

ショーペンハウアーにおける〈物自体としての意志〉概念の導入 ——意志の否定と道德の両立のために——

多田 光宏

本論の目的は、共苦 (Mitleid) を手掛かりに、ショーペンハウアーにおける形而上学的な意志が〈実体としての意志〉ではなく、〈物自体としての意志 (Wille als Ding an sich)〉であることを明らかにすることである。というのも、形而上学的な意志を〈物自体としての意志〉と解釈することによって初めて、「意志の否定 (Vernichtung des Willens)」をショーペンハウアーの思想に内在させつつ整合的に解釈する可能性が開かれるからである。

最も広く知られているショーペンハウアー解釈によれば、ショーペンハウアーは、共苦の成立根拠を、仮の世界である表象の背後に控えている〈実体としての意志〉に求めたとされている。しかし、この解釈を採用すると、ショ

ーペンハウアーの道德説を単に自己愛を拡大したものと理解しなければならぬだけでなく、自由論のクライマックスとして位置づけられ得る「意志の否定」を、厭世的なパーソナリティを持った哲学者が望む世界の消滅という夢物語としてしか理解できないという問題が生じる。そこで、本論はまず、共苦を道德の「原現象 (Urphänomen)」(E, 209)⁽¹⁾として道德の基礎 (Grundlage der Moral) と見做すショーペンハウアーの道德説を概観しつつ、ジンメルとハウスケラーの批判を取り上げ、共苦の成立根拠を〈実体としての意志〉に求めた場合に生じる問題点を指摘する (一)。次に、表象という観点からは説明し切れない感情というものをも説明する為にこそ、〈物自体としての意志〉という概

念が導入されなければならなかった文脈を再構成し、そのことによつて、ジンメル批判の要点がショーペンハウアーにとつても問題であつたことを示す(二)。最後に、(実体としての意志)ではなく(物自体としての意志)という概念を用いることで、ジンメルとハウスケラーの批判を克服したショーペンハウアー解釈が可能になることを明らかにしたい(三)。

一

ショーペンハウアーにおける共苦とは、他者の苦しみを自分のものであるかのように錯覚することではなく、まさに自分自身のものとして共に (mit) 苦しむ (leben) という感情である。この共苦という感情が道德の「原現象」として、道德の基礎であるのは、他者の苦しみを動機とし、その動機に基づいて為された行為のみが道德的と見做されるからである。従つて、ショーペンハウアーの立場は、いわゆる動機主義である^(三)。

さて、行為の動機となる他者の苦しみを自分自身のものとして感じるということは、ショーペンハウアーに従えば、自分と他者が同一であるという「直接的かつ直覚的な認識 (unmittelbare und intuitive Erkenntnis)」(WI, 437) によるのみ可能である。『意志と表象としての世界 正編』(以下「正編」と略記)という主著のタイトルが示しているように、ショーペンハウアーは二世界論の立場を採る。カントの正当な後継者を自認し (vgl. WI, 493)、超越論的観念論を引き受けたショーペンハウアーは、時間、空間、因果性を表象の形式とし、特に時間と空間をまとめて「個体化の原理 (principium individuationis)」と名付けた (vgl. WI, 134)。「個体化の原理」が表象の形式であるのだから、表象において認識されるものは、常に個体としてのみ認識されることになる。それに対して、自分と他者が同一であるという「直接的かつ直覚的な認識」は、表象においては個体として異なる自分と他者が、別の観点においては、実は同一であるということ看破する (durchschauen) 認識である。この自分と他者が同一であるという認識を可能にするのが、「形而上学的な思弁」(E, 209) によつて導入された形而上学的

な意志 (metaphysischer Wille) である。しかし、表象においては異なる自分と他者が、形而上学的な意志においては実は同一であるということが道德の基礎であるならば、この形而上学的な構造そのものが、道德を成立させなくなってしまう危険性を孕む。何故なら、他者を自分自身のように扱うことと、他者をまさに自分自身として扱うことの間に、大きな隔たりがあるからである。前者は、自分と他者の区別を決定的に保持しつつ、他者を自分と同等のものとして扱うことであるのに対して、後者は、他者を自分と同一視することによって、他者を配慮している。後者は、一見すると道德的であっても、究極的には自己愛が道德の根柢になっている。ジンメル^④の批判は、まさにこの点に向けられているのである。

