

聖化・透明化する身体：

ショーペンハウアーの悪論からみた自我と身体の関係について

岡本 輝一

**Der heiligende und durchsichtig werdende Leib:
Über das Verhältnis zwischen Ich und Leib aus der Perspektive von
Schopenhauers Lehre vom Bösen**

OKAMOTO Kiichi

はじめに

ショーペンハウアーが1818年の主著『意志と表象としての世界・正編』（以下主著）で、意志の「否定（Verneinung）」・「廃棄（Aufhebung）」・「転換（Wendung）」を主題にすることもよく知られている。その際、意志の否定は「身体の否定（Verneinung des Leibes）」としても語られる。しかし同時に、意志の否定は「聖化（Heiligung）」・「聖性（Heiligkeit）」であり、「平安（Friede）」・「安らぎ（Ruhe）」・「明澄（Heiterkeit）」の実現、「浄福（Seeligkeit, Sälligkeit）」な事態と捉えられる。そして意志の否定の実例に、ギュイヨン夫人やアッシジの聖フランチェスコ等、神秘家や聖人の生が挙げられる。

よく知られたショーペンハウアー理解では、世界を現象させる根拠の実体として、意志が捉えられてきた¹。これに従えば、意志の否定は世界原因の否定となり、身体を含めた一切を消滅させるという、厭世的な解釈にも繋がる。しかし意志の実体的な把握は、聖人の生が意志の否定の証左であることと矛盾する。意志が実体として否定されるのであれば、全ての生も廃棄されるため、意志の否定の先に、明澄で浄福な生を整合的に導くことはできないからである。

現在のショーペンハウアー研究は、1813年の学位論文『充足根拠律の四方向に分岐した根について』第一版（以下『根拠律』）や遺稿、同時代の哲学的文脈との連関の検討により、意志の実体主義的解釈を退け、彼の哲学を内在的に解釈する方向へ歩んできた²。この文脈の中で、意志の否定における積極的な生の内実も問題にされてきた³。

以上を踏まえて本稿では、意志の否定における「身体の否定」を文字通りの身体の消滅へ導く見解に抗い、『根拠律』と主著および遺稿を手掛かりに、ショーペンハウアーが「身体の否定」の中に、〈明澄で浄福な生を生きる〉身体のあり方を洞察していたことを示す。つ

まり〈意志の否定を生きる〉身体の地位の一端を明らかにする⁴。この際、様々な論点をもつ意志の否定を、正面から論じることとはせず、意志の否定を〈自我からの自由〉・〈悪（エゴイズム）からの自由〉という観点から捉える。

構成を示す。まず、認識論と意志論の二つの視点に基づく、身体の両地位を整理し〔第1節〕、身体論と関連した自我論を示す〔第2節〕。その上で、自我論と不可分なエゴイズムとしての悪および、悪と結びついた身体の様態を検討する〔第3節〕。そして、意志の否定（身体の否定）における身体を、自我や悪から自由となった、聖化・透明化する存在として提示する〔第4節〕。

1. 身体の二つの地位

まずは認識論と意志論の二つの観点から捉えられる、身体の議論を整理しよう。

（1）直接客観としての身体

ショーペンハウアーは『根拠律』で初めて、「直接客観（unmittelbares Objekt）」としての身体を主題にする。彼は意識における表象を、認識主観と認識された客観との相関、「主観と客観への分裂」（Go. 24, vgl. auch WI. 3）として分析する。その際、主観は客観からの作用を受け取り、「充足根拠律（Satz vom zureichenden Grunde）」（以下根拠律）に従って主観の「前に－立つ（vor - stellen）」「表象（Vorstellung）」——主観に「対して－立つ（gegen - stehen）」「対象（Gegenstand）」——を生み出す。そのため一切の表象は、根拠律によって相互依存的に根拠づけられる。以上を踏まえ、主観に現前する表象の成立の、超越論的な制約が問われる。この制約として働くのが、直接客観である。

一切の他の表象はこの直接的な表象に媒介されて（vermitteln）いる。この直接的な表象とは、自己の身体である。自己の身体は直接客観である。自己の身体は、諸客観のうちのひとつの客観としては、表象の第一類を支配している因果律に従っている。身体〔という場〕⁵において他の客観が作用する、その変化を媒介して（mittelst）のみ、他の客観は主観に直接的に現前する。（Go. 36 f.）

自己の身体である直接客観は、現前する表象の作用を媒介し、一切の表象は直接客観に媒介されている。しかし直接客観自身は、いかなる因果的媒介も経ず、全く異なる仕方です「直接的＝無媒介的（unmittelbar）」に与えられる。こうして直接客観が、自己の身体として位置づけられる（身体の自己性は、次の意志論によって担保される）。そのため自己の身体は、一切の作用を媒介する直接的な〈場〉、一切の経験の可能性の制約である超越論的身体となる⁶。

(2) 意志の客体性・現象・可視性としての身体

ショーペンハウアーは『根拠律』で、意志論の観点からも身体に触れる。「認識の直接客観である身体は、意欲の直接的な客観でもある」(Go. 114)。だが『根拠律』では、「意欲の直接的な客観」としての身体の内実は深くは語られない。それを展開するのは1818年の主著である。主著で意志論における身体は、1814年以降に確立された(vgl. HNI. 180 u.a.)「意志と身体の同一性」に基づき、意志の「客体性 (Objektivität)」・「現象 (Erscheinung)」・「可視性 (Sichtbarkeit)」として示される。

まずショーペンハウアーは、表象としての身体とは全く異なる別の仕方でも、身体は自らに与えられると考える。そのため、自己は自らの身体に「全く異質な二重の認識」(WI. 123)をもつ。表象の認識とは、主観と隔たれた客観(対象)の認識である。しかし行為する身体において意志の働きが、表象認識とは別の仕方、主客の隔たりなく直接的に把握される。「身体は、意志という語によって表される、完全に別の全く種類の異なる仕方によっても、意識の内に現れる」(ebd.)。この身体を通した意志の把握は、「感情」(WI. 130)とも呼ばれる「最も直接的＝無媒介的な認識」(WI. 122)である⁷。

