

## 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角を求めて(第二部)——

鎌 田 康 男

#### 目 次

- 一 序 論
- 二 ショーペンハウアーの学問時代
- 三 ショーペンハウアーの学問時代——二、ヘルマン時代——三、半世紀後文壇の展開とその四つの方向性——四、その後の展開
- 四 「意志としての世界」の展開
- 五 ショーペンハウアーの「意志としての世界」の展開
- 六 結 語

本稿の意図は、ショーペンハウアーの哲学を、その成立へと導いた根本経験から説明することである。第一部「若きショーペンハウアーにおける『表象としての世界』の構造」では、若きショーペンハウアーの思索の歩みも、彼の「表象」理解（の意識）に即して追跡してみた。ところで、ショーペンハウアーの思索の世界は、主著（一八一八年、發行年は一八一九年と印刷されている）の表題ともなっている「意志と表象としての世界」である。そこで、本稿第二部では、ショーペンハウアー哲学の根本のあと部分、「意志としての世界」に焦点を当てながら、ショーペンハウアー哲学の成立過程をたどり、その全体像に迫ってみようと思う。

若きショーペンハウアーにおける「意志」の問題は、「表象」についての思索がほぼ完成するドレスデン時代以降に遡ってゆくのであるが、その軸となる問題意識は、すでにゲッティンゲン時代から明瞭に認められ、表象についての思索と表象とを同一に展開されている。従って、第二部では、オオ学生時代からドレスデン時代前期までのショーペンハウアーの「意志」の問題の展開を追跡し、主著の直接の土台となる意志概念を取り出してみる。そのことによつて、ショーペンハウアーの意志理解は、カントおよびドイツ観念論と共通の哲学的な背景を持っていること、それ故十九世紀前半以来の身体形而上学的、ないし生理学的な意志理解の「世界は、盲目的意志実体の現象である」<sup>1)</sup>かみだけで、ショーペンハウアー哲学が統一的に解釈できない理由、従つて様々な批判を受けねばならなかった理由も自ら明らかになる。最後に、「意志の否定」と「開悟の論議」の終着を哲学的に考察する。

## 二 ショーペンハウアーの学生時代

### 一、ゲッティンゲン時代

第一部の序説において、カントからドイツ観念論に至る思索を導くものとして、次のような問いを指摘した。すなわち、西欧近代に自明のものでなくなつた真の存在へ人間の領としての、および共同性としてのアイデンティティを帰属する秩序を、実体として再確立するか、主観によって新たに構築するか、という問いである。この問いは、当時の文化・社会・政治等諸領域の様々な問題をなす問いである。一方の立場は、彼の立場の臨る危険を批判し、その原因を示している。すなわち、現象の背後にある自体的な存在（実体）を想定するのは、それによって人間の共同性のアイデンティティの意味を歪曲し、個々の意志が、力づくの恣意の冒險に走らないためである。また真の存在の秩序を主観の自己構築によって表現しようとするのは、自由な個としての人間のアイデンティティを確し、いまいきとした現実から距離した絶対（主観）的な秩序の支配に屈かたためたのである。しかし、そのような問いの本来の意味が見失われるときに、それぞれ立場は実体化・実体化されて、まさしく反対の立場から批判されたいものとなるのである。

そのような問題をひき起こす実体主義と主観主義の対立は、第一部で見たように、ショーペンハウアー自身、最初の間シムルフェット、二番目の師のフィヒテの立場の違いとして直に経験したものであり、その後の思索を進めてゆくにあたって避けられない重要な問題となつたのである。

ゲッティンゲン時代に書かれ、「表象」概念の生成過程の最初に位置するイデアに因する主題<sup>2)</sup>では、「意志」という言葉こそ使われていないが、シムルフェットの影響下に主観の自己構築としての抽象概念を、無関心な展開によって得ら

れるアイデアより低次のものとする立場が述べられている。普通観念とは、あるものから一定の目的實現のために重要な要素だけを取りまとめて、「本質」とし、その他の要素を、本質的でない要素として放棄する、という仕方である。人間性だけが自分の創造物を把握する「手段である。そこには、主客にたつたる意志の否定の萌芽が明らかに認められる。ただし、この時刻の意志の否定は、それ自身現象世界を超越した水滸の世界に至る通路として理解されている。それは他例的王親の相対性を繰り出して絶対者へ至ることにより、死によって脅かされた側のアイデンティティを水滸に確保しようとする、い、そう強烈な意志である。

## 二、ベルリン時代

ベルリン時代には「真の存在」への意志は依然として維持されているもの、意識の内在（表象存在）と、其の存在へ向かつての意識の超出（よりよい意識）との緊張関係が次第に強くなる。この緊張関係の中で、「よりよい意識」の超越性がしだいに顕著され、読み替えられてゆく。その読み替えのプロセスには、ほぼ次のような段階を想定することができる。①表象存在の立場を離脱してゆけば、「真の存在」は当然意識の外に物自体として認識できないことになり、超越の道は意識内部に見出すしかはない。②意識の内側に見出すとは、意識自身が「真の存在」およびそこに至る通路を、意識を超越したものとて、表象しつつ構成することである。③であるならば、「真の存在」は表象であり、意識の自己・存在構築の意志の動機にはかならない。ここに至って、シェーベン・ハウアーは「マッカリとシュルツェの立場からマッヒテの立場へと転換しているのである。

「方向を置えること、國の國から先の國へと移り行くことは、限りなく難しく、限りなく易しい、……それを意志しよとすればよい。しかし、意志しなければならぬのだ。」<sup>127</sup>

このようにして、「よりよい意識」は、意識内部で、実体的自己規定によって存在秩序を形成する意志として読み替えられてゆくが、同時にこれによって連せられるべきものは、あの水滸にして真実な存在である、という立場を堅持され、その緊張関係は三位論文「現象世界の四つの根について」成立直後、ドレスデン時代の習いまで続くのである。

## 三、学位論文「現象世界の四つの根について」における意志

一八一三年に完成された学位論文でシェーベン・ハウアーは、意志の二つの形態を取り出す。第一は、表象を成立させていく関機としての意志である。意識は、知覚され、意識に直接顕現する表象、例えば目の前の「この根」に自発的に任意を向け、認識するほか、ファンタジー（観想力）によって現在経験されたいものに注意を向け、その表象を顕現化することができる。これは認識の次序に顕現する意志の作用である。今観想力で見かけた「根」を生きたいと心に描いてみることもできる。これは、過去に向かったファンタジー、記憶と呼ばれるものである。また、未来のものを想像したり、この世に存在しない（だらう）現象、例えれば駅前広場で逢立する恋人の姿を描いてみることもできる。通常「観念集合」と言われるものである。そのような意志理解は、アラグヌス・メスによる「魂の志向性 (Antriebsrichtung)」の仮説に属するものであるが、経験を成り立たせる制約として考えられる意志文、私は「超超論的意志」と呼ぶこととする。

