

西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアー

横田, 理博
九州大学大学院人文科学研究院 : 教授

<https://doi.org/10.15017/2556514>

出版情報 : 哲学論文集. 55, pp.1-33, 2019-09-28. 九州大学哲学会
バージョン :
権利関係 :

西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアー

横田理博

一 序

二 二つの思想の類似点

三 二つの思想の相違点

四 明治日本のショーペンハウアー受容のあり方

一 序

アルトゥーア・ショーペンハウアー（一七八八～一八六〇年）の『意志と表象としての世界』^①の初版が刊行されたのは一八一九年だとされている（厳密には前年の十二月だともいう）。それから九十二年を経た一九一一年、西田幾多郎（一八七〇～一九四五年）の『善の研究』が刊行される^②。様々な思想家の思想を学んだ上で西田は自説を形成しているのだが、参照された思想家の一人がショーペンハウアーである。『善の研究』の中では三回、ショーペンハウアーの名が言及されている^③。西田は若い頃に

ショーペンハウアーを愛読していた。次のような回想の言葉がある。

「若い時には感激を以て読んだ本もあった。二十少し過ぎの頃、はじめてショーペンハウエルを読んで非常に動かされた。面白い本だと思つた。」(西田全集一〇卷三九九頁)

「二十歳の頃はショーペンハウエルやニイチエなど読んで非常に面白いと思つたけれども、この頃は感激といふ様なものはあまり起りませぬ」(西田全集二四卷八七頁)

ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』と西田の『善の研究』という二つの著作を巨視的に見るとき、そこには両者に共通する思想史上の大きな特徴・意義がある。それは、西洋思想と東洋思想とが出会い、その邂逅のインパクトに導かれながらこの二つの思想が産み出された、という点である。ショーペンハウアーは古代インドの思想にインパクトを受け、これと西洋の哲学思想・キリスト教思想とを接合させる形で自己の哲学体系を構築した。西田もまた、東洋の仏教思想・儒教思想の伝統の土壌の中ではくぐまれ、明治期に流入した西洋の哲学思想・キリスト教思想を意欲的に学び、その接合——それは意図的な接合というよりは、西田の言葉を使うなら、おのずからなる「冥合」(西田全集一卷一三四頁)と云うべきかもしれない——の試みが『善の研究』となつて結実した。東西思想の邂逅からの結実ということ自体、東西思想の混淆のもとにある現代の我々の思想の状況において、そこから学ぶことは少なくない。

本稿では、『善の研究』という西田の初期の思想形成においてショーペンハウアー思想がどのように寄与しているのか、検討してみたい。『意志と表象としての世界』と『善の研究』という二つの思想体系はどこが共通し(第二章)どこが対照的なのか(第三章)、明らかにしてみる。第四章では、西田のショーペンハウアー受容を明治日本の思想動向の中で改めて捉え直してみたい。竹内良知によれば、

「ショーペンハウエルの思想が『善の研究』における西田の哲学の形成にはたした役割は本質的なものであった。⁵⁾この「本質的なもの」とは何なのかを本稿で究明してみたい。ショーペンハウアーへの西田の言及にも着目するが、「本質的

なもの」はむしろショーペンハウアーの名に言及されずに西田の思想の構造や感性に埋め込まれているものかもしれない。西田本人にも意識されていないということもありうる。

ショーペンハウアーが一八一九年に世に問うた『意志と表象としての世界』（初版）は四巻から成る。第一巻では、「世界はそのものとして存在しているのではなく、認識する主観にとつての客観というあり方、つまり「表象 (Vorstellung)」というあり方においてのみ存在し、その表象の世界は、時間・空間・因果性という「根拠の原理 (Satz vom Grund)」と呼ばれる形式を前提として成立することが論じられる。第二巻では、表象であるとともに意志であるという「身体 (Leib)」の二重性というものを手がかりとして、人間・動物・植物・無機物を含むすべての自然現象が「意志 (Wille)」の客観化された現われであることが論じられる。第三巻では、一般的には、認識は意志に奉仕しているが、芸術上の認識において、個々の事物の認識からアイデアの認識へと移行するとき、認識は意志への奉仕から解放される、という芸術上の認識がテーマとなり、一般的な芸術論と、個別的な芸術の諸相（建築術、絵画・彫刻、文芸、音楽）とについて論じられる。第四巻のテーマは道徳と宗教であり、他人の苦悩を自分の苦悩と同一視する「同情 (Mitleid)」について述べたあと、世界全体がたえざる苦悩と抗争にあけられていることを見究めた者にとつて、この認識は一切の意欲の「鎮静剤 (Joch)」となり、人を「諦念 (Resignation)」の安らぎへと導くことが論じられる。

この書が一般のドイツ哲学の書と趣きを異にしているのは、古代インドのウパニシャッドや仏教の思想を自らの思想の基軸にあたる部分に採用していることである。

ショーペンハウアーによれば、苦しみを与える側の人間と苦しみを受ける側の人間とが区別されて見えるのは、「個別化の原理」——「マーヤーのヴェール」——にとらわれた「現象」世界での見え方にすぎない。苦しみを与える側の人間と苦しみを受ける側の人間とが別々なのではなく本来一体であるという自他一体の認識を直接的に表現したのが、インドの古代思

想ウパニシャッドの *Ṃat tvam asi*、すなわち「それがおまえである (*tes hi* *tu*)」という「大格言 (*Mahavakya*)」だとシヨールペンハウアーは言う。そして、この真理を民衆向きに「神話 (*Mythos*)」の形で表現したのが「輪廻 (*Seelenwanderung*)」の思想であり、自分が現世で他者に苦しみを与えたなら、来世の自分はその同じ苦しみを受けることになると考えられた。このように直接的また間接的に真理を表現したインドの思想をシヨールペンハウアーは高く評価し、当時の西洋人はインド人に対して一般に優越感をもっていたのだが、むしろ「インド人の叡知がヨーロッパに逆流し、我々『西洋人』の知識と思索とに根本的な変化をひきおこすことになるだろう」と書いている(第六三節)。

また、キリスト教、ヒンドゥー教、仏教などはそれぞれ「教義 (*Dogma*)」を異にするが、それにもかかわらず、直覚的な認識と行状において同一の事態が見出せる、とシヨールペンハウアーは指摘する(第六八節)。

西洋の側から東洋思想の魅力を主張するシヨールペンハウアーの態度に、東洋の側にいる人間が親近感を抱くことになるのは自然だろう。とはいえ、西田がシヨールペンハウアーに傾倒したのは、そのような親近感からだけではない。それは、西田自身の思想と響き合うものがシヨールペンハウアーの思想の中に感じ取られたからにちがいない。

あらかじめ本稿の論旨を示しておく、『意志と表象としての世界』と『善の研究』、両著作の間には、たとえば、抽象的な論理よりも直覚・直観を重んじる点、あるいは、人間の意識の働きの中で「意志」を中心と見るといふ点、また、人間の意識をも全宇宙をも包括的に統一している力があるのだと考える点、これらの立場において類似するところがある。一方、それらの類似点にもかかわらず、両著作の思想には、対照的とも言えるほどの大きな違いもまたある。たとえば、『善の研究』がオプティミスティックなヴィジョンに帰結するのに対して、『意志と表象としての世界』には、意志の否定、「諦念」という生き方に帰着するペシミスティックなヴィジョンがある。また、国家と道徳の問題に関しても両者は対照的な考え方をもっている。これらの類似点と相違点とを明らかにしていくという形で両著作を改めて捉え直してみたい。

なお、ショーペンハウアー研究は今日めざましく進展し、旧来の解釈を塗り変えているという。意志という本体が万物に現象する⁶という素朴な解釈は今日では誤解だと主張されている。たとえば、高橋陽一郎は、ショーペンハウアーの「意志」を「世界原因」的な「実体」として捉えることが誤解であり、そのことは学位論文第一版（二八—三年）における初期の（超論的）意志論を読めば明らかだと主張している。⁷

私自身はショーペンハウアー哲学を専門的に研究してきたわけではないので、ショーペンハウアーの正しい解釈は何かという問題は専門家に委ねているのだが、本稿は、明治の日本人がショーペンハウアーをどう受け取ったかの（そして、それは私自身もショーペンハウアーを最初に読んだときに受け取った解釈でもあった）という視点で論じているので、今日の専門家によって誤解とされている解釈を示している場合がある。哲学上の正確さ・厳密さとは別の次元で、或る思想が旧来読者にどんなインパクトを与えてきて、読者が（その既存の文化枠組みのもとで）その思想をどのように解釈してきたのか、を考察する視点があつてもよいと思つている（私がこのようなアプローチをとっているのは、私の研究の出発点がマックス・ウエーバーの比較宗教社会学だったからかもしれない⁸）。そもそも、正しいショーペンハウアーの超越論的認識論において実体性を剥奪された意志観のもとで、自他ともに同じ意志の現象だということから連帯感を促していた力、リアリティーは果たして確保できるのだろうかという疑問も抱いている。おそらくショーペンハウアー思想が人を魅了してきたのは、今日誤解だと言われている壮大なヴィジョンによるものだったのではなからうか。

