

哲学Ⅰ

担当教員：植村恒一郎

シケプリ 作成：文科 3 類 7 組 片渕陽平

はじめに

このシケプリの「ような」ものでは、授業内容及びレジュメを、作成者のメモ等を元に適宜補足、再構成したものです。従って教員が述べた内容をそのまま写し取ったものではないことを、あらかじめご了承ください。ただし、可能な限り作者の主観的な意見は排除し、客観的な目線で記したつもりです。

基本的な【授業内容】を記した後、【補足ポイント】として授業で述べられた内容を適宜、補充しています。また、授業内容は時系列順ではなく、内容ごとに整理しています。従って、4 月に学習した内容でも、6 月頃に学習した内容と類似している場合等は、両者の内容を統合しています。

【試験内容の構成】

50 点分は授業内容を踏まえ、各自のコメントを述べる。目安は 1000~1200 字程度。残り 50 点分は授業中に登場した概念を説明させる問題(5 点×10)。その際、「自分の言葉」を使ったアプローチを要求すること。解答用紙は B4 一枚、裏表を使用する。持ち込みは不可。

言語が見せる夢


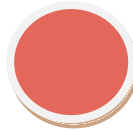

【授業内容】

人が見る物の色は、(親から教わる)言語的には共通しているかのようだが、その人が色を見る時の感覚質(クオリア)は他者との身体的差異ゆえに比較することはできない。また見えている物との「離れた距離」も人は見ているが、外部からの情報は脳内に届くことではじめて情報となりうることから、自分の見えている物は脳の中にあり、その感覚は他人と共有することはできない。従って、言語的には共有できるかのように思われる「人が見る物」も、実際には個人の感覚により異なるもので、他者と共有することは不可能である。これをヴィトゲンシュタインは「言語が見せる夢」と呼ぶ。人は他者と決して体験を共有することはできず、孤独な存在なのである。

【補足ポイント】

★感覚質(クオリア)

人によって「見える感じ」は異なる。例えば同じ色を見ても、見え方は異なる(右図)。例えば AさんとBさんで同じ林檎を見たとしても、それぞれの身体的差異から見え方は微妙に違うものになるはずである。Aさんには(赤)が(α)として、Bさんには(赤)が(β)として見えている。しかし、Aさんは(α)の見え方をするものが(赤)、Bさんは(β)のような見え方をするものが(赤)と認識しているため、結果的にAとBで(赤)という名前で林檎の色は同じになる。言語的には同じになるのである。人々は言語的には同じものとして合意しているものの、実際同じ体験はしていないのである。

実際の林檎の色 (赤)	Aさんにはこう 見えている(α)	Bさんにはこう 見えている(β)
		
実際の色に対する認識は両者とも異なるが、それぞれ見えているものを「赤」という名前と(親から)教えられる。そのため、クオリアが違って、問題は起きない。		

神の存在証明

【授業内容】

イマヌエル＝カントは、神の存在証明を以下の3通りに分類する。

1. 目的論的証明
2. 宇宙論的証明
3. 存在論的証明

1. 目的論的証明

人間は「服」などの道具(人工物)を、目的をもって製作する「デザイナー」である。同様に、調和を持った世界を意図的に作り出した、「デザイナー」としての神の存在を考えるものである。例えば、我々が基石を投げるとき、あるときは乱雑に散らばり、あるときは「ハートマーク」を象ったとしよう。両者とも起こる確率は同じであるが、我々は後者のような秩序を持った形に意味を見出す。確率的に十分ありうることであるのに、美しく秩序を持った世界に神の存在を見出してしまふ。

2.宇宙論的証明

「我々はどこから来たのか」という疑問に対し、因果関係を遡ることで科学的に証明しようとするものである。過去は因果関係によって成立しており、例えば自分から親、祖父母と延々に遡って行くことで、最終的に神の存在に行きつく。因果関係を無限に遡るなかで「どこかに始まりがあったはずだ」という疑問を持ち、強引に神の存在を持ち出すのである。しかしながら、旧約聖書では神は世界を「無から創造」したとあり、世界が創造された「特異点」の以前はどうなっていたのかという可笑しい疑問も生まれる。

3.存在論的証明

アンセルムスの『プロスロギオン』によれば、神は「それより偉大なものが考えられ得ないところのもの」と定義されている。「それより偉大なものが考えられないところのもの」という言葉を聞いた者は、言葉を理解し、その理解は心の内にある。この時、「それより偉大なものが考えられえないところのもの」というのは、心の内のみにあるか、それとも心の内にあると同時に外にも存在するのかという2通りが考えられる。例えば「妄想が心の中にしかない」ことは前者であるが、この場合、ある人の心の中にある「それより偉大なものが考えられ得ないもの」より他の人の心の中にある「それより偉大なものが考えられないもの」が大きいことが想定され、矛盾する。従って後者が正しく、外部にも「それより大きなものが考えられ得ないもの」が存在することになり、神は現実に存在するといえる。この考え方は「空間をどんなに取り去ろうとしても、空間自体を無くすことはできぬ」ことと同様である。

【補足ポイント】

★「比較級の否定」

この証明は比較級の否定という技法を用いていることで、無限のものを有限から捉えようとしている。尚、このアンセルムスの証明に対し、ガウニロが反論を述べているが、彼の「失われた島」という理論は最上級を用いているがゆえのものであり、比較級の否定というアンセルムスの技法には劣る。

★外界の存在証明

「私たちの「内」と「外」という区別は自明だろうか？」という疑問に対し、普通「皮膚の内側が自分である」と答えるかもしれない。しかし口から肛門まで続く管は外界に対して開かれているし、原子(ミクロ)レベルで考えれば、人間の体は宇宙線を通すほどスカスカである。私たちの「内」と「外」の区別は必ずしも自明ではないのである。

それでは私たちの心はどこにあるのだろうか？ この問いに答えるのは困難である。体の「外」には無いとしても、その定義は難しいからである。

我思う、ゆえに我あり

【授業内容】

デカルトは「すべての学問に揺るぎない基礎を作る」として、歴史等、それまで自分が身につけてきた知識を疑う「方法的懐疑」を用いた。彼が『省察』で述べる「悪しき霊」がその懐疑を促す例えである。哲学者・パトナムの「桶の中の脳」のように、脳に直接働きかけて体験をさせる存在を仮定すれば、今、見ている全体は、醒めることで初めて認識する「夢」のような存在と同一である。ゆえに彼は確実な物は何もないという結論を得る。系図を疑えば、現在の自分の存在さえも否定できる。しかし『私が存在しない』と思う」ときの「思う」のように、「考える」「思う」ことは覆らない。ここに「考える」と「自分の存在」の同一性を見ることが出来、彼は「コギト・エルゴ・スム」と述べた。

【補足ポイント】

★パトナム「桶の中の脳」

例えば、交通事故で脳以外のすべての器官を失ったとしよう。未来の世界では医学の進歩により、脳だけ生きたまま維持できるほどの技術があるとする。脳は電気信号で感覚を捉えるため、脳にカメラ、マイク、味覚を感知し電気信号に変換できる機械をコードで取りつけてみる。すると脳はカメラに映る世界を認識し、マイクで音を聞き、味覚も感じることはできるのではないだろうか？ つまり、脳さえあれば感覚が再現できてしまうのではないだろうか？

