

シュローペンハウアーとインド哲学

湯 田 豊

序 論

ドイツの哲学者アルトール ショーペンハウアー〔一七八八—一八六〇〕は、インド哲学、特にウパニシャッドおよび仏教から深い影響を受けた思想家として知られている。一般に、彼はヨーロッパ的な無神論者、タット・トヴァム・アシ (tat tvam asi) の倫理学の提唱者、および盲目的意思を「物自体」とみなした特異な哲学者として特徴づけられる。インド哲学との関連において、わたくしはショーペンハウアーの主要学説を以下において批判的に検討したいと思う。ヘーゲルあるいはニーチェよりも、ショーペンハウアーはインド哲学と深くかかわっているのであり、彼の哲学をウパニシャッドないし仏教との比較において検討することは、われわれにとって避けられない作業である。

ショーペンハウアーとインドの関係について、われわれはここで見取図を作らねばならない。ショーペンハウアーのオリエンテering は、彼を理解する上で不可欠である。ショーペンハウアーの生き方の中核にインドがあったことを認めながら、西尾幹二教授〔一九〇年、78—79ページ〕は次のように述べている——「西洋人の書く仏伝や東洋像はたいがいキリスト教のための護教論になるといわれる。ショーペンハウアーは、東方の宗教がキリスト教の前段階と考えるような人ではなく、マックス・ミュラーとは異なるのであって、学者がこんな風にキリスト教の優位と安定性に安心しきっているのは別に、彼はキリスト教はもう駄目になっているという自覚から出発している。そのために古代インドとの共通性を強調することによってキリスト教を救おうとする姿勢をみせているのである」と。結局、西尾教授は「キリスト教のためにインド思想が必要になった」〔78ページ〕というふうと考えているのである。

しかしながら、西尾教授よりもっと鮮明にショーペンハウアーのオリエンテーリングを試みたのは、サンスクリット学者として大きな足跡を残したパウエル・ドイセン〔二八四五—一九一九〕である。ドイセンにとって、ショーペンハウアーは優れてキリスト教の哲学者 (philosophus christianismus) であつた。⁽¹⁾ ドイセンはショーペンハウアーをクリスチャンの哲学者として位置づけた。ショーペンハウアー自身、自己の哲学を「本来的なキリスト教の哲学」(die eigentliche christliche Philosophie) と名づけられ得ると主張したのである〔P II, § 163〕。しかしながら、ショーペンハウアーはクリスチャンの哲学者であり、彼にとってインド思想はキリスト教のために必要であつたのであろうか？ 事柄はそれほど単純ではない——このようにわたくしは考える。

ショーペンハウアーをキリスト教の哲学者とみなす見解に対立するのは、『ショーペンハウアー論』の著者、兵頭高夫教授である。兵頭教授〔一九八五年、10—11ページ〕は次のようなショーペンハウアーの位置づけを試みている——「西欧の思想史上におけるショーペンハウアーの功績は、大きくいって二つに要約される。一つは、前述のように人間の本質を衝動的、非理性的な一元的意志の中に求めることによつて、デカルト以来の理性的な人間観・世界観を乗り越えようとしたことであるが、もう一つは、それまでギリシャ哲学とキリスト教とを軸にして構成されてきた西欧の思想界に、それらとは

全く異質のインド的精神を、はじめてその本来の意義において導入したことである」と。ショーペンハウアーとインドというテーマに関連して、兵頭教授は更に重ねて「すなわちショーペンハウアーによつてはじめてインドの精神がその本来の意義において西欧に導入されたということ」〔19ページ〕を強調する。

ショーペンハウアーが古代インドの哲学書ウパニシャッドに心酔していたことは紛れもない事実である。彼自身はサンスクリット語を知らなかつたのでアネクテルのラテン語の翻訳『ウペネカット』を読み、大いに感激したのである。ウペネカットを読み、それは「わたくしの生涯の慰めであつた。そして、それは、わたくしの死の慰めになるであろう・・・」〔P II, § 184〕と彼は述べている。⁽²⁾ しかし、「それまでギリシャ哲学とキリスト教を軸にして構成されて来た西欧の思想界に、それらとは全く異質のインド的精神」がショーペンハウアーによつて「はじめてその本来の意義において導入」されたと言えるであろうか？ 兵頭教授の主張は、われわれに深刻な問いを投げ掛けるのである。

ショーペンハウアーにとってインド思想とは何であつたのであろうか？ ショーペンハウアー自身、インド思想に関して次のように言っている——「われわれの宗教はもう決してインドに根を下ろすことはない。人類の根源的な英知はガララヤにおける出来事によつて排除されないであろう。それに反して、インドの英知はヨーロッパ

パに逆流し、われわれの知識および思考に根本的な変化を引き起こすであろう」〔W I, § 63〕と。ユダヤ教およびキリスト教によって代表されるような西欧の思想よりもインド思想は優れている——このことを、たった今わたくしによって引用されたショーペンハウアーの文章は示唆しないであろうか？ モククラウアー（一九二八年、20ページ）によれば、ショーペンハウアーはインド的な視点の下にキリスト教を見たのである。しかし、ショーペンハウアーはヨーロッパ思想と全く異質のインド的精神を導入した、というふうにわたくしは考えない。ショーペンハウアーはヨーロッパの伝統の中に育まれ、終局的にヨーロッパ的な思考および感情に忠実であったというのがわたくし自身の解釈である。

ショーペンハウアーを理解する際に最も重要なのは、彼のメンタリティーの理解である。彼のメンタリティーを実に巧みに反映しているのは、「シャーキャムニおよびマイスター エクハルトは同一の事を教える」〔W II, 48〕という文句である。そして彼は、同じ章の最後のセクションにおいて、「それゆえに、かくてわたしは次のように言う——キリスト教のモラルの精神はバラモン教および仏教 (Buddhismus) のそれと同一である」と。キリスト教のモラルがバラモン教および仏教の精神と同一であるか否か——それは疑問である。にもかかわらず、ショーペンハウアーはキリスト教、バラモン教、および仏教を同一であるとみなしたのである。いや、それだけ

ショーペンハウアーとインド哲学 (湯田)

ではない。彼のライフ・ワークである『意思および表象としての世界』(Die Welt als Wille und Vorstellung) の初版に対する序文において、ショーペンハウアーはカント、プラトン、およびウパニシャッドを挙げている。カント、プラトン、およびウパニシャッドが基本的に同一の事柄を教えるというのが、ショーペンハウアーの揺るぎない確信であった。その上、更に、彼は自己の哲学を「本来的なキリスト教の哲学」とみなし、「なぜなら、人が何と言おうと、キリスト教は身体の中にインドの血を有しているのであり、それゆえにユダヤ教から自由になるという、絶えることのない傾向を有するからである」〔G, § 24と述べている。ショーペンハウアーは反ユダヤ主義者である。それゆえに、彼は非アーリア人であるユダヤ人の宗教を否定する。アーリア人の宗教であるバラモン教および仏教は、もちろん、彼によって肯定される。そして、キリスト教も、ユダヤ教的な要素、例えば、唯一の人格神および無からの創造を排除する限りにおいて肯定される。アーリア人の宗教としての側面、すなわち、モラルはキリスト教の中核である！ このように考えて、ショーペンハウアーはキリスト教をインド起源とみなした。キリスト教は身体の中にインドの血 (Indisches Blut) を有しているという表現は、特に注目に値する。キリスト教は身体の中にアーリア人の血を有する。インドのバラモン教および仏教も、アーリア人の宗教である。しかし、アーリア人の血の純潔を保つためには、アーリア人は

セミ人であるユダヤ人の宗教を排除すべきである。ショーペンハウアーにとって、ユダヤ教と有神論は同一である。ショーペンハウアーを無神論者と呼ぶ代わりに、われわれは彼のことを非ユダヤ人(Nicht-Jude)と言うべきなのかもしれない(G, § 34参照)。ショーペンハウアーは徹底して反ユダヤ的であった。

ショーペンハウアーの哲学は、少なくとも倫理的にキリスト教的である。わたくしは「なぜなら、人が何と言おうと、キリスト教は身体の中にインドの血を有しているのであり、それゆえにユダヤ教から自由になるといふ、絶えることのない傾向を有するからである」というショーペンハウアーの発言に注目したい。けれども、彼のキリスト教は、ユダヤ的な有神論の要素を排除した限りにおけるキリスト教である。ショーペンハウアーは伝統的なキリスト教を受け入れない。彼によって受け入れられるイエス・キリストは、生への意思の否定(die Verneinung des Willens zum Leben)のシンボルにすぎない。彼の哲学は、キリスト教の勧めというよりも、むしろ生への意思の否定の勧めとして理解されるべきであろう。伝統的なキリスト教を、彼は哲学的でないという理由で拒絶したのである。

バラモン教および仏教に關しても事情は同じである。自己自身の哲学に合致する限りにおいて、彼はウパニシャッドおよび仏教を肯定した。ここで、「シャーキャムニおよびマイスター エクハルトは同一の事を教える」という彼の言葉を、もう一度われわれは思い

出すべきである。自己の哲学に合致するもの、あるいは自己の哲学と共通するもののみを彼は評価した。すべての主要な思想は基本的に合致するという考えは、今日においてさえ、比較哲学ないし比較思想の金科玉条として守られている。この金科玉条は、ヨーロッパの思想界においてショーペンハウアーによって創始されたと言える。この意味において、ショーペンハウアーは比較哲学に対して間接的に大きな影響を与えたのである。

ショーペンハウアーにとっては、類似は新鮮な驚きであったに違いない。カント、プラトン、およびウパニシャッドに見いだされる思想は自分の哲学思想と同一である——このように彼は確信した。彼の考えによれば、彼の哲学および仏教は基本的に同一であった。ウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学もショーペンハウアーの教えと共通であったということになる。ショーペンハウアーを魅惑したのは類似性ないし同一性であった。しかし、わたくしを魅惑するのは類似ではなく、むしろ相違である。仏教とキリスト教は、それぞれにユニークな宗教である。けれども、ショーペンハウアーによれば、「キリスト教において真実であるものはすべて、バラモン教および仏教にも見いだされる」(P II, § 179)のである。仏教あるいはバラモン教は、ショーペンハウアーにとって自己の哲学の正しさを確認するための鏡にすぎなかった。彼によって、ウパニシャッドあるいは仏教がどれほど高く評価されようと、彼は決してインドの

聖典を典拠として引用しなかった。ショーペンハウアーは自己の哲学をインドの聖典によって権威づけようとしなかった。自己の哲学がバラモン教および仏教と同一であることを知りさえすれば、それでよかつたのである。

生への意思の肯定を説く宗教、例えば、ユダヤ教をショーペンハウアーは否定した。そして生への意思を否定する限りにおいて、彼はキリスト教、ヴェーダーンタ⁽³⁾、および仏教を同一であるとみなしたのである。私見によれば、ショーペンハウアーはキリスト教のためにはインド思想を必要としたというよりも、むしろキリスト教における意思の否定あるいは禁欲主義的なモラルを強調したのである。

それと同様に、彼によってヨーロッパの思想界にインド特有の思想がもたらされたというよりも、むしろバラモン教および仏教の中に彼によってキリスト教の核心が見いだされたと言われるべきであろう。キリスト教、バラモン教、および仏教が基本的に同一の真理を表現することを、彼は一貫して説き続けた。彼の哲学を特徴づけるものは、一つの真理に対する情熱である。彼によって発見された「普遍的な真理」が真理なのか、あるいはフィクションなのかは別として、彼を駆り立てたのは盲目的意思の発見であった。

さて、以下においてわたくしによって扱われるテーマは、大きく分けて三つである。まず最初に、わたくしはショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学を扱いたいと思う。(a) タット・

トヴァム・アシの倫理学は(1) タット・トヴァム・アシ、(2) バガヴァッド・ギーター、13章、27—28、および(3) ドイセンの解釈をめぐって、(4) 大乘仏教の倫理 という四つの項目から成り立つ。タット・トヴァム・アシの倫理学を検討したあとで、わたくしは(b) 盲目的意思およびブラフマンというテーマの下に(5) 盲目的意思およびブラフマン、(6) 活動と静止、(7) 意識および無意識を考察したい。そして最後に、(c) 永遠の正義とインド哲学というテーマにおいて、(8) 意思の否定ならびに解脱について、(9) ショーペンハウアーの仏教観、および(10) 永遠の正義に関して、わたくしは詳しく論じたい。

(a) **タット・トヴァム・アシの倫理学**に関しては、一九七九年に死んだドイツのインド学者パウエル ハカー⁽⁴⁾の「*ショーペンハウアーとヒンドゥー教の倫理学*」(Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus)という論文がある。ショーペンハウアーの倫理学がヒンドゥー教、特にウパニシャッドによってどれほど影響されているか——そのことをわれわれは探究すべきであろう。ハカーのこの論文の要旨を紹介しながら、わたくしはタット・トヴァム・アシの倫理学に関してかなり詳しく論じたいと思う。結論を先取りして言えば、彼のタット・トヴァム・アシの倫理学はヒンドゥー教なしウパニシャッドと全く無関係である。しかしながら、タット・トヴァム・アシという文句は、インド哲学においては**大宇宙の本体と**

してのブラフマンおよび小宇宙の本質としての本来的自己〔アートマン〕の同一性を表現するヴェーダーンタ哲学の大格言として知られている。この際に、わたくしはタット・トヴァム・アシという偉大な文章を批判的に検討したいと思う。ショーペンハウアー自身はタット(Tat)をブラフマンとして理解していたように思われるが、そのような解釈が成立するか否かが問題である。

ショーペンハウアーはタット・トヴァム・アシの倫理学を確立するために、チャンドーギヤ・ウパニシャッド、第6章におけるウッターラカの「お前がそれである」(tat tvam asi) という陳述⁽⁵⁾、およびバカヴァッド・ギーター、第13章、27および28の文句を引用している。そして、ハカーは「お前がそれである」という文章およびバカヴァッド・ギーターの当該箇所を文献学的に精密に検討している。ショーペンハウアーおよびドイセンの解釈は今日のヒンドゥー教に大きな影響を及ぼしているのである。このことは、ハカーによって指摘されている通りである。まず最初に、タット・トヴァム・アシの倫理学を、われわれはウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学との関連において考察しなければならない。

(b) **盲目的意思とブラフマン**というテーマの下に、わたくしはショーペンハウアーにおける盲目的意思および意思の否定について論じなければならぬ。ショーペンハウアーは盲目的意思をしばしばヴェーダーンタ哲学の基本的な概念であるブラフマンに喩えている。

(5) 意思およびブラフマンという項目において、わたくしはショーペンハウアーの意思およびヴェーダーンタのブラフマンを比較したいと思う。盲目的意思およびブラフマンの間に共通性は存在しないというのがわたくしの結論である。(6) 活動と静止において、わたくしはショーペンハウアーにおけるサーンキヤ哲学の理解に言及したい。ショーペンハウアーは、盲目的意思をサーンキヤ哲学のプラクリティ〔根本質料〕に喩えている。サーンキヤの体系はプラクリティおよびブルシア〔純粹精神〕の二大原理に基づく二元論である。ショーペンハウアーによれば、プラクリティは能産的自然(natura naturans)であり、物自体である。しかるに、ブルシアはただ観照するのみで無活動である。従って、それは認識の主観(Subject des Erkennens)として理解される。ショーペンハウアーの盲目的意思をプラクリティとみなすこと、および認識の主観をブルシアとみなすことが正しいか否か——それが、われわれによって問われねばならない。ショーペンハウアーは活動の原理としてのプラクリティを高く評価し、静止の原理であるブルシアを低く評価する。しかしインド哲学においては、一般的に活動は否定され、静止が理想とみなされる。この意味において、ショーペンハウアーは終局的にインド的ではなくヨーロッパ的な思考のパターンに属すると言えよう。

ショーペンハウアーの盲目的意思は衝動的なものである。それは欲動(Trieb)である。別の言い方をしよう。彼の意思は無意識的な

何かあるものである。しかるに、ブラフマンは意識ないし英知である。(7) 意識および無意識において、わたくしは意思およびブラフマンを比較しよう。ヴェーダーンタ哲学においては、最高の存在は意識そのものである。サンキヤの体系における最高の価値は、プラクリティではなく、むしろプルシアである。プルシアは、もちろん、純粹の意識である。プルシアは永遠の意識である。これに反して、プラクリティは無意識的である。それは活動的であり、絶えず変化している。しかし、それは盲目的であり、知性を欠いている。このプラクリティを、ショーペンハウアーは盲目的な意思であるのみなし、それを高く評価した。いずれにせよ、ショーペンハウアーのサンキヤ理解はユニークであり、これについてわたくしは簡明に論じたいと思う。

(c) 永遠の正義およびインド哲学というテーマの下にわたくしが論じるのは、人間は生まれながらにして罪のある存在であるという考え方である。『意思と表象としての世界』において、ショーペンハウアーは「人間の最大の罪は、彼がこの世に生まれたということだ」という思想を表明する。人間存在そのものが罪であるという考えを、ショーペンハウアーは抱いていたのである。原罪 (die Erbsünde)、すなわち、「存在自身の罪」 (die Schuld des Daseyns selbst) とは何か? 『意思と表象としての世界』(W I, § 51)において、ショーペンハウアーはカルデロンの次の言葉を引用している——

ショーペンハウアーとインド哲学 (湯田)

人間の最大の罪は、
彼が生まれたということなのだから。

存在自身の罪は、キリスト教においては原罪である。ヒンドゥー教および仏教においては、それは前世におけるカルマン〔行為〕である。ユダヤ教には、キリスト教におけるような原罪は存在しない。ショーペンハウアーは、ニーチェのように罪のない存在を認めない。存在すること自身が罪であるという考えを正当化するのが、永遠の正義 (die ewige Gerechtigkeit) である。人間は生まれながらにして罪のある存在である。それゆえに人間の苦しみは正当化される。ショーペンハウアーによれば、「しかし、われわれは存在すべきではなく、たのだから、必然的になすべきではなく、たことさえも、われわれは必然的に行なう」(W II, 48章) である。われわれは存在すべきではなく、たのだ! われわれがこの世に生まれて来たのは間違いである。しかし罪 (Schuld) の根源は「われわれの本質 (essentia) および存在 (existentia) に横たわっている」(48章参照) である。従って、本来的にわれわれの唯一の罪は原罪である——このように、ショーペンハウアーは断言する。結局、ショーペンハウアーは人間の原罪を正当化するのである。正義のないところに罪は存在しないと彼は考えたからである。誰かある人が自己の存在を罪のあるものであると感じるためには、人は「わたしは罪に値する」、あるいは「わたくしが罰を受けるのは当然である」と感じなければならぬ。

シヨールペンハウアーは人間を罪のある存在とみなすだけで満足しなかった。罪を犯した人間は自己を罪深いとみなすだけでなく、同時に罰せられて当然であるというふうに考える。彼によって永遠の正義が説かれる所以である。そして、キリスト教だけでなくバラモン教および仏教においても永遠の正義が支配的である、とこのように彼は解釈した。それゆえに、彼は次のように言うのである——

キリスト教の最も内面的な核心および精神はバラモン教および仏教のそれと同一である。すなわち、一つ残らず、それらはその存在自身による人類の重大な罪の深さを教える（「W II, 48章」）。

西洋的「キリスト教的な『苦しみ』の理解」によれば、苦しみは罪に対する刑罰である。このような罪を、クリスチャンは「原罪」と名づける。シヨールペンハウアーもまた、西洋的「キリスト教的な苦しみ」の理解を受け入れたのである。彼は苦しみを罪に対する刑罰であるとみなす伝統的解釈に挑戦したニーチエ、フロイト、およびウォルター・カウフマンなどとは本質的に異なる思想家である。人間が罪深い存在であるという感情は、今日においても依然として人々の間に生きている。大きな不幸に見舞われた時に、人は「わたしがこのように大きな不幸に襲われたのは、わたしが何かそのような不幸を受けるに値する罪を犯したからであろうか？」とみずから問うであろう。シヨールペンハウアーはこのような問いに対して、「いや、そうではない。しかし、お前が存在すること自体が罪なのだ」と答

えるであろう。永遠の正義の支配するところでは、苦しみは罪に対する刑罰として理解されるからである。このように彼は人間存在を罪の結果として理解したのである。それゆえに、「ここにおいて各人は自己の存在のために罰せられる」（「P II, § 156」）ことを、彼は深く確信したのである。存在そのものが少しも汚れていないという考えは、遂に彼の心に思い浮かばなかった。(c) 永遠の正義において、われわれはシヨールペンハウアーの罪の意識に関する見解を詳しく検討しなければならぬ。永遠の正義は果たして正義であろうか？

(a) タット・トヴァム・アシの倫理学

ドイツのインド学者パウエル・ハカー（一九六一年、366ページ）によれば、「行為の倫理的な意味が『個体化の原理を見抜くこと』に基づくということをアルトール・シヨールペンハウアーは周知のように教えたのである」このように述べた直後に、ハカーは『意思と表象としての世界』（「W I, § 66」）における次の文句を引用する——善良な人間は「自己自身の現象のそれ自体（*Das Ansich*）が他人のそれ自体でもあることを、すなわち、それがあらゆる事物の本質をなし、一切において生きている生へのあの意思（*Jener Wille zum Leben*）であるということを直接に、推論することなく認識する」と。そして、「まさにこの認識を彼はチャーンドギーヤ・ウパニシャッドの *tat tvam*

366. 「お前がそれである」という有名な文句の中に見いだした」(366 ページ)——このように言い、ハカーはショーペンハウアーの次のような言葉を引用する——「個体化は単なる現象である……個体の多様性と差異も単なる現象、すなわち、わたしの表象 (*Vorstellung*) の中に存在しているにすぎない。わたしの真実の、内面的な本質は、わたしの自意識において、ただわたし自身に示されるように、あらゆる生きているものの中にそのように直接に存在するのである」——この認識——それに対してサンスクリットにおいてタット・トヴァム・アシ、すなわち、「お前がそれである」という公式、決り文句が、同情 (*Mitleid*) として突然現われるそれである。それゆえに、一切の真正の、すなわち非利己的な徳は同情に基づいているのであり、その真の表現はあらゆる良い行為である」(E II, § 22) と。ハカー(366 ページ)によれば、ショーペンハウアーはタット・トヴァム・アシの倫理学を更に確認するために、いわばヒンドゥー教の福音書であるバガヴァドギーター (*Bhagavadgita*)、13 章、27—28 節を引用するのである。しかし、彼によって引用されたのは、A・W・v・シュレーゲルのラテン語の翻訳である。このラテン語の訳の下に独訳が添えられているけれども、わたくしはここでハカーの独訳を示そう。「最高の主が同様に一切の生きものに宿り、それらが消滅する時に、消滅していないことを見る人、その人は見ているのである。なぜなら、同様に一切の中に留まっている主を見ること

によって、彼は自己を自己によって傷つけないからである。それゆえに、彼は最高の目標に到達する」——このように、ハカーはギーター、13 章、27—28 節を訳している。

ハカー(366 ページ)によれば、ショーペンハウアーはタット・トヴァム・アシの倫理学と呼ばれる倫理学を基礎づけるためにサンスクリット文献の中から二箇所を引き合いに出す。ウパニシャッドの中から一箇所、バガヴァドギーターの中から一箇所、ショーペンハウアーは引用している。そして当該の箇所を、ハカーは文献学的に詳しく検討した。ハカーの文献学的な検討に関して、わたくしは自己自身のコメントを加えたいと思う。