ショーペンハウアーは、我々も既に見たように、一切の道德は、物自体の絶対的統一性が諸々の分割された個人の中へ一時的に本質を失って分散している状態を克服することによって、この統一性を実践的に回復することであると、解釈する。しかし、この

ような理想がもつ形而上学的な深い意味を完全に承認しながらも、それでも私は、彼がこの解釈によって本来道德的なこの問題の深さを見過ごしているのだと考える。というのも、私が全くの思い違いをしているのでなければ、我と汝の二元性は、この問題が持つ事実性を完全に正当に評価しようとするならば、ショーペンハウアーの形而上学的解釈が認め得るよりも、遙か無限に深い存在の根柢にまで達しているからである。^④

ジンメル^④のこの批判は、形而上学的な意志を〈実体としての意志〉、即ち、表象の背後にあって表象を成立させている根本原因としての意志と解釈するならば、極めて重要であるし、妥当であろう。この解釈に基づけば、自分と他者が表象において分裂しているのはあくまでも仮であって、その仮の状態を克服し、自分と他者とが真実の一なる状態、即ち、「物自体の絶対的統一性」を回復することこそが、ショーペンハウアーにおける道德であることになる。この場合、ショーペンハウアーは、道德において極めて重

要な問題である「我と汝の二元性」をまさに輕視していたのであり、その二元性が「遙か無限に深い存在の根底にまで達している」ことを見過ごしていたことになる。

しかし、形而上学的な意志を实体と見做す解釈は、大きな難問に突き当たる。ショーペンハウアーに従えば、形而上学的な意志において我と汝の絶対的統一性を回復した人にとって明らかになるのは、たとえ人間がその絶対的統一性を回復したとしても、決して苦しみからは解放され得ないということである。何故なら、苦しみを媒介としてのみ「物自体の絶対的統一性」が回復されるならば、苦しみこそがこの世界の根本的な性格でなければならぬからである。この点において、苦しみを個体に結び付け、個性性の克服と苦しみからの解放を結び付ける従来の神秘主義と、ショーペンハウアーの思想は異なる。従来の神秘主義は、自分と他者は個体として仮に分離しているに過ぎず、あらゆる苦しみは、仮に分離しているに過ぎない自分に拘ることから生じると教える。それ故に、個性性を克服することと苦しみからの解放とが一致するのであるが、ショーペンハウアーの場合は、苦しみを媒介としてのみ個性性を克服

することができるのであるから、個性性の克服は他者の苦しみを自分の苦しみとして引き受けることと同じことになる。従って、苦しみからの解放が実現される為には、個性性の克服とは別の方法が必要になる。ここにおいて、ショーペンハウアーは、苦しみからの救済としての意志の否定という思想を準備するのである。しかし、形而上学的な意志を「実体としての意志」と解釈するなら、意志の否定は表象としての世界を含めた世界そのものの無化と考えざるを得なくなる。というのも、「実体としての意志」が表象の原因であるなら、それはこの世界の究極的な原因でもあるので、その原因の消滅は結果として世界そのものの消滅を意味しなければならないからである。しかも、この観点から意志の否定が解釈されるなら、ショーペンハウアーが自分の形而上学を倫理学と呼びさえているにも拘らず（*§4, N. 14*）、その倫理学が唱える道德は意志の否定を達成する為の単なる手段、即ち、苦しみからの完全な救済を究極的な理想として実現する為の準備段階と化してしまうことになる。ハウスケラーがこの点を的確に表現しているので、ハウスケラーに即して、この論点を確認しておこう。

ハウスケラーに従えば、自分と他者の同一性の根拠を（実体としての意志）に求める「本質同一性」の思想は、他者が「私との相違において幻想だというのではなく、むしろ（私自身と全く同様に幻想だ」（傍点筆者）という仕方（^五）で、つまり、私を含めた個体という在り方そのものが幻想であるという意味で、「他者」は単なる幻想であり、表象というまやかしである」（傍点筆者）という結論を導く。即ち、「本質同一性」の思想を（実体としての意志）という観点から解釈するなら、仮に成立している個体としての自分の個性が克服されるべきものであるのと同様に、他者の個性性もまた克服されるべきものであるという意味において、道徳を成立させる「本質同一性」の思想が、逆に他者を本来の意味で道徳的な配慮の対象ではなくしてしまうのである。そして、「本質同一性」の観点から道徳的である者は、あらゆる他者の苦しみを自分のものとして引き受けることになってしまふ。このような人間が抱くようになる「苦しみを被ることからの救済への憧憬こそ、最終的に道徳的なことの空洞化に通じる」（^七）。何故なら、「本質同一性」の思想は他者を他者として尊重するという道徳そのものの根本的