そして、後者の直接的(無媒介的)な認識において「意志と身体の同一性」が示される。「各人の意志の一切の〔真の⁸〕働きは、ただちに避けがたく、各人の身体の運動でもある。〔……〕意志の働きと身体の活動は、原因と結果の関係ではなく、一にして同じものである」(WI. 119)。つまり「意志と身体の同一性」は、意識において直接的に認識される身体行為が、意志の働きとして認識される事態を意味している。意志の働きは、対象化し得ない主体の自体的な働きであり、それ自体を把握することはできない。その意味で意志は「物自体 (Ding an sich) としての意志」⁹である。ただ身体行為という、可視的となったあり方を通してのみ、不可視な意志の働きが把握される。そのため身体は、物自体としての意志が可視的になり、「現出 (Manifestation)」・「客体化 (Objektivierung)」した事態として、意志の客体性・現象・可視性であり、奥村敏の言葉を借りれば、「意志的に振る舞い、非表象的あるいは能動的に感じる身体」¹⁰なのである。以上の身体の地位を踏まえ、身体論と深く関連した自我の成立の問題へ向かおう。

2. 自我の成立

ショーペンハウアーが「自我 (Ich)」を初めて論じるのは『根拠律』である。しかし主著で、『根拠律』では不十分であった身体の論点を加筆し、自我を身体的な「個体 (Individuum)」として示す。

『根拠律』でショーペンハウアーは、自我を「意欲の主体と認識主観の同一性」(Go. 112)とする。意識は主観と客観の相関であるため、認識主観は認識する自らを認識することはできない。しかし認識主観は、意欲の主体として自らを認識することができる。こうして、認識するものと認識されるものが一致することで、自己意識が成立し、ここに自我が生まれる。

しかし、なぜ意欲の主体が認識主観に自己として与えられるのかは、意識の立場から説明することはできない。そのため彼はこの一致を「最高の意味での奇跡（Wunder κατ' ἐξοχήν）」（Go. 113）と言う（この課題を埋めるのが主著の身体論である）。

そして意識された意欲の、さらなる制約が問われる。「意欲の主体に関しては、知覚可能なのはただ意欲そのものだけであり、意欲に先行する意欲の主体そのものの状態では決してない。そのためここでは、意志に対して因果律は妥当しないことが分かる」（Go. 115）。こうして、意識された意欲の主体を根底で制約する「認識されることのない意志という主体」（Go. 118）、「統括的意志作用」（Go. 119）が示される。この際、意志は、意識における意欲の制約でありながら、認識され得ず、いかなる表象でもない。一切の表象は根拠律に縛られていたが、根拠律は表象にのみ当てはまり、意志には根拠律（因果律）は妥当しない。意志のこの根拠のなさが、後に主著で「底なきこと＝無根拠性（Grundlosigkeit）」と呼ばれる。さらにショーペンハウアーは、カント『純粹理性批判』やシェリング『人間的自由の本質』の、自由な行為をなす「叡知的性格（intelligibler Charakter）」の議論を踏まえ、自らの自由な本質によって必然的に自らを規定づける意志を、叡知的性格と呼ぶ（vgl. Go. 119 f.）¹¹。この際、叡知的性格が時間の中で個々の行為として現象することが、「経験的性格（empirischer Charakter）」である（vgl. Go. 119）。

また意志は、意欲の主体の制約であると同時に、認識の制約でもある。「意志は認識に影響を及ぼす」（G. 145）¹²。例えば「意志は〔……〕あれこれのものに注意を向けることを強いることができる」（Go. 125）と語られる。主著でも「認識は〔……〕根源的に意志そのものから生じる」（WI. 181）、「認識主観は結局、ある観点においては意志そのもの、あるいは意志の表出である」（WI. 330）と述べられる。そのため自我の成立において、客観としての意欲の主体の認識の背景には、自己を認識しようと意志する契機が働いている。

さて『根拠律』自我論の「最高の意味での奇跡」と呼ばれた課題は、前節で示した「意志と身体の同一性」に基づく身体論によって、主著で橋渡しされる。

まず「意志と身体の同一性」により、あらゆる個別的な身体活動も、「その活動の必然的な制約ないし前提」（WI. 127）である「全身体（der ganze Leib）」¹³も、意志の客体性となる。そして、『根拠律』で示された叡知的性格と経験的性格が、全身体と個別的な身体活動の関係に落とし込まれる。「私の意志全体に対する全身体の関係は、つまり私の叡知的性格——時間におけるその現象が私の経験的性格である——に対する全身体の関係は、個別の意志の働きに対する個別の身体活動の関係と同じでなければならない」（WI. 128）¹⁴。こうして、底なき物自体としての意志（叡知的性格）が、個別の身体行為（経験的性格）を通して、そのつど客体化（現象）することで、初めて意志が意識に開示される。

こうして一つの身体行為において、自らの意志の働きが内的に認識されると共に、表象においても自らの身体が認識される。この二重の認識により、意識が自らを身体的存在として把握する状態こそ、個体としての自我である。主著続編でも、自我は「いかなる実体（魂）でもなく、単なる状態である」（WII. 314）と言われる。そのため、認識され得ない意志その

ものがすでに自我なのではなく、客体化した意志を認識する自己意識の段階で、初めて個体としての自我が生じる。そのためショーペンハウアーは述べる。「最も直接的な意識において、各人は自己自身の個体を、その本質に従って、一切の形式なしに、主観と客観の形式さえなしに、直接的に認識すると同時に、ここでは認識するものと認識されるものが一致するため、自らがその個体である」(WI. 133)。こうして、意志(叡知的性格)が直接的に認識される状態において、個体・自我が成立する。

3. エゴイズム：身体化された悪

以上の自我論は、「悪(Böse)」の源泉である「エゴイズム(Egoismus)」の問題と密接に関わっている。まず、主著でのエゴイズムと悪の議論を示そう¹⁵。

自己を含めた全ての客観は、表象として与えられていた。さらに自己は、表象として認識されると同時に、意志の現象でもあった。そのため、理論的には自己以外の全ての客観も、意志の現象である。しかしこれを否定し、「自己自身の個体以外の全ての現象を幻影とみなす」(WI. 124)こと、これがエゴイズムである。自己以外の全ての現象を単なる表象(幻影)とするエゴイズムは、個体化の原理という表現によって、「悪い性格の根本要素」(WI. 429)として、こう語られる。「悪人の認識は〔……〕個体化の原理に囚われており、個体化の原理によって定立された、後者の自己自身の人格と他の全ての人格との間の全面的な区別に固執している」(WI. 428 f.)。こうして悪人の認識は、自己のみを意志の現象とみなす個体化の原理を固守することとなる。

