

経験とは？ 経験論とは？

2018年10月4日 宮国淳

(10月13日：1ページの文章を修正)

<http://miya.aki.gs/mblog/>

「知覚の哲学」に関して、その議論の前提、用いられている用語などに問題があるのではないか、議論そのものが有効なものなのだろうか？ そもそも「経験」とは何なのか、「真理」「正しい」とは何なのか？ その議論が置き去りにされてはいないだろうか？

本稿では、I～III章で、

三谷尚澄著 「マクダウエルはセラーズをどう理解したのか?: 「みえるの語り」の選言主義的解釈をめぐる一考察」『人文科学論集, 人間情報学科編』44、信州大学、2010年、1～20 ページ

・・・における三谷氏のマクダウエル・セラーズ解釈（とくにセラーズ）を分析することで、「知覚の哲学」の議論における問題点を示していく。最後にIV章において、

三谷尚澄著「経験論の再生と二つの超越論哲学 -セラーズとマクダウエルによるカント的直観の受容/変奏をめぐる」『哲学論叢(2011)』38、2011年、45～60 ページ

・・・にも触れ、セラーズ・三谷氏の言う「経験論」について検討する。

三谷氏の論文を対象にしたのは、三谷氏が「経験論の再生」「非伝統的経験論」というものに言及されているからである。セラーズ・三谷氏、あるいはマクダウエルが経験論を語る時、なぜかデカルトやカントが引き合いに出されている。三谷氏は問題があることを認めつつもカントを「非伝統的経験論の提唱者」（三谷氏「経験論の再生と二つの超越論哲学」59 ページより）と見なそうとされているのだ。しかしカントは「経験」というものを正確に捉えているであろうか？ そもそも「超越論」という時点で正確に実際の具体的経験というものを示しているであろうか？ ヒュームやジェイムズ（あるいはその他の経験論者）たちの見解を無視して経験論を築くことはできるのだろうか？

経験論を「再生」するのであれば、実際の具体的経験とはいかなるものなのか、そして経験論とは何なのか、もっと慎重に分析・考察する必要があるのではなかろうか。

<目次>

I. 経験とは？ (3 ページ)

1. 経験とは？
2. 経験論とは？

II. 真理とは？ (6 ページ)

1. 「正しい／正しくない」という評価の対象となるとは？
2. 明証性と事実把握の「正しさ」との混同
3. 真理とは新しい真理が見出されれば覆されるもの
4. 「推論的」「非推論的」の区分と、「他の知識を前提とする」かどうかとは全く別の問題

III. 結局は“所与”から始まっている (12 ページ)

1. 「みえる」と「である」の順序の逆転とは
2. 「意味論的規則」も結局は経験と言語表現との繋がりから始まっている
3. 「言語共同体」が必ず必要なのか？

IV. セラーズの「経験論」とは？ (16 ページ)

1. 概念、表象という用語が見えなくするもの
2. セラーズは実質的に、個人的な事実把握が客観性を獲得するプロセスを説明している

※ 前ページで既に述べたが、I～III章における引用箇所は、

三谷尚澄著 「マクダウエルはセラーズをどう理解したのか?: 「みえるの語り」の選言主義的解釈をめぐる一考察」『人文科学論集. 人間情報学科編』44、信州大学、2010年、1～20 ページ

・・・からのものである。それ以外にジェイムズやヒュームからの引用もあるが、それについては引用箇所でも明記している。そしてIV章における引用部分は、

三谷尚澄著「経験論の再生と二つの超越論哲学 -セラーズとマクダウエルによるカント的直観の受容/変奏をめぐる」『哲学論叢(2011)』38、2011年、45～60 ページ

・・・からのものである。

I. 経験とは？

1. 経験とは？

「経験」とは何であろうか？「経験論」とは何であろうか？突然ではあるが・・・ジェイムズの経験論について引用してみる。

経験論が根本的であるためには、その理論的構成において、直接に経験されないいかなる要素も認めてはならず、また、直接に経験されるいかなる要素も排除してはならない。(W.ジェイムズ著・伊藤邦武編訳『純粹経験の哲学』岩波文庫、49 ページ)

・・・説明しにくい、実際に経験した・体験した事が経験なのである。当たり前と言えば当たり前なのであるが・・・ではセラーズ・三谷氏は、実際の具体的な経験を正確に説明出来ているだろうか？「経験論」を取り違えていないだろうか？

知覚は、現象学的特質として、認知の対象によって引き起こされるないしは無理やりに搾り出される性質をもつ。(三谷氏、12 ページ)

・・・「知覚」とは何であろうか？“無理やりに絞り出される”知覚、知覚経験(=思考：三谷氏、12 ページより)とはいったい何なのであるか？具体的に検証してみればよい。具体的に経験として現れているのは、

ある感覚の現れ(視覚や聴覚含む)

それを言語表現したこと

・・・ただそれだけである。それ以外のものはどこにあるだろうか？そして感覚も言語も結局は”所与”、ただ現れてきた経験であることに変わりはない。そこに”自由”というものが入り込む余地もないのである。

