

懐疑論を論駁する(1)¹

平井 靖史

0. 導入

いつか、この人生から、ふと目覚めるかもしれない。私の姿も、世界の姿も、この長い夢の中で見ていたのとはまったく似ても似つかないものなのかもしれない。この人生すべてが嘘だったと、思い知らされる日が来るのかもしれない。

それは驚くべき目覚めであろうが、このようにわかには信じがたい目覚めの可能性を合理的に否定できるすべを、私たちがもたないとすれば、それはさらに驚くべきことではないか。

このようなタイプの議論を以下「夢の懐疑」と呼ぶとしよう²。本稿の第一の狙いは、こうした「夢の懐疑」が、(きわめてしばしば混同されているにもかかわらず)「認識論的」懐疑論ではないことを示すことにある。

われわれの経験が、夢である可能性を排除できないという懐疑は、われわれの認識が「実在そのもの」から観念論的に閉め出されているが故ではない。「目覚めている」という保証が得られないようになっている事情と、「事物そのもの」に認識が到達しえないという事情は、異なる二つの事情である。したがって、経験の様相についての決定不能性に基づく懐疑論と、認識の射程にそなわる到達不能性に基づく懐疑論とは、異なる二つの懐疑論である。にもかかわらず、一般に両者はほとんど常に混同されており、そのことが懐疑論の問題の本質を見極めるに際して致命的な不透明性をもたらしていると本稿は考える。本稿の目的は、二つの議論を明確に区別した上で、純粹に取り出された夢の懐疑は、それ自体としてはたいした効力をもたないことを示し、もって懐疑論の効力の源泉を認識論的懐疑論へと追いつめる点にある³。

1. 夢の懐疑(決定不能モデル)

夢の懐疑が認識論に属するものではないということで、われわれが特に強調したいのは、ここで「夢の懐疑」とわれわれが名付ける議論が、経験の様相づけという手続きが有する一般的制約に基づくものであり、見かけに反して、外界の事物の認識に固有の事情を反映するものではないし、したがって、外界の事物の存在を問題にするものではない、という点である。本節ではこの点を示す。まずはデカルトの引用からはじめよう。

いま私は、たしかに目覚めた目でこの紙を見ている。私が動かしているこの頭は眠っていない。この手を故意に、意識して伸ばし、感覚している。これほど判明なことは眠っているひとには起こらないだろう。だがそれは、私が別のときに、眠りのなかで、やはり同じような考えによってだまされたことがないとも言わんばかりである。このことを注意深く考えてみるに、目覚めと眠りとを区別することができる確かな標識が全くないことを私は明確に見てとって驚くあまり、この驚き自体が、私は眠っているのかもしれないという意見をほとんど私に確信させるほどである(第一省察)⁴。

私の現在の経験が、いかに判明な意識のもとに進行していようとも、そのことは私の現在の経験が夢でないことの証しとはならない。「確かに目覚めた目でこの紙を見ている」ということ、「私が動かしているこの頭は眠っていない」ということ、「この手を故意に、意識して伸ばし、感覚している」ということ、こうしたことすべてがやはり眠りのなかで起こりうる。

だがデカルトが述べているのは、より重要なことである。すなわち、こうしたことが眠りのなかで起こりうるにもかかわらず、それでも私は、「これほど判明なことは眠っているひとには起こらないだろう」と考えてしまうということ、そして、そうした「考え cogitatio」そのものが、「目覚め」において起こりうるのと同様の仕方です。「眠りのなか」で起こりうるということ、そして、「眠りのなか」で、私はそのような「考え」によってだまされるということを、デカルトは指摘している。

したがって、やはり問題の判別不能性は、単に、現在の経験にとどまるものではない。同じ標識による判別可能性を、私は夢の中でも「考え」、そして過つのだとすれば、「目覚め」においても、目覚めの標識を夢想している限りにおいて私は欺かれているということになるのではないかとすれば、私はいつ目覚めているのか。自分が目覚めていると言える(つまり標識が存在すると考えている)ときには、私は目覚めていないのである。あたかも目覚めのいかなる標識もないことに私がすっかり説得されていること(もはや驚かないこと)、それこそが、目覚めの標識であるかのようである⁵。

