

古代懷疑主義の起源を巡って

—比較思想史的観点からの考察—¹

金 澤 修*

はじめに 古代懷疑主義, 近代懷疑主義とデカルトの「懷疑」

近代哲学の出発点の一つを作ったデカルトは『方法序説』²で以下のよう
に述べている。

『方法序説』第4部³

いやそのとき私は「真理の探究 la recherche de la vérité」にのみ従事することを
欲していたので、これと正反対のことを私はしなければならないと考えた。そう
して私は、少しばかりでも（真ではないと）疑うことができるものは全て絶対的
な偽として受け入れを拒否し、その後で、私の信念の中に、「完全に疑いを容れな
いもの qui fût entièrement indubitable」が残るかどうかを見てみようと考えた。

上記の態度で考察を続けたデカルトは、結果として「私は考えている、
それ故に私は存在するというこの真理 cette vérité : je pense, donc je suis」⁴
に行き当たる。これは「懷疑論者たちの途方も無いどのような想定も揺る
がすことは不可能」な⁵、従って「真で確実である一つの命題 une
preposition pour être vrai et certaine」とデカルトは位置付ける⁶。つまり
デカルトの探究において「疑うこと・懷疑」は真理に至るための方途であ

* 専修大学文学部兼任講師

り手段であると言えるだろう。これは一般に「方法的懷疑」として知られているが⁷、「方途・手段」であることを強調することには理由がある。すでに上記引用にも「懷疑論者たち *sceptiques*」という語が認められたが、彼らとの差別化を図る必要があったからである。実際これに先立つ第3部で、彼は以下のようなことを述べている。

『方法序説』第3部⁸

だからといって、私は、疑うために疑い (*qui ne doutent pour douter*)、常に未決定な態度をとる (*affectent d'être toujours irrésolus*) 懷疑論者たちを真似たのではない。

さてここで言及されている「懷疑論者たち」とは誰を指すのか？グイエは、特定はし難いと言いながらも、モンテーニュ、サンシユ、あるいはまたモンテーニュの立場に影響を与えたギリシアの懷疑主義者などを挙げている⁹。

ピュロンは紀元前3世紀を中心に活動した懷疑論者であるが、しかしモンテーニュは、ピュロン自身の著作を読んで影響を受けたわけではない。というのも彼自身は著作を記さなかったからである。彼の活動は弟子のティモンによって記録され、これがディオゲネス・ラエルティオス『哲学者列伝』（以下DLと略記）第9巻第11章に残されている。ピュロンの主張をたどることが可能となる一つの源泉がこれである。DLがフロベニウスによるラテン語訳としてヨーロッパで出版されたのは1533年、これをモンテーニュが引用していることから、彼がその版を読んでいたことが知られる。また1562年には、ピュロンの活動を知るもう一つの源泉であるセクストス・エンペイリコス¹⁰による『ピュロン主義哲学の概要』のラテン語訳も出版されている。モンテーニュはこれもまた読んでいたと考えられている。

ところで興味深い記述が上記DL『哲学者列伝』の中にある。モンテーニュに、或いは彼を通して、ある意味でデカルトにまで影響を与えたピュロンの立場の起源がインドにあるというのだ。少し長いが、ピュロンの出生を含めた箇所を見てみよう。

DL『哲学者列伝』第9巻第11章61節¹¹

ピュロンはエリス出身で、(中略)(師である)アナクサルコスが行くところならばどこにもついていったので、「インドの裸の賢者やマゴス僧 καὶ τοῖς γυμνοσοφισταῖς ἐν Ἰνδίᾳ συμμῖξαι καὶ τοῖς Μάγοις」¹²とも交流があったという。このことから最も高貴な仕方で哲学活動を行なったように思われる。つまり「(事物のそれ自体としてのあり方の)把握不可能性 ἀκαταληψία」と(その事物のあり方についての)「判断保留 ἐποχή」という議論の種類を(哲学に)に持ち込んだからであるが、これはアブデラのアスカニオスが主張していることである。

上記ではインド人やペルシア人との出会いの後、「このことから ὁθεν」という因果関係を示す接続詞が使われ、ピュロンは「把握不可能性」と「判断保留」に達したとも読める¹³。古代懷疑主義の起源に関わる議論の出発点はここに尽きる。

古代懷疑主義の起源に関して諸家の見解は別れる。既に「古典」の域となっている哲学史家ツェラーは、ピュロンについてアレクサンドロスの東征に赴いた時にはプロタゴラスなどを熟知していたとし、その起源をギリシア以外には求めていない¹⁴。スタフは「彼(ピュロン)はメガラ派とデモクリトス派の影響を、またアレクサンドロスの東征に影響を受けたと言われているが、彼はこれらについて何も書き残してはいない」としてやはり否定的である¹⁵。現代の研究者であるロングも「しかし東方の影響が、ピュロンの哲学的発展に対して何か重要な役割を果たしたかどうか、はっきりと知ることは不可能である。また証拠はそのような仮説を必要としな

い」としている¹⁶。これに対しアームストロングは、「彼（ピュロン）が後者（バラモンの禁欲主義者）から何かを学んだということはある得よう」と肯定的である¹⁷。これに対し、より積極的な影響を主張する研究者もいる。ピュロン主義と仏教の関係を論じたクズミンスキーはとりわけピュロンの哲学的活動の目的である「アタラクシア ἀταραξία」において仏教の影響を肯定している¹⁸。同様にピュロンと初期仏教の関係を中心に扱ったベックウィズも、クズミンスキーと同様にピュロンと初期仏教の類似性を指摘した上で、やはりアレクサンドロスの東征の結果、ピュロンの懐疑主義が形成されたとしている¹⁹。ピュロン主義に限定して初期仏教からの影響を認める二者とは異なり、古代ギリシアにとってのインドとの接触全般を扱ったストーンマンも、「ピュロンとブッダ」という節を設けて論じた上で、ピュロン主義の形成における仏教の影響について肯定的な判断を下している²⁰。

これらを見てわかるように、ピュロンの思想と東方の関係について、一定の見解は存在しない。プロタゴラス以来の相対論の枠組みを参照すれば、東方の影響を想定せずとも、ピュロンの立場を説明できるという見解も十分な説得力を持っている。これに対し、実際にアレクサンドロスに従ってインドに赴いているだけに、ピュロンに対してそのような影響があったという推測も一定の説得力を持っている。後述するが、アレクサンドロスの軍勢は現地の「裸の賢者」と会話を試み、彼らのうちには長く同道したものもいるからである。従ってその限りでは、インド思想の影響を受ける「状況証拠」はあると言えるだろう。

はたしてピュロンは、DLが述べるように、何らかの影響を受けたのだろうか。ピュロン自身が著作を残していない以上、究極的にそれを立証することは不可能である。さらに言えば、思想間の「影響関係」を立証することは、影響を受けたという明確な言明が当事者からない限り、難しいだろう。何故なら、それを認定する基準は存在しないからである。DLの言

葉を肯定するにせよ、否定するにせよ、結局のところ、「状況証拠」を挙げて考察するよりほかはない。

ではその「状況証拠」は揃っているのだろうか。上記の肯定派を見る限り、多くの論者は初期仏教との関係を中心に行っている。しかしながら、当時も含めた古代インドには、ピュロンの「懷疑主義」と類似した、仏教以外の思想も存在していた。もしピュロンに「影響関係」を認めるのであれば、それらも含めて検討すべきである。その意味で本稿は、古代懷疑主義の起源をインドからの影響とする上記の見解について、その可能性を、仏教を含めたインド思想と比較を行い、検討することを目的している。

