〈研究論文1〉

魚の楽しみを知ること

――荘子対分析哲学――

桑子敏雄

1　「魚の楽しみが分かる」

『荘子』外篇に「秋水篇」という一篇がある。[1] その終わりの部分に、荘周と恵施との対話が紹介されている。荘周が濠水という川のほとりで魚を眺めながら「はやがのびのびと泳いでいる。これこそ魚の楽しみだね」といった。これを聞いて荘周の友人で論理学者の恵施が「きみはどうして魚でないのに魚の楽しみが分かるのか」とたずねた。すると、「きみはどうしてぼくではないのに、ぼくには魚の楽しみが分からないことが分かるんだね」と荘周。恵施は、「ぼくはきみではないからもちろんきみのことは分からない。きみは魚でないから魚のことは分からない。だからきみが魚の楽しみが分からないことはまったく確実だよ。」すると荘周は、こういったということである。「もとにもどって考えてみようじゃないか。きみがぼくにどうして魚の楽しみが分かるのかとたずねたとき、きみにはぼくが魚の楽しみを知っていることが分かっていたのだ。ぼくは、ほらこの濠水のほとりで、魚の楽しみが分かったのだよ。」

この対話に含まれているのは、人間以外の生物をも含めて、他者の心を知ることに関する問題、他者の心の状態を知ることの問題である。この他者の心を知るという問題は、さまざまな方面に広がりをもっている。まず、他の人間個体の心を知ることの可能性の問題、いわゆる他我認識の問題である。今世紀初頭から展開された分析哲学では、他我認識の問題は大きな課題のひとつであった。

個対個の他我認識の問題は、いわゆる異文化理解の問題にも広がりをもっている。人間集団が他の人間集団の心について理解で

きるかどうかという問題である。たとえば、「欧米の学者には、結局日本的精神は分からないのだ」と日本の学者がいったり、「侵略戦争を引き起こしながら、戦後豊かな生活を送っている日本人には、アジア民衆の心は分からない」とか、「虐殺されたユダヤ人の苦しみはわれわれの想像を絶している」というような主張がなされる。さらに、「女の気持ちが男に分かるはずがない」といったりする。

しかし荘周と恵施の対話は、これにとどまらない広がりをもつ。すなわち異種間の心の理解の問題である。まず、他の個体としての生物の心を認識するという問題があり、他の生物の心を種レベルで認識するという問題もある。たとえばイルカの思考についての研究は、イルカの心が分かるという前提に立つであろう。さらに、異種間の心の認識の問題は、環境倫理の問題としても論じられている。他の生物に対して生存の権利を認めるかどうかという問題が立てられ、快楽と苦痛を感じることのできる動物には、生存の権利があるが、それ以外には権利はないという主張がなされる。ピーター・シンガーはこのような立場に立ち、たとえば犬や猫、鯨やイルカなどには権利があるが、エビやカニ、軟体動物には権利はないとする。荘周は魚の楽しみが分かるといったわけだが、すると、魚にも（主として生存の）権利を認め、さらには人格をも認めるべきだということになる。[2]

荘周と恵施の短い対話には、このように現代的な問題が含まれているといってよい。そこで、問題の広がりを踏まえた上で、恵施に近い立場を取る現代の哲学者トマス・ネーゲルの「コウモリであるとはどういうことか」という論文を見ることにしよう。そして、荘周であれば、このような分析哲学的な立場にどのような解答を与えるかを論じてみよう。

2　「コウモリの心は分からない」

トマス・ネーゲルは、「コウモリであるとはどういうことか」という論文のなかで、コウモリについて知的に分析することはできても、コウモリの体験をもつことはできないと主張した。[3] ネーゲルによれば、意識的経験はいろいろな生命のレベルで生じているが、生命体が意識経験をもつということが意味していることは、基本的には、まさにその生命体であることはどんなかといえるような何かがあるとき、かつそのときに限られる。

しかし、ネーゲルによれば、コウモリが体験をもつということは疑いえないが、コウモリのソナーは知覚の一形態であるにもかかわらず、わたしたちが所有しているどんな感覚にもそのはたらきにおいて似ていない。コウモリの体験が、わたしたちの経験したり、想像できたりすることと主観的に似ていると想定する理由はない。このことが、コウモリであるとはどんなか、と考えることに困難を生じる。わたしが想像できるかぎりでは、コウモリがふるまうことがわたしにとってどんなだろうか、ということしか