三谷氏の言う“無理やりに絞り出される”とは、この経験の“所与”性のことなのである。そして、言語表現した事実(=”発話”した事実・”報告”した事実)、それ自体が経験なのである(実のところ、ジェイムズ自身がこのことに気づいていないのである)。

一方で、「知覚」「思考」というものを探してみても、どこにも見つからない。どこまでも感覚と言語表現、あるいは浮かんできた心像・イメージなのである。言い換えれば、感覚とその言語表現のことを「思考」あるいは「知覚」と呼んでいるのである。

そもそも、経験がわれわれの思考に対してなんらかの判決を返すことが可能であるのか、そこが問題なのではないのか。(三谷氏、3 ページ：マクダウェルからの引用)

・・・これにしても、結局は判決を下したこと、それ自体が経験なのである。そしてさらに厳密に検証すれば、「判決を返す・下す」とは具体的にいったいどのような経験なのか、そこが問題なのではないのか？

“判決”、あるいは“報告”、“発話”、いずれも「言語表現」、経験（感覚やら心像やら）を言語表現した、その事実が経験として現れているだけなのである。

さらに言えば、「緑にみえるという概念」(=あるものが緑にみえることを認識する能力：三谷氏、8 ページ)、「緑であるという概念」(三谷氏、8 ページ)とはいったい何なのか？

結局のところ、視覚経験と「緑」という言葉との繋がりでしかないのである。そこに”能力”とか”概念”とかいうものが、実際に具体的なものとして現れているのであろうか？

知覚は「認知の対象によって引き起こされるないしは無理やりに搾り出される」性質をもつ。そして、たとえば「強盗がいる」という観察報告を顕在化させる能力は、言語共同体内部における *trainer-trainee* 関係を通じたオペラント条件付けを通じて因果的に構築されたものである。(三谷氏、13 ページ)

・・・何か見えて、それを言語表現（報告）した。その事実が”所与”としてある。その上で「強盗がいる」と言語表現した”理由”を問うているのである。

”所与”としての経験がまずあって、その理由は経験と経験とをつなぎ合わせ因果関係として事後的に見出されるものである。その時「因果関係をもたらず何か」あるいは「心的作用 *mental act*」(三谷氏、12 ページ)あるいは「能力」という”経験”などどこにも現れてはいない。経験としては、何か見えてそれを言語表現した事実、過去の経験と思われる心像など、そしてそれらに関連づけた経験、その事実があるのみなのである。

因果関係⇒経験、として説明されるのではなく、

経験⇒因果関係の構築、として説明される、それが経験論なのである。

全体論的知識⇒知覚経験、なのではなく、

感覚の言語表現⇒因果的関連付け⇒意味論的規則（あるいは論理）、なのである。

2. 経験論とは？

以下、ヒューム著、土岐邦夫・小西嘉四郎訳『人性論』（中央公論社）からの引用である。因果関係が経験としていかに現れているのかをよく表している文章である。

さしあたっての仕事は、原因の作用と効力とを心がはっきりと思いいだき、理解しうるような、そして少しもあいまいさや誤解に陥る危険のないような、そういうなにか自然な生成を見つけ出すことでなければならない。

ところが、この自然な生成を探究するにあたって、原因の不思議な力、勢力を解き明かすと称してきた哲学者たちの意見が驚くほどさまざまであるのを見ると、うまくゆく見込みはほとんど得られないのである〔マルブランシュ師の『真理の探究』第六編第二部第三章とこれに関する例証を觀よ〕。要するに、どの一つの事例においても原因の力、作動力がそれに帰せられるような原理を示すのは不可能であること、最も洗練された知性も最も低俗な知性もこの点で途方に暮れるのに変わりはないこと、そう結論づけてもよかろう。（ヒューム、81～82 ページ）

観念はすべて印象、つまり先行するある知覚に起因するのだから、力や効力のなんらかの観念を持ちうるためには、この力が働いていることが知覚されるようないくつかの事例が提出されうるのでなければならない。ところが、こうした事例はけっして物体においては発見され得ない（ヒューム、83 ページ）

意志はここでは原因として考えられているが、その結果との結合は発見できないのであり、その点で物質的原因とそれに固有な結果との間の結合の場合と変わりはない、ということである。意志の働きと身体の運動との間の結合など、少しも知覚されない。それどころか、広く認められているように、この場合の結果ほど思考および物質のそれぞれの力と本質とから説明するのが困難なものはないのである。また、心に対する意志の支配というのもやはり理解しがたい。ここでは結果は原因から判別され、分離されうるのだから、原因と結果の恒常的な相伴を経験しなければ、結果は予見できないであろう。要するに、この点について、心の働きは物質の活動と同じなのである。つまり、恒常的な相伴だけを知覚するのであって、それを越えて推論することはけっしてできない、いかなる内的な印象にも、外的対象と同様に、はっきりわかる勢力はないのである。したがって、哲学者たちが物質は知られざる力によって作用すると認めているのであれば、われわれ自身の心に手掛かりを求めて力の観念を得ようと望んでも無駄なのである。（ヒューム、84～85 ページ）

