



懐疑主義のパラドクス

メタデータ	言語: jpn 出版者: 公開日: 2010-05-10 キーワード (Ja): キーワード (En): 作成者: 山口, 義久 メールアドレス: 所属:
URL	https://doi.org/10.24729/00004656

懐疑主義のパラドクス

山口 義 久

懐疑と言えはいかめしく聞こえるが、疑いを懐くというだけであれば、言うまでもなく我々が常日頃ふつうに行なっていることである。しかし「懐疑主義」もしくは「懐疑論」と呼ばれるものは、懐疑を一つの原理とする、首尾一貫性を目指した思想的立場である。本稿では、その思想的立場にはいかなる意義があるか、そのような思想を貫徹することが可能かどうかについて、若干の考察を加えたい。そのためにここでは、一つの典型である古代の懐疑主義をとり上げることにする。⁽¹⁾古代の懐疑主義の歴史の中に、懐疑主義にまつわる問題点の基本的なものがあらかた現われており、生活全体に占める懐疑の意義についての見通しも、かなりよく示されていると思われるからである（以後、歴史的な文脈で懐疑主義と呼ぶときは、古代の懐疑主義を指す）。

日本語で「懐疑主義」と呼ぶ場合には、「疑い」の側面が余りに

も表面に目立ちすぎるのではないかという危惧を禁じえない。懐疑主義と訳される Skepticism のもととなっているギリシア語の「スケプシス (skēpsis)」は、疑うという意味ではなく、考察とか探求を意味する言葉であった。懐疑主義者と訳すことのできる「スケプティコス」とは、字義通りには「よく考察する人」であって「疑う人」ではない。その意味では、スケプティコスとはむしろ哲学者の別名であるときえ思われるかもしれない。

古代の懐疑派は「スケプティコイ（複数形）」以外にも、様々な名前で呼ばれていたようである。「ゼーテーティコイ」(探求派)「アポレーティコイ」(困惑派)「エペクティコイ」(保留派)あるいは創始者の名前から「ピュルローネイオイ」(ピュロンの徒)など。そして「スケプティコイ」という呼称は「彼らがつねに考察するだけで、いつになっても発見することがないから」つけられたと言われ

るのである。⁽²⁾

しかし、これらの呼び名の何れを用いても、その意味するところが同じというわけにはいかないであろう。この中では「アポローテイコイ」が一番「懐疑派」という訳語に近いように見えるが、困惑（アポリアー）とは、文字通りには「行き詰まる」ことで、疑って信じないということではない。代表格のスケプティコイという呼称は、古代懐疑主義の最重要資料のセクストス・エンペイリコスによると、⁽³⁾ 考察継続の姿勢をもちながら軽率な断定を避ける立場を示していることになる。そこでは、何でも疑うという点が強調されているわけではない。むしろ強調は断定回避の方にあるのであって、考察にあるわけでもなさそうである。

懐疑主義者の断定回避は「エポケー」(ἐποχή, 判断保留)と呼ばれている。直訳すれば「差し控えること」という意味である。そのように訳すと、「エポケー」が意志的な態度決定であるように見えてくる。たしかに、断定するに足るだけの根拠がない場合でも、何らかの判断を下してしまうのが、人間一般の性向であろう。そうであれば、そのような断定を下すことを避けようとするのには、強い意志と、それを支える見通しが必要ならぬと見えるかもしれない。懐疑ということ、疑って容易に信じることを肯じない態度と考えれば、この断定回避と、懐疑との間には一脈通じるものがあると言える。

しかし、そこで一つ疑問が生じる。断定を差し控えなければならぬという判断は、一体いかにして根拠づけられるのか。懐疑主義が首尾一貫した主張であるならば、そのような判断も差し控えなければならぬのではないだろうか。⁽⁴⁾ この問題を含めて、懐疑主義が自己論駁的である（主張が主張自身を反駁している、一種の自己矛盾に陥っている）という指摘が、古くからなされている。しかし懐疑主義者は、この点についての配慮を欠いていなかった。今の疑問に對しても、判断保留は「保留すべし」という実践命令から出てくるのではなく、判断を決しかねる状況から自然に導き出されるものだというのである。⁽⁵⁾

本稿は「懐疑主義のパラドクス」と題したが、特定の一つのパラドクスを取り上げようとするものではない。今の問題を一例とする、常識的立場から懐疑主義に対して投げかけられる疑問と、それに対する懐疑主義者の返答を、全体として「パラドクスの」なものとして捉え、その検討を通じて、古代懐疑主義のもっている意義を探るのが目的である。

一、パラドクスについての予備的考察

懐疑主義の置かれた状況は、いかなる意味でパラドクスのものであるか。それに答えるためには、パラドクスという言葉で何が意味されるかについて考えることから始めなければならない。代表的な用語

「辞典の一つによると「パラドクス」は「逆説」とされ、「逆説」の項を見ると、①衆人の予期に反して一般に真理と認められるものに反する説。また、真理に反対しているようであるが、よく吟味すれば真理である説。「急がば回れ」の類。②外見上、同時に真でありかつ偽である命題。とある。「一般に真理と認められる」とは、衆人に認められていることであろうから、「衆人の予期に反して」という付け加えは何のためか明らかでないが、それはともかく、①の内容は(a)「真理に反すると思われる説」と(b)「真理に反すると思われるが吟味すれば真理である説」の二つに分けられよう。また、②は分かりにくい説明であるが、いわゆる論理的パラドクスのことを指していると思われる。

「パラドクス」のこの言葉はギリシア語で、「思われ(常識・通念)に反すること」が原義である。常識に反しながらも問題にされるのだから、他方では考察に値する考え、検討すれば何かが出てくるような説、と見なされている場合が多い。「真理」という付け加えは、だからこそ逆に、余計なものという印象を与える。常識に反しながら考察の対象とされるような説は、単純に真理と認められるような説でもないであろう。「真理」というのが「急がば回れ」程度のことを指しているのなら、何をか言わんやであるが)。たとえば「ソクラテスのパラドクス」と呼ばれる考えは、ソクラテスの思想の深さを実感させてくれるものではあるが、そこからまた新たな

