

和辻哲郎と原始仏教の無我論 ——〈思惟されたもの〉としての〈思惟する我〉——

高橋 淳友

1. 無我論における〈我が在る〉 —ある意味においての—

昨年度の『比較論理学研究』掲載の拙論「和辻哲郎と原始仏教の無我論」¹（以下、昨年度拙論）では、和辻哲郎と木村泰賢の間に生じた原始仏教理解を巡る論争を題材として取り上げ、和辻の理解する〈原始仏教の無我論〉について論じた。そしてその際、和辻の捉える〈原始仏教の無我論〉を、「ある種、〈存在論化されたもの〉」、つまり、「存在の形式としての「法」を機軸とした、〈ものが現に在る〉という点にこだわった存在論に収斂するもの」と位置付け、「〈何々であること〉を「法」とすることで成り立つ一切の〈もの〉は〈無常〉である、だが、〈それらのうちには「我」は無い〉という〈こと〉それ自体は、無常ではなく不変な〈こと〉である」とする見解として言及した²。

本年度の拙論では、昨年度拙論において論じた、和辻の理解する〈原始仏教の無我論〉の内容を踏まえつつ、そこでは〈我が在る〉ことはどう位置付けられうるかを論じることを試みる。というのも、和辻的〈原始仏教の無我論〉の文脈では、ある意味で〈我〉は〈在る〉と言ってよいものとなるからである。だが、そもそも無我論において〈我が在る〉とはどういうことなのかと疑問の向きもあるかもしれない。しかし和辻・木村論争を例とするなら、昨年度拙論において触れているように、木村泰賢は、仏教の

無我論を語りつつもある意味での〈我が在る〉を容認していた。木村の場合も、仏教における「無我」を否定するわけではない。ただ、この〈無我〉として言われる〈我〉は、木村の表現を援用するならば、「当時一般に考えられていたような固定的霊体としての自我」³、「小石のごとくに固定した自我または靈魂なるもの」⁴である。そうではない〈我〉であれば、必ずしも無とされるわけではなく、彼によればむしろ「理論的に仏陀の生命観を推しつめる限り」「一種の有我論的結論に達せねばならぬ」⁵のであるとされる。そして木村にとっては、そのような「有我」の「我」とは、ショーペンハウアーが述べるような、欲動の主体たるそれであることになるわけである。

これに対し、バラモン教で言われるような超越的な〈我〉は仏教では否定されているとする和辻の立場からすると、木村のこのような見解は批判されてしかるべきものとなる。だがその一方和辻にあっても、以下で見てゆくように、ある意味での〈我〉は〈無〉ではない。「無我」を述べる場合でも、「自然的な立場における経験的我」—「自然的立場の中核であり、一切の煩惱の根」(『原始仏教の実践哲学』、岩波書店『和辻哲郎全集』—以下、和辻全集と略記—5巻⁶、133頁)であるとされるそれ—まで「無」だとするわけではない。ただ「法を観ずる立場」で

³大法輪閣『木村泰賢全集』3巻、昭和43年、昭和51年(四版)、120頁。

⁴同全集3巻、129頁。

⁵同全集3巻、132頁。

⁶1962年、1989年(第三刷)。

¹『比較論理学研究』(広島大学比較論理学プロジェクト研究センター)第5号、13-22頁。

²同、16頁。

は、このような経験的我、そしてこの経験的我の「本質たるべき法」も全く「排除」される(和辻全集5巻, 133頁)。このことから分かるように、木村にしろ和辻にしろ、〈無我〉とは、ある意味での〈我〉が排除され、その点において(我)は〈無〉ではあるが、その一方で、ある意味での〈我〉は〈在る〉余地があるものなのだといってよいだろう