(1) タット・トヴァム・アシ

「チャーンドーギヤ・ウパニシャッド、6 章、8—16 節に九回現われる「お前がそれである」という文章は、何を意味するのか？」(ハカー、368 ページ)——このようにハカーは問う。ハカーは、次のように論じる——ウッダーラカ、アールニは、そこで自分の息子、シュヴェーターケトッ、に存在しているもの (*sat*) に関して教える。それは微細な、知覚され得ない実体、最高の神格、一切のものの本質、真理、自己である。消滅しつつある生きものは存在しているものの中に帰入し、その中から生起しつつあるものが生じる。インドにおいて植物でさえ生きものとみなされる。それゆえに、存在して

いるものあるいは自己の微細さは、穀種の中に隠されているけれども、これを樹木に生長させる、とウッダーラカは言うことが出来る。それは生長する樹木において「生きて、いるもの」(jīva)あるいは「生きて、いる自己」(jīva ātmā)である。しかし、それはまた「真理」(satya)である。「ハカー、368ページ」——このようにハカーは言う。

ハカーはウッダーラカの教えを生気論的あるいは活力論的の一元論として理解している(370ページ)。ウッダーラカによって教えられた存在しているもの(jīva)は、ハカーによれば、生きているもの、あるいは生きている自己である。しかるに、「一切の生命力にあふれ、主義主義的な特徴は全一によってきっぱりと排除されて最後に真に存在していないものの領域の中に追放されてしまった」(ハカー、369ページ)。「タット・トヴァム・アシはヴェーダーンタの哲学および実践において「偉大な文章」の一つになったのであり、それらの文章においてヴェーダーンタの学徒にとって全ヴェーダの本質的な内容が集中されているのである」(ハカー、369ページ)——このようにハカーは言う。

ハカーはタット・トヴァム・アシという文章を一方においてウッダーラカの文章として理解し、他方においてヴェーダーンタの「マハーヴァーギーヤ、すなわち偉大な文章として把握している。彼によれば、ウッダーラカのタット・トヴァム・アシはヴェーダーンタの「マハーヴァーギーヤから区別される。私見によれば、ハカーのこの見解

は正しい。ウッダーラカのタット・トヴァム・アシという文章に関して、わたくしはハカーと異なる見解を有する。自己自身の見解について、わたくしは間もなく述べるであろう。マハーヴァーギーヤの一つとしてのタット・トヴァム・アシに関しては、わたくしはハカーの考えに賛成する。「それ」(tā)は唯一の实在としてのブラフマンを意味する。「お前」(tān)は個別的な自己(jīva ātmān)を意味する。ブラフマンが自己「アートマン」であるというのが、シャンカラを始めとする不二一元論者によって代表される立場である。

タット・トヴァム・アシは、過激な認識論的の一元論として理解される——このような考えに立脚して、ハカーは「シヨールペンハウアーが「タット・トヴァム・アシという」文章から派生させたような、「この文章の」倫理的な適用は、今日に至るまでわれわれの知る限り、どこでも話題にならないのである」(369ページ)と言っている。そして引き続き、彼は「そのような適用は論理的にも不可能であろう」と断言した。「シヨールペンハウアーは……彼の主意主義的の一元論、およびヴェーダーンタの認識論的の一元論の間の基本的な相違を明瞭に認識しなかった、あるいは十分に評価しなかった」——このように、高名なドイツのインド学者は言うのである。

ハカーの言うように、ヴェーダーンタ的の一元論はすべての意欲および行為をはつきりと真に存在していないものの領域の中に追放してしまった。他人に同情しながらみずからを他人と同一視するこ

とをショーペンハウアーは善良な人間の基本的な心構えとみなしたけれども、それは古い学派のヴェーダーンタ学徒には解脱への道からの逸脱と思われたのである。「倫理的な同一視によってではなく、知的な抽象によって、彼は全一に到達することを欲するのである。認識論的な一元論から倫理への道は通じない」(「ハカー、369ページ」)

このようにハカーは言う。「認識論的な一元論から倫理への道は通じない」(Vom kognitionalen Monismus führt kein Weg zur Ethik) というハカーの思想は正しい。私見によれば、タット・トヴァム・アシの倫理学は、ウッダーラカのタット・トヴァム・アシおよびヴェーダーンタのマハーヴァーキヤの一つとしての tat tvam asi に適用され得ないのである。

チャンドーギヤ・ウパニシャッド、第6章におけるタット・トヴァム・アシはセクション11-13において思想的に特に重要であると認められる。さて、われわれは11・3の文句を引用しよう——

我が愛し児よ！ まさにこのように確かに知れ！ と彼は言った——生命が去った時に、実に確かにこれは死ぬ。生命は死なない、と。この微細なもの——この一切はこれをその本質として、それが真理である、それが自己「アートマン」である、お前がそれである、おお、シュヴェータートゥッよ！……ウッダーラカによって教えられたタット・トヴァム・アシ (tat tvam asi) という文章を、われわれはサンスクリットの文脈に即して

ショーペンハウアーとインド哲学(湯田)

理解すべきである。タット・トヴァム・アシにおけるトヴァム (tvam) は、日常言語におけるあなた、あるいはお前を意味する。あなたあるいはお前がそれ (tse)、すなわち、死ぬことのない生命力である。われわれの肉眼によって認められないほど微細であるけれども、この死ぬことのない生命あるいは生命としての自己 (jiva atman) が、生きとし生けるものの核心である。死ぬことのない生命、あるいは生命力が生きものの本質であり、お前、すなわち、シュヴェータートゥッは、本来的にそれ「死ぬことのない生命」である。それゆえに、「お前がそれである、おお、シュヴェータートゥッよ！」という文章は、このように解釈されるべきである。

チャンドーギヤ・ウパニシャッド、第6章に関する限り、お前がそれであるという文章に関する限り、お前はシュヴェータートゥッによって例証されるような生身の存在を示唆し、それは大樹、無花果の木の実、および水中の塩に宿る、死ぬことのない生命力あるいは生命を意味する。チャンドーギヤ・ウパニシャッド、第6章、11-13節における中心的な術語はジヴァ・アートマン (jiva atman) であり、決してブラフマンではない。しかもジヴァ・アートマンはヴェーダーンタ哲学におけるような個別的な自己ではなく、無造作に死ぬことのない生命あるいは生命力を意味するにすぎない。この語の文字通りの意味は、生きていく自己である。ブラフマンという語は、このウパニシャッドの第6章にただの一度も現われない。

それだけではない。ブラフマンという概念はこの章に遂に見いだされない。お前おまへという語によって意味されるのはアートマンであり、それという語によって示唆されるのはブラフマンである、それゆえに、タット・トヴァムという文章はブラフマンおよびアートマンの同一性を宣言する偉大な文章であるという通説は、チャインドーギヤ・ウパニシャッドの第6章には全く見いだされないのである。ブラフマンとアートマンが同一であるという考えを公式化したヴェーダーンタの偉大な文章は、シャンカラによって編み出された学説であり、ウッダーラカのタット・トヴァム・アシとは全く異なった内容のものである。⁽⁷⁾

シャンカラは典型的な聖典解釈学者である。まず最初に彼はウパニシャッドというテクストに権威を授ける。それから彼はそのテクストの中に自己自身の考えを読み入れる。それから彼は自己自身の考えに権威を与え、それらのテクストをふたたび取り戻す。このような読み方が聖典解釈学の基本である。チャインドーギヤ・ウパニシャッドのタット・トヴァム・アシは、ブラフマンブラフマン＝アートマン説を示唆しない。いわゆる梵我一如説は、シャンカラ自身のものである。しかるに、彼はブラフマンブラフマン＝アートマン説をウッダーラカのタット・トヴァム・アシの中に読み入れる。そして、このようにしてブラフマンブラフマン＝アートマン説はウパニシャッドによって権威づけられた真理、すなわち、ヴェーダーンタのマハーヴァーキヤになった。

さて、ヒンドゥー教の基本的な文献はウパニシャッド、バガヴァッド・ギーターおよびブラフマ・スートラ(Brahma-Sūtra)である。ブラフマ・スートラに対する彼の注釈において、シャンカラは「お前おまへがそれである」(チャインドーギヤ・ウパニシャッド、6・8・7)という聖典の文句が存在しない時には、ブラフマンが自己「アートマン」であるという状態は理解されないからである。「1・1・4」と述べている。ブラフマンはアートマンであるという考えはシャンカラ自身の学説であり、それは初期ウパニシャッドには見いだされない。「ブラフマンとアートマンが一つであるという認識」[Brahmātmaikya-tva-vijāna, 1・1・4]という表現はシャンカラ自身のものであり、このような表現は古いウパニシャッドに存在しないのである。

ショーペンハウアーはタット・トヴァム・アシという文章を自己の倫理学の公式として用いた。しかし、彼によって用いられたタット・トヴァム・アシはウパニシャッド的な意味においてはなく、ヴェーダーンタ哲学のマハーヴァーキヤの一つとして理解されるべきであろう。しかしながら、ヴェーダーンタ哲学における認識は「自己アートルマン自身と他人の同一性ではなく、自己自身「みずからの自己」と非人格的な全一の同一性」(ハカー、311ページ)に関連する。しかるに、ショーペンハウアーの場合には、タット・トヴァム・アシは自己自身と他人あるいは他の生きものの同一性を意味する。彼の場合には、わたくしが他の存在と同一であることを示す文句が、タット・ト

ヴァム・アシ^{II}である。それゆえに、ショーペンハウアーは次のように言う——「しかし、次のことをわたしは要求する。何らかの方法でわたしは彼と同一視されるべきである、すなわち、わたしとあの他人の間のあの完全な相違は、ある程度廃棄されるべきである」〔E II, § 16〕と。

自己自身が他人あるいは他の生類と同一であることを示すのが、ショーペンハウアーのタット・トヴァム^Iの倫理学である。しかし、ウッダーラカのタット・トヴァム・アシおよびヴェーダーンタのマハーヴァーキヤの一つとしてのタット・トヴァム・アシは、ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学と全く無関係である。ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学がわたくしおよび他者の同一性を目指しているのに対し、ウッダーラカは生きとし生けるものの核心を死ぬことのない生命力の中に見だし、ヴェーダーンタ学徒は大宇宙の原理であるブラフマンをアートマンと同一であると認識するだけである。バラモン教におけるタット・トヴァム・アシの公式は、残念ながら、ヴェーダーンタの倫理学を基礎づけるために用いられ得ないのである。

ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学を正当化しようと企てたのはドイセンである。もちろん、このような企ては失敗した〔ハカー、371ページ参照〕。ウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学には、自己と他人の同一性を目指す倫理思想は存在しない。

もしも、そのような思想が存在するとすれば、それは恐らく仏教の中に求められるであろう。しかし、このことについては、わたくしは後に論じることしよう。ここではショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの公式について、ほんの少しだけ、わたくしは触れよう。タット・トヴァム・アシを自己と他の生類との同一性を意味すると考えてショーペンハウアーはヴェーダーンタのマハーヴァーキヤにわれわれの注意を向けさせる。「タット・トヴァム・アシ、すなわち、お前は、この生きているものである」〔W I, § 45〕——このように彼は言う。しかし、「お前は、この生きているものである」〔Dieses Lebende bist du〕という表現はウパニシャッドないしヴェーダーンタに存在しない。しかるに、ショーペンハウアーはヴェーダーンタに見いだされるタット・トヴァム・アシ——tat tvam asiと彼は書いた——の公式を真理とみなした。そして、彼のモラルの基礎は、この真理に基づいている。ショーペンハウアーによれば、このタット・トヴァム・アシという神秘的な公式は、「人間であろうと、あるいは動物であろうと、あらゆる生命のあるものを指し示して発音されるのであり、それからそれはマハーヴァーキヤ〔Mahāvākya〕、偉大な言葉と呼ばれる」〔P II, § 15〕のである。しかしながら、わたくしの関知する限り、初期のウパニシャッドおよびシャンカラの哲学には、一切の生類の福祉および苦悩がわたくしの行為の動機であるというライトモチーフは存在しない。個性化されている

エゴイズムを罪深い欺瞞であると見抜き、苦しんでいる生きとし生けるものの中に自己自身を、共に苦しみながら再認識すること——それがショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの原理である。しかし、このような倫理思想はウパニシャッドないしヴェーダーンタに欠けている。ヒンドゥー教は倫理を超えているという性質を帯びているように思われる。

ウパニシャッドあるいはヴェーダーンタ哲学によって基礎づけられないとしても、ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理思想は極めて魅力的である。彼によれば、モラルの真の基礎は正義および人間愛に由来する自然的な同情である。それは他の存在の苦しみとの同一視、一切の生命あるものとの同一性の意識から生じる——このようにショーペンハウアーは言う。タット・トヴァム・アシ——お前がそれである！これは博愛主義的な教えである。しかしながら、この教えはウパニシャッド、バカヴァッド・ギーター、およびブラフマ・スートラによって代表されるヒンドゥー教からショーペンハウアーによって借用されたものではない。彼のタット・トヴァム・アシの倫理に大きな影響を与えたのは、むしろ仏教ではなかろうか？この問題に関して、わたくしは間もなく手短かに論じたい。いずれにせよ、ショーペンハウアーの同情は、意思、エゴイズム、および執着を克服する手段として理解される。以下において、わたくしはバガヴァッド・ギーターをめぐる考察したい。

(2) バガヴァッド・ギーター、13章、27—28

ショーペンハウアーは、すでにわたくしによって指摘されたように、バガヴァッド・ギーター、13章、27—28節を自己のタット・トヴァム・アシの倫理学を基礎づけるために引用したのである。しかしながら、「自己を自己によって傷つけない」(na hinasty ātmanā-
[manān])という文句を引き合いに出してショーペンハウアーは彼の倫理学を基礎づけるのであろうか？ショーペンハウアーに心酔し、ショーペンハウアー協会(Schopenhauer-Gesellschaft)を創始したパウエル・ドイセン(二六四五一—一九一九)は、バガヴァッド・ギーターの問題の二つの詩句が一元論的倫理学を基礎づけるというショーペンハウアーの見解に忠実であった。「二つのバガヴァッド・ギーターの詩句は、それを以て彼およびショーペンハウアーの倫理学をヒンドゥーの文献の中から裏づけることが出来るとドイセンが信じた唯一のテクストである」(「ハカー、371ページ」——このようにハカーは言う。わたくしはここでもう一度バガヴァッド・ギーター、13章、28節の文句をハカーの独訳によって示そう——

なぜなら、同様に一切の中に留まっている主を見ることによつて、彼は自己を自己によつて傷つけないからである。それゆえに、彼は最高の目標に到達する。

この詩句の原文は次の通りである——

samam paśyan hi sarvatra samavasthitam iśvaram |
na hinasty ātmanānānam tato yāti param gatim ||

この詩句における主 (Iśvara) あるいは最高の主を、ドイセンは普遍的な自己として理解する。イーシュヴァラを、彼はショーペンハウアーの「意思」(Willie) とみなしたのである。ドイセン流に考えれば、主はあらゆる存在の個別的自己と同一である。ハカー「371ページ」はドイセンの解釈を次のように紹介する——「一切の生きものの個別的な自己と『最高の主』の同一性だけでなく、みずからの自己と隣人の自己との同一性をも認識した人は、他の存在を『傷つけない』のである、彼の認識に従って、それと共に彼は『その「みずからの」自己によつて』、他の存在における『その「みずからの」自己』に出会ふであらうからである——「ショーペンハウアーおよびドイセンによれば、これがバガヴァッド・ギーターの詩句の意味である」と。そして、ハカーは「この解釈は正しいのか？」と問うのである。アメリカの有名なインド学者フランクリン エジャートンは、ドイセンの解釈を踏襲している。他の存在の自己は、みずからの自己である。そして、もしも彼が他の存在を傷つけるならば、彼は彼自身を傷つけるのである。エジャートンによれば、これがこの詩句の真の意味である。⁽⁸⁾

しかしながら、ハカー「372ページ参照」によれば、問題の二つの詩句に倫理学説は見いだされ得ないのである。文献学者ハカーは、『傷

ショーペンハウアーとインド哲学 (湯田)

つける』という言葉が何を意味するかを言語的に検討した。ハカーによれば、『傷つける』(hims) という語は単に傷つけるだけでなく、同時に滅すること、破滅させること、殺害することも意味する。「ハカー、372ページ」のである。13章、28節のパラレルとしてハカーは16章、21節を挙げている。この詩句のテキストは次の通りである——

trividhaṁ narakasyedaṁ dvāraṁ naśanam ātmanah |

kāmaḥ krodhas tathā lobhas tasmād erat trayam tyajet ||

自己を破滅へ導く、地獄へのこの門は三重である——それは、性愛、怒り、および貪欲である。それゆえに、人はこの三つを放棄すべきである。

たった今わたくしによつて挙げられたバガヴァッド・ギーターの詩句の中で特に注目されるのは、『自己を破滅へ導く』(naśanam ātmanah) という表現である。自己「アートマン」を破滅へ導くのは、性愛あるいは性的な欲望 (kāma)、怒り (krodha)、および欲求、あるいは所有しようという貪欲 (lobha) である。『自己を破滅へ導く』こと、ならびに『自己を傷つける』こと——この二つは内面的な関連を有するに違いない。ハカー「374ページ」によれば、「人が欲望に活動の余地を与える時に、人は彼の自己を傷つける、あるいはそれを破滅させる」のである。性愛、怒り、および貪欲に活動の余地を与えることによつて、『主』あるいは『自己』を一切の生きものの中に、そして一切の生きものを主ないし自己の中に見るといふ内

観は不可能になる——このことをハカーは強調する(「ハカー、374ページ」)。バガヴァッド・ギーター、16章21節はショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学を基礎づけるものではない。人は他の存在の中にみずからの自己をふたたび見いだし、それゆえにこの自己をみずからの自己として扱うべきである——このような思想は、そこには見いだされない。性愛、怒り、および貪欲——つまり欲望——によって自己(「アートマン」)を見ることは不可能にされる。それゆえに、人は欲望を放棄ないし断念することによって自己を見なければならぬというわけである。「自己によって自己を傷つけない」というバガヴァッド・ギーター、13章、28節の詩句は、16章、21節との関連において理解されるべきである——これがハカーの主張である。私見によれば、パウル・ハカーのこの主張は正しい。イーシユヴァラを「最高の自己」として解釈するのは強引である。イーシユヴァラは「主」あるいは「神」を意味する——このように、わたくしは考える。わたくしは最後にもう一度バガヴァッド・ギーター、13章、28節の詩句をハカーの独訳によって引用しよう——

なぜなら、同様に一切の中に留まっている主を見ることによって、彼は自己を自己によって傷つけないからである。それゆえに、彼は最高の目標に到達する。

隣人の中にも、そしてわたくし自身の中にも、同一の神が宿っている。この神を見ることによって、人は「自己を自己によって傷つ

けない」のである。もしも自己が傷つけられれば、あるいはそれが破滅させられれば、自己は認識され得ないのである(「ハカー、377ページ」参照)。他の生類の自己は本来的にわたくし自身の自己であるという。ショーペンハウアーおよびドイセンの解釈は、バガヴァッド・ギーター、13章、27—28節に関する限り当てはまらない(「ハカー、378ページ」参照)。13章、27—28節がショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学を裏づけるテキストであるというドイセンの解釈は正しくない。このことは、ハカーによって文献学的に説明された——わたくしはこのように思う。

「いったい、ギーター一般において倫理学の形而上学的あるいは神学的な根拠づけが存在するか否かが問われない時には、バガヴァッド・ギーター、13、28のショーペンハウアー・ドイセンの解釈の論究はしかし不可能であろう。この問いを解明するために、一切の生きものに対する好意について語る、そのような詩句をわれわれは探さねばならない」(「ハカー、375ページ」——このようにハカーは言う。ギーターにおける倫理的な根拠づけは、戦争における敵の殺害の正当化である。⁹⁾アルジュナ王子は敵の陣営の中に自己の親族、友人、あるいは師匠を多数見いだして悩む。しかるに、クリシナ(「ヴィシュヌ神の化身」)は王子に向かって彼らの殺害を命令する。アルジュナに対して、クリシナは戦うことを命令して次のように言う——「そして自己の義務を顧慮しても、お前は震えるべきではない。なぜなら、

義務に基づく戦闘よりも優れている他のものは存在しないから」
〔バガヴァッド・ギター、2・31〕と。つまり、お前は戦え、そして殺せ！
と、このようにクリシナ神はアルジュナに命令する。アルジュナが
たとい他の人々を殺すとしても、彼は他人の身体を殺害するのであ
り、他人のアートマン〔自己〕を殺害することは出来ない。本当は、
お前は誰ひとり殺害しないのだ。それゆえに、他人を苦しめること
あるいは他人を殺害することは正当である。このような考えに立脚
して、クリシナ神は次のように言う——「彼はいつか生まれず、あ
るいは死なない。これは生じたことがなく、あるいは更に未来にお
いて生じないであろう。これはまだ生まれていないのであり、永遠
であり、不変であり、太古から存在している。身体が殺されても、
これは殺されない」〔バガヴァッド・ギター、2・20〕と。「身体が殺され
ても、これは殺されない」とこのようにクリシナは言う。つまり、
他人の身体を殺しても、人は他の存在の自己〔アートマン〕を殺害
しないというのがクリシナの論理である。そして更に、もしもアル
ジュナがこの戦闘に加わることを拒絶すれば、人々は彼のことを悪
く言うであろう。そして、不名誉は死に勝る恥辱である。バガヴァ
ッド・ギター〔2・34〕には次のように述べられている——「また
人々はいつまでもお前の不名誉を語るであろう。そして尊敬されて
いる人にとって、不名誉は死に勝るのである」と。クリシナとアル
ジュナの対話に関する限り、アヒンサー〔不傷害、不殺害〕ではなく、

ヒンサー〔傷害、不殺害〕が主要なテーマである。このようなギター
のエートスは、無論、ショールペンハウアーの「出来る限り、お前は
すべての存在を助けよ！」(Hilf allen, soviet du kannst)という、
タット・トヴァム・アシの倫理学に矛盾する。アルジュナに対する
クリシナの命令には、同情に対する余地は全く存在しない。

さて、「一切の生きものに対する好意について語る、そのような
詩句」は、ギターの中に存在するのであるか？ 少なくとも、
他の存在はその本質においてわたしと同一であるゆえに、わたしは
彼に対して好意を抱いているという思想は、ギターに見いだされ
ない〔ハカー、375ページ〕。「わたし、および彼の中に同一の神が宿って
いるので、わたしは彼に対して——わたし自身の自己としてではな
く、わたし自身の自己のように振舞う」〔ハカー、375ページ〕——このよ
うにハカーは述べている。さて、「自己との類推によって、それが幸
福であれ、至るところに等しいものを見る人、おお、アルジュナよ、
その人は最高のヨーガ行者である」〔バガヴァッド・ギター、6・32〕——
このように述べて、クリシナ神は一切の生きものの福祉を喜ぶ人々
を愛するのである〔バガヴァッド・ギター、5・25。12・4。12・13以下〕。
「一切の生きものの福祉を喜ぶ」という表現にもかかわらず、その
ような思想がギターの中心思想であるようにわたたくしには思われ
ない。その心底において、クリシナ神は一切の生きものの福祉を望
んでいない。なぜなら、「善人を保護し、悪人を絶滅するために、