この際、エゴイズムは際限のないものである。自らの身体肯定に始まるエゴイズムは、自己以外の全ての客観を、自己肯定の拡大のための手段とする。しかし実際は、自己以外の全ての客観も意志の現象であるため、「自らの身体において現象する生への意志肯定において、他の諸個体において現象する意志を否定する」(WI. 428)。ここに、互いの個体の意志を否定し、相互に苦しみを生む、個体同士の絶え間ない闘争がある。こうして自我は、満たされることのない「エゴイズムの渇き」(WI. 430)・「我意(Eigenwille)のひどい渇き」(WI. 461)に苛まれる。この渇きを満たすため、自己肯定の結果引き起こされた他者の苦しみを、目的自体として求める「悪意(Bosheit)」・「残酷(Grausamkeit)」の立場へ移行する。「他の苦しみはもはや自らの意志の目的を達成のための手段ではなく、目的自体となる」(WI. 429)。そして「他人の苦しみを眺め、その苦しみを同時に自らの力(Macht)の表出と認めることによって、自己自身の苦しみを和らげようと努める」(WI. 430)。こうして、自己のみ意志の現象とし、個体化の原理に固執するエゴイズムが、一切の悪の起源となる。

果てしない世界の中で、全く消失し無に帰しそうな個体であっても、いずれも自らを世界の中心点にし、他の全てより先に自らの実存と息災を心がけ、それどころか自然的な立場で、他の全てをこのために犠牲にする準備をし、大海の中の一滴である自己

自身の自己のみを、より長く保持するために、世界を絶滅させる準備をしている。この意向がエゴイズムである〔……〕。(WI. 392)

以上、主著で悪の源泉のエゴイズム（以下文脈に合わせて、悪を最広義の意味で、エゴイズムと換言可能なものとして用いる）は、自他間の区別（個体化の原理）への固執として示される。

しかし自他を隔てることは、自己への執着を前提としているだろう。つまり自我（個体）の成立の内に、自他を隔てるエゴイズムへ導く構造があるはずである。ではいかに、自我の成立がエゴイズムを招来するのか。自我とエゴイズムが同一視される、主著公刊後の 1823 年の遺稿を手掛かりにしよう。

自我とエゴイズムは一つである。もしエゴイズムが消え去れば、自我は本来もはや現存（dasein）しない。〔……〕意志そのものは、すでに個体化しているものの、しかし実際にはまだ自我ではない。むしろ、認識が意志に付与されていることによって、初めて自我が生じる。それゆえに自我とはまず、認識の領域での一つの現象である。自我とは、認識とは異なるもの、つまり意志によって、認識に与えられた中心である。その上、その中心は、認識にとっては疎遠であろう。しかし認識がなければ、その中心は現存せず、それゆえに自我も現存しない。それゆえに自我は、意志と認識の結合によって初めて生じる。それも意志が、ある特定の点への切実な関心を認識に強いることで、認識を支配する、そうした結合の仕方によって生じる。その上、認識にとってその点は、他のあらゆる点と同様に無関心なはずである。しかし認識が、あらゆる認識の客観から、常にこの点へ視線を戻すように強いられることによって、その点は認識の地平の中心、あるいは、この過程によって初めて生じる球の中心となる。そのように恣意的に形成された、認識あるいは表象〔……〕の球の中心を自我と呼び、自我はエゴイズムと同義である。(HNIII. 166 f.)¹⁶

ここでは、意志が三段階に分けて分析されていると、筆者は考える。①個体化以前で自他の区別なく無色な状態で働く意志、②個体化しているがまだ自我ではない意志、③意識における認識のもとで、表象における「中心」・「特定の点」と呼ばれる、自我を支える意志。①は、認識を欠いた意志が、盲目的に意欲するだけの原初の段階である。②では、意識における自我に先立ち、自我以前でありながらも自我の根底に働く、叡知的性格としての意志が想定される。叡知的性格において個性が担保されながらも、意識における認識の次元にはまだ達していない。③では、意志（叡知的性格）が意識において認識されることで、自我が成立する。この際、前節で示したように、意志はその客体性である身体によって、認識に開示される。そのため引用での、意識における表象の中で、意志の働きによって認識の向けられた「中心」とは、自我（個体）と理解できよう。こうして、自らの身体を核とする自我（個

体)という中心——この中心は同遺稿で「我意」(HNIII. 166)とも呼ばれる——により、表象のうちに中心と周辺という関係が築かれ、ここに自己中心性としてのエゴイズムが成立する。エゴイズムは、同遺稿で「生に執着すること (am Leben zu hängen)」(HNIII. 167)とも述べられる。いずれにせよ、ショーペンハウアーにとってエゴイズムとは、その字義に遡り〈自 (Ego)〉であること、この自性と不可分である。そのため、意志は原初的には一切の自性をまとしておらず、意志(叡知的性格)が現象した身体を個体として認識し、意識の次元で自らを保持することで、初めて自性をまとう。そして自我の成立は、悪の源泉であるエゴイズムと一体化している。

この際、「意志が認識を支配し、特定の点に対する切実な関心を、認識に強制する」という記述——同遺稿で「認識の奴隷奉仕 (Sklavendienst)」(HNIII. 166, vgl. auch WI. 231, 232)とも言われる——は重要である。前節で示したように、意志は認識をも制約していた。盲目的な意志の働きが特定の個体へ向くとき、意志が目指すその個体を把握する認識が、同時に働かねばならない。それゆえ、個体において意志が働くとき、意志に制約された認識が、自己意識として必然的に働いている。こうして、意志が個体へ向かう段階において、意志は自らを認識する視点を獲得する。そのため自我(エゴイズム)において意志は、一方で身体において自らを客体化し、他方で客体化した自己へ認識を方向づける。意志は意識に先立ち、意識を作ることで、自らを自己意識において個体化するのである。

