

ショーペンハウアーの意志とアーラヤ識

近藤伸介

一 本稿の目的

本稿では、ショーペンハウアー Arthur Schopenhauer (1788～1860) が『意志と表象としての世界 *Die Welt als Wille und Vorstellung*』(以下、『世界』と略)において提示した「意志 *Wille*」と大乘仏教の唯心論哲学である唯識 *viñāpi-matrata* における「アーラヤ識 *ālayavijñāna*」を比較する。

ショーペンハウアーの意志については、以前からヴェーダーンタ哲学におけるブラフマンの影響あるいはマヤー^①の影響のもとに成立したという説がある。しかし、筆者が見る限り、仏教を含むインド思想においてショーペンハウアーの意志に最も近い概念はアーラヤ識以外にないと思われる。というのは、両者には少なくとも次の五つの共通点が存在するからである。

- ① 各人の心の奥底に見出される。
- ② あらゆる表象、および表象としての現象世界を生じさせる。

- ③ 個体の生死を超えて存続する存在基盤である。

- ④ 一切の苦悩の原因である。

- ⑤ その否定によって解脱が実現する。

以上の共通点について、例えばアートマンには④⑤が該当せず、マヤーには①③が該当しない。それ故、アーラヤ識こそ意志に最も近い概念と思われるが、にもかかわらず、過去の膨大なショーペンハウアー研究で両者の類似性に言及したものはほとんど存在しなかった。おそらくその理由は次の点にある。ショーペンハウアーは『世界』においても、また他の著書においても、仏教についてたびたび言及しているものの、そこに「アーラヤ識」や「種子^②」といった唯識の用語は一切見られず、唯識についてほとんど知識がなかったと推測される。当時のヨーロッパにおいて、唯識の知名度が現在よりもはるかに低かったことを考えれば、それも致し方ないことであるが、おそらくそのことが従来のショーペンハウアー研究において、意志とアーラヤ識の比較研究がなされて

こなかった主な理由であろう。よって、筆者は本稿において両者の比較研究を試みたい。唯識のテキストとしてはアサンガ Asaṅga (無著・無着) の『撰大乘論 Mahāvāna sangraha』を用い、そこで語られるアーラヤ識を『世界』における意志と比較する。

二 世界は表象である

一九一九年に刊行された『世界』の正編は、「世界は私の表象である Die Welt ist meine Vorstellung」(WWV I 31 頁 S1 『全集 2』(四五頁)という言葉で始まる。そして、これについて、ショーペンハウアーは次のように説明する。

【1】認識に対してそこにあるものの一切、従って全世界は、主観との関係における客観に過ぎず、見ている者にとつての見られたものであり、一言で言えば、表象である。……ともかく世界に属しているもの、また属することができものの一切は、このように主観によつて制約されることを不可避免的に負わされており、主観に対してのみそこにある。世界は表象である。(WWV I 31-2 頁 S1 『全集 2』(四六頁))

また、この後に「世界は私の意志である Die Welt ist mein Wille」(WWV I 33 頁 S1 『全集 2』(四七—八頁))とも述べられる。我々の意志が生み出す表象が全世界であり、その表象を生み出す意志もまた世界であり、意志から独立した表象も世界も存在しない。『世界』においてショーペンハウアーが提示した世界観とはこのようなものである。

仏教にも「三界唯一心」という言葉がある。これは『華嚴経』

に由来する言葉で、三界(欲界・色界・無色界)という現象世界のすべては心の現れに過ぎないことを意味する。この唯心論的世界観を哲学として理論化・体系化したのが唯識である。唯識の原語であるサンスクリット語は vijñapti-mātrata であるが、vijñapti とは「認識されたもの」を意味し、mātrata は「のみ」を意味するので、唯識とは「表象のみ」という意味である。唯識では、我々の心を表層心理である六識(眼・耳・鼻・舌・身・意識)と深層心理であるマナ識とアーラヤ識の八つに分類する。そして、我々の心の根底に位置するアーラヤ識に蓄積された潜勢力である「種子」から他の七識が生じ、それらの働きによつて我々が認識するあらゆる表象が形成されると言う。その表象には、我々の身体や我々を取り巻く環境世界も含まれる。よって、アサンガは次のように述べる。

