

## マクダウェル『心と世界』を読む

著者	小川 祐輔
雑誌名	筑波哲学
号	23
ページ	156-172
発行年	2015-03-31
その他のタイトル	Note on McDowell's Mind and World
URL	<a href="http://hdl.handle.net/2241/00128927">http://hdl.handle.net/2241/00128927</a>

【研究ノート】

## マクダウェル『心と世界』を読む

小川 祐輔

### 序論

J・マクダウェルは、その主著『心と世界』において、心と世界との繋がりにかんする「近代哲学に特徴的な不安」の解消を試みている。つまりこの問題に真正面から解答を提示するのではなく、この問題に答えねばならないという「哲学的責務に私たちが直面しているように思われてしまうのはなぜなのかを説明する」ことによって、そのような責務を「錯覚として」暴こうとするのである<sup>1</sup>。

このように、一種の治療的精神でこの伝統的な難問を解消しようとする彼のアプローチはそれ自体として非常に興味深い。しかしこの著作の魅力はそれに尽きるものではない。というのも、そのような治療の過程で論じられる知識や正当化、知覚などについての独特かつ魅力的な見解が、上述の問題を越えて現在の分析哲学や（メタ）倫理学で扱われているおおくの問題に対しても示唆を与えうるような、豊かな哲学像を提示しているからである。

筆者はマクダウェルと同様の哲学的関心（不安）をそれなりに理解できるものとして、また広く分析哲学の問題に興味をもつものとして、『心と世界』をたいへん興味深く読んだ。そこで本稿では、研究ノートというかたちでこの著作を紹介し、それについて簡単に論じてみたい。ただし紙幅や筆者の能力の関係上、うえて述べたような豊かな内容のすべてを包括的に論じることは不可能だった。そこで本稿では、マクダウェルの中心問題である近代哲学に特徴的な不安と、その解決策としての概念主義 *conceptualism* に焦点を当てることとする。

章構成は以下のとおりである。まず第一章ではマクダウェルの問題意識を、そして第二章では彼が否定する立場を確認する。それらをふまえて第三章で彼の積極的な主張を詳述し、そして第四章で彼の議論の展望について簡単に述べる。

---

<sup>1</sup> McDowell 1996(1994), p. xi(邦訳, p. 2)

## 1 マクダウエルの問題意識

繰り返えしになるが、『心と世界』におけるマクダウエルの中心問題は近代哲学に特徴的な不安、つまり心と世界の繋がりについてのデカルト的分断 *Cartesian divide* である。この問題をすこし丁寧に言いあらわしておくなら次のようになるだろう。私たちが直接的にアクセスできるのは心、つまり主観の領域だけである。しかしこの領域にとどまる限り、私たちの思考（これは心の領域に属するとされる）が世界（こちらは心の外にあるとされる）に届いていると確証できる根拠はない。では、私たちの思考はいかにして世界についてのものでありうるのか。

ここで注意しておくべきことが一点ある。それは、世界についての思考というものをなんらかのかたちで正当化された知識のことだと考え、マクダウエルが問題意識を寄せる不安を、信念を知識とみなすための基準にかんするもの——つまり、信念を知識とみなすためにはどのような、あるいはどのくらいの証拠を集めればよいのかという問い——と解してはならない、ということである。彼は以下のように述べている。

近代哲学の全体を覆っている諸問題が、とくに知識をめぐるものであるようにみえるのは確かである。しかし私が思うにこうした問題は、より深い不安がいささか不適切に表現されたもの——私たちの陥っている考え方では、心が自分以外の実在のを知ることができるということに問題が残るだけでなく、そもそも心が自分以外の実在に触れられないままになる、という脅威が漠然と感じられた結果——だと考えるほうがよい。私たちが知識をもっていると言ってよいかどうかという問題は、この不安の感じられかたのひとつにすぎず、そのもっとも根源的な感じられかたではないのである<sup>2</sup>。

強調を付した箇所からも明らかなように、彼が真に問題意識をもっているのは、私たちの思考一般が世界についてのものであると言える根拠などないのではないかという懐疑的挑戦なのである。

もしこの懐疑論が真正の問いであり、そして私たちがそれに解答を与えられないなら、先に述べたような知識の基準にかんする問いはそもそも成立しえない。というのも、もし「心が自分以外の実在に触れられないまま」だったなら、基準うんぬん以前

---

<sup>2</sup> McDowell, 1994(1996), pp. xiii-xiv(邦訳, pp. 5-6) 強調付加

に、そもそも世界にかんする一切の経験的な思考や知識が不可能だということが導かれてしまうからである。このように、たしかにマクダウェルの問題意識は知識の成立基準にかんする問い「より深い」ところにある。

このような問題をどの程度深刻に受けとめるか（あるいは、受けとめてしまうか）には個人差があるかもしれない。しかしひとたびこの懐疑の可能性に囚われてしまった人にとって、この問題はたんなる知的興味の対象などではありえない。いっさいの経験的知識の正当性を疑問に付されるということは、思考や行動のための指針（の、少なくとも大半）を失ってしまうということである。このような状況にある人が感じるのは、間違いなく並々ならぬ不安であろう。この意味で、自身の問題を哲学的な不安と特徴付けたマクダウェルの感覚はおおいに理解できるものであり、またその克服はこの不安に囚われている人にとって喫緊の課題であると言えよう。