第二省察

【授業内容】

デカルトは「悪霊」の比喩を用い、絶対確実の存在を疑うが、結果として常に最終項にある「～と思う」は疑いようのない確実な存在であることを発見する。しかし考えている間しか存在しない希薄な存在である「考える私」に対し、眼前にある「もの」は確からしく見える。そこでデカルトは『第二省察』における「蜜蝋」の議論で比較考量する。「蜜蝋」は火を付ける前後で、形や香りなど感覚的に異なるものに変化するが、我々は前後の蜜蝋は同じものであるとする。感覚の違いを超えて存在する「同じ蜜蝋」を説明する上で、蜜蝋は各々、記号として同一の空間的広がりを持った「蜜蝋」を指示している。デカルトは「蜜蝋自体の存在」は感覚ではなく、心によってのみ捉えられるという。「心のみ」は「私は考える」と同じことを意味し、感覚には構成要素として思考が含まれている。即ち、蜜蝋が変化する前後で「同じ蜜蝋」であるのは、それぞれ異なる感覚に共通して含まれる思考によって捉えられているからである。この時、「心によってのみ捉える」ことは「私は考える」と同一であり、「蜜蝋に触れる」は「蜜蝋に触れると考える」こととである。そして「触れる」という感覚を間に挟んで、「蜜蝋に触れる、故に我あり」と帰結される。心によってのみ捉えられる「蜜蝋そのもの」は「意味的には指示されるが決して見えぬ、広がりある記号」であり、記号によって表現される側である「確実な私」こそが重要である。このように感覚からではなく、思考から蜜蝋の存在と私の存在を導いた訳だが、感覚のなかに思考を内在化させ、感覚を記号化させた点において、デカルトは近代科学における扉を開いた新科学者であるといえる。この話は観念の表現性について扱う『第三省察』に続く。

第三省察

【授業内容】

古代からデカルトに至るまでの時代、「自分に見えている姿、聞こえる声は外部に実在する姿そのもの」であるという「素朴实在論」が支配的であった。古代ローマのルクレティウスは、古代原子論の緻密な考察に基づく著書『事物の本性について』のなかで「似像説」を提唱する。「似像説」とは「ものの表面の薄い皮が剥がれ、我々の目に飛び込んで来る」というものである。例えば、りんごを見る時、りんごの表面の薄い皮が剥がれ目に飛び込むまで、その間にある空気を押して進む。目に到達すると空気は人間の体を抜け、薄い皮だけが目に張り付き、実物に似たものとして実在を写し取ってみせる。こうすることで、ものの姿とともに距離をも把握できる。他にも洞窟のなかにある林檎を見る時は、「すす」を説明に用いた。これらは画期的な見解である。互いに他を指示・表現する志向的關係、即ち「類似」は根源的なものであった。デカルトは『第三省察』のなかで、この「似像説」と対決する。「類似」は感覚の關係に制約され、思考が感覚を超えた対象を表現することを不可能にする。彼の「似像説」の否定は、感覚を「質量的虚偽」とみなすことに始まる。例えば「冷たい」という感覚は、「熱の欠如」とも考えることができる。この場合「冷たい」という感覚に対応する客観的な「冷たさ」の存在はなく、我々の錯覚ということになる。またバークリーによる実験において、片方の手を温め、もう片方を冷やした後で、両手を同じ温度の水に入れると左右の手で感じ方は異なる。このように「観念が事物でないものをあたかも事物であるかのように表象するところに生じるもの」を彼は「質量的虚偽」と呼んだ。その理由として彼は「感覚で外界と対応させようとする、感覚の表現性が類似に基づく」ことを指摘した。類似に対する代替案としてデカルトは「観念」の表現機能を「表現的实在性」という従来の概念(中世スコラ哲学以来の支配的概念であった)を用いて説明する。しかしガッサンディをはじめとする当時の哲学者は、感覚による事物と観念の一致、即ち「類似」という本来の「表現的实在性」という視点で理解したため、デカルトによる「類似による観念の表現」という構図の書き換えを理解することは困難であった。

【補足ポイント】

★素朴实在論

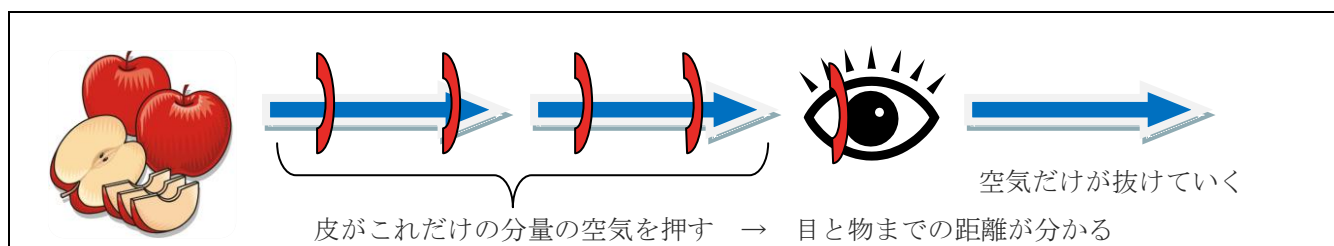
素朴实在論とは「自分に見えているような姿、聞こえる声が外部にある」という哲学用語。

★表現的实在性

ガッサンディの言う表現的实在性は、デカルト以前の「事物と観念の一致」をいう。対してデカルトの言う「表現的实在性」は観念が表現するものである。そりゃあ混乱するに決まっている(by シケプリ作者)。

★似像論

りんごの表面の非常に薄い皮が目に到達する様子。

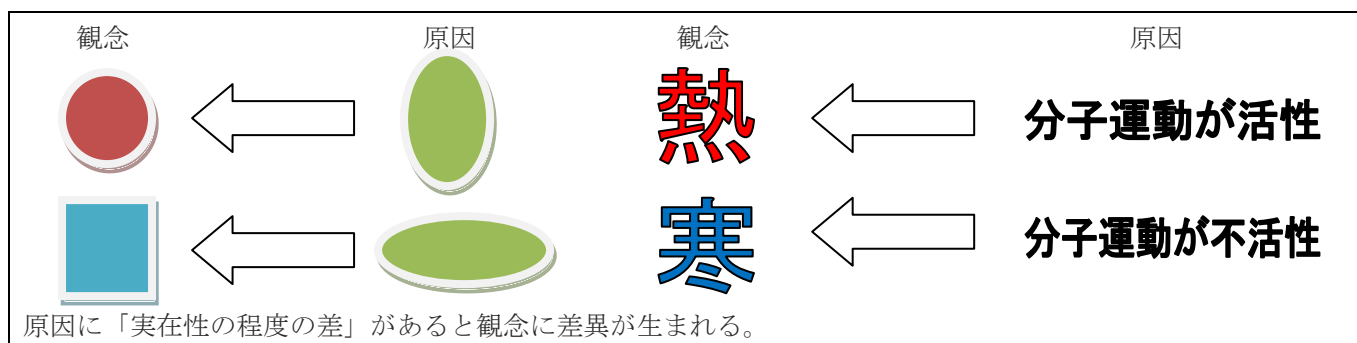


実在性の程度の差

【授業内容】

デカルトは「表現的実在性」を観念と事物の直接的な類似関係の上ではなく、観念自身を持つ相互の差異によって捉えようとする新たな視点を導入している。観念とは「もの」ではなく、「思考に属する」何かである。このような「観念」そのものの存在規定を、観念の「形相的実在性」という。しかし観念の内容は千差万別であり、観念の差異は「表現的実在性」の差異である。このようになる原因をデカルトは次のように説明する。「類似」という前提を無いものとすれば、観念と観念の差異を作り出すものは、それぞれの観念を生み出す原因の力の差異である、つまり観念の差異を生み出す原因において働く力の差異が「実在性の程度」とよばれるものである。「観念の原因は、観念において表現的に含まれている実在性と少なくとも同じ実在性を形相的に含んで」いれば良いというデカルトの発想は、観念の表現性の大きな可能性をもたらすことになる。

ここで「冷たい」「熱い」という感覚観念を具体的に考えながら、上記の「実在性の程度」とは何なのか整理してみよう。「類似」という従来の視点によれば、「冷たい」は熱の欠如であるから、「冷たい」は客観的世界には存在しないものを表現する「質料的虚偽」(前述)となってしまう。しかし原因において作用する何らかの量的差異(=実在性の程度の差)を考えれば、上記の問題は解決する。「冷たい」「熱い」という感覚観念は、現代科学では客観世界における分子運動の活性度の差と捉えることができる。デカルトは分子という概念ではなく「広がり」という抽象的な規定でこれを表現している。この「広がり」の在り方の違いは量的差異だから、それが感覚観念に対応すれば、「熱い」「冷たい」という感覚観念は表現性を持つのである。



