

Title	インドとギリシアの古代「原子論」：比較思想の基本的問題
Author(s)	山口, 義久
Editor(s)	
Citation	人文学論集. 1996, 14, p.99-117
Issue Date	1996
URL	<a href="http://hdl.handle.net/10466/8850">http://hdl.handle.net/10466/8850</a>
Rights	

# インドとギリシアの古代「原子論」

## — 比較思想の基本的問題 —

山 口 義 久

### 序、比較について

比較思想とは何であろうか。それについては、専門家を自認する人びとの間でも共通の理解があるかどうか疑問である。ある学者は直接の影響関係が認められる思想を較べるのは「比較」で、独立に成立した思想を較べるのは「対比」であり、比較思想はこのように区別される意味での「比較」でなければならぬと言<sup>①</sup>う。しかし、その同じ本で別の学者は、互いに影響関係にない思想の比較をも比較思想の範疇に入れている<sup>②</sup>。あるいは、前者は自己の問題の解決のための対比を比較思想と認めないが、後者はそこに比較思想の一つの意義を認めている<sup>③</sup>。所謂「専門家」の間でもそのような不一致があるのに、比較思想とそうでないものとの間に区別の線が引けるで

あろうか。実際、有意義と思われる思想の比較が「専門家」によって比較思想の範疇に入れられない場合も認められるのである。

したがって、比較思想の、異論の余地のない定義が確立されているとは思われない。そもそも、何らかのかたちで思想を問題にするならば、そこには比較の視点が入って来ざるをえないと言<sup>④</sup>える。この見方に立てば「比較思想」という看板など必要ではない。問題になるのはただ、有意義な比較であるか否かということだけである。その場合の意義とはまず、当然のことながら、当の思想について考える人自身にとつての意味である。換言すれば、当の思想との間に対話が成り立つか否かが大きな分かれ目だと言<sup>⑤</sup>える。

そのような対話が成立するための土台として、我々自身の立場をふり返って見るならば、一方には現代日本の情況があり、他方には

その背景を形づくっている長い伝統がある。現代の問題を考えるためには現代だけを見なければならぬと主張する人を説得することは難しいだろう。そういう人は他方に眼を塞いでいるからである。しかしこれまでに幾多の「現代」が行き詰まって没落したり、あるいは伝統との新たな対話を通じて息を吹き返したりしてきたことも歴史の教えるところである。「古典」と呼ばれるものは「ルネサンス」（生き返り）の端緒となる生命力をはらんでいると思われる。

現代日本に身をおく者として考えるならば、三つの古典あるいは伝統が真っ先に念頭に浮かぶ。すなわち、中国、インド、ギリシアの三つである。言うまでもなく、中国の古典は日本においても長い研究の伝統をもち、親しまれてきた。またインドの古典とは、仏教を通じてつながりを保ってきた。ギリシアの古典は、近代ヨーロッパ人が精神的バックボーンの一つとしてきたことによって、明治以後、日本人も触れることになったものである。

これらのうちギリシアの古典については、日本に知られるようになって日が浅いだけでなく、おそらく日本人が欧米の先進的テクノロジーを学ぶことに熱心なあまり、古典の学習を通じてヨーロッパ人のバックボーンを知ろうとする人は少なかったように思われる。比較思想という名前を冠した書物を見渡してみても、ギリシアを比較の対象にしている場合が極端に少ないのが目につく。上述の三つ

の伝統を本格的に比べた書物としては、野田又夫『哲学の三つの伝統』が重要かつ代表的な著作だと思われるが、中村元『比較思想の軌跡』第四章「比較思想の研究成果」に紹介されている数多くの文献の中にも言及されていない。

これら三つの伝統の比較は、日本とのつながりが認められることによって有意義となるだけでなく、歴史的な状況を考慮に入れることによって、さらに興味深いものとなる。つまり、中国、インド、ギリシアの三箇所で思想的な活況を呈した時代は、年代的に重なり合っているのである。それらの間に見られる共通性や、それぞれの特色について比較考察することによって、古典的思想のもっている生命力の秘密のようなものを学ぶことができるかもしれない。

歴史学者なら、そのような事態の現出を、それらの地域における都市文明の成立によって説明することだろう。多様性の中に、相互に対応する思想も見いだされることから考えると、人間の思考の可能性には共通したところがあり、それら三地域でその可能性が大きく解放されたことによって、対応する思想もまた自然に出て来たのだと想像することができる。しかし、それぞれの具体的思想がどうして現われたかを理解しようとする、一般的な説明だけでは満足できなくなる。たとえば、ギリシアの「四元素」と同じ発想は、インドの「四大」あるいは「五大」にも見られるものだが、これは直

接に都市文明という要因から説明できるものではないのである。

また、それら三つの文明の共通性を認めることは、東洋と西洋とといった単純なカテゴリーに倚りかかった比較の妥当性を疑わせる。

たとえば「このような思想は東洋（あるいは西洋）にしかありえない」といった類の言い方は、単なる無知・無理解の反映でしかないことが多い。かなりの知見に支えられている場合でも、一般化に頼ることによって、事実と反するような結論に陥ってしまう例がよく見られる。そのような一般化の落とし穴については、つとに指摘されてきたが、それを比較思想の問題として正面からとり上げたものとして、G・E・R・ロイドの指摘を見てみよう。

ロイド氏は「中国とか古代ギリシアにおける特別のメンタリテイなるものに頼ること」に反対する理由として「そのような話がどれほどの真実性をもち得るにしても、それは説明の端緒すら示さず……説明しなければならぬことについてただ述べているに過ぎない」ということと「それは問題を『心的』というほとんど直接に調査することができない領域に位置づけるので……問題を明白にするよりはむしろ逆に曖昧にしよう」という二つの理由を挙げている。この正当な注意は別に「メンタリテイ」という言葉を用いない場合にも当てはまるだろう。東西を比較しようとするなら「東洋」とか「西洋」といったカテゴリーを単純に前提することに頼ってはい