以下の拙論においては、和辻の理解するところの〈原始仏教の無我論〉における〈我が在る〉ことについて検討を加えていくが、これにあたり、以下のような具合で論を進めてゆくことにする。まず、和辻が述べている「自然的立場」における「我」に関する発言を吟味する。その上で、この立場において考慮される、ある意味での〈我が在る〉の構造を考える。さらにこの〈我〉の存在様態の輪郭を明瞭にするため、デカルトのいわゆる“cogito ergo sum”の在り方を踏まえて行く。というのも、和辻は西洋哲学を基礎的素養としているので、彼が原始仏教の文脈で〈我〉の問題を論じるにあたって、当然、“cogito ergo sum”を巡る議論は念頭にあったと考えられるし、また実際そう推定してよい節があるからである。

2. 「自然的立場」と「法を観ずる立場」

ではまず、和辻が言う「自然的立場」とは何であるかだが、彼の『原始仏教の実践哲学』によるとそれは、「計我の立場」、「凡夫の立場」であり、「そこでは「我」が外界に対して」とされるものである(和辻全集5巻, 131頁)。和辻は、その「自然的立場」についてこう述べている。

「その外界は空間的にひろがり、時間的に移り、「我」に対してあらゆる感覚的刺激を投げかける。「我」は直接にその世界を見、触れ、経験し、また直接に経験せざる範囲をも思惟の力によって知っている。それは単に「物の世界」であるばかりでなく、美醜、快苦、善悪等の価値の性質を帯び、また実用的な意味を担った世界である。「我」はその中において認識し、感じ、意欲し、さまざまの苦しみと喜びとをもって現実的な生活を生きて行く。この「我」に対して他に多くの「我」があり、同じ世界において大体に

同様な生活を送っている。そうしてこの「我」と他の多くの「我」との間に、さまざまの愛着憎悪等の葛藤が醸される。これが自然的立場における現実である。」(和辻全集5巻, 131頁)

和辻はこのように述べた上で、先の「計我の立場」について、「仏教の最初」から「華嚴哲学」にいたるまで「必ずまず脱却すべき立場として掲げるところの」「素朴実在論的な立場」であるとし、「この立場」における「経験的事実」を「全然抜き去って」、「法」を観ずる立場において「意識の事実」に「直面」するのが、「仏教の哲学的方法」と規定する(和辻全集5巻, 133頁)。

では、「計我の立場」における「経験的事実」の「抜き去り」、「意識の事実」への「直面」とは何を意味するのか。和辻によると(和辻全集5巻, 132頁)、「何物かが我れに感受されてある」、「何物かが我れに識別されてある」等々という「表出」から「我れに」を抜き取って、「何物かが感受」されてある、「識別されてある」等々のみ残すこと—和辻はこのような在り方が可能となる理由の一つとして、「インドの言語」が持つ特徴を挙げている⁷—は、「意識」の「意義」について「重大な変更」がなされることだという。つまり、「意識」とは「何物かが我に意識されてあること」であるのだから、「意識の問題」とは、「主観性の問題」、「心理学上の問題」ということになるのだが、「我れ」を抜き取ることで、意識とは「何物かが意識されてある」ことでありつつも、「何物かがあるために必ずやらなくてはならないあり方であって、言わば「何物かがある」ことの「法」と呼ぶべきもの」と位置付けられる(和辻全集5巻, 132頁)。

そして、そのような「法」、「在り方」によって「何物かがある」ことになる、原始仏教にとっての世界は、「日常生活的具体的経験」の場であり「価値」に関係づけられた世界である

⁷「この事は、インドの言語が人称の別を動詞によって現わし、必ずしも主格を表面に現わすを要しないことや、また一般に受動調を愛用し、たとえば「如是我問」のごときも原語は「かく我れによって聞かれたり(Evam me sutam)」であって、ここから me を抜き去るのが比較的容易であることなどとも、密接に関係するであろう。」(和辻全集5巻, 131-132頁)

といってよいものである。和辻は、原始仏教が「我々の尽きざる興味を刺激する」のは、「早くより自然哲学や数学やを展開せしめたギリシアの思想潮流と異なって自然の認識に独立の場所を与えず、常に日常生活的具体的経験を扱いつつ、むしろ精神科学的領域を主たる関心の対象とする点」であるとした上で、「素朴的な現実の世界」についてこう述べる(和辻全集5巻, 109頁)。

