

内的であるとはどのようなことか

清 水 明

0. はじめに

夜、住宅街を散歩していると、家々のカーテンの引かれた窓からは明かりがもれてきて、それぞれの家に人が住んでいることがわかる。しかし、それぞれの家の中に、どのような人が住んでおり、どのような家具があり、さらには、その家が幸福な家庭であるか不幸な家庭であるかは、外から見ただけではわからない。それと同じように、それぞれの人が何かを見たり聞いたり、何かを感じたり、何事かを考えていることは、外から見てわかるが、それぞれの人が何をどのように見、何をどのように聞き、何をどのように感じ、何をどのように考えているか、ましてや、それぞれの人が幸福であるか不幸であるかは、外から見ただけではわからない、と、通常私たちは考えているように思われる。人それぞれには内面があり、それぞれ内面的な生活があり、それは外からはうかがい知れないのだ、と。

しかし、このアナロジーは正確ではないかもしれない。家の中に入ることはできるが、人の内面に入ることはできないと、通常、考えられているからである。家の中に入れば、どのような人が住んでいるのか、どのような家具があるかは即座にわかるし、しばらく同居させてもらえばその家が幸福な家庭であるか不幸な家庭であるかは（数日かかるか、1年かかるかは別として）わかるのに対して、人が何を何を見何に聞いているのか、その点についてだけは、はじめからわかっているにしても、しかし、それをどのように見、どのように聞いているのか、そして何を感じ何を考えているのかは、外からはわからない。人の内面に入ることはできないのだから。ましてや、その人が幸福であるか不幸であるかはわからない、とも考えられているからである。

しかし、以上の考察には明らかな矛盾がある。家庭の幸不幸についてはわかるとしながら、個々人の幸不幸についてはわからないとしている点である。構成員それぞれが不幸でありながら、幸福な家庭というものがあるだろうか。逆に構成員それぞれが幸福でありながら不幸な家庭というものがあるだろうか。一般に、近代以降においては、家庭の幸不幸については客観的なものと考えられはしても、個々人の幸不幸は主観的なものと考えられる傾向が強い。もちろん、近代以前は、個々人の幸不幸でさえ、主観的なものではなかった。古代や近世初頭の人々は人の幸福はその死後でなければ判断してはならないと考えていた（注1）。近代以降、人の幸福はいわば内面化されたのである。

1. 比喩的に言われた「内的」

内的であるとはどのようなことかを考えるという時、内的であると言われるものとして何を想定しているのかを述べる必要があるかもしれない。美しいとはいかなることかを考える時、美しいものとして何を想定しているか述べておいた方が、聞く方としては理解しやすいであろう。美しい景色についてなのか、美しい形についてなのか、美しい音楽についてなのか、美しい行為についてなのか。

しかし、内的であるということに関しては、あらかじめ内的なものの例を挙げることに問題はあろう。内的であるということの意味が人々のあいだで揺れ動いており、誤って内的であると思われるものも多いからである。とはいえ、ここでは内的なものとして、一般に心的なものを想定しているということはおいてもよいだろう。

さて、本稿で問題としたいことは、内的なもの、たとえば私の知覚や判断や信念が私の内にあるという時、それは文字通りの空間的な意味で言われているのではなく比喩的に言われていると考えられることがあるが、それは正しいであろうか、という点が一つ。そして第二に、その考えが正しいとするならば、空間的な意味で内的であるのではないというその内的であるとはどのようなことなのかを明らかにすることである。

文字通りの空間的な意味ではなく比喩的に使われていると考えることには、かなり強力な論拠がある。空間的な意味で言われているとすれば、私の知覚や判断や信念は私の身体の中、おそらくは頭の中にあるということになるであろうが、それらを私の頭の中に探しても決して見つからないからである。頭の中にあるのは複雑に連絡し合っている脳細胞の塊であり、それらの一部は興奮し他の一部は興奮していないという一定の状態である。それらのどこをとってもどれをとっても、知覚や判断や信念の断片すら見あたらない。たとえば私が知覚している空の青さを脳細胞の塊の中に見つけることはできない。脳の視覚領のある部分がある一定のパターンで興奮している時、その脳の持ち主である被験者がいつも「空の青さが見える」という報告をするということが確かめられたとしても、その時の脳状態のどこにも空の青さと呼べるものはないのである。それゆえ、空の青さは頭の中にある、と仮に言ったとしても、それは部屋の中に人がいると言うのと同じ意味ではないということが、つまり、頭の中にあるとは言ってもそれは比喩的に言っているのだ、と考えられるのである。