ならない。それらのカテゴリーの使用が正当化されるとしたら、それはその内容によってでなければならず、形式的な名称の適用によってではないのだからである。

ロイド氏による注意のもう一点は、文脈を離れた比較、すなわち「個々の理論と概念の間の直接的な比較を、それらがあたかも同じ問題に向けられたかのように、諸文化の間で行なおうとする試み」に対する戒めである。これは、これから行なおうとしている比較にも当てはまる。インドとギリシア両方の説・理論を表面的に較べることによって何らかの結論を出そうとすることは、我々の理解を増進するよりは誤解を助長する危険性を孕んでいる。ロイド氏の忠告に従って、インドとギリシアで「原子論」と呼ばれうる考えが出てきたのは、それぞれのような関心にもとづいた、どのような問題に対する答としてであったのかという問題まで遡った理解が必要である。このやり方は、先述の野田氏が必要な手続きとして指摘していることにも通ずる。それぞれの地域の特徴が実際にどのようなものであるかを知るためには、部分的な比較にとどまらず、それぞれの伝統そのものを理解することが必要だといっているのである。

ただし、その作業はけっして容易なものではない。複数の分野で専門家になることは困難、いやほとんど不可能であるし、他分野について正確な情報を得ることも簡単とは言えない。自分の専門分野

については正確に把握できているとしても、他分野の情報の誤りに気づくことは難しい。可能な対策としては、信頼性の低い情報を過信しないように警戒することがある。具体的には、できるだけ一次資料に近いものを用いるようにして（推測の多い記述は割り引いて読み）、なるべくなら複数の情報源を用いる（たとえば、自分の読めない言語で書かれた資料の場合、できれば二つ以上の翻訳を参照する）ようにすることが必要である。これを完全に実行するのは多くの場合に不可能であるけれども、できるだけ注意深くする必要がある。実際に、誤った情報も罷り通っているからである。

### 一、インドの「原子論」

インドの「原子論」と呼ばれる考えと、ギリシアの「原子論」と呼ばれる考えとを、最初から同じ名前と呼んでいいだろうか。周知のように「原子」と訳される「アトム」という言葉は、ギリシア語で「不可分のもの」という意味の「アトモス、アトモン（女性、中性形で、いろいろに語尾変化する）」の現代語の形である。現代の物理学における原子はもはや不可分ではないし不生不滅とも言えない。その点を区別するためには、ギリシアの原子論を「アトム論」と呼ぶのが無難であろう。一方、インドの「原子論」における「原子」（漢訳では「極微」）の原語である *anu* は「微小なるもの」、

*paramanu* は「究極の微小なるもの」だと説明される<sup>9)</sup>。それは「分割できないもの」と定義されることもあるが、少なくとも言葉の上では「不可分性」ではなく、極限的小さを示すものである。もし「アトム論」と同じように、インドの「原子論」を表わす独特の言葉を用いようとすれば、「極微論」が最も適当であろう。

このように違った表現の可能性を考えるのは、最初から同じ枠組みの中に入れてしまわない方がよいと思われるからだが、もちろんインドとギリシアの「原子論」の間に全然共通性が見出されないということではない。むしろその共通性の実質が問題なのである。それらは共通する関心や問題意識から出てきた考えであるのか、それとも、問題意識は異なるのに結果的に似た考えになったのか、これ次第でそれらの間の相違点が意味するものも異なってくるだろう。そこでまずインド極微論の文脈を押さえておく必要がある。

比較的早い時期の思想のうち、極微論との連関で注目されるのは初期ウパニシャッドの哲学者ウッターラカの「有」(sat)の思想である。『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』では、有が無（あるいは非有(asa)）から生じたという考えに反対して、世界の始まりは有であったとされ、「どうして無から有が生ずることがある」と言われている<sup>10)</sup>。この場合の始まりは時間的な始めとして言われているが、ギリシアにおいてもしばしばそうであったように、ものを

構成するはじめのものという意味に通じる可能性を除外する必要はないだろう。それが構成部分と通ずるところがあるとすると、ウッダーラカの別の対話が目を惹く。そこでは、種のなかの微小で目に見えないものから榕樹が生い立っており——榕樹だけでなく、すべてのものがそれを本質としていて、その微小なものは「アートマン（我）」であり、真に「あるもの」だと言われている。そこで「前はそれである」と言われているのは所謂「梵我一如」の思想であると解説されるが、今の二つの箇所を重ね合わせることが許されるなら、すべての存在は、微細で目に見えない実在（＝アートマン）から生ずる（あるいは、できている）ということになろう。佐藤任『古代インドの科学思想』は、そこに原子論の萌芽を見ている。<sup>10</sup> たしかにウッダーラカのこの思想は、極微論の発想を自然なものにする素地とはなりえたと思われる。しかし、明白に極微論に結びつくという根拠は挙げられていない。

ウッダーラカの思想と極微論の成立の関係が裏付けられないことには、史料の不足が決定的な要因になっているであろう。極微論が形をとり始めたのは、所謂「六師外道」の時代、インド学者が「自由思想家」と呼ぶ、<sup>11</sup> 正統バラモンの枠にとられずに考える人々が活躍した頃からのように見えるが、当時のその人々についても、彼らとバラモン思想の関係についても、直接的な史料は乏しい。彼ら

の一人、バクダ・カッチャーナは、原子論を唱えた人であったと言われる。<sup>12</sup> たしかに、彼の考えの紹介を見ると、剣が何かを断ち切るとき、それは七つの要素の隙間を通っているに過ぎないと言われているので、要素は不可分と考えられているように見える。<sup>13</sup>

これに対しては、バクダが無限分割可能性の問題を考えていなかったらうという理由でそれは原子と言えないという意見があるが、<sup>14</sup> その場合に最初の原子論とされることになるジャイナ教の説でも、そのような無限分割可能性の問題が考えられていたかどうかは疑問である。この問題については後で検討したい。

