

脳神経科学からキリスト教思想へ

芦名定道

一 はじめに

1980年代以来、脳神経科学は著しい進展を示している。特に、fMRI（機能的磁気共鳴画像）などによる脳活動の画像化技術の開発は、脳神経科学の適用範囲を大きく拡大し、それに伴って生じた「脳ブーム」は、一方で一般の人びとの脳に対する関心を高めるとともに、他方でさまざまな疑似科学的な「迷信」を生み出した。脳神経科学の専門でない一般の人びとに、「脳神経科学リテラシー」が必要であると言われるのは、こうした状況に基づいている。⁽¹⁾そして、脳神経科学の影響は宗教研究にも及び、脳神経宗教学あるいは神経神学という用語が使われ始めている。

本論考は、こうした脳神経科学の進展がキリスト教思想研究にもたらす積極的な意義について考察することを目的とする。特に、注目したいのは、この10年間に急速に展開しつつある社会脳研究であるが、本論に入るに先だって、社会脳研究以前の脳神経科学の動向と、それに基づく宗教研究に関して、問題状況を概観しておきたい。

社会脳研究以前の段階においても、宗教現象に関連した脳神経科学的な研究はかなりの数にのぼっており、一定の研究成果の集約、評価が行われている。こうした研究においていわば「古典的」とも言える位置にあるのが、ダキリとニューバーグを中心とした研究グループによるものであるが、⁽²⁾それに関しては、高村夏輝が的確な分析を行っており、そのポイントは次の点にある。確かに、ダキリとニューバーグ自身は、「自らの研究が宗教経験の正しさを示唆する」(夏木、2008、330)としてはいるものの、彼らの仮説によれば、「宗教経験の際に経験される内容も表象内容」(同書、331)であり——我々は「世界を直接経験することはできず、世界を表象する脳状態を通じて間接的にしか知覚できない」(同書、326)——、それは実在についての「正しい経験」ではあり得ないことになる。

「宗教経験が一定の内容を持つのは、後上頭頂葉が正常に機能するための条件が成立していないためだということをこの仮説は述べているのであって、彼らの言う『絶対的統一存在』や神、あるいは物理学が描き出す究極の実在が因果的に脳に働きかけるとはされていない。それゆえ、彼らの仮説に従う限り、宗教経験は一種の幻覚とみなされざるをえない。」(同書、331)

夏木は、このようにダキリとニューバーグが「宗教経験の正しさ」を示すどころか、むしろその意図に反し虚偽性が帰結することになる理由として、彼らが自らの仮説（表象主義と宗教経験の生起に関する）に従うことによって、「宗教経験と脳状態とが相関関係にあるという、信頼性が認められる領域から外へと踏み出したが、まさにその一歩によって、宗教経験の正しさを疑う理由が与えられてしまったのである」(同書、332)と分析してい

る。こうして成立するのが、「脳の部位が正常に機能しないことで宗教経験が生起」するという仕方での「宗教の自然化」、つまりヒックの言う自然主義の脳神経宗教学への適用という事態なのである。⁽³⁾ こうした自然主義を素朴に自明視する脳神経科学が宗教研究の進展に積極的な意義を有するかはきわめて疑わしいと言わざるを得ない。ここに社会脳研究の進展以前の脳神経科学を宗教や倫理の分野に適応する際の決定的な限界があったのである。⁽⁴⁾

まず本稿では、この限界を意識した上で出発した社会脳研究についてその現状ならびにその基本的な人間理解を検討し、それに続いて、キリスト教思想との関連づけを試みることにしたい。

二 社会脳研究と問いとしての人間

宗教研究で扱われる宗教現象に対して脳神経科学によってアプローチする場合に、大きな問題となるのは、脳神経科学を含めた自然科学一般で通常行われているような人為的な実験室内の状況と宗教現象の現場との相違である。もちろん、宗教経験に関しても、修行などのように特殊で人為的とも言える状況が問題となる場合も存在するが、多くの宗教的な生の営みにおいては、諸個人から構成された集団内のダイナミックな相互作用の場が中心的な位置を占めており、それは、MRIなどの隔離されコントロールされた状況とはまったく異なっている。この脳神経科学の限界を乗り越える試みは、さまざまになされてきており、その一つが、「生物脳（バイオロジカル・ブレイン）」から「社会脳（ソーシャル・ブレイン）」への転換にほかならない。

「21世紀初頭から現在に至る10年間で、研究の潮流はヒトを対象とした『社会脳（ソーシャル・ブレイン）』あるいは社会神経科学を軸とする研究にコペルニクス的転回をとげてきている。社会脳の研究の中核となるコンセプトは心の志向性(intentionality)にある。たとえば目は志向性をもつが、それは視線に他者の意図が隠されているからである。志向性は心の作用を目標に向けて方向づけるものであり、社会の中の自己と他者をつなぐきずなの基盤ともなる。」⁽⁵⁾

