

第四章 鏡を介して〈見る／見える〉現実

われわれは日々、身繕いをするとき、あるいは化粧をするとき、鏡の前に立つてわが身を見る。そこに映し出されているのが私の目では直接見ることのできない〈見えない現実〉である。鏡の〈あちら側〉に、見えない〈こちら側〉が可視化しているのである。それを〈見る〉という働きは、視線の矢印として描かれるように、意志的な志向性でもある。それが鏡に反射してわが身を見るとき、そこには、私の目の中にある意志的な輝きが、あるいは不快げな面持ちが、映し出されている。その像が〈見えない現実〉を形成している。本章では鏡の比喩を手掛りにして〈見えない現実〉を見てみよう。目は目を見ない、その〈私〉の〈目〉は、どのように映し出されているのであろうか。現実を形成する源となる意欲する意志は、〈私〉の〈目〉の中にどのように映し出されて来るのであろうか。

しかしそれは、鏡を介している限り反転像にすぎない。鏡を介することは、光線が鏡で折れ曲がり、反射することを意味している。これは反省と同様である。意識の分裂における自己意識の反省作用は、光の反射に喩えられる。われわれは意識が分裂するその地点を、鏡の中に見てみよう。鏡で見る像が反転像であることは、意識の分裂にとつて、どのようなことを意味しているのであろうか。

われわれはまた、もう一つ鏡を持っている。日々、親しい人と語り合うとき、また見知らぬ人に声をかけるとき、相手の話のなかに、あるいはその素振りに、私が映し出されるときがある。それは微笑みであったり、倦怠感に満ちた口元の動きであったり、声色であったり、ふと逸らした視線の動きであったり、その中に〈私〉の姿が浮んで来ることがある。理解が他者理解と自己理解の〈対称性〉をもって相手との相互作用の中で形成されるのであれば、鏡の世界の像の反転性は理解の〈非対称性〉に重なり合っているからである。

〈見えない現実〉は、二つの鏡を通してどのように見えて来るのであろうか。現実の連関が交差する〈私〉の〈目〉に遡ってみよう。第一節「鏡の世界」では、この現実を不可視の〈見えない現実〉と可視的世界として、つまり「意志と表象としての世界」として語ったショーペンハウアーが、それを鏡の比喩をモチーフにして語り出していることに注目する。〈見えない現実〉は鏡の〈あちら側〉の世界にどのように可視化し、映し出されるのであろうか。第二節「鏡のこちら側、あちら側」では、鏡の世界をこちら側とあちら側に分けている〈私〉の中に、とりわけ鏡を見る／に見える〈私の目〉の中心を指して進もう。そこに、落着の地点が現実の果てなき渦の中心点のように存在していることが、鏡に映し出されてくるからである。

第一節 鏡の世界

一 反射

目は目を見ることができない。自分の目を見ようとしたら、鏡に頼るほかないのである。ここから鏡は、通常は見えない自己自身を映し出すものに喩えられることがある¹⁾。しかし、鏡に映る目は、自分自身の目であつても、反射という仕方で見られる反転像である。これは目に限らず鏡を介してものを見るときに生じる。たとえば自分の手や足、あるいは自分以外の事物など、鏡に現れる像は、直接的に見た対象と比べれば、左右逆の反転像になっている。

これは理解が〈対称的／非対称的〉であることと類比的でさえある。われわれが体験の最中に自分の体験を覚知し表現を介して理解していること、他者も私の方を向いて同様に行っていること、しかし相手の体験は理解できてもそれを相手がしているのと同じように覚知できないこと、こうした理解の〈対称性／非対称性〉から生じる〈理解のずれ〉は、鏡の世界では次のようになるのである。私が鏡の像を見ていることを覚知していること、鏡の向こう側の私も同様に行っていること、ここに私の対称性が成り立つが、しかし、鏡を挟んで向こう側にいる私は私の反転像にすぎないのであれば、ここに非対称性が生じる。理解の〈対称性／非対称性〉から生じるずれは、鏡の世界では反転というずれとして現れてくる。いずれも折り返し (reflect・反省・反射) から生じるのである。

しかし、鏡に映る像が反転像であるからといって、あるいは反省によって捉えられている自己が他の者の理解とずれが生じているからといって、自己の在り方が変わったわけではない。それは、見え方の

違いによる。すなわち、視線や光を一本の道筋に諭えるなら、対象から光が直接的に目に届いて対象が見えるか、あるいは鏡に当たって方向転換して目に届いて見えるかという、対象が目に〈見える〉光の道筋の違い、言い換えれば、目が対象を直接的に見るか、あるいは鏡を介して見るかという、目が対象を〈見る〉視線の道筋の違いによる。理解で言えば、反省によるか、あるいは表現を介して理解するか、この違いに対応する。対象からの光とそれを見る視線が一つになった〈光／視線〉が鏡に反射して、対象が〈見える〉ことと対象を〈見る〉ことが一つになった〈見える／見る〉世界が作られるのである。〈光／視線〉〈見える／見る〉に映し出される世界、これが鏡の世界とでも言えよう。こうした対象の〈見える／見る〉仕方の違いは、ときには誤って、あたかも二つの存在者があるかのように、在り方の違いにすりかわってしまうこともあるが、さまざまな対表現で言い表されよう。たとえば、対象と像、実在と見え、不可視と可視、そしてカントからショーペンハウアーで現実の基本的な連関を形成した物自体と現象、などである。目の場合には、〈目が見る〉働きそれ自体が覚知されていても目自身は不可視であるのに対して、鏡を介すことによって目は鏡像として可視的になり、鏡を見ている〈目が見える〉のである。

前章「見えない現実」で手掛かりとしたショーペンハウアーの言う「意志と表象としての世界」も、現実を、鏡を介して〈見る／見える〉現実として捉え、不可視と可視の内実を意志と表象に求めたものにはかならない。しかも、彼は鏡の比喻を語り、鏡の像が反転像であることをキーポイントにし、光の反射・方向転換・反転を人間の反省の諭えとしているのである。彼にとって鏡の比喻は、われわれ〈が見る／に見える〉現実が人間の反省を介した〈意志／表象〉の

世界であり、しかも反射を介しているがゆえに意志と表象の「異なる関係の反転」(SW2,345)であることを示している。端的に言えば、この現実を〈意志／表象〉として捉える彼の思想は、鏡を介した〈光／視線〉の反射・方向転換・反転をモチーフにして形成されているのであり、したがって鏡の比喩がまた、現実とその理解のあり方をよりよくわれわれに理解させてくれるのである。まず、彼の鏡の比喩に、とりわけ反射の折り返しとしての方向転換から立ち入ってみよう。

二 方向転換

ショーペンハウアー自身は、『意志と表象としての世界』(以下『主著』と略記)の中で鏡の比喩を主題化し、それによってみずからの思想を語っているわけではない。したがって従来のショーペンハウアー研究においても、鏡の比喩が議論のテーブルに載ることはなかった。しかしながら、『主著』の中では、目立つことなく、しかし決定的な仕方、鏡の比喩が使われている。

「表象としての世界の中で、意志にはみずからの鏡が現れ、意志はその鏡の中で自分自身を認識する」(SW2,323)。「生は意志の鏡であり、その鏡に明瞭に意志を見て取るのは、意志から自由な認識である」(SW2,328)。

ここでは、生が鏡に喩えられている。そして鏡に映って見えるのは意志である。しかも鏡の中に意志を認識するのは意志自身である、とされながらも、その一方で、意志を鏡の中に見るのは意志から

自由な認識である、とも述べられている。そうであればここでは、意志が否定され、それに代わって認識が主体として出現しているのである。われわれはここで、前章で行き着いた地点、意識が分裂する地点に至る。ここでは、意欲の主体は意志主体ではなく、それを認識する認識主体に代わっているのである。

われわれはここからただちに、彼の中心思想に立ち入る。それが、意志の否定としての意志の自己認識である。意志はみずからを否定し、自己自身を認識するのである。この矛盾に満ちた内容が右の引用文で鏡の比喩と共に語られているのである。しかしそれを解く鍵は与えられていない。もしそれがあるなら、その一つは、まさしく鏡の比喩の中にあってもよからう。われわれは『主著』以前の遺稿に、その鍵を見出す。その遺稿では、鏡の比喩と共に「意志」の「方向転換」そして「自己廃棄」ということが語られているからである。「意志」の「方向転換」、それは、意志を光線に喩えた「光の反射」として読むことができるのである。

遺稿では、学位論文（一八一三年）直後の一八一四年から鏡の比喩が散見される。⁽⁴⁾『主著』（二八一九年）の五年前である。ここでは、まず、「鏡」と共に「可視的」という語が使われる。

