

意識に主體があるか

高橋敬視

意識するもの、即ち意識の主體は何か。今、庭の木を見る、その際木は意識されるものであり、我は意識するものである。我が意識の主體であるといふことは常識では自明のことになつてゐる。哲學に於てもデカルトは我を以て實體とし、その本質を思惟とした。觀念論者は世界を以て我の觀念とさへ考へた。併し我は必ずしも意識の主體と考へることは出来ない。特に我々に經驗され得る限りの經驗的の我は意識の客體であつて意識の主體ではない。形而上學的な我も今日これを認めることは出来ない。それ自身認められることなくして他を認める「認識主觀」といふ如きものも、單なる形式的な假定であつて、實在するものではない。

齟つて思ふに、主體は意識に必須的のものであらうか。意識は單に對象を顯はすところのものであつて、主體的のものとは無縁なものではなからうか。次にこれらのことについて聊か論じて見たいと思ふ。

さて經驗的の我が意識の主體でないといふことは哲學に於ては殆ど自明のことに屬するかとも思ふが、併し經驗的

の我の内容については幾多論すべきことがあり、且つその内容を明にすることはやがて意識の主體の問題を充分に理解する上に役立つやうに思ふので、次の論述に於ては經驗的の我の分析に寧ろ多くの紙數をさいた。

日常の常識的使用に於て「我」が言はれるとき、多くは經驗的の我が意味されてゐる。經驗的の我が如何なる内容を有するかを明にするために、我々が日常生活に於て「私」といふ語を使用するとき、その語の下に何を意味するかを反省して行きたい。私といふ意識が我（自己）意識の或る部分を形成することは言ふ迄もない。

我々が初對面の人に接する場合に、自己意識の緊張を覺えると言はれるが、この際我々は漠然ながら自己といふものに就て全面的に反省する傾向のあることは事實である。それ故こゝで初對面の人に接する場合を假想して私意識の内容を吟味して行くのが便宜であると思ふ。

初對面の人が「私はかういふものです。」と言つて名刺を差出すのを見ると、そこに書いてあるのはその人の地位又は職業である。勿論そこには姓名も刷つてあり、中には姓名のみ刷つてある人もないではない。併し姓名のみでは知名の人はよいがさうでない場合には我々にはその人がわかつた様な氣がしない。「何々學校教授」であるとか「何何保險會社員」であるとか、その人の地位又は職業を聞いて我々は初めて納得が行くのである。

かく我々が他人に接して第一に關心を持つのはその人の地位又は職業である。近づいて間もない人に就いてその人の地位又は職業を離れてその人を表象することは困難である。我々が他人に接して「私」といふときにも最初にその「私」の内容として浮ぶところのものは自己の地位又は職業であることは察するに難くない。特に顯著な地位にある人々に於ては自己の地位意識が最も強く、かゝる人々が「私」と言へば、例へば總理大臣ならば「總理大臣である私」

といふ意味である。かゝる人に於てはその地位は全人間を掩ふかの如き觀を呈する。

我々が社會に出て私と言ふ時第一に自己の地位又は職業を思ひ浮べるといふことは、我々が社會に於て如何なる待遇を受けるかといふことが、自己の地位又は職業によつて定まることを考へれば寧ろ當然である。従つて國家に對して何か特別な功績があるとか又は特別な働きをした様な人の場合に（例へば東郷元帥）、かゝる人が社會から受ける取扱ひはそれによつて定まるのであるから、かゝる人が「私」と言へばさういふ者としての自己意識から離れることは出來ないであらう。同様に我々が社會人として演ずる役割は我々の所有する財産又は門地血統によつて制約されるのであるから、名門の人とか財産家とかにあつては、名門であるとか財産家であるとか云ふことが自己意識の主要な内容になる。

以上の事柄の外に、面會人があつた場合、誰でも最初に氣にするのは、その人の性及び年齢であらう。さて面會した際に我々の注意を惹くものは相手の容貌、風采、體格である。更に我々の知らんと欲することはその人の學殖、才能、教養、性格であらう。従つてこれ等の事柄は相手の如何によつてその時の事情によつて、我々の自己意識の内容としても重要な役割を演ずべきことは想像に難くない。

以上我々が一般に主として初對面の人と面接する際に自己意識の内容として如何なる方面が浮ぶかを述べたのであるが、我々の自己意識は更に相手の人との特殊の關係によつて制約される。例へば軍人が一般社會に出て「私」と言へば、たゞ大掴みに自己の軍人としての地位を思ひ浮べるのみであらうが、軍隊の内部にあつては軍人としての意識よりは相互の關係の意識がより多く働くであらう。即ち上の者に對して「自分」といふ時にはそこに浮ぶのは部下意

識であり、下の者に對して「俺」と言へば、そこに感ぜられるのは上意意識であらう。又先生も外部に對しては一般的に何々學校の先生であるが、學校の内部に於ては生徒に對しては先生としての意識が働き、同僚に對しては年齢や擔任學科の相違などが思ひ浮べられる。又、家庭内にあつては誰でも妻に對して「俺」と言へば「夫」、子供に對して「俺」と言ふ時には「父」といふ意識が浮ぶ。子供達に對する場合には「俺」がと言ふ代りに直接「お父さんが」と言ふことが普通でさへある。小學校の先生が生徒に對して「私が」の代りに「先生が」と言ひ、上に述べた軍人が部下に對して、「俺は」といふ代りに「本官は」と言ふのも同じ關係である。又、昔の殿様が家來に對して「余が命するぞよ。」と言へば、それは明に汝の主君である我が命するといふ意味である。日本語では外國語とは違つて、話をする相手によつて相手及び自己を指示する代名詞が違ふのであるから、日本人に於ては相手との關係的地位が特に鋭に意識されると云ふことが出來よう。實際、上下親疎に應じて我々の自己意識の内容が一々違つて來ることは驚くばかりである。

これ迄述べたところでは我々が「私」と言ふ時、主として現在の觀點から見た自己が思ひ浮べられることになつてゐるが、併し現在の我は過去を有する。過去の經歷を経て今日に至つたのである。我々が「私」といふ時、漠然ながら過去の經歷が何かの形で浮ぶことが少くない。特に過去に於て功業が多く、且、かゝる者として他から認められてゐる人に於て一層さうである。一般に老人が若い者に向つて「私」といふ時には、その私意識の大部分が過去の私の意識によつて占められると云ふことが言へる。これとは反對に若い者が年長者に向つて「私」といふ時には、自己の若さの意識がその主要な内容となる。若さの意識には未熟の意識と共に將來の觀念が含まれてゐる。特に前途有望の青

年として他から囑望され自らも期する所のある青年に於ては、將來我の意識が私意識の主要な内容となるべきことは察するに難くない。

さて以上述べたことから私意識の特質として如何なることを學び得るであらうか。以上によつて我々が日常生活に於て「私」といふ時、そこに思ひ浮べられる内容は相手によつて相違することが知られる。しかもよく觀察するとこの相違は相手の如何によつて微妙に變化するものであることが知られる。このことは何を物語るものであらうか。つまり私意識の内容はその場合々々に應じて相手と自己とを差別すべき特徴に外ならないことを示すものではなからうか。こゝに於て我々は「私」といふ意識は自己と相手との差別意識であると結論することが出来る。