哲学的問題が喚起されてくるものであって、けっして簡単に「真理」として片付けてしまえるものではない。ある考えがパラドクスとして取り上げられるのは、そこに複雑な問題が含まれていることを予感させるからであって、明白な真理が逆説の衣をまとって出てくるのは修辭的遊戯にほかならない。それを逆手にとって、空疎な内容に逆説の衣をかぶせると、なかに何か潜んでいると見えることがある。「逆説を弄する」という表現を用いることができるのは、このような場合である。

「パラドクス」の「常識に反する」という、基本的な規定は動かないであろう。論理的なパラドクスも、一見して一般の常識にそぐわないことは明らかである。だが、それだけでは「パラドクス」の規定として充分ではない。それでは、たんなる矛盾もパラドクスであることになろうが、「韓非子」に誇大宣伝を告発された武器商人の言説は、文字通り「矛盾」であって、パラドクスとは呼べないものである。しかしもし、かの楚人の言葉が、新たに考えるべき問題を孕んでいることが明らかになるとしたら、その場合にはそれを「パラドクス」と呼んでも違和感をあたえないであろう。論理的パラドクスの場合も、たんなる矛盾として片付けられなかったところから、新たな論理的考察が生まれたわけである。

結局、パラドクスとは、常識に反するけれども、何か考察に値する点をもっている説、あるいは事態、とするのが、最も包括的で実

用的な規定になると考えられる。すくなくとも、本稿ではその言葉
をこの意味で用いることにする。懐疑主義の置かれている状況は、
そのような意味で充分パラドクスの内的なものである。

二、懐疑主義の自己論駁性

懐疑主義はドグマをたてることを避けると言われる点から見ると、懐疑主義の思想的立場は「独断主義(教条主義、教義哲学)」に
真向から対立するところにある。と言っても、彼らが「独断主義」
と呼ぶ他の諸学派を、論駁することが彼らの目的であったわけでは
ない。しかし自分たちの立場を定立し擁護するための、少なくとも
最低限の議論は、提出していると思われる。その過程で、懐疑主義
者は自己自身をも論駁するような議論を行なっているという反論
が、古くから出されている。これが懐疑主義をとりまくパラドクス
の第一である。

しかし懐疑主義が自己論駁的であるというのは、いかなる意味で
主張されるのであろうか。まず考えられるのは、不可知論の自己矛
盾である。「真理は知りえない」と主張される場合、その主張自体
も一つの真理として提出されているなら、その主張の真理性も知り
えないと主張されていることになってしまう。したがって、懐疑主
義が真理を否定するのは自己矛盾である。⁽⁷⁾

しかし、古代懐疑主義に関する限り、この反論は有効ではないと

思われる。少なくとも懐疑主義の公式の見解では、明白でない事柄
について、懐疑主義者は「肯定も否定も」差し控えるのであって、
彼らの一見不可知論と見える言明も、実は肯定と否定を差し控える
自分自身の心の状態を表わしているものにすぎない。そして真理が
把握できないものだと思える立場は、アカデメイアの考えとして、懐
疑主義から明瞭に区別されている。⁽⁹⁾

しかし、セクストス・エンペイリコスら後期懐疑主義者たちが開
祖とのおおぐピュロンが、そもそもそのような不可知論の立場をとっ
ていたという解釈がある。⁽¹⁰⁾ もしその通りであるなら、古典的懐疑主
義はピュロンまで遡ることはできず、懐疑主義の元祖ピュロンと
は、たんに伝説的存在にすぎないことになろう。しかしピュロンが
実際にどのような考えを懐いていたか否かは、それほど簡単に断定
できない。

「独断的懐疑主義者ピュロン」という解釈が拠りどころとしてい
ると思われるのは、ピュロンの後継者ティモンの言葉を伝えるアリ
ストクレスを引用した、初期懐疑主義にかんして基本的に重要な、
次のテキストである。

ピュロン自身は何も書物に書き残さなかったが、彼の弟子ティ
モンは、幸福になろうとする者は次の三つのことに目を向けな
くてはならないと言っている。すなわちまず、(1)諸々の事物は
その本性上いかなるものであるか、次に、(2)我々はそれらの事

物に対していかなる心のもち方をすべきか、最後に、(3)そのよ
うな状態にある人には何が結果として残るかである。ピュロン
は(1)「諸々の事物が同等に無差別であり、不安定で不確定なも
のであって、それゆえに我々の判断も、真とも偽ともならない」

と主張していると彼は言う。(2)「だから、それらのものを信用
すべきではなく、むしろ判断を下さずに、どちらにも引かれず
に、動揺せずにいながら、個々の場合については、そうでない
よりもむしろそうであるわけではないとか、そうでもありそう
でなくもあるとか、そうでもなくそうでなくもないとか言うべ
きである」と。(3)そのような心の状態にある人には、先ず無言
明が、次いで心の平静 (*tranquillitas*) が生ずるとティモンは言
う (エウセビオス「福音の備え」第一四巻、一八・二)。

このテキストの中で、いま最も問題になるのは、ティモンが三つ
に分けて定式化した間の一番目と、それに対するピュロンの答えて
ある。そこでは諸々の事物が「その本性上」いかなるものであるか
と問われている。この点を重要視すれば、ここでは事物の「それ自
体としての本性」が問題にされているのだと受けとるのは自然な解
釈に思われるであろう。⁽¹¹⁾ そうすると、「同等に無差別、云々」とす
る形容は、事物のそれ自体としての本性と理解されることになる。
しかし、ティモンの問題の第一に對する答えは、「諸々の事物」
に関するものだけで終わらず、「それゆえに我々の判断も」と続い

ている。すなわち、「諸々の事物の本性」について投げかけられた
問に対して答えられている内容は、それらの事物そのものだけに言
及するものではなくて、事物に對する我々の判断をも含めた全体的
状況への言及となっているのである。

