

ショーペンハウアーと唯識が語る解脱と無

近 藤 伸 介

【抄録】

本稿では、ショーペンハウアーの『意志と表象としての世界』と唯識の代表的な論書である『撰大乘論』をテキストとし、両著作の中で語られる「解脱」と「無」という概念について比較研究を行う。ショーペンハウアー哲学と大乘仏教の唯心論哲学である唯識は、ともに現象世界的一切を表象として説明する徹底した唯心論であり、また表象としての現象世界を生じさせる存在基盤として、それぞれ意志とアーラヤ識を説いており、この両概念にも多くの共通点が見られる。そして、両哲学はともに、心の究極の到達点として解脱を説き、また解脱に密接に関わるものとして無を説いている。本稿では、解脱と無に関する両者のテキストの記述を辿りながら、ショーペンハウアーの意志という概念が形成された過程について考察し、両哲学の共通点と相違点を明らかにする。

キーワード：ショーペンハウアー、唯識、撰大乘論、解脱、無

I 緒論

アーサー・ショーペンハウアー Arthur Schopenhauer (1788~1860) が生きた時代のドイツの哲学界は、カント Immanuel Kant (1724~1804) の哲学を引き継いだ「ドイツ観念論 der deutsche Idealismus」の全盛期であり、ドイツ観念論の哲学者たちと同様、彼もまた、カントが分断した認識可能な現象世界と認識不可能な「物自体 Ding an sich」の二世界をいかに統合し得るかという課題に取り組んだ。そして、カントが現象世界の背後に措定した物自体をヘーゲル Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770~1831) が「絶対精神 absoluter Geist」と解釈し、現象世界の歴史を絶対精神が自己実現していく段階的発展と見たように、ショーペンハウアーもまた、物自体を「意志 Wille」という精神的なものと解釈し、現象世界のすべてを意志が分裂した主観と客観によって形成される「表象 Vorstellung」であると見た。よって、彼の哲学がカントを出発点としていることは間違いないが、しかし、彼はいかにしてカントの物自体を意志と解釈し、現象世界を表象と説くに至ったのか。

本稿では、ショーペンハウアーの意志の形成過程について考察しつつ、また彼の主著である『意志と表象としての世界 *Die Welt als Wille und Vorstellung*』（以下、『世界』と略）における「解脱 Erlösung」と「無 Nichts」という概念を取り上げ、それらを大乘仏教を代表する哲学で

あり、徹底した唯心論である唯識 vijñapti-mātratā の代表的な論書であるアサンガ Asaṅga (無著, 無着) の『撰大乘論 *Mahāyāna-saṃgraha*』が語る内容と比較する。なぜ時代も地域も大きく異なるこの両者を比較するのかと言うと、両者がともに唯心論的世界観を有しており、また両哲学の中心概念である「意志」と「アーラヤ識 ālaya-vijñāna」には多くの共通点があるからである。筆者は以前、論文⁽¹⁾の中で両概念の共通点として以下の5点を挙げた。

- ① 各人の心の奥底に見出される。
- ② あらゆる表象および表象としての世界を生じさせる。
- ③ 個体の生死を超えて存続する存在基盤である。
- ④ 一切の苦しみの原因である。
- ⑤ その否定によって解脱や涅槃が実現する。

両哲学の中心をなす意志とアーラヤ識には以上のような共通点があるため、両哲学が語る世界観や救済(あるいは解脱)の構造にも少なからず共通部分を見出すことができる。本稿では、解脱と無という概念について比較研究を行うことで、一見似通った両哲学がどこまで共通しており、またどれだけ異なっているのかを検証してみたい。

II 「意志」という概念の形成過程

ショーペンハウアーは、1811~13年にベルリン大学でドイツ観念論の代表的存在の一人であったフィヒテ Johann Gottlieb Fichte (1762~1814) の講義を受けており、また1820年に彼がベルリン大学の講師となった時にはヘーゲルが哲学科において権勢をふるっていた。彼はヘーゲルに強い対抗意識を持っていたため、すぐに大学を辞任することになったが、しかし、彼はヘーゲルを批判しつつ、その影響もまた強く受けていたようである。そのことは『世界』における意志の段階的発展において顕著である。ヘーゲルは、絶対精神の展開について、はじめ即自的であった個人の主観的精神が他者との関係性から自己を外化し、対自的な客観的精神となり、さらに両者が融合して止揚されることで真の自己としての絶対精神に帰るとしていた。そして、世界の歴史は、自由を本質とする絶対精神が自己を実現していく過程であるとした。一方、ショーペンハウアーは意志の展開について『世界』の中で次のように述べている。意志ははじめ「盲目的な衝動、暗く朦朧とした動き」(WWV I 222頁§27, 『全集2』277頁)に過ぎないが、無機的世界、植物の段階を経て動物に至ると、個体の維持と種族の繁殖のために「認識 Erkenntnis」という新たな作用が生じ、意志は主観と客観に分離し、この両者によって表象としての世界が現れる。「これまで単に意志であった世界は、今や同時に表象であり、認識する主観にとっての客観である」(WWV I 223頁§27, 『全集2』278-279頁)。このため、動物の中でも最も神経系が発達した我々人間にとって、「世界は私の表象である Die Welt ist meine Vorstellung」(WWV I 31頁§1, 『全集2』45頁)と語られる。そして、意志の展開は、主観と客観に分離し、表象としての