ここに人間の特異なあり方が見いだされる。すなわち、意志はそのものとしては意欲するのみであり、そこに自己を認識する能力はない(盲目的な意志)。対して人間は、意志の主体でありながらも自らを意識し得る、最も明瞭な認識の光をもつ。だが人間は、自己を認識し得るがゆえに、エゴイズムという悪をまとった自我として生じる。意志がただ盲目的に働くことは、(自我における悪の起源でありながらも)それ自体いかなる悪でもない。ところが、意志が自我という中心に向かって働くとき、エゴイズムとしての悪が生まれる。「意欲の内ではなく、認識を伴った意欲の内に、罪悪 (Schuld) が存在する」(WI. 186)。しかし同時に、初めて悪から自由(自我から自由)となる次元が開かれる。

この人間の両義的なあり方に、ショーペンハウアーはきわめて敏感であった。第一節で身体が二つ(認識と意志)の観点から示された。この身体の二面性を、彼は『根拠律』公刊以降の遺稿で、悪(罪)との連関で問題にする。

注目すべきは、初めて悪との連関で身体が主題にされる 1814 年の遺稿で、同時にイエスの身体が語られることである。

イエス・キリストが全ての悪、全ての罪深い (sündig) 傾向から全く自由であったと仮定するのならば〔……〕、(罪深い傾向は身体でもって本来必然的に定立されているので、身体とは身体化し可視的になった罪深い傾向に他ならないため)——むろんイエスの身体は、仮の身体 (Scheinleib) とだけ呼ばれる。(HNI. 103 f.)¹⁷

まず「可視的となった罪深い傾向」として、身体（この身体は意志の客体性・可視性であろう）に悪の所在が見いだされる。そして、同時に「悪や罪深い傾向の全てから自由」な身体象徴として、仮現論の術語である「仮の身体」をもちだす。次節で論じるように、ショーペンハウアーはここで、イエスの肉体を完全に否定する仮現論とは異なり、仮の身体（イエスの身体）に象徴される、悪から自由となった人間身体の様態を想定している。

こうして、人間身体の両義性（悪と結びついた身体／悪から自由となった身体）が、身体二つの地位（意志の客体性／直接客観）に織り込まれる。同年にはこう述べる。「私によってすでに立てられた非常に重要な区別とは、認識主観と意欲の主体の区別である。〔……〕一つの身体が、浄福¹⁸な認識の直接客観であり、浄福ではない意志の現象でもあるという同一性は、驚くべきことである」（HNI. 126 f.）。こうして『根拠律』以来一貫した自我の支柱である、「意欲の主体と認識主観の同一性」を念頭に置きつつ、直接客観であるかぎりの身体を「浄福」な存在、意志の現象（客体性）としての身体を、「浄福でない」悪と結びついた存在とみなす。さらに、この人間身体両義性の背景にある、人間存在の両義性も同年に問題にされる。罪と救済の象徴としてアダムとイエスの名を借りて、「人間である者は、その者がアダムであるばかりか、イエスでもある」（HNI. 86 f.）と述べ、さらにこう語る。

私たちは意欲する者として浄福ではなく、認識する者として浄福である。〔……〕私たちが意欲する者であると同時に認識する者でもあるということは、救済の真の約束である。しかしこの約束が現にあり、それが必要であるということ、私たちが意欲する者でありながらも同時に認識するものでもあり、認識する者でありながらも同時に意欲する者でもあるということ、まさにこのことが意欲の主体と認識主観の同一性の大きな神秘である。（HNI. 166-168）

こうして身体両義性（浄福／浄福でない）が、悪の観点から俎上にのせられる。

浄福（悪からの自由）な状態の身体は次節に譲り、ここでは悪と結びついた身体を示そう。同年にこう語る。

身体（身体をもった人間）とは、可視的になった意志に他ならない。〔……〕意志そのもの、すなわち叡知的性格は固定されており、時間の中には存在しない。〔……〕他人が私たちに与える全ての苦悪において、私たちが被ることは、私たちですら異なる状況において為し得たであろうこと、すなわち、身体と共に定立された私たち自身の罪深さ（Sündhaftigkeit）の果実にすぎない。（HNI. 106）

ここでは意志（叡知的性格）の可視的になった身体が、「罪深さの果実」といわれる。自我が身体（意志の客体性）に基づき自性をまとっていること、このことが必然的に、エゴイズムとしての悪の根であるため、その意志の客体性である身体もまた、必然的に悪（罪）をま

とっていると、筆者は理解する。さらに同年に「私たちの身体はすでに客観〔……〕となった意志であり、私たちが自らのために成し遂げる諸行為は、私たちに意志の悪を示している」(HNI. 133)と語る。「自らのために」という表現から、行為を必然的に自己中心的な方向へ縛られる悪が読みとれる。こうした人間の、自己に縛られた根源的な悪性について、主著ではアウグスティヌスやルターを挙げて「意志は悪への性癖に根源的に隷属している」(WI. 480)、「私たち自身が本質的に悪に属し、きわめて固く悪と結びついている」(WI. 482)と語る。意志に由来する自我が、根源的にエゴイズム(悪)に縛られているため、意志の客体性としての身体も必然的に悪をまとっているのである。

4. 聖化・透明化する身体：自我からの自由として

そしてショーペンハウアーは、身体の否定とも語られる意志の否定における、悪から自由となった、浄福な身体を主題にする。

1814年にはこう述べる。「人間の最も浄福な状態とは、人間が意欲から引き剥がされ、純粋な認識主観となった状態、つまり身体が、間接的な諸客観の認識を媒介し、従ってそれ自体、意志の客体としては知覚されない限りにおいてのみ、純粋な認識主観の客観である状態である」(HNI. 155)。ここでは浄福な状態における身体が、意志の客体ではなく、認識を媒介するだけの、純粋な認識主観の客観と分析される¹⁹。認識を媒介する身体とは、他の客観の作用を受容する、直接客観のことである。にもかかわらず、意志の客体として身体が把握されることはない。身体において意志が開示されることが、自我の成立そのものであることを踏まえれば、ここでは自我という状態が、存在し得ないことが窺える。身体は単なる直接客観として、他の客観の作用を媒介するだけの、いかなる自性もまとわない存在になる。

単なる直接客観となった身体は、「透明(durchsichtig)」という言葉によって表現される。1815年の遺稿では、自我という中心点の成立による、自己中心性の場面と対比させ、身体が透明化する場面を捉えている。

自らの身体、意志と同一のもの、意志の現象・客体化、まさに後者の性質における主観の直接客観が存在する限りにおいてのみ、人間は認識をおこなう。〔……〕主観は直接客観において、常にある固定点を有しており、そこから他の全ての認識が発し、その点に、全ての認識が〔……〕結びつけられている。〔……〕ただ、客体化された意志への関係からの、もはや説明のつかない引き剥がし〔……〕、まさにそれによって、人間は純粋な認識主観になる。自らの身体——本質的に純粋な意志であり、実際この意志のためだけに、同時に主観の直接客観でもある——は、今や主観の唯一かつただ一つの直接客観である。主観はもはや、現象する意志としての身体に向けられてはいない。というのも、主観の意志は沈黙しているからである。そして、意志の現象であ

る身体は、完全に直接客観になり、いわば完全に透明になり、もはや意欲によって曇らされることはない。(HNI. 286 f.)

