

哲学歴史学科 哲学コース

ショーペンハウアーから探る、
生の苦悩とその救済について

学 部 文 学 部

卒業年度 平成 28 年度

学籍番号 A13LA049

きし あいじゅ
岸 藍 樹

目次

序章 問題提起	3
第一章 世界は私の表象である	4
1-1 空間・時間の客観性	5
1-1-1 世界とは対象の総体である	5
1-1-2 あらゆる対象が空間・時間の形式に服する	5
1-1-3 空間・時間は主観の側が具備する形式である	6
1-2 因果律の客観性	7
1-2-1 対象を認識するための二つの条件	7
1-2-2 悟性の難問	8
1-2-3 実質からみられた自然	9
1-3 ショーペンハウアーがカントを修正した点（特に身体への視点）	9
1-4 第一章の総括	10
第二章 世界は私の意志である	11
2-1 ショーペンハウアーの言うところの「意志」とは	12
2-1-1 全自然そのものである意志	12
2-1-2 「意志」の具体的理解に向けての補足	13
2-1-3 闘争し続ける意志	14
2-2 意志に奉仕する認識	15
第三章 生は苦悩である	17
3-1 苦痛も喜びも誤った認識に基づく	17
3-2 苦悩と幸福、そして退屈	18
3-3 死、無への嫌悪	20
第四章 ショーペンハウアーの考える生の苦悩からの救済	21
4-1 ショーペンハウアーにまつわる誤解	21
4-2 意志の否定	22
4-2-1 観照への美的欲求（第三巻の主題）	23
4-2-2 断念への倫理的欲求（第四巻の主題）	24
4-2-3 断念への倫理的欲求に基づく二つの道	25
4-3 ショーペンハウアーの理論の問題点	26
第五章 いかにして生の苦悩と向き合うか	28
5-1 禅における「十牛図」という考え方	29
5-2 ショーペンハウアーの理論の再検討	31
終章 ショーペンハウアーとの対話を通じて	36
6-1 苦悩とともに生きていく	36

6-2 これから	38
補注.....	41
参考文献表.....	45

序章 問題提起

初めてショーペンハウアー (Arthur Schopenhauer 1788-1860) の著作『意志と表象としての世界』に触れたとき、彼の爽快なまでの論展開に大変圧倒された。「世界は私の表象でありかつ意志である」という彼の論旨は、恐れ多くも「これぞ私が誰かと分かち合いたかったことだ」と、直観的な感動を覚えたほどである。私がこれまで二十数年間生きてきた中で——とりわけ大学において哲学に触れてきた中で——少しずつ抱き始めた、生への漠然たる捉えどころのなさ・不気味さに対する何らかの解決の糸口、それを清逸かつ精彩な彼の文章に見出したような気がしたのだ。

さて彼の世界認識に強く共感する一方で、なぜ彼が「生は苦悩である」というネガティブな表現、ひいては「意志の否定」を打ち出すに至ったのか、私にはどうしても疑問であった。世界の本質に気づき (限定つきでこそあれ) 意志そのものとなった主観にとって、「私」とはもはや以前の“個人としての名をもつ私”ではない。とすれば、そのときそのように生は苦悩だと感じているのはいったい誰だと言えるのか。また苦悩とは、幸福や満足といった相対的な概念があってこそ言えるものである。なぜ彼は「生は喜びである」ではなく「生は苦悩である」という命題に行き着いたのだろうか。意志の客体化としての私にとって、そもそも苦悩とは何であるのか。

本来自分とは意志の客体化として現象する限りにおいて存在するものであり、したがって決して、意志とは切り離せない存在である。意志こそわれわれ自身といってもよいのだから、意志を抜きにした私などは想定し得ない。それにも関わらずその意志を否定するというのは、結局のところ自己否定に陥ってしまうのが論理的にも当然の帰結である。また、この世界の見事なまでの調和を目にしたとき、不必要なもの／破棄すべきものがア・プリオリに存在しているとは、私にはどうしても認め難い。それならば世界はかくあるべき必然のもと、こうしてあるようにも思える。そのとき、生きんとする意志と理性認識の調和も可能なのではあるまいか。このような問題意識が本論文の出発点をなしている。

ショーペンハウアーの著作活動は、『意志と表象としての世界』を執筆した 30 歳のときを境に (40 歳を境とする説もあり)、前半の 30 (または 40) 年が「創造の時代」、後半の 30 年が「整備の時代」だと言われている (遠山, 1986, p. 77)。ゆえに彼の主著である『意志と表象としての世界』に、彼の思想の本筋がすべて記されているとみなせる。そこで本論文では主にこの著作と向き合うことを通じて、「生は苦悩である」という基本命題自体に疑問を投げ

かけ、意志の否定ではなく意志を肯定する仕方での“生の苦悩からの救済”というものが可能であるのかどうか、考察していくことにする。

そのためにまず、「生は苦悩である」という命題の前提となっている「世界は私の表象である」「世界は私の意志である」という命題に関して、そう主張する論拠を正確に辿っていく必要がある。第一章では「世界は私の表象である」という命題について押さえる。その際、イマヌエル・カント (Immanuel Kant 1724-1804) の著書である『純粹理性批判』に立ち返ることにする。なぜならカントの超越論的感性論と超越論的演繹こそ、ショーペンハウアーが自身の哲学を展開するにあたって基盤に据えていた考え方であるからだ。カントを引き合いに出すことによって、『意志と表象としての世界』を参照するだけでは不十分であったショーペンハウアーの思考のプロセス、その詳細を隅々に渡って補うことができる。その後ショーペンハウアーがカントを修正した点についても触れ、改めて「世界は私の表象である」の論旨の妥当性を確立させる。次に第二章では「世界は私の意志である」という命題について押さえる。特に「意志」とはいったい何であるのか、またその「意志」に対して人間の認識はどう対峙するののかという点について言及する。第三章では本論文における主たる命題、「生は苦悩である」の妥当性を論証していく。続いて第四章では、そうした苦悩である生に対してショーペンハウアーはいかなる救済策を考えているのかを確認し、さらにはショーペンハウアーの理論が抱えている二義性と自己矛盾に関して指摘する。その上で第五章では禅における小テキスト「十牛図」を参照しながら、ショーペンハウアーの理論をもう一度検討し直してみる。その際、従来の主な認識である“厭世主義者としてのショーペンハウアー”ではなく、“生を肯定するショーペンハウアー”に重きを置いた解釈を試みたい。最後に終章ではこれまでの論述を経て抱くようになった、私自身の考えについても記しておく。

第一章 世界は私の表象である

ショーペンハウアーによると「世界は私の表象 *Vorstellung* である」 (§1, I:5¹)。しかし一般的な日常感覚では、あらゆる事物が私とは独立して、それ自身として世界の中に存在しているかのように思えるものだ。なぜ世界が私（すなわち認識主観）の表象であると言っているのか。そしてそれにもかかわらず、どうして世界がそれを直観する主観に限定された単なる現象ではなく、客観的実在性をもちうるのか。上述したように、本章ではまずカントの『純粹理性批判』の概要を押さえる。カントの思想はショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』において何度も引き合いに出されるのみならず、序文の中でも「わたしは偉大なカ

¹ ショーペンハウアー『意志と表象としての世界』の引用は、すべて西尾幹二訳（中央公論新社、2004年）を用いた。「節番号、西尾訳における巻番号（Ⅰ～Ⅲ）：頁番号」の順で表記する。例えば「第1節、（西尾訳の）第Ⅰ巻：5頁」を示す場合、「§1, I:5」となる。

ントの業績のきわめて多くを自分の出発点としている」(「第一版への序文」Ⅲ:254)とあり、次いで「この本はカント哲学の熟知を前提とする」と言明されている。カントを経由するのは少し遠回りではあるが、カントの思考のプロセスを辿ることがショーペンハウアーの思想を正確に理解するためには欠かせないのだ。

1—1 空間・時間の客観性

1—1—1 世界とは対象の総体である

はじめに、カントが感性の仕組みについて解明している「超越論的感性論」の内容を確認しよう (cf. A19-49, B33-73²⁾。

直観とは、「認識がそれをつうじて対象と直接的に関連し、また手段としてのすべての思考がそれを目標にして追い求めるもの」(A19, B33)である。また感性とは、私たちが対象により触発される仕方によって表象をうる性能(受容性)である。したがって感性のみが私たちに直観を提供するのであり、その上で悟性が対象を思考する。私たちに対象が与えられるためには感性との連関が必要不可欠なのだ (A19, B33)。そして世界とはまさしくそうして与えられた対象の総体であるから、世界は感性(主観がもっている形式)を通して初めて表象されるということになる。感性による媒介のない対象というものは(仮に在り得たとしても)私たちの認識対象から超越しており、したがって人間の世界を超えている(すなわち物自体である) (A42, B59)。

カントによると「感覺的直観一般の純粹形式は心のうちでア・プリオリに見いだされる」(A20, B34)。そして空間と時間こそ、その「二つの認識源泉」(A38, B55)なのである。以下、それぞれについて詳しく吟味していこう。

1—1—2 あらゆる対象が空間・時間の形式に服する

空間と時間、両者の区分を確認しておく、私たちが諸対象を、外的感官を介して表象するのが空間において、内的感官を介して表象するのが時間においてである。この外的感官と内的感官はいずれも私たちの心の一つの固有性であり、人が諸物の直観のすべての主観的条件を捨象した場合には、もはや残存し得ないものである。したがって空間も時間も“感性の主観的な条件”である (A23, B37)。なぜそう言えるのか。

まず「空間」とはすべての外的直観の根底にある、経験的ではなくてア・プリオリな必然的表象である。私たち人間にとって、いかなる空間も存在しないということを表象するのは不可能なのだ。つまり対象のない空間というものは思い浮かべられるけれども、空間のない対象というものは想定し得ない。空間はすべての表象のベースになっている。したがって空

² カント『純粋理性批判』の引用は、すべて原佑訳(平凡社、2005年)を用いた。中山元訳(光文社、2010年)は随時参照するにとどめる。著者名、著書名等は省略し、原著第一版(1781年)をA、原著第二版(1787年)をBと呼び、それぞれの頁番号を示した。

間は、最初から対象の全体を包み込んでいるものである (A24, B39)。また空間は普遍的概念ではなく純粹直観である。言い換えると空間とは、対象を抽象してまとめ上げた結果得られるようなものではなく、直接的表象である。なぜなら諸空間について語るときであっても、それらは同一かつ唯一の空間のうちでのみ思考されるにすぎないからだ (A25, B39)。

次に「時間」であるが、こちらも空間と同様、経験的ではなくア・プリオリな表象である。また普遍的概念でなく純粹直観である。いくつかのものが同時的に（または継起的に）存在するということを表象しうるのは、時間の表象を前提としている場合に限られている (A31 f., B46 f.)。

一つ押さえておくべきは、時間は「すべての現象一般のア・プリオリな形式的条件」(A34, B50) であり、この点が空間とは異なる、ということだ。すべての外的直観の純粹形式である空間は、外的現象の条件としての役割のみに限られている。一方で時間は、内的現象（私たちの魂）の直接的条件でありながら、まさにこのことによって間接的に外的現象の条件としての役割も担っている。というのは、外的な諸現象であっても内的感官を経由せざるを得ないからだ。ゆえに時間は、空間を介する外的感官をも包み込むア・プリオリな形式である (A34, B50)。

1-1-3 空間・時間は主観の側が具備する形式である

あらゆる私たちの直観は現象についての表象にすぎないのであるから、私たちは諸物それ自体がどのようなものであるのかは何ひとつとして知らない。それも「判明に認識できないのみならず、全然認識できない」(A44, B62)。というのは表象としてなんらかのあるものを思考する、すべての働きに先立つものが直観だからだ。一見自己活動的な直観のように思える己を意識する能力でさえ、その背後には「この多様なものが自発性なしで心の内に与えられる様式」(B68)、すなわち感性が潜んでいる。自己を認識するとき私たちは己のあるがままにではなく、己に現象するとおりに直観するのである。私たちに立ち現れるすべての表象は、認識主観の感性における触発を源泉としているのだ (B69)。

しかしあらゆるものが私の直観における表象だからといって、これをすぐさま「独我論」と結び付けてはならない点には注意が必要である。つまりカントの理論を、“真に実在するものは自我とその意識内容だけである”とみなす立場に貶めてはならない。なぜなら彼は「現象」と「仮象（見かけ）」をはっきりと区別しているからだ。「現象」とは、私たちの感官との関係における客観それ自身のことを指す。対し「仮象」とは、感官との関係を度外視して客観それ自体と見なされたもののことである (B69 f.)。この区分を踏まえて言えば、「独我論」とは“すべての対象は仮象にすぎない”と見なす思想を意味する。カントは諸物それ自体については「私たちには全面的に未知のままである」(A42, B59) と述べていたが、このことは、すべての認識は感官に基礎をもたねばならない、つまり感官との関係を度外視して何かを認識できると考えてはならない、ということの意味したにすぎない。私たちの主観的純粹直観は客観の現存在に依存しており、「主観の表象性能が客観の現存在によって触発さ

れることよってのみ可能であるような直観様式」(A49, B72)である。したがってこうした直観様式は、あくまで主観に属するものでありながら、しかも(我々の感官を触発する限りの)現実に存在する対象全体にア・プリアリに妥当するのである。(ただしその妥当性の領域は可能的経験の諸客観にとつてのみに限られ、感官の諸対象以上には及びえない、ということは常々押さえておく必要がある)(A43, B60)。ゆえにカントの超越論的感性論は独我論には陥らない。

以上により時間と空間の形式は、対象のもつ性質ではなく単に感性の主観的条件でありその妥当性の分野は現象だけであること、またそれにもかかわらずその対象の現象に現実的かつ必然的に帰属するものであることが確認された。したがって世界とは、主観の側が具備する形式を通して初めて表れてくるもの、つまり「表象」だということになる。

1-2 因果律の客観性

「1. 空間・時間の客観性」において、ショーペンハウアーの言う「世界は私の表象である」につながる道筋が見えてきた。本題の『意志と表象としての世界』に入る前にもう一つ、カントが挙げていた因果律の客観性についても確認しておかなければならない。

1-2-1 対象を認識するための二つの条件

というのは、私たちの認識には心のうちにある二つの構成要素、すなわち直観と概念が不可欠であるからだ (A85, B118)。

- ① (直観において) 与えられる—感性 (受容性)
- ② (概念において) 思考される—悟性 (自発性)

まず感性において対象を直観するという行為が行われ、これによって対象が——ただし現象としてのみ——私たちに与えられる。この際与えられたすべての直観が、直観する主体のもつ“空間と時間”というア・プリアリな形式のうちに総括されている。次に悟性においてこの直観にア・プリアリな概念が適用され、これによって直観に対応した対象が思考される (A92, B125)。この際すべての表象が、純粹で根源的な自己結合の意識、すなわち「我思考す」(B131)という表象を生み出す自己意識のうちに総括されている。あらゆる表象は私の表象として、一つの共通の自己意識のうちに必然的に共存しているのだ。これによって多様な現象が、一つの経験のうちで常にある連結を保ち続けることが可能となる。そうでなければ、私は自分が意識する表象それぞれに対し同じ数だけ多数の異なる自己をもつ、ということになってしまう (B133 f.)。

こうした直観と概念が揃うことによって初めて、「認識」というものが成り立つ。そして両者とも経験の対象に必然的かつア・プリアリに関連している。どちらが欠けても認識には

なり得ない (A93, B126)。そうした事情をカントは「内容を欠く思想は空虚であり、概念を欠く直観は盲目である」(A51, B75) と表現した。本章で目標とする到着点は「世界は私の表象である」を論証することであったから、まさに世界そのものを見つめるときのわたしの認識、その認識のもう一つの構成要素であるカテゴリーの概念について、ここでもう少し詳細を確認しておく必要がある³。

1-2-2 悟性の難問

カテゴリーすなわち因果律には、先ほどの時間・空間論では見られなかった問題点がある。それは、自然に含まれる多様なものの結合 (カテゴリー) は自然から取り出したわけでもないのに、どうしてこの結合がア・プリオリに自然に対して妥当しうるのかという点だ (A90, B122; B163)。カントはこうした厳密な意味での普遍性・必然性を、「原因と結果との総合には、経験的には全然表現されえない威厳 [……] も結びついている」(A91, B124) と表現している。カテゴリーの概念は経験から取り出すことが不可能であり、認識の主体による思考の主観的・自発的条件であった。それなのに客観的妥当性をもって対象すべての認識可能性の条件となりうるのはどうしてか。まさしくこの問題を解決するために、カントは「純粹悟性概念の超越論的演繹」と題する章を設けたのである (cf. A84-94, B116-129)。