このことを明にするために尙前述の例に就て説明しよう。先づ家庭の内部に於ては社會上の地位とか職業とか又風采とかいふ様なことは餘り問題でない。家庭内に於ては夫婦親子の關係が最も重要な視點である。従つて家庭内に於て「私」といふときには夫又は妻、親又は子としての自己の地位が思ひ浮べられるのである。又、軍人は世間に對しては軍人であることが自己を差別すべき最も大きな特徴であるが、總ての人が軍人である營舎内にあつては自己を他から區別すべき特徴は相互の關係的地位でなければならない。勿論同じ階級の者同士では能力や性格などが問題になるであらうが、階級の區別のやかましい軍隊では一階でも階級が違へば、差別の視點が階級に置かれることは言ふ迄もない。又、一般に人と接して「私」といふ際に、自己の地位とか職業とか、又は國家社會に對してなした自己の功績とかと思ひ浮べられるといふのは、それ等のものによつて實際生活に於ては最もよく他から區別せられるからであ

る。年取つたものが私と言へば自己の年齢が意識せられ、若い者が私と言へば自己の若さが意識せられるといふのも皆同一の理由に基くのである。

さて「私」といふ言葉は或る相手に對して言はれるものである。従つて私意識が相手との差別意識であるといふても、この意識が相手の理解又は態度によつて制約されることは言ふまでもない。例へば、總理大臣が總理大臣意識の強いのは、他の人が絶えず總理大臣として特別の心持や態度を以て向つて來るからである。校長の校長意識は校長として認められてゐる自校に於て最も強い。校長たることに何の權威もない他の場所に出て校長意識を横溢せしめたところで何の甲斐もない。それ故外國などへ出掛けて全然未知の人に向つて「私」といふ場合に、國內に於ける自己の地位を意味させても無駄である。かゝる場合「私」と言へば「日本人である私」といふ意味しか持たせ得ない。その際日本人であることが外國人と區別せられる最も大きな特徴だからである。尤も外國にまで名前の知られた人ならば假令外國人に對してでも、私といふ際、さういふ人間としての自己を意識し得ることは言ふまでもない。

二

日本語にては相手との關係的地位の異なるに應じて自己及び相手を示すべき代名詞の豊富なことは驚くべきものであつて、これを自己及び相手を示す言葉がそれ／＼たゞ一つか二つしかない諸外國語と比較する時には非常な相違である。さて或る相手（「汝」）に對して自己を指示する第一人稱の代名詞が夥多ある中、今日最も普通に用ゐられる代

表的なものは「私」であらう。然るに日本語にては「私」及びその他の第一人稱の代名詞の外にこれ等とは性質及び用法を異にするもう一つの第一人稱の代名詞がある。「我」（及び自己）なる語がそれである。「我」は或る相手（汝）に對して自己を指示する語ではなく、己自らに於て自己を覺悟する語である。「俺」及び「自分」は我の意にも私の意にも用ゐられる。）

「私」なる語は上述の如く相手の了解を豫想するが故に、必ずそれを了解する人間を相手として言はれなければならぬが、「我」は己自らに於て自己を覺悟するのであるから、かゝる相手を要さないばかりでなく、却つて直接かかる相手の存しない場合に意識されるものである。例へば、犬や猫に向つて「私」とか「俺」とかいふ人はない。尤も非常に可愛がつてゐる動物に對しては、恰も「人に物言ふ如く」、「俺」とか「わし」とか言つて話しかける場合もないではない。併しこれは擬人法であつて俺とかわしとかの意味はここでは充分に響かない。我々は犬や猫に向つても或る意味では自分ひとり居るのも同じことで、自分のことはたゞ己自らに於て「我」として意識するより外に仕方がない。更に亨々たる巨木とか、峨々たる岩角などに對して擬人法を用ひて「汝」と言つて呼び掛けることもないではないが、しかもこの際でも自分のことは私とも小生ともわらはとも言はない、必ず「我」又は我の意味を有する「俺」と言ふのである。

然らば「我」なる語の下に意識される内容は如何なるものか。「私」なる語の下に意識される内容は相手となる人間との差別の觀點によつて制約されることは右に述べたが、「我」なる語によつて意識される内容も我に對立するものによつて制約される。ただ我の場合は對立するものは人ではなく動物又は無生物である。例へば上述の例に就

て見るに、犬に對して我を意識する場合、もし犬が舌を長くして地面に横臥してゐるとか、又は理由もなく他の犬と噛み合つてゐるのを見る時には、我々は犬に對する人間としての優越性に於て自己を意識することは明かである。又もしそれが自己の飼犬である時には主人としての我の意識も加はるであらう。又幾百年の星霜を閲して亭々としてそり立つ古木を仰ぐ時には、我々はたゞ短い生命を此の世に享けてゐるに過ぎない人間の一人としての我を表察することを禁ずることが出来ないであらう。又、峨々たる岩石が屏風の如く屹立してゐる前に立つ時には如何にも脆弱な生物としての自己を意識するであらう。その他「非情の木石」とか「雲心なくして岫を出ず」とか言へば、無心なる自然物に對して、感情を有する又は世上の煩ひを有する人間としての自己を感じてゐるのである。

かく「我」意識の内容はその場合々々自己と比較對象さるべき對者の如何によつて、又比較の觀點の變化に應じて變ることが知られるが、しかし最も屢々我意識の内容となる所のは實は私意識の内容と同一である。我々に取つて最も重大な關心は社會に於ける生活であるが故に、假令たゞ一人居る場合でも、自己の社會に於ける地位とか功績とか其の他前に列擧した様な種々なる關係が絶えず我として浮んで來るのである。たゞこの場合比較さるべき對者は想像された所の或る相手である。「私」意識は現實の相手に向つて起るのに對して「我」意識は想像された相手に對して起るのである。例へば、今たゞ一人何處かの風景を眺めてゐるとする。忽ち浮んで來るのは共にそれを眺めましく思ふところの人の面影である。その時「我」はその人との關係に於て友とか夫とかととして意識されるのである。又、景色を眺めてゐる人が評判のある風景畫家である時には、その人にはかゝる者としての自己の意識が浮ぶのを禁ずることが出来ないであらう。又、もしその眺めてゐる人がその土地の所有者である時には、その所有者としての我

の意識が浮ぶであらう。これ等の事柄は凡て私意識の内容として數へられたものであつて、こゝでは漠然と想像された誰彼を對者として意識されるのである。

三

以上私意識も我意識も對者との差別に於て成立することを述べたが、實はこのことは原則的には研究を要せずして初めから明瞭なことである。何となれば何等の差別のないところには認識があり得ない。無論私とか我とかいふ意識の生じやうがない譯だからである。

然るに差別は差別されるものに於て何等かの統一のあることを豫想する。何等かの統一を有するものにして初めて他から差別されることが可能である。定形のない混沌たるものでは他から差別されることは出来ない。尤も混沌たるものも他の整然たるものと區別されるが、併し他と區別される限りに於てはそれは或る程度の統一を有すると言ふべきで、眞に無定形とは言へない。如何なる意味に於ても全然統一がなく眞に無定形ならば、それは他と比較されることも區別されることも出来ないであらう。勿論纏つた統一あるものが必ずしも自己を意識するとは限らない。一つの石、一本の草、これ等のものは一つの石として、一本の草として纏つた存在ではあるが、併し自己を意識しない、それ等は意識すら有さない。犬や猫は意識を有するが、自己意識を有するか否かは必ずしも明白ではない。精々自己意識の漠然たる發端を有するに過ぎないであらう。それ故統一のあるものが必ずしも自己意識を有するとは限らないが、自己意識を有するものは必ず何等かの統一によつて他から區別され得ることが必要である。