第二は、先の「よりよい意識」のところでも触れたように、自己規定・存在構築としての意志の関機である。それは「決意 (Entschluß)」として意識され、行為として実現される。ここでは、ファンタジーの場合のように、経験に与えられていないものの表象が単に意識に観照化され、想像するだけではなく、その表象を経験のうちで実現・貫徹するものである。すなわち決意は、行為として現実を作り替え、与えられた現実を超えてゆく。それ故決意は最高の

意志作用であるといわれる。このような意志理解は、ツォエラの『道徳学 (Sittliche, 1986)』を原典とするものである。<sup>(1)</sup> 以上のような意志の理解も、私は「弁証的意志」と名づけることにする。

「超越論的意志」、「弁証的意志」という用語は、シヨールペンハッカー自身は用いていないが、ツァンタウと決意という意志の二つの契機を分けて考えたいということば、次の引用などからも知られる。「我々のアッペンシュトに突然湧き出されるあらゆる映像と、先に顕現した（ヘリはつきりと意識された、著者註）理由に導かれず下されるあらゆる判断とは、意志の作用によって引き起こされたものと考えねばならない。」<sup>(2)</sup>

### 三 「意志としての世界」の構想——ドレスデン時代前期

#### 1. ドレスデン時代前期 I (一八一三—一八一四年前半)

学位論文『私法原理の四つの根について』においてシヨールペンハッカーは、意識内在の立場を確立した。この立場は、当自個としての意識のレベルでの認識論的な問題として取り扱われたが、以後認識の共同性としての世界の構成の問題にまで拡張され、学位論文ではわずかに言及されたにとどまるイデアの問題に本格的に取り組むことになる。そこでシヨールペンハッカーは、一九一四年春のライマール草稿に認められるように、一度はベルリン時代に展開したイデア理解、すなわち弁証的意志の構築する存在秩序としてのイデアという考えを撤回しようとするが、まもなくその試みを放棄する。それに代わって、学位論文では控え目に触れられただけの「標準直観」としてのイデア理解が、次第に明確な形を帯び始める。<sup>(3)</sup>

このような歩みは、意志理解の問題としては以下のようなステップとして見ることが出来る。①ベルリン時代に形成された「よりよい意識」は、現象世界内部のものに向かう相対的（弁証的）な意志を肯定し、真の存在へと超越する意志であった。②ベルリン時代の末ごろから、意識の自己同一性（アイデンティティ）を求めて、意識を超越する真の存在への意志は、意識の自己分割として排除される。③しかし、意識の内在的アイデンティティを求めざる方は、依然として現象世界の相対性を超えて、無制限な存在秩序を実践的に構築する、という意識の自己分割による。④構築された存在秩序が、自体的な「真なる存在」に遡るものであるならば、その絶対性は保証されるであろうが、実際にはすでに問題から内在への転換の時点で、その絶対性を保証すべき超越存在が否認されている。このため、新たに構築されべき存在の秩序は普遍的拘束性を持たず、単なる意志と力づくの業に過ぎないという懸念が強まる。⑤同時に、少年時代から学生時代を通じて、有限な意識の首領として経験されたものが、実は真かならぬ自己規定・存在構築によって表象世界を超出しようとする意志、「決意」を頂点とする弁証的意志に発するものだ、という立場が表明されるようになる。

表象存在としての現象を越えて存在（自体的な、永遠の存在であれ、主観的な存在構築であれ）に執着すること自体が、苦の原因であると気付かれる。「我々がそもそも意志する」ということが、我々の不幸なのだ。何を意志するかは、全然問題ではない。……しかし、意志は決して満たされることはない。だから我々は意志することをやめ、そのため生きることは苦痛の連続なのだ。」<sup>(4)</sup> よりよい意識は、今度は意志一般を否定することとして説く特えられ、「意志の否定」の思想に解離されてゆく。

それと同時に、概念的思考についての評価も変わってくる。⑥すでにツァンタウン時代に、抽象概念は意志の道具としてとらえられていた。そして、意識を超越する「真の存在」への意志を妨げるゆえに避けられた。⑦しかし、まや、意志一般が否定されるに至った。世界のありのままの業を超えて、その原因や目的を問う思考そのものが、



弁証的意志の作用と考えられるようになる。「大抵の人間は、何かが起ころ、十分に抽象概念で片づけようとする。思ひ者がすぐ椅子に座りたがるようなものだ。それは、彼らには、世界が意志の対象としてしか興味がないからである。」<sup>(1)</sup>「理性が、理性の助けを借りて因果法則をたどつてゆき、観察している世界のありのままの姿(現象)の経験を求めてゆくとき、その人はもはや観察しているのではない。「意志」という鍵が彼を告しめるのである。」<sup>(2)</sup>そのような弁証的思考をカントは、人間理性の管轄を超えてはいるが、その本性上避けることのできない誤謬(二重否定)ないし理論的には証明不可能な理念である、と考えた。しかしシューベンハウアーは、理性の弁証的用法を弁証的意志の働きそのものと考え、それを否と同一視している。

ここにすでに、主著第三卷の「意志の否定」の思想が認められる。しかし、そのような意志としての世界が、表象としての世界とどのように関係し、意志の否定がどのようにして可能になるのか、といった哲学的問題は、まだ完全に論じられていない。

この論議の意志の否定の前提の展開については、シューベンハウアーのワイマーにおけるインド経験との関係も無視できない。しかしこれまでに述べてきたように、シューベンハウアー哲学の基本的問題意識は、あくまでもカントからドイツ観念論へと至る十九世紀初頭のドイツ哲学を背景としており、そのような背景の中でのみシューベンハウアーのアジア的・インド的思想への関係を正面に評価することができよう。シューベンハウアーはアジアないしインドに言及した箇所を断片的に取り出してきて、それによってシューベンハウアーのアジア思想の理解の正当性をうんぬんする、ということが歌集のシューベンハウアー研究で盛んに行なわれているが、真の比較思想は決してそのような状況に留まるべきものではないだろう。そしてその前に、そもそもどのようなシューベンハウアー論が、どのようなアジア・インド論と比較されているのかを明らかにするほうが先決問題である。

## 二. ドレスデン時代前期(一八一四年後半)

この時期、一八一四年前半までに固まった二つの思考規範、すなわち一方では表象としての世界の構造、他方では意志の否定という二つの規範が、有機的な統一へとまとめられる。ここで、両者の統一の地平としての意志の構造が明かされるのである。