上記の問題に答えるにあたって肝心となるのは、私たちに認識可能なのは対象それ自体ではなく、あくまで私たちの直観を通じて表象した対象 (=現象) にすぎない (B164) という点だ。

感覚能力のうちだけに存在する (受動的な) 空間・時間は、その外部ではいかなる現実性ももたなかった。対し (能動的な) 純粹悟性概念はそのような制限から解放されている。しかし悟性概念を私たちの感覚的直観を超えたところまで延長し適用したとしても、得られるのは現実性を欠いた空虚な概念だけである。そのとき私が語りうるのは、私たちの直観がこの概念には妥当しないということだけである (B148)。これでは認識とはみなされない。

悟性概念に意味と意義を与えうるのは、ひとえに私たちの感覚的直観だけである (B149)。悟性はそれだけでは何も認識できず、認識のためにはその素材 (=直観) が欠かせないのだ。つまり悟性の働きは自発的とはいっても、それは直観によって対象が与えられることを必要とする“受動的な主観”に対してのみ働きかけるような自発性なのである。よって純粹悟性概念を使用する限界規定には、感性的直観の純粹形式を使用する限界規定がそっくりそのままに当てはまることとなる (B148)。あらゆる対象は主観の感性を通じた現象である場合に限り、そうした主観のもうひとつの条件である悟性の普遍的法則に必ず従うのであ

³ ちなみにカントは人間悟性が総計 12 個のカテゴリーもっていることを「すべての純粹悟性概念を発見する手引きについて」(A66 ff. B91 ff.) という章で論証しているが、その過程を詳しく辿るのは本論文では必要なことではない。このカテゴリーの中にショーペンハウアーがとりわけ重要視している「因果律」の概念が含まれているということだけを確認すれば、本論文の主旨からみて十分に足りる。よってここでは第 13 項からの「超越論的演繹」を中心に言及していきたい。またカントは、認識に際し感性と悟性の働きを結びつける役目を果たす「構想力 *Einbildungskraft*」(B164; B179) についても詳細に述べているが、こちら本論文の主旨からは必ずしも重要ではないので、あえて触れないことにする。

て、その他の結合法則に従うことは決してない。そして感性の客観性から「悟性」もまた、“人間一般に普遍的に妥当する”ということが導き出される (B164)。

こうした論拠から、因果律も時間・空間と同様、客観的妥当性を備えているということが導き出される。私たちは(カテゴリーをもとに思考するという)自発的な行為者でありながらも、あくまで(自己に対して直観により触発されるという)受動的な態度をとらざるを得ないのだ。この一見矛盾した構造形式こそが人間の認識の最高原則となっており、すべての経験的真理に先立つ「超越論的真理」(B185)である。

1-2-3 実質からみられた自然

さて上記をもう一度整理してみよう。感覚能力によって観察される諸現象はそれ自体として存在しているわけではなく、たんに感覚能力をもって観察しているその同じ主体に対して存在している。同様にさまざまな現象に諸法則をア・プリオリに指定するカテゴリーも、たんに悟性をそなえて観察しているその主体に対してのみ存在している。したがってカテゴリーが適用される自然というものは、私たちの感性における空間と時間が当てはめられた自然一般のことを指し、ただ“主観にとっての現象”という次元に限られた自然である。こうした自然をカントは「実質からみられた自然 *natura materialiter spectata*」(B163)と呼ぶ。このような自然は形式的ではあるけれども、私たち人間にとって認識可能な自然はこれがすべてであり、「実質からみられた自然」がまさに私たちにとっての客観的世界そのものである。

1-3 ショーペンハウアーがカントを修正した点（特に身体への視点）

カントの『純粋理性批判』の概要を辿ることで「世界は私の表象である」と言いうる論拠の全貌がつかめてきた。本節ではさらに「世界は私の表象である」という命題に関してショーペンハウアーがカントを修正した点を確認することで、この後のスムーズな論展開を導く地固めとしたい。

カントとショーペンハウアーの違いとしてとりわけ重要なのは、ショーペンハウアーが認識主観の「身体」に着目した点である。カントの理論には身体への視点が全くなかった。認識には身体の媒介が欠かせないという実生活的な事実からみても、ショーペンハウアーはカントの理論をより活性化させたのである。このように身体に着目するという考え方は、バールーフ・デ・スピノザ (Baruch De Spinoza 1632-1677) の思想と非常に通じるところがある。この点については本論文末尾の補注 (i) において詳しく述べる。

*身体への着眼点の他に、感性と悟性といった用語の意味内容に違いがある点もカントとの大きな違いとして確認しておくべきことだが、この点は本論文の主旨に直接には関係してこない。よって後者の点(感性・悟性概念の相違)の詳細をここで検討するのは控え、代わりに論文末尾の補注 (ii) を参照願いたい。

ショーペンハウアーによると、身体はわれわれにとって直接的な客観である (§6, I :46)。

直接的客観とは、悟性の適用をまだ受けていない感性的な感覚のことを指す。身体は“われわれ主観の認識の出発点”をなしている表象なのだ。なるほど確かに目や耳、鼻、口、皮膚等々、われわれのこの身体が刺戟を受けることによって初めて、悟性はこの世界を直観することができる。認識主観がこの表象の世界に根をもち、個体として存在するためには、身体と一体をなしているということが欠かせないのだ。

表象として全世界を制約する担い手である認識は、どこまでも身体によって媒介されている。(§18, I:219 f.)

身体を媒介に個体として現象しているところの認識主観には、さらに「意志 Wille」という「謎の言葉が与えられている」 (§18, I:220 f.)。唯一この言葉のみが、認識主観に対してその人自身の本質や行為、運動の意義を明らかにし、それらの内的な機構を示してくれている。というのも、意志の働きと身体の活動とは因果性によって結ばれているのではなく、“一つにして同じもの”であるからだ。意志が直観の中へ入ってきた働きが必然的に身体アクションの活動であることから、意志は身体のア・プリオリな認識、対して身体は意志のア・ポステリオリな認識である。

このように身体は他のあらゆる客観とは異なり、表象であり [=「直接の客観」] かつ意志でもある [=「意志の客体化」] として二重に認識されている。言葉を換えれば身体こそが世界中でただ一つの現実的な個体、また各人にとって最も実在的なもの (§19, I:230,233) である。その他の客観はすべて単なる表象・単なる幻影にすぎない。身体を介して知られるこの意志は“全自然の内奥の本質を認識する鍵”となるのだが (§18, I:226, §21, I:242)、その詳細は第二章以降で考察していきたい。

1-4 第一章の総括

本章ではカント『純粹理性批判』の概要をベースに、ショーペンハウアーがカントを修正した点(身体への視点)を踏まえながら、「世界は私の表象である」と言いうる論拠を辿ってきた。ここで改めてショーペンハウアーの言わんとするところを押さえておく。

「表象 *Vorstellung*」とは目前に見るように心に思い描くことのすべてを含む、広義の概念である (§1, I:5)。ここには直観はもちろん、感情や心像、想像、観念等、心の中で起こるあらゆる意味が含まれている。「世界は私の表象である」というのはア・プリオリな真理であって、生きて認識を営むものすべてに関して当てはまるひとつの真理である。しかしながら哲学的思慮でもって反省的・抽象的に、これを真理として認識できるのは人間に限られる (§1, I:5)。

時間・空間、因果律といった形式はどれも表象の中の特殊な一部門であり、したがって(これらの形式を前提とする)世界に属するあらゆるものは、ただ認識主観に対して存在する (§1,

I:7)。世界の担い手である主観は、「すべてを認識するが、なにびとからも認識されないもの」 (§2, I:11) である。この見地からは自分の身体でさえも表象である。ただし前節で述べたように、身体だけは直接的な客観である。

眺める者あつての眺められた世界であつて、つまりは表象にすぎない。インド人の太古の聖賢も「世界はあるともいえないし、また、ないともいえない」 (§3, I:18)、世界は夢に似ていて欺瞞の^{まやかし}面紗^{ヴェール}である、と語っている。いかなる人の生涯も「生きようとしてかたくなに固執するあの意志のひとつの短い夢、ひとつのはかない画像にすぎない」 (§58, III:31,32)。意志は空間と時間という終点のない白紙の上に、たわむれにこの画像を描きつけている。しかしそれにもかかわらず、ここにこそ人生の重大な一面があるというのが実である。それゆえショーペンハウアーはいずれの人の人生も、全体として一般的に眺め渡せば悲劇であり、一つ一つを仔細に立ち入って見れば喜劇である、と述べている (§58, III:32,33)。

この直観的な世界は、わたしの表象であるということのほか、さらに何であるのか？わたしがわずか一度だけ意識し、しかも表象として意識しているこの世界は、わたしが二重に意識している自分の身体と同じように、一方では表象であり、他方では意志であるのか。 (§5, I:44,45)

この問いをさらに明らかにして肯定の答えを提示することが、次に控える第二章の役割である。そしてそこから発生する様々な課題が、続く第三章・第四章において占められている。

第二章 世界は私の意志である

本章からは本格的にショーペンハウアー『意志と表象としての世界』の内容に踏み込んでいこう。『意志と表象としての世界』は全四巻から成り、前から順に論が展開していくというよりは、全体を通じて一つの大きな主題を論述していくという構成になっている。第一巻 (§1-16) は「表象としての世界の第一考察」と題して主に認識論について、第二巻 (§17-29) は「意志としての世界の第一考察」と題して自然哲学について。さらに第三巻 (§30-52)、第四巻 (§53-71) は「表象としての世界の第二考察」、「意志としての世界の第二考察」と題してそれぞれ芸術哲学、倫理学について述べられている (この区分は西尾幹二訳『意志と表象としての世界 I』の導入における、鎌田康男「ショーペンハウアーの修業時代」を参照)。

この第二章では「世界は私の意志である」と言いうる論拠を辿っていく。

2-1 ショーペンハウアーの言うところの「意志」とは

これまでほのめかされてきた「意志」Wille とは、いったいどういうものを指しているのか。「意志」に関する内容は、主として『意志と表象としての世界』第二巻に詳細が記されている。

2-1-1 全自然そのものである意志

ショーペンハウアーの言うところの意志とは、現象のあらゆる形式から完全に自由な、無根拠で終わりのない「生きんとする意志」である。それは常に存在しており、生成消滅することは今までもこれからも決してない。動機や認識を必要とせず、動物の本能や植物の運動、無機的自然界のあらゆる力のうちに、ただ盲目的に作用しているまさにそのものである。世界における各事物の存在それ自体であり、あらゆる現象の唯一の核をなすものにほかならない (§23, I :248-263)。

そして「性欲」こそ、生きんとする意志の最も決定的で強力な肯定である (§60, III:49)。自然は全力をあげて、あらゆる意志の現象を生殖へと駆り立てる。それは元来古代の詩人や哲人たちが「エロスこそは万物の基本であり、原理であり、創始者である」 (§60, III:50) と述べていることから明らかだ。生殖行為は個体の生死を超越して無規定の時間の中へ生を肯定していくことであり、ここではじめて個体は自らの身体を使い果たし、全自然の生命に所有される (§60, III:48)。

加えて意志はまた、一つで分割不可能である。部分と全体との関係というのはもっぱら空間にだけ属するものだから、空間という形式からも自由な意志には適用されない。つまり「数多性 Vielheit」をもたない「唯一者 Einer」である。それゆえ意志は自然界のいかなる事物、いかなる生物の中にもそっくり全体のままだに現存している (§25, I :287, §28, I :346)。意志の客観化（自己顕在化）の程度には実に限りない段階があるが (§26, I :306)、どんな現象であろうとも根底にはまったく同一の生きんとする意志が現れているのだ。そこから必然的に、“すべての事物の努力欲求のなかには人間の意志作用と同一のものがある”ということが導き出される (§24 I :281)。あらゆる現象は私の内部において意志であるところのものと種類（内的本質）の上からは同一であり、ただ程度の上からこれとは異なるにすぎない。

意志のあらゆる現象と現象の間に内的な親和性がある⁴。 (§27, I :319)

ショーペンハウアーが述べている、「生きんとする意志」の盲目的な努力欲求。それには、スピノザにおける「努力」の概念が少なからず影響していると考えられる。この点につ

4 ショーペンハウアーの唱える「意志」の唯一性は、自己啓発的な内容の書籍においても非常に類似した記述がある。このことから、彼の論旨は直観的に理解されやすい性質のものであることがうかがえる。「この世界、この宇宙の万物は、どんな形にもならない『はたらきそのもの』がとったさまざまな『形』=『仮の姿』であって、そのおおもの『はたらき』のところでは、宇宙のすべては『つながっている』……というより、『ひとつ』なのです」（諸富, 2005, p.210）。

いても本論文末尾の補注（i）を参照してほしい。

ショーペンハウアーによると「純粋な愛〔アガペー、カリタス〕はその本性のうえからいって同情 *Mitleiden* である」（§67,III:157）。彼は自己と他者を区別しない同情（共苦）こそが道徳的に最高のものと位置付けたが、このことはあらゆる存在の本質が同一である（生きんとする意志である）ことに由来する。つまりこの生きんとする意志への愛が、そのまま他者への愛につながる。だからこそ他者の苦しみが己の苦しみに直結し、さらには純粋な愛から他者の苦しみを緩和しようと我々は努めるのだ。

具体例をあげて「意志」がこの世界に現れているさまを振り返ってみよう。例えばもっとも一般的な現象である、石が大地に落ちるといふ重力の作用（これは意志のもっとも低位の客体化であると評されている）（§27, I:325）。われわれはこうした現象を頻繁に見慣れすぎているがゆえに、あたかも当然この現象を理解していると思込んでいるが、実はこうしたごく単純な現象でさえも、動物が運動することと同じくわれわれには全く説明のできない現象の一つである。なぜ石が落ちるのかという問いには迷わず「重力があるためだ」と答えられるが、その重力とやらがなぜ存在するのかという問いには誰もが口籠ってしまう（§24, I:277）。自然がその法則をただの一度も忘れないという不可思議で驚きの、不気味ですらあるこの事実⁵。ここから、原因と結果のつながりが本来いかに神秘的であるかということ、さらにはここにもショーペンハウアーの言う「意志」がひとときも遅滞なく働いているということが読み取れる（§26, I:296）。

2-1-2 「意志」の具体的理解に向けての補足

ところで、「意志」が唯一不可分でありあらゆるものに全体として存するという体験は、私が以前に読んだ絵本の一節が表現している体験と、まさしく同じものであると私は考えている。ショーペンハウアーの唱える「意志」論のリアリティを体験的に確認する一助として、以下、まど・みちおさんの詩を題材にした『くうき』という絵本を取り上げてみたい。

ぼくの 胸の中に
いま 入ってきたのは
いままで ママの胸の中にいた空気
[……]
同じ家に 住んでおれば
いや 同じ国に住んでおれば
いやいや 同じ地球に住んでおれば
いつかは

⁵ “当たり前”の有難さに気づいた、驚きと感謝の念を表している文章を引用しておく。「絶対の幸福に合掌せずにおれない。今日の一日が尊い。今の一息はもっとありがたい。吸う息吐く息が不思議だ」（高森監修, 2001, p.180）。

同じ空気が 入れかわるのだ
ありとあらゆる 生き物の胸の中を
〔……〕

(まど・みちお詩、ささめやゆき絵『くうき』理論社、2011年)

大変分かりやすくシンプルな詩であるので、なるほど確かにそうだと誰もが感じるであろう。この「くうき」もまた、ショーペンハウアーが言うところの「意志」の現れの一つであると言うことができよう。この絵本の奥付ページにおいて、まど・みちおさんの言葉にこんなものがある。

在って無いようなもの…。言おうが言うまいが厳然として在ってくださっているもの…。それが、『くうき』なんです…⁶。(「くうき」を絵にすることにむずかしさを語る画家ささめやゆきに答えて/まど・みちお談/2010年9月16日)

