



落着の問題圏：無を巡って（一）

著者	山本 幾生
雑誌名	関西大学東西学術研究所紀要
巻	36
ページ	A49-A70
発行年	2003-03-31
その他のタイトル	A Sphere Where 'Gelassenheit' Comes into Question (?)
URL	http://hdl.handle.net/10112/16218

落着の問題圏 — 無を巡って(一) —

山 本 幾 生

A Sphere Where 'Gelassenheit' Comes into Question (II)

Ikuo Yamamoto

In my previous paper, the sphere where 'Gelassenheit' comes into question was discussed from the viewpoint of freedom. In this paper, it is discussed from the viewpoint of nothingness, especially as discussed by Schopenhauer, and negation of will. Furthermore, the subject of the discussion is the mode of thought on nothingness, rather than the nothingness itself. It is intended to lead to how the 'Gelassenheit' should be. First, it is made clear that Schopenhauer critically studied Kant's classification of 'nihil privativum' and 'nihil negativum' and, by doing so, subsumed them as relative nothingness, and also that he thought about relative nothingness as negation of cognition, not as nothingness of the object (emptiness).

At the same time, it is suggested that his negation of will is positioned in the activity where the will itself has the self-recognition through the world as the idea. These two points further lead to the following conclusion in this paper. That is, Schopenhauer's mode of thought on nothingness is not the same as that of Kant in which nothingness is regarded as empty, or as that of the German Idealism which leads to the Absolute. Rather, Schopenhauer thought about the 'Gelassenheit' of the sage while remaining in the position of the relativity of cognition through discussing the objectification and negation of will in itself.

一 はじめに

本論表題にある「落着」とは、日常よく語られる「落着（おちつき、ラクチャク）」を指しているが、考察の主題となっているのは、エックハルト、ショーペンハウアー、そしてハイデガーにおいて語られた「落着（Gelassenheit）」である。しかも彼らにおいて落着は意志の否定（Verneunung, Negation）あるいは意志の滅却（Willenslosigkeit）、非・意欲（Nicht-Wollen）、あるいは意志の放擲（lassen）として語られる。したがってこの考察で目指しているのは、彼らにおいて意志の「否定・非・滅却・放擲」を通して出現する落着を、意志的表象的な日常の圏域に対して際立たせること、しかも日常の圏域から見れば「落着」が一つの問いになる「問題圏」として提示することである。では、そもそも、落着において意志には「否定・非・滅却・放擲」されなければならない問題が含まれているのであろうか。この問題を意志における自由の観点から論じたのが前稿¹⁾であった。すなわち、意志は日常世界において意志的表象的に自由に世界を投企しうるが、却ってその世界に拘束されるという矛盾をはらんでいた。これに対して、意志的表象的世界そのものから自由であり、従って意志自身によっても妨げられることのない自由を、エックハルトの語る落着における自由に求め、前稿ではそれを〈無碍としての自由〉と名付けた。ここで問題として生じるのは、落着は意志自身によっても妨げられ無い、あるいは落着は意志的で無い、という際の「無い」である。すなわち、落着において意志が「否定・非・滅却・放擲」されるのであれば、これによって「意志は存在し無い」「意志の無」となるのであろうか。とりわけ日常の世界が意志的表象的に開示されるのであれば、「意志の無」と共に日常的世界もまた「世界の無（世界は存在し無い）」となるのだろうか。しかしこれらの問いに先立って、そもそも「無」とはどのような事態なのであり、またどのような意味で語られているのであろうか。それどころか、「無」は、そもそも、思索の対象にさえなりうるのであろうか。

ここで我々はパルメニデスの警告を思い起こすべきであろう。「必要なのはただ在るもののみが在ると言いかつ考えることである。なぜなら、在るものは在り、無いものは在らぬからである」²⁾。この警告を顧慮して言えば、本稿はもちろん、落着という何らかの在り方を主題にしている。しかもその在り方を一層明瞭にするために、「落着は意志的で無い」という際の「無」を経由する。つまり、この考察は落着という在り方と意志的な在り方を共に主題としながら、双方の在り方が「無」によってどの様に隔てられているのかを検討し、これによって双方の圏域を確定しようとするのであり、その「無」が双方の圏域を隔てると同時に結びつけながら「落着の問題圏」を形成していることを明らかにしようとするのである。したがって、無

が考察の対象にされるのではない。意志的在り方、落着という在り方、そして落着の問題圏、これらにおいて無がどの様に思索されているのかという、無の思索様式が問題とされるのである。「無を問う様式は、在るものを問う様式を測る尺度と印として見做すことができる」³⁾。

本稿——無を巡って(一)——では、無を四つに区分したカントの思索を出発点にして、ショーペンハウアーの「意志の否定」と共に語られている「否定」そして「無」に立ち入ることにする。ショーペンハウアーの語る無は、一方ではカントの思索様式を参照指示しながら語り出されていると共に、他方ではエックハルト並びにハイデガーにおける無の思索様式を見届けるために——無を巡って(二) 以下続く——一つの基準を提供しようと思われるからである。

二 欠如的無と否定的無

カントにおける無の区分はカテゴリーの四区分に対応している。彼にとって認識の対象一般がカテゴリーによって可能になる限り、「対象が何らかのもの (Etwas) であるか、それとも無であるか、この対象区分は、カテゴリーの分類や割振りに従って進められる」(B346)⁴⁾からである。したがって彼にとって問題とされている無とは、「対象の無」(対象が無いこと)であり、これが認識一般と同時に対象一般をも可能にする条件であるカテゴリーの区分から思索されているのである。すなわち、量のカテゴリーに関しては、①「対象なき空虚な概念 (理性的存在 *ens rationis*)」としての無、例えば、ヌーメナ。質に関しては、②「概念の空虚な対象 (欠如的無 *nihil privativum*)」としての無、例えば、影。関係に関しては③「対象なき空虚な直観 (空想的存在 *ens imaginarium*)」としての無、例えば、純粹空間。そして様態に関しては、④「概念なき空虚な対象 (否定的無 *nihil negativum*)」としての無、例えば、二直線からなる図形。以上の四つである (B347ff)。

一見して明らかなように、「対象の無」は認識 (概念と直観) と対象との相互関係の仕方に基づいて区分されている。すなわち、認識において概念 (①) あるいは直観 (③) の一方しかない場合、認識の対象は存在し無い。また、概念が存在してもそれが対象の欠如を表す概念 (②) あるいは矛盾する概念 (④) である場合、認識の対象は存在し無い。しかも、前者 (①と③) は認識の対象が存在し無いが故に概念 (①) あるいは直観 (③) が「空虚 (*leer*)」とされ、かくしてそれに対応するものは、認識の対象としては無であるが、「理性的存在」(①) あるいは「空想的存在」(③) として存在するのである。これに対して後者 (②と④) はこの逆で、対象が「空虚」とされ、「対象の無」は「欠如的無」(②) と「否定的無」(④) として性格づけられる。

このようにカントにおける「無」は、認識 (概念と直観) と対象との相関性を軸にして、

「対象の無」(認識の対象が存在し無いこと)として思索されている。そこで出現する「空虚」という概念も、まさしく認識と対象との相関性(一方があって他方が無い,双方共に無い)の中で使われている。以下では対象が空虚とされる欠如的無と否定的無に注目したい。この二つの概念がショーペンハウアーによって批判的に受容されているからである。