「身体（物的人間）は、可視的になった意志にはかならない。…人間は、ちょうど鏡の中でのように、生の経過の中で、みずからの意志を認識する」(HNLN:191)。

「可視的」に合わせて「不可視」という語を対にして使うなら、ここでは、意志は自分自身には不可

視であるが、生という鏡を介して可視的になり認識される、と言われている。しかも鏡に映る像は身体である。鏡を介した〈不可視／可視〉は、その内実として〈意志／身体〉となる。鏡の反射を強調して言うなら、それ自身では〈見えない〉意志は、鏡で反転して身体として〈見える〉のであり、われわれは鏡に見える身体を介して意志を〈見る〉のである。ここでは鏡が生に喩えられ不可視を可視化する役割を担っている。そうであれば、鏡の世界は、まさしく見えないものが表出された表現の世界にはかならない。身体もまた感受的意志的な体験の表現である。

そこで注目したいのは、この二年後の一八一六年の遺稿である。彼はそこで鏡の比喻と共に、意志と身体の関係、そして意志がみずから方向転換することを語る。

「〔前半〕鏡は、各人が何を意志し、それをどれほど激しく意志するかをその人に見せる。意志が方向転換するなら、この鏡の中にもはや意志を見ることができない。すなわち、われわれは、意志が今どこへ向かって方向転換したかを問うても無駄であり、意志が無の中へ失われていったことを嘆き叫ぶのである。

〔後半〕意志がみずからを廃棄して方向転換した人は、われわれに対しても自分自身の反省に対しても何も取り繕わない。つまり、意志の廃棄において存続しているものは、いかにしてもその人には与えられえないし、無でなければならぬのである」(HNLNF571)。(〔前半〕と〔後半〕は引用者)

〔前半〕では「われわれ」が主語になり、「後半」では「意志がみずからを廃棄して方向転換した人」が主語になっている。そしていずれにおいても意志は「方向転換」する。「方向転換」は、それが鏡の比喩と共に語られている限り、光の反射の道筋を示唆していることは明らかであろう。ここからわれわれは、一つは用語について、一つはそれに対応する思想について、次のように考えることができる。

用語としては、この遺稿で使われている方向転換と廃棄は、『主著』では意志の否定と共に語られる。すなわち、「意志の否定・廃棄・方向転換」(SW2,485)。さらに『続編』では「自己認識によって意志の廃棄・方向転換・救済が可能になる」(SW3,740)と言われる。そうであれば、シヨーペンハウアーにとって意志の方向転換は、意志の自己認識による意志の否定と救済という、彼の中心思想を形成する用語となる。

そして『主著』の「意志の否定・廃棄・方向転換」の中で言われる「否定」という語は、すでに先に引いた一八一四年の遺稿と同年直後に現れているが、ここでは「身体の否定」として語られる。すなわち、「自然の欲求の充足は身体の肯定である。禁欲は身体の否定である」(NHI, Nr. 286)。同じ遺稿の中に「意志の否定」という言い方があっても、それは「私の身体の肯定」に対する「他の身体、すなわち他の意志の否定」という言い回しで語られる(NHI, Nr. 286)。したがって一八一四年には、「否定」は、欲求充足に対する欲求の禁止としての身体の否定であって、『主著』での「意志の〔自己〕否定・廃棄・方向転換」として語られているわけではない。そうではなく、主眼となっているのは私の身体の肯定であり、したがって、私の意志の肯定であり、この限りでの他の意志の否定である。す

なわち、意志の肯定において生じるエゴイズムが眼目になっている。

これに対して、一八一六年の右の遺稿では、「意志の廃棄」、「意志の方向転換」が鏡の比喩と共に語られるに至るのである。これは直訳すれば、「意志がみずからを廃棄し、みずからを方向転換する」という文面である。ここでは意志の肯定ではなく、意志の自己否定が眼目になっている。かくして『主著』（一八一九年）に至って意志の自己認識よる意志の〔自己〕否定・廃棄・方向転換、そして救済が一つに語られることになる。

このように、当初、否定は禁欲として身体の否定であったが、鏡の比喩の中で「意志がみずからを廃棄して方向転換する」という表現が生じ、かくして『主著』および『続編』において彼の中心思想が、「意志の否定・廃棄・方向転換」(SW2485)そして「自己認識によって意志の廃棄・方向転換・救済が可能になる」(SW3740)と明示化されたのである。しかも「意志の方向転換」が鏡の比喩と共に語られていることは、意志が光に喩えられ、なおかつ光が一本の道筋に喩えられ、意志という光源から光が発せられ、それが鏡に反射して方向転換することをイメージさせる。しかも方向転換することによって、反射像は、光源それ自体ではなく、反転像としての身体になる。意志と身体の反転関係、そして意志の否定、意志の自己認識、救済、これらが鏡の比喩の中で重なり合って形成されているのである。しかもその中心になるのが「方向転換」と「反転」という比喩的表現である。このような用語を踏まえ、彼の思想に立ち入ってみよう。

右の一八一六年の遺稿は、「われわれ」が主語となる〔前半〕と「意志が……人」が主語となる〔後半〕に分けられるが、このような対照は、『主著』でも明瞭に表れている。『主著』の最終節(七一節)

の次の二つの文面は、三年前の遺稿の文面を受けていることは明らかであろう。とりわけ〔後半〕は、『主著』最終節の最後を飾る文章である。⁵¹⁾

〔前半〕われわれが意志をこの鏡の中に認めないとき、われわれは意志がどこへ向けて方向転換したかを問うても無駄であり、そして意志はもはやいつどこにもないので意志は無の中に失われってしまったのだと嘆くのである。

〔後半〕これに対して逆転した立場は……」(SW2,485)。「意志がみずからを方向転換して否定した人々にとって、かくも実在的なわれわれのこの世界さえも、その太陽と銀河のすべてを含めて、——無である」(SW2,487)。(〔前半〕と〔後半〕は引用者)

われわれは先の遺稿で述べられた鏡の比喩を『主著』のこの箇所を重ね合わせてみよう。まず〔前半〕では、「意志が方向転換するなら、この鏡の中にもはや意志を見ることができない」と言われている。というのは、そこに見えるのは反転像としての「身体」だからである。それゆえにまた、われわれが身体を見れば、つまり、鏡を見れば、「鏡は、各人が何を意志し、それをどれほど激しく意志するかをその人に見せる」。実際われわれは、誰であれ、そのこぶしと顔つきに、その人の意欲を認めることがある。一八一四年の遺稿では「性器は意欲の焦点である」(NHINr274)。「主著」では「性器は性欲が客体化されたものである」(SW2,129)。これが「身体の肯定」としての「意志の肯定」である。

ここではもちろん、意志は鏡による方向転換を介して身体として可視化しているのであって、意志が意志自身を認識しているのではない。意志は身体として認識されているのである。しかし、われわれが鏡の反転像を自分自身とみなすように、意志と身体は同じ自分である。この限りで、彼が哲学の真理として挙げた「意志と身体の同一性」(SW2122)が成立する。と同時に、鏡を介した限りでの、「認識主体と意欲主体の同一性」(SW2296)も成立する。つまり、意志という光源から発した光が鏡で方向転換することによって、言い換えれば、目から発した視線が鏡で方向転換することによって、反転像としての鏡像を介して自分が自分へに見える／を見るのである。

しかしながら、ここで同一性と言っても、反転的な同一性にすぎないのであり、同一ではないのである。しかしそれにもかかわらず、われわれは、なぜ、どのようにして、それを同じ自分だと特定できるのだろうか。また、「後半」では、「意志がみずからを廃棄して方向転換した人」について語られているが、「前半」が光の方向転換による意志の肯定であれば、「後半」における意志の自己否定は、どのような方向転換であろうか。その違いが鏡の比喩の、したがって意志の肯定と否定の、キーポイントになる。それを〈光／視線〉の方向転換に特徴的な〈入射角／反射角〉から捉えてみよう。

三 入射角／反射角

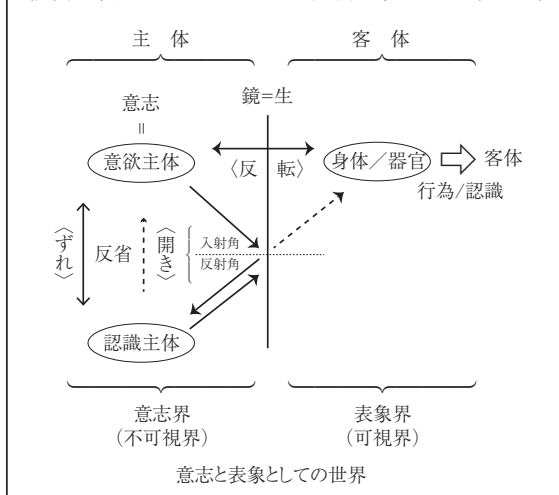
まず、次のように問うてみよう。われわれは現実の中で、鏡を見て、そこに〈見る／見える〉像が反転像であるにもかかわらず、どうして自分の像だと分るのであろうか。この問いに答えるためには、次のような場面を想定するだけで十分であろう。