然らば人間が依つて以て他から區別さるべき統一は何であらうか。このやうな統一として先づ第一に身體的統一を擧げることが出来るであらう。就中外的形態の恒常性が大切である。勿論人間の身體は絶えず成長變化するものであつて、外的形態もそれにつれて變化するが、併しその變化は極めて徐々と行はれ、毎日見てゐたのでは常に同一形態を持續してゐるやうに見える。従つて我々は自己の容貌や體格を他人のそれと比較することによつて「我」なる觀念を獲得することが出来る。特に容貌の美醜、體格の善惡の目立つ人にあつては、かゝる人が「私」と言へば、その美醜、善惡が、私意識の主要なる内容を形成する。かゝる人が己自らに於て「我」を觀念する場合にも多くかゝる點にかゝづらうことは想像するに難くない。

ところで聊か疑問が起るのは、自己意識が容貌體格の恒常性に制約されるものとして、若しこゝに容貌體格の全然同一な二人の人があつたならば、その自己意識はどうなるかと云ふことである。ライプニツが森の木の葉が如何に數多くとも二枚として同一なものはないと言つたが、それは實際に於ては恐らくその通りと思はれるのであるが、併し理論的には全く同一の二枚の木の葉の存在することの可能性は考へ得られないことはない。このことは人間についても同様であつて、全然同一な二人の人間の存在することは可能である。このやうな場合にこの二人の人の自己意識がどうなるかと云ふことである。

勿論形態的には全く同一の二枚の木の葉も空間によつて分たれてゐる以上は兩者は全く別々の二枚の木の葉である如く、外形上全く同一の二人の人間も空間によつて距てられてゐる以上は全く別々の二人の人間であることは明白であるが、たゞかゝる場合にこの二人の人間が如何にして自己意識に達するかと問題である。もし凡ゆる人間が外形上

同一である場合を假定すれば、この問題は一層明瞭である。實際外的形態が全然同一ならば假令空間的に距てられてゐても、それだけでは自己意識に違ふことは困難であらう。併し人間の體には外的形態の外に種々なる感覺が具備されてゐる、そしてそれ等の感覺はたゞ自己の身體に於て起り得るのみである。例へば體を抓られた痛みは自分の體で感じ得るのみで他人の體ではわからない。滿腹は自分の口で食つた時にのみ感ぜられる。又、自分の手足は自分の意志で自由に動かすことが出來得るが、他人の體は自分の意志では如何ともすることが出來ない。このやうな區別がある以上、彼我の身體に外形的には如何様の類似があらうと兩者の間に根本的な越ゆべからざる差異のあることに氣付かない譯にゆかない。

かくして或る一定の外的形態に結びついた種々なる感覺及び有意的運動の經驗によつて我々はこゝに一つの特殊な身體を見出し、他人の身體に對してこれを「我」として意識するのである。尤も日常生活に於ては前述の如く身體の種々なる特徴が「私」として又「我」として意識せられ、單に他から區別された一個の統一體としての身體が殊更に意識されることは稀である。併しそれは殊更には意識されなくとも實は大抵の場合背景的には我々の意識を離れないものである。ひとりで坐つてゐる時、ひとりで歩いてゐる時、ひとりで仕事をしてゐる時、多くは漠然ながら「我」としてこの身體の意識があると思ふ。勿論我々の意識は屢々對象に没入して「我」を忘れることはあるが、反省によつて直ちにそれを呼び戻すことが出来る。他人と對坐してゐる時ですらも、時々位置を換へる自分の手や又膝が目に入り、體の重みなども感ぜられることによつて、我々は相手に對する自己の種々なる特徴を「私」として意識しながらも、その背後にそれ等の特徴の擔ひ手としての肉體的我的意識をも有してゐると思ふ。勿論肉體的我的意識の最

も強いのは何か肉體的苦痛に悩む時、激しい饑渴に攻められる時、又は猛獸に襲はれるとか、其の他火とか水とか身體の安否に拘はるやうな危急の場合であらう。尤も餘りに苦痛が激しいとか、餘りに危難が切迫した時には、あるのは苦痛の意識、危難の意識のみで、身體全體としての意識は却つて押し除けられると思はれる。

かく身體我は或る特別の場合を除いては特別に意識されることは少ない。特に、他人に對して「私」といふ時、單なる統一體としての身體を意味することはあり得ない。それは身體を有するといふことは萬人に共通であつて、他に對して何等の差別點をも構成するものでないからである。尤も或る特別の制度によつて單なる肉體としての外は存在意義を失つてゐる娼妓の如きものにあつては、私と肉體とは相即するであらう。併し一般の場合にあつては肉體に基いた種々なる相違によつて他人と相見えるのであつて、單なる肉體は己自らに於て覺悟するのみである。

身體的統一と並んで依つて以て我々が他から區別せらるべき統一は內的の統一であらう。勿論この兩種の統一が複雑な形而上學的聯關に立つてゐることは否まれないが、併しその聯關の大部分は我々の直接意識の範圍外にあり、自己意識の依據としては兩種の統一は或る程度までは並列的に個々に觀察して差支ないと思ふ。內的統一は心理學的には知情意諸作用の聯關統一と規定することが出來ようが、併し自己意識の依據としては寧ろそれ／＼の思想、性格、習慣等を背景とせる或る一定の生活態度と規定するのが便宜であらう。ハイデッカーの言ふ如く、人間の最も根本的な內的な在り方が「慮」であるとするれば、內的統一とはこの慮の仕方及びその性質と言ふことも出來よう。この意味の統一は身體的統一の如く輪廓が具體的に明白ではないが、かゝる統一のあることは争はれない。この意味の統一が場合によつては相當に根強く、かなりの恒常性を有することは、「慮」の仕方の異なる人々、即ち生活態度の相違する人

人が共同の事柄に従事する場合の困難を想像すれば明である。生活態度の異なる夫婦がその破局を防ぐためには、その異なる程度にもよることではあるが、相互に如何に抑制し忍従しなければならぬかを考へれば明白である。

他人についてその内的統一の如何を認めることは、身體的統一を認める場合とは比較にならぬ程困難である。世俗に「人には添つて見よ、馬には乗つて見よ。」と云ふのはこの事實を指したものである。否、自己に就ても如何なる内的の統一を有するかを認識することは容易の業ではない。これを或る程度の明瞭さを以て認識するためには思想的訓練を要する。併し實踐的には自己の生活態度の如何なるものかは誰でも意識してゐる。何となれば生活に關する他人の意見を聞いて、それと自己の意見との異同は誰にでもすぐ氣が付かれる。而してこの意見の相違は即ち生活態度の相違に外ならないからである。生活態度の相違する夫婦に於ては意見の衝突する度毎に常にこの意味の我を意識することを禁ずることが出来ないであらう。

我々は内的統一の仕方、身體の統一の仕方そのものを他の人々のそれに對して我として感ずるばかりでなく、更にこの兩者を結合してゐる一人の人間として他の人間に對して占める種々なる關係、特質を我として意識するのである。

尙、右に述べた如く、「我」又は「私」なる意識にはその場合々々に應じて種々なる方面があるが、實際生活に於てそれ等が意識される際には必ずしも或る一つの方面が持続的に意識に上つてゐるものではなく、寧ろ對者の變化に應じて絶えず方面の轉換がある。又「我」意識と「私」意識とでも相互に交錯したり又重複したりするものであ