現象世界が現れることだけでは終わらない。なぜなら、一部の人間においては、主観と客観が一体化し、意志の自己止揚 *Selbstaufhebung* が生じることで、解脱という意志の新たな、そして最後の段階が出現するからである。この意志の盲目的段階から主観・客観への分離、さらに両者の統合という展開には、ヘーゲルの絶対精神における弁証法的展開の影響がうかがえる。そして、ヘーゲルの絶対精神とともに、意志という概念の形成に決定的な影響を与えたのが、インド哲学における「マーヤー māyā」という概念である。ショーペンハウアーが『世界』正編を出版したのは1819年であるが、彼はそれに先立つ1814年に『ウプネカット *Oupnek'hat*』という、バラモン教の奥義書『ウパニシャッド *Upaniṣad*』のアンクティル＝デュペロン Anquetil Duperron (1731～1805) によるラテン語訳を読んでいる⁽²⁾。そして、その年のメモに彼は次のように記している。

- [1]** マーヤーの客観化あるいは現象が世界である。そして、根本的誤謬としてのマーヤーは、同時にいわば悪と世界（それらは本来一つである）の根源である。(HN1,120, Nr.213)

ここには、「迷妄」や「幻」を意味するマーヤーが世界を客観化し現象させるものとして、また悪の根源として記されている。この解釈が『ウパニシャッド』の語るマーヤーの内容として正しいかどうかはともかく、ショーペンハウアーはそのように理解したのである。そして、このマーヤーの性質は、後に『世界』で語られる、表象としての世界を現象させ、苦悩の根源となる「意志」の性質と一致している。よって、このマーヤーを現象世界の背後にあるカントの物自体と重ね、さらにそこにヘーゲルの絶対精神の段階的發展を加えることでショーペンハウアー哲学の基礎をなす「意志」は形成されたと考えられる。このようにインド哲学の影響は彼の哲学の根本にまで及んでおり、また『世界』正編の出版後、ヨーロッパで仏教に関する文献が多く出版されるようになったことから、正編から25年後に出版された『世界』続編では仏教的思想が色濃く出てくるようになる⁽³⁾。こうした要素が、ドイツ観念論も含めた他の西洋哲学にはない、ショーペンハウアー哲学独自の個性を形成することになったのである。

III ショーペンハウアーが語る「解脱」

ショーペンハウアーは『世界』正編の中で、「解脱」について次のように述べている。

- [2]** 真の救い、生と苦悩からの解脱は、全面的な意志の否定なしには考えられない。そこに至るまでは、誰もがこの意志そのものに他ならず、意志の現象は、^{ほかな}儂い生存であり、常に空しく、絶えず水泡に帰していく努力であり、万人が平等な仕方^{じげん}で否応なく属している、苦悩に満ち満ちて示現している世界なのである。(WWV I 540 頁 § 68, 『全集3』 383 頁)

ここでまず注目すべきは、現象世界が苦悩に満ちた世界だと述べられていることである。ショーペンハウアー哲学はよく厭世的であると評されるが、世界を苦と見ることは「一切皆苦」という仏教の世界観と共通している。また、苦悩からの解脱は意志の否定によってなされるとあるが、唯識においてもアーラヤ識は意志と同様、苦悩の根本原因であり⁽⁴⁾、解脱はアーラヤ識の転換あるいは否定によって実現する。そして、ショーペンハウアーは解脱後の境地について次のように述べている。

[3] 美しいものの享受の場合のように、その意志が瞬間的に静められるのではなく、永久に静められており、それどころか、身体を維持し、身体とともに滅する最後の微かな閃光を除いては、意志が完全に消えている人間の生は、どんなにか至福であるに違いない。(WWV I 530 頁 § 68, 『全集 3』 372 頁)

[4] 世界を超克せる人々においては、意志は完全な自己認識 *Selbsterkenntnis* に到達し、万物の内に自身を再発見し、またさらに、自身で自身を自由に否定してしまっている。彼らはそれからはただ意志の最後の痕跡が、それによって活力を与えられている身体とともに消滅していくのを見ようと待っているだけである。そこで、我々に姿を示しているのは、・・・あらゆる理性よりも高い平安、全く海のように静かな心境、深い安息、揺るぎない確信と晴朗さである。・・・完全に確実な福音、それはただ認識だけが残っており、意志が消失していることである。(WWV I 557-558 頁 § 71, 『全集 3』 404 頁)

ここでは、意志が消失している状態、あるいは意志が永久に静められ、身体だけが残っている状態に至福としている。この状態、すなわち精神的にはすでに解脱を実現したが、過去の因縁によってまだ身体が残っている状態を仏教では「有余依涅槃 *sopadhīṣeṣā-nirvāṇa*」と呼ぶ。そこでは身体を維持するための最小限の欲求を除き、あらゆる煩惱は静められている。ただ、『世界』正編の執筆時のショーペンハウアーは、まだ仏教の知識が浅かったため、**[3]** **[4]**に見られる解脱後の境地については仏教よりも『ウパニシャッド』から得た知見によるものかもしれない。しかし、いずれにせよ、ここにインド的な解脱の影響を見ることは可能である。

ところで、**[2]**において、解脱は意志の否定なしには考えられないとあったが、ショーペンハウアーは別の箇所では、解脱を「意志の自己止揚」であるとヘーゲル的な用語で定義している⁽⁵⁾。また、以下の箇所では、意志の自己止揚は、意志が自身の本質を認識する「意志の自己認識」によってのみ実現されると述べている。

[5] 意志そのものは、認識による以外には、何ものによっても止揚され得ない。 こういう訳であるから、これからも分かる通り、救いの唯一の道は、意志が妨げられることなく現象し、こ

の現象の中に自分自身の本質を認識できるようになるということである。この認識の結果としてのみ、意志は自分自身を止揚することができ、それとともに意志の現象と切り離し難い苦悩もまた終わらせることができる。（WWV I 544 頁 § 69, 『全集 3』 388 頁）