右のテキストで、ティモンがピュロンの弟子として言及されてい
ることが示唆するように、ティモンがここで、まずピュロンの考え
を念頭においたうえで、三つの問を定式化しているのだとすると、
第一の問の真意は、事物が「それ自体として」どのような本性のも
のかを問うものではないと考えられる。むしろ、「そもそも」ある
いは「本来」事物のあり方はどのようなものであるか、という程度
の意味で理解できる言葉である。そして、それに対するピュロンの
答えも、事物それ自体のあり方を述べるものではなく、事物と我々
の判断との両方に言及して、事物についての我々の判断が真とも偽
ともならないと述べるものになっている。事物のあり方は、客観的
な事物それ自体として考えられているのではなく、我々の判断との
相関関係の中で捉えられているのである。

もちろん、このように読んででも、ピュロンが諸々の事物について
何らかの主張をなしているということは簡単に否定できない。たし
かに、後世セクストスなどが展開するような、洗練された懐疑主義
の表現をここにそのまま見ることができない。しかし、そのように
解釈し直す可能性をもった考えであることも事実である。⁽¹²⁾ 少なくとも

も、今のテクストの読み方が正しいとすれば、事物はそれ自体の本性として不確定なものだとピュロンが主張しているとする解釈は、根拠が薄いと言わざるをえない。ピュロンをそのような独断論者に仕立て上げる必要性はないと思われる。

したがって、ピュロンから古代懐疑主義が始まると考えても、懐疑主義『不可知論』という等式は成り立たないであろう。したがって、さきの明白な自己矛盾は、懐疑主義のものではないことになら。それでは、懐疑主義の自己論駁性とは、いかなるものであろうか。セクストスは、論証が存在しないとする議論を展開したあとで、次のような反論を紹介している。

だが独断論者たちは、反対の考えを擁護しながら、こう主張する。論証というものを否定しようとして出される議論は、論証的であるか論証的でないかのいずれかである。もし論証的でないなら、論証が存在しないということを論証することはできないし、他方それが論証的であるなら、その議論そのものが、矛先をかえて、論証の実在を明らかにしているのだ、と。そこから彼らは、次のような議論をも展開する。「もし論証が存在するならば、論証は存在する。論証が存在しないならば、論証は存在する。論証が存在するか、それが存在しないかのいずれかである。故に論証は存在する」(『ピュロンの哲学概要』第二巻、一八五—一八六)。

一見して分かるように、ディレンマ論法を用いた反論である。後半で言い換えられたディレンマは、かたちとしては整っているが、前半の内容を正確に再現しているわけではない。「論証が存在しないなら論証は存在する」とストレートに言うことができれば問題ないのだが、厳密には、「論証が存在しないことが論証されるなら、論証は存在する」でなければならない。⁽¹³⁾もしこのように厳密に言い換えれば、ディレンマは成り立たなくなる。すなわち、論証が存在しないことが論証されなければディレンマにはならない。先取りして言えば、ここにこの反論の弱点が潜んでいるのである。

セクストスが同趣旨の反論を紹介している別の箇所では、⁽¹⁴⁾懐疑主義者の再反論として、先ず「独断論者」がディレンマ論法を用いているところを攻めている。「論証が存在するか存在しないかのいずれかである」という前提を用いざるをえないということ、論証が存在しないという議論が論証であるか否かの決定ができていないということを示唆する。そうであるなら、懐疑主義者が「それほど難しい」問題に答えることができなくても、大目になければならない。

だが逆に、その問題がたやすいものであるなら、独断論者自身が答えて見せるべきであると言って、セクストスが述べる議論は、ディレンマ論法の隙をつく一つの典型的なやり方を用いている。「論証が存在しない」という、懐疑主義者の議論が、

論証でないなら、論証が存在するということを、それによって示すこともできないし、論証が存在することになると、その議論が論証であると言うこともできない。彼ら自身が、それは論証でないということに同意しているからである。他方それが論証であるなら、どうしてもその前提と結論は真である。論証の概念には、それらが真であることが含まれているからである。ところが、その議論の結論は、論証が存在しないということであった。故に、論証が存在するということは偽である(『学者達への論駁』第八巻、四七一—四七二)。

この反ディレンマの作り方は、言わばツポにはまっており、この箇所に限ったことではないが、懐疑主義者たちの論理的センスを窺わせる。これに続いて、反対論者が先のディレンマを持ち出したことが結局、論証の存在を、肯定するのに劣らず、否定する結果になっていると指摘しているが、「独断論者」が、ディレンマ論法によって自らの主張を一方的に根拠づけていると信じているのだとすると、懐疑主義者の方がうわ手だと言わざるをえない。

今の再反論は、証明の労を言わば相手に押しつけたものであるが、懐疑主義者が自分のために答えなければならぬ場合に備えて、「安全」な答も用意されている。⁽¹⁵⁾すなわち、論証否定の議論は、たんに尤もな (*plausible*) だけのものであって、今のところは自分たちを納得させ是認させているが、人間の心は変わりやすいものな

ので、あとになってもその通りであるか否か分からない、というものである。この答は一面において、セクストスが強調する懐疑主義の原則に忠実な答であると同時に、ディレンマ論法によって表現された先の反論を無効にする役割を負わされている。

セクストスがくり返し述べている懐疑主義の原則とは、言うまでもなく、懐疑主義者は断定的意見(ドグマ)を立てないという原則である。この場合のドグマとは、彼によると「学問において探求されている不明白な事柄のどれかに承認をあたえること」という意味であって、⁽¹⁶⁾たんに一般に何らかの事柄を認めることではない。論証が存在しないという懐疑主義者の議論が論証であると主張することは、この懐疑主義の原則に違反することになるのである。