そして法を確立するために、それぞれの周期に、わたしは現われる」〔バガヴァッド・ギター、4・8〕——このようにクリシナは宣言するからである。クリシナは一切の生類の福祉を望む神ではない。このことは、彼とアルジュナの対話を通じても推察される。

さて、「自己を自己によって傷つけない」というギターの文句に関連するものとして、ハカー〔376ページ〕はマヌの法典の第12章の中から若干の詩句を挙げてゐる。以下において、それらの詩句をわたくし自身の訳によって示そう——

一切の生きものの中に自己を、そして自己の中に一切の生きものを等しく見ながら自己に供養を捧げる人は、みずからの支配権に到達する。〔91〕

〔すべてのバラモンは〕精神を集中して、自己の中に存在してゐるもの、および存在してゐないもの一切を観察すべきである。なぜなら、自己の中に一切を観察しながら、彼は心を不法に向けないからである。〔118〕

このように自己によって自己を一切の生きものの中に見る人は一切と等しい状態に到達し、最高の場所としてのブラフマンに帰入する。〔125〕

ハカー〔376ページ〕によれば、すべて三つの詩句は自己を見ることについて語るのである。自己は、ここでは普遍的な自己として理解される。そこには倫理的な行為を勧める思想は存在しない。ハカーは

これら三つの詩句に関してそれぞれ簡明に論じているが、わたくしはここでは彼の説明には言及しない。それらの詩句がショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学を根拠づけるものでないことを指摘するだけでわたくしは満足する。

ショーペンハウアーは自己自身の本質そのものを他の現象において再認識することを可能であるとみなし、同情あるいは共に苦しむこと (das Mitleid) を倫理学の「大いなる神秘」と呼んだ。しかし、われわれはこのような「大いなる神秘」をウパニシャッドは言うまでもなく、バガヴァッド・ギターの中にさえ発見出来ないのである。それゆえに、ショーペンハウアーの「倫理の形而上学」が「すでに数千年以前にインド的な知恵の基本的な見解であった」〔EII, §22〕という陳述は正しくないように思われる。もちろん、ショーペンハウアーの考えを継承したドイセンの解釈も正しくない。ハカーの言うように、ショーペンハウアーおよびドイセンの解釈は、バガヴァッド・ギター、13章、27—28のテクストを曲解しているからである。ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は、チャーンドーギヤ・ウパニシャッド、6章およびギター、13章、27—28によって根拠づけられていないのである。けれども、世間においては、ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は古代インドの英知によって基礎づけられていると信じられている。

(3) ドイセンの解釈をめぐって

一八九七年にドイセンは『ヴェーダの60編のウパニシャッド』(Sechzig Upanishad's des Veda)を出版した。この翻訳の初版に対する序言において、タット・トヴァム・アンの倫理学に関連して、ドイセンは次のように述べている——

「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」と聖書は要求する。しかし、何しろ、わたしは他人の中にはなく、わたしの中にだけ感じるのに、この要求は何に基づいているのか？

「お前の隣人は実際にはお前自身の自己であり、そして、お前をそれから引き離すものは、単なる欺瞞であるから」と、このように、ここでヴェーダは説明しながら付け加える。

『普遍哲学史』、第一巻、第二部「ウパニシャッドの哲学」(ドイセン、一九三三年、46ページ)の中で、彼はたった今わたくしによって引用された文句を収録している。「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」という文句のルーツは旧約聖書(例えば、レビ記、第19章、18)である。しかし、ドイセンはユダヤ教の教え(「トーラ」)を無視し、「お前はお前の隣人をお前自身のように愛すべきである」という思想を新約聖書に帰するのである。ドイセンにとって聖書とは新約聖書のことである。そして、「このように、ここでヴェーダは説明しながら付け加える」という際の「ヴェーダ」は、もちろん、「ウパ

ニシャッド」を意味するのである。「単なる欺瞞」という語によって示唆されるのは、恐らくマヤー、すなわち、「幻影」であろう。晩年に、ドイセンはインドに旅行している。彼のインド滞在中に、彼はボンベイにおいて「ヴェーダーンタの哲学について」(Über die Philosophie des Vedanta)⁽¹⁰⁾というテーマで講演したのである。彼の講演が行なわれたのは、一八九三年、二月二五日の土曜日であった。ドイセンのこの「講演は、とりわけタット・トヴァム・アンによる倫理学の根拠づけの簡潔な叙述を与えた」(「ハカー、389ページ」)である。以下において、わたくしは、いわゆるボンベイ講演の一部分を紹介しよう——

ヴェーダーンタは倫理学において不十分であり、実際、インド精神は行為について大いに語るには、あまりにも瞑想的であるという非難が、しばしばそれに対してなされました。しかし、最高の、最も純粹の道徳性がヴェーダーンタの直接の帰結であることは、何といても事実なのです。「自分を愛するようにあなたの隣り人を愛せよ」という戒めをモラルの最高の法として「新約聖書の」福音書は、全く正しく確立するのです。何しろ、自然の秩序に基づいてわたしの隣人の中にはなく、わたし自身の中にだけ苦痛と快楽をわたしが感じるのに、どうしてわたしはわたしの隣人を愛すべきなのでしょう？ 答えは、聖書の中にはありません・・・しかし、それはヴェーダの中に、

すなわち、三つの単語において全形而上学およびモラルを一つにさせる、タット・トヴァム・アシ (*tat tvam asi*) という偉大な公式の中にあるのです。あなたはあなたの隣人をあなた自身のように愛すべきです、あなたはあなたの隣人であるからです。あなたの隣人はあなたと異なる何かあるものである、とあなたは信じさせるもの、それは単なる幻影なのです。あるいは、バガヴァッド・ギーターの言葉で言えば、「自己自身を一切の中に、そして一切を彼自身の自己において認識する人は自己自身によって自己自身を傷つけない」 (*na hinasti atmana atmanam*) のであります。これが一切のモラルの要約であり、主旨なのです。そして、これが、みずからをバラモンとして知っている人間の立場なのです。彼は、みずからを一切として感じ、そして、従って、彼は何一つ望みません、なぜなら、人が持つことの出来る一切を彼は持っているからです。彼は、みずからを一切として感じ、そして、従って、彼は何一つ傷つけないのです。なぜなら、誰も自己自身を傷つけないからです。彼は、世界の中に生きています。しかし、ただ存在しているもの、ブラフマン、アートマン、みずからの自己だけが存在することを、彼は知っています。そして、純粹の、利害関係を持たない道徳性の彼の行為によって、彼はみずからの自己を真実であるものとして証明するのです。

ラーマクリシナの最も重要な弟子のヴィヴェーカーナンダ (一八六三—一九〇三) はドイツに旅行し、一八九六年九月九日にキールにおけるドイセンの客であった(「ハカー、385ページ」)。ヴィヴェーカーナンダはドイセンとサンスクリットの会話をしたと伝えられている。二人の会見後、ヴィヴェーカーナンダはタット・トヴァム・アシの倫理学を説くようになった。ドイセン宅の訪問後に、ヴィヴェーカーナンダはあの「ボンベイ講演」のテキストを手に入れたと推察されるのである。ドイセンを訪問した三日後に、ヴィヴェーカーナンダは彼と共にイギリスに行った。イギリスに到着した三日後に、「文明における一要因としてのヴェーダーンタ」というテーマでヴィヴェーカーナンダは講演をしたのである。しかし、彼の講演にはドイセンの「ボンベイ講演」の影響が感じられる。それはともかく、ヴィヴェーカーナンダはこの講演において次のように述べている——

・・・ヴェーダーンタ哲学者たちは同時に倫理学の基礎を発見しました。例えば、「殺すなかれ」、「傷つけるなかれ」、「おのれ自身のように汝の隣人を愛せよ」などというようにすべての宗教は倫理的な命令を教えました、それなのにそれらの宗教のどれ一つとしてそれに対する根拠づけを与えませんでした。なぜ、わたしはわたしの隣人を傷つけてはいけないのでしょうか? この問いに対して、単なる教義に満足出来なかったヒンドゥーの形而上学的な思弁によって展開されるまで、満足の行

く、そして、決定的な答えは存在しなかったのです。そこで、ヒンドゥーは次のように言うのです、このアートアン「本来的自己」は絶対であり、一切に行き渡っている、それゆえに無限である、と。二つの無限なるものは存在し得ません。なぜなら、それらの二つは相互に制約し合い、そして有限になるでしょうから。個別的な魂もまた、無限である、あの普遍的な魂の一部分なのです。それゆえに、個人が彼の隣人を傷つける時に、彼は事実上自己自身を傷つけるのです。これが、すべての倫理的な規範の根底に横たわる形而上学的な根本真理であります。

ヴィヴェーカーナンダのこの講演に対するハカー(389ページ)の批評は、私見によれば全く正しい。この講演に関して、ハカーは次のように述べている——

これらの文章の主要思想がドイセンのボンベイ講演に由来することは紛れもない。タット・トヴァム・アシの倫理学の基本的な構成要素に属するバガヴァッド・ギーターの箇所に対する暗示さえ欠けていないのである。この倫理学はヴィヴェーカーナンダによって直接ヒンドゥー教のために必要とされるのであり、彼の言葉から、彼が考えたように、倫理学の基礎を発見したのはヒンドゥーであったということに関するプライドが聞こえて来る。

ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は、ドイ

センのボンベイ講演によって基礎づけられ、ヴィヴェーカーナンダによってヒンドゥー教の中に導入されたのである。タット・トヴァム・アシの倫理学がヴィヴェーカーナンダによって創始されたラマクリシナ・ミッシンによって普及されたことは見易いことである。二十世紀におけるインドの偉大な学者であったラダクリシナン(一八八八—一九七五)はシュヴァイツァーを激しく批判した。ラダクリシナンがどのようにシュヴァイツァーを批判したか——それは、ここでは問題ではない。ラダクリシナンがドイセンのボンベイ講演を受け入れている事実をわたくしは指摘しさえすればいい(ハカー、396ページ)。「お前が、それである、(calumnias)」という偉大なテクストが活動的な奉仕の倫理学と結び付けられていることをシュヴァイツァーは忘れていた——このようにラダクリシナンは言う。ヴィヴェーカーナンダと共に、ラダクリシナンはヒンドゥー教を厭世主義的宗教とみなすことを拒絶したけれども、ショーペンハウアーないしドイセン流のタット・トヴァム・アシの倫理学は、ヒンドゥーの精神界に受け入れられたのである。ショーペンハウアーの倫理学は、ヒンドゥー教に計り知れないほど大きい影響を及ぼしたのである。

ヴィヴェーカーナンダおよびラダクリシナンはタット・トヴァム・アシの倫理学をヒンドゥーの思想として認知したのである。サンスクリット学者フランクリン・エジャートンもまた、ショーペンハウアーおよびドイセンの解釈を支持するのである。エジャートン(一

九四二年、155ページ)は次のように言っている——

人は他人を自己自身と同じように扱うべきであるという黄金律は、キリスト教におけると同じようにヒンドゥー教の倫理においても重要である。それは更にもっと遠くへ広められる。なぜなら、それは動物に適用されるからである(「人間と同じように動物は『カルマン』に支配されて輪廻に陥っているのである」)。それは、アヒンサー(ahimsā)すなわち、どんな生きものをも「傷つけないこと」という教義に要約される。

さて、わたしが知り得る限り、キリスト教においてはこの教義は単に思慮深い人間の生まれながらの性質に訴えることに基づいている。ヒンドゥー教においては、それは形而上学的な背景を有する。各人の魂、あるいは真の自己が宇宙のそれと同一である[*tat tvam asi*、「お前がそれである」ということ、それは「インドにおいて常に広く受け入れられて来た」]上述のウパニシャッドの教義からの論理的演繹である。同一の事物と等しい事物は互いに等しいのだから、人は彼自身の自己を一切の他の自己と同一であるとみなさねばならないという結論になるのである。もしも彼が他人を傷つけるならば、彼は自己自身を傷つけるのである。もしも「このような」前提が受け入れられれば、論理的に論破され得ないやり方で、黄金律はこのように証明されるのである。通常の生活規範に従って生活している間でさえ、

この上なく道德的な人は「ギーターが言うように」「彼の自己を一切の存在の自己と同一である」とみなし」(*sarvabhūtanubhūtanman*)、そして「一切の存在の福祉を喜ぶ」(*sarvabhūtanīte ratih*)のである。

我が国においては、中村元博士(一九九〇年、708ページ)がドイセン、ラダクリシナン、およびエジャートンの考えを踏襲してショープンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学を承認している。ウパニシャッドが利他的な倫理を基礎づけることを確信して、中村博士は次のように言う——「アトマンの形而上学説は深い倫理的な観念をもっている。すなわち、自己と他人とが究極の根底においては同一のものであり、両者の対立はかりの対象形態にすぎない。ウパニシャッドにおいては『汝はこの全世界である』(・・・)と教え、『われは汝なり』(・・・)というのが、自他不二の倫理の基礎にある確信となっている」と。ショープンハウアーおよびドイセンの解は、二十世紀のヒンドゥー教において、そしてまた現代の有力なインド学者の間に広められていると言えるであろう。

さて、ハカー(396ページ)はショープンハウアーおよびドイセンによって代表されるタット・トヴァム・アシの倫理学に関して次のように総括している。まず最初にハカーは次のように言う——「歴史的に見られれば、タット・トヴァム・アシの倫理学は思想史の珍事のように現われる。・・・ヨーロッパ哲学者の思想がインドにおいて広

められ、それが今日少なからぬインド人によって事実上ヒンドゥー的であるとみなされるということが達成される」と。そして更に、彼は引き続き次のように言う——「哲学的に見られれば、ヴェーダーンタの認識〔論〕的な一元論の基盤においてはタット・トヴァム・アシの倫理学は論理的不可能性である」と。ハカーの言うように、シャンカラによって代表されるようなヴェーダーンタの体系においては、タット・トヴァム・アシの倫理学はあり得ない。それだけでなく、ウパニシャッドの偉大な文章であるタット・トヴァム・アシもまた、ショーペンハウアーの意思の一元論と全く無関係である。

いや、ショーペンハウアーの意思の一元論でさえタット・トヴァム・アシの倫理学を基礎づけないからである。「倫理的な行動は人間と人間の関係を前提にする。そして人格の個性が究極のリアリティを有しない時には、この関係から形而上学的な正当性が奪われているのである」——このようにハカー〔396—397ページ〕は言う。ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシにおいては、「それ」と「お前」「あるいは「わたし」の同一性が最も重要であるとみなされた。しかしながら、倫理学において重視されねばならないのは、「わたし」と「あなた」の間人的な (*zwischenmenschlich*) 関係である。

ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学はウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学と深い関係にあると考えられて来た。しかしながら、インド学者ハカーの研究のお蔭で、われわれ

はショーペンハウアーの倫理学をヴェーダーンタの体系と結び付ける企てを放棄してよいのである。ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学に近いのは、ヴェーダーンタであるというよりもむしろ仏教、特に大乘仏教であると言えるかもしれない。このような考えを示唆したのは、グラージェナブ〔一九六〇年、95ページ〕である。以下において、「お前がそれである」という文句によって代表されるショーペンハウアーの倫理を、わたくしは大乘仏教、特に、シャーンティデーヴァとの関連において扱いたいと思う。

(4) 大乘仏教の倫理

倫理の領域において大乘仏教とショーペンハウアーの間に完全な一致が支配することを確信して、グラージェナブ〔95ページ〕は次のように発言している——「次の詩句と共にシャーンティデーヴァ〔七世紀〕は次のように彼の『教えの集成』 (*Sikṣa-samuccaya*) を始める——「わたしと他の存在にとって恐怖と苦しみが好きくない時に、わたしがわたし自身を「それらから」守り、他の存在を守らない、と何がわたしを区別するのか?」⁽¹⁾と。この詩節をショーペンハウアーは彼の『道徳の基礎』においても引用することが出来たのかもしれない」と。この詩節に関して、グラージェナブはこれだけしか言っていない。しかしながら、「わたしがわたし自身を「それらから」守り、他の存在を守らない、と何がわたしを区別するのか?」という文句から、

シャーンティデーヴァの場合に他の存在と自己が同一であることみなされていることをわたくしは推知する。『ボーディチャリヤ・アヴァターラ』『悟りへの生活に入ること』という書物において、シャーンティデーヴァは「まず最初に、人は細心に次のように他の存在と自己の同一性を心に思い浮かべるべきである。一切〔の存在〕は同一の苦しみと幸せを有する。〔それらは〕わたしによって自己と同じように守られるべきである」〔8・90〕と云うのである。一切の生きものは「わたくし自身と同じように」、あるいは「自己と同じように」(anuvā) わたしによって守られるべきである——このようにシャーンティデーヴァは言うのである。わたくしと他の存在の間には区別がないという思想は、ショーペンハウアーのタット・トゥーム・アシの倫理学に一脈通じるものがある。わたくしはこのように考える。ショーペンハウアー自身は、自己と他人の間の区別を認めない。そして、シャーンティデーヴァによれば、他の存在の苦しみはわたくしの苦しみ、他の存在の幸せはわたくしの幸せである。わたくしは他の存在の苦しみを自己自身の苦しみとして我が身に引き受けねばならない。そして、同様に、わたくしは他の存在の幸せをわたくし自身の幸せとして喜ぶべきである。『ボーディチャリヤ・アヴァターラ』〔8・94〕の次の詩節は、自己と他の存在の同一性を説くものとして注目されるべきであろう。この詩句は美しい。わたくしはこの詩節を引用しよう——

mayānyad dukham hantavyam dukhatvad atmadukh-
vat |

anugrahya mayānye 'pi satvatvad āmasatvatvat ||

他の存在の苦しみをわたしは取り除かねばならない。自己自身の苦しみと同じように、それは苦しみだから。また、わたしは他の存在を助けなければならない。わたし自身生きものであると同じように、彼らも生きものだから。

他の存在の苦しみは自己自身の苦しみと同じである。他の存在は生きものである。わたくし自身も生きものである。他の存在とわたくしの間に区別は存在しない。タット・トゥーム・アシ！ お前〔あるいはわたし〕がそれである。「そして、他の人間がわれわれ自身と同じような人間存在の同一の感情および同一の苦しみを経験するという認識は、他人に対する同情的な理解、従って同情へ導く——このようにショーペンハウアーの一研究者〔ゼーリヒ、一九八八年、39ページ〕は言う。この研究者の言葉は、たった今わたくしによって引用されたシャーンティデーヴァの詩句をわたくしに思い出させる。それはともかく、ショーペンハウアーによれば、「わたしとあらゆる他人の間のあの完全な区別」〔E II, § 16 参照〕は終局的に否定されるのである。「従って、倫理の形而上学的基本は、自己と非自己の区別の廃棄を把握することである」〔E II, § 16〕——このように述べたあとで、ショーペンハウアーは「ある生きものは、みずからを

直接他の存在において再認識する。それによって同情が生じる」と言っている。ショーペンハウアーのこの同情説はシャーンティデーヴァの倫理説にもあてはまるように見える。シャーンティデーヴァは自己と他の存在を同一であるとみなし、「わたしは、他の存在と結び付けられている」「ボーディチャリヤ・アヴァターラ、8・17」と言う。

人はすべての生きものの利益ないし幸福以外のことを考えることを許されない。そしてショーペンハウアーと同じく、シャーンティデーヴァもまたエゴイズムを否定し、利他主義を強調する。そのような行為によって達成される良い行為によって、「わたしはすべての生きもののすべての苦しみを和らげることが出来るようになる」とい「3・6」——このようにシャーンティデーヴァは言うのである。

自己と他の存在が根底において同一であることを信じながら、ショーペンハウアーは次のように述べている（W1, § 68）——

しかし、ところで、個体化の原理をこのように見抜くこと、すべてのその現象における意思の同一性のこの直接の認識が高度の明瞭さにおいて存在するならば、この認識はただちに更にそれ以上の影響を示すであろう。ある人の目の前で個体化の原理としてのマヤー「幻影」のヴェールがそれほど大いに持ち上げられている時には、その人はもはや自己の人格と他人の人格を利己主義的に区別しないのであり、他の個体の苦しみに対して自己自身に対するのと同じぐらい多くの関心を持ち、そし

てそれによって単に最高の程度に「他の個体を」助けるだけでなく、それによって幾人かの他人が救われ得るや否や、彼は自己自身の個体を犠牲にする用意さえあるのである。その場合に、次のことが明らかになる——一切の生きものの中にみずからを、彼の最も内部の、そして真実の自己を認識するそのような人は、一切の生きものの無限の苦しみさえをも彼の苦しみとみなし、このようにして全世界の苦痛を自分のものにするに違いない。

彼の見とると、そして滅多に和らげることの出来ない苦悩、彼が間接的に知っている、いや、ただあり得ることだと彼の認められている一切の苦悩は、彼自身の苦悩と同様に、彼の精神に作用を及ぼすのである。まだエゴイズムにとらわれている人の場合にはそうだが、彼「マヤーのヴェールを見抜いた人」が注視するのは、もはや彼個人の移り変わる幸不幸ではないのである。そうではなく、彼は個体化の原理を見抜いているのだから、彼にとって一切は等しく身近にあるのである。彼は全体を認識し、その本質を把握し、それが絶えることのない消滅、ニヒルな努力、内部抗争、および変わることにない苦しみにとらえられていることに気付く、彼がどこへ目を向けようと、苦しんでいる人類、苦しんでいる動物、および消滅しつつある世界を見るのである。しかし、エゴイストにとって彼みずからの個人がそうであるように、この一切は彼にとって今やそのように身近に

あるのである。〔W1, § 68〕

ショーペンハウアーによれば、個体化の原理を見抜いた人は「もはや自己の人格と他人の人格を利己主義的に区別しない」のであり、「他の個体の苦しみに対して自己自身に対するのと同じぐらい多くの関心を持つ」ているのである。そして自己と他人を同一であるのみならず人は「自己自身の個体を犠牲にする用意さえあるのである」。そして、**真実の自己**、すなわち盲目的な意思を自己の核心として認識する人は、「一切の生きものの無限の苦しみさえをも彼の苦しみとみなし、このようにして全世界の苦痛を自分のものにするに違いない」のである。ショーペンハウアーは一切の現象における**「意思の同一性」**を強調する。大乘仏教、特にシャーンティデーヴァの思想において、一切の現象における**「空性」**(*śūnyatā*)が説かれる。彼の場合には、空性が世界ないし人間の本質である。この一点を除けば、ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は限りなくシャーンティデーヴァのそれに近いのである。一切の生きものの無限の苦しみさえをも彼自身の苦しみとみなし、このようにして全世界の苦痛を自分のものにするのを、ショーペンハウアーは情熱的に説いたのである。このような発想は、シャーンティデーヴァと共通である。シャーンティデーヴァは一切の生きとし生けるものを救おうという誓いを立てる。世界の苦しみを一身に引き受け、シャーンティデーヴァは次のように誓うのである――