第1章 古代ギリシア哲学における複数の「懷疑主義」

インド思想との比較を行う前に、ピュロンの「懷疑主義」をめぐる問題について見ておく必要がある。一般に「懷疑主義」とは、教条（ドグマ）主義・断定主義と対置される立場である。「Xが何であるのか」という問いは、Xの定義を求める問いであり、「Xはaである」という形式で答えられる。Xについてそれが何であるのか、或いはaという属性があるかどうか、答えを出せるとする立場が教条主義であり、「Xはaである」という判断が不可能であるとしたり、その判断、あるいはその定義を控えたりする立場が概して「懷疑主義」と言われると言って良いだろう。

ただしこの点については注意が必要である。何故なら、「Xとは何か」という問いについて、「Xについて人間には真なることは知り得ない」という不可知論に立つ立場（アカデメイア派）と「現時点ではわからない」（ピュロンの立場）との二つがあるからである²¹。

セクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の概要』第1巻第1章1-4²²

何らかものごとを探求する人々に帰結しそうなこととは以下の通りであろう。

つまり 1) 何らかのものごとを発見するか, 2) 何らかのものごとの発見を否定し把握不能であることに同意するか, 3) その探求を継続するか, である。

それ故におそらく, 哲学に於いて探求されているものごとについても, 1-1) 真実を発見したと主張する人々もいれば, 2-1) 探求されているものごとを把握することは不可能であると主張した人もいるし, 3-1) さらに探求を行なう人もいる。

これらのうち, 1-2) 真実を発見したと思っているのは, アリストテレス学派, エピクロス学派, ストア派や, そのほかなど, 固有の意味で教条主義者 (ドグマティスト) と呼ばれている人々である。2-2) 真実の把握が不可能であると表明した人々は, クレイトマコスやカルネアデス派, そのほかのアカデメイア派である。3-2) そして探求を続けるのは懐疑派である。

このようなことから, 哲学の最大の区分は三種類とするならば理にかなっているように思われる。つまり教条主義者, アカデメイア派, 懐疑派である。

上記のセクストスに基づいて哲学学派の分類をするなら, 以下の三つとなろう。

- 1) 教条主義者。「Xはaである」と判断する。
- 2) アカデメイアの懐疑派。「Xがaであるかaではないか」は知り得ないとする。
- 3) ピュロンの懐疑派。「Xがaである」という判断は保留する。

ではアカデメイアの懐疑派とピュロンの懐疑派の間の違いとは何なのか。セクストスよりも先の世代であるアウルス・ゲッリウスを見てみよう。

アウルス・ゲッリウス『アッティカの夜』第11巻第5章²³

ピュロン主義哲学およびアカデメイア派についての簡便な内容と彼等のあいだでの違いについて。

ピュロン哲学と我々が呼ぶ者たちは、ギリシア語では「スケプティコイ σκεπτικοί」と呼ばれている。これが全体として意味するのは、いわば「探求者」とか「考察者」である。というのも、彼等は何事も判断せず、規定しないからである。むしろ、全ての事物のなかに、それについて判断でき、規定できるものが存在するかどうか、彼らは常に追求し、考察しているからである。（中略）さて古くから多くのギリシアの文筆家が論じてきた問題とは、ピュロン主義者とアカデメイア派がどの点がどの程度まで相違しているのか、ということである。（中略）確かにピュロン主義者は、アカデメイア派とこれらの点では同じような主張をしている。けれども彼らは互いに異なっていると思われる。それは様々な理由にもとづいているが、とりわけその最大のものはこのような理由による。つまりアカデメイア派は

「事物そのものは何であれ、自分たちがそのようであると把握している、まさにそのとおりに把握されうるものは何一つとしてないし（*quidem ipsum illud nihil posse comprehendī quasī comprehendunt*）、自分たちがそのようであると規定している、まさにそのとおりに規定されうるものは何一つとしてない（*nihil posse decernī quasī decernunt*）」

とする。だが、ピュロン主義者は

「（アカデメイア派の言う）そのようなこと（事物のありかたは把握されないと）さえも決して真であるようには思われない（*nē id quidem ullō pactō vērūm vidērī dicunt*）。というのも真なることなどは何一つも無いように思われるからだ（*quod nihil esse vērūm vidētur*）。」

とする。

「事物は把握できない」という不可知論の立場をとるアカデメイア派は、けれども、その不可知論の立場そのものが「Xとはaである（ではない）」という形式をとっている限りで、真偽にコミットしてしまっている。これに対し、「不可知論」それ自体を「判断保留」の対象なのではないか、と

というのがピュロン主義の立場である。

では何故ピュロンは「判断保留」をするのか。ここには重要な点が存在する。「判断保留」には「目的」が存在するのである。

セクストス『ピュロン主義の概要』第1巻第12章25-26

懐疑主義的な生き方の目的とは何か

これらに続いて、懐疑主義的な生きかたの目的についても言及しておくのがよい。さて、「目的 τέλος」というのは、全てのものごとがそのために為される、或いは考察されるものであるが、しかし目的自身は何ら「何かのため」のものではないもの、或いは諸々の欲求対象の究極に（位置する）ものである。そしてこれまで我々が主張してきたのは、懐疑主義者の目的は、「思いなしに基づく、ものごとにおける無動揺 τὴν ἐν τοῖς κατὰ δόξαν ἀταραξίαν」であり、「余儀ないものごとにおける適切な心の情態 ἐν τοῖς κατηναγκασμένοις μετριοπάθειαν」である。というのも、懐疑主義者が哲学を始めたのは、諸々の「現れ τὰς φαντασίας」について判定して、「何が真であり、何が偽であるのか τινες μὲν εἰσιν ἀληθεῖς τινες δὲ ψευδεῖς」を把握し、その結果として、「心が無動揺であること ἀταρακτῆσαι」へと到ろうとしたからなのだが、しかし（Xがaであるか、そうではないのか）判定の不一致へと至ってしまい、この不一致状況に判定を下すことが不可能となって、判断を保留したのである。しかし判断を保留した人には、偶然ながら「思いなしでいることがらについての無動揺 ἢ ἐν τοῖς δοξαστοῖς ἀταραξία」がやって来たのである。

実際、何が自然本来的に美であり、何が自然本来的に悪であるのかを思い為す人は、万事について心が動揺させられる。そして「美しいと思われるもの τὰ καλὰ εἶναι δοκοῦντα」が、その人に備わっていないときには、自然本来的に悪だと見なしているものによって責めさいなまれ、そして「善いと、その人が思っているものごと τὰ ἀγαθὰ, ὥς οἶεται」を追い求めるのである。だが、それを獲得すると、常

軌を逸して度を越して興奮してしまうため、また変化を恐れて、その人に善いと思われているものごとを放擲しないように、あらゆる尽力をするため、さらに大きな動揺に陥ってしまう。

これに対して、自然本来的に美しいものごと、或いは悪について、それを確定しない人は、緊張感を持ってこれを追求することも、また忌避することも無い。そしてその故に無動揺となっているのである。

「判断保留」がピュロンにとって初めから「無動揺」に至る手段として位置付けられていたか、そこに至る道筋の発見は「偶然」だったのか、実際のところは不明である。しかしながら、少なくともピュロン主義者にとって「懐疑的な生き方」、すなわち「判断保留」は「無動揺・アトラクシア」への手段であり方途なのである。