まず、欠如的無は質に関するカテゴリーに対応したもので、そこには否定(Negation)が含まれていた。したがって、カテゴリーとしての否定が、対象においては対象の欠如として、つまり欠如的無として思索されている、と見ることができよう。例えば、影とは光の無い(欠如した)状態(光の否定)である。概念と対象との関係から見れば、影という概念はあっても、実在性をもったもの、いわば「影なるもの」は無いのである。つまり概念は存在しても対象は空虚となる。ここで注目したいのは、無ということが思考様式の三つの局面に絡み合いながら出現している点である。すなわち、まず、二つの概念(「光」と「影」)の関係(「影は光の無い状態(欠如)である」)に「無い」という「否定」が現れ、そしてこの概念に対応する対象の側で「欠如」(欠如的無)が現われ、これら概念と対象との相関関係において対象は「空虚」だと言われるのである。

このような事情は否定的無においても基本的に同様であろう。これは様態に関するカテゴリーに対応したものであり、そこには「現実存在(Dasein)——非存在(Nichtsein)」が含まれていた。これに代え、概念(「二直線からなる図形」)の内の各概念(「二直線」と「図形」)の間に論理的矛盾が現れることによって、概念自体が非存在となり、この概念に対応する対象がそもそも「否定」(否定的無)され、かくして概念と対象との相関関係において対象は「空虚」だと言われるのである。

以上のように見ることができれば、我々はここで無にかかわる概念をカントの思索様式に応じて三つの局面に区分して次のように表記することにしよう。第一に、無は認識あるいは判断の局面において否定辞として語られた。我々はこれを以下で〈否定〉として表記しよう。第二に、無は対象の局面で「対象の無」として語られた。カントではこれが「欠如的無」と「否定的無」と名付けられたが、我々はこれを〈欠如存在〉と〈非存在〉として表記しよう。そして最後に、認識と対象との相関性の中で「空虚」という語が使われていた。我々もこれを〈空虚〉として表記しよう。もちろんここで、カントにおいては「可能的経験一般のアリオリナ条件は、同時に、経験の対象を可能にする条件」(A111)であり、無についての思索もまた認識と対象との相関性こそが中軸におかれ、そこから「対象の無」が語られているが故に、「対象の無」としての〈欠如存在〉と〈非存在〉を〈空虚〉として表記してもよからう。要するに、我々は大別して、無を認識における〈否定〉と対象における〈空虚〉として表記しよう。

そして後者の中には〈欠如存在〉と〈非存在〉が含まれるのである。

これと同じように、我々はカントにおいて「現象の連関の総体 (Totalität)」あるいは「世界全体 (Weltganzes)」(B545) が問題になるときに語られる無についても〈空虚〉として性格づけることができよう。すなわち、カントは「純粹理性のアンチノミー」の中で理性の統制的原理の経験的使用に関する世界全体の宇宙論的理念の解決について述べる際に無を空虚と同義的に語る。すなわち、「ここでも、また他の宇宙論的問題においても、理性の統制的原理の根拠は次の命題である。すなわち、経験的背進をしても、絶対的限界の経験は見出しえないし、従って経験的に絶対的に無条件的な条件の経験も見出しえない。この命題の根拠は次の通りである。すなわち、もしそのような経験があるとするとするならば、それは無つまり空虚による諸現象の限界づけを含んでいなければならないことになるし、背進を続けることによって或る知覚を介してその限界に突き当たることになるのだが、そうしたことは不可能である」(B545)。

カントはここで、世界全体の限界づけを語り、この限界づけが無によってなされている、と語る。そしてこの無を空虚とも置き換えているのである。もちろんカントの主旨は、そのような経験が不可能であることを述べようとしているのであるが、世界全体の限界づけの経験不可能性について語る場面でしばしば空虚という語を使う。例えば「世界は現象である以上、それ自体で空虚な時間と空虚な空間のいずれのものでもあり得ない。世界は物自体ではないからである。それ故、もし絶対的に空虚な時間あるいは空虚な空間によって限界づけられているとしたら、この限界づけの知覚が可能でなければならず、この知覚によってこれら世界の端が可能的経験の中で与えられていることになる。しかしその様な経験は内容が全く空虚であり不可能である」(B549)。

このようにカントの叙述によれば、世界の全体を語るためには、世界を全体として区切っている限界あるいは端を想定せざるをえなくなり、しかもそうした限界は存在する現象の世界全体を区切るのに無とされはするが、かかる無は、経験には与えられず、内容が空虚だと言うのである。このような空虚の概念は、先に見た「対象の無」と本質的に変わりがない。すなわち、世界を全体として限界づける無は認識の対象となりえないがゆえに〈空虚〉あり、本質的には認識と対象との相関性を軸にした思考様式に基づいているのである。

そうは言っても、世界全体との連関で語られる無は先に見た無と較べて語られる文脈が、経験の個々の対象か、あるいはその全体か、という様に全く異なっている。この点は銘記しておかなければならない。とりわけ世界全体との連関で語られる無こそ、前稿で問題にされたように、〈世界創設における無〉として、エックハルト、ショーペンハウアー、そしてハイデガーにおいて積極的に語り出されたものであった。すなわち、ショーペンハウアーにおいては、

「……意志が自らを方向転換させて自らを否定してしまった人にとっては、かくも実在的な我々のこの世界さえも、その全ての太陽や銀河を含めて、——無なのである」(WI, 487)⁵⁾ という一文の中に、そしてハイデガーにおいては、「不安の中で、無は全体としての存在者 (Seiendes im Ganzen) と一つに出会う」(WM, 33)⁶⁾ という一文の中に、そしてエックハルトにおいては、「すべての被造物は純粋な無である」(EWI, 52; DWI, 69)⁷⁾ という言葉の中に現れて来るのである。これらに対してカントでは、「世界が全体として (ganz) 与えられることは決してありえない」(B550)のである。

そうであれば我々は、何らかの仕方では世界全体と共に語られる無を、カントの用語を顧慮して〈宇宙論的無〉として特記しておこう。カントはこれを認識と対象との相関性という思索様式に基づいて経験不可能であり、「空虚」である、としたのである。これに対して、ショーペンハウアー、ハイデガー、そしてエックハルトは、〈宇宙論的無〉を積極的に語る。では、無に関するカントの思索様式はショーペンハウアーにどの様に受容されたのであろうか。そして特にカントにおいて〈空虚〉とされた〈宇宙論的無〉がショーペンハウアー、ハイデガー、そしてエックハルトではどの様な思索様式に基づいて語り出されているのであろうか。我々はまず、カントからショーペンハウアーへの道筋を明らかにしよう。

三 相対的無

まず、カントで語られた無を確認しておこう。一つは認識と対象との相関性を軸にして認識の内部で個々の対象について語られる無、もう一つは対象の総体としての世界全体に関わる無である。双方は語られる文脈が異なった。無はさらに三つの局面において語られ(認識の局面〈否定〉、対象の局面〈欠如存在・非存在〉、そして双方の相関性の局面〈空虚〉)、我々はこれを大別して〈否定〉と〈空虚〉として表記した。また世界全体にかかわる無を〈宇宙論的無〉として表記した。カントではこれが〈空虚〉として捉えられていた。以上のような無に関する思索様式がカントからショーペンハウアーへ伝承される時、我々が眼目とするのは思索様式の推移であり、その推移の中で〈空虚〉がどの様に思索し直されていくのかという点にある。