な基盤を奪うことになるので、苦しみは如何なる意味においても道徳の契機ではなくなり、意志の否定へと到る契機としてののみ意味を持ち得ることになるからである。（^八）「道徳的なことの空洞化」と意志の否定による世界の無化、これこそが、形而上学的な意志を（実体としての意志）と解釈した場合に突き当たる難問であり、この難問は、ジンメルが批判したように、ショーペンハウアーが自分と他者の区別を見過ごしていたという想定から導き出されるものである。

形而上学的な意志を実体と捉え、意志の否定を世界の無化と結び付ける解釈は、ショーペンハウアーをベシミストと呼んだニーチェを通じたものであったと言える。しかし、『正編』において、意志の否定を体現する者は、世界の消滅を導く為にいつか現れるであろう理想的な救世主ではなく、アッシジの聖フランシスコのように、既に実際に存在していた人間が例として挙げられている。（^九）このことは、少なくとも、意志の否定が世界の非存在を究極の理想とする思想ではないということを意味している。それ故に、意志の否定をショーペンハウアーの思想に内在させて、整合的

に解釈しようとすれば、形而上学的な意志を实体として捉えるのとは別の方法が必要になる。この問題を解決する為、一九八〇年代以降、国の内外を問わず、ショーペンハウアーにおける意志を世界の究極的な原因である实体としてではなく、物自体として捉え直そうとする解釈が現われ始める。つまり、ニーチェからではなく、カントからショーペンハウアーを解釈し直して、形而上学的な意志を物自体として位置づけ直そうとする運動が始まるのである。確かに、ショーペンハウアーは『正編』の叙述において不用意に、表象においては個体として仮に異なっている自分と他者が、表象の背後の〈実体としての意志〉においては実は同一であるという解釈できる叙述を繰り返してきたし、それが通俗的なショーペンハウアー理解を形成したことは間違いない。しかしその一方で、ショーペンハウアー自身が、自分と他者を文字通りの意味で同一化し、同一視することに慎重であり、また、〈物自体としての意志〉が実体ではないことを示そうとしていたことにも注目する必要がある。そこで、次節においては、形而上学的な意志がショーペンハウアーの思想に導入される文脈を再構成することによつ

て、ショーペンハウアーにおける形而上学的な意志が〈実体としての意志〉ではなく、〈物自体としての意志〉であることを明らかにしたい。

二

ショーペンハウアーにおいて、〈物自体としての意志〉が導入される文脈は、感情を手掛かりにして、あらゆる客観の中で、自分の身体だけが「二つの全く異なる仕方」(Wf. II, 6)で与えられていることを示そうとする文脈である。

ショーペンハウアーは学位論文『充足根拠律の四つの根について』(二八一三年)においても『正編』においても、世界を徹底的に表象として扱うことから出発し、世界とは主観に対する客観であって、主観から独立した客観そのものなどは存在しないということを繰り返し強調する。また同時に、客観から独立した主観そのものなどは存在しないとも述べ、これも繰り返し、読者に注意する。ショーペンハウアーに従えば、「主観と客観とへの分裂 (Zerfallen in

Subjekt und Objekt」(W1, 3) が、「個体化の原理」である時間、空間、そして因果性に論理的に先行する、表象の最も根本的な形式であり、主観と客観は「関係者 (Korrelat)」(W1,6) として、共に表象の制約である。従って、認識論の観点においては、客観を成立させる主観そのものや、表象の背後の客観そのもののように、表象の根拠となる物自体の存在は、ショーペンハウアーによって完全に否定されるのである。

主観に対する諸客観の中で、最も特権的な地位にあるのが、自分自身の身体である。自分自身の身体は、「直接的な客観 (unmittelbares Objekt)」(G1, 26) と呼ばれ、主観はその身体を通じてのみ、その他の諸客観を認識することができる。つまり、主観は身体に与えられた変様を結果として、その変様を与えた原因に遡ることによって、身体以外の客観を認識することができるのである。ここにおいて重要なのが、自分自身の身体も、これに作用する諸客観も、共に表象であるということである。従って、ショーペンハウアーにおいては、認識論の観点から物自体という概念は使用されていない。物自体という概念は、全く別の観点におい