私も含めて数十人の集団が、集団内での自分の位置関係を直接見ることなく、また自分も含めて他人の身体・服装を直接見ることもなく、前方の大きな鏡に映っている像だけを見ておきましょう。この場合、自分の鏡像をどのように特定できるのであろうか。答は簡単であろう。体を動かしながら鏡像を見て、私が動かそうと意志した通りの動きをしている鏡像を見つければ、つまり自分の意志に一致している動きの鏡像を見つければ、それが自分の鏡像であろう。

ここで言う一致とは、内と外という言葉を使えば、鏡に映った身体に対する外的知覚と、動きを引き起こそうとする自己の意欲に対する内的知覚とが、動きに応じて一致していることの意味である。内側から見たものと外側から見たものが反転的に一致しているのである。主体という言葉を使うなら、この一致を意識する意識主体が、認識主体として、外的に知覚される私の像（反転像としての身体）と、内的に知覚される意欲する私とを同一化するのである。かくしてショーペンハウアーの言う「身体と意欲主体の同一性」と「認識主体と意志主体の同一性」は鏡を介すことによって、したがって鏡を介した限りで、成立する。

われわれはここで、意識と主体・客体を巡った議論には立ち入らず、鏡を介したごく現実的な振舞いに注目するならば、鍵になるのが身体の動きであることは明らかであろう。しかもここで注意したいのは、身体の動きによる自己特定の仕方である。すなわち、自己を特定するときには、動かそうとする意欲は内的知覚によって直接的に把握できるのに対して、鏡像の知覚は外的知覚として、身体器官を経由して間接的であるばかりか、ほかならぬその身体像が数ある鏡像のなかのどれなのか、どれが自分の身体かを探さなければならぬのである。したがってここでは、動かそうとする意志を（自分

(図)鏡を使ったショーペンハウアーの概念図式は以下のようになろう



のものとして肯定的に直接的にまず把撞していることに基づいて、その意志に一致する鏡像を数ある像の中から〈自分のもの〉として肯定的に特定するのである。ここでは、意志的動きを基礎にして認識による自己特定が可能になる。意志の肯定においては、認識は意志に仕え、意志による動きが〈見える〉とおりに、認識は〈見る〉のでなければならぬ。さもなければ、自分の身体を特定できなくなってしまうのである。

鏡の反射に喩えるなら、〈見る目〉(認識主体)と〈見える目〉としての光源(意欲するもの・意志主体)との〈開き〉が入射角と反射角を形成し、しかも見る目と光源が、一方では内的直接的に結ばれ、他方では鏡像を介して外的間接的に結ばれているのである。前者が内的知覚による反省とも呼ばれるのであれば、われわれはこれを、自分を自分に映し出す〈内なる鏡〉と呼ぶこともできよう。そして〈内なる鏡〉によって〈鏡の反射〉を介した〈自己同一化〉が可能になるのである。

このように意志の肯定においては、意志的

動きに基づいて、したがって意志を直接的に捉える〈内なる鏡〉に基づいて、認識は意志に仕え、身体を自分のものとして特定する、すなわち、これは私の身体であるとして私の意志を肯定するのである。

そうであれば、意志の肯定としてのわれわれの生は、意志的身体的な動きにこそ基づいていると言えよう。実際、先の例でも、自分の鏡像を特定するためには、動くほかないのである。ディルタイの用語を使えば、生 (Leben) は生動的 (lebendig) であって初めて生と呼ばれるのである。それでは逆に、静かに落ち着いた動きのない世界はどのような現実になるであろうか。それは鏡の世界に映し出されないであろうか。すなわち、私の鏡像に何の動きも認められないことはありうるのだろうか。

われわれが挙げた例で言えば、身体を動かすことなく鏡の中の一点をどこでもよいのでひたすら見つめている場合がこれに当たろう。また、かりに動かしたとしても、動かそうとする意志が意識されない場合もそうであろう。しかしここでは、身体的動きがないため、また動かそうとする自分の意志が意識されていないため、どれが自分の鏡像なのか、鏡を介して自分を特定できない。言い換えれば、自己と他者を区別できないのである。

ここでは、入射角と反射角によって〈光／視線〉の方向転換はあっても、その道筋の敷かれ方が、意志の肯定の場合と異なる。意志の肯定では、意志による動きが〈見える〉とおりに認識は〈見る〉のでなければならなかった。つまり、意志を光源とした光の道筋が方向転換しながら目に向かって敷かれ、目はその道筋を外れることなく逆方向になぞりながら、鏡の中にある反転像を特定しなければ

ならない。これに対して、動きが意識されず、意志もまた意識されないのであれば、目は意志から自由になって見ることができるといえる。そうであればここでは、目が〈見る〉とおりに世界は〈見える〉ことになる。『瞑想』がこの状態である。

ショーペンハウアーは一八一四年の遺稿の中で「瞑想」について次のように言う。

「人は瞑想のとき自分自身を忘れて……客体について知る限りでのみ自分について知っていない」(NH1.Nr.221)。

この考えは『主著』にもそのまま受け継がれている。

「まさに目の前の自然的対象の安らかな瞑想」においては「純粹な主体」が「客体の明白な鏡」となり、「あたかも、対象を知覚している人なしに対象だけが存在しており、また直観する人をもはや直観から分離できず、全意識が唯一の直観像によって全面的に充溢することによって両者は一つになってしまったかのようなものである」(SW2.210)。

しかしこのように目と世界が一つになった状態は、おそらくは瞑想者の数が少ないだけに、われわれにはいつそう稀な状態であろう。そもそも意志的なこの現実には、主体と客体との連関を基礎にして形成されているからである。そうであれば瞑想者よりもさらに稀有なのは、意志から自由になった認

識が、自己と他者の区別がない状態の中で、見つめる一点をほかならぬ〈私の目〉に向ける場合である。しかし動きのない世界で、数ある鏡像の中から〈私の目〉を特定することはできるのであるか。

目の動きという点からすれば、ほんのわずかな目の動きであっても目は鏡の中の目自身から〈ずれ〉てしまう。通例、鏡に自分の姿を映すときは、このずれがあるのが普通であり、むしろずれを前提にしている。目は、目自身からずれて、髪の毛や服装を見て、それを直したりする。ずれは動きでもある。しかもこうしたずれは、鏡を介した世界では、同一の主体であっても認識主体と意欲主体に分かれていることのずれでもあり、このずれが反省という内なる鏡を作っているのである。そしてずれの度合いが、入射角と反射角の開きの角度となる。目が目自身からずれてこそ、動きがあり、反省があり、入射角／反射角ができる。これが現実の世界である。

これに対して、目が自分の目自身を見入るときは、入射角／反射角が零度になり、入射光と反射光が完全に一つになる。すなわち、意志主体と認識主体は完全に一致し、〈見る目〉が〈見える目〉を見入って一つになる。この完全な一致をショーペンハウアーは、「意志」が「完全な自己」認識に至る（SW2.486）、「と言ふ。しかしいっでは、動きによって自他を区別しながら自己を特定し認識することできないのである。むしろここでは、〈見る〉と〈見える〉が完全に一致して、〈見る／見える〉ものがどれであれ〈自分の目〉としての自己になるのであるか。そうであれば、ここでは、どれが自分の目かを探す必要さえなくなるであろう。鏡の比喩の中で瞑想と比べながらこのような「意志の完全な自己認識」を特徴づけてみよう。

まず瞑想が対象への安らかな瞑想であったのに対して、ここでは、入射角／反射角が零度になって、目は目自身しか見ていない。したがって瞑想のように目が鏡になつて世界を映すことさえない。それどころか、自分の目しか見ていないのであれば、身体も世界も存在し無いのである。意志がみずからを方向転換して否定した人々にとつて、かくも実在的なわれわれのこの世界は、無であつた。また、瞑想では「主体と客体が一つ」であつたのに対して、ここでは入射光と反射光が完全に一つになる以上、「主体と客体と^{いふ}形式が^{もはや}無^い」(SW2:485)。

したがつてここでは、意志もまた無である。意志が存在すると言われるのは、まさしく意志の肯定において、目が意志の通りに動いている鏡像を〈自分の身体〉として特定すること、すなわち意志を肯定することによるからである。それに対してここでは、光／視線の反射・方向転換が完全になされ、光源(意志)と目(認識)が完全に一致することによって、目が光源となつて光を發し、その光によつて目が見ている状態になろう。ここでは、光は目が見ることに完全に仕え、したがつて光(意志)は存在しても目(認識)に仕えるという仕方のみならずからを滅却・否定しているのである。意志の否定は、意志の肯定と逆に、意志が認識に仕えている状態である。

かくして、動きが存在しても、すなわち、認識する目が鏡に面して自在に動いても、入射角／反射角が零度である以上、鏡に〈見る／見える〉のは〈自分の目〉であり続け、動きは認識されず、滅却している。すなわち、「認識だけが残り、意志は滅却する」(SW2:486)。意志の滅却は苦悩の源の滅却であり、これによつて人間は苦悩から救済され、落ち着くのである。