・・・ヒュームの見解について、細部に関しては問題点はたくさんあるが、ここで重要

なことは、因果関係をもたらす「力」「作動力」「効力」「作用」というものなど具体的事実としてどこにも現れていない、ということなのである。現れているのは感覚やら心像やらの具体的経験の連続、そしてその因果関係に“必然性”を与えるのは「恒常的な相伴」なのである。「傾向性」(12 ページ)、「意味論的規則に従った斉一性」(14 ページ)とは、結局のところヒュームの言う「恒常的な相伴」要するに、“いつもそうなる”という経験の繰り返しにほかならない。

先ほどのジェイムズという言葉を考えあわせてみれば・・・**経験論の“きも”とは、経験として現れない「作用」のようなものから経験を説明するのではなく、あくまで経験として現れている事実を説明した上で、「作用」というものの位置づけを明確にするものなのである。**

これは感覚的経験と言語表現との関係においても同様である。そこにあるのは感覚と言葉という別個の経験でしかない。そこに「緑にみえるという概念」(=あるものが緑にみえることを認識する能力：三谷氏、8 ページ)、「緑であるという概念」(三谷氏、8 ページ)、つまり「概念」「能力」という経験などどこにも現れていないのである。

感覚と言語表現という別個の経験はある。しかしその間に「概念」「能力」「作用」というものはどこにもないのである。「概念」「能力」「作用」という用語を用いることで、具体的な経験の事実、つまり感覚と言語表現という別個の経験が“所与として”あることが見過ごされてしまっているのである。

II. 真理とは？

1. 「正しい／正しくない」という評価の対象となるとは？

「正しい／正しくないという規範的評価の対象」(三谷氏、12 ページ) となるとはどういうことであろうか？

例えば、ただ感覚が現れている、その事実は「正しい」とか「正しくない」とか判断のしようのないものである。一方、ただ「リンゴ」としゃべっただけでは、それが「正しい」とか「正しくない」とか判断のしようがない。

ただ経験(言語表現含む)が現れているだけでは、「正しい」「正しくない」の判断などしようがないのである。

それが、「これはリンゴだ」とか「それは黄色だ」とか、特定の経験(具体的には感覚的経験)と言語表現とが結びついたとき、初めてそれが「正しい」「正しくない」の評価対象となるのである。

つまり、

「みえる」の発話が誤りえないのは、それがいかなる主張にもコミットしないがゆえである。(三谷氏、9 ページ)

・・・という三谷氏の見解には問題があるのだ。見えている（現れている）**経験**を**言語表現**、例えば”発話”した途端、それは「正しい」「間違い」の評価対象となるのである。

既に述べたことであるが、三谷氏は（セラーズも？）、経験が現れた、という事実の疑えなさ＝明証性と、それを事実として”報告”、”発話”、つまり「言語表現」したことに対する「正しさ」の根拠とを混同してしまっているのだ。

2. 明証性と事実把握の「正しさ」との混同

セラーズ、マクダウエル、三谷氏ともに、以下の「近代認識論の伝統」（三谷氏、4 ページ）に批判を加えている。

人は、外界に関する知識においては誤るかもしれないが、みずからの内的状態の直接的気づきに関しては誤りえない。「私はいま暖炉のそばに座って赤い火をみている」という外的世界に関する言明は誤っている可能性がある。対して、「私はいま暖炉のそばに座って赤い火をみているように思われる」という言明はどうか。前者に対しては、「あなたのみている火は本当は赤くないかもしれない」という疑問が正当に突きつけられうる。しかし、後者の言明に対し、「あなたのみている火は本当は赤くみえてはいない。赤くみえるようにみえているだけなのではないか」という疑念を呈しても、この問いは意味をなさないであろう。「みえるという操作子は、繰り返そうとすると崩れる」性質を有しているのである (Brandom[1997]: ref.)。

セラーズの用語を用いるなら、上記の分析を通じてデカルトは「現れ」をめぐる「みえるの語り looks-talk」と「実在」をめぐる「であるの語り is-talk」の間にある明快な順序を導入している。われわれは「みえるの語り」によって表現される「現れ」を直接的に、非推論的に知るのであるが、外的な実在世界のあり方に関する知識は、「現れ」を出発点とした一連の推論を通じて可謬的に獲得される、という認識論的順序である。(三谷氏、4 ページ)

物理的対象に備わる「赤さ」——「これは赤である」の語り——は、「赤にみえる」という経験の観点から分析ないし定義される。そして、循環を避けようとするのであれば、「あるものが赤くみえる」という事態は「あるものが赤くある」とい

う事態とは独立に、そしてその事態に先行して有意味な言明であるとみなされなければならない。「みえるの語り」は「であるの語り」に先行し、独立で有意味な言明としての資格を認められるのでなければならない。(三谷氏、4 ページ)