これによると、意志の自己止揚としての解脱は、意志が自身の本質を認識するという、特殊な認識を契機としてのみ実現されるという。『世界』によれば、認識とは、動物が生存のために自身の外部を客観化して把握する必要から生じた意志の作用である⁽⁶⁾。よって、認識は本来、意志そのものの内へ向かうものではない。その認識が外から内へと本来作用する方向を逆転し、意志が自身の本質を認識することで意志は止揚され、解脱は実現するという。一体、この発想はどこから来たのだろうか。そこには『ウパニシャッド』や仏教の影響があるのだろうか。このことを探るため、意志の自己認識へと至る方法についてショーペンハウアーが述べている箇所を見てみたい。彼によれば、そこに至るには、彼が直観あるいは観照と呼ぶ、特殊な認識の仕方によらねばならないと言う。

- 【6】 仮に人が精神の力によって高められ、日常の物の見方を放棄したとしよう。・・・また、抽象的な思考、理性の概念に意識が占領されることなく、これらすべての代わりに、自分の精神の全力を直観に捧げ、この直観に完全に没頭し、そして、風景、木、岩、建物あるいは何であろうと、すぐ目の前のありのままの対象を静かに観照することで意識全体を満たしたとしよう。・・・こうして、ただ対象だけが、あたかもそれを知覚する者なしに現存するかのように、また人も、直観する者と直観とがもはや分離できず、意識全体が唯一の直観像によって完全に満たされ、占領されたために、両者〔＝認識する主観と対象である客観〕が一つになったとしよう。従って、そのように、客観が他のものとのあらゆる関係から抜け出し、主観も意志とのあらゆる関係から抜け出したとしよう。その時、それ故、認識されるもの、それはもはやかつてのような個々のものではない。それはアイデア *Idee* であり、永遠の形相 *ewige Form* である。・・・彼は、意志もなく、苦痛もなく、時間もない、純粋な認識主観である。（WWV I 257 頁 § 34, 『全集 3』 24-25 頁）

これによれば、もしある個人の主観が、自身の存在基盤である意志の制約から離れ、直観している対象だけに没入することができたとしたら、そこにはもはや主観も客観もなく、両者が一体化した「アイデア *Idee*」という永遠の形相だけが存在するという。この永遠の形相としての「アイデア」がプラトンに由来する概念であることは明らかである。ショーペンハウアーによれば、このアイデアこそ意志の客観化の最終段階であり、完成形であるという。

- 【7】 認識する個体が純粋な認識主観にまで高まり、まさにそれと同時に観察される客観がアイデア

にまで高まると、表象としての世界は完全かつ純粋な形で出現し、また意志の完全な客観化が起こる。ただアイデアのみが意志の妥当な客体性だからである。アイデアは主観と客観を同じやり方で内に含んでいるが、それは両者がアイデアの唯一の形式だからである。ところで、アイデアの中で両者は完全な均衡を維持している。そして、客観がここでもただ主観の表象に過ぎないように、主観もまた直観された対象に完全に没入するため、この対象そのものになっている。・・・その際、認識する個体〔＝主観〕と認識される個体〔＝客観〕とは物自体として区別されない。・・・意志はアイデアの即自態 das An-sich であり、アイデアは意志を完全に客観化している。・・・それ故、その両者〔＝主観と客観〕はそれ自体においては区別されない。というのは、それらはそれ自体において意志だからである。ここで意志は自分で自分を認識するのである。(WWV I 258-259 頁 § 34, 『全集 3』 26-27 頁)

これによると、意志の完全な客観化であるアイデアは、主観と客観の両者を唯一の形式としてその内に含んでおり、かつアイデアにおいて主観と客観は一体となっており、そこにはもはや見る側と見られる側の区別はないという。こうした「純粋な認識主観 rein erkennendes Subjekt」と「アイデアとしての客観 Objekt als Idee」⁽⁷⁾との一体化において意志の自己認識は実現する。そして、【5】に述べられていたように、この意志の自己認識を契機としてさらに意志の自己止揚が生じ、あらゆる苦悩は消滅するのである。

以上、『世界』が語る意志の展開を振り返ってみると、はじめ盲目的な衝動であった意志は、動物の段階に至って主観と客観の二つに分裂し、認識という働きを獲得した。さらに人間に至ると、観照によって意志はアイデアという客観化の最終段階にまで高められ、そこで主観と客観は合一して意志は再び一つになった。この合一は意志の自己認識であり、それは意志の自己止揚への契機となり、ついには苦悩を終わらせる解脱を実現する。こうした意志の段階的發展は、あたかもヘーゲルの弁証法における正・反・合の展開のようであり、また解脱を「意志の自己止揚」と表現していることから、ショーペンハウアー哲学におけるヘーゲルの影響は明らかであろう。

IV 『撰大乘論』が語る「無分別智」と「無」

【7】で見たように、ショーペンハウアーが語る解脱においては、主観と客観が一体化した認識が必要であった。『撰大乘論』においても、解脱に至る過程で同様な認識が語られている。

唯識では、我々が日常的に行っている一般的な認識と、解脱に至るための認識が明確に区別されている。『撰大乘論』によれば、個々の対象を成立させる認識上の働きを「虚妄分別 こもうみんべつ abhūta-parikalpa」と言う。通常、我々はこの分別によって世界を認識しているが、そこに現れるのは「遍計所執相 へんげしよしゅうそう parikalpita-lakṣaṇa」という対象の誤った形相であり、その誤った認識対象に執着することで、我々に苦悩が生じるという。一方、この誤った認識を正し、苦悩を克服するのが虚

妄分別の対極にある「無分別智 nirvikalpa-jñāna」であり、その働きによって我々は「円成実相 pariniṣpanna-lakṣaṇa」という真の認識に導かれるという。虚妄分別は我々の一般的・日常的な認識上の働きであり、無分別智は修行によって獲得される特殊な認識上の働きである⁽⁸⁾。『撰大乘論』によれば、この両者は起源から異なっており、虚妄分別は我々の心の根底を成すアーラヤ識から生じるが、無分別智はもう一つの存在基盤である「法身 dharma-kāya」あるいは「解脱身 vimukti-kāya」から生じるとされる。我々を解脱に導くのは無分別智であるが、これについては『撰大乘論』の中で次のように説明されている。