「たとえば自然物としての「花」は、知覚せられ識別せらるるものに相違ないが、しかし植物学の対象として考えらるるごとく一般化された認識の対象には決してならないで、いかなる場合にも感じられ欲せられるものすなわち価値に関係するものとして把握される。この意味の具体性が常に保持せらるるがゆえに、言わば純粋の自然の世界は存せずしてただ素朴的な現実の世界のみが存在するのである。」

「一般化された認識の対象」とは、例として挙げられている「植物学」の対象という点で言うならば、これは、花個々の在り方を捨象したところで捉えられる、種としての花であると考えられるが、この花は、「素朴的な現実の世界」には、現実に存在する花とは異なり、それ自体では存在しない。この、具体性が取り去られた花があるとしたら、その場はいわゆる「英知界」ということになるのかもしれないが、そのような世界も、ものがそこにおいてある場としては存在しない。そのような場としての世界は「素朴的な現実の世界」だけなのである。

価値と密に結びついた世界であるという点では、原始仏教における、この「素朴的な現実の世界」も、先に触れた、我に外界が対峙するという在り方での世界と通じる面がある。しかし、先に触れたように、「意識」が、「言わば「何物かがある」ことの「法」と呼ぶべきもの」となっているこの世界は、外界に対峙する主観者の内に、ものの場をそれ自体としては想定しない世界である。この点に関して和辻はこうも述べている。曰く、「無我の立場は、主観性の撥無によって(従って客観性との対立の撥無によって)、意識を存在の仕方というごとき意味に解せしめるのである」、「この事は一切の対象界を意

識に内在的なものとするという立場とはちょうど正反対の方向において結局同じような結果に到着したものと見ることができよう」(和辻全集5巻, 132頁)。

かように和辻が述べていることを説明するには、存在者(ens)の存在の在り方に関し、ens reale extra animam, ens in animaといったような区分を設ける思考⁸と対比してみるとよい。先の和辻の言にあるように、主観性を「撥無する」ならば、それは存在者の存在の仕方の区分を「撥無する」ことをもたらす。これは先に挙げたensの場合で言えば、in anima, extra animamという点を撥無するということであり、そしてこの撥無は、ensすべてを含む対象界として、ensの場としての世界が一本化することをもたらす。この場合、和辻の先の言葉を用いるなら、「一切の対象界を意識に内在的なものとする立場とはちょうど正反対の方向」として、「英知界」のごときものに場を占めそうなもの、つまり一般化された認識の対象として、主観者において認識により捉えられるようなものも、何らかの在り方で先の「素朴的な現実の世界」を場とするのではなかろうか。

そして、このように考えるならば、〈我〉についても次のように考えることができるだろう。先に、「自然的立場」において〈我〉と世界の関係において和辻が述べている箇所を引用したが、そこでは、確かに〈我〉が〈ある在り方〉を有したものとして〈考えられて〉あった。とするならば、〈我〉は、この主観性が「撥無」された世界においては、〈考えられたもの〉として存在するのではないか。和辻の解釈する「無我論」の場合、いわば〈我は思われる〉ことにおいて、〈我は在る〉のではないか。

3. デカルト的我とそれに対する批判

〈我は思われる〉ことにおいて〈我は在る〉と

⁸中世ドイツの思想家エックハルトの著作『ヨハネ福音書註解』には、『原因論』やプロクロスを踏まえて次のように言われている箇所がある。“Sciendum ergo quod ens secundum totum sui ambitum prima sui divisione dividitur in ens reale extra animam, divisum in decem praedicamenta, et in ens in anima sive in ens cognitivum, sicut manifeste colligitur ex diversis locis libri De causis et Proclo”(Meister Eckhart, Die lateinischen Werke, Dritter Band, S.445).

