

若きショーペンハウアーにおける

「表象としての世界」の構想

——ショーペンハウアー研究の新視角を求めて(第一部)——

鎌田康男

一 序 説

今年、一九八八年はショーペンハウアー生誕二百周年にあたる。ショーペンハウアーの思想の与えた広汎な影響は、ニーチェやエドワルト・フォン・ハルトマン等に代表される後進の哲学者はもとより、トーマス・マン(小説)、ワグネル(音楽)、フルタハルト(歴史学)、フョイト(心理学)、ダラーゼナツ(包数学)といった、四散近代文化史上主要な多くの人々に及んでいる。そして、十九世紀後半から二十世紀前半にわたって、高揚進行したメシヒズム、非合理主義の代表格として、盛んに議論された。

要約 近代の哲学者のうちで、これほど広い層に読まれ、影響を与えた人も稀である。しかしそれだけにその時々、の議論を導く様々な疑問関心のフィラタリを通してみられることが多かったこと、殊に、ニーチェ、ワグネル、トーマス・マンといった強い個性を持った人々の解釈の色付けを受けることになつたといふことが、ショーペンハウアー

「研究に固有な困難の原因ともなっている。

本稿の意図は、ショーペンハウアーの哲学を、その成立へと遡いた根本経験から説明することである。そのため、第一部ではショーペンハウアーが「表象」をどのように理解していたかを明らかにする、という仕方でも論を進めていきたい。「表象」という語は、ショーペンハウアー哲学の根本概念の一つといつてよい。彼の著書『意志と表象としての世界』の本論は、「世界はわたしの表象である。」——これは、生きて認識をいとなむものすべてに隣して出てはまるひとつの真理である。」——という文で始まっている。更に、表象は、物自体としての意志が現象したものである、ともいわれる。これらの言葉から予想されるショーペンハウアーの世界観は、(一見)きわめて明快であり、それがまたショーペンハウアー哲学の影響を広いものとしたのである。しかし、「表象」ないし「現象」という語は、この引用によって強調され、一般に行き渡っているショーペンハウアー像の枠を超えて、ショーペンハウアー哲学の成立当時の文化史的、哲学的な問題状況に影を落した問題を念に入れている。それは哲学においてはカントからドイツ観念論へとという発展を貫く根本問題に関わるものである。では、ショーペンハウアー哲学の成立した時代、十九世紀初頭の精神状況、特に哲学的な問題関心は、どのようなものであったのだろうか。

西洋近代にあつては、中世キリスト教文化を支配した神の秩序が次第に自明のものでなくなつていった。このキリスト教の位階は、人間のアイデンティティを二重の意味で保証していたのである。すなわち、第一に人間の個としてのアイデンティティ、第二に人間の共同性のアイデンティティである。個としての人間のアイデンティティを脅かす最大の危機は死であるが、これに対してキリスト教は永遠の命の教へによって答えた。また共同性のアイデンティティを脅かす最大の危機は、共同性を喪失し、破壊する自己中心主義であるが、これをキリスト教は群の本質と見なし、隣人と神への愛の共同性(教念)によって克服しようとしたのであった。そして、この両者が、真に存

在する世界創造者としての神を軸に、死(個の否定)の克服としての愛(共同性の肯定)と、愛(共同性の肯定)による死の克服(個の肯定)という全体へ統合されることにより、唯一の神の救済史の秩序が支えられていたのである。「それ群の終止は死なり、然れど神の賜物は我らの王キリスト・イエスにありて受くる永遠の命なり。」

従つて、近代に至つてそのような神の秩序が次第に自明のものでなくなつたということとは、人間の個性性と共同性のアイデンティティが共に危機に瀕するということを意味する。そのような危機意識は、心情的にはすでにジョン・ベンヤンの『天啓歴史』の主人公テラスティアンが体験するところであった。そして、ものの根柢的なあり方、すなわち物自体の認識を不可能であるとし、ただ人間の認識能力によつて知いられ、表象のネットワークの中で構成されたもの(現象)のみを認識できるとしたカントの哲学の立場は、一方で自然と道徳とを理性のアプリオリな字(超越論的哲学)の確立によつて意識内に基礎づけようとするという成果をあげつつも、他方では意識に現象するものの背後に真に存在する物自体は把握できない、とすることによつて、当時そのような二重の意味でのアイデンティティの崩壊の不安を一層強めることにもなったのである。というのは、意識は認識論の意識であり、人間が知いようとする現象としての物はすべて個の意識の内部にあるならば、個を超えた共同性のアイデンティティ(意味)を保証するものがなくなり、すべて自己意識のアイデンティティに解消されてしまふばかりでなく、個を、そのアイデンティティの最大の危機(死)から救い出すことのできるものもなくなつてしまふからである。実際カントは、伝統的キリスト教にあつて二重のアイデンティティを保証するもの、神の存在と魂の不死とは、理論的には証明不可能である、と宣言したのである。

人間理性は、人間の個性性および共同性のアイデンティティを保証するような軌道的な存在に至らうと希望するにもかかわらず、それを認識することができない、という矛盾をどのように解決するかという問いは、知と信仰との

対立の問題として長い伝統を持つものである。しかしその問いは、カント哲学をくり返けることで意識の内在と超越の問題へと完結化され、以後ドイツ十九世紀前半の哲学を導く重要な主題となる。

その問いに対して、当世三通りの打開策が試みられた。すなわち第一は、「人権理性の認識によって把握することのできない真の存在自体には、別のどのような仕方でも到達することができない」という方向へ問い進めるものであり、ヤコービに代表される。ヤコービは、伝統的形而上学的な存在理解、すなわち真(自体的)に存在する根源的実体を前提し、思考と異なる感覚を存在に至る通路と考えたのである。これに対して第二は、「真の存在を形而上学的な実体(自体)の存在と解する限りこれを把握することができないとするならば、把握するためには存在をどのようなものと考えればよいか」という方向へ問い進めるものであり、フイヒタは、存在の真の意味を、自体的な存在としてではなく、主観の自己規定によって構成されるもの(本行、*Tathandlung*)と考えた。フイヒタ的な象徴に従えば、真の存在を、感情という通路によって到達すると考へることも自身が、まさに概念的な思考である限り、その真の存在の自体的性が、単なる思考にとつての自体的性に留まるものであり、思考の自体的な存在について語ることはできないからである。こうしたフイヒタの存在理解は、ヤコービからは、真の存在自体という前提を失ってしまった(無を地盤としている)無神論、ニヒリズムと決めつけられ、イェナ大学卒業にまで追い込まれるのであるが、このフイヒタとヤコービの論争は、カント以後の哲学の問題意識を浮き彫りにしているのである。

