

## パラドックス — 世俗のと仏教のと (3)

定方 晟

### (二) ゼノンのパラドックス

ゼノンのパラドックスに「アキレスは亀に追いつけない」というのがある。(ゼノンは「亀」といったのではなく、「最もろく走るもの」といったようである。)

(28) ある地点から出発する亀を後方からアキレスが追う。アキレスが亀の出発点に達するまでに、亀は少し前方へ進んでいる。アキレスがその地点に達するまでに、亀はまた少し前方へ進んでいる。以下同様である。こうしてアキレスはいつまでたっても亀に追いつけない。

このパラドックスは反駁し難い。ゼノンの言葉は正しいとさえ思われる。こういって、反論があるだろう。アキレスほど足の速くない私だって、多くのものを追い越している、ゼノンの言葉はナンセンスだ、と。

これはゼノンの議論を誤解した発言である。(私自身かつてそういう時期があった。)ゼノンは「追い越す」という現象(広くいうと「運動」と呼ばれる現象)はないといっているのではない。かれもアキレスが亀を追い越す現象を目にしている。かれが言いたいのは、存在に「多」を認めると、アキレスは亀に追いつけないというおかしな結論が生じますよ、だから「多」を認めるのはやめなさい、ということである。

ゼノンのパラドックスを正しく理解するためには、彼の師パルメニデスの説を知る必要がある。なぜなら、ゼノンは師の説を擁護するために、師の説を否定する者にパラドックスを突きつけ、あなたの考えに従えば、こんな馬鹿げた結論が生じますよ、と反論しているのだからである。

パルメニデスの主張は出隆氏によるとつぎのようになる。

有らぬものは有らず、<有るもの>のみが有り、<有るもの>のみが思考されるという理性の論理的思考に従わねばならない。この立場から彼は、<有るもの>のみが真の実在であり、<有るもの>以外にはなにも有らず、空間(虚無)も有らぬがゆえに、世界は真実には<有るもの>のみであり、それは唯一、不生不滅、不変不動であり、巨大な球の形をしている。(平凡社『世界大百科事典』<ゼノン> [出隆稿])

パルメニデスの説はヘラクレイトスの説「全ては変化する」に対するアンティテーゼと見

なしうる。われわれに受け入れやすいのはヘラクレイトスの説のほうである。しかし、パルメニデスの説を吟味すると、パルメニデスの説のほうが正しいように思われてくる。ゼノンの援護射撃に出会うと、なおさらそのように思われてくる。

とくに「空間は有らぬ」という言葉には空間について何の疑問も持たぬわれわれに反省を迫るものがある。空間とは「何もないところ」を意味する。それは結局、「無いもの」であろう。われわれは安易に「空間が有る」などと発言しているが、「有る」と「無い」は両立しない概念である。「無いものが有る」とはいったいどういうことか。カントはこの点を反省して、空間は実在しない、空間は認識の形式にすぎない、と考えた。

「有らぬものは有らず」—— まったくその通りである。ここから生じる結論は「不生不滅」である。なぜなら、「生じる」とは、<無いもの>が<有る>状態になることを意味するが、<無いもの>がいかにして何事かをなしえよう。「滅する」とは、<有るもの>が<無いもの>になることを意味するが、<無いもの>は無いの、いかなるものが<無いもの>になりえよう。

「不生不滅」の考えは、われわれの経験に反するようにみえ、われわれにはなかなか受け入れがたい。しかし、パルメニデスは経験よりも理性に信を置く。かれは経験が唱える異議などものともしない徹底した論理主義者である。「芽が生じる」という光景は、われわれの目に見えるのと同様、パルメニデスの目にも見えているはずである。しかし、それは彼にとっては「生じる」のではない。「無から有になる」のではない。有らぬものは有らず、<有るもの>のみが有るのである。

ゼノンのパラドックスは師のこうした説を擁護するために提示された。かれはとくに師の「唯一」の考えを擁護するため、「多」の考えを反駁することに意を用いた。存在が多であるとすれば、存在は分割することができる。分割することができるならば、どういうことになるか。アキレスは亀に追いつけないということになるのである。