分からない。しかし、これが問題なのではない。わたしは、コウモリであることがコウモリにとってどんなかということが知りたいのである。すなわち、経験の基本構造を変えることなしに、見かけや振る舞いを似せても、わたしの経験はコウモリの経験に似たものにはならない。

ネーゲルならば、魚になったことを想像し濠水を楽しく泳ぎまわることがどんなかを想像することが魚の楽しみを知ることであるならば、魚の楽しみがどんなかを語ることができるというであろう。しかし、荘周は魚ではないのだから、魚にとって濠水を泳ぎまわることがどんなことであるのかをいうことはできないだろう。なぜなら魚と人間の感覚器官はあまりにも違っており、たとえ魚に快楽があるとしても、それがどんなであるかを人間である荘周が知ることはできないからである。ただし、体験の記述や理解が不可能だからといって、その実在性や論理的有意味性までも否定しようというわけではない。人間によって表現されたり理解されたりすることが永遠にありえないような事実が存在すると信じることはできるからである。

ネーゲルがここで問題にしているのは、体験が所有者にしか知られないという私秘性の問題ではない。ネーゲルによれば、ひとりの人間は、他の人間のもつ体験の性質が何であるかを知ったり言ったりすることができる。それにもかかわらず、体験の主観性は残る。この主観性が、心身問題に関する主張の根拠をネーゲルに与える。心理的なものを物理的に還元することに含まれる困難の根拠がこの主観性である。還元のプロセスは、客観性の増大であるが、それは個人的な、あるいは種に固有な視点への依存度を減らすことによって行われる。つまり人間の視点への依存度が減るにつれて記述の客観性は増す。しかし、結局のところ、客観性が増す方向へ移行することは、現象の本性からむしろ遠ざかることである。結局、われわれは、想像力に頼る以外には、つまり体験する主体の視点をとってみる以外には、体験の主観的な性格について考えることがまったくできない。

こうしてネーゲルであれば、荘周に対しては、われわれは魚の感覚器官とはまったく異なった器官によって体験をもつわけだから、われわれのもつ体験から想像する以外には、魚の楽しみを知ることはできない、ということになるであろう。つまり、魚にとって、魚であることがどんなことか、魚が楽しみをもつということがどんなことかを知ることはできない。荘周に魚の楽しみが分かるとすれば、それはせいぜい、魚になったとしたら、どんな楽しみをもつだろうか、ということが荘周に想像できるということなのである。

3　濠水のほとりで知ること

では、荘周ならば、ネーゲルの反論に対してどのように答えるだろうか。荘周が魚の楽しみが分かるといったことの真意はどこ

にあるのだろうか。重要な点は、荘周が濠水のほとりで、そこに泳いでいる魚の楽しみを知ったということであって、魚の心理についての普遍的な知識を得たということではない。荘周の最後のことばの重要性は、そのことを意味している。荘周の認識は、特定の時空の中におかれた身体、その身体に対して一定の関係にある魚との配置の関係を示す。この配置の関係の成立は、まさに濠水のほとりでなければならない。恵施は、「すべての人間とすべての魚の間に気持ちが分かるという関係は成立しない」という普遍的な命題から、「荘周には魚の気持ちは分からない」ということを帰結として導いている。これに対して荘周は、そうした普遍的な命題から魚の気持ちが分かるかどうか、ということを導くことはできないといっているのである。濠水のほとりで知ったということのもつ重要性は、魚の楽しみを知るということが、身体配置をもった体験の中で行われるということを意味している。荘周の反論は具体的事例を普遍命題への反例として挙げているということではない。むしろ、そうした普遍的な知の枠組みで「知る」ということを考えることそれ自体を批判しているのである。

荘周は魚と環境を共有している。荘周の身体は環境のうちで配置をもっている。濠水のほとりで川を見、魚の泳ぐのを眺めている。その荘周の環境のうちに魚は泳いでいるのである。泳ぐことの快さは、けっして心の中だけで起こる体験ではない。この体験は環境の中で生じる。泳ぐことの快さは、泳ぐ者の身体、それを取り囲む環境としての濠水、その身体のうちで生じる心的状態の全体性のうちで生起する。近代的な客観主義は「快さ」といった感情を内的で主観的な体験としてきた。しかし泳ぐことの快さは、快さを感じる主体と快楽をひき起こす外界との関係によってはじめて生じる出来事である。それを心の内的な体験だけに還元することはできない。