【2】略説すれば、アーラヤ識の本性そのものは、一切の種子を有する異熟識 (man par smin pai man par shes pa sa bon thams cad pa / vipākavijñānasarvajñaka) であり、それによつて三界の一切の身体と一切の境遇 (gro ba / gzu) が包摂される。(D4048.r.7a6-7, P5549.1.7b8)

ここには、アーラヤ識が一切の種子を有し、その内には全現象世界である三界のすべての身体と境遇が含まれると述べられている。こうした存在基盤が我々の心の根底にあり、そこから我々が認識するすべてが表象として顕現すると唯識は説く。このアーラヤ識と表象としての世界の関係は、ショーペンハウアーの説く意志と表象としての世界の関係と構造的に一致している。

三 意志とは物自体である

ショーペンハウアーは、『世界』においてカント哲学の重要概念である「物自体 Ding an sich」に頻繁に言及し、意志が物自体であると繰り返し説いている。例えば、次のように述べられる。

【3】意志は物自体である。世界の内なる実質であり、世界の本質的なものである。しかるに生、可視的世界、現象は、意志の鏡に過ぎず、そこでこれらは、物体に影が離れることなくつきまとうように、意志につきまとうのであり、そういうわけで、意志の存するところ、生、世界もまた現存するであろう。(WWV I 380 Ⅳ § 54 『全集3』一七八頁)

これによれば、意志とは物自体であり、世界の内なる実質で本質的なものであり、物体と影のように意志と世界は分かち難く結び付いていると言う。本来、カントが語る物自体とは、現象の背後にある純粹な客観であり、それは決して我々に認識され得ないものであった。そのため、カントが語る世界観は、認識可能な現象世界と認識不可能な物自体との二つに分断された世界であった。しかし、ショーペンハウアーは物自体である意志について、『自然の中の意志について Über den Willen in der Natur』(一八三六年)の中で次のように述べている。

【4】カントが、私によって明確に表象と名づけられた素の現象の物自体としたもの、「現象と」対立して絶対に認識できないとされたもの、すなわち、このすべての現象の、従って全自然の基盤 dieses Substrat aller Erscheinungen, mithin der

ganzen Naturであるこの物自体こそ、我々が直接知っており、とても密に親しんでいるもので、我々が自分自身の内部で意志として見出すものに他ならない、と私は言う。(Schopenhauer, Sämtliche Werke Band 4 : Schriften zur Naturphilosophie und zur Ethik, Brockhaus, Wiesbaden, 1966, p. 2 『全集8』四二頁)

ショーペンハウアーはここで、すべての現象、全自然の基盤であり、カントによって認識不可能とされた物自体が、実は我々が自身の内部に見出すことができる意志であると述べている。こうしてショーペンハウアーは、物自体を意志とし、我々が自身の内部に見出すことができるものとすることで、カントが分断した二つの世界を統合しようと試みているのである。そして、この物自体である意志は、あらゆる生物の生死を超えて存続すると言う。

【5】一切の現象の中の物自体である意志も、一切の現象の傍観者である認識主観も、誕生と死に何も影響されることはない。誕生と死はまさしく「意志そのものではなく」意志の現象に属しており、従って生に属している。(WWV I 380-1 Ⅳ § 54 『全集3』一七九頁)

これによると、生物の生死は現象の領域に属するものであり、そこで何があろうと物自体である意志には影響がないと言う。

一方、アーラヤ識はどうであろうか。仏教では輪廻転生といい、すべての有情(有情)は最終解脱に至るまで生死を繰り返すと説く。そして唯識によれば、輪廻転生の過程はすべてアーラヤ識から生じる表象に過ぎず、表象の領域で何が起ころうとも、その