ゼノンのパラドックスの意義は、これが帰謬法であることを知ることによって、理解しやすくなる。ゼノンはいきなり自説を主張したのではない。かれは師の説に対する反対論を予想し、その論を認めることにより生じるパラドックスを示したのである。ゼノンのパラドックスは、結局、つぎのような一連の議論展開の過程に現われる一コマである。師の説（唯一の主張）—— 反対論者の説（多の主張）—— 反対論者に反対するゼノンの説。アリストテレスはゼノンを対論法（*dialektike*）の発見者と呼んだが（山本光雄訳編『初期ギリシア哲学者断片集』、p.45）、もつともである。

ゼノンは分割を無限に行ってパラドックスを導いたが、野崎氏によると、哲学者ジェームズはこれを批判したという。

多くの人は、ゼノンのこういう説を「非現実的な言葉の遊戯」と考え、知的想像の空廻りであり、現実には起りえないといって突っぱねた。どこが非現実的かという、ある人々は「無限に分割できる」という仮定がまちがっている、という。たとえば、アメリカの心理学者・哲学者W・ジェームズによれば、「実在における変化・発展は連続的な進行ではなく、

有限の単位 — それは知覚できる — をもとにした継起的な進行である」という。たとえば分割のパラドックスについていえば、目的地まで行くのに、「いくらでも小さな歩み」ができるわけではなく、歩みの幅には限度があるから、有限回の歩みで目的地に到達してしまう。それを無限に分割するのは頭の中だけの話であり、実際の運動は、そんな分割の結果をよせ集めても再現できない、という。(野崎『逆説』, p.102)

野崎氏はジェームズの考えに反論する。「この批判は、全克的外れのように私には思われる。」「かりに一步で目的地に到達してしまうとしても、そのつま先の一点Pに着目すれば、Pは目的地までの距離の半分の地点をある瞬間に通過するはずである。またその前に、その地点までの半分の地点を通過する。このように『一步』を分割するのは、8ミリ・フィルムにおさめるのと同じようなことで、少しも不自然な考えではない。」

私は野崎氏の考えに賛同する。ゼノンはアキレスのつま先Pが亀に追いつけないとっているのである。「歩みの幅」には関係がない。ジェームズの言っていることはゼノンのパラドックスの反駁になっていない。

「分割を有限にすればパラドックスは生じない」という考えに対しては私はこう考える。分割を有限にすればパラドックスは生じないかも知れないが、そのことは分割を無限にする場合に生じる結果までをも左右するものではない。また「無限に分割できる」という仮定がまちがっていると断定することも難しい。有限に分割されたものの一つはそれ自体、存在としてなお「多」であるはずだから、分割できる。たとえ物理的に分割することはできなくとも、概念的に分割することはできる。私はゼノンのパラドックスに「言葉の遊戯」以上のものを見る。

ひとつ疑問が残る。パルメニデスやゼノンはかれらも目にする「アキレスが亀を追い越す」光景と、かれらが主張する「不変不動」の思想とのあいだにある矛盾を、ひとにどう説明してやるのかということである。夢の中の運動で説明してやるのかと想像してみるが、それが万人を納得させ得るかどうかかわからない。

#### (ホ) 仏教のパラドックス

金剛般若経につぎの表現がある (岩波文庫『般若心経・金剛般若経』 p.70)。

#### (29) 「世界は世界ではない、ゆえに世界という」

「世界」という言葉の位置には「長大」(p.96) や「心」(p.102) があることもある。西洋論理学にしたがえば、これは同一律 (AはAである) を犯す過ちである。また、接続詞「ゆえに」の使い方がおかしい。「ゆえに」は順接の接続詞である。前文と後文があい反することをいっているのに、なぜ「ゆえに」なのか。なぜ「しかし」ではないのか。金剛般若経はいったい何をいおうとしているのか。

私は考える。常識では「AはAである」。しかし、初めのAと後のAは（音読すれば）時間的に、（黙読すれば）空間的に異なる。「AはAである」という表現によってわれわれはAの同一性をいおうとするのであるが、ほかならぬこの表現によって二つの異なるAを設けてしまうのである。これこそ言葉の矛盾であり、限界である。この観点に立てば、「世界は世界である」よりはむしろ「世界は世界ではない」というほうが正しいとさえいえる。