- [8]** 知られるべき〔対象〕と区別の無い智というのが無分別である。〔ここでは〕分別されるべき〔対象〕が存在しないので、一切の諸法〔＝諸事物〕はその本性によって分別が無いことから〔非存在である〕、と説かれた。それ故、その〔ように働く〕智が無分別である。（D.4048.ri.35a5-6, P.5549.li.40b8-41a2, 『長尾下』 274 頁）

これによれば、無分別とは、認識されるべき対象（＝客観）とそれを認識する智（＝主観）との間に区別がないという意味であり、よって無分別智による認識においては主観と客観が一体化して作用する。そこにはもはや「見る」「見られる」という二項対立はなく、主観と客観の区別がない以上、主観が認識すべきいかなる対象、すなわち客観もまた存在しない。この無分別智の作用により、それまで実在すると思われていた現象世界のあらゆる事物が実は不変的な実体を持たない仮の存在、すなわち「仮有」であることが明らかになる。これは解脱に至る過程で生じる認識の変化である。このように唯識では、解脱を実現するために、虚妄分別から無分別智への認識の転換が必要であると説く。

さて、この無分別智について、主観と客観の区別がないという点では先に【7】で見たショーペンハウアーの見解と一致している。しかし、その主観と客観の区別がない認識において把握される対象について、両者には明らかな違いがある。『撰大乘論』には以下のようにある。

- [9]** 菩薩たちにとって、分別無き智〔＝無分別智〕の働く様子とは、かの知られるべき対象において、いかなる相も無いことである。（D.4048.ri.34b2-3, P.5549.li.40a3-4, 『長尾下』 252～253 頁）

これによると、無分別智が働くとき、我々がそれまで認識していたあらゆる対象の形相が無になるという。これは観照の深まりとともに、個々の事物の姿や形が文字通り消えていくことを意味する。そして、無分別智の働きによって一切の対象が形相を失うと、そこからさらに次のような認識に達するという。

【10】 智が分別無く働くとき、一切の諸事物は現れないため、事物の無が理解されるべきであり、それが無であることにより、表象は無である。(D.4048.ri.35b4, P.5549.li.41a8, 『長尾下』 283頁)

ここには、無分別智の働きによって一切の形ある対象が消滅すると、その結果、それらの対象が本質的に無であることが理解され、そこからさらに表象自体もまた無であることが理解される、と述べられている。唯識では、個体が認識する現象世界のすべてはアーラヤ識から生じる表象に過ぎないと説明されるが、その表象が無であるとはどういうことであろうか。

唯識では、あらゆる認識を構成する性質を三つに分類する。「遍計所執相」及び「円成実相」を構成する性質をそれぞれ「遍計所執性 parikalpita-svabhāva」及び「円成実性 pariniṣpanna-svabhāva」と言い、これらに「依他起性 paratantra-svabhāva」という性質を加えて「三性説」と言う。この依他起性とは、自立的に成立する実体を持たず、他の存在や要因に依存して仮のものとして成立している、という性質を意味する。『撰大乘論』では、この依他起性をあらゆる認識に共通する性質とし、これを基底として遍計所執性と円成実性の二つが生じるという「二分依他」の思想を説いている。【10】において、事物と表象の無が理解されると述べられているのは、この依他起性の意味である。すなわち、そこで語られる「無」とは、虚無ではなく、仏教で言う「諸法無我」、すなわちあらゆる存在は縁起によって成立している仮有であり、不変的な実体を持たない、という意味である。

無分別智によって生じる以上のような認識は、ショーペンハウアーが語った内容とは明らかに異なっている。【6】【7】によれば、主観と客観が一体化した認識で現れるのは、もはや個々の対象ではなく、意志の客観化の最終段階としてのアイデアであった。それはプラトンによって真の実在とされた永遠の形相であり、現象世界に存在するあらゆる事物がその影に過ぎないとされた不変的な実体である。よって、アイデアは【9】【10】で語られていたような形無きものでも、縁起によって生じる実体無きものでもない。主観と客観が一つになるという認識の深まりが、個々の対象を消滅させることは同じでも、その後、一方が対象をアイデアとして実体化するのに対し、他方は対象を飽くまで実体無きものとする。その意味で、両者が示す方向は真逆である。

V ショーペンハウアーが語る「無」

では、次にショーペンハウアーが語る「無」について考えてみたい。彼は、解脱としての意志の自己止揚が実現した際に生じる認識について次のように述べている。

【11】〔意志の自己止揚においては、〕意志とともに意志の現象全体が止揚され、ついにはこの現象の普遍的な形式である時間と空間も、さらにまたその現象の根本形式である主観と客観も

止揚される。意志がなければ、表象もないし、世界もない。（WWV I 557 頁 § 71, 『全集 3』 404 頁）

- 【12】〔意志の自己止揚によって、〕意志が自身を転換し、自身を否定してしまった人々にとって、この我々の、これほどまでに実在的な世界が、その太陽や銀河のすべてを含めて —— 無 nichts なのである。（WWV I 558 頁 § 71, 『全集 3』 405 頁）

すでに見てきたように、意志の自己止揚が可能となるには、意志の自己認識が必要であり（【5】）、そこでは主観と客観の一体化がなされるということであった（【7】）。【11】では、その意志の自己認識を契機として生じる意志の自己止揚により、時間と空間、主観と客観もまた止揚されるとして、意志と表象としての世界との一体性が強調されており、意志の無はそのまま表象と世界の無になると述べられている。【12】でも同様に、意志が自身を否定してしまった人々にとって、世界のすべては無であるとして述べられている。これは、意志を止揚し、解脱した者にとって、世界のすべては虚無に帰するということであろうか。この「無」という概念について、ショーペンハウアーは自身の見解を次のように説明している。