て使用されているのであり、意志という概念も、まさにその文脈において導入されるのである。

その文脈が、先に述べたように、苦しみや喜びという感情を手掛かりとして、自分の身体が「二つの全く異なる仕方」で与えられていることを説明する文脈である。ショーペンハウアーに従えば、苦しみや喜びという感情は表象ではなく、「意志の直接的な情動 (Affektion)」(W1, 120) である。喜びの感情は、意欲が満足させられたときに生じ、苦しみの感情は、意欲が満足させられなかったときに生じる。一見すると、意欲が何かによって満足させられる、あるいは、満足させられないという事態は、因果的に、即ち、表象の観点から説明することができるように思われる。しかし、何を欲し、何によって満足するかには如何なる原因も存在しない。例えば、桃を食べるということは、同時に身体への作用があるということである。このときこの事態を、桃を食べることによって喜びの感情が引き起こされたと因果的に説明することはできる。しかし、ある人がリンゴよりも桃を食べた場合の方が喜びが大きいということについては、その理由を因果的に説明することは決してできない。

この事態を、ショーペンハウアーはしばしば、「欲する」とは教えない」というキケロの言葉を引用し、自分が欲するものであり、何を欲するものであるかには原因がないことを強調する。これによって示されているのは、欲するということがそのものを表象の観点からは説明できないということである。原因が無いにも拘らず、自分が欲するものであるという事実、この事実こそが、〈物自体としての意志〉によって説明されるのであり、これによって、私は表象以外のものであり得るのである。

ただし、ここで注意しなければならないのが、表象とは異なる仕方で見出されるのは、私だけであるという点である。意欲しているのはまさに私だけであり、私だけが意欲するものとして見出されたのである。もちろん、自分自身を意欲するものとして見出したと述べた時点で、意欲する私も客観である。しかし、意欲する私は、客観であるにも拘らず、「意欲する主体 (wollendes Subjekt)」(Ga, 72) として見出されたのである。この客観だけが主体として、表象とは異なる仕方、つまり情動によって見出されたのであり、しかも、認識する主観と主体として認識されたこの客観の

場合に限り、認識する主観と意欲する主体（＝認識の客観）とが身体において現実的に同一であるということが直接的に与えられているのである。ショーペンハウアーはこれを「最高の意味での奇跡」(Ga, 72f.; WL, 123f.; Isw.) と表現している。この奇跡の故に、自分自身だけは、表象と物自体という二重の仕方と与えられていることが判明するのである。そして、「意欲する主体」として見出された物自体が意志 (Wille) という名で呼ばれるのである。従って、〈物自体としての意志〉という概念は、表象を成り立たせている原因として、即ち、実体として措定されたのではなく、むしろ、表象という観点からは説明しきれない苦しみや喜びという感情を説明する為にこそ導入された概念装置なのである。

ただし、問題なのは、この二重の仕方と与えられているということが、自分自身以外の客観にも適用され得るかどうかということである。このことについて、ショーペンハウアーは、自分以外の客観も表象とは異なる仕方と存在しているということを、『正編』の第二巻において相当の分量を割き、アナログアによって証明しようとする。しかし、

このアナログアを用いた証明に入る前に、ショーペンハウアーは、懐疑論を引き合いに出して、他者が表象以上のものであることを決定的に論理的な仕方で証明することは不可能であると述べている。即ち、ショーペンハウアーは、アナログアによる証明を始める前に、その証明の有効性を自分自身で否定してしまっているのである。

諸々の客観は個体にとつては表象としてしか知られていないけれども、これらも個体それ自身の身体と同じように、一つの意志の現われであるのかどうか、この問こそ前の巻で既に述べたように、外界の実在性に関する問の本来の意味なのである。この点を否定するのが理論的エゴイズムであり、このように否定することで、理論的エゴイズムは自分自身の個体以外の全ての現象を幻影と見做すに到る。これは実践的なエゴイズムが全く同じことを実践面で行うのと同様に、自分自身の人格だけを現実の人格とし、あらゆる他の人格を単なる幻影と見做し、幻影として取り扱うことになる。この理論的エゴイズムは、なるほど証明によつては決して論駁できない。しか

し、哲学においては、このエゴイズムは懐疑主義の詭弁としてより他には、つまり見せかけの為より他には、用いられたことが無かつたのも確かなことであろう。このようなエゴイズムを本気で確信している例は精神病院の中に見出されない。これを本気で確信しているとしたらこういうエゴイズムに必要なのは証明であるよりはむしろ治療であろう (WI, 124; 傍点筆者)。