まず概念的思想は弁証的意志の道具であるという立場がさらに進められて、概念による学である哲学自身に、そのような危険性が指摘される。シューベンハウアーは弁証的意志につかえる哲学を、「知識としての哲学」と呼ぶ。これは明らかにフヒナの「知識学」を意識した名称である。知識としての哲学は、世界の本質(イデー)・女神像操作によって構築し、これによって世界を知性的に把握する(わがものに化する)のみならず、表象としての世界を象徴する現象(行動)によって支配しようとする。世界と世界についての概念は、意志批判のための手段に過ぎない。

これに対して、弁証的意志の道具として、これに盲目に依るのでなく、世界を認識されるまでに、その本質(フットンのイデー)を認識することを自発する哲学は、「主観」としての「哲学」といわれる。そこにはシューベンハウアーが学生時代に取組んだヴェーランドの五音哲学の影響が認められる。ただし、シューベンハウアーの場合にはそのようにして観取されるイデーが、学位論文「組織律の因つきの様について」以降はっきりと宗教的な性質、神的存在体との関係を放棄して純粹にそれ自身表象(現象)として読み替えられてゆくのである。従って「英雄としての哲学」とは、直観される表象としての世界の内部に留まりながら、その世界の本質(標準原理としてのイデー)を叙述するのであるが、世界の本質とはかならず、プラトンのイデーと直観的表象との相互依存関係としての世界の構造を自己自身なのである。西歐古代・中世を貫くプラトンのイデア論を、弁証的意志の機能を知し、真の存在としてのイデアへの分与という仕方での世界の統一を確保する思考と解するならば、若きシューベンハウアーの「英雄としての哲学」

理解が、そのようなイデア的思考を近代的精神論哲学の地平で徹底的に意識内在化し、認識の非時間性としての表象世界の統一と安定を支える制約として読み替える試みであることを見出すのは容易である。それ故ショーペンハウアーの場合、古代、中世形而上学の伝統への言及は、その実体的・因果的思考の強化（これが近代哲学を準備した）ではなく、主観性即意志の哲学としての近代四教哲学そのものへの批判にかかわるものである。

「道徳としての哲学」の目で世界を見ると、生の質と、生に伴う苦とが、生命の自己保存のような基本的なものから概念操作に至るまで、すべて満たされることのない盲目な意志に促されていることが暴露される。そのような目で世界を見る者は、その限り意志の支配から免れている。個々のものイデアを顧視する芸術家の主観がその瞬間に意志の支配から解放されているように、表象としての世界のありかた（本質）、つまり生を支配し、苦を産みだす意志の作用を洞察する主観は、少なくともその時、意志の支配を逃れている。

ところで、プラトニックイデアはこれまで意志に無関係なものとして、概念に対置されてきた。しかし実は大きな問題がある。それはイデアのあり方自身にかかわる問題である。イデアは、標準直観として、表象の一種だが、個々の認識の対象のように、直接意識に顕現する表象ではない。とすれば、イデアは想像力の産物、ファンタスムであることになる。ところが構形方は、意志が認識能力に働きかけることによって成立する。そうであるならばイデアも意志に支配されているのではないだろうか。学位論文『超越論的イデアの統一性について』執筆直後、「プラトニックイデアとは、もともと理性の適合させたところで生ずるファンタスムである。……プラトニックイデアは、想像力と理性との共同の働きによって生じる」と書いた時点で、ショーペンハウアー自身すでにこの矛盾には気がついていたはずである。しかしその頃のショーペンハウアーはこの当然の帰結をあえて避けるようとしたように見える。当時「ショーペンハウアーは、先にあげた意志の二つの契機、超越論的意志と弁証的意志の区別を十分に考え抜いていなかった。そのため、イ

デアが意志に支配されていることを認めると、概念が意志の道具である、という批判が意味をなさなくなることを恐れたのであろう。実際にイデアを支えているのは超越論的意志であるが、それに対して概念は弁証的意志の道具のうちでも最も強力なものである。ドレスデン時代、一八一四年後半、意志の二つの契機が明確に区別されるに至って初めて、表象としての世界の安定と統一の制約であるイデアが同時に意志によって支えられている、という表現が可能になる。いまの意志は、後意として自覚され、行為における運動感覚として内官に与えられる場合のように、弁証的意志の作用として意識されるのみならず、標準直観としてのイデアを媒介してあらゆる表象作用、それ故表象としての世界全体を貫いていることが示される。

まもなく意志はプラトニックイデアとともに物自体と呼ばれる。これは「第一層」で述べたように、表象世界を超越した背後の实体としてではなく、表象世界の超越論的制約として、個々の時間空間の規定を超えているという意味に解すべきである。主題では、イデアを物自体から区別している。その理由は、イデアは標準直観として、個々の時間・空間的制約は受けないが、表象の基本形式である「主観に対する客観存在」を前提としているところが意志と異なることを強調するためである。<sup>11)</sup>

かくして、超越論的叙述の次文で、三つのステップが区別される。すなわち、個々の直観的表象による標準直観としてのプラトニックイデアとイデアを支える超越論的意志である。このうち個々の直観的表象といわれるものの全体が、通常客観的世界と呼ばれているものである。ところで「芸術としての哲学」が、意志が世界の統一と安定（アイデンティティ）を支える超越論的制約であることを示す場合、その意志は単に表象としての世界に浸透しているだけではなく、同時に意志の本質（イデア）が表象としての世界の超越論的制約として、取り出される、という仕方

Willens) なる「意志の可視性」(Sichtbarkeit des Willens) といわれ、

客観的(可視的)世界は意識を前提する対象ではなく、意識内容で表象される、主観に、つまり、対象の全体である。しかし、この「主観に、つまり」という部分をひとます取り外し、さらに経験論的・目的論的(「欲求」を前提)の形而上学(言葉)それは、我々の日常の言葉になり切っている。によって観比的に表現するならば、世界の主体・原因としての意志・意志の現象としての水流のイデア・イデアの現象としての個物、という、自然哲学の枠組みが得られる。これが、土著(土著)といわれる「意志の観比」を支える哲学の基礎である。その観比においての土著(土著)の「意志(意志)」(Ursprüngliche Anschauung des Willens) ないし「意志の現象」(Erscheinung des Willens) ないし「ニーチェ・ニーチェの意志」としては本来二次的な用語が意味を持つようになるのである。成立次第に、「世界は物自体としての意志の現象である」といった自然哲学を可視化する表現は、学術論文「形而上学」の二つの部分について「に運ぶこと(一)年、一八八四年以降に用いられるようになる。さらに土著でも「意志の客観性」、意志の可視性」という語は、そのような観比的表現を認めながらも、第三巻を中心とする形而上学(「意志の観比」)の範囲に限定して論ずる場合にだけ使われているといえる。しかし、土著第二巻のタイトルに「意志」<sup>(1)</sup> という語が使われていること、十九世紀後半に始まる本格的なニーチェ・ニーチェの受容期に、エルツァン、フアラウエンシュタットの意志の現象の現象が主観になったこともあって、用語の上でも「客観性」、「可視性」は、「客観化」、「現象」と区別されることがなかった。同じ頃、ニッセルの提出したニーチェ・ニーチェの「客観性」は、「客観化」、考を重視したものであったが、その後のニーチェ・ニーチェの「客観性」からは忘れられている。たのである。