話は冒頭に戻る。デカルトは自身の立場に「方法的」と限定をつけ、「懐疑のための懐疑」をおこなう同世代の懐疑主義者たちとは差別化を図っていた。しかし彼らの原点であるピュロン主義者は、「懐疑」や「判断保留」を「手段・方途」と自覚していたのである。では、デカルトが意識していた懐疑主義者達にそれほどまでに影響を与えたピュロン主義の起源について、資料に従って検討することにしたい。

第2章 ピュロンの懐疑主義の起源を巡って

アレクサンドロスの軍勢とインド知識人との繋がり

ピュロンへの影響について考察するためには、アレクサンドロスの一行の行動に着目する必要がある。どのような経緯によって、どのようなタイプの「インドの賢者」と交流を持つことになったのだろうか。

アレクサンドロスはタキシラに到着したとき、インドの賢者たちのうちでも裸でいるものたちを見かけたのだが（τῶν σοφιστῶν τῶν Ἰνδῶν τοὺς γυμνοὺς）、彼にはそのものの一人を（遠征に）同行させたいという欲求が起こった。彼らの強い自制心（τὴν καρτερίαν）に驚嘆したからである。賢者の一群には長老がいて、名前をダンダミスと言い、他のものたちは彼の弟子であったが、彼自身がアレクサンドロスのところへ行くことも、弟子たちが行くことも許さないと答えた。（中略）さて、アレクサンドロスは、彼（ダンダミス）が自由人であることを認めて、（同行を）無理にさせようとするをやめた。しかしその賢者の中のカラノスという人物が説得されて（同行する）こととなった（後略）。

こうした経緯から「カラノス Κάλανος」なる賢者がアレクサンドロスの一行に随行することになった。プルタルコスによれば、この「カラノス」というのは「あだ名」であったという²⁵。ところで、カラノスは伝承資料によって性格やその動機についての描写が相当に異なっており、扱いが難しい。アッリアノスの先の箇所では強い自制心を持った人物として伝えられているが、そこで使われている「自制心 καρτερία」、は「より強い καρτερός」の派生語であって、「強い κράτος」の比較級「より強い κρατέρος」と同義語である。これらは「支配する κρατέω」の派生語で、「自分を支配することができる」、すなわち「自制心のある」という意味を持つ。しかし続く箇所でアッリアノスは、メガステネスからの情報と断った上で、逆の描写を伝えている。

アッリアノス『アレクサンドロス東方遠征記』第7巻第2章第4節

メガステネスが報告するには、この人物は非常に自制心がなく、（彼らの仲間の）賢人たち自身もこのカラノスは彼らのところに留まる幸福を捨てて、神とは異なる主人に支える他という理由で、彼を誇ったという。

形容詞「自制心がない ἀκράτωρ」は「支配する κρατέω」の派生語に否定辞をつけた語彙であり、ストラボンでも同様の記述がある²⁶。こういった正反対の性格描写が存在した原因として、『アレクサンドロス大王伝』の訳者である森谷はボスワースを引いてこう説明する。当時、尊敬を集めていたブラフマンを相当数殺したため、アレクサンドロスは憎悪の対象となっていた。その遠征軍に同道し、あろうことかブラフマンに禁止されていた飲酒さえも行ったカラノスは、アレクサンドロスと同じく反感を買うこととなっていた。後にパータリプトラにとどまったメガステネスは、『インド誌』で、それらの事情を察して、悪く描いた。この『インド誌』は現存していないが、それを継いだ記述が上記の性格描写である、ということである²⁷。その一方でアレクサンドロスの東征軍では好印象であり、その記録に基づいた描写は良いものである。先のアッリアノスの描写はそれに基づくのであろう。とりわけそれを示す箇所が以下である。

アッリアノス『アレクサンドロス東方遠征記』第7巻第3章第1節-第6節

以上のことを私が報告したのは、アレクサンドロスのことについて記録している際に、このカラノスのことについても述べる必要があると考えたからである。さてカラノスは、それ以前には決して病に罹ったことなどなかったのだが、ペルシアの地で身体に不調をきたした。それでも彼は病人としての生活をしようとする気はなく、むしろアレクサンドロスにこう言った。自分にとって良いこととは、身体がこの状態のうちに、つまり何らかこれまでの生活態度の変更を彼に強いるような何らかの病苦に見舞われるより前に人生を終えることを望んでいる、と。（中略）そうしてカラノスは火葬堆に上がって、仕来りに法って体を横たえた。そしてそれは全兵士たちの見るところであった。アレクサンドロスにとって、自分の友人が見ものとして曝されるのは喜ばしからざることであった。だが、炎の中で身体を微動させないその光景は、他のものに驚嘆を与えた。（中略）インド人カラノスについては、まさにこういったことを、信頼するに十分な人々が報告している。

それは何事かをやり遂げようとする人間の意志が、いかに自制心が強くそして不屈であるのか、それを知ろうと希望するすべての人間にとって必要なのである。

現在の倫理学用語でいえば「生の質 Quality of Life」の問題だといえるであろう。「生の質」が保てないと判断したカラノスは生きながらの火葬を望み、微動もせずに焼かれたという²⁸。その意志は「自制心が強い καρτερόν」と言われているが、まさに先に見たカラノスの性格描写と同系の語彙で形容されている。いずれにせよカラノスについては、結果として性格の異なる二つのレポートがギリシア・ローマ世界に残されたことがわかる。

ところでアレクサンドロス一行にはこれらの人物以外にも接触があった。『対比列伝』第64章では、解答次第では殺害される状況に置かれた10人の「裸の賢者・ギュムノソピスタイ・γυμνοσοφισταί」が²⁹、対話ののちに解放されたという描写がある。また他の箇所では²⁹、アレクサンドロスの部下のアリストブ羅斯がタキシラで、それぞれ弟子を引き連れた剃髪の年長者と髪を伸ばした年少の「ブラフマンたち βραχμάναι」と出会い、年長者の方は王の死まで同道したことがと伝えられている。このように、アレクサンドロスの東征軍は複数の「裸の賢者」「哲学者」「ブラフマン」との接触があり、複数の同道している。すると彼らとの接触からピュロンが何らかの影響を受けたとする DL の説明について、状況証拠は揃っているといってい良いだろう。それを検討するためにも、彼の懐疑主義に連なる思想が当時のインドにあったかどうか見てみたい。

第3章 インドの「懐疑主義」思想を巡って

第1節 サンジャヤ・ベーラティプッタの場合

「Xはaである」という判断を控えるのがピュロンの立場であるとすれば、

類似の思想はインドにもあった。実際、それは仏教が興った時代に認められ、また仏教にもそのような傾向性があったことは事実である。仏教成立時は、それまでのバラモン教に対して反権威主義的な思想が成立したときでもあった時代であったと言われている³⁰。

さてその一つが、サンジャヤ・ベーラティブッタが率いる学派である。初期仏教を伝える經典の一つ『ディーガ・ニカーヤ dīgha-nikāya』³¹の中の一編、『沙門果経・サーマンニャパーラスutta sāmāññaphalasutta』には、「諸々の技術者は、その技術によってもたらされるもの（結果・産物）によって、自分のみならず他者を現世では幸福にする。その産物はさらに沙門（出家者）に布施となることで「死後の世界（来世）」でも幸福になる。では沙門（出家者）は、現世および来世でどのような果報をなすのかと、アジャータ・サットゥ王は世尊（釈迦・ブッダ）をはじめとして何人もの宗教家・思想家に尋ねる。そのうちの一人がサンジャヤであり、王と問答した内容が「師（世尊・釈迦・ブッダ）」への報告形式で描かれている。