わたしは保護されていないものの保護者、旅行者のガイドであることを、わたしは望む。向こう岸を欲する人々にとって、まさに舟、堤防、および橋であることを、

灯し火を必要とする人々にとって灯し火であることを、召使いを必要とする人々にとって召使いであることを〔わたしは望む〕。

〔ボーディチャリヤ・アヴァターラ、3・17―18〕

生きものが苦しんでいる時に、同情に満ちている人々は喜ぶ理由を全く有しない。自己と他の存在を同一視すること、あるいは他の存在の苦しみを自己自身の苦しみとして引き受け、他の存在と共に苦しみを分かつという思想が大乘仏教を特徴づけるのである。生きとし生けるものの幸福あるいは福祉を望むこと――それが、疑いもなくシャーンティデーヴァの立場である。ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は、ウパニシャッドのタット・トヴァム・アシという文章によって基礎づけられていない。それはヴェーダーンタ哲学のブラフマン・アートマン説とも無関係である。それはシャーンティデーヴァによって例証されるような大乘仏教の倫理と親縁関係にあるように思われる。もちろん、ショーペンハウアーとシャーンティデーヴァのエートスは異なる。しかし、わたくしは両者の間に類似を見いだすのである。少なくとも、タット・トヴァム・アシの倫理学は、ヴェーダーンタよりもむしろ大乘仏教とより深いかわりを有するように思われる。

仏教における四つの「崇高な状態」(brahnavihara)として知られるのは、(1) 好意、(2) 同情、(3) 喜び、および(4) 無関心である。
 (1) 好意はパーリ語ではメッター (metta)、サンスクリットではマイトリー (maitri) と呼ばれる。初期仏教においてはメッターは大きな役割を果たしているけれども、大乘仏教においては中心的なのは(2) 同情 (karuna) である。カルナーは憐みである。(3) 喜び (bhūti) が共に喜ぶことを意味するとすれば、カルナーは共に苦しむという意味である。ショーペンハウアーの「同情」ないし「同苦」(das Mitleid) に対応するのはカルナーである。シャーンティデーヴァの思想の根底にあるのは、同情 (karuna) および知恵 (prajna) である。ショーペンハウアーの倫理学は「同情」の上に築かれている。彼の場合には、自己と他人は同一であるとみなされる。自己と他人の間には、恐らく「感情移入」(Einfühlung) が可能であろう。しかしながら、カルナーにおいて支配的なのは、むしろ「同じように感じること」(Nachfühlen) であろう。シャーンティデーヴァは自己と他の存在の同一性を強調するけれども、自己は菩薩 (bodhisattva) であり、他の存在は輪廻している無知な生きものにすぎない。従って、自己と他の存在が同一であるとみなされるとしても、自己と他の存在の区別は完全に廃棄されないのである。この点に関して、ポールのインド学者シャイヤー(一九二八年、62ページ)は、次のように注目すべき発言をしている――

むしろここでも、了解的な共感が重要である。その際に、一方において、知っている、苦しみに満ちている現実の本質を見抜く菩薩、および他方において、苦しんでいる、輪廻 (samsara) において回転している生きものとの間の距離は、決して廃棄されないものである。従って仏教のカルナー (karuna) がウペークシャ (upeksha)、すなわち、無関心およびクシャントイ (ksanti)、すなわち寛容と結合されていることも可能である。パーリ經典のアラハット「阿羅漢」、あるいはマハーヤーナの菩薩であろうと、仏教の聖者は苦しんでいるものに心を傾けるのであり、彼はそのものと同じように感じるのである、しかし、彼は、彼と共に感じないのである。彼の「愛」は、なるほど普遍的な救いの連帯感に基礎づけられている。この愛は単に人間だけでなく、生命のあるもの一般を包括する。それにもかかわらず、それは「盲目」ではない、それは思いやりのある理解であり、それは理解であるのだから、瞑想的な、認識しつづめる態度の領域に留まるのである。

ショーペンハウアーのミットライト (Mitleid) は、「共に苦しむこと」である。しかしシャイヤーによれば、大乘仏教のカルナーは「他の存在の苦しみが分かること」である。ショーペンハウアーのミットライトが盲目的であるのに対し、大乘仏教のカルナーはブラジニャー (prajna) に支えられている。シャイヤー(一九二八年、63ページ)

によれば、カルナーは距離のある、冷たい同情として理解される。しかし、シャーンティデーヴァの『シクシャー・サムッチャヤ』および『ボーディチャリヤ・アヴァターラ』に関する限り、そこにはほとんど情熱的な共感が存在するように思われる。一切の苦しんでいる存在との連帯感が、シャーンティデーヴァのテクストに感じられる。一切の存在の同一性を彼は情熱的に強調したのである。他の生類は、核心においてわたくし自身である。このように菩薩は知っている。タット・トヴァム・アシ！——お前がそれである！ ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は、ヴェーダトナタよりもむしろ大乘仏教により近いように思われる。ショーペンハウアーの形而上学はヴェーダトナタ哲学により近く、彼の倫理学は仏教により近いと考えられる。兵頭教授（一九八五年、148ページ）も「ショーペンハウアーの哲学が倫理説においては仏教的、形而上学においてはヴェーダトナタ的といわれる所以である」と述べている。ショーペンハウアーのタット・トヴァム・アシの倫理学は、大乘仏教との関連において理解されるべきであろう。

(b) 盲目的意思およびブラフマン

ショーペンハウアーによれば、意思は「物自体」(Ding an sich)である。それは時間、空間、および因果律の外の領域に横たわって

いる。そして、意思は力として理解される。それは生命そのものである。それは、「生への意思」である。意思について、ショーペンハウアーは次のように述べている——

純粹にそれ自体において考察されれば、意思は認識を欠き、単に盲目的であり、そして、留まることを知らない衝動にすぎない。(WI, § 54)

そして、このような衝動は無機のおよび植物的な自然およびその諸法則の中に、われわれ自身の植物的な部分にも現われる。ショーペンハウアーにとって、意思および生への意思は同義語である。彼にとって、意思は物自体であり、それは世界の本質である。目に見える世界、現象界は、「意思の鏡」(der Spiegel des Willens)にすぎない。「そして意思が存在する時に、生命、世界もまた存在するであろう」(WI, § 54)——このように彼は言う。「現象は表象と呼ばれ、それ以外の何ものでもない。どんな種類のものであろうと、すべての表象、すべての対象は現象である。しかし、意思だけが物自体である。そのようなものとして、意思は決して表象ではなく、表象と全く種類を異にしている。そして、すべての表象は意思の現象であり、意思が目に見えるようになったものであり、客観性である。それはそれぞれ個別的なもの、および同様に全体的なもの、最も内部のものであり、核心である。それは盲目的に作用するあらゆる自然に宿る力において現象する。それは人間の思慮深い行動においても

現象する」〔W1、§21〕。

カントにならい、ショーペンハウアーは物自体と現象を区別し、物自体を唯一の実在あるいは究極的なリアリティとして認めたのである。世界は意思の表象にすぎない。世界は、単なる現象である。現象は変化し、最後に消滅する。しかしながら、盲目的な意思は現象の核心であり、決して消滅しない——このように考えてショーペンハウアーは次のように言うのである——「なぜなら、確かに各人は現象としては無常であるにすぎないが、それに反して、物自体としては彼は時間を超えている、従って無限でもある」〔W1、§54〕と引き続き、彼は次のように述べている——「しかし現象としてのみ彼は世界のその他の事物と異なっているにすぎず、物自体としては彼は一切の中に現われる意思であり、彼の意識をその他のものの意識から引き離す欺瞞を死は廃棄する。これが、「死後における」連続である」。このようにショーペンハウアーは、死によって物自体としての人間が消滅することを否定する。それゆえに、物自体としての人間は死によって触れられ得ない、というふうに彼は考えていた。確かに、人間は「現象としては無常であるにすぎない」けれども、「物自体としては彼は時間を超えている、従って無限でもある」というのが、ショーペンハウアーの考えである。彼には強烈な形而上学的な欲求が存在したのである。

ショーペンハウアーは、ブラフマン (Brahman) を「意思」に類似

していると考えた〔グラージェナブ、一九六〇年、84ページ参照〕。ショーペンハウアー自身はブラフマンを *das Brahman* と綴っているが、ヒンドゥー教のブラフマンおよび彼の「意思」は、果たして類似しているであろうか？ 以下において、この問題をめぐって、わたくしは少しだけ考察したいと思う。

(5) 盲目的意思およびブラフマン

グラージェナブ〔一九六〇年、85ページ〕は次のように述べている——

自己の見解を文献学的に例証することが出来る、とショーペンハウアーは信じたのである。なぜなら、一八五六年十一月十二日に彼は次のような手紙を書いている〔書翰集Ⅱ、522ページ〕——

「そのテキストおよび覚書が彼によって編集された『リグ・ヴェーダ』に対する彼の序文においてであったか、それとも「タムズ」が「ヴェーダおよびゼンド・アヴェスタ」とそのように呼ぶ『小論文』においてであったか、」

「ブラフマンは、本来、力、意思、願望および創造の推進力を意味する」とマクス・ミュラーが言ったことを、すでに一八五五年にわたしは「タイムズ」で読んだことがあります」と。そして一八五七年三月二十八日〔書翰集、563ページ〕に、マクス・ミュラーが「ブラフマンという語を意思、欲求」などから派生させたということを、彼はふたたび話題にしている。そして、ショーペンハウアーは更に次

のように付け加える——「イタリア語の "bramate" は、わたしにすでにしばしば考えさせてくれました」と。

グラデーゼナブ〔85ページ、脚注1〕によればミューラーのブラフマン説は「ヴェーダおよびゼンドアヴェスタ」(Der Veda und Zendavesta, 1857)に見いだされる。この論文は彼の Essays (ドイツ語版、ライプツヒ、一八九六年、I、67ページ)の中に印刷されている。そこでグラデーゼナブは次のように注釈している——「しかし、ブラフマンという語は、元来、神聖な言葉を意味し、それは力に満ちた実体とみなされ、そしてそれから究極の本質としてすべての存在しているものの根底に横たわる神聖な力であると考えられた」と。

ブラフマンという語によって何が意味されるかは明らかでない。しかし、それによって意思が意味されないことは明らかである。ヴェーダーンタ哲学においては、ブラフマンは究極的な実在として理解される。⁽¹²⁾ ショーペンハウアーの「意思」およびヴェーダーンタの「ブラフマン」は唯一の実在であり、それ以外に何ひとつ存在しないのである。ブラフマンは時間、空間、および因果律を超越している点において、ショーペンハウアーの意思と同一である。ブラフマンのみが真実であり、それと異なるものはすべて虚偽であるというのが、シャンカラによって代表されるヴェーダーンタの立場である。もちろん、ショーペンハウアーは現象を嘘あるいは幻影とみなさない。ショーペンハウアーの哲学はシャンカラのそれと異なるのであ

る。しかしながら、それにもかかわらず、盲目的意思およびブラフマンの間にある種の類似は存在すると言えるであろう。盲目的な意思は永遠であり、しかも不滅である。ブラフマンもまた永遠であり、そして不滅である。物自体であるという点において、意思およびブラフマンは同一である。このことをわれわれが考慮すれば、ショーペンハウアーがブラフマンの觀念に着目したのは当然のことであつたと見えよう。ショーペンハウアーにおける「意思」およびヴェーダーンタにおけるブラフマンが「それぞれの体系において占める位置からいえば、この二つはほぼ同一のものとみなすこともできる」〔兵頭高夫、一九八五年、62ページ〕のであるけれども、盲目的な意思およびブラフマンは全く異なる次元の存在である。以下において、わたくしはショーペンハウアーのブラフマン観に関して論じたいと思う。

ショーペンハウアーによれば、中性原理としてのブラフマンは、それにとって一切の生成および消滅が本質的に無縁である根源的な存在である。しかるに、ヒンドゥーのブラフマンは「わたしの中に、あなたの中に、わたしの中の馬の中に、あなたの中の犬の中に生き、そして苦しんでいる」〔G、34〕とこのようにショーペンハウアーによって理解された。更に、彼は他の箇所〔P II、§ 115、注〕で同じようなことを述べている。そこで、彼は「あらゆるものの中にあり、苦しみ、生き、そして解脱を望む永遠のブラフマン」について語っている。ブラフマン、すなわち世界の根源的な存在はショーペンハウアーの

認識を欠く意思と異なり、解脱を必要としないのである。ヴェーダインタの信奉者に関して言えば、「彼の中に生き、そして苦しんでいるもの」を否定することを欲するのではなく、以前からずっと存在している、永遠のブラフマンと一つである状態を意識させるために、彼はマヤーの雲を突き破ることを欲する」〔ヒューブハー、7ペーシ〕のである。『ブラフマ・ストトラ』に対する注釈〔I・1・4〕において、シャンカラは「ブラフマンは永遠であり、全知であり、遍在し、永遠に満足し、永遠に清浄であり、目覚め、解脱しているという自性を有し、認識であり、そして歓喜である」と述べている。

シャンカラによれば、ブラフマンは永遠に清浄であり、すでに解脱しているという自性を有する。「あらゆるものの中にあり、苦しみ、生き、そして解脱を望む永遠のブラフマン」という表現はグロテスクである。苦しみ、生き、そして解脱を望んでいるのは、盲目的な意思である。ブラフマンは永遠に満足し、あらゆる苦しみから解放されているのである。

意思が絶えず活動しているのに反し、ブラフマンは永遠に静止している。意思が盲目的であり、認識を欠いているのに対し、ブラフマンは全知であり、認識そのものである。ヴェーダインタ哲学のブラフマンに対応するのは、盲目的な意思ではなく、むしろ意思の否定である。意思は苦しみと不可分に結び付けられているからである。ショーペンハウアーによれば、悪意および苦しみは切り離せないの

である。二つとも非常に激しい意思から芽生えたからである〔W1、§65参照〕。そして、ショーペンハウアーは次のように問うのである——どのようにして、ただ一つであるブラフマンはマヤーによって覆われるのであろうか？ と。マヤー (Maya) は個体化の原理である。個体化の原理がどのようにして可能になるか——それが問題である。ショーペンハウアーの哲学においては、意思が対象化されて初めて世界という名の表象が生じるのである。自己の「盲目的意思」を念頭に置いて、ショーペンハウアーはブラフマンの創造を説明するのである。ショーペンハウアーによれば、ブラフマンの創造は罪深い行為あるいは一種の墮罪である。彼のこのような考えは、わたくしにキリスト教の原罪を思い出させる。疑いもなく、彼は原罪を念頭に置いて論じているのである。ショーペンハウアーは「ブラフマンは一種の原罪、あるいは誤ちによって、世界を生み出すが、みずから世界の中から救い出してしまいうまで、それを贖うために、その代わりに、その中に留まる——大いに結構！」〔P II, §155〕と述べている。ショーペンハウアーは、ここでブラフマ (Brahma) という語を使用している。この語をわたくしはブラフマー (Brahma) から区別し、それを中性名詞として解釈したい。彼自身はブラフマという語を男性名詞として用い、それを自然の擬人化として理解している〔C, §34, 脚註〕時にも、それは男性名詞として登場する。しかし、ブラフマンは究極的な実在であると解釈されてよいであろう。

ブラフマンの創造を原罪であるとみなすことは、ブラフマンを悪と苦しみの源泉として理解することを示唆する。ショーペンハウアーは盲目的意思を悪と苦しみの根源であると信じたのである。このような意思の解釈がヴェーダーンタのブラフマンにまで拡大解釈されたに違いない。確かに、ショーペンハウアーの哲学においては意思はエゴイズムと等価であるけれども、ヴェーダーンタ哲学においてはブラフマンは苦しみによって汚されず、永遠に苦しみから解放されている純粹の存在である。

ショーペンハウアーは盲目的な意思とブラフマンの類似に注目した。事物の根源としてのブラフマンと意思は確かに類似している。ハルプファス(二九六七年、64ページ)は「意思が最終的にわれわれ自身意欲しているものであるように、ブラフマンもまた『今や、ふたたび本来的にわれわれ自身である』と述べている。ハルプファスは引き続き次のように言う——「世界の創造、すなわち『ブラフマンの罪深い行為』は最終的にわれわれ自身の現世的なセッティング、われわれの世界肯定、ヴェーダーンタにおいてマヤー(Maya)およびアヴィドヤー(avidya)と結び付けられる因果性、目的、および手段のネットワークへのわれわれのかかわり合いである」と。しかしながら、ブラフマンがその罪深い行為によって世界を創造したというアイディアは、ウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学に全く存在しないのである。ブラフマンが罪を犯すという発想——

それは、インド哲学と無縁である。ブラフマンは一切の属性を離れ(mirgata)、善悪のあなたにあるのである。

このように、盲目的意思およびブラフマンは全く異なっているにもかかわらず、両者が共通の特性を有することも否定され得ないであろう。ショーペンハウアーおよびシャンカラは、究極的実在が一つであることを認める。ただ一つであるもの——それはショーペンハウアーにおいては意思であり、シャンカラにおいてはブラフマンないしアートマンである。そして多様性はこの一つであるものの現象である。ショーペンハウアーにおいては、それは表象(Vorstellung)である。シャンカラにおいては、それはマヤー「幻影」である。ショーペンハウアーにとって、世界は幻影あるいは夢ではなく、われわれ自身の表象である。しかし、現実には、世界は限りなくマヤーに近いのである。ショーペンハウアー(E II, § 22参照)の目から見れば、一切の多様性は見せかけにすぎないのであり、単一の、同一の存在が、外界の一切のさまざまの形態の中に存在しているのである。そして、世界はヴェールである。世界は一つであるという真理をそれは覆い隠すからである。しかし彼にとって、世界は幻影でもなければ夢でもない。

このように、われわれは、盲目的意思およびブラフマンを共通の特性を有する、一つであるものとして理解することを許される。けれども、ショーペンハウアーの意思が永遠に活動的でダイナミックで

あるのに対し、ブラフマンは永遠に静止し、一切の活動を免れている。そして、ブラフマンは歓喜(ānanda)である。しかるに意思は人間の悪および苦しみの源泉である。活動と静止というテーマに関して、ショーペンハウアーがどのように考えていたか——この点に関して、わたくしは以下において論じたいと思う。

(6) 活動と静止

ショーペンハウアーは活動と静止というテーマについてどのように考えていたのであろうか？ この問題を扱うために、インドの二元論哲学サーンキヤ(Sāṅkhya)について彼がどのような態度を示したかということ、われわれは論じなければならない。サーンキヤはインド六派哲学⁽¹³⁾の一つであり、カピラ仙人によって創始されたと伝えられる。プラクリティないしブラダーナと呼ばれる物質的な原理およびプルシアと名づけられる純粹精神の結合によって世界が創造されるということを、この学派はわれわれに教える。プラクリティ(prakṛti)あるいはブラダーナ(pradhāna)は世界の究極因あるいは根本質料である。それは「無感覺的」あるいは「無意識的」(jada)である。そしてプラクリティは絶えず変化し、少しも静止しない。しかるに、プラクリティは一つであり、究極の実在である。それはサットヴァ(sattva)、ラジャス(rajas)、およびタマス(tamas)という三つの構成要素(triguṇa)から構成され、原初においてバランス

を保った状態に置かれ、静止している。このプラクリティに対立するのがプルシア(puruṣa)である。プルシアは多数存在し、それらの本質を構成するのは「知性」ないし「意識」(cāitanya)である。プルシアもプラクリティと同じように究極的な実在である。プラクリティがプルシアのすぐ近くに存在する時に——あるいはプラクリティとプルシアの結合によって——プラクリティのバランスが破られ、三つのグナは活動を開始する。このようにして、プラクリティから世界が開展する——これが、サーンキヤにおける世界創造のアウトラインである。

サーンキヤは物質と精神の二元論である。プルシアは非活動的であり、プラクリティはダイナミックである。そして、二つの原理の結合ないし近接によって現象界が生じる。プラクリティおよびプルシアは共に究極の実在であり、それぞれ独立している。けれども、プラクリティよりもプルシアは高い価値を有する。プルシアは最高のリアリティである。プルシアがプラクリティを見るのを止めるや否や、プルシアはプラクリティから離脱する。これが、サーンキヤにおける解脱である。

さて、わたくしによって試みられたサーンキヤのスケッチから知られるように、ショーペンハウアーの哲学はサーンキヤに非常に近いように思われるであろう。我が国においては兵頭高夫教授がショーペンハウアーとサーンキヤの親縁性に着目し、「ショーペンハウ

アー自身もいっているように、プルシヤを『純粹認識主観』、プラクリティを『意思』と置き直してみれば、ショーペンハウアーの解脫観ときわめて類似したものとなる〔兵頭、一九八五年、149ページ〕と述べている。そして、兵頭教授〔150ページ〕は「——ショーペンハウアーはあくまで意志一元論を主張し、そこに彼の体系の思想的価値もあるわけだが、他面からみてこのような二元論的解釈をも許容する点に、彼の哲学の過渡的な性格がうかがわれるのである」と結論している。

ショーペンハウアーとサーンキヤの類似性は他の学者によっても指摘されている。プラクリティの中に意思を、そしてプルシヤの中に認識の主体をショーペンハウアーは見てとったのである。これがショーペンハウアーのサーンキヤ観の核心である。「意思に対する知性の召使いとしての役割を例証するために、その上、サーンキヤにおいてよく知られている、盲人と〔手足などの〕不自由な人の喩えを、彼は引き合いに出すのである」——このようにハルプファス〔一九八一年、64ページ〕は述べている。ショーペンハウアーの意思は無意識的である。この点において、それはプラクリティに近いかもしれない。ショーペンハウアーの「知性」は、「認識の主観」として解釈されよう。それは、サーンキヤのプルシヤに喩えられるかもしれない。プルシヤは意識であり、認識しつつある存在であるからである。しかし、ショーペンハウアーの哲学をサーンキヤ的とみなす

ことは誤解である。そのことを証明する前に、わたくし自身はショーペンハウアーのサーンキヤ観をスケッチしなければならない。

ショーペンハウアーはサーンキヤ哲学を仏教の先駆者とみなしている〔P II, §187〕が、これは誤りである。しかし、サーンキヤに関する彼の解釈はわれわれの注目に値する。ショーペンハウアー〔P II, §187〕はプラクリティを創造的な自然であると同時に物質それ自身とみなしている。それは、みずからの中ら一切を生み出す創造的な自然である。しかるに、プルシヤは認識の主体である。「なぜならそれは知覚しつつあるのであり、非活動的であり、単なる傍観者であるからである」〔P II, §187〕。そして、彼は更に次のような内容の事柄を述べているのである——プラクリティとプルシヤの二つは完全に異なり、互いに独立していると解される。しかし、これによって、なぜ、プラクリティがプルシヤの解脫のために労を惜しまないかという理由の説明が十分ではない〔サーンキヤ・カリーカー、60〕。更に、全著作においてプルシヤの解脫が最終目的であると教えられているのに、突然、解脫の対象になるべきものはプラクリティであるということになってしまうのである〔サーンキヤ・カリーカー、62、63〕。ショーペンハウアーはこのように言ってサーンキヤを批判する。ショーペンハウアーによれば、プラクリティとプルシヤが「共通の根」を持ちさえすれば、このような矛盾は存在しなくなるはずである。サーンキヤ・カリーカーの趣旨に逆らって、彼はサーンキヤを解釈する

のである。「あるいは、プルシアがプラクリティの変形であるとするれば、かくて、いずれにせよ、二元論は解消することであろう」——このように彼は言う。結局、彼はプラクリティの中に意思を、そしてプルシアの中に認識の主観を見てとった。