もちろんショーペンハウアーにおいて無は「生への意志の否定」あるいは端的に「意志の否定」、そして「救済」に至る道筋の中で語られている。そうであれば、無の思索様式は、カントからの受容というよりも、神秘主義者としてのエックハルト、シレジウス、そしてウブネカットからの影響の方が強調されよう(WI, 450)。とりわけ『意志と表象としての世界』第4巻「意志としての世界の第2考察——自己認識に達したときの、生への意志の肯定と否定」に付されたモットーはウブネカットからの引用であった。しかし我々の見るところでは、彼はカン

トの思索様式を批判的に受容し、それを骨組みにして、エックハルトやウプネカットから聖人、救済、そして落着という、一連の思想内容を肉付けとして受容していったのである。後に見るように、彼はあくまで主観と客観との相対性という哲学の立場に留まり続けるのである。我々はまずカントからの批判的受容を吟味しながら「意志の否定」に立ち入ろう。彼が積極的な意味で無という概念を導入するのは意志の否定との連関においてであり、その過程でカントにおける無の概念を批判的に受容するのは『意志と表象としての世界』正編の最終章（第71節）においてである。本稿ではその道筋を必要な限り辿っていこう。

まず、ショーペンハウアーは救済に至るために意志の否定を提示し（第68節）、これが自殺とは異なること（第69節）、そして意志の否定によって生じる実在的矛盾と哲学的矛盾を解消し（第70節）、最終章に至って意志の否定に対して想定される一つの非難を提示する。すなわち、この世界は意志の現出態（Objektivität）であり、その意志が否定されれば、この世界は苦悩から救済されるどころか「空虚な無」へ陥ってしまうのではないか、という非難である（WI, 483）。これに対して彼は、無の概念を適切に理解する必要がある、と言う。すなわち、無は、それによって否定されるべきものに関係している限り、本質的に相対的概念である。そして相対的である以上、否定と肯定との標示が交換可能である。これが無に関する彼の基本的考えである（WI, 484）。この見地からすれば、カントの言う欠如的無も相対的無に入れられる（WI, 484）。影は光が無い状態である以上、欠如的無としての影は、常に光に関係づけられており相対的である。これに加えてカントの言う否定的無も、相対的無に入れられる。というのは、これもまた、「より高次の立場から考察されるならば、言い換えれば、別の概念に包摂されるのであれば、依然として一つの欠如的無にすぎない」（WI, 484）。これはカントが提示した例で考えてみれば次のようになろう。「平行線からなる図形」は高次の類概念である「図形」という観点から考察される場合、「図形」の欠如という「欠如的無」に、従って相対的無に組み入れられることになる。かくしてショーペンハウアーにとって、「いかなる無も、他なるものへの関係において思惟されてのみ無なのであり、この関係を、それ故にまたその他なるものを、前提しているのである」（WI, 484）。

このようにカントの言う欠如的無と否定的無が共に相対的無に包摂されるとき、そこに、ショーペンハウアー独自の思考様式が現れているのではないか。すなわち、彼にとって無は、本質的に、他なるものへの否定関係として相対的に考えられている以上、カントの思索様式からすれば常に認識の局面に否定辞として現れる〈否定〉を意味することになろう。このことは、肯定と否定との表示の交換可能性に端的に現れている。影と光を例に取れば、対象の局面では「影は光の無い状態」つまり「影は光という存在者の欠如（欠如的無）」であったのに対して、

認識（判断）の局面では、存在する光について「影は光で無い」と言うこともできれば、逆に「光は影で無い」と言うこともできよう。前者の言い回しでは、影に無（否定）が、後者の言い回しでは逆に、無（否定）は光に標示されるのである。このような標示の交換にもかかわらず、ショーペンハウアーにとっては光が一つの表象として存在し、影もまた一つの表象として存在することには変わりはない。存在と無の交換は、あくまで標示の交換であり、つまり認識（判断）の肯定と否定との交換であって、対象の存在と無との交換ではない。このようにショーペンハウアーにおいては、認識と対象との相関性を軸にしたカントの思索様式を範にして表象としての世界の主観と客観を考えるが、無に関する思索は、認識の局面に限定され、〈否定〉として思索されているのである。この点にカントと一線を画すところがある。しかもそれは、無を適切に理解するためだと言うのである。これはどの様なことを意味しているのであろうか。

まず注意したいのは、カントの言う否定的無に対するショーペンハウアーの態度である。ショーペンハウアーの理解では、否定的無は「いかなる観点からも無である」（WI, 484）ような無を意味している。相対的無が他への関係における無であるなら、かかる否定的無は相対的無とはなりえない。むしろ、絶対的と形容されるべきであろう。実際彼は否定的無と絶対的無を同義的に使うときがある。すなわち、「絶対的無、すわなち、全く本来的な否定的無は、いかなるものも思索されえないのである」（WI, 484）。我々はここで、絶対的無と同義的に理解されている否定的無に「全く本来的な」という形容詞が付されていることに注意したい。というのも、カントの言う否定的無は、ショーペンハウアーからすれば、相対的無のもとに包摂されたからである。ということは、カントの言う否定的無はまだ「全く本来的な否定的無」に至っていないことになる。言い換えれば、ショーペンハウアーはカントの言う否定的無を相対的無に入れることによって、「全く本来的な否定的無」すなわち「絶対的無」に対してカントとは別の思索様式によって、しかも相対的無からすれば「思索されえない」という仕方で接近する余地を残しておいたのではないだろうか。これが無を適切に理解することによって意味されていることではないだろうか。

そこで、カントの思索様式との違いを一層明確にするために、我々は改めて、意志の否定に向けられた非難に注目したい。というのは、その非難の中で語られる「空虚な無」こそ、カントの思索様式に基づいて生じた「対象の無」としての〈空虚〉を意味しており、従って、かかる〈空虚〉に対するカントとショーペンハウアーの態度の違いから双方の思索様式の違いが明瞭になってくるからである。

まず、その非難を確認しておこう。それは、意志が否定されれば、それと共にこの世界も「空虚な無」に陥ってしまうのではないか、という非難であった。これは世界全体に関わるこ