人間の脳は、相互に孤立して働いているのではなく、身体や社会を介して相互に結びつくことによって活動しているのであって、これが社会脳研究を推進する基本的な前提なのである。たとえば、「自己と他者との関係性という視点から、他者に関連した認知処理に関わる神経活動に文化的価値観がどのように影響を及ぼしうるか」、「内側前頭葉前皮質の活動が他者に関連した認知処理にも関わりがあることを示すのと同時に、その神経活動の違いが文化的価値観の違いを反映しうること」⁽⁶⁾が、問われることになる。そのためには、脳を含む神経細胞ネットワークと社会的ネットワークという二つの階層を含む全体系が問題にされねばならないのであり、これは、まさに宗教的な生の営みが位置する場にほかならない。社会脳研究はその問題設定において宗教研究に近接するものと言える。しかし、神経細胞ネットワークと社会的ネットワークを脳神経科学的方法論によって、つまり実験的方法によって分析することは容易ではない。なぜなら、社会脳を構成する二つのネットワークの全体を分析する実験は、生物脳研究の単純な延長線上には存在しないから

である。社会脳研究においてはこの実験方法の確立を目指して現在さまざまな試みが行われており、⁽⁷⁾ その成果は今後待たねばならない。しかし、宗教研究の観点からすれば、二つのネットワークを還元主義的な単純化を回避しつつ結びつけることが必要であり、そのためには、既存の生物脳研究だけでなく、隣接する研究分野、たとえば、社会心理学研究などと関係づけることが重要になる。

ここでは、現時点での社会脳研究の議論を参照しつつ、社会脳研究とキリスト教思想との接続を可能にするいくつかの論点を確認することにしたい。

まず、注目すべき第一の論点は、脳神経科学に対する哲学的な問題提起である。哲学的思惟は自然科学とキリスト教思想との関連性を問う際に繰り返し現れ、問われるべき問題を明確化する上で重要な役割を果たしてきたものであり、まず哲学の領域でなされる議論が参照されねばならない。⁽⁸⁾ もちろん、脳神経科学に対する哲学的思惟と言っても、現代科学に関して哲学の取り得る立場の多様性に対応して、哲学的思惟の立ち位置も一様ではない。つまり、心脳一元論に立って心の脳への還元を肯定する自然主義的議論から、この還元に対して志向性やクオリアという議論に基づいて異議を唱える議論まで、⁽⁹⁾ 哲学的思惟もさまざまである。こうした中で、おそらく取りあげられるべき問題の一つにリベットの実験をめぐる論争が挙げられるであろう。⁽¹⁰⁾ ここでは、この実験内容の詳細については触れることができないが、この実験が哲学的問いと緊密に結び付くものとして受け取られた点に注目してみたい。それは、リベット自身がこの実験について次のように語っていることから確認できる。

「自発的な行為を脳はどのように処理しているのか、というのは意識を伴う意志の役割についてと、それだけでなく、自由意志の問題についても、根本的に重要な問題です。……もし内部から生じる意志のウェアネスまたは行為を促す意図もまた、必要条件である活動時間の最大約五〇〇ミリ秒間の継続時間のぶんだけ遅延するのであれば、意識を伴った意志ある行為を起動する脳活動は、行為を促す意図が十分に発達するよりもずっと前に始まっていることがあり得るように思えます。」⁽¹¹⁾

リベットの实验は、「自発的な行為では、行為を促す意志は行為へと繋がる脳活動の前かそれが始まったときに現れる」とする一般的な考えを疑うことを可能にするものであり、これによって「発声すること、話をする、そして文章を書くこと」など、これらすべて、「無意識に起動されるらしい」（リベット、2005、125）、ということになる。こうして、リベットの实验は、近世哲学以来の自由意志問題に対して——キリスト教古代の自由意志論争との差異に留意することが重要である⁽¹²⁾——、脳神経科学の側から一石を投じたものとして理解され、それにより、その波紋を哲学的思惟の中に広げるものとなった。自然主義的な脳神経科学者の中に自由意志否定論を主張する者がいるのに対して、リベット自身は自由意志の存在を一貫して擁護した。⁽¹³⁾ キリスト教思想あるいは宗教哲学の側から、ヒックは、リベットと同様に自由意志を擁護し、一種の心脳二元論を唱えたが、それは、自由意志の否定論が、道徳性の基盤を掘り崩すことになるとの理由からであった。

⁽¹⁴⁾ 決定論と自由意志論との対立構図は、道徳性や責任性という実践的問題とその背後にある人間理解をめぐる展開されたものであり、脳神経科学（リベットにおいては生物脳研

究)はこの問題圏に触れるものとして哲学的な論争の中にあるのである。

以上のような近世哲学以降の問題状況、つまり、自然科学によって決定論的に記述される外的自然と自由の領域としての内的精神という二元的な問題系は、カントから 19 世紀哲学を経て現代哲学へと引き継がれたものであるが、この問題系が独特な人間理解を前提としていることに留意しなければならない。この近世独特の人間理解とは、たとえばハイデッガーが近代的思惟との関わりで論じているものである——「我々は近世的学の本質を省察し、その中に形而上学的根拠を認識しようとする」⁽¹⁴⁾——。

「探究としての認識することは、表象することによって、有るものがどれだけまたどの程度まで意のままにされ得るのかに関して、釈明を有るものに求める。……有るもののこの対象化は或る〈直前に立てること[Vor-stellen]〉において遂行される」(ハイデッガー、1988、107)、「人間が第一のすなわち本来的な〈主体[Subjectum 主語的基体]〉になるとすれば、そのときこのことは、〈人間が、一切の有るものがその有ることとその真理との方式においてそれに基づいているところの有るものになる〉ということの意味する。」(同書、108)