だから、夢の懷疑を構成する(決定不能性)は、単に現在の経験が夢であるか否かという判別の問題ではなく、そのような判定基準(標識)そのものに内在するパラドクスの問題なのである。かくして様相の揺らぎは、経験の構造全体へと波及する。

「目覚める」という経験とは、何か。

目覚めたからといって、夢の中にいないと言えるわけではない。「先ほどまで夢のうちにあった」ということは、「これ以降の経験が夢でない」ことを告げるわけではないからである(夢中夢の場合)。つまり「目覚めた」からといって、「目覚めている」わけではない。

次に、「目覚める」ということが、単に「特定の経験群を夢として認定できる優越的立場にいる」というだけならば、逆に、夢の中にいながら目覚めることもあるとさえ言える。当該の夢の途上でリアルタイムに夢認定を行いうるからである(明晰夢の場合)。つまり「目覚めていない」からといって、「目覚めない」わけではない。

したがって、「目覚める」という経験は、自らの「目覚め」(つまり「夢でない」)の認定を行うものではない。だが、少なくともそれは、何らかの経験の「夢」認定を伴っており、この認定は、つねに、問題の経験群が、私の人生の全体のなかで、残りから相対的に独立とみなされる閉じた部分的系を構成することによっていると言うことはできるだろう。

私は、当該の経験における認識が実在に到達していないがゆえに、それを夢とみなすのではない。逆である。統合不能な閉包性(局所性)を構成する一連の

経験に対して実在性を帰すことができないということは、われわれの経験の文法に属しているのである。「夢である」というのが、様相(メタ属性)であるのは、それが、経験される事柄の特質ではなく、一連の経験群がそれを包括する全体の中で付与されることになる価値づけによるものだからである。

さて、私が生きている限り、私の人生の全体はたえず増大するから、部分系に付与される様相に基づく夢編成は、動的にとどまらざるをえない(非決定性はここに由来する)。言い方を変えれば、進行途上における私の人生全体は、(その時点での全体である以上)原理的に夢として認定できない(!)が、同じく進行途上である限りにおいて、(続く瞬間には部分となる以上)今後いつでも夢として認定されうるわけである。

したがって、本稿冒頭に掲げた人生全体に対する夢の懐疑は、けっして誇張されたものではなく、現在の経験に関する夢の懐疑から、きわめて自然な仕方でも導かれるものである。現在の経験の判明さが、その目覚めを保証しないのは、結局、夢が、経験内容ではなく、様相の問題だからなのである。単に現在目覚めと思われた経験が、後に、夢へと反転するという可能性が常に存在するというだけではない。かりに現在の経験が夢として経験されているとしても、この夢認定を支えているところの私に参照可能な経験の全体(言い換えれば、夢を見ているという現実)が、その現在において原理的に夢ではありえない(というより、現在において夢であることが不可能である唯一のものが、経験の全体である)にもかかわらず、後に、夢へと反転するという可能性が常に存在し、それは私の経験全体がそれとして閉じるまで続く。これが夢の懐疑を特徴づける様相の決定不能性である。

以上見てきたように、経験様相の非決定性は、それ自体としては、外的事物の存在を問うような類いの認識論的範疇の議論にまるで属していない。それはどこまでも、経験の組織化(と、それを通じての様相付与およびその妥当性)の問題であり、実在そのものへの認識の到達可能性など、ついで問題となっていない。

2. 認識論的懐疑論(到達不能モデル)

うってかわって、認識論的懐疑論は、われわれの認識が、その構造上必然的に間接的であり、感覚与件・現象・観念・表象といった主観的媒介者を通じてしか成立しえないと主張する点に存している。観念(現象)は实在(もの自体)ではないから、そこには認識プロセス上の布置として明確な隔りがある。この隔絶——以下本稿では〈認識論的懸隔〉と呼ぶ——から、实在に対する原理的な到達不能性が帰結する(と主張される)。認識が、けっして外的事物に届かないという射程上の制約が、この懐疑論を決定的に特徴づける。典型的にはバークリを想定してよい。曰く、「かりに外的物体があるにしても、これを知るようになることは断じて不可能である」(『人知原理論』、1-20)⁶。