この文章は、自分自身の身体以外の客観は「二つの全く異なる仕方」で与えられていることを、即ち、意志と表象として与えられていることを、論理的に明らかにする術はないというショーペンハウアーの表明である。なるほど、ショーペンハウアーは、「世界は私の表象である」(WI, 3) という一文で考察を開始し、「この世界は表象以上の何ものでもないのかどうか」(WI, 118) という問のもと、自分自身については、表象と意志という「二つの全く異なる仕方」で与えられていることを見出した。しかし、自分自身に対して用いたこの方法によつては、他者が表象以上のも

らないのである。

三

のであることを決定的な仕方では論理的に証明することは不可能であるというのが、ショーペンハウアーの立場なのである。つまり、表象と意志という「二つの全く異なる仕方」で与えられている自分と、表象としてしか与えられていない他者との間には、越え難い断絶が横たわっているのである。ここにおいて導入された〈物自体としての意志〉は、あくまでも、私の感情を説明する為の概念なのである。従って、自分と他者の区別は、ジンメルが主張した通り、ショーペンハウアーにおいても「遥か無限に深い存在の根底にまで達している」ことになる。しかも、自分と他者の区別是非対称的であり、この場合、単なる表象に過ぎない他者は、自分の苦しみの感情を回避する為の手段以上のものになり得ない。従って、ショーペンハウアーにおいては、むしろ「我と汝の二元性」の深さの故に、他者が表象以上のものであることがまず示されねばならない。というのも、他者が表象以上のものであることによって初めて、他者は自分の道徳的な配慮の対象となるからである。それでは、他者は如何にして道徳的な配慮の対象となり得るのか。これを成立させるものこそ、道徳の基礎としての共苦に他な

前節において、意志は表象の原因としての実体ではなく、表象の観点からは説明し切ることのできない感情を説明する為に要請された物自体であることが明らかになった。しかし、ここで導入された〈物自体としての意志〉は、道徳を可能にしている形而上学的な意志ではない。何故なら、この〈物自体としての意志〉は、自分自身の感情を手掛かりとして、自分自身だけが「二つの全く異なる仕方」で与えられていることを説明する為のものであるので、あらゆる客観のなかで私だけが表象以外のものでもあることを説明しているに過ぎないからである。従って、この〈物自体としての意志〉のみによっては、他者を表象以上のものにすることはできない。そこで、自分以外の諸客観も表象以上のものであることを示す為に、ショーペンハウアーは、共苦という感情に注目し、これに自分自身の感情を説明す

るのに用いたのと同じ方法を適用する。このことによって明らかにするのが、共苦を可能にしているものこそ〈物自体としての形而上学的な意志〉に他ならないということである。

ショーペンハウアーにおける共苦は、繰り返すが、他者の苦しみを自分自身のものとして直接的に苦しむことである。そして、共苦も感情である限り、これを因果性によって、即ち、表象の形式によって説明し尽くすことは当然できない。それ故に、自分自身の感情のときと同様、共苦もまた、物自体としての意志によって説明されなければならない。ただし、この場合の物自体としての意志は、私の感情を説明する為に要請された〈物自体としての意志〉とは異なり、自分と他者に共通の物自体としての意志でなければならない、もう少し正確に言えば、同一の物自体としての意志でなければならない。何故なら、他者の苦しみは私の苦しみでもあるので、同じ苦しみの感情に基づく物自体としての意志が異なっていると主張することは不合理だからである。更に、物自体としての意志は表象ではないのであるから、そもそも、個性化の原理の制約から免れている。

個性化の原理の制約下にならないということは、自分と他者を区別することは不可能であるということの意味する。従って、表象において異なる自分と他者は、共苦を説明すべく要請された物自体としての意志においては同一なのである。共苦はまさにこのような〈物自体としての形而上学的な意志〉を要請する以外に説明することはできない。換言すれば、この〈物自体としての形而上学的な意志〉を要請することなしに、共苦という感情が可能であることを説明することはできないし、また、同一の形而上学的な意志に基づくことができないのであれば、共苦という感情は可能ではない。逆の観点から言えば、共苦という感情がなければ、それを説明する為の〈形而上学的な物自体としての意志〉を要請する必要もない。それ故に、〈形而上学的な物自体としての意志〉は共苦の存在根拠であるが、共苦は〈形而上学的な物自体としての意志〉の認識根拠であると言うことができる。従って、道徳的であるということは、〈物自体としての形而上学的な意志〉においては自分と他者を同一化し、もはや区別しないという人間の在り方、即ち、〈物自体としての形而上学的な意志〉において個性性を克