## 2 マクダウェルが否定する二つの立場

さて、以上でマクダウェルの問題意識の大筋は確認できたと思う。ではこの問いに対して私たちはどう応じればよいのだろうか。マクダウェル自身の見解をみる前に、ここでは彼が否定する二つの立場を先に確認しておこう。それによって、彼の目指す解決がよりはっきりするだろう。

### 2.1 所与の神話

まずは所与の神話 *the Myth of Given* と呼ばれるものから見ていこう。これは W・セラーズによって（「神話」という語からも推察されるように）批判的に導入された概念であり<sup>3</sup>、セラーズ主義者と自己規定するマクダウェルは、セラーズの議論を積極的に受容しつつこれを批判している<sup>4</sup>。

マクダウェル自身は所与の神話を「理由の空間 *the space of reasons*、すなわち正当化ないし保証の空間は概念領域よりも広いという考え方<sup>5</sup>」と特徴付けているが、これはどういうことなのだろうか（なお、荒畑靖宏が簡潔にまとめているように、マクダウェルは概念性を「命題的構造、ネットワーク的全体性、そして自発性という三つの契機

---

<sup>3</sup> Sellars, 1997(1956)

<sup>4</sup> ただし本稿では、基本的にマクダウェルの記述にそって論述を進めていくこととする。

<sup>5</sup> McDowell, 1994(1996), p. 7(邦訳, p. 31)

ないし条件<sup>6</sup>)を満たすものと特徴づけている。そしてここでの自発性とは「主体が自分の思考のありかたを主体的に統御する能動的な営為<sup>7</sup>」のことである。

心と世界との繋がりを確保しようとするとき、私たちは素朴に次の三つの特徴をもつものとして経験的思考を思い描くかもしれない。それは、(1)私たちの思考は経験をとおして世界からの干渉による制限を受けている、(2)概念的内容をもつのはあくまでも私たちの思考であり、その原因である経験自体は非概念的なものである、そして(3)思考の内容が適切なものなら、経験はその思考を正当化する、というものである。

注目されるべきは、この理解では(2)と(3)が両立可能なものとして描かれている点である。つまり、概念的なものの領域と非概念的なものの領域とのあいだに明確な二元的構造が保持されており、そのうえで思考が前者に、そして経験が後者に対応づけられている——これはまさにデカルト的分断を継承したものである——と同時に、概念的なものの外にあるとされた経験に正当化の根拠としての役割が付与されているのである。これが上記引用箇所内の「理由の空間……は概念領域よりも広い」という表現が意味するところある。概念的なものはもちろん正当化の役割を果たすが、それに加えて非概念的なものの中にもその役割を果たすものがある——これが所与である——ため、その分だけ理由の空間が概念領域よりも広くなるのである。

もしこのような理解が成り立つならば、それはたしかに上述の懐疑論に対する有効な反論となるだろう。というのもこの理解においては、(1)と(3)の特徴によって私たちの経験的思考と世界との繋がりが確保されているからである。しかしマクダウェルによれば、概念領域の外から与えられる所与が正当化の根拠として機能するというの是一种の神話にすぎず、成立しえないという。

ではなぜ所与の神話は成立しえないのか。それは、D・デイヴィドソンが「信念を保持する理由となりうるのは他の信念だけだ<sup>8</sup>」と述べているように、信念や思考といった概念的なものと理由関係に立てるのは同じく概念的なもののみだからである。正当化とは、「～だから…だと言える」という理由関係を構築するものである。そしてこのことを正しく認識するなら、さきの(2)と(3)はそもそも両立しえないということが分かるだろう。というのも、これらを両立させるというのは概念的なものとは非概念的なものとのあいだに理由関係を構築することに他ならないからである。空間のメタファー

<sup>6</sup> 荒畑, 2008, p. 98

<sup>7</sup> McDowell, 1994(1996), p. 60(邦訳, p. 107)

<sup>8</sup> Davidson, 2001, p. 141(邦訳, p. 224). そしてこれはマクダウェル自身が引用している箇所である (McDowell, 1994(1996), p. 14(邦訳, p. 41))。

を使って言うなら、概念領域と理由の空間はぴったり重なるべきなのであり、非概念的な経験は正当化関係を構築する理由の空間の外に置かれざるをえないのである。

かくしてマクダウェルは(2)と(3)が両立可能だとする所与の神話を棄却する。以上が所与の神話と、それに対するマクダウェルの批判の概略である。

## 2.2 デイヴィドソンの斉合主義

所与の神話の成立不可能性を重く受け止めたとき、私たちはつぎのような思考の道筋に導かれる。それは、〈経験は私たちの信念を正当化する〉という経験主義の基本テーゼをそっくり諦めてしまうというものである。事実、このような思考の筋道を経て、デイヴィドソンは、非概念的なものである経験に正当化の役割など一切不要だと考えるに至った<sup>9</sup>。