以上のことから、「意志」を単なる世界の主体・原因と考ふるのはいわゆる一面的な見方であることが知られよう。従って、そのような立場からニーチェ・ニーチェの哲学を統一的に解釈することは難しく、史実、イデア・イデアの意味について矛盾する表現があるように思われる。『第一巻』序文にあげたような問題、すなわち、「もし意志という知性を持たない実体が存在しないならば、表象の世界の秩序はいったい何に由来するのであるか」という疑問が生じるとして、ニーチェ・ニーチェの哲学が統一的に批判されたのである。もっとも十九世紀後半の思想史の背景を考慮すれば、これらの批判は、「意志の自己否定の可能性」に関する批判で、「意志主義・現象主義」、「自然の哲学」、「史料学批判の哲学」、「保守・反動の哲学」といったレッテルと同様、純粋にニーチェ・ニーチェの哲学の「客観性」を批判して、むしろ伝統的・現象主義的目的論(ヘーゲル・ヘーゲル)を批判して、近代の「主観主義的目的論」(二)として、または類としての人間による世界観の立場からニーチェ・ニーチェの哲学を叩く批判にすぎなかったといえる。しかしそのようなニーチェ・ニーチェの哲学が否定するものに、その影響下に、あるいはそのように理解されたニーチェ・ニーチェの哲学を乗り越える試みとして、ワーグナーやニーチェを批判する優れた思想家、文人、芸術家が輩出したのは、文化史が創造的な活動の場中であることの例証と見ることができよう。

以上ドレスデン時代前期草稿を中心にして、ニーチェ・ニーチェの「意志と表象としての世界」の基本構想の成立の再構成を試みた。しかし更に立ち入って、そのような世界を支える意志の自己肯定、超経験的意志と肯定的意志とのそれぞれについて叙述するという課題が残されている。また、前節に述べた「意志の否定」という思考過程、この「意志としての世界の基本構想」によって裏付けられるという課題も残っている。これらディテイルを、本来断片的な著作である「初期草稿」から順序立てて再構成することは難しい。また土著「意志と表象としての世界」にも、意志の構造についての体系的な叙述はない。しかし、土著における意志の否定の可能性に焦点を合せながらドレスデン時代後期の「草稿」をたどってゆくと、以下のような意志の肯定と否定の構造が浮かび上がってくる。

四 『意志と表象としての世界』の成立——ドレスデン時代後期

一、超個人的意志と弁证的意志の構造

すでに「第一節」で、表象としての世界の統一と安定とは、直接的表象と標準直観(ワラント的イデー)との相互依存の関係によって成り立っていることが明らかになった。これを超個人的意志の側から見ると、ワラント的イデーを構想力によって絶えず産み出しつつ維持する意志の働きが標準化であると考へることができる。それは、標準直観としてのワラント的イデーと対応する表現を使うなら、意志の「標準作用」と言ってもよいであろう。それによって意識の共同性(表象としての世界)のアイデンティティが保証されているのである<sup>(16)</sup>。志業執筆によりかかった頃の草稿にショーペンハウアーは、「正例時多数の人間が、しかも地と時なく生を肯定し、意志する。それゆえに世界は存在する……」と書き記している。もちろん、意志の標準作用には、殊かにもさまざまな副働きが含まれている。知覚的に経験される(意識に顕現する)表象で、知覚されず(意識に直接顕現せず)ただ意識に現前化する表象(ファンタスマ)に向けられる任意(Gutbewusstsein, Intenz)の傾向と強気の持たせ(Stimmung)と習慣をなどである。知覚対象の場合は、ある一定の対象を予想しつつ意識を向け、それに対応するワラント的イデーによって、これこれの物として、(そのイデーの想像として)認識し、更にこれをも該当の類に属する個物の一つとして次の瞬間の標準直観産出という構想力の働きに取り込め、といった意識の注意や構想力の作用の持たせである。知覚されない表象の現前化の場合には、断片的で経験世界からあまりにかげはなれている表象(幻想)を別として、①過去の再生としてのファンタスマ(記憶)、②現在(Gegenwart)に向かうファンタスマ、③未来に向かうファンタスマを区別することができ、このうち出現は内向かうファンタスマは、①の想起と機能的には同じであるが、②個々の表象(影)が、直接的客観(自己の身体を概念とし一定の過去の時間)に結び付けられた記憶として産み出されるのではなく、これらの規定を失って経験の全体(世界)についての表象に埋め込まれ、個々の表象の顕現(Manifestation)の普遍的な背景(全体的表象・表象としての世界)を構成する単位、および③表象としての世界の統一と安定を支えるワラント的イデーを顕現する場合作が含まれる。イデーの範囲にあつては具体的な時間・空間の規定は完全に取り払われおき、それゆゑそれぞれ独自の「恒常的」ないし「永遠」なものである。④未来に向かうファンタスマは、それが完結した存在の秩序として、現実を捉われ、作り替へる弁证的意志の働きに仕えらる。概念と呼ばれる、意志に仕えらる概念の形成は、当然これと先行する表象(動機)によって引き起こされる。その動機こそ、意志の内容(関心)なのである。その結果、根本は意志の道具(手段)としての機能を果たすことになる。

以上のような超個人的意志の自己肯定としての表象世界の存在、という思想は、構造的には一八一一年から一八一二年にかけてショーペンハウアーも懸念したフィヒラの講義「意識の事実」および「知識学」と類似している。ただし、ショーペンハウアーの場合は概念的意志の道具としてとらえられ、概念的な存在構築が避けられるので、フィヒラのような「道徳的」は成立しない。後で見るように、ショーペンハウアーの場合、正義論、同徳論、禁欲、世界の善悪という意志の否定の附随が、伝統的な道徳哲学の位置に置かれる。

それでは次に、概念による存在構築を重点とする弁证的意志の作用に焦点をあて、上述のような意志の標準作用から解釈を試みよう。イデーによる認識は、イデーが標準直観として常に表象世界(全体表象)に根を下ろしていることを前提としている。ところで概念も意識に直接顕現する表象ではない。しかもこの間接的な表象は、個々の表象を包摂する。そのためイデーの位置に置かれ、認識の対象を予想しながらこれを概念に包摂される個別概念として