・・・しかし、明証性を有する経験とは、あくまで

何か見えて (厳密には具体的経験として現れて)、それを「赤色」と呼んだ

・・・という事実であって、「赤く見える」と表現しようが「赤くある」と表現しようが、視覚経験および「赤い」という言語表現という具体的事実がそこにある。ここで三谷氏 (セラーズ、マクダウエルも) は「みえるの語り」「であるの語り」という用語を用いることで、視覚経験と言語表現との区別を無視してしまっているのである。「赤くみえる」という”言語判断”そのものは疑うことができるのである。

3. 真理とは新しい真理が見出されれば覆されるもの

まず、次のような二つのケースを考えてみよう。(a) 目の前に赤いリンゴがみえていて、その経験は真実である。(b) 目の前に赤いリンゴがみえているが、その経験はまやかしである (リンゴは巧妙な模型であるか、幻覚がみえている)。これら二つのケースをわれわれが実際に混同することがある、という事実は、われわれの経験 (目の前にリンゴがあると知覚すること) は知覚者をだます *deceptive* ことがある、あるいは、誤っている可能性がある *fallible* ということを含意している。(三谷氏、4 ページ)

・・・こういった分析方法が、具体的経験の事実からかけ離れているのである。具体的には、そのものを見て「リンゴだ」と思った事実があり、たとえば次の日にもう一度じっくり観察してみたら”巧妙な模型”であると気付いたとすれば、まずは「それはリンゴである」が「正しい」事実把握となっており、次の日にはそれが覆され「それはリンゴに模した巧妙な模型である」が「正しい」事実把握となる。もちろん他の人に教えてもらうことで気づく場合もある。その場合においても、結局「正しい」事実把握というものが入れ替わった、ただそれだけのことなのだ。(a)と(b)を並列的に比較する分析方法は、具体的分析から離れ、パラドクスを導く誤謬なのである。

そもそも「最終の上告裁判所」(三谷氏、10 ページ) というものはあるのか? 結局、**真理とは新しい真理が見出されれば覆されるもの** である。もちろん覆されないものもある。そしてそれは新しい真理が出てきていないからである。しかしセラーズは「不可

謬の拠点」(三谷氏、3~4 ページ) というものをそこに求めようとしている。そんなもの、どこにも見つかることはないのだ。「みえる」の発話(三谷氏、9 ページ) は誤ることがある。それについては既に述べた。三谷氏・セラーズ・マクダウエルの議論はその出発点から誤解を含んでしまっているのである。

そして、「錯覚に基づく論証と世界の喪失」(三谷氏、4 ページ) も、まったくの誤解としか言いようがない。

ここで問題となるのは、「みかけ上のみること」が「真実であるメンバー」と「真実でないメンバー」の両方を含む上位集合として想定されている、という図式は、この上位集合に含まれる二種類の経験の内容をわれわれは区別することができないかもしれない、という含意をもつことである。(三谷氏、5 ページ)

・・・この分析方法が事実関係をゆがめてしまっていることは既に述べた。これは具体的な経緯を全く無視した上で、集合論という別論理を挿入することでパラドクスの見せかけているだけなのである。

少なくとも、真実のみることのうち、まやかしのみることと経験的に区別できないケースが存在しうる以上、われわれの経験的入力 *experiential intake* は両方の場合において同一であると想定する必要があるであろう。また、「みること」が「真実のみること」ではないケースの場合、経験の内容が世界の客観的事実に届いているということではできないのだから、経験的入力の内容だけからその経験が事実であると確認することはできない。ところが、厄介なことに、真実のみることに関してもこの点については事情は同様なのである。つまり、経験的入力だけに依拠した形で、「みかけ上のみること」が真実の経験であると確認することはできない(「まやかしのみこと」と共通の内容がもたれているのだから)。「みかけ上のみること」が「真実のみこと」を構成する(つまり「真なる信念・知識」を産出する)場合でさえ、「最高次の共通要素 *the highest common factor*」としての「みかけ上のみること」に依拠していたのでは「経験が真であること」を確認できないのである。(McDowell[1982]: 386) (三谷氏、5 ページ)

・・・これも全くの誤解である。錯覚していたこと、判断を間違っていたこと、それらも新たな経験により真理が修正されることによって明らかになることではないのか？マクダウエルや三谷氏の「真実とまやかし」を「経験的に区別できない」という見解は、全くの誤解であるのだ。同様に「経験の領域には求められえない」(三谷氏、5 ページ)「経験の真理条件は経験の外部へと追放されてしまった」(三谷氏、5 ページ)という見解も全くの誤解であるとしか言いようがない。

繰り返しになってしまうが、我々の経験が”「打ち負かされる可能性のある知識の根拠 *defeasible ground for knowledge*」しか提供できない”（三谷氏、5 ページ）というのは当たり前の話なのである。

4. 「推論的」「非推論的」の区分と、「他の知識を前提とする」かどうかとは全く別の問題

「他の知識を前提とする知識は推論的でなければならない」という所与の一形態に関するセラーズの警告を思い出しておこう。以下にみるように、非推論的でありながら、他の背景的知識を前提としてもつ経験の層を認めること——「もう一つの論理的次元」を確保すること——が、観察報告の正しさを行為の正しさ以外の観点から理解するという構想を可能にするのである。（三谷氏、12 ページ）

