

意志について : ショーペンハウアーとニーチェ

著者	山本 幾生
雑誌名	関西大学文学論集
巻	57
号	4
ページ	A1-A37
発行年	2008-03-15
その他のタイトル	Vom Willen bei Schopenhauer und Nietzsche
URL	http://hdl.handle.net/10112/12508

意志について

——ショーペンハウアーとニーチェ

山 本 幾 生

一 本稿の問いと方向性

意志という言葉でどのような事柄が名づけられているのか。しかもそれは、人間にのみ固有な事柄なのか、それとも万物に共通の根底的な性質といったようなものなのか。もとより日常の言葉遣いからすれば、前者しか選択の余地がないように思える。たとえば、「山上君はいったんこうと決めたらなかなか動かない。意志が強いね」という言い方に馴染みがあっても、まさか次のようには言はないだろう。「この岩はなかなか動かない。意志が強いね」。これは、そもそも人間以外のものに意志を語ることで自体が一種のカテゴリーミスであるように、きわめて奇異に聞こえる。この奇妙さは、「意志」を「自由意志」に代えるといっそう際立ってくる。「この岩」は原因と結果にしたがって必然的に動くのであり、自分から動き始める自由はない、と思われているからである。ここでの意志概念には、自ら始めるという自由が含意されている。言い換えれば、他によって拘束されることなく自ら始めることができるという自由の能力が意志とされているのである。

このように意志という言葉は自由の能力として人間にのみ語られるのが、ごく一般的であろう。我々はこのような意志概念に基づいて人間にのみ自由意志を語る哲学者としてカントを挙げることができよう。カントにおいて意志が

実践理性として自ら立法して自らを拘束する自律的な自由意志として出現するのであれば、理性的存在者以外のものには、自律的な自由意志は無縁であり、したがって「汝なすべし」の類いの道德律も無縁である。我々が自由意志で行為したのとまったく同じように、この岩が自由意志で動いて、あの岩が道德律に従って落下するわけではない。それは、岩が理性的存在者でないのと同様である。

この見方からすると、一切が「生への意志」であり、一切が「力への意志」であると唱えるショーペンハウアーやニーチェの説は、批判の対象になるのは必定であろう。その代表にハイデガーによる批判が挙げられよう。すなわち、人間以外のものも意志を持つとするのは、人間になぞらえて他のものを見る「擬人化 (Anthropomorphie)」であり、人間を中心に据えてその性質を一切の事物へと敷衍させる「人間化 (Vermenschlichung)」であり、しかもニーチェを形而上学の終末に位置づけようとするハイデガーの解釈では、「ニーチェはすべての存在者の人間化のみを意志している」として、「擬人化は形而上学の終末の歴史の本質に属する」とみなすのである。⁽¹⁾ たしかに意志が人間のみ固有な事柄であるとするなら、他の事物に意志を語ることは擬人化の類いになるかもしれない。「ほら、この岩肌をござんなさい。風雪に耐えしのんだ、その苦悩が刻み込まれているようでしょう。皆さんもがんばりましょう」と言つて「力瘤」をつくるとき、「岩肌」に現われた「岩の重み」を、「力瘤」に現われる「人間の意志」のように見立てているのである。このように一切のものについて意志を語ることは擬人化以外の何ものでもないように見える。

ここで、「意志は人間にのみ固有な事柄である」という考え方を「Mensch (人間)」の頭文字をとつて (M)、「意志は万物に共通の根本的な性質である」という考え方を「Alles (万物)」の頭文字をとつて (A) と略記するとき、さしあたり (M) の系譜にはカントが、(A) の系譜にはショーペンハウアーやニーチェが含まれよう。そして (M) の立場に立つとき、それは同時に (A) の排斥を含意する。(A) は擬人化であり事物を人間化することだという批

判も、これに当たる。逆に(A)の立場に立つとき、それは同時に(M)の包含を意味する。「万物」の中には「人間」も含まれているからである。しかしそうではあっても、(M)と(A)とで言われる意志は、その哲学の立場の違いに応じて異なるであろう。混乱を避けるために、(A)が主張する「万物に共通の根本的な性質(ある性質X)」としての意志は〈意志〉と表示し、(M)が人間にのみ固有なものとして主張する意志はカントを包含した一般的な理解として括弧なしで意志と表示しよう。この表記に従えば、(A)からすると意志は人間に現われた一つの〈意志〉であり、〈意志〉は意志を含み、逆に(M)が容認するのは意志であり、〈意志〉は意志の擬人化になる。

そこで、(M)と(A)の立場を比べると、我々の日常の言葉遣いからして、また我々は自分の意志を感受するのと同じ仕方^①で他の事物について意志を感受できないということからして、(A)は形而上学的な仮説あるいは擬人的な表現に過ぎず、(M)の立場に分があるように思える。しかしここで次のように問うてみよう。すなわち、人間の意志が一切の事物に押し広げられたのか、あるいはむしろ、一切の事物を貫いている「ある性質X」が人間においては意志という命名を受けているにすぎないのではないか。もちろん後者の選択肢に対して、一切の事物を貫いている「ある性質X」という設定自体が、単なる形而上学的な仮説であり、人間に固有な意志を一切のものに投げ入れている擬人化に他ならないのだ、と反論されるかもしれない。しかし、「この岩はその重さのゆえに動かない」と言うとき、それは「山下君はその意志のゆえに動かない」という言い回しと、どこが異なるのか。「重さ」も「意志」も「ある性質X」を表わしているのだ、それは「重さ」にも「意志」にもある「作用する力」なのだ、と云ってはいけないのか。ニーチェの言う「力への意志」がそれである。さらには、そもそも(A)は擬人化だという非難が生じるための前提として、(M)の立場それ自身が人間化の源になっているのではないか。つまり、人間にのみ自由意志を認めることによって、人間と事物を区別し、なおかつ人間にのみ固有な優位を与え、万物の中心に人間を据えるこ

とによって初めて、固有な意志を万物へ拡張できるのではないか。ハイデガーがニーチェの擬人化を「形而上学の終末の歴史の本質」に属すとした真意も、この点にあったのではないか。そうであれば、人間にのみ自由意志を語るのと自体が、人間と事物を区別し、なおかつ人間にのみ固有な優位を与え、人間を万物の中心にすえる、近世の主観性の形而上学の中での人間中心主義として露わになるのではないか。

ところで、(M)と(A)とを等分に見るなら、(M)から見て(A)は擬人化だとみなすことは、逆に(A)から見て(M)はいわば擬物化だとみなすことと表裏一体になっているのではないか。つまり、「岩の重さ」を「人間の意志」になぞらえることは、逆に、「人間の意志」を「岩の重さ」になぞらえることと表裏一体になっているのではないか。我々はここで、空中に投げられた石についてのスピノザの見解に対するショーペンハウアーの批判を想起すべきであろう(SW2.S.15)。すなわち、スピノザが、石に意識があるなら自分の意志で自由に飛んでいると思うだろうという想定をして、人間は自由に行為していると思ってもそれは飛ぶ石が自由に飛んでいると思つているのと同様で、実は必然的に生起しているのだ、と主張するのに対して、ショーペンハウアーはこれを逆転して、たとえ人間の行為が必然的であってもそれは意志的であると人間が意識しているのと同様に、空中を必然的に飛んでいる石も意志的なのだ、と反論するのである。

このようなスピノザとショーペンハウアーの表裏一体の見解に対して、我々はどちらに正当性があるとも裁定を下すことができないだろう。それは、我々と石を較べたとき、我々は自らの意志を内的に感受できると思つているのと同様で、飛ぶ石の意志を感受するすべを持たないので、その存在については判断できないからである。そうであれば、人間にのみ意志を認める(M)の立場は、その限定のゆえに却って、(A)の立場が存立する余地を空けるように見える。というのも、他の事物の意志を人間が感受できないということは、人間の認識能力に一定の限

界や境界を引くこととして、人間の側の認識論上の問題であり、認識の対象の存在まで否定しうるわけではないからである。すなわち、〈意志〉は「ある性質X」としてその存在が否定も肯定もされない状態に宙吊りにされているのである。そうなると(A)の立場からは、まさしく人間と他のものとの区別に応じた説明方式が現われてくる。〈意志〉は人間においては意識されているが、事物においては人間のように意識されているわけではない、つまり意志それ自身は認識を欠いているだけなのだ、と。ショーペンハウアーの言う「生への盲目的意志」がそれである⁽³⁾。このような説明の仕方は、「ある性質X」の存在が宙吊りにされている限り、(M)の言表「意志は人間のみ固有である」と内実が重なり合ってくるのではないのか。いずれも、人間には意志があり、それは意識できると語っているのであり、その違いは、宙吊りにされたXの存在に対して否定的に関わるか肯定的に関わるかという、態度様式の違いに過ぎない。否定的に関わるとき(A)に対して「擬人化」だという批判がなされ、肯定的に関わるとき「盲目的意志」という説明がなされるのである。

このような観点から振り返るなら、(A)と(M)の立場は、他を排除するか取り込むかという敵対的な主張のように見えるが、そうではなく、ある一点を共有しているのではないか。それが、Xの存在が宙吊りにされているという点である。このゆえに、一方を排斥しようとすればするほど、自らの立脚点も崩れてしまうという結果になるのではないか。すなわち、(M)が(A)を擬人化として非難することは、同時に、(M)を特権化する主張を引き起こし、他ならぬ(M)の立場自身が擬人化の生じる淵源となって人間の優位を主張する人間中心主義として露わになり、逆に(A)が(M)を排斥しようとする、(A)の「すべて」のなかには(M)の「人間」も含まれるがゆえに、他ならぬ(A)の主張自体が崩れる結果になりかねない。(M)か(A)かは、結局、Xの存在にかかっており、それが宙吊りにされている限り決着は付かない。言い換えれば、両者ともに主張可能な言表である。