いう表現はデカルトのいわゆる、「我思う故に我在り(cogito ergo sum)」を念頭に置いたものである。このような表現を用いたのは、この言葉が人口に膾炙されたものであるが故、借用するのに都合がよいということだけが理由ではない。ここでデカルトを念頭に置いた表現をするのは、〈原始仏教の無我論〉を論じるにあたって和辻も、デカルトの述べる〈我〉の在り方を意識していたからではないかと思われるからである。それは次のような理由からである。

デカルトの「我在り」について、「人口に膾炙された」と評したが、西洋哲学の文脈で〈我〉について考える場合、デカルトの「我在り」は一つの試金石とも言えるものではなかろうか。恐らく和辻もそう感じていたのではと思わせるものとして、仏教研究に先立つ和辻の業績の一つ『ニイチェ研究』(和辻全集1巻⁹, 54頁)に、「意識を直接に確実だとする例にはまずデカルトの「我れ思う」とショOPENハウエルの「我れ欲す」とをあげることができる」と述べられているくだりが見出されることを挙げることができる。このことから、先に見てきたような仕方で〈原始仏教の無我論〉を論じる過程においても、和辻の念頭に当然デカルトの〈我〉についての議論もあったことは予想がつく。

従って、『仏教倫理思想史』(和辻全集19巻¹⁰, 56頁)において和辻により、〈我〉としては否定されるべきものとしてあげられている様態が、「思惟する」ものではあるが「延長を有す」のではないもの、となっていることは、和辻がデカルトを否定という点で意識していたことの表れのように思われる。同書でも和辻は、「無我を主張する立場においても、自然的立場においての我を認めないのではない」と述べているのだが、ではこのように「無我」と言う場合、「無」とされる「我」が指すものが何かと言えば、これは和辻の言から、「不変独立の実体、思惟し行為する主体としての不可視的な、延長を有しない物」なのである。このような「思惟する」実体、「延長を有しない物」としての〈我〉に関して〈無我〉を述べる和辻は、デカルト『哲

学の原理 *Principia philosophiae*』で言われる、「延長」等が属さずただ「思惟」のみが帰属するとされる「我々の本性」¹¹を意識していたように思われるのである。

ここで、そもそもデカルト自身はどのように、和辻言うところの「意識を直接に確実だとする」在り方、「我れ思う」に言及しているのか見てみる。例として、『哲学の原理』の次の一節を挙げる。

「だがかくて、ある仕方では我々が疑うことのできるすべてのものを拒絶し、そしてまた〔それら疑うことのできるすべてのものが〕偽りでもあると思ひ描いて、我々は実際、神は無いということ、天は無いということ、物体は無いということ、物を容易に想定するし、そして〔我々は〕我々自身も足も持っていないということ、のみならず、身体も持っていないということまで〔容易に想定する〕。だが〔こういう具合に「無い」、「持っていない」と我々が容易に想定する〕その故に、かようなことどもを思考するところのものである我々が無であるということ〔我々は容易に想定はし〕ないのである。というのも、思考する当のものが、それが思考するまさにその時に存在しないと我々が考えるというのは矛盾するからである、そしてそれゆえ、この見解〈私は思考する、それゆえ私は在る〉は、すべてのもののうちで第一にして最も確かなものなのであり、秩序立って哲学するどの者にも生じるものなのである。」(『哲学の原理』第一部7)¹²

加えて、『哲学の原理』には次のように、なにかを〈我〉が判断する場合、その判断している〈我〉が在ることについて述べられている箇所もある。

「そうして、もしわたしが、大地が存在しているのだと私がそれに触れたり見たりすることか

¹¹テキストとしてはアダン=タヌリ版を使用した。Oeuvres de Descartes VIII, Paris, 1996. p.7.

¹²Oeuvres de Descartes VIII, Paris, 1996. p. 6-7. "Sic autem rejicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes, facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cognitio, ego cogito, ergo sum, est omnium prima et certissima, quae cuilibet ordine philosophanti occurat."