内的であるの比喩的な意味を分析した例は、あまり多くはないが、その稀少でしかも優れた例を私たちは持っている。それはギルバート・ライルが『心の概念』(注2)の中でおこなった「私の頭の中 in my head」という表現についての分析 (CM.35-40) である。

周知のように、ギルバート・ライルは、デカルト的な物心二元論を、「心の本性とその位置づけに関し、学者のみならず一般の人々の間においてもまたかなり広く流布している」「公式教義 the official doctrine」(CM.11) と位置づける。そしてそれは、「一般に、人間はすべて身体と心と、両方を持つ」(CM.11) という考え、「そしてこの身体と心は通常は互いに繋ぎ留められているが、心は身体の死後においても存在し機能し続けることができる」(CM.11) という考え、であると述べ、

しかしその考えは「一群のカテゴリー錯誤 a batch of category-mistakesに基づくものである」(CM.23)と主張し、「機械のなかの幽霊のドグマ the dogma of the Ghost in the Machine」(CM.15-16)とも呼んで批判した。

ライルは、公式教義に含まれる「二種類の世界という区分は、通例、人間の身体をも含めて物的世界に属する事物や事件は外的externalであり、人間の心の働きは内的internalであるという形で述べられる」(CM.12)といい、心的なものを内的と呼ぶことも公式教義の一部をなすと見なしている。しかし、以下に見るように、ライルの「私の頭の中」という表現についての分析は、心的なものを内的と呼ぶこと全体の分析ではなく、心的なものの一部についての分析となっている。

さて、その「私の頭の中」という表現についてのライルの分析は、およそ次のようなものである。ライルはまず、私たちが、ある旋律が頭の中で響き渡っているというような表現をする時、それはその旋律を想像しているということであり、実際に私の頭の中で音がしているわけではないので、「私の頭の中で」という表現は明らかに比喩的に使用されているということを確認する。次に、この比喩的表現が適切であり、豊かな比喩と感じられるのはなぜかということライルは問題にする。ライルの、さまざまなニュアンスに富む味わい深い分析をあえて一言で要約すれば、「私の頭の中で」という表現が適切で豊かな表現であるのは、想像された音が、実際に私の身体の外から聞こえてくる現実の音ではないという否定的事実を印象づけるのに効果的であるからという点にある。それというのも、現実の音は、たとえば耳をふさぐなどの「自然のシャッター」(CM.38)によって遮ることができるが、想像された音は(特に否応なく想像されてしまう音は)そのようなシャッターによって遮ることができず、いわばそのシャッターの内側にあると感じられるからなのである。想像上の音が「私の頭の中」にあると言うことによって、その音が離れたところから聞こえてくるのではないこと、すなわち、その音の「遠隔性の否定」(CM.39)のために、「私の頭の中」という「比喩的な近接性」(CM.39)を持った表現が選ばれる、というのである。

ライルの分析には注目すべき点が幾つかある。一つはこの分析が心的なものの全体に関するものではなく、想像的なものに関してのみの分析であるということ。第二に、心的なものを内的であると呼ぶことは「公式教義」の一部ではあるものの、「私の頭の中」という表現については「適切で豊か appropriate and expressive」(CM.39)であると言い、肯定的な評価を与えていること。第三に、「私の頭の中」という表現は比喩的表現であるが、その際の意味は、あきらかに空間的な意味であり、それも私の身体の内という意味であること。その空間的な意味を用いて、実際には空間的ではないことに「内的である」と言っているのであるということ。この三点である。これらの点は、本稿の以下の論旨に対して道しるべを与えてくれる。本稿はまず、ライルが企てた「内的である」ということの分析を、想像だけでなく、心的なものの全体に関して(ただし、網羅的ではなく主要な点のみ)、行おうとするものである。そして、ライルの分析した「私の頭の中」という表現は適切で豊かであったが、一般的には、心的なものを「内的である」と呼ぶことは、曖昧で混乱しており、それゆえ適切でも豊かでもない場合が多いということを示そうと思う。そして最後に、「内的である」と言うことが避けられず、したがって適切であると考えざるを得ないケースが想像以外の場合にもあることを示そうと思う。