では「赤い」や「白い」のような色の感覚はどうだろうか。我々の持つ「赤い」感覚を客観世界に存在する「赤さ」に対応しているとすれば、同じ“赤”を見ている他の動物たちはどうなるだろう？ 彼らには人間とは違う色に見えるはずである。人間の見えている色の特権的に客観世界の色とするのはおかしい。ここでもデカルトの「実在性の程度の差」の考えは通用する。現代の科学では、「赤い」色の感覚は「電磁波のある波長」に対応しているのだが、前述の考えを用いればデカルトは同様の答えを準備できるはずである。

このようにデカルトは「観念の差異こそが外界の実在性の差異を表現する」という新たな「表現的実在性」の概念を導入し、従来の「類似」を克服した。デカルトの新たな構図の下では、感覚観念は「記号」となり、「もの」に類似する必要はないのである。

【補足ポイント】

★ソシュール

言語学者ソシュールは、言葉は実物に類似する必要性はなく、言葉と言葉の差異こそが言語の表現力の源泉であると考えたが、これもデカルトの概念と似ている。

心身問題

【授業内容】

記号としての感覚という新しい構図を打ち立てたデカルトであったが、「身体」という難問に突き当たることになる。デカルト以前の伝統的な構図によれば、眼など感覚器官を含む身体は、外界から作用を受ける「受容器」と見なされていた。身体そのものは純粋な「容れ物」であって、無垢な外部から入ってくる「外部に類似した」感覚内容を受容するだけである。もしも「容れ物」が外部からの感覚内容を改変するようなことがあれば、「類似」したことにならないからである。

しかし類似に依らないデカルトの構図の場合、身体は無垢な「容れ物」ではなく、外界からの物質的作用と混ざり合い、感覚内容を改変する物質的一要素となる。デカルトのいう「身体機械論」の重要な意味はこれである。

第六省察

【授業内容】

戦争などで腕や足を失った人が、今は無い手や足の位置に痛みを感じることもある(幻肢痛、phantom pain)。デカルトはこの現象を、身体の一部が神経を通じて脳に繋がっていることから説明する。例えば足を踏まれた場合、足における圧迫の刺激は神経を通して脳に伝達され、そこで初めて「足の位置に」痛みを感じる。その後、足を失ったとする。しかし足は失われても、切断面から脳に至る途中の神経は残っている。その神経のあるところに、足を踏まれた時に伝達した刺激と同様の刺激が与えられると、その刺激は脳に伝わり、「足の位置に」痛みを感じるはずである。この説明のポイントは「足の位置に」痛みを感じさせる原因が神経を介して情報を受け取る脳にあるということである。

しかしこの解明によるならば、足を失っていない人は「足の位置に」痛みを感じる「真の原因」もまた脳にあることになる。因果関係をたどれば、視覚、聴覚などすべての感覚についても同じことが言えるということだ(cf. パトナム「桶の中の脳」、知覚の因果説)。足の痛みの原因が脳にあるのに、痛みは「足の位置に」感じる。また赤いリンゴの知覚を引き起こす情報は脳にあるのに、当の赤いリンゴは「身体から離れた位置に」見える。感覚や知覚はすべて、それを引き起こす原因である脳とは離れた位置に現れる。さて、これを「錯覚」ではないかとする根本的な問いに対し、「あくまで因果関係の視点に立っているから」と反論できる。感覚の本質は、“脳にある原因によって表現されたもの”と考えるべきである。この「表現」は我々の身体を守るためにあるとデカルトは説明する。もし足を踏まれた時に脳に痛みを感じていれば、足を急いで引くという動作、すなわち外部の脅威を回避する行動ができず、身体を守ることはできないだろう。「因果関係とは別に、表現関係が、存在や現象に関わる根本関係として認められなければならない」と初めて体系化したのが

デカルトの『省察』なのである。

そもそも感覚の知覚が自然に与えられているのは、身体にとって何が有益で何が有害かの確に示すためである。感覚が外界を「表現」するのは、身を守るためなのである。この表現システムが「心」の実態である。デカルトは身体を「心がその一部である合成体」と呼んだ。あるいは「飢え、喉の渇き、痛みなどの感覚は、心が身体と合一し、混じり合っているところから生じる、思考の混乱した様態」などともいう。ところでデカルトは「我思う～」において、純粋に「心のみ」を取りだしたはずである。何故、心と身体が混じり合うというのだろうか？

ここで「表現」が存在する理由を考えてみる。それは身体のダメージを回避するために必要だからである。ダメージを予兆するには不快や苦痛など「ネガティブな感情」が自身のうちに起こらねばならない。例えば食べ物の不快な味はそれが体に有害であることを表現する。表現という働きの根源は、不快な感情の生起が、身体のダメージを表現し、回避するよう促す「自然の教え」にある。デカルトは次のように述べる。

もし私が、水夫が船に乗るように自分の体の中にいるだけで心と身体が混じっていないならば・・・身体が傷ついたときに痛みを感じるものがなく、船のどこかが壊れたときに水夫がそれを眼で見るように、その傷を知性によって知覚するだけであろう。

心と身体が混じり合い、ネガティブな感覚が生ずることが、「表現」が生まれる必須条件というのである。『第六省察』において「感覚の表現が、実践的な必要性により生じた」と説明したことは、『第三省察』における「表現的実在性」の再定義とともに新たな考えをもたらすことになる。外界における運動を、身体に有益か有害なものとして表現すること、自然科学的な「実在性の程度」として表現すること。両者は、「心」がもはや外部から類似した像を受容する「容れ物」ではなく、外部からの感覚を記号として表現する、自由な主体になったことを意味している。

【補足ポイント】

★デカルト『情念論』とラカン『鏡像段階』

デカルトによれば、生まれたばかりの乳児は、飢えを感じて泣くと、母親からの授乳で不快を解決し、排泄による苦痛に泣くと、おむつを替えてもらい不快を解消する。この繰り返しにより、乳児は「不快な感覚 → 泣く → 不快の解消」という対応関係を学び、身を守る。これが人間における、表現が最初に立ちあがる機構である。一方、フランスの哲学者ジャック・ラカンは『鏡像段階』のなかで乳児の発達段階に関する独自の見解を述べている。生まれたばかりの乳児は身体意識が無く、他者という「像」を鏡としてその中に映る私を見ている。快と不快が交差する身体と、像とが分裂しているのである。やがて鏡に映る像が自分であり、統一体であると意識する。この像と身体の関係にも、記号的関係が見出せる。

NHK 教育「Q~わたしの思考探求~時間とは何か」

【授業内容】

現代社会において、科学技術の発達で「リニアモーターカー」の発明を生むなど、時間距離の短縮をもたらしている。しかし我々はかえって「忙しい」日々を送っている。俳優・脚本家のマギー氏は、原稿の締め切りに追われる日々を過ごし、「カレンダーや時計といった、他人の考えた時間に支配されている。そもそも時間とは何か」という疑問を抱いている。この疑問に対し、哲学者・植村恒一郎氏が「主観的時間」「客観的時間」を引き合いに出しつつ、その答えを探っていく。