「人間は、自由な断念、諦念、まったく意志が滅却した真の落着の状態に至る」(SW2418)。

このような状態に至った人が、冥想者に対して聖人と呼ばれる。そうであれば、ここに「意志の自己認識」と言われる「自己」があるなら、「自己」は〈目〉以外にはありえない。他から区別されて個体として時空間に局所づけられた自己はもはや存在せず、したがってそのような仕方では自己は特定されえないのである。これをかりに肯定的にこう言ってよければ、目から光が及んで見る／見えるものすべてが自己であろう。認識する目が鏡(生)に面して見る／見えるのは、入射角と反射角が零度として、まさしく〈自己の目〉だけだからである。

四 鏡を介した現実

このように意志の肯定と意志の否定、意志の自己認識としての救済と落着、これらシヨーペンハウアーの中心思想は、鏡を介した〈光／視線〉の反射・方向転換・反転を喩えにして連関づけていくことができる。彼からすれば、日々、誰もが鏡を使っているように、この現実には、「意志と表象としての世界」として、鏡を介した現実にはかならないのである。

ここでわれわれが〈鏡を介した現実〉と言うとき、それは三つの局面から成り立つ世界になろう。すなわち、光／視線が向かう鏡面のこちら側、そして鏡面に映っているあちら側、そしてなによりもこの世界をこちら側とあちら側に分けている、したがって両面を結びつけている〈私〉あるいは〈私たち〉である。そしてあちら側はこちら側の反転像になっているのである。このような、こちら側と

あちら側は、われわれの内面と外面、主体と客体とも言い換えられよう。そして、これに応じてわれわれの認識の仕方にも、内的知覚と外的知覚という二つの道筋が設定されよう。いずれの名称を使うにしても、鏡を見ている〈私〉、そのこちら側とあちら側、これら三つの局面から鏡を介した現実が成り立っている。

この場合にはもちろん、現実の鏡を見ている場合がそうであるように、こちら側とあちら側という対は、いずれもこの現実の世界の中で光／視線の方向転換によって生じている、道筋の違いを表現したものである。言い換えれば、ここで問題になっているのは、たとえば洞窟の比喻のように、洞窟の中で囚われの身になって、あちら側の壁面を見ているとき、こちら側の遙か後方に超越したそれ自体で存在するもの、存在者の中の存在者を設定し、それが光源となつて、さまざまに存在するものを照らし、そしてあちら側の壁面にその影を映している、というものではない。あるいは、超越に対して超越論的という、より慎重な言い回しを用いて、こちら側はあちら側を可能にする超越論的条件である、というものでもない。それはちょうど、われわれが日々、鏡の中に自分の姿を認めるとき、こちら側の自分とあちら側の自分を、超越と現象、超越論的条件と現象、というように捉えてはいないのと同様である。こちら側とあちら側は、あくまで〈見る／見える〉道筋の違いを表現したものであり、どちらもこの現実の世界を形成しているのである。

もちろんショーペンハウアー自身は、みずからの思想を開示するとき、プラトンとカントを称賛し、イデアと物自体という用語も踏襲している。しかしそれは、彼の思想が哲学的言説の中で語られているということであつて、内実までプラトンの（実体的論的）あるいはカント的（超越論的）である

とは限らない。そうした哲学术語の鎧兜を脱ぐと、そこには、この現実にある鏡が見出されるのである。そして鏡の比喩は、謎に満ちた哲学的議論に誘うよりも、現実の鏡へと連れ戻し、この世界を明晰に映し出す。

そうであるからこそ彼は、意志の否定と救済さえも、鏡を介したこの現実の中から語り出す。鏡の比喩からすれば、意志の否定はこの現実の消滅ではなく、救済もこの現実を超越した彼岸において成就されるものでもない。意志の否定は、〈光／視線〉の道筋の違い、言い換えれば、この世界の〈見る／見える〉仕方が変ることであり、したがって落着した救済もこの現実の出来事になる。もちろん、落着に至った聖人の心境は、鏡を介した現実の中にもありながらも、意志の肯定の世界には存在せず、したがって聖人にとって意志の肯定の世界は無である。聖人は鏡を介したこの現実の中に存在して、われわれの世界（意志の肯定の世界）には存在し無いのである。これに対してわれわれは、この現実の中に存在して、聖人がいる世界（意志の否定の世界）には存在し無いのである。聖人とわれわれでは、存在と無が反転するのである。

このように見れば、聖人とわれわれの根本的な違いは、入射角／反射角が零度か否か、ずれがあるか否か、したがって〈内なる鏡〉としての反省があるか否かにあると言えるのではないか。すなわち、先に引いたように、「意志がみずからを廃棄して方向転換した人は、われわれに対しても自分自身の反省に対してもなにも取り繕わない」のに対して、われわれは反省から理解のずれを生み、その取り繕いはさらなる苦悩を呼び寄せる。そうであれば、苦悩の源は意志（光）それ自身ではなく〈内なる鏡〉にあると言ってよいであろう。落着した聖人もまた光（意志）を照らしてこの世界を認識し、

身体的に行為しているからである。

こうした観点から〈内なる鏡〉を改めて見れば、〈内なる鏡〉は自分を自分に映す反省であつても、内的知覚として直接的である限り、外なる鏡（他者）を媒介にした折り返しとしての反射を持たないのである。鏡の特性が反射にこそあるなら、内なる鏡は〈反射なき鏡〉、したがつて〈鏡に非ず鏡〉、〈虚妄なる鏡〉とでも言えよう。意志の肯定の世界である苦悩の世界は、〈虚妄なる鏡〉によつて成立している。これに対して意志の否定の世界では、内なる鏡は存在せず、入射光と反射光が完全に一致した〈完全な反射〉と言つてもよいであらう。これがショーペンハウアーの言う「完全な自己認識」である。

そうであれば、われわれから見ると、聖人が存在しても苦悩の世界の中には見ることができ無いのである。すなわちわれわれの世界に救済は存在し無いのである。しかし、完全な反射こそ鏡本来の在り方であるとするなら、聖人こそ鏡の本来の住人となる。そこから見るなら、〈虚妄なる鏡〉を懐手にしたわれわれは、存在したとしても本来の鏡の世界には存在しないのである。ここでは、苦悩は存在し無いのである。ここでもまた、存在と非存在が反転する。しかし救済は、したがつて落着は、彼岸にあるのではなく、この現実の世界に存在しているのである。

このように、存在と無、意志の肯定と否定、意志と認識の従属関係、これらはみな、鏡を介して〈見る／見える〉世界の中での反転関係にはかならない。それゆえにこそ、われわれがこの現実の中でどこから来てどこへ行くとも知れず押し流され、落ち着き処を見失つていても、落着はこの現実の中に存在しているのである。それでは、落ち着き処はどこに、またどのように、現れて来るのである

うか。鏡の比喩では、それは、目が見入ることによって現れて来た。しかもそこでは、見るものがみな自己であれば、どれが自己であるか探す必要はないのである。しかしそうなるためには、〈私の目〉を見つめないといけないのではないか。かくして振り出しの問いに戻るのである。それはどこに存在するのであるうか。

それでは、この問いを携えて、意識が分裂して来る地点へ近づきながら、〈私の目〉としての主体がどのようなになっているか、問題にしよう。それは意志主体と認識主体が分裂して来る地点であり、鏡の比喩からすれば、ちょうど〈内なる鏡〉が形成されて〈私の目〉から〈私の目〉が〈ずれ〉てくる地点である。

第二節 鏡のこちら側、あちら側

一 より良き意識と経験的意識

それでは、以上のような鏡を手掛かりとするとき、〈私〉はどのように分裂して〈鏡のこちら側〉と〈鏡のあちら側〉が出現して来るのであろうか。そしてそこでは、意志はどのように現れて来るのであろうか。そして、鏡のこちら側とあちら側に分けている〈私〉は両側に分裂して来る地点でどのようにになっているのであろうか。

「意識の分裂」という言い回しは、ショーペンハウアーが学位論文『充足根拠律の四重の根』

(一八一三年) 第一六節冒頭の一文の中で語り、一八一八年の『主著』にも受け継がれていた。いずれも、意識が主体と客体に分裂することを言っていた。それでは、分裂する意識は、意志する意識であるのか、それとも認識する意識であるのか、いずれであろうか。鏡の比喻からすればそれは、見る目が見分を見ようとして自分を対象化するのであれば、そして対象化され分裂した自分が意欲するものであれば、認識する意識であろう。実際、彼は学位論文第二版(一八四七)では学位論文初版に加筆し、「われわれの認識する意識は、…主体と客体に分裂し…」という具合に、「認識する」を付加しているのである。しかしその一方で、これまで見てきたように、意志が現れて主体と客体からなる表象界が形成されるのであれば、認識主体の分裂に意志の現れはどのように関わっているのだろうか。学位論文と主著の間の時期、とりわけ学位論文直後の一八一四年頃の遺稿に目を向けよう。と(6)いうのも、学位論文と主著では、「意識の分裂」という言葉が語られるのみで、その内実、とりわけ意志の現れとの関係については触れられておらず、学位論文直後の遺稿に手掛かりを得てその関係を推定しようと思えるからである。