「初めのAと後のAは時間的に異なっている」という考えに関連して中村氏の文をあげておこう。

ヘラクレイトスの万物流転の説は外界の認識可能性について問題を残す。万物が流転し変化して一刻も止ることがないとすれば、かくかくのものはかくかくのものである、ということもできない。なぜなら「かくかくのもの」として対象を固定しようと思っても、そのものが変化してしまえば「かくかくの」ということができず、ちがったものになってしまうからである。同様に、「かくかくのものである」という規定もすぐにはずれてしまって、当てはまらなくなってしまう。したがって対象の指示と、その対象の記述との両面において、対象の変化というものは困るのである。であるから、万物は流転するということが文字どおり真理ならば、およそ外界の認識ということは不可能である。これはパラドックスといってよい事態である。（中村『パラドックス』、p.95）

中村氏のいうとおりである。しかし、変化がなくても、かくかくのものはかくかくのものである、ということには問題がある。そこでは二個の「かくかくのもの」が並び立つからである。「かくかくのもの」と「かくかくのもの」は空間的に異なるからである。

ヴァイトゲンシュタインは「同じ」を使うのはナンセンスだといったという。「大ざっぱに言って、二つのものについてそれらが同一だというのはナンセンスだし、一つのものについてそれが自分自身と同一だというのは何もいわないことである。」（ヴァイトゲンシュタイン『論理哲学論考』5・5302）（中村『パラドックス』、p.82）。たしかに、同一律「AはAである」は何もいわないことに等しい。

中村氏はさらにのべる。

「たしかに二つの対象が実際にあってそれらが同一だというのはおかしい。しかし別物として考えていたものが実は同一だというならば少しもおかしいところはない。対象aとbが同一だというとき、「a」で理解されることと「b」で理解されることは同一でなく、違ったものなのである。何が同一かといえば、「a」でとらえられた対象と「b」でとらえられた対象とが、実は同じものだったということなのである」（p.83）

そして氏はドイツの数学者フレーゲが示した古典的な例として

宵の明星＝明の明星

をあげる。これは「AはBである」という形式をもっているが、「AはAである」よりはるかに有意味である。なお、宵の明星は明の明星と対象としては同じであるが、意味としては違うことに着目して、フレーゲは「一般に語句の意味と語句の名指す対象とを区別する理論

を立てた。」

このように「AはAである」が何もいわないことに等しく、「AはBである」がむしろ表現形式として正常であるとするれば、金剛般若経の「AはAではない」は俄然、有意味にみえてくる。

しかし、「AはAではない」と「Aという」をなぜ「ゆえに」で結びつけるのであろうか。なぜ「しかし」で結びつけないのか。

わたしはつぎのように推測する。われわれはあるものを犬と呼び、ときにポチと呼び、ときに秋田犬と呼ぶ。つまり、それは犬でもあり、ポチでもあり、秋田犬でもあり、その他いろいろなものである。ということは、そのものは決して犬ではない（純然たる犬ではない、他であることを排除した犬ではない）ということである。だからこそ、ひとは自分があるものの中に見るものを特定の言葉（犬、ポチ、秋田犬）でもって示さねばならないのだ、と。

つぎに、三世紀のインドの仏教学者ナーガールジュナがいった言葉をとりあげよう。かれはその著『中論』でいった。

### (30) 「行くものは行かない」

この言葉をわかりやすく説明してみよう。

私がふと窓の外に目をやる。すると、太郎が行くのが見える。私はその瞬間には「太郎」という意識も持たなければ、「行く」という意識も持たない。経験は、いわば、主客未分の状態にある。（いま「太郎が行くのが見える」といったのも、読者にその光景を伝えるために止むをえずそうしたのであって、言葉を使って言葉の限界を説明しようとする、どうしてもこの種の不徹底さは避けることができない。）私はそのことを奥にいる母に知らせるために、「太郎が行くよ」と声をだす。

しかし、この「太郎」は「行く太郎」以外のなにものでもない。「太郎」と「行く」を切り離すことはできない。それなのに、私はまるで何もしていない太郎がいるかのように「太郎」という言葉を用い、まるで動作主のない「行く」という動作があるかのように「行く」という言葉を用い、両者を結びつける。

われわれの日常の言語生活はつぎのような表現から成り立っている。

太郎は行く。

太郎はころぶ。

太郎は笑う。

.....

われわれは上の数々の表現のなかから「太郎」という不変の存在を抽出してくる。太郎はつねに、行く太郎か、ころぶ太郎か、笑う太郎か、.....する太郎か、いずれかの太郎であるはずなのに、どの動作とも無関係の「太郎」を抽出してくる。そのような抽象的な「太

郎」は決して存在しない。それにもかかわらず、われわれはあたかもそのような「太郎」が存在するかのように思いこんでいる。また次のような一連の表現を考えてみよう。

太郎は行く。  
犬は行く。  
電車は行く。  
.....