2. 「内的である」は時間的であるということか

「内的である」が実際には空間的ではないものについて言われているならば、それは時間的なものについて言っているのだろうか。空間と時間は対になって対照的に語られることが多いので、まずはその可能性を検討してみよう。とりわけ、デカルト的な物体と精神の二元論を考えると、物体の実体の本性は延長、すなわちその空間性に求められたので、他方の精神実体の本性が思惟すなわち思考することに求められ、その思考の本性に時間が深く関わっていると考えられる傾向があるからである。もっとも、デカルト当人の場合は、時間は精神実体となんら特別な関係にはない。持続という属性は物体実体にも精神実体にも等しく備わった性質であり、デカルトが連続的創造仮説を受け入れたこと、すなわち、デカルトが瞬間の独立性を主張し、実体がある瞬間存在することが次の瞬間に存在することを因果的に決定することを否定し、それゆえにある実体が存在し続けるためには各瞬間毎の（神による）創造が必要であると考えたことからすると、デカルトには時間を主観的に捉える発想はなかったと言ってよい。いわば時間の推力は神の連続的創造にあるのであって、私＝精神実体はその際何の役割も果たしていないのである。

しかしながら、デカルト的な物心二元論を引き継いだ人々、および、その影響下にある人々には、物体実体を空間性に配することが、精神実体を時間性に引き寄せることになった。たとえばカントにおいては、空間と時間とはともに感性的直観の形式とされるが、空間は外感の形式であるのに対して、時間は内感の形式とされている。空間と時間という、ともに直観形式である二つのものを、一方は外感の形式とし、他方を内感の形式に配する発想の背景には物心の二元論の影がつきまとうている。とはいえ、そのカントでも、実は、内感の形式たる時間直観は、自我そのものの内観によってそれ単独で得られるもの、ではない。カントが内感と言っているものは、私が私に対して現れる際の形式であり、現れる私とは現象としての私なのである。そして現象としての私とは、自己の心的内容が次々と現れていること、言いかえれば外的対象が次々と外感されているということであり、内感の外感なしにはあり得ない。外感と内感のカントの場合一つのこととして働いていると言ってよい。外的対象を空間という形式で受容し、しかる後にそれを時間という内感の形式でもう一度捉えるというのではないのである。

それゆえ、カントの場合、時間性を主観の側に引き寄せていると言えないことはないにしても、それと同程度に、外感の形式である空間も主観の側に引き寄せていることを忘れてはならない。経験的實在性を主張すると同時に超越論的観念性を主張したのは時間についてだけではなく、空間についても全く同じであった。

やや本稿のテーマから離れるが、時間論としてみた場合、カントの考えでは、時間は空間と同じ様なものになっている。「時間が、外的直観の対象ではないことは言うまでもない。しかし我々は考えの中で直線を引いてみる以外には時間を考えようがないのである。こういう仕方では時間を表してみないことには、時間を測る単位を認識することができないだろう。また我々が一切の内的知覚に対して、時間の長さ或いは時点を規定するためには、外的な物が我々に現示するところの変化を空間の中で整頓するのとまったく同じ仕方によらねばならない。それだから我々が外感について、

我々は我々が外的に触発される限りにおいてのみ対象を認識する、ということを認めるならば、我々はまた内感についても、我々はただ我々自身によって内的に触発されるままに我々自身を直観する、ということを認めねばならない。」(KrV. B156) (注3) 確かに、このように捉えられた時間については、ベルクソンならば空間と同じ様なものと言うであろう。「外的な物が我々に現示する変化」というところに、すでに時間的規定が含まれており、ここで内感形式としての時間が働いている。しかし、内感とは、我々が「内から触発せられる仕方に従って直観する」(KrV. 69) というところにあるとするならば、「内から触発せられる」ということのなかに、言いかえれば「この主観が自分に現われる」(KrV. 69) というところに、すでに時間の推力が潜んでいる。カントはベルクソンの言う純粹持続を主題化はしなかったが確かに見ていたとすることができる。しかし、ここでは、私が時間の推力ではないのはもちろん、時間の推力を持っているのは私であるとも言えないという点を強調しておくべきであろう。なぜなら、私が私自身に与えられるというのは受動的な経験だからである。自己、私、主観、何と呼んでもよいが、それ自身が時間の推力ではないし、時間の推力を持っているのではないし、時間の推力を支配しているのでもない。