この詩は一見したところ、“われわれの外部に存在する「くうき」、それがわれわれの内部を出入りしているさまの描写である”と捉えられる。しかしそれだけでなく、さらには“皆が同じいのちである”ということをも、言外の奥深くで示唆されている。同じ「くうき」を吸うことができるのは、同じ「いのち」だからこそ可能なことなのだ。もしも全く接点のない「いのち」ならば、何かを共有するということすらできない。「わたし」と「あなた」は全然違った「いのち」を生きているように思えるのが通常認識であるけれども、実のところ、目には見えないもの（力、精神）で確実に繋がっている。こうしたありさまも、ショーペンハウアーが云わんとする「意志」の一面である、と私は解釈する。

2-1-3 闘争し続ける意志

さて、世界のあらゆる事物は同じ一つの意志の客体化であり同族的相似性をもつというのに、なぜこの現象界はあらゆるところで闘争に満ち溢れているのか。それは、“各動物は他の動物を絶え間なく廃絶することによってしか自分の生存を維持できない”というのがそもそもの厳然たる法則であるからだ。「空間と共に闘争が生まれ、また、時間と共に不安定が生じた」(E・サンス, 1994, p.27)。動物界のみならず無機的自然界の領域においても、各々の現象が互いに葛藤し合い因果性に導かれつつ、各々が目前の物質を占領しようとしている。「利己心 Egoismus」こそがあらゆる闘争の起点である (§61, III:54)。それは意志が発見されるのは自分の内面においてのみであること、自分以外のすべてはただ表象のうちに存在

⁶ 生まれてからずっと、休まず私を生かしてくれている大きな力。その力は一分間も一秒間も離れずに、私を守り、育ててくれている。「目には見えないけれど、その大きな力が、治れ治れ、生きろ、生きろ、と励ましてくれておるのです」(金嶽監督, 2009, p.218)。

「命っていうのはね、どう生きようかって頭で考えていようがいまいが、とにかく拍動しているもんでね、そこに命の泉みたいなものがあって、そこで湧いてる限り、命は在るよ」(徳永, 2005, p.10)。

しているにすぎないことに基づく。ある一個人の意識の消滅とは、その人にとっては必然的に世界の消滅である (§61, III:54 ff.)。

一方で調和が及ぶのはただ世界(種族)の存続を可能にするという程度にまでであり、個体の存続には及ばない (§28 I:361)。世界は個体の存続にはてんで無関心なのである。アリストテレス『形而上学』にあるように、「もし物のうちに争いがなければ、すべてのものが一つであるだろう」 (§27, I:328)。

ショーペンハウアーによると「一なる意志は、できるだけ高度の客観化をめざして努力するもの」 (§27, I:325) である。そして高位のイデアとは常に低位のイデアを征服する(自己に同化させる) ことによってはじめて発生できるものであるが、そもそも闘争なしに勝利はありえない。したがってこの闘争・内部抗争こそ自然界が成立するための前提条件であり、意志にとって欠かせない、自己自身との相剋の表面化に他ならないものである。闘争を経ることで、一つのより高位のイデアの現象が立ち現れる。そうすることで意志はいっそう明瞭な仕方で客観化されていく。意志以外には(この世界に) なにひとつ存在せず、しかも意志は飢えたる意志であるということだから、意志は己自身を食い尽くさなければならないという帰結が自ずと生じる (§28, I:345)。生への意志は通常、自分で自分を食い尽くし、さまざまな形態において自分が自分の食糧となっている。そうした闘争の戦場となり、対象となるのが物質である。個体や現象は、物質を、また空間と時間を互いに相手から奪おうと絶え間なく努めている (§28, I:361)。自然界におけるこうした闘争が巨大なかたちで現われるのが、中心となる天体と惑星との関係である (§27, I:330)。これらは依存と反抗の関係にあり、求心力と遠心力との不断の緊張が宇宙の運行を維持している。「緊張」こそが、意志の現象にとって本質的かつ普遍的な闘争の一表現なのだ。

いっさいの目標がないということ、いっさいの限界がないということは、意志そのものの本質に属している。意志は終わるところを知らぬ努力である。 (§28, I:366)

物質の努力をただ阻止するということは可能かもしれないが、物質の努力を叶えたり満足させたりすることは決してできない。一目標が達成されれば、それがまたもや新しい進路の始まりになる。それでも全自然は生きんとする意志の現象であり、またその満足を永遠に求め続ける場でもあって、努力はこうして無限に向かっていく (§54, II:250)。人間の抱く苦悩や不安、狂奔などは、いずれもここに由来している。

2-2 意志に奉仕する認識

ショーペンハウアーによると認識とは、「個体の維持と種族の繁殖のために要請された補助手段」 (§27, I:335) であり、表象にとっての一種の器官である。理性的認識もただの直観的認識ももとを正せば意志そのものから誕生したものであって、すべての動物とおおむね

すべての人間において、認識はどこまでも意志に奉仕するものだ (§27, I :339、§63, III:101)。ただごく少数の人間に限って“認識が意志への奉仕から解放される場合”があり、それが『意志と表象としての世界』の第三巻、第四巻で展開される主題である。第三巻では芸術作品を通じて得られるような認識が純粹に認識それ自体として存立する場合について、第四巻では認識が意志の自己廃棄 (=諦念) を生み出す場合について言及されている (本論文〈4-2〉において詳しく記載)。

一般にどんな人間も常に目的と動機を備えて自分の行動を導いており、また個々の行動について常時明確な弁明をすることができるものだ。つまり、自分がいまここで何を欲しているのかということは常に知っている。それは人間が理性を備えているがゆえであり、意志が認識の光に照らされているからこそ、個々の働きが目的をもつ (§29, I :369)。このとき生きんとする意志は多くの認識の衣で包み隠されており、その本質はほとんど偶然的・部分的にしか現れることはない (対し一般的な自然力において意志は常にただ簡単な現れ方しかせず、植物・動物においても意志はむき出しのままである)。認識のこうした働きは理性ある人間に特有のものである (§28, I :347 ff.)。

しかし「そもそもなぜ何かを意志しようとしているのか」、さらには「なぜ存在しよう欲しているのか」と問われたならば、誰にも答えることができない (§29, I :366)。意志が何かを意志するという事、これはそもそも当たり前のことなのだ。意志とは実に、欲する (意欲する) という事それ自身である (§55, II :295)。

欲するという事は教えようがない *Velle non discitur.* (§55 II :294 他)

動機は行動を規定し認識を媒介として性格に影響を及ぼすものであるが、ただ意志の個々の働きにおいてのみ、その各時点での細かな規定ができるにすぎない。総体としての意欲はひたすら目的を欠いている。動機になしうるのは意志の目指す努力の方向を変えることだけで、意志そのものを変えることは決してできないのだ (§55, II :294、§29, I :369)。

意志のほかには存在するものはなにひとつなく、行為も世界も意志そのものである。 (§53, II :240)

意志は端的にいつて自由であり、まったく自分ひとりで自分を規定している。意志それ自体において法則というものはなにひとつ存在しない (§54, II :271)。

ところが意志の客体化であるわれわれは、意志の現れである以上身体をもつ。したがって個体化の原理からは逃れられず、すべての行為は必然的に身体に従属させられている。ただしわれわれ人間は意志を認識することはできないが、われわれ自身の中に直接看取することはできる。意志という概念は各人の内奥から由来し、各人のもっとも直接的な意識から生じる唯一の概念なのである。

意志というこの概念においては、認識するものと認識されたものが一致する⁷。(§22, I :247)

おのれ自身がこの意志であり、世界の内的本質もまた意志であるという事実を知ること（「世界は私の意志である」）。また同時に（本論文の第一章・第二章で挙げた）おのれ自身が世界の必然的担い手である認識主観だと知ること（「世界は私の表象である」）。このような二重の視点に気づいたとき、「各人は全世界そのものであるし、^{ミクロコスモス}小宇宙である」 (§29, I :363) という実感が突如として身に迫ってくる。自己自身も全世界も、どこまでも意志であり、そしてどこまでも表象である。その他にはなにも残らない (§29, I :363)。そうした“世界の二側面”を余すところなく完全に自己自身のうちに発見することができるような恵まれた少数者が、ショーペンハウアーの考える「天才」である (§36, II :40 ff.)。ショーペンハウアーによれば、このような天才の能力、すなわち意志への奉仕から解放されて「明晰な世界の眼 klares Weltauge」をもつ可能性はすべての人に備わっている。しかし多くの人は意志に盲目的に奉仕して疑いをもっていない、というのが現状である。

第三章 生は苦悩である

さて、上述の「世界は私の表象である」そして「世界は私の意志である」を踏まえ、いよいよ本題の「生は苦悩である」に関する論拠を探っていこう。本章でのメインはショーペンハウアー自身も「いちばん厳粛な部分である」 (§53, II :237) と呼ぶ、『意志と表象としての世界』の第四巻である。ちなみに「生」とひとくくりに言っても様々な種における生があるが、ここではショーペンハウアー同様、われわれにとってもっとも身近でかつもっとも重要な問題である人間の生に特化した生、すなわち理性ある者の生について考察していく。

3-1 苦痛も喜びも誤った認識に基づく

いっさいの事物の核心・即自態をなしているのが生きんとする意志のこの努力であり、努力こそ意志の唯一の本質ということであったが、努力とはすべて不足（自分の置かれている状態に対する不満足）から生じるものである。努力は最終的な満足を覚えることはできず、ただ阻止されることによって止まり得るだけだ (§56, II :327 ff.)。また欲望とは持ちたいという気持ちのことであるが、これは持っていない状態を欠乏と感ずることから由来する。人間は希望や欲求を抱くことによって、こうした欲望に拍車をかけている (§16, I :196)。事実、

⁷ 認識する主観と認識される客観との関係は、禅における考え方にも見出せる。「手を動かしたり、足を動かしたり、頭をかいたり、そういう自分の身体を自分が眺めてゆくことができる。[……] 自分の心というものも、細かく見てゆけば客観である。[……] 『なるほど、自分は煩悩の多い人間だ。罪業深重だ』と見てゆくならば、反省されている自分は客観である」(山田, 1982, p.6)。

絶対的に手の届きようがないものや絶対的に避けがたいものなどは、われわれを苦しめたり不安にしたりすることはない。すべての苦悩・すべての幸福は、われわれの欲求と実際に手に入れるものとの間の不釣り合いに起因する。「したがって苦痛も喜びも、認識に欠陥があることから生じたものである」 (§16, I:198)。エピクテトスが言うように、「人間の心を乱すのは事物ではなく、事物についての意見である」 (§55, II:306)。ここで分かりやすい実例をあげておこう。例えばある怪我をした子ども。その子は可哀想ねと人に言われることで初めて痛さという思念が呼び覚まされ、このとき漸くにして泣き出す。こうした状況は経験からして誰もが心得ているだろうが、これも苦痛の感情が認識に基づいていることを示す一例である (§55, II:306)。

このように努力や意欲は“不満足”に起因するものであるが、われわれの本質である「生きんとする意志」は、まさに絶え間なく努力し盲目的に意欲し続ける、そんな意志であった。ゆえに「生きんとする意志」とは果てしなく苦悩する存在である。そして意志の現れであり意志と一体であるわれわれの生もまた、必然的に苦悩する存在であるという帰結が生じる。そもそも人生の即自態たる意志、そして生存そのものは、不断の苦悩を背負っているのだ (§52, II:231)。こうした事情からショーペンハウアーはこのように決定づけた。「いっさいの生は苦悩である」 (§56, II:332)、と⁸。

3-2 苦悩と幸福、そして退屈

前節における考察に基づくと、われわれの本質である生きんとする意志は絶えまぬ努力の帰結として、苦悩に満ち満ちている。われわれに直接訴えかけてくるような積極性をもつものはただ欠乏(苦痛)のみであり、幸福とは一時の満足にすぎない。幸福(満足)とはなんらかの苦痛や困窮から解放されたというものでしかなく、少し前の苦悩や欠乏の思い出を通じてかろうじて認識できるような、間接的・消極的なものなのだ (§58, III:25 f.)。願望から満足、満足から願望への移り変わりが速やかに進む場合が幸福、ゆっくりと進む場合が苦悩であるとも言い換えられる。そしてこの休むことのない移り変わりの停滞こそが、生命を硬化させるおそろしい退屈、気の抜けた憧憬、死にたい思いにさせるほどのもの^{ラングー}の憂さである (§29, I:368)。

幸福が長続きせず、後には必ず新たな苦悩か、さもなければ物憂さや退屈がついてまわるという実情は、(世界と人生の本質を忠実に映す鏡である)「芸術」の分野にもよく表れている

⁸ 苦悩が生の本質であるという洞察は、哲学者ならずとも多くの人々が共有しているものである。「したいこと、やらなければならないことを全部やる、というのは、なかなか難しいことです。人間は欲の塊です。すべての欲を完全に叶えることはできません」(小澤, 2016, p.30)。「不安なんて、いちいちまともに相手にすることはありません。なぜなら、吐き出す息と同様、不安こそが生きている証にほかならないからです」(丸山, 2005, p.171)。

また仏教における「一切皆苦(すべてのものは苦しみである)」という考え方は、まさに「生は苦悩である」を言い表している。仏教でいう「苦」とは、単に苦しいということではなく、「自分の思い通りにはならない」という意味をもつ(日蓮宗ウェブサイト <http://www.nichiren.or.jp/buddhism/shaka/02.php> 参照)。

(§58,Ⅲ:28 ff.)。永続的にして円滑なる人生それ自体を描いた文学は存在せず、幾多の困難をくぐり抜けて目標に達するやいなや急いで幕を下ろしてしまう、というのが文学作品の通例である。音楽にしてみてもその旋律 *Melodie* には人間の心情の潮の満ち引きが認められるが、最終的には(意志の満足と安息とを表す)基音に立ち戻る、というところに旋律の本質、美がある (§52,Ⅱ:212 ff.)。

苦悩についての話に戻ろう。大きな苦悩が取り去られたとしてもただちに別の新たな苦悩が立ち現れる、というのがわれわれの常である。大きな悩みを抱えているときにはそれ以下のあらゆる小さな悩みは悩みとして感じられなくなっているし、逆にこれといった大きな悩みがないときには些細な不快事によってさえもわれわれは苦しめられるものだ⁹ (§57,Ⅲ:17)。こうした事情を踏まえてショーペンハウアーは、新しい悩みの種子は以前から元々ずっと同じ場所あったが、意識内のそれを受け入れる収容力にまだ余裕がなかったのだ、という比喩表現をしている。意識に空席ができた途端、待ち構えていた悩みの種子は登場する。しかもその悩みの種子は(たとえ軽度のものだとしても)己をふくらます術を心得ているので、結局は以前の心配と見かけ上匹敵する大きさまでふくれあがり、その人を苦しめ続ける。ルクレティウス『物の本性について』にあるように、「こうしてわれわれはつねに同じ渦に駆られて、あえぎながら生を求める」 (§57,Ⅲ:20 ff.)。

この生から苦悩を追い払うことは不可能であり、われわれになしうるのはせいぜい苦悩の姿を変えることくらいである。苦悩というものは年齢や境遇に応じて千変万化してわれわれの前に現れる。性衝動、情熱的な愛、嫉妬、羨望、憎悪、不安、名誉心、金銭欲、病気……。一口に苦悩といっても多種多様であり、数え上げても限りがない (§57,Ⅲ:14)。もっとも苛烈な苦悩とは、ショーペンハウアー曰く「自分自身に対する不満」 (§55,Ⅱ:323) である。これは自分の個性をわきまえずに誤った自負を抱き、思い上がることから起因する苦悩である。

そしてこうしたありとあらゆる苦悩をよもや乗り越えたかのようにみえても、そのあとに控えているのは退屈や倦怠感だ。意欲と努力とが、意志の客体化として現象する人間の本质であった。したがって苦悩とは外から自分の方へ流れ込んでくるようなものではなく、誰もが自分の心中に涸れることなきその泉を抱えているようなものである (§57,Ⅲ:23)。苦悩と退屈とは、人生を究極的に構成している二部分なのだ。

人間の人生は、だからまるで振り子のように、苦悩と退屈の間を往ったり来たりして揺れている。(§57,Ⅲ:6)