服した人間の在り方だということになる。ただし、この（物自体としての形而上学的な意志）は、実体として措定されたのではなく、経験によつては説明することができない共苦を説明する為に要請された物自体であるということである。

以上のような形而上学的な思弁を用いて要請された（物自体としての形而上学的な意志）によつて基礎付けられた共苦が道徳の「原現象」であるのだが、その形而上学的な意志が実体であれ、物自体であれ、そこにおいて自分と他者の同一化が可能になるのであれば、結局はジンメル批判は有効であるように思われるかも知れない。しかし、ショーペンハウアーは次のような仕方でも、読者に注意を喚起している。「我々は、苦しんでいるのがその人であつて、我々ではないということをも、如何なる瞬間にも明瞭に自覚している」であり、更に、「それが我々の苦しみだという錯覚を持つ」のではなく、「我々は、その人とともに、つまり、その人において苦悩する」のであり、「その人の苦悩をまさにその人の苦悩として感ずる」のである（Vgl. E. 211-212）。私にとって、他者は苦しみという感情の一点に

おいてのみ、表象以上のものとなる。そして、その点においてのみ、私と他者は同一である。しかし、私には他者の苦しみだけが直接的に与えられているのであり、他者が何故それを苦しむのかを私が理解することは決してできないし、そもそもそのことについては一切の理由が存在しない。私においても他者においても、「欲することは教えようがない」のである。このことから、他者は私と完全に同一の物自体のみによつて説明し切ることのできる存在ではないことが明らかになる。即ち、他者は私と同様「二つの全く異なる仕方」で与えられた存在者であることが判明するのである。何故あるものを欲して別のもを欲していないのかについて一切の説明を受け付けない個性（個別的な性格）を私自身が有しているのと同じく、他者もまたそのような個性（個別的な性格）を有しているのである。この個別的な性格という観点においては、自分と他者の区別は決して解消され得ない。従つて、自分と他者は、「遙か無限に深い存在の根底」にまで達する区別を保持しつつ、苦しみという一点においてのみ、同一なのである。この一点においてのみ、他者は私にとって表象以外のものでもあ

り得、また、他者が私の道德的な配慮の対象となる可能性が生じるのである。更に言うならば、共苦は、理解することによって可能になる感情ではない。そうではなくて、その共苦という感情そのものが、理解に基づくのではなく、直接的に与えられたものであるが故に、「遙か無限に深い存在の根底」としての〈形而上学的な物自体としての意志〉に基づいてでなければ、説明できないのである。それ故に、自分と同様、他者が「二つの全く異なる仕方」で与えられているということは、共苦によって自分と他者の同一性が成立している〈物自体としての形而上学的な意志〉の要請を経ることによって初めて、本当に明らかになってくるのである。

ところで、冒頭で紹介したように、「本質同一性」を文字通りに解釈すれば、自分という個体が〈実体としての形而上学的な意志〉に解消されてしまう幻想であるのと同様に、他者もまた単なる幻想に過ぎなくなってしまうという事態が生じるが、これは、自分をも含めた全ての個体を個体として尊重する根拠が失われるということに他ならない。換言すれば、共苦によって自分と他者との同一性を直

接的かつ直覚的に認識した者にとつて、他者はもはや道德的な配慮の対象ではないということである。何故なら、他者はまさに自分自身であるのだから、他者の苦しみが配慮の対象になっているのではなく、私の苦しみだけが配慮の対象になっているからである。この場合、あらゆる他者の苦しみが自分自身のものとなっていくことによって、自分の苦しみは無限に増大していくことになる。このような際限なく苦しみが増大していくという苦しみの極限状態に陥った人が、その源泉が〈実体としての意志〉であることを本当に認識し、突如として欲することを止めてしまうことが意志の否定であると考えれば、苦しみの極限状態からの救済である「意志の否定」は、まさに世界の消滅を伴わなければならない。このように「本質同一性」の思想を解釈するなら、自他の同一化を根拠にする道德は、もはや道德として成立していないだけではなく、究極の救済としての意志の否定を導く、苦しみの極限状態としてのみ機能することになる。つまり、道德の原現象であつた共苦は、意志の否定に到る為の単なる一つの段階と化してしまうことになるのである。このことを的確に指摘していたハウス