我々は時を計るのに「時計」を使うが、定規で長さを測るのと違って、計られる「時」を直接見ることはできない。走っている人を測る対象とするように、身体の動きや世界の変化を計っているからである。ここで「客観的時間」と「主観的時間」について考える。「客観的時間」とは「時計」など、周囲によって決定された時間のことである。しかし「客観的時間」は信頼できるものだろうかと植村氏は忠告する。すべて同じ時間を指すと思いがちな「時計」だが、かつてヨーロッパでは都市ごとに異なる時間を指していた。約 150 年前、鉄道の誕生によって統一せざるを得なかったものの、統一された基準としての「時計」は案外、歴史として浅いものである。では「暦（こよみ）」はどうだろうか？ 1752 年 9 月 2 日、ローマ法王グレゴリオ 13 世が、それ以前に用いられていたユリウス暦をグレゴリオ暦に改めた。この際、2 日の翌日が 14 日になってしまい、3 日から 13 日までが消滅してしまった。11 日間が消滅してしまったことで、人々は混乱に陥ってしまった。

次に「主観的時間」について考える。例えば授業中、生徒が「長い」と感じることもあるだろう。我々は独自の時間感覚を持っており、集中している時は時間が早く流れ、退屈な時は時間の流れが遅く感じられる。このように「主観的時間」は“切り貼り”の出来ない「質的時間」であり、量的な「客観的時間」とは異なるものである。植村氏は質的時間に生きる我々に「プロセスを生きることに意味がある」と主張する。結果を求めがちな人間だが、その過程にある主観的時間に着目すべきというわけである。「基準」が統一され社会は便利になった一方で、「人は生まれて自分の人生を生きる」訳だから、その基準を自分に置くべきであると植村氏は語る。

【補足ポイント】

★タイムマシン

主観的・客観的時間の関係を考える上で、面白い思考実験が「タイムトラベル」である。タイムマシンにある人が腕時計を身に付けて乗り込むとする。またタイムマシンにはタイムトラベルした先の時代の時間を表示する時計が付けられている。ここで現代からとある時代にタイムトラベルした時、乗員の腕時計はいつを指しているだろうか？ 腕時計の所有者が生きている時間はどこに行くのだろうか？ 彼がその人生の時間を生きているのならば、彼は過去に戻っていないことになる。この例えにおいて、タイムマシンの時計は客観的時間、腕時計は主観的時間を指している。

★ベルクソンの考える時間

フランスの哲学者アンリ・ベルクソンは「一杯の砂糖水を作るのに、砂糖が解けるのを待たねばならない」という言葉を残している。この言葉の意味するところは「想像させる余地の必要性」である。機械的に動き、周りが見えているのに「見えていない」現代社会において、細部(ディテール)に目を向け、豊かな時間を過

ごすことが肝要である。

速さとは何か

【授業内容】

普通、時計の秒針が遅れもせず、速すぎもせず動く時の「速さ」こそが、時間の進行とぴったり一致している「速さ」であるという。正しい時計の針の「速さ」が時間の流れに一致すると考えるのはおかしいことではない。しかし時計には短針も、長針もある。三本の動く「速さ」のうち、どれが時間の「速さ」と一致しているのかと問われると、答えるのに戸惑う。時計のいずれの針が時間の流れの「速さ」を指していると我々は思い込んでいるのである。

そもそも「速さ」とは何だろうか。一般的に「速さ」とは運動や変化の「大きさ」を時間で割った値を意味する。従って「速さ」は分数であるが、分母と分子に来るものが次元の違う「量」であり、それぞれ異なる単位を持つことが特殊である。例えばポンプの速さであれば、時間あたりに吸い上げる水の量で速さを表す。しかし中には、経済成長率のように、量の単位を使わない「比率」としての数値、すなわち単位がつかない数値が分子に来ることもある。さらに速さには様々な表現形態がある。例えばマラソンでは、選手の速さはゴールするまでの時間で表すことができる。また「雪が半日で解けた」というような言い回しもある。この場合、変化が始まる前と終わった後の「状態」が明確であるため、前の状態と後の状態との「隔たり」を埋める時間によって、変化の「速さ」を表現している。時間を分子に、変化前と後の状態の隔たりを形式上の「1」として分母に置いているのである。

さらに言えば、「速さ」の分母・分子いずれかに時間が来る必要もない。例えばA氏が10メートル歩く「あいだに」自動車が100メートル走るとすれば、自動車はA氏の10倍の速さを持つといえる。この「10倍」とは、A氏と自動車という2つの運動のうち、A氏という運動の「大きさ」を基準とし、形式上の「1」として分母に置いたわけである。「速さ」とは2つの運動量の比率であるから、基準をどちらかに置くかで数値が異なる点で、比較的・相対的なものといえる。

我々は「時速〇〇キロ」のような速さをモデルとして考えることが多いゆえに、「速さ」を空間と時間という独立した2つの量から構成されたものと思いがちである。しかし時間という「量」を独立変数として速さの分母に固定することは、「速さ」が2つの運動の比較によるものであることを見失わせている。「速さ」の正しい定義は、2つの運動の任意の一方を基準に取った場合、他方の運動がそれとの比率として現れたものということになる。

基準運動の「自己比率」としての時間

【授業内容】

「速さ」は運動と運動の比率として表せるということがわかったところで、「何故時計の針の運動には『速さ』があるのに、時間の流れには『速さ』がないのか」という疑問の解決策を模索しよう。さて前述したように、「速さ」は「時間」を前提とせず表現できる。この概念を元に時計を分析していこうと思う。時計は単なる運動体の一つであり、人間のような他の運動体と同じように、時間に関する特権性を一切持たない。すると

問題が2つ生じる。第一に、何故時計は、他の運動の中から選ばれて、他の「すべての」運動の基準になることができるのかという問題。第二に、いったん時計の運動が基準として選ばれた後には、時計の針の運動の「速さ」はどうなるのか、また、それは時間の流れに「速さ」がないこととどう関係するのかという問題がある。

第一の問題について考える。前述した通り、「速さ」が存在するには2つの運動が比較され、一方が基準となること、すなわち形式上の「1」として分母に置かれることであった。形式上の「1」になる運動は多様で、運動や変化の「大きさ」の他に、上記では雪が溶けて水になるというような、状態の「隔たり」も挙げた。しかし安定度、繰り返し可能性、認知の個人差などを考えると、質的な変化より空間的な変化が良く、それも直線運動ではなく円運動の方が基準としてわかりやすい。2つの運動の一方が基準となるとき、2つの運動は知覚という1つの視野の中で直接比較される必要がある。

2つの「静止しているもの」を比較するとき、例えば土地や物体は、物差しを当て測定できる。これは対象に距離ゼロのところまで近づいている。しかし2つの運動を知覚において直接に比較するとき、運動体から自分が離れていなければならない。大きなものでも遠くから見れば小さく見えるし、小さなものでも近づけば大きく見えるから、視覚に占める「見かけの大きさ」は、空間の客観的距離とは言えない。では2つの運動を比較するときの「大きさ」を取りだすにはどうすればよいのか。ここで「角度」という「大きさ」が登場する。それは我々の視野を、直線的な「長さ」ではなく、1つの円として捉え、半径が1回転することで「大きさ」が作られる。回転による「大きさ」は全体を「1」として、それ以外の大きさは分割して「角度」という「自己比率」で表現される。これは対象までの距離に依らず、視覚それ自体のみに依拠して与えられる大きさである。我々は物体を見るとき、斜めの方向から見ることが多い。視覚に占める「長さ」は、対象を正面から眺めるという好条件の場合のみ、現実の大きさを示さない。そこで実際の情報は「長さ」ではなく「比率」としての大きさによる。様々な方向の長さの相互比率によって、対象の形を知り、判断しているのである。

円運動は「角度」という「自己比率」に基づく「角速度」を持っているから、運動の基準としては明らかな優位性を有している。円運動は遠くから見ても、近くから見ても一回転という「大きさ」は変わらず、形式上の「1」となる運動を与える機能に優劣がない。また「回転の速さ」の同一性を言うことができ、運動がなぞる距離とは無関係である。このことから、天体の見かけの回転運動が、あらゆる運動の基準となりえたことも頷ける。太陽が「農夫時計」と呼ばれたように、天体の回転は誰からも見えるものであり、誰もが基準として利用できる。また機械時計は天体の周期運動に準じており、天体の安定度は比類がない。

