

ショーペンハウアーにおける共苦の
形而上学的基礎の解明

同志社大学大学院 文学研究科 哲学専攻

42163101 藤永 綾乃

目次

序論.....	1
第一章 ショーペンハウアーにおける「意志の形而上学」	6
はじめに.....	6
第一節 カントにおける形而上学.....	7
第二節 ショーペンハウアーによるカント的形而上学の継承.....	11
1. 形而上学的欲求	11
2. 形而上学の定義および正編における形而上学の中心テキスト	13
3. 形而上学の構造と特徴	15
第三節 「意志の形而上学」に関する先行研究内の諸解釈について	19
おわりに.....	22
第二章 意志の形而上学の基礎構造.....	24
はじめに.....	24
第一節 物自体としての意志	25
第二節 「私の身体」における意志の直接的認識	30
1. 身体の二重の認識.....	30
2. 動機づけの法則と「隠れた特性」	33
3. 個体のエゴイズムと苦悩.....	36
第三節 ショーペンハウアーとカントの理性観の相違.....	42
おわりに.....	47
第三章 「叡知的性格」概念の継承と変容.....	49
はじめに.....	49
第一節 カントにおける「叡知的性格」と「自由」	50
第二節 第三アンチノミーに対する批判.....	55
第三節 ショーペンハウアーにおける「叡知的性格」と「自由」	59
おわりに.....	65
第四章 自由と責任—責任の感情から罪の自覚へ—	67
はじめに.....	67

第一節	ショーペンハウアーによる自由意志批判	68
1.	「無差別の自由な意志決定」という誤謬の起源	68
2.	「意欲の自由」と「意志の自由」	73
第二節	叡知的性格と責任	76
第三節	責任と良心	82
	おわりに	92
第五章	共苦の倫理的価値	94
	はじめに	94
第一節	ショーペンハウアーにおける個性の意味—叡知的性格と独自のイデア—	96
1.	先行研究からの問題提起—意志の形而上学における個性性をめぐって—	96
2.	イデアの独自性	98
第二節	責任と共苦	102
1.	先行研究からの問題提起—共苦の道具的価値をめぐって—	102
2.	共苦における他者との実在的関係	105
第三節	共苦と意志の否定の関係	109
	おわりに	114
結論	116
【凡例】	120
参考文献	137

序論

本論文の目的は、ショーペンハウアー(Arthur Schopenhauer, 1788-1860)の主著『意志と表象としての世界(*Die Welt als Wille und Vorstellung*)』(1818/19、以下では正編と呼ぶ)¹をテキストとし、「共苦(Mitleid)」(SW II, 348)の形而上学的基礎を解明することである。

ショーペンハウアーはカントの超越論哲学を範型とし、そこから物自体(Ding an sich)を意志(Wille)と捉え直すなど、諸概念を引き継ぐ形で自らの「意志の形而上学(Willensmetaphysik)」²を展開した。この意志の形而上学は正編第四巻で提示される共苦の不可欠の基礎である。共苦とは、ショーペンハウアーが唯一道徳的価値を持つと考える行動様式であり、「一切のエゴイスティックな動機づけの不在」(SW IV, 204)によって定義される。しかし、そのような定義が置かれるのは正編より後、『倫理学の二つの根本問題(*Die beiden Grundprobleme der Ethik*)』(1841)に収録された論文「道德の基礎について(Über die Grundlage der Moral)」(1840、以下「道德論文」と呼ぶ)においてである。私たちは共苦の形而上学的基礎として、それ以前の正編の段階でのショーペンハウアーの叙述を中心的に参照しなければならない。なぜなら「道德論文」ではなるほど共苦とその基礎について中心的に論じられるが、そこで彼は共苦が持つ倫理的価値の基礎づけについて単に経験的観点からのみ論述し、意図的に一切の形而上学的な基礎づけを省いているからである。それゆえ共苦の基礎について理解するためには「道德論文」の論述だけでは不十分であり、正編第二巻で展開される意志の形而上学から形而上学的基礎を補う必要があるとショーペンハウアーによっても告白される³。以上のことから、本論文の課題である共苦の形而上学的基礎の解明のためには、正編をメインテキストとして設定し、正編全体の連関の中で共苦がどのような思想過程を経て彼の倫理学の中心概念として提唱されるに至るかを明らかにする必要がある。

本論文の目的設定の背景にある問題状況について予め確認しておく。正編の中で共苦を中心に論じる第四巻では、共苦に続けて苦悩からの「解脱(Erlösung)」⁴(SW II, 323)を指す「意志の否定(Verneinung des Willens)」⁵(SW II, 336)について論じられる。このとき共苦と意志の否定との関係をいかに捉えるかについて、先行研究ではいまだ定説と言える解釈が定められていない。以下で問題状況を概観しておこう。

共苦と意志の否定との関係を考察するうえで、正編第六十六節および第六十七節で共苦が論じられ、後続の第六十八節から最終節である第七十一節までで意志の否定が論じられ

るという論述の構成を無視することはできない。その構成順序に従い、共苦から意志の否定への移行を前者から後者への上昇と取るか下降と取るか、あるいは前者と後者との対立と取るか、いくつかの解釈の方向性が先行研究により示されている⁶。例えば、共苦を他者論として高く評価する M. ハウスケラーは、意志の否定を共苦からの逸脱、道德の否定として消極的に解釈している⁷。ショーペンハウアーの倫理学を重視しようとする、後続の意志の否定の取り扱いはどうしても消極的となる。しかし、まさにそのようなハウスケラーの主張に対して、伊藤貴雄は「意志の否定は道德の否定であるか」を問い、共苦および意志の否定に関する社会哲学的解釈に基づき「否」と答えている⁸。伊藤の立場は、共苦から意志の否定への移行までをも含めてショーペンハウアー倫理学と捉え、その全体の積極的価値を認めようとするものである。またこれらとは別に、共苦と意志の否定とを対立する二つの理念として捉える立場もある⁹。このように、共苦と意志の否定との関係については、いまだ先行研究において十分に定説化されておらず、解釈の余地を残したままである。

以上の諸解釈のように共苦と意志の否定を前者から後者への何らかの「移行」関係として結び付けて捉えることは、テキストに根拠を持つ解釈方法ではある。ショーペンハウアーは愛や慈善といった表現により特徴づけられる共苦に引き続いて意志の否定が生じる過程について、「自分と同じように他人を愛してみたり、自分のためにするのと同じくらい他人のためにもしてあげたりといったことでは到底満たされない」(SW II, 449)ような「生への意志(Wille zum Leben)に対する嫌悪」(SW II, 175)が生じていると言う¹⁰。エゴイスティックな動機の不在により定義される共苦は「個体化の原理(principium individuationis)」(SW II, 134)に基づく個体の区別の仮象性を見破り、自分の個体と他の個体との利己的な区別を止めることで惹起される。そのような個体化の原理の「看破(Durchschauung)」(SW II, 439)は、共苦を惹起するに必要な程度に留まるのではなく、次第に高度に為されるようになり、一層広範な影響を意志へと及ぼすと言われる。その影響を共苦とは異なる生の態度である意志の否定への転換と解釈するならば、両者の関係を移行関係として、個体化の原理が看破される明瞭さの程度が最高度へと高まってゆく変遷に重ねて理解することは可能であるように思われる。それはすなわち、共苦をいまだ認識において個体化の原理の看破が不完全な段階とし、対する意志の否定を、個体化の原理が最高度の看破へと進んだ別の高次の段階とする解釈である。この解釈に立つならば、上述の変遷を指してショーペンハウアーが「徳(Tugend)から自己修練(Askesis)への移行」¹¹ (SW II, 449)と呼ぶこととも整合する。

しかし、以上のような移行関係を共苦と意志の否定との間に認めるとしても、依然として

その「移行」の意味をどのように解釈するかという問題は残る。両者の関係として、例えば原因に対する結果の関係を当てはめることができるであろうか。ショーペンハウアーが「苦悩することから意志の否定は、決して原因から結果が生じるように必然的に生じるのではなく、意志は自由なままである。なぜならここがまさに、意志の自由が直接に現象の内に立ち入る唯一の場所であるから」(SW II, 467)と述べていることを考慮すれば、意志の否定を因果性のもとで、つまり何らかの原因に対する必然的な結果として理解することは棄却される。では、両者の関係は目的論的に説明可能なものであろうか。これについても、彼が「…かの意志の自己廃棄は認識から出発しているが、しかしあらゆる認識と洞察はそのものとしては恣意から独立であるから、かの意欲の否定、つまりかの自由への参入もまた、意図して強要できることではなく、人間における意欲と認識との最内奥の関係から生じる」(SW II, 478)と述べていることから適切な解釈とは言えない。この引用では意志の否定（引用では「意志の自己廃棄」および「意欲の否定」と表現されているが内容的に同義である）は、恣意的に意図した認識により勝ち取られる目的としては考えられていないのであるから、両者の結びつきを目的（意志の否定）に対する手段（共苦）とは考えられない。私たちはむしろ、引用で意志の否定が「人間における意欲と認識との最内奥の関係から生じる」と言われる点に注目し、これをいかに理解すべきかを問う形で共苦と意志の否定との関係を考察せねばならない。

以上のような問題状況を踏まえ、本論文では問題解決のためにショーペンハウアーにおける倫理の成り立ちと意義を確定する必要があると考えた。それゆえ本論文は共苦の形而上学的基礎の解明を課題として設定している。課題解決のために注目するのは、ショーペンハウアーが自らの形而上学の下地として継承しているカント哲学、とりわけショーペンハウアーがそこに独自に加えた変容とカントからの離反についてである。カントのテキストとしては、ショーペンハウアーが自身の形而上学および自由の概念との関連で重視している『純粋理性批判(Kritik der reinen Vernunft)』(1781/87)の内容を検討に付す。ショーペンハウアーが共苦を中心概念として標榜する倫理学を提出するとき、それはカントに対するどのような批判の結果であるか。その点に注目し、共苦を提唱するに至るまでのショーペンハウアーの思考の道筋を正編全体の論述から取り出す。この試みが成功すれば、そこから正編第四巻の最終部分で共苦に続いて提示される意志の否定に至るまでの、一貫した理路を展望することが可能となる。この点に本論文の意義を認めることができる。

課題解決のための手順は以下の通りである。第一章では、論文全体の課題の解明に着手するに先立ち、ショーペンハウアーの形而上学の前景に位置するカントの形而上学について、その構造と特徴を確認する。それを踏まえて、ショーペンハウアーが自らの形而上学を展開する際にカントから受けた影響について、とりわけカントから継承した概念、問題意識、そして継承しつつも変更を加えカントより刷新された点についてそれぞれ整理する。それによって、ショーペンハウアー倫理学の形而上学的基礎の解明のためには、単に正編第二巻の意志の形而上学の内容だけに限定されない広範なテキストを参照する必要があることがわかる。

第二章では、正編第一巻および第二巻の内容に則してショーペンハウアーの形而上学の基本構造を確認する。ここではショーペンハウアーの表象理解と、表象から区別される物自体としての意志について、その概念的特徴がカントとの対比のもとで示される。特に注目すべきは、彼がカントの物自体を意志と読み替えた際に加えている変容と、両者の理性観の相違である。カントは理性による原因性を意志の規定根拠とすることを実践的自由と考えた。そのような理性の特権的地位をショーペンハウアーは剥奪し、理性を単に抽象概念を形成する能力としてのみ取り扱う。このような両思想における意志と理性の内容上の相違に注目することで、ショーペンハウアーがカントから継承した超越論的観念論の枠組みにカントとは異なる意味内容を充填していること、またそれがショーペンハウアー独自の思想を醸成する基盤となっていることを確認する。

第三章では、ショーペンハウアーの形而上学の基礎的諸概念が孕むカントとの相違に起因して、それら諸概念を用いて説明される「自由」の意味もまたカントから離反してゆくことに着目する。このことはとりわけ、彼がカントの『純粋理性批判』から継承した「叡知的性格(intelligibler Charakter)」(SW II, 339)の概念について、カント自身はそれを理性による原因性ないし叡知的原因性として提示しているのに対し、ショーペンハウアーはそこにカントとは異なる意味内容を充填していることから読み取られる。自然必然性と矛盾せずに想定可能なものとして自由を提示するカントの第三アンチノミー解決の論述と、それに対するショーペンハウアーの批判、および叡知的性格という概念の中にそれぞれが認めた内容を対照する形で論究を進め、両者の相違点を浮き彫りにすることで、ショーペンハウアーにおける自由の意味が「無根拠(Grundlosigkeit)」(SW II, 134)として特徴づけられることを明らかにする。

第四章では、そのような無根拠としての自由がショーペンハウアーの倫理学の中心概念

である共苦とどのように結びつくかを明らかにするため、叡知的性格および自由に関する論述の延長線上にある人間の行為の「責任(Verantwortlichkeit)」(SW IV, 93)について考察する。ここでは前章で確認したカントの性格論から帰結する責任の意味を『純粹理性批判』にテキストを限定して取り出し¹²、それをショーペンハウアーにおける責任の意味と対照する仕方で考察を進める。それによってショーペンハウアーがカントとは異なり、責任の意味を帰責可能性の文脈で捉えていないことが判明する。彼は責任を「良心の不安(Gewissensangst)」(SW II, 431)により開示される自らの叡知的性格の「罪(Schuld)」(SW IV, 94)という意味で捉え、まさにその点でカントから離反して共苦の倫理学へと向かう。このことが第四章の論考を通じて示される。

最後に第五章では、前章までの内容を踏まえて、自らの叡知的性格に根差す罪を引き受ける実践的態度として共苦の意味を解釈する。その際に重要な論点となるのが、ショーペンハウアーにおける個性(Individualität)の意味である。ショーペンハウアーが人間各人を「独自のイデア(eigene Idee)」(SW II, 156)と呼び、それを叡知的性格と同義とするとき、そこでは個体化の原理がもたらす個性や、一般に対する特殊とは異なる、比較を絶した個性が考えられている。この点に注目し、叡知的性格、自由、責任、罪、そして個性といった諸概念の連関を解明することで、自らの叡知的性格の罪を認めるところにのみ自由の可能性もまた開かれること、そして他者へ向けてその罪を贖わんとするところにも、つまり共苦する者にのみ、罪ある者としての自由と唯一性が成就することを確認する。この点に共苦の価値を認めることで、最終的に、意志が自らを否定する、意志の自己超越の契機としての意志の否定を、先行研究にはない新たな視点から展望することができる。

第一章 ショーペンハウアーにおける「意志の形而上学」

はじめに

本章ではショーペンハウアーの形而上学の前提となっている哲学史的背景を明らかにするため、とりわけ彼の思想形成に強く影響し、彼の形而上学説の中心概念である「意志」の内実にも深く関わっているカント哲学に注目する。カントによる伝統的形而上学の破壊と、彼自身による新たな形而上学の基礎づけの試みとしての超越論哲学の特徴を掴むことで、ショーペンハウアーによるその継承と、カントより刷新された点がショーペンハウアーの形而上学の根本特徴として浮かび上がる。

論述は以下の手順で進められる。まず第一節では、カントが『純粹理性批判』における人間の理性能力の批判を通じて確保しようとした、伝統的形而上学とは異なる形而上学の構想を明らかにする。カントの形而上学の基礎論に当たる超越論哲学の内実について、具体的には彼が導入した「物自体」の概念が果たす役割について読み解くことで、彼が成立可能と考えた特殊形而上学について、それが持つ制約と対象が明確化される。それを踏まえて第二節では、カントの影響下で構想されたショーペンハウアーの形而上学を取り扱う。まずはショーペンハウアーの形而上学の探究を駆動する形而上学的欲求とはどのようなものであるかを確認する。そのうえで、彼が正編での世界の本質である意志に関する論述を正編内で「形而上学」と名状していないこと、また他の著作でも「形而上学」は幾らか幅を持つ術語として使用されていることに鑑みて、改めて彼の形而上学の定義を確認し、彼の形而上学として参照すべき内容が正編のどの部分に当たるかを整理する。彼の諸々のテキストの内容上の連関が示されることで、彼の形而上学がカントのそれと共通して掲げる課題と、ショーペンハウアーが提示するその解決のカントとの相違が明らかとなる。そこからショーペンハウアーの形而上学を、カントを継承し、それを刷新さえするものとして捉える視点が得られる。ショーペンハウアーの形而上学の詳しい内容には次章以降で立ち入ることとし、本章最後の第三節では、ショーペンハウアーの形而上学に関する先行研究の諸解釈を参照する。先行研究ではしばしば、ショーペンハウアー自身が用いる表現ではないにせよ、彼の形而上学は「意志の形而上学」と呼ばれる。そのとき、彼の形而上学の中で意志が持つ意義は、各研究の方向性に依拠して、大きく二つの解釈の立場へと分けられる。それらはショーペンハウアー自身が二つの全く異なる課題を形而上学に課したことに起因して生じる相違であり、研究全体として見れば二者択一ではなく、どちらもの必要性が確認されるものである。それらの解釈に対する本論文の立場を示すことで、今後の考察を進めるうえで必要な手順を示

すことまでが本章で試みられる。

第一節 カントにおける形而上学

カントは『純粋理性批判』の冒頭で、人間理性に備わる「自然的素質(Naturanlage, metaphysica naturalis)」(B21)としての形而上学について次のように考えている。「…形而上学は、学としてではないとしても、それでもやはり自然的素質として現実存在している。なぜなら人間理性は、博識という単なる虚栄心に動かされずとも、理性自身の欲求(Bedürfnis)に駆り立てられ、理性の経験的使用によっても、そこから得られた諸原理によっても解答されえないような問いへと絶えず進むからである。それゆえ、形而上学は一切の人間において現実存在し、理性が人間において自らを思弁にまで拡張した時点で、何らかの形而上学がどの時代にも存在したし、また絶えず人間においてあり続けるであろう」(B21)。ここで示されるように、カントは人間理性について、それが自然的素質として一つの「欲求」を持つと考えている。それが、「理性の経験的使用によっても、そこから得られた諸原理によっても解答されえないような問いへと絶えず進む」ことを欲する形而上学的欲求である。私たちの理性が経験の内では解答を得られないような問いとは、カント以前の伝統的形而上学が論じてきた特殊形而上学の対象、つまり神や自由、魂の不死といった対象への問いを指す。これらを問う形而上学は、カントによれば「人間の認識を可能的経験の一切の限界を超えて拡張しようとする」(AVIII)のものであった。理念の対象である無条件者の認識に至らんとして、可能的経験の領野を超えて認識を不当に拡張し、推論を無限に遡及し進めてゆく欲求が、人間理性には自然素質として備わっている。それゆえ、純粋な理性能力にのみ頼った自然素質としての形而上学は独断論に陥ることとなるのである。

以上のことからカントは、人間理性の能力一般を批判して私たちの認識可能な範囲およびその限界を明確化すること、つまり純粋理性の批判を展開する。「…純粋理性の批判の効用は思弁に関しては全く消極的であり、私たちの理性の拡張にではなく、単にその純化に役立つのみであって、そうして私たちの理性は誤謬を免れる」(B25)。カントはこのように述べ、伝統的形而上学が陥った理性の誤謬を回避するため、自らの批判哲学を展開してゆく。その始点となるのがカントの次の問いである。「私たちの純粋理性を拡張することは許されているのか、あるいは私たちの純粋理性には規定的かつ確実な制限を措定すべきであるか」(B22)。このような理性能力の吟味を通じて「学(Wissenschaft)としての形而上学はいかに

して可能であるか」(B22) という問いに答えることが、カントの批判哲学における主題である。学としての形而上学とは単なる知識の寄せ集めではなく、理性がアプリオリに課す内的目的を図式として建築術的に構成される、知の体系的統一としての形而上学である。以下ではカントが用いる「形而上学」の語が持つ複雑な体系区分について、その構造を概観する。

カントは『純粋理性批判』における「超越論的方法論」の箇所ですべて「形而上学」について次のように説明する。「狭義のいわゆる形而上学は、超越論哲学(Transzendentalphilosophie)と純粋理性の自然学とから成る。超越論哲学は悟性および理性そのものだけを、対象一般に関わる一切の概念と原則の体系のうちで、与えられるであろう諸客観を想定することなしに考察する(存在論 Ontologia)。純粋理性の自然学は自然を、すなわち所与の諸対象(それらが感官に与えられていようが、あるいは望むなら別の種類の直観に与えられていようが)の総体を考察するのであり、それゆえに自然学(とはいえ単に合理的 rational な)である」(A845/B873)。ここで狭義の形而上学には、「存在論」と等置される「超越論哲学」と、「純粋理性の自然学」とが含まれることが示される。「純粋理性の自然学」はさらに「内在的自然学」と「超越的自然学」に区分され、可能な経験の限界を超えることのない悟性の内在的原則に基づく前者には、外官の対象を扱う「合理的物理学」と、内官の対象を扱う「合理的心理学」が含まれる。それに対して「超越的自然学」は純粋理性の超越的使用によって可能となるのであり、カントはここで「一つの理念のもとでの多様な認識の統一」(A832/B860)としての形而上学、つまり理念の形而上学を考える。この形而上学は経験の対象の結合に関係するが、しかしその結合は一切の経験を超出しているのであり、理念を単に統制的原理として用いることによってのみ可能となる。このとき、理念による多様な結合には内的結合と外的結合の区別が含まれるのであり、前者を扱う学が世界に関する超越論的認識を論じる「合理的宇宙論」、後者を扱う学が自然全体と自然以上の存在者との関連を論じる「合理的神学」をそれぞれ形成する。以上の区分を踏まえ、カントは形而上学の体系全体を「存在論」「合理的自然学」「合理的宇宙論」「合理的神学」の四つの主要部分から成ると区分する(A846/B874)。このように『純粋理性批判』では、「狭義の形而上学」は自然の形而上学であり、人倫の形而上学については「私たちの目的に今は合致しないので、ここでは脇に置く」(A842/B870)として詳細な言及は行われていない。しかし、存在論と等置された「超越論哲学」は後にカントによって「最高の立場における超越論哲学」(XXI, 44)と言われるように、自然の形而上学と人倫の形而上学のどちらをも基礎づける役割を担っている。

さて、そのように形而上学の基礎論としての役割を担う超越論哲学(=存在論)について、それが「超越論的」であるとはいかなる意味であろうか。『純粋理性批判』では次のように定義される。「私は、諸々の対象に、というよりはむしろ、諸々の対象についての私たちの認識様式に、そのような認識様式がアプリアリに可能であるべきである限りで、一般に携わる一切の認識を超越論的と名付ける。すると、かかる概念の体系は超越論哲学と名付けられてよい」(B25)。この引用からは、先に引用した「超越論的方法論」の箇所での超越論哲学の定義との明瞭な対応関係が読み取られる。すなわち超越論哲学は、理性が「対象一般」といかにして関係しうるかを問う学である。それが「与えられるであろう諸客観を想定することなしに」問われるとき、そこには認識とは異なる対象との関係の可能性、理念の対象、さらには「物自体」を思考する可能性への問いが含まれる。それゆえに存在論と等置される超越論哲学を含めた先の形而上学体系に加えて、形而上学の「予備学(Propädeutik)」(A841/B869)である『純粋理性批判』および『実践理性批判(Kritik der praktischen Vernunft)』(1788)をも含めた純粋哲学全体に形而上学の名を適用するならば、そのとき「形而上学」の意味は、「アプリアリに認識されうる全てのものの探究と、この種の純粋な哲学的認識の体系を形成するものの叙述とを統合するが、しかし一切の経験的な理性使用からも、数学的な理性使用からも区別される」(A841/B869)ものとして、カントにおける最広義の形而上学の体系を指す。

カントが形而上学の基礎論と位置づける超越論哲学の本質を解明するにあたって、鍵となるのは「超越論的実在論(transzendentaler Realism)」(A369)から「超越論的観念論(transzendentaler Idealism)」(A369)への転回、いわゆる「超越論的転回」¹³の意義を精確に理解することである。カント以前の形而上学は超越論的実在論、すなわち「時間と空間を何かそれ自体で(私たちの感性から独立に)与えられたものとみなす」(A369)立場に立っていた。カントはこのような超越論的実在論が持つ問題点を次のように指摘する。「…超越論的実在論者は外的現象を(彼がその現実性を認める場合)物自体そのものとして、私たちと私たちの感性から独立に現実存在しているものとして表象する。そうすると、物自体は純粋悟性概念に従って私たちの外にも存在していることになるのである」(A369)。このように、超越論的実在論は現象を物自体とみなす立場であり、カントはこの点に伝統的形而上学が独断論に陥った原因を看取する。このような超越論的実在論の立場から、彼は超越論的観念論の立場へと転回する。超越論的観念論については次の引用を見よう。「しかし私は一切の

現象の超越論的観念論のもとで次のような教説を理解する。すなわち、その教説によれば私たちは一切の現象を物自体そのものとしてではなく総じて単なる表象とみなすのであり、それに応じて時間と空間は私たちの感性的直観の単なる形式にすぎず、予め与えられた規定でも、物自体そのものとしての客観の条件でもない」(A369)。ここで示されるように、超越論的観念論では現象は物自体から明確に区別され、時間と空間は物自体の形式ではなく私たちの感性的直観の形式とみなされる。このような超越論的観念論の立場に立って、カントは人間の認識可能な範囲を現象へと制限した。それゆえ超越論的転回は、アリソンが指摘する通り「時間、空間的述語の範囲に関する縮減的、批判的移動」¹⁴である。

超越論的転回によって私たちの認識可能な範囲を縮減し、その限界を示すことで、カントはむしろ現象から区別される物自体の領野を確保しようとする。別言すれば、超越論的転回を提示したカントの企図は、人間の認識可能な範囲が現象へと制限され、伝統的形而上学が認識可能としてきた理念の対象については認識が不可能であるとしても、それでもなお私たちの思考はそれら理念の対象と関わることをできると示すことにある。そのためカントは、その性質上は思考の形式である純粹悟性概念（カテゴリー）について、感性的直観と結びつき対象の認識をもたらすカテゴリーの経験的使用だけでなく、さらにそれを用いて対象一般を思考すること、つまりカテゴリーの超越論的使用が可能であるかを問う。その際、彼は以下のような対象の区別に言及する。「現象は、それらが対象として単一性のカテゴリーに従って思惟される限りで、現象体(Phaenomena)と呼ばれる。しかし私が次のような物を想定する場合、つまりそれらは単に悟性の諸対象であるが、それにもかかわらず、感性的ではないにもせよ何らかの直観（知的直観の前にあるものとしての）に与えられうるような物を想定する場合、そのような諸物は可想体(Noumena, intelligibilia)と呼ばれる」(A249)。ここで示される「可想体」について彼はさらに次のように述べる。「可想体、すなわち決して感官の対象としてではなく、物自体そのものとして（ただ純粹悟性によってのみ）思惟されるべきものの概念は、まったく矛盾していない。なぜなら人は感性について、それが唯一可能な直観の仕方であると主張することはできないからである」(A254/B310)。以上の引用で示されるように、「可想体」はカントによって、それについての感性的直観が得られないとしても私たちの悟性によって思惟可能なものとして、つまり物自体そのものとして考えられている。先の引用をカントは次のように続ける。「さらにこの概念〔可想体ないし物自体そのものと考えられるべきものの概念〕は、感性的直観が物自体そのものを超えるほどま

でに拡張しないために、つまり感性的認識の客観的妥当性を制限するために必要である（感性的直観がそれへと到達しない、残されたものを可想体と呼ぶのは、それを通じて、感性的認識は自らの領野を、悟性が思惟する一切のものを超えてまで拡張することはできないと示される、まさにそのことが理由である）」(A254/B310f.)。ここで示されるように、私たちが認識可能な範囲の限界を可想体として理解することで、伝統的形而上学においては不当に拡張された客観的認識の妥当範囲は感性的直観の及ぶ範囲へと制限される。カントが「可想体という概念は、感性の思い上がりを制限するための限界概念であり、したがってただ消極的にのみ使用される」(A255/B310f.)と述べるように、まさに認識可能な範囲の「限界概念」として可想体ないし物自体は措定される。私たちの思考が携わる「物自体」の概念がそのような限界概念である以上、カントの批判的形而上学の使命は自ずと明らかである。それは、可能な経験の限界を超えた対象についての知を握ることではもはやなく、私たちの思考を知と非知との境界に接するところにまで導き、そこに「謙譲ではあるが根本的な自己認識」(A735/B763)を成就することである。

第二節 ショーペンハウアーによるカント的形而上学の継承

1. 形而上学的欲求

前節で確認したカント形而上学についての内容を踏まえ、本節ではショーペンハウアーの形而上学がいかなる点でその継承・刷新に当たるかを考察する。まずは、カントの形而上学について整理した際にも考察の端緒となった形而上学的欲求について、ショーペンハウアーの言明を確認しよう。

『意志と表象としての世界』の続編(1844)第十七章は「人間の形而上学的欲求について」と題され、そこでは人間に固有の形而上学的欲求について論じられている。しかし、以下で見るようにショーペンハウアーはその欲求をカントとは幾分異なる仕方で捉えているようである。「自然の内的本質（つまり自己を客観化している生への意志）は…理性の登場に際して、つまり人間において初めて思慮に到達する。そのときかの本質は自らの業(Werk)に驚き、自らが何であるか自問する。しかしその驚きは、それが死に直面していると意識し、一切の現存の有限性とともに関一切の努力の虚無性が多かれ少なかれ心に付きまとうとき、いっそう深刻である。それゆえこの思慮と驚きと共に、人間に専ら固有の形而上学の欲求が生じてくる」(SW III, 175f.)。この引用からは、ショーペンハウアーが形而上学的欲求を、

カントのように人間理性の自然素質としてではなく、むしろ理性的思慮に到達した人間において生じる、「生への意志」そのものから発せられる自問、つまり「自らが何であるか」を知りたいという自己認識への欲求と捉えていることがわかる。さらにその欲求は、「一切の現存の有限性ととも一切の努力の虚無性が多かれ少なかれ心に付きまとう」ときに一層深刻に問われる。ショーペンハウアーにとって、世界に苦悩が絶えず、自身の生も結局は死によって虚しいと意識することは、私たちの思考が形而上学へと向かうための不可欠の契機と考えられているのである。なぜなら意志は、生に不可避免的に伴う苦悩に直面し、それを人間の理性的熟慮を通じて意識して初めて、この世界の在り様に対する反省が生じてくるからである。

このようにショーペンハウアーはカントと同様、人間が形而上学へと向かう欲求を持つことを認める。ただし、カントの場合には形而上学的欲求は人間理性の自然素質に由来していたが、ショーペンハウアーの場合、形而上学的問いは、なるほど人間の理性的熟慮を通して発せられる問いではあるが、理性そのものによって発せられるのではないと考えられている。むしろその問いは、人間理性という認識能力さえもその客観化の一つであるような一切の自然の内奥の本質、すなわち生への意志から発せられるものとして提示される。

生への意志の自問に対して、例えば諸々の教義や自然法則に基づいた説明のように、私たちの思考が本来従属している「根拠律」に適った解答を与えることは、確かに可能ではある。しかしショーペンハウアーは、そのような説明は「絶えず二つの本質的な不完全性を負っている」(SW III, 191)と言う。一つは、説明のために因果系列を無限に遡及しても現象界では決してその始原が見出されないことであり（もし第一原因を因果系列の外部に求めようとすれば、それこそがカントにより斥けられ、ショーペンハウアーも同様に斥けるべきと考える独断論的な形而上学、つまり超越論的実在論の立場となる）、もう一つは、いくら作用因を説明しても、最終的にはそれ以上説明できず、もはや前提するほかない物の性質や自然力が残らざるをえないことである。

以上二つの不完全性を踏まえて、ショーペンハウアーは次のように述べる。「それゆえ全ての純粹に自然学的な説明、つまり因果的説明において不可避免的なこれら二つの欠点は…そのような説明の方法全体は唯一でも究極的でもなく、つまり十分ではなく、諸物の困難な謎の満足な解決や世界と現存の真の理解にいつか到達しうる方法ではありえず、自然についての説明にはどうあってもなお形而上学的説明が必要であることを示している。形而上

学的説明はそれら全ての前提に鍵を提供するが、まさにそれゆえに全く別の方途を採らねばならない」(SW III, 191f.)。ここで彼は、根拠律を待んで「なぜ」と問う自然学の方法では「諸物の困難な謎の満足な解決や世界と現存の真の理解」は得られないとして、その限界を指摘する。自然の十全な説明は自然学とは「全く別の方途」、つまり自然として現象しているものがそれ自体「何」であるかを問う形而上学によって初めて可能となる。先の引用は次のように続く。「そのための第一歩は、自然学(Physik)と形而上学(Metaphysik)、両者の間の区別を明確に意識し、堅持することである。この区別は一般に現象と物自体との間のカント的区別に基づいている」(SW III, 192)。ここでショーペンハウアーは、カントの現象と物自体の区別に対応させる仕方で、自然学と形而上学とを明確に区別する。自然学と形而上学の方法の相違は、同じ一つの自然をそれぞれ現象と物自体という異なる次元で対象化することを可能にしているのである。かくしてショーペンハウアーは形而上学を根拠律に従った問いから切り離し、この現実の世界として現れているものはそれ自体「何」であるかという立問を通じて、物自体を議論の俎上に上げる。

以上の考察から、ショーペンハウアーの形而上学をカントの形而上学からの継承と定めることの可能性が見えてくる。彼の考える形而上学的欲求はカントとは異なり、生への意志から人間の理性的熟慮を通じて発せられる、この世界の本質への問いである。それゆえこの点ではカントとの一致は見られない。しかしショーペンハウアーはそこから自然学の方法が持つ本質的な限界を、すなわち根拠律に従う自然学的説明ではもはやこの問いに満足な解答を与えられないことを指摘する。そのような限界に直面してなお、自然学が対象化できないまま前提しているものが何であるか知りたいという欲求が、私たちを自然学とは異なる方法へと、つまり形而上学へと駆り立てる。ここでショーペンハウアーは、カントが物自体と呼んだ知と非知の限界概念を廃棄することなく、形而上学によって問われるべきものが物自体であることを認める。このことに注目するならば、ショーペンハウアーの形而上学は、理性の自然素質に由来するのではない形而上学的欲求に基づきつつも、人間の知の限界を求めるというカントの問題意識を継承し、現象から区別される物自体について論じるという同一の目的を形而上学に課していることが確認できるのである。

2. 形而上学の定義および正編における形而上学の中心テキスト

さて、ここまで確認してきたショーペンハウアーの形而上学は、先行研究においてしばしば「意志の形而上学」と呼ばれる。この特徴づけは、カントによって斥けられた独断論とは

異なる仕方、つまりこの世界の外部へと超出することなく物自体について論じるため、ショーペンハウアーが物自体を「物自体としての意志(Wille als Ding an sich)」(SW II, 134)と捉え直したことに由来する。では、彼はなぜ物自体のままではなくそれを意志と捉え直したのであろうか。この点を考察するにはショーペンハウアーの形而上学の内容の吟味が不可欠である。しかし彼が物自体としての意志について中心的に論じる正編第二巻の論述には「形而上学」の語が見受けられない。そのため私たちは、まずショーペンハウアーの形而上学説として参照すべきテキストの範囲を確定したうえで、彼の形而上学が「意志の」形而上学であることの意味を考察しなければならない。以下ではまず、ショーペンハウアーによる「形而上学」の定義から確認してゆこう。

ショーペンハウアーが形而上学を明確に定義しているのは続編の次の箇所である。「私は形而上学を、それによって経験の可能性が何らかの意味で制約されているかもしれないものについて、あるいは平易に言えば、自然の背後に隠れて自然を可能にしているものについて解明を与えるために、経験の可能性を超えている、つまり自然ないし諸物の所与の現象を超えていると称する全ての認識と理解する」(SW III, 180)。この引用からは、彼の掲げる形而上学の目的が、「経験の可能性」を制約する、経験を超えたものについての認識を通して、「自然の背後に隠れて自然を可能にしているものについて解明を与える」ことであるとわかる。そのような形而上学において求められているものこそ、物自体としての意志である。

では、なぜ以上のような形而上学の定義が正編には見受けられないのであろうか。その理由は、ショーペンハウアー正編第一巻の第十五節(先の形而上学の定義が置かれた続編第十七章は正編のこの節の追記に当たる)で「哲学」について述べる次の引用を見ることで明らかとなる。「哲学が持つ独自性とは、それが何一つ既知のものとして前提せず、哲学にとっては一切のものが、すなわち諸現象の関係だけでなく現象そのものも、いや、それどころか他の一切の学問が一切をそれへと還元することで満足している根拠律そのものも、同程度に未知であり問題であることである。…なぜなら、諸学が前提しており、その説明が根拠として置き、限界として措定しているもの、まさにそれこそが哲学の本来の問題であるからであり、したがってそれゆえ諸学が停止する場所に哲学は始まる」(SW II, 97)。この引用によれば「哲学」は、「諸学が前提しており、その説明が根拠として置き、限界として措定しているもの」を問題化し、根拠律に適っていることを正当性の拠り所とする諸学問が「停止する場所」、つまり知の止む場所に始まる。この場所こそ、形而上学が堅持すべき現象と物自

体との区別がなされる場所、別言すれば「なぜ」と問う仕方では知りうるものとそのような仕方では決して知りえないものとの境界に当たる。したがって、その地点から始まるショーペンハウアーの「哲学」は、ここでは「形而上学」と同義であると考えてよい¹⁵。つまり彼は正編において、本来は「形而上学」と呼ばれるべき問題を「哲学」の語のもとで論じているのである。

以上のことを踏まえるならば、正編での形而上学は第二巻冒頭の以下の立問に答えるところから始まっている。「…いま私たちを探究へと駆り立てるのは、私たちが諸々の表象を持ち、それらはしかじかのものであり、一般的に表現すれば常に根拠律であるようなしかじかの諸原則に従って連関していると知るだけでは、私たちは満足しないという、まさにこのことである。私たちは表象の意義を知りたい。すなわち、この世界が表象以外の何ものでもないか問うとして、もしそうなら世界は…顧慮するに値しないであろうが、しかし世界がまだ何か他なるもの、表象以外の何かであるとすれば、その場合それが何であるかを問いたいのである」(SW II, 117f.)。ここでショーペンハウアーは、先立つ第一巻の方法、すなわち究極的には根拠律へと還元される諸原則に従い、認識の諸形式を介して捉えられる表象間の連関を知るだけでは私たちは満足せず、私たちはさらに「世界がまだ何か他なるもの、表象以外の何かであるとすれば、その場合それが何であるかを問いたい」という欲求を持つと指摘する。この欲求が先に見た彼の形而上学的欲求であり、その問いへの彼の解答が意志である。このことから、限界が示された第一巻の方法（根拠律に従う探究方法）を離れてもなお形而上学の必要性を廃棄することなく、「表象の意義」である意志を原理として経験全体について論じる第二巻は、その中で形而上学という語が用いられずとも、ショーペンハウアーの形而上学の中心テキストとして取り扱われてよい。

3. 形而上学の構造と特徴

さて、私たちがいまその正編第二巻を「狭義の形而上学」と呼ぶならば、ショーペンハウアーが「哲学」を「形而上学」と同義に用いる際、それが指示するテキストの範囲は第二巻よりも広いはずである。このように、彼が形而上学のテキストとして想定する範囲には、狭義には第二巻を、広義には哲学全体を指すような、明言されないままのいくらかの幅があると考えられる。以下でそのような彼の形而上学の構造連関について整理することで、ショーペンハウアーの形而上学説として私たちが参照すべきテキストが第二巻に限定されないこと、むしろ彼の形而上学の十全な理解のためには正編全体を連関させる仕方で読解を進め

る必要があることが判明する。

ショーペンハウアーによれば、正編を構成する各四巻はカント的な「建築術的な連関」(SW II, VIIIf.)を持つ思想体系とは異なる「有機的連関」(SW II, VIII)により一つの思想を構成している。そのうえで彼は次のように述べる。「そもそも哲学が連関する一つの全体であるとはいえ、その全体のどこか一つの部分を、残りの全てを提示することなしに説明し尽くすことはできない。…自然の形而上学、人倫の形而上学、美の形而上学は、相互に前提し合い、それらの連関において初めて、諸物や現存一般の本質の説明が完成する」(SW IV, 109)。ここで彼は「自然の形而上学」、「美の形而上学」、「人倫の形而上学」、これらが相互に連関する「連関する一つの全体」として哲学を構想している。ここにある「自然の形而上学」とは、表象としての世界の本質解明を主題とする正編第二巻に当たり、これが狭義の形而上学である。それに対して、イデア論の形で展開される「美の形而上学」に当たる正編第三巻、および人間の行為の倫理的意義を考察する「人倫の形而上学」に相当する正編第四巻を、私たちは広義の形而上学として捉えることができる。

ここで問題となるのは、正編第二巻以降の形而上学説に先立つ第一巻の認識論と、第一巻の前提となっているショーペンハウアーの学位論文『充足根拠律という根の四重の意味について(Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde)』¹⁶ (1813, 以下では『根拠律』と呼ぶ)の位置づけである¹⁷。これについては、彼が「哲学」の語のもとに「第一哲学(philosophia prima)」と「形而上学」という二つの下位区分を認めていることが考察の端緒となる¹⁸。そこで彼は次のように述べる。「認識論は、それが存在論と同じ対象を持つ限り、第一哲学の名に値する。形而上学の問題である世界は表象においてのみ与えられる、という理由からだけでも、その存在論という地位は認識論に相応しい。それゆえ、他の何よりも先に学ばれるべきは認識論である」¹⁹。彼はここで、アリストテレス以降、存在者についての学を指す語として用いられてきた「第一哲学」の名称を「存在論と同じ対象を持つ限り」での認識論に充てる。存在論の対象とは、ヴォルフ学派が「存在者としての存在者(ens ut ens)」と呼び、カントにおいても「対象一般」ないし「超越論的对象」として考察されたものである。カントは、私たちの思考がそのような「対象」と関わるができることを証示し、それを通して特殊形而上学における理念の対象の余地を確保した。そのような背景を持つ存在論の対象をショーペンハウアーは「物自体としての意志」と捉え、根拠の原理に従属した認識がそこに達しえないこと、つまり認識の限界を示すことを認識論で試みている。

したがって、ショーペンハウアーにおける「第一哲学」は、彼以前の哲学史のような、「存在者としての存在者」を扱う学を意味しない。なぜなら彼は「…認識可能なこの現実世界、私たちがそこにおいて存在し、私たちにおいてそれが存在しているこの世界が、私たちの考察の素材であり、限界でもある」(SW II, 321)と述べるように、表象全体を取り扱うために表象の世界の外部に立つことを禁じているからである。ショーペンハウアーにおける第一哲学の企図はむしろ、一切の認識の内在性を基礎づけることにある。それにより、表象として現象するものそのものを問う形而上学といえども表象全体の外部を問いの対象としてはならないと、形而上学的探究の領野を制限することが目指されているのである。R. マルターが「たとえ表象の超越論主義が、表象の超越論主義であるがゆえに形而上学の可能性を提示しえないとしても、それは神の宇宙論的証明の論駁において、新たな形而上学を起草するための重要な準備作業を行っているのである」²⁰と指摘するように、彼の第一哲学は形而上学が探究すべき本質の姿と探究の方法を浮き彫りにする「準備作業」、形而上学の予備学に当たる。マルターに倣い、「根拠律を駆使して、世界の本質と現実存在がそれに由来する唯一の第一原因を立てるほどまでに所与の世界を超えていく」²¹思考法を「根拠の形而上学」²²と呼ぶならば、ショーペンハウアーは正編第一巻でその不可能性を確認しているのである。形而上学的欲求が充足を見る場所は、決して「表象の超越論主義」に留まる探究の延長線上には無い。このことを認識形式の吟味によってまず示し、「なぜ」の問いを形而上学から切り離すことで、根拠の形而上学とは異なる新たな形而上学を構想することが可能となり、それが正編第二巻以降の内容へと繋がっている。