・・・そもそもが「推論」とは、具体的経験として現れないものについて因果推論したり、具体的経験の名前が分からない（言語表現できない）場合に、既に名前を知っている別の経験と比較しようとしたり、そういうことである。

「推論」とは経験として現れないものを因果推論や他の経験との比較によって埋め合わせる作業のこと、「非推論」とは具体的経験として現れてしまっているもの（言語表現含む）なのである。

つまり、

「非推論的に真であると知られる観察報告がそれ以外の知識を前提している」ということ、より直裁な表現を用いるなら、「他の事実に知識を前提するにも関わらず推論を介して真と知られるのではない知識」という限りなく撞着語法に近い考えを、整合的な理論として提示することはどのようにして可能となるのか。（三谷氏、10 ページ）

・・・別に撞着語法なのではない。セラーズ・三谷氏が、思考・判断（経験の言語表現）が他の知識を前提とするということと、非推論的・推論的という区分とを混同してしまっていることが問題なのだ。

あるものを見てとっさに「リンゴだ」と思ったことを「推論」と呼ぶだろうか？ しかし、(因果的に考えれば)「リンゴ」という言葉はかつてどこかで習ったか教えてもらったかしたのだろう・・・と推測はできる。その推論とは、要するに「因果関係」の構築、つまり現時点における「リンゴだ」という言語表現・判断という経験と、過去の経

験との間に関連を見出しているのである。しかしその因果関係もあくまで“推論”、本当にその経験との間に関連があるのか、そこは可疑的なのである。極端な例ではあるが、自分自身が思いもよらない“何か”が「リンゴだ」と思わせた、そういう可能性でさえ完全に否定することはできないのだ。

ある特定の言語判断において、その判断をもたらした“何か”を常に特定できるであろうか？ はっきりと自分自身で特定できる場合もあろうし、そのあたりはよく判らない場合もあるだろう。

因果関係として厳密に考えてみれば・・・「リンゴだ」という言語判断が経験として現れた⇒「リンゴ」という言語に関する何らかの心像やら関連する説明、そういった様々な“知識”を思い起こすことができる⇒先の言語判断と、その言語に関与する様々な経験との間に因果関係があると推論した。つまり「**経験論**」として**厳密に見直してみれば、まずは感覚の言語表現という経験があり、“他の知識”というものは事後的に見出されるもの、そしてそれらの間に関連がある、と推論されたという事実がそこにあるのだ。**

つまり、むしろ「**推論的**」なのは**“他の知識を前提とする”かどうかなのである。**経験は、背景となる知識云々などおかまいなしに”所与“としてただ現れるものなのである。

セラーズは以下のようなことを述べている。伝統的な基礎づけ主義は、(1) 各々の事実は非推論的に真実であると知られうる、(2) それらの非推論的知識は、一般的真理に関するものであれ個別の事実に関するものであれ、そとの他の知識を前提としない、(3) この層に属する非推論的な知識は、世界に関する事実的主張の真偽をめぐる最終の上告裁判所を構成する、という想定のもとに成り立ってきた。しかし、セラーズによれば、(2) の論点、すなわち、「他の事実的知識を前提する知識は推論的でなければならない」という想定にこそ克服されるべき所与の神話が含まれているのである。

それゆえ、所与の神話の解体を目指すセラーズの中心的主張は、(1) と (3) を受け入れつつ (2) の前提を拒否する、という新しい選択肢を提示することの中に見出されることになる。すなわち、他の事実的知識を前提しているにも関わらず、非推論的に事実であると知られうる知識の層が存在するのではないか、という可能性を探求してみることがセラーズは提案する。「他の知識を前提する知識は推論的に獲得されるのでなければならない」という所与の一形態を解体することによって、われわれの目から隠され続けてきたある新しい洞察が明るみにだされることになるのではないか——。(三谷氏、10 ページ)

・・・ここまで説明してきたように、“「他の事実的知識を前提する知識は推論的でなければならない」という想定“が否定されるのは当然である。しかしセラーズ・三谷氏の見解とは違い、「他の事実的知識を前提とする」かどうかの問題と、推論・非推論かと

いう分類とは全く別の事柄だということなのである。

これも既に述べたことだが、要するに上記(3)の論点に問題があるのだ。「最終の上告裁判所」、「不可謬の拠点」(三谷氏、3~4 ページ) というものをそこに求めても、そんなものどこにも見つかることはないのだ。

Ⅲ. 結局は“所与”から始まっている

1. 「みえる」と「である」の順序の逆転とは

セラーズ・三谷氏の理論とは全く別の次元で、“「みえる」と「である」の順序を逆転させること”(三谷氏、8 ページ) には一理ある部分もある。

セラーズによれば、「事態の核心」は「『~とみる』は経験的記述以上のものを含んでいる」と認めること(三谷氏、9 ページ)