ケラーは、これを回避する為に、形而上学的な意志における自分と他者の同一性を、次のように解釈する。

共苦に隠された汝それなり、という直覺的な認識の本当の内容は、形而上学的に見れば他者は私であり、従って最終的に他者は（私自身と同様に）無である、ということではなく、他者は（私自身と同様に）一切であり、そして我々は今や兩者共に一切なのであるが、それでもやはり——これが決定的なことである——互いに同一であることなくして、そうである、ということである。我々兩者が——一緒にではなく、むしろ各々がそれ自身で——一切であり得るということ、まさにこの点に「倫理の偉大な神秘」があり、形而上学的説明の試みはことごとく、この神秘において挫折せざるを得ない⁽¹⁰⁾。

ハウスケーラーは「本質同一性」を文字通りに解釈することを避けて、この同一性を自分と他者の同一性という意味ではなく、自分と他者が同一であることなくして、自分と他者が同じく表象以上のものであるという意味で解釈しようとする。

言い換えれば、ハウスケーラーの解釈は、成立しているのは自分と他者の同一性ではなく、自分と他者も共に表象と意志という「二つの全く異なる仕方」で与えられているということだけであるという解釈である。

しかし、ハウスケーラーの示したこの解釈は、次の二点において決して受け入れられない。一つは、道徳を意志の否定の手段としない為に、ショーペンハウアーが繰り返し述べてきた形而上学的な意志における自分と他者の同一性の回復という「形而上学的な深い意味」を完全に無視したこと。一つは、自分と他者の同一性に関するショーペンハウアーの説明は、共苦を「形而上学的な思弁だけが踏み越えることのできる境界石」(E 206) として位置づけ、「形而上学的思弁」を駆使して為されたものであった筈であるが、ハウスケーラーは「形而上学的説明の試みはことごとく、この神秘において挫折せざるを得ない」として、その説明を完全に無視してしまっていることである。

ハウスケーラーは、形而上学的な意志における自分と他者の同一性は、自分と他者が同一のものであるということではなく、他者が「一にして全体」であり、自分と「同等の

ものである」ということが本来の意味であると述べたが、決してそうではない。これまで述べてきたことから明らかのように、むしろ、他者が「一にして全体」であり、自分と「同等のものである」ということは、自分と他者が同一であるということを経る、ことによって初めて可能になるのである。より正確に言えば、自分と他者が同一であるということを媒介としてのみ、他者も自分と同様に「二つの全く異なる仕方」で与えられていることが判明するのである。

これまでの考察によって明らかになったように、「意志の否定」を世界そのものの消滅と結びつける、最も広く受け入れられてきたショーペンハウアー解釈を克服する為には、意志を決して実体と捉えてはならないし、また、意志を物自体として捉えるに際しても、二つのレベルで考えなければ、ハウスケラーのように、ショーペンハウアーのエッセンスを放棄することになってしまう。従って、形而上学的な意志を実体としてではなく、物自体として捉え、更に、共苦を可能にする（形而上学的な物自体としての意志）と自分自身の感情の根拠である（物自体としての意志）という二つのレベルで捉える解釈こそが、「意志の否定」か

ら世界の消滅という結論を切り離し、更には、「意志の否定」と道德説とを、ショーペンハウアーに内在させつつ整合的に結び付ける可能性を開くのである。

註

(一) 意志の否定を意志形而上学における自由論として位置づける試みについては、拙論「ショーペンハウアーにおける『実在的な矛盾』としての自由」(『アルケー』No.13、関西哲学会編、二〇〇五年所収)を参照されたい。

(二) 本論はショーペンハウアーの著作に関しては、次のものを底本として使用した。

Arthur Schopenhauer: *Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke 7. Bde.*, hrsg. Arthur Hübscher, Eberhard Brockhaus Verlag/Wiesbaden, 1948.

引用及び参照箇所の指示については、慣例に従い、著作名を以下の略号で示し、コマの後にアラビア数字でページ数を示す。引用中の傍点は、断りがない限り、原典における強調である。

G₀ = *Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde* (1813).

W₁ = *Die Welt als Wille und Vorstellung* Bd.1.

N = *Ueber den Willen in der Natur*.

E = *Die beiden Grundprobleme der Ethik*.