以上の考察から、「形而上学」と同義である場合の「哲学」は下位区分として「第一哲学」を含み、それゆえ先に見た広義の形而上学よりさらに広い範囲を指す、最広義の意味を持つと考えられる。したがってショーペンハウアーの形而上学は、狭義では自然の形而上学である正編第二巻を指し、広義ではそこに美の形而上学（第三巻）と道德の形而上学（第四巻）を含み、最広義ではさらに形而上学の予備学である「第一哲学」、つまり存在論と同じ対象を持つ限りでの認識論（第一巻と『根拠律』）を含む範囲を指すと考えられるのである。

では、ショーペンハウアーの形而上学はカントの形而上学をどの点で刷新していると言えるか。考察の端緒として次の引用を見よう。「…形而上学の基礎は経験的な種のものでなければならない。それどころか、人間の認識の一部がア・プリオリであることは形而上学によ

って所与の事実と解されるのであり、形而上学は自らの基礎の主観的根源をその事実から推論する」(SW III, 201)。ここで注目すべきは、ショーペンハウアーが形而上学の基礎づけを、カントのようにアプリアリな形式的諸原理にではなく、「人間の認識の一部がアプリアリである」という経験的事実に求めている点である。ではその経験的事実とは何か。彼は次のように述べる。「たとえ誰も直観の形式という表皮を貫いて物自体を認識することはできないとしても、他方では確かに誰もが物自体を自らの身に帯びており、それどころか物自体そのものである。それゆえ物自体は自己意識において、なおも条件付きとはいえ、何らかの仕方で各人に獲得可能でなければならない」(SW III, 203)。このようにショーペンハウアーは、一方で徹頭徹尾表象である私の身体が、他方同時にいかなる直観形式をも介さず、直接無媒介に与えられていること、つまり自己の身体の二重の所与性という経験的事実から、身体における物自体の開示性を認める。こうして彼は、表象としての世界全体の外部に立つのではなく、自己意識を媒介としながら、表象としてしか現れない本質について探究する、新たな形而上学のモデルを獲得するのである。したがってショーペンハウアーによる形而上学の刷新は、彼が形而上学の問いを世界の第一原因への問い（これが根拠の形而上学の方法であった）から世界の本質への問いに変換したうえで、カントが物自体と呼んだものを、身体の二重の所与性を手掛かりに、経験的事実の内から意志として取り出した点に認められる。すなわち彼は、物自体が私たちの思考の対象である以上に、自然の内奥の本質として自らの働きを現象させ、認識し、自らが何であるかを自問するに至る一つの力であること、別言すれば、物自体が自己客観化を不断に求める一つの「意志」であるという洞察に基づき、自らの形而上学を展開するのである。

以上のようなショーペンハウアーの形而上学の特徴を踏まえるならば、先行研究において広く彼の形而上学が「意志の形而上学」と特徴づけられていることは適切であると言えよう。この語によって、一般的には正編第二巻の内容が指示される。しかしこれまで確認してきた通り、彼の形而上学は第二巻単独で成立するのではなく、各巻が有機的連関を持ち、相互に前提し合っている。そのような正編の構造を踏まえて本論文では、第二巻を意志の形而上学の中心テキストと認めつつも、論文全体の目的である共苦の形而上学的基礎を解明のために参照するテキストの範囲としては、最広義の形而上学である正編全体および『根拠律』までを含めることとする。

第三節 「意志の形而上学」に関する先行研究内の諸解釈について

本章の最後に置かれるこの節では、前節で見た「意志の形而上学」というショーペンハウアー研究においてしばしば用いられる語について、その内容の解釈に論者による相違があることを確認しておく。それによって先行研究内での本論文の位置づけを明確化し、次章以降で展開してゆく考察の研究上の意義を示すことができる。

M. キスナーは「意志の形而上学」という語について、二つの異なる解釈の可能性があることを指摘する。その二つの解釈とはすなわち、一つはショーペンハウアーの哲学全体に対して、物自体としての意志をその必然的前提であり基礎として機能する世界原理として置く場合の解釈であり、もう一つは、ショーペンハウアーの考える形而上学の課題が現象界を理性的に説明することである点を重視する解釈である。キスナーは、前者を意志の「宇宙論的－存在論的 (kosmologisch-ontologisch)」解釈、対する後者を意志の「解釈学的 (hermeneutisch)」解釈と区別する²³。ショーペンハウアー自身の叙述の二面性に起因して生じると言われるこれら二つの解釈の内容と相違について、キスナーの叙述をもとに確認しておこう。

まず「宇宙論的－存在論的」という表現について、キスナーは前者の「宇宙論的」の意味を次のように説明する。「第一に意志の概念は、人間的な意志を描写するだけではなく、意志を世界の一切のものへと拡張する原理として理解することができる。ショーペンハウアーは意志の原理を世界意志とみなすのである。この意味で宇宙論的な意志という概念は語られる」²⁴。このように意志が「宇宙論的」な原理であるとは、それにより指示されるものが人間にとっての原理という意味での意志であるだけではなく、世界の一切のものに対しても同様に唯一の原理であるような「世界意志」へと意味が拡張されていることを含意している。自分自身という一現象の本質であるだけではなく、類比的に、つまり現象であるという点では自身と同質である他の一切の現象をも貫く原理として意志を拡張してゆくことが、意志の宇宙論的解釈における意志概念の第一の特徴として考えられているのである。

次に、後者の「存在論的」については次のように説明される。「同時に、この場合に意志は世界の本質としても理解される。すなわち、意志は世界の内容に属する何ものかとしても理解されるのである。かくして、意志は一切の現象の根底にある本質である。そのような本質に対して、存在論的意志としての特徴づけを引き入れることができる」²⁵。このように、意志を「存在論的」な原理であるとする特徴づけは、単に表象として現れているこの世界において意志がその「内容に属する何ものか」、この世界の「本質」、つまり表象である他に世

界が「何」であるかという問いへの解答に当たることを意味する。これら二つの特徴を持つものとして意志を捉えるからこそ、彼の意志の形而上学は単なる「世界の比喩的で拘束力のない解釈」²⁶に墮することなく「自然科学と同様に実在する何かを記述する」²⁷ことができるのである。

したがって、ショーペンハウアーの形而上学を取り扱ううえで、以上で確認してきた宇宙論的－存在論的解釈の立場を採る場合、キスナーが述べるように「意志原理は、少なくともそれ自体としては、なるほど証明も根拠づけられもしないが、しかしその現象形態との関係を通じて必然的に要請されねばならない」²⁸ものとなる。表象である以外にこの世界が何であるかを知ろうとする形而上学の探究は、ここで要請される宇宙論的－存在論的な原理としての意志を始点とするのである。そして次章以降で見ていくように、このような意志原理への要請は、単に世界の説明のために理論的に要請されるのではなく、自らの身体認識の二重性を通じて、自分自身のうちに物自体との接点を見出すことから発せられる。

さて、キスナーは意志原理の宇宙論的－存在論的解釈とは区別されるもう一つの解釈として、「解釈学的」解釈を挙げている。意志の解釈学的解釈の立場を採る研究者のうち、例えば D. ビルンバッハーの立場は、「形而上学はもはや思弁的な構築物ではなく、全ての人間がその最も個人的な人生の現実において日々経験する、あるいは少なくとも経験しうることのなかで自らを証明する経験世界の解釈であるべきである」²⁹という叙述に明瞭に示されている。すなわち彼によれば、ショーペンハウアーは知識の確実性や究極の妥当性を過剰に主張した近代の形而上学（デカルト、スピノザ、ライプニッツらの哲学が想定されている）とは異なる仕方で自らの形而上学を構想している。それゆえビルンバッハーは、意志の形而上学の課題は意志を超越的原理へと遡らせることなく、現象界を解釈するための道具として意志を用いることであると考え。そして、この立場は端的に解釈学的現象学として捉えられるのである。これがビルンバッハーによって示される意志の形而上学の解釈学的解釈の大枠である。この立場を採る場合、意志の形而上学は現象しているこの世界を説明するための単なる方法であるにすぎない。ビルンバッハーの他、O. ハリッヒや D. シュッペらによっても提示されるこの解釈においては、キスナーも指摘するように、意志の形而上学とは経験の世界を解釈しようとする経験科学ということになる³⁰。

以上で確認した意志の形而上学の二つの解釈について、キスナーは次のように述べる。「ショーペンハウアーは、一方で意志原理を世界の本質として措定し、他方では経験世界を解釈するという課題を形而上学に課している。ここでは明らかに異なる二つの課題が関連

させられている」³¹。すなわち彼女は、先の二つの解釈はいずれか一方のみが正しいという類のものではなく、ショーペンハウアー哲学が本来持つ二側面として捉えられるべきであると指摘するのである。彼女はそれぞれの解釈が持つ優位性を次のように評価する。「形而上学的原理としての意志の宇宙論的存在論的概念と、世界の解釈と解釈の方法としての形而上学とを区別することによって、ショーペンハウアー哲学における両方の契機を正當に評価することが可能となる。第一の契機は、特に古典的なドイツ哲学との比較において重要であろう。第二の契機は、解釈学的解釈を語るものであり、ショーペンハウアー哲学を後の哲学、とりわけニーチェの先駆として考える解釈において重要であろう」³²。すなわち、意志原理の宇宙論的－存在論的解釈はショーペンハウアー形而上学が持つドイツ古典哲学からの影響関係、とりわけ彼が最も強く影響を受けているカント哲学との関係を明確化するうえで欠くべからざる契機として重視される。それに対して後者の解釈学的解釈の立場に立つことによって見えてくるのは、ショーペンハウアーの哲学を受容した彼の後継者がいかにしてショーペンハウアー哲学を十九世紀以降の哲学議論の俎上に上げるかを考察するための視点である。キスナーはこれら二つの解釈それぞれがショーペンハウアー哲学研究において持つ意義を尊重しつつも、宇宙論的－存在論的解釈の前提する意志原理がショーペンハウアー哲学を成立させる一つの核であり、この点を無視することはできないことから、「ショーペンハウアー哲学における解釈学的解釈にのみ集中することは否定されなければならない」³³として、宇宙論的－存在論的解釈の立場の重要性を強調している。

以上の内容を踏まえるならば、本論文は宇宙論的－存在論的解釈に対してどのような態度を取るべきか。ショーペンハウアー哲学の中で形而上学と倫理学の基礎づけ関係を明確化するという本論文の目的を達成するためには、カントからショーペンハウアーへの影響関係に注目する必要があると思われる。なぜなら私たちは前節までの考察で既に、カントとショーペンハウアーそれぞれの形而上学が共通する目的を持つことを確認したからである。両者は、私たちの認識能力の及びうる範囲が現象界に制限されていることから、認識可能な範囲を超出して知の拡張を図る伝統的形而上学の方法を斥け、知と非知の限界に位置する物自体（ないし意志）について論じることを形而上学の課題としていた。したがって次章以降の考察でも、彼がカントから受けた影響を考慮し、両者に共通する概念の継承と変容に注目することが必要であろう。加えて、宇宙論的－存在論的解釈について、とりわけその存在論的解釈に注目するならば、この解釈がショーペンハウアーの認識論を重視する立場であることは明らかである。というのも、意志を存在論的に解釈し、自身の本質である意志を同

時に他の一切の現象の本質へと拡張することは、第一哲学に当たる認識論によって他の現象の本質が決して認識されえないと明示されて初めて可能となるからである。それゆえ、カントからの影響関係を重視し、形而上学の基礎として認識論に注目することの必要性を確認した本論文の立場は、意志の宇宙論的－存在論的解釈に同意するものとなる。

おわりに

本章の目的は、ショーペンハウアー倫理学の形而上学的基礎の解明という論文全体の課題に着手するに先立ち、彼の形而上学の成り立ちを確認することであった。まず第一節では、彼の哲学全体に影響を与えたカントが『純粹理性批判』の中で学としての形而上学の成立可能性を認めるに至るまでの思考過程を追った。彼が超越論哲学によって基礎づけた形而上学は、伝統的形而上学のように無制約者へと認識を不当に拡張するものではなく、人間の思考が対象一般と関わることから、可想体である物自体の概念を用いることで人間の認識能力の限界を示し、知と非知との境界を見定めるものであった。このようなカントの思考法を受けて、第二節ではショーペンハウアーの形而上学がどのように展開されていくかを確認した。「なぜ人間は有限であり、生には苦悩が伴うか」、この問いに究極的な答えは無い。このとき私たちは根拠律に従って「なぜ」と問うことをやめ、この世界の本質について、それが「何」であるかを求めようとする。その欲求をショーペンハウアーは人間に固有の形而上学的欲求と考えた。彼は形而上学の探究に際して認識可能な範囲を超出することなく、カントの物自体の概念を「意志」として継承することで知の限界を明確化することを目的とした。私たちはそのようなショーペンハウアーの「意志の形而上学」が、正編においては第二巻で中心的に展開され、その内容が第三巻および第四巻の内容とも相互に前提し合う有機的連関を持ち、最も広くは「哲学」の名で呼ばれ、彼の認識論に当たる第一巻と『根拠律』を「第一哲学」として含むことを確認した。最後に第三節では、キスナーの考察に基づき、先行研究において意志の形而上学についての解釈が「宇宙論的－存在論的解釈」と「解釈学的解釈」とに大別されることを確認した。前者の解釈では意志は単に自分自身の行動原理に留まるものではなく世界意志として拡張され、また自分自身の本質である意志は他の一切の現象の本質へと拡張されることで、意志の形而上学は自然科学と同様に実在的な何ものかについて記述すると考えられていた。後者の「解釈学的解釈」では、ショーペンハウアーによって意志は単に経験世界を説明するための方法として用いられるにすぎず、近代の形而上学が求めたような知識の確実性や究極の妥当性がそれによって主張されているのではないと

考えていた。キスナーは、ショーペンハウアー研究としてはどちらの解釈にも見るべき点があると評価したうえで、ショーペンハウアー哲学の核を成す前者の解釈を無視することはできないことを強調した。本論文の課題に鑑みても、ショーペンハウアー哲学全体がカントから受けた影響関係を精査する必要があることに加え、形而上学を基礎づける第一哲学に当たる認識論の重要性を意識していることから、宇宙論的－存在論的解釈に立脚することが重要であると考えられた。以上の内容を踏まえ、次章では彼の形而上学の前景をなす表象論に注目し、私たちの表象認識の限界がどこに認められるか、また彼の形而上学にとって認識の源となる意志の直接的認識とはいかなるものであるかを、カントとの対照を通じて考察してゆく。

第二章 意志の形而上学の基礎構造

はじめに

本章の目的は、ショーペンハウアー倫理学が立脚する彼の形而上学の基礎構造を洗い出すことである。そのためには彼の哲学の中心的概念である「意志」と「表象」、そして両者の結合点である「私の身体」について、それぞれの意味を確認する必要がある。とりわけショーペンハウアーがカントの物自体を「意志」として継承した際に生じている意味のずれに注目して、ショーペンハウアーの形而上学がカントとのどのような相違を内包しつつ展開されるかを辿ってゆく。

本章の論述は以下の手順で進められる。まず第一節では、ショーペンハウアーにおける表象と、その「内奥の本質」(SW II, 116)である物自体としての意志の意味について、それら諸概念が持つ意味のカントとの相違に注意しつつ、テキストに則して整理する。それにより明らかとなるのは、カントが認識不可能と考えた物自体は、ショーペンハウアーによって意志と捉えられたことで変容を加えられ、認識の諸形式により媒介されない、「感情(Gefühl)」(SW II, 130)とも呼ばれる直接的認識の可能性へと開かれることである。第二節では、一切の現象のうち、意志の直接的認識が唯一成立している、意志の開示態としての「私の身体」について詳解することを通じて、身体認識の二重性に基づいて展開される意志の形而上学の構想とその具体的な内容を確認する。第二節前半の論点は、自らの身体が意志と表象という二重の仕方で認識されることに応じて、人間の行為も自然必然的規定である「動機(Motiv)」と、それとは異なる「決意(Entschluß)」³⁴による規定という、二つの規定を持つことである。ここに身体認識の二重性が、行為の規定根拠の二つの区別へと展開していることが読み取られる。そのような身体認識を踏まえて、第二節後半では、「私の身体」と呼びうる現象においてしか意志の直接的認識が成立しないことから、唯一実在的な自らの個体の生存維持を最優先する「エゴイズム(Egoismus)」(SW II, 391)が、さらにはそれに基づく一切の個体間の不断の闘争が不可避であるという、ショーペンハウアーのペシミスティックな世界観が帰結することを確認する。最後に第三節で、カントとショーペンハウアーがそれぞれ「理性」に認める能力の決定的相違を対照し、それを通して、それぞれが考える意志と理性との関係を明らかにする。カントの場合、理性は形而上学の駆動力としての役割を担っていた。その能力は具体的には、純粹実践理性に認められた、感性的触発によっては決して喚起されない欲求、換言すれば、各人において生じるが各人が生じさせるのではない欲求の能力である。しかし、ショーペンハウアーにおいて理性の意味が変ぜられたことに起因して、その能

力は理性から切り離され、意志により引き受けられる。ここにある両者の形而上学の決定的相違を示すまでが第三節の内容である。本章の考察を通して、ショーペンハウアーの意志の形而上学の基礎構造が持つカント哲学との連関と相違が明らかになる。

第一節 物自体としての意志

私たちを触発する或るものとして思考されうるが認識の対象とならないカントの物自体をショーペンハウアーは高く評価し、正編の付録「カント哲学批判(Kritik der Kantischen Philosophie)」(1818/19)の中でも「カントの最も偉大な功績は現象と物自体を区別したことである」(SW II, 494)と称賛を惜しまない。かくしてショーペンハウアーは、カントが『純粹理性批判』において提示した超越論的観念論の枠組み、つまり現象と物自体の区別を自身の思想の主軸として継承し、それぞれ現象を「表象」、物自体を「意志」と捉え直した。それによってショーペンハウアーは、この世界がどこまでも「表象としての世界」でありながら、同時に同じ世界を表象から区別される「物自体としての意志」の自己客観化であるという<意志と表象としての世界>の思想を展開する。彼の思想の基本的諸概念を理解しておくために、以下ではまず彼の表象概念について明らかにしてゆこう。

正編第一巻は「世界は私の表象である」(SW II, 3)というテーゼから始まる。この命題の内容は次のように説明される。「…人間を取り巻いている世界は単に表象としてのみ現存する。換言すれば、世界は例外なく、世界とは別のもの、つまり表象する者である自分自身との関係においてのみ現存するのである。…それゆえ、認識に対して現存する一切のもの、要するにこの世界全体は、主観との関係における客観にすぎず、直観する者の直観、一言で言えば表象にすぎない。この真理よりも確実で、一切の他の真理に依存せず、証明を要しない真理は無い」(SW II, 3f.)。ここで示されるように、ショーペンハウアーは「表象」を、見るもの(主観)と見られるもの(客観)との関係、すなわち主観客観関係そのものとして捉えている。このとき、主観に対する客観の側だけが表象と呼ばれるのではないことに注意しなければならない。ショーペンハウアーによれば、客観のみが主観との関係を離れてそれ自体で存在することも、またその反対もありえないのであり、表象は主観と客観の相互依存的関係として成立している。そうである以上、認識主観と客観との相互関係により成り立っている「表象としての世界」では、私たちの認識が本来的に従属している諸原理が遍く妥当することとなる。その諸原理とはすなわち、原因と結果の必然的关系を規定する「根拠律(Satz vom Grunde)」(SW II, 6)と、時間・空間の形式を指す「個体化の原理」である。私たちの

認識は通常、時間と空間という形式のもとでのみ可能となる個体の区別や数多性を捉えており、それら個体間の関係は「何ものも、それがなぜ存在しないのではなく存在するのか、という十分な理由なしには存在しない」³⁵というヴォルフの定式に基づく根拠律によって全で説明される。それゆえ私たちの認識が従属しているかの二つの原理の支配領域は、まさにショーペンハウアーが「表象としての世界」と呼ぶ範囲と一致するのである。

このように、私たちの認識は主観と客観の区別のもと、個体間の因果関係を捉えるものであり、またそれに尽きている。ただし、自分自身や、それとは区別される他者を個体として認識することは個体化の原理によって可能となるのであり、その形式を度外視するならば、意志そのものに数多性や個性が関わっているのではない。このことは次の引用に明瞭に示されている。「さらに、意志の現象が時間と空間のうちに無数に存在しているとはいえ、意志は一切の数多性から自由である。意志そのものは一つ(Einer)である。しかし『一つの客観』と同じ意味で一つなのではない。客観の一性(Einheit)は単に可能な数多性との対比において認識されるにすぎない。また『一つ概念』と同じ意味で一つなのでもない。概念の一性は単に数多性を捨象することで成立するにすぎない。そうではなく意志は、時間と空間の外、個体化の原理の外、つまり数多性の可能性の外にあるものとして一つである」(SW II, 134)。ここで述べられるように、個体化の原理がもたらす諸規定は意志には無関係である。同様に、個体化の原理のもとで現れる個体間の因果的な連関を説明する根拠律による規定も意志には妥当しない。ショーペンハウアーによって個性は単に認識上現れているにすぎない「仮象 (Maja, マーヤー)」(SW II, 389)と考えられているのである。

ショーペンハウアーはカントによって提示された人間悟性の十二のカテゴリーについて「原因性の法則こそが現実の、しかしまた唯一の悟性の形式であり、残りの十一のカテゴリーは単なる盲窓(blinde Fenster)である」(SW II, 529)と述べ、悟性の働きとしては因果関係の認識だけを認める。表象認識は、その表象の部門に応じて根拠律のそれぞれの形態、すなわち「生成の根拠律」、「認識の根拠律」、「存在の根拠律」、「動機づけの法則」により規定されている。私たちがいる現象の生成変化や認識根拠について「なぜ」と問うことができるのはそのためである。一切の現象はこのような根拠律の諸形態に従って必然的に生起する。したがって表象は全て、原因と結果の法則に従えば特定の時間、場所でどのような現象が必然的に生起せざるを得ないかをあらゆる場合に教える（あるいはいつかは知ることができる）「原因論 (Aetiologie)」³⁶(SW II, 114)により説明が可能な範囲内にある。表象としての世

界とはこの原因論的説明の妥当範囲であり、それは根拠律の妥当範囲と言い換えることもできる。ショーペンハウアーの表象理解として、まずは以上のことを押さえておく必要がある。

本来、根拠律は現象間の関係においてのみ当てはまるものであるから、主観と客観との関係には適用することができない。それにもかかわらず、主観と客観との間に因果関係を持ち込んで考える独断論をショーペンハウアーは批判する。彼によれば、主観から独立した客観それ自体を考える実在論も、反対に客観を主観の結果と見るフィヒテ流の観念論も、諸客観の間にのみ成立する因果関係を主観と客観との間に持ち込む点で誤りを犯しているのである(SW II, 15f.)。主観と客観とは共に表象としての世界を成り立たせている最も普遍的な形式であり、一方を原因として他方を結果として構成されるという関係には無い。この点を見誤ることで生じる外界の実在性の問題をショーペンハウアーは「ばかげた論争」(SW II, 15)として斥ける。

しかし、これと同様の誤りをショーペンハウアーはカントの表象理解においても看取する。ショーペンハウアーはカントの物自体に対する同時代人らからの度重なる抗しがたい攻撃の原因について、それはカントが物自体を正しい仕方では導出しなかったためであると指摘する(SW II, 499)。ショーペンハウアーによれば、「カントは、真理が要求するように単純かつ端的に客観を主観によって条件づけられたものとして措定し、またその反対のことも措定するということをせず、ただ客観の現象の種類と方法だけを主観の認識形式によって条件づけられたものとして措定」しており、その際カントは「既に客観であること一般が現象の形式に属しており、主観であること一般によって条件づけられている」ことを見落としているのである(SW II, 596f.)。つまり、カントは主観と客観とが相互に条件づけられたものであり、一方なしには他方もありえない相互関係にある点を見誤り、主観が客観を規定するという一面の関係だけしか捉えられていない、というのがショーペンハウアーの見解である。その場合に到達するのは、先に批判されたような「それ自体で、つまり主観なしに客観である絶対的客観」(SW II, 524)である。

以上の点を見逃したカントに対して、ショーペンハウアーは次のように批判する。「…物自体が想定されるべきならば、それは断じて客観ではありえない。しかし、カントは常に物自体を客観として前提する。そうではなく、物自体は表象（つまり認識することと認識されること）とは全く種類の異なる領域になければならず、それゆえまた諸客観同士の結合の法則によっては決して推論されえないようなものである」(SW II, 596f.)。ここで述べられる

ように、カントは物自体を客観の側の本質として求めたために、可能的経験を超えた物自体を、原因性のカテゴリーを用いた推論により、現象の叡知的原因として導出する、という誤った方法に恃むこととなる。このようなカテゴリーの使用に対してショーペンハウアーは、主観的起源を持つ（それゆえにその適用範囲は可能的経験の内に限定されていた）カテゴリーによる推論という方法で、表象としての世界の内奥の本質である（それゆえに表象とは種として異なる）物自体を導出することはできないと指摘する。「…全くアプリオリで、一切の経験に先立つ原因性の法則は…主観的起源を持ち、それゆえ物自体に到達しえない。人は表象の道を辿って表象を超えることはできない、このことは真理である。表象は閉じた全体であり、自身の資産の内に、表象とは種として区別される物自体の本質への導きの糸を持たない」(SW II, 596)。可能的経験を超えたものについてカテゴリーに従って推論することは、カントが定めたカテゴリーの使用に、少なくとも本来的使用には反している。カントが客観の側にのみ物自体を考えたことに起因して、上述のカテゴリーの誤用が生じているというのがショーペンハウアーの批判の主旨である。それゆえ、物自体は主観と客観の分裂によって成立しているこの「表象としての世界」の本質であり、客観の側の根底にだけあるのではなく、主観客観関係の根底にあるものとして、そしてそれゆえに表象が成り立つ領域とは全く異なる種類の領域に求められなければならない。その領域を指してショーペンハウアーは「意志としての世界」と呼ぶのである。

前章第二節でも確認した通り、ショーペンハウアーは「表象としての世界」の構造について詳解した正編第一巻を経て、第二巻冒頭での立問「この世界が表象以外の何ものでもないか問うとして、もしそうなら世界は…顧慮するに値しないであろうが、しかし世界がまだ何か他なるもの、表象以外の何かであるとすれば、その場合それが何であるか」(SW II, 117f.)により「表象の意義」(SW II, 117)を問う。表象の意義とは、世界が認識主観の見る無内容な夢か、空虚な幻影か、いずれにせよ見るもの（主観）にその存在を依存する、顧慮するに値しない仮象であるだけでなく、なお「表象とは完全に、その本質全体からして根本的に異なる何か」(SW II, 118)でもある場合に、表象がそのものの表現であると言えるような本質のことである。それは自然科学で言えば、自然の諸力や物の特定の作用の仕方、質と例示されるような「科学が前提し、その説明の基礎に置き、限界として措定するもの」(SW II, 97)である。さらに広く言えば、私たちがそれについて「なぜ」と問うても、他のものによってそれ以上説明できない、表象の形式である根拠律に従った仕方ではもはや問うことのできない「根拠なきもの(das Grundlose)」(SW II, 145)である。それは根拠律に従った説明が成

立しうる範囲の限界概念であるため、自然学とは異なる探究方法、つまり形而上学的探究によって解明されねばならない。ショーペンハウアーはそれを意志と考える。「全ての表象、全ての客観が、意志の現象、意志の可視性、意志の客体性である」(SW II, 131)と言われるように、生への意志そのものは私たちの認識形式のもとには入ってこず、意志は認識形式のもとでは現象として、別言すれば可視化・客観化された限りでの意志として制約を受ける。それゆえショーペンハウアーは意志を、私たちの認識能力では対象化できないまでもそれと関わりうる限界概念として、カントの物自体と同定する。

注意すべきは、意志と表象の区別によりショーペンハウアーが考えるのは、プラトンの二世界説のような現象界と叡知界の二元的な対立ではない点である。意志はそこから表象が派生的に生じてくる独立自存の実体ではない。意志と表象はカントにおける現象と物自体の区別と同様、一つにして同じ世界に対して同時に成立する二通りの認識の仕方である。カントの場合、悟性認識の対象である現象に対して、可能的経験の超越論的根拠である物自体は「専ら理性により必然的に考えられはするが、経験には全く与えられないもの」(BXVIII)として区別される。一つにして同じ対象に対して成り立つこの「二通りの意味」(BXXVII)という解釈をショーペンハウアーは援用し、「世界は私の表象である」というテーゼと全く同等の重みを持たせて「世界は私の意志である」と述べる。しかし彼は意志と表象との間にカントが現象と物自体との間に認めた以上の意味を読み込む。すなわちショーペンハウアーは意志を表象の内奥の本質と考え、両者の区別に存在論的に異なる二つの次元を読み込むのである。

意志と表象との間にこのようなカントからのある種の逸脱を持ち込むことを可能にしている要因は、私たち自身が普段そのような二重の仕方で認識している現象が存在することにより説明される。すなわち、認識不可能とされたカントの物自体とは異なり、ショーペンハウアーの意志は「私の身体」と呼びうる一現象において直接の開示性を持つのである。「世界は私の意志である」というテーゼにおいて、意志に冠される「私の」という一語の意味は「個体として現れている一現象」と矮小に理解されてはならない。ショーペンハウアーは表象の意義を問う形而上学的探究のための鍵として、「私の身体」と呼びうる一現象における、対象認識とは区別される特殊な認識、つまり意志の直接的認識の可能性を認めている。私たちはある特定の物体について、それが他の一切の現象と同じ一つの現象でありながら、同時に全く異なる仕方で認識されている限りで、それを「身体」と呼びうる。次節ではこのよう

なショーペンハウアーが考える意志と身体との関係の解明を通して、「私の身体」に認められる意志の直接的認識について考察してゆく。

第二節 「私の身体」における意志の直接的認識

1. 身体の二重の認識

他の客観から区別して一つの客観を「私の身体」と呼ぶとき、私たちは身体という一客観を表象認識すると同時に、それとは全く異なる仕方で身体を認識している。ショーペンハウアーはそのような身体における「二重の認識(doppelte Erkenntniß)」(SW II, 123)に注目し、次のように述べる。「身体と一致することで個体として現れている認識主観に対して、身体は二つの全く異なる仕方で与えられている。一つは悟性の直観における表象として、すなわち諸客観のうちの一つであり、客観の諸法則に従属するものとしてである。しかし同時に全く別の仕方で、すなわち意志という語で言い表される、かの誰もが直接に知っているものとしても与えられている」(SW II, 119)。引用で示される「身体と一致することで個体として現れている認識主観」とは、端的に言えば、ある一個体を私の身体であると認識している主観を意味する。そのような認識主観に対して身体は二通りの仕方で、つまり客観であると同時に意志としても与えられている。主観－客観関係を表象として厳密に捉えるショーペンハウアーにおいては、客観であることと表象であることとは区別されない。それゆえ私の身体についての認識は、一方では「悟性の直観における表象」として、他方同時に「意志という語で言い表される、かの誰もが直接に知っているもの」として、二重の仕方で認識されるのである。以下ではこの二重性の意味について立ち入って考察してみよう。

まずは表象としての身体認識について見る。私たちが自身の手や顔を見たり触ったりするとき、身体もまた他の諸現象と同様、一つの客観として認識されている。身体もやはり一つの客観である以上、客観の諸法則に従属しており、その点では他の全ての客観と同等であると言える。ただし、私の身体を表象として認識する際にはある一つの特殊性があり、他の諸客観に対して成立している表象認識からその一点において区別される。その特殊性とは、私の身体に対して因果関係を持つことが悟性認識の出発点となっていること、つまり身体が一切の表象認識の起点であることである。認識主観は一つの個体と一致し、その唯一の身体により媒介される。そのような認識主観が表象としての世界全体を制約する担い手である。身体以外の全ての客観は私の身体と関わり、それに媒介される限りで、単に間接的(mittelbar)に現前している。私の身体は唯一、媒介される客観ではなく、諸客観を媒介する

客観という役割を担っている。その意味での特殊性を指して、ショーペンハウアーは『根拠律』以降、身体を「直接の客観(unmittelbares Objekt)」(SW VII, 26)と呼ぶ。

以上のような身体の表象認識に加え、ショーペンハウアーは同時にそれとは全く異なる仕方での、つまり「誰もが直接に知っているもの」である意志としての身体認識があると言う。ここでの「直接」の意味は、表象認識される身体が「直接の客観」と呼ばれる際の意味とは区別して考えるべきであろう。身体における意志の認識の直接性の意味は、ショーペンハウアーが意志の概念を定義する以下の引用から読み取ることができる。「意志という概念は、一切の可能な概念のうち、その源泉を現象の内に持たない、つまり単なる直観的表象の内に持たない唯一の概念である。その概念は各人その人の内奥から、つまり最も直接的な意識から生じる。その意識の中で人はその人独自の個体を、自らの本質に従って直接的に、すなわちいかなる形式も、主観と客観の形式さえもなしに認識すると同時に、その個体そのものである。というのも、ここでは認識するものと認識されるものとが一致しているからである」(SW II, 133)。ここで示されるように、意志という概念は「その源泉を現象の内に持たない」、すなわち対象認識の抽象化ないし推論によって獲得される他の諸概念³⁷とはその獲得方法が唯一異なっている。意志という概念は「各人その人の内奥」、「最も直接的な意識」にその源泉を持ち、そこから生じてくる。その際の直接性が、ここでは「その人独自の個体」、つまり私の身体を「いかなる形式も、主観と客観の形式さえもなしに認識」することとして説明されている。自らの身体を認識するためには、表象の最も普遍的な形式、つまり主観に対する客観という形式を媒介する必要がない。身体は「認識するものと認識されるものとが一致している」場所であり、認識主観と一致するがゆえに単なる客観以上の「実在性」(SW II, 125)を持つ唯一の個体である。ここでショーペンハウアーは、対象認識とは全く異なる、意志としての身体認識の無媒介性を指して、直接的と表現している。その場合、私の身体において意志の直接的認識が可能となると言うよりも、むしろ意志の直接の開示態が私の身体と呼ばれうるものであると言う方が精確である。なぜなら、意志が開示されていなければ、手も足も私の身体と呼びうるはずがなく、それらは認識主観にとって単なる客観のうちの一つにすぎないからである。ある物体が私の身体であることは、そこに意志の無媒介の開示があることを条件としている。それゆえ意志の開示性は、諸形式を媒介した認識にも身体行為にも先行していると言える。

自らの身体に関して、それが認識主観に対して客観であること、つまり表象であることを

除いたとしても、身体は同時に意志として認識されている。そのことを私たちは身体の随意運動に際して知る。なぜなら、身体の随意運動は各人の個々の意志の働きと全く同時に直接的に現れる現象、つまり「個々の意志の働きの可視性」(SW II, 126)であるからである。誰にとっても随意運動は、その状況下での自らの意志の働きと一致した現象として認識される。それに対して、身体以外の現象の物理運動は、その運動がどういった意欲の現れであるかを私たちが直接知っているのではない、その意味で自身にとって無関係であり、不可解である点で区別される。ただし、個々の身体行為と個々の意欲は因果関係のもとにはないことに注意したい。意志は行為の原因ではなく、また随意運動のみを規定しているのでもない。例えば右手を挙げるという一つの随意運動を取ってみても、それは諸々の不随意運動を伴って成立しており、さらに突き詰めれば私の身体の一切の活動はそもそも身体全体を不可避の条件ないし前提として成立していると言える。この身体全体を生へと向かわせている「盲目的で止むことの無い衝動」(SW II, 323)をショーペンハウアーは意志と考える。意志は随意運動に明確に見られるとしても、そこにのみ自らを表しているのではない。そうではなく、「私の身体」と呼びうる身体全体が既に意志が可視的となったもの、つまり「意志の客体性」(SW II, 129)に他ならないのである。

かくしてショーペンハウアーは、意志と表象という二つの仕方で認識される唯一の個体である身体を基点に、彼自身が提出した形而上学への問い、すなわち「世界は表象である以外に何であるのか」という「表象の意義」への問いに答える。自らの身体が単に表象であること以外に持つ「表象の意義」とは、ショーペンハウアーの場合は意志に他ならない。私の身体が空虚な幻影でないと言えるのは、そこにおいて意志との同一性が無媒介に認識されること、つまり身体が意志の開示態であることに一に懸かっている。ここで、カントにおいて認識不可能であるとされた物自体は、ショーペンハウアーにおいては身体を通じて直接的認識が可能な意志へと変化している。私たちの思考がそれと関わることはできても、決してそれ自体を対象化しえない知の限界概念は、ショーペンハウアーによって、この私の身体全体がその客体性であるところの意志として捉えられるのである。彼はこのような身体認識の二重性を手掛かりに、「表象である」という点では身体と全く等しい一切の客観、つまり他の人間だけでなく動植物、無機物をも含めた現象全体について、それが単に表象である以外に何であるかを「私たち自身の身体との類比に従って」(SW II, 125)探究する。「身体との類比」とは、私の身体において直接に認識された表象の意義、つまり意志を、私の身体だ

けではない一切の表象の本質と捉え、それらに私の身体と同様の実在性を付与してゆく探究方法である。ショーペンハウアーの意志の形而上学はこのような方法に基づいて展開してゆく。

2. 動機づけの法則と「隠れた特性」

では、ここからは意志の形而上学の内容に立ち入っていこう。先述したように、私の身体と呼ぶ現象においてのみ、意志と表象という二重の認識が成立している。このとき、意志の働きと行為の関係は次のように説明される。「意志の働きと身体の活動は、因果関係が結びつける、客観的に認識された二つの異なる状態ではない。つまり、原因と結果の関係にはない。そうではなく、両者は一つにして同じものであり、ただ二つの全く異なる仕方と与えられているにすぎない。すなわち、一方で全く直接的に、他方で悟性に対する直観において与えられているにすぎないのである」(SW II, 119)。このように、意志の働きと行為は因果関係ではなく、両者は「一つにして同じもの」、すなわち物自体としての意志の二通りの現れ方として理解されねばならない。

因果関係が成立しているのは、行為と動機の間のみである。根拠律の諸形態のうちの一つである「動機づけの法則」によって、動機から行為が帰結するという必然的關係が規定されている。ある人が、自分は諸々の動機を考量したうえで自らが意欲したことを行動に移している、つまり動機から独立に自由な意志決定をしていると意識しているとしても、ショーペンハウアーはそれを否定する。「ある人間の行為(*operari*)は、外からは動機によって、内からは彼の性格によって必然的に規定されている。それゆえ彼が為す全てのことは必然的に生じる」(SW IV, 177)³⁸と言われるように、人間の行為は動機と各人の性格によって必然的に規定されているのである。動機に応じて行為を帰結させる「性格」とは「経験的性格」(SW II, 127)を指す。経験的性格とは、例えば一定の動因に対するある物体の運動の観察を通してその物体の性質を知るのと同様、自らの行動について経験を積み重ね、熟考を通して構成、推論される各人の行動様式のことである。特定の動機が与えられたとき、人間各人が持つそれぞれの経験的性格から、人間の行為はその動機に応じて必然的に帰結する。それゆえ、行為を現象として見るならば、人間がある動機に基づいて行為する場合の必然性は、物理化学的反応の必然性と何ら区別されないのである。

例えば、アルミニウムには銅とも鉄とも異なる「水酸化ナトリウムに溶ける」という性質が予め備わっている。ショーペンハウアーによれば、原因論的説明（現在の例で言えば「ア

ルミニウムが溶解したのは水酸化ナトリウムが加えられたからだ」という説明)は、その物が本来持つ諸性質、つまり「隠れた特性(*qualitates occultae*)」(SW II, 145)を暗黙裡に前提し、そのさらなる根拠を掘り起こそうともせず抛り所とすることで成り立っているのである。このことをショーペンハウアーは次のように説明する。「私たちは数学や原因論の助けを借りてもやはり物の内奥の本質には決して迫らず、それについての説明を敢行することを許さない、むしろいつも説明がそれを前提している何ものかが依然として残る。それはつまり自然の諸力、物の特定の作用の仕方、質、各現象の性格、つまり根拠なきものである。これらは現象の形式である根拠律から独立しているが、それらが現象の形式のうちに入れば、その法則に従って出現する。だがその法則はまたもや単に出現するということを規定しているだけで、何が登場するかは規定していない。現象の『いかに』だけを規定し、現象の『何』を規定していない。形式だけを規定し、内容を規定していない」(SW II, 144f.)。ここで述べられていることは、実は単純である。先の例で言えば、私たちは「アルミニウムは水酸化ナトリウムに溶ける」という性質を前提する限りでのみ、当の溶解現象を説明できる。しかし、その前提を取り払い、「なぜアルミニウムは水酸化ナトリウムに溶けるのか」と問うことは可能である。しかも、この問いに対して私たちが新たな答えをいくつ生み出したとしても、追加された説明に対してさらに原因を問うことが常にできる。つまり、「いつも説明がそれを前提している何ものかが依然として残る」のである。この「何ものか」が各個体の「隠れた特性」である。

上の引用では、「隠れた特性」は原因論的説明が決して到達しえない「物の内奥の本質」であり、同じ意味で「根拠なきもの」であると言われた。これは、ショーペンハウアーの語法ではまさに「物自体としての意志」と呼ばれるものである。彼はこのことを、「力学、物理学、化学は、不可入性、重力、剛性、流動性、凝集力、弾性、熱、光、親和力、磁力、電気などの諸力がそれに従って作用する規則と法則を、つまり諸力が時間と空間の内に現れる際、その都度遵守する規則と法則を教える。しかしその場合、諸力そのものは、人が何を生み出そうと、隠れた特性のままである。なぜなら、それこそが物自体であるから」(SW II, 145)と明確に示している。ここで縷々挙げられた諸力は、なぜそう在るかを説明する究極的な根拠を現象の内に決して見出されない「根拠なきもの」、物そのものの本質、つまり「物自体」であると言われる。原因論においては前提されてしまい、究明し尽くせない物それぞれの独特の働き方、それぞれの存在の仕方は、動機に応じた人間の特定の作用の仕方、つまり各人の性格までも含めて全て、その物の本質であり、ショーペンハウアーはそれを意志と

呼ぶ。

上の引用で注目したい点は二つある。一つは、動機に応じて特定の行為を帰結させる人間の隠れた特性、つまり「性格」が、原因論によっては説明されえない「根拠なきもの」と呼ばれる点である。そしてもう一つは、動機は単に現象がいかに生じるかを規定しうるだけで、何が出現するかを規定していないと言われる点である。この二つのことは無関係ではない。

「動機に可能な一切のことは、意志の努力の方向を変えること、すなわち意志に、それが不変的に求めているものを従来とは別の方法で求めるよう仕向けることに尽きている」(SW II, 347)と言われるように、人間の性格がそもそもどのような性質を持っているか、つまり何を動機として走り、笑い、盗むか、といったことは、動機によっては規定されえない。より一般的に言えば、動機は特定の時間・空間内での意志の現れ方を規定しうるだけで、そもそも欲してもいないことを意欲させる力は持っていない。何らかの現象が一人の人間にとって無関係な現象ではなく行為の動機となると、「私がそもそも何を意欲しているか」や、「私がそもそも意欲しているということ」といった「私の意欲全体を特徴づけている格律」(SW II, 127) が、つまり何に意欲が掻き立てられ、何を動機として受け取るのかを特徴づける一つの格律が、既に前提されているのである。ここで前提される格律が、各人の一定の意志の働き方、つまりその人の性格である。