ここで次のように考えることはできないだろうか。Xの存在を宙吊りにせざるをえないということ自体が、ほかならぬ人間存在に固有なことであり、したがって(M)と(A)は、それを主張している人間存在にこそ由来している、と。つまり、一見すると相反する見解も、人間存在に由来するという地点で交わり、Xの存在への態度の取り方に応じて相反する主張へと袂を分かつのである。人間存在は双方の主張の交差地点になる。あるいは、人間がすべての存在者の直中で立つ位置それ自身が、双方の主張が交差する地点であり、かくして人間はその地点からこそ、(M)は人間にのみ意志を語るとともに、(M)からすれば意志を欠いているとみなされる一切のものについても(A)は意志と同時に〈意志〉の存在を主張することができるのではないか。そうであれば、そこで語られている〈意志〉は意志との連関においてどのような事柄を名指しているのか(以上、本稿)。そして我々はここからさらに一歩進んで、次のように言ってもよいのではないか。人間はその交差地点に位置する存在者であるからこそ、その在り方のゆえに、〈意志〉の存在と同時に、「意志の否定」をも語ることができるのではないか。そうであれば、「意志の否定」とは、どのような事態を名指しているのか。それが、シヨーペンハウアー、そして彼を挟んでエックハルトとハイデガーにおいて語られるのであれば、それを語る各々の道筋は、どのような軌道を描き、互いに交差するのか。そしてそれらは、「意志の否定」を語らなかつたニーチェの軌道と、どこで交わりまた交わらないのか(以上、次稿)。

二 シヨーペンハウアーの自由意志批判

我々は本論の冒頭で、意志という言葉でどのような事柄が名づけられているのか、と問うた。この問いは、人間のみなならずすべての事物にも適用される〈意志〉という言葉が意志との連関においてどのような事柄を名指しているの

か、という問いに展開した。しかも〈意志〉の存在は宙吊りにされているのである。この問いに対して、本節では(A)の系譜のショーペンハウアーに即して、そして次節ではニーチェを手掛かりにして、〈意志〉の内実について明らかにしていこう。その際に本節ではショーペンハウアーの自由意志批判を、そして次節ではニーチェのショーペンハウアー批判に的を絞ろう。というのも、両者の批判の中でこそ、〈意志〉の内実が、しかも意志との連関の中で限界づけられながら浮かび上がってくると思われるからである。

自由意志に対するショーペンハウアーの批判は、広くはカントの批判的受容の中で展開されている。すなわち、カントが自然の原因性に対して、それに一切関わることなく全く自ら始める自発性の能力として「超越論的自由」を「超越論的理念」として提示することによって、必然性と自由を矛盾なく存立させ、さらには、必然的に生起する自然界に対して理性による「実践的自由」あるいは「自由意志 (arbitrium liberum)」に基づく道徳的行為の世界を開いたことについて、⁽⁴⁾ショーペンハウアーは「自由を必然性と共に存立させるカントの教説は人間の思慮深い営みすべての中で最も偉大な成果である」(GW4.S.176) と絶賛する。しかしながら彼は、現象と物自体、感性界と叡智界というカントの区分を受容しながら、〈意志〉を物自体の位置に据えることによって、道徳的行為における自由意志に対する批判を展開するのである。あらかじめその帰結のみを見ておこう。彼は『意志の自由について』の中で次のように言う。

「我々の自由の働きは通例の見解のように我々の個々の行為にあるのではなく、人間の全存在と本質（現実存在と本質存在）に求められなければならない。… 自由は従来のように行為に見出すことはできず、存在の内になければならない。必然性を存在に、自由を行為に帰すのは、あらゆる時代の根本的誤謬、本末転倒である」(GW4.S.97)。つまり、従来は存在に必然性を、行為に自由を帰属させていたのに対して、彼は逆に、存在に自由を、行為に必然性

を帰属させるのである。ここで、従来の立場の中には明らかにカントも含まれており、これに対して彼が自由を帰属させる「存在」とは、各々の表象の「本質」としての〈意志〉を意味する。彼にとつてはこのような〈意志〉が自由なのである。これに対して、必然性が割り振られるのは表象界であり、行為もまた表象界の中で動機（根拠）と行為（結果）という動機づけとしての根拠律に従っている。つまり、行為は必然的であり自由でない。このような帰結に至るプロセスの中に、ショーペンハウアーの言う〈意志〉と、自由意志論のもので言われる意志との違いが現われてくる。

さしあたり、〈意志〉の消極的な性格づけが現われる。現象と物自体との区別の中で〈意志〉は現象の「本質」として物自体に位置づけられる。したがって、表象が因果律そして個体化の原理に従っているのに対して、〈意志〉は因果律そして固体化の原理に従っていない。また、表象が主観と客観との相対的關係によって成立するのに対して、〈意志〉はそのような相対的なものではない。積極的に言えば、〈意志〉は自由であり、また自体的である。より適切に言えば、自由であり自体的であるものがショーペンハウアーの言う〈意志〉である。ここでも混乱を避けるために、〈意志〉に対して語られる自由を、同じカッコつきの〈自由〉として表記しよう。その意味は〈根拠律からの自由〉である。これに対して、従来の自由意志論において行為が自由であると言われる際の自由は、彼の言う〈意志〉の〈自由〉と意味が異なることになり、したがってショーペンハウアーからすれば、行為には〈自由〉が帰せられず、行為は根拠律に従って必然的だとされるのである。そこで、自由意志の自由がどのような意味のものとして批判されているのか、彼の『意志の自由について』の中での議論を辿ってみよう。

彼はまず、自由を物理的自由、知性的自由、そして自由意志あるいは道徳的自由の三つに区分し、問題となる道徳的自由を物理的自由との類型において捉える。すなわち、物理的自由が「物質的障害の不在」の状態(SW4.E.S.53)

であると同じように、自由意志論における道徳的自由で言われているのは「必然性の不在」である (SW4.E.S.7)。ここで、「必然性」とは十分な根拠からの生起を意味し、したがって「必然性の不在」とは根拠の不在を意味する。この意味での自由とは「必然性を欠いた絶対的な偶然性」を、つまり先行する根拠のない生起を意味することになる。ここでは明らかに、カントが超越論的自由として規定した「それ自身から始める」という「自発性」としての自由が、根拠からの生起という観点から「必然性の不在」として捉えられているのである (SW4.E.S.8f)。

ここで注目したいのは、このような自由の概念が、ショーペンハウアーから見るとき、一つの経験に基づいているという点である。それは「反対のことも欲しうる」という経験である。例えば、我々は欲するとき右手を挙げ、また欲しさえすれば右手を下ろすこともできる。我々の行為は自由である、という経験である。ここから自由は、「他ではありえない」という必然性に対して、「他でもありうる」という偶然性を、すなわち「必然性の不在」を含意し、そして意志は、先行の根拠なしに「それ自身から始める」ことのできる能力として、また「欲することを為しうる」という意欲として規定されることになる。しかしこれに対して彼は、ここには誤った推論があり、従来の自由意志の概念は、その誤った推論に基づいて生じた概念なのだとして批判するのである。彼の主張は次のとおりである (SW4.E.S.23f)。すなわち、「欲することを為しうる」から「反対のことも為しうる」を推論して、意志的な行為は自由である、行為は自由意志によって生起する、と規定するのは、未熟な悟性による誤った推論に他ならない。なぜなら、一方を欲するとき、他方はまさしく欲しえないのであり、一方を為すとき、他方はまさしく為しえないからである。したがって、意志と行為との関係で行為が自由だとされるとき、その自由とは単なる物理的自由にすぎないのだ。このような彼の主張からすれば、物質的事物の運動と人間の行為は次のようになる。まず、物質的事物は、物質的に自由(障害の不在)である場合に、因果律に従って必然的に運動する。次に、人間もこれとまったく同様に、物質

的に自由（障害の不在）である場合に、動機を根拠として必然的に行為する。しかも後者の「物質的に自由」であることが、言い換えれば、行為が支障なく遂行できたということが、「欲すれば為しうる」という意欲の体験を生み、そしてここから誤った推論を通して「反対のことも為しうる」が、「他ではありえないという必然性の不在」が、そして「それ自身から始める」という意味での自由概念が生じたのである。

以上のような批判から各々の概念の限界付けが明瞭になってくる。まず、通常、意志的な行為ということで言われているものは、人間が何かを「欲する」という「意欲」としての行為、つまり「欲することを為しうる」ということを意味する。そして、こうした意欲としての行為と、それを規定する動機との関係からすると、行為は「必然的」である。ここで「必然性」は結果（行為）に対する十分な根拠（動機）の存在を意味する。これに対して「他ではありえない」という意味での「必然性」、また「他でもありうる」という意味での「偶然性」ないし「自由」、従ってさらに「必然性の不在」「それ自身から始める」という意味での自由は、「欲することを為しうる」から誤って推論された概念になる。これに対して彼が〈意志〉の〈自由〉を語るとき、これは〈意志〉が根拠律の制約を受けないこと、つまり根拠律・表象界からの〈自由〉を意味する。カントに当てはめれば物自体・叡智界がこれに当たる(SW4E,S.96)。ここから彼の言う〈意志〉の性格づけが、根拠律の支配する表象界との関係という観点から浮かび上がってくる。すなわち、〈意志〉は、根拠律から〈自由〉であるがゆえに、表象ではなく、かといって表象と無関係ではなく、むしろ「各々の事物〔表象〕の内的本質」として「すべての原因と結果の必然性がそもそも基づいている前提」である(SW4E,S.97)。この場合、表象界には単に我々の行為のみならず、自然的な事物、植物、そして人間以外の動物の運動一般も含まれており、したがって〈意志〉はこれらすべてに及んだ「内的本質」である。すなわち〈意志〉は、人間においては内的に知覚される「意欲」という仕方、そして動植物などの有機体においては「生命の力」という仕