再び先に述べた二通りのアイデンティティの問題に立ち戻って考えると、このフイヒタの主観的な存在理解は、人間の共同性の規範を構成するという仕方、共同性のアイデンティティを保証することはできないが、死によって脅かされる個としての人間のアイデンティティまでもも保証することはできない。そのためには、結局主観的な存在を構築するという枠内で、自体的な存在を取り戻し、という仕方によらねばならない。要するにカントが実存性批判で行なった魂の不死と魂の存在の要請も、そのような重要な問いを有するものである。しかしその畢竟、すでに述べたように、神の存在と魂の不死とは、理論的には証明できないということが前提されている。ところが伝統的なキリスト教の教説は、神と魂の存在が自体(実体的)に理解されることによつてのみ効力を有するものである。そのため、この議論は、伝統的形而上学的な存在理解を前提する哲学者にとっては、到底満足できるものではなかった。例えはヤコービのあとを受けてヨハンナム・シュルツェは、カントの道徳神学は、否定的な力づくの宣言(*Maskerade*)であると認識したのである。とはいえ、カントの形而上学批判の後で、根源的実体としての存在者をアイゼンハルトが把握可能であると前提することもできない。このシュルツェのカント批判の意図はむしろ、カント・ラインホルトの規範以上に、存在を主観の自己規定として構築しようとするフイヒタ等の観念論を導く意志の思想を先取りして批判した、という点に認められるべきものであり、だからこそフイヒタは彼の知識学のゾララムをシュルツェ批判によって始めねばならなかったのである。

フイヒタを継承・発展させたシェリングの意図も、人間の絶対的な自己規定・存在規定を、その到達点であるべき絶対的規定性としての存在から強う違つて、その規定のゾララムを、絶対者の現象のゾララムへと組み替えることにより、ナイーヴな前提によらずに其の実体としての思想的存在に到達することであったと解される。この二つの関係、人間の絶対的な自己規定・存在規定と、絶対的存在の現象過程とを、絶対精神の運動へと一元化したのが、ヘーゲルである。

聖哲を従来の哲学から転じてみれば、政治史の次元では、共同性のアイデンティティ確保のために個としての人間の自由を拘束する絶対主義と、個としての人間のアイデンティティの確立の条件である自由の絶対化の帰結とし

ての政治的出来事も、記憶に生々しく残っている時代である。また、文学史的には存在(自然)の自体的秩序に内挿するために、感情を通路とするシュトルム・ケント・ドラングや、働き取る(erschaffen)能力として理解された理性(Wernunft)を通路とする古典主義に對しては、人間の自己構築・存在構築としての初期ロマン主義運動が勃興する。これも、哲学においてはヤコビーとフィヒターとが争った、同じ問題に関わるものと考えられる。もともと文学は哲学のような概念的抽象化を目標とするものではないため、実際には上記の存在理解の二要素の別がある文学運動の方向を一義的に決定するというより、むしろそれぞれの運動の内部で両要素が概念的に区別されぬままに融合するという事態が起こっていると思われる。今はこのような哲学的な視角からのドイツ文学史の再構成の可能性を提示するに留めておくが、このことだけでも、カントからドイツ観念論へという哲学の流れが、当時の精神史・社会史と対応関係にあることが察知される。

これまでにスケッチした十九世紀初期の精神状況からして、通俗的なショーペンハウアー理解、すなわち世界は知性を持たない意志状態、神から知性を抜き取った世界原因のようなものが、表象という秩序を持った世界へと現象する、といった形而上学的世界観と、生の創始は自己保存の衝動であるという生理学的ないし心理学的な人間観から合成されるようなショーペンハウアー像は、いかにも似つかわしくないものに見える。そのような懸念は、次のような事情によっても支持されるであろう。

第一に、学位論文『根柢神の四つの根について』より四年前に出版され、若きショーペンハウアーも熟知していたシェリングの『自由論』(一八〇五)に、「意志が原存在(Ente)である」といった表現が見られる。しかし、この書でシェリングは、自体的な存在(Grund)と、存在構築(Existenz)という異なる存在理解を調停するという展開に真正面から取り組み、これに、前述のキリスト教的観点から見られた人間の徳としての、および普遍性としてのアイ

デンティタティーの問題を兼ねあわせる。そのコンテクストで神の下での人間の自由、殊に徳の可能性との関係を論ずるのである。従って、そこでは自体的な存在として、面的に理解されていない。むしろそのような自体的な存在を「死んだ存在」と見、これに生きいきとした精神の存在構築によって生気を与える(Überwinden)ことを目指したのである。存在構築こそが、原存在としての意志の真の主体性である。更にフィヒターも、一八一二年の『知識論』で意志と現象との関係に論及するが、意志を現象の背後の主体としてではなく、現象が自己生成する運動の契機と考えている。ショーペンハウアーは、この講義を聴き、彼の学生時代唯一の詳しい講義ノートをとっている。¹⁰⁾

第二に、意志の現象としての世界、というゾラダラムは、彼の王著『意志と表象としての世界』の基本構想が裏返らされてくる一八一四年半ば以降に見られるのであり、ショーペンハウアーの根本思想の生成にとってはむしろ副次的な役割しか持たない。ここでは、意志を知性を持たない非合理的な世界主体と解釈することが、ショーペンハウアー哲学の要を尽くすものではないことを指摘するだけにして、この問題については、第二節「若きショーペンハウアーの『意志としての世界』の構想」において立ち戻らなければならない。