⁹昭和36年(第一刷)。

¹⁰1963年, 1990年(第三刷)。

ら判断するなら、確かにそのことからさらに一層、私は、私の精神が存在すると判断すべきなのである。というも、いかなる大地も存在しなくても、私が大地に触れていると私が判断するということは恐らく生じうるが、私がそう判断していてもしかもそう判断している私の精神が無である、ということは〔生じえ〕ないからである。¹³ (『哲学の原理』第一部 11)

和辻という、西洋哲学を基盤とする思想家によって捉えられた〈原始仏教の無我論〉にあって、先に述べたように、〈我〉が、思惟されたものとして存在するという在り方で想定されるのであれば、それはそれで、上記のような在り方のデカルト的な〈我〉に対する批判という面も持つことになると思われる。すなわち、〈思惟する〉ということによって語られるデカルトの〈我〉に対して、それは実は「思惟されたもの」ではないかという批判である。実際、こういう批判は西洋哲学の流れにおいても見出され、それは、和辻も認識していたのである。これは、和辻自身の『ニイチェ研究』に、既に引用したことのある一文に続いて、次のような、ニイチェによる「我」批判に触れた一節が認められることから分かる。

「意識を直接に確実だとする例にはまずデカルトの「我れ思う」とショッペンハウエルの「我れ欲す」とをあげることができる。ニイチェは、ここに直接な事実とせられる意識がすでに表象せられた感覚感情意志などであって、なおいまだ十分直接ではないとするのである。「我れ思う」という経験には、「我れ」と「思惟」との対立、その間の区別と関係、さらにまた「我れ思う」であって「我れ行なう」ではないという比較と判断などが先行する。そしてこれらのものは皆感覚より来る印象を土台としている。そこでさらに一步を進めてあらゆる表象を意識より洗い去ったならば、それはもはや意識ではない。しかしこの無感覚無意識の状態は決して虚無なのではない。そこには最も澁刺として活気にあふれた生の力が最も直接的な活動をしている。そ

¹³Oeuvres de Descartes VIII, Paris, 1996. p. 8-9. "Ut si terram judico existere, ex eo quod illam tangam vel videam, certe ex hoc ipso adhuc magis mihi judicandum est mentem meam existere : fieri enim forsitan potest, ut judicem me terram tangere, quamvis terra nulla existat ; non atem, ut id judicem, et mea mens quae id judicat nihil sit."

こには「認識せられる者」ではなくして「認識する者」がある。これは吾人の意識的事実ではなく意識の根本動力である。」(和辻全集 1 巻, 54 頁)

同書にはまた次のような、純粋に「思惟するもの」としての「吾人」についての言及もある。

「我」は思惟者として思惟にとって欠くべからざる者とされていた。しかし吾人が純粋に思惟する時には常に「我」は消えている。「我」が意識の内に現われた時には吾人はすでに「我」について思惟している。いかなる場合にも「思惟する時には思惟者が必ず伴う」ということを直接に経験することはできぬ。」(和辻全集 1 巻, 70 頁)

この後和辻は、「ジェームス」の主張、つまり「主体我をもって経過的意識状態その者となし、精神的客体我(すなわち吾人の観察し得る自己の心的状態性能傾向等の中軸)は活動その者の感なりと言ひ」、「さらに「我思う」を排して「思想が進行す」を主張した」というそれと同じような「傾向」が「ニイチェ」にも見られるとする(和辻全集 1 巻, 70 頁)のである。

4. 思惟されたものとしての思惟する我

では、〈思惟されたもの〉として〈我〉の在り方を先に予想した和辻的〈原始仏教の無我論〉と、和辻の『ニイチェ研究』で言及されているような、〈思惟されたものとしての我〉を踏まえて展開されるデカルト批判は、どこに違いがあるのだろうか。デカルトの言う〈我〉は考えられたものでしかないという批判の先には、何らかのかたちで〈真の我〉のようなもの—考えるもの—を想定することが予想されるし、また実際、先の和辻の『ニイチェ研究』でもそういつたなにか、「意識の根本動力」、「主体我」を想定しているのだが、和辻の〈原始仏教の無我論〉は違う。