さてこのように、時間を主観の側に引き寄せようという傾向があるが、それには理由がないわけではない。時間はそれを測定する者なしには考えられないからである。カントはそれを時間の超越論的觀念性と呼んでいたが、時間は外的対象それ自身の性質ではないという点である。カントの表現では「時間は自存するものとしても(対象に)附属するものとしても無であり、対象自体に帰せられるものではない、というのが時間の超越論的觀念性なのである。」(KrV. 52) ただし現在の私たちにとっては、それは時間の相対性として捉えることができるだろう。長い時間と言ってもそれは何にとってかということが語られなければ無意味である。1年は蜻蛉にとっては長い時間であるが、火山の活動や生物進化にとってはほんの一瞬でしかない。また蜻蛉にとっては長いと語り、地質年代にとっては短いと言うとき、それは全く私たち人間の視点から言っているのである。自分自身や親しい人の息づかいや心臓の鼓動を聞く時、私は私自身に与えられている。現象としての私の時間的規定の基準となるものは、明らかに私や親しい人たちの身体の持つ時間である。その身体的時間を暗黙の内に背景において、はじめて、蜻蛉の一生の長さや火山活動の間隔に思いを致すのである。しかし、この点では、空間についても全く同じことが言えるだろう。カントはこの点でも正しい。空間についても超越論的觀念性を主張していたのである。空間的な大きさもまた事物に備わった絶対的な性質ではない。あるものが大きいとか小さいという時、それは何にとってなのかということ抜きでは全く無意味である。この点でも、それはまず日常的には人間の身体の大きさが基準になっているということは明白である。カント的に言えば、私が私自身によって触発される時、それは現象としての私が私に対して現れるということであるが、私は私にとってまず身体として現れるからである。

このように見てくると、内的であるということが文字通りの空間的な意味ではなく比喩的に使われているという時、時間的であるということを言っているのではないことは明白である。それは二重の意味でそうである。まず、内的であることイコール時間的であるということではない。主観(私、自己)は時間そのものではないし、主観そのものに属する性質でもない。カント的に言えば、

時間は主観（私、自己）が現象として私自身に現れる際の形式なのであり、私が私に現れるという際の主導権を私が持っているのではないからである。そして第二に、内的であるとはある一定の時間内にあるということでもない。心的なものを内的であるという時、家の中に人が住むような意味での空間的意味の内性が言われているのではないのと同様、ある一定の時間内にあるという意味での時間的内性がそこで意味されているのではないのである。というのも、心的なものもちろんある一定の時間内に存在するが、心的なもの以外のものも、すべて同じように、ある一定の時間内に存在するからである。

時間的なものは空間的にしか表現できない、言い換えれば、時間を表現するときは空間的な比喩が常に使われるということが真であったとしても、逆は正しくないのである。すべての空間的な比喩表現が時間を表現しているのではない。

3. 集合論的内性

心的なものについてそれが内的であるという時、空間的意味の内性が言われているのでもなく、時間的意味の内性が言われているのでもないとしたら、一体どのような内性が言われているのだろうか。そのことを考えるうえで、まず、そうではないという意味のほう、すなわち、空間的意味の内性や時間的意味の内性について、それがどういうことなのかをより明確にしておくことが肝要である。

家の中に人がいるとか、冷蔵庫の中にビールがあるとか、頭蓋骨の中に脳みそが詰まっているという時、いずれも空間のある一定の範囲内にものであるという言い方をしている。「空間の一定の範囲内に」という言い方のなかにすでに「内に」という表現が入ってしまっており、これでは、内性の定義にはならない。しかし、その点は、工夫すれば「内に」という表現を使わずに定義することは可能である。あるものがある一定の空間的条件を満たしているならばある空間の範囲の内にある、と言えばよい。たとえば、点 $P(x,y)$ が原点を中心とする半径 r の円の内にあるのは、 x の二乗プラス y の二乗が r の二乗より小さい場合である、という具合に。

今日のうちにこの仕事を仕上げないといけないとか、今週中のいつか会いたいものだとか、生きている内に一度富士山に登っておきたいなどと言う時、いずれも、時間のある一定の範囲内にある出来事が起きる、あるいは起きた、という言い方をする。このような時間的意味の内性についてもその出来事の起きる時点がある一定の時間的条件を満たしているという仕方 で定義することが可能である。

ある一定の条件を満たしていることが、なんらかの時間や空間の領域内にあるということなのである。ある一定の空間的条件を満たしていればそれは空間的な意味での内にあり、ある一定の時間的条件を満たしていればそれは時間的な意味での内にある。しかし、この定義の仕方をよく見ると、これは、ある一定の条件を満たしているものを要素とする集合を定義する仕方と同じである。空間的意味の内性も時間的意味の内性もその点では全く同じである。それゆえ、この種の内性を集