・・・どうということかという、現れる「経験」というものは、それが「眼で見られている」ということを何も語っていないからだ。

「眼が見ている」、つまり「~にみえる」という説明は、“私の身体についても報告がなされ、また、どの部分が私の意志に従いどの部分が従わないか等が語られねばならないだろう”(ウイトゲンシュタイン著『論理哲学論考』野矢茂樹訳、岩波文庫、116 ページ) という説明がほのめかしているように、「私」の体に関する知識が必要である、「私」がいて「眼が見て」視覚が現れている、という知識が必要である、ということでもあるのだ。そういった因果的知識もセラーズ・三谷氏の言う「全体論的」な知識と言えるのかもしれない。しかし・・・

「~にみえる」という語彙を使用するためには、「~である」の文法をマスターしていることが必要である。「認証の差し控え」というより高次の法廷における規範的操作が遂行される以前に、基礎的なレベルにおけるデフォルトとしての主張が成立していなければならない。外部にある客観的世界に関する報告から出発して、内的なみえへ、というルートを選択するのがセラーズの戦略である。(三谷氏、9 ページ)

「非推論的な観察報告」がすべての知識の基礎づけを与える「特権的な知識の層」

として捉えられるべきことをセラーズは主張している。それと同時に、「非推論的に知られる命題でも背景となる知識を全体論的な支えとして前提している」というこれまで真剣に検討されてこなかった可能性——セラーズはこれを通常の推論的正当化関係に対する「もう一つの論理的次元」と呼ぶ——を考慮に入れることで、所与の神話に陥ることのない経験的知識の基礎づけを確保することができるのではないか、ともセラーズは提案している。（三谷氏、10 ページ）

・・・以上はセラーズの「背景となる知識を全体論的な支えとして前提している」という見解である。これについては前章でその見解自体が”推論的“なものであると指摘した。”背景となる知識“というものは、目の前のものを「リンゴだ」と判断した時点において具体的経験としていちいち現れるものではない。その時点において経験として現れないもの、つまり「原因」を”因果推論“するのである。

さらに言えば、あるものを見て「リンゴに見える」と言うのも、そのものを見て「リンゴだ」と言うのも、結局は視覚的経験に対し「リンゴだ」という言葉とのつながりをつけたことに関しては同じなのである。そして経験論として厳密に考えれば、その感覚は“目で見られたもの”ではない。ただ現れた何がしかの経験である。それを「リンゴだ」と言語表現した、その事実だけがそこにある。そういう意味では「～である」が「～にみえる」に先行していると言えれば先行している。しかしそれはセラーズ・三谷氏の見解とは違い「背景となる知識を全体論的な支えとして前提している」からではない。あくまで具体的な経験として、感覚と言語表現というものが実際に現れているからである。要するに、

背景となる知識を全体論的な支えとして前提している・外部にある客観的世界の報告＝「～である」

・・・ではなく、

「～である」とは、ただ“所与”として現れた感覚の言語表現という“経験”の事実である、ということなのだ。

私たちは、目の前のものを判断するとき、「リンゴだと見える」と言うだろうか？ そのものを見て直接「リンゴだ」と言うのではなからうか？

結局のところ、特定の感覚的経験と「リンゴだ」という言語が繋がった、その事実があり、その「理由」（なぜ「リンゴだ」と思ったのか）を“因果推論”するとき、他の様々な知識との関連づけを試みているのだ。「～にみえる」から「～である」という“理由づけ”というものはそういうふうにもたらされているものなのである。

しかし実際のところ、そんな理屈付けなど考えずに「～である」「～に見える」と深く考えずに言語表現しているようにも思われるが・・・あえて理屈付けしろと言われれば、このようなものになるのである。

最後に、再度まとめてみれば、

「～である」(=客観的世界の報告) ⇒ 「～に見える」 ではなく、
「～である」(=“所与”としての経験) ⇒ 因果的知識 ⇒ 「～に見える」

・・・ということなのだ。

2. 「意味論的規則」も結局は経験と言語表現との繋がりから始まっている

<▲>のような非概念的センス・データに、(△→白い三角、●→黒い円、などの意味論的規則を参照しつつ)「黒い」、「三角」、「である」等の概念が適用される「行為」として観察報告の正しさ(それゆえに「白い」、「円」等の概念が適用される行為の正しくなさ)が理解されるとき、われわれが「最も直截な形態における所与」に直面しているというのはみやすいことであるように思われる。(EPM: VIII. 33, 34)。(三谷氏、11 ページ)

・・・「意味論的規則」と言ったところで、結局は、△→白い三角、●→黒い円、という視覚経験(とりあえずここではそう呼んでおく)と言語表現との繋がりを出発点にしているのである。

知覚は「認知の対象によって引き起こされるないしは無理やりに搾り出される」性質をもつ。そして、たとえば「強盗がいる」という観察報告を顕在化させる能力は、言語共同体内部における trainer-trainee 関係を通じたオペラント条件付けを通じて因果的に構築されたものである。リトマス試験紙がアルカリ性の環境的要因に依存して因果的に青色へと変化するように、赤色の対象物が提示されているという環境からの因果的刺激へと依存的に「このものは赤い」という思考(表だっただ発話をとる場合には言語を用いた観察報告)を発現させる傾向性が共同体内部での訓練を通じて形成されるのである。(三谷氏、13 ページ)