- 【13】無という概念は、本質的に相対的で、常にある特定の何かにのみ関係しており、それを否定するのである。・・・絶対的な無、すなわち完全に本来的な否定的無 nihil negativum など考えることすらもできない。そうではなく、この種のものはいずれも、より高い見地から考察されれば、あるいはより広い概念に包摂されれば、常にまた欠如的無 nihil privativum に過ぎない。いかなる無も、他の何かとの関係においてのみ考えられるようなものであり、この関係を、従ってまたこの他のものを前提としている。論理的な矛盾さえも、相対的な無に過ぎない。（WWV I 554-555 頁 § 71, 『全集 3』 401 頁）

これによれば、無とは関係概念であり⁽⁹⁾、他者との関係においてのみ成立する相対的なもの、すなわち「欠如的無」でしかなく、絶対的な虚無としての「否定的無」は存在しないという。よって、ショーペンハウアーが表象や世界をたとえ「無」であると語ったとしても、それを文字通り何も存在しない虚無と解するべきではない。その「無」とは、意志の自己止揚によって実現する解脱の境地すなわち涅槃との関係においてのみ成立する、どこまでも相対的な否定概念に過ぎない。そのことは『世界』続編における次の記述からも明らかである。

- 【14】涅槃 Nirwana とは、この世界の否定すなわち輪廻 Sansara の否定である。もし涅槃が無と定義されるとしたら、それは輪廻〔の世界〕が、涅槃の定義すなわち説明に役立ち得る要素をただ一つとして含んでいないことを単に言おうとするだけのことである。（WWV II

779 頁 § 48, 『全集 7』 231 頁)

これによれば、涅槃は輪廻の世界との関係においてのみ無と定義されるのであって、よって、たとえ涅槃が無であると語られるとしても、その無は、涅槃を説明する言葉を輪廻の世界が持たないという意味での相対的な「欠如の無」に過ぎず⁽¹⁰⁾、虚無としての「否定的無」を意味するものではない。ショーペンハウアーにとって、涅槃と輪廻の両世界は互いに共有すべき要素を持たない、どこまでも異質な世界なのである。ここから、ショーペンハウアーと『撰大乘論』が語る「無」の違いが明らかになる。前者が共通要素の欠如を無と呼んでいるのに対し、後者は不変的な実体の欠如を無と呼んでいるのである。

VI 『撰大乘論』が語る解脱後の世界

【13】【14】から、ショーペンハウアーの語る解脱後の世界、すなわち涅槃は、輪廻の世界とは共通要素を持たない異質の世界であることが明らかになった。これに対し、唯識は解脱後に現れる世界についていかに語っているのか。

唯識における解脱とは、個体の存在基盤であるアーラヤ識が転換あるいは消滅することで実現する。『撰大乘論』には、アーラヤ識を対治し、解脱に導く因として「聞熏習の種子 śrutavāsanā-bija」あるいは「法身の種子 dharmakāya-bija」が説かれている。唯識における「種子 bija」とは、我々のあらゆる行為すなわち「業 karman」が残していく潜勢力のことで、普通、アーラヤ識に蓄積され、一定の条件が整って再び現前するまで刹那ごとに生滅をくり返しながら存続していく。しかし、聞熏習の種子は、現象世界を越えた清浄法界から流れ出た仏法を聞くことで我々の心に蓄積される潜勢力であり、この種子はアーラヤ識ではなく、「法身」あるいは「解脱身」に包摂されるという。アーラヤ識は個体の生存に関わるあらゆる種子を包摂し、個体の存在基盤となるものであるが、それに対して聞熏習の種子を包摂する法身あるいは解脱身は、解脱にのみ関わるもう一つの存在基盤である。そして、『撰大乘論』によれば、聞熏習の種子が増加していくと、それと反比例するようにアーラヤ識は減少していくという。よって、この聞熏習の種子の増加が最終的に「転依 āsraya-parāvṛtti」^{てんね}、すなわち解脱における存在基盤の転換を引き起こすという。

【15】それ [=聞熏習の種子] はアーラヤ識ではなく、法身や解脱身に包摂されるのであり、下等から中等、上等へと次第に増大していくに従って、異熟識 [=アーラヤ識] は減少していき、依り所もまた転換する。依り所があらゆる点で転換したとき、一切の種子を有する異熟識 [=アーラヤ識] もまた、種子の無いものとなり、またあらゆる点で断ぜられるのである。(D.4048.ri.11a3-4, P.5549.li.12a3-4, 『長尾上』 227 頁)

このようにアーラヤ識が消滅し、我々の存在基盤がアーラヤ識から法身あるいは解脱身へと入れ替わることが『撰大乘論』の語る転依であり、解脱である。このように、唯識における解脱は、意志の否定を解脱とするショーペンハウアーと同様、アーラヤ識の否定によって実現する。ただ注意すべきは、ショーペンハウアーにおける意志の否定が意志の自己止揚という自身の働きによってなされるのに対し、アーラヤ識の転換はアーラヤ識自身の働きによってではなく、聞熏習の種子と法身あるいは解脱身という他者の働きによってなされるのであり、この点で両者は異なっている。