合論的内性と呼ぶことにしよう。すると、空間的な意味の内性や時間的な意味の内性の他にも、なんらかの集合を考えることができる場合には常に、その集合の内部と外部があることになる。その集合の要素であるものがその集合の内にあり、集合を定義する条件で問題となっている性質は持つものの条件を満たさないものはその集合の要素ではなく、その集合の外にある。

それゆえ、「家庭内暴力」とか、「部外秘」などという言い方に見られるように、空間的な集合でもなく時間的な集合でもない家庭とか会社などについても、その内部と外部を考えることができる。私たちは集合について考える時、その助けとして平面に円を描き、その円の内部にあるものがその集合の要素で、その円の外にあるものはその集合の要素ではないという作図をする。集合の包含関係を調べる時は、複数の円を一部重ねた図を描く。このように私たちは空間的な図形（多くは円や楕円）でもって集合を表象するわけであるが、このようなことができるのも、空間的な内性が集合論的内性であるからなのであり、空間的な内性で他の内性を代表できるからである。

すると私たちの問題は、心的なものを内的であると言う時、まず第一に、そこで考えられているのは、はたして集合論的内性なのか、それとも非集合論的内性（そのようなものが存在するとして）なのかという問題が一つ。そして第二に、もし仮に、集合論的内性が考えられているとするならば、どのような集合が考えられているのかという問題となる。

4. 内的なものの集合

私たちが心的なものを内的であるという時のその内性が集合論的内性であるという可能性について考えてみよう。その場合には内的であると私たちが呼ぶものが集合を形成している場合である。そしてその場合には、空間的ではなく比喩的に使われた「内的である」の意味は、その集合がどのような集合であるかということによって決まるであろう。集合の要素となるための条件がその意味を具体的に定めるであろう。では、そのような集合は存在するのだろうか。

まずは、私たちが内的であると呼ぶものは、そのように私たちが呼ぶということによって、一つの集合を形成しているように思われる。しかし、私たちが異質なものを、異質であるが故に一つにまとめることはできないにもかかわらず、誤って一緒に「内的である」と呼んでいるのだとしたら、集合が形成されていると思うのは錯覚である、ということになるだろう。その可能性が排除されるまでは、私たちが内的であると呼ぶという事実を挙げることによって集合が形成できるということとはできない。

また、私たちが内的であると呼ぶものは、すべて心的なもの、すなわち心の中にあるもののことであり、したがって心の中にあるものという条件で集合は形成されている、と答えることは、論点先取の誤りを犯すことである。そのように考えることは、ただ、内的なものは一つの集合を形成するかという問題を、心的なものは一つの集合を形成するかという問題に繰り越すだけのことであり、後者の問題に根拠を持って答えることなく集合を形成すると仮定しているだけのことだからである。

では、内的なものは他者に対して隠されたもののことであって、私だけが知ることのできるもの

と考えるのはどうであろうか。この条件は明確であり、確かに集合を形成するように思われる。そもそも、そのような集合が形成されるとすれば、内的であるとは私秘性 privacy を持つという意味であるということになるだろう。

しかし、このように考えることには幾つか問題がある。まず第一に、いままで内的なものとして心的なものを想定していると言ってきたが、このように考えると、私たちが心的であるといっているものの多くは内的ではないことになる。私たちは自分の思考したことや知覚したことや判断したことや感覚したことや、感情、気分、そのほか多くの心的なことを人に伝え、また他人から伝えられていると考えている。そこで、内的なものとして集合を形成するものは、存在するとしても心的なもののごく一部だということになるだろう。その場合、確かに集合は形成されるがそれは私たちが心的なものと呼んでいるもののごく一部なのであるから、それらをのみ内的であるということの是非が問われよう。

第二に、他者に対して隠されており、私だけが知ることができるものは、常にそうであるのか、それとも、時にはそうであるがまた他の時にはそうではないというあり方をしているのか、という問題がある。集合の要素となる条件は明確であるが、その条件に当てはまるかどうかは個々の場合で明確ではないということがある。たとえば、恋心を私は誰にも知られずに抱いていると思っていたところがいつの間にか人に知られてしまったということがある。「忍れど 色に出にけり 我が恋は 物や思ふと 人の問ふ迄」(平兼盛)。このような場合、はじめは内的なものに属していたが、いつの間にか内的ではなくなったということになるのだろうか。このように考えると、「恋心」という最も内的であると思われるようなものも、集合の要素になっているかどうかを決めがたく、このようなものについては集合は形成できないと考えられる。