・・・これも結局は、対象物の提示⇒「赤い」という言語表現から出発している。「強

盗がいる」という場合も、そこに何かが見えている、それを「強盗」と言語表現したのである。

環境からの刺激に対する反応的傾向性には、言語共同体内部での意味論的規則に従った斉一性を示すか否か、という「信頼性」の観点からの評価が与えられるのである。(三谷氏、14 ページ)

・・・結局、その評価も上記の「意味論的規則」で評価される、結局は視覚経験と言語表現との繋がりに還元されてしまうのである。

報告は、その言語共同体において容認し支援することが合理的であるような、行動の一般的なパターンの一つの例として正しくあることが可能である。(EPM:ref.)
(三谷氏、14 ページ：セラーズからの引用)

・・・では、その”パターン”として正しいと認められるその根拠は何なのだろうか？ ”合理的”とは何なのだろうか？ 「意味論的規則」とか条件付けとか言ったところで、結局は経験と言語表現との繋がりへ還元されてしまうのである。

3. 「言語共同体」が必ず必要なのか？

さらに厳密に考えれば、「言語共同体」というものが常に必要か、それさえも疑わしい。

例えば、A さんがある痛みを感じたとき、それに「X の痛み」と名前を付けたとする。A さんにとって「X の痛み」とはその時の痛みなのである。別のときに似たような痛みを感じて、「また X の痛みだ」と思ったとすれば、その痛みはやはり「X の痛み」なのである。

要するに経験に名前をつけてしまえば良いだけ、言葉の意味とはその言葉に対応する経験なのである。そしてそれは他者の介入を必要としない。”trainer-trainee 関係”など必要ない。しかし十分に言語として成立しているのである。

その痛みについて、他者と語り合ったとする。例えば病院に行ってお医者さんに対し、この場所が痛いとか、どういう時に痛いのか、と具体的に話しているうちに、それがストレス性の胃痛だとか教えてもらえたりもする。しかしそれは A さんにとってやはり「X の痛み」でもあるのだ。

セラーズ・三谷氏の理論では、あたかも、言語共同体により「意味論的規則」というものが準備されていて、そこで既に経験と言語表現とのセットが定められているかのよ

うに受け取られてしまう。しかし、私自身の経験が他の人の「意味論的規則」を変化させてしまう可能性もありうるし、誰かの経験が私の「意味論的規則」を変化させる可能性もある。

言葉と（その意味としての）経験との関係は、他者との会話やら様々なメディアからの情報により変化しうるものであるし、私の認識が他者に変化をもたらす可能性、他者の「正しさ」を変化させる可能性さえあるのだ。セラーズ・三谷氏の見解では、言語の意味の変化、新しい言語の誕生、そういった要素が全く無視されてしまっているのである。

言語は人から習う場合もあるし、自らが名づけることもできるのである。

IV. セラーズの「経験論」とは？

本章では、

三谷尚澄著「経験論の再生と二つの超越論哲学 -セラーズとマクダウエルによるカントの直観の受容/変奏をめぐって」『哲学論叢(2011)』38、2011年、45～60ページ

・・・の分析を通じて、三谷氏の言われる「経験論」の問題点を指摘してみようと思う。

1. 概念、表象という用語が見えなくするもの

本稿のこれまでの説明を念頭に置けば、

「概念的表象」(三谷氏、46ページ)「まったくの受容性以上のものを含んだ直観」(三谷氏、47ページ) = 言語表現 + 感覚や心像

「非概念的表象」(三谷氏、46ページ)「そうでない直観」(三谷氏、47ページ：受容性以上のものを含まない) = ただの感覚や心像

・・・ということになろう。

セラーズによれば、「このしかじか」としての直観の表象は、「この」という指示詞を通じて「個別的对象への直接的関係性」を、そして、「あるものを一つのこのとして表象することは概念的である、という特殊な仕方」で「直観の概念的性格」を

うまく掬い取ることができる(SM: 3)。(三谷氏、47 ページ)

・・・感覚的経験を「この」と言語表現したのであるから「概念的」と言われるのは当たり前である。

「概念能力は受容性の中においてすでに発動されている *drawn on in receptivity*」ことを教えるものとして受け取られるべきである(MW: 9)。カントにおいて、判断において行使されるのとまさに同じ概念能力が最初から感性的意識を形成しているのであり、「印象の受容性はそれ自体が概念的内容をもつ」(cf. EW: 249)。(三谷氏、47 ページ)

「概念能力は受動性において現実化されている」というカントの根本的洞察(三谷氏、47 ページ)