ジャイナ教の創始者ニガンタ・ナータブッタ（ヴァルダマーナ）も六師外道の一人であり、時代的には、バクダとともにソクラテスやデモクリトスと同時代の人と考えられる。<sup>15</sup> ニガンタ自身が極微論を唱えたかどうかは全く不明だとされるが、極微論の基本的な特徴は、すでに初期ジャイナ教の經典のうちに説かれているという。<sup>16</sup> 中村元氏の解説によれば、「ジャイナ教徒は物質は原子から構成されていると考えた。原子は一つの空間点を占めているが、部分を有せず、分割し得ず、また破壊することのできぬものである。原子それ自体は知覚されたいものであるが、それらが集合して現実の知覚されうる物質を形成している」ということになる。

佐藤氏の解説では、インドの「原子論」はジャイナ教、ニヤヤー・

ヴァイシェーシカ派、仏教などの項目に分けて紹介されている。それによると、概説的な部分では「ジャイナ教では原子はすべて同質であってニヤーヤ・ヴァイシェーシカ哲学が四元素に対応する四原子を認めるのと大きく異なっている」と言うが、ジャイナ教の説の細部を紹介する箇所では、集合体にと同様、原子にも、触・味・香・色という四つの質が属している（声（音）だけは集合にしかない）と述べ、さらに「原子は、(1) 冷性と熱性のどちらか、(2) 湿性と乾性のどちらか、の一つずつの組み合わせで現れる。すなわち冷湿・冷乾・熱湿・熱乾の四組で現れる」と述べて、原子に質の違いがあることを説明している<sup>30)</sup>。はたしてジャイナ教の人々は、原子に質の違いがあると考えたのか、ないと考えたのか。

中村氏によれば、「ジャイナ教の聖典においては、諸原子が集合し、またその集合体が分解する過程は述べられているが、元素の觀念はまだ聖典のうちには現われず、したがって、後代に現われたような「元素によって異なる原子の性質の差」ということは、いまだ論述されていない」ということになる<sup>31)</sup>。このような典拠による違いを考慮すれば、極微の間に性質の区別をつけなかったのは、初期のジャイナ教の立場であって、後には性質の違いを認めたのだと理解できる。そのように初期ジャイナ教と中世ジャイナ教との区別がつけられるならば、（初期）ジャイナ教の「同質原子」の考えは、極

微論の発展形というよりはむしろ初期的な素朴な説であったと考えられるだろう。結局ジャイナ教も原子の質的な違いを認めたのであれば、その点では、ヴァイシェーシカ派とも、仏教の中の極微論を採用する立場とも、共通することになる——仏教の教典の中にも、極微の間に四元素の区別を認め、集合体の性質の違いを優勢な元素によって説明する記述が見られるのである<sup>32)</sup>。

先に触れた、バクダ・カッチャーナの要素論を原子論と区別する解釈は、無限分割可能性の意識の有無をその基準にしていた。ジャイナ教徒がそれをどのように意識したかは説明されていないが、おそらく「原子の存在論証」にそれが反映していると考えられているのであろう。後世のジャイナ教の説明では、原子の存在が推理によって論証されていると言われるからである<sup>33)</sup>。その論証の骨格は、物質の量には等級（階層的段階）があるから、原子という等級もあるというものである。

はたしてここには無限分割可能性の問題が意識されているのだろうか。無限分割の問題を量の階層を用いて言い換えれば、量の階層の系列は小の方向に無限に続くるか否かということになるが、この「論証」では、量の階層があることから階層の系列が有限であることを結論づけている。しかし、その「論証」がいくらかでも説得力をもっているとしたら、少なくとも同程度の説得力をもって、量

の階層があるという同じ前提から、原子より小さい量が存在するという帰結を導くことも可能であるだろう（少なくとも、量の階層があるということと「原子より小さい量がある」とは矛盾しない）。したがって、今の例からは、ジャイナ教の極微論が無限分割可能性の問題を考慮しているという結論は導けないことになる。

無限分割の問題に相当する問題は、時代が下がって仏教の唯識論の立場からの批判の中には、かなり明瞭に認められる。『唯識二十論』の第十二頌以降では、極微の大きさの問題が論じられている。簡単にまとめれば、極微（原子）は六方で別の極微と結合するとすれば、(1) 少なくとも六つの部分をもつか、(2) 結合する部分に区別がないなら六個が同一の位置にあることになり、いかに多くの原子が集まっても一個の原子と同じ大きさにしかならない。「大きさがな」と言ってもいい、不合理である」。他方、「(1)の場合」空間的部分が区別されるものは単一ではない。「これは原子の単一性と矛盾するので、原子は最小単位とは言えなくなる」ということになる。<sup>(38)</sup>

これはほぼ、ギリシアでエレア派のゼノンが指摘したような、無限分割にまつわる問題と等価のものであり、著者と見なされる世親（ヴァスバンドゥ）は、これによって極微の仮定性を主張しているのである。このことから推測できることは、極微論は最初から無限分割の問題を解決するために提出されたのではなく、後になってか

ら批判を受けるかたちで、その問題に直面することになったということである。したがって、それまで「無限分割可能性」の問題がどれだけ意識されたかは、あまり明らかだとは言えないことになる。

## 二、ギリシアのアトム論

次に、ギリシアの「原子論」と言えるアトム論の成立を、歴史的に跡づける必要がある。アトム論が提唱された思想的背景や、アトム論の基本的内容については、別の機会にも簡単に述べたことがあるので、それを繰り返すことはしない。ここでは、アトム論に対する誤解を含む、比較的人目に触れやすい一つの解説をとり上げ、何故その記述が間違っているかを説明することを通じて、ギリシアのアトム論の特色を示すことを試みる。その記述はおそらく一般に流布している誤解のいくつかを代弁している可能性がある<sup>(39)</sup>ので、それを正そうとする努力は無意味ではないと思われるからである。

その記述は、「原子論は、万物が単一、不変の粒子からなるとした点でパルメニデスの不変性の思想を、また粒子のたえまない運動を考えた点でヘラクレイトスの流転の思想を受けついでいる。したがって古代において両極をなす思想の総合であった」と言う。これを最初に言い出した人が誰であったかは大した問題ではない。このような説明が一般の人びとに対して説得力をもつ可能性が否定でき