方で、また自然においては「自らを表出する自然の力」という仕方であれ、「ある表象が」原因となつて「ある表象に」作用することをきつかけにして、それ固有の本性に従つて反応するのである」(SW4.E.S.45)。

このような〈意志〉と表象との関係に従えば、例えば、岩が風雪で崩れ落ちるのは、風雪を原因として岩が必然的に崩れ落ちるのであり、しかもこれは風雪をきつかけにして〈意志〉が自然の力という仕方では反応していることによるのである。これと同じように、私が知人の言動に憤つて殴りかかったとき、知人の言動を原因(動機)として殴るという行為が必然的に生起したのであり、しかもそれは知人の言動(動機)をきつかけにして〈意志〉が意欲という仕方では反応したからである。そして我々は前者の自然の力として、具体的には「重力」を、後者の意欲として、具体的には「憤り」を挙げることができよう。しかも後者においては、人によつて必ずしも「憤る」とは限らず、したがつてよりよく言えば、憤ることにといたる私の「性格」を挙げることもできよう。ショーペンハウアーにとつて、性格は〈意志〉が個人において経験的に認識された性質である(SW4.E.S.95)。

ここで重要となるのは、私の性格、あるいは別の人の性格、さらにはその重さで落下するという岩の性質も、自体的には「同じもの(das Selbe)」としての〈意志〉である、という点である。すなわち「両者〔人間と石〕のなかには同じものがある。それが直接的に認識されるなら意志と名づけられるが、それは石においては極めて微弱な程度の、人間においてはきわめて強い程度の、可視性・客体性(Sichtbarkeit, Objektivität)を持つてゐる」(SW2.S.150)。つまり、〈意志〉は人間も含めた各々の事物の内的本質として「同じもの」であり、現象界の個々の事物はこの同じものとしての意志の「可視体・客体」である、と云うのである。「まさしく世界のすべての事物は一にして同じ〈意志〉の客体であり、したがつて内的本質において同一である」(SW2.S.171)。

このような「同じもの」は、さらに「形而上学的な単一体(Einheit)」とも性格づけられている。⁽⁵⁾〈意志〉は表象

界の個体化の原理から〈自由〉であるがゆえに数的には数えられず、したがってまた「一つにして不可分な意志 (der eine und untheilbare Wille)」(SW2.S.188)であり、この意味で単一である。〈意志〉はこのように、現象に対する物自体として、形而上学的用語をもってしても性格づけられる。「物自体」や「単一体」の他には、「生への意志は、…われわれの知る中で最も実在的なもの、実在性自身の核である」(SW2.S.402)と言われる際の「実在性」、あるいは「ただ形而上学的なものあるいは物自体としての生への意志」(SW1.S.474) などと言われるのである。これらと並んで、「原動因 (agens)」としても性格づけられている (SW4.N.S.20)。これに従えば、〈意志〉は、すべての事物に力 (Kraft) を与え、この力によってすべての事物は存在し相互に作用 (wirken) し合うのである (SW4.N.S.2)。言い換えれば、表象だけでは根拠律に従って作用する力はなく、原動因がその力として働くのである。しかもその働き (agens) は根拠律から〈自由〉で自体的な働きである。この「働き」が、〈意志〉の現象界への可視化・客体化に他ならない。しかも〈意志〉は〈自由〉で自体的であるがゆえに、現象界の主観と客観との相対性の中で成立する認識によっては捉えることができず、その働きは時空の限定を超えた「普遍的な意志作用」(SW7.S.76)とも性格づけられる。それは、「時間の外にあって認識されえない意志主体」「意志という主体」(SW7.S.75) に他ならない。

〈意志〉の概念を以上のように性格づけるなら、そこから振り返って、カントの超越論的自由が限界づけられることになる。彼は物自体としての〈意志〉には、根拠律からの独立性という意味で「絶対的自由」という名称が帰せられ、この「絶対的自由」は「超越論的自由」のことだとして、次のように言う。「この絶対的自由は超越論的自由である。すなわち、現象の中に出現することのない自由であって、あらゆる時間の外に人間の内的本質それ自体として思索されねばならないものに到達するためにわれわれが現象とその形式すべて捨象した限りでのみ存在している自由である」(SW4.E.S.96)⁽⁶⁾。つまり、自体的な〈意志〉は自らを客体化して現象界に働き入るのに対して、超越論的自由

はそうではなく、現象の抽象化である、と言うのである。「絶対的」という形容詞もその限りのものであり、それは先に見たように、彼が「自ら始めることとしての自由（超越論的自由）」を「必然性を欠いた絶対的な偶然性」として性格づけたのと同様である。カントの超越論的自由は、ショーペンハウアーの批判的受容からすれば、〈意志〉の〈自由〉には届かず、むしろ誤った推論から導出されたものとして〈意志〉を現象界のほうから抽象的に望み見たもの、言い換えればそれが現象界に映し出された影のごときものになる。ここからも明らかのように、彼にとって〈意志〉は、現象界の根拠律からの〈自由〉という消極的な規定だけでなく、積極的には表象界へ自らを客体化する原動因として、表象界への〈自由〉な〈主体〉という積極的な規定をももっている。

このような〈意志〉の〈自由〉の性格づけ、そして自由意志および超越論的自由の位置づけから見れば、彼の自由意志批判の意図は次の点に求められよう。すなわち、意志的・身体的行為を動機との連関で表象界に位置づけることによって、表象界の根拠律に支配された行為から〈意志〉と〈自由〉を奪い返し、むしろ〈意志〉と〈自由〉にそれ本来の自体的な位置を返し与え、かくして〈意志〉と〈自由〉の固有な意味と働きを蘇生させるのである。しかしこの試みは、一方で〈意志〉に自体的な位置を与え、他方で行為を根拠律が支配する表象界に割り振ることによって、〈意志〉と行為を結ぶもの、さらには単一体としての〈意志〉の世界と複数の個物からなる表象の世界との紐帯を必要とすることになるのではないか。この異質なものの媒介者となるものこそ、一方で〈意志的〉で、他方で表象的でなければならぬであろう。それが人間の意志、つまり人間において内的に知覚される「意欲(Wollen)」ではないか。ここに彼の〈意志〉論の中の「意欲」の特異な位置が現われてくるのではないか。

ショーペンハウアーは「意欲」を自己意識の内的な客観として「意欲するもの(ein Wollenden)」とも表現し、具体的には、欲望、努力、希望、愛情、嫌悪、逃避、快・不快などを挙げる(SW4,E.S.II)。意欲が自己意識の客観と

して内的に知覚されたものであれば、それは空間的規定を受けず、時間規定を受けるのみである。この点からすれば、意欲は空間的規定を受けないという点で〈意志的〉であり、時間的規定を受けるといふ点で表象的である。とりわけ意欲による身体的行為において、この点がはつきりしてくる。「人間の身体は … 意志の客体なのだから、時間の中で展開する意欲は、いわば身体の敷衍(Paraphras)である」(SW2.S.385)。このように意欲に焦点を合わせるとき、(M)の立場も(A)の立場も同じ地点に立っていることになる。人間存在は、意欲という、〈意志〉と身体的行為との紐帯において、(M)と(A)との交差点となる。この地点から、意志を人間に限定する(M)の立場が生じるとともに、それをすべてに広げる(A)の立場が分岐してくるのである。しかもわれわれは〈意志〉の形而上学的な性格づけの中で見てきたように、ショーペンハウアーの〈意志〉の性格づけは、カントの物自体と現象との区別、さらにはプラトンの超感性界と感性界との区別を舞台としていたのである。そうであれば、意欲は、このような形而上学的区別の紐帯をも形成することになろう。しかしもし、形而上学がそうした区分によってこそ生じ、区分の紐帯を作ることがその区分を一つにすることであれば、彼の試みは、形而上学の枠組みの中での形而上学批判の試みとして性格づけることもできよう。我々は以下で、〈意志〉の性格づけの中での意欲の、このような特別な位置に注目しよう。それでは、〈意志〉と意欲はどのように関わるのか。ニーチェのショーペンハウアー批判はまさしくこの点を突いているのである。