先に心的なもののごく一部について、私秘性という意味での内的なものの集合が形成される可能性に触れたが、その最有力候補は、最近話題になっているクオリアである。たとえば私の感じる空の青さなどである。この場合は集合を形成することは明らかである。それはクオリアの定義上そうである。クオリアとは感じる当人にとっての質感のことであるが、すると定義上他人の感じるクオリアは私の感じるクオリアではない。したがって、心的なもののうち、クオリアについては内的であると言うことができ、そしてその場合の内的であるという意味は私秘性を意味するのである。

しかしこの場合、確かにクオリアは私的なものであるが、他者に対して隠されたものであるかどうか、実に微妙な問題がある。というのは、まず、なぜクオリアを内的であると言うのかという問題がある。私の視点からいうと、空の青さを内的と呼ぶ理由は、私には何もないからである。私にとって空の青さは全くもって私の外、すなわち空にある。もちろんこの場合の内と外は空間的な意味である。身体の表面を境に内と外を区別する時、空の青さは外にある。私の外にあるものをどうして私は内的というのだろうか。私だけの視点からは私のクオリアを内的と呼ぶ理由は全くない。私だけの視点といったが、言いかえればそれは独我論的視点である。

すると、私がクオリアを内的と呼ぶ理由は、他人の持つクオリアについて言う場合であることがわかる。他人も私と同様空を眺め空の青さを感じているはずだと考え、しかし、他人の感じている空の青さは私の世界には現れないと考えるからである。つまりこの場合には、私は他人の感じる空

の青さを、決して独我論的には考えていないのである。なぜなら空の青さを感じているのは私だけではないからである。実際に他人の感じている空の青さを私は感じることはできないが（それは定義上そうである）、他人のクオリアというものがあること自体は認めたうえで言っているのである。したがってそれは全く私に対して隠されているものではない。

そこで、クオリアを内的であるという場合の内的であるという意味は私秘性であるということには若干の問題がある。私に対して隠されているという事実は何ら隠されてはいず、それどころか隠されていないということを前提しているからである。したがって、それはむしろ、比喩的に使用されているのではないだろうか。ギルバート・ライルが想像的なものについて言ったように、クオリア、たとえば他人の感じる空の青さは、私の世界には現れない、この否定的事実を表現するために、私はクオリアを内的であると表現するのである。このばあい、何を用いて比喩的な意味としているかについては、検討の余地がある。いずれにせよそれは、内的であるという表現がもともと持っている集合論的内性のいずれかを用いて、比喩的表現としているのである。

まず最初に検討されるべきは、やはり空間的内性である。私が他人のクオリアを内的である（私の内面ではなく、彼の内面にある）と言う時、確かにそれは「他人の頭の中」という意味であって、空間的内性を使用した比喩的表現であろう。他人のクオリアは私の世界の中には現れないという否定的事実を印象的に表すために、それは「他人の頭の中」にあると述べるのである。もちろん他人の頭の中を調べても他人の感じている空の青さは発見できないので、比喩的表現である。しかしそれに対して、私が私のクオリアについて内的であると言う時、それは「私の頭の中」という意味ではない。私はそのような表現を使うわけがない（そもそも私に現れる世界は私の頭部のあたりを欠いている）。そもそも、私には私のクオリアについて内的であると言う何の理由もないのである。先に述べたように、身体的・空間的な意味では私のクオリアの大部分は私の身体の外にあるからである。それどころか独我論的な私にとってはさらに、「私のクオリア」という表現をする理由も動機もない。他人が存在して他人も私が見ているものと同じものをみていることを認めて、だがしかし、もしかしたらその感じ方は違うかもしれない、ということではじめて「クオリア」という概念が成立する。クオリアという概念は独我論的ではないのである。したがってそれは単に、他人のクオリアについて内的であると言うことの代償として自分に対しても同じ言い方を採用するということなのである。かくして、クオリアが内的であるということは、「他人の頭の中」という意味であって、空間的内性を使用した比喩的表現を、本来は他人と私の場合で非対称であるべき表現方法を、他人の視点に統一したものなのである。

以上で、内的であるということが、集合論的内性を表す場合はごくわずかであることが示されたと思う。内的であるものの集合が形成されるのはクオリアの場合だけであって、その他の場合は集合が形成されてはいないからである。あたかも集合が形成できているかのように考えて「内的である」という場合にはその意味は曖昧かつ不適切になってしまうだろう。