ないことが問題なのである。

まず、パルメニデスの考えを単に「不変性の思想」と捉えるのは、単純化によるカテゴリー分けの間違いだと言える。これはさきに見た、思想を比較する際に戒められる安易なレッテル貼りによる単純化とも通底する過ちだと思われる。たしかに、パルメニデスが「あるものは不生不滅で不変不動である」と主張したことは、彼の著作からの後世の引用によって確かめられる歴史的事実である。しかし彼の思想がそれに尽きるとか、そこに中心をもっていると考えられるら、それは無理解にしかならない。歴史的にも、実際にパルメニデスはそれと同じような無理解に出会ったと考えられる。しかし今日に名前と思想を残した幾人もの哲学者たちは、パルメニデスの言葉にもっと多くの（あるいは深い）意味を読みとって、そこから多大の影響を受けたのである。パルメニデスを単に「不変性」の思想家と捉えるなら、なぜ彼がそれほど大きな影響を及ぼすことができたのか、まったく理解できないことになるだろう。

彼はただ単に「あるものは不変不動だ」と主張したのではなくて「あるものはある」「あらゆるものはあらゆる」という大前提から出発して「あるものがあらゆる」とか「あらゆるものがある」という言い方も禁ずることによって、そこから「ある」ものは生成も消滅もせず（あらゆるものからあるものが生ずることも、あるものがあらゆるもの

になることもなく）、唯一で、連続不可分、不変、不動、一様同質、完全、充実しているといった結論を導き出したのである。「あるもの」が世界だと受けとれば、これらの形容は、我々が経験する世界の「あり」方とは全く違っている。だがパルメニデスは、経験と矛盾するからといって、その結論を引っ込めることなどしない。むしろ感覚や経験の方を、真実を捉えていないものだと言張し、彼の提出した議論については、ロゴス（道理・ことわり・理屈）に従って判定すべきだと要求したのである。

パルメニデスの議論に対しては、彼の弟子ゼノンがそれを補強する議論を展開したが、彼らの議論が成り立てば、多様な自然現象を一元的な原理によって説明しようとした従来の自然説明は重大な危機にさらされる。つまり、一つのものほどこまで行っても一つでなければならぬので、それによって多様な世界を説明することは不可能になってしまうのである。彼らの議論は、異論の出しようがないように見える前提からその結論を導くものであった。しかも、それに対する反論はロゴスにもとづくものでなければならぬという条件が課されていたのである。この「ロゴス性の要求」があるからこそ、パルメニデスの導き出した結論は、深刻な問題を提起するものとして受けとめられたのである。

以後の哲学者たちが意識した問題とは、アトム論者の少し前にそ

の問題に直面したエンペドクレスやアナクサゴラスの著作の断片を通じて見ると、エレア派の論理性の要求に従いつつ、感覚への信頼を回復させることであつた。<sup>(31)</sup> 説明の論理性と感覚によって捉えらるる事実との両立という課題は、自然科学が歴史の中で直面してきた問題にはかならない。勿論当時の人びとは、もっと具体的な問題を意識していたと考えられる。つまり「あるものがあらぬ」の禁をかさぬようにしながら、現象の多様性と生成変化を説明することが問題であつた。この禁止事項は、次の四つの項目にして理解することができ——(1)ものは無から生成したり無へと消滅することはない。(2)空虚は「あらぬもの」であり存在しない。(3)一から多は生じない。(4)動きは単純に前提せず、説明しなければならぬ。<sup>(32)</sup>

レウキッポスが創始し、デモクリトスが細部を整備したアトム論が解決をあたえようとしたのも、同じ問題に對してであつたと考えられる。<sup>(33)</sup> さらに、ゼノンの議論の一つによると、多数あるものが大きさをもっていないなら、すべてを合わせても大きさないものになるし、大きさをもっているなら、すべてを合わせたものは無限に大きいものとなることになる。<sup>(34)</sup> これは先に見た世親の極微論批判とよく似た議論であるが、アトム論者が、大きさを持ちながら不可分であるアトムを想定したのは、このような問題に解決をあたえようとしてのものであつた。

またアトム論者の考えの、エンペドクレスやアナクサゴラスとの重要な違いは、空虚の存在を大胆に認めたことである。レウキッポスは「あらぬものはあるものに劣らずある」という言葉で空虚の存在を主張することによって、「ある」の意味を「存在する」という広い意味と「充実してある」という限定された意味との、事実上二つに区別したと言える。<sup>(35)</sup> 空虚の存在を積極的に主張することには大きな抵抗があつたと考えられるが、空虚を認めることで、アトムがその中を動くことが可能になつただけでなく、その間を隔てるものがあることによつてアトムが無数に多く存在することも説明できるようになつたのである。

このように、アトム論がエレア派の問題提起に答えようとするところから生まれたことは明白である。だからこそアトムは、エレア派の「あるもの」と同様に「あるもの」「充実したもの」と呼ばれ、うちに空虚を少しも含まないことによつて、分割できず、消滅しないものとされているのである。それは根本において、エレア派的な「あるもの」を(空虚を認めることによって)多数あり、動くものとしたものにはかならない。

他方、ヘラクレイトスのアトム論に対する影響は、史料的に裏付けられないだけでなく、内容的にもその可能性はほとんどない。アトム論者がエレア派の課題に依つてアトムの運動を説明したという

ことと、アトム論者が流転説を受け入れたというこの間には、大きな隔りがある。ヘラクレイトスの語る変化の典型的な例は火・空気・水・土の間の相互変化（生成）である。パルメニデスの論理を受け入れるかぎり、このような生成変化をアトム論の世界に取り入れることはできない。アトム論者が確保しようとしたのは、アトムの場所運動だけであって、生成変化ではなかったのである。