三 ニーチェのショーペンハウアー批判

ニーチェは『善悪の彼岸』のなかでショーペンハウアーを次のように批判する。すなわち、「哲学者たちは、意志

について、それが世界で最も熟知されたものであるかのように語るのが常である。実際ショーペンハウアーも、意志だけは我々に固有に熟知され、完全・完璧に熟知され、正真正銘掛け値なしに熟知されている、と暗に語っていた。しかしまたしても思うのだが、ショーペンハウアーはこの場合にも、哲学者たちがそうするのを常としていることをやっただに過ぎないのだ。すなわち、彼は、民衆の先入見を借用し、大袈裟に言っているのだ。ともあれ私には、意欲は複雑なもの (Complicites) であり、ただ言葉としてのみ単一体 (Einheit) である何ものかだと思われる (KSA.5.S.31f][GB19)。彼は「意欲」を「複雑なもの」として性格づけることによって、ショーペンハウアーの言うような単一な〈意志〉は言葉だけのものに過ぎない、と言う。この批判は、一八八八年春の遺稿にも現われている。「彼が意志と名づけているものは、単なる空虚な言葉である」 (KSA.13.S.301.Frühjahr 1888.14f21][WWM692)。これに対してニーチェが「複雑なもの」として挙げる「意欲」とは、多様な感情状態 (何かを避けたり、逆に向かったりする感情、あるいはそうした状態そのものの感情、筋肉感情など)、思考 (思想が命令する、など)、そして命令の情動、などである (KSA.5.S.32][BG19)。これらはもちろん、知・情・意という具合に概念的に区分される以前の、それらが渾然とした「複雑なもの」である。

ここでまず注意したいのは、ニーチェのショーペンハウアー批判は単一体としての〈意志〉に向けられており、意欲までも排斥してはいないという点である。すなわち、ショーペンハウアーが自己意識において内的に知覚されるものとして挙げた「意欲するもの」は、先に見たように、希望、嫌悪、快と不快、欲望、努力、など、まさしくニーチェの言う「複雑なもの」に他ならない。より正確に言えば、ショーペンハウアーにおいては、〈意志〉や意欲は知性と対置されており、しかも双方の位置関係は従来と逆に〈意志〉や意欲が主であり知性が従とされたのに対して、ニーチェではさらに思考も意欲の複雑なものに還元されるのである。

次に注意したいのは、ニーチェもまた自由意志批判を展開し、それをまた複雑なものに還元している点である。すなわち、「意志の自由」で名づけられているのは、「服従者に対する優越の情動」であり、それは「命令すると同時に自らを実行者と一つとみなす、意欲するものの、多様な快の状態を表わす言葉」である (Ibid. S.33)。つまり、「意欲するもの」が命令し、服従させるとき、ここには「私は自由だ、彼は服従しなければならない」という意識がある、と言うのである。意志の自由あるいは自由意志なるものが存在するのではなく、それは情動である。これは、自由意志が「欲することを為しうる」という意欲から誤って推論されたものだとするショーペンハウアーの批判と軌を一にしている。

このように両者には共通性があるながらも、ニーチェはショーペンハウアーの〈意志〉の単一性を批判する。そうであれば、問題となるのは、ショーペンハウアーの言う単一な〈意志〉を、複雑なものとしての意欲との関係において、どのように捉えるのかという点に収斂しよう。しかしこの問いは、まさしくニーチェの言う「力への意志」についても言えるのではないか。というのは、「複雑なもの」としての意欲が、感情や思考そして情動など、明らかに人間において捉えられるものであるのに対して、「力への意志」は、ショーペンハウアーと同様に、人間のみに限らず、すべてのものを含んだこの世界に対して一律に適用されるからである。「この世界は力への意志である。――そしてそれ以外の何ものでもない。君たち自身も力への意志なのだ。――そしてそれ以外の何ものでもない」(KAS12,S.611, Juni-Juli 1885,38[13],[WM1067])。しかも彼は、「ショーペンハウアーが意志と名づけているものは、単なる空虚な言葉である」という批判に続けて、ショーペンハウアーの生への意志に対しても次のように批判する。「生は単に力への意志の個別事例にすぎない。――すべてのものが力への意志のこの形態に踏み込もうと努力していると主張するのは、まったく恣意的である」(KSA13, S. 301, Frühjahr 1888,14[12],[WM692])。つまり、ニーチェとしては、ショー

ペンハウアーがすべてのものを「生への意志」として捉えるのに対して、生概念を無機物には適用せず、したがって「生への意志」に代えてこの世界を「力への意志」として捉えるのである。「存在のもつとも内的な本質は力への意志である」(KSA13,S.260,Friühjahr 1888,14[80],WM693]。しかも彼は衝動(意欲)をも力への意志へ還元させるのである。「我々の衝動は力への意志に還元される」(KSA11,S.661, August-September 1889,40[61])。このように還元はショーペンハウアーと同様である。ショーペンハウアーも、例えば「生命力を意志に還元する」(SW4,N.S.31)。ここから、ニーチェにおいてもショーペンハウアーと同様に複雑な意欲に対して単一な〈意志〉が問題となるのではないか。複雑な意欲に対して、ニーチェの「力への意志」は、単なる言葉に過ぎないのではないかと。言い換えれば、人間において内的に知覚される意欲と、人間のみならずすべてのものについて語られる〈意志〉との連関はどのようなになっているのであり、とりわけ〈意志〉はそもそもどのようなように捉えられ、またどのようにして人間以外のものにも適用されるのか。しかもそこで語られる〈意志〉は、ニーチェとショーペンハウアーでは異なるであろう。われわれはその違いから入っていこう。

ショーペンハウアーにとって〈意志〉は、〈自由〉であり、自体的であり、原動因として表象界に自らを客体化する〈主体〉であった。表象としての世界は〈主体〉の客体化・可視化である。〈意志〉は形而上学的なものとして不可視であるのに対して、身体も含めてこの世界の物質的なものは感性的に把握可能な可視体であり、後者が前者の可視的になった姿である。しかも、〈意志〉は物質的世界の生成(原因と結果の連鎖)の作用力としての〈原動因〉である。もちろん、因果律は物質的世界の個々の事物間に適用されるものであって、〈意志〉と表象との間には適用されない。〈意志〉はむしろ表象界の因果律から〈自由〉である。そうであるからこそ、〈意志〉は時間・空間そして因果律に拘束されることなく現象界へ現出している。ショーペンハウアーの見解を具体例に当てはめてみよう。

例えば、砂鉄を平面に均等にばらまき、その中に棒状の磁石を置くと、これまで静止していた砂鉄が、磁石の一端のN極からもう一端のS極に弧を描いて移動する。さて、表象界のこの現象はどのように説明されるのか。シヨーパーハウアーであれば次のように説明しよう。磁石が原因となって砂鉄の運動を結果(Wirkung)として引き起こす。つまり、磁石が因果的に砂鉄に作用(wirken)したのである。しかもこれは、磁石の磁力によってである。この説明方式は自然科学的であるが、ここで言われている磁力がシヨーパーハウアーからすれば〈意志〉であり、したがって表象としての磁石はこうした〈意志〉の客体となる。磁力としての〈意志〉は不可視ではあるが、可視的な砂鉄の運動の力である。この力の作用が、彼の言う〈意志〉の客体化、可視化に他ならない。われわれはこのような不可視な磁力の〈存在〉を前提することによって初めて、磁石を原因として、砂鉄の運動を結果として特定できるのであり、双方の間に因果的な作用・力が存在しているのだ、と語ることができるのである。

このようなシヨーパーハウアー的な説明方式に対して、ニーチェは『善悪の彼岸』アフォリズム三六番の中で暗に批判を加えながら自らの「力への意志」を導出する。すなわち、ニーチェの言う〈意志〉は、現象界の原因・結果という二項間の生起の作用力となる、いわば第三の項としての〈意志〉ではない。むしろ彼は端的に言う。「意志は意志のみに作用する(wirken)のであり、——物質(例えば、神経)へ作用するのではなく」(KSA5,55J[GB36])、と。これは明らかにシヨーパーハウアーの〈意志〉に対する批判として理解できよう。そしてニーチェからすれば、右の磁石の例についても、「機械的出来事」もまた「その中で力が活動している限り、まさしく意志力、意志・作用・結果(Wille-Wirkung)ではないか」(ibid.)、と言われよう。すなわち、シヨーパーハウアーと異なり、磁石が砂鉄に作用したのであり、この作用が力への意志である。磁石が力への意志として砂鉄に作用するのである。より適切に言えば、磁石の力への意志が砂鉄の力への意志に対してその力の量において勝り、圧倒し、かくして砂鉄の運動を自らの力へ

の意志に従属させ、支配したのである。もちろん、このような擬人的説明を払拭しながら「力」と「作用」という概念のみで物理学的にも説明が可能であろう。⁽⁸⁾ そうであれば、彼らにとって〈意志〉概念は単に人間の意欲だけでなく、人間以外の事物にも適用可能なように仕上げられていると見ることもできよう。それが、「作用する力」としての〈意志〉に他ならない。ニーチェは言う。「すべての作用する力を一義的に力への意志として規定する」(ibid.)。

以上から両者の〈意志〉概念の異同は明瞭であろう。ニーチェにとっては各々のものが力への意志であるのに対して、ショーペンハウアーにとって各々のものは表象であり、この表象が〈意志〉の可視体・客体である。この違いにこそ、〈意志〉概念の内実の違いが現われてくる。ショーペンハウアーにとって表象が〈意志〉の現象であり、〈意志〉の客体である限り、〈意志〉は客体に対して働く〈主体〉となる。しかもこの働きは、自らを客体化する、あるいは自らを可視化するという、根拠律から自由な働きであり、この働きによって客体相互の因果的作用が力の作用として可能になる。しかも彼にとつては、表象界が個体化の原理に支配されているがゆえに、表象は個々のものとして複数存在するのに対して、〈意志〉は個体化の原理から自由であるがゆえに形而上学的に単一である。これに対してニーチェの〈意志〉においては、個々のものが力への意志であり、一つの力への意志が一つの力への意志へ作用するのである。それはより強くなって、圧倒し、支配し、従えようとする働きそのものであり、その働きの主体がさらに設定されているわけではない。仮にそうした主体 (Subjekt) が設定されたとしても、それは単に空虚な言葉としての主語 (Subjekt) にすぎない。それはニーチェが、「彼は意志する」においてその「主体」として「自我」を設定することを迷信として退けているとおりである(KSA,5S,311[GBl7])。そうであればニーチェのショーペンハウアー批判は、このような主体、しかも自らを客体化する〈主体〉の排斥にこそあったと言える。

