

「宗教現象の科学的説明」の考察

—認知科学および進化生物学における理論とその背景

藤井 修平

1. はじめに

本稿は、20世紀後半から現在にかけてもたらされた認知科学と進化生物学という二つの分野における宗教に対する理論を取り上げ、それらの成立を可能にした背景を考察するとともに、そこにはいかなる革新が存在するのかという点を明らかにすることを目的としている。両分野からの宗教学への関与は近年徐々に増加しており、1985年に設立された北米宗教学会（NAASR）は認知科学を説明モデルとして用いることを提唱している上、2006年に発足した国際宗教認知科学学会（IACSR）は、2010年度のトロントにおけるIAHRの世界大会よりこれに参加し、基調講演や研究発表を行っている。この大会を期にIAHRは客観主義の方針を明確化し、宗教研究の分野において「科学的方法」を求める傾向はますます顕著になっていると考えられる。さらに近年において、宗教を「科学的に」考察するという意図した著書が多数刊行されている⁽¹⁾ことも、同様の傾向を指し示しているといえるだろう。こうした状況の下で、本稿では認知科学と進化生物学における宗教に対する理論、以下では「宗教現象の科学的説明」と呼ぶ、についての考察を行なう。

認知科学と進化生物学を同時に取り上げる理由は、これらの領域が互いにその理論的枠組みを共有しており、その繋がりを把握することによって、両者が行なう「宗教現象の科学的説明」が個別のものではなく、一つの流れの中に位置付けられることが理解できるためである。さらに両分野は自然科学に分類されるものであり、そこに属する論者の主張は「自然科学の枠組みに従う」という意味での「科学性」を有していることを自認している点においても共通している。これまで、伝統的に自然科学と人文・社会科学は個別の分野として、独立して活動を行ってきた。しかし現在では自然科学における理論を、既存の限界を越えて適用することによって拡大する試みが行なわれているのである。こうした試みは、それが有している研究の際の諸条件、すなわち前提が変化することによって初めて成立しうるものであることが推測される。そこで、どういった前提が両分野の宗教に対する説明を可能にしているのかを明らかにすることも本稿の意図として挙げたい。

以上の目的を果たすために、まずは認知科学と進化生物学の概略を行った上で、両分野における宗教に関する理論を取り上げる。そして両者がいかにして結びつき、共通の基盤の下で理論を構成するかを明らかにする。次に、それらに対してなされてきた批判を論じ、それに基づいてこ

これらの研究をいかに理解すべきかという指針を提示する。このような過程によって、「宗教現象の科学的説明」を扱う準備作業がなされるはずである。

2. 認知科学について

認知科学の構成要素

認知科学は、様々な領域からの知見を採り入れた複合的分野であり、人の心がどのように働き、意識はいかにして生まれるかという問題の解決を主要な課題の一つとしている。その成立の過程を概略するならば、まず 1950 年代に情報科学の理論を用いて人の心の働きは情報処理であると、心と脳をコンピュータープログラムのアナロジーで理解しようとする動きが起こった。これは情報工学における AI (人工知能) 研究と心理学の融合によってもたらされたものである。こうした研究の基礎を成している用語としては、「情報」、「表象」、「認知」が挙げられる。情報とは、何か特定の性質を有しているか、あるいは特定の関係にあるというような知識であり、伝達、操作、貯蔵の対象となっている⁽²⁾。表象とは、知性によって主体が何かを認識する際にもたらされた結果、とりわけ心的なもののことである。そしてこの認識の結果を用いた知性による内部処理及びそれに基づく行為が認知と呼ばれる⁽³⁾。この定義に基づき物理的状态と独立に規定される心的状態を表象とし、コンピューターの情報処理になぞらえて人間の精神活動を表象の処理であると捉える理論を現在では「計算主義」と呼んでいる⁽⁴⁾。

このような見解に対し、60 年代から 70 年代にかけて脳神経学がもたらした脳の構造の分析は、コネクショニズムという新たなパラダイムをもたらすこととなった。コネクショニズムは、認知過程の推移は「物理的手段によって計算可能な関数にしたがって生じるわけではなく、むしろ、おのおの認知状態がもつ認知的力の競合と協力によって決定される⁽⁵⁾」とし、この観点からは、表象は言語のような統語論的構造を持った記号列ではなく、複数の認識ユニットによって共有される分散表象となる⁽⁶⁾。

消去主義による素朴心理学の排除

その後、コネクショニズムより「消去主義」ないし「消去的唯物論」が生まれることとなった。この見解が有する意義は大きいように思われるので、以下にその概略を行なう。

P・チャーチランドは論文「消去的唯物論と命題的態度」において、「外的状況、内的状態及び明白な振る舞いの間の法則的な保持関係についての知識の集合体⁽⁷⁾」を「素朴心理学 folk psychology」と呼び、われわれが他者の心理を理解できるのはこの暗黙の理論によるとする。彼によれば、この常識的理論はこれまでは一定の成功を収めてきたが、素朴心理学に基づく説明は過去から進歩しておらず、神経科学における説明との調和が取れないという理由により誤っており、従って素朴心理学は「根本的な欠陥があるために、その原理と存在論の双方が、完成された神経科学によって円滑に還元されるよりはむしろ、最終的に置き換えられるだろう⁽⁸⁾」と述べられている。ここでチャーチランドは、人間の知覚は意識や心という概念を用いずとも、脳のニューロン活性のパターンによって説明できるゆえに、物理的に説明することのできない意識や心は認知の過程から消去される、としているのである。同様に、物理的状态とは独立に推定されてい

た「表象」概念も不要なものとなる。伊勢田哲治によると、消去主義が諸分野に及ぼす影響は大きく、とりわけ「信念」と「欲求」を中心的概念とするメタ倫理学及び価値論は転換を迫られるとされる。これらの分野が前提としている心理学的枠組みが誤りであることが明らかとなったため、「倫理学というものをどういう営みと理解するか次第では、消去主義は倫理学そのものを不可能にしかねない含意を持つ⁽⁹⁾」のであり、こうした概念を共有している他の分野についても、消去主義は影響を与えうると思われる。

上述の理論に加え、言語学、心理学、人類学の分野からもたらされる理論と実践を統合したものが現在の認知科学と呼ばれる分野である。こうした基礎の上に諸分野の専門用語が組み合わされるために、認知科学とは何であるかを方法の面から述べるのは難しく、「心」という対象を共有する様々な理論の複合体と理解するべきである。次に、認知科学の見地を用いてなされた「宗教現象の科学的説明」を考察する。

認知科学に基づく宗教現象の説明

認知科学の分野からの「宗教現象の科学的説明」は海外においては広範に行われ、一定の規模の学派が形成されていると述べることができる。とりわけ D・デネット、P・ボイヤー、I・ピュシアイネンはその方法論の多くを共有している。以下ではより専門的な議論が展開されている、ピュシアイネンの『宗教はいかにして働くか—新たな宗教認知科学へ向けて』を扱う。