さらに重要なことは、「泳ぐことの快さ」は、泳ぐ主体とその環境との間だけで成立する関係ではないということである。荘周の立ちあっている環境のなかで、他者が泳ぐということが成立するとき、荘周の身体配置のうちで、他者の身体と環境と身体のうちで生じる心的状態の全体性として、「楽しみ」が成立するのである。それは、他者とその環境に立ち会っている荘周の身体配置のうちで生じる他者の楽しみである。その場に立ち会っているということが身体配置をもつということである。[4]

わたしはここで、「魚の楽しみ」ということばを、「人間が感じる楽しみが魚にも生じている」という意味に解してはならないと考える。それはまさに濠水の魚の楽しみであり、荘周に受け取られた魚の楽しみである。錯誤は、「楽しみ」や「苦しみ」ということばがつねに「人間」のものであり、また人間の楽しみや苦しみから拡張されるという前提から生じている。わたしたちは「泳ぐ」ということばの意味を自分の体験から他者の体験に拡張するわけではない。むしろその逆であろう。たとえ自分は泳げなくて

も、魚やひとが泳ぐのを見て、「泳ぐ」ということばの用法を知り、泳ぐとはどのようなことかを知るのである。「楽しみや苦しみはまず人間の楽しみや苦しみであるのだから、その拡張がどこまでできるかということが問題となる」という問題設定そのものが錯誤である。

わたしがここでいう身体配置の上に立つ認識は、もちろん普遍性を主張するものではない。濠水の上に立っても、魚の楽しみの分からない人間はいくらでもいるし、釣られる魚の苦しみを分からずに、釣りの楽しみにふける人間のほうがはるかに多いのである。かといってこの認識は、魚の認識の不可能性を反証する個別的なものとして普遍に対立しているわけでもない。

「濠水のほとりで魚の楽しみが分かるということ」、このことは、他者認識のあり方の問題にとって大きな意味をもつように思われる。たとえば、心の状態が脳のなかで起きている出来事のプロセスと同一かどうかという問題は心身問題の重要な課題であるが、このような課題のうちでは、心を知るということは、論理的、認識論的（心理学的）な課題であろう。[5] 普遍性のうちに知の原型を置く立場では、このようなアプローチをとることは当然である。しかし荘周の発言では、ある場所に位置し、ある状態にあるような何ものかに対して、その楽しみを知ることができるかということが問題となる。それは、ある状況のうちではじめて問いうるような知の問題である。この知の成立には、世界と世界のうちにおける他者との身体配置を介した関わりが不可欠である。この知の問題はいわば、世界のうちにおける知るものの「あり方」「生き方」の問題である。[6]

濠水上での対話は、「秋水篇」の末尾に置かれている。「秋水篇」の中心的な話題は、河伯と北海若の対話であり、人間の本質がその知のあり方とともに問われている。人間とは何かと問われて北海若は「牛鼻を穿つもの」と答える。この答えは、自然に対して人工的な枠組みをはめ、制御・操作しようとする人間の本質的特性を指摘している。この特性は人間の「知」にも当てはまる。人間が世界を認識しようとするとき、その認識の手段を超え出るような領野に関しては、人間は知の及ぶ範囲を限定するための枠組みをはめこみ、その枠組みの中で全知を誇る。それを超え出るようなものは不可知であるとか、語り得ないとかいうのである。このような体験の個別化の枠組みでは、荘周の魚の楽しみの認識は、枠の外にあるものとして排除されてしまう。荘周は、そのような人間的な知のあり方そのものを批判するために、身体配置の上に立つ認識を置くのである。

ピーター・シンガーは、馬や犬などには快楽と苦痛の感情があり、それらには権利と人格を認めていいといいながら、エビや貝には認めていない。このような議論のうさんくささは、人間の知の枠組みの設定の恣意性のいかがわしさと深く関係しており、さらに科学的認識と体験的・行為的な認識の境界の曖昧さとも関係