二 二つの思想の類似点

（一）「直覚」の重視——宗教と芸術

明治三十五（一九〇二）年十月二十七日、渡米中の鈴木大拙に宛てて西田幾多郎が書いた書簡（西田全集一九卷六一—六四頁）は、

当時の西田の思索の状況と方向性を明らかにしてくれる。鈴木が西田に出した手紙にウィリアム・ジェイムズの『宗教的経験の諸相』への言及があり、これに西田はただちに反応して自分も読んでみたいと書いている。⁹⁾「宗教的経験」というものによほど共感したらしく、これと対比して最近の西洋の倫理学は「議論は精密」だが「虚偽の造物」のようで、「人心の深き soul-experience に着目」していない、と不満をもらす。そして、「古来の偉人」の「大なる soul-experience につきて其意義を研究」するという「倫理の事実的研究」をしたい、と言う。ハルトマンの美学を学ぶよりもレッシンクが古代の美術に即して美を論じたものを読むほうが「美の真義を知りうる」、それと同じように、「moral experience を論ぜるイハ、画論の如き者」を読みたい、最近読んだ書物の中ではダンテの『神曲』がそのタイプだったと西田は言う。そして、

「余常にシヨーベンハウエルの意志を根本となす説及其 reine Anschauung〔純粹直観〕の説はヘーゲルなどの Intellect を主とする説より遙に趣味あり且つ deep なりと思ふかいかん」(西田全集一九卷六三頁)

と書かれている。そのあと、坐禅上の悩みを告げたりもしている。

この手紙の文脈の中のシヨーベンハウアーへの言及の意味を改めて考えてみよう。議論は精密だが「造り物」のような倫理学の書物よりも、偉大な人間の深い「魂の経験」そのものを表現した書物を好むという流れの中で、後者のタイプの著作の著者の一人としてシヨーベンハウアーが意識されている。ダンテの『神曲』がダンテの深い「魂の経験」を表現しているのと同じように、シヨーベンハウアーの『意志と表象としての世界』はシヨーベンハウアーの深い「魂の経験」を表現している、と西田は考えているようである。

そういう意味で西田がシヨーベンハウアーを愛読しているというだけではない。そもそも、議論の精密な倫理学よりも偉大な人物の「魂の経験」そのものを表現している著作のほうに真実味があるという見解自体、シヨーベンハウアーが「意志と表象としての世界」の中で表明した考え方であった。彼は宗教の教理や哲学を「抽象的な認識」とし、諸宗教の聖者たちはこの「抽象的な認識」のレヴェルで多様であっても、「直覚的な認識」とそこから派生する「行状」においては共通してい

た、と考えている。とはいえ、この「直覚的認識」は本来言葉で伝達不可能なものであるから、聖者についての伝記などを読むのが望ましいとして、数々そういう文献を挙げているのである（第六八章）。

ショーペンハウアーは道徳に関して、「抽象的な認識」よりも「直覚的な認識」のほうが本質的だと見ている。「抽象的な認識」としての「道徳 (Moral)」によって人が有徳になるわけではない。¹⁰ 彼は次のように言う。

「徳 (Tugend) が教えられないことは、天賦の才能 (Genius) が教えられないのと同様である。実際、徳にとっては概念は非生産的で、道具としてしか利用できない。これは芸術にとって概念がそうであるのと同じことである。それゆえ、我々の道徳体系や倫理学によって、有徳の人、高貴な人、神聖な人をつくりだそうと期待するようなことは、我々の美学によって詩人、彫刻家、音楽家をつくりだそうと期待するのと同じくらいに愚かなことであろう。」(SSG 西尾訳Ⅱ二三八頁)

「道徳、すなわち抽象的な認識一般によって真正の徳が産み出されることはありえない。真正の徳は、自分の個体の中にあるのと同じ本質を他人の個体の中にも認識する直覚的 (intuitiv) な認識から生じてこなければならぬ。……倫理の講義や説教によって有徳者を作り出すことができないことは、アリストテレスの美学以来のすべての美学が一人の詩人をも作り出してこなかったことと同じである。なぜなら、芸術にとって概念が非生産的であるのと同様に、徳の本来の内的本質にとっても概念は非生産的だからである。概念は、別の仕方で認識されたり決断されたりしたことを実行したり保存したりする上で、全く副次的にのみ、道具として役に立つだけである。」(SSG 西尾訳Ⅲ一三八―一三九頁)

「たんなる概念は、真正の芸術にとつと同様に真正の徳にとつても非生産的である。」(SSG 西尾訳Ⅲ一五七頁)

ショーペンハウアーは、美学の本を読んで立派な芸術家になれるわけではないのと同じように、倫理学という「抽象的認識」が人を道徳的にすることはできないのだと言う。抽象的な「教義」が「心意〔心の持ち方〕 (Gesinnung)」を変えることはできない。カントは、「義務と定言命法との概念」という「抽象的な反省」を通じてこそ「善」や「徳」は成立すると考えた。カン

トのこの考え方にショーペンハウアーは反対する。人が有徳になるのは「言葉によって伝達できる抽象的な認識」によってではなく、「直覚的 (intuitiv) な認識」によってである。すなわち、「真正の徳は、自分の個体におけると同じ本質を他人の個体の中にも認識する直覚的な認識から生じてこなければならぬ。」

厳密に言えば、「自分の個体におけると同じ本質を他人の個体の中にも認識する直覚的な認識」という「言葉」によって「伝達」している時点で、言葉で伝達不可能な「直覚的認識」の域を超えているのかもしれない。しかし、ショーペンハウアーにしてみれば、それは苦渋のやむをえざる表現に違いない。したがって、我々は「自分の個体におけると同じ本質を他人の個体の中にも認識する」という言葉をその言葉通りに抽象的に解釈せずに、本来は言葉にできないことを無理やり言葉にしたものだと思えなければならぬ。頭ではなく心でわかる、あるいは体得するという性質の認識である。

そういう「直覚」が道徳の根本だと考えているショーペンハウアーの思想は、概念化されない直観（「知的直観」）を学問や道徳の基盤に置いた西田の思想との間に親縁性があると言えよう。道徳的センスと美的センスとを並べて、どちらにとっても抽象的・概念的な認識は役に立たないと考える点で西田とショーペンハウアーとは同じ立場であったと考えられる。

西田のいう「知的直観 (intellektuelle Anschauung)」とは、「所謂理想的なる、普通に経験以上といつて居る者の直覚」のことである。「例へば美術家や宗教家の直覚の如き者」であり、「直覚といふ点に於ては普通の知覚と同一であるが、其内容に於ては遙に之より豊富深遠なるもの」である（西田全集一卷三三頁）。そして「例へば我々の愛に由りて彼我合一の直覚を得ることができ、宗教家の直覚の如きはその極致に達したものであらう」と言う（西田全集一卷三四頁）。「彼我合一の直覚」は、ショーペンハウアーも着目していたところであった（第六三節）。さらに西田は、

「ショーペンハウエルの意志なき純粹直覚と云ふものも天才の特殊なる能力ではない、反つて我々の最も自然にして統一せる意識状態である、天真爛漫なる嬰兒の直覚は凡て此種に属するのである。」（西田全集一卷三四頁）

と述べる。ここで西田が言いたいのは、ショーペンハウアーのいう「意志なき純粹直覚」も西田のいう「知的直観」にちがいないが、これは「天才」にしかもちえない特殊な能力ではなく、我々もまた、純粹経験が「大なる統一」の状態にあるときには経験しているものだということである。

「ショーペンハウエルの意志なき純粹直覚」というのは、『意志と表象としての世界』の芸術論（第三卷）の中で論じられている。ショーペンハウアーによれば、一般的には、認識は意志に奉仕している。しかし、芸術上の認識において、個々の事物の認識からアイデアの認識へと移行するとき、認識は意志への奉仕から解放される。そのとき、主観は「個体的な主観」ではなく「純粹な認識主観」となっている（第三四節）。

また、西田が言及している「天才」について、ショーペンハウアーは第三七節で、純粹な認識主観となって事物のアイデアを認識する天才たちの能力は、程度は低くても、天才ではない普通の人々もそなえている、とはいえ、普通の人間は、直接に自然からアイデアを認識するよりも、芸術家が邪魔なものを省いてアイデアのみを再現した芸術作品を通じてアイデアを認識するほうが容易である、と論じている。