しかしそうすると、心と世界の繋がりはどうなるのだろうか。もし経験が因果的に引き起こされたものに尽きるなら、経験の主体は真正な経験と（避けられるべき）水槽の脳の経験との区別をつけられないのではないだろうか。マクダウェルの議論を理解するのに必要な範囲で、デイヴィドソンの議論の基本ラインを確認しておこう<sup>10</sup>。

この点にかんするデイヴィドソンの議論は、おおきく二つの要素からなると言える。それは、(i)信念内容の確定のためには「信念を抱く主体」と「その原因」とに加えて「彼の信念の原因を特定する解釈者」が不可欠だとする三角測量外部主義<sup>11</sup>と、(ii)信念内容の解釈は主体が「真と認める事柄ができるかぎり真となるように<sup>12</sup>」なされねばならないという善意の原則 *principle of charity* である。

まず(i)についてだが、信念内容についての外部主義をとるデイヴィドソンにとって、信念の対象はその原因である<sup>13</sup>。そしてそのような原因は、上述の三項関係によって適切に特定される。というのも、もし主体と彼の信念の原因との二項関係しかなければ、彼に信念を引き起こした因果経路のなかのなにがその信念の原因なのかを特定できないが、この三項関係においては、解釈者が主体を解釈することをとおして、主体の信念の原因でありかつ解釈者の原因特定を成り立たせしめているような「共通の原

<sup>9</sup> Davidson, 2001, p. 141-146(邦訳, pp. 225-232)

<sup>10</sup> 荒畑が指摘するところでは、『心と世界』におけるマクダウェルのデイヴィドソン解釈はデイヴィドソンの問題意識を適切に捉えていないという。荒畑, 2008, pp. 111-112 を参照。ただしこの点には深入りしない。

<sup>11</sup> この名前はデイヴィドソン自身のものではない。たとえば Carpenter, 2003 を参照。

<sup>12</sup> Davidson, 2001, p. 149(邦訳, p. 237)

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 151(邦訳, p. 240)

因」が特定されうるからである。デイヴィドソンはこの様子を三角測量に喩えたわけだが、彼の理解においては、信念内容は解釈によって「公共的なかたちで確定されうる<sup>14)</sup>」ものなのである。

またこのような解釈は、それが非解釈者を理解可能にしようとする試みである以上、(ii)の善意の原則に則ってなされねばならない。そしてそうだとすると、解釈者は主体に体系的に偽なる信念を帰属させることはできないということになる。つまり、主体が斉合的な信念体系をもっているならば、そこにはすでにその大部分が真であるとみなされねばならない理由があるのであり、このような信念体系の斉合性は、その大部分が真であることの保証となるのである。これがデイヴィドソンの主張する真理の斉合主義 *coherentism* である。

ここまでの議論をまとめるなら、信念の内容が解釈に依存し、その解釈が善意の原則に則るものである以上、信念は「その本性からして信頼のおけるもの<sup>15)</sup>」でしかありえない、ということになるだろう。つまりデイヴィドソンからすれば、水槽の脳仮説のような懐疑論に悩む主体は、自分が斉合的な信念体系さえもっていることさえ分かっているならば、あとは信念というものの本性を反省するだけで、その大部分がそれらの原因について真だという確信をもてるのである。

デイヴィドソンは、概略以上のような議論によって懐疑論を回避しようとする。この斉合主義において、主体と解釈者と共通の原因のあいだを繋ぐのはあくまでも因果関係のみであり、概念的なものと非概念的なものを理由関係で繋ぐという罪を犯してはいない。それゆえこの斉合主義は、所与の神話の難点を踏まえた一つの代案とみなすことができる。

しかしマクダウェルは、このような斉合主義にも満足しない。彼が問題とするのは、斉合説では問題の不安の治療として十分ではない、という点である。彼は以下のように述べる。

私はこの議論に異を唱えたいわけではない。しかし、デイヴィドソンの斉合主義的描像は思考と実在の関わりを取り込むことができるか否かということに私たちが懸念を抱いている場合、その議論に私たちが安心させる効果がどれだけあるのか、という問いは提起しておきたい。……〔水槽の脳仮説に悩む人に対する〕

---

<sup>14)</sup> *ibid.*, p. 148(邦訳, p. 235)

<sup>15)</sup> *ibid.*, p. 146(邦訳, p. 233)

デイヴィドソンの答えは、水槽のなかの脳であるような人の信念はその電子的環境についてのものであり、その大部分が真であると解釈するのが正しいであろう、というものになると思われる。しかしこれは、私たちが所与の誘惑に動じないでいられるために必要な安心を与えてくれるだろうか<sup>16</sup>。

水槽の脳にはスピーカーが繋がれており、その脳を管理している科学者がそのスピーカーから聞こえてくる発話の解釈を試みているとしよう。もちろんこの科学者も善意の原則に従って解釈を行わねばならないため、その結果として水槽の脳は「その電子的環境について」の「大部分が真である」信念をもつことになる。