内的であるということが非集合論的内性を意味しているという可能性について検討することは今は差し控えておこう。いまはただ次の点だけを述べておく。ここで検討される可能性とは、内的であると言いながら、内的であるといわれるものは実は何ら集合を形成してはいないという可能性で

ある。これは、これまで検討してきた、内的なものが実は異質なものの集まりであったという可能性を検討することではない。その場合には、異質なものを分類し、そのいずれかについては内的であるといい、他のものについてはそうは言わないという分析が要求されるのであり、心的なものの幾つかについて内的であるということは適切であるが、他のものについては内的であるということとは不適切であると判定することなのである。

非集合論的内性とは、もしそういうものがあるとしても、その場合の内的であるということは規定できないということである。表現できないということである。もし表現でき、内的であるとはどういうことかを述べることができるとすれば、それは集合を形成する条件を述べることであり、したがって集合論的内性だということになってしまうだろう。したがって、もし非集合論的内性というものがあっても、それはただ直観されるのみで、語ることはできないものなのかもしれないのである。

これは、ちょうど、神が世界を超越していると述べるのが、空間的に世界の外にあることを言うのではないのに似ている。超越神と対比される内在神の場合は確かに空間的な意味で世界の中に存在するということであるのに、超越神は世界の外に存在するのではない。世界の内とか外ということを超えているのである。あるいは、人間を世界内存在というときの「内」にも似ている。人間だけでなく世界に存在するすべてのものが、空間的には世界の内にあるのに、人間だけを世界内存在と言うとすればそれは空間的な意味で言っているのではない。人間と世界との間の、空間的ではないある特別の関係がそこでは考えられている。

5. デカルト神話

ギルバート・ライルは公式教義を、「主としてデカルトに由来する」(CM.11)と述べていたが、公式教義に含まれる心的なものを内的と呼ぶ習慣もはたしてデカルトに由来するものなのだろうか。最後にデカルトの場合を検証しておこう。ただし、ライルも『心の概念』第一章「デカルト神話」の末尾の「歴史的注釈」で述べているように、公式教義の全体はデカルトの理論のみに由来するのではなく、「ストア＝アウグスチヌスの意志の理論」や「プラトンやアリストテレスの知性の理論」(CM.23)などからも由来するのであり、そのなかで、心的なものを内的と呼ぶ習慣がデカルトに由来するかどうかは、おそらく詳細な歴史的研究を要することであるので、本稿ではただ、その呼び方が確かにデカルトのテキスト中にあることの確認だけにとどめておく。

デカルトは『第三省察』の冒頭で次のように言っている(注4)。「この私は思惟する事物、言いかえれば、疑い、肯定し、否定し、僅かのみを知解し、多くのものを識らず、意志し、意志せず、また想像もし、そして感覚し、する事物である。というのは、前に私が気のついたように、私の感覚し、あるいは想像するものが、私の外で *extra me* おそらくは無であるとするにしても、しかし、感覚ならびに想像と私が称している、思惟するあの仕方が、思惟する或る種の仕方であるという限りでは、私のうちに *in me* あることを私は確知しているからである。」(AT-VII,34-35) ここでデ

カルトは「私の感覚し、あるいは想像するもの」すなわち物理的事物を「私の外」に配置し、感覚や想像などの「思惟する仕方」を「私の内」に配置している。公式教義は物理的事物は外的であり心的なものは内的であるという形で述べられるという、ライルの言っていることに、まさに一致している。

物理的なものを外的と呼び、心的なものを内的と呼ぶ言い方が、デカルトのテキスト中に確認されたが、デカルトがどうしてこういう言い方をしたのかということはまだ解明されていない。まず、デカルト自身による説明は何もない。しかし、これはデカルトの『省察』の考察段階を考えると奇妙なことである。というのも、第三省察の冒頭の段階では、思惟するものとしての私の存在が確立されたのみで、他のすべての存在に関してはまだ懐疑の下にあるからである。そして、第三省察では確実に存在する私の内にある観念から出発して、その観念が表すものが私の外に存在するかどうかを探求される。いわば、物体の存在証明が企てられるのであるが、しかし、それは直接には証明できないことになり、神の存在証明をまず行うこととなるのである。そのような考察段階で、「私の内」はともかくとして、「私の外」とは一体何を意味するのだろうか。私の他には何も存在しないとしたら（この段階ではその可能性もある）、「私の外」という表現は無意味になるはずであるし、そもそも、私は思惟するものなのであるから、空間的な意味での「私の外」ということもまたありえないはずである。