ここで言う「到達」の可否を、認識の真偽と混同してはならないし、観念と事物の一致不一致とも混同してはならない。認識が事物に到達しえないとは、事物と観念との間に認識論上の存在論的懸隔が存在する(その結果として、内容の面での一致不一致を問うことが不可能となる)ということである。付言しておくなら、逆に、認識が事物に到達しているとは、一致不一致以前に、観念のような媒介的存在者を立てることなく、事物において認識が成立するという事である。そして、到達不能モデルのなかで真偽が語られえたように、到達モデルにおいても、真偽は問題となる。認識が事物そのものに到達していながら、誤るということは、可能である(ベルクソンの知覚論)⁷。

さて、到達不能モデルに依拠する認識論的懐疑論は、かりにその立論が正当なものであるとすれば、恐ろしく破壊的で深刻な悩みをわれわれに突きつけるはずのものである⁸。他方で、以下に示すように、夢の懐疑は、認識論的懐疑論から独立である。それゆえ、同一の著者が二つの議論を並行的に援用することは可能だし、けっしてそれ自体として不当ではない。しかし、たとえば、夢の懐疑から、認識論的懐疑論が必然的に導かれるわけではなく、認識論的懐疑論が必然的に夢の懐疑を含意するわけでもないという点について、混濁があってはならない。

3. 二つのモデルの差異化

様相の決定不能性に基づく夢の懐疑と、認識の到達不能性に基づく認識論的懐疑論、これら両議論の混同を避けるための例示を試みよう。

例えば目の前にコップが見える。夢の懐疑は、それが夢かもしれないと言う。その場合、「本当は」目の前にコップは存在しないかもしれない。

認識論的懐疑論は、それはコップの観念に過ぎないと言う。したがって、「実際には」そこにコップは存在しないかもしれない。

見ての通り、このように記述すれば、両議論は酷似する。混同は、それらの帰結の類似に起因する。しかしそれは、立論の同一性を意味しない。認識論的懐疑論は、事物そのものへの必然的な到達不可能性を主張するから、なるほど、必然的に、事物そのものの特質については、常に決定不能にとどまる。しかしこの決定不全性は、夢の懐疑における(経験様相の)決定不能性とは次元を異にする点に注意が必要である。認識論的懐疑論(〈到達不能モデル〉)に常に含意されるところの、事物そのものの属性に関する決定不全性と、夢の懐疑(〈決定不能モデル〉)が主張するところの、経験様相の決定不能性とは、別物であり、混同されてはならない。

認識論的懐疑論においては、われわれが見ているのは、コップそのものではなく、コップの観念であるが、夢の懐疑によるならば、コップを観察しているというこの経験が、夢でないと言えないのである。

二つの議論は相互に独立である。つまり、われわれが夢を見ていないということは、認識が事物そのものに到達しているか否かとは関係がないし、認識が事物に到達しているということは、夢を見ていないか否かとは関係がない。現に、認識論的懐疑論は、私が目覚めているときにさえ、私の認識は事物そのものに到達していないと主張するのである。ただし、逆に、事物そのものに到達していながら夢であるという方はおかしな事態に思われるかもしれないが、そのおかしさは、先述のように、夢であると認定することには、当該の経験において認識された対象を實在ととらえないことが伴うという事情によるものに過ぎず、両者が同じことではないことには変わりがない。

4. 認識論的懐疑論から夢の懐疑を切り離す

到達不能モデルを援用するパークリ自身は、多くの箇所、自明性に訴えるのみで自らの議論をほとんど論証していないのだが⁹、以下のくだりは、夢の懐疑から認識論的懐疑論が導かれるかのように見える点で注意が必要である。

実に、すべての人の許すとおりに、(かつまた、夢や狂乱などに際して起こることによって論議の余地のないことであるが、)私たちは、たとえ観念に類似する物体が[心の]外に存在しなくても、現にもっているすべての観念によって心を感じられることができるのである。それゆえ明らかに、外的物体という想定は観念を産むに必要ではない。なぜなら、人々の許すように、今現に観念を[心の]内に見ているのと同じ順序で、外的物体の協力なしに、観念は産み出される場合があり、またおそらくは、産み出そうとすれば常に産み出すことができるのである(『人知原理論』、1-18)。