しかしこの議論にたいしてマクダウェルが指摘する問題点は、「信念主体に物事がどう映るかは、現実の環境（解釈者が見て解釈に持ち込む環境）が変化しても変わることがない」という点である。デイヴィドソンに従うなら、ここで科学者が脳のある発話の原因を（たとえば）特定の電子インパルスから一冊の本に割り当てなおすような再解釈を行ったとき、脳は特定の電子インパルスではなく一冊の本についての信念をもつことになる。しかし脳自身の観点からしてみれば、この再解釈は完全に脳が感知できる範囲の埒外で行われている。さて、果たしてこのときこの脳は一冊の本についての信念をもっていると言いうるだろうか。「非解釈者の信念はこの対象についてのものだ」と解釈者がみなしたとしても、非解釈者にとってその対象はいわば不可知なもの *noumenal* でしかない」のではないだろうか<sup>17</sup>。

このような問題が残る以上、問題の不安に悩む人は斉合主義では安心できないかもしれない。また、それゆえその人は世界が（大筋で）自分の思考のとおりであるという考えを正当化してくれる所与を斉合主義のそとに求めたくなくなってしまふかもしれない。つまり斉合主義は、所与の神話を回避した結果、皮肉にも「所与という考えに魅力を与えてしまふ<sup>18</sup>」恐れがあるというわけである。

以上、マクダウェルの否定する二つの解決を見てきた。彼によれば、問題の不安に悩む人は、ここで成立しえない所与の神話と不安を拭いされない斉合主義のあいだの「いつ果てるともない揺れうごき<sup>19</sup>」に陥ってしまう。では、このシーソーから降りるにはどうすればいいのだろうか。

---

<sup>16</sup> McDowell, 1996(1994), pp. 16-17(邦訳, p. 45)

<sup>17</sup> *ibid.*, p. 17, 脚注 14(邦訳では後注としてまとめられている。対応箇所は p. 311)

<sup>18</sup> *ibid.*, p. 14(邦訳, p. 41)

<sup>19</sup> *ibid.*, p. 9(邦訳, p. 33)

### 3 マクダウェルによる解消策

#### 3.1 経験の概念主義

前章で紹介した二つの解決は、ある重要な一点で共通している。それは、概念的なものと非概念的なものとのデカルト的分断を前提としている点である。簡単に繰り返しておくなら、所与の神話は非概念的な経験が思考を正当化すると考え、そして斉合主義は(所与の神話の不成立を踏まえて)同様に非概念的な経験に思考への因果的な効力のみを認めていたのだった。

しかしマクダウェルは、このような前提こそが上述のジレンマに対する解決策を見えなくしているのだと診断し、カントの認識論を引き合いに出しながら、この共通の前提を取り去ってしまうことを提案する。

カントの元来の思想は、経験的知識は受容性 *receptivity* と自発性 *spontaneity* との協働の結果であるというものであった(ここでの「自発性」は、単純に、概念能力が関与しているということの呼び名と受け取ってかまわない)。この協働への受容性の寄与は観念上でさえ切り離すことができない、というこの思想をしっかりとつかむことができれば、シーソーから降りることができるのである<sup>20</sup>。

自発性についてはマクダウェルが説明しているが、受容性のほうは、世界からの干渉の「経験的取り込み *empirical intake*<sup>21</sup>」、つまり受動的に刺激を受容する能力を指している。前章で見た二つの立場はこの両者を明確に分け、両者のあいだに〈まず受容性が単独で非概念的な経験を生み、そののちに、それに対して自発性がはたらく〉という時間的な前後関係を設けていた。しかしマクダウェルはまさにそのことを否定し、経験が生じたとき、それはすでに概念内容をもっていると考えるのである。マクダウェル自身の言葉ではないが、今日このような立場は一般に概念主義と呼ばれているため、簡単のため、本稿でもこの名称を使用することとしよう。

さて、この概念主義によれば、たとえば赤いリンゴを知覚することは、赤いリンゴのセンスデータが生起することや、因果的な刺激過程をとおして「赤いリンゴがある」という信念が生起されることと同一ではない。そうではなくて、それはまさに赤いリ

---

<sup>20</sup> *ibid.*, p. 9(邦訳, pp. 33-34)

<sup>21</sup> *ibid.*, p. 4(邦訳, p. 27)

ンゴがあるということ *that there is a red apple* を見ることだとされる。

ここで、上の知覚経験で言及された *that* 節の内容は（それが主語-述語文のかたちで表現されることから分かるように）命題的構造をもっており、またその内容は、それぞれが構成要素として含む共通の概念を経由することによって、私たちの能動的な経験的思考と合理的な関係にたつことができる（つまり、第二章第一節で見た概念性についてのマクダウェルの要求に適う）、という点に注意しよう。たとえば、目の前に赤いリンゴがあることを見るという知覚経験に含まれる「赤い」という概念は、「郵便ポストは赤い」のような信念に含まれる「赤い」と共通のものである。また、それゆえその知覚経験は、「あるものが同時に赤くかつ青くあることはありえない」という「赤さ」や「色合い」にかんする概念的な知識を経由しつつ）そのリンゴが青くないことを推論するための理由にもなりえるだろう。これはたんなる知覚像や因果的な信念形成プロセスにはない特徴であり、ここに概念主義の言う「経験が概念的 content をもつ」ということの核心がある。