それと同時に、当の議論を論証的な効力をもったものだと言張しないことは、論争における戦略的な意味をもっていることを見逃してはならない。先に見たように、ディレンマによる「独断論者」の反論の、言い換えられたかたちにおいては、論証が存在しないという前提から直接に、論証が存在しないという結論が導けるわけではなく、論証が存在しないことが論証されさえしなければ、ディレンマの角の間を通り抜けることができるのであった。言い換える前のかたちでも、当の議論の論証的効力を放棄すれば、自己論駁的にはならずすむわけで、懐疑主義者の反論は、この点的確に衝いているわけである。

しかし、この解決法を採ることは、懐疑主義者の議論の効力を弱めるという犠牲を払うことにもなる。セクストスは、実質的にはその犠牲に抵抗することになる議論を次に紹介している。⁽¹⁷⁾それは懐疑主義者自身が自らの議論を論証的であると主張する議論ではなくて、「独断論者」が、論証否定の議論が論証的であるという前提をとって、懐疑主義者の自己矛盾を指摘しようとする場合に備えての議論である。その前提をとっても、当の議論はあらゆる点で自己論駁的とはならない。なぜなら、多くのものは例外性の観点に即して語られるからである。彼が例として挙げるのは、「ゼウスは神々人間の父」と言われる場合に、ゼウスがゼウス自身の父であるということは除外されているという事実である。したがって、論証が存在しないという議論も、これだけが例外的に論証であるとする事ができることになる。しかしゼウスの例と論証否定の議論とが同列に論じられるものかどうかは、かなり疑問である。

セクストスが今の論点を簡単に述べて、すぐ次に移っていることから見ても、結局のところ、懐疑主義者たちにとって、論証否定の議論が論証的であると言いつ張ることは、あまり必要ではなかったと言えよう。当の議論が論証的であると主張することが自己論駁的であっても、論証の存在がそれによって確証を得るわけではない。彼らにとっては、それで充分満足のいく結果なのである。彼らはむしろ論証否定の議論が自己論駁的であることを喜んで受け容れる。セ

クストスはそれを、医者にふさわしい印象をあたえる例を用いて表現している。

ちょうど火が燃料を使い果たしたあとで自分自身をも一緒に亡ぼすように、また下剤が身体から水分を排出させたあとで、自分自身をも一緒に出してしまいうように、論証を否定する議論もまた、あらゆる論証を廃棄したあとで、自己自身をも排除することができるのである（『学者達への論駁』第八卷、四八〇）。⁽¹⁸⁾

自己論駁的であってもかまわないという、一種のひらき直りとも受けとられかねない認容は、逆に懐疑主義者の強みとなっている。無知の自認をもって問答を遂行したソクラテスの強さと相通じるところがあるとと言えるかもしれない。ソクラテスは、自分は無知であると認めることによって、相手の考えを前提にして議論しながら、相手の考え同士の不一致を衝くことができた。懐疑主義者の論証否定論も、反対陣営の説を前提にして組み立てられるので、前提の真実性をそれ自体として主張する必要はないのである。⁽¹⁹⁾

三、ソクラテスと懐疑主義

セクストス（あるいは彼の典拠）が意識していたか否かはともかく、セクストスが懐疑主義的議論を下剤（浄化薬）に譬ええていることは、懐疑主義がソクラテスとの関係で意義づけられる可能性を示唆している。

プラトン後期の対話篇「ソフィスト」においては、「分割法」を用いて、ソフィストの技術の定義が試みられているが、その中に一つ異質な規定が紛れこまされている。⁽²⁰⁾それはすなわち、心魂の浄化の技術の部分としての論駁の技術である。体内の邪魔なものを放出させるように、心魂から学習の邪魔になる思いなし(判断・意見)を取り去って浄らかにするのが、その技術の仕事とされる。これは、当該箇所でも本当にソフィストに当てはまる規定であるか否かと、疑念が表明されているが、論駁の相手を、ただ知っている事柄

だけを知っていると思ひ、それ以上の事柄は知っていると思わないようにするという、その内容から見ても、ソクラテスの問答のやり方が自然に連想されるものになっている。

懐疑主義者の「下剤」の譬喩は、彼らもソクラテスの活動と同じように「心魂浄化」の仕事、すなわち妨げとなる思いなしを取り除く作業を行なっているのではないかと考えさせる。しかも、自己否定の点で懐疑主義者の方が徹底しており、その分だけ仕事を強力に遂行できると思われるのである。⁽²¹⁾

しかし、プラトンを読んだ印象によってソクラテス像を懐く人は、ソクラテスと懐疑主義者との間に重大な相違を感じずにはいないであろう。たとえば「ソフィスト」における「心魂浄化術」という規定にしても、「学習の妨げになる」思いなしの除去ということであって、あらゆる思いなしの除去ではなく、そこには何らかの積

極的な内容を「学習」する可能性が認められているのである。

しかし、懐疑主義もまた、その原義に則って考えれば、軽々しく断定を下さずに探求・考察を継続するという立場であって、将来において真理を発見する可能性については、全く否定してしまっているわけではない。また、ソクラテスが「無知の知」の立場に立つて断定を差し控えるやり方、たとえば「ソクラテスの弁明」の中で、死への恐怖は、無知の無知にほかならないと指摘するようなやり方は、まさしく懐疑主義的なエポケーのようにも見える。

だがプラトン初期の対話篇では、たしかにソクラテスは「無知の知」を標榜しているけれども、ソクラテスの積極的な主張もまた述べられている。そのすべてを対話相手の前提を述べたものであるとか、プラトンの創作だとかいって片付けることはできない。結局のところ、ソクラテスの議論の、否定する力、軽々しい断定の回避などは、外見上、懐疑主義に酷似しているが、目指すところのものに少なからぬ違いがあったと考えられる。ソクラテスが議論の否定的結末にも拘わらず、倦まずたゆまず問答による探求を続けたのは、探求の彼方に何らかの真理が存在することを確信していたからだと思われるが、かりにそこまで言えないとしても、少なくとも探求による知の前進を信じていたのだとは言えるであろう。それに対して懐疑主義者は、その議論の内容だけを見るかぎり、なにか否定のための否定の議論をしているような印象をまぬかれない。論証の