ピュシアイネンが示している基本的姿勢は「宗教的思考や振る舞いの基礎を成しているメカニズムは他の文化的、認知的現象のように自然的に説明される⁽¹⁰⁾」というものである。彼はまず R・マッカチョンらの「宗教」の概念は学問的構築物だとする見解に対し、「宗教的信念や振る舞い等は、学問とは独立して真に実在するものであり、信者たちに個別の領域として理解されている⁽¹¹⁾」と述べる。こうした見解は、「文化を越えた宗教的現象の反復パターン recurrent patterns がきわめて明瞭に存在していて、宗教研究の対象となるのはこのパターンである⁽¹²⁾」という主張によって可能となっている。というのも、この通文化的反復パターンは個々人の意識に共有される「宗教」の観念の存在を指し示すからである。このため、宗教は「普遍的なカテゴリー⁽¹³⁾」となる。

ピュシアイネンの理論において重要な位置を占めているのは、ボイヤーの「直観的存在論⁽¹⁴⁾」を継承した「反直観的 counter-intuitive」という概念である。彼はまず、人は自然現象や出来事を不可視の主体の志向性を示すものとして扱う性向を持つというデネットの「志向的構え」の理論を援用し、そうした志向性、すなわち意思を持つとされるものの傾向として、「反直観的」とあるという要件を挙げている。反直観的とは、個人に生得的で自然な知識の形態を指す「直観的」と対置される概念であり、「宗教とは反直観的理念を形成し、メタ表象し、シンボリックに扱う人間の能力に基づいた現象となる⁽¹⁵⁾」。この観点からは超越性は「反直観性」、神は「反直観的行為者 counter-intuitive agent」と理解される。

しかし、反直観性は宗教の必要十分条件ではない。同様の特徴を持つものとして、ピュシアイネンは科学、精神異常、フィクションを挙げている。彼はこれらから宗教を区別するために、科学とは自然発生的 spontaneous であるかどうか、精神異常とは集団的であるかどうか、フィクションとはそれに接する態度が真剣であるかどうかという三つの軸を設ける。これらを踏まえ、『宗

教』は人格主義的反直観的表象と、関連する実践、制度等を同定する概念であり、それは幅広く伝播し、文字通り信じられ、常識や、近年では科学的説明から逃れるような人生の局面ないし現実全体を理解、説明、制御する試みの中で人々の集団によって能動的に用いられる⁽¹⁶⁾ものと定義される。

このように捉えられた宗教は他の概念とは独立したものと扱われ、宗教を文化システムや社会的事実、倫理的世界観と捉える理論が批判される。その根拠は、『『意味のパターン』、『シンボル体系』、『世界観』等は人々の実際の精神的表象からの選択的な抽象物であり、個々人の頭にコンピュータプログラムの複製のように埋め込まれた既製の図式ではない⁽¹⁷⁾』というものであり、これらの概念の妥当性に対し疑念を呈している。

以上がピュシアイネンの宗教に関する理論の概略である。こうした見解をもたらししている状況は、進化生物学の理論と比較することによってより良く理解することができると考えられるため、次に進化生物学における「宗教現象の科学的説明」を扱う。

3. 進化生物学について

進化生物学の現状

生物学は古生物学、分子生物学、動物行動学、発生生物学など多様な下位・隣接分野に分かれているが、その中でもとりわけ進化生物学 *Evolutionary Biology* は人文・社会科学への影響が大きい分野である。進化生物学とは個々の生物種がいかにして発生したかという歴史及び過程を扱う分野であり、C・ダーウィンが確立した進化論をその基盤に置いている。進化の過程に関しては複数の説明原理が提示されており、当分野の内部においても意見の対立が存在している。その中でもネオダーウィニズムとも呼ばれる「現代総合説⁽¹⁸⁾」は様々な異論が寄せられているにもかかわらず⁽¹⁹⁾、現在最も支持を集めている。現代総合説の観点からは、進化は「個体間に生じるランダムな変異が自然淘汰⁽²⁰⁾によって保存される過程」と定義される。

ここで注目すべきなのは、これらの進化の過程をめぐる対立が、自然科学と人文・社会科学の関係、そして宗教を扱う際の態度にすらも対応している点である。その一方の極、現代総合説の側においては自然科学による説明領域の拡大が目され、「宗教現象の科学的説明」がもたらされている。他方、「ナチュラリスト」と称する現代総合説の批判者の側は自然科学の理論の他分野への適用の限界を指摘し、「宗教現象の科学的説明」に対しても批判を行なっている。本稿では、前者の代表として R・ドーキンスと E・ウィルソンを、後者については S・グールドを取り上げる。まず、彼らの宗教に関する理論を述べる前段階として、三者が宗教をどのように扱っているかという背景を述べることにする。

生物学者の宗教への態度

進化を扱う生物学者は、宗教とは何であるかという説明を行なう以前に、自らが宗教をいかなるものとして捉えているかという表明を行なう傾向にある。これはおそらく、聖書直解主義に由来する創造主義運動からの進化論に対する批判をその原因の一つとしていると考えることができる。こうした運動の中でも現代の生物学者にとりわけ影響を与えているものは、進化論を公立学

校で教えることをめぐる裁判である。1981年のいわゆる「第二次スコープス裁判」ではグールドが証言台に立っており、N・エルドリッジによれば、創造論裁判は「科学と（ある種類の）宗教との間の軋轢という様相をとってはいるものの、ほんとうの知的軋轢ではない。政治問題化され、州議会や法廷や教育委員会で戦わされている」ものなのであるが⁽²¹⁾、これに多くの生物学者が関わることが余儀なくされている。

このような状況の下で、進化生物学者は宗教に対する態度を表明する傾向にある。以下に三者の比較を行ない、それぞれの宗教への態度、あるいは広い意味における「宗教観」の差異を明確にする。

現代総合説の代表格であるドーキンスは2001年のアメリカ同時多発テロ事件をきっかけに、宗教との対決姿勢を明白にすることとなった。彼は同年10月に『フリーソート・トゥディ』に寄稿した論文「立ち上がるべきとき」において、「私のアブラハムの宗教に対する敬意は、9月11日の煙と息を詰まらせるような砂埃の中で吹き飛んだ⁽²²⁾」と述べ、知性を持つ人々が宗教に対して立ち上がることを呼びかけている。ドーキンスが危険視するのは「宗教が歴史上最も煽動的な、敵を標識付けする装置となっている⁽²³⁾」点であり、宗教が容易に人々を敵と味方に分類するために、政治的な対立が煽られるとされている。こうした動機に基づいて生み出された著作が『神は妄想である』であって、ここで彼は宗教に対して哲学的な分析を行なうとともに、宗教が有害であり、それに対する無神論という選択肢が社会的に認められるべきものであることを訴えている。