ハイデッガーによれば、近代的思惟は、有るものの全体としての世界を像として表象することにおいて特徴付けられるが、ここに成立する主観—客観図式(「世界が像になり人間が〈主体[Subjectum 主語的基体]〉となるという二つの経過の交差」)が近世哲学における決定論と自由意志の対立という問題設定の基盤に存在するのである。⁽¹⁵⁾世界を客体して表象する自由な主体として人間自体が、決定論的に規定された世界(外的自然)の一部とされるとき、その自由な主体としての在り方は脅かされることになる。したがって、脳神経科学(自然主義的)によって心が脳に還元されるとき、それは近代的思惟における主体の否定となる。しかし、問題は、この近代的思惟とそこに成立する問題設定自体の妥当性である。決定論と自由意志論とが構成する二元論的な問題設定は、近代的思惟が生み出したいわば擬似的問題ではないだろうか。⁽¹⁶⁾本稿では、この点について立ち入って論じる余裕はないが、脳神経科学についてこの近代的思惟の問題系をいわば自明な前提として議論を始めることは、脳神経科学からキリスト教思想への展開を困難にするように思われる。問われるべきは近代的思惟とその人間理解の方であり、脳神経科学とキリスト教思想との関わりは、人間理解という観点から問い直されねばならないのである。

では、社会脳研究は人間理解に、つまり問いとしての人間にどのような仕方に関わっているのだろうか。これが第二の論点である。社会脳研究者である藤井直敬は、「社会と脳の関わり」を論じる導入的事例として、「『自粛』という世論」、「異様な愛国的キャンペーン」や「意図的な大規模メディア操作」として現れる「社会的権威による強制力」へ言及しているが、こうした社会的システムレベルの現象は、社会心理学などにおいて研究対象されてきたものであり、そこで問われるのは人間という問題に他ならない。藤井は、こうした観点から「ミルグラム実験」⁽¹⁷⁾——「被験者が、自分の行動の結果として他者を傷つけていることがわかっていながらも、それが権威者からの命令だとしたら断ることができるかどうかという実験」(藤井、2010、148-149)——へと議論を進め、次のような人間理解を提示する。

「人の倫理観は絶対的なものではなく、そのときの社会状況に応じていかようにも変化し、権威付けがあるなら、何でもやりかねない」(同書、155)、「わたしたちは、本質的にきわめて脆弱な倫理観と、無意味に保守的な傾向を持った生き物なのだ。」(同書 157)

社会心理学においてこれまで蓄積されてきた議論は、確かに社会脳研究で参照されるべきものであり、キリスト教思想への接続を試みる上で成果が期待できる道の一つである。しかし、より社会脳研究自体の現状に即して考えるとき、さらに注目すべきは母子関係(乳幼児と母親)に関わる一連の実験であろう。⁽¹⁸⁾ 単一の生物脳から多数の個体(個体脳)から構成された社会システムへと一挙に移行する前に、まず二個体の相互関係に取り組むことが有益だからである。たとえば、千住淳は、発達認知神経科学の手法を利用して、乳幼児の心の理論や自閉症スペクトラム障害の問題を取りあげることによって、社会脳研究を進めようとしている。これらにおいて問われているのは、他者の心を読む(たとえば、視線を通して)あるいは読まない(たとえば、目が合わない)という事例、他者の行動の模倣・まねや共感という事象である。⁽¹⁹⁾ こうした実験に基づいて、千住は脳と社会との関係について次のように論じている。

「ヒトの脳は、他者からの助けなしに発達することはできません。養育者から食べものや身の安全を確保してもらっただけでなく、絶え間ないコミュニケーションによって繰り返し情報を与えてもらい、他者について、社会について、さらにはその社会に特有な文化について、時間をかけて学ぶ必要があります。親などの養育者を初め、様々な他者とのかかわりがあって初めて、社会脳が発達するのです。また、ヒトの社会も、ヒトの脳の特徴に基づいて構築されています。……社会脳研究は、こういった脳と社会との相互作用、そのダイナミズムを知る上で、今後も重要な研究分野であり続けるでしょう。」(千住、2012、187-188)

脳と社会の相互作用という人間理解は、現代のキリスト教研究の議論から決して遠く離れたものではない。パネンベルクは大著『人間学』において現代の心理学を詳細に参照しつつ、「社会的存在としての人間」を論じている。パネンベルクが挙げる「人間的我を汝によって構成されるものと理解した」⁽²⁰⁾ 一連の思想家たち(ブルナーやゴッタルデン)は、社会脳研究とまったく無関係どころか、同じ問いに取り組んでいるのである。それは、神学者の議論では、「人間的汝の背後には結局神なる汝が立っている」という事態が問われることになるという点を考慮しても、そうなのである。また、藤井が指摘する「リスペクト」(「人が人に与える、母子関係に源を持つような無条件な存在肯定」(藤井、2010、208))の重要性も、パネンベルクが参照する、エリクソンのアイデンティティ論における「基本的信頼」(Grundvertrauen)で論じられた問題にほかならない。パネンベルクは、この基本的信頼から、「人間存在の宗教的主題設定との根本的な関連」(Pannenberg, 1987, 289)という論点を展開しようとしているが、⁽²¹⁾ リスペクトあるいは基本的信頼が、社会脳研究が提示する人間理解に含まれることは、キリスト教思想にとっても重要な意味を有すると言わねばならない。