さらに、ヘラクレイトスの思想を「流転説」とするのも、レットルづけの間違いを犯していると思われる。彼が生成変化に重要な意味を認めていたことを疑う必要はないが、しかし彼の考えは、典型的かつ徹底的な流転説を唱えたクラテュロスの主張とは明らかに区別される<sup>(37)</sup>。しかも「万物流転」の考えがヘラクレイトスの思想の中心であるというより、彼の哲学の鍵を握るのは「ロゴス」（道理・ことわり）で、それに万物の生成が従っていると考えられている、すなわち「万物流転」は、ロゴスにもとづいた万物のあり方を表わしているにすぎないと言えるのである。したがって、アトム論がパルメニデスの不変説とヘラクレイトスの流転説との総合であるということは、誰かの頭の中で作り上げられたことにすぎず、歴史的事実から遠く離れていると言わざるをえない。

さらに、今の点と少し関連する二番目の問題点は、「その運動は外からの力によって行われるのではなく、原子に内在するものであ

り……」というところに見出される。アトムの運動は、エンペドクレスの「愛」と「争い」や、アナクサゴラスの「ヌクス（知性）」のような動かす原理を立てないという意味では、たしかに「外からの力によって」説明されないが、（他のアトムとの衝突による）衝突が運動の原因とされるという意味では、外からの力による運動であり、その運動がアトムに「内在」しているわけではない。

さて、問題の記述が誤っている第三点は、「あらゆる現象を原子と真空に還元したのは、還元の極致といえる」という表現にある。たしかに、これと似たことをアリストテレスが言っていると言われるかもしれない。しかし、アリストテレスは「自然の事物が相反するものからなる」という彼自身の見解の傍証として、言わば弁証法的にアトム論を引き合いに出しているのである<sup>(38)</sup>。しかも、この目的でアトム論に言及するのはむしろ少数例であることから見て、アトムと空虚をアリストテレス的な「相反するもの」の一例と見なすことが適当かどうか疑われるし、アトム論の「還元」的説明については、アリストテレスはもっと詳細な、アトムの「形」による解説をいくつかの文脈で行なっている<sup>(39)</sup>。したがって、アトム論の説明においては、あらゆる現象がたんにアトムと空虚に還元されたのではなく、アトムの形のあり方（形十向きと配列）に還元されているのだと言わねばならない。すなわち、アトムには無限に多様な形の違い

が認められるだけでなく、配列や向きでの違いもあって、それが感覚されるものの性質や変化のもとになっている。アトムの場合に起こる、ほんのわずかの変動でも、感覚には大きな違いとなって現われることが可能だと説明されるのである。

そうであるのに、いま問題にしている記述においては、ただアトムの形が異なると言われるだけで、形の違いがアトム論において果たしている役割については何の言及もない。この点を無視しては、アトム論について何も語ったことにならないだろう（その点は極微論との大きな相違の一つでもある）。これは四つ目の間違いとも関連していると思われる。すなわち「原子論は、万物の形成をもっぱら原子の内在的性質によると考え……」という記述である。アトムはそれ自体として性質をもたないというのが、デモクリトスの根本的な考えであり、その点もアリストテレスを通じて裏づけられる。性質をもたないアトムが眼に見える存在の性質や変化を説明する、その説明の役割が形にあたえられているのである。

さらに「原子論が排斥されたのは、それがあまりにも唯物論的な普遍的理論であったため」という表現も、一般的な誤解の反映のように見える。はたして古代においてアトム論は「排斥」されたであろうか。古典期ヘレニズム期を通じて個人的・学派的論争は盛んに行われ、それがギリシア古代哲学の生命でもあった。したがって、

アトム論も批判にさらされたのはきわめて当然のことである。しかし、批判の理由は「唯物論だから」というものではなかった。

プラトンは、流転説と相通する観方ももっていたこともあって、究極的な物質が不変だとは考えなかったが、それにも拘わらずアトム論の発想を取り入れて、彼独自の粒子論を展開している。アリストテレスはデモクリトスの不連続的自然観と対極的な連続的自然観をもっていたが（したがって、最終的にはアトム論を斥けるが）、デモクリトスの説明に対してはポジティブな評価も下している。その理由は、デモクリトスが感覚を重視したこと、説明原理の立て方が優れていることであった。後者の意味は、少ない原理によって多くのことを説明できるということである。これは「普遍的理論」ということにほかならない。アリストテレスは自然学的説明は普遍的なものでなければならぬと考えていたので、普遍的な説明だから排斥するということは理不尽きわまりないことになる。要するに、プラトンもアリストテレスも、アトム論に批判をもってはいたが、その理由は理論的な動機から理解できるのである。

### 三、極微論とアトム論との比較

ギリシアのアトム論を本格的に考察しようとするれば、デモクリトスとエピクロスの違いにも、またプラトンの粒子論との相違にも目

を向ける必要があるが、インドの極微論と比較すれば、ギリシア内部の相違は、ある意味ではむしろ小さいものだとも言える。ここでは、デモクリトスのアトム論にギリシアの立場を代表させて、インドの極微論と較べてみたい。

これまで見てきたことだけでも、両者の共通点と相違点が浮かび上がってくるであろう。しかし、比較を表面的なものにとどめないために、両者の文脈の異同を考慮に入れなければならない。まず、両者が共通した地盤から生まれた可能性を検討したい。それはすなわち、一方が他方から影響を受けた可能性である。デモクリトスが東方を旅行したという伝承をもとに、デモクリトスがインドの極微論の影響を受けたのではないかと推測がある。この推測が成り立てば、極微論とアトム論の距離はざっと狭まるであろう。

しかしながらデモクリトスのインド行は、ディオゲネス・ラエルティオスという、貴重な証言を含みながら眉唾ものエピソードも沢山伝えてくれる資料に現われる記事である。勿論それだけで嘘だと決めつけることはできないだろう。しかし、その直前に典拠（デメトリオスとアンティステネス）を明示して述べられた行き先（エジプトと紅海）と比べると、はるかに信憑性の劣るものであることは否めない。しかも、デモクリトスがエジプトに行ったことさえ簡単に裏づけられることではない。また、一般にギリシアとインドの