また先に、主観と客観が一体化して作用する無分別智について見たが、この智がもたらすのは解脱に至る過程で生じる認識上の変化である。【9】【10】では、無分別智によってあらゆる認識対象の形相が消失し、事物と表象の無が明らかになるとあったが、『撰大乘論』には、無分別智の後、さらに「後得智 ごとくち *pr̥ṣṭhalabdha-jñāna*」という新たな認識上の働きが生じると述べられている。無分別智の作用で形相を失った世界は、この後得智の作用によって再び形あるものとして認識されるようになる。それは解脱を経験した者によって認識される世界であるが、興味深いことに、その世界は単純に涅槃と呼ぶべきものではないという。

【16】 輪廻と涅槃を等しいとする智 [=後得智] が生じれば、その時、それ故に、そこでは、輪廻そのものが涅槃となる。それ故に、〔解脱した者は〕輪廻を捨てるのでもなく、捨てないのでもない。それ故にまた、涅槃を得るのでもなく、得ないのでもない。 (D.4048.ri.37a2-3, P.5549.li.43a3-4, 『長尾下』 310～311 頁)

これによれば、解脱した者に現れる世界とは、煩惱に満ちた輪廻の世界ではなく、また煩惱が消え去った涅槃の世界でもなく、両者がもはや対立することなく、等しいものとなった世界であるという。それは「無住处涅槃 *apratiṣṭhita-nirvāṇa*」と呼ばれる世界であり、輪廻と涅槃の不二の世界、輪廻即涅槃の世界である。よって、そこにはもはや二元論的な世界観は存在せず、二つの世界が統合された一つの世界があるのみである。このことは、涅槃と輪廻を互いに語るべき言葉を持たない異質な世界としたショーペンハウアーと相違している。この違いはどこから来たのだろうか。それは、おそらく両者の瞑想体験の有無に由来する。これまで見てきたように、ショーペンハウアーは、『ウパニシャッド』や仏教の影響を受けつつも、カント哲学を出発点とし、ドイツ観念論と対峙しながら自身の哲学を構築してきた。よって、彼の思考方法は西洋哲学の伝統の中にあつたと言える。一方、唯識という哲学を形成したのは「瑜伽行派 ゆがぎょうは *Yogācāra*」と呼ばれた大乘仏教の僧侶たちであつた。*Yoga-ācāra* とは、「ヨーガの実践」を意味する。つまり、彼らは瞑想を主とするヨーガを実践していた修行者たちであり、彼らの哲学は瞑想修行の中で実際に彼らが体験した境地を言語化していくことで形成された。よって、【8】【9】【10】【15】【16】で語られた内容は、机上の思索ではなく、アサンガ自身の修行体験に基づくものであろう。こう

した瞑想の実践の有無が、両哲学が語る解脱後の世界の相違に関係していると考えられる。

VII 結論

では、以上の考察から明らかになったことをまとめてみたい。

まず、ショーペンハウアーと『撰大乘論』が語る「解脱」について、両者に共通しているのは以下の2点である。

- ① ショーペンハウアーが語る解脱とは、表象としての世界の根源である意志の否定によって実現するとされていたが〔2〕、『撰大乘論』においても、表象としての世界を生じさせるアーラヤ識が法身や解脱身によって対治されることで解脱は実現するのであり〔15〕、意志とアーラヤ識という存在基盤の否定が解脱となる点で両者は一致している。
- ② ショーペンハウアーが解脱の契機とした意志の自己認識は、アイデアにおいて主観と客観が一体化して作用することで行われるとあったが〔7〕、『撰大乘論』においても、主観と客観が区別なく作用する無分別智によって解脱に至る認識が生じるとされており〔8〕、解脱に至る過程で生じる認識において両者は一致している。

一方、ショーペンハウアーと『撰大乘論』が語る「解脱」について、両者が相違するのは以下の2点である。

- ① ショーペンハウアーが語る解脱は、人間において認識が内へと作用し、意志が自身の本質を認識することを契機として、意志が自身を否定し、止揚することで実現する〔5〕。よって、意志は自ら生み出した認識によって否定され、止揚させられるため、ショーペンハウアーの解脱は「意志の自己止揚」と定義される。それに対し、『撰大乘論』が語る解脱は、アーラヤ識と対立するもう一つの存在基盤である法身あるいは解脱身によってアーラヤ識が対治されることで実現する〔15〕。よって、その解脱はアーラヤ識自身によるものではなく、法身あるいは解脱身という他者の働きによるものである。
- ② ショーペンハウアーが輪廻の世界と涅槃の世界を互いに共通要素を持たない異なる世界として二元論的に語っていたのに対し〔14〕、アサンガは解脱後に認識される世界を輪廻と涅槃が統合された一元論的世界としていた〔16〕。

次に「無」について。ショーペンハウアーは無が関係概念であり、一方が他方に対していかなる関係も持たないとき、その関係性の欠如が無と呼ばれるとして、これを「欠如の無」と呼んだ〔13〕。彼にとって、絶対的な虚無としての「否定的無」は存在せず、無は飽くまで相対的なものである。一方、『撰大乘論』には、我々が認識する対象と表象の無が語られていたが〔9〕〔10〕、この無は、現象世界のあらゆる事物もそれを構成する表象もともに縁起によって成立している仮の存在に過ぎず、不変的な実体を持たないということを意味している。よって、両者が語る「無」の意味するところは同じではない。

以上がショーペンハウアーと『撰大乘論』が語る「解脱」と「無」についての共通点と相違点である。最後に、ショーペンハウアーの意志の形成過程に関する考察を通して得られた筆者の見解を述べてみたい。