とであるが故に、この非難の中で語られる「空虚な無」は〈宇宙論的無〉に関わる。他方、カントにおいて〈宇宙論的無〉は、世界全体を限界づける無として経験には与えられず〈空虚〉であった。何れも、存在するこの世界全体が〈非存在〉に陥ることとして思念されているのである。これは認識と対象との相関性、つまり主観（Subjekt）と客観（Objekt）との相関性という観点から、ショーペンハウアーの文脈の中で捉えれば次のようになろう。まず、出発点になる彼の説は、世界は意志の現出態であると同時に意志の否定によって救済に至る、というものであった。これに対して非難が生じた。意志が否定されればこの世界も空虚な無に陥る、という具合である。この非難の思索様式においては、世界は対象（Objekt）の側におかれている。これは彼の説からすれば、世界は意志の現出態（Objektität）であることに他ならない。そして意志が否定されれば、その現出態である世界（対象）が〈非存在〉になり、かくして認識（Subjekt）と対象（Objekt）との相関性の局面で世界は〈空虚〉だとされるのである。そうであれば、この非難自体が、そしてショーペンハウアーの基本的な思索様式も、本質的には認識と対象との相関性を軸にしたカントの思索様式に基づいていることになろう。しかしながら無に関して見るならば、カントはこうした無を経験不可能で〈空虚〉だとして退けたのに対して、ショーペンハウアーは、この非難における「空虚な無」という理解が不適切だとして無の適切な理解を提示する。この差異こそ、カントの認識枠組みを踏襲しながらも、こと無に関してはカントと一線を画すところではないだろうか。我々はそれを次のように言っても差し支えないであろう。すなわち、ショーペンハウアーが通常非難に答えて無を適切に理解しようとする試みは、「意志の否定」による「無」を「空虚な無」への移行として捉える思索様式に反対し、従って無に関してはカントと別の思索様式によって、〈宇宙論的無〉を、したがってまた絶対的無を、適切に理解しようとする試みである。その一歩として彼は、カントの欠如的無を相対的無として性格づけ、しかも一見したところ絶対的無の如きカントの否定的無が相対的無であることを暴露し、その反面、「絶対的無、すなわち、全く本来的な否定的無」へ接近する余地を残したのである。

そうであれば、意志の否定、〈宇宙論的無〉、そして絶対的無を適切に理解するのは、カントの「対象の無」を通してではない。ここでは無は〈空虚〉であった。そうであれば残されているのは、まさしく彼が無の本質として捉えた相対的無、すなわち、認識の局面に限定した〈否定〉による他ないのである。言い換えれば、〈否定〉の相対性を顕著に表わしている存在と無の標示の交換可能性による他ないのである。標示の交換可能性は、例えば影という一つの表象と光という他の表象との交換を意味してはいない。つまり表象としての実在的客観には触れないのである。標示として交換可能な無は、認識の否定であって、「対象の無」ではないのであ

る。かくして「意志の否定」を適切に理解する思索様式とは、まず、意志を対象の側 (Objekt) に据えて意志を否定するのではなく、認識する側 (Subjekt) に据え、次に、その認識に関して肯定と否定を交換可能にする、そのような思索様式である。これが彼の言う「逆転した立場」(WI, 485) に他ならない。すなわち、無を対象の無から認識の側面へ転換することによって存在と無との標示の仕方を先の非難における標示と逆転しようとする立場である。

まず、先の非難における存在と無の標示の仕方を改めて確認しておこう。この世界は個々の存在する事物に満たされており、存在の世界として標示されている。ショーペンハウアーからすれば、このように個体化の原理に支配されたこの世界は表象の世界であり、しかも表象の世界は「意志の現出態、顕示態 (Offenbarung), 鏡」(WI, 196) である。従って、意志が否定されるのであれば、この世界も否定されることになる。この世界は意志と共に消滅しく空虚となる。この非難では、表象の世界が存在する世界であり、意志を否定することによって意志が無という標示を受け、それと共にその現出態である表象としての世界も「空虚な無」へ陥るのである。かくして無は闇のごとく恐れられる。これは先に見たように、本質的にはカントの思索様式に基づいたものであり、また無を闇のごとく恐れるのは我々の通常の日常的な態度であろう。以下ではこれを通常の間立場あるいは日常の間立場と呼ぶことにしよう。

これに対して逆転した立場においては、表象と意志に対する存在と無の標示が逆転されることになる。すなわち、通常の間立場では世界が存在として標示され、意志の否定 (意志の無) においてこの世界が無となるのに対して、かかる標示の逆転とは、意志を存在として標示し、そしてこの標示に基づいて、意志を対象として捉えることなく、しかも意志の否定 (無) を標示の交換可能性において思索することを意味する。これが逆転した立場における思索様式となる。意志の否定、〈宇宙論的無〉、そして絶対的無は、ここでこそ適切に思索されるのである。

四 意志の否定

まず確認しておきたいのは、逆転した立場で思索される意志の否定 (無) における無は、通常の間立場で語られるものと意味が異なるという点である。というのは、逆転した立場は意志と表象に対する存在と無の標示が交換可能な立場である以上、ここでの無は、通常の間立場のように認識と対象との相関性において「対象の無」として思索されているのではなく、認識における相対的無として思索されなければならないからである。要するに、通常の間立場で現れる無は〈空虚〉であり、逆転した立場で出現する無は〈否定〉である。ショーペンハウアー自身、逆転した立場においては、意志を対象として捉えることなく、そして無を認識における〈否定〉として捉えている。彼は次のように語る。

我々が生への意志それ自身である限り、かの無〔意志の無〕は我々〔生への意志〕によって否定的にしか認識され標示されない。なぜなら、まさしくここでは〔意志の無においては〕、「等しいものは等しいものによってのみ認識される」というエンペドクレスの古き命題は、我々〔生への意志〕からすべての認識を奪い取る〔否定する〕からである。ちょうどこれと逆に、我々〔生への意志〕の全ての現実認識の可能性は、すなわち表象としての世界は、言い換えれば意志の現出態は、結局、まさにこの命題に基づいている。なぜなら、世界は意志の自己認識だからである。(WI, 485. 強調点は引用者)

ここでまず注意したいのは、引用文中の「我々」は「生への意志」とされている点である。従って、引用文中において、「我々によって認識される」あるいは「我々の認識」とは、「生への意志が認識する」という意味になる。これによって、まさしく、意志は主語 (Subjekt) の位置に置かれ、認識の対象 (Objekt) とはならない。かくして「認識する」という動詞の主語には意志が置かれ、その対象には存在する世界が置かれ、主語に対して肯定 (存在) と否定 (無) との標示の交換可能性が思索可能となる。そしてこれがエンペドクレスの命題から特徴づけられることになる。すなわち、意志の否定においては、意志が無という標示を受け、表象は存在という標示を受けているが故に、「等しいものは等しいものによってのみ認識される」という命題に基づけば、無としての意志は存在としての表象を認識できないことになる。すなわち、意志は表象 (存在) で無い (否定) のであり、無と存在は等しいものではないからである。これに対して存在している表象界が意志の現出態であれば、先とは逆に、意志が存在という標示を受け取り、かくして存在としての意志は、現出している限りでの意志自身を認識できることになる。すなわち、表象が意志の現出である限り、意志は表象 (存在) で在る (肯定)、存在と存在は等しいものだからである。

このように、意志が表象 (Objekt) から意志自身へ、という具合に、認識の主語 (Subjekt) に当たる意志が方向転換 (Wendung) をして自己認識に達することによって、意志に対する存在と無の標示が交換可能になるのである。そしてこの方向転換における標示の交換を惹起させる梃子ともなっているのが、「表象としての世界は意志の現出態である」という命題である。しかもこの方向転換が、引用文の最後で述べられている「意志の自己認識」なのである。すなわち、「意志の否定・止揚・方向転換」が「意志の自己認識」なのである (WI, 485)。要するに、ショーペンハウアーの言う「意志の否定」は、「世界は意志の現出態である」と「世界は意志の自己認識である」という二つの命題の中で思索されているのである。あるいは、無を適切に思索することによってこれら二つの命題が語られるに至った、と言った方が良いかもしれない。我々はこれら二つの命題を次のように理解することができよう。