一方で、グールドは『神と科学は共存できるか?』において、宗教と科学は互いに異なった主題を扱う分野であり、両者の主張は対立するものではないとする「NOMA (Non-Overlapping MAgisteria : 重複しない教導権)」説を提唱した。この区分によれば、科学は経験的な領域を対象とし、事実と理論を扱うものであり、一方で宗教は究極的な意味と道徳的な価値の問題を扱い、両者の教導権は重なり合わない⁽²⁴⁾。これに基づき、グールドは双方の領域に限界があるとし、科学は「私たちがいかに振舞うべきか」という道徳的な命題には、いかなる根拠も提供しない⁽²⁵⁾と述べられている。この主張は、次節で扱うウィルソンによる人間の本性を仮定し、それに基づいて倫理を構成しようとする議論を「自然主義的誤謬」として批判している。一方で宗教の側の領域侵犯は、創造論裁判に代表されるような宗教的信念の、科学の場への登場である⁽²⁶⁾。こうしてグールドは、創造主義から科学を防衛しながら、進化生物学の過剰な拡大を阻止するという二つの目的をNOMAの導入によって成し遂げている。

これまでの二者とは異なり、ウィルソンは自ら提唱する概念である「バイオフィリア」が宗教と同様か、あるいはそれ以上の価値を有していることを主張する。「バイオフィリア」とは、彼が「生命もしくは生命に似た過程に対して関心を抱く内的傾向⁽²⁷⁾」と定義するものであって、全ての人間は、この「バイオフィリックな」本能を共有するとされている⁽²⁸⁾。なぜならば、この傾向は現代人の祖先が環境に対して行った適応の結果であり、人間の本性として遺伝子に組み込まれているものだからである⁽²⁹⁾。この「バイオフィリア」が宗教としての機能を果たしていることは、D・タカーチが『生物多様性という名の革命』においてウィルソンに行なったインタビューから明らかとなる。ここでウィルソンは自らを「スピリチュアルな人間⁽³⁰⁾」と呼んでいるが、この姿

勢についてタカーチは「偶像破壊者ウィルソンが第一に熱望することは、大部分の人間があやまって固執している偽の信仰体系を一掃し、そしてそのあとに残る空白を埋めることである⁽³¹⁾」と述べている。ウィルソンにとってこの主張を裏付けているものは、「バイオフィリア」が人間の本性に根差しているという点であり、それゆえこれは「正しい信仰」となるのである。その後に着された、南部バプテスト教会牧師への手紙の形式を取った著作『創造』においても、「バイオフィリア」が宗教の代替機能を果たしうることが強調されている。

以上の比較によって、三者の「宗教観」が浮き彫りにされたが、この点においてドーキンス及びウィルソンとグールドは対照的な位置にあり、前者が「科学」に基づき宗教を説明することに対し、グールドはそうした主張の限界を指摘している。さらに、ドーキンスとウィルソンの間にも差異が存在する。『利己的な遺伝子』においてドーキンスは、人間は「文化」を有しているという点によって特異な存在となっており、それゆえ「現代人の進化を理解するためには、進化を考える際に遺伝子だけをその唯一の基礎と見なす立場を、まず放棄せねばならない⁽³²⁾」と述べている。そのため、人間の文化活動を説明するにあたって遺伝子に代わるものとして考案されたのが「ミーム」である。このミームを用いて考察を行なうドーキンスは、認知科学が提供するような精神的状態を物質的過程に還元して説明する観点とは距離を置いている。とりわけ倫理的、政治的議論に対してダーウィニズムを援用することには批判的であり、彼は「人間界の諸問題にどう対処すべきかということになれば、私は熱烈な反ダーウィン主義者である⁽³³⁾」とも述べている。他方でウィルソンは人間と動物の間に本質的な差異を認めず、それが自然科学の分野からの人文・社会科学の領域への言及、その一例としての「宗教現象の科学的説明」を行なうための基盤となっているのである。それゆえ、以下ではウィルソンの宗教に対する理論を主に扱う。

ウィルソンによる宗教現象の説明

ウィルソンの宗教現象に対する説明は、彼が確立した分野である「社会生物学」の見地に基づいてなされている。ウィルソンはアリなどの社会性昆虫の研究を専門にしており、動物の社会行動の適応性を集団遺伝学の用語で描写する大著『社会生物学』において、当分野の成立を宣言した。しかし、彼の社会生物学は人間も例外とせずその対象に収めていたために、その遺伝的決定論の要素をグールドや R・ルウォンティンを始めとする生物学者に批判され、さらにはこれが人種差別を助長する政治的意図を含んでいるとして人種差別反対委員会（CAR）に糾弾されることとなった。こうした反発を受け自らの見解に修正を施しながらも、ウィルソンは人間と動物の両者を対象として含める社会生物学の体系を作り上げた。

彼が『人間の本性について』や『バイオフィリア』、『知の挑戦』において人文・社会科学に対して用いている説明は「遺伝子と文化の共進化」の理論である。ウィルソンによれば「遺伝子は後生則、すなわち文化獲得を活性化し方向づける、感覚知覚と精神発達の原則を規定する⁽³⁴⁾」のであり、これはあらゆる人間に、ある決まった考え方を好むよう強く傾向付けるように働く。従ってこの後生則こそが人類普遍的「本性」と規定されることになる。ここで注目すべきなのは、ウィルソンはこの人間の本性の存在を、普遍的に見られる文化パターンによって証拠付けている点である。彼はあらゆる文化に見られる普遍的傾向のリストを挙げ⁽³⁵⁾、さらには世界の神話に見

られる類似を遺伝子が精神の発達を偏向させた結果と捉え、「神話や物語では、わずかに二〇ほどの主観的に分けたグループが、通例それと分かる元型の大半をカバーしている⁽³⁶⁾」と述べている。こうした神話の中でも、とりわけ蛇の神話は世界中に見られるものとして繰り返言及されており、彼は「自然科学と人文科学、生物学と文化の断絶は、『蛇現象』とでも呼ぶべきものによって、ドラマティックなかたちで橋渡しされる。蛇のイメージは、夢や幻想を通じて人間の精神に容易に入りこんでくる⁽³⁷⁾」と、このイメージの普遍性を人間の本性を示すものとして扱っている。