基盤であるアーラヤ識は消滅することなく存続していく。よって、個体の生死を超えて存続するという点で、意志とアーラヤ識は一致している。ただし、アーラヤ識が個体における輪廻転生の主体であるのに対し、ショーペンハウアーの意志は個体に属するものではなく、全自然の存在基盤であるため、それはすべての生物の生死に関わる基盤であっても、個体における輪廻転生の主体とはなれない。この違いは認識しておく必要があるだろう。

四 意志の否定としての解脱

ショーペンハウアーは「生への意志にとって生は常に確実であり、生にとって苦悩は本質的である」(WWV I 542 頁 § 69 『全集3』三八五頁)と述べており、現象世界を苦悩に満ちたものとする点において「一切皆苦」を主張する仏教と一致している。では、彼は苦悩の原因がどこにあり、苦悩からの解放がいかにして実現すると見ているのだろうか。『世界』には次のようにある。

【6】真の救い、生と苦悩からの解脱 *Erlösung* は、全面的な意志の否定なしには考えられない。そこに至るまでは、誰もがこの意志そのものに他ならず、意志の現象は、儚い生存であり、常に空しく、絶えず水泡に帰していく努力であり、万人が平等な仕方で否応なく属している、苦悩に満ち満ちて示現している世界なのである。(WWV I 540 頁 § 68 『全集3』三八三頁)

ここには、意志から生じる現象としての世界は苦悩に満ちたものであり、苦悩からの解脱は全面的な意志の否定によってなされ

るとあることから、苦悩の原因が意志にあることが分かる。では、解脱へとつながる意志の否定は、どのようにして実現するのだろうか。

【7】意志そのものは、認識による以外には、何ものによっても止揚され得ない。こういう訳であるから、これからも分かる通り、救いの唯一の道は、意志が妨げられることなく現象し、この現象の中に自分自身の本質を認識できるようにということである。この認識の結果としてのみ、意志は自分自身を止揚することができ、それとともに意志の現象と切り離し難い苦悩もまた終わらせることができる。(WWV I 544 頁 § 69 『全集3』三八八頁)

これによると、意志の否定は、意志が自分自身の本質を認識することで実現すると言う。それは、個体にあつては、我々が自分自身の存在基盤である意志の本質を認識するということになるだろう。では、その認識はどこから来るのだろうか。

【8】意志のあの自己止揚 *Selbstaufhebung* は認識を出発点とし、……意図的に無理に勝ち取られるものではなく、むしろそれは人間における認識と意欲との最も内密な関係から出てくるのであり、それ故、外から飛んで来たかのように不意に來るのである。(WWV I 549 頁 § 70 『全集3』三九三—四頁)

【9】それ故、たいていの場合、意志は、その自己否定が出現する以前に、自身の最大の苦悩によって挫かれていなければならない。……絶望の瀬戸際に追い詰められ、突如として自分

に立ち帰り、自分と世界とを認識し、自分の全本質を一変する。……そこそが苦悩の浄化的な焰の中から突如として出現してくる生への意志の否定、すなわち解脱の銀の微光なのである。(WWVI 533『\$68『全集3』三七五頁)

これらによれば、意志の自己否定あるいは自己止揚は、個体における意志が最大の苦悩によつて挫かれ、絶望の瀬戸際に追い詰められたとき「突如として出現してくる」ものであると言う。また、「意図的に勝ち取られるものではなく、外から飛んで来たかのように不意に来る」という表現から、意志の否定は個体がそのきつかけを作ることはあつても、個体の力だけでは実現できず、物自体としての意志が自らの働きによつて自身を否定し、止揚することによって解脱は実現すると解釈される。