われわれは上の数々の表現のなかから「行く」という普遍の動作を抽出してくる。「行く」という動作そのものは決して存在しない。つねに何ものかが行くのである。それにもかかわらず、われわれは暗黙のうちに「行く」という動作それ自体が存在するかのように思いこむ。そして、日常の現象をこう解釈する。一群の実体と一群の動作がたがいに独立に存在し、任意の実体が任意の動作に結びつく、と。こうして、「AがBする」という日常的言説を通じて、実体の概念がわれわれの頭に深くしみつくのである。深くしみついたそうした概念の代表的なものが「私」である。（「行くものは行かない」について詳しくは拙著『空と無我』講談社現代新書を参照されたい。）

「行くものは行かない」はパラドックスである。ナーガールジュナのパラドックスとゼノンのパラドックスには注目すべき一致点がある。前者は般若経の、後者はパルメニデスの、ともに「不生不滅」の思想を背景にしている。さらにもともに帰謬法を用いている。しかし、重要な違いがある。ゼノンの議論は幾何学を背景にし、ナーガールジュナのそれは文法学を背景にしている。パルメニデスの「有る」「無い」の議論は結局、言語の問題である。したがって、ナーガールジュナとゼノンの議論はともに言語の問題に帰着し、この点で、ナーガールジュナのほうが問題を直接に捉らえているといえることができる。

「不生不滅」の思想の場合もナーガールジュナにおいては言葉の問題として説明される。ひとはたとえば「赤ちゃんが生まれる」という。しかし、ひとが「赤ちゃんが生まれる」といおうとして「赤ちゃん」といったとき、この「赤ちゃん」はすでに（かれの頭の中で）「生まれる」を含意している。これに「生まれる」をつけくわえるのは蛇足である。だから赤ちゃんは生まれえない。赤ちゃんに限らず、いかなるものも生まれえない。これが仏教における「不生」の意味である。これは単に言語批判であるにとどまらず、われわれの世界観に対する批判でもある。

パルメニデスは論理を経験に優先させて、存在は不変不動であるとした。この徹底した論理主義は「経験はしばしば過つ」という信念に裏打ちされている。この信念は一般のひとの間にも見られ、デカルトも「感覚はしばしばわれわれをだますものだ」（小場瀬卓三訳『方法序説』第4部、角川文庫、昭和40年、p.44）といった。

これに対し、ニーチェは「感覚はいつわらない。理性が偽るのだ」といった。これは洞察に富んだ言葉である。ひとが路上に細長いものがあるのを見て「蛇だ」と思う。よく見ると、朽ち縄である。このときひとは考える。感覚が誤り、理性が正した、と。しかし、ニーチェ

はいう。感覚は細長いものを見ただけである。それを蛇だと思ったのは、あくまでも理性である。誤ったのも、正したのも、ともに理性である、と。

「理性は無謬」という信仰は言葉 (logos) や論理 (logos) の無謬性 (絶対性) の信仰に結びつく。だが、私の考えでは、言葉は一種の道具にすぎない — ただし非常に優れた道具である — 。ところが、人間はそれを過信して、言葉の罠に陥っている。言葉があれば、それが指すものが必ずあると思いこんでいる。言葉の一つ一つは一定不変であるので、それによって指されるもの (こと) もまた一定不変であると思いこんでいる。

そのような言葉のうち人間にとって最も危険な罠となるのが、「私」や「死」という言葉である。「危険な」というのは、それが人間にさまざまな苦悩や不安をもたらすからである。

ひとは自分の死を、宇宙から自分の姿が消失した光景で想像する。しかし、宇宙から自分が消失した光景を想像するのはだれか。もしそれが自分であるなら、自分は死んでいないのである。自分は死んでおり、かつ死んでいない。これは明らかにパラドックスであり、言葉がひとり歩きして生まれた結果である。しかし、ほとんどのひとがそのことに気がつかない。