遺伝子と文化の相互作用を主張するウィルソンにとっては、宗教はむしろ扱わねばならない主題となっている。というのも、彼は宗教を「個人を説得し、集団の利益のためにその直接的な利己的利益を抑えさせるための過程⁽³⁸⁾」と捉えているが、彼の属する現代総合説の立場からは、遺伝子は常に自らの利益を計らねばならないものと考えられている。そのため利他性を生む宗教は生物学的な意味における「文化」の典型となり、宗教を正しく説明できたかによって、彼の「遺伝子と文化の共進化」理論の正否は判断されるものとなるのである。これが「宗教は人間の社会生物学にとって最大の課題である⁽³⁹⁾」と述べられる理由となっている。ウィルソンの宗教についての説明は、宗教は人間社会において良く適応している制度であるという観点からのものであり、宗教は「個人をしかるべき形で分類し、強大な力を持っていると主張する集団の、まぎれもない一員なのだ」という実感を彼に与えており、かくして彼に、当人の利己的利益に合致した人生の努力目標を提供する⁽⁴⁰⁾ゆえに人々に生物学的利益を与えている、すなわち生存に寄与しているのである。蛇の神話についても、「蛇に関心を持ち、その普遍的なイメージに対し感情的に反応し、通常以上の警戒心や恐怖感を抱くことは、人間が生き残る上で有利に働いた⁽⁴¹⁾」と述べられている。これらは要約すれば、「人間の精神は、神の存在を信じるように進化した⁽⁴²⁾」ということである。こうした進化は旧石器時代の人々の環境での必要性によって形成されたものであり、「宗教的な心の諸傾向は、強力で根絶不可能なものであり、それらは人間の社会生活の中心に位置している⁽⁴³⁾」のである。

ウィルソンによる宗教現象の科学的説明は、宗教を適応の産物として見ている点において、現代総合説の立場からの主張の典型ともいえるべきものである。そしてこの見解は認知科学と結びつき、更なる受容の状況を示している。こうした協力関係の背後には、両者の意図する方向性の一致と、協力によって得られる共通の利点が存在している。これを明らかにし、「宗教現象の科学的説明」がもたらされる背景を理解するために、次章においては認知科学と進化生物学の間に成立している協力関係についての考察を行なう。

4. 「宗教現象の科学的説明」成立の背景

認知科学と進化生物学の結びつき

これまで情報科学や脳神経学をその体系に組み入れてきた認知科学であったが、現在ではさらに進化生物学の理論をも採用する姿勢を見せている。ピュシアイネンも「われわれの認知装置は進化の成果であり、自然淘汰は機能的に個別の適応的特殊化を生む傾向にある⁽⁴⁴⁾」と述べているが、そのような傾向をより顕著に示しているのがデネットである。彼は『ダーウィンの危険な思想』において、ダーウィンの思想は全てを溶かして説明し尽くす「万能酸」であるとし、「ダーウ

イン流の考えが、精神、言語、知識、倫理といった人間の問題にも適切なかたちで適用される⁽⁴⁵⁾ことができる」と述べている。このような普遍的な説明図式としてのダーウィンの思想とは、現代総合説に特徴的な漸進的小変化の積み重ねが大きな変化をもたらすという見解であるとし、これを彼は「クレーン」と名付けている。そしてクレーンは非還元的・超越的説明としての「スカイフック」と対置される。デネットによれば、『人工知能』を非難する人々と、人間の精神性の進化論的説明を非難する人々との一致は、偶然ではない⁽⁴⁶⁾のであって、『人工知能』では、あなたはオートマトンから構成されているというのに対し、ダーウィニズムでは、あなたはオートマトンの系統を引いているという⁽⁴⁷⁾ために、ダーウィニズムは人間の精神を機械によって再構成できるという論を補強する役割を果たすのである。

さらに、L・コスミデスらによる1992年の著作『適応した精神』において「進化心理学」の成立が告げられ、カリフォルニア大学サンタバーバラ校に進化心理学センターが設立されている。デネットはこれを「社会生物学と認知心理学の結婚⁽⁴⁸⁾」と呼び、ウィルソンは「進化心理学は人間の社会生物学と同一とみなされるのがもっとも望ましい⁽⁴⁹⁾」と述べている。この進化心理学の誕生こそ、ウィルソンの社会生物学の人間への拡張という構想が一つの学問分野として認められるに至ったことを示す証だと理解できるだろう。

このように、認知科学は進化生物学の理論を採り入れる事によって、人間精神を機械的に分析する基盤を得ることとなったのである。次に、両分野に共通して見られる方向性について考察を行なう。

三つの断絶の消滅

認知科学と進化生物学による理論群は、これまで自明のものとして存在していた、三つの断絶を埋める行為として理解するのが最もふさわしいように思われる。それらはすなわち、物質と精神の間の断絶、動物と人間の間の断絶、そして自然科学と人文・社会科学の間の断絶である。

第一のものは、消去主義の主張を典型とする、精神的状態は物理的性質のみによって説明することができるという見解を指している。これを採用しない場合においても、随伴現象説のように心的因果を否定するものや、上述の「クレーン」による説明のように意識の創発的性質を認めない理論が認知科学では主張されている。

第二のものは主に動物行動学の分野からもたらされる観点であり、この断絶が埋められることによって生物学における理論の人間への適用が可能となる。ドーキンスとグールドは人間の独自性を認めるが、ウィルソンは「人もまた自然選択の所産なのだという命題⁽⁵⁰⁾」をその基礎に置いており、デネットもこれに従っている。さらに、U・セーゲルストローレによれば、八十年代の終わりごろから「人間行動に関する全面的に文化主義的なタイプの説明に、いくつか非常にはっきりした異議申し立てがあった⁽⁵¹⁾」のであり、「ここ三〇年のあいだに、人間行動の生物学的基盤という考えは、科学的根拠と知的根拠の両方に基づいて、しだいに容認されやすくなってきている⁽⁵²⁾」とされる。『社会生物学論争』を著したG・ブロイアーは、「人間の“特異な独自性”は、事実なしにはけっして証明することができず、そのような事実は、人間と他の動物との徹底的な比較を通じてのみ得ることができる⁽⁵³⁾」と述べ、動物の行動研究の成果を伝えている。さらにこ

のような傾向には批判的な J・ベリングも「いまや、ヒトが『特殊』だという見方に賛同する人は怪しい偏見の香りを漂わせており、多数派の科学者集団からは疑いの目で見られるようになっていた⁽⁵⁴⁾」と述べている。こうして現在では、動物と人間を隔てていた断絶は次第に小さくなる方向に理解が進められているように思われる。