⁹ 「苦悩」を分量の大小に基づいて表現するショーペンハウアーは、自身の「幸福論」においてこのように言う。「どんなことに悲しんでいるかがわかれば、その人の幸福度がわかる。小さなことを悲しんでいれば、それだけ幸せだということだ」(ショーペンハウアー(鈴木訳), 2012, p.14)。

3-3 死、無への嫌悪

そもそも人間という個体の本来の存在は、ただ現在の中にしかない。ということは形式的な面からみれば、人間の存在とは現在が死んだ過去の中へと絶え間なく顛落していくこと、すなわち死への休むことのない移行に他ならない (§57, III:2 f.)。また肉体的な面からみれば、われわれの身体における一呼吸ごとが死の絶えざる阻止であって、刻一刻、死と闘っているのだ (とはいっても、最後には死に対して確実に敗北するのであるが) (§57, III:5 ff.)。このようにわれわれは元々、誕生したということによってすでに死の手に委ねられている。

そして死はおのれの獲物を呑みこむまで、ほんのしばしの間、この獲物を相手に戯れるのである。 (§57, III:5)

けれどもショーペンハウアーの論はこのままの流れで、“だから人間の生は孤独で寂しくはかないものなのだ” などといった湿っぽい感傷主義には決して陥らない。実際ショーペンハウアーは「感傷」という障壁を一刀両断に否定しており、いつも悲しんだり嘆いたりするばかりで一向に雄々しく諦念に向かって立ち上がることがなければ、人は天も地も失ってしまう、と明記している箇所がある¹⁰ (§68, III:205)。われわれは死ぬことを、そしてその背後にある「無」に帰することを、はなはだしく嫌悪している。無に帰することに抵抗するものとは他でもない、われわれの本性、われわれ自身、われわれの世界であるところの「生きんとする意志」である。そしてこれほどにもわれわれが無を嫌悪しているということ自体、「われわれがいかにはなはだしく生を意志しているか、われわれが生きんとするこの意志以外のなものでもなく、この意志のほかにはなにも知っていないということ」を別様に言い換えていることにほかならない (§71, III:242)。このようにして意志は絶えず、どこまでも、意志し続けている。同様にその意志の現れであるわれわれの生もまた、苦悩し続けている。人生の即自態たる意志、したがって生存そのものが不断の苦悩を背負っているものなのだ (§52, II:231)。

そもそも苦しむことなく生きようとするそのこと自体に一つの完全な矛盾がある。 (§16, I:202)

さらに無限の空間と無限の時間は、人間に限らず意志の全現象にとって本質的・普遍的な形式である。それゆえ「意志に終点がないこと」のしるしは意志の現象のあらゆる部分に押印されている (§58, III:30)。究極目的のこの欠落、この虚無はすべての現象のうちに現象しているのだ。

¹⁰ 感傷的になることは、ともすれば「繊細な神経の持ち主であるがゆえに深く心に傷を負ってしまったという少々自慢げな錯覚」(丸山, 2005, p.20) に陥ってしまう危険がある。

意志の全現象は、意志の全本質を表現するために存在している。(§27, I :332)

第四章 ショーペンハウアーの考える生の苦悩からの救済

さて、苦悩の生を生きるしかない人間は、いったいどのようにしてこのような生と向き合っていけばよいのか。ショーペンハウアーはわれわれに対して表立って明示的に“こうせよ、こうすべきだ”と方向性を主張するようなことはしていない。

わたしがもっぱら目的とするところは、生きんとする意志の肯定と否定というこの双方の概念を説明し、これを理性によって明晰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指図をしたり、人に勧めたりすることではけっしてない。(§54, II :271)

ただ『意志と表象としての世界』全体を通じて眺めていくと、彼は意志の否定の方を、理性ある人間にとって探し求めるべき境地とみなし、より魅力的に捉えているであろうことはほぼ疑いようがない。

本章ではまず〈4-1〉において、ショーペンハウアーの思想に対して主として抱かれがちな誤った解釈について押さえておき、その後〈4-2〉において二つの意志の否定への道筋について言及する。さらに〈4-3〉ではショーペンハウアーの理論が抱える問題点を指摘していく。

4-1 ショーペンハウアーにまつわる誤解

ショーペンハウアーに対する人々の辛辣な評価は数多存在し、例えば「夢の破壊者」、「絶望の錬金術師」、「^{ハリネズミ}札つきの道徳的針鼠」、「偏執的で皮肉屋、そのうえ人間嫌いの小金利生活者」といったものがある (E・サンス, 1994, p.17 f.)。

ショーペンハウアーに向けられがちな誤解の一つは、「運命の不可避説」である。これは一切のことが運命(目的なき意志)によって規定されているのならば、それにひたすら服従し言いなりになってしまう方が得策では、という考え方だ (§55, II :311)。ここから引き出される結論が「怠惰な理性」であって、ショーペンハウアー曰く「近代ではトルコ人の信仰と名づけられているもの」 (§55, II :311) である。しかしながら、出来事が常に運命によって定まっているとはいえ、決定づけられているのは出来事そのもの(結果)に限っておらず、諸原因の果てしない連鎖の結果としての(その結果にいたるまでの手段も含む)出来事なのだ (§55, III :312)。ゆえに自分を高めようと改善したり、悪い性向の力に逆らおうと努めたりするのは無駄な骨折りではない。われわれが自分の定められた運命を知るのは、ただア・ポス

テリオリに経験によってのみである。だから機先を制してあれこれ利益をはかることは、実際にそう試みたとしても、それは結局のところ“運命に抗おうと試みる”ということが前もって運命づけられていた、ということになるだけなのだ。「人間は自分が欲することしか決してしないし、しかも、それにもかかわらず、必然的にそうせざるをえないのである」(E・サンス, 1994, p.84 f.)。

またショーペンハウアーは「生は苦悩である」や「意志の否定」を唱えるがゆえに、この世をはかなみ人生を虚しく思い、ひいてはこの生を一刻もはやく切り捨てる自殺を奨励しているかのように捉えられがちだが、これは大きな誤りである。ショーペンハウアーにとって「自殺」とは、紛れもなく無駄で愚かな行為である (§54, II:261) (ショーペンハウアーの抱く自殺への嫌悪は顕著であり、『余録と補遺』^{パレルガ・ウント・パラリポメナ} 11という著書の中で「自殺について」の執筆があるほどである)。生きんとする意志の欲するものとは生命であったから (§54, II:248)、その生命を自ら投げ捨てる自殺とは一見意志の否定にも思えるが、彼曰く、実はむしろ過剰に強烈な意志の肯定の現象のうちの一つである。自殺によって放棄されるのは意志の個別現象であり、万有の生命の内奥を成している本質それ自身は不変のままなのだ。つまり自殺者は意欲することを中止するわけにはいかないというまさにその理由のために、生きることを中止する。「意志が打ち挫かれないですむようにと、意志の現象である自分の身体の方を破壊する」 (§69, III:213) のである。

けれども自殺者が懸命に逃れようとしていた苦悩こそ、まさに意志を禁圧して彼を意志の否定へと導いてくれるはずのものなのだ (次節〈4-2〉において詳細を述べる)。すべての苦悩には人を神聖にする (禁欲・諦念を要請する) 力が可能性として備わっている (§68, III:202)。とすれば自殺とは、単なる仮象的な救済を指し出すことによって最高の倫理的目標 (真実の救済) への到達に反抗すること、というようにも言い換え可能だ (ショウペンハウエル(斎藤訳), 1979, p.78)。ショーペンハウアーは自殺をする人をなんらかの苦しい手術を受ける病人に見立て、(手術によって根本的治療がなされるはずであったのに) 手術が始まった後で治療停止し、好んで病気のままでいることを選ぶようなものである、と例えている (§69, III:213)。

4-2 意志の否定

これまでの考察で確認してきた“唯一者としての視点”に気づくこと、それをショーペンハウアーは何よりもまず重要視している。世界は私の意志であり、表象であるということ。そしてあらゆる現象には意志が盲目的に作用しており、生はそもそもの本質からして苦悩であるということ。こうした認識をもつことなくもっぱら意志を肯定するばかりの「自然が

11 『余録と補遺 Parerga und Paralipomena』には極めて多岐にわたる主題についての考察が展開されている。1851年刊行 (E・サンス, 1994, p.16)。ショーペンハウアーは1843年の夏から6年間、毎朝2時間ずつをこれの執筆にあてた。印刷を引き受けてくれる出版社を見出すまでにさらに1年半を要する。「彼はこの労作を『私の末っ子』と名づけ、『この子の誕生によって私のこの世における使命をはたした』と述べた」(ショーペンハウアー(金森訳), 2010, p.337)。

毎日幾千と作り出す工場製品のごとき人間」 (§36, II:452) に向けて、彼は独特の皮肉を用いてこのように表現している。

最大多数の人間がその一生を送るありさまを外からみるといかに無意味に内容空虚に見えることか、また内から感じるといかに鈍感で無自覚に感じられることか、これでもよくも生きて行けるものだと疑わしくなるほどである。 (§58, III:31)

〈3-2〉でも触れたが、ほぼすべての人間において認識は意志にどこまでも奉仕する姿勢である (§27, I:339) (上述の人間もその典型だ)。この場合認識は常に意志の自由にとっての動因 *Motiv* たるにとどまり (§56, II:325)、意志はいかなる認識にも妨げられることなく意欲し続ける。意志の肯定はそのまま身体の肯定へと結びつく。しかしこれまでの考察からみて、意志を肯定し続けていてはいつまで経っても苦悩から解放されることはない。果たしてわれわれはこの意志、この生の苦悩からは永遠に逃れることができず、限りなく同じ渦にあえぎ進んでいくしかないのか。

ショーペンハウアーによると、意志そのものを廃絶するにはただ認識によるしかない (§69, III:215)。そしてごく少数の人間に限って、認識が意志への奉仕から解放される場合がありうるという。この意志への奉仕に左右されることのない認識とは、世界の本質一般に向けられた認識である (§60, III:45)。以下、意志の否定の二つの道について言及していく。

4-2-1 観照への美的欲求 (第三巻の主題)

まず第三巻の主題である観照への美的欲求から意志の否定が得られる場合について。

ショーペンハウアーによれば、それ自体としては分割不可能な「唯一者」である意志は、現象として現れ出る場合に自己を客体化する、ということであった。この客体化には様々な程度が生じるが (例えば石よりも植物、植物よりも動物の方が客体化の程度が高い)、その諸段階を彼は「アイデア」と名づける (§31, II:8)。高次のアイデアになるほど個性がより際立って現われるものだが、すべて同一の「意志」を内的本質としてもっている (§26, I:291)。アイデアと意志との違いは、表象という形式下にあるかないかの一点に尽きる。いわば意志と現象との間の中間者、媒介者としての位置を占めているものがアイデアである¹²。そうしたアイデアを認識する唯一の方法が「芸術」、すなわち「天才の業^{わざ}」である。芸術のただ一つの目的は、この認識を伝達することだ (§36, II:40)。アイデアの認識が可能となるためには次の二つの構成要素が必須である。一つは客観を、個々の事物としてではなく“アイデア”として認識すること。もう一つは認識者が自分という存在を、個体としてではなく“意志をもたない純粋な認識主観”として認識することである (§30, II:7、§36, II:41 f.、§38, II:63,69)。このとき認識は意志の自由にとっての鎮静剤 *Quietiv* となり、これまでの行動のあり方をなくしていく (§56,

¹² ちなみにショーペンハウアーの言う「アイデア」とは、プラトンの考えを援用してはいるものの、プラトンにおけるような真の實在という意味合いはもっていない (E・サンス, 1994, p.57)。

II:325 f.)。通常の認識からこうした認識へ転換する能力は、程度の差こそあれすべての人に備わっている。人が皆、大なり小なり芸術への感受性をもっているのはそのためである (§37, II:61)。意欲の主体である限り、われわれには決して永続的な幸福も平安も生じえない。純粹な観照、直観への没入、客観への沈潜、あらゆる個性の忘却……。そうした状況においてはじめて、人はあらゆる苦悩から免れることができる (§38, II:65 f.)。われわれが客観と一体となっている瞬間、われわれの苦難はわれわれ自身とは無関係であり、わずかに表象としての世界が残るだけである。意志としての世界はもはや消え失せてしまっている (§38, II:71 f.)。

そのとき幸福とか不幸とかは消えてしまっている。われわれはもはや個体ではない。個体は忘却されている。われわれはただ純粹な認識主観であるのみであろう。われわれはただ一つの世界の眼として存在するばかりであろう。 (§38, II:69)

しかし芸術作品を通じて得られるこうした生の苦悩からの解放は、実にはかない束の間の慰め、一時的な休憩でしかない。なぜならここでは意志は忘却されているにすぎず、意志の否定が得られるとはいっても結果的・消極的な意味であるからだ。世界との一体性が反省の領域に持ち込まれることはなく、ただ“感じとしての意識”というかたちで現れるにすぎない (§39, II:87)。芸術から離れたとき、苦悩は再びまざまざと迫ってくる。意志と真つ向から向き合い、対立する形での否定というものは可能なのか。次に確認するのがそうした意味での意志の否定への道である。

4-2-2 断念への倫理的欲求 (第四巻の主題)

第四巻の主題をなす生の苦悩からの救済策とは、認識によって意志の自己廃棄 (= 諦念) が生じる場合である。

本論文の第三章で述べたように、激しい悲観や歓喜はすべて幻覚に基づいている。生の本質である苦悩を追い払うことは不可能であり、われわれにできるのはせいぜい苦悩の姿を変えることくらいだ。それらをようやく乗り越えたかのように思えても、後に待つのは退屈や倦怠である (§57, III:14)。

ショーペンハウアーによると、生の否定に向かった者はある願望に最終的に行き着くという。すなわち“ただ一つの大きな苦悩を永続して耐え忍び、それより小さな悩みや喜びをことごとく軽蔑してしまう”という姿勢である (§57, III:25)。苦悩の量そのものはその人の本性を通じてはじめから確定されている、と彼は考えている (§57, III:16 ff.)。ここから“苦悩を感受するわれわれの収容力を、唯一かつ根幹をなす苦悩によって隙間なく満たす”という策が成立する (§57, III:20 ff.)。生の苦悩を、そうあるものだとしてありのままに受け入れる。そうすれば小さな不平不満や不機嫌などは、今や完全に黙殺することができるようになるのだ。

世界は無限の時間と無限の空間と無限の苦悩のただなかで、生殖と死との間を果てしなくただよう数しれぬ個体を擁しながら存在している。(§60,III:52)

世界がまさしくこのような姿であるということ、それは意志がそう欲しているからという理由につきている。「このことについて、いかなる方面からも悲嘆の声はあがらない。これほどの大悲劇ならびに大喜劇を、いわば自費で上演してみせているのは意志であり、意志はまた同時にみずからその芝居の観客でもあるからである」 (§60,III:53)。

一般に人は自分のこうむった災禍を偶然にすぎなかったと考えがちだが、そう考えること自体が苦しみにトゲを与えている。非現実的な表象をあり得たものとして思い浮かべる、つまり自分以外のところに自分を見出すから、不幸になるのである。直接に必然的であったり完全に普遍的・恒常的であったりする災禍については、無数の人々が嘆かず忍耐しているものだ。例えば身体の不具合や貧困、地位の低さ、容姿の醜さ等々 (§55,II:322 f.)。

また「死の恐怖」というものも、現にあるがままの生を肯定(満足)することで追いつめることができる (§54,II:259)。現在だけが生きることの形式であり、確実な財産なのだ (§53,II:255)。始めとか終わりとかいうのは、時間を媒介として個体のみに関わることでしかない (§65,III:134)。死の恐怖とは、「ひょっとすると自分はいつか現在を喪失してしまうかもしれない……」といういわれのない恐怖、現在を含め時間があたかもあるかのように見せかける錯覚である。ショーペンハウアーは“死”を太陽が没することに比して、人間が死を己の絶滅と考えて怖れるのは、太陽が夕方になって次のように嘆くのに等しい、と表現している。

「ああつらいことだ！わたしは永遠の夜のなかに沈んでいく」—— (§54,II:260 f., cf. §65,III:134 f.)