る。この複雑な關係を明にするために一つの例を擧げよう。今、私が妻子を外に出して一人で留守をしてゐる間に突然激しい腹痛が起つたとする。そこで先づ肉體としての「我」意識が感ぜられる。次に「俺」の腹痛も知らずに妻や子供達は今何處で遊んでゐるだらうかと思ふ。この「俺」は妻子を對者として起つたやはり「我」意識である。妻子が歸つて「俺」の腹痛のことを告げれば、この時の「俺」は夫としての又は父としての「私」意識である。やがて醫者が來てそこに坐れば、醫者に對して患者としての私意識が加はる。患者としての私意識は比較的強く働く故に、夫としての、父としての私意識は意識の周邊部へ押しやられる。又、肉體としての我意識も弱まるから、醫者が居る間は苦痛の意識は幾分減退する。醫者が去ると共にこれ等の意識は再び強く活動を始める。かく自己意識の内容及びその強弱は迅速に又微妙に變化するものであるが、併しその變化は或る人々の考へる如く、我、我、我……といふ様に瞬間的に生滅するものではない。對境の變化が急である時にはさういふ場合も考へられないこともないが、併し對境の持続してゐる間は概して我意識も同一のものが持続してゐると考へられる。それ故瞬間我 (Miller-Freienfels, Philosophie der Individualität) を立てることは當らぬと思ふ。尤も對境が持続してゐるからと云つて、必ずしも同一の我意識が持続すると限らないばかりでなく、時には又私の意識が存在しないこともあり得る。音樂家が熱心に樂を奏してゐる場合、子供が無心に遊んでゐる場合、その他凡て仕事になつて所謂我を忘れてゐるやうな場合には私の意識は存在しない。このやうな場合はよく、見るものもない見られるものもない純粹經驗の状態であるとか、主觀と客觀が合一した状態であるとか言はれるが、實はこのやうな状態は全意識が對象に奪はれて私の意識が缺如した状態に過ぎない。これは對象そのものに非常に興味があり、且、自己意識を喚起すべき充分なる對者が不在の時

に起る現象であつて、その根柢は意識の狹隘といふ心理學的の事實に存するに過ぎない。

日常生活に於て我々が自己を意識するのは夫々の對境に應じて謂はゞ斷片的に意識される。我の比較的完全な表象は恐らく生涯の終に近く自己の全生涯を回想する時に得られるのみである。

四

我々が日常生活の實踐に於て「我」を觀念する時には、多くは自己の身體、自己の内的態度、これ等のものゝ諸方面又は特徴、心身を統一した全人間としての自己の社會に於ける地位又は他の人々に對する種々なる關係を我として意識するものであることは上來述べ來つた如くである。然るに反省的態度に於て「我」を考へる時には、これ等の諸方面は「我」ではなく、「我」の屬性として意識される。委しく言へば、日常生活の只中に於て其の場合々々の緊迫した生活關係から我を表象する際には、夫々身體とか内的態度とか地位とか關係とかを我そのものとして意識するのであるが、一步生活の實踐を離れて我を考へる時には、身體は固より我そのものではなく我の身體に過ぎない。同様に内的態度は我ではなく我の内的態度に外ならない。その他地位は我ではなく我の地位である。他人に對する關係は我ではなく我の他人に對する關係である。然らばこれ等の諸方面を自己の屬性として有するところの我とは如何なるものか。屬性の主體は普通實體と呼ばれる。こゝに於て問題はこの實體としての我は如何なるものと云ふこととなる。

この意味での我は單に認識論的に見れば、何等の内容をも有たない單なる形式的の表象であつて、經驗を可能なら

しめる所の一つの範疇に過ぎないと考へることが出来るかも知れない。併し存在論的にはこの關係は果してどうなつてゐるであらうか。存在論的には實體としての我は單に屬性としての我をその部分として有する全體に外ならないと思ふ。所謂實體と屬性との關係は一般に全體と部分との關係であつて、この場合はその一例に過ぎないと思ふ。例へばこゝに机がある。我々は机の足とか机の上板とか云ふ。何か机といふ實體があつて、それが足や上板を有するかの如くである。併し實際は足や上板を離れて別に机といふものがあるのではない。上板に足を附けた全體が机である。即ち、上板や足とかを部分として一つの「全體」を形成してゐるのが机である。それ故机の足と言つても實際は實體と屬性との關係ではなく、全體と部分との關係に外ならない。もう少し複雑な例を挙げれば、こゝに一軒の家がある。これは土臺、柱、壁、屋根、造作、裝飾、又庭、塀等を部分とする一つの統一體である。これ等の諸部分を外にして家があるのではない、これ等の諸部分そのものも全體の統一の中に於て夫々そのものとして成立するのである。例へば屋根は家といふ統一體の一部分としてのみ屋根であり、その統一體を離れては屋根といふことは出来ない。ただ瓦を敷き詰めたものに過ぎない。それ故この家の屋根とか柱とか言つても、それは家といふ實體がその屬性として屋根や柱を有するといふのではなく實は全體と部分との關係の便宜的な表現に過ぎないのである。

人間に於ても關係は全く同一である。身體や内的態度や社會的地位や其の他を離れて人間があるのではない。これ等のものを夫々自己の一部分とする全體が一人の人間である。それ故私の身體とか地位とか云つても、私といふ實體が別にあつて、これ等のものを屬性として有するのではない。上に生活の實踐に於ては身體とか地位とかは我そのものとして意識されると云つたが、實はこの場合にも委しく言へば、全體としての私の意識が漠然ながら背後に存して

ゐるのである。この背後に潜んでゐる私の意識が反省的態度に於ては明白に表面に表はれて來るのに過ぎない。恰も我々は或る家の塀の外を通つて、これは誰某の家だといふ。その際見えるのは塀のみであるが、その背後に漠然ながらその塀を一部分とする家全體が表象されてゐるが如きである。この場合にはそこに住んでゐる人々も全體表象の一部分を形成する。又、高い所から市街を眺めて、或る一つの目立つて大きな屋根を指さして、あれが我々の學校だといふ。その際實際見えるのは屋根のみであるが、我々はその背後に漠然ながらその屋根を一部分とする學校の建物全體、更には學校の性質、内容を思ひ浮べてゐるのである。

こゝで反對があるかも知れない。我々は地位や職業を失つても我であることを變りがない。手や足を切斷しても私の意識に變りがない。思想が變つても我はやはり我である。もしこのことが正しいとすれば、我はこれ等のものとは獨立に實體的に存立しなければならない。併し我々にかかる反對に答へる前に、かかる主張そのものが果して正しいものであるかどうかを尋ねなければならない。勿論このやうなものを失つても私の意識には原則的には變化がないであらう。併しそれは上に述べた如く、このやうなものは私の全部ではなく、夫々私の一部分を形成するものに過ぎないからである。部分的のものが個々に無くなつたからと云つて全體としての私の意識に大なる變化のないのは當然である。恰も或る家の塀がこはれてもそれは家である。屋根が剝けても家である、壁が墜ちても家であるのと同様である。併し塀がこはれたり、屋根が剝けたり、壁が墜ちたりすれば、家としては極めて不完全なものと言はざるを得ない。人間も手足が無くなれば最早不具者である。手足がなくなれば最早今迄のやうな完全な人間ではなく、不具者としての自己を思ひ浮べざるを得ない。思想が變れば無論私の意識も變つて來る。パウロは何と言つたか。「我生け

るにあらず、基督我に於て生けるなり。」と言つてゐるではないか、（我生けるにあらず、と言ひながら、依然として我と言つてゐるのはどういふ譯か、この問題は後で述べる。）地位職業は高下、種類色々あるが、これも極端な場合を想像すれば、それを占めてゐる時と失つた時とでそれが如何に自己意識に影響するかは自ら明瞭である。例へば大英帝國の王座から退き、一朝にしてたゞの一公爵に轉落したヴィンザー公の場合などを想像せよ。このことに就て我は尙キルヘルム・ハウフの「鶴になつたカリフの話」といふ童話を思ひ起す。カリフとその宰相とは魔法使の計略にかゝつて二人とも鶴の姿に變つてしまつた。東の空を向いて三遍お辭儀をして「ムタポール」（變れ）と言へば元の姿に還れるのであるが、悲しいかな、「ムタポール」といふラテン語を忘れてしまつた。最初の一綴だけ覚えてゐて、「ム、ム、ム、……」と言つて見るが、その後が出て來ない。カリフも宰相も心は元のまゝで素より自己の素性も知つてゐる。従つて内的の方面では自己意識に變りがないのであるが、併し姿が鶴であつて見れば、少くとも實踐的には自己を鶴として意識するより外に仕方がなかつた。彼等は御殿へは戻らず鶴として野原に留まつてゐた。そして時々御殿の屋根に飛んで來て中の様子を伺つて見るより外に仕方がなかつた。