以上より、社会脳研究がその人間理解において、キリスト教思想と様々な接点を有することは確認できたものと思われる。社会脳研究とキリスト教思想という一見すると遠く隔たった研究分野を結びつける鍵は、「問いとしての人間」にあるのである。

三 社会脳からキリスト教倫理へ

これまでの議論から、社会脳研究が関係存在としての人間という論点を介してキリスト教研究と接することが確認された。ここでは、マイケル・スペジオ (Michael L. Spezio) の議論を手がかりに、キリスト教思想の中でも倫理の観点から議論をさらに展開してみたい。スペジオは、「社会脳科学と有神論的進化——相互主観性、愛、社会的領域」⁽²²⁾において、社会脳研究から神学的人間学への議論の展開を試みている。この論考は、いまだ一つの構想に止まっており、今後精密かつ大胆な研究の進展が必要とされるものの、重要な研究の方向性を示しているように思われる。それは、社会脳研究から徳論・倫理を含む神学的人間学へと共同研究を進めるという提案である。

「有神論的進化は、ボンヘッファーの神学的倫理において提示されているように、まず、『社会的領域』の学際的で多層的な研究でなければならない。このように焦点を設定することは、人間の起源の学際的で有神論的な理解を発展させる試みによって引き起こされた挑戦にとってなくてはならないものである。愛を通じた関係性における人間の運命についての確固とした展望なしには、人間の起源についての有神論的構築は、理論的にも実践的にも失敗することになるであろう。社会的脳神経科学、徳論、有神論的進化論的な理論はそれらすべてが変革されるに至るようなさらに深い関わり合いに向けて、まとめあげられる時が来ているのである。」(Spezio, 2013, 436)

スペジオは、このような構想において、トマスの愛論、⁽²³⁾そしてボンヘッファーの神学的人間学について簡単に触れているが、以下において、ボンヘッファーの未完の『倫理学』などによって、⁽²⁴⁾スペジオの構想を展開してみたい。この『倫理学』には、スペジオが社会脳研究との関連で注目している徳論・愛論が含まれているが、特に重要なのは、「形成としての倫理学」(Ethik als Gestaltung)の部分であろう。まず、議論の概略をまとめよう。

ボンヘッファーは現代における理論的体系的な倫理学の困難さについて言及することから、議論を始める。それは、目指されるべき具体的倫理学(eine konkrete Ethik)が決疑論や形式主義を超えるものであるとされることからわかるように(Bonhoeffer, 1992, 87)、20世紀のキリスト教倫理の問題状況を前提としていることがわかる。ボンヘッファーが特に問題にするのは、ティリッヒの用語を用いて表現すれば、善と悪の両義性の状況であると言えよう。現代は悪人と聖人のいずれもが公然と姿を現して活動しているが、しかし、悪人は単純に悪人であるわけではなく一種の徳を備えている。悪人の身にまとう徳はまさに根本的な悪を指し示すものであるが、しかし、不正義が正義と不可分になっている現実、理論的に正義を問うことを困難にする。現代世界において果たして正義を語りうるか。そこには、ボンヘッファーの言う墮落(Fall)よりも無限に深刻な「背反」(Abfall)、つまり、「背反者の輝ける徳」という深い夜の闇が存在する(ibid., 63)。よりひどい悪を避けようと

してそれが悪であることを知りながら容易に悪に同意するという悲劇、善と悪の両義的事態が、現代の倫理学が直面する困難なのである。

具体的倫理学を構築するには、この闇を見通す洞察が必要となる。ボンヘッファーは、この洞察が「単純さ」(Einfalt)と「賢さ」(Klugheit)から構成され、それらが一つに結びつけられる必要性を指摘する(ibid., 67)。善や正義といった概念すべてが混乱しているときに、神の真理にのみ単純に目をとめることが「単純さ」の意味であり、現実を神において見ることが「賢さ」である。まとめて言うならば、現代に求められる倫理的洞察とは「神と現実とを自由にされた目で見ると」(ibid., 68)ことによって可能になるのであり、ボンヘッファーはここで「蛇のように賢く、鳩のように素直になりなさい」(マタイ 10.16)との聖句に言及する。こうして議論はボンヘッファーの神学的倫理学の核心へと向かうことになる。問題は、この洞察を得るにはどうしたらよいかということである。ボンヘッファーの回答は、われわれが、単純さと賢さが同時に現実化されている場所から、つまり、「神とこの世の現実とが相互に和解された場所(Ort)」から神と世界を見なければならぬ、ということである。キリスト教信仰はこの場がイエス・キリストにおいて具体化されたと確信し証言することにより存立するものであって、キリスト教倫理は、そして倫理学自体も、「この人を見よ(Ecce homo)」においてその土台が獲得できると主張されることになる。なぜなら、「神人イエス・キリストという和解者の形(Gestalt)」(ibid., 69)は、人間そのものの形であり、これが両義的な現実の中で、人間にとっての善悪を見通す唯一の場所(倫理の基盤)となるからである。このキリストの形において人間を見るとき、人間を過度に理想化し偶像化するという誤りと、人間を過度に軽蔑するという誤謬とを同時に避けることが可能になる。ボンヘッファーはキリストの十字架と復活を、この真の人間性という観点から説明しているが、それは次の言葉に集約される。