この違いにもかかわらず、それでも我々は、両者において〈意志〉という語で名指されている事柄に共通の性質を

挙げることができよう。それが〈作用する力〉であろう。それはニーチェにとって、他のものと衝突し、争い、より力の量の多い作用が弱い作用を支配する力として、つまり「力への意志」として肉付けされる。それはまたショーペンハウアーにとって、無機物から植物そして動物へ、さらに自己意識という最高の段階の生へ向けて自己自身を客体化する〈意志〉として、つまり「生への意志」として肉付けされるのである。しかし、ここで〈作用する力〉を〈意志〉概念の中核として挙げる時、我々はライプニッツの実体概念へと連れ帰される。ライプニッツにとって「実体とは作用することのできる存在である」⁽⁹⁾。そしてこうした実体としてのモナドの内的本質として意志 (appetition) と表象 (perception) が挙げられたのであった。⁽¹⁰⁾ (A) の系譜はニーチェからショーペンハウアーへ、そしてライプニッツへ遡る。

しかしライプニッツにおいて意志は実体の内的本質とされているのに対して、もとよりショーペンハウアーの〈意志〉に伝統的な実体概念あるいは主体概念は当てはめられず、⁽¹¹⁾ ニーチェにあってはそれは排斥される。伝統的な実体概念には、表象界への現出や実体間の作用といったことが含意されえないからである。と同時に、ショーペンハウアーが〈意志〉を物自体として表記するとき、これも実体概念と同様に、カント的な含意は払拭されている。カントにあって物自体は、現象界に対する叡智界そして道德界をも含意し、そこでは道德的行為において魂の不死性そして神の存在が要請される。ショーペンハウアーにおいては、もちろんこのようなことはない。〈意志〉は、むしろ、苦悩の源である。また彼が物自体というとき、それは、認識主観への客観の相対性を免れた、字義通りの、「全自然のそれ自体 (das An-sich der gesamten Natur)」(SW2,S.155) を意味内容としている。そうであれば、彼の言う自体的な〈意志〉は、カントのように要請された存在ではなく、また、それがたとえそれ自体としては認識不可能であれ、感官を触発するものとして、したがって認識主観に対する客観の側に設定されるものでもない。したがってまた、主観に対

する客観（世界）の側にあつてこの世界の背後に隠れて、この世界を成立させているような、世界根拠のごときものでもない。意志には、そもそも根拠律が適用されないからである。さらには、先に見たように、カントの超越論的自由に位置づけられるものでもない。カントの超越論的条件はどこまでも客観に対する主観のアプリオリな条件だからである。〈意志〉はむしろ、そのような主観と客観との相対性から〈自由〉になつて働く〈主体〉として、表象界へ自らを客体化するのである。彼の〈意志〉概念は、相対的・感性的なものに対する自体的・非感性的なもの、あるいは現象に対する物自体という点で、プラトンの・カント的な形而上学的区分を前提にしながらも、その区分は此岸から死後の彼岸への超越として捉えられるのではなく、〈意志〉と表象（身体）はまさしく「同一」として捉えられ、不可視なものが客体化・可視化するという仕方の一つにされているのである。それは、例えば磁石による砂鉄の運動に磁力の働きを認めるような、〈可視的なもの〉に留まりながらこの世界の経験の中で〈不可視なものの働き〉を〈見る〉という試みとして特徴づけることができよう。

それでは、「生への意志」における人間の意欲、また「力への意志」における支配しようという人間の意欲への関係において、どのようにして〈意志〉は、すべてのものに適用されるのか。なぜ〈それ〉を単に「作用」とか「力」とか呼ぶだけに留めず、他ならぬ「意志」と名づけるのか。我々はこの問いに立ち向かおう。問題の中心になるのは人間の意志（意欲）と他の事物にも一義的に適用される〈意志〉との連関である。

四 〈意志〉と意欲

まず、意欲に的を絞つて次のように問うてみよう。意欲が内的に知覚されるとするなら、これは外的には知覚され

ないということを含意するのか。この問いに対してもちろん、知覚を内的と外的に区分する限り、内的に知覚された意欲は、それと同じように外的に知覚されるはずはない。もし知覚されるなら、そもそも外的と内的に区分する意味がなくなる。区別する限り、その違いはどこにあるのか。カントに従えば、外的知覚は時間と空間によって規定されているのに対して、内的知覚は時間規定しかもたない。ショーペンハウアーはこれをそっくり受け継ぎ、しかもここに物自体と表象との区別を重ね合わせる。すなわち、外的知覚の対象は個々の表象（身体）であり、意欲は内的知覚のみの対象となる。前者は時間空間の規定を伴い、後者は時間規定のみである。意欲は「時間の中で展開する意欲」(SW2,S.385)である。そして〈意志〉は、こうした時間規定からも〈自由〉である。そうであれば、ここで問題となるのは、行為において時間空間規定から自由である〈意志〉が、どのようにして時間規定のみを持つ〈意欲〉を介して、時間空間規定を持つ各表象（身体、そして他の個体）に自己を客体化しうるのか、という点になる。しかしながら、彼は、このような規定の違いに応じた説明を詳細に展開しているわけではない。それどころか、決して知覚されない「単一体」としての「一つの分割不可能な意志」(SW2,S.188)と、内的に知覚される意欲を、同義的に使いながら、言い換えれば「意志」という語を二義的に使いながら、「最高の意味での哲学的真理」として「意志と身体との同一性」(SW2,S.122)を挙げ、これをもって右の問いに答えようとするのである。それでは、我々はこの「意志」という語の二義性に注意しながら、かかる「意志と身体との同一性」に立ち入ってみよう。

まず、「意志と身体との同一性」ということで彼は、「表象」が「表象」としての「身体」と「同一」であることを示すことによつて、他の表象をも含めた「表象一般」、つまり表象としての世界と「同一」であることを示そうとしている。それは彼が「意志と身体との同一性」を「最高の意味での哲学的真理」とした直後に、「表象としての客観は身体と同様に意志の現象であるのだろうか」(Ibid.,S.124)と問うていることから明らかであろう。そうであれば、

ここで言われている「意志」とは、明らかに、我々の表記で言う〈意志〉、つまり単一体としての〈意志〉である。それにもかかわらず「意志と身体との同一性」の説明は、内的知覚と外的知覚の同一性の説明に代えられているのである (ibid., Vgl.S.18f.)。すなわち、ある行為において内的には「意志」が知覚され、外的には「身体」が知覚されたがって認識様式の違いに依拠して「意志」と「身体」が知覚されているだけで、両者の同一なのだ、と。このような文脈で言われる「意志」は、それが内的に知覚されている限り意欲でなければならぬ。身体と同一なものとして知覚されているのは、意欲であって〈意志〉ではない。〈意志〉の存在は、どこまでも宙吊り状態である。

そうであれば、「最高の意味での哲学的真理」は単なる空虚な主張にすぎないのか。もちろん彼は、〈意志〉をカントの用語を使って物自体とすることによって、その存在を要請するわけではない。むしろここでは、物自体と現象との区分と同様の形而上学的区分、すなわち非感性界と感性界の区分というプラトンの形而上学に舞台を移して問題を解こうとする。すなわち、彼はプラトンのイデアを「〈意志〉の直接的な客体性」(SW2S201.usw. なお〈〉は引用者)として、個々の現象への〈意志〉の客体化を、イデアを介して説明するとともに、〈意志〉の存在についてはプラトンがイデアの存在を示すために用いた類比 (Analogie) を使って、可視的な身体の類比に従って不可視な〈意志〉の存在を説明しようとする。¹²⁾ すなわち、彼は「意志と身体との同一性」、しかも行為が外的知覚と内的知覚という二つの仕方と与えられることを述べたあとで、次のように言う。

「したがって我々は、… 我々自身の身体の本質・作用についてのまったく異質な二つの仕方と与えられる認識〔外的知覚と内的知覚〕を、さらに自然の中の各々の現象の本質へ至る鍵として使い、我々の身体外の、したがって二重の仕方ではなく、ただ表象としてのみ我々の意識に与えられるすべての客観をも、まさしく身体の類比に従って、次のように判断し推定しよう。すなわち、それらすべての客観は一方で身体とまったく同様に表象であり、この点

において身体と同種であり、他方で人がそれら客観の現存を主観の表象として脇に置くとき、なお残っているものは、その内的本質に従って、我々が我々において意志と名づけているものと同じものであるにちがいない」(SW2.S.125)。

ここでは「身体の類比に従って」他の客観にも〈意志〉が存在することが「推定」されているが、我々はこれを、論理的推論としてではなく、むしろ形而上学的区分の中で可視的なものによって不可視のものを説明する形而上学的手法として受け取り、ここで何が問題となっているかを再構成してみよう。

まず問いが生じてくる枠組みは、プラトンの感性界(表象)と非感性界(意志)との区分によって形成されている。そしてショーペンハウアーにとって表象界は主観と客観から成り立ち、認識はこの世界の中で主観的条件(根拠・時間・空間)に従って成立するのに対して、〈意志〉は自体的なものとしてこのような主観的条件から自由であり、したがって認識の対象にはなりえない。我々は内的に時間の中で意欲を知覚しているだけである。我々はここで、内的に知覚・経験されている意欲を経験的意志、認識の対象になりえない自体的な〈意志〉を〈形而上学的意志〉と呼んでもよからう。かくしてここに問いが生じてくる。しかも二つの問いが生じるのではないか。