第三に、十九世紀後半のショーペンハウアー受容史において、意志を実体的な世界原因として解釈した時に、様々な内部矛盾が指摘されたということからも、通俗的なショーペンハウアー像を再検討して、新たなショーペンハウアー解釈の視角を獲得することの必要性が認識されるのである。これまでに指摘された内部矛盾は、ほぼ次のような三つのタイプに分類できる。第一のタイプは、いわゆる「ゾラダー」の四論と呼ばれるものである。すなわち、ショーペンハウアーはある時には表象作用を副作用(自然)の産物とし、ある時には徳を含めた自然を表象作用の産物とする、という矛盾を犯している、という批判である。これは、カントからドイツ観念論に至る哲学にあっては、王親・本體(身体)はいし徳と普遍との関係として考えられた陸路に對応する。ただしここでは王親・客観ないし徳側者と普遍

者という二つの実体の関係を後から問うのではなく、両者の機能的相互媒介の問題として考えた。「フエネターの四幕」は、そのような哲学史的背景を考慮しないところを生じてきた批判である。そこに指摘される矛盾は、本論第三章において、若きシューベンハウアーの「表象としての世界」の構想を示すことによって解消されるであろう。第二のタイプは、意志の現象に関する批判である。すなわち、もし意志という、盲目で知性を持たない、非合理的な実体しか存在しないのなら、表象の世界の秩序はいったい何に由来するのであるか、という反論である。第三に、意志の否定性についての批判のタイプがある。もし意志が世界的・形而上学的な実体、真に存在するものであるならば、世界にいよいよ何もかもが存在し、まったくの無でない限り、そのような意志が自らを肯定することは不可能である。また、意志が自らを否定しようとする意志するならば、彼然として(否定を)意志しており、意志自身の否定は起こらない、という批判である。まさにこの二つのタイプの批判は、カント以降の哲学では、それまでの形而上学で前提されていた真の存在としての実体(物自体)がもはや自明なものでなくなつた、という動機が起爆点となつていて、ということも充分に考慮せず、シューベンハウアーの意志をただちに実体的世界観へと帰したために生じてきたものである。これらの問いは、第二節で「意志としての世界」の構想を述べるところで答へられるであろう。

これまで述べたことを振り返ってみるならば、本論に入るにあたって、少なくとも次のことが言えるであろう。すなわち、シューベンハウアー哲学成立の背景となる精神状況から見て、また従来のシューベンハウアー解釈から指摘する内部矛盾に着目しても、シューベンハウアーの「表象」は、実体としての意志の現象のことであると前提することはできません。むしろそのよりな形而上学的な実体主義を超えようとする意図をもって使われていることである。そうであるならば、「表象」という語の意味を、シューベンハウアー哲学の成立というコンテクストによって照らすにあたって、同時にシューベンハウアーが「意志は物自体である」と言う場合の物自体の意義を再検討し

なければならぬであらうし、またシューベンハウアーが実体主義を踏えつつも、カント以来覚悟に満ちた人間の二重のアイデンティティの問題を、どのような仕方でも解決しようとしたか、という点に着目しなければならぬであらう。

二 シューベンハウアー学生時代

一、ゲッツァインゲン時代

シューベンハウアーは、父の仕事を継ぐべく実業家としての教育を受けたが、父の死後一八〇九年ゲッツァインゲン大学に入學、医学部に志願しながら様々な分野の学問を学んだ。翌一八一〇年、前述のヘーネツァムス・シュムルツェがゲッツァインゲンに来ると、彼の下で哲学の勉強に没頭する。そして一八一一年に医学部から哲学部に移るにあたって、メルリンのマイヒテのところへ行くことになる。この若きシューベンハウアーの哲学の師がシュムルツェとマイヒテであったということから既に十分予想されるように、若きシューベンハウアーの思想の歩みを追ってみると、そこには既述で述べたような十九世紀初期を特徴づける問題、二重の意識での人間のアイデンティティの喪失についての危機意識が明らかに認められる。

シューベンハウアーの関心を補っていたのは、終らぬやうな時間の支配する現象世界に生きたる苦悩、既に死すべき存在として経験された個のアイデンティティの危機の意識であった。ゲッツァインゲンでの勉強を始める直前に書かれた断片からは、そのような苦悩からの解放の道としてシューベンハウアーが哲学に期待をよせていたことが窺われる。「すべての哲学と、哲学が与える影響とは、結局のところ同じものである。すなわち、精神の世界が存在し、そこ

で我々は外界のすべての現象から離れて、それらの現象を高い奥から大いなる静けさをもって、とらわれることなく眺めることができるということである。たとえ、我々の物質界に属する部分が多量に現象界にふりまわされても、この精神界と現象界との区別は、心の平静 (tranquillitas animi) という心の持ちかた、ないし生き方にかかわる限り、現象界から精神界への移行は、無関心な観照へとひかへることに上り、直ちに実現される。しかし、この区別は、形而上学的・宗教的な「無限者」というものに向かうことになる。シューベンハウアーは「有限存在をあらゆる瞬間に生かし続ける永遠の真理」という表現をしている。このような関心から若きシューベンハウアーにシムルツが勃発したのは、まずカントとプラトンとをじっくり学ぶことであった。

この頃に書かれた断片の中に、シューベンハウアーがプラトンのイデアについて述べている部分がある。それは、その後著『意志と表象としての世界』にまで發展してゆくイデア観の出発点とも書えるものである。まず第一にシューベンハウアーは古代から近代に至る伝統的なイデア理解を支配する二つのアスベクト、すなわち人間が「自然の中にある物の形形式から得るイデア」(idea abstracta) と、「我々の内面において、感性的に対象をもたぬイデア」(idea concreta) とを区別する。前者は人間の抽象作用によって得られたもの、後者は神が直接もたぬイデアである、とされる。第二にシューベンハウアーはおそらくはシェリングの影響下に、人間の抽象作用によって作られたイデアを、同じく抽象によって得られる無限者 (Generalität) から区別する。概念は、皆神が「一定の目的に役立つような本質を取り出し」、かくしていれば自分の目的になつた物の本質を創造し、把握するための道具である。これに對してイデアは、そのような関心によるものでなく、無関心な現象世界の観照を通して得られる物の本質であると言われる。シューベンハウアーはこの段階では、イデアと概念の関係をそれ以上下りたくない。しかし、十九世紀初期に王制となつた二つの存在理解の観点、客体としての存在と主観的存在とを区別する観点から、はっきりと意識されている