把握することができる。しかしイデーとは異なり、標準直観として表象世界に根を下ろしているという特徴を失っていない。むしろ一定の目的実現に有用な要素だけを抽出して作られた「表象の表象」(Vorstellung von Vorstellung)であり、直観される世界との関係はそれだけ希薄になっている。まさにそのことによって表象世界に距離を置きつつこれを対象化し、新たに秩序づけ、知性が我がものにし、あやうくは作り替え、こうして自らの秩序に強引に組み込んでしまふことができるのである。それは、攻撃する意志の姿態である。

概念が構築する現実性の秩序は、表象としての世界を征服してゆく。同時に、そのような概念・存在構造という仕方では発見する意志の弁証的作用が、意志の標準作用のうちにも埋没し、やがてそれが意志の作用の原動力として超階層的意志の作用を呑み込んでしまふことになる。

付録(1)弁証的意志の肯定としての西歐近代

このような弁証的意志の支配は、西歐(的)近代の思考の特徴である。ドイツ観念論哲学者は、そのような弁証的意志を伝統的形而上学の言葉で表現する試みであり、マルクスはこれを社会史の地平に展開転換した(マルクス自身の立場から見れば、「引を戻した」)のであった。ニーチェの「力への意志」はそのような弁証的意志の働きを一定のコンテキストから切り離し、近代西歐(的)思考の「文法」として公式化したものと解することができる。現代は、「力への意志」の思考があまりに自明なものとなり、その自明性に麻痺して殆ど反響されることもなくなった(「盲目な意志」)。しかし、自然科学が自然に開けられた弁証的意志の攻撃性の表現であるように、人間社会も弁証的意志の対象として組み替えられている。個人および共同体としての人間は、意志が我がものになる形態に組み替えることによって完成する。最も典型的なものが所有関係である。ここでは、外部から働く意志の攻撃が、所有権の侵害と

して表現され、かくして意志が意志自らをより明確に把握することができるのである。肉食獣は獲物を捕獲する時にまじく、獲物が彼の腹に預かれるときに、おのれの野性を顕し出すにする。かつてキリスト教の神が優格なイスラム文化の攻勢のただ中で自らを「存在者」(世界の最高原因としての神の「存在証明」)として確立していったように、意志の自己支配、「意志の自律」こそが、近代西歐の理想である。かくして人間を取り巻く世界が人間の所有物(領土)となり、人間の作り出すもの、手を知るものはすべて人間の所有物(知的所有物)を含む)となり、果ては人間自身(人間の本質)、自由をはじめとするさまざまな基本的な人権までも所有物となる。領土が侵襲され、生産物・労働力が搾取され、物的・知的所有権、さらに人権が侵害され、捕獲されうるということ(そのように語りうる思考世界の存在そのもの)は、個としての、共同体としての人間の「物化(客体化)」を示しており、歴史的には弁証的意志の存在支配の確立と同義である。

弁証的意志は更に、個人、国家・人種、あるいは個としての人間の自己実現・自己實現、すなわち自由主義、ナチズム、社会主義等の近代思想の基底をなしている。(従って、「力への意志」は我々現代人のうちに掘り打つてのであり、容易に批判したり、ナチズムにだけ繋がりつけて片付け代物ではない。)弁証的意志の本質そのものに対する反省が欠けている限り、これらの理想の争いは、洗剤を見ずに果てしなく続くことであろう。

弁証的意志を頂点とする意志の構造を叙述することは、意志の盲目的支配をその自明性から引きずり出して、これを可視にしている制約をあたかも偶然のもののように問い直すことであり、それは物象としての意志の消滅(否定)の可視性の制約を哲学的に叙述することへと通じる。

二、超越論的意志と弁证的意志の否定の構造

意志の二つの類型、超越論的意志と弁证的意志の区別されることから、二通りの意志の消滅——シェーベンハーの「アイ自身は、主要な目的の標的に使われている意志の「否定」(Verneinung)」という語とならんで意志の「消滅」(Aufhebung)」「終結」(Beendigung)」「消滅」(das Versterken)」などさまざまな表現を用いる「否定」の反対語としては「否定」という表現が分かりやすいが、以下の叙述からも別らかなように、「否定」、「終結」あるいは「消滅」の縁がシェーベンハーの思想を正しく伝えたいと思われ、が想定される。すなわち、弁证的意志の次元での消滅と、超越論的意志の次元での消滅である。

学生時代から熟したた「意志の否定」の思想は、実は弁证的意志の否定であった。これに対して、超越論的意志の消滅は、表象作用の消滅と同じである。こちらの方は、学生時代には個としての人間のアイデンティティの危機としての「死」ないし「無」の問題として述べられた問題である。しかし、そのような超越論的意志の消滅への状態は、表象を素材とする哲学の背後の問題であり、哲学的には決して取り込むことのできない限界概念である。シェーベンハーは、主要な「意志と表象としての世界」第四巻末で意志の消滅について述べているが、そこでも二つの意志の消滅 (Aufhebung) の区別が明らかに認められる。例へば弁证的意志の否定は、「認識だけが残り、意志が消えてなくなってしまう」という表現の中に認められる。これに対して「意志がなければ、表象もないし、世界もない」<sup>[13]</sup>は、超越論的意志の消滅に関わるものと見られる。しかし両者の関係は主要な提示からだけでは十分に捉え取ることができない。以下に、弁证的意志の消滅の可能性を、前に述べた意志の否定の構造から明らかにし、次に、限界概念としての超越論的意志の消滅の可能性を論じてみる。

まず、弁证的意志の否定から検討してみよう。そもそも弁证的意志を否定することができるとであらうか。そのために、意志の否定を意志しなければならぬ。これは、意志の消滅した状態を表象し、要に実現するという、弁证的意志の働きそのものではないか。そのことによって意志の標準作用は弁证的意志として、そう強化されることになる。意志の否定への意志は、結局は意志の否定にすぎない。

第四巻、主要六十九章に展開されるシェーベンハーの自殺者定論はこのような思考に基づいている。すなわち、「死者の自殺者は、生を意志し、身体を思うままに生きることを欲する。しかし身体とともに物質が、因果性が、必然性が決定されており、それがいかにところで身体を生を随伴し、自殺者は意志することをやめることができないので、生きることを止めるのだ。彼は意志の現象を継承する——意志によって、だがその意志自身を継承することはない」<sup>[14]</sup>自殺者は死んでしまふのに、意志が残る、とは一体どういうことであらうか。それは、上記の意志の否定の構造にしたがって考えるなら、「命をかける」ほどの強固な意志が、すべての個別的意志の作用の原型となる意志の標準作用のうちに準備され、全体として意志の強化に導く、と解することができる。