まず、前者の命題「表象としての世界は意志の現出態である」は肯定（存在）と否定（無）の標示の交換という観点から次のように理解できよう。すなわち、意志が現出することによって表象としての世界が存在するのであれば、これは、意志がそれ自身で無いものになること、すなわち、意志が無であることに等しい。しかし、存在と無という標示は相対的に交換可能である以上、これは逆転する。すなわち、表象としての世界が意志の現出態である限り、意志は、現出した限りでの意志自身を認識しているのである。かくして命題「表象としての世界は意志の現出態である」は、命題「世界は意志の自己認識である」になる。ここでは、存在の標示は意志に当てられることになる。かくしてエンペドクレスの命題が、前者においては認識の不可能性（否定「意志は世界（他なるもの）を認識しない」）を、後者においては認識の可能性（肯定「意志は世界（自己）を認識する」）を語っていることになるのである。このように見れば、「意志の否定」における「否定」とは、意志が他なるもの（表象）になること、あるいは他（表象）への関係性を持つことを意味する。ショーペンハウアーにとって無の本質は、まさしく他への関係性としての相対性にある。

ところで、他への関係性が相対性を意味するのであれば、他への関係性をもたないでそれ自体で存在するものは自体的なものとなろう。彼が意志を自体的なもの、カントの用語を使って「物自体」と性格づけるとき、これはもちろんカントと同じ意味で使っているわけではない。彼はカントの物自体を捉えて、カントの物自体は主観に対する客観という意味合いが与えられてしまったと批判するのである（WI, 205f.）。したがってショーペンハウアーが意志を物自体とするとき、意志を主観に対置された客観あるいは対象の側に「対象X」として、あるいは表象界の背後の根拠として、設定しているのではない。もしそうであれば、「意志の否定」は「対象の無」に、したがって〈空虚〉になってしまう。それ故、意志が物自体であるとは、意志が他によって対象化・相対化されない主語（Subjekt）の側にあつて自体的に存在するものであることを意味しているのである。彼にとって物自体は対自（für sich）に対する自体（an sich）という意味で理解されねばならない（WII, 216）と同時に、対象の側ではなく主語の側にあるものとして理解されねばならない。

このように見るなら、意志の否定とはまさしく自体的なものが他へ関係し、相対化することに他ならず、意志の「現出化（客観化：Objektivierung）」に他ならない。もとより、自体的なものは自体的なものとしては認識されない。認識は主観と客観との相関性において、つまり、表象としての世界において成立するからである。そうである以上、相対的な立場にあっては、自体的なものの認識は、相対化される限りでの自体的なものの認識ということに甘んじなければならぬ。しかも自体的なものがカントの如く対象の側に捉えられてはならないなら、我々

は注意深く次のように言う必要がある。すなわち、自体的なものとは、それ自体が自らを相対化する限りでの自体的なものでなければならない。しかも我々が自体的なものを認識しうるのは、自体的なものが自らを相対化することによって自らを認識する以外にはないのである。要するに、自体的なものは、それ自体が相対化しなければ他によって対象化されてしまうのであり、したがって、それ自体が相対化しなければ我々はそれについてのいかなる認識も得ることができず、ましてやそれが存在するとも無いとも標示することさえできないのである。これ以外には、ちょうどショーペンハウアーに批判されたカントのように、主観を離れた対象の位置に物自体を設定し、それが認識とは独立に存在し、しかも表象界の根柢の如くにこの世界を成り立たせているのだ、と思念する他ないのである。ここでは、物自体もこの世界も、認識の対象の側に位置し、かくしてこの様に想定された物自体としての意志が否定されるとき、先の非難が生じてくる。すなわち、意志が否定されるなら、それと共にこの世界も〈非存在〉に陥り、まさしく一切が「対象の無」になり、〈空虚〉に陥る、と非難されるのである。したがって、無を〈空虚〉として捉えることに反対し、なおかつ無を対象ではなく認識の局面で思索するショーペンハウアーにとって意志が物自体であるとは、意志が主語の側に自体的に存在し、しかも自らが相対化する限りでの自体的なものとしてしか存在しえないということの意味しているのである。

このように通常の立場から逆転した立場への移行において肝要なのは、意志の否定における無を適切に理解するために〈空虚〉に反対して無を〈否定〉として捉え、対象ではなく認識の局面にのみ適用するという点にある。これによって、逆転した立場では存在（肯定）と無（否定）との標示が認識に対して交換可能になると共に、認識もまた、認識と対象との相関性というよりも、むしろ意志の自己認識という形態をとる。このようにして、自体的なものを認識とは独立な物自体の如くに思念するカント的思索様式が撤回され、自体的なものは相対化においてこそ存在と無の標示を受け取ることができるようになる。標示の交換可能性の梃子となるのが、「意志の現出」としての「意志の自己認識」である。意志の否定は、かくして、意志の自己認識に収斂する。

彼は次のように言う。「私の全哲学は次の一つの表現に纏めることができる。すなわち、世界は意志の自己認識である」(HNI, Nu.662)⁸⁾。この言葉は『意志と表象としての世界』第一版公刊(1819年)の2年前の1817年の遺稿からであり、ちょうど主著の構想が纏まって執筆中の時と推察される。しかも彼にとって「意志の自己認識」は「否定的」な自己認識である。「意志の自己認識」は「意志の否定・止揚・方向転換 (Verneinung, Aufhebung, Wendung des Willen)」(WI, 485)として考えられる。すなわち、「……意志は、どの様に起こるにせよ

己れの現出化によって自己認識に至り、これによって、意志の止揚・方向転換・救済が可能になる」(WII, 740)。ここでは、否定は、「否定・止揚・方向転換」という一連の活動あるいは運動の中に位置づけられており、この動きが「意志の自己認識」として捉えられている。すなわち、意志は自己で無いもの（否定）として現出することによって（止揚）、意志は表象としての世界の中で意志自身を認識するに至る（方向転換）のである。

我々はここで、無（否定）が自己認識の活動の中に位置づけられている点に関して、フィヒテからヘーゲルに至るドイツ観念論の哲学を考慮しなければならないであろう。とりわけ彼が「通常の立場」に対して「逆転した立場」ということを語るとき、ヘーゲルが哲学を常識に対して「転倒した世界」と呼んだ思考様式を見届ける必要がある⁹⁾。しかし我々はここでドイツ観念論の哲学との親近性に立ち入るよりもむしろ、ショーペンハウアーが「逆転した立場」を「哲学の立場」として昇華すると同時に、これを聖人の境地と対照させながら、哲学の立場の限界を語っている点に注目しよう。というのも、この限界の自覚にこそ、ドイツ観念論に接しながらも、それとは一線を画し、「絶対的無」の余地を残しながらも「思索されえない」という仕方ではか語らなかつたショーペンハウアー独自の思索様式が現れていると思われるからである。その限界地点を彼は「限界石」(WI, 486)と呼ぶ。

五 絶対的無と限界石

さて、以上のような逆転した立場は否定的認識の立場、哲学の立場である。それは否定的である限りまだ消極的な立場にすぎない。これに対して積極的な立場とは、「哲学が意志の否定として否定的にしか表現しえないことについて、何らかの仕方で積極的な認識を獲得する」(WI, 485) 立場である。これが聖人の境地である。哲学の立場が基本的に主観と客観による認識の立場であるのに対して、「かかる境地は、元来、認識とは名付けることができないのである。なぜならそれは、もはや主観と客観という形式をもたないし、さらには、他には伝達不可能な固有な経験によってしか獲得できないからでもある」(WI, 485)。我々はここに至ってショーペンハウアーの思索様式をその限界地点において見届けることができよう。