無理にあがこうとしない。ひとたび起こってしまったことを必然性の観点から眺める、すなわち「宿命論 Fatalismus」の立場に立つ (§55,II:322)。こうしたことが有用な慰め・心の落ち着き、すなわち「救済 Erlösung」になる、とショーペンハウアーは説く。ちなみにショーペンハウアーにおけるこの宿命論の立場は、スピノザにおける「決定論 Determinismus」の立場と実質的には同じである。こうした思想とスピノザの思想との関係についても、本論文末尾の補注(i)を参照のこと。

4-2-3 断念への倫理的欲求に基づく二つの道

そしてこうした断念に基づく境地に達するには二通りの道があるという (§68,III:194 f.)。

一つは全世界の苦悩を、単なる認識に基づいて自発的にわがものにするという場合である。これは意志の永続的な禁圧を目指して、自ら進んで禁欲・苦行の生活へと移行していく道である。意志の禁圧はそのまま、意志の可視性・客観性である身体を禁圧することに繋が

なのだ。「個体化の原理」がますます明らかに看破されていくにつれて、ついには諦念・意志の否定が生じる (§70,III:232)。すなわち快適の拒否と不快の追及による、意志の計画的挫折が試みられる。彼の中では生きんとする意志に対して、もはやある種の嫌悪すら発生している (§68,III:168)。こうした人たちにとって、実際の死とは待ち望んでいた救済だ (§68,III:173 f.)。最高度の禁圧に基づいて自発的に選ばれた餓死は、一種特別な自殺であるとみなされる (§69,III:216 f.)。ただしこれは、意欲することを完璧なまでに止めてしまったというそれだけの理由で生きることをも止めてしまうという場合に限る。苦悶を短くしようとする意図はそれだけである程度の意志肯定になってしまうのだ。よって“禁欲の極限から生じる死”と“絶望から生じるありきたりな自殺”との中間には多種多様な混合があって、その境界を定めるのは困難極まりない。

意志の否定に到達するためのもう一つの道は、先ほどの第一の道が“単なる純粋に認識された苦悩”に由来するのに対し、“自分で直に感じた苦悩”に由来するものである (§68,III:207)。己自身が最大の苦悩を経験することを通じて、完全に望みが断たれてしまっていよいよという段に突如として解脱の閃光が走る、つまり自分自身と一切の苦悩を超え出る、という場合だ (§68,III:196)。世のたいていの人は、後者・第二の道を通じて自分の全存在の変革をするものである。ショーペンハウアーが「すべての苦悩には [……] 人を神聖にする力が可能性としてそなわっている」 (§68,III:202) と述べたのは、このような事情に基づく。

こうした唯一の根幹である“存在の苦悩”によって心を満たしている人は、もはやいちいちの個別的な苦しみには心を感わされず、ただ全世界の普遍的な苦しみにだけ眼差しを向けている。加えていつも幾分か静かな哀調を帯びている (§58,III:203 f.)。ショーペンハウアー曰く、意志の否定とは完全なる諦念・神聖さ、不動の平和なのだ。そして「真の救い、生と苦悩からの解脱は、全面的な意志の否定なしにはおよそ考えられない。意志が否定されるまでは、人は誰でもまさしくこの意志そのものにほかならない」 (§58,III:207)。

4-3 ショーペンハウアーの理論の問題点

以上で「生は苦悩である」という命題、さらにそうした苦悩である生からの救済策について、ショーペンハウアーの語っていることを出来るかぎり忠実に辿ってきた。しかしこのように彼の理論を改めて整理してみると、そこには重大な問題が含まれていることに気づかざるをえない。以下、そのような問題のうち最も重要な二点について指摘していく。

第一に、ショーペンハウアーは「個人 (に限定された有限) の意志」と「唯一者として (時間・空間に囚われない無限) の意志」との区別が十分にできていないのではないかと、という問題である。例えば「意志そのものを廃絶するのは、ただ認識による以外にはいかなることによってもなし得ることではない」 (§69,III:215 f.) という文を検討してみる。おおむねすべての認識は「意志に奉仕するために意志の中から芽生えてきて、個体そのものに備わることになったもの」 (§63,III:101) であった (<2-2> 参照)。意志の自己廃棄を導くような認識 (<4

ー2) 参照) においても、念頭にあるのは個人の意志であって、個人の意志がかくあるさまを純粹な認識主観の観点から眺めることを目指していた。ゆえに認識によって廃絶できるようなここで言う「意志」とは、「個人^レの意志」を指している。また、個体を離れてただ一つの世界の^{まなこ}眼となった状態について、「意志を維持し身体とともに滅するはずのあの最後の微かに光る火花を除いては、意志は完全に消し去られている」 (§68, III:191) との描写があるが、こちらについても同様だ。“身体とともに完全に滅するような意志”とは、身体に依存し生成消滅可能であるのだから「個人^レの意志」に他ならない。しかしショーペンハウアーが本来考える「意志」とは、空間・時間の制約の外にあり、あらゆる形式から完全に自由な、無根拠で終わりのない意志である ((2-1) 参照)。つまり唯一者としての意志であって、個人に限定された意志ではない。しかしショーペンハウアーの論述では、両者は区別なく「意志」と表記されるに留まっている。そのため彼が「意志の否定」と言うとき、「個人^レの意志」と「唯一者としての意志」、どちらの否定を意味しているのかということが、彼の論述表記においては曖昧になっている。

第二に、ショーペンハウアーは「誤った知性認識に基づいて生ずる苦悩」と「認識の有無とは無関係の苦悩」との区別を怠っているのではないか、という問題である。本論文での指摘においては、「認識の欠陥から生じる苦悩」である前者の方を、仮にここで「不幸」と定義づけることにする。後者「意志の本質としての苦悩」の方はそのまま「苦悩」と呼ぶことにより、両者の違いを明瞭化しておくことにする。それを踏まえて本論文の〈3-1〉にて引用した一文、「したがって苦痛も喜びも、認識に欠陥があることから生じたものである」 (§16, I:198) を振り返ってみよう。ここで言う“認識の欠陥により生じる苦痛”とはまさに誤った認識を原因とする「不幸」であり、根源的な「苦悩」ではない。また、「苦悩はたちまちまた幾千という別の姿になって現われる」 (§57, III:14) というときの“変化する苦痛”というものも、認識の如何に左右される「不幸」を指す。一方、ショーペンハウアーが「生は苦悩である」と述べるときの「苦悩」とは無限の意志がかくある様を指しており、それは善いとか悪いとかの判断対象から超え出た、厳然たる事実である。そうした本来の意味合いでの「苦悩」の記述に、例えば次のような文章がある。「苦悩こそがすべての生に本質的で不可避なもの」 (§61, III:58)、「なにか異質な力が人間を苦悩から解放してくれるということもあり得ない」 (§59, III:40 f.) 等々。「われわれの認識はつねに個性性に縛られ、まさしくその点で制限を受けている」 (§19, I:231) ものであったから、「不幸」はそうした認識の如何によって生成消滅・変化するが、「苦悩」は依然として生の本質であり続ける。しかしショーペンハウアーの論述においては、どちらの意味合いであっても「苦悩／苦痛」と記されているのみである。そのため見方によれば、“誤った認識に基づくはずの苦悩が、なぜか生の根源的本質である”という自己矛盾した論理的帰結がショーペンハウアーの理論には生じている、とも言い得てしまう。

さらに加えて、ショーペンハウアーは（意志の自己廃棄に基づく）生の苦悩からの救済策を述べるとき、苦悩を分量の問題として提示していた。すなわち“ただ一つの大きな苦悩を

永続して耐え忍び、それより小さな悩みや喜びをことごとく軽蔑してしまう”という姿勢である (§57,III:25) (〈4-2-2〉参照)。ここで「大きな苦悩」と「小さな悩み」という量的な区別として理解されているものは、本節で規定した「苦悩」と「不幸」との区別にそれぞれ等しい。したがってショーペンハウアーが云わんとしたのは「苦悩を肯定すれば不幸は消える」ということである、とも言い換えられる。確かに分量の大小に基づく表現方法は、われわれにとって感覚的に理解しやすい。しかし「苦悩」と「不幸」とは、事実の問題と価値の問題という全く異なる次元をもつものであり、量的な区別に還元できるものではない。ここにもショーペンハウアーにおける「苦悩」の区別の曖昧さが見受けられる。

第五章 いかにして生の苦悩と向き合うか

前章における最終節の考察から、ショーペンハウアーの理論には二義性と自己矛盾とが含まれているということが分かった。彼は「意志」という語を用いる際、個人の意志と唯一者としての意志とを明確に区別づけられていない。もし彼の言う「意志の否定」が唯一者としての意志の否定を指すのならば、そこに意志の肯定の入り込む余地はなく、彼は絶対的なペシミストとなろう。しかし、もし彼が個人の意志の否定のみを考えているのだとしたら、それと引き換えに唯一者としての意志を肯定することはなんら矛盾ではない。どちらを彼の本意とみなすか、それは読者の“読み方”に関わってくる問題である。そして私は、“個人の意志の否定がそのまま、唯一者としての意志の肯定を意味している”と解した方が、彼の理論における核心に沿うのではないかと考える。そこで本章では“生を否定することによってその生を肯定する”という、一見矛盾した論理を立証することを目標とする。その論拠の支えとして、仏教の禅宗における考え方の一つ、「十牛図」というものをこれから参照してみたい。仏教の思想を持ち出すことはいささか唐突にも思える。しかしショーペンハウアー自身が主著『意志と表象としての世界』において仏教やインド哲学に対し肯定的な意見を示しているということ、仏教を持ち出す正当性の理由の一つとしてここに掲げておく¹³。

¹³ 例えば§54,II:275、§63,III:109 f.などにヴェーダからの引用がある。「ヴェーダは人間の認識と知恵の最上のものの成果であり、[……] 今世紀最大の贈り物としてついにわれわれ（西欧人）にも届けられるに至った」 (§63,III:109) という表現もしているほど。§58,III:30 f.にはインド哲学におけるグナ Guna 概念（根本物質の三つの構成要素）に関して、§68,III:186 f.にはインド人の倫理に関して言及がある。また§63,III:111 では仏教の概念「輪廻」に関する言及がある。Resignation を「捨離」 (§68,III:190)、Erlösung を「解脱」 (§68,III:196) というように訳者（西尾氏）が仏教用語寄りに訳しているのは、ショーペンハウアーと仏教、両者の思想の深い関係を念頭に置いたものである。

ちなみにショーペンハウアーは仏教を原文で読んだのではなく、東洋学者の研究と翻訳を通して知っていたにすぎない。しかしそれにもかかわらず仏教の精神を自分のものにしていく (E・サンス, 1994, p.101)。

5-1 禅における「十牛図」という考え方

「十牛図」とは、私たちの本当のあり方、「真の自己」の自覚的現成を、“逃げだした牛を連れ戻し飼いなす修行の過程”として十段階に分けて親しみやすく描いた禅の小テキストである（下図参照）。「信心銘」「証道歌」「座禅儀」と合わせて『禅宗四部録』のうちの一つとされている。各図には簡潔な序と頌じゆがつけられており、それらはその都度の自己の境位に関する位相の説明を担っている。「十牛図」自体は一種類ではなくいくつか存在するのだが、本論文では日本におけるもっぱらの主流、臨済宗楊岐派の禅僧・廓庵禅師によって作成されたもの（12世紀後半北宋の末に成立）を取り上げることにする（上田・柳田, 1992, p.18,265）。



（伝 周文作：相国寺蔵）

「十牛図」と呼ばれる由来は、求められている「真の自己」が自己実現の途上において“牛の姿”に象徴されているからである。対し「真の自己を求める自己」は“牧人”に象徴されている。ただし「十牛図」とは言え、実際に牛が図上に現れるのは途中の四つの境位においてのみである。段階を追うにつれて、実は牧人と牛との動的な関わりこそが自己の自己への関わりのリアルな類比となっていることが分かる（上田・柳田, 1992, p.31）。

さて、「十牛図」の話は牛を探し始めたところ、いわば途中から起こる。牛がすでに小屋を出てしまったことに気づいた以上、とにかく“牛の行方を追う”という具体的な応急処置が必要であるのだ（第一の境位じんぎゆう〈尋牛〉）。その後牧人は牛の足跡を見つけ（第二の境位けんせき〈見跡〉）、さらに牛自身をも発見（第三の境位けんぎゆう〈見牛〉）。緊張関係・葛藤状態にありつつも、ようやく牛を捕まえる（第四の境位とくぎゆう〈得牛〉）。第五の境位ぼくぎゆう〈牧牛〉において（ゆるんだ綱が象徴しているように）牧人と牛はその統一のうちに次第に調和しつつあり、第六の境位きぎゆううきか〈騎牛帰家〉に至っては牛の背に乗って笛を吹きながら家に帰るほど。そして続く第七の境位

〈^{ぼうぎゅうそんじん}忘牛存人〉。今まではずっと牛を巡った問題であったが、ここで初めて「忘牛」となってタイトルに「人」の文字が現れる。牛の姿はもはやその一人のう^ちへと消えている。牛が「真の自己」の象徴であったのは一応のことであった。つまり牛とは、真の自己になっていないような自己（自己と自己が分裂しているようなあり方の自己）によって「真の自己」として捉えられた自己像であったのだ。この境位においてそれまで牧人と牛との二重性に表れていた自己分裂が解消し、牛を求めたあり方も消える。その有形性・有意味性のゆえに、「表象され得るような『真の自己』なるものはないというのが本当である」（上田・柳田, 1992, p.46）。この第七の境位にまで達した人^{にん}は真に自己自身に落ち着いており、さらにその先を予示するような不充分性が今となっては存在しない。自己実現の道はここで至り尽くしたかのよう^にに思える（上田・柳田, 1992, p.42 ff.,194）。おそらく一般に悟りの境地と聞いたとき、多くの人が想定するのはこうした状態のことであろう。

しかしながら、“人と牛とが一体化した段階（第七の境位）で完結してしまわない”というのが、廓庵作「十牛図」の興味深いところだ。第八の境位は〈^{じんぎゅうくぼう}人牛俱忘〉、すなわち人も牛もともに姿を消した空円相である。それは本来から言えば捨てるとか捨てないとかいう次元を絶した決定的な非連続・絶対的無であるが、これまでの自己の全経歴に対しては絶対の否定となる。第七の境位〈忘牛存人〉は一つの完成であり、すでに真の自己は無我であること、自他一如であることが知解・体認されていた。けれどもその際やはり、自己がそのような自己になるという自己関心が主軸であった。到り得て自らこれでよしとするところに、完成であるが故の行き詰まり・動きの停滞があり、そこに大きな危険が潜んでいる。もうそれ以上はないという停滞によって同時に再び（我意我執のエレメントである）有的自己の枠内に収まってしまい、それが逆転の始まりとなるのだ（上田・柳田, 1992, p.49 ff.,95）。対して真の「自覚」とは、究極的な場の開けに切り開かれて、自己の置かれている場から自己がその開けに照らされることである。そのとき自己は、自己自身に腰を落ち着けてはいない。単に自己の無ではなく、端的な絶対無こそ、真に「自己の無」である。「一」にあらず「二」にあらず、空空たるところ。それが第八境位の伝えんとする根源的な「自己なし」の場なのだ。このときの絶対無とは、（あたかもマイナスの実体の如くに）有に対する意味でただ何も^なないということではない点に注意が必要である。あらゆる意味における区別対立が空ぜられるところの絶対無であるから、有に対する無にとっても、等しくその無の否定となる¹⁴（上田・柳田, 1992, p.55 ff.）。

そして、こうした「無の無」へと転ずるところに甦る「自己ならざる自己」のあり方を示したのが、続く第九・第十の境位である。この二つは第八の境位の上にさらに加わった向上

14 疑いようのない、大きな無限の解放空間。大峯によると「空」もそんな解放空間のことである。「空は鳥も雲も全部入れている。空にぶつかって怪我する鳥はないですね。あらゆるものを入れて、お前はダメだということがない」（池田・大峯, 2007, p.171）。空は“これが自分だ”というものを実体的に持っていない、自分をからっぽにしているから、空の中に自己否定があるのだ。「空即是色」とは、空が自己否定だからあらゆる多様なものがあるのままに成り立つということ、逆に「色即是空」とは、多様なものがいっぱいあるのがそのまま空だということである。