和辻に言わせると、「我」という言葉の本来の意義は、自然的立場における経験我であり、「外界に対する我であり、他の我に対する我」である(和辻全集 5 巻, 134 頁)。それゆえ、このような「我」を「超個人的な論理的領域に移し」、「その特性を現すために「純粋」という規定を

付する」(和辻全集5巻, 134頁)つまり「純粹我」であるとしても、これは和辻の意図する〈我〉ではないことになる。和辻によると、このような「純粹我」はその「純粹性を確立」するため、「それ自身他のものに意識され得ない、すなわち意識内容たり得ず対象たり得ない」「主観的の關係の中心」などといったものとなる(和辻全集5巻, 134頁)のだが、先に見たように、和辻の〈原始仏教の無我論〉では、〈意識されてあること〉即ち〈存在すること〉である以上、このような「主観的の關係の中心」などといったものは、それ自体では〈存在するもの〉ではないことになる。したがって、考えるものとしてであれ、あるいは何であれ、〈真の我〉のようなものは、存在するものの中には無いことになる¹⁴。

したがって和辻の〈原始仏教の無我論〉では、〈我〉は〈考えるもの〉ではない。先に既に予想した在り方、〈考えられたもの〉としての〈我〉こそが〈在る〉のである。

「自然的立場においては経験我が自己の経験的な体験や外界の事物に対して経験的な中心となっている。しかしこの経験我も、またその対象に対する關係も、すべては意識の内容に属するものであり、それら一切の内容の本質こそ法を觀ずる立場が見いだそうとするものであつて、意識内容たり得ぬものはここでは問題でない。心理現象であると物理現象であるとを問わず、一切の「現象」は意識されてあるのである。」(和辻全集5巻, 135頁)

では、「心理現象」としての〈考えられたもの〉が〈在る〉ということは、どのような在り方として捉えられるのだろうか。それは、「考える心理活動」の「感受」を、言わば〈現実態〉とする在り方であるといつてよい。和辻は「受」—「存在するもの」の「法」としての「五蘊」(和辻全集5巻, 118頁)の一つで、和辻はこれを、「受容的な意味こそこの法の本質的な特徴」、「受とは受容性である」と説明する(和辻

全集5巻122頁)一を、「五蘊の注釈經」が「眼触乃至耳鼻舌身意触から生じた六受」として注釈することに触れた上で(和辻全集5巻, 124頁)、こう述べている。

「感覺的なもののみならず思想もまた受において存する。たとえば永遠の真理という概念がある感動に色づけられることなくしては考え得られぬごときである。しかしこれは思想自身が受を法として存在するのではなく、この思想を考える心理活動が感受せられるという仕方において存在するの謂いであろう。すなわち心理的存在物である思想が感覺的存在物である花と同様に取り扱われるのでであろう。」(和辻全集5巻, 124-125頁)

思想についてここで和辻が述べている「考える心理活動が感受せられるという仕方において存在する」という点は、〈我〉に関しても恐らく当てはめて考えることができるだろう。というのも、このような存在理解からすると、〈我〉を考える、思惟することによって、〈我〉はその「考える心理活動」が「感受せられるという仕方」において現に「存在」することになるはずだからである。しかし、感受する主体としての〈考える我〉、〈思惟する我〉は〈撥無〉され、それ自体では存在しない。もし〈考える我〉が存在するとした場合、その〈考える我〉はまた、そのように〈我〉を考える心理活動が「感受せられるという仕方」で存在するものとなるのであつて、どこまでいっても、〈我〉はあくまで考えられたもの、思惟されたものとして存在することになる。先に思想は「受」において存在すると述べられていたが、〈考えられた我〉もまた「受」において存在するのだといつてよい。

その〈考えられた我〉は、ではどのように存在するのか。『仏教倫理思想史』で和辻はたとえばこう述べている。

「普通の言葉に用いられる我が木や家などのごとき物理的事物と何ら異なることなき経験の対象であること、さらにこの経験的我より我体(Ichleib)を捨て去つて純粹に心理的な我(das rein psychische Ich)を考えるにしても、それは經驗的に知らる意識の流れのほかの何者でもないこと、等を了承しさえすれば、經驗的我の