尚、訳出に際しては、邦訳の『ショーペンハウアー全集 全一四巻 別巻一』(白水社、一九九六年)と『世界の名著四五 ショーペンハウアー』(中央公論社、一九九三年)を適宜参照した。

(三) ただし、我々は他者の苦しみを自分自身のものとして苦しむことはできるが、他者の喜びを自分自身のものとして喜ぶことは決してできないことには注意する必要がある。もし、我々が他者の喜びを共に喜んでいるとすれば、それは、その喜びに達するまでに経た他者の苦しみを媒介として、他者の喜びを共にしているのであつて、喜びのみに基づいて他者と喜びを共有することはできない。例えば、二人の全く同じ結果を取めたスポーツ選手がいるとする。一方の選手は、如何なる苦難も挫折も経ることなく、天賦の才によつてのみ、その成功を取めたのに対して、他方の選手は幾多の苦難と挫折を乗り越え、苦しみを経るにやぶつてその同じ成功に達した。この例において、我々が喜びを共有できるのはまさに後者の場合のみである、とショーペンハウアーは考える。それ故に、道徳的な行為とは、他者の喜びを増す行為ではなく、他者の苦しみを緩和し、取り除こうとする行為ではない (vgl. E, 210ff)。それは、他者の苦しみを自分自身のものとして引き受けるという行為である。

(四) Georg Simmel: *Schopenhauer und Nietzsche*, Duncker & Humblot, München/Leipzig, 1923, S.120. 尚、訳出に際しては、ゲオルグ・シムメル:『ショーペンハウアーとニーチェ』(吉村博次訳、白水社、二〇〇一年)を参照した。

(五) Michael Hauskeller: *Vom Jammer des Lebens. Einführung in Schopenhauers Ethik*, Beck'sche Reihe, München, 1998, S.59. 尚、訳出に際しては、シビヤエル・ハウスケラー:『生の嘆き—ショーペンハウアー倫理学入門』(峠尚武訳、法政大学出版局、二〇〇四年)を参照した。

(六) Michael Hauskeller: *ibid.*

(七) Michael Hauskeller: *op. cit.*, S.78.

(八) Vgl. Michael Hauskeller: *op. cit.*, S.79-80.

(九)『正編』においては、アッシジの聖フランシスコの他に、意志の否定の体現者として、キエティスムに傾倒していたギュイヨン夫人 (vgl. WI, 483-484)、フランシスコ会のライムンドウス・ルルス (vgl. WI, 488)、トラピスト会の創始者であるランセ (vgl. WI, 488) 等の名前が挙げられている。

(一〇) Michael Hauskeller: *op. cit.*, S.89-90.

Über die Einführung des Begriffs des ‚Willens als Ding an sich‘ bei Schopenhauer —— Zur Kompatibilität der Verneinung des Willens und der Moral ——

Mitsuhiro TADA

Schopenhauer führt den Begriff des metaphysischen Willens in seiner Willens-metaphysik ein, um die Grundlage der Moral zu erklären. Bis heute ist der metaphysische Wille als Substanz oft verstanden worden. Aber es bringt die Aporie, dass man Verneinung des Willens für absolutes Nichts halten muss, obwohl Schopenhauer existierende Personen, St. Francesco d'Assisi u.s.w., als Beispiele anführt, welche die Verneinung des Willens erreichen.

Dann brauchen wir einen anderen Weg, die Aporie zu lösen; er ist, den metaphysischen Willen als Ding an sich zu betrachten. Aber diese Interpretation betrifft das Problem des Zusammenhangs des Selbst zu den Anderen, weil man, jene Interpretation angenommen, auf die Frage stößt, ob nur das Selbst ‚auf zwei ganz verschiedene Weisen‘ als Vorstellung und Wille, die Andere außer dem Selbst nur als Vorstellung gegeben werden. Zwar erklärt Schopenhauer es als Egoismus, dass man die unsymmetrische Beziehung des Selbst zu den Anderen erstlich festhält. Aber er behauptet, dass solcher Egoismus ‚durch Beweise nimmermehr zu widerlegen‘ ist. Andererseits wird die Identität des Selbst mit den Anderen als Bedingung der Möglichkeit der Moral von Schopenhauer behauptet.

So ist der Gegenstand dieser Abhandlung es, die Identität und Verschiedenheit zwischen Selbst und den Anderen aufgrund des Willens als Ding an sich mit der Kontext der Erklärung des Mitleids zu rekonstruieren. Dadurch können wir die Lehre von der Verneinung des Willens in Schopenhauers Philosophie konsequent verstehen.