だが既に明らかな通り、ここでパークリは、(彼にとって)既定のものとなっている認識論的枠組み(到達不能モデル)に、夢の懐疑をいわば流し込んでいるだけであり、あらかじめ、夢という経験の様相にかんする問題を、認識の到達可能性の問題に還元してしまっている。言い換えれば、観念(という特定の認識論によって要請される媒介項)によって、夢を説明しているに過ぎない。だが、夢の懐疑それ自体の立論は、(われわれの認識一般が観念のような媒介項によって成り立つ)と主張するような特定の認識論的理説に依存しない(例えば「観念説」をとらないひとにも、夢の懐疑は通用しうる)。

逆に、夢の懐疑を用いなくても、認識論的懐疑論は導けるし、不用意な混乱を避ける意味では、より有益でさえある。現にセクストス・エンペイリコス of 整理による10のモードにおいても、夢はなんら中心的な位置を占めていない¹⁰。到達不能モデルの懐疑論的主張(認識論的懸隔)は、伝統的に見ても、夢ではなく、むしろ、複数の認識のあいだの多様性・相対性に基づいて、帰結されるのである。ここではモンテーニュを例に、その種の議論を示そう。

われわれは、事物を、われわれがどんな状態にあるかにしたがって、われわれにどう見えるかにしたがって、さまざまに *autres et autres* 受け取る。ところで、われわれにどう見えるかは、きわめて不確実であり、いつでも反論されるもの *controversé* であるから、「雪がわれわれにとって白く見えるということは認めることが出来るが、雪がその本質上 *de son essence*、真に *à la vérité* 白いかどうかということに関しては、われわれは責任がもてない〔答えることができない〕。この原理が揺らぐと、世のすべての学問は水泡に帰する」と言う人があっても、さして不思議ではない(「レモン・スポンの弁護」、『随想録(エッセイ)』、p. 515¹¹⁾。

・同一の事物について異なる複数の印象があるならば、もはや印象と事物は同じものではありえない、ゆえに云々。認識内容が認識者や認識のおかれる状況に応じて変化するというこの単純な事態、認識に固有の事情であるこの〈認識論的相対性〉から、認識論的懐疑論は十分に導かれるのである¹²⁾。以下の引用では、モンテーニュがここで示している議論が認識論的性格のものである(心理的媒介者の導入による認識論的乖離・隔絶の設定)ことがよりはっきりと見てとれるだろう。

われわれの観念は外界の事物に当てはまるものではない。むしろ反対に、観念は感覚を媒介として *par l'entremise des sens* 思いだかれる。しかるに、感覚は外界の事物をとらえるのではなく、むしろただ、自分の受ける印象 *leurs propres passions* をとらえるだけである。したがって、観念や表象は、事物から生じるのではなく、むしろただ感覚の受動的印象 *la passion et souffrance du sens* から生じるにすぎない。この印象と、事物は、別々のものである(同上、p. 517)。

以上で、われわれの認識について到達不能モデルの懐疑論を構築するのに、夢の可能性に訴えることは何ら必要でも、とくに有益でもないことが示せたと思う。

5. 夢の懐疑を脱力させる

こうして、ひとたび夢の懐疑から、それが曖昧な仕方では到達不能モデルに借り受けている偽の威力を切除することに成功したなら、本稿の目的は半ば達成されたことになる。残る仕事は、裸にされた夢の懐疑を無効化することであるが、これはそれほど困難なことではない。

ひとは言うかもしれない。なるほど、認識論的議論から独立であるとしても、人生全体が夢であるかもしれないという懐疑は、それでも、否、だからこそ普遍的な説得力をもち、より実存的な脅威を私たちのうちに喚起するものなのではないか、と。そこで本節では、この「脅威」をそれ自体として検討し、これがなんら怖れるべきものではないことを示したい。

5.1. 夢かもしれないとまずいのか

〈決定不能モデル〉は、本稿第一節で示したように、経験の全体に対する夢認定の原理的な不可可能性に依拠していた。そこで示したように、夢という経験の様相づけが、部分的経験の孤立化に伴うものであるとすれば、私はこの人生の全体からどうやっても「目覚める」ことができない。