以上のことを踏まえるならば、人間の行為が動機づけの法則により規定されているとしても、行為の動機を説明しただけでは、人間の行為の説明としては片手落ちであることがわかる。動機づけの法則に従う行為の説明は常にその人間の持つ性格を前提しており、行為は性格と動機という二つの要素によって規定されるからである。動機と性格それぞれがどのように行為を規定するかは、ショーペンハウアーによって次のように説明される。「動機は人間の性格ではなく、その性格の現象を、つまり所行(Tat)だけを規定している。動機が規定するのは彼の生き様(Lebenslauf)の外的形態であり、その内的意義や実質ではない。内的意義や実質は性格から生じる。性格は意志の直接の現象であり、それゆえに無根拠である。…動機に基づく彼の決定(Entscheidung)は、決して動機からは説明できない。彼の決定は意志から生じるのであり、その意志の現象がこの人間である」(SW II, 164f.)。この引用によれば、動機が規定するのは性格の現象である個々の「所行」、つまり「いつ」や「どこ」、「いかに」といった彼の意欲の現れ方、その「外的形態」だけであるのに対して、所行の「内的意義」や「実質」は動機ではなく性格により規定されている。性格が持つその働きが各人の内奥の意志の働きであり、それが引用では意志から生ずる「決定」と呼ばれている。

正編に先立つ『根拠律』においても、動機づけられた諸願望のうちの一つに原因性を与える働きである「決意(Entschluß)」が「本来的な意志の働き」と指摘される(SW VII, 73)。最終的に何が行為として「決意」されるかは、動機ではなく、「その本性に関して高度に自由であり、それどころか他の一切のものから独立な、まさにその人間の最内奥の本質であるような意欲(Wollen)」(SW VII, 76)に依存している。決意が対象認識によっては把握しえない意志の働きである以上、諸願望のうち何が決意されるかは行為以前には自分自身でさえ知りえない。決意は行為が実現して初めて確定となる。各人は自らが実現した行為から何が決意されたかを他者と同様に経験的に知るのであり、そこから自身がどのような人間かを、つまり自らの「経験的性格」を構成してゆく。そして同時に、経験的性格は個々の行為として繰り返し表現される中で統一性と不変性を指し示す。それが「普遍的な意志の働き(universal Willensakt)」と呼ばれる各人の「叡知的性格」である(SW VII, 76f.)。ショーペンハウアーは『根拠律』の時点で既にカントの「叡知的性格」という術語を採用している。この叡知的性格が個々の行為を通じて一定の規則性として客観的に読み取られる限りで「経験的性格」として把握されるのである。

こうして人間の行為は、意志と表象という身体認識の二重性に応じた二つの仕方で説明される。つまり、一方では人間の行為は全て、その個体に前提される性格という内的規定と、動機という外的規定との二つの要因からの必然的帰結であり、そこに各人の経験的性格が開示される。しかし他方では、行為は動機が作用するこの私の身体において前提されている意志の働き、つまり叡知的性格が、自らの不断の決意の働きを表現することでもある。前者の説明は行為が自然必然性に従って帰結する因果関係を意味しており、後者の説明は、行為を導く決意の働きである叡知的性格が行為に対して持つ制約関係を意味している。それゆえ、叡知的性格という制約は行為に対して「超越論的」な意志の働きとして理解される³⁹。ショーペンハウアーの身体理解のこのような二重性は、カントの現象と物自体との区別を「表象」と「意志」との区別として継承したことに対応している。それゆえショーペンハウアーは身体行為についてもこの枠組みに従って二重の理解を提示するのであり、そこで用いられる二つの性格もまた、叡知的性格とその現象である経験的性格という区別を持つのである。

3. 個体のエゴイズムと苦悩

ここまでで明らかとなったのは、私の身体と呼びうる客観において唯一意志が直接に認

識されること、またそれにより人間の身体活動も、一方で根拠律に従い説明可能であると同時に、他方、その人が本来持つ意欲の在り様、つまり叡知的性格によって制約されるものとして説明されることである。このことを踏まえて本節の最終部で確認しておかねばならないのは、全ての表象の本質を自らの身体認識からの類比に基づいて意志と捉えることから不可避免的に帰結するショーペンハウアーの一切皆苦の世界観である。以下ではその内容に立ち入る前に、ショーペンハウアーが主著名でもある「意志と表象としての世界」のもとで意志と表象との関係をどのように捉えていたか確認しておこう。

第一章で確認した通り、カントは超越論哲学によって人間の認識能力が持つ限界を示した。私たちの認識が対象として持つことができるのは現象のみであり、物自体そのものを認識の対象とすることはできない。この点についてはショーペンハウアーも同様に、意志を対象化できないものと考えている。主観に対する客観であったり、特定の場所、時間であったり、様々な認識諸形式の鋳型に嵌められた限りでの意志、つまり意志の客体性だけを私たちは表象として認識しうるものであり、物自体としての意志そのものが対象化されることはない。しかし、このように私たちが現象界にのみ関わり、また現象界としか関わり得ないことは、ショーペンハウアーの場合、カントには無い消極的な意味を含んでいる。この点を M. アンリは『精神分析の系譜』の中で「カント以来の一ハイデッガーに従えばデカルト以来の一哲学的思惟を導く概念である、表象概念の価値喪失」⁴⁰であり、「この価値喪失は、これが実在と表象との原理的な異他性を意味するとすれば、相対的なものではなく、絶対的な価値喪失であると言わねばならない」⁴¹と指摘する。アンリが指摘する通り、ショーペンハウアーにおける表象概念の価値喪失は、物自体としての意志という実在であり本質であるものに対して、表象をそれとは全く異なる仮象ないし錯覚であるとする「原理的な異他性」に基づいた「絶対的な価値喪失」である。カントにおいては知の限界内である現象界と、その境界に位置しているがゆえに知の外部と接する物自体の世界とが区別されていたところに、ショーペンハウアーがそれ以上の関係を持ち込んだことは、なるほどアンリが指摘するように、ショーペンハウアーの表象理解の特徴であると言える。

しかしそうであるとはいえ、表象を仮象と見るショーペンハウアーの主張は意志と表象との絶対的断絶を強調して唱えるものではない。なぜなら、意志は表象なしに実体的に存在するのではないし、意志の在り様を映し出す鏡はどこまでも表象としての世界でしかありえないからである。そうではなく、表象の仮象性を唱えるショーペンハウアーの狙いは、表象を何らかの根拠として、つまり自らの欲望をそれによって満たしうる（その意味でリアル

な)ものと見誤っている私たちの認識と生の在り様を否定することにある。倫理と宗教とが可能となる形而上学の領野は、表象の仮象性を見破った認識によって、つまり個体化の原理を看破した認識によって開かれるのであり、それによって表象として現れていた世界全体が今や意志の在り様の象徴として認識される。さしあたりここでは、ショーペンハウアーが意志と表象との区別を単なる実在／非実在という断絶された二世界の区別とは考えておらず、意志が唯一現れる場である点に表象の意義を認めていることを確認しておきたい。

さて、ショーペンハウアーが考える「意志と表象としての世界」には以上のように、世界に関して成立する二通りの認識の仕方であること以上の意味が持ち込まれた。では、そこからいかにして世界を苦悩に満ちたものと見る彼の厭世主義的な世界観が帰結するのであるうか。この点について以下で確認してゆこう。

表象としての世界において生への意志は特定の時間、空間における諸々の個体として現象する。生への意志を本質とするそれら全てのものの行動原理は「自然の全てのものにとって本質的であるエゴイズム」(SW II, 392)である。エゴイズムとは、各個体は自分自身の現実存在と幸福を他の何よりも顧慮し、そのためであれば他者を犠牲にすることも厭わない心術である。そのようなエゴイズムに従って、各個体はそれぞれ自分自身だと認識している一つの個体の維持と促進を求めて活動する。ただし個体が認識能力を持つ場合、認識主観は自らの本質を直接に意志として認識している一方で、他の個体については自身とは区別される客観として、単に間接的にしか認識しえないという差異がエゴイズムに重なってくる。すなわち、現象にのみ妥当するはずの個体化の原理が物自体である意志へと誤って適用されることにより、認識形式のもとで現れているにすぎない自他の個体の区別が絶対化されてしまうのである。この差異は単なる認識上の区別を超え、自他の存在の重みの相違に関わっている。なぜなら認識する全ての個体にとって、その本質を意志として直接に認識している自分自身の個体のみが唯一実在的な存在者として認識される一方で、自分以外の一切の個体は、自身の表象としてのみ存在している「実在性を全く欠いた仮面」(SW II, 429)としか認識されないからである。このとき認識主観は、自身こそが表象としての世界の成立条件であり、他の一切は単に自身の存在と本質に依存しているにすぎないものとみなしてしまう。

このような自他の個体の差異は、一切の現象のうち「最高度の明瞭さと完全性」(SW II, 323)とを備える人間の認識を通じて最も明瞭に認識される。人間の認識が最高度と言われる理由は、「人間の所行と行状(Wandel)が動物のそれとどれ程異なっている、この区別は

ひとえに「人間の」意識の中に抽象概念が存在することの結果としてみなされるべきである」(SW II, 100)と言われるように、人間の認識が抽象概念を認識しうることに求められる。ショーペンハウアーにおいて人間だけが持つ抽象概念を形成する能力とは「理性」である(SW VII, 49)。そして人間だけが理性を持つことが、人間の行為においてエゴイズムが最も苛烈に顕在化する理由となる。

動物には悟性認識しか可能ではなく、それゆえ現在の欲求の満足へ向けて一切の行為が規定される。それに対して、人間は現在の欲求によって行為を完全には規定されない。人間の場合は悟性と理性が協働して、理性が悟性直観を概念化し、現在の自分の個体を超えた将来の心配や複数の動機の比較などの抽象概念が行為を規定しうるからである(SW II, 100f.)。それにより可能となる計画的な行為の遂行が、ときに大きな徳や、反対に大きな悪と結びつく。これが人間に固有な「理性によって導かれる限りでのエゴイズム」(SW IV, 196)、つまり「利己心(Eigennutz)」(SW IV, 196)である。利己心に従う者は、自らを利するためなら他者をそのための道具や犠牲にすることを厭わない。利己心はさらに自分以外の全てのものを敵として支配、殲滅したいと欲するまでに昂じ、そのような無際限なエゴイズムどうしの衝突やその不満足は怒りと憎悪を呼び起こす。それどころか、人間の場合には「私たちの本性である無際限のエゴイズムにはなお、多かれ少なかれ全ての人間の胸のうちにある憎悪、怒り、嫉妬、憤怒、悪意の貯蔵が加わり、鬱積する」(SW VI, 227)と言われるように、怒りや憎悪は現在を過ぎても消えずに概念として貯蔵される。理性を持たない動物には無い、人間特有のこの蓄積された動機が、もはや自らの利益とならないにもかかわらず、他者の苦悩を喜び欲するという残酷な行為を帰結させる。これが全ての人間にある「悪意(Bosheit)」(SW II, 393)という根本衝動である。この悪意ゆえにショーペンハウアーは「人間とは、まさに苦痛を与えるというただそれだけの目的のために他人に苦痛を与える唯一の動物である」(SW VI, 228)と述べ、理性の産物であるこの悪魔的性格により、人間においてエゴイズムが最高度に昂じると指摘する。表象としての世界はこのようなエゴイズムに基づく、個体間の不断の闘争の場として捉えられている。

そのような世界で各個体は「自分自身の困窮と窮乏」(SW II, 368)から逃れるために絶えず意欲している。「意志の全ての現象の本質をなす不断努力〔＝意欲〕は、客観化のより高い段階において、意志がそれを養うという鉄則付きの生きた身体として現象することによって、第一の、最も普遍的な基盤を獲得する」(SW II, 368)と言われるように、意志の客観化の最も高次の段階、つまり人間においても、自らの身体を養うために意欲は絶えず生じ、

欠乏を埋めて自らの身体を維持するために対象認識へと向かう。しかし、意欲の完全な満足は現象界では達成されえない。意欲の根拠をどこまでも表象の内に求めるという方法によっては、意欲は完全な満足に至ることはなく、ひとつの意欲が満たされても、再び新たな意欲が生じるか、意欲の対象の無い空虚と退屈に襲われるかのいずれかであらざるをえない(SW II, 367f.)。個々の意欲を満たし、束の間の満足と退屈との間を揺れ動く生の在り方を、ショーペンハウアーは燃え盛る環状道路を走り続ける様に喩える(SW II, 448f.)。灼熱の円環の上で涼所に安んじ、そこが熱くなると再び涼所を求めて灼熱の道路に走り出す様は、まさにこの表象としての世界で一々の欲望を満たしては窮乏に喘ぐ私たちの生の在り様を表している。そのような生の円環をどれだけ進んでも意欲の完遂はありえない。そうではなく、私たちは仮初めの慰めを受け付けずに、円環そのものからの脱却へと目を向けなければならないとショーペンハウアーは考える。つまり、もはや意欲しないこと、意欲からの脱却が目指されなければならないのである。それ以外のいかなる方法によっても、結局は燃える円環の上で束の間の涼所を目指しているにすぎず、私たちの本質をなしている意欲そのものと対峙することはできないのである。

では、なぜ現象界において意欲は完全な満足に至らないのであろうか。このことは、個体化の原理のもと、認識主観に対して現れているにすぎない個性性を仮象と見抜き、表象全体の本質を意志と見る形而上学的観点に立つならば、次のように説明することができる。すなわち、そもそもある個体が自らの意欲を満たすために他の個体を侵害すること自体、個体化の原理の見せる仮象に惑わされた在り様である、と。その在り様はまさに、自己錯認した意志が我が身の肉を貪っている様である。意志は一つの個体として現れるや否や、認識が本来的に従属している個体化の原理に絡め取られ、決して成就しない仕方で、つまり自らの欠乏を満たすために他の個体を苦しめるという仕方で苦悩からの救済を求めてしまう。これが単に苦悩を右から左に、つまり一個体から別個体に移して、苦悩を脱却した気になっているにすぎないことは、一切の表象の本質は同じ一つの意志であると認識している意志の形而上学の立場からすれば明らかである。このような意志の自己錯認が一切の苦悩の源泉となっている。「本来、一切の生は苦である」(SW II, 366)とショーペンハウアーが言う際の「苦」とは、もはや私たちの生において不断に生じる困窮と欠乏のことでも、またそれらを埋めんとする意欲が妨げられることでもない。苦が「癒されえない渴き」(SW II, 367)と言われるのは、もとより欠如している意志自身の意欲の根拠を表象のうちにあるものと錯認し、それを不断に求めることが生への意志の本性であるからである。不可能な仕方で自身の意欲の

根拠を求め続ける、この意志の在り様が全ての現象に定められた「生」の姿であり、その「生」こそが「苦」である。ショーペンハウアーがペシミストと呼ばれる所以はこの一切皆苦の世界観にある。

では、そのような生の苦悩からの脱却はいかにして可能か。ショーペンハウアーによれば、それは認識が「意志への奉仕」(SW II, 181)から離れることによって可能となる。認識能力はそもそも個体において生じる様々な意欲を満たすための手段ないし道具であるため、生への意志への奉仕を起源と本質として持つ。認識が本来、根拠律や個体化の原理といった諸法則に従属しているのもそのためである。それゆえ認識が意志への奉仕を離れるとは、認識が根拠律の支配を免れ、対象認識においても自己認識においても個性という仮象を取り払うこと、つまり意志の自己錯認の看破を意味する。ただし、例えば空腹の動物は獲物を獲物としてしか認識しえないように、人間以外の動物の場合には認識能力が意志への奉仕を離れることは決してない。いかなる行為が認識主観の生を維持・促進するかを明瞭に認識するという目的志向的な認識を離れることは、理性を持つ人間の認識においてのみ可能である(SW II, 209)。人間の認識だけが、他の個体が自身と同一の意志を本質としているという形而上学的観点に立ち、他を犠牲にしてまで自身の生に妄執することが根拠のない倒錯であること、板橋勇仁の言葉を借りれば「そもそも欠けており、獲得されることのありえない自らの根拠を求めることに執着し続ける意志のありよう」⁴²を認識することができる。そしてこの認識に基づいて正編第三巻では芸術が、正編第四巻では共苦が論じられるのである。

以上、本節で述べてきたことから、ショーペンハウアーがカントから継承した物自体としての意志に関して、認識の対象とならないカントの物自体が、私の身体という唯一の意志の開示態を持ち、直接に認識されるものとして捉え直されていることが明らかとなった。それゆえ人間の行為に関しても、それは動機と経験的性格との因果関係によって必然的に規定されていると同時に、動機が影響しえない各人の叡知的性格により行為は決意される。しかし、このようなそれぞれの個体において成立している意志の直接的認識は、同時に各個体のエゴイズムどうしの闘争をも招く結果となる。一切の現象の本質をなし、人間において最高度に昂じるエゴイズムは、表象としての世界を一切皆苦の世界、万人の万人に対する闘争と見せる。かくして、カントの物自体を一切の表象に内在する実在性と洞察したショーペンハウアーは、個体となって現れた意志が自らの肉を食い合う苦悩の世界として現れているものを生への意志と呼び、一切をこのような意志の自己客観化として説明する意志の形而上学を構築してゆくのである。そして最後に触れた、人間の認識においてのみ可能性の残され

たこの意志の自己錯認の看破が、本論文で共苦について論じる際に重要な契機となる。

次節で最後に言及しなければならないのは、ショーペンハウアーにおける理性の意味がカントとは全く異なっていることである。第一章でも確認した通り、カントにおいて理性は人間が自然素質として持つ形而上学的欲求である。それゆえカントの場合、理性は理念を統制的原理として用いることで可能となる特殊形而上学の、つまり理念の形而上学の中心概念である。それに対して、ショーペンハウアーの意志の形而上学において、理性はカントと同様の働きを担わないばかりか、およそ中心的な役割を持たない。ショーペンハウアーの場合、理性はまずもって悟性直観から抽象概念を形成する能力である。このような理性能力の意味の相違には両者の形而上学の展開方法に関わる重要な論点が含まれている。それゆえ次節では両者の理性観の相違について確認する。

第三節 ショーペンハウアーとカントの理性観の相違

ショーペンハウアーをカントの継承者として考えることを困難にしている一因として、カントの思想全般にわたり中心的な役割を果たす「理性」の働きがショーペンハウアーの思想には全く欠落していることが挙げられる。彼は「＜理性＞にすべてを期待していた時代、自然の力（シェリング）、歴史の力（ヘーゲル）、倫理性（フィヒテ）、信仰の力（ヤコービ）を期待していた時代」⁴³に対する挑発であるかのように、何ものをも生み出さない概念の能力として理性を措定している。本節では、カントとショーペンハウアーの間にある理性観の相違からどのような思想上の（特に形而上学の展開に関する）相違が生じてくるかを明らかにする。そのため以下では、カントとショーペンハウアーそれぞれが考える理性の働きについて、また理性と意志との関係や、その関係がそれぞれの思想展開に与える影響について見てゆく。以下ではまず、両者がそれぞれ感性、悟性、理性をどのように理解したかを順に整理してゆこう。

まずは、カントにおいて理性と意志との関係がどのように捉えられているかを確認する。彼は『純粋理性批判』の中で感性を、時間・空間という普遍的形式によって直観における多様なものを受容する能力と定義している(A19/B33f.)。この感性的直観の多様をカテゴリーによって総合する能力が悟性であり、感性と悟性とが協働することで認識が成立する(A50/B74)。こうして得られた個々の認識に純粋理性概念（＝「理念(Idee)」）を用いて統一を与える能力、つまり「原理のもとでの悟性規則の統一の能力」(A302/B359)が理性である。ここで考えなければならないことは二点、すなわちカントがここで考えている理念による

統一とはどのようなものであるか、そしてその統一を駆動している形而上学的欲求はどこに求められねばならないかである。

一点目、カントが考えている理性統一とは、理念の「統制的使用(regulativer Gebrauch)」(A642/B670)によって得られる統一である。感性与悟性により形成された諸認識に対して、理性は魂、世界、神という三つの理念を用いて、あらゆる認識に対してそれらを理念へと方向づけるといふ仕方で統一を与える。それゆえ、ここでの理性使用は私たちの認識を拡大して新たな知識を増やす理念の「構成的使用(konstitutiver Gebrauch)」(A644/B672)ではないことに注意したい。これについては以下の引用が詳しい。「超越論的理念は一つの卓越した、不可避免的に必然的な統制的使用を、つまり、悟性のある目標に向けるという使用を持つのであり、この目標に向かって悟性の一切の規則の方向線は一点に収斂する。この点は、なるほど単なる理念(虚焦点)に過ぎない、つまり、その点は可能な経験の限界のまったく外にあるため、そこから悟性概念が本当に発するのではないが、しかしそれにもかかわらず、悟性概念に対して最大の統一ならびに最大の拡大を与えるのに役立つ」(A644/B672)。このようにカントは、魂や神といった理念の対象が実体的にあると考え、それらに関する形而上学を打ち立てるのではなく(まさにこの点についてカントは伝統的形而上学を批判したのであった)、それらの諸理念はあくまで「虚焦点」として、認識に対する拘束力を持つものとしての理念の形而上学を提示するのである。

二点目に、以上のような理念の形而上学を駆動する形而上学的欲求がどこに帰属するのかが問われなければならない。結論から言えばそれはカントの場合、理性に帰属している。カントの理性は「可能的経験の限界を踏み越えようとする自然的性癖」(A642/B670)を持つがゆえに、「無制約者(das Unbedingte)」(BXX)、すなわち一切の条件づけられたものにとって必然的かつ当然として「経験と一切の現象の範囲を超えるよう私たちを駆り立てるもの」を物自体そのものの内に要求し、それにより諸条件の系列が完成されることを要求する(BXX)。つまり、可能な経験の範囲を超えた無制約者の實在にまで推論を遡及しようとするカントの理性は、それ自体が統一を意欲するのである。これは究極的には「純粹理性の理想」の問題である。そのような理想は探究されえないとは言えないが、決して思惟可能な対象として与えられない。それゆえ、その問題の解決は単に理念として、理性の本性の内にその場所と解決を見出さなければならない(A614/B642)。思弁理性の固有の欲求に対するこのような洞察を通して、カントは純粹理性の根底に意志の働きを見定める⁴⁴。この意志こそが「理念の形而上学」の駆動力にほかならない。

こうして思弁理性の批判において理性は可能な経験の限界を超え出て行こうとする本性的欲求として確認された。この同じ理性が、『実践理性批判』では道徳法則の意識という「理性の事実(Faktum der Vernunft)」(V, 31)において「自らを告知する (sich ankündigen)」(V, 31)こととなる。以下の引用を見よう。「その場合〔＝純粹理性がそれ自体実践的である場合、つまり欲求能力の実質としての快、不快の表象なしに、実践的規則の単なる形式によって意志を規定しうる場合〕にのみ、理性は、ただそれが自ら意志を規定しうる限りで、真の上級欲求能力である」(V, 24f.)。ここで純粹理性は、欲求能力の実質の表象を欠いたまま、感性的触発によらず、実践的規則の単なる形式によって選択意志(Willkür)を規定する限り、つまり実践的である限り、「上級欲求能力」であると言われる。私(現象としての人間 homo phaenomenon)において生じるが、しかし私が起こしたのではなく、純粹実践理性が名を挙げたものである欲求が私の内にあり、その能力が上級欲求能力と呼ばれるのである。純粹理性がそれ自体また立法的であり、行為を規定しうる(＝実践的である)ことは「私はかく欲し、かく命じる(sic volo, sic iubeo)」(V, 31)として告げられる。理性の事実であるこの意欲は、感性的に触発される存在体である私に対しては定言命法という当為の形でのみ知らされるのである。

以上で見てきたように、カントの理性の働きは思弁理性批判では彼の理念の形而上学を駆動する無制約者への意欲として、そして『実践理性批判』では現象人に対して当為として現れる上級欲求能力として考えられている。カント義務論を支える柱として、理性の意志的側面は重要な意義を持つ。では、対するショーペンハウアーは理性をどのように捉えていたのであろうか。彼は「カント哲学批判」の中でカントの理念論について、「条件づけられていない原因へと遡行すること、つまり第一の始原へと遡行することは決して理性の本質のうちに根拠づけられていない」(SW II, 571)として理念論の原動力である理性の無制約者への無限遡行の欲求を否定する。「つまり〔カントによれば〕私たちは既知の真理を可能な限りいっそう普遍的な真理のもとに包摂しようとするのであるから、このことはまさに既に私たちが前提している無条件のものの追究に他ならない。しかし実際に私たちがその試みを通じてやっていることは、私たちが理性、つまり、かの抽象的で普遍的な認識の能力…を用いて、概観(Übersicht)によって私たちの認識を単純化するという目的のために使用しているのである。というのも、理性の使用はまさに、私たちが特殊なものを普遍的なものによって、事例を規則によって、規則をより普遍的な規則によって認識すること、要するに私たちが最も普遍的な観点を探し求めることに存するからである」(SW II, 575)。この引用でシ

ショーペンハウアーが示す理性の働きは「最も普遍的な観点を探し求めること」にあると述べられている。カントの場合、そのような観点を求める欲求の出どころは理性それ自身であった。それに対してショーペンハウアーの場合、最も普遍的な観点の探究とは「かの抽象的で普遍的な認識の能力」、つまり理性による私たちの認識の単純化を意味している。ここで理性がもはやそれ自体欲求能力として捉えられていない以上、普遍的観点の探究へと私たちの思考を駆動するのは理性自身の欲求ではない。カントが思弁理性批判では悟性認識の統一への欲求として示し、『実践理性批判』では感性的存在者に対して定言命法を与える「上級欲求能力」として示した、理性の欲求能力としての側面は、『根拠律』の時点で既にショーペンハウアーによって理性から引き剥がされ、理性は諸々の特殊な認識を抽象的に概観する抽象概念を形成する「概念の能力」(SW VII, 49)へと変ぜられている。ここに、理性に認められている能力に関する、カントとの明確な相違が表れている。

先に表象概念について見た際に言及したように、ショーペンハウアーはカントのように感性における多様なものの受容を直観と呼ぶのではなく、感性の受容性と同時に原因性を認識する悟性が働くことで成立する対象認識を直観と呼ぶ。直観の成立については以下の引用に明瞭に示されている。「…悟性は一撃で、つまりその唯一の単純な機能〔である原因性の認識〕によって、おぼろげではっきりしない知覚を直観に変える。目や耳や手が知覚するものは直観ではない。それは単なる与件である。悟性が結果から原因へと移行することで初めて世界は直観として立ち現れる」(SW II, 14)。感性和悟性の協働により成立する直観は直覚的表象と呼ばれ、直観をさらに概念把握した抽象的表象から区別される。感性和悟性の協働により獲得した直観から抽象概念を形成し、諸概念同士を結び付けて推論、判断するこの概念の能力こそ、ショーペンハウアーにおける理性である。理性の働きは、概念という形式を直観に付加することに尽きている。そうして形成された概念は内容空虚であるため、それらを理性が結びつけて推論、判断しようとも、認識は拡大されえない。「…理性は常にただ別の仕方では受け取られたことを再び認識の前に持ち出すのみであるから、理性は本来私たちの認識を拡張することではなく、私たちの認識にただ他の形式を与えるだけである」(SW II, 63)。それゆえショーペンハウアーの場合、理性が悟性認識との関係において形成する統一とは直観の内容を切り詰めた抽象的一般性にすぎない。カントの場合には理性の本性的欲求により駆り立てられ、理性概念の統制的使用によってあらゆる認識を方向づけるという仕方では統一が考えられたのに対して、ここでショーペンハウアーの理性統一の意味は、カントのそれとは全く異なる認識の抽象概念化であり、両者の間に明確な相違がある。

では、このような相違はどこから生じてくるのであろうか。それは、ショーペンハウアーにおける理性がカントとは異なり、それ自体欲求能力ではないことに起因していると考えられる。カントにおいて諸認識の統一への意欲は理性そのものに帰属していたが、ショーペンハウアーの場合、理性と意志の関係は、以下で示されるように、認識能力である理性が意志へと奉仕する関係として捉えられている。「…一般に認識は、理性的であっても直観的であっても、根源的には意志そのものから生み出されたのであり、単なる道具として、つまり個体と種の維持のための手段として…〔人間〕に属している。それゆえ認識は根源的には、意志への奉仕、意志の目的の遂行へ向けて規定されている」(SW II, 181)。ここでの言明に従えば、感性和悟性の協働による直観であろうと、理性による概念把握であろうと、認識能力一般のそもそもの起こりが「意志への奉仕」を目的としている。理性は人間という複雑で多面的で最高度に欲深く無数の傷害に晒された存在体が存続しうるために付加された能力であり(SW II, 180)、概念形成や、さらにそこから最も普遍的な観点を求めて進む推論、判断といった理性の働きも、結局は自身という一個体や人類の存続と維持に役立つように意志によって方向付けられている。この意志は、カントが理念として示した統制的原理を持たず、究極的な目的なしに不断に意欲する「盲目でとどまることのない衝動」(SW II, 323)であり、ショーペンハウアーはそのような意志を「生への意志」と呼ぶ。

以上の考察から、カントとショーペンハウアーそれぞれの理性の意味の相違が明らかとなった。カントにおける理性は感性的欲求とは区別される上級欲求能力であり、理性統一という働きの根底にあるのはこの理性それ自体の意欲である。それに対して、ショーペンハウアーの理性は一個体の生存と維持のための道具にすぎず、理性の働きは意志の目的遂行に役立つ限りで直観から概念や規則を取り出すことに尽きている。つまり、理性それ自体を欲求能力と見るか否かの相違に起因して、カントが自らの形而上学を展開する際に理性に担わせていた中心的役割は、ショーペンハウアーによって理性から剥ぎ取られる。ショーペンハウアーにおける理性は生への意志の埒内でしか働きえない能力である。このことを踏まえるならば、ショーペンハウアーの形而上学の展開における理性の役割も当然カントとは異なってくる。カントの形而上学において欲求能力として中心的役割を担っていた理性は、ショーペンハウアーにあっては生への意志に従属する概念の能力にすぎないのであるから、もはや形而上学の駆動力としての役割を果たしえない。表象の意義を求める彼の形而上学的欲求は、いわば意志の自己認識の欲求であり、そこでは理性は単に道具としての役割しか持たないのである。

こうしてショーペンハウアーは、理性ではなく意志の開示態である身体を自身の形而上学全体の基軸となる原理と考える。とはいえ、それは直ちに理性の能力が形而上学及びそれに基づく彼の倫理学にとって不要であることまでは意味しない。それは次の引用にも明言されている。「しかしこのことによって、有徳な行状の遂行に際して理性の適用が必要であることが否定されるべきではない。ただ理性が有徳な行状の源泉ではないというだけのことである」(SW II, 69)。このように、ショーペンハウアーによって理性の機能は倫理学においても常に意志に対する従属的な機能として位置づけられることとなる。

おわりに

本章では、ショーペンハウアーが展開する「意志の形而上学」の基本的な構造を明らかにするために、まず表象と意志、そして意志の直接の開示態としての「私の身体」について、それぞれの内容を確認した。カントの形而上学を駆動していた物自体への問いは、ショーペンハウアーにおいて表象の意義ないし実在性への問いとして捉え直された。この問いに答える鍵こそ、彼が形而上学全体の原理として注目する「私の身体」の認識の二重性であった。ある一つの物体が「私の身体」と呼ばれうる際、そこには意志の直接の開示が成立している。それゆえに身体活動には二通りの説明が成立するのであった。また、そのように誰にとっても自らの個体のみが実在的であることから、個体のエゴイズムは苦悩の充満する世界観を描き出すのであった。このように、身体との類比によって一切の現象の本質をも意志として見ていくことが、ショーペンハウアーの意志の形而上学において企図されていた。

カントの形而上学からの影響下で自らの形而上学を構築しているショーペンハウアーであるが、最後に確認したように、理性能力として何を考えるかという点で彼はカントのように理性を統制的理念による統一への本性的欲求を持つ人間の叡知的能力として重視することをせず、それを単なる抽象概念形成能力と理解し、カント的な意味での「理性」を明確に斥ける。こうしてカント哲学の主軸を抜き捨てたことが、ショーペンハウアーの形而上学とそれに基づく彼の倫理学に独自の内容をもたらし、彼の倫理学は理性を主軸とするカントの倫理学の義務論的様相とは全く異なる姿で、つまり共苦の倫理学として結実する。しかし、ショーペンハウアーがカントと同じ意味で「理性」を用いなかったことは、必ずしもカント倫理学の骨子を引き継いでいないこととはならない。両思想の内在的連関は、まさにカントが理性に認めていた叡知的意志的側面を、意志の自己錯認した在り様を「否定」する働きとして自身の思想の中に引き継いでいる点に認められるのであり、彼がカント思想の継承者

として最も重大な意義を持つのはその点においてである。この内容については論文の最終部分で確認されることとなる。

第三章 「叡知的性格」概念の継承と変容

はじめに

前章ではショーペンハウアーにおける意志の形而上学の基本的な枠組みを確認した。カントの物自体はショーペンハウアーにより意志と捉え直され、この私の身体において成り立つ意志と表象という二重の認識に応じて、人間の諸行動もまた二つの仕方で説明された。すなわち、一方で人間の行動は全て動機づけの法則により動機と各人の経験的性格から自然必然的に規定されており、他方では、その人が何を動機として行為するかは動機によっては規定されないのであり、一つの行為が決意されることは各人の意志が持つそれぞれの性質、各人の本来的な意欲の在り様、つまり叡知的性格により規定されているのであった。

『純粋理性批判』の「超越論的感性論に対する一般的注」⁴⁵で示唆されるように (B71f.)、カントにおいて超越論的観念論は理性の本性的欲求にとって不可欠の思惟方法である。そこから本章で主題的に取り扱う「経験的性格」と「叡知的性格」の区別が帰結する。ショーペンハウアーが最初期の著作より「私はこれを比類ない、最高に称賛する価値のある、人間的熟慮の傑作とみなす」(SW VII, 77)と述べ、カント哲学の中でも物自体と現象の区別と並び称される思想こそ、人間の性格における経験的性格と叡知的性格との区別であり、ショーペンハウアーは自身の思想においても人間の行為の自由を説明する際にこの概念を援用している。ショーペンハウアーによるカントの性格論の継承は、叡知的性格が彼の倫理学を論じる場合の中心概念として据えられるべきであることに鑑みれば、物自体の継承よりもいっそう重要な意義を持つと言えるだろう。M. コスラーによっても、ショーペンハウアーとカントの連関は、彼がカントの超越論的観念論を継承したことよりも、むしろカントの「性格論」、つまり理性的存在者の原因性を「叡知的性格」と「経験的性格」とに区別する言説を継承したことに認められねばならないことが指摘されている⁴⁶。その重要性とはまさに叡知的性格によって自由の問題が開かれることからきている。本章では、前節での理性をめぐる両者の見解の相違がそれぞれの叡知的性格の概念にどのように表れるかを確認し、その相違によってショーペンハウアーの考える自由の意味がカントから完全に読み替えられていることまでを明らかにする。

本章での論述は以下の手順を取る。まず第一節ではカントにおける叡知的性格の概念について、『純粋理性批判』における第三アンチノミー解決の箇所での論述を精査し、叡知的性格を「自由による原因性」と呼ぶことでカントが理解していた人間の行為の自由の意味を洗い出す。それを踏まえて第二節では、カントの第三アンチノミー解決に対するショーペン

ハウアーからの批判内容を検討する。彼がカントによる叡知的性格の自由の論述にどのような困難を指摘するか確認することで、彼がそれを超えて提示せんとする叡知的性格の自由の意味を取り出すことができる。ショーペンハウアーにおける叡知的性格の意味内容については第三節で取り扱う。そこで彼の叡知的性格の概念が、カントの物自体を意志と捉え、その意志と理性の関係をカントとは別様に捉えたことに起因して、カントとは異なる自由の意味を充填する形で継承されていることが明らかとなる。ショーペンハウアーにおいて叡知的性格は人間の行為が形而上学の領野において持つ道徳的意義を規定するものであり、そこから叡知的性格の問題は彼の責任論および責任論の中で重要な役割を果たす「良心(Gewissen)」(SW IV, 95)と結びついてゆくことを指摘する。責任論こそ、カントとショーペンハウアーの考える自由の意味の決定的な相違が最も顕在化する場面である。このように、叡知的性格に人間の自由の可能性が認められることは、叡知的性格に行為の責任が帰せられることと表裏一体の関係にあり、この点に言及することまでが本章での目的である。

第一節 カントにおける「叡知的性格」と「自由」

本節では、カントが『純粹理性批判』の第三アンチノミー解決に際して提示する人間の経験的／叡知的性格の区別に関して、それにより人間の行為の自由がどのように説明されるかを確認してゆく。カントは超越論的弁証論の中で、経験の領野を超えて無制約者にまで推論を遡及させる理性の本来的欲求が、不可避的に純粹理性のアンチノミーと呼ばれる背反する二つの命題に到達すると指摘する。提示された四つのアンチノミーはどれも感性的直観に与えられる対象、つまり現象を物自体とみなすことに起因して生じている。それら四つのアンチノミーのうちカントの性格の問題と関わるのは、自然の法則に従う因果性と矛盾しない形で「自由による原因性」を考えることができるか、つまり自然必然性と自由との両立可能性が問題となる第三アンチノミーの箇所である。第三アンチノミーは、定立の「自然法則に従う原因性は、そこから世界の現象が全て導出されうる唯一の原因性ではない。世界の現象の説明のためには、もうひとつ自由による原因性を想定する必要がある」という命題と、反定立の「自由は存在せず、世界の全てのものは単に自然法則に従ってのみ生じる」という二つの命題からなる(A444/B472)。

カントは「人は生起するものに関して、ただ二種類の原因性だけを、すなわち自然に従う原因性か、自由に基づく原因性かを考えることができる」(A532/B560)という、同一の現象において同時に成り立つ二種類の原因性の区別からアンチノミー解決に向けての論考を始

める。もし定立の命題が立脚する「現象の絶対的実在性」(A536/B564)の前提に立つならば、現象は物自体とみなされ、感性界の一切の原因性は自然法則に従ってのみ与えられることとなる。その場合、人間の行為をも含めた全ての現象は先行する現象からの必然的帰結にすぎず、非感性的な原因性として「自由による原因性」を考える余地はない。このことは翻せば、一つの同じ現象について、自然法則のもとにある原因性と、それと両立する「自由による原因性」を想定することは、「現象の絶対的実在性」(A536/B564)という前提を取り払わなければならないということである。これは現象と物自体とを区別し、あらゆる現象を単に経験的法則に従って連関する諸表象とみなす超越論的観念論に立脚することによってのみ可能となる。そのためカントは「自由はそもそも果たして可能であるか、可能であるとすれば、自由は原因性という自然法則の普遍性と共存しうるのか、それゆえ、世界におけるあらゆる結果は自然から生ずるか、自由から生ずるかのいずれかでなければならない、というのは正しい選言的命題であるのか、あるいはむしろ両方が異なった関係において同一の出来事に際して同時に成立しうるか」(A536/B564)と問いを立て、第三アンチノミー解決の論考を「自然必然性の普遍的法則と調和した、自由による原因性の可能性」(A538/B566f.)の探究として進めてゆく。こうしてカントは、定立と共に反定立も真であり、両命題が矛盾対立することなく両立することを示すという方法で第三アンチノミー解決を試みる。

現象と物自体との区別に応じて、カントは感性界において現象と見なされなければならない存在者が持つ原因性の二重の側面について以下のように考察を始める。「感官の対象の能力を考えるそのような二重の側面は、我々が諸現象に関して、そして可能な経験に関して形成しなければならない諸概念のいずれとも矛盾しない。というのも、諸現象はそれ自体としては物ではないので、その根底に、諸現象を単なる表象として規定する超越論的对象が存するのでなければならないのであるから、我々がこの超越論的对象に、それによってこれが現象する属性のほかに、現象ではない原因性をも付与することを妨げるものは何もないからである」(A538/B566f.)。以上の引用から明らかなように、第三アンチノミー解決の鍵は、現象と物自体という視点の二重性よりもむしろ、現象とその根底に考えられる「超越論的对象」との関係に求められている。しかもこの超越論的对象は現象に対する「原因性」を有するのであり、超越論的对象は「現象ではない原因性」、つまり「超越論的原因」(A546/B574)の意味を帯びる。超越論的であれども経験界において作用する原因である以上、それは常に同一の現象を結果として引き起こす法則を前提している。その法則をカントは「性格」⁴⁷と

呼ぶ (A539/B567)。かくして現象する存在者において考えられる原因性の二重の側面は、「経験的性格」と、その「超越論的原因」としての「叡知的性格」として捉えられることとなる。

私たちは感性界の主体であるがゆえに「経験的性格」を持ち、それにより人間の行為も他の一切の現象と同様、自然法則に従って必然的に生じ、他の現象と自然法則に従って連関する自然因果系列の一項として考えることができる。そしてそれと同時に、原因性の二重の側面に基づき、同じ行為の超越論的原因として行為者の「叡知的性格」を考えることは、少なくとも矛盾なく可能である。カントにおいて「叡知的(intelligibel)」は「感官の対象においてそれ自体現象ではないもの」(A538/B566)を意味することから、叡知的性格は「それによって主体は確かに現象としての行動の原因であるが、それ自体は感性のいかなる条件下にもなく、それ自体現象ではない」(A539/B567)性格と規定される。つまり行為主体は、その経験的性格に関して言えば現象として自然法則に従っており、その主体の行為も他の一切の現象と同様、自然必然性に規定されて生じる。その同一の主体が、叡知的性格に関して言えば感性のあらゆる影響と現象による規定を免れておらねばならず、その限りで主体は自然必然性から独立であり、自由であると考えられるのである。こうして自然必然性と自由は、同一の行動に際して、それが叡知的原因と比較されるか、感性的原因と比較されるかに応じて、同時に矛盾なく見出されるであろうことが主張される(A541/B569)。

それでは、カントが叡知的性格に認めた自由の意味とは何か。ここまでの論述では、叡知的性格の自由は単に自然必然性からの独立性としてのみ考えられてきた。この意味をさらに立ち入って考える際、前節で確認された、ショーペンハウアーとは異なるカントの思考の特徴が明確に現れてくる。すなわち、カントが理性を感性的触発から独立した能力と考えていることから、先に述べたような消極的な定義により考えられてきた「叡知的」という語は、感性的刺激や自然根拠によって条件づけられた意欲に対して、「経験的に与えられているような根拠には譲歩せず」、「完全な自発性」を持って自ら作り上げた秩序に従い、当為という形で規準と目標、さらに禁止と権威を対峙させる能力として理性が提示されて以降(A548/B576)、人間の「叡知的能力」である「純粹理性」が持つ原因性として「理性的」という積極の意味を帯びることになるのである(A551/B579)⁴⁸。自由による原因性が理性的という意味で叡知的であるならば、人間の自由とは理性が持つ自由である。それは、理性がいかなる感性的な制約も受けることなく、叡知的原因として人間の選択意志を規定する自由である。人間が行為に際して一切の感性的条件から独立に自己自身を規定するこのような

自由を、カントは「実践的自由」(A534/B562)と呼ぶ。裏を返せば、実践的自由が成立するならば、そこにはあらゆる感性的な制約を免れた原因性、すなわち「自然法則に従って経過する現象の系列を自ら始めるといふ原因の絶対的自発性(Spontaneität)」(A444/B472f.)としての超越論的自由の理念が前提されているのであり、この意味での自由が叡知的性格に帰せられる。『純粋理性批判』において想定可能であることが確認された超越論的自由は、『実践理性批判』では理性の持つ原因性が実践における「当為」を与える道徳法則の意識を通して証示されることで、その客観的實在性が(理論的証明としてではないが実践的認識として)与えられることになる。この点について以下でさらに見てみよう。