勿論、これは物語であるから、姿が變つても心は元のままだが、實際には肉體の素質に大なる變化が起れば心にも變化が起る。即ち、姿が鶴になれば心も鶴になると考へるのが至當であらう。それ故自分の體と他人の體とを取り換へられたといふ次のお經の話も、一見、何か深い意味を暗示しうに見えて、實は大した意味はない様に思ふ。お經の話は次の如きものである。

或る人が遠く行つて空舎に宿つた。中夜、一鬼があつて、死人を擔つて來てその人の前に置いた。また一鬼が來て、その死人は俺のだと言つて互に争ひ、そこに人が居るのを見て裁決を求めた。その人が初めの鬼が持つて來たことを言ふと、後の鬼が怒つてその人の腕を抜いた。前鬼が死人の腕を取つて捕つてくれたところ立派に附いた。かくして兩脚も頭胸も皆抜き出されて死人のもので補

はれたが、我が身は元の如く何の變りもない。その後二鬼は抜き出された我が身を喰ひ口を拭つて去つたので、この人の心は全く混亂してしまつた。「我が身が二鬼のために喰ひ盡されるのを自分は目のあたり見た。今、この身は悉く他人の身肉である。自分には今や身ありとすべきか、又は身なしとすべきか、さて又今の自分は人と言ふべきか、又は人と言ふべからざるか」と言つて、この人は狂氣の如くなつて驅け出した。(雜譬喻經「己が身有りや無しや」)

この物語について考へるのに、體の部分順次に取換へられて頭に至るまではその男の自己意識が記憶によつてまだ残つてゐるかも知れない。併し最後に腦が取換へられた瞬間にはその男の自己意識は完全に消失して前にその新しい體の所有者であつた死人の自己意識が覺醒するものと考へねばならない。もし自己意識が眞に形式的のもので何等過去の記憶なしに成立するものとすれば、この物語の如き結末も或は可能かも知れないが、併しさういふことが考へられないとすれば、この物語の結末は實は一人が死に、一人が蘇生したといふ平凡な事實に墮してしまふ外に仕方がないであらう。

又、我々が若い時、歴史上の偉人を名指して、その人に生れ變られたら變ることを欲するか、等と友人同士よく問ひ合つて、欲すべきことか欲すべからざることか、答へに窮したことを記憶してゐる。一體、或る他の人に生れ變るといふことは實際には自分が死んで、その人が再生することを意味する。自分が死んで歴史上の人物が再生したところで自分に取つては無意味である。自分の欲するのはその人の才能である。自分は自分のままで、その人の才能が自分の中で目醒めるのでなければ意味をなさない。若い時上の間に答へることが出来なかつたのはこの關係が明白でなかつたからである。

こゝで又重要な疑惑が生ずる。成程手や足がなくなれば自分を今迄とは違つた不具者になつたものとして表象する。姿が鶴に變れば自分を鶴として表象することを禁ずることが出来ない。この意味に於いて自己に何等かの變化が起れば それにつれて自己意識にも變化の起ることは確であらう。併しこゝで不思議なのは不具者になつた自分とそれ以前の自分とが同一の自分であるといふ意識のあることである。鶴に姿を變へられた自分とそれ以前の自分とが同

一の自分であるといふ意識のあることである。この同一性の意識は何に基くのであるか。この問題は包括的には次の如く述べる事が出来よう。我々は子供の時から絶えず内容が變つてゐる。今日になつて子供の時のことを回想すれば、身體的にも思想的にも全然別な人間になつてゐる。その他社會上の地位から言つても交遊關係から見ても何一つ同一なものはない。しかも我々は子供の時の自分も現在の自分も同一の我と考へてゐる。かゝることは如何にして可能であるか。

我々はこの間に答へる前に先づこの問そのものに含まれてゐる假定を吟味して見なければならぬ。即ち、我々は果して子供の時の我と現在の我とを同一の我と考へてゐるかどうか。もしさう考へてゐるとすれば、如何なる意味でさう考へてゐるかを調べて見なければならぬ。

實はよく反省して見ると、我々は子供の時の我と現在の我とを眞に同一とは考へてゐないと思ふ。「同一人」といふ言ひ方はするが、その際「同一」といふ言葉の意味は、たゞ自己の記憶に残つてゐる或る一人の子供と現在の自分との間に或る「繋り」があると云ふことに外ならない。そこに思ひ浮べられた管ての子供が成長して現在の我に到つたといふに外ならない。それ故問題は、子供の時の自分と現在の自分とは如何にして同一の我と見做され得るかといふことではなく、子供の時の自分と現在の自分との間に繋りのあることを如何にして認め得るかと云ふことでなければならぬ。

この問題に答へることは左程困難ではない。先づそのために他人の「同一」を認める場合から考察しよう。今、少年時代の友人と何十年振りで出遇つたとする。記憶に残つてゐるのは一少年の姿である。今、目の前にゐるのは一人

の紳士である。しかしその容貌の何處かに昔の面影が残つてゐる。聲にも音調にも覚えがあり、昔のことを話してみるとお互の記憶はよく合致する。名前も同じである。然る時には昔一緒に遊んだ記憶のある少年と今日の前に居る紳士とが同一であること、嚴密に言へば兩者に繋りのあること、後者が前者の成人したものであることに疑ひない。併しこの際兩者の間に存するのは單なる繋りであつて言葉通りの同一といふ如き關係でないことは、その様な昔の友と如何に少年時代に還つたやうな心持で歡談しやうとしても、その後の經歷や經驗に妨げられて不可能であることを考へて見ても明かである。

次に同じ屋根の下で一緒に成長した弟などに就てその同一性を認める場合を考察して見よう。弟は毎日成長して變化して行くには違ひないが、併し我々の目には毎日の成長變化は見えない。従つて昨日の弟と今日の弟との同一人であることは改めて認識するまでもなく寧ろ直接に興へられてゐる。而して翌日も弟は同一人であり、その翌日も同一人である。かくして一年二年と經ち、十年二十年と經過して弟は常に同一人である。さて何かの機會に過去の弟の姿を想起して現在の姿と對照せしめる時に、初めて二つの違つた弟の姿が對立することになる。然るにそこに對立せしめられる弟の過去の姿は長く後に到るまで想ひ浮べられる位であるから、それは或る特殊の著しい事情に即して記憶されたものでなければならぬ。ところで特殊の著しい事情であるからにはその當時にあつては屢々思ひ起され、後になつても絶えず時々想起されたに違ひない。従つて假令年月が非常に隔り、二つの姿の間の相違が如何に甚だしくなつても、兩者の同一を認めるのに困難を感じない。この様に絶えず一緒に生活して來た場合には、兩者の同一を認めるのに、久し振りで出遇つた友人の場合とは違つて、過去の姿に對する弟自身の記憶の有無を問ひたゞす必要はな