交流の規模はアレクサンドロスの前後で格段の差があり、ディオゲネスはデモクリトスと違って、すでにかなりの交流を経験した後の時代に生きていた人である。

デモクリトスが本当にインドに行ったと前提して考えてみると、それはおよそ六師外道の活躍していた時代に当たる。バクダの考えが「原子論」の名前に該当するものだったとしても、またニガンタの時からジャイナ教が原子論をもっていたとしても、いずれもまだ素朴な理論であったと思われる。その影響でデモクリトスの理論が作られたとは考えられない。また、もしかりに史料に残っていない洗練された原子論が当時のインドにあってデモクリトスがそれに遭遇したのだと仮定しても、レウキッポスの存在が以上、デモクリトスが原子論をギリシアに輸入したと言いうことはできない。そして、レウキッポスの理論に認められるエレア派の影響はあまりにも明白であって、アトム論がギリシア生まれであることは疑うことができない。逆にインドの極微論がアトム論から影響を受けたというケースが考えられるかも知れないが、それも全く裏づけられない。

それでは、インドとギリシアの「原子論」は全く共通性がなく、相互に完全に独立な考えと見るべきか、それとも、たとえば問題意識の点で何らかの共通点があったのであろうか。インドの極微論とウッダーラカ存在論との関係が明らかになれば、インドとギリシ

アの間に関連が見つけられるかもしれない。実際、ウッダーラカとパルメニデスの思想には類似性が指摘されている。<sup>47)</sup>問題は、その類似性ができるだけ正確に把握すること、そしてそれが「原子論」の成立にどのように関係しているのかを見届けることにある。

パルメニデスを始めとするエレア派の議論とレウキッポス・デモクリトスのアトム論との関係については、資料的な裏付けが十分あるので、重大な異論は成り立たないだろう。他方ウッダーラカがパルメニデスと同じような存在観をもっていたなら、インドの極微論も、アトム論と同様、ものの不生不滅という考えを根拠に主張されたという可能性が高くなるだろう。ウッダーラカとパルメニデスを結びつける見方はおそらく、先に見たウッダーラカの「無から有が生ずることはどうしてありえようか」という言葉を根拠にしていると考えられる。この点では、二人の考えは全く一致しているように見える。しかし、二人のよく似た言葉が同じことを意味しているかどうかは、自明とは言えない。

パルメニデスの言葉が「ある」と「あらぬ」の混同を戒めるものであったことは、ものの生成・変化を単純に認める見方に対する批判の現われであると考えられる。生成・変化に対する説明を、彼が死すべきもの（人間）たちの「迷惑の道」と呼んでいることは、彼の問題意識の中に、変化をどのように説明すべきか、ものの存在や

本質（という言葉で後の人びとが考えるようになる事柄）をいかに捉えるべきかという問題が含まれていたことを強力に示唆する。<sup>48)</sup>ウッダーラカが「有」(ἔσθι) という言葉で意味したことが、パルメニデスと似たような意味で「存在・本質」であったなら、ウッダーラカの問題意識も同じようなものであったと言えるであろう。

しかしながら、ウッダーラカの発言の背景については、もう少し違った考えを示唆する指摘がある。すなわち、彼が批判している、「無から有が生じた」とする考えは、非存在から存在が生じたというよりは、無秩序から秩序が生じたという考えだといえる。<sup>49)</sup> そうだとすると、ウッダーラカにとって存在や本質は中心問題ではなく、むしろ秩序が問題であって、原理とされるアトマンは、秩序の原理として考えられていることになるのではないだろうか。

このことに関して、ここで専門家をさしおいて結論を出すことはできない。だが一つの仮説としては、秩序―無秩序の対比と重ね合わせて、存在―非存在の区別をウッダーラカが考えていたという可能性を考えることはできる。しかしその場合でも、ウッダーラカが「有が無から生ずることはない」と言いながら「有から無に帰すことはない」と言っていないことは無視できないだろう。パルメニデスがそれを言うのは、無からの生成と無への消滅を一对の概念として考えていたから、つまり「存在」を問題にしていたからである。

ウッダーラカがそれを言わなかったのは、彼が「存在—非存在」の区別を意識していたとしても、それが彼にとつての中心問題ではなかったからではないかと思われる。

今の考察がまったく的はずれでないとするれば、ウッダーラカとパルメニデスの考えていたことが同じであったとは言えない。その限りにおいて、ウッダーラカが極微論にあたえた影響の可能性は、パルメニデスがアトム論にあたえた影響とは注意深く区別されなければならぬだろう。また、アトム論の背景にはパルメニデスの議論だけでなく、それを受けて展開されたエレア派のゼノンやメリッソスの論法も大きな役割を果たしている。とくにゼノンの議論のうち、当時の人びとに無限分割可能性の問題を意識させるものが含まれていたことは、アトム論誕生時のギリシアの思想状況と、極微論誕生の背景となる思想状況とを、けっして単純に同一視することはできないことを明らかに示している。

また、理論の内容としての大きな違いとして指摘しなければならぬのは、デモクリトスにおける「第一次性質」と「第二次性質」との区別である。インドの極微論においては、目に見える複合体における感覚的性質を、それを構成する原子のもっている（感覚的）性質によって説明するのが一般的であり、初期ジャイナ教の「同質の」極微においては、感覚的性質をどのように説明しているのか明

らかではない。それに対して後世のジャイナ教において極微間の性質の違いが認められていることは、複合体の性質を説明するという課題に直面することによって生み出された新しい説明ではないかと推測することができるだろう。いずれにしても、極微が「同質」であることが、複合体の性質の説明において積極的な意味があたえられているとは見られない。

しかし、デモクリトスのアトム論において、目に見える対象と同じような感覚的性質をアトムがもっていないという考えは、重要な意味をもっている。アトムに認められるのは形の違いだけで、たとえば「熱い」という性質を説明する際に、特定のアトムに「熱い」という性質が属しているとするのはなく、たとえば球形のアトムは動きやすいのでその運動が熱を生み出すと説明する<sup>50</sup>。球形という形と、その形に直接結びついた動きやすいという特徴はアトム自体に属している、所謂「第一次性質」であると考えることができる。アトムに認められるその属性は、「熱い」というような感覚される性質（第二次性質）とは画然と区別されている。これによって、感覚される性質をそれとは区別される原理を通じて説明するという、一つの説明図式が確保されているのである。