第一の問いはこうである。経験的意志から〈形而上学的意志〉へどのように至るのか。この問いは、ショーペンハー自身が見示的に立てているわけではない。むしろ自明なこととして素通りする。先のニーチェの言葉を引けば、「哲学者たちは、意志について、それが世界で最も熟知されたものであるかのようには語るのが常である。実際ショーペンハウアーも、意志だけは我々に固有に熟知され、完全・完璧に熟知され、真正銘掛け値なしに熟知されている、と暗に語っていた」(KSA5.S31FJGB19)。本稿の文脈で言い換えれば、彼は「意志」という語を意欲と〈意志〉とに、〈経験的意志〉と〈形而上学的意志〉とに、一義的に、したがって曖昧に使っているのである。しかし彼の意志論の

舞台がプラトンの形而上学にあるなら、この二義性もまた、一つの形而上学的前提になっているのではないか。つまり、この二義性を前提にすれば、第一の問いに対して、先に見た内的知覚と外的知覚の区分によって十分答えられるのではないか。すなわち、内的知覚は時間的に規定を受けるが、空間的規定は受けられないため、内的に知覚されている意欲は、時間空間的な各々の表象ではありえない。そうであれば、意欲は表象の何ものかではなく、表象以外のもの、すなわち、表象の規定から自由な自体的な意志の何ものかである以外にはないのである。言い換えれば、我々は様々な意欲を〈意志の意欲〉として知覚する他ないのである。すなわち、〈意志が意欲（意志）する（Der Wille will）〉のである。「意欲の主体はまさに、意欲しているもの（すなわち、個々の意志作用）としてのみ認識される」（SW7,75）。¹³「意志（Wille）」という言葉の二義性が生じるとともに、この二義性自身が、伝統的形而上学の〈主体・主語〉概念に含意されていよう。

このような事態は、デカルトを引き合いに出して対応づければ、次のようになる。デカルトにおいて実体としての精神が思惟を主要属性としているように、〈意志〉は意欲を主要属性にしている。しかも、実体としての精神は直接的に知覚されることなく、主要属性を通して、すなわち「思惟するもの（res cogitans）」として認識される¹⁴。これと同じように、〈意志〉は直接的に認識されることはなく、意欲を通して、まさしく意欲する主体（意欲するもの）として内的に知覚されるのである。意欲は〈意志の意欲〉として、〈意志〉は〈意欲するもの〉として知覚されるのである。このような形而上学的前提に基づいて第一の問題が解決されるのである。もちろん、〈意志〉は彼にとって実体ではない。実体には自己同一性が含意されても、現象（身体）との同一性、したがって現象（身体）への可視化は含意されはしないからである。ショーペンハウアーの固有性はこの点にある。すなわち、意欲が内的に〈意志の意欲〉として知覚されるとき、これを、外的に知覚されている身体との同一性へと展開している点である。かくしてこ

ここに彼に固有の第二の問いが生じる。

第二のものは第一と違って、ショーペンハウアー自身、明示的に語っている問題である。すなわち、「表象としての客観は身体と同様に意志の現象であろうか」(SW2,S.124)と云う問題である。言い換えれば、〈意志(意欲するもの)〉と身体との同一性は、外的にしか知覚されない表象(自己以外のものすべて・動物、植物、無機物)にも当てはまるのか。〈意志〉と身体との同一性は、〈意志〉と表象一般との同一性へと展開できるのか。この問いに答えるのが先に引用した類比である。それを単純化した式に表わせば次のようになる。

身体・〈意欲・意志〉∥植物・X∥無機物・Y

ここで〈意欲・意志〉は形而上学的には〈主要属性・実体〉〈作用・主体〉〈述語・主語〉の関係を表わす。そして意欲は身体の「敷衍」であった。彼の命題としては「意志(意欲するもの)と身体との同一性」である。そうしたときに、Xには〈生命力・意志〉、Yには〈自然力・意志〉が類比されるのである。ここで重要なのは、人間において〈意志〉は、身体的行為の〈意欲〉としてだけでなく、身体の内臓の不随意運動など生命を維持する〈生命力〉としても、また身体のもつ重さなど〈自然力〉としても現われているという点である。かくして人間における「身体・〈意欲(・生命力・自然力)・意志〉」という関係が、まさしく意欲・生命力・自然力に対する〈意志〉の単一性を要にして、「植物・〈生命力(・自然力)・意志〉」へ、「無機物・〈自然力・意志〉」へ、類比されるのである。

このように伝統的形而上学的手法を前提するとき、ショーペンハウアーの〈意志の形而上学〉が完成する¹⁴。と同時に、ニーチェの批判が、単一体としての〈意志〉に向けられていると同時に、それを支えている感性的と非感性的との区分、そしてこの区分の中での主体概念、実体概念、さらには内的と外的の区分、これらの形而上学的前提にあったことは明らかだろう。しかし我々は、ニーチェとともにその前提の吟味へ向かうよりも、ショーペンハウアーの次

の言葉に注意したい。「私はカントが人間の現象だけに語ったことをすべての現象一般へおき移したのである」(SW2,S.595)。言い換えれば「我々は自然を我々自身から理解することを学ばなければならぬ。その逆であつてはならない」(SW3,S.219)。これは一見、本稿第一節で挙げたように、(A)の系譜を擬人化として批判する、ちよつとその証左のように読める。しかも我々は先に、擬人化といわば偽物化は表裏一体の関係にあるのではないかと見てきたが、しかしショーペンハウアーはここで、「逆であつてはならない」と言うのである。つまり、擬人化であつて擬物化であつてはならない、と。ここにはどのようなことが含意されているのか、それを掘り起こしてみよう。というのは、ショーペンハウアーを批判したニーチエが、他ならぬショーペンハウアーのこの文言と同じ趣旨の遣り方で意志をこの世界へと適用しているように思われるからである。

五 〈意志〉の世界

すべてのものへの〈意志〉の拡張は、ニーチエもショーペンハウアーもその根本において同様ではないか。それは類比という形而上学的手法においてではなく、「我々は自然を我々自身から理解することを学ばなければならぬ」というショーペンハウアーの言葉の趣旨においてである。この観点から、我々は先にも引用した『善悪の彼岸』のアフォリズム二六番をもう一度取り上げ、今度はその議論の進め方に注目しよう。その冒頭は次の言葉で始まる。

「実在的に『与えられている』のは、我々の欲動と熱情の世界以外にないとするなら、つまり、我々は我々の衝動の实在性以外に、その上方へも下方へも、いかなる实在性へも向かうことができないとするなら、… いわゆる機械的世界をも同じように理解するためにはこの『与えられている』ということでは十分ではないか、と問い試みても

よこのではないか」(KSA5.S.54JGB36J)。

ここで言われている趣旨は明瞭であろう。我々に与えられているは衝動であり、欲動と熱情の世界の他にない、と言っているのである。これは、これより更に「上方へも下方へも」遡ることのできないものである。彼はそれを「實在」と言う。しかも注意したいのは、「機械的世界も同じように理解するためには」この「我々の衝動の實在性」が「与えられている」ということで十分だと言っているのである。かくしてニーチェはこの文面に続けて、「機械的世界」を「我々の情動自身を持っているのと同じ位階の實在性があるものとして、——情動の世界の原初的形式として」規定し、そして「一切が有機的過程の中で分化し、形態化し」、「すべての有機的機能が自己調節・同化・消化・排泄・新陳代謝と互いに結びついた」有機体を、「一種の衝動の生として——生の原形として」規定する。これによって、「我々の衝動」は無機的世界そして有機的世界に拡張されたのである。

このような拡張からすれば、ショーペンハウアーにおける機械論的に作用する表象界は「迷妄」となり、因果律に對しても次のように語られる。「我々は、意志の原因性を唯一の原因性として仮説することを試みなければならぬ」(ibid.S.55)。その仮説が先に触れた「意志は意志にしか作用できない」という仮説である。かくして次のように結論づけられる。「我々の衝動的生の全体を、意志の唯一の根本形式の——私の命題では、力への意志の——形態化と分岐として説明できるとするならば、つまり、ひとがすべての有機的機能をこの力への意志に還元することができるならば……、ひとはこれによって、すべての作用する力を一義的に力への意志として規定する権利を手に入れたことになる」(ibid.)。

議論の道筋は明瞭であろう。すなわち、我々の衝動から出発し、それをこの世界すべてに拡張し、作用に関する因果律の議論を挟んだ上で、作用する力を力への意志として規定するのである。したがって彼は、単に拡張しているわ

けではない。物質的なものの因果的作用を、衝動的な意志の作用の地点へ連れ戻すという議論を差し挟むことによって、その地点から振り返って、物質的なものも含めたすべての作用する力を力への意志として規定しているのである。ここで、我々はそこに差し挟まれた議論の真意を次のように理解できよう。すなわち、無機物そして有機体も含めた自然の機械論的な因果律は、実は、我々の衝動的な意志作用を出発点にして、そこから、いわば人間的成分を捨象していった抽象的思考の産物にすぎないのだ、と。だからこそ「意志の原因性」が「唯一の原因性」だとされるのである。そうだとすれば、(M)の系譜の立場は、人間の意欲を出発点にして、それを抽象しながら機械論的自然観を形成したことになる。そうだとすれば、ショーペンハウアーが言うように、我々は自然から学ぶことはできないのである。むしろ人間の意欲に立ち返って、自然を人間的に理解する以外にはない。その「逆であってはならない」のである。それは実在として与えられているのが衝動以外にはないからである。かくしてニーチェは次の文でアフォリズムを閉じる。

「世界を内部から見ると、世界をその「叡智的性格」に向けて規定して表示するならば — 世界はまさしく「力への意志」であって、それ以外のなものでもない —」(ibid.)