西田が「知的直観」論において、そこに「宗教家の直覚」と並んで「美術家の直覚」を例に挙げているところ、つまり、純粹経験の最も深いところに芸術と宗教とが位置づけられていることは特徴的だと言える。芸術家が「統一的或者」を直覚してそれを作品に表現する。それと同じように人は宗教において「統一的或者」を直覚して、学問（思惟）と道德（意志）の両面においてそれを展開する。この図式は『善の研究』を通じて一貫している。西田は学問よりも芸術のほうが「實在の真相」に近づけると考えていた。物理学者は世界を「抽象的」に見る。ここでは「情意」が排除され「知」だけに偏している。情意を排除せずに世界を見ているのは「学者よりも芸術家」のほうであり、「實在の真相」に達している、と西田は言う（西田全集二巻五〇頁）。「美術家」は、「愛する花」、「親しき動物」を見て、それぞれにその「物の真相」たる「統一的或者」を「看破」し、「表面の事実ではなく、深く物の根柢に潜める不変の本体」を表現する（西田全集一巻七〇頁）。

このように芸術と宗教とをともに人生にとつて核心的なものとする西田の考え方には、ショーペンハウアーと重なるところがある。ショーペンハウアーの場合にも、いつまでもやみくもに駆り立てられる「意志」から逃れる術として、芸術と宗教というものがあつた。芸術は一時的な鎮静、宗教は永続的な鎮静という違いはあつたが、いずれも「救済」であつた。¹¹

(2) 意識の中での「意志」の優位

ショーペンハウアーは、認識より意志が優位に立つことを主張している。

自分の意志は、あい反する二つの決断のいずれをも選択可能である、すなわち意志には経験的自由がある、と思われれるのは錯覚だとショーペンハウアーは言う（第五五節）。「知性 (Intellekt)」にはわからなくとも、すでに決断は客観的に定められている。決断は個人的意志の内的な特性、すなわち「叡知的 (Intellektuell)」性格に由来する。知性は意志を規定できない。認識が根本で意志が第二次的だというデカルトなどに見られる主張をショーペンハウアーはしりぞけ、意志が根本で認識は第二次的だと主張する。人間は、或る事柄をまず善だと認識して、その結果としてこれを欲するのではなく、まず先に或る事柄を欲し、その結果としてこれを善だと認識する、というのがショーペンハウアーの考えである。

「意志こそ第一のもので根源的なものであつて、認識は、あとから付け加わつて意志の現象にその道具として帰属しているものにすぎない。」(5403、西尾訳Ⅱ二九〇頁)

意識の中で「意志」が優位にあることは西田もまたしばしば主張している。たとえば、『善の研究』第一編第三章では、知(知識・思惟)と意(意志)とを並列して論じつつも、究極的には、知識よりも意志を根源的と見ている。

「意志といふのは普通の知識といふ者よりも一層根本的な意識体系であつて統一の中心となる者である。」(西田全集一巻 三二頁)

と書かれている。また、西田は第二編の第三章の中で、一般に心の働きを「知情意」と称することを踏まえて、知情意は切

り離せるものではないが、三つのうち最も根本的なのは意志だと主張する⁽¹²⁾。

「元来我々の意識現象を知情意と分つのは学問上の便宜に由るので、実地に於ては三種の現象あるのではなく、意識現象は凡て此方面を具備して居るのである(例へば、学問的研究の如く純知的作用といつても、決して情意を離れて存在することはできぬ)。併し此三方面「知情意……引用者」の中、意志がその最も根本的なる形式である。」(西田全集一卷四九頁)

「思惟」と比較して「意志」を特徴づけている説明は第三編の第一章の中にもある。すなわち、

「思惟、想像、意志の三つの統覚は其根本に於ては同一の統一作用である。其中思惟及び想像は物及自己の凡てに關する觀念に対する統一作用であるが、意志は特に自己の活動のみに關する觀念の統一作用である。……前者は単に理想的、即ち可能的統一であるが、後者は現實的統一である、即ち統一の極致であるといふことができる。」(西田全集一卷八六―八七頁)

第三編第二章では

「意志は我々の意識の最も深き統一力であつて、又実在統一力の最も深遠なる発現である。」(西田全集一卷八九頁)と書かれている。

また、西田は第三編で倫理学の諸説を検討する際、善の根拠を人間本性に求める「自律的倫理学」として、知情意に対応する三類型、すなわち、「理性」に基づく「合理説または主知説」、「苦楽の感情」に基づく「快樂説」、「意志の活動」に基づく「活動説」という三類型を立て(西田全集一卷一〇四頁)、合理説と快樂説を批判して最終的に「活動説」を主張する。この議論にも、「意志」を優位とする立場を認めることができる。

意志と思惟とを比較しながら西田は次のようにショーペンハウアーに言及している。

「思惟も意志と同じく一種の統覚作用であるが、その統一は単に主観的である。然るに意志は主客の統一である。意志がいつも現在であるのも之が為である(Schopenhauer, Die Welt als Wille und Vorstellung, §54)。」(西田全集一卷一三頁)

意志は「主客の統一」であるゆえに「いつも現在である」。ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』第五四節への参照が指示されている。

当該の第五四節の中でショーペンハウアーは、意志の現象の形式は、現在だけであつて、未来でも過去でもない、と言う。彼によれば、意志が現在として現象せざるをえないのは、いわば「永遠の正午」のようなもの、沈まない「太陽」のようなものである。註の中でショーペンハウアーは次のようにスコラ哲学の「永遠」の「今」の思想に言及している。

「永遠 (Ewigkeit) とは、終わりもなく始まりもない連続のことではなく、むしろ動かない今 (Jetzt) のことである。」(S.387, 西尾訳Ⅱ二七四頁)

以上のようにショーペンハウアーも西田も、心の働きの中で「意志」を中心と見ている。ただ、いずれの場合も、ここでの「意志」はあくまでも人間の個々人の意識のレベルで考えられていて、いわゆる「本体」としての意志(ショーペンハウアーが「即自態」と呼ぶ「生への意志」)ではない。

(3) 本体としての「意志」——「本体／現象」という体系

『善の研究』では、「万物の統一力」であつて、かつまた「意識内面の統一力」でもあるものが「理」と呼ばれる。

「人は皆宇宙に一定不変の理なる者あつて、万物は之に由りて成立すると信じて居る。此理とは万物の統一力であつて兼ねて又意識内面の統一力である、理は物や心に由つて所持せられるのではなく、理が物心を成立せしむるのである。理は独立自存であつて、時間、空間、人に由つて異なることなく、顕滅用不用に由りて変ぜざる者である。」(西田全集一卷六一頁)

万物の統一力はまた「神」とも呼ばれる。自然と精神とは不可分だとした上で、さらに両者合一の根本が「神」だと西田は言う(西田全集一卷七八頁)。

「我々の神とは天地之に由りて位^{くわい}万物之に由りて育する宇宙の内面的統一力でなければならぬ、この外^{ほか}に神といふべきものはない。」(西田全集一卷一四〇頁)

神は「宇宙の統一者」、「實在の根本」、「實在統一の根本」(西田全集一卷八一頁)であって、人心の中にも神は働いている(西田全集一卷八〇頁)。神は自己と他人とを統一する「愛の根本」(西田全集一卷八二頁)でもある。

「神とはこの宇宙の根本をいふのである。……余は神を宇宙の外に超越せる造物者とは見ずして、直^{ただち}にこの實在の根柢と考へるのである。神と宇宙との関係は芸術家とその作品との如き関係ではなく、本体と現象との関係である。宇宙は神の所作物ではなく、神の表現 manifestation である。外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉^{ことごと}く神の表現でないものはない、我々は此等の物の根柢に於て一々神の靈光を拝することができるのである。」(西田全集一卷一四二頁)

神と宇宙(世界)との関係は、「本体と現象との関係」だと西田は言う。第二編第七章の中で「現象と本体との関係」は「實在の両方面の関係」であり、本体は「實在の統一力」、現象は「其分化発展せる対立の状態」だと言われていた(西田全集一卷六六頁)。したがって「神と世界との関係は意識統一と其内容との関係である。意識内容は統一に由つて成立するが、又意識内容を離れて統一なる者はない。意識内容と其統一とは、統一せられる者とする者との二あるのではなく、同一實在の両方面にすぎないのである。」(西田全集一卷一五二頁)

一方、ショーペンハウアーにおいては、時間・空間・因果性は「表象」の世界にあるかぎりのすべてのものに伴っている「根柢の原理」であったが、「意志」は世界のすべての現象の背後にある「一」なるもので、これは西田のいう「純粹経験」と同様に時間や空間や因果性を超越するものだと考えられている¹³。意志は、「個体化の原理」の埒外にあるという意味で「一つ」であり、分割不可能である。

「意志は、数百万本のオーク「カシワ・ナラ・カシの類……引用者」の木にも一本のオークの木にも同じ程度に完全におのれを顕現する。」(S194、西尾訳一七八五頁)