本節冒頭より論じてきたように、『純粋理性批判』では自由による原因性は自然必然性と矛盾することなく想定可能であることまでが示される。しかし、自由による原因性が考えられ得るものとなったとはいえ、思弁的理性は可能的経験の制約を離れることはできない。

『純粋理性批判』が感性論から出発しなければならない理由はそこにある。この自由は『実践理性批判』で論じられる実践的認識において初めてその客観的實在性を確証される。『純粋理性批判』において道徳と宗教のために空けられた場所を埋める作業は、『実践理性批判』における「理性の事実」としての道徳法則の意識について論じられるのを俟たねばならないのである。『実践理性批判』は、純粋理性が一切の感性的条件から独立に選択意志を規定し得ること、すなわち純粋理性がそれ自体実践的であることを証示することが課題であるから、「原則論」から開始される。私たちの選択意志を規定する実践的原則には、主観的原則(格律)と客観的原則(道徳法則)の区別がある。実践的原則が欲求能力の實質を選択意志の規定根拠とする場合、その規定根拠は快・不快と関わるのであり、実践的原則は普遍的法則たりえない。実践的原則が普遍的な客観的原則となるのは、選択意志が實質と関わりなく、ただ理性の表象である普遍的立法形式によってのみ規定されるときであり、それにより選択意志が自然法則と全く無関係に規定されることを、カントは「自律(Autonomie)」(V, 33)の自由と呼ぶ。選択意志を規定するこの普遍的立法形式に関する認識は、道徳法則の意識に端を発する。「…私たちが(意志の格律を起草するや否や)直接に意識するものは道徳法則である。…理性は道徳法則を、いかなる感性的条件によっても圧倒されない、それどころか感性的条件から独立した規定根拠として提示するので、この法則はまっすぐ自由の概念へと通じているのである」(V, 29f.)。道徳法則は、理性によって「汝の意志の格律が常に同時に普遍的立法の原理として妥当しうるように行為せよ」(V, 30)という定言命法の形で提示される。こうして純粋理性はそれ自体実践的なものとして、すなわち、自ら立法し意志を直

接に規定する自律の自由として積極的に示される。理性は行為に際して、あらゆる意欲の実質、つまり感性的条件から全く独立に、一つの行為を「当為」の形で指示し、行為者の選択意志を規定する。傾向性による行為の規定が意欲の実質に基づくのに対して、理性は道徳法則への尊敬の感情に基づいて行為を命じる。このとき理性は自然秩序ではなく自ら立てた法則に自ら従う自律の自由を持つものとして自らを表すのである。

以上の論述を通して、純粋理性がそれ自体実践的であることが示された。『実践理性批判』において自由は自律の自由として捉えられ、その意味での自由は道徳法則の意識により根拠づけられる。カントによれば、道徳法則、すなわち道徳性の原理は「アприオリな総合的命題」(V, 46)である。なるほどそれについて「純粋悟性の原則」の場合と同様の演繹を望むことはできないが(V, 46)、この法則の「意識」は「理性の事実」であるという。「人はこの根本法則〔＝道徳法則〕の意識を理性の事実と呼んでよい。なぜなら…この法則は純粋直観であれ経験的直観であれ、いかなる直観にも基づかないアприオリな総合的命題として、自ずと私たちの胸に湧いてくるからである。…この法則を誤解なく与えられたものとみなすためには、次のことに注意せねばならない。すなわち、この法則は経験的事実ではなく、純粋理性の唯一の事実であり、純粋理性はこの事実によって自らを本来立法的なもの（私はかく欲し、かく命じる *sic volo, sic iubeo*）として告知するということである」(V, 31)。こうしてカントは、自由の認識根拠である道徳法則の意識という「理性の事実」を提示する形で、自由の客観的実在性が実践的認識において与えられたと結論づけるのである。本論文の目的は理性の事実に訴求することによって道徳性の演繹が必要なくなるか否かを論じることではないので、その問題構制の当否については言及しない。むしろ、上の引用において注目したいのは、理性の事実の核心部分、すなわち「純粋理性」が「かく欲し、かく命じるとして自らを告知する」という事態である。というのも、純粋理性のこの自己告知は、感性的諸条件によって纏綿されている私からは決して起こりえないはずの欲求が私の内に生起することの証しであるからである。この欲求の能力がまさに、前節で確認された「純粋実践理性」という「上級欲求能力」である。理性の本性が欲求能力として捉えられたがゆえに、「自然的性癖」によって「可能的経験の限界を踏み越えようとする」思弁理性に対する批判が必要となるのであるが、当の欲求能力はまた無制約者への無限遡行を通して理念の形而上学を支え、さらに純粋実践理性としては道徳法則の意識という「理性の事実」において私たちに与えられる当為の源泉である。最後に次のことを指摘しておきたい。カントにおける叡知的

性格は、それが理性の持つ叡知的原因性の法則であると考えられていることから、以下のよう
に当為と結びつく。「理性が原因性を持つ〔＝叡知的性格を持つ〕、あるいは少なくとも私
たちが理性にそのような原因性を表象することは、私たちがあらゆる実践的なことにおい
て行使する諸力に規則として課す命法から明らかである。当為は全自然において他のところ
では生じないような必然性や根拠との結合の仕方を表現する」(A547/B575)。理性の事実
として理性的存在者が持つ道徳法則の意識は、一切の時間関係の中でのあるものの存在に
ついてのみ認識しうる悟性によっては決して与えられない当為の形で行為を命じるのであ
り、ここに現象を根拠とするのではない、(理性) 概念を根拠とする原因性が現れている。

「叡知的性格」とは結局のところ、理性が示すこの原因性の法則を指していると考えられる。
そういう思惟方法は、例えば『単なる理性の限界内の宗教』において道徳法則が唯一の動機
として格律の内に採用されるべきであると言われる際、カントが単数形で「選択意志の普遍
的格律 (die allgemeine Maxime)」という表記を用いていることから窺い知ることができる
のである(vgl. VI, 36)。

第二節 第三アンチノミーに対する批判

前節での考察を経て、カントにおける叡知的性格の概念についての理解が得られた。本節
以降では、カントとショーペンハウアーの間に見られる理性の意味の相違に起因して、ショ
ーペンハウアーがカントより継承した叡知的性格の概念に充填する独自の意味を明らかに
することである。前章で確認した通り(第二章第三節参照)、カントは理性に感性から独立
した欲求能力という意味を認めていた。それゆえカントにおいては叡知的性格に感性から
の独立性という意味で「理性的」の意味が与えられており、叡知的性格と理性には意味上の
密接な連関があった。それに対してショーペンハウアーは理性を単に抽象概念を形成する
能力と捉え、カントが理性に帰属させていた非感性的な欲求能力という側面を理性から剥
ぎ取る。理性がもはや欲求能力ではないことから、ショーペンハウアーにおいて理性は叡知
的の性格およびそれに基づく自由の問題の埒外に置かれ、カントが叡知的性格に認めていた
理性との結びつきは廃棄される。つまり、ショーペンハウアーに至って叡知的性格はいかな
る意味でも理性的ではなくなるのである。このことが両者の叡知的性格の意味内容の相違
に直接に影響を与える。

したがって私たちはショーペンハウアーにおける叡知的性格の意味について、彼がカン

トからどの点で離反するか、そしてその概念に新たにどのような意味内容を充填するか、という二つの課題に答える形で究明してゆく必要がある。本節では前者の課題、すなわちカントからの離反点の究明を目的として設定する。このことは前節で見てきたカントの第三アンチノミー及びその解決に対するショーペンハウアーの見解を見ることで明らかとなる。

一つの行為を一方では動機と経験的性格との関係から必然的に帰結すると説明し、他方では叡知的性格という絶対的自発性に基づくものとして説明するカントの第三アンチノミーでの論述は、二つの説明の両立可能性に関してしばしば困難を指摘される⁴⁹。なるほど、理性をカントのように理性統一への欲求として捉えない以上、ショーペンハウアーはその思想内部でアンチノミーに直面することは無いが、しかしカントが第三アンチノミー解決という目的のもとに提示した経験的／叡知的性格の区別を継承する以上、第三アンチノミー解決に関する論争は対岸の火事ではない。これらの論争にショーペンハウアーはどのような立場から関わるか。結論から言えば、ショーペンハウアーはカントの第三アンチノミー解決を擁護する立場ではなく、その立論全体に対して批判的態度を取る。そのためショーペンハウアーによるカント性格論の継承は「批判的継承」である。では、ショーペンハウアーの批判は第三アンチノミーのどの点に向けられているのであろうか。この批判の標的がどこにあるかを読み解くことで、私たちはショーペンハウアーにおける叡知的性格の概念がカントから離反する点を明確化することができる。以下では、「カント哲学批判」におけるカントの超越論的弁証論、とりわけ第三アンチノミーおよびその解決に対するショーペンハウアー自身の批判的態度を見ることを通じて、ショーペンハウアーによる第三アンチノミー解釈（ただしその解釈が必ずしもカント理解として正当ではない点には注意しなければならない）と、それに対する批判内容を考察することで、カントとは異なる仕方での自然必然性と自由の両立を考えるショーペンハウアーの考察の根幹が明らかとなる。

ショーペンハウアーの思想形成にとってカントの第三アンチノミー解決が重要な意味を持つことは、「カント哲学批判」における次の叙述からも明らかである。「自由の理念を対象とした第三アンチノミーの解決は、次のことが私たちにとって非常に重要である限り、特別な考察に値する。すなわち、これまで背景において見られていただけの物自体について、カントがまさにこの場所で自由の理念とともに詳述せざるを得ないということである。これは私たちが物自体を意志と認識した以上、非常に納得のいくことである。そもそもここに、カントの哲学を私の哲学へと向かわせる、あるいは私の哲学がその幹部としてのカント哲

学から生じる点がある」(SW II, 595)。このように、自由と物自体に関わる第三アンチノミー周辺の論述は、ショーペンハウアーによるカント継承がまさにこの問題点の継承であることに鑑みれば、最も注目すべき箇所である。しかし、ここでショーペンハウアーが主張する第三アンチノミーの解釈とその批判的解決はカントの意図から大きく逸脱しており、カント研究者たちによっても真面目に取り上げられることは少ない。すなわち、ショーペンハウアーは自然因果性以外の原因性(=自由による原因性)を主張する定立の論証を拒絶し、一切の現象が自然因果性に従って生起すると主張する反定立を真とするという形で第三アンチノミーの解決を図るのである⁵⁰。

定立の論証に対するショーペンハウアーの批判は、超越論的弁証論の中でカントが「純粹理性の原理」(A307/B364)と考える命題、すなわち「条件づけられたものが与えられているならば、その諸条件の総体も、したがってまたかの総体がそれによってのみ全て揃うであろう無制約的なものも与えられていなければならない」(SW II, 571)⁵¹という命題について、それが持つとされる「要求」の中身に向けてなされている。カントの命題はヴォルフの充足根拠律に虚偽の解釈を加えたことから生まれたものである。「純粹理性の原理」は「現象の系列の端的に第一の始原」(A450/B478)への要求を表現したものであるが、カントは誤ってこれを充足根拠律の要求にほかならないと考えた。こう述べたうえで、ショーペンハウアーは第三アンチノミーの論証の誤りを次のように指摘する。「第三の定立に対する論証は、『ある原因が十分であるためには、そこから後続の状態、つまり結果が生じる諸条件の完全な総和を含まなければならない』ということから原因の系列の有限性を証明しようとする。そのときこの論証は、原因である状態において同時に存在している諸条件の完全性を、それによって原因の状態そのものが初めて現実的なものとされる諸原因の系列の完全性とすり替えるのである。完全性とは閉じていること(Geschlossenheit)であるが、しかし閉じていることは有限性を前提している。ここからこの論証は、系列を閉じる第一の、したがって無制約の一つの原因を推論するのである」(SW II, 590)。以上の引用からショーペンハウアーの批判の核心を取り出すならば、それはカントが充足根拠律の要求である「充足」の意味を「系列の完全性」へとすり替え、理性が要求する因果系列の完全性がそれによってもたらされる無制約的な第一原因を、自由による原因性という超越論的理念の形で立てる点にある。ショーペンハウアーは「一つの無制約的な原因への遡行、つまり唯一にして第一の始原への遡行は、決して理性の本質のうちに根拠づけられていない」(SW II, 574)として、因果系列を完結さ

せる第一原因への要求を斥けようとするのである。この批判はまさに、理性を無制約者への欲求と考えるカントと、そのような理性観を廃棄したショーペンハウアーとの対立に基づいており、理性統一に対するショーペンハウアーの批判は、第三アンチノミーにおいては自由による原因性という理念に対する批判として現れてくるのである。

ショーペンハウアーは、カントが第三アンチノミーの定立でこのような無限の因果系列の上端として無制約者を求めていると解釈したうえで、それに対して次のように反論する。

「この場合、ある条件づけられたものに対する諸条件そのものが一つの系列を形成しうるということが既に誤りである。むしろどの条件づけられたものに対しても、その諸条件の総体は、条件づけられたものがそこから直接発生し、それによって初めて充足根拠となるような直近の根拠の中に含まれていなければならない」(SW II, 572)。すなわち、充足根拠律が要求する「充足根拠」とは、無制約者を以て完結する因果系列の総体ではなく、ある結果をもたらした原因状況のうちに同時に諸々の規定の総体も含まれていなければならない、ということだけを意味する。第一原因という概念を用いて「自由」を説明する場合の問題点は、ショーペンハウアーによれば、それが「原因の系列の有限性」を証明してしまうことにある。充足根拠律が要求するのは、条件づけられたものには必ずそれが生起するに十分な諸規定を含んだ条件があるということだけであり、いかに条件づけられたものでもその条件に当たったもの以外には何も前提していない。したがってショーペンハウアーは、現象の背後に前提されているのは無制約的な第一原因まで続く一つの系列ではなく、バラモン教や仏教思想の神話が現象界のマヤー（仮象）の限りのなさを表現しているように、条件づけられたものとその条件との無限に多くの系列であると主張する。因果系列の第一原因という仕方では自由を考えるならば、自由は原因系列の最終項となり、その意味で原因論の枠内で捉えられることになる。それに対して、自由は現象と原因結果の関係にはなく、それゆえ原因性としては求められえないとショーペンハウアーは反論するのであり、このことがショーペンハウアーのカント第三アンチノミー批判の核心となっている。

ショーペンハウアーは、カントが自由を「原因性」として求める点を拒絶し、次のように反論する。「原因と結果が問題になる場合は決して、ここ〔第三アンチノミーの定立〕で起こっているように、現象に対する意志の関係が（あるいは経験的性格に対する叡知的性格の関係が）引き合いに出されてはならない。なぜなら、それは因果関係とは徹頭徹尾異なる関係だからである」(SW II, 601)。因果性だけに限らず、全てのカテゴリーの適用範囲は可能

的経験のうちに制限されており、表象とその「叡知的原因」である物自体との関係にカテゴリーを適応することはできない。カント自身はこのような物自体へのカテゴリーの使用を類比的使用と位置づけるが(vgl. A678/B706)、ショーペンハウアーはこれをカテゴリーの本来的使用に対する違反として承認せず、カントの「信じがたい不整合」(SW II, 596)と厳しく批判するのである。では、原因性ではない仕方でショーペンハウアーが考える自由とはどのようなものであろうか。彼は次のように述べる。「カントは自由の概念があらゆる人間の意識のうちに直接に発生することを見誤り、見落としている」(SW II, 597f.)。この引用が示唆する彼の自由理解については節を改めて考察してゆくこととしよう。

第三節 ショーペンハウアーにおける「叡知的性格」と「自由」

ここまでの考察を通して、カントが叡知的性格の概念を理性が示す原因性の法則とし、その叡知的性格に帰せられる自由の意味を「自由による原因性」としてどこまでも原因論の枠内で捉えていたことを確認し、それに対するショーペンハウアー側からの反論がカントの第三アンチノミー批判という形で展開されることを確認してきた。そのことを踏まえて本節では、ショーペンハウアーがカントとは異なる仕方で提示する叡知的性格の概念、およびそこに認められた自由の意味内容を明らかにする。

カントは自由による原因性ということで、行為主体の超越論的自由、現象の系列を自ら始める原因の「絶対的自発性」を考えていたが、ショーペンハウアーも初期の遺稿や『根拠律』第一版等の初期思想の中では「自発性」という語を数回提示している⁵²。彼の叙述からこの語がなくなったのは正編以降、すなわち彼が「意志」という自らの思想の核を手に入れて以降である。それ以後、「自発性」は彼の思想を表す語としては用いられず、初期思想に見られた当該箇所は改版の際に「意欲」と書き換えられる⁵³。ここから、彼が物自体としての意志の思想を獲得するより前に考えていた自発性は、正編以降は意志の働きである「意欲」として理解され、この「その本性に関して最高度に自由であり、それどころか全ての他者から独立な人間その人の最内奥の本質である意欲」(SW VII, 76)が叡知的性格を意味するに至ったと考えられる⁵⁴。この理解に従えば、始めは自発性として、少なくとも感性的触発を離れた意欲という消極的な意味では一致していたカントとショーペンハウアーの自由の意味は、ショーペンハウアーがそのような意欲を物自体としての意志の働きとして捉えてゆく過程でカントを離れてゆくのであり、前節で確認されたように、その分岐点は自由を「原因性」として求めるか否かに存する。

ショーペンハウアーにおいては、まさにその原因性の否定こそが物自体としての意志に認められる自由の意味を成している。以下で彼の自由の定義を確認しよう。「意志そのものは現象でも表象でも客観でもなく物自体であるから、あらゆる客観の形式である根拠律にも支配されていない。それゆえ意志は帰結として何らかの根拠に規定されることはない。約言すれば、意志はいかなる必然性をも知らないのであり、つまり意志は自由である。それゆえこの自由という概念は本来消極的な概念である。というのも、その概念の内容は単なる必然性の否定、換言すれば根拠律に従った帰結の根拠に対する関係の否定であるから」(SW II, 338)。引用に示される通り、物自体としての意志に認められる無根拠としての自由は、意志の働きが根拠律に従う原因と結果の必然的關係によって規定されないこと、つまり「必然性の否定」として消極的に定義される。自発性という自由の積極的定義はショーペンハウアーの意志の形而上学の完成と共に棄却され、この消極的な、無根拠としての自由が叡知的性格の概念に充填されることとなる。ここで明確に、カントから継承した叡知的性格という術語の意味は、絶対的自発性として考えられていた「自由による原因性」とは異なるものへと変化している。

前節で指摘したように、ショーペンハウアーによる第三アンチノミー批判は、カントの理性が無制約者による系列の完全性という仕方で統一を求める欲求とみなされており、それにより原因性に基づいて、第一原因を求めるという仕方で自由が考えられていた点に向けられていた。本章全体の課題である、ショーペンハウアーによるカントの批判的継承の内実を明らかにするうえで重要なのは、ショーペンハウアーがカントと同じ「叡知的性格」という術語を用いつつも、それを「一定の個人において、一定の程度で現象している限りでの物自体としての意志」(SW II, 341)として捉え直していることである。それによって、叡知的性格が持つ自由の意味は、ショーペンハウアーが物自体としての意志に認める自由の意味と一致する。すなわち、物自体としての意志が現象間にもみ妥当する根拠律から独立であるのと同様に、人間各人の叡知的性格もまた根拠律に従属していないのであり、ショーペンハウアーはこの「無根拠 (Grundlosigkeit)」(SW II, 134)という意味での自由を叡知的性格に認めるのである。したがってショーペンハウアーにおける叡知的性格は、もはや各人の個人的意志であるがゆえにカントが考えた「理性的」という意味を持たず、また意志が根拠律から独立であることを指して自由を無根拠と定義するがゆえに「原因性」という意味も持たない。

性格が原因論によっては説明されえない「根拠なきもの」と呼ばれることは、第二章で動

機づけの法則と個体の隠れた特性に言及した際に既に確認した。そのことを念頭に、以下ではショーペンハウアーにおける叡知的性格の概念の特徴を、とりわけそれが私たちの行為に対していかなる意味で規定的であるかに注目して説明してゆこう。叡知的性格について先に確認されたことは、動機づけに従う行為の説明の前提、つまり「私がそもそも何を意欲しているか」や「私がそもそも意欲しているということ」といった「私の全意欲を特徴づけている格律」(SW II, 127)が叡知的性格と呼ばれ、動機は意欲の現れる外的形態だけを規定するのに対し、性格は所行の内的意義や実質を規定する内的規定であるということであった。さらに、叡知的性格によるこのような行為規定は、「その本性に関して最高度に自由であり、それどころか他の一切のものから独立な、まさにその人間の最内奥の本質であるような意欲(Wollen)」(SW VII, 76)に依存してそこから生じる「決意」として説明されていた。このことから、叡知的性格が無根拠という意味で自由であることは、叡知的性格から生じる個々の所行への決意が動機づけから独立であることとして捉え直される。

ショーペンハウアーにおいて叡知的性格は、外的な諸動機に応じて帰結するその人の一切の所行に対する「叡知的格律」として、自らが人生全体を通じて表現してゆくことになる「生き様」を規定している。経験的な観察を通して他の現象の性格を知ってゆくのも同様、自身の性格もまた叡知的性格の自己表現である自らの一切の所行、生の全体を通してのみ知られる。さらに、叡知的性格と経験的性格の関係について「経験的性格は徹頭徹尾、叡知的性格によって規定されている。…経験的性格は、一つの生き様のうちに叡知的性格を模写しなければならず、叡知的性格の本質の要求を違えることはありえない」(SW II, 189)と述べられていることを踏まえれば、叡知的性格は一人の人間の生き様を通して表現され、その人自身に経験的に知られる経験的性格を、経験的次元を超えて超越論的に制約していると言える。前章で言及した動機と性格という二つの要因による行為の規定は、動機を行為の外的規定として、対する性格を行為の内的規定として区別した。注意しなければならないのは、それら二つの要因は実は並列する同等の次元で行為を規定しているのではないということである。行為の外的形態を単に経験的次元で規定している動機とは異なり、性格は経験を超えた次元で行為を規定する叡知的制約の意味を持つ。それゆえ、叡知的性格が所行を通じて経験的性格を展開することは「意志の直接の現象」(SW II, 164f.)という特別な現象として説明される。すなわち、先にショーペンハウアーが人間各人の身体において考えていた意志の直接的開示が、ここでは私たちの一切の所行、それぞれの生き様、つまりは経験的性格として展開した自身の最内奥の意欲(=叡知的性格)の開示性を意味している。この叡知的性

格の開示性については、本節末および次章以降で「良心」という重要概念を用いて詳述することになる。

では、叡知的性格によって規定される所行の内的実質とは、具体的には何を指しているのであろうか。それについては、先の引用に続く箇所でも明記されている。「しかしこの〔叡知的性格による〕規定は、叡知的性格に従って現象した生き様の本質的なことにのみ及んでおり、非本質的なことには及んでいない」(SW II, 189)。ここで叡知的性格の規定が「本質的なこと」にのみ及んでおり、「非本質的なこと」には及んでいないと言われるが、この両者の区別の規準はどこに求められるのであろうか。ショーペンハウアー自身の例を挙げれば、例えばある人の悪意が彼の身边のみで小規模に発現するか、諸国民を征服するほどの世界規模で発現するかは、彼の置かれた境遇や環境、つまりは何らかの動機によって左右されることであり、行為の「非本質的なこと」であるとされる(SW II, 165)。このような見方は、より大規模な人災をもたらした者の悪意を小規模な犯罪者の悪意に比してより凶悪と考えている一般的な見方とは異なる、ショーペンハウアーの思考の特徴であると言えよう。私たちは歴史上に現れる虐殺や戦争に際して、その主導者に自分たちとは全く異なる本性を見たり、人に非ざる所行と呼んだりするが、ショーペンハウアーはそうは考えない。大犯罪者たちと同程度の悪意を持ちながら、それが死ぬまで機会を得ずに周囲に知られずに済むことは往々にしてあり、悪意が現れる際の外的形態はどこまでも動機によって、経験の次元で規定されている事柄であると彼は考えるのである。

では反対に、叡知的性格によって規定される行為の「本質的なこと」とは何を指すか。これについては次の引用が考察の端緒となる。「私たちの生の行状の一切の本質的なこと、つまりその倫理の実質は、叡知的性格によって不変的に規定されており、それに応じて、叡知的性格の現象である経験的性格において表現されねばならない」(SW II, 355f.)。ここで叡知的性格による規定は、行為の「倫理の実質」の規定であることが示される。これは例えば、行為において現象しているその人間の悪意や誠実さといった、行為の何らかの価値と理解してよいだろう。正編の論述において、行為の倫理的意義への問いが、最終的には行為を導く「心術の善さ(Güte der Gesinnung)」(SW II, 435)や「永遠に妥当する人間の生の倫理的価値」(ibid.)へと展開することをとも考慮すれば、叡知的性格によって規定される行為の倫理の実質とは、行為そのものというよりもやはり、行為を通して開示されている人間その人の倫理的価値を指すと考えられる。このような価値はもはや経験的次元ではなく、形而上学的次元に関わっている。したがって、性格による行為の内的規定とは、動機による外的規定と

同じ次元で行為を規定しているのではなく、動機づけの法則とは無関係な形而上学的次元における行為の叡知的制約として理解することができるのである。

さらに、ショーペンハウアーは「生じてくる決意から、私たちは自分がどのような種類のものであるか知るであろうし、そのことを私たちは自らの所行に映し出すのである」(SW II, 357)と述べ、決意が行為という鏡を通じて自らの倫理的価値を知らせることを、ある種の自己知として捉えている。「自分がどのような種類のものであるか」というやや回りくどい表現は、『倫理学の二つの根本問題』以降、端的に「自分が何者であるか(was wir sind)」(SW IV, 97)という「本質存在 (Esse)」(SW IV, 97)の在り様として捉えられるのであり、それこそが各人の個性的意志、すなわち叡知的性格である。ここで叡知的性格はショーペンハウアーによって、カントとは異なる仕方で、すなわち存在論的な概念として解釈されている。コスラーはこの点を精確に押さえて、ショーペンハウアーの性格理解におけるカントからの逸脱を「経験的性格と叡知的性格の存在論化」⁵⁵と特徴づける。カントとショーペンハウアーの叡知的性格の概念のずれは、カントにおける叡知的性格がどこまでも行為に際して理性が示す「原因性」の法則であるのに対して、ショーペンハウアーはそれを人間の「本質存在」として存在論的に解釈することで、人間が生得的かつ不変的に持つ倫理的価値をそこに見出している点に認められる⁵⁶。

以上の考察を踏まえて、ショーペンハウアーによるカントからの叡知的性格の概念の継承について総括しよう。本節では両者の相違を際立たせる方向で論述を進めてきたが、叡知的性格が自由である点では両者が決定的に一致していることを見逃してはならない。ショーペンハウアーはカントの考える自由の意味を「…その自由は超越論的な自由、すなわち現象の内には現れず、一切の時間の外部に人間の内的本質そのもの自体として考えることができるものに達するために、現象の一切の形式を捨象するかぎりで現存する自由である」(SW IV, 96)と理解しており、自由が思考の自己超越の運動においてのみ現存するというカントの自由理解の根幹に関わる部分を押さえている。このことを考慮に入れるならば、両者の叡知的性格に関する理解は、根拠律の支配領域の外部、すなわち現象を超えた形而上学の領野にのみ存する自由として叡知的性格を捉える点で、明確に一致している。そのうえでショーペンハウアーが叡知的性格の概念にカントとは異なる自由の意味を充填していることを見定めなければならない。自由を根拠律からの独立性として、つまり原因論の枠を超えたところに成立する無根拠として捉えたことにより、ショーペンハウアーは原因性や自発性といったカント的な概念を叡知的性格の定義から切り離れた。さらに、そのような叡知的性

格を、行為の内的実質、換言すれば行為において現れている自らの本質存在（私が何者であるか）の倫理的価値を規定する決意の働きと考えたことで、叡知的性格は人間存在の本質的な価値を規定するものとして存在論的に解釈され、その意味内容はカントから大きな変容を被っていると結論付けることができるのである。

しかし、所行に現れる人間の倫理実質を規定している決意が根拠を持たない叡知的性格から生じるならば、行為の責任は誰に、あるいはどこに帰せられるべきであるか。カントとは異なる仕方で叡知的性格を捉えたショーペンハウアーは、自由と責任の問題に関してカント以上に困難な状況に立たされる。ショーペンハウアーによる自由の解釈が、カントに続きつつもカントを超えて意義を持つとすれば、それはまさにこの自由と責任の問題への解答に示されることになるであろう。その際、叡知的性格に関する議論がショーペンハウアーの思考内部では「良心」の問題と切り離しえず、それと直接の繋がりを持つことは、カントとは異なる彼の叡知的性格の概念の特徴であり、問題に答えるうえでの重要な手がかりとなる。というのも、良心は彼によって「行為の倫理的意義の単に感じられた認識」(SW II, 422)と定義されるのであり、この「行為の倫理的意義」を他の何にも依らずに規定しているものこそ、各人の叡知的性格に他ならないのであるから。所行を通じての叡知的性格の開示性はまさにこの良心によって説明される。良心は「所行から人間に生じてくる、彼の個人的意志の自己認識」(SW II, 403)とも言われるように、主客への分裂を前提した対象認識ではなく、自らの身体において成立するのと同じ「物自体としての意志の直接的認識」によって、叡知的性格により規定される行為の倫理的意義、つまり自身の物自体である意志が何を意欲しているか、「自身が何者であるか」を認識する。

私たちに最もなじみのある良心現象は、「良心の不安」と呼ばれる「不正(Unrecht)を犯した感情」(SW II, 395)であろう。「不正」はショーペンハウアーによって「自分の生命の形で現象している意志の肯定を、他者の身体の形で現象している意志を否定するほどまで拡大する、個体の行動の性質」(SW II, 399f.)と定義される。人間のエゴイズムについて言及した際にも触れたように（第二章第二節参照）、人間は、自身の本質については直接に意志として認識しているのに対し、他の現象については単に個体化の原理のもと、表象として間接的にしか認識しえない。それゆえ認識主観にとっては、その本質を意志として認識している自己一身のみが実在的であり、彼以外の一切の現象は実在性を欠いた単なる表象としか思えない。つまり不正を為す人は、根拠律が定めたにすぎない自他の区別を、絶対的な区別とみなしているのである。ここから、自身を利するためなら他を犠牲にすることを厭わないエゴ

イズムが生じ、それに基づいて為される行為は不正となる。その行為が不正であるという行為の倫理的意義が、行為者にのみ良心の不安として直接感じられる。

人が自身の行為に良心の不安を感じたならば、その不安が意味しているのは次の二つの認識である。一つは、不正を為した者が感じる、次のような「微かな予感」(SW II, 431)である。「…ひょっとしたら物のこのような秩序はただの現象にすぎず、それ自体は全く別の関係にあるのではないか。…それ自体として、表象とその形式とを度外視すれば、あらゆる表象の内に現象しているのは一つの生への意志であり、意志はこのとき〔＝不正を為すとき〕自らを錯認し、自身に対してその武器を向けているのではないか」(SW II, 431f.)。このように、私たちが不正に際して覚える良心の不安とは、個体化の原理と、それにより定められた自他の区別の仮象性の予感を意味している。そして、良心の不安が告げるもう一つの認識は、「彼自身の意志の激しさ、すなわち彼が生を掴み、生に固執してきた力の激しさの認識」(SW II, 432)である。良心は、不正を為すほどに強い生への意志が自身において現象している根源的な意志、つまり叡知的性格であることを認識する。不正な行為に際して感じられる良心の不安はこのような二つの認識を含んでいる。これらの認識が行為者に伝えるのは、良心の不安を感じている他ならぬ彼に行為の責任があるということである。ここからショーペンハウアーは行為の「責任」の意味に関してカントとは異なる視界を開いてゆくのであり、自由に伴う「責任」についての両者の論述の違いに、ショーペンハウアーとカントそれぞれの叡知的性格の概念が持つ意味内容の相違が最も顕著に現れてくるのである。

おわりに

本章の目的は、カント的な理性の概念把握を離れたショーペンハウアーが、理性的でもなく、また原因性でもない、独自の意味内容を充填して提示する「叡知的性格」の概念とはどのようなものであるかを確認することであった。第一節では、カントにおいて叡知的性格が理性によって示される原因性の法則を意味しており、絶対的自発性として積極的に定義される「自由による原因性」という意味で叡知的性格の自由が考えられている点を明らかにした。第二節では、そのようなカントの理解に対するショーペンハウアーからの反論として、カントの第三アンチノミー解決に対する批判内容を検討した。彼の批判は、カントが充足根拠律を因果系列の第一原因への要求と誤解し、それに基づいて自由を原因の系列の最終項として原因論の枠内で捉える点へと向けられていた。そうではなく充足根拠律の要求は、いかなる現象にもそれが生起するに十分な諸規定を含む条件があるということに尽きており、

自由は原因論の枠内ではなく、原因性のカテゴリーが到達しえない根拠律の外部に考えられなければならない。それゆえショーペンハウアーは自由の意味を根拠律に基づく必然性の否定、すなわち「無根拠」として定義しており、第三節ではその自由理解に基づいて、ショーペンハウアーにおける叡知的性格の概念の内実もまたカントから変ぜられていることを確認した。自由を形而上学の次元に求める点ではカントとショーペンハウアーは一致しているが、その概念の内実に関しては、カント的な積極的定義、つまり理性の能力である絶対的自発性という定義は棄却されている。ショーペンハウアーは、いかなる動機によっても、何らの根拠によっても左右されずに、自ら自身を一々の所行の倫理的実質として表現する意志の働きに自由を見るのである。このような叡知的性格に関する理解が惹起する問題として、行為の自由と責任の問題がショーペンハウアーにおいては深刻化する点を指摘することまでが本章で論じられた。次章ではこの自由と責任の問題にさらに詳細に立ち入って考察してゆくことを通して、自由の意味を読み替えたショーペンハウアーの倫理学がカントから独立に持つ意義を明らかにする。

第四章 自由と責任—責任の感情から罪の自覚へ—

はじめに

前章の考察では、カントとショーペンハウアーの理性観の相違がそれぞれの叡知的性格の概念把握に影響していること、さらにその概念を用いて考えられる両者の自由の意味にも相違をもたらしていることが明らかとなった。繰り返しになるが、カントにおいては絶対的自発性の意味を持つ「自由による原因性」として、対するショーペンハウアーにおいては根拠律からの独立性、つまり「無根拠」という意味で自由が考えられたのである。この点でカントから逸脱したため、ショーペンハウアーは行為の責任についても、カントと異なる文脈を形成してゆく。前章第三節では、このような自由の理解の相違により、自由と本質的に連関する責任の理解もまた異なるものとなるであろうことが示唆された。ショーペンハウアーにおいて人間各人の本質をなす叡知的性格は「私は何者であるか(was ich bin)」と「私は何を欲するか(was ich will)」を同時に意味する各個体の本質存在という存在論的意味付けがなされ、そこに自由と責任が存すると考えられる。すなわち、根拠律による規定から完全に独立であるという無根拠としての自由に伴う責任が考えられるのである。本章の課題は、ショーペンハウアーが自由に伴う責任をどのような意味で理解しているかを解明することである。自由と責任をめぐるショーペンハウアー独自の思考過程を辿る際、前章で言及した「良心の不安」という、行為の倫理的実質の認識に関する言説をより詳しく見ることで、ショーペンハウアーにおける責任の意味が自由な意志決定や絶対的自発性を根拠に行為者へと帰せられる責任、つまり客観的な帰責可能性の文脈上には無く、不正な行為に伴う「責任の感情(Gefühl der Verantwortlichkeit)」(SW IV, 93)として議論の俎上に上げられていること、そしてその責任の感情が、行為に伴う良心の不安という仕方で開示される自らの本質存在の罪の自覚という意味を持つことが明らかとなる。

ショーペンハウアーの責任理解については、正編でそれほど多く叙述があるわけではない。人間の行為と責任に関して最も多くの紙幅が割かれているのは、彼の『倫理学の二つの根本問題』に収録された二つの懸賞論文である。その二つのうち「道德論文」の方では、ショーペンハウアー倫理学について、その形而上学的基礎を完全に取り払い、倫理学の経験的基礎を取り出すという複雑な企図のもとで論述が構成されている。そのため本論文では、「道德論文」より正編との連関が明確である「意志の自由について(Über die Freiheit des menschlichen Willens)」(1839, 以下「意志論文」と略記)と題された『倫理学の二つの根本問題』のもう一方の論文を中心テキストとしてショーペンハウアーの責任論を取り出して

ゆく。これら二つの論文では、一見すると殆ど同じ仕方で行為者の責任が説明されている。しかし、経験的事実からのみ道德の基礎を論じるという「道德論文」での試みに対して「意志論文」が持つ決定的な特徴は、論文の前半が全て「自由意志」批判に充てられ、従来「自由意志」として考えられてきた「無差別の自由な意志決定(*liberum arbitrium indifferentiae*)」(SW IV, 9)に対する反駁と、それとは異なるものとしてショーペンハウアーが考える物自体としての意志の自由の意味が重点的に論じられている点である。私たちは通例、行為者の道德的責任に関しては「自由な意志決定に基づいて為された行為に責任が伴う」と考え、自由意志を根拠として行為者への帰責可能性を説明している。そうである以上、ショーペンハウアーの自由意志批判の論点の所在を明確化することは、彼の理解する責任の意味を洗い出すための前段階として必要である。

以上の展望のもと、本章の論述は以下の手順で進められる。まず第一節では、ショーペンハウアーの「意志論文」における自由意志批判の内容を検討し、彼が考える物自体としての意志の自由とそれに伴う責任が、客観的な行為の帰責可能性とは全く異なる問題意識のもとで提示されていることを確認する。第二節では、カントが叡知的性格の概念を用いて示した人間の行為の責任と対照する形で、ショーペンハウアー独自の責任理解の特徴を掴んでゆく。第三節では、責任の感情と一致する人間の意識の事実として行為者が感じる良心の不安の問題に注目する。ショーペンハウアーが良心現象に認めた特殊な開示性により、責任は行為の倫理的実質として直接開示される人間各人の叡知的性格の罪という意味を帯びるのである。本章で解明されるショーペンハウアーの責任の意味を踏まえることで、次章以降、責任論が彼の倫理学の中心概念である共苦に対して持つ連関を考究することができる。

第一節 ショーペンハウアーによる自由意志批判

1. 「無差別の自由な意志決定」という誤謬の起源

本節ではまず、先述したショーペンハウアーの「意志論文」をテキストとして、彼が人間の「自由な意志決定(*liberum arbitrium, freie Willensentscheidung*)」(SW IV, 5)の否定を通じて提示した「意志の自由」と「責任」の意味の明確化を目的とする。「意志論文」では人間の性格に帰せられる責任について、「無差別の自由な意志決定」の批判、つまり自由に行為を選択する意志に対する批判が提示されたあとに論じられている。彼はそこで自由意志による人間の行為の選択決定を明確に否定し、行為が動機により必然的に規定されていること、いわゆる他行為不可能性を主張するが、しかしそれでもなお行為者の責任は成り立つ

と言う。つまり彼は、同様に可能な二つ（あるいは複数）のものから選択する自由とは異なる意味での意志の自由と、その自由に本質的に伴う責任を考えているのである。一般的な責任理解から言えば、人間の自由意志が否定されたうえで人間に行為の責任が帰属するという主張には違和感がある。私たちは素朴に、責任とは自由な意志決定に伴うものであると考えているからである。それでもショーペンハウアーは自由意志を否定したうえで、「私たちの行動の必然性が厳格でも、責任の感情により証明される自由と両立するのはいかにしてか」(SW IV, 95f.)と問うわけだが、彼がここで責任の意味をどのように捉えているかは先行研究において未だ十分に解明されたとは言えない⁵⁷。その点の解明に先立ち、以下ではまず彼の自由意志批判の全容を予め整理しておく。

ショーペンハウアーは「意志論文」の中で、人間の行為において意志の自由が実現すること自体は否定しないものの、人間の意志を「何によっても決して規定されない意志」(SW IV, 8)として、自由な意志決定が人間に可能であると考えることには慎重である。「自由意志がいかなる根拠によっても、…何によっても決して規定されないような意志であったならば、そのような意志の個々の表出（意志の働き）は先行する諸条件によって必然的に引き起こされたり、それゆえ規則に従って何かに規定されたりすることなく、端的かつ全く根源的に意志そのものから生じることになってしまう」(SW IV, 9)。ここで問題視されているのは、行為となって現れる人間の個々の「意志の働き」が、果たして何らの根拠にも基づかずに生じるものであるか否かである。そのような意味での「自由意志」が人間にあるか検討するため、ショーペンハウアーは「意志論文」で私たちの自由意志という発想がどこに根拠を持つか探究してゆく。

まず、これまでも確認してきた通り、ショーペンハウアーは自由の意味を根拠律からの独立性、すなわち「無根拠」として定義している。「いずれにせよ自由であるとはいかなる関係においても必然的でないこと、それはつまりいかなる根拠にも依存しないことである。今、この概念を人間の意志に適用するならば、それは個性的な意志がその表出（意志の働き）において原因ないし充足根拠一般によって規定されていないことを意味するであろう」(SW IV, 8)と述べられているように、人間の意志の自由は、各人の内奥の本質である物自体としての意志の自由、根拠律の妥当範囲を超えており、それゆえに根拠律の支配から独立であることとして考えられている。このような自由の定義そのものは「意志論文」でも変わらない。しかし「意志論文」では、この自由理解に対して一つの疑問が提出される。自由に関する先の定義は、奇しくも「絶対的偶然性」(SW IV, 8)を認めること、すなわち幾つかのものの中

ちから一つのことを、それが他のものに対して何か優越を持つわけでもないのに、充足根拠なしに(=自由に)選択することができることを考えることと区別がつかないからである。では、無根拠としての自由とは、絶対的偶然性の意味で解釈されうるものであろうか。もしその意味での自由を人間の意志に認めるならば、直ちに絶対的偶然性の概念自体を特徴づける次のような帰結、すなわち「それを付与された人間個人には、極めて個人的で全面的に規定されたある外的状況下で、二つの正反対の行為が等しく可能である」(SW IV, 9)ということが帰結しよう。この場合、充足根拠によって規定されないはずの意志が、なおも根拠律に従う思考法によって「帰結を必然的には引き起こさない根拠」(SW IV, 9)と考えられることとなる。それゆえ、なるほど行為の帰責は客観的に可能であるが、そのかわりに人間の全ての行為は先行する原因に規定されずに、無から生じるかのように生起することになる。この解釈をショーペンハウアーは斥ける。というのも、行為が生起するのは現象界においてであり、およそ現象として現れるものでそれに先立つ原因を持たないものは無く、全て現象は生起するに足る充足根拠を持つからである。現象界をあまねく支配する根拠律は人間の行為においても原因と結果の必然的関係を保っている。この点を看過する場合に「無差別の自由な意志決定」を人間の行為の根拠として想定する誤謬が生じるのである。

このような「無差別の自由な意志決定」という誤謬の発生起源について、ショーペンハウアーはまず、私たちがしばしば自由意志の根拠と考える「私は欲することを為しうる」という自己意識の陳述が人間の自由意志の根拠となっていない点を指摘する。この批判の主旨は次の引用に明確に示されている。「各人の自己意識は非常に明瞭に、私は欲することを為しうると語る。ところで、彼によって意欲されたのとは正反対の行動も考えられうるからには、無論彼は欲すれば反対の行動をも為しうるということが帰結する。未熟な悟性は今やこれを、場合によって彼が反対の行動をも欲しうると思い違い、これを意志の自由と呼ぶ。しかし、彼が場合によっては反対の行動を欲しうるということは、上記の陳述に全く含まれていない。含まれているのは単に、二つの対立する行動のうち、彼が一方を欲するならばそれを為しうるし、他方を欲するならば同じくそれを為しうるということだけである。しかし、彼がある場合に一方と同様に他方も意欲できるかは、以上のことによっては未確定のままであり、このことは単なる自己意識によって決定されうるよりも深い探究の対象である」(SW IV, 23)。引用を見ると、私たち人間に自由意志があるか否かという問題は自己意識の