ることがわかる。アイデンティティの危機を自分自身の問題として受け止めるシューベンハウアーは、この時期には伝統的な客体としての存在理解の側に留まっていた。概念のように人が造る本質は、造るものに関心に応じて造り直すことができるものであり、それが人間の創造物として実現され、真造されても、その「造られた」もの持つ有限性は常に残る。これに對して、自然を観照する際取り出されるイデアは、そのような関心の感性的な性格を帯びず、不変かつ普遍である、それゆゑ永遠なものといえるのである。この永遠性を、若きシューベンハウアーは結局実在する無限者、最高存在としての神の永遠性と結びつける。自然の観照によって得られるイデアは、神のなものがそのイデアを直接ではなく、自然の言葉を通過して我々に告知したものである、と考えられている。そこには中世以来の「星々の光」と「神の光」との対応が認められる。

この時期のシューベンハウアーは、カントにきわめて批判的である。プラトンを「神的なプラトン」と呼ぶ一方、「カントの理性の批判的使用は、人間理性の産み出したものの中で一番ひどいものだ」と批判する。それは、人間によって造られた理性概念としてのイデアが、真に存在する無限者に近うないということによって強まる、あの二重の意味でのアイデンティティの危機に對する不満の表現と解される。

しかしそのようにカントを非難してみても、現象界の観照が神のなもので、真に存在するものへの通路であるという模範は手えられない。物自体の認識は不可能であるというカントの立場は、一層確かなもののように思われ、伝統的な存在理解に基づいた、真の存在者への通路は閉ざされていることが、いよいよ顕かしく思われてくる。そのときに改めて、人間の実践的な自己規定・存在観念によって、意志の自由、魂の不死、神の存在の問題を思考の圏域に取り込もうとするカント哲学が、結局唯一の道、唯一の希望であると考えられるのである。そこではただ「実践的な意味において」、つまり人間の行為の意味の構成に不可欠であるという理由で、自然、不死、神が把握される

が、理論的にはそれらを証明できない、という所わり書きがある。それにもかかわらず、それはどこかでまた神を軸とした人間の二重の基礎でのアイデンティティの確立へと至る通路であるかもしれない、という希望を持たせるのである。

一八一一年の冬学期から哲学部に転属するにあたって、フヒテのいるスルリンへ行くことを決意したのは、シューレンハウアーに、フヒテこそカント哲学を真にさせた哲学者であるという期待があったからである。

11. スルリン時代

スルリンでカントを讀み、フヒテの講義を聴くうちにシューレンハウアーは、それまで単に通路の問題と想っていた真なる存在、絶対者の存在自身に疑問を持ち始める。シューリングの読書ノートに書きとめられた次の断片は、そのようなカント・フヒテ的な考えの受容を示している。「絶対者とは、我々にとって何が存在するための、あるいは認識されるための制約から独立しているような存在の概念である。それゆゑ問題なるは、存在と認識せらるることとに相違があるのか、認識できるということを除いて、なお存在が異なるのか、主観と客との背後にまだ何處かが存在するのか、という点である」この問題をめぐって、シューレンハウアーの立場は激しく揺れ動く。一方ではシューレンハウアーは真に存在するもの自体への動揺をおさえることができず、根本の能力とは「別の能力」があることは、純粋理性批判でも支持されていると考え、その「別の能力」を、カントを突き抜けてまたマシェリングの「知的直観」に求める。知的直観において主観客観の分離した有限な時の流れから心の内奥へと引きこもり、そこは永遠なるものを見ようとするのである。この能力をシューレンハウアーは「よりよい意識 (dearsere Bewußtsein)」と呼ぶ。「よりよい意識」という用語は、その表現だけを換して内容的には変化してゆくが、共通しているのは、現

象界の形式(常に時間性)と、主観客観の分離)に拘束されない永遠・無限な存在を捉えようとする姿勢である。

他方、「主観と客観との背後にまだ何處かが存在するか」という問いに対して、シューレンハウアーは明瞭に「まったく道の解きも試みも」存在とは、主観にとって客観であること、または客観にとって主観であること」に過ぎない、というものである。こうしてスルリン時代のシューレンハウアーの思想は、二つの存在理解、意識に内在する表象存在と、表象を超越する実体的存在との間を行きつ戻りつする。しかし、その動揺を通じて、次第に表象を超越する「よりよい意識」の内容が具体的なものになってゆく。表象を越えるものは、表象に属する言葉で表わすことができず、それは我々にとっては「無である、否、そのようなものは全然存在しない」¹¹⁾とまで言われる。

真に存在するものへの動揺によって成立した「よりよい意識」は、結局通路を絶たれ、関心に轉られない個物および、実践的な日常生活による自己・存在構築の次元に押し戻される。もちろんシューレンハウアーは、ここでもまだ個物と意志とがどこかで再び真なる存在へと通じるのだという希望を抱いていない。しかしシューレンハウアーは、そのような通路を絶つるために、カントにならなっていたあたりで表象存在と、それが成立する終極的な意識とのあり方を検討し、その制約と限界とを確定せねばならないと考えようになる。学位論文「経済学の四つの根について」には、そのような意識をもって構想されるのであるが、実際には次第で見ると、本来の意識を超えて、「よりよい意識」と実践的な意識との区別をも、意識の内在的同一性、すなわち表象存在へと解消することになる。すなわち、個のアイデンティティを自己意識の統一そのものと見るようになるのである。そのことによって、シューレンハウアーは伝統的・実体主義的な存在理解を最終的に放棄することになる。その後の彼の思想は、人間の認識と実践の共同性(普遍性)のアイデンティティ、および個としての人間のアイデンティティを保証する新たな解決を求め、という点に向けられてゆくのである。