的段階ではなく、「空もまた空」という絶対無の「即肯定」が絶対肯定として自覚のうちに分節し出されたものである。そのとき自己の根底は「自己」から「自己なし」へと決定的に転換しており、第七の境位における自己が再び復活するのではない。第九の境位〈返本還源^{へんほんげんげん}〉は人間の立場からの見方を絶した「水は自ら茫茫、花は自ら紅」、われわれが自ら^{おのずか}であるところである。第十の境位〈入麿垂手^{にってんすいしゅ}〉では真の自己がその「向かい合った二人」（自他という二倍）になっており、それはわれわれが自ら^{みずか}になるところである（上田・柳田, 1992, p.62 ff.,90）。

第八・第九・第十の境位は「自己ならざる自己」の三つの様相である。自己なるものが在るということと違って、脱自的に“無——自然——人「間」”と順逆自由に円環を描くその動きが真の自己をなすのである。「自己」をキーポイントとすれば、“自己なし——自己ならざる自己——自己ならざる自己”とも言い換えられる。こうして三様相は局面としては図示され得るが、動きそのものはいかにしても図示され得ない。行を尽くして自己を行ずることが忘れられたところに現前する真の自己。そのリアルな現前において示すのが、行の果てである第七の境位をも超えて飛躍した“第八——第九——第十”の境位なのである（上田・柳田, 1992, p.71 ff. 89 ff.）。

自己中心が抜かれるような究極の開けとは、「何故」や「何のため」と問うことのできない自己の究極の意味空間、最根源的な場、いわば場の場である。その開けにあったとしても——ある存在者として「有の場所」に現前する限り——その場には必ず対立分裂が潜んでおり、抱える問題はなくなるならない。むしろ問題は無尽である。ただ、問題への関わり方が変わってくるのだ。家庭や学校、体制的社会、地球的世界……。究極的な開けは、こうした具体的な「有の場所」を消し去ってしまうのではなく、場の深みをなすのである。つまり具体的な場はその都度の固有な妥当性を保持しつつ、より開かれた開けに於いてあるということである。第八の境位はその内に何も描かれていないことゆえに、枠の円が円相として現前している。実はこれまでの各境位の図はすべてこの中で描かれていた（演ぜられていた）ことだったのだが、われわれは牧人と牛との関わりへの注視故に、それとは気づかなかっただけなのだ。この第八の境位の円相は、一円相としては絶対肯定性を、空円相としては絶対否定性を象徴している。そうした視点で捉えると「十牛図」とは、一円相が十様に自らを自らのうちに映し出したもの、となる（上田・柳田, 1992, p.82 f.,154 ff.）。

5-2 ショーペンハウアーの理論の再検討

前節の「十牛図」に関する考察を踏まえて、改めてもう一度ショーペンハウアーの理論と向き合ってみよう。先に結論から述べると、“ショーペンハウアーが真に伝えようとしていたことは「十牛図」における最後の二様相（第九・第十の境位）が示す「自己ならざる自己」、すなわち「唯一者としての意志」の肯定である”と私は考える。「十牛図」第八の境位における空円相が表しているような“(個人としての) 自己の絶対的否定”こそが“自己ならざる

(唯一者としての) 自己の絶対的肯定”を初めて可能にしている。ショーペンハウアーが厭世主義者として名を馳せてしまうほどに「意志の否定」を強調しているのは、この事情をとりわけ強調せんがためである、というように捉えられる。

実際「十牛図」においてもまた、生の否定を意味する第八の境位が(他の境位と比較し)とびぬけて重要である。第八の境位は内に何も描かれていない空円相であり、それ以前の境位はすべての中で演じられていた出来事であったとも評せる。第九・第十の境位でさえ、どちらも第八の境位の絶対無がなければ結局は自己中心に陥ってしまう。すべては絶対無・究極の開けがあつてこそ、はじめて真の救済に到達することができる。本論文で取り上げたのは廓庵作の「十牛図」であるが、それ以前に完成されていた普明作の「牧牛図」においては、第十の境位が空円相にあたるように仕上がっている。つまり、普明作品における十段階のすべてを第八の境位までに圧縮し、さらに第九・第十の境位(〈返本還源〉・〈入廬垂手〉)の二段階を新たに付け加える、というのは廓庵オリジナルの新機軸であるのだ(上田・柳田, 1992, p.245,277)。こうした歴史的背景からも、牛のみならず人でさえも姿を消す空円相がいかに重要とされていたか、ということがうかがえる。ショーペンハウアーはこうした空円相の絶対的必要性を明確に自覚していたがゆえに、ことさら「意志の否定」を強調するという論理構成にしたのだと私は考える。

確かにショーペンハウアーは「生は苦悩である」と断定し、また幸福とは消極的なものであると明記していた。けれどもそこには、いわゆる厭世主義的に生を嘆くような「生は不幸である」という意図は全く含まれていないように思われる。事実、『意志と表象としての世界』における記述には、至る所に生を肯定的に捉えていることを匂わせる箇所が見つかる。例えば「すべての苦悩には[……]人を神聖にする力が可能性としてそなわっている」 (§68, III:202)、「害も悪も、ただ一つの生きんとする意志の同じ現象の異なった二面にすぎない」 (§63, III:103) 等々。「十牛図」において第九・第十の境位がなければ第八の境位は単なる空無であろう、という旨が明記されているが(上田・柳田, 1992, p.77)、同様にショーペンハウアーの理論においても、“空無のその先”がなければ行き止まりになる。そして彼の理論からは根本的な生への諦めの念というものが、どうあっても見出せない。——ショーペンハウアーは「意志」をとてつもなく愛していた。だから「意志」と真摯に向き合い、それをいったんは否定する形をとった上で全肯定するという道を、彼は探ったのである。

世界が含んでいるあらゆる有限性、あらゆる苦悩、あらゆる苦患は、みな意志が欲するところを表現するために必要なものばかりであつて、これらが現にかく存在しているのは、意志がかく欲しているからにはほかならない[……]。 (§63, III:100)

苦悩も害悪も含めて、世界に表象されるあらゆるものを「必要なもの」として肯定するこうした彼の姿勢は、まさしく生を全肯定している表れである。それは「十牛図」第十の境位における、他者との出会い(自己が二倍になること)を喜び、面白がる姿勢に通ずる。さらに

ショーペンハウアーは次のような言葉も残している。

[……] 現存する各事物のうちに意志が宿り、意志はその客体性のなんらかの段階を示しつつ現象するので、したがって各事物はアイデアの表現であるといえる。かくしていかなる事物もそれぞれ美しい。(§41, II:97)

もしも根本から意志を否定し意志を邪険に扱っていたならば、意志と向き合おうとすらしなかつただろう。いまここに生きていることに何の疑いもありがたみも感じず、ただ無自覚に漠然と流されて生きる（というより動かされている）機械人形のような態度。こうした一見意志の肯定のような立場こそ、唯一者としての意志を根本から否定して、敬意や愛情をもともしない態度である。ショーペンハウアーがこのように「いかなる事物もそれぞれ美しい」と表現するとき、世界（＝意志、生）に対する悲嘆、虚無感、憎しみは微塵も含まれていない。このとき彼にとって世界のあらゆる事物、ひいてはこの生はどんなにか美しく、完全で満ち足りていることだろう。それは「十牛図」第九の境位における自然の調和、花々の華やかさ、川のせせらぎの澄み渡った清らかさに通ずる¹⁵。

「生は苦悩である」という命題の意味を考える上で重要なことは、この命題それ自体の存在意義的な問題と、この命題をどのように認識するのかという問題との区別を見失ってはならない、ということである。「生は苦悩である」というのは事実（真理）の問題であって、不幸だとか幸福だとかをそこに見出せるような価値の問題ではない。「生は苦悩である」という命題は客観的に不動であり、それに対して人は、ただ知りうるか知りえないかという態度をとるだけでしかない。まさに「十牛図」第八の境位の円相に対しても、人はそれを真理として向き合うか目をそらすかという態度をとるだけでしかないのと同様に。ショーペンハウアーによると“人生において幸福である（満足している）時と苦悩である時とが交互に訪れるのは自明であって、どちらか一方だけにはなり得ない”ということであった。したがって、もし「生は苦悩である」という真理を認識しないならば、その人は苦悩が訪れるたび生に苦悶し生を忌み嫌うことだろう。ところが逆に「生は苦悩である」という真理をきちんと認識するならば、その人は絶望のただ中でもそれを当然（必然）のことと見なして平静としていられるし、幸福は望外の儲けものとして喜び楽しむことができる。ゆえに「生は苦悩

¹⁵ 自己が自然と一体となる、というよりは自己が自然そのものとなること。そうした“気づき”に通じる和歌を、ここに引用しておく。永井陽子『小さなバイオリンが欲しくて』より。「水のやうになることそしてみづからでありながらみづからを消すこと」(林, 2014, p.28)。

また、自然の美を感嘆するヘッセの言葉に、次のようなものがある。私にはまさしく「十牛図」第九の境位の現前するさまであると思われるので、少し長文にはなるが、ぜひ引用しておきたい。ブナの葉が風に散る光景を見て。「それは何ものも意味しなかった。何に対する警告でもなかった。むしろそれは一切を意味した。それは存在の秘密を意味した。そしてそれは美しかった。それは至福であった。それは心であった。それは見ている者にとっては、一曲のバッハの音楽、一点のセザンヌの絵のように、贈り物であり、発見であった。私の体験したものはそのような名前や解釈ではなかった。名前や解釈はあとからはじめてやってくるものだ。この体験そのものは、厳粛で美しく、仮借なく美しい現象、驚異、秘密にほかならなかった」(H・ヘッセ, 2011, p.82)。

である」と認識することによって、その人の生はもはや苦悩ではなくなるのである¹⁶。ショーペンハウアーは言葉の上からは幸福を否定するようなことばかり述べていたが (§58,Ⅲ:25 他)、実はそういう否定的発言を立てることによって、彼はまさしく幸福を肯定しているのだ。

「意志を否定する」ことは「意志を嫌う」こととも異なる。無根拠で盲目的な意志は、一つの苦悩が終わればまた次の苦悩へと、われわれ人間を目まぐるしく追い立てている。それゆえ一見われわれの大敵のようにも思えるが、実はその過程のたびごとに、まさに「人を神聖にする力が可能性としてそなわっている」 (§68,Ⅲ:202) ところの苦悩をわれわれに与えてくれている、とも言い換えられる。見方を変えれば敵対者のような意志こそが、われわれの救済の後押しをしているのだ。

また“生の苦悩からの救済は全面的な意志の否定なしには考えられない”とあったが (§68,Ⅲp:207)、この事実と“意志の全肯定が真の救済である”ことも一向に矛盾していない。「意志の肯定」と述べた際、つい(個人の)意志の思うままにさせて動物的・盲目的な生に陥ってしまうことと同義に捉えそうになる。だが意志の否定の「その先」の全肯定にあつては、「表象としての私」だけにどっぷり浸かるのではなく常に同時に「意志としての私」の視点も携えているのだ、という点を見失ってはならない。こうした否定と肯定の不思議な関係性は、「十牛図」第八の境位の円相において、まさしく象徴されている。「空円相」という観点からみると、確かに絶対の否定である。それまでの自己の全経歴(第一から第七までの境位)を一瞬にして消し去ってしまう。対し「一円相」という観点からみると、すべてを“よし”とする絶対の肯定である。それまでの自己の全経歴は、実はすべてその一円相の中に映し出されたものであった。なぜか一円相というものが在って、その中で喜怒哀楽している「私」がいる。そしてそんな「(現象としての)私」を見つめる「この私」がここに在る。奇妙な神秘、だがとびつきり魅惑的なこの視点。生の肯定は、必ずしも生の固執にはならない。生が暴走してしまうのは、もっぱら現象界に従属してしまつて「私」が個人的・主観的であり続けることに起因するのだ。「～したい」という欲望は、自分にはそれが不足している・満たされたいという欠乏感ゆえに生じるものであった。しかし「意志としての私」をみつめる眼を開いていれば——「十牛図」における第八の境位・絶対無を自覚していれば——、そもそも何一つ欠けていない、欠けようがないことが認められる。なぜなら一切が意志であり、意志の他には何も残らないからだ。すべてが「十牛図」第八の境位の一円相において描かれたことであるからだ。生が暴走しかけても、この開かれた眼さえ忘れなければ決して墮落することはあり得ない¹⁷。ただしいったん開かれた眼を獲得したとしてもこの立場を保持し続け

¹⁶ 人が「不幸」に陥るのは、苦悩を「苦悩」であると認識せず、向かい合おうとしないことに起因する。「私自身の場合は、激しい苦痛には抵抗しないで、人が陶酔や冒険におぼれるようにそれに身をゆだねたときに、いつも最もよく苦痛に打ち克つことができた」(H・ヘッセ, 2011, p.49)。

「まったくわからないものだということを、はっきりわかっていないから、人は恐れる。はっきりわかれば、恐れは消える。だから、わからないことこそよくよと悩むのではなく、しっかりと考えるべきなのだ、もしもほんとに自由でありたいのであれば」(池田, 1998, p.74)。

¹⁷ 開かれた眼の視点に立っている状態についての洞察もまた、哲学者ならずとも多くの人々が共有して

る努力を怠ってはならない、とショーペンハウアーは言う。

意志の否定ということは、むしろ不断の闘争を通じて、つねに新たに獲得されなければならない。(§68,III:193)

それというのは身体が生きている以上、生きんとする意志全体もなお、その可能性の上では現存しているからである。開かれた眼とはいっても、いつ何時見失うかは分からないものなのだ。「無は無の故に抜け落ちる危険がある」(上田・柳田, 1992, p.103) と、まさしく同じことが「十牛図」でも言われている。

いっさいがこしらえものの中で人間存在が自分自身にとって希薄化しとめどもなくわけのわからぬものになりつつあるとき、具体的にして単純な行為、しかもそこで自己の開放性と充実性が同時に成立するような、自分の身体を通した端的な事実に戻り得るかどうか、そしてそこから再び全存在を始め得るかどうか死活の問題になりつつあるように思われる。(上田・柳田, 1992, p.104 f.)

この文における「そこ」とは、もちろん第八の境位の円相のことを指している。一円相とみなして真摯に向き合い続けるか。空円相とみなして恐れ怖がり、目をそむけ続けるか。その選択はもっぱら個々人の「認識」に委ねられる。

最後に『意志と表象としての世界』の最終節、最後の言葉を以下に引用しておく。

意志を完全なまでになくしてしまった後に残るものは、まだ意志に満たされているすべての人々にとっては、いうまでもなく無である。しかし、これを逆にして考えれば、すでに意志を否定し、意志を転換し終えている人々にとっては、これほどにも現実的にみえるこのわれわれの世界が、そのあらゆる太陽や銀河をふくめて——無なのである。(§71,III:244)

ここにも否定することによって肯定するという一見矛盾の論理を、まさにショーペンハウアー自身が認めていることが見出せる。そしてこの文を、『意志と表象としての世界』の締めくくりという、とりわけ思い入れが強いであろう箇所にもってきた彼の意図は、大変に興味深い。その意図に基づけば、彼が真に伝えようとしていたのは“個人の意志を否定した先にある唯一者としての意志の全肯定”であるように考えられてならない。

これまでのところで、(本論文の序章で挙げた) 私がショーペンハウアーに対して当初抱いていた疑問はひとまず解消できたこととする。つまり「生は苦悩である」という命題はただ

いる。例えばヨグマタ相川は、揺れている感情をただ見つめることによって心の煩わしさを受けなくなるような“心が「真ん中」にある状態”と表す。「過去もなく、未来もなく、時間もなく、すべてが一体となり、源に戻った状態。[……] 愛に満ち、パワーに満ちています。生命力が躍動し、知恵が湧き出でます」(ヨグマタ相川, 2014, p.64)。

事実を述べたということに尽きており、また個人の意志を否定することは即唯一者としての意志を肯定することに直結する。ショーペンハウアーに向けられがちな厭世主義者というレッテルは、「生は苦悩である」という命題において「十牛図」第八の境位の空円相的意味合いが特に色濃いことに基づいている。またショーペンハウアーが「苦悩」や「意志」といった（異なる次元での意味合いをもつ）概念を用いる際、それらの“言葉の上での区別を充分につけられていない”という点も誤解を招く要因となっていると考えられる。

終章 ショーペンハウアーとの対話を通じて

6-1 苦悩とともに生きていく

最後に、「生は苦悩である」と受け入れた上でどのようにこの生と向き合っていくのか、私自身の考えも記しておきたい。

私の考える救済とは、個人の意志をも丸ごと含めたこの「意志」を愛おしむこと、つまりはあらゆる物事を“よし (Ja)”と絶対肯定・全肯定する姿勢である。そしてこうした生への向き合い方は、ショーペンハウアーが自身の思想の基盤に据えていたことと非常に重なっている、と私は考える。