陳述からは「未確定のまま」であり、それだけによるのでは決定されないという仕方で否定的に答えられている。その理由はまさに、自己意識の陳述が「私は欲することを為しうる」ということに尽きている点にある。もし自由の通俗的な定式に従って「自身の意志に適っていること」(SW IV, 6)を自由と考えるならば、上の自己意識の陳述は、行為が意欲に適っていること、つまり「私が欲することを為しうるとき、私は自由である」という「行為の自由」を述べていることにはなろう。しかしそれが「意志の自由」でないことは明らかである。自己意識の陳述内容のうち、人間の自由意志を問う目下の局面で検討すべきは、ある意欲が行為の形で実現したとして、その人は同じ状況下で実際とは別ないし反対のことを意欲できたのか、「私は欲する(ich will)」ということがいかなる動機からも独立に、すなわち自由に選択決定するという事柄であるか、ということである。自由の通俗的理解においては、「私が欲する」ということが定式の条件節において素朴に前提されてしまっている。前提される何らかの意欲があり、その通りに行為を実現することを自由と呼ぶ、という仕方では、意欲そのものが根拠律から独立した選択決定であるか否かを、つまり自由意志を問題とすることさえできないのである。

ショーペンハウアーは自己意識の陳述内容をさらに掘り下げて検討する。自己意識とは時間の形式だけによって自己の内面へと向けられた意識であり、自らをどこまでも(あらゆる情動を含めた広義の意味で)意欲するものとして直接に意識している。時間、空間、因果性の形式を以て他の諸物へと向けられる意識がいわゆる認識能力であり、とりわけ悟性は客観同士の因果関係の認識を目的として、行為(=結果)の認識から動機(=原因)の存在を推測する。さて、いま自由意志として考察されねばならないのは、意欲が動機から独立であるか否かである。しかし自己意識には、動機に際して自身のうちに湧き起こる諸々の意欲は意識されても、それが外的動因からの規定を免れているかどうか判断するための与件は含まれていない。「君が反対のことを願望することができるとしても、意欲することができるのはそのうちの一つだけである。しかもその一つがどれであるかは、自己意識に対しても所行によって初めて開示されるのである」(SW IV, 17)と述べられるように、自己意識は諸願望のうちどの一つが最終的に意欲されるかを行為に先立って知ることはなく、結実した行為の認識を通して単に経験的に知るだけである。このことは前章までに確認されたこと、すなわち叡知的性格から生じる決意が自分自身に対してさえも行為以前には知られず、行為を通じてのみ知られると述べたこととも一致している。自己意識によっても決意は行為

以前には洞察されないのである。それゆえ、自己意識がどれほど動機と意欲の関係について「私は欲しさえすれば別様に行為することができた」と述べるとしても、自己意識が行為以前に感じていた「私はこれを欲することができる」は「もし他のものを欲するのでなければ」という条件付きであり、まさにこの条件の方が、動機から独立して自由であるか問われるべき意志の働きである。そして、そのことは自己意識に行為以前に知らされることはない。「君は欲することを為しうる。しかし君は生涯のいかなる瞬間においてもただ一つの特定のものしか欲することはできず、この一つのもの以外のものは絶対に欲することはできない」(SW IV,24)と指摘された場合、これに反論するための資料を自己意識は何一つ持たないものである。このことを指してショーペンハウアーは、自己意識によってはこの問題は未確定であると結論づける。

以上見てきたように、「私は欲することを為しうる」という自己意識の陳述は意欲の自由について何一つ述べておらず、それゆえ人間の自由意志を主張しうる根拠となりえない。ではなぜ私たちは通例、この意味での自由意志を前提して行為者の責任を考えてしまうのだろうか。ここでショーペンハウアーは考察の対象を自己意識ではなく悟性認識の内容へと移す。そこで彼は、自己意識の陳述を悟性が誤解することで「無差別の自由な意志決定」という誤謬が発生すると指摘する。なるほど自己意識には、表象された動機に応じて意欲が喚起され、それらを互いに比較検討する際、「私がこれを欲するならば、私はそれを為しうる」と、それらに関してあたかも恣意的な選択決定が可能であるかのように感じられている。しかし、この自由の意識は自己意識の錯覚である。確かに人間は、動機を前に熟慮して行為できる点で、刺激や直接現前する動機によって行為を常に強制されている動物に比べて自由であるように見えるが、これは単なる「相対的自由」(SW IV, 35)にすぎない。人間は、動物に比べると比較的間接的に、抽象概念等によって複雑に動機づけられているという「動機づけられ方」の相違を持つが、行為を規定する必然性の点では、動物と人間には何の相違もない。この自己意識の誤り、つまり「意志は純粹悟性と自然のあらゆる法則に逆らって、充足根拠無しに自ら決意するものであり、その決意は一定の状況下にある同一人物によって正反対の結果となりうる」(SW IV, 41)という自由意志の確信から、悟性の誤謬が生じる。すなわち、未熟な悟性は複雑な人間的行為の動機を特定できずに自己意識の陳述に惑わされ、根拠の見当たらないことから根拠の無いことを、つまり意志の自由な自己決定を行為の原因とみなしてしまうのである。以上のような自己意識と悟性の二重の誤りから生じる混乱全

体が、ショーペンハウアーにより斥けられる「無差別の自由な意志決定」という誤謬である。

2. 「意欲の自由」と「意志の自由」

ここまでで、ショーペンハウアーによる自由意志批判の内容について、「無差別の自由な意志決定」という誤謬がいかんして生じるかを見てきた。しかし「無差別の自由な意志決定」の否定は、人間に「意志の自由」があることまで錯覚として否定するものではない。すなわち、彼は動機が与えられた場合の意志の働き、つまり人間の個々の意欲に関しては恣意的な選択決定の可能性を認めず、「無差別の自由な意志決定」として私たちが自己意識の陳述に従って想定しがちな「意欲の自由」を否定する一方で、「意志の自由」を考える可能性は否定していない。既にこれまで論じてきたように、彼は自由を、物自体としての意志がそこにおいて考えられる形而上学的次元に認めるのであり、この自由は、無根拠であるがゆえに別様でありえなかった必然性と同時に、あるがまま、欲するがままという意味で、恣意性とは全く異なる自由の意味を帯びている。ショーペンハウアーの自由意志批判の力点は、「決してこの世界〔＝現象界〕のうちにある何らかの原因がその結果を始めから終わりまで生み出すのでも、また結果を無から創造するのでもない」(SW IV, 46)と言われるように、先行する原因なしに、つまり恣意的という意味で自由に結果としての行為を無から創造する、第一原因としての意志が自由意志の名のもとで考えられてはならないという点にある。つまり、ここで彼は意欲の自由を否定しながら、無根拠としての意志の自由が成立することを主張しているのである。

ショーペンハウアーの主張の整合性については、超越論的観念論の枠組みに則って彼が自由について論じる際の具体的な内容を踏まえつつ確認してゆこう。行為に際して「自分は一方を欲しうるのと同様に他方をも欲しうる」と自己意識が感じている意欲の自由はショーペンハウアーにより錯覚であるとされたが、その錯覚の例として彼は「弾丸の装填された拳銃を手にして、自分はこれで自殺できると考えている人」を挙げる(SW IV, 43)。この場合、彼の感じている「できる」は「欲するならば」という条件付きである。しかし、決してその意欲を動機から独立に、つまり自由に起こしたり起こさなかったりすることはできない。その場面で決定的であるのは動機である。生への執着という動機が彼の自己意識の与り知らぬところで勝っている場合、彼はどう熟慮を重ねようとも、動機の影響のせいで引き金を引くことができない（もっとも彼の意識には自分が恣意的にそうしたように感じられているのだが）。反対に、現実の苦痛を斥けたい等の動機が生への執着に勝れば、彼は引き金

を引かずにいることはできない。いずれの場合も行為がどのように現れるかを規定しているのは動機であり、悟性はその充足根拠を突き止めることができずとも、現象する行為にはそれが生じるに足る原因が考えられねばならない。この事態を指してショーペンハウアーは「恣意的なものがまさにそれ自体で必然的である」(SW IV, 65)と述べる。つまり、たとえば行為者自身の自己意識には恣意的な選択決定をしているように感じられたとしても、動機に喚起されることなしに決意が生じてきたのではなく、意欲する主体に対して動機が与えられることで決意が呼び起こされるのであり、決意がどのような形で現象するかは外的諸条件によって必然的に規定されているのである。

以上で見た通り、意欲は動機なしには喚起されず、意欲がどのように現象するかを動機は完全に規定しているのであるから、意欲を恣意的に起こしうるという意味での意欲の自由は否定されることになる。そうであるとはいえ、特定の動機がどの個体に対しても同じ結果をもたらす原因となるわけではない。ショーペンハウアーにおける動機と各個体の「隠れた特性」である性格との関係については第二章第二節で既に詳述した。行動は動機と性格という二つの要因の産物であり、動機によって特定の場所、時間での行動の「現れ方」が厳密に根拠律に即して規定されるのに対して、他方、そもそも「何」がその個体にとって行動の動機となる／ならないか、その動機に応じて「何」が現象するか、これらのことを動機づけから全く独立に規定している性格が叡知的なものと考えられたことによって、意志の自由を考える余地は残されていた。動機と行為との関係は、個体の性格を媒介とした必然的な関係である。しかもその性格は、無機物や動植物においては種の性格が優勢であるのに対して、人間においてはもはや種の性格に完全には還元されない各人の個性的性格が認められる。自分自身の性格であっても、その全体をアプリアリに洞察することはできず、実現された行為の客観的な観察を通じて帰納的に獲得するしかない。そうして得られた性格が「経験的性格」と呼ばれる。動機と経験的性格との関係から行為が帰結するというこの過程には、自由を考える余地は全くない。ここまでの論述から、ショーペンハウアーによつては動機による必然的規定に基づいて人間の他行為不可能性が主張されることになる。

しかし、先行研究に倣って以上の内容を「決定論」⁵⁸と特徴づける見方はやや性急であろう。むしろ、ショーペンハウアーが意志そのものにおいては自由を認めることを勘案すれば、以上の内容を指して決定論と呼ぶことは、カントの第三アンチノミー解決とは異なる仕方であるとはいえ、ショーペンハウアーが自然必然性と両立する自由の可能性を考えている

ことを見えにくくしてしまう。経験的性格として自らを表している物自体としての意志の本質存在は叡知的性格であり、なるほど動機に応じて特定の行為を決意するという意志の働きは、その個体の叡知的性格によって必然的に規定されている。しかし、物自体としての意志は根拠律の妥当範囲外にあり根拠を欠くがゆえに、叡知的性格そのものには必然性と両立する意味での自由がある。動機が与えられた場合、意志の働きは必然的に生じる、このことを先には他行為不可能性と呼んだ。しかし、そもそも何らかの動機が結果を必然的に引き起こすという根拠律の妥当する世界、すなわち表象としての世界は、意志を成立条件としてその上に成り立っている。このことは換言すれば、根拠律に基づく思考というものが意志から派生しているということである。正編に見られる「意志」と「自然における力」の区別はこの思惟方法に基づいている(SW II, 133)。原因から結果を引き起こすあらゆる「力」の概念は、諸他の概念と同様、客観世界の直観的な認識から創出されたものであり、根拠律全般はこの「力」の概念と起源を一にしている。従来「力」の概念に「意志」の概念は包摂されてきたが、ショーペンハウアーは意志が「一切の可能的概念のうち、その起源を現象の内に持たず、つまり単なる直観的表象の内に持たず、各人の内奥に由来し、各人の直接的意識から生じる唯一の概念」(SW II, 133)であることから、意志をカントの物自体の位置に据え、従来とは反対に「意志」のうちに「力」を包摂する。それにより、原因論的説明においては常に前提され、それ以上説明できない「根拠なきもの」である意志が、根拠律とその妥当領域である表象としての世界の成立条件として理解されるのである。人間の行為に関しても、「彼にとっては、彼がまさしく彼であって他の何者でもないがゆえに、つまり彼がしかじかの性格を持つがゆえに、いかなる他の行為も不可能であった」(SW IV, 93)と言われるように、動機が与えられてしまえば、行為は常にその人の性格に応じて必然的に生じる。しかし、その人の叡知的性格の在り様は、何か理由や原因があってそうあるのではない。その性格を当人が自ら恣意的に選び取ったのでも、動機づけられて経験的に獲得したのでもない。選択や動機づけといった、根拠律に従って遂行される私たちの全ての営みが、「根拠なきもの」である意志を成立条件としているのである。このとき、叡知的性格は根拠依存的でないため別様である可能性が無く、同時に根拠依存的でないため何にも規定されていない。こうしてショーペンハウアーは「無差別の自由な意志決定」という意味での意欲の自由を否定したうえで、無根拠という意味で必然性と両立する自由の成立を認めるのである。彼は自由を行為の領域から「より高く、私たちの認識にとって容易には近付けない領域」(SW IV, 98)へと移し上げたのであり、その領域において成立する自由を指して「超越論的」(ibid.)と形容す

る。彼が考える意志の自由とはこのように、経験を支配している根拠律の妥当範囲を超えたより高次の次元、すなわち形而上学的次元に認められる。

第二節 叡知的性格と責任

これまでの考察から、ショーペンハウアーによって経験的次元での個々の意欲の自由は否定されるが、形而上学的次元に認められる意志の自由は無根拠という意味で成立すると考えられていることが明らかとなった。形而上学的次元に成立する意志の自由を叡知的性格の自由と考えるならば、叡知的性格に帰せられる責任が成立する次元もまた現象の内に無いことは明らかである。叡知的性格という形で自由を論じるカントとショーペンハウアーの相違はそれぞれの考える責任の論じ方の相違として露呈してくる。ショーペンハウアーにおいて責任が形而上学の基礎であると言われることから、彼が責任の意味をカントとは異なる仕方でどのように捉えているかは精確に把握されねばならない。そこで本節ではまず、カントとショーペンハウアーそれぞれが行為の責任について論じる内容を対照し、両者がともに責任を叡知的性格に帰属するものと考えつつも、責任の意味を捉える思考の脈絡と、そこから帰結する責任の意味に大きな相違のあることを浮き彫りにする。そのうえで、ショーペンハウアー独自の責任理解の特徴をさらに究明してゆく。

まずは行為の責任に関するカントの論述を見よう。カント曰く、一つの観点では、私たちはある主体の行為について、彼の経験的性格と、行為を誘発した機会原因とに注目し、自然結果に対するのと同じ手続きで行為の原因を探究できる。すなわち、ある人が不正を為したとき、先行する経験的な諸要素を、この行為を帰結させた原因と考えることができる。しかし、それによって彼の責任が少なくなることはない。現象としての行為にはそれを惹起するに十分であった諸要素、つまり充足根拠が必ず求められねばならないにもかかわらず、私たちは通例、行為の責任をそういった諸要素にではなく行為者に見出す。ここまでの理解に関しては、ショーペンハウアーとカントとの間に大きな相違は無い。しかし、両者の一致はここまでである。カントによると、行為者に責任が帰属することは、「…この行いを、先行する諸条件に関して全く条件づけられていないものとして、あたかも行為者がこの行いととも結果の系列を全く自ら始めたかのようにみなすことができる」(A555/B583)という、理性的存在者の「自由による原因性」を根拠としている。「絶対的自発性」とも換言されるこの「自由による原因性」はカントによって「上述のあらゆる経験的な諸条件にもかかわらず、人間の振舞いを別の仕方で規定することが可能であったし、またそうすべきであった原因

としての理性の法則」(A555/B583)と説明される。この「原因としての理性の法則」、つまり行為に際して理性が示す原因性の法則がカントにおける叡知的性格である。それゆえカントの場合、行為の責任を行為者に帰することができるのは、その叡知的性格に関して言えば彼は行為に際して自由であるとみなしうるのであり、それゆえ行為に際して「そうしないこともできた」という、いわゆる他行為可能性が認められるためである。ここでは「自由による原因性」は他行為可能性の根拠であり、それゆえ帰責可能性一般の根拠でもある。私たちが通例、自他の行為の道徳的責任を問題にする際にはこの思考法に則っている。感性的諸条件がどうであれ、私たちは行為者を実際とは別様に行為しえたり、またそうすべきであったとみなしうる。このように、カントにおいて行為の責任は帰責可能性の問題として考えられている。

それに対してショーペンハウアーは、カントのような方法で帰責を説明しない。彼は「意志論文」を通じて人間の行為の自由を完全に否定し、行為を全て厳格な必然性のもとに従属させて他行為不可能性を主張しただけでなく、さらに一歩進み、意志の働きの生起の必然性、すなわち他意志不可能性をも主張する。自らの意志の働きの叡知的性格によって完全に規定されていることによる他意志不可能性は、同時に「真の道徳的自由」(SW IV, 93)である根拠律からの独立性をも意味する。そのような自由に伴う責任をショーペンハウアーは、カントが提示したように他行為可能性に基づいて客観的に課される責任と考えるのではなく、各人が自らの行為に対して持つ主観的制約に注目する仕方と考える⁵⁹。すなわち彼は、「私たち自身が自らの所行を為す者(Thäter unserer Thaten)であるという揺るぎない確信」(SW IV, 93)に基づいて生じる「きわめて明瞭かつ確かな、私たちのしたことに対する責任の感情」(ibid.)として責任の意味を捉えるのである。

ショーペンハウアーが考えていた「責任の感情」の内実を明らかにするため、それについて最も具体的に述べられている次の引用を見よう。「…客観的には(事実に関しては)、現にある状況下、彼を規定した動機の影響下であっても、やはり全く別の行動が、いやそれどころか、彼の行動とは正反対の行動すら全く十分に可能であったし、もしもただ彼が別の人間でさえあったならば、それは起こりえたであろう。無論、彼にとっては、彼がまさしく彼であって他の何者でもないがゆえに、つまり彼がしかじかの性格を持つがゆえに、いかなる他の行動も不可能であった。しかしそれ自体としては、つまり客観的には、他の行動は可能であった。それゆえ彼が意識している責任は、さしあたり表面的に所行に関わってはいるが、

究極的には彼の性格に関わっている。つまり、彼は彼の性格に対して責任を感じる」(SW IV, 93)。この引用からはまず、行為者が実際とは別様に行為しえた可能性が反実仮想の形で否定されていることから、彼の他行為不可能性の主張が読み取られる。引用の前半でショーペンハウアーはカントと同様、叡知的性格という人間の自由に基づいて行為者の他行為可能性について言及している。しかし、彼はここで「客観的には」他行為可能性を認めることが可能であると述べ、その場合の条件として「もしもただ彼が別の人間でさえあつたならば」と後続の条件を強調する。現下の状況がどうであれ、動機は行為を帰結させる二つの要因のうちの一つにすぎないのであるから、私たちは性格という行為のもう一つの要素の如何によつては、実際に帰結した行為と異なる行為が可能であつたと「客観的には」判断できよう。しかし、他ならぬ行為者本人にとってはどうか。ショーペンハウアーが問題にしているのはこのことである。彼は行為者が実際とは別様に行為しえた可能性を、その人が別の人間である場合というありえない想定を条件とした場合だけに限定する。別様に行為しえた可能性は、彼が彼でない場合という不可能な想定にでも立たない限り認めることはできないのである。行為者本人にだけ行為という一現象は同時に意志として開示されるのであるから、行為者が自分ではない別の誰かであることの「ありえなさ」は行為者その人にも関わる制約であり、客観的には決して判定できない。「彼がまさしく彼であつて他の何者でもない」こと、ないし「彼がしかじかの性格を持つ」ことは、行為者その人にとってのみ有意味な「主観的制約」(SW IV, 93)である。したがって引用前半からは、客観的にはどうであれ、主観的な制約を感じている行為者本人に限定するならば、自身の意志の開示性が直接的に確実であるのと全く同程度に他行為不可能性は確実なことである、というショーペンハウアーの主張が読み取られる。

続いて引用後半の内容に移ろう。先の引用で他行為不可能性の根拠として挙げられていた主観的制約、つまり「彼にとっては、彼がまさしく彼であつて他の何者でもない」ことは、言葉を変えて「彼がしかじかの性格を持つ」ことであると言われる。そしてそのような主観的制約に基づいて行為者は自らの叡知的性格に対して責任を感じる、と引用は論結される。ここで問題となるのは、カントにおいて「他行為可能性」の根拠であつた叡知的性格が、ショーペンハウアーにおいては「他行為不可能性」の根拠となっていること、そしてそれにもかかわらず、ショーペンハウアーにおいてもカントと同様、責任は行為ではなく、行為として結実した彼の自由な叡知的性格へと帰せられることである。この点をいかに整合的に理

解するかがショーペンハウアー責任論の最大の難点となる。前章までの考察を踏まえて言えば、まさにこのカントとショーペンハウアーとの自由に伴う責任に関する問題の取り扱いの相違において、両者の叡知的性格の意味の相違、ひいては両者の理解している自由の意味内容の相違が決定的に顕在化している。ショーペンハウアーが独自の叡知的性格の概念を軸に展開する責任論は、「自由による原因性」という形で行為者に自発性を認めることから行為者の責任を問うカント的な帰責可能性とは全く異なる意味で責任の概念を取り扱ってゆくこととなる。

ショーペンハウアーが考える責任の意味については、それが行為を導いた性格と自分自身との同一性を根拠として行為者自身に感じられる「責任の感情」と言われたことに注目して見る必要がある。先の引用で他行為不可能性の根拠となっていた「彼にとっては、彼がまさしく彼であって他の何者でもない」という主観的制約の内容を、ショーペンハウアーは「私たちの一切の所行が動機に依存するにもかかわらず、全ての所行に否定しがたく付随し、それらを私たちの所行たらしめる専断性(Eigenmächtigkeit)と根源性の意識」(SW IV, 97)と表現している。このような「専断性と根源性の意識」はどこまでも主観的であり、責任の感情がこのような意識に基づいて生じる以上、何らの客観的根拠をも持たないことは確かである。では、責任の感情とは単なる錯覚であるか。少なくとも、か的主観的制約について「妄迷ではない」(SW IV, 97)と述べるショーペンハウアー自身はそうは考えていない。主観的根拠しか持たないものを全て錯覚と断じることが性急である。私たちには、責任の感情が感性的触発から生じる感情一般とは区別される特殊な意義を持つと考える可能性が残されている。つまり、責任の感情がショーペンハウアーの形而上学における普遍的な認識と一致していることが示されるならば、責任の感情に基づく主観的制約の方も、普遍的な妥当性を持つと考えられる。彼はこのことを示そうとするのである。結論を先取りするならば、責任の感情は意識の事実である良心の働きによって開示される自己の本質存在に根差した罪として説明される。この苦悩の世界の本質であり、苦悩の尽きせぬ源泉であるがゆえに世界の一切の罪が帰属する世界の本質が、まさにこの自分の本質存在、つまり叡知的性格に他ならない。責任の感情についての論考はこのように自らの本質存在に根差す罪の自覚の問題へと深化してゆくのであり、責任の意味は自らの本質存在の罪という根源的意味を獲得する。このような責任理解について以下でさらに立ち入って考察してゆこう。

責任の感情を惹起する行為の専断性と根源性の意識が意味するのは、行為を導いた性格

が行為者自身の特性に他ならないということである。その性格が現象としては何らかの行為の形をとるため、性格において行為と意志は一致することになる。ショーペンハウアーの場合、この一致は各人の身体における意志の直接的認識によって示される。誰もが自身の随意運動をその状況下での自らの意志の働きと一致した現象として認識しているのに対して、他の物体の物理運動がいかなる意欲の発現であるかは認識主観にとって無関係で不可解なままである。それゆえいかなる客観も私の身体と同じ仕方で認識することはできない。そのことは裏返せば、誰にとっても自らの身体と他の客観との区別は、他の客観の認識やそこからの推論を要さずとも可能であることを意味する。その意味で、自らの身体（運動）における意志の認識は、彼が彼であって他の何者でもないことの直接的（＝無媒介の）認識である。このような行為の二重の認識によって、現象としての行為は同時に自分自身の本質存在と結びついたもの、つまり「私たちの自由の業(das Werk unserer Freiheit)」(SW IV, 97)として意識されるのであり、このことが行為の専断性と根源性に関する主観的制約の内実である。

実現された行為が自らの叡知的性格を表す自由の業であると自覚するとき、この主観的制約は他行為不可能であるという主張といかにして両立しているのであろうか。この点を理解するためには、性格において現象する物自体としての意志が「無根拠」という意味で自由であるがゆえに、ショーペンハウアーにおいては他行為不可能性が他意志不可能性を意味していたことを踏まえる必要がある。ある行為を通して経験的性格が認識されるとき、その経験的性格は叡知的性格を根拠として成立したのでも、また他の何かを根拠として成立したのでもない。叡知的性格は行為の超越論的制約であり、行為は、板橋勇仁の表現を借りれば、「その根拠を現にそのようであること以外のどこかや他の何かにおいて有するものではないという事態、したがって、まさしく現にそのように現れるゆえにそのようであるという事態として現実化」⁶⁰ しているのである。他の何かを根拠として現象するものであれば、根拠の如何によっては別様でもありえたであろうから、そのものは相対的、可变的であろう。しかし、いかなる根拠にも依存していない根拠なきものには、別様であった可能性が無い。つまり、叡知的性格は実際の行為として実現された行為以外を意欲することはありえなかった。しかし同時に、叡知的性格が他の何をも根拠とせず、根拠律と無関係であることは、言葉を換えれば、意志が自らの働きを欲するがままに現していることと同一の事態を指している。この点に、ショーペンハウアーにおける無根拠としての自由が必然性と両立する自由であるという独特の思考法が現れている。つまり無根拠としての自由は、他意志不可能で

あるという消極的な定義の反面、何ものにも規定されずあるがまま、欲するがままに自らを表すという「自在」⁶¹の意味を帯びる。ここに板橋は、生の拠り所の無さを正視するニヒリズムの認識から、「一々のことのそのありのままが、現に意志自らがもともと望み意欲するがままである」⁶²ことへの「逆説的な＜転換＞」⁶³を指摘する。無根拠としての自由の最も重要な意味はまさにこの「意志自らがもともと望み意欲するがまま」ということである。行為者はあらゆる瞬間ごとに自身の所行において欲するがままの己の本質を実現しているであり、それは「一々のことの生成と意志の初発とが底なしに一つになる」⁶⁴こととして自由である。こうして私たちの他意志不可能性は、他行為不可能性をまさに意味しているにもかかわらず、意志がいかなる根拠にも依らず欲するがままに自在に現れていることとしての自由と両立しているのである⁶⁵。

以上の考察から明らかとなったように、カントにおいて叡知的性格に帰せられる責任とは、理性的存在者が持つ自由による原因性を根拠として客観的に帰せられる帰責の問題として取り扱われていたのに対して、ショーペンハウアーはもはや帰責可能性の文脈では責任の問題を取り扱っていない。彼が責任を問題とする場面で考えるのは、為された行為を自らの行為と感ずる行為者の主観的制約を根拠として、行為に対して感じられる責任の感情である。彼はそこで、あるがままの自由を所行において実現する各人各様の本質的意欲、つまり自らの叡知的性格が行為に対して責任あるものだとする、どこまでも主観的な事態を問題としている。そうであるならば、ショーペンハウアーが端的に「性格が罪を負わなければならない」(SW IV, 94)と述べ、責任を「罪」と捉えることの意図も明らかとなる。当然この「罪」とは客観的基準に基づいて行為者に帰責されるという経験的次元での罪を指すのではなく、叡知的性格が自由であるがゆえにその人の生の一切を通じて表される、彼その人の本質存在の罪を指す。叡知的性格が自由であることは、行為の倫理的意義がいかなる経験的条件によっても規定されず、また変更もされないことと表裏一体である。それゆえある人が不正を為したならば、それは彼の叡知的性格が、不正を為すことを一切の経験的条件から独立に意欲していることを直ちに意味している。不正な行為が生じたのであれば、その行為を彼が何とか為さずにおくことなどありえなかった。彼の叡知的性格が不正を為すほどまでに強い意志であり、彼が実はそういう人間であって、今も、この先も（彼が別の人間にならない限り）そういう人間のままであることが所行を通じて感じられる。このことは、斎藤慶典の言葉を借りるならば、別様ではありえなかった自らの行為を通じて「自らをおのれの存在の起源にして原点に置く」⁶⁶ことが可能となることであると言える。つまり、決して別

様には行為しえず、それゆえ客観的に責任を追及されることがないとしても、彼は行為の専断性と根源性の意識を持つのであり、そこから生じる責任の感情を感じている限り、人は為された業を自らの自由の業として引き受け、その責任を担いうる者として立つことができる。その可能性を開く契機が、ショーペンハウアーによって「良心の不安」と呼ばれている。ここで自由と責任は良心の働きと関わる。この点について次節で中心的に論じてゆく。

第三節 責任と良心

前節で確認したように、ショーペンハウアーにおいて責任は「責任の感情」と捉えられ、自らの本質をなす個性的意志の性質、自身が何者であるかを規定している叡知的性格に対して感じられる罪の意識を意味していた。このようなショーペンハウアーの責任理解に対して C. ジャナウェイは次のように指摘する。「私と、サメないし津波との違いは、サメと津波が自らの本質に従って活動するだけである一方、私は責任ある行為者であることに関する付加的な諸々の感情を持っているということである。しかし、もしこれが唯一の違いであるなら、ニーチェは正しかったようだ。なぜなら、これらの感情を正当化するものは何もないからである」⁶⁷。ここでジャナウェイは、ショーペンハウアーによっては責任の感情を正当化する客観的根拠が示されておらず、自らの本質にしたがって無自覚に活動するだけの有機的および無機的諸物から人間を区別するものが、単に行為者としての自覚という主観的根拠でしかない点を指摘する。引用後半でジャナウェイが念頭に置いているのはニーチェの次の批判である。「…ショーペンハウアーは、ある種の行動は自身への不満（罪の意識）を引き起こすので、責任が存在するはずである、と推論した。なぜなら、もし人間の全ての行為が単に必然的に進行する—それは事実であり、この哲学者の洞察にも適っている—だけでなく、人間自身が同じ必然性でもって自身の全本質を獲得するならば—ショーペンハウアーはこれを否定する—、この不満には何の根拠(Grund)もないことになる」⁶⁸。責任の感情に関するショーペンハウアーの論証には根拠が無いというここでのニーチェの批判にジャナウェイも先の引用内で同意するわけだが、この批判は本論文においてこれまでに提示された責任の解釈を採用したとしても妥当するものであろうか。

ニーチェによれば、単に行為の結果の有益さ・有害さにすぎなかったものが行為自体に内在する良さ・悪さという特質であるかのように誤解され、その特質の帰属する場所が行為から動機、そして本質へと遡及的に考えられていった結果、自らの本質に責任があるという

「責任に関する誤謬の歴史」⁶⁹が出来上がったのであり、それが「叡知的自由という寓話」⁷⁰の内容を成している。そして、ショーペンハウアーが考える責任の感情にもこのような誤謬に基づいた起源が指摘される。すなわち、ショーペンハウアーはある種の行為に「罪の意識」⁷¹が伴うという「不満の事実」⁷²から、その「不満の正当性」⁷³、つまりその不満の成立する叡知的次元における余地を誤って推論し、それによって叡知的自由を証明できると考えている。しかしニーチェに言わせれば、そのような不満は人間が自由であるからではなく、「その所行が必ずしも必然的に帰結せねばならなかったのではないという誤った前提」⁷⁴、つまり他行為可能性の前提に基づいて、人間が自らを自由とみなしているから感じられるにすぎない。つまりニーチェの批判は、第一段階として、ショーペンハウアーの考える責任の感情にそれが錯覚ではないと主張するための根拠が無い点を指摘し、第二段階として、もしその責任理解を根拠づける理論があるとすれば、それは他行為可能性という誤った前提に基づいて自らを自由とみなす誤謬推理であろうから、やはり不満や罪の意識の正当性を叡知的次元で根拠づけるものではない、と約言される。さしあたり、この批判の第二段階に対しては、これまでの本論文での考察に基づいて解答が与えられる。すなわち本章第一節で確認した通り、ショーペンハウアーは責任と自由を論じる際に、自己意識の陳述に基づいた「無差別の自由な意志決定」の意味での他行為可能性を明確に否定していたのであるから、責任の感情を根拠づけるために彼が他行為可能性を前提とした誤謬推理に恃んでいたとは考えられない。ニーチェの批判は、別様に行為できたことからではなく、別様に行為できなかったこと（他行為不可能性）がそれ自体として意志の無根拠としての自由（自在）を意味しているというショーペンハウアーの自由理解の根幹を看過している。したがって、検討の余地が残されているのはニーチェによる批判の第一段階、すなわち責任の感情が錯覚ではないことをショーペンハウアーがどのように説明するかである。本節では彼の責任論における良心の働きを見ることで、ニーチェの批判に対してショーペンハウアーの責任理解を踏まえて提示されるべき解答を探究してゆく。

行為に伴う責任の感情は、責任の所在として手近にある行為を指しているように見えるが、実は同じ方向にある「それより遠くの対象」(SWIV, 98) に向けられている。その対象が各人の本質存在、別言すれば行為の決意の源泉である各人の個性的意志である。この個性的意志が叡知的性格の内実であることは第三章第三節で既に確認された。このことは「道徳論文」では端的に「良心によって、なるほど行為がきっかけではあるが、しかし本来は本質

存在が告発される」(SW IV, 177f.)と述べられる。このように、私たちが感じる責任の感情の根底には対象認識されることのない私たちの本質存在を特殊な仕方で認識する良心の働きがある。良心が「行為の倫理的意義の単に感じられた認識」(SW II, 422)と定義されることから、良心は行為に伴い、「私たちの生の行状の倫理実質」(SW II, 356)を不変的に規定している叡知的性格を責任の所在として告発する働きである。以上のような理解は、良心が「所行から人間に次第に生じてくる、彼の個性的意志の自己認識」(SW II, 403)と説明されることから支持される。

良心として説明された意志の自己認識の特徴は「所行から人間に次第に生じてくる」点にある。では、ここで考えられている自己認識とはどのような認識であるか。以下の引用を見よう。「…性格がこの〔動機の登場という〕仕方で作動させられることによって初めて、性格はその独自の性質を認識能力に知らせる。…この親しい、次第に親密になりゆく面識こそ、人が本来、良心と呼ぶものである」(SW IV, 95)。引用で示される通り、所行を通じて知られる経験的性格の「独自の性質」が叡知的性格を指し、それとの「次第に親密になりゆく面識」が良心である。この「面識」という表現については次の引用が考察の手掛かりとなる。

「生き様は経験的性格という像を描く。その像の原型(Original)が叡知的性格である。悪人はこの像に戦慄する。その像が大きく描かれ、世間の人々が彼と嫌悪の念を共にしようが、小さく描かれて彼だけがそれを見ることになろうが同じことである。なぜならこの像は彼にだけ直接に関わるからである。この〔叡知的〕性格が一切の時間から自由であるとも、一切の時間を通じて不変的であるとも感じないならば、過ぎ去ったことは単なる現象なのでどうでもよく、それが良心を不安にさせることもありえなかったであろう。しかし悪人が自己自身を否認しない限りそうはならない。それゆえずっと前に起こったことが依然として良心に重くのしかかるのである」(SW II, 433)。

ここで良心は、悪人の生き様が描き出す経験的性格の「原型」、つまり叡知的性格が「一切の時間から自由」であり且つ「不変的」であるがゆえに不安を感じると言われる。なるほど彼の性格は誰もが客観的に認識できる諸々の所行や行状、つまり「生き様」という形で描かれるが、しかし所行を通じて悪人が自らの性格を認識する仕方は、他者のそれとは根本的な相違がある。つまり生き様の描く像は、まるで指名手配のポスターのように、描かれた原型が自らの叡知的性格であると自覚する者だけを戦慄させ、良心に不安を感じさせるのである。その理由が引用では「なぜならこの像は彼にだけ直接に関わるからである」と説明される。ここで、良心の働きが所行を通じて次第に生じる性格の「独自の性質」との「次第に

親密になりゆく面識」と言われていたことの内実が明らかとなる。すなわち、行為に伴ってその倫理的意義を認識し、行為を決意した本質存在を告発する良心の不安は、所行の倫理の実質を規定している自らの叡知的性格を責任の感情という仕方で直接に開示する働きである。自身の叡知的性格とのこの直接的な関わりを指して、良心の働きは叡知的性格との面識、自身の本質存在である個性的意志の自己認識と言われる。

良心の不安として以上のように説明されるこの認識は、ショーペンハウアーの形而上学の始点であったこの私の身体の直接的認識と同様、行為の意義についての意志の直接的認識である。つまり、正編第二巻での身体理解が行為の倫理の実質を主題とする第四巻でも援用され、身体の二重の開示性が所行の二重性を、つまり良心による所行の倫理の実質の開示性を担保しているのである。したがって、ショーペンハウアーが考える責任の感情もまた、彼の形而上学の主軸である身体認識によって支えられている。先の引用で、過去の所行が良心を不安にさせないことがありうるならばそれは自己自身を否認するよりほかにないと述べられていたのは、まさにショーペンハウアーがここで「私の身体」と呼びうる意志の直接的認識を、良心の不安に重ねているからである。所行が見せるその叡知的性格は私のものではない、責任有りとの像が咎める者は私ではない、という自己否定で以て良心の不安に耳を塞ぐほか、責任の感情から逃れることはできない。良心の不安は、満たされない意欲から生じる苦悩一般とは異なる「特別な痛み」(SW II, 431)であり、たとえ所行が現象として過ぎ去ったとしても、その所行に際して自分が欲したこと、自身の叡知的性格、「自分が何者であるか」に対して感じられる不安は消えない。叡知的性格に対する責任の感情が罪の意識と捉えられたことを勘案するならば、所行における自由の痕跡は罪として残り、時間を経ても何一つ変化しない自身の性格に永遠に妥当し続ける。そのことを告げる働きが良心の不安である。

そのような良心の不安は二つの認識を内容として持ち、その二つの廉で叡知的性格を告発する。一つには、良心は「…それ自体として、表象とその形式とを度外視すれば、あらゆる表象の内に現象しているのは一つの生への意志であり、意志はここで〔不正を為す場合〕自らを錯認し、自身に対してその武器を向けているのではないか」(SW II, 431f.)と問いかける。ここで悪人は「個体化の原理が信じられなくなる」(SW II, 417)、つまり自己の個体に対して他の個体を差別することの仮象性が「微かな予感」(SW II, 431)となって感じられ、現下の不正がその仮象の欺きによって導かれたことを良心は咎める。さらに良心の不安は「彼自身の意志の激しさ、すなわち彼が生を掴み、生に固執してきた力の激しさの認識」

(SW II, 432)でもある。先述したように良心の不安は、ひとえに叡知的性格が不変的であることから生じるのであり、不正を為すほどまでに強く生に固執する意志が彼の叡知的性格であること、彼が実はそういう人間であって、今も、この先も（彼が別の人間にでもならない限り）そういう人間のままであることを告げる。悪人はそこから、生への執着がもたらす苦悩からの救済から自身がどれほど遠く隔たっているかを推し量るのである。このような二つの内容を持つ良心の不安を契機として、叡知的性格に対して感じられていた責任の感情は、かくも救済からほど遠い叡知的性格の現象であるこの私が償うべき罪として自覚される。

以上の考察を踏まえることで、ようやく良心の不安が告げる叡知的性格の罪状がはっきりしてくる。ショーペンハウアーは叡知的性格に「道徳的責任」(SW IV, 56)が帰せられ、そこに「道徳的自由」(SW IV, 5)もまた存すると述べる。この道徳的自由がショーペンハウアーの考える意志の自由である。良心の不安が伝える二つの内容に照らせば、自ら選び取ったのではない自身の叡知的性格に対して感じられる道徳的責任とは、本来的に個体化の原理に従属し、エゴイズムを本質としていること、そしてそれゆえに真の救済の道に背いているという罪の意識である。「意志論文」の中には、叡知的性格の「道徳的責任」とは何かを具体的に示す叙述は見られないが、正編では第四巻の中でたった一度だけ「責任」の語が用いられており、その叙述を考察の端緒とすることができる。ショーペンハウアーは、この世界は意志が欲していることを映し出す鏡であり、世界が含む一切の苦悩はその意欲の表現であると述べたあと、次のように続ける。「どの存在者の身に起こることも、それどころか単に起こるかもしれないことも、全て彼に起こるべくして起こる。なぜなら意志は彼の意志であり、意志のあるがままに世界はあるからである。この世界の現存と性質に対する責任を担いうるのはこの世界そのものだけであり、決して他のものは担いえない。というのも、どうしてこの世界でないものがその責任を我が身に引き受けたがるだろうか」(SW II, 415)。この引用前半の叙述は、我が身に降りかかるあらゆる禍福を、原因である個人的行為に応じた必然的結果と考える因果応報説を唱えているのではない。というのも、ショーペンハウアーにおける責任の意味が根拠律の支配下でないことを私たちは確認してきたのであるから。ここにあるショーペンハウアーの意図を読み取るためには、彼が責任を明確に「この世界の現存と性質に対する責任」と呼んでいる点に注目しなければならない。叡知的性格に帰せられる道徳的責任とは、意志が欲するままに現れているこの世界の現存と性質、つまり本質的にエゴイスティックであり、仮象にすぎない表象の内に絶えず自らの個体の生存維持の根

拠を求めるしかない、苦悩の尽きない世界として在ることに対する罪と考えられる。このことが先には、自身の本質である叡知的性格が生への意志をどこまでも肯定する点で救済に背く方向へ遠く隔たってしまうという意味で、自身の本質に根差す根源的な罪とされたのである。

では、ショーペンハウアーにおける責任の意味を、生を欲するこの世界として現れている物自体としての意志の在り様そのものに根差した罪と考えるならば、その責任ないし罪を自身のものとして引き受けることはいかにして可能か。人にはおそらく、世界がこの様にあることと自身の叡知的性格とは遠く隔たった別の事柄に思えよう。自分が直接手を下したわけでもない個別具体的な苦しみは全てそれぞれの直接の加害者ひとりに関わることであって、この私とは何の関わりも無いと誰もが主張するはずである。しかしこの常識的訴えは根拠律に立脚して発せられた帰責可能性の観点からの異議であり、ショーペンハウアーが考える責任の問題の次元には届いていない。そのような訴えに対しては、次の引用がショーペンハウアーからの解答となるであろう。「…悪人はまさにこの意志全体であり、したがって彼は苦しめる者であるだけでなく、また苦しむ者でもある。ただ時間と空間をその形式とするまやかしの夢だけが彼を苦しむ者の苦悩から引き離し、免れさせている。しかしこの夢が消えうせたならば、彼は真理の通りに、快楽を苦痛で償わねばならない。…一切の混じりけを取り除いたこの真理の表現こそ、かの漠然と感じられて慰めようのない、私たちが良心の不安と呼ぶ苦痛である」(SW II, 432)。悪人が「苦しむ者」でもあるという視点に立つことは、悪人のせいで苦悩する者の姿を目の当たりにすればするほど難しい。誰でもその悪人が被害者と同じだけ、与えた苦悩に見合うだけの苦しみを味わう姿を見たいと思う。人はこの表象の世界において「応報はどこにあるのか」と嘆き、報復による均衡を正義の名のもとにこの世界で実現させたいと欲する。しかしショーペンハウアーが言うように、「永遠の正義 (ewige Gerechtigkeit)」は報復的な正義では断じてない (SW II, 414)。報復への要求に現れているのはむしろ、単に利己的に他者へと不正を働く以上の、「悪意」と呼ばれた衝動である。生の維持促進という規準で測れば利益にならないことを人間は欲する。ここに動物からの逸脱があり、悪意が共苦の正反対であると言われることもこのことから理解される (SW IV, 204)。つまり悪意とは、悪人が毀損した均衡を、彼にも苦悩が降りかかることで回復しようとする人間の本性的衝動である。

