爾認為要適當地回應伊比鳩魯的論證，我們必須要有評估「如果某人沒有發生意外而死亡的話，那麼他應該會如何如何！」這類條件句的方式。基本上，由伊比鳩魯的主張來看，由於這類條件句的前件實際上為假，因此這類條件句是沒有意義的，但路帕爾則是嘗試以當代條件句理論的發展來說明其價值比較理論比伊比鳩魯的理論更具說服力，因為伊比鳩魯的觀點很難成功地說明為什麼人們會為了正要發光發熱的年輕人突遭意外死亡而惋惜的例子，相對而言，價值比較理論就比較能夠適當地說明這類實例。

從價值比較理論的觀點來看，要分析某個事件 E 對於某人而言是好或不好，那麼我們要比較兩個可能世界（possible worlds），其中一個當然是發生事件 E 的現實世界（actual world），另一個則是最接近實際世界但是沒有發生事件 E 的可能世界。<sup>14</sup>為了簡單起見，路帕爾設想可以量化某事件所帶來的快樂或美好（內在善）以及該事件帶來的痛苦或難

<sup>13</sup> 路帕爾指出與總體而言好或不好相對的觀念就是部分（partial）好或不好，他提到：「例如遭逢船難的時候，我因為需要水分而喝了海水，雖然暫解了我的痛苦，但是整體而言喝海水是有害的。」所以，對我們部分有利的事物可能總體而言卻是有害的。不過，我贊同路帕爾的觀點，部份好或不好這個觀念對討論本文相關議題的重要性不大，因此也不在本文中特意探討兩者的關係。

<sup>14</sup> 從可能世界語意學的觀點來看，現實世界只是眾多可能世界中的一個，我們可以用通路關係（accessibility relations）刻畫可能世界之間的關係， $wRw'$  的意思就是可以從可能世界  $w$  通到（或看到）可能世界  $w'$ 。相關模型可參照 Girle（2009: ch 3）。

過（內在惡），並以  $G(S, W)$  代表某人  $S$  在世界  $W$  中的快樂總和，而  $B(S, W)$  則代表  $S$  在世界  $W$  中的痛苦總和，兩者相加就是  $S$  在世界  $W$  中得到的內在價值。（Luper, 2009 : 84-85）

$$IV(S, W) = G(S, W) + B(S, W)$$

接下來，以  $WE$  代表發生  $E$  事件的現實世界，根據上述的形式，我們可以計算對  $S$  而言， $E$  事件發生的內在價值可以記為  $IV(S, WE)$ ，當我們設想  $E$  不發生的情況，就是要找到最接近的可能世界  $W\sim E$ ，同樣地，我們可以計算在該可能世界中，對  $S$  而言，其內在價值為  $IV(S, W\sim E)$ ，由此，可以得到對  $S$  而言，事件  $E$  的價值為：

$$V(S, E) = IV(S, WE) - IV(S, W\sim E)$$

舉例來說，設想對前述長期臥病在床的病人  $S$  而言，活著多多少少會有些快樂，如可以和家人朋友說說話，但也有許多痛苦，如無法起身，不能自由行動等等，假設這些可以得到快樂總和的數字為 2，痛苦總和的數字為 -10，那麼臥病在床這個事件對他而言，內在價值的總和即為  $2 + (-10) = -8$ 。對此人而言，他也許會想，如果他不再臥病而死亡的話，當然會失去一些快樂，例如可以和自己的伴侶、兒孫同享天倫之樂，這些對他而言自然是一些痛苦，假設痛苦總和的數字為 -4，但由於他可以從病痛中解脫，或者不再成為家人的負擔等等，假設這個情況快樂總和的數字為 30，那麼他會認為不再臥病而死亡帶來的內在價值總和為  $30 + (-4) = 26$ 。由於臥病在床這個事件  $E$  對於  $S$  而言，其內在價值的總和即為  $V(S, E) = -8 - 26 = -34$ ，價值的總和為負值的意思就是事件  $E$  對  $S$  而言，整體來說是不好的。相對來說，對一個正要發光發熱的年輕人而言，意外死亡帶來快樂總和的損失顯然要遠大於他所需要承擔的痛苦，