では第二の問題に移ろう。時計の運動が基準として選ばれた後には、形式上の「1」である運動、つまり時計の針が進む「速さ」はどうなるのだろうか。時計には3本の針があるが、1本を基準として他の針は「何倍」という単位のない「数」や「量」で表現できる。例えば長針は秒針の60分の1の速さである。つまり基準の針の運動によって、他の針の運動は「計られる」。だから、1本の針しかない時計、つまり時計の原型となった天体の回転の「速さ」がどうなるのかという問題が、本来の問いである。例えばその針は「24時間に」1回転するといえるだろうか。そもそも「24」という数字は人為的なものに過ぎない。天空の回転の「速さ」を無理に言おうとすれば「それが一回転する時間に一回転する」という同語反復にならざるを得ない。天空

だけでなくどんな回転運動も「それが一回転する時間に一回転する」のだから、この同語反復は「速さ」の実質的規定にはならない。あえて「速さ」を言うなら、天空の回転が基準運動である限り、その速さは常に「1」というべきである。しかし常に「1」でしかあり得ないというのは、「どれだけの」という特定の数量的表現を持たない「速さ」であるということである。「どれだけの」というのは「1」に対して「どれだけの」というからである。また「1」という速さは基準ゆえに、(基準と比べて)「より速い」「より遅い」という速さでもない。だから天空の回転の分身である時計の針の運動は、常に「1」の速さで動くとは言いようがなく、「どれだけの」という速さを持たない運動である。すなわち、時計の針の運動には進む「速さ」はないと言わざるを得ない。3本の針は相互の「比量」としての「速さ」を言うことはできるが、どの針もあくまで天体の一回転を細かく分割した基準運動であるから、どの針にも進む「速さ」はない。しかし相互の「比量」を持つことで、3本の針は「数」や「量」としての時間を数え上げる。時計の時間には、時間の流れる「速さ」はないが、時計が数える時間の「量」があるのだ。

時計の本性についてわかってきたところで、「時間の流れ」についてはどうなのか考えてみる。2つの運動を比較するためには、Aがこれだけ運動する「あいだに」Bはこれだけ運動すると言わねばならず、この「あいだに」という同時性なしに運動と運動の「比量」は不可能である。時計の3本の針でも、いくら構造的文節によって小単位の量を生み出すといっても、長針が一周する「あいだに」秒針が60回転するというように、「あいだに」という基準運動と他の運動の仲立ち機能に最後は行き当たる。この「あいだに」に相当するのが、時間量とは区別される「時間の流れ」の実質である。ベルクマンはこれを「持続」と呼ぶ。我々は「速さ」を持たない基準運動に行き着くことで、同時にそこで「量的時間」とは異なる「持続」に出会うことになる。「比量」を生み出す基準運動それ自体は「速さ」をもたないことと、「時間の流れ」には「比量」として表現されるような「量」がないこととは、根を等しくする同一の事態の両面なのである。「持続」とは「量」を持たないという意味では、「質的な時間の流れ」である。

瞬間とは何か？

【授業内容】

「瞬間」という概念は「幅ゼロの時間」のように思われがちだが、存在するためには「ゼロでない時間」が必要ではないだろうか。曖昧な「瞬間」という考えは、時間や空間についての我々の理解において、どのような役割を果たしているのか。ここではゼノンのパラドックスを再検討してみよう。

飛んでいる矢は静止している

【授業内容】

ゼノンの「飛んでいる矢は動いていない」というパラドックスは、「瞬間」を利用している。瞬間は幅がゼロの時点であるから、ある瞬間を取ると、矢は幅ゼロの瞬間の壁に囲まれてその位置を動けない。すなわちすべての瞬間において、矢は静止している。

この主張に対し、アリストテレスが反論する。ある一定の幅の時間に、物体がその位置を変えるものが運動、同じ位置に留まり続けるのが静止であり、「静止」とは幅のある時間を取った場合に初めて言えるので、幅ゼ

ロの瞬間では「とどまり続ける」ことはできない。すなわち「静止している」というのは誤りであると。しかし、仮にゼノンが「静止している」というのは言い過ぎだったと認めて、「どの瞬間にも、矢はそこに存在し、運動していない」と代わりに言うならば、アリストテレスの反論は厳しいものになる。

アリストテレスは『自然学』の中で、「ゼノンは、いかなるものも、それ自身と等しい場所を占めるときには静止していると言う・・・」、つまり矢という物体が「それ自身と等しい場所を占める」というのを「静止」と定義している。ここで注意すべき事柄が2点ある。第一に、「それ自身と等しい場所を占める」ものとして、三次元の立体が想定されていることである。第二に、「それ自身と等しい場所を占める」というとき、表面によって囲まれた物体としての矢それ自身と、その表面の外部にある空間とが対比されることである。物体としての矢が、「それ自身と等しい場所を占め」ずに、その外部空間に侵入するなら、矢は運動している。ゼノンがこのように考えるのは、彼の師・パルメニデスの影響がある。

パルメニデスは次のようにして運動を否定した。まず世界を「有るもの(存在)」と「有らぬもの(無)」の2つに分ける。ある場所に物体があれば、その物体は「有るもの」である。では表面で囲まれているその物体の外側の空間は「有るもの」「有らぬもの」のどちらだろうか。「有るもの」だとすれば、最初の「有るもの」であった物体は、周囲を「有るもの」に囲まれ、動くことはできない。「有らぬもの」だとすれば、外側の空間など「ない」ので、「有るもの」である物体が移動できる「空き地」は「有らぬ」ことになる。よって運動は不可能であるというのだ。この議論は「詭弁」と思われるかもしれないが、パルメニデスの運動否定とそれを受け継ぐゼノンの運動否定論には、運動についての直観的理解に関わる重要な論点がある。物体と物体を隔てる「あいだ」の空間を「無」だと勝手に思い込んでいる。「もの」とその表面(=限界)というものを我々は自明とするが、「幅ゼロの時間」を想定した場合、そう話は簡単ではない。例えば羊羹(ようかん)を考えてみよう。羊羹の切り口に羊羹は存在しないのは確かだが、切り口で羊羹は空気と接している。空気にも限界があるはずで、空気の塊と言う風に考えると、その塊の切り口には空気は存在しない。羊羹の切り口と空気の切り口は同じではない。普通、この2つの切り口の「あいだ」を考えると、2つの物体が「接触」という関係にあると考えるが、それは両側から2つの物体がゆっくり近づき、ぶつかってそこで止まる状態をイメージするからである。つまり、時間の幅を考えるからこそ「接触」という概念が成り立つ。しかし「幅ゼロの時間」では「接触」は無効化される。パルメニデスの運動否定は、我々が周囲に広がっていると思い込んでいる「空間の虚無性」を指摘する。

【補足ポイント】

★パルメニデス vs. ヘラクレイトス

「有るもの」「有らぬもの」を主張するパルメニデスに対し、ヘラクレイトスは「有る」といわれるものではなく、一切は「成る」のみであると主張する。真の实在はすべて生成の内にあり、自己同一的な「有るもの」は便宜的な仮象に過ぎぬというのだ。例えば彼の主張によれば「人は同じ川に二度入ることはできない」という。絶えず流れる川では、ある時点で入ったときの水の「中身」と、しばらくしてもう一度入ったときの水の「中身」は異なったものになっている。川という構造自体は変化しないが、水は流動し、その内容は変化しているのである。

競技場のパラドックス

もし時間が、幅はあるがそれ以上は分割不可能な最小単位、時間の粒(あるいは時間の原子、時間のモナド)から成り立っているとしよう。例えば物体 A と、A の 2 倍の速さで動く物体 B がある。時間の粒 1 つ経過する間に、物体 A は距離 1 だけ動くのに対し、B は距離 2 を動く。しかし物体 B が距離 2 を動く間に、その半分の距離 1 を必ず通らねばならない。すると物体 B が距離 1 を動くのに要する時間はどれだけだろうか。時間の粒は分割できないので、「時間の粒の半分の量の時間」とは言えない。要するに、時間の最小単位を仮定すると、速さの異なる 2 つの運動が不可能になるというのである。