そこで、分裂して来る起点に向けて次のように問うてみよう。認識する意識が主体と客体に分裂するのであれば、分裂する以前の意識は、どのような状態であろうか。それは意志の現れという、意志が働いている状態であろうか。しかしここで、「分裂する以前」という問い方自体が、意識の分裂にはふさわしくないかもしれない。というのは、「以前」に含意される時間的規定は、空間規定と根拠律と共に、主体と客体からなる表象界に固有な規定であるからである。そうであれば、かりに分裂以前の意識状態を語るなら、どこまでも表象界の側から見る限りでの、否定的な語り方しできないで

あろう。すなわち、意識が分裂する以前の状態とは、もはや以前という時間規定それ自体がなく、そもそも表象界に固有な主体と客体の区別のない状態であろう。それでは、われわれはこの否定的な語り方によってどのようなところへ跳躍するのであるか。彼は一九一四年前後の遺稿でそれを「より良き意識」と呼び、次のように語る。

「この時間的、感性的、悟性的な世界には、なるほど人格性と原因性があり、それどころかそれらは必然的でさえある。——しかし私の内なるより良き意識は、人格性も原因性も、さらにはもはや主体も客体もない世界の中へ私を高める」(NH1.Nr.81)。

「より良き意識」とは、「私の内なる」意識であり、「主体も客体もない世界の中へ私を高める」意識である。この意識はまた、「このより良き(超感性的、時間の外の)意識」(NH1.Nr.81)、「より良き永遠的な意識」(NH1.Nr.86)と言われているように、「超感性的」、「時間の外」、「永遠的」という形容も受ける。これに対して、この世界の意識は、主体と客体に分裂した意識として、「この世界(すなわち、われわれの経験的、感性的、悟性的な、時間と空間の中の意識)」(NH1.Nr.79)、「われわれの経験的な意識」(NH1.Nr.86)、「時間的な意識」(NH1.Nr.86)とされる。

このように、意識は経験的意識とより良き意識に区分され、二項対立的な連関(時間的と時間の外、感性的と超感性的、など)の中で、経験的意識は一方の項(時間的、空間的、感性的、悟性的)に置かれ、より良き意識はもう一方の項(時間の外、超感性的、永遠的)に置かれる。しかも後者のより

良き意識は「私の内なる意識」として、「主体も客体もない世界の中へ私を高める」のである。経験的意識が主体と客体に分裂した意識としてこの表象界の意識であるのに対して、「より良き意識……は、やはり、主体と客体に分裂していない……」(NHI.Nr.274)のである。

このような連関は、伝統的にはプラトンの現象界とイデア界の形而上学的区分に則っていると言えよう。実際ショーペンハウアーは、意識を以上のように形容することによって、プラトンのイデアについて語る。

「われわれが世界の事物を……観想する、や否や、瞬時に、主体性は、したがってあらゆる悲哀の源は消滅し、われわれは自由であり、……客体のプラトンのイデアを見ている。……時間的な意識からのこの解放は、永遠のより良き意識を後に残すのである」(NHI.Nr.86)。

ここで彼は、感性界と超感性界の区分の中で、超感性的なプラトンのイデアの観想について語っている。プラトンのイデアの観想が、悲哀の源を消滅させ、時間的な意識から解放し、より良き意識を残す、と言うのである。われわれはここに、苦悩から救済へ向かう、彼の基本的な方向性を読み取ると共に、より良き意識を観想によって救済に至る意識として理解できよう。すなわち「より良き意識(本来の淨福な状態)」(NHI.Nr.274)である。これに対して悲哀の源は「主体性」であるとされる。ここでの「主体性」は、「純粹に客体的な観想」(NHI.Nr.86)に対置されたものとして、時間的、感性的な制約を受けた状態を示している。

しかしここで注意したいのは、苦悩と救済という連関の中での、より良き意識の位置づけである。一見すると、より良き意識は救済に連関づけられるように思えるが、その微妙な言い方に注意したい。すなわち、彼は、この意識を比較級で語り、「主体も客体もない世界の中へ私を高める」と言うと共に、この意識自身は「主体と客体に分裂していない」と語り、瞑想を具体的状態に挙げているのである。そうであれば、前節の鏡の比喩から明らかになつたように、より良き意識は、瞑想がそうであつたように主体と客体が一つになつた意識状態として、苦悩から解放されて、主体も客体もない救済へ向かつてより高まつていく意識として理解できよう。すなわち、苦悩と救済の間に、しかも救済へ高まる方向に位置づけられよう。それゆえ、救済への高まりという点から、浄福など、救済と同じ状態の形容を受けるのである。

しかし、このような救済への高まりは、主体と客体とが一つの状態であるがゆえに、意識とは言つても、より良き意識は、表象界における感性・悟性・理性による意識ではない。それゆえに彼は、カントが道徳を実践理性の事柄として提示したのに反対して、「理性」を「最高のより良き意識よりも低い位置にある能力」(NHI, Nr. 87) とみなし、道徳を理性ではなくより良き意識の事柄として位置づける。

「行為の道徳的なものを理性から導出するのは、冒険である。道徳的なものの中にはより良き意識が語り出されており、より良き意識は、あらゆる理性を超えた高みにあり、行為の中でみずからを聖性として現し、真の世界救済である」(NHI, Nr. 85)。

ここから明らかのように、当時の彼の構想によれば、意識は経験的意識とより良き意識に区分され、一方の経験的意識は感性、悟性、そして理性として現れ、そこでは主体と客体の世界が成り立ち、これに対してより良き意識は、道徳的なもの、さらには聖性、眞の救済の中で現れるのである。このような構想を背景に据えるなら、学位論文（第一版）は、因果律を主体の超越論的制約としたカントを賞賛する書であると同時に、道徳的行為を実践理性の問題としたカントに反対する批判の書でもある、と言えよう。しかも学位論文（第一版）には「より良き意識」という用語さえ現れていない点を顧慮するなら、それは、自然の生成のみならず人間の行為も根拠律（動機づけ）に従っていることを示すことによって、「より良き意識」のための場所を、つまり「道徳的なもの」、さらには「眞の世界救済」のための場所を別途確保するための書であった、とも言えよう。それはカントが「信仰のために場所を確保する」⁽²⁾ための書とした『純粹理性批判』を一層徹底化する試みであった、とも言えよう。

しかしそうは言っても、それによって開けられる場所は、プラトンのアイデアが占めていた場所ではない。ショーペンハウアーはプラトンのアイデアを引き合いに出し、その観想を語りはするが、より良き意識は経験的意識に対して超越的に存在しているわけではない。彼は意識全体を球に喩えて次のように言う。

「われわれの意識全体を一つの球に喩えるなら、音楽は中心の最も近くにあつて半径が最も短い遊動であり、その動きは、表面に較べて（長い半径の部分よりも）遙かにゆっくりしている。そ

うであれば音楽は、より、良き意識をじかに鼓舞するが、経験的なものから最も遠くにあることは確かである」(NHINr85)。

ここでは、「意識全体」が「一つの球」に喩えられ、音楽は経験的なものから最も遠く、むしろ中心に最も近くにあつて、より良き意識をじかに鼓舞する、と言われている。この喩えからすれば、球の中心から表面の外側へ向かうとき、外的な経験的意識が成り立ち、逆に中心に向かうときは経験的なものに背を向け、遠ざかつていくのである。かくして音楽が中心に最も近くにあつてより良き意識をじかに鼓舞するのであれば、より良き意識は、より中心に向かう意識にならう。しかもそれが、「私の内なるより良き意識」として「主体も客体もない世界の中へ私を高める」のであれば、より良き意識が向かう球の中心は、主体と客体という相対性の枠組み自体が存在しない地点である。しかも球の回転運動からすれば、表面の方が動きがより激しくなるのに対して、中心は動きの無い静寂な地点に喩えられよう。それは鏡の比喩で、目が鏡の中の目を真つ直ぐに見ている地点、ちょうど目が目に重ね合わさった地点、すなわち時間空間的な表象としての世界の中には存在しえない〈点〉である。逆に、その〈点〉に表象としての世界は存在しえないのである。すなわち無である。ここがわれわれが目指してきた落着の地点にほかならない。

そうであれば経験的意識とより良き意識、これら二つの意識は、光／視線の折れ曲りによって鏡の世界がこちら側と向こう側に分かれたように、意識が向かう方向性の違いとして捉えることができよう。彼はそれを次のようにも表現する。

である。

そうであれば、われわれもまた、何らかの超越的存在を目標に設定することなく、本節の冒頭で立てた問い「意識はどのように分裂するのだろうか」を、改めて次のように問い直してみよう。経験的意識はより良き意識に、あるいは逆に、より良き意識は経験的意識に、どのように方向転換するのであろうか。