その個体化の原理の絶対性を破る一縷の望みが良心に託される。良心の不安により個性の仮象性が感じられることでのみ、人は苦痛を与える者である自分自身が同時に苦痛を

被る者でもあるという形而上学的視点を獲得することができる。その視点に立って見れば、「苦しみを与える者と、苦しみを受ける者とは一つである。前者は、自分は苦しみに関与していないと思い誤り、後者は、自分は罪に関与していないと思い誤っている」(SW II, 419)とショーペンハウアーが述べるように、良心が告げる、個性性を絶対視することがもたらす罪は、他者の犠牲の上で快楽を貪る「苦しみを与える者」だけでなく「苦しみを受ける者」の側にも等しくあることがわかる。両者は共に個性化の原理に囚われており、それゆえ救済から隔たっている。個性化の原理を看破して一切の本質を意志と見る形而上学的観点、つまり「永遠の正義」の相のもとで見るならば、苦しむ者の目にも次のことが認識される。すなわち、「この世界の上で行われる、あるいは行われた全ての悪は、自身の本質をもなしているあの意志から流れ出ており、自身においてもまた現象している。それゆえ、この現象とその肯定を通じて、そのような意志から生じた一切の苦悩を自身に引き受けそれに耐えることは、自分もまたこの意志である限り当然である」(SW II, 419)。両者は共に意志をその本質とし、それゆえ等しく苦しみを与える者、罪ある者であるし、苦悩する者、救われるべき者である。そうであるからこそ、たとえ人間の場合には意志が個性的性格となり、行為としては動機に規定されて様々な形態で現れるとしても、誰かの悪行は自分と全く異なる本質から生じたのではない。個性化の原理はこのことを見えなくするがゆえに斥けるべきマヤー（仮象）と言われるのであり、ショーペンハウアーの責任論の中核はこの思想にある。同じ一つの意志が、ある人のもとでは苛烈に、ある人のもとでは穏やかに現象することはあっても、両者の本質が別物であるということにはならないのである。そのことは「悪意は、ある民族では殺戮やカニバリズムという大胆な筆致で表現され、反対に別の民族では宮廷的陰謀や圧制、あらゆる種類の巧妙な策略という上品でささやかなミニアチュールで表現されるが、同じ程度の悪意でありうる。なぜなら、本質はどこまでも同じであるから」(SW II, 436)と例示される。この点への気づきの無いいかなる実践も、ショーペンハウアーが考える意味での責任を引き受けて罪と向き合う態度ではありえないのである。

以上で見てきた通り、良心の不安を契機に形而上学的観点に立つことによってのみ、人は責任を担うことが可能となる。そうであるならば、良心はその責任を担いうる者を直接に名指す働きとしても理解されよう。「…罪を負うべきは性格であり、所行だけがきっかけとなって性格は自身の罪を認めさせられる。罪のある所に責任もなければならず、責任は道徳的自由を推し量ることを正当とする唯一の与件であるから、自由もまた同じ所に、つまり人間

の性格のうちになければならない」(SW IV, 94)と言われるように、責任と罪、そして自由は叡知的性格のうちにのみ存する。直接に良心の不安を感じている限り、人は自らがその所行を為した者であり、現下の所行の倫理的実質を規定した罪ある叡知的性格を持つ者であり、それゆえ行為の責任を担いうる者が自分自身だけであること、それゆえに自由であることを突きつけられる。このことは翻せば、人間の自由は、本質的に罪を負う叡知的性格が他ならぬ自らの性格であり、それゆえに自らが責任を担いうる唯一の者であると自覚するとき、罪と共に自らの本質存在においてあるものである。先に引用した表現、「この世界の現存と性質に対する責任を担いうるのはこの世界そのものだけであり、決して他のものは担いえない」、ここでは責任を担いうるのは「この世界そのもの」であると言われた。ここに「この意志とこの世界がまさに私たち自身でもある」(SW II, 485)というショーペンハウアーの洞察が明瞭に表れている。意志の在り様を映し出す鏡が現にあるこの世界であり、この世界はこの私という成立契機を欠いて独立自存しているのではない。「世界は私の表象である」のであり、「世界は私の意志である」というショーペンハウアー哲学全体を貫く洞察が、責任を論じる場面では意志—世界—私という概念連関に基づいた世界の担い手としての私に関わるのである。そして、その意味での私の唯一性を開示する働きが良心の不安である。それゆえ、良心による倫理的実質の直接的開示はまた、大勢が像を目にする中でただ一人、良心の不安を感じているこの私だけが、叡知的性格に直接関わる者であるという、罪ある者としての唯一性を開示している。

こうしてその本質を意志とする一切のものには等しく苦悩と罪とが認められる。しかし苦悩も罪も、今現に自らを罪ある者として自覚し、責任を負いうるものは他ならぬ自分自身しかいないと感じているその人において実現しているのであり、その他のどこにも無い。そのような、叡知的性格に直面し戦慄する者の唯一性を良心の不安は開示している。それゆえ人は、生きとし生ける全てのものを罪ある者として平等と認めると同時に、その一切の罪を自らの一身で償うよう委ねられているのである。その償いが、ショーペンハウアーにおいては以下のような心術により説明される行動様式、つまり共苦と考えられている。「…現象の形式である個体化の原理は彼〔＝高潔な人〕をもはや固く捕えてはおらず、彼が他者に見る苦悩は、彼自身の苦悩と殆ど同様に彼に関わる。だから彼は両者の間に均衡を打ち立てようと努め、他者の苦悩を緩和するために享樂を諦め不足を忍ぶ」(SW II, 440)。共苦には、私たちがあらゆる非利己的な所行の後に覚える満足である「良心の安息 (gutes Gewissen)」(SW II, 441)が伴う。良心が安息を伝えることで、人は共苦こそが、つまり自他の個体の差

別を排し、他者の苦の緩和へと努力を向けることこそが、自らのうちに感じられた意志に対する責めを負うこと、罪の償いであると確信することができるのである。

ここまでの考察から明らかであるように、ジャナウェイが根拠なしと断じたショーペンハウアーにおける責任の感情は、自らの身体認識と同じ直接性でもって叡知的性格を開示する良心の働きによって説明される。良心は確かに叡知的性格に対して感じられる責任の感情を客観的に正当化する根拠ではない。それゆえ、ジャナウェイおよびニーチェからの批判が「ショーペンハウアーの論じる責任の感情には客観的根拠が無い」ということであれば、その通りである。しかし、たとえ良心が責任の感情の客観的根拠たりえないとしても、そのことによって良心の不安それ自体が錯覚として斥けられるのではない。良心の不安を契機に、自身を責任ある者と感じている限り、私たちはなるほど責任を負わねばならない根拠を持つわけではないが、しかし責任を負うことができる者であると知らされる。良心とは、倫理の実質を開示するという仕方で、その者の自由を予感させるものである。根拠律の仮象性と、所行に対して倫理の実質を規定しうる自らの自由な叡知的性格を良心が予感させることで、私たちは根拠律が支配するこの世界にありながら、生への意志を徹底的に肯定する在り様を否定し、世界の罪を引き受け担う可能性が開かれる。ショーペンハウアーの責任論は、意志の形而上学の立場から言えるこの可能性の問題を論じているのである。したがって、ニーチェの批判はそもそもショーペンハウアーの自由と責任の問題の取り扱いについて、彼が根拠律に即した叡知的自由の客観的証明を目的としていない点を捉え損なっていると言える。また、そのような証明に拘泥してショーペンハウアーの自由と責任の関係を捉えるジャナウェイのような仕方では、責任論は彼の哲学の弱点としてみなされるほかない。

自由を存在体に備わった何らかの特性と捉えるのではなく、責任を担う限りで可能的なものと捉えるショーペンハウアーの思考法は、斎藤慶典がハイデガーの『存在と時間』での良心論を踏まえて提示する「自由は責任という仕方で初めて成立する」という理解と一致している⁷⁵。私たちは自由であるから責任を負うのではなく、良心によって私たちの本質存在である叡知的性格の責任と罪が告発され、それを私の責任ないし罪として担う限りで、叡知的性格の責任があり得る場所、つまり形而上学的次元において、私たちが自由である可能性もまた担保される。それによって主張されるのは、自由が確実に存在することではなく、私たちが自由である可能性、形而上学的次元を考える可能性が残されていることである。ニーチェはこのようなショーペンハウアーの意図を見誤った。本節冒頭で既に指摘したように、ニーチェは良心の呵責とそこから推論される叡知的自由を錯覚であると断じるための根拠

として、ショーペンハウアーのその推論が結局は他行為可能性に基づいていると指摘した。しかし、ショーペンハウアーが考える責任と罪の意識は、他行為可能性に基づいて推論されているのではない。彼は他行為不可能であるにもかかわらず感じられる責任の感情を、良心の不安の内実の解釈を通じて提示しようとしたのであり、それは別様に行為できたのにそうしなかったことから来る罪ではなく、自分がどうしても別様に行為できるはずもないものであることから来る罪である。ニーチェはこの点を見ることができておらず、このようなニーチェの意見に賛同している限り、ジャナウェイによってもショーペンハウアーにおける責任の内実が精確に捉えられていたとは言えない。以上のことから、叡知的自由への推論が他行為可能性を前提しているがゆえに「所行の後に伴う不満が理性的である必要は全くない、それどころか確実に理性的ではない」⁷⁶というニーチェの批判は根拠を失い、責任の感情や罪の意識が叡知的なものとして形而上学の領野に属していないことの確実性の証明に失敗する。ニーチェの批判は精々「所行の後に伴う不満は必ずしも理性的ではない」と主張しうるにすぎず、良心を錯覚であると断ずることはできていない。もちろん、責任と罪の意識から逃れるべく、良心の不安を錯覚として斥ける可能性も残されている。しかしそれは、ショーペンハウアーが提示する形而上学的な自由と責任の解釈以上の正当性を持つのではない。二つの可能性はフラットである。それゆえ、後者の立場を取ることは可能性は残され、形而上学的次元に自由と責任を考えるとというショーペンハウアーの目的は達成される。

ショーペンハウアー側からの見解としては、ニーチェが採ろうとした道、すなわち良心の不安を錯覚と断じ、個体化の原理が見せる仮象にいつそう強く執着する道は行き止まりである。エゴイズムの圏内では、満たされた願望は不断に新たな苦しみを生み、悪に伴う永遠の胸騒ぎ、癒しえない苦痛はもはや直接には緩和しえないため、人はエゴイズムから発するのではない「悪意」や「残酷さ」からその苦悩の間接的な緩和を求め、他者の苦悩を目的それ自体として眺め楽しむ「血の渴望(Blutdurst)」に至る(SW II, 430)。第二章で確認した分類では、非利己的な悪意は利己的な不正から区別された。この悪意や残酷の衝動は、共苦の正反対に位置すると考えられている(SW IV, 204)。そうであるからこそ、良心の不安が告げる通り、個性を仮象と看破し、自身の責任と罪を担う態度は、悪意とは正反対の共苦となる。良心の不安を感じ、「良心の賛同」(ibid.)の感じられる責任を担う道へ向かうか、「内的自己批判」(ibid.)の伴う責任を放棄する道へ向かうか、この良心の不安に対する態度決定が共苦と悪意の分水嶺となっている。そして重要であるのは、共苦は決して自身と他者を同等に扱うこと以上に進む根拠、つまり自分より他者を優先する根拠に基づいて為されている

のではないことである。「今や他者への純粋無私な愛が完全となる場合、愛は他の個体とその運命を自身のそれと全く同等に置く。心術の善は決してそれ以上進みえない。というのも、他の個体を自身よりも優先するための根拠は無いからである」(SW II, 443)と言われるように、「他の個体を自身よりも優先するための根拠は無い」のである。ここで利己的な根拠の欠如は、根拠律を超える自由という積極的意義へと反転する。良心はその自由の痕跡を倫理の実質として伝える。こちらが救済の方途であると伝える「良心の安息」を頼りに、私たちは共苦こそ自らの叡知的性格の責任を担い、罪を贖う行為であると確信し、こちらに救済への道があると信じることができるのである。さらに具体的な共苦の内容については、章を改めることとしよう。

おわりに

本章の目的は、人間各人の叡知的性格に認められる無根拠としての自由に伴うショーペンハウアー独自の責任の意味を明らかにすることであった。第一節では、彼が「無差別の自由な意志決定」としての自由意志を明確に否定しており、恣意的な選択決定が可能であるという意味での自由に伴う責任、つまり行為に対する帰責可能性の問題を論じているのではないことを確認した。動機が与えられた以上は他行為不可能であったという、必然性の完全な支配と両立する自由として、ショーペンハウアーは無根拠としての自由の成立を形而上学的次元に認めたのであった。その意味での自由に伴う責任とは何かを第二節で論じた。所行を通じて各人に感じられる責任の感情は、その行為が他ならぬこの私の行為であるという主観的制約に基づいていた。それゆえに責任は、行為への決意の源泉である叡知的性格にとって本質的な罪として捉えられた。第三節では、所行に伴う良心の不安が、個体化の原理が見せる自他の絶対的区別の仮象であることを予感し、自身の本質存在である叡知的性格がいかに救済からかけ離れたものであるかを告げるものであることを確認した。このような良心の働きを契機として、私たちは自らが担うべき叡知的性格の道徳的責任を、自らの本質存在がこの世界に一切の苦悩を現している生への意志であるという罪として自覚し、それを担いうる唯一の者として立つことの可能性が開かれるのであった。

この私が担いうると良心が告げる責任を、この世界の在り様の罪として捉えた点で、ショーペンハウアーはカントから継承した枠組みに独自の思想を充填し、責任の問題にカントにはない視座を与えている。したがって、ショーペンハウアーによる叡知的性格の意味の変容は、彼の倫理学が単なるカント継承の域を超える契機であり、生への意志の本質に宿る罪

や、責任を担いうる者の唯一性の自覚など、責任論の中で考えられる内容の深化と拡大をもたらす契機として積極的な意義を認められる。ここに、カント義務論とは異なる共苦の倫理へと進むショーペンハウアーの思想の特徴が明確に現れていると言えよう。本章で解明されたショーペンハウアーの責任の意味を踏まえることで、次章以降、責任論が彼の倫理学の中心概念である共苦に対して持つ内在的連関を考究することができる。このことが次章の課題となる。

第五章 共苦の倫理的価値

はじめに

本章では、前章で論じたショーペンハウアーの責任論に対して共苦がその実践的側面として位置づけられることを確認する。責任の意味を捉え直したことで、私たちは先行研究とは異なる仕方で、すなわち責任論を共苦の形而上学的基礎として読解する仕方での解釈が可能となる。最終的にはそのような共苦解釈に基づいて、共苦と意志の否定の関係についても一つの展望を示すことができる。

ショーペンハウアーにより共苦は次のように説明される。「…他者に対する善、愛、高潔心(Edelmuth)に善い所行や愛の業をする気にさせうるものはいつも、自身の苦悩から直接に理解でき、自身の苦悩と同等に置かれる、他者の苦悩の認識だけである。しかしここから、純粋な愛はその本性から言って共苦であることが判明する。純粋な愛の緩和する苦悩が大きかろうが小さかろうが、満たされなかった願望がどんなものだろうが、純粋な愛は共苦である」(SW II, 444)。このように説明される共苦についてショーペンハウアー研究の動向を大別するならば、一方には共苦を認知心理学的な sympathy (同情、共感) の概念と結びつける解釈や、現代の生命倫理の分野への適用可能性を模索する応用研究の立場がある⁷⁷。他方には、ショーペンハウアーが正編全体にわたって展開した「唯一の思想」(SW II, VIII)の「有機的連関」(ibid.)を捉えるべく、共苦と意志の否定との連関解明に取り組む理論的基礎研究の立場がある。本論文の関心は責任論から共苦への接統、さらに共苦と意志の否定との関係を探究するものであるため、後者に属している。

しかし共苦と意志の否定との関係をいかに捉えるかという点で、先行研究の解釈は未だ問題含みである。正編の構成に即して言えば、正編第六十六節、六十七節で共苦について論じられたあと、第六十八節以降、最終節の第七十一節までで意志の否定が論じられる。これらの論述の内容的な連関をどのように捉えるか。このことを考察するためには、先に置かれている共苦について、その倫理的価値とは何かを確定しておく必要がある。それに基づいて初めて私たちは後続する意志の否定の意義とそれとの関係を解釈することができる。しかし問題は、共苦がいかなる意味で倫理的価値を持つかが先行研究において定説化されていないことである。詳しい考察に先立って、以下で予め問題状況を整理しておく。

まず、ショーペンハウアー自身が共苦を意志の否定に通じる道と表現している箇所⁷⁸を根拠に、共苦の、ひいては倫理の価値を意志の否定に到達する道具である限りで認める立場がある。C. ジャナウェイに代表されるこの立場を S. シャプシェイと T. フェレルは総称して

「共苦の道德性の道具的見解」と呼ぶ⁷⁹。この解釈では、共苦を超えた段階であるとして意志の否定に優位性が認められている。それに対して、共苦こそ倫理的に最高の段階であり、そこから意志の否定への移行を倫理の否定として消極的に評価し、ショーペンハウアーの最終的な結論に賛同しない M. ハウスケラーの立場がある（序論参照）。この解釈では、意志の否定を倫理の否定と解釈することで、共苦に唯一の倫理的価値が認められている。このように共苦と意志の否定の関係は現状、共苦からより優れた段階である意志の否定への上昇か、あるいは倫理の完成である共苦の段階からそれを否定してしまう意志の否定への下降として、いずれか一方の直線的関係を想定する仕方での解釈が大別されている。

しかし、どちらの解釈にも問題がある。ハウスケラーに見られる後者の解釈は、正編全体の整合性を諦め、意志の否定に関する言説を切り捨てる最も狭い解釈であるばかりでなく、共苦の不可欠の要件を個体化の原理が見せる他者の個体性と考える点に、ショーペンハウアーの共苦に関する基本的主張との不整合がある。同様にジャナウェイに代表される前者の解釈も、共苦の倫理の価値が意志の否定への到達という目的の達成に役立つという有用性の観点からしか認められないならば、徳と言われたものも結局は根拠律の支配下にある広義のエゴイズムに由来する価値（利益）だという誹りを免れえない。あるいは、ショーペンハウアーが「総じて、苦悩から意志の否定が生じるのは、決して原因から結果が生じてくるように必然的に生じるのではない」（SW II, 467）と明言していることを踏まえるならば、共苦は必然的に意志の否定を惹起する手段ないし道具としての因果関係にないのであるから、共苦には道具的価値すら無いはずである。

以上の問題に解答すべく、本章では以下の手順で論述を進める。まず第一節では、意志の否定を道德の否定とみなすハウスケラーの批判を斥けるため、ショーペンハウアーにおける個性の意味を彼の「独自のアイデア(eigene Idee)」(SW II, 156)の概念を手掛かりに考察してゆく。第二節では、共苦の道德性の道具的見解およびそれに反対するシャプシェイとフェレルの見解、双方の問題点を指摘したうえで、問題の解決となる新たな共苦解釈の可能性を提示する。それが本論文で提示する、責任論を理論的基礎とした共苦解釈の可能性である。そこで共苦が持つ倫理的価値とは何かを明示することで、第三節ではその共苦解釈に基づく共苦と意志の否定との関係を展望することができる。

第一節 ショーペンハウアーにおける個性の意味—叡知的性格と独自のアイデア—

1. 先行研究からの問題提起—意志の形而上学における個性性をめぐって—

予め断っておくと、本論文ではショーペンハウアーにおける Individualität に対して「個性」と「個性性」という二通りの訳語をあてがっているが、以下で論じる通り、両者には厳密な区別がある。本節の探究の対象である「個性」とは、個体化の原理を免れているがゆえに、一般に対する特殊ではなく、また多を排除した一（数的な一）ではない。私たちは普段、その意味での個性を指示するために、やむをえず「私」という語を用いる。しかし、本来そこには人格一般という意味を超えて、自身以外の誰も自身と同じ意味でその言葉を使えない唯一性が含まれている。それが本節で求められる個性の意味であり、個体化の原理のもとでの「個性性」からそれを峻別するため表記を分ける。

ショーペンハウアーの意志一元論において人間各人の個性はどのように考えられるか、このことは先行研究においてなおも残されている問題である。本節の目的はこの点について、個体化の原理に基づくものではない「個性」を、彼が叡知的性格を「独自のアイデア」と呼ぶ際に考えている、人間各人のアイデアの「独自性」という意味での個性の意義を明らかにすることである。個性性から区別される個性をショーペンハウアーの哲学体系の内に、とりわけ彼の性格論の内に求めることは、『余禄と補遺』（1851）における次の言明に根拠を持っている。「さて、以上のことからさらに次のことが帰結する。すなわち、個性(Individualität)は個体化(Individuation)の原理にのみ基づくのではなく、それゆえ徹頭徹尾現象であるだけではない。そうではなく、個性は物自体の内に、個々物の意志の内に根差している。なぜなら、個々物の性格そのものは個性的であるからである。しかし、ここでどれほど深くその根が伸びているかは、私が答えられない問いに属している」(SW VI, 242)。ここで各個体の個性的性格は意志の内に根差した個性として、すなわち個体化の原理を超えた（あるいはそれと無関係な）個性を彼が責任論においては明確に想定していることが判明する。

しかし、ショーペンハウアーにおける個性の問題は未だ十全に研究が進められているとは言えない。この点に関する問題提起は、G. ジンメルや M. シェーラー、M. アンリらによって提出されて以降、定説的な解答を得ることが無いまま、近年の研究においても例えば伊原木大祐がアンリの指摘を踏まえてショーペンハウアーにおける個性性の意味の解明の重要性を繰り返し強調している⁸⁰。それはいわば彼の哲学の、とりわけ共苦と意志の否定とを結び付けて理解するうえでの「アキレスの踵」⁸¹である。ジンメルは、個々一切の現象の本質を一つにして同じ物自体としての意志と見る意志一元論においては「一切の現象はひ

とつの統一としての意志に還元される」のであるから、「…人格性是一个の統一体のなかに呑みこまれ、いかなる境界の存在も許さず、その内部にあるならば、人格性是一个の論理的矛盾であろう」と指摘する⁸²。そこから彼は、「ショーペンハウアーは人格性という概念を無視したり否定したりすることで満足せず、さらに人格性の否定をあらゆる当為の内容にする。このことによって始めて、一切の個性に対する彼の世界像の深刻な冷淡さが完成し、他の世界観において個別存在の特殊化、自己自身への帰属、主権を一切の存在の形而上学的の根底にまで達せしめている根が完全に切断される」⁸³という批判を提示する。すなわちジンメルに従えば、ショーペンハウアーは表象としての世界に見られる一切の個性的現象を、それらの内奥の本質である意志に帰属させてしまうため、彼の意志論において個々の存在体は根源的な意志の発現にすぎず、個体はそれ自体としては一切の価値を喪失し、自然全体の中へと呑みこまれてしまうのである。

以上のような指摘は、例えばショーペンハウアーの「個人の死によって自然全体は傷つかないのと同様に、以上のこと〔=個体の生滅〕は生への意志を少しも煩わせない」(SW II, 325)、「個体ではなく類だけが自然にとって重要であり…それに反して個体は、自然にとっていかなる価値も持たず、また持ちえない」(ibid.)といった言明を見る限りでは妥当するかのように思われる。このようにジンメルが指摘した形而上学的観点に立つことによる個性の価値喪失の問題は、とりわけハウスケラーの「解脱を約束する禁欲的な意志否定はなるほどエゴイズムの否定でもあり、同様に道徳の否定でもある」⁸⁴という批判において顕在化している。ハウスケラーによれば、道徳のために不可欠であるのは、他者の本質を自身と同じ生への意志とみなし、それゆえ誰もが自分にとって私であって、互いに対してのみ他者であるという本質的な「他性(Andersheit)」⁸⁵において自他の「同等性(Gleichheit)」⁸⁶が承認されることである。このような自他の同等性に基づき、他者の存在とその苦悩とを現実的として取り扱うことが共苦である。しかし、「共苦の対象は常に具体的、現実的、経験的に与えられた、有限な個体であり、しかもまさにそのものの個性性における個体である」⁸⁷と言われるように、ハウスケラーの考えでは、共苦において他者の現実性を認めることは、他者を現実存在する個人として、個性性を持つ者として把握することとして理解されている。それゆえハウスケラーは、「形而上学的な同一性認識からは唯一の正しい結論として、実践的な観点では個体の生の一切の現象に対する完全な無関心が帰結する」⁸⁸という結論に至る。すなわち、意志の否定が個体化の原理の完全な看破によって、「存在の形而上学的な個性性

剥奪(Entindividualisierung)」⁸⁹をもたらすものであるという解釈に基づき、共苦の対象である他者の現実性を奪い、一切の個体を意志の「同一性(Selbigkeit)」⁹⁰へと解消してしまう意志の否定を道德の否定であると批判するのである。

以上のようにハウスケラーは、道德を可能にする他者の現実的な個性性を形而上学的同一性の内に解消してしまうことから、もはや個性性の成立しない次元への移行である意志の否定を道德の否定とする。しかし、この批判が依拠している前提、すなわち共苦だけでなく広く道德というものが成立するためには他者は個性性における個人でなければならないという命題は、前提として許容されるであろうか。争点となるのは、形而上学的観点に立つてもなお失われぬ、普遍性と両立する個性を考えることがショーペンハウアーの意志の形而上学的範囲内で可能か否かである。結論から言えば、そのような個性を考えることは可能であり、その根拠となる「個性は物自体の内に、個々物の意志の内に根差している」という言明については先に確認した通りである。確かにショーペンハウアーの場合、個性性とは時間、空間を形式とした個体化の原理のもとでの意志の現れにすぎない。ショーペンハウアーが個体化の原理を「まやかしのヴェール」と呼ぶように、意志の形而上学では個性性のものは何の意義も持たない仮象に他ならない。しかし以下で見ていくように、人間各人の個性の問題は、アイデアを性格と呼ぶショーペンハウアー特有の語法によって、自由の問題との関わりの中に据えられる。本論文内でこれまでに述べてきた叡知的性格の自由の意味と、それに対して感じられる責任の感情の内容、さらに以下で論じられるアイデアの「独自性」としての個性の意味とを結び付けて理解することで、彼が個体化の原理のもとでのみ成立する個性性とは異なるものとして考えている個性の意味を取り出すことが可能となる。ショーペンハウアーにおける、普遍性と両立する意味での個性の意味を提示することは、彼の責任論から共苦の倫理、さらにその先なる意志の否定へと続く彼の思想を貫いている重要な論点である。そのような個性の意味を捉えるため、以下では彼のアイデア論を手掛かりに、叡知的性格が独自のアイデアと言われる際に考えられている各人のアイデアの独自性について考察してゆく。

2. アイデアの独自性

普遍性と両立する意味での個性の意味について考えるうえで考察の端緒となるのは次の引用である。「叡知的性格はアイデアと一致する。あるいはいっそう本来的に言えば、アイデアという形で自らを開示する根源的な意志の働きと一致する」(SW II, 185f.)。ここで言われ

るように、前章で責任を負い罪を担うことのできる唯一の者として考えられた人間各人の観知的性格は、ショーペンハウアーが考えるアイデアと一致するものとして規定される⁹¹。したがって以下ではまず彼が考えるアイデアの定義について整理してゆこう。それにより、引用で観知的性格と一致すると言われているアイデアが、人間各人の独自のアイデアであることが確認される。そこから、アイデアに認められる独自性の正体を観知的性格の個性として取り出すことで、個体化の原理が完全に看破されたとしても、むしろそのことによって初めて獲得される個性の意味が明らかとなる。

ショーペンハウアーにおけるアイデアとは「意志の客観化の諸段階」(SW II, 154)を意味する。物自体としての意志は自らの働きを現象という形で客観化するが、その諸現象には無機物的諸力から動植物、人間に至るまでの諸段階が、客観化の明瞭性の程度差により区別されている。その各段階それぞれの意志の働きがアイデアと呼ばれ、「物の先なる普遍(das Allgemeine vor dem Ding)」(WIV, 434)として、つまり個物に先んじてある「種」として理解される。したがって、ひとつのアイデアは諸現象として展開する際に多様な個体差を表すが、その個体差を規定しているのは単なる外的要因であり、個性的アイデアが展開して個体差を生じさせるのではない。現象に生じる個体差はアイデアとは無関係である。個体差は種の性格という一般性に対する特殊性として捨象され、経験的にはひとつの種の性格が表される。それを私たちは理性を用いて「物の後なる普遍(das Allgemeine nach dem Ding)」(WIV, 434)である抽象的な類概念として捉えるのである。アイデアと類概念は、アイデアが個体差を許容しつつ同種のものへと展開してゆくのに対し、類概念が個体差を捨象して集約する一般性である点で区別される。換言すれば、私たちが複数の現象間に類概念を形成できることは、そもそも諸現象が一つの種(アイデア)の展開であることに負っているのである。

しかしショーペンハウアーは以下の引用において、他の諸々のアイデアとは異なり、人間のアイデアだけは、その個性的性格のゆえに各人が独自のアイデアないし「特別なアイデア」(SW II, 188)とみなされうると言う⁹²。「あらゆる個々の人間の性格は、それがどこまでも個性的であり、種の性格の内に完全には包含されない限り、意志の独自の客観化の働きに対応した特別なアイデアとみなされうる。その場合、この働きそのものが彼の観知的性格であろうが、しかし彼の経験的性格は意志の働きの現象であろう」(SW II, 188f.)。引用では人間の性格が「種の性格の内に完全には包含されない」個性を表しうることが示唆され、別の箇所ではその個性的性格はやがて「種の性格の完全な廃棄」(SW II, 185)にまで至りうると言われる。人間の性格が種の一般性を超える個性を持つ限り、人間のアイデアはその性格の個性に対応

した「特別なアイデア」、つまり種的一般性を超えた独自のアイデアと考えられねばならない。

このときアイデアに認められる独自性は、諸現象間の比較観察や個体差から生じるのではない、比類のない個性であると考えべきであろう。なぜなら、先にも確認した通り、アイデアの展開である諸々の現象に個体差があることは、「物の先なる普遍(das Allgemeine vor dem Ding)」(WIV, 434)であるアイデアとは無関係であり、アイデアに対して遡及的に個性を与えるはずがないからである。

しかしそうであるならば、普遍であるはずのアイデアに個性が認められることは矛盾ではないか。この問題の解決は、先の引用でアイデアの独自性が「意志の独自の客観化の働き」と言われた各人の叡知的性格の個性に対応していたことから得られる。叡知的性格が「意志の独自の働き」と言われるとき、その独自性とは何を意味するのか。ここで想起したいのは、前章で論じた責任と罪、そして自由が帰属しうる叡知的性格を自らの性格として引き受けることで成立する、罪あるものとしての唯一性である。前章の内容を振り返れば、私たちは良心の働きを契機として、自らが担うべき叡知的性格の道徳的責任を、自らの本質存在がこの世界に一切の苦悩を現している生への意志であるという罪として自覚し、それを担い唯一の者として立つことの可能性が開かれるのであった。そのような責任と罪を一身に担う限りで、私たちは自らを自由であるとみなしうるのであり、責任を担うこと、罪を贖うことの実践としての共苦においてのみ、責任と罪を担う者の唯一性と自由とが一挙に成立する。共苦に先立って、予め人間に個性と自由とが備わっているのではない。叡知的性格は生き様が描き出す像の原型(Original)であると言われたが、オリジナルであることそれ自体は個性ではない⁹³。それは誰もが自身のことを「私」と呼びうることに全く同様である。単に可能的であった自由と個性は、叡知的性格の罪を自覚し、それに自ら関わり直し、罪あるその性格を自らの本質存在として実践的に引き受けるときに初めて成就する。種の一般性に還元し尽されない意志の独自の働き、叡知的性格の個性とは、根拠律への従属を離れ、無根拠としての自由を実践する時に初めて実現するのであり、人間のアイデアの独自性もそれによって、そしてそこでのみ顕在化する。各人は自由という意味で個性的である、すなわち独自のアイデアである叡知的性格の個性とは、行為に対して責任を負うことのできるこの私の唯一性に他ならないのである。自由とともに成立する個性は、いかなる意味でも個体化の原理に由来しない個性であり、それゆえ個体化の原理が完全に看破されたとしても失われることは無い。ハウスケラーが唱える、ショーペンハウアーの意志一元論における個性の不可能性に対する批判は、このアイデアの独自性という意味での個性の問題と対峙していな

い限り、本質的な批判とはなっていない。一切の現象の本質が意志であっても決して解消されない意味での個性は、個体が持つ何らかの特性や能力によって成立するものではない。そうではなく、責任を担うこと、すなわち良心の不安を契機とし、叡知的性格の罪と責任を担いうる者がこの私しか存在しないことを自覚したうえで、その良心の不安に耳を塞ぐことなく、根拠律の保証していない他者を自身よりも優先する行為を実践することが実現される時、そこに自由と共に個性もまたある。叡知的性格の責任と罪を自身のものとして引き受けることなしには、どこにも個性と呼べるものは存在していない。

こうして本節で問われた、独自のアイデアが持つ「種の性格の内に完全には包含されない」個性の意味は、叡知的性格に帰せられる道徳的責任を負いうる者が、行為に際して良心の痛みを感じているこの私の他にはありえないという意味での唯一性として理解される。そしてその道徳的責任を担う限りで、その者は同時に自由でありうる。この理解に立てば、ハウスケラーはこの意味での個性を捉え損なったがゆえに、誰もが「私」であり、他者は私にとってのみ他者であるという意味で、個性性として共苦の対象を考えるほかなかった。この意味で個性を捉えるならば、共苦は自身の現実的な苦と自他の同等性から他者の苦悩を推論することに留まるほかない。この解釈は、推論や想像力により他者の苦をありありと想像し、その立場に立つことではない、抽象的認識に基づいて共苦が可能となるのではないとショーペンハウアーが明言していることと明らかに符合しえない(SW IV, 211f.)。ハウスケラーにより、個性化の原理が看破されることから帰結すると考えられた他の個性に対する無関心はむしろ、個性化の原理に従って自他を実体的に区別し、自身を利するための道具として他を扱う態度であろう。なぜなら、これは道具としての利用価値がなくなれば、他のものの快苦や生死には何の関心をも持たない態度だからである。反対に、個性化の原理の看破により一々の現象が持つ時間・空間的性質、つまり個性性が固執すべき意味が失われることで生じるのは、一切を利害関係とは無関係に認識する態度である。したがって、個性化の原理のもとでの個性性にショーペンハウアーが意義を認めないことは、人間の意義を現象の本質である意志のうちに解消することと理解されるべきではない。むしろショーペンハウアーは、行為の超越論的制約としての叡知的性格とそこに帰せられる責任と自由を考えることから、この私という存在をその唯一性のもとで見る可能性を提示するのである。

ところで、第二章で確認したように、自身との利害関係だけに基づいて世界を認識する無関心で利己的なこの態度は、なるほど倒錯しているが人間に固有の認識態度であり、それは自然界のあらゆる物に本質的なエゴイズムに根差している。しかし、ショーペンハウアーが

倫理学の始点に置いた個体化の原理の看破は、このエゴイズムの圏域には外部があることを示唆しているのである。彼は、自他を実体的に区別する認識を離れ、個性とは異なる意味で、共苦によってのみ実現される自由と個性によって、利害関係ではない新たな他者との共同の可能性を提示する。共苦が向けられている他者は、もはや個体化の原理のもと、自身という個体と利害関係で結び付けられた我欲の満足の道具、単なる客観としては現れていない。なぜなら、唯一固有の者として自ら立つことは、自らを客観に対する主観として立てることとは本質的に異なるからである。認識主観の側に生じた自己超越によって、それと対をなす客観の側にも超越が生起する。他者を単なる表象以上のものとして見る、すなわち他者の内に物自体としての意志を見出すことは一カント的な語法を用いるならば―他者を私の一切の主観的目的を制約する目的自体として扱うことである。これが個体化の原理を看破した認識によってもたらされる実践的態度である。それは「決然とした完全な犠牲的行為」(HN II, 257)⁹⁴、自身よりも他者を優先する行為を実践することであり、ショーペンハウアーはそれを共苦と呼んだのである。

第二節 責任と共苦

1. 先行研究からの問題提起―共苦の道具的価値をめぐって―

ショーペンハウアーの意志の形而上学を基盤に、責任論と叡知的性格の「個性」とを結びつけたことにより、共苦の意味はここで新たに捉え直される。このことは共苦の倫理的価値を意志の否定に到達するための道具的価値と考える立場に対する反論として展開されることとなる。ショーペンハウアーの責任論を世界の罪を一身に担うこととして捉える本論文の立場からは、共苦はまさにこの私の身をもって責任を担い罪を贖うこと、つまり責任論の実践的側面として理解できる。本節では共苦において可能となる他者との関係についての考察を通して、共苦の倫理が持つ価値とは自身からは決して生じてこない意欲、つまり他者を起点とした意欲をこの私の身体で以て実現することであり、それが翻せば我欲の禁圧として見られることを示す。

さて、共苦の道德性の道具的見解については本章の冒頭でも言及した。それに関する考察の端緒としてまずはジャナウェイの主張を以下で引用しよう。「自分自身と他の存在者との区別を棄てるほど道德的に善い人は、世界中の全ての苦しみをあたかも自身のものであるかのように感じる。これが、意志の鎮静または生からの離反によりもたらされる諦念(resignation)に繋がる。人は個人として生きることも意欲することも完全に価値を欠いてい

ると把握する。そのような、意識における極端で贖罪的な転換を、つまり意欲することの停止ないし自己否定からなる人格性の消滅を経ることによってのみ、個人の現実存在は真の価値を獲得できる。道徳性が究極的に価値を持つのは、それ自体としてではなく、この意志の自己否定に向けた一步としてである」⁹⁵。

ここでジャナウエイは、共苦が「意志の鎮静または生からの離反によりもたらされる諦念」、つまり意志の否定に繋がるとして両者の連関を認めたうえで、その関係を共苦から意志の否定への「意識における極端で贖罪的な転換」と捉えている。このとき、道徳性が持つ価値とは、「個人の現実存在」の「真の価値」を獲得する「意志の自己否定に向けた一步として」の価値であると言われる。約言すればこれは、人間存在の真の価値と呼ばれるものは意志の否定において獲得されるのであり、共苦は人間をその真の価値の獲得に至らしめるものとしての次善の価値を持つ、と捉える立場である。この見解は、共苦と意志の否定との関係を、前者から後者への移行関係として捉える方法としては、なるほどテキストに、特に続編以降のテキストに根拠を持つ読解方法であると言える。というのも、正編にはこの読解の根拠となる明確な言明はないものの、意志の否定を論じる正編第六十八節の補足に充てられた続編第四十八節では共苦について「かの道徳的徳〔＝共苦に含まれる正義と人間愛の徳⁹⁶〕は自己否定を、したがって生への意志の否定を促進するための手段(Beförderungsmittel、運送手段)である」(SW III, 696)とされているからである⁹⁷。

しかし、ジャナウエイの読解方法に立脚するならば、共苦はそれ自体で価値を持つのではなく、意志の否定という真に価値ある段階への到達を促進するという点で、次善の価値を持つ前段階にすぎない。その場合、倫理や徳と言われるものの価値も、結局は目的のための手段として、原因論により説明可能な領域内部にある価値(利益)であるという排りを免れないであろう。さらに問題は残る。正編でショーペンハウアーは「総じて苦悩から意志の否定が生じるのは、決して原因から結果が生じてくるように必然的に生じるのではない」(SW II, 467)と述べている。意志の否定は意図的に勝ち取られるものではなく「恩寵の働きによって、まるで外部から飛来するかのように私たちに生じる」(SW II, 480)。これらの言明を踏まえるならば、意志の否定を因果関係のもとで捉えることや、意図的な努力に対する目的として立てること、要するに原因論の圏内に引き入れて論じることは避けなければならないはずである。では、手段としての共苦は意志の否定に対して、因果関係以外のどのような関係にあるか。ジャナウエイの読解ではこれらの点が問題として残される。

上述したジャナウエイの立場を、S. シャブシェイとフェレルは「共苦の道徳性の道具的

見解」⁹⁸と呼び批判する。そのうえで彼女らは次のような読解を提案する。「むしろ私たちは、ショーペンハウアーが共苦と断念(renunciation)⁹⁹という二つの独立した、相互に対立する倫理的理想を提供していると解釈されるべきであると提案する。さらに、ショーペンハウアーの体系の中でどちらの理想が好ましいかは、世界の苦悩が著しく減じられるかもしれないという希望の申し出という根拠に依存している」¹⁰⁰。このようにシャプシェイとフェレルは、ショーペンハウアーの思想内部に、共苦と意志の否定とを二つの対立する両立不可能な理想として立てる構想があると主張する。そしてそれら二つの理念のうち、苦悩をより軽減する見込みのある一方の理念を選択するという仕方、一方の価値を他方に対して従属的とすることなく、意志の否定の道具としてではない共苦の倫理の固有の価値を認めようと試みる。

シャプシェイとフェレルの主張に関しては、共苦と意志の否定との間に優劣をつけず、それぞれの独自の価値を提示しようとする点は評価できる。意志の否定の側から倫理の価値を測るのではなく、他者の苦悩をより多く緩和する理念を選択するという方法は、苦悩する他者の範囲を人間、動物、環境へと拡大することにより、ショーペンハウアーの共苦の倫理の応用可能性を拡大しうるものである¹⁰¹。しかし、共苦に道具的価値のみを認めるジャンウェイの解釈に対して、シャプシェイとフェレルが提示する批判的解決は、問題の核心を捉えていないように思われる。彼女らが倫理の独自の価値を守るために持ち込もうとする分断は、意志の否定に対して共苦を「エゴイスティックではない一方で、また諦念に至ってもいない者の、生への意志の共苦的な肯定(compassionate affirmation of the will-to-life)」¹⁰²として、つまり生への意志の肯定の側の態度として捉えるという対立軸に帰着する。これによって、なるほど共苦と意志の否定との対立は、意志の肯定／否定という明確な対立として現れる。しかし、後に見るように、生への意志の肯定を「原罪(Erbsünde)」(SW II, 480)とまで呼ぶショーペンハウアーの言明と、共苦を意志の肯定の側に措定する読解は整合的であろうか。さらに、共苦と意志の否定、対立する二つの理念のうち、どちらがより多く苦悩を緩和するかを合理的に選択するという方法は、現実に応用する場合、選択基準の正当性をどのように確保するのであろうか。既に彼女らは、苦悩する他者に含める対象の範囲をどこに定めるかという解決のない問題に向かっている¹⁰³。他者の苦悩を抽象化、一般化して比較計量することができない（少なくともショーペンハウアーの思想内部ではこの方法は棄却される）以上、その議論の先には解決が無い。このショーペンハウアーの読解方法は失敗である。

では、以上で見てきた共苦と意志の否定との関係を巡る問題の解決のためには、どのような共苦解釈に立脚する必要があるか。先に見た先行研究に共通していたのは、共苦と意志の否定とを全く異なる別の段階として区別したうえで、両者の関係を解釈するというアプローチであった。ジャンナウェイはその関係を目的に至るための手段と解釈し、シャプシェイとフェレルはその間にある関係を対立関係と解釈した。どちらの解釈にも採用すべき点があると思われる。すなわち、共苦と意志の否定との関係を分断せず、それでいて、一方の価値を他方に対して従属的なものとして結びつけるのではなく、それぞれ独自の価値を認める解釈を提示することで、問題の解決がもたらされると考えられるのである。そのための方法として、以下では前節で見てきたショーペンハウアーの責任論を踏まえ、共苦の意味を先行研究より新たな解釈のもとで提示する。