これは非常に奇妙な議論であり、ゼノンが何を言いたかったのか、その真意はわからない。可能性としては 2 つある。(Ⅰ)分割不可能な時間の粒という仮説を受け入れると、速さの異なる複数の運動の存在が否定されるため、運動否定論を導く。(Ⅱ)時間の粒という仮説への反駁がこの議題の趣旨であり、速さの異なる複数の運動が存在することは現実であるから、それを否定する仮説である「時間の粒」は誤りである。どちらかに決める必要はないが、ゼノンが運動を否定するエレア派であることを考えると(Ⅰ)の主張が興味深い。というのも、前述した「飛んでいる矢のパラドックス」は「時間幅ゼロの瞬間」を題材としたのに対し、「競技場のパラドックス」は「時間幅のある時間」を題材にしているからである。

どんな運動でも一定の距離を動くには、その一部である「とても小さな距離」を動かなければならない。だからどんな運動も「とても小さな時間量」を必要とするのだが、時間の粒という最小単位を仮定し、その粒以下の幅の時間量は存在しなくなる。しかしだからといって、一切の運動が不可能になってしまう訳ではない。物体 B ではなく、物体 A で考えてみよう。物体 A が距離 1 に到達するためには、途中で距離 0.5 を動かねばならないではないかと我々は思いがちである。だが、ここで「距離 1」というのは、時間の粒同様に、距離の最小単位なのだ。つまり、その半分の距離というものが、少なくとも運動に関しては存在しない。例えば、電子掲示板やパソコンの画面の「小さな格子」のようなものをイメージすると良い。電子掲示板は並んだ電球が順に点滅し、パソコンの画面はドットから構成され、そのドット単位で発光する。隣接する電球と電球、ドットとドットが「最小単位」を形成する。もちろん電球やドットは長さを取ることはでき、長さの半分を取ることができる。しかし「発光の移動」という運動に関して言えば、最小単位時間における「もっとも遅い」運動の移動距離が、「最小距離 1」を形成する。最小単位時間があれば、時間は一粒ずつ不連続にしか進まない。そして時間が不連続に進むなら、運動も必ずそれに対応して一定の距離を不連続に進まざるを得ない。

アキレスは亀に追いつけない

【授業内容】

ギリシャ神話の英雄アキレスと、亀が競争する。アキレスは亀に比べて足が速いので、ハンディキャップとして亀の後ろからスタートする。亀を追うアキレスが亀の出発点に達した時点で、亀は少し先の地点に進んでいる。このことは無限に繰り返されるから、アキレスはいつまでも亀に追いつけない。

ゼノンのこのパラドックスにおいて、彼は「アキレスが亀の出発点に達した時点で、亀はある地点にいる」

というように「点」という概念のみによって、2つの運動を分割してみせる。厳密に言えば、2つの地点を1つの時点によって位置づける「同時性」という関係が使われている。つまり「アキレスと亀」に登場する時間的要素は、量的なものではなく「同時性」のみであり、時間の量を与える「時計」はまだ存在しない。「同時性」「点」といった最小の term しか用いられていないこの舞台設定において、我々は暗黙の了解である「速さ」という概念とその前提となる「時間」「空間(この場合は距離)」は固有化されておらず、数学は一切、解決方法として使うことができない。

「アキレスと亀」の議論において重要なのは、アキレスが「擬似時計」の役割を果たすことである。2つの運動体が「速さ」を比較されるためには、それらの外部に第3の運動体として「時計」が必要である。その時計が計測されるべき2つの運動体の運動とは別に、一定の時間量を示し続けることで、その一定の時間量を基準に、2つの運動体の移動した空間量を比較し、「速さ」を測定する。しかしこのパラドックスでは、第3の運動体たる時計は存在しない。時計というものは「基準運動」となることで、自身の運動の「速さ」を失う。時計の進行それ自体が時間の流れを示すものになるからである。「腕時計の針の動きと、A君の走る速さを競争しよう」と言うのが奇妙に聞こえるのをイメージするとわかりやすいだろう。アキレスが時を刻む「擬似時計」となったことで、「速さ」をもたなくなり、亀を決して追い越せなくなる。アキレスの擬似時計は、亀という外部の運動に依存する点で、内在的な基準を持つ「時計」とは異なり、あくまで他律的な「擬似時計」となる。アキレスと亀の2つの運動による「相互の」分割が「時点」を告げる“時計のような”ものをもたらし、「アキレスと亀」を最強のパラドックスにしているのだ。

【補足ポイント】

★ベルクソンの静止画像

哲学者ベルクソンの「静止画像」を引き合いに出せば、滑らかな連続する運動を静止画像(瞬間)として分解したものがゼノンのパラドックスである。従って「速さ」という概念は自明ではない。この「静止画像」は、次の刹那滅で詳しく取り上げる。

刹那滅

【授業内容】

映画の1枚の静止画像のように、物体A、B、Cをすべて含む世界の全体を「一つのもの」と考えよう。それぞれの個体というのは存在せず、瞬間ごとの状態を異にする一つの世界のみ存在する。すると普通の見方における各個体の運動は、異なる瞬間における世界の状態の「交替」の中に、すべて吸収される。



例えば異なる瞬間を、それぞれ T_1 , T_2 , T_3 としよう。ただし「幅ゼロの瞬間」ではなく、「競技場のパラドックス」で前述した「時間の粒」のような「幅のある時間」で良い。すると瞬間 T_1 においては、世界の状態が存在し、その世界は、物体 **A** がこの位置に、**B** があの位置に、**C** がまた別の位置にある「世界 1」である。次の瞬間 T_2 は **A**、**B**、**C** が異なった位置にあるような「世界 2」、さらに T_3 では「世界 3」に交替する。

このように世界全体が瞬間ごとに別の状態に交替することは、世界全体が瞬間ごとに刹那滅すると考えることである。我々の視覚を作り出す実在の映画素材そのものは、静止画像全体の刹那滅なのである。するとこの世界では、その状態が瞬間ごとに交替される訳だから、複数の個体がそれぞれの速度で空間を運動することとはなくなり、世界全体 1 つの運動・変化しかない。つまり状態の交替が、そのまま時間の流れとなり、存在と時間が一緒に流れることになる。運動の変化と時間の流れが分離していないのである。

我々はどこから来たのか？

【授業内容】

ヒトの起源について、1970 年頃までは「目的論的説明」が信じられていた。目的論的説明とは、直立歩行によってヒトは「手を自由に使うこと」が出来、そのため様々な道具を使用、複雑な思考や言語の使用を可能とし、結果として類人猿と比べ大きな脳を進化させ、分岐したという物語である。しかし、400 万年前のヒトの化石から、二足歩行であったにも関わらず、類人猿と変わらぬ小さな脳であったことが判明し、この説は否定された。ヒトが類人猿から分岐したとされる 700～500 万年前から、ヒトは二足歩行であったのに道具も、言語も使えなかった、すなわちヒトをヒトへと進化させたのは道具や言語ではないことになる。ではその要因は何だったのだろうか？

では、これからチンパンジーとボノボの例と比較しつつ、「ヒトの生殖行動」という側面から上記の要因を考察する。

まずチンパンジーの集団の特徴は次の通り

- ・発情期がごくわずか → オスとの交尾が少ない
- ・出産したメスは群れから離れ、子育てをする → 集団にオスは多いが、メスは少数。
- ・少数のメスと交尾するため、オスは緊張度の高い闘争 → 攻撃的な集団