存在を否定し、その否定のための議論の論証としての効力まで否定し去ったあとに、いったい何が残るのであろうか。

下剤の譬喩からも想像がつくように、それはおそらく何らかの不自然・不健康な状態からの解放と考えられているのであろう。古典的な懐疑主義が、倫理的な説であると言われるのは、このことのためである。もちろんソクラテスの場合も、ただ知ることだけを求めて探求が続けられていたわけではない。後期のプラトンによって「心魂浄化」と規定された彼の技術は「ほんとうに幸福になろうとする者が、そこにおいて最も清らかで最も美しくなければならぬところ」を浄化する技術であって、究極的には幸福を目指すものだったのである。

四、懐疑主義の目的

しかしながら、否定の方法による「浄化」によって目指されているものは、懐疑主義においてソクラテスにとってとは同じではない。ソクラテスの場合には、積極的に「よく」生きることが目的とされ、その目的の達成の度合いは当人の知の状態と相関するものであったが、懐疑主義は、ある意味で「よく」とか「悪く」ということを超越した生き方を目指しているように見える。

セクストスは、懐疑主義者の目的を「思いなし(判断)の関わる事柄における平静で煩いのない心境 (*apatheia*) と、必然・不可

避の事柄における心の適正な情態 (*euimonia*)」と規定したあとで、次のような話を紹介する。

懐疑主義者は、さまざまの観念(表象)⁽²²⁾を判定して、どれが真でどれが偽かを把握することによって平静な煩わされない心境を得ようと、哲学することを始めたのであるが、同等の力もつた対立の間に落ち込み、判定を下すことができずに判断を差し控えた。だが判断を差し控えたところ、たまたま結果的に、思いなされる事柄における、煩わされない心境が彼に生じたのである(「概要」第一巻、一一・二六)。

この話が歴史的に全く正確な記述、たとえばピュロンの経験したことをそのまま述べたものだと思える必要はない。セクストスは懐疑主義の動機について説明をあたえているのである。すなわち、この話によれば、アクラクシアが目的であって、それが得られるのであれば、真理が我々にとって明らかなかものであってもなくても、どちらでもかまわないことになる。ただ、実際に真理が得られないために判断保留したら、最初の目的が得られただけである。したがって、アクラクシアを得るためには、状況の困難さを認めて判断を保留するのがいいということになる。そのようにして「判断保留」は「アタラクシア」という目的と、真理が得難い状況とから自然に出てくる実際的な指針である。

セクストスは次に、何故判断保留からアタラクシアが生じてく

るかの説明をあたえている。何かを本性上よいとか悪いとか判断する人は、自分のよいと思うものを追い求め、それを得たのちは失うまいと必死になって、いつまでも心がかき乱され煩わされることになる。それに反して、本性上よいもの悪いものについて決定しない人は、何かを躍起になって避けたり求めたりしないので、平静な心でいることができる。また、不可避の状況によって煩わされる場合にも、その状況がよいとか悪いとかいった余計な判断を付け加えないために、他の人々のように二重の苦しみをうけることがないのだから言う。

このような説明を聞くと、歴史的にもピュロンが懷疑主義の一つの典型と言うふさわしい人物であったのではないかと思われる。ピュロンはそのような、善悪無差別の考えをもっていたらしいからである。たとえばキケロは、ピュロンをキオスの人アリストンと並べて、一種の無差別主義 (indifferentism)⁽²³⁾ の考えを帰している。

これら〔外的な善〕をアリストンとピュロンは全く何の価値もないものと考え、最高に健康であることと、最も重い病気に罹っていることとの間に全然違いはないと語った〔最善なるもの、最悪なるもの〕第二巻、八・四三。

アリストンが属するストア派の中心的教義には、「徳が唯一の善」であるという考えがあって、快苦、貧富だけでなく、健康と病気

や、果ては生死までも、善悪どちらでもないものとされるのだが⁽²⁴⁾、キケロはピュロンの考えをそれと同様のものと見なしているわけである。

しかし、ディオゲネス・ラエルティオスが、「ピュロンは、何もかも立派だ(美しい)とか、みっともない(醜い)とか、正しいとか不正だとかいうことはないと言った」と伝えているのが、⁽²⁵⁾ 正確な記述であるなら、ピュロンの考えは、むしろストア派の教義とは真向から対立する点があると思われる。ディオゲネスが例にあげている美醜、正邪の対は、徳と悪徳の対立であり、ストア派のいうアディアポラ(善悪無記のもの)ではない。ピュロンの考え方の線を辿れば、当然徳と悪徳の区別まで無に帰さざるをえないことになる。そのように考えれば、ディオゲネスの記述はセクストスの説明と合致するものとなる。

しかし、それにも拘わらずキケロが、ピュロンとアリストンとを同種の思想として括ってしまうことができたという事実は、ピュロンの倫理家としての特色の一つを浮き彫りにしているように見える。すなわちピュロンは、おそらくストア派の人々よりも徹底して、特定の種類のもの(一般によいとか悪いとか判断されるもの)に心を奪われること(執着すること)を免れた生き方を実践していたのではないだろうか。それは言わば一種の諦念の境地であり、そこから「有徳の士ピュロン」という評判が生まれて来たのではない

かと思われる。

彼はある時、独り言を言っているのを人に気づかれ、その理由を尋ねられて、自分は有用なことになる練習をしているのだと言った。……だからこそナウシパネスも、もういい若者になっていたときに、彼の虜になってしまったのである。とにかくナウシパネスは、心の持ち様はピュロンのものを、議論は彼自身のものをも身につけなければならないと言っていた。また彼はよく、エピクロスもピュロンの振舞を讃嘆して、彼にひっきりなしにピュロンのことを訊ねたと言っていた(ディオゲネス・ラエルティオス、第九巻、六四)。