「神によって受け入れられ、裁かれ、新しい生命へと呼び起こされた人間は、イエス・キリストであり、それはイエス・キリストにある全人類であり、我々である。イエス・キリストの形のみが、この世に勝利しつつこの世に出会うのである。この形から、神と和解された世界のすべての形成が始まるのである。」(ibid., 80)

ここまでは、キリスト教倫理のいわば土台(キリストと同じ形になること=真の人間となること)についての議論であって、その具体化についてはさらに考察を進めることが必要になる。そして、この具体化をめぐる論述にこそ、ボンヘッファー神学の特徴が確認できるのである。それは、「『形成』とは、まず第一に、イエス・キリストがかれの教会において形を獲得することを意味する。……事柄自体のより深くより明確な関連において、新約聖書は教会をキリストの体と呼んでいる。体は形である」(ibid., 84)との言葉に示された論点である。この教会という共同体こそが具体的倫理学の構築にとって決定的な場であること、これがボンヘッファーにおいて注目すべき洞察なのである。⁽²⁵⁾

もちろん、こうした洞察はボンヘッファーの発見ではなく、それ自体がキリスト教的伝統に由来するものであり、ボンヘッファー自身が新約聖書へ言及するように、これは、新約聖書、特にパウロに遡る洞察にはかならない。パウロにおける「体」というメタファーの使用が、パウロが直面したキリスト教共同体形成という課題の核心に属していたことは、

第一コリントなどの書簡から容易に読み取ることができるが、パウロにおいて、この共同体論はまさに倫理的問いだったのであり、パウロはストアの倫理学ときわめて近いところに立っている。

「この点で、ストアの自然哲学と倫理学との交差が助けとなる。人間の身体的な現実存在はストア倫理学の基盤であり、構成員の間に共感的な関係性を創造し、全体性を維持することを目指す行為の必要性を強調するものだったのである。」⁽²⁶⁾

この「パウロとストア主義との関係」に遡る倫理的共同体的なテーマが、ボンヘッファーにおいて再度、キリスト論の視点から取りあげられているのである。さらに、この共同性としての体の形という論点は、スペジオがボンヘッファーの神学的人間学の中心に位置づける「神の像」(imago Dei)の議論、そして三位一体論というキリスト教神学の核心にまで到達する。ここでは、モルトマンを参照することによって、若干の考察を行いたい。モルトマンは、『三位一体と神の国』において、キリスト教神学の伝統では三位一体を理解するための類比として、個別的位格と共同性の二つの範疇が用いられてきたことを指摘している。⁽²⁷⁾ 個別性の範疇は、アウグスティヌスの心理学的三位一体論以来、西方教会において優位を占めてきたものであるが、これに対して東方教会(カッパドキアの神学者、ギリシア正教の神学者)では、共同性を強調する社会的三位一体論の展開が確認できる。

「この類比(三位一体の一性の類比としての三つの位格からなる家族。引用者補足)によって、人間が神の像であることが考えられている。しかし、神の像とは、個別的人格ではなく、他の人間と共なる人間なのである。」(Moltmann, 1980, 216)

キリスト教的三位一体論が、この人間の共同性において、人格性(個別性)と社会性のバランスを取ることを意図していたにもかかわらず、西方教会の三位一体論では人格性があまりにも強調されることによって、「社会的三位一体論が失われたために、西欧世界では個人主義、とりわけ『所有的個人主義』の発展の余地が生じてしまった」(ibid.)。これは、ボンヘッファーの『倫理学』で論じられた、「イエス・キリストの形による西洋の統一」(Bonhoeffer, 1992, 100)という遺産が二つの王国に解体し、そして世俗化の過程が続いて生じたとして述べられた事態にほかならない。したがって、西洋のキリスト教的伝統が直面する問題を、神の像の社会性の復興において、つまりキリスト教的共同体の形成として解決しようとする試みは、強力な神学的根拠を有していることがわかる。こうした内容を有する教会論を神学の中心的な主題として位置づけているところに、ボンヘッファー神学の特徴を確認することができるのである。この神学的な人間理解は、キリスト教思想の核心に属するだけでない。それは、人間が人間となるのは個々の人間の事柄ではあるが、その個人が存立するのは他者との関わりにおいてであるとする点で、現代の社会脳研究が提供する人間理解と合致するものなのである。

四 むすび

「社会脳のありようが人間とは何か、自己とは何かという問いに対する答えのヒントと

なることを願っている」（苧阪、2012、v）と述べられるように、社会脳研究は、ほかの研究領域においても参照可能な人間理解の構築を担うものとして展開されつつある。この研究動向と関連づけるときに、キリスト教思想にもたらされるものは決して少なくないのではないだろうか。ボンヘッファーの神学的人間学との関連を論じることはその一つの実例である。しかし、社会脳研究を初めとした脳神経科学がもたらしつつある人間理解との関係は、ボンヘッファーに止まらない。最後に本稿のむすびとして、もう一つの別の例として、R.R.リューサーのエコ・フェミニスト神学を取りあげてみたい。⁽²⁸⁾