『沙門果経』（『ディーガ・ニカーヤ』第2巻第34節）³²

このように私が尋ねたとき、師よ、サンジャヤ・ベーラティ・ブッタは私にこのように言った。

「死後の世界 paro loko」³³はあるか？」とあなたが質問し、もし「死後の世界がある」と私が思うなら、「死後の世界がある」と私はあなたに答えるだろうが、（けれども）

返答1) 「こうである」とも私は思わない (evam pi me no)。

返答2) 「そうである」とも私は思わない (tathā pi me no)。

返答3) 「(それらとは) 別である」とも私は思わない (aññathā pi me no)。

返答4) 「そうではない」とも私は思わない (no pi ti me no)³⁴。

返答5) 「そうではないのではない」とも私は思わない (no no ti pi me no)³⁵。

「死後の世界はないのか？」とあなたが質問し、(以下は上記返答1～5と同様)」、

「死後の世界はあり、かつまたないのか？」とあなたが質問し、(以下は上記返答1～5と同様)」

「死後の世界はあるのでもなく、ないのでもないのか？」とあなたが質問し、(以下は上記返答1～5と同様)」

「死後の世界」についてのサンジャヤの議論は、単に存在を肯定する議論とも否定する議論とも異なっている。まず「死後の世界」の「存在（ありかた）」について、上記1では、質問者の想定する「ありかた」とは思っていないことを述べ、次いで2では、質問者の想定する「ありかた」以外だとも思っていないことを述べ、そして3では、それまで想定された「ありかた」以外だとも思っていないことを述べる。さらに4では、上記の三つの否定的な言明を承けた上で、「存在（ありかた）」を否定するわけではないと思っていることを述べる。そして最後に5では、議論されてきた「死後の世界の存在（ありかた）」を「否定しないと言うわけでもなく、否定しないことはないと言うわけでもない」ということを述べている。

1から5は「死後の世界はあるか」という一つの質問に対する答えだが、この後、「死後の世界はないか」（存在の否定）、「死後の世界はあり、かつまたないのか？」（存在の肯定かつ否定）、「死後の世界はあるのでもなく、ないのでもないのか？」（存在の否定かつ肯定）とあらゆるパターンの想定問答に対して、1から5の解答が行われている。「死後の世界のありかた」について肯定と否定を用いたあらゆる仕方の想定に対し、「思っていない」と答えることでサンジャヤは、この問題に一切コミットしないという態度を示したことになる。その限りでサンジャヤは判断を保留しているとも言える³⁶。そして見てきたように、その手法は「対象Xの存在（ありかた）」についての肯定と否定という、一見するとある種の論理形式を備えた応答となっていた。だとすれば「死後の世界の存在」など、各派で争われなが

らも確定的な答えが出されなかった諸問題に対して、論理を用いつつ（それが一般的な意味での論理かどうかは措くとしても）、一切コミットしないという新たな方法を提示したことになる。その点で、現代では肯定的に評価する研究者もいる³⁷。しかしながら仏教の側からは、このサンジャヤの態度は捉えどころのない詭弁を弄するものとして否定的な評価をされている³⁸。

ではこの学派がピュロンに影響を与えた可能性はあるだろうか？確かに「判断保留」という点では、ピュロンとの類似点を感じさせる。しかしピュロンのそれが「心の無動揺」に至る手段であったことに対し、サンジャヤにはそれが明確ではなく、むしろデカルトの「懷疑のための懷疑」を想起させるものとなっている。もちろん、サンジャヤにとっては対立している仏教教団による記録しか残されておらず、その点を差引かねばならないにしても、不明確である。さらにこの学派が、アレクサンドロス東征時に存続していたか、この点についても明らかではない。従って、これらをもってピュロンへの影響関係を認めるための「状況証拠」とするには、いささか否定的にならざるを得ない。

第2節 仏教の懷疑の意味と「無記」

ピュロン主義の起源となりうる「懷疑主義」的な思想は、他にも当時のインドにはあった。他ならぬ仏教である。というのも「判断保留」という観点が仏教にも存在するからである。これは「無記」という思考として知られる。その典型的な事例を『マッジマ・ニカーヤ (majjhima-nikāya)』の「毒矢の喩え」の中に見て見たい。

『小マールンキャ・プッタ経』（『マッジマ・ニカーヤ』第63経）³⁹

私はこのように聞いた。或る時に世尊はサーヴァッティのジェータヴァナにあるアナータピンディカの園に住していた。その時に、尊者マールンキャ・プッタ

は人気のないところに行って独り座っていたのだが、彼の心に以下の考えが生じた。

このような見解を世尊は説明することもなく、捨て置き、拒絶している⁴⁰。

問題1) この世界は(時間的に)永遠であるか、

問題2) それとも永遠ではないのかとか (sassato loko iti pi, asassato loko iti pi),

問題3) 世界は(空間的に)有限なのか、

問題4) 有限ではないのか(無限か)とか (antavā loko iti pi, anantavā loko iti pi),

問題5) 「命・魂 jīva」とはまさに身体なのか(魂と身体とは同一なのか),

問題6) 命・魂と身体とは別なのかとか (taṃ jīvaṃ taṃ sarīraṃ iti pi, aññaṃ jīvaṃ
aññaṃ sarīraṃ iti pi)。

問題7) 真理に到達した人間は死後に存在するのか、

問題8) 真理に到達した人間は死後には存在しないのかとか (hoti tathāgato
param maraṇā iti pi, na hoti tathāgato param maraṇā iti pi)

問題9) 真理に到達した人間は死後に存在し、かつ存在しないのかとか (hoti ca
na ca hoti tathāgato param maraṇā iti pi,)

問題10) 真理に到達した人間は死後に存在するのでもなく、死後に存在しないの
でもないのかとか (n'eva hoti na na hoti tathāgato param maraṇā iti pi)

こういったことを世尊は私に答えていない。世尊が私に答えていないということとは、私が喜ぶところではないし、私が容認することではない。なので、私は世尊のところへ参じ、これらのことの意味を質問してみよう。

最後の数問での「真理に到達した人間 tathāgata」とは、転生から脱した存在、ブッダなどを含んだ存在と解釈できるだろう⁴¹。これらは「輪廻と解脱」というインド独特の思想的な前提なくして成立しない問題であるが⁴²、それ以外の問題は、プラトン、アリストテレス、エピクロスをはじめとしたギリシア哲学ではもちろん、長い西洋哲学の歴史の中で繰り返し

問われて来たものである。とりわけ時間と空間に関わる問いは、カント『純粹理性批判』における第一アンチノミーとパラレルと言って良いだろう⁴³。

さて、この問題が二律背反であることを論証によって明らかにしたカントとは異なり、ブッダは確定的な返答をマールンキャ・ブッタにしない。そしてそのかわりに「毒矢を射られているにも関わらず、その処置よりも前に、矢に塗られた毒の成分、それを放った弓の種類、射手の身分、家柄などを知らうとしたならば、その人は矢を抜くことに遅れ、毒が回って死んでしまう」と比喻で答える。