これによると、エピクロスまでもがピュロンの実践(生き方)に惹かれていたことになる。⁽²⁶⁾ ナウシパネスとは、そのエピクロスの先生であった。

そのように、ピュロンは世の注目を集めた倫理家であったとすると、その懐疑主義的な思想と、彼の生き方とがどのように結びついていたのかと問うことは、ごく自然な疑問である。セクストスが懐疑主義者の目的としているアタクシアは、ティモンにさかのぼられる資料にも現われていたが、セクストスの説明では、善悪の区別を決めないことによって、その目的が得られるということであった。しかし善悪を区別しないで生きるとは、いかなる生き方であろうか。それを先に「無差別主義」と呼んだが、その内容が問題であ

る。

一つの可能性は、西洋の学者が「東洋的」⁽²⁷⁾と呼ぶことのある生き方である。ディオゲネスは、ピュロンがアナクサルコスという先生について各地を旅行し、その間にインドで裸行者(Tyulooonophoretai)に会ったり、ペルシアのマゴイと会ったりしたという話を伝えて、彼の「きわめて上品な」⁽²⁸⁾哲学のやり方は、それに由来するものであらうと述べている。それによると、ピュロンは美醜、正邪の区別を否定するだけでなく、一般に、ほんとうに存在するものは何もなく、人々はあらゆることを仕来りと習わしによって行なっていると考え、生き方においても、その考えに忠実であったという。

その例示のためにディオゲネスは、いくつかのエピソードを紹介している。たとえば、彼は何ものをも避けたり警戒したりせずに、あらゆるものを、たまたまそれが馬車であっても、断崖でも、犬でも、甘受するので、後をつけていった知り合いに助けられていたという話。またある時、先生のアナクサルコスが泥沼に落ちていたのを、助けずに通りすぎて、ある人々に非難されたが、アナクサルコス自身は彼の無頓着さ・非情さを称讃したという話などである。⁽²⁹⁾

善悪の区別を完全に否定してしまうのが、ピュロンの無差別主義であるとすると、これらの話のようなことが実際にあったとしても不思議ではない。しかし、先生が困っているのを見過ごしにするというのは極端すぎはしないか。そのような生き方の是非は別として

も、これらのエピソードはピュロンを、あたかもある種の超人のように描いている。その点を修正した、次のような話も伝えられる。⁽³⁰⁾

ある時、犬が突進してきたら彼が脅えたので非難した人に、彼は「人間性を完全に脱却するのは難しいことだ」と言ったという。この話でも、全く受動的に、あらゆる状況を、そこにいかなる価値判断も加えずに、甘受することを理想としている点は同じである。だが、これらのエピソードによって描かれるピュロン像は、はたして歴史的ピュロンの真面目であろうか。

懷疑派中興の祖アイネシデモスによると、ピュロンは哲学においてはエポケーの原則に従っていたが、それぞれの行為においては先見の明を欠いていなかったと言われる。そのようなピュロン像を支持する逸話も、ポセイドニオスによって述べられ、ディオゲネスによって伝えられている。

彼と同じ船に乗りあわせた人たちが時化のために青ざめてしまっていた時に、彼自身は平静で、心を強くもっていた。そして船の中で仔豚が餌をたべているのを指し示して、賢者はこのような平静な心境でいなければならないのだと言った(第九巻、六八節)。

この伝承では、ピュロンは外界に対して全く無頓着もしくは無感覚であるのではなく、彼の無差別主義は、不必要な動揺をまぬかれることに役立つとともに、他人に忠告をあたえることができる

実際的な智慧としてはたらいっている。難破という「悪」を必死で逃れようとしないうことによって、平静を保ちえているだけでなく、かつて健全な判断を維持できているように見えるのである。

これら二つの傾向の伝承のうち、いずれがピュロンの実像に近いかは、確定することの困難な問題である。ことさらに懷疑主義の立場をとらなくとも、我々には簡単に断定するだけの証拠がない。とくにピュロンが著作を残さなかったことは致命的に見える。可能性としては、二種類の伝承がいずれも後世の全くの創作であって、歴史上のピュロンのあざかり知らぬところであるということも大いにありうる。だが、アイネシデモスやセクストスら後期の懷疑主義者にとつては、後者の方が創立者ピュロンにふさわしいものであったことはたしかである。かりに実際のピュロンが前者の逸話に現われるような人物であったとしても、彼らの考える懷疑主義は、そのような人間はなれした生き方ではなかったのである。

しかし、できれば我々としても、なるだけピュロンに近い資料をもとにして、ピュロンの実像に迫りたいところである。ところが、ピュロンの直弟子で多くの著作を書いたティモンの断片に、次のような言葉が見つかる。

だが、現われは、どこに行っても、あらゆる点で力がある(断片六〇: Diels)。

私は蜜が甘くあるということを描定しないが、それが甘く現わ

れるということ(断片七四: Diets)。

ここには、何にも差別をつけない全くの無差別主義は見られず、むしろ、後期懐疑主義者たちが強調する「現われ」の観点が、きわめて明瞭に述べられている。少なくともティモンに関するかぎり、ピュロンに関する伝承の一方に見られたような、極端な無頓着さは影をひそめている。⁽³¹⁾そしてその分だけ一層、ピュロンの考えが「東洋的」な極端な無差別主義であったという解釈は根拠が薄くなると思われる。アイネシデモスが『ピュロンの議論』第一巻で「ピュロンは、反対論が成り立つゆえに、何もかも断定的に規定しないが、現われた事実には従っている」と述べたのも、⁽³²⁾ティモンの書物を裏付けとしていたと考えられるのである。

五、生き方としての懐疑主義

このように見ると、セクストスらの後期懐疑主義者たちがピュロンを自分たちの生き方の創始者と考えたのは、けっして根拠のないことではなかった。ここで我々は、再びその後期懐疑主義に戻って、懐疑主義をとりまくパラドクスの状況について、さらに考えてみることにしよう。

懐疑主義が、その否定的論法において自己論駁的であるという議論を、先に見たが、懐疑主義の自己論駁性に問うては、別の観点からの指摘がある。それはすなわち、懐疑主義は、その生き方におい