ここで「世界を内部から見ると」とは、この世界を自らの衝動から見ると、ということに他ならない。それは、我々の衝動が、我々に与えられた実在に他ならないからである。これはショーペンハウアーが内的知覚によつて意欲を捉え、そして〈意欲するもの〉としての〈意志〉を要にして表象界を意志の世界とみなすのと軌を一にしている。もちろん、ショーペンハウアーでは〈意志の形而上学〉のなかで類比という形而上学的手法を採用するのに対して、ニーチェは端的に次のように言う。「結局、この試みをなすことは許されているばかりでなく、方法の良心から命じられているのである」(ibid.)。言い換えれば、「我々の最も強力な衝動、我々の内にある暴君、これには我々の理性のみならず

良心も服従する」(KSA5.S.100][GB158]) のである。

以上のように、ニーチェはこの世界を力への意志として規定する。しかもそれは、機械論的説明をその源へ連れ帰すことによるのである。その限り、(A) の立場はもはや (M) へ戻ることはできないのである。すなわち、ハイデガーの言うように「ニーチェは人間化のみを意志する」のであり、ショーペンハウアーも「その逆であつてはならない」と言う。そうであれば、実在として衝動しか与えられていないニーチェにとって、機械論的説明はもとより、機械論的な因果性が自然の事実として存在することさえ疑わしいのである。かくして彼は実証主義の主張「あるのは事実のみだ」に反対して、「あるのは解釈だけだ」として、世界の解釈について次のように言う。

「世界を解釈するのは我々のももろもろの欲求である。つまり、我々の衝動であり、その肯定であり否定である。いかなる衝動も支配欲の一種であり、いかなる衝動も自らの遠近法を持ち、衝動は自らの遠近法を残余のすべての衝動に規範として強制する」(KSA12, S.315, Ende 1886-Frühjahr 1887, 7[60], WM481)。

ここで、解釈するのは、もとより、「主観」が解釈するのではない。認識の「主観」もまた、「与えられたものではなく、付け加えられ捻出されたもの、その後ろに滑り込まされたものである」(ibid.)。力への意志という作用が解釈という働きであり、それが自己をより高め支配しようとする欲求である。しかも、ニーチェにとって「実在」として「与えられている」のが「主観」ではなく、まさしく「衝動」であるなら、解釈は、他ならぬ衝動を遠近法の視点にして遂行する他ないのである。この世界は衝動の世界として解釈されるのである。

ここからショーペンハウアーを振り返れば、彼がこの世界を形而上学的に〈意志〉の客体とみなすのも、内的に知覚された意欲を視点にした一つの世界解釈を淵源としていても理解できよう。実際、ショーペンハウアーは最初期の学位論文『充足根拠律の四重の根』(1813)の中で、「意志」を「物自体」という形而上学的用語で説明してはいな

いし、また内的知覚と外的知覚による意志と身体との同一性という、彼の〈意志の形而上学〉の核になる「哲学的真理」も語っていない。そこでは、そのような形而上学的説明方式がとられる以前の、意欲としての意志が中心となる。彼の〈形而上学的意志〉への道筋を捉えるために、必要な限り学位論文に立ち入ってみよう。¹⁵⁾

学位論文『充足根拠律の四重の根』では表象能力の対象が四種に区分され、その一つに行為の世界が挙げられるとともに、そこで支配する根拠律が動機づけとされる。その際に行為の主体は、認識主観によって内的に経験されるものとしての意欲とされる。「内的感官」においては、「主体は、認識するものとしてではなく、ただ意欲するものとしてのみ、つまり自発性としてのみ認識されるのである」(SW7.S.68)。そして意欲は何らかの動機を根拠にして行為を帰結させる。行為は「因果的になった意欲の結果」(ibid.)である。このように、ここでの概念図式は、認識主観とその客観、そして内的感官に与えられた意欲、これらが基本となる。

しかしここで注意したいのは、意欲が時間の中での個々の作用であるのに対して、彼は「時間の外にあって認識できない意志主体」ということを語り、しかもそれは「性格」として現れ、「決断」を「時間の内にある動機」との接点にして行為が生じるとする(SW7.S.76)。我々はここに、自体的な〈形而上学的意志〉の原型を見出すことができよう。それは先に見たように、〈意欲するもの〉という、意欲の〈主体〉としての〈意志〉である。しかもそれは、動機づけとしての根拠律を提示する過程で意欲に至り、そしてこれ以上遡れないものとして、つまり「認識できない」という仕方で提示されているのである。つまり、否定的・消極的な仕方で提示されるのみで、それが表象能力として意識の中でどのような積極的な位置を占めているのかは明瞭にされていない。もしそれを、後に語られる自体的な〈意志〉への道筋をつけるために、意識との連関で位置づけるとするなら、認識主観とその客観によって表象界が成立する、その成立起源に位置づけねばならないだろう。その地点が「意識の分裂」の地点に他ならない。「意識の分裂」

によつて主観と客観が成立するからである。すなわち、「我々の意識は、それが感性、悟性、理性として現象する限り、主観と客観に分裂し、そしてそれまで、それ以外に何も含んでいない」(SW7.S18)。ここで、主観と客観によつて表象としての世界が根拠律の支配する世界として成立するのであれば、主観と客観への意識の分裂は、後の言葉を使えば、〈意志〉の表象界への可視可・客体化でもあろう。¹⁶ しかもこの分裂は、後の『意志と表象としての世界』(正編)にも現われている。「客観と主観への分裂は、「根拠律の」かのすべてのクラスに共通の形式である」(SW2.S3)。

ここから我々は一つの道筋を想定してもよいのではないか。すなわち、「分裂」がここで「根拠律のすべての形式」であるなら、この「分裂」によつて成立する認識主観と表象としての客観との相関関係は、そしてまた、主観の中に意欲が内的な客観として成立するという枠組みは、行為の世界だけに限定したものではない。そしてもし、「分裂」が〈意志〉の現出でもあるなら、〈意志〉の客体化は動機づけだけに関わるのではなく、「すべてのクラス」に当てはまらなければならない。ここから〈意志の形而上学〉の構築が必要になるのではないか。すなわち、主観と客観への分裂、そして認識主観と内的に知覚される〈意欲するもの〉、この枠組みが受け継がれながら、そこに自体的な〈主体〉としての〈意志〉の客体化、〈意志〉と身体との同一性、そして類比などの形而上学的手法が取り入れられながら、彼の〈意志の形而上学〉が形成されていった、と見ることができないのではないか。

このように見れば、「意識の分裂」を頂点にして、内的に与えられる〈意欲するもの〉からその〈主体〉としての自体的な〈意志〉を際立たせながら、それを世界すべてへ向けて解釈していったのが〈意志の形而上学〉であったと言えよう。彼の進んだ方向は、形而上学的枠組みに対してはニーチェと全く逆の方向性であったにもかかわらず、意欲を世界に拡張した点では、ニーチェが衝動を唯一の實在としてこの世界を力への意志として解釈していったのと同じ方向性であろう。ここから見るととき、(A)の系譜のみならず(M)の系譜も、人間の意欲という地点で交差して

いることになる。 (M) はそこから、意欲を人間に限定して、他の事物を機械論的に解釈することへ向かい、 (A) は源に遡って意欲を視点にして世界を解釈するか、さらには〈意志の形而上学〉へ向かう。いずれにおいても、〈意欲〉が出発点となり、そして〈意志〉の存在は宙吊りにされたまま、解釈のみがある。

我々はこのように意欲という (M) と (A) の交差点に立つとき、ショーペンハウアーにあつてニーチェにはなかつたものが見えてくるのではないか。それは「意識の分裂」を頂点にした〈意志の形而上学〉であり、〈意欲するもの〉としての〈意志〉である。しかもこれまで銘記してきたように、彼の試みが感性的なものと非感性的なものとの形而上学的区分を前提としながらも、双方を、意欲を紐帯とした一つのものとみなす、この意味での形而上学批判の側面を持つなら、〈意志の形而上学〉には、まさしくこの批判的側面が現われてくるのではないか。我々はそれを〈意志〉の否定に求めることができるのではないか。〈意志〉の否定は、〈意志の形而上学〉の中で、形而上学的意志が自らを否定するという〈意志〉それ自身の働きである。それは、感性界と非感性界との区分の中で、非感性的なものに位置する〈意志〉それ自身が自らを否定することを意味する。〈意志〉を語る余地がいわば形而上学的空間にあつたように、〈意志〉の否定を語る余地も、ショーペンハウアーにあつては、感性界に対して非感性的な物自体を〈意志〉として語つた、その形而上学的空間にある。そうであれば、〈意志〉の否定は、非感性的なものの否定として形而上学の否定でもあろう。

それでは、この〈意志〉の否定は〈意欲するもの〉の働きそれ自身からどのような道筋を通つたら可能になるのか。そして、そのような否定が語られる形而上学的空間をそもそも否認したニーチェの道とどこで出会うのか、あるいはもはや出会うことがないのか。そしてそれは、ハイデガーがニーチェの力への意志を人間化とみなして、「脱人間化 (Entmenschlichung)」への道を模索する、その道筋に接近し交差するのか、それとも互に出会うことのない道筋