第三に、これらの断絶が埋められることによって、学問の水準における自然科学と人文・社会科学の間の断絶もまた消滅するという見解が存在する。それを代表しているのが、ウィルソンの提唱する「コンシリエンス *consilience* (『知の挑戦』の原題)」である。これは人文的知識と自然科学的知識の統合を意味しており、彼はこの統合が可能なことについて、「人間の行為が物理的因果関係のある事象からなっていることを考えるなら、社会科学や人文科学は、自然科学との統合に鈍感ですまされるだろうか? (...) 人間の歴史の流れと自然界の歴史の流れとを根本的にへだてるものは何もない⁽⁵⁵⁾」と述べている。この主張に、本稿で扱った「宗教現象の科学的説明」の行なわれる背景が集約されていると考えてもよいだろう。ウィルソンの述べる統合とは自然科学の側への人文・社会科学の合併吸収であり、その暁には「歴史記述——歴史的傾向の説明——は一つの自然科学となる⁽⁵⁶⁾」のである。さらに彼は、生物学のみがこの統合を行なうとしている⁽⁵⁷⁾。ブローカーによれば、彼らの見解は、「人間は生き物である。したがって、人間とその活動を扱うあらゆる学問は、生物学の分科とみなされるべきである⁽⁵⁸⁾」と要約される。

こうした見地に立てば、自然科学と人文科学の断絶を主張する諸学問は全て不要なものと理解されることになる。とりわけ社会科学は「生物学恐怖症⁽⁵⁹⁾」を示す、生物学の「反分野 *antidiscipline*」と捉えられている。ウィルソンによれば、社会科学者の理解は素朴心理学に基づいているため誤っており、とりわけ文化人類学は生物学的人類学の対極に位置するもので、「文化相対主義という新しいイデオロギー⁽⁶⁰⁾」にとりつかれていると述べられている。これに加え、ウィルソンは宗教の役割を有している「バイオフィリア」から倫理を引き出し、芸術に対する分析をも行なっている。こうした姿勢はデネットの「万能酸」の比喩をまさに体現するものであり、認知科学と進化生物学における説明は、少なからず同様の見解を採っていることが推測されるのである⁽⁶¹⁾。

従って、これら三つの断絶の消滅が意味していることは、人文・社会科学全体に対してまさに「知の挑戦」が行なわれているという事態に他ならない。すなわち精神と物質、人間と動物との間に存在するとされてきた壁が乗り越えられた結果、既存の学問の体系も大きな変革の動きに見舞われているのである。こうした分析に基づくことによって、「宗教現象の科学的説明」を理解するための適切な観点を提示することができる。その下準備として、以下ではまず両分野からなされる説明に対する宗教学及び宗教者からの反応を挙げ、そこに見られる傾向への批判を行ない、今後「宗教現象の科学的説明」に応答するための新たな図式を設定する。

5. 「宗教現象の科学的説明」の研究方針

先行研究における反応

認知科学や進化生物学からの理論に対する反応は、総じて批判的かつ楽観的だと理解できる。そしてその批判の軸は「還元主義」に対するそれに置かれている。海外では J・ヒックが『人

はいかにして神と出会うか』において、脳神経学による宗教の説明をめぐる論争は宗教と唯物論の根本的な相違に由来するとし、そこには論点先取や相関関係を同一とみなすことの誤りがあるために、心脳同一論及び随伴現象説は受け入れられないとしている⁽⁶²⁾。さらに G・ピーターソンは、「宗教の進化・認知理論は宗教哲学にとって適切か？」においてボイヤーを始めとする宗教認知科学の理論を検討している。彼はこれらの主張に神学的革新が存在しているかという観点で考察を進め、結論として「宗教的信念の批判によってもたらされた主張にもかかわらず、生物学的科学からの資料と理論は、宗教的な信念と参与への神学的ないし哲学的説明に対し大きな関与があるとは思われない⁽⁶³⁾」と述べている。国内では芦名定道と星川啓慈による『脳科学は宗教を解明できるか？』において脳科学による宗教体験の説明に対する論考が集められているが、芦名は「現在のところ、あるいは当分の間、宗教研究者が脳科学の成果に一喜一憂する必要はない、冷静な対応で十分である⁽⁶⁴⁾」という結論であり、星川も、意識や心が物理主義的に還元できるという主張に対し、「このような確信は、たんなる思い込みとか一種の論点先取である。つまり、何らの根拠もなく、『意識・心・精神・魂・自我などといった非物理的・非物質的なものは実体的に存在するのではなく、存在するのは脳内部で生じる物理的現象だけだ』という信念を最初から持っているだけなのである⁽⁶⁵⁾」と述べている。このように、宗教者と宗教研究者、主に宗教哲学者が共に「宗教現象の科学的説明」を批判するという現状となっている。

こうした分析においてまず退けるべきなのが、これらの主張は特定の科学者の信念に基づいており、深く検討に値するものではないという見解である。星川の批判は脳科学だけを単独の分野として考察するならば、妥当なものかもしれない。しかし、既に見てきたように、脳科学は認知科学の一部であり、認知科学は進化生物学より補助を受け、互いに協力し合う関係を築いているのである。さらに、脳神経学や生物学における理論は精神を物質に還元しているという点に誤りがあるという主張は既に当分野に対して度々行なわれてきているものであり、これらの理論を扱う際にはそうした批判の歴史を理解する必要がある。そのため以下では既存の批判として「還元主義」及び「自然主義的誤謬」という主題に関するものを扱い、これまでになされた議論を概観する。

還元主義及び自然主義的誤謬に対する批判

還元主義という論点を用いた批判は、古くは AI 論に対して T・ネーゲルが論文「コウモリであるとはどのようなことか？」において提示したものが挙げられる。彼は人間が知覚様式の異なるコウモリの体験を理解できないように、主観的性格を持つ体験は特定の視点を排除した客観的事実に還元することはできず、そのため心的現象を物理現象に還元することは困難であるとした⁽⁶⁶⁾。これに対しては D・ホフスタッターが「体験」や「意識」は個別的なものから作られた抽象物であるため主観性を主張することができず、ネーゲルはこれが主観的にいかなることかを客観的に知ろうとしていると、この疑問が矛盾していることを示している⁽⁶⁷⁾。さらに生物学においてはグールドが、ラムズデンとウィルソンの共著『精神の起源について』への書評で、「証拠もないまま生物学に歴史学のかわりをさせるよう要求する背景には、遺伝的な説明こそが究極的には望ましいのだという、理屈を超えた信念がある。そのような立場は、ラムズデンとウィルソンがひ

どく強固に信奉している古くさい還元論から生じている⁽⁶⁸⁾」と、生物学の原理によって全てを説明する彼らの姿勢を批判している。これに対しウィルソンは自らの理論を還元主義であると認め、「検証可能な発見を仕事にしている現場の科学者は、還元主義をまったくちがう見方でみている。それは、そうでなければ難攻不落の、複雑なシステムに入りこめる場所を見つけるために採用された、探査の戦略である⁽⁶⁹⁾」と述べ、還元主義を利点として理解していることを示す。このような対話の繰り返しは「還元主義」という批判が有効に機能するものではないことを示しているように思われる。