三 学位論文「模範律の四つの根について」

ナポレオン体制の衰退とともに解放戦争のきざしが目に見えてきた一八一三年の春、シューペンハウアーはベルリンを去り、ルードルフ・シャットに引きこもって学位論文を完成、近くのイェーナ大学に転居して十月に博士号を受け

る。

学位論文「模範律の四つの根について」においてシューペンハウアーは表象の問題を真の内在という立場から徹底的に考へぬこうとする。存在とは、主観に対する客観というあり方のことである、という立場を堅持するのである。「我々の意識は、それが感性、理性として顕われる限り、主観と客観とに分かれる。……主観にとって客観である、ということと、我々の表象である、ということとは同じことである。……それ自身で存在し、独立しているもの、一つだけで切り放されているものは、我々にとっての客観となりえないのであって、すべての我々の表象は一つの真実に従い、形式に関してアプリアオリに規定される結合のうちにある。」そしてこの主観・客観の相関関係の背後に回ることは決してできない。なぜならば「根拠律と、ただ模範律によって正当化せられる問いは、既に主観・客観、さらさらの形式と内容とを前提とするからである。」ここには、カント、ことにカントのメタメンタル・フィロゾフィーを継出した表象理解が明らかに認められる。カントは、「意識の中で表象は主観によって主観と客観とから区別され、両者に関係づけられる。」という命題から出発して、主観・客観関係を純粋に意識内部で、表象の知能として表している。この表象の立場は、主観「意志と表象としての世界」でも堅持される。「われわれは客観からも主観からも出現しないで、表象から出現した。表象は客観と主観のこの両方をすでに含んでいて、両方を前提としてい」ちなかにシューペンハウアーの最終の論シュルツェの「エネキシデム」は、カントの「これらに回らぬ」として、カントの論の要約として(二七九〇)を逐語的に引用、批判している。これは

シューペンハウアーがシュルツェに勧められてカントを勉強した後に、真実に読んだ本であろう。また、哲学を専攻するにあたっては、シューペンハウアーはカントの論文であつた文人ウィラントの啓蒙を受けている。これらことから、シューペンハウアーがカントを踏出してカントを理解していることが予想される。

さて、意識内に存在する実体としての対象(物自体)を排除して、意識内部で意識の契機として相互に対応する主観と客観のみを認める場合、史蹟の経験認識はどのような理解されるべきであろうか。以下に、やや難解ではあるが、学位論文「模範律の四つの根について」に、経験の基本構造をスケッチしてみよう。シューペンハウアーは意識を構成する二つの契機として、意識に直接関係する明瞭な表象(Ganzheitliche Gegenstand der deutlichen Vorstellung)と、その背景をなす経験全体の表象(Ganzheitliche Gegenstand)とを区別する。

意識にはある瞬間にはただ一つの表象しか関係しない、というのは、カント哲学の伝統によれば、「瞬間がすべて現象のアプリアオリな契機」である、すなわらひとつひとつのまとまった表象(物)が我々に関係するのであって、一度に多くの異なる表象が関係することはありえないからである。それが、自己意識のアイデンティティとして表現されているのである。ある表象が記憶や想像の産物ではなく、史蹟に知覚されたものである、ということとは、その時に意識される内容(表象)が経験全体の表象と結合され、その中に組み込まれることができる、と言うことと同じことである。シューペンハウアーは、背景としての「全体表象」こそが、ふたたび「実在的な客観世界」と呼ばれているものである、と言う。

そのようにして、個々の表象が経験の対象として関係する(認識される)ときには、その背景には常に経験全体の表象が想定されている。個々の表象がこの全体表象のコンテクストにあてはまる場合に、経験の対象であると認定される。経験の対象であるとは認定されると同時に、個々の表象は経験の全体表象に結合され、組み込まれる。こうして

経験の全体表象(客観的世界)は完成してゆく。この全体表象の潜在性(Vorgeschichtliche arena)と直観的表象の源泉(Vorgeschichtliche ur-ursprung)との相互依存的な関係が経験の基本構造であり、この関係全体の秩序(可能性の形式的類型)が「因果性」なのである。因果性とは、時間的な全体表象の状態が時間とともに変化することである。

経験認識をこのように定義することは、一般的な経験理解と異なる。常識的には、表象とは意識の外にある客観的な対象が、意識の内面に造る像であると考えられることが多い。そのような意識の外にあって意識を超越した対象(物自体)を指しすれば、確かに表象のアイデンティティ(統一性および客観性)を保證できる。しかしカントの批判哲学を基にしたのは、そのようなナイーヴな認識論的前提から出発することはできない。とはいえ、逆に表象のアイデンティティを意識のアイデンティティから説明しようとするのも、すべては意識の必要を要するのではないだろうか、その場合、経験の対象(現象)の統一性・安定性は、どのようにして保證されるのであるか、という疑問が生じてくる。かくして、物自体を指し示すこの本来の意味は、その対象が意識の外に真に(自体的に)存在するということ自身ではなく、経験認識の対象(現象)の統一性と安定性を保證することである、ということが明らかになる。意識を超越する、とは、意識の外に超え出ることではなく、主観的意識の態度を越える、ということなのである。このような物自体概念の説明替えは、シヨールペンハワーが学位論文『現象論の四つの境について』の最後(一旦放棄した物自体の概念を後にまたび導入して、ゾラトシンのイデーや意志を物自体と呼ぶ場合に要所に起っている。従って、単にシヨールペンハワーが物自体を否定した、あるいは再び肯定した、ということだけからシヨールペンハワーの思索の歩みを明らかにすることはできない。むしろ、そのような歩みの基となっている概念の意識内容の変化を明らかにすることが必要なのである。ちなみに、シヨールペンハワーの思索の成立期には、そのような状況替えが「イデー」、「よりよい意識」、「物自体」、「表象」、「意志」などの基本概念についても起こっていることに留意しなければならぬ。