ショーペンハウアーがカントの物自体を意志という精神的なものとし、また意志の段階的發展を語ったことはヘーゲル的であったが、意志の完成を解脱あるいは涅槃としたことはウパニシャッド的・仏教的であり、この点はヘーゲルと異なっていた。また、解脱あるいは涅槃を意志の否定としたことは仏教的であり、とりわけ唯識的であったが、ウパニシャッド的ではなかった。なぜなら、『ウパニシャッド』には、個体の不変的な実体としての「アートマン ātman」が語られており、これは、意志やアーラヤ識と同様、個体の生死を超えて存続する存在基盤ではあるものの、苦悩の根本原因ではなく、また解脱においても否定されるべきものではないからである。一方、アーラヤ識は意志と同様、苦悩の根本原因であり、解脱において否定されるべきものである。ただし、観照によって、ある個人の認識が外から内へと向きを変え、意志の自己認識へと高まり、結果的に解脱に至るというショーペンハウアーの見解は、個体から世界の根源へとという流れにおいて、個体の実体であるアートマンと世界の根本原理である「ブラフマン brahman」が一体となる「梵我一如^{ほんがいちにょ}」によって解脱が実現するという『ウパニシャッド』の見解に近いと言えるかもしれない。

もう一つ。緒論でも述べたが、筆者は以前の論文で、ショーペンハウアーの意志に最も近いインド思想の概念は唯識のアーラヤ識であるとし、両概念の5つの共通点を挙げた。ただし、意志とアーラヤ識が有する共通点は、偶発的に成立した可能性が高い。なぜなら、『世界』正編が出版された1819年の段階でショーペンハウアーの仏教の知識は乏しく、また意志に似通った「マヤー」についての記述が1814年の草稿に見られるからである（【1】）。さらに、ショーペンハウアーは『世界』正編の執筆時からヨーロッパの言語で書かれた仏教の文献を読んでいたが、彼の全著作のどこにも唯識への言及、及び「アーラヤ識」や「種子」といった唯識特有の用語が見当たらないことから、彼には晩年に至るまで唯識の知識がほとんどなかったと推測される。それ故、ショーペンハウアーの意志は、唯識のアーラヤ識とは関わりなく、『ウパニシャッド』のマヤーとカントの物自体、及びヘーゲルの絶対精神の影響下で成立したと考えるのが妥当であろう。それでも意志とアーラヤ識が有する共通点は、ショーペンハウアー哲学の世界観や解脱観を、彼が意志という概念の形成において直接影響を受けた『ウパニシャッド』よりも、より唯識に近いものとしているのである。

以上をもって、本稿における考察の結論としたい。

〔略号〕

WWV I: *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (『世界』正編)

WWV II: *Die Welt als Wille und Vorstellung II* (『世界』続編)

HNI: Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß Erster Band*, hrsg. von Arthur Hübscher, Verlag Walde-

mar Kramer, Frankfurt am Main, 1966

D: sDe dge ed. (チベット大蔵経デルゲ版)

P: Peking ed. (チベット大蔵経北京版)

『全集』: 『ショーペンハウアー全集 2~8』白水社, 2004年。

『長尾上』: 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解 上』講談社, 1982年。

『長尾下』: 長尾雅人『撰大乘論 和訳と注解 下』講談社, 1987年。

本稿で引用した『世界』のテキストについては、*Arthur Schopenhauer Sämtliche Werke Band I II*, hrsg. von Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Suhrkamp Verlag, 1986を用い、『世界』の引用頁については、Suhrkamp版の頁数と章節数、及び白水社の全集の頁数を併記した。『撰大乘論』のチベット訳については、sDe dge ed. は Tibetan Tripitaka, bstan 'gyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, 1980-1981を、Peking ed. は影印西藏大蔵経(大谷大学監修、西藏大蔵経研究者編集、1957年)を用いた。また、『撰大乘論』の引用頁については、上記の2つのチベット訳のページ数、及び長尾雅人訳の頁数を併記した。ただし、本稿で引用したすべての訳文は筆者によるものである。

注

- (1) 近藤伸介「ショーペンハウアーの意志とアーラヤ識」(『比較思想研究』第48号, 2022年, 76-83頁)。
筆者はまた、同論文で意志とアーラヤ識には以下のような相違点があることも指摘した。

- ① アーラヤ識が個体の存在基盤であるのに対し、意志は万物に共通の存在基盤である。
- ② アーラヤ識が輪廻転生の主体であるのに対し、意志は個体に属するものではないため、個体の輪廻転生の主体ではない。
- ③ 『世界』における解脱が意志自身による自己認識を契機としてなされるのに対し、『撰大乘論』における解脱はアーラヤ識自身ではなく、聞熏習の種子と法身あるいは解脱身という他者の働きによってなされる。
- ④ アーラヤ識の否定が個人にとっての解脱であるのに対し、意志の否定は個人にとっての解脱なのか万人にとっての解脱なのか明確でない。

- (2) ショーペンハウアーが読んだ『ウブネカット』については、以下のようにある。

「ショーペンハウアーが熟読した『ウブネカット』は『ウパニシャッド』のペルシア語訳の名前である。フランス人アंकティル・デュペロンがこれを一八〇一〜〇二年に苦心の末ラテン語に重訳した。ショーペンハウアーはこのラテン語訳二巻本をたよりに、インド思想への眼を開いたのである。」(西尾幹二『西尾幹二全集 第六巻』国書刊行会, 2013年, 66頁)

- (3) ショーペンハウアーがインド思想を吸収していった過程については、橋本智津子氏による詳細な研究がある。氏はショーペンハウアーと仏教の関わりについて、次のように述べている。

「『世界』正編が出版された) 1819年以前のショーペンハウアーは、仏教についてあまり深い知識を持っていなかった。「無常」と「涅槃」について大雑把な概念は知っていたが、それ以上の知識は持たなかったのである。それは、当時の文献不足に起因する。しかし、主に1830年前後から、ヨーロッパに増加し始めたため、それ以降に執筆された著作や主著正編の改訂版では、仏教に関する言及が多くなるのである。」(橋本智津子『ニヒリズムと無』京都大学学術出版会, 2004年, 65頁)