さらに、宗教学の文脈において「還元主義」に対して宗教的現象や体験を還元不能とすることは「宗教」を特権化する本質主義とみなされ、人間学対神学、あるいは科学対宗教の二元論の強化へと繋がる、という背景も存在する⁽⁷⁰⁾。そのため、還元・非還元の図式の下に認知科学や進化生物学の理論を理解することは適切な方策とはいえないであろう。

次に、自然界における状態をそうあるべきものとして正当化する姿勢である「自然主義的誤謬」を指摘した批判を取り上げる。人間の社会生物学によって得られる知見は後天的に変更することのできない遺伝子に基づいているものとされるために、それは人間社会に適用されると政治的、倫理的問題を生むという批判がこれまでもなされている。A・ファウスト＝スターリングは『ジェンダーの神話』において、動物行動に見られる強姦を扱う研究は、「強姦はあまねく自然な現象であることを認めさせ、女性にとってとくに重大なこの大問題をそらして脱政治化しようとする、少なくともみつもっても無意識の意図⁽⁷¹⁾」があると指摘している。こうした主張を裏付けるものとして、ウィルソンは「出生時にすでにわずかながら男女差があるという結論からみると、性別による分業が普遍的に存在するという事態は、単なる文化的進化の偶然の産物とは言いきれないと思われる⁽⁷²⁾」と男女の性差におけるジェンダーの役割を切り下げており、それどころか、彼は動物の家族形態は生態的条件と合致しているという原則を人間に適用し、これが人間社会に一夫多妻の傾向を持たせているとしている⁽⁷³⁾。

このような批判に対しては、二方向の対応がなされている。ウィルソンは批判者を「マルクス主義者⁽⁷⁴⁾」や「ポストモダン⁽⁷⁵⁾」と呼び、政治的、イデオロギー的な対立として理解しており、一方で他の多くの社会生物学の研究者は自らの研究に政治的や倫理的な含意はないとして、「自然主義的誤謬」に陥ることを回避している⁽⁷⁶⁾。

新たな図式：説明言語の奪取

以上に述べた批判とそれに対する応答の繰り返しによって、認知科学と進化生物学における理論はより柔軟なものとなっているのであり、「還元主義」や「自然主義的誤謬」といった批判を提起することは、既存の議論を再確認するものに留まると考えられる。そこで、「宗教現象の科学的説明」を批判するにせよ、積極的に採り入れるにせよ、本稿ではこれらの過程を踏まえた、新たな理解の図式を提示したい。

これまでに述べた背景を考慮するならば、現在多くの学問分野において起こっていることは「人文・社会科学から自然科学への説明言語の奪取」の動きであるといえる。すなわち、様々な現象を説明するのに用いられる既存の語彙の体系が置き換えられようとしているのである。例として

は、既に見てきたように認知科学においては消去主義によって「欲求」や「信念」が「ベクトル・コード」や「プロトタイプ」に、宗教認知科学によって「超越」や「神」が「反直観」と「超自然的行為者」に置換されている。同じく進化生物学においては、ウィルソンの「コンシリエンス」が明確に示すように、その内部の言語のみで全てを説明し尽くすような体系化が行なわれている。前述の批判にもこうした置換を指摘しているものがあり、ヒックは「宗教体験」といった用語の他の分野の用語への置き換えに対して異を唱えている⁽⁷⁷⁾。これは、換言すれば「何を実在と捉えるか」の差異であり、互いに通約不能な理論体系という意味での二つの異なる「パラダイム」の存在を示唆するものである。

こうした、人文・社会科学がこれまで扱ってきた主題に対して別の原理を用いた説明を行なうことが可能となった理由は、前章で述べた三つの断絶が埋められた結果として理解できるが、その中でもとりわけ消去主義の役割が大きいと考えられる。ここで提示された「素朴心理学」の概念は旧来の用語を誤りであるとして退け、これまでの議論からの連続性を断ち切る役割を果たしているのであって、「素朴心理学はまちがいで、(...) 進歩的な社会理論家たちは、高度な数理モデルを長々と論じる人たちも含めて、おしなべて素朴心理学に満足している⁽⁷⁸⁾」といったウィルソンの言説において批判の道具として機能している。同様にピュシアイネンも「宗教の素朴理論⁽⁷⁹⁾」といった表現によって、旧来の理論に対する自らの「科学性」を強調している。両者が厳密な消去的唯物論を採用していないにもかかわらず、「素朴」という用語がその文脈を越えて使用されているという状況には注目すべきである。これに加え「科学的」及び「経験的」という用語も、人文・社会科学の理論との差異化を図るという機能を果たしていると考えられる。

宗教学における理論との比較の可能性

これらの先行研究の考察を踏まえて、以下では「宗教現象の科学的説明」をどのように扱うべきかという方針を提示する。第一になすべきことは、この二つのパラダイムがそれぞれ科学と宗教という形の対立に二極化することがないように、両者の間の連絡を取ることでありと考える。宗教学という分野からは、このことは「宗教現象の科学的説明を宗教学の枠内で包括すること」という形で行なうことができる。すなわちそれは両分野において提示される説明が、これまでの理論と不連続なものではないことを示すということである。実際に、本稿で取り上げた理論の多くは既存の宗教現象への理論との類似を見せている。簡潔に述べるならば、ピュシアイネンの直観・反直観の二元論は R・オットーを想起させ、さらに人間は常識から逸脱するものに魅力を感じる性向があるという主張は D・ヒュームが『奇蹟について』において提示しているものである⁽⁸⁰⁾。加えてウィルソンの適応主義的な理論、宗教は「人々の帰属意識を凝結せしめる上で役だっている⁽⁸¹⁾」という宗教の機能面からの理解は E・デュルケムとの類似が指摘されるし、ドーキンスの、宗教は人間の健全な推論様式の誤作動による副産物であるという理解は J・フレイザーの呪術に対する理論と連続している。

こうした比較の候補の中でも、とりわけエリアーデとの比較は、「宗教現象の科学的説明」の性質を浮き彫りにするものとして有意義である。というのも、エリアーデに対してなされた「普遍主義」という批判は、人間の意識構造が時代や場所を通じて一定であるという「心的統一性⁽⁸²⁾」

を仮定している点を問題視しているものとして理解できるが、この観点からは人間の「本性」に基づいた議論を行なう認知科学や進化心理学における理論は、『『聖なるもの』は、人間の意識の構造の一要素であって、この意識の歴史の一段階ではない⁽⁸³⁾』とするエリアードとその前提において一致するものとなる⁽⁸⁴⁾。さらにピュシアイネンの「文化を越えた宗教的現象の反復パターン」やウィルソンの世界の神話の普遍性ないし「蛇現象」による人類の本性の例証は、その方法論すらエリアードと共有している。換言すれば、「宗教現象の科学的説明」の興隆は、エリアードの行なっていたような「普遍主義的理論」が自然科学という基盤を得て回帰してきたという理解が可能なのである。そして、エリアードに対しては絶え間ない批判が積み重ねられてきてもいる。それらの批判は主に彼の「心的統一性」を疑問視するものであり⁽⁸⁵⁾、それゆえ認知科学や進化生物学における理論にも適用されうると考えられる。