その際、感覚される性質が「ノモス（ならわし）」による「すなわち、人間の感覚と相対的にしか成立しない」として、アトムの「真実

にある」あり方と区別されていることは、そのような説明方式が、いかなる問題意識を背景として提出されているかを表わしている。

アトムの実理性の主張は、一見アトム論が独断的な主張にすぎないことを示しているように見えるだろう。しかしその背後に、人間の判断に対する自己反省があったことを見落とすわけにはいかない。

パルメニデスは「あらぬ」ものを「ある」ものと混同するような人間の思惑が感覚に対する過度の信頼に支えられていると考えた。彼が実理性の基準として提出したのは、感覚ではなくてロゴス（ことわり・理屈）である。彼の真実と思惑の峻別の意識は、先輩のクセノパネスに遡ることができるものであり、ヘラクレイトスにも対応する視点を確かめることができる。すなわち、そこには人間の認識能力の限界を予想させるような自己反省が、複数の哲学者たちの共通の意識として現われて来ていたのである。これは「汝自身を知れ」をモットーとし、「死すべきもの」という言葉で人間自身のことを表現することを好んだギリシア人の自己意識が、ちょうどこの時期に認識との関係であらわになったということにはかならない。

古代ギリシア人は「人間中心主義的」であったと形容されることがある。これも「東洋的」とか「西洋的」というような多くの形容と同様に、無内容な、時には有害なカテゴリーである。無内容だと言うのは、その形容をつけることによって古代ギリシアの特質をほ

んど何も実質的に知ることができないからであり、有害だと言うのは、それがかえってギリシア人の特色を覆い隠したり歪曲したりすることになるからである。アトム論者の肉眼で見えない真実の主張は、人間の思考能力に全幅の信頼をおくことから生まれた大胆な仮説だと想像する人がいても不思議はない。しかしそのような人は自己を過信することの上に立った思考のか弱さに気づいていないだけであろう。そういう自信過剰は、ギリシア人の間で戒められた「ヒュプリス（不遜）」にはかならない。

そのように見るとき、エレア派のゼノンの議論のいくつかが今日「パラドクス」と呼ばれることがあるのは、意識されているといないとにかかわらず、きわめて適切な表現であると言えよう。たんなるレトリックではない真正のパラドクスは、日常の思考に現われるものではなく、人間の思考が限界に突き当たるぎりぎりのところで出会われるものだからである。ゼノンの議論のパラドクス性は、パルメニデスの真実と思惑との峻別を生み出した自己反省の時代を背景におくことによって、はじめて十分にその意義が明らかになる。

先にデモクリトスの「仮説」という表現を用いたが、デモクリトス自身がどれだけ仮説という意識をもっていたかは疑問である。しかし、のちにプラトンが「仮設（仮説）」を方法論として定式化することになったのも、クセノパネスの頃から表に現われる、人間の



認識に関する自己反省を受けてのことであるし、アリストテレスの有名な「我々にとつて明らかことから、事柄自体として明らかなことへ」という方法論も同様である。そして何よりもソクラテスの「無知の知」こそが人間に許される最高の知であるという考えは、ギリシア人が誤解される意味での人間中心主義にこり固まっていたとしたら、けつして世に現われることはなかったであろう。

さて、結論的に言うと、インドとギリシアの「原子論」をその思想的背景にまで遡って比較するよう試みてみたが、アトム論については、どうしてその考えが出てきたかが分かる程度までたどることができないのに、極微論についてはそれができなかった。私が参照できた狭い範囲の資料からは決定的なことは言えず、専門家の説明を俟たねばならない点が多いが、ここには二つの問題があると思われる。一つは、インドの史料がどれだけ極微論の成立根拠を伝えようとしたのである。極微論がアトム論と同じような動機をもつて成立したのなら、どうしてそれが伝えられなかったのかという疑問が残るのである。もう一つは極微論に関する史料の不足である（これに関しては、あるいは研究者の努力によって改善される余地が残されているのかもしれない）。

ギリシア研究者という立場からの率直な疑問は、釈尊や六師外道の時代のインドが思想的活況を見たということにとどまらず（この

点だけなら、同時代のギリシア、中国に共通している）、具体的に極微論のような考えが生み出されたのは何によってかということである。古代ギリシア文化の独自性については「ギリシアの奇跡」などという表現でそれ以上の説明が断念される場合がある。しかし、ギリシア研究者の努めとしては、そのような言葉に逃げることなく説明することが求められていると思われる。それと同様に、インド学者は「印度の奇跡」を、漢字者は「中国の奇跡」を説明すべきではないだろうか。それを単純に表面的な比較によって、インド人の考えていたことはギリシア人と同じであるとか、諸子百家の時代の中国人の問題意識がギリシア人と同じであるとか言っては済まされないだろう。比較思想とは、自分の知らないことまで知ったかぶりして較べる、大風呂敷の広げ方ではなく、自分の専門分野を踏まえることによって着実になされるべき対話ではないだろうか。

ここではインドとギリシアの「原子論」の比較に当たって、できるだけア・プリオリな形容・カテゴリーを用いずに、内容そのものによって比較するよう努めた。これは、とくにインドの事情への踏み込み不足のために、十分な成果を挙げていないと批判されるかもしれない。しかし、それでも、なお主張できることは、インドとギリシアの比較や東西の比較は、このような具体的事例の積み重ねによってなされるべきであって、「東洋」や「西洋」あるいは「ギリ