さて、上に述べたように、シヨールペンハワーが意識に直接観照する明瞭な表象と、その背景をなす経験全体の表象という二つの規模を区別したのは、意識を超越した対象(物自体)を指し示すに、現象が個々の経験主体、および認識主体の共同性によって普遍的な拘束力を有するということを示すためである。もしこの経験の二重の普遍性が意識内容内に保証されるならば、意識を超越した対象の存在を保證する必要もなくなるであろう。このような認識した意識内容の立場は、哲學的にもカント・ラインホルトの立場を押し進めるものであると同時に、後のフッサールの超絶的現象学へと通なる思考である。

ところで、ある明瞭な表象が意識に直接観照する、とは、どういうことであらうか。シヨールペンハワーは、これを身体の問題として考えている。身体は、一方ではそれ自身知覚の対象として他の対象と同じく意識に観照し、また他者としての全体表象に組み込まれて、他の対象と空間的な関係を構っている。しかし他方では、身体感覚として意識、この場合は時間意識(内意)に直接与えられている。身体は、そのように空間(経験の全体)と時間(意識のアイデンティティ)とを結び合せ、また両者の統一系を支えるものであるといえる。それゆえシヨールペンハワーは、身体を「直接客観(vorhandene Objektivität)」と呼ぶ。全体表象に属する表象の身体が对象的に認識される場合を含むのが意識に直接観照する、とは、いわばその表象が身体を原点とする座標系に組み込まれる、ということである。

ここで、因果性と身体がともに、時間と空間を結合するものである、とされていることに注意しておきたい。因果性と身体とは、経験の構造をそれぞれ認識の対象および認識の主観の側から叙述するときに取り出された要素である。この時間のシヨールペンハワーの考えによれば、存在とは主観にとっての客観というあり方のことであり、その

限り客観と主観とは常に相対関係にある。従って一方（経験認識の対象）の視点からでも、他（経験認識の主観）の視点からでも、経験の構造を捉え尽くすことができることになる。このような見方も、カントがあらゆる統合回廊の最高原理として表明したこと、「経験一般の可視性の制約は、同時に経験の対象の可能性の制約である」という立場に依つたものである。

三 「表象としての世界」の構想

1. ドレスデン時代前期（一八一三—一八一八）

学校を離れた若きシェンハウアーは、母ヨハンナ・シェンハウアーの任むヴァイマールに赴く。ヨハンナは當時名の知られた徳川将軍であつて、そのサロンには多勢の文人が出入りしていたという。そこでシェンハウアーはゲーテと親しく交わるようになる。またインダ字着アトードリッヒ・ヒューイヤーを通して、古代インド哲学を知り、またデュベシヨンのラテン語訳によるクパルシュヤッドを読む。だが、母との不和から翌年にはドレスデンに移り住む。ドレスデン時代の前半は、学位論文『植物律の四つの根について』の立論を構築させながら、次第に主著『意志と表象としての世界』（一八一八年三月完成）の構想が具現まつてゆく時期である。

学位論文（『植物律の四つの根について』）では、シェンハウアーは表象の立場を徹底させ、その基本的な枠組みを確立しようとした。これまでに意識に直接関与する簡潔な表象と、その資料をなす全体表象との相互依存ということによって、経験のアイデンティティを示すことができ、また、全体表象の秩序を因果性として、意識に顕現する明確な表象の直感性を身体との関係から説明することができた。しかし、まだ様々な問題が未解決のままである。

第一に、意識に直接顕現する表象が、一つの明確な形を有する表象（形）であるための条件は、まだ示されていない。例えば、何故木という表象は常に幹、枝、葉、花、実、葉に見えない根の部分までを含む統一体として表象されるのであろうか。何故その木が根を下している土や、梢の鳥の巣を木の一部分と考えたり、逆に葉を枝や幹から切り離して、鳥や虫が枝にとまるように葉が偶然枝にとまつてると考へることがないのであらうか。（もっともこの表象の安定性を必ずしもとったところに、黄虫の命がかかっているのではあるが。）

第二に、これまで言われてきたのは、個々の意識にとつての経験の統一と安定の問題であつて、個としての人間のアイデンティティだけが問題になつては、その木の表象の統一と安定が他の人間にとつても普遍的な拘束力を有するといふこと、つまり人間の認識の共同性のアイデンティティの可能性については、シェンハウアーはこの段階では「我々すべてに共通する全体表象」という一言で片付けてしまつた。

これらの疑問も、意識の外にある物自体を想定すれば、簡単に説明できることは、前に見たとおりである。むしろ、このよりの疑問に答えるために、外界の対象を前提としなくてはならなかつたのである。しかし、意識内在的な対象の立場に留まるとすると、これらの間いのように答へることが可能であるであらうか。

西洋哲学の歴史の中では、外界に実在する物自体を想定するはか、経験の対象および世界の統一と安定とを説明するもう一つのタイプがある。それはプラトンに遡るイデア論の伝統である。イデアは、心の目で見られた超感性的・根源的な、ものの原像であつて、神的な起源を持つものとされた。真に存在するのは、イデアである。このようなイデア理解は、ヴァイマール時代のシェンハウアーにも認められた。既に第二篇第一節で見たように、シェンハウアーも、自然のうちに顯て取られるイデアは神が自然の言葉を通して語りかけたものである、と考へた。これに対して、肉體で見られる個々の対象は、根源的なイデアの不完全な複製に過ぎないとされたのである。しかし、

今やカント哲学の立場に立つたショーペンハウアーには、意識を超えた神的存在者を最終的に出現させることができない。実体的存在として理解された物自体が放棄されるときにも避けられなくなる間、*「存在を把握するためには、存在をどのようなものかと思えばよいか、という問いに直面して、ショーペンハウアーはドイツ観念論の存在の東洋的構築」という方向に思考を定める。*この新しい存在理解のコンテクストで、「イデー」および「よりよい意識」の統一も起こる。イデーとは、理性が構築する存在の秩序全体（個別および共同性のアイデンティティ）の理念であり、よりよい意識とは、この存在の秩序と一つのものとなった意識である。これは、ドイツ観念論、殊にヘーゲルによって完成される「精神」の概念に対応するものと考えられる。ヘーゲルは、精神を「自己自身を世界として、世界を自己自身として意識する」という規定として規定している。