意志という本質は「自然のいかなる事物の中にも、いかなる生物の中にもそっくり全体のままに分割されずに現存している」(S195 西尾訳Ⅰ二八七頁)。

個々人は通常は「個別化の原理」という「マールヤーのヴェール」のもとに、自分と他人とを区別しているが、「物自体」としての「意志」という観点から見れば、自分も他人もともに一つの同じ「生への意志」という「即自態 (An sich)」の現れであり、一体である。

「自分自身の現象の即自態はまた他人の現象の即自態でもある、すなわちそれはおのおのの事物の本質を成し、おのおのの事物のうちに生きている生へのかの意志 (Wille zum Leben) である、そのみならず、この即自態こそ動物にも全自然にも広がっている」(S205 西尾訳Ⅲ一四九頁)

「我々の真の自我は単にこの個別の現象たる自分の人格のうちにあるだけではなく、生きとし生ける万物の中に存在してゐる」(S208 西尾訳Ⅲ一五〇頁)

「意志は各現象の即自態であり、即自態であるからには現象の形式からは自由であり、これにより数多性からも免れていてゐる」(S209 西尾訳Ⅲ一五二頁)

西田の「汎神論」(西田全集一卷二三九頁)は、ショーペンハウアーの思想とどういう関係にあるだろうか。

西田からの先の引用文「外は日月星辰の運行より内は人心の機微に至るまで悉く神の表現でないものはない」(西田全集一卷一四二頁)という叙述は、「神」を「意志」と置き換えてみれば、無機物・植物・動物・人間ひっくるめて「意志」の現象だというショーペンハウアーの思想と構造上は類似するようにも見える。ショーペンハウアーにとって、世界は「意志」という本体(即自態)の「現象」であった。ただし、ショーペンハウアーの「本体/現象」の関係は、目には見えない本体が文字通り「現れる」、「形をとる」といった意味だと考えられ、西田のいう「統一するもの/統一されるもの」という関係では

なかった。分裂を克服すべく現実に働きかけ続ける「統一」というダイナミズムを想定している点で西田の「神／世界」観はショーペンハウアーの場合とは異なっている。

そして、西田の場合、

「凡ての人が各自神より与へられた使命をもつて生れてきたといふ様に、我々の個人性は神性の分化せる者である、各自の発展は即ち神の発展を完成するのである。」（西田全集一卷一五四頁）

と言うように、各自がそれぞれの「個人性」を発揮させることが「神の発展を完成」させるという、いわば神と人間との呼应関係がある。ショーペンハウアーの「意志」は「神」ではないので当然ではあるが、現象世界の展開が「意志」の発展になるということはない。人間が「意志」へと関わる唯一の局面は、意志を否定する（それが個人の心境の変化をもたらすとはいえ、それによって本体としての「意志」は微動だにしないように思われるのだが）という関わり方だけであった。

ショーペンハウアーは、すべての自然現象の背後に本体としての一なる「意志」がある、と考えた。西田もまた、我々の精神現象も自然現象も包括して一貫する一つの力がある、と考えていた。西田はその力を「統一的或者」、あるいは「理」とか「神」と表現するものの、ショーペンハウアーのように「意志」とは呼ばなかった。⁽¹⁴⁾ 先述のように西田は、少なくとも、知・情・意の中では「意志」を中心としているのだが、その「意志」とは、あくまでも、「行為」のうちの、「外面の動作」に先行する「内面的意識現象」のことを、すなわち、我々の日常的な言葉づかい通りの「意志」のことを指している（西田全集一卷八四頁）。自然を一貫する力を西田は「意志」とは呼ばず、「神」と呼んだ。ショーペンハウアーはそれを「意志」と呼んで、「神」とは呼ばない。ショーペンハウアーの場合も、世界の外に超越する神を想定していないから、体系の構造として一種の「汎神論」だと言えなくもない。しかし、「内在神」に相当する「意志」は目標をもたない盲目的なものである、その点では「神」とは呼びがたいものであった。

ただ、見方を変えれば、西田が神を「統一力」と考えているということは、神に静態的な実体ではなく、「意志」的なダイ

ナミズムを想定しているのであるから、その点に限ってはショーペンハウアーの「意志」と通じ合うものがあると言えなくもない。我々が生きていることを促している一種の力があり、生きとし生けるものすべてがその力の働きを担っていることによつて連帯しているという漠然とした世界観を西田とショーペンハウアーとは共有していたのではなからうか。

三 二つの思想の相違点

(1) オプティミズムとペシミズム

『意志と表象としての世界』では、「生への意志を否定すること」・「諦念」・「禁欲」という生き方が一種の理想状態として描かれる。この書の論脈の最後にこのような境地が描かれるということは、ショーペンハウアーの最終的な結論がこの諦念の境地なのだと思積せざるをえないだろう。ショーペンハウアーが『意志と表象としての世界』で最終的に帰着させたのは、たえず新たな欲求に駆り立てられて自分も苦しみ、他人とも闘争することの意志のあり方を認識し、この認識を「鎮静剤」として「生への意志」を抑制し、「諦念」の境地に至る、という生き方であった。欲望を充足させようと必死になり、それが達成されると、いつのまにか別の欲求に駆り立てられている。ショーペンハウアーはそういう人生をネガティブに捉える。自殺については意志の肯定の現われだとして拒否するものの、自分の一切の意欲を鎮静化させ、果ては「餓死」してもかまわないという極論にまで行き着いている。「ペシミズム (Pessimism)」(厭世主義、あるいは悲観主義と訳される) という言葉がショーペンハウアーの哲学にあてられることが多いのも、その点に関するかぎり間違ではない。

自己否定の末に真の自己を見出そうとする西田が私利私欲を抑制すべきことを説く点でショーペンハウアーと共通するとしても、西田は最終的に「生への意志」を抑制して「諦念」の境地に至ることを推奨したりはしない。むしろ、西田には、あるオプティミスティックなヴィジョンがあり、各自が真の意志を追求するなら世界全体は一種の調和に至るという確信が

ある。「個人性の發揮」を、「善」の具体的内容（目的）の第一に挙げていることにも、そのヴィジョンはうかがえる。各自が個性を發揮しては、世界は混沌、無秩序になるという想定は彼にはない。

「人は個人主義と共同主義と相反する様にいふが、余は此両者は一致するものであると考へる。」（西田全集一卷二二七頁）
西田が自分の立場とする「活動説」という倫理学説によれば、「意志の發展完成」が「善」である（西田全集一卷二一五頁）。ここでいう「意志」を、個人個人に応じて個性的なものと考えて換言すれば「人格」という「統一力」となる（西田全集一卷一二二、一二六頁）。そして、「此人格の要求とは意識の統一力であると共に實在の根柢に於ける無限なる統一力の發現である」（西田全集一卷二二三頁）、つまり、人格は自分の意識の統一力であるにとどまらず、實在一般の根柢たる「無限なる統一力」の「發現」であり、そして、「我々の人格を實現する」ということは、この根源的統一力に「合一」することであり、それが「至誠」だと西田は言う（西田全集一卷一二二～一二三頁）。

西田は、「宗教」についての文章の中で、次のように述べる。

「余は現時多くの人のいふ如き宗教は自己の安心の爲であるといふことすら誤つて居るのではないかと思ふ。かゝる考をもつて居るから、進取活動の氣象を滅却して少慾無憂の消極的生活を以て宗教の真意を得たと心得る様にもなるのである。」（西田全集一卷一三五～一三六頁）

西田にとって「宗教」は、意識の統一、主客の合一、宇宙との合一を求めることである。宗教の目的は各自の心を安らかにすることではない。安らかな気持ちになればよいと思つているから、宗教的な人間は「進取活動」の心意気を失つて欲望を抑制し心配事のない「消極的生活」を送っているものだといふ偏見がはびこつているのだと西田は言いたのである。しかし、ショーペンハウアーの思想はむしろ「進取活動」を抑制して「少慾無憂」を求める「消極的生活」に帰着する。ここに西田との違いがある。

『意志と表象としての世界』と『善の研究』という著作をトータルに見るなら、前者のペシミズム、後者のオプティミズムという対照的な性質が見出されることは以上述べた通りである。しかし、アクセントをどこに置くのかに応じて、前者にオプティミズムと言えないまでも「楽天主義」、後者にペシミズムと言えないまでも「意志の否定」を読み取る解釈も可能なる。

『意志と表象としての世界』に楽天主義を見出す見方として長与善郎の解釈がある。

白樺派の長与善郎（一八八八—一九六一年）は『ショーペンハウエルの散歩』⁽¹⁵⁾という文章の中で、次のように書いている。

「『天』『天命』『道』を体得し、それに和合しえた大自然人は、ショーペンハウエルのいわゆる宇宙意志と合体した者と同じであり、したがってもはや意志（という他物）に害される理由もないから、すべては調和であり、その調和を得た者は楽天家たらざるをえない。」（九三頁）