個体としての自我（ここでの個別の人間）における認識では、意志の客体性でもある、直接客観としての身体が「固定点」となる。固定点（自我）をもつ事態は、これまでの議論を踏まえると、自己中心性としてのエゴイズムも包含していると解せよう。しかし、意志（意志の客体性）から引き剥がされ、人間は純粋な認識主観になり、身体は「主観の唯一かつただ一つの（完全に）直接客観」、一切の曇りのない透明化した身体へと変容する。透明化した身体への変成は、固定点としての自我が消え去り、エゴイズムから自由となった事態として捉えられよう。

身体の透明化の核となるのは、自我（自性）を放棄し、自己中心性としてのエゴイズムから自由となることである。そのため、前節で引いた 1823 年の遺稿でショーペンハウアーが「このことは、把握することがきわめて困難であり、表現することはさらに困難である。私は冗長に話さなければならず、このことを把握したい人は、注意深くなければならない」(HNIII. 167) と述べつつ、自我の廃棄を主題にしている点に注目したい。

意志の転換つまり再生 (Wiedergeburt) によって、エゴイズムが自らを廃棄するとき、自らの人格への切実な関心は終わり、それにより、全て認識を恣意の点への関係づけることも終わる。それゆえに、円とその中心がなくなる。つまり、自我が現存することが終わり、ただ客観的な世界だけが残残りつづける。[……] 認識は中心がなく、エゴイズムは存在せず、そしておのずから、もはや自我も現存しない。[……] ——それゆえに、エゴイズムの廃棄によって、私たちは生に執着し、生を切実に守ることを単に終えるだけではない。否、私たちは本来すでに、現存することを終えている。現存することの重荷、あるいは自我は、投げ捨てられている。認識はまだ現存しているが、中心はない。それゆえに円の形式がない。すなわち、外界はまだ現存しているが、自我はない。(ebd.)

意志の転換（否定・廃棄）において、エゴイズムが廃棄されるとき、「生への執着」・「現存することの重荷」である自我（人格、中心、恣意の点）が、投げ捨てられ消滅する。身体の否定とも呼ばれる意志の否定は、主著で「聖性」・「自己否認」・「我意の絶滅」・「禁欲」(vgl. WI. 452 f.)²⁰、さらに「諦念 (Resignation)」・「清貧 (Armuth)」・「放下 (Gelassenheit)」・「自らの意志の死滅 (Absterben) と神における再生」等 (vgl. WI. 457) の内的本質とされる。また同遺稿の原註には「ギュイヨンの立場の反復」(HNIII. 167) と記している。主著でも「私にはみんなかわりがないのです。私はもはや何も意欲することができないのです。私が現に在る (dasein) のかわりがないのか、わからないことが多いのです」(WI. 462, vgl. auch HNI. 189) と、ギュイヨン夫人の態度をまとめている。これら全てには、自我（我意）の廃棄、エゴイ

ズム（悪）からの自由がある。自我が消え去る場面に聖性が見いだされることから、透明化する身体は、聖化する身体とも呼べよう。前節の「仮の身体（イエスの身体）」も、身体の聖化・透明化によって初めて理解され得る。こうして身体が、身体の否定（意志の否定）において逆説的に、エゴイズムから自由となり、自我（我意）を死滅させ、聖化・透明化する身体へと変成するのである。

以上を踏まえて最後に、「身体の死」と呼ばれる局面における、身体の様態を見定めよう。1815年の遺稿にこう記されている。

生は次のことを明瞭に表現している。すなわち、生と意欲にはいかなる救済もなく、救済は、生の非意欲、意志の転換に求められなければならない、ということである。〔……〕このことは、生それ自体ですら、生に固有の比喩的な仕方で私たちに教えており、しかも、生はその教えを身体の死において与えている。身体の死において無に帰するのは意志ではなく、意志の像、意志の客体性、身体である。〔……〕意志は自らの廃棄によってのみ救済へと導くという表現を、生は自らのうちに担っていなければならず、この表現が身体の死である。（HNI. 227）

ここでの身体の死とは、通常考えられる生の終わりとしての死ではない。むしろ、救済に至る意志の廃棄（転換）の「表現」が、意志の客体性（像）である身体の死なのである。これまでの議論を踏まえ、筆者は身体の死を、自我と結びついた状態の身体が消え、エゴイズムを克服した事態、端的に言えば〈自我の死〉と捉える。そのため身体の死において、もはや自己として把握されない身体、聖化・透明化した身体が見出される。

この身体の死に象徴される、聖化・透明化した身体の生きる生とは、浄福で明澄な生である。主著で「自らの意志が〔……〕永久に静められ、それどころか、身体を維持して身体とともに消えていく、最後のゆらめく焰を除いて、自らの意志が完全に消え果てている、こうした人間の生がどれほど浄福なものであるにちがいないか」（WI. 461）²¹と語られる。浄福な生が「生」であるかぎり、生きるための「最後の焰」はゆらめいている。しかし意志は廃棄（否定）され、身体は意志の客体性ではなく、聖化・透明化した身体へと変成する。こうして、自我を死滅させ、悪（エゴイズム）から自由となった、聖化・透明化した身体は、浄福で明澄な生を生きるのである。

結論

以上本稿では、認識論と意志論の両視点における身体が、自我論と連関した悪・エゴイズム（自己中心性）の問題を軸とした、人間身体の両義性（悪と結びついた身体／悪から自由となった身体）として捉えられていることが判明した。そして悪から自由となった身体は、