自己についても事柄は弟の場合と全く同様である。昨日の我と今日の我とは同一である。翌日の我も同一である。かくして我は何時まで経つても同一である。子供の時の我と大人の我とは非常な相違があるが、絶えざる記憶の回復によつて過去の姿は絶えず現在と關係附けられるが故に、過去の姿と現在の姿とは何時も容易に結び付くのである。又特殊の場合として怪我によつて急に不具者になるとか、又は魔法にかゝつて突然擣に變るとかして身體としての同一性は失はれても、その人自身としては記憶の聯絡があるから、繋りとしての同一性の意識が全然失はれるといふことはないのである。又上とは反對に思想が變つても肉體的に同一性が残ることもある。前に擧げたパウロの「我生けるにあらず、基督我に於いて生けるなり。」と言つた言葉は此の場合の例である。パウロの内的態度は回心によつて一大革命を遂げて最早昔のパウロは死んで新に基督が生れたのであるが、併し身體やその他に於て昔のパウロの部分も残つてゐることはパウロ自身によつて意識されてゐた譯なのである。もし全然何もかも變つてしまへば變つたと云ふことさへ言へない筈である。

以上述べた如く、我々が自己を意識するには、自己の何等かの内容に於いて意識するのであるから、實際に於いて内容の違つた子供の時の自分と現在の自分を同一視することはあり得ないのである。たゞ兩者の間に繋りのあることを認めるのみである。恰も幼蟲と蛹と蝶とでは外觀上全然違つたものではあるが、我々はこれ等のものゝ間に繋りのあることを確めることが出来るが故に、三者は同一のものゝ變態と見做し、又木が燃えたと死灰と化するが、我々は尙死灰を以て木の變形と考へるが如きである。

然らば自己意識には如何なる場合にも同一な形式的ものは全然ないであらうか、我々が自己を意識する時には常にそれを意識し、他人がそれを意識する時にも常にそれを意識するといふ様なものはないであらうか。差別意識をさういふものとして擧げることが出来るよう。

既に述べた如く、我々が自己を意識するのは必ず他との差別に於て意識するのである。然るに何等かの統一體を形成してゐるものでなければ他との差別といふことはあり得ない。差別とは統一の仕方の相違である。統一の仕方は各人に於て皆異なるばかりでなく、同一人に於ても漸次に、時には急激に變化するものであるから、この意味の自己意識は漸次に、時には急激に變化せざるを得ない。子供の時には子供としての自己意識があり、大人となれば大人としての自己意識が生ずる。かく内容的には自己意識は常に變化するが、しかし差別の意識そのもののみを考へれば、内容が如何に相違してもこれは常に同一でなければならぬ。この意味に於ては自己意識は何時も又如何なる人に於ても同一である。私が我といふ時にも彼がいふ時にも、子供が我といふ時にも大人がいふ時にも常に同一である。つまり統一の内容は絶えず變化するが、それに即して他との差別を意識することにはどの場合にも變りがない。もし形式我といふことを言へば、この差別意識こそ形式我と言ふことが出来るであらう。

五

右に述べた如く我々の經驗我は内容的には身體及び内的統一の意識であり、形式的には差別意識である。つまり我

とは身體及び內的統一に即した他との差別意識である。又は他との差別に於て見られた身體及び內的統一の意識である。それ故經驗的の我は意識されるものであつて意識するものではない。意識の對象であつて意識の主體ではない。

かく我が意識の對象であるとすれば、例へば、私は庭の木を見ると云ふ場合の我も意識の對象であつて、意識の主體でないことは言ふまでもない。何となればかかる場合に於ける我も、その場合々に應じて木又は其の他のものを對者として意識されたものに外ならないからである。併しこゝで注意すべきは、意識されるものが必ずしも意識の主體となり得ないといふことにはないと云ふことである。若し然りとすれば意識の主體について論ずるといふことは全然無意味にならなければならない。何となれば、それは論ぜられることによつて意識の對象になり、従つてそれは意識の主體であることは出来なくなるからである。意識の主體を直接知覺するといふ所謂知的直觀といふ如きものは認めることが出来ないが、もし意識の主體があるとすれば、それは推理によつて知られ得なければならない。

然らば意識の主體は何處に求むべきであらうか。意識の主體は一般には我に於て求められるが、併し右に論じた如く、我は差別の觀點に應じて極めて多種多様な觀念として現はれるもので、これ等の差別觀念としての我の中に意識の主體が存しないことは言ふまでもない。意識の主體が我の中にないとすれば、それは差別の基礎たる身體的Ⅱ內的統一に求めなければならない。然るに身體的Ⅱ內的統一は比較的獨立せる身體的統一と內的統一とから成立してゐる。従つて意識の主體は兩者の何れか一つに於て求められることが常である。尤も意識の基礎たるこれ等の統一は意識された限りに於ける現象的な統一に過ぎないのであるから、そのまゝそれを意識の主體と考へることは出来ない。

それ故これ等のものを意識の主體とするためにはそれを實體化することを要する。デカルト又は唯心論に於ては精神又は心が意識の主體とせられるが、これは現象的な心的作用を實體化したものである。これに對して唯物論に於ては身體が意識の主體となるのであるが、これは現象的身體を實體化したものである。

デカルト及び其の他の人々によつて考へられたやうな自ら自由に認識し、意志し、情感するところの不變的な心的實體の思想は既に久しい以前から棄てられたが、併し今日に於ても自由意志を主張する哲學に於てはそのやうな思想の痕跡を見ることが出来る。又、常識に於ては現前の知情意の作用の主體としての、又、一度印象された諸觀念を貯藏して以て記憶を可能ならしめるところの實體としての心を假定してゐる。常識に於てこのやうな實體又は主體としての心を假定することは言葉の使用上甚だ便利であるばかりでなく、殆ど不可避のやうにさへ見える。併しこれ等の假定に於て心を實體として見ることは相當の根據があるとしても、これを意識の主體と見ることは果してどれだけの根據があるだらうか。觀念の貯藏所としての心は實體であつて意識の主體ではない。常識に於て物を見、又考へるものは心であると言はれる時には心は意識の主體と見られたのであるが、併しこの場合にも私は心の中で考へるといふ如く、心を心的働きの起る單なる場所と見ることも出来るのである。それ故、心を意識の主體として假定することは常識に於ても必ずしも必然的ではない。次に唯物論が意識は腦の作用であると言つても、それは腦に於て意識が發生することを意味しても、腦そのものが意識の主體であると云ふのではあるまい。

右に述べた如く、意識の主體を直接知覺することは絶對的に不可能であるばかりでなく、更にこれを假定することにも充分なる根據を見出すことが出来ない。こゝに於て我々は方針を變へて、直接に意識の主體を捜すことはやめ

て、意識の本質を探究することによつて、意識の主體の問題を考へて見たいと思ふ。

先づ意識が如何にして生ずるか、意識成立の條件から調べて見よう。今、庭の木を見るとする。この場合、常識の立場である素朴實在論が考へる様に、庭の木が無因果的にそこに靜止して我々の自我が直接それを把握するといふ如きものではない。木から反射した光が目屈折装置を通過して網膜に達し、更に視神經によつて腦中樞に傳達せられ、そこで初めて木の知覺が生ずるのである。この過程に於て一つの項は次の項を喚起すると消え、次々に及ぶ。従つて各々の項に取つて「戻り道」は不可能である。それ故素朴實在論が考へるやうな遠心的な知覺過程は全然あり得ないのである。このことは視覺に於てばかりでなく、どの種類の知覺に於ても同様である。