なのか。さらにドイツ哲学の伝統の中でエックハルト、ショーペンハウアー、そしてハイデガーにおいて意志の否定とともに語られてきた「落着 (Gelassenheit)」は、それぞれの道筋のどの地点で現われ、また交差するのか(以下、次稿)。

注

ショーペンハウアーおよびニーチェからの参照・引用は、以下の全集の「略記号」に基づいている。ただし、原典における強調は通常表記に直して引用しており、引用文中で強調点を付したものは引用者による強調であり、「」内は引用者の補足である。

Schopenhauer Sämtliche Werke, Bde. 7, hrsg. von A. Hübscher, Brockhaus, 4. Aufl. 1988. [SW]

Friedrich Nietzsche Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe, Bde 15, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Gruyter, 1980. [KSA]

なお、ショーペンハウアー全集第四巻からの引用に際しては、同巻所収の「自然のなかの意志について (Über den Willen in der Natur)」の頁数は略記号Nを、「倫理学の二つの根本問題 (Die beiden Grundprobleme der Ethik)」の頁数は略記号Eを付加して表記する

またニーチェの遺稿からの引用の場合、いわゆる『力への意志』に収められたものは、遺稿番号とともに、便宜上、そのアフォリズム番号を略記号WMに付している。さらに『善悪の彼岸』については、そのアフォリズム番号を略記号EGBに付している。

- (1) Heidegger, *Nietzsche II*, Neske, 1961, S.653f.
- (2) ニーチェにおける「力への意志」の導出に関しては、本稿第五節で触れる。
- (3) ショーペンハウアーにおける「生への意志」の導出に関しては、本稿第四・五節で触れる。ただし、ニーチェの力の概念との対比における「生」および「盲目」という概念については、本稿では触れられない。もっぱら、「意志」の概念に向けられている。ちなみに「生への盲目的な意志」という表現は SW3, S.568, 662 などに見られる。
- (4) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B, S.561f., 829ff. なお、この箇所でカントは「自由意志 (arbitrium liberum)」をドイツ語で「die freie Willkür」と訳している。これに対してショーペンハウアーの自由意志批判は、本稿以下で見るように、行為は自由ではな

く根拠律にしたがっている、という点にあるとともに、かかる「自由意志」の「意志 (Willkür)」は、彼自身の言う〈意志 (Wille)〉ではない、という点にある。彼は、〈意志〉および意志に対してはドイツ語でもっぱら Wille を使い、カントが *arbitrium liberum* (自由意志) にあつた *die freie Willkür* の Willkür とは区別している。すなわち、Willkür は、例えば心臓の鼓動などの不随意運動に対して、手を意識的に動かしたりする随意運動の「随意」を意味する。この随意運動のときに、欲すれば手を自由に動かせるのだ、という「自由意志」を随意運動としてとらえ、これは不随意運動と同様に、自由ではなく根拠律に従っているのだ、とするのがショーペンハウアーの論点である。本稿以下では、自由意志批判の論点のみに限定して、随意運動との違いについて触れていない。テキストとしては以下を参照。SW4,NS21ff.

(5) テキストの文面を直訳すれば次のとおりである。「ここで暗示され、現象の彼岸にある、かの意志の単一体(単一体としての意志)に、我々は現象界の本質自体を認識してきたのだが、そうした意志の単一体は形而上学的な単一体であり、したがってこの単一体の認識は超越的である。すなわち、我々の知性の機能に拠ることなく、従ってそれによつては本来把握できないのである」(SW3,NS367)。

(6) この引用文は前後の文脈から読み方が分かれるだろう。前文から引用すれば、次のとおりである。「これに対して、物自体としてこれらの形式〔時間・空間・因果律〕から独立し、従つていかなる時間区分にも服さず、従つて恒存的で変化しない、全現象の制約にして基礎は、その知性的性格、すなわち、その物自体としての意志であり、これには、そうした状態において、もちろん絶対的な自由が、すなわち因果法則からの独立性が帰属する。しかし、この絶対的自由は超越論的自由である。すなわち、現象の中に出現することのない自由であつて、あらゆる時間の外に人間の内的本質それ自体として思索されねばならないものに到達するために、われわれが現象とその形式をすべて捨象した限りでのみ存在している自由である」(SW4,E,S96)。ここから、物自体としての〈意志〉＝絶対的自由＝超越論的自由とみなされることによつて、この一文は、ショーペンハウアーの〈意志〉はカント的な〈超越論的意志〉である、という説の傍証にされるかもしれない。しかし、『意志の自由について』という論考は、自由意志を批判的に限界付けながら「高次の見解」(ibid.,90ff.) を提唱するものであり、その限りでまた、カントの超越論的自由に対する限界づけをしている点に注意すべきであろう。その限界付けおよび「絶対的」という言葉づかひも含めた本稿での読み方は、本文のとおりである。

(7) 〈意志〉の単一性の問題は、ニーチェにおいてはすでに意志の複数性の問題として論じられており、本稿では意志を複数の解

釈にする以下の論考に従っている。それは本稿で言えば意欲の複雑性になり、単一性としての〈意志〉は、ショーペンハウアーにおいて問題となる。Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht, Nietzsche-Studien Bd3, 1974, S.1ff.* (邦訳、ミュラー＝ラウター「ニーチェの権力への意志説」『ニーチェ論考』新田章訳、理想社、一九九九年、三七頁以下。)

- (8) ショーペンハウアーでは『自然のなかの意志について』で自然科学の資料に基づいて自らの意志を実証しようとする。ニーチェではルーの有機体論がニーチェに与えた影響についてミュラー＝ラウターの詳細な研究がある。Wolfgang Müller-Lauter, *Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluss von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche, Nietzsche-Studien Bd.7, 1978, S.189ff.* (邦訳、ミュラー＝ラウター「内的闘争としての有機体ーヴィルヘルム・ルーのフリートリヒ・ニーチェへの影響」『ニーチェ論考』新田章訳、理想社、一九九九年、一二五頁以下。) もちろん、双方には根本的な違いがある。ニーチェでは、自然科学的な探求を通して「その探求の背後に、すなわち「一切の生起を」根本的に構造づけているものへいたろうとする」(ibid., S.191) に対して、ショーペンハウアーの場合は、自然科学的な探求が到達するのは形而上学へ至る境界地点までであり、〈意志の形而上学〉は自然学によって「検算」(SW4,NS.IX.)されるにすぎない。

- (9) Leibniz, *Principes de la Nature et de la Grace, fondés en raison, G.W.Leibniz Die philosophischen Schriften 6*, Olmus, 1885, S.598

- (10) ibid., S.608f. なお、モナドはさらに「作用 (Action)」という点でアリストテレスの「エンテレケイア (Entelechies)」にまで遡るのであれば (ibid.)、意志の系譜もまたそこまで遡及して跡づける必要があるが、本稿の範囲を超えている。

- (11) ショーペンハウアーの〈意志〉を实体として、あるいは実体的に解釈しうるか否か、また彼における実体概念の用法、またどのようなにして実体的解釈が生じてきたか、等については、以下を参照している。本稿でも同様に実体的解釈は採っていない。高橋陽一郎「意志の自存性」『精神科学』(日本大学文学部哲学研究室) 第三五号、一九九六年、七一頁以下。同「ショーペンハウアー意志論の再構築」鎌田ほか『ショーペンハウアー哲学の再構築』法政大学出版局、二〇〇〇年、二二三頁以下。

- (12) 不可視のものを可視的なものから類比的に把握する手法は、プラトンの善と太陽との類比に遡るであろう(『国家』508C)。ショーペンハウアー自身は、本文引用個所でプラトンの名前を直接出しているわけではないが、彼がプラトンのアイデアを〈意志〉の直接的客体性として自らの哲学に取り入れ、しかも音楽を「意志の似姿 (Abbild)」として、「アイデアと音楽との間の類比」を語る(SW2,S.304)。しかも「」の類比の立証が、説明として、対象の暗闇によって困難な説明の理解を容易にする」(ibid.)と言つ。

これはプラトンの手法と同様であろう。したがって、類比は彼にとって類比的解明であって論理的推論とは異なるであろう。

(13) デカルトに関しては、例えば、Descartes, *Oeuvres de Descartes*, 8-1, Adam & Tannery, p.25.

(14) 本稿は、〈意志〉を実体的にも超越論的にも解釈せず、むしろ表象界に対して、また表象界から見られた限りでの非感性的な〈自体的な主体〉として捉えるのを基本とし、彼の哲学を感性的（表象）と非感性的（意志）という形而上学的区分を前提にした〈意志の形而上学〉として解釈している。これについては、彼の哲学をドイツ観念論の流れの中に置き直して、超越論的哲学（カント、フイヒテ）から一元論的形而上学（ショーペンハウアー、シェリング）への方向に位置づけている以下の書に負っている。しかし本稿の目指すところは、これに加えて、彼の〈意志の形而上学〉には形而上学的枠組みそのものを否定しうる側面が含まれているという点を提示することにある。

Robert Jan Berg, *Objektiver Idealismus und Voluntarismus in der Metaphisik Schellings und Schopenhauers*, Königshausen & Neumann, 2003.

(15) ショーペンハウアーの学位論文が彼の哲学全体に対してもっている意義の発掘については、鎌田ほか前掲書に負っている。

(16) 「意識の分裂」と「意志の客体化」の関係については、別稿に譲りたい。

（本研究は、平成十九年度関西大学研修員研修費によって行った。）