プルシアをプラクリティから派生させれば、サーンキヤの矛盾が解消するどころか、サーンキヤの体系そのものが解体してしまうのである。ショーペンハウアーによって企てられたのはサーンキヤの解釈ではなく、彼自身の哲学をサーンキヤに即して正当化する企てであった。しかしながら、ショーペンハウアーはカピラ仙人のサーンキヤ・カリーカーを英訳によって通読していたように思われる。彼の解釈によれば、プラプリティは意思である。そして、プルシアは知性である。知性は意思に奉仕しなければならないというのが、ショーペンハウアーのサーンキヤ観の核心である。意思の優先権(Primat)を主張するショーペンハウアーは、当然のことながら、プルシアではなくプラクリティを高く評価した。そして、目の見える、手足の不自由な人を乗せて運ぶ盲人の例をサーンキヤ・カリーカーから引用し、ショーペンハウアーはこれを最も適切な喩え話であると考えた(W II, 19章)のである。そして、ショーペンハウアーはプルシアをプラクリティに対して第二義的なものとみなした。結局、彼の哲学において決定的なのは意思である。認識および知性は意思に対して——最終的に性愛に対して——第二義的である。このように

ショーペンハウアーは考えたのである。

ショーペンハウアーは自己の意思説に基づいてサーンキヤ哲学を解釈した。しかし、彼のサーンキヤ解釈をわたくしはこの機会に検討したいと思う。ショーペンハウアーによれば、意思としてのプラクリティは主(der Herr)であり、知性としてのプルシアは召使い(Der Diener)であるということになる(W II, 19章)。彼によれば、知性は脳のように無常であり、そして脳の産物である。それは、むしろ脳的作用である。すべての有機体と同じように、それは意思の産物、あるいは現象である。要するに、それは第二義的なものである。意思だけが不滅なものである(W II, 18章)。同じことを、彼は他の箇所(例えば、W II, 19章)において繰り返すのである。つまり、意思は人間において本質であるけれども、知性は第二義的なものにすぎない。知性は脳の単なる機能である。もちろん、知性は、われわれの最も独特な自己でない。結局、ショーペンハウアーの解釈に従えば、プルシアは認識の主体、あるいは認識の主観にすぎない。それは脳の単なる機能であり、決してわれわれの最も独特の自己ではない——このような結論にショーペンハウアーは到達した。

たった今、わたくしによってスケッチされたショーペンハウアーのサーンキヤ観は果たして正しいであろうか？ サーンキヤの体系においては、プルシアはプラクリティと同じように独立した実在であり、ショーペンハウアーによって考えられたようなプラクリティ

の変形ではない。プルシアは身体でもなければ感覚器官でもなく、脳でもなければ思考でもなく、自我意識でもなければ知力(buddhi)でもない。ブッディを、われわれは「知性」と翻訳してもよい。いずれにせよ、プルシアは知性ないし知力ではなく、純粹の「意識」である。しかし、この意識は永遠であり、そして不滅である。それは永遠に変化しない(Kitasthantya)のである。ショーペンハウアーはプルシアを脳の産物ないしその作用とみなしたけれども、プルシアは決してそのように変化する事物ないし作用ではない。プルシアは時間、空間、および因果律を超えている存在である。プルシアは永遠であり、清浄であり、目覚め、そしてすでに解脱している。プルシアの本質は変化しない永遠の意識である。しかるに、知性ないし知力(buddhi)はサーンキヤにおいては最終的に無意識的(ace-tana)である。この体系においては意識がより高い価値を有し、無意識的であることは劣っていることを示唆する。ショーペンハウアー流に言えば、プルシアは「われわれの最も独特な自己」であると解釈される。多数のプルシアが存在するとしても、サーンキヤにおいてそれぞれのプルシアは純粹意識として認められている。そして、インド哲学、特にヴェーダーンタおよびサーンキヤにおいては、無意識ではなく意識が高く評価される。ヴェーダーンタ哲学においては、ブラフマンないしアートマンを意識することが最も重要である。サーンキヤ哲学においては、プルシアはプラクリティと並んで独立

の存在であり、それらは生じることもなければ滅することもない、真実の存在である。

プルシアは意識を有する、いや、そうではない。それらは意識そのものである。しかし、それらは非活動的である。プラクリティは活動する。しかし、それは無意識的である。プルシアによって見られない限り、プラクリティは活動を開始しないのである。プルシアとプラクリティが協力する時に初めて世界が創造される。そして、プラクリティは見られるためにプルシアの現前を必要とし、プルシアはみずからをプラクリティから識別して解脱するためにプラクリティの助けを必要とする。盲人と手足などの不自由な人が助け合うというあの、サーンキヤ・カーリカーの文句はこのような意味に理解されるべきである。ショーペンハウアーによって「知性」(der Intellekt)と名づけられるのは、プルシアではなく、プラクリティから最初に開展されるブッディ(buddhi)、すなわち「知力」ではなからうか? ブッディはプラクリティにおけるサットヴァ〔純質〕の優勢から生じる。自己自身および他の事物を顕現させるのは、ブッディの自然の機能である。しかし、「知力」のような、元来、無意識の原理がどのようにして純粹の意識を反映し、それによって意識的、知性的になるか——それはサーンキヤにおいて十分に説明されていないのである。

ショーペンハウアーのサーンキヤ観は、恐らくインド学者によつ

を受け入れられないであろう。しかしながら、プラクリティをなげ、彼が意思とみなしたかは、ある程度まで説明されるであろう。永遠に努力し、絶えず活動しながら、プルシアによって見られるまで休止という目標に到達し得ないサーンキヤのプラクリティは、ショーペンハウアー自身の盲目的意思と一脈相通するのである。意思は永遠に活動し、そして、ダイナミックである。それと同じように、プラクリティもまた、プルシアに見られている限り、活動し、ダイナミックである。それゆえに、ショーペンハウアーはプラクリティの中に意思を見てとったに違いない。そして、盲目的意思が人間の苦しみの淵源であるように、プラクリティもまたそうである。プラクリティがサットヴァ、ラジャス、およびタマスという三つのグナによって活動している限り、人間は永遠に解脱に到達し得ないのである。グナの活動が静止するまでの間、プラクリティは苦しみの淵源として把握されるであろう。そしてプラクリティの優先権を確立するために、ショーペンハウアーはプルシアにプラクリティの召使という第二義的な役割を与えたのである。しかし、そうすることに、彼はサーンキヤ的な二元論を実質的に否定してしまったのである。サーンキヤにおいては、プラクリティはプルシアに奉仕するものとして理解されている。

プルシアを意思の召使い、意思の産物とみなすことは、それを意識 (das Bewußtsein) として理解することを意味する。プルシアは本

質的に意識である。そして、この意識はサーンキヤの体系における最高の価値である。それはプラクリティという無意識の原理よりも優れている。それなのに、ショーペンハウアーはプルシアをプラクリティの産物として低く評価したのである。ショーペンハウアーの考えによれば、意識は高く評価されない。彼にとって、意識は脳の一つの機能にすぎない。この点に関して、セドラー (一九八二年、117ページ) は次のように述べている——「意識は死において休止する生理学的なプロセスであるから、それは明らかに絶対者の特性ではあり得ない。意識あるいは知性は同様に究極のリアリティに関する知識をわれわれに授けることが出来ないのである」と。ショーペンハウアーによれば、盲目的意思は無意識的である。そして、意識は派生的なもの、あるいは第二義的なものにすぎない。それゆえに、意識によって特徴づけられる知性が物自体としての意思を把握することは不可能である。彼は知性ないし意識に対して否定的である。このような立場から彼のサーンキヤ解釈が生まれたに違いない。しかし、インド哲学、特にシャンカラ系のヴェーダーンタ哲学においては、「意識」だけが究極の实在を把握する能力を有する、と言われる。以下において、わたくしは意識および無意識の観点からショーペンハウアーの哲学に関して論じなければならない。

(7) 意識および無意識

『意思と表象としての世界』〔W I, § 63〕において、ショーペンハウアーは次のように述べている——「インドにおいて、われわれの諸宗教は決して根を下ろさないであろう。人類の原初的な英知は、ガリラヤにおける出来事によって排除されないであろう。それに反して、インドの英知はヨーロッパに逆流し、われわれの知識および思考に根本的な変化を引き起こすであろう」と。つまりショーペンハウアーはヒンドゥー・ルネサンスを期待したのである。インドの英知——それは優れてウパニシャッドおよびヴェーダーンタによって代表される。少なくとも、ショーペンハウアーはそのように考えただに違いない。それでは、ウパニシャッドないしヴェーダーンタにおける「インドの英知」(Indische Weisheit)とは何であろうか？

ウパニシャッドの最大の思想家であるヤージニャヴァルキヤによれば、本来的自己〔アートマン〕とは「認識の塊」である〔『プリハダアーラニヤカ・ウパニシャッド』4・5・13〕。ウパニシャッドにおいて最も深遠な「英知」とは何か？ 私見によれば、知ることが存在することであり、存在することが知ることであるという陳述がそれである。ヤージニャヴァルキヤは究極の存在を「認識の塊」あるいは認識そのものであるとみなした。本来的自己がその本質において認識であるというのが、「インドの英知」に他ならない。

『ブラフマ・ストトラ』に対する彼自身の注釈(Dhāṣya)において、シャンカラはブラフマンを本質的に意識的であると解釈している。大宇宙の本体であるブラフマンを小宇宙の本質であるアートマンと同一であるとみなすこと——それがシャンカラの中心的な思想である。従って、アートマンあるいは自己の本質も意識そのものであるというわけである。『ブラフマ・ストトラ・バーシジャ』II・3・18において、シャンカラは次のように述べている——「このアートマン〔自己〕は知りつつある(īdā)であり、永遠の意識(ityācaitanyā)である……もしも生命としてのアートマン(jīva)が最高のブラフマンであるとすれば、火が熱および光の本質であるように、この理由から生命としてのアートマンもまた永遠の意識をみずからの本質としていると知られる」と。ブラフマンないしアートマンをシャンカラは純粹意識として理解している。ところで、「意識」という語に対応するのは、シャンカラの場合には「チット」(चित्त)ないし「チャイタニヤ」(cāitanya)である。アートマンは本質的に意識そのものである。そして、それは「認識の塊」(vijñāna-ghana)に他ならない。認識の塊は、すなわち、意識そのものである。何かあるものを意識することなく、自己〔アートマン〕を意識することを、シャンカラは可能であるとみなしたのである〔『ブラフマ・ストトラ・バーシジャ』I・1・5〕。

シャンカラにとって、自己〔アートマン〕は純粹意識である。ア

アートマンは何かあるものの意識を必要としない。人がアートマンを意識すること——それがここではすべてである。意識そのものを存在であるとみなし、シャンカラは「意識がまさに存在であり、そして存在がまさに意識である」(『ブラフマ・スートラ・パーシニヤ』Ⅲ・2・21)と大胆に宣言した。ヤージニヤヴァルキヤないしシャンカラにおいては、意識が存在であるという思想が中心である。//お前がそれである”(tat tam asi)という命題は、シャンカラによれば、お前がみずからアートマン、あるいはただ意識だけを本質として有することを意味するのである(『ブラフマ・スートラ・パーシニヤ』1・3・19参照)。純粹意識だけが存在し、それ以外の事物は存在しない——そのように、シャンカラは宣言した。無意識ではなく意識が真実の存在であるというのが、彼の結論である。

しかしながら、ヴィシヌス派の立場から『ブラフマ・スートラ』に対する注釈書(Sribhasya)を書いた十一世紀のヴェーダーンタ学者ラーマヌジャは、対象のないところに意識はあり得ないと主張し、シャンカラ学派の考えを断固として否定したのである。『シュリー・パーシニヤ』[1・1・1]において、ラーマヌジャは「また、対象を欠く如何なる意識も存在しない。それは認識されないからである」(na ca nirvisaya sanvit kacid asti, anupalabheh)と言っている。

意識は永遠ではなく、変化し得ると考えると同時に、ラーマヌジャは対象のない意識を否定している。深い眠り、あるいは気絶にお

いて「純粹」意識(ambhuti)が経験されるとすれば、その時には目覚めた時にその記憶があるはずである。しかし、それは事実ではない——このような趣旨のことを述べながら、ラーマヌジャはシャンカラ学派の意識説に反論する。このようにヴェーダーンタ学派の内部においてさえ、シャンカラの意識説は否定されている。けれども、ウパニシャッドないしシャンカラ系のヴェーダーンタにおいて、純粹意識は存在そのものとして把握されている。意識を存在に他ならないと理解することがインドの根源的な英知である。

「インドの英知はヨーロッパに逆流し、われわれの知識および思考に根本的な変化を引き起こすであろう」——このように、ショーペンハウアーは予測した。しかしながら、シャンカラによって代表されるヴェーダーンタ哲学は意識を重視し、この点においてショーペンハウアーの哲学と相容れないのである。ショーペンハウアーによれば、意識(das Bewusstsein)は脳の一つの機能にすぎない。//意識に関して、彼は次のように述べている——「なぜなら、死において、もちろん、意識は没落する・・・すなわち、意識はまず最初に知性に基づいている。しかし、この知性は生理学的なプロセスに基づいている。なぜなら、それは明らかに脳の機能であり、従って神経系および脈管系の共同的作用によって制約されているからである・・・個々の意識、従って、概して意識は、身体を有しない実体において考えられ得ない。あらゆる意識の制約、すなわち、認識は、

必然的に脳の機能であるからである」〔PⅡ, §13〕と。意識は生理学的なプロセスであり、それは死において消滅する、従って、意識によって人は究極的な実在を把握することは出来ない——これがショーペンハウアーの考えである。

シャンカラは何かあるものを意識しない意識をブラフマンないしアートマンとして理解したけれども、ショーペンハウアーは対象を意識する意識であるとみなしたのである。何かあるもの、あるいは対象を意識する意識を、ショーペンハウアーは日常的な意識として理解した。そして、そのような日常的な意識の最終的な極印は苦しみおよび不安である。われわれの死と共に、われわれの意識は消滅する。死後に意識は存在しない。ウパニシャッド最大の哲学者ヤージニヴァルキヤは、愛妻マイトレーイーとの対話において「死後に意識は存在しない」〔『プリハドアーラニヤカ・ウパニシャッド』4: 5・13〕と言ったのである。ヤージニヴァルキヤの場合、//意識// (samīdā) という語によって意味されるのは、恐らく日常的な意識ないし対象を有する意識であろう。この意味において、ショーペンハウアーはヤージニヴァルキヤと共に「死後に意識は存在しない」(na pretya samīdā) と大胆に宣言したのである。ショーペンハウアーによれば、死とは意識の消滅である。意識は脳の機能であり、死において「脳と共に知性は没落し、そしてこの知性と共に客観的な世界、その単なる表象が没落する」〔WⅡ, 41章〕のである。シャ

ンカラと異なり、ショーペンハウアーは意識を極めて低く評価しているのである。

ウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学において全く認知されていない意思がショーペンハウアー哲学の核心である。彼にとつて最も重視されたのは無意識の衝動、あるいは無意識の欲動である。ブラフマンないしアートマンの本質が//意識// (caitanya) であるのに反し、ショーペンハウアーにおける//意思// (der Wille) は非理性的であり、知性を欠いている。それは同時に、盲目的な衝動でもある。「認識、すなわち表象としての世界が廃棄されるや否や、単なる意思、盲目的な衝動以外に、そもそも何ひとつ残らない」〔WⅠ, §34〕——このようにショーペンハウアーは言う。そして、彼によれば、意思は認識を欠いている。〔WⅡ, 47章〕このような意思は全宇宙の至るところにおいて認められる。「さて、しかし、自然において駆り立て、そして作用している力は、われわれの内にある意思と同一であることを、わたしは示し、特に『自然における意思について』という著書において証明したのである」〔WⅡ, 47章〕——このように彼は言う。そして、盲目的な意思に関して、兵頭教授(一八八五年、51ページ)は次のように述べている——「ショーペンハウアーの意志は、かくして通常の意味での『意志』を有すると考えられる動物ばかりではなく、植物にも、さらには石や鉱物などの無生物にまで及び、宇宙全体の原理となるのである」と。

死においてわれわれの個性は消滅する、しかし、それにもかかわらず、われわれの真実の本質は不滅である——ショーペンハウアーはこのように教えたのである。われわれの個性を特徴づけるものは意識である。そして、死と共にこの意識は消滅する。しかし、われわれの真実の本質である「意思」は破壊され得ない。全宇宙にただ一つ存在する意思は、生成もしなければ変化もしない。それは、「最初から最後まで、変化することなく同一である」(W II, 19章)。意思は物自体であり、決して怠惰ではなく、絶対に疲れを知らず、その活動がその本質である。それは意欲することを止めない。この盲目的意思——それは生への意思である。それは目標および目的を有しない。そして、人はそのような意思を自己自身の本質として認めねばならない。このような本質がわれわれ自身である。もちろん、それは時間、空間、および因果律を超越している。実際には、ショーペンハウアー自身、物自体としての盲目的意思をヴェーダーンタ哲学におけるブラフマンあるいはアートマンと異なる次元において理解したのである。要するに、ヴェーダーンタ哲学においては意識あるいは純粹意識がわれわれ人間の本質であり、ショーペンハウアーの場合には非理性的な盲目的意思が物自体とみなされたのである。ショーペンハウアーの哲学を検討する際に、われわれは彼の身体の重視を忘れるべきではない。⁽¹⁵⁾ ショーペンハウアーは意思に関する認識を身体に関する認識と結び付けて考えている。そして、身体な

ショーペンハウアーとインド哲学(湯田)

しに意思を認識しようという企てを、彼はこれを限りに放棄する。そして、彼は次のように言う——「わたしがわたしの意思を本来的に客観〔対象〕として認識する限り、わたしはそれを身体として把握する」(W I, § 18)と。ショーペンハウアーは、身体を特別に重視する。この身体は一切の他の客観〔対象〕と本質的に異なり、一切のものの中で全くこれだけが同時に意思であり、そして表象である、それに反して、他のものは単なる表象、すなわち単なるまぼろしにすぎない。「それゆえに、その身体は世界における唯一の、現実の個体である、すなわち、それは唯一の意思の現象であり、そして主観の唯一の直接の客観〔対象〕である」(W I, § 19)と。「なぜなら、身体は各人にとってリアルなものであるから」(W I, § 19)という彼の表現は印象的である。ザラクヴァルダ(一九八五年、10ページ)は、ショーペンハウアーの身体観に関して次のように述べている——「ショーペンハウアーは、身体を哲学的な反省の中に入れたのであり、そしてそれと共に伝統的なやり方で一方的に意識の優位に方向づけられている哲学を永続的に変えたのである」と。わたくしはザラクヴァルダのこの発言を評価したい。「伝統的なやり方で一方的に意識の優位に方向づけられている哲学」という言い回しは、優れてシャンカラのヴェーダーンタを指し示す——このようにわたくしは考える。シャンカラは身体あるいは身体という現象を徹底して軽蔑した。もちろん、衝動あるいは欲動を、彼は全面的に否定したのである。』⁽¹⁶⁾

クツェ・ホーム』〔なぜ、わたしはそのように利口なのか？ 9〕において、ニーチェは「意識は表面である」(Bewußtsein ist eine Oberfläche)と声明した。しかし、ニーチェのこの発言の背後に、わたくしはシヨーペンハウアーの影を感じる。意識が最高の状態であるという考えをニーチェは拒絶した。しかしニーチェ以前にシヨーペンハウアーは意識を脳の機能であるとみなし、身体の死と共に意識も消滅すると考えた。シヨーペンハウアーおよびニーチェによって意識がどのように低く評価されたのは、彼らの身体観ゆえである。

シヨーペンハウアーは身体を高く評価した。しかるに、ウパニシヤッドおよびシャンカラのヴェーダーンタ哲学において、身体は少しも評価されないのである。それはともかく、インド哲学における最高の価値はモークシャ(Moksha)、すなわち、「解脱」である。しかし、シャンカラによれば、解脱は肉体を離脱して初めて達成される。このように、身体のない状態がヴェーダーンタ学派において望まれるのである。シャンカラによれば、身体は無知の産物である(『ブラマ・スートラ・パーシュヤ』I・4・3参照)。シヨーペンハウアーによれば、身体は「各人にとってリアルなもの」であるけれども、身体はこの上なく非現実的なものとしてシャンカラによって解釈された。そして、「それ〔アートマン〕は身体と別のものであるに違いない」(『ブラマ・スートラ・パーシュヤ』III・3・53)——このようにシャンカラは言う。引き続き、シャンカラは次のように言う——「そして、わ

れわれのアートマンはまさに認識を本質として有し、アートマンは身体と異なっている」と。シャンカラ流に考えれば、意識は永遠である。しかるに、身体は消滅する。それゆえに、身体がアートマンであるはずはない。そして身体が否定される時に、身体と結び付けて考えられる衝動あるいは欲動も、身体の消滅と共に全面的に否定される。しかるに、身体を重視するシヨーペンハウアーは無意識的な衝動に優先権を与え、身体を軽視するシャンカラは永遠の意識を強調した。このようにシャンカラの哲学が伝統的であるのに対し、シヨーペンハウアーは意識によって方向づけられた伝統的な思考を変革した。彼のこのようなラインを継承し、それを発展させたのはニーチェおよびフロイトである。しかし、シヨーペンハウアーその人は革新的というよりもむしろ保守的な性格の哲学者ではなかったか、とわたくしは疑うのである。彼の「永遠の正義」という思想ゆえに、わたくしは彼を保守的な思想家であるとみなさざるを得ない。

(c) 永遠の正義とインド哲学

シヨーペンハウアーは永遠の正義を説く。しかし、永遠の正義が成立するためには、存在が苦しみに満ちていることをわれわれは前提にしなければならない。永遠の正義は、永遠の世界法則である。永遠の正義ゆえに、世界は報復の行なわれる場所にされるのである。

永遠の正義とは何か？ ショーペンハウアーによれば、正義とは「罪の悪(malum culpae)を刑罰の悪(malo poenae)と不可分に結び付ける秤の竿」〔W I, § 63〕である。罪を刑罰と不可分に結び付けるバランスをショーペンハウアーは永遠の正義であると考へた。それゆえに、彼は次のように述べている——「もしもわれわれが世界のすべての苦悩がある秤の皿に、そして世界のすべての罪を他の秤の皿に載せることが出来るとすれば、その指針は必ずバランスを保つであらう」〔W I, § 63〕と。この世に無実の罪に泣く人は存在しない。

万人は例外なく罪を犯している。しかし、この罪は特定の罪の結果ではない。人間が存在すること——それ自体がすでに罪である！

このように、ショーペンハウアーは存在そのものを罪とみなし、それを原罪であると確信している。それゆえに、この世において人がどれほど苦しんでいようと、彼あるいは彼女は、その罪に値するのである。罪と刑罰の間にはバランスが保たれている。つまり、この世には永遠の正義が存在するというわけである。// 苦しみは罪を証明する// というのが、ショーペンハウアーの論理である。

あらゆる種類の非行と残酷さのあとで歓喜のうちに生きる悪人が他人から妨げられずにこの世を去るとしても、ショーペンハウアーによれば、それは永遠の正義である。復讐する人、報復する人が現われることなく、抑圧された人が死ぬまで苦しみに満ちた生涯を引きずるとしても、そこには永遠の正義が支配していることになるの