このパラドックスから脱け出るためには、自分が自分を想像することをやめなければならない。自分 (私) を想像するところの自分 (私) は言語学でいうメタ言語に相当し、それ自身は決して想像の対象になりえない。同じことをインドの哲人ヤージュニャヴァルキヤはつぎのようにいった。「いわば相対の存在するとき、そこに一は他を見、そこに一は他を嗅ぎ、・・・そこに一は他を認識す。されどその人にとりて一切が我となりしとき、そこに彼は何によって何者を見得べき。そこに彼は何によって何者を嗅ぎ得べき。・・・そこに彼は何によって何を認識し得べき。それによってこの一切を認識するところのもの、それを何によって認識し得べき。この我は、ただ「非らず、非らず」と説き得べきのみ。(プリハッド・アーラニアカ・ウパニシャッド 45-15 [辻直四郎訳])

デカルトは「われ思う、ゆえにわれあり」といったが、いわれた「われ」は対象言語にすぎない。いったほうの「われ」はメタ言語であるが、メタ言語は決して対象化されない。されたと考えられたとき、それは「メタメタ言語」の対象言語に転じているのである。この洞察がデカルトには欠けている。

対象言語とメタ言語の混同に由来する混乱を避けるために「自己言及の禁止」を言い出したのは西洋の論理学者であるが、その「自己」は論理学すなわち言葉のレベルに留まっている。かれらの中にこの「自己」を人間存在としての自己にまで考えを深めたひとがいるだろうか。

般若經典のいう「空」はいかなるものにも実体がないということの意味するが、同じ經典が一方では「空も空なり」という。この表現は「自己言及の禁止」を犯しているが、經典は敢えてそうするのである。つまり、そうすることによって言語の世界を超えようとするのである。

「空」の思想を理解すれば、「私」や「死」をめぐる人生観が一変する。「私」や「死」は存在しない。仏教のいう「無我」ははったりではなく、「不死」は単なる願望ではない。言葉の罠を脱することによって達せられる現実である。パルメニデスは論理を鋭く省察することによって、インドの哲人と同じく不生不死の思想に到達したが、論理そのものを超えると

いう考えには思い及ばなかった。

仏教には「分別する」という言葉がある。言葉を用いることを意味し、分別しないこと（無分別）が最高の境地であるとする。ナーガールジュナの哲学に造詣の深いフランス文学者・丸山圭三郎がいった「言分け」はこの「分別」に似ている。「丸山圭三郎によると人間は生まれたばかりのときは世界を連続したものとして認識し、言語を習得するにつれて、あれとこれを言葉によって区別するようになり、世界を細かく分節しながら認識していくのだという。彼はこれを「言分け」と呼んでいるが、・・・」（毎日新聞、1994.7.18、文化 批評と表現）

仏教にはまた「維摩の一黙」と呼ばれる有名なエピソードがある。あるとき、仏弟子たちが世界の実相を種々の言葉で説明しあっていた。やがて弟子たちの中から「実相は言葉を超える」という主張が現われた。ひとしきり議論が重ねられたあと、かれらはそれまで沈黙していた維摩に「あなたはどうか考えるか」と尋ねた。維摩は依然として沈黙し続けた。その様子を見た弟子たちは感嘆して叫んだ。「素晴らしい、素晴らしい、維摩こそ『実相は言葉を超える』ことを正しく説明した」と。

面白いことに、言葉でなくからだで主張を示した西洋の哲人の例がキルケゴールによって記されている。エレアの学徒たち（パルメニデスやゼノン）が運動を否定したとき、「ディオゲネスは反対者として歩みでた、彼はほんとうに歩みでた」（梶田啓三郎訳『反復』岩波文庫、p.9）。

ディオゲネスはエレアの学徒たちを反駁しえたつもりになったかもしれないが、後者はそんなことで反駁されえたととは思わないだろう。かれらは自分たちがディオゲネスが歩く光景を目にしていることを否定しはしない。ただその光景を空間、時間、個物、運動などの概念で解釈することを斥けるだけである。

ディオゲネスの行動は運動否定論を批判したものであって、言語批判を意図したものではない。これに対し、維摩の行動は言語批判を意図したものであり、仏教の成句である「<sup>ごんご</sup>言語道断」（真理は言葉を超える）をからだで示したものである。禅者の中にはディオゲネスと同様の行動に出るものがあるであろう。かれが質問を受けたとする。「あなたは運動はあると思いますか、思いませんか。」かれは黙って歩いて見せる。これは外見上ディオゲネスの行動と変わらない。しかし、禅者はこれによって運動はあると主張するのではない。運動について理屈を捏ねることが、いかに真実から離れた業であるかを教えるのである。言葉の限界を教えるのである。