リューサーのエコ・フェミニスト神学の特徴として、心身二元論（身体から実体的に分離される魂）に基づく伝統的な人間理解への批判を指摘することができる。この批判は、伝統的な心身二元論が、魂・理性という男性原理による身体・自然（女性原理）の支配を理論的に根拠づけるものとして機能しているとの認識に従っている。しかし、二元論的な人間理解に基づくこの支配は、実は、身体的なもの・女性的なものへの恐怖の裏返しであり、それは、有限性・可死性からの脱出をめざすという仕方における魂の不死性の追求となって現れている。こうした他なるもの・異質なものの恐怖に基づいた排除の論理、弱者の支配・搾取による自己肯定・自己増強の論理こそが、エコ・フェミニスト神学が暴露し転換を迫っているものなのである。これは、魂と永遠性との関係を、魂の不死性とは別の仕方、たとえば、次のように理解することを要求する。

「反省的自己意識とは分離可能な存在論的実体ではなく、脳一身体に不可欠でそれとともに死ぬ我々の内面性の経験である。不死性は、個的意識の保持にあるのではなく、終わることなく循環する物質—エネルギーの奇蹟・神秘にある。」（Ruether、2000、104）

エコ・フェミニスト神学が具体化されるためには、この「脳一身体」と心（反省的自己意識）との不可分性と、この不可分性に規定された個と社会との不可分の相互関係を含む理論構築を欠くことができない。伝統的な個人主義化された心身二元論への対案をキリスト教思想として提出するために、エコ・フェミニスト神学はこれまで聖書思想の脱構築という方法論を用いてきたが、脳神経科学、特に社会脳研究は、こうした理論構築を補強するものとして位置づけることができるかもしれない。以上の問題連関も視野に入れつつ、脳神経科学とキリスト教思想との関係構築には、今後多くの研究の積み上げが求められているのである。

<引用文献>

本論文中で、略記号で引用されるのは、次の文献である。

1. 信原幸弘「脳神経科学と倫理」（信原幸弘・原塑編『脳神経倫理学の展望』勁草書房、2008年、1-12頁）。
2. 高村夏輝「神経神学は神を救いうるか」（信原幸弘・原塑編『脳神経倫理学の展望』勁草書房、2008年、315-340頁）。

3. 苧阪直行「「社会脳シリーズ」刊行にあたって」（苧阪直行編『社会脳科学の展望——脳から社会をみる』新曜社、2012年、i-vi頁）
4. 藤井直敬『ソーシャルブレインズ入門——〈社会脳〉って何だろう』講談社現代新書、2010年。
5. ベンジャミン・リベット『マインド・タイム——脳と意識の時間』岩波書店、2005年。
6. ハイデッガー「世界像の時代」（ハイデッガー全集第5巻『杣径』創文社、1988年、97-134頁）
7. 千住淳『社会脳の発達』東京大学出版会、2012年。
8. Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (hrsg.v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), Chr. Kaiser, 1992.
9. Jürgen Moltmann, *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, Chr. Kaiser, 1980. (モルトマン『三位一体と神の国』新教出版社、1990年。)
10. Rosemary Radford Ruether, "Ecofeminism: The Challenge to Theology," in: Dieter T. Hessel and Rosemary Radford Ruether (eds.), *Christianity and Ecology. Seeking the Well-Being of Earth and Humans*, Harvard University Press, 2000. pp. 97-112.

<注>

- (1) これは、信原幸弘「はしがき」（信原幸弘・原塑・山本愛美編『脳神経科学リテラシー』勁草書房、2010年）iv頁、における指摘であるが、同様の問題は、藤田一郎『脳ブームの迷信』（飛鳥新社、2009年）でも論じられている。
- (2) ダキリとニューバーグによる研究としては、次の文献が代表的であり、これは脳神経神学の典型的な研究と言える。

Eugene d'Aquili and Andrew B. Newberg, *The Mystical Mind. Probing the Biology of Religious Experience*, Fortress, 1999.

宗教研究と脳神経科学をめぐる関連文献については、本稿で取り上げた夏木論文や、注3に挙げたヒックの文献から知ることができる。関連研究はその後も次々と現れており、今やその全貌を捉えるのは容易ではないが、たとえば、次の文献を挙げておきたい。

Patrick McNamara (ed.), *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies alter our Understanding of Religion*, Praeger, 2006.

Vol. One :Evolution, Genes, and the Religious Brain.

Vol. Two: The Neurology of Religious Experience.

Vol. Three: The Psychology of Religious Experience.

James H. Austin, M.D., *Selfless Insight. Zen and the Meditative Transformations of Consciousness*, The MIT Press, 2009.

芦名定道・星川啓慈共編『脳科学は宗教を解明できるか?』春秋社、2012年。

- (3) これについては、次のヒックの文献を参照。

John Hick, *The New Frontier of Religion and Science. Religious Experience, Neuroscience and the Transcendent*, Palgrave, 2006. (ジョン・ヒック『人はいかにして神と出会うのか —— 宗教多元主義から脳科学への応答』法蔵館、2011年。)

なお、このヒックの議論については、次の拙論を参照。芦名定道「脳科学は宗教哲学に何をもたらしたか」（芦名定道・星川啓慈共編『脳科学は宗教を解明できるか？』春秋社、2012年、19-62頁）。

(4) この点については、次の拙論を参照。芦名定道「脳神経科学と宗教研究ネットワークの行方」（平凡社から本年刊行の論文集に収録予定）。なお、社会脳研究は、生理学者レスリー・ブラザース（Leslie Brothers）の1990年の論文「社会脳——新しい領域で霊長類の行動と神経心理学を統合するプロジェクト」に遡ると言われる。