「もし彼『ショーペンハウアー……引用者』の意志説を正しいとして採ったとしてもわれわれはそれゆえに必ずしも彼と等しく厭世主義を遵奉しなければならないものとも思われない。盲目なるもの必ずしも悪ではなく、苦ではなく、よし苦があるとしてもそれは半面であつて、全部ではない。」（九五頁）

意志は必ずしも悪でも苦でもないとするれば、そういう「宇宙意志と合体」することは「天を楽しむ」生き方、すなわち「楽天的な生き方だということになる。本来「最善」を意味する optimism という語は、「楽天主義」と翻訳されるが、東洋人にとつての「楽天」とは、決して「世界は最善だ」ということを意味せず、むしろ反対に「最悪の場合」をも諦観した上で達成される安心境なのだ」と長与は言う。それは「厭世を含み、しかもそれを踏えた不退転の境地」である（九四頁）。「ペシミズム（厭世主義・悲観主義）」といわれることの多いショーペンハウアー哲学から、「オプティミズム」ではないとしても「楽天主義」が導かれている。

この長与のように、一切を包含する「意志」を肯定してそれに随順して生きるという方向でショーペンハウアー哲学を捉

えることは、近代日本の思想家の中ではむしろ多数派だったのかもしれない。西田の『善の研究』も、そういうショーペンハウアー解釈をベースにしているような気がする。

ショーペンハウアーの実際の人生は、人並みはずれた強靱な意欲をもって精力的に生きる人生であった。そこに思索の世界と現実の人生との乖離があると言ってもよいのかもしれない。長与は言う。

「実にショーペンハウエルの一生涯の悩みはその持てあました過剰な生命をもって生命自らを否定することの根本的矛盾——無理にあつたとみるべきで、それゆえに未だかつてこれほどに生氣潑刺たる奇怪な生命否定者もなかったというのである。」(八八頁)

私見によれば、ショーペンハウアー哲学の中には、自他一体の意志に随順して生きる「生への意志を肯定する」生き方もまた、間違いなくポジティブに描かれている。自分と他人との垣根をとりはらい、両者は本来一体であり、そのみならず、この世界の一切——生けるものも、石などの普通は生物とは言われないものまでも含めて——は一つの「意志」として一体であると直覚することをショーペンハウアーは肯定的に語る。この意志に随順して生きる、身を任せてそれになりきる、という生き方である。いったん肯定されて、最後の境地においては否定されるという話の流れではあるが、自他一体の境地から「同情」の倫理も基礎づけられていることを考えれば、ショーペンハウアー哲学の中でこの「意志の肯定」の段階は必ずしも放棄すべきものとはいえない。「諦念」よりもむしろ自他一体の意志を肯定する生き方を継承するという受け取り方があってもおかしくはない。

一方、逆に、西田に「意志の否定」性を強調する見方もある。

本稿では『善の研究』にオプティミズムを指摘したが、それは、現状そのままの自己肯定ではなく、真の自己に徹する、換言すれば、表層の自己を否定し尽くしてこそ到達できる事態であった。自己を否定し尽くす、しかしそれは一方でそれによって真の自己を肯定するということでもある、という論理の構造である。

板橋勇仁は、現状の自己を否定することによって真の自己へと「転換」するという西田の考えと、世界についての究極的認識が意欲を鎮静化させるというショーペンハウアーの考えとを一体化させて「意志の否定」を論じている。自己否定に徹することにおいて自己肯定に至る¹⁶という論理について、西田とショーペンハウアーとが共有する論理として考察されている。

真の自己の獲得のために現状の自己をいったん否定することは、たしかに『善の研究』でも主張されている。この自己否定性は西田の中後期の思想で一層強調されるようになる。しかし、『善の研究』の段階では、自分の内なる善性に従えば自分も世界もうまくいくという一種のオプティミズムが底流に流れているのではなからうか。「意志の否定」を強調することは、少なくとも前期の西田の思想にはあてはまらないのではないかと思う。

原始仏教から大乘仏教への転換を、現世否定から現世肯定（現世否定を前提とした現世肯定）への転換として捉えることができ。西田の立場は大乘仏教の立場である。ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』というテキストは、現世肯定から現世否定へ¹⁷というプロセスを示している。これは仏教とは反対のプロセスを辿っていることになるが、現世肯定と現世否定との双方を含む思想という点では仏教と『意志と表象としての世界』とは共通しているのである。

(2)「国家」論

『善の研究』で西田がショーペンハウアーの名を挙げる三箇所のうち二箇所についてはすでに言及した。もう一箇所、『善の研究』の中にショーペンハウアーの名が見出せるのは、ある意味で意外なところ、すなわち、「国家」論に関するところである。

「国家の目的に就いては色々の説がある。或人は国家の本体を主権の威力に置き、其目的は単に外は敵をふせぎ内は国民相互の間の生命財産を保護するにあると考へて居る（ショーペンハウエル、テーン、ホップスなどは之に属する）。又或人は国家の本体を個人の上に置き、其目的は単に個人の人格発展の調和にあると考へている（ルソーなどの説である）。併し国家の

真正なる目的は第一の論者のいふ様な物質的で又消極的なものでなく、又第二の論者のいふ様に個人の人格が国家の基礎でもない。我々の個人は反つて一社会の細胞として発達し来たものである。国家の本体は我々の精神の根柢である共同意識の発現である。我々は国家に於て人格の大なる発展を遂げることができるのである。国家は統一した一人の人格であつて、国家の制度法律はかくの如き共同意識の意志の発現である（此説は古代ではプラトール、アリストテレース、近代ではヘーゲルの説である）。我々が国家の為に尽すのは偉大なる人格の発展完成の爲である。」（西田一巻二一九―二三〇頁）

国家の存在意義は「外は敵をふせぎ内は国民相互の生命財産を保護する」ことにすぎない、という考え方の一例として、ホッブズと並んでショーペンハウアーの名が言及されている。西田によれば、国家の目的はそのような「物質的」・「消極的」なものではなく、我々の「共同意識の発現」、「人格の大なる発展を遂げる」ことにある。その意味で、西田はヘーゲルなどの考え方にくみする。

ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』には、自他一体の境地を説く局面とも、「生への意志」を否定して宗教的解脱に向かうという局面とも、かなり様相を異にする局面がある。それは、人間の欲望をありのままに見すえるリアリス卜の局面である。ショーペンハウアーの国家論とは次のようなものであつた。

彼は後段ではエゴイズムの克服（同情）を主張するに至るのだが、そもそのところで、人間の素質に善性を想定しているというよりもむしろ素質の悪性を想定していると思われる節が少なくない。たとえば、「理性」によって「エゴイズム」を制御するために「国家契約 (Staatsvertrag)」つまり「法律 (Gesetz)」が成立することの理由としてショーペンハウアーが挙げるのは、個人のエゴイズムの立場からすれば不正行為によって他人を侵害しているほうが愉快なのは自明だとした上で、とはいえ不正行為をして享楽するチャンスよりも逆に不正行為をこらむって苦しむ機会のほうが多いということに「理性」は気が付いたという説明である。したがつてショーペンハウアーは、国家を道徳性の延長上に見るカントらの立場を批判し、国家はエゴイズムのもたらす有害な結果に反対するとうかがり、むしろエゴイズムに対応していると主張する。個人の

「心意」(Gefinnung)のあり方は道德の問題であつて、国家はそれを問題にはしない。しかし、不正行為に対しては必ず罰が免れないことを国家は周知させて、結果的に不正を思いとどまるようにさせている。刑法の目的は、「復讐(Rache)・「報復(Vergeltung)」ではなく、威嚇による「犯罪の防止」にあるとシヨールペンハウアーは主張している。法律に基づいて死刑を定められた殺人犯は、今後の治安のための「手段(Mittel)」として扱われなければならない。ここに人間を「たんなる手段」として扱つてはいけないというカントの定式を適用するべきではないとシヨールペンハウアーは言う。このように、シヨールペンハウアーによれば、理性を伴うエゴイズムがエゴイズムそのものに降りかかつてくる都合のわるい結果を回避しようとするための手段が国家なのである(第六二節)。これがシヨールペンハウアーの国家論である。

カントやヘーゲルは「理性」を尊重するとともに「国家」を尊重した。しかし、シヨールペンハウアーにとつては「理性」も「国家」も諸手を挙げて尊重される対象ではなかった。西尾幹二は次のように指摘している。