その背景にはこのような考えがある。私たちの「生」は常に私たちの思うままになるわけではない。私たちは老い、病に罹り、死んでいく。「生」は「苦」に満ちている。ではそれらの原因とは何なのか？「老」が我々を襲う理由は何なのか？「病」はどのようなプロセスに従って我々に発生するのか？「死」から我々が免れえない原因とは何なのか？実際、マールンキャ・ブッタの発した問いを考察したところで、それを考察している人にも「苦」は訪れる。これらの問いの追求はそれらの「苦」を滅し、「心の平安」をもたらすということはない。「心の平安」を第一に考えるのであれば、むしろそれらの追求を遮断した方が良い。このような考え方を元に、世尊はまず比喻で答え、肯定とも否定とも答えないことを述べる。

マールンキャ・ブッタよ、何故に私はこのことに答えないのか？マールンキャ・ブッタよ、それは「利益を伴うもの atthasamphita」ではないし、「より優れた生の基礎となるようなもの ādibrahmacariyaka」ではないし、「世俗的生活の嫌悪 nibbida」「欲望から離れること virāga」「煩惱が消滅すること nirodha」「心が静穏なこと upasama」「(解脱に至る) 知恵 abhiñña」「悟りを開くこと sambodha」「煩惱という火が掻き消された状態（いわゆる涅槃 nibbāna）に役立たないからである。それ故に私はこのことに答えない。

このような立場は、仏教的には「答えないこと・無記 *avyākata*」とされる立場である。言ってみれば「形而上学的・哲学的質問」を拒否するブッダの態度は、究極の目標として心の「無動揺 *ātapaṇṇa*」を掲げ、そこに至るための道筋として哲学活動に関しては肯定・否定のいずれの立場にも与しない「判断保留」のピュロン立場を彷彿とさせる。そしてさらに、アレクサンドロスの遠征当時には、多くの仏教徒の集団が遊行していたことも明らかであり、その点では彼らとの接触に問題はない。

では仏教のこのような「無記」の姿勢がピュロンに一定の影響を与えた可能性はあるか？ 思い出しておくべきなのは、仏教の根底にある思想である。あらゆる存在は何らか一つの「我」、パーリ語で「アッタン *attan*」と呼ばれる実体を中心に成立しているのではなく⁴⁴、多くの要素が寄り集まってそれを構成し⁴⁵、しかもその要素とそれを含んだ集合体は不断に変化していくという考えかたである⁴⁶。諸法無我にして諸行無常、全ては縁起によるという事実には「無知」で、対象が示す一時の「あり方」に執着する限り、生きることは「苦 *dukkha*」である。だからこそ「無知 *avijjā*」から解き放たれた人「覚者・ブッダ *buddha*」が成立するのであって、その限りで、仏教の根源には「尊い真理 *ariyasacca*」が、真なる「知 *paññā*」が存在するのである。それに対してピュロンは、哲学的課題に対しては「対象 X それ自体は a であるとも a でないとも判断しない」ものの、「知覚を通して対象 X は私に a として現れている」ことは否定しない。「対象 X それ自体のあり方」について判断を控えているだけである。

こうしてみると、「世界の永遠性」「身体と魂の関係」など個別の形而上学的問題に対しては類似した立場をとるようではあるが、対象の一義的な把握の不可能性を主張するピュロンと、「世界のあり方」については「真理」把握の可能性を前提として修行を行う仏教とは、やはり異なっていると言えるだろう。このような根源的な世界観を抜きにして、ピュロンが新たな「議論の種類」を作りえたかどうか疑問が残る。

第3節 ジャイナ教と「ある観点」

判断保留に関しては、むしろ「不殺生・ahimsā अहिंसा」を標榜したジャイナ教に触れなければならない⁴⁷。事実上の始祖であるニガンタ・ナータプッタは世尊（ブッダ）と同時代の紀元前4世紀の人物であるが、議論において一義的な断定を避けることを基本としていたと考えられるからである。このような観察手法は「naya नय」と呼ばれ、またそれにも関わらず主張を行う際には、「或る観点からすれば syāt स्यात्」という限定を付けることで、対象に対する相対的な視点を主張したという。それ故にこの派は「観点が相対的な見解 syādvāda स्याद्वाद」, 「一つの観点からではない（多様な）見解 anekāntavāda अनेकान्तवाद」と他の派から呼ばれたという。以下で見るのはジャイナ教の教義を説明したものである。そこに認められる「七つの観察手法（七つのナヤ）sapta bhaṅgī naya सप्तभङ्गिनय」は、始祖ニガンタ・ナータプッタよりも後に形式的に整備されたものだと推定されているが、その根本的な考え方は、初期ジャイナ教、或いは始祖自身に帰するものだという⁴⁸。

「ジャイナ教教義」『インド全教義要覧（サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ）』第3章⁴⁹

ここで、ジャイナ教徒は「七つの観察手法」という名の「論理 nyāya न्याय」に至るところで導いている。

- 1) 「或る観点からすれば、（それは）ある asti अस्ति」
- 2) 「或る観点からすれば、（それは）ない nāsti नास्ति」
- 3) 「或る観点からすれば、（それは）あり、且つない asti ca nāsti अस्ति च नास्ति」
- 4) 「或る観点からすれば、（それは）言表化できない avaktavya अवक्तव्य」
- 5) 「或る観点からすれば、（それは）あり、且つ言表化できない。」
- 6) 「或る観点からすれば、（それは）なく、且つ言表化できない」

7)「或る観点からすれば、(それは)あり、且つなく、且つ言表化できない」と。

動詞「ある *asti* अस्ति」の性格上、「Xは存在する」と主語の存在について言及しているのか、あるいは繫辞として「(Xは) aである」とaという主語の属性様態についての言及なのか、或いは「Xはaである」という命題そのものの真偽を問うているのか、ここだけでは判然としない⁵⁰。興味深いのは、対象Xについて、「あり、且つあらぬ(ない)」という、ギリシア哲学であればパルメニデス以来たびたび問題化されてきた矛盾律が、「或る観点」から導かれる回答の一つとなっている点である⁵¹。ではジャイナ教では、ギリシア哲学であれば避けられるべき「あり且つあらぬ」は、何らの反省もなく導かれているのだろうか。

「ジャイナ教教義」には、先の箇所よりも前に、8世紀の『スヴァールーパ・サンボダナ *svarūpa sambodhana* स्वरूपसंबोधन』を引用しつつ、「[魂・生命 *ātman* आत्मन्]⁵²は「知識 *jñāna* ज्ञान」と異なるのではなく、しかし同じでもなく、ある仕方では異なり、また同じである」と述べられる箇所がある⁵³。この主張には、当然のことながら「異なるということと同じであるということは二律背反なのではないか？」という反論があげられており、それに対しジャイナ教が「観点が多様な見解」を維持するが故にそれも許容すると答えている。その意味では、ジャイナ教は「あり、且つあらぬ(ない)」という論法には自覚的であったと考えられる。その上で先のような表現を用いたということは、ジャイナ教の特質であり、むしろそれによって矛盾律を超えようとしたと解すべきだろう。

さらに注目すべきなのは、肯定でも否定でもなく、それらとは異なった「言表化できない *avaktavya* अवक्तव्य」という判断が導かれている点である。このサンスクリット語の語彙「言表化できない」は、「言語・言葉 *vac* वच्」と「なす/kr कृ」からの派生語「言表化される *vaktavya* वक्तव्य」に否定接頭 *a* अ がついたものであり、先の仏教におけるパーリ語「答え