- (4) アーラヤ識が苦悩の根本原因であることについては、近藤伸介「バルクソンと唯識が語る苦の源泉——苦しみはどこから来て、いかに克服されるのか——」(『比較思想研究』第46号, 2020年, 118-126頁)を参照のこと。

- (5) 『世界』正編には次のようにある。

「認識が意志に向かって逆作用するこの種の認識 [= 意志の自己認識] を通して、意志の自己止揚すなわち諦念 Resignation は生じることができる。諦念 [= 意志の自己止揚] は、すべての美德と神聖さの究極の目標、いや、その最内奥の本質であり、また世界からの解脱である。」(WV I 225-226頁 §27, 『全集 2』 282頁)

ここでは、意志の自己止揚を諦念と呼び、諦念こそ解脱であるとしている。

- (6) 『世界』正編には次のようにある。

「動物は、認識を欠いて植物的に生きていた卵や子宮の中から抜け出した時点から、食糧を探し求め、選び出すようにならなければならない。そのことによって、ここで動機に基づく運動と動機のために認識が必要不可欠となる。それ故、意志の客観化のこの段階に至って、個体の維持と種族の繁殖のために必要とされる補助手段、すなわち道具 $\mu\eta\chi\alpha\nu\acute{\eta}$ として認識は現れるのである。」(WWV I 222-223 頁 § 27, 『全集 2』 278 頁)

- (7) 「純粋な認識主観」と「アイデアとしての客観」についてショーペンハウアーは次のように述べている。

「アイデアとしての客観は根拠の原理の諸形式から解放されており、純粋な認識主観は個性性と意志への奉仕から解放されている。

さて、上述のように、自然の直観に非常に深く没頭するあまり自分を見失い、もはや純粋な認識主観として現存しているに過ぎない者は、まさにそのことによって、自分が世界と客観的に現存するもの一切にとつての条件となるものであり、従ってまたその担い手であることを直接意識することになる。今や、客観的に現存するもの一切は彼に依存したものとして自らを示すからである。」(WWV I 260 頁 § 34, 『全集 3』 27-28 頁)

ここには、意志の自己認識を実現し、純粋な認識主観となった個人の心境が述べられている。その個人は自分自身を意志そのものと感じており、客観として現存する世界全体が自分に依存して成立していると感じているという。

- (8) 無分別智は修行によって獲得されるため、この智が働くようになるまでには一定の段階を経なければならぬ。詳しくは、近藤伸介「『撰大乘論』に見る「転依」の構造」(『印度学仏教学研究』146号、日本印度学仏教学会、2018年、135-139頁)を参照のこと。

- (9) ショーペンハウアーは1813年の草稿の中で、無について次のように記している。

「『無』は単なる関係概念である。すなわち、それは、ある他のものといかなる種類の関係もないものが、そのある他のものから無と呼ばれ、また同時に、そのある他のものを無と呼ぶのである。・・・もし我々が自分たちを時間と空間の中にいないと意識するようになれば、——その場合、我々がまさに時間と空間の中にあるものを無と呼ぶのは当然である。」(HN1, 34-35, Nr.66)

この記述から、無を飽くまで相対的なものとするショーペンハウアーの考えが、彼の学位論文『充足根拠律の四重の根について *Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*』が出版された1813年から『世界』続編が出版された1844年に至るまで一貫していたことが分かる。

- (10) ショーペンハウアーによれば、涅槃と輪廻の両世界は互いに共有すべき要素を持たないため、涅槃の境地を語ることは哲学の限界を超えているという。『世界』続編において、彼は次のように述べている。

「哲学の主題は世界に限定されねばならない。世界が何であるか、その最内奥において何であるかを全般的に言い表すこと、哲学が誠実に果たし得るのはそれだけである。——私の学説がその頂点に到達するとき否定的な性格を帯び、それ故一つの否定とともに終わることは、ただ〔哲学の限界という〕このことに適っているのである。すなわち、ここで私の学説は、否定され、放棄されるもの〔=意志あるいは表象としての世界〕についてしか語ることはできない。しかし、その代償として獲得され、捕らえられるもの〔=涅槃〕を、私の学説は無として説明せざるを得ず、ただその無が単に相対的で、決して絶対的な無ではないと付言していることだけがせめてもの慰めである。」(WWV II 783-784 頁 § 48, 『全集 7』 237 頁)

参考文献

『ショーペンハウアー読本』法政大学出版局、2007年。

白木悦生「ショーペンハウアーの宗教観」(『仏教文化学会紀要』45号、1996年、161-178頁)。

鎌田康男「意志が物自体である、とはどういうことか?」(『ショーペンハウアー研究』第16号、日本ショーペンハウアー協会、2011年、60-83頁)。

デュモリン, H「ショーペンハウアーとニーチェにおける仏教観」(『哲学論集』上智大学, 1978年, 7-20頁)。

西尾幹二『西尾幹二全集 第六巻』国書刊行会, 2013年。

橋本智津子『ニヒリズムと無——ショーペンハウアー／ニーチェとインド思想の間文化的解明』京都大学学術出版会, 2004年。

林克樹「ショーペンハウアーと涅槃」(『人文学』201号, 同志社大学人文学会, 2018年, 1-24頁)。

林由貴子「意志の否定と義への意志」(『ショーペンハウアー研究』第16号, 日本ショーペンハウアー協会, 2011年, 84-97頁)。

兵頭高夫『ショーペンハウアー論——比較思想の試み』行路社, 1985年。

山本幾生「意識の分裂と意志の示現——ショーペンハウアー」(『ショーペンハウアー研究』第13号, 日本ショーペンハウアー協会, 2008年, 135-156頁)。

湯田豊『ショーペンハウアーとインド哲学』晃洋出版, 1996年。

(こんどう しんすけ 佛教大学総合研究所特別研究員)