二 意識の分裂

問いがこのように立て直されるのであれば、それに応じて、改めて冒頭で引いた言葉を見直してみよう。学位論文第一版では、「われわれの意識は、それが感性、悟性、理性として現象する限り、主体と客体に分裂し」と言われていた。意識が分裂するのは、「それが感性、悟性、理性として現象する限り」である。ここで「……限り」という限定に注目するなら、逆に、感性等として現象しない限り意識は分裂しない、と言ってもよからう。意識の分裂はそれが感性等として現象するか否かにかかっている。しかも第一版の「われわれの意識」は第二版では「われわれの認識する意識」と加筆されていた。そうであれば意識の認識には、主体と客体に分裂した限りでの認識と、そうでない認識があることになる。すなわち、前者は経験的意識の認識であり、後者はより良き意識の観想である。この点から入り直してみよう。改めて問われるべきは、この二つの意識の方向転換である。

意識が感性、悟性、理性として現れるとき、その中でも感性が「外的および内的感性（受容性）」としてわれわれの感覚器官によるものであれば、意識のこのような現れは、意識がまさしく感覚器官

を介してわれわれの外のものに向かうことを意味する。あるいは、意識が外に向かうことが、意識が感性として現れることを意味する。しかもショーペンハウアーにおいて、感覚的なものの受容は直観によってなされ、直観はまた感性的である。そして悟性的に捉えられたものは、また、理性的に捉えられる。かくして感性に与えられたものは、主体に対する個々の客体として認識の対象になる。ここに、主体に対する客体が、また客体に対する主体が成立する。要するに、意識が感覚器官を介して外に向かう限り、また感性的なものが感覚器官を介して現れる限り、意識は主体と客体に分裂するのである。これが経験的意識の在り方である。意識が経験的意識として成立するためには感覚を介していなければならない。端的に言えば、経験的意識は身体的である。〈私〉の個体的な身長や体重の違いによつてすら、表象的感受的意志的に形成される〈私の現実〉は異なるのである。

これに対して意識が外から内へ方向転換するとき、意識は感性的なものを目指さないがゆえに、感性、悟性、理性として現れず、したがって主体と客体に分裂しない。ここでは、意識はより良き意識として、感性的時間的な個々の事物ではなくプラトンのアイデアを観想しているのである。彼はそれを「純粹な認識主体」とも呼ぶ。すなわち、「観想する人は、…純粹な認識主体であり、個性性とその原理から自由である」(NHI, Nr. 217)。したがって、経験的意識が身体的であり、観想する人は身体を持つていても、身体を介さずに認識することになる。意識の方向転換は、認識が身体を介するか否かにかかっている。そうであれば、身体を介さない認識とは、目を開けながら目で見ていないということになるのであろうか。身体に注目してみよう。彼は学位論文第一版で次のように言う。

「自分の身体」は認識主体に対して「直接的な客体」であり、他の客体は「身体によって媒介されている」(SW736)。すなわち、「たとえば、私の手が私とは別の客体に触れることによって、その客体が私の手に作用することを私が認識し、したがってそのような客体を空間の中に現前するものとして認識するとき、私の手は私の直接的な客体である」(SW732, Ann2)。

ここには主体と客体、客体と客体の相対的な連関によって形成される表象界の認識のあり方がよく現れている。この現実是个々のものが独立して存在することによって初めて成り立つのではなく、デイルタイが言うように、相互作用(抵抗経験)という相対的な連関を通して個々のものが個々のものとして形成されるのである。私の身体がそれとして私に認識されるのは、右で言われるように、私とは別の客体に触れることによって、逆にその客体によって私が作用されることを私が内的に知覚すると同時にその客体を外的に知覚することによるのである。触れる／触れられるという相互作用の中で私の身体と同時に客体が私に認識されるのである。つまり、意識は主体と客体に分裂するのである。

しかもショーペンハウアーにとつては、表象界における認識の経路は内的知覚と外的知覚の二つの経路があり、同時に働いていなければならない。さもなければ自分の身体を特定することさえできないのであった。そうであれば、二つの経路のうちどちらか一方がなければ、身体は存在していても、身体が〈私の身体〉として認識されない状態になろう。それは鏡の比喩からすれば、目が内的知覚によって目自身を対象化しないこと、すなわち反省という〈内なる鏡〉が消滅する状態であろう。その状態こそ、主体と客体一つになった瞑想の状態、より良き意識の状態にほかならない。そうで

あればここでは、二つの経路は外的知覚のみになり、したがって〈私の身体〉は特定されず、身体があっても〈私の身体〉を介さない身体的外的知覚としての認識が生じることになる。それではこのようにより良き意識の状態のとき、身体的外的知覚が外を向きながら、これまで内的に自己を知覚していた反省意識は消滅して、どこからどこへ意識は方向転換するのであるか。

この問いに答えるために鏡の比喩を思い起してみよう。ここでは、自分の身体を特定するために、身体を動かしていなければならなかった。すなわち、一方で、動かそうとする意欲を内的に知覚し、他方で、それに一致した客体を〈私の身体〉として外的に知覚するのであった。かくして表象界の中で〈私の身体〉による〈私の行為〉が可能になる。そうであればこれは、内的な意欲に合うように外的に知覚・認識される客体を意志的な行為の主体として特定することにほかならないのである。かくして、ある身体を自分の身体として認識することは、主体と客体への認識する意識の分裂であり、同時に、意志の身体への現れにほかならないのである。それゆえショーペンハウアーは、身体を「認識の直接的客体」であると同時に「意欲の直接的客体」であると語るのである(SW7,114)。

このように、意識の分裂は同時に意志の現れであり、しかもこれによって、身体はたんなる客体でなく行為主体として成立するのである。そうであればここでは、経験的意識の二つの経路は、たとえ内的知覚であっても、外へ向かっていることになる。内的知覚は、意欲するものを内的に知覚するが、意欲は身体として、したがって意志的・身体的な行為主体として、外にある他の客体を目指しているからである。内的知覚は内に留まっているのではなく、内で折れ曲って外へ向かうのである。これが〈内なる鏡〉の折れ曲り(反省)にほかならない。

かくしてわれわれは、先の問いにこう答えることができよう。まず、経験的意識は外的知覚はもちろんな内的知覚も外を指している。そうであれば、より良き意識の方向転換が明瞭になる。それは〈私の身体〉を介さないで認識することとして、外的知覚は身体的に外を指ししながらも、内的知覚は意欲から外を指すのではなく、方向転換して、意欲に背を向けて内側へ、そして中心を指すのである。それゆえ、より良い意識は身体に背を向けるのではない。そうではなく、意欲する意志に背を向けるのである。すなわち、意志の否定である。身体が、したがって表象界が、否定され消滅するわけではない。

意志の否定は、意識の方向転換にほかならない。そうであれば、なぜ意志は否定されなければならぬのであろうか。この点にこそ、ニーチェそしてデイルタイとの分岐点がある。ショーペンハウアーは次のように言う。

「浄福な認識の直接的客体としての身体と浄福でない意志の現れとしての身体が一つであるという同一性は、驚くべきことである」(NHI, Nr. 220)。

ここでも身体は認識と意欲の両面から捉えられ、それが「浄福な認識」と「浄福でない意志」という具合に形容されている。これはまた、「無限な認識主体」と「困窮した苦悩する意欲主体」という対置としても語られる(NHI, Nr. 220)。前者はまた「純粋な認識主体」とも言われ、後者には「願ひ、努力、望み」などが挙げられ(NHI, Nr. 220)、さらに次のように肉付けされる。「本来の意志、……つ

まり認識から分離された意志は、生きんとする暗く鈍い衝動であり、この衝動は純粹な性欲においてもっとも強く語りだされている」(NHI.Nr.362)。

ここに現れている連関「浄福な認識・浄福でない意志」、「無限な認識主体・困窮した苦悩する意欲主体」、「純粹な認識主体・願い・努力・望み」、さらには「認識・本来の意志、鈍い衝動、性欲」、このような連関が、より良き意志と経験的意識の連関の具体相である。とりわけ「無限な認識主体」と「困窮した苦悩する意欲主体」との対置は、「禁欲」と「性欲」という対置としても現れる。シヨーペンハウアーにとつての「本来の意志」は、カントのように善意志として自律した実践理性ではなく、「性欲」として最も強く現れる「生きんとする暗く鈍い衝動」である。それは自身の立法に従って「汝なすべし」と知性化されていない「本来の意志」である。しかもこれが可視化という用語と共に初めて語られたのは、遺稿を見る限り、イエスの身体との対置においてである。

「イエス・キリストがすべての悪、すべての罪深い素質からまったく自由な人間であった……とわれわれがみなすのであれば、(罪深い素質は身体をもって本来の必然的に措定されているので、じつに身体は、身体化され可視化された罪深い素質にはかならないので) —— イエスの身体はもちろん、かりの身体とのみ名づけられる」(NHI.Nr.188)。