ただ、意志が個体に属するものではなく、万人に共通な存在基盤である以上、それが否定される際には次のような疑問がつきまとうことになる。それは、一個人の中で意志の否定が実現したとしたら、果たしてそれが全世界を変えることになるのか、という疑問である。【8】【9】を見る限り、それは個人の内面において実現するように思われる。しかし、【3】【4】にあったように、意志とは世界の内なる実質で本質的なものであり、また全自然の基盤であつた。そうであれば、果たして一個人が全現象世界の存在基盤である意志を否定することができるのか、という問題がどうしても起こってくるだろう。もしできるとすれば、例えば紀元前の昔にインドにおいて釈尊が最終解脱した段階で、全世界から苦悩が取り除かれたということになるだろう。こうした疑問に対

して、ショーペンハウアーは明確に答えてはいない。⁽³⁾

五 アサンガが語る解脱の構造

一方、唯識ではどうであろうか。ショーペンハウアーにおける解脱が意志の否定によつて実現されるように、唯識においても、解脱はアーラヤ識が否定されることで実現する。なぜなら、唯識において我々の苦悩の原因となるのは、煩惱の種子を蓄積したアーラヤ識だからである。『撰大乘論』には、アーラヤ識を対治し、解脱に導く因として「聞熏習の種子 (śrutavāsanābija / thoś pa'i bag chags kyi sa bon)」あることは「法身の種子 (dharmaśāyabija / chos ky'i skzi sa bon)」が説かれている。この種子は、現象世界を越えた清浄法界から流れ出た仏法を聞くことで我々の心に熏習される潜勢力である。この聞熏習の種子を心に蓄積することが解脱への第一歩となるのだが、『撰大乘論』によれば、この種子はアーラヤ識には蓄積されず、「法身 (dharmaśāyabija / chos ky'i sku)」あるいは「解脱身 (vinūktikāya / nam par grol bai lus)」に包摂されると言う。アーラヤ識は現象世界に関わるあらゆる種子を包摂する存在基盤であるが、それに対して「聞熏習の種子」を包摂する法身や解脱身は、解脱にのみ関わるもう一つの存在基盤である。『撰大乘論』によれば、両者は相対立する関係にあり、聞熏習の種子が増加していくと、それと反比例するようにアーラヤ識は減少していく、最終的に「転依 (āśraya-parāvṛtti)」すなわち存在基盤の転換を引き起こすと言う。

【10】それ(「聞熏習の種子」)はアーラヤ識ではなく、法身や

解脱身に包摂されるのであり、下等から中等、上等へと次第に増大していくに従って、異熟識〔「アーラヤ識」は減少していき、依り所もまた転換する。依り所があらゆる点で転換した時、一切の種子を有する異熟識もまた、種子の無いものとなり、またあらゆる点で断ぜられるのである。(D404f, r.11a3-4, P5549j.12a3-4)

このようにアーラヤ識の種子が消滅し、我々の存在基盤がアーラヤ識から法身へと入れ替わることが『摂大乘論』の語る転依であり、解脱である。このように、唯識における解脱も、意志の否定と同様、アーラヤ識が断ぜられることによって実現する。ただ注意すべきは、『世界』における解脱が意志の自己認識によってなされるのに対し、『摂大乘論』における解脱は法身の種子の増大によってなされるということである。すなわち、前者が意志自身、聞きによってなされるのに対し、後者はアーラヤ識自身でなく、聞熏習の種子あるいは法身という他者の働きによってなされるということである。また、『世界』における意志の否定が個人にとつての解脱なのか万人にとつての解脱なのか明確でないのに対し、『摂大乘論』におけるアーラヤ識の消滅は個人にとつての解脱であり、この点において唯識は明確で、論理的な矛盾や破綻はない。

六 意志の自己止揚は個人のものか万人のものか

では、ショーペンハウアーにおいて意志の否定、すなわち解脱が実現したとき、そこに開かれる境地とはいかなるものであろうか。『世界』には次のようにある。

【11】完全で確実な福音、それはただ認識だけが残っており、意志が消失していることである。(WWVI 558 頁 \$71 『全集3』四〇四頁)

【12】美しいものの享受の場合のように、その意志が瞬間的に静められるのではなく、永久に静められており、それどころか、身体を維持し、身体とともに滅する最後の微かな閃光を除いては、意志が完全に消えている人間の生は、どんなにか至福であるに違いない。(WWVI 530 頁 \$68 『全集3』三七二頁)