て、自らの原則を貫きとおすことができないという議論である。彼らの目的は「アタラクシア」であったが、それを目的とすべきだという指針は、懐疑主義の議論からは導き出すことができない。少なくとも、その目的についての判断は保留されることがないのである。「彼等にとって最も大切なものが、彼等の理論によって取り扱われないところに、彼等の理論の不徹底性がある」と指摘されるのはもっともなことに思える。⁽³³⁾

懐疑主義者は、これに対して何と答えることができるであろうか。彼らの答えの一部は、すでに見たセクストスの説明の中に含まれていると思われる。すなわち、懐疑主義者といえども、最初は確実な知識を得ることによって、アタラクシアの境地に達しようとしたが、同等の力をもって対立する議論の間に落ちこんで判定を下すことができない状況で判断保留を行ない、その結果、偶然にその目的を得ることができた、という説明であった。この「棚ぼた」説明は、懐疑主義を独断論的体系に仕立て上げまいとする、周到な意識によって作り上げられたものだと思われる。その説明の背後にそのような意図を読みとるなら、懐疑主義者の目的とは、最初から断定的に設定された目的ではないと答えられるであろう。

しかし、懐疑主義が自らの立場に達する以前に目的としていたアタラクシアを、相変わらず目的とし続ける必要はどこにあるのだろうか。それではやはり独断論的な目的ではないのか。また、アタ

ラクシアーを目的とするだけなら、必ずしも懷疑主義のやり方を採らなくても、たとえば独断論的な不可知論の道をとつても、目的を達成することは可能なのではないか。それに対する懷疑主義者の可能な答えは、おそらくアタラクシアーと呼ばれる心境が、自分には自然な目的として現われるということであろう。⁽³⁴⁾ すなわち、懷疑主義の論理を目的に関しても適用すれば、アタラクシアーがそれ自体として目的であるかどうかについては、彼らは主張せず、ただ目指すべきものとして「現われる」と言うだけだということになる。そのように答えることによって、懷疑主義者は目的を含めた懷疑主義の生き方の全体を矛盾なく提出したことになるかもしれない。すなわち、懷疑主義の生き方とは、余計な判断を付け加えずに「現われ」に従って生きることに尽きると見られるのである。

この生き方の基準は、セクストゥスによって「生活上の規則」として、四つに分類されている。すなわち、(1)自然の導き、(2)感情・情動の強制、(3)法律・習慣の伝統、(4)技術による教え、という四つに分かれているというのである。これらの内容を見ると、それがむしろ常識的であることに驚かされるかもしれない。

一方で徹底した懷疑をすすめながら、行動をやめてしまうことはできないから、一定の基準を設けてそれに従うという趣向は、デカルト「方法序説」第三部の道徳規則を連想させる。しかしデカルトの方は、あくまでも「暫定的」規則という建前で三つの格率を提出

しているのに対して、懷疑主義者の方は、懷疑（もしくは探求）の終点というものが存在しないのであるから、これらの規則を断定的に主張しはしなくとも、事実上、最終的な規則として採用していることになる。

ここに至って、断定的意見をたてないという、一見して常識はずれの、それが誤解もうけ、反発も招いた懷疑主義の立場は、結局のところ常識的な見解に落ち着いてしまったように見える。これは皮肉にもパラドクシカルな状況にほかならない。しかし、それが完全に常識の立場に戻ってしまったわけではないことは、言うまでもない。単純に常識に安住して、何の疑いもなく暮らしている生き方と、対立する議論の修羅場をくぐり抜けてきたあとで、平静な境地を保って、常識に逆らわずに行動していく生き方とは、外見的にはいかに似ていようと、内面的には明らかに大きな違いがある。

余計な価値判断を加えないことによって、執着を去った自由な心境に達することが懷疑主義の身上であろう。⁽³⁵⁾

しかし、懷疑主義を最終的な立場とすることができると問われれば、そこにはまだ、いくつかの問題が残っていると云わざるをえない。一つには、善悪の区別を放棄したあとで平静な心境、自由な境地がひらけるとしても、その境地がまた善いものだという判断は回避されないのではないか。もし、これについても判断保留しなければならぬとしたら、懷疑主義者にとって目的そのものが失われ

てしまうことになろう。これを一般化すれば、「現われ」に従った生活も、その「現われ」の中に不断に価値判断が紛れこんで来るのを避けることはできないであろう。かといって逆に、それを無視するならば、懷疑を通りぬけたうえでとられた常識的立場も、無反省なだけの常識的生き方と何ら変わらないことになってしまうのではないか。このように見ると、懷疑主義者といえども自らの目的までも懷疑に付すわけにはいかないという弱点は、克服されていないことになる。

そのような事態を避けるためには、さまざまな現われを系統だてて整理する技術が必要となるのではないか。無反省な心に現れる「自然の導き」と、さまざまな議論を検討したあとの心に現れる「自然の導き」は、同じであろうか。懷疑主義者の心はむしろ後者の方であろう。とすれば、懷疑主義者が自然の導きに従うと言う場合、一方の現われを採用することによって、そちらの方がよいという判断を下していることになるのではないか。その点においてまで、全くの無差別であることはできない。とすると、懷疑主義者が「現われ」を基準とすることで止まっていることは、この立場の説得力を著しく弱めることになると思われる。アカデメイアの懷疑主義者カルネアデスのように、説得力（蓋然性）の観点を導入することの意義をも認める必要も出てくるであろう。

歴史的に見れば、セクストス・エンペイリコスの著作は、それま

での懷疑主義の議論の集大成と言えるものである。我々は彼の著作によって、懷疑主義者たちの鋭い議論に触れることができる。彼らの豊富な議論によるドグマ（断定的教義）批判は、まさしく哲学の重要不可欠な基礎作業にほかならない。しかし、かえってその集大成されたかたちを見ると、判断保留のための諸方式など、定型化に墮する危険を孕んでいるように見える。懷疑は、定型化してしまうなら、すでに懷疑の生命を失って、ただ自分の立場を守ろうとする主張にすぎなくなって、その点で独断主義と何ら選ぶところがなくなってしまうであろう。