である。個体原理としての存在は、ただ個体であるというだけで罪深い存在である。ショーペンハウアーは個別的な存在を原罪として解釈している。それゆえに、この世における一切の苦しみは刑罰であり、しかもこの刑罰は正当である。ショーペンハウアーは「世界そのものが最後の審判である」(die Welt selbst ist das Weltgericht, § 113)と宣言する。彼によれば、われわれの存在は罪の帰結として解釈される。彼自身は死を罪であるとみなし、「死は・・・われわれの存在に対する刑罰として把握され得る」〔W II, 41章〕と言っている。ショーペンハウアーは、報復(die Vergeltung)を正当化しようと試みたのである。⁽¹⁶⁾ 報復の原理の正当化——それが彼の永遠の正義である。個体化の原理を見抜き、現象の諸形態が物自体に帰属しないことに気付く人だけが永遠の正義を理解し、それを把握するのであらう——このようにショーペンハウアーは言う〔W I, § 63参照〕。

ショーペンハウアーは、われわれの存在を原罪とみなしている。そして、われわれをこの原罪から救うものは「意思の否定」である。生への意思の肯定が原罪であるとすれば、原罪から逃れる道は意思を否定することである——このようにショーペンハウアーは考へた。この世においては、永遠の正義が支配している。ここでは、常に罪と罰はバランスを保っている。しかし、人は罪と罰から逃避すべきである。そして、罪と罰からの救済が、ショーペンハウアーにおける「解脱」である。人を解脱へ導くのは、もちろん、意思の否定で

ある。もはや意欲しないことが、彼によって強調される。意思を否定することは意欲しないこと、断念すること、あるいは意思を放棄することである。それは意思を殺すことであり、断念においてのみ禁欲(Askese)が可能になる——これがショーペンハウアーの論理である。

(8) 意思の否定

ショーペンハウアーの哲学において、意思は「生への意思」(der Wille zum Leben)である。それはただ生きようとする意思であり、如何なる目的も目標も有しない。それは盲目的であり、そして非理性的である。そして、この意思は世界における一切の苦しみの原因である。生きることは苦しみである。それは、絶えず苦しみを引き起こす。そして、同情において、禁欲において、神秘体験において、生への意思は否定される。かくて、ショーペンハウアーによれば、「彼の意思は向きを変え、現象に反映されている自分自身の本質をもはや肯定しないのであり、それを否定する」(WI, § 68)のである。このような意思の否定によって意味されるのは禁欲(Askesis)である。生への意思、苦悩に満ちていると認められているあの世界の核心と本質に対する嫌悪が、今や、人の心に生じるのである。

ショーペンハウアーによれば、「彼にとつて彼自身の本質に関する完璧な認識が一切の意欲の鎮静剤になったあとで」、生への意思

の否定(Vernichtung des Willens zum Leben)が現われる(WI, § 68)。このようにして、人は自由意思による断念、諦めに到達する。意思の鎮静は真の断念であり、それが救いへの道である。このような考えに立脚して、ショーペンハウアーは「真の救い、生と死からの解脱は、意思の完全な否定なしに考えられ得ない」(WI, § 68)と述べている。生への意思の否定は完全な断念(Resignation)あるいは神聖さ(Heiligkeit)と名づけられる。それは意思の鎮静に由来する。意思を否定した人を、「もはや何一つ、不安にさせることは出来ない、もはや何一つ、動かすことは出来ない」(WI, § 68)のである。「なぜなら、われわれを世界に縛り付けたままにして置き、そして欲望恐怖、嫉妬、怒りとしてわれわれをあちこちに引きずり回し、絶えずわれわれを苦しませる、すべての幾千本もの意欲という糸を彼は断ち切ってしまったからである」(WI, § 68)——このように述べたあとで、ショーペンハウアーは「今や、彼は静かに、そしてほほえみながら、彼の心を動かし、悩ますことも出来たこの世界の幻影を振り返って見るのである」と述懐する。そして、彼は引き続き更に次のように言う——

人生とそれの形態は、東の間に消え去る現象のように、まだ彼の目の前に漂っているにすぎない。半ば目覚めている人にとつて、それは朝の浅い夢のようである。その浅い夢によって現実がすでに透けて見え、それはもはや欺くことは出来ない。そし

て、まさにこの夢のように、無理に推移することなく、人生およびその形態もまた消え失せる。(W I, § 68)

ショーペンハウアーはこのように美しい表現で世界の幻影についてスケッチしている。そして意思が否定されるまで、万人は盲目的な意思に他ならない。しかしながら、「意思の現象は消え去ろうとしている存在であり、いつも空しく、常に挫折させられる努力であり、万人が取り消せないように同様に属している、苦しみに満ちて現われた世界である」(W I, § 68)。このようにショーペンハウアーは言う。「生への意思にとって生は常に確実である」というのが彼の確信である。そして、生の唯一の現実の形態が現在 (Gegenwart) であることを確認して、ショーペンハウアーは、たとい出生と死が現象を支配しているとしても、万人は現在から逃れられないと言うのである (W I, § 68 参照)。そして、彼は「インドの神話は、『彼らは再生する』と人は言うということによって、このことを表現する」と述べている。

世界を苦しみであるとみなすショーペンハウアーにとって、意思の否定、生と死からの解脱は避けられない帰結であった。彼の目から見れば、インド哲学もまた生と死からの解脱を目標にする宗教であった。ショーペンハウアー自身の言葉によれば、ヒンドゥーによって目指されるのは「生一般からの解放および解脱」であり、そのような目標はサーンキヤ・カリーカールの最初の命題に見いだされる

ショーペンハウアーとインド哲学 (湯田)

のである。キリスト教もまた、ヒンドゥー教と同じように「生からの解脱、// 意思の否定」を目標にする宗教である。キリスト教は、「苦しみと死のシンボルによって、生への意思の否定および死と悪魔の支配する世界からの解放を表わす」(P II, § 162) のである。ショーペンハウアーの意思の否定がキリスト教的な禁欲と結び付けられていることは明らかである。福音書における自己自身の否定、および十字架を背負うことをショーペンハウアーは禁欲の第一歩あるいは意思の本来の否定として理解している (W I, § 68)。しかるに、彼は他の箇所ですべての言うのである——「われわれが生への意思の否定と名づけたそのものを、われわれはサンスクリット語の太古の著作の中に見いだす」(W I, § 168) と。キリスト教の教会において意思の否定が説かれる以前に、古代インドにおいて禁欲主義が支配的であった、とこのようにショーペンハウアーは示唆したのである。

ショーペンハウアーはサンニャーシン (sannyasin) に注目している (W I, § 68)。サンニャーシンとは、世界を放棄し、完全な無所有において生活し、ただひたすら解脱しようとしている聖なる乞食のことである。彼は妻子および財産を捨てて一切の欲望から解放されるのである。サンニャーシンに関して、ショーペンハウアーは次のように述べている——「サンニャーシン「インドの世捨人」、殉教者、聖者と呼ばれる人々は、自発的にそして喜んで、あらゆる責め苦に耐えたのである、彼らの内部で生への意思が廃棄されたからである。

しかし、それから自己の現象が徐々に破壊されることさえ、彼らに歓迎されたのである」(W1, §59)と。

インド文明において四つの人生の段階として知られるのは、(1) ブラフマチャーリン「学生期」、(2) グリハスタ「家住期」、(3) ヴァーナプラスタ「林住期」、および(4) サンニャーサ「放浪期」である。放浪期において、人は孤独の生活を送り、乞食をしながら死ぬまで放浪する。サンニャーシンは自己の欲望を完全に放棄する。ところで、ショーペンハウアーはヒンドゥー教における四つの人生の段階説を知っていた。そして、意思の否定あるいは禁欲を、彼はサンニャーサの理想と結び付けて考えたのである。彼の次の発言は注目に値する——「完全な境地に到達した人にとって、一切の外的行為ならびに宗教的な修行も不必要であると考える点においても、キリスト教の神秘主義者およびヴェーダーンタ哲学の教師は合致する」(W1, §68)と。

ショーペンハウアーの意思の否定がヒンドゥー教における禁欲と合致することをわたくしは認めざるを得ない。両者の間には、明らかに否定し得ない親縁性が存在する。しかしながら、ショーペンハウアーとヒンドゥーのエートスは決定的に異なる。ショーペンハウアーによれば、全宇宙に意思は一つしか存在しない。それゆえに、解脱を求める人によって否定される意思でさえ、「世界の本体として」「唯一不可分のものであり、したがって、一人の人間が意志を否

定し、解脱に達すれば、意志全体を否定したことになり、全世界の解脱を導くという結論になるはずである」(兵頭、一九八五年、151ページ)。兵頭教授(151—152ページ)は更に次のように言う——「実際、彼はサーマ・ヴェーダの一文——『この世において飢えた子供たちがその母のまわりに押しよせるごとく、あらゆる存在は聖なる犠牲を待ちこがれている』——や、アングルス・シレジウス(・・・)の詩、人間よ！ 万物は汝を愛し、汝の囲りにむらがる 万物は汝のもとに集まり、神に到らんとす を引用して、その意味を『人間以外の自然はその救済を人間から期待せねばならず、人間は同時に司祭であり犠牲でもある』ということだと説明する」と。兵頭教授はショーペンハウアーの中に全世界の救済という思想を見いだした。ショーペンハウアー自身に関する限り、兵頭教授の見解は正しいかもしれない。しかし、インド哲学にはそのような解脱観は存在しない。グラゼナブ(二九六〇年、82ページ)によれば、ショーペンハウアーに折り見いだされるような全体としての世界の救済に関する思弁は、「インドにおいては述べられていない」のである。「ヒンドゥーおよび仏教徒の支配的な見解はむしろ、解脱は一人一人の事柄である」。そして、「たとい、そのように多くの生類がサンサーラ(輪廻)から歩み出るとしても、世界の成り行きはそのようなものとして、とにかく中断されずに先へ進むのである、一切の存在している生類の総数は無限であるからである」。グラゼナブ(二九五八年、46ページ)

によれば、「全人類あるいは全生類の集団的な救済をインドの宗教は知らない」のである。グラージェナプの見解は正しいであろう。

ところで、「この世において飢えた子供たちがその母のまわりに押しよせるごとく、あらゆる存在は聖なる犠牲を待ちこがれている」という文句を、ショーペンハウアーはサーマ・ヴェーダからの抜粋として紹介している(WI, § 68)。西尾教授(一九八〇年、662-623ページ)は「この世において飢えたる子らが母のまわりにひしめくごとく、ありとあらゆる存在は聖なる犠牲を待ち焦がれている」と訳している。

しかし、この文句はサーマ・ヴェーダからの抜粋ではなく、サーマ・ヴェーダ所属のチャンドーギヤ・ウパニシャッド、第5章、24・4からの引用である。ショーペンハウアーはインド学者、T・E・コールブルックの英訳をドイツ語に重訳したのである。ショーペンハウアーは優れた英語の読解力を持っていた。問題の箇所への翻訳は正確である。しかし、「待ち焦がれている」(harten)と彼によって訳されたコールブルックの英訳は *await* である。それは「待つ」というほどの意味である。ところで、問題の箇所のサンسكريットのオリジナルは次の通りである——

yathēha ksudhītā bālā mātarām paryupāsate |
evam sarvāṇi bhūtāny agnihotram upāsata ity agnihotram
upāsata iti ||

このテキストを、わたくしは次のように訳そう——

ショーペンハウアーとインド哲学(湯田)

飢えている子供たちがここで母のまわりに坐るように、

このように一切の生きものは火の祭りのまわりに坐る、一切の生きものは火の祭りのまわりに坐る。

「飢えている子供たちが母のまわりに坐る」というのは、「母のまわりにしつこくせがんで坐る」というふうには理解されるであろう。

「一切の生きものは火の祭りのまわりに坐る」という文句を、「一切の生きものは火の祭りに熱心に求める」というふうにはわれわれは解してよい。しかし、「あらゆる存在は聖なる犠牲を待ちこがれている」(so do all beings await the holy oblation) というコールブルックの英訳は適切ではない。「聖なる犠牲」ではなく、火の祭り(agnihotra)が問題のテキストの意味である。火の祭りは聖なる犠牲であるというよりもむしろ、牛乳などを火の中に捧げる日常的な祭式である。⁽¹⁸⁾それは夕方および早朝に毎日行なわれる日常的な祭祀(yajña)の一種である。祭祀に必要なのは、材料(例えば、牛乳)、神格(例えば、アグニ神)、および放棄(例えば、牛乳を神格に与えること)である。祭祀の目的は、祭祀を行なう人の個人的な利益、日常的な福祉である。しかるにショーペンハウアーは日常的な火の祭りを英訳に基づいて「神聖な犠牲」と解釈し、「犠牲は断念一般を意味し、その他の自然はその救済を人間から期待しなければならぬ、そして人間は同時に祭司であり犠牲である」(WI, § 68)と言っている。しかし、火の祭りにおいて祭司は不要である。アグニホ

ートラという祭祀を実行するのは戸主である。この祭祀において犠牲として捧げられるのは牛乳などである。このようにショーペンハウアーの「世界の救済説」は、チャンドーギヤ・ウパニシャッドの不適切な英訳の上に組み立てられていると言えるかもしれない。

ショーペンハウアーにおける意思の否定は、もちろん、ヒンドゥー的な禁欲主義と結び付けて考えられる。しかしながら、それは本質的にキリスト教的なものではないか、とわたくしは考えざるを得ない。意思の否定は個人の力によって獲得されるものではなく、外部から突然やって来るものであるからである。キリスト教における神の恵み(Gnade)もまた意思の作用を否定する。ショーペンハウアーの「意欲の否定」は、それゆえに「突然、外部から飛んで来たもののようにやって来る」(W1, §70)のである。彼の「意思の否定」は、キリスト教の教会によって「恩恵の作用」(Gnadenwirkung)と名づけられるものと同じである。ショーペンハウアーによれば、意思の否定は恩恵の作用の結果である。「そして、そのような恩恵の作用の結果、人間の全存在は根底から変えられ、そして転換させられる」——このように言った直後に、彼は「その結果、今までそのように激しく欲していた一切を彼はもはや何一つ欲しないのであり、かくて実際に、いわば一人の新しい人間が古い人間の代わりに登場する」(W1, §70)と述べている。古い人間が新しい人間になることを、キリスト教の教会は「新生」(die Wiedergeburt)と名づける。

ショーペンハウアーの「意思の否定」は、彼によってまさに新生として解釈されたのである。

ショーペンハウアーは、マルティン・ルター(二四八三—一五四六)に極めて近い体質を持った思想家であるように思われる。ルターだけでなく、正統的なキリスト教においては、信者は神の恵みにあずかり、われわれ自身の巨大な罪を引き受ける、仲保者であるイエスキリストによって罪から救われると言われる。しかしルターによれば、われわれ自身のメリットなしに、救いは、突然、われわれにやって来る。ショーペンハウアーによれば、『奴隸意思論』という書物においてルターは次のように明確に言明している——「意思は自由ではなく、根源的に悪への傾向に隷属している。それゆえに、その所業は常に罪深く、そして欠陥があり、決して正義に満足を与えることは出来ない。それゆえに、最後には決してこの所業ではなく、信仰のみがわれわれをこの上なく幸せにするのである。しかし、この信仰は意図および自由意思から生じるのではなく、われわれの助力なしに、恩恵の作用によって、外部からのようにわれわれにやって来る」(W1, §70)と。ルターの説く「信仰」とショーペンハウアーの教える「意思の否定」は見事に一致する。救いはただ信仰のみによってのみ、すなわち、変化させられた認識の仕方によってのみ得られる。ショーペンハウアー自身、彼の倫理学が「全く本来的にキリスト教の教義と完全に一致する」(W1, §70)ことを告白してい

る。意思の断念、それはキリスト教の神秘主義者たちが神の恵みの作用および新生と名づけるものに他ならない。「必然性は自然の領域であり、自由は恩恵の領域である」(W I, § 70)——このように彼は言う。意思の否定を通じて得られる救済が本質的にキリスト教的であることを、わたくしは指摘したい。

ショーペンハウアーの意思の否定がインドの禁欲主義および断念とかかわりを有することは否定されないのであろう。インド的な禁欲あるいはタパスがショーペンハウアーに影響を与えた事実を、わたくしは決して否定しない。しかし、インド的な禁欲主義においては各人の個人的な努力あるいは内面的なエネルギーは不可欠である。サンニャーシンあるいは世捨人は、この世に住む限り、禁欲という理想を捨て去るべきではない——このようにバガヴァッド・ギーターは教える。しかし、その際に、サンニャーシンはみずからの責任において、みずからのエネルギーを傾けるのである。ギーターは次のように教える——「人は自己によって自己を向上させるべきである。自己によって人は自己を卑しめるべきではない……」(6・5)と。ウパニシャッドないしジャンカラのヴェーダーンタ哲学において最も重視されるのは自力救済の思想である。みずからの力によって真理を認識することが、そこではすべてである。初期仏教もまた、自力救済の宗教である。しかし、そこには禁欲主義は見いだされない。快樂主義および禁欲主義を否定し、その二つの中間に立つのが

仏教の立場である。初期のウパニシャッド、ジャンカラのヴェーダーンタ哲学、および初期仏教に関する限り、恩恵の作用の結果として人が救われるという思想は存在しない。ウパニシャッドないし初期仏教において支配的なのは恩恵の作用ではない。ショーペンハウアーにおける意思の否定による解脱は、インド哲学ではなく、むしろキリスト教によって方向づけられていると言えよう。

(9) ショーペンハウアーの仏教観

ブッダとわたしは本質的に同じことを教える——このようにショーペンハウアーは考えていた。もちろん、ブッダとショーペンハウアーは同一の事柄を教えたわけではない。しかし、ショーペンハウアーの哲学はブッダの教えに極めて近い。このこともまた否定され得ないであろう。その主著『意思と表象としての世界』の第一巻において、彼は表象としての世界について考察している。表象としての世界あるいは現象は苦しみに他ならない。本書の第一巻における表象としての世界に対応するのは、四つの貴い真理の最初のメッセージである。人生は苦しみであることをブッダは説いた。『意思と表象としての世界』の第二巻において、ショーペンハウアーは表象としての世界の背後に横たわる究極的実在について論じている。この究極的実在はカントによって「物自体」と名づけられた。ショーペンハウアーによれば、それは「意思」である。彼によれば、意思

は盲目的である。そして、第一巻におけると同様、第二巻においても、この意思は苦しみと悪の源泉として理解される。このような意思に対応するのは、四つの貴い真理の二番目のメッセージである。

ブッダによれば、「渴き」あるいは「激しい欲望」が苦しみの原因である。しかしながら、渴き、あるいは生への渴き (tanha) は「物自体」ではなく、単なる心理的な状態である。『意思と表象としての世界』の第一巻および第二巻は意思の肯定の視点を、第三巻および第四巻は意思の否定の視点を開展する、第三巻のテーマは美の形而上学であり、プラトンのアイデアを認識し、模範的に叙述するのが芸術の課題である。美しいものを何の「興味」(Interesse)もなく眺めるといのが、ショーペンハウアーの美学の中心思想である。

彼のこのような芸術観は明らかにカントによって影響されている。興味の欠如は、ショーペンハウアーにおける美的観照にとって基本的であった。意思から解放される最初の道は美的観照である。美しいものを興味を持たずに眺めることは、人間を一時的に盲目的意思から解放する。そして、このような解脱の道に対応するのは、四つの貴い真理の第三のメッセージである。ブッダによれば、この上ない幸せ「涅槃」への道は渴きを絶滅することである。ショーペンハウアーによれば、それはもはや意欲しないことである。『意思と表象としての世界』第四巻において、ショーペンハウアーはモラルの形而上学を扱う。そこで彼は個々の人間の形而上学的な罪および和

解のバースペクティヴを考察する。個別化されているエゴイズムを罪深い欺瞞であると見抜き、苦しんでいる一切の生きものの中にみずから自身を共に苦しみながら再認識すること——タット・トヴァム・アシ——それから、意思の完全な廃棄、涅槃、相対的な無 (as relative Nichts) が生じる。このようなショーペンハウアーの意思の肯定ないし禁欲に対応するのが、四つの貴い真理の最後のメッセージである。それは苦しみの絶滅に導く実践である。

ブッダによって説かれた四つの貴い真理とショーペンハウアーの『意思と表象としての世界』の構成を関連させるのは正しくないかもしれない⁽¹⁹⁾。しかし、兵頭教授(一九八五年、33ページ)も言うように、「この類似が偶然であるとしても、それはショーペンハウアーの体系と仏教との親近性を示すに十分であろう」。人生は、本質的に苦しみである。そして、この苦しみは執着から、特に存在への執着、盲目的な執着そのものから生じる——このように、ショーペンハウアーは考えていた。ウパーダーナ (upādāna)、すなわち、執着は、仏教において重要な概念である。ショーペンハウアーはウパーダーナを「生への意思」とみなし、カルマン (karma) を知性のない個別的な意思と考えていた(グラーゼナフ、一九六〇年、92ページ)。仏教とショーペンハウアーの親縁性は否定され得ないであろう。仏教に関して、彼は「ブッダの宗教は最も卓越したものであり、地上で最大多数の信者によって信奉されている」(P II, § 115)と述べている。更に、

彼は次のようにさえ言うのである——「もしも、わたしがわたしの哲学を真理の基準に選ぶうとするならば、仏教が他の宗教よりも優れていることをわたしは認めねばならないかもしれない」〔WII, 17 章〕と。しかしながら、引き続き、彼は次のように述べている——「いづれにせよ、わたしの学説が地上における多数を擁する宗教とそれほど著しく一致しているのを見るのは、わたしを喜ばせるに違いな。何らか他の宗教よりも、それはもっと多くの信者数を有するからである」と。人類の大多数を全く無価値であると思なし、大衆を軽蔑したショーペンハウアーが、自己の哲学が「地上における多数を擁する宗教とそれほど著しく一致しているのを見るのは、わたしを喜ばせるに違いない」と述べているのは実に奇妙である。しかし、彼は「もしも、わたしがわたしの哲学を真理の基準に選ぶうとするならば、仏教が他の宗教よりも優れていることをわたしは認めねばならないかもしれない」と言って、自己の哲学と同一であるとみずからみなししている仏教をほめたたえる。

ショーペンハウアーの哲学においては、意思が世界における一切の苦しみの原因である。「なぜなら、一切の苦しみは徹頭徹尾満たされていない意欲、妨げられている意欲に他ならないからである」〔WI, § 65〕。しかし、彼は意欲に対して否定的である。なぜなら、あらゆる意欲は欠乏から、従って、苦しみから生じるからである。

一切の苦しみは必然的に意欲であるから、それはまた必然的に苦し

みである。この苦しみを逃れる道はただ一つしか存在しない。意思の否定がそれである。しかし、人は物自体としての意思そのものを否定出来ない。人は主観的にただ自己自身の意欲を否定するのみである。意欲を主観的に否定すること——それがショーペンハウアーにおける解脱への道である。