これらによれば、意志が消失して、ただ認識だけが残っている状態、または意志が永久に静められ、意志の最後の残り香と言ふべき身体だけが残っている状態を至福としている。この状態は仏教で言う「有余依涅槃」に該当する。すなわち、精神的にはすでに解脱を実現したが、過去の因縁によってまだ身体が残っている状態である。では、この境地が実現するのは、個人においてか、万人においてか。ショーペンハウアーは明確に答えていないものの、一人の解脱体験によって万人が一斉に同じ境地に到達するとは考え難いため、答えはやはり個人においてということになろう。

さて、ここで改めてショーペンハウアーにおける意志の自己止揚、すなわち解脱の構造について考えてみたい。まず【9】には、意志の自己否定が始まる前に、意志は自身の最大の苦悩によって挫かれていなければならないとあった。そして【8】には、意志の自己止揚は認識を出発点とするとあった。ではその認識とは何か。それは最大の苦悩によって導かれる認識であるから、「生にと

って苦悩は本質的である」という認識であり、よってまた、現象世界に生きている限り苦悩から逃れることはできないという認識であろう。そして、絶望の直中にある者において次に来るのは、おそらく何とかしてこの苦悩の生から逃れたいという切実な意欲であろう。この認識と意欲が個人の中で十全に生じたとき、両者の最も密な関係から生じるのが意志の自己止揚であり、またそれは個人が意図して生じるものではなく、自然発生的に、あたかも「外から飛んできたかのように不意に来る」(8)のである。そして、意志の自己止揚が始まったとき、意志は個人においてはじめて「妨げられることなく現象し、この現象の中に自分自身の本質を認識できるようになる」(7)。すなわち、その個人は自分自身が意志そのものであり、すべての現象の基盤であり、また物自体であると認識するのである。このとき、個人のものであった意志は、根本的な変質を遂げる。それは個人の意志が自身の根源である物自体としての意志と直結し、一体化することで生じる変質である。この一連の過程をショーペンハウアーは、「絶望の瀬戸際に追い詰められ、突如として自分に立ち帰り、自分と世界とを認識し、自分の全本質を二変する」(9)と表現している。そして、個人の意志が物自体としての意志と一つになったとき、突如として出現してくるのが「生への意志の否定、すなわち解脱の銀の微光」(9)である。よって、意志が自己否定を行っているその働きにおいては、意志が個人のものか万人のものかという二者択一は成立せず、その両者であると答えるほかない。あたかも個人のアートマンと宇宙の根本原理であるブラフマンが一体化し

た「梵我一如」のように、個人の意志と物自体としての意志が一つになることではじめて意志は自己を否定し、止揚することができるのである。そして、意志の自己止揚が完了したとき、「ただ認識だけが残っており、意志が消失している」(11)状態、あるいは「身体とともに滅する最後の微かな閃光を除いては、意志が完全に消えている」(12)状態が実現する。これがショーペンハウアーにおける解脱の境地である。これは、意志の根本的な変質を経験した個人においてのみ生じる境地であるが、その個人においては、物自体であり、全現象世界の基盤であり、苦悩の原因であり、意志は、もはや身体を維持する最小限の働きを除いて消滅しており、唯識の解脱においてアーラヤ識から法身への転換が起こったように、その個人においては存在基盤の転換が起こっているのである。

七 結論

以上の考察により、冒頭に掲げた意志とアーラヤ識の五つの共通点を確認した。これらの共通点から、ショーペンハウアーの意志に最も近いインド思想の概念はアーラヤ識であると結論付けた。一方、今回の考察により、両者にはいくつか相違点があることも明らかにした。最後にそれらを列挙する。

- ① アーラヤ識が個人の存在基盤であるのに対し、意志は現象世界の万物に共通の存在基盤である。
- ② アーラヤ識が輪廻転生の主体であるのに対し、意志は個体に属するものではないため、個体の輪廻転生の主体ではない。