さて、上述のことから明らかなように、もし経験内容がこのような構造をもっているとすれば、所与の神話のときのように経験と信念とのあいだの正当化関係（これは合理的な関係だった）を問題視する必要はもはやなくなる。つまり私たちは、経験を概念主義的にみるという可能性に気づくことによって、経験は私たちの信念を正当化するという経験主義のテーゼに安住し、経験を「世界の一瞥<sup>22</sup>」とみなすことができるのである。

思えば、マクダウェルの見立てでは、思考可能な（＝概念的な）ものの領域と直接的には思考の及ばない（＝非概念的な）ものの領域とが分断されたことに問題の根があったのだ。このような分断のせいで、私たちの思考は世界とのかかわりをもたない「摩擦なき空転<sup>23</sup>」に陥っているのではないか、という懐疑が生まれたのである。所与の神話と齊合主義は、それぞれの方法でこの分断を架橋しようとしたのだと言える。しかしそれに対してマクダウェルは、後者を前者と同一の地平にあるものとして描くことでそのような分断の存在そのものを否定し、心と世界が合理的に相互作用しているという考えが問題含みだという見かけを解消しようとする。これがマクダウェルの考える問題の不安に対する治療方法であり、それを実現するための方策がうえに述べた概念主義的な経験観なのである。

<sup>22</sup> *ibid.*, p. 32(邦訳, p.67)

<sup>23</sup> *ibid.*, p. 11(邦訳, p. 32)

## 3.2 概念主義に対する三つの疑念

### 3.2.1 観念論

前節のような提案に対しては、まず観念論の嫌疑がかけられよう。というのも、(観念論と対立する)実在論の核心は世界が私たちの思考や判断から独立しているというところにあるが、マクダウェルは世界を思考可能なものの領域にこみこむことを提案していたからである。経験的思考は摩擦なき空転ではないという考えが十全なものとなるためには、世界についての実在論的な理解がぜひとも必要である。にもかかわらず、それを擁護するための方策が私たちを観念論に導いてしまうなら、それは本末転倒だろう。

このような嫌疑に対して、マクダウェルは以下のように述べている。

実在の独立性をしっかりと承認するためには思考の外部から思考への合理的制約がなければならないと言う場合、私たちはおなじみの両義性に晒されている。

「思考 thought」は考えるというはたらきを意味しうるが、その内容、つまりだれかが考えている事柄もまた意味しうる。とすれば、実在の独立性にしかるべき承認を与えるのに必要なのは、思考作用や判断作用の外部からの、すなわち自発性の行使の外部からの制約であって、それが思考可能な内容の外部からのものである必要はない<sup>24</sup>。

マクダウェルは、世界は思考可能なものの領域に含まれると考えるのだった。それゆえ、もし実在論に必要な「思考の外部からの合理的制約」が思考内容の外部——非概念的な領域——に求められねばならないなら、彼の立場は観念論の誹りを免れない。

しかし上記の引用箇所でもマクダウェルが指摘しているのは、このような強い制限は実在論的な理解にとって必要ないということである。彼が言うように、「思考」という言葉は考えるというはたらきも意味しうる。そして彼によれば、実在論的な理解にとって重要なのはこちらの意味での思考からの独立性である。つまり、世界の存在やそのあり方が思考のはたらきから独立して成立していると認められさえすれば、それは私たちが世界を実在論的に理解するための制約として十分だ、というわけである。

---

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 28(邦訳, p. 62)

### 3.2.2 経験の肌理の細かさ

二つめは、経験は概念的に捕捉できる以上に肌理が細かいのではないか、という疑問である。これは、経験内容が概念的か否かをはじめて問題にした G・エヴァンスをはじめ、経験の非概念性を擁護する哲学者らによってしばしば用いられる論点である。

概念主義によれば、経験はすでに概念化されているのだった。しかし、たとえば色の知覚経験はこのテーゼへの反例となるかもしれない。というのも、どれほど緻密な色概念を構築したとしても、スペクトルの連続性を考えてみると、それで知覚経験における色合いの違いを汲み尽くすことはできないからである。つまり、色の知覚経験の内容は概念的に捕捉できる以上に豊かなのであり、それゆえ概念化されていない部分を含んでいるはずだ、というわけである。

これに対してマクダウェルは、色を概念的に把握することとはそれに個別の色彩語を宛がうことと同一ではない、と応じる。

私たちが概念的思考のうちに色を把握する能力は、「赤」や「緑」のような語や「バーント・シェンナ」のような句で表現できる概念に限定されるというようなことを、どうして受けいれなければならないのであろうか。ある一定の色合いの概念を獲得することは可能であるし、また私たちの大部分はそうしてきたのである。そうすることで私たちは、視覚経験が提示する場合とまったく同じ確定性を保ったまま色合いを概念的思考のうちに把握する能力を獲得し、その結果として私たちの概念は、経験が提示する場合におとらず色を鮮明に捉えることができる——こう言ってならない理由がなにかあるだろうか。当人のもつ概念の力を超えていると一般に考えられているような経験——仮定により適切な見本を与えてくれる経験——のただなかにある人は、この見本を活かした直示語が含まれる「あの色合い that shade」という句を発することによって、当の経験と正確に同じ肌理の細かさをもつ概念を言語的に表現することができるのである<sup>25</sup>。