初期仏教あるいはテーラヴァーダに関する限り、一切の存在は苦しみとして解釈される。生まれることも、老いることも、病気になることも、死ぬことも苦しみである。そして、ここでは苦しみの原因は「渴き」あるいは「欲望」であると思なされる。快楽、生成、および絶滅への渴きが、テーラヴァーダにおける三種の渴きである。カーマあるいは快楽、特に快的な快楽、ならびに楽しみと所有などに対する願望は特に強烈である。渴きあるいは欲望を全く有しない状態——それが涅槃 (nibbāna) である。渴きあるいは欲望を除くことが、テーラヴァーダの理想である。多くのパーリ經典において、渴きおよび苦しみに対する無理解・無知は苦しみの原因としてしばしば並置される。無知と渴きを絶滅することによって人は生と死の輪廻を免れ、解脱への道を歩むというのが、テーラヴァーダの基本的な教義である。苦しみの原因である「渴き」、あるいは「欲望」を廃棄することが、テーラヴァーダにおいては苦しみの終わりを意味するのである。

この世における一切の苦しみの原因は、ショーペンハウアーにお

いては盲目的な意思であり、テラヴァーダにおいてはタンハーと
呼ばれる激しい「欲望」である。ショーペンハウアーは意思ないし
意欲を否定することによって苦しみからこれを限りに救われること
を説き、テラヴァーダは欲望あるいは四つの貴い真理に対する無
知を滅することによって涅槃への道を示した。このことから、わた
くしはショーペンハウアーとテラヴァーダの間に親縁性を認めざ
るを得ない。しかし、両者の間には橋渡し出来ない大きなギャップ
も存在する。ショーペンハウアーの哲学は仏教と相容れない一面を
有するからである。

ショーペンハウアーの哲学にとって決定的なのは、カントの「物
自体」である。自己は現象の背後に隠されているというカントのア
イデアが、ショーペンハウアーの「二つの自己」説の土台である。
ショーペンハウアーの学説の本質は、現象界および本体というカン
トの二つの世界説と不可分に結び付けられている。ショーペンハウ
アーによれば、自己には二つの面が存在する。一方において、自己
は知覚の対象として現象的に現われる。他方において、自己は物自
体であり、意思の顕現として現われる。対象を認識しつつある自己
は「単なる脳の機能」にすぎないのであり、決してわれわれの本来
的自己ではない。われわれの本来的自己 (eigentliches Selbst) は、
われわれの認識しつつある自己ではなく、意思そのものである。

二つの自己に関して、ショーペンハウアー (W II, 19 章) は次のよう

に述べている――

心臓に、人間は潜んでいる、脳にはない。確かに、外界との
われわれの関係の結果、夕方に疲労し、眠っている時に消え失
せ、朝に、新しい力と共により明るく輝く認識の主体、認識し
つつある自己 (das erkennende Ich) を、われわれはわれわれの
本来的自己とみなすことに慣れている。しかし、これは単なる
脳の機能であり、われわれの最も本来的な自己ではない。われ
われの真実の自己、われわれの知識の核心は、かのものの背後
に潜み、意欲することおよび意欲しないこと、感情、情動およ
び激情と名づけられる、事柄の一切の変更に満足していること
および不満足であること以外に、何一つ本来的に知らない。

このようにショーペンハウアーは二つの自己を認めている。⁽²⁰⁾ 認識
しつつある自己および本来的自己という二つの自己は、ショーペン
ハウアーの哲学において中心的である。知覚の対象として現象的に
現われる自己は終局的に否定されるけれども、物自体としての自己
は生じることもなければ、滅することもない何かあるものである。
それは、生成しない真実の存在である。経験的自己是経験の対象に
なるけれども、先験的自己是認識され得ないというのが、カントの
立場である。

カントおよびショーペンハウアーによって認知されるような本体
としての自己を拒絶したのは、ヨーロッパ思想史においてはゲーテ、

ニーチェ、およびフロイトである。インド思想史においては、ブッダが初めて「真実の存在」、*「物自体」*を暗黙裡に否定したのである。現象の背後に本来的自己としてのアートマン（*「バーリ語ではアッタ」*）が見いだされることを否認したのはブッダその人である。アートマンが存在するか否かという形而上学的な問いに答えることを、彼は意識的に避けたのである。われわれ人間は自己を有しない、あるいは同じことだが、非自己（*anatta*）であるというのが、初期仏教の中心思想である。この人生は無常であり、苦しみに満ち、そして自己を有しないという命題——それが初期仏教に特有の三つの特徴である。ショーペンハウアーは「認識しつつある自己」、あるいは「認識の主体」を否定して、「本来的自己」あるいは「意思」を真実の存在とみなした。カントないしショーペンハウアー流の解釈に従えば、ブッダは経験的な自己を否定したけれども、本来的な自己（*「アートマン」*）そのものを否定しなかったと言えるかもしれない。⁽²¹⁾そして、その場合には、本来的な自己は涅槃として理解されるであろう。しかし、「永遠でないものは苦しみである、苦しみであるものは自己ではない」という命題から、「永遠であるものは苦しみにないものである、苦しみにないものは涅槃である」という結論は得られないのである（*「グラーゼナフ、一九五八年、307ページ参照」*）。涅槃は自己（*「アッタ」*）でないもの、あるいは非自己として初期仏教において理解されているからである。

ショーペンハウアーとインド哲学（湯田）

現象の背後に存在する物自体あるいは本来的自己を否定したのは、実にブッダの偉業であった。二つの自己あるいは現象と本体という二つの世界をブッダは否定した。ショーペンハウアーと初期仏教が基本的に相容れない一面を有する所以である。ショーペンハウアーは現象と物自体という二つの世界を説き、ブッダは現象のみを肯定した。この世においては、自己は存在しない。すべては生成し消滅するのであり、無常な現象の中に、あるいは現象の背後に、ブッダはアートマンを認めなかった。それゆえに、涅槃の実現は、みずからアートマンに対する抛り所として説明され得ないのである。ニッバーナ（*nibbana*）は、「自己のない概念」である。これは確実である。このように、ショーペンハウアーの二つの自己説は初期仏教に適用され得ないのである。

ショーペンハウアーの哲学は無神論である。彼は神の存在を認めない。この点において、彼の哲学は初期仏教あるいはテーラヴァーダと合致する。テーラヴァーダは神々の存在を否定しないけれども、世界創造者としての唯一の神を否定する。この意味において、それは無神論である。人格神の思想を宗教にとって本質的でないと考え、ショーペンハウアーは地上で最も多数の信者を有する仏教に言及して、仏教は「われわれの表現によれば無神論的である」（*「P1、哲学史に対する断片、§13」と断言している。*）

私見によれば、テーラヴァーダは無神論である。ショーペンハウ

アーの仏教観は、この限りにおいて正しい。有神論が成立するためには、単に世界と異なっているだけでなく、知的な、すなわち、認識しつつあり、意欲しつつある、それゆえに人格的な、従ってまた個別的な世界原因が認められるべきである〔P I、哲学史に対する断片、§13参照〕。「神という言葉が示すのは、全くそのような世界原因である」〔P I、哲学史に対する断片、§13〕。テラヴァーダは徹底して無神論的である。疑いもなく、ブッダは徹底した無神論者である。

大乘仏教も、基本的には無神論的である。それは神と異なる世界を認めないからである。そして、マハーヤーナにおいては世界を創造する唯一の人格神は否定されている。この意味において、大乘仏教もまたテラヴァーダと同じく無神論的である。しかしながら、シヨールペンハウアーは次のように注目すべき発言をしている。彼は言う——「人間はみずからの功德〔メリット〕よりもむしろ他者の恩恵を頼りにする。これが有神論の頼みの綱である」〔哲学史に対する断片、§13〕と。テラヴァーダは自力による解脱によって特徴づけられている。これに対して、大乘は外部からの救済の助けを必要とする一元論的な仏教である。諸仏、諸菩薩は救済者として現われる。みずからのメリットよりもむしろ他者の恩恵を頼りにするのは大乘仏教の特徴の一つである。そして、シヨールペンハウアーの言うように「人間はみずからのメリットよりもむしろ他者の恩恵を頼りにする」ことが有神論の頼みの綱であるとすれば、大乘仏教は無神論的

であるというよりも、むしろ有神論的であると言わざるを得ないであろう。

シヨールペンハウアーは「恩恵の領域」に言及し、「その領域に人は信仰、隣人愛およびみずから自身の完全な否定によって到達する」〔P II、§15〕と言うのである。彼によれば、「これが悪および世界からの解脱への道である」〔P II、§15〕。恩恵 (Grace) が有神論の頼みの綱であるとすれば、「その領域に人は信仰、隣人愛、およびみずから自身の完全な否定によって到達する」という文章は、わたくしの目には有神論を指し示すように見える。しかし有神論を抛り所にするモラルは、シヨールペンハウアーにとってエゴイズム以外の何ものでもない。隣人愛およびみずから自身の完全な否定がエゴイズムに基づくはずはないから、たった今、わたくしによって引用された文章は、もしかすると有神論を示唆しないのかもしれない。

外部からの救済の助けを必要とする点において、大乘仏教は有神論的である。しかし、大乘仏教においては世界を創造する人格神は見いだされない⁽²²⁾。この意味において、マハーヤーナは無神論的である。シヨールペンハウアーの哲学は、現象および物自体という二つの世界を前提にしている。われわれの世界は表象ないし現象である。それは、われわれの身体および身体の死と共に消滅する。しかるに、われわれの真の性質である「意思」は、われわれの「真の存在」である。それは決して消滅しない。大乘仏教においては、一切の現象

は空 (śūnya) と名づけられる絶対的なもの「タットヴァ」に内在している。つまり、輪廻と涅槃は同一である。存在は現象としては異なるけれども、根底において同一である。人間を含め、一切の事物は空性として同一である。ショーペンハウアーは現象と物自体を區別したけれども、大乘仏教においては一切は空性 (śūnyata) として把握される。唯識学派として知られる大乘仏教のある学派は、世界を唯心 (cittamātra) として理解したのである。ここにおいては、わたくしおよび全輪廻は、アーラヤ識と呼ばれる根本的な意識における幻覚に他ならない。唯識学派の考えによれば、世界は人間の脳において夢見られているのであり、人間自身はアーラヤ識における一つの夢にすぎない。世界は人格神による創造ではない。人間自身はアーラヤ識における一つの夢にすぎないという唯識的な思考に関連して、「わたしは夢を見る。もしかしたら、全人生は一つの夢ではなからうか？」というショーペンハウアーの文句〔W I, § 5〕を、なぜか、わたくしは思い出す。

(10) 永遠の正義

われわれがこの世に存在することは罪 (Schuld) であるというのが、ショーペンハウアーの基本的な思想である。われわれは存在すべきではなかった。それなのに、われわれは今ここに存在している。この世に棲むこと自体が罪である。われわれが生まれる以前に罪は生

じるのであり、われわれはわれわれの罪の性質を知らないのである。われわれは、われわれ自身に知られていない罪の報いをみずから引き受けねばならない。われわれによってなされたかもしれない特殊の行為から罪が生じるという考えを、ショーペンハウアーは否定する。それゆえに、「本来的にわれわれの唯一の真の罪は原罪である」〔W II, 48章〕——このように彼は言う。人間存在——それは「刑罰であり、そして贖罪である」〔W II, 46章〕。

存在は、ここでは刑罰として理解される。人間が生まれるということが最大の罪であるとすれば、人間はすでに罪を犯した存在としてこの世にまれて来ることになるはずである。この重大な罪ゆえに、たとい人間が有徳な生活を送り、身体的ならびに精神的苦しみにさらされ、それゆえに幸せでないとしても、それは当然である〔W II, 48章参照〕。このようなことは永遠の正義から結果として生じる。ところで、人間存在を原罪という視点からとらえるのはキリスト教である。ショーペンハウアーはアウグスティヌスおよびルターから測り知れないほど大きな影響を受けている。これは否定され得ない事実である。ショーペンハウアーによれば、「キリスト教はその存在による人類の深い罪を負うていることに関する教である」〔W II, 48章〕。そしてショーペンハウアーによれば、「キリスト教の最も内面的な核心と精神はバラモン教および仏教のそれと同一である」、つまり、「一つ残らず、それらはすべて、その存在そのものによ

る人類の重大な罪の深さを教える」(W II, 48章)のである。ショーペンハウアーによれば、キリスト教、バラモン教、および仏教は人間を罪深い存在としてとらえている。これらの世界の三大宗教において支配的なのは「永遠の正義」である。人間は生まれながらにして罪人である！ このような人間観を受け入れないのはユダヤ教である。それゆえに、ショーペンハウアーはユダヤ教を批判して次のように言う——「しかし、ユダヤ教の基本的な教義はそのような叙述を許容しない」(W II, 48章)と。ちなみに、ユダヤ教には「教義」(Dogma)は存在しない。いずれにせよ、ユダヤ教は人間を永遠の罪に陥っている存在として認知しないのである。この理由から、ショーペンハウアーはユダヤ教を徹底して嫌った。ところで、人間が原罪を犯しているとすれば、その帰結は「永遠の呪い」(der ewige Verdammis)である。キリスト教は永遠の罰、墮地獄を教える。永遠の呪いを逃れる道はただ一つしかない。それは恩恵を授けるキリストの贖罪死である。ユダヤ教は「永遠の呪い」およびキリストを拒絶した。しかるに、人間を罪深い存在として理解したショーペンハウアーは、キリスト教のこのような基本的なドグマを実質的に受け入れた。つまり、彼は存在そのものを刑罰として理解したのである。ニーチェはそのような彼の解釈を拒絶し、「刑罰は復讐である」(「人間のな、あまりにも人間的な」II、漂泊者、および彼の影、33)と声明した。復讐あるいは報復からの解放——それがニーチェの哲学の目標であ

る。「なぜなら、人間が復讐から解放されるべきであるということ、それがわたしには最高の希望への橋であり、長い悪天候の後の虹であるからである」(「このようにツァラトゥストラは語った」II・7、舞踊蜘蛛について)——このようにニーチェは宣言した。ニーチェは、ユダヤ教と同じように、根源的、形而上学的な罪を拒絶した。しかるに、ショーペンハウアーはキリスト教と同様に、形而上学的な罪を受け入れたのである。

ショーペンハウアーは永遠の呪いがキリスト教によって定められたことを認めている(P I、哲学史への断片、§ 9)。ルターの導きの星アウグスティヌスによって作られた予定 (Predestination) および恩恵「恩寵 Gnade」説をショーペンハウアーは肯定している。しかし、予定および恩恵説はユダヤ教には見いだされない。恩恵の思想は、アウグスティヌス以前に、すでにパウロによって説かれている。永遠の呪いを成立させるのは、私見によれば「予定」および「恩恵」である。さて、アウグスティヌスによれば、墮落している、従って永遠の呪いに陥っている多数の人類の中から救い出されるのは極く僅かの人間であり、恩恵の選びおよび予定の結果、彼らは正しいと考えられ、そしてこの上なく幸せになる「天国に行って永遠の生命を得る」けれども、その他の人々は墮落している(「地獄に落とされている」)のであり、当然、永遠の地獄の責め苦を与えられる運命である(P II, § 17参照)。ショーペンハウアーは圧倒的多数の人々が地

獄に落とされ、そこで永遠に苦しむことを当然のこととして平然と受け入れる。「このほとんど普遍的な呪いは本来的に原罪の作用であり、それゆえに最初の人間の墮罪の必然的な帰結である」〔PⅡ、§17〕——このようにシヨールペンハウアーは冷たく言い放つ。全人類は永遠に苦しめられ、呪われる運命である。しかし、ほんの僅かの人間が例外的に恩恵の選びによって救われる。しかし、なぜ自分が救われるか、人はその理由を知らない。このような「永遠の呪い」は単にユダヤ教の有神論の一つの帰結である〔PⅡ、17参照〕と、このようにシヨールペンハウアーは言うけれども、ユダヤ教には予定も、恩恵も、そして、永遠の呪いも存在しない。つまり、存在を刑罰とみなす思想は予定および恩恵の説と同様にユダヤ教に存在しないのである。人類の大多数は神によって呪われ、死後に地獄に落とされ、そこで永遠に苦しむ。他方、極めて僅かの人間が苦しみから救い出され、天国において永遠の生命を授けられる——このようなキリスト教のドグマは、宗教的な比喩あるいは神話としてシヨールペンハウアーによって最終的に肯定されているのである。もちろん、彼は神の存在を否定する。ユダヤ教の神に代わるものは、彼においては盲目的な意思である。にもかかわらず、人間の存在を罰せられるべきものとして理解する点において、シヨールペンハウアーの哲学はキリスト教のドグマと完全に合致する。

キリスト教において刑罰としての存在から人間を救うのは神の恵

みである。聖パウロによって説かれた恩恵の体験は、キリスト教という宗教を支える基礎である。シヨールペンハウアーの哲学において中心的なのは意思の否定である。しかしながら、意思の否定あるいは意思の断念は、すでにわたくしによって指摘されたように、キリスト教の教会が恩恵の作用あるいは新生と名づけるものである。意思の否定は個人の努力によって戦い取られるものではなく、外部から受動的に人間に与えられるものである。この点において、ルターおよびシヨールペンハウアーは極めて近い関係にあるのである。アウグスティヌスおよびルターは、われわれ万人は本質的に罪人であると明言している。シヨールペンハウアーもまた、「しかし、われわれは存在すべきではなかつたのだから、われわれがなすべきでなかつたことさえ、われわれは必然的に行なう」〔WⅡ、48章〕と明言している。もちろん、彼は人間を無造作に罪人とみなしている。それゆえに、「もちろん、存在はエラーであるとみなされるべきであり、そのエラーから立ち戻るのが救いである」〔WⅡ、48章〕という結論に、彼は到達した。もしも、われわれの存在が刑罰であるとすれば、「世界はまさに地獄であり、人間は一方において苦しめられている魂であり、他方においてその中における悪魔である」〔PⅡ、§156〕。それゆえに、人生は苦しみである。このように考えて、シヨールペンハウアーは次のように言うのである。「一般的に言えば、世界の多大な苦しみをもたらすものが重大な罪であるということよりも確実なこ

とは、何一つ存在しない」〔P II, § 156〕と。

ショーペンハウアーによって弁護されたのは報復的な正義である。各人は彼の値するものを得る。それが正義である。それゆえに、もしも人がこの世で苦しんでいるとすれば、苦しみによって人は自己に値するものを得ているに違いない。人が苦しんでいるということ、人が刑罰を与えられていることだ。そして人が罰せられている限り、この世において正義が行なわれているのである。キリスト教においては、永遠の呪いは容認される。ショーペンハウアーによれば、それは永遠の正義である。しかしながら、ショーペンハウアーのこの論理が正しいか否か、極めて疑わしい。苦しみが罪を証明するという論理をわたくしは受け入れない。けれども、ショーペンハウアーによれば、人間は自己の罪の結果として存在するのであり、人の一生は「彼の出生の罪の贖いである」〔P II, § 156〕。このような観点に立って、彼はインドの宗教、特に、バラモン教および仏教を倫理的キリスト教および彼自身の哲学と同一であるとみなした。⁽²³⁾

一切の宗教の基本的な相違を、ショーペンハウアーは一神論的、多神論的、汎神論的、あるいは無神論的な点に求めない。彼によれば、宗教が楽観主義的であるか、あるいは厭世主義的であるかという点に、その基本的な相違が横たわっているのである。すなわち、「それらの宗教がこの世の存在をみずから自身によって正当化されているとして叙述し、従って、その存在を称讚し、ほめるか否か、

あるいはそれを単にわれわれの罪の帰結として把握することが出来、従って、本来的に存在すべきでない何かあるものとみなすか否か」〔W II, 17章〕——それが、すべての宗教の基本的な相違である。彼のこのような考えに従えば、楽観主義的な宗教の典型はユダヤ教であり、キリスト教、バラモン教、および仏教は悲観論的あるいは厭世主義的な宗教である。そしてショーペンハウアーによれば、厭世主義的な宗教に関する限り、永遠の正義が支配しているのである。

ショーペンハウアーによれば、原罪に関する教え、ならびにバラモン教と仏教においては輪廻説が厭世主義的である。キリスト教とインドの宗教を、彼は同一であるとみなした。原罪説および輪廻説が報復の原理の上に築かれていることは明白である。それぞれの新しい存在は行為(Karma)の法則によって決定されるというのが輪廻説の核心である。輪廻説によれば、ある人ないし生きものの再生の種類は彼の前世における行為によって決定される。良い行為は来世において幸せな再生に導き、悪い行為は悪い再生の原因になる。このようにカルマンの法則は報復の原理に基づいているのである。刑罰としての存在というアイディアは、バラモン教および仏教の中にも見いだされるであろう。ショーペンハウアーの哲学はバラモン教および仏教といわば血のつながりを有するのではないかという印象を、わたくしは拭い得ないのである。ショーペンハウアー自身、バラモン教と仏教は、その精神および倫理的な傾向によれば、キリ

スト教と親縁関係にある」(W II, 48章)と述べている。彼がカルマンの法則を知っていたか否か疑わしい。しかし、一切の真正の道徳的な特性の生得性を輪廻説と結び付け、彼は次のように言っている——「善なるものであらうと悪なるものであらうと、一切の真正の道徳的な特性の生得性は、人間が道徳的なゼロとしてこの世に生まれることをむしろ要求するユダヤ教よりも、それに従えば『人間に彼の善悪の行為が、彼の影のように、ある存在から他の存在につき従う』と説くバラモン教徒および仏教徒の輪廻説により良く適合するのである」と。

ショーペンハウアーによれば、「バラモン教と仏教は死後における存続のために出生以前の存在を全く首尾一貫して必要とする。そして、その出生の罪過を償うためにこの人生が存在する」(W II, 41章)のである。自己自身、輪廻説を信じなかつたけれども、出生以前の存在を認め、現在までに無数の回数人間が存在し、未来において無数の回数彼らが再生するという輪廻観に対して、ショーペンハウアーは理解を示したのである。彼のパスペクティヴにおいては、人がこの世に生まれるということは人間にとって最大の罪である。生存そのものは一種の刑罰であり、そのような生存は苦しみ他に他ならない。出生というこの原罪を償うために、われわれはここに存在する——このように、ショーペンハウアーは考えた。結局、ショーペンハウアーによって説かれたのは「永遠の正義」である。この世

における人間の苦しみを正当化する理論が永遠の正義である。人は自己の値するものを得る、それゆえに、今ここで人が苦しんでいるのは当然の報いである！ 生きることは苦しみである。死も、われわれの存在に対する刑罰である。刑罰としての存在！ しかし、そのような存在は呪われている。そして、刑罰としての存在は報復の原理に基づいてのみ成立する。

しかしながら、苦しみを刑罰とみなすキリスト教的「ショーペンハウアー的な解釈は因襲的であり、そして平凡である。それは「苦しみを罪を証明する」という思想を抛り所にしてからである。

しかし、苦しんでいる人間が苦しみによって自分に「値する」ものを得たか否か疑わしい。この点に関して、われわれにとって示唆的なのは旧約聖書の「ヨブ記」である。ヨブは何の罪も犯していない。それなのに、彼は苦しめられる。たとい、ヨブが苦しむとしても、神が彼を罰する審判者でないことをヨブは知っている。⁽²⁴⁾「すべての苦しみを罪に対する刑罰とみなす報復の教えからの解放——それが『ヨブ記』の真のテーマである」⁽²⁵⁾——このようにわたくしはかつて言ったことがある。報復的な正義は、今や、死滅すべきである。自虐的な罪の意識からの解放——それが人間の自立への道である。さて、ショーペンハウアーは不死の教えを、従って、死後の報復を説かないユダヤ教を他の宗教から区別し(P I, 哲学史における断片、