・・・これは、言語表現した事実も“所与”である、ということを示している。そもそも経験に「受容性」も「自発性」もない。“所与”であることが経験なのである。

概念、表象といった用語をそのまま“実体化”してはならない。あくまで具体的経験としてどのように現れているのかを検証する必要があるのだ。

2. セラーズは実質的に、個人的な事実把握が客観性を獲得するプロセスを説明している

言語共同体内における訓練を通じて獲得される「信頼性」の権威に基づいて、「これは緑である」という観察報告には「これは実際に緑である」という客観的事実を保証する記述としての資格が与えられる。そして、セラーズによれば、このことは「真である」ないし「客観的知識である」ことの基準が、「観察報告という言語的出来事トークンが共同体の規則に合致したパターンを示すこと」というメタ言語的な基準によって定められている、ということの意味している。(三谷氏、55 ページ)

・・・セラーズの見解では、

共同体の持つ客観的知識⇒個人の観察報告の「正しさ」の保証

・・・という順番のみが考慮されているようにも受け取れる。しかし「共同体」とはい

ったい何なのか？日本人？村落？友人？家族？・・・むろんセラーズも三谷氏も特定の定まった共同体というものを想定しているわけではなかろうが、「共同体」一つをとっても、いったいそれは何なのか、実は明確ではないのだ。

結局のところ、上記のセラーズが説明するプロセスは、個人的見解と他者との見解とのすり合わせ⇒事実把握の客観性獲得の過程のことなのだ。これは他者との会話に限られるものではない。本を読んだりテレビを見たり、そういった様々なメディアの情報により自らの見解の「正しさ」を確かめることがしばしばあるだろう。その「情報」とは結局のところ図やら写真その他の感覚的経験、そしてその説明文、つまり言語表現との組み合わせである。言語表現のみの説明の場合もある。その場合も結局は言語による説明と自らの感覚的経験とを重ね合わせながら理解するしかない。

既に説明したが、私自身の事実認識が、他者の誤りに気付かせることもある。私自身が言葉を発明して他者に伝えることもできる（それが受け入れられるか受け入れられないかは分からないが）。いずれの場合においても、結局は感覚と言語表現との繋がりが出発点となっているのだ。

ここまでの考察を踏まえればセラーズの言わんとするところは明瞭であると思われる。ここでは、一点だけ説明を加えておこう。よく知られる通り、われわれの経験的知識が「成立すると証明すること」ではなく「現に成立している知識が、どのような構造の上に成立しているか」を明らかにすることがカントの課題である(KTE: 453)。そして、それと類比的に、われわれの言語が意味や真理値をもつための可能性の条件を、共同体における訓練を通じた発話行動の斉一性という観点から同定するプログラムとして、セラーズは「超越論的言語論」というカント的な構想を提案するのである。(三谷氏、56 ページ)

・・・この見解に反して、上記のセラーズの説明は、まさに、各自の経験的知識と他者の経験的知識とを照合しながら、それを「客観的な」知識として構築していくプロセスなのである。

「客観性」とは（雑な言い方ではあるが）主観の集積、「常にそうである」「誰が見てもそうである」という事実の集積、それが上記文章における「発話行動の斉一性」なのである。

理論の正しさを正当化する究極の信任状は、世界に直面して立つ私の経験ではなく、観察報告の正しさを検証してきた共同体の実践に備わる信頼性である。その限りにおいて、セラーズの考える知識の基礎は個人の心ないし経験という枠組みをまったく前提しない。(三谷氏、57 ページ)

・・・「共同体」という言葉が事実を見えなくしてしまっているのだ。結局は他者の言葉や言動、あるいは他者が作成した情報により、「個人の経験」を前提とした個人の事実認識に「客観性」があると“信頼性”を与えている、そういったプロセスなのである。もちろん、他者の言葉・言動、他者が作成したメディア情報なども、私にとってはそこに見えている（厳密に言えばただ現れている）感覚そして言語表現でしかない。

「状態」や「出来事」ではなく、「プロセス」としての構造をもつ経験の概念を前提に、知識の経験的基礎のあり方を新しく捉えなおすことができるのではないか。セラーズはそう提案している。「実際にやってみる」ことを「実験」と呼ぶとするならば、セラーズにおける非伝統的経験論のスローガンは「実験なくして経験なし」、あるいは、「実験なき経験は空虚である」というものであるかもしれない。(三谷氏、57 ページ)

・・・プロセスはプロセス、「構造」ではない。セラーズの見解は「客観的正しさ」というものの説明に関して、全く的是ずれなわけではない。ただ「経験」とは何か、そこに誤解があったために、「客観的真理」獲得のプロセスの方向性を間違えてしまったのである。

“所与”の経験（感覚・心像を言語表現した事実）は“論理”では説明できない。ただ事実としてそうなのである。その経験の繰り返し、あるいは他者からもたらされた経験、それらによってその事実認識に「客観性」が与えられる。そこに恒常性が認められれば（いつもそうなる・誰がみてもそうなる）「客観的正しさ」が認められるのである。一方、さらなる経験により新たな事実が発覚し、過去の事実認識が「間違っていた」（あるいは「錯覚であった」）と明らかになることもある。あるいは私の経験の“報告”により、他者が抱いていた事実認識が新たなものに転換される場合もある。

こういった経験の積み重ねにより「正しい論理」というものが形成されるのであって、論理によって経験が説明されるわけではないのだ。