私たちが色経験をもつとき、私たちはその色合いを当の経験の現前から独立に把握しておくことができる。言い換えるなら、当の色経験が終わったあとにその色合いを思い出したり、同じ色合いを再認するまでその色合いを記憶しておいたりできる。また、そのように把握された色合いは（「赤」や「緑」、「バーント・シェンナ」のような

---

<sup>25</sup> *ibid.*, pp. 56-57(邦訳, p. 102)

個別の詳細な名前を宛がえなくとも)「あの色合い」といった直示語を含む言語表現として、私たちの合理的な思考のなかに現れることができる。

マクダウェルによれば、なにかが概念的であるとは、それが命題的構造をもち、全体的ネットワークに属し、そして自発性の行使として用いられうることだった。うえのように特徴づけられるなら、色経験の内容は、「あの色合いが〜だ」という言語表現と対応することによって命題的内容と全体的ネットワークからの要求を、経験それ自体から独立して保持され、合理的な思考に出現しうることによって自発性からの要求を、それぞれ満たしているとみなすことができるだろう。

以上から、マクダウェルは色経験の肌理の細かさが〈経験はすでに概念化されている〉という概念主義のテーゼを脅かすと考える必要はない、と結論する。この論点はもちろん、肌理の細かさが想定される色以外のケースにも同様に適用することができる。かくしてマクダウェルは、非概念主義からの疑念に一定の反論をもつことができるのである。

### 3.2.3 プラトニズム

本稿で扱う最後の疑念は、マクダウェルの主張する概念主義はプラトニズムに陥りはしないか、というものである。

マクダウェルが「偉業」と好意的に評しているように、近代哲学は「自然科学(と呼ばれるもの)によって探求される種類の理解可能性と、……なにかを「理由の論理空間」を占める別のものと関係づけることによって、そのもののうちに私たちが見出す種類の理解可能性」を明確に区別した。しかしここから、私たちは「自然を自然科学が理解を目指す対象と同一視する」のを「常識」と感じるようにもなった<sup>26</sup>。

さて、自然科学が解明するのは法則性に基づいた理解可能性である(マクダウェルはこれを「法則の領界 the realm of law<sup>27</sup>」に基づく理解可能性と呼ぶ)。それゆえ、上記のような常識からしてみれば、経験と思考のあいだにある関係も本質的に法則的なものであるはずだ、ということになる。それにもかかわらず経験と思考とのあいだに合理性を認めるならば、それは私たちになにか超自然的な認識能力を要請することになってしまうだろう。

しかし、このような帰結はマクダウェルが望むところのものではない。彼はこのよ

---

<sup>26</sup> *ibid.*, pp. 70-71(邦訳, pp. 125-126)

<sup>27</sup> *ibid.*, p. 71(邦訳, p. 126)

うな超自然的な認識能力の要請を「威丈高なプラトニズム rampant platonism<sup>28</sup>」と批判する。そしてこれにたいし、彼はアリストテレスから着想を得た「第二の自然 second nature」という観念を引き合いに出しつつ、以下のように述べている。

この観念は、倫理的性格の形成のされかたをアリストテレスが説明するさいにほぼ明確なかたちで現われている。倫理的性格は実践的知性に属する諸傾向を含むものである以上、性格形成の過程の一部として、実践的知性は一定の決まったかたちを獲得する。それゆえ、実践的思慮はその所有者にとって第二の自然なのである。私は、アリストテレスにとって倫理における理由の要求は自律的であると主張してきた。つまり、この要求を私たちは、すでに倫理的であるような考え方の外部からその正当性を強制されているかのように感じる必要はない。しかしこの自立性は、威丈高なプラトニズムの場合とは違って、人間に特有な事柄とこの要求とのあいだに隔たりを設けたりはしない。倫理における理由の要求は本質的に人間の手の届くところにある。この要求が、脱呪術化された自然主義に定位した人間的な自然に訴えることでは理解できないのは、脱呪術化された自然には理由の空間が含まれないからである。しかし、倫理的育成によって人間が理由の空間の倫理的領域に導き入れられることに不可思議なところはない。倫理的育成は、この領域に適した形状を人間の性に刻み付けていくものだからである。そしてその結果として身に付く思考と行為の習慣が第二の自然なのである。

これで、超自然主義という先のおそれは取り除かれるはずである。第二の自然は、有機体としての通常の人間に備わる種々の潜在能力から遊離したものではありえないだろう。そのおかげで、近代自然科学に然るべき敬意を払える程度には、人間の理性は法則の領界のうちに足場を与えられるのである<sup>29</sup>。

ここでは倫理学のケースが主題的に論じられているが、これはアリストテレス自身の文脈を踏まえたうえでの一例であり、本稿の主題である経験と思考の関係についても事情は変わらない。