かく知覺過程は幾つかの項から成るが、その中知覺されるのは求心的因果系列の最初の項である。上の例では光を反射する樹木であつて、其の他の項は直接には知覺されない。知覺に對して直接に與へられると考へられるところの最後の項は全然知覺に上らない。この最後の項は如何なるものであるか。我々が間接に追及し得る限りに於てはそれは生理的のものでなければならぬ。假令現在の生理學が許す以上に追及しても、最後のものとして示されるものは何處までも生理的の過程でなければならぬ。この生理的の過程から最後に突然意識現象が起るのである。しかもその際意識されるのは直接に與へられる最後の項ではなく、一番間接的な最初の項である。こゝに知覺過程に於ける最も不思議な事實が存するのである。

こゝで充分明にして置かなければならないことは、最初の項の知覺、例へば樹木の知覺は物理的の中間項及び知覺者の解剖學的構造及び生理學的性質によつて制約されるから樹木そのまゝの姿を示すものではないと云ふことであ

る。こゝで更に一層注意すべきことは我々の身體も亦我々に現はれたところに於ては即自的のものではないと云ふことである。我々の身體も腦や神經も、そこに行はれる諸過程（即ち苦痛、運動及び器官感覺）も外物と同様の仕方で見覺されるのである。これ等のものゝ知覺も決して直接に行はれるものではなく、間接的のみ行はれるのである。たゞ外物では知覺過程は我々の肉體の外側で始まり、自己の身體の知覺の際には體の表面又は體の中で始まるといふ相違があるのみである。直接把握を假定する素朴實在論に對して認識を媒介する交代的諸項を認めなければならぬといふ根本的特徴は兩者に於て同一である。項の數は問題ではない、少くとも二つの項があればよい。例へば足に於ける痛覺も被媒介的であつて、足を切斷された人が足の痛覺を感ずることが出来るといふのは、初項がなくとも終項が残つてゐるからである。もし足の痛みが直接に感ぜられるものであつたならば、足を切られた後で足の痛覺を感ずるといふことはあり得ない筈である【註】。

【註】 現象の世界が我々の神經過程に依屬するのに、物を頭の外にあるやうに見ることは如何にして可能かといふことは屢々提出される間である。併しかかる間は、外界については素朴實在論を否定しながら、自己の身體及び身體内の過程については依然として素朴實在論の立場を取り、これを直接に認識するやうに考へることから生ずるのである。併し身體及び身體内部の過程も外界と同様に間接的に認識せられることを知れば、かかる間は最早成立しない。我々の身體も樹木も又兩者が並んで存在することも初めからさう見えるのであつて、樹木が我々の頭の中から外へ投射される必要は少しもないのである。

シヨーパーンハウエルとヘルムホルツとは感覺は先づ以て純主觀的のものとして與へられ、悟性の働きによつて無意識的の因果推理によつて初めて空間に投射され、客觀的直觀に變せしめられるのであると説いてゐるが、外物が我々の體の外にあることが、外物そのものと同様に根源的に認められるものとすれば、無意識的な因果推理は餘計なものである。尙、この項の知覺過程

それ故外界は素より我々の身體にしても、我々に知られるのは若干の中間項を媒介として我々に現はれた現象態であつて、その即自態ではない。併し物が作用するのは現象態においてではなく、即自態においてではなく、外界自體、身體自體から來るものでなければならぬ。又この刺戟に反應するところの腦中樞も亦即自體としての腦中樞でなければならぬ。即自的な外界及び身體から來る刺戟と即自的な腦中樞とが相互に作用するところに現象的な外界及び身體の意識が生ずるのである。それ故意識の發生は恰も鐵と火打石とを打ち合せて火花を發し、布を以てエポナイトを摩擦して電氣が起るやうなものである。意識は一つの因果過程の終項である。意識は一つの因果的の出來事であつて、自己同一的な主體の自己以外のものを把握する作用ではない。意識は主觀に屬するものではなく、意識された對象を顯はすものである。意識はたゞ對象の意識としてのみ存する。意識は對象の意識として對象と共に生ずる。對象を離れて意識は存在しない。意識と對象とは不離である。これを對象の側から言へば、對象は意識を離れては存在しないと云ふことになる。勿論即自的の對象は意識から獨立に存立し、それは考へ得られても、知覺といふ意味では絶對に意識されることの出來ないものであるが、現象としての對象は意識に於てのみ現はれるのである。意識はこの意味に於て Dusein の形式である。

物的又は生理的過程から如何にしてこれと全然性質を異にする意識過程が生ずるかは了解が困難であると言はれよう。そのことは否定が出來ないばかりでなく、事實は更に不思議である。何となればその際生ずるのは單に意識過程

のみではなく、對象の意識過程だからである、謂はゞ對象そのものが生ずる譯だからである。併し了解が困難といふ點から言へば、酸素と水素とから水が生ずることも、如何にしてそれが可能かは了解が出来ない。たゞ我々はその事實を認めるのみである。物的又は生理的過程から意識が生ずることも我々はその事實を認めればよいのである。そして物的又は生理的過程から意識が生ずると云つても、それ等の過程の現象態から生ずるのではなくその即自態から生ずるものであることを考へれば、その可能性は全然想像が出来ないこともないのである。

意識は物的及び生理的過程の結果として其の時その時に生滅する一つの過程である。而してこの過程を拵ふところのものは即自的な脳中樞である。勿論こゝで拵ふと云つても、それは單に意識の起る場所だといふに過ぎない。實は一般の用法に於て、見るものが我であるといふ時にも、前に示した如く、その我は廣く言へば、身體的の心的統一としての我であり、狭く言へば心的統一としての我であつて、結局意識の起る場所を示すものに外ならない。我が見るといふのは見る作用が我において起るといふことである。詳しく言へば、見る作用は脳中樞において起るのである。

意識が其の時其の時の過程とすれば、回想といふ如きものは如何にして説明するかといふことも問題であらう。回想の可能を説明するためには、我々がこれまで獲得した無數の經驗を記憶として貯藏して置く場所としての實體を假定することが必要である。我々の現在の知覺そのものが過去の記憶によつて大きな影響を受けるといふことも知覺と記憶とが同一の場所の中の出來事と考へなければ了解が出来ない。そのやうな場所として心を假定することは、上述の我々の立場と必ずしも矛盾するものではない、心は脳中樞に位置を占めることにすればよいのであるが、併し上のやうな事實を説明するのに必ずしも心を假定する必要はない。知覺が刺戟に對する脳中樞の反應として起るものとす

れば、記憶は腦中樞に於ける刺戟の痕跡として説明することは極めて自然である。今、外物の刺戟をうける場合、前に受けた同じやうな種類の刺戟の痕跡が活動を始めるといふことは考へ得られることである。如何に想像力の豊かな人でも一度も知覺したことの無いものは想像することが出来ず、少くともその要素は嘗つての知覺の中に含まれてゐるといふことも此のやうな事情から説明が出来るのではなからうか。何となれば觀念は刺戟の痕跡が活動を始めたものとすれば、このことは當然だからである。

六

以上意識の主體を主に外物を知覺する場合に例を取つて考へて來た。次に欲求とか感情とかいふものを知覺する場合について考へて見よう。一般には慾は心の働きと考へられてゐる。心で慾を斷つことが世界を征服することだとストア學派が教へてゐる。佛敎の經典などでも絶えず心を淨めて慾を去るべきことを説いてゐる。併し慾は心の働きであらうか。慾を意識する主體として心を假定する必要があらうか。今、飢渴を覺えて飲食物を欲する場合について見るに、このやうな欲求は肉體の状態が單に意識に上つたのに過ぎないこと、體を怪我して苦痛を感じるのと變りがない。又、性慾又は性愛を感じる場合、これも肉體の状態が意識に現はれたものに外ならない。それ故これ等は心を制することによつて抑へることは出来ないが、肉體の状態を變へる時には速座に鎮壓することが出来る。即ち飢渴する者に飲食物を與へ、性愛に狂ふ者にその對象を與へるときには、かゝる欲求は直ちに消滅してしまふのである。勿論別な種類の事柄を考へてゐる時には慾が鎮まるとも言へるが、實は別なことを考へれば「意識の狹隘」の法則によつ