自己という中心を失い、意志の否定の次元に開かれる、聖化・透明化する身体へ変成することが示された。

もっとも残された課題は多い。意志の否定は意志の自己認識と深く連関している。本稿で論じた身体や悪が、自己認識といかなる関係にあるのか。いかに悪は自覚されるのか。本稿で扱えなかった「受苦 (Leiden)」の問題系と共に改めて論じよう。また、自我からの自由として示した、浄福で明澄な生の内実も問題である。この生は、例えば西谷啓治の語る、執着を離れ、飢えれば飯を喫し、疲れれば睡る、清風颯々とした生といかに重なるのか²²。意志の否定における生の内実については、本稿で示した聖化・透明化する身体の地位を踏まえた上で、改めて考察しよう。

凡例

下記の著作からの引用・参照は、以下の翻訳を適宜参照しつつ、略号と頁数を記して拙訳を提示する。『意志と表象としての世界・正編』第一版と第二版・第三版との異同は適宜補足する。引用文中の記号および括弧のうち、傍点は原文中の隔字体、() は原文中の () か原語、[] は筆者の補足、〔……〕は筆者による省略、[] は『意志と表象としての世界・正編』の第二版以降の加筆を示す。

Arthur Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, 7 Bände, Hrsg. v. Arthur Hübscher, Wiesbaden: Brockhaus.
——『ショーペンハウアー全集』全 14 巻、白水社、1996 年。

Go : *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, Dissertation (1813), in: *Werke* VII, 1950.

——『ショーペンハウアー哲学の再構築『充足根拠律の四方向に分岐した根について』(第一版) 訳解』鎌田康男・齋藤智志・高橋陽一郎・白木悦生訳、法政大学出版局、2000 年。

G : *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 2.Ausgabe (1847), in: *Werke* I, 1966.

——『ショーペンハウアー全集 1 根拠律の四つの根について』生松敬三訳、7-210 頁。

WI : *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band1, 3. Aufl. (1859), in: *Werke* II, 1949.

——『ショーペンハウアー全集 2 / 3 意志と表象としての世界・正編 I / II』斎藤忍随・笹谷満・山崎庸佑・加藤尚武・茅野良男訳。

——『意志と表象としての世界 I-III』西尾幹二訳、中央公論新社、2004 年。

WII : *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band2 (1844), in: *Werke* III, 1966.

——『ショーペンハウアー全集 6 意志と表象としての世界・続編Ⅱ』塩屋竹男・岩波哲男・飯島宗享訳。

Wo : Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Kritische Jubilaumsausgabe der ersten Auflage von 1819 mit den Zusätzen von Arthur Schopenhauer aus seinem Handexemplar, Hamburg:Meiner Felix Verlag, 2020.

WI-2 : Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, Band 1, 2. Aufl., Leipzig: Brockhaus, 1844.

HNI-V : Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Hrsg. v. Arthur Hübscher, 5 Bände in 6, Frankfurt am Main: W. Kramer, 1966-1975.

GBr : Arthur Schopenhauer, *Gesammelte Briefe*, 2., verbesserte und ergänzte Auflage, Hrsg. v. Arthur Hübscher, Bonn: Bouvier, 1987.

注

¹ ショーペンハウアーの意志が彼の生前から、その後も新カント派の哲学史家たちを含め、様々に実体主義的に解釈されてきた経緯は、高橋陽一郎『藝術としての哲学——ショーペンハウアー哲学における矛盾の意味——』晃洋書房、2016年、87-93頁に詳しい。ここでは、高橋(同上90頁)も挙げる「私は意志実体については一度も語ったことはありません」(GBr. 283)という書簡の記述を示しておく。

² 殊に本稿では、以下の著作と他の諸論文等を各註で適宜言及している。Rudolf Malter, *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart: fromann-holzboog, 1991. 板橋勇仁『底無き意志の系譜 ショーペンハウアーと意志の否定の思想』法政大学出版局、2016年。高橋前掲書『藝術としての哲学』。鳥越覚生『佇む傍観者の哲学——ショーペンハウアー救済論における無関心の研究——』晃洋書房、2022年。

³ しかし意志の否定の実例には、「最高度の禁欲から自発的に選ばれた餓死」(WI. 474)も挙げられる。そのため、意志の否定の浄福な事態が、何らかの変容した生(新たな生の肯定)を導くのか、必然的に身体の死を伴うのかは、解釈の分かれる問題である(そもそも両者は対立するのも問わねばならない)。前者の論拠は聖人の生であり、次の研究がある。板橋上掲書『底無き意志の系譜』。堤田泰成「アッシジの聖フランチェスコを通して見たショーペンハウアーの「意志の否定」論」『カトリック研究』第89巻、2020年、105-134頁。板橋は、意志の否定における生を「飲みにあつては底無しに飲み、苦しみにあつては底無しに苦悩し、一々のことが生じ消え去るそのあるがままに、自ずから自己が即し尽くすこと」(39-40頁)とみる。堤田はフランチェスコの生を手掛かりに、アガンベン『いと高き貧しさ』を参照しつつ、清貧(あらゆる所有と我意の放棄)、禁欲、同情に徹した、共同の生を示している。後者の論拠は餓死であり、次の研究がある。田代嶺「ショーペンハウアーの餓

死論」『実存思想論集』第34巻、2019年、125-141頁。この論点は、田代上掲書「ショーペンハウアーの餓死論」、註17（141頁）を参照されたい。また聖人については多田光宏「ショーペンハウアーにおける「聖人」について」『ショーペンハウアー研究』第7号、2002年、78-91頁を参照。