私たち人間は、「有機体としての」特定の構造やそれに伴うさまざまな潜在能力をもつ。また、そのような私たちは集団で生活し、言語を用いてコミュニケーションをと

---

<sup>28</sup> *ibid.*, p. 77(邦訳, p. 135)

<sup>29</sup> *ibid.*, p. 84(邦訳, pp. 144-145)

りつつ、若年者には教育を施す。マクダウェルが勧めるのは、このような人間の自然本性に根差したきわめて自然的なリソースから、理由の空間の理解可能性に基づいて世界を見るそれ独自の *sui generis* 能力——これが第二の自然である——の獲得を理解することなのである。

ここには、威丈高なプラトニズムが要求するようなものはなにも介在しない。ちょうど肉食動物が生物種としてもらった身体機構や訓練などから狩りの能力を獲得するのと同様、マクダウェルにとって、私たち人間が第二の自然を獲得するようになるのは人間の「自然史 *natural history*<sup>30</sup>」に属することだとされている。つまり彼は、上で言及した〈自然的なもの＝自然科学の主題となるもの＝法則的なもの〉という常識を、第二の自然に訴えて否定するのである。

もちろんこれは、合理性や規範性を法則の領界に属するものに還元したり、あるいはそっくり消去したりすることを目指す「露骨な自然主義 *bald naturalism*<sup>31</sup>」に迎合することではない。それを受け入れるなら、経験と信念のあいだにあるのは因果関係のみだということになってしまい、〈経験は信念を正当化する〉という経験主義の主眼を十分に捉えられない。露骨な自然主義が問題の不安にたいしてとれる態度は、それにたいする徹底した無視であって、治療ではないのである<sup>32</sup>。そして理由の空間がそれ独自であることを自然的に理解すべきだとするマクダウェルの提案は、いわば露骨な自然主義と威丈高プラトニズムを折衷しようとするものだと言えるだろう。そのことを意識してか、彼は自身の立場を「第二の自然の自然主義 *naturalism of second nature*」、「自然化されたプラトニズム *naturalized platonism*」と二つの方向から特徴づけている<sup>33</sup>。

#### 4 『心と世界』を踏まえて

---

<sup>30</sup> *ibid.*, p. 95(邦訳, pp. 160-161) 言うまでもなく、これはマクダウェルがウイトゲンシュタインから借用したものである。Wittgenstein, 2009(1953)の§25 と §415 を参照。

<sup>31</sup> McDowell, 1996(1994), p. 67(邦訳, p.119)

<sup>32</sup> *ibid.*, pp. xxii-xxiii(邦訳, p. 20)

<sup>33</sup> *ibid.*, p. 91(邦訳, p. 156). 本節での議論に関連して、マクダウェルは言葉の意味や価値、規範といったものを「外側からのように」——つまり、それらが視野に入ってこない法則の領界のリソースのみから——説明しようとする試みを断念し、ある種の「慎ましき *modesty*」に甘んじることを勧めてもいる。言葉の意味に関しては McDowell, 1998a の第4論文と第5論文を（「外側からのように」や「慎ましき」はこれらの論文で使われた語彙である）、価値や規範に関しては McDowell, 1998b の第8論文を参照。

さて、ここまで『心と世界』の議論（の一側面）を三章にわたって確認してきた。最後に簡単なコメントをしたいのだが、筆者がとくに問うてみたいのは、マクダウェルの議論は誰にたいしても納得のいくものなのか、ということである。

振りかえってみると、『心と世界』では、デカルト的分断による世界喪失の不安の解消が考察の主目的に据えられていたのだが、その解決策である概念主義は、不安の解消のために先立って提出されていた二つの不満足な提案——所与の神話と斉合主義——をそれぞれジレンマの角と描くことをとおして、それらのあいだを抜くものとして勧められたのだった。つまり彼の概念主義は、荒っぽく言ってしまえば、「問題の不安はぜひとも完全に解消されねばならないが、所与の神話と斉合主義ではそれができない。それゆえ、その二つとは違ってそれが可能な概念主義を採用すべきだ」というかたちで導入されているようにみえるのである。これは言いかえれば、彼の議論には概念主義それ自体を積極的に裏づけるような論証が乏しいということでもある。

また、概念主義への批判にたいするマクダウェルの反論が、概念主義的解決を不可能に思わせてしまう哲学的常識の必然性を削ぐ、といった趣をもっていたことにも気づかれる。というのも、彼は経験や世界の非概念性を支持する見解にたいする別のみかたの可能性を提案してはいるのだが、やはりそれらの代案自体を積極的に裏づけるという作業にはページを割いていないのである。

これらの事情は、哲学にたいするマクダウェルの立場を考慮すればよく理解できるのかもしれない。序論で述べたように哲学を治療とみる彼は、「哲学はすべてをあるがままにしておく<sup>34</sup>」という一句で特徴づけられる静寂主義 *quietism* をとる。この立場にとって、私たちの実践における常識（『心と世界』の場合は〈経験は信念を正当化する〉という考え）がそのまま維持されるというのは、議論ののちに示されることではなく、いわばその目標である。そしてそういう前提にたつなら、常識を脅かす哲学的見解の必然性を削ぐマクダウェルの提案は、「哲学に平安をもたらす<sup>35</sup>」ための有効な方策にみえるだろう。