てそのことが意識に上り悪くなるまでのことである。それ故これ等の欲求が意識されるといふことは、外物又は身體における外部的のものの刺戟が脳中枢に達してそこに外物又は身體における外部的のものの意識が起る如く、肉體の状態から來る刺戟が脳中枢に作用した結果に外ならない。

シヨールペンハウエルは我々に食慾があるから口や消化器官が生じたのであり、我々に性慾があるから性的器官が産出されたのであると言つてゐるが、これは關係が逆である。我々は反對に性慾は性的器官の意識であり、食慾は消化器官の意識であると言はなければならぬ。一般的に言へば、肉體の状態と脳中枢との相互作用によつて欲求の意識が生ずるのである。主體的な心といふ如きものがあつてこれを意識するのではない。光は物を照らす、物なくしては光が見えないやうに、意識は欲求を顯はにするが、欲求を離れては意識も現はれない。意識はそれが顯はすその對象を離れては成立しないが、意識が現はれたるためにその主體を必要とはしないのである。欲求の方も意識を離れては存在しないが、たゞ欲求の原因たる肉體の状態は意識以前である。外物の知覺は意識に成立するが、その原因たる外物自體は意識と關係なく存在するが如きである。

次に喜怒、哀樂、恐怖、不安等の感情について見るに、これ等は上述の如き欲求とは違つて肉體の状態の知覺といふことは出來ないやうである。尤も何となく氣が鬱して淋しい心持でゐると病氣が出て來たり、若い健康な娘が何といふことなしに嬉しくなる如きは肉體的状态の反映と見ることが出來よう。併し情緒が外的の物又は事情によつて惹起される場合、例へば敵を見て怒り又は恐れる場合は、かゝる感情を惹起する動機は物又は情勢の認識である。即ちそれ等に對する反動であつて直接肉體的状态の反映と云ふことは出來ないやうである。味方に遇つて喜び、その他

自己の好ましきものを得て歡喜するのも同様の意味と解される。併し人が怒つたり憂へたりすると體に毒液が分泌されることが實驗されてゐるやうであるが、もし然りとすれば怒りとか憂とかは身體に毒液が生じた結果と考へられないこともない。敵を見た際に如何にして身體に毒液が生ずるかは誠に不可解なことではあるが、食物を見ると自ら唾液が分泌されることを考へれば、かゝることの可能は考へられないことはない。下等動物など物で觸れられると直ちに毒液を滲出させるもののあるのを見れば、かゝる考へは益、強められる。喜怒、哀樂、恐怖、不安などの感情は凡て身體における何等かの液汁の反映と見られないことはない【註】。

【註】 恐怖の情緒に伴つて筋肉及び血行に種々なる變化の起るのは副腎から分泌するアドレナリンの作用であると言はれるが、この關係は次の如く解することが出来る。即ち、何か恐ろしい物に出遇つた場合には、食物を見て唾液が出るやうに、副腎からアドレナリンが分泌される、そのために筋肉及び血行に變化が起り、この變化した身體狀態と腦中樞との相互作用の結果が恐怖の情緒として意識されるのであると。

併し感情の場合は、欲求の場合とは違つて、それを全然肉體の狀態の知覺に還元することは難かしいかも知れない。假令感情の生起に肉體的變化が原因になつても、感情の意味は單なる肉體的狀態の知覺といふ如きものではなく、寧ろ生物學的東西である。或る機會に如何なる感情が起るかはその性格によつて相違のあることは言ふまでもなく、一方、動物を見るに草食動物は臆病で恐れ易く、肉食動物は勇猛で怒り易いことを考へれば、感情が生物學的意味のものであることは争はれない。

併し何れにしても感情は肉體の基礎が不明なために感情こそ何か肉體とは全然違つた心的なものとして考へられ易い

が、併し感情も肉體との何等かの因果關係のあることは確實であり、感情の生起にはそれ自身の法則があつて、意識的に任意にその生起を左右することの出来ないことも明瞭である。意識といふ點からは感情はひとりでに起り、ひとりでに意識にはいるのであり、能動的主體的な意識作用といふ如きものがあつて感情を把握するのではない。「私は嬉しい。」といふ場合、嬉しいと言ふ感情も私といふ觀念も、意識といふ點から言へば、何れも意識されたものであつて意識するものではない。私は意識の主體ではなく、單に意識の起る場所に過ぎないのである。

知覺、欲求、感情について意識の本質が非主體的であることを明にしたが、このことは更に高級な意識現象である所の思惟、情操、意志についても言ふことが出来る。これ等の意識現象は前述の諸現象に比して能動性が非常に大きく、一種特殊の原理たる精神の働きと考へられる。併しこれ等の現象においても必ずしも肉體的基礎が考へられないことはない。先づ思惟について考へよう。思惟には概念が必要であるが、概念は如何にして發生するものであらうか、回想は知覺の際に神經及び腦中樞に残した印象の活動であることを前に述べたが、類似のものを度々知覺するときには、その部分は印象が重なつて、他の部分に對して浮き上つて意識される。これが概念である。思惟は概念と概念との關係を定めることであるが、これも態動的に關係が把握されるのではなく、關係は自ら意識にはいるのである。思想は決して我々が掴むものではなく、思想はひとりでに來るのである、即ちひとりでに意識にはいつて來るのである。思索に際して我々のなし得ることは、たゞ注意を同一の對象に向けることである。さうするとそれに關係した思想がひとりでに湧いて來るのである。

我々の注意を同一の對象に向けることは意志の働きである。然らば意志は能動的な一つの働きであるか。猛獸が空

腹のために餌食を探し歩くのは、直接身體の状態から來る欲求に驅られたのである。これはまだ意志ではない。併し獵師が獲物を求めて山野を跋渉するのは既に意志である。欲求と意志と如何に異なるか。意志は過去の經驗を媒介した欲求に外ならない。欲求が體の状態を條件として必然的に意識される如く、意志も過去の經驗を條件として必然的に起るのである。意識の立場から言へば、意志は欲求と等しくひとりでに生ずるのである、ひとりでに意識にはいるのである。

一般に欲求は奴隸の状態であり、意志は自由であると考へられる。併し欲求もそのものとしては我であつて、それを充たすことは私の進展である。たゞ欲求が廣い見地に基く意志と衝突したときに意志の立場から見てそれは束縛と感ぜられるのである。欲求も意志もそれがひとりでに生じ、ひとりでに意識されるといふ點においては變りがない。情操が或る能動的な原理の作用ではなく、これもひとりでに意識の中に生起し來るものであることは最早説明する迄もあるまい。

要するに心とか精神とかいふのは意識に外ならない。心とか精神とかあるといふことは意識があるといふことである。併し意識は意識だけで存在するものではない。外物及び肉體そのものゝ刺戟と腦中樞との相互作用によつて對象の意識として生起するのである。對象も意識も相即してその時同時に生起するのである。それ故意識は謂はゞ腦中樞の中に起る一つの出來事であつて、或る意識する主體の作用として意識があるのではない。普通意識する主體と考へられる我も亦よく調べて見ると意識されるものに過ぎないのである。普通意識の主體と考へられるものは意識の基礎、即ち於て以て意識の起る場所に過ぎないのである。