2. 共苦における他者との実在的關係

以上の問題意識を念頭に置きつつ、ここからは責任論から帰結するショーペンハウアーの共苦の内実について考察してゆく。彼が共苦について最も詳細に論じる場所は『倫理学の二つの根本問題』に収録された「道德論文」の中である。そこでは、エゴイズムと悪意という二つの「反道德的衝動(antimoralische Triebfedern)」(SW IV, 196)に、唯一の「道德的衝動(die moralische Triebfeder)」(SW IV, 198)である共苦を併せた三つの衝動が、人間の「倫理的根本衝動」(SW IV, 252)として挙げられる。エゴイズムが「自身の福(Wohl)」(SW IV, 210)を、悪意が「他者の禍(Wehe)」(ibid.)を欲して私たちを行為へと向かわせるのに対して、共苦は「他者の福」(ibid.)を動機とする、「人間の本性に深く根差すかの一切の傾向性に対立する行動様式へと人間を動かさしめる衝動」(SW IV, 201)である。しかし、他者の苦悩を動機として行為を帰結させる、人間本性に根差した道德的衝動という「道德論文」での共苦の定義は、明快だが精確ではない。というのも、「道德論文」の論述は一切の形而上学的基礎を排して叙述されているため、ここでの共苦理解は動機づけの法則の内部、根拠律の範囲内で可能な限りで説明された、行為の道德性の経験的基礎にすぎないからである¹⁰⁴。それゆえ、「道德論文」での共苦理解に依拠してショーペンハウアーの倫理学体系を構成することは、思考の順序が逆である¹⁰⁵。

「道德論文」の共苦理解に補われるべき形而上学的基礎とは、個体化の原理がもたらす個性の仮象性についての洞察である。個体化の原理が妥当するのは現象のみであり、意志そのものには妥当しないため、形而上学的観点からは個性の仮象性が看取される。個体化の

原理とは、一切の現象の本質が一つにして同じ生への意志であるという真理を曇らせ、盲目の意志が我が身の肉を貪るがごとき倒錯したエゴイズムを加速させる制約に他ならない。共苦はまさに、個体化の原理を看破し、意志自らが己の錯認を自覚することを契機に、表象としてのみ認識されていた他者を同時に意志として、すなわち実在性を持つものとして認めるところに実現する。前章では、この個体化の原理の看破に至る契機として、所行に伴う良心の働きを詳細に検討してきたのであった。

では、共苦に際して私たちは他者の苦悩をどのように捉えるか。この点は、先にもハウスケラーら先行研究からの指摘を受けて検討したように、形而上学的な同一性のもと、他者の苦悩を現象一般に共通の苦悩として把握することではないと考えるべきである。ショーペンハウアーが「共苦を喚起するためには、いかなる抽象的認識も必要ではない」(SW IV, 246)と言うように、共苦に際して他者の苦悩を抽象的、概念的に把握する必要はない。また、自身の経験を基準としたある種の認知心理学的な共感、想像力による役割取得として共苦を解釈する立場でもないことが、次の引用において明確に示されている。「…カッシーナは、共苦は想像力の瞬間的錯覚によって生じると考えている。すなわちそれは、私たち自身が自らを苦悩する人の立場に置き、いまや想像の中で、彼の苦痛を私たちの人格に被ったと錯覚することによって生じるのである、と。決してそうではない。苦悩する人が彼その人であって、私たちではないことは、まったくいかなる瞬間にも私たちにとって明らかなままであり、かつ現前したままである。そして、私たちの人格においてではなく、まさに彼の人格において、私たちは苦悩を私たちの悲しみとして感じるのである。私たちは彼と共に苦悩し、それゆえ彼において苦悩する。つまり、私たちは彼の苦痛を彼の苦痛として感じるのであり、それが私たちの苦痛であるという想像を持つのではない」(SW IV, 211f.)。これらのショーペンハウアーの言明からは、共苦において他者の苦悩を認識するという際に、彼が「想像力の瞬間的錯覚」や理性の働きである「抽象的認識」を用いて他者の苦悩を把握することを必要としていないことが確認される。

上の引用で注目すべきは、ショーペンハウアーが「私たちは彼と共に苦悩し、それゆえ彼において苦悩する」を強調している箇所である。この「彼と共に」の意味について私たちは前章第三節で、良心の働きと責任の感情、罪の自覚といった思考法を用いて検討してきた。一切の現象の本質が生への意志であることは、決して成就しない倒錯した仕方で我欲の満

足を無際限に求める他ないこの生の苦悩を免れるものが何一つ無い点で同等であることを意味している。さらに、生への意志を本質とする以上、現象はどれ一つとして、この世界の苦悩の尽きせぬ源泉である生への意志そのものに根差す罪と無関係ではありえない。個体化の原理に従属した認識には個体の区別は絶対的と見えているが、ショーペンハウアーは「苦しみを与える者と、苦しみを受ける者とは一つである。前者は、自分は苦しみに関与していないと思い誤り、後者は、自分は罪に関与していないと思い誤っている」(SW II, 419)と言う。彼らは両者共に個体化の原理に囚われており、それゆえ救済から隔たっている。そして、誰かの悪行は自分と全く異なる本質から生じたのではない。個体化の原理を看破した者の目には、苦しみを受ける者、与える者、そのどちらもの奥に、自身と同じ苦悩の源泉たる罪深い意志が透けて見えるのである。共苦とは、以上のように他者との同等性を認識しつつも、その苦悩も罪も、今、現に良心の不安を感じ、世界の苦悩への責任と、意志の在り様の罪とを自覚し、他ならぬこの私のものとして引き受ける実践的態度である。共苦と同義に用いられる「愛の業」(SW II, 444)について、ショーペンハウアーが「…善意、愛、高潔心を善い所行や愛の業へと動かしうるものは、常にただ他者の苦悩の認識のみである。他者の苦悩は自身の苦悩から直接に理解しうるのであり、自身の苦悩と同等に扱われる」(ibid.)と述べる時、「他者の苦悩の認識」が他者の個性をもはや残していないことは本章第一節で確認した。自他の同等性を認識しつつも自身より他者を優先する、根拠なき共苦の可能性が開かれているところに、同時に自由と個性の可能性もまた開かれている。共苦を現実の他者に向けて実現するとき、唯一のこの私に対して対をなす他者を、先にはカントの言葉を借りて目的自体と表現した。このような他者との共同がいかにして成立しているかを以下ではもう一步踏み込んで考察してゆきたい。

考察の手掛かりとするのは、他者が一切の主観的目的を制約する目的自体であるというカントの思考法と、ショーペンハウアーが正編第三巻で展開するイデア認識についての論述である。共苦理解のための下敷きとしてカントの目的自体の方式を援用することは、先行研究にも例がある。伊藤貴雄は、ショーペンハウアー倫理学における他者との共同性がカントの目的自体の方式を導きの糸としている可能性を指摘し、その方法での解釈を提示している¹⁰⁶。また、ショーペンハウアー独自のイデアの解釈に基づき、イデアを認識する者が生み出す芸術が一時的な苦悩からの救済の役割を果たすことを論じる正編第三巻は、正編での他の思想体系との重要な連関を持っていないと目されがちであるが¹⁰⁷、しかし共苦に関

する考察でイデア論を参照することは、本論文でこれまで提示してきた立場から共苦における自身と他者との関係を捉えるうえで、極めて重要な意義を持つと考えられる¹⁰⁸。なぜなら、イデアの認識に際して認識主観は「対象の中へ自身を完全に失う(verlieren)、すなわちまさに彼の個体、彼の意志を忘却し、もはやひたすら純粋な主観として、客観を映す明澄な鏡として存在しているにすぎない。するとそれは、あたかも対象のみが現存し、それを知覚する者が誰もいないかのようである」(SW II, 210)というショーペンハウアーの思考法は、共苦の前景をなしていると思われるからである。

本来的に生への意志に奉仕し、自身にとって他者が持つ利害関心を根拠としていた認識主観が、意志への奉仕から脱却し、純粋な認識主観となると、認識の相関者はあらゆるエゴイスティックな意味付けから解放された、「可能な限り最高に十全な意志の客体性」(SW II, 206)、すなわちイデアとして認識される。それゆえイデアの認識とは、その内実に鑑みれば、認識を持たない盲目の意志が人間の認識を通してこの世界に現れている自らの働きそのものを正視すること、つまり意志の自己認識として理解される。ここで生じている事態は、それまで自身の一個体との利害関係のもとで認識されていた他者がそのような関係から離れた別の関係を自己と結ぶ、共苦における共同にも通底していると言えよう。

しかし、両者は全く同じ事態というわけではない。このことは、人間のイデアの独自性について前節で考察した際、「意志の客観化の諸段階」である諸々の種としてのイデア一般と、各人が自由を実現しうる者としてそれぞれ「独自のイデア」であることが区別されねばならなかったことを想起しても明らかである。ここでも二つの事態の相違は、共苦において唯一の個性が実現されることに関係している。上述したように、イデア認識は「対象の中へ自身を完全に失う」ことであり、「あたかも対象のみが現存し、それを知覚する者が誰もいないかのようである」と説明された。イデアの認識であれば、そのような他者との一致はどこまでも反実仮想であろう。しかし、実践を伴う共苦においてはもはや反実仮想では済まない。共苦において失われた自己はどうなるか。私たちは前節で、他者を単なる表象以上のものとして見ることを、すなわち他者の内に物自体としての意志を見出すことを、カントの語を借りて、他者が一切の主観的目的を制約する目的自体として扱うことと考えた。個体化の原理に従属していた頃には、私たちの生はどこまでも他者を手段とした自己実現の生であったが、今やそのような生の在り様を離れ、生への意志そのものであった自己を失い自由を実現せんとする時、行為の原理となるのは他者である。対象である他者の内へと自己を失い、自らの身体において他者を原理とし、他者の意欲を実現することと、自由を実現し、罪ある唯一

の者としての個性を獲得することとは一つのことである。他者による自己否定が行為の原理となることは、現実には自己犠牲的な行為として現れざるを得ない。このことが次の引用にも示されている。「彼は自分が喜んでしたいことは何もせず、反対に自分がしたくないことは全てするよう、たとえそれが意志の圧殺に役立つこと以外、何の意味もない場合でさえ、自らを強制する。彼は自身の人格において現象している意志を自ら否定しているから、他者が同じことをしても、つまり彼に不正を働いても、彼は抵抗しないであろう」(SW II, 451)。ここで示される自己修練をちょうど反転させるならば、ここでの実践は自らの身体において、生への意志である自己自身からは決して生じえない意欲を実現していることがわかる。自己否定としてしか他者肯定は現れない。逆もまた然りである。自己を起点とする意欲の肯定を悉く禁圧するという仕方、私たちは自身において他者を原理とし、他者の意欲を実現することができる。

以上のように、アイデアの認識において生じていた他者への自己喪失は、共苦においては現実の自己喪失として徹底される。個体化の原理のもとでは自己実現を不断に求めていた生への意志が否定され失われる、まさにその場所に、自らの生の肯定に代わる原理として他者の入る余地が生まれる。それにより、他者からの自己否定を甘受し、ひいては自らの意欲に反する一切を実現せんとする犠牲的な実践的態度、つまり共苦が実現するのである。個体化の原理のもとで他者は、私を手段として自己実現を目論む敵として現れていた。しかし、生への意志を自ら否定せんとする者には、もはや敵としては現れていない。むしろ、他者は自由と唯一の個性を与えてくれる、この私の成立に不可欠の契機として現れ、利害関係を離れた他者との関係は、共同を理由づける何ものも存在しない、何にも根拠づけられていない、その意味で自由な関係と考えることができる。このような他者との実在的関係の成立を、共苦の倫理がそれ自体で持つ一つの意義として、単に意志の否定への道具的価値しか持たないとする共苦解釈に対して示すことが可能であろう。

第三節 共苦と意志の否定の関係

前節までの考察を通じて、共苦の形而上学的基礎を解明するという本論文の目的は達成された。すなわち共苦は、世界の無限の苦悩を自らの叡知的性格に関わる罪として引き受け、現実の行為の形で他者に向けてその罪を贖うことである。このような共苦の解釈は、無根拠としての自由、またその意味での自由に対して生じる責任について、ショーペンハウアーの意志の形而上学に則して捉えることで基礎づけられる。すなわち、第一に身体認識の二重性

を手掛かりにショーペンハウアーが一切の現象の本質を意志と洞察すること、第二にその洞察に基づく意志の形而上学に従って叡知的性格の概念にカントとは異なる自由の意味が充填されたこと、第三に意志の自由に対する責任とは一切の苦悩の源泉である意志の自由な在り様に対する責任を意味し、その意味での責任を身体行為を通じて担いうる者がこの私であること、これらの論点を通じて共苦の実践可能性と理論構造が基礎づけられる。

共苦を我欲の鎮静によって可能となる他者肯定と捉える本論文の解釈に立脚するならば、共苦が実際の行為としては自己犠牲の形をとる理由を首尾よく説明できる。共苦を惹起する認識の特徴として挙げられた自他の本質的な同等性、すなわち他の個体として認識される一切の現象が自身と同じ意志を本質としていることから、エゴイズムを否定して自身と他者を同等に扱う根拠は得られても、自らの身体の維持・促進より他者の苦悩の緩和を優先する自己犠牲を為すべき根拠は得られない。本論文の解釈からはまさにこの点に、すなわち他者へと向けた自己犠牲が無根拠であるとしても私にはそれが可能であるという点に、自由もまた可能性として示されていると言えるのである。前節で共苦の倫理的価値は自他の自由な実在的共同関係の実現として説明された。そのような共苦が行為として現れる際の心術を説明するものが、ショーペンハウアーの責任論である。責任論では、いかなる根拠にも基づかずに責任を我が身に引き受けうる可能性がこの私にはあり、その責任を自らの叡知的性格に根差す罪として引き受け担う限りで私は自由であることが示される。共苦と責任を結びつける読解により、共苦が自己犠牲による他者肯定として現れることの理論的基礎が責任論の形で得られるのである。ここでの責任は現実の行為に対する責任ではなく、意志の形而上学のもとでのみ考えられる、意志の本質そのものに対する責任である。それゆえ共苦の形而上学的基礎は、叡知的性格の概念により支えられるショーペンハウアーの責任論として理解される。

以上のことを踏まえて、本節では最後に共苦と意志の否定との関係について確認しておく。本章冒頭で私たちは両者の関係に関する先行研究のいくつかの立場を参照した。とりわけ問題視したのは、共苦と意志の否定を別段階として区別し、共苦が持つ価値を単に高次の段階である意志の否定に至る前段階が持つ道具的価値としてのみ捉える立場である。しかし、前節で共苦の倫理的価値が自他の利害関係を離れた共同の実現として提示されたことに鑑みれば、意志の否定への接近が倫理的価値の内容なのではない。「一切の所行に道徳的意義を与えるのは、それらの所行へと導く心術のみである」(SW II, 436)と言われるように、合目的的な有用性は共苦に倫理的価値をもたらすものではない。共苦の道具的解釈は倫理

的価値の意味を捉え損ね、共苦がそれだけで持つ価値を根拠律に従う価値秩序の範囲内での価値に留めてしまっているのである。共苦の倫理的価値はそうではなく、根拠律の支配領域の外部に、つまり形而上学の次元に求められねばならない。それが前節では共苦において実現する他者との自由な共同関係の成立として提示された。

そのような本論文の共苦解釈に立脚するならば、共苦と意志の否定との関係は先行研究とは異なる仕方で浮かび上がってくる。前節の考察では、共苦には既に個体としての自己を主体として意欲する生の在り方に対する自己否定の要素が含まれていた。自身の内に現れている意欲の鎮静を通じてのみ、私たちは行為においてエゴイズムを脱却し、他者の生を肯定することが可能となる。他者肯定は自己否定と表裏一体となって結びついているのであった。いまやこの解釈に立つならば、共苦と意志の否定は先行研究が素朴に前提してきたように、共苦という独立した段階と、それに何らかの関係を持って続く意志の否定の段階とを明確に区別することはできない。共苦について、それを他者から突きつけられる自己否定を甘受することで可能となる他者肯定と捉えるならば、そもそも共苦が可能となること、さらに言えば人間の認識が個体化の原理を看破して根拠律の支配を免れることそのものが、既に意志の肯定の働きの外部から与えられる自己否定のもとにある。それゆえ共苦と意志の否定は、意志の否定のもとで初めて共苦が可能となるのであり、共苦を内包することによってはじめて意志の否定が成就するという相互の結びつきが提示されるのである。この点について以下で論究してゆく。

考察の端緒となるのは次の引用である。「個体化の原理の看破は自発的な正義に必要な程度に留まらず、より高度にも起こり、積極的な厚意や慈善行為、人類愛へと人を駆り立てる。その個人において現象している意志がそれ自体としてどれほど強く精力的でもそれらは起こりうる。認識は常に意志と均衡を保っており、不正への誘惑に抵抗するよう教え、どの程度の善でも、どの程度の諦念(Resignation)でさえも生み出す」(SW II, 439)。ここで示される「個体化の原理の看破」の内実については既に本論文の多くの箇所で言及した。すなわち、認識において個体化の原理が看破されるならば、一切の現象の本質が一つにして同じ生への意志であり、これまで認識が捉えてきた個体の区別や個体間の闘争が意志の自己錯認に基づく闘争にすぎないこと、つまり意志の本質に関する自己認識が獲得されるのである。そのような認識の変化はショーペンハウアーによって、私たちの通常の認識、つまり意欲を掻き立てる動因としての対象認識からの「認識の転換(Veränderung der Erkenntniß)」(SW II, 477)として説明される。認識の転換により獲得された自己認識は、意欲の「鎮静剤(Quetiv)」

(SW II, 448)として意志へと作用する。この働きのもとで「積極的な厚意や慈善行為、人類愛」である共苦が可能となることに加え、その同じ認識から「諦念」、つまり生への意志を離れそれを否定する態度さえ可能となる(SW II, 452)。

ところで、意欲の鎮静剤の働きについてショーペンハウアーは次のように述べる。「一切の認識と洞察はそのものとしては恣意から独立であり、認識から意志の自己廃棄は生じるのだから、かの意欲の否定も、自由への参入も、意図して力づくで手に入れられるものではなく、人間における、意欲に対する認識の最内奥の関係から生じる。まさにそれゆえに教会はそれらを恩寵の働き(Gnadenwirkung)と呼ぶ。しかし、教会が恩寵の働きをまだ恩寵の受容に依存させているように、鎮静剤の働きもやはり結局は意志の一つの自由の働き(Freiheitsakt)である」(SW II, 478f.)。ここで示されるように、認識の転換によって獲得される鎮静剤の働きは「意志の一つの自由の働き」である。そしてその認識の転換は、「意図して力づくで手に入れられるもの」ではないとされる「恩寵の働き」と同様、生への意志の外部から飛来するかのように私たちに生じる意志の否定の働きであると言われる(SW II, 480)。では、そのような意志の否定の働きは現実の行為においてはいかなる行状として生起するのであろうか。

認識の転換により、エゴイズムを行動原理としていた転換以前の行状は全く異なる行状へと転換される。なぜなら認識の転換は私たちの「性格の全面的廃棄」(SW II, 477)をもたらすからである。認識の転換によって廃棄される性格とは、根拠律に従って目的を志向し、動機に応じて個々の行為を帰結させる経験的性格を指す。そのような経験的性格の全面的廃棄が生じるならば、そこでは動機に対する行為の必然的結合が否定され、行為は動機の影響による類型性・一般性を完全に免れることとなる。この「性格が動機の力から引き離れた状態」(SW II, 477)において、行為は意志の働きそれ自体である叡知的性格によって導かれる。かくして認識の転換により、私たちの行状において意志の自由が実現される。以上のことはショーペンハウアーによって「恩寵の働き」より生じる「新生(Wiedergeburt)」(SW II, 477)と説明される。「キリスト教の神秘主義者たちが恩寵の働きと新生と呼ぶものは、私たちにとっては意志の自由の唯一直接的な表出である」(SW II, 478)と言われるように、生への意志の外部からもたらされる「恩寵の働き」のもとで「新生」、つまり上述した認識の転換による性格の全面的廃棄、それに伴う生の在り様の転換が生じる、まさにこのことが人間の行状に現れる意志の自由である。なるほど先に認識の転換によって実現すると確認

された「積極的な厚意や慈善行為、人類愛」は共苦として、「諦念」は意志の否定として、異なる特徴づけがなされているが、以上の考察を踏まえるならば、それらの行状はともに意志の外部より与えられる意志の否定のもとでの自由の実現として一致するのである。このような生を私たちは端的に自由な生と呼ぶことができよう。

以上の考察から、共苦と意志の否定はともに認識の転換によって可能となる自由の実現として捉えられた。意志の否定が身体の死を直ちには意味しない以上、この自由な生は自らの身体の死に至るまで続いてゆく。そこでの行状についてショーペンハウアーは次のよう述べる。「…鎮静剤となった認識によって生への意志の否定が一度生じた後、これで意志の否定は二度と揺らがず、獲得した財産の上で休憩するように意志の否定の上に安らうことができるなどと考えるのはならない。むしろ意志の否定は不断の闘争を通じて常に新たに獲得されねばならない」(SW II, 462)。すなわち意志の否定とは、そこに一旦到達したならば二度と意欲を掻き立てられないような確立不動の境地ではない。デルフリンガーも指摘するように、意志の否定は身体否定である以上、そこでは身体性が前提される¹⁰⁹。つまり、身体が生きている限りは、生への意志全体もその可能性のうえでは現存しているため、意志の否定は一生を通じて「不断の闘争を通じて常に新たに獲得されなければならない」のである。

しかし、ショーペンハウアーは本節で先に引用した箇所では意志の否定について明確に、「一切の認識と洞察はそのものとしては恣意から独立であり、認識から意志の自己廃棄は生じるのだから、かの意欲の否定も、自由への参入も、意図して力づくで手に入れられるものではなく」、それゆえ「恩寵の働きによって、まるで外部から飛来するかのように私たちに生じる」と述べていた(SW II, 478f.)。所行の倫理的意義、つまりそこにおいて意志が否定され自由が実現されるか否かは、意志の自由な働き、叡知的性格に導かれた所行により規定されるのであり、恣意的に差配することはできない。私たちは認識にとって本来的な意志の自己錯認や、私たちが本来従属しているエゴイズムも、意図的に打ち破ることはできないのである。なぜなら自由の実現は、意志の否定を目的とした努力すら含めた一切の自力の努力、板橋の表現を借りれば「自己根拠的」¹¹⁰努力を、否定し離れるところに実現されるからである。このように、叡知的性格によっていかなる行為が帰結するかが自力によって決して差配できず、また意志の否定と私たちの不断の闘争との間に目的とそのための手段という関係が決して成立しない場合、意志との闘争は帰結する行為に影響しない無駄な努力であるように思われる。にもかかわらずショーペンハウアーは自己修練を「自発的かつ意図的な

貧苦」(SW II, 451)、「快適なものの拒否と不快なものの追求による意志の計画的挫折」(SW II, 463)と特徴づけており、意志の否定を求めて人が意図して努力することを否定していない。それどころか彼は、性格の不変性を根拠に叡知的性格の決意に機先を制して利益を図ることはあってはならず、「時間の中で努力し闘争することが私たちには相応しい」(SW II, 357)とさえ述べるのである。ここにあるかに見える矛盾を私たちはどのように理解すればよいのであろうか。

ショーペンハウアーの思考から読み取られるのは、なるほど自由の実現はそのような努力と闘争なしには可能とならないが、それを目的とした努力と闘争を根拠として可能となることはない、ということであるように思われる。恩寵の受容に比せられる意志の否定そのものは、人間の意図的努力により実現されるものではないからである。それでもやはり私たちが自力を尽くすことの意味は、前節で共苦について論じた内容から、既に私たちの手元に獲得されている。すなわちこの闘争に身を置き、他者が突きつける苦悩を避けることなく、それを我が物として引き受け行為するという、いかなる根拠にも下支えされていない自己犠牲の行状によって、意志の否定の実現もまた説明されるのである。ショーペンハウアーは意志の否定に至るための二つの道として「個体化の原理の看破による苦悩の自由な占有(Aneignung)を通じての、ただ純粹に認識された苦悩」(SW II, 470)と「自分で直接経験する苦悩」(SW II, 470)という二つの道を提示する。このどちらもが苦悩の道であることが示すように、意志の否定は満たされないままの苦悩に対峙し、それを満たす何らかの根拠を表象の内に求めることなくただ向かい合う、まさにその中でのみ実現する。それは意志の肯定の働きの外部、意志にとっての「他なる何ものか(etwas Anderes)」(SW II, 479)からの働きかけを受け取ることによって、すなわち他者からの否定を受け取る共苦として実現される。それゆえ本論文の共苦解釈に立脚するならば、意志の否定は不可避的に共苦へと、つまり意志の自由な自己廃棄の働きを現実の他者により甘受することへと向かうのである。

おわりに

本章の目的は、前章で論じたショーペンハウアーの責任論に対して共苦がその実践的側面と位置づけられることを確認し、そこから共苦の新たな解釈を提示することであった。第一節では、意志一元論のもとでは倫理的配慮の向かう個性の意義が失われるとの先行研究の批判に応答するため、ショーペンハウアーの思想内部に普遍性と両立する意味での個性が考えられていることを指摘した。アイデアの独自性として提示されるその個性は、この世界

の一切の苦悩に対する道徳的責任を自身の叡知的性格に引き受ける限りで、罪と同時に自由を引き受ける叡知的性格の唯一性を意味していた。以上で示された責任論の解釈を受け、第二節ではその責任論の実践的側面が共苦であることを示した。自らの叡知的性格に世界の一切の罪を引き受けることは、現実の行為としては他者へと向けた自己犠牲的行為の形で実現されるのであり、本節ではそれが共苦として提示された。個体化の原理を看破し、自他の本質を一つにして同じ意志と認識することによって可能となる共苦は、エゴイズムに代わる行動原理として他者からの自己否定を受け取り、その意欲をこの私の身体で以て実現することとして理解された。ここから共苦が持つ倫理的価値は、利害関係とは異なる、いかなる根拠にも基づかない（その意味で自由な）他者との実在的関係の実現にあると論結された。これに基づいて第三節では、共苦と意志の否定の関係について、共苦が意志の否定のもとで初めて可能となる、という解釈が試みられた。それは、共苦を内包することによってはじめて意志の否定は成就するということでもある。

結論

本論文ではショーペンハウアーの倫理学において中心的役割を果たす共苦について、その形而上学的基礎の解明を目的として探究を進めてきた。『倫理学の二つの根本問題』に収録された「道德論文」が、共苦を主題的に論じていながらもその論述が共苦の経験的基礎についての論述に終始している点でショーペンハウアー自身によってその不十分さが指摘されることを受け、本論文では探究のためのメインテキストを主著である『意志と表象としての世界』正編に設定した。そして以下に挙げる五つの章での考察を通じて、彼の思想全体の連関の中で共苦がどのような思想過程を経て彼の倫理学の中心概念として提唱されるに至るかを、つまり共苦の形而上学的基礎を解明することを試みた。

第一章ではショーペンハウアーの形而上学の哲学史的背景について、とりわけ彼の思想形成に強く影響し、彼の形而上学説の中心概念である「意志」の内実にも深く関わっているカントの『純粹理性批判』からの影響関係を整理した。カントが超越論哲学によって基礎づけた学としての形而上学は、人間の思考が対象一般と関わることから、可想体である物自体によって人間の認識能力の限界を示し、知と非知との境界を見定めるものであった。このようなカントの思考法を受けて、ショーペンハウアーの形而上学もまた認識可能な範囲を超出することなく、知の限界を明確化することを目的としていた。したがって彼の形而上学は、根拠律に従い「なぜ」と問う仕方では問えない世界の内奥の本質への問い、別言すれば表象がそれ自体「何」であるかという表象の意義への問いを軸に進み、彼はカントの物自体を生への意志と捉え直す「意志の形而上学」を通じてその問いに解答を与えた。そのような彼の形而上学は、正編においては第二巻で中心的に展開され、正編第三巻および第四巻の内容とも相互に前提し合う有機的連関を持ち、最も広くは「哲学」の名で呼ばれ、彼の認識論に当たる第一巻と『根拠律』を「第一哲学」として含む広範なテキストにわたって展開されていた。ここから次章の課題は、彼の哲学全体の基本構造を確認するため、カントと同様にショーペンハウアーにおいても形而上学の基礎づけに位置する第一哲学（表象論）、および基礎的諸概念とそこでのカントとの異同の精査と定められた。

第二章では、ショーペンハウアーにおける意志の形而上学の基礎構造を明らかにするため、彼の哲学を構成する基本的諸概念の意味内容を確認した。カントの現象と物自体の区別は、ショーペンハウアーはよって主観客観関係そのものを指す表象と、その内奥の本質である意志として継承された。表象としての世界において一切のものは、認識形式である個体化の原理（＝時間・空間の形式）と根拠律のもとで認識主観に対する客観として認識される。

しかし根拠律に従い「なぜ」をどこまで説明しても究明し尽くせない「隠れた特性」が前提されたまま残る。根拠律に従った説明が成立しうる範囲のこのような限界概念をショーペンハウアーは意志と洞察し、それについての探究は自然学とは異なる探究方法、つまり形而上学的探究によって解明されねばならないと考えた。その探究の端緒として彼の意志の形而上学を基礎づける根本洞察が、身体における意志の直接的認識であった。身体は一方では他の客観と同様に表象として対象認識されるが、しかし同時に対象認識とは全く異なる仕方、つまり認識形式を介することなく直接に意志として認識している。このような身体認識の二重性に応じて、身体の行為についても二通りの説明が可能であった。すなわち、一方ではその個体に前提される経験的性格（内的規定）と動機（外的規定）からの必然的帰結として、他方では、動機が作用するこの私の身体において前提される意志の働き、つまり叡知的性格の決意の働きの表現として説明することが可能であった。かくして自らの身体認識を通じて得られた現象の内奥の本質としての意志の洞察を、ショーペンハウアーは一切の現象の本質としても類比的に当てはめていく。しかし、生への意志を本質とする一切の個体はエゴイズムを行動原理とするため、世界は個体間の闘争の絶えない苦悩の世界として現れることとなった。ショーペンハウアー哲学の基本概念とその世界観はこのように示された。最後に、カントとショーペンハウアーそれぞれの理性観の相違について確認した。カントの形而上学の主軸であった純粹欲求能力としての理性の役割はショーペンハウアーの場合は意志に認められた。この相違が今後、両者の考える叡知的性格、自由、責任、倫理の意味内容の相違として顕在化してゆく。次章ではまず、両者の考える叡知的性格の意味内容の相違が課題とされることとなった。

第三章では、カントとショーペンハウアー両者の叡知的性格に関する論述を対照することを通して、カント的な理性の概念把握を離れ、独自の意味内容を充填して提示されたショーペンハウアーの「叡知的性格」について、それが持つ自由の意味が確認された。カントが絶対的自発性として積極的に定義される「自由による原因性」の意味で叡知的性格の自由が考えるのに対し、ショーペンハウアーはカントが自由を原因論の枠内で捉える点を批判し、原因性のカテゴリーが到達しえない根拠律の外部にあるものとして、自由の意味を根拠律に基づく必然性の否定、すなわち「無根拠」と定義した。叡知的性格における自由の意味の読み替えに応じて、ショーペンハウアーはカントとは異なる仕方で行為の自由と責任について論じることになる。それゆえ両者の自由の意味がそれぞれいかなる責任理解に繋がるかを究明することが次章の主題となった。

第四章ではまず、「意志論文」におけるショーペンハウアーの自由意志批判の内容検討を通じて、彼は意志の自由ということで人間各人の叡知的性格に認められる無根拠としての自由を考えており、そこで彼が批判する「無差別の自由な意志決定」、つまり帰責の根拠として行為者に前提される自由意志とは意味が異なり、それゆえ彼の責任論は客観的な帰責可能性の文脈上には無いことを確認した。彼が意志の自由と考える無根拠としての自由は、動機が与えられた以上は他行為不可能であったという根拠律のもとでの必然性と両立するものとして形而上学的次元に認められた。ショーペンハウアーがカントと同じ叡知的性格の概念に基づきながらもどの点で離反しているかを、カントの責任についての論述と対照しつつ精査したことで、無根拠としての自由に伴う責任の意味は、その行為が他ならぬこの私の行為であるという主観的制約に基づいて行為者その人に感じられる責任の感情であることが明らかとなった。この責任の感情を惹起するのが、所行に伴う良心の不安である。良心の不安は個体の仮象性を予感させ、と自身の本質存在である叡知的性格の救い難さを特別な痛みで告げ知らせるのであった。この良心の働きを契機として、この苦悩の充満する世界として現れている意志が他ならぬ自身の叡知的性格でもあり、世界の一切の苦悩と罪が自身と無関係ではありえないことを自覚する。このように責任の意味を解釈したことで、次章以降、責任論が彼の倫理学の中心概念である共苦に対して持つ内在的連関を考究することが可能となった。

第五章では、前章で論じたショーペンハウアーの責任論に対して共苦がその実践的側面と位置づけられることを確認し、そこから共苦の新たな解釈を提示することが目的であった。そのため共苦と意志の否定との関係に関する先行研究の問題点を指摘することを通じて、求められるべき共苦理解を洗い出していった。まず、意志一元論のもとでは倫理的行為が向けられる他者の個性性が失われるため、意志の否定へと進むことは道德の否定であるという批判を受け、それに対する応答としてショーペンハウアーの思想内部に普遍性と両立する意味での個性が考えられていることを指摘した。アイデアの独自性として提示される「種の性格の内に完全には包含されない」個性の意味は、叡知的性格に帰せられる道德的責任を負いうる者が、行為に際して良心の痛みを感じているこの私の他にはありえないという意味での唯一性として理解された。次に、共苦が持つ倫理的価値を意志の否定に到達するための道具としての価値として解釈する立場に応答するため、前章で論じたショーペンハウアーの責任論に対して共苦がその実践的側面として位置づけられることを確認した。責任の意味を捉え直したことで、私たちは先行研究とは異なる仕方で、すなわち責任論を共苦

の形而上学的基礎として読解する仕方での解釈が可能となった。共苦とは、この世界の一切の苦悩の責任を我が身に引き受け担うことであり、現実の行為としては自己犠牲的行為として現れる他者肯定であった。そのような共苦の実践において他者との実在的關係が結ばれる点に共苦それ自体の倫理的価値を認めた。かくして共苦の形而上学的基礎として責任論を解釈するならば、そのような共苦と意志の否定との關係は先行研究とは異なる形で現れる。すなわち、共苦は意志の否定のもとで初めて可能となり、他者から突きつけられる自己否定を我が身に引き受ける行状、つまり共苦を内包することによって、はじめて意志の否定は成就するのであった。

【凡例】

引用文中の〔 〕内は引用者による補足、…は引用者による省略を表す。また、引用文中の強調は原著者による。

ショーペンハウアーからの引用に際しては、ヒュプシャー版 (*Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, 7 Bände, hrsg. von Arthur Hübscher, 3. Aflg, Wiesbaden 1972) の略号 SW とともに、巻数 (ローマ数字) と頁数 (アラビア数字もしくはローマ数字) を本文中に記入する。

ショーペンハウアーの『遺稿集』からの引用に際しては、ヒュプシャー版 (*Arthur Schopenhauer: Der handschriftliche Nachlaß*, 5 Bände, hrsg. von Arthur Hübscher, Frankfurt am Main 1966-75) の略号 HN とともに、巻数 (ローマ数字) と頁数 (アラビア数字) を本文中に記入する。

カントからの引用に際しては、アカデミー版 (*Kant's gesammelte Schriften*, hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911ff.) の巻数 (ローマ数字) と頁数 (アラビア数字) を本文中に記入する。ただし、*Kritik der reinen Vernunft* からの引用に際しては、慣例に従い、第一版 (1781) と第二版 (1787) の頁数を、それぞれ A、B の略号とともに本文中に記入する。

¹ ショーペンハウアーの主著『意志と表象としての世界』は通例、第一版が正編、第二版が続編と呼ばれて区別されるため、本論文でのそれぞれの呼称もこの慣例に倣う。ヒュプシャー版の全集では、正編が第二巻 (SW II)、続編が第三巻 (SW III) に掲載されている。

² 「意志の形而上学」はショーペンハウアー自身が使用した表現ではないが、ショーペンハウアー研究においては正編第二巻の内容を指す語として広く用いられている。この点については例えば以下の説明を参照のこと。M. Kisner, *Die Wille und Das Ding an sich*, Würzburg 2016, S. 25. 本論文内でも通説に倣い、「意志の形而上学」を正編第二巻の内容を指す語として用いる。

³ この点については以下の引用で明言されている。「…哲学において、倫理的基礎は、それがどのようなものであれ、それ自身がまた何らかの形而上学を、すなわち世界と現存在一般についての既存の説明をその支点ないし支柱として持たねばならない。なぜなら、諸物全体の内的本質に関する究極的にして真なる解明は、必然的に人間の行為の倫理的意義に関する究極的にして真なる解明と密接に関連しなければならないからである」(SW IV, 109)。

⁴ ショーペンハウアーが意志の否定を言い表すために用いる表現は、Erlösung の他にも Heil, Heiligung, Seligkeit など様々である。本論文では、それらのうち最も頻繁に用いられる

Erlösung に「解脱」の訳語を充てる。Erlösung は「救済」と訳されることもあるが、先行研究において正編第四巻の意志の否定に関する内容がしばしば「救済論(Soteriologie)」と総称されることに鑑み、本論文では語の峻別のため Erlösung を「救済」とは訳さない。例えば R. マルターは意志の否定に関する正編第四巻の内容を指して「哲学的救済論(philosophische Soteriologie)」と呼んでいる(vgl. R. Malter, *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991, S. 291)。「救済論(Soteriologie)」という語はショーペンハウアーが用いる術語ではないが、広く先行研究でも用いられる表現であるため、本論文もマルターと同様の箇所を指す語として「救済論」の語を用いる。

⁵ ショーペンハウアー自身によって「意志は生への意志といっても冗語法である」(SW II, 324)と言われるように、彼自身の語法において意志と生への意志は交換概念として用いられている。それに従い、本論文でも「意志」と「生への意志」、および「意志の否定」と「生への意志の否定」を同義とし扱い、とりわけ「生への」という意志の働きの方向に注目するのでない限り、簡略に「意志」、「意志の否定」と記述する。

⁶ Vgl. O. Hallich und M. Koßler (hrsg.), *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von O. Hallich und M. Koßler, Berlin 2014, S. 162, 171.

⁷ Vgl. M. Hauskeller, *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*, München 1998, S. 86-93. ハウスケラーは「道徳には、他者の現実性がその他性において承認されること、つまり、まさに他者が個体として把握されることがどうしても必要である」(S. 88)と考える。ここでの「個体」とは、「誰もが自分自身に対して私である」(S. 88)という意味での「経験的に与えられた具体的、現実的、有限な個体」(S. 92)を意味する。共苦の対象もまたそのような他者でなければならぬため、共苦を離れ、それ以上の自他の同一性に進むこと、つまり意志の否定への移行を、ハウスケラーは道徳の否定と解釈する。この点については本論文第五章で再び取り上げる。

⁸ 伊藤は、共苦に先立つ「正義(Gerechtigkeit)」の段階、すなわち他者に対して不正を為さない段階から、自己犠牲的行為さえ可能となる共苦の段階を導入的前提として、他者の尊厳の無条件的肯定を説く意志の否定へと高まる、このショーペンハウアーの思想全体を「徳論」と呼び、倫理の延長線上にある意志の否定の積極的解釈を提示している。伊藤貴雄「意志の否定は道徳の否定なのかーショーペンハウアーと共同性の問題ー」『理想』第 687 号、理想

社、2011 年、100－110 頁。

⁹ Cf. S. Shapshay and T. Ferrell, Compassion or Renunciation? That is the question of Schopenhauer's ethics, *Enrahonar* 55(2015), pp. 51-69. 共苦と意志の否定を対立関係で捉えるシャプシェイとフェレルの解釈については第五章で改めて言及する。

¹⁰ ショーペンハウアーによって「生とは表象を求める意欲の表現に他ならないため、意志が意欲しているものは常に生である。それゆえ、私たちが端的に『意志』と言う代わりに『生への意志』と言うとしても、それは同じことであり単なる冗語である」(SWII, 323f.)と言われるように、「生への意志」はショーペンハウアーによって端的に「意志」とも呼ばれる冗語表現である。本論文内では、文脈上「表象を求める」という意志の動的側面を強調すべきである場合に「生への意志」の語を用いる。

¹¹ Askesis は「禁欲」という訳語を充てることが一般的であるが、本論文では「自己修練」とする。というのも、今村仁司によれば Askesis はキリスト教の浸透に伴って宗教的禁欲の意味にずらされていったが、それ以前は必ずしも宗教的ではない「自己修練」と呼ばれており、その「自己修練」の内容としては「死を現在において想起すること」であったという研究がある。今村仁司「清沢満之の宗教哲学—アポリアと倫理—」『傳統と創造』11、大谷大学、2001 年、136－138 頁。この研究に鑑みて、宗教的禁欲に意味を限定していないショーペンハウアーにおける Askesis の語も本論文では「自己修練」と訳す。

¹² カントが「責任を負う(verantworten, zurechnen)」ことについて述べている著作は『純粹理性批判』に限定されない。例えば『単なる理性の限界内の宗教』では、自ら責めを負わねばならない悪への自然的性癖について論じられている(VI, 35)。しかしショーペンハウアーにおける「叡知的性格」の概念がカントの『純粹理性批判』での論述からの継承であることから、「叡知的性格」により示される人間の自由に伴う「責任(Verantwortung)」とは何かを考察するためには、『純粹理性批判』にテキストを限定し、そこから取り出せる限りの責任の意味をショーペンハウアーの論述と比較しなければならない。この理由からテキストを限定した。

¹³ H. Allison, From Transcendental Realism to Transcendental Idealism: The Nature and Significance of Kant's 'Transcendental Turn', in: *Transcendental Turn*, edited by S. Gardner and M. Grist, Oxford, 2015, S. 20.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ カートライトも同様の見解を以下のように示している。「ショーペンハウアーは哲学と形

而上学をほぼ同義で用いており、両者を混用していて明確に区別していない」(D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Rowman & Littlefield, 2016, p. 174)。カートライトはそのような哲学と形而上学の混用の理由を次のように説明する。「ショーペンハウアーがそうしたのは恐らく、経験それ自体が哲学の主題であること、そして形而上学の課題は経験全体の正確な説明であったという彼の主張からの帰結である」(ibid.)。

¹⁶ ショーペンハウアーの学位論文のタイトルは、邦語の翻訳書では『充足根拠律の四方向に分岐した根について』と訳されている(鎌田康男ほか訳著『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』法政大学出版局、2010年)。訳著者の一人である齋藤智志は、先行研究において『充足根拠律の四重の根について』ないし『充足根拠律の四つの根について』と訳されてきたことについて、四つの根(vier Wurzeln)ではなく一つの根(die Wurzel)として充足根拠律が指示されていること、さらにその「一つの根」を実体的に捉えるべきでないことに留意する必要があると指摘する(同上、vi-vii頁)。このように、充足根拠律の「四重性」の解釈に応じてショーペンハウアーの学位論文のタイトルはいまだに訳が分かれる。本論文では、ショーペンハウアー自身が『根拠律』第一版§50の中で論文全体の内容を総括する際、「先立つ四つの章では、私たちの認識能力の四つの法則(これらは互いに連関した、唯一の法則の変様と思われる)と、そこから生じる充足根拠律の四つの意味(Bedeutung)が詳細に論じられた」(SW VII, 85)と述べていることに注目する。その場合、『根拠律』における彼の主眼は、「唯一の法則」である「充足根拠律」が、認識対象の四区分に応じてとる、それぞれの形態の意味解明にあると理解できる。この点を踏まえ、本論文ではショーペンハウアーの学位論文のタイトルを『充足根拠律という根の四重の意味について』と言葉を補う仕方で訳している。

¹⁷ ショーペンハウアー自身が正編の序文で、「予備論文〔『根拠律』のこと〕が本書に数年先立って既に世に出ていなければ、恐らく本書の巻頭に序論として置かれるのではなく、第一巻に合併されたであろう」(SW II, X)と述べていることから、ショーペンハウアーの正編第一巻の内容は『根拠律』を前提とし、それをも含めて取り扱う必要がある。

¹⁸ Vgl., A. Schopenhauer, *Theorie des gesammten Vorstellens, Denkens und Erkennens*, aus dem handschriftlichen Nachlaß, hrsg. von Volker Spierling, München 1986, S. 64.