「カントからヘーゲルに至るドイツ観念論の系譜では、理性をなによりも尊重したが、ここでこそ国家は道德的な制度として、一般に美化されて考えられていた。当時、国家は市民的自由の確立のための条件であつた。カントは定言命法に基づいて、国家の建設とは一つの道德的な義務であるというような考えを展開しているが、シヨールペンハウアーは国家を道義的に解釈したことはただの一度もない。彼は国家などというものには侮蔑の感情しか抱いていない。国家とは個人同士のエゴイズムを調節し合う便宜的機関にすぎないという消極的な――あるいは現代的な――役割しか期待していない。カントからヘーゲルに至る理性哲学が、近代国家形成期の市民的自由に即応したものであるとするなら、シヨールペンハウアーの法理論(第六十二節)は完全にその埒外にある。彼はいかなる国家への幻想ももたなかつた。国家とは万人のエゴイズムを組織的な方法で処理し、相互に調停するためのフィクション、もしくは必要悪にすぎない、と考えられていた点で、彼ははなはだ今日的な考え方に近かつたとも言える」¹⁷⁾。

このように、ヘーゲルにくみする西田の国家論よりもシヨールペンハウアーの国家論のほうが「今日的な考え方」に近いと見

る見方もある。おそらく、ショーペンハウアーの国家論のリアリズムは、マックス・ウェーバーの社会科学などに継承されていったと見ることもできるだろう。

四 明治日本のショーペンハウアー受容のあり方

本稿では西田幾多郎の『善の研究』とショーペンハウアーとの思想的関係を探究してきたが、最後にやや視野を広げて、明治期に日本人がショーペンハウアーをどのように受容しようとしたのかという、西田のショーペンハウアー受容の背景に流れている潮流について考察しておきたい。

明治二十四（一八九二）年から明治二十七（一八九四）年まで、西田幾多郎は帝国大学文科大学哲学科（選科）に在籍している。西田は帝国大学で井上哲次郎とケーベルからショーペンハウアーについて教えを受けたと考えられる。西田が最初に接したショーペンハウアー像は、井上哲次郎によって『大乘起信論』と接合された「現象即实在論」としてのショーペンハウアーと、ケーベルによってヘーゲルのな理知と接合されたショーペンハウアーだったと言えるかもしれない。

明治十二（一八七九）年から明治二十一（一八八八）年まで、帝国大学で原坦山¹⁸（一八一九～一八九三年）が「仏書講義」（明治十五年以後「印度哲学」と改称）という授業を担当し、そこで『大乘起信論』¹⁹などを教えていた。『大乘起信論』は、無差別平等の真實在たる「真如」が差別と生滅の次元へと自己展開していく、と説く。妄念に支配された現象的世界は、「真如」の本来性からの逸脱ではあるが、それは「真如」それ自体の自己展開にはかならない。したがって「真如」と現象世界とは二つでありながら一つである、という関係にある。原坦山の教え子、井上哲次郎（一八五五～一九四四年）や井上円了（一八五八～一九一九年）が、「現象即实在論」といわれる独特の仏教的な形而上学を主張するようになる。小坂国継によれば、井上哲次郎の「現

象即実在論 (Identitätsrealismus) は「現象を世界の差別相、実在をその無差別・平等相としてとらえ、両者は同一の世界の異なった側面にほかならないから相即不離の関係にあると説く」ものであった。²¹⁾ 井上哲次郎は明治十七年から明治二十三年まで六年間ドイツに留學する。当時のドイツではショーペンハウアーが盛んに読まれていたという。井上のショーペンハウアー論を確認する余裕がなかったのだが、井上は『大乘起信論』の「現象即実在論」をショーペンハウアーに重ね合せたのかも²²⁾ しない。

ところで、明治四十(二九〇七)年、『哲學雜誌』第二二卷第二四一號に掲載された西田の論文「實在に就いて」(『善の研究』の第二編に相当する)に関して翌号の『哲學雜誌』第二二卷第二四二號に紀平正美が書いた紹介文(『實在論の問題』²³⁾)では、

「余輩の拝読した所では、氏の實在論は最もよくヘーゲルと近時八ヶ^や間敷い純粹經驗説、換言すれば主知説と主意説とを調和せられた者と思ふ。」(二一五頁)

と書かれている。ヘーゲル的な「主知説」と、ジェイムズと(紀平はここで言及していないが)ショーペンハウアーとに代表される「主意説」とをどう折り合わせて考えるのか、という「實在論」の問題が当時の哲学界で課題として共有されていて、そこに西田の立場が登場して学界から歓迎された、という経緯をうかがい知ることができる。

先に言及した鈴木大拙宛ての書簡に西田は

「余常にショーペンハウエルの意志を根本となす説及其 reine Anschauung の説はヘーゲルなどの Intellect を主とする説より遙に趣味あり且つ deep なりと思ふかいかん」

と書いていた。ショーペンハウアーとヘーゲルとを対比する西田の言葉として、「断章ノート」の「断章1」の中には次のようなメモもある。

「Hegel 卽チ Schopenhauer ノ方深シ」(西田全集一六卷七一七頁)

「Hegelノwirkende Vernunft(働く理性)ハ即チSchop[enhauer]ノWille(意志)カ」(西田全集一六卷七〇九頁)

ヘーゲルよりも、ショーペンハウアーのほう、が深いという序列自体も興味深い²³⁾が、それ以前に、²⁴⁾「ショーペンハウアーとヘーゲル」とがしばしば並置され、相互に比較対象として意識されているということに着目したい。²⁵⁾

浅見洋²⁶⁾はこの時期の西田に、「ショーペンハウアーの主意主義を、宿敵であったヘーゲルの理性の体系と統一しようとする意図」、「ショーペンハウアーの非合理的な主意主義を、合理的なものを包含する主意主義として再解釈しようとする意図」が見出されると指摘している(二〇六―二二頁)。浅見によれば、「西田は悟得された一大真理を今日の学理において説くという純粹経験論の成立に向けての作業の最初に、学理としてショーペンハウアーの意志の形而上学に期待し、そうした試みを行った。……しかし、西田はその作業の進行の中で厭世主義的な立場を回避すると同時に、主知主義的なものをも自己の体系の中に包含しようとしたため、ショーペンハウアー的なものと、ヘーゲル的なものを統一するような方向をとることになった。」(二一六頁)ショーペンハウアー的なものとヘーゲル的なものとの統合という方向が「フィヒテの絶対意志の立場」へと導いていく²⁷⁾。これが「純粹経験」に代わる「自覚」の立場である。

ショーペンハウアーとヘーゲルとを接合する試みは西田が独自に始めたわけではない。

ラファエル・フォン・ケーベル(二八四―一九三三年)は、ドイツでシェリングとショーペンハウアーについての学位論文を書いたのち、ハルトマンからの勧めで来日し、明治二十六年から大正三年まで二十一年間、東京帝国大学で哲学を教えた。茅野良男²⁸⁾によれば、ケーベルは「ショーペンハウエルノ『意志』ニ就テ」という講演の中で、「ショーペンハウエルの意志は²⁹⁾「出発点において最も濃厚にショーペンハウアー系であつて、特にそれにヘーゲル風を入れ、従つてハルトマン風であつて」と書いているという(二八〇―二八二頁)。これらから推測すれば、ショーペンハウアーの意志とヘーゲルの³⁰⁾理知とを統合しようとしたのは、まずはエドゥアルト・フォン・ハルトマン(一八四二―一九〇六年)であり、ケーベルもこの立場を継承しており、それをさらに西田が継承した、と

言えるのではなからうか。

兵頭高夫³⁰によれば、ケーベルには内向性・精神的貴族主義があり、「シヨーパーンハウアーの中の古典主義的な方向、プラトンやカントに対する尊崇などは受け継ぎながら、シヨーパーンハウアーの東方への憧憬やそのどす黒いディオニュソスの衝迫などは受け入れようとしなかった」（二三九頁）。この点はやや意外に感じられる。ケーベルが拒否していたシヨーパーンハウアーの中の「どす黒いディオニュソスの衝迫」を継承したのは西田幾多郎だと兵頭は言う。次の指摘は興味深い。

「卒論にシヨーパーンハウアーを選びケーベルの教養主義的な側面を受けついだ和辻³¹にシヨーパーンハウアーの影響がほとんど認められないのに対し、ケーベルとは『初から傾向を異にして居た』はずの西田の方がむしろ、シヨーパーンハウアー的な強い『形而上学的要求』あるいは暗いディオニュソスの衝迫に支配されていたように見える」（二四〇頁）。

ただ、西田においても中期以降にシヨーパーンハウアーを積極的にとりあげることはない。そこには、シヨーパーンハウアーが盛んに読まれたあと、哲学のアカデミズムからは消えていく時代の趨勢も関わっていただろう。シヨーパーンハウアーの厭世主義は非学問的なものとしてアカデミズムの世界からは消えていく。それに代わって新カント派が台頭してくる。『善の研究』以後の西田が積極的にとりくんだのも新カント派であった。『働くものから見るものへ』（一九二七年）に至って、まさにタイトルが示すように、西田は主意主義から直観主義へと転換する。「働くもの」としての意志の背後にそれを超越する直観的なもの、「見るもの」としての「無の場所」を見出し、それが「自己の中に自己を映す」のだと考えた。「働くもの」（作用するもの）を実在と考える立場から、「働くもの」を自己の内に映してこれを「見るもの」を実在と考える立場に転換した。主意主義との訣別はシヨーパーンハウアーとの訣別でもあったと言えるかもしれない。