ないこと・無記 *avyākata*」と語の基本的な構造は同じである。もちろん仏教の場合は、回答拒否の態度であるのに対し、ジャイナ教では回答の一つであるという点で、その実質は全く異なっている。そしてジャイナ教のこの回答もまた、矛盾律を越えるという目的を有した論法だとも考えられる⁵⁴。

いずれにせよジャイナ教のこれらの議論は、主語の属性様態やその存在について、一義的な決定を避けようとするものである。こう振り返ってみると、ジャイナ教の考え方は、ピュロンが判断保留に至った道筋と類似しているようにも見える。けれどもジャイナ教が中心的な教義としていた「不殺生」は、上記のような懐疑的な立場とは相反する。というのも「不殺生」の対象が「命・魂 *jīva जीव*」を有するものである以上、それを無生物である「物体 *pudgala पुद्गल*」と区別するための体系的な自然学理論が必要だからである。実際、ジャイナ教は原子論を中心とした自然観を有しており、「生命」を持つ各種の存在と「無生物」の定義が、体系的理論の中で規定されている⁵⁵。この点が始祖や初期ジャイナ教に遡るとすれば、ピュロン主義とは異なった立場にしていることになる。

さらに修行の目的は仏教同様に「業」から完全に離脱すること、いわば解脱である。これは、前世の「業」が今生に、今生の「業」が来世に反映されるという「輪廻」を前提にしている。つまりその目的が、修行によって正しい知恵を獲得することによって達成されるとすれば、ジャイナ教徒の修行には「輪廻」という「形而上学的対象」についての肯定的判断が存在していることになる。この点でピュロン主義とは大きく前提が異なっている。その限りで、ジャイナ教から世界観を共有するほどの強い影響を受けたと主張することには躊躇を覚える。

とはいうものの、もしも彼らがピュロンらと「或る観点」を使った議論をしたとすれば、「全面的な影響」はともかく、その論争の「スタイル」が後日のピュロン主義のヒントとなった可能性は一概には否定できない。

ではこのような議論をするジャイナ教徒にピュロンが接触したという「状況証拠」はあるのだろうか。

ここで思い出すべきなのは、先に見たように「裸の賢者」カラノスを「バラモン」と想定する研究者の存在である。その根拠は、カラノスの性格描写の不一致であった。けれども、カラノスをバラモンだとする根拠はこれだけでは決定的ではないだろう。実際、「裸」という語を本来の意味で捉えるならば、カラノスが何もつけずに遊行していたジャイナ教徒であった可能性は十分にありうるからである。もしそうであれば、ピュロンがジャイナ教徒カラノスから「或る観点」を使った論法を学んだことには「状況証拠」が伴い、一概に否定することはできなくなる⁵⁶。

おわりに

「出家主義」の影響？

これまで本稿は、古代懐疑主義の起源をインドにもとめたDLの接続詞「このことから ὅθεν」が実際に意味を持っているのか、言い換えればピュロンの懐疑主義の非ギリシア起源の可能性について、比較思想史的な観点から検討を目指すものであった。それは同時に、インドからの影響を認める研究者の多くが、主に仏教を想定している現状に対して、それ以外の可能性を考察することを目的とするものであった。

これらに対し本稿では、インドの「懐疑主義」的な三つの学派を、それぞれの文脈に即して検討した。サンジャヤ・ベーラティプッタの懐疑論は、懐疑の目的と手段という点で、ピュロンの態度とは構造的に異なっていた。むしろ「解脱」という目的のために、それを阻害する「形而上学的対象」への判断を控えるという点で、ピュロンの懐疑主義は、仏教と一定程度の思想的類似性が認められた。これはジャイナ教も同じである。さらにジャイナ教とは、彼らの主張する「多様な観点」からすれば、対象についての判断は一義的なものとはならないとする、その議論の仕方において、一定

程度の類似性が認められた。その限りでその方法を「スタイル」として取り入れたとしても、強く否定することはできない。そして両学派ともピュロンと接触可能であったとする「状況証拠」によって、影響関係を全面的に否定することもできない。けれども仏教とジャイナ教とは、輪廻と解脱という「形而上学的問題」を認める点において、ピュロンとは決定的に相違している。その限りで全面的な影響を認めることはできない。そして概観した限りでは、DLにおける接続詞「このことから ὅθεν」は、可能性はゼロではないものの、厳密な意味での思想的因果関係を示すものとは言えない。だとすれば、東方思想そのものがピュロンの懷疑主義の中心を形作ってはならず、それ以前のギリシア思想で説明できるという指摘も意味のないものとは言えないだろう。

しかしながら、ピュロンにおいてインドの影響を認めうる点が一つ存在する。それは彼の生活態度である。それが窺われる一節をやはり DL から見てみよう。

DL 第9巻63-64節

ピュロンは（アンティゴノスによれば）世俗から退いて孤独に暮らしていた。そのため、家人にも姿を見られることがまれであった。これは、或るインド人（師である）アナクサルコスに「自分自身が王宮に仕えているようでは、人を立派に教えることなどは出来ない」と非難したのをピュロンが聞いたからである。

記録によれば、インドの賢者たちは公共の政治に関わるものたちもいたものの⁵⁷、遊行生活を送るものもいたという。さらに遊行者には「森林に生きるもの ὕλοβίου」がいたという⁵⁸。アナクサルコスにアドバイスした「賢者」がどの類かはわからないが、彼らの生活をピュロンも範としたのであろう。だがこれは明らかにギリシア哲学がそれまで育まれてきた風土とは異なっている。対話を重んじたソクラテスはもとより、その学風を継いで

アカデメイアを設立したプラトンにも、同様にリュケイオンを創設したアリストテレスにも、「エピクロスの園」で共同生活を送ったエピクロスにも、彩色された柱廊で講義を行ったゼノンにも、一般的にポリスの中で生きていたギリシア人哲学者にとっては、孤独のうちに哲学的生を営むことは考え難かったはずである。もしピュロンにインドの影響を認めるならば、思想よりはむしろこのような生活態度にこそあると考えたほうが良いだろう⁵⁹。

註

- 1 以下で論じる問題については、既に論者によって『世界哲学史 1』筑摩書房 2020 所収「第 10 章 ギリシアとインドの出会いと交流」の一部において概略が示されている。本稿はそれを核として拡充したものである。
- 2 テキストは *Œuvres de Descartes, Publiées par Adam, C., et Tannery, P., Discours de la Méthode et Essais* VI, Vrin, 1973 を参照しつつ、近代的な綴りの René Descartes, *Discours de la Méthode*, Directeur, Gouhier, H., Texte et Commentaire par Gilson, É., Vrin, 1987 を参照した。『方法序説』の引用参照に際して挙げられるページ数は上記 1987 の Gilson 版のものである。デカルトに際しては以下を参考にした。René Descartes, *Discours de la Méthode*, Introduction et notes par Gilson, É., Vrin, 1989, デカルト（谷川多佳子訳）『方法序説』岩波書店 1997, 谷川多佳子『デカルト『方法序説』を読む』岩波書店 2002, 山田弘明『『方法序説』を読む』世界思想社 1995, 野田又夫『デカルト』岩波書店 1966, 野田又夫（責任編集）『世界の名著 22 デカルト』中央公論社 1967。
- 3 Gouhier, *op. cit.*, p. 31.
- 4 Gouhier, *op. cit.*, p. 32.
- 5 Gouhier, *op. cit.*, p. 32.
- 6 Gouhier, *op. cit.*, p. 33.
- 7 野田 1966, *op. cit.*, pp. 13-14. この言葉自身はデカルトのものではないという。
- 8 Gouhier, *op. cit.*, p. 29.
- 9 Gouhier, *op. cit.*, pp. 267-268.
- 10 セクストス・エンペイリコスとは「経験主義者・セクストス」という意味である。「経験主義」とは医学の一派に付けられることなどから医者であったことがわかるが、実際に「経験主義に立つ医者」かは不明。160 年頃に生まれ、3 世紀前半に活動した。
- 11 DL のテキストは *Diogenis Laertii Vitae Philosophorum*, edidit Long, H., 2Vols., Oxford Classical Texts, 1964 に依拠した。またテキストおよび英訳を含め Long, A.,