¹⁹ Ibid.

²⁰ R. Malter, *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*,

Stuttgart/Bad Cannstatt 1991, S. 174. マルターによれば、「超越論主義 (Transzendentalismus)」とは「意識と存在するものとの関係についての、存在するものが持つ対象性の可能性の形式的条件を意識とする、という解釈」を意味する (ibid., S. 65)。したがって「表象の超越論主義」は、表象が対象として意識と関わる際の可能性の形式的条件について論じるショーペンハウアーの認識論を指す。

²¹ Ibid., S. 28.

²² Ibid.

²³ M. Kisner, *Der Wille und das Ding an sich*, Würzburg 2016, S. 98.

²⁴ Ibid., S. 92.

²⁵ Ibid.

²⁶ Ibid., S. 96.

²⁷ Ibid.

²⁸ Ibid., S. 98.

²⁹ D. Birnbacher, *Metaphysik des Willens*, in: *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von O. Hallich und M. Koßler, Berlin 2014, S. 72.

³⁰ Vgl., M. Kisner, op. cit., S. 98f.

³¹ Ibid., S. 99.

³² Ibid., S. 102.

³³ Ibid.

³⁴ 正編の中で、人間の行為を規定する働きとして Entscheidung および Entschluß が登場するのは第五十五節のみである (SW II, 337-62)。そこで二つの言葉は同義として用いられている。そのため、本論文では Entscheidung に「決定」、Entschluß に「決意」(加えて、あまり用いられないが Determination に「決断」)の訳語を充てるが、意味上の相違はない。『根拠律』第一版の中でも人間の行為についての叙述があり、そこでは Entschluß しか用いられない。

³⁵ C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt u. Leipzig 1730, S. 47.

³⁶ 「原因論」という訳は、Aetiologie がギリシャ語の α ι τ ι α (原因) と λ ό γ ο ς の複合語であることから、西尾幹二によって採用された (アルツール・ショーペンハウアー『意志と表象としての世界 I』西尾幹二訳、中公クラシックス、2004 年、218 頁以下参照)。原因論は「原因と結果の認識に至る所で主眼とする、自然科学の分科すべて」(SW II, 115)、

すなわち根拠律に従い「なぜ」の問いに「説明(Erklärung)」(ibid.)を与える学問領域全体を指す。そのような原因論の限界は、原因論の助けを借りても「それについてのいかなる説明も敢行することが許されず、むしろあらゆる説明が常にそれを前提している何ものか」(SW II, 145)、つまり物自体としての意志に原因論的究明が決して届かない点にある。それゆえ原因論の領域内でのみ可能な価値とは、どこまでも相対的な価値、つまり利益に留まる。

³⁷ ショーペンハウアーにおいて意志以外の概念は「理性の抽象的、論証的な概念」(SW II, 41)、すなわち悟性が得た直観を素材として理性が形成するものと考えられている。理性はそうして得た諸概念を結びつけて判断し、諸判断から推論を展開する。このような方法で獲得される諸概念から意志は区別されるのである。ショーペンハウアーにおける理性の定義については、第二章第三節で改めて言及する。

³⁸ 本論文では、ショーペンハウアーにおける *operari*, *Handlung*, *Handeln* と、*That*, *Tun* との区別について、前者は動機と性格という二つの要因から動機づけの法則に従って帰結した行為全てを指し、後者は人間の場合の、叡知的性格の現れとしての行為だけを指していると理解し、この理解に基づいて、前者を「行為」ないし「行動」、後者を「所行」(＝所業、業)として訳語を区別する。

³⁹ 叡知的性格が行為に対して持つ制約関係を含めた一切の経験の制約である意志を指して高橋陽一郎は「超越論的意志」の語を用いる。この点については高橋陽一郎「ショーペンハウアー意志論の再構築」、鎌田康男ほか訳著『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』法政大学出版局、2010年、238-239頁を参照のこと。「超越論的意志」という表現は、経験を成り立たせる制約として考えられる意志を指す語として鎌田康男により提唱され、ショーペンハウアー研究において広く用いられている。この点については鎌田康男「若きショーペンハウアーにおける『意志としての世界』の構想—ショーペンハウアー研究の新視覚を求めて(第二部)—」、『武蔵大学人文学会雑誌』第20巻3・4号、武蔵大学人文学会、1989年、5頁以下を参照のこと。

⁴⁰ M. Henry, *Généalogie de la psychanalyse*. Le commencement perdu, Paris 1985, p. 160. (山形頼洋ほか訳『精神分析の系譜』、法政大学出版局、1993年、196頁。)

⁴¹ Ibid. (同訳書、同頁。)

⁴² 板橋勇仁『底無き意志の系譜』、法政大学出版局、2016年、27頁。

⁴³ R. Safranski, *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, München 1987, S. 237. (山本尤訳『ショーペンハウアー 哲学の荒れ狂った時代の一つの伝記』、法政大学出版局、

2005 年、268 頁。) ザフランスキーはショーペンハウアーの理性の構想について、同時代の哲学者たちの理性哲学と比べて神秘化を排する傾向がはっきり見られることを指摘している (vgl. *ibid.*, S. 240; 前掲訳書、271 頁参照)。もっとも『根拠律』第一版では、その廉でのショーペンハウアーの批判の的はもっぱらカントである (SW VII, 91)。ここでの論述を根拠にザフランスキーは「カントは実践哲学において人倫的理性に誤って超感性的・超越論的なものとの特有の結び付きを認めた」 (*ibid.*, S. 241; 前掲訳書、273 頁) としてカントに対するショーペンハウアーの批判内容を説明している。

⁴⁴ カントが思弁理性の根底に本性的欲求としての意志を見ていることは、例えば以下の引用からも確認される。「…体系的統一という統制的法則は、私たちが自然を、あたかもあらゆる場所で不定に体系的かつ合目的な統一を、ありうる最大の多様性の場合であっても見出すであろうかのように研究しなければならない、ということを欲している」(A700/B728)。ここでは理性が自ら立てた「体系的統一という統制的法則」の「意欲」について言及されている。理性統一という働きは、他ならぬ理性自身がそう欲していることにより説明される。

⁴⁵ 「超越論的感性論に対する一般的注」でカントは、「自然的神学」(natürliche Theologie) において思考される対象は感性的直観の対象とはなりえないため、もし時間と空間が物自体の形式であるなら、それは神の現存さえも含めた一切の現存一般の条件として考えられることとなり、自然的神学は不可能となると述べている (vgl. B71f.)。したがって、理論的認識の対象とはなりえない神についてそれでも理念の形而上学が可能であるためには、時間・空間という形式を私たちの感性的直観の形式と捉え、現象と物自体を区別する超越論的観念論が思惟方法として不可欠である。

⁴⁶ Vgl. M. Koßler, Die Welt als inintelligibler und empirischer Charakter, in: *Schopenhauer-Jahrbuch* 97(2016), S. 96. ショーペンハウアーは自身初の出版物である『根拠律』から一貫して、カントの物自体と現象の区別と、それに基づいて彼が展開した性格論とを高く評価し、自身の自由論で援用している。コスラーはこの点に注目し、ショーペンハウアーの形而上学の根源がこの性格の区別にあると主張する。加えてコスラーは同箇所ではショーペンハウアーの物自体への態度について「単に攻撃的な注釈だけが見受けられる」(*ibid.*)と述べている。しかしそれについては例えば「カント哲学批判」では「カントの最も偉大な功績は現象と物自体との区別である」(SW II, 494)と評価されている一方、正編第二巻では物自体について「…カントがそれを導入した方法、つまり根拠づけられたもの〔＝現象〕から〔超越論的〕根拠へと推論するという方法のために、彼の哲学の躓きの石として、いやそれどころか弱点

とさえみなされた」(SW II, 200)と述べていることから明らかなように、カントの物自体に対するショーペンハウアーの攻撃的な批判は単にそれを「超越論的根拠」(A278/B334)と呼び、あたかも現象と因果関係により結びついているかのように捉えた点にのみ向けられていることに注意しなければならない。

⁴⁷ 第三アンチノミー解決での、経験的／叡知的性格の区別に関する性格概念は、自由の問題と関わる限りで取り扱われており、カントが『実用的見地における人間学』(1798)において展開している通俗的な性格概念、すなわち、人間の気質や性向といった「自然的(physisch)性格」と、誠実であることを自らに課す「道徳的(moralisch)性格」とともに語られる意味での「性格」とは異なる議論の俎上にあることに注意しなければならない(VII, 285f.)。一般にショーペンハウアー研究において用いられる「性格論(Charakterlehre)」という語も、カントの『純粹理性批判』での性格の意味、すなわち人間の行為の自由に関わる限りでの、主に第三アンチノミー解決の箇所での論述、およびそれをショーペンハウアーが継承、援用した論述を指している。例えば以下参照。M. Koßler, Die Welt als inintelligibler und empirischer Charakter, *Schopenhauer-Jahrbuch* 97(2016), S. 95.

⁴⁸ 叡知的／理性的の意味のずれについては以下を参照。M. Willaschek, *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*, Stuttgart 1992, S. 113-130. カントは現象の根底に考えられる超越論的対象が有する原因性に「理性的」という意味での叡知的性格を付与しているのであるが、超越論的対象は「感官の対象においてそれ自体現象ではないもの」という意味で「叡知的」であったことを考えれば、なるほど「理性的」とは意味のずれが生じている。この点についてヴィラシェックによれば、叡知的／理性的を同一視することは「術語の切り詰め」であり、「ある一人の主体の理性はある別の主体の理性とは区別されない一方で、叡知的性格は言葉の意味に関しても、それに与えられた機能に関しても、何かそれぞれの個人のものでなければならない」という点で二つの語の意味を区別すべきであると主張する。叡知的性格を、叡知的能力として経験的な諸々の作用を示す限りでの理性と同一視することは、カントのテキストにも根拠となる表現があり、ヴィラシェックもまた二つの語に密接な連関があることを認めている。

⁴⁹ 例えば H. アリソンもこの点について論じている。H. Allison, *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge, 1990. (ヘンリー・E・アリソン『カントの自由論』城戸淳訳、法政大学出版局、2017年。) アリソンは「経験的性格には因果的決定への服従が伴い、叡知的性格にはあらゆる因果的決定からの独立が伴う」(ibid., p. 4; 前掲訳書、8頁)ために両立しないように思わ

れるカント的な二つの性格の区別について、「理性的行為者の意図的行為は、決して単に行為者の先行する心理的状态（あるいはそれに関連するその他の先行条件）からの因果的帰結ではなく、意図的行為にはその必要条件として自発性の作用が求められる」（ibid., p. 5; 前掲訳書、9 頁以下）という「取り込みテーゼ(Incorporation Thesis)」（ibid. ; 前掲訳書、10 頁）に立脚することで解決を試みている。

⁵⁰ Cf. ibid., pp. 22f. (前掲訳書、40-41 頁。) アリソンによっても、定立を否定し反定立を肯定するショーペンハウアー流の第三アンチノミーの批判的解決方法は、同様の理解を提示するストローソンに先立つ誤解として「カントが反定立を定立に劣らずそれ特有の仕方で独断的だとみなしている点を見落としている」と指摘されている。

⁵¹ カントの『純粹理性批判』の本文では「条件づけられたものが与えられているならば、相互に従属する諸条件の系列全体も、したがって無制約的な条件さえ与えられている（すなわち、対象とその結合のうちに含まれている）」(A307/B364)となっている。

⁵² 例えば『根拠律』第一版の § 42 を参照(SW VII, 68)。ここでは Wollendes と等置される形で Spontaneität が登場している。その他、『根拠律』刊行と同じ 1813 年の草稿では次のよう述べられている。「原因性の法則は存在の原理が時間と空間を貫いているのと同様に確実に意志の無い世界を貫いている。しかし、原因性の法則は自発性を備えた被造物に関わるやいなや、一切の確実性を失う。換言すれば、生成の根拠は目下、ただの行為の根拠、つまり動機にすぎないのである」(HNI, 65)。ここにある「自発性」は、先に「意志」と書かれていたところから書き換えられたものであることが編者であるヒュプシャーにより注記されている。このような表記の揺れを見る限り、正編成立以前にはショーペンハウアーの中で意志と自発性とは明確に区別されておらず、交換概念として用いられていたことが窺がえる。

⁵³ 自発性と意欲の関係に関しては『根拠律』第一版の § 42 冒頭(SW VII, 68)と第二版の § 41 冒頭(SW I, 141)を参照せよ。第一版で等置されていた ein Wollendes と eine Spontaneität は、第二版では単に ein Wollendes と書き換えられ、自発性の語は削除されている。正編以前には意志（ないし意欲）と等値されていた自発性は、意志の形而上学の確立以降は用いられない。自発性の働きとして考えられていた認識の触発は、不断の意欲である意志の働きへ組み込まれることとなる。このような解釈を採る先行研究は例えば以下を参照のこと。Y. Kamata, Schopenhauer und Kant. Rezeption der « transzendentalen Analytik » der Kritik der reinen Vernunft in der Frühphilosophie Schopenhauers: *Ethic@*, vol. 11, Florian'opolis-SC-

Brazil, 2012, S. 56.

⁵⁴ 『根拠律』において初めて叡知的性格の概念が「人間の本質」(SW VII, 76)であり「時間の外にある普遍的な意志の働き」(ibid.)として定義されることから、ショーペンハウアーの中で物自体よりも古くから受け入れられていた性格の区別を正編以降での彼の意志の形而上学の前段階として重視する立場はコスラーによっても支持される。彼は、物自体への終始攻撃的な注釈と(カントの物自体に対するショーペンハウアーの態度について、本論文の理解はここでのコスラーの理解と異なる。本論文の註 46 を参照のこと)、性格の区別に対する称賛が見受けられるショーペンハウアーのカントに関する初期のノートの内容とに基づいて、発展史的にも叡知的性格の概念がショーペンハウアーの形而上学において重視されるべき根源であると指摘する。つまり、『根拠律』が提出された 1813 年以降、叡知的性格の場所に物自体が意志という形で食い込んでいくという仕方で両者は結びつき、それによって正編における意志の形而上学が展開してゆくとして解釈するのである(vgl. M. Koßler, *Die Welt als inintelligibler und empirischer Charakter*, *Schopenhauer-Jahrbuch* 97(2016), S. 96)。

⁵⁵ M. Koßler, *Empirischer und intelligibler Charakter : Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer*, *Schopenhauer-Jahrbuch* 72(1991), S. 196.

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ 例えば *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy* においても、責任の項目ではショーペンハウアーの言明が繰り返されるだけで、意味内容に立ち入った定義は示されていない。Cf. D. E. Cartwright, *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham, Maryland 2016, pp. 214-15.

⁵⁸ 決定論という特徴づけでこの点に関するショーペンハウアーの思想を理解する立場は、比較的新しい研究としては次のものが挙げられる。C. Janaway, *Will and Nature*, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by C. Janaway, Cambridge 1999, pp. 138-170.

⁵⁹ ショーペンハウアーが指摘する責任の問題は、いわゆる自由意志を否定してなお成立する行為の責任に関するものであり、現代の倫理学研究との接続可能性を多分に含んでいる。例えば、熊谷晋一郎による当事者研究(熊谷晋一郎『等身大の<わたし>の発見と回復』岩波書店、2020 年)や、國分功一郎による中動態研究(國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学—』医学書院、2017 年)の立場からは、責任を「意志」から、つまり能動的に行為を選択する「自由意志」から切り離す思考法が提唱されている。彼らは客観的に帰せ

られる責任と、自由な行為選択の原理という意味での意志との関係を次のように解釈する。

「ぼくらは不断に選択しています。何をするのもすべて選択です。それに対し意志というのは、後からやってきて、そこに付与されるものです。付与された後で、その選択が私的な所有物にされる。『この行為はあなたのものですね』ということにされる。そうして責任が発生する」(國分功一郎、熊谷晋一郎『<責任>の生成—中動態と当事者研究—』新曜社、2020年、117頁)。つまり、通常私たちは自由意志による行為選択に伴うものとして責任を考えており、この場合、責任と意志とは切り離せない。しかし、國分は自由意志を用いた帰責の過程を次のように批判する。「意志の概念を使ってもたらされる責任というのは、じつは墮落した責任なのです。本当はこの人がこの事態に応答すべきである。ところが、応答すべき本人が応答しない。そこで仕方なく、意志の概念を使って、その当人に責任を押し付ける。そうやって押し付けられた責任だけを、僕らは責任と呼んでいるのです」(同上、119頁)。

ここで國分は、「応答すべき本人が応答しない」場合、たとえ自ら能動的に選択して行ったとは言えないような行為(例えば運転中の過失や中毒症状)であっても、かく行為せんと自由意志が働いていたことにされ、他者から押し付けられる責任を「墮落した責任」と呼び、責任の問題の正当な取り扱いではないと断じる。ショーペンハウアーの責任論もまた、「無差別の自由な意志決定」を前提した客観的帰責を批判したうえで、自分自身の罪の自覚の問題として発展してゆく。現代的なテーマと符合するショーペンハウアー責任論の意義をここで強調しておきたい。

⁶⁰ 板橋勇仁、前掲書、38頁。

⁶¹ 同上、41頁。

⁶² 同上。

⁶³ 同上、38頁。

⁶⁴ 同上、39頁。

⁶⁵ ショーペンハウアーの無根拠としての自由をこのように理解するならば、その定義の消極性に対して C. イーバーが提示するような疑問に答えることができる。彼は「記述される意志は、私たちが不自由と無力として経験する全ての徴表を示している。つまり、認知的次元の欠如、それゆえ創造主性の欠如、異他性、内的強制といった徴表である」(C. Iber, Freiheit und Determination. Überlegungen zum Begriff des Willens bei Kant, Hegel und Schopenhauer, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*, hrsg. von L. Hühn, Würzburg 2006, S. 112)として、自由と無根拠とが一致しえない徴表で

あると批判するが、この批判は自由を必然性の否定と理解するショーペンハウアーの消極的な自由理解が、単に表象の観点から見られた一面的言明にすぎない点を看過している。この批判に対して次の板橋勇人の叙述がショーペンハウアー側からの解答となろう。「意志を『それ自体として』見れば、意志の自由は消極的なものとならざるを得ない。だがそれは、仮に意志を現象と独立に<それ自体として>考察すればそうであるということに過ぎない。そもそも、意志を現象と独立に捉える見方は、根拠の無い (grundlos である) 意志のありのままのありようを認識する見方ではない」(板橋、前掲書、36 頁)。すなわち、意志の自由を無根拠と考える際の消極的側面は、根拠律に従う者の側から無根拠を捉える際の徴表であるにすぎない。意志を現象から切り離すことなく捉える視点においては、無根拠という自由の消極性は、一切の現象が意志の欲するがままの現れであるという積極的自由へと転換する。このような消極性と積極性とを転換する思考法は、ショーペンハウアーが正編の最終部で、意志の否定に到達した者にとっては世界の一切が無であると述べることに通じている。意志と現象とを区別し、根拠律にどこまでも従属したまま思考する限り消極的な無としてしか現れてこないものが、どこまでも相対的な消極性にすぎず、認識の転換によって全く異なる姿で現れることをショーペンハウアーは意志の否定についての言説の中で述べるのであり、無根拠としての自由が持つ自在性もまた意志の否定に通じる価値秩序の転換の一端として理解されねばならない。

⁶⁶ 斎藤慶典『私は自由なのかもしれないー<責任という自由>の形而上学』、慶應義塾大学出版会、2018 年、105 頁。

⁶⁷ C. Janaway, Introduction, in: A. Schopenhauer, *The two fundamental problems of ethics*, trans. C. Janaway, Cambridge 2009, p. 157.

⁶⁸ F. Nietzsche, *Philosophische Werke in sechs Bänden*, Hamburg 2013, S. 53.

⁶⁹ Ibid., S. 53.

⁷⁰ Ibid., S. 52.

⁷¹ Ibid., S. 53.

⁷² Ibid.

⁷³ Ibid.

⁷⁴ Ibid., S. 54.

⁷⁵ 斎藤慶典、前掲書、308 頁。当該の著作の中にショーペンハウアーへの言及は無いが、ショーペンハウアーの良心論の解釈に際してハイデガーを参照することについては以下の先

行研究から学んだ。中村正雄『良心の自由—倫理的考察—』、晃陽書房、1994年、48-49頁。中村は、良心の告発が本質存在の開示性を指している点で、ショーペンハウアーの良心の説明をハイデガーの良心論の前駆思想と位置付けている。また、ハイデガー自身も『存在と時間』の中で、ショーペンハウアーの良心理解を注目すべきものとして挙げている(vgl. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen 1927, S. 272)。「良心の呼び声」を「現存在を最も固有な負い目ある存在可能へと呼び醒ます」(ibid., S. 289)ものと捉え、それによって良心の声に応答することができる唯一の者としての存在の固有性に気付くというハイデガーの考察は、ショーペンハウアーの良心理解において最も重要であると思われる点、すなわち世界の本質に根差す罪を担いうる者がこの私の他に存在しないという唯一性を良心が開示するという考え方に通じるものがある。

⁷⁶ Nietzsche, op. cit., S. 54.

⁷⁷ 例えばL. ウィスベは、ショーペンハウアーの共苦を sympathy と捉えたうえで、ヒューム、アダムスミスら道徳感情論の系譜の中に位置づける仕方で解釈している。Cf. L. Wispe, *The Psychology of Sympathy*, New York 1991. その他、海外の応用研究に関しては、U. Wolf や S. Shapshay によりショーペンハウアーの思想が動物倫理の現代の議論に対して持つ貢献可能性が検討されている。Cf. U. Wolf, How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate, *Enrahonar* 55(2015), pp. 41-49. S. Shapshay, *Reconstructing Schopenhauer's Ethic: Hope, Compassion, and Animal Welfare*, New York 2019. 国内の応用研究は、上野山晃弘を中心に生命倫理、動物倫理の研究が進められている。上野山晃弘「ショーペンハウアーの動物倫理再考—動物倫理から生命の倫理へ」『ショーペンハウアー研究』第23号、日本ショーペンハウアー協会、2018年、127-140頁。その他、実践に基づいた臨床倫理への応用研究は林睦美によって、難病患者の終末医療に対するアプローチの可能性については多田光宏によって研究が蓄積されている。林睦美「ショーペンハウアーと臨床倫理—＜苦を共にすること＞における共通性と差異性」『ショーペンハウアー研究』第23号、日本ショーペンハウアー協会、2018年、110-126頁。多田光宏「ショーペンハウアーにおいて尊厳死はいかにして許容され得るか」『ショーペンハウアー研究』第23号、日本ショーペンハウアー協会、2018年、94-109頁。

⁷⁸ 例えば、続編第四八節では「かの道徳的徳〔正義と人間愛〕は自己否定を、したがって生への意志の否定を促進するための手段である」(SW II, 696)と明言されている。しかし、正編にはそのような表現が見られないことから、共苦の道具的解釈は正編には明確な根拠を

持たない点に注意したい。

⁷⁹ Cf. S. Shapshay and T. Ferrell, Compassion or Renunciation? That is the question of Schopenhauer's ethics, *Enrahonar* 55(2015), p. 52.

⁸⁰ 伊原木大祐「意志の中の情感性—ミシェル・アンリによるショーペンハウアー解釈—」『ショーペンハウアーと実存思想』実存思想論集 XXXIII、実存思想協会編、理想社、2018年、81–99 頁。

⁸¹ Hauskeller, op. cit., S. 86.

⁸² G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*, Hamburg 1990, S. 102.

⁸³ Ibid., S. 104.

⁸⁴ Hauskeller, op. cit., S. 86.

⁸⁵ Ibid., S. 88.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Ibid., S. 92.

⁸⁸ Ibid., S. 87.

⁸⁹ Ibid., S. 86.

⁹⁰ Ibid., S. 88.

⁹¹ コルフマッハーは叡知的性格とアイデアとを同定することに対して以下のように疑問を提示している。「叡知的性格は個性として、すなわちアイデアではないものとして理解されねばならない。換言すれば、叡知的性格は一つの個体に対して当てはまるが、その個体はその語が意味する通り〔つまり一つのと言われる通り〕、その個体のアイデアを与えることはできない。なぜなら、アイデアは直観的普遍を表すからである」。W. Korfmacher, *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*, Freiburg im Breisgau 1992, S. 97. ここでコルフマッハーは、叡知的性格を個性、アイデアを普遍と捉えることで、両者は同定されえないと論結している。しかし彼は普遍であるアイデアが人間の場合は独自のアイデアとみなされうることに注意を払っていない。本論文が試みるようにこの点を考慮するならば、個性とは異なる意味での個性を形而上学的次元に求めることで両者の同定は可能となる。

⁹² 人間のアイデアが諸物のアイデア一般から区別される点に注意しなければならない。この相

違は、次節以降で述べられるように、純粋な認識主観となり個物のアイデアを認識する芸術によって真の救済へは至りえないのに対して、良心の不安による自らの叡知的性格の直接的開示が共苦から意志の否定へと繋がる契機であることにも関わっている。しかし、先行研究の多くはこの相違に言及していない。叡知的性格と個性についてコスラーが主題的に論じる箇所でも、人間各人のアイデアが独自のアイデアと呼ばれることの意味には言及されないまま、アイデア一般と人間の独自のアイデアとの差異を諸々のアイデア相互の差異と同じ、意志の客観化の程度差と理解している。Vgl. M. Koßler, *Die Welt als inintelligibler und empirischer Charakter*, *Schopenhauer-Jahrbuch* 97(2016), S. 102.

⁹³ この点に関する誤解は、例えばコスラーによるショーペンハウアー責任論の解釈にも影響している。M. Koßler, *Verantwortung als Grundlage der Metaphysik bei Schopenhauer*, in: *Verantwortung für die Zukunft* zum 60, hrsg. von C. Kaminsky, Berlin/Münster 2006, S. 331-344. コスラーはショーペンハウアーの責任論において行為者への帰責可能性を基礎づけるため、「『私の(mein)』や『私を(mich)』、さらには『行為者』という言葉は、諸行動が『私(Ich)』という格に関わることを前提している」(ibid., S. 332)ことを根拠に、「主体の諸行動が関係づけられる統一」(ibid.)として時間の外にある叡知的性格を想定する。それにより叡知的性格への帰責が可能となると考えるのである。しかしこのようなコスラーの解釈は、人間各人に本来備わる行為の創始者性、無時間的な個性の意味を叡知的性格に読み込む誤解に基づくため、「この想定根拠は、行動を根拠律(極めて特殊な形態だとしても)の支配下にもたらしうる決意の、ひとつの規則をショーペンハウアーが示したいからである」(ibid., S. 334f.)として、叡知的性格の想定客観的根拠の提示に失敗している。

⁹⁴ 伊藤貴雄はこの箇所を、正編に先立つ初期の遺稿(1811年秋執筆分)における共苦の原型思想と位置付けている。伊藤貴雄『ショーペンハウアー 兵役拒否の哲学—戦争・法・国家—』晃洋書房、2014年、247-260頁参照。伊藤によれば、共苦において犠牲的行為が求められるという点が、共同体の理論から共同性の条件を分ける表徴である。エゴイズムを原理とする人間の共同体(国家)を伊藤は「共同性なき共同体」(251頁)と呼び、それに対してショーペンハウアーが正義から意志の否定までの徳論全体を通じて提示しようとした共同の形を「共同性なき共同性」(259頁)と呼ぶ。このように、純粋な共同性がいかにして可能であるかを問うショーペンハウアーの思考の中に、伊藤はカントの定言命法が導きの糸となっている可能性を認め、「共同性なき共同性」を「ショーペンハウアー版「目的の国」」

として、カント的含意を読み込んだ解釈を提示している。

⁹⁵ C. Janaway, Introduction, in: A. Schopenhauer, *The two fundamental problems of ethics*, trans. C. Janaway, New York 2009, p. xxxviii.

⁹⁶ ショーペンハウアーは「道德論文」の中で共苦の定式「誰をも害するな、むしろ可能な限り万人を助けよ」(SW IV, 138f.)を提示している。彼は定式の前半「誰をも害するな」を「公正の徳」、後半の「可能な限り万人を助けよ」を「人間愛の徳」と呼び、これら二つの徳を共苦の内実を担う「枢要徳」と措定する(SW IV, 212f.)。

⁹⁷ 続編第四十八節でショーペンハウアーが参照を求める『余禄と補遺』第十二巻、第十四章には、意志の否定に至る方法について次のような記述もある。「自分自身の意志を否定するには、他者の個人的意志に留保など付けないで全面的に服従、屈服する考えになることが、これを容易にする心理的手段であり、それゆえ真理に行き着くのに適当な、喩えて言えば乗り物(Vehikel)のようなものだ」(SW VI, 338)。引用にある「他者の個人的意志」への「服従、屈服」として示される態度を共苦と読むならば、ここでは共苦が意志の否定に至るための「心理的手段」、「乗り物」として論じられていると理解できる。

⁹⁸ Cf., S. Shapshay and T. Ferrell, op. cit., p. 52.

⁹⁹ シャプシェイとフェレルが別の箇所では「生への意志の断念(renunciation of the will-to-life)」(ibid., 57)と述べていることから、意志の否定を意味する。

¹⁰⁰ Ibid., p. 54.

¹⁰¹ 実際、シャプシェイの関心は人間以外の動物に対する共苦の倫理の応用可能性を求める方向へと向かう。以下の研究を参照のこと。S. Shapshay, *Reconstructing Schopenhauer's Ethic: Hope, Compassion, and Animal Welfare*, New York, 2019.

¹⁰² S. Shapshay and T. Ferrell, op. cit., p. 55.

¹⁰³ Cf., ibid., S. 59-62.

¹⁰⁴ ショーペンハウアーはデンマーク科学院が提示した道德の基礎を問う懸賞課題を「王立科学院は倫理学の基礎をただそれだけ切り離し、短い個別論文の中で、したがって何らかの哲学の全体系との、つまり本来の形而上学との連関無しで陳述することを要求している」(SW IV, 108)と解釈したため、「道德論文」は形而上学との連関を一切排除して、経験的事実の分析によってのみ論述されている。この論述上の制約により、「道德論文」で道德の基礎とされる共苦は、さらなる説明を形而上学に要求しなければならない行為の心理学的、経験的基礎でしかない。

¹⁰⁵ 例えば中島義道は「道德論文」での叙述にのみ依拠して、ショーペンハウアーの共苦を解釈するため、「他人との一体感に基づいたショーペンハウアーの同情論」を「虚偽であり、危険であり、暴力である」と批判する。中島義道「ショーペンハウアーが見ていなかったもの—二つの懸賞論文を巡って」『理想』第 687 号、理想社、2011 年、149-158 頁。中島いわく、共苦から導出される道德原理「誰をも害するな、むしろできる限り万人を助けよ」(SW IV, 137)に従えば、私たちは連続殺人犯も害してはならず、ヒトラーにも助力しなければならない。なぜなら私たちは彼らの福を動機として行為しなければならないから、と。もしこのような主張が同情論の意図でないならば、同情論は常識的な善悪観への懷疑を欠いたまま、経験を超え出て何が善であるかを素朴に前提してしまっている。以上が中島の指摘である。ここで彼が誤解しているように、形而上学的基礎を欠き、経験的事実の単なる分析の上にのみ立てられた共苦論は、常識的な善だけを基礎とする空論に映るほかない。

¹⁰⁶ 伊藤、前掲書、255 頁。

¹⁰⁷ 例えばディルタイは「プラトンのイデアと芸術とを主題とした、興味深い『意志と表象としての世界』第三巻は、たとえショーペンハウアーの体系の原理と全く矛盾することが無いとしても、それとは何ら必然的な関係を持っていない」と述べる (W. Dilthey, *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften 1859-1874*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. XVI, Göttingen 1972, S. 357)。

¹⁰⁸ 本論文の試みとは異なり、ショーペンハウアーの初期の遺稿の読解に基づいて正編第三巻の重要性をしている先行研究もある。以下を参照のこと。齋藤智志「認識と想像力—ショーペンハウアーとディルタイの天才論・狂気論・想像力論をめぐって—」、『ディルタイ研究』第十二号、日本ディルタイ協会編、2000 年、35-49 頁。

¹⁰⁹ V. B. Dörflinger, Schopenhauers Philosophie des Leibes, *Schopenhauer-Jahrbuch* 83(2002), S. 74-75.

¹¹⁰ 板橋、前掲書、40 頁。

参考文献

《ショーペンハウアーの著作》

SW: Schopenhauer, A., *Arthur Schopenhauers sämtliche Werke*, hrsg. von A. Hübscher, Wiesbaden 1972.

SW I: *Schriften zur Erkenntnislehre*. 生松敬三訳『ショーペンハウアー全集』1、白水社、1972年。

SW II: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, erster Band. 西尾幹二訳『意志と表象としての世界』I、II、III、中公クラシックス、2004年。

SW III: *Die Welt als Wille und Vorstellung*, zweiter Band. 塩屋竹男ほか訳『ショーペンハウアー全集』5、6、7、白水社、1973-1974年。

SW IV: *Die beiden Grundprobleme der Ethik*. 前田敬作ほか訳『ショーペンハウアー全集』9、白水社、1973年。

SW VI: *Parerga und Paralipomena*. 有田潤訳『ショーペンハウアー全集』10、白水社、1972年。

SW VII: *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*. 鎌田康男ほか訳著『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』法政大学出版局、2010年。

HN: Schopenhauer, A., *Der handschriftliche Nachlaß*, hrsg. von A. Hübscher, München 1985.

HN I: *Frühe Manuskripte(1804-1818)*.

HN II: *Kritische Auseinandersetzungen(1809-1818)*.

HN III: *Berliner Manuskripte(1818-1830)*.

《その他のテキスト》

Kant, I., *Kant's gesammelte Schriften*, Bd. III, IV, V, VI, XV, XXI, hrsg. von R. Bitter und Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften, Berlin und Leipzig 1911ff.

《二次文献（欧文）》

Allison, H., *Kant's Theory of Freedom*, Cambridge 1990. ヘンリー・E・アリソン『カントの自由論』城戸淳訳、法政大学出版局、2017年。

——, *From Transcendental Realism to Transcendental Idealism: The Nature and*

- Significance of Kant's 'Transcendental Turn', in: *Transcendental Turn*, edited by S. Gardner and M. Grist, Oxford, 2015, pp. 20-34.
- Birnbacher, D., Metaphysik des Willens, in: *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung*, hrsg. von O. Hallich und M. Koßler, Berlin 2014, S. 71-88.
- Cartwright, D. E., *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*, Lanham, Maryland 2016.
- Dilthey, W., *Zur Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts: Aufsätze und Rezensionen aus Zeitungen und Zeitschriften; 1859-1874*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. XVI, Göttingen 1972.
- Dörflinger, V. B., Schopenhauers Philosophie des Leibes, *Schopenhauer-Jahrbuch* 83(2002), S. 43-85.
- Guyer, P., Schopenhauer, Kant and Compassion. *Kantian Review*, 17(3), published online by Cambridge University Press, 2012, pp. 403-429.
- Hartmann, E. v., *Eduard von Hartmann's ausgewählte Werke, Bd. 8. Philosophie des Unbewußten; Teil 2 Metaphysik des Unbewußten*, Leipzig 1904.
- Hauskeller, M., *Vom Jammer des Lebens: Einführung in Schopenhauers Ethik*, München 1998.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen 1927.
- Henry, M., *Généalogie de la psychanalyse. Le commencement perdu*, Paris 1985. ミシェル・アンリ『精神分析の系譜』山形頼洋ほか訳、法政大学出版局、1993年。
- Iber, C., Freiheit und Determination : Überlegungen zum Begriff des Willens bei Kant, Hegel und Schopenhauer, in: *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*, hrsg. von L. Hühn, Würzburg 2006, S. 101-117.
- Jacobi, F. H., *David Hume über den Glauben, oder, Idealismus und Realism(1787): with the Vorrede to the 1815 edition*, hrsg. von H. Beck, New York 1983.
- Jacquette, D., *The Philosophy of Schopenhauer*, Acumen Publishing, 2005.
- Janaway, C., Will and Nature, in: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, edited by C. Janaway, Cambridge 1999, pp. 138-170.
- , Introduction, in: A. Schopenhauer, *The two fundamental problems of ethics*, trans. C. Janaway, Cambridge 2009, pp. xi-xxxix.

- Kamata, Y., Schopenhauer und Kant. Rezeption der »transzendentalen Analytik« der Kritik der reinen Vernunft in der Frühphilosophie Schopenhauers: *Ethic@*, vol. 11, Florianópolis-SC-Brazil 2012, pp. 54-67.
- Kisner, M., *Die Wille und Das Ding an sich*, Würzburg 2016.
- Korfmacher, W., *Ideen und Ideenerkenntnis in der ästhetischen Theorie Arthur Schopenhauers*, Freiburg im Breisgau 1992.
- Koßler, M., Empirischer und intelligibler Charakter : Von Kant über Fries und Schelling zu Schopenhauer, *Schopenhauer-Jahrbuch* 72(1991), S. 195-201.
- , Verantwortung als Grundlage der Metaphysiks bei Schopenhauer, in: *Verantwortung für die Zukunft: Zum 60. Geburtstag von Dieter Birnbacher*, hrsg. von C. Kaminsky, Berlin/Münster 2006, S. 331-344.
- , Die Welt als unintelligibler und empirischer Charakter, *Schopenhauer-Jahrbuch* 97(2016), S. 93-103..
- Malter, R., *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991.
- Nietzsche, F., *Philosophische Werke in sechs Bänden*, Hamburg 2013.
- Pistorius, H. A., Rezension der Kritik der reinen Vernunft(1974), in: *Materialien zu Kants 'Kritik der praktischen Vernunft'*, hrsg. von R. Bittner und K. Cramer, Frankfurt am Main 1975, pp. 161-178.
- Safranski, R., *Schopenhauer und die wilden Jahre der Philosophie*, München 1987. リュディガー・ザフランスキー『ショーペンハウアー：哲学の荒れ狂った時代の一つの伝記』山本尤訳、法政大学出版局、2005 年。
- Shapshay, S., *Reconstructing Schopenhauer's Ethic: Hope, Compassion, and Animal Welfare*, New York 2019.
- Shapshay, S., and Ferrell, T., Compassion or Renunciation? That is the question of Schopenhauer's ethics, *Enrahonar* 55(2015), pp. 51-69.
- G. Simmel, *Schopenhauer und Nietzsche. Tendenzen im deutschen Leben und Denken seit 1870*, Hamburg 1990.
- Willaschek, M., *Praktische Vernunft: Handlungstheorie und Moralbegründung bei Kant*. Stuttgart 1992.

Wispe, L., *The Psychology of Sympathy*, New York 1991.

Wolf, U., How Schopenhauer's ethics of compassion can contribute to today's ethical debate, *Enrahonar* 55(2015), pp. 41-49.

Wolff, C., *Philosophia prima sive Ontologia*, Frankfurt u. Leipzig 1730.

《二次文献（邦語）》

板橋勇仁「自己が自己であることにおける否定性」、『ショーペンハウアー研究』第 8 号、日本ショーペンハウアー協会、2003 年、24-50 頁。

——、「ショーペンハウアーにおけるニヒリズムの徹底—意志の否定と無として自由—」、『理想』第 687 号、理想社、2011 年、111-125 頁。

——、『底無き意志の系譜』法政大学出版局、2016 年。

伊藤貴雄「意志の否定は道德の否定なのか」、『理想』第 687 号、理想社、2011 年、100-110 頁。

——、『ショーペンハウアー 兵役拒否の哲学—戦争・法・国家—』晃洋書房、2014 年。

伊原本大祐「意志の中の情感性—ミシェル・アンリによるショーペンハウアー解釈—」『実存思想論集 XXXIII (第二期第二十五号) ショーペンハウアーと実存思想』、理想社、2018 年、81-99 頁。

——、「共苦のカーショーペンハウアー、ニーチェ、生の現象学—」『ミシェル・アンリ研究』第 10 号、日本ミシェル・アンリ哲学会、2020 年、23-34 頁。

今村仁司「清沢満之の宗教哲学—アポリアと倫理—」『傳統と創造』11、大谷大学、2001 年、131-138 頁。

上野山晃弘「意志の肯定と意志の否定—カントとショーペンハウアー—」、『ショーペンハウアー研究』第 14 号、日本ショーペンハウアー協会、2009 年、44-59 頁。

——、「ショーペンハウアーの動物倫理再考—動物倫理から生命の倫理へ—」『ショーペンハウアー研究』第 23 号、日本ショーペンハウアー協会、2018 年、127-140 頁。

内田浩明「カント『オプス・ポストゥムム』における同時代の思想家からの影響」『大阪工業大学紀要. 人文社会篇』Vol. 53 (2)、大阪工業大学紀要委員会、2008 年、11-24 頁。

鎌田康男「若きショーペンハウアーにおける『意志としての世界』の構想—ショーペンハウアー研究の新視覚を求めて（第二部）—」、『武蔵大学人文学会雑誌』第 20 巻 3・4 号、武蔵大学人文学会、1989 年、1-32 頁。

- 熊谷晋一郎『等身大の＜わたし＞の発見と回復』岩波書店、2020 年。
- 國分功一郎『中動態の世界—意志と責任の考古学—』医学書院、2017 年。
- 國分功一郎、熊谷晋一郎『＜責任＞の生成—中動態と当事者研究—』新曜社、2020 年。
- 齋藤智志「認識と想像力—ショーペンハウアーとデイルタイの天才論・狂気論・想像力論をめぐって—」『デイルタイ研究』第 12 号、日本デイルタイ協会、2000 年、35–49 頁。
- 斎藤慶典『私は自由なのかもしれない—＜責任という自由＞の形而上学』慶應義塾大学出版会、2018 年。
- 高橋陽一郎「ショーペンハウアー意志論の再構築」『ショーペンハウアー哲学の再構築』法政大学出版局、2010 年、223–258 頁。
- 多田光宏「ショーペンハウアーにおいて尊厳死はいかにして許容され得るか」『ショーペンハウアー研究』第 23 号、日本ショーペンハウアー協会、2018 年、94–109 頁。
- 田端信廣『ラインホルト哲学研究序説』萌書房、2015 年。
- 中島義道「ショーペンハウアーが見ていなかったもの—二つの懸賞論文を巡って—」『理想』第 687 号、理想社、2011 年、149–158 頁。
- 中村正雄『良心の自由—倫理学的考察—』晃陽書房、1994 年。
- 林克樹「アイデアと身体—ショーペンハウアーにおける意志の自己認識—」、『哲學論究』第 29 号、同志社大学哲学会、2015 年、55–72 頁。
- 林睦美「ショーペンハウアーと臨床倫理—＜苦を共にすること＞における共通性と差異性—」『ショーペンハウアー研究』第 23 号、日本ショーペンハウアー協会、2018 年、110–126 頁。