通常の立場では意志の否定は認識と対象との相関性において〈空虚〉として出現したのに対して、哲学の立場においては〈否定〉的な自己認識として現れた。哲学の立場とは主観と客観という枠組みにおける自己認識の立場である、と言えよう。それは表象としての世界における認識のみならず、意志においても、意志 (Subjekt) は意志の現出化 (Objektivierung) において己れ自身では無い表象 (Objekt) として現出することを通してしか自己を認識できないように、どこまでも主観と客観との相対的な立場に留まる。これに対して聖人の境地は、主観と客

観という形式を持たず、従って認識の立場ではない。それはもはや立場と名付けることすらできない。概念が表象の表象である以上 (WI, 48), その境地は概念によって名付けることも、認識することもできない。すなわち、「いかなる観点からも無」なのである。先に見たように、彼が否定的無を「いかなる観点からも無」であるものとして捉え、しかもカントの否定的無を欠如的無とみなして相対的無に組み入れることによって「全く本来的な否定的無」を「絶対的無」として捉えているのであれば、我々はこのに至って、絶対的無が聖人の境地を標示する表現として残されていたと理解することができよう。もちろん「絶対的無は思索されえない」と言われていたように、ショーペンハウアーが哲学の立場で絶対的無について積極的に語ることはない。しかし我々はそれを哲学の立場から次のように語ることはできないのではないだろうか。

彼にとって無の本質が否定されるべき他のものへの関係に求められ、この故に無が相対的無として特徴づけられるのであれば、絶対的無とは、こうした他への関係すら持っていないことになろう。しかも他への関係は、翻って他によって拘束されることを含意するが故に、他への関係を持たないとは、他によって拘束されず自由であることを意味しよう。それ故、相対的無が他の否定であるのに対して、絶対的無は他から自由なる否定となろう。我々はこのに至って前稿で主題化した〈無碍としての自由〉との接点に到達する。彼は聖人の境地を次のように言う。「意志は十全な自己認識に至り、全てのものの内に自らを再発見し、自由に (frei) 自己自身を否定した」(WI, 486)。我々はこので述べられている「自由なる否定」の「自由」の内に、何ものにも妨げられることのない〈無碍としての自由〉を、そしてかかる「自由」に絶対的無の「絶対的」の意味を見出すことはできないのではないだろうか。もちろん哲学の立場は、絶対的無を自体的に積極的に捉えることはできず、「絶対的」は「無碍 (何ものにも妨げられ無い)」という否定において、「無」もまた〈否定〉においてしか捉えられない。彼は次のように言う。「どこまでも哲学の立場に立ち続ける我々は、ここで、否定的認識で十分であり、積極的認識の最後の限界石に到達したことで満足しなければならない」(WI, 485f.)。ここで我々が特に注目したいのは「限界石」である。ここに、聖人の境地 (絶対的無) と哲学の立場 (相対的無) との接点が認められるのではないだろうか。言い換えれば、この「限界石」こそ、自体的なものが自ら相対化し、相対的認識が可能になる地点であり、したがって「絶対的無」を「自由なる否定」として語りうる地点ではないだろうか。

まず、「限界石」は「最後の限界石」と言われている。これは、否定的認識の方から積極的認識である聖人の境地に向けて歩を進め、もはやこれ以上先へは進むことのできない「最後の」地点であることを意味しよう。それは、意志が自己を否定し、止揚し、そして方向転換した地点、すなわち自己認識に達した地点に他ならない。その一方で、「限界石」は「積極

的認識の限界石」と言われる。これは相対的認識からみた「最後」の地点が、同時に、聖人の境地（絶対的無）が相対的認識に対して姿を現わす地点でもあることを意味していよう。だからこそ哲学の立場はこの地点で、「絶対的無は思索されえない」として、あるいは絶対的無を「自由なる否定」として語るができるのである。このような、聖人の境地の相対的認識への現われは、また、「余韻」として次のようにも言われている。すなわち、聖人における「海のごとくどこまでも静かな心境、深い安らぎ、揺るぎない確信と明朗さ」の「純然たる余韻が、ラファエロとコレッジョが描く顔にあり、完璧で確かな福音なのである。すなわち、認識のみが残っており、意志は消失（verschwinden）しているのである」（WI, 486）。我々はこの一節を以下のように解釈することができるのではないだろうか。

まず、「ラファエロとコレッジョが描く顔」とは、「絵」としてあり、一つの表象である。従ってその「絵」は表象界を意味し、しかも何かが描かれている絵として、まさしく「意志の鏡」を意味する。そして「鏡」が映し出しているのが、聖人の顔である。しかも「鏡」に映った「顔」には意志が消失している、と言うのである。すなわち、聖人は意志の現出態である現象界にあって「意志が消失し」、「意志が全く滅却して真に落着いた状態」（WI, 448）にある。意志の鏡は意志が消失していることを映し出しているのである。したがって表象界に「残っている」のは「認識のみ」になる。このような「意志が滅却した状態」が「意志の鏡」に映し出された「顔」に「余韻」としてある、とショーペンハウアーは言うのである。そうであれば、「絵」という表象界の中にある「描かれた顔」こそ、一方では表象であると同時に、他方では聖人の心境が余韻として現われている地点、すなわち限界石を意味することになろう。哲学の立場は、この限界石に立ち、一方では、聖人の心境を意志の否定そして意志の自己認識として否定的に語るほかない。そして他方では、通常立場に対して、「聖人の生涯や行状を考察することによって、……すべての徳と神聖の奥に最終的目標として浮かび、子供たちが闇を恐れるように我々が恐れている、かの無に付着する暗い印象を、拭い去らなければならないのである」（WI, 487）。哲学の立脚点は、通常立場と聖人とを結ぶ限界石にある。そうであれば限界石こそ、意志と表象としての世界が意志の自己認識として現出する地点であり、従って意志としての世界と表象としての世界との「絆」であり、表象としての世界を形成する「極」となるのではないか。我々は限界石に定位して、かかる「絆」と「極」を見極めておこう。

意志と表象としての世界において、表象としての世界が根拠律に従った世界であり、意志としての世界がそうではないなら、ここでの問題は、自体的な意志が相対的な表象としての世界にどのように関係するのか、という点に収斂しよう。我々はこの関係こそ、これまで見てきたように、自体的なものが自らを相対化させることとして、意志の否定としての意志の現出化、

意志の否定的な自己認識に求めることができよう。この現出化において、自体的な意志が根拠律の世界に現出した姿をショーペンハウアーは「意志が可視的になった姿 (Sichtbarkeit des Willens)」と呼び、それを物質 (Materie) に、したがって身体に求める¹⁰⁾。すなわち、「物質は意志が純然と可視的になった姿であり」、「これとまったく同様に、我々の身体は我々の意志が可視的になった姿に他ならない」(WII, 350)。それ故にこそ彼は、「物質は意志としての世界と表象としての世界の絆である」(WII, 349)と語り、「意志と身体との同一性」を「最高の意味での哲学的真理」(WI, 122)と呼ぶのである。彼自身が言うように、彼の哲学が「世界は意志の自己認識である」という言葉に集約されるのであれば、その哲学的な基礎づけは、「意志と身体との同一性」という「最高の意味での哲学的真理」に求められている。本稿ではこの「哲学的真理」に立ち入ることはせずに、「絆」の、いわば「結び目」に注目したい。おそらくその「結び目」が、「意志と身体との同一性」における「同一性」の意味へ通じる手がかりになると思われるからである。