- and Sedley, D., *The Hellenistic Philosophers*, Vol. I and Vol. II, Cambridge, 1987. さらに
ロ エ ブ 版 *Diogenes Laertius Lives of Philosophers*, 2 Vols, Tr, Hicks, R.D., HUP,
1925(reprinted 1991) も参照した。邦訳『ギリシア哲学者列伝』加来彰俊訳, 岩波書
店 1994 を随時参照した。なお本稿中の訳文にあるカッコ及び記号は論者による補い
である。以下はこれに従う。
- 12 「裸の賢者」がどのような集団かはわからないが、当時の遊行者にはバラモン派、ジャ
イナ教徒、仏教徒がおり、それらを全体として指していると考えられる。「マゴス僧」
はゾロアスター教徒のとりわけ神官集団を指す。
- 13 Hicks は This led him to adopt a most noble philosophy と両者の間の因果関係を強
く訳している。また 1698 年の Marcus Meibomius によるラテン語訳では、Unde et
nobilissime philosophiam tractasse videtur と Unde という接続詞で訳されている。
Long and Sedley はこの接続詞は裸の賢者との関係のみを表し、マゴス僧には掛から
ないとしている。
- 14 ツェラー（大谷長訳）『ギリシャ哲学史要綱』未来社 1955, pp. 327-328.
- 15 Stough, C., *Greek Scepticism*, University of California Press, 1969, p. 5.
- 16 A・A・ロング（金山弥平訳）『ヘレニズム哲学』京都大学学術出版会 2003, p. 121.
- 17 A・H・アームストロング（岡野・川田訳）『古代哲学史』みすず書房 1987, p. 186.
- 18 Kuzuminski, A., *Pyrrhonism*, Lexington Books, 2008, pp. 35-70, とりわけ pp. 40-41
を参照。
- 19 Beckwith, C., *Greek Buddha*, Princeton, 2015, とりわけ pp. 218-225 を参照。
- 20 Stoneman, R., *The Greek Experience of India*, Princeton, 2019, pp. 346-357.
- 21 以下の記述については金山弥平「古代懷疑主義」（内山勝利責任編集『哲学の歴史 2』
中央公論新社 2007 所収）を参照した。ピュロンとその情報提供者のティモン（DL
の情報源）、セクストスの「ピュロン主義」（或いはその前段階としてのアイネシデモ
スの「ピュロン主義」）との関係については上記 pp. 196-208 を参照。本稿ではアカ
デメイア派とピュロン主義との差異については言及するが、ピュロン本人とピュロン
主義者の差異について積極的に考究せず、今後の課題とする。
- 22 テキストは *Sexti Empirici Opera*, Vol. 1, ed. Mutschmann, H., and Mau, J., De Gryter,
1958 を用い、訳出にあたってはセクストス・エンペイリコス『ピュロン主義哲学の
概要』（金山弥平・金山万里子訳）京都大学学術出版会 1998 を随時参照した。
- 23 テキストは Gellius, *Attic Nights*, Books 6-13, ed., Rolfe, J., HUP, 1927 を使用した。
- 24 テキストは Arrian, *History of Alexander and Indica* II, tr, Brunt, P., HUP, 1983 を使用
し、アッリアノス『アレクサンドロス大王東征記 下』（大牟田章訳）岩波書店 2001
を参照した。
- 25 プルタルコス『対比列伝・アレクサンドロス』第 65 章第 3 節。テキストは
Plutarch, *Plutarch's Lives* VII, Tr, Perrin, B., HUP, 1919, プルタルコス『アレクサンド
ロス大王伝』（訳・註 森谷公俊）河出書房新社 2017 を参照した。

- 26 ストラボン『地誌』第15巻第1章第68節。以下ストラボンに言及する際のテキストは Strabon, *The Geography of Strabon*, tr, Jones, H., HUP, 1917-32 である。
- 27 ブルタルコス（森谷訳）*op. cit.*, pp. 407-408. また森谷が引いているのは, Bosworth, A. B., *A Historical Commentary on Arrian's History of Alexander II*, Oxford, 1995 である。また同じく Bosworth による “Calanus and the Brahman Opposition” in: ed, Wolfgang, W., *Alexander der Grosse. Eine Welteroberung und ihr Hintergrund*, Bonn, 1998, pp. 173-203 も参照。
- 28 ブルタルコスによれば「彼の地の哲学者たちの父祖伝来の法によって」（『対比列伝・アレクサンドロス』第69章第7節）と、カラノスの祖国ではこの仕方が認められているとする記述がある。これに対し、ストラボン『地誌』第15巻第1章第63節には「メガステネスは（インドの）哲学者たちには自殺を許容する教義はなく、それをおこなったものは未熟だと断じられると言っている」との記述があり、カラノスの行動が当時どう位置付けられたのか判断が難しい。
- 29 ストラボン『地誌』第15巻第1章第61節。
- 30 これら「反権威主義的な思想」のうち、仏教とジャイナ教以外は不明確である。渡辺研二『ジャイナ教入門』星雲社 2006, pp. 19-60 を参照。
- 31 初期仏教経典は、そもそもインドに編年体の歴史観がなかった上に、初期経典（あるいはその原型）が文字で書かれず、韻文による口伝であったという理由によって、書物としての成立年代をギリシア文典と同じように扱うことは難しい。とはいえ、『ディーガ・ニカーヤ』全体はともかく、『沙門果経』の内容はブッダ在世中のことであろうと推定されている。
- 32 『沙門果経』のテキストは *The Dīgha Nikāya*, vol.1, ed, Davids, R., and Carpenter, J., The Pali Text Society, 1890 を用いた。章付けその他はテキストに基づく。その上で *Dialogues of Buddha*, Part. I, tr, Davis, R., and Carpenter, J., London, 1899, *Dighanikaya, das Buch der langen Texte des buddhistischen Kanons*, tr, Franke, O., Göttingen, 1913, 『出家の功德』（長尾雅人訳『世界の名著』中央公論社 1969, 第1巻所収）の各種翻訳、また早島・高崎・原・前田『インド思想史』東京大学出版会 1982 第1章第2節「反ヴェーダの自由思想の成立」（pp. 27-51）を参照した。さらにアルボムッレ・スマナサーラ『沙門果経』サンガ 2009 を随時参照した。ただしアルボムッレ・スマナサーラは片山一良による訳（『パーリ仏典 長部（ディーガニカーヤ）戒蘊篇 I』大宝輪 2003）を使用している。
- 33 字義的には「この世界を超えた世界」。或いは「この世界の後の世界」であるが、実質的には「死後の世界」。Davis and Carpenter は “another world”, Franke は, “Jenseits” としている。
- 34 Davis and Carpenter は “And I don't deny it.” としている（Davis, *op. cit.*, p.75）。
- 35 Davis and Carpenter は “And I don't say there neither is, nor is not, another world としている（*ibid.*,。）。