註

- (1) Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, *Samtliche Werke Band I*, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, Stuttgart: Suhrkamp. 西尾幹二(訳)『意志と表象としての世界 I・II・III』(二〇〇四年、中公クラシックス、中央公論新社)。引用にあたっては必ずしも既訳に従っていない。
- (2) 『西田幾多郎全集』全二四卷(二〇〇二—二〇〇九年、岩波書店)を「西田全集」と略記する。
- (3) 西田全集一卷一三、三四、一二九頁。西田が「厭世論者」ないし「厭世家」というとき(西田全集一卷七四、九七頁)にも意識されていたのはショーペンハウアーだったと推測される。なお、明治三十七(一九〇四)年から翌年にかけて書かれた『倫理学草案 第一』では二回、明治三十八(一九〇五)年以降に書かれたと考えられている『倫理学草案 第二』では五回、ショーペンハウアーに言及されている(西田全集一四卷所収)。
- (4) 西田幾多郎とショーペンハウアーとの関係を周到に考察した先行研究として、浅見洋の論考「ショーペンハウアーと純粹経験論の形成」(同『新版』西田幾多郎とキリスト教との対話、二〇〇〇年、二〇〇九年新版、朝文社、所収)がある。
- (5) 竹内良知『西田幾多郎』(一九七〇年、東京大学出版会)、一八〇頁。
- (6) 諸宗教において一致する境地という観点は、のちにウィリアム・ジェイムズの宗教心理学(『宗教的経験の諸相』)にも継承されることになる。
- (7) 高橋陽一郎「ショーペンハウアー意志論の再構築」(鎌田康男ほか『ショーペンハウアー哲学の再構築(新装版)——『充足根拠律の四方向に分岐した根について』(第一版)訳解、二〇〇〇年、二〇一〇年新装版、法政大学出版局、所収)。
- (8) 「主観的に『思われている』意味」をその「正しさ」を問うことなく考察する社会学や歴史学のような「経験(empirisch)科学」と、「その対象について『正しい』、『妥当な』意味を探究しようとする」ような「規範(dogmatisch)科学」とをウェーバーが区別していることと、私が後者のみならず前者をも倫理的考察に含ませたいと考えていることについては、拙著『ウェーバーの倫理思想——比較宗教学に込められた倫理観』(二〇一一年、未來社)、五八頁を参照していただきたい。
- (9) ウィリアム・ジェイムズと西田の『善の研究』との関係については、拙稿「西田幾多郎の『善の研究』とウィリアム・ジェイム

ズ」(日本宗教学会編『宗教研究』第三六二号、二〇〇九年二月、所収)を参照していただきたい。

(10) ショーペンハウアーのこの見解を西田は『倫理学草案 第二』の中で次のようにとりあげている。

「徳は天才の如く教ゆべき者にあらず、倫理学の知識は人を訓育する上に於て何等の功なしといふ(ショーペンハウエル)。此説には勿論一理あるのであつて倫理学は学問であつて訓練ではない。倫理学を知つた人が善人であるといふ訳はない。併し知識が全く実地に関係のない者であるとは云はれぬ。いかなる学問もつまる所は実地に関係せぬ者はない。倫理学が自然科学の様に直に実地に効果を生ぜぬは此の学問の研究する対象の性質上已むを得ぬのである。人生の意義を歌ふ詩歌(が)人の性情を動かす如く人生の真意義を説明せんとする倫理学が全く人心を感化する力なしといふのは極端の説である。」(西田全集一四卷五七九～五八〇頁)

(11) 西田は明治三十三(一九〇〇)年の「美の説明」という論考で、

「美の感情は無我の感情にして之を起す所の美其自身は思慮分別を超越せる直覚的真理なり 是美が高尚なる所以にして此点に於て美は此の差別界を棄てて無我の大道に合する一種の解脱にして実に宗教と同一種に属す 唯其深淺大小の別あるのみ 美の無我は一時の無我にして宗教の無我は永久の無我なるなり」(西田全集二卷六〇頁)

という立場を表明している。これはショーペンハウアーの芸術論の立場である。

(12) 山口時代の西田は「智情意」のうち「感情」を中心に見ていた(西田全集一巻五五頁)。「感情」から「意志」への中心移動を指摘することができる。拙稿「山口の西田幾多郎」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第二七巻第一号(通巻四三三号)、二〇一五年二月、所収)、二二三～二四頁を参照。

(13) 西田のいう「純粹経験」もまた、時間・空間・個人を超越するものである。「純粹経験は個人の上に超越することができる。……経験は時間、空間、個人を知るが故に、時間、空間、個人以上である、個人あつて経験あるのではなく、経験あつて個人あるのである。」(西田全集一卷二三～二四頁)

(14) 「自然は意志の発現であつて」(西田全集一卷八九頁)や、「自然の現象より人類の歴史的發展に至るまで一々大なる思想、大なる意志の形をなさぬものはない」(西田全集一卷一四五頁)といった、自然も人をも「大なる意志」の現れだとする表現もあるにはあるが、例外的である。

- (15) 長与善郎『ショーペンハウエルの散歩』（二〇二二年、河出書房新社）。長与は西田に哲学を学んではないが、学習院で西田のドイツ語の授業を受けている。ヒルテイの『幸福論』が教科書だったという。
- (16) 板橋勇仁「意志の否定性——ショーペンハウアーと西田」（齋藤智志ほか編『ショーペンハウアー読本』、二〇〇七年、法政大学出版局、所収）。もともと、板橋は「両哲学を含む〈底無き意志〉の哲学（の系譜）それ自身の意義と可能性を明らかに」することを目的としており、「ショーペンハウアーと西田の二人の思想を比較し、両者の間の異同や距離を見定めることは目的としないう立場で論じているので、本稿の「比較思想」的アプローチとは明らかに観点を異にしている。
- (17) 西尾幹二「ショーペンハウアーの思想と人間像」（同『責任編集』『中公パックス 世界の名著45 ショーペンハウアー』、一九八〇年、中央公論社、所収）、一三頁。
- (18) 日本人のショーペンハウアー受容に関しては、茅野良男「日本におけるショーペンハウアー」（『ショーペンハウアー全集』別巻（新装復刊、二〇〇四年、白水社、所収）、兵頭高夫「日本におけるショーペンハウアー受容の問題——ケールを中心」（『武蔵大学人文学会雑誌』第二二巻第一・二号、一九九〇年、所収）、井上克人「明治期におけるショーペンハウアー哲学の受容について——井上哲次郎、R・ケール、三宅雪嶺に見る本体的一元論の系譜」（同『西田幾多郎と明治の精神』、二〇一一年、関西大学出版部、所収）を参照。
- (19) 原坦山の生涯と思想については、渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即実在論』との関係」（上智大学哲学科編『哲学科紀要』第二四号、一九九八年、所収）、オリオン・クラウタウ『近代日本思想としての仏教史学』（二〇一二年、法蔵館）第一部第一章を参照。原坦山は、医学の心得もある曹洞宗の僧侶である。葬儀や法要などの儀式を嫌い、自分は「有難屋^{ありがたや}」ではないと表明して、「心」のあり方を問題とする「心性哲学」としての仏教を探究した。原は涅槃（空無）を重視しつつも、そこにとどまることを疑問視し、到達した境地を保ちながら娑婆世界で実践的に生きることを説いた。
- (20) 宇井伯寿・高崎直道（訳注）『大乘起信論』（一九九四年、岩波書店）。明治期の日本哲学形成において『大乘起信論』が果たした役割については、井上克人『西田幾多郎と明治の精神』（前掲）第二部「明治期アカデミー哲学の系譜」を参照。
- (21) 小坂国継「井上哲次郎の現象即実在論」（同『明治哲学の研究』、二〇一三年、岩波書店、所収）、三五七頁。井上哲次郎の「現象

即實在論」については、渡部清「井上哲次郎における『現象即實在論』の仏教哲学的構造について」（上智大学哲学科編『哲学科紀要』第二三号、一九九七年、所収）、同「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理——『日本的哲学』の成立問題として」（上智大学哲学科編『哲学科紀要』第二五号、一九九九年、所収）も参照。九州の太宰府に生まれた井上哲次郎は、帝国大学哲学科の第一期生となる。そこでフェノロサにスペンサーなどの西洋哲学を学び、原坦山に大乘起信論などの仏教思想を学ぶ。六年間ヨーロッパに留学する。外来思想の「模倣」から脱却して「日本的哲学」を構築しようとした。渡部によれば、井上には真言密教からの影響もあるという。