¹⁴ 「「一切」が意識されてあるということは、この一切が意識されざるある者に意識されてあるという立言を許さない」、「意識されざるある者が一切の外に立つならば一切は一切ではない」、「一切が真に一切であるならば意識されざるある者は存せぬ」(和辻全集5巻, 135頁)。

存在はもちろん許されるのである。」(和辻全集 19巻, 56頁)

「物理的事物」つまり、花、木、家等々がそうであると同様に、感ぜられるものとしてある「経験的我」、そして「我体」を捨て去れば「純粋に心理的な我」を考えることが出来ることになるというそれは、「物理的事物」と同様感じられるものとしての、つまり、身体的存在としての〈我〉であるといってよい。「自然的立場」では、この〈我〉は身体をもって、見たり、聞いたり、触れたりするものとされるのだろうが、確かに、「法を観ずる立場」からすると、見る、聞く〈我〉はなく、見られたものがある、聞かれたものがあるということになるだろうし、また、目や耳等も、我が見る、我が聞くという事態を可能とするものではなく、むしろ、ものとしては、見られてある、触られてあるという在り方のものといってよい¹⁵。しかし、「受」という点で述べられていたことからして、ものとしての手を〈我的手〉と考える局面にあっては、ものとしての手からそのように考え出される〈我〉が「心理活動の感受」において在るということになるだろう。

また、このような〈我〉だけではなく、〈我〉の体を捨て去って考えられた〈我〉、「純粋に心理的な我」もまた「許される」ものとなるのであった。「主体我」のような「経過的」な意識の状態そのものを、和辻の〈原始仏教の無我論〉の文脈で仮に想定するとしても、それは〈我〉ではない、ということになってはいた。しかし、意識の流れが、「我体 (Ichleib) を捨て去って純粋に心理的な我」として「経験的に知らるる」とき、そのような〈我〉は〈在る〉ということ

¹⁵ 『原始仏教の実践哲学』で和辻が挙げている「具体的な例」の一節に次のような発言が含まれている。

「今自分の目の前に白樺の花がある。自然的立場において考えれば、我がこの目をもってその花を見、この手をもってその花に触れるのであるが、しかし法を観ずる立場においては私の肉眼や手は見られるもの、触れられるものであって「見るもの」「触れるもの」ではない。我を抜き去り意識の事実(言い換えれば一切の存在に)直面するならば、「白樺の花がある」とはただ単純に白樺の花が白い色と特殊な形と特殊な香や肌ざわりをもってそこにあることである。言いかえれば見られ、嗅がれ、触れられるものとしてあることである。」(和辻全集5巻, 137頁)

になるだろう。

これらの〈我〉は、あるいは、永遠のものではない可滅的なものとして〈考えられてある〉ものかもしれない。だがこのような〈我〉だけではなく、先に見たような、「永遠の真理」といったものが存在するという点からすれば、非可滅的な思惟実体としての〈我〉もまた、そのようなものを考えるさいの、例えば「感動が感受される」という具合の仕方では存在しうることになるだろう。ただしそれは現に永遠のものとしてあるわけではない。永遠のものとして「感動」をもって考えられる刹那にだけ現にある。デカルトも、「cogitatio」という名称で私が理解するのは、我々が意識することで我々のうちに生じる全てのもの、しかも「それらのものに関わる意識が我々のうちにあるその限り (quatenus eorum in nobis conscientia est)」でのそういったすべてのものと述べているが¹⁶、和辻の「原始仏教」における「我」も、「意識される」時だけ在り、そして、「意識される」度に在るのだ、といえるだろう。

ただし「我々のうちに」ではない。「素朴的な現実の世界」においてである。

(たかはし じゅんすけ, 広島大学 [哲学])

¹⁶ *Oeuvres de Descartes VIII*, Paris, 1996. p.7.