このように「宗教現象の科学的説明」に対する研究手法としては、宗教学における理論との比較が適切であると述べたい。この観点からのより詳細な実践は今後の課題として提示されるに留まるが、それがなされることによって両者の議論がより一層豊かなものになるであろう。

6. 結論

以上の考察の結論として、認知科学と進化生物学における「宗教現象の科学的説明」は、これまで自明のものとして扱われていた三つの断絶を埋めることによって可能となり、その新規性を「科学的」である、あるいは「素朴理論」でないという点に有していると考えられている、と述べることができる。ここで行なわれているのは何でもって宗教を語るかという説明言語の奪取の過程であり、人文・社会科学の用語が自然科学のそれによって置き換えられる「コンシリエンス」の試みが進められているのである。こうした見地からは、なぜ近年「宗教を説明する」といった趣旨の著書が相次いで出版されているのかという問いに回答を与えることができるだろう。すなわちそれらは一つの大きな学問的潮流の変動の反映なのであり、その一部分が宗教研究の領域に現れていると考えられる。

これに対し、その「科学性」がいかにして担保されるかという点を考察するとともに、両パラダイム間の「翻訳」のために宗教学における理論との比較を行なうことが、「宗教現象の科学的説明」を正しく評価するために適切であると考えられる。

註

- (1) ここ十年余りの期間に刊行された著書である、ポイヤーの『神はなぜいるのか？』、バレットの『人はなぜみな神を信じるのか？』、スローンの『神学的な誤り：人はなぜ信じなくてもよいことを信じるのか？』、ニューバーグの『神はなぜ立ち去ろうとしないのか？』、デネットの『解明される宗教』、ベリングの『ヒトはなぜ神を信じるのか：信仰する本能』はどれも認知科学、神経科学、進化心理学の視点から宗教現象を「説明」することを目したものである。
- (2) こうした「情報」の定義は、情報科学の祖、C・シャノンによる知識を数量化するものとしての定義に比べ、より抽象的になっていることに注目すべきであろう。

- (3) 橋田浩一編『認知科学の基礎』岩波書店 1995 174 頁
- (4) 土屋俊『心の科学は可能か』東京大学出版会 1986 5 頁
- (5) 戸田山『心の科学と哲学：コネクショニズムの可能性』昭和堂 2003 104 頁
- (6) Ibid., 18-21 頁
- (7) Churchland, Paul M. “Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes”, In *The Journal of Philosophy*, 1981, 78, 2, p. 69.
- (8) Ibid., p. 67.
- (9) 戸田山 前掲書 180 頁
- (10) Pyysiäinen, Ilkka. *How Religion Works: Towards a New Cognitive Science of Religion*. Brill, 2001, p. vii.
- (11) Ibid., p. 1.
- (12) Ibid., p. 2.
- (13) Ibid., p. 1.
- (14) Ibid., p. 8.
- (15) Ibid., p. 53.
- (16) Ibid., p. 227.
- (17) Ibid., p. 31.
- (18) 進化の過程における自然淘汰に大きな役割を与える理論であり、どのような大きな変化も漸進的な適応の積み重ねによって形成されたとする見方をとる。集団遺伝学によって数学的な根拠を与えられている点が、この理論が支持される理由の一つとなっている。
- (19) とりわけこの批判は分子生物学の分野からなされている。M・デントンの『反進化論』によれば、自然淘汰は小規模な変異は説明できるが、全ての種分化の過程を説明する原動力としてみなすことはできない。さらにS・グールドの断続平衡説や、木村資生の分子進化の中立説も現代総合説に異議を唱えており、近年では既存の枠組みの大きな転換を迫る「拡張総合説 extended synthesis」が提唱されてもいる。これらの批判の受け入れられ方次第では、現代総合説を基盤とする以下の研究は見直されるべきものとなるであろう。
- (20) 生物のある要素が、競合する他の要素に比べて生存及び生殖に有利であった場合にその集団内に広まっていく過程を指す。淘汰の単位は遺伝子、生物個体、生物集団と理論によって様々であり、それらは血縁淘汰や群淘汰と呼ばれる。
- (21) ナイルズ・エルドリッジ 『進化論裁判：モンキー・ビジネス』渡辺政隆訳 平河出版社 1991 24 頁
- (22) Dawkins, Richard Clinton. “Time to Stand Up” In *Freethought Today*, 2001, 18, 8, p. 1.
- (23) Ibid., p. 3.
- (24) スティーヴン・グールド『神と科学は共存できるか？』狩野秀之、古谷圭一、新妻昭夫訳 日経BP社 2007 13 頁
- (25) Ibid., 74 頁
- (26) 「アメリカの創造主義者たちの政治運動は、ふつうに正しく解釈すれば、宗教のマジステリウム内における傍流で少数派の党派主義者が、彼らの教義を科学のマジステリウムに押しつけようとする不適切な試みである」 Ibid., 173 頁
- (27) エドワード・ウィルソン『バイオフィリア：人間と生物の絆』狩野秀之訳 平凡社 1994 7 頁

- (28) Ibid., 39 頁
- (29) エドワード・ウィルソン『創造：生物多様性を護るためのアピール』岸由二訳 紀伊國屋書店 2010 194 頁
- (30) 「すべてのものの核心には、通常の人間の経験を超越するような、深い、ほとんど神秘的な動因が存在することを認識しているという意味において、私は自分がスピリチュアルな人間だと言っているのです」デイヴィッド・タカーチ『生物多様性という名の革命』狩野秀之，新妻昭夫，牧野俊一，山下恵子訳 日経 BP 社 2006 363 頁
- (31) Ibid., 363 頁
- (32) リチャード・ドーキンス『利己的な遺伝子 増補改題「生物＝生存機械論」』日高敏隆，岸由二，羽田節子，垂水雄二訳 紀伊國屋書店 1991 305 頁
- (33) リチャード・ドーキンス『悪魔に仕える牧師：なぜ科学は「神」を必要としないのか』垂水雄二訳 早川書房 2004 27 頁
- (34) エドワード・ウィルソン『知の挑戦：科学的知性と文化的知性の統合』山下篤子訳 角川書店 2002 193 頁
- (35) Ibid., 181-182 頁
- (36) Ibid., 271 頁
- (37) ウィルソン 1994 131 頁
- (38) エドワード・ウィルソン『人間の本性について』岸由二訳 思索社 1980 259 頁
- (39) Ibid., 258 頁
- (40) Ibid., 277 頁
- (41) ウィルソン 1994 146 頁
- (42) ウィルソン 2002 318 頁
- (43) ウィルソン 1980 303 頁
- (44) Pyysiäinen, *op. cit.* 197.
- (45) ダニエル・デネット『ダーウィンの危険な思想：生命の意味と進化』石川幹人，大崎博，久保田俊彦，斉藤孝，山口康司訳 青土社 2001 30 頁
- (46) Ibid., 490-491 頁
- (47) Ibid., 525 頁
- (48) Ibid., 653 頁
- (49) ウィルソン 2002 185 頁
- (50) ウィルソン 1980 14 頁
- (51) ウリカ・セーゲルストローレ『社会生物学論争史：誰もが真理を擁護していた』1, 2 垂水雄二訳 みすず書房 2005 536 頁
- (52) Ibid., 537 頁
- (53) ゲオルク・ブロイアー『社会生物学論争：生物学は人間をどこまで説明できるか』垂水雄二訳 どうぶつ社 1988 204-205 頁
- (54) ジェシー・ベリング『ヒトはなぜ神を信じるのか：信仰する本能』鈴木光太郎訳 科学同人社 2012 32 頁
- (55) ウィルソン 2002 16 頁
- (56) Ibid., 17 頁
- (57) 「脳と心の根本が生命現象であるなら、人文科学から物理科学まですべての学問の枝に一貫