さて、物質は意志が可視的になった姿であり、したがって意志としての世界と表象としての世界との絆であるならば、それはまた表象としての世界を形成する「極」にもなろう。すなわち、「表象としての世界、客観的世界は、いわば二つの極からなる球の如くである。二つの極とはすなわち、認識の形式をもたない認識主観そのものであり、そして形式と質をもたない物質である」(WII, 18)。ここで挙げられている「認識主観」と「物質」は、表象としての世界を形成する主観と客観という形式を形成する。しかも認識主観の形式は根拠律であり、その客観的相関者が物質であり (WI, 4; WII, 348)、この二つの極によって、根拠律に従う表象としての世界が形成されるわけである。しかしながらここには一つの前提があろう。それは、表象としての世界が二つの極からなっているということ、「主観と客観とに分裂 (Zerfallen)」(WI, 3) しているということである。これは『意志と表象としての世界』正編第一節の中の表現であるが、では何が分裂するのであろうか。これに対してショーペンハウアーは学位論文『充足根拠律の四重の根について』の中で答えている。「我々の意識は、感性と悟性と理性として現象する限り、主観と客観に分裂する」(G, 18)¹¹⁾。それでは、「我々の意識」はなぜ「分裂」するのであろうか。

この問いに対してショーペンハウアーは何も答えていない。それはこの問いがまさしく「極」に対して向けられた問いだからであろう。言い換えれば、根拠律は「極」の形式である以上、「極」によって形成された世界の中の諸々の表象には適用されこそすれ、「極」自体には適用されないのである。「極」はまさしく世界全体の限界づけの地点であり、したがって根拠律の拘束から自由であり、カントの言葉を借りれば「絶対的自発性」(B474) が求められる地

点なのである。したがって「なぜ分裂するのか」という問いに対しては、自から分裂する、これが「限界石」における回答となろう。ショーペンハウアーにおいて意志が因果性（相対性）から自由な自体的なものとして捉えられているのであれば、ここで、意志こそ絶対的自発性を本性としたものとして求められていることになろう。かくして我々は次のように言っても良いであろう。すなわち、「我々の意識」の「主観と客観への分裂」は、それ自身、「意志の現出」に他ならないのであり、絶対的に自発的な活動なのである。しかもかかる分裂によって相対的な表象界が形成される以上、意志の活動性とは、自体的なものが自ら相対化する活動のことに他ならない。かくして『意志と表象としての世界』正編の冒頭に挙げられた命題「世界は私の表象である」も同様に理解できよう。すなわち、「表象としての世界」は、「私 (Subjekt) の絶対的自発性」という「意志」の現出に他ならないのである。

このように意志は、「限界石」において、一方の極として物質という姿をとり、他方の極として認識主観が成立する。ここで、認識主観に対しては「意志の可視化」という表現は使われていない。可視化とは客観化であるのに対して、認識主観はどこまでも主観だからである。そうであれば、そして意志が根拠律には拘束されない絶対的自発性であれば、かかる意志は表象としての世界においては認識主観として働いていることになろうか。認識主観自体、根拠律から自由であり、したがって常に自発的なものである。従って我々はここで次のように言っても良いかもしれない。すなわち、限界石において自体的な意志が自らを相対化した一方の極が認識主観であり、従って端的には、認識主観の働きは絶対的に自発的な働き、すなわち意志の働きである、と。先に見たように、意志は対象ではなく、まさしく主語 (Subjekt) の側に位置するのである。

しかしながら、認識主観の働きは意志の働きであるという、認識主観に関するこの認識は、そもそも成立するのだろうか。というのも、認識主観は認識するものであり、決して認識されないからである。しかしこれに対して我々はやはり、ショーペンハウアーに倣って「鏡」の比喻を使って次のように語ることができよう。まず、彼は表象としての世界は「意志の鏡」であると言う。鏡は意志と他なるものものとして意志を映し出す。かくして自体的な意志は自らを相対化して鏡を介して意志自身を認識するに至るわけである。これと同様に、我々は鏡を主観の内部にも置くことができよう。意識が主観と客観とに分裂するのであれば、意識は自己意識として主観内部でも主観と客観に分裂する。つまり、この分裂において認識主観は自らを映す鏡を主観の中におくことになる。目は自体的に己れの目を見ることはできないが、相対的に、つまり鏡を介して己れの目を見ることができる。それが内観によって捉えられた意欲に他ならない。意欲は主観の中に映し出された認識主観の似姿に他ならない。言い換えれば、意欲は認

識された主観の姿なのである。彼は学位論文の中で次のように言う。「主観は、意欲するもの (Wollendes) としてしか、すなわち自発性としてしか認識されず、認識するものとしては認識されない」(G, 68)。これは学位論文第二版では主観内における自己意識の分裂として述べられる。すなわち、第二版ではこの引用文の前に、次の文が付加されている。「いかなる認識も不可避免的に主観と客観を前提している。したがって自己意識もまた端的に単一ではなく分裂する。まさしく他の事物についての意識 (すなわち、直観能力) と同様に、認識されたものと認識するものに分裂する。ここでは認識されたものは徹底的に意欲として出現する」(G2, 140)¹²⁾。かくして意識は主観と客観に分裂し、前者の主観は自己意識として、自らの内で、「認識主観」と「意欲主観 (Subjekt des Willens, Subjekt des Wollens)」(G, 68, 72) とに分裂するのである。したがって我々は、このように映し出された姿からして、またその限りにおいて、認識主観の働きは意志の働きである、と行うことができよう。言い換えれば、意欲主観の意欲は絶対的自発性としての意志が認識主観として働いている限りにおいて主観の内に映し出された意志の姿であり、他方で意志が客観として映し出され可視的になった姿が物質なのである。かくして意志の現出 (絶対的に自発的な相対化する活動性) において表象としての世界 (認識主観・意欲主観と客観) が成り立つのである。

我々はここに至ってカントからショーペンハウアーへの思索様式の批判的展開の道筋を描くことができよう。すなわち、カントにおいて自由は『純粹理性批判』の中で宇宙論の意味において絶対的自発性の能力として捉えられ、これは一方で因果的な現象界に対する決定的根拠として機能すると同時に、他方で、当為の世界では実践的意味における意志 (意志の自由) を可能にした (B560ff.)。この連関が、ショーペンハウアーにおいて、意志と認識主観と意欲主観との関係として受容されている、と言えよう。しかしもちろんここで、ショーペンハウアーは絶対的自発性としての意志を、カントの宇宙論的理念における「統制原理」の如くに、あるいはカテゴリーにおける「制約」の如くに考えているわけではない。意志の現象界への関係は、「統制」あるいは「制約」という関係ではなく、意志の現出としての意志の否定的な自己認識という、自らを相対化する自発的な活動性として思索し直されているのである。そしてこのはてしなき活動性の故に、この世界は苦悩の世界となるのであった。このような思索様式の変様こそ、ショーペンハウアーにあってはカントに反対して無を〈空虚〉ではなく〈否定〉として適切に理解する道筋だったのである。