これに対しボノボの集団の特徴は次の通り

- ・メスには「ニセ発情」という現象がある → オスはメスとの交尾が容易
- ・メスをめぐる闘争がほとんどない → 穏やかな集団
- ・出産したメスは群れから離れず、さらに「ニセ発情」が原因でメス同士の「同性愛」が起こることもある

この時、ボノボではチンパンジーと違い、メスが主導権を持つことになる。一見、メスの少ないチンパンジーの集団の方が、メスが優位になると思われるがそうではない。チンパンジーの集団では、オス同士の闘争で高位のオスが自動的に決定するため、メスには交尾相手を選ぶ余地がない。対してボノボの集団では、オスはメスの本物の発情とニセ発情を区別できず、交尾の機会も多いため一匹のオスによる独占はできない。メスもオスの交尾を拒む自由が生じる。

チンパンジーとボノボの比較から、オス・メスの力関係を決めたのが「ニセ発情」であることは明白である。すなわち、ニセ発情によって交尾の機会が増えたことである。従って、「常に性交が可能な状態にあること」が進化論的に重要であることが分かる。

ところで、ヒトの分岐に最も近いのはチンパンジー＝ボノボな訳だが、この分岐にはアフリカ大陸の地殻変動が大きく関係している。アフリカ大陸の東側を走る地溝帯に沿って生じた山脈を境界として、西側の熱帯雨林地域はボノボ・チンパンジーの生息地、東側の乾燥地帯サバンナはヒトの生息地となった。

この東側の環境変化がヒトの進化に影響を与えたのである。もともと類人猿は熱帯雨林に適応し進化した動物であるから、ボノボやチンパンジーのその後の進化は緩やかであるのに対し、ヒトはサバンナに適応する

分、大きく進化（二足歩行化）する必要があったという訳である。ではなぜ「二足歩行」なのか。四足歩行に比べ、走るのに不利な二足歩行にわざわざ変化した理由は「余った手を使って食べ物を運ぶことができる」ということである。ではなぜ「長距離にわたって食べ物を運ぶ必要」があるのか。

環境変化により、ライオン等が闊歩するサバンナで生きぬかなければならなくなったヒトには、食べ物を採集しながら子育て中のメスを連れて群れで移動することは不可能となった。広い範囲で食べ物を探さねばならず、子育て中のメスを置いて、オスは遠距離の食べ物を探し持ち帰る必要があった。これが二足歩行化の背景である。

ここで疑問が生まれる。遠くから食料を持ち帰ったオスは、どのメスにそれを渡すだろうか？発情しているメスとそうでないメスに対等に渡すとは思えない。前述した通り、言語的能力に長けていた訳ではないヒトの祖先が、合理的に食料を配分するには新しいオス・メス関係が必要である。これが「夫婦」である。ただしこの「夫婦」は、子育てを共に行う鳥類の「ペア」とは異なることに注意したい。鳥類の子は巣立つとともに親とは無関係になるため「家族」を形成しない。

【補足ポイント】

★目的論的説明

プリント「charisの美学日誌」7ページの「図2 霊長類の進化」を参照。ヒトが高度であるという「目的論的説明」はDNAの塩基配列の研究により否定された訳だが、その結果「オラウータン科のヒト科」という順序になってしまう。そこで動物学者らは従来「オラウータン科」とされていた者のうち、オラウータンのみを「オラウータン科」とし、残るゴリラ、ヒト、ボノボ、チンパンジーをヒト科としてしまった。つまり「ゴリラ」も「ヒト科」になった訳である。このような分類の基準からも、人間を高位の動物と見なそうとする恣意性が伺える。

★人間の「夫婦」

ボノボやチンパンジーの群れでは近親交配を避けるため、若いメスは別の新しい集団に加わる「父系集団」である。この時、オスはメスの生んだどの子が自分の子か知らない。しかし遠くから食料を持ち帰るとなると、どの子が自分の子であるか、そしてその母の認知が必要である。それ故に「夫婦」という関係が生まれる。ちなみにボノボの集団は、他のボノボの集団と遭遇した場合、オス同士が前面に並び威嚇しあう。しかしメスは相手側の集団に自分の「娘」を発見するや否や、オスを無視し、勝手に相手の集団へ行ってしまう。この点からもメスの優位性がお分かり頂けるだろう。

★近親相姦は何故起こらないのか？

レヴィ・ストロースはその著書『親族の基本構造』の中で、ヒトに近親相姦が起きない理由を、生物学的観点に寄らぬ独自の視点で述べている。かつて父親にとって娘は所有物であり、それを相手の父親に贈与するといった意味合いがあった。しかし自分の息子にも結婚相手を貰わねばならぬため、娘が循環するようなシステムを作る必要があった。そこで結婚相手の獲得の可能性を高め合理的とするため、一家庭内で閉鎖的な近親相姦が行われることなく、多くの父親との間で贈与が行われるようになったという訳である。

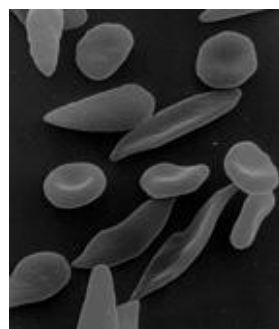
進化医学

【授業内容】

古代ギリシャの「医学の父」ヒポクラテスから続く臨床医学においては、病気を「異常」なものとし、その診断・治療を行うことに焦点を置いている。そのため「何故人間が病気になるのか？」問うことは無かった。1970年代、進化論の発達に基づき生まれた「進化医学」では、従来の医学には無かった、このような問いを取りあげる。ここで次の2つの病気を見てみよう。

鎌状赤血球性貧血症という病気がある。鎌状赤血球になりやすい遺伝子をヘテロ(異型)接合体で持っている、マラリアへの耐性を有する。マラリアが蔓延するアフリカでは、この遺伝子をヘテロ型で持っていれば有益なのはもちろんである。しかしこの遺伝子をホモ(同型)接合体で有する場合は鎌状赤血球性貧血症を発症し、確実に若死にするため、子どもを残すことはできない。

また統合失調症という病気がある。この病気も鎌状赤血球性貧血症と同様、なりやすい遺伝子の存在が確実視されている。統合失調症は若者が発症しやすく、子どもを残す率が有意に低くなる。



進化論において、「子どもを多く残すこと」という発想は極めて重要であり、そうならない遺伝子は淘汰されていくはずである。従って上述した2つの病気は、本来なら無くなってしまはずである。しかし現実になくなっていないのは、生存する側にとって有益に働いているからである。統合失調症の場合は研究段階であるが、(同型接合体にならず、1つだけ持っていて生き残れるのなら)鎌状赤血球の場合はマラリアへの耐性というメリットがあるのだ。すなわち、遺伝子の接合形態の違いによって、偶然、発症しなかった場合は有益な遺伝子として、子どもに受け継がれていく。このことから「長い歴史の中で生き残ってきたものは優れている(適者生存)」という典型的な考えは、十分再考すべきと言えよう。

以上を踏まえて「同性愛」の場合はどうだろうか。子孫を残さないのだから、「同性愛」になりやすい遺伝子は消滅してしまうはずである。しかし実際は、異性愛者もそのような遺伝子を持っており、偶々、接合体の違いから発現することなく、子どもに引き継がれたと考えれば辻褄が合う。ということは異性愛者にとって「同性愛になりやすい遺伝子」は有益であるということになる。我々はしばしば「同性愛」を「異常」なものとしがちである。しかし上記の議論から「同性愛」と「異性愛」が両立することは自然であるとも言える。現代において自明と思われている「性」の問題が、果たして本当に自明なのか。疑わしいものになってくるであろう。この議論を導入として、セックスとジェンダーの話に移ることにする。

セックスとジェンダー

【授業内容】

「セックス」は“自然的(生物学的な)な男女の差異”であるのに対し、「ジェンダー」は“社会的・文化的な男女の差異”であるという対概念は、現代では広く知られ自明化している。しかし、この二分法が本当に自明であるのか、フーコーとバトラーの事例を用い考察する。