(5) 荳阪直行「「社会脳シリーズ」刊行にあたって」（荳阪直行編『社会脳科学の展望——脳から社会をみる』新曜社、2012年）ii頁。

なお、この荳阪直行編『社会脳シリーズ』では、『社会脳科学の展望——脳から社会を見る』、『道徳の神経哲学——神経倫理からみた社会意識の形成』『注意をコントロールする脳——神経注意学から情報と統合』『美しさと共感を生む脳——神経美学からみた芸術』が刊行済みである。

(6) 原田宗子「認知の文化差を映し出す脳の活動」（荳阪直行編『社会脳科学の展望——脳から社会をみる』新曜社、2012年）101頁。

(7) 藤井（2010）は、「多次元的生体情報記録手法」（「各個体の測定可能な生体情報を可能な限り同時に記録する一方で、環境情報も同時に記録」）を提唱しているが、この点については、芦名定道「脳神経科学と宗教研究ネットワークの行方」（平凡社から本年刊行の論文集に収録予定）を参照。

(8) 脳神経科学をめぐる哲学的議論は多く存在するが、たとえば、次の文献を参照。

Maxwell Bennett, Daniel Dennett, Peter Nacker, John Searle, *Neuroscience & Philosophy. Brain, Mind, & Language*, Columbia University Press, 2007.

また、芦名定道「自然神学の新たなフロンティア——脳と心の問題領域」（京都大学基督教学会『基督教学研究』第27号、2007年、1-19頁）も参照。

(9) クオリアをめぐる諸問題については、中山剛史・坂上雅道編『脳科学と哲学の出会い——脳・生命・心』（玉川大学出版部、2008年）の「第II部 新たな認知観を求めて——知覚・クオリア・オートポイエシス」に所収の村田純一、信原幸弘、野家伸也の諸論考、また「第V部 脳科学と哲学の対話」「討論1 心は脳科学によって解明されるのか——脳と心・意識・クオリア」を参照。

(10) 近藤智彦「脳神経科学からの自由意志論——リベットの実験から」（信原幸弘・原塑編『脳神経倫理学の展望』勁草書房、2008年、229-254頁）などを参照。

(11) ベンジャミン・リベット『マインド・タイム——脳と意識の時間』岩波書店、2005年、143頁。（Benjamin Libet, *Mind Time. The Temporal Factor in Consciousness*, Harvard University Press, 2004, p.123.）

(12) キリスト教思想における自由意志論は、アウグスティヌスなどから分かるように、神の恩恵との関連性という問題圏に属している。恩恵論と決定論とは自由意志との関連で類似の側面をもつとも言えるが、キリスト教思想の自由意志論は近代以降の問題設定からは区別されねばならない。なお、キリスト教思想を視野に入れた脳神経科学の諸問題については、次の文献を参照。Robert John Russell, Nancey Murphy, Theo C. Meyering, Michael A. Arbib (eds.), *Neuroscience and the Person. Scientific Perspectives on Divine*

Action, Vatican Observatory Publications, 2002.

- (13) この点については、星川啓慈「神経生理学とユダヤ教——決定と自由の狭間を生きる B・リベットの場」(日本宗教学会『宗教研究』377、2013年、129-153頁)が、詳細な分析を行っている。また、注3に挙げたヒックの文献も参照。
- (14) ハイデッガー「世界像の時代」(ハイデッガー全集第5巻『杣径』創文社、1988年)107頁。(Martin Heidegger, *Holzwege*, Vittorio Klostermann, 1950 (1980), S.84.)
- (15) ハイデッガーは講義『シェリング『人間的自由の本質について』』(ハイデッガー全集第42巻、創文社、2011年)で、古代、中世における体系概念と対比しつつ、近代の体系構築が何であったのかを論じているが——これは像としての世界とそれを表象する主体という問題と緊密に関連している——、決定論と自由意志論という問題設定は、シェリング哲学そしてハイデッガーのこのシェリング講義(1936年夏学期)の焦点である「自由の体系は可能なのか」という問いにおいて先鋭化されることになる。
- (16) 小坂井敏晶は、『責任という虚構』(東京大学出版会、2008年)において、本稿でも取り上げたリベットの試験やミルグラム試験について論じながら次のように主張しているが、本稿との関連できわめて興味深い。「自然因果的発想で意志の源を求める限り、どんな答えを用意しても意志や行為の自由は導けない。問いの立て方自体が誤っているからだ」(小坂井、2008、155)、「自由とは因果律に縛られない状態ではなく、自分が望む通りに行動できるという感覚であり、強制力を感じないという意味に他ならない」(同書、156)、「自由は責任のための必要条件ではなく逆に、因果論的な発想で責任概念を定立する結果、論理的に要請される社会的虚構に他ならない」(同書、157)。
- (17) ミルグラム試験は、スタンレー・ミルグラムが、1961年に、ホロコーストの大虐殺の社会心理的メカニズムを理解するために、権威への服従試験として行われたものであり、1963年にその成果が「服従の行動研究」(*Behavioral study of obedience*)という論文で発表された。それは、新聞広告で、「学習と記憶に関する試験」への参加者を募集し、被験者たちを先生と生徒(サクラ)にわけ、生徒に単語の組み合わせを暗記し思い出すという課題を課するものである。生徒が間違った回答をすると先生役は罰として電気ショック(次第に電圧を上げる)を与えることが求められる。先生役は、別室の生徒が発する予め録音された悲鳴を聞きながら電気ショックを与えるのであるが、白衣をきた博士風の男の権威的な指示に従って、基本設定では40人のうち25人が450ボルトの電気ショックを与え、実験者が止めるまで試験を続けたと報告されている。
- (18) 母子関係の試験心理学におけるアプローチは、本論文でも取りあげている藤井や千住の研究が示すように、社会脳研究と接続可能なものであり、こうした諸研究分野の関連性については、次の板倉昭二の研究からも確認できる。
板倉昭二「成り立つ心——赤ちゃんの心の発達」(京都哲学会『哲学研究』578、2004年、61-79頁)、「赤ちゃんから見た世界」(京都哲学会『哲学研究』591、2011年、1-21頁)。
- (19) ミラーニューロン、共感・模倣は、本稿で取りあげた、スペジオ、藤井、千住が共通に言及する問題であるが、その解釈あるいは評価は必ずしも同じではない。注6に示した原田論文あるいは同じ論集に収録の、飯高哲也「顔認知の発達と情動・社会性」(荻阪直行編『社会脳科学の展望——脳から社会をみる』新曜社、2012年、63-86頁)も