ここで身体は「罪深い素質」の「可視化」とされている。そうした「素質」は、カントであれば、善意志に基づく行為とは反対に、感覚を介して悪に傾く感性的に制約された意志(衝動⁵⁾)になる。これ

に対して、ショーペンハウアーは身体を、実践理性によって道徳的に行為する身体としてではなく、「罪深い」欲求の可視化としてまず経験し、そしてここから救済を求め、そのより良き意識の具体相をイエスの「かりの身体」に見出すのである。この観点からすれば、衝動として生きんと意欲することとは、その欲求充足のために諸対象を追い求める身体的行為となり、主体による客体の認識はそのための道具にすぎず、したがって、イエスのより良き意識の「無限な認識主体」の逆方向に対置されるのは、「苦悩する意欲主体」にはかならない。

かくして、「苦悩する意欲主体」によって形成される現実とは、苦悩の世界となる。ショーペンハウアーは、このゆえにこそ、罪深き意欲するものに背を向け、浄福な認識を希求する。それが意志の否定であった。それゆえにまた、われわれの問いからすれば、ニーチェやデルタイには見出せない可能性がショーペンハウアーに見えてくるのである。それが、意志の否定による方向転換が目指す、球というこの現実の中心点、落ち着き処である。そこでは、もはや、意志は現れないのであろうか。

三 意志の現れ

より良き意識において意志の現れはどのようなようになっているのであろうか。もし、そこでもなお意志が現れるのであれば、それは「欲望」、「性欲」そして「生きんとする暗く鈍い衝動」に対して、どのようなものとして理解されているのであろうか。これを明らかにするために、学位論文第一版の中で提示されているもう一つの連関、すなわち、経験的性格と叡知的性格の対置を取り上げよう。というのは、ほかならぬ意志に叡知的性格が帰せられているからである。

それによれば、一方の経験的性格は、字義通りに、経験的に知られるわれわれ各人の性格を意味するが、ショーペンハウアーにとってこれは、「時間の外にあって決して認識されない、いわば恒久的な意志主体の状態の現れ」(SW7,119)である。同じく言われる「恒久的な意志主体の状態」がもう一方の叡智的性格であり、これが時間の中で現れたものが経験的性格である。両者の関係は一年後の遺稿にも次のように言われている。

「私は時間の外にある意志作用を叡智的性格と名づけた。そしてかかる意志作用の展開が、時間の中での生、経験的性格における生である」(NHLN+241)。

ここでは「意志主体の状態」が「意志作用」とされる。意志主体は意志作用としてある。これらを経験的性格の側から見れば次のようになる。まず、知覚されるのは内的な意欲と外的な身体である。そして、それらが行為として時間の中で展開されることによつて初めて、行為主体の性格は経験的に知られる。この場合、身体的行為は知覚され、その行為主体の性格は経験的に知られるが、時間を貫いて展開している行為主体の働きそのものは知覚されず不可視である。目は目を見ないのであり、見るという働きは不可視である。彼はこの働きを意志作用とするのである。叡智的性格としての意志作用は非感性的で不可視であるが、時間の中で展開して初めてその存在が類比される、と云えよう。「時間の外」という表現もこの意味で理解できよう。彼にとつて「叡智的」とは経験的性格を超越した「外」ではなく、可視的か不可視的かという現れ方、認識の仕方の違いを意味しているので

ある。それは砂鉄の動きに磁力の存在を理解するのと同様である。

これに対して、暗い衝動や快や痛みなどは、内的に知覚される意欲として、時間の外の不可視の意志作用が時間的・可視的に現れたものになる。かくしてここには三つの局面が取り出される。時間の外の意志主体の作用（叡知的性格）、そしてこの作用が時間の中で展開することによって経験的に知られる現象（各人の経験的性格・山本は短気だ、など）と内的外的に知覚可能な現象（意欲、身体的行為・山本はよく怒鳴る、など）、以上の三つである。

このように見ると、叡知的性格、より良き意識、意志主体の作用、純粹な認識主体、これらはみな時間の外にあるという点で一つに溶け合ってしまうのであろうか。それとも各々に固有な働きと相互の連関があるのであろうか。われわれはふたたび、鏡の比喩を手がかりにしてみよう。鏡と鏡を見るものについて、『主著』の中では次のように言われている。

「意志全体の比喩なき自己認識が、表象全体であり、直観可能な全世界である。それは意志の客体性、顕示、鏡である」(SW2.96)。では誰が鏡を見ているのであろうか。

「生は意志を映す鏡であり、その鏡に明瞭に意志を見て取るのは、意志から自由な認識である」(SW2.328)。

すなわち、意志主体が表象界に現れるとき、表象は意志を映し出す鏡となり、その鏡を見ているのは意志から自由な認識である、と言うのである。

しかし、通例、私が鏡（表象界）に自分の姿を映し出す（可視化する）とき、鏡を見ているものと、鏡に映っている像は、「同じ私」として理解されている。これに対して、意志と表象の場合はそのようになっていない。鏡（表象界）にみずからを映し出す（可視化する）のは意志であり、しかし鏡を見ているのは「意志から自由な認識」である。同じであるはずのものが、鏡を介することによって転化する。われわれはこれを鏡のパラドックスと名づけよう。これはもとより、実際に私が鏡を見る場合にも生じる。それが同じ私であっても、左右は反転しているのである。それでは、「意志」から「意志から自由な認識」への転化は、この左右反転と同種のものであろうか。鏡の像は光の反射によって反転するが、意志は現れることによってなぜ認識に転化するのであろうか。われわれはこの問いを携えて遺稿に遡ってみよう。

一八一四年の遺稿には、右に見た主著と同趣旨のことが述べられている。

「人間と動物の身体は、現象の中での彼の意志に、つまり空間の中で客体となった彼の意志にはかならない。彼の生は、時間の中でのこの意志の展開であり、彼の自己認識であり、彼自身の歴史的現れであり、彼の叡智的性格である時間の外の主題に基づく変奏であり、彼が彼自身（すなわち彼の意志）を見て驚愕することになる鏡である」（H.N.I.Nr.242）。

ここでも主著と同様に、意志は鏡（生）に映し出される。ただしここでは、身体を軸にして語られている。身体に着眼するなら、身体が「空間の中で客体となった意志」である以上、ここでの生は身体

的生であり、鏡に喩えられるのも身体的生である。これに対して、先に見たところでは、意志が「時間の中」で展開したのが経験的性格の生であり、しかも直接的に内的に知覚されるのは意欲であった。このように生が空間的時間的に身体的生である以上、意志は、空間的的には身体として現れ、時間的的には意欲として現れる。そして前者は外的知覚によって、後者は内的知覚によって把握される。このような現れ方の違い、それに対応した把握の仕方の違いから、鏡のパラドックスを解くことができるのではないか。(以下、本書二九三頁図を参照)

意志が身体として現れ、身体が意志を映す鏡に喩えられるのであれば、意志は光源に喩えられよう。すなわち、意志を光源にした光は、身体を鏡にして反射し、鏡を見ている人の眼に届く。このとき、鏡(身体)には光源(意志)が映っており、ここに彼が言う「意志と身体との同一性」が成り立っている。

この場合に注意したいのは、鏡を反射点として入射光と反射光があるという点である。すなわち、まず、意志を光源にした光が身体(行為)という鏡に入射していることが分かるのは、意志が意欲するものとして内的に知覚されることによって初めて可能になる。この内的知覚がなければ、意志(光)について何も語るができない。しかもこの場合に、光が鏡へ入射しているという、この入射光を知覚するためには、光が反射し、その反射光をも知覚しなければならぬ。つまり、入射側から見ているのが意欲の内的知覚とすれば、それが実際に入射したこと、したがって反射したことを確かめるためには、反射側から見なければならぬ。これを見て初めて、入射が確認されると同時に、それが同じ光であることが確認されるのである。このような反射光を知覚することが、鏡を見ること、つま

り身体を知覚することにはほかならない。前節で見たように、ある身体を自分の身体として捉えるためには、意欲するものを内的に知覚する同時にそれが現象した身体を外的知覚によって特定する必要があったのである。

鏡のパラドックスを解く鍵となるのは、鏡を反射点とした入射光と反射光の現れの仕方にある。すなわち、意志の現れにおいて入射光も反射光も同じ光であるが、前者は内的に意欲として現れ、後者は外的に身体として現れる。同じ光であっても、入射角／反射角の開きのゆえに、したがって反省の〈ずれ〉のゆえに、現れ方は鏡を境にして異なる。かくして、入射光の光源が意志であっても、鏡に映った像を認識するのは、鏡の反射光を捉える外的知覚であり、身体を介して主体と客体とに分裂した認識主体でなければならぬ。意志の現れにおいて、意志主体は身体を介することによって認識主体に転化し、この転化によってこそ、意志の自己認識が成り立つのである。それは鏡に映った反転像が私であるという私の自己認識と同様である。意志の自己認識とは、意志が意志を認識することとして、意志主体が身体（鏡）を介して認識主体に転化することにはほかならない。反転・転化を惹起するのは反射・反省の〈ずれ〉である。