それでは意志は時局自らを否定することはできないのだろうか。学生時代のシェーベンハーは、もののプラトニックイデアを世界の目で観察することに、意志の支配からの一時的な脱却を認めた。更にドレスデン時代のシェーベンハーは、哲学者を「知識としての哲学」と「芸術としての哲学」とに分けた。知識としての哲学が表象として与えられている状態を超えて観念操作によって一定の目的にかなった世界を構築し、我がものにすることを指差すのに対して、芸術としての哲学は、世界の本質をそのような意志に支配されたものとして構造化する。個々のものにイデアを観照する芸術家の主題はその瞬間に、ものや意志の支配の対象としてみることから免れている。同時に、意志に支配された表象世界のあり方(本質)と、その中で意志の作用とを洞察する哲学の主題は、その瞬間に世界を意志の対象として見ることに、その操作から生じる苦悩とから解放されている。芸術(芸術家としての哲学を含む)的

立議論についてショーペンハウアーは、意志の活動を促す表象（動機 *Motiv*）に対して、おそらくはゲーテの『若きヴェルテルの苦悶』中の表現に倣って、「鎮静するもの（*Erstarrung*）」という名を考へてゐる。

もし弁証的意志自身を動機させること無しにその活動が起るなら、その活動作用はそれ自身は一時的なものであつても、恒常なるとともに継断作用を構成する動機として継続し、意志に含まれる弁証的作用の活動を鎮静する方向に働くであろう。ショーペンハウアーによれば、そのような意志の鎮静した状態を生きたるものが「聖者」である。聖者の中には、もはや其を悟らずに死に至るものもあるが、この場合は意志の自己貫徹としての自殺とは異なり、意志は残らぬ<sup>(12)</sup>と言われる。このような自白書と聖者の運命の違いについてのショーペンハウアーの論議も、先に述べたような意志の肯定と否定の構造の具体的な表現と考へるときに初めて整合的に理解できる問題である。

以上のような思考を延長すると、限界概念としての超越論的意志の消滅の構造が得られる。一定の意志の関心によつて個々の物ないし意志全体を概念的に把握するのはなく、意志の関心を離れてもののイデアを離れ、世界の本質を消滅（*Abwesenheit*）するときは、主観はその対象と一体になり、己を忘れる、と言われる。これは主観と客観との対象の距離の消滅である。その場合、認識の対象に向けられる注意（*Aufmerksamkeit, Involuntarität*）の程度（超越論的意志の強さ）ははるかに小さいはずである。そのとき、意志の標準作用を構成する、表象の対態、一般への志向性への首領も縮減され、むしろ減少しているはずである。いわば、表象としての世界の姿はそのままで、その存続のメカニズムは倒さるるのである。意志の鎮静化が意志の標準作用として継続した結果、個別的自在における超越論的意志（*性質*）に分ちられ、その消滅にまで及ぶ場合が、無欲の聖者である。それは、限界概念としての超越論的意志の消滅（意志がなくなれば表象もなくなり、世界もなくなる。）の先駆けである。それゆゑにこそ、聖者はしばしば終極論的な表をまとう。

さて、これまで述べてきたように、意志の表象・消滅が意志の標準作用と個別的自在との相互関係の中で先起するはずれば、そのような意志の構造から見ても、意志の消滅は個別的意志の「否定への意志」によつてひきおこすことはできない。意志の否定は、「計画的・目的的にむりやりにかゝ取られるべきことではなしに、むしろそれは人間における意識と認識との間の最も奥の奥の関係をなから発生してくることなのである<sup>(13)</sup>」というくたりに、あまり徹切れのないものではないが、本稿に示した意志の否定の構造から見れば動機ゆゑに非現である。意志の否定は、「意志の自由の唯一の直接的な現われ」であるが、個人にとっては、あたかも「われわれが手知れぬことなしに意識の働きによつて、まるで外部から来るように」やつてくるかのような印象を生ずることもある。それゆゑに教育者は超越論的存在の弁者といふまでもないのである。ショーペンハウアーは、キリスト教の本質はこのような意志の否定にあると考へている。「イエス・キリストは、生かんとする意志を否定することの象徴ないしは人格化である<sup>(14)</sup>」というキリスト理解は、ブルトマンの聖書の非神話化に代表されるような新教の神学的思想に通じるものがある。

#### 付論四 ショーペンハウアー論議について

以上のような意志の肯定と否定の構造は、先にも述べたとおり、ショーペンハウアー自身の首領だけでなく完全に形構成することはできない。しかし、そのような構造を予想することは、学位論文『現象界の四つの根について』からドレステン草稿を経て主観へと展開する若きショーペンハウアーの思想を追形すれば、さほど困難なことではない。それによつて「見（*Sicht*）ととりどりのキャプタ」（*Wahrnehmungsbild*）に見えぬままに若きショーペンハウアーの首領が、有機的連関を持った「たった一つの思想<sup>(15)</sup>」をなしていることがわかるのである。

あるいは、以上試みたようなショーペンハウアー解釈、特に、意志の肯定と否定の構造については、ショーペンハ

ウアーが言わなかったことまでシュローベンハウアーの思想として述べようとしている。『原典』に忠実な解釈ではないという批判があるかもしれない。解釈(理解)とは何かという問題は、戦後、実証主義、現象学的解釈学、批判理論、権威主義といったさまざまな立場から論じられた。哲学の主要問題の一つであり、本稿の枠内で論ずることはできないが、著者として次のことだけは述べておきたい。

本稿の意図は、シュローベンハウアーの統一解釈の視点を維持することであった。原典の言葉を繰り返し述べてことだけで、解釈といえない。また、いわゆる「原典不在」の解釈も、引用以外の箇所はもろく、引用の誤訳、誤み合わせにあたって、すでに一定のシュローベンハウアー理解を前提しているのである。たゞ、そのような理解を無反省に原典と同一視しているだけなのである。解釈の意図と視座とが初めから、解釈者の歴史・文化的背景によって色づけられているかぎり、これを「原典不在」の名のもとに無視することはできない。むしろ解釈者自身がそのような関心を自覚することで、己の解釈に意図になる危険から免れることができるのである。本稿の意図は、従来解釈として批判されてきたような部分を含めて、シュローベンハウアー哲学の統一解釈が可能になるような視点を求めたことであり、その際の基本的な視座は、シュローベンハウアーが、彼自身の生きた時代の意志、すなわちカントからドイツ観念論へと展開した哲学的問題意識の文脈で捉えるということであった。そのようなシュローベンハウアー解釈が、十九世紀後半の哲学的関心を背景とする通常のシュローベンハウアー像と異なることは当然である。「シュローベンハウアー哲学」とは、それらの本質を含めて多様なシュローベンハウアー像の集合に与えられた名前にはすぎないのである。