ショーペンハウアーによると「無に帰してしまうことに抵抗するものがあり、[……] これこそはほかならぬ生きんとする意志である」 (§71, III:241f.) というのであった。生きんとする意志こそがわれわれ自身であり、またわれわれの世界である。意志することの動機は説明できず、「なぜ生きているのか」という問いに答えようとしても、「生きたいからだ」という同語反復に陥ってしまう。

自分が生きていることを愛さない人はいない。それは自分で自分を愛することと同義である。生きんとする意志はまさにわれわれ自身だからだ。たとえ自殺したいほどの絶望に駆られていて「私は私なんて愛していない、生きたくなんかない」と思い詰めている人であっても、その人の身体は全身で「生きたい」と叫んでいる。身体というものは常に何かをしようと意志している。見たい、聞きたい、触れたい、……。そうした意志があって初めて、感覚器官を通して私に情報が届く。本人の意識とは無関係に意志が働くような状況を挙げると、例えば何か物が飛んできたり熱いものに触れたりしたときの反射の作用。怪我をした際、瞬時に出血し固まることでいずれ治るといふ身体の仕組み。本人の意識・無意識に関わらず、身体は全身全霊で生きたいと欲している。科学・医学には反射や治癒のプロセスを証明することはできても、そもそもなぜ反射運動をするのか、なぜ治るのかという問いに答えることはできない¹⁸。意志していることはまた、身体面だけでなく精神面でも言える。例

¹⁸ 逆から述べると、仮に意志が生きようとするのを止めたとすれば、途端にわれわれはわれわれ自身の生命を失うことになる。「吐いた息が吸えないときから後生がはじまる。吸う息吐く息が、死とふれあつ

例えば一度もビルから飛び降りたことがないのにそれを怖いと感じるのは、恐怖の観念が先天的に備わっているからである。また一定の年齢（特に思春期）になると、身近に死を見聞きしたわけでもないのに突如として死の恐怖に苛まれる時期があるものだが、こちらも先天的な恐怖の観念の所以である。こうした絶対的な生きんとする意志が不断にあるということ自体、われわれがこの意志そのものであり、「この意志のほかにはなにも知っていないということ」（§71,III:242）の証である。人はいま現在生きているという厳然たる事実がある限り、誰もが絶えず、意識的にせよ無意識的にせよ、「生きたい」と意志しているのだ。

ショーペンハウアーは「生の苦悩」を存在してよいものとして、それどころか人を神聖にする鍵となるものとして肯定している（§68,III:202）。彼ならばおそらく「苦悩してはならない、頑張れ」などとわれわれをむやみに鼓舞することはない。「悩むのならば、とことん悩め！」と、きっぱり明確に言うであろう。“生は苦悩である”という事実はどうあっても揺るがない。だから「人間は[……]自分みずからに立ち帰るよりほかに仕方がない」（§59,III:41）のである。「どこまで落ちるのか見てやろうじゃないか」というくらい大胆な思い切りで、むしろ自分の苦境を楽しみながら客観視すること。一見「私」を突き放すようであり、実は認識可能尺度を超えた無限大のスケールで包み込んでいる¹⁹。ショーペンハウアーの思想から、私は、次のような姿勢を学んだ。苦悩がこの身にあることを認めるとき、その「苦悩を感じている私」というものをまるごと受け入れ、味わう。それは退屈や苦しみを喜びに感じるよう転換しなければと無理をして頑張るのではなく、「あ、苦しんでいる私がいる」と発見するだけで充分なのだと思う。「十牛図」第八の境位に映し出される現象としての「私」を「この私」が眺める、ただそれだけで。そもそもなんでも“よし”なのだ。意志を愛していた（であろう）ショーペンハウアーは、一般に言われているような厭世主義者²⁰ではなく、大いにこの生を肯定し、世をはかなむどころかむしろ面白がってさえいたように思われる。

「私」がなぜかこのように「私」としてあるという、この不思議な事実をありのままに受け入れる姿勢。それは「こうでしかない／しかたがない」としぶしぶ承認して外部からの押し付けられた感を伴うようなものではなく、「このことがまさに私の生をつくり上げているのだ」という積極的なものである。このとき「幸福」は（ショーペンハウアーが挙げていたような）現象界に囚われた消極的のものではなく、ここに存在する「この私」に根拠をもった、絶対的で真の幸福となりうる。外部に求めるのではなく自分自身の内奥である意志に立ち返る幸福であるから、揺らぐことも失うことも決してありえない²⁰。ただし、そうした態度

ていることが知らされる。[……] 今年が来年に変わるように、今生が後生に変わるのも一瞬である」（高森監修, 2001, p.266）。

¹⁹ 苦悩は人を神聖にする鍵となる、とショーペンハウアーが述べているように（§68,III:202）、苦悩を抱えることは決して悪ではない。「いま＜真に頼るものが持てない＞不安を感じている人は、もっと不安になればいいと思います。不安になって、いったい自分は何に頼れるのか、と考える。そのとき、見えない何かへの信頼感、あるいはそれに対する畏れというものが生まれてくるかもしれない」（五木, 2003, p.128）。

²⁰ ただ生きていくこと、それだけで素晴らしい。「生きるというだけですでに様々なことと闘い、懸命に自己を保ち、同時に自然と融和している。悩みのたうちながら、毎日を生き抜いている。そんないのちの

はそうあるべきという信仰の形で信じるようなものではない、という点に注意が必要である。つまり、いわばショーペンハウアー教徒にでもなって盲信するようなものではない。あらかじめの型にはめていては、それが絶対確実である保証は私が信じているというその事実にはかなく、いずれ不信感が生まれることであろう。たとえ信じ続けられ得たとしても盲目的になる恐れがあり、現実への柔軟な対応はできない。ショーペンハウアー自身、苦しめられた人々は神々に救いを求めがちだがそんなことは無駄である、と断定している (§59, III:40)。苦悩とは意志の一現象である人生から生じるものだから、結局人間は自分みずからに立ち返るより他にない。「世界は、宇宙はそうあるのだ」と、確信の形で信ずること。それが揺るがない幸福のためにもっとも重要なことである。

6-2 これから

……と、ここまで考えてきて、それでも（というよりそれだからこそ）身動きが停滞しかねない疑問が、私にはまだ残ってしまった。それは、ありのまますべてを受け入れるというのは聞こえこそ良いけれども、何事も成り行きに任せるような受動的な生に陥ってしまわないのか、という点である。すべてが「十牛図」第八の境位の円相で演じられる出来事なのだという視点は、確かに外部に振り回されない、揺るがない私でいられる。その心は落ち着き、微笑んでいる。けれど、「何でもよし」である故の満たされた状態は、行き止まりとも紙一重である。もちろんその点も危惧しての、“つねに開かれた眼を獲得する努力を怠ってはならない”というショーペンハウアーや「十牛図」の言葉であった（5-2後半部分参照）。しかし揺るがない幸福を感受する中で、ある種の満たされた気持ちを抱くというのは、ごく自然なことではないのか。

私がこうした疑問をもつようになった直接的な背景として、以前に両親から「あなたは人生の選択に対して安易すぎる」と指摘された出来事がある。就職活動を終えて卒論執筆も終盤にさしかかった11月上旬のことだ。たまたま私の将来について相談する機会があり、私は“私の外部から誘われたある状況に答えよう（よい返事をしよう）と思うのだ”という旨

健気さを思うと感動を覚えます。まずあなたのいのちの健気さを、自分自身で認めてあげてほしいと思うのです」（五木, 2016, p.14）。「人生の目的や生きる意味などあってもなくてもよい。[……] ただこの一瞬を生ききる。人生とはその一瞬の積み重ねです」（五木, 2016, p.121 ff.）。

“生きていく、ただそれだけでいい”という視点は、哲学書やエッセイといった書籍にとどまらない。映画や演劇、さらには絵画や音楽といった芸術全般に通ずるとも言えよう。その具体例には枚挙にいとまがないので、ここでは一つだけ紹介する。例えば2011年放送のテレビドラマ『生きてるだけでなんくるないさ』。本作品のあらすじは、若くして悪性腫瘍など幾度の大病に見舞われ、入退院を繰り返しつつ闘病生活を続ける主人公・栄作と、彼を支え続ける家族・友人たちにまつわる物語。発症以前の主人公は軽薄で無責任な、何不自由ない生活をのんびり送っていた。ところが難病を患ったせいで大きく一転。傍で支え続けてくれた彼女・美香との結婚、そしてわが子の誕生を経験するも、激しい苦痛を伴う治療にもがき苦しむ。何より、大切な家族を守るどころか彼らに対して重い負担を強いている自分の状態に耐えきれなくなり、ついには遺書を書くほどまで「俺なんて生きる意味ない、生きてるだけ無駄だ」と思い詰める。そんなとき彼を救ったのが、「生きてくれてるだけでいいの」「生きてるだけで、なんくるないんよ」という家族の言葉だった。タイトルに象徴されるとおり、本作品には“人生の最終目的は生き抜くことに尽きており、与えられたこの人生を精一杯生きていこう”というメッセージが込められている。

を両親に伝えたところ、「それは^{らく}楽をしている／流されているだけではないのか」という批判を受けた。私はただ自分や周りが一番幸福である形を探ろうとし、置かれた状況と私との“つながり”を大切にしたいと考え、その上で納得のいく判断をしたつもりであったので、そうした両親の反応は心外であった。すべてを“巡り合わせ（ご縁）”として受け入れることが腑に落ちつつあった私にとって、再度新たな課題が生まれた。受け入れると言っても、何でもかんでも受動的に従うというのとは全く異なる。状況があることをまず認め、その上で私の考える一番の“よし”を歩いていくということである。しかし身近な人による指摘から、そうした態度は時として己の意志が欠けた、流される生き方に等しいのだという事実を突きつけられた。ようやくゴールが見えたかと思えば、また行き詰まり感が否めなくなってしまったのである……。

ここでドイツの哲学者・哲学史家であるクノー・フィッシャー（Ernst Kuno Berthold Fischer 1824-1907）の、次のような言葉を引用しておきたい。

《ショーペンハウアーの主張に最後まで耳を傾けたならば、彼が正しいとすべきかどうか、迷うかもしれない。とはいえ、ひとつ確実なことは、もはや、ショーペンハウアーを忘れられない、ということだ》。（E・サンス, 1994, p.21）

そう、まさしく私自身が、良くも悪くもショーペンハウアーの思想を忘れられない。卒論執筆時期の前半と就職活動の時期がちょうど重なっていたのだが、どちらも「私の生き方」と向き合っているにも関わらず両者には大きな隔たりがあつて、幾度も戸惑いが隠せなかった。例えば世の中で重要と見なされている慣習やしきたりが、私にはそれほど大事なものとは思えない、という経験をした。あるいは哲学の学びを通じて私が大切にしていきたいと抱きつつある考えが、社会においてははいつも簡単に蔑ろにされるという悔しい思いを味わった。またショーペンハウアーの理論に接したことで、今までの自分の人間関係にも少なからず躊躇が生じるようにもなった。結局この卒論における考察のすべてを通じても、執筆当初期待していたような、明確な“どう生きるべきか”を掴むことはできていない。しかし、「掴もう」とするその態度をもつこと自体が、いつまでたっても生の苦悩から逃れられない要因となっている。「十牛図」において「到達する（知る、悟る）」という段階が実はまだ第七の境位、自己成長の途中であつたように、目指すべき三様相は、むしろおぼろげでも「気づく」という態度であるように思う。「生の苦悩からの救済」に正解もゴールもない。「無い」正解を見つけようとするから、もがき苦しむことになる。そもそもなぜ正解やゴールがある必要がある²¹。

²¹ 「正解もゴールも見つけれなくて、よし」。そんな私の気持ちを後押ししてくれるような言葉を、ショーペンハウアー以外の文献からもいくつか紹介したい。

「どう頑張っても、我々の認識は、宇宙を全的に『理解』するには絶対に至らないのである。『いかなる理由があるにせよ』、自分がこの人間であり、為すべきことを為している。このことは、それだけで、十分なんらか幸福なことではあるまいか」（池田, 1998, p.229）。

今このときこの場所に「私」が在り、宇宙が在るとは、なんと不思議で神秘的なことか、というこの喜びに似た感覚。それを存分に味わい愛おしむことが、生として意志として、今ここに生きることの最大の価値であり醍醐味である、と私は考える。この先いわゆる社会人として旅立つ予定(?)の私であるが、おそらくは今後、これまで以上に不条理なことに直面し、困惑し、打ちのめされるであろう。しかしそのただ中にあっても、「十牛図」第八の境位の円相がもつ開かれた視点を見失うことなく、迷いと気づきを繰り返しながら、笑いながら、私なりにこの螺旋階段を一步一步踏みしめていきたい。

この論文の締めくくりとして、最後に一言。

ショーペンハウアー、あなたと出会えてよかった。

「生まれてくるのも死ぬのも、自分の意志ではないわけでしょ。“生きる”というのは、死ぬまでのひまつぶしという感じがするんです。[……] だけど生きてると、くだらないことがおもしろかったりするじゃん。そうすると、やめられない。想像もしなかったような、小さな、くだらないことが、すごくおもしろかったりするじゃん。だから生きてみなきゃ、わかんないんだよね」(佐野・西原・フランキー, 2011, p.162)。

「[……] あれこれ思い悩むよりは、たかが人生ではないかと覚悟を決める。[……] あまり気張らない、頑張らない。(笑) 存在が存在するという謎の側から、自分の人生を見てみてください」(池田, 2006, p.35)。

補注

(i)

本文において何度か言及したように、スピノザの思想にはショーペンハウアーの思想と共通する部分が数多く含まれている(〈1-3〉〈2-1-1〉〈4-2-2〉をそれぞれ参照のこと)。ここではスピノザの思想の概略を説明し、それがどのようにショーペンハウアーの思想と繋がっているのかを指摘したい。またショーペンハウアーの思想は、フリードリヒ・ニーチェ (Friedrich Wilhelm Nietzsche, 1844-1900) に多大な影響を与えたということでも知られているが、この事情を考慮すれば、神の一元論を徹底するスピノザと、「神は死んだ」と宣言するニーチェとが、実は非常に近い哲学的洞察をもっているということが導き出される。そうした点でもこの補注(i)における指摘は、哲学史的に大変意味のあるものだと言えよう。

[a.] まず、スピノザのいう「神=実体」とショーペンハウアーのいう「(全自然そのものである)意志」(〈2-1-1〉参照)との類似点について。スピノザによると、「一切が神の中に生き、神の中に動いている」(上野, 2006, p.98)。人間を含め自然の中で生じるすべてがそのまま神の業であって、「いかなるものも神無しには存在しえないし、また考えられることもできない」(第1部, 定理15²²⁾)。スピノザ曰く、「神 Deus」とは絶対に無限なる存在者 ens、言い換えれば「実体 substantia」である(第1部, 定義6)。そうした実体の変状 affectio が「様態 modus (個物 res particulares)」、すなわち「他のもののうちに存在し、また他のものによって考えられるもの」(第1部, 定義5)のことを指す。存在するのは実体とその変状のみであり、その他には何ものも存在しない(第1部, 定理15)。存在するものはすべて、それ自身のうちに在るか、他のもののうちに在るかである(第1部, 公理1)。ここで注意すべきは、“神という容器の中に万物が入っている”と即物的に解してはならない、という点だ。スピノザによると、一個物である「私」もまた、神が私の観念に変状する限りにおいて神である(第2部, 定理9)。神が全く別次元の場所に立って個物を創造しているのではなく、まさに神そのものの一面が個物において表現されているのだ。“私が何かを知覚する”と言うことは、神が私(人間精神)の本性を通じて現われている限りにおいて、“神があれこれの観念をもっている”と言うことに等しい(第2部, 定理11, 系)。このように“個物を限定付きでこそあれ、神と同一視する”というスピノザの洞察は、“「個人の意志」と「唯一者としての意志」との違いは、一定の有限な形式(時間・空間・因果律)のもとで見るか否かの一点にすぎない”とみなすショーペンハウアーの洞察と非常に類似している。