六 ショーペンハウアーにおける無の思索様式

かくして我々は哲学の立場である限界石に定位するとき、意志の否定において現れる無の思

索様式を次のように整理区分することができよう。まず、カントから受容した認識と対象との相関性を軸とした思索様式が挙げられる。ここでは、無は「対象の無」として思索された。我々はこれを〈空虚〉として表記した。ここでは、意志の否定（無）において世界全体は全面的に無くなってしまうという、〈非存在〉あるいは〈欠如存在〉として、認識の対象の無として、空虚に思念される。だからこそ却って、かかる無は通常の立場において恐れの対象であり、不安を掻き立てるのである。これに対して、哲学の立場は、認識（Subjekt）と対象（Objekt）との相関性の立場に立ちながらも、無を対象の〈空虚〉ではなく認識の〈否定〉として思索した。したがってここでは、認識における他への関係に、すなわち相対性に、無の本質が求められた。その顕著な特徴が、存在と無との標示の交換可能性であった。かくして意志の否定は、意志の自己認識という認識の局面で、意志（Subjekt）に対して付ける存在（肯定）と無（否定）の標示の交換可能性において思索された。こうした哲学の立場は相対的であるが故に、自己認識も否定という相対的な認識に甘んじなければならなかった。これに対して聖人の境地においては、否定は相対的ではなく、絶対的であり、主観と客観という形式を持たない。それ故、この境地は思索不可能な境地である。

通常の立場が無に面して不安になるのに対して、聖人の境地は意志が滅却し、何ものにも妨げられない絶対的無の境地であり、〈無碍としての自由〉、「深い安らぎ」、「落着」に至る。これに対して哲学の立場は聖人の境地の「余韻」を手がかりに否定的に思索する。それ故、哲学における思索様式は、主観と客観との相関性という点では通常の立場と共通の思索様式を持ちながらも、聖人の境地の余韻を手がかりにした否定的な自己認識という思索様式を持つのである。こうして初めて我々は『意志と表象としての世界』正編の最後の文章で現れて来る〈宇宙論的無〉を理解することができよう。末尾にはこう記されてあった。

意志を全面的に廃棄した後に残っているのは、なお意志に満ちている人々すべてにとって、もちろん無である。しかし逆に、意志が自らを方向転換させて自らを否定してしまった人々にとってもまた、かくも実在的な我々のこの世界はその太陽と銀河すべてと共に——無である。(WI, 487)

我々はここでも、「逆に」という表現を見出す。以上の解明から明らかなように、この語を挟んだ前文は通常の立場であり、その後文は聖人の境地である。しかもこの二つの立場が、哲学の立場から語り出されているのである。哲学の立場は、通常の立場と思索様式を同じにしながらも、無の思索に関しては聖人の境地に通じている。したがって哲学の立場から見たとき、意志の否定の後に残っているのは、通常の立場でも聖人の境地でも、同じく「無」なのである。しかし哲学の立場は、その意味の違いを認識している。意志に満ちている通常の立場では、そ

の無は〈空虚〉として不安を駆り立てる。これに対して聖人にとって、その無は〈空虚〉ではない。「かくも実在的な我々のこの世界はその太陽と銀河すべてと共に——無である」と言われてはいるが、この無は、世界全体の〈非存在〉や〈欠如存在〉、つまり「対象の無」ではない。したがって、「かくも実在的な我々のこの世界」は依然として存在していると言わねばならない。というのも、意志の否定において無は「対象の無」ではなく認識の〈否定〉であると共に、否定されるべき意志は世界を可能にする制約としても、ましてや世界の実体的根拠としても考えられていないからである。意志の否定とは意志の現出のことであり、これによって自己認識に達した聖人においては「意志が滅却している」が故に、この世界は苦悩の無い「落着」した世界であり、何ものによっても妨げられることの無い〈無碍としての自由〉の世界であり、主観と客観という形式さえ無い世界、いかなる観点からも無である世界なのである。

このように哲学の立場は同じ無であっても意味の違いを認識しているが故に、通常立場に対しては「無に付着する暗い印象を拭い去る」ことができるのであり、他方、聖人の境地には至らないにせよ「積極的認識の最後の限界石」として自らを「慰める」ことができるのである。そうは言っても、聖人における絶対的無は積極的に語りえないのであろうか。もしそれが語られるのであれば、それはショーペンハウアーの言う哲学の立場の思索様式とは別の思索様式に基づかなければならないであろう。我々はそれをエックハルトに求めることができるのではないだろうか。かくして我々は〈無碍としての自由〉において無を積極的に語ったエックハルトに立ち入ろう。彼において無はどの様な思索様式に基づいて語り出されているのであろうか。以下、「落着の問題圏——無を巡って(二)——」として稿を改めたい。

注

- 1) 前稿「落着の問題圏——自由を巡って——」『東西学術研究所紀要』第34輯、2001年3月、57-81頁。
- 2) Diels & Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 28B6, I S. 232.
- 3) Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Niemeyer (Tübingen), 1966 (3. Aufl.), S.18.
- 4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B346. 引用は、本文中()内に、引用版(一版はA, 二版はB)に続いてその頁数を記す。
- 5) ショーペンハウアーからの引用は前稿と同様 Brockhaus (Brockhaus) 版にもとづき、本文中()内に、著作の略記号、カンマ、当該全集巻における頁数、を示す。著作の略記号ならびに全集の巻数は初出箇所注記する。
 W I : *Die Welt als Wille und Vorstellung I, Schopenhauer Sämtliche Werke II.*
 W II : *Die Welt als Wille und Vorstellung II, Schopenhauer Sämtliche Werke III.*
- 6) Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann (Frankfurt a.M.), 1969 (10. Aufl.), S.33.
- 7) エックハルトからの引用は前稿と同様である。略記号のみ記しておく。
 EW I, II : *Werke I, II, in Bibliothek des Mittelalters* Bd. 20, 21, Deutscher Klassiker Verlag (Frankfurt a.M.), 1993.

DW ; *Die deutsche Werke*, Kohlhammer (Stuttgart).

- 8) Arthur Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß*, Hrsg. von Arthur Hübscher, Waldemar Kramer (Frankfurt a.M.). HNと略記し、遺稿番号を記す。
- 9) G. W. F. Hegel, *Werke 2*, Suhrkamp, S.182. ちなみに、この言葉は1802年のものであり、また『精神現象学』の公刊が1807年であったのに対して、ショーペンハウアー自身は、主著正編(1819)の本文中でフィヒテには言及しているがヘーゲルに言及しているわけではない。
- 10) 物質についてはすでに触れたことがあるので、詳細は触れない。以下を参照。拙論「夢と現の世界——ショーペンハウアーにおける実在性の概念(上)——」『文学論集』(関西大学文学部紀要)第45巻第4号、30頁以下。
- 11) G ; *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1813, *Schopenhauer Sämtliche Werke VII*.
- 12) G2 ; *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*, 1847, *Schopenhauer Sämtliche Werke I*. なお本稿では、WilleおよびWollenについて、自体的なものを表わすときは「意志」(例. 物自体としての意志), また主観内で認識されたものを表わすときは「意欲」(例. 意欲主観)として翻訳・表記している。