デカルト的観念論にとっては、「私の内」とか「私の外」という表現をしなくても、何ら不都合はないということに注意しておきたい。ただ「私の観念が表すものが夢・幻などではなく確かに存在するということを確かめたい」と言えばよく、そこにわざわざ「私の外に」と付け加える必要は何もない。それどころか、そのように付け加えることは、観念の表すものが物体であり、そしてそれが存在することが証明されれば、物体は空間的規定を持つのであるから、それが私の外にあるということは、私にも空間的規定を与えてしまうことになる。精神実体が非空間的存在であるというデカルト的二元論を崩すものになるはずである。

このように考えてみると、第三省察冒頭での「私の外」という表現にデカルト哲学に適合する適切な意味を読み取ることはできず、デカルトは何か錯誤を犯しているのではないかと疑われるのである。すなわち、デカルトの「私」は思惟するもの、すなわち精神実体とされているのであるが、この箇所での「私」は、実は暗黙の内に「私の身体」が考えられているのではないかと私には思われる。私の身体は確かに空間的規定を持つものであり、その外に物理的事物があるかどうかという問題設定は十分理解可能である。私には遠くのものが見え、遠くから音が聞こえるが、それらのものが実在するかどうかという問である。遠くのものとか、遠くからというのはもちろん私の身体を基準にしている。さらにまた、私にとって近いもの、私の身体すら私にとっては感覚されたものであるから、遠くにあるものと同様懐疑の下にあり、それが実在するかどうかが確かめられなければならない。しかし、私の身体の私にとっての近さというのも、私の身体を基準にしたものである。思惟するものにとっての「私」には、こうした遠さ近さは関係ないはずであり、私はそうした近さや遠さを超越しているはずである。しかるに、なぜ、私のもつ観念にはそうした遠さや近さがあるのだろうか。空間性を持たないはずの私、その私の内にある観念にはそうした遠さや近さがすでに

はっきりと刻印されている。空間を超越しているはずの私は、なぜか、私の身体を経由する形でしか世界を認識しないのである。私の持つ物的観念には空間性が刻印されているが、その空間性はすべて私の身体を基準としたものなのである。

思惟の仕方である観念が、すべて私の身体を基準としているということは、私の思惟そのものが私の身体の内にあるということではないのだろうか。実体として考えられた「私＝心＝精神」は非空間的なものと考えられたが、事実上の私の思惟そのものは常に私の身体の中にあるのである。逆の言い方をすれば、私の身体の内として考えられるものを、誤って非空間的な私の内ととらえたために、その私が一種の入れ物となったのである。観念は私の心の中にあることになった。観念の入れ物として心は実体化されたのである。

心的なものを内的と呼ぶ習慣がデカルトに由来するのかどうかは歴史的研究を待たなければ結論を下せないが、心的なものを内的と呼ぶことがデカルト独自の創案になるということは極めて疑わしい。もしそうであるならば、デカルトはその点を説明していたであろうし、それはデカルト哲学にとっても整合的な説明にしたはずである。おそらくは、心的なものを内的と呼ぶ習慣がデカルト以前にもあって、それをデカルトは無批判に採用してしまったのである。(注5)

(注)

1. アリストテレス『ニコマコス倫理学』第一巻第十章、モンテーニュ『エッセー』第十九章「われわれの幸福は、死後でなければ判断してはならない」など参照。

2. ギルバート・ライル『心概念 The Concept of Mind』からの引用は、(CM.ページ数)という形式で引用箇所を示す。

3. カント『純粹理性批判』からの引用は (KrV. ページ数) という形式で引用箇所を示す。第一版と第二版で異動がある場合には第一版をA、第二版をBとして、それを添えて区別する。

4. デカルト『省察 Meditationes de prima philosophia ...』からの引用は (AT-VII,34-35) のような形式で、アダン・タヌリ版全集の巻数とページ数を示す。

5. 本稿は、2007年10月19日、弘前大学人文学部のフィールド研究会 (F 研) において発表された原稿に、若干の修正と加筆を施した後、2007年10月27日、哲学会第46回研究発表大会において発表された。哲学会の折りには時間の都合上「0. はじめに」と「5. デカルト神話」を割愛した。F 研での質問者および哲学会での質問者からはそれぞれ有益なコメントをいただいた。また、哲学会後の懇親会においても有益なご指摘をいただいた。それぞれの方々に感謝いたします。