参照。

- (20) Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie. Anthropologie in theologischer Perspektive*, Vandenhoeck & Ruprecht, 1983, S.177. (パネンベルク『人間学——神学的考察』教文館、2008年。)
- 更に最近のキリスト教思想においては、脳神経科学と神学との関わりに踏み込んだ議論がなされるようになってきている。たとえば、A.E.マクグラス『「自然」を神学する——キリスト教自然神学の新展開』（教文館、2011年）、特に第五章「識別と知覚の心理学」を参照。
- (21) これは、キュングに対するアルバートの批判を念頭に、「証明」「実証」ではないという確認の上でなされた主張である。
- (22) Michael L. Spezio, "Social Neuroscience and Theistic Evolution: Intersubjectivity, Love, and the social Sphere," in: *Zygon*, vol.48.no.2 (June 2013), pp.428-438.
- (23) スペジオは、脳神経科学における模倣(simulation)、共感(compassion)に関する実験から愛へと議論を進める際に、トマスにおける共感と愛の区別に言及している。この議論を進める上で、スペジオはさらにザグゼブスキの文献(Linda Trinkaus Zagzebski, *Divine Motivation Theory*, Cambridge University Press, 2004.)を参照しているが、キリスト教における愛の問題は、社会脳研究との重要な接点となるように思われる。なお、キリスト教の愛をめぐる議論については、次の拙論を参照。芦名定道「アガペーとエロース——ニーグレン・波多野・ティリッヒ」（京都大学基督教学会『基督教学研究』第33号、掲載予定）。
- (24) この『倫理学』は晩年のボンヘッファーがいわばライフ・ワークとして取り組んだものであるが、死後、1949年にE・ベートゲによって出版された。本稿では、ボンヘッファー全集第6巻として刊行された次のテキストを使用した。Dietrich Bonhoeffer, *Ethik* (hrsg.v. Ilse Tödt, Heinz Eduard Tödt, Ernst Feil und Clifford Green), Chr. Kaiser, 1992.
- (25) 初期の『聖徒の交わり』『行為と存在』から中期の『服従』『交わりの生活』、そして晩年の『倫理学』までを貫くボンヘッファー神学の中心的テーマは、共同体論、教会論にあると言わねばならない。この教会論の展開については、次の研究文献の第三章においてその概略が論じられている。Joel Lawrence, *Bonhoeffer. A Guide for the Perplexed*, T & T Clark, 2010.
- (26) Michelle V. Lee, *Paul, the Stoics, and the Body of Christ*, Cambridge University Press, 2006, p.199.
- (27) モルトマンにおいて、社会的三位一体論の問いは、三位一体論がローマ帝国の支配に対応する絶対的唯神論への批判という意義を有しているとの政治神学的文脈で論じられている（『三位一体と神の国』の第5章第1節）。モルトマンは、ここにおいてもリューサーのフェミニスト神学と接することになる。
- (28) リューサーのフェミニスト神学における位置づけや主張の概略については、芦名定道「現代思想とキリスト論」（水垣渉・小高毅編『キリスト論論争史』日本キリスト教団出版局、2003年、529-567頁）を参照。
- (29) フェミニスト神学はその神学的主張（伝統的なキリスト教とその思想の批判）を行う際に現代聖書学の成果に大きく依存している。この点は、リューサーも同様であり、こ

れはリューサーのフェミニスト神学の特徴であると同時に弱点と言えるかもしれない。フェミニスト神学的聖書学が、現代聖書学において有する位置づけについては、フィオレンツァを現代アメリカの聖書学の動向（イエス・ルネサンス）の中で論じている次の文献を参照。Marcus J. Borg, *Jesus in Contemporary Scholarship*, Trinity Press, 1994, pp.23-26. (M.J.ボーグ『イエス・ルネサンス』教文館、1997年、55-59頁。)

*本研究は、科学研究費補助金（C）「自然神学の言語論的転回とその社会科学への拡張—聖書・環境・経済—」（平成25年度—27年度、課題番号：25370070）の補助を受けて行った研究成果の一部である。

(あしな・さだみち 京都大学大学院文学研究科・教授)