- 性を通すのに、生物学系の科学は不可欠だと言えよう」Ibid., 104 頁
- (58) ブロイアー 前掲書 112 頁
- (59) Ibid., 228 頁
- (60) Ibid., 226 頁
- (61) チャーチランドも、「社会的理解にせよ道徳的理解にせよ『知識』という名に値するものである点においては、科学的理解や理論的理解と少しも変わらない」ポール・チャーチランド『認知哲学—脳科学から心の科学へ—』信原幸弘、宮島昭二訳 産業図書 1997 157 頁 と述べている。
- (62) ジョン・ヒック『人はいかにして神と出会うか：宗教多元主義から脳科学への応答』間瀬啓允、稲田実訳 法蔵館 2011 26 頁
- (63) Peterson, Gregory R. “Are evolutionary/cognitive theories of religion relevant for philosophy of religion?” In *Zygon*, 2010, 45, 3, p. 555.
- (64) 芦名定道, 星川啓慈編 『脳科学は宗教を解明できるか?』春秋社 2012 55 頁
- (65) Ibid., 7 頁
- (66) ダグラス・ホフスタッター, ダニエル・デネット編『マインズ・アイ：コンピュータ時代の「心」と「私』』上, 下 坂本百大監訳 ティービーエス・ブリタニカ 1984 下 247 頁
- (67) Ibid., 267 頁
- (68) スティーヴン・グールド『嵐のなかのハリネズミ』渡辺政隆訳 早川書房 1991 166 頁
- (69) ウィルソン 2002 70 頁
- (70) こうした批判は、とりわけ非還元主義を提唱したエリアーデに対してなされている。エリアーデの「非還元主義」批判については, Allen, Douglas. *Myth and Religion in Mircea Eliade*. Routledge, 2002, pp. 27-63 参照。
- (71) アン・ファウスト＝スターリング『ジェンダーの神話』池上千寿子, 根岸悦子訳 工作舎 1990 241 頁
- (72) ウィルソン 1980 195 頁
- (73) Ibid., 185 頁
- (74) ファウスト＝スターリング 前掲書 304-305 頁
- (75) セーゲルストローレ 前掲書 594-595 頁
- (76) オルコックは基本原則として、当分野が「ある種の行動を『自然である』、『進化によって形成された』と名づけることにより、人間行動のすべての不愉快な面を正当化できるようにする学問である」という理解は「まったくの間違い」だと述べている。ジョン・オルコック『社会生物学の勝利：批判者たちはどこで誤ったか』長谷川真理子訳 新曜社 2004 viii-ix 頁
- (77) 「彼らは宗教体験を、ときに有益なものだとしても、何らかの神経の機能不全によって引き起こされる現象、つまり妄想として解するのである」ヒック 前掲書 237 頁
- (78) ウィルソン 1980 225 頁
- (79) Pyysiäinen, *op. cit.* p. 1.
- (80) 「われわれは非日常的で通常の程度では信じえないいかなる事実も、容易に否認するにもかかわらず、さらに進むと心は必ずしも同じ規則を守らない。それどころか何かが全く不条理で奇蹟的だと言明されると、心は本来その事実のあらゆる権威を破壊するはずの事情そのものが原因となって、そのような事実を一層容易に容認するのである」デイヴィッド・ヒューム『奇蹟論・迷信論・自殺論』福鎌忠恕, 齋藤繁雄訳 法政大学出版局 1985 11 頁

- (81) ウィルソン 1980 277 頁
- (82) Eliade, Mircea. *The Quest: History and Meaning in Religion*. The University of Chicago Press, 1969, p. 69.
- (83) Eliade, Mircea. *Histoire des croyances et des idées religieuses 1*. Payot, 1976, rep. 1980, p. 7.
- (84) 加えてこれらの精神構造が確立された時期が人類文化の誕生と同時であるとしている点においてもウィルソンとエリアーデは共通している。Eliade, 1976, エドワード・ウィルソンとチャールズ・ラムズデン『精神の起源について』松本亮三訳 思索社 1985 参照。
- (85) 例として、彼の「反歴史主義」的姿勢は、エリアーデが人類普遍の精神構造を仮定しているという批判を招いている。こうした批判については Allen, *op. cit.* pp. 211-265, 特に pp. 225-231 を参照。

A Study on “Scientific Explanation of Religious Phenomena”: Theories and Backgrounds in Cognitive Science and Evolutionary Biology

Shuhei FUJII

Recently, there is increasing interest in theories that explain religious phenomena “scientifically” in the academic field. Furthermore, books applying this method have been published with considerable frequency. In this context, this article not only mentions these “scientific explanations of religious phenomena” but also investigates their backgrounds in order to answer the question of why such studies are being actively pursued.

In a field of Cognitive Science, I survey Ilkka Pyysiäinen’s “counter-intuitive” theory. From Evolutionary Biology, I present Edward Wilson’s idea that regards religions as “human nature.” Considering the connection between both disciplines, I elucidate that three gaps have been overcome: that is, gaps between mind and material, human and animal, and humanities and natural sciences. These studies can be interpreted as a reflection of this inter-disciplinary movement. Moreover, after critically examining previous works, I provide a new scheme that sees this situation as “replacing explanatory language,” for understanding these theories. I furthermore suggest comparing them with existing theories in Religious Studies as a proposal for future research. Given that one of the novelties of these theories consists in the point that they are “scientific,” comparing them with past theories makes it possible to properly evaluate the “scientific explanation of religious phenomena.”