§ 13参照)、ユダヤ教を徹底的に批判する。ユダヤ教は不死も認めな

ければ、死後における刑罰をも知らないのである。しかし、ショーペンハウアーにとって、現在の存在を刑罰とみなすことは永遠の正義を実現するために必要であつた。もちろん、死後における刑罰も存在しなければならなかつた。しかし永遠の正義とは何か？ この点に関して、われわれはアウグスティヌスのドグマをもう一度思い出すべきである。アウグスティヌスのドグマによれば、極めて僅かの人々だけが神によって選ばれ、圧倒的多数の人々は神によって永遠に呪われているのである。²⁶しかし、これは単に比喩的な意味においてである。もしも、それをショーペンハウアー哲学の意味において解釈すれば、「もちろん、「仏教徒が涅槃に到達する場合のように」ほんの僅かの人だけが意思の否定に、そしてそれによって、この世界からの解脱に到達するという真理にそれは合致する」のである。しかし、「それに反して「アウグスティヌスの」ドグマが永遠の呪いとして実体化するものは、まさにこのわれわれの世界にすぎない。あの残りの人々はこの世に帰属する」のである。そして、この世は「かなり惨めである。それは煉獄である。それは地獄であり、その中においては悪魔も欠けていない」(PII, §17)のである。一握りの人々だけが救われ、大多数の人々が苦しんでいる事実を認識し、それでいい、と人生の苦しみを正当化するのが、ショーペンハウアーの「永遠の正義」の理論である。刑罰としての存在というアイデアに基づき「永遠の正義」がヒューマニティーの極致でないこと

を、わたくしはここで重ねて強調しなければならない。

結 論

ショーペンハウアー哲学はインドの哲学、特にヴェーダーンタおよび仏教と、いわば、血のつながりを有する。彼の哲学を魅力あるものにするのは、インドの哲学および宗教との関連ゆえであろう。ショーペンハウアーがウパニシャッドおよび仏教から大きな影響を受けている事実は否定され得ないであろう。しかしながら、彼によって初めてバラモン教および仏教の精神がヨーロッパの精神界に導入されたとき、このようにわたくしは思わない。わたくしはただ、彼の哲学が体質的にインド哲学と似ていると主張するだけである。しかし、ショーペンハウアーの哲学はインド哲学と内面的に近い関係にあるだけでなく、キリスト教とも極めて密接な関係を有する。確かに、彼は哲学的にキリスト教を拒絶した。しかし、彼はキリスト教を全面的に否定したのではない。彼はキリスト教の中のユダヤ教的な要素を排除しようとしただけである。ユダヤ教的な要素をキリスト教の中から排除する限りにおいて、彼は無神論者であつた。彼にとって、無神論とはユダヤ教を否定することであつた。宗教的には、彼は反ユダヤ主義者であつた。哲学的には彼はモラルを重視し、キリスト教を専ら倫理的な観点から解釈したのである。⁽²⁸⁾

シヨールペンハウアーの哲学は本質的にキリスト教的である。彼の哲学の主要学説である意思の肯定および否定は、キリスト教、いや、アウグスティヌスおよびルターによって代表されるようなキリスト教の教会のドグマによって説明され得るであろう。キリスト教の信仰告白を独特の方言に翻訳したのがシヨールペンハウアーの哲学ではないか、とさえ、わたくしは密かに思うのである。しかしながら、彼の哲学はキリスト教のドグマを巧みにヴェーダーンタおよび仏教に融合させようと努力した。ウパニシャッド、プラトン、およびカントの教えを同一であるとみなし、彼はそれらを自己の哲学と同一視した。そして、シヨールペンハウアーにおいて特に注目に値するのは、普遍的な真理への情熱である。彼はキリスト教、仏教、およびヴェーダーンタのユニークさを無視し、それらに共通している一面だけを強調したのである。そして、彼はカントの二つの世界説に基づいてヨーロッパとインドの思想を統合しようと企てた。しかし、彼のこの企ては失敗した。

シヨールペンハウアーは究極的な実在としての意思を発見し、この意思説に基づいて「お前がそれである」(at tvam asi)という独特の倫理を展開した。そして、われわれは現象的に異なっているけれども、根底において一つであるという認識に基づいて、彼のタット・トヴァム・アシの倫理学は発展した。同情(Mitleid)の倫理学は現代のヒンドゥー教に対してさえ大きな影響を及ぼしているのである。

シヨールペンハウアーとインド哲学(湯田)

彼の意思説はロマンチックである。生きようとする意思を彼は生きとし生けるものの中に発見した。しかも、生きようとする意思、あるいは盲目的な意思を否定することによって、彼は苦しみであるこの人生からの解放を説いたのである。このように、彼は自己の救済説をインドのヴェーダーンタおよび仏教と結び付けようと試みた。シヨールペンハウアーにおける意思の否定は、バラモン教および仏教と結び付けられて初めてわれわれを魅了する。しかし彼の救済説は、元来、アウグスティヌスおよびルターの予定説および恩恵の上に築かれている。このことを、われわれは忘れるべきではない。心の深層において、彼はキリスト教と深い絆を有するのである。それゆえに、ドイセンはこの未知の師をクリスチャンとみなしたのである。

綿密に検討されれば、シヨールペンハウアーのインド哲学の理解は概ね正しくない。このことを、わたくしはこの論文において明らかにした。「お前がそれである」というウパニシャッドのテクストを彼は正しく理解していない。バガヴァッド・ギーターおよびサーンキヤ・カーリカの彼の解釈は間違いである。プラフマンの本質を彼は知らなかった。彼の仏教観も、それほど洞察に富んでいるようには思われない。しかしながら、シヨールペンハウアーがインド哲学を専門的に正しく理解したか否かということによってのみ、われわれは彼の哲学を判断すべきではない。シヨールペンハウアーの盲目的な意思の肯定および否定の学説が思想界に与えた影響は計り知れない。

い。カント、ヘーゲル、あるいはニーチェなどと同じように、ショーペンハウアーもまた、彼の与えた衝撃によって評価されるべきである。ショーペンハウアーの思想に接して心が蕩けるような思いをする人も少なくないであろう。青春時代に、ショーペンハウアーの哲学に接して、わたくしの胸はときめいたのである。ショペーンハウアーの哲学は、今なお、われわれの心にアピールするのである。

ショーペンハウアーの哲学は、ヴェーダーンタおよび仏教と親縁性を有する。彼の意思説は、ヴェーダーンタの形而上学および仏教の倫理説と結び付けて考えられる。ショーペンハウアーの盲目的な意思は、初期仏教の「渴き」に限りなく接近する。「生への意思の否定」および「もはや意欲しないこと」というショーペンハウアーの救済への道は、そのまま、初期仏教における解脱への道である。ショーペンハウアーはインド哲学、例えば、ヴェーダーンタおよび仏教を神のいないキリスト教と本質的に同一であるとみなし、みずからの哲学をインドの宗教と合致するものとして方向づけた。そして無神論者であり、インドに深く傾斜しながら、しかもショーペンハウアーはキリスト教的ヨーロッパ的な心を失わなかった。

〔注〕

- (1) *Mein Leben*, Leipzig, 1922, 21. ただし、本書をわたくしは読んでいない。
- (2) 湯田豊、一九八六年、第2刷、20—34ページ参照。
- (3) ヴェーダーンタ哲学に関しては、わたくしの著書『インド思想史』参照。

- (4) 一九六一年、366—399ページ。なお、彼の *Kleine Schriften*, 1978, S. 531-564 参照。

- (5) わたくしの著書『ウパニシャッドの哲学』、219—222ページ参照。

- (6) ショーペンハウアーは、サーンキヤ・カーリカーをウィルソンの英訳およびコールブルックの「インド人の哲学について」という論文から学んだ。サーンキヤ・カーリカーについては、わたくしの完訳『バラモンの精神界——インド六派哲学の教典』、一九六二年、147—245ページを参照されたい。

- (7) シャンカラの「タット・トヴァム・アシ」の解釈に関しては、わたくしの『シャンカラ——原典、翻訳および解説——』参照。

- (8) *The Bhagavad Gītā*, Third Printing, 1975, p. 100 における 13・28 に対する注。R・C・ゼーフナーは *The Bhagavad Gītā*, Oxford University Press paperback, 1973, p. 348 において、当該箇所に対してコメントし、「エジャートンの解釈に言及し、「わたしはこの論理を理解するのに失敗する」と言い、更にエジャートンが多分意味するのは「彼は他人を傷つけることが出来ない」だから、彼は彼自身を傷つけることが出来ない」と言っている。

- (9) アルジュナ王子に対するクリシナのアドヴァイスは戦争および殺害の正当化である。自己は殺害され得ない、身体はどうでもよい、だからお前は敵を殺せ！とこのようにクリシナは言うだけでなく、アルジュナに向かって彼は更に次のように命じるのである——人間はいずれ死なねばならぬ。それゆえに、お前は戦え！と。「しかし、それが常に生まれ、あるいは常に死ぬとお前が考える時でさえ、おお、たくましい腕を有するものよ！ その時でさえ、お前はそれのために嘆き悲しむべきではない」〔ギーター、2・26〕、「なぜなら、生まれの人に死は確実であり、死んだ人に出生は確実であるからである。それゆえに、避けることの出来ない事柄について、お前は嘆き悲しむべきではない」〔2・27〕、「永遠の、破滅しない、計り知れない身体的所有者〔アトマン〕のこれらの身体は終わりを有する。それゆえに、おお、バラタの子孫よ！ お前は戦え！」〔2・18〕——これらの詩句は人間の生と死の不可避性を示唆する。敵を戦闘

において殺害するのを恐れ、戦うのを止めようとしているアルジュナに対して、クリシナ神は「お前は戦え！」と命令する。そしてショーベンハウアーによれば、クリシナはアルジュナをあの立場に立たせるのである。あの立場に立たされて、アルジュナは数千人もの人々の破滅を避けようという考えを捨て、その結果、「あの数千人の人々の死も、もはや彼を阻止出来ないのである。彼は戦闘の合図をする」〔W I, § 54〕のである。#あの立場とは何か？ ショーベンハウアーによれば、それは死を弱い人間をぞっとさせる虚偽の見せかけ、無力な亡霊とみなす立場である。従って、彼にとって「生は常に確実であり続けるのであり、意思の現象の本来的な、唯一の形態である現在もまたそうである」〔W I, § 54〕のである。それゆえに、彼は死を恐れるに及ばないのである。

死を虚偽の見せかけ、無力な亡霊とみなす立場というのは、要するに、死を否定する立場である。このような立場に立脚して、彼は「生は常に確実であり続ける」と言うのである。しかし、バガヴァッド・ギーターにおいては、「なぜなら、生まれた人に死は確実であり、死んだ人に出生は確実であるからである・・・」と述べられているのである。ショーベンハウアーは「生は常に確実であり続ける」と言うけれども、ギーターに関する限り、生まれた人は必ず死に、死んだ人は必ず再生するという輪廻転生の理論が述べられているだけである。ギーターにおいては、ショーベンハウアーが強調するように、一方的に「生は常に確実であり続ける」ことが教えられているのではない。アルジュナに対するクリシナの教えは、戦闘および殺害の正当化である。アトマンの不滅性に比べれば、個々の人間の生死など問題ではない。ためらわず、敵を殺せ！ とクリシナはアルジュナに命令するのである。

(10) *Erinnerungen an Indien*, S. 26 f. ただし、わたくしは彼のこの書物を手出来なかつた。ボンベイ講演のテキストからの引用は、ハカー「一九六一年、388 ページ」に拠る。

(11) この詩句の訳は、わたくし自身のもの。

(12) ヴェーダーンタ哲学においては、ブラフマンは無造作に絶対者を意味する。

ショーベンハウアーとインド哲学(湯田)

それは究極的実在、あるいは精神的に一つであるものである。しかし、それは大宇宙の原理であり、個別的自己ではない。ブラフマンが自己〔アトマン〕であるというのがシャンカラ哲学の基本である。ウパニシャッドないしヴェーダーンタ哲学においては、ブラフマンという語によってヴェーダーの言葉が示唆されたことは、すでに忘れ去られている。

(13) インドの六派哲学のテキストに関しては、わたくしの『バラモンの精神界——インド六派哲学の教典』参照。

(14) サーンキヤ・カリーカー、21。『バラモンの精神界』188—190 ページ参照。

(15) ショーベンハウアーによれば、「彼の意思のあらゆる真の行為は、直ちに、そして不可避免的に、彼の身体の運動でもある」〔W I, § 18〕。

(16) ショーベンハウアーは報復の権利に対して敵を愛するという戒めを対立させている。キリスト教は愛の宗教である——これは、もちろん、キリスト教的な解釈である。しかし、彼の思想は報復の原理に基づいている〔P II, § 179 参照〕。

(17) 『バラモンの精神界』、147—151 ページ参照。ショーベンハウアーは「生への意思にとって生は常に確実である」と言うけれども、#生一般からの解放および解脱# がヒンドゥーの目標である。

(18) ミーマンサーに学派における祭祀の解釈学に関しては、わたくしの『バラモンの精神界』、278—323 ページ参照。

(19) ショーベンハウアーは「四つの貴い真理」に言及している〔W II, 48 章〕。彼によれば、四つの根本真理は(1) 苦しみ、(2) 苦しみの起源、(3) 苦しみの廃棄、(4) 苦しみを廃棄するための八種類の道である。

(20) 一切の生きものの中に真実の自己が認識されるべきであるというのがショーベンハウアーの確信である〔W I, § 68 参照〕。われわれの存在の背後に何々別のもの (etwas Anderes) が潜んでいる〔W I, § 70 参照〕ことを、彼は認めた。彼は二つの自己説を唱えたと見えよう。

(21) 『原始仏教』〔NHK ブックス 111、一九七〇年、79 ページ以下〕において、中村元博士は「二つの自己説」を認め、「さらにまたアトマンならざるもの

をアートマンと解することが排斥されているのであるから、アートマンをアートマンと見なすことは、正しいことではなからうか」（83ページ）と言っている。初期仏教において真実の自己は肯定されるべきであるというのが中村博士の見解である。

(22) 大乘仏教、例えば、『法華経』において、普遍的な救済者および解脱をもたらす主としてブッダが登場する。『法華経』においては、ブッダは世界を創造した神ではなく、生きものを救済するわれわれの主、われわれの福祉のために憂慮する父、「永遠のあなた」として描かれている。

(23) ショーベンハウアーによれば、バラモン教および仏教は世界に夢のような存在を認め、「生をわれわれの罪の帰結とみなす」のである（P II, § 179）。このようにして世界は一切の行為の報復の舞台にされるのであり、これはショーベンハウアーによって永遠の正義という語によって理解されるものに合致する。もしも「生をわれわれの罪の帰結とみなす」ことが認められれば、人生の惨めさと罪は公平にバランスを保っているものであり、そこには永遠の正義が支配しているのである。しかし、わたくしはこのような正義が正義であることを疑う。もしもそれが正義であるとすれば、それは報復的な正義である。ハムリン（一九八八年、287—288ページ）は永遠の正義に関して、「われわれの悲惨な状態が生まれたことに対する刑罰であるということは——意思が何であるかということのゆえにみじめさがわれわれの自然の状態であり、われわれは何か他のものを期待すべきではない、と主張していると理解され得るだけである」と述べている。

(24) ヨブにとって、神は「敵」ではなく、「汝」あるいは「あなた」であった。人間に呼び掛け、そして人間によって呼び掛けられる限りにおいて、ニダヤ教の神は人間と関係するのである。『法華経』に現われるブッダもまた、「汝」あるいは「あなた」である。ブッダは、生きとし生けるものを救うために法を説くのである。生きとし生けるものはブッダの子供であり、ブッダは彼らの父である。子供は父に向かって立っている。そして、父はわれわれに語り掛け、わ

れわれは父に語り掛ける。法華経の中心思想を、わたくしは「わたし」と「あなた」という人格的な関係として理解したいと思う。

(25) 湯田豊著『宗教とは何か——新しい人間性を求めて——』（一九九二年、第3刷、109ページ）。

(26) このような見解は優れてアウグスティヌスに帰せられる。このような見解をショーベンハウアーはバラモン教および仏教の中にも見いだす。ショーベンハウアーの哲学およびキリスト教、バラモン教および仏教に関する限り、救われるのは極く僅かの人間であり、圧倒的多数の人々は悲惨な境遇に置かれているのである。救いに至る道あるいは解脱への道は絶望的に狭いのである。

(27) ショーベンハウアーによれば、涅槃は「この世、あるいは輪廻の否定として定義される」のであり、「涅槃が無として定義される時には、このことは「輪廻は涅槃の定義、あるいは構成に役立つかもしれない、ただ一つの要素も含まない」ということを意味するにすぎない」（W II, 48章）のである。ショーベンハウアーは、涅槃を形而上学的な無として理解した。ニーチェは、ショーベンハウアーの涅槃観を引き継いだ。しかしながら、初期仏教における涅槃は渴きないし欲望を減らすことであり、貪欲、憎悪および惑わしという三毒から解放されている心理学的な状態に他ならない。

(28) ショーベンハウアーはキリスト教を無神論的に受け入れた。彼はユダヤ教的な有神論を否定しただけであり、キリスト教を倫理的に受け入れた。そして、彼はモラルを利己主義と同一であるとみなしたのである。更に、彼はそれを救済あるいは解脱と同一視したのである。この点において、ショーベンハウアーの哲学はインド哲学、特にバラモン教および仏教と不可分に結び付けられて考えられたのである。バラモン教および仏教は解脱を説く宗教哲学である。もちろん、キリスト教も救済の宗教である。ショーベンハウアーの哲学もまた、これらの三大宗教と同じように救済への道を教えるのである。ひょっとしたら、ショーベンハウアーはキリスト教、バラモン教、およびヒンドゥー教の中に、みずからの心の故郷を同時に見いだしたのかもしれない。彼の解脱思想は多分

にインド的な色彩を帯びている。彼の哲学と仏教との類似は著しい。けれども、ショーペンハウアーの哲学に関して、わたくしは彼の著書を通じて神を信じないクリスチャンの声を聞くのである——「声はヤコブの声だが、手はエサウの手だ」〔創世記、27—22〕。

〔付記〕

この論文におけるドイツ語、英語、およびサンسكريットからの翻訳はすべてわたくし自身のものである。なお、この論文を書くに際して、わたくしは兵頭高夫教授の『ショーペンハウアー論』に負うところも多大である。ショーペンハウアーとインドについて論じる時に、人は兵頭教授の『ショーペンハウアー論』を基本的な文献として参照すべきである。なお、わたくしはこの論文を読まれる人々は、わたくしのもう一つの論文、『ショーペンハウアー哲学における争点』〔神奈川大学「人文研究」第115集、1—42ページ〕も併せて参照されたい。

〔一九九二年十一月七日〕

参考文献

全集

- Arthur Schopenhauer. Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden. Der Text folgt der historisch-kritischen Ausgabe von Arthur Hübscher; die editorischen Materialien besorgte Angelika Hübscher. Zürich: Diogenes Verlag 1977
- Arthur Schopenhauer. Sämtliche Werke. Hrsg. von Arthur Hübscher. 7. Bände. Wiesbaden: 3. Aufl. 1972

ショーペンハウアーとインド哲学(湯田)

〔わたくしの使用したテキストは Zürcher Ausgabe〕

略語のリスト

- G Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde
- W I Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. I
- W II Die Welt als Wille und Vorstellung Bd. II
- E Die beiden Grundprobleme der Ethik
- [I. Über die Freiheit des menschlichen Willens
- II. Über die Grundlage der Moral]

P I Parerga und Paralipomena Bd. I

P II Parerga und Paralipomena Bd. II

第二次的資料

- Deussen, Paul. *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, erster Band, zweite Abteilung. *Die Philosophie der Upanishat's* 1907; 5. Aufl. Leipzig 1922; *The Philosophy of the Upanishads*, translated by A. S. Geden, Edinburgh 1906
- Edgerton, F., Dominant Ideas in the formation of Indian culture in *Journal of American Oriental Society*, vol. 62, 1942, pp. 181-156
- Hacker, P., Schopenhauer und die Ethik des Hinduismus in *Saeculum*, 12, 1961, S. 366-399; *Kleine Schriften*, 1978, S. 531-564
- Halbfass, W., Indien und die Geschichtsschreibung der Philosophie in *Philosophische Rundschau*, 23, 1976, S. 104-151
- Halbfass, W., *Indien und Europa Perspektiven ihrer geistigen Begegnung*

- nung, Basel / Stuttgart 1981; *India and Europe An Essay in Understanding*, New York 1988
- Halbass, W., Schopenhauer in Gespräch mit der indischen Tradition in *Schopenhauer im Denken der Gegenwart*, Hrsg. von V. Spierling, 1987, S. 55-70
- Hamlyn, D. W., *Eternal Justice in Schopenhauer-Jahrbuch*, 69, 1988, pp. 281-288
- Hübcher, A., Schopenhauer und die Religionen Asiens in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 60, 1979, S. 1-15
- Glasenapp, H. von, *Die Philosophie der Indier*, 2. Aufl., Stuttgart 1958
- Glasenapp, H. von, *Das Indienbild deutscher Denker*, S. 68-101
- Glasenapp, H. von, Schopenhauer und Indien in *Ausgewählte Kleine Schriften*, 1980, S. 487-503
- Mockrauer, F., Schopenhauer und Indien in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 15, 1928, S. 3-26
- Müller, Max, *Three Lectures on the Vedanta Philosophy*, London 1984
- Salaguarda, J., Einleitung in *Schopenhauer*, Hrsg. von Salaguarda, 1985, S. 1-32
- Schayer, S., Indische Philosophie als Problems der Gegenwart in *Schopenhauer-Jahrbuch*, 15 1982, S. 46-69
- Schweitzer, A., *Die Weltanschauung der indischen Denker Mystik und Ethik*, 2. Aufl. München 1965
- Sedlar, J. W., *India in the mind of Germany Schelling, Schopenhauer and their Times*, Washington 1982
- Vecchiotti, I., Schopenhauer im Urteil der modernen Indier in *Schopenhauer*, Hrsg. von J. Salaguarda, 1985
- Vivekananda, Vedanta as a factor in Civilization in *The Complete Works of Swami Vivekananda*, vol. 1, pp. 383-386
- 上村清延 ドイツ文学と東洋 東京 一九五〇
- 遠川義孝 ショーペンハウアー「人と思想」第四刷、東京 一九九〇
- 中村 元 ウベニシャッドの思想「中村 元選集、決定版、第九卷」東京 一九九〇
- 西尾幹二 ショーペンハウアー「世界の名著、45」、第六版、東京 一九九〇
- 兵頭高夫 ショーペンハウアー論 京都 一九八五
- 湯田 豊 ウベニシャッドの哲学 第二刷、京都 一九八六
- 湯田 豊 Tatvam asi 神奈川大学 人文学研究所報 No. 23, 1990, 三七—五三ページ。なお、この論文は、わたくしの著書『宗教、哲学、および精神分析』に収められている。
- 湯田 豊 ショーペンハウアー哲学における争点 神奈川大学 人文研究 第一一五集
- 湯田 豊 シャンカラ——原典、翻訳および解説——東京 一九九三