這就可以說明為什麼死亡對這樣的一個年輕人而言是不好的，因為他意外死亡這個事件價值的總和為負值。

對 S 而言，如果事件 E 價值總和為負值，那麼事件 E 對 S 是不好的，即  $V(S, E) < 0$ ；反之，如果事件 E 對 S 而言的價值總和為正值，那麼事件 E 對 S 是好的，即  $V(S, E) > 0$ 。事件 E 的負（正）值越高，那麼事件 E 對 S 而言就越不好（好）。(Luper, 2009: 85)

路帕爾的價值比較理論，可以提供評估「如果某人沒有發生意外而死亡的話，那麼他應該會如何如何！」這類條件句的方式，基本上，我們當然會比較傾向理解宣稱這類條件句的人想要傳達的是意外死亡這個事件對其本身而言是不好的。

## 伍、結論

正如我在第二節指出，伊比鳩魯論證（EA）無疑是個有效論證，所以，該論證的結論：「對死亡者本身而言，死亡並不是一件不好的事」之所以不具說服力的原因，在於（EA）的前提有值得商榷之處。我認為其中最關鍵性的預設為前提（1），即存在要求。此外，而且我們可以發現伊比鳩魯對存在要求的觀點，無疑是強觀點的解釋，但是透過奈格爾的故事與說明，我們可以理解伊比鳩魯的看法並不合理，也就是說，即使某人無法實際經驗到發生的事件對他帶來的損失，該事件仍然可能對他造成傷害。甚至羅森鮑對存在要求提出介於強、弱觀點之間的中間觀點，試圖為伊比鳩魯辯護，主張不能將「可能經驗」的範圍延伸到死亡這個極端事件，但是，費雪時間落差的論點指出羅森鮑的說法可能產生的悖謬之處。

仔細觀察（EA）的結論，當伊比鳩魯聲稱：「死亡對我們並沒有什麼」時，很顯然是全稱語句的形式，意思就是對每個人來說，一旦死亡之後，死亡這個事件對其本身而言並沒有什麼好或不好。由此，本文並不是試圖要證明「對每一個人來說，死亡這個事件對其本身而言是不好的」，而是證明「對某些人來說，死亡這個事件對其本身而言是不好的」。我引用路帕爾的價值比較理論證成剝奪說的觀點，即死亡這個事件對於死亡者本身而言可能是好的，也可能是不好的，至少對於正要發光發熱的年輕人來說，通常我們會認為如果年輕人因意外死亡，會令人感到十分惋惜，原因不外乎是他還有美好的人生與理想等待實現，這些都是死亡者的「可能經驗」，由於他「失去」享受這些快樂美好經驗的機會，也就是這些快樂被剝奪了，所以死亡這個事件對他而言是不好的。這不就是我們常說：「如果他沒有遭遇意外死亡的話，那麼便如何如何！」，所要表達的意思嗎？我認為如果要能夠適當地理解這類條件句，那麼剝奪說顯然比伊比鳩魯的觀點更具說服力。



## 參考文獻

- Aristotle (2009). *The Nicomachean Ethics*. David Ross (trans.). Oxford: Oxford University Press.
- Bennett, Jonathan (2003). *A Philosophical Guide to Conditionals*. Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0199258872.001.0001
- Diogenes Laertius (1925). *Lives of Eminent Philosophers*. R. D. Hicks (trans.). Cambridge: Harvard University Press.
- Fischer, John Martin (2014). "Mortal harm." Steven Luper (ed.). *The Cambridge Companion to Life and Death* (132-148). Cambridge: Cambridge University Press. doi:10.1017/CCO9781139149129.011
- Girle, Rod (2009). *Modal Logics and Philosophy*. 2<sup>nd</sup> edition. Durham: Acumen. doi:10.1017/CCO9781139149129.011
- Kagan, Shelly (2012). *Death*. New Haven and London: Yale University Press.
- Luper, Steven (2009). *The Philosophy of Death*. Cambridge: Cambridge University Press. doi: 10.1017/CBO9780511627231.003
- Nagel, Thomas (1970). "Death." *Nous*, 4: 73-80. doi: 10.2307/2214297
- Rosenbaum, Stephen E. (1986). "How to Be Dead and Not Care: A Defense of Epicurus." *American Philosophical Quarterly*, 23: 217-225.
- Sidgwick, Henry (2000). *Essays on Ethics and Method*. Marcus G. Singer (trans.). Oxford: Clarendon Press. doi:10.1093/0198250231.001.0001