だが、かりにそのことが脅威と受け取られるとすれば、それは、経験の全体に対しても、その部分に対してわれわれが通常行っているような様相検証が可能であり・なされるべきであると不用意に想定するような論者に対してのみである。なるほど、素朴には、われわれはみな多かれ少なかれ脅迫的な検証主義者であるかもしれない。だが、だからといって、われわれがみな、経験の内部における検証可能性を、経験の全体へと無思慮に拡大適用してしまう過ちからついに脱却不可能なまでに素朴であることを宿命づけられているというわけではない。

例えば、考古学者は、出土品のすべてがねつ造である可能性を否定できないし、かつ、そのことを分かっているが、だからといって研究が続行不能になるわけではない。現代の西洋医学が依拠している基本的な前提のうちのいくつかは、近い将来にくつがえされる日が来るかもしれないが、だからといって医者は診療を止めるわけではない。つまり、「脅威」は、まじめに引き受けられた上

でなお、実効性をもつ脅威とはならないことを、私たちはこうした事例においてはよく知っているのである。

現在において採用しており、また採用する他ない前提が、将来において妥当でないことが示される可能性が常にある。決定不能モデルが指摘するのは、これである。それは歴史が続行しつつ拡大するものである以上、不可避的な事情であり、したがってわれわれのあらゆる経験に随伴する事情である(またそれゆえ認識論に固有の事情ではない)。われわれは(手持ちの「標識」によって夢であると判断されない限り)現在の経験を現実と仮定して事を進める他ない(し、経験の全体については現在においてこれを夢とみなすことはそもそも原理的にできない)。後の目覚めによってそれが夢であったと判明する可能性があるとしても、そしてそのことを分かったとしても、この現実性の仮定を放棄するわけにはいかない。これは認識の限界ではなく、認識の検証の限界による都合であり、この点を十分に明晰に認めるならば、夢の懐疑による「脅威」が反駁する必要のないものであることに納得できると本稿は考える。

5.2. 人生から目覚めるとはどういうことか

だが、反論は続くかもしれない。「この長い人生から、いつか目覚めるかもしれない」という、この脅威は、学知の頓挫などとは比較にならない、格別の意味をもつものではないか。どんなに真剣に没入した夢であっても、目覚めた瞬間に「なんだ、夢だったか」としらけてしまったことが幾度あろう。それとちよūdō同じような仕方で、それなりに真摯に取り組んできたかけがえのない人生が、たった一度の、「目覚める」という単純きわまりない一瞬の行為によって、夢という括弧にくくられてしまう日が来るとしたら、それは計り知れなく残念なことではないか。そして、そういう日が来ないということ、われわれはどのような仕方で確認することができないとすれば、それは紛れもなく実存的な脅威ではないか。決定不能モデルは、こう切り返すかもしれない。

だがこのような脅威を脅威と感じている時、われわれは何を怖れているのか。そこで、単に可能性にとどまる脅威ではなく、今度は、この脅威が実現する場面を検討しよう。具体的に見れば、この脅威が、ある種の視点の倒錯的ねじれに起因するものに過ぎないことが示せるはずである。

想像してみよう。ふと気がつくと目の前に自分の腕が見える。しかしどうも変だ。異様に長い。3mはある。だが、果たして、ここで私は、「おお、私はいまはじめて目覚めた、いままでの人生は長い夢であったか!」と「目覚める」だろうか。

先に見たように、夢と認定されるためには、当該経験が、全体の中で孤立した部分を構成しなければならない。ところが、いま、この長い人生を孤立させようとしても、残りの「全体」は、ただ現在の3m腕経験のみなのである。想定された状況では、「どうも変だ」と感じている(これを今第一の場合としよう)から、少なくとも潜在的に記憶を保持しそれと比較している。その場合、私はきっと、「ははん、これは夢だな」と夢認定を行いつつ、夢を継続するなり目覚めるなりすることだろう。また、第二に、そうでない場合(つまり「どうも変だ」と感じない場合)は、夢であれ目覚めであれ多くの経験においてそうであるように、何の様相認定も伴わず事態が進行していく。どちらにしても、私は3mの腕で目覚めない。つまり、私の主観的な観点だけからは、残念ながら、私の人生全体が夢であったという残念さを経験することはできないはずなのである。