## 五 シローベンハウアーの倫理学——正義と同情

シュローベンハウアーの倫理学は、正義論を基礎とする法理解および同情を基礎とする道徳論という二本柱でなっている。西欧の伝統的倫理学は、人間の行為の規範を定める、規範的倫理学である。カントは、実証理性である意志の自律こそが行為の最高原理である、と考え、その規範を「定言命法」として極端まで形式化した。ところが、シュローベンハウアーの思想が始まる一八一〇年頃は、ちょうどヘーゲルの『精神現象学』(一八〇七)、シェリングの『自由論』(一八〇九)、フヒアの『道徳学』(一八二二)など、個別的王国の自己規定としての道徳性と、その規範(実体・普遍性)との媒介が問題となりだしたときであった。それは、個として意識する人間の自己規定(存在現象)を中心置きながら、共同性としての人間のアイデンティティの側からパチアツして、主観的意志の客観性を克服しようという試みである。それは、理論的な問題形として、「真の存在」としての「物自体」ないし「イデア」に依りて行なわれた議論と平行するものである。シュローベンハウアーの倫理学も、同じ問題意識(個人道徳を共同性の地平によって媒介すること)から出発しているのである。ただし、シュローベンハウアーの立場からみれば、あらゆる規範的思考の真諦は(倫理学においても)、否定の意志を含め、総じて弁証法的な成長するものに過ぎない。そして、否は弁証法的意志に由来する。否、弁証法的意志の作用そのものである。それゆえシュローベンハウアーの哲学の意図は、意志の肯定と否定というこの二方向の概念を説明し、これを理性によって明確に認識することでしかあり得ず、どちらか一方をとるような哲学をしたり、人に勧めたりすることはけっしてない<sup>18)</sup>。

倫理学の出发点は、否の本質が弁証法的意志であるという認識であり、それは弁証法的意志の発展へと向かうのであ



る。しかし、倫理学が「生き方」に関わる問題である限り、自己の身体の肯定(生存の自己保存)に従って超越論的意志の肯定は前提されている。ショーペンハウアーの倫理学は、どの段階をとっても、そのような超越論的意志の肯定という前提のもとでは如何に行ふべきかという、暫定的行為論なのである。

正義としての道徳論と同様としての道徳論とを比較すると、そこには意志を個としての人間のアイデンティティの次元で見ると、共同性のアイデンティティの次元で見ると、という違いが認められる。個としての人間のアイデンティティの次元で見ると、超越論的意志の自己保存とは、個人の身体の保持、生存(徳)のことであり、そのような生の自己保存の意志は妨げられないことである。これを意志の規定として表現すれば、自分の超越論的意志の領域を踏んで非正義の意志として他の意志を否定(攻撃・侵害)しない、ということになる。

個としての認識・意志と共同性のアイデンティティが脅かされる時、「不正」といわれる。従って、個別的な主観の次元では、「不正を行なわない」ということが道徳の基本である。ここから「不正」に対する「正義(公正)」は、それ自身なら倫理的な内容を持つものではなくて、むしろ「不正」の否定という体系的で倫理的な内容を有することが明らかになる。従って、正義・公正を倫理的な原理(基本価値)で、あたかも権利請求の得るものとして規定する——このような思想がすでに肯定的意志に思考である——なら、そのような法律体系のもとでは、社会正義の完全な実現が不可避に降り、現実社会全体が「不正」として断罪されねばならない、というジレンマに陥るのである。

この個別的な主観の次元では、侵害する意志も侵害される意志も、個としての意志であり、共同性としてのアイデンティティは意識されていない(存在しない)。従って、複数の個人を調停する共同性の次元は外部から、法と罰金というかたちで排除されなければならない。このとき、「不正をおこなわない」という意味での「正義」は規定されて、「不正を受けない」へと転換される。かくして法律(ショーペンハウアーはここでいつも刑法を全法においてい

る)は、国家の権力による威嚇と強制によって、個人が不正を受けないように行為規則を定めるが、法の適用は具體的には、何者が「不正を受けた」かどうかという点にかかわるのである。「国家というものは、理法を具備したハイジズムがハイジズムそのものに降りかかってくるそれ自身の悪い運命を回避しようとするための手段」にすぎない。

「不正を行なわない」という意味での「正義」は、個別的な主観の次元での道徳性の最終の形態であり、法律論・国家論の道徳的な基礎でもある。これに対して、人間の共同性の次元で現われる道徳の形態が、「同情」(本来の意味は、「同苦」*Mitleid*)である。これは、人間の認識と行為の共同性(世界)の次元に高められた道徳性である。一方では超越論的意志の肯定から世界の存在が前提されるが、同時に非正義意志が他の意志を否定することによって絶えず苦が産み出される。この苦を受けるものもはや別な個体の苦としてではなく、己の苦として経験される、というものである。

人間の共同性の次元は、意志と表象としての世界、すなわち直観的世界とプラトニックイデオロの相互依存によって支えられる表象としての世界、およびその統一と安定を支える超越論的意志とによって、哲学的に基礎づけられている。個としての人間の表象・意志と作用は、プラトニックイデオロと意志の標準作用として構築し、それによってふたたび個としての人間の表象・意志が持つけられる。同情とはい、このような共同性のアイデンティティと個のアイデンティティとの相互依存による統一の具体化にはかならない。従って、ショーペンハウアーにとって「同情」の倫理は、単なる心情ではない。哲學的な帰結なのである。実際にショーペンハウアーは、意志と表象としての世界の構造がほぼ確定する一八一五年に、初めに「同情」という語を導入している。それゆえに、「同情」の倫理をショーペンハウアー哲学の土台に据えることもできない。それは道徳論として、超越論的意志の肯定の立場に留まっているから

である。

同時に「阿蘭」は超絶論的意志の自己否定の契機を含んでおり、「聖者」への道を準備する過渡的段階である。それは、今迄的軌跡の了解としてきた超絶論的意志の肯定と、生命の自己保存との微妙なずれによるものである。すなわち、要素としての世界を可能にする超絶論的意志は、イデアを参照するときや、世界の本質を洞察するときには肯定的意志から免れている。しかし、生命の自己保存は、何となく食物（生物）の摂取・消化というより、他の意志の否定を前提としており、そのため超絶論的意志の肯定に過ぎぬはずの単なる生の自己保存は、常に苦を蒙るはずとなる。そのような苦の領域は、個としての人間の行為においては、断食しかありえない。そして、それは必然的に強者の死、超絶論的意志の倒滅へと至るのである。