③『世界』における解説が意志の自己否定という自らの働きによつてなされるのに対し、『撰大乘論』における解説はアーラヤ識自身でなく、聞熏習の種子あるいは法身という他者の働きによつてなされる。

④アーラヤ識の否定が個人にとつての解説であるのに対し、意志の否定は個人にとつての解説なのか万人にとつての解説なのか、ショーペンハウアーは明確に答えていない。

《略号》

D : sDe dge ed. (チベット大蔵経デルゲ版)

P : Peking ed. (チベット大蔵経北京版)

WWV I : Die Welt als Wille und Vorstellung I

WWV II : Die Welt als Wille und Vorstellung II

『全集』 : 『ショーペンハウアー全集』8 白水社、二〇〇四年。

本稿で引用した『撰大乘論』のチベット訳については、sDe dge ed. は Tibetan Triptaka, bsan 'gyur, preserved at the Faculty of Letters, University of Tokyo, 1980-1981 を用じ、Peking ed. は影印西蔵大蔵経（大谷大学監修、西蔵大蔵経研究者編集、一九五七年）を用いた。また、『世界』のテキストについては、Arthur Schopenhauer *Sämtliche Werke Band I II*, hsg. von Wolfgang Fritze von Löhrsen, Suhrkamp Verlag, 1986 を用じ、『世界』の引用頁については、Suhrkamp 版の頁数と白水社の全集の頁数を併記し、正編については節数も表記した。ただし、訳文は筆者による。

(1) ショーペンハウアーは一九一四年のメモに次のように記している。

「マヤーの客観化あるいは現象が世界である。そして、根本的誤謬としてのマヤーは、同時にいわば悪と世界（それらは本来一つである）の根源である」(Schopenhauer, *Der handschriftliche Nachlaß Erster Band*, hsg. von Arthur Hübscher, Verlag Waldemar Kramer, Frankfurt am Main, 1966, p.120)

この記述から、当時の彼がマヤーを後の「意志」に近いものとして理解していたことが分かる。

(2) ごく少数ながら意志とアーラヤ識の類似性を指摘した者もあり、兵頭高夫氏は次のように述べている。

「さらに後世、唯識派になると、アーラヤ識を現在の時点における煩惱の根拠であると同時に全体としての輪廻の存在の根拠でもあるとみなすことになる。……このアーラヤ識は、ショーペンハウアーの盲目の意志とかなり似た性質を持つており、そのうえ輪廻の主体にもなるとすれば、それはますますショーペンハウアーにおける Palingenese の説と接近してくるが、しかしアーラヤ識は勝義においてはあくまで空であつて、ショーペンハウアーの「意志」のような実体的存在ではないことに注意せねばならない」(『ショーペンハウアー論 比較思想の試み』行路社、一九八五年、一〇七―一〇八頁)

ただ、氏は両者の関係についてこれ以上掘り下げることはしていない。なお、氏は Palingenese を常住不変な意志から生命が生じる「再生」であるとして輪廻と区別している。

(3) 解説における意志の否定について、湯田豊氏は「人は物自体としての意思そのものを否定できない。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説への道である」(『ショーペンハウアーとインド哲学』晃洋書房、一九九六年、一八七頁)と解釈し、兵頭氏は「ショーペンハウアーの解説論においては、人格的な個人の救済の問題は依然として解決されていないのではないかと考えられる。……ショーペンハウアーの解説論は多くの矛盾や不整合を含んでおり、決して体系的に整ったものとはいえない」(『ショーペンハウアー論』一五二頁)と述べている。

(4) アーラヤ識が苦しみの原因であることについては、近藤伸介「ペルクソンと唯識が語る苦の源泉」(『比較思想研究』第四六号、比較思想学、二〇一九年、二八―二六頁)を参照のこと。

(こんどつ・しんすけ、唯識・比較思想、
佛教大学総合研究所特別研究員、博士(文学))