「現象世界の四つの側面について」完成直後のヴァイマルの草稿（一八二三年十二月）によれば、「イデーとは、理性に内蔵してよりよい意識を示してくれるような概念の全体である。従って、よりよい意識を概念の全体から切り離すことはできない。……一つのイデーのためには、人は喜んで死に赴く。そして、そのよりよい死こそ最高の徳である。」この理性のイデーに内蔵して個々の自己意識とその対象（表象）とが規定され、秩序づけられて、本来のあり方に到達する。しかしこのようなイデー理解では、個々の対象のアイデンティティの問題が表面通りされ、対象の全体の秩序を概念によって構築するという問題にすり替えられてしまっている。

他方、シュルツェにも学んだショーペンハウアーには、最終世界の対象の統一と安定性を保証するべきイデーを主観的秩序操作によって構築するという、フヒテ以降のドイツ観念論が学んだ道も、意識の態度による「力づくの宣言」に過ぎないという懸念が拭い去れなかったと思われる。そのように主観によって構築した存在の秩序が世界を完全に支配するまでに貫徹されれば、世界の統一を説明し、また超越することは可能である。そのような意味では、ドイツ観念論は、「造る者は造られたものを自由に支配できる」という、キリスト教（神の創造）から近代の社会観（人間の労働）および西歐の思考の伝統に流れるものではある。しかし、それは結局、知的なレベルで運行された全体主義、知的な表象政治（ラッ）にならねない。この問題は、ショーペンハウアーがゲッティンゲン時代に、イデーを概念と区別して、概念は一定の目的（ここで、存在全体が問題になっている以上、最終的には主観による存在構築・存在支配という目的）に役立つような本質を創造するための道具である、と述べたときに全副にあったものであったらう。

そのような訳で、ドイツ観念論的な存在構築の目的としてイデーを解釈する、という方向はまもなく放棄される。しかし、それは新たな問題を引き起こす。かつてゲッティンゲン時代に、存在構築の道具としての概念にイデーを対立させたときには、ショーペンハウアーはまだイデーの源泉として神的存在を前提することができた。しかし、「根拠の四つの根について」を述べた際は、そのような意識を超えた実体的な存在に立ち戻ることもできない。一八一四年の初め、ヴァイマルでも「ショーペンハウアーは、学位論文の立場を繰り返して、「表象されることなくして存在するような、つまり表象とは別の何物かであるような物自体、そのようなものを表象することなくしてより大きな存在はありえない」と記している。実体的な存在と、主観による存在の構築とをともに排除した結果残るのは、「自然の中にあるものの消形式から得るイデー」という定義だけであるが、その場合の自然の中にある個々の対象のアイデンティティを保障する物自体（神的存在ないし意識外に存在する対象）もなく、またこれを構築する主観の意識的立場行使も排除されてしまったからには、何の支えもなくなってしまう。イデーが空虚な言葉にならぬためには、個々の対象の同一性と安定性を保証するイデーの存立の基礎も、意識の内面的統一を徹底させる立場、十分な表象の立場から明らかにしなければならない。

表象の立場を放棄せよ、とは、意識の外にあるものを一切前提としない、すべてを意識の統一性の内部の表象として考へる、ということである。従つて、イデーを表象の立場から明らかにする、とは、イデーをも表象と考へたうえで、両者の関係を明らかにすることである。ところで、空間的立形を持つた(直視される)表象のうちで、意識に直視せられる表象は、身体との関係によつて時間・空間的立形を持つた個々の対象である。これに対してイデーは直視される表象であるが、一定の瞬間に身体との関係によつて意識に直接手えられる表象ではない。つまり、想像力(構想力、*Einbildungskraft*)によつてのみ出される表象(マントスマ、*Phantasie*)ということになる。それにもかかわらず、イデーは経験される個々の対象のアイデンティティを保證する想像としての役割を持たねばならない。フットンのイデーとは、想像力の解みだしたマントスマのうちで、理性が普遍的な表象(想像)であると認められたものである。フットンのイデーとは、もともと理性の別名をわせたところで生ずるマントスマイ(= *Phantasie* in *Gegenwart der Vernunft*)である。それは理性が普遍性の対象を解したマントスマイである。……フットンのイデーは、想像力と理性との共同の働きによつて生じて、イデーについてのこの基本的な見解は、主要にも確立されている。イデーはマントスマであるから、構想力によつて常に呼び出す(現在化する *vergegenwärtigen*)ことができる。直視的な表象(知覚される対象)と異なり、一定の時間に縛られることがない。だからこそ、イデーは伝統的に、時間・空間の規定を超えた、永遠な存在と考へることができたのである。もともと、ここでも時間・空間を超える、とは、時間・空間の外に出る、というのではなく、個々の対象が浸潤している時間・空間的なあり方——シューベンハウアーは、ドレステン時代の後期(一八一六)になつて、「個体性の原理」(*prinzipium individualitatis*)、という中世スコラ哲学の用語を当てて——に支配されない、すなわち生肉消滅を超えた統一と安定とを構へ、という意味に解されねばならない。

そのような意味で、シューベンハウアーはフットンのイデーを「標準直視」(*Normalvorstellung*)と呼ぶ。イデーは、個々の具体的な対象を直視するにあつて基準となる表象である。個々の具体的な対象がこれこれの対象である、と認識されるのは、ある標準直視と似ている、標準直視の模倣であると決定されることである。その限り、標準直視は個々の対象の模倣、イデアである、と書くことができる。しかし、そのような標準直視としてのイデーは、それ自身マントスマとして表象の世界に属している。シューベンハウアーはこの時期から王者執筆の直前まで、イデーは物自体であると繰り返し書き記している。このことから、先に指摘したように、ドレステン時代以降の「物自体」という語は、表象の世界の外に実体としてある物、という意味ではなく、表象の世界の内部にありながら、時間・空間的な生肉消滅を超えて、統一・安定を構へ、という意味に解すべきこととわかる。