[b.] さらに、スピノザにおける「努力 conatus」の概念は、ショーペンハウアーのいう「(盲目的な)意志」(〈2-1-1〉参照)にも通じる。スピノザによれば、あらゆる物は自己の及ぶ限り自己の存在に固執しようと「努力」するものだが、この努力とはその物の現実的本質に他ならない(第3部, 定理6, 7)。外部の原因がない限り、あらゆる物は存在し続ける(第3部, 定理4)。それは

22 スピノザ『エチカ』の引用は、すべて『世界の名著 25：スピノザ ライブニッツ』(中央公論社、1969年)における工藤喜作・斎藤博訳を用いた。スピノザ『エチカ』は幾何学的法則によってすべてを論証しようと試みた構成であり、第1部から第5部まで総計 259 個の定理から成っている。よって引用は著者名、著書名等を省略し、「部数, 定理(定義)番号」の順で表記する。

無制限の時間を含んでおり（第3部, 定理8）、盲目的に働いている自然（神）の活動力の一部をなしている。あらゆる物の本質を“存在（生存）し続けようとする”ところに見出す点で、スピノザの「努力」とショーペンハウアーの「意志」は共通している。またこうした「努力（=存在力 vis existendi）」の肯定とはすなわち「生の肯定」にも直結し、「生に対する Ja-sagen」を唱えたニーチェの思想²³とも非常に近しきものがある。

[c.] 次に「身体」への視点の共通性について。ショーペンハウアー曰く“身体はあらゆる認識の直接的客観である”ということであったが（〈1-3〉参照）、これはスピノザが“精神は身体の観念である”と述べていたことと、概念は違えども同一の思想を言い表したものである。

スピノザにとって、この私という一人の人間も（神そのものではないものの）神の現れの一つ、ということであった（上述の補注（i）[a.]参照）。加えてスピノザによれば、思考する私の「心」と空間的延長をもつ私の「身体」、これら双方は完全な並行関係にあり、同一の「実体」の両属性（側面）である（第2部, 定理7, 注解）。「実体」とは両者を支えつつ現象しないもの、しかし真に存在しているものにあたる。「人間精神は人間身体の観念あるいは認識そのもの」（第2部, 定理19）に他ならず、それ以外の何ものでもない（第2部, 定理13）。こうしたスピノザの考え方は、“認識主観が個体として現象するためには、身体による媒介が欠かせない”という論証を展開したショーペンハウアーの考え方に匹敵する。

[d.] 最後に、スピノザの「決定論 Determinismus」もまた、ショーペンハウアーの「宿命論」（〈4-2-2〉参照）に通じているという点について。スピノザの言う「決定論」とは、「自然の中のすべては神の本性の必然性から決定されている」という考え方である（第1部, 定理26）。これはスピノザにおける、“いかなる現実の底にも神を見る”という思想から導き出される。スピノザによれば、永遠の過去から永遠の未来に至るまですべては神が生み出したものであり、偶然的なものは何ひとつとしてあり得ない（第1部, 定理29）。その他のあり方というのも存在しない。それだけでなく、現在するこのあり方こそが、最高の完全性において神から産出されたものであ

²³ ニーチェの思想には、スピノザ・ショーペンハウアーの思想と共通していると考えられる箇所が無数に見受けられるが、その詳細を本論文において立ち入ることは控えたい。ここではニーチェ著『ツァラトゥストラはかく語りき』から、ほんの一部を参照するに留める（なお引用はすべて氷上英廣訳（岩波書店、1995年）を用い、「氷上訳における）節タイトル、上 or 下巻 頁番号」の順で表記する）。

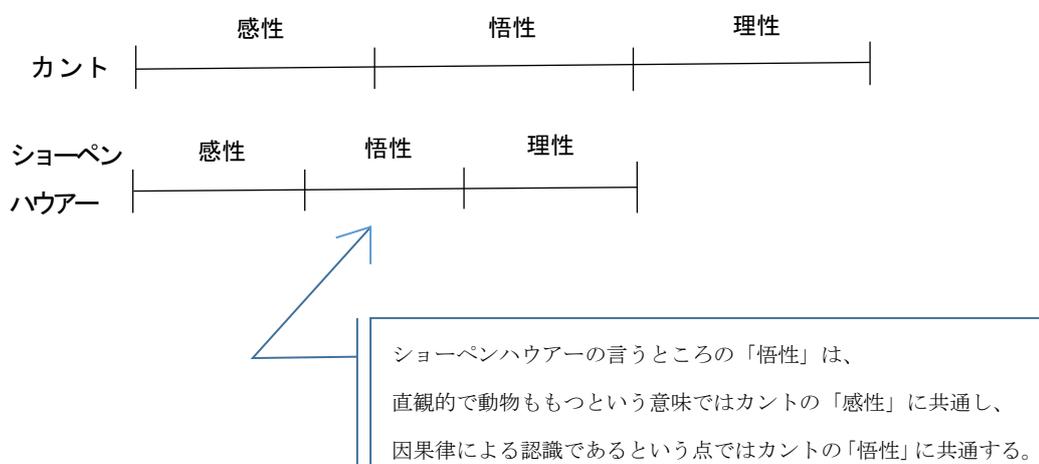
まず「生の肯定」を匂わせている箇所を一つ。「いつかはあなたがたはあなたがたを超えて愛さなければならぬ！だから、まず愛することを学びなさい！そのためにこそ、あなたがたはあなたがたの愛の苦い杯を飲まなければならないのだ」（子どもと結婚、上 p.119）。“あなたがたを超えて愛す”という表現は、（〈5-2〉で検討した）ショーペンハウアーの言葉で言い換えれば、“個人の意志を超えて唯一者としての意志を愛す”ということに等しい。そうした境地に達するには、“あなたがたの愛の苦い杯を飲む”、すなわちショーペンハウアーの言うところの“徹底的に「生は苦悩である」と認識すること”が避けて通れないのである。

そしてもう一つ、ショーペンハウアーの「生は苦悩である」という認識に通じていると考えられる箇所。「わたしの思い、わたしのあこがれは、数少ないもの、長いもの、はるかなものに向かっている。あなたがたの小さくて、たくさんあって、つかのまの悲惨のたぐいが、わたしになんのかわりがあるだろう！あなたがたの悩みはまだ十分でない！なぜなら、あなたがたは、自分のことに悩んでいるからだ。まだ、人間そのものに悩んでいないからだ」（『まじな人間』について、下 p.259）。これはまさに、多くの人々の悩みとは「（認識の如何によって左右される）不幸」であって「（生の本質としての）苦悩」ではないという、ショーペンハウアーが暗に示していた点（〈4-3〉参照）とぴったり当てはまる。ニーチェの言う“人間そのものに悩む”とは、ショーペンハウアーの言葉を用いると“生の本質に悩む”ということである。

る〔最善説〕という（第1部, 定理33）。スピノザ曰く、決定論を通じて人間は“この現実を受け入れる”という姿勢をもつことができる（第5部, 定理6, 注解）。そして自分の本性どおりに存在すること、つまり自己認識から導かれる神の認識（神への知的な愛）をもつことが、人間にとっての最高の徳（第4部, 定義8；第4部, 定理18, 注解）であり、最高の善（第4部, 定理8；第4部, 定理14）である、と述べられている。このように、すべてをありのままに受け入れることを徳／善とし、そこに精神の大いなる喜びを感じず（第3部, 定理53）というスピノザの「決定論」的立場は、まさしくショーペンハウアーが苦悩からの救済の拠り所にした「宿命論」的立場と、実質的には同じである。

(ii)

身体への視点の他にショーペンハウアーがカントを修正した点として挙げられるのが、感性や悟性といった用語の意味内容の違いである。感性－悟性－理性の3区分説はカントにおいても既にあるのだが、ショーペンハウアーはそれらの機能の割り当てを変更している。カントでは「感性＝直観の能力」「悟性＝思惟の能力」であったのに対し、ショーペンハウアーは「悟性＝（なにかをぱっとみて悟るという）直観的・直観的な能力」とし、概念を用いる人間の能力はもっぱら理性のみであるとみなす (§4, I:31)。つまり二人の間では「概念」という語の意味合いがまったく異なっているのだ。カントにおいては無意識的な事柄（例えば虫が来たので逃げるといった行動など）にも「概念」を用いているとみなすが、ショーペンハウアーは明瞭に意識化・言語化されたものだけを「概念」と呼んでいる。ショーペンハウアーにとって感性の担う働きとは世界認識の際には必ず付随する自明・当然のものである。彼は感性を（カントのように）あえて一つの認識作用として確立させる必要はないと考えている（感性の働きに重きを置いていない）。つまりカントにおいては①感性②悟性という2ステップだった認識が、ショーペンハウアーにおいては一括してほぼ悟性（の一部の機能）だけでまかなっているとみなすことができる（以下の図を参照のこと）。



悟性 *Verstand* によって一直線的・直接的に認識されたものが実在 *Realität* であり、直接的な客観における結果から原因への正しい移行のことを指す（その反対が仮象 *Schein*）。また理性 *Vernunft* によって反省的・抽象的に認識されたものが真理 *Wahrheit* であり、十分な根拠を備えた抽象的な判断のことを指す（その反対が誤謬 *Irrtum*） (§6, I:57、§8, I:90)（ちなみにショーペンハウアーはカントのいう意味での「理性」概念は削除したと言っている）。感性と悟性が現在ただいまの一つの客観を把握することがやっとなのであるのに対し、理性には認識の確実な保存、伝達の可能性、熟慮する能力、熱情の抑制、……といった利点がある (§8, I:88、§12, I:120 ff.、§55, II:301 ff.)。理性の重要性は実用上計り知れない。知 *Wissen* と科学 *Wissenschaft* の本質も理性にある (§10, I:114)。認識するということは動物たることの本来の性格であり、動物にも悟性はある (§6, I:49)（自分の体重には耐えられないだろうと危惧し、橋を渡ろうとしないゾウの例など）が理性はない。ショーペンハウアー曰く、理性とはあとから人間にだけ付け加えられた人間特有の認識能力である (§6, I:59)。ただし理性の働きは“認識にもう一つの別の形式を与える力”にとどまっており、“認識を拡大する力”は備えていない。

理性がなし得るのはいつもただ知ることである。直観するのは悟性のみ働きであり、理性の影響は受けない。 (§6, I:59)

ところで人間は理性をもっているがゆえに、「泣く」や「笑う」といった感情、加えて疑念や心配、後悔等々をも抱かざるを得なくなった。こうした反省の意識によって人間は（現在にしか生きない動物とは異なり）、現在と同時に過去にも未来にも生きるようになったのである (§8, I:85)。このことがまさに「生は苦悩である」という本題に繋がっていく。

参考文献表

【ショーペンハウアーの文献】

- ショーペンハウアー（西尾幹二訳）『意志と表象としての世界Ⅰ』中央公論新社、2004年
- ショーペンハウアー（西尾幹二訳）『意志と表象としての世界Ⅱ』中央公論新社、2004年
- ショーペンハウアー（西尾幹二訳）『意志と表象としての世界Ⅲ』中央公論新社、2004年
- ショーペンハウアー（金森誠也訳）『孤独と人生』白水社、2010年
- ショーペンハウアー（金森誠也編訳）『存在と苦悩』白水社、2010年
- ショーペンハウアー（鈴木芳子訳）『読書について』（光文社古典新訳文庫）光文社、2013年
- ショーペンハウアー（鈴木憲也訳）『ショーペンハウアー：自分を救う幸福論』かんき出版、2012年
- ショウペンハウエル（斎藤信治訳）『自殺について』（岩波文庫）岩波書店、1979年

【その他の文献】

- 池田晶子『残酷人生論』情報センター出版局、1998年
- 池田晶子『人生のほんとう』トランスビュー、2006年
- 池田晶子・大峯顯『君自身に還れ：知と倫を巡る対話』本願寺出版社、2007年
- 五木寛之『ただ生きていく、それだけで素晴らしい』PHP研究所、2016年
- 五木寛之『不安の力』集英社、2003年
- イマヌエル・カント（原佑訳）『純粋理性批判（上）』平凡社、2005年
- 上田閑照・柳田聖山『十牛図』（ちくま学芸文庫）筑摩書房、1992年
- 上野修『スピノザ：「無神論者」は宗教を肯定できるか』（シリーズ・哲学のエッセンス）日本放送出版協会、2006年
- 上野修『スピノザの世界：神あるいは自然』（講談社現代新書）講談社、2005年
- エドゥアール・サンス（原田佳彦訳）『ショーペンハウアー』白水社、1994年
- 小澤竹俊『今日が人生最後の日だと思って生きなさい』アスコム、2016年
- 金嶽宗信監督『心とからだのサビをとる：シンプル禅生活』（コスモ文庫）永岡書店、2009年
- カント（中山元訳）『純粋理性批判1』（光文社古典新訳文庫）光文社、2010年
- カント（中山元訳）『純粋理性批判2』（光文社古典新訳文庫）光文社、2010年
- カント（中山元訳）『純粋理性批判3』（光文社古典新訳文庫）光文社、2010年
- 玄侑宗久監修解説、水野聡訳『現代語訳 十牛図』PHP エディターズ・グループ、2016年
- 佐野洋子・西原理恵子・リリー フランキー『佐野洋子対談集：人生のきほん』講談社、2011年
- スピノザ（工藤喜作・斎藤博訳）『エティカ』（下村寅太郎責任編集『世界の名著 25：スピノザ ライブニッツ』中央公論社、1969年）

- 高森顕徹監修、明橋大二・伊藤健太郎著『なぜ生きる』 1万年堂出版、2001年
- [DVD]『生きてるだけでなんくるないさ』 田中芳樹 製作総指揮、篠崎絵里子 脚本
[本編約 100 分、2011 年制作、日本、カラー] (『24 時間テレビ 34「愛は地球を救う」』(日本テレビ)内にて 2011 年 8 月 20 日放送のスペシャルドラマ)
公式サイト：<http://www.ntv.co.jp/24h/contents/drama2011/index.html>
[原作：玉元栄作『生きてるだけでなんくるないさ』メディア・バル社、2009 年(新装版：日本テレビ放送網、2011 年)] *なお同作品の動画が現時点ではネット上にもあげられているので、ここに記載しておく。
<https://www.youtube.com/watch?v=VifFwadWYkg> (2017 年 1 月 11 日閲覧)
- 遠山義孝『ショーペンハウアー：人と思想 77』清水書院、1986 年
- 徳永進『死ぬのは、こわい?』(よりみちパン!セ) 理論社、2005 年
- 西研『ニーチェ：ツアラトウストラ』(NHK「100 分 de 名著」ブックス) NHK 出版、2012 年
- ニーチェ (氷上英廣訳)『ツアラトウストラはこう言った (上)』(ワイド版岩波文庫) 岩波書店、1995 年
- ニーチェ (氷上英廣訳)『ツアラトウストラはこう言った (下)』(ワイド版岩波文庫) 岩波書店、1995 年
- 日蓮宗 いのちに合掌「お釈迦さまの教え」
<http://www.nichiren.or.jp/buddhism/shaka/02.php> (2017 年 1 月 6 日閲覧)
- 林和清『日本の涙の名歌 100 選』(新潮文庫) 新潮社、2014 年
- ヘルマン・ヘッセ (フォルカー・ミヒェルス編、岡田朝雄訳)『人は成熟するにつれて若くなる』(草思社文庫) 草思社、2011 年
- 細川貂々『大丈夫、みんな悩んでうまくいく。：てんてんの「十牛図」入門』(朝日文庫) 朝日新聞出版、2011 年
- まど・みちお詩、ささめやゆき絵『くうき』理論社、2011 年
- 丸山健二『生きるなんて』朝日新聞社、2005 年
- 諸富祥彦『人生に意味はあるか』(講談社現代新書) 講談社、2005 年
- 山田無文『十牛図：禅の悟りにいたる十のプロセス』禅文化研究所、1982 年
- ヨグマタ相川圭子『魂を浄化するたった 1 つの方法』角川書店、2014 年
- ラルフ・ヴィーナー編著 (酒田健一訳)『笑うショーペンハウアー』白水社、1997 年
- 臨済宗 妙心寺派 寶樹山 萬福寺「禅のこみち」
<http://www.tees.ne.jp/~houjuzan/index.html> (2016 年 10 月 19 日閲覧)