⁴ 意志の否定における身体の意義は、次の研究の指摘に示唆をうけた。高橋陽一郎「意志と身体の哲学」『ショーペンハウアー読本』齋藤智志・高橋陽一郎・板橋勇仁編、法政大学出版局、2007年、76-77頁。高橋陽一郎「遺稿の哲学をめぐって」『ショーペンハウアー読本』上掲書、132-134頁。また以下を参照。Rudolf Malter, a.a.O., S. 438-445. Andreas Dörpinghaus, Der Leib als Schlüssel zur Welt. Zur Bedeutung und Funktion des Leibes in der Philosophie Arthur Schopenhauers, *Schopenhauer Jahrbuch*, 81.Band, 2000, S. 15-31. Bernd Dörflinger, Schopenhauers Philosophie des Leibes, *Schopenhauer Jahrbuch*, 83.Band, 2002, S. 43-85. Dörpinghaus は「意志の廃棄と共に、身体はいかなる意義も失い、単なる抜け殻になり、形式へと成り下がり、かうじて生き延びるだけの物体にすぎなくなる」(S. 30) と語る。Dörflinger は「真の意志の否定、生の否定、身体の否定は、現存する身体の諸条件のもとで行われる」(S. 74) 立場から、認識が「意志に〔……〕最も屈辱的であるに違いない、現象の形態を命じる」(S. 80) ことにもとづく反省された共苦の行為に、「現存する身体における身体の無害性」(S. 75) をみる。その際、ショーペンハウアーも挙げるエックハルトが、マリアとマルタに関する説教（「観想的生と活動的生とについて」『エックハルト説教集』田島照久訳、岩波書店、1990年、206-224頁）で、「賢明な教えに従順な、よく訓練された身体」(S. 85) をマリアと呼ぶことを踏まえ、無害な身体に「成熟したマリアのような〔……〕認識に従属した身体性との講話」(ebd.) を重ね合わせている

⁵ 身体（直接客観）の超越論性を強調する先行の訳（高橋上掲書「意志と身体の哲学」、70頁。上掲書『ショーペンハウアー哲学の再構築』、34頁）を踏まえ、本稿でも引用文中の「in ihm (=der eigne Leib)」を、「身体[という場]」と訳している。

⁶ 超越論的身体（経験の可能の制約）については以下を参照。Harald Schöndorf, *Der Leib im Denken Schopenhauers und Fichtes*, München: Johannes Berchmans Verlag, 1982. 中島義道「超越論的身体」『科学基礎論研究』第18号第2号、1987年、97-102頁。高橋上掲書「意志と身体の哲学」。齋藤智志「ショーペンハウアーの三重の身体概念」『ショーペンハウアー研究』第13号、2008年、58-76頁。Yasuo Kamata, Die Phänomenologie des Leibes bei Arthur Schopenhauer, *Schopenhauer Jahrbuch*, 101.Band, 2020, S. 153-170. Yasuo Kamata, Leib, *Schopenhauer-Lexikon*, Hrsg. v. Daniel Schubbe / Jens Lemanski, Paderborn: Brill Fink, 2021, S. 163 f.

⁷ 直接的（無媒介的）な認識については以下を参照。林克樹「イデアと身体——ショーペンハウアーにおける意志の自己認識——」『哲学論究』第29号、2015年、55-72頁。林克樹「ショーペンハウアーにおける形而上学と身体」『同志社哲学年報』第46号、2023年、1-19頁。

また、主観と客観が隔てられた表象（対象）認識と、主客の隔たりなく把握される直接的（無媒介的）認識というショーペンハウアーの区分に、「現出様態の二重性」（p. 169）を見出し、後者の認識において把握される身体を重視するのは、ミシェル・アンリである。アンリは『精神分析の系譜』（Michel Henry, *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris: PUF, 1985）で、「歴史上最も重要な哲学者のひとり」（p. 159）とみなすショーペンハウアーの中に、「根本的に内在的で絶対的な身体」（p. 169）を発見する。

⁸ 第二版（WI-2. 113）以降加筆。

⁹ 「物自体としての意志」が、カント的な現象の根拠でない点に留意されたい。『根拠律』では、表象間にしか適用できない根拠律を表象外に当てはめる、根拠の「超越的使用」（Go. 145）を戒め、カントの物自体も批判する。「カントでさえ、あの悪名高い物自体について、現象の根拠と述べている。例えば、一切の現象の可能性の根拠、諸現象の観知的根拠（『純粹理性批判』B版、590頁）〔……〕」（vgl. Go. 145 f.）等。物自体は次節で示す「無根拠性＝底なきこと」であり、「物自体としての意志は〔……〕一切の形態の根拠律の領域の外にあり、したがって、端的に根拠（底）がない」（WI. 134）。

¹⁰ 奥村敏「ショーペンハウアーと身体論」『ショーペンハウアー研究』第2号、1995年、87頁。奥村はビランやアンリの身体論と対比させている。

¹¹ カント『純粹理性批判』B版560-586頁、シェリング『著作集』第1巻（*F. W. J. Schelling's philosophische Schriften, Erster Band*, Landschut: Philipp Krüll, 1809）465-473頁。

¹² 意志はいかなる原因（根拠）でもないため、「意志の認識への因果性」（Go. 125）と表現された『根拠律』ではなく、「意志の認識への影響」（G. 145）と書き換えられた『根拠律』第二版から引用。高橋上掲書『藝術としての哲学』、125頁を参照。

¹³ 「全身体」概念は未だ解釈が揺れているが以下を参照のこと。高橋上掲書「意志と身体の哲学」、72頁。齋藤上掲書「ショーペンハウアーの三重の身体概念」、69-71頁。酒井剛「ショーペンハウアーの自我＝身体論」『理想』第687号、2011年、131-132頁。林上掲書「ショーペンハウアーにおける形而上学と身体」、6-8頁。

¹⁴ 「意志全体」の in Ganzen は第一版では überhaupt（Wo. 87）。

¹⁵ 悪・エゴイズム・身体を巡る議論については以下を参照。酒井剛「ショーペンハウアーにおける悪と身体性の関係について」『倫理学研究』第34号、2004年、93-103頁。鳥越前掲書『佇む傍観者の哲学』第十一章「人間はエゴイズムを克服できるか?」、210-227頁。

¹⁶ 意志が表象において自らを捉えることで、自己が、自己中心性をまとったエゴイズムである自我として成立する、ショーペンハウアーのエゴイズム論には、西谷啓治が1952年「悪の問題」で示す、自愛としての自己の議論との近さが窺える。「自愛の場合に於ては、自己