シューベンハウアーが、このようなイデー理解に達したのには、哲学的に足していくかの道が想定される。

まず第一には、シューベンハウアーのイデー理解が学位論文「形質論の四つの根について」で用いている、「数学的標準直視」の原則から出発する道である。「数学的標準直視」とは、すべてが経験が構成されるための基準となるような形質や数のことである。例えばピタゴラスの定理を証明するときを中心に置く直角三角形のようなものである。これは、ある一定の辺と角とからなるこれこれの直角三角形としてではなく、直角三角形の概念を代表するもの、概念の「代表表象」(*Repräsentanz*)¹⁾として考へたものである。この関係の構想でシューベンハウアーは付け足したようにではあるが、「フットンのイデーは標準直視である」といふ。それは数学的標準直視のように単に形式的なものだけでなく、完全な表象の性質にも表出するようなもの、……概念の代表象²⁾——であらう、と述べていることに注目したい。

第二には、フットンの「判別力批判」³⁾で言われる「美的標準イデー」(*ästhetische Normaleidee*)との関係である。詳

しい検討は、別の機会に譲ることにするが、「美的標準イデア」とは、構想力が、ある種に属するものうちで美しいものを判定するために、合目的性の原理に従って、その種に属する多数の対象から抽出した統型(Stammform)のことである。とされる。ショーペンハウアーのイデア、すなわち「標準直観」は、このカントの標準イデアを単なる美的批判の領域から認識の領域に広げたものであり、そこにも、意識を超越する存在(永遠の存在者や、意識の外の対象)の助けを借りず、表象の立場を放棄しやがた世界のアイデンティティ(統一と安定)を確立するもしいショーペンハウアーの基本的な姿勢が窺取される。

さらに、文字との関係では、ショーペンハウアーの尊敬してやまなかったゲーテの「原現象」(Ursachen)や、その中にまだ認められる形而上学的(実体主義的)な存在理解の残りを清算し、觀念論的な意識内在の立場から整合的に叙述し、かくしてドイツ観念論の「正統派」が主要の存在構築によってもくろんだのとは異なる仕方、世界(認識の共同性)の基礎としてのアイデンティティを確立しようとしたものであると理解することができる。

次に、意識を他の意識の超越者としてのみ考えた学問論的立場では解けなかったもう一つの問題、表象としての世界(認識の共同性)全体としてのアイデンティティについても、このようなイデア理解によって答えられることになる。時間・空間に支配された個々の直観の対象の標準直観としてのイデア、という考えによって、個々の意識はもはや、経験の統一と安定とを「づくの宣言」によって構築するのではない。個々の表象作用(心)に構想力の働き、という仕方で、初めて個々の対象の認識が可能になるのである。個々の意識の活動の可能性のアプリオリな条件として、すでに個別の意識を超えた普遍的な標準直観を前提することになる。このような普遍的意識の問題は、先にも述べたようにヘーゲルにとっては「精神」によって表明されているが、ショーペンハウアーはこの同じドイツ観念論的

な問題を、主観が概念操作によって力づくに(意志によって)構成するのは別の方法で解決しようとしたのである。

二 表象としての世界の基本構造

——ドレステン時代後期から本書「意志と表象としての世界」成立へ——
 個々の対象を表現する直観的表象と、その標準直観としてのプラトニックイデアとの相互依存の統一の全体、それが「表象としての世界」の基本構造である。この世界の構造は、それ自身のうちに個々の意識(意識の経験)の次元と、意識の共同性(表象としての世界)の次元とを繋ぎあわせている。かくしてショーペンハウアーは、意識を知覚した物自体を前提せずに、人間の二重のアイデンティティ、人間の個としてのアイデンティティ及び人間の共同性のアイデンティティの間に回答することができたのである。

このような世界理解、ことに標準直観としてのプラトニックイデアの解釈は、これまでのショーペンハウアー解釈では顧みられなかった点であるが、ショーペンハウアー哲学のもう一つの軌、「意志としての世界」の構造を統一的に理解するためには不可欠な要素である。

以上のような構造の表象世界は、通俗的な理解、表象としての世界は意志の現象であるという理解に反するようにみえる。イデアは、意志からではなく、直観的表象を基礎として、構想力と主体とによって成立するものである。と言われるのだから、ところが、意志の問題を論ずるにあたって、ショーペンハウアーはイデアを成立させる構想力とは、意志が認識能力に働きかけたものである、と言おう。この点でイデアは意志との関係を構想する。しかし、それによって浮かび上がる意志とイデアとの関係は、これまで通説となっていた世界主体としての意志、その

- (80) Oa, 25-28 巻紙
- (81) Oa, 29 巻紙
- (82) Kaut: Front der roten Farnseite, B. 127, 442 Oa, 76 巻紙
- (83) Oa, 77
- (84) Regel: Palmenzweige der Götter (宮内省御料品, Handlung 150, S. 313)
- (85) 手摺子 HN I, 26
- (86) 手摺子 HN I, 26
- (87) 手摺子 HN I, 130
- (88) 手摺子 HN I, 258, 442; 手摺子御料品手摺子 (手摺子御料品) HN I, 260 (S. 403) 巻紙
- (89) Oa, 46
- (90) Oa, 46
- (91) Kaut: Front der Obaltdaige (宮内省御料品, 御料品), S. 36
- (92) 3-4-Y&C&C-Y&C&C 巻紙: 6.5.1.2 「徳吉」(徳吉) - 1 徳吉巻紙御料品 (徳吉巻紙 - 徳吉巻紙) 宮内省御料品手摺子 42-442
- 2-17 209 Der Jage Sagenwesen: Grenz der Grenzschichten der Welt als Welt von Verschieden: Friburg / Nischen:
 Albin, 189, S. 261, 巻紙
- (93) 手摺子御料品手摺子 1 手摺子 HN I, 48 (S. 107) 手摺子御料品 HN I, 142 II, (S. 203) 巻紙
- (94) 手摺子御料品手摺子 1 手摺子 HN I, 217 (S. 207) 手摺子御料品 HN I, 260 (S. 403) 巻紙