- (22) 船山信一は「西田の論理は井上圓了、井上哲次郎、三宅雄二郎、清澤滿之を貫いているところの現象即實在論、觀念（即）實在論の論理の發展であり完成なのである。」と書いている。船山信一『明治哲学史研究』（一九五九年、ミネルヴァ書房）、三三頁。「純粹経験」という意識現象が實在であるとし、統一するものとしての本体（神）と統一されるものとしての現象（世界）とが不可分（實在の両方向）であるとし、根源的統一力（神）である「人格」に随順して生きることが善（道德）であり真の宗教であると主張する『善の研究』は、たしかに「現象即實在論」の一形態だと考えることができる。
- (23) 紀平正美「實在論の問題」（『哲學雜誌』第二二卷第二四二號、一九〇七年、一一四―一六頁）。
- (24) 一方で西田は、ヘーゲルにもかなり共鳴している。一般性と個性性との関係における「具体的普遍」の着想、ロゴス（理性・論理）がすべての事物に内在していると考ええる「汎理論（panlogism）」の立場、あるいは、国家を我々の共同的意識の発現と考える国家論などにおいて、ヘーゲルへの西田の共鳴がうかがえる。『善の研究』の中でヘーゲルは九回言及されていて（西田全集一卷七、二一―二二、二七、四二、四八、五八、一三〇、一四九、一五二頁）、回数としてはショーペンハウアーへの言及を上回る。
- (25) 西田がショーペンハウアーとヘーゲルとを並置して比較する叙述は次のようなところに見出せる。西田全集五卷二二三―二二四頁、西田全集一五卷一八一―一八二頁、西田全集一六卷四八六、七〇九、七一七頁、西田全集一九卷六三頁。
- (26) 浅見洋『新版』西田幾多郎とキリスト教との対話（前掲）。
- (27) ショーペンハウアーは、一方で、客観から出発して主観をもその帰結と考える唯物論の立場を否定し、他方で、主観（自我）から出発して客観をもその帰結と考えるフイヒテの立場を否定していた（第七節）。

「我々は客観からも主観からも出発しない。我々は意識が最初の事実として受け入れる表象を出発点としているからである。」
(S71, 西尾訳一八〇頁)

この「表象」というショーペンハウアーの立場は、おそらく西田のいう「純粹経験」と、或るレベルでは同じだったと言つてよい。この「表象」世界を超えるものとしてショーペンハウアーは「意志」を考え、西田は、「純粹経験」の深いレベルという形で「理」とか「神」を考えていた。ショーペンハウアーが「表象」と「意志」として別々に考えていたことを西田は一つのものの諸相として考えようとしていた。カントのいう理論理性と実践理性との間の統一性のありかを探り、理論的自我の根底に実践的自我の働きを考えてそこに統一性を主張するフイヒテの哲学は、たしかに西田のように一つのものからの諸相の展開という統合的・一元的思考に近い考え方ではあつた。

(28) 茅野良男「日本におけるショーペンハウアー」(前掲)。

(29) 姉崎の生涯については、磯前順一・深澤英隆(編)『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡』(二〇〇二年、東京堂出版)を参照。ドイセンのもとに留学していた姉崎が和訳した『意志と現識としての世界』(上・中・下)は明治四十三〜四十五(一九一〇〜一九二二)年に出版されている。

(30) 兵頭高夫「日本におけるショーペンハウアー受容の問題——ケーベルを中心に」(前掲)。

(31) 一九一三年、和辻哲郎は「ニイチェ研究」という論考を発表している。和辻がニイチェ思想を総括するキーワードと考えたのは「権力意志」「力への意志(Wille zur Macht)」と、いうものであつた。「権力意志」は「主観客観の区別」なく、「分化と統一」をくりかえしていく「統一力」だと考えられている。ここには西田の「純粹経験」との近さを感じられる(西田自身も若い頃ニイチェを愛読したらしい)。「倫理学草案 第二」ではニイチェの名に言及しているものの、「善の研究」ではなぜかそれはカットされている。西田と同様に、ニイチェもまた若い頃にショーペンハウアー思想に感銘を受けた。「生への意志」は「力への意志」へと変容しているが、もちろん根幹としての「意志」の思想は継承されている。「ニイチェ研究」における「権力意志」と西田の「純粹経験」とのオーバーラップは、「善の研究」の中のショーペンハウアー的契機存在と、ニイチェの中のショーペンハウアー的契機存在とが誘発していると言えるかもしれない。和辻の「ニイチェ研究」における「権力意志」と西田の「純粹経験」との近さという問題は、拙稿「西田幾多郎と和辻哲郎における『個人』の生き方」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第一一巻

第二号（通卷二二号）、一九九八年二月、所収）、一七八〜一八〇頁で指摘した。なお、ショーペンハウアーを援用する木村泰賢の原始仏教論を和辻が批判している点については、同論文一八九〜一九〇頁を参照。

参考文献

- 浅見洋「ショーペンハウアーと純粹經驗論の形成」（同『新版』西田幾多郎とキリスト教との対話」、二〇〇〇年、二〇〇九年新版、朝文社、所収）
- 船山信一『明治哲学史研究』（一九五九年、ミネルヴァ書房）
- 兵頭高夫「日本におけるショーペンハウアー受容の問題——ケーベルを中心に」（『武蔵大学人文学会雑誌』第二二卷第一・二号、一九九〇年、所収）
- 井上克人『西田幾多郎と明治の精神』（二〇一一年、関西大学出版部）
- 板橋勇仁「意志の否定性——ショーペンハウアーと西田」（齋藤智志ほか編『ショーペンハウアー読本』、二〇〇七年、法政大学出版局、所収）
- 板橋勇仁『底無き意志の系譜——ショーペンハウアーと意志の否定の思想』（二〇一六年、法政大学出版局）
- 磯前順一・深澤英隆（編）『近代日本における知識人と宗教——姉崎正治の軌跡』（二〇〇二年、東京堂出版）
- 茅野良男「日本におけるショーペンハウアー」（『ショーペンハウアー全集』別巻（新装復刊）、二〇〇四年、白水社、所収）
- 紀平正美「實在論の問題」（『哲學雜誌』第二二卷第二四二號、一九〇七年、一一四〜一六頁）
- 小坂国継「井上哲次郎の現象即實在論」（同『明治哲学の研究』、二〇一三年、岩波書店、所収）
- クラウタウ、オリオン『近代日本思想としての仏教史学』（二〇一二年、法蔵館）
- 長与善郎『ショーペンハウエルの散歩』（二〇一二年、河出書房新社）
- 『西田幾多郎全集』全二四卷（二〇〇二〜二〇〇九年、岩波書店）

西尾幹二「ショーペンハウアーの思想と人間像」(同(責任編集)『中公パックス 世界の名著45 ショーペンハウアー』、一九八〇年、中央公論社、所収)

Schopenhauer, Arthur, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, Sämtliche Werke Band I, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, 1986, Stuttgart:

Suhrkamp, 西尾幹二(訳)『意志と表象としての世界 I・II・III』(二〇〇四年、中公クラシックス、中央公論新社)

高橋陽一郎「ショーペンハウアー意志論の再構築」(鎌田康男ほか『ショーペンハウアー哲学の再構築(新装版)——充足根拠律の

四方向に分岐した根について』(第一版) 訳解、二〇〇〇年、二〇一〇年新装版、法政大学出版局、所収)

竹内良知「西田幾多郎」(一九七〇年、東京大学出版会)

宇井伯寿・高崎直道(訳注)『大乘起信論』(一九九四年、岩波書店)

渡部清「井上哲次郎における『現象即實在論』の仏教哲学的構造について」(上智大学哲学科編『哲学科紀要』第三号、一九九七年、所収)

渡部清「仏教哲学者としての原坦山と『現象即實在論』との関係」(上智大学哲学科編『哲学科紀要』第二四号、一九九八年、所収)

渡部清「井上哲次郎の哲学体系と仏教の哲理——『日本の哲学』の成立問題として」(上智大学哲学科編『哲学科紀要』第二五号、一

九九九年、所収)

横田理博「西田幾多郎と和辻哲郎における『個人』の生き方」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第一二卷第二号(通卷二二二号)、一九九八年一二月、所収)

横田理博「西田幾多郎の『善の研究』とウィリアム・ジェイムズ」(日本宗教学会編『宗教研究』第三六二号、二〇〇九年一二月、所収)

横田理博「ウェーバーの倫理思想——比較宗教学に込められた倫理観」(二〇一一年、未來社)

横田理博「山口の西田幾多郎」(電気通信大学編『電気通信大学紀要』第二七卷第一号(通卷四三三号)、二〇一五年二月、所収)

(九州大学大学院人文科学研究院倫理学講座・教授)