とすれば、「人生が夢であることを怖れる」者は、一方でどこか超越的視点を確保した上で、そこから、「本当は」人生という長い夢から覚めた状況を想定しつつ、他方で、一人称視点からは目覚めたと意識できない(あるいはむしろ夢だと意識する)状況を想定していることになる。奇妙な怖れではないか。ここで、懐疑論者が何か怖れるべきものがあるとするなら、それは、人生から目覚めることそのものではなく、人生から目覚めたことに気付けないこと、つまり結局は目覚められないことだということになるだろう。どちらにしても、最初に怖れている(と称していた)ものとは随分違うものを怖れていることにはならないだろうか。

現在の私に利用可能なすべての記憶において、相対的により整合的な全体を構成しないいわば余剰の諸経験が、夢としてラベリングされる。私が現在の3m腕経験を夢であると認定するのは、圧倒的な量の60cm腕経験があるからである。こうして、3m腕経験は閉じられ、区画され、夢となる。

第三の可能性がある。経験が開いている限り夢認定は動的であるから、3m腕

での経験が継続し十分に蓄積されるならば、夢であるという認定が揺らいでくる(言い換えればこちらが目覚めかもしれないと思い始める)ことがありうるだろう。だが、それは3m腕人生が、以前の人生全体にも匹敵し、それを凌駕するような明証性をもつに至った後であるから、なるほど以前人生であると思っていた部分を失うことにそれなりの残念さは生じるであろうが、「一挙に目覚めてすべてを失う」というほどのインパクトはもはやもたない。

検討すべき可能性として残る最後の、第四のものは、現在の目覚めの経験が、それ自体として圧倒的なまでに強力な明証性をもつ場合(宗教的啓示の奇跡的体験を考えよう)であろう。その場合、たしかに私は、現在の「目覚め」の経験だけを根拠に、過去の人生全体を(残念な)夢と認定し、悔いようになるかもしれない。だが、将来においてそのような超越的な秘跡に浴することが、現在の私にとって何らかの「怖れるべき脅威」たりうるとは思えない。

以上を検討した結果、いずれにしても、私は、失わないか、あるいは十分に得た後でしか失わないのである。

註

- ¹ 本稿は、2008年哲学若手研究者フォーラムにて口頭発表したものから、後半を削除し、質疑時間および終了後の口頭での有益な議論を通じて得られた洞察を付け加えたものである。本稿の論述は、バリー・ストラウドの書物、『君はいま夢を見ていないとどうして言えるのか：哲学的懐疑論の意義』(永井均監訳、岩沢宏和・壁谷彰慶・清水将吾・土屋陽介訳、春秋社、2006年)と、この本について土屋陽介氏が成瀬尚志氏とともに2007年に若手フォーラムで行ったワークショップ内での同氏の発表(「認識論的プライオリティ、理論の決定不全性、懐疑論：ストラウドのクワイン批判をめぐって」：これはその後論文「懐疑論の自然化とその帰結」として翌年の『哲学の探求』第35号に掲載されている)に多くの刺激を受けている。訳者の方々にはもちろん、発表の際多くの刺激的な指摘をくださった方々のうち、とりわけ山田圭一、土屋陽介の両氏には、その親切かつ適切なアドバイスを、ここで改めて感謝の意を表したい。また、すぐにお分かりのように、本稿での懐疑論の扱いは、昨今主流であるように思われる知識論的なアプローチとはまったく路線を異にするものである。普通に「閉包性」や「決定不全」といったやや紛らわしい用語を使用した箇所もあるが、文脈から混乱の余地はないと思う。
- ² 現在の経験が夢かもしれないという懐疑と、夢と目覚めの交代する場としての人生(現実)が夢かもしれないという懐疑との連絡については、本稿第一節で論じる。
- ³ なお、本稿の元となった研究発表での最終的な目的は、(本稿で示した)夢の懐疑の無力化により、懐疑論の効力の源泉を、残る認識論的懐疑論へと追いつめた上で、後者