シア」「インド」「中国」といったカテゴリーを無批判に適用することによってなされるべきではないことである。

註

- (1) 小山宙丸・宮野升宏編『比較思想の現在』（講座 比較思想 — 転換期の人間と思想 — 第一巻、一九九三年、北樹出版）  
 中の、福井文雅「Ⅱ 比較思想の問題点」四二—四頁。
- (2) 前掲書における、峰島旭雄「Ⅰ 比較思想概説」二四頁。なお、峰島他編『比較思想の展開』（一九九四年、北樹出版）における同氏の「序章」一四頁参照。
- (3) 小山・宮野編前掲書。福井・四九頁、峰島・一九頁。
- (4) 野田又夫『哲学の三つの伝統』（一九七四年、筑摩書房、一九八四年、紀伊國屋書店）。中村元『比較思想の軌跡』（一九九三年、東京書籍）第四章 — 比較思想の研究成果。
- (5) たとえば、田中美知太郎「思想の遠近」（『哲学のために』一九六八年、講談社所収、初出一九五五年）二〇八頁などを見よ。これは同氏の同様の指摘のほんの一例にすぎない。
- (6) 沼田裕之・川田殖編『東西比較は可能か — G. E. R. ロイドとの対話』二四頁、沼田訳三八頁。次の引用（強調は原著者のもの）も同箇所。
- (7) 野田前掲書、四頁。『野田又夫著作集』Ⅱ、二九六頁。
- (8) その一例を、第二節でとり上げることになる。
- (9) 中村元『思想の自由とジャイナ教』（一九九一年、春秋社）によれば、これは後代の用語ということになる。
- (10) 服部正明訳『チャンドーギヤ・ウパニシャッド』六、二、「世界の名著Ⅰ」一九六九年、中央公論社）一一二—一三頁。
- (11) 同書、同章一二節（一一二頁）。
- (12) 服部正明『古代インドの神秘思想 — 初期ウパニシャッドの世界』（一九七九年、講談社）一二二頁。
- (13) 佐藤任『古代インドの科学思想』（一九八八年、東京書籍）一〇三頁。
- (14) 中村『思想の自由』二四頁、長尾雅人「世界の名著Ⅰ」解説、二八頁など。
- (15) 長尾、同書解説、二九頁。
- (16) 長尾訳『出家の功德（沙門果経）』二六節（同書五二三頁）。
- (17) 中村『思想の自由』七六頁。
- (18) インド史の年代については異論が多いが、ここでは、中村氏の諸著書や「世界の名著Ⅰ」年譜の解釈を受け入れた。
- (19) 中村『思想の自由』二五三頁（次の引用も）。
- (20) 佐藤前掲書、一〇九頁、一一三頁。

- (21) 中村『思想の自由』二五四頁
- (22) 宇野淳訳『ジャイナ教綱要』第三章一節（「世界の名著1」四〇六―七頁）参照。
- (23) 桜部建訳『存在の分析（俱舍論）』第二章一節（「世界の名著2」一九六七年、中央公論社、三六二―三頁）。
- (24) 中村『思想の自由』五二六―七頁。
- (25) 梶山雄一訳『二十詩篇の唯識論（唯識二十論）』一一―一四（「世界の名著2」四三六―八頁）。同訳『認識と論理』三、二五（同書、五三八―九頁）。
- (26) 井上・小林編『自然観の展開と形而上学』（一九八八年、紀伊國屋書店）所収の拙稿「デモクリトスとアリストテレス」、隈元忠敬編『真理への思慕』（一九八九年、理想社）所収の拙稿「実在とロゴス」参照。
- (27) 伊藤俊太郎・村上陽一郎他編『科学史技術史事典』（一九八三年、弘文堂）「原子論」の項（三三二―三頁）。
- (28) プラトン『パルメニデス』二二八CD参照。
- (29) パルメニデス、断片二、断片八。
- (30) 同、断片七。
- (31) たとえばエンペドクレス断片三には、その課題の意識がパルメニデスの表現を連想させる言葉で表わされている。
- (32) G. S. Kirk & J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers* (Cambridge, 1957), p. 319.
- (33) アリストテレス『生成消滅論』第一卷八章、三二五a二以下、Simplicius, *In Aristotelis Physica*, p. 24.
- (34) エレア派のゼノン、断片二と断片一。
- (35) Simplicius, *ibid.*
- (36) ヘラクレイトス、断片三六、七六、七七など。
- (37) アリストテレス『形而上学』Γ卷五章、一〇一〇a七以下でクラテュロスの流転説にとっては、ヘラクレイトスの立場は不徹底として批判されたということが述べられている。
- (38) ヘラクレイトス、断片一。
- (39) Alexander Aphr. *In Aristotelis Metaphysica*, p. 36.
- (40) アリストテレス『自然学』第一卷五章、一八八a一九以下。しかし『形而上学』A卷五章、九八六b二以下などの箇所では、同じことがアトム論への言及なしに述べられている。
- (41) 『形而上学』A卷四章、九八五b一三以下、『生成消滅論』第一卷二章、三二五b六以下、『デモクリトスについて』（断片）その他。
- (42) 詳細は前掲拙稿「デモクリトスとアリストテレス」参照。
- (43) プラトン『ティマイオス』五三C―六一C。

- (44) アリストテレス『生成消滅論』第一卷二章、三二五a三四以下、同章、三二五b三三以下、八章、三二四b三五以下。
- (45) 佐藤前掲書、一五三―四頁で示唆され、菅野礼司他『東の科学西の科学』（一九八八年、東方出版）中の、同氏執筆の第六章、一八六―七頁で展開されている。
- (46) デイオゲネス・ラエルティオス『ギリシア哲学者列伝』九卷三五節。彼の年代は二世紀後半〜三世紀前半と見なされる。
- (47) 伊藤俊太郎『比較文明』（一九八五年、東京大学出版会）二二―三頁（中村元）。菅野他前掲書、二一八頁（岩崎允胤）。
- (48) パルメニデス、断片一、断片六。
- (49) 服部前掲書、一一八―二〇頁。
- (50) アリストテレス『心魂論』第一卷二章、四〇五a九以下、『天体論』第三卷八章、三〇五b三三以下。
- (51) クセノパネスは、断片一八、三四、三五で、人間の認識の限界を神との関係で語っている。
- (52) 「究極の見通しは、神のみがもつのであって、人間のやり方にはないのだ」――ヘラクレイトス、断片七八、田中美知太郎訳）。同、断片八三参照。またヘラクレイトスは、自然本来のあり方が隠れがちだということも語る――断片二二三。