- 36 彼はその他にも、化生（親や卵など、それが存在する原因を持たないもの。神など）の存在、善悪の行為の果報の存在、覺者の死後の存在等といった日常生活を離れた、いわば「形而上学的問題」に対し、確定的な答えを出さなかったという。
- 37 サンジャヤの学派集団には、のちに世尊・ブッダの集団へと移行したサーリプッタ（シャーリプトラ・舍利弗）、モッガッラーナ（マウドガリヤーヤナ・目犍連）が属していた。
- 38 サンジャヤをはじめとしてこの『沙門果経』では6人の思想家がアジャータ・サッタ王の質問に答えているが、結局のところ王は世尊（釈迦・ブッダ）の答えのみを受け入れる。いわば仏教の広報ともいえるこの経典で彼らは「六師外道」と位置付けられている。サンジャヤ以外の人物を挙げると、ブーラナ・カッサパ（道徳否定論者）、パクダ・カッチャーヤナ（或る種の原子論者、要素集合論者）、アジタ・ケーサカンパリン（原子論者にして快樂肯定論者）、マッカリ・ゴーサーラ（運命論者）、マハーヴィーラ（別名ニガンタ・ナータプッタ。ジャイナ教の始祖の一人）。『沙門果経』には、マハーヴィーラ以外、資料のほぼない人物たちの思想の痕跡が残されており、興味深い。
- 39 『マジマニカーヤ』のテキストは *Majjhima-Nikāya*, Vol.1, ed, Trenckner, V., Pali Text Society, 1888 を用いた。章付けその他はテキストに基づく。その上で *Further Dialogues of the Buddha, Majjhima-Nikāya*, vol. 1, tr. Chalmers, L., OUP, 1927, 『毒矢のたとえ』（桜部健記『世界の名著』中央公論社 1949, 第1巻所収）を随時参照した。
- 40 以下の問いは、一般に「十無記」「十難」と言われるが、付番の仕方には各種の説がある。
- 41 *tathāgata* は一般に漢訳仏典では「如来」と訳される。中村元監修『新・仏教辞典』誠信書房 1980 の「如来」の項目をみると、*tathāgata* はこの構成要素を *tathā-gata* として「如（真理）に到達したもの」とするか（漢訳）、*tathā-āgata* 「真理に従ってこの世に來たり真理を示す人」の意味になると言う（チベット語訳 འཇིགས་ཀྱི་ལུགས་པ་）。何れにせよ真なる知識に関わっている存在を意味している。ここでは「真理に到達したものの」とした。これは *tathāgata* を「ブッダを含むにせよ含まないにせよ、全てのアラハット（阿羅漢）のこと」と解して“A truth-finder”とする Chalmers に従ったものである（*op. cit.*, p.304, n.1）。桜部はしかしこれを一般的な意味での「人間」とする（*op. cit.*, p. 473, n.3）。同様に人間を含む生物を意味する「有情」と解する研究者もいる。
- 42 もちろん、ピュタゴラス派にもプラトンにも新プラトン主義にも「輪廻」という概念は存在したが、そこからの「解脱」を求めている限りで、仏教を含めたインドの輪廻とは異なっており、ここでは別の問題として扱う。
- 43 カント『純粹理性批判』B454 (=A426) を参照。この類似については、西も言及している（西研『カント純粹理性批判』NHK 出版 pp.95-96）。
- 44 いわゆる「諸法無我」である。このときの「我」は「わたし」という意味ではない。
- 45 「縁起」と漢訳される。

- 46 「諸行無常」と漢訳される。
- 47 以下、ジャイナ教については渡辺 (*op. cit.*), 早島・高崎・原・前田 (*op. cit.*, pp.140-144) 谷川奉教「原始ジャイナ教」(『岩波講座東洋思想第5巻・インド思想1』岩波書店 1988 所収 pp.62-134) を参照した。
- 48 渡辺 (*op. cit.*, p.162)
- 49 『サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ सर्वदर्शनसंग्रह』, Sāyana Mādhva Ācārya, *Sarva Darśana Saṅgraha*, ed, Abhyankar, V, Sh., Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1924, ३ ३६८-३७० を参照 (同書にはアラビア数字のページ付けがされていないので章と節数で表示する)。テキストは上記を用い, Madhava Acharya, *Sarva-Darsana-Sangraha*, tr. Cowell, E., and Gough, A., London, Trübner, 1884, 「ジャイナ教綱要」(宇野淳訳『世界の名著』中央公論社 1949, 第1巻所収) を参照した。本稿で触れる「ジャイナ教教義」と上記書の位置付けについては宇野の凡例を参照。作者は14世紀の人物である。
- 50 ここでは存在表現としたが、それ以外を排除するわけではない。両方を含意した表現と解することも可能かもしれない。宇野は「ある」とするが (*op. cit.*, p.413), 渡辺はこの引用のちに「瓶」を用いて「七つの観察手法」を説明する箇所では「存在する」を用いている (*op. cit.*, p.162)。もちろんこれは『サルヴァ・ダルシャナ・サングラハ』 ३ ३९७-३९८ の議論を受けてのものであろう。早島・高崎・原・前田では「有り」(*op. cit.*, pp.142), Cowell and Gough は “may be, It is” (*op. cit.*, p.59) としている。
- 51 シンプリキオス『アリストテレス「自然学」註解』117 = パルメニデス「断片」6 = DK28. B6 (DK は *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 2er Bd, 1956, Diels. H., Kranz. W., Weidmannsche Verlagsbuchhandlung の略記)。Cowell and Gough は「七つの観察手法」を “the system of the seven paralogisms” と訳しているが、矛盾律が含まれていることによるのだろう。
- 52 ここでは「アートマン आत्मन्」を「命」と訳したが、「ジーヴァ जीव」にこの語を当てることが多い。とはいえ、ジャイナ教における両者の違いは明確ではないと渡辺は述べている (*op. cit.*, p.112)。
- 53 『インド全教義要覧』 ३ २२२-२२५ 参照。
- 54 そしてプラトン『ソピステス』における「虚偽の可能性」や、デモクリトスの原子論体系における空虚の「あり且つあらぬ」など、ギリシア哲学でもまた、パルメニデスを超える試みがなされてきたことも事実であろう。
- 55 ジャイナ教の自然観については『インド全教義要覧』 ३ २२८-२३२ 参照。また渡辺 (*op. cit.*, pp.99-121) 参照。
- 56 もちろん、カラノスをパラモンとし、別のジャイナ教徒が同道していたと考えることも十分に可能であろう。
- 57 アッリアノス『インド誌』第11章2節-3節。「公共 τὸ κοινόν」のために神々への供儀や占いを行ったりしたという。

58 ストラボン『地誌』第15巻第1章60節。

59 本稿は研究代表者金澤修・基盤研究（C）「ヘレニズム境界のギリシア思想の東漸とインド思想からの還流，相互応酬の統合的復元」に基づく成果である。