註

(1) 古代懷疑主義の歴史は一本の流れで表わすことはできない。ピュロンを創始者とする初期の懷疑主義と、アイネシデモスやセクストス・エンペイリコスの後期懷疑主義との間には、大きな断絶があり、その間にアルケシラオスやカルネアデスらの、アカデメイア懷疑主義がある。本稿では、セクストスを中心の史料として取り上げながら、後期懷疑主義者たちが「創始者」と見なすピュロンの思想や生き方についても、いくらか考察を加えたい。

(2) ディオゲネス・ラエルティオス（以下DL）第九巻、六九—七〇。

(3) 『ピュロンの哲学概要』（以下PH）第一巻（筑摩書房「世界文学大系」63『ギリシア思想家集』に藤沢令夫訳が収録されて

ゝる」第四章、七節。

- (4) Cf. D. Sedley, *The Motivation of Greek Skepticism*, in M. F. Burnyeat, ed., *The Skeptical Tradition*, Berkeley, 1983, pp. 10-12.
- (5) PH、第一巻、一九一、一九六節など参照。
- (6) 「広辞苑」第二版「パラドックス」の項。
- (7) たとえば平凡社の「哲学事典」「懐疑論」の説明は、懐疑主義をそのようなものとして捉えているように思われる。
- (8) PH、第一巻、一九二、一九六節など。
- (9) PH、第一巻、三、二二六節など参照。ただし、中期アカデメイアが実際に、そのような独断的懐疑主義であったか否かは別問題である。セクストスの批難は、後期アカデメイアの思想を、全アカデメイアに一般化した結果だとも考えられる。Cf. M. Frede, *The Skeptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge*, in *Essays in Ancient Philosophy*, Oxford, 1987, p. 212.
- (10) D. Sedley, op. cit. p. 14.
- (11) D. Sedley, op. cit. p. 24, n. 20.
- (12) PH、第一巻、第二五章、二〇〇節参照。
- (13) Cf. R. G. Bury, tr., *Sextus Empiricus II*, p. 481, n. b.
- (14) *Adversus Mathematicos VIII*, 470 sqq.
- (15) *Ibid.* 473.
- (16) PH、第一巻、一三節。
- (17) *Adversus Mathematicos VIII*, 479.
- (18) 同様のたとえば、PH、第一巻、二〇六節、DL、第九巻、

七六節にも見られる。

- (19) M. Frede, op. cit. p. 203.
- (20) 「ソフィスト」二三〇B—二三二B。および岩波書店「プラトン全集」第三巻補注B(藤沢令夫)参照。
- (21) M. Frede, op. cit. p. 204.
- (22) (二)の原語 (*gaurataca*) は、知覚的印象に限られない広い意味のものと思われるので、あえて「観念」と訳してみた。
- (23) C. J. De Vogel, *Greek Philosophy Vol. III* p. 188.
- (24) DL、第七巻、一〇一—一〇三節参照。
- (25) DL、第九巻、六一節。
- (26) 同じディオゲネスの第十巻八節では、エピクロスがピュロンのことを「無学」「無教養」だと非難している。このことは、他の場合に多くのまゆつばもの話を伝えるディオゲネスの証言を、今の問題に関しても信用できないものにしてしまうかもしれない。しかし、必ずしもそのように考えなければならぬ必然性はない。エピクロスは、ディオゲネス第十巻を読むかぎりでは、先人のことを悪く言う性癖をもっていたように見える。特に師匠のナウシパネスに捧げられた称号はものすごい(「くらげ」「文盲」「売女」など)。エピクロスのこの尊大と受けとれる態度は、おそらく彼が自分の哲学にもっている自尊心の現われであろう。たとえば、彼が採用するアトム論の大成者デモクリトスをもじって「レロクリトス(ナンセンス野郎)」と呼んだり、そのアトム論の創案者については、レウキッポスなる哲学者はいなかったと(おそらくレウキッポスは哲学者ではなかったという意味で)書いて、現代の学者を悩ませたりする

のは、アトム論自体は正しい理論だと認めていても、それを哲学全体の中で、とくに倫理哲学との関係で生かしていないことに對する批判だとも受けとれる。そうだとすれば、ピュロンを無知・無教養と罵っているのは、ピュロンの思想の理論的側面に對する批判のエピクロス的な表現であつて、実践面では、ピュロンの生き方に何らかの感銘を受け、少なからぬ関心を懐いたとしても、何の不思議もないであろう。

(27) P. P. Hallie, ed., *Sextus Empiricus: Selections from the Major Writings on Scepticism, Man & God*, Indianapolis, 1985, A Polemical Introduction, p. 11.

(28) D I, 第九卷, 六一節。

(29) 同, 六二, 六三節。

(30) 同, 六六節。

(31) P. P. Hallie, op. cit. p. 16.

(32) D I, 第九卷, 一〇六節。

(33) 田中美知太郎「懐疑について」(「田中美知太郎全集」第六卷) 一一〇頁。

(34) Cf. M. L. Mcpherran, *Skeptical Homeopathy and Self-refutation*, *Phronesis*, vol. XXXII, 1987, p. 325.

(35) M. F. Burnyeat, *Can the Skeptic Live His Skepticism?*, in *The Sceptical Tradition*, は「懐疑主義を生かすべからぬ理由として、beliefを持たない生は不可能だということ論じているが、懐疑主義の「現われ」の立場は、マクサ(思われ・意見)をもって生きる立場である。むしろ彼の、懐疑主義を生かすことはできないという論点は、懐疑主義が一種の無差別主義

であることから来ているように見える。執着を離れることによって、自由に対象に関わることができるといふ可能性を、バーニェットは考えていないようである。むしろ、どろどろした執着がなければ、人生生きるに値しないと主張しているのではなからうか。