が自己に現前するとは、意欲の力動性の内部に、恆に一つの中心が出来ること、いわば一つの核が出来ることである。それは意欲が絶えず新しい拠点に自らを集中して、新しく発動し得るためである。然もその集中点としての中心が、意欲の主体性の成立する「自我」の表象なのであり、かくして意欲は自愛に於て、恆に自己中心的となるのである。自愛における主体性は自己中心的な主体性である」(西谷啓治『西谷啓治著作集 第六巻』創文社、1987 年、245-246 頁。現代表記に適宜訂正)。西谷が自我の絶対否定(大死)を「生きんとする意欲」の否定と述べ、この否定に「非」と呼ぶ絶対肯定を見出すこと(252-255 頁参照)を含めて、他日を期したい。西谷の自愛的自己の根元的意欲にショーペンハウアーの影響を指摘する研究に以下がある。氣多雅子「日本近・現代における悪の理解——西谷啓治を中心として——」『倫理学年報』第 56 集、2007 年、273 頁。長岡徹郎「西谷啓治における悪の問題の深化について」『宗教学研究室紀要』第 12 号、2015 年、96 頁。

¹⁷ 同遺稿の「罪深い傾向」の原註に、パウロ『ローマ信徒への手紙』(8:3)やアウグスティヌス『八十三問題集』に見られる「罪深い肉 (*caro peccati*)」が挙げられ、「仮の身体」の原註に、ヴァレンティヌスやマルキオンの弟子のアペレスら異端者と、両者を論駁せんとする正統派の教父、エイレナイオス、テルトゥリアヌスが挙げられている。この内容は主著(vgl. WI. 479)に反映され、さらに主著続編第 48 章でグノーシス的異端(殊にマルキオン派)を評価する議論が行われる。以下を参照のこと。伊原木大祐「異端表象の哲学的利用——宗教史から反歴史へ——」『宗教史学論叢 越境する宗教史【下巻】』久保田浩・鶴岡賀雄・林淳・深澤英隆・細田あや子・渡辺和子編、リトン、2020 年、45-68 頁。

¹⁸ 主著第三版で浄福の表記は、*seelig* から *sälig* に改められ、1859 年の遺稿にこう記されている。「モスクワの牧師でスウェーデン語ができるセーデルホルム (*Sederholm*) 博士は、„*seelig*“は *Seele* (魂) に由来するのではなく、充溢 (*Fülle*)、栄光 (*Herrlichkeit*)、幸福 (*Glücksäligkeit*) を意味する (ただし神学的な意味ではない) スウェーデン語の *Sal* という言葉に由来すると言う。そして、この言葉は、ドイツ語では *Trübsal* (苦難)、*Schicksal* (運命) 等の派生語としてしか残っていない。——そのため、*seelig* ではなく *sälig* と書かれなければならない」(HNIV-2. 30)。

¹⁹ 純粋な認識主観は、第一には美学の文脈における「観照 (*Kontemplation*)」として理解される。しかし筆者は、意志の否定(廃棄)における主体の身分にも、純粋な認識主観が見出されると考える。実際にショーペンハウアーが、本節最終段落で引用している箇所(重複となるため略した箇所は本文 197 頁および註 21 を参照のこと)で、意志の廃棄における人間のあり方を、「純粋に認識する存在」、「世界を曇りなく映す鏡」として捉えているためである。「自らの意志が、美しいものの享受の場合のように瞬間的にではなく、永久に静められ、〔……〕こうした人間の生がどれほど浄福なものであるにちがいないか。そのような人間は〔……〕ただ純粋に認識する存在として、世界を曇りなく映す鏡として残っているだけである」

(WI. 461 f.)。以下を参照。鳥越前掲書『佇む傍観者の哲学』第八章「美から善へ」、151-170 頁。鳥越覚生『挨拶の哲学』第四章「世界を映す一つの眼と巨人」、春風社、2024 年、97-124 頁。

²⁰ 禁欲を意味する *Askesis* は、第一版では *Asketik* (Wo. 278)。

²¹ この引用の「最後のゆらめく焰を除いて (bis auf)」という記述は問題を含んでいる。というのも、bis auf は「に至るまで」とも「を除いて」とも訳せるからである。前者では、文字通りの身体が消滅が浄福な状態と捉えられ、意志の否定が直ちに自発的な餓死等を導き、浄福な「生」は見出されない。対して後者では、意志の否定において残るものが含意され、意志の否定において開かれる身体や生のあり方が問題となる。本稿では後者の訳を採用する。その論拠に、ショーペンハウアーが同段落で引く、ギュイヨン夫人の文を挙げておく(ショーペンハウアーが閲覧した A Cologne: Chez J. de la Pierre, 1720 版 (vgl. HNV. 214) を確認することができなかったため、Jeanne-Marie Guyon, *La vie de Madame Guyon, écrite par elle-même*, Tome 2, A Paris: Chez les Libraires associés, 1791 を参照)。「栄光の真昼、もはや夜の無い昼、死のただ中であって、もはや死を恐れない生。なぜならば、死が死を克服するからであり、第一の死 (la première mort) を耐え忍んだ者は、もはや第二の死 (la seconde mort) を嘗めはしないからである」(WI. 462, vgl. auch HNI. 473, cf. Guyon, op. cit., p. 13)。「第二の死」が、実際の生存の終わりとしての死と解せるのに対して、「第一の死」は、意志の否定(廃棄)としての身体否定、すなわち、エゴイズムからの自由、自我の死滅と解釈できる。そのため「第一の死」を耐え忍んだ者は、もはや自我への執着から自由になっているため、執着に由来する死への恐れは克服され、「第二の死」としての実際の死をいつでも迎え得る。こう述べて良いならば、「生に執せず、死を拒まず」とでも言えよう。なお他の箇所(WI. 452)でも bis auf の問題があり、この点については田代上掲書「ショーペンハウアーの餓死論」、註 15 (140-141 頁)に詳しい。また Rudolf Malter, a.a.O., S. 442-444. を参照。なおこの文章の草稿と考えられる 1817 年の遺稿では、「身体を維持して身体とともに消えていく、最後のゆらめく焰」という一節が、「身体の死と共に初めて消えていく灰の中で、最後にゆらめく焰」(HNI. 488 f.)と記されている。遺稿での「身体の死」という表現が書き換えられた背景には、意志の否定としての身体否定である「第一の死」と、生存の終わりの「第二の死」とを区別することを意図していたのではないかと、筆者は推測する。註 3 も参照のこと。

²² 西谷上掲書『西谷啓治著作集 第六巻』、254 頁。註 16 も参照のこと。本稿でも取り上げた焰に関して、西谷が「火の消えたようにといわれる寂滅は、同時に清風颯々ともいわれる」(同頁、現代表記に適宜訂正)と述べている点を指摘しておく。