しかし問題は、その前提を共有していない哲学者が少なからずいるということである。その典型はマクダウェルの言う露骨な自然主義者だが、彼らは静寂主義者と異なり必要ならば常識が修正されていくことも厭わないだろう。そしてそのような立場の哲学者にとってマクダウェルの哲学的ヴィジョンは、非常に豊かではあるが、その前

<sup>34</sup> Wittgenstein, 2009(1953), §124

<sup>35</sup> McDowell, 1996(1994), p. 86(邦訳, p. 148)

提自体を検討せねばならないものとして映るだろう<sup>36</sup>。

もつとも、近代哲学に特徴的な不安にたいする治療的アプローチの展開をそもそもの目的とした『心と世界』に、その前提も同じ著作内で正当化せよと要求するのは調子はずれかもしれない。事実マクダウェルは、露骨な自然主義の論駁がこの著作の目的ではないことをはっきりと宣言している。彼が露骨な自然主義にたいして試みているのは、それが唯一の可能な考えかたではないということを示すことだけなのである<sup>37</sup>。しかし少なくともこの露骨な自然主義は、マクダウェルの期待に反して、それ以外の考えかたが示されたら自然に魅力を失い消え去ってしまうというほどヤワなものではないのもたしかである。

序論でも述べたように、マクダウェルの議論は非常に示唆的で、興味深い。とくに、理由の空間と法則の領界というデカルト的な二分法をそのまま非自然的なものと自然的なものに対応させている現代の露骨な自然主義者は、現在の自然主義的還元や消去の試みがどうしても孕むいびつさや片手落ちな印象を反省してみるなら、その二分法を第二の自然という概念に訴えて退けようとするマクダウェルの着想にもっと注意を払うべきだろう。

ただし同時に、私たちが彼の提示する哲学的ヴィジョンに魅力を感じるなら、私たちは彼のアイデアにより一層の内実を与えていく必要があるということも指摘しておかねばならない。このような問題意識をもったうえで、筆者はさらにマクダウェル本人の著作やその周辺の議論を読みすすめていきたいと考えている。

## 参考文献

Carpenter, A., 2003, "Davidson's Transcendental Argument", *From Kant to Davidson: Philosophy and the idea of Transcendental*, ed. J. Malpas, London: Routledge, pp. 219-237.

---

<sup>36</sup> 『心と世界』において、マクダウェルは彼の薦める経験主義について議論をしていないわけではない。彼によれば、私たちの信念が世界に向けられたものだと言いうるためには、それらの信念が、世界のありかたに応じて真だったり偽だったりするという意味で世界と規範的な関係にあるのでなければならず、そしてそのためには、私たちの信念は世界からの干渉である経験の裁きを受けうる（つまり、経験によって正当化されたり棄却されたりされる）のでなければならないのだという（pp. xi-xii(邦訳, pp. 2-4)を参照）。しかしこれは論証としては弱い。強調を付したように、マクダウェルはこの事情を規範的ないし合理的な語彙で特徴づけている。だが、世界と主体との因果的繋がりを重視する外在主義的認識論や自然現象・生物学的現象に訴えて表象の正誤を説明しようとするバイオセマンティクスの展開などに鑑みても、このような特徴づけが不可欠のものなのかどうかについてはまだまだ議論を深化させる必要があるだろう。

<sup>37</sup> McDowell, 1996(1994), p. xxiii(邦訳, pp. 20-21)

- Davidson, D., 2001, *Subjective, Intersubjective, Objective*, Oxford: Oxford University Press. (邦訳: 清塚邦彦ほか訳, 2007, 『主観的、間主観的、客観的』, 春秋社)
- McDowell, J., 1996(1994), *Mind and World*, Second Edition, Cambridge, MA: Harvard University Press. (邦訳: 神崎繁ほか訳, 2012, 『心と世界』, 勁草書房)
- McDowell, 1998a, *Meaning, Knowledge & Reality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.
- McDowell, 1998b, *Mind, Value & Reality*, Cambridge, MA: Harvard University, Press.
- Sellars, W., 1997, *Empiricism and Philosophy of Mind*, with an Introduction by R. Rorty and a Study Guide by R. Brandom, Cambridge, MA: Harvard University Press. (邦訳: 浜野研三訳, 2010, 『経験論と心の哲学』, 岩波書店)
- Wittgenstein, L., 2009(1953), *Philosophical Investigations*, Fourth Edition, Chichester: Wiley Blackwell. (邦訳: 藤本隆志訳, 1976, 『ウィトゲンシュタイン全集 8』, 大修館書店)
- 荒畑靖宏, 2008, 「経験と世界への開け——マクダウエルの「最小限の経験主義」のための存在論的前提」, 『成城文芸』, 205, pp. 92-114.

なお、邦訳があるものに関しては積極的に参照させていただいたが、引用のさいには変更を加えた箇所もある。

(おがわ・ゆうすけ 筑波大学大学院人文社会科学研究所在学)