#### 六 結びにかえて——ショーベンハウアーと宗教、死の問題

本稿ではショーベンハウアー哲学を、その成立期にあたる十九世紀初期の哲学的な問題関心から説明しようとする試みだ。それまで人間のアイデンティティを二重の意味で、すなわち個としての、および共同体としてのアイデンティティを保護していた従来のキリスト教的な秩序がしだいに自壊ではなくなくなっていくという展開のただ中で、新たなアイデンティティの確立を求めてさまざまな哲学の思考実験が行なわれたときであった。カントからドイツ観念論へと展開する哲学者の流は、真に存在する実体という、伝統的形而上学の存在理解がひとまず放棄され、人間の二重のアイデンティティを意識の自己同一性から出発して認識の共同体としての自覚と意志の共同性としての道徳の統一へと構築していくプロセスである。この場合論としての人間のアイデンティティ（自己意識）は、教養小説（Bildungsroman）の主人公のごとく、個別的な個性を克服しながら、ヘーゲルの絶対精神に至るまで高められつつ引き継がれ（Aufheben）てゆく。そこではたまたま伝統的キリスト教的な意味での個としての人間のアイデンティティの存続としての永遠の命ではなくとも、普遍的絶対者に参加しつつある特殊者として、伝統的キリスト教と同じ思考構造に突入することができる。また、そのような思考によって到達される絶対者は、結局あのキリスト教の神に通じるといふ道を手とてくれる。

これに対して、ショーベンハウアーの場合、人間のアイデンティティはどのように理解されるだろうか。若きショーベンハウアーの理想を述べてゆくと、「よりよい意識」、「物自体」、「表象」、「意志」などが説き及ばれてゆくとともに、人間のアイデンティティについての考えも変容していく。ゲッティンゲン時代のショーベンハウアーは、伝統的キリスト教に実体主義的な人間観にしたがっているが、ベルリン時代には主義主義的な自己構築・存在構築の主題としての人間理解が濃厚である。これに対し、学位論文『統制律の四つの度について』以降、殊にフレステン時代にはいると体系的に存在する実体はもろもろ、主観によって構築された実体も認めず、厳密な「現象」の立場を追究してゆく。その結果、意識の統一としての個としてのアイデンティティ、直観される世界と、その標準領域としてのプラトニックイデアとの相互存在の統一としての世界という、認識の共同体のアイデンティティが確立される。

従って、個としての人間のアイデンティティは、共同体としての人間のアイデンティティに基盤づけられている（人間のイデアの模倣である）に過ぎない。また、プラトニックイデアも、超絶論的意志が直観的世界の標準領域として絶えず産み出すファンタズムであり、その「永遠性」は、①身体的な規定を受けない、それゆへ具體的な空間・時間的制約を受けない、②概念的秩序による存在構築と異なり、非概念的意志の意志によって変化しないということに

すぎない。さらに、表象としての世界の概念的統一を支える超越論的制約としての意志が、「物自体」と呼ばれるのは、これが表象の源泉（世界の可塑性）の文脈では、表象としての世界の可能性の形式的な制約として志願化できないからである。シューベンハヴァーの立場からは、人間は個としても、共同性においても有限であり、不死、永遠の命といった表現の余地はない。

このような帰結が、キリスト教的形而上学的な関心が（いかなる形に昇華されるにせよ）根強い西欧で、シューベンハヴァーの哲学がしばしば誤謬的な反響を受ける理由の一つではないかと思われる。死によって個としての人間のアイデンティティが脅かされるのを、そこから直接逃れるためには、不死、すなわち永遠の命によるはかばかではない。個としてのアイデンティティの否定としての死を共同性のアイデンティティの否定（即ち）の結果とし、共同性の肯定によって個としてのアイデンティティの回復が可能であるとするキリスト教的教義思想は、そのような宗教的約束にこだわるものである。キリスト教は罪を数量化し、負債と見ることによって、死から永遠の生への転換という出来事を願望<sup>10</sup>という正の数値への転換の相対性によって言い表わしている。そのような類型からバスマカルの信仰についての確率計算までの隔たりは、大きくない。

しかし、そのようなアイデンティティの確保は、世界の実体的原因としての神の存在を前提としており、伝統的キリスト教の新興派が否定でなくとも、教育は疑いの対象となり、その罪を悔むためには実存を確けた意志が、人間の尊厳、さらに純潔の危機にある生き物（蜂やトサ）の保護、といった代償行為に憑かれると懸念される。

これに対して、個としての人間のアイデンティティの危機としての「死」に対するシューベンハヴァーの立場は、次の文に明確に示されている。「たしかにわれわれの前にはただ死だけが残っている。しかしこのように無に帰してしまふことに抵抗するものがあり、これがわれわれの本性的なものである。またこれとははかならぬ生きんとする意志である。……われわれがこれほどにも無を確信しているということ自体が、われわれが生きんとするこの意志以外のものでもなく、この意志のほかになにも知っていないことと、別様に言い換えてはいることにはかならない」<sup>11</sup>死における、アイデンティティの危機の意識は、純粋に動物的な自己保存の本能による危機意識をはかに超えることがある。それは意志、殊に非律的意志の肯定の真逆の表現に過ぎないのである。非律的意志は、表象としての世界の内で結合されるものを超え出ながら、すべてを意志の対象として取り握る「もの」（実体）へと踏み替える。存在自身も実体となり、意志主観の所有物となる。かくして、土國は、さまざまな所有物の喪失を恐れる以上に、所有物となった自己の存在（生命）の喪失を恐れるのである。「彼々が最も意志するということが、我々の不幸なのだ」<sup>12</sup>意志の消滅は、そのようなものの恐れの前でもある。

同時にシューベンハヴァーは、このような死の恐れを乗り越えたところで、意志は純粋な生命の本質の意志として、<sup>13</sup>「意志と表象としての世界は」<sup>14</sup>第三十四巻に描かれる（フーチャ）に達しよう。意志の肯定に転じる可塑性も示唆している。

シューベンハヴァーの「死」への対峙のしかたは、無常によって死を呑む者がたゞそれ、無明からの解脱によって吾からの解放があるとする原始仏教以来の伝統的教義に近しい。シューベンハヴァーと東洋思想、殊に仏教との関係についてくわしく論ずることは、著者の能力を超えることであるが、いまままで述べてきたような「表象」と「意志」の解釈を通して浮かび上がってきたシューベンハヴァー像は、東洋・西洋の比較（対話）という課題に興味ある視点を提示してくれるように思われる。<sup>15</sup>