を、ベルクソン『物質と記憶』における議論に依拠しつつ、反駁する点にあったのだが、本稿では分量の都合により、後半の議論を全面的に省略した。他日を期したい。

- 4 デカルト『省察』からの引用は、山田弘明訳(ちくま学芸文庫)にしたがった。
- 5 眠りから目覚めを識別する「確かな標識が全くないこと」について、これを「明確に見てとって驚く *tam plane video ..., ut obstupescem*」と記すとき、デカルトはきわめて精確である。なぜなら、「驚く *obstupesco*」のは、私が、やはり、抗しがたい仕方です「確かな標識」をもちうるといふ確信に欺かれている(その限りで「眠りの中にいる」)からこそであるが、それと同時に、標識の不在を「明確に見てとる *plane video*」(その限りで目覚めている)ことによる (*tam ..., ut ...*)からである。だからこそ、続いて、「この驚き自体が *hic ipse stupor*、私は眠っているのかもしれないという意見をほとんど *fere* 私に確信させる」(第一省察)と言われるのである。問題の非決定性が、決定的な仕方です標識そのものに内在的であることが見てとれる。

だが、同時に指摘しておかなければならないが、見てとれるように、デカルトには、夢・目覚めという経験様相の問題を、真偽の問題に回収しようとする強い傾向があるのも事実である。だが、本稿の目的は、あくまでも、夢の懐疑の本性をそれ自体として追求することにある。

- 6 翻訳は、大槻春彦訳(岩波文庫)にしたがった。さらに付言するなら、パークリが否定しているのは、外的事物の独立存在の主張ではなく、そうした主張の有意義性である。「私にとっては明らかに、こうした言葉は直接的な矛盾を表現するか、さもなければ、何事をも全く表現しない *mark out either a direct contradiction, or else nothing at all*」(1-24)。
- 7 付け加えれば、もちろん、夢であるということも、偽であるということではない。繰り返すが、それは認識の射程の問題ではなく、したがってましてや認識の真偽の問題でもなく、経験の様相の問題であるから。
- 8 もしかりに、外界についてわれわれのなし得る認識が、原理的な仕方です事物そのものから隔てられており、この私の主観という区画から一歩も出ることを許されていないのだとすれば、それは深刻な問題として受け止めるべきである点で、本稿の立場はこの脅威を仮言的に共有しており、これを無意味と考える反懐疑主義者と立場を異にする。だがわれわれは(本稿では論じられないが)、この脅威の前件となっている、事物そのものからの認識論的隔離が、不可避的なものである点で考えない(そしてその限りで、当該の脅威を回避可能と考える)点で、多くの哲学者と基本的な立場を異にする。
- 9 「いっただい、真理の中には心にきわめて近くかつ分明で、これを見る人はただ眼を開けさえすればよいほどのものがある」、「この点を承諾するには、読者はただ反省して、……試みるだけでよいのである」(『人知原理論』、1-6)。
- 10 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、pp. 25-26。目覚めと眠りについては、第四のモードにおいて、他の多くの例に並ぶ一例として、しかも、(両状態の区別がつかないという例としてではなく)、健康状態・感情・年齢のように、表象相互に違いをもたらす「情況」の一例として言及されるにとどまる(同書、pp. 53-54)。また、10のモードについての詳細な分析としては、Annas et Barnes, *The Modes of Scepticism: Ancient Texts and Modern Interpretations*, Cambridge University Press, 1985 も参照。
- 11 訳文は松浪信三郎訳(世界の大思想)にしたがったが、[]内は引用者による補足である。Brahmi の卓抜な分析によれば、ピュロン主義の懐疑が *ἰσότης* (複数の臆見の)力の均衡を起点として、エポケーを通じてアトラクシアに到達するために、と

もあれ比較考量する精神の能力を肯定するものであるのに対して、モンテーニュにおいて、精神はむしろアステネイア(無力)のうちにあり、そこでは諸臆見はただ無際限な併置と枚举の対象に過ぎない(*Le scepticisme de Montaigne*, puf, 1997, pp. 58-78)。この点で、モンテーニュはむしろヘラクレイトスに近いと位置づけられるのであるが、われわれが引用する「弁護」におけるモンテーニュの議論に関して言えば、エンペイリユスの 10 のモードを踏襲したものと考えられる。

- ¹² 他に認識論的懸隔を導く論拠として、本質上の差異(延長と非延長、第一性質と第二性質など)に訴えるもの、因果論上の差異(原因と結果)に訴えるものがあるが、ここでは立ち入らない。この点については、以下の拙稿を参照されたい。「イマージュ、知覚のラディカルな外在主義」、『哲学誌』第 47 号、東京都立大学哲学会、2005、pp. 39-54。

(ひらい やすし／福岡大学)