している。荘周は、そうした枠組みのいかがわしさを指摘しているとみることもできる。

たとえば、ガス室に送られたひとびとの苦しみを知ることができるかという問題は、人間にはそもそも他者の苦しみを知ることができるか、という問いと同列に論じることはできない。あるいは、アジアのひとびとが侵略によって被った苦しみを日本人は知ることができるかという問いを、普遍的な認識の問いに還元することはできない。普遍的な知の枠組みを設定することは、鼻輪を自分の鼻につけて、このような問いへ自分の鼻先を向けることを不可能にすることである。この鼻輪のもつ論理的な意味の分析に明け暮れ、鼻先の問題そのものへの対処を怠ったこと、これが分析哲学が今世紀末に至って力を失っていった背景にあるように思われる。

(1) 「秋水篇」は、「外篇」に収められており、実在の荘周が著したものではなく、荘子の思想を受け継ぐ人物の著作とされる。わたしは、ここでは、「荘周」を歴史的な荘周ではなく、「「秋水篇」の荘周」の意味で用いる。

(2) ピーター・シンガーは「動物が苦痛を感じることができると私が信じる根拠は、私の娘が苦痛を感じることができると私が信じる根拠と同様のものである」と述べている。Peter Singer, *Practical Ethics* (Cambridge University Press, 1993) pp.69. 邦訳山内友三郎他訳『実践の倫理』(昭和堂、一九九一年) 七九頁参照。

(3) Thomas Nagel, "What is it like to be a bat," in *Mortal Questions* (Cambridge University Press, 1979) pp.165-180. 邦訳は永井均訳「コウモリであるとはどのようなことか」(『コウモリであるとはどのようなことか』(勁草書房、一九八九年) 二五八—二八二頁。

(4) 「すべて真実なるものは人間の分別知や言論では捉えることができず、議論を超えた境地で体得されるほかはない」とする解釈(福永光司『荘子』外篇・中(朝日新聞社、中国古典選十四、一九七八年、二一六—二一九頁)は、濠水のほとりにいるという身体配置の重要性が強調されない。問題は「議論を超えた境地」をどのように把握するかということであって、「分別知や言論では捉えることができない」ということではない。「濠梁」を「掘り割りの梁」と一般化すること(遠藤哲夫・市川安司『荘子』下(明治書院、新釈漢文体系第八巻、四八六—四八七頁)はやはり荘周の意図を見失うことになる。わたしがここで用いた「身体配置」は、中島隆博「魚の楽しみともう一度語ること——『荘子』秋水篇小考——」(東京大学中国哲学研究会編『中国哲学研究』第二号(一九九〇年)一—三一頁)での「身体」や「経験」の概念と類似しているかもしれない。

(5) ネーゲルは、コウモリであるとはどんなことかを知るという問題と心身問題との関係を指摘するが、かれ自身は、いわゆる物理主義に対して批判的な立場をとり、還元主義者の立場を批判する。Thomas Nagel, "Physicalism," in *New Readings in Philosophical Analysis*, ed., Herbert Feigl et al. (New York, 1972) pp. 408-417. 対照的に、荘周は万物斉同、気一元論を唱える。気の哲学が、心身問題に対してどのような態度をとるかという問題については、桑子敏雄「環境と身体——朱子学からの考察」、日本倫理学

会編『徳倫理学の現代的意義』（慶應書房、一九九五年）九五―一一一頁、「環境と人間の相関思想」『比較文化雑誌』第六号（一九九五年）三七―五〇頁を参照。また「秋水篇」については、「牛鼻を穿つもの――環境と人間の哲学――」千葉大学普遍科目「科学技術の発達と現代社会Ⅱ」企画運営委員会『生命・環境・科学技術倫理研究資料集』（一九九五年）二七六―二八六頁をみよ。

(6) この意味で「秋水篇」の魚の楽しみを知ることの問題は、論理、心理の問題であるばかりか、倫理の問題、ただし伝統的なヨーロッパ的倫理の枠からはみ出してしまう倫理の問題である。倫理が人格をもつ存在に対する行為に限定されるならば、荘周の解答は倫理的な含みをもつことはありえなかったであろう。しかし逆に、荘周の解答は、倫理の問題がすべての生きるものとその環境に対する態度を含んでいることを示している。この点で、わたしは、いわゆるアメリカでの環境倫理学での「倫理」の理解、すなわち「人格」の概念の人間以外のものへの拡張という理解に懐疑をもつのである。

（くわこ・としお、ギリシア哲学・中国哲学・環境倫理学、東京工業大学教授）