以上のようにパラドックスを解くことができるのであれば、これは同時に、より良き意識が方向転換して中心に向かうときの意志の現れ方についても回答を与えてくれる。まず、先に見たように、意識が中へ中へと中心を目指して進むことは、けっして身体（鏡・生）に背を向け、外側の世界にも背を向けることではなく、二つの知覚経路のうちの内的知覚が、意欲するものから中心へ向けて方向転換することであった。この場合、方向転換においてより良き意識が意欲するもの（経験的性格）に背

注

第一節

この連関を形成している原理は、より良き意識を導いて聖人の境域へ達する原理、すなわち意志の否定そして意志の完全な自己認識としての意志の現れである。このように鏡の比喩から見るなら、落着はこの現実を超えた彼岸のようなどころにあるのではなく、この現実の（直中）で、すなわち、鏡に映る（私の目）を見る（私の目）の中で、あるいは回転する球の（中心）で、可視化しているのである。しかしそれは、磁力が砂鉄の動きに可視化するのと同じ仕方であろうか。そしてわれわれはその世界を、相対と自体に対して、表象と意志に対して、何と呼ぶべきであろうか。次章では、その当処である現実の中心点、落着の地点を直指そう。

(1) 鏡が汚れていれば鏡の用をなさないように、鏡が自己を映すものに喩えられるときには、鏡が「玲瓏明白」「清浄明白」でなければならぬ（『新版 禅学大辞典』大修館書店、昭和六〇年、一四八頁、「鏡」の項を参照）。これに対して本章でショーペンハウアーの鏡の比喩を扱うとき、重点は鏡に映る像が（光／視線）の反射によって反転像になる点にある。

(2) ここでは認識（表象）と意志の関係について、意志の肯定においては認識が意志に仕えており、これは意志の否定において意志が認識に仕える救済からすれば、意志と認識（表象）の関係の反転だとされるのである。その意味は本文以下で明らかにする。

(3) 従来のショーペンハウアー研究で鏡の比喩を主題化した論考については浅学にして知るところがなく、高橋陽一郎氏より、以下の国際学会において鏡の比喩を主題にした発表がなされたことを教示いただいた。

Joerg Bernardy (Hildesheim), Schopenhauers Spiegelmetapher zwischen Duplizitätsstrukturen und Selbsterkenntnis, Internationaler Kongress anlässlich des 150. Todestages Arthur Schopenhauers: Schopenhauer - Was die Welt bewegt, Frankfurt a.M. vom 21 bis 24. September, 2010.

また、同氏の尽力により、この発表者の関連草稿に目を通すことができた。感謝する次第である。その関連草稿によれば、ショーペンハウアーにおいては鏡の比喩が二重に語られおり、一つは可視的世界が意志の鏡となること、もう一つは純粋な主体が世界の鏡となること、である。本節はこれを踏まえて、詳細な区分と位置づけを次のように試みている(以下では「主著」を例示にしており、テキスト検索は次を使用している。Schopenhauer im Kontext, Werke auf CD - Rom, Volltextretrievalsystem ViewLit 3.1 Professional, Karsten Worrn: InfoSoftWare, Berlin 2001)。

まず、何が鏡に喩えられるか、大別すれば三つに分けられる。①「意志から自由になった認識」、「純粋な主体」、「純粹に認識する存在者」など (S.181,210,219,339,462) ②「詩人」、「画家」、「天才」、「詩作」など (S.290,293,294,377) ③「表象全体」、「直観的な全世界」、「可視的な全世界」、「表象としての世界」、「現象界」、「世界」、「生」、「行為」、「絶望」、「嫌悪」など (S.196,315,323,324,328,354,357,384,390,415,431,451,485) である。この区分において、②を①の具体化として捉え、つまり、①の認識・主体を働かせる人を②に挙げられる人物として捉え、したがって①と②をひと纏まりにすれば、区分けは二区分になり、Bernardy氏の指摘する鏡の二重化(①と③)も、広くはこの区分に入ることになる。そして次に、何が鏡に映されるかという点では、前者①②では、「世界」、「客体」、「理念」、「人間性」など表象界のもの(正確に言えば意志の直接のおよび間接的な現象)が挙げられ、後者③では一様に「意志」が挙げられている。

ここで①②③相互の位置づけで注意したいのは、①②は、『主著』の頁数から分かるように、『主著』第三部(5197-316)に集中し、③は第四部(S317ff.)に集中している点である。ショーペンハウアー自身、次のように位置づけている。「われわれは第三部で、どのようにして、認識が個々の人間においてこうした意志への奉仕から身を退き、自分の軛を投げ捨て、意欲の全目的から自由になって純粹にそれ自身で、世界の全く明白な鏡として、存立することができるのかを見るであろう。芸術はそうした鏡から生じるのである。そして最後に第四部では、どのようにして、この種の認識が意志に働き返すことによって意志の自己廃棄が生じることができるのか、すなわち、…諸念が生じることが見るであろう」(518)。つまり、意志から自由な認識・主体、そしてそうした詩人や画家は、第三部で集中的に挙げられる「世界の全く明白な鏡」として、すなわち①②として、対象を純粹に映し出しているのに対して、第四部では、このような純粹で意志から自由な認識が、対象ではなく意志それ自身に向けられるとき、諸念、意志の否定、そして救済が生じ、これが③としての鏡の比喩において語りだされているのである。

以上のような鏡の比喩の二ないし三区分と位置づけの内容理解を踏まえて、本節は③における鏡の比喩に向かい、生が意志の鏡に喩えられ、意志がみずからを廃棄しながらみずからを認識するという事態を、鏡の比喩を手掛かりにして明らかにすることを意図している。そのさいに、①②③の区分の中の「瞑想」の位置づけに注意したい。すなわち、「瞑想」は「まさに目の前の自然的対象の安らかな瞑想」としてあり、その認識は対象を映し出す①の鏡に数えられている(S210)。言い換えれば、「瞑想」は、「意志へ働き返すこと」によって意志の自己廃棄が生じる」場合の③とは区別されているのである。この区別については本文中で詳述する。

(4) 本文中で明らかのように、より良き意識は、『主著』では「意志の否定」に至った聖人の境界に通じる。この場合に「意志の否定」の内実が「意志の廃棄と方向転換」として考えられ、しかも鏡の比喩が手掛かりにさ

れていることは、本章から容易に推測できよう。ちなみに、より良き意識において救済が可能になる仕方として「意志」の「方向転換」が鏡の喩えと共に語られるのが一八一四年(HNI, Nr.321)、また救済と同義的に「意志の廃棄」が語られるのも一八一四年(HNI, Nr.321)である。そして両方が鏡の比喻の中で、しかも無と共に語られるのが一八一六年(HNI, Nr.571)である。このような「意志の廃棄と方向転換」は、その一方で、鏡の比喻を使わず、まさしく否定概念から明らかにされる必要がある。これが主著(とくにその最終節)の試みであったとも言えよう。この点については、本書第六章で明らかにする。

- (5) ここでは「实在」する世界を「無」と述べたり、また、意志は表象界(主体と客体による認識界)を現象させると言いながら他方では意志が否定されても認識は残るとみなしたり、『主著』最終章は矛盾に満ちた表現があり、研究者を悩ませてきた(齋藤ほか編、二〇〇七年)。これに対する本書の見解については、本書第四章二節、第六章を参照。

第二節

- (6) この時期の資料にはフィヒテ講義ノートがあるがフィヒテからの影響関係については紙幅の関係で論じることができない。そして遺稿に基づくこの時期の研究として次を参照している。Kamata, 1988. insb. S.111ff. Malter, 1988. insb. S.4-26. なかでも本節の出発点とした経験的意識とより良き意識の関係について、前者は「緊張」(S.114ff.)として、後者は「意識の分裂」ではなく「自己自身への二重の態度可能性」(S5)として捉える。また、後者に関連して問題を本質認識の問題として引き受けて主著にまで展開した以下の論文を参照。Ruffing, 2001, S.51ff. この論文は、「表象として主体と客体に「分裂」させるものは一つである」として、そのような「一つである」「ところ」が、根拠の認識ではなく、本質の認識が可能になる「ところ」だと規定する(S.55)。

これらに対して本節は、鏡の比喩に基づいて、二つの意識の関係を意識の向かう方向性の逆転関係として捉え、「意識の分裂」を認識の問題だけでなく意志の可視化との関係から捉えている。

(7) Kant, *KdV*, Vorrede, XXX

(8) *ibid.*, B830.

(9) この三つの局面は伝統的には「実体―属性―様態」という位階に通じる。しかしショーペンハウアーは意志を「実体」ではなく「作用」として語る。本書第三章四節を参照。