フーコーによる概念「性 **sexe**」の考古学

【授業内容】

フーコーは「性 **sexe**」という概念が、複雑な経過を経て、19 世紀に成立した極めて新しい概念であると説明する。歴史的には、現代の「性」のような包括的な概念はなく、キリスト教では「肉欲 **chair**」など肉体的な罪の問題とされてきた。「霊と肉」「魂と肉体」というときの「肉」「肉体」に相当するものである。カトリックでは、最低年に 1 度、自らの犯した罪を神父に告白する「告解」というものが存在する。パスカルは著書『プロヴァンシャル』の中で、自分の死の際に罪を負わなくて済む「告解」を、良い制度であると評している。告解される罪の中には、不倫、婚前性交、そして「正常ではない」性行為も含まれていた。

近代になると、「霊と肉」という対立図式の元に置かれた「性」の把握は大きく変化する。食糧不足のときには人口を調節するため、結婚の管理を行ったり、また産児奨励・産児制限、梅毒への対応を行ったりするように、「性」は様々な社会的な管理の文脈で捉えられるようになった。例えば、18、19 世紀のドイツでは、少年の自慰は健康に有害であると見なされ、学寮では「パノプティコン」を想起させる徹底した監視の下、自慰を禁じる教育が成された。また女性のヒステリーの精神医学的解明が進み、フランスの精神科医シャルコーは催眠療法や臨床講義を行い、ヒステリーが性的な障害によると明らかにした。若きフロイトがシャルコーに師事し、感銘を受けたのは有名な話である。また 19 世紀には、多くの医者や犯罪学者によって、「サディズム」「同性愛」をはじめとする「異端の」性現象が細かく分類・命名された。こうして「肉欲と告解」を通じ形成された、中世における“性”に関する統一的な言説は、近代に入り解体され、細分化された。かつての「性 **sexe**」は歴史的経過の中で、複雑な意味が付加され新たな意味を帯び、現代の「性 **sexe**」へと変容したのである。

【補足ポイント】

★フーコーにおける「性 **sexe**」と「性的欲望 **sexualité**」の区別

フーコーの著作は、邦訳では『性の歴史』となっているが、フランス語のタイトルは“*Histoire de la sexualité*”である。彼は「性 **sexe**」と「性的欲望 **sexualité**」を区別して用いているのだから、本来『性的欲望の歴史』と訳されるべきである。これは「**sexualité**」という概念自体がフランス語新しいものであり、対応する日本語があるはずもないので、書名としてわかりやすさを優先したためと思われる。古くから存在した「**sexe**」は、元々は「男女の生殖器の差異」「性器」を意味する言葉であった。しかし 19 世紀になって、前述した通り「性的本能」「性欲」など多様な意味が付加され、包括的な概念となった。対して「**sexualité**」は、本来「性差を持つこと」といった意味である。フーコーは「**sexe**」が複合的な概念へと変化するのを考察する上で、概念の外部にある実在、より根源的なものとして「**sexualité**」を捉えた。

バトラーによる「セックス」と「ジェンダー」

フーコーの「**sexe**」「**sexualité**」に対し、ジェディス・バトラーは「セックス」と「ジェンダー」という2つの概念を対置する。バトラーの言う「ジェンダー」とは、それ自身が本当は社会的な構造物であるのにも関わらず、我々には「自然」であるかのように見えるほど自己を「自然化」したものである。

「進化医学」の項目において、「同性愛」が「異質」なものなのかという話題を扱ったが、バトラーは「何故同性愛が自然的なものにならないのか？」を、異性愛が「規範」となり「自然化」される文化的プロセスから検討する。ゲイやレズビアンといった同性愛にも、男役と女役が存在することはよく知られている。つまり非異性愛的な枠組みのなかで異性愛構造が反復されるということは、「起源(オリジナル)」とされる異性愛に対して、同性愛はそのコピーに過ぎないのではないだろうか。これは一般的に思われがちだが、そうではない。ここでデリダの論文『署名、出来事、コンテクスト』を取りあげてみよう。

デリダは、自分の名前をサインする「署名」が「本人が書いたもの」というオリジナル性を獲得しているという事柄に対し疑問を投げかける。例えば、自分の氏名を答案用紙に書くとき、今回も、自分は名前の字の正しい形を心の中で「なぞって」書いている。字を書くという行為自体、その都度、反復・再生するという「模倣(コピー)」だというのが。模範されるべき「オリジナル」は、模倣行為における「規範」として、現実には常に不在となってしまう。「署名はオリジナルである」というのは錯覚なのである。

バトラーはデリダ戦略を用いる一方で、オースティンが想起した概念「パフォーマティブ」を使用する。オースティンは言語を用いた発言を2種類に区別する。1つは「事実確認的発言(constative utterance)」であり、世界について真/偽を記述・報告するものである。対してもう1つは「遂行的発言(performative utterance)」というもので、「3時にお宅に伺います」のような約束、命令、誓いなどである。「パフォーマティブな発言」は、発言そのものが行為であり、世界の事実を確認する前者のような真/偽はない。

バトラーはこの「パフォーマティブな発言」(＝行為)の洞察を、ジェンダーに適用する。パフォーマティブな発言が成立するのは、一定の慣習の中である。例えば「私はあなたを妻にします」という誓いは、結婚式で神父の前で語るという一定の状況で発言されなければ、結婚という行為にはならない。また慣習というのは繰り返し、多くの人が反復するため、その発言が行為として認められる。先のデリダの、「署名がオリジナルではなく、それ自身が模倣の反復行為である」という内容と類似が見られるだろう。つまり、パフォーマティブな発言が行為であるのは、慣習的な条件、すなわち一定の文脈の中で繰り返し反復される発言であるために、行為として効力をもつからであり、効力を持つかどうかは文脈に依存するのである。ということはその都度のパフォーマティブな発言は、真偽、オリジナルとコピーといった二項対立性を有しないということである。

ジェンダーとは、身体を繰り返し様式化していく中で「自然化」したものであり、パフォーマティブなものとして理解すれば、反復されるその都度のジェンダー表現に、真偽、オリジナル・コピーといった規定はあてはまらない。

さて、ジェンダーを文脈の中での反復と捉えたとき、同性愛という文脈における男役・女役は、異性愛における男や女とは異なる新しい意味が創造していると言える。これがジェンダーの構築性の意味するところであるが、ここではデリダの「引用」という概念を援用し、より理解を深めたい。

例えば「私の娘は男です」という文章があるとしよう。この文は矛盾していると思うかもしれない。しかし次のように考えてはどうだろうか。A 夫人と B 夫人が会話をしており、A 夫人が「私の息子に赤ん坊が生まれました、女です」と言ったとする。それを受け B 夫人は「私の娘は男です」と答えたのである。つまり「私の娘(に生まれた赤ん坊は)男です」という意味となり、正しい意味になる。ここで大事なのは、単独の文はそれ自体、意味を担っているわけではなく、前後にどのような新しい文が置かれるかというコンテキスト(文脈)によって、新しい意味が生まれるということである。この「引用」性に基づいた言語観では、同一の言葉や文が、世界中で繰り返し反復されるが、それがどのような意味を持つかは、その都度置かれた文脈によるという「パフォーマンス的な在り方」をするのである。

バトラーの言う「ジェンダー」もまた「文脈の中で反復」される表現ならば、同性愛もまた、異性愛との相互の「引用可能性」によって意味が生まれたものとなる。とすれば、異性愛を「自然」あるいは「オリジナル」と見なすのは“パロディ”である。これは同性愛に限ったことではない。人間における表現は、文脈の中での反復という構造を持ち、新しい引用による新たな意味の創造が成される。彼女の考察は、規範や起源的なものを必然的なものとして錯覚することで転倒したものによる支配を受けることから、どのように自由になるかを迂回的に明らかにするのである。